وزارت اوقاف واسلامی امور، کویت

الأمانة العامة للأوقاف

Kuwait Awqaf Public Foundation

موسوعہ فقہیہ

جلد - ۱

أئمة - إجزاء

موسوعہ فقہیہ

شائع کردہ

وزارت اوقاف و اسلامی امور، کویت

اردو ترجمہ

اسلامک فقہ اکیڈمی (انڈیا)
F-161، جوگابائی، پوسٹ بکس 9746، جامعہ نگر، نئی دہلی -110025
فون: 91-11-26981779,26982583
Website: http/www.ifa-india.org
Email: ifa@vsnl.net

اشاعت اول : ۱۴۳۰ھ/ ۲۰۰۹ء

ناشر

جینوین پبلیکیشنز اینڈ میڈیا (پرائیویٹ لمیٹیڈ)
Genuine Publications & Media Pvt. Ltd.
B-35, Basement, Opp. Mogra House
Nizamuddin West, New Delhi - 110 013
......Tel: 24352732, 23259526,

وزارت اوقاف واسلامی امور، کویت

موسوعہ فقہیہ

اردو ترجمہ

جلد - ۱

أئمَّة ــــ إجْزَاء

مجمع الفقہ الإسلامی الہند

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ

﴿وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُوْنَ لِيَنْفِرُوْا كَافَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوْا فِي الدِّيْنِ وَلِيُنْذِرُوْا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوْا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُوْنَ﴾

(سورۃ توبہ/ ۱۲۲)

''اور مومنوں کو نہ چاہئے کہ (آئندہ) سب کے سب نکل کھڑے ہوں، یہ کیوں نہ ہو کہ ہر گروہ میں سے ایک حصہ نکل کھڑا ہوا کرے، تاکہ (یہ باقی لوگ) دین کی سمجھ بوجھ حاصل کرتے رہیں اور تاکہ یہ اپنی قوم والوں کو جب وہ ان کے پاس واپس آجائیں ڈراتے رہیں، عجب کیا کہ وہ محتاط رہیں!''۔

''من يرد الله به خيرًا
يفقهه في الدين''

(بخاری و مسلم)

''اللہ تعالیٰ جس کے ساتھ خیر کا ارادہ کرتا ہے
اسے دین کی سمجھ عطا فرما دیتا ہے''۔

ابتدائیہ

از

وزارتِ اوقاف واسلامی امور-کویت

''فقہی انسائیکلوپیڈیا'' کی ترتیب وتدوین کی آرزو ایک مدت سے مسلمانوں کے دلوں میں چلی آرہی ہے، کیونکہ یہ ایسا اچھوتا اور نیا علمی پروجیکٹ ہے جس کے ذریعہ اسلامی قانون اور اسلامی اصول ومقاصد سے متعلق معلومات جو کہ قدیم کتابوں کے پرانے اسلوب تحریر اور پیچیدہ عبارتوں کے خول میں صدیوں سے بند اور لوگوں کی نظروں سے اوجھل چلی آرہی ہیں انہیں نئے زمانہ کے انداز، جدید طرز تالیف اور اس کے موضوعات کی ابجدی ترتیب کے ذریعہ دنیا کے سامنے پیش کیا جاسکتا ہے تاکہ اس سے فقہ کے ماہرین اور فقہی وشرعی علوم میں اختصاص نہ رکھنے والے دونوں یکساں طور پر مستفید ہوسکیں۔

چنانچہ اسی جذبہ کے پیش نظر دنیائے اسلام کے مختلف اداروں نے فقہی انسائیکلوپیڈیا کی تدوین کی کوششیں کیں لیکن اس سلسلہ میں کی جانے والی وہ کوششیں بارآور نہ ہوسکیں اور معاملہ آگے نہ بڑھ سکا۔

لہذا کویت کی وزارت اوقاف واسلامی امور نے فقہ اسلامی کے عظیم ذخائر کے بارے میں اپنی ذمہ داریوں کا احساس کرتے ہوئے اور فقہی انسائیکلوپیڈیا کی ترتیب کے بارے میں امت اسلامیہ کی خواہش کو سامنے رکھتے ہوئے اس پروجیکٹ کو اپنالیا، کیونکہ اس عمل کی حیثیت فرض کفایہ کی ہے، جس کے ذریعہ فقہ اسلامی کو نئے زمانہ کے تقاضوں کے مطابق اور معلومات کو پیش کرنے کے وسائل میں ہونے والی ترقیوں سے فائدہ اٹھاتے ہوئے زیادہ بہتر انداز سے دنیا میں پیش کیا جاسکتا ہے۔

''وزارت اوقاف واسلامی امور'' نے یہ بھی چاہا کہ اس عظیم فقہی سرمایہ سے وہ لوگ بھی محروم نہ رہیں

جن کی زبان عربی نہیں ہے، تا کہ اس کی افادیت زیادہ وسیع پیانہ پر سامنے آسکے، اسی لئے اس نے فقہی انسائیکلوپیڈیا کو دوسری زندہ زبانوں، جن میں سرفہرست اُردو زبان ہے، میں منتقل کرنے کا ارادہ کرلیا۔

کویت کی ''وزارتِ اوقاف واسلامی امور'' نے فقہی انسائیکلوپیڈیا کے اُردو ترجمہ کی ذمہ داری ہندوستان کی اسلامک فقہ اکیڈمی کو سونپ دی جس کی اسلامی علوم کی خدمت کے بارے میں سرگرمیاں معروف ومشہور ہیں اور اس میں قدیم فقہی ذخائر سے استفادہ کے طویل تجربہ کے ساتھ ترجمہ کے پروجیکٹ کو انجام دینے کے لئے درکار ضروری وسائل فراہم کرنے کی صلاحیت ہے۔

اللہ کی مدد شامل حال رہی تو ''وزارت اوقاف واسلامی امور'' کا فتویٰ اور شرعی بحوث سیکٹر کے ماتحت چلنے والا ''اسلامی انسائیکلوپیڈیا کی تیاری اور دیگر شرعی تحقیقات کا ادارہ'' فقہ اسلامی اور شرعی قوانین (جن کو مدون کرنے کے لئے ہمارے نامور فقہائے کرام اور بلند پایہ علمائے عظام نے عہد بعہد اپنی کوششیں جاری رکھی ہیں) ان سے استفادہ کو آسان بنانے کے لئے اپنی جدوجہد جاری رکھے گا، اور شرعی مسائل کی تحقیق وریسرچ کے دائرہ کار کو وسعت دینے کی حوصلہ افزائی کرتا رہے گا تا کہ امت اپنے عظیم ورثہ سے اس طرح فائدہ اٹھا سکے، جس سے وہ دین ودنیا دونوں میں فلاح یاب ہو۔

اللہ تعالیٰ ہی توفیق اور ہدایت دینے والا ہے اور اُسی کی ذات بہتر معاون اور مددگار ہے۔

والحمدللہ رب العالمین

وزارتِ اوقاف واسلامی امور- دولۃ الکویت

فہرست موسوعہ فقہیہ
جلد - ۱

فقرہ	عنوان	صفحہ

فقرہ	عنوان	صفحہ
۵	آمین کہنے کے مقامات	۱۵۰
۵م-۱۵	اول: نماز میں آمین کہنا	۱۵۰-۱۵۵
۵م	سورۂ فاتحہ کے بعد آمین کہنا	۱۵۰
۶	سننے سے آمین کا تعلق	۱۵۱
۷	سننے کی کوشش کرنا	۱۵۱
۸	آمین کو زور سے اور آہستہ سے کہنا	۱۵۱
۹	امام کے ساتھ آمین کہنا یا بعد میں کہنا	۱۵۲
۱۰	آمین اور ''ولا الضالین'' کے درمیان فصل کرنا	۱۵۳
۱۱	آمین کو مکرر کہنا اور آمین کے بعد کچھ اور پڑھنا	۱۵۴
۱۲	آمین نہ کہنا	۱۵۴
۱۳	امام کی قرأت پر آمین کہنے سے مقتدی کی قرأت کا منقطع نہ ہونا	۱۵۴
۱۴	نماز کے باہر سورہ فاتحہ پڑھنے کے بعد آمین کہنا	۱۵۴
۱۵	دعائے قنوت میں آمین کہنا	۱۵۵
۱۶-۱۸	دوم: نماز کے باہر آمین کہنا	۱۵۵-۱۵۶
۱۶	خطیب کی دعا پر آمین کہنا	۱۵۵
۱۷	استسقاء کی دعا میں آمین کہنا	۱۵۶
۱۸	نماز کے بعد دعا پر آمین کہنا	۱۵۶
۱-۱۸	آنیۃ	۱۵۷-۱۶۵
۱	اول: تعریف	۱۵۷
۲-۱۸	دوم: استعمال کے اعتبار سے برتنوں کے احکام	۱۵۷-۱۶۵
۲-۱۳	الف- میٹیریل کے لحاظ سے	۱۵۷-۱۶۲
۳	پہلی قسم: سونے چاندی کے برتن	۱۵۷
۴	دوسری قسم: وہ برتن جن پر چاندی مڑھی گئی ہو یا ان کو چاندی کے تار سے باندھا گیا ہو	۱۵۸

فقرہ	عنوان	صفحہ
۳۸	واقف کار (تجربہ کار) کے قول کی بنیاد پر فیصلہ	۳۳۰
۳۹	استصحاب کی بنیاد پر فیصلہ	۳۳۱
۴۰-۴۱	قسامت کی بنیاد پر فیصلہ	۳۳۱
۴۲	عرف وعادت کی بنیاد پر فیصلہ	۳۳۲
۱-۴	**اُثر**	۳۳۲-۳۳۳
۱-۶	**اِثم**	۳۳۴-۳۳۵
۱-۴	**اِجابت**	۳۳۵-۳۳۶
۱-۱۵۳	**اِجارہ**	۳۳۷-۴۰۱
۱-۹	**فصل اول:** اجارہ کی تعریف اور اس کا حکم	۳۳۷-۳۴۰
۱-۳	اجارہ کی تعریف	۳۳۷
۴	لزوم وعدم لزوم کے اعتبار سے اجارہ	۳۳۷
۵-۸	متعلقہ الفاظ: بیع، عاریت، جعالہ، استصناع	۳۳۸-۳۳۹
۹	اجارہ کا شرعی حکم اور اس کی دلیل	۳۳۹
۱۰-۴۴	**فصل دوم:** عقد اجارہ کے ارکان	۳۴۰-۳۵۴
۱۰	تمہید	۳۴۰
۱۱-۲۲	پہلی بحث: عقد اجارہ کے لئے تعبیر اور اس کی شرطیں	۳۴۰-۳۴۴
۱۱-۱۴	صیغہ	۳۴۰-۳۴۱
۱۵	گفتگو کے بغیر لین دین کے ذریعہ اجارہ	۳۴۱
۱۶-۲۲	اجارہ کا فوری نفاذ، اس کی اضافت اور شرط کے احکام	۳۴۲-۳۴۴
۲۳-۲۵	دوسری بحث: فریقین اور ان سے متعلق شرطیں	۳۴۴-۳۴۵
۲۳	فریقین	۳۴۴
۲۴-۲۵	بچوں کا اجارہ	۳۴۵

فقرہ	عنوان	صفحہ
۶۳	سوم۔ سامان کرایہ کی ہلاکت کی وجہ سے اجارہ کا خاتمہ	۳۶۲
۶۹-۶۴	چہارم۔ عذر کی بناپر اجارہ کا فسخ	۳۶۴-۳۶۲
۷۱-۷۰	فسخ اجارہ کا قاضی کے فیصلہ پر موقوف رہنا	۳۶۵-۳۶۴
۷۲	پنجم۔ موت کی وجہ سے اجارہ کا فسخ	۳۶۵
۷۳	ششم۔ کرایہ پر لگائی گئی چیز کی بیع کا اثر	۳۶۶
۷۶-۷۴	ہفتم۔ عیب کی وجہ سے عقد اجارہ کا فسخ	۳۶۸-۳۶۷
۷۷	**فصل پنجم:** مالک اور کرایہ دار کے درمیان اختلاف	۳۶۸
۷۸	**فصل ششم:** کرایہ پر لی گئی اشیاء کس طرح استعمال کی جائیں؟	۳۶۸
۱۵۲-۷۹	**فصل ہفتم:** کرایہ پر لگائی جانے والی چیز کے لحاظ سے اجارہ کی اقسام	۴۰۱-۳۶۹
۱۰۰-۷۹	**قسم اول:** غیر حیوان کا اجارہ	۳۸۳-۳۶۹
۹۱-۸۰	**پہلی بحث:** اراضی کا اجارہ	۳۷۸-۳۶۹
۸۱	پانی یا چراگاہ کے ساتھ زمین کا اجارہ	۳۷۰
۸۲	کاشت کی زمین کا اجارہ	۳۷۰
۸۳	زمین کا اسی کی پیداوار کے کچھ حصہ پر اجارہ	۳۷۱
۸۴	زراعتی زمین میں اجارہ کی مدت	۳۷۲
۸۶-۸۵	الفاظ اجارہ کے ساتھ بعض شرائط کا لگانا	۳۷۴-۳۷۲
۸۹-۸۷	زراعتی زمینوں کے اجارہ کے احکام	۳۷۶-۳۷۴
۸۷	مالک کی ذمہ داریاں	۳۷۴
۸۹-۸۸	کرایہ دار کی ذمہ داریاں	۳۷۴
۹۱-۹۰	زرعی زمین کے اجارہ کا ختم ہونا	۳۷۸-۳۷۶
۱۰۰-۹۲	دوسری بحث: مکانات وعمارتوں کا اجارہ	۳۸۳-۳۷۸
۹۸-۹۲	مکانات میں کس طور پر نفع کی تعیین ہوگی؟	۳۸۱-۳۷۸
۱۰۰-۹۹	مکانات کے اجارہ میں مالک وکرایہ دار کی ذمہ داریاں	۳۸۳-۳۸۱

تمہید

اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعَالَمِیْنَ الَّذِیْ قَالَ فِیْ كِتَابِهِ الْمُبِیْنِ فَلَوْ لَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوْا فِي الدِّیْنِ وَلِیُنْذِرُوْا قَوْمَهُمْ اِذَا رَجَعُوْا اِلَیْهِمْ لَعَلَّهُمْ یَحْذَرُوْنَ، وَالصَّلٰوةُ وَالسَّلَامُ عَلٰی خَاتَمِ الْاَنْبِیَاءِ وَالْمُرْسَلِیْنَ سَیِّدِنَا مُحَمَّدِ الْاَمِیْنِ الَّذِیْ نَطَقَ بِالْحَقِّ بِقَوْلِهِ مَنْ یُّرِدِ اللّٰهُ بِهٖ خَیْرًا یُّفَقِّهْهُ فِي الدِّیْنِ وَعَلٰی آلِهٖ وَصَحْبِهِ الْغُرِّ الْمَیَامِیْنِ وَعَلٰی مَنْ تَبِعَهُمْ وَدَعَا بِدَعْوَتِهِمْ اِلٰی یَوْمِ الدِّیْنِ.

فقہ اسلامی اپنے وسیع تر معنی میں دین اسلام کے صحیح اور گہرے فہم کا نام ہے، فقیہ کی ذمہ داری ہوتی ہے کہ اپنے دور کے حالات ومسائل اور مشکلات کا صحیح تجزیہ کرے، کتاب وسنت کی تصریحات واشارات کا وسیع وعمیق علم حاصل کرے، مقاصدِ شریعت پر حکیمانہ نظر رکھے اور ان سب کی روشنی میں اپنے دور کے نت نئے مسائل کا اسلامی حل تلاش کرے، اگر ایک طرف اس کا فریضہ ہے کہ اس کا اجتہاد واستنباط کتاب وسنت کی تصریحات اور مقاصد شریعت سے متصادم نہ ہو تو دوسری طرف اس کی ذمہ داری ہے کہ حالات اور عرف کی تبدیلیوں اور انسانی سماج کی ضرورتوں سے آنکھیں بند نہ کرے اور مسائل ومشکلات کا قابل عمل حل پیش کرے۔

دورِ صحابہ سے لے کر دورِ حاضر تک کے فقہاء واصحاب افتاء نے مصادرِ شریعت سے استنباط واجتہاد کے ذریعہ اپنی ذمہ داریاں پوری کیں، ہر دور کے پیچیدہ نت نئے مسائل کا قابل عمل شرعی حل پیش کرکے یہ حقیقت ثابت کردکھائی کہ اسلام اللہ کا بھیجا ہوا آخری مذہب ہے جو ہر دور میں انسانیت کی کامل رہنمائی کرتا ہے، انسانیت کی صلاح وفلاح انسانوں کے تراشیدہ قوانین کے بجائے اسلامی قوانین کو اختیار کرنے میں ہے جو فطرت انسانی سے ہم آہنگ، اور انسانی سماج کی ضرورتوں کو بہتر سے بہتر طریقہ پر پورا کرنے والے ہیں۔

اجتہاد واستنباط کا آغاز تو عہد نبویؐ ہی میں ہو چکا تھا لیکن اس کی گرم بازاری رسول اکرم ﷺ کی وفات کے بعد عہدِ صحابہ سے شروع ہوئی، اسلامی فتوحات کا دائرہ وسیع تر ہوتا گیا، دنیا کے دو ترقی یافتہ متمدن ترین امپائر (رومن امپائر اور ایرانی امپائر) مسلمانوں کے زیر نگیں ہوگئے، سینکڑوں نئی قومیں اسلام میں داخل ہوئیں، ان حالات میں ہزاروں ایسے سوالات اور مسائل مسلمانوں کے سامنے آئے جن کا صریح حکم قرآن واحادیث میں موجود نہ تھا، اس لئے فقہاءِ صحابہ وتابعین کو اجتہاد کا عمل تیز کرنے کی ضرورت پیش آئی، انہوں نے پوری دیدہ وری، ژرف نگاہی، اخلاص وخدا ترسی کے

ساتھ کتاب وسنت اور مقاصدِ شریعت کی روشنی میں ہزاروں نئے مسائل کا شرعی حل تلاش کیا اور اس عظیم تر کام میں اپنی بہترین توانائیاں اور عمریں صرف کیں، صحابہ کرامؓ میں اصحاب اجتہاد وافتاء کی تعداد تو اچھی خاصی ہے لیکن ان میں سے چند زیادہ نمایاں نام یہ ہیں: (۱) حضرت عمر بن خطابؓ (۲) حضرت علی بن ابی طالبؓ (۳) حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ (۴) حضرت زید بن ثابتؓ (۵) حضرت معاذ بن جبلؓ (۶) حضرت ابوموسیٰ اشعریؓ (۷) ام المؤمنین حضرت عائشہ صدیقہؓ (۸) حضرت عبد اللہ بن عباسؓ۔

مشکوۃ نبوت سے فیض اٹھا کر اجتہاد واستنباط کا جو کارواں سرگرم سفر ہوا تھا وہ مسلسل رواں دواں رہا، دور تابعین میں عالم اسلام کا قریہ قریہ مجتہدینِ امت سے معمور تھا، ہر شہر اور ہر خطہ میں اجتہاد واستنباط کا عمل جاری وساری تھا، فقہاء صحابہ کے تربیت یافتہ مجتہدین فقہ وافتاء کی مسندوں پر جلوہ افروز تھے اور عالم اسلام کی رہنمائی کا فرض انجام دے رہے تھے، تابعین ہی کے آخری دور میں امام ابوحنیفہؒ اور ان کے رفقاء وتلامذہ کے ہاتھوں فقہِ اسلامی کی تدوین کا آغاز ہوا، امام ابوحنیفہؒ نے اجتماعی اجتہاد کا طریقہ اختیار کیا، ان کی مجلس فقہی سے ہزاروں مسائل کے فیصلے ہوئے، جنہیں ان کے مجتہد شاگردوں نے مرتب اور مدون کیا، دوسری اور تیسری صدی ہجری میں استنباط مسائل اور تدوین فقہ کا کام انتہائی بلندیوں پر پہنچا، فقہ اسلامی کے بہت سے دبستان اور مسالک وجود میں آئے جن کی اپنی خصوصیات تھیں، اسی دور میں چار مشہور فقہی مکاتب (فقہ حنفی، فقہ مالکی، فقہ شافعی، فقہ حنبلی) وجود میں آئے اور عالم اسلام میں ان کی اشاعت ومقبولیت ہونے لگی، چاروں مشہور ائمہ فقہ (امام ابوحنیفہؒ، امام مالکؒ، امام شافعیؒ، امام احمد بن حنبلؒ) کے دور میں دوسرے ائمہ مجتہدین بھی تھے، جن کا علمی پایہ ان چاروں مشہور ائمہ فقہ سے کم نہ تھا، ان حضرات نے اجتہاد واستنباط کا عمل بھی بڑے پیمانہ پر انجام دیا لیکن ان کا فقہی مسلک مدون شکل میں بعد کی نسلوں تک نہیں پہنچ سکا، اس سلسلہ میں بلا تکلف امام سفیان ثوری، امام اوزاعی، امام لیث بن سعد، امام اسحاق بن راہویہ وغیرہم کا نام لیا جاسکتا ہے۔

اللہ تعالیٰ نے اپنی خاص حکمت کے تحت چار مشہور فقہی مذاہب کو باقی رکھا، ان کو ماننے والے اور ان کی خدمت کرنے والے ہر دور میں خاصی تعداد میں موجود رہے اور دوسرے ائمہ مجتہدین کے مذاہب رفتہ رفتہ ختم ہوگئے، ان کی باقاعدہ تدوین نہ ہوسکی، امت مسلمہ کا سواد اعظم انہیں چاروں فقہی مذاہب پر کاربند رہا، کتاب وسنت کا سررشتہ مضبوطی کے ساتھ پکڑنے کے ساتھ ان چاروں فقہی مسالک کا رشتہ زندگی اور انسانی سماج سے اتنا گہرا اور مضبوط رہا کہ سیکڑوں سال تک عالم اسلام کے مختلف ممالک میں نظم مملکت انہیں کے مطابق چلتا رہا، اور کبھی یہ شکایت پیدا نہ ہوسکی کہ فقہ اسلامی انسانی سماج کی ضروریات کو پورا کرنے سے قاصر ہے اور ترقی پذیر انسانی کارواں کا ساتھ نہیں دے پا رہا ہے، فقہ اسلامی نے ہر دور میں انسانیت کی رہنمائی کی، عالم اسلام کے سمت سفر کو درست رکھا اور انسانی سماج کی واقعی ضرورتوں کا لحاظ رکھا۔

فقہاء مجتہدین اور اصحاب افتاء کی جگر سوزی، جہد مسلسل، دیدہ ورانہ فکر ونظر سے اسلامی فقہ کا وہ سمندر اور بے بہا خزانہ

وجود میں آیا جس کی نظیر دنیا کی تاریخ پیش نہیں کرسکتی، اتنا ہمہ گیر اور مالامال قانونی ذخیرہ کسی قوم کے پاس نہیں ہے، وحی الٰہی کی رہنمائی اور روشنی میں فقہاء اسلام کا دماغ جن بلندیوں اور باریکیوں تک پہنچا ہے اس سے زیادہ کا تصور بھی کرنا مشکل ہے، واقعہ یہ ہے کہ تاریخ انسانی کے ہزاروں مخلص و بے لوث عبقری (Genius) شخصیتوں کی بہترین ذہنی صلاحیتیں فقہ اسلامی کی آبیاری اور تشکیل مدوین میں صرف ہوئی ہیں، اس لئے فقہ اسلامی صرف مسلمانوں کا نہیں بلکہ پوری انسانیت کا قیمتی سرمایہ ہے، اور فقہ اسلامی اسلام کی حقانیت اور اعجاز کو ثابت کرنے کا ایک بڑا ذریعہ ہے۔

بدلتے ہوئے حالات میں احکام شرعیہ کی تطبیق کا مسئلہ:

بیسویں صدی اس لحاظ سے اپنا امتیاز رکھتی ہے کہ اس صدی میں دنیا نے تیز رفتار ترقی کی، جس کا اثر ہر شعبۂ زندگی پر مرتب ہوا، سائنس وٹکنالوجی کی حیرت انگیز ترقیات، میڈیکل سائنس کی سہولیات، اقتصادی ومعاشی نظام کی انقلابی تبدیلیاں، سماجی زندگی کے تیزی سے بدلتے دھارے، نئے نئے رسوم واطوار کے چلن، ان سب کے نتیجہ میں بے شمار نئے مسائل پیدا ہوئے اور ہورہے ہیں، نئے سوالات سر اٹھارہے ہیں اور نئے چیلنجوں کا سامنا ہے، موجودہ دور کے نت نئے مسائل کو مختلف فلسفوں اور ازموں کی روشنی میں حل کرنے کی کوششیں عالمی سطح پر کی جاتی رہی ہیں، ہر فلسفہ ونظام کی اپنی کچھ خوبیاں بھی ہیں، لیکن اب جب کہ رواں صدی نے اپنی بساط لپیٹ لی ہے اور نئی صدی کا آغاز ہو چکا ہے، کم از کم پوری صدی کے تجربات نے تو واضح کردیا ہے کہ انسانی ساخت کے نظامہائے حیات اور فلسفے انسانیت کو مطلوبہ سکون وراحت نہیں پہنچا سکے، مرض کے علاج کے لئے دی گئی ہر دوا مرض بڑھاتی گئی اور آج معاشی استحصالی نظام سے لے کر ایوان سیاست کے مفاد پرستانہ گلیاروں تک، تعلیمی بگاڑ سے لے کر اخلاق باختگی وانارکی تک، رونگٹے کھڑے کردینے والے بھیانک جرائم کی بڑھتی شرح سے لے کر انسانیت سوزی تک، اور پوری قبائے معاشرہ کو تعفن آمیز ظالمانہ مادیت اور حیاسوز جنس زدگی سے آلودہ کردینے تک کے کھلے مناظر ان کی ناکامی کا صاف اعلان کررہے ہیں۔

ان حالات میں ایک جانب اسلامی نظام حیات، اسلامی قانون اور فقہ اسلامی کی طرف نگاہیں اٹھ رہی ہیں، اور عالمی سطح پر اس جانب رجحان بڑھ رہا ہے، دوسری جانب پوری دنیا میں اس وقت اسلامی بیداری کی زبردست لہریں اٹھ رہی ہیں، اسلامی شریعت کی جانب رجوع اور پوری زندگی کو اسلامی سانچہ میں ڈھالنے کے مطالبات ہورہے ہیں، پورے اسلام کو زندگی کے ہر شعبہ میں برتنے کے تقاضے بلند ہورہے ہیں، ایسی صورت میں فقہ اسلامی اور فقہاء امت کے دوش پر جہاں عظیم ترین ذمہ داری آجاتی ہے کہ وہ دنیا کو ایک عادلانہ ومنصفانہ اور مکمل نظام حیات فراہم کریں، وہیں یہ سوال بھی ابھرتا ہے کہ کیا فقہ اسلامی آج کے تقاضوں کی تکمیل کرسکتی ہے، اور کیا موجودہ دور کے مسائل ومشکلات کا شریعت اسلامی میں حل موجود ہے؟ اس سوال کا عملی جواب فراہم کرنا وقت کا تقاضا اور انسانیت کی ضرورت ہے۔

اس میں تو کوئی شبہ نہیں کہ فقہ اسلامی موجودہ دور کے تمام مسائل کا بہترین وقابل عمل حل پیش کرنے کی بھرپور صلاحیت سے مالامال ہے، اسلامی شریعت چونکہ الٰہی قانون ہے، اور فطرت انسانی کے آشنا وخالق کا عطا کردہ ہے، اس لئے اس کی خوبیوں نے اسے ایسا منارۂ نور بنا دیا ہے جس سے ہر زمانہ میں روشنی ورہنمائی حاصل کی جاتی رہے گی، اہل علم جانتے ہیں کہ شریعت اسلامی صرف فروعی مسائل اور جزوی احکام کا مجموعہ نہیں ہے بلکہ اس کے ساتھ ساتھ اس میں ایسے اصول وکلیات اور قواعد وضوابط بھی ہیں جن سے بے شمار مسائل ومشکلات میں روشنی حاصل کی جاسکتی ہے، یہ اصول ومبادی ٹھوس وناقابل تغیر بھی ہیں اور سہل ولچک آمیز بھی، صلابت وسہولت کے اسی حسین امتزاج کی وجہ سے فقہ اسلامی نے ہر دور کے نئے مسائل اور ترقیات میں رہنمائی کا فریضہ انجام دیا ہے، اور موجودہ صدی کے انتہائی پیچیدہ ومتنوع مسائل کا پیش کیا گیا عملی حل بھی اس کی ایک واضح دلیل ہے۔

انسائیکلو پیڈیائی فقہ کی اہمیت اور پیشکش:

عصر حاضر علمی انقلاب کا دور بھی کہلاتا ہے، علوم وفنون کی ترقیوں کے ساتھ خود ان کی پیشکش کے اسلوب وطرز بھی جدا جدا اپنائے جارہے ہیں، اور علمی استفادہ کو آسان سے آسان تر بنانے کی کوششیں جاری ہیں، انسائیکلوپیڈیائی اسلوب، نظریہ سازی کا اسلوب، رجحانات کا اسلوب، قانونی دفعات کا اسلوب وغیرہ ایسی ہی کوششیں ہیں، موسوعاتی اسلوب یا انسائیکلوپیڈیائی طرز کوئی نیا نہیں ہے، لیکن اس اسلوب میں فقہ اسلامی کی پیشکش ہنوز شرمندۂ تعبیر نہ ہوئی تھی، اس اسلوب کی خوبی یہ ہے کہ اس میں حروف تہجی کی ترتیب کے ساتھ آسان زبان واسلوب میں مسائل ومعلومات یکجا کردی جاتی ہیں، جس کی وجہ سے عام اہل علم کے لئے بھی مطلوبہ معلومات تک رسائی اور استفادہ آسان ہوجاتا ہے، اصحاب تحقیق کو اس اسلوب میں سلف کی محنت پر یکجا نظر ڈالنے کا موقع ملتا ہے، اور ان کے گہرے مطالعہ کے نتیجہ میں خود بخود ان اصولوں کا انکشاف ہوتا ہے جن کے ذریعہ بدلے ہوئے حالات میں مسائل کا حل نکالنے کی اہلیت پیدا ہوتی ہے۔

فقہ اسلامی کا انسائیکلوپیڈیا تیار کرانے کی ایک قابل ذکر کوشش مصر میں جمال عبد الناصر کے دور میں ہوئی تھی لیکن مختلف اسباب کی بنا پر اسے کامیابی نہ مل سکی، یہ سعادت اللہ تعالیٰ نے حکومت کویت کی وزارت اوقاف واسلامی امور کے حصہ میں رکھی تھی، وزارت اوقاف کویت کی جانب سے ۱۳۸۶ھ مطابق ۱۹۶۷ء میں اس عظیم الشان منصوبہ کا خاکہ تیار کیا گیا اور نمونہ کے طور پر کچھ بحثیں تیار کرکے عملاً کام کا آغاز کیا گیا، ان بحثوں پر دنیائے اسلام کے اہل علم سے آراء طلب کی گئیں، دوسرے مرحلہ میں اس منصوبہ کے لئے باقاعدہ کمیٹی تشکیل دی گئی اور بحثوں کی تحریر کے لئے ایک واضح خاکہ تیار کرکے اس کے مطابق کام شروع کیا گیا، اور نظر ثانی وتوثیق کے لئے عالم اسلام کے ممتاز علماء وفقہاء کی خدمات حاصل کی گئیں۔

اس موسوعہ میں تیرہویں صدی ہجری تک کے فقہ اسلامی کے ذخیرہ کو جدید اسلوب میں پیش کیا گیا ہے، اور چاروں مشہور فقہی مسالک (فقہ حنفی، فقہ مالکی، فقہ شافعی، فقہ حنبلی) کے مسائل ودلائل کو سمونے اور سمیٹنے کی کامیاب کوشش کی گئی ہے، موسوعہ میں مختلف مسائل کو ان سے متعلق مختلف فقہی رجحانات کے ذیل میں ذکر کیا گیا ہے نہ کہ مذاہب فقہیہ کی ترتیب سے، جس کی وجہ سے کسی مسئلہ سے متعلق مکمل فقہی تصور واضح صورت میں سامنے آجاتا ہے، اختلاف واتفاق کے محل متعین ہوجاتے ہیں اور تکرار مسئلہ سے بڑی حد تک تحفظ ہوجاتا ہے، ہر مسلک کے اقوال اور دلائل اسی مسلک کی مستند ترین کتابوں سے نقل کئے گئے ہیں، معروضی انداز سے ہر فقیہ کا نقطۂ نظر اور اس کے دلائل موسوعہ میں شامل کئے گئے ہیں، موازنہ وترجیح کی کوشش نہیں کی گئی ہے، دلائل کے حوالہ جات ہر صفحہ پر درج کئے گئے ہیں، نیز احادیث کی تخریج بھی کی گئی ہے۔

بڑے سائز کے چار ساڑھے چار سو صفحات پر مشتمل موسوعہ کی ہر جلد کے آخر میں سوانحی ضمیمہ شامل کیا گیا ہے جس میں اس جلد میں مذکور فقہاء کے مختصر سوانحی خاکے مع حوالہ جات درج کئے گئے ہیں، اصولی مسائل اور موجودہ دور کے وہ نئے مسائل جن میں اختلاف آراء کی گنجائش ہے، ان کو اصل موسوعہ میں شامل نہیں کیا گیا، لیکن انہیں علاحدہ ضمیموں کی صورت میں پیش کرنے کا منصوبہ ہے۔

تحریر مسائل کے لئے یہ طریقہ اپنایا گیا ہے کہ کسی ایک فقہی اصطلاح یا لفظ کا پہلے لغوی پھر شرعی معنی ومفہوم بتایا جاتا ہے، پھر اس اصطلاح ولفظ سے تعلق رکھنے والے یا اس کے مشابہ دیگر فقہی الفاظ کے معانی ومفاہیم اور ان کے باہمی فرق پر روشنی ڈالی جاتی ہے، اس کے بعد اس لفظ کے شرعی حکم اور دلائل کا ذکر ہوتا ہے، آخر میں یہ بتایا جاتا ہے کہ فقہاء کرام نے اس لفظ سے متعلق بحث کتب فقہ میں کن کن ابواب ومقامات پر فرمائی ہے۔

ان تمام خوبیوں اور محاسن کا جامع یہ عظیم الشان انسائیکلوپیڈیا عربی زبان میں ہے جس کی اب تک الحمد للہ ۴۳ رجلدیں منظر عام پر آچکی ہیں، آخری جلد میں حرف واو سے متعلق الفاظ پر بحث جاری ہے۔

اردو زبان میں موسوعہ کا ترجمہ:

اردو زبان کی عمر دیگر قدیم زبانوں کے مقابلہ یوں تو بہت کم ہے، لیکن اپنی مختصر حیات میں ہی اس شیریں زبان نے اپنا حلقہ جتنا وسیع بنالیا ہے اور مختلف موضوعات پر علوم وفنون کے جس قدر گنجہائے گراں مایہ اس نے اپنے دامن میں سمیٹ لئے ہیں وہ قابل فخر وتحسین ہیں، اردو زبان اس وقت بین الاقوامی زبان کی حیثیت اختیار کرچکی ہے، برصغیر کے علاوہ دنیا کے اکثر وبیشتر ممالک میں اردو بولنے والوں کی بڑی تعداد موجود ہے، اردو زبان میں اسلامی علوم کا بڑا عظیم الشان ذخیرہ تیار ہوچکا ہے، خود فقہ وفتاویٰ کے میدان میں بیش بہا خدمات اس زبان میں موجود ہیں، اس زبان کی وسعت وہمہ گیریت اور اہمیت کا تقاضا تھا کہ فقہی موسوعہ کے اس عظیم سرمایہ کو اردو میں منتقل کیا جائے، لیکن اردو میں منتقلی اور ترجمہ کا عمل کسی جوئے شیر لانے سے کم نہیں ہے، یہ خود مستقل موضوع بحث ہے کہ کسی ایک زبان سے دوسری زبان میں ترجمہ ممکن ہے بھی یا

نہیں، لیکن اس بحث سے قطع نظر ترجمہ یا ترجمانی کے ذریعہ موسوعہ کے اس گنج نہاں تک پہنچنے کے عظیم الشان کام کا بیڑا مجمع الفقہ الاسلامی الہند (اسلامک فقہ اکیڈمی انڈیا) نے اٹھایا ہے۔ وزارت اوقاف کویت کے ادارۃ الموسوعۃ الفقہیۃ نے اکیڈمی کو ترجمہ کی باضابطہ اجازت دی، اس کے لئے ہم صدر ''قطاع الافتاء والبحوث الشرعیۃ'' کے بے حد شکر گذار ہیں، اور ہمارے خصوصی شکریہ کے مستحق ''الہیئۃ الخیریۃ الاسلامیۃ العالمیۃ'' میں لجنۃ مسلمی آسیا کی مجلس انتظامیہ کے صدر بھی ہیں، موصوف نے ترجمہ کے منصوبہ میں گہری دلچسپی لی اور ہماری بے حد ہمت افزائی فرمائی، فجزاهما الله تعالیٰ خير الجزاء۔

موسوعہ فقہیہ کے اردو ترجمہ کے اس منصوبہ سے جہاں ایک طرف جدید اور سہل اسلوب میں اسلامی فقہ وقانون کے مکمل سرمایہ سے اردو خواں طبقہ کے لئے استفادہ ممکن ہو سکے گا اور ماہرین قانون کے لئے یہ موسوعہ ایک قیمتی تحفہ ثابت ہوگا، وہیں دوسری طرف اس کے ذریعہ باصلاحیت علماء اور نئی نسل کی ابھرتی ہوئی خفیہ صلاحیتوں سے روشناس ومستفید ہونے کا موقع بھی ملے گا۔

کسی بھی زبان سے ترجمہ کا عمل کافی محنت ووقت طلب اور نازک ہوا کرتا ہے، موضوع سے واقفیت اور زبان پر دسترس کے علاوہ بھی صلاحیتیں درکار ہوتی ہیں، لیکن ترجمہ جب کسی قانونی وفنی کتاب کا ہو تو اہمیت اور نزاکت مزید بڑھ جاتی ہے، موسوعہ فقہیہ میں چاروں فقہی مسالک کے مسائل اور دلائل کا احاطہ کیا گیا ہے، اسلوب وترتیب طرز مانوس سے ہٹ کر ہے، معیاری عربی زبان میں اختصار اور تفصیل کی درمیانی راہ اپنائی گئی ہے اور موضوع خالص فنی وقانونی ہے، ظاہر ہے کہ اس موسوعہ کے ترجمہ کو پایۂ استناد کے معیار پر برقرار رکھنے کے لئے عظیم اور خصوصی اہتمام کی ضرورت تھی۔ اسلامک فقہ اکیڈمی کی خوش نصیبی ہے کہ اسے ہندوستان بھر کے ممتاز علماء، فقہاء، اصحاب افتاء اور ماہرین کا زبردست علمی تعاون حاصل ہے، اور ہونہار فضلاء مدارس اکیڈمی کا قیمتی سرمایہ ہیں۔

ترجمہ کے مراحل:

اکیڈمی نے جب اس منصوبہ کا بیڑا اٹھایا تو ترجمہ کے لئے ایک مفصل خاکہ تیار کیا اور اس کے مطابق ہندوستان بھر کے ممتاز اصحاب علم وتحقیق علماء سے چند صفحات موسوعہ کے اردو ترجمہ کے نمونے منگوائے، پھر ماہرین کی کمیٹی نے نمونوں کا گہرائی سے جائزہ لیا اور جو نمونے ہر پہلو سے اعلیٰ معیاری قرار پائے ان کا انتخاب کیا گیا، نمونوں کے انتخاب میں اس بات کو خصوصی طور پر پیش نظر رکھا گیا کہ عربی نص کے مفہوم کو صحیح طور پر سمجھا گیا ہے، اردو میں اس کی ادائیگی کسی نقص وخلل یا غیر ضروری تشریحی اضافہ کے بغیر مکمل طور پر کی گئی ہے، ترجمہ کی زبان میں حتی الوسع سلاست پیدا کی گئی ہے، دوسرے لفظوں میں نہ تو لفظی ترجمہ اور نہ ترجمانی بلکہ ممکن حد تک عبارت کا پابند رہتے ہوئے اصل مفاہیم کو اردو میں منتقل کیا گیا ہے۔ اس طرح ان حضرات کو ترجمہ کی ذمہ داری سونپی گئی جن کے ترجمہ کو نمونہ دیکھ کر منتخب کیا گیا تھا اور ساتھ ہی تمام ترجموں میں یکسانیت برقرار رکھنے کی غرض سے تمام مترجمین کو ایک مفصل ہدایت نامہ کا پابند کیا گیا ہے، اس تفصیل کے

مطابق مکمل ہونے والے ہر ترجمہ پر ممتاز و کہنہ مشق علماء و ماہرین فقہ سے نظر ثانی کرائی گئی نظر ثانی کے عمل میں موسوعہ کی اصل عربی عبارت کو سامنے رکھ کر حرف بحرف ترجمہ کی صحت اور مفہوم کی بہتر سے بہتر ادائیگی پر توجہ مرکوز رکھی گئی، اس مرحلہ کے بعد ہر ترجمہ کو نظر نہائی (آخری نظر) کے مرحلہ سے گذارا گیا، اور وہ بھی اس شان و اہتمام کے ساتھ کہ جہاں جہاں ضرورت محسوس کی گئی، موسوعہ میں جن کتب کے حوالے درج تھے، ان کتابوں سے متعلقہ مسائل کا مقابلہ کیا گیا اور مفہوم کی صحیح وکما حقہ ادائیگی میں مدد لی گئی، اس موقع پر یہ امر قابل ذکر ہے کہ بعض مقامات پر جہاں عربی عبارت گنجلک محسوس ہورہی تھی، حوالہ کی کتب سے مراجعت کی گئی تو عربی عبارت میں ترک الفاظ یا ادائیگی مفہوم میں نقص پایا گیا ایسے تمام مقامات پر ترجمہ میں اصلاح کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔ اس کے بعد کویت کی وزارت اوقاف و اسلامی امور نے ترجمہ کے بارے میں مزید اطمینان حاصل کرنے کے لئے مستقل ایک نظر ثانی کمیٹی کویت میں تشکیل دی، جس نے ترجمہ کا اصل سے مقابلہ کرنے کے بعد تفصیلی "ملاحظات" لکھے، چنانچہ ان کو سامنے رکھ کر ترجمہ کی مزید اصلاح کردی گئی ہے۔

ترجمہ کی معنوی خوبیوں کے اہتمام کے ساتھ ساتھ اس کی شکلی وظاہری خوبی کا بھی اہتمام کیا گیا ہے، اس سلسلہ میں یہ بات ملحوظ رکھی گئی کہ عربی موسوعہ کے صفحہ کا جو سائز اور دو کالمی طرز ہے، جو مرکزی عناوین اور ذیلی عناوین کی ترتیب ہے، ہر صفحہ میں آنے والے حوالہ جات اسی صفحہ میں مذکور ہیں، ان سب کے اردو ترجمہ کی کتابت میں اسی طرح پابندی کی جائے، نئی سطروں کے آغاز اور فقروں کے نمبرات بھی ہو بہو رکھے گئے ہیں۔

معنوی اور شکلی خوبیوں اور اہتمام کے ساتھ موسوعہ فقہیہ کی پہلی جلد کا اردو ترجمہ کمپیوٹر کی خوبصورت کتابت سے مزین ہوکر آپ کے سامنے ہے، اس مہتم بالشان سلسلہ کی پہلی کڑی پیش کرتے ہوئے میرا دل اللہ تعالیٰ کے شکر و سپاس کے جذبہ سے معمور ہے جس کی توفیق سے اس عظیم علمی کام کا آغاز ممکن ہوا، اور آج اس کا پہلا ثمرہ پیش کرنے کی سعادت حاصل ہورہی ہے، ترجمہ کو مستند و معیاری بنانے کے لئے جو کوششیں کی گئی ہیں ان کا کچھ اندازہ اوپر کے سرسری تذکرہ سے ہوا ہوگا، لیکن بہرحال یہ انسانی کاوش ہے جس میں فروگذاشتوں کا امکان باقی رہتا ہے، اس لئے تمام قارئین کرام سے یہ التماس ہے کہ وہ ایسی کسی بھی فروگذاشت کی نشاندہی کریں اور مفید مشوروں سے ہمیں نوازیں۔

وما توفيقي إلا بالله، وبنعمته تتم الصالحات۔

مجمع الفقه الإسلامي، الهند

۞۞۞

بسم اللہ الرحمن الرحیم

پیش لفظ

الٓمّٓ • ذٰلِکَ الْکِتٰبُ لَا رَیْبَ فِیْہِ ھُدًی لِّلْمُتَّقِیْنَ •
الَّذِیْنَ یُؤْمِنُوْنَ بِالْغَیْبِ وَیُقِیْمُوْنَ الصَّلٰوۃَ وَمِمَّا رَزَقْنٰھُمْ
یُنْفِقُوْنَ • وَالَّذِیْنَ یُؤْمِنُوْنَ بِمَا اُنْزِلَ اِلَیْکَ وَمَا اُنْزِلَ
مِنْ قَبْلِکَ وَبِالْاٰخِرَۃِ ھُمْ یُوْقِنُوْنَ • اُولٰئِکَ عَلٰی
ھُدًی مِّنْ رَّبِّھِمْ وَاُولٰئِکَ ھُمُ الْمُفْلِحُوْنَ •

(یہ کتاب ایسی ہے جس میں کوئی شبہ نہیں، راہ بتلانے والی ہے اللہ سے ڈرنے والوں کو، جو غیب پر ایمان رکھتے ہیں اور نماز کی پابندی کرتے ہیں، اور جو کچھ ہم نے ان کو دیا ہے اس میں سے خرچ کرتے رہتے ہیں، اور وہ لوگ ایسے ہیں کہ یقین رکھتے ہیں اس کتاب پر بھی جو آپ کی طرف اتاری گئی ہے اور ان کتابوں پر بھی جو آپ سے پہلے اتاری جا چکی ہیں اور آخرت پر بھی وہ لوگ یقین رکھتے ہیں، یہی لوگ اپنے پروردگار کی طرف سے ہدایت پر ہیں اور یہی پورے بامراد ہیں)۔

ہم حمد کرتے ہیں آپ کی اے اللہ، آپ کی کثیر نعمتوں پر اور شکر کرتے ہیں آپ کا آپ کی عظیم عنایتوں پر، اور درود و سلام بھیجتے ہیں آپ کے آخری رسول اور نبی سیدنا محمد ﷺ پر جن کے ذریعہ اللہ نے اپنی نعمت تمام کردی، تاریکی کو دور فرمادیا اور جن کے ذریعہ حجت قائم فرمادی، اور ان کے آل واصحاب پر اور ان پر جنہوں نے ان کے اسوہ کو اختیار کیا، اور ان کے طریقہ پر چلے قیامت کے دن تک۔

حمد وصلوۃ کے بعد:

فقہ اسلامی کے علم کو جو اہمیت حاصل ہے اس سے کسی کو انکار نہیں ہوسکتا، کیونکہ اسی کے ذریعہ ہمیں عبادات ومعاملات کے احکام کی بخوبی واقفیت ہوتی ہے، اور اپنے مذہب سے دلچسپی رکھنے والے کسی مسلمان کو اس سے بے نیازی نہیں ہوسکتی، دوسری طرف دنیا کے مختلف گوشوں میں ہمیں

اسلامی بیداری کے مظاہر نظر آرہے ہیں اور اللہ کی طرف واپسی کی دعوتیں ابھر رہی ہیں اور اس کے احکام کے نفاذ کا مطالبہ کررہی ہیں۔

اسی لئے حکومت کویت نے اپنی "وزارت اوقاف واسلامی امور" کے ذریعہ چاہا کہ اسلامی ثقافت کی خدمت اور اسے فروغ دینے میں اس کا بھر پور حصہ ہو، چنانچہ اس نے اطراف عالم میں مبلغین بھیجے، اور اسلامی کتابوں کی طباعت واشاعت کے سلسلہ میں اپنی مساعی صرف کیں، نیز اس نے "فقہی دائرۃ المعارف" (Encyclopedia of Islamic Fiqh) کے منصوبہ کو قابل توجہ سمجھا کیونکہ اس کے ذریعہ اپنے مذہب کے احکام کی جانکاری کے خواہش مندوں کے وقت اور کوشش دونوں کی بچت ہوتی ہے، ساتھ ہی اس علم سے متعلق جس کی ہر مسلمان کو ضرورت ہے، فقہی انسائیکلوپیڈیا میں متفرق اسلامی ذخیرے یکجا ملتے ہیں۔

حکومت کویت نے اپنے اس یقین کی وجہ سے کہ یہ ایک دینی فریضہ اور اسلامی بیداری کے حالات کا تقاضا ہے، اس منصوبہ کی کامیابی کے لئے فراوانی سے محنت ومال دونوں صرف کئے۔

اس منصوبہ کو کئی ادوار سے گذرنا پڑا ہے، جن کی تفصیلات اس انسائیکلوپیڈیا کے تعارف پر تحریر کردہ مقدمہ میں آرہی ہیں، کویت کی "وزارت اوقاف واسلامی امور" اس منصوبہ کی پہلی پیش کش کو نذر ناظرین کرتے ہوئے اللہ سبحانہ وتعالی کی بارگاہ میں عرض کناں ہے کہ وہ اس منصوبہ کو بہتر طور پر پایہ تکمیل تک پہنچائے، کہ نیک کاموں کی تکمیل کے لئے محض اسی سے مدد کی درخواست کی جاسکتی ہے۔

یہ بتانے کی چنداں ضرورت نہیں کہ کسی کام کے پہلے مرحلہ میں نسبتاً زیادہ کوششیں اور زیادہ وقت صرف ہوا کرتا ہے تاکہ اس کی عمارت زیادہ پائیدار اور مستحکم بنیادوں پر رکھی جاسکے، اور فقہ اسلامی انسائیکلوپیڈیا تو بطور خاص مسلسل کئی مرحلوں میں غیر معمولی تیاری کا متقاضی ہے، ان میں سے کسی مرحلہ سے چشم پوشی نہیں کی جاسکتی، یہ مرحلے مندرجہ ذیل ہیں:

(۱) مختلف مذاہب فقہیہ کی متعدد متعلقہ کتابوں سے فقہی اصطلاحات کی تخریج، (۲) ان

اصطلاحات کو غیر فقہی اصطلاحات سے جدا کرنا، (۳) انہیں اصلی اصطلاحات، حوالے کی اصطلاحات اور اصطلاحات دلالت میں تقسیم کرنا، (۴) ہر اصطلاح کی منصوبہ بندی، (۵) اندرون ملک و بیرون ملک ان اصطلاحات پر لکھنے کی دعوت دینا، (۶) راسخ العلم فقہائے عالم اسلام کو نظر ثانی کے لئے انہیں بھیجنا، (۷) تحریر کردہ اصطلاحات پر علمی نظر ثانی، (۸) ان کی منظوری کے لئے ان پر آخری نظر، (۹) طباعت واشاعت کے لئے دئے جانے سے قبل فنی اور انسائیکلوپیڈیائی طرز پر ان کی ترتیب۔

اس لئے اس جلد کی اشاعت میں اگر قدرے تاخیر ہوئی تو اس کی وجہ اس کے مشتملات کی چھان پھٹک اور ظاہر وباطن دونوں اعتبار سے مطلوبہ شکل میں پیش کرنے کا جذبہ تھا۔

نیز یہ کہ بہت سی اصطلاحات کی تیاری مکمل ہو چکی ہے، لیکن ان کی اشاعت سر دست اس لئے ممکن نہیں کہ ہم نے انسائیکلوپیڈیا کے طرز پر حروف تہجی کی ترتیب کی پابندی کی ہے، دوسری طرف کچھ اصطلاحات تیار تو ہو چکی ہیں لیکن طباعت سے پیشتر ان کی علمی طور پر نظر ثانی اور مختلف مراحل سے انہیں گذارنا ضروری ہے۔

اس سے پہلے موسوعہ کی بعض ابحاث تمہیدی ایڈیشن کے طور پر شائع کی جاچکی تھیں تاکہ دنیا کے مختلف حصوں سے ان کے بارے میں رائیں معلوم کی جاسکیں، ان بحثوں کی مجموعی تعداد ۱۲ تھی، لیکن ان میں ایک مرتب موسوعہ کے لئے منظور کردہ خاکہ سے متعلق آخری منہاج کی پابندی نہیں کی گئی تھی۔

''وزارت اوقاف واسلامی امور'' ہر تعمیری تنقید کو خوش آمدید کہے گی، اور وہ یہ یقین دلاتی ہے کہ اس پر غور وخوض کرے گی، کہ کمال تو صرف خدا کا حصہ ہے، علماء کرام بغیر کسی کبیدگی کے ہمیشہ ایک دوسرے سے رجوع کرتے اور ایک دوسرے کی غلطیوں کی اصلاح کرتے رہے ہیں، اس لئے کہ سچائی زیادہ لائق اتباع ہے، فقہ اسلامی میں اختصاص رکھنے والوں سے وزارت اوقاف توقع رکھتی ہے کہ وہ ابحاث نگاری یا ابحاث پر نظر ثانی کے ذریعہ تعاون کریں گے، وزارت

بہر حال کسی بھی کوشش کنندہ کی کوشش کی قدر کرے گی، اس لئے کہ مطلوبہ تعاون کی صورت میں اس کام میں جو تیزی اور پختگی پیدا ہو سکتی ہے وہ محتاج بیان نہیں۔

کویت، اس کے امیر، اس کی حکومت اور عوام خدائے عظیم سے دست بدعا ہیں کہ وہ اس عمل کو اپنی رضامندی کا ذریعہ بنائے اور بہترین اور مکمل ترین شکل میں اس کام کی انجام دہی کی توفیق بخشے، کویت سمجھتا ہے کہ موسوعہ کی تیاری وطباعت میں اس کی شرکت درحقیقت حکم خداوندی کی بجا آوری اور نیکی اور تقویٰ کی راہ میں تعاون کے ذریعہ فرض کفایہ کی ادائیگی ہے، اللہ تعالیٰ سے درخواست ہے کہ وہ ہم سبھوں کو سیدھی راہ دکھائے اور نیکی کی راہ پر ہمیں گامزن رکھے، وہ سننے والا اور دعاؤں کو شرف قبولیت بخشنے والا ہے۔

شعبان ۱۴۰۰ھ	وزارت اوقاف و اسلامی امور
جولائی ۱۹۸۰ء	حکومت کویت

مقدمہ

فقہ اسلامی
اور موسوعہ فقہیہ کا تعارف

الحمد لله الذى شرع لنا من الدين ما تستقيم عليه حياتنا، و نشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريک له الحكيم العليم بمصالح عباده، و نشهد أن سيدنا محمداً عبده و رسوله الذى ختم الله به الرسالات، و أتم به النعمة، و أكمل به الدين، و نصلي و نسلم على هذا الرسول الأمين الذى بلغ الرسالة، و أدّى الأمانة، و نصح الأمة، و كشف الغمة، و لم ينتقل إلى الرفيق الأعلى حتى بيّن ما أنزل الله من كتاب، و ما أجمل من خطاب، و على آله وصحبه ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين، أما بعد.

یہ بتانے کی چنداں ضرورت نہیں کہ تمام اسلامی علوم میں فقہ سب سے زیادہ خوش نصیب علم رہا ہے (جسے خوب پروان چڑھنے کا موقع ملا)، اس لئے کہ فقہ ایسا قانون ہے جس کے ذریعہ ایک مسلمان اپنے عمل کو پرکھتا ہے کہ حلال ہے یا حرام، درست ہے یا نادرست؟ مسلمانوں کو (مسلمان ہونے کی حیثیت سے) ہر زمانہ میں اپنے اعمال کے متعلق حلال وحرام یا صحیح وباطل ہونے کی جانکاری کی ضرورت ہے، اس کا تعلق اس کے اور اللہ کے درمیان معاملہ سے ہو یا بندگان خدا کے ساتھ معاملہ سے، پھر یہ بندگان خدا رشتہ دار ہوں یا اجنبی، دوست ہوں یا دشمن، حاکم ہوں یا محکوم، مسلمان ہوں یا غیر مسلم۔

ان باتوں کا جاننا علم فقہ پر موقوف ہے، جس کا موضوع بحث بندوں کے اعمال کے بارے میں حکم الٰہی کی تحقیق وتلاش ہے، خواہ یہ حکم جلی ہو یا تخییری، یا وضعی، اور پھر طلب کا تعلق کسی کام کے کرنے سے ہو یا کسی کام سے روکنے اور باز رکھنے سے ہو، اسی طرح خواہ حکم وضعی کا تعلق کسی عمل کی صحت وفساد سے ہو، یا شرط یا سبب وغیرہ ہونے سے ہو، جس کی وضاحت انشاء اللہ ہم اس کے مناسب مقام پر کریں گے۔

دیگر علوم وفنون بلکہ کسی بھی زندہ وجود سے اگر کام لیا جائے اور ان پر توجہ دی جائے تو وہ پروان چڑھتا ہے اور بے توجہی سے پژمردہ ہوجاتا ہے، اسی طرح فقہ بھی مختلف ادوار سے گذرا جن میں پروان چڑھا، برگ وبار لایا اور تمام گوشۂ زندگی کو اس نے اپنے اندر سمولیا، پھر زمانے کی ستم کا شکار ہوگیا، پس اس کی نشوونما پورے طور پر یا قریب قریب رک گئی، کیونکہ بہت سارے مسائل زندگی سے اس کا رشتہ شعوری یا غیر شعوری طور پر کاٹ دیا گیا، ہوا یہ کہ اکثر مسلم ملکوں

نے اسلامی فقہ کے علاوہ دیگر ایسے قوانین اختیار کر لئے جن کا ان کی عادتوں، ان کے ماحول اور ان کے عقائد سے کوئی تعلق نہ تھا، وہ ان قوانین کی ملمع سازی سے مسحور ہوکر ان کی حقیقت سے غافل رہے، اور انہوں نے اپنی زندگی کی استواری اور اپنے مسائل کے حل کے لئے انہی قوانین کا سہارا لیا، نتیجہ یہ ہوا کہ ان کی زندگی تہس نہس اور مسائل زندگی مزید الجھ گئے، بعض اسلامی ملکوں میں سب سے پہلے حدود وقصاص اور تعزیرات سے صرف نظر کیا گیا، پھر انہوں نے بیع وشراء اور لین دین سے متعلق افراد کے آپسی تعلقات کی استواری کے لئے اپنی طرف سے دیوانی قوانین وضع کر لئے، نتیجتاً انہوں نے سود، بیع فاسد اور ناروا معاملات جیسی خدا کی حرام کردہ چیزوں کو حلال کر لیا، اس طرح لوگوں کے لئے ان کی زندگی دشوار گذار ہوگئی اور حقوق کے تقاضہ کی راہیں الجھ گئیں، اس کا نتیجہ یہ ہے کہ بہت سے لوگ وصولیابی کی راہ کی پیچیدگیوں کو دیکھتے ہوئے اپنے جائز حق سے دست کش ہو جاتے ہیں۔

تیرہویں صدی ہجری کے اواخر سے تا ہنوز فقہاء کی جدوجہد ان عائلی احکام کے بیان میں منحصر رہی، جنہیں اب "شخصی احوال" (پرسنل لاء) کہنے لگے ہیں، بعض اسلامی ملکوں میں تو اسلامی فقہ کے اس باقی ماندہ قدر قلیل کو بھی اصلاح وتجدید کے نام سے مسخ کر کے رکھ دیا گیا ہے۔

علم فقہ اپنے خلاف پیہم حملوں کے باوجود اپنی مضبوط ومستحکم بنیاد کی وجہ سے ثابت قدمی کے ساتھ زمانہ کو چیلنج کر رہا ہے، نیز اللہ سبحانہ وتعالی نے امت مسلمہ کو غفلت کے بعد بیداری کی توفیق بخشی، چنانچہ مختلف اطراف عالم سے ہر شعبۂ زندگی میں قانون خداوندی کی طرف واپسی کی طاقتور آوازیں ہمارے کانوں میں پڑ رہی ہیں، بعض ملکوں نے اس آواز پر لبیک کہا اور انہوں نے قانون سازی اور قانون کی تطبیق دونوں پہلوؤں سے دائرہ اسلام میں واپس آجانے کی خواہش کا اعلان کر دیا، انہی ملکوں میں ملک کویت بھی تھا، چنانچہ یکم ربیع الاول ۱۳۹۷ھ مطابق ۱۹/فروری ۱۹۷۷ء کو کابینہ کا یہ فیصلہ منظر عام پر آیا کہ ملک کے تمام قوانین کا اسلامی شریعت کی روشنی میں جائزہ لیا جائے، اس مقصد کے لئے کمیٹیاں ترتیب دی گئیں۔

توقع ہے کہ اللہ سبحانہ وتعالی سارے مسلمانوں کو اپنی شریعت پر عمل کرنے کی توفیق دے گا، اور سارے گوشہ ہائے حیات میں شریعت کو عملی جامہ پہنانے کو آسان کر دے گا، اس طرح امت مسلمہ فکری اور تشریعی سامراج سے اسی طرح گلوخلاصی حاصل کر سکے گی جس طرح عسکری سامراج سے چھٹکارا حاصل کر چکی ہے۔

قانون سازی کے میدان میں کام کرنے والوں کی آسانی کے لئے ہم علم فقہ پر ایک ایسا مقدمہ پیش کر رہے ہیں جس سے کسی طالب علم، یا مدرس، یا فقیہ یا طالب فقہ کو بے نیازی نہیں ہوسکتی، مقدمہ میں ہم ضرورت کے مطابق ہی تفصیل سے کام لیں گے، کیونکہ ہر موضوع سے متعلق تفصیل اپنی جگہ پر اس موسوعہ میں یا اس کے ضمیموں میں آرہی ہے، مقدمہ میں تفصیل سے گریز کا ایک مقصد ناظرین کو پراگندہ ذہنی سے بچانا بھی ہے، خدائے کریم سے درخواست ہے کہ وہ ہمیں راہ صواب دکھلائے۔

فقہ اسلامی

فقہ کی لغوی تعریف:

۱ - لغت میں فقہ کے معنی مطلقاً سمجھنے کے ہیں، سمجھنے کا تعلق کسی ظاہری شئ سے ہو یا کسی مخفی شئ سے، ''القاموس'' اور ''المصباح المنیر'' کی عبارت سے یہی مترشح ہے، اہل لغت نے اس معنی کے سلسلہ میں حضرت شعیب علیہ السلام کی قوم کے بارے میں اللہ تعالی کے مندرجہ ارشاد سے استدلال کیا ہے: "قَالُوْا يَاشُعَيْبُ مَا نَفْقَهُ كَثِيْراً مِمَّا تَقُوْلُ" (سورہ ہود/ ۹۱) (وہ لوگ کہنے لگے کہ اے شعیبؑ بہت سی باتیں تمہاری کہی ہوئی ہماری سمجھ میں نہیں آتیں)، اور ارشاد باری ہے: "وَ إِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلاَّ يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلٰكِنْ لَّا تَفْقَهُوْنَ تَسْبِيْحَهُمْ" (سورہ اسراء/ ۴۴) (اور کوئی چیز ایسی نہیں ہے جو تعریف کے ساتھ اس کی پاکی بیان نہ کرتی ہو، لیکن تم لوگ ان کی پاکی بیان کرنے کو نہیں سمجھتے ہو)، چنانچہ دونوں آیتیں مطلق فہم کی نفی کو بتارہی ہیں۔

بعض علماء کی رائے ہے کہ فقہ کے لغوی معنی کسی باریک بات کو سمجھنا ہے، چنانچہ کہا جاتا ہے: ''فقهت کلامک'' (میں نے تیری بات سمجھ لی) تو اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ میں نے تیری گفتگو میں پنہاں مقاصد و اسرار سمجھ لئے، اسی لئے " فقهت السماء والأرض " (میں نے آسمان وزمین سمجھ لیا) نہیں کہا جاتا، قرآنی آیات کے تتبع سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ لفظ ''فقہ'' صرف باریک شئ کے سمجھنے کو بتانے کے لئے ہی آیا کرتا ہے، اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "وَهُوَ الَّذِيْ أَنْشَأَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَّاحِدَةٍ فَمُسْتَقَرٌّ وَّمُسْتَوْدَعٌ قَدْ فَصَّلْنَا الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَّفْقَهُوْنَ'' (سورۂ انعام/ ۹۸) (اور وہ ایسا ہے جس نے تم کو ایک شخص سے پیدا کیا، پھر ایک جگہ زیادہ رہنے کی ہے اور ایک جگہ چندے رہنے کی، بے شک ہم نے دلائل خوب کھول کھول کر بیان کردیئے ہیں ان لوگوں کے لئے جو سمجھ بوجھ رکھتے ہیں)، سابقہ دونوں آیتوں میں بھی فہم مطلق کی نفی نہیں ہے، بلکہ شعیب علیہ السلام کی قوم کی گفتگو میں ان کی دعوت کے رموز کے سمجھنے کی نفی کی گئی ہے، کیونکہ ظاہری دعوت کو وہ سمجھ رہے تھے، اسی طرح آیت اسراء میں اللہ تعالی کے لئے ہر چیز کی تسبیح کے رموز کے سمجھنے کی نفی کی گئی ہے، ورنہ ذرا سی فہم والے بھی یہ سمجھتے ہیں کہ رضامندی سے یا مجبوراً دنیا کی ہر شئ تسبیح خداوندی کرتی ہے، کیونکہ ساری اشیاء اسی کے قبضۂ قدرت میں ہیں، بہر صورت ہمارا مقصد تو دراصل علماء اصول و علماء فقہ کی اصطلاح میں معنیٔ فقہ سے بحث ہے کیونکہ اس وقت یہی ہمارا موضوع ہے۔

فقہ کی تعریف علماء اصول کے نزدیک:

۲ - علماء اصول کی اصطلاح میں فقہ تین ادوار سے گذرا ہے:

دور اول: اس دور میں فقہ لفظ ''شرع'' کا مترادف ہے، یعنی اللہ سبحانہ وتعالی کی طرف سے نازل کردہ تمام باتوں کا جاننا، خواہ ان کا تعلق عقیدہ سے ہو، یا اخلاق یا افعال جوارح سے، اسی لئے امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ نے فقہ کی تعریف میں فرمایا ہے: ''نفس کا جان لینا اپنے حقوق واختیارات اور فرائض وواجبات کو''، اسی لئے انہوں نے عقائد کے موضوع پر اپنی کتاب کا نام ''الفقہ الأکبر'' رکھا۔

دور ثانی: اس دور میں ''فقہ'' کے لفظ میں قدرے تخصیص پیدا ہوگئی ہے، چنانچہ علم عقائد کو اس سے مستثنیٰ کر کے اسے باقاعدہ علم کی حیثیت دے دی گئی، اور اسے علم توحید، علم کلام یا علم عقائد کا نام دے دیا گیا، اس دور میں فقہ کی تعریف یہ کی گئی: ''فقہ ادلۂ تفصیلیہ سے مستنبط فرعی شرعی احکام کا جاننا ہے''۔

فرعیہ سے مراد احکام اصلیہ کا استثناء ہے جو عقائد ہیں، کیونکہ عقائد شریعت کی اصل اور سارے احکام کی اساس ہیں، اس تعریف میں وہ تمام شرعی عملی احکام سمٹ آئے ہیں جن کا تعلق افعال جوارح سے ہے، اور ساتھ ہی وہ تمام شرعی اور فروعی احکام بھی جو قلب سے متعلق ہیں، جیسے ریاء، کبر، حسد اور خود بینی کی حرمت، اور جیسے تواضع اور دوسروں کے لئے خیر خواہی کے جذبہ کی حلت، اور ان کے علاوہ دیگر اخلاق سے متعلق احکام۔

دور ثالث: تیسرا وہ دور ہے جس پر علماء کی رائے تا ہنوز قائم ہے، اس دور میں فقہ کی تعریف یوں کی گئی ہے: ''فقہ ادلۂ تفصیلیہ سے ماخوذ شرعی، فرعی، عملی احکام کا جاننا ہے''، اس تعریف میں اعمال قلب سے متعلق شرعی فرعی احکام کو شامل نہ کر کے اسے مستقل علم کی حیثیت سے علم تصوف یا علم الاخلاق کا نام دیا گیا ہے۔

۳- فقہ کی آخری تعریف سے کچھ باتیں سامنے آتی ہیں جن کی وضاحت ضروری ہے:

(الف) ذوات وصفات کے علم کو فقہ نہیں کہا جائے گا، اس لئے کہ یہ ''احکام'' کا جاننا نہیں ہے۔

(ب) اسی طرح عقلی، حسی، لغوی اور وہ وضعی (اصطلاحی) احکام (جن پر کسی علم وفن کے علماء متفق ہو جایا کرتے ہیں) کے جاننے کو فقہ نہیں کہا جا سکتا کیونکہ یہ ''شرعی احکام کا جاننا'' نہیں ہے۔

(ج) شرعی اعتقادی احکام جو دین کی اصل ہیں، یا شرعی احکام جن کا تعلق قلب سے ہے، جیسے حقد وحسد، ریا وتکبر اور دوسروں کے لئے جذبۂ خیر خواہی، فقہ کی آخری تعریف والے علماء کی اصطلاح میں فقہ میں سے نہیں ہیں، اسی طرح ان شرعی احکام کا جاننا جو علم اصول فقہ میں شامل ہیں، جیسے خبر آحاد پر عمل کا وجوب یا قیاس کی پابندی کا وجوب وغیرہ بھی علم فقہ میں شامل نہیں ہے، انہیں علم فقہ میں اس لئے شامل نہیں کیا گیا ہے کہ یہ عملی احکام نہیں ہیں بلکہ یہ علمی قلبی یا اصولی احکام ہیں۔

(د) جبریل علیہ السلام یا نبی اکرم ﷺ کا وحی کے ذریعہ کسی بات کو جاننا، فقہ نہیں ہے، اس لئے کہ وہ استخراج واستدلال کے ذریعہ حاصل کردہ علم نہیں تھا، بلکہ اس علم کا سرچشمہ کشف ووحی الٰہی تھا، لیکن اجتہاد کی راہ سے

حضور ﷺ کا کسی بات کو جاننا ''اجتہاد'' کہا جا سکتا ہے۔

(ہ) اسی طرح بدیہی دینی احکام کے جاننے کو ''فقہ'' نہیں کہا جائے گا، جیسے نماز، زکوۃ، رمضان کے روزے اور مستطیع پر حج کی فرضیت، اور جیسے سود، زنا، شرب خمر، جوا وغیرہ کی حرمت کا علم، کیونکہ یہ احکام بذریعہ استنباط حاصل کردہ نہیں ہیں، بلکہ ان کا علم بدیہی ہے، جس کی دلیل یہ ہے کہ انہیں عوام، عورتیں، باشعور بچے اور دار الاسلام میں پروان چڑھنے والا ہر شخص جانتا ہے، ان احکام کو علم عقائد میں شمار کیا جانا بھی خارج از امکان نہیں، اس لئے کہ ان میں سے کسی بات کے منکر کو کافر کہا جائے گا۔

(و) اسی طرح علماء کا تقلید کے ذریعہ شرعی فرعی عملی احکام کا جاننا بھی فقہ میں شمار نہیں ہوگا، جیسے کسی حنفی کا چوتھائی سر کے مسح کی فرضیت کا جاننا، یا نماز وتر و عیدین کے وجوب کا جاننا، اور اپنی جگہ سے خون اور پیپ کے بہہ نکلنے سے وضو کا ٹوٹ جانا وغیرہ کا علم، یا کسی شافعی کا وضو میں سر کے کچھ حصہ کے مسح کے کافی ہو جانے کا جاننا، یا جیسے اس کا یہ جاننا کہ جو عورت اس کے لئے مطلقاً حلال ہے اس کو چھونا بھی وضو کو توڑ دیتا ہے، یا اس کا یہ جاننا کہ عقد نکاح میں ولی اور دو گواہوں کی حاضری واجب ہے، اسی طرح دیگر وہ احکام جو جزئیات فقہ کی کتابوں میں مفصل ذکر کردہ ہیں، اس طرح کے سارے احکام کا علم فقہاء (مقلدین) کو بذریعہ استنباط نہیں بلکہ بذریعہ تقلید معلوم ہوتے ہیں۔

(ز) اس تعریف سے ہمیں یہ بھی معلوم ہو گیا کہ علماء اصول کے نزدیک ''فقیہ'' کا اطلاق ''مقلد'' پر نہیں ہو سکتا خواہ کتنا ہی علم فقہ اور اس کی جزئیات کے علم سے بہرہ ور ہو، بلکہ ''فقیہ'' علمائے اصول کے نزدیک وہ شخص ہے جو ملکۂ استنباط رکھتا ہو، اور ادلۂ تفصیلیہ کے ذریعہ استخراج احکام کی قدرت رکھتا ہو، اس کے لئے یہ ضروری نہیں ہے کہ وہ تمام فرعی احکام کا علم رکھتا ہو، بلکہ یہ کافی ہے کہ وہ استخراج کا ملکہ رکھتا ہو، ورنہ تو اکثر مشہور ائمہ نے بعض مسائل میں توقف کیا ہے، یا تو اس لئے کہ ان کے نزدیک دلائل میں اس قدر تعارض تھا کہ ایک دلیل کو دوسری دلیل پر ترجیح دینا مشکل تھا، یا اس لئے کہ جن مسائل میں انہوں نے توقف کیا ان کے سلسلہ میں انہیں دلائل نہیں مل سکے۔

فقہ کی تعریف فقہاء کے نزدیک:

۴- فقہاء کے نزدیک فقہ کا اطلاق دو معنوں میں سے کسی ایک پر ہوا کرتا ہے:

اول: کتاب اللہ یا سنت رسول اللہ میں موجود شرعی عملی احکام یا ان شرعی عملی احکام کے ایک حصہ کا حفظ جن پر اجماع ہو چکا ہے، یا جو نگاہ شریعت میں معتبر قیاس کے ذریعہ مستنبط ہوں، یا کسی اور ذریعہ سے جن کی اساس مذکورہ بالا دلائل ہوں، خواہ یہ احکام دلائل کے ساتھ یاد کئے جائیں یا بغیر دلائل کے، اس لئے کہ علماء اصول کے برعکس فقہاء کے نزدیک ''فقیہ'' کا مجتہد ہونا ضروری نہیں۔

''فقیہ'' کہے جانے کے لئے ایک شخص کو کم از کم کتنے مسائل یاد ہونے چاہئیں؟ اس سلسلہ میں فقہاء نے کلام کیا ہے، اور اس نتیجے پر پہنچے ہیں کہ اس قدر قلیل کی تعیین عرف ورواج سے کی جائے گی، اور ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ ہمارے زمانہ کا عرف یہ فیصلہ دیتا ہے کہ کسی شخص کو ''فقیہ'' اسی وقت کہا جائے گا جو فقہ کے مختلف ابواب میں مذکور احکام کے مواقع اور محل سے اس درجہ واقف ہو کہ اس کے لئے ان تک رجوع آسان ہو۔

بعض اسلامی ممالک کے عوام عموماً ''فقیہ'' ہر اس آدمی کو کہتے ہیں جو قرآن پاک کا حافظ ہو، خواہ اس کے معانی سے مطلقاً جاہل ہو۔

فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ ''فقیہ النفس'' اسی شخص کو کہا جائے گا جو وسیع المعلومات، قوی الادراک اور صحیح فقہی ذوق رکھتا ہو، خواہ وہ مقلد ہی ہو۔

دوم: یہ کہ ''فقہ'' شرعی عملی احکام ومسائل کے مجموعہ کو کہا جائے گا، اور یہ اطلاق، مصدر بول کر حاصل مصدر مراد لینے کے قبیل سے ہے، جیسے اللہ سبحانہ کا ارشاد ہے: " هٰذَا خَلْقُ اللّٰهِ " (یہ اللہ کی مخلوق ہے) (سورۂ لقمان/ ۱۱)۔

وہ الفاظ جن کا لفظ ''فقہ'' سے تعلق ہے:

لفظ ''دین'':

۵- ''دین'' لغت میں مختلف معانی کے لئے استعمال کیا جاتا ہے، لہذا یہ لفظ ''مشترک الفاظ'' میں سے ہے، ہم یہاں صرف بعض ان معانی سے تعرض کریں گے جن کا ہمارے موضوع سے تعلق ہے، ان معانی میں سے ایک تو ''جزاء'' ہے، جیسے اللہ تعالی کا ارشاد ہے: ''مَالِكِ يَوْمِ الدِّيْنِ'' (سورۂ فاتحہ/ ۴) (وہ یوم جزا کا مالک ہے)۔ اسی طرح اللہ تعالی کا ارشاد ہے: '' قَالَ قَائِلٌ مِّنْهُمْ إِنِّي كَانَ لِي قَرِيْنٌ، يَقُوْلُ أَإِنَّكَ لَمِنَ الْمُصَدِّقِيْنَ، أَإِذَا مِتْنَا وَكُنَّا تُرَاباً وَعِظَاماً أَإِنَّا لَمَدِيْنُوْنَ'' (سورۂ صافات/ ۵۱ - ۵۳) (ان میں سے ایک کہنے والا کہے گا کہ میرا ایک ملاقاتی تھا، وہ کہا کرتا تھا کہ کیا تو بھی (حشر کے) معتقدین میں سے ہے، تو کیا جب ہم مرجائیں گے، اور مٹی اور ہڈیاں ہوجائیں گے تو جزا وسزا دیئے جائیں گے)، یہاں "مدینون" مجزیون یعنی بدلہ دیئے ہوئے کے معنی میں ہے۔ ''دین'' کے معنی طریقہ کے بھی ہیں، اللہ تعالی کے اس ارشاد میں دین اسی معنی میں مستعمل ہے: "لَكُمْ دِيْنُكُمْ وَلِيَ دِيْنِ" (سورۂ کافرون/ ۶) (تم کو تمہاری راہ اور مجھ کو میری راہ)۔ ''دین'' حاکمیت کے معنی میں بھی آتا ہے، چنانچہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: ''وَقَاتِلُوْهُمْ حَتّٰى لَا تَكُوْنَ فِتْنَةٌ وَيَكُوْنَ الدِّيْنُ كُلُّهُ لِلّٰهِ'' (سورۂ انفال/ ۳۹) (اور تم ان سے لڑو یہاں تک کہ فساد (عقیدہ) باقی نہ رہ جائے اور دین سارے کا سارا اللہ ہی کے لئے ہوجائے)، یعنی صرف اللہ کی حاکمیت قائم ہوجائے اور تنہا اس کا قانون چلے، کبھی لفظ دین کے معنی قواعد اور

قانون کے بھی ہوتے ہیں، اللہ تعالی کا ارشاد ہے: ''قَاتِلُوا الَّذِیْنَ لَایُؤْمِنُوْنَ بِاللّٰہِ وَلَا بِالْیَوْمِ الآخِرِ وَلَا یُحَرِّمُوْنَ مَا حَرَّمَ اللّٰہُ وَرَسُوْلُہُ وَلَا یَدِیْنُوْنَ دِیْنَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِیْنَ أُوْتُوا الْکِتَابَ حَتّٰی یُعْطُوْا الْجِزْیَۃَ عَنْ یَّدٍ وَّھُمْ صَاغِرُوْنَ'' (سورۂ توبہ/۲۹) (لڑو ان لوگوں سے جو ایمان نہیں لاتے اللہ پر اور نہ آخرت کے دن پر اور نہ حرام جانتے ہیں اس کو جس کو حرام کیا اللہ نے اور اس کے رسول نے اور نہ قبول کرتے ہیں دین سچا ان لوگوں میں سے جو کہ اہل کتاب ہیں یہاں تک کہ وہ جزیہ دیں اپنے ہاتھ سے ذلیل ہوکر)، نیز اللہ تعالی کا ارشاد ہے: ''شَرَعَ لَکُمْ مِّنَ الدِّیْنِ مَا وَصّٰی بِہٖ نُوْحاً وَّ الَّذِیْ أَوْحَیْنَا إِلَیْکَ'' (سورۂ شوری/۱۳) (اللہ نے تمہارے لئے وہی دین مقرر کیا جس کا اس نے نوح کو حکم دیا تھا اور جس کو ہم نے آپ کے پاس وحی کیا ہے)، مذکورہ دونوں آیتیں یہ بتاتی ہیں کہ ''دین'' سے مراد خدا کا اپنے بندوں کے لئے پسند کردہ قانون ہے۔

اصطلاحاً لفظ ''دین'' جب مطلقاً بولا جائے تو اس سے مراد وہ احکام ہوا کرتے ہیں جو خدا نے اپنے بندوں کے لئے بنائے ہیں، خواہ ان کا تعلق عقیدہ سے ہو یا اخلاق سے یا احکام عملی سے۔

یہ معنی لفظ فقہ کے دور اول کے مدلول سے ہم آہنگ ہے جس کی طرف آغاز موضوع میں اشارہ کیا گیا تھا، اس لحاظ سے دونوں الفاظ مترادف ہوں گے۔

لفظ ''شرع'':

۶- ''شَرْع'' کا لفظ '' شَرَع للناس کذا '' کا مصدر ہے، یعنی اس نے لوگوں کے لئے فلاں قانون بنایا، پھر مصدر ''شرع'' اسم مفعول ''مشروع'' کے معنی میں استعمال کیا گیا، چنانچہ کہا جاتا ہے: ''ھذا شرع اللہ'' یعنی یہ اپنے بندوں کے لئے خدا کا بنایا ہوا قانون وطریقہ ہے، اللہ تعالی کے مندرجہ ذیل ارشاد میں ''شرع'' کا لفظ قانون وطریقہ بنانے کے معنی میں استعمال ہوا ہے: ''شَرَعَ لَکُمْ مِّنَ الدِّیْنِ مَا وَصّٰی بِہٖ نُوْحاً وَّ الَّذِیْ أَوْحَیْنَا إِلَیْکَ'' (سورۂ شوری/۱۳) (اللہ نے تمہارے لئے وہی دین مقرر کیا جس کا اس نے نوح کو حکم دیا تھا اور جس کو ہم نے آپ کے پاس وحی کیا ہے)، علمائے اسلام کی اصطلاح میں شرع سے مراد وہ احکام ہیں جو خدا نے اپنے بندوں کے لئے بنائے ہیں، خواہ ان کا تعلق عقیدہ سے ہو، عمل سے یا اخلاق سے۔

اس سے یہ واضح ہوگیا کہ مذکورہ حیثیت سے لفظ ''شرع'' دین اور فقہ کے الفاظ کا مترادف ہے، ہر چند کہ متأخرین علمائے اصول وفقہ کے نزدیک جو معنی متعین ہو چکا ہے اس کے اعتبار سے ''شرع'' اور ''دین'' کے الفاظ بمقابلہ ''فقہ'' کے عام سمجھے جائیں گے۔

لفظ ''شریعت اور شرعت'':

۷ - لغت میں ''شریعت'' کے معنی چوکھٹ اور گھاٹ کے ہیں، اور انہی معنوں میں " شرعۃ" کا لفظ بھی آتا ہے، علمائے اسلام کے نزدیک ان کا اطلاق اسی معنی میں ہوتا ہے جس پر "شرع" کا لفظ بولا جاتا ہے، اسی معنی میں اللہ تعالی کا ارشاد ہے:"ثُمَّ جَعَلْنٰکَ عَلٰی شَرِیْعَةٍ مِّنَ الْاَمْرِ فَاتَّبِعْهَا وَلَا تَتَّبِعْ اَهْوَاءَ الَّذِیْنَ لَا یَعْلَمُوْنَ" (سورۂ جاثیہ/ ۱۸) (پھر ہم نے آپ کو دین کے ایک خاص طریقہ پر کردیا سو آپ اسی پر چلے جایئے اور بے علموں کی خواہشوں کی پیروی نہ کیجئے)، نیز ارشاد ہے:''لِکُلٍّ جَعَلْنَا مِنْکُمْ شِرْعَةً وَّ مِنْهَاجاً'' (سورۂ مائدہ/ ۴۸) (تم میں سے ہر ایک کے لئے ہم نے ایک (خاص) شریعت اور راہ رکھی تھی)۔

لیکن عصر حاضر میں لفظ شریعت کا اطلاق عام طور پر اللہ تعالی کے مقرر کردہ عملی احکام پر ہونے لگا ہے، لہذا لفظ ''فقہ'' (باستعمال متاخرین) اور لفظ ''شریعت'' مترادف قرار پاتے ہیں۔

شاید اس جدید عرفی اطلاق کی دلیل اللہ تعالی کا یہ ارشاد ہے:''لِکُلٍّ جَعَلْنَا مِنْکُمْ شِرْعَةً وَّمِنْهَاجاً'' (سورۂ مائدہ/ ۴۸)، اس لئے کہ یہ بات یقینی ہے کہ آسمانی شریعتیں صرف عملی اور جزوی امور میں ایک دوسرے سے مختلف ہیں، ورنہ بنیادی احکام سبھی شریعتوں میں ایک ہی ہیں۔

اسی جدید عرفی اطلاق کی بنیاد پر احکام شریعت کی تعلیم دینے والے کالجوں کو'' کلیات الشریعۃ'' (شریعہ کالج) کہا جاتا ہے۔

لفظ ''تشریع'':

۸ -''تشریع''، شَرَّعَ کا مصدر ہے، یعنی اس نے قانون اور قاعدے بنائے۔

اصطلاح میں تشریع، بندوں سے متعلق خدا کا خطاب ہے، خواہ یہ خطاب طلب ہو یا تخییر یا وضع۔

یہاں یہ جاننا ضروری ہے کہ تشریع صرف خدا کا حق ہے، چنانچہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے:''اِنِ الْحُکْمُ اِلَّا لِلّٰهِ یَقُصُّ الْحَقَّ وَ هُوَ خَیْرُ الْفَاصِلِیْنَ '' (سورۂ انعام/ ۵۷) (حکم کسی کا نہیں سوا اللہ کے، وہی حق کو بتلاتا ہے اور وہی بہترین فیصلہ کرنے والا ہے)، لہذا کسی شخص کو چاہے جس مقام ومرتبہ کا ہو کسی حکم کی تشریع کا حق نہیں ہے، نہ حقوق اللہ سے متعلق اور نہ حقوق العباد سے متعلق، اس لئے کہ یہ خدا پر بہتان ہے اور خدا سے اس کا خصوصی حق چھین لینے کی کوشش کے مترادف ہے، ارشاد باری ہے:"وَلَا تَقُوْلُوْا لِمَا تَصِفُ اَلْسِنَتُکُمُ الْکَذِبَ هٰذَا حَلَالٌ وَّهٰذَا حَرَامٌ لِتَفْتَرُوْا عَلَی اللّٰهِ الْکَذِبَ اِنَّ الَّذِیْنَ یَفْتَرُوْنَ عَلَی اللّٰهِ الْکَذِبَ لَا یُفْلِحُوْنَ، مَتَاعٌ قَلِیْلٌ وَّلَهُمْ عَذَابٌ اَلِیْمٌ" (سورۂ نحل/ ۱۱۶-۱۱۷) (اور جن چیزوں کے بارے میں محض تمہارا جھوٹا زبانی دعوی ہے ان کی نسبت

یوں مت کہہ دیا کرو کہ فلاں چیز حلال ہے اور فلاں حرام، جس کا حاصل یہ ہوگا کہ اللہ پر جھوٹی تہمت لگادو گے، بے شک جو لوگ اللہ پر جھوٹی تہمتیں لگاتے ہیں وہ فلاح نہیں پاتے، یہ چند روزہ عیش ہے اور ان کے لئے دردناک عذاب ہے)۔

رسول خدا ﷺ بھی اپنے علو مرتبہ کے باوجود حق تشریع نہیں رکھتے، بلکہ ان کو محض بیان و وضاحت کا حق حاصل ہے اور تبلیغ کی ذمہ داری عائد کی ہوئی ہے، ارشاد خداوندی ہے: "یَا أَیُّهَا الرَّسُوْلُ بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَیْکَ مِنْ رَّبِّکَ وَإِنْ لَّمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهٗ" (سورۂ مائدہ / ٦٧) (اے ہمارے پیغمبر جو کچھ آپ پر آپ کے پروردگار کی طرف سے اترا ہے یہ سب آپ لوگوں تک پہنچا دیجئے، اور اگر آپ نے یہ نہ کیا تو آپ نے اللہ کا پیغام پہنچایا ہی نہیں)، نیز ارشاد باری ہے: "وَمَا أَنْزَلْنَا عَلَیْکَ الْکِتَابَ إِلاَّ لِتُبَیِّنَ لَهُمُ الَّذِی اخْتَلَفُوْا فِیْهِ وَهُدًی وَّرَحْمَةً لِّقَوْمٍ یُّؤْمِنُوْنَ" (سورۂ نحل / ٦٤) (اور ہم نے آپ پر یہ کتاب صرف اس واسطے نازل کی ہے کہ جن امور (دین) میں لوگ اختلاف کر رہے ہیں آپ لوگوں پر اس کو ظاہر فرمادیں، اور ایمان والوں کی ہدایت اور رحمت کی غرض سے (نازل کیا ہے)، اور ارشاد ہے: "وَأَنْزَلْنَا إِلَیْکَ الذِّکْرَ لِتُبَیِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَیْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ یَتَفَکَّرُوْنَ" (سورۂ نحل / ٤٤) (اور آپ پر بھی یہ قرآن اتارا ہے تاکہ آپ لوگوں پر ظاہر کردیں جو کچھ ان کے پاس بھیجا گیا ہے اور تاکہ وہ غور وفکر سے کام لیا کریں)۔

اس مسئلہ پر تمام مسلمانوں بلکہ تمام آسمانی شریعتوں کا اجماع ہے، اس اجماع سے صرف وہی لوگ کنارہ کش ہیں جو خدائی شرائع واحکام کی تابعداری سے دامن کش ہیں۔

انشاء اللہ اس موضوع پر ہم تفصیلی گفتگو "اصولی ضمیمہ" میں کریں گے، جس میں ہم مذاہب اور ان کے دلائل بیان کریں گے، جن سے یہ واضح ہوجائے گا کہ قانون سازی کا حق بلا شک وشبہ صرف اللہ کو ہے۔

لفظ "اجتہاد":

۹- "اجتہاد" لغت میں "جہد" سے ماخوذ ہے جس کے معنی مشقت، گنجائش اور طاقت کے ہیں، قاموس میں آیا ہے: **الجهد: الطاقة و المشقة،** آگے کہا گیا ہے: **و التجاهد بذل الجهد کالاجتهاد،** یعنی "**تجاهد**" کے معنی "**اجتهاد**" ہی کی طرح اپنی طاقت اور کوشش کو صرف کردینے کے ہیں۔

خواہ اس کوشش کا تعلق کسی شرعی اعتقادی یا عملی حکم کے جاننے سے ہو، یا کسی لغوی یا عقلی مسئلہ کے جاننے سے ہو، یا یہ کوشش کسی امر محسوس کے سلسلہ میں ہو جیسے کسی چیز کا اٹھانا، لیکن گلاب کا پھول اٹھانے کو "**اجتهد**" نہیں کہا جاسکتا۔

علماء فقہ واصول نے "**اجتهاد**" کی مختلف تعریفیں کی ہیں جن کے الفاظ ومعانی ایک دوسرے سے ملتے جلتے ہیں، ہر چند کہ ان میں سے بعض تعریفوں پر لفظی صنعت کے اعتبار سے بعض اعتراضات کئے گئے ہیں، لیکن ساری تعریفوں

میں یہ بات قدر مشترک ہے کہ "اجتہاد" دلیل کے ذریعہ حکم شرعی معلوم کرنے کی غرض سے کوشش وتوانائی صرف کرنے کا نام ہے، اجتہاد کی دقیق ترین تعریف وہ ہے جو "مسلم الثبوت"(1) کے مصنف نے اختیار کی ہے، اور وہ یہ ہے کہ: "اجتہاد کسی فقیہ کا حکم شرعی ظنی کا علم حاصل کرنے کے لئے اپنی پوری طاقت خرچ کردینا ہے"۔

اس سے ہمیں یہ بھی معلوم ہوا کہ اجتہاد کا دائرہ کار ظنی مسائل ہیں، اور اس معنی میں وہ اکثر مسئلوں میں فقہ سے ہم آہنگ ہے، ہرچند کہ فقہ فقہاء کے اختیار کردہ معنی میں افعال سے متعلق قطعی احکام سے بھی بحث کرتا ہے، جیسے فقہاء کا یہ کہنا کہ "نماز واجب ہے" وغیرہ۔

اجتہاد کے مسائل کا تفصیلی بیان ان شاء اللہ موسوعہ کے علم اصول سے متعلق ضمیمہ میں آئے گا۔

۱۰-ظنی اجتہادی احکام جو ماضی سے اب تک فقہاء کے مابین اختلاف رائے کا میدان رہے ہیں، پر گفتگو کے وقت ایک سوال پیدا ہوا کرتا ہے جس کا حاصل یہ ہے: کیا یہ زیادہ مناسب نہیں تھا کہ شرعی نصوص ودلائل قطعی ہوتے تاکہ ایک ہی ملت کے فرزندوں کے مابین اس درجہ اختلاف ونزاع کا باعث نہ بنتے کہ وہ ایک دوسرے کے خون کے پیاسے بن جائیں؟

اس ابھرنے والے سوال کے سلسلہ میں اللہ کی توفیق سے ہم یہ کہتے ہیں:

وہ احکام جو دین کی بنیاد کا درجہ رکھتے ہیں، خواہ ان کا تعلق عقیدہ سے ہو، یا عملی امور سے، ان کا بیان ایسی محکم آیتوں کے ذریعہ ہوا ہے جن میں نہ کسی تاویل کی گنجائش ہے نہ اختلاف کی، کیونکہ اللہ تعالی نے یہ چاہا ہے کہ یہ امور ہر زمانہ میں یقینی رہیں، جیسے میراث کے احکام، پرسنل لاء کے اصولی احکام اور حدود وقصاص کی آیتیں۔

لیکن جہاں تک متغیر ہونے والے مسائل کا تعلق ہے تو قرآن کریم نے ان کے تئیں راہنما خطوط بیان کردیئے ہیں، اس لئے وہ نقطہ ہائے نظر کے اختلاف کا مقام بن گئے ہیں، اور یہ اختلاف اگر مبنی برحق ہو اور خواہش نفس پر مبنی نہ ہو تو امت کے لئے باعث رحمت ہے، خود صحابہ کا بہت سے مسائل میں ایک دوسرے سے اختلاف رہا ہے، لیکن ان کا اختلاف ان کے لئے باعث نزاع نہیں ہوا، وہ ایک دوسرے کے پیچھے بلا چون وچرا نماز پڑھتے تھے، اس لئے کہ ان میں سے ہر ایک یہ سمجھتا تھا کہ ان کا مسلک درست ہے لیکن غلطی کا احتمال ہے، اور دوسروں کا مسلک غلط ہے لیکن درست ہونے کا احتمال ہے، لیکن جب فتنہ نے سر اٹھایا تو ہوائے نفس نے ڈیرہ جمالیا، نتیجتاً اختلاف رائے باعث نزاع بن گیا۔

مخلوقات کے سلسلہ میں سنت الہی، خواہ اس کا تعلق تشریع سے ہو یا تخلیق سے، پر غور کرنے سے اندازہ ہوتا ہے کہ ہر خیر میں شر کا بھی کوئی نہ کوئی پہلو ضرور ہوا کرتا ہے، نقطہ ہائے نظر میں اختلاف کا باعث بننے والے ظنی نصوص کے خیر

---

(1) محب اللہ بن عبد الشکور بہاری (متوفی ۱۱۱۹ھ/ ۱۷۰۷ء) ایک ہندوستانی عالم ہیں، علم اصول فقہ پر ماضی میں جو کچھ لکھا گیا ہے یہ کتاب ساری کتابوں میں آخری اور سب سے بہتر کتاب ہے، علم اصول فقہ کی تدوین کے دونوں معروف طریقوں یعنی طریقہ متکلمین اور طریقہ حنفیہ کو اس کتاب میں ملحوظ رکھا گیا ہے (۲/ ۳۶۲)۔

وشر والے پہلوؤں کے درمیان موازنہ کرنے سے یہ بات بخوبی معلوم ہوجاتی ہے کہ یہ نصوص خیر ہی خیر ہیں، اس لئے کہ سارے نصوص کے قطعی ہونے کی صورت میں افکار کا جمود نا قابل تصور مصیبت کا باعث ہوتا۔

اور تاریخ اس حقیقت کی سچائی کی گواہ ہے، چنانچہ مبنی بر خواہش نفس آراء جو تمام تر وجود پذیر ہونے والے فتنوں کا سرچشمہ تھیں، کے اثرات ناپید ہوگئے، اور کتابوں کے صفحات میں صرف ان کی داستان رہ گئی ہے، مؤرخین نے انہیں اس لئے ریکارڈ کر دیا ہے تاکہ ان سے اس امت کی کشادہ نفسی اور آزادیٔ رائے کی کھلی شہادت سامنے آتی رہے، اس طرح کے افکار وآراء سیلاب کی جھاگ کی طرح ختم اور بجلی کی چمک کی طرح بجھ گئے: "فَأَمَّا الزَّبَدُ فَيَذْهَبُ جُفَاءً وَأَمَّا مَا يَنفَعُ النَّاسَ فَيَمْكُثُ فِي الْأَرْضِ" (سورۂ رعد ر ۱۷) (سو جو میل کچیل تھا وہ تو پھینک دیا جاتا ہے، اور جو چیز لوگوں کے لئے کارآمد ہے وہ دنیا میں (نفع رسانی کے ساتھ) رہتی ہے)۔

پھر یہ کہ اگر سارے نصوص قطعی ہوتے تو کوئی کہہ سکتا تھا کہ ہمارے لئے اجتہاد کی گنجائش کیوں نہیں رکھی گئی تاکہ ہماری عقلیں منجمد نہ ہوتیں، اور ہمیں جامد نصوص سے سابقہ نہ ہوتا؟!

اسلامی فقہ اور وضعی قانون کا فرق:

۱۱- قانون وضعی کے بعض پرجوش حامیوں کا کہنا ہے کہ فقہ اسلامی چونکہ محض بعض علماء کی آراء کا مجموعہ ہے، اس لئے اس کی مخالفت کو شریعت کی مخالفت نہیں کہا جاسکتا، وہ فقہ اسلامی پر یہ اعتراض بھی کرتے ہیں کہ فقہ اسلامی میں عصری مسائل اور نئے حالات کا حل نہیں ہے، بلکہ ان میں سے بعض لوگ تو یہ تک کہہ ڈالتے ہیں کہ فقہ اسلامی کی حیثیت آشوریوں اور قدیم مصری اور دیگر گذری ہوئی قوموں کے قوانین کی طرح محض تاریخ ماضی کی رہ گئی ہے۔

بتوفیق خداوندی مذکورہ اعتراض کے جواب میں ہم یہ عرض کریں گے کہ گو کہ فقہ اسلامی بعض علماء کی آراء کا مجموعہ ہے، لیکن ان کی بنیاد کتاب اللہ یا سنت رسول اللہ کی کسی نص شرعی پر ہوا کرتی ہے، حتی کہ اجماع وقیاس اور دیگر معاون دلیلوں پر مبنی رایوں کا سرچشمہ بھی بالآخر کتاب اللہ یا سنت رسول اللہ ﷺ ہی ہوتی ہے، مثلاً "اجماع" کے لئے ضروری ہے کہ کسی نص قرآنی یا سنت مقبولہ میں اس کی کوئی دلیل موجود ہو، علماء کے نزدیک یہ دلیل "دلیل اجماع" کے نام سے مشہور ہے، یہ دلیل کبھی ظنی الدلالت ہوتی ہے، لیکن کسی ایک رائے پر مجتہدین کی آراء کے متحد ہوجانے کی وجہ سے قطعیت کا درجہ حاصل کر لیتی ہے۔ قیاس سے متفرع احکام کے لئے بھی ضروری ہے کہ کتاب اللہ یا سنت رسول اللہ میں ان کی کوئی بنیاد پائی جاتی ہو، کیونکہ قیاس، علمائے اصول فقہ کی تعریف کے مطابق کسی مسئلہ کو جس میں نص موجود نہ ہو کسی ایسے مسئلہ سے ملحق کر دینا ہے جس میں نص موجود ہو، تاکہ ان دونوں مسئلوں کے درمیان کسی قدر مشترک کی وجہ سے کوئی شرعی حکم ثابت کیا جاسکے، اس "قدر مشترک" کو "علت" کہا جاتا ہے، جیسا کہ ہم ان شاء اللہ اس کی تفصیل

''اصولی ضمیمہ'' میں ذکر کریں گے، اسی طرح ''استصلاح'' پر مبنی مسائل جنہیں ''مصالح مرسلہ'' کہا جاتا ہے، کے لئے بھی ضروری ہے کہ ''مصلحت'' کو شارع نے کالعدم قرار نہ دیا ہو بلکہ شارع نے اسے کسی نہ کسی درجہ میں حیثیت دی ہو، یہی بات ہر شرعی حکم کے متعلق کہی جاسکتی ہے۔

یہیں سے ہمیں یہ بھی بخوبی معلوم ہوگیا کہ فقہ اسلامی کا ''تقدس'' اس کے سرچشموں کا مرہون منت ہے، اسی لئے ہم تمام ادوار میں دیکھتے ہیں کہ فقہائے اسلام اس رائے کو کوئی حیثیت نہیں دیتے جس کی شریعت میں کوئی سند نہ ہو خواہ اس رائے کا قائل کوئی بھی ہو، قانون وضعی کو فقہ اسلامی سے کیا نسبت ہوسکتی ہے، جب کہ اس کے اکثر احکام کی بنیاد خواہشات واغراض اور بااثر لوگوں کی خوشنودی پر ہے، اور وہ قانون ہر روز نیا لباس بدلتا رہتا ہے۔

یہ کہنا کہ فقہ اسلامی نے عصری مسائل کا حل پیش نہیں کیا ہے، اس دعوی کو تاریخ نے جھٹلا دیا ہے، مکمل تیرہ صدی تک اسی فقہ کے ذریعہ مختلف ملکوں اور قوموں نے جہاں داری کی ہے، اور وہ ہر مسئلہ کا ہر زمانہ میں حل پیش کرتا رہا ہے حتی کہ تقلید وجمود کے دور میں بھی، چنانچہ ہمیں ہر زمانہ میں ایسے علماء اور اصحاب افتاء نظر آتے ہیں جنہوں نے اپنے زمانہ میں مختلف معاشروں کے مسائل کا حل اسی فقہ سے پیش کیا، اور اگر اس فقہ کو بالا رادہ یا بلا ارادہ تمام یا اکثر میدان ہائے حیات سے علیحدہ نہ کردیا گیا ہوتا تو ہم دیکھتے کہ وہ ہر زمانہ کا ساتھ دیتا ہے اور ہر مسئلہ کے حل کی بھرپور طاقت رکھتا ہے، اس لئے کہ فقہ جیسا کہ گذشتہ صفحات میں بیان کیا گیا، ادلہ تفصیلیہ سے ماخوذ شرعی، فرعی اور عملی احکام کا جاننا ہے، یہ تعریف اس بات کی غماز ہے کہ انسان سے صادر ہونے والے ہر فعل کا کوئی نہ کوئی شرعی حکم ہوا کرتا ہے، چاہے فعل کا تعلق عبادات سے ہو، یا معاملات سے، یا عائلی احکام سے، یا قضاء سے، یا امن سے، یا جنگ سے، ایسی صورت میں یہ کیسے کہا جاسکتا ہے کہ یہ فقہ نئے معاشرہ کے مسائل کے حل سے قاصر ہے، قصور فقہ اسلامی کا نہیں بلکہ قصور ان لوگوں کا ہے جو اسے نافذ نہیں کرتے۔

''فقہ اسلامی عصری مسائل کا ساتھ دینے سے قاصر ہے'' سے اگر ان کی مراد یہ ہے کہ فقہ اسلامی ان کی بے لگام خواہشات پر لبیک نہیں کہتا، تو ہمیں ان کی رائے سے اتفاق ہے، اس لئے کہ فقہ اسلامی کے ذریعہ خدا نے ایک ایسی امت کو وجود دینا چاہا ہے جو ایسی واضح اور روشن شاہراہ پر محو سفر رہے گی جس کے شب وروز یکساں ہیں، فقہ اسلامی کا یہ کام ہرگز نہیں ہے کہ وہ خواہشات کے غلاموں کا تابع فرمان رہے اور وہ اس کے ذریعہ کسی چیز کو کبھی حلال اور کبھی حرام کرتے رہا کریں۔

معترضین کا یہ کہنا کہ فقہ اسلامی کی حیثیت اب محض ''تاریخی'' رہ گئی ہے، تو درحقیقت اس اعتراض سے معترض اپنی خواہش نفس کی ترجمانی کر رہا ہے، خدائے عزوجل اس کی خواہش کو پایہ تکمیل تک پہنچنے نہیں دے گا، چنانچہ اسلامی قوموں کی بہت بڑی تعداد فقہ اسلامی کی صورت میں موجود خدائی شریعت کی طرف مراجعت کی ضرورت کا علم بلند کر

رہی ہے،" قصہ پارینہ" کی حیثیت اختیار کر گیا ہے ان شاء اللہ قانون وضعی کی ہونے والی ہے کہ اسلامی ملکوں میں ابھی اس کے نفاذ کو ایک صدی یا اس سے بھی کم مدت گذری ہے لیکن وہاں کے لوگ اس سے تنگ آ چکے ہیں، اور اس کے دامن سے صرف تھوڑے بہت وہ لوگ وابستہ رہ گئے ہیں جو یہ سمجھتے ہیں کہ ان کی زندگی اسی کے دم خم سے ہے، اور ان کی روزی روٹی کا مسئلہ اسی کے وجود سے جڑا ہوا ہے، لیکن مشرکوں کی خواہش کے علی الرغم خدائے کریم اپنے دین کو غالب کر کے چھوڑے گا۔

۱۲ – فقہ اسلامی اور قانون وضعی کے درمیان نمایاں فرق یہ ہے کہ فقہ اسلامی ہمیشہ دنیوی اور اخروی جزاء کو ہم رشتہ سمجھتا ہے، اس لئے اگر کوئی شخص دنیوی جزاء سے محروم رہے تو اس کا یہ مطلب ہرگز نہ ہوگا کہ وہ اخروی جزاء سے بھی محروم ہوگیا، فقہ کے ہر مسئلہ میں ہم دیکھتے ہیں کہ فقہاء نے اس مسئلہ کے حکمِ تکلیفی پر گفتگو کی ہے کہ آیا حلال ہے یا حرام؟ فرض ہے یا مستحب؟ نیز انہوں نے اس کے وضعی احکام پر بھی گفتگو کی ہے کہ صحیح ہے یا صحیح نہیں ہے؟ وہ عمل نافذ سمجھا جائیگا یا نہیں؟ اسی لئے ہم دینداروں کو دیکھتے ہیں کہ ان کے نزدیک عدالت میں کسی مقدمہ کا جیت لینا اسی وقت باعث دلچسپی ہوتا ہے جب ان کا ضمیر اس پر مطمئن ہو کہ عدالت نے جو حق ان کے لئے ثابت کیا ہے وہ ان کے لئے جائز حق ہے، جب کہ وضعی قانون پر عمل کرنے والوں کے نزدیک صرف دنیوی حکم ہی مقصود ہوا کرتا ہے خواہ شریعت میں ناجائز کیوں نہ ہو، اسی لئے دنیوی حقوق کے حصول کے لئے طرح طرح کے حیلوں اور تدبیروں سے کام لیتے ہیں۔

فقہ اسلامی کے ادوار:

۱۳ – اس مقدمہ میں یہ گنجائش نہیں ہے کہ ہم اس میں فقہ اسلامی کی مفصل تاریخ بیان کریں، اس لئے کہ اس مقصد کے لئے مخصوص وہ علم ہے جو" تاریخ تشریع" کے نام سے معروف ہے، اور اس موضوع پر مستقلاً کتابیں موجود ہیں، لیکن قاری کی معلومات نیز یہ ثابت کرنے کے لئے کہ فقہ اسلامی دوسری قوموں کی فقہ سے علیحدہ ایک مستقل بالذات علم ہے، ہم اس کی تاریخ پر قدرے روشنی ڈالیں گے۔

فقہ اسلامی مختلف ادوار سے گذرا ہے جو ایک دوسرے سے گتھے ہوئے رہے ہیں اور ہر سابقہ دور لاحقہ دور پر اثر انداز رہا ہے، ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ یہ سبھی عہد اپنے زمانہ کے اعتبار سے پوری باریکی کے ساتھ ایک دوسرے سے ممتاز ہیں، سوائے عہد اول کے جو عہد نبوت ہے، اس لئے کہ وہ ان ادوار سے جو حضور ﷺ کے انتقال کے بعد آئے ہیں پوری طرح ممتاز ہے۔

پہلا دور: عہد نبوی:

۱۴ – مکی و مدنی دونوں ادوار میں فقہ اسلامی کا تمام تر دارومدار وحی پر تھا، حتی کہ ان مسائل کا، جن میں حضور ﷺ نے یا

آپ ﷺ کے صحابہ نے آپ ﷺ کے سامنے یا آپ ﷺ کے پیچھے اجتہاد کیا اور آپ ﷺ کو اس کا علم ہوا اور آپ ﷺ نے اس کو برقرار رکھا یا اسے رد فرما دیا، دارومدار بھی وحی پر تھا، اس لئے کہ اللہ تعالی نے اگر اس اجتہاد کو برقرار رکھا تب بھی وہ وحی کے ذریعہ تشریع تھی، اور اگر رد کر دیا تو اس رد کی بنیاد بھی وہی تشریع تھی جو وحی پر مبنی تھی۔

حضور ﷺ کے اجتہاد کے اثبات ورد میں جو کچھ بھی کہا جائے، لیکن حق بات یہ ہے کہ ان مسائل میں جو آپ کو وحی سے نہ معلوم ہو سکے آپ ﷺ نے اجتہاد فرمایا ہے، پھر بسا اوقات اللہ تعالی نے آپ کے اجتہاد کی توثیق کر دی ہے اور بسا اوقات آپ پر یہ واضح کر دیا ہے کہ آپ نے جو رائے قائم کی ہے وہ خلاف اولیٰ ہے۔

اس سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ یہ دور یہاں وہاں کے کسی اجنبی فقہ سے متاثر نہیں ہوا، کیونکہ نبی ﷺ ناخواندہ تھے، آپ ﷺ کسی استاذ کے سامنے نہیں بیٹھے، نیز جس قوم میں آپ ﷺ نے آنکھیں کھولیں اور پرورش پائی وہ بھی ناخواندہ تھی، اور اسے رومی یا غیر رومی کسی قانون کی کوئی جانکاری نہ تھی۔

ہاں عربوں کے کچھ رسوم تھے جن پر ان کا اتفاق تھا، ان میں سے بعض رسم ورواج کو شریعت نے باقی رکھا، اور بعض کو منسوخ کر دیا، جیسے متبنیٰ بیٹے کا رواج اور "ظہار" کی رسم اور نکاح کی بعض قسمیں جو عربوں میں معروف اور رائج تھیں، نیز سود اس لئے کہ یہ بھی ان میں عام تھا، اور اس کے علاوہ بہت سی باتیں، کوئی شخص خواہ کتنا ہی اسلام دشمن ہو یہ دعویٰ نہیں کر سکتا کہ اس دور میں اسلامی قانون سازی سابقہ قوموں کے قوانین سے متاثر ہوئی تھی۔

اس دور میں صرف قرآن پاک کی تدوین زیر عمل آئی، کلام اللہ کے علاوہ حدیث وغیرہ کی تدوین سے اس لئے منع کر دیا گیا تاکہ لوگوں کو کلام اللہ اور حدیث رسول ﷺ میں التباس نہ ہو، جیسا کہ سابقہ امتوں کے ساتھ ہوا کہ انہوں نے خدائی کلام کو اپنے رسولوں اور علماء کی باتوں سے گڈمڈ کر دیا، اور اس مخلوطہ کو انہوں نے اللہ کی طرف سے نازل کردہ مقدس کتابوں کا درجہ دے دیا، اس کے باوجود بعض صحابہ کو آپ کی حدیث کی تدوین کی اجازت ملی تھی، جیسے عبد اللہ بن عمرو بن العاص کو، چنانچہ انہوں نے حضور سے سن کر جو احادیث جمع کی تھیں ان کا نام انہوں نے "الصادقة" رکھا تھا، اسی طرح حضرت علی رضی اللہ عنہ کو بھی اجازت ملی تھی کہ وہ خون بہا اور دیت سے متعلق بعض مسائل لکھ لیں۔

اپنے رب کے پیغام کی مسلسل ۲۳ رسالہ تبلیغ کے بعد رسول اللہ ﷺ رفیق اعلیٰ سے جا ملے، ۱۳ رسال آپ نے مکہ میں گذارے، جن کے دوران آپ کا مشن عقیدہ کی پختہ کاری تھی، خواہ عقیدہ کا تعلق اللہ تعالی کی ذات سے ہو، یا آپ ﷺ کی سچائی کی شہادت سے، یا یوم آخرت سے، نیز آپؐ نے اس دور میں مکارم اخلاق کی دعوت اور امہات الرذائل سے منع فرمانے پر توجہ دی، عہد مکی میں اگر بعض فرعی اور جزوی احکام شروع ہوئے، جیسے ذبیحوں کے احکام، تو درحقیقت ان کا تعلق توحید سے تھا۔

مدنی دور میں ہر طرح کی پیہم تشریعات اور قانون سازی کا کام انجام پذیر ہوا، اس دور کے متعلق اگر ہم کچھ کہہ سکتے ہیں تو یہی کہ تاریخ میں ہمیشہ یہ ہوتا رہا ہے کہ داعیانِ اصلاح نظریات تو وضع کرتے ہیں لیکن وہ اپنی زندگی میں ان نظریات کا ثمرہ نہیں دیکھ پاتے، لیکن رسول اکرم ﷺ نے رفیق اعلی سے جا ملنے سے قبل احکام سازی کر کے انہیں اکثر معاملات میں عملی طور پر نافذ کر دکھایا، خواہ ان احکام کا تعلق خاندانی امور سے رہا ہو یا نظامِ حکومت سے، یا دیوانی معاملات جیسے بیع وشراء اور لین دین سے، اور اللہ تعالی کا یہ ارشاد حرف بحرف پورا ہوا: "اَلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الإِسْلاَمَ دِيناً" (سورۂ مائدہ / ۳) (آج کے دن تمہارے لئے تمہارے دین کو میں نے کامل کر دیا، اور میں نے تم پر اپنا انعام تمام کر دیا، اور میں نے اسلام کو تمہارا دین بننے کے لئے (ہمیشہ کو) پسند کر لیا)۔

دوسرا دور: عہد صحابہ:

۱۵- یہ زمانہ عہد نبوت کے بعد بکثرت پیش آنے والے نئے واقعات کے لحاظ سے امتیاز رکھتا ہے، اس لئے کہ اس دور میں کثرت سے فتوحات ہوئیں، اور مسلمانوں کو ان قوموں سے ملنے جلنے کا موقع ملا جن کے رسم ورواج سے عرب قطعاً ناواقف تھے، ان نئے واقعات کے تبیین خدائی احکام کی جانکاری ضروری ہوئی، اس لئے کہ ہم نے پچھلے صفحات میں کئی بار وضاحت کی ہے کہ کوئی واقعہ ایسا نہیں جس میں حکم شرعی موجود نہ ہو، یہ زمانہ اس لحاظ سے امتیاز رکھتا ہے کہ اس میں ایسے صحابہ موجود تھے جن کی فقہاء کی حیثیت سے شہرت تھی اور نئے مسائل میں ان کی طرف رجوع کیا جاتا تھا، لہذا نئے مسائل کے متعلق ان سے رجوع کیا جاتا تھا، بعض صحابہ کثرت سے فتوی دینے والے تھے، لیکن ان کی تعداد صرف ۱۳ تھی، جن میں عمر، علی، زید بن ثابت، عائشہ، عبد اللہ بن عمر، عبد اللہ بن عباس، معاذ بن جبل اور عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہم تھے، اگر ان میں سے ہر ایک کے فتاوی جمع کر دیئے جائیں تو ایک بڑا دفتر تیار ہو جائے، بعض صحابہ فتوی کے تعلق سے متوسط درجہ کے تھے، جیسے حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ، ان کے بعد کے صحابہ کی بہ نسبت ان سے فتاوی اس لئے بھی تھوڑے منقول ہیں کہ وہ رسول اللہ ﷺ کے وصال کے بعد زیادہ دن زندہ نہیں رہے، ۱۳ھ میں ان کی وفات ہوئی، نیز مرتدین اور مانعین زکاۃ کے فتنہ کی سرکوبی اور روم وفارس کی طرف لشکر کشی نے انہیں مشغول کئے رکھا، متوسطین صاحب افتاء صحابہ میں حضرت عثمان، حضرت ابوموسی اشعری وغیرہ بھی ہیں، ان کے فتاوی اگر جمع کئے جائیں تو ایک یا دو جزء تیار ہو سکتے ہیں۔

بعض صحابہ ایسے ہیں جن سے ایک، دو یا تین مسئلوں میں فتوی منقول ہے، بعض صحابہ اپنے اجتہاد کے سلسلہ میں اسلامی تشریع کی روح پر اعتماد کرتے تھے بشرطیکہ نصوص اس کی تائید کرتی ہوں، حضرت عمرؓ اس طبقے کے امام سمجھے جاتے ہیں، ان کے بعد ان کے شاگرد عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کا درجہ ہے، جب کہ بعض صحابہ اجتہاد کے سلسلہ میں پابند

الفاظ تھے، جیسے عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہما وغیرہ۔

اس دور کے شروع میں یعنی حضرت ابوبکر وحضرت عمر رضی اللہ عنہما کے دور میں کتاب وسنت کے علاوہ ایک تیسرا مصدر بھی سامنے آیا، جو ان دونوں کے بعد والوں کے لئے اسلامی احکام کے سلسلہ میں بنیاد بنا، ہماری مراد ''اجماع'' سے ہے، ہوتا یہ تھا کہ جب کوئی نئی صورت حال پیش آتی تو خلیفہ ان صحابہ کو بلا بھیجتے جو تفقہ فی الدین میں ممتاز تھے، اور ایسے حضرات ان کے درمیان معروف ومشہور اور گنے چنے تھے، جب وہ آجاتے تو خلیفہ ان کے سامنے مسئلہ رکھتا، پھر اگر وہ کسی رائے پر متفق ہوجاتے تو یہ اجماع کی حیثیت اختیار کر لیتا، اور بعد والوں کے لئے اس سے انحراف ناجائز ہوتا تھا۔

اجماع کی حجیت اور اس کے امکان پر شک کرنے والے خواہ کتنا ہی شک کریں، لیکن وہ وقوع پذیر ہو چکا ہے اور اس کا انکار کسی طرح ممکن نہیں، جیسے دادی اگر تنہا ہوتو اسے چھٹے حصہ کا وارث بنانے اور اگر کئی دادیاں ہوں تو سدس (چھٹے حصہ) میں سبھوں کو شریک کرنے پر صحابہ کا اجماع، اور جیسے مسلمان مرد کی اہل کتاب عورت کے ساتھ شادی کی حلت کے باوجود اہل کتاب مرد کے ساتھ مسلمان عورت کی شادی کی حرمت پر ان کا اجماع، اور جیسے مصاحف میں قرآن کے جمع کرنے پر ان کا اجماع، جب کہ حضور ﷺ کے دور میں مذکورہ مسائل میں یہ صورت حال نہ تھی، اسی طرح دیگروہ مسائل جن پر اجماع منعقد ہو چکا ہے۔

لیکن شیخین کے دور کے بعد اجماع کا دعوی محتاج دلیل ہوگا، اس لئے کہ صحابہ مجتہدین دنیا کے مختلف گوشوں اور ملکوں میں پھیل گئے تھے، زیادہ سے زیادہ جو بات ایک فقیہ کہہ سکتا ہے وہ یہ کہ: میں اس مسئلہ میں کسی اختلاف سے لاعلم ہوں۔

اس سے یہ بات واضح ہوگئی کہ یہ کہنا کہ امام احمد بن حنبل رحمۃ اللہ علیہ نے اجماع کا انکار کیا ہے، صحیح نہیں ہے، زیادہ سے زیادہ جو بات ان سے منقول ہے وہ یہ ہے کہ انہوں نے فرمایا کہ: اجماع کا دعوی کرنے والا جھوٹا ہے، اس سے ان کی مراد شیخین کے زمانہ کے بعد کا اجماع ہے۔

اس دور میں بھی قرآن پاک کے علاوہ کسی اور چیز کی تدوین زیر عمل نہیں آئی، حدیث رسول اللہ ﷺ اور نئے مسائل میں صحابہ کرام کے فتاوی زبانی اور سینہ بسینہ نقل ہوئے، ہاں بعض صحابہ ذاتی یادداشت کے لئے ان میں سے بعض چیزیں لکھا کرتے تھے۔

صحابہ کے آخری دور میں، خلیفہ ثالث حضرت عثمان بن عفان رضی اللہ عنہ کی شہادت کے ساتھ فتنہ نے پوری قوت سے سر اٹھایا، پھر حضرت علی رضی اللہ عنہ کے دور میں بڑے بڑے واقعات پیش آئے، اور وہ تفرقہ معرض وجود میں آیا جس کی آگ میں ہم مسلمان تاہنوز جل رہے ہیں، ان حالات میں بعض متعصبین نے حدیثیں گڑھنی اور ان کی سند

رسول اللہ ﷺ یا کبار صحابہ تک پہنچانی شروع کیں، یہ متعصبین صحابہ میں سے نہیں تھے بلکہ یہ ان کے بعد کے طبقے کے نومسلم تھے۔

اس دور میں فقہ اسلامی، رومی یا فارسی قوانین سے متاثر نہیں ہوا، اور اگر صحابہؓ نے ان سے کچھ انتظامی نظام اخذ کئے تو اس کا ہرگز یہ مطلب نہیں کہ وہ متعین لائن سے ہٹ گئے ہوں، یعنی براہ راست، یا بذریعہ اجماع، یا قیاس، یا استصلاح احکام کو کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ ﷺ کی اصل کی طرف لوٹانے سے، چنانچہ مسلمانوں نے مفتوحہ علاقوں میں رائج بہت سارے وہ رسوم کالعدم کردیئے جو شریعت کی تصریح اور اس کی روح کے خلاف تھے۔

تیسرا دور: دور تابعین:

۱۶- یہ دور صغار صحابہ کے عہد کا تسلسل تھا، جن میں سے اکثر لوگ فتنہ کی جنگوں کو دیکھ چکے تھے، لیکن اس دور کو دو مکتبہ ہائے فکر کے وجود سے امتیاز حاصل ہے، ایک مکتب فکر کا تعلق حجاز سے تھا، اور دوسرا مکتب فکر عراق میں تھا، حجازی مکتب فکر کا اجتہاد کے سلسلہ میں دارومدار کتاب وسنت پر تھا اور رائے کا سہارا شاید ہی لیا جاتا تھا، اس لئے کہ حجاز گہوارۂ نبوت تھا جہاں محدثین کی کثرت تھی، نیز یہ کہ وہیں مہاجرین وانصار پیدا ہوئے اور یہ بھی کہ راویوں کا سلسلہ ان کے یہاں دراز نہیں تھا، اس لئے کہ تابعی رسول اللہ ﷺ سے حدیث کی روایت کرنے میں محض ایک راوی سے آگے نہیں بڑھتا تھا، اور یہ راوی بھی اکثر کوئی صحابی ہی ہوتا تھا، اور صحابی تمام کے تمام عادل اور ثقہ ہیں، اس مکتب فکر کے اولین سربراہ مدینہ منورہ میں عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہما تھے، ان کے بعد ان کی جگہ سعید بن المسیب اور دیگر تابعین نے لی، جب کہ مکہ مکرمہ میں ان کی سربراہی ترجمان القرآن عبد اللہ بن عباس رضی اللہ عنہما نے کی، ان کے بعد ان کے شاگردوں نے، جیسے ان کے غلام عکرمہ اور ابن جریج وغیرہ نے ان کی جانشینی کی۔

لیکن عراقی مکتب فکر رائے سے بہت سہارا لیا کرتا تھا، لیکن رائے کا سرچشمہ اصول پر مبنی قیاس ہوتا تھا، اور قیاس کسی ایسے مسئلہ کو جس میں نص شرعی موجود نہ ہو، کسی ایسے مسئلہ سے جوڑ دینا ہے جس میں نص شرعی موجود ہو، ان دونوں مسئلوں میں کسی علت جامعہ کی وجہ سے، جدید مسائل کو عراقی مکتب فکر والے شریعت کے عمومی قاعدوں کی طرف لوٹاتے اور ان کے معیار پر تولتے تھے، یہ لوگ روایت کے سلسلہ میں سخت اصولوں پر کاربند تھے، جس کی وجہ یہ تھی کہ عراق ان دنوں فتنوں کی آماجگاہ تھا، چنانچہ وہاں اسلام سے بیر رکھنے والے شعوبی (قومیت پرست لوگ) تھے جو اپنی مخفی اسلام دشمنی کا اظہار عربوں کے تئیں اپنی ناپسندیدگی کے عنوان سے کرتے تھے، وہاں وہ ملاحدہ بھی تھے جو پیہم شکوک وشبہات کو ہوا دیتے رہتے تھے، نیز ان میں وہ غالی قسم کے روافض تھے جو علیؓ کی محبت میں اتنے آگے نکل گئے کہ انہیں خدا یا مانند خدا بنا ڈالا، اور ان میں علیؓ اور شیعان علیؓ سے بیر رکھنے والے خوارج بھی تھے جو ان مسلمانوں کو مباح الدم سمجھتے تھے جو ان کے ہم مذہب نہ ہوں، اور دیگر طرح طرح کے فرقے اور گروہ تھے، اسی لئے قابل اعتبار فقہاء روایت میں

تأمل اور اس کی چھان بین کرتے اور اس کے لئے ایسی شرطیں روبہ عمل لاتے تھے جن پر اہل حجاز کاربند نہیں تھے، چنانچہ اگر کسی صحابی یا تابعی کا عمل اس کی اپنی روایت کے خلاف ہوتا تو وہ اس بات کو روایت کے لئے باعث خلل سمجھتے تھے، اس لئے اس طرح کی روایت کو اس بات پر محمول کرتے تھے کہ وہ یا تو مؤول ہے یا منسوخ، کسی ایسے مسئلہ میں جس میں ابتلاء عام ہے، کسی ثقہ کی منفرد روایت کو بھی مخدوش گردانتے تھے، اور ایسی روایت کو اس بات پر محمول کرتے تھے کہ یا تو یہ منسوخ ہے یا بلا ارادہ راوی سے غلطی ہوگئی ہے، غلطی والی بات اس لئے کہ وہ ثقات کو بالقصد جھوٹ سے موصوف کرنے سے بچتے تھے، لیکن یہ رائے رکھتے تھے کہ ایک عادل کبھی بھول سکتا یا غلطی کرسکتا ہے۔

اسی لئے نئے مسائل کے سلسلہ میں اس مکتب فکر کے فقہاء کا زیادہ تر اعتماد رائے سے کام لینے پر تھا، سوائے اس کے کہ ان مسائل کے سلسلہ میں ان کو کوئی ایسی حدیث مل جائے جس میں کوئی شک نہ ہو یا اس میں غلطی کا احتمال کمزور ہو۔

اس مکتب فکر کے سربراہ حضرت عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ تھے، ان کے بعد ان کے تلامذہ نے ان کی قائم مقامی کی جن میں سب سے مشہور علقمہ نخعی تھے، ان کے بعد ابراہیم نخعی کا درجہ ہے، جن سے اس مکتب فکر کے ائمہ نے تربیت حاصل کی۔

۱۷ - حجاز کے مکتب فکر کا حدیث واثر والا ہونے کا یہ مطلب نہیں کہ اس سے وابستہ فقہاء میں ایسے لوگ نہ پائے جاتے ہوں جنہوں نے اپنے بہت سارے اجتہادات میں رائے کا سہارا نہ لیا ہو، چنانچہ اسی دور میں حجاز والوں میں ربیعہ بن عبد الرحمٰن تھے جو "ربیعہ الرأی" سے مشہور تھے اور جو امام مالک کے استاذ تھے، اس کے برعکس عراق والوں میں ایسے علماء موجود تھے جو رائے پر عمل کرنے کو اچھا نہیں سمجھتے تھے، جیسے عامر بن شراحیل جو "الشعبی" سے مشہور تھے۔

۱۸ - ہماری اس گفتگو میں "مکتب" سے مراد خاص قسم کی عمارت نہیں ہے جیسا کہ ہمارے عرف میں سمجھا جاتا ہے، اور نہ ہی کوئی ایسی جگہ مراد ہے جو تعلیم کے لئے خاص کی گئی ہو، بلکہ "مکتب" سے مراد خاص رجحان اور ممتاز روش کی پابندی ہے، ہر چند کہ (اس دور میں) علماء کے جمع ہونے کی جگہ عموماً جامع مسجدیں ہوا کرتی تھیں، اور وہیں حلقہ ہائے تعلیم لگا کرتے تھے، یہ دوسری بات ہے کہ اس دور کے علماء اپنے گھروں میں اور چلتے پھرتے بھی فتوے دیا کرتے تھے۔

۱۹ - یہ جاننا بھی باعث دلچسپی ہوگا کہ اس دور میں اکثر اہل علم موالی (غلام) تھے، چنانچہ مدینہ منورہ میں عبد اللہ بن عمر کے غلام نافع تھے، جب کہ مکہ مکرمہ میں عبد اللہ بن عباس کے غلام عکرمہ، کوفہ میں بنی والبہ کے غلام سعید بن جبیر، بصرہ میں حسن بصری اور ابن سیرین، شام میں مکحول بن عبد اللہ جو اوزاعی کے استاذ تھے، اور مصر میں اہل مصر کے امام لیث بن سعد کے استاذ یزید بن ابی حبیب علم وفضل کے تخت نشین تھے، اور ان کے علاوہ دیگر بہت سے موالی علم وتقدس کے امام تھے۔

لیکن خالص النسب عربی لوگ بھی اس دور میں ہمہ تن مصروف علم ہو گئے تھے، جن میں سعید بن المسیب، عامر شعبی اور علقمہ بن قیس نخعی قابل ذکر ہیں۔

بعض شہروں میں علم کے سلسلہ میں عرب آگے بڑھے ہوئے تھے، جیسے مدینہ اور کوفہ میں، جب کہ بعض دوسرے شہروں میں علم کا علَم موالی کے ہاتھ میں تھا، جیسے مکہ اور بصرہ میں اور شام ومصر میں، لیکن ان دونوں گروہوں کا آپس میں میل جول اور ان کے درمیان ایک دوسرے کے بارے میں کمتری کے تصور یا شرم وعار کے کسی احساس کے بغیر افادہ واستفادہ کا رشتہ استوار تھا، کیونکہ اسلام نے ان کے دلوں کو جاہلی عصبیت سے پاک کر دیا تھا۔

لیکن اکثر اہل علم کا تعلق اس دور میں موالی سے تھا، اور اس کی مندرجہ ذیل وجوہات تھیں:

الف۔ عرب ان دنوں سیف بردار تھے اور لشکر اسلام کے سپہ سالار تھے اس لئے کہ وہ اسلام کی کان تھے اور اس کے تئیں زیادہ غیرت مند تھے، اس بنا پر علم سیکھنے اور سکھانے کے لئے اپنے آپ کو فارغ نہ کر سکے، کہ مذکورہ بالا امور نے انہیں مشغول کر رکھا تھا۔

ب۔ ان موالی کا نشو ونما ایسے ماحول میں ہوا تھا جس کی اپنی تہذیب وثقافت تھی، جس دین کے وہ خوشی اور اپنی پسند سے حلقہ بگوش ہوئے، انہوں نے اس کی مدد میں حصہ لینا چاہا، اور چوں کہ وہ تلوار کے دھنی نہ تھے اس لئے انہوں نے قلم کے ذریعہ اس دین کی مدد کی ٹھانی۔

ج۔ ان کے آقا یعنی صحابۂ کرام نے ان کی تعلیم وتربیت پر توجہ دی تاکہ وہ علم کی امانت ان سے لے کر دوسروں تک منتقل کر سکیں، چنانچہ نافع مولی عبد اللہ بن عمر ہی کو لیجئے، انہیں حضرت عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہما نے تعلیم وتربیت کے زیور سے آراستہ کیا، نافع نے ان سے اور ان کے علاوہ صحابہ سے کسب فیض کیا، جیسے ابو ہریرہؓ اور اُم المؤمنین ام سلمہؓ عبد اللہ بن عمرؓ نے ان کے سلسلہ میں فرمایا کہ ''خدا نے نافع کے ذریعہ مجھ پر احسان کیا''۔

عکرمہ عبد اللہ بن عباس کے غلام تھے، ابن عباس کی وفات کے وقت وہ غلام ہی تھے، چنانچہ عبد اللہ بن عباس کے صاحبزادے علی نے انہیں خالد بن یزید بن معاویہ کے ہاتھ چار ہزار دینار میں فروخت کر دیا تو عکرمہ نے علی سے کہا: تم نے اپنی امت کا علم چار ہزار میں فروخت کر دیا، (یہ سن کر علی کو غیرت آئی) اور انہوں نے خالد سے معاملۂ بیع فسخ کر دینے کی درخواست کی، خالد نے درخواست منظور کر لی، اور علی نے عکرمہ کو فوراً ہی آزاد کر دیا۔

سید التابعین حضرت حسن بصری اُم المؤمنین اُم سلمہ رضی اللہ عنہا کے گھر میں پروان چڑھے تھے، اور اسی سے ان کے علم وفضل کا اندازہ کیا جا سکتا ہے۔

د۔ یہ موالی حضرات اپنے آقا یعنی کبار صحابہ کے سفر وحضر میں ساتھ رہتے تھے، اس طرح وہ اپنے ان آقاؤں کے ظاہر وباطن کو خوب اچھی طرح جان جاتے اور ان کے علم وفضل کو امت مسلمہ کی طرف منتقل کرتے تھے۔

۲۰- یہ دور قرآن پاک کے علاوہ کسی اور چیز کی عدم تدوین کے اعتبار سے فی الجملہ کبار صحابہ کے دور کا تسلسل سمجھا جاتا ہے، سوائے تھوڑی بہت حدیث کی کتابت کے جس کی طرف گذشتہ صفحات میں اشارہ کیا گیا، نیز اس دور کے کسی فقیہ کے متعلق یہ معلومات نہیں کہ اس نے مشہور شرعی مصادر سے علیحدہ کسی قانونی نظریہ پر اپنی رائے کی بنیاد رکھی ہو، ورنہ شبہات کو ہوا دینے والوں سے ہمارا مطالبہ ہے کہ وہ اس دور کے درپیش مسائل میں سے کسی ایک بھی ایسے مسئلہ کی نشاندہی کردیں جس کی کوئی شرعی اصل نہ ہو۔

رسم ورواج پر مبنی مسائل بھی شرعی معیار کے تابع ہوا کرتے ہیں، چنانچہ اگر اسلام کسی رواج کو منسوخ کردے تو اس کی کوئی حیثیت نہیں رہ جاتی، اور شریعت کی طرف سے اس کی منسوخی کے بعد اس پر کار بند ہونا گمراہی ہوگا، لیکن اسلام اس عرف کی حیثیت کو تسلیم کرے تو اس پر عمل جائز ہوگا، اس لئے نہیں کہ وہ ایک عرف ہے بلکہ اس لئے کہ اب اس کی بنیاد نص شرعی پر ہے، اور اگر شریعت کسی عرف کے سلسلہ میں خاموشی اختیار کرے تو اس پر عمل یا ترک عمل شرعی مصلحت کے تابع ہوگا۔

۲۱- باوجودیکہ اس دور میں بڑے بڑے فتنے رونما ہوئے، لیکن ان کا دائرہ تقریباً خلافت کے معاملہ اور اس سے متعلق احکام تک محدود رہا۔

۲۲- ہر چند کہ یہ دور عہد بنی امیہ کا ہم عصر تھا، اور خلفاء بنی امیہ اپنی سیاست وحکومت میں نرمی وسختی اور اعتدال کے حوالے سے ایک دوسرے سے مختلف تھے، لیکن ہر ایک اس کا خیال رکھتا تھا کہ اس سے کفر صریح کا ارتکاب نہ ہو، ان میں سے کسی نے اگر اس طرح کا کوئی کام کیا تو اس کو نکیر کا سامنا کرنا پڑا، اس دور کے فقہاء ایک دوسرے سے خط وکتابت اور مناظرہ کرتے تھے، ایک دوسرے کی رائے قبول کرتے تھے، اور حق کی پیروی کو ہر بات سے مقدم رکھتے تھے، اسی لئے حضور ﷺ نے اس دور کے بھلا ہونے کی پیشین گوئی فرمادی تھی، چنانچہ صحیح حدیث میں آیا ہے: "خیرُ الناسِ قرنِي ثُمّ الّذِین یلُونَھُم ثُمّ الّذِین یلُونَھُم" (۱) (سب سے بہتر دور میرا دور ہے، پھر اس کے بعد والا، پھر اس کے بعد والا)۔

اگر امت فی الجملہ راہ مستقیم پر گامزن ہو تو کسی شخص کا اس کے طور طریقہ سے انحراف یا اس کی صفوں سے خروج اس کے لئے کچھ مضرت رساں نہیں۔

چوتھا دور: دور صغار تابعین اور کبار تبع تابعین:

۲۳- اس دور کی ابتداء تقریباً پہلی صدی ہجری کے اواخر اور دوسری صدی ہجری کے اوائل سے ہوجاتی ہے، یہ کہا

---

(۱) حدیث: "خیر الناس قرني....." کی روایت شیخین نے کی ہے اور ان دونوں حضرات کے علاوہ بھی دیگر محدثین نے اس کی روایت حضرت عبداللہ بن مسعود سے کی ہے اور اس میں اضافہ ہے (الفتح الکبیر ۲/ ۹۹ طبع مصطفی الحلبی)۔

جا سکتا ہے کہ اس کا آغاز امام عادل عمر بن عبد العزیز رحمۃ اللہ علیہ کے دور سے ہوتا ہے۔

اور جیسا کہ ہم نے پچھلے صفحات میں کہا کہ ان ادوار کے مابین زمانی طور پر کوئی خط فاصل موجود نہیں ہے، یہ ایک دوسرے میں پیوست رہے ہیں، اور خلف سلف سے استفادہ کرتے رہے ہیں۔

اس دور کا یہ امتیاز ہے کہ اس میں صحابہ وتابعین کے فتاوی کے ساتھ ساتھ حدیث کی تدوین کا آغاز ہوا، یہ کام امیر المؤمنین عمر بن عبد العزیزؒ کے حکم پر شروع کیا گیا، اللہ تعالی نے اس کے لئے ان کو شرح صدر سے نوازا تھا، ان کو اندیشہ ہوا کہ مبادا احادیث رسول اللہ اور صحابہ وتابعین کے اقوال ضائع ہو جائیں اور زمانہ کے ساتھ ساتھ طاق نسیاں کی نذر ہو جائیں، پھر یہ کہ وہ علت بھی ختم ہو چکی تھی جس کی وجہ سے قرآن کے غیر قرآن کے ساتھ خلط ملط ہو جانے کا اندیشہ تھا، اس لئے کہ قرآن پاک سینوں اور مصاحف میں محفوظ ہو چکا تھا، اور ہزاروں انسان اسے زبانی یاد کر چکے تھے، اور کوئی ایسا مسلم گھرانہ نہ تھا جس میں قرآن پاک کا کوئی نسخہ نہ ہو، اس لئے اہل علم کو حکم ہوا کہ وہ ان احادیث اور صحابہ وتابعین کے فتاوی کی تدوین کریں جو انہیں معلوم ہیں تا کہ وہ بعد والوں کے لئے مرجع بن سکیں اور بدلتے ہوئے اسلامی معاشرہ میں، جس میں پیہم ایسے نئے حالات پیش آرہے ہیں جن میں شرعی احکام کی ضرورت ہے، مسائل کے حل میں مجتہدین ان سے روشنی حاصل کرسکیں۔

۲۴- اس سے بعض مستشرقین کے اس مسلک کی قلعی کھل جاتی ہے کہ حدیث کی تدوین کا مقصد فقہی آراء کے لئے وجہ جواز فراہم کرنا تھا، اس لئے کہ تاریخ شاہد ہے کہ فقہی آراء (فتاوی) اور حدیث کی تدوین ایک ہی عہد میں زیر عمل آئی، اور علماء نے ان کی جمع وتدوین کے وقت روایت کی چھان پھٹک اور اس کی صحت وسقم کی طرف سے کامل اطمینان کے حصول کے لئے جو کوشش کی وہ دنیا کی کسی قوم نے نہ کی ہوگی۔

۲۵- اس دور میں علماء اپنے علمی رجحانات اور طریقوں کے تعین اختصاص کی راہ پر چلنے لگے تھے، چنانچہ ان میں سے بعض تدوین لغت کے ماہر تھے، تو کسی کا موضوع اس کے آداب اور تاریخ سے اشتغال تھا، اور کسی نے عقیدہ سے متعلق نظری مسائل کو اپنا موضوع بنایا، جیسے عقلی طور پر تحسین وتقبیح اور رویت باری تعالی وغیرہ کے مسائل، لیکن اس دور میں فقہ سے اشتغال رکھنے والے ہی محدثین اور مفسرین قرآن شمار کئے جاتے تھے، اسی کے ساتھ ساتھ وہ عربی زبان کے رموز واسرار سے اتنا ضرور واقف ہوتے تھے کہ قرآن وحدیث سے استخراج مسائل کے سلسلہ میں وہ ان سے کام لے سکیں، اسی لئے اس دور میں فقہاء کو ممتاز مقام حاصل تھا، امراء وحکام بھی ان کے مقام ومرتبہ کا بے پایاں لحاظ کرتے تھے، اور عوام الناس انکی قدردانی میں کوئی کسر اٹھا نہ رکھتے تھے، اور سارے مسئلوں میں ان سے رجوع کرتے اور انہیں اس امت کا راہنما سمجھتے تھے، اس سے قطع نظر ملک میں ان کو جو سیاسی مرکزیت حاصل تھی اس کیلئے ہم مثال کے طور پر زہری اور امام ابوحنیفہ کے استاذ حماد بن سلمہ کا نام لے سکتے ہیں۔

۲۶- اسی دور کے اواخر میں مختلف فقہی مذاہب رونما ہونا شروع ہوئے، اسی طرح اس مرحلہ میں تدوین وترتیب کے عمل کوفروغ حاصل ہوا، چنانچہ اس سے قبل تدوین کا عمل ملا جلا ہوا تھا لیکن اسی دور میں اس میں تنظیم اور باقاعدگی آئی، یہی دور اس دور پنجم کی تمہید تھا، جس میں ائمہ عظام پیدا ہوئے۔

پانچواں دور: دورِ اجتہاد:

۲۷- اس دور کا آغاز اسلامی سلطنت میں جامع علمی ترقی کے آغاز کے ساتھ ہوا، یہ عہد بنی امیہ کے اواخر سے تقریباً چوتھی صدی ہجری کے اختتام تک ممتد رہا، لیکن اس دور کی بھی ابتداء اور انتہاء کی زمانی تعیین (جیسا کہ ہم نے بارہا عرض کیا) کسی مؤرخ کے لئے ممکن نہیں، اس دور میں بڑے بڑے ائمہ، مجتہد منتسب، مذاہب فقہیہ کے مجتہدین اور اہل ترجیح علماء پیدا ہوئے، نیز اسی دور میں دقیق علمی طرز پر فقہی مذاہب کی تدوین کا کام ہوا۔

اس سے پہلے کہ ہم مجتہدین کے طبقات کو الگ الگ بیان کریں، ضروری ہے کہ ہم یہ بتاتے چلیں کہ اس دور میں ایک نیا علم معرض وجود میں آیا جس کا فقہ سے گہرا رشتہ ہے، یعنی علم اصول فقہ۔

علم اصول فقہ:

۲۸- یہ علم دوسری صدی ہجری میں رونما ہوا، جمہور علماء کی رائے ہے کہ اس کے پہلے مدوّن امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ ہیں، لیکن ابن ندیم نے "الفہرست" میں اس رائے کا اظہار کیا ہے کہ اس علم میں سب سے پہلے قلم اٹھانے والے امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے شاگرد امام ابو یوسف ہیں، بہرصورت اس علم میں پہلی تصنیف جو ہم تک پہنچی ہے وہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کی کتاب "الرسالۃ" ہے، اس علم میں کتاب وسنت یا قیاس سے شرعی احکام کے استخراج کے سلسلہ میں مجتہد کے لئے جن قواعد کی پابندی ضروری ہے انہیں بیان کیا گیا ہے، امام شافعی نے اجتہاد کے بارے میں اپنے طریقۂ عمل کو بتانے کے لئے اسے تصنیف کیا تھا، کسی بھی علم یا زندہ وجود کی طرح جو آغاز آفرینش میں چھوٹا ہوتا ہے پھر بڑا ہوتا ہے، علم اصول فقہ بھی متعدد ادوار سے گذرا، بعد میں اس میں کچھ ایسے علوم ومباحث بھی شامل کر لئے گئے جنہیں علم اصول فقہ کے مصنفین نے اجتہاد کے عمل سے مربوط سمجھا بلکہ اس سے آگے بڑھ کر خالص نظری مباحث بھی شامل کر لئے گئے۔

اس علم میں بھی مفصل اور مختصر تصنیفات ہوتی رہی ہیں، جنہیں ان شاء اللہ ہم تفصیل کے ساتھ علم اصول فقہ سے متعلق خصوصی ضمیمہ میں بیان کریں گے۔

۲۹- اس سے یہ نہیں سمجھنا چاہئے کہ علم اصول فقہ کی تدوین سے قبل اجتہاد کے عمل میں قواعد کی پابندی نہیں کی جاتی

تھی، بلکہ اس کے برعکس مجتہدین عہد صحابہ سے اصول فقہ کی تدوین کے وقت تک پورے طور پر متعینہ قواعد کے پابند رہے ہیں، اور اگر بعض قواعد کے سلسلہ میں ایک فقیہ کی رائے دوسرے فقیہ کی رائے سے مختلف رہی ہے تو اس اختلاف کا منشا حتی الامکان صحیح بات کی تلاش اور شرعی احکام کے سلسلہ میں خواہش نفس کی پیروی سے بالکلیہ اجتناب تھا، اور اگر چہ یہ قاعدے مدون نہ تھے لیکن بغیر تدوین کے ان پر عمل جاری تھا، اس کی مثال علم نحو سے دی جاسکتی ہے، اس لئے کہ عرب فاعل کو رفع اور مفعول کو نصب دینے کی مکمل پابندی کرتے تھے بغیر اس کے کہ وہ ان علمی اصطلاحوں کی پابندی کریں جو تدوین علم نحو کے بعد سامنے آئیں۔

اس سے یہ معلوم ہو گیا کہ علم اصول فقہ کی تدوین علم فقہ کے بعد ہوئی ہے، گو کہ وجود کے اعتبار سے دونوں کی نشو ونما ایک دوسرے کے ساتھ لازم وملزوم کی حیثیت سے ہوئی ہے۔

۳۰- اسی دور میں فقہ تقدیری یعنی مسائل فرض کر کے ان کے احکام بیان کرنے کا طریقہ رونما ہوا، عراقی مکتب فکر میں اس فقہ کا رجحان امام ابوحنیفہ اور آپ کے شاگردوں سے پہلے ہی نمایاں ہو چکا تھا، اگر چہ ان کے دور میں اور ان کے شاگردوں کے دور میں اس فقہ تقدیری سے اشتغال میں اضافہ ہوا، فقہ کی اس قسم کے بارے میں فقہاء دو حصوں میں بٹے ہوئے تھے: کچھ لوگ تو اس کو ناپسند کرتے تھے کہ اس سے اشتغال غیر مفید ہے، اور بسا اوقات اس کی وجہ سے ایسی بحثیں کھڑی ہو جاتی ہیں جو نزاع کا باعث بنتی ہیں، لیکن کچھ لوگ اس کی تائید کرتے اور کہتے تھے کہ ہم ہر واقعہ کے لئے پہلے سے حکم تلاش کر کے رکھتے ہیں تا کہ واقعہ کے رونما ہونے کے وقت متعلقہ حکم معلوم کرنے کے لئے ہمیں پریشان نہ ہونا پڑے، دونوں رایوں میں سے ہر ایک کی اپنی جگہ دلیل اور وزن ہے، ہم اس جگہ دونوں رایوں کا موازنہ کرنا نہیں چاہتے، ہر چند کہ ہماری رائے ہے کہ فقہ کی اس قسم میں اتنا زیادہ مشغول ہونا کہ عادتاً ناممکن الوقوع مسائل کو فرض کیا جائے بلاضرورت اور عبث کام ہے، اور خدا عبث کام میں مشغول ہونا پسند نہیں کرتا، البتہ ان ممکن الوقوع مسائل کو جو ابھی واقع نہیں ہوئے لیکن واقع ہو سکتے ہیں، فرض کرنے اور ان کے احکام کی تخریج کرنے میں کوئی حرج نہیں، اس لئے کہ فقہ کی کتابوں میں ہمیں بہت سے ایسے مسائل بکھرے ہوئے ملتے ہیں جنہیں متقدمین ناممکن الوقوع سمجھتے تھے اور اب وہ باقاعدہ رونما ہو چکے ہیں، جیسے جنس کی تبدیلی یعنی عورت کا مرد اور مرد کا عورت ہو جانا، اور جیسے مصنوعی حمل اور مُردوں کے اعضاء زندوں کے اندر منتقل کر دینا، یا زندوں کے اعضاء کی زندوں کو پیوند کاری، حقیقت یہ ہے کہ فقہ تقدیری نے ان جیسے مسائل میں بحث وتحقیق کا وہ دروازہ کھولا ہے جس میں قدم رکھنا ہمارے لئے فقہ تقدیری کے بغیر دشوار تھا، اس سلسلہ میں متقدمین فقہاء رحمہم اللہ نے ہمارے لئے صراط مستقیم پر چلنے کی راہ ہموار کی ہے۔

مجتہدین وفقہاء کے طبقات:

۳۱- اس پیراگراف میں ہم مجتہدین کے طبقات پر مختصراً روشنی ڈالیں گے، لیکن ہم تفصیل میں نہیں جائیں گے، کیونکہ

اس موضوع کی تفصیلات فقہ اسلامی کی تاریخ اور فقہاء کے طبقات پر تصنیف کردہ کتابوں میں موجود ہیں۔

علماء نے مجتہدین کو مندرجہ ذیل طبقات میں تقسیم کیا ہے:

الف۔ کبار مجتہدین: یہ وہ مجتہدین ہیں جو فقہی مذاہب کے بانی ہیں، اگرچہ ان میں سے بعض کے مذاہب باقی ومروج ہیں اور بعض کے مذاہب اب مٹ گئے ہیں، اجتہاد کیلئے اصول سازی اور استنباطِ احکام کے سلسلہ میں ان میں سے ہر ایک کا اپنا ایک خاص نہج ہے، جیسے ائمہ اربعہ ابوحنیفہ، مالک، شافعی اور احمد جو چار مشہور فقہی مذاہب کے بانیین ہیں، جن کی مشرق ومغرب میں مسلمانوں کی غالب اکثریت پیروی کرتی ہے، ائمہ اربعہ کے ہم عصر دیگر ائمہ بھی تھے جو ان سے کم رتبہ نہ تھے جن کے مذاہب ختم ہوگئے اور اب ان کا وجود باقی نہیں رہا، جیسے شام میں امام اوزاعی، مصر میں امام لیث بن سعد، اور عراق میں ابن ابی لیلی اور ثوری، ان کے علاوہ دیگر علمائے مجتہدین جن کے تذکرے سے علم الخلاف، تفاسیر اور شروح احادیث وآثار کی کتابیں بھری پڑی ہیں۔

ب۔ مجتہدین منتسبین: ان سے مراد مذکور الصدر ائمہ کے تلامذہ ہیں، جو قواعد واصول میں اپنے ائمہ سے متفق ہیں، لیکن تفریع احکام میں بعض دفعہ ان سے اختلاف رکھتے ہیں، ان کی آراء اسی مذہب کا جزء سمجھی جاتی ہیں جس کی طرف ان کا انتساب ہے، چاہے ان کی کوئی رائے ایسی بھی ہو جو صاحب مذہب امام سے منقول نہ ہو، جیسے امام ابوحنیفہ کے شاگردوں میں ابو یوسف، محمد اور زفر، امام مالک کے شاگردوں میں عبد الرحمٰن بن قاسم اور ابن وہب، امام شافعی کے شاگردوں میں مزنی، لیکن امام احمد کے شاگرد صرف ان کی آراء اور ان کی احادیث کے ناقل تھے، ان میں سے کسی کے متعلق یہ معلوم نہیں کہ کسی اصل یا فرع میں اپنے امام کی اس نے مخالفت کی ہے، ان کے شاگردوں میں ابوبکر اثرم، ابوداؤد سجستانی اور ابواسحاق حربی ہیں۔

ج۔ مجتہدین مذاہب: یہ وہ مجتہدین ہیں جو اپنے ائمہ کے ساتھ اصول یا فروع میں اختلاف نہیں کرتے، لیکن ان مسائل کی تخریج کرتے ہیں جن میں امام یا ان کے اصحاب سے کوئی رائے منقول نہیں، وہ اس استنباط احکام میں اپنے امام کے منہاج کی پابندی کرتے ہیں، البتہ عرف پر مبنی مسائل میں بسا اوقات اپنے امام کی رائے سے اختلاف کرتے ہیں، وہ ان مسائل کے متعلق یہ کہتے ہیں کہ ان کے تئیں امام سے ان کا اختلاف دلیل وبرہان کا اختلاف نہیں ہے بلکہ عرف وزمانہ کا اختلاف ہے، اس لئے کہ اگر ان کے امام کو وہ صورت حال معلوم ہوتی جو ان کو اب معلوم ہوئی ہے تو وہ بھی وہی رائے قائم کرتے جو انہوں نے کی ہے، یہی وہ حضرات ہیں جن پر مذہب کی تحقیق اور قواعد مذہب کو ثابت ومستحکم کرنے اور مذہب کے متفرق مسائل کو یکجا کرنے میں اعتماد کیا جاتا ہے۔

د۔ مجتہدین مرجحین: یہ وہ حضرات ہیں جن کی ذمہ داری روایات میں سے بعض کو بعض پر ترجیح دینا ہے ان قواعد کی رعایت کرتے ہوئے جن کو متقدمین نے وضع کیا ہے، بعض علماء نے (ج) اور (د) کے دونوں طبقوں کو ایک ہی طبقہ مانا ہے۔

ھ۔ طبقۂ مُستدلین: یہ لوگ نہ تو استنباطِ احکام کرتے ہیں، اور نہ ہی کسی قول کو کسی قول پر ترجیح دیتے ہیں، لیکن اقوال کے لئے دلائل فراہم کرتے ہیں اور ان امور کی وضاحت کرتے ہیں جن پر اقوال کا مدار ہے، اور حکم کی ترجیح یا انسب بالعمل کی وضاحت کے بغیر دلائل کے درمیان موازنہ کرتے ہیں۔

اگر آپ دقتِ نظر سے کام لیں تو آپ کو اندازہ ہوگا کہ اس طبقہ کو سابقہ دونوں طبقوں سے کم اہمیت حاصل نہیں ہے، اس لئے یہ نا قابل فہم ہے کہ احکام کے لئے ان کے استدلال کا عمل ایک رائے کو دوسری رائے پر ترجیح دینے پر منتج نہ ہوتا ہو، اسی لئے بہتر یہ ہے کہ یہ سمجھا جائے کہ یہ تینوں طبقے ایک دوسرے میں داخل ہیں۔

۲۳-مجتہدین مذہب یا اہل ترجیح یا مستدلین کے تینوں طبقوں میں جن لوگوں کو شمار کیا جاتا ہے وہ مندرجہ ذیل علماء ہیں:

حنفیہ میں: ابومنصور ماتریدی، ابوالحسن کرخی، جصاص رازی، ابوزید دبوسی، شمس الائمہ حلوانی اور شمس الائمہ سرخسی وغیرہ۔

مالکیہ میں: ابوسعید برادعی، لخمی، باجی، ابن رشد، مازری، ابن حاجب اور قرافی۔

شافعیہ میں: ابوسعید اصطخری، قفال کبیر شاشی، اور حجۃ الاسلام غزالی۔

حنابلہ میں: ابوبکر خلال، ابوالقاسم خرقی اور قاضی ابویعلی کبیر۔

مذکورہ حضرات کے احوال پر نظر ڈالنے سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کے مقام ومرتبہ اور طبقات کی تعیین میں مؤرخین کا اختلاف ہے، لیکن ان کا اس پر اتفاق ہے کہ مسائل کی تحقیق واثبات میں ان کا کردار نا قابل انکار ہے، بلکہ ان مسائل کی بقا اور جڑیں مضبوط کرنے میں ان کا دوررس اثر رہا ہے۔

۲۴-مقلدین: ان کا اجتہاد میں کوئی حصہ نہیں رہا، بلکہ ان کا کام نقل کی قوت ہے، ان کے دو طبقے ہیں: طبقۂ حفاظ اور محض متبعین کا طبقہ۔

الف۔ طبقۂ حفاظ: یہ لوگ مذہب کے اکثر احکام وروایات سے واقف ہوتے ہیں، یہ نقل کے باب میں حجت ہیں، اجتہاد میں نہیں، پس وہ نقل روایت میں واضح ترین روایتوں کی نشاندہی میں اور باعتبار ترجیح قوی ترین روایت کو نقل کرنے میں حجت ہیں بغیر اس کے کہ اپنی طرف سے کوئی ترجیحی عمل کریں، ان کی شان میں ابن عابدین فرماتے ہیں: یہ لوگ اقوی، قوی، ضعیف اور ظاہر روایت، ظاہر مذہب اور نادر روایت کے درمیان فرق اور امتیاز کی قدرت رکھتے ہیں، جیسے قابل اعتبار متون کے مصنفین صاحب کنز، صاحب تنویر الابصار، صاحب وقایہ اور صاحب مجمع الانہر، ان حضرات کی شان یہ ہے کہ اپنی کتابوں میں رد کردہ اقوال اور ضعیف روایات نقل نہیں کرتے، اس بنیاد پر ان کا کام روایتوں کے مابین ترجیح دینا نہیں بلکہ درجاتِ ترجیح کی شناخت اور مرجحین کے مدارج کے مطابق انہیں ترتیب دینا

ہے، یہ طبقہ نقل ترجیح میں دورائے بھی رکھتا ہے، چنانچہ ان میں سے **بعض** علماء ایک رائے کی دوسرے پر ترجیح نقل کرتے ہیں جب کہ دوسرے حضرات ان کے برعکس نقل کرتے ہیں اور مرجحین کے اقوال میں سے ان کو اختیار کرتے ہیں جو ترجیحی حیثیت سے قوی ترین ہوں اور اصول مذہب میں اعتماد میں بڑھکر ہوں، یا ان اقوال کو اختیار کرتے ہیں جن کے قائلین کی تعداد زیادہ ہو یا اس قول کا قائل مذہب کے فقہاء کے درمیان زیادہ قابل اعتماد ہو۔

سابق علماء کی طرح انہیں بھی فتوی دینے کا حق حاصل ہے، لیکن پہلے والوں کی بہ نسبت محدود دائرہ میں، ان کے سلسلہ میں ابن عابدین فرماتے ہیں: اس میں کوئی شک نہیں کہ مختلف روایتوں میں راجح اور مرجوح کو جاننا اور ضعف و قوت کے اعتبار سے ان کی حیثیتوں کو پہچاننا ہی طالبانِ علم کی آخری آرزو ہوا کرتی ہے، اس لئے مفتی اور قاضی کے لئے ضروری ہے کہ خوب سوچ سمجھ کر جواب دے اور اٹکل سے کام نہ لے، تا کہ خدا کی حرام کردہ باتوں کو حلال، اور حلال کو حرام کرنے کے ذریعہ باری تعالی پر بہتان سے بچ سکے (۱)۔

ہم یہ سمجھتے ہیں کہ اس طبقہ کے علمی کام کا حاصل جمع وتصنیف ہے، اور صحت نقل کے اعتبار سے (نہ کہ قوت دلیل کے اعتبار سے) اقوال مذہب کی ترتیب ہے۔

ب۔ **متبعین**: ان سے ہماری مراد وہ لوگ ہیں جو مذہب سے متعلق ساری باتوں میں دوسروں کی پیروی کرتے ہیں، چنانچہ اجتہاد، آراء کے درمیان ترجیح، استدلال اور نقل کے سلسلہ میں ترجیح اور اس کی درستگی وغیرہ کی بابت وہ اپنے پیش رو علماء کی پیروی کرتے ہیں، لہذا ان کا کام صرف ترجیح سے متعلق کتابوں کا سمجھنا ہے، اس لئے یہ ترجیح بین **الروایات** نہیں کرسکتے، اور ترجیح اور درجات ترجیح کی تمییز کے کسی باب میں ان کا علم مرجحین کے درجہ کا نہیں ہوا کرتا، ان کے متعلق ابن عابدین لکھتے ہیں: یہ حضرات رطب و یابس میں فرق نہیں کر پاتے، اور نہ ہی دایاں بایاں کا امتیاز رکھتے ہیں، بلکہ شب میں لکڑی چننے والے کی طرح سب کچھ جمع کر لیتے ہیں، لہذا ان کی تقلید کرنے والے کی تباہی یقینی ہے۔

اخیر زمانوں میں اس طرح کے متبعین کی کثرت ہو چکی ہے، یہ لوگ کتابوں کی عبارتوں میں لگے رہتے ہیں، یہ کتابوں سے صرف معلومات حاصل کرتے ہیں اور جو کچھ حاصل کرتے ہیں اس کی **دلیل** معلوم کرنے کی کوشش نہیں کرتے، بلکہ صرف یہ کہنے پر اکتفاء کرتے ہیں کہ ''اس سلسلہ میں ایک قول ہے'' چاہے اس قول کی کوئی قوی **دلیل** نہ ہو (۲)۔

اس جماعت کے دو مختلف اثرات سامنے آئے: ایک اچھا تھا جس کا تعلق قضاء سے تھا اس لئے کہ قضا کا کام

---

(۱) الفتاوی الخیریہ ۲/ ۳۳ طبع الامیریہ۔

(۲) رسم المفتی لابن عابدین، قدرے تغیر کے ساتھ۔

مذہب کے راجح قول ہی پر صحیح ہوتا ہے ، اور ان لوگوں کا کام ہی راجح مذہب کی پیروی ہے، اس طرح بغیر کسی افراط کے قضاء کا کام منضبط ہوجاتا ہے، اور جس زمانہ میں افکار میں انحراف پیدا ہوجائے اس میں قضاء کے کام کو مقید کرنا اور اس کے دائرۂ عمل کی تحدید ضروری ہوتی ہے، بلکہ صرف قضاء کے احکام کی پیروی ہی بہتر ہوتی ہے۔

لیکن اس کا دوسرا اثر یہ مرتب ہوا کہ اس طرز عمل سے فقہائے متقدمین کے اقوال کو مقدس سمجھا جانے لگا، اور دلیل کی قوت کا لحاظ کئے بغیر اور اس بات کا لحاظ کئے بغیر کہ کتاب وسنت سے ان کے اقوال کس حد تک مربوط ہیں اور وہ اقوال کس حد تک قابل تنفیذ ہیں، خود ان کے اقوال کو حجت کا درجہ دیدیا گیا، اور معاملہ گڈمڈ ہوگیا، اس صورت حال نے ان لوگوں میں اپنا اثر دکھایا جو اپنے اعمال کے لئے وجہ جواز کی تلاش میں رہا کرتے ہیں، اور ریا کار وچاپلوس قسم کے لوگ اقوال شاذہ سے استشہاد کرکے اصحاب اثر واقتدار لوگوں کے غلط اعمال کو جائز ٹھہرانے میں تیزی دکھانے لگے، ان کے لئے بس اتنا کافی ہوتا ہے کہ بعض علماء نے ان کی رائے وعمل کو جائز قرار دیا ہے، خواہ اس قول کا (جس کو انہوں نے بطور دلیل اختیار کیا ہے) قائل کوئی بھی ہو، اس کی دلیل چاہے جیسی بھی ہو، بلکہ جس مذہب کی کتابوں میں یہ قول مدوّن ہے اس کے نزدیک اس کی صحت نقل وقوت جیسی بھی ہو اس سے کوئی بحث نہیں ہوتی، پھر ہوتا یہ ہے کہ مذکورہ چاپلوس قسم کے لوگ کثرت علم کے اظہار اور اس پر فخر کے لئے ایسے شاذ اقوال کو مجلسوں میں خوب پھیلاتے ہیں، یہ صورت حال ان لوگوں کیلئے، اور ان کی تقلید کرنے والوں کے لئے، اور دین کے سلسلہ میں ان کی بات کو دلیل کے طور پر قبول کرنے والوں، اور ان کی حوصلہ افزائی کرنے والوں، سب ہی کے لئے باعث بربادی ہے (۱)۔

۴۳- مختلف ادوار اجتہاد میں، خواہ اجتہاد مطلق ہو یا مقید، بلکہ مختلف ادوار تقلید میں بھی فقہ سے شغل رکھنے والا کوئی ایسا آدمی ہمیں نہیں ملتا جس نے کسی حکم شرعی کے استنباط کے سلسلہ میں ادلۂ شرعیہ کے علاوہ کسی اور دلیل کا سہارا لیا ہو، ان میں سے کسی نے رومی قانون (Roman Law) یا دیگر قوانین سے جو مسلمانوں کے ہاتھوں فتح کردہ ممالک میں رائج تھے، استفادہ کی کوئی کوشش نہیں کی۔

جو لوگ یہ شبہ پیدا کرتے ہیں کہ استنباط احکام میں ہمارے فقہاء نے رومی قانون کا سہارا لیا تھا، انہیں چاہئے کہ ہمیں کوئی ایک حکم ایسا بتادیں جس کے سلسلہ میں انہوں نے رومی قانون یا دیگر کسی قانون سے کسب فیض کیا ہو، کوئی حکم رومی قانون کے اشارات سے اگر کچھ مطابقت رکھتا بھی ہو تو اس کا ہرگز یہ مطلب نہیں کہ وہ اسی سے مستنبط ہے، بلکہ وہ حکم ان احکام میں سے ہے جن پر تمام فطرت ہائے سلیمہ متفق ہیں اور ان مسائل میں سے ہے جو زمانوں کے اختلاف سے مختلف نہیں ہوتے، اس طرح کے احکام اگر اسلامی فقہ میں موجود ہوں تو ان پر غور کرنے سے ہمیں معلوم ہوگا کہ ان کی بنیاد کسی شرعی دلیل پر ہے۔

---

(۱) موسوعۃ الفقہ الاسلامی ۱/ ۶۶، ۶۲، قدرے تغیر کے ساتھ شائع کردہ جمعیۃ الدراسات الاسلامیہ، زیر نگرانی شیخ محمد ابوزہرہ مرحوم۔

مذاہب فقہیہ کی بقا اور ان کا پھیلاؤ:

۳۵- گذشتہ سطروں میں یہ بات ہمیں معلوم ہو چکی ہے کہ کچھ فقہی مذاہب ایسے تھے جو اب مٹ گئے ہیں، اور کچھ ایسے ہیں کہ نہ صرف یہ کہ باقی رہے بلکہ وہ ترقی بھی کرتے رہے، بعض مؤرخین کی رائے ہے کہ ان کی بقا و ترقی کی وجہ اقتدار و حکومت کی طاقت تھی۔

لیکن یہ بات علی العموم قابل قبول نہیں، ہو سکتا ہے کہ باقی ماندہ مذاہب کے بقا اور پھیلاؤ میں حکومت و اقتدار کا کچھ دخل ہو، لیکن یقیناً یہ دخل معمولی رہا ہوگا، اس لئے کہ سلطنت عباسی میں جس کے زیر نگیں تمام اسلامی علاقے تھے، قضاء حنفی فقہاء کے ہاتھ میں رہی، لیکن ہم دیکھتے ہیں کہ مذہب حنفی کے ماننے والے شمالی افریقہ اور مصر میں بہت تھوڑے رہے، بلکہ ان دنوں بلاد فارس کی غالب اکثریت کا مذہب بھی شافعی تھا، اور اس وقت مذہب حنفی کا دائرۂ اثر عراق، ماوراء النہر کے علاقوں اور بلاد فارس کے کچھ حصوں تک محدود تھا، نیز خلافت عثمانیہ کا اقتدار اکثر اسلامی ممالک پر قائم رہا، اس کا سرکاری مذہب حنفی مسلک تھا، عثمانی قلمرو کے تمام علاقوں میں قضاء کا کام حنفی علماء کے سپرد رہا، اس کے باوجود ہم دیکھتے ہیں کہ تیونس کے دار السلطنت کے بعض ان خاندانوں کو چھوڑ کر جو در اصل ترکی نژاد ہیں، سارے شمالی افریقہ میں لوگ مالکی مذہب پر عمل پیرا ہیں، یہی حال مصر کا ہے، وہاں اکثر لوگ شافعی المذہب ہیں اور صعید مصر اور صوبۂ بحیرہ کے علاقوں میں مالکی المسلک ہیں، جب کہ حنفی مذہب کے ماننے والے بہت تھوڑے وہ لوگ ہیں جو یا تو ترک یا چرکسی نژاد ہیں یا منصب قضاء کے حصول کی خاطر انہوں نے حنفی مذہب اختیار کر لیا تھا، ہر چند کہ جامع ازہر میں تعلیمی حلقے اس مسلک کے طلبہ سے بھرے رہے لیکن مصر کے عام باشندے یا تو شافعی ہیں یا مالکی، لہذا یہ کیسے کہا جا سکتا ہے کہ کسی خاص مسلک کو مسلط کرنے میں حکومت و اقتدار کا دخل رہا؟

یہی بات جزیرہ نمائے عرب اور خلیجی علاقوں کے متعلق کہی جا سکتی ہے، یہ سارے ممالک خلافت عثمانیہ کے زیر نگیں رہے، اس کے باوجود وہاں کے باشندوں کا مسلک مالکی ہے یا حنبلی، اور کچھ لوگ شافعی بھی ہیں، اور بہت تھوڑے لوگوں کے استثناء کے ساتھ حنفی مذہب کا ان ممالک میں کوئی وجود نہیں۔

حقیقت یہ ہے کہ کسی مسلک کی بقا اور پھیلاؤ کا اولین دار و مدار صاحب مذہب کے ساتھ لوگوں کے اعتماد و یقین پر ہے، نیز صاحب مذہب کے شاگردوں کی قوت تاثیر اور مذہب کے پھیلانے اور اس کے مسائل کی تحقیق میں اور مسائل کو خوبصورت طور پر پیش کر کے ذہن و فکر کے قریب کر دینے کے لئے جہد مسلسل پر ہے۔

تقلید:

۳۶- دین کے کسی معاملہ میں کسی عالم کی تقلید کرنے والوں کو بعض لوگ بہت زیادہ مجروح کرتے رہتے ہیں، بلکہ

بعض لوگ تو مقلدین کو مشرکین سے تشبیہ دیتے ہیں کہ یہ لوگ بھی ان ہی کی طرح یہ کہتے ہیں: "إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَ نَا عَلَى أُمَّةٍ وَ إِنَّا عَلَى آثَارِهِمْ مُهْتَدُوْنَ" (سورہ زخرف/ ۲۳) (ہم نے اپنے باپ داداؤں کو ایک طریقہ پر پایا ہے اور ہم بھی انہیں کے پیچھے پیچھے چلے جا رہے ہیں)۔

حق بات یہ ہے کہ دین کے بنیادی مسائل وعقائد جو بدیہی طور پر معلوم ہیں، ان میں کسی عالم کی تقلید کی کوئی گنجائش نہیں ہے خواہ اس کا مقام ومرتبہ کچھ ہی ہو، بلکہ صاحب شریعت کی طرف سے ان کے ثبوت کے تعلق سے مکمل اطمینان، خواہ اجمالی ہی اطمینان سہی، حاصل کر لینا ضروری ہے، البتہ وہ فروعی مسائل جن کے سلسلہ میں ادلۂ تفصیلیہ پر غور وخوض ضروری ہے، عوام کو ان دلائل پر غور وخوض کا مکلف کرنا اس درجہ دشوار ہوگا کہ زندگی استوار نہیں رہ سکے گی، کیونکہ اگر ہم نے ہر مسلمان کو اس کا مکلف کر دیا کہ وہ ہر مسئلہ پر مجتہد کی طرح غور وخوض کر لیا کرے تو صنعتیں معطل ہو جائیں گی اور لوگوں کے مفادات ضائع ہو جائیں گے، اس سلسلہ میں دراز کلامی سے بچتے ہوئے یہ کہنا کافی ہے کہ صحابہ کرام جو رسول اللہ ﷺ کی شہادت کے مطابق خیر القرون سے تعلق رکھتے تھے، سب کے سب مجتہد نہیں تھے بلکہ ان میں بھی مجتہدین کی تعداد بہت تھوڑی تھی، اور کثرت سے فتاوی دینے اور مسائل سے اشتغال رکھنے والے حضرات صحابہ بھی تیرہ سے زیادہ نہ تھے۔

مگر یہ کہ جو لوگ اجتہاد کی صلاحیت رکھتے ہوں، اجتہاد کے اسباب اور ان شرطوں کے پوری ہونے کے بعد جنہیں ہم انشاء اللہ اس موسوعہ کے اصولی ضمیمہ میں تفصیلاً ذکر کریں گے، انہیں اجتہاد کرنا چاہئے۔

عجیب بات یہ ہے کہ مذکورہ قسم کے لوگوں میں سے بعض غلو کرنے والے یہ تک بھی کہہ ڈالتے ہیں کہ کسی آدمی کے مجتہد ہونے کے لئے یہ کافی ہے کہ اس کے پاس قرآن پاک کا کوئی نسخہ، سنن ابی داؤد اور لغت کی کوئی کتاب موجود ہو، اگر اس کے پاس یہ مذکورہ تینوں چیزیں فراہم ہوں تو وہ اجتہاد کر سکتا ہے اور اس کو کسی امام کی تقلید کی ضرورت نہیں، اگر اس فریق کی یہ بات مان لی جائے کہ سنن ابی داؤد، لغت کی کوئی کتاب اور قرآن پاک کے ذریعہ ایک آدمی اجتہاد کر سکتا ہے تو ہونا یہ چاہئے تھا کہ رسول اللہ ﷺ کے سارے صحابہ مجتہد ہوتے، اس لئے کہ وہ یا تو خالص عرب تھے، یا خالص عربی فضا میں پلے ہوئے تھے، نیز انہوں نے قرآن پاک کے نزول کا زمانہ پایا تھا اور رسول اللہ ﷺ کے زمانہ سے قریب تھے، لہذا ان لوگوں کا یہ دعوی واقعات کی روشنی میں بالکل ہی غلط ہے، اور یہ کہنا کہ ظنی امور میں ائمہ کی تقلید شرک ہے اور ائمہ کو خدا کا درجہ دے دینا ہے، بے بنیاد بات ہے، اس لئے کہ پڑھے لکھے کی بات تو جانے دیجئے، کوئی ناخواندہ بھی ایسا نہیں جو یہ سمجھتا ہو کہ ائمہ کو تحلیل وتحریم کا وہ حق حاصل ہے جو اللہ سبحانہ وتعالی ہی کو حاصل ہے، بلکہ ائمہ کے سلسلہ میں ان کے اعتقاد کا خلاصہ یہ ہے کہ مثلاً یہ امام یا وہ امام اپنے علم اور دین کے اعتبار سے قابل اعتماد اور اللہ کے دین کے سلسلہ میں دیانت دار ہیں، قابل تہمت نہیں ہیں، عجیب بات یہ ہے کہ اکثر وہ لوگ جو آج کل دعوائے

اجتہاد کرتے اور اس کی دعوت دیتے رہتے ہیں قرآن پاک کی کسی ایک آیت کو قرآن کریم سے دیکھ کر بھی صحیح نہیں پڑھ سکتے، چہ جائے کہ وہ اس سے کوئی شرعی حکم نکال سکیں، کم سے کم جو بات مجتہد میں ہونی چاہئے وہ یہ ہے کہ وہ عربی زبان کی گہری واقفیت رکھتا ہو، ناسخ ومنسوخ کا علم رکھتا ہو اور عام وخاص ومطلق ومقید سے واقف ہو، اور اس کے علاوہ ان دیگر باتوں سے بھی جن کے لئے خاص قسم کی تیاری ضروری ہوتی ہے جو صرف ان تھوڑے لوگوں کو میسر آ سکتی ہے جنہوں نے اس کے لئے اپنے آپ کو وقف کر دیا ہو۔

۳۷- اس موقع سے یہ جاننا ضروری ہے کہ ایک مسلمان کیلئے یہ ضروری نہیں ہے کہ وہ اپنی عبادات ومعاملات میں کسی خاص مسلک کی پابندی کرے، بلکہ جب کوئی واقعہ پیش آئے اور کوئی مشکل پیش آئے تو اس کے لئے ضروری ہے کہ وہ کسی ایسے شخص سے حکم شرعی دریافت کرے جس کے علم ودین پر اعتماد کیا جا سکتا ہو اور جس پر اس کا قلب مطمئن ہو، تقلید کی یہ گنجائش دین کی ان باتوں کے سلسلہ میں ہے جو بدیہی طور پر معلوم نہیں ہیں یعنی جو ضروریات دین میں سے نہیں ہیں، اس لئے کہ ضروریات دین میں کسی شخص کی صرف وہ بات مانی جائے گی جو مسلمانوں کے درمیان سلف سے خلف تک معروف ہو، مثلاً سود، یا شراب پینا، یا نماز کا چھوڑنا، یا اس کے بدلہ میں صدقہ دے دینے کی حلت کا خواہ کتنا ہی کوئی فتوی دے اس کا یہ فتوی قابل قبول نہ ہوگا، اور اس طرح کے لوگوں کا فتوی خدائے تعالی کے نزدیک بطور عذر پیش نہیں کیا جا سکتا۔

باب اجتہاد کی بندش:

۳۸- چھٹی صدی ہجری کے آغاز سے ہی بعض علماء نے باب اجتہاد کو بند کر دینے کی دعوت دی، ان کی دلیل یہ تھی کہ پہلوں نے بعد والوں کے لئے اب کچھ بھی باقی نہیں چھوڑا ہے، اور ان کا استدلال یہ تھا کہ اب ہمتیں پست ہو چکی ہیں، لوگوں میں امانت داری باقی نہیں رہی، آمریت پسند حکام کا دور دورہ ہے، اور خدشہ یہ ہے کہ نا اہل لوگ خوف یا لالچ کی وجہ سے اجتہاد کا شغل نہ اختیار کر لیں، اس لئے سد ذرائع کے طور پر انہوں نے باب اجتہاد کے بند کر دینے کا فتوی دے دیا، اور بعض ایسے لوگ جنہوں نے سلف کے آراء کی مخالفت کی عوام وخواص کے غصہ کا نشانہ بنے، اس کے باوجود وقتاً فوقتاً ایسے لوگ سامنے آتے رہے جنہوں نے اجتہاد کا دعوی کیا یا ان کے مجتہد ہونے کا دعوی کیا گیا، اور انہوں نے کچھ قابل ذکر اجتہادات کئے بھی، جیسے ابن تیمیہ، ان کے شاگرد ابن قیم، اور کمال ابن ہمام جو حنفی المسلک تھے وغیرہ، آخر الذکر کے بھی کچھ ایسے اجتہادات ہیں جن میں انہوں نے مسلک حنفی کے حدود سے باہر قدم رکھا، اسی طرح کے لوگوں میں صاحب "جمع الجوامع" تاج الدین سبکی اور ان کے والد (تقی الدین سبکی) ہیں، لیکن بہر صورت ان لوگوں کا اجتہاد، ایک رائے کو دوسری رائے پر ترجیح دینے یا کسی ایسے نئے مسئلہ کے حل کے دائرہ سے باہر نہیں جسے ائمہ متقدمین نے نہیں چھیڑا تھا۔

لیکن ہمارا یہ اعتقاد ہے کہ امت میں کچھ ایسے صاحب اختصاص علماء ضرور ہونے چاہئیں جن کو کتاب وسنت، اجماع کے مواقع، صحابہ وتابعین اور ان کے بعد والوں کے فتاوی کا بخوبی علم ہو، نیز انہیں عربی زبان کی مہارت ہو جس زبان میں قرآن پاک نازل ہوا اور اس میں سنت کی تدوین ہوئی، اس سے زیادہ ضروری بات یہ ہے کہ وہ لوگ صراط مستقیم کے راہی ہوں، اللہ کے سلسلہ میں کسی ملامت کرنے والے کی ملامت کو خاطر میں نہ لاتے ہوں، تا کہ امت پیش آمدہ مسائل وواقعات کے سلسلہ میں ان سے رجوع کر سکے، اور اجتہاد کا دروازہ اس طرح چوپٹ نہ کھولا جائے کہ اس میں وہ لوگ بھی درآنے کی کوشش کریں جو قرآن پاک کی ایک آیت دیکھ کر بھی اچھی طرح پڑھ نہیں سکتے، نیز یہ کہ وہ ایک موضوع کی متفرق چیزوں کو اکٹھا کر کے ان میں سے بعض کو بعض پر ترجیح دینے سے بھی قاصر ہیں۔

جن لوگوں نے اجتہاد کا دروازہ بند کر دینے کا فتوی دیا انہیں درحقیقت یہی فکر دامن گیر تھی کہ مذکورہ قسم کے لوگ اجتہاد کا دعوی کرنے لگیں گے اور خدائے تعالی پر بہتان تراشی کرتے ہوئے بلا دلیل وبنیاد کسی چیز کو حلال اور کسی چیز کو حرام کریں گے، کیونکہ ان کا مقصد محض حکام کی خوشنودی ہوگی، بعض مدعیان اجتہاد کو ہم نے دیکھا ہے کہ جب ان کو یہ خیال ہوتا ہے کہ فلاں فلاں بات کا قائل ہونا ان کے آقاؤں کو خوش کر سکتا ہے تو وہ ان کی طلب سے پہلے ہی ان باتوں کے قائل ہونے کا اظہار کر گذرتے ہیں، پھر حکام ان مدعیان اجتہاد کے فتاوی کا سہارا لینے لگتے ہیں، چنانچہ ہمارے زمانہ میں بعض ایسے لوگ بھی ہیں جو تجارتی قرضوں پر سود کی حلت کے اور عام ضروریات میں صرف کیلئے حاصل کردہ قرض کے سود کی حرمت کے قائل ہیں، بلکہ بعض تو علی العموم سود کے حلال ہونے کے قائل ہیں، اس لئے کہ ان کے بقول مصلحت اس پر عمل کرنے کی متقاضی ہے، ان میں سے بعض لوگ تحدید نسل کی غرض سے اسقاط حمل کا فتوی دے چکے ہیں، اس لئے کہ بعض حکام کی یہی رائے ہے، چنانچہ یہ لوگ اسے فیملی پلاننگ کا نام دیتے ہیں، ان میں سے بعض لوگوں کی رائے ہے کہ حدود کا اجراء صرف ان لوگوں پر ہو سکتا ہے جو حد کو واجب کرنے والے کسی جرم کے عادی بن جائیں، اسی طرح ان میں طرح طرح کے اور عجیب وغریب فتوی دینے والے لوگ موجود ہیں، بہر صورت اسی طرح کے لوگوں کے پیش نظر صاحب ورع علماء نے اجتہاد کے دروازہ کی بندش کا فتوی دیا، لیکن ہماری رائے ہے کہ اجتہاد کی بالکلیہ حرمت اور اس کے دروازہ کی علی الاطلاق بندش کا فتوی شریعت کی تصریح اور اس کی روح سے ہم آہنگ نہیں ہے، بلکہ صحیح نظریہ یہ ہوگا کہ اس کو مباح بلکہ شرائط کے پائے جانے کے وقت واجب قرار دیا جائے، اس لئے کہ امت کو ان نئے واقعات کے سلسلہ میں شرعی احکام کی جانکاری کی ضرورت ہے جو پہلے زمانہ میں پیش نہیں آئے تھے۔

اجتہاد کے سرچشمے:

۳۹- گذشتہ صفحات میں ہم نے بتایا ہے کہ سارے علمائے امت کا اس پر اتفاق ہے کہ حکم صرف خدا کا چلے گا اور اسی کو

احکام صادر کرنے کا حق حاصل ہے، لہذا اتمام ہی احکام کا سرچشمہ۔ بواسطۂ وحی۔ اللہ تعالی کی ذات ہے۔

وحی کی دو قسمیں ہیں : وحی متلو اور وہ قرآن کریم ہے، اور وحی غیر متلو اور وہ سنت نبویہ مطہرہ ہے، اس لئے کہ آں حضرت ﷺ چونکہ اللہ کے رسول تھے اس لئے آپ جو کچھ فرماتے تھے اس کا سرچشمہ ہوائے نفس نہیں بلکہ وحی الہی ہوا کرتا تھا۔

اس سے یہ بات بخوبی معلوم ہوگئی کہ سارے احکام کا سرچشمہ براہ راست کتاب وسنت ہیں، لیکن اجماع اگر واقع ہو جائے تو وہ خدائے کریم کے حکم ہی کو ظاہر کرتا ہے، اس لئے کہ پوری امت ضلالت پر متفق نہیں ہو سکتی، رہا قیاس تو وہ بھی (ان لوگوں کے نزدیک جو قیاس کو حجت مانتے ہیں) مجتہد کی رائے کے مطابق حکم الہی کو ہی ظاہر کرتا ہے، اور قیاس صحیح کے شرائط کے پائے جانے کی صورت میں اس رائے سے استدلال جائز ہے، خواہ ہم یہ مانیں کہ حق میں تعدد نہیں ہوتا یا یہ کہیں کہ ہوتا ہے۔

اصولی ضمیمہ میں انشاء اللہ تفصیل سے اس مسئلہ کی وضاحت کی جائے گی، لیکن ہم یہاں فوری طور پر دو مسئلوں کا تذکرہ کریں گے جن کے متعلق ان دنوں بہت گفتگو ہو رہی ہے:

الف- پہلا مسئلہ: سنت سے متعلق:

۴۰- بعض لوگوں نے یہ مسئلہ اٹھایا ہے کہ حدیث تشریع کا سرچشمہ نہیں ہے، یہ لوگ اپنے کو اہل قرآن کہتے ہیں، ان کا کہنا ہے کہ ہمارا پیشوا قرآن ہے، ہم اس کے حلال کو حلال اور حرام کو حرام مانیں گے، ان کے بقول سنت میں رسول اللہ ﷺ کی طرف منسوب کر کے جھوٹی حدیثیں ملا دی گئی ہیں، یہ لوگ اس جماعت کی ایک کڑی ہیں جن کے متعلق حضور ﷺ نے ہمیں پیشگی خبر دے دی تھی، چنانچہ احمد، ابو داؤد اور حاکم نے سند صحیح کے ساتھ حضرت مقدامؓ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "**يوشک أن يقعد الرجل متکئاً علی أريکته يحدّث بحديث من حديثي فيقول بيننا وبينکم کتاب الله، فما وجدنا فيه من حلال استحللناه، وما وجدنا فيه من حرام حرّمناه ، ألا وإن ما حرّم رسول الله مثل ما حرّم الله**" (عنقریب ایک آدمی اپنی مسہری پر ٹیک لگائے بیٹھا ہوگا، اس کے سامنے میری کوئی حدیث بیان کی جائے گی تو وہ یہ کہے گا کہ ہمارے تمہارے درمیان کتاب اللہ ہے، اس میں جو چیزیں حلال کی گئی ہیں اسے ہم حلال سمجھیں گے، اور جو حرام کی گئی ہیں اسے حرام سمجھیں گے، خوب سمجھ لو کہ اللہ کے رسول ﷺ نے جس چیز کو حرام قرار دیا ہے وہ بالکل اسی طرح حرام ہے جس طرح خدا کی حرام کردہ چیزیں)(۱)۔

---

(۱) الفتح الکبیر ۳/ ۴۳۸، الفاظ کے اختلاف کے ساتھ اس حدیث کی روایت ترمذی نے بھی کی ہے اور کہا یہ حدیث حسن صحیح ہے (سنن الترمذی بشرح ابن العربی ۱۰/ ۱۳۲ طبع الصاوی)۔

یہ لوگ ''اہل قرآن'' نہیں ہو سکتے، اس لئے کہ قرآن کریم نے تو تقریباً ایک سو آیتوں میں رسول اللہ ﷺ کی اطاعت کو واجب قرار دیا ہے اور رسول کی اطاعت کو اللہ کی اطاعت قرار دیا ہے: "مَنْ يُّطِعِ الرَّسُوْلَ فَقَدْ أَطَاعَ اللّٰهَ وَمَنْ تَوَلّٰى فَمَا أَرْسَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ حَفِيْظاً'' (سورۂ نساء/۸۰) (جس نے رسول کی اطاعت کی اس نے اللہ ہی کی اطاعت کی اور جو کوئی روگردانی کرلے سو ہم نے آپ کو ان پر نگراں کر کے نہیں بھیجا ہے)۔

اس سے زیادہ یہ کہ قرآن پاک نے، جس پر عمل پیرا ہونے کے یہ لوگ دعویدار ہیں، رسول اللہ ﷺ کی اطاعت سے انکار کرنے والے اور آپ کے فیصلہ کو نامنظور کرنے والے کو خارج از ایمان قرار دیا ہے: "فَلاَ وَرَبِّكَ لاَ يُؤْمِنُوْنَ حَتّٰى يُحَكِّمُوْكَ فِيْمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لاَ يَجِدُوْا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجاً مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوْا تَسْلِيْماً'' (سورۂ نساء/۶۵) (سو آپ کے پروردگار کی قسم ہے کہ یہ لوگ ایماندار نہ ہوں گے جب تک یہ لوگ اس جھگڑے میں جو ان کے آپس میں ہو آپ کو حَکَم نہ بنالیں، اور پھر جو فیصلہ آپ کر دیں اس سے اپنے دلوں میں تنگی نہ پائیں اور اس کو پورا پورا تسلیم کرلیں)۔

اور ان کی یہ بات کہ سنت میں بہت سی جھوٹی اور موضوع حدیثیں ملا دی گئی ہیں، بالکل ہی ناقابل التفات ہے، اسلئے کہ اس امت کے علماء نے سنت رسول ﷺ کو ہر طرح کی ملاوٹ سے پاک کرنے کے لئے غایت درجہ محنت کی ہے، اور کسی راوی کی سچائی میں شک یا اس کے حق میں سہو کے احتمال کو حدیث کے رد کر دینے کا سبب قرار دیا ہے، اس امت کے دشمنوں کو بھی اعتراف ہے کہ اس کی طرح کسی امت نے سند اور اخبار و احادیث (خصوصاً جو حضور ﷺ سے مروی ہیں) کی چھان پھٹک پر توجہ نہیں دی ہے، حدیث پر عمل کے لئے صرف یہ غلبہ ظن کافی ہے کہ وہ حدیث رسول اللہ ﷺ سے مروی ہے، اس کی دلیل یہ ہے کہ آنحضرت ﷺ اپنی دعوت دوسروں تک پہنچانے کے لئے بسا اوقات اپنے کسی ایک صحابی کو بھیجنے پر اکتفا کرتے تھے، جس سے پتہ چلتا ہے کہ خبر واحد کی سچائی کا اگر غالب گمان ہو تو اس پر عمل ضروری ہوگا۔

ہم ان لوگوں سے پوچھتے ہیں کہ نماز کی کیفیت، پنجوقتہ نمازوں کی فرضیت، زکوۃ کے نصاب، حج کے احکام اور اس کے علاوہ دیگر وہ بہت سارے احکام جن کا جاننا سنت ہی پر موقوف ہے قرآن پاک میں وہ آیتیں کہاں ہیں جو ان کو واضح کریں۔

ایک دوسرا فرقہ بھی ہے جو پہلے فرقہ سے کم خطرناک نہیں ہے، اس کا کہنا ہے کہ عبادات کے تعلق سے ہم سنت کو قانون سازی کے سرچشمہ کی حیثیت سے تسلیم کرتے ہیں، لیکن امور دنیا سے متعلق قوانین و احکام کے سلسلہ میں وہ ہمارے لئے حجت نہیں ہے، یہ لوگ اس سلسلہ میں ایک کمزور شبہ سے استناد کرتے ہیں، یعنی تابیر نخل (درخت خرما کو گابھا دینے) کے واقعہ سے، جس کا حاصل یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ جب ہجرت فرما کر مدینہ تشریف لائے تو انہوں

نے دیکھا کہ مدینہ والے کھجور کے درخت کو گابھا دیتے ہیں، یعنی درخت خرما کے مادہ کو نر کے شگوفہ سے جوڑ دیتے ہیں، آپ ﷺ نے یہ صورت حال دیکھ کرفرمایا کہ اگر تم لوگ ایسا نہ کرو تو بھی ٹھیک رہے گا، چنانچہ انہوں نے آپ ﷺ کے فرمان پر عمل کیا لیکن درختوں نے ردی کھجور دیئے، آپ ﷺ کا ان لوگوں کے پاس سے گذر ہوا تو آپ ﷺ نے فرمایا کہ تمہارے یہ درخت ایسے کیوں ہو گئے ہیں؟ انہوں نے کہا کہ آپ ﷺ نے ہی تو تابیر سے منع فرمادیا تھا، آپ ﷺ نے فرمایا کہ: "أنتم أعلم بأمر دنیاکم"(۱) (تم لوگ اپنے دنیا کے معاملات سے زیادہ واقف ہو)۔

اس خبر سے اگر کوئی بات معلوم ہوتی ہے تو صرف یہ کہ ایسے دنیوی معاملات جن کا تعلق حلال وحرام یا صحت وفساد کے اعتبار سے اسلامی شریعت سے نہیں، بلکہ ان کا تعلق تجرباتی امور سے ہے، ایسے امور اپنے رب کی طرف سے پیغامبر ہونے کی حیثیت سے رسول اللہ ﷺ کے مشن میں داخل نہیں ہیں، بلکہ مذکورہ حدیث سے پتہ چلتا ہے کہ اس طرح کے معاملات تجربہ کے تابع ہوا کرتے ہیں، حضور ﷺ نے اس حدیث کے ذریعہ نمونہ بن کر ہمیں اس پر آمادہ کیا ہے کہ وہ معاملات جو کلی طور پر دنیوی ہیں اور ان کا تعلق اسلامی قانون سے نہیں ہے ان کے سلسلہ میں مفید ومناسب کو معلوم کرنے کے لئے ہمیں جستجو کرنی چاہئے، اس واقعہ کے درمیان اور اس بات کے درمیان بہت فرق ہے کہ حضور ﷺ کی طرف سے یہ وارد ہو کہ یہ حلال یا حرام ہے، یا یہ مسئلہ مستوجب سزا ہے یا نہیں ہے، یا یہ بیع صحیح ہے یا نہیں ہے، کیونکہ یہ معاملات حضور ﷺ کے خاص فرائض منصبی سے تعلق رکھتے ہیں جن کی اطاعت کو اللہ تعالی نے ہمارے اوپر ان تمام امور میں فرض قرار دیا ہے جن کو آپ ﷺ حق تعالی کی طرف سے ہم تک پہنچاتے ہیں۔

ب- دوسرا مسئلہ:

۱۴- آج کل وقتاً فوقتاً اسلامی قانون سازی میں مصلحت کو بنیاد بنانے کی بات اٹھتی رہتی ہے، دلیل اس سلسلہ میں یہ دی جاتی ہے کہ اسلامی شریعت چونکہ انسانیت کی فلاح وبہبود ہی کیلئے اتری ہے، اس لئے جو بات فلاح وبہبود کی ہو اس پر ہمیں عمل کرنا چاہئے، اور جو باعث نقصان ہو اس سے ہمیں اعراض کرنا چاہئے، لیکن یہ ایسی حق بات ہے جس

(۱) حدیث کی روایت امام مسلم نے مختلف الفاظ سے کی ہے ایک روایت یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "ما أظن ذلک (یعني التلقیح) یغني شیئاً" (میں نہیں سمجھتا کہ یہ یعنی تابیر نخل کچھ فائدہ دے سکتا ہے)، راوی کا کہنا ہے کہ یہ بات لوگوں کو بتائی گئی تو انہوں نے کھجوروں کے درختوں کو گابھا دینا چھوڑ دیا، لیکن حضور ﷺ کو (اس عمل کے چھوڑ دینے سے رونما ہونے والے نقصانات کی) خبر دی گئی، تو آپ ﷺ نے فرمایا: "إن کان ینفعھم ذلک فلیصنعوہ فإني إنما ظننت ظناً فلا تؤاخذوني بالظن، ولکن إذا حدثتکم عن اللہ شیئاً فخذوا بہ، فإني لن أکذب علی اللہ عز وجل" (اگر یہ عمل ان کے لئے مفید تھا تو انہیں اسے کرتے رہنا چاہئے، اس لئے کہ میں نے محض ایک خیال کی بنیاد پر یہ بات کہی تھی، لہذا تم لوگ میرے خیال کے سلسلہ میں میری گرفت مت کرو، لیکن اگر میں اللہ کی طرف سے کوئی بات تم لوگوں سے بیان کروں تو اس پر عمل کیا کرو، اس لئے کہ میں خدا کی طرف کوئی غلط بات منسوب نہیں کر سکتا) (صحیح مسلم ۴/ ۱۸۳۵-۱۸۳۶، تحقیق: محمد فؤاد عبد الباقی، طبع عیسی الحلبی)۔

سے باطل کا ارادہ کیا گیا ہے، اسلئے کہ اسلامی شریعت میں کلی طور پر خواہ اس کا تعلق عبادات سے ہو یا معاملات سے، انسانوں کی مصلحت کی ہی رعایت کی گئی ہے، لیکن ''مصلحت'' ہے کیا؟ کیا مصلحت یہ ہے کہ خواہشات کا ساتھ دیا جائے اور بے لگام لوگوں کو خوش کیا جائے؟ یا حقیقی مصلحت وہ ہے جس سے لوگوں کے معاملات میں استواری پیدا ہوتی ہے؟ پھر یہ کہ حقیقی اور موہوم مصلحتوں کے مابین ہم کس طرح خط کھینچ سکتے ہیں؟

علم وتجربہ سے ہم جانتے ہیں کہ لوگوں کے طبائع مختلف ہیں، کسی بات کو ایک آدمی پسند اور اسی کو دوسرا آدمی ناپسند کرتا ہے، اور جس کو دوسرا ناپسند کرتا ہے پہلے شخص کی وہی عین پسند ہوتی ہے، جو شخص کسی چیز کو پسند کرتا ہے اس میں اس کو صرف بھلائی اور مصلحت ہی کا پہلو نظر آتا ہے جب کہ ناپسند کرنے والے شخص کو صرف برائی اور نقصان کا پہلو نظر آتا ہے، عربی کے شاعر نے کتنی سچی بات کہہ دی ہے:

و عين الرضا عن كل عيب كليلة   كما أن عين السخط تبدى المساويا

(رضامندی کی نگاہ سارے عیوب سے اندھی ہوتی ہے، جب کہ چشم عداوت کو صرف برائیاں نظر آتی ہیں)۔

خدائے تعالی کی حکمت ہے کہ اس دنیا میں خیر وشر ایک دوسرے سے ملے ہوئے ہیں، اس لئے ایک مصلحت کو دوسری پر، یا ایک برائی کو دوسری برائی پر ترجیح دینے یا نقصانات کا مفادات سے موازنہ کرکے ان میں سے کسی ایک کو ترجیح دینے کا عمل اس بات کا متقاضی ہے کہ اس سلسلہ میں دارومدار ایسی ذات ہو جو خواہشات واغراض سے منزہ ہو، اور ایسی ذات صرف خدائے تعالی ہی کی ذات ہے، اس لئے کہ وہ سارے جہاں سے بے نیاز ہے اور وہ اپنے بندوں کے لئے آسانی ہی چاہتا ہے اور دشواری نہیں چاہتا ہے۔

اس سے یہ بات واضح ہوگئی کہ مصالح تین ہیں: ایک مصلحت وہ ہے جس کا شارع نے اعتبار کیا ہے اس کے باوجود کہ اس میں کچھ معمولی نقصانات بھی ہیں، اس لئے کہ اس میں خیر کا پہلو راجح تر ہے، جیسے روزہ کی مصلحت کہ اس میں کچھ مشقتیں بھی ہیں، اور جیسے جہاد کی مصلحت کہ اس میں مال اور جان دونوں ہی لگتے ہیں، اسی طرح کی بات حج وغیرہ کے متعلق بھی کہی جاسکتی ہے۔

بعض مصلحتیں ایسی ہیں جن کو شارع نے پورے طور پر مسترد کردیا ہے کیونکہ ان میں نقصانات زیادہ اور فائدے کم ہیں، جیسے شراب وجوے کی مصلحت، ارشاد باری تعالی ہے: ''يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا'' (سورۂ بقرہ/ ۲۱۹) (لوگ آپ سے شراب اور قمار کے بارے میں دریافت کرتے ہیں، آپ کہہ دیجئے کہ ان میں بڑا گناہ ہے اور لوگوں کے لئے فائدے بھی ہیں، اور ان کا گناہ ان کے فائدوں سے کہیں بڑھا ہوا ہے)، اور جیسے ربا کی مصلحت، چنانچہ اللہ سبحانہ وتعالی نے اس کی تمام صورتوں اور شکلوں کو حرام کردیا ہے: ''وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا'' (سورۂ بقرہ/ ۲۷۵) (حالانکہ اللہ نے بیع کو حلال کیا ہے اور سود کو حرام کیا ہے)، اور اسی طرح ارشاد باری ہے: ''يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ

الرِّبَا إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِيْنَ ، فَإِنْ لَّمْ تَفْعَلُوْا فَأْذَنُوْا بِحَرْبٍ مِّنَ اللّٰهِ وَرَسُوْلِهٖ وَإِنْ تُبْتُمْ فَلَكُمْ رُءُ وْسُ أَمْوَالِكُمْ لَاتَظْلِمُوْنَ وَلَا تُظْلَمُوْنَ'' (سورۂ بقرہ/۲۷۸، ۲۷۹) (اے ایمان والو! اللہ سے ڈرو اور جو کچھ سود کا بقایا ہے اسے چھوڑ دو اگر تم ایمان والے ہو لیکن تم نے ایسا نہ کیا تو خبر دار ہو جاؤ جنگ کے لئے اللہ اور اس کے رسول کی طرف سے، اور اگر تم توبہ کرلو گے تو تمہارے اصل اموال تمہارے ہی ہیں، نہ تم کسی پر ظلم کرو گے اور نہ تم پر کسی کا ظلم ہوگا)۔

اور کچھ مصالح ایسی بھی ہیں کہ شارع نے ان کے بارے میں سکوت کیا ہے، چنانچہ نہ تو ان کا اعتبار کیا ہے اور نہ ہی خصوصیت سے ان کو صراحۃً مسترد کیا ہے، اس طرح کے مصالح کی تعیین صرف ان حضرات کا کام ہے جن کو فقہی بصیرت وگہرائی حاصل ہو اور ان کو کسی طرح کا لالچ یا خوف دامنگیر نہ ہو، پھر یہ کہ اس سلسلہ میں قطعی فیصلہ کا حق جماعت کو ہوگا افراد کو نہیں، نیز ان مصالح کا تجربہ کے تابع ہونا شرط ہے کیونکہ اس طرح کے مصالح زمانہ کے ساتھ ساتھ بدلتے رہتے ہیں بلکہ ملکوں کے اختلاف سے بھی وہ مختلف ہو جایا کرتے ہیں۔

فقہ کی تقسیمیں:

فقہ کی مختلف اعتبار سے مختلف قسمیں ہیں، ہم یہاں ذیل کی تقسیموں پر اکتفاء کرتے ہیں:

الف- دلائل کے اعتبار سے فقہی مسائل کی تقسیم:

۴۲- اس اعتبار سے فقہ کی دو قسمیں ہیں:

ایک فقہ وہ ہے جس کی بنیاد ان دلائل پر ہے جو قطعی الثبوت اور قطعی الدلالۃ بھی ہیں، جیسے نماز، زکاۃ، روزہ اور حج کی صاحب استطاعت پر فرضیت، اور سود وزنا نیز شراب پینے کی حرمت اور پاکیزہ رزق کی اباحت۔

دوسری قسم کا فقہ وہ ہے جس کی بنیاد ظنی دلائل پر ہے، جیسے مسح رأس کے مقدار کی تعیین، نماز میں متعین قراءت کی مقدار، اور حیض والی مطلقہ کی عدت کی تعیین کہ طہر سے ہوگی یا حیض سے، اور یہ کہ کیا خلوت صحیحہ مکمل مہر اور عدت کو واجب کرتی ہے؟ اور اس کے علاوہ دیگر مسائل۔

اور جیسا کہ پچھلے صفحات میں ذکر کیا گیا کہ وہ احکام جو ایسے قطعی دلائل سے ثابت ہیں جو دین میں بدیہی طور پر معلوم ہیں، علمائے اصول کے نزدیک وہ فقہ میں داخل نہیں ہیں گو کہ وہ فقہاء کے نزدیک فقہ میں داخل ہیں۔

ب- موضوعات کے اعتبار سے فقہ کی تقسیم:

۴۳- چوں کہ علم فقہ ایسا علم ہے جس کے ذریعہ بندوں کے افعال کے سلسلہ میں خدائے تعالی کے احکام معلوم کئے جاتے ہیں خواہ وہ احکام اقتضائی (یعنی مطالبہ والے) ہوں یا تخییری (یعنی اختیار والے) ہوں یا وضعی (یعنی کسی

دوسرے حکم کیلئے محرک وغیرہ) ہوں، اس اعتبار سے علم فقہ بندوں سے صادر ہونے والے سارے افعال کا احاطہ کرلیتا ہے، اور اس طرح اس کے موضوعات بھی متعدد ہیں، چنانچہ وہ احکام جو اللہ کے ساتھ بندے کے تعلق کو مربوط و مضبوط کرتے ہیں انہیں عبادات کہا گیا ہے، چاہے یہ عبادتیں صرف بدنی ہوں جیسے نماز و روزہ، یا خالص مالی ہوں جیسے زکاۃ، یا بدنی اور مالی دونوں ہوں جیسے حج، اور وہ احکام جو خاندان کو مربوط و منظم کرتے ہیں یعنی شادی، طلاق، نفقہ، پرورش، ولایت، نسب وغیرہ، ان چیزوں سے متعلق احکام کو اس وقت عائلی فقہ (پرسنل لا) کہا جاتا ہے، علماء نے انہیں احکام سے وصیت اور وراثت کو بھی جوڑ دیا ہے کیونکہ ان کا عائلی احکام سے گہرا تعلق ہے۔

اور وہ احکام جو لوگوں کے معاملات کی تنظیم کرتے ہیں، جیسے خرید و فروخت اور شرکت (اس کی تمام شکلوں کے ساتھ)، رہن، کفالت، وکالت، ہبہ، عاریت، کرایہ داری وغیرہ کو اس وقت شہری (دیوانی) یا تجارتی قانون کہا جاتا ہے۔

اور وہ احکام جو قضاء کو اور اس کے متعلقات یعنی دعوی و ثبوت وغیرہ کے ذرائع کو منظم کرتے ہیں، انہیں قانون مقدمات (مرافعات) کہا گیا ہے۔

اور وہ احکام جو محکوم کے ساتھ حاکم کے تعلقات، اور حاکم کے ساتھ محکوم کے تعلقات کو استوار کرتے ہیں، انہیں اس وقت دستوری قانون کہا جاتا ہے۔

اور وہ احکام جو امن و جنگ کی حالت میں غیر مسلموں کے ساتھ مسلمانوں کے تعلقات کو استوار کرتے ہیں انہیں فقہائے متقدمین ''سِیَر'' کہتے تھے، لیکن عصر حاضر کے فقہاء انہیں بین الاقوامی قانون کہتے ہیں۔

اور وہ احکام جو خورد و نوش اور پہننے اوڑھنے اور رہن سہن کے بارے میں بندوں کے اعمال سے متعلق ہیں انہیں فقہاء نے ''حظر و اباحت کے مسائل'' کا نام دیا ہے۔

اور وہ احکام جو جرائم اور سزاؤں کی تعیین کرتے ہیں انہیں ہمارے فقہاء متقدمین حدود و جنایات اور تعزیرات کہا کرتے تھے، لیکن عصر حاضر کے فقہاء نے انہیں ''قانون جزائی'' یا ''قانون جنائی'' کا نام دیا ہے۔

اس مختصر سے بیان سے یہ بات بخوبی عیاں ہوگئی کہ فقہ انسان سے متعلق ساری باتوں کا احاطہ کرتی ہے، لہذا بعض لوگوں کے دعوی کے مطابق اس کا عمل دخل اللہ کے ساتھ بندے کے تعلق کی تنظیم کے دائرہ میں محدود نہیں ہے، جیسا کہ بعض لوگوں کا خیال ہے، پس جو شخص ایسی رائے رکھتا ہو وہ یا تو علم فقہ اور اس کے موضوعات سے بالکلیہ نا آشنا ہے یا دانستہ اس سے بے خبری کا اظہار کرتا ہے۔

ج - حکمت کے اعتبار سے فقہ کی تقسیم:

۴۴ - احکام فقہ اس اعتبار سے کہ ان کی تشریع کی حکمت معلوم و مدرک ہے یا نہیں، ان کی دو قسمیں ہیں:

پہلی قسم: ایسے احکام کی ہے جن کا مقصد سمجھ میں آجاتا ہے، انہیں کبھی احکام معللہ (یعنی وہ احکام جن کی علت معلوم ہے) کہا جاتا ہے، ان احکام کی تشریع کی حکمت یا تو اس لئے معلوم ہو جاتی ہے کہ نصوص میں حکمت کی صراحت ہوتی ہے یا نصوص سے حکمت کا استنباط آسان ہوتا ہے، شرعی قانون میں اس طرح کے مسائل کی تعداد زیادہ ہے، اس لئے کہ:

لم یمتحنا بما تعیی العقول به　　　　حرصا علینا فلم نَرْتَبْ و لم نَهِم

(ہماری رعایت میں اس نے (باری تعالیٰ نے) عقلوں کو عاجز کر دینے والے احکام کے ذریعہ ہمارا امتحان نہیں لیا، چنانچہ نہ تو ہمیں شک وشبہ سے دوچار ہونا پڑا اور نہ ہم حیران ہوئے)۔

جیسے نماز، زکاۃ، اور حج کی فی الجملہ مشروعیت اور جیسے نکاح میں مہر، اور طلاق ووفات میں عدت کے وجوب، اور بیوی، اولاد اور اقارب کے لئے نفقہ کے وجوب کی مشروعیت، اور جیسے ازدواجی زندگی کے پیچیدہ ہو جانے کے وقت طلاق کی مشروعیت اور اس طرح کے ہزاروں فقہی مسائل۔

دوسری قسم: احکام تعبدی کی ہے، یہ وہ احکام ہیں جن میں عمل اور اس پر مرتب ہونے والے حکم کے درمیان مناسبت کا ادراک نہیں کیا جاسکتا، جیسے نمازوں کی تعداد، رکعتوں کی تعداد اور حج کے اکثر اعمال، اور خدائے تعالیٰ کی رحمت ہے کہ اس طرح کے احکام ان احکام کی بہ نسبت تھوڑے ہیں جن کی علت معلوم کی جاسکتی ہے۔

اس طرح کے تعبدی احکام کی مشروعیت کے ذریعہ بندوں کا امتحان لیا گیا ہے کہ آیا وہ واقعتاً مؤمن ہیں؟ اس جگہ یہ جاننا ضروری ہے کہ شریعت نے اپنے اصول وفروع میں کوئی ایسی بات نہیں بتائی ہے جو عقل انسانی کیلئے قابل قبول نہ ہو، لیکن وہ بسا اوقات ایسے احکام بیان کرتی ہے جنہیں عقل انسانی سمجھ نہیں پاتی، اور ان دونوں مسئلوں کے درمیان بڑا فرق ہے، اس لئے اگر ایک انسان عقلی طور پر اس بات سے مطمئن ہو جائے کہ خدا موجود ہے، اور یہ کہ وہ حکیم ہے، اور تنہا وہی مستحق ربوبیت ہے، اور اپنے مشاہدہ میں آنے والے معجزات ودلائل کی وجہ سے رسول اللہ ﷺ کی سچائی اور خدا کی طرف سے آپ کے پیغمبر ہونے پر عقلی طور پر مطمئن ہو جائے، تو اس نے اپنے اس اطمینان کے ذریعہ اللہ سبحانہ وتعالیٰ کے لئے حاکمیت وربوبیت کا اقرار کرلیا اور اپنے بندہ ہونے کا اعتراف کرلیا، اب اگر اس کو کسی کام کے کرنے یا کسی کام کے نہ کرنے کا حکم دیا جائے اور وہ کہنے لگے کہ میں اس وقت تک تعمیل حکم نہیں کروں گا جب تک کہ امر ونہی کی حکمت نہ معلوم کرلوں، تو وہ اللہ اور رسول پر ایمان لانے کے اپنے دعوی کو خود ہی جھٹلانے والا ہوگا، یہ اس لئے کہ عقل کے ادراک کی ایک متعین حد ہے جیسا کہ حواس کے عمل کی ایک حد ہے اور اس حد سے آگے حواس کام نہیں کرپاتے۔

خدائے تعالیٰ کے تعبدی احکام سے سرکشی کرنے والے کی مثال اس مریض کی ہے جو کسی ماہر فن اور معتمد طبیب کے

پاس جائے، وہ اس کے لئے مختلف قسم کی دوائیں تجویز کردے اور بتادے کہ فلاں دوا کھانے سے پہلے، فلاں دوا کھانے کے درمیان، اور فلاں دوا کھانے کے بعد لینی ہے اور دوا لینے کی مقدار بھی مختلف بتادے، اب مریض طبیب سے کہے کہ جب تک آپ مجھ سے یہ حکمت نہ بیان کردیں کہ فلاں دوا کھانے سے قبل، فلاں کھانے کے بعد اور فلاں کھانے کے دوران کیوں لی جائے گی، اور یہ کہ بعض دواؤں کی خوراک زیادہ اور بعض کی کم کیوں ہے؟ میں آپ کی دوا استعمال نہیں کروں گا۔

آپ ہی بتایئے کہ کیا اس مریض کو اپنے ڈاکٹر پر واقعۃً اعتماد ہے؟ یہی حال اس شخص کا ہے جو اللہ اور اس کے رسول پر ایمان کا دعوی کرتا ہے اور پھر جن احکام کی حکمت اس کی سمجھ میں نہیں آتی ان سے سرتابی کرتا ہے، اس لئے کہ مومن برحق کا شیوہ یہ ہے کہ جب بھی اس کو کسی کام کے کرنے یا کسی کام کے نہ کرنے کا حکم کیا جاتا ہے تو فوراً وہ سمع وطاعت کے لئے تیار ہو جاتا ہے، خصوصاً اس کے بعد کہ ہم نے ابھی بتایا کہ شریعت اسلامی میں ایسے احکام مطلقاً نہیں جنہیں عقل سلیم قبول نہ کرے، اور کسی چیز کا نہ جاننا اس کے نہ ہونے کی دلیل نہیں ہوتی، چنانچہ بہت سے احکام ایسے ہیں کہ ماضی میں ان کی حکمت ہم سے مخفی رہی پھر ان کی زبردست حکمت ہمارے اوپر واضح ہوگئی، چنانچہ لحم خنزیر کی حرمت کی حکمت سے بہت سے لوگ ناآشنا تھے، پھر ہمارے اوپر وہ خبیث امراض وصفات منکشف ہو گئے جو اس پلید جانور میں موجود ہیں اور جن سے خدائے کریم نے اسلامی معاشرہ کو بچانا چاہا ہے، اسی طرح کی بات کتے کے جوٹھے برتن کو سات مرتبہ دھونے، جن میں ایک مرتبہ مٹی سے دھونا بھی شامل ہے، کے سلسلہ میں کہی جاتی ہے، اس کے علاوہ بہت سے احکام ہیں جن کے اسرار ورموز رفتہ رفتہ ہم پر عیاں ہورہے ہیں اگرچہ آج تک وہ ہم پر مخفی رہے۔

موسوعہ فقہیہ کا تعارف

فقہ کو پیش کرنے کا نیا انداز اور اجتماعی تدوین:

۴۵- فقہ اسلامی جس طرح اپنی نشوونما میں مختلف ادوار سے گذرا اسی طرح اپنی تدوین کے سفر میں بھی مختلف مراحل سے گذرا ہے، یہاں بس اتنا اشارہ کرنے کی گنجائش ہے کہ ابتداءً فقہ کی تدوین حدیث وآثار سے مخلوط ہو کر ہوئی، پھر اس نے ان امالی ومسائل اور ان جوامع کی صورت اختیار کی جن میں اصول ومبادی سے زیادہ فروع وجزئیات پر توجہ مرکوز ہوا کرتی تھی، اس کے بعد مدوّن فقہی مجموعے اور مفصل بنیادی کتابوں کی تالیف عمل میں آئی جن کے ذریعہ مذاہب فقہ کو ناپید ہونے سے محفوظ رکھا گیا، اس کے بعد فقہ کے موضوع پر تصنیف نے خالص فنی وعلمی اسلوب اختیار کیا، جس میں ترتیب مختلف ہوتی اور نوآموزوں کے لئے اس کی عبارت پیچیدہ ہوتی تھی، اور ایسے ''متون'' سامنے

آئے جن کی وضاحت کے لئے ایسی شرحیں اور حواشی لکھنے پڑے جن کی عبارت اتنی مختصر اور اسلوب اتنا مشکل تھا کہ فن سے خاص اشتغال رکھنے والے حضرات کے علاوہ دیگر لوگ ان سے کما حقہ فائدہ نہیں اٹھا سکے، بلکہ بسا اوقات ایک شخص کی مہارت صرف ایک مذہب تک محدود رہتی اور دوسرے مذہب کی اس کو کچھ خبر نہ ہوتی، کیونکہ ہر مذہب والے اپنے مذہب کے مطالعہ، اس میں فتوی دینے اور تالیف کرنے کے لئے کچھ خاص اصول اور رموز واصطلاحات کو برتتے تھے، ان میں سے بعض مختلف جگہوں پر مذکور ہیں اور بعض ایک دوسرے کے بتانے اور تلقین کرنے کے ذریعہ ہی معلوم ہو سکتے ہیں۔

یہاں ہمارا مقصد فقہ کو پیش کرنے کے سلسلہ میں بعض ان ترقی یافتہ تصنیفات کی طرف اشارہ کرنا ہے جو ترتیب کے مسئلہ سے قطع نظر (اگر چہ ترتیب کی بڑی اہمیت ہے) موسوعہ سے ملتی جلتی ہیں، کیوں کہ وہ موسوعاتی تصنیف کی بعض خصوصیات رکھتی ہیں، جیسے جامعیت، اور اس انداز سے بحث کرنا کہ وہ کسی خاص کتاب کی وضاحت تک محدود نہ ہو، کسی خاص طریقہ درس کی پابند نہ ہو، اور ایک عام شخص بھی اس سے استفادہ کرسکتا ہو... اس کی مثالیں بہت ساری وہ کتابیں ہیں جن میں یکساں انداز میں مختلف کتابوں کے متفرق مباحث یکجا کر دئے گئے ہیں، یہ کتابیں علم الاختلاف یعنی فقہی مذاہب کے درمیان موازنہ کے فن سے بحث کرتی ہیں، اور مصنف کے انداز کے مطابق آسان اسلوب میں ان سارے مسائل کا احاطہ کرتی ہیں جن کی ضرورت ہوا کرتی ہے، لیکن یہ نیم موسوعاتی کام یا تو مکمل طور پر انفرادی کوششیں ہوتی تھیں یا نیم انفرادی (یعنی یہ کہ اگر مصنف کی وفات ہو جاتی تو ان کے بعد کوئی شخص اس کا تتمہ لکھ دیتا تھا)، اس طرح کے کچھ کام اجتماعی کوششوں سے بھی انجام پذیر ہوئے ہیں، اور ان میں سے اکثر اہل اقتدار کی دلچسپی کا نتیجہ ہوتے تھے، اہل اقتدار وحکومت یا تو خود ان کے لئے محرک ہوتے تھے، یا ان کی حوصلہ افزائی کرتے تھے یا ان کی سرپرستی قبول کر لیتے تھے۔

۴۶- موسوعات کے طرز کی فقہی تصنیفات کے قبیل سے اجتماعی کوششوں کی ایک مثال فقہ حنفی کی مشہور کتاب ہے جو "فتاوی ہندیہ" کے نام سے معروف ہے، جس کی تصنیف میں ہندوستان کے بڑے بڑے ۲۳ رفقہاء اور علماء نے حصہ لیا تھا، اور یہ کام ہندوستان کے اس وقت کے بادشاہ محمد اورنگ زیب عالم گیر (فاتح عالم) کے حکم سے اور ان کے مصارف پر زیر عمل آیا تھا، اسی لئے اس کتاب کو "فتاوی عالم گیریہ" بھی کہا جاتا ہے (۱)۔

اسی اجتماعی طرز پر (اس وجہ سے کہ مرجعیت اور معتمد حوالوں پر مشتمل ہونا موسوعہ کے بعض مقاصد کی تکمیل کرتا ہے) وہ منتخب فقہی قانونی مجموعے بھی ہیں جسے حکومت وقت کی طرف سے لازم قرار دیئے جانے کے علاوہ خود قضاۃ

(۱) پاکستانی ماہر قانون جناب انور احمد قادری نے "الفتاوی الہندیہ" کے سلسلہ میں ایک عمدہ اور مفصل مقالہ لکھا تھا جو رسالہ "الوعی الاسلامی" (شمارہ ۷۰-۷۱، جلد نمبر ۶، بابت ۱۳۹۰ھ) میں شائع ہو چکا ہے۔

ومفتیین نے اپنے لئے بحیثیت مرجع قبول کیا ہے، جیسے مشہور فقہی مجموعہ ''مجلة الاحكام العدلية'' جسے فقہاء کی ایک کمیٹی نے خلافت عثمانیہ کے حکم سے تیار کیا تھا، اس کمیٹی کے ارکان میں شیخ علاء الدین ابن عابدین بھی تھے جو مشہور صاحب حاشیہ شامی کے صاحبزادہ ہیں، اور شہرت میں مجلّہ کے قریب قریب تین اور کتابیں بھی ہیں جو علامہ محمد قدری باشا کی تصنیفات ہیں جن میں فقہی احکام کو مجوزہ قوانین کی حیثیت سے ڈھالا گیا ہے، یہ کتابیں حسب ذیل ہیں: ''مرشد الحيران فى معرفة أحوال الإنسان''، ''الأحكام الشرعية في الأحوال الشخصية'' اور ''العدل والإنصاف في أحكام الأوقاف''، ان کتابوں کے بارے میں بعض مصنفین یہ احتمال پیدا کرتے ہیں کہ ان کے مصنفین کو اس کام میں کچھ اور حضرات کی مدد بھی حاصل تھی حالانکہ مصنف کی علمی لیاقت کو دیکھتے ہوئے ان کا تنہا اس عمل کو انجام دینا کوئی حیرتناک نہیں ہے، اگرچہ وہ کام متعدد افراد کے لئے بھی بار گراں تھا۔

یہاں اس موضوع کو طول دینے اور اس سے متعلق بہت ساری مثالیں پیش کرنے کی گنجائش نہیں، اس لئے کہ علم کتابیات (ببلوگرافی)، تاریخ فقہ وتشریع، فقہ اور مذاہب فقہ کے مداخل (فن کے تعارف پر لکھی گئی تمہیدی کتابیں)، نیز ائمہ کی سوانح اور فقہاء کے طبقات وتراجم کے موضوع پر لکھی جانے والی کتابیں اس موضوع پر خصوصیت کے ساتھ بحث کرتی ہیں۔

موسوعہ کی تعریف:

۷۴- ''موسوعہ'' یا ''دائرۂ معارف'' یا ''معلمہ'' کا اطلاق اس جامع تالیف پر ہوا کرتا ہے جو کسی علم کی تمام معلومات یا اکثر پر حاوی ہو، اور جسے متعین عنوانات کے ذیل میں پیش کیا گیا ہو، ایک ایسی خاص ترتیب کے ساتھ کہ اس سے استفادہ کے لئے فنی مہارت اور تجربہ کی حاجت نہ پڑے، نیز وہ معلومات ایسے عام فہم اسلوب میں لکھی گئی ہوں کہ اسے سمجھنے کے لئے مدرس یا شرحوں کو واسطہ بنانے کی ضرورت نہ ہو، بلکہ ان سے استفادہ کے لئے اوسط درجہ کی عام سمجھ اور اس علم کے ساتھ (جو اس کا موضوع ہے) معمولی مناسبت کافی ہو، ان ساری باتوں کے ساتھ ساتھ یہ بھی ضروری ہے کہ اس طرح کی تصنیفات میں درج معلومات پر پوری طرح بھروسہ کیا جا سکے، بایں طور کہ ان درج معلومات کی نسبت معتمد مراجع کی طرف کی گئی ہو یا ان کی نسبت ان ماہرین کی طرف کی گئی ہو جو اس فن کی تدوین میں معروف ہوں اور جن سے ان معلومات کا صدور قابل اطمینان ہو۔

لہذا ''موسوعہ'' کے وہ خصائص جن کے بعد ہی اسے موسوعہ کہا جا سکے گا یہ ہیں: جامعیت، آسان ترتیب، عام فہم اسلوب اور استناد کے اسباب۔

اس عمومی اور توضیحی تعریف سے یہ بات ظاہر ہوگئی کہ ''موسوعہ فقہیہ'' وہ ہے جس کے اندر یہ خصائص پائے جائیں اور یہ

کہ اس میں ترتیب کی اساس فقہ میں متداول اصطلاحات ہوں (اس سے مراد یہ ہے کہ مشہور ابواب ومسائل کے عنوان کے لئے جو الفاظ معروف ہیں انہیں کا استعمال کیا جائے)، اور اس میں حروف تہجی کی ترتیب اختیار کی جائے تا کہ متعلقہ بحث کی متوقع مقامات تک ماہر فن اور غیر ماہر فن دونوں کے لئے رسائی ممکن ہو، موسوعہ کے مندرجات کے قابل استناد ہونے کے لئے دلائل کا ذکر اور اصلی مراجع کا حوالہ دینا ضروری ہے، نیز موسوعہ کی تمام معلومات کے درمیان ایسی ترتیب ضروری ہے کہ باہمی ربط اور موضوع کا مکمل احاطہ اور کافی وضاحت ہو جائے۔

لہذا موسوعہ فقہی مدونات، مطولات، مبسوطات یا فقہ کی امہات الکتب کے نام سے جانی جانے والی ان کتابوں سے الگ نوع کی چیز ہے، جن میں مذکور الصدر خصائص کی مکمل رعایت نہیں ہوتی، لیکن بسا اوقات انہیں مجازاً موسوعہ اس لئے کہہ دیا جاتا ہے کہ ان میں قصداً یا اتفاقاً موسوعہ کی خصوصیات میں سے کوئی ایک یا ایک سے زائد خصوصیت (خصوصاً قابل اعتماد فقہی مواد کی بڑی مقدار کو حاوی ہونا) پائی جاتی ہے، ان کو حقیقتاً موسوعہ نہیں کہا جا سکتا اسلئے کہ ان میں موسوعہ کی رو سے اہم خصوصیت نہیں پائی جاتی یعنی ان میں بحث کی بنیاد مرتب اصطلاحات نہیں ہوتیں، اس سے قطع نظر کہ ان میں اسلوب کی سہولت اور ان حدود کی رعایت پائی جائے جن سے مضامین میں باہم تناسب پیدا ہوتا ہے، فقہ اسلامی میں ایسے مراجع کی کوئی کمی نہیں کہ اگر ان میں تجزیاتی فہارس کا اضافہ کر دیا جائے تو وہ ایک یا ایک سے زائد مذہب کے لئے تمہیدی موسوعات کی حیثیت اختیار کر سکتے ہیں، اور یہ مراجع اس خدمت کے بعد کامل موسوعہ کی راہ ہموار کریں گے اور ایک وقت تک کیلئے خلاء کو پر کریں گے۔

موسوعہ فقہیہ کے مقاصد:

۸۴- موسوعہ فقہیہ کی اشاعت جہاں اسلامی مکتبہ کو ایسی تحقیقات سے مالا مال کرتی ہے جو اپنی بہترین ترتیب وتعبیر، ہر موضوع پر علیحدہ علیحدہ کر کے غور وفکر کے استعمال، اور عام لوگوں کے سامنے پیش کرنے سے پہلے ایسی اجتماعی تحقیقاتی کوشش جہاں مختلف نظر وفکر ایک دوسرے سے مل کر نتیجہ خیز ہوتے ہیں، وہیں اس کا ایک بڑا مقصد ماہرین ومتخصصین کیلئے بھی اور عام لوگوں کے لئے (خصوصیت کے ساتھ) گہرے غور وفکر کے ساتھ شرعی علوم کا مطالعہ خاص کر قضاء اور تشریع کی اعلی تعلیم کیلئے، اور فقہی ورثہ کے احیاء، نیز بین الاقوامی قوانین کے تقابلی مطالعہ میں وقت کی بچت ہے۔

موسوعہ کے ذریعہ عہد حاضر کے پیچیدہ مسائل کے مضبوط حل مستنبط کرنے کی خاطر شریعت اسلامیہ کی طرف رجوع آسان ہو جاتا ہے، خصوصیت کے ساتھ جب کہ مختلف نوع کی قانون سازی میں شریعت سے مدد لینے کا عام رجحان پیدا ہو گیا ہے، نیز یہ احکام دین کے ساتھ تعلق اور فقہاء نے جملہ شعبہ ہائے حیات کی تنظیم کے لئے کتاب وسنت سے جو قوانین اخذ کئے ہیں انکی واقفیت کا ذریعہ ہے اور ان سب باتوں کا انسان کی کامرانی، اللہ تعالی کی

خوشنودی کے حصول، اور پاکیزہ زندگی گذارنے میں بڑا دخل ہوا کرتا ہے۔

اور موسوعہ کی تکمیل کے ذریعہ فقہ اسلامی موجودعلوم ومعارف کی مختلف ترقی یافتہ شکل واسالیب کا ساتھ دے سکتی ہے۔اس طرح مضمون ومواد کی پختگی اور اس کے موروثی ذخیرہ میں اضافہ کے ساتھ ساتھ تعبیر وپیشکش کا حسن اور ترتیب کی سہولت جمع ہوجاتی ہیں، اور یہ نشر واشاعت کی دنیا میں اور معلومات کو سہولت اور تیز رفتاری کے ساتھ پیش کرنے کی دنیا میں جو خلا تیز رفتار تبدیلیوں کی وجہ سے پیدا ہوا ہے موسوعہ اس خلا کو پر کرنے کا ذریعہ ہے۔

موسوعہ فقہیہ کی تاریخ:

۴۹- موسوعہ فقہیہ کی تیاری ایک قدیم اسلامی آرزو رہی ہے جو برابر تازہ ہوتی رہی ہے، اس لئے اس کی طرف بہت سارے ان اشخاص نے توجہ دی ہے جو امت اسلامیہ کی ترقی کے لئے فکر مند رہے، باوجودیکہ ان کے فکر کی وضاحت اور مجوزہ طریقوں میں تفاوت رہا ہے (۱)۔

لیکن فقہ کے حوالہ سے اس نئے علمی منصوبہ کو عملی جامہ پہنانے کیلئے سب سے اہم اپیل وہ تھی جو ۱۳۷۰ھ مطابق ۱۹۵۱ء میں پیرس میں منعقدہ "فقہ اسلامی ہفتہ" کانفرنس سے شائع ہوئی تھی، اس کانفرنس میں عالم اسلام کے فقہاء کی ایک جماعت شریک ہوئی تھی، کانفرنس کی سفارشات میں ایک ایسے فقہی موسوعہ کی تالیف کی دعوت بھی تھی جس میں اسلامی قوانین کی معلومات کو طرز جدید اور حروف تہجی کی ترتیب کے ذریعہ پیش کیا جائے۔

۱۳۷۵ھ مطابق ۱۹۵٦ء میں اس عالمی تاریخی فیصلہ کو روبہ عمل لانے کے لئے باضابطہ کوششوں کا آغاز ہوا (۲)، یہ کوشش دمشق یونیورسٹی کی کلیۃ الشریعۃ کے تابع ایک کمیٹی نے شروع کی تھی جو جمہوری فرمان کے ذریعہ بنی تھی (۳)، اور شام ومصر کے اتحاد کے بعد ایک جمہوری فیصلہ کے ذریعہ پہلے فیصلہ کی توثیق کی گئی تھی، چنانچہ ۱۳۸۱ھ مطابق ۱۹٦۱ء میں ایک جزء بحوث موسوعہ کے نمونے کے طور پر لوگوں کی رائے حاصل کرنے کے لئے شائع ہوا جسے دونوں مملکتوں کے کچھ فقہاء نے لکھا تھا (۴)، اس کے بعد شام میں موسوعہ کے سلسلہ کے کچھ تمہیدی کام منظر عام پر آئے، جیسے

---

(۱) موسوعہ فقہیہ کے نظریہ کا تذکرہ اس مقدمہ میں بھی ہے جو شیخ محمد راغب طباخ نے ابن ہبیرہ کی "الافصاح" (طبع حلب ۱۳۴۸ھ) کی اشاعت کے وقت لکھا تھا، اور اس سے زیادہ واضح طور پر اس نظریہ کو شیخ محمد بن الحسن الحجوی کے مقالہ "منزلۃ الفقہ فی الاسلام" کے آغاز میں پیش کیا گیا ہے (رسالہ "المحاماۃ الشرعیۃ" قاہرہ، سال دوم، ص ۶۸۳ بابت ۱۳۴۹ھ)۔

(۲) غیر سرکاری سطح کی سب سے اہم کوشش "جمعیۃ الدراسات الاسلامیہ" قاہرہ کا وہ پروجکٹ ہے جس کے صرف دو جزء شائع ہو سکے۔

(۳) موسوعہ کے نظریہ کے وجود اور اس کو عملی جامہ پہنانے کے اقدامات کے سلسلے کا پہلا پمفلٹ اسی کمیٹی کی طرف سے "**موسوعة الفقه الإسلامي: فكرتها، منهجها**" (موسوعہ فقہ اسلامی، اس کا تصور اور طریقہ کار) کے عنوان سے دمشق یونیورسٹی کی طرف سے ۱۳۷۹ھ میں شائع ہوا تھا۔

(۴) ان بحثوں کو جمہوریہ عربیہ متحدہ کے مصری صوبہ کی وزارت اوقاف نے ۱۳۸۱ھ میں شائع کیا تھا، ان کے مقدمہ کے صفحات ۵۴-۵۵ پر موسوعہ کے نظریہ کی تمہید کے آئندہ مرحلوں کی تفصیلات ذکر کی گئی ہیں۔

"معجم فقه ابن حزم" اور "دليل مواطن البحث عن المصطلحات الفقهية"۔

اور مصر میں، وہاں کی وزارت اوقاف نے ۱۳۸۱ھ مطابق ۱۹۶۱ء میں " المجلس الأعلى للشئون الإسلامية" کی کمیٹیوں کی سرکردگی میں موسوعہ کے تصور کو اپنایا تھا، لیکن اس کی طرف سے موسوعہ کی پہلی جلد ۱۳۸۶ھ میں شائع ہوسکی، اور اب تک اس کی پندرہ جلدیں آچکی ہیں جو تا ہنوز حرف "ہمزہ" کی اصطلاحات کی حدود میں ہیں، لیکن اس کی طرف سے تیار کردہ موسوعہ کی تمام جلدیں شائع نہیں ہوسکی ہیں، اس لئے کہ اشاعت کی رفتار تیاری کی رفتار سے سست ہوا کرتی ہے۔

۱۳۸۶ھ مطابق ۱۹۶۷ء میں مالی سطح پر اور رجال کار کی سطح پر کسی بھی با صلاحیت اسلامی ملک میں اس طرح کے منصوبہ کی تکمیل کو یقینی بنانے کے لئے اسلامی کوششوں کے مربوط کئے جانے کی ضرورت محسوس کرنے کے بعد کویت کی "وزارت اوقاف و اسلامی امور" نے اس منصوبہ کا بیڑا اٹھایا، یہ پیش نظر رکھتے ہوئے کہ یہ کام ان فرض کفایہ قسم کے کاموں میں سے ہے جن کے ذریعہ فقہ اسلامی کو ایسے عصری اسلوب میں پیش کرنے کی ذمہ داری ادا ہوتی ہے، جس کے ذریعہ فقہ کی معلومات حاصل کرنا اور اس پر عمل کرنا آسان ہو جاتا ہے، اور فضیلت وثواب کے حصول کی خاطر اس طرح کے کام کو انجام دینے کیلئے سبقت کرنی چاہئے، کیونکہ اس کے ذریعہ ساری امت مؤاخذہ اور ذمہ داری سے عہدہ برآ ہو جاتی ہے۔

یہاں یہ بتانا ضروری ہے کہ فقہ اسلامی کی خدمت کے سلسلہ میں متعدد کوششوں کے سامنے آنے میں کوئی حرج نہیں، کہ فقہ اسلامی کو جدید اسلوب میں اور فنی طور پر پیش کرنے کی شدید ضرورت ہے، نیز یہ کہ شام، مصر اور کویت میں فقہ اسلامی کے موسوعہ کے حالیہ نتیجہ ہائے عمل کو دیکھنے سے محسوس ہوتا ہے کہ ہر ایک کے وہاں فقہ کی خدمت کا ایک مخصوص نقطۂ نظر ہے، اور ہر ایک کا میدان کار اور طریقۂ عمل ایک دوسرے سے مختلف ہے، اور اس تنوع کا فائدہ یہ ہے کہ اس کے ذریعہ فقہ کے سلسلہ میں مختلف ضرورتیں پوری ہوتی ہیں اور اس پر مختلف انداز میں توجہ دینے اور طالبان فقہ کے لئے اسے آسان بنا دینے کی خدمت بھی انجام پذیر ہوتی ہے۔

کویت میں موسوعہ فقہیہ کے منصوبہ کے مراحل:

(اول) منصوبہ کا پہلا مرحلہ:

۵ – موسوعہ فقہیہ کے منصوبہ کے سلسلہ کا کام اس کے پہلے مرحلہ میں پانچ سال تک جاری رہا، جس کے دوران خطہ (خاکہ) کی تیاری کا کام مکمل ہوا، اور ابن قدامہ حنبلی کی "المغنی" سے تخریج کردہ ایک فقہی معجم تیار کیا گیا، اور پچاس بحثیں لکھی گئیں جو مقدار اور نوعیت میں ایک دوسرے سے متفاوت تھیں، جن میں سے تین بحثیں، آراء معلوم کرنے کے لئے، تمہیدی ایڈیشن کے طور پر شائع کی گئیں، یہ مرحلہ ۱۹۷۱ء کے اواخر میں اختتام پذیر ہوا، اس کے بعد انتظار کا

ایک وقفہ گذرا، لیکن ۱۹۷۵ء میں بعض تمہیدی کاموں، باصلاحیت لوگوں کو جمع کرنے کیلئے ماہرین سے رابطہ اور اس عظیم منصوبہ کو پیہم انجام دینے کے لئے اسلامی کوششوں کو اکٹھا و متحد کرنے کا باقاعدہ آغاز ہوا، یہ سلسلہ بعد کے دو سالوں تک جاری رہا، جن کے دوران تجویزیں اور خیالات حاصل کئے گئے، اور اندرون و بیرون ملک سے اس کام کو پیہم انجام دینے کے سلسلہ کے اسلامی اپیلوں پر لبیک کہتے ہوئے کام کو شروع کرنے کیلئے مناسب ترین طریقہ کو اختیار کرنے کی غرض سے ان تجویزوں اور خیالات پر غور وخوض ہوا، اسی لئے اس منصوبہ، اسکے سابقہ اقدامات وکارروائیاں اور آئندہ ضرورتوں کے سلسلہ میں ایک مفصل رپورٹ تیار کی گئی، اسکے بعد اس کام کو شروع کر دینے کا حکم صادر ہوا، اور آغاز عمل میں متعدد اقدامات کئے گئے، جن میں سے اہم مندرجہ ذیل ہیں:

الف ۔ ان علمی اداروں سے دوسری مرتبہ رابطہ جن کو فقہ، اسلامی مطالعات اور اسلامی امور سے دلچسپی ہے، اور جنہوں نے پہلے اپنی تجویزیں پیش کیں اور باہمی تعاون ومشترکہ عمل کے لئے اپنے وسائل کی پیش کش کی تھی، یہ ربط اس لئے قائم کیا گیا تاکہ علمی صلاحیتوں کو یکجا کیا جاسکے۔

ب ۔ سابقہ بحثوں میں سے ۹ نمونوں کو منتخب کر کے تمہیدی ایڈیشن میں شائع کیا گیا، اسی طرز پر جس طرز پر پہلے مرحلہ میں تین نمونے شائع کئے گئے تھے، یہ اس لئے تاکہ مزید خیالات اور تجویزیں حاصل کی جاسکیں اور منصوبہ کو عملی جامہ پہنانے کے آغاز کا عملی اعلان ہو سکے۔

(دوم) منصوبہ کا موجودہ مرحلہ:

۱۵ – موسوعہ فقہیہ کے لئے عمومی کمیٹی کی تشکیل وزارت اوقاف کی قرارداد نمبر ۸/۷۷ بابت ۱۱ ربیع الاول ۱۳۹۷ھ مطابق ۱/۳/۱۹۷۷ء کے ذریعہ عمل میں آئی جس کی صدارت وزیر اوقاف واسلامی امور کرتے ہیں، اس کے علاوہ مزید آٹھ ممبر ہیں جو وزارت کے اعلا افسران اور فقہ کے بعض ماہرین اور شعبۂ قضاء میں کام کرنے والے بعض مشیر کار (ایڈوائزر) ہیں، اس تاریخ سے ضرورت کے مطابق کمیٹی کی نشستیں برابر ہوتی رہیں تاکہ پچھلے مرحلہ کے کاموں کا جائزہ لیا جاسکے اور اس سے نئے مرحلے میں فائدہ اٹھایا جاسکے اور اس کی پاس کردہ تجاویز اور سفارشات پر عمل کی نگرانی کی جاسکے اور جنرل کمیٹی کی طے کردہ پالیسیوں کو روبکار لایا جاسکے۔

مجلس عمومی نے جو اہم کام شروع کئے وہ یہ تھے:

الف ۔ ابحاث لکھنے اور موسوعہ کے ذیلی اور متعلقہ کاموں کے لئے ایسے خاکے اور ایسی اسکیمیں تیار کرنا جو ان کاموں کی عمدگی اور ہم آہنگی کی ضامن ہوں۔

ب ۔ پچھلے مرحلہ کے جمع شدہ مواد کو جانچ کر اور اس کا جائزہ لینے کے بعد اور تنقیح شدہ خاکہ کے مطابق بنا کر اس سے ممکنہ حد تک فائدہ اٹھانا، اور لجنہ عامہ نے طے کیا ہے کہ ان بارہ نمونوں پر اکتفا کیا جائے جنہیں تمہیدی طور پر

چھاپ کر نشر کیا گیا ہے اس لئے کہ اس کا مقصد پورا ہو چکا، تا کہ عمل نہائی کے لئے وقت مل سکے تا کہ کام کو آخری شکل دینے کے لئے وقت کو بچایا جا سکے اور نئے کام کی انجام دہی کے لئے پوری محنت وقوت صرف کی جا سکے، اور ان تحریروں پر علماء کے ملاحظات اور ان کی آراء کے حصول کے بجائے اس کا التزام کیا گیا کہ اہم مباحث میں خارجی مراجعہ سے کام لیا جائے تا کہ مواد کی توثیق ہو سکے اور باہمی تعاون کا میدان وسیع ہو اور اس کام کی ذمہ داری عالم اسلامی کے متعدد متخصص فقہاء اٹھائیں، علاوہ ازیں اس کام کے جس کو شعبہ علمی تمام مباحث کے تعلق سے مراجعہ تنقیح اور حسن ترتیب کا کام انجام دے رہا ہے۔

موسوعہ کے مشمولات:

موسوعہ کا موضوع:

۵۲ - یہ موسوعہ تیرہویں صدی ہجری تک کے فقہی ذخائر کی نئی ترتیب وتدوین پر مشتمل ہے جس میں تحریر کے اسلوب میں یکسانیت ملحوظ رکھی گئی ہے جس کے بارے میں آئندہ گفتگو آئے گی، علاوہ اس کے یہاں پر فقہ سے تعلق رکھنے والی کچھ ایسی اقسام ہیں جن کی طبیعت اور خطہ کی پابندی کا تقاضہ یہ ہے کہ انہیں اصل موسوعہ سے علاحدہ لکھا جائے، اور ان اقسام کو اس بنیاد پر کہ وہ ایک ہی اسکیم کے تحت آتی ہیں اور قدیم مراجع سے مستفاد ہیں موسوعہ کے اندر داخل کیا جائے، تو موسوعہ کے مجموعی مشتملات کو دیکھتے ہوئے پیدا ہونے والے التباس سے بچنا اور مناسب موقع میں دقت وباریک بینی مطلوب نہ ہوتی تو یہ اقسام موسوعہ کے عمومی دائرہ میں داخل ہونے کی صلاحیت رکھتے تھے، اسی لئے ان اقسام کیلئے موسوعہ کی مصطلحات کے مابین ضروری اجمالی گفتگو کے بعد ضمیموں کی صورت اختیار کی گئی، اور انہیں ضمیمہ کا نام دینا اس بات سے مانع نہیں ہے کہ انکا کچھ حصہ مناسب موقع کی فراہمی کی صورت میں ظہور میں آجائے اگرچہ موسوعہ کے اساسی موضوعات کے مکمل ہونے سے پہلے ہی کیوں نہ ہو۔

اسی طرح فقہ کے کچھ اور ابواب بھی ہیں جن کا موسوعہ سے کوئی تعلق نہیں ہے بلکہ انہیں مراجع اور مخصوص کتابوں میں تلاش کرنا چاہئے، جیسے اصحاب مذاہب ائمہ کے تفردات اور رسم المفتی (یعنی اصول افتاء وترجیح) اور اجماعات اور الغاز فقہیہ (فقہی پہیلیاں) اور حیل، اور شروط یعنی دستاویز ووثائق وغیرہ۔

وہ چیزیں جو موسوعہ سے خارج ہیں:

بالخصوص جو چیزیں فقہی موسوعہ کے موضوع سے باہر ہیں وہ مذہبی بحثیں، شخصی ترجیح اور قانون سازی ہیں، ہر چند کہ پہلی دونوں قسموں کا تذکرہ فقہی مراجع میں موجود ہے اور آخری قسم کا ذکر فقہ کی بعض جدید کتابوں میں آیا ہے، جس کی وجوہ مندرجہ ذیل ہیں:

الف – قانون سازی:

۵۳ – قانون سازیاں انسانوں کی وضع کی ہوئی ہوں یا شرعی ہوں، وضعی قانون سازی اس لئے موسوعہ میں داخل نہیں کہ انہیں فقہ اسلامی تسلیم ہی نہیں کیا جاتا، اگر وہ شرعی ہوں تو اس لئے کہ اکثر ان کا دارومدار جدید اجتہاد یا عصری تخریجات پر ہوا کرتا ہے، اور اس اعتبار سے اس کے مصادر اس دائرہ سے خارج ہیں جن کی تحدید زمانہ کے لحاظ سے اصل موسوعہ کے لئے کی گئی ہے۔ مزید یہ کہ یہ قانون سازیاں مختلف اسلامی ممالک میں مختلف ہوا کرتی ہیں، اور بہت ساری ترمیمات کی شکار ہوتی ہیں، اس طرح کہ اس کا قدیم حصہ ان امتیازی صفت کے ختم ہونے کے بعد کم اہمیت کا حامل رہ جاتا ہے، اور اس کی یہ امتیازی صفت اس کے اندر پایا جانے والا لزوم ہے جو خصوصاً اس کے مطابق حکم کی تخصیص سے پیدا ہوتا ہے۔

جدید قانون سازی کو موسوعہ کے دائرہ سے خارج رکھنے کا یہ مطلب نہیں کہ ان بعض قانونی مصطلحات کی طرف اشارہ بھی نہ آئے جن کا بیان ایسی فقہی اصطلاح کو (جو لفظی اعتبار سے اس کے موافق ہو) ان قانونی یا عرفی معانی سے جو فقہاء کی مراد نہیں ہوتے ممتاز کرنے میں مدد دے۔

ب – شخصی ترجیح:

۵۴ – شخصی ترجیحات بھی موسوعہ کے موضوع سے باہر ہیں، مراد اس ترجیح سے ہر ایسا قول ہے جو پچھلی تیرہ صدیوں میں فقہائے مذاہب سے منقول نہیں ہوا، اس طرح کے اقوال کی مناسب جگہ جدید مسائل سے متعلق ضمیمہ ہے اور کسی بحث نگار کی شخصی رائے بدرجہ اولی موسوعہ میں شامل کئے جانے کے لائق نہیں، پس ایسی کوئی شخصی رائے موسوعہ میں لکھی نہیں جائے گی سوائے ایسی صورت جب منقول فقہی مذاہب سے اصول کے مطابق بحث نگار نے جو سمجھا ہے اسے بیان کرنے کی ضرورت پیش آجائے اور وہ بھی ایسی عبارت میں پیش کیا جائے جس سے اس کے شخصی فہم کا نتیجہ ہونا ظاہر ہو جائے۔

مسائل خلافیہ میں جس ترجیح کی طرف بعض حضرات مائل ہوتے ہیں ان کا متبادل جمہور کی موافق رائے کو ترجیح دینا ہے مختلف آراء کو پیش کرتے وقت عام طور پر اسی اسلوب کو اختیار کیا گیا ہے۔

ج – مذہبی مناقشات:

۵۵ – تمام مذاہب اور ان کے رجحانات پر استدلال کے سلسلہ میں خود اصحاب مذاہب کی پیش کردہ نقلی اور عقلی دلیلوں پر اکتفا کیا گیا ہے، ایسا طریقہ استدلال نہیں اختیار کیا گیا ہے جس میں دوسروں کے پیش کردہ دلائل پر بحث اور "مذہبی

مقابلہ آرائی'' اور ردوقدح کے انداز پر گفتگو کا پیرایہ اختیار کیا گیا ہو، کیونکہ اس کی جگہ فقہی متون کی شرحیں اور فقہاء کے اختلافات پر لکھی گئی کتابیں ہیں، نیز وہ نئی تحقیقات اور ابحاث ہیں جو اس مقصد کے لئے متعین موضوعات پر آج کل لکھی جارہی ہیں، اور موسوعہ کو اس سے کوئی تعلق نہیں، اس لئے کہ اس کا تعلق ترجیح شخصی سے ہے، اور اس لئے کہ ایسی بحثوں کی عام طور پر کوئی انتہا نہیں ہوتی۔

موسوعہ کے ضمیمے:

الف-شخصیات کے تراجم:

۵٦-موسوعہ کے لئے اس موضوع پر توجہ ضروری ہے، اس لئے کہ اس کا التزام اب ایڈیٹ ہوکر آنے والی تمام کتابوں میں کیاجاتا ہے، اسی لئے اس موسوعہ میں ان اعلام کی سوانح نگاری کا التزام کیا گیا ہے جن کا موسوعہ کی بحثوں میں ذکر آیا ہے، لیکن سوانح صرف فقہاء کی لکھی گئی ہے، دیگر لوگوں کی نہیں، اور مختصر طور پر لکھی گئی ہے جس سے مقصود ان کا تعارف اور ایک دوسرے سے ممتاز کرنا ہے، خصوصاً اس وقت جب بہت سے فقہاء کی نسبتیں اور مشہور نام یکساں ہوتے ہیں، ساتھ ہی ساتھ ان کی مشہور تصنیفات اور فقہ میں ان کے مقام ومرتبہ کی طرف اشارہ کردیا گیا ہے تاکہ ان کی طرف سے کسی ترجیح یا تخریج کے نقل کے وقت اس کی رعایت کی جائے، ان کے حالات کے آخر میں بعض مراجع کا تذکرہ کردیا گیا ہے جن میں ان کے حالات موجود ہیں۔

یہ تراجم ضمیمہ کے طور پر، موسوعہ کے تمام اجزاء میں بکھرے ہوئے ہیں، چنانچہ ہر جز میں اس شخص کا ترجمہ لکھا گیا ہے جس کا پہلی بار ذکر آیا ہوتا ہے، ان کے حالات کے لکھنے میں بھی حروف تہجی کی ترتیب کی رعایت کی گئی ہے، لیکن جن کا تذکرہ دوبارہ آئندہ کسی جز میں آتا ہے تو اس جز کے تراجم کی ترتیب میں ان کا نام لکھ کر یہ اشارہ کردیا جاتا ہے کہ فلاں جگہ ان کے حالات لکھے جاچکے ہیں۔

ب-اصول فقہ اور اس کے ملحقات:

۵۷-اصول فقہ وہ علم ہے جس کے بارے میں اصحاب اختصاص کا کہنا یہ ہے کہ اصول فقہ ایک محدود علم ہے جبکہ فقہ جاری رہنے والا اور روز بروز بڑھنے والا علم ہے، اصول فقہ کے موضوع پر بہت ساری اور مختلف نوع کی قدیم وجدید تحریریں موجود ہیں، حتی کہ علماء نے علم اصول فقہ کے متعلق کہا ہے کہ یہ ایسا علم ہے جو'' پک کر جل چکا ہے'' اور اسے جدید طرز پر پیش کرنے کی ضرورت نہیں ہے، جیسا کہ فقہ کو پیش کرتے رہنے کی ضرورت ہے۔

علم اصول فقہ کو یقینی طور پر سمجھنے اور اسکی معلومات کو ایک دوسرے سے ملاکر، اور وجود واستناد کے اعتبار سے اس کی منطقی ترتیب کے ذریعہ اس سے فائدہ اٹھانے کے سلسلہ میں اس کا خصوصی مزاج ہے، نیز اختلاف کے سلسلہ میں بھی

اس کا ایک دوسرا طرز ہے، جس میں موازنہ کا تسلسل نہ صرف اہل مذاہب بلکہ اہل فرق کے استدلال کے مسائل پر توجہ تک جا پہنچتا ہے۔

انہیں وجوہات کی بنا پر اسے موسوعہ سے الگ ایک ضمیمہ میں ذکر کیا گیا ہے، اور فقہی اصطلاحات کے درمیان ترتیب وار تمام اصولی اصطلاحات کو درج کرنے پر اکتفا کیا گیا ہے، جس کا مقصد محض تعارف اور حکم کی طرف اشارہ ہے، اور تفصیل اسی ضمیمہ کی طرف محول کی گئی ہے، جس کی ایک موضوعاتی ترتیب ہوگی، جس سے مباحث کے اجزاء مربوط ہوں گے تا کہ اس سے استفادہ آسان ہو، جیسا کہ پہلے اشارہ کیا جا چکا ہے، یہ ضمیمہ الف بائی فہرست پر مشتمل ہوگا، جس سے ضمیمہ اور موسوعہ میں موجود اصطلاحات کی جگہوں کی طرف اشارہ ہو سکے گا۔

یہی طریقہ ان علوم کے متعلق اختیار کیا گیا جن کا تعلق بیک وقت فقہ اور اصول فقہ دونوں سے ہے، جیسے قواعد کلیہ، الاشباہ والنظائر، اور فروق، انہیں بھی ضمیمہ میں مناسب ترتیب کے ساتھ ذکر کیا جائے گا، اور یہ علوم ہر چند کہ فقہی ذخیرہ ہی کا حصہ ہیں، لیکن یہ فہم فقہ کو آسان کرنے اور استنباط و استخراج کی صلاحیت پیدا کرنے کے ذرائع ہونے کی حیثیت زیادہ رکھتے ہیں، اور قضاء و افتاء کے لئے مطلوبہ خالص فقہ سے ان کی حیثیت کم درجہ کی ہے، اسی لئے بعض علماء نے ان موضوعات پر لکھی گئی کتابوں میں موجود مسائل پر فتوی دینے کے سلسلہ میں تامل سے کام لینے کی تصریح کی ہے اگر فقہ کی اصل کتابوں کے مسائل سے مذکورہ کتابوں کے مسائل کی ہم آہنگی واضح نہ ہو۔

ج- نئے مسائل:

۵۸- نئے مسائل سے مراد وہ واقعات وحوادث ہیں جو اس دور میں پیدا ہوئے اور جن کا کوئی واضح اور تفصیلی حکم پچھلی تیرہ صدیوں میں مدون کئے جانے والے قدیم مراجع فقہیہ میں موجود نہیں ہے، ان کے سلسلہ میں یہ طے کیا گیا ہے کہ انہیں اصل موسوعہ سے الگ مستقل ضمیمہ میں لکھا جائے، کیونکہ ان مسائل کے اکثر مراجع موسوعہ کے مقررہ عہد کے دائرہ سے باہر ہیں، اور یہ عموماً نئے شخصی اجتہاد کا نتیجہ ہیں اگر چہ اصول استنباط کے مطابق ہوں، نیز ان کی اساس مناقشوں، ترجیح اور انتخاب پر رکھی گئی ہے، اس لئے اصل موسوعہ سے الگ انہیں بیان کرنا ضروری تھا، تا کہ اس فقہی ذخیرہ سے وہ علیحدہ رہیں جن پر موسوعہ متضمن ہے، کہ یہ ذخیرے مشابہت، تخریج اور نئے استنباط کے ذریعہ اصول فقہ کی روشنی میں عصری مشکل مسائل کے حلول کی تخریج کی اساس ہیں۔

اس سلسلہ میں موسوعہ میں لکھنے والے اہل قلم کو آخری دور کے فقہی فتووں کی کتابوں کے مشمولات کے ساتھ ساتھ مختلف قدیم وجدید مصادر، مختلف قسم کے مجلّے، اور یونیورسٹیز میں پیش کئے جانے والے ڈاکٹریٹ کے مقالے اور اکیڈمیوں اور اسلامی کانفرنسوں سے شائع شدہ قراردادوں وسفارشوں وغیرہ سے استفادہ واقتباس کی آزادی دی گئی ہے۔

اس میدان میں مختلف علوم کے ماہرین کا زیر بحث واقعات کی صحیح تصویر پیش کرنے کے سلسلہ میں بنیادی کردار ہوگا، خواہ یہ واقعات نظری (یعنی اقتصادی واجتماعی ہوں) یا تجرباتی (یعنی طبی اور سائنسی) ہوں، اس لئے کہ اس کا صحیح شرعی حکم کے استنباط میں اثر ہے، اس لئے کہ کسی چیز پر حکم لگانا اس کے تصور کی فرع ہوتی ہے، اور صحتِ حکم کا مدار صحت تصور پر ہے، چنانچہ اکثر اختلافات تصور کی عدم تعیین سے پیدا ہوتے ہیں، یا اس کے سلسلہ میں غلطی سے، یا بدلے ہوئے عرف یا ترقی یافتہ شہری وسائل سے استفادہ کی وجہ سے، اور اس کام کے پورا ہو جانے کے بعد حکم شرعی کے استنباط کا مشکل کام سامنے آتا ہے جس کی ذمہ داری ہر اس شخص پر آتی ہے جو معروف اہلیت رکھتا ہو جس کی تفصیل اجتہاد وافتاء پر گفتگو کے وقت بیان کی جاتی ہے۔

یہ ضمیمہ مسلسل ترمیم وتنقیح سے گذرتا رہے گا، برخلاف اس منقول فقہی ذخیرہ کے جو ہر زمانہ میں قابل اعتماد اصول فقہ کی روشنی میں، عصور اجتہاد کے دوران، براہ راست کتاب وسنت سے مستنبط ہے، لیکن ضمیمہ میں جو چیزیں آئی ہیں انہیں اصل موسوعہ میں شامل کئے جانے کے لئے طویل عرصہ تک نقد وتمحیص سے گذرتے رہنے کی ضرورت ہے، اس پہلو کو کارآمد بنانے اور مستحکم کرنے کے لئے شاید معاصر فقہاء کی کانفرنسوں کا انعقاد ضروری وسائل میں سے ہو، تاکہ عصری مسائل ومشکلات کے حوالے سے ان کی شرعی آراء معلوم کی جاسکیں، اس مقصد کو پورا کرنے کے لئے مناسب وقت پر ایسی فقہ اکیڈمی کے قیام کی ضرورت پیش آسکتی ہے جس کے اجتماعات متعین وقفہ سے پابندی کے ساتھ ہوتے رہیں۔

د۔ فقہ میں استعمال کئے جانے والے غریب الفاظ:

۵۹-فقہ میں استعمال کئے جانے والے غریب الفاظ کے تعارف کا ایک فائدہ تو یہ ہوگا کہ قدیم مراجع فقہیہ جن کی مدد لے کر اس موسوعہ کی معلومات تیار کی گئی ہے، ان کے سمجھنے میں سہولت ہوگی، دوسرے اس ضمیمہ میں ان الفاظ کے لغوی معانی کو مکمل طور پر بیان کیا جائے گا جن کا استعمال فقہاء بکثرت کرتے ہیں، پس ان الفاظ سے ان فقہاء کی مراد واضح کی جائے گی، خاص ان صورتوں میں جب فقہاء نے لفظ کے مختلف معانی میں سے کسی ایک ہی کو اختیار کر لیا ہو، یا لفظ مشترک ہو، پس فقہاء اس لفظ کو اس کے کسی ایک پہلو (اصطلاح) کے لئے استعمال کرتے ہوں، اور ان مقاصد کی شناخت کا حق ادا نہیں ہو سکتا جب تک عمومی طور پر لغت فقہ کا استعمال اس طرح نہ کیا جائے کہ مؤلفات میں بکھری ہوئی متفرق اور مکرر معلومات کو جامع ہوں، یعنی وہ تالیفات جو ہر مذہب والوں نے اس مقصد کی تکمیل کے لئے تیار کی ہیں اور اس طرح وہ مخصوص فن کی مصطلحات کو بتانے والی لغوی معجم کا درجہ اختیار کر چکی ہیں، جیسے مطرزی کی "المغرب" اور نسفی کی "طلبۃ الطلبۃ" حنفیہ کے لئے، اور جیسے ازہری کی "الزاہر" اور فیومی کی "المصباح" شافعیہ کے لئے، اور بعلی کی "المطلع" حنابلہ کے لئے، اور اموی تونسی کی "تنبیہ الطالب لفہم ابن الحاجب" مالکیہ کے لئے وغیرہ، اور سوائے آخری

کتاب کے بھی چھپ چکی ہیں۔

ضمیمہ کے مشمولات میں ان شاء اللہ وہ الفاظ بھی ہوں گے جنہیں فقہاء اصطلاحی تعبیرات اور متداول صیغوں کے طور پر استعمال کرتے ہیں، اور ان کا یہ استعمال خود فقہی احکام کے لئے نہیں بلکہ معتبر اور راجح ہونے کے اعتبار سے حکم کے مرتبہ کو بتانے کے لئے ہوا کرتا ہے، جیسے مفتی بہ، مختار اور صحیح، تو یہ اور اس طرح کے الفاظ اگر چہ ظاہر لفظ کے اعتبار سے واضح ہیں لیکن اپنے خاص مفاہیم کے اعتبار سے جن کے لئے وہ الفاظ وضع کئے گئے ہیں ان کا شمار لغت فقہ کے غریب الفاظ میں کیا جانا چاہئے جو محتاج وضاحت ہیں۔

موسوعہ کی تحریر کا خاکہ:

۶۰- کسی بھی موسوعہ کے لئے اپنے مقاصد کو بروئے کار لانے اور اپنی اہم خصوصیات یعنی یکسانیت وہم آہنگی کو برقرار رکھنے کے لئے کسی خُطہ (SYNOPSIS) اور خاکہ کو پیش نظر رکھنا ضروری ہے اور اس خاکہ کا بیان جس سے موسوعہ کی ترتیب میں کام لیا گیا ہے غیر معمولی اہم ہے، اس لئے کہ اس کے ذریعہ موسوعہ سے صحیح طور پر استفادہ کی راہ روشن ہو جاتی ہے، نیز اس کے ذریعہ موسوعہ کا عمومی مزاج معلوم ہو جاتا ہے۔

اور اس طرف بھی اشارہ کر دینا ضروری ہے کہ یہاں دوسرے ثانوی درجہ کے خاکے بھی ہیں جن کا ذکر ہم چھوڑتے ہیں، اس لئے کہ موسوعہ کی تیاری میں اختیار کئے جانے والے نہج سے ان کی حیثیت زائد نہیں ہے، اور ان کا درجہ وسائل کا ہے جو متعدد ہوتے ہیں اور تبدیل ہوتے رہتے ہیں، اسی طرح ہم موسوعہ کی پیشکش کیلئے اختیار کی جانے والی ظاہری شکل سے متعلق خاکہ کا بھی ذکر چھوڑتے ہیں، اس لئے کہ سرسری نظر سے اسے جانا جا سکتا ہے اور اس لئے کہ نصوص کی تحقیق اور کسی تصنیف کو پیش کرنے کے جو معہود طریقے ہیں انہی پر یہ موسوعہ بھی چل رہا ہے۔

ہم یہاں اس خُطہ کی وضاحت کر رہے ہیں جس کا اس موسوعہ کی تحریر میں التزام کیا جا رہا ہے علاوہ ان نکات کے جن کا ابھی ذکر ہو چکا، اس خاکہ کی وضاحت میں ہم نے مندرجہ ذیل عناصر کو مدنظر رکھا ہے:

موسوعہ کی ترتیب، اصطلاحات کی تقسیم، رجحانات کا پیش کرنا، اسلوب اور مراجع، ادلّہ اور تخریج۔

موسوعہ کی الف بائی ترتیب:

۶۱- موسوعہ میں مذکور معلومات کیلئے مصطلحات کا انتخاب یعنی ایسے الفاظ کو ان کا عنوان بنانا جو متعارف ہوں اور مخصوص علمی مفاہیم کے ساتھ مربوط ہوں، پھر ان مصطلحات کو حروف تہجی کے اعتبار سے مرتب کرنا، یہ عمل موسوعہ کی اہم خصوصیات کو پورا کرتا ہے بایں معنی کہ ترتیب اور مسائل کی تلاش آسان ہوتی ہے، اس طرح کہ قدیم مؤلفین مختلف ابواب میں مسائل فقہیہ کو مناسب موقع پر رکھنے کے سلسلہ میں جو مختلف نقطۂ نظر رکھتے ہیں ان کی وجہ سے جو اضطراب

پیدا ہوتا ہے وہ اس عمل سے زائل ہو جاتا ہے۔

قدیم مؤلفین کے درمیان یہ نقطۂ نظر کا اختلاف اتنا دراز ہے کہ ایک مذہب اور دوسرے مذہب کی تالیفات میں ابواب کی ترتیب میں فرق ہے بلکہ کبھی خود ایک مذہب کی تالیفات میں بھی اس طرح کا فرق پایا جاتا ہے، اور حروف تہجی کے اعتبار سے ترتیب کا التزام اس اضطراب و انتشار کو دور کر دیتا ہے اور جو لوگ اختصاص کے حامل نہیں ہیں ان کے لئے بھی مسئلہ زیر غور کو تلاش کرنا آسان ہو جاتا ہے۔

اور مصطلحات کی ترتیب کے وقت اس کی موجودہ ہیئت ترکیبی کو پیش نظر رکھا گیا ہے (یعنی وہ لفظ مجرد ہو یا مزید فیہ اس کے مادہ اصلیہ کی رعایت نہیں کی گئی ہے بلکہ ترتیب میں اس کی موجودہ ہیئت ترکیبی کو پیش نظر رکھا گیا ہے جیسے لفظ ''اتلاف'' کا تذکرہ ''ات'' کے ذیل میں آئے گا نہ کہ ''تلف'' کے ذیل میں، اسی طرح اجراء، ابراء، اثبات، ابضاع وغیرہ الفاظ کہ ان میں ہر لفظ کے ''الف'' کی رعایت کی گئی ہے نہ کہ ان کے اصلی مادہ کی) اگرچہ حرف واشتقاق کی رو سے ان کے لفظ اصلی مجرد پر کچھ زائد حروف داخل کئے گئے ہوں، اس وجہ سے کہ اس طرح ان مصطلحات کو پیش کرنا ان کی تلاش وتحقیق کو آسان کر دیتا ہے، اور اس وجہ سے بھی کہ یہ الفاظ ان مسائل کیلئے جن پر یہ دلالت کرتے ہیں لازمی لقب (نام) کی حیثیت اختیار کر چکے ہیں، اور پھر لفظ جن حروف پر مشتمل ہے ان کی ترتیب کے مختلف طریقوں کو پیش نظر رکھتے ہوئے نطق کے پہلو کو ترجیح دینے کا اصول برتا گیا ہے اس لئے جانب نطق کی رعایت ہی وہ اصل ہے جس پر عربی زبان میں کتابت کا استناد ہوتا ہے، مرکب الفاظ میں ان کے اولین اجزاء کی ترتیب کا لحاظ کیا گیا ہے پھر اس کے بعد آنے والے حروف کی باہمی ترتیب بھی پیش نظر رکھی گئی ہے، جیسے لفظ ''صلاۃ'' اور اس کی طرف اضافت کئے گئے الفاظ (جیسے صلاۃ الفجر، صلاۃ الوتر وغیرہ)، اور اسے ''نظام کلمی'' کہا جاتا ہے نہ کہ ''نظام حرفی'' (یعنی وہ سسٹم جس میں کلمہ اور پورے لفظ کی رعایت کی جائے نہ کہ اس کے حروف کی)، اور ایک جیسے دو کلمات میں اگر ایک کے حرف دوسرے کے حروف کی تعداد سے زائد ہو تو جو کلمہ زائد حروف سے خالی ہو اسے پہلے رکھا گیا ہے۔

فقہی مصطلحات کی تقسیم:

۱۲ - مصطلحات سے مقصود کی زیادہ وضاحت کی خاطر ہم اس کی طرف بھی اشارہ کرتے چلیں گے کہ بطور عنوان مذکور الفاظ کو فقہاء نے اصل لغوی معنی سے زائد ایک خاص مفہوم کیلئے استعمال کیا ہے، یا لفظ مشترک سے مرادمعانی میں سے کسی ایک معنی تک محدود کر لیا ہے، یا کسی مسئلہ کیلئے بطور لقب اسے اختیار کر لیا ہے، تمام ابواب کے عنوانات اسی قبیل سے ہیں، جن کو پڑھ کر مخصوص شرعی احکام رکھنے والے کلی یا جزئی موضوع کی طرف لازمی طور پر ذہن منتقل ہوتا ہے۔

اور وہ استعمالات جو ان صفات سے خالی ہوں وہ اس قبیل سے نہیں ہیں، پس فقہاء کی زبان پر بیان معانی کے لئے بطور تعبیر مسلسل استعمال میں رہتے ہیں، پس جب ان میں کوئی ایک لفظ دوسرے کی جگہ پر آ جائے تو اس سے لفظ کے اختیار کرنے سے جو علمی مقصد ہے اس میں خلل واقع نہ ہو۔

اور مصطلحات کیلئے ایک ترتیب ہے جو انہیں ایک لڑی میں پروتی ہے، چاہے اس کی صفت اور بیان کی مقدار کچھ بھی ہو، پس ترتیب کی یکسانیت ہی سہولت اور آسانی کا ذریعہ ہے لیکن اس کے باوجود تنظیمی پہلو کا لحاظ کرتے ہوئے اصطلاحات کی آپس میں وضاحت کی مقدار اور بعض کے بعض پر مرکوز ہونے کے اعتبار سے تقسیم کی گئی ہے، اس طرح ان کی تین قسمیں ہیں: اصلی اصطلاحات، حوالے کی اصطلاحات، اور اصطلاحات دلالت، جن کی وضاحت ذیل میں کی جارہی ہے:

الف- اصلی اصطلاحات:

۶۳- یہ وہ مصطلحات ہیں جن کا بیان پوری تفصیل کے ساتھ ان کا تذکرہ آتے ہی کیا جاتا ہے (انہیں موضوع وار مرتب متعدد عنوانات کے ذیل میں ذکر کر کے ان کے احکام کی تفصیل بیان کرنے میں مدد لی جاتی ہے) ایسا اس لئے کیا جاتا ہے کہ لفظ ہی تنہا یا اغلب طور پر موضوع کے بیانات کے استخراج کا محل ہے، اس حیثیت سے کہ وہ کسی اور عنوان کے تحت تابع جز کی طرح داخل نہیں ہے جس کا اس سے علیحدہ کرنا بہتر نہ ہو، اور کسی مصطلح کے اصلی قرار دینے میں بنیادی بات یہ ہے کہ وہ مصطلح اس لائق ہو کہ اسے مستقل قرار دیا جائے اور بغیر کسی منازع کے ایک موقع پر اس کی تفصیلات اکٹھا کر دی جائیں، اور اس اصول کا تعلق مقدار سے نہیں بلکہ اعتبار اس بات کا ہے کہ اس کیلئے کوئی دوسرا مناسب محل جس کے ضمن میں اس کو داخل کیا جائے اور اسکی تفصیل درج کی جائے موجود نہ ہو۔

موضوع سے متعلق متعدد الفاظ میں سے کسی ایک لفظ کو ترجیح دینا تاکہ اس سے مفصل بیانات مربوط کئے جاسکیں تو اس کا مرجع یہ ہے کہ وہ لفظ مصدر مفرد ہو، جیسے حج، بیع، اور شرکت، چاہے اس لفظ کی دلالت کسی تصرف پر ہو یا عبادات پر یا معاملات پر، اور کبھی یہ مصطلح کسی شئ یا ذات کا نام ہوتی ہے، اور مصدر یا مفرد کو چھوڑ کر وصف یا جمع کو بطور مصطلح استعمال نہیں کیا جائے گا الا یہ کہ فقہاء کے غالب استعمالات میں ایسا ہی ہو، یا اس وصف یا جمع کے الفاظ کے ذریعہ کسی خاص مراد کو بتانا مقصود ہو جو مصدر یا مفرد سے حاصل نہ ہوتی ہو، جیسے ''شہید'' اور ''ایمان''۔

مصطلح اصلی سے متعلق تفصیل کی پابندی اس بات سے مانع نہیں ہوتی کہ اس سے متعلق بعض بیانات کی تفصیل کا حوالہ کسی دوسرے مصطلح اصلی سے دے دیا جائے اس صورت میں کہ اس کا ان دونوں میں پیہم لحاظ کیا جاتا ہو، جیسے مثال کے طور پر تعاقد کی شرطیں اور تکلیف کی اہلیت، اور اسی طرح اس صورت میں جبکہ متعدد مصطلحات اصلیہ پر حاوی کوئی

ایک مصطلح ہو، جیسے عقد یا معاوضہ وغیرہ۔

مصطلحات اصلیہ کی کتابت سے پہلے اصطلاح کی تفصیلی پلاننگ اس طور پر کرلی جاتی ہے کہ تکرار محض اور تداخل سے بچا جا سکے، مگر صرف اس حد تک کہ اس کی وجہ سے ایک استفادہ کرنے والا موضوع سے متعلق ضروری معلومات سے محروم نہ رہے، نیز اس کی وجہ سے فقہ کے ان بنیادی مسائل میں خلل اندازی سے تحفظ یقینی بن جاتا ہے جو اس اصطلاح کے تابع ہوتے ہیں، اور ان منصوبوں (پلاننگس) کے عناصر تیاری کے بعد عناوین کی شکل اختیار کرلیتے ہیں جن کو متعلقہ جلد کی فہرست میں جگہ دی جاتی ہے۔

ب- فرعی اصطلاحات (حوالے):

۶۴- یہ وہ مصطلحات ہیں جن کا اجمالی بیان "مختصر نوٹس" کی صورت میں کردیا جاتا ہے، اس میں اس مصطلح کی لغوی وشرعی تعریف بیان کی جاتی ہے، اور اس سے تعلق رکھنے والے دیگر الفاظ سے اس کے فرق کو واضح کیا جاتا ہے پھر اس کا اجمالی حکم بتایا جاتا ہے، اور کبھی کبھی اس مصطلح سے متعلق قاعدہ عامہ کی طرف اشارہ کردیا جاتا ہے، ادلّہ یا مراجع سے تعرض نہیں کیا جاتا، اور آخر میں اس موضوع پر تفصیلی بحث کے مقامات کی نشاندہی کردی جاتی ہے جیسا کہ مراجع اصلیہ کے بارے میں فقہاء کے یہاں معروف ہے، اور عموماً یہی طریقہ اس وقت اختیار کیا جاتا ہے جب کہ اصطلاح ایسی ہو کہ اس کا حوالہ ضروری ہو اور اس کی تیاری کے مراحل کی تکمیل نہ ہوئی ہو، یا اس کے سلسلہ میں جس میں بیان کا وعدہ کیا گیا ہو اس پر اس کے مشتمل ہونے کا یقین نہ کیا جاسکتا ہو اس احتمال سے کہ ترتیب اس کے خلاف کی متقاضی ہوسکتی ہو، اور علاوہ ازیں فقہاء کے مابین مانوس مقام کا مصطلحات موسوعہ میں اعتبار کیا جانا ضروری ہے، اور نیز موسوعہ میں اس کی بحث کی جگہ کی طرف ممکن حد تک اشارہ کردیا جاتا ہے۔

اور "حوالوں" کے طریقہ پر عمل دو باتوں کو پوری کرنے کے لئے ضروری تھا:

(۱) مصطلحات کے متعلق ایک ہی طرح کے بیانات میں تکرار سے بچنے کے لئے، اس طرح کہ کبھی بیان مستقلاً ہو، اور کبھی اپنے اصل کے ضمن میں اشباہ ونظائر کے ساتھ داخل ہو، اس لئے دو جگہوں میں سے ایک میں اجمالی بیانات پیشگی دے دئے گئے ہیں، کہ یا تو اسی پر اکتفا کیا جائے یا دوسری جگہ میں آنے والی **تفصیل** کے لئے راستہ ہموار ہو۔

(۲) بعض برابر درجہ کے احتمالات جن میں سے کسی ایک احتمال کی طرف ذہن کا منتقل ہونا مشکل ہو ان کو چھوڑ دینے کے بجائے غیر اصحاب اختصاص کی اس ضرورت کو پورا کرنا جو انہیں ان کے مقصد تک پہنچا سکے چاہے یہ اصل کی طرف سے آئے یا فرع کی طرف سے۔

ج - اصطلاحات دلالت:

۶۵ - یہ وہ اصطلاحات ہیں جنہیں محض اس جگہ کی طرف اشارہ کے لئے استعمال کیا جاتا ہے جسے موضوع کی بحث کے لئے اختیار کیا گیا ہو، لہذا یہ اصطلاحات اصلی یا حوالے کے الفاظ میں سے کسی ایک کا بدل ہوا کرتے ہیں، یعنی ایسے الفاظ جو مرادف کے قبیل سے ہوتے ہیں جیسے ''مضاربہ'' کے ساتھ ''قراض''، اور ''اجارہ'' کے ساتھ ''کراء''، یا بقیہ مشتقات جن میں سے کسی ایک کو موضوع کی بنیاد بنایا گیا ہو۔

ان اصطلاحات کے سلسلہ میں موسوعہ کی اصطلاحات کے درمیان ان کی بحث کی جگہ کے بیان پر اکتفا کیا جاتا ہے، جیسے (قراض، دیکھئے: مضاربہ) کسی دوسرے بیان کی ضرورت کے بغیر جو لفظی تکرار کے سوا کچھ نہ ہوگا، اور چونکہ فقہاء نے اس طرح کے الفاظ کو استعمال کیا اور انہیں نہ بدلنے والی پائدار اصطلاحات کے طور پر اختیار کیا ہے اس لئے ان پر توجہ دینا ضروری ہے، اور اصطلاح میں کوئی بحث اور اعتراض نہیں ہوا کرتا۔

بہرصورت اصطلاحات دلالت اور اصطلاحات احالت چونکہ اجمالی ہوتے ہیں اس لئے اس موسوعہ میں یہ دونوں ایک زائد بحث کا درجہ رکھتی ہیں، اس لئے کہ مصطلحات اصلیہ موسوعہ کیلئے ریڑھ کی ہڈی کا درجہ رکھتی ہیں، اور اصلی اصطلاحات ہی کے احاطہ سے بدیہی طور پر فقہ کے تمام موضوعات کا تفصیل کے ساتھ اور منصوبہ کے تمام عناصر کی پابندی کے ساتھ احاطہ ہو جاتا ہے، اور ان موضوعات کی طرف مصطلحات دلالت کے ذریعہ راہنمائی کی جاتی ہے جن کا مقصد تتمہ و تکمیل ہوتا ہے، اور ان موضوعات کی تمہید ان حوالوں میں اجمالی بیانات کے ذریعہ کی جاتی ہے جن کا مقصد صرف مذکورہ ضرورت کی تکمیل ہوتا ہے۔

فقہی رجحانات کا ذکر:

۶۶ - مسائل و احکام کے بیان کے لئے جو طریقہ اختیار کیا گیا ہے وہ ''فقہی رجحانات'' کا طریقہ ہے، اور یہ مذاہب کے بیان اور مسئلہ کی تکرار سے مختلف ہے۔

پس موسوعہ میں اختیار کردہ طریقہ میں ایک مسئلہ سے متعلق متعدد آراء کو ایک یا ایک سے زیادہ مذاہب کے کسی فقہی رجحان کے تحت داخل ہونے کی وجہ سے ان کے ضمن میں ذکر کیا جاتا ہے، اور اگر ایک ہی مذہب میں ایک سے زائد رائے ہو تو ان روایات کے اعتبار سے ان کے مناسب رجحانات کیساتھ اس کا تذکرہ بار بار آتا ہے۔

وہ رجحان جس کی طرف اکثر فقہاء یعنی جمہور گئے ہیں انہیں پہلے ذکر کیا جاتا ہے، الا یہ کہ بیان کی منطقیت اس کے خلاف متقاضی ہو جیسے بسیط کو مرکب یا مفصل پر مقدم کرنا، اور جیسے اس مضمون سے آغاز کرنا جس پر بعد کے آنے والے مفہوم کا سمجھنا موقوف ہو۔

اور یہ طریقہ جس کا دشوار ہونا اہل قلم پر مخفی نہیں اس کو اختیار کئے جانے کا محرک یہ ہے کہ موسوعہ سے استفادہ کرنے

والے پوری باریک بینی کے ساتھ اتفاق واختلاف کی جگہوں کوایک دوسرے سے علیحدہ کرنے کے مشکل عمل کے لائق بن سکیں، اور فقہی اجتہادات کے مناہج کا مکمل تصور انہیں حاصل ہوجائے، اور یہی وہ طریقہ ہے جس کے ساتھ بحث ومطالعہ اور تشریع وقانون سازی میں مدد حاصل کرنا آسان ہوجاتا ہے جبکہ بحث وتحقیق خصوصیت سے کسی ایک مذہب تک محدود نہیں رہے، اہل نظر پر یہ بات مخفی نہیں ہے کہ اس طریقہ میں ہر مذہب کو علیحدہ ذکر کرنے اور اس کی دلیلوں کو اس کے ضمن میں بار بار دہرانے سے بچا جاسکتا ہے۔

نیز یہ طریقہ کوئی انوکھی چیز نہیں ہے، بلکہ فقہاء کے اختلاف پر لکھی گئی کتابوں اور مذاہب کو بیان کرنے والی شرحوں میں اکثر قدیم مصنفین نے اس طریقہ کی پیروی کی ہے، نیز تمام جدید فقہی تحقیقات میں اس طریقہ کو برتا گیا ہے، اور یہاں پر اس بات پر زور دینے کی کوئی ضرورت نہیں تھی اگر بعض تحقیقی کاموں میں دوسرے طریقوں کو اختیار نہ کیا گیا ہوتا، جیسے سبھی مذاہب کو پورا پورا علاحدہ علاحدہ ذکر کرنا، پھر اتفاقی نکات کو اجمالاً پہلے بیان کرنا، پھر تفصیل واختلاف کے ذکر کے وقت انہیں علاحدہ علاحدہ بیان کرنا۔

مسئلہ سے متعلق مختلف فقہی رجحانات کو ذکر کرنے کے بعد اس کا التزام کیا گیا ہے کہ ہر رجحان فقہی کے ذیل میں مذاہب اربعہ کی فقہ کے اس حصہ کا ذکر کیا جائے جو اس رجحان کے موافق ہے، اس کی وجہ سے فقہ مذاہب ائمہ اربعہ سے دلچسپی رکھنے والے فقہاء کیلئے اکٹھے سبھی رجحانات وآراء کو سمجھنا آسان ہوجاتا ہے، اس لئے کہ فقہ مذاہب اربعہ کے اصول اور ان کے متداول مراجع کے درمیان بہت زیادہ قربت ہے، نیز سلف یعنی صحابہ اور ان کے بعد والوں کے جن مذاہب کی اطلاع ہو پاتی ہے ان کی طرف بھی اشارہ کردیا جاتا ہے، جن کا تذکرہ فقہ کی معروف کتابوں میں موجود ہے، اس اشارہ کے بعد ان مذاہب کے ذکر کو نظر انداز کردیا جاتا ہے جو نامعلوم ہیں یا جنہیں آسانی سے معلوم نہیں کیا جاسکتا، کیونکہ وہ کسی نہ کسی رجحان کے تحت آچکے ہوتے ہیں۔

اسلوب اور مراجع:

۶۷ -موسوعہ میں اس کا التزام کیا گیا ہے کہ اس کا اسلوب واضح ہو، اور یہی وضاحت اکثر اس کا مطالبہ کرتی ہے کہ مراجع فقہیہ سے اقتباس کی گئی عبارتوں میں کچھ تصرف کیا جائے، تاکہ اس کے ابہام یا عبارت کی پیچیدگی کو دور کیا جاسکے، اور اکتا دینے والی تفصیل اور مفہوم کے سمجھنے میں خلل پیدا کرنے والے اختصار کے درمیان میانہ روی اختیار کی جاسکے، اور طریقہ اتجاہات پر چلنا اس مقصد کیلئے مددگار ثابت ہوا، اس لئے کہ یہ طریقہ اتجاہات اس وقت تک متحقق نہیں ہوسکتا جب تک ان عبارتوں میں سے مناسب ترین عبارت کا انتخاب نہ کیا جائے جن کی واقفیت کا تب بحث کو مختلف مراجع فقہیہ میں ہوتی ہے۔

منقولہ عبارتوں میں معنی کی تبدیلی کے بغیر تصرف کا عمل اختیار کرنے کے باوجود یہ پابندی کی گئی ہے کہ کسی مذہب

کی طرف کسی رائے کی نسبت اس مذہب کی اصلی قابل اعتماد کتابوں کے حوالے کے بغیر نہ کی جائے، اور رجحانات کی تصویر کے سلسلہ میں کبھی ایک مذہب کی ایسی کتابوں سے مدد لی جاتی ہے جس کا موضوع فقہ مقارن ہو، ساتھ ہی ساتھ باقی دیگر مختلف کتابوں کی طرف نسبت ظاہر کر دی جاتی ہے۔

۶۸ - اور (موسوعہ میں) جن مراجع پر اعتماد کیا گیا ہے وہ قدیم کتابیں ہیں جو اصحاب مذاہب کے درمیان متداول رہی ہیں اور جن کی انہوں نے شروح وحواشی کے ساتھ خدمت کی اور جن پر کبھی انکار اور تقیید یا اقرار اور تسلیم کے ساتھ تعقیب کی ہے، اور جنہیں اصل فقہی ذخیرہ سمجھا جاتا ہے جس کا اسلوب وطرز تصنیف بعد کی تمام جدید تحقیقات سے ممتاز ہے، اور ان دونوں کے مابین خط فاصل تیرہویں صدی ہجری کا اختتام ہے، کئی ایک بنیادی مراجع کا انتخاب کیا گیا ہے جن سے ہر فقہی مذہب کی عمدہ نمائندگی ہوتی ہے، کیونکہ ان مراجع میں کسی بھی مذہب کی پہلی اور بعد کی تحریروں کا احاطہ ہے، اور نقلی دلائل اور عقلی توجیہات نیز معتمد مفتیٰ بہ اقوال کے بیان کا اہتمام کیا گیا ہے۔

(اور یہ مراجع جن سے استفادہ کیا جائے گا، اور ساتھ ہی دیگر مراجع کی تجزیاتی فہرست زیر عمل ہے تاکہ موسوعہ کی تحریر میں ان سے استفادہ آسان ہو) (۱)۔

اور ضرورت کے وقت کتب فقہ کے علاوہ دیگر کتب شریعت سے بھی استفادہ کیا جاتا ہے، خصوصیت کے ساتھ فقہ سلف کے سلسلہ میں کتب تفسیر واحکام القرآن، شروح السنہ اور احادیث الاحکام سے متعلق کتابوں کی طرف رجوع کیا جاتا ہے۔

قابل ذکر بات یہ ہے کہ مراجع فقہیہ سے استفادہ صرف مطبوعہ کتابوں تک محدود نہیں ہے، بلکہ ان مخطوطات پر بھی مشتمل ہے جو دنیا میں منتشر علمی خزانوں سے مائیکروفلم کی صورت میں حاصل کی جاتی ہیں، اسی طرح ایسی مشینیں حاصل کی گئی ہیں جن کے ذریعہ مائیکروفلم کو پڑھا جاسکے اور اس کی فوٹو کاپی اضافی مراجع کی طرح ان تحقیقات کے سلسلہ میں بھیجی جاسکے جس کی ذمہ داری باہر لکھنے والوں کو دی گئی ہے...اور مقصد ان بعض تراث فقہی کو شائع کرنا ہے جس کا آغاز امام قرافی مالکی کی کتاب ''الذخیرۃ'' کے ذریعہ کیا گیا ہے۔

دلائل اور ان کی تخریج:

۶۹ - اس موسوعہ کا یہ امتیاز ہے کہ اس میں ذکر کردہ احکام کے ساتھ ساتھ اس کے نقلی اور عقلی دلائل کا ذکر بھی کیا گیا ہے

---

(۱) وہ فقہی فہرست جو زیر طباعت ہیں اور جو جلد ہی شائع ہوں گی، مندرجہ ذیل ہیں:

۱- جمع الجوامع اور اس کی شرح کی فہرست (اصول فقہ میں)
۲- مسلم الثبوت اور اس کی شرح کی فہرست (اصول فقہ میں)
۳- شرح المنہاج اور اس کے حواشی کی فہرست (فقہ شافعی میں)
۴- حاشیہ ابن عابدین کی فہرست (فقہ حنفی میں)
۵- جواہر الاکلیل شرح مختصر خلیل کی فہرست (فقہ مالکی میں)

پس کتاب وسنت اور اجماع، قیاس اور دیگر مصادر احکام کے دلائل ذکر کئے جاتے ہیں (اگر چہ وہ مختلف فیہ ہوں)، لیکن دلائل کا تذکرہ صرف اسی قدر کیا جاتا ہے کہ اس کے ذریعہ حکم کے استنباط کی صورت معلوم ہو سکے، یہ مختلف دلائل، احکام کے ذکر کے بعد لائے جاتے ہیں تا کہ مسئلہ اور حکم کی صورت گری میں تکرار سے بچا جا سکے، اور یہ تکرار تب ہوسکتی ہے کہ مختلف دلائل کو مستقلاً بیان کیا جائے۔

اور جو دلائل ذکر کئے جاتے ہیں ان میں اس بات کا خیال رکھا جاتا ہے کہ وہ رجحان واحد اور اس کے شامل حکم میں متفق مذاہب کے لئے سند کا درجہ رکھتے ہوں، ادلّہ کے مناقشوں سے تعرض نہیں کیا جاتا مگر اس وقت کہ جب کوئی دلیل ایک سے زائد رجحان کے لئے اس کے سمجھنے یا اس کی تاویل میں کسی قسم کے اختلاف کے حوالہ سے اساس ہو، پس ایسی صورت میں اس مقصد کی ادائیگی پر اکتفا کیا جاتا ہے۔

اور اس کا التزام کیا جاتا ہے کہ احادیث کی تخریج کی جائے، ان کا درجہ بیان کیا جائے، اور روایت کو اس کی اس صورت میں پیش کیا جائے جو اصول کتب سنت سے ثابت ہے جبکہ مراجع فقہیہ سے نقل کی گئی حدیث کے الفاظ خبر واحد یا خبر مشہور یا مروی بالمعنی کے مغایر ہوں، اور کبھی مراجع فقہیہ میں ذکر کی گئی حدیث ثابت نہیں ہوتی تو اگر حاصل ہو سکے تو اس کے متبادل ثابت حدیث کے ذریعہ اس کی تائید پیش کی جاتی ہے، اس وجہ سے کہ کسی مسئلہ کے مستدل کے طور پر پیش کی جانے والی حدیث کے ضعف کا ظاہر ہونا اس کا متقاضی نہیں ہے کہ اس مسئلہ کو نظر انداز کردیا جائے، اس لئے کہ کبھی اس حکم کی دوسری دلیل مراجع فقہیہ میں موجود ہوتی ہے، اس بات پر نظر رکھتے ہوئے کہ موسوعہ میں انہی دلیلوں پر اقتصار کیا گیا ہے جو مشہور کتب فقہ میں مذکور ہوں۔

خاتمہ:

۷۰ - فقہی موسوعہ کا منصوبہ ایک خاص مزاج رکھتا ہے جو دیگر علمی اور عملی خدمات کے منصوبوں سے مختلف ہوا کرتا ہے، یہ اس لئے کہ اس منصوبہ کی تکمیل کے عناصر کسی ایک فرد یا ادارہ یا حکومت کے بس میں نہیں ہے، بلکہ ضروری ہے کہ اس میں عالم اسلام کے اصحاب اختصاص شریک ہوں اور مقدار کیفیت اور وقت کے اعتبار سے مطلوبہ معیار پر ایک دوسرے کا تعاون کریں۔

اور اس طرح کے معاملات میں وقت کے عنصر پر کنٹرول بس سے باہر کی بات ہوتی ہے، بلکہ اس طرح کے منصوبہ کی کامیابی کے لئے صبر وتحمل اور وسعت نظری کی ضرورت ہے، بشرطیکہ جن بنیادوں پر منصوبے زیر تکمیل ہوں وہ صحیح ہوں، اور اس طرح ہوں کہ ان سے متوقع نتائج کی برآمدگی ممکن ہو، تا کہ تخلیقی کاوش اپنی مطلوبہ شکل میں سامنے آئے کہ وقتی عجلت کی وجہ سے پختگی کا پہلو ہاتھ سے جاتا نہ رہے۔

نیز اس طرح منصوبہ میں وقت کا عنصر تخلیق کی شکل وصورت کے ساتھ ہم آہنگ نہیں ہوتا، کیونکہ اس کی بنیادوں

اور اولین تیاریوں پر کوشش بے پایاں صرف کی جاتی ہے، خصوصاً موسوعہ کے منصوبہ میں تو مکمل اور مرتب طور پر منظر عام پر لانے کی بھی پابندی کی جاتی ہے۔

آخری بات یہ کہ اس موسوعہ کا منصوبہ ایک اسلامی ضرورت ہے جس کی تکمیل کی ذمہ داری سے عہدہ برآ ہونا ضروری ہے، اور تاخیر یا دشواری کی بنا پر اس طرح کے منصوبوں سے گریز امت کے لئے ناجائز ہے، بلکہ ضروری ہے کہ ان کی کامیابی کی راہ کو ہموار کرنے کی غرض سے باہمی تعاون کو عمل میں لایا جائے اور اطمینان کا ماحول اور تمام وسائل وذرائع مہیا کئے جائیں۔

والله المستعان وهو ولي التوفيق

موسوعہ فقہیہ

الف

ائمہ

تعریف:

۱ - ائمہ لغت میں: ان لوگوں کو کہا جاتا ہے جن کی اقتداء کی جائے خواہ وہ سردار ہوں یا کوئی اور (۱)۔ اس کا واحد امام ہے، چونکہ لغوی معنی کے اعتبار سے اس کا اطلاق ہر اس شخص پر کیا جاتا ہے جس کی اقتداء کی جائے، چاہے خیر میں کی جائے یا شر میں کی جائے، نیز برضا و رغبت کی جائے یا جبر و زبردستی سے کی جائے، اس لئے اصطلاحی معنی اور لغوی معنی میں کوئی دوری نہیں ہے (۲)۔

اس اصطلاح کے مختلف استعمالات:

۲ - انبیاء علیہم السلام کو امام کہا جاتا ہے، کیونکہ مخلوق پر ان کی اتباع واجب ہوتی ہے قرآن میں اللہ تعالی نے چند نبیوں کا ذکر کرنے کے

(۱) الصحاح، لسان العرب (أمم)۔

(۲) شرح التفتازانی علی العقائد النسفیہ رص ۱۸۱ "المطبعة العامرة"، تفسیر الرازی ۴۳/۴ طبع اول، جواہر الاکلیل ۲۲۱/۲۔

بعد فرمایا ہے: "وَجَعَلْنَاهُمْ أَئِمَّةً يَهْدُوْنَ بِأَمْرِنَا" (۱) (اور ہم نے ان (سب) کو پیشوا بنایا، ہدایت کرتے تھے ہمارے حکم سے)، جیسا کہ خلفاء پر بھی ائمہ کا اطلاق کیا جاتا ہے، اس لئے کہ وہ ایسے رتبہ پر مقرر کئے گئے ہیں جن کی وجہ سے لوگوں پر ضروری ہے کہ ان کی اتباع کریں اور ان کے فرمان و ہدایات قبول کریں، خلفاء کی امامت کو امامت کبری سے تعبیر کیا جاتا ہے، ائمہ کا اطلاق ان لوگوں پر بھی ہوتا ہے جو لوگوں کو نماز پڑھاتے ہیں، اس امامت کو امامت صغری کہا جاتا ہے، اس لئے کہ ان کی اقتداء میں جو لوگ نماز ادا کرتے ہیں ان کے لئے ضروری ہے کہ ان کی پیروی کریں، حضور ﷺ کا ارشاد ہے: "إنما جعل الإمام ليؤتم به، فإذا ركع فاركعوا، وإذا سجد فاسجدوا ولا تختلفوا على إمامكم" (۲) (امام اسی لئے بنایا گیا ہے تاکہ اس کی اقتداء کی جائے، پس جب وہ رکوع کرے تو تم رکوع کرو اور جب وہ سجدہ کرے تو تم سجدہ کرو اور اپنے امام کے خلاف تم عمل نہ کرو)۔

(۱) سورۂ انبیاء ۷۳۔

(۲) تفسیر الرازی ۱۷/۲۱ طبع عبد الرحمن محمد۔ حدیث: "إنما جعل الإمام ليؤتم به" امام احمد وغیرہ کی متعدد روایات میں قریب قریب اسی طرح مروی ہے، دیکھئے: الفتح الکبیر ۴۳۸/۱ طبع دار الکتب العربیہ۔ اصل اس حدیث کی حضرت ابو ہریرہ وغیرہ سے مروی حدیث ہے جسے امام بخاری و امام مسلم نے تھوڑے سے فرق کے ساتھ روایت کیا ہے اور رافعی نے "لا تختلفوا على إمامكم" (تم اپنے امام کے خلاف عمل نہ کرو) کے لفظ سے اس کو ذکر کیا ہے گویا انہوں نے اس حدیث کا معنی ذکر کیا ہے (تلخیص الحبیر ۳۸/۲-۴۰ طبع الفنیۃ المتحدہ)۔

اس کے علاوہ علماء کے نزدیک لفظ ''ائمہ'' کے دوسرے اصطلاحی استعمالات بھی ہیں جو ایک علم سے دوسرے علم میں مختلف ہوتے ہیں، چنانچہ فقہاء کے نزدیک مجتہدین شرع جو اصحاب مذاہب متبوعہ ہیں انہیں ائمہ کہا جاتا ہے(۱)، جب لفظ ائمہ اربعہ بولا جائے تو اس سے مراد حضرت امام ابوحنیفہ، حضرت امام مالک، حضرت امام شافعی اور حضرت امام احمد رحمہم اللہ ہوتے ہیں، اصولیین کے نزدیک ائمہ سے مراد وہ لوگ ہوتے ہیں جن کو اصول کی تدوین میں سبقت حاصل ہے، خواہ متکلمین کے طریقہ سے تدوین کی ہو جیسے جوینی اور غزالی، یا حنفیہ کے طریقہ پر تدوین کی ہو جیسے کرخی اور بزدوی، یا ان دونوں طریقوں کی جامع راہ اختیار کرکے کی ہو جیسے ابن ساعاتی اور سبکی وغیرہ۔

مفسرین کے نزدیک مجاہد، حسن بصری اور سعید بن جبیر جیسے حضرات کو ائمہ کہا جاتا ہے، اور علم قراءت میں ان دس قاریوں کو ائمہ کہا جاتا ہے جن کی قرأت متواتر ہیں، ان دس قاریوں کے نام یہ ہیں: نافع، ابن کثیر، ابوعمرو، ابن عامر، عاصم، حمزہ، کسائی، ابوجعفر، یعقوب اور خلف (۲)، اور محدثین کے نزدیک اصحاب جرح وتعدیل کو ائمہ کہا جاتا ہے جیسے علی بن مدینی اور یحیی بن معین وغیرہ۔

محدثین جب ''ائمہ ستہ'' (چھ امام) بولتے ہیں تو اس سے ان کی مراد بخاری، مسلم، ابوداؤد، ترمذی، نسائی اور ابن ماجہ ہوتے ہیں، بعض لوگوں نے ائمہ ستہ میں ابن ماجہ کے بجائے امام مالک کو شمار کیا ہے اور بعض لوگ ابن ماجہ کی جگہ دارمی (۳) کا نام لیتے ہیں، متکلمین کے نزدیک ائمہ کا اطلاق ابوالحسن اشعری اور ابومنصور ماتریدی جیسے حضرات پر ہوتا ہے جن کے مستقل مکاتب فکر اور عقیدہ میں ان کے متبعین ہیں۔

(۱) اللباب ۱/۳۰ طبع اول۔

(۲) النشر فی القراءات العشر لابن الجزری ۱/۸، ۹، ۵۴ طبع التجاریہ۔

(۳) جامع الاصول ۱/۱۸۰ اور اس کے بعد کے صفحات، الرسالۃ المستطرفہ لبیان مشہور کتب السنۃ المشرفہ رص ۱۳ طبع دار الفکر، تیسیر التحریر ۳/۱۰۲۔

اجمالی حکم:

۳- ائمہ مذاہب فقہ معتبرہ میں سے کسی ایک کے اجتہادات اگر وہ بنقل صحیح منضبط ان تک پہنچے ہوں پھر ان میں سے جو مطلق ہیں ان کی تقیید، جو عام ہیں ان کی تخصیص اور فروع کی شرطوں کی صراحت بھی موجود ہو تو ایسے اقوال کے بارے میں وہ شخص جس میں خود اہلیت اجتہاد نہ ہو اسے اس کا اختیار ہوگا کہ ان میں سے کسی ایک کو عمل کے لئے اختیار کرے اور کسی ایک مذہب کی پابندی اس پر لازم نہیں ہوگی، علاوہ اس کے جس شخص کے پاس ترجیح وتخریج کا ملکہ ہو تو وہ ان سبھی اجتہادات فقہیہ سے مدد لے سکتا ہے، اس کے بعد کہ وہ ان کی نقل کی صحت کی تحقیق کرلے اگرچہ یہ اجتہادات مجمل طور پر منقول ہوں، اور اس کو حق ہوگا کہ ان اجتہادات کے مطابق استنباط وترجیح کے قواعد کی روشنی میں خود عمل کرے اور فتوی دے (۱)۔

ایک ہی عبادت یا ایک ہی تصرف میں مختلف ائمہ کے اجتہادات کی تلفیق اور پیوندکاری کے صحیح ہونے کے بارے میں اختلاف ہے (۲)، ان سارے مسائل کی تفصیل اصولی ضمیمہ میں دیکھی جائے: اجتہاد، افتاء، قضاء، تقلید اور تلفیق کی اصطلاحات کے ضمن میں۔

۴- امامت کی ہر دو قسم چاہے وہ امامت عظمی یعنی خلافت ہو، کسی ایک علاقہ میں، یا امامت صغری ہو یعنی نماز کی امامت ایک وقت اور ایک جگہ میں، ہر دو صورتوں میں ایک سے زیادہ امام کا ہونا فی الجملہ ممنوع ہے، تاکہ کلمہ مسلمین میں تفریق نہ پیدا ہو، اس کی تفصیل کے لئے امامت صلاۃ اور امامت کبری کی بحث کی طرف رجوع کریں۔

۵- اصول فقہ اور اصول علم حدیث میں وہ روایتیں قابل قبول ہیں

(۱) فواتح الرحموت مع المستصفی ۲/۴۰۶ طبع بولاق، ارشاد الفحول رص ۲۷۲ طبع مصطفی الحلبی۔

(۲) ابن عابدین ۱/۵۱ طبع اول، المیزان ۱/۱۶ طبع مصطفی الحلبی۔

جنہیں ائمہ میں سے کسی نے بطور ارسال بیان کیا ہو، محدثین کے نزدیک مرسل وہ روایت ہے جس میں کوئی تابعی یہ کہے: قال رسول اللہ ﷺ (یعنی درمیان سے صحابی کا واسطہ حذف کردیا ہو)(۱)۔

۶- اکثر علماء کے نزدیک وہ روایتیں مقبول ہوں گی جنہیں ائمہ تابعین میں سے کوئی امام بیان کرے بشرطیکہ راوی ثقہ ہو، اسی لئے اس فن کے ماہرین نے کہا ہے کہ جس نے روایت کو مکمل سند کے ساتھ بیان کیا اس نے دوسرے پر اپنا بوجھ ڈال دیا، اور جس نے ارسال کیا اس نے اپنے اوپر بوجھ لا دلیا، صاحب مسلم الثبوت نے ایسے حضرات کی مثال میں حسن بصری، سعید بن المسیب اور ابراہیم نخعی کو پیش کیا ہے(۲)۔

(۱) فواتح الرحموت ۲/ ۱۷۴، التیسیر التحریر ۳/ ۱۰۲ طبع مصطفی الحلبی۔

(۲) فواتح الرحموت ۲/ ۱۷۴-۱۷۵۔

آباء

تعریف:

۱- آباء، اَب کی جمع ہے، اَب والد کو کہتے ہیں (۱)، لفظ اصول آباء سے عام ہے، کیونکہ اصول کا اطلاق ماں، دادا، دادی اور نانا، نانی پر بھی ہوتا ہے۔

لغوی اعتبار سے ''آباء'' اجداد کو بھی شامل ہے، اس لئے کہ کسی شخص کی ولادت میں ان کا بھی حصہ ہوتا ہے۔

کبھی کبھی ''اَب'' بول کر چچا بھی مراد ہوتے ہیں، کیونکہ چچا پر مجازی طور سے ''اَب'' کا اطلاق ہوتا ہے، جیسے کہ اللہ تعالی نے حضرت یعقوبؑ کی اولاد کے قصہ میں فرمایا ہے: ''قَالُوْا نَعْبُدُ إِلٰهَکَ وَإِلٰهَ آبَائِکَ إِبْرَاهِيْمَ وَإِسْمَاعِيْلَ وَإِسْحٰقَ''(۲)، (وہ بولے ہم عبادت کریں گے آپ کے اور آپ کے باپ دادوں ابراہیم اور اسمٰعیل اور اسحٰق کے معبود کی)، اس لئے کہ حضرت اسماعیل، حضرت یعقوبؑ کے چچا تھے۔

۲- فقہاء آباء کا استعمال باپ، دادا (ذکور) کے لئے کرتے ہیں، جیسا کہ لغت میں استعمال ہوتا ہے۔

اجمالی حکم:

۳- وصیت وغیرہ کے باب میں لفظ آباء کا استعمال ہو تو فقہاء کا

(۱) لسان العرب: مادہ (أبو)۔

(۲) سورۂ بقرہ/ ۱۳۳۔

اختلاف ہے کہ یہ اجداد کو شامل ہوگا یا نہیں؟ فقہاء کے اختلاف کی بنیاد یہ ہے کہ ان میں اس بات میں اختلاف ہے کہ ایک وقت میں کسی لفظ کا مجازی اور حقیقی دونوں معنی مراد لیا جاسکتا ہے یا نہیں؟ اس لئے کہ لفظ آباء کا اجداد پر اطلاق مجازی ہے۔

حنفیہ کا مسلک یہ ہے کہ بیک وقت کسی لفظ کا حقیقی اور مجازی معنی مراد نہیں لیا جا سکتا، کیونکہ تابع پر متبوع کو ترجیح ہوتی ہے جیسا کہ ''تنقیح'' میں ہے، سعد الدین تفتازانی نے کہا ہے کہ اگر مسلمان نے کافروں کے آباء اور امہات کو پناہ دے دی تو یہ اجداد اور جدات کو شامل نہیں ہوگی (۱)۔

''محیط'' کے حوالہ سے ''فتاوی ہندیہ'' کے باب وصیت میں لکھا ہے کہ جب کوئی آدمی فلاں فلاں شخص کے آباء کے لئے وصیت کرے اور حال یہ ہے کہ فلاں فلاں کے باپ بھی ہیں اور مائیں بھی، تو یہ سب وصیت میں داخل ہوں گے، یعنی ان سب کے لئے وصیت ہوگی، اور اگر ان کے (فلاں فلاں کے) باپ اور مائیں نہ ہوں بلکہ دادا، دادیاں ہوں تو یہ (دادا، دادی) وصیت میں داخل نہ ہوں گے (۲)۔

فتاوی ہندیہ میں یہ بھی ہے کہ حضرت امام محمدؒ نے فرمایا کہ اگر ان لوگوں کی زبان میں ولد ''جد'' کو بھی کہا جاتا ہو تو امان کے اندر اجداد بھی داخل ہوں گے (۳)۔

شافعیہ اور جمہور کے نزدیک بیک وقت حقیقت اور مجاز دونوں مراد لئے جاسکتے ہیں (۴)، شاید یہی شافعیہ میں سے رملی کے اس قول کی بنیاد ہے، جس میں انہوں نے کہا ہے کہ اگر کسی شخص نے کہا کہ میں نے فلاں کے آباء کے لئے وصیت کی تو اس میں دادا، دادی اور نانا، نانی دونوں داخل ہوں گے (۱)۔

بحث کے مقامات:

۴ – اس مسئلہ کو وصیت اور امان کے بیان میں بعض فقہاء نے ذکر کیا ہے، نیز اصول فقہ میں ''مشترک'' کی بحثوں کی طرف بھی رجوع کیا جاسکتا ہے، اور آباء کے بقیہ احکام کے لئے دیکھئے (مادہ: أب)۔

---

(۱) التلویح علی التوضیح ۱/ ۸۸، ۸۹ طبع محمد صبیح۔

(۲) الفتاوی الہندیہ ۶/ ۱۱۸ طبع بولاق۔

(۳) الفتاوی الہندیہ فی ابواب الامان ۲/ ۱۹۹۔

(۴) جمع الجوامع مع حاشیہ البنانی ۱/ ۲۹۶ - ۲۹۸ طبع مصطفی الحلبی، ارشاد الفحول رص ۲۰ طبع مصطفی الحلبی، مسلم الثبوت مطبوع مع المستصفی ۱/ ۲۰۲ طبع بولاق۔

---

(۱) نہایۃ المحتاج ۶/ ۸۲ طبع مصطفی الحلبی۔

آبار

بحث اول

آبار کی تعریف اوراس کے عمومی احکام کا بیان

۱ - ''آبار'' بئر کی جمع ہے، اور '' بأر'' سے مشتق ہے، جس کا معنی ہے کھودنا، اس کی جمع قلت ''أبور'' اور ''آبُر'' ہے، اور جمع کثرت ''بئار'' ہے(۱)۔

ابن عابدین اپنے حاشیہ میں ''النتف'' کے حوالہ سے نقل کرتے ہیں کہ بئر وہ کنواں ہے جس کے نیچے سے سوتا پھوٹتا ہو یعنی اس میں پانی ہو جس میں اضافہ ہوتا ہو اور پانی اس کے اندر سے ابلتا ہو، ابن عابدین نے یہ بھی کہا ہے کہ یہ بات مخفی نہیں کہ ''بئر'' کی مذکورہ تعریف کی رو سے صہریج (حوض)، جُب (گڑھا) اور وہ کنویں خارج ہوجاتے ہیں جو بارش کے یا نہروں کے پانی سے بھرتے ہیں، اور جن کو رکیۃ (بروزن عطیہ) کہا جاتا ہے جیسا کہ عرف ہے، اس لئے کہ رکیہ بئر ہی کو کہتے ہیں جیسا کہ قاموس میں ہے، لیکن عرف میں یہ ایسا کنواں ہے جس میں بارش کا پانی جمع ہوتا ہو(۲)، اس معنی کے اعتبار سے رکیہ صہریج کا مترادف ہے۔

حاشیۃ البجیرمی علی شرح الخطیب میں ہے کہ بئر کا اطلاق کبھی اس جگہ پر ہوتا ہے جہاں پیشاب، پاخانہ جمع ہوتا ہو، جو بیت الخلاء کے نیچے ہوتی ہے، جسے آج کل ''خزان'' (سپٹک ٹنک) اور بئر حش کہا جاتا ہے، حش سے مراد ''بیت الخلاء'' ہے(۱)۔

۲ - اصل یہ ہے کہ کنویں کا پانی طاہر اور مطہر ہے یعنی خود بھی پاک ہوتا ہے اور دوسرے کو بھی پاک کرتا ہے، بالاتفاق اس سے پاکی حاصل کرنا درست ہے، لیکن جب اس کا پانی نجاست سے آلودہ ہوجائے یا اس کے اوصاف میں سے کوئی ایک بدل جائے اس تفصیل کے مطابق جو پانی کے احکام کے بارے میں معروف ہے تو وہ پاک نہیں رہتا، نہ اس سے پاکی حاصل ہوتی ہے، اس کے علاوہ فقہاء نے ایسے کنووں کے پانی سے پاکی حاصل کرنے کو مکروہ قرار دیا ہے جو اس زمین میں ہوں جہاں اللہ کا غضب (عذاب) نازل ہوا ہو، اور کچھ ایسے کنووں کا بھی فقہاء نے ذکر کیا ہے جو عام کنووں کی بہ نسبت ''فضیلت'' رکھتے ہیں، اور اسی پر کچھ احکام بھی مرتب کئے ہیں۔

بحث ثانی

بنجر اور غیر آباد زمینوں کو کارآمد بنانے کے لئے کنووں کی کھدائی اور ایسے کنووں کے پانی سے وابستہ لوگوں کے حقوق

اول: بیکار زمین کو کارآمد بنانے کی غرض سے کنواں کھودنا:

۳ - کنواں کھودنا اور اس سے پانی کا نکلنے لگنا، زمین کو آباد کرنے کا ایک سبب ہے، فقہاء کا اس بات پر اجماع ہے کہ جب کنویں سے پانی نکلنے لگے اور اس سے پودوں کو اگانے میں انتفاع ہونے لگے اور اس کے ذریعہ مالک بننے کی نیت بھی ہو تو آبادکاری کا عمل مکمل ہوجاتا ہے، جمہور فقہاء (مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ) کی رائے یہ ہے کہ کنویں سے پانی نکلنا شروع ہوجائے تو محض اتنے سے ہی آبادکاری کا عمل فی الجملہ مکمل ہوجاتا ہے، لیکن کنواں اگر مویشیوں کے لئے ہو تو مالکیہ

---

(۱) ملخص من تاج العروس (ب أ ر)۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۱۴۴ طبع بولاق۔

(۱) حاشیۃ البجیرمی (تحفۃ الحبیب) ۳/ ۸۵ طبع مصطفی الحلبی۔

کے یہاں آبادکاری کا عمل مکمل ہونے کی یہ شرط ہے کہ یہ اعلان کیا جائے کہ کنواں کھودنے کی غرض احیاء (آبادکاری) تھی، اور صحیح روایت کے مطابق شافعیہ پودے لگانا بھی ضروری قرار دیتے ہیں بشرطیکہ کنواں کسی باغ کے لئے ہو، اسی طرح شافعیہ مالک بننے کی نیت بھی شرط قرار دیتے ہیں، کنواں اگر نرم زمین میں ہو تو بعض شافعیہ کنویں کے چاروں طرف منڈیر تعمیر کرنے کی بھی شرط لگاتے ہیں، حنفیہ کا مسلک یہ ہے کہ محض پانی پھوٹ نکلنے سے آبادکاری کا عمل مکمل نہیں ہوتا، بلکہ کنویں کی کھدائی اور (اس سے) زمین کی سینچائی کے بعد ہی یہ مکمل ہوتا ہے (۱)۔

اس بات میں کوئی اختلاف نہیں کہ غیر آباد زمین میں واقع کنواں کا ایک منڈیر (محفوظ علاقہ) ہوتا ہے تاکہ کھدائی اور انتفاع ممکن ہو، چنانچہ اگر کوئی کسی کنویں کے منڈیر کے اندر دوسرا کنواں کھودنا چاہے تو پہلے شخص کو حق ہوگا کہ اسے روک دے، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ نے کنواں کے لئے ایک منڈیر مقرر فرمایا ہے (۲)، البتہ منڈیر کی مقدار میں فقہاء کا اختلاف ہے کہ کنویں سے متعلقہ علاقہ کی حد کہاں تک ہونی چاہئے، حنفیہ اور حنابلہ کنویں کی نوعیت کے مطابق گزوں کے لحاظ سے حدود کی تحدید کرتے ہیں، ان دونوں مسلکوں کا استدلال ان روایات سے ہے جو اس سلسلہ میں وارد ہوئی ہیں، مالکیہ اور شافعیہ نے اس کی تحدید اتنی مقدار سے کی ہے کہ کنویں پر پانی پینے کی غرض سے لوگوں کے آنے، اونٹوں کے بٹھانے اور بھیڑ بکریوں کو پلانے میں تنگی نہ ہو اور کنویں کے پانی کو نقصان نہ ہو (اس کا پانی گندا نہ ہو) (۱) (تفصیل ''احیاء الموات'' عنوان کے تحت دیکھئے)۔

دوم: کنویں کے پانی سے لوگوں کے وابستہ حقوق:

۴ - اس مسئلہ کی بنیاد وہ روایت ہے جسے خلال نے حضور ﷺ سے نقل کیا ہے کہ حضور ﷺ نے فرمایا: ''الناس شركاء في ثلاث: الماء والكلأ والنار'' (۲) (لوگ تین چیزوں میں شریک ہیں:

---

(۱) الشرح الصغیر بحاشیہ بلغۃ السالک ۲/ ۲۹۶ طبع ۱۳۷۲ھ، الشرح الکبیر وحاشیۃ الدسوقی ۴/ ۶۹ طبع دار الفکر العربی، مغنی المحتاج ۲/ ۳۶۶ طبع مصطفی الحلبی ۱۳۷۷ھ، الاقناع بحاشیۃ البجیرمی ۳/ ۱۹۹ طبع مصطفی الحلبی، المغنی ۵/ ۱۵۷ طبع المنار ۱۳۴۷ھ، تبیین الحقائق ۶/ ۳۶ طبع ۱۳۱۵ھ، حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۲۰۳، تکملہ فتح القدیر ۸/ ۱۳۹ طبع بولاق۔

(۲) البدائع ۶/ ۱۹۱ طبع الخانجی۔ اور حدیث: "أن النبي ﷺ جعل للبئر حريما" تھوڑے سے اختلاف کے ساتھ متعدد طریقوں سے مروی ہے چنانچہ اس کی روایت دارمی (۲/ ۲۷۳ طبع دار الکتب العلمیہ) اور ابن ماجہ (۲/ ۸۳۱ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے اس کا مدار اسماعیل بن مسلم المکی پر ہے ابوزرعہ نے اس کو ضعیف کہا ہے، امام احمد وغیرہ نے اسے منکر الحدیث بتایا ہے (میزان الاعتدال ۱/ ۲۴۸ - ۲۴۹ طبع عیسی الحلبی)، ابن ماجہ کی روایت کی سند میں ایک راوی منصور بن صقیر ہے اس میں کمزوری ہے (فیض القدیر ۳/ ۳۸۲، تہذیب التہذیب ۱۰/ ۳۰۹ طبع حیدرآباد)، قاسم بن قطلوبغا کی تعلیقات میں ایک روایت ہے: "حريم العين خمسمأة ذراع،

= وحريم بئر العطن أربعون ذراعا، وحريم بئر الناضح ستون ذراعا" (چشمہ کے حدود پانچ سو گز ہیں اور وہ کنواں جہاں قافلے ٹھہرتے ہوں اس کے حدود چالیس گز ہیں اور سینچائی کے کنویں کے حدود ساٹھ گز ہیں)، حافظ ابن حجر کہتے ہیں: مجھ کو یہ حدیث اس طرح نہیں ملی، اس پر علامہ قاسم ابن قطلوبغا نے فرمایا: میں کہتا ہوں کہ اسی طرح محمد بن الحسن نے روایت کیا ہے (منیۃ الالمعی/ ص ۶۴ طبع السعادۃ)۔

(۱) البدائع ۶/ ۱۹۵، تبیین الحقائق ۶/ ۳۶-۳۷، الفتاوی الہندیہ ۵/ ۳۸۷-۳۸۸ طبع بولاق، الشرح الصغیر ۲/ ۲۹۴ طبع مصطفی الحلبی، الوجیز ۱/ ۲۴۴ طبع ۱۳۱۷ھ، مغنی المحتاج ۲/ ۳۶۳، المہذب ۱/ ۴۳۴ طبع عیسی الحلبی، الفروالبہیہ ۳/ ۳۵۵-۳۵۷، کشاف القناع ۴/ ۱۶۱-۱۶۳، المغنی ۶/ ۱۵۷۔

(۲) حدیث: " الناس شركاء .... " کی روایت امام احمد اور ابوداؤد نے مرسلاً یوں کی ہے: " المسلمون شركاء في ثلاثة: في الكلاء والماء والنار" (مسلمان تین چیزوں میں شریک ہیں، پانی، گھاس اور آگ) (فیض القدیر ۶/ ۲۷۱ - ۲۷۲) اور اسے ابن ماجہ نے حضرت ابن عباسؓ

پانی، گھاس اور آگ)، جیسا کہ حضور ﷺ سے یہ بھی مروی ہے: "نهى عن بيع الماء إلا ماحمل منه" (۱) (آپ نے پانی بیچنے سے منع فرمایا، سوائے اس مقدار کے جسے نکال کر محفوظ کر لیا گیا ہو)، یہ استثناء اس بات پر دلالت کر رہا ہے کہ پہلی حدیث میں وہ پانی مراد ہے جو قبضہ میں نہیں کیا گیا ہو۔

اس بنا پر عام کنوؤں کا پانی مباح الاستعمال ہے، اس میں کسی کی ملکیت نہیں، الا یہ کہ اس میں سے لے کر جمع کر لیا گیا ہو، ذاتی نوعیت کے کنویں کا پانی عام لوگوں کے لئے مباح الاستعمال نہیں ہوتا، چونکہ خود پینے اور جانوروں کو پلانے کی ضرورت جس کو فقہاء کرام "حق الشفة" (پیاس بجھانے کے حق) (۲) سے تعبیر کرتے ہیں، یہ ضرورت بار بار پیش آتی ہے، جیسا کہ ملک خاص میں جانے سے قبل پانی سب کے لئے مباح ہوتا ہے اور یہ کہ عمومی طور پر کنویں کا پانی زمین کے اندر پائے جانے والے پانی کے عام ذخیرہ سے متصل ہوتا ہے اس لئے اس سے شبہ پیدا ہوتا ہے کہ خصوصی کنوؤں کا پانی بھی مباح ہونا چاہئے لیکن یہ اباحت صرف پیاس بجھانے کی حد تک محدود ہے شرب یعنی سینچائی کے لئے جائز نہیں (۱)۔

۵ - کنواں کسی کے احاطہ یا اراضی مملوکہ میں ہو تو اس سے عام لوگوں کا حق متعلق ہوگا یا نہیں؟ اس سلسلہ میں فقہاء کی آراء مختلف ہیں، ایک رائے یہ ہے کہ اس سے لوگوں کا حق متعلق ہوگا، اور یہ حنفیہ کے یہاں بھی ایک قول ہے بشرطیکہ قریب میں ایسا پانی نہ ملے جو کسی کی ملکیت میں نہ ہو، یہاں تک کہ کنویں کا پانی کنویں والے کی ضرورت سے زیادہ نہ ہو تب بھی امام ابوحنیفہ کے نزدیک عام لوگوں کا حق اس سے متعلق ہوگا، اکثر مشائخ نے عوام کے استفادہ کے لئے یہ قید لگائی ہے کہ کنویں میں پانی مالک کی ضرورت سے زیادہ ہو (۲)، حنابلہ کا بھی یہی مسلک ہے، کیونکہ کنواں بنایا ہی اس لئے جاتا ہے کہ اپنی ضرورت کے لئے پانی جمع کیا جائے، اور اس لئے کہ پینے کا حق ایک ضرورت ہے، نیز اس لئے کہ کنواں زمین کے تابع ہوتا ہے، پانی کے تابع نہیں ہوتا، اور اس لئے بھی کہ روایت میں آتا ہے کہ عام لوگ پانی، گھاس اور آگ میں شریک ہیں (۳)، شافعیہ کا ظاہر مذہب یہی ہے بشرطیکہ کنواں انتفاع کی غرض سے کھودا گیا ہو یا ذاتی ملکیت کی غرض سے کھودا گیا ہو، مالکیہ کا بھی غیر مشہور قول ان کنوؤں کے بارے میں یہی ہے جو گھروں میں اور فصیل والے باغ میں نہ ہوں، ابن رشد نے یہ شرط لگائی ہے کہ کنواں ایسی زمین میں واقع ہو جہاں آمد و رفت سے کوئی ضرر نہ ہو تو عوام کو اس سے استفادہ کا حق ہوگا (۴)۔

= سے روایت کیا ہے جس کی سند میں عبد اللہ بن خراش ہیں جو متروک ہیں، اور ابن السکن نے اس حدیث کو صحیح قرار دیا ہے اور دوسرے حضرات نے بھی اس کی روایت کی ہے دیکھئے: (تلخیص الحبیر ۳/ ۶۵ طبع الفنیہ)۔

(۱) حدیث: "نهى عن بيع الماء...." کی روایت ابو عبید نے (الاموال ۳۰۲/، تحقیق محمد حامد الفقی) میں کی ہے اس کی سند میں متکلم فیہ راوی ہیں، دیکھئے: (میزان الاعتدال ۱/ ۳۳۱، ۴/ ۲۶۷ - ۲۹۸ طبع عیسی الحلبی)، اس کی روایت ترمذی نے بھی ایاس بن عبد المزنی سے کی ہے الفاظ یہ ہیں: "نهى النبي ﷺ عن بيع الماء" امام ترمذی نے اس کو حسن صحیح قرار دیا ہے (تحفۃ الأحوذی ۴/ ۴۹۰ - ۴۹۲ طبع السلفیہ بالمدینہ)، امام مسلم نے جابر بن عبد اللہ کے واسطہ سے ان الفاظ کے ساتھ روایت کی ہے: "نهى رسول الله ﷺ عن بيع فضل الماء" (رسول اللہ ﷺ نے زائد پانی کے فروخت کرنے سے منع فرمایا) (صحیح مسلم ۳/ ۱۱۹۷، تحقیق محمد فؤاد عبد الباقی)۔

(۲) حق الشفة: آدمی اور جانوروں کے لئے پینے کا حق نہ کہ کھیتی کو سیراب کرنے کا حق۔

(۱) شرب سے مراد پانی کی وہ کافی اور ضروری مقدار ہے جو سینچائی کے کام میں آسکے۔

(۲) الفتاوی الہندیہ ۵/ ۳۹۱، تبیین الحقائق ۶/ ۴۰۔

(۳) حدیث: "الناس شركاء ..." کی تخریج گذر چکی ہے۔

(۴) تبیین الحقائق ۶/ ۴۰، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۷۲ طبع الحلبی، الوجیز للغزالی ۱/ ۲۴۴، مغنی المحتاج ۲/ ۳۷۴ - ۳۷۵، المغنی مع الشرح الکبیر ۶/ ۱۷۶ - ۱۸۲، کشاف القناع ۴/ ۲۲۵، ۱۶۰۔

دوسری رائے یہ ہے کہ اس سے کسی کا حق متعلق نہیں ہوگا، بلکہ یہ صرف مالک کی خاص ملکیت ہوگی، یہ حنفیہ کا ایک قول ہے، امام احمد سے منقول ایک روایت ایسی ہی ہے، مکانات اور احاطے والے باغوں کے کنوؤں کے بارے میں مالکیہ کا بھی یہی مذہب ہے، مملوکہ اراضی میں جو ذاتی کنویں ہوتے ہیں ان کے بارے میں بھی مالکیہ کا مشہور قول یہی ہے، شافعیہ کا صحیح تر مسلک یہ ہے کہ اگر کنواں کسی کی ملکیت میں ہو یا کسی نے اس کی کھدائی مالک بننے کی غرض سے کی ہو تو کنویں والے کو حق ہوگا کہ وہ دوسروں کو پینے کے لئے بھی پانی نہ لینے دے، اسے یہ بھی حق ہوگا کہ وہ پانی بیچے، کیونکہ یہ جمع کئے ہوئے پانی کے حکم میں ہے، اگر ہلاک ہوجانے کا اندیشہ ہو تو کنویں والے کو حق نہ ہوگا کہ وہ پانی لینے سے روکے، اس لئے کہ یہ اضطرار اور انتہائی مجبوری کی حالت ہے (۱)، پانی کے حکم میں وہ سیال معدنیات بھی ہیں جو کسی کی ملکیت میں ہوں، جیسے تارکول اور پٹرول (۲)۔

بحث ثالث

☆ کنویں کا پانی کتنا ہو تو کثیر ہوگا؟

☆ کوئی پاک چیز مل جائے تو کیا حکم ہوگا؟

☆ ایسا آدمی کنویں میں غوطہ لگائے جو پاک ہو یا اس کے بدن پر نجاست ہو تو کیا حکم ہوگا؟

٦ - فقہاء مذاہب کا اس بات پر اتفاق ہے کہ پانی اگر کثیر ہو تو جب تک اس کا رنگ، مزا اور بو نہ بدلے تب تک کوئی چیز اس کو ناپاک نہیں کرے گی، لیکن کثرت کی تعریف میں فقہاء کا اختلاف ہے، حنفیہ کے یہاں اس کی حد (۱۰×۱۰) ذراع ہے، گہرائی کا کوئی اعتبار نہیں ہے، بس اتنا ہونا چاہئے کہ چلو سے پانی نکالا جائے تو زمین نہ کھلے، ذراع سات مٹھی کا ہوتا ہے، اس لئے کنواں اگر (۱۰×۱۰) ذراع کا ہو تو پانی کسی چیز سے ناپاک نہ ہوگا، جب تک کہ اس کا رنگ، مزا اور بو نہ بدل جائے، حنفیہ اس کو جاری پانی پر قیاس کرتے ہیں، جبکہ قیاس یہ ہے کہ یہ پاک نہ ہو، لیکن قیاس کو آثار کے مقابلہ میں ترک کردیا گیا ہے، کنویں کے مسائل آثار پر مبنی ہیں (۱)، وہ در دہ (۱۰×۱۰) کا قول مفتی بہ ہے اگرچہ یہ پیمائش حکماً ہوتا کہ اس کے عموم میں وہ کنواں بھی شامل ہوجائے جس میں طول تو ہو لیکن عرض نہ ہو، یہی صحیح قول ہے، ایک قول یہ بھی ہے کہ اس سلسلہ میں مبتلیٰ بہ کی رائے معتبر ہوگی، کیونکہ شریعت سے اس کی کوئی تحدید ثابت نہیں ہے (۲)۔

مالکیہ کا مسلک یہ ہے کہ کثیر وہ پانی ہے جو غسل کے برتن سے زیادہ ہو، راجح قول کے مطابق مالکیہ اس پانی کو بھی کثیر کہتے ہیں جو وضو کے برتن سے زیادہ ہو (۳)، شافعیہ اور ظاہر مذہب کے مطابق حنابلہ اس پانی کو کثیر کہتے ہیں جو دو قلہ یا اس سے زیادہ ہو (۴)، کیونکہ

---

(۱) حوالہ سابق۔

(۲) المغنی ۴/ ۶۱ طبع مکتبۃ القاہرہ۔

---

(۱) مجمع الانہر ۱/ ۳۳ طبع العثمانیہ، حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۱۲۸، ۱۴۷ طبع بولاق۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۱۳۴ طبع سوم بولاق۔

(۳) الشرح الکبیر وحاشیۃ الدسوقی ۱/ ۳۵ طبع الحلبی، شرح الخرشی ۱/ ۶۷ طبع الشرفیہ، بلغۃ السالک ۱/ ۱۷ طبع ۱۳۷۲ھ۔

(۴) دو قلہ تقریباً پانچ رطل بغدادی کے مساوی ہے، بغدادی رطل ۱۲۸ درہم اور ۴/ ۷ درہم کے برابر ہے یہی صحیح ہے جیسا کہ نہایۃ المحتاج ۱/ ۷۲ میں ہے دو قلہ کی پیمائش مربع ہموار زمین میں یہ ہے کہ لمبائی، چوڑائی اور گہرائی ہر ایک میں آدمی کے ہاتھ سے سوا ہاتھ ہو، آدمی کا ہاتھ دو بالشت کا ہوتا ہے، ایک بالشت ۲۲ سینٹی میٹر کے برابر ہوتا ہے جیسا کہ معجم متن اللغۃ ۱/ ۸۸ میں ہے لیکن اگر مدور ہوں تو چوڑائی میں ایک ہاتھ، گہرائی میں دو ہاتھ بڑھئی کے ہاتھ سے ہونا چاہئے، چوڑائی میں آدمی کے ہاتھ کا اعتبار ہے، بڑھئی کا ہاتھ آدمی کے ہاتھ کی بہ نسبت چوتھائی زیادہ ہوتا ہے جیسا کہ فتح المعین بحاشیہ اعانۃ الطالبین ۱/ ۳۱ طبع مصطفی الحلبی میں ہے حنابلہ کے نزدیک دو قلہ چار مشک

حدیث میں ہے: " إذا بلغ الماء قلتين لم ينجسه شيء" (جب پانی دو قلہ ہو تو اس کو کوئی شی ناپاک نہیں کرتی)، ایک روایت میں ہے "لم يحمل الخبث" (۱) (ناپاکی کو نہیں اٹھاتا)، اگر پانی دو قلہ سے ایک رطل یا دو رطل کم ہو تو وہ بھی دو قلہ کے حکم میں ہوگا (۲)۔

۷- کنویں کے پانی میں کوئی پاک چیز مل جائے، خواہ سیال ہو، خواہ جامد، اور کنواں ان کنوؤں میں سے ہے جن کا پانی قلیل شمار ہوتا ہے تو اس پر اس ماء قلیل کے احکام جاری ہوں گے جو کسی پاک چیز میں مل گئی ہو، قلت اور کثرت کی تحدید اور تعریف میں ائمہ کے مذاہب جاننے کے لئے دیکھئے: اصطلاح میاہ (پانی)۔

کنویں کے پانی میں انسان کا ڈبکی لگانا:

۸- فقہاء مذاہب کا اس بات پر اتفاق ہے کہ آدمی اگر کنویں میں ڈبکی لگائے اور وہ حقیقی وحکمی دونوں نجاستوں سے پاک ہو اور پانی کثیر ہو تو اس پانی کو مستعمل نہیں کہا جائے گا، بلکہ وہ اپنی اصل کے مطابق پاک کرنے والا رہے گا، امام ابوحنیفہ سے امام حسن کی روایت ہے کہ ایسے کنویں کا پانی بیس ڈول کھینچا جائے گا (۳)۔

شافعیہ کا مسلک اور حنابلہ کا صحیح مذہب یہ ہے کہ آدمی زندہ ہو یا مردہ، پاک ہے، پانی میں آدمی کے مرنے سے پانی ناپاک نہیں ہوتا، الا یہ کہ پانی کا کوئی وصف بہت زیادہ بدل جائے، کیونکہ حضور ﷺ کا ارشاد ہے: "المؤمن لا ينجس" (۱) (مومن ناپاک نہیں ہوتا)، اور اس لئے بھی کہ آدمی موت سے ناپاک نہیں ہوتا، جیسے کہ شہید، اس لئے کہ اگر موت سے انسان ناپاک ہوتا تو غسل سے کبھی پاک نہیں ہوتا، مسلمان اور کافر کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے، کیونکہ انسان ہونے میں دونوں برابر ہیں (۲)۔

حنفیہ کی رائے یہ ہے کہ کنویں میں اگر آدمی مر جائے تو کنویں کا سارا پانی کھینچا جائے گا، حنفیہ کے یہاں اس بات کی صراحت ہے کہ کنویں میں دو بلیاں یا کتا، یا بکری، یا آدمی گر کر مر جائے تو کنویں کا سارا پانی کھینچا جائے گا، کتا گرنے کی صورت میں سارا پانی نکالنے کے لئے کتے کا مرنا ضروری نہیں ہے بلکہ اگر کتا گر کر زندہ نکل آئے تب بھی سارا پانی نکالا جائے گا (۳)۔

۹- ابن قدامہ حنبلی کا قول ہے کہ کافر کے ڈبکی لگانے سے پانی کے ناپاک ہونے کا احتمال ہے، کیونکہ اوپر حضور ﷺ کا جو ارشاد درج کیا گیا ہے وہ مومن کے بارے میں ہے (۴)۔

اگر کنویں میں ایسا آدمی گر جائے جس کے بدن میں نجاست حکمی ہے یعنی جنبی یا بے وضو آدمی گر جائے تو دیکھا جائے گا کہ کنویں

= کے برابر ہوتا ہے ظاہر مذہب میں ہے کہ پانچ مشک ہوتا ہے ہر مشک سو عراقی رطل کے برابر ہوتا ہے، اس طرح دو قلہ پانچ سو رطل کے ہم وزن ہوتا ہے (معجم الفقہ الحنبلی ۲/ ۸۷۱، ۹۰۶ طبع الکویت)۔

(۱) "إذا بلغ الماء ..." والی پہلی حدیث کی روایت ابن ماجہ نے حضرت ابن عمرؓ سے کی ہے اور دوسری حدیث کی روایت امام احمد وغیرہ نے حضرت ابن عمرؓ سے کی ہے (الفتح الکبیر ۱/ ۹۱ طبع مصطفی الحلبی)، اس میں طویل کلام ہے جیسا کہ (تلخیص الحبیر ۱/ ۱۶-۲۰ طبع الفنیہ) میں ہے، ابن خزیمہ اور ابن حبان وغیرہ نے اسے صحیح قرار دیا ہے دیکھئے (فیض القدیر ۱/ ۳۱۳)۔

(۲) فتح المعین بحاشیہ اعانۃ الطالبین ۱/ ۳۱، شرح الاقناع ۱/ ۳۰ طبع انصار السنہ۔

(۳) البدائع ۱/ ۷۴۔

(۱) حدیث: "المؤمن لا ينجس" کی روایت امام مسلم نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے، امام مسلم کے الفاظ یہ ہیں: "سبحان الله إن المؤمن لا ينجس" (سبحان اللہ! مومن ناپاک نہیں ہوتا ہے) (صحیح مسلم بشرح النووی ۴/ ۶۶-۶۷)، امام بخاری نے بھی حضرت ابوہریرہؓ سے ان الفاظ کے ساتھ روایت کیا ہے: "سبحان الله إن المسلم لا ينجس" (سبحان اللہ! مسلم ناپاک نہیں ہوتا) اس میں ایک قصہ ہے (فتح الباری ۱/ ۳۱۰)۔

(۲) المغنی ۱/ ۴۳-۴۵ طبع ۱۳۴۶ھ، فتح المعین بحاشیہ اعانۃ الطالبین ۱/ ۲۹۔

(۳) مجمع الانہر ۱/ ۳۴ طبع ۱۳۲۷ھ، تبیین الحقائق ۱/ ۳۱۔

(۴) المغنی ۱/ ۳۱۔

کا پانی قلیل ہے یا کثیر، اور یہ کہ گرتے وقت اس کی نیت نجاست دور کرنے اور پاکی حاصل کرنے کی تھی یا ٹھنڈک حاصل کرنا یا ڈول نکالنا مقصود تھا۔

اگر کنویں میں سوت ہو یعنی اس کا پانی جاری ہو تو ابن قاسم مالکی کا قول ہے کہ جنبی اور اس جیسے لوگوں کے گرنے سے کنواں ناپاک نہیں ہوگا، یحییٰ بن سعید کی روایت کے مطابق امام مالک کا بھی یہی قول ہے(۱)، حنابلہ کی بھی یہی رائے ہے بشرطیکہ رفع حدث کی نیت نہ کی ہو(۲)، یہی رجحان حنفیہ میں ان لوگوں کا ہے جو کہتے ہیں کہ مستعمل پانی پاک ہے، اس لئے کہ غیر مستعمل پانی مستعمل پانی سے زیادہ ہے، یا اس لئے پاک کہتے ہیں کہ ڈبکی لگانے سے پانی مستعمل نہیں ہوتا، اس قول کی بناپر کچھ بھی پانی نکالنے کی ضرورت نہیں (۳)۔

۱۰- شافعیہ کا مذہب یہ ہے کہ جنبی اور جنبی جیسے شخص کا کنویں میں ڈبکی لگانا مکروہ ہے، اگر چہ کنواں جاری ہو، کیونکہ حضرت ابوہریرہؓ کی روایت ہے کہ حضور ﷺ نے ارشاد فرمایا: "لا یغتسل أحدکم فی الماء الدائم وھو جنب'' (۴) (تم میں سے کوئی شخص ٹھہرے ہوئے پانی میں جنابت کی حالت میں غسل نہ کرے)، یہی حضرت امام مالک سے علی بن زیادہ کی روایت ہے (۵)، یہی حنابلہ کا مسلک ہے بشرطیکہ حدث دور کرنے کی نیت ہو(۶)، یہی رائے ان بعض حنفیہ کی ہے جو ڈبکی لگانے سے پانی کو مستعمل قرار دیتے ہیں، اور مستعمل پانی کو ناپاک کہتے ہیں، اس لئے ان کے نزدیک سارا پانی نکالا جائے گا، حضرت امام ابوحنیفہ سے مروی ہے کہ اگر بے وضو شخص ڈبکی لگائے تو چالیس ڈول نکالا جائے گا، اور اگر کافر یا جنبی ہو تو تمام پانی نکالا جائے گا، کیونکہ کافر کا بدن نجاست حقیقی یا نجاست حکمی سے خالی نہیں رہتا، الا یہ کہ ہم یہ تحقیق کرلیں کہ ڈبکی لگاتے وقت اس کے بدن پر کوئی نجاست نہیں تھی (۱)۔

۱۱- اگر کنویں کا پانی قلیل ہو اور رفع حدث کی نیت کے بغیر ڈبکی لگائے تو مالکیہ کے نزدیک صرف اتنا پانی مستعمل ہوگا جو اس کے بدن سے متصل ہوگا(۲)، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک پانی اپنی اصل کے مطابق پاک رہے گا(۳)، حنفیہ کے تین اقوال ہیں جنہیں ان کی کتابوں میں " مسئلة البئر جحط " کے رمز سے ظاہر کیا جاتا ہے، جحط کے ''ج'' سے اشارہ ہے امام اعظم کے قول کی طرف کہ پانی بدن سے ملتے ہی ناپاک ہوجاتا ہے، کیونکہ بعض اعضاء کے دھونے کا فرض اس سے ساقط ہوتا ہے لیکن آدمی ناپاک رہے گا، کیونکہ بقیہ اعضاء میں ابھی نجاست باقی ہے یا اس لئے کہ مستعمل پانی نجس ہے، ''ح'' سے امام ابو یوسف کی رائے کی طرف اشارہ ہے کہ آدمی اپنی ناپاکی کی حالت پر باقی رہے گا، کیونکہ پانی کا بہانا نہیں پایا گیا جو امام ابو یوسف کے نزدیک شرط ہے اور پانی پاک رہے گا، کیونکہ قربت کی نیت نہیں پائی گئی اور نہ حدث دور کرنے کی نیت پائی گئی، ''ط'' سے امام محمد بن الحسن کی رائے کی طرف اشارہ ہے کہ آدمی پاک رہے گا، کیونکہ ان کے یہاں ''بہانا'' شرط نہیں ہے اور پانی بھی

---

(۱) المدونہ ۱؍۲۷-۲۸ طبع السعادہ۔
(۲) کشاف القناع ۱؍۴۷ طبع انصار السنہ۔
(۳) البدائع ۱؍۷۳، مجمع الانہر ۱؍۳۱۔
(۴) شرح الروض ۱؍۷۱، شائع کردہ المکتبۃ الاسلامیہ، حاشیۃ البجیرمی علی الخطیب ۱؍۷۳ - ۷۴ طبع ۱۳۷۰ھ، حدیث: "لا یغتسل أحدکم..." کی روایت مسلم، نسائی اور ابن ماجہ نے حضرت ابوہریرہ سے کی ہے (الفتح الکبیر ۳؍۳۶۶ طبع دار الکتب العربیہ)۔
(۵) المدونہ ۱؍۲۷-۲۸۔
(۶) کشاف القناع ۱؍۴۷۔

---

(۱) البدائع ۱؍۷۵۔
(۲) شرح الخرشی ۱؍۷۴-۷۵۔
(۳) نہایۃ المحتاج ۱؍۵۵ طبع مصطفی الحلبی، کشاف القناع ۱؍۷۵۔

پاک رہے گا، کیونکہ قربت کی نیت نہیں ہے (۱)۔

۱۲ - حدث دور کرنے کی نیت سے اگر کوئی شخص ماءِ قلیل میں غوطہ لگائے تو حنفیہ، مالکیہ اور شافعیہ کے نزدیک سارا پانی مستعمل ہوجائے گا، لیکن حنابلہ کا مسلک یہ ہے کہ پانی پاک ہی رہے گا اور حدث کو دور نہیں کرے گا، لیکن ڈبکی لگانے کے بعد بدن کو ملے تو حنفیہ کے نزدیک بھی پانی مستعمل ہوجائے گا اگرچہ حدث کو دور کرنے کی نیت نہ کی ہو، اس لئے کہ بدن کو ملنا اس کا ایسا فعل ہے جو حدث کو دور کرنے کی نیت کے قائم مقام ہے (۲)۔

۱۳ - کوئی شخص کنویں میں غوطہ لگائے اور اس کے بدن پر نجاست حقیقی ہو یا کنویں میں کوئی ناپاک شئ ڈال دی جائے تو یہ بات متفق علیہ ہے کہ اگر پانی کثیر ہو تو ناپاک نہیں ہوگا، جب تک کہ اس کا رنگ، مزہ یا بو نہ بدل جائے جیسا کہ پہلے گذرا (۳)۔

لیکن حنابلہ کی دو روایتوں میں سے مشہور روایت یہ ہے کہ جب دو قلہ (مٹکا) ہو اور کھینچنا ممکن ہو تو کسی چیز سے ناپاک نہیں ہوگا، ہاں انسان کا پیشاب اور سیال پاخانہ پڑ جائے تو ناپاک ہوجائے گا (۴)، کیونکہ حضور ﷺ کا ارشاد ہے: **"لا یبولن أحدکم فی الماء الدائم الذی لا یجری ثم یغتسل فیه"** (۵) (کوئی شخص ٹھہرے ہوئے پانی جو جاری نہ ہو اس میں پیشاب نہ کرے کہ پھر اس میں غسل کرے)، اسی طرح پانی اس صورت میں بھی ناپاک ہوجائے گا جب اس میں کوئی ناپاک چیز گر جائے، امام احمد کی غیر مشہور روایت یہ ہے کہ پانی خواہ قلیل ہو خواہ کثیر ناپاک نہیں ہوگا، مگر یہ کہ اس میں تغیر پیدا ہوجائے (۱)۔

۱۴ - اس مسئلہ میں حنفیہ کے یہاں تفصیل ہے جو دوسرے ائمہ کے یہاں نہیں ہے، حنفیہ کے یہاں صراحت ہے کہ پانی گوریا اور کبوتر کی بیٹ سے اگرچہ بیٹ کی مقدار زیادہ ہو ناپاک نہیں ہوگا، اس لئے کہ اس کو استحساناً طاہر سمجھا گیا ہے، جس کی دلیل اجماع ہے، کیونکہ اس بات پر قرن اول میں اور بعد میں اجماع رہا ہے کہ مسجدوں میں حتی کہ مسجد حرام میں کبوتروں کو رہنے دینا جائز ہے جب کہ مساجد کو پاک رکھنے کا حکم ہے، اس سے یہ بات واضح طور پر ثابت ہوتی ہے کہ کبوتر کی بیٹ پاک ہے، اور گوریا کی بیٹ کبوتر کی بیٹ کی طرح ہے، لہذا اس سے گوریا کی بیٹ کی بھی پاکی ثابت ہوگی، یہی حکم راجح قول کے مطابق ان تمام پرندوں کی بیٹ کا ہے جن کا گوشت کھایا جاتا ہے (۲)۔

چوتھی بحث

کنویں میں جانور کے گرنے کا اثر

۱۵ - اصل یہ ہے کہ ماءِ کثیر کا کوئی وصف اگر متغیر ہوجائے تب ہی وہ ناپاک ہوگا جیسا کہ گذرا، فقہاء مذاہب اربعہ کا اس بات پر اتفاق ہے کہ اگر کنویں میں ایسا جاندار گر جائے، جس میں بہتا ہوا خون نہیں ہے تو پانی کی پاکی پر کوئی اثر نہیں پڑے گا، جیسے شہد کی مکھی، کیونکہ حضرت سعید بن المسیب کی روایت ہے کہ حضور ﷺ نے فرمایا: **"کل طعام وشراب وقعت فیه دابة لیس لها دم فماتت فهو حلال"** (۳)

---

(۱) البدائع ۱/ ۷۵، مجمع الانہر ۱/ ۳۱، حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۱۴۱ طبع بولاق ۱۳۲۳ھ، تبیین الحقائق ۱/ ۲۵۔

(۲) مذاہب کے سابقہ مراجع۔

(۳) مجمع الانہر ۱/ ۳۳، الشرح الکبیر وحاشیۃ الدسوقی ۱/ ۳۵، الخرشی ۱/ ۷۶، اسنی المطالب ۱/ ۱۳-۱۵، الوجیز ۱/ ۸، المغنی ۱/ ۳۱، ۳۷۔

(۴) المغنی ۱/ ۳۷، ۳۸۔

(۵) حدیث: "لا یبولن أحدکم ..." کی روایت شیخین، ابوداؤد اور نسائی نے حضرت ابوہریرہ سے کی ہے (الفتح الکبیر ۳/ ۳۵۲)۔

(۱) المغنی ۱/ ۲۴۔

(۲) مجمع الانہر ۱/ ۳۴، تبیین الحقائق ۱/ ۲۷۔

(۳) حدیث: "کل طعام و شراب..." کی روایت دارقطنی نے حضرت

(ہر کھانے پینے کی چیز میں کوئی ایسا جاندار گر کر مر جائے جس میں بہتا ہوا خون نہیں ہے تو وہ حلال ہے)، حلال ہونے کی ایک وجہ یہ بیان کی جاتی ہے کہ ناپاک بنانے والی چیز بہتا ہوا خون ہے، لہذا جس جاندار میں بہتا ہوا خون نہ ہو تو کسی سیال چیز کے اندر اس کے مرنے کی وجہ سے وہ چیز ناپاک نہ ہوگی (۱)، یہی حکم اس صورت میں ہوگا جبکہ کوئی ماکول اللحم جانور گر کر زندہ نکل جائے اور اس کے بدن یا پیشاب پاخانہ کی جگہ پر نجاست کا ہونا معلوم نہ ہو، جب تک کہ پانی کا کوئی وصف نہ بدل جائے، اگر جانور نجس العین ہے جیسے خنزیر، تو کنواں ناپاک ہو جائے گا (۲)۔

حنابلہ اور بعض حنفیہ کی رائے ہے کہ اس سلسلہ میں جوٹھے کا اعتبار ہے، اگر جانور کا منہ پانی تک نہیں پہنچا ہو تو کچھ بھی نہیں نکالا جائے گا، اور اگر پہنچا ہو، لیکن اس کا جوٹھا پاک ہو تو پانی پاک رہے گا، کاسانی نے لکھا ہے کہ بعض لوگ کہتے ہیں کہ: جوٹھے کا اعتبار ہے، اور ابن قدامہ نے لکھا ہے کہ: ہر جانور کے چمڑے، بال، پسینہ، آنسو، اور اس کے تھوک کی پاکی، ناپاکی میں اس کے جوٹھے کا اعتبار ہے (۳)، اور جوٹھے کا حکم ''سؤر'' کی اصطلاح میں دیکھا جائے۔

۱۶- اگر جانور میں بہتا ہوا خون ہے تو اس میں فقہاء اربعہ کا اختلاف ہے، حنفیہ کے علاوہ بقیہ حضرات بہتے خون والا جانور اگر گر جائے تو ناپاکی کا حکم لگانے میں عموماً وسعت کے قائل نہیں، اگر چہ ان کے درمیان بعض جزوی اختلافات ہیں۔

مالکیوں کا مذہب یہ ہے کہ پانی ٹھہرا ہو، یا وہ پانی جس کا سوت ہو، یا پانی جاری ہو جب اس میں خشکی کا بہتے خون والا جانور یا بحری جانور مر جائے تو پانی ناپاک نہیں ہوگا، اگر چہ ایک معین مقدار کا نکال ڈالنا مستحب ہے، کیونکہ یہ امکان ہے کہ مرنے والے جانور نے اس میں پاخانہ یا پیشاب کر دیا ہو، اور اس لئے کہ ایسے پانی سے طبیعت کو گھن آتی ہے (۱)، جب ان میں سے کوئی جانور گر جائے اور زندہ نکل آئے، یا باہر مرے پھر پانی میں پڑ جائے تو پانی ناپاک نہیں ہوگا اور کچھ بھی پانی نکالنا نہیں پڑے گا، اس لئے کہ پانی میں (محض) نجاست کے گرنے سے پانی کا نکالنا مطلوب نہیں ہے، البتہ اس کی وجہ سے اختلاف اس صورت میں ہوتا ہے جبکہ پانی تھوڑا ہو، اور پانی میں جانور کا مرنا اس کے برعکس ہے، اور اس لئے کہ مرنے کے بعد جانور کا پانی میں گرنا ایسا ہی ہے جیسا کہ پاخانہ، پیشاب وغیرہ نجاست گر جائے، جانور کا بدن موت سے نجس ہو جاتا ہے، اب اگر مردہ جانور کے گرنے کی صورت میں پانی کو نکالنا ضروری قرار دیا جائے تو تمام نجاستوں کے گرنے کی صورت میں بھی پانی کا نکالنا ضروری قرار پائے گا، جب کہ مذہب مالکی میں اس کا کوئی قائل نہیں ہے۔

ایک قول یہ بھی ہے کہ جانور کے چھوٹے اور بڑے اور کنویں کے پانی کے قلیل اور کثیر ہونے کے اعتبار سے پانی نکالنا مستحب ہے۔

ابن الماجشون، ابن عبد الحکم اور اصبغ سے روایت ہے کہ چھوٹے کنویں مثلاً گھروں کے کنویں، بکری اور مرغی وغیرہ جانور کے گر کر

= سلمانؓ سے یوں کی ہے کہ حضورؐ نے فرمایا: "یا سلمان اکل طعام وشراب وقعت فیہ دابۃ لیس لہا دم، فماتت فیہ، فہو حلال أکلہ وشربہ ووضوءہ" (اے سلمان ہر کھانے پینے کی چیز میں کوئی ایسا جاندار گر جائے جس میں بہتا ہوا خون نہیں ہے تو اس کو کھانا اور اس کو پینا اور اس سے وضو کرنا جائز ہے)، بیہقی نے بھی اسے علی بن زید بن جدعان عن سعید بن المسیب عن سلمان کی سند سے روایت کیا ہے اس روایت کی سند میں بقیہ بن الولید ہیں جو متفرد ہیں، اور ان کے شیخ مجہول ہیں، اور ان کی تضعیف کی گئی ہے علی بن زید ضعیف ہیں، حاکم نے کہا ہے کہ یہ حدیث غیر محفوظ ہے دیکھئے: (تلخیص الحبیر ۱/ ۲۸ طبع الفنیہ، دار قطنی ۱/ ۳۷)۔

(۱) تبیین الحقائق ۱/ ۲۳، بلغۃ السالک ۱/ ۱۵ - ۱۶، فتح المعین بحاشیہ اعانۃ الطالبین ۱/ ۳۳، المغنی ۱/ ۴۱۔

(۲) البدائع ۱/ ۴۷۔

(۳) البدائع ۱/ ۴۷، تبیین الحقائق ۱/ ۲۸ - ۳۰، المغنی ۱/ ۴۵ طبع ۱۳۴۶ھ۔

(۱) بلغۃ السالک ۱/ ۱۵ - ۱۶۔

مرجانے سے ناپاک ہوجاتے ہیں، اگر چہ کوئی وصف نہ بدلے، اگر باہر مرے پھر پانی میں گر جائے تو جب تک وصف میں تغیر نہ ہوگا، ناپاک نہ ہوں گے، اور جو جانور ان میں گرنے کی حالت میں مرجائے تو ایک قول یہ ہے کہ اس کا وہی حکم ہے جو پانی میں مرنے والے جانور کا ہے، دوسرا قول یہ ہے کہ جب تک پانی کے اوصاف میں تغیر نہ ہو پانی ناپاک نہیں ہوگا، ان حضرات کا یہ بھی مسلک ہے کہ پانی میں جانور کے پھولنے پھٹنے سے اگر مزہ، رنگ یا بو بدل جائے تو پانی ناپاک ہوجائے گا(۱)۔

۱۷- شافعیہ کا مسلک یہ ہے کہ کنویں کا پانی اگر کثیر اور طاہر ہو، پھر اس میں نجاست گر کر ریزہ ریزہ ہوجائے جیسے کہ چوہے کا بال اس طرح بکھر جائے کہ کوئی ڈول بال سے خالی نہیں آئے تو وہ پانی حسب سابق پاک کرنے والا رہے گا جب کہ پانی میں کسی طرح کا تغیر نہ ہو، اور اس قول کی بناپر کہ بال ناپاک ہے، تمام پانی نکالا جائے گا، تاکہ بال نکل جائے، بایں ہمہ خنزیر اور کتے کے علاوہ دوسرے جانوروں کا بال جو عرفاً تھوڑا ہو، معاف ہے۔

اس سے یہ بات سمجھی جاتی ہے کہ اگر کنویں کا پانی تھوڑا ہو تو وہ ناپاک ہوجائے گا اگر چہ اس کے اوصاف میں تغیر نہ ہو، ابن الماجشون وغیرہ مالکیہ نے ان چھوٹے کنوؤں کے حق میں جن میں کوئی بہتے خون والا جانور مرجائے یہی روایت نقل کی ہے(۲)۔

۱۸- حنابلہ کہتے ہیں کہ تھوڑے پانی میں چوہا، یا بلی گر جائے پھر زندہ نکل آئے تو وہ پاک ہے، اس لئے کہ پانی کی اصل طاہر ہونا ہے، اور نجاست کی جگہ تک پانی کا پہنچنا مشکوک ہے، اور تمام جانوروں کے

(۱) بلغۃ السالک ۱/ ۱۷ طبع ۲ ۱۳۷۲ھ، حاشیۃ الرہونی ۱/ ۵۷-۵۹ طبع بولاق۔

(۲) اسنی المطالب ۱/ ۱۳-۱۵، المجموع ۱/ ۱۳۸-۱۳۹ طبع ادارۃ الطباعۃ المنیریہ الوجیز ۱/ ۸۔

چمڑے، بال، پسینہ، آنسو اور تھوک کی پاکی، ناپاکی میں وہی حکم ہے جو ان کے جوٹھے کا ہے، ''زندہ نکل آنے'' کی قید سے یہ بات سمجھ میں آتی ہے کہ اگر اس میں مرجائے تو پانی ناپاک ہوجائے گا، جیسے کہ پانی کے ''تھوڑے ہونے'' کی قید سے یہ بات سمجھ میں آتی ہے کہ پانی اگر کثیر ہو تو ناپاک نہیں ہوگا، مگر یہ کہ اس کا وصف بدل جائے (۱)۔

۱۹- حنفیہ کے یہاں اس میں بہت تفصیلات ہیں، چنانچہ حنفیہ کا مسلک یہ ہے کہ چوہا اگر بلی کے خوف سے بھاگ کر پانی میں گر جائے تو سارا پانی نکالا جائے گا، کیونکہ چوہا اس حالت میں پیشاب کر دیتا ہے، اس وقت بھی تمام پانی نکالا جائے گا جب چوہا زخمی ہو یا ناپاک ہو۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ اگر کنواں سوت والا ہو، یا پانی دہ در دہ (۱۰×۱۰) ہو، اور پانی کا کوئی وصف بدل گیا ہو لیکن سارا پانی نکالنا ممکن نہ ہو تو اس وقت اس میں جتنا پانی موجود ہے اتنا پانی نکال دیا جائے گا۔

۲۰- اگر کنواں سوت والا نہیں ہے، اور دہ در دہ نہیں ہے اور اس میں چوہا یا گوریا یا چھپکلی مرجائے تو ۲۰ ڈول کھینچنا واجب ہوگا اور ۳۰ ڈول کھینچنا مستحب ہوگا۔ اگر ایک سے لے کر چار تک چوہے گر کر مریں تو امام ابو یوسف کے نزدیک وہی حکم ہوگا جو ایک چوہے کے گرنے کا ہے، ۵ سے ۹ تک چوہوں کا حکم مرغی کا ہے، اور دس چوہوں کا حکم بکری کا ہے، لیکن امام محمد کہتے ہیں کہ دو چوہے اگر ایک مرغی کے برابر ہوں تو چالیس ڈول نکالا جائے گا، اور کنویں میں جب کبوتر یا مرغی یا بلی مرجائے تو چالیس ڈول کھینچنا واجب ہوگا اور ساٹھ ڈول تک کھینچنا مستحب ہوگا، ایک روایت میں ہے کہ پچاس ڈول تک نکالنا مستحب ہوگا۔

دو بلیاں اور ایک بکری گر جائے، یا بہتے خون والا جانور اگر چہ چھوٹا ہو پھول جائے یا پھٹ جائے یا کتا ڈبکی لگائے اگر چہ زندہ نکل

(۱) المغنی ۱/ ۴۵-۴۶، ۱۳۴۶ھ۔

آئے تو سارا پانی نکالا جائے گا، یہی حکم اس جانور کا بھی ہوگا جس کا جوٹھا ناپاک ہے یا مشکوک ہے، حنفیہ کہتے ہیں اگر بکری درندہ سے بھاگ کر گر جائے اور زندہ نکل آئے تو تمام پانی نکالا جائے گا، امام محمد کی رائے اس سے الگ ہے (۱)۔

امام ابوحنیفہ اور امام ابو یوسف سے منقول ہے کہ گائے، بیل اور اونٹ کے گرنے سے پانی ناپاک ہوجائے گا، کیونکہ یہ کھڑے کھڑے پیشاب کرتے ہیں (اور پیشاب ان کی رانوں میں لگ جاتا ہے)، امام ابوحنیفہ کی رائے ہے کہ ۲۰ ڈول نکالا جائے گا، کیونکہ ماکول اللحم جانور کا پیشاب نجاست خفیفہ ہے اور کنویں کی وجہ سے اس کی نجاست اور ہلکی ہوگئی ہے، اس لئے جتنا پانی نکالا جاتا ہے اس کی کم سے کم مقدار کا نکالا جانا کافی ہوگا، امام ابو یوسف سے منقول ہے کہ کنویں کا سارا پانی نکالا جائے گا، کیونکہ پانی کو ناپاک بنانے میں نجاست غلیظہ اور خفیفہ دونوں برابر ہیں (۲)۔

پانچویں بحث

کنویں کو پاک کرنے اور اس کے پانی کو خشک کرنے کا حکم

۲۱ - مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا مسلک یہ ہے کہ کنویں کا پانی جب ناپاک ہوجائے تو اس کو پاک کرنے کا طریقہ یہ ہے کہ اس کا پانی اتنا زیادہ کردیا جائے کہ اس کے اوصاف کا تغیر ختم ہوجائے، کثیر بنانے کی ایک شکل یہ ہے کہ اس (کے استعمال) کو چھوڑ دیا جائے تا کہ پانی زیادہ ہوجائے اور کثرت کی حد کو پہنچ جائے، یا اس میں اتنا پاک پانی ملا دیا جائے کہ کثرت کی مقدار ہوجائے۔

مالکیہ ایک مزید طریقہ بتاتے ہیں کہ جانور کے پھولنے پھٹنے سے

(۱) مجمع الانہر ۱/۳۴، تبیین الحقائق ۱/۲۹-۳۰۔
(۲) البدائع ۱/۷۵۔

کنویں کے پانی کا رنگ، مزہ یا بو بدل جائے تو پانی نکالنے سے پاک ہوجائے گا، یا کسی چیز کے ذریعہ نجاست کے اثر کو ختم کردیا جائے تب بھی پاک ہوجائے گا، بلکہ بعض لوگوں کی رائے ہے کہ نجاست اگر خود بخود زائل ہوجائے تب بھی پاک ہوجائے گا (۱)، گھر کے بدبودار کنویں کے بارے میں مالکیہ کہتے ہیں کہ اگر اتنا پانی نکالا جائے کہ اس کی بدبو ختم ہوجائے تو وہ پاک ہوجائے گا (۲)۔

۲۲ - شافعیہ کے نزدیک پاک کرنے کا ایک ہی طریقہ ہے، اور وہ ہے تکثیر (پانی کی مقدار زیادہ کرنا) جب پانی قلیل یعنی دو قلہ سے کم ہو، زیادہ اس طرح کیا جائے کہ اس کو چھوڑ دیا جائے یہاں تک کہ پانی کی مقدار بڑھ جائے، یا اس میں مزید پانی ملا دیا جائے تا کہ کثیر ہوجائے، اور اس کا اعتبار نہیں کرتے کہ اتنا پانی کھینچا جائے کہ اس کے بعد پاک پانی ابل آئے، اس لئے کہ پانی کو کھینچے کے بعد کنویں کی تہہ تو ناپاک ہی رہے گی جیسے کہ پانی کے کھینچے کی وجہ سے دیواریں بھی ناپاک ہوجائیں گی، نیز شافعیہ کا کہنا ہے کہ کنویں میں جب کوئی نجس چیز گر جائے، جیسے چوہے کا بال بکھر جائے تو کنویں کا پانی نکالا جائے گا، لیکن اس لئے نہیں کہ پانی پاک ہوجائے بلکہ اس لئے کہ کنویں کے پانی میں بال نہ رہے (۳)۔

۲۳ - اگر ناپاک پانی قلیل ہو، یا اتنا کثیر ہو کہ سب کا نکالنا دشوار ہو تو پانی کو زیادہ کرکے پاک کرنے میں حنابلہ کے یہاں تفصیل ہے، پھر وہ پاکی کے اس طریقہ کو اس صورت میں مخصوص سمجھتے ہیں کہ پانی انسان کے پیشاب، پاخانہ سے ناپاک نہ ہوا ہو، موجود پانی اس طرح زیادہ ہوسکتا ہے کہ اس میں کثیر پاک پانی ملا دیا جائے، اگر ملا دیا

(۱) بلغۃ السالک ۱/۱۵-۱۶، الدسوقی علی الشرح الکبیر ۱/۴۶ طبع عیسی الحلبی۔
(۲) حاشیۃ الرہونی ۱/۵۹۔
(۳) أسنی المطالب ۱/۱۳-۱۶، الوجیز ۱/۸، المجموع ۱/۱۴۸-۱۴۹ طبع المنیریہ۔

جائے گا تو سارا پانی تغیر ختم ہوجانے کی وجہ سے پاک ہوجائے گا۔

پانی اگر انسان کے پیشاب، پاخانہ کی وجہ سے نجس ہوجائے تو سب کو نکالنا ضروری ہوگا، اگر سارا پانی نکالنا دشوار ہوتو پانی کے اوصاف کا تغیر ختم ہوجانے سے پانی پاک ہوجائے گا، خواہ اتنا پانی نکال دیا جائے کہ جتنے کا نکالنا دشوار نہ ہو یا اس میں مزید پانی ملا دیا جائے، یا دیر تک پڑے رہنے سے تغیر ختم ہوجائے (۱)، نیز اگر پانی نکالنے سے اوصاف کا تغیر ختم ہوجائے اور بقیہ پانی کثیر مقدار میں ہو (یعنی دو قلہ یا زیادہ) تو شافعیہ کے نزدیک ایسا پانی مطہّر رہے گا (۲)۔

۲۴- حنفیہ کے نزدیک کنویں کی پاکی کی ایک ہی شکل ہے، اور وہ ہے پانی کا کھینچنا، یا تو سارا پانی نکالا جائے یا ڈول کی مقررہ تعداد میں نکالا جائے، جیسا کہ تفصیل گذرچکی، مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک پانی نکالنے سے کنواں پاک تو ہوجائے گا لیکن پانی کی پاکی کے لئے یہی طریقہ ان کے نزدیک متعین نہیں ہے اور اس کی بھی وہ تحدید نہیں کرتے کہ کتنی مقدار نکالی جائے، بلکہ اس کو وہ پانی نکالنے والے کی رائے اور اندازہ پر چھوڑتے ہیں (۳)، اسی وجہ سے ہم دیکھتے ہیں کہ صرف حنفیہ کے یہاں پانی نکالنے کی تفصیلات ملتی ہیں، ان کے یہاں یہ تفصیل بھی ملتی ہے کہ پانی نکالنے کا آلہ اور اس کا حجم کیسا ہونا چاہئے۔

۲۵- کنویں میں جب نجاست گرجائے تو نجاست باہر نکالی جائے گی، اور پانی نکالنے سے کنواں پاک ہوجائے گا (۴)، کیونکہ کنویں کے بارے میں اصلاً دو قیاس پائے جاتے ہیں:

(۱) کشاف القناع ۱/ ۳۳، المغنی ۱/ ۳۴، الإنصاف ۱/ ۶۵، البجیرمی علی الخطیب۔

(۲) اسنی المطالب ۱/ ۱۵۔

(۳) بلغۃ السالک ۱/ ۱۵-۱۶، حاشیۃ الرہونی ۱/ ۵۹۔

(۴) فتح القدیر، العنایہ علی الہدایہ ۱/ ۶۸ طبع بولاق ۱۳۱۵ھ۔

ایک تو یہ کہ کنواں (ناپاک ہونے کے بعد) کبھی پاک نہیں ہوگا، کیونکہ پاک نہ ہوسکنے کی وجہ یہ ہے کہ نجاست دیواروں اور کیچڑ میں مل گئی ہے۔

دوسرا قیاس یہ ہے کہ سرے سے کبھی ناپاک ہی نہ ہوگا، کیونکہ نجاست سے بچنا یا اسے پاک کرنا دشوار ہے، لیکن ان دونوں ظاہری قیاسوں کو "خبر اور اثر" کی وجہ سے استحسان کی روشنی میں چھوڑ دیا گیا ہے، فقہا فرماتے ہیں کہ کنویں کے مسائل آثار پر مبنی ہیں، (جس خبر کی وجہ سے قیاس کو ترک کیا گیا ہے) وہ خبر یہ ہے کہ حضور ﷺ نے ایسے کنویں کے بارے میں جس میں چوہا مرگیا ہو ۲۰ ڈول نکالنے کا حکم صادر فرمایا (ینزح منها عشرون)، اور ایک روایت کے مطابق ۳۰ ڈول نکالنے کا حکم دیا (ینزح منها ثلاثون دلوًا) (۱)۔

جس اثر کی وجہ سے دونوں قیاسوں کو ترک کیا گیا ہے وہ حضرت علیؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے ۲۰ ڈول نکالنے کو کہا (۲)، اور دوسری

(۱) "حديث أنس عن النبي ﷺ أنه قال: في الفأرة تموت في البئر ينزح منها عشرون دلوًا" (آپ ﷺ نے فرمایا کنویں میں چوہا مرجائے تو ۲۰/ ڈول کھینچا جائے گا)، اسے صاحب ہدایہ نے ذکر کیا ہے، ابن الہمام نے کہا ہے کہ ہمارے مشائخ نے اس کو حضرت انس سے روایت کیا ہے لیکن ہماری نگاہ کی کوتاہی سے ہم پر یہ روایت مخفی رہ گئی ہے، ابن عابدین نے بحر کے حاشیہ میں فرمایا ہے کہ حضرت انس کی روایت میں حدیث اس طرح ہے: "أنه قال في الفأرة إذا وقعت في البئر فماتت فيها: ينزح منها عشرون دلوًا أو ثلاثون" (حضور ﷺ نے فرمایا کنویں میں چوہا گرکر مرجائے تو ۲۰/ یا ۳۰/ ڈول کھینچا جائے گا)، ابوعلی سمرقندی نے بھی ایسا ہی اپنی سند کے ساتھ ذکر کیا ہے (أمانی الأحبار شرح معانی الآثار للطحاوی ۱/ ۵۲ طبع الہند، نیز دیکھئے: فتح القدیر علی الہدایہ ۱/ ۷۱ طبع الأمیریہ)، اس حدیث کی تخریج امام طحاوی کی طرف منسوب ہے، لیکن ان کی کتاب معانی الآثار میں ہمیں نہیں ملی، ممکن ہے کہ ان کی کسی دوسری کتاب میں ہو۔

(۲) الأثر عن علي أنه قال: "ينزح عشرون..." وفي رواية "ثلاثون"، ابن الترکمانی نے کہا: اس کی روایت طحاوی نے کی ہے لیکن ان کی کتاب معانی الآثار میں موجود نہیں ہے، معانی الآثار میں صرف اتنی بات ہے:

روایت کے مطابق ۳۰ ڈول نکالنے کو کہا، حضرت ابو سعید خدریؓ سے روایت ہے کہ انہوں نے فرمایا کہ کنویں میں اگر مرغی مرجائے تو ۴۰ ڈول پانی نکالا جائے (۱)، اور حضرت ابن عباس اور حضرت ابن الزبیر سے مروی ہے کہ انہوں نے جبکہ زمزم کے کنویں میں ایک حبشی مرگیا تھا سارا پانی نکالنے کا حکم فرمایا (۲)، اور ایسا صحابہ کی موجودگی میں ہوا اور کسی نے ان کی مخالفت نہیں کی۔

استحسان یہ ہے کہ ان چیزوں میں بہتا خون ہے، یہ خون موت کے وقت بدن کے ہر جزء میں سرایت کرجاتا ہے اور بدن کو ناپاک بنا دیتا ہے، پھر یہ چیزیں جب پانی میں ملیں گی تو ان کے اختلاط کی وجہ سے پانی ناپاک ہوجائے گا، چنانچہ امام محمدؒ نے یہاں تک فرمایا ہے کہ کنویں میں اگر چوہے کی دُم بھی گر جائے تو کنویں کا سارا پانی نکالا جائے گا، کیونکہ دُم جہاں سے ٹوٹی ہے وہاں تری ہوگی اور وہ تری جب پانی سے ملے گی تو پانی ناپاک ہوجائے گا(۱)۔

۲۶ – فقہاء کہتے ہیں کہ اگر کنواں کا پانی نکالا جائے اور آخری ڈول باقی ہو تو جب تک ڈول پانی سے جدا نہیں ہوگا کنویں کی پاکی نہ ہوگی، اگر ڈول پانی سے الگ ہوگیا اور کنویں سے باہر آگیا تو کنواں پاک ہوجائے گا، لیکن پانی سے ڈول جدا تو ہوا اور کنویں سے باہر نہیں آیا اور پانی اس میں ٹپک رہا ہے تو امام ابو یوسف کے نزدیک پاک نہیں ہوگا، اور حاکم نے ذکر کیا ہے کہ یہی امام ابوحنیفہ کا بھی قول ہے، امام محمد کے نزدیک پاک ہوجائے گا۔

امام محمد کے قول کی وجہ یہ ہے کہ ناپاک شئی، پاک شئی سے جدا ہوگئی، اس لئے کہ آخری ڈول "نجاست" کے لئے شرعاً معین ہے، اس کی دلیل یہ ہے کہ جب آخری ڈول کنویں سے باہر آجاتا ہے تو پانی پاک ہوجاتا ہے، پانی سے جدا ہونے کے بعد ڈول میں سے جو پانی کنویں میں ٹپکتا ہے اس کو شرعاً ناپاک نہیں مانا جاتا تاکہ لوگ تنگی میں مبتلا نہ ہوں۔

= ایک کنویں میں چوہا گر کر مرگیا تو حضرت علی نے فرمایا: اس کا پانی نکالا جائے، دوسری روایت میں ہے: حضرت علی نے فرمایا: کنویں میں جب چوہا یا جانور گر جائے تو اس کا پانی اتنا نکالو کہ پانی تم پر غالب آجائے یعنی جب تک تھکو نہیں پانی نکالتے رہو۔

(۱) الأثر عن أبي سعيد الخدري أنه قال: "في الدجاجة تموت في البئر: ينزح منها أربعون دلواً" ابن الہمام نے کہا: شیخ علاء الدین نے فرمایا کہ طحاوی نے اس کی روایت کی ہے، تو ممکن ہے کہ شرح معانی الآثار کے ماسوا کسی دوسری کتاب میں روایت کی ہو، شرح معانی الآثار میں حماد بن ابی سلیمان سے منقول ہے: کنویں میں اگر مرغی گر جائے تو انہوں نے کہا کہ چالیس ڈول یا پچاس ڈول کھینچا جائے گا پھر اس سے وضو کیا جائے گا (شرح فتح القدیر ۱/۷۱)۔

(۲) حضرت ابن عباس اور حضرت ابن الزبیر کے اس اثر کو بیہقی اور دارقطنی نے ابن سیرین کے طریق سے صحیح سند کے ساتھ نقل کیا ہے، الفاظ یہ ہیں: "إن زنجيا وقع في زمزم فأمر به ابن عباس فأخرج وأمر بها أن تنزح، فغلبتهم عين جاءت من الركن فأمر بها، فدسمت بالقباطي والمطارف حتى نزحوها، فلما نزحوها انفجرت عليهم" (ایک حبشی زمزم کے کنویں میں گر گیا، حضرت ابن عباسؓ نے حکم دیا تو اسے نکالا گیا، پھر انہوں نے حکم دیا کہ پانی نکالا جائے، تو کعبہ کے رکن کی جانب سے چشمہ ابل پڑا، حضرت ابن عباس نے حکم دیا کہ اسے قبطی کپڑوں اور ریشمی کپڑوں سے بند کرکے پانی نکالا جائے، جب لوگوں نے پانی نکالا تو چشمہ ابل پڑا)، بیہقی نے کہا کہ ابن سیرین کی روایت جو حضرت ابن عباس سے ہے وہ منقطع ہے، طحاوی کی معانی الآثار بشرح أمانی الأحبار ۱/۴۸ طبع الہند میں عطاء کے واسطے سے سند صحیح مروی ہے: "أن حبشيا وقع في زمزم فمات، فأمر ابن الزبير فنزح ماؤها، فجعل الماء لا ينقطع، فنظر فإذا أعين تجري من قبل الحجر الأسود، فقال ابن الزبير: حسبكم" (ایک حبشی زمزم کے کنویں میں گر گیا اور اسی میں مرگیا، حضرت ابن الزبیر نے حکم کیا تو اس کا پانی کھینچا گیا، پانی جب نکالا گیا تو پانی ختم نہیں ہو رہا تھا، دیکھا گیا تو معلوم ہوا کہ حجر اسود کی سمت سے اس میں چشمے ابل رہے ہیں، تو حضرت ابن الزبیر نے فرمایا کہ اتنا کافی ہے)، اس اثر کو ابن ابی شیبہ نے بھی اپنی 'مصنف' میں نقل کیا ہے ابن الہمام نے کہا: اس کی سند صحیح ہے (الدرایہ ۱/۶۰ طبع المجالہ، نیز دیکھئے: سنن الدارقطنی بتحقیق الیمانی ۱/۳۳، نصب الرایہ ۱/۱۲۹)۔

(۱) البدائع ۱/۷۵-۷۶۔

شیخین کے قول کی وجہ یہ ہے کہ کنویں کو اسی وقت پاک کہا جاسکے گا جب کہ نجاست اس سے جدا ہوجائے، اور وہ یعنی نجاست آخری ڈول کا پانی ہے، اور یہ جدا ہونا اسی وقت متحقق ہوگا جب ڈول کنویں سے باہر آجائے، اس لئے کہ اس کا پانی کنویں کے پانی سے متصل ہے، اور ڈول سے ٹپکنے والے قطرات کو نجس نہ ماننا محض ضرورت کی وجہ سے ہوگا اور ضرورت اس طرح پوری ہوجاتی ہے کہ کنویں سے الگ ہوجانے کی صورت میں تقاطر کے بند ہونے کے بعد، اس ڈول کے لئے جدا ہونے کا حکم مان لیا جائے (۱)۔

۲۷- اگر کنویں کے تمام پانی کو نکالنا واجب ہو اور تمام سوتوں کو بند کرنا ممکن ہو تو ضروری ہے کہ تمام سوتے بند کردئے جائیں، پھر اس کا ناپاک پانی نکالا جائے، اگر پانی زیادہ ابلنے کے سبب ان کو بند کرنا ممکن نہ ہو تو امام ابوحنیفہ سے روایت ہے کہ سو ڈول نکالے جائیں، اور امام محمد سے روایت ہے کہ دوسو یا تین سو ڈول نکالے جائیں، امام ابویوسف سے دو روایتیں ہیں، ایک روایت یہ ہے کہ کنویں کے بغل میں ایک گڈھا کھودا جائے جو کنویں کے پانی کی گہرائی اور چوڑائی کے برابر ہو، پھر کنویں کا پانی نکال کر اس گڈھے میں ڈالا جائے یہاں تک کہ وہ گڈھا بھر جائے، جب وہ گڈھا بھر جائے گا تو کنواں پاک سمجھا جائے گا، دوسری روایت یہ ہے کہ کنویں میں ایک بانس ڈالا جائے، اور پانی کی اوپری سطح کے مطابق بانس پر نشان لگایا جائے، پھر مثلاً دس ڈول نکالا جائے اور دیکھا جائے کہ کتنا پانی کم ہوا، پھر اسی کے حساب سے پانی نکالا جائے، لیکن یہ حساب اس وقت صحیح ہوگا جب کہ کنویں کی چوڑائی پانی کی بالائی سطح سے لے کر کنویں کی تہہ تک یکساں ہو، اگر ایسا نہ ہو تو یہ ضروری نہ ہوگا کہ اگر دس ڈول نکالنے کی وجہ سے پانی کی اوپری سطح ایک بالشت کم ہوگئی ہے تو دس ڈول نکالنے سے تہہ کے پانی میں بھی ایک بالشت کی کمی واقع ہو (۱)۔

(۱) البدائع ۱/ ۷۷، تبیین الحقائق ۱/ ۲۹۔

سب سے بہتر بات وہ ہے جو ابونصر سے مروی ہے کہ پانی کے معاملہ کے دو ماہر جانکاروں کو لایا جائے گا اور ان کی رائے کے مطابق پانی نکالا جائے گا، اس لئے کہ جس مسئلہ کے جاننے کا مدار اجتہاد ہو اس میں ماہرین سے رجوع کیا جائے گا (۲)۔

۲۸- جیسا کہ ہم نے بیان کیا کہ مالکیہ یہ کہتے ہیں کہ پانی نکالنا کنواں کو پاک کرنے کا ایک طریقہ ہے، لیکن ان حضرات کے یہاں پانی کتنا نکالا جائے؟ اس کی کوئی متعین حد نہیں ہے، ان کا مسلک ہے کہ یہ پانی نکالنے والے کے گمان پر مبنی ہے، وہ کہتے ہیں کہ کنویں کو پاک کرنے کے لئے مناسب ہے کہ ڈول بھر کر پانی نہ نکالا جائے، بلکہ تھوڑا کم نکالا جائے، اس لئے کہ مرنے کے وقت جانوروں کے بدن سے روغنی مادے خارج ہوتے ہیں، اور روغن کی خاصیت یہ ہے کہ وہ پانی کی سطح پر تیرتا رہتا ہے، جب ڈول بھر کر پانی نکالا جائے گا تو اندیشہ ہے کہ روغنی مادے کنویں ہی میں رہ جائیں (۳)۔

حنابلہ کا مسلک یہ ہے کہ جس کنویں کا پانی نکالا جائے گا، خواہ وہ تنگ ہو یا کشادہ، اس کے اندرونی اطراف اور دیواروں کا دھونا ضروری نہیں ہے اور نہ اس کی تہہ کی زمین کو دھونا ضروری ہے، البتہ اس کے منڈیر کو دھونا ضروری ہے (۴)، ایک قول یہ بھی ہے کہ سب کو دھونا ضروری ہے، یہ بھی کہا گیا ہے کہ مذکورہ دونوں اقوال کشادہ کنویں کے بارے میں ہیں، کنواں اگر تنگ ہو تو اس کے متعلق ایک ہی روایت ہے اور وہ یہ کہ کنویں کا سب کچھ دھونا ضروری ہے (۵)۔

(۱) تبیین الحقائق ۱/ ۳۰۔
(۲) البدائع ۱/ ۸۶۔
(۳) حاشیۃ الرہونی ۱/ ۵۵، شرح الخرشی علی متن الخلیل ۱/ ۷۹۔
(۴) کشاف القناع ۱/ ۳۳۔
(۵) الانصاف ۱/ ۶۵۔

ہم نے یہ پہلے بیان کردیا ہے کہ شافعیہ کے نزدیک محض پانی نکالنے سے ڈول، رسی وغیرہ پاک نہیں ہوگا۔

پانی نکالنے کا ذریعہ:

۲۹- حنفیہ جو پاک کرنے کے لئے بعض حالات میں مقررہ تعداد میں ڈول کے قائل ہیں، ان کے مسلک کا تقاضا ہے کہ ڈول کا حجم بیان کیا جائے جس سے ناپاک پانی نکالا جائے گا، بعض نے کہا کہ اس کنویں پر جو ڈول ہوگا خواہ بڑا ہو یا چھوٹا، وہی معتبر ہوگا، امام ابوحنیفہ سے مروی ہے کہ ایسے ڈول کا اعتبار ہوگا جس میں ایک صاع پانی سا سکتا ہو، ایک قول یہ بھی ہے کہ اوسط درجہ کا ڈول معتبر ہوگا (۱)، اگر ڈول اتنا بڑا ہو کہ اس میں ۲۰ ڈول پانی ایک ساتھ سا سکے، اور اس بڑے ڈول سے ایک بار پانی نکالا جائے تو جائز ہوگا، امام زفر کہتے ہیں کہ یہ جائز نہیں ہوگا، اس لئے کہ ڈول بار بار نکالنے سے کنویں کا پانی ایسا ہوجاتا ہے جیسے جاری پانی ہو (۲)۔

کنواں پاک ہونے سے ڈول، رسی، چرخی، کنویں کے اطراف، اور نکالنے والے کا ہاتھ سب کچھ (خود بخود) پاک ہوجاتے ہیں، امام ابو یوسف سے مروی ہے کہ ان چیزوں کا ناپاک ہونا کنویں کے ناپاک ہونے کی وجہ سے ہے، اس لئے جب کنواں پاک ہوجائے گا تو یہ چیزیں بھی پاک ہوجائیں گی، تاکہ امت تنگی میں مبتلا نہ ہو، یہ بھی کہا گیا ہے کہ یہ ڈول دوسرے کنویں کے لئے پاک نہ ہوگا، جیسے کہ شہید کا خون شہید کے حق میں پاک ہے دوسرے کے حق میں پاک نہیں ہے (۳)۔

(۱) البدائع ۱/ ۸۶۔

(۲) تبیین الحقائق ۱/ ۲۹۔

(۳) البدائع ۱/ ۸۰، تبیین الحقائق ۱/ ۲۹۔

۳۰- ہمارے علم کے مطابق دوسرے مذاہب کے فقہاء نے آلۂ نزح (ڈول) کی تعداد کا ذکر نہیں کیا ہے، جو کچھ انہوں نے کہا ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ کنواں کا پانی قلیل ہو اور ناپاک ہوجائے، اور ڈول سے قلیل ناپاک پانی نکالا جائے تو ڈول کا اندرونی اور بیرونی دونوں حصے ناپاک ہوجائیں گے، اور جب پانی محض دو قلہ ہو اور اس میں جامد نجاست ہو، پھر ڈول سے نکالا جائے لیکن بعینہ نجاست پانی کے ساتھ ڈول میں نہ آئے تو ڈول کا اندرونی حصہ پاک اور بیرونی حصہ ناپاک ہوگا، اس لئے کہ ڈول بھرنے کے بعد کنویں میں جو پانی بچ جائے گا اور جو ڈول کے بیرونی حصہ کو لگے گا وہ قلیل اور ناپاک پانی ہوگا (۱)، بہوتی نے حنابلہ کے اس قول کی روشنی میں کہ کنویں کی دیواروں کا دھونا ضروری نہیں ہوگا، اس لئے کہ اس میں مشقت ہے، البتہ اس کی منڈیر کو دھونا ضروری ہوگا، اس لئے کہ اس میں مشقت نہیں ہے، اسے ظاہر قرار دیا ہے کہ آلۂ نزح کا دھونا ضروری ہوگا، اور اسے کنویں کی منڈیر پر قیاس کیا ہے کہ اس کے دھونے میں کوئی مشقت نہیں ہے، بہوتی نے یہ کہا ہے کہ فقہاء حنابلہ کے اس قول کہ ''کنویں سے نکالا ہوا پانی پاک ہے'' (کہ اس کو ناپاک تسلیم کرنے میں حرج ہے) کا تقاضا یہ ہے کہ آلۂ نزح میں حرج کو بنیاد بنا کر طہارت تسلیم نہیں کی جائے گی (۲)۔

کنویں کے پانی کو خشک کرنا:

۳۱- کتب فقہیہ میں فقہاء کا اس بات پر اتفاق مذکور ہے کہ کفار کے مال کو ضائع اور برباد کرنے کی اور ان کے کنوؤں کے پانی کو خشک

(۱) المجموع ۱/ ۱۴۱، اسنی المطالب ۱/ ۵۱۔

(۲) شرح الاقناع ۱/ ۳۳۔

کرنے کی ضرورت ہوتو ایسا کرنا جائز ہے (۱)، کیونکہ حضور ﷺ نے بدر کے موقع پر ان کے کنوؤں کو خشک کرنے کا حکم دیا تھا، چنانچہ وہ خشک کردیئے گئے (۲)۔

چھٹی بحث

کنوؤں کے خصوصی احکام

عذاب والی سرزمین کے کنویں (۳) اور ان کے پانی کے پاک ہونے اور اس سے پاکی حاصل کرنے کا حکم:

۳۲ - حنفیہ اور شافعیہ کا مسلک ہے کہ ایسا پانی پاک ہے اور اس سے پاکی حاصل کرنا کراہت کے ساتھ درست ہے، مالکیہ میں سے اجہوری نے یہی رائے پسند کی ہے، حنابلہ سے بھی یہی منقول ہے لیکن ظاہر قول نہیں ہے، اس پانی سے پاکی حاصل کرنے کی صحت کی دلیل وہ عمومی نصوص ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ تمام پانی پاک ہیں جب تک ناپاک نہ ہوجائیں یا پانی کا کوئی وصف نہ بدل جائے، مکروہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ اندیشہ ہے کہ اس کا استعمال کرنے والا کسی اذیت میں مبتلا ہوجائے، کیونکہ یہ عذاب کا مقام ہے۔

مالکیہ میں سے "عدوی" نے کہا ہے کہ اجہوری کے علاوہ دوسرے حضرات کے نزدیک ان کنوؤں کے پانی سے پاکی حاصل کرنا درست نہیں، ارض ثمود کے کنوؤں کے بارے میں حنابلہ کے یہاں یہی ظاہر روایت ہے، جیسے کہ ذی اروان (۱) اور برہوت (۲) کے کنویں، اونٹنی والے کنویں (۳) کا ان کے نزدیک یہ حکم نہیں ہے۔

ان کنوؤں کے پانی سے پاکی حاصل کرنا اس لئے درست نہیں کہ

---

(۱) البدائع ۷/ ۱۰۰، بلغۃ السالک ۱/ ۳۵۸ طبع ۱۳۷۲ھ، حاشیہ کنون علی الزرقانی ۳/ ۱۵۱، النہایۃ للرملی ۸/ ۶۱، المغنی ۱۰/ ۵۰۳، ۵۱۰۔

(۲) مواہب المدنیہ وشرحہا ۱/ ۴۱۵ - ۴۱۶ طبع دوم الحلبی، حدیث: "أمر النبي ﷺ یوم بدر بالقلب فغوّرت" کی روایت ابن ہشام نے السیرۃ (القسم الاول رص ۶۲۰ طبع دوم مصطفی الحلبی) میں ابن اسحاق سے کی ہے ابن اسحاق کہتے ہیں: مجھ سے بنی سلمہ کے کچھ لوگوں کے واسطے سے بیان کیا گیا کہ انہوں نے ذکر کیا: "أن الحباب بن المنذر ....." لیکن یہ سند ضعیف ہے کیونکہ ابن اسحاق اور بنی سلمہ کے لوگوں کے درمیان کا راوی مجہول ہے ابن کثیر نے البدایہ ۳/ ۲۶۷ - ۲۶۸ طبع السعادۃ میں کہا ہے: اس کو اموی نے روایت کرتے ہوئے یوں سند بیان کی ہے: "حدثنا أبي، وزعم الکلبي عن أبي صالح عن ابن عباس ...." اور کلبی کذاب ہے۔

(۳) عذاب والی سرزمین وہ ہے جہاں جانے سے حضور ﷺ نے منع فرمادیا ہے جیسے بابل کی سرزمین اور قوم ثمود کے علاقے، کیونکہ ان پر اللہ تعالی کا غضب نازل ہوا ہے، جیسا کہ ان کے کنوؤں کا پانی استعمال کرنے سے بھی منع فرمایا ہے چنانچہ حضرت ابن عمرؓ سے مروی ہے کہ حضور ﷺ اور صحابہ کرام ایک سفر میں ثمود کی سرزمین "حجر" میں ٹھہرے، صحابہ نے وہاں کے کنویں سے پانی نکالا، اس سے آٹا گوندھا، تو حضور ﷺ نے فرمایا: "أن یہریقوا ما استقوا، ویعلفوا الإبل العجین وأمرهم أن یستقوا من البئر التي کانت تردها الناقة" (تفسیر القرطبی ۱۰/ ۴۰۱) (پانی پھینک دو اور آٹے اونٹ کو کھلادو، پھر آپ ﷺ نے حکم دیا کہ اس کنویں سے پانی لاؤ جس سے حضرت صالح کی اونٹنی پانی پیتی تھی)، اس حدیث کی روایت بخاری نے بھی تھوڑے فرق کے ساتھ کی ہے (فتح الباری ۶/ ۳۹۳ طبع عبد الرحمن محمد)۔

(۱) ذی اروان کا کنواں: وہی کنواں ہے جس میں حضور ﷺ پر جادو کئے جانے کی چیزیں ڈالی گئی تھیں (صحیح مسلم بشرح النووی ۱۴/ ۱۷۴ - ۱۷۸ طبع المصریہ) بخاری کی روایت میں "ذروان" ہے (فتح الباری ۱۰/ ۱۸۵، ۱۸۹)۔

(۲) برہوت کا کنواں: حضرموت کے خطہ میں ایک گہرا کنواں ہے، برہوت کے کنویں کی روایت طبرانی نے المعجم الکبیر میں حضرت ابن عباس کے واسطے سے یوں کی ہے: "خیر ماء علی وجه الأرض ماء زمزم، فیه طعام من الطعم وشفاء من السقم، وشر ماء علی وجه الأرض ماء بوادي برهوت ...." (روئے زمین پر بہترین پانی زمزم کا پانی ہے، اس میں غذائیت اور بیماری سے شفاء ہے اور روئے زمین پر خراب پانی وہ ہے جو برہوت کی وادی میں ہے)، ابن حجر نے لکھا ہے کہ اس کے رواۃ ثقہ ہیں، بعض رواۃ میں کلام ہے، لیکن متابعات کی وجہ سے یہ روایت قوی ہوجاتی ہے، یہ روایت حضرت ابن عباس سے ایک دوسرے طریق سے موقوفا بھی مروی ہے (فیض القدیر ۳/ ۴۸۹ طبع التجاریہ)۔

(۳) اونٹنی والا کنواں: وہ ہے جو قوم ثمود کے علاقہ میں ہے اور جس سے حضرت صالح کی اونٹنی پانی پیتی تھی، ہیثمی نے اپنے حاشیہ (۱/ ۴۰) میں لکھا ہے کہ یہ ایک بڑا کنواں ہے آج کل وہاں حجاج جاتے ہیں۔

صحابہ نے ثمود کی سرزمین کے کنویں سے جو پانی نکالا تھا حضور ﷺ نے اسے پھینکنے کا حکم دیا تھا، پھینکنے کے لئے حضور ﷺ کا حکم دینا اس بات کی دلیل ہے کہ ایسے کنوؤں کے پانی سے پاکی حاصل کرنا درست نہیں، یہ ممانعت اگرچہ ان کنوؤں کے بارے میں ہے جو ثمود کی سرزمین میں ہیں، لیکن جو کنویں ان خطوں میں ہیں جن پر اللہ تعالی کا غضب وقہر نازل ہوا، ان کا بھی یہی حکم ہے، کیونکہ دونوں میں یہ بات مشترک ہے کہ ان پر اللہ تعالی کا عذاب نازل ہوا۔

سرزمین ثمود کے علاوہ دوسرے مقامات پر جو کنویں ہیں ان کے بارے میں حنابلہ کہتے ہیں کہ ان کا پانی پاک ہے اور حضور ﷺ کی ممانعت کو کراہت پر محمول کرتے ہیں، جو کنویں قبرستان اور غصب کی ہوئی زمین میں ہوں یا ان کی کھدائی میں غصب کردہ مال صرف ہوا ہو، ان کے بھی پانی کے استعمال کو حنابلہ مکروہ کہتے ہیں (۱)۔

مخصوص فضیلت والے کنویں:

۳۳ - زمزم کا کنواں مکہ میں ہے (۲)، اسلام میں اس کا اہم مقام ہے، حضرت ابن عباس سے روایت ہے کہ حضور ﷺ نے فرمایا: ''خير ماء على وجه الأرض زمزم'' (۳)(روئے زمین پر بہترین پانی زمزم کا ہے)، انہی سے یہ بھی مروی ہے کہ حضور ﷺ کا ارشاد ہے: ''ماء زمزم لما شرب له، إن شربته تستشفي به شفاک الله، وإن شربته لقطع ظمئک قطعه الله'' (۱) (زمزم کا پانی جس مقصد کے لئے پیا جائے گا وہ حاصل ہوگا، اگر تو شفاء کے لئے پیئے گا تو اللہ تعالی تجھ کو شفاء دے گا، اور اگر پیاس بجھانے کے لئے پیئے گا تو اللہ تیری پیاس بجھا دے گا)۔

زمزم کو پینے اور اس کو استعمال کرنے کے کچھ آداب ہیں، جن کو فقہاء نے بیان کیا ہے، فقہاء کہتے ہیں کہ مستحب ہے کہ پینے والا قبلہ رو ہو کر پیئے، بسم اللہ پڑھے اور تین سانس میں پیئے، سیراب ہو کر پیئے، اللہ تعالی کی حمد وشکر ادا کرے، اور حضرت ابن عباس پیتے وقت جو دعا پڑھتے تھے وہ دعا پڑھے، وہ دعا یہ ہے: ''اللهم إني أسألک علماً نافعاً ورزقاً واسعاً وشفاءً من كل داء'' (۲)، اور یہ بھی دعا کرے کہ اے اللہ! مجھ تک تیرے نبی ﷺ کا یہ ارشاد پہنچا ہے کہ زمزم کا پانی جس مقصد کے لئے پیا جائے گا وہ حاصل ہوگا، اے اللہ! میں فلاں مقصد کے لئے پی رہا ہوں (۳)۔

---

(۱) تفصیل کے لئے دیکھئے: حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۹۳ طبع بولاق ۱۳۲۳ھ، حاشیۃ الصاوی علی الشرح الصغیر علی أقرب المسالک ۱/ ۲۹ طبع دار المعارف، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۳۴، حاشیۃ العدوی علی کفایۃ الطالب ۱/ ۱۴۸ طبع الحلبی، الغرر البہیہ شرح البہجۃ الوردیۃ مع حاشیۃ الشربینی ۱/ ۲۸ طبع المیمنیہ، حواشی القلیوبی وعمیرہ ۱/ ۲۰، کشاف القناع ۱/ ۱۸-۲۰-۲۱ طبع انصار السنہ ۱۳۶۶ھ حاشیۃ الشروانی علی تحفۃ المحتاج لابن حجر ۱/ ۷۹ طبع اول۔

(۲) زمزم کے کنویں کی گہرائی ساٹھ ہاتھ ہے، اس کی تہہ میں تین چشمے ہیں، زمزم کے متعدد نام ہیں، جنہیں فاسی نے شفاء الغرام ۱/ ۲۴۷، ۲۵۱ طبع عیسی الحلبی میں ذکر کیا ہے۔

(۳) حدیث: "خير ماء ..." کی تخریج عنقریب میں گذر چکی ہے۔

(۱) حدیث: "ماء زمزم ..." کی روایت دار قطنی اور حاکم نے کی ہے، یہ حدیث متعدد طرق سے مروی ہے جس کی وجہ سے مجموعی طور پر قابل استدلال بن جاتی ہے (سنن الدار قطنی ۲/ ۲۸۹ طبع الفنیہ، المقاصد الحسنہ / ۳۵۷ طبع دار الأدب العربی)۔

(۲) قول ابن عباس: "اللهم إني أسألک علماً نافعاً .." کی روایت دار قطنی نے موقوفا کی ہے (الدار قطنی ۲/ ۲۸۸ طبع الفنیہ)، اس کی سند میں مختلف فیہ راوی ہیں (میزان الاعتدال، تحقیق البجاوی ۱/ ۵۶۰ طبع اول عیسی الحلبی۔

(۳) الجوری ۱/ ۳۳۲ طبع ۱۳۳۳ھ دیکھئے: المغنی ۳/ ۴۰۷، کشاف القناع ۲/ ۴۱۴، حدیث: "ماء زمزم لما شرب له" متعدد روایات میں ہے، بعض روایتیں ابن ابی شیبہ، احمد، ابن ماجہ اور بیہقی نے اپنی سنن میں حضرت جابرؓ سے نقل کی ہیں، اس روایت میں بڑا اختلاف ہے ابن حجر نے کہا ہے کہ غریب اور شواہد کی وجہ سے حسن ہے (فیض القدیر ۵/ ۴۰۴ طبع اول التجاریہ)۔

۳۴- زمزم کے پانی کو دوسری جگہ لے جانا بالاتفاق جائز ہے، جواز کی بنیاد وہ روایت ہے جو ترمذی میں حضرت عائشہ سے مروی ہے: "أنها حملت من ماء زمزم في القوارير، وقالت: حمل رسول الله ﷺ منها وكان يصب على المرضى، ويسقيهم" (۱) (وہ بوتلوں میں زمزم کا پانی لائیں اور بولیں کہ حضور ﷺ زمزم کا پانی لائے ہیں، حضور ﷺ زمزم کو مریضوں پر بہاتے تھے اور ان کو پلاتے تھے)، حضرت ابن عباسؓ نے بیان کیا ہے کہ "أن رسول الله ﷺ استهدى سهيل بن عمرو من ماء زمزم" (۲) (حضور ﷺ نے سہیل بن عمرو سے زمزم کا پانی ہدیہ میں طلب فرمایا تھا)۔

فقہاء کا اس بات پر بھی اتفاق ہے کہ خراب اور ذلت کے مقامات پر زمزم کا استعمال نہیں کرنا چاہئے، جیسے حقیقی نجاست کو دور کرنے کے لئے نہیں کرنا چاہئے، محب الدین طبری شافعی کہتے ہیں کہ ایسے مقامات پر زمزم کا استعمال حرام ہے، اسی سے ملتی جلتی بات ابن شعبان مالکی نے بھی کہی ہے، یہی بات شامی نے بعض حنفیہ سے نقل کی ہے، لیکن مذہب حنفی اور مالکی میں اصلاً مکروہ ہے، رویانی شافعی نے "حلیۃ" میں یہی لکھا ہے، بیجوری بھی اسی کے قائل ہیں، قاضی زکریا نے اس کو پسند کیا ہے اور کہا ہے کہ ممانعت ادباً ہے، شافعی فقہاء میں بعض لوگ اسے خلاف اولی سے تعبیر کرتے ہیں (۱)۔

فقہاء اس بات پر متفق ہیں کہ میت کو ابتداءً زمزم کے پانی سے نہیں نہلایا جائے گا، فاکہی نے نقل کیا ہے کہ مکہ والے اپنے مردوں کو جب نہلاتے اور اس کو صاف ستھرا کر لیتے ہیں تو برکت کے لئے زمزم کے پانی سے نہلاتے ہیں، اور اسماء بنت ابی بکرؓ نے اپنے صاحبزادے عبداللہ بن الزبیر کو زمزم کے پانی سے غسل دیا تھا (۲)۔

۳۵- اس بات میں کوئی قابل لحاظ اختلاف نہیں ہے کہ جو شخص پاک ہو وہ زمزم کے پانی سے وضو اور غسل کر سکتا ہے (۳)، بلکہ بعض نے استحباب کی صراحت کی ہے، کیونکہ حضور ﷺ سے مروی ہے: "هو طعام..." (۴) (وہ طعام ہے)، اس لئے (وضو وغسل کے لئے اس کا استعمال کرنا) مکروہ ہے، درست نہیں، مکروہ نہ ہونے کی دلیل یہ روایت ہے: "أن النبي ﷺ دعا بسجل من ماء زمزم فشرب منه وتوضأ" (۵) (حضور ﷺ نے ایک ڈول زمزم کا

(۱) حدیث: "حمل رسول الله ﷺ من ماء زمزم" (حضور ﷺ زمزم کا پانی لائے) کی روایت ترمذی نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے کہ حضرت عائشہ زمزم کا پانی لاتی تھیں اور فرماتی تھیں کہ حضور ﷺ لاتے تھے، ترمذی نے کہا ہے کہ یہ حدیث حسن غریب ہے ہم اس کو صرف اسی طریق سے جانتے ہیں (تحفۃ الأحوذی ۳/ ۷ ۳، شائع کردہ السلفیہ) بیہقی اور حاکم نے اس کی روایت کی ہے اور حاکم نے اس کی تصحیح کی ہے (نیل الاوطار ۵/ ۸۷ طبع اول، العثمانیہ)۔

(۲) حدیث: "أن رسول الله ﷺ استهدى سهيل بن عمرو ماء زمزم" کی روایت طبرانی نے المعجم الکبیر اور الاوسط میں کی ہے اس کی سند میں مختلف فیہ راوی ہیں (مجمع الزوائد ۳/ ۲۸۶)۔

(۱) الباجوری ۱/ ۲۸ طبع الحلبی ۱۳۴۳ھ، حاشیۃ البجیرمی وشرح الخطیب ۱/ ۶۵-۶۶ طبع مصطفی الحلبی ۱۳۷۰ھ۔

(۲) شفاء الغرام بأخبار البلد الحرام ۱/ ۲۵۸۔

(۳) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۲۶۳ طبع بولاق، ارشاد الساری شرح مناسک ملا علی قاری ر ص ۳۲۸ طبع المکتبۃ التجاریہ کفایۃ الطالب مع حاشیۃ العدوی ۱/ ۱۲۸ طبع الحلبی، الفرر البہیہ شرح البہجۃ الوردیہ ۱/ ۲۸، الشرح الکبیر مع المغنی ۱/ ۱۰ طبع المنار ۱۳۴۶ھ۔

(۴) حدیث: "هو طعام طعم..." متعدد روایات میں ہے بعض روایات کو ابن ابی شیبہ اور بزار نے حضرت ابوذرؓ سے مرفوعاً نقل کیا ہے الفاظ یہ ہیں: "زمزم طعام طعم وشفاء سقم" (زمزم کا پانی کھانے والوں کے لئے کھانا اور بیماری کے لئے شفا ہے) ہیثمی نے کہا کہ بزار کے رواۃ صحیح کے رواۃ ہیں، ابن حجر نے کہا کہ اس روایت کی اصل صحیح مسلم میں ہے صرف یہ فقرہ "وشفاء سقم" نہیں ہے (فیض القدیر ۴/ ۶۴)۔

(۵) حدیث: "أن النبي ﷺ دعا بسجل....." کی روایت عبد اللہ بن احمد

پانی منگایا، پیا اور اس سے وضو فرمایا)، فاسی مالکی فرماتے ہیں کہ زمزم کے پانی سے پاکی حاصل کرنا بالاجماع صحیح ہے، جیسا کہ ماوردی نے الحاوی میں اور نووی نے شرح المہذب میں ذکر کیا ہے، ابن حبیب مالکی نے جو کچھ ذکر کیا ہے اس کا تقاضا ہے کہ اس سے وضو کرنا مستحب ہے (۱)، زمزم کا متبرک ہونا اس سے وضو کے لئے رکاوٹ نہیں ہے، جیسے کہ وہ پانی، جس میں حضور ﷺ نے اپنا دست مبارک ڈالا (۲)، متبرک ہے، اور اس سے وضو کرنا درست ہے۔

شافعیہ کے نزدیک زمزم کے پانی سے نجاست حکمی کو دور کرنا جائز ہے، نجاست حقیقی کو دور کرنا جائز نہیں (۳)، حنابلہ کا بھی یہی مسلک ان کے قول کے عموم سے معلوم ہوتا ہے، زمزم کے پانی سے وضو اور غسل کرنا مکروہ نہیں ہے جیسا کہ مذہب کا قول اولی ہے (۴)، حنفیہ کے یہاں زمزم کے پانی سے نہ تو جنبی غسل کرسکتا ہے اور نہ بے وضو آدمی وضو کرسکتا ہے (۵)۔

= نے غیر ابیہ عن علی بن ابی طالب کے واسطے سے کی ہے اس میں ایک لمبا قصہ ہے، الفتح الربانی میں ہے کہ عبد اللہ بن احمد کے سوا دوسرے طریق سے حضرت علی کی یہ روایت مجھے معلوم نہیں، اس کی سند عمدہ ہے، اس روایت کا مفہوم صحیحین میں ہے (الفتح الربانی ۱۱/ ۸۶ طبع اول)۔

(۱) کفایۃ الطالب مع حاشیۃ العدوی ۱/ ۱۲۸ طبع الحلبی۔

(۲) الشرح الکبیر مع المغنی ۱/ ۱۱ طبع ۱۳۴۶ھ۔

(۳) البجوری ۱/ ۴۷۔

(۴) الشرح الکبیر مع المغنی ۱/ ۱۰، ۱۱۔

(۵) ارشاد الساری شرح مناسک ملا علی قاری رص ۳۲۸۔

آبد

تعریف:

۱- ''آبد'' کے لغوی معانی میں سے ایک معنی کے مطابق یہ جنگلی جانور کی ایک صفت ہے، کہا جاتا ہے: " أبدت البهيمة"، یعنی جانور بدک گیا، آبدہ وہ جانور ہے جو بدک کر انسان سے بھاگے (۱)، فقہاء کے استعمالات اور ان کی بحث کے مقامات سے شرعی معنی کا استنباط ہوتا ہے، ہم دیکھتے ہیں کہ فقہاء اس لفظ کو دو چیزوں کے لئے استعمال کرتے ہیں، ایک تو بدکے ہوئے جانور کے لئے خواہ اس کا بدکا ہونا اصلی ہو یا بعد میں عارض ہوا ہو، دوسرے پالتو جانور کے لئے جب کہ وہ بدک جائے۔

اجمالی حکم:

۲- بدکے ہوئے جانور کا وہی حکم ہے جو شکار، ذبیحہ اور لقطہ کا ہے، لہذا اونٹ یا اس جیسا پالتو کھائے جانے والے جانوروں میں سے کوئی جانور بدک جائے اور قابو میں نہ آئے تو تیر وغیرہ شکار کے آلات سے اس کو نشانہ بنانا جائز ہے، اس سے اگر وہ مرجائے تو حلال ہے، اور ایسے جانوروں میں اس وقت انہی چیزوں کا اعتبار ہے جن کا اعتبار شکار میں کیا جاتا ہے۔

جنگلی جانور کے ذبح پر قدرت ہوجائے یا وہ مانوس ہوجائے تو

---

(۱) لسان العرب تصرف کے ساتھ (أبد)۔

اب وہ ذبح کے بغیر حلال نہ ہوگا، ایسا جانور گھاس لکڑی اور بارش کے پانی کی طرح سب کے لئے مباح ہے، اس کو جو پکڑ لے گا وہی اس کا مالک ہوگا مزید تفصیلات کے لئے کتاب الصید دیکھئے (۱)۔

مانوس جانور جو کسی کی ملکیت میں ہو جب بدک جائے تو اس کی دو صورتیں ہیں یا تو اپنے آپ کو چھوٹے درندوں سے بچا سکے گا یا نہیں؟ فقہاء نے ایسے جانور کی ملکیت کی تفصیل بتائی ہے کہ یہ کس کا ملک ہوگا، سابق مالک کا یا اس کا جو اس کو پکڑ لے، اس مسئلہ میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے (۲)۔

بحث کے مقامات:

۳- فقہاء نے بدکے ہوئے جانور کے احکام کو صید اور ذبائح میں تفصیل کے ساتھ ذکر کیا ہے، جہاں وہ ایسے جانور کی بابت اختلاف ذکر کرتے ہیں، نیز لقطہ کے بیان میں بھی اس کا ذکر کرتے ہیں۔

آبق

دیکھئے: "اباق"۔

---

(۱) البدائع ۵/ ۴۳ طبع اول ۱۳۲۸ھ، نہایۃ المحتاج ۸/ ۱۰۸ طبع مصطفی الحلبی ۱۳۵۷ھ، المغنی مع الشرح الکبیر ۱۱/ ۳۴ طبع اول المنار ۱۳۴۸ھ، المجموع ۳/ ۵۳۸ طبع المنتقب، حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۲/ ۱۰۳ طبع عیسی الحلبی۔

(۲) البدائع ۶/ ۲۰۰ طبع اول ۱۳۲۸ھ، نہایۃ المحتاج ۵/ ۳۲۹ھ، المغنی مع الشرح الکبیر ۶/ ۳۱۹ اور اس کے بعد کے صفحات، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۱۰۹ - ۱۱۰۔

آجُر

تعریف:

۱- آجُر کا لغوی معنی ہے: پکائی ہوئی مٹی (۱)۔

لغوی معنی کے دائرہ سے فقہاء کا استعمال خارج نہیں ہے، وہ آجر کا معنی جلائی ہوئی اینٹ بتاتے ہیں (۲)۔

متعلقہ الفاظ:

۲- پکی ہوئی اینٹ پتھر اور ریت سے الگ چیز ہے، اس لئے کہ کاریگر کے عمل اور پکانے کی وجہ سے وہ اپنی اصل پر نہیں ہے، اس کے برعکس پتھر اور ریت (اپنی اصل پر) ہیں، گچ اور چونا سے بھی الگ ہے، کیونکہ یہ دونوں جلائے ہوئے پتھر ہیں (۳)۔

اجمالی حکم اور بحث کے مقامات:

۳- حنفیہ کے علاوہ بقیہ حضرات کے نزدیک پختہ اینٹ سے تیمم کرنا درست نہیں، اور تمام فقہاء کے نزدیک اس سے استنجاء کرنا درست ہے، اگر اینٹ قیمتی ہے تو صرف حنفیہ کے نزدیک اس سے تیمم صحیح

---

(۱) المغرب (أ ج ر)۔

(۲) البحر الرائق ۱/ ۱۵۵ طبع العلمیہ، ابن عابدین ۱/ ۱۷۷ طبع بولاق ۱۲۷۲ھ، جواہر الاکلیل ۱/ ۱۲ طبع مصطفی الحلبی۔

(۳) جواہر الاکلیل ۱/ ۲۷۔

ہونے کے باوجود تیمم کرنا مکروہ تحریمی ہے(۱)۔

اگر اینٹ بناتے وقت اس کی مٹی میں کوئی ناپاک چیز ملادی گئی ہو تو اس کی پاکی اور ناپاکی میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے، اس سلسلہ میں نجاستوں کے بیان میں فقہاء کی بہت سی تفریعات اور تدقیقات ہیں (۲)۔

اس کی طہارت ونجاست کے حکم پر اس کی خرید وفروخت کی صحت وفساد کا حکم مبنی ہے، اس کا بیان ''بیع'' میں معقود علیہ کی شرائط کے ذیل میں آئے گا (۳)۔

جو تفصیل پیچھے گذری اس کے علاوہ فقہاء اس کا تذکرہ دفن میں اور قبر کو اس کے ذریعہ بند کرنے میں (۴)، نیز بیع سلم کی بحث میں سلم کا حکم بیان کرتے ہوئے (۵)، اور غصب میں کرتے ہیں جب کہ مٹی کو پختہ اینٹ بنالیا جائے۔

(۱) ابن عابدین ۱/ ۱۶۰، ۲۲۷، البحر الرائق ۱/ ۱۵۵، الحطاب ۱/ ۳۵۲ طبع لیبیا، جواہر الاکلیل ۱/ ۱۷، حاشیہ الجمل علی المنہج ۱/ ۹۵ طبع المیمنیہ، شرح الروض ۱/ ۸۳ طبع المیمنیہ، کشاف القناع ۱/ ۵۸، ۱۵۳ طبع انصار السنہ۔

(۲) ابن عابدین ۱/ ۲۱۰، الحطاب ۱/ ۱۰۸، شرح الروض ۲/ ۹، کشاف القناع ۲/ ۳۸۷۔

(۳) الخرشی ۵/ ۱۵ طبع العامرۃ الشرفیہ، شرح الروض ۲/ ۹۔

(۴) البحر الرائق ۲/ ۲۰۹، جواہر الاکلیل ۱/ ۱۱۲، نہایۃ المحتاج ۳/ ۷ طبع مصطفی الحلبی، المغنی مع الشرح الکبیر ۲/ ۳۸۷ طبع المنار۔

(۵) البدائع ۵/ ۲۰۹ طبع الجمالیہ، التاج والاکلیل ۴/ ۵۷۳، نہایۃ المحتاج ۴/ ۱۹۳ طبع مصطفی الحلبی، مطالب اولی النہی ۳/ ۲۱۸ طبع المکتب الاسلامی دمشق۔

آجِن

تعریف:

۱ – لغوی اعتبار سے ''آجن'' اسم فاعل ہے نصر وضرب سے آتا ہے، ''اَجَنَ الماء'' اس وقت بولتے ہیں جب پانی کا مزہ، بو یا رنگ دیر تک (ایک جگہ) پڑے رہنے سے بدل جائے مگر وہ پینے کے لائق رہے، ایک قول یہ ہے کہ آجن وہ پانی ہے جس پر پتے اور کائی غالب آجائیں۔

آجن کے قریب لفظ آسن ہے، لیکن آسن وہ پانی ہے جو اتنا متغیر ہوجائے کہ پینے کے لائق نہ رہے، بعض لوگوں کے نزدیک دونوں میں کوئی فرق نہیں ہے (۱)۔

آسن سے مراد فقہ میں وہ پانی ہے جس کے تمام یا کچھ اوصاف دیر تک پڑے رہنے کی وجہ سے بدل جائیں، چاہے عادتاً اس کو پیا جاتا ہو یا نہ پیا جاتا ہو، فقہاء کی عبارتوں سے ایسا ہی معلوم ہوتا ہے۔

اجمالی حکم:

۲ – ماء آجن ماء مطلق ہے، فقہاء کا اس میں اگر چہ بہت کچھ اختلاف

(۱) الجمہرۃ لابن درید ۳/ ۲۲۸ طبع حیدر آباد، کنز الحفاظ فی کتاب تہذیب الالفاظ ص ۵۵۹ طبع الکاثولیکیہ، المخصص لابن سیدہ ۹/ ۱۳۲ طبع بولاق، فقہ اللغہ للثعالبی ص ۱۲۰ طبع مصطفی الحلبی، مشارق الانوار لعیاض ۱/ ۱۷ طبع السعادۃ، المصباح، المغرب، مجمع بحار الانوار، اللسان، التاج، مفردات الراغب (اجن، اسن)۔

اور تفصیلات ہیں پھر بھی مجموعی طور پر طاہر اور مطہر ہے (۱)۔

بحث کے مقامات:

۳- کتاب الطہارۃ کے باب المیاہ میں ''ماء آجن'' کا تذکرہ آتا ہے، جمہور فقہاء بعینہ اس لفظ کا ذکر نہیں کرتے، بلکہ (دوسرے لفظوں میں) اس کے معنی کو بیان کرتے ہیں، چنانچہ اس کی جگہ وہ متغیر بالمکث (ٹھہرنے کی وجہ سے بدلا ہوا)، یا منتن (بدبودار) وغیرہ کے الفاظ لاتے ہیں۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۱۲۴ طبع بولاق، البحر الرائق ۱/ ۷۱ طبع العلمیہ قاہرہ، فتح اللہ المعین حاشیہ ملا مسکین ۱/ ۶۳ طبع الموسوعات قاہرہ۔ مجمع الانہر ۱/ ۲۷ طبع استنبول، حاشیۃ الطحطاوی علی مراقی الفلاح ص ۱۶ طبع العثمانیہ، قاہرہ، کشف الحقائق مع شرح الوقایہ ۱/ ۱۴- ۱۵ طبع الادبیہ مصر، مواہب الجلیل للحطاب ۱/ ۵۶ طبع السعادۃ، شرح الروض ۱/ ۸ طبع المیمنیہ، کشاف القناع ۱/ ۱۹ طبع انصار السنہ۔

آداب الخلاء

دیکھئے: ''قضاء الحاجۃ''۔

آدر

تعریف:

۱- آدر، وہ شخص ہے جسے ''اُدرہ'' ہو، اور ہ غرفۃ کے وزن پر ہے اور معنی ہے خصیہ کا پھولنا، اَدِرَ یأدَرُ باب سمع سے آتا ہے، اسم فاعل آدر ہے، آدر کی جمع اُدْر ہے جیسے احمر کی جمع حمر ہے۔

فقہاء کے استعمال میں یہ لفظ لغوی معنی سے الگ نہیں ہوتا، چنانچہ ان کے نزدیک اُدرہ مرد کی وہ بیماری ہے جس میں دونوں یا ایک خصیہ پھول جاتا ہے۔

اس کے مقابلہ میں عورت کے قُبُل میں جو بیماری ہوتی ہے اس کو عَفَلَہ کہتے ہیں، عفلہ وہ سوجن ہے جو عورت کی شرمگاہ میں ہو، ایک قول یہ ہے کہ عفلہ وہ گوشت ہے جو عورت کی شرمگاہ میں ہو۔

اجمالی حکم اور بحث کے مقامات:

۲- چونکہ اُدرہ انسان کے جسم میں ایک طرح کا نقص ہے جس کی وجہ سے اس سے نفرت پیدا ہوتی ہے اور انسان کے بعض کاموں میں رکاوٹ پیدا ہوتی ہے اس لئے فقہاء اس کو عیب شمار کرتے ہیں، البتہ اس میں ان کا اختلاف ہے کہ کیا یہ ان عیوب میں سے ہے جن کی وجہ سے بیع اور نکاح میں ''خیار'' کا حق حاصل ہوتا ہے یا نہیں؟

اُدرہ کے تفصیلی احکام فقہاء فسخ نکاح، خیار نکاح اور بیع میں خیار عیب کے ذیل میں ذکر کرتے ہیں (۱)۔

(۱) ابن عابدین ۴/ ۷۵-۷۹ طبع بولاق ۱۲۷۲ھ، الجمل علی المنہج ۴/ ۲۱۵ طبع

آدمی

تعریف:

۱- آدمی ابو البشر حضرت آدم علیہ السلام کی طرف منسوب ہے کہ یہ ان کی اولاد ہے (۱)، فقہاء اس لفظ کو بعینہ اسی معنی میں استعمال کرتے ہیں، ان کے نزدیک آدمی کا مترادف انسان، شخص اور لفظ بشر ہے۔

اجمالی حکم:

۲- فقہاء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ چونکہ قرآن میں اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِيْ آدَمَ" (اور ہم نے بنی آدم کو عزت دی ہے)، اس لئے آدمی کا اکرام کرنا اس کے محض انسان ہونے کی بنا پر واجب ہے، چاہے وہ مرد ہو یا عورت، مسلمان ہو یا کافر، اور چاہے وہ چھوٹا ہو یا بڑا (۲)۔

انسان میں اگر کوئی وصف ہو تو اس حکم عام کے ساتھ اس پر دوسرے احکام بھی اس وصف کی بنا پر مرتب ہوں گے۔

بحث کے مقامات:

۳- زندگی اور موت کے متعدد مراحل میں انسان کی کرامت اور عزت کے بہت سے مظاہر پائے جاتے ہیں، جن کے ساتھ انسان کے نام ونسب، استعداد وصلاحیت، طہارت ونظافت، جان ومال، آبرو کی حفاظت، نیز دفن وغیرہ کے بہت سے فقہی احکام متعلق ہیں۔

فقہاء ان مباحث کو انجاس، طہارت، جنایات، حدود اور جنائز میں بیان کرتے ہیں، اور اصولیین "اہلیت" کے بیان میں ذکر کرتے ہیں۔

آسن

دیکھئے: "آجن"۔

= دار احیاء التراث العربی، نہایۃ المحتاج ۳؍ ۳۴ طبع المکتب الاسلامی، المغنی ۷؍ ۵۸۰ طبع اول۔

(۱) تاج العروس: مادہ (أدم)، الکلیات لأبی البقاء ۱؍ ۹۱ طبع وزارۃ الثقافۃ، دمشق۔

(۲) تفسیر القرطبی ۱۰؍ ۲۹۳ طبع دار الکتب المصریہ، ابن عابدین ۴؍ ۱۰۵، ۱؍ ۳۵۴۔ طبع الامیریہ لشرح الصغیر ۱؍ ۲۰ طبع الحلبی، القلیوبی ۴؍ ۲۶۴ طبع مصطفی الحلبی، المغنی لابن قدامہ ۹؍ ۱۱ ۷ طبع المنار۔ سورۃ اسراء؍ ۷۰۔

آفاقی

تعریف:

۱- آفاقی لفظ آفاق کی طرف منسوب ہے، آفاق افق کی جمع ہے، "افق" آسمان اور زمین کے ان کناروں کو کہتے ہیں جو ظاہری طور پر نظر آتے ہیں، لفظ افق کی طرف جب نسبت ہو تو اُفُقی کہا جاتا ہے (۱)، فقہاء مفرد کے بجائے جمع کی طرف نسبت کرکے "آفاقی" اس لئے کہتے ہیں کہ "آفاق" حدود حرم سے باہر کی سرزمین کے لئے علَم کی طرح ہوگیا ہے۔

فقہاء اس شخص کو آفاقی کہتے ہیں جو احرام کے مقررہ میقات سے باہر ہو خواہ وہ مکی ہی کیوں نہ ہو۔

آفاقی کے مقابلہ میں "حِلّي" کا لفظ ہے، حِلّي کو 'بستانی' بھی کہا جاتا ہے، وہ ایسا شخص ہے جو حدود حرم سے خارج ہو لیکن میقات کے حدود کے اندر رہو، آفاقی کے مقابلہ میں "حرمی" بھی آتا ہے، وہ ایسا شخص ہے جو حرم مکہ کی حدود کے اندر ہو (۲)، اور بعض فقہاء کبھی اس شخص کو بھی آفاقی کہتے ہیں جو حدود حرم مکہ سے باہر ہو (۳)۔

اجمالی حکم:

۲- آفاقی اور غیر آفاقی شخص حج کے تمام امور میں مشترک ہیں، صرف تین چیزوں اور ان کے متعلقات میں فرق ہے:

اول: میقات سے احرام باندھنا:

حضور ﷺ نے آفاقی کے لئے میقات متعین فرمائے ہیں، فقہاء نے جن کی توضیح کی ہے، کوئی آفاقی جب حج یا عمرہ کا ارادہ کرے تو اس کے لئے درست نہیں ہوگا کہ وہ بغیر احرام کے میقات سے آگے بڑھے، اس میں کچھ اور بھی تفصیل ہے جس کے لئے احرام اور میقات مکانی کے مسائل کے بیان کی طرف رجوع کیا جائے (۱)۔

دوم- طواف وداع اور طواف قدوم:

طواف وداع اور طواف قدوم کرنا صرف آفاقی کے ساتھ مخصوص ہے، اس لئے کہ آفاقی ہی باہر سے خانہ کعبہ کے پاس آتا ہے، اور پھر اس سے رخصت ہوتا ہے (۲)۔

سوم- قران اور تمتع:

آفاقی کے لئے ہی قران اور تمتع کا حق ہے۔

بحث کے مقامات:

۳- فقہاء اس کی تفصیل حج کے بیان میں قران اور تمتع کے ذیل میں ذکر کرتے ہیں۔

---

(۱) لسان العرب، المغرب، تہذیب الاسماء واللغات۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۱۵۲ طبع بولاق، فتح القدیر ۲/ ۳۶۳۔

(۳) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۱۴۲۔

(۱) ابن عابدین ۲/ ۱۵۴، المغنی ۳/ ۲۰۷، المجموع للنووی ۳/ ۲/ ۱۷ طبع مکتبۃ الارشاد۔

(۲) ابن عابدین ۲/ ۱۶۶، ۱۸۶، مواہب الجلیل ۳/ ۱۳۷، النہایہ ۳/ ۳۰۶، المجموع ۸/ ۱۸۹۔

آفۃ

تعریف:

۱-لغوی اعتبار سے "آفۃ" اور "عاھۃ" مترادف ہیں، اس سے وہ عارضہ مراد لیا جاتا ہے جو کسی چیز سے لاحق ہونے پر اس کو خراب ومتاثر کردے(۱) فقہاء بعینہ اسی معنی میں اس لفظ کو استعمال کرتے ہیں مگر اکثر ''ساوی'' ہونے کی قید لگاتے ہیں، اور آفت ساوی وہ ہے جس میں انسان کا کوئی دخل نہیں ہوتا (۲)۔

فقہاء کے یہاں ایک لفظ جائحہ آتا ہے، جائحہ سے مراد ان کے یہاں وہ عارضہ ہے جو پھلوں اور پودوں کو لاحق ہوتا ہے، اور جس میں آدمی کا کوئی دخل نہیں ہوتا (۳)۔

بہت سے مواقع پر فقہاء ایسے الفاظ استعمال کرتے ہیں، جو ''آفۃ'' سے پیدا شدہ نقصانات پر دلالت کرتے ہیں، جیسے تلف اور ہلاکت وغیرہ، اور آفت ساوی اور آفت غیر ساوی کے احکام میں فرق کرتے ہیں۔

اصولیین حضرات ''اہلیت کے عوارض'' کے ذیل میں لفظ آفت کا تذکرہ کرتے ہیں۔

فقہاء عوارض کی دو قسمیں کرتے ہیں، ساوی اور اختیاری، ساوی وہ عوارض ہیں جو منجانب اللہ نازل ہوتے ہیں، بندہ کو اس میں کوئی دخل نہیں ہوتا جیسے پاگل پن اور کم عقلی، اختیاری وہ عوارض ہیں جن کے حصول میں انسان کو دخل ہوتا ہے جیسے جہالت اور نا سمجھی(۱)۔

آفت عمومی بھی ہوتی ہے، جیسے سخت گرمی اور سردی، اور خصوصی بھی، جیسے پاگل پن وغیرہ۔

اجمالی حکم:

۲-جن چیزوں پر عوارض آتے ہیں ان کے ''ضرر'' اور ان کے مقاصد مختلف ہوتے ہیں، اس لئے ان کے قانونی احکام بھی مختلف ہیں۔

فقہاء کے نزدیک عوارض کا اثر خیار کے ثبوت، تاوان، فسخ، رد اور بطلان میں ہوتا ہے، نیز عوارض کے ضرر کا جب خوف ہو تو قصاص کی تاخیر میں اور اسی طرح زکاۃ کے سقوط اور اجیر کی اجرت میں بھی اثر ہوتا ہے، زکاۃ کے سقوط کی مثال یہ ہے کہ پھلوں پر زکاۃ کا وجوب ہو چکا تھا، پھر آفت آگئی اور سارا پھل برباد ہوگیا تو زکاۃ ساقط ہوجائے گی، اور ''حد'' کے اجراء سے پہلے اگر مجرم پاگل ہوجائے تو اب اس پر حد کا اجراء نہیں ہوگا۔

خلاصہ یہ کہ آفت سے کبھی ''ضمان'' ساقط ہوجاتا ہے، اور عبادتیں کبھی تو بالکلیہ ساقط ہوجاتی ہیں اور کبھی ان میں تخفیف ہوجاتی ہے(۲)۔

---

(۱) لسان العرب، القاموس المحیط مادہ (أوف)۔

(۲) ابن عابدین ۵/۷۴ طبع الامیریہ ۱۲۷۲ھ، الشرح الصغیر ۱/۷۱-۸۱ طبع الحلبی، القلیوبی ۲/۲۱۱ طبع مصطفی الحلبی، المغنی مع الشرح الکبیر ۴/۲۱۶-۲۱۸، ۶/۱۱۵ طبع المنار۔

(۳) المغنی مع الشرح الکبیر ۴/۲۱۸، الشرح الصغیر ۱/۸۷-۸۸، بدایۃ المجتہد ۲/۱۸۷-۱۸۸ طبع الحلبی، الزاہر فی غریب الفاظ الشافعی رص ۲۰۴ طبع وزارۃ الأوقاف کویت۔

---

(۱) شرح المنار رص ۹۴۳، اور اس کے بعد کے صفحات طبع العثمانیہ، التلویح علی التوضیح ۲/۱۶۷ طبع صبیح۔

(۲) ابن عابدین ۴/۲۴۲-۲۴۶، ۵/۷۴، الشرح الصغیر ۱/۶۱-۸۱ طبع الحلبی، القلیوبی ۳/۲۸-۲۴، المغنی ۴/۱۰۹، شرح المنار رص ۹۴۷، التلویح علی التوضیح ۲/۱۶۷۔

بحث کے مقامات:

۳- ''آفۃ'' اور اس کے مترادفات کا تذکرہ ان کے اثرات ونتائج کو بیان کرنے کے لئے فقہ کے مختلف بابوں میں ملتا ہے، حسب موقع ہر مسئلہ کو تفصیل سے ذکر کیا گیا ہے، چنانچہ بیع، اجارہ رہن، ودیعۃ، عاریۃ، مساقات، غصب، نکاح، زکاۃ وغیرہ مباحث میں ''آفۃ'' کا ذکر آتا ہے۔

اصولیین کے یہاں ''اہلیت'' کی بحث میں ''آفۃ'' کا تذکرہ ملتا ہے، مزید تفصیل کے لئے دیکھئے: ''اصولی ضمیمہ''۔

آکلۃ

دیکھئے: ''اکلۃ''۔

آل

پہلی بحث

لفظ ''آل'' کا لغوی اور اصطلاحی معنی

تعریف:

۱- آل کے لغوی معانی میں سے ایک معنی ''پیروکار'' ہے، ''آل الرجل'' جب کہا جاتا ہے تو اس سے مراد اس کے ''پیرو اور متعلقین'' ہوتے ہیں، لفظ ''آل'' کا استعمال اکثر شرفاء کے لئے ہوتا ہے، اس لئے موچیوں وغیرہ کی طرف آل کی نسبت نہیں کی جاتی جس طرح اہل کی کی جاتی ہے (۱)۔

لفظ ''آل اور اہل'' کبھی مترادف استعمال ہوتے ہیں، لیکن کبھی اہل کا لفظ بہت خاص ہوتا ہے جب کہ اس کو زوجہ کے معنی میں لیا جائے جیسا کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام کی اہلیہ نے جس وقت کہا: ''أَأَلِدُ وَأَنَا عَجُوزٌ'' (۲) (کیا (اب) میں بچہ جنوں گی درآنحالیکہ میں بوڑھی ہوچکی) تو اللہ تعالی نے ان کو خطاب کرتے ہوئے کہا: ''رَحْمَتُ اللّٰهِ وَبَرَكَاتُهُ عَلَيْكُمْ أَهْلَ الْبَيْتِ'' (۳) (اے ابراہیم کے گھر والو! تم پر اللہ کی رحمت اور اس کی برکتیں (نازل ہوتی رہتی ہیں)) اور جیسا کہ حضور ﷺ نے فرمایا ہے: ''خيركم خيركم لأهله، وأنا خيركم لأهلي'' (۴) (تم

---

(۱) القاموس المحیط (أول)۔

(۲) سورۂ ہود / ۷۲۔

(۳) سورۂ ہود / ۷۳۔

(۴) حدیث: '' خیرکم خیرکم لأهله'' کی روایت ترمذی نے مناقب میں

میں وہ شخص بہتر ہے جو اپنے گھر والوں کے لئے بہتر ہو، اور میں اپنے گھر والوں کے لئے بہتر ہوں) (گھر والوں سے) مراد (یہاں) بیویاں ہیں۔

فقہاء کی اصطلاح میں آل کا معنی:

۲- آل کے معنی پر فقہاء کا اتفاق نہیں ہے، اسی لئے ان کے نزدیک احکام میں بھی اختلاف ہوا ہے۔

حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ کی رائے میں آل اور اہل ایک معنی میں ہیں، لیکن اس کا مدلول ان میں سے ہر ایک کے نزدیک مختلف ہے۔

حنفیہ کی رائے میں کسی شخص کے اہل بیت، اس کے آل اور اس کی جنس مترادف ہیں اور تینوں سے مراد وہ تمام لوگ ہیں جو اس شخص کے بعید ترین مسلمان جد تک نسب میں شریک ہوں، اور بعید ترین جد وہ ہے جس نے اسلام کو پایا ہو خواہ مسلمان ہوا ہو یا نہیں (۱) اور ایک قول یہ ہے کہ جد اعلیٰ کا مسلمان ہونا شرط ہے، پس (۲) وہ تمام عورت، مرد اور بچے جو اس حد تک اس شخص کے ہم نسب ہوں، اس کے اہل بیت میں ہیں (۳)۔

مالکیہ کی رائے ہے کہ لفظ آل عصبہ کو شامل ہے اور اس میں ہر وہ خاتون داخل ہے جسے اگر مرد فرض کرلیا جائے تو وہ عصبہ بن جائے (۴)۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ کسی شخص کے آل، اس کے اہل بیت، اس کی قوم، اس کے ہم نسب اور اس کے قرابت دار ایک معنی میں ہیں (۱)۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ انسان کے آل اس کے اقارب ہیں اور اس کے اہل وہ لوگ ہیں جن کا نفقہ اس پر لازم ہے، اور اس کے اہل بیت اس کے اقارب اور اس کی زوجہ ہیں (۲)۔

درود میں جو لفظ ''آل'' آتا ہے اس کا خصوصی مفہوم ہے، اکثر علماء کہتے ہیں کہ اس سے حضور ﷺ کے وہ رشتہ دار مراد ہیں، جن کے لئے زکاۃ حرام ہے، ایک قول یہ ہے کہ اس سے پوری ''امت اجابت'' (تمام مسلمان) مراد ہے، اسی کی طرف امام مالک کا رجحان ہے، اس کو ازہری اور شافعیہ میں سے نووی اور محققین حنفیہ نے پسند کیا ہے (۳)، حنابلہ کے نزدیک بھی یہی قول راجح ہے، صاحب مغنی کہتے ہیں کہ ''آل محمد'' سے مراد وہ لوگ ہیں جو آپ ﷺ کے ''دین'' میں آپ ﷺ کی اتباع کرتے ہیں (۴)۔

دوسری بحث

وقف اور وصیت میں آل کے احکام

۳- حنفیہ کہتے ہیں کہ اگر کوئی شخص یوں کہے کہ ''میری یہ زمین اللہ تعالیٰ کے لئے میرے اہل بیت پر ہمیشہ کے لئے وقف ہے پھر جب وہ لوگ ختم ہوجائیں تو مساکین پر وقف ہے'' تو (اس زمین کی) آمدنی اس کے گھر کے غنی اور فقیر ہر شخص پر خرچ ہوگی اور اس میں اس کے باپ دادا وغیرہ اور بیٹا پوتا وغیرہ تمام اصول وفروع، مرد وعورت،

= حضرت عائشہؓ سے کی ہے اس میں کچھ زیادتی ہے، ابن ماجہ نے اسے حضرت ابن عباسؓ سے اور طبرانی نے المعجم الکبیر میں حضرت معاویہؓ سے روایت کی ہے ترمذی نے اس کو صحیح قرار دیا ہے (فیض القدیر ۳/ ۴۹۵-۴۹۶، حدیث نمبر/ ۴۱۰۰ طبع اول، المطبعۃ التجاریہ)۔

(۱) الإسعاف فی أحکام الأوقاف رص ۱۰۸-۱۱۱ طبع ہندیہ البدائع ۷/ ۳۵۰ طبع اول۔

(۲) ابن عابدین ۳/ ۴۳۹ طبع اول، انہوں نے تاتارخانیہ سے نقل کیا ہے۔

(۳) الإسعاف رص ۱۰۸۔

(۴) الشرح الکبیر وحاشیۃ الدسوقی ۴/ ۹۳-۹۴-۴۳۲ طبع عیسی الحلبی۔

---

(۱) کشاف القناع ۴/ ۲۴۴ طبع أنصار السنۃ المحمدیہ۔

(۲) نہایۃ المحتاج ۶/ ۸۲ طبع مصطفی الحلبی، حاشیۃ القلیوبی ۳/ ۱۷۱ طبع الحلبی، الجمل علی المنہج ۴/ ۶۰ طبع المیمنیہ۔

(۳) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۹۔

(۴) المغنی ۱/ ۵۸۴ طبع اول۔

چھوٹے و بڑے، غلام اور آزاد سب شامل ہوں گے، اس میں ذمی مسلمان کی طرح ہوگا، خود وقف کرنے والا اس میں شامل نہ ہوگا، اور نہ اس کا وہ باپ شامل ہوگا جس نے اسلام کا زمانہ پایا تھا اور اسی طرح اس کے سلسلہ کی عورتیں داخل نہیں ہوں گی اگر ان کے باپ دوسرے خاندان کے ہوں، اور اگر ان عورتوں کے باپ کا سلسلہ نسب واقف کے اس مورث اعلی سے ملتا ہے جس نے اسلام کے زمانہ کو پایا ہے تو وہ اس کے اہل بیت میں شمار ہوں گے۔

''وصیت'' میں بھی حنفیہ کے نزدیک آل اور اہل کا ایک ہی معنی ہے، اگر کوئی شخص اپنی وصیت میں آل یا اہل کا لفظ استعمال کرے تو اس میں وہ تمام لوگ شامل ہوں گے جو اس مورث اعلی سے تعلق رکھتے ہوں جس نے عہد اسلام کو پایا ہو، اگر کوئی شخص اپنے اہل بیت کے لئے وصیت کرے تو اس میں اس کے نسبی باپ اور وہ دادا شامل ہوں گے جن کو وراثت نہ مل رہی ہو۔

اگر ''اہل فلاں'' کے لئے وصیت کرے تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک یہ وصیت اس کی بیوی کے لئے ہوگی، صاحبین کے نزدیک اس وصیت میں وہ تمام آزاد افراد شامل ہوں گے جن کا نفقہ وصیت کرنے پر لازم ہوگا، لہذا بیوی بھی شامل ہوگی اور زیر کفالت یتیم بچہ بھی اور اس کے وہ چھوٹے بچے بھی جو اس کی پرورش میں ہوں، اگر اس کا لڑکا بڑا ہو جو اس سے الگ رہتا ہو، یا لڑکی ہو جس کا نکاح ہوگیا ہو تو وہ اس کے اہل میں شامل نہ ہوں گے، اس وصیت میں وصیت کرنے والے کے وارث داخل نہ ہوں گے اور نہ وہ شخص داخل ہوگا جس کے ''اہل'' کے لئے وصیت کی گئی ہو۔

صاحبین کا استدلال یہ ہے کہ ''اہل'' نام ہے ان لوگوں کا جن کے نفقہ کا بار اٹھانا پڑ رہا ہو، اللہ تعالی نے حضرت نوح علیہ السلام کی یہ بات نقل کی ہے کہ انہوں نے کہا ''إن ابني من أهلي'' (۱) (میرا بیٹا تو میرے گھر والوں ہی میں ہے)، حضرت لوط علیہ السلام کے قصہ میں اللہ تعالی کا ارشاد ہے: ''فَنَجَّيْنَاهُ وَأَهْلَهُ'' (۱) (سو ہم نے انہیں اور ان کے گھر والوں سب کو نجات دی)۔

حضرت امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ لفظ اہل جب مطلق بولا جائے تو لوگوں کے عرف میں اس سے مراد بیوی ہوتی ہے، کہا جاتا ہے کہ فلاں شخص ''متاہل'' ہے اور فلاں شخص ''متاہل'' نہیں ہے، اور فلاں کے اہل نہیں ہیں، ان جملوں میں (اہل سے) مراد بیوی ہوتی ہے، پس وصیت کو اسی معنی پر محمول کیا جائے گا (۲)۔

مالکیہ کا مسلک یہ ہے کہ اگر کوئی شخص اپنے آل اور اہل کے لئے وقف کرے تو یہ اس کے عصبہ یعنی باپ، بیٹا، دادا، بھائی، چچا اور ان کی ذکور اولاد کو شامل ہوگا، نیز ہر اس عورت کو شامل ہوگا جس کو اگر مرد فرض کیا جائے تو وہ عصبہ ہو جائے، خواہ وہ فرض کئے جانے سے قبل عصبہ بغیرہ ہو یا عصبہ مع غیرہ جیسے کہ بہن بھائی کے ساتھ، یا بہن بیٹی کے ساتھ یا بالکل ہی عصبہ نہ ہو جیسے کہ ماں اور دادی۔

جب کوئی شخص یوں کہے کہ میں نے اپنے اہل کے لئے فلاں چیز کی وصیت کی تو یہ وصیت صرف ان رشتہ داروں کے لئے مخصوص ہوگی جو اس کی ماں کے رشتہ سے رشتہ دار ہوں گے، اس لئے کہ وہ موصی کے وارث نہ ہوں گے، اور باپ کی طرف سے رشتہ دار اس میں داخل نہ ہوں گے، کیونکہ ان کو وراثت میں حصہ ملے گا، یہ صورت اس وقت ہوگی جب کہ باپ کی طرف سے ایسے رشتہ دار نہ ہوں جن کو اس کی وراثت نہ ملے، اس لئے کہ اگر ایسے رشتہ دار ہوں گے تو وصیت صرف ان ہی کے لئے مخصوص ہو جائے گی، اور ایسی صورت میں وہ رشتہ دار شامل نہ ہوں گے جو ماں کے رشتہ سے رشتہ دار ہوں گے، وصیت اور

(۱) سورۂ ہود / ۴۵۔

(۱) سورۂ شعراء / ۱۷۰۔

(۲) بدائع الصنائع ۷/ ۳۴۹، اور اس کے بعد کے صفحات۔

وقف کے باب میں ابن القاسم کا یہی قول ہے، ابن القاسم کے ماسوا دوسرے لوگوں کی رائے یہ ہے کہ وصیت میں بھی اور وقف میں بھی ماں اورباپ والے دونوں قسم کے رشتہ دار داخل ہوں گے (۱)۔

شافعیہ کا مسلک یہ ہے کہ اگر کوئی شخص حضور ﷺ کے غیر کے آل کے لئے وصیت کرے تو وصیت صحیح ہوگی اور یہ وصیت رشتہ داروں کے لئے ہوگی، دین میں شریک وتبع لوگوں کے لئے نہ ہوگی، یہ صحیح تر قول ہے، اور حاکم کے اجتہاد پر محمول نہ ہوگی، ''اہل بیت'' کے الفاظ آل کی طرح ہیں، اہل بیت میں بیوی بھی داخل ہوگی، اگر کوئی شخص اپنے اہل کے لئے وصیت کرے اور اہل کے ساتھ لفظ بیت کا ذکر نہ کرے تو اس میں ہر وہ شخص داخل ہوگا جس کا نفقہ اس پر لازم ہو (۲)۔

حنابلہ کی رائے یہ ہے کہ اگر ''آل'' یا ''اہل'' کے لئے کوئی شخص وصیت کرے تو اس سے اس کے وارث خارج ہوں گے، کیونکہ وارث کے لئے وصیت نہیں ہے، اور اس کے آل میں سے وہ لوگ وصیت میں داخل ہوں گے جو وارث نہ ہوں (۳)۔

آل محمد ﷺ کا عمومی مفہوم:

۴ - آل نبی ﷺ سے مراد آل علی، آل عباس، آل جعفر، آل عقیل، آل حارث ابن عبد المطلب اور آل ابولہب ہیں۔

عبد مناف چوتھی پشت میں حضور ﷺ کے مورث ہیں، ان کے چار لڑکے تھے: ہاشم، مطلب، نوفل اور عبد شمس، پھر ہاشم کے چار لڑکے تھے، عبد المطلب کے سوا بقیہ کی نسل ختم ہوگئی، عبد المطلب کے بارہ لڑکے تھے (۱)۔

آل محمد ﷺ جن کے مخصوص احکام ہیں:

۵ - وہ علی، عباس، جعفر، عقیل، حارث بن عبد المطلب کے آل اور ان کے موالی ہیں، مالکیہ میں سے ابن القاسم اور اکثر علماء کا اس میں اختلاف ہے (۲)، ان کے نزدیک ''آل محمد'' میں موالی داخل نہیں؟ ابو الحسن بن بطال نے بخاری کی شرح میں ذکر کیا ہے کہ تمام فقہاء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ حضور کی ازواج اس ''آل'' میں داخل نہیں ہیں جس پر ''زکاۃ'' حرام ہے (۳)، لیکن مغنی میں حضرت عائشہؓ سے اس کے برعکس روایت ہے، صاحب مغنی نے کہا ہے کہ خلال نے اپنی سند سے ابن ابی ملیکہ سے روایت کیا ہے کہ خالد بن سعید بن العاص نے حضرت عائشہ کو صدقہ کا ایک خوان بھیجا تو حضرت عائشہؓ نے اس کو واپس کردیا اور فرمایا: "إنا آل محمد لاتحل لنا الصدقة" (ہم لوگ آل محمد ہیں، ہمارے لئے صدقہ حلال نہیں)، صاحب المغنی نے کہا ہے کہ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ازواج مطہرات زکاۃ کے حرام ہونے میں حضور ﷺ کے اہل بیت میں سے ہیں، شیخ تقی الدین نے لکھا ہے کہ ازواج مطہرات کے لئے صدقہ حرام ہے، وہ حضور ﷺ کے اہل بیت میں سے ہیں، دو روایتوں میں سے یہ صحیح تر روایت ہے (۴)۔

---

(۱) الشرح الکبیر بحاشیۃ الدسوقی ۴/ ۹۳، ۹۴، ۴۳۲۔

(۲) الروضۃ للنووی ۶/ ۱۷۷ طبع المکتب الاسلامی دمشق، حاشیۃ الشروانی علی التحفہ ۷/ ۵۸ طبع المیمنیہ، نہایۃ المحتاج ۶/ ۸۲، حاشیۃ القلیوبی ۳/ ۱۷۱، حاشیۃ الجمل علی المنہج ۴/ ۶۰۔

(۳) کشاف القناع ۴/ ۳۴۲۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۶۶۔

(۲) حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۴۹۳، المغنی ۲/ ۵۱۹ طبع اول۔

(۳) حاشیۃ الشلبی علی تبیین الحقائق ۱/ ۳۰۳ طبع بولاق۔

(۴) کشاف القناع ۲/ ۲۶۴ طبع انصار السنہ، مطالب اولی النہی ۲/ ۱۵۷ طبع المکتب الاسلامی، قول عائشہ: "إنا آل محمد......" (ہم لوگ آل محمد ہیں) کو ابن قدامہ نے المغنی مع الشرح الکبیر ۲/ ۵۲۰ طبع اول میں ذکر کیا ہے ابن حجر نے فتح الباری میں لکھا ہے کہ اس کی سند حسن ہے اور اس کی

آل بیت کے لئے زکاۃ لینے کا حکم:

۶ - ائمہ اربعہ کا اتفاق ہے کہ حضرت محمد ﷺ کے مذکورہ ''آل'' کو زکاۃ دینا جائز نہیں، کیونکہ حضور ﷺ کا ارشاد ہے: "**يا بني هاشم إن الله تعالى حرم عليكم غسالة الناس وأوساخهم، وعوضكم عنها بخمس الخمس**"(۱) (اے بنی ہاشم! اللہ تعالی نے تمہارے اوپر لوگوں کے میل کچیل کو حرام قرار دیا ہے اور اس کے بدلے میں خمس کا پانچواں حصہ مقرر فرمایا ہے)۔

''آل'' میں جو لوگ مذکور ہوئے وہ ہاشم بن عبد مناف کی طرف منسوب ہیں، قبیلہ کی نسبت ان ہی کی طرف ہے، ابولہب اگر چہ ''آل محمد'' میں داخل ہے لیکن زکاۃ کی حرمت سے وہ خارج ہے، اس لئے ابولہب کی اولاد کو زکاۃ دینا جائز ہے، کیونکہ نص نے حضور ﷺ سے اس کی قرابت کو باطل قرار دیا ہے، حضور ﷺ نے فرمایا ہے: "**لا قرابة بيني وبين أبي لهب، فإنه آثر علينا الأفجرين**"(۲) (میرے اور ابولہب کے درمیان کوئی قرابت نہیں ہے، اس لئے کہ اس نے ہمارے اوپر فاسق و فاجر لوگوں کو ترجیح دی ہے)، اور اس لئے کہ

= روایت ابن ابی شیبہ نے بھی کی ہے (فتح الباری ۳/ ۳۷۷ طبع عبد الرحمن محمد) اور مرفوع روایتوں کا ذکر عنقریب آئے گا۔

(۱) حدیث: "يا بني هاشم..." اس لفظ کے ساتھ غریب ہے جیسا کہ صاحب نصب الرایہ (۲/ ۴۰۳ طبع اول، المجلس العلمی) نے لکھا ہے اس کی اصل صحیح مسلم میں عبد المطلب بن ربیعہ کی ایک مرفوع روایت کی طویل حدیث میں ہے، الفاظ یہ ہیں: "إن هذه الصدقات إنما هي أوساخ الناس، وإنها لا تحل لمحمد ولا لآل محمد" (یہ صدقات لوگوں کے میل کچیل ہیں، اور یہ نہ محمد کے لئے حلال ہیں اور نہ محمد کی اولاد کے لئے) (صحیح مسلم بشرح النووی ۷/ ۱۷۷-۱۸۱ طبع المصریہ)۔

(۲) حدیث: "لا قرابة بيني..." کو ابن عابدین (۲/ ۶۶) نے نہر کے حوالہ سے ذکر کیا ہے، نسفی صاحب کنز کی مستصفی کے حوالہ سے اس کا ایک ٹکڑا البحر الرائق ۲/ ۲۶۵ میں ہے لیکن ہم کو یہ حدیث احادیث کی موجودہ کتابوں میں نہیں ملی۔

بنی ہاشم اور ان کی اولاد کے اکرام و اعزاز میں اللہ تعالی نے ان کے لئے صدقہ کو حرام قرار دیا ہے کیونکہ ان حضرات نے جاہلیت میں بھی اور عہد اسلام میں بھی حضور ﷺ کے ساتھ نصرت و تعاون کیا ہے، ابولہب حضور ﷺ کی ایذا رسانی کے درپے تھا اس لئے اس کی اولاد اس اکرام کی مستحق نہیں ہے، یہی حنابلہ اور حنفیہ کا مسلک ہے، ان دونوں مسلکوں میں ایک قول یہ بھی ہے کہ ابولہب کے آل میں سے جو لوگ مسلمان ہوں ان کو بھی زکاۃ دینا حرام ہے کیونکہ زکاۃ کے حرام ہونے کا مدار بنی ہاشم میں سے ہونا ہے(۱) (اور یہ بنی ہاشم میں سے ہیں)۔

۷ - ہاشم کے بھائی مطلب کی اولاد کے سلسلہ میں اختلاف ہے کہ ان کو زکاۃ دینا جائز ہے یا نہیں؟

حنفیہ کا مسلک، مالکیہ کا مشہور قول اور حنابلہ کی ایک روایت ہے کہ وہ لوگ زکاۃ لے سکتے ہیں، کیونکہ وہ لوگ قرآنی آیت: "**إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسَاكِينِ**"(۲) کے عموم میں داخل ہیں، لیکن بنو ہاشم اس عموم سے خارج ہیں، کیونکہ حضور ﷺ کا ارشاد ہے: "**إن الصدقة لا تنبغي لآل محمد**"(۳) (صدقہ آل محمد کے لئے جائز نہیں)، اس لئے ضروری ہے کہ ممانعت کو ان ہی کے ساتھ مخصوص کیا جائے۔

یہ درست نہیں کہ بنی مطلب کو بنی ہاشم پر قیاس کیا جائے، اس لئے کہ بنی ہاشم نسبتاً فضیلت بھی رکھتے ہیں اور حضور ﷺ سے قریب تر بھی ہیں اور وہ نبی ﷺ کے آل ہیں، مال غنیمت کے خمس کے

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۶۶، الہدایہ ۱/ ۱۱۳ طبع مصطفی الحلبی، البحر الرائق ۲/ ۲۶۵ المطبعۃ العلمیہ، الانصاف ۳/ ۲۵۶ طبع انصار السنہ۔

(۲) سورۂ توبہ/ ۶۰۔

(۳) حدیث: "إن الصدقة لا تنبغي..." کی روایت امام احمد اور مسلم نے عبد المطلب بن ربیعہ سے مرفوعاً کی ہے (الفتح الکبیر ۱/ ۳۰۹ طبع دار الکتب العربیہ)۔

پانچویں حصہ میں بنی ہاشم کے ساتھ بنو مطلب کا شریک ہونا محض قرابت کی وجہ سے نہیں ہے کیونکہ بنی عبد شمس اور بنی نوفل قرابت میں برابر تھے، اور ان کو کچھ نہیں دیا گیا، یہ ان کے ساتھ صرف نصرت کی وجہ سے یا نصرت اور قرابت دونوں کی وجہ سے شریک ہوئے ہیں، اور نصرت اس بات کا تقاضا نہیں کرتی کہ اس کی وجہ سے زکاۃ کو حرام کہا جائے (۱)۔

شافعیہ کا مسلک، مالکیہ کا غیر مشہور قول اور حنابلہ کی ایک روایت ہے کہ بنی مطلب کے لئے زکاۃ لینا جائز نہیں، کیونکہ حضور ﷺ کا ارشاد ہے: "إنا وبنو المطلب لم نفترق في جاهلية ولا إسلام، إنما نحن وهم شئ واحد" (ہم اور بنی مطلب نہ تو جاہلیت میں الگ رہے اور نہ اسلام میں الگ ہیں، ہم دونوں ایک ہیں)، دوسری روایت میں ہے:" إنما بنو هاشم وبنو المطلب شئ واحد، وشبک بين أصابعه" (۲) (بنی ہاشم اور بنی مطلب ایک ہیں اور حضور ﷺ نے یہ کہہ کر اپنے ہاتھوں کی انگلیوں کو آپس میں پھنسایا)، اور اس لئے کہ وہ مال غنیمت کے خمس کے پانچویں حصہ کے حقدار ہیں، ان کو زکاۃ لینا درست نہ ہوگا، جیسے کہ بنی ہاشم کے لئے درست نہیں۔ بنی ہاشم کے لئے زکاۃ کے حرام ہونے کی جو علت حضور ﷺ نے بتائی ہے اس سے اس بات کو مزید قوت ملتی ہے، حضور ﷺ نے فرمایا ہے: "أليس في خمس الخمس ما

(۱) شرح الدر بحاشیہ ابن عابدین ۲/ ۶۸، البدائع ۲/ ۴۹، الشرح الکبیر ۲/ ۴۹۳، المغنی ۲/ ۵۲۰۔

(۲) حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۴۹۳، الأم ۲/ ۸۱ طبع مکتبہ الکلیات الازہریہ، المغنی ۲/ ۵۱۹ - ۵۲۰، حدیث: " إنا وبنو المطلب..." اور حدیث: "إنما بنو هاشم..." متعدد روایات میں مروی ہیں، ابوداؤد وغیرہ نے تقریباً اسی طرح روایت کی ہے بخاری نے بھی روایت کی ہے، لیکن اس میں "وشبک بين أصابعه" نہیں ہے (نصب الرایہ ۳/ ۴۲۵ طبع اول)۔

يغنيكم؟" (۱) (کیا مال غنیمت کے خمس کے پانچویں حصہ میں تمہارے لئے کفایت نہیں ہے؟)۔

۸ - ابو عصمہ نے امام ابو حنیفہ سے روایت کی ہے کہ ہمارے زمانہ میں بنی ہاشم کو زکاۃ دینا درست ہے (۲)۔

مالکیہ کا مشہور قول یہ ہے کہ بنی ہاشم کو اس وقت زکاۃ نہیں دی جائے گی جب کہ بیت المال سے ان کا حق مل رہا ہو، اگر بیت المال سے ان کو حق نہیں مل رہا ہو اور وہ فقر سے بہت پریشان ہوں تو ان کو زکاۃ دی جائے گی، بلکہ اس وقت ان کو دینا دوسروں کی بہ نسبت افضل ہوگا۔

باجی نے کہا ہے کہ محض فقر سے پریشانی کافی نہیں بلکہ وہ اس حالت کو پہنچ جائیں جس میں مردار کا کھانا جائز ہوتا ہے تو ان کو زکاۃ دینا درست ہوگا، لیکن ظاہر اس کے خلاف ہے، ان کی محتاجی کے وقت ان کو زکاۃ دینا درست ہوگا اگر چہ اس حالت کو نہ پہنچیں جس میں مردار کھانا حلال ہو جاتا ہے، کیونکہ ان کی (محتاجی کے سبب) ان کو زکاۃ دینا اس سے بہتر ہے کہ وہ ذمی یا ظالم کی نوکری کریں (۳)۔

شافعیہ کا قول یہ ہے کہ آل محمد ﷺ کے لئے زکاۃ حلال نہیں

(۱) حدیث: "أليس في خمس الخمس ما يغنيكم" متعدد روایات میں ہے ابن ابی حاتم نے اس کی روایت کی ہے اور الفاظ یہ ہیں: "رغبت لكم عن غسالة أيدي الناس، إن لكم في خمس الخمس لما يغنيكم" (میں نے تمہارے لئے لوگوں کے ہاتھوں کے غسالہ (دھوون) کو پسند نہیں کیا، یقیناً خمس کا پانچواں حصہ تمہاری ضروریات کو پوری کرنے کے لئے کافی ہے)، اس کی سند حسن ہے، ابراہیم بن مہدی راوی ہیں، ان کی توثیق ابوحاتم نے کی ہے یحیی بن معین نے کہا ہے کہ وہ منکر روایات بیان کرتے ہیں (نصب الرایہ ۳/ ۴۲۵ طبع اول)، طبرانی نے بھی قریب قریب ایسا ہی نقل کیا ہے، اس کی سند میں حسن بن قیس ہیں، جن کا لقب حنش ہے اور ان کے بارے میں کلام ہے، دیکھئے (مجمع الزوائد ۳/ ۹۱ طبع القدسی)۔

(۲) فتح القدیر ۲/ ۲۴۔

(۳) حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۴۹۳، ۴۹۴۔

ہے اگر چہ ان کوخمس میں سے نہ مل رہا ہو، اس لئے کہ خمس میں سے نہ ملنا ان کے لئے حرام زکاۃ کو حلال نہیں بنا سکتا (۱)، ابو سعید اصطخری کی رائے اس کے برعکس ہے، ان کا قول ہے کہ خمس میں سے ان کا حق نہ ملے تو ان کو زکاۃ دینا جائز ہے، اس لئے کہ زکاۃ کی حرمت ان کے لئے اس وجہ سے ہے کہ ان کو خمس میں سے حصہ ملتا ہے، پس جب خمس میں سے ان کو نہ مل رہا ہو تو زکاۃ دینا ضروری ہوگا (۲)۔

حنابلہ کے یہاں ممانعت کو مطلقاً ذکر کرنے سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ اگر چہ ان کو خمس میں سے نہ ملے پھر بھی صدقہ کا مال ان کے لئے حرام ہوگا۔

کفارات، نذور، شکار کے دم، زمین کے عشر اور وقف کی آمدنی میں سے ''آل'' کا لینا:

۹- حنفیہ، مالکیہ اور شافعیہ کا مسلک یہ ہے کہ آل محمد ﷺ کے لئے یمین، ظہار اور قتل کا کفارہ، شکار کا دم، زمین کا عشر اور وقف کی آمدنی لینا حلال نہیں ہے، کفارہ کے بارے میں ایک روایت کے مطابق حنابلہ کا بھی یہی قول ہے، اس لئے کہ یہ زکاۃ کے مشابہ ہے، حنفیہ میں سے امام ابو یوسف سے منقول ہے کہ وقف کی آمدنی لینا ان کے لئے جائز ہے، جب کہ انہیں پر وقف کیا گیا ہو، اس لئے کہ ان پر کیا گیا وقف، اغنیاء پر وقف کے درجے میں ہے، پس اگر فقراء پر وقف کیا گیا ہو اور بنی ہاشم کا نام نہ لیا گیا ہو تو جائز نہ ہوگا۔

''الکافی'' میں کوئی اختلاف نقل کئے بغیر لکھا ہے کہ مذہب یہی ہے کہ ان کے لئے وقف کا مال دینا درست ہے، چنانچہ لکھا ہے کہ: نفلی صدقات اور وقف کا مال ان کو دینا جائز ہے، اس لئے کہ کسی واجب کا ادا کرنے والا اپنے سر سے فرض کو ساقط کر کے اپنے آپ کو پاک کرتا ہے، اس لئے ادا شدہ مال میں میل کچیل آئے گا جس طرح استعمال شدہ پانی ہوتا ہے، اور نفل میں تو حسن سلوک کیا جاتا ہے، کوئی چیز ذمہ میں واجب نہیں ہوتی، اس لئے ادا شدہ مال میلا نہ ہوگا، صاحب فتح القدیر نے لکھا ہے کہ غور وفکر سے جو حق بات سمجھ میں آتی ہے وہ یہ ہے کہ وقف کے مال کا حکم نفلی صدقہ جیسا ہونا چاہئے، پس اگر نفلی صدقات کا دینا جائز ہو تو وقف کا دینا بھی ضروری ہوگا، ورنہ نہیں، کیونکہ اس بات میں شک نہیں کہ وقف کرنے والا وقف کر کے ایک تبرع کرتا ہے، تبرع ہونے کی وجہ یہ ہے کہ وقف کرنا واجب نہیں ہے (۱)۔

حنابلہ کی رائے ہے کہ وصیت میں سے آل کے لئے لینا جائز ہے، کیونکہ وہ تطوع ہے، اور اسی طرح نذر کا مال لینا بھی درست ہے اس لئے کہ وہ اصل میں تبرع ہے، پس یہ اس وصیت کی طرح ہے جو خود انہیں کے لئے کی گئی ہو، اس بنا پر ان کے لئے دونوں میں سے لینا جائز ہوگا۔

کفارہ کا لینا بھی ان کے لئے حنابلہ کی ایک روایت میں جائز ہے، وجہ یہ ہے کہ نہ تو وہ زکاۃ ہے اور نہ لوگوں کا میل کچیل ہے، اس لئے وہ تطوع والے صدقہ کے مشابہ ہے۔

آل کے لئے نفلی صدقات میں سے لینے کا حکم:

۱۰- اس مسئلہ میں فقہاء کے تین نقاط نظر ہیں:

اول: مطلقاً جائز ہے، یہ حنفیہ اور شافعیہ کا ایک قول ہے، اور امام احمد سے بھی ایک روایت ہے، اس لئے کہ یہ لوگوں کا میل نہیں ہے، یہ ایسے ہی ہے جیسے وضو پر وضو کرنا۔

---

(۱) الأم ۲/ ۸۱ طبع مکتبۃ الکلیات الأزہریہ۔
(۲) المجموع ۶/ ۲۲۷ طبع المنیریہ۔

(۱) فتح القدیر ۲/ ۲۷۴ طبع بولاق، الخرشی ۲/ ۱۱۸ طبع الشرفیہ، الشرقاوی علی التحریر ۱/ ۳۹۲ طبع عیسیٰ الحلبی۔

دوم: مطلقاً ممنوع ہے، یہ حنفیہ وشافعیہ کا دوسرا قول ہے، اور امام احمد سے بھی دوسری روایت ہے، حنابلہ کے نزدیک یہی زیادہ راجح ہے، اس لئے کہ جن نصوص سے معلوم ہوتا ہے کہ آل بیت کے لئے صدقہ ممنوع ہے وہ نصوص عام ہیں، فرض اور نفل دونوں کو شامل ہیں۔

سوم: جائز ہے لیکن مکروہ ہے، تاکہ تمام دلائل پر عمل ہوجائے، یہ مالکیہ کا مسلک ہے(۱)۔

تیسری بحث

آل بیت کے آزاد کردہ غلام اور صدقات

۱۱ – حنفیہ اور حنابلہ کا مسلک، شافعیہ کا صحیح تر قول اور مالکیہ کا ایک قول یہ ہے کہ آل نبی ﷺ کے جو موالی ہیں ان کو حسب اختلاف ائمہ زکاۃ میں سے کچھ نہیں دیا جائے گا، آل نبی ﷺ کے موالی وہ ہیں جن کو کسی ہاشمی یا مطلبی نے آزاد کیا ہو، اس مسلک کی دلیل وہ روایت ہے جسے ابو رافع نے بیان کیا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے بنی مخزوم کے ایک شخص کو صدقہ کا عامل بنایا، تو اس آدمی نے ابو رافع سے کہا کہ آپ میرے ساتھ چلیں، تاکہ اس میں سے آپ کو حصہ ملے، ابو رافع نے کہا کہ جب تک حضور ﷺ کی خدمت میں جا کر پوچھ نہ لوں میں نہیں چلوں گا، چنانچہ وہ آپ ﷺ کی خدمت میں گئے، اور پوچھا تو آپ ﷺ نے فرمایا: "إنا لا تحل لنا الصدقة، وإن مولى القوم منهم"(۲) (ہمارے لئے صدقہ حلال نہیں ہے، اور قوم کا مولی قوم میں سے ہی ہے)، صدقہ ان کے لئے اس لئے بھی حلال نہیں ہے کہ بطور عصبہ بنی ہاشم ان کے وارث بنتے ہیں، لہذا ان کو صدقات دینا جائز نہ ہوگا، جس طرح خود بنی ہاشم کو دینا جائز نہیں ہے، یہ بمنزلہ قرابت دار کے ہیں، کیونکہ حضور کا ارشاد ہے: "الولاء لحمة كلحمة النسب"(۱) ("ولاء" نسب کے رشتہ کی طرح ایک رشتہ ہے)، ان کے لئے قرابت کے احکام یعنی وراثت، دیت اور نفقہ کے احکام ثابت ہوں گے، لہذا ان پر صدقہ کے مال کی حرمت بھی ثابت ہوگی، جب "آل" کے آزاد کردہ غلاموں کے لئے صدقہ حرام ہے تو غلام اور مکاتب کے لئے بدرجۂ اولی ممنوع ہوگا، اس لئے کہ غلام کی ملکیت درحقیقت "آقا" کی ملکیت ہے برخلاف آزاد کردہ غلام کے(۲) (کہ اس کی ملکیت آقا کی ملکیت نہیں ہوتی)۔

مالکیہ کے نزدیک قابل اعتماد قول یہ ہے کہ آل بیت کے موالی کو صدقہ دینا جائز ہے، کیونکہ وہ حضور ﷺ کے قرابت دار نہیں ہیں،

---

(۱) فتح القدیر ۲/ ۲۴-۲۵، البجیرمی علی الاقناع ۲/ ۳۱۹ طبع مصطفی الحلبی، البجیرمی علی المنہج ۳/ ۳۱۲، المجموع ۶/ ۱۹۰ مکتبۃ الارشاد جدہ، الوجیز ۱/ ۲۹۶ طبع الآداب والمؤید، المغنی ۲/ ۵۲۱، الخرشی ۲/ ۱۱۸۔

(۲) حدیث: "إنا لا تحل......" کی روایت ابوداؤد نے ابو رافع سے ان الفاظ کے ساتھ کی ہے: "مولى القوم من أنفسهم وإنا لا تحل لنا الصدقة" (قوم کا مولی قوم میں سے ہی ہوتا ہے اور ہمارے لئے صدقہ حلال نہیں ہے)

= (سنن ابی داؤد ۲/ ۲۹۵-۲۹۶، حدیث نمبر ۱۶۵۰ طبع دوم التجاریہ)، ترمذی نے بھی قدرے اختلاف کے ساتھ اس کی روایت کی ہے اور کہا ہے کہ یہ حدیث حسن صحیح ہے (تحفۃ الاحوذی ۳/ ۳۲۳-۳۲۴، حدیث نمبر ۶۵۲ طبع السلفیہ) اور نسائی نے بھی اختلاف کے ساتھ اس کی روایت کی ہے (سنن النسائی مع شرح السیوطی وحاشیۃ السندی ۵/ ۱۰۷ طبع المصریہ)۔

(۱) حدیث: "الولاء لحمة......" کی روایت طبرانی نے المعجم الکبیر میں حضرت عبداللہ بن ابی اوفی سے ان الفاظ کے ساتھ کی ہے: "الولاء لحمة كلحمة النسب، لا يباع ولا يوهب" ("ولاء" نسب کے رشتہ کی طرح ایک رشتہ ہے، نہ اسے بیچا جاسکتا ہے اور نہ اسے ہبہ کیا جاسکتا ہے)، سیوطی نے اس کو صحیح کہا ہے، اور ہیثمی نے کہا ہے کہ اس میں عبید بن القاسم ہے اور وہ کذاب ہے، حاکم نے اس کی روایت فرائض میں کی ہے اور بیہقی نے سنن میں حضرت ابن عمر سے کی ہے اور حاکم نے اس کی تصحیح کی ہے، ذہبی نے حاکم کا تعاقب کیا ہے اور سخت تنقید کی ہے (فیض القدیر ۶/ ۳۷۷، حدیث نمبر ۹۶۸۷ طبع التجاریہ)۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۶۸-۶۹، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۴۹۴، المیزان للشعرانی ۲/ ۱۷، المغنی ۲/ ۵۱۹۔

اس لئے جس طرح دوسرے لوگوں کے لئے صدقہ کا لینا جائز ہے ان کے لئے بھی جائز ہوگا، نیز ان کو زکاۃ کے بدلہ میں خمس میں سے حصہ نہیں دیا گیا ہے، اس لئے زکاۃ سے ان کو محروم کرنا درست نہ ہوگا جس طرح دوسرے لوگوں کو محروم نہیں کیا جاتا (۱)۔

ہاشمی کا ہاشمی کو زکاۃ دینا:

۱۲ - حنفیہ میں سے امام ابو یوسف کی رائے ہے، اور امام ابوحنیفہ سے بھی منقول ہے کہ ہاشمی اپنی زکاۃ ہاشمی کو دے سکتا ہے، ان کا استدلال یہ ہے کہ حضور ﷺ کا جو یہ ارشاد ہے: "**یا بنی ھاشم! إن الله کرہ لکم غسالة أیدی الناس و أوساخھم، و عوّضکم منھا بخمس الخمس**" (۲) (اے بنی ہاشم! اللہ تعالی نے تمہارے لئے لوگوں کے ہاتھوں کے دھوون اور ان کے میل کچیل کو ناپسند کیا ہے اور اس کے بدلہ میں تم کو خمس کا پانچواں حصہ دیا ہے) وہ اس کے منافی نہیں، کیونکہ اس حدیث میں "لوگوں" سے مراد یقینی طور پر غیر بنی ہاشم ہیں، اور اس لئے یہ خطاب خصوصیت سے بنو ہاشم ہی کے لئے ہے، اور لوگوں کے صدقات کے عوض میں خمس کا پانچواں حصہ دینا اس بات کو مستلزم نہیں کہ ان کے اپنے صدقات کا بھی عوض ہو (۳)۔

حنفیہ کے سوا ہم کو یہ مسئلہ دوسرے ائمہ کے یہاں نہیں مل سکا۔

ہاشمی کو صدقہ کا عامل مقرر کرنا اور صدقہ میں سے اجرت دینا:

۱۳ - حنفیہ کا صحیح تر قول، مالکیہ، شافعیہ اور بعض حنابلہ کا قول اور یہی خرقی کا ظاہر قول ہے کہ ہاشمی کے لئے صدقات میں سے اجرت لے کر صدقات کا عامل بننا جائز نہیں ہے تا کہ حضور ﷺ کا قرابت دار میل کچیل کے شائبہ سے پاک رہے، نیز عبد المطلب بن ربیعہ بن الحارث نے روایت کی ہے کہ ربیعہ اور عباس بن عبد المطلب جمع ہوئے اور بولے کہ اگر ہم لوگ ان دولڑکوں (عبد المطلب بن ربیعہ اور فضل بن عباس) کو حضور ﷺ کے خدمت میں بھیجیں اور حضور ﷺ ان کو صدقہ کے عامل مقرر کردیں، پھر ان کو صدقہ کے مال میں سے اسی طرح اجرت ملے جس طرح دوسروں کو ملتی ہے (تو اچھا ہوتا)، حضرت علیؓ نے فرمایا کہ ان کو مت بھیجو، (عبد المطلب بن ربیعہ کہتے ہیں) چنانچہ ہم لوگ حضور ﷺ کی خدمت میں گئے اور اس وقت آپ ﷺ زینب بنت جحش کے پاس تھے، ہم لوگوں نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ! ہم لوگ شادی کی عمر کو پہنچ گئے اور آپ ﷺ سب سے زیادہ بہتر سلوک کرنے والے اور صلہ رحمی کرنے والے ہیں آپ ﷺ کی خدمت میں ہم اس لئے آئے ہیں کہ آپ ہم کو صدقہ کا عامل مقرر فرمادیں، تا کہ ہم بھی آپ کی خدمت میں صدقہ کا مال لا کر جمع کریں جس طرح دوسرے لوگ کرتے ہیں، اور ہم کو بھی اس میں سے حصہ ملے جس طرح دوسرے لوگوں کو ملتا ہے، عبد المطلب بن ربیعہ کہتے ہیں کہ حضور ﷺ نے یہ سن کر طویل خاموشی فرمائی، پھر بولے: "**إن الصدقة لاتنبغی لآل محمد، إنما ھی أوساخ الناس**" (۱) (صدقہ کا مال آل محمد ﷺ کے لئے جائز نہیں، وہ لوگوں کا میل کچیل ہے)۔

حنفیہ کا ایک قول یہ ہے کہ صدقات کے لئے ہاشمی کو عامل مقرر کرنا

---

(۱) حاشیۃ الدسوقی ۱ر ۴۹۴، المغنی ۲ر ۵۱۹، ۵۲۰۔

(۲) اس حدیث کی تخریج فقرہ ۱۰ر میں گذر چکی ہے۔

(۳) حاشیہ ابن عابدین ۲ر ۶۸، فتح القدیر ۲ر ۲۴۔

(۱) ابن عابدین ۲ر ۶۱، فتح القدیر ۲ر ۲۴، حاشیۃ الدسوقی ۱ر ۴۹۵، حاشیۃ الشرقاوی ۱ر ۳۹۲، المغنی ۲ر ۵۲۰، اس حدیث کی روایت امام مسلم نے کی ہے (مسلم بشرح النووی ۷ر ۱۷۷ طبع المصریہ)۔

مکروہ تحریمی ہے، حرام نہیں ہے (۱)۔

شافعیہ کے نزدیک جائز ہے کہ باربرداری کرنے والے، ناپنے والے، وزن کرنے والے اور نگرانی کرنے والے ہاشمی یا مطلبی ہوں (۲)۔

اور اکثر حنابلہ کی رائے ہے کہ "آل" کے لئے زکاۃ کو اجرت میں لینا جائز ہے، کیونکہ جو کچھ وہ لیں گے وہ اجرت ہوگی، اور اجرت کا لینا جائز ہے جیسے باربردار اور خزانچی کو اجرت دینا اور ان کے لئے لینا درست ہے (۳)۔

چوتھی بحث
غنیمت، فئے اور آل بیت کا حق

غنیمت اور فئے کی تعریف:

غنیمت اور فئے کی تعریف میں فقہاء کا اختلاف ہے، تفصیل "انفال"، "غنیمت" اور "فئے" میں دیکھئے۔

آل بیت کا غنیمت اور فئے میں حق:

۱۴ - مذاہب اربعہ کے فقہاء کے درمیان اس بات میں اختلاف نہیں ہے کہ مال غنیمت کو پانچ حصوں میں تقسیم کیا جائے گا، چار حصے مجاہدین کے لئے اور پانچواں حصہ ان لوگوں کے لئے ہوگا جن کا بیان قرآن کریم کی اس آیت میں ہے: "وَاعْلَمُوْا اَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِّنْ شَيْءٍ فَاَنَّ لِلّٰهِ خُمُسَهُ" (۴) (اور جانے رہو کہ جو کچھ تمہیں بطور غنیمت حاصل ہو سو اس کا پانچواں حصہ اللہ کے لئے ہے)، فقہاء کا اس امر میں اختلاف ہے کہ حضور ﷺ کی رحلت کے بعد "خمس" کا کیا مصرف ہوگا، شافعیہ کا مسلک ہے اور یہی امام احمد سے ایک روایت ہے کہ غنیمت کے خمس کو پانچ حصوں میں تقسیم کیا جائے گا۔

ایک حصہ حضور ﷺ کے لئے ہوگا کیونکہ مذکورہ آیت میں ان کا حصہ متعین ہے، حضور ﷺ کا حصہ ان کی رحلت کے بعد ساقط نہ ہوگا بلکہ آپ ﷺ کے بعد اس کو مسلمانوں کے مصالح اور سرحدوں کی حفاظت اور مسجدوں میں صرف کیا جائے گا۔

دوسرا حصہ: (حضور ﷺ کے) رشتہ داروں کے لئے ہوگا، یہ بنی ہاشم اور بنی مطلب ہیں، بنی عبد شمس اور بنی نوفل نہیں ہیں، اس لئے کہ جب حضور ﷺ سے پوچھا گیا تو آپ نے صرف پہلے دونوں کا نام لیا، آخری دونوں کا نام نہیں لیا، "رشتہ داروں" سے بنی ہاشم اور بنی مطلب اس لئے بھی مراد ہیں کہ ان دونوں نے حضور ﷺ کو نہ تو زمانۂ جاہلیت میں چھوڑا اور نہ اسلام میں۔

اس دوسرے حصہ میں غنی اور فقیر، مرد اور عورت دونوں شریک ہیں، عورت سے مرد کو زیادہ حصہ ملے گا جس طرح وراثت میں ملتا ہے، امام شافعیؒ نے اس پر صحابہ کا اجماع نقل کیا ہے۔

بقیہ تین حصے یتیموں، مسکینوں اور مسافروں کے لئے ہیں (۱)۔

امام احمد سے ایک دوسری روایت یہ ہے کہ حضور ﷺ کا حصہ اہل دیوان کے لئے خاص ہوگا، اس لئے کہ نبی ﷺ نصرت کی وجہ سے اس کے مستحق ہوئے تھے، تو جو لوگ دین کی نصرت میں ان کے قائم مقام ہوں گے وہ مستحق ہوں گے، امام احمد ہی سے ایک روایت یہ ہے کہ یہ ہتھیاروں اور سواریوں کے انتظام پر صرف ہوگا۔

شافعیہ کے نزدیک اور ایک روایت کے مطابق امام احمد کے

---

(۱) ابن عابدین ۶۱/۲۔
(۲) حاشیۃ الشرقاوی ۳۹۲/۱۔
(۳) المغنی ۵۲۰/۲۔
(۴) سورۂ انفال/ ۴۱۔

(۱) البجیرمی علی الاقناع ۲۲۶/۴۔

نزدیک ''فئے'' کو پانچ حصوں میں تقسیم کیا جائے گا، اور پانچویں حصہ کا مصرف وہی ہوگا جو مال غنیمت کے پانچویں حصہ کا ہے۔

حنابلہ کا ظاہر قول یہ ہے کہ ''فئے'' کے پانچ حصے نہیں کئے جائیں گے، بلکہ تمام کا تمام مسلمانوں کے لئے ہوگا جو ان کے مصالح میں خرچ ہوگا (۱)۔

حنفیہ کا قول یہ ہے کہ پانچواں حصہ جو اللہ و رسول کے لئے ہے اسے تین حصوں میں تقسیم کیا جائے گا، ایک حصہ یتیموں کے لئے دوسرا حصہ مسکینوں کے لئے، تیسرا حصہ مسافروں کے لئے، ذوی القربی یعنی نبی ﷺ کے رشتہ دار بھی انہیں میں شامل رہیں گے، ان میں جو تنگ دست ہوں گے ان کے گذارے کے لئے رقم دے دی جائے گی، اور ان کے مالداروں کو کچھ نہیں دیا جائے گا۔

ذوی القربی (نبی ﷺ کے رشتہ دار) جن کے تنگ دست افراد کو یہ رقم دی جائے گی بنو ہاشم اور بنی مطلب ہیں، حنفیہ کے نزدیک ''فئے'' کو پانچ حصوں میں تقسیم نہیں کیا جائے گا (۲)۔

مالکیہ کا کہنا ہے کہ غنیمت کا کل پانچواں حصہ، دفینہ، فئے، جزیہ، زمین کا خراج، زمین چاہے غلبہ سے فتح ہو یا صلح سے، اور ذمیوں کے ٹیکس، یہ سب مسلمانوں کے بیت المال میں جمع ہوں گے، اور امیر المؤمنین اپنی صوابدید سے خرچ کرے گا، اور مستحب ہے کہ پہلے نبی ﷺ کے آل کو دے، پھر ان رفاہی کاموں میں خرچ کرے جن کا نفع مسلمانوں کو پہنچے جیسے مسجدوں کی تعمیر، مالکیہ کے نزدیک (بھی) فئے کو پانچ حصوں میں تقسیم نہیں کیا جائے گا (۳)، نبی ﷺ کے وہ آل جن کو امام پہلے دے گا صرف بنو ہاشم ہیں (۴)۔

(۱) البجیرمی علی الاقناع ۴/ ۲۲۸، الشرح الکبیر مع المغنی ۱۰/ ۵۴۹۔
(۲) ابن عابدین ۳/ ۲۲۸۔
(۳) الخرشی ۳/ ۱۲۹۔
(۴) الشرح الکبیر ۲/ ۱۹۰۔

پانچویں بحث
آل نبی ﷺ پر درود بھیجنا

۱۵ - ائمہ اربعہ کا اتفاق ہے کہ فرشتوں اور غیر نبیوں پر صرف تبعاً درود بھیجا جائے گا، ''آل'' پر تبعاً بھیجا جائے یا نہیں؟ اس میں اختلاف ہے۔

شافعیہ اور حنابلہ کی ایک رائے یہ ہے کہ نماز میں آل پر درود بھیجنا حضور ﷺ کی تبعیت میں واجب ہے، اس رائے کی دلیل کعب بن عجرہ کی روایت ہے کہ حضور ﷺ ایک مرتبہ ہمارے پاس تشریف لائے، ہم نے عرض کیا کہ اے اللہ کے رسول ﷺ! ہم کو معلوم ہے کہ ہم آپ کو سلام کس طرح کریں، فرمائیے کہ ہم درود آپ ﷺ پر کس طرح بھیجیں؟ تو حضور ﷺ نے فرمایا کہ یوں درود بھیجو: **"اللهم صل على محمد و آل محمد كما صليت على إبراهيم و آل إبراهيم"** (۱)، اس روایت میں حضور ﷺ نے اپنے آپ پر اور آل پر درود بھیجنے کا حکم دیا ہے، اور حکم وجوب کا تقاضا کرتا ہے (۲) (اس لئے نماز میں آل پر درود بھیجنا واجب ہے)۔

شافعیہ اور حنابلہ سے دوسری روایت یہ ہے کہ سنت ہے، یہی حنفیہ کا قول ہے اور یہی مالکیہ کا ایک قول ہے، ان حضرات کا استدلال ابن مسعود کی روایت سے ہے کہ حضور ﷺ نے ان کو تشہد سکھایا، اور فرمایا: **"إذا قلت هذا، أو قضيت هذا، فقد تمت صلاتک"** (جب تم یہ کہہ لو، یا ادا کرلو تو تمہاری نماز مکمل ہوگئی)، دوسری روایت میں یوں ہے: **"فقد قضيت صلاتک فإن شئت أن تقوم فقم"** (۳) (تب تم نے اپنی نماز ادا کرلی، اب اٹھنا چاہو تو اٹھ جاؤ)۔

(۱) حدیث: "قولوا: اللهم صل على محمد..." ایک روایت کا ٹکڑا ہے جسے امام احمد، شیخین، ابوداؤد، نسائی اور ابن ماجہ نے حضرت کعب بن عجرہ سے ان ہی لفظوں میں نقل کیا ہے (فیض القدیر ۴/ ۵۲۹)۔
(۲) الوجیز ۱/ ۴۵ طبع الآداب والمؤید۔
(۳) الشرح الکبیر مع المغنی ۱/ ۵۸۳، ابن عابدین ۱/ ۳۴۸، الشرح الکبیر بحاشیۃ

مالکیہ کی دوسری رائے یہ ہے کہ حضور ﷺ پر اور تبعاً ان کے آل پر درود بھیجنا باعث فضیلت ہے (۱)۔

آل بیت، امامت کبریٰ اور صغریٰ:

۱۶ - جمہور فقہاء نے یہ شرط نہیں لگائی ہے کہ مسلمانوں کا خلیفہ نبی ﷺ کے آل بیت میں سے ہو، ان کی دلیل یہ ہے کہ خلفاء ثلاثہ: ابوبکرؓ، عمرؓ اور عثمانؓ اہل بیت میں سے نہیں تھے بلکہ قریش میں سے تھے (۲)۔

نسب کی شرافت کے اعتبار کا تقاضا یہ ہے کہ اگر اہل بیت اور دوسرے لوگ صفات میں برابر ہوں تو اہل بیت کو امامت صغریٰ کے لئے ترجیح دی جائے گی، اس لئے کہ وہ نسباً سب سے افضل ہیں (۳)۔

= الدسوقی ۱/ ۲۵۱، حدیث: "إذا قلت هذا....." ایک حدیث کا ٹکڑا ہے جس کو ابوداؤد نے حضرت ابن مسعود سے ان الفاظ کے ساتھ نقل کیا ہے: "إذا قلت هذا أو قضيت هذا فقد قضيت صلاتك، إن شئت أن تقوم فقم و إن شئت أن تقعد فاقعد" (جب تم یہ کہہ لو یا ادا کرلو تو تمہاری نماز مکمل ہوگئی، اگر تم کھڑا ہونا چاہو تو کھڑے ہو جاؤ اور اگر بیٹھنا چاہو تو بیٹھ جاؤ)، خطابی نے کہا ہے کہ اس میں اختلاف ہے کہ یہ حضور ﷺ کا ارشاد ہے یا حضرت ابن مسعود کا قول ہے (معالم السنن، ۱/ ۲۲۹ طبع اول، المکتبہ العلمیہ، حلب)، عراقی کا قول ہے: حفاظ کا اتفاق ہے کہ یہ مدرج ہے (عون المعبود ۱/ ۳۶۷ شائع کردہ دار الکتاب العربی)۔

(۱) الشرح الکبیر بحاشیۃ الدسوقی ۲/ ۲۵۱۔

(۲) ابن عابدین ۱/ ۳۶۸، الاحکام السلطانیہ للماوردی رص ۴ طبع مصطفی الحلبی، الاحکام السلطانیہ لابی یعلی رص ۴ طبع مصطفی الحلبی، شرح الخطیب ۴/ ۱۹۸، مطالب اولی النہی ۱/ ۶۴۹ طبع المکتب الاسلامی۔

(۳) مراقی الفلاح رص ۱۶۴، الشرح الکبیر بحاشیۃ الدسوقی ۱/ ۳۴۳، شرح التحریر بحاشیۃ الشرقاوی ۱/ ۲۴۹ طبع عیسی الحلبی، مطالب اولی النہی ۱/ ۶۴۹۔

آل بیت کو برا بھلا کہنے کا حکم:

۱۷ - فقہاء اربعہ کا اس امر پر اتفاق ہے کہ اگر کوئی شخص حضور ﷺ کے آل میں سے کسی کو گالی دے، جیسے کہ لوگ آپس میں گالی گلوچ کرتے ہیں، تو اس کو سخت مار ماری جائے گی اور سزا دی جائے گی، لیکن وہ شخص گالی دینے کی وجہ سے کافر نہیں ہوگا (۱)۔

آل بیت کی طرف جھوٹی نسبت کرنا:

۱۸ - جو شخص حضور ﷺ کے آل کی طرف جھوٹی نسبت کرے گا اس کی دردانگیز حد تک پٹائی کی جائے گی اور لمبی مدت تک قید میں رکھا جائے گا تا آنکہ وہ توبہ کرلے، اس لئے کہ یہ حضور ﷺ کے "حق" کا مذاق اڑانا اور توہین کرنا ہے (۲)۔

(۱) معین الحکام ۲۲۸ طبع المیمنیہ، الشرح الصغیر ۴/ ۴۴۴ طبع دار المعارف، الانصاف ۱۰/ ۳۲۴ طبع اول ۱۳۷۴ھ، الشفاء للقاضی عیاض ۲/ ۵۷۱ طبع المطبعۃ الازہریہ

(۲) معین الحکام ۲۲۹، الشفاء للقاضی عیاض ۲/ ۵۷۱۔

آلہ

تعریف:

۱- آلہ وہ شئی ہے جس کے ذریعہ کام کیا جائے، یہ واحد بھی ہے اور جمع بھی۔

فقہاء کا استعمال لغوی معنی سے خارج نہیں ہے (۱)۔

اول: آلات کے استعمال کے شرعی احکام:

۲- جن آلات و وسائل کو انسان اپنی ضرورت پوری کرنے کے لئے استعمال کرتا ہے اصل یہ ہے کہ ان کا استعمال جائز ہے، ممانعت یا کراہت مختلف اسباب کی وجہ سے ہوتی ہے جن میں سے بعض یہ ہیں:

الف۔ جس مادہ سے آلہ بنایا جاتا ہے اگر وہ سونا یا چاندی کا ہو، یا دونوں میں سے کسی کا پانی اس پر چڑھایا گیا ہو تو اس کا استعمال مکروہ یا حرام ہے، اس لئے کہ حضور ﷺ نے سونے چاندی کے برتن میں پینے اور ان کے پلیٹ میں کھانے سے منع فرمایا ہے (۲) تفصیل ''آنیہ'' کے ذیل میں دیکھے۔

ب۔ جس غرض کے لئے آلہ استعمال کیا جائے (اگر وہ جائز ہے تو جائز ورنہ ناجائز)، جیسے فتنہ کے زمانہ میں ہتھیار بیچنا (۳)، یا کافروں کے ہاتھوں فروخت کرنا، یا اس آدمی کے ہاتھوں فروخت کرنا جو اس کو حرام میں استعمال کرے، اور جیسے گانے بجانے کے آلات کو فروخت کرنا۔

ج۔ (حرمت و کراہت میں) آلہ کے اثر کا بھی اعتبار ہوتا ہے، یہ 'اثر' کبھی تو سخت تکلیف دہ ہوتا ہے اور کبھی کافی اہمیت کا حامل ہوتا ہے، یا کبھی حرام تک پہنچانے والا ہوتا ہے، (اسی اثر کے اعتبار سے) اس کا استعمال کبھی حرام ہوتا ہے اور کبھی مکروہ، جیسے شکار یا جہاد میں زہر کا استعمال، اور جیسے کند آلہ، جو قصاص لینے یا چوری کی حد میں ہاتھ کاٹنے کے لئے استعمال نہیں ہوتا، اور جیسے تارکول لگایا ہوا برتن، یا (مخصوص) گھڑے جن کے استعمال کو بعض فقہاء نبیذ بنانے کے لئے منع کرتے ہیں تاکہ نبیذ میں جلدی نشہ نہ آجائے۔

د۔ (حرمت و کراہت) تکریم کی وجہ سے ہوتی ہے، جیسے شرعی نشان و شعار کا کافر کے ہاتھوں فروخت کرنا (۱)۔

فقہاء ہر آلہ کے استعمال کے فقہی احکام کو متعلقہ مقامات پر تفصیل سے بیان کرتے ہیں، ذبح کے آلہ کے احکام ذبح کے مباحث میں اور قصاص کے آلہ کے احکام جنایات کے مباحث میں بیان کرتے ہیں، اس کی کچھ تفصیلات ذیل میں درج ہیں:

گانے بجانے اور غلط قسم کے کھیلوں کے آلات:

۳- گانے بجانے کے آلات جیسے ڈھول، بانسری اور سارنگی، اور بعض کھیلوں کے آلات جیسے شطرنج اور نرد کا استعمال فقہاء کے نزدیک فی الجملہ حرام ہے، لہو (گانے بجانے) کے علاوہ دوسرے مقصد کے لئے ڈھول بجانا جائز ہے، جیسے شادی کا موقع ہو، یا (جہاد کے موقع پر) غازیوں کا ڈھول بجانا ہو۔

---

(۱) اللسان، التاج (أول)، المرجع فی اللغۃ، حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۹ طبع اول کشاف اصطلاحات الفنون۔

(۲) ابن عابدین ۵/ ۲۷۰۔

(۳) ابن عابدین ۵/ ۲۵۰، جواہر الاکلیل ۲/ ۳ شائع کردہ عباس عبد السلام شقرون، القلیوبی علی شرح المنہاج ۲/ ۱۵۶۔

(۱) القلیوبی علی شرح المنہاج ۲/ ۱۵۶۔

ان احکام میں فقہاء کے درمیان اختلافات اور تفصیلات ہیں، جن کا بیع، اجارہ، شہادت، حدود اور حظر واباحت کے بیان میں فقہاء ذکر کرتے ہیں (۱)۔

ذبح اور شکار کے آلات:

۴-شریعت کو یہ مطلوب ہے کہ شکار اور ذبح کے آلات تیز ہوں، جو اچھی طرح کاٹ سکیں اور خون بہا سکیں، دانت اور ناخن سے ذبح کرنا یا شکار کرنا حلال نہیں، بعض فقہاء کا قول ہے کہ دانت اور ناخن اگر جسم سے جدا ہیں تو ان سے ذبح کرنا درست ہے، اور اگر جسم میں لگے ہوئے ہیں تو درست نہیں، ایسی بھاری چیز سے ذبح کرنا درست نہیں جس سے دم گھٹ جائے، جیسے پتھر وغیرہ۔ مناسب ہے کہ یہ دھیان رکھا جائے کہ آلات تیز رہیں تا کہ ذبح ہونے والے جانور کو آرام مل سکے۔

جس چیز کے ذریعہ شکار کیا جائے اگر وہ چیز جانور ہے جیسے کتا اور باز یا ان جیسا کوئی جانور، تو ضروری ہے کہ وہ تربیت یافتہ ہو، تربیت دینے کا مطلب یہ ہے کہ جب اسے (شکار پر) چھوڑا جائے تو وہ جائے اور جب روکا جائے تو رک جائے، اور کہا گیا ہے کہ وہ شکار کرنے کے بعد شکار سے تین مرتبہ نہ کھائے۔

فقہاء اس کی تفصیلات اور اختلافات کا ذکر صید اور ذبح کے مباحث میں کرتے ہیں (۲)۔

---

(۱) ابن عابدین ۳/ ۱۹۸، ۵/ ۳۴، الدسوقی ۴/ ۱۸، ۳۳۶ طبع عیسی الحلبی، البجیرمی علی شرح الاقناع ۳/ ۸، ۴/ ۱۷۱، المغنی ۴/ ۲۲۴، القلیوبی علی شرح المنہاج ۲/ ۱۵۸، ۳/ ۳۳، ۴/ ۱۸۷۔

(۲) بدایۃ المجتہد ۱/ ۴۶۲-۴۷۰ طبع مکتبۃ الکلیات الازہریۃ، حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۱۸۷، الشرح الصغیر ۲/ ۱۷۸ طبع دار المعارف، البجیرمی علی الخطیب ۴/ ۲۹۰ طبع مصطفی الحلبی ۱۳۶۹ھ، شرح المنہاج بحاشیہ القلیوبی ۴/ ۲۴۴، مطالب اولی النہی ۶/ ۳۴۴-۳۵۰۔

جہاد کے آلات:

۵-جہاد کے سامان کی تیاری واجب ہے، اور ہر زمانہ کے مناسب ہتھیار کے ذریعہ دشمن کا مقابلہ کرنا جائز ہے، دشمن کو آگ میں جلانے، پانی میں ڈبونے اور ان کو زہر دینے کے سلسلہ میں تفصیلات اور فقہاء کے درمیان اختلافات ہیں، جن کو جہاد کے مباحث میں فقہاء ذکر کرتے ہیں۔

جنگ کی حالت میں دشمنوں کے اسباب جنگ کو ضائع کرنا درست ہے، فقہاء اس میں کچھ تفصیل کرتے ہیں جو جہاد کے مباحث میں آتی ہے (۱)۔

قصاص لینے اور چوری میں ہاتھ کاٹنے کے آلات:

۶-جمہور فقہاء کے نزدیک "جان" کا قصاص اسی طرح لیا جائے گا جس طرح جان لی گئی ہے، بعض علماء کی رائے ہے کہ جان کا قصاص صرف تلوار کے ذریعہ لیا جائے گا۔

جان کے سوا کسی دوسرے عضو کا قصاص ہو تو ایسے آلہ کے ذریعہ نہیں لیا جائے گا جس میں زیادتی کا اندیشہ ہو، چوری کی سزا میں ہاتھ کاٹنے کے موقع پر بھی ہتھیار کو ایسا ہی ہونا چاہئے۔

تفصیلات کے لئے "قصاص" اور "حد سرقہ" کے مباحث دیکھئے (۲)۔

حدود وتعزیرات میں کوڑے مارنے کے آلات:

۷-حدود میں کوڑا ہی مارا جائے گا، شراب نوشی کی حد میں (کوڑے

---

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۲۲۴-۲۳۱، بدایۃ المجتہد ۱/ ۳۹۶، مطبعۃ الکلیات الازہریہ المغنی ۱۰/ ۵۰۲-۵۰۳ طبع اول۔

(۲) بدایۃ المجتہد ۲/ ۴۰۳، حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۳۴۶، المغنی ۹/ ۳۹۰، ۴۱۲ طبع اول۔

کے علاوہ) ہاتھوں، جوتوں اور کپڑوں کے کناروں سے (بھی) مارنا جائز ہے۔

غیر شادی شدہ کو حد زنا لگانے، حد قذف اور شراب نوشی کی حد لگانے کے لئے کوڑے کا استعمال ہوگا، لیکن اگر غیر شادی شدہ شخص ناقابل شفاء مرض میں مبتلا ہو اور اس کو کوڑے کی تاب نہ ہو تو اس کو کھجور کی ایسی ٹہنی سے مارا جائے گا جس میں سو ٹہنیاں ہوں۔

اس بات کا لحاظ رکھا جائے گا کہ کوڑا مہلک نہ ہو، اسی لئے بعض علماء کی رائے ہے کہ کوڑے کے کنارے میں گرہ نہ ہو، اور بعض علماء نے کہا ہے کہ کوڑا نہ تو نیا ہو اور نہ پرانا بلکہ اس کے درمیان ہونا چاہئے۔

تعزیر، کوڑے یا اس چیز سے دی جاسکتی ہے جس کو حاکم مناسب سمجھے۔

ان مباحث میں مزید تفصیلات بھی ہیں اور اختلافات بھی جن کو فقہاء "حدود اور تعزیر" کے بیان میں ذکر کرتے ہیں (۱)۔

دوم: کام کرنے کے آلات اور ان کی زکاۃ:

۸ - پیشہ وروں کے کام کے آلات واسباب میں زکاۃ نہیں ہے، خواہ وہ آلات ایسے ہوں کہ استعمال میں ان کی ذات ختم نہ ہوتی ہو جیسے آری اور بسولہ، یا ایسے ہوں کہ استعمال میں ان کی ذات ختم ہوجاتی ہو (۲)، البتہ وہ اسباب جن کو خریدا جائے اور خرید وفروخت میں ان کو استعمال کیا جائے، جیسے عطاروں کی شیشیاں، تو سال مکمل ہونے پر ان میں زکاۃ ہوگی، جب کہ خریدار کا ارادہ سامان کے ساتھ ان کو بیچنے کا ہو۔

(۱) ابن عابدین ۳/ ۱۴۶، الدسوقی ۴/ ۳۵۵، تحفۃ المحتاج علی المنہاج ۹/ ۱۱۸، المطبعۃ المیمنیہ مکہ ۱۳۰۴ھ، منتہی الارادات ۲/ ۴۵۷-۴۷۸ شائع کردہ حاکم قطر۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۹، جواہر الاکلیل ۱/ ۱۳۳۔

پیشہ وروں کے وہ آلات جن کی انہیں حاجت ہو، ان کے افلاس کے وقت (ان کی مرضی کے خلاف حاکم وقت کا) انہیں بیچنا درست نہ ہوگا (۱)۔

اگر کوئی پیشہ ور فقیر ہو، پیشہ کے آلات اس کے پاس نہ ہوں اور نہ خریدنے کی سکت ہو تو ان آلات خریدنے کی رقم مد زکاۃ سے دی جاسکتی ہے، ان تفصیلات کے مطابق جنہیں فقہاء زکاۃ اور افلاس کے باب میں بیان کرتے ہیں (۲)۔

سوم: ظلم وزیادتی کے آلات اور جنایت کی نوعیت کی تحدید میں ان کا اثر:

۹ - قتل کا جرم ہو تو قصاص صرف اس صورت میں واجب ہوتا ہے جبکہ وہ عمداً ہو، چونکہ عمداً قتل کرنے کا ارادہ ایک مخفی امر ہے اس لئے قتل عمد وغیر عمد کے فیصلہ کے لئے "آلہ قتل" کو دیکھا جائے گا، امام ابوحنیفہ فرماتے ہیں کہ قتل عمد اگر دھاردار آلہ سے ہو تو قصاص واجب ہوگا، اگر دھاردار آلہ سے نہ ہو تو قتل عمد نہ ہوگا، بلکہ شبہ عمد ہوگا جبکہ اس سے مارنے کا ارادہ کیا گیا ہو، شبہ عمد میں قصاص نہ ہوگا۔

جمہور علماء اس مسئلہ میں امام ابوحنیفہ سے متفق نہیں ہیں، بلکہ ان کے نزدیک غیر دھاردار شئ سے قتل کرنے میں بھی قتل عمد ثابت ہوتا ہے، البتہ اس سلسلہ میں معتبر ضوابط کے سلسلہ میں ان کے درمیان اختلاف وتفصیل ہے جس کا تذکرہ جنایات وقصاص کے باب میں آتا ہے (۳)۔

(۱) جواہر الاکلیل ۲/ ۸۹۔

(۲) المجموع للنووی ۶/ ۱۹۳ طبع المنیریہ، نہایۃ المحتاج ۶/ ۱۵۹ طبع مصطفی الحلبی، الانصاف للمرداوی ۳/ ۲۳۸ طبع انصار السنہ، مطالب اولی النہی ۲/ ۱۳۶، شائع کردہ حاکم قطر۔

(۳) المغنی ۹/ ۳۲۱-۳۳۳ طبع اول، بدایۃ المجتہد ۲/ ۴۳۱، مکتبۃ الکلیات الازہریہ۔

آمّة

تعریف:

۱- آمّة لغت میں اس زخم کو کہتے ہیں جو'' اُم الرأس'' تک پہنچ جائے (۱)، اُم الراس وہ جھلی ہے جس میں دماغ ہوتا ہے، ''شجۃ آمّة'' اور ''شجۃ مأمومۃ'' دونوں کا ایک ہی معنی ہے۔

فقہاء نے ان دونوں لفظوں کو لغوی معنی ہی میں استعمال کیا ہے (۲)۔

متعلقہ الفاظ:

۲- سر کے زخم کی تعبیر کے لئے کچھ اور الفاظ بھی ہیں، جیسے موضحۃ، ہاشمۃ، منقلۃ، اور دامغۃ، البتہ ان میں سے ہر ایک کے مخصوص احکام ہیں، جن کی تفصیل قصاص اور دیات کے ابواب میں فقہاء بیان کرتے ہیں۔

اجمالی حکم:

۳- فقہاء کا اجماع ہے کہ'' آمّة'' میں دیت کا تہائی حصہ واجب ہوتا ہے (۳)۔

بحث کے مقامات:

۴- فقہاء'' آمّة'' کے احکام اس جنایت کی بحث میں جو جان لینے کے علاوہ ہو، اور دیات کی بحث میں تفصیل سے بیان کرتے ہیں۔ نیز روزہ کی بحث میں تفصیل سے یہ مسئلہ بیان کرتے ہیں کہ اگر کوئی چیز '' آمّة'' تک پہنچ جائے تو روزہ ٹوٹے گا یا نہیں؟

---

(۱) القاموس (اُم)۔

(۲) البدائع ۱۰/۵۹۷۵، ۴ مطبعۃ الامام، الخرشی ۵/۲۵۸ المطبعۃ العامرہ، نہایۃ المحتاج ۷/۳۰۵ طبع الحلبی ۱۳۵۷ھ، دلیل الطالب ۲۶۳/ - ۲۶۴ طبع المکتب الاسلامی، دمشق۔

(۳) سابقہ مراجع۔

آمین

آمین کا معنی اور اس کے تلفظ کی صورتیں:

۱ - جمہور اہل لغت کہتے ہیں کہ دعا کے موقع پر جو آمین کہی جاتی ہے، اس میں مد اور قصر دونوں درست ہے (یعنی مد کے ساتھ بھی پڑھ سکتے ہیں اور بلا مد بھی)، جب تم آمین کہو تو اس کی عربی تعبیر میں "أمّنت علی الدعاء تأمینا" کہہ سکتے ہو (۱)، لفظی سہولت کی خاطر اکثر وبیشتر "آمین کہنا" لفظ تامین سے تعبیر کیا جاتا ہے، لیکن یہاں بحث کا عنوان "تأمین" اختیار نہیں کیا گیا تاکہ تأمین تجاری (کمرشیل انشورنس) سے اشتباہ نہ ہو۔

فقہاء نے اس کے متعدد تلفظ بیان کئے ہیں ہم ان میں سے صرف چار تلفظ کو لکھتے ہیں: لفظ آمین کی ادائیگی کبھی مد کے ساتھ ہوتی ہے یعنی الف کو کھینچ کر پڑھا جائے جیسے آمین، اور کبھی قصر کے ساتھ یعنی بغیر مد کے أمین، تیسری صورت یہ ہے کہ آمین کے الف کو نیچے کی طرف کھینچا جائے اور م پر تشدید نہ دی جائے، اور چوتھی صورت یہ ہے کہ الف پر مد ہو اور م پر تشدید ہو جیسے آمّین، ان میں سے تیسری اور چوتھی صورت کو واحدی نے بیان کیا ہے اور چوتھی صورت کو نا قابل اعتبار قرار دیا ہے، نووی نے کہا کہ "یہ منکر" ہے، ابن انباری نے (پانچواں تلفظ) "تشدید کے ساتھ قصر" نقل کیا ہے، لیکن یہ بھی شاذ ہے۔

چوتھے تلفظ کے علاوہ بقیہ تینوں صورتوں میں لفظ آمین اسم فعل

---

(۱) تہذیب النووی، المصباح المنیر (أمن)۔

ہے، جس کے معنی "استجب" (قبول کر) کے ہیں، اور چوتھی تعبیر جس میں میم کو تشدید ہے، اس کا مفہوم ہوا کہ "ہم تیری طرف توجہ کرنے والے ہیں"۔ ابن عباسؓ نے فرمایا کہ میں نے حضور علیہ السلام سے "آمین" کا معنی دریافت کیا تو آپ نے فرمایا: "افعل" (تو کر)۔ قتادہ نے فرمایا کہ اس کا معنی ہے "ایسا ہی ہو" حضرت ابوہریرہؓ سے مروی ہے کہ حضور علیہ السلام نے فرمایا: "آمین خاتم رب العالمین علی عبادہ المؤمنین" (۱) (آمین مومن بندوں کے لئے رب العالمین کی مہر ہے)، عطاء کا کہنا ہے کہ آمین "دعاء" ہے، اور یہ کہ حضور علیہ السلام نے فرمایا: "ما حسدکم الیهود علی شئ ما حسدوکم علی آمین وتسلیم بعضکم علی بعض" (۲) (یہود کو کسی چیز پر تم سے اتنا حسد نہیں ہے جتنا ان کو تمہارے "آمین" اور آپس میں سلام کرنے پر ہے)، ابن العربی نے لکھا ہے کہ "آمین" کا لفظ پہلی امتوں میں نہیں تھا، اللہ تعالی نے خصوصیت کے ساتھ اس امت کو عطا فرمایا ہے (۳)۔

---

(۱) ابن عدی نے اس کی روایت کی ہے، طبرانی نے "دعاء" میں، دیلمی اور ابن مردویہ نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے، اور اس کے الفاظ یہ ہیں: "آمین خاتم رب العلمین علی لسان عبادہ المؤمنین" (آمین مومن بندوں کی زبان پر رب العالمین کی مہر ہے)، اس کی سند ضعیف ہے (فیض القدیر ۱/ ۵۹ - ۶۰ طبع اول التجاریہ)، حضرت ابن عباسؓ کا قول: "سألت النبی علیہ السلام عن معنی آمین فقال: افعل" کے سلسلے میں سیوطی نے (درمنثور ۱/ ۱۷ طبع طہران) میں لکھا ہے کہ اسے جویبر نے ضحاک کے واسطہ سے ابن عباسؓ سے نقل کیا ہے۔

(۲) حدیث: "ما حسدکم....." کی روایت امام احمد نے، نیز امام بخاری نے الأدب المفرد میں اور ابن ماجہ نے حضرت عائشہ سے ان الفاظ کے ساتھ کی ہے: "ما حسدتکم الیهود علی شيء ما حسدتکم علی السلام والتأمین" (یہود نے کسی چیز پر تم سے اتنا حسد نہیں کیا جتنا انہوں نے تمہارے آمین اور سلام پر کیا) یہ حدیث صحیح ہے (فیض القدیر ۵/ ۴۴۰)۔

(۳) تہذیب الأسماء واللغات للنووی ۲/ ۱/ ۱۲ طبع المنیر یہ، شرح الروض ۱/ ۱۵۴ طبع المیمنیہ۔

آمین کہنے کی حقیقت:

۲- آمین کہنا دعا ہے، اس لئے کہ مومن اللہ تعالی سے دعا کی قبولیت کی درخواست کرتا ہے (۱)۔

آمین کا شرعی حکم:

۳- اصل حکم یہ ہے کہ آمین کہنا سنت ہے، لیکن کبھی اپنے اصل حکم استحباب سے خارج ہوکر دوسرے حکم کی طرف منتقل ہوجاتا ہے، جیسے کسی حرام شئی کی دعا پر آمین کہنا کہ وہ حرام ہوگا (۲)۔

آمین قرآن کا جزء نہیں:

۴- اس بات میں اختلاف نہیں ہے کہ "آمین" قرآن کا جزء نہیں ہے، لیکن یہ نبی علیہ السلام سے منقول ہے، نبی علیہ السلام نے اس کی پابندی فرمائی ہے، نماز کے اندر اور نماز کے باہر آمین کہنے کا حکم دیا ہے، جیسا کہ ان احادیث سے معلوم ہوگا جو بحث کے دوران آئیں گی (۳)۔

آمین کہنے کے مقامات:

۵- آمین کہنا ایسی دعا ہے جو بذات خود مستقل نہیں بلکہ دوسری دعاؤں کے ساتھ جڑی ہوئی ہے، اس لئے ان مقامات کا بیان کردینا بہتر ہے جن میں دعا پر آمین کہی جاتی ہے، پس ان میں سے اہم ترین

(۱) الفروع ۱/ ۳۴۱ طبع اول المنار، تفسیر الطبری ۱۲/ ۱۱۰، تفسیر الفخر الرازی ۱۷/ ۱۵۴، المطبعۃ البہیہ۔

(۲) ابن عابدین ۱/ ۳۳۱ طبع بولاق، البحر الرائق ۱/ ۳۳۱، کشاف القناع ۱/ ۳۱۲، مطبعۃ انصار السنۃ، مطالب اولی النہی ۱/ ۴۳۱ طبع المکتب الاسلامی، عمدۃ القاری ۶/ ۴۸ طبع المنیریہ۔

(۳) ابن عابدین ۱/ ۳۳۱۔

مقامات درج ذیل ہیں:

الف۔ نماز میں آمین کہنا: سورۂ فاتحہ کے پڑھنے کے بعد، صبح کی دعائے قنوت، وتر کی دعائے قنوت اور قنوت نازلہ کی دعا کے بعد آمین کہنا۔

ب۔ غیر نماز میں آمین کہنا: سورۂ فاتحہ کے پڑھنے بعد، خطبہ میں دعا پر، اور استسقاء میں آمین کہنا۔

اول: نماز میں آمین کہنا

سورۂ فاتحہ کے بعد آمین کہنا:

۵م- آمین کہنا منفرد کے لئے سنت ہے چاہے نماز سری ہو یا جہری، اور اسی طرح سری نمازوں میں امام اور مقتدی کے لئے آمین کہنا سنت ہے اور جہری نماز میں بھی مقتدی کے لئے آمین کہنا مسنون ہے، البتہ جہری نماز میں امام کے آمین کہنے کے بارے میں علماء کی تین آراء ہیں:

اول۔ جہری نماز میں امام کے لئے آمین کہنا مستحب ہے، یہ قول شافعیہ، حنابلہ اور حنفیہ کا ہے، سوائے اس روایت کے جو حسن نے امام ابوحنیفہ سے کی ہے، اور یہی روایت مالکیہ میں سے مدنیین کی ہے (۱)، اس قول کی بنیاد نبی علیہ السلام کا یہ ارشاد ہے: "إذا آمن الإمام فأمنوا، فإنه من وافق تأمينه تأمين الملائكة غفر له ما تقدم من ذنبه" (۲) (جب امام آمین کہے تو تم لوگ آمین کہو، بیشک جس کی آمین فرشتوں کی آمین کے ساتھ ہوجائے گی اس کے پچھلے گناہ

(۱) الفتاوی الہندیہ ۱/ ۴۷ طبع بولاق، ابن عابدین ۱/ ۳۸۲، الخرشی ۱/ ۲۸۲ طبع الشرفیہ، الرہونی ۱/ ۴۱۶ طبع بولاق، احکام القرآن لابن العربی، انہوں نے اس قول کو ابن حبیب کی طرف منسوب کیا ہے ۱/ ۷ طبع عیسی الحلبی، شرح الروض ۱/ ۱۵۴، المغنی اور الشرح الکبیر ۱/ ۵۲۸ طبع المنار۔

(۲) حدیث: "إذا أمن......" کی روایت امام مالک، احمد اور شیخین نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے (فیض القدیر ۱/ ۳۰۳)۔

معاف ہوجائیں گے)۔

دوم۔مستحب نہیں ہے، یہ مالکیہ میں سے مصری حضرات کی روایت ہے، اور یہی امام ابوحنیفہ سے حسن کی روایت ہے امام کے حق میں (جہری نمازوں میں)، اس کے مستحسن نہ ہونے کی دلیل وہ روایت ہے جسے امام مالک نے سمی سے، انہوں نے ابو صالح سے، اور انہوں نے حضرت ابوہریرہ سے روایت کیا ہے کہ نبی ﷺ نے فرمایا: "إذا قال الإمام : غير المغضوب عليهم ولا الضالين فقولوا: آمين، فإنه من وافق قوله قول الملائكة غفر له" (۱) (جب امام "غير المغضوب عليهم ولا الضالين" کہے تو تم لوگ آمین کہو، بیشک جس کا آمین کہنا فرشتوں کے آمین کہنے کے ساتھ ہوگا اس کی مغفرت کردی جائے گی)، یہ اس بات کی دلیل ہے کہ امام "آمین" نہیں کہے گا، اس لئے کہ نبی ﷺ نے امام اور مقتدیوں کے درمیان تقسیم فرمائی ہے، اور تقسیم شرکت کے منافی ہے (۲)۔

سوم۔امام کے لئے جہری نمازوں میں آمین کہنا واجب ہے، اور اس کی روایت امام احمد سے ہے، اسحاق بن ابراہیم کی روایت کے مطابق امام احمد نے فرمایا کہ آمین کہنا حضور ﷺ کا حکم ہے (۳)۔

سننے سے آمین کا تعلق:

۶ - مذاہب اربعہ کا اتفاق ہے کہ جب امام کی قرأت سنی جائے تو آمین کہنا مسنون ہے، کوئی مقتدی اگر دوسرے مقتدی سے آمین سنے تو وہ کیا کرے؟ اس سلسلے میں فقہاء کی دو رائیں ہیں:

ایک رائے یہ ہے کہ آمین کہنا مستحب ہے، یہ حنفیہ کا مسلک ہے، مالکیہ کا بھی ایک قول یہی ہے، شافعیہ کا بھی ایک قول ضعیف یہ ہے۔

دوسری رائے یہ ہے کہ آمین نہیں کہے گا، شافعیہ کے نزدیک یہی رائے معتمد ہے، مالکیہ کا بھی دوسرا قول یہی ہے، حنابلہ کا کیا مسلک ہے؟ اس مسئلہ کے بارے میں ہمیں ان کی کوئی صراحت نہیں ملی (۱)۔

سننے کی کوشش کرنا:

۷ - ظاہر قول کے مطابق مالکیہ کے نزدیک امام کی قرأت سننے کے لئے مقتدی کوشش نہیں کرے گا، اس کے مقابلہ میں دوسرا قول یہ ہے کہ کوشش کرے گا، اور یہی شافعیہ کا مسلک ہے (۲)۔

آمین کو زور سے اور آہستہ سے کہنا:

۸ - مذاہب اربعہ کے درمیان اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ نماز اگر سری ہے تو امام، مقتدی اور منفرد سب کے لئے آمین کو سراً کہنا سنت ہے (۳)۔

اور نماز اگر جہری ہو تو جہر وسر میں تین مسلک ہیں:

---

(۱) حدیث: "إذا قال ......" کی روایت امام مالک، بخاری، ابوداؤد اور نسائی نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے روایت کے آخر میں اتنے الفاظ زیادہ ہیں: "ما تقدم من ذنبه" (سابقہ گناہوں کو) (الفتح الکبیر ۱/۱۳۶)۔

(۲) الرہونی ۱/۴۱۶، ابن العربی نے اس کو امام مالک کی طرف منسوب کیا ہے (احکام القرآن ۱/۷)۔

(۳) الانصاف ۲/۱۴۰ طبع حامد الفقی۔

(۱) الفتاوی الہندیہ ۱/۴۷، ابن عابدین ۱/۳۳۱، العدوی علی الخرشی ۱/۲۸۲، الجمل علی المنہج ۱/۳۵۵ طبع المیمنیہ، الدسوقی علی الشرح الکبیر ۱/۲۴۸ طبع عیسی الحلبی، الشروانی علی التحفہ مع حاشیۃ العبادی ۲/۵۱ طبع المیمنیہ، المغنی مع الشرح ۱/۵۲۸۔

(۲) الشرح الکبیر للدردیر ۱/۲۴۸، اس کو صاحب "عمدۃ البیان فی معرفۃ فروض والأعیان" (ص ۹۷ طبع مصطفی الحلبی) نے ابن عبدوس کی طرف منسوب کیا ہے الحواشی المدنیہ ۱/۱۶۶ طبع الحلبی۔

(۳) الفتاوی الہندیہ ۱/۴۷، ابن عابدین ۱/۳۳۱، البحر الرائق ۱/۳۳۱ المطبعۃ العلمیہ، الخرشی ۱/۲۸۲، الدسوقی ۱/۲۴۸، شرح الروض ۱/۱۵۴، المغنی مع الشرح ۱/۵۳۱۔

اول۔ آہستہ کہنا مستحب ہے، حنفیہ اور مالکیہ کی یہی رائے ہے، اور یہی ایک قول شافعیہ کا بھی ہے جو ان کے قول اظہر کے مقابل ہے، لیکن مالکیہ اسے صرف منفرد اور مقتدی کے لئے آہستہ آمین کہنے کو مستحب کہتے ہیں، اور حنفیہ نیز مالکیہ میں سے ابن حاجب اور ابن عرفہ نے اسے سبھی کے لئے مستحب قرار دیا ہے، اس لئے کہ یہ دعا ہے، اور دعا میں اصل ''اخفاء'' ہے (۱)، اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: ''اُدْعُوْا رَبَّكُمْ تَضَرُّعاً وَّ خُفْيَةً'' (۲) (اپنے پروردگار سے دعا کرو، عاجزی کے ساتھ اور چپکے چپکے)، نیز حضرت ابن مسعود کا ارشاد ہے کہ امام چار چیزوں کو مخفی طور سے ادا کرے گا، اور ان چار چیزوں میں سے ایک چیز آمین کو بیان فرمایا (۳)۔

شافعیہ کے ظاہر قول کے برعکس انہیں کی ایک رائے یہ ہے کہ اگر امام آمین کہے تو صرف مقتدی آمین کو آہستہ کہے گا، جس طرح دوسرے اذکار آہستہ کہتا ہے، یہ بھی کہا گیا ہے کہ مقتدی اس حالت میں آمین آہستہ کہے گا بشرطیکہ جماعت کم ہو (۴)۔

دوم۔ زور سے آمین کہنا مستحب ہے، یہ شافعیہ اور حنابلہ کا مسلک ہے لیکن حنابلہ کا ہر نمازی کے بارے میں یہی مسلک ہے۔

تمام شافعیہ امام اور منفرد کے بارے میں حنابلہ سے اتفاق کرتے ہیں، مقتدی کے بارے میں شافعیہ اس وقت حنابلہ سے متفق ہیں جب کہ امام آمین نہ کہے، اگر امام آمین کہے تو ظاہر قول یہ ہے کہ زور سے آمین مستحب ہے، یہ بھی کہا گیا ہے کہ جماعت کثیر ہو اور امام آمین کہے تو صرف اس صورت میں زور سے آمین کہے گا، اور اگر جماعت

(۱) الفتاوی الہندیہ ۱/ ۴۷، ۱۰۷، الرہونی ۱/ ۴۱۶، أحکام القرآن لابن العربی ۱/ ۷۔

(۲) سورۂ اعراف/ ۵۵۔

(۳) الہدایہ ۱/ ۴۸ طبع الحلبی۔

(۴) مغنی المحتاج ۱/ ۱۶۱ طبع مصطفی الحلبی، الروضہ ۱/ ۲۴۷ طبع المکتب الاسلامی۔

زیادہ نہ ہو تو زور سے آمین کہنا مستحب نہیں۔

جو لوگ آمین بالجہر کے قائل ہیں، ان کی دلیل یہ ہے: ''أن النبي ﷺ قال: آمین ورفع بها صوته'' (۱) (حضور ﷺ نے آمین کہی اور اپنی آواز کو بلند فرمایا)۔

سوم۔ آہستہ اور زور سے کہنے کے درمیان اختیار ہے، یہ مالکیہ میں سے ابن بکیر اور ابن العربی کا قول ہے، البتہ ابن بکیر اسے صرف امام کے ساتھ مخصوص سمجھتے ہیں، ابن العربی کے نزدیک سب کو اختیار ہے، اور انہوں نے اپنی کتاب ''احکام القرآن'' میں زور سے کہنے کو صحیح قرار دیا ہے (۲)۔

اگر امام آہستہ کہے تب بھی شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک مقتدی زور سے کہے گا، اس لئے کہ مقتدی کے لئے آمین کو زور سے کہنا سنت ہے، لہذا امام کے چھوڑ دینے سے مقتدی سے ساقط نہیں ہوگا، اور اس لئے بھی کہ بسا اوقات امام بھول جاتا ہے، مقتدی اگر زور سے کہے گا تو اس سے امام کو یاد آجائے گا (۳)۔

امام کے ساتھ آمین کہنا یا بعد میں کہنا:

۹ - شافعیہ کا مسلک اور حنابلہ کا صحیح تر قول یہ ہے کہ امام کا مقتدی کے ساتھ ساتھ آمین کہنا سنت ہے، کیونکہ حضور ﷺ کا ارشاد ہے: ''إذا أمّن الإمام فأمّنوا فإنه من وافق تأمينه تأمين الملائكة غفر

(۱) الفروع ۱/ ۳۰۸، مطالب اولی النہی ۱/ ۴۳۲، کشاف القناع ۱/ ۳۱۴ اور اس کے بعد کے صفحات، الکافی ۱/ ۱۶۹، مغنی المحتاج ۱/ ۱۶۱، الروضہ ۱/ ۲۴۷، حدیث: ''قال: ''آمین'' ورفع بها صوته'' کی روایت ترمذی، ابوداؤد، دارقطنی اور ابن حبان نے کی ہے اس کی سند صحیح ہے دارقطنی نے اس کی تصحیح کی ہے (تلخیص الحبیر ۱/ ۲۳۶)۔

(۲) الرہونی ۱/ ۴۱۶، احکام القرآن لابن العربی ۱/ ۷۔

(۳) الروضہ ۱/ ۲۴۷، مغنی المحتاج ۱/ ۱۶۱، مطالب اولی النہی ۱/ ۴۳۲۔

له ما تقدم من ذنبه "(جب امام آمین کہے تو تم بھی آمین کہو، بیشک جس کی آمین فرشتوں کی آمین کے ساتھ ہوگی اس کے پچھلے گناہ معاف کردئے جائیں گے)، نیز یہ بھی آپ علیہ السلام کا ارشاد ہے: "إذا قال أحدكم: آمين، وقال الملائكة في السماء: آمين، فوافقت إحداهما الأخرى، غفرله ماتقدم من ذنبه"(۱) (تم میں سے جب کوئی "آمین" کہتا ہے اور فرشتے آسمان میں "آمین" کہتے ہیں، اور ایک آمین دوسری آمین کے ساتھ ہوجاتی ہے تو اس کے پچھلے گناہ معاف ہوجاتے ہیں)، شیخین نے اس کو روایت کیا ہے۔

حنابلہ کے اصح قول کے مقابلہ میں ایک قول یہ ہے کہ مقتدی امام کے آمین کہنے کے بعد آمین کہے گا(۲)۔

ہمیں اس سلسلہ میں حنفیہ اور مالکیہ کی کوئی صریح عبارت نہیں مل سکی، لیکن انہوں نے جو کچھ بیان کیا ہے اس سے یہ سمجھ میں آتا ہے کہ یہ لوگ اس بات کے قائل ہیں کہ مقتدی کا آمین کہنا امام کے آمین کہنے کے ساتھ ساتھ ہونا چاہئے، اس کی دلیل حضرت ابوہریرہؓ کی وہ روایت ہے جو پہلے گذر چکی، اور جس میں یہ ہے کہ حضور علیہ السلام نے فرمایا:"إذا قال أحدكم : آمين وقالت الملائكة في السماء : آمين ..."(جب تم میں سے کوئی شخص آمین کہتا ہے، اور فرشتے آسمان میں آمین کہتے ہیں....)، نیز حضرت ابوہریرہؓ ہی کی وہ

(۱) شرح الروض ۱/ ۱۵۴، مغنی المحتاج ۱/ ۱۶۱، الشروانی علی التحفہ ۲/ ۵۱، المغنی مع الشرح الکبیر ۱/ ۵۲۹، تصحیح الفروع ۱/ ۳۰۷، حدیث: "إذا أمن الإمام" کی روایت امام مالک، احمد، شیخین اور اصحاب السنن نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے (الفتح الکبیر ۱/ ۸۸) اور حدیث: "إذا قال أحدكم ...." کی روایت امام مالک نے کی ہے اور شیخین اور نسائی نے حضرت ابوہریرہؓ سے اسی کے مثل روایت کی ہے (الفتح الکبیر ۱/ ۱۳۶)۔

(۲) تصحیح الفروع ۱/ ۳۰۷۔

روایت ہے جس میں یہ ہے کہ حضور علیہ السلام نے فرمایا: "إذا قال الإمام: (غير المغضوب عليهم ولا الضالين) فقولوا: آمين، فإنه من وافق قوله قول الملائكة غفر له ما تقدم من ذنبه"(۱) (جب امام غير المغضوب عليهم ولا الضالين کہے تو تم آمین کہو، اس لئے کہ جس کا آمین کہنا فرشتوں کے آمین کہنے کے ساتھ ہوگا اس کے پچھلے گناہ معاف کردئے جائیں گے)۔

اگر کوئی مقتدی امام کے ساتھ ساتھ آمین نہیں کہہ سکا تو امام کے بعد کہے گا، اگر مقتدی کو امام کے آمین کہنے کا علم نہ ہو، یا امام نے اس کو اس کے وقت مستحب سے مؤخر کردیا تو مقتدی (وقت پر) آمین (خود) کہہ لے گا، شافعیہ کے یہاں اس کی صراحت ہے، جیسا کہ انہوں نے یہ صراحت کی ہے کہ مقتدی نے امام کے ساتھ قرأت کی اور دونوں ایک ساتھ فارغ ہوئے تو ایک آمین کافی ہوگا، اگر مقتدی امام سے پہلے فارغ ہوجائے تو بغوی نے کہا ہے کہ مقتدی انتظار کرے، اور مختار یا درست بات یہ ہے کہ وہ پہلے اپنے لئے آمین کہے گا، پھر امام کی متابعت میں آمین کہے گا(۲)۔

"آمین" اور "ولا الضالین" کے درمیان فصل کرنا:

۱۰ - شافعیہ اور حنابلہ کا مسلک یہ ہے کہ ولا الضالین اور آمین کے درمیان ایک لطیف وقفہ کرے گا تاکہ یہ معلوم ہوجائے کہ آمین قرآن کا جزء نہیں ہے، اور وہ اس پر بھی متفق ہیں کہ اس وقفہ میں کوئی لفظ

(۱) الہدایہ ۱/ ۴۸، البحر الرائق ۱/ ۳۳۱، ابن عابدین ۱/ ۳۳۱، الخرشی ۱/ ۲۸۲، مسالک الدلالۃ فی شرح متن الرسالہ رص ۱۴، شافعیہ حنفیہ نے اس مسئلہ میں سکوت کیا ہے کیونکہ مقارنت اکثر ظاہر نہیں ہوگی، کیونکہ ان کے نزدیک آمین سراً کہنے کا حکم ہے (دیکھئے: فقرہ/ ۸)، دونوں احادیث کی تخریج (فقرہ/ ۵) پر گذر چکی ہے۔

(۲) الشروانی علی التحفہ ۲/ ۵۱۔

زبان پر نہیں لایا جائے گا، البتہ شافعیہ کے نزدیک "رب اغفرلي" کہا جاسکتا ہے، شافعیہ نے یہ بھی کہا ہے کہ "رب اغفرلي" کے ساتھ "ولوالدی ولجمیع المسلمین" بڑھا لے تو کوئی حرج نہیں (۱)۔

ہمارے علم کی حد تک حنفیہ اور مالکیہ نے اس مسئلہ کو نہیں چھیڑا ہے۔

آمین کو مکرر کہنا اور آمین کے بعد کچھ اور پڑھنا:

۱۱ - شافعیہ کے نزدیک بہتر یہ ہے کہ " آمین رب العالمین " کہا جائے، اس کے علاوہ دوسرا " ذکر " بھی کیا جاسکتا ہے، امام احمد کے نزدیک ایسا پڑھنا مستحب نہیں، لیکن (اگر کوئی پڑھ دے تو) نماز باطل نہیں ہوگی اور نہ اس کی وجہ سے سجدۂ سہو کی ضرورت ہوگی (۲)۔

شافعیہ اور حنابلہ کے ماسوا کسی دوسری فقہ میں ہم نے تکرار سے متعلق کوئی صراحت نہیں پائی۔

کردی نے ابن حجر سے نقل کیا ہے کہ نماز میں " آمین " کی تکرار مندوب ہے، دلیل یہ ہے کہ حضرت وائل بن حجرؓ نے روایت کیا ہے: "رأیت رسول الله ﷺ دخل الصلاة، فلما فرغ من فاتحة الکتاب قال: آمین، ثلاثا " (میں نے دیکھا کہ حضور ﷺ نماز میں داخل ہوئے اور سورۂ فاتحہ سے فارغ ہوئے تو تین مرتبہ " آمین " کہا)، اس روایت سے " آمین " کا تین بار کہنا یہاں تک کہ نماز میں بھی کہنا اخذ کیا جاتا ہے (۳)۔

(۱) الجمل علی المنہج ۱/ ۳۵۴، الحواشی المدنیہ ۱/ ۱۶۶، کشاف القناع ۱/ ۳۱۲۔
(۲) مغنی المحتاج ۱/ ۱۶۱، مطالب اولی النہی ۱/ ۵۶۱، المغنی مع الشرح ۱/ ۵۷۱۔
(۳) الحواشی المدنیہ ۱/ ۱۶۶، الشبر املسی علی النہایہ ۱/ ۴۶۹ طبع مصطفی الحلبی، وائل بن حجر کی حدیث کی تخریج پہلے گذر چکی۔

آمین نہ کہنا:

۱۲ - مذاہب اربعہ اس بات پر متفق ہیں کہ اگر نمازی " آمین " چھوڑ کر نماز کے دوسرے کام میں مشغول ہوجائے تو نہ تو اس کی نماز فاسد ہوگی اور نہ سجدۂ سہو کی ضرورت ہوگی، اس لئے کہ " آمین " کہنا سنت ہے اور اب اس کا موقع نہیں رہا (۱)۔

امام کی قرأت پر آمین کہنے سے مقتدی کی قرأت کا منقطع نہ ہونا:

۱۳ - شافعیہ اور حنابلہ کا مسلک ہے کہ مقتدی کی قرأت کے درمیان اگر امام سورہ فاتحہ سے فارغ ہوجائے تو مقتدی کو چاہئے کہ پہلے " آمین " کہے پھر اپنی قرأت پوری کرے۔

حنفیہ و مالکیہ کے نزدیک مقتدی کو قرأت ہی نہیں کرنا ہے (۲)۔

نماز کے باہر سورۂ فاتحہ پڑھنے کے بعد آمین کہنا:

۱۴ - چاروں فقہی مسالک میں سورۂ فاتحہ پڑھنے کے بعد آمین کہنا سنت ہے، کیونکہ حضور ﷺ کا ارشاد ہے: " لقنني جبریل علیه السلام عند فراغي من الفاتحة، آمین " (۳) (مجھے جبریل علیہ السلام نے سورہ فاتحہ سے فراغت پر " آمین " کہنے کی تلقین فرمائی ہے)۔

(۱) شرح الروض ۱/ ۱۵۴، الشروانی علی التحفہ ۲/ ۵۰، المغنی مع الشرح ۱/ ۵۳۰، الفروع ۱/ ۳۰۷، مطالب اولی النہی ۱/ ۵۰۴، الانصاف ۲/ ۱۲۱، البحر الرائق ۲/ ۱۰۶، ابن عابدین ۱/ ۳۲۵، الدسوقی ۱/ ۵۹۲، مقدمات ابن رشد ۱/ ۱۱۷ مطبعۃ السعادہ۔
(۲) فتح الجواد ۱/ ۹۰ طبع الحلبی، المغنی مع الشرح ۱/ ۵۲۸، البحر الرائق ۱/ ۳۶۳، الہدایہ ۱/ ۵۵، بلغۃ السالک ۱/ ۱۱۳ طبع الحلبی، العدوی علی الخرشی ۱/ ۲۶۹، الدسوقی ۱/ ۲۳۷۔
(۳) الطحطاوی علی مراقی الفلاح رص ۱۴۲، المطبعۃ العامرۃ العثمانیہ مصر، التسہیل لعلوم التنزیل ۱/ ۳۴ طبع التجاریہ، الزرقانی علی الموطا ۱/ ۱۸۲ طبع التجاریہ،

دعائے قنوت میں آمین کہنا:

۱۵ - قنوت، کبھی نازلہ ہوتی ہے اور کبھی غیر نازلہ میں، غیر نازلہ میں آمین کہنے کے سلسلہ میں فقہاء کی تین آراء ہیں:

۱- اگر مقتدی امام کی دعا سنے تو "آمین" زور سے کہے، ورنہ خود قنوت پڑھے، شافعیہ کا یہی مسلک ہے اور حنابلہ کا صحیح قول یہی ہے، قنوت اور اس کے بعد کی دعا کے بارے میں امام محمد کی بھی یہی رائے ہے (۱)، حضور ﷺ پر درود پڑھنے کے سلسلہ میں بھی یہی حکم ہے، جیسا کہ شافعیہ کے یہاں اس کی صراحت ہے، شافعیہ کے علاوہ دوسرے ائمہ کے یہاں بھی بظاہر یہی مسئلہ ہے کیونکہ دعا کا لفظ درود کو بھی شامل ہے۔

۲- آمین نہ کہنا، یہ مالکیہ کا مسلک ہے، حنفیہ کا زیادہ صحیح قول یہی ہے، امام احمد سے بھی ایک روایت ہے، اور شافعیہ کا بھی ایک ضعیف قول ہے (۲)۔

۳- آمین کہنے اور نہ کہنے میں اختیار ہوگا، یہ امام ابو یوسف کی رائے ہے، اور شافعیہ کا بھی ایک ضعیف قول ہے (۳)۔

شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک نازلہ اور غیر نازلہ کی قنوت میں کوئی فرق نہیں ہے۔

= الجھۃ الوردیہ ۱/ ۳۲۵ طبع المیمنیہ، زاد المسیر ۱/ ۱۶ طبع المکتب الاسلامی، تفسیر البیضاوی ۱/ ۴ طبع التجاریہ حدیث: "لقنني جبريل......" کی روایت ابن ابی شیبہ نے کی ہے اور وکیع نے ابومیسرہ سے اسی مفہوم کی روایت نقل کی ہے (الدر المنثور ۱/ ۱۶)۔

(۱) الفتاوی الہندیہ ۱/ ۱۱۱، الطحطاوی علی مراقی الفلاح ص ۲۰۹، الحواشی المدنیہ ۱/ ۱۷۰، الغرر البہیہ شرح البہجۃ الوردیہ ۱/ ۳۳۱، البجیرمی علی الخطیب ۲/ ۵۸، الشروانی علی التحفہ ۲/ ۶۷، شرح الروض ۱/ ۱۵۹، الجمل علی المنہج ۱/ ۳۷۳، الانصاف ۲/ ۱۷۲، المغنی مع الشرح الکبیر ۱/ ۷۹۰، مطالب اولی النہی ۱/ ۵۵۸، کشاف القناع ۱/ ۳۳۸، العدوی علی الخرشی ۱/ ۲۸۴۔

(۲) العدوی علی الخرشی ۱/ ۲۸۴، الطحطاوی علی مراقی الفلاح ص ۲۰۹، الانصاف ۲/ ۱۷۱، مغنی المحتاج ۱/ ۱۶۸۔

(۳) مغنی المحتاج ۱/ ۱۶۸، الفتاوی الخانیہ ۱/ ۱۰۶۔

حنفیہ کے نزدیک چونکہ قنوت نازلہ سراً پڑھی جاتی ہے اس لئے آمین نہیں کہا جائے گا، لیکن اگر امام قنوت زور سے پڑھے تو مقتدی آمین کہے گا، ابن عابدین نے لکھا ہے کہ میری رائے ہے کہ مقتدی امام کی اتباع کرے گا، لیکن جب امام زور سے قنوت پڑھے تو مقتدی آمین کہے گا۔

مشہور قول کے مطابق مالکیہ کے نزدیک "قنوت نازلہ" نہیں ہے (۱)۔

فجر کی نماز میں اگر امام قنوت پڑھے تو حنابلہ مقتدی کو آمین کہنے کی اجازت دیتے ہیں اور ان کے ساتھ اس سلسلے میں مالکیہ میں سے ابن فرحون ہیں (۲) لیکن حنفیہ کا مسلک ہے کہ فجر میں قنوت پڑھنے والے امام کے پیچھے مقتدی خاموش رہے (۳) اگر امام فجر میں قنوت نہیں پڑھ رہا ہو تو شافعیہ کی رائے ہے کہ مقتدی خود پڑھ لے، بشرطیکہ امام کی متابعت میں کوئی خلل نہ ہو (۴)۔

دوم: نماز کے باہر آمین کہنا

خطیب کی دعا پر آمین کہنا:

۱۶ - خطیب کی دعا پر آمین کہنا مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک مسنون ہے، مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک "سراً" کہا جائے گا، شافعیہ کے نزدیک "اونچی آواز" سے نہیں کہا جائے گا۔

---

(۱) الشروانی علی التحفہ ۲/ ۶۸-۶۹، مطالب اولی النہی ۱/ ۵۵۸، الفتاوی الہندیہ ۱/ ۱۱۱، ابن عابدین ۱/ ۴۵۱، جواہر الاکلیل ۱/ ۵۱، نازلہ کا معنی سخت حادثہ ہے جیسے طاعون (ابن عابدین ۱/ ۴۵۱ بحوالہ الصحاح)۔

(۲) مطالب اولی النہی ۱/ ۵۶۲، الحطاب ۱/ ۵۳۹ طبع النجاح، العدوی علی خلیل ۱/ ۲۸۴، اور دیکھئے: گذشتہ فقرہ۔

(۳) الفتاوی الہندیہ ۱/ ۱۱۱، الہدایہ ۱/ ۶۶۔

(۴) مغنی المحتاج ۱/ ۲۰۵۔

اور حنفیہ کا مسلک یہ ہے کہ ''زبان'' سے اور ''زور'' سے آمین نہیں کہا جائے گا بلکہ دل ہی دل میں کہا جائے گا (۱)۔

امام کے یہ کہنے کے بعد کہ ''قبول ہونے کے یقین کے ساتھ دعا کرو'' مکبرین کے چبوترہ پر ایک ''جماعت'' آمین آمین کا جو شور مچاتی ہے مالکیہ اسے حرام اور بدعت محرمہ کہتے ہیں (۲)۔

استسقاء کی دعا میں آمین کہنا:

۱۷ - جب امام بلند آواز سے استسقاء کی دعا کر رہا ہو تو شافعیہ اور حنابلہ کا مسلک ہے کہ مقتدی کے لئے آمین کہنا مستحب ہے، مالکیہ کا بھی ایک قول یہی ہے، حنفیہ اس سلسلے میں ان کے مخالف نہیں۔

مالکیہ کا دوسرا قول یہ ہے کہ امام اور مقتدی دعا کریں گے، اور ایک قول یہ ہے کہ سب کی دعا کے فوراً بعد امام مقتدیوں کی طرف رخ کرے اور دعا کرے اور مقتدی آمین کہیں (۳)۔

نماز کے بعد دعا پر آمین کہنا:

۱۸ - ہمارے علم میں بعض مالکیہ کے سوا کوئی بھی نماز کے بعد امام کی دعا پر آمین کہنے کا قائل نہیں ہے، جواز کے قائلین میں ابن عرفہ ہیں، ابن عرفہ نے اس کی کراہیت میں کسی قسم کے اختلاف کا انکار کیا ہے، علامہ فقیہ ابو مہدی غبرینی نے (ایک سوال کے) اپنے جواب میں یہ لکھا ہے: ''نماز کے بعد دعا کرنے کی شریعت میں کوئی ممانعت نہیں آئی ہے، جیسا کہ آج اجتماعی شکل میں دعا کرنے کی عادت بن گئی ہے، بلکہ شریعت میں فی الجملہ اس کی ترغیب آئی ہے'' پھر علامہ موصوف نے بہت سے دلائل لکھے ہیں اور فرمایا ہے کہ: ''ان سب کا حاصل یہ ہے کہ قدیم زمانہ سے جماعات کی مسجدوں میں جو جامع مسجد ہیں، اور قبائل کی مسجدوں میں بھی جو شہر کے اطراف کی اور سرائے کی مساجد ہیں، اماموں کا یہ عمل یعنی نمازوں سے فراغت کے بعد بلند آواز سے موجودہ متعارف طریقہ سے دعا کرنا، اس میں حاضرین کو شریک کرنا اور سننے والوں کا آمین کہنا، ہاتھوں کو اٹھانا، اور پھیلانا اور گریہ وزاری کرنا کسی اختلاف ونزاع کے بغیر جاری ہے''۔

حضرت امام مالک اور ان کے علاوہ مالکی حضرات کی ایک جماعت اس کو مکروہ سمجھتی ہے، کیونکہ اس سے امام کے دل میں اپنی عظمت اور بڑائی کا خیال پیدا ہوگا، جو لوگ نماز کے بعد دعا کے قائل ہیں وہ مستحب سمجھتے ہیں کہ سراً دعا کی جائے، اس میں اور بھی تفصیلات ہیں (۱) (دیکھئے: ''دعا'')۔

---

(۱) الشرح الصغیر ۱/ ۵۰۹، مطالب اولی النہی ۱/ ۴۹۰، الفروع ۱/ ۵۶۸، اعانۃ الطالبین ۲/ ۱۸۷ طبع الحلبی، ابن عابدین ۱/ ۵۵۰۔

(۲) الشرح الصغیر ۱/ ۵۱۰ طبع دار المعارف۔

(۳) شرح الروض ۱/ ۲۹۲، مطالب اولی النہی ۱/ ۸۱۹، الشرح الکبیر والمغنی ۲/ ۲۹۵، الطحطاوی علی المراقی رص ۳۰۱، الخرشی ۲/ ۱۵، کفایۃ الطالب الربانی وحاشیۃ العدوی ۱/ ۳۱۱ طبع مصطفی الحلبی۔

---

(۱) الرہونی ۱/ ۳۱۱، الفروق ۴/ ۳۰۰ طبع دار المعرفہ لبنان، الروضہ ۱/ ۲۶۸، الآداب الشرعیہ ۲/ ۲۸۳ طبع المنار۔

آنیۃ

اول:تعریف:

۱- 'آنیۃ' اناء کی جمع ہے، اِ ناء کا معنی ہے برتن، اور اس سے مراد ایسا ظرف ہے جو کسی چیز کو اپنے اندر سمیٹ سکے، آنیۃ کی جمع اَوان ہے(۱)، اس کے قریب المعنی الفاظ ''ظرف'' اور ''ماعون'' ہیں۔

اس لفظ کو جب فقہاء استعمال کرتے ہیں تو وہ لغوی معنی سے خارج نہیں ہوتا۔

دوم: استعمال کے اعتبار سے برتنوں کے احکام:

(الف) میٹریل کے لحاظ سے:

۲- میٹریل کے اعتبار سے برتن کی کئی قسمیں ہیں: سونے چاندی کے برتن، وہ برتن جس پر چاندی مڑھی گئی ہو، سونے چاندی کا پانی چڑھایا ہوا برتن، وہ عمدہ برتن جن کا میٹریل بہت قیمتی ہے یا جس کی کاریگری عمدہ ہے، چمڑے کے برتن، ہڈی کے برتن، اور ان کے علاوہ دوسری چیزوں کے برتن۔

پہلی قسم: سونے چاندی کے برتن:

۳- یہ قسم بذات خود ممنوع ہے، سونے اور چاندی کا استعمال ائمہ اربعہ کے مسلک میں حرام ہے(۱) اس لئے کہ حضور ﷺ نے فرمایا: **''لاتشربوا في آنية الذهب والفضة، ولا تأكلوا في صحافهما، فإنها لهم في الدنيا ولكم في الآخرة''**(۲) (سونے اور چاندی کے برتن میں مت پیو، اور نہ ان کے پیالوں میں کھاؤ، اس لئے کہ یہ دنیا میں کافروں کے لئے ہیں اور آخرت میں تمہارے لئے ہیں)، حضور ﷺ نے چاندی کے برتن میں پینے سے منع کرتے ہوئے فرمایا: **''من شرب فيها في الدنيا لم يشرب فيها في الآخرة''**(۳) (جو شخص چاندی کے برتن میں دنیا میں پئے گا وہ آخرت میں اس میں نہیں پئے گا)، نہی حرمت کی مقتضی ہوتی ہے، ایسے برتنوں میں پینے کے حرام ہونے کی علت (۴) یہ ہے کہ اس سے پینے والوں میں ''فخر اور تکبر'' پیدا ہوتا ہے، اور غریبوں کا دل ٹوٹتا ہے۔

---

(۱) القاموس المحیط (أني)۔

(۱) تکملۃ فتح القدیر ۸۱/۸ طبع بولاق ۱۳۱۸ھ، الشرح الکبیر بحاشیۃ الدسوقی ۶۴/۱ طبع عیسی الحلبی، البجیرمی علی الخطیب ۲۲۹/۲ طبع مصطفی الحلبی ۱۳۷۰ھ، المجموع ۲۴۶/۱ اور اس کے بعد کے صفحات طبع المنیریہ، المغنی لابن قدامہ ۱۱۵/۸-۱۱۶ طبع اول۔

(۲) حدیث: "لاتشربوا......" کی روایت امام احمد، شیخین اور اصحاب السنن نے حضرت حذیفہ سے مرفوعاً ان الفاظ میں کی ہے: "لا تشربوا في آنية الذهب والفضة ولا تأكلوا في صحافها، ولا تلبسوا الحرير ولا الديباج، فإنه لهم في الدنيا وهو لكم في الآخرة" (سونے اور چاندی کے برتن میں مت پیو اور نہ ان کے پیالوں میں کھاؤ اور ریشمی کپڑے مت پہنو، اس لئے کہ یہ دنیا میں کافروں کے لئے ہیں اور آخرت میں تمہارے لئے ہیں) (الفتح الکبیر ۳۲۶/۳ طبع مصطفی الحلبی ۱۳۵۰ھ۔

(۳) حدیث: "من شرب......" کی روایت مسلم نے متعدد سندوں سے کی ہے، اس میں یہ الفاظ ہیں: "فإنه من شرب فيها في الدنيا لم يشرب فيها في الآخرة" (کیونکہ جو شخص ان میں دنیا میں پئے گا وہ آخرت میں ان میں نہیں پئے گا) (صحیح مسلم ۱۶۳۶/۳، تحقیق محمد فؤاد عبد الباقی طبع عیسی الحلبی)۔

(۴) علت سے مراد یہاں حکمت ہے وہ علت مراد نہیں ہے جو اصولیین کے نزدیک معروف ہے۔

ممانعت اگر چہ کھانے اور پینے کے متعلق آئی ہے لیکن اس کی علت سونے چاندی کے برتن کے ہر طرح استعمال اور اس سے طہارت لینے میں بھی موجود ہے۔

جب غیر عبادت میں یہ ممنوع ہے تو عبادت میں بدرجہ اولی ممنوع ہوگی، امام شافعی کا قول قدیم یہ ہے کہ مکروہ تنزیہی ہے (۱)۔

اگر سونے چاندی کے برتن سے وضو یا غسل کر لے تو حنفیہ، مالکیہ اور شافعیہ اور اکثر حنابلہ کے نزدیک طہارت درست ہوگی، اس لئے کہ طہارت اور پانی کا کوئی تعلق سونے چاندی سے نہیں ہے، جیسے غصب کی ہوئی زمین میں طہارت درست ہوتی ہے اسی طرح ان برتنوں سے طہارت درست ہوگی۔

بعض حنابلہ کی رائے یہ ہے کہ طہارت درست نہ ہوگی، اس لئے کہ عبادت کے اندر حرام فعل کا ارتکاب کیا گیا ہے، تو یہ ایسے ہی درست نہ ہوگی جیسے غصب کی ہوئی زمین میں نماز درست نہیں ہوتی، (سونے چاندی کے برتنوں کے استعمال کی) یہ حرمت مردوں اور عورتوں دونوں کے لئے ہے (۲)۔

دوسری قسم: وہ برتن جن پر چاندی مڑھی گئی ہو یا ان کو چاندی کے تار سے باندھا گیا ہو (۳):

۴- فقہاء مذاہب کی آراء اس میں مختلف ہیں کہ اس برتن کے استعمال کا کیا حکم ہے جس پر چاندی چڑھائی گئی ہو یا اس پر چاندی سے کام کیا گیا ہو یا چاندی کے تار سے باندھا گیا ہو، امام ابوحنیفہ کے نزدیک، اور یہی ایک روایت امام محمد کی ہے، اور امام شافعی کی بھی ایک روایت ہے، نیز بعض حنابلہ کا قول ہے کہ ایسے برتن کا استعمال جائز ہے بشرطیکہ استعمال کرنے والا چاندی کی جگہ سے بچے (یعنی چاندی والا حصہ اس کے منہ سے نہ لگے)، اکثر حنابلہ کہتے ہیں کہ اگر چاندی تھوڑی ہو تو اس کا استعمال جائز ہے۔

چاندی چڑھائے ہوئے برتن کے سلسلہ میں مالکیہ کی دو روایتیں ہیں: ایک روایت یہ ہے کہ ممنوع ہے، دوسری روایت یہ ہے کہ جائز ہے، بعض لوگ جواز کو ترجیح دیتے ہیں۔

اور جڑے ہوئے برتن کو سونے یا چاندی سے باندھنا ان حضرات کے نزدیک جائز نہیں ہے۔

شافعیہ کا صحیح مذہب یہ ہے کہ جس برتن کو سونے سے جوڑا گیا ہو اس کا استعمال جائز نہیں ہے، خواہ سونے کا استعمال تھوڑا ہو یا زیادہ، اور خواہ بضرورت ہو یا بلا ضرورت، بعض لوگوں کا مسلک یہ ہے کہ سونے سے جڑا ہوا برتن چاندی سے جڑے ہوئے برتن کی طرح ہے، اگر بڑا ہے اور زینت کے لئے نہیں ہے تو استعمال جائز ہے، اور اگر زینت کے لئے ہے تو حرام ہے اگر چہ چھوٹا ہو، چھوٹے اور بڑے ہونے کا مدار عرف پر ہے (۱)۔

حنابلہ کا مسلک یہ ہے کہ سونے اور چاندی سے جڑے ہوئے برتن میں اگر مقدار زیادہ ہے تو ہر حال میں حرام ہے، خواہ سونا ہو یا چاندی، ضرورت سے ہو یا بلا ضرورت، ابوبکر کا قول یہ ہے کہ چاندی اور سونا

---

(۱) المجموع ۱/ ۲۴۴ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۲) حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۶۴، الاقناع للخطیب مع حاشیۃ البجیرمی ۱/ ۱۰۳ اور اس کے بعد کے صفحات، المغنی ۱/ ۶۳ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۳) چاندی کا پانی یا چاندی کا ورق جس پر چڑھایا گیا ہو، اس کو منقش، مزین اور مزوق بھی کہا جاتا ہے (ابن عابدین بحوالہ القاموس ۵/ ۲۱۸ طبع اول) اور دروازہ کو اس وقت "مضبب" کہا جاتا ہے جبکہ ضبہ سے باندھا گیا ہو، ضبہ وہ چوڑا لوہا ہے جس کو دروازہ میں لگایا جاتا ہے چاندی سے جب دانت کو باندھا

= جاتا ہے تو اس وقت " ضبب أسنانه بالفضة " بولتے ہیں (ابن عابدین ۵/ ۲۱۹ بحوالہ المغرب، تھوڑے تصرف کے ساتھ)۔

(۱) البجیرمی علی الخطیب ۱/ ۱۰۱ اور اس کے بعد کے صفحات، اس میں تفصیلات اور متعدد اقوال ہیں۔

تھوڑا ہو تو جائز ہے، اکثر حنابلہ کی رائے ہے کہ سونے کا استعمال درست نہیں ہے لیکن ''ضرورت'' ہو تو درست ہے، اور تھوڑی چاندی کا استعمال جائز ہے، قاضی نے کہا کہ تھوڑی چاندی ہر حال میں جائز ہے خواہ ضرورت ہو یا نہ ہو، ابو الخطاب کہتے ہیں کہ تھوڑی چاندی کا بھی استعمال بوقت حاجت ہی درست ہے۔

جس جگہ چاندی لگی ہو اس جگہ کو استعمال کرنا حنابلہ کے نزدیک مکروہ ہے، تاکہ چاندی کو استعمال کرنے والا قرار نہ پائے (۱)۔

حنفیہ میں سے امام ابو یوسف کی رائے ہے کہ چاندی چڑھا ہوا یا چاندی سے جڑا ہوا برتن استعمال کرنا مکروہ ہے، امام محمد کی بھی دوسری روایت یہی ہے، امام ابو حنیفہ اور ان کے موافقین کی دلیل کہ سونا اور چاندی میں سے ہر ایک برتن کے تابع ہے، اور تابع کا اعتبار نہیں، جیسے جبہ میں ریشم کا گوٹ لگا ہو، یا کپڑے میں ریشم کا نقش ہو، یا نگینہ کی کیل سونے کی ہو تو (تابع ہونے کی وجہ سے) جائز ہیں (۲)۔

اور حاجت کی بنا پر جو لوگ تھوڑی چاندی کے جواز کے قائل ہیں ان کی دلیل یہ ہے کہ " إن قدح النبي ﷺ انكسر، فاتخذ مكان الشعب سلسلة من فضة " (۳) (نبی ﷺ کا پیالہ ٹوٹ گیا تو اس میں آپ ﷺ نے چاندی کا تار لگا دیا)، اور یہ کہ ضرورت اس کی داعی ہوتی ہے، اور اس میں نہ اسراف ہے اور نہ تفاخر، لہذا ایسا ہے سے جوڑنے کی طرح ہے۔

سلف میں سے جو لوگ چاندی سے جوڑنے کے جواز کے قائل ہیں ان میں حضرت عمر بن عبد العزیز، سعید بن جبیر، طاؤس، ابو ثور،

(۱) المغنی لابن قدامہ ۱/ ۷۴ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۲) تکملۃ فتح القدیر ۸/ ۸۳۔

(۳) اس کی روایت بخاری نے حضرت انس بن مالکؓ سے کی ہے (فتح الباری ۶/ ۱۶۱ طبع عبد الرحمن محمد) اور شعب کا معنی پھٹنا اور ٹوٹنا۔

ابن المنذر، اسحاق بن راہویہ رحمہم اللہ وغیرہ ہیں (۱)۔

تیسری قسم: وہ برتن جس پر سونے چاندی کا پانی یا پتر چڑھایا گیا ہو:

۵ - حنفیہ کا مذہب اور مالکیہ کا ایک قول ہے کہ وہ برتن جس پر سونے یا چاندی کا پانی چڑھایا گیا ہو (۲) اس کا استعمال جائز ہے، لیکن حنفیہ یہ قید لگاتے ہیں کہ سونے چاندی کا پانی اس طرح چڑھایا گیا ہو کہ اس کو برتن سے الگ کرنا ممکن نہ ہو (تو جائز ہے)۔

کاسانی کا قول ہے کہ وہ برتن جس پر سونے چاندی کا پانی چڑھایا گیا ہو جو برتن سے الگ نہیں کیا جا سکتا ہو تو اس سے انتفاع میں کوئی حرج نہیں، ایسے برتن میں کھانا پینا وغیرہ بالاجماع جائز ہے (۳)، اور اگر الگ کرنا ممکن ہو تو ایسے برتن میں امام ابو حنیفہ اور ان کے صاحبین کا وہی اختلاف ہے جو چاندی چڑھائے ہوئے اور چاندی سے جوڑے ہوئے برتن میں ہے۔

شافعیہ کا مسلک یہ ہے کہ سونے چاندی کا پانی اگر تھوڑا ہو تو استعمال جائز ہے (۴)۔

حنابلہ کا مسلک یہ ہے کہ وہ برتن جس پر سونے یا چاندی کا پانی چڑھایا گیا ہو یا جس میں سونا چاندی بھری گئی ہو، یا جس میں سونے چاندی کا تار ہو وہ خالص سونے چاندی کی طرح ہیں (۵)۔

(۱) المغنی ۱/ ۱۵۔

(۲) برتن تو تانبا یا لوہا وغیرہ کا ہو لیکن اس پر سونا یا چاندی کا پانی چڑھایا گیا ہو تو اس کو مموہ کہتے ہیں (معجم متن اللغۃ)۔

(۳) البدائع ۲/ ۲۹۸۴ طبع اول (مراد حنفیہ کا اجماع ہے)۔

(۴) فتح القدیر ۸/ ۸۲، الحطاب ۱/ ۱۲۹ طبع لیبیا، البجیرمی علی الخطیب ۱/ ۱۰۳، منتہی الارادات ۱/ ۱۲ طبع قطر۔

(۵) منتہی الارادات ۱/ ۱۲۔

اگر برتن سونے یا چاندی کا ہو اور اس پر غیر سونا چاندی کا پتر چڑھایا گیا ہو تو اس سلسلہ میں مالکیہ کے دو قول ہیں، شافعیہ کا قول یہ ہے کہ اگر سونا چاندی چھپ گئی ہو تو اس کا استعمال جائز ہے کیونکہ تفاخر پیدا ہونے کی علت اب ختم ہو گئی ہے (١)۔

چوتھی قسم: سونے چاندی کے ماسوا دوسرے عمدہ برتنوں کا حکم:

٦ - سونے چاندی کے علاوہ جو برتن ہوں گے ان کی عمدگی اور نفاست یا تو میٹریل کی وجہ سے ہوگی یا کاریگری کے سبب ہوگی۔

الف - میٹریل کی وجہ سے اعلیٰ قسم کا برتن:

٧ - حنفیہ اور حنابلہ کے یہاں صراحت ہے، اور شافعیہ اور مالکیہ کا صحیح تر مذہب ہے کہ اعلیٰ قسم کے برتنوں کا استعمال جائز ہے، جیسے عقیق، یاقوت، زبرجد کے برتن، اس لئے ان چیزوں اور ان جیسی چیزوں کی عمدگی سے ان کے استعمال کا حرام ہونا ضروری نہیں ہے، اس لئے کہ اشیاء کی اصل حلت ہے اور یہ حلت پر باقی رہے گی، اور ان کو سونے چاندی پر قیاس کرنا درست نہیں، اس لئے کہ حرمت کا تعلق سونے چاندی سے ہے جن کا استعمال بہ کثرت ہوتا ہے، لہذا حرمت کا حکم ان سے تجاوز نہیں کرے گا۔

بعض مالکیہ کا قول ہے کہ اعلیٰ قسم کے برتنوں کا استعمال جائز نہیں ہے لیکن یہ بہت ہی ضعیف قول ہے، شافعیہ کا بھی ایک قول یہی ہے۔

ب - وہ برتن جن کی نفاست کاریگری کی وجہ سے ہو:

٨ - وہ برتن جن میں نفاست کاریگری کی وجہ سے ہو، جیسے نقاشی والے شیشے وغیرہ، ان کا استعمال بلا اختلاف حرام نہیں ہے۔

صاحب مجموع نے یہی بات لکھی ہے، لیکن اذرعی نے نقل کیا ہے کہ صاحب البیان نے اپنی زوائد میں اس برتن کے استعمال کے بارے میں اختلاف نقل کیا ہے جس میں نفاست کاریگری کی وجہ سے ہو، اور یہ کہا ہے کہ صحیح یہی ہے کہ جائز ہے (١)۔

پانچویں قسم: چمڑے کے برتن:

٩ - مذاہب اربعہ کے فقہاء کا قول ہے کہ دباغت سے پہلے ہر مردار کا چمڑا ناپاک ہے، اور رہا دباغت کے بعد تو مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک مشہور یہی ہے کہ وہ بھی نجس ہے، ان کا کہنا یہ ہے کہ یہ جو حدیث میں آیا ہے کہ حضور ﷺ نے فرمایا: "أيما إهاب دُبغ فقد طهُر" (٢) (جس کچے چمڑے کو دباغت دی جائے گی وہ پاک ہو جائے گا) اس سے مراد طہارت لغوی یعنی نظافت ہے شرعی طہارت نہیں ہے، نتیجہ اس کا یہ ہوگا کہ نہ ایسے چمڑے کے ساتھ نماز پڑھی جا سکتی ہے اور نہ ایسے چمڑے پر۔

مالکیہ اور حنابلہ کا غیر مشہور قول یہ ہے کہ دباغت کے ذریعہ چمڑا شرعی طور پر پاک ہو جاتا ہے، اس کے ساتھ نماز پڑھی جائے گی اور اس چمڑے پر بھی۔

نجاست کا قول حضرت عمرؓ اور ان کے صاحبزادے عبد اللہ، عمرانؓ بن حصین اور حضرت عائشہؓ سے منقول ہے۔

امام احمد سے ایک دوسری روایت ہے کہ مردار کے چمڑوں میں

---

(١) مواہب الجلیل ١/ ١٢٩، البجیرمی علی الخطیب ١/ ١٠٣۔

---

(١) فتح القدیر ١/ ٨٤، الشرح الصغیر ١/ ٦٢ طبع دار المعارف، المجموع ١/ ٢٥٣، المغنی ١/ ٥٨ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(٢) حدیث: "أيما إهاب ..." کی روایت احمد، ترمذی، نسائی اور ابن ماجہ نے حضرت عبد اللہ بن عباس سے کی ہے، حدیث صحیح ہے (فیض القدیر ٣/ ١٣٩ طبع اول التجاریہ) اور اس کی روایت مسلم اور ابوداؤد نے بھی ان سے ان الفاظ کے ساتھ کی ہے: "إذا دبغ الإهاب فقد طهر" (جس کچے چمڑے کو دباغت دے دی جائے وہ پاک ہو جائے گا) (الفتح الکبیر ١/ ١٠٦)۔

سے وہی چمڑا پاک ہوگا جو زندگی کی حالت میں پاک تھا۔

حضرت عطاء، حسن، شعبی نخعی، قتادہ، یحییٰ الانصاری اور سعید بن جبیر وغیرہم سے ایسا ہی منقول ہے۔

شافعیہ کا مسلک ہے کہ جب کوئی حیوان ماکول اللحم ذبح کیا جائے تو ذبح کی وجہ سے اس کے اجزاء میں سے کوئی جزنا پاک نہیں ہوگا اور اس کے چمڑے سے انتفاع جائز ہوگا، اور جو جانور نہیں کھایا جاتا ہے اگر اسے ذبح کردیا جائے تو وہ ذبح کی وجہ سے نجس ہوجائے گا جیسا کہ موت کی وجہ سے وہ نجس ہوجاتا ہے، لہذا نہ تو اس کا چمڑا پاک ہوگا اور نہ اس کے اجزاء میں سے کوئی جز پاک ہوگا۔

ہر وہ جانور جو موت کی وجہ سے نجس ہوگیا ہو دباغت سے اس کا چمڑا پاک ہوجائے گا، سوائے کتا اور خنزیر کے، کیونکہ حضورؐ کا ارشاد ہے: ''أيما إهاب دُبغ فقد طهُر'' (۱) (جس چمڑے کو دباغت دے دی جائے گی وہ پاک ہوجائے گا)، پاک اس لئے بھی ہوگا کہ دباغت چمڑے کو خراب ہونے سے محفوظ رکھتی ہے اور اس کو انتفاع کے لائق بناتی ہے جیسے زندہ رہنا، نیز جس طرح ''زندگی'' چمڑے سے نجاست کو دور کرتی ہے ایسے ہی دباغت بھی دور کرتی ہے، البتہ کتا، خنزیر، اور ان دونوں سے جو جانور پیدا ہوں ان کا چمڑا دباغت سے پاک نہیں ہوگا۔

حنفیہ کا مسلک یہ ہے کہ خنزیر اور آدمی، اگر چہ کافر ہو، ان دونوں کے علاوہ ہر مردار کا چمڑا دباغت سے پاک ہوجاتا ہے، خواہ دباغت حقیقی ہو، جیسے ببول کی پتی اور انار کے چھلکے اور شب (پھٹکری) یا دباغت حکمی ہو، جیسے مٹی لگانا، دھوپ میں ڈالنا اور ہوا میں رکھنا، لہذا نماز اس کے ساتھ اور اس پر دونوں طرح جائز ہے اور اس سے وضو کرنا بھی جائز ہے۔

خنزیر کا چمڑا دباغت سے اس لئے پاک نہیں ہوتا ہے کہ وہ نجس العین

(۱) حدیث: ''أيما إهاب ...'' کی تخریج پہلے گذر چکی۔

ہے، اور آدمی کا چمڑا آدمی کے محترم ہونے کی وجہ سے دباغت سے بھی پاک نہیں ہوتا تاکہ اس کی کرامت کا تحفظ ہوسکے، اور اگر اس کی پاکی کا فی الجملہ حکم بھی دیا جائے جب بھی اس کا استعمال جائز نہ ہوگا، جیسے کہ آدمی کے دوسرے اجزاء کا استعمال جائز نہیں ہے (۱)۔

چھٹی قسم: ہڈیوں سے بنے ہوئے برتن:

۱۰ - ذبح شدہ ماکول اللحم جانور کی ہڈی سے بنے ہوئے برتن کا استعمال بالاجماع جائز ہے، اگر برتن غیر ماکول اللحم جانور کی ہڈی سے بنے ہوں تو حنفیہ کے نزدیک وہ پاک ہیں، بشرطیکہ جانور ذبح کیا گیا ہو، کیونکہ حنفیہ کا مسلک یہ ہے کہ سینگ، ناخن اور ہڈی پاک ہے، ان کی دلیل یہ ہے کہ حضور ﷺ ہاتھی کے دانت کا کنگھا استعمال فرماتے تھے (۲)، اگر وہ پاک نہ ہوتا تو حضور ﷺ اس کو استعمال نہ فرماتے، اس سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ ہاتھی کی ہڈی سے برتن بنانا جائز ہے، شافعیہ کی ایک رائے یہی ہے، اور یہی رائے ابن تیمیہ کی ہے، ان حضرات کا استدلال یہ ہے کہ ہڈی، دانت، سینگ اور کھر، بال اور اون کی طرح ہیں، ان میں نہ حس پائی جاتی ہے اور نہ تکلیف، نیز حضور ﷺ نے فرمایا ہے: ''إنما حرم من الميتة أكلها'' (۳) (مردار کا صرف کھانا حرام ہے)، اور حضور اکرم ﷺ کا یہ ارشاد مردار کی جو چیز حرام ہے اس کو محدود کردیتا ہے، لہذا اس کے ماسوا تمام چیزیں حلت پر رہیں گی۔

(۱) الشرح الصغیر ۱/ ۵۱، المغنی ۱/ ۵۵، المجموع ۱/ ۲۱۵، ۲۴۵، مراقی الفلاح مع حاشیہ الطحطاوی ر ۸۹ اور اس کے بعد کے صفحات طبع المطبعۃ العثمانیہ۔

(۲) حدیث: ''كان يمتشط ......'' کی روایت بیہقی نے اپنی سنن کی کتاب الطہارہ میں حضرت انسؓ سے کی ہے، اور اس کو ضعیف قرار دیا ہے (نصب الرایہ ۱/ ۱۱۹-۱۲۰)۔

(۳) حدیث: ''إنما حرم من الميتة أكلها'' صحیحین میں متعدد طرق سے آئی ہے، ایک روایت امام مسلم نے حضرت ابن عباسؓ کے واسطے سے ذیل کے

شافعیہ کی دوسری رائے یہ ہے کہ وہ نجس ہے، اور یہی ان کا مذہب ہے۔

۱۱ - اگر غیر مذبوح جانور کی ہڈی ہو، جانور خواہ ماکول اللحم ہو یا نہ ہو، تو حنفیہ اور ان کے موافقین اپنے مسلک کے مطابق اس کی طہارت کے قائل ہیں بشرطیکہ اس میں چکنائی نہ ہو، لہذا جب تک اس سے چکنائی دور نہ کردی جائے وہ پاک نہ ہوگی۔ شافعیہ، اکثر مالکیہ اور حنابلہ کا قول یہ ہے کہ ہڈی اس صورت میں ناپاک رہے گی اور کسی حال میں پاک نہ ہوگی (۱)۔

فقہاء کا اجماع ہے کہ خنزیر کی ہڈی کا استعمال کرنا حرام ہے اس لئے کہ وہ نجس العین ہے، اور آدمی کی ہڈی کا استعمال کرنا بھی جائز نہیں، اگر چہ کافر ہو، اس لئے کہ وہ مکرم ہے۔

۱۲ - امام محمد بن الحسن کے نزدیک ہاتھی کا وہی حکم ہے جو خنزیر کا ہے، کیونکہ ہاتھی ان کے نزدیک نجس العین ہے (۲)۔ شافعیہ کے نزدیک کتے کا وہی حکم ہے جو خنزیر کا ہے، عطاء، طاؤس، حسن اور عمر بن عبد العزیز ہاتھی کی ہڈی کو مکروہ سمجھتے ہیں (۳)، محمد بن سیرین اور ابن جریر وغیرہ نے ہاتھی کی ہڈی کے استعمال کو جائز قرار دیا ہے، کیونکہ ابوداؤد نے اپنی سند سے حضرت ثوبانؓ کے واسطہ سے نقل کیا ہے: "أن رسول الله ﷺ اشترى لفاطمة قلادة من عصب وسوارين من عاج" (۴) (نبی ﷺ نے حضرت فاطمہؓ کے لئے پٹھے کا ہار اور ہاتھی دانت کے دو کنگن خریدے تھے)۔

اور نجاست کے قائلین کا استدلال اللہ تعالی کے ارشاد: "حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ" (۱) (تم پر حرام کئے گئے ہیں مردار) سے ہے، اور ہڈی بھی مردار جانور کا ایک حصہ ہے، لہذا حرام ہوگی، اور ہاتھی کا گوشت نہیں کھایا جاتا اس لئے کہ وہ نجس ہے، خواہ مذبوح ہو یا غیر مذبوح۔

اور بعض مالکیہ نے کہا ہے کہ ہاتھی کی ہڈی کا استعمال مکروہ ہے اور یہ قول ضعیف ہے۔

امام مالک کا ایک قول یہ ہے کہ اگر ہاتھی ذبح کردیا جائے تو اس کی ہڈی پاک ہے ورنہ نجس (۲)۔

ساتویں قسم: دیگر قسم کے برتن:

۱۳ - جس قسم کے برتنوں کا ذکر سابق میں نہیں آیا ہے ان کا استعمال مباح ہے، چاہے وہ قیمتی ہوں جیسے لکڑی اور مٹی کی بعض قسمیں، اور جیسے یاقوت، عقیق اور پیتل، یا کم قیمت ہوں جیسے عام استعمال کے برتن (۳)، مگر بعض برتن کا ان میں نبیذ ڈالنے کے اعتبار سے خاص حکم ہے، چنانچہ نبی ﷺ نے اولاً دباء، حنتم، نقیر اور مزفت (۴) نامی

= الفاظ میں نقل کی ہے: "إنما حرم أكلها" (یقیناً اس کا کھانا حرام ہے) اس میں ایک واقعہ کا ذکر ہے اور اس کی روایت دارقطنی نے ان الفاظ میں کی ہے: "إنما حرم من الميتة أكلها" (تلخیص الحبیر ۱/ ۴۶-۴۸ طبع المطبعۃ الفنیۃ المتحدہ، سنن الدارقطنی ۱/ ۴۱-۴۲)۔

(۱) شرح الروض ۱/ ۱۰۔

(۲) مراقی الفلاح ر ۸۹۔

(۳) مراقی الفلاح ر ۸۹، الشرح الصغیر ۱/ ۴۴ اور اس کے بعد کے صفحات، المغنی ۱/ ۶۰۔

(۴) اس کی روایت احمد اور ابوداؤد نے حضرت ثوبانؓ سے کی ہے، اس میں ایک طویل واقعہ کا ذکر ہے، اس میں یہ بھی ہے کہ حضور ﷺ نے فرمایا: یا ثوبان،

= اشتر لفاطمة قلادة من عصب وسوارين من عاج" (اے ثوبان! فاطمہ کے لئے پٹھے کا ہار اور ہاتھی کے دو کنگن خرید دو)، اس کی سند میں دو راوی مجہول ہیں (سنن ابی داؤد ۴/ ۱۴۰-۱۴۱ طبع التجاریہ طبع دوم، نیز دیکھئے: نصب الرایہ ۱/ ۱۱۹ طبع اول)۔

(۱) سورۂ مائدہ ر ۳۔

(۲) الشرح الصغیر ۱/ ۴۹ اور اس کے بعد کے صفحات، نیز ۱/ ۶۲، المجموع ۱/ ۲۵۳، المغنی ۱/ ۵۰۔

(۳) الہدایہ ۸/ ۸۲، ابن عابدین ۵/ ۲۱۸، اور اس کے بعد کے صفحات کچھ تصرف کے ساتھ۔

(۴) دبا: سوکھا ہوا کدو ہے اس کے اندر کا مغز نکال کر چھلکے کا برتن بناتے تھے، اس سے اس لئے ممانعت کی گئی ہے کہ اس میں نشہ جلد پیدا ہوتا تھا۔ نقیر: فعیل کے وزن پر ہے کھجور کے تنا کو کھوکھلا کردیتے تھے اور اس طرح اس کو برتن بنالیتے

برتنوں میں نبیذ بنانے سے منع کردیا تھا (۱)، پھر حضور ﷺ نے اس ممانعت کو منسوخ کردیا اور فرمایا: "كنت نهيتكم عن الأشربة إلا في ظروف الأدم ، فاشربوا في كل وعاء غير ألاّ تشربوا مسكرا" (۲) (میں نے تم کو چمڑے کے علاوہ دوسرے برتنوں میں نبیذ بنا کر پینے سے منع کردیا تھا، اب تم ہر برتن میں نبیذ بنا کر پی سکتے ہو، ہاں! جس چیز میں نشہ ہو اس کو مت پیا)۔

جمہور اہل علم ان برتنوں کے استعمال کے جواز کے قائل ہیں، البتہ اس کا لحاظ کیا جائے کہ اس میں جو چیز ہے وہ شراب نہ بننے پائے، اس بنا پر کہ ان برتنوں کی خاصیت یہ ہے کہ ان میں جو چیز رکھی جائے وہ جلدی شراب بن جاتی ہے۔

امام احمد سے ایک روایت ہے کہ وہ مذکورہ برتنوں میں نبیذ بنانے کو مکروہ سمجھتے ہیں۔

خطابی کے حوالہ سے شوکانی نے نقل کیا ہے کہ بعض صحابہ کرام اور فقہاء کے نزدیک ان برتنوں میں نبیذ بنانے کی ممانعت منسوخ نہیں ہے، انہی میں سے حضرت ابن عمرؓ، حضرت ابن عباسؓ، امام مالک، امام احمد اور اسحاق ہیں (۱)۔

ب- غیر مسلموں کے برتن:

اہل کتاب کے برتن:

۱۴ - اہل کتاب کے برتن کا استعمال جائز ہے، یہ حنفیہ اور مالکیہ کا قول ہے اور حنابلہ کا بھی ایک قول ہے، لیکن جب پاک نہ ہونے کا یقین ہو تو جائز نہیں، حنفیہ کے یہاں صراحت ہے کہ آدمی اور ماکول اللحم جانوروں کا جوٹھا پاک ہے، اس لئے کہ جوٹھے میں تھوک مل جاتا ہے اور تھوک پاک گوشت سے پیدا ہوتا ہے، اس لئے جوٹھا پاک ہے، جنبی، حائضہ اور کافر کا بھی یہی حکم ہے (۲)، اور جب کافر کا جوٹھا پاک ہے تو اس کے برتن کا استعمال بدرجۂ اولی جائز ہوگا، دلیل یہ ہے کہ حضور ﷺ نے قبیلہ ثقیف کے وفد کو مسجد میں ٹھہرایا تھا (۳) حالانکہ وہ لوگ مشرک تھے، اگر مشرکین نجس العین ہوتے تو حضور ﷺ ایسا نہیں کرتے، یہ روایت قرآن کی اس آیت کے معارض نہیں ہے جس میں فرمایا گیا ہے: "إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ" (۴) (بیشک

= تھے، اور اس میں نبیذ بناتے تھے۔ مزفت: وہ برتن ہے جس پر زفت لگایا گیا ہو، زفت ایک طرح کا تارکول ہے۔ حنتم: سبز روغن شدہ گھڑا ہے، اس میں باہر سے مدینہ میں شراب آتی تھی، پھر اس کے مفہوم میں وسعت دیدی گئی اور مٹی کے برتن کو حنتم کہا جانے لگا، اس کا واحد حنتمۃ ہے، ان تمام برتنوں میں جلد نشہ پیدا ہوتا تھا (اس لئے ان میں نبیذ بنانے سے منع کردیا گیا) (نیل الاوطار ۱۸۹/۸ اور اس کے بعد کے صفحات طبع مصطفی الحلبی)۔

(۱) حدیث: "نهى الرسول عليه الصلاة والسلام عن الانتباذ....." متعدد طرق سے مروی ہے، ایک روایت امام مسلم نے ثمامہ بن حزن القشیری کے واسطے سے نقل کی ہے، راوی کا بیان ہے کہ: "لقيت عائشة فسألتها عن النبيذ فحدثتني : أن وفد عبد القيس قدموا على النبي ﷺ فسألوه عن النبيذ، فنهاهم أن ينتبذوا في الدباء والنقير والمزفت والحنتم" (میں حضرت عائشہ سے ملا، اور ان سے نبیذ کے بارے میں سوال کیا تو انہوں نے فرمایا کہ قبیلہ عبد القیس کا وفد حضور ﷺ کی خدمت میں آیا اور اس نے نبیذ کے بارے میں دریافت کیا تو آپ ﷺ نے ان کو دباء، نقیر، مزفت اور حنتم میں نبیذ بنانے سے منع فرمایا) (جامع الاصول ۱۴۶/۵-۱۴۷ طبع الملاح)۔

(۲) حدیث: "كنت نهيتكم عن الأشربة..." کی روایت امام مسلم نے حضرت بریدہ سے مرفوعا کی ہے (فیض القدیر ۴۵/۵ طبع اول)۔

---

(۱) (نیل الاوطار ۱۸۳/۸ طبع العثمانیۃ المصریہ)۔

(۲) فتح القدیر ۷۵/۱، الحطاب ۱۲۲/۱، المغنی ۶۸/۱۔

(۳) "خبر نزول وفد ثقيف في المسجد" کی روایت امام احمد (۲۱۸/۴ طبع المیمنیہ)، ابوداؤد، عبد الرزاق، ابن ابی شیبہ، طحاوی اور ابن خزیمہ نے اپنی صحیح میں، نیز طبرانی نے کی ہے (عمدۃ القاری ۲۷۳/۳ طبع المنیریہ، اماثی الأحبار ۱۸/۱-۱۹ طبع سہارنفور الہند، ابن ماجہ ۵۵۹/۱ طبع عیسی الحلبی)۔

(۴) سورۂ توبہ/ ۲۸۔

مشرکین نجس ہیں)، کیونکہ وہاں نجاست اعتقادی مراد ہے(۱)، اہل کتاب کے برتنوں کا استعمال بدرجۂ اولیٰ درست ہوگا، قرآن شریف میں ہے: "وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حِلٌّ لَّكُمْ وَطَعَامُكُمْ حِلٌّ لَّهُمْ" (۲) (اور جو لوگ اہل کتاب ہیں ان کا کھانا تمہارے لئے جائز اور تمہارا کھانا ان کے لئے جائز ہے)، نیز حضرت عبد اللہ بن مغفل کی روایت ہے کہ انہوں نے کہا: "دُلّيَ جراب من شحم يوم خيبر، فالتزمته وقلت: والله لا أعطي اليوم أحداً من هذا شيئاً، فالتفتُّ فإذا رسول الله ﷺ يبتسم" (۳) (خیبر کی لڑائی کے موقع پر (قلعہ سے) چربی کی ایک تھیلی گرائی گئی، میں نے اس کو بدن سے چمٹا لیا اور کہا کہ اس میں سے میں کسی کو نہیں دوں گا، میں پھرا تو اچانک میں نے دیکھا حضور ﷺ مسکرا رہے ہیں)، حضرت انسؓ کی روایت ہے: "أن النبي ﷺ أضافه يهودي بخبز شعير وإهالة سنخة" (۴) (ایک یہودی نے حضور ﷺ کو جو کی روٹی اور بودار چربی پیش کی)، یہ بھی منقول ہے کہ حضرت عمرؓ نے ایک نصرانی عورت کے گھڑے سے وضو فرمایا (۱)۔

مالکیہ میں سے قرافی نے "الفروق" میں لکھا ہے کہ اہل کتاب اور وہ مسلمان جو نماز نہیں پڑھتے، استنجاء نہیں کرتے اور نجاستوں سے اجتناب نہیں کرتے، جو بھی کھانا وغیرہ تیار کریں وہ پاک سمجھا جائے گا، اگر چہ وہ اکثر ناپاک رہتے ہوں (۲)۔

شافعیہ کا مذہب اور حنابلہ کا ایک قول ہے کہ اہل کتاب کے برتن کا استعمال کرنا مکروہ ہے، اگر اس کی پاکی کا یقین ہو جائے تو مکروہ نہیں ہے، اس کو دیندار اور غیر دیندار سبھی لوگ استعمال کر سکتے ہیں، دلیل حضرت ابوثعلبہ خشنی کی روایت ہے، ابوثعلبہ خشنی کا بیان ہے کہ میں نے کہا: "يا رسول الله! إنا بأرض أهل كتاب، أنأكل في آنيتهم؟ فقال: لا تأكلوا في آنيتهم إلا إن لم تجدوا عنها بداً، فاغسلوها بالماء، ثم كلوا فيها" (۳) (اے اللہ کے رسول! ہم لوگ اہل کتاب کی سرزمین میں جاتے ہیں، کیا ہم لوگ ان کے برتنوں میں کھائیں؟ تو حضور ﷺ نے فرمایا کہ ان کے برتنوں میں مت کھاؤ، اگر کوئی چارہ نہ ہو تو پہلے پانی سے دھوؤ، پھر اس میں کھاؤ)، "نہی" کا کم سے کم حکم یہ ہے کہ کراہت آئے گی (لہذا مکروہ ہے)، مکروہ اس لئے بھی ہے کہ اہل کتاب نجاستوں سے اجتناب نہیں کرتے، البتہ شافعیہ کی رائے ہے کہ اہل کتاب کے جو برتن پانی کے لئے استعمال کئے گئے ہوں ان میں کراہت کم ہوگی (۴)۔

---

(۱) العنایہ مع فتح القدیر ۱/ ۷۵۔

(۲) سورۂ مائدہ/ ۵۔

(۳) اس کی روایت مسلم نے ان الفاظ کے ساتھ کی ہے: "أصبت جرابا من شحم يوم خيبر، قال: فالتزمته، فقلت: لا أعطي اليوم أحدا من هذا شيئاً، قال: فالتفت فإذا رسول الله ﷺ متبسما (خیبر کی لڑائی کے موقع پر چربی کا ایک گھڑا مجھے ملا، وہ کہتے ہیں کہ میں نے اس کو بدن سے چمٹا لیا اور میں نے کہا آج میں اس میں سے کسی کو نہیں دوں گا، میں پھرا تو اچانک میں نے دیکھا کہ حضور ﷺ مسکرا رہے ہیں) (صحیح مسلم ۳/ ۱۳۹۳)۔

(۴) حدیث: "أن النبي ﷺ أضافه يهودي......" کی روایت امام احمد نے متعدد روایتوں میں اپنی سند سے قتادہ عن انسؓ کے واسطے سے کی ہے کہ "ایک یہودی نے حضور ﷺ کو جو کی روٹی اور بودار چربی کی دعوت دی، تو آپ ﷺ نے اسے قبول فرمایا" (مسند احمد ۳/ ۲۱۰-۲۱۱) اور اس کی اصل بخاری میں موجود ہے (فتح الباری ۴/ ۳۰۲)

اہالۃ ہمزہ کے زیر اور ہاء کے سکون کے ساتھ، کا معنی ہے پگھلائی ہوئی چربی اور ایک قول ہے کہ ہر جامد چکنائی اور ایک قول ہے کہ وہ تیل جو بطور سالن استعمال کیا جائے اور سنخہ کا معنی ہے بدبودار (فتح الباری ۵/ ۱۰۵)۔

(۱) حدیث: "توضؤ عمر من جرة لنصرانية" کی روایت شافعی اور بیہقی نے سند صحیح کے ساتھ کی ہے (المجموع ۱/ ۳۰۰ طبع المکتبۃ العالمیہ)۔

(۲) الحطاب ۱/ ۱۲۲۔

(۳) حدیث: "لا تأكلوا في آنيتهم......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۹/ ۶۱۲) اور مسلم (۳/ ۱۵۳۲) نے کی ہے۔

(۴) المجموع ۱/ ۲۶۳ - ۲۶۴، نہایۃ المحتاج ۱/ ۱۲۷ طبع مصطفی الحلبی، المغنی مع الشرح ۱/ ۶۸۔

مشرکین کے برتن:

۱۵ - فقہاء کے جو اقوال سابق میں مذکور ہوئے ان سے معلوم ہوتا ہے کہ امام ابوحنیفہ، امام مالک، امام شافعی اور بعض حنابلہ کے نزدیک غیر اہل کتاب کے برتنوں کے استعمال کا وہی حکم ہے جو اہل کتاب کے برتنوں کا ہے۔

بعض حنابلہ کی رائے یہ ہے کہ جس برتن کو غیر اہل کتاب کفار نے استعمال کیا ہو اس کا استعمال کرنا جائز نہیں ہے کیونکہ ان کا برتن ان کے "کھانے" سے خالی نہیں ہوگا اور ان کا ذبیحہ مردار ہوتا ہے، اس لئے ان کا برتن ناپاک ہوتا ہے (۱)۔

سوم: سونے چاندی کے برتن رکھنے کا حکم:

۱۶ - سونے چاندی کے برتن رکھنے کے حکم میں فقہاء مذاہب کا اختلاف ہے:

حنفیہ کا مذہب اور یہی مالکیہ کا ایک قول ہے اور شافعیہ کا صحیح مذہب ہے کہ سونے چاندی کا برتن رکھنا جائز ہے، کیونکہ ان کو بیچنا جائز ہے۔ نیز بیچنے کے بعد اگر ٹوٹ پھوٹ ہوجائے تو وہ عیب شمار کیا جاتا ہے (۲)۔

حنابلہ کا مذہب، مالکیہ کا دوسرا قول اور شافعیہ کا اصح قول یہ ہے کہ سونے چاندی کا برتن رکھنا حرام ہے، اس لئے کہ جس چیز کا استعمال مطلقاً حرام ہو اس کو استعمال کی ہیئت پر رکھنا (بھی) حرام ہے (۳)۔

(۱) المغنی ۱/ ۶۸-۶۹۔

(۲) ابن عابدین ۵/ ۲۱۸، التاج والاکلیل علی ہامش الحطاب ۱/ ۱۲۸، نہایۃ المحتاج ۱/ ۹۱۔

(۳) المغنی ۱/ ۶۴، الحطاب ۱/ ۱۲۸، نہایۃ المحتاج ۱/ ۹۱، ابن عابدین ۵/ ۲۱۸۔

چہارم: سونے اور چاندی کے برتنوں کو ضائع کرنے کا حکم:

۱۷ - جو لوگ سونے چاندی کے برتن رکھنا جائز سمجھتے ہیں ان کی یہ بھی رائے ہے کہ ان برتنوں کو اگر کوئی شخص ضائع کردے تو اس پر ضمان واجب ہوگا، اور جو لوگ رکھنا جائز نہیں سمجھتے وہ کہتے ہیں کہ اگر یہ برتن ضائع ہوجائیں تو ان کی بناوٹ کا کوئی ضمان نہ ہوگا، اگر چہ بناوٹ کے مقابلہ میں قیمت کا کوئی حصہ رکھا گیا ہو، عین (نفس برتن) کا جتنا حصہ ضائع کرے گا اس کے ضمان پر سبھوں کا اتفاق ہے (۱)۔

پنجم: سونے چاندی کے برتنوں کی زکاۃ:

۱۸ - سونے چاندی کے برتن میں سے ہر ایک جب نصاب کو پہنچ جائے اور اس پر سال گذر جائے تو زکاۃ واجب ہوگی، تفصیلات "زکاۃ" کے باب میں دیکھئے۔

آیسۃ

دیکھئے: "إياس"۔

(۱) سابقہ مراجع۔

آیۃ

تعریف:

۱-لغت میں آیت کے معنی علامت اور عبرت کے ہیں، شریعت میں ''آیت'' سے مراد قرآن کی سورت کا ایک ٹکڑا ہے، اس کی ابتداء بھی توقیفی ہے اور انتہاء بھی۔

آیت اور سورت کے درمیان فرق یہ ہے کہ سورت کے لئے ایک خاص نام کا ہونا ضروری ہے، اور سورت تین آیتوں سے کم نہیں ہوتی، ''آیت'' کا کبھی خاص نام ہوتا ہے جیسے آیت الکرسی، اور کبھی نہیں ہوتا، اور ایسی آیتیں زیادہ ہیں (۱)۔

فقہاء آیت کو کبھی لغوی معنی میں بھی استعمال کرتے ہیں، یعنی آیات کا اطلاق قدرتی حادثات جیسے زلزلے، آندھیاں، سورج گرہن اور چاندگرہن وغیرہ پر کرتے ہیں۔

اجمالی حکم:

۲- یہ تو متفق علیہ ہے کہ آیت قرآن کریم کا جزء ہے، اب یہ بحث ہے کہ قرآن کریم کے احکام اس پر جاری ہوں گے یا نہیں؟ مثلاً کسی تختی پر اگر کوئی آیت لکھی ہو تو کیا بے وضو شخص کو اسے چھونا جائز ہوگا یا نہیں؟ بعض فقہاء اس وجہ سے ناجائز کہتے ہیں کہ اس تختی پر قرآن کی آیت لکھی ہوتی ہے، اور بعض فقہاء اسے جائز کہتے ہیں، کیونکہ وہ

(۱) لسان العرب (آی ی)، کشاف اصطلاحات الفنون ۱/ ۱۰۵ طبع الخیاط۔

مصحف کے مشابہ نہیں ہے (۱)۔

فقہاء کے درمیان اس امر میں بھی اختلاف ہے کہ نماز کے اندر ایک آیت کی قرأت کافی ہے یا نہیں، اس تفصیل کے مطابق جو فقہاء نے ذکر کی ہے۔

بحث کے مقامات:

۳-طہارت: فقہاء پاکی کے بیان میں یہ بحث کرتے ہیں کہ بے وضو شخص کے لئے کیا چیزیں حرام ہیں، چنانچہ کسی تختی پر قرآن کی ایک آیت یا چند آیتیں لکھی ہوں تو بے وضو شخص کے لئے اس کا چھونا کیسا ہے؟ اس سے بھی بحث کرتے ہیں۔

نماز: فقہاء امام کے اوصاف اور مستحبات کے بیان میں قرآنی آیت یا آیات کی قرأت کے احکام کا ذکر کرتے ہیں اور تلاوت سے متعلق جو احکام ہیں ان کو بھی بیان کرتے ہیں، مثلاً آیات کو اُلٹا پڑھنا، انگلیوں پر شمار کرنا، رحمت یا عذاب کی آیت پر دعا کرنا، سبحان اللہ کہنا یا اعوذ باللہ کہنا، ایک آیت کو بار بار پڑھنا، درمیان سورت سے چند آیات کا پڑھنا (۲)۔

یہ بھی بیان کرتے ہیں کہ جمعہ، عیدین، کسوف اور استسقاء کی نماز کے موقع پر خطبہ میں خطیب کا کوئی آیت پڑھنا کیسا ہے؟

جیسا کہ بعض فقہاء صلاۃ کسوف میں یہ بیان کرتے ہیں کہ قدرتی حادثات کے موقع پر نماز پڑھنے کا کیا حکم ہے؟

سجدۂ تلاوت: سجدۂ تلاوت کے بیان میں آیت سجدہ کی تلاوت کے احکام تفصیل سے ذکر کئے جاتے ہیں (۳)۔

(۱) نہایۃ المحتاج للرملی ۱/ ۱۱۰ طبع مصطفی الحلبی۔

(۲) کشاف القناع ۱/ ۳۴۷-۳۵۴، ۳۵۵۔

(۱) دیکھئے: کشاف القناع ۲/ ۳۱۔

مختلف مقامات میں آیت کا حکم: نماز کے اوصاف کے بیان میں اور استعاذہ کے ذیل میں آیت کی تلاوت کرنے سے قبل "بسم اللہ الرحمن الرحیم" کہنے اور "اعوذ باللہ من الشیطان الرجیم" پڑھنے کے احکام فقہاء تفصیل سے بیان کرتے ہیں۔

اذکار اور آداب کی کتابوں میں یہ بھی بیان ہے کہ مخصوص حالات میں قرآن کریم کی مخصوص آیات پڑھنا کیسا ہے؟ جیسے سونے سے قبل اور نماز کے بعد آیت الکرسی پڑھنا، وغیرہ (۱)۔

(۱) کشاف القناع ۱/ ۳۴۸۔

اَب

تعریف:

۱- **اَب:** والد کے معنی میں ہے (۱)۔ والد وہ انسان ہے جس کے نطفہ سے دوسرا انسان پیدا ہوتا ہو (۲)۔ "اَب" کی متعدد جمع آتی ہیں، فصیح ترین جمع "آباء" ہے مد کے ساتھ۔

شریعت کی اصطلاح میں اَب (باپ) وہ مرد ہے کہ بذات خود جس کے نطفہ سے شرعی طریقہ سے، یا اس کے فراش پر (یعنی اس کی زوجیت میں رہتے ہوئے کسی عورت کے بطن سے) دوسرا انسان پیدا ہو۔

رضاعی باپ اس مرد کو کہا جاتا ہے جس کی طرف دودھ پلانے والی عورت کا دودھ منسوب ہو (اس وجہ سے کہ اس زمانہ میں اس مرد کا اس سے وطی کا تعلق ہوتا ہے اور یہ تعلق ہی دودھ کے اترنے کا ذریعہ بنتا ہے)، اور اس عورت نے اپنے شوہر کی اولاد کے علاوہ کسی دوسرے شخص کی اولاد کو وہ دودھ پلایا ہو، فقہاء اس کی تعبیر "لبن الفحل" سے کرتے ہیں (۳)۔

اجمالی حکم:

۲- چونکہ باپ اور اولاد ایک چیز کی طرح ہیں اس لئے کہ اولاد (لڑکا

(۱) لسان العرب: مادہ (أبو)۔
(۲) الکلیات ۱/ ۱۵-۱۶ طبع وزارۃ الثقافہ دمشق۔
(۳) المغنی والشرح الکبیر ۹/ ۲۰۴ طبع اول المنار، مغنی المحتاج ۳/ ۴۱۸ طبع مصطفی الحلبی۔

لڑکی) اپنے باپ ہی کا جز ہوتے ہیں، لہذا باپ کو اولاد کی جان اور مال کے بارے میں بعض خصوصی احکام حاصل ہیں، جن کا ماحصل باہمی تراحم اور ذمہ داری ہے (یعنی ایک دوسرے کے ساتھ شفقت کا معاملہ اور ایک دوسرے کی ذمہ داری)، مثلاً والد کی ذمہ داری ہے کہ اولاد کی نگہداشت کرے، ان پر خرچ کرے، اسی لئے فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ اولاد کا نفقہ فی الجملہ باپ پر واجب ہے، اولاد کے نفقہ کی تفصیل کے لئے فقہی کتابوں میں نفقہ کے مباحث کا مطالعہ کیا جائے (۱)۔

فقہاء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ باپ کو اپنی لڑکی کا نکاح کرنے کا حق حاصل ہے، ہاں باکرہ (غیر شادی شدہ) اور ثیبہ (شادی شدہ) کے بارے میں ان میں کچھ اختلاف ہے، کسی عورت کا نکاح کرنے میں اس کے باپ کو بیٹے کے علاوہ دوسرے تمام اولیاء پر تقدم حاصل ہے، لہذا جب عورت کے باپ اور بیٹے دونوں موجود ہوں تو جمہور فقہاء کے نزدیک اس کا نکاح کرنے کے لئے باپ پر بیٹے کو تقدم حاصل ہوگا (۲)، البتہ اس مسئلہ میں حنبلی فقہاء کا اختلاف ہے کہ ان کے نزدیک نکاح کی ولایت میں باپ بیٹے پر مقدم ہوگا۔

فقہاء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ باپ کو اپنی نابالغ (صغیر) یا پاگل (مجنون) یا کم عقل (سفیہ) اولاد کے مال پر ولایت کا سب سے زیادہ حق حاصل ہے (۳)، فقہاء کا اس بات پر بھی اتفاق ہے کہ اگر باپ اپنی اولاد کو قتل کردے تو اس کی وجہ سے باپ پر قصاص واجب نہیں ہوگا، اس مسئلہ میں مالکیہ کے یہاں کچھ تفصیل ہے (۱)۔

فقہاء کا اس بات پر بھی اتفاق ہے کہ باپ ان چھ ورثاء میں سے ایک ہے جو دوسرے وارث کی وجہ سے کسی حال میں میراث سے کامل طور پر محروم نہیں ہوسکتے، وہ چھ ورثاء یہ ہیں: (۱) باپ (۲) ماں (۳) شوہر (۴) بیوی (۵) بیٹا (۶) بیٹی۔ باپ کبھی اصحاب فرائض میں داخل ہونے کی وجہ سے وارث ہوتا ہے، کبھی عصبہ ہونے کی وجہ سے اور کبھی دونوں حیثیتوں سے وارث ہوتا ہے (۲)۔

بحث کے مقامات:

۳- باپ سے متعلق فقہی مسائل بہت سے ہیں، ان کے احکام کی تفصیل کتب فقہ میں اپنی اپنی جگہ درج ہے، فقہ کے درج ذیل ابواب میں باپ سے متعلق مسائل فقہیہ مذکور ہیں: میراث، عقیقہ، ولایت، ہبہ، وصیت، حق محرمات نکاح، نفقہ، قصاص، امان، شہادت، اقرار۔

(۱) الہدایہ ۲/ ۳۵ ۴ طبع مصطفی الحلبی، الشرح الصغیر ۱/ ۵۳۰ طبع مصطفی الحلبی، مغنی المحتاج ۳/ ۴۴۶ طبع مصطفی الحلبی، المغنی ۹/ ۲۵۶۔

(۲) مغنی المحتاج ۳/ ۱۴۹ - ۱۵۱، الشرح الصغیر ۱/ ۳۸۲ - ۳۸۳، شرح المنتہی ۳/ ۱۷، الہدایہ ۱/ ۱۹۸۔

(۳) المہذب ۱/ ۳۳۵ طبع مصطفی الحلبی، الحر ر ۱/ ۳۴۶، الہدایہ ۱/ ۲۸، بلغۃ السالک ۲/ ۱۳۸ طبع مصطفی الحلبی۔

(۱) الہدایہ ۴/ ۱۶۱، المحرر ۲/ ۱۲۵، المہذب ۲/ ۱۷۴، الشرح الصغیر ۴/ ۳۸۶۔

(۲) نہایۃ المحتاج ۶/ ۹ اور اس کے بعد کے صفحات، المحرر ۲/ ۳۹۴ اور اس کے بعد کے صفحات، الشرح الصغیر ۴/ ۶۱۹ اور اس کے بعد کے صفحات طبع دار المعارف، تبیین الحقائق ۶/ ۲۳۰ اور اس کے بعد کے صفحات طبع اول الامیریہ۔

اباحت

تعریف:

۱- لغت میں اباحت حلال کرنے کو کہتے ہیں، کہا جاتا ہے "أبحتک الشیٔ" یعنی میں نے تمہارے لئے فلاں چیز حلال کردی۔ مباح کا استعمال بمقابلہ محظور ہوتا ہے یعنی وہ چیز یا شی جو ممنوع نہ ہو(۱)۔

اصول فقہ کے ماہرین نے اباحت کی تعریف اس طرح کی ہے کہ اباحت مکلف انسانوں کے افعال کے بارے میں اللہ تعالی کا وہ خطاب ہے جس میں بندوں کو کسی کام کا اختیار دیا گیا ہو اور یہ اختیار بطور بدل کے نہ ہو(۲)۔

فقہاء نے اباحت کی تعریف اس طرح کی ہے کہ اباحت کام کرنے والے کو اپنی مرضی کے مطابق کوئی کام کرنے کی اجازت دینے کا نام ہے بشرطیکہ وہ کام اجازت کے دائرہ ہی میں رہ کر ہو(۳)، اباحت کا اطلاق کبھی کبھی ممانعت کے مقابلہ میں ہوتا ہے، ایسی صورت میں اباحت کے دائرہ میں فرض، واجب اور مستحب بھی آجاتے ہیں(۴)۔

(۱) لسان العرب (بوح) کچھ ترمیم کے ساتھ۔
(۲) مسلم الثبوت وشرحہ فواتح الرحموت ۱/ ۱۱۲ طبع بولاق، والاحکام للآمدی ۱/ ۶۳ طبع صبیح۔
(۳) التعریفات للجرجانی رص ۲ طبع اول، کچھ ترمیم کے ساتھ۔
(۴) تبیین الحقائق ۶/ ۱۰ طبع الامیریہ ۱۳۱۵ھ۔

اباحت سے تعلق رکھنے والے الفاظ:

جواز:

۲- اصول فقہ کے ماہرین میں اس بارے میں اختلاف ہے کہ اباحت اور جواز کے درمیان کیا رشتہ ہے، بعض حضرات نے لکھا ہے کہ لفظ جائز کا اطلاق پانچ معانی پر ہوتا ہے: ۱۔مباح، ۲۔جو چیز شرعاً ممنوع نہ ہو، ۳۔جو چیز عقلاً محال نہ ہو، ۴۔جس میں دونوں پہلو برابر ہوں، ۵۔جس چیز کا حکم مشکوک ہو، مثلاً گدھے کا جھوٹا (۱)، اصول فقہ کے بعض ماہرین نے جائز کو مباح سے عام قرار دیا ہے(۲)، بعض نے جائز اور مباح دونوں کو مساوی قرار دیتے ہوئے جواز کو اباحت کا ہم معنی لفظ بتایا ہے(۳)۔

فقہاء جواز کا استعمال حرام کے مقابلہ میں کرتے ہیں، لہذا ان کے استعمال کے اعتبار سے جائز مکروہ کو بھی شامل ہوتا ہے (۴)، لفظ جواز کا ایک فقہی استعمال صحت کے معنی میں بھی ہوتا ہے، اور صحت کا مطلب یہ ہے کہ ایسا کام جس میں شریعت کے مطابق ہونے نہ ہونے دونوں کا امکان ہے، وہ شریعت کے مطابق واقع ہوجائے، اس استعمال کے اعتبار سے جواز ایک وضعی حکم ہے، اور دونوں سابقہ استعمالوں کے اعتبار سے جواز حکم تکلیفی ہے۔

حلت:

۳- اباحت میں اختیار ہوتا ہے، لیکن حلت شریعت میں اباحت سے

(۱) مسلم الثبوت ۱/ ۱۰۳-۱۰۴۔
(۲) تیسیر التحریر ۲/ ۲۲۵ طبع مصطفی الحلبی ۱۳۵۰ھ، التوضیح علی التنقیح ۱/ ۶۹ طبع اول ۱۳۲۲ھ۔
(۳) المستصفی ۱/ ۴۷ طبع الامیریہ ۱۳۲۲ھ۔
(۴) حاشیۃ البجوری علی ابن قاسم ۱/ ۴۱ طبع الحلبی ۱۳۴۳ھ۔

کہیں زیادہ عام ہے، کیونکہ حلت کا اطلاق حرمت کے علاوہ تمام احکام پر ہوتا ہے، قرآن وسنت میں حلت کا استعمال حرمت کے مقابلہ میں ہوا ہے، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "وَ أَحَلَّ اللّٰهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا" (۱) (اللہ نے بیع کو حلال کیا ہے اور سود کو حرام کیا ہے)، دوسری آیت میں ارشاد ہے: ''يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ لِمَ تُحَرِّمُ مَاأَحَلَّ اللّٰهُ لَکَ'' (۲) (اے نبی جس چیز کو اللہ نے آپ کے لئے حلال کیا ہے اسے آپ کیوں حرام کررہے ہیں)، رسول اکرم ﷺ کا ارشاد ہے: ''أما إني و الله لا أحِلّ حراماً ولا أحرّم حلالاً (۳) (خبردار ہو! خدا کی قسم میں کسی حرام کو حلال نہیں کرتا ہوں اور نہ کسی حلال کو حرام قرار دیتا ہوں)، اور چونکہ ''حلال'' حرام کے مقابل استعمال ہوتا ہے اس لئے وہ (حلال) حرام کے علاوہ تمام قسموں مباح، مندوب، واجب اور جمہور فقہاء کے نزدیک مطلقاً مکروہ کو شامل ہوگا، اور امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک صرف مکروہ تنزیہی کو شامل ہوگا، اسی لئے کبھی ایک ہی چیز ایک ہی وقت میں حلال بھی ہوتی ہے اور مکروہ بھی ہوتی ہے، مثلاً طلاق دینا مکروہ ہے اگرچہ رسول اللہ ﷺ نے اس کو حلال کے ساتھ موصوف کیا ہے (۴)۔

---

(۱) سورۂ بقرہ/ ۲۷۵۔

(۲) سورۂ تحریم/ ۱۔

(۳) حدیث: "أما إني و الله لا أحل حراماً ..." کی روایت احمدؒ، بخاری، مسلم، ابوداؤد اور ابن ماجہ نے مسور بن مخرمہ سے ان الفاظ میں کی ہے: ''إن فاطمة بضعة مني وأنا أتخوف أن تفتن في دينها ، وإني لست أحرم حلالاً ولا أحل حراما، ولكن والله لا تجتمع بنت رسول الله وبنت عدو الله تحت رجل واحد أبدا (فاطمہ میرا ٹکڑا ہے، مجھے اندیشہ ہے کہ وہ اپنے دین کے معاملہ میں آزمائش میں پڑ جائے، بلاشبہ میں کسی حلال کو حرام نہیں کرتا اور نہ کسی حرام کو حلال کرتا ہوں، لیکن خدا کی قسم اللہ کے رسول کی بیٹی اور اللہ کے دشمن کی بیٹی ایک شخص کے تحت کبھی جمع نہیں ہوسکتیں) (الفتح الکبیر ا/ ۳۹۸ طبع دار الکتب العربیہ)۔

(۴) ابوداؤد، ابن ماجہ وغیرہ نے حضرت ابن عمرؓ سے سند ضعیف کے ساتھ روایت کی

اس تفصیل سے معلوم ہوتا ہے کہ ہر مباح حلال ہے لیکن ہر حلال مباح نہیں ہے۔

صحت:

۴ - صحت نام ہے ایسے فعل کے شریعت کے مطابق واقع ہونے کا جس میں دو جہتیں پائی جاتی ہوں (۱)، فعل کے دو جہت ہونے کا مطلب یہ ہے کہ وہ فعل (کام) کبھی تو شریعت کے موافق واقع ہوتا ہے کہ شریعت نے اس فعل کے معتبر ہونے کے لئے جو شرطیں لازم قرار دی ہیں ان پر وہ فعل مشتمل ہوتا ہے، اور کبھی وہ فعل شریعت کے مخالف واقع ہوتا ہے، اور اباحت جس میں مکلف کو کسی کام کے کرنے اور نہ کرنے کا اختیار رہتا ہے، وہ صحت کے علاوہ اور اس سے مختلف ہے، اباحت اور صحت اگرچہ دونوں احکام شرعیہ میں سے ہیں لیکن جمہور کی رائے میں اباحت حکم تکلیفی ہے اور صحت حکم وضعی ہے۔

بعض فقہاء صحت کو اباحت ہی کی طرف لوٹاتے ہیں، چنانچہ کہتے ہیں کہ صحت کسی چیز سے نفع اٹھانے کی اباحت کا نام ہے (۲)۔

فعل مباح کبھی کبھی فعل صحیح کے ساتھ جمع ہوجاتا ہے، مثلاً رمضان کے علاوہ کسی اور دن کا روزہ مباح ہے یعنی شریعت کی طرف سے اس روزہ کی اباحت ہے، اور وہ روزہ صحیح بھی ہے بشرطیکہ اس میں روزہ کے تمام ارکان وشرائط پائے جارہے ہوں، اور کبھی ایک فعل اپنی اصل کے اعتبار سے مباح ہوتا ہے لیکن کسی شرط کے نہ پائے جانے کی وجہ سے غیر صحیح ہوجاتا ہے، مثلاً فاسد عقود (بیع فاسد وغیرہ)، جیسے کہ کبھی

= ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "أبغض الحلال إلى الله الطلاق" (تمام حلال چیزوں میں اللہ کو سب سے زیادہ ناپسندیدہ طلاق ہے) (فیض القدیر ا/ ۷۹ طبع التجاریہ)۔

(۱) جمع الجوامع ۱/ ۱۰۰ طبع اول ۱۹۱۳ء۔

(۲) الاسنوی علی المنہاج علی ہامش التقریر والتحبیر ا/ ۲۷۔

کبھی کوئی فعل صحیح ہوتا ہے لیکن مباح نہیں ہوتا، مثلاً کسی کا غصب کئے ہوئے کپڑے کو پہن کر نماز پڑھنا، اگر اس نماز کے اندر نماز کے تمام ارکان وشرائط پائے جا رہے ہوں تو اکثر ائمہ کے نزدیک یہ نماز صحیح ہوگی لیکن مباح نہیں ہوگی۔

تخییر:

۵- اباحت شارع کی طرف سے کسی چیز کے کرنے اور نہ کرنے کا اختیار دینے کا نام ہے اس طور پر کہ شارع کی نگاہ میں اس کا کرنا اور نہ کرنا دونوں برابر ہوتا ہے، نہ تو کرنے پر ثواب ہوتا ہے اور نہ ہی اس کے نہ کرنے پر سزا ہے، لیکن تخییر (اختیار دینا) کبھی اباحت کے طور پر ہوتا ہے، یعنی شریعت مباح شی کے کرنے اور نہ کرنے دونوں کا اختیار دیتی ہے، اور کبھی تخییر چند واجبات کے درمیان ہوتی ہے، جبکہ متعدد چیزوں میں سے بلاتعیین کسی ایک کا کرنا واجب ہوتا ہے، جیسا کہ کفارۂ یمین (قسم کا کفارہ) کے بارے میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللّٰهُ بِاللَّغْوِ فِيْ أَيْمَانِكُمْ وَلٰكِن يُّؤَاخِذُكُم بِمَا عَقَّدتُّمُ الْأَيْمَانَ فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَاكِيْنَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعِمُوْنَ أَهْلِيْكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيْرُ رَقَبَةٍ" (۱) (اللہ تم سے تمہاری بے معنی قسموں پر مواخذہ نہیں کرتا، لیکن جن قسموں کو تم مضبوط کر چکے ہو ان پر تم سے مواخذہ کرتا ہے، سو اس کا کفارہ دس مسکینوں کو اوسط درجہ کا کھانا ہے جو تم اپنے گھر والوں کو دیا کرتے ہو یا انہیں کپڑا دینا یا غلام آزاد کرنا)، کفارۂ یمین میں اس آیت میں مذکور کوئی ایک کام کر لینے سے کفارہ کا مطالبہ ادا ہو جاتا ہے لیکن سب کو چھوڑ دینے سے گناہ لازم آتا ہے۔

(۱) سورۂ مائدہ/۸۹۔

اور کبھی چند مستحب چیزوں میں سے کسی ایک کے کرنے کا بھی اختیار دیا جاتا ہے، مثلاً نماز عصر سے پہلے نفل پڑھنا مستحب ہے اور نمازی کو اختیار ہے کہ وہ دو رکعت نماز پڑھے یا چار رکعتیں پڑھے (۱)۔

اپنے مفہوم کے اعتبار سے مستحب کا معاملہ یہ ہے کہ اس کو کرنے اور نہ کرنے کا اختیار دیا جاتا ہے، لیکن اس میں کرنے کا پہلو راجح ہوتا ہے اور کرنے پر ثواب ملتا ہے، جبکہ اباحت والی تخییر میں اس فعل کے کرنے اور نہ کرنے میں سے کسی ایک پہلو کو دوسرے پہلو پر ترجیح نہیں حاصل ہوتی، نہ تو کرنے پر ثواب ملتا ہے اور نہ ہی نہ کرنے پر سزا ملتی ہے۔

عفو:

۶- عفو (معافی) جس میں کرنے والے سے باز پرس اٹھ جاتی ہے اور کرنے میں کوئی حرج نہیں ہوتا، اس عفو کو بعض علماء نے اباحت کے مساوی قرار دیا ہے، جیسا کہ اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے: "إن الله فرض فرائض فلا تضيعوها وحدّ حدودا فلا تعتدوها وحرّم أشياء فلا تنتهكوها وعفا عن أشياء رحمة بكم من غير نسيان فلا تبحثوا عنها" (۲) (بیشک اللہ نے کچھ فرائض مقرر کئے ہیں، انہیں ضائع نہ کرو، کچھ حدود مقرر کئے ہیں ان سے تجاوز نہ کرنا، کچھ چیزیں حرام قرار دی ہیں ان کا ارتکاب نہ کرو، اور تم پر شفقت کرتے ہوئے بھولے بغیر کچھ چیزیں معاف قرار دی ہیں، ان

(۱) الہدایہ ۱/۶۶ طبع مصطفی الحلبی۔

(۲) حدیث: "إن الله فرض ....." کی روایت دارقطنی نے تقریباً انہی الفاظ میں کی ہے اور حاکم نے تھوڑے فرق کے ساتھ روایت کی ہے، یہ حدیث ضعیف ہے (الدارقطنی ۴/ ۲۹۷ - ۲۹۸ طبع دار المحاسن، المستدرک ۴/ ۱۱۵ طبع اول المطبعۃ النظامیہ حیدرآباد اور طبری نے اس کی روایت اپنی تفسیر ۱۱/ ۱۱۴ طبع دار المعارف میں موقوفاً کی ہے)۔

کے بارے میں کھوج کرید نہ کرنا)، قرآن پاک کی درج ذیل آیت سے بھی عفو کا اباحت کے مساوی ہونا معلوم ہوتا ہے: "لَاتَسْئَلُوْا عَنْ أَشْيَاءَ إِنْ تُبْدَ لَكُمْ تَسُؤْكُمْ وَإِنْ تَسْئَلُوْا عَنْهَا حِيْنَ يُنَزَّلُ الْقُرْآنُ تُبْدَ لَكُمْ عَفَى اللّٰهُ عَنْهَا" (۱) (ایسی باتیں مت پوچھو کہ اگر تم پر ظاہر کردی جائیں تو تمہیں ناگوار گزریں اور اگر تم انہیں دریافت کرتے ہوگے اس زمانہ میں جب کہ قرآن اتر رہا ہے تو تم پر ظاہر کردی جائیں گی خدا نے ایسی باتوں (کے پوچھنے) سے درگذر فرمایا ہے)، جس چیز کے بارے میں اللہ نے ہمیں معاف کردیا ہمیں نہ اس کے کرنے کا مکلف بنایا ہے اور نہ چھوڑ دینے کا، پھر نہ اس کے کرنے پر ثواب رکھا ہے اور نہ اس کے چھوڑنے پر عذاب، اس لحاظ سے عفو مباح کے مساوی ہوا۔

اباحت کے الفاظ:

۷- اباحت یا تو لفظ کے ذریعہ ہوگی یا لفظ کے بغیر ہوگی، خواہ اباحت شارع کی طرف سے ہو یا بندوں کی طرف سے، شارع کی طرف سے غیر لفظی اباحت کی مثال یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ کسی شخص کو کوئی کام کرتے دیکھیں یا کسی کی کوئی بات سنیں اور اس پر نکیر نہ فرمائیں تو یہ رسول اللہ ﷺ کی جانب سے اس عمل یا قول کی تائید ہے جس سے اس کی اباحت معلوم ہوتی ہے۔

بندوں کی جانب سے غیر لفظی اباحت کی مثال یہ ہے کہ کوئی شخص عام دسترخوان بچھادے تاکہ جو شخص بھی چاہے اس دسترخوان سے کھائے۔

اور اباحت کا لفظ کبھی صریح ہوتا ہے اور کبھی غیر صریح ہوتا ہے، صریح اباحت کی مثال یہ ہے کہ کسی کام کے بارے میں جناح

(۱) سورۂ مائدہ/۱۰۱۔

(حرج) اثم (گناہ) حنث (گناہ) سبیل (گرفت) یا مؤاخذہ کی نفی کی گئی ہو کہ فلاں کام کرنے میں گناہ ہے یا کوئی مؤاخذہ نہیں ہے، غیر صریح لفظی اباحت میں اباحت پر دلالت کے لئے کسی قرینہ کی ضرورت ہوتی ہے، مثلاً کسی چیز کی ممانعت کے بعد اس چیز کے بارے میں صیغۂ امر استعمال کیا گیا ہو، مثلاً اللہ تعالیٰ کا قول: "وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوْا" (۱) (اور جب تم احرام کھول چکو تو اب تم شکار کرسکتے ہو)، اسی طرح اگر اس کے ساتھ مشیئت کو جوڑ دیا گیا ہے یا حلت کی یا حرمت کی نفی کی تعبیر اختیار کی گئی ہے، یا حرمت سے کسی چیز کو مستثنیٰ کیا گیا ہے تو یہ بھی غیر صریح لفظی اباحت کے تحت آئے گا۔

اباحت کا حق کس کو حاصل ہے:

شارع (اللہ اور رسول):

۸- اصل تو یہی ہے کہ اباحت کا حق تنہا صرف شارع کو حاصل ہے، شارع کی اباحت کسی دوسرے کی اجازت پر موقوف نہیں ہوتی، پھر کبھی اباحت مطلق ہوتی ہے، مثلاً وہ چیزیں جنہیں شریعت نے مباحات اصلیہ میں شمار کیا ہے، اور کبھی اباحت کسی شرط کے ساتھ مقید ہوتی ہے مثلاً اضطرار کے بغیر دوسرے کی ملکیت میں سے کھانے کی اباحت کے لئے اللہ تعالیٰ نے یہ قید لگائی ہے: "أَوْ مَامَلَكْتُمْ مَفَاتِحَهُ" (۲) (یا (ان گھروں سے) جن کی کنجیاں تمہارے اختیار میں ہوں)، اور کبھی کسی خاص وقت کے ساتھ محدود ہوتی ہے، مثلاً جو شخص حالت اضطرار میں ہو اس کے لئے مردار کا کھانا مباح قرار دیا گیا ہے۔

(۱) سورۂ مائدہ/۲۔

(۲) سورۂ نور/۶۱۔

بندوں کی طرف سے اباحت:

۹- بندوں کی طرف سے اباحت میں یہ ضروری ہے کہ شریعت میں اس سے ممانعت نہ آئی ہو، نیز یہ بھی شرط ہے کہ وہ بطور تملیک (مالک بنانے کے لئے) نہ ہو، ورنہ ہبہ یا عاریت کے حکم میں ہوجائے گی۔

اور اگر حاکم کی طرف سے اباحت ہو تو اس کی صحت کے لئے مذکورہ بالا دونوں شرطوں کے ساتھ ایک مزید شرط یہ ہے کہ اس اباحت میں عمومی مصلحت ہو۔

بندوں کی طرف سے اباحت کبھی یوں ہوتی ہے کہ اس کی وجہ سے بندہ کے ذمہ سے کوئی واجب ساقط ہوتا ہے، مثلاً کسی شخص کے ذمہ کفارہ ہو اور وہ فقراء کو کھانا کھلا کر کفارہ ادا کرنا چاہے تو کھانا کھانے کے لئے اس کا فقیروں کو بلانا اس کی طرف سے اباحت ہے جس کے ذریعہ سے کفارہ ساقط ہو رہا ہے، کیونکہ اسے اختیار ہے کہ چاہے فقراء کو کھانے کا مالک بنادے یا انہیں بطور اباحت کھانا کھلادے۔

یہ صورت بعض فقہاء کے نزدیک ہے جیسے حنفیہ، لیکن فقہاء شافعیہ اور ان کے ہم نوا فقہاء کو اس سے اختلاف ہے، ان فقہاء کی رائے یہ ہے کہ کفارہ ادا ہونے کے لئے ضروری ہے کہ فقیروں کو کھانے کا مالک بنادیا جائے (۱)، انسان کو دوسرے کی طرف سے اجازت کا علم یا تو یوں ہوتا ہے کہ اجازت دینے والے سے براہ راست اجازت کو سنے، یا کسی قابل اعتماد شخص کے خبر دینے سے اجازت کا علم ہو جس کی سچائی پر اس کا دل مطمئن ہوجائے، مثلاً کسی غلام نے کہا: یہ ہدیہ ہے، میرے مالک نے یہ ہدیہ آپ کے پاس بھیجا ہے، یا کسی بچے نے کہا کہ میرے باپ نے آپ کے لئے یہ ہدیہ بھیجا ہے تو ہدیہ کے حلال ہونے کے بارے میں غلام اور بچے کی بات قبول کرلی جائے گی، کیونکہ عموماً ہدایا انہیں جیسے لوگوں کے ہاتھوں بھیجے جاتے ہیں (۱)۔

اباحت کی دلیل اور اس کے اسباب:

۱۰- کبھی کوئی ایسا فعل پایا جاتا ہے جس کے حکم پہ کوئی دلیل سمعی خصوصی طور پر دلالت نہیں کرتی ہے، اس کی دو صورتیں ہوتی ہیں، ایک یہ کہ اس فعل کے بارے میں سرے سے کوئی دلیل نہ آئی ہو، دوسرے یہ کہ دلیل تو آئی ہو لیکن انسان اس سے واقف نہ ہو، اکثر افعال کے بارے میں دلیل سمعی پائی جاتی ہے جو حکم کو بتاتی ہے، اس کی تفصیل درج ذیل ہے:

الف- اصل اباحت پر باقی رہنا:

۱۱- اسے ''اباحت اصلیہ'' کے نام سے جانا جاتا ہے، جمہور علماء کی رائے یہ ہے کہ جو چیز اباحت اصلیہ پر باقی ہو، نہ اس کے کرنے میں کوئی حرج ہے اور نہ اس کے چھوڑنے میں، اباحت اصلیہ کا اثر خاص طور سے بعثت محمدی ﷺ سے پہلے کے زمانہ کے بارے میں ظاہر ہوتا ہے۔

اس مسئلہ کے بارے میں علماء کلام کی تفصیلی بحثیں ہیں جنہیں علم کلام کی کتابوں میں یا اصولی ضمیمہ میں ملاحظہ کیا جاسکتا ہے، بعثت نبوی ﷺ کے بعد اس مسئلہ میں علماء کلام کے اختلافات کا کوئی عملی نتیجہ نہیں ہے، کیونکہ کتاب اللہ کی آیت اس بات کو واضح کرچکی ہے کہ چیزوں میں اصل اباحت ہے، اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "وَسَخَّرَ لَكُمْ مَّا فِي السَّمٰوٰتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيْعاً مِّنْهُ إِنَّ فِيْ ذٰلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَّتَفَكَّرُوْنَ" (۲) (اور اس نے تمہارے لئے مسخر بنایا جو کچھ بھی آسمانوں میں اور جو کچھ بھی زمین میں ہے سب کو اپنی طرف

---

(۱) الوجیز للغزالی ۲/ ۸۴ طبع الآداب والمؤید ۱۳۱۷ھ۔

(۱) ابن عابدین ۵/ ۲۴۷ طبع سوم الامیریہ ۱۳۲۶ھ۔

(۲) سورۂ جاثیہ/ ۱۳۔

ہے، بیشک اس میں ان لوگوں کے لئے نشانیاں ہیں جو غور کرتے رہتے ہیں)۔

ب- جس چیز کا حکم معلوم نہ ہو:

۱۲ - کبھی حکم شرعی سے ناواقفیت دلیل پائے جانے کے باوجود ہوتی ہے کہ دلیل تو موجود ہوتی ہے لیکن مکلف انسان (خواہ مجتہد ہو یا غیر مجتہد) کو اس دلیل کی واقفیت نہیں ہوتی، یا ایک مجتہد دلیل سے تو واقف ہوتا ہے لیکن اس سے حکم مستنبط نہیں کر پاتا۔

اس سلسلہ میں قاعدہ یہ ہے کہ احکام شرعیہ سے ناواقفیت اسی وقت عذر شمار کی جاتی ہے جب دلیل سے واقف ہونا مکلف کے لئے انتہائی دشوار ہو، ورنہ تو دلیل سے واقف ہونا جس شخص کے امکان میں تھا لیکن اس نے دلیل کی تلاش میں کوتاہی کی تو وہ معذور نہیں مانا جاتا، احکام شرعیہ سے جہالت کے احکام کو فقہاء حسب موقع تفصیل سے بیان کرتے ہیں۔

جس شخص کو کسی حکم شرعی سے ناواقفیت کی وجہ سے معذور تسلیم کرلیا گیا وہ اس حکم کا مخاطب نہیں قرار دیا جاتا، اس کے فعل کو اصطلاحی معنی میں اباحت نہیں کہا جاسکتا، کیونکہ اصطلاحی اباحت میں تخییر کے سلسلہ میں شارع کا خطاب موجود ہوتا ہے، لیکن عذر جہالت کی وجہ سے حکم پر عمل نہ کرنے کا گناہ اس شخص کے ذمہ نہیں ہوتا (۱)۔

جہالت کی بحث میں ہم یہ احکام تفصیل سے بیان کریں گے، اس سلسلہ میں اصولی ضمیمہ ملاحظہ کرلیا جائے۔

(۱) تیسیر التحریر ۲/ ۲۲۱ - ۲۲۷، التقریر والتحبیر ۳/ ۳۱۲ طبع الامیریہ ۱۳۱۶ھ، الفروق ۲/ ۱۵۰ طبع دار احیاء الکتب العربیہ ۱۳۴۴ھ۔

اباحت جاننے کے طریقے:

۱۳ - اباحت جاننے کے بہت سے طریقے ہیں جن میں سب سے اہم طریقہ ہے:

نص (کتاب وسنت): اس پر تفصیلی گفتگو ہوچکی ہے۔

رخصت کے بعض اسباب: رخصت شریعت کا وہ حکم ہے جو کسی پر مشقت عذر کی وجہ سے ممانعت کا تقاضا کرنے والے کلی حکم سے استثناء کے طور پر دیا گیا ہو، بایں طور کہ اصل حکم باقی رہنے کے ساتھ یہ استثنائی حکم ضرورت کی جگہوں تک محدود ہو، مثلاً رمضان میں سفر کی وجہ سے روزہ نہ رکھنا، خفین پر مسح کرنا، فقہاء نے متعلقہ مباحث میں جو تفصیلی روشنی ڈالی ہے اس کی طرف رجوع کیا جائے۔

نسخ: نسخ بعد میں آنے والی نص (آیت یا حدیث) کے ذریعہ حکم شرعی کو ختم کردینے کا نام ہے۔

یہاں ہمیں نسخ کی ایک خاص شکل سے بحث ہے، وہ شکل یہ ہے کہ جو چیز پہلے مباح تھی پھر اسے شریعت نے ممنوع قرار دیا، اس ممانعت کو بعد میں آنے والی کسی شرعی نص کے ذریعہ منسوخ کردیا جائے، مثلاً رسول اللہ ﷺ نے شراب کی حرمت کے ساتھ شراب کے برتنوں میں نبیذ بنانے کو منع فرمایا تھا، پھر اس ممانعت کو آپ ﷺ نے اس فرمان کے ذریعہ اباحت سے بدل دیا: "**كنت نهيتكم عن الأوعية فانتبذوا، واجتنبوا كل مسكر**" (۱) (میں نے تمہیں شراب کے برتنوں کے استعمال سے منع کیا تھا، اب

(۱) حدیث: "كنت نهيتكم......" کی روایت ابن ماجہ نے حضرت بریدہؓ سے ان الفاظ میں کی ہے: "كنت نهيتكم عن الأوعية فانتبذوا فيه، واجتنبوا كل مسكر" (میں نے تمہیں شراب کے برتنوں کے استعمال سے منع کیا تھا اب ان میں نبیذ بناؤ اور ہر نشہ آور اشیاء سے دور رہو) (ابن ماجہ ۲/ ۱۱۲۷ طبع اول المکتبۃ العلمیہ ۱۳۱۳ھ) یہ حدیث صحیح ہے (السراج المنیر ۳/ ۹۸ طبع المیمنیہ)۔

اس میں نبیذ بناؤ اور ہر نشہ آور چیز سے دور رہو) شراب کے برتنوں میں نبیذ بنانے کی ممانعت کے بعد ان میں نبیذ بنانے کا حکم دینا تنگی کو دور کرنا ہے، اور یہی اباحت کا مفہوم ہے۔

عرف: عرف کی پسندیدہ تعریف یہ ہے کہ عرف وہ چیز ہے جو نفوس انسانی میں از روئے عقل جاگزیں ہو چکی ہو، (بیٹھ چکی ہو) اور طبائع سلیمہ نے اسے قبول کرلیا ہو (۱)، عرف بھی حکم شریعت سے پردہ اٹھانے والی ایک دلیل ہے، جب اس کے معتبر ہونے کے بارے میں نہ نص پائی جائے اور نہ اجماع پایا جائے جیسے ایسے غیر متعین معاوضہ پر اجیر رکھنا جو نزاع کا باعث نہ بنے۔

استصلاح (مصلحت مرسلہ):

مصلحت مرسلہ وہ مصلحت ہے جس کے معتبر یا غیر معتبر ہونے کے بارے میں شارع کی جانب سے خاص طور پر کوئی نص موجود نہ ہو لیکن اسے اختیار کرنے میں کسی منفعت کا حصول ہو یا کسی مضرت کا دفعیہ ہو، جیسے حضرت عمرؓ کا یہ اقدام کہ انہوں نے اپنے ان عمال کے اموال کا نصف حصہ بحق بیت المال ضبط کرلیا جن پر یہ تہمت تھی کہ حکومت کے عہدوں پر فائز ہوجانے کی وجہ سے وہ صاحب ثروت ہوگئے ہیں، حضرت عمرؓ نے یہ اقدام اس مقصد سے کیا کہ حکومت کے کارندوں کے لئے یہ اصول بنا جائیں کہ وہ اپنے عہدے اور منصب کو اپنا ذاتی فائدہ حاصل کرنے کے لئے استعمال نہ کریں۔

اباحت کے متعلّقات:

۱۴ - اباحت کا تعلق جن چیزوں سے ہوتا ہے ان پر فقہاء نے کافی توجہ دی ہے اور ان کے اقسام فروع پر کلام کیا ہے، ماٰخذ اباحت (یعنی جس جہت سے اباحت حاصل کی جاتی ہے) اس کے اعتبار سے اس کی دو قسمیں کی ہیں: ۱۔ جس چیز کی اجازت شارع نے دی، ۲۔ جس چیز کی اجازت بندوں نے دی۔ اباحت کی نوعیت کے اعتبار سے بھی فقہاء نے اس کی دو قسمیں کی ہیں: ۱۔ وہ اباحت جس میں مالک بننا اور استعمال کرکے ختم کرنا نیز منتفع ہونا ہو، ۲۔ جس اباحت میں ملکیت کے بغیر استعمال اور انتفاع ہو ان میں سے ہر قسم کے مخصوص احکام ہیں جنہیں درج ذیل صفحات میں واضح کیا جاتا ہے۔

جس چیز کی اجازت شارع کی طرف سے ہے:

۱۵ - شریعت کی طرف سے جس چیز کی اجازت ملی ہے وہ ہے جس کی اباحت پر کوئی دلیل موجود ہو، خواہ وہ کوئی نص ہو یا شریعت کے دوسرے مآخذ میں سے کوئی ماٰخذ ہو، ہم صرف ان چیزوں کے بارے میں گفتگو کریں گے جن کے بارے میں شریعت نے عام اجازت دی ہے اور جو بعض افراد کے ساتھ خاص نہیں ہے۔

اس سلسلہ میں دو بحثیں ہیں: پہلی بحث اس چیز کے بارے میں ہے جس کی اجازت شارع نے اس طور سے دی ہے کہ کوئی شخص بھی اس کا مالک بن سکتا ہے اور اسے اپنے استعمال میں لاسکتا ہے، اسے فقہاء کی زبان میں مال مباح کہا جاتا ہے، دوسری بحث اس چیز کے بارے میں ہے جس کی اجازت شارع نے صرف نفع اٹھانے کی حد تک دی ہے، (مالک بننے کی اجازت نہیں دی ہے اور نہ استعمال کرکے ختم کرنے کی اجازت دی ہے) اسے فقہاء کی زبان میں ''منافع عامہ'' کہتے ہیں۔

(۱) تعریفات الجرجانی رص ۱۳۰۔

پہلی بحث

جس چیز کی اجازت شارع نے مالک بننے اور ذاتی استعمال میں لانے کے طور پر دی ہے

۱۶- مال مباح وہ مال ہے جسے اللہ تعالی نے اس لئے پیدا کیا ہے کہ مروج طریقہ پر تمام لوگ اس سے نفع اٹھائیں اور اس پر قبضہ کے امکان کے باوجود وہ کسی کے قبضہ میں نہ ہو، مال مباح کا مالک بننے کا حق ہر انسان کو ہے خواہ مال مباح حیوان ہو یا نباتات یا جمادات میں سے ہو، اس کی دلیل رسول اللہ ﷺ کا یہ فرمان ہے: **"من سبق إلى مالم يسبقه إليه مسلم فهو له"**(۱) (جس شخص نے اس چیز کی طرف پہل کی جس کی طرف کسی دوسرے مسلمان نے پہل نہیں کی تھی تو یہ چیز پہل کرنے والے کی ملکیت ہے)، یہ ملکیت حقیقی قبضہ کے وقت ہی پائدار ہوگی، حقیقی قبضہ کی تحدید فقہاء نے اس طرح کی ہے کہ اس مال مباح پر عملاً اس شخص کا قبضہ اور تسلط ہوجائے یا یہ کہ وہ مال مباح اس انسان کی دسترس میں ہو یوں کہ وہ جب چاہے اپنے قبضہ وتصرف میں لے لے اگر چہ واقعتاً۔ فی الحال - اس کا اس پر قبضہ نہ پایا جاتا ہو، علماء لکھتے ہیں کہ قبضہ اور استیلاء کی ان دونوں صورتوں میں ملکیت کی پائداری کے لئے قصد وارادہ کی ضرورت نہیں، ہاں اگر قبضہ کسی آلہ، پیشہ اور ہنر کے ذریعہ ہو تو اس کے حقیقی قبضہ ہونے کے لئے نیت وارادہ کی ضرورت ہوگی، اگر نیت وارادہ شامل نہ ہوگا تو وہ حقیقی قبضہ نہیں بلکہ حکمی قبضہ ہوگا، فتاوی ہندیہ (فتاوی عالمگیری) میں لکھا ہوا ہے کہ ایک شخص نے اگر اپنا پیالہ لٹکا دیا، یا اس کو اپنی چھت پر رکھدیا، اس کے بعد بارش ہوئی اور وہ پیالہ پانی سے بھر گیا، پھر اس پیالہ کو کسی دوسرے شخص نے لے لیا تو اس صورت میں حکم یہ ہوگا کہ وہ شخص پیالہ مالک کو واپس کردے، کیونکہ پیالہ اس شخص کی ملکیت ہے جس نے اس کو لٹکایا یا چھت پر رکھا تھا، جہاںتک پیالہ کے پانی کا معاملہ ہے اس کے حکم کی تفصیل یہ ہے کہ اگر پیالہ کے مالک نے پانی اکٹھا کرنے ہی کے لئے رکھا تھا تو پانی بھی اس شخص کو واپس کرنا پڑے گا کیونکہ اس صورت میں پیالے کے پانی پر پیالے کے مالک کی حقیقی ملکیت ہوتی ہے، اور اگر اس شخص نے پانی اکٹھا کرنے کے مقصد سے پیالہ نہیں رکھا تھا تو پیالہ کے مالک کو پانی واپس نہیں ملے گا(۱)۔

اموال مباح میں یہ چیزیں داخل ہیں: پانی، گھاس، آگ، بنجر زمین، رکاز (زمین اور خزانے)، معدنیات، وہ حیوانات جو کسی کی ملکیت میں نہیں ہوتے (یعنی جنگل وغیرہ میں آزاد پھرنے والے)، ان میں سے ہر ایک کے مخصوص احکام ہیں۔

دوسری بحث

شارع نے جن چیزوں کی اجازت بطور انتفاع کے دی ہے:

۱۷- انہیں منافع عامہ کہا جاتا ہے، اللہ تعالی نے بندوں کی آسانی کے لئے انہیں مباح قرار دیا ہے تاکہ ان کو استعمال کرکے اللہ کا قرب اختیار کریں، یا ان کی مدد سے دنیا کی زندگی میں اپنی سرگرمیاں انجام دیں، مثلاً مسجدیں اور راستے، ان دونوں کے احکام کی تفصیل جاننے کے لئے ان دونوں کی اصطلاحوں کی طرف رجوع کیا جائے۔

---

(۱) حدیث: "من سبق....." کی روایت ابو داؤد نے باب الخراج میں اور ضیاء مقدسی نے ام جندب سے کی ہے، اس کی سند جید ہے جیسا کہ حافظ ابن حجر نے کہا ہے حافظ ابن الاثیر وغیرہ نے بھی اس حدیث کی سند کو جید قرار دیا ہے (فیض القدیر ۶/ ۱۴۸ طبع اول المکتبۃ التجاریہ)، منذری نے کہا ہے کہ یہ حدیث غریب ہے بغوی کہتے ہیں: مجھے اس سند کے ساتھ اس حدیث کے سوا کوئی اور حدیث معلوم نہیں ہے (عون المعبود ۳/ ۱۴۲ طبع دار الکتاب العربی)۔

(۱) الفتاوی الہندیہ ۴/ ۴۰۴ طبع الامیریہ ۱۳۱۰ ھ۔

جن چیزوں کی اجازت بندوں کی طرف سے ہوتی ہے:

۱۸- بندوں کی طرف سے کی جانے والی اباحت کی بھی دو قسمیں ہیں: ایک یہ کہ عین کے اوپر قبضہ اس طرح کرایا جائے کہ اس عین ہی کو آدمی استعمال کر کے ختم کردے، دوسری قسم یہ ہے کہ عین پر قبضہ صرف اس کی منفعت سے استفادہ کے لئے دیا جائے، اصل چیز کو اپنے استعمال میں لا کر ختم کرنے کی اجازت نہ ہو، پہلی قسم کی اباحت کا نام ''اباحت استہلاک'' اور دوسری قسم کی اباحت کا نام ''اباحت انتفاع'' ہے۔

اباحت استہلاک:

۱۹- اس اباحت کی بہت سی جزئیات ہیں، ہم ان میں سے صرف دو جزئیات پر اکتفاء کرتے ہیں:

الف- مختلف تقریبات کے موقع پر کھانے کی دعوت، ان تقریبات کی دعوتوں میں کھانا پینا جائز ہوتا ہے، لیکن لے جانے کی اجازت نہیں ہوتی۔

ب- ضیافت۔

ولیمہ اور ضیافت کے تفصیلی احکام ان دونوں الفاظ کے ذیل میں دیکھے جائیں۔

اباحت انتفاع:

۲۰- اباحت کی یہ قسم کبھی اس طور سے ہوتی ہے کہ اجازت دینے والا اس سامان کا مالک ہوتا ہے جس سے نفع اٹھانے کی وہ اجازت دے رہا ہے، مثلاً چوپائے، یا کار کے مالک کا دوسرے کو اس پر سواری کی اجازت دینا، کتابوں کے مالک کا کتاب کے مطالعہ کی اجازت دینا، اور کبھی اجازت کی یہ صورت ہوتی ہے کہ خود اجازت دینے والا بھی اصل چیز کا مالک نہیں ہوتا، بلکہ صرف اس چیز کی منفعت کا مالک ہوتا ہے، مثلاً کوئی چیز کرائے پر لینے یا عاریت پر لینے والا دوسرے شخص کو اس چیز سے منتفع ہونے کی اجازت دے، کرایہ پر لی ہوئی چیز یا عاریت پر لی ہوئی چیز اسی وقت کسی دوسرے کو استعمال کے لئے دی جاسکتی ہے جب کہ اس کے مالک نے یہ شرط نہ لگائی ہو کہ کرایہ پر لینے اور عاریت پر لینے والا خود ہی اس سے منتفع ہوسکتا ہے دوسرے کو استعمال کے لئے نہیں دے سکتا۔

اباحت کی تقسیمیں:

۲۱- مختلف پہلوؤں سے اباحت کی مختلف تقسیمیں کی گئی ہیں ان میں سے اکثر کا ذکر ہو چکا، ہاں دو پہلوؤں سے اباحت کی تقسیم پر گفتگو اب تک نہ ہوسکی، اول: اباحت کے مأخذ اور سرچشمہ کے اعتبار سے اباحت کی تقسیم، دوم: کلیت اور جزئیت کے اعتبار سے اباحت کی تقسیم۔

الف- مأخذ اباحت کے اعتبار سے اباحت کی تقسیم:

۲۲- اس اعتبار سے اباحت کی دو قسمیں ہیں: اباحت اصلیہ، اباحت شرعیہ۔

اباحت اصلیہ یہ ہے کہ اباحت کے بارے میں شارع کی طرف سے کوئی نص نہ آئی ہو، بلکہ اس کی اباحت اشیاء میں اصل اباحت ہونے کے اعتبار سے تسلیم کی گئی ہو، اس کا بیان پہلے ہو چکا۔

اباحت شرعیہ یہ ہے کہ اس چیز کے کرنے اور نہ کرنے کا اختیار دینے کے سلسلہ میں شارع کی طرف سے کوئی نص وارد ہوئی ہو، خواہ اباحت والی نص ابتداءً آئی ہو (جس کا مطلب یہ ہے کہ اس شئ سے متعلق شریعت کی پہلی نص وہ دایت ہو) مثلاً کھانے پینے کی اباحت، یا پہلے ایک حکم آجائے اور اس کے بعد اباحت کی نص آئی ہو، جیسا کہ نسخ اور شرعی رخصتوں میں ہوتا ہے (مثلاً حالت اضطرار میں مردار

کھانا) اس کا بیان بھی پہلے ہو چکا۔

یہ بات ملحوظ رہنی چاہئے کہ شریعت کے آجانے کے بعد اباحت اصلیہ بھی اباحت شرعیہ ہوگئی، اللہ تعالی کا ارشاد ہے: ”هُوَ الَّذِیْ خَلَقَ لَکُمْ مَّا فِی الأَرْضِ جَمِیْعاً“(۱) (وہ وہی (خدا) ہے جس نے پیدا کیا تمہارے لئے جو کچھ بھی زمین میں ہے سب کا سب)۔ دوسری آیت ہے: ”وَسَخَّرَ لَکُمْ مَّا فِی السَّمٰوٰتِ وَمَا فِی الأَرْضِ جَمِیْعاً مِّنْهُ“(۲) (اور اس نے تمہارے لئے مسخر بنایا جو کچھ بھی آسمانوں میں ہے اور جو کچھ بھی زمین میں ہے سب کو اپنی طرف سے)۔

ان نصوص سے معلوم ہوتا ہے کہ اللہ کی پیدا کی ہوئی ہر چیز مباح ہے، سوائے ان چیزوں کے جن کے بارے میں دلیل شرعی سے اباحت کے علاوہ کوئی دوسرا حکم ثابت ہو، اس کے بارے میں کچھ اختلافات اور تفصیل ہے جس کے لئے اصولی ضمیمہ کی طرف رجوع کیا جائے (۳)۔

کبھی اباحت کا مأخذ یہ ہوتا ہے کہ بندے ایک دوسرے کو اپنی چیزوں کے استعمال کی اجازت دیتے ہوں جیسا کہ پہلے گذر چکا (۴) (فقرہ نمبر ۹)۔

ب۔ کلی اور جزئی ہونے کے اعتبار سے اباحت کی تقسیم:

۲۳ – اس اعتبار سے اباحت کی چار قسمیں ہیں:

(۱) کلی بطور وجوب مطلوب ہو اور جزئی کے بارے میں اباحت ہو، مثلاً انسان کے لئے کھانا کھانا، شریعت نے جن چیزوں کے کھانے کی اجازت دی ہے ان میں سے کسی قسم کا کھانا اور کسی قسم کا نہ کھانا دونوں جائز ہے، لیکن کھانے سے مکمل طور سے رک جانا حرام ہے، کیونکہ بالکل نہ کھانے سے انسان ہلاک ہو جائے گا۔

(۲) کل بطور استحباب مطلوب ہو اور جزء کے بارے میں اباحت ہو، مثلاً پاکیزہ ماکولات ومشروبات میں سے قدر ضرورت سے زیادہ متمتع ہونا، ایسا کرنا مباح ہے، اسے بعض اوقات چھوڑنا جائز ہے لیکن کل کے اعتبار سے یہ متمتع ہونے کی ترغیب دی گئی ہے، یعنی اسے مکمل طور پر چھوڑ دینا شریعت کی اس تعلیم کے مخالف ہے کہ شریعت نے اللہ کی نعمت بیان کرنے اور اس میں وسعت کرنے کی ترغیب دی ہے، حدیث شریف میں آیا ہے: ”إن الله تعالى يحب أن يرى أثر نعمته على عبده“(۱) (بیشک اللہ تعالی اس بات کو پسند کرتا ہے کہ اس کے بندے پر اس کی نعمت کا اثر ظاہر ہو)۔

حضرت عمر بن الخطابؓ نے ارشاد فرمایا: ”إذا أوسع الله عليكم فأوسعوا على أنفسكم“(۲) (جب اللہ نے تمہارے اوپر کشادگی فرمائی اور مالدار بنایا ہے تم بھی اپنے اوپر کشادگی اختیار کرو اور بخل نہ کرو)۔

---

(۱) سورۂ بقرہ/ ۲۹۔

(۲) سورۂ جاثیہ/ ۱۳۔

(۳) امام غزالیؒ کی کتاب شفاء الغلیل (ص/ ۶۳۳) اور آمدی کی کتاب ”الاحکام“ (۱/ ۱۷۶ طبع دار المعارف) میں بیان ہے کہ اس اختلاف کا کچھ نتیجہ ظاہر ہوتا ہے اس سلسلہ میں اصولی ضمیمہ کی طرف رجوع کیا جائے۔

(۴) المستصفی ۱/ ۹۹، المنہاج بشرح الاسنوی ۱/ ۵۴، تیسیر التحریر ۲/ ۲۲۸۔

---

(۱) حدیث: ”إن الله تعالى يحب......“ کی روایت ترمذی اور حاکم نے حضرت ابن عمرؓ سے کی ہے ترمذی نے کہا: حدیث حسن ہے (فیض القدیر ۲/ ۲۹۳)۔

(۲) اثر عمرؓ: ”إذا أوسع الله عليكم ....“ اس حدیث کا جزء ہے جس کی روایت بخاری نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے حضرت ابوہریرہؓ فرماتے ہیں کہ ایک شخص نے نبی اکرم ﷺ کی مجلس میں کھڑے ہو کر دریافت کیا کہ ایک کپڑے میں نماز پڑھنا کیسا ہے؟ تو رسول اکرم ﷺ نے فرمایا: ”أو كلكم يجد ثوبين؟“ (کیا تم میں سے ہر شخص کو دو کپڑے میسر ہیں)، پھر ایک شخص نے حضرت عمرؓ سے یہی سوال کیا تو انہوں نے ارشاد فرمایا کہ جب اللہ وسعت دے تو تم بھی اپنے اوپر وسعت کرو ایک شخص اپنے کپڑے اپنے اوپر جمع کر کے (فتح الباری ۱/ ۴۷۸ طبع عبد الرحمن محمد)، امام مالک نے ابن سیرین سے روایت کیا کہ حضرت عمر نے ارشاد فرمایا: ”إذا أوسع الله عليكم فأوسعوا على أنفسكم ...“ (الموطا ۱/ ۹۱۱، تحقیق محمد فؤاد عبد الباقی، الفروق ۳/ ۱۳۳)۔

(۳) کوئی چیز کل کے اعتبار سے حرام ہو لیکن جز کی اباحت ہو، مثلاً وہ مباح چیزیں جن کا مستقل کرتے رہنا آدمی کی عدالت یعنی دینی حیثیت ووقار کو مجروح کرے۔ مثلاً قسم کھانے کا عادی ہونا، اولاد کو سب وشتم کرنے کا عادی ہونا، یہ دونوں چیزیں اصل میں مباح ہیں لیکن ان کا عادی ہونا حرام ہے۔

(۴) جو چیز کل کے اعتبار سے مکروہ ہو لیکن اس کا جز مباح ہو، مثلاً جائز کھیل کود، یہ چیز اگر چہ اصل کے اعتبار سے مباح ہے لیکن اس پر مداومت مکروہ ہے۔

اباحت کے اثرات:

۲۴- جب اباحت ثابت ہوتی ہے تو اسکے درج ذیل اثرات بھی ثابت ہوتے ہیں:

الف۔ گناہ اور تنگی کا ختم ہونا:

اباحت کے اس اثر پر خود اباحت کی یہ تعریف دلالت کرتی ہے کہ مباح وہ ہے جس کے کرنے پر گناہ مرتب نہ ہو۔

ب۔ اباحت کی وجہ سے اعیان پر پائدار ملکیت کا اور منفعت پر خصوصی اختیار کا موقع فراہم ہونا:

اور یہ اس لئے کہ اباحت بھی عین (متعین مال) کے مالک بننے کا ایک ذریعہ ہے، اسی طرح جس منفعت کو مباح کردیا گیا ہو اس پر اباحت کا اثر یہ ہوتا ہے کہ منفعت جس کے لئے مباح کی گئی ہے اسے نفع اٹھانے کا خصوصی اختیار حاصل ہوجاتا ہے، مختلف مذاہب فقہیہ کے فقہاء کی عبارتیں اس بات پر متفق ہیں کہ جس شخص کو دعوت ولیمہ کے لئے بلایا گیا ہے اس کے لئے ولیمہ کا کھانا اپنے منہ میں رکھنے سے پہلے ولیمہ کے کھانے میں کوئی دوسرا تصرف کرنا درست نہیں ہے، ہاں اگر دعوت دینے والے نے اجازت دی ہو یا رسم ورواج یا کسی دوسرے قرینہ کی وجہ سے کسی دوسرے تصرف کی اجازت ظاہر ہو رہی ہو تو دوسری بات ہے، اسی سے اباحت اور ہبہ نیز صدقہ کا فرق معلوم ہوگیا، ہبہ وصدقہ میں جس شخص کو ہبہ کیا جاتا ہے یا جس پر صدقہ کیا جاتا ہے اسے مالک بنادیا جاتا ہے اور وہ شخص اس کا مالک ہوجاتا ہے، اور اباحت کا وصیت سے فرق یہ ہے کہ وصیت کا اجراء انسان کی وفات کے بعد ہوتا ہے، نیز وصیت کے لئے قرض خواہوں اور ورثاء کی اجازت بھی کبھی ضروری ہوتی ہے، اسی طرح وصیت پر دلالت کرنے والا جملہ بولنا ضروری ہوتا ہے (۱)، اباحت میں یہ چیزیں نہیں ہوتیں۔

۲۵- یہ اثرات اس اباحت کے ہیں جس کا تعلق اعیان (اشیاء وسامان) سے ہو اور جو بندوں کی طرف سے ہو، اور اگر بندوں کی طرف سے صرف منافع کی اباحت ہو تو اس کا اثر صرف یہ ہوتا ہے کہ جس شخص کے لئے اباحت کی گئی ہے اس کے لئے اس چیز سے منتفع ہونا جائز ہوجاتا ہے، جیسا کہ اس کی تفصیل پہلے آچکی ہے، خلاصہ یہ ہے کہ محض حق انتفاع میں صرف شخصی طور پر اس چیز سے منتفع ہونے کی اجازت ہوتی ہے، منافع کا مالک نہیں بنایا جاتا، اور ملک منفعت میں منفعت پر ایک خاص قسم کا حق قائم ہوجاتا ہے جو دوسروں کو اس منفعت سے روکتا ہے، مثلاً جو کرایہ پر کوئی چیز لیتا ہے اس کو کرایہ پر لی ہوئی چیز کے منافع کی ملکیت حاصل ہوجاتی ہے حتی کہ مالک وکرایہ پر دینے والا بھی پابند ہوجاتا ہے، لہذا ملک منفعت کا مالک ہونا حق انتفاع سے زیادہ قوی اور زیادہ جامع چیز ہے، کیونکہ ملک منفعت میں

(۱) الفتاوی الہندیہ ۵/ ۳۴۳-۳۴۵، حاشیۃ البجیرمی علی الخطیب ۳/ ۳۹۱ طبع الحلبی ۱۹۵۱ء، حاشیہ البجیرمی علی المنہج ۳/ ۳۴۴، نہایۃ المحتاج ۲/ ۳۷۰ طبع الحلبی ۱۹۳۸ء، بلغۃ السالک ۲/ ۵۲۹ مطبع الحلبی ۱۹۵۲ء، تہذیب الفروق ۱/ ۱۹۵، المغنی ۷/ ۲۸۸ طبع مکتبۃ القاہرہ۔

حق انتفاع بھی ہوتا ہے اور اس سے زیادہ کچھ دوسرے حقوق بھی ہوتے ہیں، ملک منفعت کے اثرات پر گفتگو ہوچکی ہے۔

اباحت اور ضمان:

۲۶- اباحت فی الجملہ ضمان کے منافی نہیں ہے، کیونکہ اللہ کی طرف سے جو اباحت ہوتی ہے اس میں اگرچہ گناہ اور تنگی دور ہوجاتی ہے لیکن اس اباحت کے ساتھ کبھی ضمان بھی لازم آتا ہے، نفع اٹھانے کی اباحت اس بات کا تقاضا کرتی ہے کہ مباح کی ہوئی چیز کو خراب کرنے اور نقصان پہنچانے سے بچایا جائے، اب اگر اسے نقصان پہنچایا گیا اور خراب کیا گیا تو اسکا ضمان ضروری ہوتا ہے، اللہ کی طرف سے کسی سامان کو استعمال میں لانے کی اباحت مثلاً مضطر کے لئے حالت اضطرار میں دوسرے کا کھانا استعمال کرنا اس کی اجازت کے بغیر اس کی قیمت کے ضمان سے مانع نہیں ہے، اس لئے کہ اللہ تعالی نے بندہ کا حق اس کی ملکیت میں مقرر فرمایا ہے، لہذا ملکیت اس سے نکل کر دوسرے کی طرف اس کی رضا مندی کے بغیر نہیں منتقل ہوگی، اور ضمان سے بری کرنا حق کو ساقط کئے بغیر درست نہیں ہے، جیسا کہ امام قرافی نے "الفروق" میں فرمایا ہے[1]۔

امام قرافی نے اس مسئلہ میں دو قول نقل کئے ہیں:

اول: ضامن نہیں ہوگا، اس لئے کہ مضطر کی بھوک مٹانا کھانے کے مالک پر واجب تھا، اور واجب کا عوض نہیں لیا جاتا ہے۔

دوم: ضمان واجب ہوگا، یہ قول زیادہ مشہور اور اظہر ہے، اس لئے کہ مالک کی اجازت نہیں پائی گئی، صرف صاحب شرع کی اجازت پائی گئی، اور یہ اجازت ضمان کو ساقط نہیں کرتی صرف گناہ اور باز پرس کی نفی کرتی ہے۔

اور جہاں تک بندوں میں سے بعض کا بعض کے لئے مباح کردینے کا تعلق ہے تو اس پر تفصیلی بحث گذر چکی ہے۔

اباحت جس چیز سے ختم ہوجاتی ہے:

۲۷- اول: اللہ تعالی کی اباحت خود اس کی جانب سے ختم نہیں ہوگی اس لئے کہ اللہ سبحانہ وتعالی زندہ و باقی ہے، وحی کا سلسلہ ختم ہوچکا، حضور اکرم ﷺ کے بعد کوئی وحی آنے والی نہیں ہے، اللہ کی طرف سے دی گئی اباحت کے ختم ہونے کی صرف یہ صورت ہے کہ اس اباحت کے اسباب ختم ہوجائیں، جیسا کہ شرعی رخصتوں میں ہوتا ہے مثلاً رمضان کے دنوں میں سفر کی حالت میں روزہ نہ رکھنے کی اباحت ہوتی ہے، لیکن سفر ختم ہوتے ہی یہ رخصت ختم ہوجاتی ہے۔

۲۸- دوم: بندوں کی طرف سے اباحت چند طرح سے ختم ہوتی ہے:

(الف) اگر اباحت کسی مدت کے ساتھ مخصوص ہے تو مدت کے ختم ہونے پر اباحت بھی ختم ہوجائے گی، کیونکہ اہل ایمان اپنی شرطوں کے پابند ہوتے ہیں، جب شرط ختم ہوگی تو مشروط بھی ختم ہوجائے گا۔

(ب) اجازت دینے والا اپنی اجازت سے رجوع کرلے، اور اجازت کو ختم وفسخ کردے یہ اس وقت ہوگا جب کہ اجازت دینا اس کے لئے واجب نہ ہو، بلکہ اس کی طرف سے محض تبرع ہو، جیسا کہ جمہور علماء کی رائے ہے، لیکن اس صورت میں اباحت محض اجازت سے رجوع کرنے سے ختم نہیں ہوتی بلکہ اباحت ختم ہونے کے لئے یہ بھی ضروری ہے کہ جس شخص کو اجازت دی گئی تھی اسے اجازت دینے والے کی اجازت سے رجوع کرنے کا علم ہوچکا ہو، جیسا کہ فقہاء حنفیہ کے قواعد کا تقاضا ہے، امام شافعیؒ کا بھی ایک قول یہی ہے، سیوطیؒ نے الاشباہ والنظائر[1] میں امام شافعیؒ کا ایک دوسرا قول نقل کیا ہے، جس

(۱) الفروق ۱/ ۱۹۵۔

(۱) ص/ ۲۲۳

سے معلوم ہوتا ہے کہ اباحت اجازت دینے والے کے محض رجوع کرنے سے ختم ہوجاتی ہے، اگرچہ جس شخص کو اجازت دی گئی تھی اسے رجوع کرنے کا علم نہ ہوسکا ہو۔

(ج) اجازت دینے والے کی موت سے بھی اباحت باطل ہوجاتی ہے اور اباحت کے اثرات ختم ہوجاتے ہیں۔

(د) جس شخص کو اجازت دی گئی تھی اس کی وفات سے بھی اباحت ختم ہوجاتی ہے، کیونکہ حق انتفاع اس کے لئے شخصی اجازت تھی جو اس کے ورثاء کی طرف منتقل نہیں ہوگی، ہاں اگر اجازت دینے والے نے یہ صراحت کردی تھی کہ اس شخص کے انتقال کے بعد اس کے ورثاء کو حق انتفاع ہوگا تو اس کے انتقال کے بعد ورثاء کے لئے اباحت باقی رہے گی۔

إباق

تعریف:

۱- لغت میں إباق أبَقَ العبد (باء کے فتحہ کے ساتھ) یأبِق ویأبُق (باء کے کسرہ اور ضمہ کے ساتھ) أبقا و إباقاً کا مصدر ہے، جس کا معنی بھاگنا ہے(۱)، إباق انسان کے ساتھ خاص ہے، خواہ بھاگنے والا انسان غلام ہو یا آزاد۔

اور اصطلاح میں إباق کا مفہوم یہ ہے کہ غلام سرکشی کرکے اس شخص کے پاس سے چلا جائے جس کے قبضہ میں ہے، اور اس کا یہ جانا نہ تو کسی خوف کی وجہ سے ہو اور نہ ہی زیادہ محنت سے گھبرا کر، اگر یہ شرطیں نہ پائی جائیں تو جانے والے غلام کو آبق نہیں کہا جائے گا، بلکہ یا تو "ہارب" یا "ضال" اور "فار" کہا جائے گا(۲)۔

لیکن بعض فقہاء کبھی آبق کا لفظ اس شخص کے لئے استعمال کرتے ہیں جو کسی سبب سے یا بغیر کسی سبب کے چھپ کر چلا گیا ہو(۳)۔

إباق کا شرعی حکم:

۲- إباق شرعاً بالاتفاق حرام ہے، یہ غلام کا عیب شمار ہوتا ہے، حافظ

---

(۱) لسان العرب (أبق)۔

(۲) رد المحتار ۳/ ۳۲۵ طبع اول، حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۴/ ۱۲۷، مغنی المحتاج ۲/ ۱۳ طبع الحلبی۔

(۳) سابقہ مراجع۔

ابن حجر ہیتمی اور حافظ ذہبی نے إباق کو کبیرہ گناہوں میں شمار کیا ہے(۱)، إباق سے ممانعت کے بارے میں متعدد حدیثیں آئی ہیں، ان میں سے بعض یہ ہیں: حضرت جریر بن عبد اللہ البجلیؓ رسول اللہ ﷺ سے روایت کرتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: ''أیما عبد أبق من موالیه فقد کفر حتی یرجع إلیھم'' (جو غلام بھی اپنے مالکوں کے پاس سے بھاگا اس نے کفر کیا، یہاں تک کہ ان کے پاس واپس آجائے)، ایک دوسری روایت میں ہے: ''أیما عبد أبق فقد برئت منه الذمة'' (۲) (جو غلام بھی مالک کے پاس سے بھاگا اللہ تعالی اس سے بری الذمہ ہے)۔

إباق کی شرطیں:

۳- فقہاء کی عبارتوں سے معلوم ہوتا ہے کہ مذکورہ بالا مفہوم میں کسی غلام کو آبق قرار دینے کے لئے اس غلام کا عاقل اور بالغ ہونا شرط ہے(۳)، جو غلام عاقل و بالغ نہ ہو اور إباق کا مفہوم نہیں سمجھتا ہو وہ اگر چلا جائے تو اس کو آبق نہیں کہا جائے گا، بلکہ اسے بھٹکا ہوا غلام یا گمشدہ غلام کہا جائے گا(۴)۔

آبق (بھاگے ہوئے) غلام کو پکڑنا:

۴- حنفیہ اور مالکیہ کا مسلک یہ ہے کہ اگر بھاگے ہوئے (آبق)

(۱) الکبائر للذہبی (کبیرہ ۵۷)، الزواجر لابن حجر ۲/ ۸۳ طبع دار المعرفہ۔
(۲) حدیث: ''أیما عبد أبق......'' کی روایت مسلم نے دونوں لفظوں کے ساتھ جریر بن عبد اللہ سے کی ہے (صحیح مسلم ۱/ ۸۳ تحقیق محمد فؤاد عبد الباقی)۔
(۳) الفتاوی والفرویہ ۱/ ۳۰۴ طبع الامیریہ، حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۴/ ۱۲۷ طبع الحلبی، مغنی المحتاج شرح المنہاج ۲/ ۴۲۹ طبع الحلبی، کشاف القناع ۲/ ۲۰۴ طبع الشرقیہ۔
(۴) سابقہ مراجع۔

غلام کے ضائع ہونے کا خطرہ ہو اور اس بات کا ظن غالب ہو کہ اگر غلام کو نہیں پکڑا گیا تو یہ اپنے مالک سے ضائع ہوجائے گا تو ایسی صورت میں بھاگے ہوئے غلام کو پکڑنا واجب ہے بشرطیکہ اسے پکڑنے کی کامل قدرت حاصل ہو، لیکن ان حضرات کے نزدیک اس کو اپنی ذات کے لئے پکڑنا حرام ہوگا(۱)۔

اگر بھاگے ہوئے غلام کے ضائع ہونے کا خوف نہ ہو اور اسے پکڑنے کی قدرت ہو تو اسے پکڑنا حنفیہ کے نزدیک مستحب ہے، لیکن فقہاء مالکیہ کی رائے یہ ہے کہ جو شخص کسی بھاگے ہوئے غلام کو پائے اور وہ اس کے مالک سے واقف ہو تو اس کے لئے اس غلام کو پکڑنا مستحب ہے، کیونکہ یہ کام اموال کی حفاظت میں شامل ہے، پکڑنے کا استحباب اس وقت ہے جبکہ اس کے ضائع ہونے کا خطرہ نہ ہو، اگر وہ شخص غلام کے مالک سے واقف نہیں ہے تو اس کے لئے غلام کو پکڑنا مکروہ ہوگا، کیونکہ اسے مالک کو تلاش کرنا پڑے گا اور غلام کی تشہیر کرنی ہوگی (۲)۔

فقہاء شافعیہ کے نزدیک بھاگے ہوئے غلام کو مالک کی اجازت کے بغیر پکڑنا جائز نہیں ہے، اور مالک کی اجازت سے پکڑنا جائز ہے (۳)۔

فقہاء حنابلہ کے نزدیک بھاگے ہوئے غلام کا پکڑنا جائز ہے، کیونکہ اس کا خطرہ ہے کہ وہ غلام دار الحرب چلا جائے اور مرتد ہوجائے، اور فساد کے کاموں میں مشغول ہوجائے، برخلاف ان گمشدہ جانوروں کے جو اپنی حفاظت خود کرلیتے ہیں (۴)۔

(۱-۲) فتح القدیر ۴/ ۴۳۴ طبع الامیریہ، رد المحتار ۳/ ۳۲۵، حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۴/ ۱۲۷۔
(۳) مغنی المحتاج شرح المنہاج ۲/ ۴۱۰۔
(۴) کشاف القناع ۴/ ۲۱۴۔

بھاگے ہوئے غلام کو پکڑنے والے کے قبضہ کی نوعیت:

۵- فقہاء کی عبارتوں سے یہ بات سمجھ میں آتی ہے کہ بھاگا ہوا غلام پکڑنے والے کے قبضہ میں امانت قرار دیا جائے گا یہاں تک کہ پکڑنے والا اسے اس کے مالک کے حوالہ کردے، اگر پکڑنے والے کی زیادتی یا کوتاہی کے بغیر اس غلام کے اندر کوئی عیب پیدا ہوتا ہے یا غلام ہلاک ہوجائے تو پکڑنے والا ضامن نہیں ہوگا، اور بھاگے ہوئے غلام کو پکڑنے والا اگر اس کے مالک کو نہ پاسکے تو وہ اسے امام المسلمین یا اس کے نائب کے حوالہ کرے گا (۱)۔

بھاگے ہوئے غلام پر آنے والے اخراجات:

۶- فقہاء حنفیہ اور شافعیہ کا مسلک یہ ہے کہ بھاگے ہوئے غلام کو پکڑنے والے شخص نے اگر اس غلام پر حاکم کی اجازت کے بغیر کچھ خرچ کیا ہے تو وہ بطور احسان خرچ کرنے والا قرار پائے گا، لہٰذا اس نے جو خرچ کیا ہے اس کا مطالبہ غلام کے مالک سے نہیں کرے گا (۲)، اور اگر پکڑنے والے نے حاکم کی اجازت سے اس غلام پر خرچ کیا ہے تو اس کو یہ حق ہے کہ اس نے غلام پر جتنا خرچ کیا ہے وہ اس کے مالک سے وصول کرے۔

حاکم کی اجازت کی صورت میں حنفیہ کے نزدیک مالک سے خرچ کو وصول کرنے کے لئے یہ شرط ہے کہ حاکم نے اجازت دیتے وقت یہ بات کہی ہو کہ تم اس غلام پر جو کچھ خرچ کروگے وہ اس کے مالک سے وصول کرلوگے (۳)۔

اور فقہاء شافعیہ کی رائے یہ ہے کہ بھاگے ہوئے غلام کو پکڑنے والا شخص اگر حاکم کو نہ پاسکا تو وہ لوگوں کو اس بات پر گواہ بنالے کہ وہ غلام پر جو کچھ خرچ کرے گا اس کے مالک سے وصول کرلے گا (۱)۔

اور فقہاء مالکیہ کا مسلک یہ ہے کہ بھاگے ہوئے غلام کا نفقہ اس کی گردن پر ہوگا اس کے مالک کے ذمہ نہ ہوگا (۲)۔

اور حنبلی فقہاء کی رائے یہ ہے کہ جس شخص نے بھاگے ہوئے غلام کو اس کے مالک کے پاس واپس کرنے کے لئے پکڑا ہے وہ غلام پر جو کچھ بھی خرچ کرے گا وہ خرچ مالک کے ذمہ آئے گا، جب وہ شخص غلام کو مالک کے حوالہ کرے گا اس وقت جو کچھ اس نے خرچ کیا تھا مالک سے وصول کرلے گا (۳)۔

بھاگنے والے غلام کے کئے ہوئے نقصان کا ضمان:

۷- فقہاء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ بھاگنے والا غلام بھاگنے کے دوران کسی کے خلاف اگر ارتکاب جرم کرتا ہے تو اس کا وہی حکم ہے جو بھاگنے سے پہلے ارتکاب جرم کا حکم ہے، کیونکہ بھاگنے کی حالت میں بھی وہ اپنے مالک کی ملکیت میں ہے۔

اس کا جرم یا تو اس نوعیت کا ہوگا کہ اس نے کسی کی جان لی ہوگی، یا اس نے انسان کے کسی حصۂ جسم کو تلف کیا ہوگا، یا اس نوعیت کا ہوگا کہ اس نے کسی کا مال ضائع کیا ہوگا۔

بھاگنے والے غلام نے اگر کسی انسان کو ناحق دانستہ قتل کیا تو اس پر قصاص لازم ہوگا، ہاں اگر مقتول کا ولی غلام کو معاف کرنے پر راضی

---

(۱) الفتاوی الانقرویہ ۱/ ۲۰۳، جواہر الاکلیل ۲/ ۲۲۰ طبع الحلبی، مغنی المحتاج ۲/ ۴۱۰، منتہی الارادات ۱/ ۵۵۲ طبع دار العروبہ۔

(۲) مجمع الانہر ۱/ ۴۴۳ طبع الحاج محرم، مغنی المحتاج ۲/ ۴۳۴۔

(۳) مجمع الانہر ۱/ ۴۴۳۔

---

(۱) شرح روض الطالبین ۲/ ۴۴۴ طبع المیمنیہ۔

(۲) حاشیہ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۴/ ۱۲۷۔

(۳) المغنی مع الشرح الکبیر ۹/ ۳۱۷ طبع اول المنار۔

ہوجائے اور مال کے بدلہ میں صلح کرلے تو جتنے مال پر صلح ہوئی ہے اتنا مال واجب ہوگا، اب یا تو اس مال کے بدلہ میں یہ غلام مقتول کے ورثاء کے حوالہ کیا جائے گا یا غلام کا مالک اتنا مال دے کر غلام کو چھڑا لے گا (۱)۔

اگر بھاگنے والے غلام نے انسان کے کسی عضو کو تلف کیا یا کسی کا مال ضائع کیا تو اس مسئلہ میں چاروں معروف مذاہب میں سے ہر ایک کی الگ الگ رائے ہے، اس کے بارے میں ضمان کے باب کی طرف رجوع کیا جائے۔

بھاگے ہوئے غلام کی دیت کا مستحق کون ہے؟

۸ - فقہاء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ بھاگا ہوا غلام اپنے مالک ہی کی ملکیت رہتا ہے، لہٰذا اگر اسے ایسی صورت سے قتل کیا گیا جس میں دیت (خون بہا) لازم ہوتی ہے، یا اس کے جسم کا کوئی حصہ اس طرح تلف کیا گیا کہ جس سے تاوان لازم ہوتا ہے، تو اس کا خون بہا اور اس کے حصۂ جسم کا تاوان اس کے مالک کا حق ہوگا (اور یہ نقصان کرنے والے پر واجب ہوگا) (۲)۔

بھاگے ہوئے غلام کی فروختگی کب جائز ہے؟

۹ - فقہاء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ مالک اگر بھاگے ہوئے غلام کو خریدار کے حوالہ کرنے پر قادر ہو تو اس کے لئے اپنے بھاگے ہوئے

(۱) تبیین الحقائق ۶/ ۱۵۴ طبع الامیریہ، الشرح الکبیر للدردیر ۴/ ۲۴۱ طبع عیسی الحلبی، الحرر ۲/ ۱۴۵ طبع السنۃ المحمدیہ، شرح الروض ۴/ ۱۳، ۴۵، القلیوبی ۴/ ۱۵۷-۱۵۸ طبع الحلبی۔

(۲) المبسوط للسرخسی ۱۱/ ۲۳ طبع اول، الدسوقی علی الشرح الکبیر ۴/ ۱۲۸، حاشیۃ الشبر املسی علی نہایۃ المحتاج ۷/ ۳۲۸ طبع مصطفی الحلبی، المغنی لابن قدامہ ۹/ ۳۵۲۔

غلام کو فروخت کرنا جائز ہے، اسی طرح اگر بھاگا ہوا غلام قاضی کے حوالہ کیا گیا اور کچھ دنوں غلام کو روکے رکھنے کے بعد قاضی کی نگاہ میں غلام کا بیچنا مصلحت معلوم ہوا تو قاضی کے لئے اس کا بیچنا جائز ہے، لیکن قاضی اسے کتنے دنوں محبوس کرنے کے بعد بیچ سکتا ہے اس کے بارے میں مختلف مذاہب فقہیہ کے درمیان اختلاف ہے (۱)، بھاگے ہوئے غلام کو پکڑنے والے کے لئے جائز نہیں ہے کہ وہ خود اس غلام کو فروخت کردے، جو فقہاء فضولی کی بیع کو معتبر نہیں مانتے ان کے نزدیک مذکورہ بالا بیع کا عدم جواز اس لئے ہے کہ وہ غلام پکڑنے والے کی ملکیت نہیں ہے اور جو فقہاء فضولی کی بیع کو معتبر مانتے ہیں ان کے نزدیک یہ بیع اس واسطے ممنوع ہے کہ اس بھاگنے والے غلام کا مالک معلوم نہیں ہے جو اس کی اجازت دے۔

اباق غلام میں عیب ہے:

۱۰ - بھگیڑ وہ ہوا غلام اور باندی میں ایسا عیب ہے کہ جس کی بنا پر فروختگی کے بعد خرید کردہ غلام و باندی کو واپس کردیا جاتا ہے، اس کی تفصیل خیار عیب کے باب میں آئی ہے۔

پکڑنے والے کے پاس سے غلام کا بھاگ جانا:

۱۱ - (فقرہ نمبر ۵ میں) یہ بات گذر چکی ہے کہ بھاگے ہوئے غلام پر پکڑنے والے شخص کا قبضہ قبضۂ امانت ہوتا ہے، اس لئے اگر پکڑنے والے کی زیادتی اور کوتاہی کے بغیر غلام اس کے پاس سے بھی بھاگ جاتا ہے تو اس پر ضمان واجب نہیں۔

(۱) الفتاوی الہندیہ ۲/ ۲۹۹ طبع المکتبۃ الاسلامیہ، حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۱۱، المجموع ۹/ ۲۷۳ طبع الارشاد جدہ، نیل المآرب ۱/ ۹۹ طبع بولاق۔

بھاگے ہوئے غلام کو واپس کرنے سے پہلے آزاد کرنا:

۱۲- فقہاء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ بھاگے ہوئے غلام کا مالک اگر اس کے بھاگے ہوئے ہونے کی حالت میں اور پکڑنے والے کی طرف سے اس کی حوالگی سے پہلے اس کو آزاد کردے تو اس کی آزادی نافذ ہوجائے گی (۱)۔

بھاگے ہوئے غلام کی واپسی اور اس پر اجرت:

۱۳- فقہاء نے ''جُعل'' کی جو تعریف کی ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ ''جعل'' مال کی وہ خاص مقدار ہے جس کا حقدار وہ شخص ہوتا ہے جو بھاگے ہوئے غلام کو یا بھٹکے ہوئے جانور کو اس کے مالک کے حوالہ کرے اور اس عمل کے مقابلہ میں وہ اس مال کا مستحق ہو۔

فقہاء کے درمیان ''جعل'' کی مقدار کے بارے میں اختلاف ہے: مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا مسلک یہ ہے کہ بھاگے ہوئے غلام کو واپس لانے والے شخص کے لئے جعل کی وہ مقدار جس کا استحقاق ہے وہ ہوگی جو جعل دینے والے نے متعین کی ہو، یا اس کام کی اجازت دینے والے اور کام کرنے والے کے درمیان جس مقدار پر اتفاق ہوا ہو (۲)۔

البتہ فقہاء حنابلہ مزید یہ کہتے ہیں کہ جُعل دینے والے کی مقرر کردہ رقم اگر شریعت کی مقرر کردہ رقم سے کم ہے تو فقہ حنبلی کے ایک قول کے مطابق بھاگے ہوئے غلام کو واپس لانے والے شخص کا حق شریعت کی مقرر کی ہوئی مقدار ہوگی (۳)، اور شریعت کی مقرر کردہ مقدار ایک دینا ریا بارہ درہم ہے، فقہ حنبلی کا دوسرا قول یہ ہے کہ جُعل دینے والے کی مقرر کردہ رقم اسے ملے گی خواہ اس کی مقدار جو بھی ہو، اس مسئلہ میں کچھ تفصیل اور اختلاف بھی ہے جس کی اس زمانہ میں ضرورت نہیں۔

اور فقہاء حنفیہ کی رائے یہ ہے کہ اگر کوئی شخص بھاگے ہوئے غلام کو مسافت قصر کے فاصلہ یا اس سے زائد فاصلہ سے مالک کے پاس لایا ہے تو شارع کی طرف سے مقرر کردہ اس کا زائد سے زائد جعل (اجرت وانعام) چالیس درہم ہے، کیونکہ چالیس درہم کی تحدید کے بارے میں حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے ایک اثر وارد ہوا ہے (۱)۔

بھاگے ہوئے غلام کے تصرفات:

۱۴- بھاگے ہوئے غلام کے تصرفات یا تو اس طرح کے ہوں گے جو فوراً اس پر نافذ ہو جائیں گے مثلاً طلاق دینا، یا ایسے تصرفات ہوں گے جن کا تعلق مال سے اور دوسروں کے حقوق سے ہوگا، مثلاً نکاح کرنا، اقرار اور ہبہ۔

بھاگے ہوئے غلام کے جو تصرفات اس پر فوراً نافذ ہوتے ہیں وہ صحیح اور نافذ ہوں گے، لیکن اس کے جن تصرفات پر مالی ذمہ داریاں مرتب ہوتی ہیں، مثلاً نکاح، اقرار و ہبہ وغیرہ تو یہ تصرفات مالک کی اجازت پر موقوف ہوں گے، خواہ قولی تصرفات ہوں یا عملی (۲)۔

---

(۱) فتح القدیر ۴/ ۴۳۸ طبع بولاق، حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۴/ ۱۲۷ طبع الحلبی، مغنی المحتاج ۲/ ۱۳ طبع الحلبی، المغنی لابن قدامہ ۱۲/ ۲۳۸۔

(۲) الشرح الصغیر ۴/ ۸۳-۸۴ طبع دار المعارف مصر، الأم ۴/ ۶۹ طبع المطبعۃ الفنیۃ، کشف المخدرات رص ۳۰۵ طبع السلفیہ۔

(۳) الاقناع لابی النجا المقدسی ۲/ ۹۴ ۳ طبع دار المعرفۃ بیروت۔

---

(۱) الدر المختار مع حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۳۲۶ طبع بولاق، مذکورہ تحدید سے حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کے اس قول کی طرف اشارہ ہے: ''القصی جعل الآبق أربعون درهماً من كل رأس'' (بھاگے ہوئے غلام کا زائد سے زائد جعل فی غلام چالیس درہم ہے)، اس کی روایت عبدالرزاق، طبرانی اور بیہقی نے کی ہے (نصب الرایہ ۳/ ۴۷۰)۔

(۲) الفتاوی الہندیہ ۱/ ۳۵۳، الشرح الصغیر ۲/ ۵۴۳، مغنی المحتاج ۳/ ۲۷۹، المغنی لابن قدامہ ۶/ ۱۳۳۔

غلام کا اپنے مالک اور پکڑنے والے کے علاوہ کسی اور کے پاس سے بھاگنا:

۱۵ - فقہاء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ اگر غلام اس شخص کے پاس سے بھاگا جس کے پاس عاریت یا اجارہ کے طور پر ہے یا وصیت کی وجہ سے ہے تو یہ لوگ غلام کے ضامن نہیں ہوں گے، سوائے اس کے کہ غلام کے بھاگنے میں ان کی زیادتی یا کوتاہی کا دخل ہو، کیونکہ ان سب کا غلام پر قبضہ قبضۂ امانت ہے (۱)۔

اور اگر غلام غاصب کے پاس سے بھاگ جائے تو وہ ضامن ہوگا، کیونکہ اس نے زیادتی کی ہے، لہذا غصب کے دن غلام کی جو قیمت تھی اس کی ادائیگی غاصب کے ذمہ لازم ہوگی۔

اور غلام جس شخص کے پاس رہن رکھا ہوا تھا اگر اس کے پاس سے بھاگ گیا تو وہ بالاتفاق ضامن ہوگا بشرطیکہ غلام کا بھاگنا اس کی زیادتی یا کوتاہی کی وجہ سے ہوا ہے، لیکن اگر غلام اس کی زیادتی اور کوتاہی کے بغیر بھاگ گیا ہے تو جمہور فقہاء کے نزدیک مرتہن پر ضمان لازم نہیں ہوگا، کیونکہ مال رہن پر مرتہن کا قبضہ قبضۂ امانت ہے، اس مسئلہ میں فقہاء حنفیہ کا اختلاف ہے، ان کے نزدیک مال رہن کا معاملہ یہ ہے کہ اس کی قیمت اور دین میں سے جو کم ہے اس کے بقدر اس کا ضمان ہوتا ہے (۲)۔

بھاگے ہوئے غلام کی بیوی کا نکاح:

۱۶ - فقہاء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ بھاگے ہوئے غلام کی بیوی کا کسی اور شخص سے نکاح کرنا اس وقت تک صحیح نہیں ہوگا جب تک کہ یہ بات متحقق نہ ہو جائے کہ اس غلام کا انتقال ہو چکا ہے، یا اس نے اس بیوی کو طلاق دے دی ہے، یا شوہر کے غائب ہونے یا نفقہ نہ دینے کی وجہ سے قاضی نے اس گمشدہ غلام کی طرف سے اس کی بیوی کے لئے طلاق کا فیصلہ کر دیا ہے، اس سلسلہ میں کچھ مزید تفصیل ہے جو مفقود اور طلاق کے احکام میں مذکور ہیں (۱)۔

مال غنیمت کے غلام کا تقسیم سے پہلے بھاگنا:

۱۷ - فقہاء کے متفق علیہ اصولوں میں سے ایک اصل یہ ہے کہ جب تک مال غنیمت تقسیم نہ ہو وہ عام مسلمانوں کا مال ہے، یہ مجاہدین کی ملکیت میں تقسیم کے بعد ہی داخل ہوتا ہے، لہذا اگر مال غنیمت تقسیم ہونے سے پہلے اس میں سے کوئی غلام بھاگ گیا ہے تو جہاں جہاں اس غلام کے ملنے اور ہونے کا امکان ہوگا وہاں وہاں اسے تلاش کیا جائے گا اور اعلان کیا جائے گا کہ جو اسے لائے گا اسے انعام دیا جائے گا، اور یہ انعام بیت المال میں سے دیا جائے گا یا اسی مال غنیمت سے دیا جائے گا، جب بھاگا ہوا غلام واپس مل جائے تو مال غنیمت کے دوسرے اموال کی طرح اسے بھی مجاہدین میں تقسیم کیا جائے گا (۲)۔

بھاگے ہوئے غلام کی ملکیت کا دعوی اور اس کا ثبوت:

۱۸ - اگر کوئی شخص بھاگے ہوئے غلام کی ملکیت کا دعوی کرے گا تو وہ غلام یا تو قاضی کے قبضہ میں ہوگا یا پکڑنے والے اور لانے والے کے قبضہ میں ہوگا۔

---

(۱) جامع الفصولین ۲/ ۱۵۶ طبع اول، حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۳/ ۱۲۸، المنہاج بشرح المغنی ۲/ ۳۵۱۔

(۲) جامع الفصولین ۲/ ۱۶۲، الدسوقی علی الشرح الکبیر ۳/ ۱۲۸، الاختیار ۲/ ۶۴ طبع مصطفی الحلبی، المغنی شرح المنہاج ۲/ ۱۲۶، الاقناع ۲/ ۳۴۵۔

---

(۱) الجوہرۃ النیرۃ ۱/ ۲۶۵ طبع اول، الشرح الکبیر وحاشیۃ الدسوقی ۲/ ۴۷۹، حاشیۃ الجمل علی شرح المنہج ۳/ ۴۵۷ طبع المیمنیہ، المغنی ۹/ ۱۳۰۔

(۲) المغنی لابن قدامہ ۱۰/ ۶۔

اگر قاضی کے قبضہ میں ہے تو فقہاء کی رائے ہے کہ قاضی اس غلام کی ملکیت کا دعوی کرنے والے کو اس وقت تک نہیں دے گا جب تک وہ مضبوط ثبوت نہ پیش کردے، جس سے غلام کے حالات کا علم ہوجائے اور یہ معلوم ہوجائے کہ وہ غلام واقعی اسی مدعی کی ملکیت ہے، نہ اس نے اسے کسی کو ہبہ کیا ہے اور نہ کسی کے ہاتھ فروخت کیا ہے، یا کم ازکم اس دلیل وثبوت سے یہ بات ثابت ہوجائے کہ وہ غلام اسی شخص کا ہے اور اس غلام کے بیچنے یا ہبہ کرنے کا کوئی علم نہیں ہے، پوری تحقیق ہوجانے کے بعد ہی قاضی غلام کو اس مدعی کے حوالہ کرے گا(۱)، فقہاء حنفیہ میں سے امام ابو یوسفؒ نے یہ اضافہ کیا ہے کہ قاضی اس سے قسم بھی لے گا۔

اور اگر بھاگا ہوا غلام پکڑنے والے کے قبضہ میں ہے تو حنفیہ کی رائے یہ ہے کہ پکڑنے والا شخص قاضی کے حکم کے بغیر اس غلام کو مدعی کے حوالہ نہیں کرے گا(۲)۔

مالکیہ کی رائے یہ ہے کہ وہ غلام کی ملکیت کا دعوی کرنے والا شخص اگر ایک گواہ پیش کرنے کے ساتھ ساتھ قسم بھی کھائے تو پکڑنے والا شخص غلام کو اس کے حوالہ کردے گا(۳)۔

شافعیہ اور حنابلہ کی رائے یہ ہے کہ اگر دعوی کرنے والا شرعی گواہ پیش کردے یا غلام اعتراف کرلے کہ دعوی کرنے والا شخص اسکا مالک ہے تو پکڑنے والے شخص کے لئے جائز ہے کہ وہ اس کو مدعی کے حوالہ کردے، لیکن زیادہ احتیاط اس میں ہے کہ حاکم کے حکم کے بغیر غلام کو مدعی کے حوالہ نہ کرے(۴)۔

(۱) فتح القدیر ۴/ ۴۳۴-۴۳۵، الشرح الکبیر وحاشیۃ الدسوقی ۴/ ۱۲۷، الأم ۴/ ۶۷، المغنی ۶/ ۳۵۷۔
(۲) الفتاوی الأنقرویہ ۱/ ۲۰۳۔
(۳) الدسوقی ۴/ ۱۲۸۔
(۴) الأم ۴/ ۶۷، المغنی ۶/ ۳۵۷۔

بھاگے ہوئے غلام کی طرف سے صدقۂ فطر:

۱۹- حنفیہ کا مسلک یہ ہے کہ جو غلام بھاگ چکا ہے اس کی طرف سے صدقۂ فطر ادا کرنا مالک کے ذمہ واجب نہیں ہے(۱)، حضرت عطاء اور سفیان ثوری کا بھی یہی مسلک ہے(۲)۔

اور مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا مسلک یہ ہے کہ بھاگے ہوئے غلام کی طرف سے صدقۂ فطر ادا کرنا مالک کے ذمہ واجب ہے، ان فقہاء کے یہاں اس مسئلہ میں کچھ تفصیل ہے جس کے بیان کی جگہ صدقۂ فطر کا باب ہے(۳)، ابو ثورؒ، ابن المنذرؒ اور امام زہری نے بھاگے ہوئے غلام کے مالک کے ذمہ بھاگے ہوئے غلام کی طرف سے صدقۂ فطر ادا کرنا اس وقت واجب قرار دیا ہے جب کہ مالک کو یہ معلوم ہو کہ غلام کہاں ہے، اور امام اوزاعی کی رائے یہ ہے کہ اگر بھاگا ہوا غلام دار الاسلام ہی میں ہے تو اس کی طرف سے صدقۂ فطر ادا کرنا مالک کے ذمہ واجب ہے(۴)۔

غلام کے بھاگنے کی سزا:

۲۰- یہ بات پہلے آچکی ہے کہ غلام کے لئے بھاگنا شرعاً حرام ہے، بھاگنے کو بعض فقہاء نے کبائر میں شمار کیا ہے (ملاحظہ ہو: فقرہ ۲)، لیکن اس گناہ پر شریعت میں کوئی حد شرعی نہیں ہے البتہ بھاگنے والے غلام کے لئے تعزیر ہے، اور یہ تعزیری سزا حاکم کی طرف سے ہوگی یا غلام کے مالک کی طرف سے۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۷۵۔
(۲) المغنی ۲/ ۶۷۴۔
(۳) حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۱/ ۵۰۷، المجموع ۶/ ۱۱۳، المغنی ۲/ ۶۷۴۔
(۴) المغنی ۲/ ۶۷۴۔

إبانة

تعریف:

۱- إبانة "أبان" کا مصدر ہے، اس کے لغوی معانی ہیں ظاہر کرنا اور جدا کرنا۔ صاحب المحکم نے لکھا ہے کہ "قطع" کسی جسم کے اجزاء کو جدا کردینے کا نام ہے، اور ابانت جو جدا کرنے کے معنی میں ہو وہ "تفریق" کا مرادف ہے (۱)۔

فقہاء نے "ابانت" کو اکثر جدا کرنے اور کاٹنے کے معنی میں استعمال کیا ہے، بیوی کی جدائی طلاق بائن یا خلع کے ذریعہ ہوتی ہے، اس کے بعد عورت اپنی ذات کی مالک ہوجاتی ہے، اور شوہر کو اس کے بعد رجوع کا حق باقی نہیں رہتا ہے، البتہ دونوں آپس میں دوبارہ نکاح کرسکتے ہیں۔

اجمالی حکم:

۲- إبانت کا ایک حکم جس پر فی الجملہ تمام فقہاء کا اتفاق ہے، یہ ہے کہ اون اور بال کے سوا ماکول اللحم زندہ جانوروں کے جسم کا جو بھی حصہ اس سے جدا کیا جائے گا اس کا وہی حکم ہوگا جو حکم مردار کا ہے، کیونکہ حدیث شریف میں وارد ہے: "ما أبين من حيّ فهو ميت" (۲) (زندہ جانور کا جو حصہ اس کے جسم سے جدا کیا گیا وہ مردار ہے)۔

(۱) المغرب، تاج العروس، المصباح (بین، فرق)، تہذیب الاسماء واللغات (قطع)۔

(۲) بدائع الصنائع ۵/ ۴۴ طبع الجمالیہ، الدسوقی علی الشرح الکبیر ۲/ ۱۰۸، اور اس

اور جانور کے ذبح کرنے کے بعد اس کے مرنے سے پہلے پہلے اس کے جسم کا جو حصہ کاٹ کر علیحدہ کیا جائے گا اس کا کھانا حلال ہے، اگرچہ اس میں فی الجملہ کراہت ہے (۱)۔

بحث کے مقامات:

۳- درج ذیل فقہی ابواب اور مسائل میں ابانت پر گفتگو ہوتی ہے: نجاست کی بحث، ستر کی بحث (جدا کئے ہوئے عضو کو چھونے اور دیکھنے کے بارے میں)، میت کی تدفین (۲)، طلاق اور خلع (۳)، جنایات (اعضاء پر جنایت کے تحت) (۴)، لعان، ذبائح (طریقہ ذبح کے تحت)، شکار (صید) (۵)۔

= کے بعد کے صفحات طبع الحلبی، البجیرمی علی الخطیب ۴/ ۲۵۶، المغنی مع الشرح الکبیر ۱۱/ ۵۳-۵۴ طبع اول المنار۔ حدیث: "ما أبين من حي فهو ميت" متعدد طرق سے مروی ہے، چنانچہ حاکم نے اس کی روایت حضرت ابوسعیدؓ سے ان الفاظ کے ساتھ کی ہے: "ما قطع من حي فهو ميت" اس روایت میں ایک واقعہ بھی مذکور ہے دارقطنی نے اس کا معلول ہونا ذکر کیا ہے اور کہا ہے: مرسل زیادہ صحیح ہے اور اس کی روایت ابن ماجہ وغیرہ نے کچھ اختلاف کے ساتھ کی ہے اس کی سند ضعیف ہے (تلخیص الحبیر ۱/ ۲۸، ۲۹ طبع الفنیہ)، اور ذہبی نے حاکم کی تصحیح پر تعاقب کیا ہے (فیض القدیر ۵/ ۴۶۱ طبع اول التجاریہ) اور یہ ابوداؤد کی بھی روایت ہے (۳/ ۱۴۸ طبع دوم التجاریہ)، اور اس کی سند میں ضعف ہے ترمذی نے اس کی روایت کرنے کے بعد کہا ہے: یہ حدیث حسن غریب ہے (تحفۃ الاحوذی ۵/ ۵۵-۵۶، طبع المجالہ)۔

(۱) بدائع الصنائع ۵/ ۴۵ طبع الجمالیہ، الدسوقی ۲/ ۱۰۸ طبع عیسی الحلبی، الشروانی علی التحفہ ۹/ ۳۲۵ طبع دار صادر، المغنی مع الشرح ۱۱/ ۵۳، ۵۴۔

(۲) القلیوبی ۳/ ۲۰۸، ۲۱۱ طبع مصطفی الحلبی، البجیرمی علی الخطیب ۴/ ۲۶۵۔

(۳) القلیوبی ۴/ ۳۸۔

(۴) القلیوبی ۴/ ۱۱۳۔

(۵) البدائع ۵/ ۴۴-۴۵، الدسوقی ۲/ ۱۰۸-۱۰۹۔

ابتداع

دیکھئے: "بدعت"۔

اِبدال

تعریف:

۱- لغت میں ابدال ایک چیز کو دوسری چیز کی جگہ کرنے کا نام ہے، استبدال بھی اسی مفہوم میں آتا ہے، اہل لغت کے نزدیک ابدال اور استبدال میں معنی کے اعتبار سے کوئی فرق نہیں ہے (۱)۔ فقہاء کے یہاں بھی یہی صورت حال ہے، یہ بھی لفظ ابدال اور استبدال کو ایک دوسرے کی جگہ استعمال کرتے ہیں (۲)۔

اجمالی حکم:

۲- ابدال یا استبدال تصرفات کی ایک قسم ہے، اصلاً یہ تصرف جائز ہے بشرطیکہ یہ تصرف ایسے شخص کی طرف سے ہو جو تصرف کا اہل ہے، اور اس چیز کے بارے میں تصرف کرے جس میں تصرف کرنا اس کے لئے جائز ہے، مخالف شرع تصرف نہ کرے (۳)۔

کبھی اس حکم کے ساتھ کوئی ایسی چیز جمع ہو جاتی ہے جس کی وجہ سے فقہاء کے درمیان اس کے جواز وعدم جواز، اور وجوب کے بارے میں اختلاف پیدا ہو جاتا ہے، مثلاً حق شرعی کس چیز سے متعلق ہے؟ اس کے

(۱) لسان العرب، تاج العروس، المصباح المنیر (بدل)۔

(۲) ابن عابدین ۳ / ۲۱ طبع بولاق، الخرشی ۷ / ۱۵ طبع بولاق، القلیوبی ۳/ ۷، ۸۰ طبع مصطفی الحلبی، المغنی ۴/ ۵۳۴ طبع اول المنار۔

(۳) بدائع الصنائع ۵ / ۸۱ طبع الجمالیہ، الشرح الصغیر ۴/ ۳۷ طبع الحلبی، نہایۃ المحتاج ۸۶/۴ طبع مصطفی الحلبی، المغنی ۴/ ۱۱۴۔

بارے میں اختلاف، جیسا کہ زکاۃ اور کفارہ کے بارے میں ہے، جمہور فقہاء اکثر اس بات کو ممنوع قرار دیتے ہیں کہ زکاۃ اور کفارہ میں اصل واجب کی جگہ اس کی قیمت دی جائے، اس لئے کہ زکاۃ اور کفارہ اللہ کا حق ہے اور ان کی ادائیگی کو اللہ تعالی نے انہیں چیزوں پر موقوف کیا ہے جن کا تذکرہ نص میں آیا ہے، لہذا جو چیز واجب ہے اس کو دوسری چیز کی طرف منتقل کرنا صحیح نہیں ہوگا، اس کے برخلاف حنفیہ کے نزدیک یہ بات جائز ہے کہ زکاۃ اور کفارہ میں جو مال واجب ہوتا ہے اس کی جگہ اس کی قیمت دیدی جائے کیونکہ ان کے نزدیک وجوب، مال کی حقیقت سے متعلق ہے اور مال کی حقیقت مالیت اور قیمت ہے (۱)۔

۳- عقود معاوضات مثلاً خرید فروخت میں، فقہاء کا اس باب میں اختلاف ہے کہ ثمن کو بدلنے کا کیا حکم ہے، حنفیہ کہتے ہیں کہ قبل اس کے کہ بیچنے والا ثمن (یعنی اس چیز پر جو بیچنے اور خریدنے والے کے درمیان بطور قیمت طے ہوئی ہے) پر قبضہ کرلے خریدار ثمن کو تبدیل کرسکتا ہے کیونکہ ثمن کے افراد متعین کرنے سے متعین نہیں ہوتے، اور اس لئے بھی کہ عقد بیع ثمن کے ہلاک ہونے سے فسخ نہیں ہوتا، اس سلسلہ میں دلیل حضرت ابن عمرؓ کی یہ روایت ہے: "**كنا نبيع الإبل بالبقيع بالدراهم، فنأخذ بدل الدراهم الدنانير، ونبيعها بالدنانير فنأخذ بدلها الدراهم، فسألنا النبي ﷺ عن ذلك، فقال: لا بأس إذا تفرقتما وليس بينكما شيء**" (۲) (ہم لوگ بقیع میں دراہم سے اونٹ فروخت کرتے اور دراہم کے بدلے دینار لے لیتے، اور کبھی دیناروں سے بیچتے اور ان کے بدلے دراہم لے لیتے، ہم لوگوں نے اس کے بارے میں رسول اکرم ﷺ سے دریافت کیا تو آپ ﷺ نے فرمایا: ایسا کرنے میں کوئی حرج کی بات نہیں، بشرطیکہ تم دونوں اس حال میں جدا ہو کہ تم میں سے کسی ایک کا مطالبہ دوسرے کے ذمہ باقی نہ رہے)، اس حدیث میں مراد یہ ہے کہ دراہم اور دینار نقد ہوں ادھار معاملہ نہ ہو، شافعیہ اور حنفیہ میں سے امام زفرؒ کا مسلک یہ ہے کہ اگر ثمن متعین ہو خواہ نقدی ہو یا کوئی اور چیز، تو اس میں قبضہ سے پہلے تصرف جائز نہیں ہے، اور اگر ثمن ادھار ہو تو قبضہ سے پہلے اسے بدلنا جائز ہے، ان حضرات نے بھی مذکورہ بالا حدیث ہی سے استدلال کیا ہے کہ اس حدیث میں ایسے ثمن کو بدلنے کا ذکر ہے جو متعین نہیں ہے بلکہ ذمہ میں واجب ہے، اسی سے قریب تر حنابلہ اور مالکیہ کی رائے ہے۔

مبیع (فروخت شدہ چیز) کے بارے میں حنفیہ کا مسلک یہ ہے کہ اگر مبیع اموال منقولہ میں سے ہو تو قبضہ سے پہلے اسے تبدیل کرنا جائز نہیں ہے، اور اگر اموال غیر منقولہ (جائداد) میں سے ہے تو اس کے بارے میں اختلاف ہے۔

شافعیہ کے نزدیک مبیع اور ثمن معین کو قبضہ سے پہلے بدلنا درست نہیں ہے۔

اور حنابلہ کے نزدیک مبیع میں قبضہ سے پہلے تصرف کرنا ان چیزوں میں درست ہے جن میں قبضہ کی ضرورت نہیں ہے، لیکن اگر مبیع ان چیزوں میں سے ہے جن میں قبضہ کی ضرورت ہوتی ہے تو اسے

(۲) ابن عابدین ۲/ ۲۲ طبع الامیریہ، البدائع ۵/ ۱۰۲، ۱۳۲، الشرح الصغیر مع حاشیۃ الصاوی ۱/ ۲۳۵ طبع مصطفی الحلبی، المہذب ۱/ ۱۵۰ طبع عیسی الحلبی، المغنی ۳/ ۶۵، ۷/ ۳۷۵۔

(۲) حدیث: "لا بأس إذا تفرقتما......" کی روایت اصحاب السنن نے حضرت ابن عمرؓ سے چند طرق سے کی ہے امام احمد، ابن حبان اور حاکم نے بھی اس کی روایت کی ہے، حاکم نے اس کو صحیح قرار دیا ہے، ترمذی اور بیہقی نے کہا ہے کہ سماک کے علاوہ کسی اور راوی نے اسے مرفوعاً ذکر نہیں کیا ہے امام شافعی نے

= اسے اختیار کرنے کو اس کی صحت پر معلق کیا ہے، حافظ ابن حجر نے اس حدیث کے موقوف ہونے کے بارے میں چند اقوال ذکر کئے ہیں (تلخیص الحبیر ۳/ ۲۵-۲۶ طبع الفنیہ، نصب الرایہ ۴/ ۳۳-۳۴ طبع اول)، دار قطنی نے اس کی روایت اسی معنی میں کی ہے التعلیق المغنی میں ہے کہ اس حدیث کے تمام راوی ثقہ ہیں (سنن الدار قطنی ۳/ ۲۳-۲۴، طبع دار المحاسن)۔

قبضہ سے پہلے بدلنا جائز نہ ہوگا۔

اور مالکیہ قبضہ سے پہلے مبیع میں تصرف جائز قرار دیتے ہیں سوائے اس صورت کہ جب معاوضہ میں ملنے والی چیز غلہ ہو۔

یہ سارے احکام ان عقود کے ہیں جو بیع صرف، بیع سلم اور عقود ربویہ کے علاوہ ہوں، صرف، سلم اور اموال ربویہ میں تبدیل کرنا جائز نہیں ہے (۱)۔

کبھی تبدیل کرنا واجب ہوتا ہے، مثلاً ''اجارۂ ذمہ'' میں اگر کرایہ کا جانور عیب دار ہوگیا یا یہ بات ظاہر ہوئی کہ وہ جانور کسی اور کی ملک ہے تو اجارہ فسخ نہیں ہوگا بلکہ کرایہ پر دینے والے کے ذمہ اس کے بدلے دوسرا جانور دینا لازم ہوگا (۲)۔

کبھی ابدال (تبدیل کرنے) کے لئے کچھ مخصوص احوال اور شرطیں ہوتی ہیں جیسا کہ وقف میں ہوتا ہے (۳)۔

اور وہ یہ ہے کہ ابدال ان دس شرطوں میں سے ایک ہے جن کا ذکر وقف کرنے والے اپنے وقف ناموں میں عموماً کرتے ہیں، وقف کرنے والے ابدال کے ساتھ استبدال کو بھی ملاتے ہیں، جس کی وجہ سے وقف کی دستاویزیں لکھنے والے ابدال اور استبدال کے درمیان فرق کرنے لگے، وثیقہ نویس ابدال کا اطلاق اس پر کرتے ہیں کہ موقوفہ زمین یا مکان کے بدلے میں دوسری زمین یا مکان لے لیا جائے، اور استبدال کا اطلاق اس پر کرتے ہیں کہ موقوفہ چیز بیچ کر نقد لے لیا جائے۔

بحث کے مقامات:

۴ - فقہاء کے یہاں ''ابدال و استبدال'' کے احکام مختلف مسائل کے تحت اور متعدد مقامات پر آتے ہیں، جہاں تفصیلی طور پر ہر مسئلہ کا حکم جواز، یا ممانعت، یا وجوب کے لحاظ سے بیان کر دیا گیا ہے، ان میں سے چند مقامات یہ ہیں: زکاۃ، اضحیہ، کفارہ، بیع، شفعہ، اجارہ، وقف وغیرہ۔

---

(۱) بدائع الصنائع ۵/ ۲۳۳، نہایۃ المحتاج ۴/ ۸۳-۸۸، المغنی ۴/ ۴۳، ۱۱۳ طبع سوم المنار، الشرح الصغیر ۲/ ۷۳-۷۵ طبع مصطفی الحلبی، مواہب الجلیل ۴/ ۴۰۳ شائع کردہ مکتبۃ النجاح لیبیا۔

(۲) القلیوبی ۳/ ۸۰ طبع مصطفی الحلبی، الخرشی ۷/ ۱۵، المغنی ۵/ ۴۳۳۔

(۳) ابن عابدین ۳/ ۳۸۸ اور اس کے بعد کے صفحات، طبع اول الامیریہ، الخرشی ۷/ ۹۵ طبع بولاق، المغنی ۵/ ۵۷۵۔

إبراء

إبراء کی تعریف:

۱- لغت میں ابراء کے چند معانی یہ ہیں: پاک کرنا، چھٹکارا دلانا، کسی چیز سے دور کرنا۔ ابن الاعرابی نے کہا ہے: بَرِئَ کا معنی ہے چھٹکارا پایا، پاک ہوا، دور ہوا، لہذا اس اعتبار سے ابراء کا مفہوم ہے کسی شخص کو (مثلاً مقروض کو) قرض سے یا اس حق سے بری کرنا جو اس شخص کے ذمہ لازم تھا، اور تبرئۃ: براءت کو صحیح قرار دینے کا نام ہے، مبارأۃ: عورت سے نکاح ختم کرنے پر صلح کرنے کا نام ہے۔

شریعت کی اصطلاح میں ابراء کا مفہوم ہے آدمی کا دوسرے کے ذمہ یا دوسرے کی جانب جو حق ہے اسے ساقط کرنا، اگر کسی کے ذمہ یا کسی کی جانب حق نہ ہو، مثلاً حق شفعہ یا حق رہائش جس کی مرنے والے نے وصیت کی تھی، تو اسے ترک کرنے کو ابراء (بری کرنا) نہیں کہا جاتا بلکہ اسے اسقاط محض (محض ساقط کرنا) کہتے ہیں۔ ابراء کی تعریف میں لفظ اسقاط (ساقط کرنا) کو اختیار کرنا اس کے دو معانی میں سے ایک کو غالب قرار دینے کی وجہ سے ہے، کیونکہ ابراء میں دو معانی ہیں: ساقط کرنا، مالک بنانا، اور اس وجہ سے بھی کہ ابراء میں اکثر کسی نہ کسی درجہ میں اسقاط پایا جاتا ہے، جیسا کہ آئندہ آئے گا (۱)۔

(۱) لسان العرب، المصباح (برئ)، تہذیب الاسماء واللغات للنووی ص ۲۴، طلبۃ الطلبۃ للنسفی ر ۳۴، بدایۃ المجتہد ۲ ر ۱۵۳ طبع الخانجی، فتح القدیر ۳ ر ۳۵۶ طبع بولاق، حاشیہ ابن عابدین علی الدر المختار شرح تنویر الأبصار ۴ ر ۴۷۶ طبع بولاق۔

متعلقہ الفاظ:

الف- براءت، مبارأت، استبراء:

۲- (براءت) ابراء کا اثر ونتیجہ ہے، یہ بَرِئَ کا مصدر ہے، فقہ میں براءت إبراء سے الگ چیز ہے، اس لئے کہ براءت جس طرح ابراء (بری کرنے) سے حاصل ہوتی ہے جو کہ قرض خواہ (دائن) کا فعل ہے اسی طرح ابراء کے علاوہ کچھ دوسرے اسباب سے بھی براءت حاصل ہوتی ہے، مثلاً خود مقروض نے یا اس کے کفیل نے قرض ادا کردیا ہو، اور شرط لگانے سے بھی براءت حاصل ہوجاتی ہے، مثلاً سامان بیچتے وقت اگر بیچنے والا سامان کے عیوب سے براءت کی شرط لگادے تو براءت حاصل ہوجاتی ہے، اسے "تبرؤ" بھی کہا جاتا ہے، اس کی تفصیل خیار عیب اور کفالت کے باب میں ملے گی۔

کبھی براءت اس طرح بھی حاصل ہوجاتی ہے کہ ضمان کے سبب کا ازالہ کردیا جائے، یا ضمان جس شخص کا حق ہے وہ اس شخص کو جس پر ضمان واجب ہے، سبب ضمان کا ازالہ کرنے سے روک دے، اسی طرح کا ایک مسئلہ وہ ہے جس کی صراحت شافعیہ نے کی ہے کہ دوسرے کی زمین میں کنواں کھودنے والا اگر اس کنویں کو پاٹنا چاہے اور زمین کا مالک اسے کنواں پاٹنے سے روک دے تو کنواں کھودنے والا ضمان سے بری ہوجاتا ہے اگر چہ یہاں ابراء (بری کرنے) کا کوئی لفظ نہیں پایا گیا (۱)۔

براءت اور ابراء کے ایک دوسرے سے مختلف ہونے کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ بعض مسائل میں براءت کے ساتھ ابراء یا اسقاط کی قید لگی ہوئی ہے تاکہ براءت بالابراء (بری کرنے سے حاصل ہونے والی براءت) براءت بالاستیفاء (حق وصول کرلینے کی وجہ سے براءت) سے متمیز ہوجائے، مثلاً ابن ہمام لکھتے ہیں: براءت

(۱) حاشیۃ القلیوبی علی شرح المنہاج ۳ ر ۳۷ طبع عیسی الحلبی۔

بالا براء کفیل کے فعل سے متحقق نہیں ہوتی بلکہ اصل قرض خواہ کے فعل سے متحقق ہوتی ہے، لہذا ایسی صورت میں یہ براءت کفیل کی طرف منسوب نہیں ہوگی، اسی طرح بعض فقہاء شافعیہ نے ابراء اور براءت کی شہادت کو ایک دوسرے کے ساتھ ملانے پر بحث کی ہے، مثلاً ایک شخص نے گواہی دی کہ مدعی نے مقروض کو بری کردیا، اور دوسرے شخص نے گواہی دی کہ مقروض قرض سے بذریعہ ادائیگی بری ہوگیا ہے، تو فقہاء شافعیہ نے اس تلفیق کو جائز قرار دیا ہے اور نصاب شہادت کو کامل مانا ہے(۱)۔

۳- جہاں تک لفظ ''مبارأۃ'' کا تعلق ہے تو وہ باب مفاعلہ سے ہے جو براءت میں مشارکت کا تقاضہ کرتا ہے(۲)، اور اصطلاح شریعت میں مبارأۃ خلع کے چند ناموں میں سے ایک نام ہے، خلع اور مبارأۃ دونوں کا ایک ہی مفہوم ہے یعنی عورت کا معاوضہ دے کر شوہر سے طلاق حاصل کرنا لیکن مبارأۃ کی خصوصیت یہ ہے کہ مبارأۃ میں عورت شوہر سے اپنا کوئی حق ساقط کرتی ہے، لہذا مبارأۃ ابراء کی ایک مخصوص شکل ہے جو میاں بیوی کے درمیان وجود میں آتی ہے، جس میں اکثر عورت شوہر پر واجب ہونے والے اپنے مالی حقوق، مثلاً مہر مؤجل یا عدت کا نفقہ، معاف کرنے کی پیشکش کرتی ہے تاکہ شوہر اس کو طلاق دیدے اور شوہر اس کی پیشکش کو قبول کرتے ہوئے طلاق دیدیتا ہے، جمہور فقہاء کا مسلک یہ ہے کہ مبارأۃ سے صرف وہی حقوق ساقط ہوتے ہیں جن کی وضاحت کردی گئی ہو، لیکن امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسف کا مسلک یہ ہے کہ مبارأۃ سے عورت کے تمام حقوقِ زوجیت ساقط ہوجاتے ہیں، اس مسئلہ کی تفصیل خلع کے بیان میں آئے گی(۱)۔

(۱) فتح القدیر ۶/ ۳۱۰ طبع دار احیاء التراث، القلیوبی ۳/ ۳۰۷، أسنی المطالب شرح روض الطالب ۲/ ۳۰۹ طبع المکتبۃ الاسلامیہ۔

(۲) طلبۃ الطلبہ رص ۵۹۔

ابراء کے بدلے دی ہوئی طلاق کے بارے میں ابن نجیم حنفی کا ایک رسالہ ہے، اس رسالہ میں انہوں نے ثابت کیا ہے کہ یہ طلاق بائن ہوتی ہے کیونکہ یہ طلاق مال کے بدلے میں ہوتی ہے، لیکن اگر شوہر یوں کہے کہ جب ایسا ظاہر ہوا اور تم مجھے اپنے مہر سے بری کردو تو تمہیں طلاق، تو اس صورت میں طلاق بائن نہیں ہوگی، کیونکہ شوہر نے طلاق کو ابراء پر معلق کیا ہے، تو اس صورت میں ابراء طلاق کے لئے شرط ہوا، طلاق کا عوض نہیں ہوا(۲)۔

۴- (استبراء) کے دو معانی آتے ہیں: اول: بچے دانی کی براءت سے واقف ہونا یعنی دوسرے کے نطفہ سے بچے دانی کے پاک ہونے کا علم ہونا، یہ وہاں ہوتا ہے جہاں عورت پر عدت واجب نہیں ہوتی، اس کے احکام استبراء کے تحت تفصیل سے بیان کئے گئے ہیں۔ دوم: استبراء کا دوسرا معنی ہے پیشاب اور پاخانہ کے مقام کا منافی طہارت چیزوں سے پاک کرنے کی کوشش کرنا، اس کے احکام کی تفصیل قضاء حاجت کے لفظ کے تحت آئے گی(۳)۔

ب- اسقاط:

۵- لغت میں اسقاط ازالہ کو کہتے ہیں، اور شریعت کی اصطلاح میں اسقاط کا مفہوم ہے ملکیت یا حق کو اس طور سے زائل کرنا کہ کسی دوسرے کو مالک یا مستحق نہ بنایا گیا ہو، اسقاط کبھی ایسے حق کا ہوتا ہے

(۱) بدایۃ المجتہد ۲/ ۶۶ طبع المعاہد، الفتاوی البزازیہ بہامش الہندیہ ۴/ ۲۱۰، حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۶۰ ۵، الشروانی علی التحفہ ۷/ ۵ طبع مکہ، القلیوبی ۳/ ۳۰۷، ۳۱۴، المجموع ۳/ ۱۲۹، جواہر الاکلیل ۲/ ۳۳۱۔

(۲) ابن نجیم کے رسائل میں سے رسالہ ''الطلاق المعلق علی الإبراء'' رص ۲۶، یہ رسالہ ''حاشیۃ الحموی علی الاشباہ'' طبع استنبول کے آخر میں لگا ہوا ہے۔

(۳) طلبۃ الطلبہ ر ۳، ۹، ۴۴، ۵۶۔

جو دوسرے شخص کے ذمہ یا اس کی جانب مدیون (قرض دار) ہونے کی حیثیت سے لازم ہوتا ہے (جیسا کہ ابراء میں ہوتا ہے)، اور کبھی اسقاط کا تعلق شریعت کے ذریعہ ثابت شدہ کسی ایسے حق سے ہوتا ہے جو کسی کے ذمہ لازم نہ ہو (مثلاً حق شفعہ)، نیز یہ اسقاط کبھی کسی عوض کے ساتھ ہوتا ہے اور کبھی بلاعوض کے ہوتا ہے، لہذا ابراء اسقاط سے خاص ہے، اور اس لئے ہر ابراء اسقاط ہوتا ہے لیکن ہر اسقاط ابراء نہیں ہوتا (۱)۔

ابراء اسقاط کی ایک قسم ہے، اس کی ایک دلیل یہ ہے کہ علامہ قرافی نے اسقاط کی دو قسمیں کی ہیں: معاوضہ کے ساتھ اسقاط، مثلاً خلع، معاوضہ کے بغیر اسقاط، اس دوسری قسم کی مثال میں انہوں نے ابراء من الدیون (قرضوں سے بری کرنے) کا ذکر کیا ہے، اس کی تفصیل آئندہ آئے گی (۲)۔

اسقاط میں بالاتفاق صرف اس شیٔ کا ہی سقوط ہوتا ہے جس کا اسقاط کیا جائے، جبکہ ابراء کے بارے میں اختلاف ہے کہ وہ ایسا اسقاط ہے جس میں ملکیت کا پہلو بھی شامل ہے، یا یہ کہ وہ تملیک محض ہے یا خالص اسقاط ہے، اس کی تفصیل آئندہ آئے گی۔

شافعیہ میں سے قلیوبی نے لکھا ہے کہ قصاص کے علاوہ اور حقوق کے ترک کرنے کو اسقاط نہیں کہا جاتا بلکہ اسے ابراء کہا جاتا ہے (۳)، لیکن ظاہر یہ ہے کہ قلیوبی کی یہ بات محض فقہ شافعی کے عرف واستعمال کے مطابق ہے۔

اور کبھی کبھی ابراء کو اسقاط کی جگہ بھی استعمال کرلیا جاتا ہے، جیسا کہ خیار عیب کے باب میں ہوتا ہے، وہاں ابراء من العیب (عیب سے بری کرنا) سے مراد خیار عیب کا ساقط کرنا ہوتا ہے۔

ج - ہبہ:

۶ - لغت میں ہبہ ایسے عطیہ کو کہتے ہیں جو عوض (مادی) اور غرض (معنوی) دونوں سے خالی ہو یا ایسی چیز مفت میں دینا جس سے اس شخص کو مطلقاً نفع ملے جسے وہ چیز ہبہ کی گئی ہے۔ شریعت کی اصطلاح میں ہبہ کی تعریف ہے: کسی شخص کو کسی عوض کے بغیر کسی چیز کا مالک بنانا (۱)۔

ہبہ کی وہ قسم جو ابراء کے ہم معنی ہے، وہ یہ ہے کہ دَین اس شخص کو بخش دینا ہے جس کے ذمہ دَین واجب ہے، پس ہبہ اور ابراء جمہور کے نزدیک ایک معنی میں ہے جو اس بات کے قائل ہیں کہ قبضہ کے بعد ہبہ میں رجوع جائز نہیں۔

لیکن حنفیہ کے نزدیک جو فی الجملہ ہبہ سے رجوع کے جواز کے قائل ہیں، ابراء مختلف ہے اس صورت سے جس میں دین مدیون کو ہبہ کردیا جائے، اس لئے کہ ابراء کی صورت میں اس کو قبول کر لینے کے بعد رجوع کا جائز نہ ہونا متفق علیہ ہے، اس لئے کہ یہ اسقاط ہے اور ساقط لوٹتا نہیں ہے جیسا کہ اس مشہور قاعدہ میں اس کی صراحت ہے (۲)۔

مدیون کے علاوہ دین کسی اور کو ہبہ کرنا فقہاء کے درمیان مختلف فیہ ہے، اس کی تفصیل کی جگہ ہبہ اور دین کا لفظ ہے، پس اس کا ابراء سے کوئی تعلق نہیں ہے۔

د - صلح:

۷ - لغت میں صلح موافقت کرنے کو کہتے ہیں، صلح مصالحت کا نام

(۱) تاج العروس، لسان العرب (سقط)۔
(۲) الذخیرہ للقرافی ۱/ ۱۵۹، الفروق ۲/ ۱۱۰ طبع دار المعرفہ۔
(۳) القلیوبی ۲/ ۲۸۷۔

(۱) لسان العرب (وہب)، رسائل ابن نجیم رص ۱۱۹ طبع استنبول۔
(۲) الشرح الصغیر وبلغۃ السالک ۴/ ۱۴۲ طبع دار المعارف، الروض المربع ۲/ ۵۰، الخرشی ۵/ ۱۰۳، شرح الروض ۲/ ۴۸۱ طبع المکتبۃ الاسلامیہ، الفتاوی الہندیہ ۴/ ۳۸۴ طبع بولاق، الفروع ۴/ ۱۹۳ طبع دار مصر۔

ہے۔شریعت کی اصطلاح میں صلح وہ عقد ہے جس کے ذریعہ نزاع دور کی جاتی ہے اور دو صلح کرنے والوں کے بیچ ان دونوں کی باہمی رضامندی سے جھگڑا ختم کیا جاتا ہے(۱)۔

فقہ میں یہ بات طے شدہ ہے کہ صلح کی تین شکلیں ہوتی ہیں: پہلی شکل یہ ہے کہ مدعا علیہ مدعی کے دعوی کا اقرار کرے، دوسری شکل یہ ہے کہ مدعا علیہ مدعی کے دعوی کا انکار کرے، تیسری شکل یہ ہے کہ مدعا علیہ مدعی کے دعوی کے بارے میں خاموش ہو، نہ اقرار کرے نہ انکار۔ پس اگر صلح اقرار دعوی کی صورت میں ہوتو شئی متنازع فیہ کے کسی حصہ پر مدعی اپنا دعوی چھوڑ دے اور باقی حصہ مدعا علیہ کو عطا کردے، پس صلح کی یہ صورت ابراء کے مشابہ ہے، اس لئے کہ اس صورت میں حق کا بعض حصہ وصول کرلینا اور باقی سے بری کردینا ہے، لیکن اگر یہ صلح کسی بدل کے لینے پر ہوتو یہ معاوضہ ہے۔

اور یہی حال اس صورت کا ہے جبکہ صلح مدعا علیہ کے انکار کے ساتھ یا اس کے سکوت کے ساتھ ہو، اور اس میں مدعی کے حق کا کوئی حصہ ساقط کیا جارہا ہو، یہ صلح مدعی کی نسبت سے حق کے بعض حصہ کی بابت ابراء ہے، اور مدعا علیہ کی نسبت سے اس پر واجب ہونے والی قسم کا فدیہ ہے، اور باہمی جھگڑے کو ختم کرنا ہے۔

مالکیہ میں سے ابن جزی نے صلح کی دو قسمیں کی ہیں: صلح اسقاط وابراء، صلح علی عوض (معاوضہ پر صلح)، ابن جزی صلح کی پہلی قسم کو مطلقاً جائز کہتے ہیں، اور دوسری قسم کے بارے میں ان کی رائے یہ ہے کہ یہ صلح بھی جائز ہے الا یہ کہ کسی حرام کا ذریعہ ہو(۲)۔

(۱) لسان العرب (صلح)، رسائل ابن نجیم رص ۱۲۱ طبع استنبول۔

(۲) القوانین الفقہیہ لابن جزی رص ۳۴۴ طبع تیونس، اللباب لابن راشد القفصی رص ۱۹۲ طبع تیونس، کفایۃ الاخیار للحصنی ۱/۱۷۴، مغنی المحتاج ۲/۱۷۹، شرح الروض ۲/۲۱۶، مغنی المحتاج اور شرح الروض کے مصنفین نے ابراء کو صلح کی اقسام میں شمار کیا ہے۔

ھ- اقرار:

۸- لغت میں اقرار کے معنی ہیں: مان لینا اور اعتراف کرنا۔ فقہاء کی اصطلاح میں اقرار کی تعریف یہ ہے: اپنے اوپر دوسرے کے حق کی خبر دینا(۱)۔

اقرار کبھی قرض کی وصولی کا ہوا کرتا ہے، پس یہ در اصل فریق ثانی کے دین سے بری الذمہ ہونے کا اقرار ہے، اس لئے کہ ابراء یا تو ابراء استیفاء ہوگا یا ابراء اسقاط، جیسا کہ آگے آرہا ہے، اور دین کی وصولی کا اقرار اور دین واجب الذمہ سے بری کرنا ہر دو صورتوں میں جھگڑا ختم ہوجاتا ہے اور خصومت کا فیصلہ ہوجاتا ہے (اور یہی مفاد صلح کا ہے)، پس ان دونوں کا مقصد ایک ہے، اسی لئے دونوں الفاظ میں سے ہر ایک سے دوسرے کی تعبیر کی جاتی ہے اگرچہ مفہوم میں دونوں مختلف ہیں(۲)۔

ابراء کا دعوی اپنے دامن میں اقرار کو بھی سمیٹے ہوئے ہے، جب کسی شخص نے کہا: آپ نے مجھ کو فلاں چیز سے بری کردیا ہے یا مجھے فلاں چیز سے بری کردیجئے، تو یہ اپنے ذمہ اس شخص کے حق لازم ہونے کا اقرار ہے اور اس کی طرف سے اس کے حق کے ساقط کئے جانے کا دعوی ہے، اور اصل حکم اپنا حق ساقط نہ کرنا ہے، لہذا اس شخص کو ابراء یا حق کی ادائیگی پر بیّنہ پیش کرنا ہوگا (اس کے بغیر اس کی بات معتبر نہ ہوگی)(۳)۔

و- ضمان:

۹- لغت میں ضمان، کفالت اور کوئی چیز اپنے ذمہ لازم کرنے کو کہتے ہیں۔

(۱) الرسائل الزینیہ لابن نجیم رص ۱۲۱۔

(۲) إعلام الأعلام لابن عابدین ۲/۶ (یہ رسالہ مجموعہ رسائل ابن عابدین میں شامل ہے)، الدسوقی علی الشرح الکبیر ۳/۴۱۱، المجلۃ العدلیۃ: دفعہ ۱۵۳۶۔

(۳) شرح الروض ۲/۲۱۷، ۲۹۷۔

بعض فقہاء نے ضمان کی تعریف کی ہے: دوسرے کے ذمہ ثابت ہونے والے حق کو اپنے ذمہ لازم کرنا، یا جس شخص کے ذمہ حق لازم ہے اسے حاضر کردینے کی ذمہ داری قبول کرنا۔

ضمان ابراء کے برعکس ہے، ضمان سے ذمہ کا مشغول ہونا معلوم ہوتا ہے جبکہ ابراء سے ذمہ کا خالی ہونا ظاہر ہوتا ہے، ابراء اور ضمان میں تضاد کے ہی رشتہ کی وجہ سے شافعیہ نے ابراء کے اکثر احکام ضمان کے باب میں ذکر کئے ہیں (۱)۔

اسی کے ساتھ ابراء کا ضمان سے ایک اور تعلق ہے، وہ یہ ہے کہ ابراء ضمان ساقط ہونے کے متعدد اسباب میں سے ایک سبب ہے، بلکہ اکثر التزامات میں ابراء کا دخل ہے اس اعتبار سے کہ ابراء کے ذریعہ یہ التزامات ساقط ہوتے ہیں، کیونکہ التزامات (ذمہ داریاں) یا تو ادائیگی سے ساقط ہوتے ہیں یا مقاصہ (باہم بدلہ وتبادلہ کا معاملہ کرنے) کی وجہ سے، یا ابراء سے، یا اس طرح کی کسی اور چیز سے (۲)۔

ز- حطّ:

۱۰- حطّ لغت میں گھٹا دینا یا ساقط کردینا ہے (۳)۔

اور وہ اصطلاحاً دَین کا کچھ حصہ یا پورا دین ساقط کرنے کا نام ہے، اس لئے حطّ معنوی طور پر ابراء ہے، اسی لئے کبھی کبھی ابراء پر حطّ کا اطلاق کردیا جاتا ہے، لیکن اس میں یا تو کل کی قید لگی ہوتی ہے یا بعض کی، اکثر وبیشتر حطّ کا استعمال قیمت کے ایک حصہ سے بری کرنے پر ہوتا ہے، اور پوری قیمت سے بری کرنے کے لے ابراء کا استعمال ہوتا ہے (۴)۔

حنفیہ اور بعض حنابلہ کے کلام میں دین کا بعض حصہ ساقط کرنے کو ابراء کہا گیا ہے، یہ درحقیقت جزوی ابراء ہے، اور فقہاء شافعیہ میں سے قاضی زکریا انصاری نے لکھا ہے کہ صلح حطیطہ (وہ صلح جس میں مدعی اپنے دعوی سے کم پر صلح کرتا ہے) دراصل ابراء ہے، اس لئے کہ لفظ صلح اس بات کا پتہ دیتا ہے کہ مستحق شخص اپنے زائد حق کے بدلہ میں اس سے کم لینے پر راضی ہوگیا ہے (۱)۔

ح- ترک:

۱۱- لغت میں ترک کا ایک معنی اسقاط (ساقط کرنا) بھی ہے، کہا جاتا ہے: "تَرَکَ حقه" جب کوئی شخص اپنا حق ساقط کردے۔ ترک کا اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے (۲)۔

ابراء سے ترک کا تعلق بعض شافعیہ کی اس صراحت سے معلوم ہوتا ہے کہ اگر دین مدیون کو ترک کے لفظ کے ذریعہ ہبہ کیا جائے جیسے کہ یہ کہے: ''میں نے دین چھوڑ دیا''، یا ''میں تم سے دین نہیں لوں گا''، یہ کنایۃً ابراء ہے، لیکن قاضی زکریا نے یہ قول نقل کیا ہے کہ یہ صریح ابراء ہے، اور یہی قطعی رائے نووی اور مقری کی ہے (۳)۔

ترک عموماً اسقاط کے لئے استعمال کیا جاتا ہے اس لئے کہ اس کا حاصل وہی ہے جو اسقاط کا ہے اور اس پر اسقاط ہی کے احکام مرتب ہوتے ہیں، اسی وجہ سے علامہ رملی شافعی نے اسے ان الفاظ کی فہرست میں رکھا ہے جن میں اسقاط قبول کا محتاج نہیں ہوتا جیسا کہ ان کے نزدیک ابراء کا حکم ہے درانحالیکہ لفظ صلح قبول کا محتاج ہے (۴)۔

---

(۱) شرح الروض ۲/ ۲۳۹، مغنی المحتاج ۲/ ۱۹۸۔

(۲) مرشد الحیران: دفعہ ۱۹۵، اور اس کے بعد کی دفعات۔

(۳) المغرب: مادہ (حط)۔

(۴) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۳۳۸، الفتاوی الہندیہ ۲/ ۱۷۳، المجلۃ العدلیۃ: دفعہ ۱۵۳۶۔

(۱) شرح الروض ۲/ ۲۲۹۔

(۲) القاموس المحیط: مادہ (ترک)۔

(۳) اعانۃ الطالبین ۳/ ۱۵۲، تحفۃ المحتاج بحاشیہ الشروانی ۶/ ۳۰۵ طبع صادر، شرح الروض وحواشی الرملی ۲/ ۴۸۱، ۴۸۲۔

(۴) شرح الروض مع حاشیۃ الرملی ۲/ ۲۱۵۔

اور کبھی لفظ ترک کا اطلاق اپنے حق کو ساقط کئے بغیر اس کے استعمال سے باز آجانے پر ہوتا ہے، مثلاً بیوی کا اپنی باری کا حق ترک کردینا اور دوسری بیوی کو یہ حق دے دینا، کیونکہ ایسی صورت میں اس کو رجوع کرنے اور آئندہ اپنا حصہ شوہر سے طلب کرنے کا حق باقی رہتا ہے۔

لفظ ترک کا اکثر وبیشتر استعمال دعوی کے سلسلہ میں ہوتا ہے، چنانچہ مدعی کی سب سے مشہور تعریف یہ ہے: **من إذا ترک ترک** (یعنی مدعی وہ شخص ہے جو اگر اپنا دعوی ترک کردے تو اس سے صرف نظر کرلیا جائے)، مدعی کو ترک دعوی کا اختیار اسی وقت تک ہوتا ہے جب تک کہ مدعا علیہ نے اس کے دعوی کا جواب نہ دیا ہو، اگر مدعا علیہ کی طرف سے جواب دعوی ہو چکا ہے تو مدعی کو ترک کا اختیار نہ ہوگا، کیونکہ کبھی کبھی ترک دعوی کا مقصد مدعا علیہ کو دھوکہ دینا ہوتا ہے، لہذا مدعا علیہ کی طرف سے جواب دعوی کا مرحلہ گذرنے کے بعد مدعی کے لئے اپنے دعوی پر برقرار رہنا ضروری ہوگا تاکہ دونوں کے درمیان نزاع کا فیصلہ ہوجائے، بعض فقہاء نے ایسی صورت میں مدعا علیہ کو اس معنی میں مدعی قرار دیا ہے کہ مدعا علیہ یہ دعوی کررہا ہے کہ مدعی اس معاملہ میں اس سے ناحق تعرض کرتا ہے، لہذا مدعا علیہ کی طرف سے تعرض کو روکنے کا مطالبہ ہوتا ہے (۱)۔

ابراء کا شرعی حکم:

۱۲ - ابراء فی الجملہ مشروع ہے، اس کے پانچ معروف شرعی احکام ہیں:

ابراء اس صورت میں واجب ہوتا ہے جب کہ اس سے پہلے انسان اپنا حق وصول کرچکا ہو، کیونکہ ایسی صورت میں ابراء در اصل مستحق براءت کے لئے براءت کا اعتراف ہے، لہذا ایسا ابراء اس عدل کا تقاضہ ہے جس کا اس آیت میں حکم دیا گیا ہے: "إِنَّ اللّٰهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ" (۱) (بیشک اللہ تعالی انصاف کا حکم دیتا ہے)، درج ذیل حدیث سے بھی یہ بات مؤکد ہوتی ہے، رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "علی الید ما أخذت حتی تؤدیه" (۲) (انسان نے دوسرے سے جو چیز لی ہے وہ اس کے ذمہ لازم ہے جب تک کہ وہ اسے ادا نہ کردے)، بیع سلم کے باب میں اس کی ایک مثال یہ ہے کہ بیع سلم میں بائع (فروخت کرنے والا) اگر اس مال سلم کو جسکی ادائیگی کا وقت آگیا ہے حاضر کردے تاکہ وہ بریٔ الذمہ ہوجائے تو خریدار کو مجبور کیا جائے گا کہ اسے قبول کرلے یا مال سلم سے اسے بری کردے، یہ وجوب اختیاری ہے (یعنی اسے یہ اختیار رہے کہ مال سلم کو قبول کرے یا اس سے بری کردے)، اسی طرح اگر وہ شخص جو دیوالیہ ہوگیا ہے قرض خواہوں کو جو ان کا حق ہے اسی کے جنس سے دے رہا ہے تو ان کو مجبور کیا جائے گا کہ وہ اس کو لیں یا اس مقروض کو بری کردیں (۳)۔

ابراء کبھی حرام ہوتا ہے، مثلاً اگر ابراء کسی باطل معاملہ کے ضمن میں ہوا ہو، کیونکہ باطل معاملہ کو باقی رکھنا حرام ہے، اس کی تفصیل بطلان ابراء کے ذیل میں آئے گی۔

ابراء اس صورت میں مکروہ ہے جب کہ کوئی شخص مرض الموت میں ہو اور اس حالت میں اپنے کسی وارث یا اجنبی شخص کو اپنے کل مال کے تہائی سے بھی زیادہ سے بری کردے اور اس کے ورثاء اس کی اجازت دیدیں، اس ابراء کے مکروہ ہونے کی دلیل یہ ہے کہ اس میں ورثاء

---

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۴/۴۱۹ طبع اول بولاق۔

---

(۱) سورۂ نحل / ۹۰۔

(۲) حدیث: "علی الید ما أخذت......" کی روایت امام احمد، نسائی، ابن ماجہ اور حاکم نے حضرت حسنؒ عن سمرہ ابن جندبؓ سے مرفوعاً کی ہے ابوداؤد اور ترمذی نے ان سے ان الفاظ کے ساتھ کی ہے: "حتی تؤدي" (یہاں تک کہ وہ اسے ادا کردے)، سمرہ ابن جندبؓ سے حضرت حسن کے سماع کے بارے میں اختلاف ہے (المقاصد الحسنہ / ص ۲۹۰ شائع کردہ الخانجی مصر)۔

(۳) القلیوبی ۲/۲۵۶، شرح الروض ۲/۲۰۱۔

کے حق کا ضیاع ہے، جیسا کہ حضرت سعد بن ابی وقاصؓ نے جب اپنا پورا مال صدقہ کرنا چاہا تو رسول اکرم ﷺ نے ان سے فرمایا: "إنک أن تذر ورثتک أغنیاء خیر من أن تذرهم عالة یتکففون الناس" (۱) (تم اپنے ورثا کو مالدار چھوڑ کر مرو یہ اس سے بہتر ہے کہ تم انہیں محتاج چھوڑ کر مرو، کہ وہ لوگوں کے سامنے ہاتھ پھیلائیں)، البتہ ایک تہائی مال کی وصیت کرنے کی آپ ﷺ نے اجازت دی۔

۱۳ - اکثر اوقات میں ابراء کا حکم استحباب کا ہوتا ہے، اسی لئے خطیب شربینی لکھتے ہیں کہ "ابراء مطلوب ہے، اس لئے اس کے بارے میں وسعت رکھی گئی، برخلاف ضمان کے" (۲)، یہ اس لئے کہ ابراء ایک قسم کا احسان ہے کیونکہ اکثر وبیشتر ابراء کی وجہ سے ایسے تنگ دست شخص سے حق ساقط کیا جاتا ہے جس کے کندھے پر دَین کا بوجھ ہو، اور اگر کسی ایسے شخص کو بری کیا جا رہا ہے جس کے لئے حق کی ادائیگی دشوار نہیں تھی تو بھی اس اقدام سے قرض خواہ اور مقروض کے درمیان الفت ومحبت میں اضافہ ہوتا ہے، اس لئے یہ ابراء بھی حسن سلوک اور نیکی سے خالی نہیں، ابراء اس آیت کے دائرہ میں آتا ہے: "وَإِنْ كَانَ ذُوْ عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَىٰ مَيْسَرَةٍ وَأَنْ تَصَدَّقُوْا خَيْرٌ لَّكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُوْنَ" (۱) (اور اگر تنگدست ہے، تو اس کے لئے آسودہ حالی تک مہلت ہے، اور اگر معاف کردو تو تمہارے حق میں (اور) بہتر ہے اگر تم علم رکھتے ہو)، اس سلسلہ میں بہت سی حدیثیں آئی ہیں، انہیں میں سے ایک حضرت جابر بن عبداللہؓ کی حدیث ہے جب انہوں نے اپنے باپ کا قرض ادا کیا، نیز حضرت معاذ بن جبلؓ اور حضرت کعب بن مالکؓ کا واقعہ جبکہ وہ دونوں تنگ دست ہوگئے تھے، اس لئے رسول اکرم ﷺ نے قرض خواہوں کو پورا قرض یا قرض کے کچھ حصے ان سے ساقط کردینے کی ترغیب دی (۲)۔

بعض شافعیہ نے اس بات کی صراحت کی ہے کہ تنگ دست کو بری کردینا قرض دینے سے افضل ہے، اور خوشحالی میں قرض دینا ابراء سے افضل ہے (۳)۔

اوپر جن صورتوں کا تذکرہ ہوا ان کے علاوہ صورتوں میں ابراء کا اصل حکم اباحت کا ہے جیسا کہ ان بیشتر معاملات وتصرفات میں

---

(۱) حدیث: "إنک أن تذر ....." اس حدیث کا ٹکڑا ہے جس کی روایت بخاری اور مسلم نے کی ہے (اللؤلؤ والمرجان رص ۳۹۹، شائع کردہ وزارت الاوقاف کویت)۔

(۲) مغنی المحتاج ۲/ ۲۰۳، خطیب شربینی نے اشارہ کیا ہے کہ ابراء میں وسعت ہی کی وجہ سے اس کی صحت کے لئے نیت اور قرینہ کی ضرورت نہیں ہوتی، قاضی زکریا نے اس جانب اشارہ کیا ہے کہ ابراء عقد غبن ہے اس لئے اس میں وسعت رکھی گئی ہے (برخلاف خرید وفروخت کے جو کہ معاوضہ پر مبنی ہے) اسی لئے ابراء میں کوئی ذمہ داری نہیں ہوگی اور نہ اس میں اختیار رہتا ہے، جس شخص کو ابراء کا وکیل بنایا گیا ہے اگر اسے دَین کی مقدار نہیں معلوم ہے تو بھی کوئی حرج نہیں، ابراء میں عددی کنایات بھی معتبر ہوتے ہیں اور ان کی تشریح کی جاتی ہے، بیع ان تمام باتوں میں ابراء سے مختلف ہے (شرح الروض ۲/ ۲۶۳، القلیوبی ۲/ ۱۹۰)۔

(۱) سورۂ بقرہ/ ۲۸۰۔

(۲) اس کی روایت بخاری بشرح العینی ۱۳/ ۱۶۰ اور مسلم ۵/ ۳۰ نے کی ہے حدیث کعب بن مالکؓ: "أن النبي ﷺ حجر علی معاذ ماله وباعه في دین کان علیه" (رسول اکرم ﷺ نے حضرت معاذؓ کو اپنے مال میں تصرف کرنے سے روک دیا، اور ان کا مال اس دَین کے سلسلہ میں فروخت کردیا جو ان پر لازم تھا) کی روایت دارقطنی، بیہقی اور حاکم نے کی ہے، حاکم نے اس حدیث کو صحیح قرار دیا ہے (نیل الاوطار، ۵/ ۲۴۴ طبع العثمانیہ المصریہ ۱۹۵۷ء)۔ حدیث جابرؓ: قال جابر: "قتل أبي وعلیه دین فسأل النبي ﷺ غرماءه أن یقبلوا ثمر حائطي ویحللوا أبي" (حضرت جابرؓ نے کہا: میرے والد قتل کردیے گئے اور ان کے ذمہ دین تھا، رسول اللہ ﷺ نے قرض خواہوں سے کہا کہ میرے باغ کی پیداوار قبول کرلیں اور میرے والد کو بری الذمہ کردیں) کی روایت بخاری (۱۳/ ۱۶۰ طبع المنیریہ) نے کی ہے نیز دیکھئے: نیل الاوطار ۵/ ۲۸۸۔

(۳) القلیوبی علی شرح المنہاج للمحلی ۲/ ۲۶۱، ۳/ ۱۱۱، تحفۃ المحتاج وحاشیۃ الشروانی ۱/ ۲۹۳۔

اباحت کا حکم ہے جو رسول اللہ علیہ السلام کی بعثت کے وقت لوگوں میں رائج تھے اور ان پر آپ علیہ السلام نے ان کو باقی رکھا، خصوصاً اس وقت جبکہ بری کرنے والا انکار کرنے والے سے اپنا حق حاصل کرنے سے عاجز ہو، کیونکہ اس صورت میں احسان کا محل نہ ہونے کی وجہ سے احسان کا موقع نہیں ہے۔

ابراء کے اقسام:

۱۴ - بعض مصنفین نے ابراء کی دو قسمیں کی ہیں: ابراء اسقاط، اور ابراء استیفاء۔ ابراء کے نام کے تحت وہ حضرات ابراء کی پہلی قسم ہی پر بحث کرنا مناسب سمجھتے ہیں، کیونکہ ابراء کی دوسری قسم جو در اصل دوسرے کے ذمہ اپنے ثابت شدہ حق کے وصول کرنے اور اس پر قبضہ کرنے کا اعتراف ہے اقرار کی ایک قسم ہے، ابراء کی اس تقسیم کا ثمرہ یہ ظاہر ہوتا ہے کہ قرض خواہ نے اگر کفیل کو ان الفاظ ''بَرِئْتَ إِلَيَّ مِنَ المالِ'' کے ذریعہ بری کردیا ہے تو کفیل اور اصل مقروض دونوں مطالبہ سے بری ہوجائیں گے، اور کفیل مقروض سے وہ مال وصول کرے گا کیونکہ قرض خواہ کے قول ''برأت إليّ من المال'' سے مراد قبضہ اور وصولی والی برأت ہے، گویا اس نے یہ کہا کہ تم نے مجھے مال دیدیا، اس کے برعکس اگر قرض خواہ نے کفیل سے یہ کہا کہ ''بَرِئْتَ من المال'' (تم مال سے بری ہوگئے) یا ''أبرأتک'' (میں نے تم کو بری کیا) لفظ ''إليّ'' کے بغیر اس نے یہ بات کہی تو کفیل کو اصل مقروض سے اس مال کے وصول کرنے کا حق نہیں ہوگا، کیونکہ یہ ابراء اسقاط ہے، اور یہ قبضہ کا اقرار نہیں ہے، اس مسئلہ میں کچھ اختلاف و تفصیل ہے، اس کا موقع لفظ کفالت ہے (۱)۔

ابراء اسقاط اور ابراء استیفاء کو ایک دوسرے کا قسیم ماننے کی وجہ یہ ہے کہ ابراء اور اقرار دونوں کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ آپس کا تنازعہ اور جھگڑا ختم ہوجائے اور اس کے بعد مطالبہ کرنا جائز نہ رہے، لہٰذا دونوں کا مقصد ایک ہے اسی لئے دونوں کا مفہوم ایک دوسرے سے مختلف ہونے کے باوجود ایک کی تعبیر دوسرے سے کردی جاتی ہے (۱)۔

اس تفصیل سے یہ بات واضح ہوجاتی ہے کہ یہ تقسیم در اصل ابراء کی تقسیم نہیں ہے، بلکہ ابراء کے مقصود اور ثمرہ کی تقسیم ہے، ورنہ تو اقرار (جس کی ایک قسم اقرار استیفاء بھی ہے) کی شرطیں، ارکان، اور اثرات ابراء سے مختلف ہیں، اقرار یکساں طور پر دَین اور عین دونوں کا ہوسکتا ہے، جبکہ ابراء اسقاط دَین کے ساتھ مخصوص ہے، جیسا کہ آئندہ آئے گا اور اس پر مستقلاً گفتگو کی جائیگی، کیونکہ ابراء استیفاء سے تعلق رکھنے والی بحثوں کی تفصیل کا مقام لفظ اقرار کی اصطلاح ہے۔

ابراء کی مذکورہ بالا تقسیم ہمیں صراحۃً فقہ حنفی کے علاوہ کہیں اور نہیں ملی، لیکن تمام مذاہب فقہیہ میں ایسی صورتیں ملتی ہیں جن میں وہ براءت استیفاء اور براءت اسقاط میں فرق کرتے ہیں۔

ابراء کی ایک اور تقسیم ابراء کے لئے استعمال کئے جانے والے الفاظ کے صیغہ کی بنا پر یہ ہے کہ ابراء خاص ہے یا عام، الفاظ ابراء کے عموم و خصوص کے اعتبار سے ابراء کے دائرہ میں فرق پڑتا ہے، اس کی تفصیل ارکان ابراء پر بحث کرنے کے بعد انواع ابراء کے عنوان کے تحت آئے گی۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۲۷۶، فتح القدیر ۶/ ۳۱۰۔

(۱) إعلام الأعلام من رسائل ابن عابدین ۲/ ۱۰۶، جامع الفصولین ۲/ ۴، المجلۃ العدلیۃ: دفعہ ۱۵۳۶، مرشد الحیران: دفعہ ۲۳۲ (الفتاوی الہندیہ ۴/ ۲۹۰ کے ایک قدیم ایڈیشن سے یہ دفعہ نقل کی گئی ہے)، القلیوبی ۲/ ۳۲۶، الفتاوی الکبری لابن حجر ۳/ ۵۷، ۶۹۔

ابراء اسقاط کے لئے ہے یا تملیک کے لئے:

۱۵ - ابراء کے بارے میں فقہاء کا ایک اختلاف یہ ہے کہ ابراء حق ساقط کرنے کے لئے ہے یا مالک بنانے کے لئے، اس سلسلہ میں ایک ہی فقہی مذہب کے اقوال، احکام کی توجیہ و بیان میں باہم متعارض ہیں، اس کے باوجود اس بارے میں ہر فقہی مذہب کی ایک غالب رائے ہے، اس کی تفصیل درج ذیل ہے:

پہلا رجحان: جمہور حنفیہ کا مسلک یہ ہے کہ ابراء اپنا حق ساقط کرنے کے لئے ہے، شافعیہ اور مالکیہ کا بھی ایک قول یہی ہے، حنابلہ کے نزدیک بھی یہی قول راجح ہے، سبکی لکھتے ہیں کہ اگر ابراء تملیک (مالک بنانا) ہوتا تو اعیان سے بھی ابراء صحیح ہوتا۔

دوسرا رجحان: بعض فقہاء شافعیہ نے نقل کیا ہے کہ ابراء من وجہٍ تملیک ہے، ابن مفلح حنبلی نے بھی بعض مسائل میں یہی بات نقل کی ہے، قاضی زکریا کہتے ہیں: کہ ابراء اگرچہ تملیک ہے لیکن اس کا مقصد اپنا حق ساقط کرنا ہے (۱)۔

تیسرا رجحان: ابن مفلح حنبلی نے یہ بھی نقل کیا ہے کہ فقہاء حنابلہ کی ایک جماعت تیقن کے ساتھ ابراء کو تملیک قرار دیتی ہے، وہ لوگ کہتے ہیں کہ اگر ہم یہ بات تسلیم بھی کرلیں کہ ابراء اسقاط ہے تو گویا صورتحال یہ ہوئی کہ صاحب حق نے دوسرے شخص کو اس حق کا مالک بنایا پھر وہ حق ساقط ہوگیا (۲)۔

اس سلسلہ میں ایک اور رجحان بھی ہے، جسے فقہاء شافعیہ میں سے ابن سمعانی نے اختیار کیا ہے، وہ یہ ہے کہ ابراء اگر طلاق کے مقابلہ میں استعمال نہ ہو تو وہ بری کرنے والے کی طرف سے تملیک ہے، اور جس کو بری کیا گیا ہے اس کے لحاظ سے اسقاط ہے، کیونکہ ابراء تملیک اس اعتبار سے ہوتا ہے کہ دَین مال ہے، اور اس کا مال ہونا اس شخص کے حق میں ہوتا ہے جو صاحب دَین ہے، کیونکہ مالیت کے احکام اسی کے حق میں ظاہر ہوتے ہیں، لہذا اس سے یہ نتیجہ نکلے گا کہ صرف پہلے یعنی (بری کرنے والے) کا دین سے واقف ہونا ضروری ہوگا دوسرے (مدیون) کی واقفیت شرط نہ ہوگی (۱)۔

ابراء میں اسقاط یا تملیک کا غالب ہونا یا دونوں کا مساوی ہونا:

۱۶ - فقہاء کے کلام سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ ابراء کے اندر اسقاط اور تملیک دونوں معنی پائے جاتے ہیں، اور ابراء کی بعض صورتوں میں اسقاط کا پہلو غالب ہوتا ہے اور بعض میں تملیک کا پہلو، بعض صورتیں ایسی ہوتی ہیں جہاں ابراء کے موضوع کے اعتبار سے اسقاط و تملیک میں سے ایک کوئی پہلو متعین ہوجاتا ہے، مثلاً کسی کا کوئی سامان جو دوسرے کے پاس ہو اس سے بری کرنا، یہاں پر ابراء تملیک کے لئے ہے کیونکہ اعیان (سامان و اشیاء) اسقاط (ساقط کرنے) کو قبول نہیں کرتیں، لیکن جو دیون دوسروں کے ذمہ ثابت ہوں ان میں دونوں معنی پائے جائیں گے، اسی وجہ سے ابن نجیم نے کہا ہے کہ دَین سے بری کرنے میں تملیک اور اسقاط دونوں کا مفہوم پایا جاتا ہے، جس ابراء میں تملیک کا معنی غالب ہو اس کی مثال ابن نجیم نے اس طرح دی ہے کہ جس ابراء کو شرط پر معلق کرنا صحیح نہ ہو اور رد کرنے سے رد ہوجائے اس میں تملیک کا معنی غالب ہوتا ہے (۲)۔

---

(۱) تہذیب الاشباہ والنظائر لابن نجیم رص ۳۸۴، شرح الروض ۳/ ۱۴، ۴/ ۲۳۸، القلیوبی ۴/ ۳۲۶-۳۲۷، الاشباہ والنظائر للسیوطی رص ۱۸۹ طبع عیسی الحلبی، الدسوقی ۳/ ۴۱۰، ۴۹۴، الفروع لابن مفلح ۴/ ۱۹۳۔

(۲) الفروع لابن مفلح ۴/ ۱۹۴۔

(۱) شرح الروض مع حواشی الرملی ۴/ ۲۳۹۔

(۲) تہذیب الاشباہ والنظائر لابن نجیم رص ۳۸۴۔

بعض حنبلی فقہاء نے اس ابراء کی مثال (جس میں اسقاط کا معنی غالب ہے) یہ دی ہے کہ اگر کسی نے قسم کھائی کہ وہ فلاں شخص کو ہبہ نہیں کرے گا پھر اس نے اس شخص کو بری کردیا تو وہ حانث نہیں ہوگا، کیونکہ ہبہ کسی عین کا مالک بنانا ہے اور بری کرنا اسقاط ہے، ان حنبلی فقہاء نے یہ بات بھی لکھی ہے کہ کسی مستحق زکاۃ کو دین سے بری کرنے سے زکاۃ ادا نہیں ہوتی، کیونکہ یہاں پر مالک بنانا نہیں پایا جارہا ہے۔

قاضی زکریا نے امام نووی کی کتاب روضۃ الطالبین میں ان کا یہ قول نقل کیا ہے کہ راجح بات یہ ہے کہ ابراء کا تملیک یا اسقاط ہونا ان مسائل میں سے ہے جن میں مطلقاً ترجیح نہیں دی جاسکتی بلکہ مسائل کے اعتبار سے دلیل کی قوت اور ضعف کے پیش نظر ترجیح مختلف ہوگی، کیونکہ ابراء اس اعتبار سے تملیک ہوتا ہے کہ دین مال ہو، اور دین کا مال ہونا صرف صاحب دین کے حق میں ہوتا ہے، کیونکہ مالیت کے احکام اسی کے حق میں ظاہر ہوتے ہیں۔

فقہاء مالکیہ کے نزدیک ابراء میں تملیک کا پہلو غالب ہونا اس سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ وہ ابراء میں قبول کی شرط کو راجح قرار دیتے ہیں، جیسا کہ اس کی تفصیل آئندہ آئے گی (۱)۔

کچھ مسائل ایسے بھی ہیں جن میں اسقاط اور تملیک کو یکساں حیثیت حاصل ہے، انہیں مسائل میں سے ایک وہ ہے جس کی صراحت فقہاء حنفیہ نے یوں کی ہے کہ اگر وارث نے اپنے مورث کے مدیون کو دین سے بری کیا اور بری کرتے وقت اس کو یہ علم نہیں ہے کہ اس کے مورث کا انتقال ہوچکا ہے، ابراء کے بعد یہ بات معلوم ہوئی کہ وارث نے جس وقت ابراء کیا تھا اس وقت اس کا مورث مرچکا تھا تو ابراء کے اسقاط ہونے کے اعتبار سے یہ ابراء صحیح ہوگا، اور تملیک ہونے کے اعتبار سے بھی یہ ابراء صحیح ہوگا، کیونکہ وارث مورث کی موت کا علم ہونے سے پہلے اگر مورث کی کوئی چیز کسی کے ہاتھ فروخت کرتا ہے اور بعد میں یہ بات ظاہر ہوتی ہے کہ جس وقت اس نے وہ چیز فروخت کی تھی اس کا مورث مرچکا تھا تو وارث کی طرف سے یہ بیع صحیح مانی جائے گی جیسا کہ فقہاء نے اس کی صراحت کی ہے، تو زیر بحث مسئلہ میں ابراء بدرجۂ اولیٰ صحیح ہونا چاہئے (۱)۔

ابراء کے تملیک یا اسقاط ہونے کے اعتبار سے اس کے حکم کا اختلاف:

۱۷ - کبھی ابراء کے اسقاط یا تملیک ہونے کے اعتبار سے اس کا حکم بدل جاتا ہے، اس کی ایک مثال یہ ہے جس کی صراحت فقہاء حنفیہ نے کی ہے کہ اگر قرض خواہ نے مقروض کو اس بات کا وکیل بنایا کہ وہ قرض خواہ کی طرف سے اپنے آپ کو دین سے بری کرلے تو اگر اس پہلو کا لحاظ کیا جائے کہ ابراء اسقاط ہے تو یہ وکیل بنانا صحیح ہوگا، اور اگر اس پہلو کا لحاظ کیا جائے کہ ابراء تملیک ہے تو یہ وکیل بنانا صحیح نہیں ہوگا، جیسے کہ اگر کوئی شخص دوسرے کو اس بات کا وکیل بنائے کہ میرا فلاں سامان اپنے ہاتھ فروخت کردو تو یہ توکیل صحیح نہیں ہوتی (۲)۔

ابراء کے ارکان

تمہید:

۱۸ - رکن کے وسیع تر استعمال و اطلاق کے اعتبار سے ابراء کے چار ارکان ہیں، رکن کے وسیع تر استعمال سے مراد یہ ہے کہ تمام وہ چیزیں جن سے کوئی شی وجود میں آتی ہے ان سب کو اس چیز کا رکن قرار دیا جائے، خواہ وہ اس کی حقیقت کا جز ہو یا اس سے خارج ہو، مثلاً اس چیز

---

(۱) الفروع لابن مفلح ۴/ ۱۹۴، شرح الروض مع حواشی الرملی ۲/ ۲۳۸ - ۲۳۹، القلیوبی ۲/ ۳۲۷، الدسوقی ۴/ ۹۹، ۳/ ۳۱۰۔

(۱) تہذیب الاشباہ والنظائر لابن نجیم رص ۳۸۴۔

(۲) تہذیب الاشباہ والنظائر رص ۳۸۴۔

کے اطراف اور اس کا محل، جمہور فقہاء رکن کو اسی وسیع تر معنی میں استعمال کرتے ہیں، ان کے نزدیک ابراء کے ارکان یہ ہیں: ابراء کے الفاظ، بری کرنے والا (یعنی صاحب حق یا قرض خواہ)، جس شخص کو بری کیا جارہا ہے (یعنی مدیون)، جس چیز سے بری کیا جارہا ہے (یعنی ابراء کا محل خواہ دین ہو یا عین ہو یا حق)۔

فقہاء حنفیہ کے نزدیک ابراء کا رکن تنہا ابراء کے الفاظ ہیں، جہاں تک بری کرنے والے شخص اور بری کئے گئے شخص اور بری کی ہوئی چیز کا تعلق ہے تو یہ تینوں حنفیہ کے نزدیک عقد ابراء کے اطراف ہیں ارکان نہیں، جیسا کہ گذر چکا۔

ابراء کے الفاظ:

۱۹- ابراء کے الفاظ کے سلسلہ میں اصل بات یہ ہے کہ اس سے مراد ایجاب وقبول دونوں کا ایک ساتھ عقد میں پایا جانا ہے، اور یہ ان فقہاء کے نزدیک ہے جو ابراء کو قبول پر موقوف قرار دیتے ہیں، لیکن جن فقہاء کے نزدیک ابراء کے لئے قبولیت شرط نہیں ہے ان کے نزدیک ابراء کے الفاظ صرف ایجاب ہیں۔

ایجاب:

۲۰- ابراء کا ایجاب ان تمام الفاظ سے وجود میں آتا ہے جن سے یہ بات واضح ہوتی ہو کہ صاحب دَین مدیون کے ذمہ لازم دَین سے کنارہ کش ہورہا ہے، لیکن ایجاب کے لئے جو لفظ استعمال کیا جائے اس کے لئے ضروری ہے کہ ابراء کے اثر پر اس کی دلالت واضح ہو (یعنی ابراء کے ذریعہ جس حق سے بری کیا جارہا ہے اس حق کا ساقط ہونا اس لفظ سے واضح ہورہا ہو)، لہذا ہر وہ لفظ جو اس مفہوم پر صراحۃً یا کنایۃً دلالت کرتا ہو بشرطیکہ لفظ کنایہ کے ساتھ واضح قرائن بھی شامل ہوں ایسے ہر لفظ سے ابراء کا ایجاب وجود میں آجاتا ہے، خواہ ابراء کا ایجاب مستقل طور پر آئے یا کسی دوسرے عقد کے ضمن میں تابع کی حیثیت سے آئے (۱)۔

ایجاب کی صحت کے لئے یہ بات ضروری ہے کہ ایجاب کا صیغہ ایسا ہو جس میں معاوضہ کا احتمال سرے سے نہ پایا جائے، نیز یہ بات نہ ظاہر ہوتی ہو کہ محض مطالبہ کو موخر کرنا مقصود ہے، مثلاً اگر کسی نے کہا کہ میں نے آپ کو دَین سے اس شرط پر بری کیا کہ آپ مجھے فلاں چیز دیدیں، تو یہ دراصل ابراء نہیں بلکہ مال کے بدلہ میں صلح ہے، اس سلسلہ میں تھوڑا سا اختلاف ہے جس کا بعد میں ذکر کیا جائے گا، اسی طرح اگر صاحب دَین نے یہ کہا کہ میں نے تمہیں دَین کی فوری ادائیگی سے بری کیا تو یہ دَین کو ساقط کرنا نہیں ہے بلکہ مطالبۂ دَین کو مؤخر کرنا ہے۔

ابراء مطلق میں بالاتفاق حق کا ساقط کردینا ہمیشہ کے لئے ہوتا ہے لہذا کسی خاص وقت تک کے لئے بری کرنا (ابراء مؤقت) درست نہیں ہے، مثلاً کوئی شخص یہ کہے کہ میرا تمہارے ذمہ جو دَین ہے اس سے میں نے تم کو ایک سال کے لئے بری کردیا، یہ ابراء فقہاء شافعیہ کی صراحت کے مطابق درست نہیں ہے، ابراء مطلق کی صورت میں شافعیہ کے علاوہ دوسرے فقہاء کی عبارتوں کا حاصل بھی یہی ہے، ابراء میں یہ قید لگانا کہ یہ ابراء مطالبۂ دَین کو موخر کرنے کے لئے ہے، اس قسم کا ابراء ابراء مطلق میں سے نہیں ہے اگر چہ ابن ہمام نے اسے

---

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۴۵۶ طبع بولاق، التکملہ ۲/ ۳۴۷، رسائل ابن نجیم رص ۲۶، إعلام الأعلام من رسائل ابن عابدین ۲/ ۹۶ تا ۹۹، ابن عابدین نے اپنے اس رسالہ میں شرنبلالی کی کتاب تنقیح الأحکام سے نقل کرتے ہوئے ابراء کے الفاظ پر تفصیلی بحث کی ہے، القلیوبی ۳/ ۱۱۲، ۲/ ۳۰۸، الفروع ۴/ ۱۹۲، نہایۃ المحتاج ۴/ ۳۷۳، الشروانی ۴/ ۲۹۲، الدسوقی علی الشرح الکبیر ۴/ ۹۹ طبع دار الفکر، کشاف القناع ۴/ ۲۵۶۔

مجازاً ابراءِ مؤقت کا نام دیا ہے(۱)۔

جس طرح ابراء قول کے ذریعہ ہوتا ہے اسی طرح ایسی تحریر سے جسے علامتوں اور عنوانوں کے ذریعہ واضح کردیا گیا ہو، اور ایسے اشارہ کے ذریعہ جس سے ابراء کا مفہوم سمجھا جا سکے ان شرطوں کے ساتھ جن کی تفصیل ان کے مقام پر کی گئی ہے۔

۲۱ - لفظ ابراء کے ذریعہ عقد ابراء کا ایجاب وجود میں آنے پر تمام فقہاء کا اتفاق ہے، اس کے علاوہ فقہاء نے متعدد الفاظ ذکر کئے ہیں جن سے ابراء کا مفہوم ادا ہوجاتا ہے، ان میں سے کسی فقیہ نے یہ صراحت نہیں کی ہے کہ ابراء کا تحقق صرف ان الفاظ کے ذریعہ ہی ہوگا جن کی طرف انہوں نے اشارہ کیا ہے، اس سلسلہ میں فقہاء نے جن الفاظ کا تذکرہ کیا ہے وہ یہ ہیں: اِسقاط، تملیک، اِحلال، تحلیل، وضع، عفو، حط، ترک، تصدّق، ہبہ، عطیہ۔ بہوتی لکھتے ہیں کہ ابراء ہبہ، صدقہ اور عطیہ کے الفاظ سے صحیح ہوجاتا ہے، کیونکہ ان الفاظ کا استعمال جب ایسے موقع پر کیا گیا ہو جہاں کوئی متعین چیز موجود نہیں ہے کہ جس کو ان الفاظ کا مصداق قرار دیا جائے تو یہ الفاظ لامحالہ ابراء (بری کرنا) کے معنی پر محمول ہوں گے، اس کے بعد بہوتی نے حارثی کا یہ قول نقل کیا ہے کہ اگر کسی شخص نے دوسرے کو اپنا دین حقیقی معنی میں ہبہ کیا تو یہ ہبہ صحیح نہیں ہوگا، کیونکہ یہاں نہ تو اسقاط کا مفہوم پایا جارہا ہے اور نہ ہی ہبہ کی شرط پوری ہورہی ہے(۲)، لفظ عفو اور لفظ تصدق کے ذریعہ ابراء کی صحت کا بطور مثال ذکر کرنے والوں نے مہر سے ابراء کے بارے میں قرآن کی آیت: "إِلَّا أَنْ يَعْفُونَ أَوْ يَعْفُوَ الَّذِي بِيَدِهِ عُقْدَةُ النِّكَاحِ" (بقرہ/ ۲۳۷) (بجز اس صورت کے کہ (یا تو) وہ عورتیں خود معاف کردیں یا وہ (اپنا حق) معاف کردے جس کے ہاتھ میں نکاح کی گرہ ہے) اور دیت سے ابراء کے سلسلہ میں اللہ تعالیٰ کے ارشاد: "وَدِيَةٌ مُّسَلَّمَةٌ إِلَىٰ أَهْلِهِ إِلَّا أَنْ يَصَّدَّقُوا" (نساء/ ۹۲) (اور خوں بہا بھی جو اس کے عزیزوں کے حوالہ کیا جائے گا سوا اس کے کہ وہ لوگ (خود ہی) اسے معاف کردیں) اور تنگ دست کے ابراء کے بارے میں اللہ تعالیٰ کے قول: "وَأَنْ تَصَدَّقُوا خَيْرٌ لَّكُمْ" (بقرہ/ ۲۸۰) (اور اگر معاف کردو تو تمہارے حق میں (اور) بہتر ہے) سے استدلال کیا ہے۔ اسی طرح لفظ تصدق کے ذریعہ ابراء کی صحت پر رسول اللہ ﷺ کے ایک ارشاد سے بھی استدلال کیا گیا ہے، وہ یہ ہے کہ ایک شخص نے باغ کے پھل خرید لئے تھے اتفاق سے کسی حادثہ کی وجہ سے پھل ضائع ہوگئے، تو رسول اللہ ﷺ نے خریدار کو قیمت سے بری کرنے کی ترغیب دیتے ہوئے فرمایا: "تصدقوا علیه" (۱) (یعنی اسے دین سے بری کردو)۔ کبھی ابراء ایسے جملہ سے ہوتا ہے جو مجموعی طور پر ابراء کے مفہوم پر دلالت کرے، مثلاً کوئی شخص یہ کہے کہ میرا فلاں کے پاس کوئی حق نہیں ہے، یا یہ کہے کہ میرا فلاں کے پاس کوئی حق باقی نہیں رہا، یا یہ کہا جائے کہ میرا فلاں پر کوئی دعویٰ نہیں ہے یا یہ کہے، کہ فلاں پر جو میرا ادعویٰ تھا اس سے میں فارغ ہوگیا، یا میں نے اسے ترک کردیا (۲)۔

---

(۱) فتح القدیر ۶/ ۳۰۸ طبع بولاق۔

(۲) الشروانی علی تحفۃ المحتاج ۵/ ۱۹۲، نہایۃ المحتاج ۴/ ۳۷۳، القلیوبی ۳/ ۱۱۲، ۳۰۸، فتح المعین رص ۲۴۳، شرح منتہی الارادات ۲/ ۵۲۱ طبع دار الفکر، الفروع ۴/ ۱۹۲، الدسوقی علی الشرح الکبیر ۴/ ۹۹، حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۴۵۶، فتح القدیر ۶/ ۳۱۰ طبع دار احیاء التراث، المقنع ۲/ ۳۳۴ طبع السلفیہ، الشرح الکبیر علی المقنع ۵/ ۳ طبع المنار۔

(۱) حضرت ابوسعید خدریؓ کی روایت ہے کہ انہوں نے فرمایا کہ رسول اللہ ﷺ کے عہد میں ایک شخص نے پھل خریدے تھے، ان پھلوں کو نقصان پہونچ گیا اور اس شخص پر بہت دَین ہوگیا، تو رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "تصدقوا علیه" (دین اس پر صدقہ کردو یعنی اس کا دین معاف کردو)، امام مسلم نے اس حدیث کی روایت کی ہے (صحیح مسلم ۵/ ۳۰ طبع محمد علی صبیح واولادہ)۔

(۲) المجلۃ العدلیۃ: دفعہ ۱۵۶۱۔

۲۲- بعض فقہاء مالکیہ وحنفیہ نے مذہب حنفی اور مذہب مالکی کی بعض کتابوں میں مذکور اس بات پر جو نقد کیا ہے کہ امانت اور دین وغیرہ سے بری کرنے کے لئے کچھ مخصوص صیغے ہیں، انہیں کے ذریعہ ابراء حاصل ہوگا، اور دوسرے بعض الفاظ ہیں جن سے ہی عام ابراء حاصل ہوگا، اس سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ کن الفاظ سے ابراء حاصل ہوگا؟ ابراء کے کون سے الفاظ عام ہیں اور کون سے الفاظ کسی ایک موضوع کے ساتھ خاص ہیں؟ ان سب کا فیصلہ عرف سے ہوگا، ابراء کے وہ الفاظ جن میں ایک سے زائد معانی کا امکان ہے ان کے ذریعہ ابراء کی تعیین قرائن سے ہوگی، مثلاً "بَرِئتُ مِن فُلان" کا جملہ دو معانی کا احتمال رکھتا ہے: موالات کی نفی اور تردید، حقوق سے براءت۔ اب اگر عرف میں یہ جملہ حقوق سے براءت کے لئے استعمال کیا جاتا ہو، یا قرائن اس بات پر دلالت کریں کہ یہ جملہ یا اس طرح کا کوئی اور جملہ ابراء کو وجود میں لانے کے لئے بولا گیا ہے تو اس کے ذریعہ ابراء ہوجائے گا، مثلاً لفظ "تنازل" اور لفظ "تخلي عن الحق" (حق سے دست برداری) کا استعمال عرف میں ابراء کے لئے ہوتا ہے، خلاصہ یہ ہے کہ اس سلسلہ میں اصل دارومدار عرف کے اوپر ہے (۱)۔

قبول:

۲۳- فقہاء کا اس بارے میں اختلاف ہے کہ ابراء قبول پر موقوف ہے یا نہیں، اس سلسلہ میں دو رجحانات ہیں:

اول: پہلا مسلک یہ ہے کہ ابراء کی صحت کے لئے اس بات کی ضرورت نہیں ہے کہ جس کو بری کیا جارہا ہے وہ ابراء کو قبول بھی کرے، جمہور فقہاء کا یہی مذہب ہے (حنفیہ اور شافعیہ اپنے قول اصح میں اور حنابلہ اور مالکیہ میں سے اشہب کا بھی ایک شاذ قول یہی ہے)، ان تمام فقہاء کی رائے میں ابراء کی صحت کے لئے بری کئے جانے والے شخص کی طرف سے ابراء کو قبول کئے جانے کی حاجت نہیں ہے، کیونکہ ابراء اپنا حق ساقط کرنے کا نام ہے اور جو چیزیں بھی اسقاط کی قبیل سے ہیں وہ قبول کی محتاج نہیں ہیں جیسے طلاق، عتق (آزاد کرنا)، حق شفعہ اور حق قصاص کو ساقط کرنا، فقہاء شافعیہ میں سے خطیب شربینی نے یہاں تک لکھدیا ہے کہ یہی مذہب ہے، خواہ ہم یہ کہیں کہ ابراء اسقاط ہے یا اسے تملیک قرار دیں (۱)۔

دوم: دوسرا رجحان یہ ہے کہ ابراء قبول کی محتاج ہے، مذہب مالکی کا راجح قول یہی ہے، فقہاء شافعیہ کا بھی ایک قول یہی ہے، اس قول کی بنیاد یہ ہے کہ ابراء دراصل نقل ملکیت ہے، مدیون کے ذمہ صاحب دَین کا جو دَین ہے ابراء کے ذریعہ صاحب دَین اس کی ملکیت مدیون کی طرف منتقل کرتا ہے اور مدیون کو اس کا مالک بناتا ہے، لہذا ابراء ہبہ کے قبیل سے ہوگا، اور ہبہ کے لئے موہوب لہ (جس کو ہبہ کیا گیا ہے) کی طرف سے قبولیت ضروری ہوتی ہے (۲) قرافی لکھتے ہیں: "ابراء کا محتاج قبول ہونا اس دلیل سے اور پختہ ہوجاتا ہے کہ ابراء کی

---

(۱) الدسوقی ۳/ ۴۱۱ طبع عیسی الحلبی، إعلام الأعلام لابن عابدین ۲/ ۹۷، حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۵۶۷، تبویب الاشباہ والنظائر لابن نجیم رص ۳۹۳۔

(۱) العنایۃ شرح الہدایہ وتکملۃ فتح القدیر ۷/ ۴۴، تکملۃ حاشیۃ ابن عابدین ۲/ ۵۰۱ طبع الحلبی، تبویب الاشباہ والنظائر لابن نجیم رص ۳۸۲، المجلۃ العدلیۃ: دفعہ ۱۵۶۸، مغنی المحتاج ۲/ ۹۷ا، شرح الروض ۲/ ۲۱۵-۴۸۱، القلیوبی ۲/ ۳۰۷، ۳/ ۱۱۲، الاشباہ والنظائر للسیوطی رص ۸۹ طبع عیسی الحلبی، الفروع ۳/ ۱۹۲، شرح منتہی الارادات ۲/ ۵۱۷ طبع دار الفکر۔

(۲) الدسوقی علی الشرح الکبیر ۳/ ۹۹، الشرح الصغیر وبلغۃ السالک ۳/ ۱۴۲ طبع دار المعارف، الزرقانی علی خلیل ۶/ ۳، الخرشی ۷/ ۱۰۳، الدسوقی ۳/ ۳۱۰، الشرح الصغیر ۳/ ۱۴۷ میں ایسی عبارت ہے جو خود اس کے ساتھ مقامات اور فقہ مالکی کی مشہور کتابوں کے برخلاف یہ بات ظاہر کرتی ہے کہ ابراء کی صحت بری کئے جانے والے کی طرف سے قبولیت پر موقوف نہیں، شاید ابراء کا محتاج قبول نہ ہونا صلح کے باب کے ساتھ خاص ہو، جس کے ذیل میں الدسوقی اور الشرح الکبیر کے مذکورہ بالا مقامات پر وہ عبارت درج ہے۔

شکل میں بری کرنے والے کی طرف سے بری کئے گئے شخص پر جو احسان ہوتا ہے وہ احسان بسا اوقات مدیون پر گراں گذرتا ہے، غیرت وحمیت والے لوگ اس طرح کے احسان کو اپنے لئے نقصان دہ تصور کرتے ہیں، خاص کر جبکہ یہ احسان اپنے سے پست لوگوں سے ہو، اس لئے شریعت نے مدیون کو اختیار دیا ہے کہ وہ صاحب دین کی طرف سے ابراء قبول کرے یا مسترد کردے، تا کہ اسے کسی ایسے شخص کی طرف سے احسان کا ضرر لاحق نہ ہو، جس کا احسان اپنے سر لینا منظور نہ ہو یا بلاضرورت کے احسان سے بچ سکے" (۱)۔ بعض فقہاء شافعیہ ابراء کے محتاج قبول ہونے یا نہ ہونے کو ابراء کے مفہوم کے بارے میں پائے جانے والے اختلاف (یعنی یہ کہ ابراء اسقاط ہے یا تملیک) سے مربوط نہیں کرتے، جیسا کہ یہ بات گذر چکی ہے۔

۲۴ - فقہاء ایسا کوئی فرق نہیں کرتے کہ صاحب دَین کو بری کرنا اگر ابراء کے لفظ کے ذریعہ ہو تو محتاج قبول نہ ہو، اور اگر مدیون کو دَین ہبہ کرنے کے عنوان سے ہو تو ابراء کی صحت کے لئے مدیون کی طرف سے قبولیت کی ضرورت ہو، ہاں بعض فقہاء حنفیہ نے یہ فرق تسلیم کیا ہے کہ ان کے نزدیک اگر بری کرنا لفظ ابراء کے ذریعہ ہوگا تو اس کی صحت قبولیت کی محتاج نہیں اور اگر لفظ ہبہ کے ذریعہ ہو تو محتاج قبول ہوگا کیونکہ ہبہ کے لفظ میں تملیک کا معنی پایا جاتا ہے، فقہاء مالکیہ کی عمومی رائے یہ ہے کہ مدیون کو دین ہبہ کرنے میں قبولیت کی ضرورت زیادہ سخت ہے، کیونکہ ہبہ کا لفظ صراحۃً تملیک پر دلالت کرتا ہے، اس کے برخلاف فقہاء شافعیہ، فقہاء حنابلہ اور جمہور فقہاء حنفیہ کی رائے یہ ہے کہ مدیون کو دین سے بری کرنا خواہ لفظ ابراء کے ذریعہ ہو یا ہبہ دین کے عنوان سے ہو، دونوں کا حکم یکساں ہے، کیونکہ الفاظ اور تعبیر میں فرق کے باوجود دونوں کا مقصد بالکل ایک ہے۔

(۱) الفروق ۲/ ۱۱۰۔

اور باوجود اس کے کہ فقہاء کے نزدیک یہ مسلّم و طے شدہ امر ہے کہ مجلس جب تک برقرار ہے تب تک آدمی کو قبول کرنے کا حق حاصل رہتا ہے، مگر فقہاء شافعیہ نے یہ شرط لگائی ہے کہ اگر صاحب دین مدیون کو اس بات کا وکیل بنائے کہ وہ اپنے آپ کو دین سے بری کرلے، تو ابراء کی صحت کے لئے ضروری ہوگا کہ صاحب دین کی طرف سے توکیل ہوتے ہی مدیون فوراً قبولیت کا لفظ بول دے (۱)۔

فقہاء مالکیہ نے اس بات کی صراحت کی ہے کہ قبول ابراء کا ایجاب ابراء سے موخر ہونا جائز ہے، اگر صاحب دین کی طرف سے ابراء کے الفاظ بولے جانے کے بعد مدیون نے دیر تک قبولیت ابراء کے الفاظ نہیں بولے بلکہ خاموش رہا تو بھی اسی مجلس کے اندر اسے قبول ابراء کا حق ہے، قرآفی لکھتے ہیں کہ یہی ظاہر مذہب ہے (۲)۔

۲۵ - فقہاء حنفیہ نے قبول پر موقوف نہ ہونے سے ان عقود کو مستثنیٰ کیا ہے جن کی صحت کے لئے عوضین میں سے دونوں پر یا ایک پر مجلس عقد میں قبضہ ضروری ہوتا ہے، مثلاً بیع صرف اور بیع سلم (یعنی سلم میں رأس المال سے بری کردینا)، لہذا ان عقود میں ابراء کی صحت قبول پر موقوف ہوگی، کیونکہ بیع صرف میں اگر کسی ایک فریق نے دوسرے کو عوض سے بری کردیا تو عوضین پر مجلس عقد میں قبضہ کرنا جو بیع صرف کی صحت کے لئے بنیادی شرط ہے مفقود ہوجائے گی، اسی طرح بیع سلم میں اگر بیچنے والے نے خریدار کو طے شدہ قیمت سے بری کردیا تو بیع سلم کی صحت کے لئے رأس المال (قیمت) پر مجلس بیع میں قبضہ کرنے کی شرط فوت ہوجائے گی، اور قبضہ کے فوت ہونے سے بیع صرف اور

(۱) الدسوقی ۴/ ۹۹، القلیوبی ۲/ ۳۲۰، الفتاوی الہندیہ ۴/ ۳۸۴، نہایۃ المحتاج ۵/ ۴۱۰، کشاف القناع ۴/ ۳۷۸ طبع الشرفیہ۔

(۲) الدسوقی علی الشرح الکبیر ۴/ ۹۹۔ الدسوقی نے یہ بات علامہ قرافی کی کتاب الفروق سے نقل کی ہے اور اس کی تائید کی ہے، یہ بات الفروق کی ۲/ ۱۱۰ پر موجود ہے۔

بیع سلم باطل ہوجائے گی، اورعقد کو توڑنے کا حق عاقدین میں سے تنہا کسی ایک کو نہیں ہے بلکہ دوسرے کی قبولیت پر موقوف ہے، پس اگر دوسرے فریق نے اسے قبول کرلیا تو بری ہوجائے گا، اور اگر قبول نہیں کیا تو بری نہیں ہوگا، بیع صرف اور بیع سلم کے علاوہ دوسرے دیون میں یہ بات نہیں ہے، ان سے بری کرنے میں کسی ثابت شدہ عقد کو فسخ کرنے کی بات نہیں پائی جاتی، بلکہ وہاں پر ابراء ایک اعتبار سے تملیک اور دوسرے اعتبار سے اسقاط ہے، رہا مسلم فیہ یا فروخت شدہ شئی کی قیمت سے بری کردینا تو یہ بغیر قبول کے جائز ہے، کیونکہ اس میں صحت بیع کی کسی شرط کو ساقط کرنا لازم نہیں آتا ہے(۱)۔

(۱) المجلۃ العدلیۃ: دفعہ ۱۵٦۸۔حموی نے حاشیہ الاشباہ والنظائر میں مذکورہ بالا دونوں حالتوں کو مساوی قرار دیا ہے، اس پر المجلۃ العدلیۃ کے بعض شراح نے نقد کیا ہے (جیسے اتاسی کی شرح ۴؍۵۸۹)، تبویب الاشباہ والنظائر رص ۳۸۳۔ نقل کردہ از بدائع ٦/٦ ۴ طبع دار الکتاب العربی۔

ابراء کو رد کرنا:

۲٦ - اور اس مسئلہ میں نظر فقہی کے اختلاف کی بنیاد اس بارے میں اختلاف پر ہے کہ ابراء اسقاط ہے یا تملیک، اسی اختلاف پر یہ مسئلہ بھی مرتب ہوتا ہے کہ ابراء اپنی صحت کے لئے قبولیت کا محتاج ہے یا نہیں؟ پس حنابلہ اور صحیح تر قول کے مطابق شافعیہ اور مالکیہ اپنے قول مرجوح میں، جن میں اکثریت اس کی قائل ہے کہ ابراء میں قبول کی حاجت نہیں ہے، یہ سبھی حضرات اس طرف گئے ہیں کہ ابراء رد کرنے سے رد نہیں ہوگا، اس لئے کہ وہ حق کا ساقط کردینا ہے، جیسے قصاص، شفعہ، حد قذف، خیار اور طلاق، نہ کہ کسی شئی کا مالک بنانا جیسے ہبہ۔

جن فقہاء کی رائے یہ ہے کہ ابراء کی صحت بری کئے جانے والے شخص کی طرف سے قبولیت کی محتاج ہے (اور وہ مالکیہ ہیں اپنے راجح قول میں اور شافعیہ اپنے دوسرے قول میں) ان کے نزدیک ابراء رد کرنے سے رد ہوجاتا ہے، اور اس بارے میں حنفیہ جنہوں نے اس میں معنی تملیک کی رعایت رکھی ہے ان ہی حضرات کے ساتھ ہیں، باوجودیکہ ان کے نزدیک ابراء قبولیت کا محتاج نہیں اس لئے کہ وہ حق کا ساقط کرنا ہے، پھر فقہاء حنفیہ میں اس بات میں اختلاف ہے کہ بری کئے جانے والے شخص کی طرف سے ابراء کو رد کرنا کیا ابراء کی مجلس ہی میں ضروری ہے یا اسے مجلس ابراء میں، نیز مجلس ابراء کے بعد بھی ابراء کو رد کرنے کا اختیار ہے، صاحب بحر الرائق اور الاشباہ والنظائر کے شارح علامہ حموی کی رائے یہ ہے کہ رد کرنا مطلقاً صحیح ہوگا چاہے مجلس ابراء میں ہو یا اس کے بعد۔

ابراء کا رد کرنا وہی معتبر ہوگا جو بری کئے جانے والے شخص کی طرف سے ہو یا اس کی موت کے بعد اس کے وارث کی طرف سے ہو، امام محمد بن الحسنؒ کے نزدیک بری کئے جانے والے شخص ہی کو رد ابراء کا اختیار ہے، اس کی وفات کے بعد اس کے وارث کو یہ اختیار حاصل نہیں (۱)۔

فقہاء حنفیہ نے اس سلسلہ میں چند مسائل کا استثناء کیا ہے جن میں ابراء رد کرنے سے رد نہیں ہوگا، وہ مسائل درج ذیل ہیں:

۱، ۲-حوالہ میں ابراء، کفالہ میں ابراء (ارجح قول کے مطابق)۔

اس لئے کہ یہ دونوں صورتیں خالصتاً اسقاط حق کی ہیں، اس لئے کہ کفیل کے حق میں ابراء محض اسقاط ہے اس میں کسی مال کی تملیک

(۱) العنایۃ شرح الہدایۃ مع تکملۃ فتح القدیر ۷؍ ۴۴، حاشیہ ابن عابدین ۴؍۶۹ ۴، الفتاوی الہندیہ ۴؍ ۳۸۴، تکملۃ ابن عابدین ۲؍۷ ۴ ۳، کشاف القناع ۴؍ ۸ ۷ ۴ طبع الشرفیہ، الفروع ۴؍ ۱۹۲، المہذب ۲؍ ۵۳ ۴، شرح الروض ۲؍ ۲۴۰، مطالب اولی النہی ۴؍ ۳۹۲، الاشباہ والنظائر للسیوطی رص ۱۸۹ طبع عیسی الحلبی، المجلۃ العدلیۃ: دفعہ ۱۵۸٦، مذکورہ بالا دفعہ میں یہ قید لگی ہوئی ہے کہ ابراء کو رد کرنا مجلس ابراء ہی میں ہو، اس قید پر المجلۃ کے بعض شارحین نے بحث کی ہے کہ یہ قید احترازی ہے یا اتفاقی۔

نہیں، اس لئے کہ کفیل پر صرف مطالبہ واجب ہے اور خالص اسقاط رد کا احتمال نہیں رکھتا، اس لئے کہ صاحب حق کی طرف سے بری کرتے ہی ساقط کردہ حق ختم ہوجاتا ہے، بخلاف اس صورت کے کہ حق ساقط نہ کیا جائے بلکہ مطالبہ موٴخر کردیا جائے، اس صورت میں حق ختم نہیں ہوتا بلکہ ایک خاص مدت کے بعد لوٹ آتا ہے۔

۳-اگر صاحب حق کی طرف سے بری کرنے کا اقدام کرنے سے پہلے مدیون نے یہ مطالبہ کیا کہ مجھے بری کردیجئے اس کے جواب میں صاحب حق نے مدیون کو بری کیا، لیکن مدیون نے اس ابراء کو رد کردیا تو یہ ابراء رد نہیں ہوگا۔

۴- اگر بری کئے ہوئے شخص نے پہلے ابراء کو قبول کیا پھر اسے رد کیا تو ابراء رد نہیں ہوگا (۱)۔

بری کرنے والے شخص کے لئے شرطیں:

۲۷- دوسرے تصرفات کی طرح ابراء کی صحت کے لئے بھی یہ شرط ہے کہ ابراء کا اقدام کرنے والے شخص میں معاملہ کرنے کی مکمل اہلیت موجود ہو، یعنی وہ عاقل اور بالغ ہو، لفظ اہلیت اور لفظ عقد کے تحت اس کی تفصیل آئے گی، تمام عقود میں عقد کرنے والے کے لئے جو اوصاف ضروری ہیں ان کے علاوہ ابراء کا اقدام کرنے والے کے لئے یہ بھی ضروری ہے کہ اس میں تبرع کی اہلیت پائی جائے، یعنی وہ کم عقل نہ ہو، بلکہ معاملات کی سمجھ رکھتا ہو، کم عقلی کی وجہ سے یا دوسروں کے مالی حقوق واجب ہونے کی وجہ سے اس کے تصرفات پر پابندی نہ لگائی گئی ہو، اس مسئلہ میں کچھ اختلاف ہے اس کی تفصیلی بحث لفظ ''حجر'' کے تحت آئے گی۔

ابراء کی صحت کے لئے ولایت کی بھی شرط ہے، کیونکہ ہر ابراء میں بری کرنے والا کسی نہ کسی حق سے دست بردار ہوتا ہے (اس حق کو ساقط کرکے یا دوسرے کو اس کا مالک بناکر)، اسی لئے یہ بات ضروری ہے کہ حق سے دستبرداری کا یہ کام خود صاحب حق کی جانب سے ہو یا ایسے شخص کی جانب سے ہو جو صاحب حق کی جانب سے تصرف کا مجاز ہے، لہذا ابراء اسی وقت صحیح ہوگا جبکہ بری کرنے والے شخص کو اس حق پر ولایت (اختیار) حاصل ہو جس سے وہ بری کررہا ہے، اور یہ اس طرح کہ بری کرنے والا خود اس حق کا مالک ہو، یا مالک حق کی طرف سے اسے بری کرنے کا وکیل بنایا گیا ہو، یا صاحب حق کی طرف سے بحیثیت فضولی ابراء کا اقدام کرے اور اس کے بعد مالک اس ابراء کو جائز قرار دیدے، تیسری صورت ان فقہاء کے نزدیک درست ہوگی جو فضولی کے تصرف کو صحیح قرار دیتے ہیں، اس کی تفصیل فضولی کی اصطلاح میں دیکھی جائے۔

جس حق سے بری کیا جارہا ہے اس پر بری کرنے والے کی ولایت نفس الأمر اور واقع کے اعتبار سے معتبر ہے، ظن کا اعتبار نہیں ہے (یعنی اگر واقعۃً بری کرنے والے شخص کو بری کرتے وقت اس حق پر ولایت حاصل ہے تو اس کی جانب سے بری کیا جانا معتبر ہوگا خواہ وہ یہ سمجھتا ہو کہ مجھے اس حق پر ولایت حاصل نہیں ہے)، لہذا اگر ایک شخص یہ سمجھتا ہے کہ میرا باپ ابھی زندہ ہے اور باپ کو زندہ سمجھتے ہوئے اس نے اپنے باپ کے مال کے کسی حصہ سے کسی کو بری کیا لیکن بعد میں یہ بات ظاہر ہوئی کہ جس وقت وہ بری کررہا تھا اس سے پہلے ہی اس کے باپ کا انتقال ہوچکا تھا تو یہ ابراء صحیح ہوگا، کیونکہ جس مال سے وہ دوسرے کو بری کررہا تھا وہ درحقیقت ابراء کے وقت اسی کی ملکیت میں تھا۔

بری کرنے والے کا اپنی رضامندی سے بری کرنا ایک بنیادی شرط

---

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۴؍ ۴۷۲، تبویب الاشباہ والنظائر لابن نجیم رص ۳۸۳۔

ہے، پس مکرَہ کا ابراء صحیح نہیں ہوگا، اس لئے کہ ابراء ہزل کے ساتھ صحیح نہیں ہوتا، کہ اکراہ اس میں مؤثر ہو، اس لئے کہ ابراء میں اس بات کا اقرار ہوتا ہے کہ بری کئے ہوئے شخص کا ذمہ فارغ ہوچکا ہے(۱)۔

فقہاء حنابلہ نے اس بات کی صراحت کی ہے کہ ابراء میں بری کرنے والے کی رضامندی کی شرط کا وجود اس صورت میں مشتبہ ہوجاتا ہے جبکہ تنہا مدیون کو دین کی مقدار کا علم ہے، اور وہ صاحب دین سے دین کی مقدار اس ڈر سے چھپا رہا ہے کہ کہیں وہ اس مقدار کو زیادہ سمجھ کر اسے بری نہ کرے، اس لئے کہ اس صورت میں صاحب دین کی طرف سے ابراء کا اقدام غیر معتبر ارادے کے ساتھ صادر ہورہا ہے(۲)۔

ابراء کا وکیل بنانا:

۲۸ - صاحب حق کی طرف سے کسی کو ابراء کا وکیل بنایا جانا صحیح ہے، لیکن ابراء کی وکالت کے لئے ہر طرح کے عقود کی عمومی وکالت کافی نہیں ہے بلکہ یہ ضروری ہے کہ خاص طور سے ابراء کا وکیل بنایا گیا ہو(۳)، بیع سلم کے بارے میں فقہاء حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ اگر بیع سلم کرنے والے کے وکیل نے بیع سلم کے خریدار (مسلم إلیہ) کو بیع سلم کرنے والے کی اجازت کے بغیر بری کردیا تو مسلم إلیہ (بیع سلم میں خریدار) بری نہیں ہوا، اگر مسلم إلیہ (بیع سلم کے خریدار) نے بری کرنے والے شخص سے کہا کہ تم کسی کے وکیل نہیں تھے بلکہ بیع سلم میں تم خود بائع (بیچنے والے) تھے، اور تم نے مجھے اپنے حق سے بری کردیا، تو یہ ابراء ظاہراً نافذ ہوگیا، اور اس کی وجہ سے بیع سلم کرنے والے کا حق معطل ہوگیا، اس صورت میں بیع سلم کرنے والے کا وکیل رأس المال (بیع سلم میں مقرر کی ہوئی قیمت) کی قیمت کا تاوان ادا کرے گا، اس لئے کہ یہ شخص مسلِم کے حصول حق میں حائل اور رکاوٹ بن گیا، بیع سلم کرنے والے کا وکیل مسلم فیہ (بیع سلم میں جس چیز کی خریداری ہوئی ہو) کی قیمت کا تاوان نہیں ادا کرے گا، تاکہ یہ تاوان مسلم فیہ کا عوض نہ ہوجائے۔ البتہ حنفیہ کا کہنا ہے کہ وکیل ووصی اس چیز سے بری کرسکتے ہیں جس کا معاملہ ان کے ذریعہ ہوا ہو، اور بعد میں ان پر ضمان بھی ہوگا، اور جس چیز کا معاملہ انہوں نے نہیں کرایا اس میں ان کا ابراء درست نہیں ہے، جیسے کہ ان کی رائے یہ ہے کہ اگر وکیل کو مؤکل کی طرف سے ابراء کی اجازت ہو اور پھر وکیل اس کام کے لئے کسی دوسرے کو اپنا وکیل بنادے اور یہ وکیل کا وکیل، وکیل اول کی موجودگی یا غائبانہ میں اس کام (یعنی ابراء) کو انجام دے تو یہ درست نہیں ہے(۱)۔

اگر کسی شخص نے دوسرے کو اس بات کا اختیار دیا کہ وہ اس کے قرضداروں کو قرض سے بری کردے اور صورت حال یہ تھی کہ خود یہ وکیل بھی اس شخص کے مقروضوں میں شامل ہے تو یہ وکیل اپنے آپ کو بری نہیں کرسکتا، اس لئے کہ جو شخص مخاطب ہوتا ہے وہ صحیح تر قول کے مطابق ان لوگوں میں شامل نہیں ہوتا ہے جن کے بارے میں خطاب کیا جارہا ہے، ہاں اگر وکیل بنانے والے نے یہ بھی کہا ہو کہ اگر چاہو تو اپنے آپ کو بری کرلو تو اپنے آپ کو بری کرسکتا ہے جس طرح

---

(۱) الفتاوی الہندیہ ۴/ ۱۷۹، تکملہ حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۳۴۷، ۵/ ۸۷، شرح الروض ۲/ ۱۱، القلیوبی ۲/ ۲۶، ۳/ ۱۵۹-۱۶۲، المغنی ۵/ ۶۰۲ طبع سوم، نہایۃ المحتاج ۵/ ۷۰ طبع الحلبی، مرشد الحیران: دفعہ ۲۳۵، ۲۴۱، ۲۴۲، المجلۃ العدلیہ: دفعہ ۱۵۷۰-۱۵۷۱۔

(۲) فقہاء حنابلہ نے اسے رضامندی کی شرط کے ساتھ جوڑا ہے شاید ان کی مراد رضامندی پر اثر انداز ہونے والے امور ہیں، اس لئے کہ مذکورہ بالا شکل تدلیس سے زیادہ مشابہ ہے۔

(۳) شرح الروض ۲/ ۲۶۱، ۲۷۱، ۲۸۱، مغنی المحتاج ۲/ ۲۲۲، لباب اللباب لابن راشد رص ۲۰۰، الفروع ۴/ ۳۶۶۔

---

(۱) تبویب الاشباہ والنظائر لابن نجیم ر ۳۹۱، حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۳۱۱۔

مقروض کے لئے اپنے آپ کو بری کرنا درست تھا اگر اس نے مقروض کو اپنے آپ کو بری کرنے کا وکیل بنایا ہوتا (۱)۔

مرض الموت میں مبتلا شخص کی جانب سے ابراء:

۲۹- ابراء کی صحت کے لئے شرط یہ ہے کہ بری کرنے والا مرض الموت میں مبتلا نہ ہو، اور جس شخص کو بری کیا جارہا ہے اس کے حالات کے اعتبار سے اس مسئلہ میں کچھ تفصیل ہے، وہ شخص جسے بری کیا گیا ہے اگر اجنبی ہو (یعنی بری کرنے والے کا وارث نہ ہو) اور جس دین سے بری کیا جارہا ہے وہ بری کرنے والے کے ترکہ کے ایک تہائی سے زائد ہو، پس ورثہ کی اجازت ایک تہائی سے زائد مال کی حد تک ہوگی، اس لئے کہ یہ ابراء جو مرض الموت میں کیا گیا ہے یہ تبرع ہے لیکن اس کا حکم وصیت کا ہے، اور اگر وہ شخص جسے بری کیا گیا ہے وارث ہو تو پورا کا پورا وارثوں کی اجازت پر موقوف ہوگا اگرچہ دین تہائی ترکہ سے کم ہو، اور اگر مرض الموت میں مبتلا شخص نے اپنے مقروض لوگوں میں سے کسی ایک کو بری کیا اور ترکہ کی صورتحال یہ ہے کہ پورا ترکہ دوسروں کے قرضوں سے لدا ہوا ہے (یعنی مرنے والا شخص دین اور نقد وغیرہ ملا کر جتنی مالیت کا ترکہ چھوڑ کر مرا ہے اتنا یا اس سے زیادہ دوسروں کا دین اس کے ذمہ لازم ہے) تو اس کا ابراء سرے سے نافذ نہیں ہوگا، کیونکہ اس کے پورے ترکہ سے قرض خواہوں کا حق متعلق ہے (۲)، اس کی تفصیل مرض الموت پر گفتگو کے وقت آئے گی۔

---

(۱) شرح الروض ۲/ ۲۸۱، الاشباہ والنظائر للسیوطی رص ۳۸۲ طبع عیسی الحلبی، القلیوبی ۲/ ۳۳۲۔

(۲) القلیوبی ۳/ ۱۵۹، ۱۶۲، ۳/ ۱۲۸، المجلۃ العدلیۃ: دفعہ ۱۵۷۰، مرشد الحیران: دفعہ ۲۴۳، ۲۴۴۔

بری کئے ہوئے شخص کے لئے شرطیں:

۳۰- ابراء کی صحت کے لئے فقہاء اس شرط پر متفق ہیں کہ بری کرنے والے شخص کو اس شخص کا علم ہونا چاہئے جسے وہ بری کررہا ہے، لہذا نامعلوم شخص کو بری کرنا صحیح نہیں ہوگا۔

اسی طرح یہ بات بھی ضروری ہے کہ بری کیا ہوا شخص متعین ہو، لہذا اگر کسی شخص نے کہا کہ میں نے اپنے دو مقروضوں میں سے بغیر تعیین کے کسی ایک کو بری کیا تو ابراء صحیح نہیں ہوگا، لیکن اس سلسلہ میں بعض حنبلی فقہاء کا اختلاف ہے (۱)، بہر حال یہ بات ضروری ہے کہ بری کئے ہوئے شخص کی پوری تعیین کردی گئی ہو، اسی طرح اگر کوئی شخص اپنے ہر مقروض کی برأت کا اقرار کرتا ہے تو یہ اقرار صحیح نہیں ہوگا، الا یہ کہ وہ کسی متعین مقروض یا چند متعین مقروضوں کا ارادہ کرے (۲)۔

ابراء کی صحت کے لئے یہ شرط نہیں ہے کہ بری کئے ہوئے شخص کو اس حق کا اقرار ہو جس سے اسے بری کیا جارہا ہے، بلکہ بری کیا ہوا شخص اگر اس حق کا منکر ہو تو بھی ابراء صحیح ہوگا حتی کہ اگر مدعا علیہ سے قسم کھلائی جاچکی ہو کہ اس پر مدعی کا حق نہیں ہے اور اس کے بعد بھی مدعی، مدعا علیہ کو بری کردے گا تو یہ ابراء صحیح ہوگا، کیونکہ ابراء کا اختیار تنہا بری کرنے والے شخص کو ہے (اس لئے کہ ابراء بری کئے ہوئے شخص کی جانب سے قبولیت کا محتاج نہیں ہے)، لہذا اس بات کی حاجت نہیں ہے کہ جس کو بری کیا جارہا ہے وہ اس حق کی تصدیق بھی کرے (۳)۔

---

(۱) الفتاوی الہندیہ ۳/ ۳۰۴، الخرشی ۶/ ۹۹ طبع دار صادر، شرح الروض ۲/ ۲۴۰، جامع الفصولین ۱/ ۱۲۵ طبع الازہریہ الاشباہ والنظائر للسیوطی رص ۱۸۹، کشاف القناع ۴/ ۳۷۸ طبع الشرقیہ۔

(۲) المجلۃ العدلیۃ: دفعہ ۱۵۶۷، مرشد الحیران: دفعہ ۲۳۷ (صاحب مرشد الحیران نے یہ دفعہ الفتاوی الانقرویہ ۲/ ۱۰۵ سے نقل کیا ہے)، إعلام الأعلام لابن عابدین رص ۱۰۴، العنایہ شرح الہدایہ ۶/ ۲۸۱ طبع اول۔

(۳) شرح الروض ۲/ ۲۱۷، الدسوقی ۳/ ۳۰۹ طبع دار الفکر، فتح القدیر ۷/ ۲۳ طبع دار صادر۔

ابراء کا محل اور اس کی شرطیں:

۳۱- جس چیز سے بری کیا جارہا ہے وہ یا تو حقوق میں سے ہوگی یا دیون میں سے، یا اعیان میں سے، عنقریب ''ابراء کا موضوع'' کے تحت اس پر بحث کی جائے گی۔ اوپر جو اختلاف تفصیل کے ساتھ بیان ہوا ہے یعنی یہ کہ ابراء اسقاط ہے یا تملیک ہے، یا اس میں دونوں پہلو ہیں اور ایک پہلو غالب ہے، اسی اختلاف کے پیش نظر نامعلوم چیز سے ابراء کی صحت کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے، جن فقہاء کا نقطۂ نگاہ یہ ہے کہ ابراء تملیک ہے انہوں نے یہ شرط لگائی ہے کہ جس چیز سے بری کیا جارہا ہے وہ معلوم ہو، کیونکہ نامعلوم چیز کا مالک بنانا ممکن نہیں ہے، اور جن فقہاء کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ ابراء اسقاط ہے ان کی رائے یہ ہے کہ نامعلوم چیز سے بری کرنا صحیح ہے۔

پہلا مسلک: جمہور فقہاء کا مسلک یہ ہے کہ نامعلوم چیز سے بری کرنا صحیح ہے (تمام فقہاء حنفیہ، فقہاء مالکیہ کا قول یہی ہے، فقہاء حنابلہ کی بھی ایک روایت یہی ہے)، بلکہ مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ کسی اور شخص کو ابراء کا وکیل بنانا صحیح ہے اگر چہ وہ حق جس سے بری کیا جارہا ہے وکیل بنانے والے، وکیل اور وہ شخص جس پر دین واجب ہے تینوں کے لئے نامعلوم ہو، کیونکہ ان فقہاء کے نزدیک کسی حق سے بری کرنا دراصل وہ حق کا ہبہ کرنا ہے، اور نامعلوم چیز کا ہبہ جائز ہے، اس کی مثال ان فقہاء نے یہ پیش کی ہے کہ اگر کوئی قرض خواہ مقروض کو اپنے قرض سے بری الذمہ کردے جبکہ قرض خواہ اور مقروض دونوں میں سے کسی کو یہ معلوم نہ ہو کہ مقروض کے ذمہ قرض خواہ کا کتنا قرض ہے، تو یہ ابراء صحیح ہوگا، کیونکہ جو حق ساقط کیا جارہا ہے اس کا نامعلوم ہونا وجہ نزاع نہیں بنتا۔

دوسرا مسلک: دوسرا مسلک پہلے مسلک سے قریب تر ہے، یہ مسلک فقہاء حنابلہ کی ایک روایت ہے، اس کا حاصل یہ ہے کہ جس حق سے بری کیا جارہا ہے اگر اس کا علم دشوار ہے تو اس کے نامعلوم ہونے کے باوجود ابراء صحیح ہوگا، اور اگر اس کا علم دشوار نہیں ہے تو نامعلوم ہونے کی صورت میں ابراء صحیح نہیں ہوگا، ان فقہاء نے کہا ہے کہ ابراء کا خواہشمند شخص اگر اس خوف سے دَین کی مقدار چھپائے کہ اگر بری کرنے والا اس کی مقدار سے واقف ہوگیا تو بری نہیں کرے گا، اس صورت میں یہ ابراء صحیح نہیں ہوگا۔

تیسرا مسلک: تیسرا مسلک یہ ہے کہ نامعلوم حق سے بری کرنا کسی حال میں صحیح نہیں ہے، یہ فقہاء شافعیہ کا مسلک ہے، فقہاء حنابلہ کی بھی ایک روایت یہی ہے، فقہاء شافعیہ کے نزدیک اس میں بھی فرق نہیں ہے کہ جہالت بری کردہ حق کی جنس میں ہو، یا مقدار میں ہو، یا صفت میں، حتی کہ اگر یہ بات معلوم نہ ہو کہ وہ حق فوری طور سے واجب الاداء تھا یا اس کی ادائیگی کے لئے آئندہ کوئی وقت مقرر تھا، یا ادائیگی کی مدت نامعلوم ہے تو بھی شافعیہ کے نزدیک ابراء صحیح نہیں ہوگا، جیسا کہ انہوں نے اس بات کی بھی صراحت کی ہے کہ جب ابراء کسی معاوضہ کے ضمن میں واقع ہو جیسے خلع، تو ضروری ہے کہ طرفین کو معلوم ہو کہ کس حق سے بری کیا جارہا ہے، اور اگر صورت معاوضہ کی نہیں ہو تو بری کرنے والے کے لئے معلوم ہونا کافی ہے، جس شخص کو بری کیا جارہا ہے اس کے نہیں جاننے سے حکم پر کوئی اثر نہیں پڑے گا(۱)۔

۳۲- بعض شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ مجہول (نامعلوم) سے مراد وہ چیز ہے جس کی واقفیت آسان نہ ہو، جس چیز کی واقفیت آسان ہو وہ مجہول میں داخل نہیں ہے، مثلاً کسی شخص کا اپنے مورث کے ترکہ میں اپنے حصہ سے بری کرنا، اس لئے کہ اگر چہ حصہ کی مقدار

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۴؍ ۴۰۰، الدسوقی علی الشرح الکبیر ۴؍ ۴۱۱، ۳؍ ۳۷۸، الشرح الصغیر للدردیر ۳؍ ۵۰۳ طبع دار المعارف، القلیوبی ۲؍ ۳۲۶، الاشباہ والنظائر للسیوطی رص ۱۸۹-۱۹۰ طبع عیسی الحلبی، الفروع ۴؍ ۱۹۳۔

مجہول ہے لیکن اس کے ترکہ کی مقدار معلوم ہے، پس حصہ کی معرفت آسان ہوگی، اور فقہاء شافعیہ نے بری کرنے اور مجہول کا ضامن بننے ان دونوں صورتوں کے مابین فرق کیا ہے، وہ کسی مجہول شی کے ضامن بننے کو درست قرار نہیں دیتے ہیں اگر چہ اس کی واقفیت ممکن ہو، اس لئے کہ ضمان میں احتیاط کا پہلو پیش نظر رہتا ہے، اس احتیاط کی وجہ یہ ہے کہ ضمان کے ذریعہ کسی کے ذمہ کوئی مال لازم کیا جاتا ہے اس کے برخلاف ابراء میں اسقاط کا پہلو غالب ہوتا ہے، یہ بات مخفی نہیں ہے کہ یہ تفصیل مختلف فیہ نہیں ہے کیونکہ یہ جہالت محض شکل وصورت کے اعتبار سے ہے۔

''مجہول سے بری کرنا صحیح نہیں ہے''، شافعیہ نے اس سے دو صورتوں کا استثناء کیا ہے: اول دیت (خوں بہا) سے بری کرنا جس کی مقدار معلوم نہ ہو، دوسری صورت وہ ہے جس میں بری کرنے والے نے ایک ایسی انتہائی مقدار کا ذکر کردیا ہو جس سے اس کا حق کم ہونا یقینی ہو، نامعلوم حق سے ابراء کا یہی طریقہ ہے، یعنی اگر حق کی مقدار متعین طور سے معلوم نہ ہو تو اتنی مقدار سے بری کردے جس کے بارے میں اسے یقین ہو کہ یہ مقدار بری کئے ہوئے شخص کے ذمہ اس کے حق سے زیادہ ہے۔ رملی نے ان دو استثنائی صورتوں کے ساتھ ایک اور صورت کا اضافہ کیا ہے، وہ صورت یہ ہے کہ کسی صاحب حق نے کسی شخص کو اپنے جملہ واجب حقوق سے اپنے مرنے کے بعد بری الذمہ قرار دیدیا تو اس صورت میں یہ بری کرنا صحیح ہوگا اگر چہ واجب حقوق کی مقدار معلوم نہیں، اس لئے کہ یہ ابراء وصیت کے قائم مقام ہے (۱)۔

مجہول کی صورتوں میں سے ایک صورت دو دَین میں سے کسی ایک سے (بلاتعیین) بری کردینا ہے، حنابلہ میں سے حلوانی نے اس ابراء کو صحیح قرار دیا ہے، اور فرمایا ہے کہ بری کرنے والے سے وضاحت کروائی جائے گی کہ اس نے کس دَین سے بری کیا، جیسے کہ اگر کوئی شخص اپنی دو بیویوں میں سے بلاتعیین کسی ایک کو طلاق دیتا ہے تو اس سے مطلقہ کی تعیین کرائی جاتی ہے، ابن مفلح لکھتے ہیں کہ مذہب حنبلی کے اعتبار سے اس صورت میں قرعہ اندازی کی جائے گی (۱)۔

نفس ابراء کی شرطیں

الف- ابراء کا شریعت کے منافی نہ ہونے کی شرط:

۴۳- مجموعی طور پر فقہاء کا اس بات پر اتفاق ہے اور شریعت کے عمومی قواعد بھی اس پر دلالت کرتے ہیں کہ ابراء کے لئے ایک اہم شرط یہ ہے کہ اس کی وجہ سے شریعت کے حکم میں تبدیلی نہ ہورہی ہو، مثلاً بیع صرف میں عوضین پر قبضہ کی شرط سے بری کرنا، ہبہ یا وصیت میں رجوع کے حق سے بری کرنا (وصیت کے بارے میں مالکیہ کا اختلاف ہے)، اور اسی طرح کسی مطلقہ کا عدت والے گھر میں رہائش کے حق سے بری کرنا، اسی طرح کسی نابالغ پر ولایت کے حق سے بری کرنا (۲)، ابراء کی یہ تمام صورتیں درست نہیں ہیں کیونکہ شریعت کے حکم کو بدلنے والی ہر چیز باطل ہے، کسی کو یہ اختیار نہیں ہے کہ وہ اللہ کے حکم کو بدل دے (۳)۔

---

(۱) الجمل علی شرح المنہج ۳/ ۳۸۲- ۳۸۳، الوجیز ۳/ ۱۸۴، ۱۸۹، القلیوبی ۲/ ۲۷۳، شرح الروض ۲/ ۲۳۹، شرح الروض ۲/ ۲۴۰، ۲۶۳ وغیرہ پر ایسا طریقہ بیان کیا ہے جس سے معمولی جہالت والے دیون میں غرر (دھوکے) والا پہلو ختم ہوجاتا ہے، مثلاً ایسے درہم سے بری کرنا جو دس کا ہو، اور بعض دوسرے کنایات، ازالہ غرر کے یہ طریقے ابراء کے ساتھ خاص نہیں ہیں بلکہ اصلاً یہ طریقے اقرار اور طلاق میں جہالت دور کرنے کے لئے ہیں۔

(۱) الفروع ۴/ ۱۹۳، کشاف القناع ۴/ ۲۵۶۔

(۲) المجموع شرح المہذب للنووی ۱۰/ ۱۰۰ طبع الامام، الہدایہ ۳/ ۸۲ طبع مصطفی الحلبی، الفتاوی الہندیہ ۴/ ۳۰۹، الدسوقی علی الشرح الکبیر ۴/ ۱۱۰، تحفۃ المحتاج ۴/ ۵۴۳، کشاف القناع ۳/ ۳۷۴، الالتزامات للحطاب ضمن فتاوی علیش ۱/ ۲۲۸ - ۲۲۹۔ ساقط ہونے والے حقوق کے بارے میں ابن نجیم کا رسالہ/ ص ۵۲ مطبوعہ مع الاشباہ والنظائر۔

(۳) فتح القدیر لابن ہمام ۲/ ۱۹۰، ۵۹۴ طبع بولاق، حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۱۷۷۔

اسی طرح یہ بھی شرط ہے کہ ابراء کسی دوسرے کے حق کے ضائع ہونے کا ذریعہ نہ بنے، جیسے مطلقہ خاتون کا پرورش کے حق سے باز آجانا، اس لئے کہ حق حضانت نابالغ کا حق ہے باوجودیکہ اس میں خود پرورش کرنے والی عورتوں کا حق بھی موجود ہے، اس کی تفصیل متعلق ابواب میں ملے گی (۱)۔

ب- بری کرنے والے کی ملکیت کا پہلے سے ہونے کی شرط:

۳۴- ابراء کی صحت کے لئے ایک شرط یہ ہے کہ بری کرنے والا شخص اس حق کا پہلے سے مالک ہو جس سے وہ بری کر رہا ہے، کیونکہ کسی کا دوسرے انسان کی ملکیت میں تصرف اسی وقت صحیح ہوسکتا ہے جب کہ مالک نے اسے اپنا نائب بنادیا ہو، یا مالک کی طرف سے وہ شخص بحیثیت فضولی تصرف کرے (دوسری صورت صرف ان لوگوں کے نزدیک درست ہوگی جو فضولی کے تصرف کو صحیح قرار دیتے ہیں)، یہ شرط فقہاء کے نزدیک اس صورت میں متفق علیہ ہے جب کہ تصرف کرنے والا اپنے کو مالک ظاہر کرکے تصرف کر رہا ہو، حتی کہ وہ فقہاء بھی اس شرط سے متفق ہیں جو فضولی کے تصرف کو درست قرار دیتے ہیں، کیونکہ فضولی وہ شخص ہے جو ایسی چیز میں تصرف کرے جس کے بارے میں یہ بات ظاہر ہو کہ وہ دوسرے کی ملکیت ہے اور یہ شخص مالک کے لئے تصرف کر رہا ہے، اگر یہ صورت نہ ہوئی تو کسی انسان کا دوسرے کے مال میں تصرف "بیع مالا یملک" (اس چیز کو بیچنا جو انسان کی ملکیت میں نہیں) میں داخل ہوگا، اور "بیع مالا یملک" ممنوع ہے... اس شرط پر فقہاء کی وہ عبارتیں دلالت کرتی ہیں جن کی تفصیل "اہلیت" اور "عقد" کے عنوان کے تحت آتی ہے، اور شرط ملکیت کی دلیل وہ بحث بھی ہے جو فقہاء نے مقاصہ بین الدیون کے مسئلہ میں کی ہے، اس کا حاصل یہ ہے کہ مقاصہ کی بنیاد یہ ہے کہ دائن مدیون کے ذمہ واجب دین کا مالک ہوتا ہے اور مدیون بھی بوقت ادائیگی بذمہ دائن واجب دین کے مثل کا مالک ہوتا ہے، پس ادائیگی دیون ان کے امثال کے ذریعہ ہوتی ہے نہ کہ ان کے اعیان کے ذریعہ، اور ایفاء (ادائیگی) کے مماثل ابراء بھی ہے جس میں اس کے تصرف کا محل وہ شئ مختق ہے جو بری کئے گئے شخص کے ذمہ واجب ہے اور جس پر بری کرنے والے شخص کی ملکیت ہے (۱)۔

اس شرط پر فقہ حنفی کی وہ بحث بھی دلالت کرتی ہے جس کا تعلق باب "الحوالہ" کے ایک مسئلہ میں امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے اختلاف سے ہے، اختلافی مسئلہ یہ ہے کہ عقد حوالہ میں دائن (محال) نے اگر اصل مدیون (مُحیل) کو دَین سے بری کردیا تو یہ ابراء امام ابو یوسف کے نزدیک صحیح نہیں ہوگا، کیونکہ عقد حوالہ کے ذریعہ دَین محیل کے ذمہ سے ہٹ کر اس شخص کی طرف منتقل ہوگیا ہے جس نے عقد حوالہ میں دَین ادا کرنے کی ذمہ داری قبول کی ہے، کیونکہ امام ابو یوسف کے نزدیک عقد حوالہ کے نتیجہ میں دَین اور مطالبہ دونوں اصل مدیون سے منتقل ہوجاتا ہے، لیکن امام محمدؒ کے نزدیک مذکورہ بالا ابراء صحیح ہوگا، کیونکہ ان کا رجحان یہ ہے کہ حوالہ کے ذریعہ صرف مطالبہ منتقل ہوتا ہے اصل دَین بذمہ مدیون باقی رہتا ہے، لہذا مذکورہ بالا ابراء ایسے ذمہ سے متعلق ہوا جو دَین میں مشغول ہے (۲)۔

ابراء کی صحت کے لئے ابراء سے پہلے بری کردہ حق کی ملکیت کی شرط کی صراحت کرنے والوں میں فقہاء شافعیہ میں سے بلقینی بھی

---

(۱) الدسوقی ۴/ ۵۰۳ طبع دار الفکر، الحطاب علی خلیل ۴/ ۲۱۵، المغنی لابن قدامہ ۹/ ۳۰۹-۳۱۷ طبع اول، الالتزامات للحطاب ضمن فتاوی علیش ۱/ ۳۲۶۔

(۱) تکملۃ فتح القدیر ۷/ ۱۴۳، الفتاوی الکبری لابن حجر ۳/ ۹۷۔

(۲) تنبیہ ذوی الافہام من مجموعہ رسائل ابن عابدین ۲/ ۹۴۔

ہیں، موصوف نے درج ذیل عبارت میں اس شرط کا ذکر کیا ہے: ''ابراء کے مسئلہ میں بری کرنے والا اس دین کا مالک ہوتا ہے جو مدیون کے ذمہ لازم ہے اور معتبر طور پر اس میں تصرف کرنے کا بھی مالک ہوتا ہے، ابراء اس واسطے نافذ ہوگیا کیونکہ یہ عمل مدیون کی ملکیت میں جبراً اس شخص کی طرف سے واقع ہوا جو مدیون کے ذمہ لازم دَین کا مالک ہے'' (یہ بات ان لوگوں کے اعتبار سے ہے جو ابراء کی صحت کے لئے بری کئے جانے والے شخص کی طرف سے قبولیت کی شرط نہیں لگاتے)، پیشگی ملکیت کے بارے میں اس سے بھی واضح عمیرہ کا یہ قول ہے: ''کہ ابراء کی صحت اس بات پر موقوف ہے کہ ابراء کے پہلے ہی سے اس حق پر بری کرنے والے کو ملکیت حاصل ہو'' (۱)، فقہاء حنابلہ میں سے ابن مفلح اس حدیث ''لا طلاق و لا عتق فی ما لا یملک'' (۲) (انسان جس کا مالک نہ ہو اسے طلاق دینا اور آزاد کرنا معتبر نہیں ہوگا) کے بعد لکھتے ہیں: ''ابراء بھی طلاق اور عتق کے حکم میں ہے''۔

دردیر نے یہ صراحت کی ہے کہ ہبہ اور دوسرے تمام تبرعات دوسرے کے مال میں صحیح نہیں ہوتے، اس صراحت سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ مالکیہ کے یہاں بھی ابراء کی صحت کے لئے یہ شرط ہے کہ بری کرنے والا شخص اس حق کا پہلے سے مالک ہو جس حق سے اس نے بری کیا ہے (۳)۔

فقہاء شافعیہ نے اس سے آگے بڑھ کر یہ بھی صراحت کی ہے کہ ابراء کی صحت کے لئے ملکیت کا استقرار ضروری ہے، چنانچہ فقہاء

(۱) حواشی الرملی علی شرح الروض ۲/ ۲۲۸، ۲۴۰، حاشیۃ القلیوبی وعمیرہ علی شرح المنہاج ۳/ ۵۴، القلیوبی ۴/ ۸۳۔ (باندی کا نفقہ مالک کی ملکیت میں اسی وقت داخل ہوتا ہے جب وہ نفقہ باندی کے حوالہ کیا جاچکا ہو، لہذا اس سے پہلے مالک کا باندی کے شوہر کو نفقہ سے بری کرنا صحیح نہیں ہوگا)۔

(۲) اس حدیث کی تخریج فقرہ (۳۷) کے حاشیہ میں آئے گی۔

(۳) الفروع ۴/ ۱۹۵، الدسوقی ۴/ ۹۸۔

شافعیہ میں سے ماوردی نے بیع صرف کے عوضین میں سے کسی ایک عوض پر قبضہ کرنے سے پہلے اس سے بری کرنے کی عدم صحت کی علت یہ بیان کی ہے کہ یہ اس چیز سے بری کرنا ہے جس پر ملکیت پائدار نہیں ہوسکی ہے (۱)۔

اور کیا یہ بھی ضروری ہے کہ بری کرنے والے کو معلوم ہو کہ وہ اس شی کا مالک ہے جس سے وہ بری کررہا ہے، یا یہ کافی ہے کہ وہ واقعی اس کا مالک ہے چاہے وہ اپنے کو اس کا مالک تصور نہ کرتا ہو، مثلاً کسی کے باپ کا دوسرے شخص کے ذمہ مالی حق ہے، بیٹے نے اس مقروض کو باپ کے مالی حق سے بری کردیا، اور صورت حال یہ ہے کہ بیٹا اپنے باپ کو زندہ سمجھتا ہے اسے اپنے باپ کی وفات کا علم نہیں ہے، ابراء کے بعد یہ بات کھلتی ہے کہ اس کا باپ تو اس کے بری کرنے سے پہلے ہی مرچکا تھا، لہذا ابراء کے وقت درحقیقت یہ لڑکا اس دَین کا مالک تھا، اس ابراء کو فقہاء حنفیہ اور حنابلہ درست قرار دیتے ہیں، فقہاء حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ یہ ابراء صحیح ہوگا خواہ ابراء کو اسقاط مانا جائے یا تملیک، یہ بات پہلے گذر چکی ہے، رہے شافعیہ تو ان کے مابین اس میں اختلاف ہے کہ ابراء اسقاط ہے یا تملیک، پس پہلی صورت میں ابراء صحیح ہوگا اور دوسری صورت میں ابراء صحیح نہیں ہوگا (۲)، ہمیں اس مسئلہ کے بارے میں فقہاء مالکیہ کی کوئی صراحت نہیں ملی۔

حق کے ساقط ہونے یا ادا کئے جانے کے بعد ابراء:

۳۵ - قضاء دین کے بعد بھی ابراء درست ہے، اس لئے کہ قضاء دین سے مطالبہ ساقط ہوتا ہے نہ کہ اصل دین، اس لئے فقہاء نے لکھا

(۱) المجموع شرح المہذب ۱۰/ ۱۰۰ طبع الامام۔

(۲) الاشباہ والنظائر للسیوطی رص ۱۸۹ طبع عیسی الحلبی، شرح منتہی الارادات ۲/ ۵۲۱، الفروع ۴/ ۱۹۴، المغنی ۵/ ۶۶۰ طبع ریاض، تبویب الاشباہ والنظائر لابن نجیم رص ۳۸۴، المجلۃ العدلیۃ: دفعہ ۶۰۔

ہے کہ دونوں ہی دین ایک دوسرے کے ساتھ برابر سرابر کے اصول پر ملتے ہیں، اور یہ اس لئے کہ دیون اپنے امثال کے ساتھ ادا کئے جاتے ہیں، پس ہر ایک کا دوسرے پر مطالبہ ساقط ہوجائے گا اس لئے کہ ان میں سے ہر ایک کے ذمہ دوسرے کا دَین ہے، پس جب دائن نے مدیون کو ادائے دین کے بعد بری کیا تو مدیون کو اس کا حق ہوگا کہ جو کچھ اس نے ادا کیا ہے اسے واپس لے لے بشرطیکہ یہ ابراء براءت اسقاط ہو (یعنی بری کرنے والا اپنے واجب دین کو ساقط کردے) بخلاف اس صورت کے کہ جس میں براءت استیفاء ہو (یعنی اس شخص نے اپنے واجب دین کی وصولی کی وجہ سے مدیون کو بری الذمہ قرار دیا ہو) تو ایسی صورت میں اب مدیون کو دائن سے اپنی ادا کی ہوئی رقم واپس لینے کا حق نہیں ہوگا، براءت کا براءت استیفاء یا براءت اسقاط ہونا ابراء کے الفاظ سے معلوم ہوسکتا ہے، جیسا کہ اس کی تفصیل ابراء کے اقسام کے ذیل میں آچکی ہے، فقہاء کا اس بارے میں اختلاف ہے کہ اگر دائن نے ابراء کے مطلق الفاظ بولے ہیں جس سے ابراء استیفاء یا ابراء اسقاط کی تعیین نہیں ہوتی تو اس صورت میں کیا ہوگا، فقہاء حنفیہ میں سے ابن عابدین شامی نے اس بات کو اختیار کیا ہے کہ اس صورت میں براءت کو براءت استیفاء پر محمول کیا جائے گا، کیونکہ ابن عابدین شامی کے دور میں مطلق ابراء کے الفاظ سے ابراء استیفاء ہی سمجھا جاتا تھا، اس سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ ابراء کے مطلق ہونے کی صورت میں اصل دارومدار عرف پر ہوگا۔

لہذا کسی شخص نے اگر بیوی کی طلاق کو اس بات پر معلق کردیا کہ عورت اسے مہر سے بری کردے، پھر اس تعلیق کے بعد اس شخص نے بیوی کو مہر دیدیا تو بھی یہ تعلیق باطل نہیں ہوگی، اگر اس کے بعد بیوی شوہر کو براءت اسقاط کے طور پر مہر سے بری کرے تو یہ ابراء صحیح ہوگا، طلاق پڑجائے گی، اور شوہر نے بیوی کو بطور مہر جو کچھ دیا تھا اسے بیوی سے واپس لے گا۔

اسی طرح کسی شخص نے اگر تبرعاً کسی انسان کی طرف سے اس کے قرض خواہ کا دین ادا کیا پھر قرض خواہ نے مدیون کو بطور اسقاط بری کردیا تو تبرعاً مدیون کی طرف سے دین ادا کرنے والے کو یہ اختیار ہوگا کہ اس نے بطور تبرع مدیون کا جو دین ادا کیا ہے وہ قرض خواہ سے واپس لے لے (۱)۔

اور ان صورتوں سے مشابہ مسائل میں حنابلہ اس طرف گئے ہیں کہ دی گئی رقم واپس لوٹانے کا حق نہیں ہوگا، اس لئے کہ انہوں نے اس بات کی صراحت کی ہے کہ اگر ضمانت دار نے دین ادا کردیا پھر اسے قرض خواہ نے وصول شدہ دین پر قبضہ کرنے کے بعد دین سے بری کردیا تو اس صورت میں ضامن کو حق نہیں ہوگا کہ وہ اس شخص سے مطالبہ کرے جس کی اس نے ضمانت دی تھی، اور اگر قرض خواہ نے دین کا بعض حصہ اس کو ہبہ کردیا ہے تو اس کے بارے میں دو قول ہیں (۲)۔

اس مسئلہ میں ہمیں فقہاء مالکیہ اور فقہاء شافعیہ کی رائے نہیں ملی۔

ج - حق کے وجوب یا اس کے سبب کے پائے جانے کی شرط:

۳۶ - اصل یہ ہے کہ ابراء اس حق کے واجب ہونے کے بعد واقع ہو جس سے بری کیا جارہا ہے، اس لئے کہ ابراء واجب فی الذمہ کا ساقط کرنا ہے، اور یہ اسی صورت میں متحقق ہوگا جب اس کے ذمہ کچھ واجب ہو، لیکن کبھی کبھی حق واجب ہونے سے پہلے بھی ابراء ہوتا ہے، پھر اس کی دو صورتیں ہوتی ہیں: یا تو ابراء وجوب حق کا سبب پائے جانے کے بعد ہوگا یا اس سے پہلے ہوگا۔

(۱) تہذیب الاشباہ والنظائر رص ۳۸۳، حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۵۱۸ طبع بولاق، تکملہ حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۵۰۲ طبع دوم عیسی الحلبی۔

(۲) القواعد لابن رجب رص ۱۲۰ طبع اول۔

فقہاء اس بات پر متفق ہیں کہ وجوب حق کا سبب پائے جانے سے پہلے ابراء درست نہیں ہے، لہذا سبب وجوب کا پایا جانا صحت ابراء کے لئے متفق علیہ شرط ہے، کیونکہ جس چیز کا سبب استحقاق بھی نہیں پایا گیا وہ تو مکمل طور سے از خود ساقط ہے، اور جو چیز خود ساقط ہوا سے ساقط کرنا بے معنی بات ہے، ایسی صورت میں ابراء کا مطلب محض امتناع ہے، اور امتناع میں کوئی الزام نہیں ہے کیونکہ یہ وعدہ ہے، اور اس کو حق ہے کہ وہ اس سے رجوع کر لے، اور جس حق سے اس نے بری کیا تھا اس کا مالک ہوجانے کے بعد اس کو مطالبہ کا حق بھی ہوگا (اس لئے کہ سبب وجوب حق کے پائے جانے سے پہلے کیا گیا ابراء لغو اور کالعدم ہے) جیسا کہ پہلے گذر چکا (۱)۔

۳۷- اگر سبب وجوب تو موجود ہو لیکن حق واجب نہیں ہو تو اس صورت میں ابراء درست ہوگا یا نہیں، پس کیا ابراء کی صحت کے لئے وجوب سبب کافی ہے یا حق کا بالفعل واجب ہوجانا ضروری ہے، اس بارے میں اختلاف ہے:

جمہور فقہاء (حنفیہ، فقہاء شافعیہ کا راجح قول اور حنابلہ) کی رائے یہ ہے کہ بالفعل حق کا وجوب اور حصول صحت ابراء کے لئے شرط ہے، لہذا اگر سبب وجوب ابراء کے وقت موجود تھا لیکن بالفعل وجوب نہیں ہوا تھا تو ابراء صحیح نہیں ہوگا۔ جمہور فقہاء کا مستدل وہ حدیث نبوی ہے جس میں کہا گیا ہے: "لا طلاق ولا عتاق فیما لا یملک" (۲) (جس کا مالک نہ ہو اس میں طلاق اور عتاق کا تحقق نہیں ہوسکتا)، ابراء بھی طلاق اور عتاق کے معنی میں ہے، ان فقہاء نے غیر واجب حق کو ساقط قرار دیا ہے لہذا اسے ساقط کرنے کا کوئی معنی نہیں (۱)۔

اس کی مثال فقہاء حنفیہ نے یہ دی ہے کہ قاضی کے فیصلہ کے ذریعہ بیوی کا نفقہ مقرر کئے جانے سے پہلے بیوی کا شوہر کو نفقۂ زوجیت سے بری کرنا صحیح نہیں ہوتا، کیونکہ نکاح کے بعد اگرچہ وجوب کا سبب (عورت کا بحق شوہر محبوس ہونا) وجود میں آچکا ہے لیکن بالفعل وجوب نہیں ہوا ہے، لہذا بیوی کا شوہر کو اس صورت میں نفقہ زوجیت سے بری کرنا وجوب حق سے پہلے بری کرنا ہے، اور کسی چیز کو اس کے وجوب سے پہلے ساقط کرنا صحیح نہیں ہوتا ہے، اور اس مسئلہ کی دقیق مثالوں میں وہ مسئلہ بھی ہے جس کا ذکر فقہاء نے غصب کے بارے میں ابراء کے ذیل میں کیا ہے، اور جس میں انہوں نے اس اعتبار سے کہ ابراء کا تعلق جس حق سے ہے وہ واجب ہوا ہے یا نہیں دونوں حالتوں کا علاحدہ علاحدہ حکم بتایا ہے، اور صورت مسئلہ یہ ہے کہ مالک نے غاصب کو غصب کردہ شئ سے بری کردیا تو اس صورت میں وہ غاصب اس کی واپسی کے ضمان سے بری ہوجائے گا (یعنی وہ سامان اس کے پاس بطور امانت کے ہوجائے گا)، اس لئے کہ ابراء واپسی کے ضمان سے متعلق ہے، لہذا ابراء کے وقت واپسی کے ضمان کا پایا جانا واجب ہے، اس کے برخلاف اگر غاصب نے مغصوبہ سامان کو قصداً ہلاک کردیا یا مالک کے مانگنے کے باوجود مغصوبہ سامان مالک کو نہیں دیا تو ایسی صورت میں ابراء کا کوئی اثر نہیں ہوگا اور غاصب اس

---

(۱) الالتزامات للحطاب (جیسا کہ فتح العلی المالک ۱/ ۳۲۲ میں ہے)۔

(۲) حدیث: "لا طلاق ولا عتاق فیما لا یملک" کی روایت ابوداؤد نے کی ہے، حاکم نے ان الفاظ کے ساتھ اس کی روایت کی ہے: "لا طلاق إلا فیما یملک ولا عتق إلا فیما یملک" (جس کا مالک نہ ہو اس میں طلاق کا تحقق نہیں ہوسکتا ہے اور جس کا مالک نہ ہو اس میں آزادی کا تحقق نہیں ہوسکتا ہے)۔ ابن ماجہ نے حضرت مسور بن مخرمہؓ سے ان الفاظ کے ساتھ روایت کی ہے: "لا طلاق قبل النکاح ولا عتاق قبل ملک"

= (نکاح سے پہلے طلاق کا تحقق نہیں ہوسکتا اور ملکیت سے پہلے آزادی کا تحقق نہیں ہوسکتا ہے)۔ ابن حجر نے کہا: اس حدیث کی سند حسن ہے اور یہ حدیث کچھ دوسرے طرق سے بھی آئی ہے (تلخیص الحبیر ۳/ ۲۱۰)، (فیض القدیر ۶/ ۴۳۲)۔

(۱) الاشباہ والنظائر للسیوطی رص ۹۰ ۳ طبع عیسی الحلبی، الفتاوی الکبری لابن حجر ۳/ ۸۲، القلیوبی ۲/ ۲۱۱، ۳/ ۲۸۲، الشروانی علی التحفہ ۷/ ۳۹۷، الفروع ۴/ ۱۹۵، کشاف القناع ۴/ ۲۵۶۔

کی قیمت کا ضامن ہوگا، یہاں پر ابراء قیمت سے متعلق نہیں ہوگا، کیونکہ اصل مغصوبہ سامان پائے جانے کی حالت میں قیمت واجب ہی نہیں ہوئی (۱)۔

جیسا کہ فقہاء حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ کفالہ بالدرک کی صورت میں ابراء صحیح نہیں ہے (کفالہ بالدرک کی صورت یہ ہے کہ کوئی شخص اس بات کی ضمانت لے لے کہ فلاں شخص جو دین ادا کئے بغیر مر جائے گا اس کی ادائیگی کا میں ذمہ دار ہوں گا) اس لئے کہ یہ دراصل اس مال کی ذمہ داری قبول کرنا ہے جو موت کے بعد واجب ہوگا اور اب تک (یعنی اصل مدیون کی حیات میں) اصل مدیون پر کفیل کے لئے مال واجب نہیں ہوا، پس وجوب سے پہلے اس سے ابراء بھی صحیح نہیں ہوگا، اسی طرح اگر کسی شخص نے کہا کہ تم مجھ سے آئندہ کل جو چیز خریدو گے اس کی قیمت سے میں نے تم کو بری کردیا تو یہ ابراء بھی صحیح نہیں ہوگا۔

اور اس کی مثال کے طور پر شافعیہ نے اس صورت کا ذکر کیا ہے جس میں مفوضہ (وہ خاتون جس کا مہر بوقت نکاح متعین نہیں کیا گیا) کا مہر کے تعین اور جنسی تعلق سے پہلے اپنے شوہر کو مہر سے بری کرنا ہے، اور اسی طرح عورت کے مطلقہ ہونے سے پہلے اس کا شوہر کو متاع سے بری کرنا بھی اسی دائرہ میں آتا ہے، کیونکہ ان دونوں مسئلوں میں ابراء کے وقت مہر اور متاع کا وجوب نہیں ہوا۔ فقہاء نے ایک صورت کا استثناء کیا ہے جس میں ان کے نزدیک حق واجب

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۶۵۳ طبع بولاق۔ اگر بیوی کے لئے شوہر کے ذمہ متعین نفقہ قاضی کی طرف سے لازم کیا جاچکا ہے تو گذرے ہوئے دنوں کے نفقہ سے بری کرنا صحیح ہوگا، اور آئندہ کے نفقہ سے بری کرنا بھی اس تفصیل کے ساتھ درست ہوگا کہ مثلاً ایک دن کا نفقہ یا ایک ماہ کا نفقہ یا ایک سال کا نفقہ جیسا کہ قاضی نے فیصلہ کیا ہو۔

ہونے سے پہلے بری کرنا صحیح ہوتا ہے، اور وہ صورت یہ ہے کہ کسی شخص نے اگر دوسرے کی زمین میں مالک زمین کی اجازت کے بغیر کنواں کھودا اور مالک نے کنواں کھودنے والے کو اس تصرف سے بری کردیا یا اپنی زمین میں کنواں باقی رہنے پر راضی ہوگیا، پھر اس کنواں میں اگر کوئی شخص گر پڑا تو کنواں کھودنے والا بری ہوگا، اس پر کوئی ذمہ داری نہیں آئے گی (۱)۔

اور مالکیہ کے یہاں اس مسئلہ میں دورائے ہے کہ کیا محض سبب کا پایا جانا اگرچہ حق واجب نہ ہوا ہو ابراء کی صحت کے لئے کافی ہوگا، اور سبب وجوب وہ تصرف ہے یا وہ واقعہ ہے جس کی وجہ سے وہ حق وجود میں آتا ہے جس سے بری کیا جارہا ہے، حطاب نے اپنے رسالہ ''الالتزامات'' میں اس پر تفصیل سے بحث کی ہے، وجوب حق سے پہلے حق ساقط کرنے کے سلسلہ میں انہوں نے مستقل فصل قائم کی ہے اور اس میں اس سلسلہ کے مشہور مسائل کا ذکر کیا ہے، مسئلہ زیر بحث میں فقہاء مالکیہ کے اختلافات کی طرف اشارہ کیا ہے، اور اس بات کو ترجیح دی ہے کہ سبب کا وجوب کافی ہے۔ اس مسئلہ پر روشنی ڈالتے ہوئے حطاب نے لکھا ہے: ''نکاح تفویض (یعنی بغیر تعیین مہر نکاح) کی صورت میں اگر زوجہ نے جنسی اختلاط اور مہر کے تعین سے پہلے اپنے زوج کو اپنے مہر سے بری کردیا تو اس بارے میں ابن شاس اور ابن حاجب نے لکھا ہے کہ اس کا حکم ابراء کی اس صورت سے معلوم ہوگا کہ ایک چیز کا وجوب نہیں پایا گیا، البتہ اس کے وجوب کا سبب پایا گیا اور ابراء وقوع میں آگیا، (اس کے بعد انہوں نے اس مسئلہ کے بارے میں مختلف عبارتیں اس نقطۂ نظر سے ذکر کی ہیں کہ ابراء سے پہلے سبب وجوب کا پایا جانا کافی ہے یا بالفعل حق کا واجب ہونا ضروری ہے) پھر وہ لکھتے ہیں: پس یہ کسی حق کو اس کے وجوب سے

(۱) الفتاوی الہندیہ ۳/ ۹۵، الفتاوی الخانیہ بہامش الفتاوی الہندیہ ۳/ ۶۳، الاشباہ والنظائر للسیوطی رص ۹۰ ۳۔

پہلے اور سبب وجوب کے پائے جانے کے بعد ساقط کرنا ہے"(۱)۔

پھر حطاب نے اس مسئلہ کی طرف کہ زوجہ اپنے شوہر کو مستقبل کے نفقہ سے بری کردیتی ہے، اشارہ کرتے ہوئے کہا کہ "اس بارے میں دو قول ہیں: یا عورت اپنے اس جملہ کی پابند رہے گی اس لئے کہ سبب وجوب موجود ہے یا پابند نہیں ہوگی، اس لئے کہ حق ابھی تک واجب نہیں ہوا، دونوں اقوال کو ابن رشد قفصی نے نقل کیا ہے" پھر مسئلہ کے آخر میں کہا کہ "ان بحثوں کا حاصل یہ ہے کہ عورت اگر اپنے شوہر کے حق میں مستقبل کا نفقہ ساقط کردے تو قول راجح کی بنیاد پر اس پر اس کی پابندی لازم ہوگی"(۲)۔

۳۸- فقہاء حنفیہ اور فقہاء حنابلہ نے اس بات کی صراحت کی ہے کہ بری کردہ حق کے وجوب میں اصل اعتبار واقعی صورتحال کا ہے، بری کرنے والے کے خیال کا اعتبار نہیں ہے، لہذا اگر کسی شخص نے دوسرے کو یہ سمجھتے ہوئے بری کیا کہ اس کے ذمہ میری کوئی چیز لازم نہیں ہے، پھر بعد میں یہ بات کھلی کہ بری کرنے والے شخص کا بری کردہ شخص پر حق تھا تو یہ ابراء صحیح ہوگا کیونکہ یہ ابراء حق واجب سے متعلق ہوا۔ اس مسئلہ میں ہمیں فقہاء مالکیہ کی کوئی صراحت نہیں ملی، اسی طرح شافعیہ کے یہاں بھی کوئی صراحت نہیں ملتی سوائے اس کے کہ اس جزئیہ سے استئناس کیا جائے جس کا ذکر پہلے سے مالک ہونے کی شرط کے ذیل میں گذر چکا ہے، یعنی ابراء کو اسقاط مان کر واقع کا اعتبار کافی ہوگا، یا ابراء کے تملیک ہونے کی بنیاد پر محض واقع پر اکتفاء نہیں کیا جائے گا(۱)۔

حنبلی فقہاء نے اس بات کی صراحت کی ہے کہ دین کی ادائیگی کا وقت آنے سے پہلے ابراء صحیح ہے، دوسرے فقہاء کی عبارتوں سے بھی یہی بات معلوم ہوتی ہے، کیونکہ ابراء کا تعلق واجب شدہ حق سے ہے، وجوب کے وقت سے نہیں، اور اس بنا پر بھی کہ فقہاء نے دین کے فوری واجب الادا ہونے کو اور تاجیل (آئندہ وقت مقررہ پر واجب الادا ہونے) کو دونوں کو دین کی صفت قرار دیا ہے اور ابراء کا تعلق اصل وجوب حق سے ہے، وجوب حق کی صفات سے نہیں، نیز فقہاء نے صراحت کی ہے کہ ابراء مطلقاً مطالبۂ دین کو ساقط کرنے کے لئے ہے، لہذا دین کے مطالبہ کا حق اگرچہ موخر ہو پھر بھی حق واجب مانا جاتا ہے(۲)۔

ابراء کا موضوع

۳۹- ابراء کا موضوع یا تو کسی کے ذمہ واجب الادا دین ہوگا یا عین (متعین مال) ہوگا، یا قابل اسقاط حقوق میں سے کوئی حق ہوگا، اس کا بیان پہلے ہو چکا ہے۔

دین سے بری کرنا:

۴۰- فقہاء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ لوگوں کے ذمہ جو دین لازم ہوتے ہیں ان میں ابراء جاری ہوگا (یعنی واجب الادا دیون سے بری کرنا درست ہے)، اس کے دلائل ابراء کا حکم شرعی بیان کرتے ہوئے گزر چکے ہیں، اس لئے کہ ابراء کا مدار دوسروں کے ذمہ میں واجب حقوق کے اسقاط پر ہے۔

---

(۱) تحریر الکلام فی مسائل الالتزام للحطاب ضمن فتاوی علیش فتح العلی المالک ۱/ ۳۲۲ طبع البابی الحلبی، ۱/ ۳۰۶-۳۲۲ پر حطاب نے اس کی بہت سی مثالیں دی ہیں، بعض ایسے مسائل کی طرف بھی اشارہ کیا ہے جن میں کچھ دوسرے اسباب کی بنا پر اسقاط کی عدم صحت ان مسائل میں اس بنیاد پر نہیں ہے کہ اسقاط کے وقت حق ہی واجب نہ ہوا تھا۔

(۲) الالتزامات للحطاب ۱/ ۳۲۲۔

(۱) تہذیب الاشباہ والنظائر لابن نجیم رص ۳۸۴، الفروع وتصحیح الفروع ۴/ ۱۹۴، الاشباہ والنظائر للسیوطی رص ۱۸۹۔

(۲) شرح منتہی الارادات ۲/ ۵۲۱ طبع دار الفکر۔

عین (متعین مال) سے ابراء:

۴۱ - ابراء عن العین (یعنی مال متعین سے بری کرنا) کی دو صورتیں ہیں، یا تو اس شی متعین کے دعوی سے باز آجانا یا خود اس شی سے باز آجانا، اور دعوی سے بری کردینے کے موضوع پر حقوق کی بحث کے ذیل میں گفتگو آئے گی۔

متعین مال سے بری کرنا ساقط کرنے کے معنی میں ہے، جو بالاتفاق درست نہیں ہے، اس لئے کہ اعیان (متعین مال) اسقاط کو قبول نہیں کرتے، پس اس کی صفت براءت نہیں ہوسکتی، پس جب بھی یہ تعبیر مطلقاً استعمال کی جائے تو اس کی صحیح مراد یہ ہوگی کہ مال متعین کی ذمہ داری سے یا اس کے دعوی اور مطالبہ سے بری کیا جارہا ہے جیسا کہ اس کی تصریح حنفی، شافعی اور حنبلی فقہاء نے کی ہے (یا اس تعبیر کا مقصد اصل وجوب سے نفی کے ذریعہ یا مالک کو مال متعین واپس کرکے بری الذمہ قرار دینا ہے جیسا کہ ابراء استیفاء میں ہے جس پر حنفیہ نے خاص توجہ دی ہے)، فقہاء مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ متعین مال سے بری کرنے سے مراد اس صورت میں جبکہ بری کیا ہوا شخص اس مال کو اپنے ہاتھ سے کھو چکا ہو، یہ ہوا کرتا ہے کہ بری کرنے والا شخص اس مال کی قیمت کے مطالبہ کو ساقط کررہا ہے، اور اگر وہ مال بری کئے ہوئے شخص کے قبضہ میں موجود ہے تو اس مال سے بری کرنے کا مطلب بری کرنے والے کا اس سے دست کش ہوکر اپنے حق سے مطالبہ کو ساقط کرنا ہے (۱)۔

فقہاء حنفیہ نے متعین مال سے ابراء کے بارے میں کچھ تفصیل کی ہے انہوں نے اس کی تین صورتیں کی ہیں: ۱۔ صراحۃً متعین مال سے بری کیا گیا ہو، ۲۔ ضمناً بری کیا گیا ہو، ۳۔ ابراء عام کے ذیل میں متعین مال سے بری کیا گیا ہو۔ اگر متعین مال سے بری کرنا ضمنی طور پر ہے، مثلاً معاہدہ صلح کے ضمن میں ابراء ہوا ہے تو ظاہر روایت کے اعتبار سے صلح اور ابراء دونوں صحیح ہوگا، اور اس صلح کے بعد بری کرنے والے کا اس مال کے بارے میں دعوی قابل سماع نہیں ہوگا، کیونکہ صلح کے ضمن میں ابراء کا مطلب اس متعین مال کے دعوی سے ابراء ہے نہ کہ نفس مال سے، اور ہدایہ کے جواب کے اعتبار سے یہ ابراء صحیح نہیں ہوگا، اس لئے کہ جس چیز کا دعوی تھا، اس کے بعض حصہ پر صلح کرلینا اس کے باقی حصہ کو ساقط کرتا ہے، لہذا صلح کے ضمن میں ابراء براہ راست نفس مال سے ابراء شمار ہوگا۔

اور اگر ابراء عام ہو تو وہ اعیان (متعین سامان) اور غیر اعیان سب کو شامل ہوگا، پس اس معاملہ میں کوئی اختلاف نہیں ہے، لہذا فقہ حنفی کی بعض کتابوں مثلاً فتاوی بزازیہ میں جو یہ بات لکھی ہوئی ہے کہ ابراء جب متعین مال سے جڑے گا تو صحیح نہیں ہوگا، اس کا مطلب جیسا کہ ابن عابدین نے بیان کیا ہے یہ ہے کہ جس ابراء میں متعین مال کی قید لگی ہوئی ہے وہ صحیح نہیں ہوتا۔

اس کے بعد ابن عابدین نے لکھا ہے کہ اعیان سے ابراء کے باطل ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اعیان (متعین مال) ابراء کی وجہ سے مدعا علیہ کی ملکیت نہیں ہوجائیں گے، یہ مراد نہیں ہے کہ مدعی اپنے دعوی پر قائم مانا جائے گا بلکہ عدالت میں اس کا دعوی ساقط ہوجائے گا، ابن عابدین نے لکھا ہے کہ دوسرے الفاظ میں اس کا مطلب یہ ہے کہ جب تک کہ وہ متعین مال موجود ہے بری کرنے والے کو اس کے لینے کا حق ہوگا، اور اگر وہ مال ہلاک ہوگیا تو بری کئے ہوئے شخص کے ذمہ سے اس کا ضمان ساقط ہوگیا کیونکہ ابراء کی وجہ

= دیا ہے، دسوقی نے بھی مطلقاً ممنوع ہونے کا اعتبار کرلیا ہے، حالانکہ فقہاء مالکیہ کا قول صحیح اس کے برخلاف ہے دیکھئے: مجموعہ رسائل ابن عابدین میں ان کا رسالہ ''إعلام الأعلام بأحکام الاقرار العام'' ۲/ ۹۷، ۹۸۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۴۷۴، ۲/ ۵۶۶، الفتاوی الخانیہ ۳/ ۹۰، القلیوبی ۳/ ۱۳، کشف المخدرات رص ۲۵۷ طبع السلفیہ، شرح منتہی الارادات ۲/ ۵۲۱، الدسوقی ۳/ ۴۱۱، الحطاب ۵/ ۲۳۲۔ حطاب نے اپنی کتاب میں قرافی کی اس بات پر گرفت کی ہے کہ انہوں نے مذکورہ بالا تفصیل بیان کئے بغیر اپنی کتاب الذخیرہ میں اعیان (متعین مال) سے ابراء کو مطلقاً ممنوع قرار

سے وہ مال بری کئے ہوئے شخص کے پاس امانت ہوگیا تھا(۱)۔

اور یہ اصول کہ کسی متعین مال سے ابراء درست نہیں، حنفیہ نے اس سے اس صورت کو مستثنیٰ قرار دیا ہے جس میں وہ مال متعین مضمون ہو (یعنی جس کا ضمان لازم ہو) جیسے غصب شدہ مکان، اس لئے کہ غصب کئے ہوئے مکان سے ابراء درست ہے چاہے مکان برباد ہو چکا ہو یا موجود ہو، کیونکہ غاصب کے قبضہ کے دوران جو مکان ہلاک ہوگیا اس کا حکم دَین کی طرح ہوگیا، لہذا اس سے بری کرنا صحیح ہوگا، اور جو مکان غاصب کے قبضہ میں برقرار اور موجود ہو اس سے بری کرنے کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ اگر وہ مکان ہلاک ہوجائے تو اس کے ضمان سے بری کیا جارہا ہے، لہذا ابراء کے بعد غاصب کے پاس یہ مکان مالِ امانت کی طرح ہوگیا اور جو متعین مال بطور امانت ہو اس سے بری کرنا قضاءً صحیح ہوتا ہے دیانۃً صحیح نہیں ہوتا۔

حقوق سے بری کرنا:

۴۲- حقوق یا تو خالص اللہ کے ہونگے یا خالص بندے کا حق ہوگا، یا اس میں حق اللہ اور حق العبد دونوں جمع ہوں گے لیکن ان میں سے ایک پہلو غالب ہوگا، پھر حقوق کی ایک دوسری تقسیم یہ ہے کہ حقوق یا تو مالی ہونگے مثلاً کفالت، یا غیر مالی ہونگے مثلاً حدقذف۔

ابراء کا تعلق ابراء کے الفاظ کے اعتبار سے یا تو کسی متعین حق سے ہوگا یا تمام حقوق سے اس کا تعلق ہوگا، مثلاً کسی نے کہا "لاحق لی قبل فلان" (فلاں شخص کی جانب میرا کوئی حق نہیں ہے) اور اسی طرح کے دوسرے جملے جن کا مفہوم عرف میں تمام حقوق کو حاوی ہوتا ہے، فقہاء حنفیہ اور فقہاء مالکیہ کی صراحت کے اعتبار سے راجح بات یہی ہے کہ اس سلسلہ میں عرف کا اعتبار ہوگا، جو الفاظ بھی عرف میں تمام حقوق کو شامل ہوتے ہیں ان سب کے ذریعہ ابرائے عام ہوگا، لغت کے اعتبار سے ان الفاظ کی مختلف دلالتوں کی بنیاد پر ان کے حکم میں فرق نہیں کیا جائے گا، مثلاً اس فرق کا لحاظ نہیں ہوگا کہ وضع لغوی کے اعتبار سے "عند" اور "مع" امانت کے اقرار کے لئے آتے ہیں، اور "علی" اقرار دین کے لئے آتا ہے، جیسا کہ گذر چکا ہے۔

حقوق مالیہ کے مفہوم کو مالکیہ نے بہت وسیع کیا ہے، ان کے نزدیک حقوق مالیہ میں یہ تمام چیزیں آتی ہیں: "دین، قرض، قراض (مضاربت)، ودیعت، رہن، میراث، کسی کی چیز ضائع کردینے پر مرتب ہونے والا حق مثلاً مال کا تاوان"، حقوق مالیہ کو اس وسیع مفہوم میں بولنا اصطلاحی استعمال ہے، یہ استعمال مالکیہ ہی کے ساتھ خاص نہیں ہے، حنفیہ بھی صراحت کرتے ہیں کہ اگر کسی شخص نے کہا: "لاحق لی قبل فلان" (فلاں کی جانب میرا کوئی حق نہیں ہے) تو حق کے مفہوم میں عین (متعین مال)، دَین، کفالت اور جنایت داخل ہوجائیں گی(۱)۔

خالص بندوں کے حقوق سے ابراء مثلاً کفالت وحوالہ سے، تمام فقہاء کے نزدیک بالاتفاق درست ہے، خالص اللہ کے حقوق سے بری کرنا (مثلاً زنا کی سزا سے) درست نہیں ہے، اسی طرح حدقذف کا مطالبہ کرنے کے بعد اس سے بری کرنا صحیح نہیں ہے، چوری کا معاملہ حاکم کے پاس لے جانے کے بعد چوری کی سزا سے بری کرنا بھی یہی حکم رکھتا ہے۔ جن حقوق میں بندے کا حق غالب ہے ان سے بری کرنا صحیح ہے، مثلاً جس الزام تراشی میں حد شرعی نہیں اس میں تعزیر سے بری کرنا درست ہے۔ اس مسئلہ کے بارے میں کچھ اختلاف اور تفصیلات ہیں، اس قسم کا حق فقہ کے جن ابواب سے تعلق رکھتا ہے ان ابواب میں اس پر تفصیلی بحث ملے گی۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۳۳۸، تنبیہ الاعلام من مجموعہ رسائل ابن عابدین ۲/ ۸۸، نیز دیکھئے: ابن عابدین کا دوسرا رسالہ إعلام الأعلام ۲/ ۹۷-۹۸۔

(۱) السیاسۃ الشرعیۃ لابن تیمیہ/ ۶۹، ۱۲۰، فتح القدیر لابن ہمام ۴/ ۱۶۲ طبع بولاق، الدسوقی علی الشرح الکبیر ۳/ ۴۱۱، إعلام الأعلام لابن عابدین ۲/ ۹۸، حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۱۸۶۔

دعوی کے حق سے بری کرنا:

۴۳- دعوی سے بری کرنے کی بھی دو شکلیں ہیں: پہلی شکل یہ ہے کہ کسی شخص کو بر سبیل عموم ہر دعوی سے بری کیا جائے، دوسری شکل یہ ہے کہ کسی خاص دعوی سے بری کیا جائے۔ اسی طرح دوسری تقسیم یہ ہے کہ دعوی سے بری کرنا یا تو اصالۃً ہوگا یا ضمناً، ان اقسام کی تفصیل ذیل میں دی جارہی ہے:

جب کوئی شخص کسی خاص شخص کے مقابلہ میں مطلقاً ہر قسم کے دعوی سے فریق ثانی کو بری کردے تو یہ دعوی سے عمومی طور پر علی الاطلاق ابراء کہا جائے گا اور یہ جائز نہیں، اس لئے کہ یہ ابراء عام موجود اور غیر موجود دونوں کو شامل ہے، اور ابراء جس کا سبب وجوب اب تک وجود میں نہ آیا ہو بالاتفاق باطل ہے (۱)۔

کبھی ابراء عام اضافی ہوتا ہے یعنی ان تمام دعاوی سے باز آجانا جو اس کے اور دوسرے شخص کے درمیان ابراء کی تاریخ تک موجود تھے، پس یہ ابراء صحیح ہوگا، اور اس ابراء کے بعد کسی ایسے حق کا دعوی قابل سماعت نہیں ہوگا جو ابراء سے پہلے کا ہو (۲)۔

ابراء خاص کا مطلب یہ ہے کہ کسی متعین چیز کے دعوی سے کسی کو بری کیا جائے، یہ ابراء بالاتفاق درست ہے، اس ابراء کے بعد اس متعین مال کے بارے میں بری کرنے والے کا کوئی اور دعوی قابل سماع نہیں ہوگا (۱)۔

شرنبلالی کی تحقیق یہ ہے کہ اگر مال متعین کے دعوی سے عمومی ابراء ہو تو اس میں کوئی فرق نہیں کہ الفاظ اخبار کے استعمال کئے جائیں یا انشاء کے، بخلاف ان لوگوں کے جنہوں نے تمام دعاوی سے ابراء کے لئے انشاء کے لفظ کا استعمال باطل قرار دیا ہے، اور اسی صورت میں اس عمومی ابراء کو صحیح قرار دیا ہے جب صیغہ خبر کا استعمال کیا جائے یا ابراء مخصوص دعوی سے متعلق ہو (۲)۔

اصالۃً دعوی سے بری کرنے کے بارے میں مذکورہ بالا تفصیل تھی، جہاں تک حق دعوی سے ضمناً بری کرنے کی بات ہے تو اس کا حاصل وہی ہے جو عین (متعین مال) سے بری کرنے کا ہے، کیونکہ عین سے بری کرنے کا مطلب اس کے ضمان یا اس کے دعوی سے بری کرنا ہے، اس لئے کہ خود عین (متعین مال) سے بری کرنا باطل ہے، اور عین کو براءت کے ساتھ متصف نہیں کیا جاسکتا جیسا کہ گذرا۔

ابراء کی قسمیں:

۴۴- ابراء کی دو قسمیں ہیں: ابراء عام، ابراء خاص۔ ابراء کا عام یا خاص ہونا ابراء کے الفاظ کے اعتبار سے ہے جیسا کہ اس کی وضاحت آچکی ہے۔

ابراء عام وہ ہے جس کے ذریعہ سے ہر عین، دین اور حق سے بری کردیا جائے، اس کے الفاظ بہت ہیں، الفاظ ابراء کا عموم طے کرنے میں عرف کا بہت کچھ دخل ہے، جیسا کہ پہلے گذر چکا ہے۔

ابراء کے عموم اور خصوص کے نظریہ کی جو تفصیل صراحتاً فقہاء حنفیہ نے کی ہے اس طرح کی تفصیل صراحتاً دوسرے فقہاء کے یہاں

---

(۱) الوجیز ۲/ ۲۶۱۔ "الوجیز" میں لکھا ہے: "دعوے کے بارے میں بری کرنا بے معنی چیز ہے"، تبویب الاشباہ والنظائر لابن نجیم رص ۲۷۳، حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۵۶۶، ۴/ ۳۷۴، شرح الروض ۲/ ۱۴۰، "شرح الروض میں ہے: "اگر کسی شخص نے کہا کہ میں نے تم کو دعوی سے بری کیا تو مخاطب دعوی سے بری نہیں ہوا، اور بری کرنے والے شخص کو دوبارہ دعوی کا حق حاصل ہے"، المغنی ۹/ ۸۸ طبع الریاض، المغنی میں ہے: "دعوی سے بری کرنے سے صرف اس دعوی کا حق ختم ہوتا ہے جو فی الحال قائم ہے بری کرنے والا شخص آئندہ از سر نو دعوی کرسکتا ہے"۔

(۲) المجلۃ العدلیہ: دفعہ ۱۵۶۵۔

(۱) الدسوقی ۳/ ۴۱۱، إعلام الأعلام ص ۱۰۵۔

(۲) تنقیح الاحکام للشرنبلالی، شرنبلالی کے اس رسالہ کا خلاصہ ابن عابدین نے اپنے رسائل میں سے ایک رسالہ إعلام الأعلام ۲/ ۱۰۱، ۱۰۹ میں پیش کردیا ہے۔

نہیں ملی، حنفیہ کے نظریہ کا حاصل یہ ہے کہ ابراء عام میں دونوں صورتیں یکساں ہیں، چاہے بطور خبر ہو، جیسے کوئی یہ کہے کہ "فلاں شخص میرے حق سے بری ہے"، یا بشکل انشاء ہو، جیسے کسی شخص کا یہ کہنا کہ "تجھ کو میں نے اپنے حق سے بری کردیا"، اس تحقیق کے مطابق جو شرنبلالی حنفی نے کی ہے (۱)۔

ابراء خاص کی چند صورتیں ہیں جن میں عموم اور خصوص ابراء کے موضوع کے اعتبار سے ہوتا ہے:

الف۔ مخصوص دین کا ابراء خاص، مثلاً کوئی شخص یہ کہے کہ میں نے فلاں شخص کو فلاں دَین سے بری کردیا، یا دین عام کا ابراء خاص، مثلاً کوئی شخص یہ کہے کہ فلاں شخص کے ذمہ میرا جو بھی حق ہے ان سب سے میں نے اسے بری کردیا، پہلی صورت میں بری کیا ہوا شخص دَین خاص سے بری ہوجائے گا، اور دوسری صورت میں بلاتعین ہر دَین سے بری ہوجائے گا۔

ب۔ ابراء خاص جس کا تعلق کسی خاص سامان سے ہو، جیسے فلاں کو میں نے اس گھر سے بری کردیا، یا ہر طرح کے سامان سے ہو، یا ابراء خاص جس کا تعلق امانات سے ہو نہ کہ ان چیزوں سے جن کا ضمان واجب ہوتا ہے (۲)، (پھر یہ کسی سامان سے بری کرنا یا توبذات خود اس سامان سے متعلق ہوگا یا کسی دعوی سے متعلق ہوگا، اور وہ بطور انشاء ہوگا یا بطور اخبار، اور اس کا اثر کیا ہوگا اس کے بارے میں ابراء کے موضوع میں تفصیل ہے)۔

ابراء عموم اور خصوص کے تابع ہوتا ہے، خواہ وہ عموم وخصوص اصل الفاظ ابراء میں ہو یا اس کے موضوع میں ہو، پس جن چیزوں کو ابراء شامل ہے اس میں بری کرنے والے مدعی کا دعوی نہیں سنا جائے گا، پس ابراء عام میں ہر حق سے براءت شامل ہے اگرچہ غیر مالی ہو، مثلاً جان کی کفالت، قصاص اور حدقذف، جیسا کہ اس میں وہ حق بھی داخل ہے جو کسی مال کے عوض میں ہو، جیسے کسی فروخت کردہ شی کی قیمت اور اجرت، اور اس میں ان حقوق سے براءت بھی داخل ہے جو مال کا بدل نہ ہو، جیسے مہر، جرم کا تاوان، اور وہ مال بھی داخل ہے جس کا ضمان دینا واجب ہو، جیسے غصب کیا گیا مال، یا وہ مال بطور امانت ہو، جیسے ودیعت اور عاریت، جیسا کہ شرنبلالی کی تحقیق ہے (۱)۔

زمانہ اور مقدار کے اعتبار سے ابراء کا دائرہ:

۴۵ - ابراء ان دیون یا حقوق کو شامل نہیں ہوگا جو ابراء کی تاریخ کے بعد واجب ہوئے ہوں، بلکہ ابراء صرف ان ہی دیون وحقوق میں محدود رہے گا جو ابراء کی تاریخ سے پہلے واجب ہوئے ہوں، پس ابراء عام کے بعد بری کرنے والے کا وہ دعوی قابل سماعت نہیں ہوگا جس کا تعلق کسی ایسی شی سے ہو جو تاریخ ابراء سے پہلے واجب ہوئی ہو، اور ایسا اس لئے ہے کہ سبب استحقاق کا وجود ابراء کی صحت کے لئے بالاتفاق ضروری ہے جیسا کہ گذرا۔

اگر ابراء کسی متعین چیز کے ساتھ مخصوص ہے تو اس متعین چیز کے بارے میں بری کرنے والے کا دعوی قابل سماع نہیں ہوگا، لیکن یہ حکم اس وقت ہے جبکہ بری کرنے والا شخص اس متعین چیز پر اپنے لئے دعوی کرے، اگر بری کرنے والا شخص اس چیز پر دوسرے کی طرف سے وکیل یا وصی ہونے کی حیثیت سے دعوی کرے تو اس کا دعوی قابل سماع ہوگا، اس کے برخلاف اگر اس نے کسی متعین مال کے بارے میں یہ اقرار کرلیا ہے کہ یہ مال فلاں شخص کا ہے تو اس مال کے بارے میں نہ اپنے لئے دعوی کرسکتا ہے اور نہ وکیل یا وصی ہونے کی حیثیت

---

(۱) تنقیح الاحکام للشرنبلالی، ابن عابدین شامی نے اپنے مجموعۂ رسائل ۲/۱۰۷ میں شرنبلالی کی بحث نقل کی ہے حاشیہ ابن عابدین ۴/۴۷۰۔

(۲) الاعلام من مجموعۂ رسائل ابن عابدین ۲/۱۰۷، الفتاوی الہندیہ ۴/۵۰۴، تبویب الاشباہ والنظائر ص ۳۷۲۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۴/۴۷۰، مجموعہ رسائل ابن عابدین ۲/۱۰۷۔

سے دوسرے کے لئے دعوی کرسکتا ہے۔

مال سے بری کردینے کے بعد اس پر حق نکل آنے کی صورت میں یہ ابراء استحقاق کے ضمان کو شامل نہیں ہوگا کیونکہ استحقاق اور اس کے بارے میں رجوع کے فیصلہ کے نتیجہ میں لازم آنے والا ضمان پہلے سے اس میں داخل نہیں تھا، ابراء کے بعد سامنے آیا ہے لہذا وہ ابراء میں شامل نہیں ہوگا۔ ابراء عام کے دائرے اور حدود کی تعبیر کرتے ہوئے قاضی خاں نے اپنے فتاوی میں لکھا ہے کہ "ماضی کی براءت بعد میں لازم ہونے والے دَین پر اثر انداز نہیں ہوتی"(۱)۔

مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ ابراء عام کی صورت میں اگر بری کرنے والا یہ دعوی کرے کہ میرے ابراء کا مقصد محض ان حقوق سے بری کرنا تھا جن کے بارے میں عدالت میں مقدمہ چل رہا تھا، یا یہ دعوی کرے کہ میرا مقصد ابراء عام نہیں تھا بلکہ فلاں مخصوص چیز سے بری کرنا میرا مقصد تھا تو اس کا یہ دعوی قابل قبول نہیں ہوگا۔ اس مسئلہ میں فقہاء حنابلہ نے مالکیہ سے اختلاف کیا ہے، حنابلہ کی رائے یہ ہے کہ بری کرنے والا اگر یہ کہے کہ بولتے وقت میں نے دل میں بعض دیون کا استثناء کرلیا تھا تو یہ دعوی قبول کیا جائے گا، ہاں فریق مخالف کو یہ حق ضرور ہوگا کہ وہ اس نیت پر بری کرنے والے سے قسم کھلوائے۔

اور ضروری ہوگا کہ بینہ کے ذریعہ یہ بات ثابت کی جائے کہ حق مدعیٰ بہ ابراء کے بعد ثابت ہوا ہے تا کہ اس کے بارے میں اس کا دعوی قبول کیا جائے، اسی طرح اگر بری کئے ہوئے حق کی مقدار کے نا معلوم ہونے کا دعوی کرے یا اس کے بھول جانے کا دعوی کرے، تو یہ دعوے بھی بینہ کے بغیر قابل قبول نہیں ہوں گے۔ رہے شافعیہ تو انہوں نے جہل کی صورت میں تفصیل کی ہے، یعنی ایک صورت تو وہ ہے کہ خود اس شخص نے سبب دین کو وجود بخشا، یا وجود سبب کے وقت اس کی طرف رجوع کیا، ان ہر دو صورتوں میں دعوی جہل مقبول نہیں ہوگا، ورنہ قبول کیا جائے گا، اور نسیان کے دعوی کے سلسلہ میں بری کرنے والے سے قسم لے کر تصدیق کی جائے گی (۱)۔

افراد کے اعتبار سے ابراء کا اثر:

۴۶ - ابراء (اپنے زمانی دائرہ کے علاوہ) کبھی کبھی بری کئے ہوئے شخص کے علاوہ بعض دوسرے افراد پر بھی اثر انداز ہوجاتا ہے، مثلاً اگر بیچنے والے شخص نے خریدار کو ثمن کے کچھ حصہ سے بری کردیا تو امام ابو حنیفہ اس طرف گئے ہیں کہ حق شفعہ رکھنے والے شخص کو اس ابراء سے فائدہ پہنچے گا، پس اصل زرِ ثمن میں اتنی کمی ہوجائے گی جتنا بائع نے اس کے لئے کم کردیا ہے، اور ایسا ہی مذہب امام مالکؒ کا ہے، اور وہ یہ ہے کہ ابراء کے بعد باقی مقدار اگر ثمن بننے کی صلاحیت رکھتا ہو (بایں طور کہ زرِ ثمن کے کمتر حصہ سے بری کیا گیا ہو) تو ایسی صورت میں حق شفعہ رکھنے والے شخص کو فائدہ پہنچے گا، برخلاف اس صورت کے کہ اگر ثمن کا اکثر حصہ معاف کردیا گیا ہو تو ایسی صورت میں خریدار حق شفعہ رکھنے والے سے پوری پوری وہ قیمت لے گا جو گھٹانے سے پہلے متعین کی گئی تھی۔

فقہاء مالکیہ اور فقہاء شافعیہ کی رائے یہ ہے کہ مذکورہ بالا مسئلہ میں ابراء صحیح ہوگا اور اس ابراء کا فائدہ صرف خریدار کو ملے گا، حق شفعہ رکھنے والا یا تو پوری قیمت دے کر وہ زمین یا مکان لے گا یا چھوڑ دے گا (۲)۔

اسی قبیل سے کفالت بھی ہے جس میں اصیل کو بری کرنے کا اثر کفیل کو جا پہنچتا ہے، اس کے برخلاف اگر صاحب دَین نے کفیل کو بری کیا تو تنہا کفیل بری ہوگا، کیونکہ کفیل کو بری کرنے کا مطلب یہ ہے

---

(۱) المجلۃ العدلیۃ: دفعہ ۱۵۶۵، ۱۶۴۹، الدسوقی ۳/ ۴۱۱، الفتاوی الخانیہ ۳/ ۱۴۰، شرح الروض ۲/ ۳۰۹، ۳۱۰۔

(۱) الدسوقی ۳/ ۴۱۱، الفروع ۴/ ۱۹۸، شرح الروض وحواشی الرملی ۲/ ۲۱۷۔

(۲) فتح القدیر والعنایہ ۵/ ۲۷۱، الدسوقی ۳/ ۹۵، ۴ شرح الروض ۲/ ۳۷۰، شرح منتہی الارادات ۲/ ۴۴۶، المغنی ۵/ ۲۵۹ طبع مکتبۃ القاہرہ۔

کہ اس نے کفالت کے ذریعہ جو ذمہ داری لی تھی اس سے بری کردیا گیا، کفیل کو بری کرنے کا یہ تقاضہ نہیں ہے کہ اصل مدیون سے دَین ساقط ہوجائے، یہ حکم اس صورت میں ہے جبکہ صاحب دَین نے کفیل کو ضمان سے بری کیا ہو، اور اگر کفیل کو دَین سے بری کیا ہو تو علامہ رملی شافعی کی رائے کے مطابق اصل مدیون کو بھی بری ہوجانا چاہئے اس لئے دَین تو ایک ہی ہے صرف اس کے محل وجوب متعدد ہیں، اور اسی طرح اگر کفیل متعدد ہوں اور ایک دوسرے کے تابع ہوں (یعنی اصل کفیل کی کفالت دوسرے شخص نے اور اس دوسرے شخص کی کفالت تیسرے شخص نے لے لی وعلی ہذا القیاس) تو ان میں سے صاحب حق نے جس کفیل کو بری کردیا علی الترتیب اس کے بعد والے کفیل اس براءت سے فائدہ اٹھاتے ہوئے بری ہوجائیں گے، اس لئے کہ وہ اس کی فرع ہیں، اس سے پہلے والے نہیں، اس لئے کہ اصیل اپنی فرع کے بری الذمہ ہوجانے سے بری نہیں ہوتا۔

اور غصب کی صورت میں (اگر غصب کرنے والے سے بھی کسی دوسرے نے وہ مال غصب کرلیا اور) مالک نے اس دوسرے شخص کو بری کردیا تو اصل غاصب بھی بری ہوجائے گا لیکن اگر صرف اصل غاصب کو بری کردیا تو دوسرا غاصب بری نہیں ہوگا (۱)۔

ابراء میں تعلیق، تقیید اور اضافت:

۴۷ - یہ بات طے شدہ ہے کہ تعلیق کا مفہوم ہے ایک شی کے وجود کو دوسری شی کے وجود پر موقوف کردینا، پس تعلیق جب تک شرط حاصل نہ ہو انعقاد کے لئے مانع ہے۔ اور تقیید کا تعلق اصل شی کے وجود میں آنے سے نہیں ہے بلکہ تقیید (قید لگانا) کسی عقد کے اصل اثرات میں تبدیلی لانے کے لئے ہوتی ہے، تقیید کو ''الاقتران بالشرط'' (شرط کے ساتھ جڑا ہوا) بھی کہا جاتا ہے۔ اور اضافت کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ حکم کے آغاز کو زمانہ مستقبل کے کسی جز تک مؤخر کردیا جائے (۱)۔ بعض متشابہ صورتوں میں حکم مختلف ہوجاتے ہیں اس وجہ سے اسے تعلیق مانا جائے یا تقیید، چونکہ دونوں صورتوں میں وجود شرط کے پیش نظر مجازاً تعلیق کا لفظ استعمال کیا جاتا ہے (۲)۔

الف - ابراء کو شرط پر معلق کرنا:

۴۸ - ابراء کو اگر ایسی شرط پر معلق کیا گیا ہو جو ابراء کے وقت موجود ہے تو یہ ابراء فوری طور پر بری کرنے کے حکم میں ہے، اور اگر ابراء کو موت پر معلق کیا گیا ہو (مثلاً یہ کہا جائے کہ اگر میں مرجاؤں تو تم دین سے بری ہو) تو اس کا حکم اس صورت کی طرح ہوگا جس میں ابراء کو موت کے بعد کی طرف منسوب کیا گیا ہو، مثلاً کوئی شخص کہے کہ تم میرے مرنے کے بعد فلاں دَین سے بری ہو، اس صورت کا حکم آئندہ آئے گا۔ اگر ابراء کو کسی ایسی شرط پر معلق کیا گیا ہو جس کی ابراء سے مناسبت ہے تو یہ تعلیق بالاتفاق جائز ہوگی، مثلاً یہ کہا جائے کہ اگر میرا تمہارے ذمہ دَین ہو تو تم بری ہو، یا یہ کہا جائے کہ اگر تمہارا انتقال ہو جائے تو تم بری ہو، اور اس طرح کی تعلیق کے جائز ہونے پر اس واقعہ سے استدلال کیا گیا ہے جس میں صحابیٔ رسول ابو الیسر نے اپنے مقروض سے فرمایا: کہ اگر تم قرض ادا کرنے کے لئے مال پاؤ تو ادا

---

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۴۷۶، شرح الروض ۲/ ۲۴۶، ۲۴۷، ۲۴۹، منحۃ ذوی الافہام لابن عابدین ۲/ ۹۴، القلیوبی ۲/ ۳۰۴۔

(۱) المجلۃ العدلیۃ: دفعہ ۸۲، العنایۃ شرح الہدایۃ للبابرتی بہامش فتح القدیر ۷/ ۴۴ طبع بولاق۔

(۲) اس کی ایک مثال ابن نجیم کا یہ قول ہے: ''اس کو صریح شرط کے ساتھ معلق کرنا اس میں تملیک کا مفہوم پائے جانے کی وجہ سے صحیح نہیں ہے اور مفہوم شرط کے ساتھ اس کو معلق کرنا اس میں اسقاط کا مفہوم پائے جانے کی وجہ سے صحیح ہے''، دیکھئے: تبویب الاشباہ/ ص ۳۸۴، ابن نجیم کے یہاں اس سے بھی زیادہ التباس پیدا کرنے والی عبارتیں موجود ہیں۔

کر دو ورنہ تم سے کوئی مطالبہ نہیں، صحابیؓ کے اس عمل پر کوئی نکیر نہیں کی گئی، ابن مفلح لکھتے ہیں کہ یہ استدلال موزوں ہے، ہمارے شیخ (یعنی ابن تیمیہ) نے اسے اختیار کیا ہے (۱)۔

گزری ہوئی شرطوں کے علاوہ کسی اور شرط پر تعلیق کی صورت میں فقہاء کی مختلف رائیں ہیں:

اول: ایسا ابراء درست نہیں ہے خواہ اس شرط پر ابراء کو معلق کرنا مروج ہو، یہ حنفیہ اور شافعیہ کا مسلک ہے، امام احمد بن حنبلؒ کی منصوص روایت بھی یہی ہے، اس رائے کی بنیاد یہ ہے کہ ابراء میں تملیک کا مفہوم پایا جاتا ہے، اور تعلیق ان چیزوں میں مشروع ہے جو خالص اسقاط کی قبیل سے ہوں ان میں تملیک کا پہلو نہ ہو، کیونکہ تملیکات تعلیق کو قبول نہیں کرتے۔

دوم: دوسرا قول یہ ہے کہ اگر ابراء کو ایسی شرط پر معلق کیا گیا ہے جس پر معلق کرنا رائج ہو تو تعلیق درست ہوگی ورنہ نہیں، یہ بعض فقہاء حنفیہ کی رائے ہے۔

سوم: ابراء کو شرط پر معلق کرنا مطلقاً جائز ہے، یہ فقہاء مالکیہ کا مسلک ہے اور امام احمد ابن حنبلؒ کی بھی ایک روایت یہی ہے، کیونکہ ابراء میں اسقاط کا مفہوم پایا جاتا ہے (۲)۔

ب- ابراء کو شرط کے ساتھ مقید کرنا:

۴۹- حنفیہ میں سے بابرتی نے تقیید بالشرط اور تعلیق علی الشرط کے

(۱) الفروع لابن مفلح ۴/ ۱۹۴، الالتزامات للحطاب ضمن فتاوی علیش ۱/ ۳۳۵-۳۳۶۔

(۲) تکملۃ فتح القدیر والعنایۃ شرح الہدایہ ۷/ ۴۴، ۴۵، الاشباہ والنظائر لابن نجیم وحاشیۃ الحموی ۱/ ۲۵۵ و ۲/ ۲۲۴ طبع استنبول، حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۲۷۶ و ۵۲۰، البدائع ۶/ ۴۵، ۵۰، تنقیح الفتاوی الحامدیہ ۲/ ۴۰، الدسوقی ۴/ ۹۹، الوجیز ۱/ ۱۸۵، الاشباہ والنظائر للسیوطی ص ۱۸۹، القلیوبی ۳/ ۳۱۰، ۴/ ۳۶۸، اعانۃ الطالبین ۳/ ۱۵۲، المغنی لابن قدامہ ۵/ ۱۶ طبع سوم المنار، الکافی ۲/ ۱۲۷ طبع المکتب الاسلامی۔

مابین لفظ و معنی کی جہت سے تمییز کے لئے ایک ضابطہ لکھا ہے، لفظی اعتبار سے فرق یہ ہے کہ تقیید بالشرط میں صورت شرط ظاہر نہیں ہوتی ہے پس اس میں حرف شرط کا استعمال نہیں ہوتا، مثلاً کوئی شخص کہے: **ابرأتک علی أن تفعل کذا** (میں نے تم کو اس بنا پر بری کیا کہ تم فلاں کام کرو)..... اور شرط پر معلق کرنے کی صورت میں حرف شرط کا استعمال ہوتا ہے، مثلاً کوئی شخص یہ کہے: "**إن فعلت کذا فأنت بریٔ**" (اگر تم نے فلاں کام کیا تو تم بری ہو)۔

شرط کے ساتھ مقید کرنے اور شرط پر معلق کرنے میں معنوی لحاظ سے تمیز کا ضابطہ یہ ہے کہ شرط کے ساتھ مقید ہونے کی صورت میں حکم فوری طور پر ثابت ہوتا ہے، لیکن اگر شرط نہ پائی جائے تو حکم معرض زوال میں رہتا ہے، اور تعلیق کی صورت میں حکم فی الحال ثابت نہیں ہوتا بلکہ اس کا امکان ہوتا ہے کہ آئندہ شرط کے وجود میں آنے کے وقت وہ حکم ثابت ہو جائے۔ علامہ کاسانی نے نہایت اختصار کے ساتھ تعلیق اور تقیید کا فرق ان الفاظ میں واضح کیا ہے: "**التعلیق هو تعلیق العقد و التقیید هو تعلیق الفسخ بالشرط**" (۱) (تعلیق عقد کو معلق کرنا ہے اور تقیید فسخ عقد کو شرط پر معلق کرنا ہے)۔

حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ نے ابراء کو شرط کے ساتھ مقید کرنے کو فی الجملہ صحیح قرار دیا ہے، لیکن شرط کو صحیح قرار دینے کے بارے میں ہر مسلک میں کچھ تفصیلات ہیں، شرط پر گفتگو کرتے وقت فقہاء اس کی تفصیل کرتے ہیں (۲)۔

ج- اضافت ابراء:

۵۰- حنفیہ نے اس بات کی صراحت کی ہے کہ موت کے علاوہ کسی

(۱) العنایۃ شرح الہدایہ بہامش فتح القدیر ۷/ ۴۴، البدائع ۶/ ۴۴۔

(۲) تنقیح الفتاوی الحامدیہ ۲/ ۴۰، البحر الرائق ۷/ ۳۱۰، کشاف القناع ۴/ ۲۷۸ طبع المشرفیہ، الالتزامات للحطاب ضمن فتاوی علیش ۲/ ۳۳۵-۳۳۶، الدسوقی ۲/ ۳۰۷، القلیوبی ۲/ ۲۹۴۔

اور وقت کی طرف اگر ابراء کو منسوب کیا گیا خواہ وہ وقت متعین ہو، تو ابراء باطل ہو جائے گا، اس مسئلہ میں ہمیں حنفیہ کے علاوہ دوسرے فقہاء کی صراحت نہیں ملی، ہاں تمام فقہاء کی عبارتوں سے یہ بات ضرور معلوم ہوتی ہے کہ ابراء میں اصل تنجیز (فوری طور پر ہونا) ہے، نیز ابراء کو مستقبل کے کسی وقت کی طرف منسوب کرنے کی ممانعت دوسرے فقہاء کی اس صراحت سے اخذ کی جاسکتی ہے کہ ابراء ایسے اسقاط کے لئے ہے جس میں تملیک کا مفہوم پایا جاتا ہے، اور تملیک میں اس کی گنجائش نہیں ہوتی کہ اسے مستقبل کے کسی وقت کی طرف منسوب کیا جائے (۱)۔ ابراء کو اپنی موت کے بعد کی طرف منسوب کرنے کو تمام فقہاء نے صحیح قرار دیا ہے، ہمیں اس سلسلہ میں کسی کا اختلاف معلوم نہیں ہے، کیونکہ موت کے بعد کی طرف ابراء کو منسوب کرنا دراصل ابراء کی وصیت ہے (۲)۔

دَین کے بعض حصے کی ادائیگی کی شرط کے ساتھ ابراء:

۵۱ - اس مسئلہ کی چند صورتیں ہیں:

ایک صورت یہ ہے کہ یہ ابراء شرط سے آزاد ہو، مثلاً کوئی شخص کسی دوسرے کے سامنے اعتراف کرے کہ میرے ذمہ آپ کا اتنا دَین ہے تو دائن (صاحب دین) اس موقع پر کہے کہ میں نے تم کو آدھے دَین سے یا دَین کے اتنے حصہ سے بری کر دیا لہذا باقی دین تم مجھ کو ادا کردو، یہ ابراء بالاتفاق صحیح ہے، کیونکہ یہ ابراء فوری ہے، نہ تو کسی شرط پر معلق ہے اور نہ کسی شرط کے ساتھ مقید ہے، بری کرنے والا شخص از خود خوشی خوشی اپنے حق کا ایک حصہ ساقط کر رہا ہے، لہذا ایسا ابراء صحیح ہوگا۔ اس کی صحت پر ان احادیث سے استدلال کیا گیا جو حضرت جابر سے دین کا کچھ حصہ معاف کر دینے کے سلسلہ میں (۱) اور اس شخص کے بارے میں جسکے باغ میں پھل برباد ہو گئے تھے کچھ حصہ دَین کا معاف کرنے کے بارے میں وارد ہوئی ہیں (۲)، نیز وہ روایت بھی مستدل ہے جو ابن ابی حدرد سے مروی ہے کہ نبی علیہ السلام نے حضرت کعب سے فرمایا: "ضع الشطر من دینک" (۳) (دَین کا کچھ حصہ چھوڑ دو)۔

دوسری صورت یہ ہے کہ دَین کے بعض حصہ سے بری کرنا باقی دَین کے ادا کرنے پر معلق ہو، ابراء کو معلق کرنے کا حکم پہلے آچکا ہے۔

تیسری صورت یہ ہے کہ ابراء باقی دَین کو ادا کرنے کی شرط کے ساتھ مقید ہو، مثلاً جس شخص کا دوسرے کے ذمہ ہزار درہم ہو وہ یہ کہے کہ: میں نے تمہیں پانچ سو درہم سے اس شرط کے ساتھ بری کیا کہ تم مجھے بقیہ درہم ادا کردو۔

۵۲ - اس آخری صورت کے بارے میں فقہاء کی چند آراء ہیں:

اول: یہ ابراء مطلقاً درست ہے، حنفیہ، مالکیہ اور شافعیہ کا یہی مذہب ہے، اس ابراء کی صحت کی وجہ یہ ہے کہ یہ ابراء دین کے بعض حصہ کا وصول کرنا اور باقی کو معاف کرنا ہے۔ فقہاء شافعیہ نے شرط لگائی ہے کہ ابراء اور صلح دونوں کے الفاظ ایک ساتھ استعمال کرے تاکہ یہ ابراء صلح کی اقسام میں شامل رہے، اور باوجود اس کے لفظ ابراء کے پیش نظر یہ صورت فریق ثانی کی طرف سے قبولیت کی محتاج نہیں ہوتی، لیکن حنفیہ اس کے قائل ہیں کہ اگر دَین کے کچھ حصہ میں فوری ادائیگی کو کسی متعین تاریخ کے ساتھ مقید نہ کیا گیا ہو تو مدیون بری ہو جائے گا چاہے اس نے باقی دیدیا ہو یا نہیں دیا ہو، اور اگر اس نقد

(۲) البحر الرائق ۷/ ۳۲۲، البدائع ۶/ ۱۱۸، حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۳۴۳ طبع دوم بولاق۔

(۱) الفروع ۴/ ۱۹۵، القلیوبی ۳/ ۱۶۲، شرح الروض ۳/ ۳۱۔

(۱) اس حدیث کی تخریج فقرہ (۱۳) میں ہو چکی ہے۔

(۲) اس حدیث کی تخریج فقرہ (۲۱) میں ہو چکی ہے۔

(۳) حدیث کعب: "حیث قال النبي ﷺ له: ضع الشطر من دینک" کی روایت امام بخاری نے صحیح بخاری میں دو جگہ کی ہے ۱/ ۵۵۱، ۵۶۱ طبع السلفیہ، اور اس کی روایت مسلم (۳/ ۱۱۹۲ طبع عیسی الحلبی) نے بھی کی ہے۔

حصہ کی ادائیگی کو کسی متعین تاریخ کے ساتھ مقید کردیا یہ کہتے ہوئے کہ اگر تم نے اس تاریخ کو نقد ادا نہیں کیا تو پورا مال تم پر اسی طرح رہے گا، پھر اس مدیون نے اسی تاریخ پر نقد ادا نہیں کیا تو وہ بری نہیں ہوگا، پس اگر بری کرنے والے نے آخری جملہ استعمال نہیں کیا اور محض نقد ادائیگی کی تاریخ مقرر کردی تو اس صورت میں اختلاف ہے، امام ابوحنیفہ اور امام محمد کے نزدیک اس کا حکم وہی ہوگا جو اس آخری جملہ کے کہنے کی صورت میں ہوتا، اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اس کا حکم وہ ہوگا جو بغیر تعین تاریخ ابراء کی صورت میں ہے۔

دوم: حنبلی فقہاء کا مسلک یہ ہے کہ جس ابراء میں دین کے بعض حصہ کی ادائیگی کی شرط لگادی گئی ہو وہ ابراء درست نہیں ہے، اس لئے کہ یہ اپنے حق کے بعض حصہ سے بری کرنا ہے۔ صاحب دین نے اپنے حق کے بعض حصہ سے اسی لئے بری کیا ہے تاکہ مدیون اس کا باقی دین اسے ادا کردے، تو گویا اس نے اپنے حق کے بعض حصہ کو دوسرے بعض حصہ کا عوض قرار دیا ہے۔

یہ ساری تفصیل اس صورت میں ہے جب کہ باقی دین کے ادا کرنے کی شرط ہو، اور اگر دین کے بعض حصہ سے اس شرط کے ساتھ بری کیا کہ مدیون دَین کا باقی حصہ جو فوری طور پر واجب الادا نہیں تھا وقت سے پہلے ادا کردے، تو فقہاء شافعیہ کی صراحت کے مطابق یہ ابراء درست نہیں ہوگا، کیونکہ یہ دور جاہلیت کے ربا کے مشابہ ہے۔ ہاں اگر ایسا ہوا کہ بری کرنے والے شخص نے باقی دَین کو فوری طور پر ادا کرنے کی شرط نہیں لگائی اور مدیون نے ازخود دَین کا بعض حصہ وقت سے پہلے ادا کردیا اور قرض خواہ نے اتنا حصہ لے لیا اور باقی دَین سے اس کو بری کردیا تو یہ صورت درست ہوگی (۱)۔

(۱) العنایہ شرح الہدایہ ۷/ ۴۵ تکملہ فتح القدیر ۷/ ۴۱، البدائع ۶/ ۴۴، ۴۵، (فقہاء نے مختلف پہلوؤں سے اس مسئلہ کی پانچ صورتیں کی ہیں: اگر ابراء کے الفاظ شروع میں ہیں تو تقیید (مقید کرنا) ہوگی، اور اگر ادائیگی پہلے اور ابراء

معاوضہ لے کر بری کرنا:

۵۳ - فقہاء شافعیہ نے بالعوض ابراء کے مسئلہ پر بحث کی ہے اور اسے جائز قرار دیا ہے، مثلاً دین سے بری کرنے کے بدلہ میں مدیون (مقروض) دائن (صاحب دین) کو کوئی کپڑا دے تو صاحب دین اس عوض کا مالک ہوجائے گا جو ابراء کے بدلہ میں اسے دیا گیا ہے اور مدیون دَین سے بری ہوجائے گا۔

شافعیہ نے یہ وضاحت بھی کی ہے کہ اگر اس نے دین کا کچھ حصہ ادا کردیا، اس شرط کے ساتھ کہ باقی سے وہ اسے بری کردے تو یہ عوض شمار نہیں ہوگا، بلکہ دین کے بعض حصہ پر قبضہ کے مرادف ہوگا اور باقی دین مدیون کے ذمہ واجب الاداء رہے گا، لیکن فقہاء شافعیہ نے اس مسئلہ کی ایسی صورت تحریر کی ہے کہ اس طرح کا معاملہ عقد سے پہلے فریقین کے مابین باہمی اتفاق سے طے ہوا، پھر مدیون نے براءت سے پہلے یا براءت کے بعد دَین کا ایک حصہ اس کو ادا کردیا، پس اگر کہا کہ میں نے تجھ کو اس شرط پر بری کیا کہ تو مجھے اتنا دیدے، تو اس صورت میں اسے باطل قرار دیا گیا ہے (۱)۔

حنفیہ ابراء بالعوض کے مسئلہ کے حکم کی تخریج اس اساس پر کرتے ہیں کہ یہ مال کے عوض صلح ہے (۲) دیگر مذاہب میں ہمیں اس کی تفصیل نہیں مل سکی، لیکن دین کے ایک حصہ کی ادائیگی کے ساتھ دوسرے حصہ دَین سے بری کردینے کے بارے میں جو تفصیل آچکی ہے اس سے شاید ابراء بالعوض کا حکم اخذ کیا جاسکتا ہے بشرطیکہ عوض

= بعد میں ہے تو یہ تعلیق ہوگی، ادائیگی کے وقت کی تحدید کے اعتبار سے بھی کئی شکلیں ہوتی ہیں)، الفتاوی الخانیہ ۳/ ۱۴۱، الدسوقی ۳/ ۳۱۰، القلیوبی وعمیرہ ۲/ ۳۰۸، ۴/ ۳۶۸، شرح الروض ۲/ ۲۱۵، الوجیز ۱/ ۱۷۷، المغنی لابن قدامہ ۴/ ۳۶۳ طبع مکتبۃ القاہرہ۔

(۱) الجمل علی شرح المنہج ۳/ ۳۸۱ طبع احیاء التراث۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۴۵۶ طبع بولاق۔

دین کی جنس سے ہو، اور اگر ایسا نہیں ہوتو یہ تقیید بالشرط کی قبیل سے ہوگا جس کا ذکر گذر چکا ہے۔

ابراء سے رجوع:

۵۴- کبھی بری کرنے والا ابراء سے رجوع کرتا ہے فقط ایجاب کے بعد، یا ایجاب اور قبول اور رد نہیں کرنے کے بعد، جس کی تفصیل پہلے گذر چکی، تو اس رجوع کے بارے میں فقہاء کی دو رائے ہے:

حنفیہ اور حنابلہ اس طرف گئے ہیں اور یہی ایک قول شافعیہ کا ہے کہ اس رجوع سے اسے کوئی فائدہ نہیں پہنچے گا، اس لئے کہ جو کچھ اس کا حق تھا وہ ابراء سے ساقط ہوگیا اور جو ساقط ہوگیا وہ لوٹتا نہیں، اور ابراء کے بعد کوئی دین باقی نہیں رہا، اور یہ ایسا ہی ہوا جیسا کہ کوئی چیز کسی کو دی اور وہ ضائع ہوجائے۔

فقہاء مالکیہ کا مسلک اور فقہاء شافعیہ کا دوسرا قول یہ ہے کہ ابراء کے بعد اس سے رجوع کرنا رجوع کرنے والے کے لئے مفید ہوتا ہے، ان فقہاء کا یہ قول اس بنیاد پر ہے کہ ان کے نزدیک ابراء میں تملیک کا پہلو غالب ہے اور ابراء کی صحت کے لئے یہ شرط ہے کہ بری کیا ہوا شخص اسے قبول کرلے، اور یہ اصول ہے کہ جو عقود بھی مالک بنانے کے لئے ہوتے ہیں ان میں ایجاب کرنے والے کو یہ اختیار ہوتا ہے کہ ایجاب کے الفاظ بولنے کے بعد دوسرے فریق کی طرف سے قبول کئے جانے سے پہلے پہلے ایجاب سے رجوع کرلے.... لیکن علامہ نووی نے یہ تسلیم کئے جانے کے باوجود کہ ابراء تملیک ہے، رجوع کے درست نہ ہونے کو اختیار کیا ہے (۱)۔

رجوع ہی کے مسئلہ سے مربوط اقالہ کا مسئلہ ہے، فقہاء حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ ابراء میں اقالہ جاری نہیں ہوگا، کیونکہ ابراء اسقاط (ساقط کرنا) ہے، لہذا ابراء کے الفاظ بولتے ہی بری کرنے والے کا حق بری کئے ہوئے شخص کے ذمہ سے ساقط ہوجاتا ہے، اور جب حق ساقط ہوگیا تو اس کے واپس لوٹنے کا کوئی سوال نہیں، فقہاء کا مشہور قاعدہ ہے: "**الساقط لا یعود**" (۱) (جو چیز ساقط ہوگئی ہو وہ واپس نہیں ہوتی)۔

ابراء کا باطل اور فاسد ہونا:

۵۵- ابراء یا تو اصالۃً اس وجہ سے باطل ہوجائے گا کہ ابراء میں ارکان ابراء میں سے کوئی رکن نہ پایا جارہا ہو، یا ان ارکان کی شرطوں میں سے کوئی شرط مفقود ہو، یا ابراء اس وجہ سے فاسد ہوگا کہ اس میں ابراء کو فاسد کرنے والی کوئی شرط لگادی گئی، اگرچہ اس سلسلہ میں کچھ اختلاف ہے، جس کی تفصیل عنوان "بطلان وفساد" کے ذیل میں آئے گی۔ کبھی ابراء کا بطلان ضمنی ہوتا ہے، اس کی صورت یہ ہوتی ہے کہ ابراء کسی دوسرے عقد کے ضمن میں پایا جارہا ہو، ایسی صورت میں ابراء کا انجام اسی عقد سے مربوط ہوجاتا ہے، اگر وہ عقد باطل ہوگیا تو اس کے ضمن میں ابراء بھی باطل ہوجاتا ہے۔

فقہاء حنفیہ اور فقہاء شافعیہ کا مسلک یہ ہے کہ ابراء اگر کسی عقد کے ضمن میں ہے تو اس عقد کے باطل ہونے سے ابراء باطل ہوجاتا ہے، لیکن یہ حکم اسی صورت میں ہے جب کہ ابراء اس عقد کے ساتھ مخصوص ہو اور اسی پر مبنی ہو، یا فقہاء شافعیہ کی تعبیر کے مطابق ابراء اسی عقد کے ساتھ مربوط ہو، ابراء جس عقد کے ضمن میں پایا

---

(۱) تکملہ ابن عابدین ۲/ ۶۱ ۳ طبع دوم عیسی الحلبی، الاشباہ والنظائر للسیوطی رص ۱۸۹، الدسوقی علی الشرح الکبیر ۴/ ۹۹، کشاف القناع ۴/ ۷۷ ۳، الجمل علی شرح المنہج ۴/ ۵۹۹، صاحب جمل نے لکھا ہے کہ ابراء سے رجوع درست نہیں

= ہے خواہ ہم ابراء کو تملیک قرار دیں یا اسقاط۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۴۶ ۱، ۱۵۱، المجلۃ العدلیہ: دفعہ ۵۱۔

جارہا ہے، خواہ وہ عقد بیع ہو یا عقد صلح دونوں کا حکم یکساں ہے، اصل عقد کے باطل ہونے سے اس کے ضمن میں پایا جانے والا ابراء بھی باطل ہوجائے گا، کیونکہ فقہاء کا یہ مشہور قاعدہ ہے: ’’إذا بطل الشيء بطل مافي ضمنه‘‘ (جب کوئی چیز باطل ہوگئی تو اس کے ضمن میں جو کچھ ہے وہ بھی باطل ہے)، اس قاعدہ کو فقہاء نے دوسرے الفاظ میں اس طرح بھی بیان کیا ہے: ’’إذا بطل المتضمِّن بطل المتضمَّن‘‘ (جب متضمِّن (میم کے کسرہ کے ساتھ) باطل ہوجائے تو متضمَّن (میم کے فتحہ کے ساتھ) بھی باطل ہوجائے گا)۔

اگر ابراء عام ہے اور وہ ہر حق اور ہر دعوے کو شامل ہے تو وہ باطل نہیں ہوگا، اسی طرح اگر ابراء خاص ہے لیکن عقد فاسد پر مبنی نہیں ہے تو وہ بھی باطل نہیں ہوگا، مثلاً بری کرنے والا شخص کہے کہ میں نے مدیون کو اپنے دعوے سے اس طور سے بری کیا کہ یہ ابراء صلح کے تحت داخل نہیں ہے، ایسی صورت میں صلح کے باطل ہونے سے ابراء باطل نہیں ہوگا، جیسا کہ علامہ ابن عابدین نے اس کی تحقیق کی ہے (۱)۔

ابراء کا اثر:

۵۶ - جو ابراء تمام ارکان اور متعلقہ شرائط کا جامع ہو اس کا اثر یہ مرتب ہوتا ہے کہ ابراء کے لئے استعمال کئے جانے والے الفاظ کے عموم یا خصوص کے مطابق مدیون اس شئی سے بری الذمہ ہوجاتا ہے جس سے اسے بری کیا گیا ہے، ابراء کے ذریعہ مدیون سے دین ساقط ہوجائے گا، اور اس کے بعد دائن کو مدیون سے مطالبہ کا حق باقی نہیں رہے گا، جس حق یا دین سے بری کردیا گیا ہے اس کے بارے میں بری کرنے والے کا دعوی قابل سماع نہیں ہوگا، لیکن ابراء کے

(۱) المجلۃ العدلیہ: دفعہ ۱۵۶۶، تبویب الاشباہ والنظائر رص ۳۴۷، الفتاوی الکبری لابن حجر ۳؍ ۵۷۔

ذریعہ وہی دین اور حق ساقط ہوں گے جو ابراء سے پہلے پہلے لازم ہوچکے تھے (لیکن ابراء کے بعد بری کرنے والے کا اگر کوئی اور حق یا دین بری کئے ہوئے شخص پر لازم ہوتا ہے تو وہ گذشتہ ابراء کے دائرہ میں نہیں آئے گا)، ابراء سے پہلے کے کسی حق یا دین کے بارے میں اگر بری کرنے والا یہ عذر پیش کرے کہ مجھے اس کا علم نہیں تھا یا میں اس کو بھول گیا تھا تو اس عذر کی بنیاد پر اس کا دعوی قابل قبول نہیں ہوگا (۱)۔

ابراء پر مرتب ہونے والا اثر صرف اس حد تک محدود نہیں ہوتا کہ اس کے ذریعہ بری کرنے والے کا دین یا حق ساقط ہوجاتا ہے اور اسے مطالبہ کرنے کا اختیار باقی نہیں رہتا، بلکہ ابراء کے موضوع کی مناسبت سے بعض مخصوص اثرات بھی مرتب ہوتے ہیں، یہ بات مختلف مذاہب فقہیہ کی درج ذیل مثالوں سے واضح ہوگی، اگر دین کی وجہ سے مدیون نے دائن کے پاس کوئی چیز رہن رکھی تھی اور دائن نے مدیون کو دین سے بری کردیا تو ابراء کی وجہ سے رہن کا مال چھوٹ جائے گا، رہن رکھنے والا مقروض شخص رہن کا مال دائن (قرض خواہ) سے واپس لے لے گا، جس طرح اگر مدیون نے دین ادا کردیا ہوتا تو رہن کا مال واپس لیتا، رہن کے مال کو جس شخص نے نقصان پہنچایا ہے اسے اگر مرتہن (وہ شخص جس کے پاس مال رہن رکھا ہوا ہے) بری کردے تو اس ابراء کا کوئی اثر نہیں ہوگا، کیونکہ یہ ابراء درست ہی نہیں ہے، لیکن اس ابراء کی وجہ سے مال مرہون پر مرتہن کا جو حق تھا (یعنی اپنے دَین کی وصولی کو یقینی بنانے کے لئے مال مرہون کو اپنے پاس روکے رکھنا) وہ حق ختم نہیں ہوگا، فقہاء شافعیہ کا اصح قول یہی ہے (۲)۔

یہ بھی یاد رکھنا چاہئے کہ ابراء کا وہی اثر ہوگا جو بری کئے گئے حق پر

(۱) تبویب الاشباہ والنظائر لابن نجیم رص ۳۸۹، مرشد الحیران: دفعہ ۳۴۴، المجلۃ العدلیہ دفعہ ۱۵۶۲ - ۱۵۶۴، الدسوقی ۳؍ ۴۱۱، تنبیہ ذوی الافہام من مجموعہ رسائل ابن عابدین ۲؍ ۹۰۔

(۲) القلیوبی ۲؍ ۲۸۰، ۲۸۷، شرح الروض ۲؍ ۱۷۶۔

قبضہ کی صورت میں ہوتا، مثلاً اگر مشتری نے ثمن کی ادائیگی اپنے کسی مدیون پر محول کردی پھر بائع نے فسخ بیع سے پہلے محال علیہ کو دین سے بری کردیا تو اس کا حکم وہی ہوگا جو بائع کی طرف سے ثمن پر قبضہ کرنے کی صورت میں ہوتا، یعنی اگر بیع فسخ کردی جائے تو ثمن مقبوض واپس کرنی پڑے گی، پس اس صورت میں مشتری کو بائع سے محال بہ جس سے بری کیا گیا ہے (یعنی ثمن) کے مثل کے مطالبہ کا حق حاصل ہوگا (۱)۔

۵۷- ابراء کے نتیجہ میں پیدا ہونے والا یہ اثر کہ ابراء کے بعد بری کردہ حق کے بارے میں دعوی نہیں سنا جاسکتا، حنفیہ نے مندرجہ ذیل مسائل کو اس سے مستثنی قرار دیا ہے:

۱- ابراء سے پہلے منعقد ہونے والی بیع کے بارے میں ضمان درک کا دعوی (قابل سماعت ہوگا) اس لئے کہ اگرچہ بیع ابراء سے پہلے منعقد ہوتی ہے اور ابراء کا اثر اس کو شامل ہے لیکن ضمان درک کا وجوب ابراء سے موخر ہے، اور یہ استحسان کی قبیل سے ہے۔

۲- کسی نابالغ شخص نے اگر بالغ ہونے کے بعد یہ اقرار کیا کہ اس کے وصی نے اس کے باپ کا پورا ترکہ اس کے حوالہ کردیا، اور میں نے اپنا ہر حق وصی سے وصول کرلیا، اس طور سے اس نے وصی کو ابراء عام کا پروانہ دے دیا، پھر اس نابالغ شخص (جس نے بلوغ کے بعد وصی سے پورا ترکہ وصول کرنے کا اقرار کرلیا) پر یہ بات کھلی کہ میرا فلاں حق ابھی وصی کے ذمہ باقی تھا، وصی نے اس کی ادائیگی نہیں کی تھی، اور اس نے وصی کے قبضہ میں پائی جانے والی کسی چیز کے بارے میں یہ دعوی کیا کہ یہ چیز بھی میرے باپ کے ترکہ میں تھی اور شرعی ثبوت بھی پیش کردیا تو اس کا یہ دعوی قبول کیا جائے گا۔

۳- وصی میت کا کسی شخص پر میت کا دین واجب الاداء ہونے کا دعوی کرنا، جبکہ وہ اقرار کرچکا ہے کہ اس میت کے جتنے حقوق لوگوں پر تھے اس نے وصول کرلئے ہیں (قابل سماعت ہوگا)۔

۴- وارث کا کسی شخص پر میت کا دین واجب الاداء ہونے کا دعوی کرنا، جبکہ وہ اقرار کرچکا ہے کہ جو کچھ اس میت کا لوگوں پر دین تھا وہ وصول پاچکا ہے (قابل سماعت ہوگا)۔

ان صورتوں کے استثناء کی وجہ یہ ہے کہ ان کے اندر ابراء کے موضوع میں خاص قسم کی پوشیدگی پائی جاتی ہے، اس لئے ابراء عام کے باوجود بری کرنے والا شخص اپنے دعوے میں معذور ہے، (اس لئے کہ دعوے کی معقول وجہ موجود ہے)، مذکورہ بالا چار شکلوں میں سے آخر کی دو شکلوں کا تعلق ابراء استیفاء سے ہے (۱)۔

۵۸- ابراء کے نتیجہ کے طور پر بری کئے ہوئے حق کا یہ ساقط ہونا قضاء کے اعتبار سے ہے، یعنی اگر وہ معاملہ قاضی کے پاس جائے تو وہ بری کردہ حق کے ساقط ہونے کا فیصلہ کرے گا، رہا یہ مسئلہ کہ دیانۃً بھی بری کیا ہوا حق ساقط ہوا یا نہیں؟ اس کے بارے میں فقہاء حنفیہ کی رائے میں اختلاف ہے: ایک قول یہ ہے کہ ابراء کی وجہ سے بری کئے ہوئے حق پر بری کرنے والے کا دعوی صرف قضاءً ساقط ہوتا ہے دیانۃً نہیں، اور دوسرا قول یہ ہے کہ دیانۃً بھی ساقط ہو جاتا ہے، ابن عابدین نے صراحت کی ہے کہ اگر صاحب دین نے دین کے بعض حصہ پر مدیون سے صلح کرلی تو مدیون باقی دین سے محض عدالتی اعتبار سے بری ہوگا دیانۃً بری نہیں ہوگا، لہذا اگر صاحب دین کو باقی دین مدیون کے مال میں سے ہاتھ لگ گیا تو اس کو وہ لے سکتا ہے، اسی طرح اگر ابراء عام کی صورت میں بری کرنے والے کو یہ نہیں معلوم تھا کہ مدیون کے ذمہ اس کا کتنا دین ہے، تو بری کیا ہوا شخص قضاءً پورے دین سے بری ہوگیا، لیکن آخرت کے اعتبار سے اتنے ہی دین سے

(۱) شرح الروض ۲/ ۲۳۳۔

(۱) تبویب الاشباہ والنظائر لابن نجیم رص ۳۶۷، تنبیہ ذوی الافہام من مجموعہ رسائل ابن عابدین ۹۱/۲۔

بری ہوا جتنا دین بری کرنے والا شخص مدیون پر سمجھ رہا تھا(۱)۔

اگر مدعا علیہ اس بات کا انکار کر رہا ہو کہ مدعی کا اس کے ذمہ کوئی دین ہے، ایسی صورت میں مدعی نے مدعا علیہ کو دین سے بری کر دیا ہو تو آخرت کے اعتبار سے اس ابراء کا کیا اثر ہوگا اس کے بارے میں فقہاء مالکیہ کے دو قول ہیں:

مالکیہ کا پہلا قول جس کی صراحت ابن تیمیہؒ نے اس خاص مسئلہ میں جبکہ غصب کرنے والے کو مال مغصوب کے مالک نے اپنے مطالبہ سے بری کر دیا ہو، بحث کرتے ہوئے تصریح کی ہے، یہ ہے کہ مدعا علیہ اس دین سے بری ہو جائے گا، آخرت میں اس سے ایسے حق پر مواخذہ نہیں ہوگا جس کا اس نے انکار کیا تھا اور جس سے صاحب حق نے اس کو بری کر دیا تھا، اور اسی رجحان کے موافق ابراء من المجہول کے بارے میں شافعیہ کی وہ رائے ہے جس میں انہوں نے یہ کہا ہے کہ مدعا علیہ آخرت میں بھی بری ہو جائے گا، اس لئے کہ بری کرنے والا اس پر راضی ہے (اگر چہ شافعیہ نے اس قول کی تصحیح نہیں کی ہے)۔

دوسرا قول مالکیہ کا یہ ہے کہ آخرت کے اعتبار سے اس کے فریق کے حق کا اللہ کی طرف سے مطالبہ ساقط نہیں ہوگا(۲)۔

ابراء عام کے بعد دعوی کی سماعت:

۵۹- اس طرف پہلے اشارہ کیا جا چکا ہے کہ ابراء کے بعد دعوی کی سماعت کا ممنوع ہونا ابراء کا تابع نتیجہ ہے، لیکن حنفیہ نے مندرجہ ذیل تفصیل ذکر کی ہے جو غیر حنفیہ کے یہاں ہمیں نہیں ملی: کہ اگر ابراء عام دین سے ہو تو اس کے بعد کوئی دعوی سنا نہیں جائے گا، الا یہ کہ کسی ایسے دین کا دعوی ہو جو ابراء کے بعد پیدا ہوا۔

اور اس صورت میں جبکہ ابراء کسی متعین سامان سے ہو تو ابراء کے بعد اس کا دعوی قابل سماعت نہیں ہوگا جبکہ اس خاص سامان پر مدعی کی ملکیت کا مدعا علیہ منکر ہو، اس لئے کہ اس صورت میں مدعا علیہ نے اپنے حق کی بنیاد ابراء پر نہیں بلکہ انکار پر رکھی ہے، پس یوں سمجھا جائے گا کہ مدعی نے ابراء کے ذریعہ مدعا علیہ کے اس انکار کو تسلیم کر لیا، لیکن اگر مدعا علیہ اقرار کرتا ہے کہ وہ خاص سامان مدعی کی ملکیت ہے تو وہ اپنی حقیت کی بنیاد اس ابراء پر رکھتا ہے جو مدعی کی طرف سے صادر ہوا ہے، تو ایسی صورت میں اگر وہ سامان موجود ہے تو ابراء کے بعد بھی اس کے متعلق دعوی سنا جا سکتا ہے، (اور اگر وہ سامان ضائع ہو چکا ہو تو یہ دراصل اس سامان کی قیمت سے بری کرنا ہے اور یہ دین کی طرح ہے، پس اس صورت میں ابراء کے بعد اس سے متعلق دعوی نہیں سنا جائے گا)(۱)۔

ابراء کے بعد اقرار کا اثر:

۶۰- اگر مدعا علیہ کو دین سے انکار تھا اور مدعی نے اسے عام براءت دے دی، اس کے بعد بری کئے ہوئے مدعا علیہ نے مدعی کے دین کا اقرار کیا تو اس اقرار کا اعتبار نہیں ہوگا، اس لئے کہ دین ابراء کی وجہ سے ساقط ہو چکا اور ساقط لوٹ کر نہیں آتا، حنفیہ کا یہی مذہب ہے اور حطاب کے ظاہر کلام سے مالکیہ کا بھی یہی مذہب معلوم ہوتا ہے۔

اس مسئلہ کے بارے میں بعض فقہاء مالکیہ کا ایک دوسرا رجحان ہے، وہ یہ ہے کہ یہ اقرار معتبر ہوگا کیونکہ یہ نئے اقرار کے حکم میں ہے،

(۱) تہذیب الاشباہ والنظائر لابن نجیم رص ۳۸۰، حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۲۱۸، ۴/ ۸۸، تنبیہ ذوی الافہام لابن عابدین ۲/ ۸۸۔

(۲) الدسوقی علی الشرح الکبیر ۳/ ۳۱۱، دسوقی نے یہ بات قرطبی کی شرح مسلم سے نقل کی ہے، اعانۃ الطالبین ۳/ ۱۵۲، مجموعہ فتاوی ابن تیمیہ ۳/ ۳۷۶ طبع الریاض۔

(۱) إعلام الأعلام لابن عابدین ۲/ ۱۰۰، ابن عابدین نے یہ بات الاشباہ والنظائر اور الفتاوی البزازیہ سے نقل کی ہے۔

ناصر لقانی اور ان کے بھائی شمس لقانی کا یہی فتویٰ ہے۔

فقیہ ابو اللیث کے نزدیک قول مختار کو بنیاد بناتے ہوئے ابن نجیم نے مذکورہ حکم سے اس صورت کو مستثنیٰ کیا ہے جس میں بیوی نے شوہر کو اپنا مہر بخش دیا ہو، اس کے بعد شوہر نے اپنی بیوی کے لئے اس کے مہر کے واجب ہونے کا اقرار کرلیا ہو (یعنی اس اقرار کا اعتبار کیا جائے گا)، اور اگر عورت قبول کرلے تو سمجھا جائے کہ شوہر نے مہر میں اضافہ کردیا ہے، لیکن اشبہ اس کے خلاف ہے، اس لئے کہ شوہر نے مہر میں اضافہ کا ارادہ نہیں کیا ہے، نیز حنفیہ کے نزدیک دین سے ابراء کے مسئلہ میں اقرار کا اثر عین (متعین مال) سے ابراء کے مسئلہ میں اقرار کے اثر سے مختلف ہوتا ہے، عین سے بری کرنے کی صورت میں اگر ابراء کے بعد بری کیا ہوا شخص بری کرنے والے کے حق میں عین کا اقرار کرلے تو اس عین (متعین مال وسامان) کو بری کرنے والے کے حوالہ کر دے گا، بری کرنے والے کے حق میں ابراء ساع دعویٰ سے مانع نہ ہوگا، اس مسئلہ میں بعد والے اقرار کو صحیح قرار دیا جائے گا، کیونکہ عین میں ملکیت کا تجدد ہوا کرتا ہے (۱)۔

(۱) تبویب الاشباہ والنظائر لابن نجیم رص ۳۵۹، ۳۶۳، إعلام الأعلام من مجموعہ رسائل ابن عابدین ۱۰۱/۲، حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۴۱۱/۳، تنقیح الفتاوی الحامدیہ ۵۶/۲۔

إبراد

تعریف:

۱ - لغت میں ابراد کے معنی ہیں: ٹھنڈک میں داخل ہونا، اور دن کے آخری حصہ میں داخل ہونا (۱)۔

فقہاء کے نزدیک ابراد کی تعریف ہے: نماز ظہر کو ٹھنڈا وقت آنے تک مؤخر کرنا (۲)، کبھی لفظ ابراد کا اطلاق کیا جاتا ہے اور مراد اس سے ذبیحہ کا چمڑا کھینچنے سے پہلے مہلت دینا ہوتا ہے۔

نماز ظہر کے ابراد کا آغاز گرمی کی تیزی میں کمی آنے اور چیزوں کا اتنا سایہ ہوجانے سے ہوتا ہے، جس سایہ میں نمازی چل سکیں۔

اور اس کی مقدار کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے، اس اختلاف کی تفصیل اوقات نماز کے ذیل میں آئی ہے (۳)۔

ابراد کا اجمالی حکم:

۲ - ابراد رخصت ہے (یعنی شریعت میں اس کی اجازت ہے)۔ گرم ملکوں میں موسم گرما میں سخت گرمی کے وقت ظہر کی نماز میں ابراد ان لوگوں کے لئے جو مسجد میں جماعت کے ساتھ نماز پڑھنا چاہتے ہیں

(۱) المصباح المنیر، تاج العروس (برد)۔
(۲) الطحطاوی علی مراقی الفلاح رص ۹۸، العدوی علی الکفایہ ۱۹۳/۱، الجمل علی المنہج ۲۷۷/۱، المجموع ۶۰/۳، شرح الروض ۱۲۱/۱، المغنی مع الشرح الکبیر ۴۰۳/۱۔
(۳) سابقہ مراجع۔

بالاتفاق مستحب ہے(۱)، اس لئے کہ رسول اللہ علیہ کا ارشاد ہے:

''أبردوا بالصلاۃ، فإن شدۃ الحرّ من فیح جھنم''(۲)

(نماز کو ٹھنڈے وقت میں پڑھو، کیونکہ گرمی کی شدت جہنم کی لپٹ کا اثر ہے)۔ مذکورہ بالا قیدوں میں سے اگر کوئی ایک قید نہ پائی جائے تو ایسی صورت میں نماز ظہر میں ابراد کے مستحب ہونے میں اختلاف اور تفصیل ہے(۳)۔

بحث کے مقامات:

۳- نماز ظہر، اذان ظہر اور نماز جمعہ کے ابراد پر کتاب الصلاۃ میں اوقات نماز کے تحت بحث آئی ہے۔

کھال اتارنے سے پہلے ذبیحہ کو ٹھنڈا کرنے (ابراد) پر بحث کتاب الذبائح میں آئی ہے(۴)۔

أبرص

دیکھئے:''برص''۔

إبریسم

دیکھئے:''لباس''۔

---

(۱) سابقہ مراجع۔

(۲) حدیث: "أبردوا بالصلاۃ....." چند طرق سے مروی ہے، بخاری ومسلم وغیرہ نے حضرت ابوہریرہؓ سے ان الفاظ میں اس کی روایت کی ہے: "إذا اشتد الحر فأبردوا بالصلاۃ، فإن شدۃ الحر من فیح جھنم" (جب سخت گرمی پڑے تو نماز کو ٹھنڈے وقت میں پڑھو، کیونکہ گرمی کی شدت جہنم کی لپٹ کا اثر ہے)، بخاری کی ایک روایت جو ابوسعید خدریؓ سے مروی ہے اس میں "أبردوا بالظھر ..." کے الفاظ ہیں (جامع الاصول ۵/ ۲۳۵، ۲۳۷ طبع الملاح)۔

(۳) الطحطاوی علی مراقی الفلاح رص ۹۸، العدوی علی الکفایہ ۱/ ۱۹۴، الجمل علی المنہج ۱/ ۲۷۷، المجموع ۳/ ۶۰، شرح الروض ۱/ ۱۲۱، المغنی مع الشرح ۱/ ۴۰۳۔

(۴) الدسوقی علی الدردیر ۲/ ۱۰۸، المغنی مع الشرح ۱۱/ ۵۴۔

إبضاع

تعریف:

۱- إبضاع ''أبضع'' کا مصدر ہے، اور اسی سے بضاعت ہے۔ بضاعت کے ایک معنی ہیں مال کا حصہ، یا مال کا وہ حصہ جو تجارت کے لئے بھیجا جاتا ہے۔ ''أبضعه البضاعة'' کے معنی ہیں اس نے اسے تجارت کے لئے مال دیا۔

فقہاء إبضاع کی تعریف اس طرح کرتے ہیں کہ إبضاع مال کو ایسے شخص کے ساتھ بھیجنا ہے جو اس سے رضا کارانہ طور پر تجارت کرے، اور پورا نفع صاحب مال کا ہو(۱)۔

اصل یہ ہے کہ مالک سے مال لے کر تجارت کرنا عامل کی طرف سے رضا کارانہ ہو، اور اگر اجرت کے ساتھ ہو تو بھی اسے مالکیہ إبضاع قرار دیتے ہیں۔

فقہاء لفظ بضاعت کا اطلاق تجارت کی غرض سے بھیجے جانے والے مال پر کرتے ہیں، اور إبضاع کا اطلاق نفس عقد پر، اور کبھی وہ بضاعت بول کر عقد مراد لیتے ہیں۔

(۱) تحفۃ المحتاج شرح المنہاج ۶/ ۸۹ طبع دار صادر، حاشیۃ الرشیدی والشبراملسی علی نہایۃ المحتاج ۵/ ۲۲۴ طبع مصطفی الحلبی، بدائع الصنائع ۶/ ۸۷ طبع الجمالیہ، حاشیۃ النظم المستعذب فی غریب الفاظ المہذب ۱/ ۳۸۵ طبع عیسی الحلبی، رد المحتار ۴/ ۴۳۷، منتہی الارادات ۱/ ۴۶۰ طبع دار العروبہ، المجموع ۴/ ۱۷۱ طبع السلفیہ، کشاف اصطلاحات الفنون ۱/ ۱۳۶ طبع کلکتہ، المہذب ۱/ ۳۸۵، الخرشی ۴/ ۲۲۴-۲۲۵ طبع الشرفیہ۔

متعلقہ الفاظ:

۲- قراض: اہل عراق کے نزدیک اسے مضاربت کہا جاتا ہے۔ اور مضاربت یہ ہے کہ ایک شخص اپنا مال دوسرے شخص کو تجارت کے لئے دے، اور شرط یہ ہو کہ تجارت سے حاصل شدہ منافع کے ہر جزء میں متعین تناسب کی حد تک محنت کرنے والے کا حصہ ہوگا(۱)۔

قراض میں صاحب مال اور عامل کے درمیان نفع میں شرکت ہوتی ہے، جب کہ إبضاع میں شرکت کی صورت نہیں ہوتی، بلکہ تجارت کرنے والے کی طرف سے رضا کارانہ عمل ہوتا ہے، اسے اس پر کوئی معاوضہ نہیں ملتا۔

قرض: اس کے لغوی معنی کاٹنے کے ہیں۔ فقہاء نے اس کی تعریف یہ کی ہے کہ وہ کسی شخص کو اس کی سہولت کی خاطر اور ہمدردی کے جذبے سے مال دیتا ہے، تا کہ وہ اس سے نفع حاصل کر کے اس کا بدل واپس کردے، اور وہ ''سلف'' کی ایک صورت ہے، اس لئے وہ (قرض) لفظ قرض اور سلف دونوں سے صحیح ہو جائے گا(۲)۔

وکالۃ: اس کے لغوی معنی سپرد کرنے کے ہیں۔ فقہاء نے اس کی تعریف یہ کی ہے کہ وہ ایک شخص کا دوسرے شخص کو ایسے امور میں اپنا قائم مقام بنانا ہے جن میں نیابت چل سکتی ہے۔

اور وکالت ہر اس معاملہ میں عام ہے جس میں نیابت صحیح ہو، لیکن إبضاع اس مال کے ساتھ خاص ہے جسے صاحب مال عامل کو تجارت کے لئے دیتا ہے، تو عامل صرف اس مال میں مالک کا وکیل ہوتا ہے۔

إبضاع کا شرعی حکم:

۳- إبضاع ایک جائز عقد ہے، کیونکہ وہ ایسے طور پر انجام پاتا ہے جس میں کسی طرح کا دھوکا نہیں ہے۔ اور جب مضاربت غرر کا شبہ

(۱) الخرشی ۶/ ۲۰۲، رد المحتار ۴/ ۵۰۴ طبع بولاق، بحث المضاربۃ فقرہ ۲/ ۲، اسہل المدارک ۲/ ۳۴۹ طبع عیسی الحلبی، تحفۃ الفقہاء ۳/ ۲۲۔

(۲) کشاف اصطلاحات الفنون۔

پائے جانے کے باوجود جائز ہے(۱) تو ابضاع بدرجہ اولی جائز ہوگا، خواہ اس کا عقد مستقل طور پر ہو یا عقد مضاربت کے ضمن میں ہو، مثلاً عامل نے دوسرے عامل کو مال بضاعت کے طور پر دے دیا تو یہ عقد صحیح ہے، کیونکہ ابضاع بغیر اجرت دئے ہوئے مال کو بڑھانے کا ذریعہ ہے، اور یہ وہ عمل ہے جسے صاحب مال پسند کرے گا۔

ابضاع کی تشریعی حکمت:

۴- ابضاع تاجروں کے معمولات میں سے ہے(۲)، اور بسا اوقات اس کی ضرورت پیش آتی ہے، کیونکہ کبھی صاحب مال خود سے اچھی طرح خرید وفروخت نہیں کرسکتا یا اس کے لئے بازار جانا ممکن نہیں ہوتا، اور کبھی اس کے پاس مال ہوتا ہے لیکن وہ اچھی طرح تجارت نہیں کرسکتا، اور کبھی ایسا ہوتا ہے کہ تجارت تو اچھی طرح کرنا جانتا ہے لیکن وہ اس کے لئے فارغ نہیں ہو پاتا، اور کبھی یہ صورت ہوتی ہے کہ تجارت اس کے شایان شان نہیں ہوتی چونکہ وہ عورت ہے، یا کوئی ایسا شخص ہے جو اس میں عار محسوس کرتا ہے(۳) اس لئے وہ کسی شخص کو وکیل بناتا ہے۔ اور ابضاع تو بغیر معاوضہ کے وکیل بنانے کا ہی نام ہے، ایسی صورت میں وہ بالخصوص تاجروں کے درمیان بھلائی، تالیف قلب اور تعلقات کے استحکام کا ذریعہ ہے۔

عقد ابضاع جس طرح صاحب مال کے مال کو ترقی دینے کا ذریعہ ہے اسی طرح کبھی وہ خود رضا کار عامل کے مال کو ترقی دینے کا ذریعہ بھی بنتا ہے، اور اس کی نوعیت یہ ہے کہ عامل صاحب مال کے مال کے ساتھ نصف مال اپنا ملا دے، مثلاً صاحب مال ایک ہزار دے

(۱) مضاربت میں دھوکا کا پہلو اس بنا پر ہے کہ اس میں اجارہ مجہول عمل اور مجہول اجرت پر ہوتا ہے لیکن اس دھوکا کو اس بنا پر نظر انداز کردیا گیا ہے کہ مضاربت کے جواز پر سنت اور اجماع سے دلائل وارد ہیں۔

(۲) بدائع الصنائع ۶/ ۸۷، المغنی مع الشرح الکبیر ۵/ ۱۳۱ طبع اول المنار۔

(۳) المغنی مع الشرح الکبیر ۵/ ۲۰۳۔

اور عامل بھی اس کے ساتھ ایک ہزار شامل کردے اور منافع ان دونوں کے درمیان برابر برابر تقسیم ہوں، تو یہاں پر سرمایہ میں عامل کی شرکت سے راس المال میں بھی زیادتی ہوگی اور پھر منافع میں بھی اضافہ ہوگا، اور ظاہر ہے کہ اس میں عامل کا فائدہ ہے، تو عامل نے اس صورت میں رب المال کے مال کو استعمال کیا جو (کل سرمایہ کا) نصف ہے، اور اپنے رضا کارانہ عمل تجارت کے ذریعہ اس کے منافع اسے لوٹا دیئے، اور رب المال کے مال کی شرکت سے اس نے فائدہ اٹھایا کہ اس طرح اس کا اصل سرمایہ (رأس المال) بڑھ گیا اور اس کی وجہ سے لازماً اس کا نفع بھی بڑھ جائے گا۔

ابضاع کا صیغہ:

۵- فقہاء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ صیغہ جو ایجاب وقبول ہے وہ ہر عقد میں رکن تصور کیا جائے گا۔ اس سلسلے میں تفصیلی بات عقد کی بحث کے ذیل میں آئے گی۔ جہاں تک ابضاع سے متعلق بحث کا تعلق ہے تو لفظی صیغہ کبھی لفظ ابضاع یا بضاعت کے ساتھ صریح ہوتا ہے اور کبھی غیر صریح ہوتا ہے، مثلاً صاحب مال یوں کہے کہ اس مال کو مضاربت کے طور پر لے لو اس شرط پر کہ پورا نفع میرا ہوگا، اس صورت میں فقہاء کا اختلاف ہے(۱)، حنابلہ کا مسلک یہ ہے کہ یہ عقد صحیح نہیں ہے، اس لئے کہ اس صورت میں تناقض ہے، کیونکہ رب المال کا مضاربت کا لفظ استعمال کرنا نفع میں شرکت کا تقاضہ کرتا ہے، اور "الربح کلہ لي" کہنا عدم شرکت کا تقاضہ کرتا ہے، لہذا اس کا قول باہم متناقض ہے، پس مضاربت فاسد ہوگئی، اور اس لئے کہ اس نے نفع کو ایک فریق کے لئے خاص کرنے کی شرط لگائی ہے اور یہ شرط عقد مضاربت کے منافی ہے، پس مضاربت فاسد ہوگئی، اور اس لئے بھی کہ جو لفظ اپنے باب میں صریح ہو اس کو دوسرے

(۱) حاشیۃ الرشیدی والشبراملسی علی نہایۃ المحتاج ۵/ ۲۲۴، تحفۃ المحتاج ۶/ ۸۹۔

باب میں کنایۃً نہیں کہا جاسکتا، لہذا مضاربت نہ ابضاع میں تبدیل ہوسکتی ہے اور نہ قرض میں، اسی بنا پر حنابلہ نے اس عقد کو مضاربت فاسدہ قرار دیا ہے (۱)۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ یہ ابضاع صحیح ہے، کیونکہ یہاں ابضاع کے معنی پائے جاتے ہیں، لہذا اس سے وہی مراد ہوگا، جیسا کہ اگر یہاں کہے کہ اس مال سے تجارت کرو اور پورا نفع میرا ہوگا (تو اس صورت میں یہ ابضاع پر محمول ہوگا)، اور یہ اس لئے کہ عقود میں اعتبار معانی کا ہوتا ہے۔

امام مالک کے مشہور قول کے مطابق مالکیہ نے مضاربت میں رب المال اور عامل میں سے کسی ایک کے لئے پورے منافع کی شرط لگانے کو جائز قرار دیا ہے، اور "مدونہ" میں ان دونوں کے علاوہ کسی اور کے لئے بھی نفع کی شرط لگانے کو جائز کہا گیا ہے، کیونکہ یہ از قبیل تبرع ہے، لیکن حنفیہ کی طرح مالکیہ اس طرح کے عقد کو عقد ابضاع نہیں کہتے، بلکہ وہ یہ کہتے ہیں کہ اس پر مضاربت کا اطلاق بطور مجاز ہے (۲)، اور یہیں سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ مالکیہ اور حنفیہ کی رائے ایک ہے اگرچہ نام رکھنے میں دونوں کے درمیان اختلاف ہے۔

اس بنیاد پر جن حضرات نے اس نوعیت کے عقد کو صحیح قرار دیا ہے ان کے نزدیک عامل کسی اجرت کا مستحق نہیں ہوگا بلکہ اس کا عمل رضا کارانہ ہوگا۔ لیکن جن لوگوں نے اسے عقد فاسد قرار دیا ہے وہ اس صورت میں اجرت مثل واجب کرتے ہیں (یعنی اس طرح کے کام پر جو مناسب اجرت ہونی چاہئے وہ عامل کو دی جائے گی)۔

اور بعض شافعیہ عامل کے حال کا اعتبار کرتے ہیں، تو اگر عامل ابضاع کے حکم کو نہیں جانتا، اور اسے یہ معلوم نہیں کہ ابضاع میں نہ کوئی اجرت ملتی ہے اور نہ نفع کا کوئی حصہ، تو ایسی صورت میں ان کی رائے ہے کہ اس کے لئے اجرت مثل ہوگی۔ اس رائے کا انتساب حضرت ابن عباسؓ کی طرف کیا جاتا ہے اور اس طرح کے حکم کی ناواقفیت اس قبیل سے ہے جس میں بعض لوگ معذور قرار دیئے جاتے ہیں (۱)۔

لفظ مضاربت سے ابضاع پر مرتب ہونے والے احکام:

۶ - حنابلہ ذکر کرتے ہیں کہ اگر صاحب مال عامل سے کہے کہ اس مال کو مضاربت کے طور پر لے لو، اور اس کا پورا نفع میرے لئے ہوگا تو یہ عقد مضاربت صحیح نہیں ہوگا، اور صحیح قول کی رو سے عامل کو کوئی اجرت نہیں ملے گی، کیونکہ عامل بغیر عوض کے عمل پر راضی ہوا ہے، لہذا یہ اس صورت کے مشابہ ہے جب کہ وہ کسی معاملہ میں اس کی اعانت کرے، اور بغیر اجرت کے اس کا وکیل بن جائے (۲)۔

ابضاع دوسرے الفاظ کے ساتھ:

۷ - ابضاع ایسی عبارتوں سے ثابت ہوگا جو ابضاع پر دلالت کرنے والی ہوں اگرچہ لفظ ابضاع صراحتاً نہ بولا جائے۔ انہیں عبارتوں میں سے ایک مال والے کا یہ کہنا بھی ہے کہ "یہ مال لو اور اس سے تجارت کرو" یا "اس میں تصرف کرو" یا "اسے لو اور پورا نفع میرا ہوگا" تو شافعیہ اور حنابلہ کا خیال یہ ہے کہ اس صورت میں یہ عقد ابضاع ہوگا، کیونکہ ان تمام صورتوں میں یہ لفظ، مضاربت، قرض اور ابضاع تینوں کا احتمال

(۱) مطالب اولی النہی ۳/ ۵۱۸ طبع المکتب الاسلامی، الانصاف ۵/ ۴۲۸ طبع حامد الفقی، المبدع ۴/ ۱۷، المغنی والشرح الکبیر ۵/ ۱۳۶، الموسوعۃ الفقہیہ بحث المضاربۃ فقرہ/ ۴، حاشیۃ الرشیدی علی نہایۃ المحتاج ۵/ ۲۲۴، حاشیۃ الشروانی علی تحفۃ المحتاج ۶/ ۸۹، المہذب ۱/ ۳۸۵۔

(۲) بدائع الصنائع ۶/ ۸۶، المغنی مع الشرح الکبیر ۵/ ۱۱۲، ۱۳۷، اسہل المدارک ۲/ ۳۵۴، بلغۃ السالک ۲/ ۲۴۹۔

(۱) المہذب ۱/ ۳۸۵، نہایۃ المحتاج وحواشیہ ۵/ ۲۲۴، الخرشی ۴/ ۲۰۵، الشرح الصغیر ۲/ ۲۴۹، ابن قاسم علی التحفہ ۶/ ۸۹، مطالب اولی النہی ۳/ ۵۱۸، الانصاف ۵/ ۴۲۸، المغنی ۵/ ۱۳۶۔

(۲) شرح المنتہی ۲/ ۳۲۸، المغنی لابن قدامہ ۵/ ۱۵ طبع سوم۔

رکھتا ہے، اور اس کے ساتھ اِبضاع کا حکم لگا ہوا ہے اور وہ یہ ہے کہ پورا نفع صاحب مال کا ہوگا، لہذا اسے اِبضاع پر محمول کیا جائے گا (۱)، حنفیہ اور مالکیہ کے قواعد سے بھی یہی بات سمجھ میں آتی ہے۔

اس طرح اِبضاع اس صورت میں بھی متحقق ہوگا جب کہ صاحب مال عامل کو ایک ہزار دے کہ تم اس میں اپنی طرف سے ایک ہزار ملا کر تجارت کرو اور نفع میں ہم دونوں برابر کے شریک ہوں گے، تو جیسا کہ پہلے ذکر کیا گیا (ف ۴) اس سے بھی اِبضاع ہی مراد ہوگا۔

اِبضاع اور مضاربت کا اجتماع:

۸ - اگر کوئی شخص نصف مال بطور بضاعت کے اور نصف بطور مضاربت کے دے اور مضارب اس پر قبضہ کر لے تو یہ جائز ہے، اور مال باہمی معاہدہ کے مطابق مضاربت اور اِبضاع دونوں پر محمول ہوگا، اور خسارہ کا بار رب المال پر ہوگا، اور نصف نفع رب المال کا ہوگا، اور باقی نصف شرط کے مطابق دونوں کے درمیان تقسیم ہوگا، کیونکہ مال کا بلا امتیاز ایک ساتھ ملا جلا ہونا مال میں مضاربت اور بضاعت کے طور پر کام (تصرف) کرنے سے مانع نہیں ہے، لہذا مضاربت اور بضاعت دونوں درست ہیں۔

خسارہ کا بار صاحب مال پر اس لئے ہوگا کہ بضاعت اور مضاربت میں مبضع (عامل) اور مضارب پر کوئی ضمان نہیں ہے، اور ''بضاعت'' کے حصہ کا نفع صاحب مال کے لئے خاص ہے کیونکہ مبضع (عامل) نفع کا مستحق نہیں ہوتا (۲)۔

صحت کی شرائط:

۹ - اِبضاع کی صحت کی شرائط عام طور پر مضاربت کی صحت کی شرائط سے علیحدہ نہیں ہیں بجز ان شرائط کے جو منافع سے متعلق ہیں، لیکن عامل کے لئے شرط یہ ہے کہ وہ تبرع کی اہلیت رکھتا ہو (۱)۔

تفصیل کے لئے "مضاربت" کی اصطلاح کی طرف رجوع کیا جائے۔

مال کو اِبضاع پر دینے کا اختیار کسے ہے:

۱۰ - درج ذیل افراد اِبضاع پر مال دینے کا اختیار رکھتے ہیں:

الف۔ مالک: مالک کو اختیار رہے کہ وہ عامل کو مال بطور بضاعت دے، اِبضاع کی اصل صورت یہی ہے۔

ب۔ مضارب: مضارب (عامل) کو حق ہے کہ وہ کسی اور کو بضاعت کے طور پر مال دے، کیونکہ عقد مضاربت کا مقصد نفع حاصل کرنا ہے، اور اِبضاع اس کا ایک ذریعہ ہے، اور اس لئے کہ مضارب کو اختیار رہے کہ وہ مال مضاربت کسی کو اجرت پر دے تو اسے اِبضاع کا اختیار بدرجہ اولی ہوگا، اس لئے کہ اجارہ میں مال کا استعمال عوض کے ساتھ ہوتا ہے اور اِبضاع میں بغیر عوض کے، تو یہ بطریق اولی درست ہوگا۔

مضارب کو اِبضاع کا حق اس لئے حاصل ہے کہ اِبضاع عقد مضاربت کے توابع میں سے ہے، لہذا بعض فقہاء کے نزدیک جیسا کہ آگے آرہا ہے اس میں مالک کی اجازت کی ضرورت نہ ہوگی۔ اور مضارب کے لئے اِبضاع کا جواز خرید وفروخت کے لئے وکیل بنانے، گروی رکھنے، گروی لینے، اجارہ اور امانت پر رکھنے وغیرہ کے جواز سے بڑھ کر ہے (۲)۔

ج۔ شریک: شریک کو اس کا اختیار رہے کہ وہ مال شرکت کو اِبضاع کے طور پر کسی کو دے، جیسا کہ صحیح قول کی رو سے حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ

(۱) المہذب ۱/ ۳۸۵، نہایۃ المحتاج وحواشیہ ۵/ ۲۲۴، المغنی مع الشرح الکبیر ۵/ ۱۱۲، ۱۳۱، المقنع ۲/ ۱۷۲۔
(۲) بدائع الصنائع ۶/ ۸۳۔

(۱) کنز الدقائق ۷/ ۲۸۷-۲۸۸۔
(۲) بدائع الصنائع ۶/ ۸۷، مواہب الجلیل ۵/ ۳۶۲ طبع مکتبۃ النجاح لیبیا، البحر الرائق ۷/ ۲۶۴، ۲۶۷، ۲۷۶، رد المحتار ۴/ ۳۴۷، ۳۴۹۔

نے اس کی تصریح کی ہے، اور شافعیہ نے دوسرے شریک کی اجازت کی شرط کے ساتھ اس کی اجازت دی ہے۔

جس کو بطور بضاعت مال دیا جائے اس کی اور اس کے تصرفات کی شرعی حیثیت:

۱۱- جسے بضاعت کے طور پر مال دیا جائے وہ شخص صاحب مال سے لئے ہوئے مال میں امین کی حیثیت رکھتا ہے، کیونکہ عقد ابضاع عقد امانت ہے، لہذا (مال کے ہلاک ہو جانے کی صورت میں) اس پر ضمان واجب نہ ہوگا، الا یہ کہ اس کی طرف سے لاپرواہی یا تعدی پائی جائے اور وہ مال میں صاحب مال کا وکیل ہے، لہذا وہ مال کو ترقی دینے والے تجارتی تصرفات یعنی خرید وفروخت وغیرہ میں صاحب مال کا نائب ہوگا جیسا کہ تجار کے عرف میں اس کا رواج ہے، اور اسے (ان تصرفات میں مالک سے) کسی خاص اجازت کی ضرورت نہ ہوگی، لیکن اگر وہ کسی اور کو وہ مال ابضاع کے طور پر تجارت کے لئے دینا چاہے تو اس صورت میں مضاربت پر قیاس کرتے ہوئے اسے صاحب مال سے اجازت لینی ہوگی۔

اسی طرح اسے ان اعمال میں بھی مالک سے اجازت لینی ہوگی جو تجار کے معمولات سے خارج ہیں، مثلاً اصل سرمایہ سے، جو تجارت اور مال کو ترقی دینے کی غرض سے مخصوص کیا گیا ہے قرض دینا، یا تبرع، صدقہ اور ہدیہ کے طور پر دینا (یہ اور اسی طرح کے دیگر اعمال میں مالک سے اجازت لینا ضروری ہے)۔

مبضع (عامل) کا اپنی ذات کے لئے مال خریدنا:

۱۲- جب صاحب مال عامل کو بضاعت کے طور پر مال دے تو اسے اس کا حق نہیں ہے کہ وہ اس مال سے اپنے لئے تجارت کرے، اس کی حیثیت مضارب جیسی ہے، کیونکہ صاحب مال مضاربت اور ابضاع میں مال عامل کو نفع حاصل کرنے کی غرض سے دیتا ہے، اس لئے مضارب اور مبضع کو اس کا حق نہیں ہے کہ وہ مال کو صاحب مال کے بجائے اپنے مفاد کے لئے استعمال کریں (۱)۔

مالکیہ نے اس کی تصریح کی ہے کہ اگر مبضع (عامل) اپنے لئے کوئی چیز خریدے تو صاحب مال کو اختیار ہے کہ وہ عامل کی خریدی ہوئی چیز کو خود لے لے یا اسے رأس المال کا ضامن بنائے، کیونکہ اس نے عامل کو اپنے نائب کی حیثیت سے اور اپنی فرمائش کی ہوئی چیز کو خریدنے کے لئے مال دیا ہے، لہذا وہ عامل کی خریدی ہوئی چیز کا زیادہ مستحق ہوگا۔ یہ اس صورت میں ہوگا جب کہ خریدی ہوئی شی کو بیچنے سے پہلے وہ شی صاحب مال کے ہاتھ لگ جائے، لیکن اگر وہ شی جس کو عامل نے خریدا تھا فوت ہوگئی، مثلاً اس کو بیچ دیا تو اس کا نفع صاحب مال کے لئے ہوگا، اور اس کا خسارہ صاحب مال کے ساتھ عامل پر بھی ہوگا۔ عامل کی طرف سے تعدی پائے جانے کی صورت میں شافعیہ کا بھی یہی مسلک ہے (۲)۔ حنابلہ کا مسلک یہ ہے کہ اگر اس میں نفع ہو تو وہ صاحب مال کا ہوگا، اور اگر خسارہ ہو جائے تو عامل تعدی کی وجہ سے اس کا ضامن ہوگا، اور حنفیہ کے قواعد بھی اس کے خلاف نہیں ہیں۔

مال کا ضائع ہو جانا یا اس میں نقصان ہو جانا:

۱۳- جیسا کہ پہلے گزرا کہ عقد ابضاع عقود امانت میں سے ہے، لہذا اگر وہ تلف ہو جائے یا اس میں خسارہ ہو جائے تو جس کے ہاتھ میں مال ہے اس پر ضمان واجب نہ ہوگا بشرطیکہ اس میں اس کی

---

(۱) مواہب الجلیل ۵/۲۵۵۔

(۲) حوالہ سابق ۵/۲۲۵، الأم ۳/۲۳۷ طبع بولاق، المغنی ۵/۵۹ طبع الریاض، رد المحتار ۴/۵۰۴، البدائع ۷/۳۴۱۷، الفتاوی الہندیہ ۳/۵۷۷۔

کوتاہی اور تعدی کو دخل نہ ہو، لہذا اگر وہ مال کے ہلاک ہوجانے یا خسارہ ہوجانے کا دعوی کرے تو اس کا قول معتبر ہوگا، بلکہ فقہاء نے تو یہاں تک کہہ دیا ہے کہ اگر مالک نے عامل سے یہ کہہ دیا تھا کہ اس کا ضمان تم پر ہوگا تب بھی وہ اس کا ضامن نہ ہوگا، کیونکہ یہ عقد اس کے امانت ہونے کا تقاضہ کررہا ہے۔ امام ابوحنیفہؒ کے دونوں شاگردوں (ابویوسفؒ اور محمدؒ) سے اجیر مشترک کے سلسلے میں یہ مروی ہے کہ ہلاکت کے سلسلے میں اس کا دعوی قبول نہیں کیا جائے گا، الا یہ کہ وہاں کوئی ایسا قرینہ موجود ہو جو اس کی سچائی پر دلالت کررہا ہو، جیسے عمومی آتشزدگی، توڑ پھوڑ کرنے والا چور اور معاند دشمن اور صاحبین نے کہا کہ یہ حکم بطور استحسان ہے، کیونکہ لوگوں کے حالات بدل چکے ہیں، اہل صنعت وحرفت کے بارے میں حضرت عمرؓ اور حضرت علیؓ نے ایسا ہی فتوی دیا ہے، اور یہ معلوم ہے کہ اصل شی صنعت کاروں کے ہاتھ میں امانت ہے، اسی طرح مبضع (عامل) کے ہاتھ میں مال بضاعت امانت ہے۔ اس لئے بضاعت کو امانت پر قیاس کرنا بعید نہیں ہے (۱)۔

عامل اور رب المال کا اختلاف:

۱۴ – اگر رب المال اور عامل کے درمیان اختلاف ہوجائے، عامل یہ دعوی کرے کہ اس نے مال مضاربت کے طور پر لیا ہے اور مالک یہ دعوی کرے کہ اس نے بضاعت کے طور پر دیا ہے تو حنفیہ، مالکیہ اور شافعیہ کہتے ہیں کہ اس صورت میں مالک کا قول قسم کے ساتھ معتبر ہوگا، کیونکہ وہ منکر ہے۔ مالکیہ نے تصریح کی ہے کہ مالک پر عامل کے لئے اجرت مثل واجب ہے، لیکن اگر اجرت مثل مضاربت کے نصف منافع سے زیادہ ہو تو عامل کو اس کے دعوی سے زیادہ نہیں دیا جائے گا، اور اصحاب مذاہب ثلاثہ نے بیان کیا ہے کہ مالک کے قول کے معتبر ہونے کا مطلب یہ ہے کہ وہ اس جزء کا ضامن نہ ہوگا جس کا عامل دعوی کررہا ہے۔

اس کی تفصیل یہ ہے کہ مالک کے دعوی کا مطلب یہ ہے کہ عامل نے رضاکارانہ طور پر اس کے لئے کام کیا ہے، اور عامل اس کا انکار کررہا ہے اور یہ دعوی کررہا ہے کہ اس کا عمل اجرت مثل کے بدلے ہے۔ کیونکہ وہ متبرع (رضاکار) نہیں ہے (۱)۔

اور اگر صاحب مال قسم کھانے سے انکار کرے تو عامل کا قول یمین کے ساتھ معتبر ہوگا جب کہ اس جیسا مال، مضاربت میں استعمال ہوسکتا ہو۔

اور بعض قرویین سے منقول ہے کہ اگر ان کے عرف میں ابضاع کے لئے اجرت ہوتی ہو تو اس صورت میں زیادہ راجح یہ ہے کہ عامل کا قول معتبر ہوگا (۲)۔

اور حنابلہ کے نزدیک اس میں دو احتمال ہے:

ایک تو یہ کہ عامل کا قول معتبر ہوگا، اس لئے کہ عامل کا عمل اپنے لئے ہے، لہذا اپنے عمل کے بارے میں اس کا قول معتبر ہوگا۔

دوسرا احتمال یہ ہے کہ دونوں سے قسم لی جائے گی، اور عامل کو اس کے نفع کے حصہ اور اجرت مثل میں سے جو کم ہو وہ دیا جائے گا، اس لئے کہ نفع میں اس کا جو حصہ ہے اس سے زیادہ کا وہ مدعی نہیں ہے، لہذا وہ اس سے زیادہ کا مستحق نہ ہوگا، اور اگر اجرت مثل کم ہو تو اس کا مضاربت ہونا ثابت نہ ہوا، لہذا اس کے لئے اجرت مثل ہوگی اور باقی نفع صاحب مال کا ہوگا، کیونکہ اس کے مال میں اضافہ اس کے اصل مال کے تابع ہے (۳)۔

اور بعض فقہاء نے اسے بینات کا تعارض قرار دیتے ہوئے یہ کہا

---

(۱) مواہب الجلیل ۵/ ۳۷۱، المجموع ۴/ ۲۷۱، ۵۷۱، حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۴۰۴، القلیوبی ۳/ ۸۱ طبع عیسی الحلبی، المہذب ۱/ ۴۰۸۔

(۱) المدونہ ۱۱/ ۱۲۷ طبع السعادۃ، مواہب الجلیل ۵/ ۳۷۰، رد المحتار ۴/ ۵۳۷، الہدایہ ۳/ ۱۵۷ طبع مصطفی الحلبی۔

(۲) الخرشی ۴/ ۳۴۰، مواہب الجلیل ۵/ ۳۷۰۔

(۳) المغنی مع الشرح الکبیر ۵/ ۱۹۵، مطالب اولی النہی ۳/ ۵۴۲، کشاف القناع ۳/ ۳۳۸۔

کہ اگر دونوں میں سے ہر ایک نے اپنے دعوی پر بینہ قائم کیا تو دونوں فریقوں کے پیش کئے ہوئے بینہ ایک دوسرے سے متعارض قرار پائے، پس اس صورت میں نفع دونوں کے درمیان نصف نصف تقسیم کردیا جائے گا۔

لیکن حنابلہ کا صحیح مذہب یہ ہے کہ یہ دو بینات کا تعارض نہیں ہے، لہذا ان دونوں میں سے ہر ایک سے اپنے فریق مخالف کے دعوی کے انکار پر قسم لی جائے گی اور عامل کے لئے اس کے عمل کی اجرت ہوگی (۱)۔

اور اس کے برعکس یہ صورت نہیں ہوسکتی ہے کہ عامل تو ابضاع کا دعوی کرے اور صاحب مال مضاربت کا، کیونکہ یہ عادتاً محال ہے، الا یہ کہ عامل صاحب مال پر احسان کرنے کے ارادے سے ایسا کہے۔

۱۵- اور جب عامل نے مضاربت کا دعوی کیا اور صاحب مال نے متعین اجرت کے ساتھ اِبضاع کا (جسے مالکیہ اِبضاع کہتے ہیں دوسرے حضرات اسے از قبیل اجارہ شمار کرتے ہیں) تو اس صورت میں عامل کا قول یمین کے ساتھ معتبر ہوگا اور وہ نفع کے ایک حصہ کا مستحق ہوگا، اس لئے کہ یہاں اختلاف نفع کے اس حصہ کے بارے میں ہے جو مضارب کے لئے مشروط ہے، اور اس جزء کے بارے میں اختلاف کی صورت میں مضارب کو سچا مانا جائے گا۔

اسی بنا پر اگر اجرت اس جزء کے مثل ہو جس کا اس نے مضاربت میں دعوی کیا ہے تو پھر اس پر قسم نہیں ہے، کیونکہ اس صورت میں حقیقت میں دونوں متفق ہیں، لہذا لفظ میں ان کا اختلاف معتبر نہیں ہوگا۔

مالکیہ کے نزدیک اس مسئلہ کے ضبط کے لئے پانچ شرائط ہیں:

اول: یہ کہ اختلاف اس عمل کے بعد ہو جو لزوم مضاربت کا سبب بنتا ہے۔

(۱) مطالب اولی النہی ۳/۵۴۱۔

دوم: یہ کہ اس جیسا آدمی مضاربت پر کام کرتا ہو، اور یہ کہ اس جیسا مال مضاربت پر دیا جاتا ہو۔

سوم: یہ کہ مضاربت سے حاصل ہونے والے نفع کے جس جزء کے مشروط ہونے کا دعوی کیا گیا ہے وہ اس اجرت سے زائد ہو جس پر اتفاق کا دعوی ہے۔

چہارم: شرط یہ ہے کہ جتنے حصۂ نفع جیسے نصف ربع پر مضاربت کی بات کہی جا رہی ہے یہ قرین قیاس ہو، جیسے کہ اس بات پر قرائن شاہد ہوں کہ اس جیسا شخص اس جیسے حصۂ نفع پر ہی کام کرتا ہے۔

پنجم: یہ کہ صاحب مال کا دعوی عرف کے مطابق نہ ہو۔

۱۶- اگر عامل اجرت کے ساتھ اِبضاع کا دعوی کرے اور صاحب مال منافع کے متعین جزء کے ساتھ مضاربت کا، تو مالکیہ نے اس کی صراحت کی ہے کہ اگر عامل کہے کہ مال میرے ہاتھ میں اجرت کے ساتھ بضاعت کے لئے ہے، اور صاحب مال یہ کہے کہ وہ تیرے ہاتھ میں منافع کے متعین جزء کے ساتھ مضاربت کے لئے ہے تو اس صورت میں عامل کا قول معتبر ہوگا۔

اور سابقہ مسئلہ میں جو شرائط مذکور ہوئے وہ یہاں بھی جاری ہوں گے (۱)۔

۱۷- اور اگر عامل مضاربت کا دعوی کرے اور صاحب مال اِبضاع کا، اور ان دونوں میں سے ہر ایک تنہا اپنے لئے منافع کا طالب ہو تو حنابلہ کے نزدیک ان میں سے ہر ایک سے فریق مخالف کے دعوی کے انکار پر قسم لی جائے گی، کیونکہ ان میں سے ہر ایک اپنے خلاف اپنے فریق کے دعوی کا منکر ہے اور منکر کا قول (قسم کے ساتھ) معتبر ہوتا ہے، اور عامل کے لئے صرف اس کے عمل کی اجرت ہوگی اور باقی صاحب مال کا ہوگا، کیونکہ اس کے مال میں اضافہ اصل مال کے تابع ہے (۲)۔

(۱) الخرشی ۳/۴۴۰، التاج والإکلیل ۵/۳۷۰، الشرح الکبیر ۳/۵۳۶۔
(۲) مطالب اولی النہی ۳/۵۴۲، المغنی والشرح الکبیر ۵/۱۹۶۔

اور حنفیہ کے نزدیک اور اسی طرح مالکیہ کے کلام کا مقتضی، جیسا کہ انہوں نے مضاربت میں ذکر کیا ہے، یہ ہے کہ صاحب مال کا قول قسم کے ساتھ معتبر ہوگا اور بینہ عامل کا معتبر ہوگا، کیونکہ وہ صاحب مال کے خلاف ملکیت کا دعوی کر رہا ہے اور مالک اس کا انکار کر رہا ہے (۱)۔

عقد ابضاع کب ختم ہوتا ہے:

۱۸ - عقد ابضاع عام طور پر ان ہی باتوں سے ختم ہوتا ہے جن سے عقد مضاربت ختم ہوتا ہے (۲)۔

اجمالاً اس کے درج ذیل اسباب ذکر کئے جاسکتے ہیں:

الف۔ عقد اصلی کا ختم ہوجانا یا اس عقد کا ختم ہوجانا عقد ابضاع جس کے تابع ہے، پس جب ابضاع مقررہ مدت کے لئے کیا جائے گا تو مدت پوری ہونے پر وہ ختم ہوجائے گا، اور اگر عقد ابضاع کسی دوسرے عقد مثلاً مضاربت کے تابع ہو تو مضاربت کے ختم ہونے سے ابضاع ختم ہوجائے گا۔

ب۔ معاملہ کو فسخ کرنا: خواہ صاحب مال عامل کو معزول کردے یا خود عامل اپنے کو معزول کرلے، کیونکہ یہ ایسا عقد ہے جو فریقین کی طرف سے لازم نہیں ہے۔

ج۔ معاملہ کا خود سے فسخ ہوجانا: خواہ موت کی وجہ سے ہو یا اہلیت ختم ہوجانے کی وجہ سے، یا محل عقد کے ہلاک ہوجانے کی وجہ سے۔

(۱) رد المحتار ۴/ ۵۴۳، الہدایہ ۳/ ۱۵۷۔

(۲) البدائع ۶/ ۱۰۹، رد المحتار ۴/ ۵۱۱، الخرشی ۴/ ۴۳۹، الشرح الکبیر ۳/ ۵۳۵، تحفۃ الفقہاء ۳/ ۳۱ طبع جامعہ دمشق، مغنی المحتاج ۲/ ۳۱۹، المغنی والشرح الکبیر ۵/ ۱۸۳، مطالب اولی النہی ۳/ ۵۳۴۔

ابط

تعریف:

۱ - ابط (بغل) مونڈھے کا اندرونی حصہ ہے، اس کی جمع آباط آتی ہے (۱)۔

فقہاء لفظ ابط کو اس کے لغوی معنی میں ہی استعمال کرتے ہیں (۲)۔

اجمالی حکم:

۲ - فقہاء کے نزدیک بغل سے متعلق امور کے مطابق حکم مختلف ہوتا ہے، جہاں تک بغل کے بال کا تعلق ہے تو جمہور فقہاء کے نزدیک اس کا زائل کرنا مسنون ہے (۳)۔

بحث کے مقامات:

۳ - فقہاء کے نزدیک بغل کے احکام اس سے متعلق امور کے لحاظ سے اپنے مقام پر ذکر کئے جاتے ہیں۔

اس کے بال کو زائل کرنے کا ذکر حنفیہ کے یہاں کتاب الطہارۃ کے باب الغسل میں ہے، اور شافعیہ، حنابلہ اور مالکیہ کے یہاں سنن

(۱) القاموس (ابط)۔

(۲) فتح القدیر ۱/ ۳۸، المجموع ۱/ ۳۱۷، طبع المکتبۃ العالمیۃ بالفجالۃ، الجمل ۱/ ۱۶۳ طبع المیمنیہ، المغنی لابن قدامہ ۱/ ۴۷ طبع المنار، جواہر الاکلیل ۱/ ۹۶ طبع الحلبی۔

(۳) سابقہ مراجع۔

فطرت کے ذیل میں اس کا تذکرہ ہے (۱)۔

اور دعا کے وقت بغل کی سفیدی کے ظاہر ہونے کا ذکر صلاۃ استسقاء کی بحث میں ہے (۲)۔

اور حدود قائم کرنے کے وقت بغل کی سفیدی کے ظاہر ہونے کا ذکر کتاب الحدود میں ہے (۳)۔

اور حج کے احرام میں چادر کو دائیں بغل کے نیچے رکھنے اور بائیں مونڈھے کے اوپر ڈالنے کا ذکر حج کے احرام کی بحث میں ہے (۴)۔

---

(۱) سابقہ مراجع۔

(۲) کشاف القناع ۱/ ۶۱ طبع انصار السنہ۔

(۳) کشاف القناع ۶/ ۶۶۔

(۴) الفتاوی الہندیہ ۱/ ۲۲۲، ۲۲۵، ۲۴۳ طبع بولاق، کشاف القناع ۲/ ۱۶س۔

إبطال

۱ - إبطال کے لغوی معنی کسی چیز کو فاسد کرنے اور زائل کرنے کے ہیں، خواہ وہ چیز حق ہو یا باطل (۱)، اللہ تعالی کا فرمان ہے: "لیحق الحق و یبطل الباطل" (۲) (تاکہ حق کا حق ہونا اور باطل کا باطل ہونا ثابت کردے)۔ اور اس کا شرعی معنی: کسی چیز پر باطل ہونے کا حکم لگانا ہے، چاہے وہ چیز وجود کے وقت صحیح تھی پھر اس پر بطلان کا سبب طاری ہوا، یا یہ کہ کوئی چیز حسی طور پر وجود میں آئی (اسے شرعی وجود نہیں ملا)۔ پہلی صورت کی مثال یہ ہے کہ نماز کا انعقاد صحیح طور پر ہوا پھر بعد میں کوئی ایسی چیز پائی گئی (یعنی مصلی سے کوئی مفسد صلاۃ عمل سرزد ہوا) جس کی وجہ سے وہ باطل ہوگئی۔ اور دوسری صورت کی مثال یہ ہے کہ کسی شخص نے کسی ایسی خاتون سے نکاح کیا جو ابدی طور پر اس کے لئے حرام تھی جیسا کہ فقہاء کی عبارتوں سے سمجھ میں آتا ہے (اس صورت میں نکاح کا وجود حسی طور پر تو ہے لیکن شرعی طور پر نہیں ہے)۔

اور إبطال کا لفظ فقہاء کی زبان میں فسخ (کسی عقد کو توڑ دینا) (۳)، افساد (فاسد کردینا) (۴)، ازالہ (زائل کردینا) (۵)، نقض (توڑ

---

(۱) تاج العروس، مفردات الراغب الاصفہانی (بطل)۔

(۲) سورۂ انفال/ ۸۔

(۳) القلیوبی ۳/ ۱۷۶ طبع الحلبی۔

(۴) القلیوبی و عمیرۃ ۲/ ۱۹۱ - ۳/ ۱۷۶۔

(۵) القلیوبی و عمیرۃ ۳/ ۳۳ - ۱۷۶، مطالب اولی النہی ۳/ ۲۳۱ طبع المکتب الاسلامی۔

دینا)(۱) اور اسقاط (ساقط کردینا)(۲) کے معنی میں بھی استعمال ہوتا ہے، لیکن وہ (ابطال) بعض لحاظ سے ان الفاظ سے مختلف ہوتا ہے، اور یہ فرق اس وقت ظاہر ہوگا جب ان الفاظ کے ساتھ اس کا موازنہ کیا جائے۔

ابطال میں اصل یہ ہے کہ شارع کی طرف سے ہو، جیسا کہ ابطال ان لوگوں کی طرف سے بھی ہوتا ہے جو کوئی عمل یا تصرف کریں، اور ابطال کبھی حاکم کی طرف سے ان امور میں ہوتا ہے جن پر شارع نے انہیں اختیار دیا ہے (۳)۔

متعلقہ الفاظ:

الف۔ ابطال اور فسخ:

۲- فقہاء کبھی ایک ہی مسئلہ میں ابطال کی تعبیر اختیار کرتے ہیں اور کبھی فسخ کی۔ فرق یہ ہے کہ ابطال کا صدور دوران تصرف بھی ہوتا ہے اور تصرف کے بعد بھی، اور ابطال جس طرح عقود اور تصرفات میں واقع ہوتا ہے اسی طرح عبادات میں بھی ہوتا ہے۔

لیکن فسخ عقود اور تصرفات میں زیادہ ہوتا ہے اور عبادات میں کم، اور اسی قبیل سے حج فسخ کر کے عمرہ ادا کرنا اور فرض کی نیت کو فسخ کر کے نفل کی نیت کرنا ہے، اور فسخ، عقود میں ان کے مکمل ہونے سے قبل ہوتا ہے، کیونکہ فسخ، عقد (۴) یا تصرف کے ربط کو ختم کرتا ہے۔

ب۔ ابطال اور افساد:

۳- ابطال اور افساد کے درمیان فرق باطل اور فاسد کے درمیان فرق کے ذیل میں آئے گا۔

اگر شافعیہ اور حنابلہ کے مسلک کے مطابق ہم حج کا استثناء کردیں تو فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ عبادات میں باطل اور فاسد ایک ہی معنی میں آتا ہے (۱)۔

اور مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک اکثر غیر عبادات میں بھی یہ دونوں الفاظ ایک ہی معنی میں استعمال ہوتے ہیں (۲)۔

لیکن حنفیہ اکثر عقود میں فاسد اور باطل کے درمیان فرق کرتے ہیں، باطل وہ ہے جو نہ اپنی اصل کے لحاظ سے مشروع ہو اور نہ وصف کے لحاظ سے، اور فاسد وہ ہے جو اپنی اصل کے لحاظ سے تو مشروع ہو مگر وصف کے لحاظ سے مشروع نہ ہو (۳)، اس کی تفصیل کے لئے دیکھئے: (لفظ بطلان، فساد)۔

ج۔ ابطال اور اسقاط:

۴- اسقاط میں ثابت شدہ حق کو ختم کرنا ہوتا ہے (۴)، اور ابطال میں حق کے وجود یا اس کے التزام کو روکنا ہوتا ہے۔

اور کبھی یہ دونوں (ابطال اور اسقاط) فقہاء کے کلام میں ایک ہی معنی میں آتے ہیں، مثلاً فقہاء کا قول: ''وقف باطل کرنے سے باطل

---

(۱) المحلی علی المنہاج ۴/ ۴۴۔
(۲) الاختیار ۲/ ۱۵ طبع الحلبی۔
(۳) القلیوبی ۲/ ۱۹۸۔
(۴) الاشباہ والنظائر لابن نجیم ۳۳۵ طبع الحلبی، الحموی علی الاشباہ ۲/ ۱۹۶، طبع دار الطباعۃ العامرۃ، والاشباہ والنظائر للسیوطی رص ۲۸۷ -۲۹۱، قواعد ابن رجب رص ۲۶۹ طبع الخانجی، الفروق ۳/ ۲۶۹ طبع دار احیاء الکتب العربیہ القلیوبی ۲/ ۲۷۵، المہذب ۱/ ۳۰۰ -۳۰۹ طبع مصطفی الحلبی، الفواکہ العدیدۃ فی المسائل المفیدۃ ۱/ ۲۷۲ طبع المکتب الاسلامی۔

(۱) إتحاف الأبصار والبصائر رص ۲۵۹ طبع الوطنیۃ بالاسکندریہ تیسیر التحریر ۲/ ۲۳۶ طبع مصطفی الحلبی، الاشباہ والنظائر لابن نجیم رص ۳۳۵، الحموی علی الاشباہ ۲/ ۱۹۴، الاشباہ والنظائر للسیوطی رص ۲۸۶، القواعد والفوائد الاصولیہ للبعلی رص ۱۱۰-۱۱۱ طبع السنۃ المحمدیہ۔
(۲) تیسیر التحریر ۲/ ۲۳۶، الاشباہ والنظائر للسیوطی رص ۲۸۶۔
(۳) ابن عابدین ۴/ ۹۹-۱۰۰ طبع اول۔
(۴) ابن عابدین ۳/ ۲۔

نہیں ہوتا''، اور ان کا قول کہ ''میں نے خیار کو ساقط کیا'' یا ''باطل کیا'' (۱)۔

اجمالی حکم:

۵- جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ عبادت سے فارغ ہونے کے بعد اس کا باطل کرنا صحیح نہیں ہے (۲)۔ مالکیہ کی ایک رائے یہ ہے کہ عبادت سے فارغ ہونے کے بعد اس کے باطل کرنے کی نیت کرنا صحیح ہے اور اس سے عبادت باطل ہوجائے گی۔

اور فرض کو شروع کرنے کے بعد بغیر کسی شرعی عذر کے اس کا باطل کرنا حرام ہے، اور اسی طرح حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک نفل شروع کرنے کے بعد اس کا باطل کرنا حرام ہے اور اس کا اعادہ واجب ہے، کیونکہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: ''وَلاَ تُبْطِلُوْا أَعْمَالَكُمْ'' (۳) (اور اپنے اعمال کو رائیگاں مت کرو)۔

شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک حج وعمرہ کے علاوہ دوسری نفل عبادتوں کا باطل کرنا مکروہ ہے۔ جہاں تک حج وعمرہ کا تعلق ہے تو شافعیہ کے نزدیک ان دونوں کا باطل کرنا حرام ہے، امام احمدؒ سے بھی ایک روایت میں یہی منقول ہے۔ اس سلسلہ میں ان سے دوسری روایت یہ ہے کہ نفل حج وعمرہ کا حکم بھی دوسری تمام نفلی عبادتوں کی طرح ہے (۴)، اور شافعیہ کے نزدیک حج وعمرہ کی طرح جہاد فی سبیل اللہ بھی ہے (۱)۔

اور ایسے تصرفات (یعنی خرید وفروخت اور دوسرے عقود) جو لازم ہیں ان کے نافذ ہوجانے کے بعد فریقین کی رضامندی کے بغیر انہیں باطل نہیں کیا جاسکتا (ہاں باہمی رضامندی سے عقد ختم ہوسکتا ہے) جیسا کہ اقالہ میں ہے۔

لیکن ایسے عقود جو ابھی فریقین کی طرف سے لازم نہیں ہوئے ہیں ان کو فریقین میں سے ہر ایک جب چاہے باطل کرسکتا ہے اور وہ عقود جو ایک فریق کی طرف سے لازم ہوئے ہیں دوسرے کی طرف سے نہیں، تو جس فریق کے حق میں عقد لازم نہیں ہے اس کا عقد کو باطل کرنا صحیح ہے، اور یہاں پر ابطال سے فسخ کے معنی مراد ہیں۔

بحث کے مقامات:

۶- انعقاد سے قبل ابطال کے احکام ''بطلان'' کی بحث میں اور انعقاد کے بعد ابطال کے احکام ''فسخ'' کی بحث میں ذکر کئے جائیں گے۔

چونکہ ابطال عبادات اور تصرفات سب پر طاری ہوتا ہے اس لئے تفصیل کے ساتھ اس کے مقامات کا بیان کرنا مشکل ہے، اس لئے ہر عبادت میں اس کے ابطال کے سبب کی طرف اور عقود اور تصرفات میں ہر عقد اور تصرف کے مقام کی طرف رجوع کیا جائے، جیسا کہ اہل اصول نے اپنی کتابوں میں اس کی تفصیل بیان کی ہے۔

(۱) الاختیار ۳/ ۱۵، إتحاف الأبصار والبصائر رص ۳۲۰۔

(۲) الاشباہ والنظائر لابن نجیم رص ۳۰، الحموی علی الاشباہ ۱/ ۷۸، الاشباہ والنظائر للسیوطی رص ۳۸، الفروق ۲/ ۲۷-۲۸، الصلاۃ لابن القیم رص ۵۸، ابن عابدین ۳/ ۲۹۹، الانصاف للمرداوی ۱۰/ ۳۳۸ طبع انصار السنہ۔

(۳) ابن عابدین ۱/ ۴۶۲، الحطاب ۲/ ۹۰ طبع النجاح، المجموع ۶/ ۳۹۳ طبع المنیریہ، المغنی مع الشرح ۳/ ۱۵۵ طبع اول المنار، کشاف القناع ۱/ ۳۰۹ طبع انصار السنہ۔ سورۂ محمد/ ۳۳۔

(۴) المجموع ۶/ ۳۹۳، المغنی مع الشرح ۳/ ۱۵۵۔

(۱) شرح الروض ۴/ ۱۷۸ طبع المیمنیہ۔

اَبطح

تعریف:

۱- اَبطح پانی کی وہ وسیع گزرگاہ ہے جس میں چھوٹی چھوٹی کنکریاں ہوں، اس کی جمع ''اَباطح''اور خلاف قیاس ''بطائح'' اور ''بِطاح'' بھی آتی ہے(۱)۔

اور اس مکان کی تعیین کے بارے میں فقہاء میں اختلاف ہے جسے مناسک حج کے مقامات میں ''اَبطح'' کہا جاتا ہے، جمہور کا قول یہ ہے کہ ''اَبطح'' مکہ اور منیٰ کے درمیان واقع کشادہ میدان کا نام ہے جو منی کی طرف زیادہ قریب ہے، اور وہ اس مقام کا نام ہے جو دو پہاڑوں کے درمیان واقع ہے جس کی حد مقبرہ تک ہے۔ اسے اَبطح، بطاح اور خیف بنی کنانہ کہا جاتا ہے اور اس کا نام مُحَصَّب بھی ہے۔

بعض مالکیہ کا قول یہ ہے کہ وہ مکہ کے بالائی حصہ میں ''کداء'' کی گھاٹی کے نیچے ایک جگہ ہے، اور وہ محصب کا ایک حصہ ہے، اور محصب دونوں پہاڑوں کے درمیان مقبرہ تک کی جگہ ہے۔

اجمالی حکم:

۲- اَبطح میں اترنا اور اس میں ظہر، عصر، مغرب اور عشاء کی نمازیں پڑھنا چاروں مذاہب کے علماء کے نزدیک مستحب ہے، چونکہ رسول اللہ ﷺ کا وہاں ٹھہرنا اور نماز پڑھنا اور خلفاء ثلاثہ حضرات ابوبکرؓ و عمرؓ و عثمانؓ کا اس بارے میں حضور ﷺ کی سنت پر عمل کرنا ثابت ہے۔

ائمہ کا اس بات پر اتفاق ہے کہ اَبطح میں نہ ٹھہرنے سے حج پر کوئی اثر نہیں پڑے گا، نہ حج فاسد ہوگا اور نہ کوئی دم واجب ہوگا۔

حضرت ابن عباسؓ اور حضرت عائشہؓ کی رائے یہ ہے کہ آنحضور ﷺ نے وہاں استراحت کے ارادہ سے قیام فرمایا تھا، لہذا وہ مناسک حج میں داخل نہیں ہے۔

بحث کے مقامات:

۳- فقہاء نے کتاب الحج میں منیٰ سے کوچ کرنے کے سلسلے میں بحث کرتے ہوئے اس کی تفصیل کی ہے(۱)۔

---

(۱) الصحاح للجوہری ۱/۳۵۶۔

(۱) المبسوط ۴/ ۲۴، البدائع ۲/ ۱۶۰، المجموع للنووی ۸/ ۲۵۴، المغنی لابن قدامہ ۳/ ۴۸۳، الحطاب ۳/ ۱۳۶، الزرقانی ۲/ ۲۸۸۔

اَبکم

تعریف:

۱- اَبکم "بَکَم" کا صیغۂ صفت ہے، جس کے معنی گونگا پن کے ہیں، بعض لوگوں نے کہا ہے کہ "اَخرس" وہ ہے جو پیدائشی طور پر نہ بولتا ہو، اور "اَبکم" وہ ہے جسے گویائی تو ہو لیکن وہ جواب کو نہ سمجھ پاتا ہو(۱)۔

فقہاء کے استعمال میں اَبکم اور اَخرس کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے۔

عام قاعدہ اور اجمالی حکم:

۲- چونکہ اَخرس زبان سے اپنی بات واضح کرنے کی قدرت نہیں رکھتا اس لئے عبادات جیسے نماز، تلاوت قرآن اور تلبیہ میں اس کا نیت کرنا، زبان ہلانا یا غیر واضح تلفظ کافی ہوگا، مالکیہ کے نزدیک نیت پر اکتفاء صحیح ہے(۲)۔

فقہاء نے نماز اور حج کی بحث میں اس کی تفصیل بیان کی ہے(۳)

عبادات کے علاوہ امور میں ضروری ہوگا کہ وہ تحریر و کتابت کے ذریعہ اپنی بات واضح کرے، اگر کتابت کی قدرت وہ رکھتا ہے تو اس سے عدول نہیں کیا جاسکتا اور اگر لکھ نہیں سکتا تو بیوع، معاملات اور شہادات وغیرہ میں اس کا وہ اشارہ کافی ہے جس سے اس کی مراد سمجھ میں آجائے۔

فقہاء اس کی تفصیلات بیوع، نکاح، معاملات اور شہادات میں بیان کرتے ہیں(۱)۔

لیکن حدود میں نہ اپنے خلاف اس کا اقرار قبول کیا جائے گا اور نہ دوسروں کے خلاف اس کی شہادت معتبر ہوگی، اس تفصیل کے مطابق جو فقہاء نے اس سلسلے میں بیان کی ہے، اس لئے کہ اس میں ایسا شبہ پایا جاتا ہے جو حدود کو ساقط کردیتا ہے۔

اس کی تفصیل کتاب الحدود میں ملے گی(۲)۔

بحث کے مقامات:

۳- گونگے کی زبان پر جنایت یا گونگے کے ذریعہ دوسرے کی زبان پر جنایت کے حکم میں تفصیل ہے جسے فقہاء جنایت علی مادون النفس کی بحث میں ذکر کرتے ہیں(۳) اور غلام یا نکاح یا قضاء اور امامت میں گونگا پن کے عیب شمار کرنے میں قدرے تفصیل ہے۔

---

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر (بکم)۔

(۲) الزرقانی علی خلیل ۱/ ۱۹۵، الاشباہ والنظائر للسیوطی رص ۱۶۹۔

(۳) ابن عابدین ۱/ ۳۲۴-۳۹۹ طبع بولاق ۱۲۷۲ھ، المغنی ۱/ ۵۱۲ طبع اول۔

---

(۱) ابن عابدین ۲/ ۴۲۵ و ۴/ ۳۷۹ و ۵/ ۴۲۱، القلیوبی وعمیرۃ ۲/ ۱۵۳-۳۲۹، ۳/ ۱۳۰-۲۱۹-۳۲۷ طبع الحلبی، جواہر الاکلیل ۱/ ۳۴۸ و ۲/ ۲۳۳ طبع عباس شقرون، المغنی لابن قدامہ ۸/ ۳۱۱، ۱۲/ ۶۳ طبع اول۔

(۲) ابن عابدین ۳/ ۱۴۴، جواہر الاکلیل ۲/ ۱۳۲، القلیوبی وعمیرۃ ۴/ ۱۱۹، المغنی لابن قدامہ ۱۲/ ۶۳۔

(۳) القلیوبی وعمیرۃ ۴/ ۱۱۹، ابن عابدین ۳/ ۱۹۲، ۵/ ۲۶۹، جواہر الاکلیل ۲/ ۲۶۹۔

اِبل

تعریف:

۱-اِبل وہ اسم جمع ہے جس کا مفرد نہیں ہے، یہ واحد اور جمع دونوں پر بولا جاتا ہے، اس کی جمع آبال آتی ہے (۱)۔ اور ذبح کے بعد اس کے فرد کو "جزور" کہا جاتا ہے۔

فقہاء اس لفظ کو اس کے لغوی معنی میں ہی استعمال کرتے ہیں۔

اجمالی حکم:

۲- اونٹ کے گوشت (کھانے) سے وضو کے ٹوٹنے میں فقہاء کا اختلاف ہے، جمہور کا مسلک اس سلسلے میں یہ ہے کہ اس کا گوشت کھانے سے وضو نہیں ٹوٹتا (۲)، اور حنابلہ کے نزدیک اس سے وضو ٹوٹ جاتا ہے اگر چہ گوشت کچا ہی کیوں نہ ہو (۳)۔

بحث کے مقامات:

۳- اونٹ سے بہت سے مسائل متعلق ہیں جن میں سے ہر ایک پر فقہاء نے اس کے مقام پر بحث کی ہے، لہذا اس کے گوشت کے کھانے سے وضو (ٹوٹنے) کے مسئلہ پر فقہاء نے طہارت کے باب میں نواقض وضو کے ذیل میں، اس کے اصطبل میں نماز پڑھنے کے مسئلہ پر کتاب الصلاۃ میں شرائط نماز کے ذیل میں (۱)، اونٹ کے پیشاب اور لید کی طہارت کے مسئلہ پر نجاسات کے باب میں (۲)، اس کے دودھ اور پیشاب سے علاج معالجہ کے مسئلہ پر "تداوی" کی اصطلاح کے تحت، اس کی زکاۃ کے مسئلہ پر کتاب الزکاۃ میں "اونٹ کی زکاۃ اور قربانی" کے ذیل میں، لائق قربانی اونٹ کی عمر کے مسئلہ پر قربانی کے باب میں، حج میں قربانی کے لئے اونٹ کو ساتھ لے جانے کے مسئلہ پر کتاب الحج میں "ھدی" کے ذیل میں، اونٹ کے ذبح شرعی کے مسئلہ پر کتاب الذبائح میں، اور دیت میں اونٹ دیے جانے کے مسئلہ پر باب الدیات میں مقادیر دیت کے ذیل میں، اس کی حفاظت کی صفت کی بحث "کتاب السرقۃ" میں صفت حفاظت کی بحث کے ذیل میں ہے۔ اونٹوں کے درمیان دوڑ کا مسئلہ "سبق اور رمی" کے ذیل میں، مال غنیمت میں اس کے لئے حصہ مقرر کرنے کے مسئلہ پر کتاب الجہاد میں، اور عقیقہ کے طور پر اس کو قربانی کرنے کے مسئلہ پر کتاب الاضحیۃ میں عقیقہ کے ذیل میں بحث کی گئی ہے (۳) وغیرہ۔

(۱) المخصص لابن سیدہ ۷/ ۲ طبع بولاق، القاموس۔

(۲) البدائع ۱/ ۳۲ طبع شرکۃ المطبوعات ۱۳۲۷ھ، الدسوقی ۱/ ۱۲۳ - ۱۲۴ طبع عیسی الحلبی، المجموع ۲/ ۵۷ طبع المنیریہ۔

(۳) المغنی لابن قدامہ ۱/ ۱۸۳ طبع المنار ۱۳۴۱ھ۔

(۱) حوالۂ سابق ۲/ ۶۷۔

(۲) المجموع ۲/ ۵۰۳ - ۵۰۴، الشروانی ۱/ ۲۹۶۔

(۳) دلیل الطالب ص ۹۳ طبع المکتب الاسلامی دمشق۔

اِبلاغ

دیکھئے: تبلیغ۔

ابن

تعریف:

۱ - ابن کے حقیقی معنی صلبی بیٹے کے ہیں، اور پوتے پر اس کا اطلاق مجازاً ہوتا ہے، اور صلبی سے مراد براہ راست اولاد ہے، چاہے باپ کی طرف سے ہو یا ماں کی طرف سے، اور ابن کا اطلاق رضاعی بیٹے پر بھی مجازاً ہوتا ہے، لیکن جب اسے مطلق بولا جائے تو اس سے نسبی بیٹا مراد ہوتا ہے، اور اس کا اطلاق صرف نر اولاد پر ہوتا ہے، بخلاف لفظ ''ولد'' کے کہ وہ لڑکا اور لڑکی دونوں کو شامل ہوتا ہے۔

اور ابن کی تانیث ''ابنۃ'' اور ایک لغت میں ''بنت'' ہے۔

انسان کی اولاد کے ذیل میں ابن کی جمع ''بنین'' اور ''ابناء'' آتی ہے اور انسان کے علاوہ غیر ذوی العقول میں جیسے ابن مخاض (اونٹ کا ایک سالہ نر بچہ) اور ابن لبون (اونٹ کا دو سالہ بچہ) کے لئے جمع میں بنات مخاض اور بنات لبون استعمال کیا جاتا ہے۔

ابن کی اضافت کسی مناسبت کی بنیاد پر ایسے لفظ کی طرف بھی ہوتی ہے جو ابوۃ (باپ بیٹے کے رشتہ) پر دلالت نہیں کرتا، جیسے ابن السبیل (۱)۔

اور فقہاء اس لفظ کا استعمال معنی لغوی ہی میں کرتے ہیں (۲)۔

اور ''ابن'' باپ کے اعتبار سے اس کا ہر وہ مذکر لڑکا ہے جو فراش صحیح پر یا عقد نکاح فاسد، یا وطی بالشبہ جس کا شریعت نے اعتبار کیا ہے، یا ملک یمین کی بنیاد پر پیدا ہوا ہو۔

اور ماں کے لحاظ سے ہر وہ لڑکا جسے اس نے جنا ہے خواہ وطی حلال کی بنیاد پر ہو یا وطی حرام کی بنیاد پر، اسی طرح جس عورت نے کسی لڑکے کو دودھ پلایا وہ بچہ اس کا رضاعی بیٹا ہوگیا (۱)۔

اجمالی حکم:

۲ - لڑکا عصبہ بنفسہ ہے، جو تمام عصبات میں سب سے زیادہ حق دار ہے، اسی بنیاد پر وہ اپنے علاوہ دیگر عصبات پر مقدم ہوگا (۲)، اور اس پر درج ذیل احکام مرتب ہوں گے:

وہ عصبہ ہونے کی بنیاد پر وارث ہوتا ہے، اگر تنہا ہو تو مورث کے پورے مال کا وارث ہوتا ہے، اور اگر اصحاب فرائض موجود ہوں تو ان کے اپنا اپنا حصہ لے لینے کے بعد باقی مال کا حق دار ہوتا ہے، اور وہ اپنی بہن کو عصبہ بنا دیتا ہے اور بہن کے ساتھ اس کو ایک بہن کا دوگنا حصہ دیا جاتا ہے۔

اور وہ میراث سے کبھی محروم نہیں ہوتا، ہاں وہ دوسروں کے لئے حاجب بنتا ہے، کسی کو بالکلیہ محروم کر دیتا ہے (مثلاً میت کے بھائی بہن کو)، اور کبھی کسی کے حصہ کو کم کر دیتا ہے (۳) (مثلاً میت کے والدین کو)، اور اس مسئلہ میں فقہاء کا اتفاق ہے۔

---

(۱) لسان العرب، الکلیات للکفوی، المصباح المنیر للفیومی، المفردات فی غریب القرآن (بنو)۔

(۲) نتائج الافکار (تکملۃ فتح القدیر) ۸/ ۴۷۶ طبع الامیریہ، الفواکہ الدوانی ۲/ ۳۴۰ طبع مصطفی الحلبی، المغنی ۶/ ۲۱۹ طبع المنار۔

(۱) ابن عابدین ۲/ ۴۷۹ - ۶۲۳ طبع بولاق، الفواکہ الدوانی ۲/ ۳۳، الوجیز للغزالی ۲/ ۸۸ مطبعۃ الآداب والمؤید، المہذب ۲/ ۱۲۰ - ۱۵۵، المغنی ۹/ ۱۵ - ۵۵۔

(۲) المہذب ۲/ ۳۰ طبع عیسی الحلبی۔

(۳) الفواکہ الدوانی ۲/ ۳۳۵ - ۳۳۸ - ۳۴۲، المہذب ۲/ ۳۰، المغنی ۷/ ۱۹، السراجیہ (العصبۃ) طبع مصطفی الحلبی، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۴۵۹، ۴۶۵ طبع عیسی الحلبی۔

اسی طرح وہ تمام فقہاء کے نزدیک "ولاء" کا حق دار ہوتا ہے، لڑکی نہیں ہوتی (۱)۔

چونکہ لڑکا (نہ کہ لڑکی) عاقلہ میں داخل ہے، اس لئے وہ مالکیہ، حنفیہ اور ایک روایت کے مطابق حنابلہ کے نزدیک اور شافعیہ میں سے ابوعلی طبری کی رائے کے مطابق ان لوگوں میں سے ہے جو قسامت اور دیت کا بوجھ برداشت کرتے ہیں۔

اس کی تفصیل اس سے متعلقہ ابواب میں مذکور ہے (۲)۔

اور جمہور کے نزدیک لڑکے کو اپنی ماں کا نکاح کرانے کا اختیار ہے، اس کی تفصیل باب ولایت میں مذکور ہے۔

البتہ والدین کے نفقہ کی ذمہ داری میں لڑکے کو لڑکی پر اولیت حاصل ہے، اس بارے میں اختلاف ہے (۳)۔

بعض فقہاء عقیقہ میں لڑکے کے لئے دو بکری کو خاص کرتے ہیں جب کہ لڑکی کی جانب سے ایک بکری کو کافی قرار دیتے ہیں (۴)، یہ نسبی بیٹے کے احکام ہوئے۔

جہاں تک رضاعی بیٹے کا تعلق ہے تو اس سے جو اہم احکام متعلق ہیں وہ حسب ذیل ہیں: نکاح کا حرام ہونا، خلوت کا جائز ہونا، جو لوگ مس مرأۃ (عورت کو چھونے) سے وضو کے ٹوٹ جانے کے قائل ہیں ان کے نزدیک اس کے چھونے سے وضو کا نہ ٹوٹنا (۵)، اور اس کے علاوہ وہ احکام ہیں جو حقیقی بیٹے کے ساتھ خاص ہیں۔

(۱) السراجیہ رص ۶۷، الفواکہ الدوانی ۲/ ۲۰۹، المہذب ۲/ ۲۲، المغنی ۷/ ۲۵۰۔

(۲) البدائع ۱۰/ ۴۶۶۵، ۴۶۶۷، ۴۵۶۷ طبع الامام القاہرہ، الفواکہ الدوانی ۲/ ۲۳۸، ۲۵۲، ۲۶۹، المہذب ۲/ ۲۱۳ - ۲۱۴، المغنی ۹/ ۵۰۴، ۵۱۴، ۵۱۶، ۵۲۳، ۱۰/ ۴۲۔

(۳) المہذب ۲/ ۱۶۸۔

(۴) المغنی ۱۱/ ۱۲۰، منح الجلیل ۱/ ۶۲۰ طبع طرابلس لیبیا۔

(۵) المحرر فی الفقہ ۱/ ۱۱۱ طبع السنۃ المحمدیہ، المہذب ۲/ ۱۵۶۔

ولد الزنا کا نسب صرف ماں سے ثابت ہوگا، کیونکہ اسے زانی کے ساتھ لاحق نہیں کیا جاسکتا۔ بعض ائمہ کے نزدیک زنا سے حرمت مصاہرت ثابت ہوجاتی ہے، اس سلسلے میں ائمہ کا اختلاف اور دوسری تفصیلات کے لئے احکام نکاح کی طرف مراجعت کی جائے (۱)، مثلاً زانی کی بیٹی اس لڑکے پر حرام ہوگی جو اس کے زنا کے نطفہ سے پیدا ہوا ہو۔

بحث کے مقامات:

۳- لڑکے کے متعدد احکام ہیں جو فقہ کی کتابوں میں اپنے اپنے مقام پر تفصیل کے ساتھ مذکور ہیں، ان ہی میں سے وراثت، نکاح، رضاعت، نفقہ، حضانت (پرورش)، نسب، زنا، جنایات (جرائم) اور عقیقہ وغیرہ ہیں۔

(۱) ابن عابدین ۲/ ۲۱۱، المغنی ۷/ ۱۲۱، ۹/ ۱۹۹ - ۲۰۳، البحر ۲/ ۱۰۱۔

ابن الابن

تعریف:

۱ - ابن الابن اس لڑکے کو کہتے ہیں جو نسبی اور رضاعی بیٹے کی براہ راست اولاد ہے، اور جب **مطلق** بولا جائے تو اس سے نسبی پوتا مراد ہوتا ہے، اور اسے "حفید" کہا جاتا ہے، اور پوتے کو مجازاً بیٹا بھی کہا جاتا ہے (۱) جیسا کہ پوتے کے بیٹے کو بھی مجازاً ابن کہا جاتا ہے اگر چہ وہ نیچے تک جائے (یعنی پوتے کے پوتے، پرپوتے وغیرہ کو بھی بیٹا کہا جاتا ہے)۔

فقہاء بھی یہی لغوی معنی مراد لیتے ہیں (۲) بشرطیکہ نسب شرعی طریقہ پر ثابت ہوجائے۔

متعلقہ الفاظ:

۲ - **ولد الابن:** یہ ابن الابن کے مقابلہ میں عام ہے، کیونکہ بیٹے کی بیٹی (پوتی) کو بھی شامل ہوتا ہے۔

سبط:

سبط کا استعمال اکثر بیٹی کی اولاد کے لئے ہوتا ہے (یعنی نواسہ، نواسی کے لئے) اسی بنا پر حضرت حسن اور حسین رضی اللہ عنہما کو "سبطا رسول الله" (رسول اللہ کے دونوں نواسے) کہا گیا ہے، اور کبھی لڑکے کی اولاد کو بھی سبط کہا جاتا ہے۔

اجمالی حکم:

۳ - فقہاء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ پوتا عصبات میں سے ہے، اور اس سے اوپر کا بیٹا اسے محجوب کر دیتا ہے اور وہ خود اپنے سے نیچے والے پوتوں کو محجوب کر دیتا ہے (۱)، اور اپنے برابر درجہ کی بہنوں اور اپنی چچازاد بہنوں کو عصبہ بنا دیتا ہے، اسی طرح وہ اپنے اوپر کی پھوپھیوں کو بھی عصبہ بنا دیتا ہے اگر ان کے لئے بیٹیوں کے حصہ میں سے کچھ نہ ہو۔

فقہاء کا اس مسئلہ میں اختلاف ہے کہ پوتا نکاح میں اپنی دادی کا ولی ہوگا یا نہیں؟ جمہور کی رائے یہ ہے کہ اسے ولایت نکاح حاصل ہے (۲)، اور شافعیہ نے اس سلسلہ میں اختلاف کیا ہے (۳)۔

بحث کے مقامات:

۴ - فقہاء ابن الابن (پوتے) کے احکام کو ہر فقہی مسئلہ سے متعلق اس کے مقام پر تفصیل سے ذکر کرتے ہیں، پس اس کی وراثت کے

---

(۱) تاج العروس، المصباح المنیر، المفردات فی غریب القرآن (بنو)۔

(۲) تبیین الحقائق للزیلعی ۶/ ۲۳۰ - ۲۳۴ طبع اول، وعمیرة ۳/ ۱۳۹ طبع الحلبی ۱۳۵۴ھ، السراجیہ رص ۱۵۲ طبع فرج اللہ ذکی الکردی۔

---

(۱) السراجیہ رص ۱۴۰ اور اس کے بعد کے صفحات طبع الکردی، المہذب ۲/ ۲۹ اور اس کے بعد کے صفحات طبع الحلبی ۱۳۷۹ھ، الدسوقی ۴/ ۴۵۹ - ۴۶۶ طبع دار احیاء الکتب العربیہ المغنی ۷/ ۱۷ طبع اول۔

(۲) البدائع ۳/ ۱۳۵۰ طبع الامام مصر، الخرشی ۳/ ۱۸۱ طبع اول المطبعة العامرہ، المغنی ۷/ ۳۴۷ طبع اول۔

(۳) الجمل علی شرح المنہج ۴/ ۱۵۰ طبع دار احیاء التراث العربی ۱۳۰۵ھ، القواعد لابن رجب رص ۳۲۷۔

مسئلہ کا ذکر فرائض کے باب میں عصبات کی میراث (۱) اور حجب پر گفتگو کرتے ہوئے، دادی کے نکاح میں اس کی ولایت کا تذکرہ کتاب النکاح میں باب الاولیاء کی بحث کے ذیل میں (۲)، اور اس کے علاوہ اس سے متعلق دوسرے مسائل کو اس کے مشہور ابواب میں ذکر کرتے ہیں۔

(۱، ۲) سابقہ فقہی مراجع۔

ابن الأخ

تعریف:

۱ - لغت اور اصطلاح میں ابن الأخ کا اطلاق بھائی کے بیٹے پر ہوتا ہے، بھائی خواہ حقیقی ہو، یا علاتی (باپ شریک) یا اخیافی (ماں شریک) یا رضاعی (۱) (دودھ شریک)، اور جب مطلق بولا جاتا ہے تو اس سے نسبی بھائی کا لڑکا مراد ہوتا ہے۔

لفظ ابن الأخ کا اطلاق مجازاً بھائی کے پوتے در پوتے پر بھی ہوتا ہے۔

اجمالی حکم:

۲ - اگر بھائی نہ ہو تو ابن الأخ میراث میں بھائی کی جگہ لیتا ہے، مگر پانچ جگہوں میں ابن الأخ اپنے باپ کی جگہ نہیں لیتا ہے:

ایک تو یہ کہ ابن الأخ اپنی بہن کو عصبہ نہیں بناتا (۲) (جب کہ اس کا باپ اپنی بہن کو عصبہ بنا دیتا ہے)۔

دوسرے یہ کہ دادا تمام قسم کے بھتیجوں کو (خواہ حقیقی ہوں یا علاتی یا

(۱) لسان العرب، مفردات الراغب الاصفہانی (ا خ و)، شرح الروض ۳/ ۱۸ ۳ طبع المیمنیہ۔

(۲) شرح السراجیہ/ ۱۵۵، الفواکہ الدوانی ۲/ ۳۴۲ طبع مصطفی الحلبی، الدسوقی ۴/ ۶۰ ۴ طبع دار الفکر، مغنی المحتاج ۳/ ۱۹ طبع مصطفی الحلبی، الشروانی علی التحفہ ۶/ ۴۰۷ طبع دار صادر، الجمل علی المنہج ۴/ ۹ طبع صادر، العذب الفائض ۱/ ۷۶-۹۱ طبع مصطفی الحلبی۔

اخیافی) محجوب کردیتا ہے، کیونکہ وہ بھائی کی طرح ہے، اور بھائی کے ساتھ بھتیجا وارث نہیں ہوتا، اور دادا حقیقی بھائی یا علاتی بھائی کو اکثر فقہاء کے نزدیک محجوب نہیں کرتا ہے (۱)۔

تیسرے یہ کہ اگر بھتیجے ایک سے زائد ہوں تو ماں کے حصے کو ثلث (تہائی) سے سدس (چھٹے حصے) میں نہیں بدلتے، بخلاف بھائیوں کے کہ اگر بھائی ایک سے زائد ہوں تو ماں کا حصہ تہائی سے گھٹ کر چھٹا ہوجاتا ہے (۲)۔

چوتھے یہ کہ اخیافی بھائی کا بیٹا اصحاب فرائض میں داخل ہونے کی حیثیت سے وارث نہیں ہوتا، جب کہ اخیافی بھائی صاحب فرض ہونے کی حیثیت سے وارث ہوتا ہے (۳)۔

پانچویں یہ کہ مسئلہ مشترکہ میں اگر بھتیجوں کو بھائیوں کی جگہ فرض کیا جائے تو وہ وارث نہیں ہوں گے۔

فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ حقیقی یا علاتی بھتیجا میراث میں چچا پر مقدم ہوگا (۴)، اسی طرح اگر "اقرب الأقارب (تمام رشتہ داروں میں سب سے زیادہ قریب) کے لئے وصیت کی گئی ہو تو وہ چچا پر مقدم ہوگا (۵)، اور نکاح کی ولایت میں (۶) اور حضانت (حق پرورش) میں (۱) بھی وہ چچا پر مقدم ہوگا۔

تمام فقہاء دادا کو حضانت میں بھتیجے پر مقدم کرتے ہیں، اسی طرح مالکیہ کے علاوہ دوسرے فقہاء اقرب الأقارب کے لئے وصیت کرنے کی صورت میں اور نکاح میں دادا کو بھتیجے پر مقدم کرتے ہیں (۲)۔

مالکیہ حقیقی یا علاتی بھتیجے کو اقرب الأقارب کے لئے کی گئی وصیت یا ذوی الأرحام میں سے قریب ترین کے لئے کی گئی وصیت میں (۳)، اور نکاح کی ولایت میں (۴) دادا پر مقدم کرتے ہیں۔

رضاعی بھتیجے کے لئے کچھ خصوصی احکام نہیں ہیں الا یہ کہ اس کی رضاعی پھوپھی اس پر حرام ہوجائے گی۔

بحث کے مقامات:

۳- فقہاء بھتیجے کے سلسلے میں کتاب الزکاۃ (مصارف زکاۃ یا صدقات کے اقسام) کے تحت اقارب اور رشتہ داروں کے سلسلے میں بحث کرتے ہوئے گفتگو کرتے ہیں، نیز ارحام یا اقارب کے لئے وقف اور وصیت کے ذیل میں، ہبہ میں (یعنی مال موہوب کو واپس لینے یا ہبہ سے رجوع کرنے میں)، عصبہ، اصحاب فرائض اور ذوی الارحام کی میراث کے

(۱) السراجیہ رص ۱۳۱، الفواکہ الدوانی ۲/ ۲۴۴، شرح الروض ۳/ ۹، العذب الفائض ۱/ ۷۶ طبع مصطفی الحلبی۔

(۲) شرح السراجیہ رص ۱۴۴ طبع فرج اللہ ذکی الکردی، الفواکہ الدوانی ۲/ ۲۴۴، شرح الروض ۳/ ۹، العذب الفائض ۱/ ۵۶ - ۵۷، البحر ر ۱/ ۳۹۳ طبع السنۃ المحمدیہ

(۳) شرح السراجیہ رص ۲۰۷، الفواکہ الدوانی ۲/ ۲۴۴، الشروانی علی التحفہ ۶/ ۴۰۸، العذب الفائض ۱/ ۷۶۔

(۴) الاختیار ۵/ ۹۳ طبع مصطفی الحلبی، بلغۃ السالک ۲/ ۴۹۷ طبع مصطفی الحلبی، الجمل علی المنہج ۴/ ۱۴، العذب الفائض ۱/ ۷۷۔

(۵) البحر الرائق ۸/ ۵۰۸، التاج والاکلیل ۶/ ۳۷۳ طبع مکتبۃ النجاح لیبیا، الجمل علی المنہج ۴/ ۶۱، المغنی مع الشرح ۶/ ۵۵۱ طبع اول۔

(۶) البہجہ شرح التحفہ علی الارجوزہ ۱/ ۲۰۳، الجمل علی المنہج ۴/ ۱۴۴، البجیرمی علی

= الخطیب ۳/ ۳۴۰ طبع مصطفی الحلبی، مطالب اولی النہی ۵/ ۶۱ طبع المکتب الاسلامی دمشق۔

(۱) ابن عابدین ۲/ ۶۳۸ طبع اول، البہجہ شرح التحفہ علی الارجوزۃ ۱/ ۴۰۶ طبع مصطفی الحلبی، الجمل علی المنہج ۴/ ۹۰، البجیرمی علی الخطیب ۴/ ۹۱، المغنی مع الشرح ۹/ ۳۱۰ طبع اول۔

(۲) شرح السراجیہ رص ۱۴۹، البحر الرائق ۸/ ۵۰۸ طبع العلمیہ، ابن عابدین ۲/ ۶۳۸، البہجہ شرح التحفہ ۱/ ۴۰۶، الشروانی علی التحفہ ۶/ ۴۰۸، البجیرمی علی الخطیب ۴/ ۹۱ طبع مصطفی الحلبی، شرح الروض ۳/ ۹، العذب الفائض ۱/ ۷۶، المغنی مع الشرح الکبیر ۶/ ۵۱۰، الانصاف ۸/ ۶۹ طبع انصار السنہ۔

(۳) شرح منح الجلیل ۴/ ۶۵۹ طبع مکتبۃ النجاح لیبیا۔

(۴) البہجہ شرح التحفہ علی الارجوزۃ ۱/ ۲۵۳۔

ذیل میں، نکاح میں اولیاء کی ترتیب اور محرمات کے ذیل میں، کتاب الرضاع، (یعنی دودھ پینے والے پر جو رشتے حرام ہیں) اس کے ذیل میں، حضانت (حق پرورش) کے ذیل میں، قضاء میں، شہادت (رشتہ داروں کی شہادت) میں ان کے لئے جو حکم ہے اور ان کے خلاف جو حکم ہے اس کے ذیل میں، اور کتاب العتق (ان رشتہ داروں کے تذکرہ کے ذیل میں جو کسی انسان کی ملک میں آکر آزاد ہوتے ہیں) کے ذیل میں بحث کرتے ہیں۔

ابن الأخت

تعریف:

۱- بھانجا یا تو نسبی ہوگا یا رضاعی۔

نسبی بھانجا نسبی بہن کا حقیقی لڑکا ہے، اور اس کی تین قسمیں ہیں: نسبی بہن کا بیٹا، علاتی بہن کا بیٹا، اخیافی بہن کا بیٹا۔

رضاعی بھانجا وہ لڑکا ہے جسے نسبی بہن نے دودھ پلایا ہو، یا وہ رضاعی بہن کا نسبی بیٹا ہے، یہ بات پیش نظر رہے کہ عربی میں ''ولد'' کا لفظ لڑکے و لڑکی دونوں کو شامل ہوتا ہے، اور لفظ ابن صرف اولا دنرینہ کو شامل ہوتا ہے۔

اجمالی حکم اور بحث کے مقامات:

بھانجا محارم میں سے ہے، (یعنی وہ مرد جن سے نکاح حرام ہے مثلاً باپ بیٹا بھائی وغیرہ):

۲- فقہاء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ بھانجا ذی رحم محرم میں سے ہے، اس لئے اس پر وہ تمام احکام جاری ہوں گے جو دوسرے محارم پر جاری ہوتے ہیں، یعنی نکاح کی حرمت، اور خواتین کے پاس آنے جانے کی اباحت، اور مباح حدود میں ان کی طرف دیکھنے کا جواز، اور چوری کے معاملہ میں ہاتھ کا کاٹا جانا۔ اس کی تفصیل فقہی کتابوں میں محارم کی اصطلاح، اور ابواب الحظر والاباحۃ اور نکاح کے ذیل میں مذکور ہے (۱)۔

---

(۱) حاشیۃ الطحطاوی علی مراقی الفلاح رص ۳۲۳ طبع العثمانیہ، بدائع الصنائع

بھانجاذوی الأرحام میں سے ہے:

۳- فقہاء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ بھانجا ذوی الأرحام میں سے ہے (اور یہ وہ لوگ ہیں جو قرابت میں کسی شخص کی طرف کسی خاتون کے واسطہ سے منسوب ہوتے ہیں)، اوران لوگوں کے لئے وراثت، نفقہ، نماز جنازہ میں امامت کا حق دار ہونے، ولایت اور صلہ رحمی کے سلسلے میں خصوصی احکام ہیں جنہیں فقہاء نے فقہی کتابوں کے مذکورہ ابواب میں تفصیل سے ذکر کیا ہے۔

اور بھانجے کی پرورش کے سلسلے میں خالہ کو باپ پر مقدم کرنے میں فقہاء کا اختلاف ہے، جس کی تفصیل فقہی کتابوں میں حضانت کی بحث میں آتی ہے۔

ابن البنت

تعریف:

۱- نواسایا تونسبی ہوگایا رضاعی نسبی نواسا نسبی بیٹی کا نسبی لڑکا ہے۔

رضاعی نواسا وہ ہے جس میں بجائے نسب کے رشتۂ رضاعت کا واسطہ ہو۔

اور وہ یا تو نسبی بیٹی کا رضاعی بیٹا ہوگا، یا رضاعی بیٹی کا نسبی بیٹا ہوگا، یا رضاعی بیٹی کا رضاعی بیٹا ہوگا۔

اور مطلق ہونے کی صورت میں نسبی نواسا مراد ہوگا۔

۲- فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ اگر کوئی شخص کہے کہ ''میری اولاد'' تو اس کے تحت نواسا داخل نہیں ہوگا، مثلاً کوئی واقف کہے کہ میں نے یہ گھر اپنی اولاد کے لئے وقف کردیا (تو اس میں نواسا داخل نہیں ہوگا)۔

فقہاء کا اس میں اختلاف ہے کہ نواسا درج ذیل الفاظ: ''میری اولاد کی اولاد، میری نسل، میری پیڑھی اور میری ذریت'' میں داخل ہے یا نہیں (۱)۔ فقہاء نے کتاب الوقف میں ''موقوف علیہ'' پر گفتگو کرتے ہوئے اسے تفصیل سے بیان کیا ہے۔

= ۳/ ۴۰۷ طبع مطبعۃ الامام، حاشیۃ البجیری ۳/ ۲۳۹ طبع دار المعرفۃ، مغنی المحتاج ۳/ ۱۵۱ طبع الحلبی، کفایۃ الطالب ۲/ ۴۴ طبع الحلبی، الخرشی ۴/ ۲۰، المغنی ۲/ ۲۸۰، ۶/ ۴۵۶ و ۷/ ۶۲۳ طبع المنار، شرح السراجیہ رص ۱۶۳ طبع البابی الحلبی۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۴۲۷ - ۴۲۷ - ۴۳۳ - ۴۳۹، القلیوبی ۳/ ۱۰۴ طبع الحلبی، المغنی لابن قدامہ ۵/ ۵۵۳ - ۵۶۰ طبع سوم مواہب الجلیل ۶/ ۲۹، طبع مکتبۃ النجاح لیبیا۔

اجمالی حکم اور بحث کے مقامات:

۳- فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ نواسا محارم میں سے ہے، اور اس پر وہ تمام احکام نافذ ہوں گے جو بقیہ محارم پر نافذ ہوتے ہیں، چنانچہ نانی سے اس کا نکاح حرام ہوگا، جیسا کہ فقہاء نے کتاب النکاح میں محرمات کی بحث میں اس کی صراحت کی ہے، اور نانی کے ساتھ اس کا اختلاط، اور سفر میں اس کے ساتھ اس کی رفاقت جائز ہوگی، جیسا کہ فقہاء نے کتاب الحج اور کتاب الحظر والاباحۃ میں اس کی تصریح کی ہے، اور سر، بازو، اور نواسے کے لحاظ سے نانی کے جسم کا جو حصہ عورت میں داخل نہیں ہے نواسے کے لئے اس کی طرف دیکھنا جائز ہوگا، جیسا کہ فقہاء نے ''باب العورۃ'' میں اس کی تصریح کی ہے، اور ان احکام میں نسبی نواسے کے ساتھ رضاعی نواسا بھی شریک ہے۔

۴- فقہاء کا اس بات پر بھی اتفاق ہے کہ نواسا ذوی الأرحام میں سے ہے، اور ذوی الأرحام وہ لوگ ہیں جن کی کسی شخص سے رشتہ داری میں درمیان میں کسی خاتون کا واسطہ ہو (مثلاً بیٹی کی اولاد)، ذوی الأرحام کے لئے، اور نواسا بھی انہیں میں سے ہے، میراث، دوسرے احکام جو نواسا اور نانا یا نانی کے درمیان دائر ہیں مثلاً ولایت، حضانت، نفقہ، ہبہ کو واپس لینے، اور جنایت کے سلسلے میں کچھ خاص احکام ہیں۔ تفصیل اس کی اصطلاح ''ارحام'' کے ذیل میں دیکھی جائے، اور فقہاء ان احکام کی تفصیل ان مقامات پر کرتے ہیں جن کا ذکر سابق میں گذر چکا (۱)۔

(۱) حاشیۃ الطحطاوی علی مراقی الفلاح رص ۳۲۳ المطبعۃ العامرۃ العثمانیہ ۱۳۰۴ھ، حاشیۃ البجیرمی علی الخطیب ۳/ ۳۳۹ طبع دار المعرفہ ۱۳۹۸ھ، المغنی لابن قدامۃ ۶/ ۴۸۰ اور اس کے بعد کے صفحات، ۶/ ۴۵۶، شرح الخرشی علی مختصر خلیل ۳/ ۲۰۰ طبع الشرفیہ، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۲۰۰ طبع التجاریہ، مغنی المحتاج ۳/ ۱۵۱ طبع البابی الحلبی، بدائع الصنائع ۴/ ۱۳۷۰ طبع مطبعۃ الامام۔

ابن الخال

تعریف:

۱- ماموں زاد بھائی ماں کے بھائی کا بیٹا ہے، اور وہ یا تو نسبی ماموں کا بیٹا ہوگا یا رضاعی ماموں کا۔

پس اول ماں کے نسبی بھائی کا صلبی نسبی لڑکا ہے، اور مطلق بولا جائے تو وہی مراد ہوتا ہے۔

اور ثانی الذکر ماں کے رضاعی بھائی کا بیٹا ہے، یہ بات واضح رہے کہ عربی میں لفظ ''ولد'' کا اطلاق لڑکا ہو یا لڑکی، دونوں پر ہوتا ہے لیکن لفظ ''ابن'' کا اطلاق صرف لڑکے پر ہوتا ہے۔

اجمالی حکم اور بحث کے مقامات:

۲- فقہاء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ ماموں زاد بھائی ذی رحم غیر محرم ہے، اور اس پر وہی احکام جاری ہوں گے جو غیر محارم پر جاری ہوتے ہیں یعنی پھوپھی زاد بہن کا ماموں زاد بھائی سے نکاح کا جائز ہونا، ان دونوں کا ایک دوسرے کے ساتھ تخلیہ کا ممنوع ہونا، اور اس پر نفقہ کا واجب نہ ہونا مگر اس صورت میں جب کہ وہ وارث ہو، وغیرہ، اور ان میں سے اکثر احکام میں رضاعی ماموں کا بیٹا نسبی ماموں کے بیٹے کے ساتھ شامل ہے۔

اس سلسلے میں تفصیلی بات ''محارم'' کی اصطلاح کے ذیل میں آئے گی، فقہاء ان احکام کو نکاح وغیرہ کے ابواب میں ذکر کرتے ہیں۔

۳- فقہاء کا اس بات پر بھی اتفاق ہے کہ ماموں زاد بھائی ذوی الأرحام میں سے ہے، اور یہ وہ لوگ ہیں جو رشتہ میں کسی شخص کی طرف کسی خاتون کے واسطہ سے منسوب ہوتے ہوں۔ میراث میں ان لوگوں کے کچھ مخصوص احکام ہیں جنہیں فقہاء نے کتاب المواریث میں ذکر کیا ہے، اسی طرح رشتہ دار میت کی نماز جنازہ کی امامت اور صلہ رحمی کے سلسلے میں ان کے خاص احکام ہیں جنہیں فقہاء نے کتاب الجنائز میں ذکر کیا ہے، اسی طرح ولایت میں ان کے خاص احکام ہیں جنہیں فقہاء نے کتاب النکاح میں عورت کے نکاح کے لئے ولی کی شرط لگانے پر بحث کرتے ہوئے ذکر کیا ہے۔ اور آپ کو یہ تمام احکام ''ارحام'' کی اصطلاح کے ذیل میں تفصیل کے ساتھ مل جائیں گے(۱)۔

ابن الخالۃ

تعریف:

۱- خالہ زاد بھائی یا تو نسبی ہوگا یا رضاعی۔

نسبی خالہ زاد بھائی ماں کی نسبی بہن کا نسبی بیٹا ہے اور رضاعی خالہ زاد بھائی رضاعی خالہ کا بیٹا ہے۔

یہ بات واضح رہے کہ لفظ ولد کا اطلاق لڑکا ہو یا لڑکی دونوں پر ہوتا ہے لیکن لفظ ابن کا اطلاق صرف لڑکے پر ہوتا ہے۔

اجمالی حکم اور بحث کے مقامات:

۲- فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ خالہ زاد بھائی غیر محرم ذوی الأرحام میں سے ہے، لہذا اس پر بھی وہ سارے احکام جاری ہوں گے جو غیر محارم ذوی الارحام پر جاری ہوتے ہیں، یعنی صلہ رحمی کا واجب ہونا، باہم نکاح کا جائز ہونا، ان کے ساتھ خلوت کا ممنوع ہونا، اور اس کے وارث نہ ہونے کی صورت میں اس پر نفقہ کا واجب نہ ہونا وغیرہ۔

اور اکثر احکام میں رضاعی خالہ زاد بھائی نسبی خالہ زاد بھائی کے ساتھ شریک ہے۔

اس موضوع پر تفصیلی گفتگو ''ارحام'' کی بحث میں ہوگی، فقہاء نے نکاح اور نفقہ کے ابواب میں اس کی تفصیل بیان کی ہے۔

۳- فقہاء کا اس بات پر بھی اتفاق ہے کہ خالہ زاد بھائی ذوی الأرحام میں سے ہے، اور ذوی الأرحام وہ لوگ ہیں جن کی قرابت کسی شخص

(۱) دیکھئے: حاشیۃ البجیرمی ۲۳۹/۲ طبع دار المعرفۃ، مغنی المحتاج ۱۵۱/۳ طبع الحلبی، حاشیۃ الطحطاوی علی مراقی الفلاح رص ۳۲۳ طبع العثمانیہ، البدائع ۲۰/۴ - ۱۳۸۷ء مطبعۃ الإمام، کفایۃ الطالب ۲/ ۴۴ طبع الحلبی، الخرشی ۲۰/۴، المغنی ۲۸۰/۲ و ۴۵۶/۶ و ۶۲۳/۷ طبع سوم المنار، شرح السراجیہ رص ۱۶۳ طبع البابی الحلبی۔

کے ساتھ کسی خاتون کے واسطہ سے ہوتی ہے، اور میراث میں ان لوگوں کے خاص احکام ہیں جنہیں فقہاء نے ''کتاب المواریث'' میں ذکر کیا ہے، اور رشتہ دارمیت کی نماز جنازہ کی امامت کے سلسلے میں ان کے خاص احکام ہیں جنہیں فقہاء نے کتاب الجنائز میں ذکر کیا ہے، اور ''ولایت'' کے سلسلے میں ان کے خاص احکام ہیں جنہیں فقہاء نے کتاب النکاح میں عورت کے نکاح کے لئے ولی کی شرط لگانے پر بحث کرتے ہوئے ذکر کیا ہے۔ ''ارحام'' کی اصطلاح کے ذیل میں اس کی پوری تفصیل ملے گی (۱)۔

(۱) دیکھئے: شرح السراجیہ رص ۱۶۳ طبع البابی الحلبی، حاشیۃ الطحطاوی علی مراقی الفلاح رص ۳۴۳ طبع المطبعۃ العثمانیہ، بدائع الصنائع ۴ر۱۳۷۰ - ۱۳۸۷ طبع الامام، حاشیۃ البجیرمی ۲ر۲۳۹ طبع دار المعرفہ، مغنی المحتاج ۳ر۱۵۱ طبع البابی الحلبی، المغنی ۲ر۲۸۰، ۶ر۴۵۶، ۷ر۴۲۳ طبع سوم المنار، کفایۃ الطالب الربانی ۲ر۲۴۴ طبع الحلبی، الخرشی ۲ر۲۰۔

ابن السبیل

تعریف:

۱- سبیل کے معنی راستے کے ہیں اور ابن السبیل وہ مسافر ہے جو سفر میں وسائل سے محروم ہوگیا ہو (۱)۔

اور اس کی اصطلاحی تعریف میں جو وسیع ترین قول ہے وہ یہ ہے کہ ابن السبیل وہ شخص ہے جو اپنے مالی وسائل سے محروم ہوگیا ہو خواہ وہ اپنے وطن سے باہر ہو، یا اپنے وطن میں ہو، یا وطن سے گذر رہا ہو۔

بعض لوگوں نے اس کی تعریف میں کچھ ایسے قیود کا اضافہ کیا ہے جن کا تعلق ان شرائط سے ہے جو مسافر کو مصرف زکاۃ قرار دیئے جانے کے سلسلے میں لگائی جاتی ہیں۔

اجمالی حکم:

۲- فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ مسافر اگر اپنے شہر لوٹنا چاہے اور اس کے پاس اتنے پیسے نہ ہوں کہ وہ گھر پہنچ سکے تو اسے زکاۃ، غنیمت اور فئے میں سے اس کی ضرورت کے مطابق مال دیا جائے گا، لیکن ضرورت سے زیادہ لینا اس کے لئے جائز نہ ہوگا۔

حنفیہ کے نزدیک اس کے لئے بہتر یہ ہے کہ اگر اسے آسانی سے قرض مل جائے تو قرض لے لے، اور مالکیہ نے قرض لینے کو واجب قرار دیا ہے اگر وہ شخص اپنے وطن میں فقیر نہیں ہے (بلکہ غنی ہے)، اور

(۱) لسان العرب، تاج العروس (سبل)۔

اس مسئلہ میں حنابلہ نے اور شافعیہ نے اپنے قول معتمد کے مطابق اس سے اختلاف کیا ہے، یہ حضرات قرض لینے کو نہ واجب قرار دیتے ہیں نہ اولی (۱)۔

بحث کے مقامات:

۳- فقہاء اس مسئلہ کی تفصیل مصارف زکاۃ، فئے اور مال غنیمت کی تقسیم کے ذیل میں کرتے ہیں۔

(۱) بدائع الصنائع ۲/ ۴۶ طبع المطبوعات العلمیہ، ابن عابدین ۲/ ۶۱ - ۶۲ طبع بولاق، الشرح الکبیر بحاشیۃ الدسوقی ۱/ ۴۹۸ طبع المکتبۃ التجاریہ، المجموع ۲۰۵/۶ طبع المنیریہ، البجیرمی ۲/ ۳۱۷ طبع مصطفی الحلبی، مغنی المحتاج ۳/ ۹۳-۱۰۱ طبع مصطفی الحلبی، الأحکام السلطانیہ للماوردی ص ۱۳۹، ۱۴۰ طبع مصطفی الحلبی، الاحکام السلطانیہ لأبی یعلی ص ۱۲۱ طبع مصطفی الحلبی، تفسیر القرطبی ۸/ ۱۰-۱۱ طبع دار الکتب، تحفۃ المحتاج ۷/ ۱۶۰ طبع دار صادر۔

ابن العم

تعریف:

۱- ابن العم (چچازاد بھائی) لغت میں نسبی یا رضاعی باپ کے بھائی کی اولاد میں سے لڑکے کو کہتے ہیں (۱)، اور مطلقاً استعمال میں نسبی چچا کا بیٹا مراد ہوتا ہے۔ فقہاء کے نزدیک بھی اس کے یہی معنی ہیں، اور وہ یا تو حقیقی چچا کا بیٹا ہوگا، یا علاتی چچا کا، یا اخیافی چچا کا۔

اجمالی حکم:

۲- چچازاد بھائی خواہ حقیقی ہو یا علاتی، وہ عصبہ بنفسہ ہے، اگر وہ تنہا ہو اور اس سے زیادہ قریب دوسرا عصبہ نہ ہو تو وہ پورے مال کا وارث ہوگا، اور اصحاب فرائض موجود ہوں تو ان کا مقررہ حصہ دینے کے بعد باقی مال کا وارث ہوگا، اس پر تمام فقہاء کا اتفاق ہے۔

اخیافی چچا کا بیٹا ذوی الأرحام میں داخل ہے، اور وہ بھی ذوی الأرحام ہونے کی حیثیت سے ہی عام طور پر وارث ہوتا ہے، اس اختلاف کے مطابق جو ذوی الأرحام کی وراثت اور کیفیت کے سلسلے میں فقہائے متقدمین ومتاخرین کے درمیان پایا جاتا ہے (۲)۔

(۱) لسان العرب، القاموس المحیط، الکلیات لأبی البقاء ۳/ ۲۸۳ طبع وزارۃ الثقافہ دمشق (ہو)۔

(۲) السراجیہ ص ۱۵۴ طبع مصطفی الحلبی، الشرح الکبیر بحاشیۃ الدسوقی ۴/ ۴۶۵ طبع عیسی الحلبی، المغنی ۷/ ۱۹-۲۱ طبع المنار۔

اور وہ چچازاد بھائی جو عصبہ ہے (حقیقی اور باپ شریک چچازاد بھائی) اسے اپنے چچا کی اولاد کی شادی کرانے کا حق ولایت حاصل ہے جب کہ اس سے زیادہ قریبی کوئی اور ولی نہ ہو(۱)، اور وارث ہونے کی صورت میں اسے چچا کی اولاد کے قصاص وصول کرنے کا حق بھی حاصل ہے اور یہ مسئلہ بھی متفق علیہ ہے(۲)۔

اور جو حضرات ذوی الأرحام کی توریث کے قائل ہیں اور اس بنیاد پر اخیافی چچازاد بھائی کو وارث قرار دیتے ہیں وہ اس کے لئے حق ولایت نکاح وارث ہونے کے اعتبار سے ثابت کرتے ہیں، لیکن واضح رہے کہ کسی بھی چچازاد بھائی کو ولایت مال میں کوئی حق حاصل نہیں ہے(۳)۔

اور وہ چچازاد بھائی جو عصبہ ہے بالاتفاق اپنے چچازاد بھائی کی حضانت (پرورش) کا حق دار ہوگا جب کہ رشتہ دار عورتوں میں سے کوئی حق حضانت کی مستحق نہ ہو اور نہ مردوں میں کوئی ایسا شخص موجود ہو جو اس سے زیادہ استحقاق رکھتا ہو۔

اور چچازاد بہن کے لئے چچازاد بھائی غیر محرم ہے، لہذا اگر وہ حد شہوت کو پہنچ چکی ہو تو وہ چچازاد بھائی کے سپرد نہیں کی جائے گی الا یہ کہ وہ رضاعت یا کسی اور وجہ سے اس پر حرام ہوگئی ہو۔

مالکیہ کے نزدیک اخیافی چچازاد بھائی کا خاص کر عصبہ چچازاد بھائی جیسا حکم ہے، لہذا وہ اس کے لئے یہ حق (حق حضانت) ثابت کرتے ہیں بلکہ اسے علاتی چچازاد بھائی پر مقدم کرتے ہیں(۱)۔

بحث کے مقامات:

۳- چچازاد بھائی کے متعدد احکام ہیں جنہیں فقہاء ان مسائل کے احکام کے ساتھ ان کے مقامات میں تفصیل سے ذکر کرتے ہیں، وہ مقامات ہیں: نکاح، حضانت، نفقہ، زکوۃ، وراثت، حجر (کسی شخص کے قولی تصرفات کو غلامی یا نقصان عقل یا سوء تصرف کی بنا پر نافذ ہونے سے روکنا) اور قصاص وغیرہ۔

---

(۱) فتح القدیر ۲/ ۴۰۷، اور اس کے بعد کے صفحات طبع الامیریہ الدسوقی ۲/ ۲۲۳، نہایۃ المحتاج ۶/ ۲۲۶ طبع مصطفی الحلبی، المغنی ۷/ ۳۴۹، اور اس کے بعد کے صفحات طبع المنار۔

(۲) البدائع ۱۰/ ۴۶۳۹ طبع الامام القاہرہ، الدسوقی ۴/ ۲۵۶، اور اس کے بعد کے صفحات، نہایۃ المحتاج ۷/ ۲۸۳، المغنی ۹/ ۴۶۳۔

(۳) ابن عابدین ۵/ ۱۱۰۔ اور اس کے بعد کے صفحات طبع الامیریہ الدسوقی ۳/ ۲۹۹، نہایۃ المحتاج ۴/ ۳۶۲، المغنی مع الشرح الکبیر ۴/ ۵۲۶ طبع دوم المنار۔

(۱) تبیین الحقائق ۳/ ۴۸ طبع الامیریہ الدسوقی ۲/ ۵۲۸، نہایۃ المحتاج ۷/ ۲۱۶، البحر ۴/ ۱۹۱ المطبعۃ العلمیہ۔

ابن العمۃ

تعریف:

۱- پھوپھی زاد بھائی یا تو نسبی ہوگا یا رضاعی۔

نسبی پھوپھی زاد بھائی نسبی پھوپھی کا نسبی لڑکا ہے، خواہ یہ پھوپھی باپ کی سگی بہن ہو یا علاتی یا اخیافی۔

اور رضاعی پھوپھی زاد بھائی رضاعی باپ کی بہن کا بیٹا ہے۔

اور جب مطلق بولا جائے تو اس سے مراد نسبی پھوپھی زاد بھائی ہوگا۔

اجمالی حکم اور بحث کے مقامات:

۲- فقہاء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ پھوپھی زاد بھائی غیر محرم ذوی الأرحام میں سے ہے، اور اس پر وہ تمام احکام جاری ہوں گے جو غیر محرم ذوی الأرحام پر جاری ہوتے ہیں، یعنی صلہ رحمی، اس کے ماموں کی بیٹی سے اس کے نکاح کا جواز اور وارث نہ ہونے کی صورت میں اس پر اس کے نفقہ کا واجب نہ ہونا (اختلاف وتفصیل کے مطابق)، اور میراث اور نماز جنازہ کی امامت اور ولایت کے باب میں، اور ان سب کی تفصیل "ارحام" کی اصطلاح کے ذیل میں آئے گی۔ فقہاء نے اسے میراث، نماز جنازہ، نکاح اور نفقہ کے ابواب میں ذکر کیا ہے (۱)۔

(۱) شرح السراجیہ رص ۱۶۳ طبع مصطفی البابی الحلبی ۱۳۶۳ھ، حاشیۃ الطحطاوی علی مراقی الفلاح رص ۳۲۳ طبع المطبعۃ العثمانیہ، بدائع الصنائع ۴؍ ۱۳۷۰۔

ابن اللبون

تعریف:

۱- ابن لبون اونٹنی کے اس نر بچہ کو کہا جاتا ہے جس نے دو سال مکمل کر کے تیسرے سال میں قدم رکھا ہو، اس کا نام ابن لبون اس لئے رکھا گیا ہے کہ اس کی ماں اس مدت میں دوسرا بچہ جن چکی ہوتی ہے اور وہ دودھ والی ہوجاتی ہے (۱)۔

فقہاء اس لفظ کو اسی معنی میں استعمال کرتے ہیں۔

اجمالی حکم اور بحث کے مقامات:

۲- فقہاء نے اس پر کلام کیا ہے کہ زکاۃ اور دیت میں دوسالہ بچہ کافی ہوگا یا نہیں؟

زکاۃ میں ابن اللبون کا استعمال:

حنفیہ کے علاوہ دوسرے فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ بنت مخاض (ایک سالہ بچہ) کے نہ ہونے کی صورت میں ابن لبون اس کی جگہ لے گا، کیونکہ اونٹ کی زکاۃ میں اصل یہ ہے کہ مادہ لیا جائے، اور بعض

= ۱۳۸۷ طبع مطبعۃ الامام، حاشیۃ البجیرمی علی الخطیب ۲؍ ۲۳۹ طبع دار المعرفہ، مغنی المحتاج ۳؍ ۱۵۱ طبع مصطفی البابی الحلبی، المغنی ۲؍ ۲۸۰، ۶؍ ۵۶، ۴، ۷؍ ۶۲۳ طبع سوم المنار، کفایۃ الطالب ۲؍ ۴۴ طبع مصطفی البابی الحلبی، الخرشی ۲؍ ۲۰، المطبعۃ الشرفیہ۔

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر (لبن)۔

مذاہب میں زیادہ عمر کا نر کم عمر کی واجب مادہ کا قائم مقام ہوسکتا ہے، حنفیہ کا قول یہ ہے کہ نر جانور اس مادہ جانور کے قائم مقام نہیں ہوسکتا جو واجب ہے بلکہ مادہ نہیں ملنے کی صورت میں اس کی قیمت ادا کرائی جائے (۱)۔

دیت میں ابن اللبون کی ادائیگی:

چاروں مذاہب کا اس پر اتفاق ہے کہ ابن لبون دیت مغلظہ کے اقسام میں داخل نہیں ہے، اور حنفیہ اور حنابلہ نے تو دیت مخففہ میں بھی اس کے لینے کو ممنوع قرار دیا ہے، جبکہ شافعیہ اور مالکیہ کی رائے یہ ہے کہ اسے دیت مخففہ میں دیا جاسکتا ہے اور وہ اس کے اقسام میں داخل ہے (۲)۔

(۱) ابن عابدین ۲/ ۱۷ طبع اول، نہایۃ المحتاج ۳/ ۴۸ طبع المکتبۃ الاسلامیہ، الحطاب ۲/ ۲۵۸ طبع لیبیا، المغنی لابن قدامہ ۲/ ۴۴۶ طبع اول۔

(۲) ابن عابدین ۵/ ۳۶۷، التحفہ بحاشیہ الشروانی ۸/ ۴۵۲ طبع دارصادر، جواہر الاکلیل ۲/ ۲۶۵ طبع مصطفی الحلبی، المغنی ۹/ ۴۹۵ -۴۹۶، القلیوبی ۴/ ۱۳۰ طبع مصطفی الحلبی۔

ابن المخاض

تعریف:

۱- ابن مخاض: اونٹنی کا وہ نر بچہ ہے جو ایک سال پورا کرکے دوسرے سال میں قدم رکھ چکا ہو۔ اس کا نام ابن مخاض اس لئے رکھا گیا کہ اس کی ماں حاملہ ہونے کے لائق ہوگئی ہے اگر چہ وہ حاملہ نہ ہو (۱)۔

فقہاء اس لفظ کو اسی معنی میں استعمال کرتے ہیں۔

اجمالی حکم:

۲- مذاہب کا اس پر اتفاق ہے کہ اصل یہ ہے کہ زکاۃ میں ابن مخاض کافی نہیں ہے (یعنی اس کے دینے سے زکاۃ ادا نہیں ہوگی) (۲) لیکن حنفیہ نے بنت مخاض کی قیمت کو پیش نظر رکھتے ہوئے زکاۃ میں اس کا لینا جائز قرار دیا ہے، اس لئے کہ ان کے نزدیک زکاۃ کی تمام ہی قسموں میں قیمت کافی ہوتی ہے۔

جہاں تک دیت کا تعلق ہے تو حنفیہ، حنابلہ اور شافعیہ کے ایک قول کے مطابق ابن مخاض کو دیت مخففہ کے اصناف میں داخل کرنا جائز ہے لیکن مالکیہ اور راجح قول کے مطابق شافعیہ کے نزدیک یہ

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر (مخض)۔

(۲) ابن عابدین ۲/ ۱۷ طبع اول، نہایۃ المحتاج ۳/ ۴۸ طبع المکتبۃ الاسلامیہ، الحطاب ۲/ ۲۵۸ طبع لیبیا، المغنی لابن قدامہ ۲/ ۴۴۶ طبع اول۔

جائز نہیں ہے(۱)۔

تمام ائمہ کا اس پر اتفاق ہے کہ ابن مخاض دیت مغلظہ کے اصناف میں داخل نہیں ہے۔

(۱) ابن عابدین ۵/ ۳۶۷، التحفہ بحاشیۃ الشروانی ۸/ ۴۵۲ طبع صادر، جواہر الاکلیل ۲/ ۲۶۵ طبع مصطفی الحلبی، المغنی ۹/ ۴۹۵-۴۹۶، القلیوبی ۴/ ۱۳۰ طبع مصطفی الحلبی۔

اُبنۃ

تعریف:

۱- لغت میں اُبنۃ کے معنی ''گرہ'' کے ہیں اور لغت اور عرف میں اس کے متعدد معانی میں سے ایک معنی یہ ہے کہ وہ ایک قسم کی بیماری ہے جو دبر کے اندرونی حصہ میں پیدا ہو جاتی ہے، جس کی بنا پر اس بیماری والے کی یہ خواہش ہوتی ہے کہ اس کے ساتھ حرام کام کیا جائے جو لوط علیہ السلام کی قوم کا عمل ہے(۱)۔

فقہاء کے نزدیک بھی اس کا استعمال اسی مفہوم میں ہوتا ہے(۲)۔

اجمالی حکم:

۲- جس شخص کو یہ بیماری لاحق ہوگئی ہو اس پر ضروری ہے کہ وہ اپنے نفس کے خلاف مجاہدہ کرے، اور اسباب ومحرکات سے پرہیز کرے۔ اگر وہ اس فعل حرام کا مرتکب ہوگا تو اس پر لواطت کے احکام جاری ہوں گے اور جو شخص کسی پر اس کا الزام (اتہام) لگائے گا تو اس پر قذف کے احکام حد یا تعزیر کی صورت میں جاری ہوں گے(۳)۔

(۱) کشاف اصطلاحات الفنون، لسان العرب (أبن)۔

(۲) ابن عابدین ۳/ ۱۶۷ طبع اول، مطالب اولی النہی ۶/ ۲۰۵ طبع المکتب الاسلامی، بلغۃ السالک ۲/ ۴۲۶ طبع الحلبی، منح الجلیل ۴/ ۵۱۲ طبع اول، الحطاب ۶/ ۲۹۳ طبع اول، القلیوبی ۴/ ۲۸ طبع الحلبی، نہایۃ المحتاج ۷/ ۹۹ طبع الحلبی، البجیرمی علی الخطیب ۴/ ۲۶ طبع الحلبی۔

(۳) القلیوبی ۴/ ۲۸، نہایۃ المحتاج ۷/ ۹۹ طبع الحلبی، البجیرمی علی الخطیب ۴/ ۲۶،

بحث کے مقامات:

۳- فقہاء نماز جماعت کے باب میں اقتدا کے ذیل میں اُبنۃ کے سلسلے میں بحث کرتے ہیں (۱) (کہ ایسے شخص کی اقتداء باطل ہے)، اور خیار عیب کے ذیل میں (۲) اور قذف میں (۳) اور لواطت کے ذیل میں جس کا ذکر کتاب الحدود میں آیا ہے۔

= منتہی الارادات ۲/ ۴۷۳ دار العروبۃ، مطالب اولی النہی ۶/ ۲۰۵، الخرشی ۸/ ۸۹ طبع بولاق، بلغۃ السالک ۲/ ۴۲۶، البحر الرائق ۵/ ۳۴ طبع اول۔

(۱) الحطاب ۲/ ۹۳۔

(۲) ابن عابدین ۳/ ۷۶، الدسوقی ۳/ ۱۱۱ طبع عیسی الحلبی، البجیری علی المنہج ۲/ ۲۳۸ طبع المیمنیہ، الشرح الکبیر مع المغنی ۳/ ۸۵ طبع المنار ۱۳۴۷ھ۔

(۳) بلغۃ السالک ۲/ ۴۲۶، نہایۃ المحتاج ۷/ ۹۹۔

إبہام

تعریف:

۱- لغت میں ابہام کے دو معانی آئے ہیں:

اول: اس بڑی انگلی کو کہتے ہیں جو ہاتھ اور پیر کے کنارے میں ہے، اور یہ وہ انگلی ہے جو شہادت والی انگلی سے متصل ہوتی ہے (یعنی انگوٹھا) (۱)۔

دوم: دوسرا مفہوم کسی شی کا اس طرح ہونا کہ اس کا راستہ معلوم نہ ہو سکے (۲)۔ اور اس مفہوم کی بنیاد پر کلام مبہم اس کلام کو کہیں گے جس کی وضاحت نہ ہو سکے (۳)۔

فقہاء اور اہل اصول کے نزدیک عام طور پر اس کا استعمال لغوی معنی سے خارج نہیں ہے۔ بعض اہل اصول نے اسے ایسا لفظ قرار دیا ہے جو خفی، مشکل، مجمل اور متشابہ سب کو شامل ہے (۴) جب کہ بعض دوسرے حضرات نے اس لفظ کو متشابہ قرار دیا ہے۔

اس کی تفصیل موسوعہ کے اصولی ضمیمہ میں آئے گی۔

جہاں تک لفظ ''ابہام'' ''جہالت، غرر، اور شبہ'' کے درمیان موازنہ کا تعلق ہے تو اس کی تفصیل اصطلاح ''جہالت'' کے ذیل میں آئے گی۔

(۱) لسان العرب، القاموس، مقائیس اللغۃ (بہم)۔

(۲) مقائیس اللغۃ۔

(۳) لسان العرب۔

(۴) شرح التلویح علی التوضیح ۱/ ۱۲۶ طبع صبیح۔

اجمالی حکم اور بحث کے مقامات:

۲- ابہام کبھی شارع کے کلام میں واقع ہوتا ہے، اور اس وقت کلام یا تو خفی ہوگا یا مشکل یا مجمل یا متشابہ، اور ان سب کی تفصیل اصولی ضمیمہ میں آئے گی۔ ابہام کبھی لوگوں کے کلام میں واقع ہوتا ہے، مثلاً کسی مرد کا یہ کہنا کہ میری بیوی کو طلاق ہے، جبکہ اس کی متعدد بیویاں ہوں اور وہ اس بیوی کی تعیین نہ کرے جسے اس نے طلاق دی ہو۔

۳- اور اگر ابہام (یعنی پوشیدگی) عقود میں پایا جائے، تو عقد عام حالت میں فاسد ہو جائے گا (۱)، لیکن اگر غیر عقود میں پایا جائے تو اس کی وضاحت ضروری ہے، یا تو خود متکلم کے بیان سے ہو یا جن چیزوں میں قرعہ اندازی جائز ہے ان میں قرعہ اندازی کے ذریعہ ہو جیسا کہ بعض فقہاء کا مسلک ہے، مثلاً کسی شخص نے اپنی متعدد بیویوں میں سے کسی ایک غیر متعین کو طلاق دی اور پھر اس کی وفات ہوگئی اور وہ مطلقہ بیوی کی تعیین نہ کر سکا، تو اس بات کو معلوم کرنے کے لئے کہ ان میں سے کون میراث کی مستحق ہے اور کون نہیں قرعہ اندازی کی جائے گی (۲)۔

فقہاء اس کی تفصیل اس کے مناسب ابواب میں محل ابہام کے مطابق کرتے ہیں جیسے نکاح، طلاق، اقرار، بیوع اور وصیت کے ابواب۔

اور ابہام بمعنی انگوٹھا ہو تو قصداً کسی کا انگوٹھا کاٹ دینے کی صورت میں قصاص واجب ہوگا، اور اگر یہ جنایت خطأً ہو تو دیت کا عشر واجب ہوگا (یعنی دس اونٹ) (۳)۔

اور اس کی تفصیل جنایات اور دیات کے ذیل میں آئے گی۔

---

(۱) بدائع الصنائع ۶/ ۳۰۳ طبع مطبعۃ الامام۔

(۲) المغنی ۸/ ۲۶۸ - ۲۷۰ طبع اول المنار، جواہر الاکلیل ۲/ ۳۰۳ طبع الحلبی، القلیوبی ۳/ ۳۵۵۔

(۳) المغنی ۵/ ۴۵ا، ۱۵۲، ۷/ ۲۵۱، ۲۵۳، ۹/ ۳۵۸۔

أبوان

تعریف:

۱- أبوان، أب کا تثنیہ ہے، اس کا استعمال حقیقی معنی میں بھی ہوسکتا ہے، مثلاً آپ زید وعمر سے ان کے باپ کی طرف اشارہ کر کے کہیں: ھذان أبواکما (یہ دونوں تم دونوں کے باپ ہیں)، اور مجازاً بھی ہوتا ہے، جیسا کہ اللہ تعالی نے یوسف علیہ السلام سے یعقوب علیہ السلام کی جو بات ہوئی اسے نقل کرتے ہوئے فرمایا: وَيُتِمُّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكَ وَعَلٰى آلِ يَعْقُوْبَ كَمَا أَتَمَّهَا عَلٰى أَبَوَيْكَ مِنْ قَبْلُ إِبْرَاهِيْمَ وَإِسْحَاقَ (۱) (اور اپنا انعام تمہارے اوپر اور اولاد یعقوب پر پورا کرے گا جیسا کہ وہ اسے اس کے قبل پورا کر چکا ہے تمہارے دادا، پردادا ابراہیم واسحاق پر) تو ابراہیم واسحاق علیہما السلام یوسف علیہ السلام کے پردادا اور دادا ہیں (نہ کہ اب (باپ)، مجازاً ان دونوں پر اب (باپ) کا اطلاق ہوا ہے)، اور کبھی ''أبوان'' کا اطلاق تغلیباً ماں اور باپ پر ہوتا ہے، اور یہ استعمال سب سے زیادہ عام ہے، اور مطلق ہونے کی صورت میں اس سے یہی معنی مراد ہوتے ہیں۔

اجمالی حکم اور بحث کے مقامات:

۲- أبوین کا لفظ فقہاء کے کلام میں بغیر کسی فرق کے اس طرح استعمال ہوتا ہے جیسا کہ اہل لغت کے نزدیک اس کا استعمال

---

(۱) سورۂ یوسف/ ۶۔

ہوتا ہے۔لہذا اگر اس لفظ کا استعمال وصیت ، وقف یا امان ،قذف وغیرہ کے باب میں ہوتو مطلق ہونے کی صورت میں اس سے مراد ماں باپ ہوں گے، اور اگر کوئی قولی قرینہ قائم ہوجائے کہ اس سے مجاز مرادلیا گیا ہے، مثلاً کوئی شخص یوں کہے کہ میں نے تمہارے ابوین فلاں اور فلاں کے لئے وصیت کی، یعنی اس کے دادا اور چچا کا نام لے تو اس سے یہی مجازی معنی مراد ہوں گے۔ اسی طرح اگر کوئی قرینۂ حالیہ قائم ہوجائے، مثلاً اس کے ماں باپ نہ ہوں لیکن دادا، دادی ہوں تو اس صورت میں اس سے یہی مجازی معنی مراد لئے جائیں گے۔

والدین کے تمام احوال معلوم کرنے کے لئے دیکھئے: ''اَب'' اور ''اُم''۔

اتباع

تعریف:

۱-لغت میں اتباع کا معنی کسی کے پیچھے چلنا، اقتداء اور حکم ماننا اور کسی کے کلام پر عمل کرنا ہے، اور اس کا معنی مطالبہ کرنا وغیرہ بھی ہے(۱)، اور اصطلاح میں ایسے قول کی طرف رجوع کرنے کو کہا جاتا ہے جس پر حجت قائم ہوگئی ہو، اسی طرح فقہاء نے بعض ابواب میں ان لغوی معانی پر اس کا اطلاق کیا ہے جن کا تذکرہ ابھی گذرا ہے، اور اس پر انہوں نے کچھ احکام کی بنا رکھی ہے(۲)۔

متعلقہ الفاظ:

۲-تقلید: اس کا معنی غیر کے قول پر بغیر کسی دلیل کے عمل کرنا ہے۔

اور اتباع کا معنی ایسے قول کی طرف رجوع کرنا ہے جس پر دلیل قائم ہوگئی ہو(۳)، اور فعل میں تقلید و اتباع یہ ہے کہ صورت اور صفت دونوں لحاظ سے اس جیسا عمل کیا جائے اور قول میں یہ ہے کہ قول جس کا تقاضہ کررہا ہو اسی کے مطابق عمل کیا جائے(۴)۔

(۱) لسان العرب، المفردات فی غریب القرآن، الزاہر فی غریب الفاظ الشافعی رص ۳۴۷ طبع وزارۃ الاوقاف کویت۔

(۲) التقریر والتحبیر ۳؍ ۳۰۰ طبع الامیریہ، حاشیہ ابن عابدین ۱؍ ۳۶۸-۵۹۸ طبع بولاق ۱۲۷۲ھ تحریر التنوی علی التنبیہ للشیرازی رص ۴۷ طبع مصطفی الحلبی۔

(۳) أعلام الموقعین ۲؍ ۱۷۸ طبع دوم التجاریہ۔

(۴) ارشاد الفحول رص ۲۶۵ طبع مصطفی الحلبی، الإحکام للآمدی ۱؍ ۸۹ طبع صبیح، الحطاب ۱؍ ۳۰ دار الکتاب اللبنانی۔

اور اقتداء کا معنی کسی نمونہ پر چلنا ہے، کہا جاتا ہے: "اقتدی به" (اس نے فلاں کی اقتداء کی) جب کہ اتباع کے طور پر اسی جیسا کام کرے۔ اور "قدوہ" وہ اصل (جڑ) ہے جس سے شاخیں متفرع ہوں (۱)۔

اجمالی حکم:

۳- اتباع کا شرعی حکم مختلف ہوتا ہے، پس کبھی یہ واجب ہوگا، اور یہ اس صورت میں ہوگا جب کہ اللہ تعالیٰ کی اطاعت بطور وجوب مطلوب ہو، جیسے شریعت کا اتباع، اور جیسے امور دین میں نبی علیہ السلام کی اتباع۔ اس اتباع کے وجوب پر پوری امت کا اتفاق ہے، اس میں مجتہد اور مقلد سب برابر ہیں (۲)۔

۴- لیکن نبی علیہ السلام کے طبعی افعال کے بارے میں اس بات پر اتفاق ہے کہ ان طبعی افعال میں امت کے لئے نبی علیہ السلام کی پیروی کرنا مباح ہے، البتہ جس کی نبی علیہ السلام نے وضاحت فرمادی ہو تو وضاحت کے مطابق حکم ہوگا۔ اگر وجوب کی صراحت ہے تو اس کی اتباع بھی واجب ہوگی، اور اگر وہ مندوب ہے تو اس کی اتباع بھی مندوب و مستحسن ہوگی لیکن جن افعال کا حکم معلوم نہیں ہے اگر ان میں عبادت کا قصد ظاہر ہو جائے تو اس کا حکم استحباب کا ہوگا، اور اگر عبادت کا قصد ظاہر نہ ہو تو امت کی اتباع کے سلسلے میں اس میں مختلف رائیں ہیں: وجوب، یہ مذہب امام مالک کا ہے، استحباب، یہ مذہب امام شافعی کا ہے اور اباحت، یہی اکثر حنفیہ کے نزدیک صحیح ہے (۳)۔

(۱) المصباح المنیر، تفسیر القرطبی ۱۸/ ۵۶ طبع دار الکتب۔

(۲) التقریر والتحبیر ۳/ ۳۰۰، فواتح الرحموت ۲/ ۴۱۴- ۴۱۵ طبع الامیریہ، أعلام الموقعین ۱/ ۷- ۴۸، ۸، المستصفی ۱/ ۱۲۹- ۳۸۶ طبع بولاق، تفسیر القرطبی ۵/ ۲۵۹، ۱۶/ ۱۶۳ طبع دار الکتب المصریہ۔

(۳) فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت ۲/ ۱۸۰- ۱۸۱۔

اس کی تفصیل اصولی ضمیمہ میں آئے گی۔

۵- غیر نبی کی اتباع: یہ طے شدہ اصول ہے کہ مجتہد فیہ ہر وہ حکم شرعی ہے جس میں کوئی دلیل قطعی موجود نہ ہو، پس نماز کی فرضیت اور اس جیسے دوسرے وہ فرائض جن کی فرضیت پر اجماع ہے، نیز وہ ضروریات شرع جو ادلہ قطعیہ سے ثابت ہیں اور جن پر امت کا اتفاق ہے، ایسے مسائل میں اجتہاد جائز نہیں (۱)۔

اس بناپر اگر مکلف عالم ہو اور وہ اجتہاد کے مرتبہ کو پہنچا ہوا ہو، اور وہ کسی مسئلہ میں اجتہاد کرے اور اس کا اجتہاد اسے کسی حکم تک پہنچائے تو اس میں کسی کا اختلاف نہیں کہ اس صورت میں اس عالم مجتہد کے لئے اپنے اجتہاد کے نتیجہ کے خلاف کسی دوسرے کی اتباع کرنا ممنوع ہوگا اور اگر اس عالم مجتہد نے اس مسئلہ میں اجتہاد نہیں کیا تو ایسی صورت میں دیگر مجتہدین کی اتباع کے جواز میں اختلاف ہے۔ بہر حال عامی آدمی اور وہ لوگ جن میں اجتہاد کی اہلیت وصلاحیت نہ ہو تو محققین اہل اصول کے نزدیک ان کے لئے مجتہدین کی اتباع لازم ہے (۲)، اس مسئلہ کی تفصیل اصولی ضمیمہ میں دیکھی جاسکتی ہے۔

۶- اسی طرح اولوا الامر کی اتباع واجب ہے، اور وہ خلفاء ہیں۔ معصیت کے علاوہ جائز امور میں ان کی اطاعت کے واجب ہونے میں کوئی اختلاف نہیں ہے (۳)۔

اسی طرح بالاتفاق نماز میں مقتدی کے لئے امام کی اتباع واجب ہے (۴)۔

(۱) المستصفی ۲/ ۳۵۴، التقریر والتحبیر ۳/ ۳۱۲۔

(۲) المستصفی ۲/ ۳۸۹، الإحکام للآمدی ۳/ ۱۶۷- ۱۷۰۔

(۳) الأحکام السلطانیہ للماوردی ص ۵ طبع مصطفی الحلبی، أعلام الموقعین ۱/ ۹- ۱۰، ابن عابدین ۱/ ۳۶۸، القرطبی ۵/ ۲۶۰۔

(۴) ابن عابدین ۱/ ۴۰۳، المہذب ۱/ ۹۴ طبع عیسی الحلبی، بلغۃ السالک ۱/ ۱۶۱ اور اس کے بعد کے صفحات طبع مصطفی الحلبی۔

۷- کبھی اتباع مستحب ہوتی ہے، مثلاً جنازہ کے پیچھے پیچھے چلنا(۱)، اور کبھی اتباع حرام ہوتی ہے، مثلاً خواہشات کی اتباع۔

اور وہ اتباع جو قرض کے مطالبہ کے معنی میں آتا ہے تو یہ ان حقوق میں سے ہے جو دائن کے مدیون پر ثابت ہوتے ہیں، پس اگر کسی شخص کا کسی پر دَین ہو تو اسے حق ہے کہ اس دین کی وجہ سے اس کے پیچھے لگا رہے، یا اگر اس دین کا ضمانت دار ہو تو اس کا پیچھا کرسکتا ہے(۲)۔

اور یہاں پر اس دین کا اعتبار ہے جو ذمہ میں ثابت ہو، اور کبھی دَین کا تعلق عین سے ہوتا ہے، اس صورت میں اس عین کا پیچھا کیا جائے گا(۳)۔

بحث کے مقامات:

۸- اتباع سے متعلق بہت سے احکام ہیں جن کی تفصیل ان کے مقام میں ملے گی، انہیں میں سے ایک بحث اہل اصول کے نزدیک اجتہاد اور تقلید کی ہے، اور چند مباحث نماز جماعت سے متعلق اور میت کو اٹھانے سے متعلق نماز جنازہ کے باب میں، اور امامت کے باب میں ''الأحكام السلطانية'' سے متعلق کتب میں درج ہیں، اسی طرح فقہاء حجر، رہن، ودیعت اور کفالت وغیرہ کے ابواب میں اس کے احکام ذکر کرتے ہیں۔

اتّجار

دیکھئے: ''تجارت''۔

---

(۱) ابن عابدین ۱/ ۵۹۸، المہذب ۱/ ۱۴۳ طبع الحلبی۔

(۲) منح الجلیل ۲/ ۱۴۵، ۳/ ۲۵۸-۲۵۹-۲۸۳ شائع کردہ مکتبۃ النجاح لیبیا، التحریر علی التحریر للشبراملسی/ ص ۴۷ طبع مصطفی الحلبی۔

(۳) نہایۃ المحتاج ۴/ ۲۹۶ طبع مصطفی الحلبی، المغنی ۴/ ۴۵۶ (فقرہ/ ۳۳۰۵) طبع المنار، مجمع الانہر ۲/ ۴۷۶ طبع العثمانیہ۔

اتحاد الجنس والنوع

تعریف:

۱- جنس کے معنی لغت میں ہر شی کی ایک قسم کے ہیں (تمام متناسب اشیاء کی ایک مجموعی قسم)، اور یہ نوع کے مقابلہ میں عام ہے۔ اور نوع کے لغوی معنی صنف کے ہیں، اور یہ جنس کے مقابلہ میں خاص ہے اور اتحاد کے معنی دو چیزوں کا اس طرح مل جانا ہے کہ دونوں مل کر ایک چیز بن جائیں (۱)۔

فقہاء جنس، نوع اور اتحاد کا استعمال ان کے لغوی معنوں ہی میں کرتے ہیں (۲)، لیکن اتحاد جنس کے معنی میں ان کا اختلاف ہے۔

حنفیہ کے نزدیک اتحاد جنس اس وقت کہیں گے جب نام ایک ہو اور مقصود ایک ہو۔ مالکیہ کے نزدیک اس کا مطلب منفعت کا برابر ہونا یا قریب قریب ہونا ہے (۳)۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ اتحاد جنس کا مطلب یہ ہے کہ کوئی خاص نام دو بدل کو شامل ہو، چنانچہ 'گندم' اور 'جو' دو جنس ہیں ایک جنس نہیں اور اس نام کا اعتبار نہیں کیا جائے گا جو بعد میں طاری ہوا ہو، مثلاً آٹا کہ اس کا اطلاق گندم اور جو دونوں سے حاصل ہونے والے ''آٹا'' پر ہوتا ہے،

(۱) المصباح المنیر (جنس، نوع)، تاج العروس (وحد)۔
(۲) البجیرمی علی الخطیب ۳/ ۳۸ دار المعرفۃ بیروت، البحر الرائق ۶/ ۱۳۸، المطبعۃ العلمیہ، المغنی مع الشرح ۴/ ۱۳۷ طبع المنار، الکلیات (جنس)۔
(۳) الحطاب ۳/ ۳۴۷ مکتبۃ النجاح طرابلس، منح الجلیل ۲/ ۵۳۸ مکتبۃ النجاح۔

اور اس کے باوجود انہیں دو جنس شمار کیا جاتا ہے (۱)، اور حنابلہ نے اس کی تعریف یہ کی ہے کہ مختلف نوع ایک اصل میں شریک ہوں گرچہ ان کے مقاصد جداگانہ ہوں (۲)۔

بعض فقہاء کے نزدیک کبھی جنس کی مراد مختلف ہوتی ہے، ایک جگہ میں کچھ ہوتی ہے، دوسری جگہ میں کچھ اور، مثلاً سونا اور چاندی مالکیہ کے نزدیک خرید وفروخت میں دو جنس ہیں اور زکاۃ میں ایک جنس، تو مالکیہ کے نزدیک زکاۃ میں عینی مجانست اور کلی یکسانیت کا اعتبار ضروری نہیں ہے بلکہ منفعت میں ایک دوسرے کے قریب ہونا کافی ہے (۳)۔

اتحاد جنس حنفیہ کے نزدیک سودی کاروبار میں علت کا جزء ہے، اس لئے کہ ان کے نزدیک علت کے دو جزء ہیں: جنس اور قدر۔ قدر کا مطلب ہے: وزنی یا کیلی ہونا۔ دیگر ائمہ کے نزدیک اتحاد جنس شرط ہے (۴)۔

اجمالی حکم:

۲- زکاۃ میں جو چیز واجب ہوتی ہے اس کی ادائیگی کی صحت کے لئے اتحاد جنس شرط ہے، اور بعض تصرفات کے لئے قید ہے، چنانچہ اونٹ کے علاوہ دوسری چیزوں کی زکاۃ میں جنس نصاب کے اتحاد کے وقت مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا خیال یہ ہے کہ زکاۃ میں نکلنے والی چیز نصاب کی جنس سے ہو یا اس سے اعلی قسم کی ہو تو زکاۃ ادا ہو جائے گی، لیکن اگر نکلنے والے مال کی جنس نصاب کی جنس سے

(۱) نہایۃ المحتاج ۳/ ۴۱۰ طبع الحلبی، مغنی المحتاج ۲/ ۲۳ طبع الحلبی۔
(۲) المغنی مع الشرح ۴/ ۱۳۸ طبع دوم، الإنصاف ۵/ ۱۷ مطبعۃ السنۃ المحمدیہ، الکافی ۲/ ۵۷ طبع المکتب الاسلامی دمشق۔
(۳) بلغۃ السالک ۲/ ۲۴ طبع مصطفی الحلبی۔
(۴) المبسوط ۲/ ۱۲۰ طبع السعادۃ، فتح القدیر ۶/ ۱۴۸، منح الجلیل ۲/ ۵۳۷۔

مختلف ہوتو کافی نہیں ہوگا (۱)۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ جنس خواہ متحد ہو یا مختلف، قیمت کا نکالنا ہر صورت میں جائز ہے (۲)۔

اموال ربویہ میں ایک مال کو اسی جیسے مال سے بیچنے کی صورت میں اگر دونوں عوض کا جنس متحد ہو تو کمی بیشی کے ساتھ تبادلہ بالاتفاق حرام ہوگا اور بیع باطل ہوگی، اور برابر برابر معاملہ ہو تو صحیح ہے بشرطیکہ معاملہ نقد ہو (۳)۔

اموال ربویہ میں اتحاد نوع اتحاد جنس سے مختلف نہیں ہوتا ہے، لیکن زکاۃ میں اتحاد جنس کی وجہ سے ایک نوع کا دوسرے نوع کی طرف سے نکالنا جائز ہے (۴)۔

بحث کے مقامات:

۳- اتحاد جنس کے متعلق فقہاء کتاب الزکاۃ (جانوروں، کھیتوں، اور اثمان کی زکاۃ) (۵) میں گفتگو کرتے ہیں۔ اور کتاب الحج میں (اتحاد فدیہ کے تحت)، اور ربا، سلم (۶) اور مقاصہ میں بحث کرتے ہیں (۷) اور کتاب الدعوی میں (مسئلہ ظفر کے تحت) گفتگو کرتے ہیں۔

اتحاد الحکم

تعریف:

۱- اتحاد کے لغوی معنی دو چیزوں کا ایک ہو جانا ہے۔ اصطلاح میں بھی اس کا یہی مفہوم ہے۔ اور حکم کے معنی ہیں اللہ کا وہ خطاب جو مکلف بندوں کے افعال سے متعلق ہو، چاہے کسی فعل کا تقاضہ کیا گیا ہو، یا اختیار دیا گیا ہو، یا حکم وضعی ہو (یعنی شارع نے کسی امر کو کسی امر کے لئے علامت یا شرط یا سبب قرار دیا ہو)۔

۲- اہل اصول دو مقام پر اتحاد حکم سے بحث کرتے ہیں: ایک تو اس موقع پر جب کسی جگہ لفظ مطلق آیا ہو، اور دوسری جگہ مقید آیا ہو۔ اور دوسرے علت کے متعدد ہونے کے باوجود حکم کے ایک ہونے پر کلام کرتے ہوئے۔

پہلی بحث ''اتحاد سبب'' کے عنوان کے تحت دیکھی جائے۔

اور جہاں تک دوسری بحث کا تعلق ہے یعنی علت کے متعدد ہونے کے باوجود حکم کا ایک ہونا تو جمہور نے ایک حکم کی دو یا دو سے زیادہ علتوں کا ہونا جائز قرار دیا ہے، اور کہا ہے کہ شرعی علتیں علامات ہیں، اور ایک چیز کی چند علامتوں کے اکٹھا ہونے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے۔ اور انہوں نے اس کے وقوع کا دعوی کیا ہے، جیسا کہ لمس (عورت کا چھونا)، مس (ذکر کا چھونا)، اور پیشاب کہ ان میں سے ہر سبب نماز سے مانع ہے۔

---

(۱) منح الجلیل ۱/ ۳۳۳-۳۷۶، الجمل علی المنہج ۲/ ۲۲۸ - ۲۴۴ - ۲۵۴ طبع المیمنیہ، نہایۃ المحتاج ۳/ ۴۴ - ۵۴ - ۵۵ - ۸۵، المغنی ۲/ ۴۳۲-۴۳۵ شائع کردہ مکتبۃ القاہرہ۔

(۲) ابن عابدین ۲/ ۲۲۔

(۳) فتح القدیر ۶/ ۱۵۶، الحطاب ۴/ ۳۴۷، مغنی المحتاج ۲/ ۲۲۔

(۴) الدسوقی علی الشرح الکبیر ۲/ ۴۳۹ طبع عیسی الحلبی، الجمل علی المنہج ۲/ ۲۲۷، المغنی لابن قدامہ ۲/ ۳۳۵ طبع مکتبۃ القاہرہ۔

(۵) منح الجلیل ۱/ ۳۳۳ -۳۷۶، الجمل ۲/ ۲۲۸ - ۲۴۴ - ۲۵۴، المغنی لابن قدامہ ۲/ ۳۳۴ مکتبۃ القاہرہ۔

(۶) الفوائد العدیدۃ فی المسائل المفیدۃ ۱/ ۲۵۹ طبع المکتب الاسلامی دمشق۔

(۷) الحطاب ۴/ ۵۵۰۔

ابن فورک اور رازی نے اسے اس علت میں جائز قرار دیا ہے جو منصوص ہو، اس علت میں نہیں جو مستنبط کی گئی ہو، کیونکہ وہ اوصاف جو مستنبط ہیں، اور ان میں سے ہر ایک میں علت بننے کی صلاحیت ہو، ہوسکتا ہے کہ شارع کے نزدیک ان سب کا مجموعہ علت ہو اور صاحب جمع الجوامع کی رائے کے مطابق یہ عقلاً قطعی طور پر ممتنع ہے (۱)۔

اس کی تفصیل اصولی ضمیمہ میں دیکھی جائے۔

(۱) جمع الجوامع ۲/ ۲۴۵-۲۴۶۔

اتحاد السبب

تعریف:

۱- سبب کے معنی لغت میں رسّی کے ہیں، اور سبب ہر وہ شئی ہے جس سے مقصود تک پہنچا جائے (۱)۔

اور اتحاد کا معنی دو چیزوں کا ایک ہو جانا ہے (۲)۔ اور ایک یا تو جنس کے لحاظ سے ہوگا جیسے حیوان، یا نوع کے لحاظ سے ہوگا جیسے انسان، یا شخص کے لحاظ سے ہوگا جیسے کہ زید (۳)۔

فقہاء اور اہل اصول سبب کی تعریف یہ کرتے ہیں کہ وہ ایسا منضبط اور ظاہری وصف ہے جس کی طرف شارع نے حکم کی نسبت کی ہو، اور جس کے وجود سے حکم کا وجود اور جس کے عدم سے حکم کا عدم فی نفسہ لازم ہو۔

متعلقہ الفاظ:

الف۔ سبب اور علت:

۲- سبب اور علت کے درمیان کون سا تعلق ہے اس میں علماء کا اختلاف ہے، اس سلسلے میں ایک قول یہ ہے کہ یہ دونوں مترادف لفظ ہیں، اس بنیاد پر مذکورہ تعریف دونوں پر صادق آتی ہے۔ اور ان میں سے کسی میں مناسبت کی شرط نہیں ہے۔ یہاں پر ہم اسی تعریف کی

(۱) القاموس۔

(۲) التعریفات للجرجانی۔

(۳) مفردات الراغب الاصفہانی (وحد)، تاج العروس (أحد)۔

رعایت کرتے ہوئے بحث کررہے ہیں۔

اس سلسلے میں دوسرا قول یہ ہے کہ یہ دونوں الفاظ باہم متضاد ہیں، سبب وہ ہے جو بغیر کسی تاثیر (یعنی مناسبت) کے حکم تک پہنچانے والا ہو، جیسے کہ آفتاب کا ڈھل جانا نماز ظہر کے وجوب کا سبب ہے اور علت وہ ہے جو تاثیر کے ساتھ حکم تک پہنچائے، جیسے ضمان کے واجب ہونے کے لئے کسی چیز کو تلف کردینا (۱)۔

اس سلسلے میں تیسرا قول یہ ہے کہ ان دونوں کے درمیان عام خاص مطلق کی نسبت ہے، اس لئے ہر علت سبب ہے لیکن ہر سبب علت نہیں۔

اور اتحاد سبب کا مطلب یہ ہے کہ بہت سے احکام کے اسباب ایک جیسے ہوں یا باہم متشابہ ہوں یا بالکل ایک ہوں (۲)۔

ب۔ اتحاد اور تداخل:

۳- تداخل کے معنی ہیں دو مختلف چیزوں پر ایک اثر کا مرتب ہونا، جیسا کہ کفارات اور عدتوں میں تداخل ہوتا ہے (۳)۔

اتحاد اسباب اور تداخل اسباب کے درمیان عام خاص من وجہ کی نسبت ہے، ان دونوں کا اجتماع بعض ایسے جرائم کے متعدد بار سرزد ہونے کی صورت میں ہوتا ہے جو باہم مماثل ہوں، جیسا کہ متعدد بار چوری کرنے کی صورت میں چور کا ہاتھ ایک دفعہ کاٹا جانا، تو یہاں پر اسباب ایک ہیں اور ان کا آپس میں تداخل ہوگیا ہے۔

اور ایسے مختلف اسباب جن پر ایک مسبب (حکم) مرتب ہوتا ہے

(۱) جمع الجوامع وحاشیہ البنانی ۱/ ۹۴ طبع مصطفی الحلبی، مسلم الثبوت ۲/ ۳۰۴ طبع بولاق۔
(۲) البحر الرائق ۱/ ۴۸ المطبعة العلمیہ، الفروق للقرافی ۲/ ۲۹ طبع عیسی الحلبی، شرح الروض ۱/ ۵۲۳ طبع المیمنیہ، فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت ۱/ ۳۶۲۔
(۳) کشاف اصطلاحات الفنون (دخل)۔

وہاں پر تداخل تو پایا جاتا ہے لیکن اتحاد نہیں پایا جاتا ہے، جیسا کہ بعض فقہاء کے نزدیک حد قذف (کسی پر زنا کی تہمت لگانے کی سزا) اور حد شرب (شراب پینے کی سزا) (کہ یہاں پر اسباب تو مختلف ہیں لیکن حکم یکساں ہے یعنی اسی کوڑوں کی سزا)، اور دو چیزیں ضائع کرنے کے عوض دو ضمان کا واجب ہونا، اس میں تداخل نہیں پایا جاتا اگرچہ اتحاد سبب پایا جاتا ہے (۱)۔

اجمالی حکم:

۴- جب مطلق اور مقید دونوں ہی وارد ہوں اور ان کا حکم مختلف ہو۔ مثلاً کسی شخص نے کہا: فقیر کو کھانا کھلاؤ، اور قبیلہ بنی تمیم کے فقیر کو کپڑا پہناؤ، تو اس صورت میں مطلق کو مقید پر محمول نہیں کیا جائے گا۔

اور امام غزالی نے اکثر شافعیہ کا یہ قول نقل کیا ہے کہ سبب کے متحد ہونے کی صورت میں مطلق کو مقید پر محمول کیا جائے گا، اور انہوں نے اس کی مثال میں ہاتھ کو پیش کیا ہے کہ آیت تیمم میں ہاتھ کے مسح کرنے کا حکم مطلق آیا ہے، چنانچہ اللہ تعالی کا قول ہے: "فَتَيَمَّمُوْا صَعِيْدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوْا بِوُجُوْهِكُمْ وَأَيْدِيْكُمْ مِنْهُ" (۲) (تم پاک مٹی سے تیمم کرلیا کرو، اور تم اپنے چہروں اور ہاتھوں پر ہاتھ پھیر لیا کرو)، اور آیت وضو میں ہاتھ دھونے کے حکم کو إلى المرافق (کہنی تک) کی غایت بیان کرکے مقید کردیا گیا ہے، چنانچہ اللہ تعالی کا قول ہے: "فَاغْسِلُوْا وُجُوْهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ" (۳) (تو اپنے چہروں اور اپنے ہاتھوں کو کہنیوں سمیت دھولیا کرو)، امام شافعی کا قول جدید یہ ہے کہ تیمم میں بھی ہاتھ کہنیوں تک مسح کیا جائے گا (یہ گویا ان کے نزدیک مطلق کو مقید کرنے کی مثال ہے)۔

(۱) الفروق للقرافی ۲/ ۲۹۔
(۲) سورۂ نساء/ ۴۳۔
(۳) سورۂ مائدہ/ ۶۔

اور اگر حکم اور سبب دونوں متحد ہوں، تو اگر دونوں منفی ہوں تو بالاتفاق دونوں پر عمل کیا جائے گا، اور ایک کو دوسرے پر محمول نہیں کیا جائے گا، کیونکہ یہاں پر کوئی تعارض نہیں ہے، دونوں پر عمل ممکن ہے، جیسا کہ آپ کفارۂ ظہار میں (مظاہر سے) کہیں کہ مکاتب غلام کو آزاد نہ کرو، اور کافر مکاتب کو آزاد نہ کرو، تو ان دونوں سے باز رہ کر اس حکم پر عمل کرنا ممکن ہے۔

اور اگر وہ دونوں مثبت ہوں (یعنی حکم اور سبب دونوں کے متحد ہونے کی صورت میں) تو شافعیہ اور ان سے اتفاق کرنے والے دوسرے فقہاء کے نزدیک علی الاطلاق مطلق کو مقید پر محمول کیا جائے گا، خواہ مطلق مقدم ہو یا مؤخر (یعنی تاریخی لحاظ سے)، یا اس کا پتہ نہ چلے کہ کون مقدم ہے اور کون مؤخر، ان حضرات نے دونوں دلیلوں کو جمع کرنے کے لئے مطلق کو مقید پر محمول کیا ہے۔

اور ایک قول یہ ہے کہ اگر دونوں ایک ساتھ وارد ہوئے ہوں تو مطلق کو مقید پر محمول کیا جائے گا، کیونکہ ایک سبب دو متضاد چیزوں کا موجب نہیں ہوتا، اور ایک ساتھ ہونا اس بات کا قرینہ ہے کہ مقید مطلق کے لئے بیان ہے، مثلاً اللہ تعالیٰ کا قول: "فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ" (۱) (اس کے لئے تین دن کے روزے ہیں)، اس آیت کی ایک شاذ قرأت جو حضرت ابن مسعودؓ سے مشہور ہے وہ "فصيام ثلاثة أيام متتابعات" ہے (یعنی مسلسل تین دن کے روزے رکھنے ہیں) (اس میں متتابعات کی قید ہے)، اسی قرأت شاذہ کی بنیاد پر حنفیہ نے کفارہ قسم میں مسلسل روزہ رکھنے کو واجب قرار دیا ہے۔

اور اگر معلوم ہو جائے کہ مقید مؤخر ہے تو وہ مطلق کے لئے جزوی طور پر ناسخ ہوگا، اور ایک قول یہ ہے کہ قید کو ساقط کر کے مقید کو مطلق پر

(۱) سورۂ مائدہ / ۸۹۔

محمول کیا جائے گا (۱)۔

ایک علت کی بنا پر دو حکموں کا وقوع:

۵ - راجح قول یہ ہے کہ ایک علت کی بنیاد پر دو حکموں کا وقوع ہوسکتا ہے، خواہ اثباتاً ہو، جیسے چوری کے نتیجہ میں ہاتھ کا کاٹا جانا، اور چوری کے مال کو ضائع کر دینے کی صورت میں ضمان کا واجب ہونا (یہ ان لوگوں کے نزدیک ہے جو قطع ید اور ضمان کے اکٹھا ہونے کے قائل ہیں) یا نفیاً ہو، جیسے کہ قتل کہ وہ میراث اور وصیت دونوں سے محرومی کی علت ہے۔

اور اس سلسلے میں ایک قول یہ ہے کہ دو حکموں کو ایک علت کے ساتھ معلول کرنا ممنوع ہے، کیونکہ اس میں مناسبت کی شرط ہے، اس لئے کہ کسی حکم کے ساتھ علت کے مناسب ہونے سے علت کا مقصد حاصل ہو جاتا ہے، پھر اگر وہ علت دوسرے حکم کے مناسب ہو تو تحصیل حاصل لازم آئے گا، اور جواباً تحصیل حاصل کے لزوم سے انکار کیا گیا ہے۔

اس مسئلہ میں تیسرا قول یہ ہے کہ دو حکموں کو ایک علت سے معلول کرنا جائز ہے بشرطیکہ ان دونوں کے درمیان تضاد نہ ہو، بخلاف اس صورت کے جب کہ ان دونوں کے درمیان تضاد ہو، مثلاً دائمی مدت مقرر کرنا بیع کی صحت کے لئے اور اجارہ کے باطل ہونے کے لئے (۲)۔

بحث کے مقامات:

۶ - فقہاء اتحاد سبب یا اتحاد علت کا ذکر کتاب الطہارۃ میں وضو (۳)

(۱) شرح مسلم الثبوت ۱/ ۳۶۲ - ۳۶۴، شرح جمع الجوامع ۲/ ۴۹ - ۵۰۔
(۲) شرح جمع الجوامع ۲/ ۲۴۷۔
(۳) ابن عابدین ۱/ ۸۱ طبع اول۔

اور غسل(۱) کے ذیل میں، کتاب الصوم (کفارۂ صیام کے ذیل میں)(۲) میں، اور احرام (یعنی محرمات احرام) میں، اور اقرار(تکرار اقرار(۳))، میں اور کتاب الحدود میں (قذف، زنا، شرب خمر، اور سرقہ کی تکرار کے ذیل میں)(۴)، اور کتاب الایمان (کفارۂ یمین)(۵) میں اور جان اور اس سے کم پر جنایت کرنے کے ذیل میں بحث کرتے ہیں۔

اور اہل اصول کے نزدیک مطلق اور مقید دونوں میں اتحاد سبب کا ذکر کیا جاتا ہے(۶)، اس کی تفصیل اصولی ضمیمہ میں ملے گی۔

اتحاد العلۃ

دیکھئے: ''اتحاد السبب''۔

(۱) الفروق ۲/ ۲۹۔
(۲) حوالہ سابق، البحر الرائق ۲/ ۲۹۸ طبع اول، شرح الروض ۴/ ۱۵۲-۱۵۳، مطالب اولی النہی ۶/ ۲۰۹ طبع المکتب الاسلامی۔
(۳) ابن عابدین ۴/ ۵۷۴۔
(۴) الفروق ۲/ ۳۰، الخرشی ۸/ ۹۱ طبع بولاق، البدائع ۹/ ۲۰۱۴ طبع الامام جدہ، شرح الروض ۴/ ۱۵۲، مطالب اولی النہی ۶/ ۲۰۹۔
(۵) الفروق ۲/ ۳۰۔
(۶) فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت ۱/ ۳۶۱-۳۶۲۔

اتحاد المجلس

تعریف:

۱- اتحاد کے لغوی معنی: دو ذات کا ایک ہوجانا ہے اور یہ عدد ہی میں ہوسکتا ہے دو ہوں یا دو سے زائد (۱)، اور مجلس کے معنی بیٹھنے کی جگہ کے ہیں (۲)۔

فقہاء کے نزدیک اتحاد مجلس سے مراد ''ایک مجلس'' ہوتی ہے، اور اسی کی طرف نسبت کرکے حنفیہ (نہ کہ دوسرے ائمہ) اتحاد مجلس کو ایک مجلس کے متفرق اعمال کے باہمی تداخل کے معنی میں استعمال کرتے ہیں (۳)۔

اور مجلس سے مراد بیٹھنے کی جگہ نہیں ہے بلکہ وہ اس سے عام ہے، چنانچہ کبھی اتحاد مجلس کھڑے ہونے کے باوجود اور جگہ اور ہیئت کے مختلف ہونے کے باوجود حاصل ہوجاتا ہے۔

۲- اصل یہ ہے کہ احکام کی اضافت ان کے اسباب کی طرف کی جائے، جیسا کہ فقہاء کا قول ''کفارۂ یمین'' (کہ یمین وجوب کفارہ کا سبب ہے) یا ''سجدۂ سہو'' (کہ نماز میں بھول چوک وجوب سجدہ کا سبب ہے)، اور کبھی اس اصول کو چھوڑ کر احکام کی اضافت غیر اسباب کی طرف کردی جاتی ہے ضرورتاً، جیسے مجلس، کہ جب ایک ہی مجلس

(۱) التعریفات للجرجانی۔
(۲) المصباح المنیر (جلس)۔
(۳) البحر الرائق ۱/ ۳۸ طبع العلمیہ، ابن عابدین ۴/ ۲۰ طبع بولاق۔

میں سجدۂ تلاوت کا وجوب بار بار ہو، یا عرفاً جیسے متعدد بار ایک شی کا اقرار یا دفع ضرر کی خاطر، جیسے ایجاب اور قبول(۱)۔

اور اتحاد مجلس بعض احکام میں تنہا مؤثر ہوتا ہے، اور کبھی کبھی دوسرے کے ساتھ ملے بغیر مؤثر نہیں ہوتا، جیسے ممنوعات احرام کے فدیہ میں تداخل کے لئے اتحاد مجلس کے ساتھ اتحاد نوع کا مشروط ہونا (یعنی ممنوعات احرام میں سے ایک ممنوع کا ایک مجلس میں بار بار ارتکاب کیا جائے تو ایک فدیہ واجب ہوگا)(۲)۔

عقود وغیرہ میں اتحاد مجلس کی دو قسمیں ہیں: ایک حقیقی اور وہ اس طور پر کہ قبول ایجاب کی مجلس میں ہو، اور دوسرے حکمی جب کہ قبول کی مجلس اور ایجاب کی مجلس متفرق ہو، جیسا کہ تحریر اور مراسلت کے ذریعہ ایجاب وقبول (کہ ایسی صورت میں ایجاب وقبول حقیقتاً متفرق ہوتی ہے)، لیکن دونوں حکماً متحد ہیں(۳)۔

حج میں اتحاد مجلس سے مراد اتحاد مکان ہے اگر چہ حال بدل جائے، اور نیا وضو کرنے میں اس سے مراد یہ ہے کہ طویل وقت درمیان میں حائل نہ ہو، یا کسی عبادت کی ادائیگی کی وجہ سے فصل نہ ہو، جیسا کہ وضو اور حج کے ابواب میں فقہاء کی عبارت سے پتہ چلتا ہے۔

عبادات میں اتحاد مجلس:

۳- اتحاد مجلس کے باوجود تجدید وضو:

اتحاد مجلس کے باوجود تجدید وضو کے سلسلے میں بعض حنفیہ اور شافعیہ نے گفتگو کی ہے، اور اس سلسلے میں ان کے تین اقوال ہیں:

اول: یہ کہ ایک مجلس میں تجدید وضو مکروہ ہے، اس لئے کہ اس میں اسراف پایا جاتا ہے، بعض حنفیہ سے یہی منقول ہے، شافعیہ کا بھی ایک قول یہی ہے (لیکن انہوں نے اس قول کو غریب قرار دیا ہے) بشرطیکہ دوسرا وضو پہلے وضو سے اتنا متصل ہو کہ وضو اور تجدید وضو کے درمیان اتنا وقفہ نہ ہو کہ جس کے ذریعہ تفریق ہو سکے، کیونکہ ان حضرات نے اسے چوتھی بار دھونے کے مانند قرار دیا ہے(۱)۔

دوم: یہ کہ مطلقاً ایک مرتبہ تجدید وضو مستحب ہے، خواہ مجلس بدلے یا نہ بدلے، حنفیہ میں سے عبد الغنی نابلسی کا یہی قول اس حدیث کی بنا پر ہے: "من توضأ علی طهر کتب له عشر حسنات"(۲) (جو شخص طہارت کی حالت میں وضو کرے اس کے لئے دس نیکیاں لکھی جاتی ہیں)۔

سوم: یہ کہ اگر ایک مجلس میں بار بار تجدید وضو ہو تو مکروہ ہے، اور ایک ہی مرتبہ کرے تو مکروہ نہیں ہے، صاحب نہر نے حنفیہ کی کتابوں میں سے تاتارخانیہ اور سراج میں (اس مسئلہ میں جو دو مختلف اقوال منقول ہیں ان میں) اس طرح تطبیق پیدا کرنے کی کوشش کی ہے۔

دوسری طرف مذکورہ سابقہ حدیث کی بنیاد پر اتحاد مجلس یا اختلاف مجلس سے قطع نظر اکثر فقہاء کا خیال یہ ہے کہ ہر نماز کے لئے تجدید وضو مسنون ہے(۳)۔

---

(۱) البحر الرائق ۱/ ۳۸۔

(۲) البدائع ۲/ ۱۹۳ طبع المطبوعات العلمیہ، ابن عابدین ۲/ ۲۰۱، الجمل علی المنہج ۲/ ۵۰۲ طبع احیاء التراث، کشاف القناع ۲/ ۴۱۱ طبع انصار السنہ۔

(۳) فتح القدیر ۵/ ۷۸ طبع بولاق، مطالب اولی النہی ۳/ ۷ طبع المکتب الاسلامی، الرہونی ۳/ ۱۹۱ طبع بولاق، روضۃ الطالبین ۷/ ۳۶ طبع المکتب الاسلامی۔

---

(۱) ابن عابدین ۱/ ۸۱، المجموع ۱/ ۴۷۰ طبع المنیریہ۔

(۲) حدیث: "من توضأ علی طهر......" کی روایت ابو داؤد، ترمذی اور ابن ماجہ نے حضرت ابن عمرؓ سے کی ہے، اور اس کی سند ضعیف ہے (فیض القدیر ۶/ ۱۰۹- ۱۱۰ طبع التجاریہ)۔

(۳) ابن عابدین ۱/ ۸۱-۸۳، جواہر الاکلیل ۱/ ۲۳ طبع الحلبی، القلیوبی ۱/ ۶۷ طبع مصطفی الحلبی، المغنی مع الشرح ۱/ ۱۳۳ طبع المنار۔

ایک مجلس میں بار بار قے آنا:

۴- اگر کسی باوضو آدمی کو متعدد بار قے ہوئی اس طور پر کہ اگر ان سب کو جمع کیا جائے تو منہ بھر ہو جائے، تو اگر مجلس اور سبب (متلی) دونوں متحد ہوں تو حنفیہ کے نزدیک اس کا وضو ٹوٹ جائے گا، اور اگر صرف سبب ایک ہو تو امام محمدؒ کے نزدیک وضو ٹوٹ جائے گا، اور اگر مجلس ایک ہو اور سبب (متلی) مختلف ہو تو امام ابو یوسفؒ کے نزدیک وضو ٹوٹ جائے گا، اس لئے کہ ایک مجلس کی متفرق چیزوں کا حکم ایک ہوتا ہے۔

قے سے وضو کے ٹوٹنے میں حنفیہ کے ساتھ صرف حنابلہ شریک ہیں لیکن انہوں نے اتحاد سبب یا اتحاد مجلس کا اعتبار نہیں کیا ہے بلکہ قے کی قلت و کثرت کی رعایت کی ہے، خواہ سبب اور مجلس مکرر ہوں یا نہیں (۱)۔

ایک مجلس میں سجدۂ تلاوت:

۵- فقہاء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ قاری آیت سجدہ کو پڑھنے یا سننے کے وقت سجدۂ تلاوت کرے گا، اور اگر آیت سجدہ کی تلاوت متعدد بار ہوئی تو مالکیہ اور حنابلہ کا مسلک اس سلسلے میں یہ ہے کہ قاری جب بھی آیت سجدہ سے گزرے گا سجدہ کرے گا، گرچہ ایک ہی آیت کو بار بار پڑھے (گویا جتنی دفعہ پڑھے گا اتنی دفعہ سجدہ کرے گا) اس لئے کہ سبب متعدد ہے۔ شافعیہ کا اصح قول بھی یہی ہے (۲)۔

حنفیہ کے نزدیک اگر مجلس ایک ہو اور آیت بھی ایک ہو تو (خواہ کتنی ہی دفعہ پڑھے) ایک ہی سجدہ واجب ہوگا، حتیٰ کہ اگر وجوب سجدہ کے دونوں اسباب یعنی پڑھنا اور سننا دونوں جمع ہو جائیں اس طور پر کہ پہلے تلاوت کی پھر اسی مجلس میں اسی آیت کو دوسرے سے سنا، یا اس کے برعکس پہلے سنا پھر اس کی تلاوت کی، یا متعدد بار تلاوت کی یا متعدد بار سنا پھر بھی سجدہ مکرر نہیں ہوگا، (بلکہ ایک ہی سجدہ واجب ہوگا) شافعیہ کے دو قول میں سے ایک یہی ہے اگر پہلی آیت کے لئے سجدہ نہ کرلیا ہو، اور اگر آیت سجدہ کے پڑھنے یا سننے کی مجلس مکرر ہو جائے تو وجوب سجدہ بھی مکرر ہوگا (۱)۔

اختلاف مجلس اور اس کے اقسام:

۶- جس جگہ کا حکم مکان واحد کا ہے مثلاً مسجد اور گھر، تو اس میں چلنے پھرنے سے مجلس ختم نہیں ہوگی، إلا یہ کہ کوئی دوسرا اجنبی عمل درمیان میں حائل ہو جائے مثلاً دو پڑھنے کے درمیان زیادہ کھانا یا عمل کثیر، یا خرید فروخت (کہ اس سے مجلس مختلف ہو جائے گی)۔

اختلاف مجلس کی دو قسمیں ہیں:

ایک حقیقی، اور وہ یہ ہے کہ ایک جگہ سے دوسری جگہ دو قدم سے زیادہ چل کر جائے جیسا کہ بہت سی کتابوں میں ہے، یا تین قدم سے زیادہ چلے جیسا کہ ''محیط'' میں ہے۔

اور دوسرے حکمی، اور وہ یہ ہے کہ وہ کوئی ایسا عمل کرتا ہے جسے عرف میں پہلے عمل کو ختم کرنے والا سمجھا جاتا ہو، یہ حنفیہ اور شافعیہ کے نزدیک ہے، اور دوسرے ائمہ کے نزدیک اتحاد و تعدد سبب کا اعتبار ہے نہ کہ مجلس کا (۲)۔

---

(۱) البحر الرائق ۱/ ۳۸، ابن عابدین ۱/ ۹۳-۹۵، الفروع ۱/ ۱۰۰ طبع اول، المغنی مع الشرح الکبیر ۱/ ۱۷۹۔

(۲) التاج والاکلیل ۲/ ۶۱-۶۵ طبع لیبیا، کشاف القناع ۱/ ۴۱۳-۴۱۴، نہایۃ المحتاج ۲/ ۹۷ طبع الحلبی۔

(۱) ابن عابدین ۱/ ۵۱۹، نہایۃ المحتاج ۲/ ۹۷۔

(۲) ابن عابدین ۱/ ۵۲۰، حاشیۃ الشروانی علی التحفہ ۲/ ۲۲۳-۲۲۴ طبع المیمنیہ۔

سننے والے کا سجدہ:

۷-سجدہ تلاوت میں حنفیہ کے نزدیک پڑھنے والے اور سننے والے کے درمیان کوئی فرق نہیں، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک پڑھنے والے کا حکم اس شخص کا بھی ہوگا جس نے بالقصد آیت سجدہ سنا ہے، محض سننے سے واجب نہیں ہوگا، یہ حضرات حضرت ابن عمرؓ کے اس قول سے استدلال کرتے ہیں کہ "رسول ﷺ نماز کے باہر ہمارے سامنے سورہ پڑھتے تھے اور سجدہ کرتے تھے اور ہم بھی آپ کے ساتھ سجدہ کرتے تھے" (۱)۔

مالکیہ نے اس بالقصد سننے والے کے سجدہ کو جو اجر وثواب اور تعلیم کے لئے بیٹھا ہے قاری کے سجدہ سے مربوط کیا ہے، لہذا اگر قاری نے سجدہ نہ کیا تو سننے والا بھی سجدہ نہیں کرے گا، اور اگر قاری نے سجدہ کیا تو اس صورت میں ابن شعبان سے دو اقوال منقول ہیں (۲) (ایک قول کے مطابق سننے والے پر سجدہ تلاوت واجب ہے اور دوسرے قول کے مطابق واجب نہیں ہے)۔

اتحاد مجلس کی حالت میں نبی ﷺ پر درود پڑھنے کا مسئلہ:

۸-نماز کے علاوہ باہر جب جب آنحضور ﷺ کا ذکر ہو تو ہر باران پر درود بھیجنے کے مسئلہ میں فقہاء کی مختلف رائیں ہیں، جن میں سے تین آراء کا تعلق مجلس سے ہے:

پہلی رائے: یہ ہے کہ جب بھی نبی ﷺ کا نام ذکر کیا جائے تو آپ ﷺ پر درود بھیجنا واجب ہے، اگر چہ مجلس ایک ہو، ایک

(۱) کشاف القناع ۱/ ۴۱۱، ابن عابدین ۱/ ۵۱۹۔ اور اس کے بعد کے صفحات، نہایۃ المحتاج ۲/ ۹۷، سامع اور مستمع کے درمیان فرق یہ ہے کہ سامع وہ ہے جو بلا کسی قصد و ارادہ کے سنے، اور مستمع وہ ہے جو قصداً سنے، اور ابن عمر کی حدیث کی روایت شیخین وغیرہ نے کی ہے (المغنی ۱/ ۶۴۴ طبع الریاض)۔

(۲) التاج والاکلیل ۲/ ۶۱-۶۵۔

جماعت کی یہی رائے ہے۔ جس میں حنفیہ میں سے طحاوی، مالکیہ میں سے طرطوشی، ابن العربی اور فاکہانی، شافعیہ میں سے ابوعبداللہ حلیمی، ابو حامد اسفرائینی اور حنابلہ میں سے ابن بطہ ہیں (۱)، کیونکہ حدیث ہے: "من ذكرت عنده فلم يصل عليّ فدخل النار فأبعده الله" (۲) (جس شخص کے پاس میرا ذکر ہورہا ہو اور وہ مجھ پر درود نہ بھیجے تو وہ جہنم میں داخل ہوگا، اس پر اللہ کی پھٹکار ہو)۔

دوسری رائے: یہ ہے کہ ہر مجلس میں ایک مرتبہ درود پڑھنا واجب ہے، نسفی نے "الکافی" میں اسی کو صحیح قرار دیا ہے، چنانچہ وہ باب التلاوۃ میں کہتے ہیں: جس شخص نے آپ ﷺ کا نام چند مرتبہ سنا تو صحیح قول کے مطابق اس پر صرف ایک دفعہ درود پڑھنا واجب ہوگا، کیونکہ آپ ﷺ کے نام کی تکرار آپ ﷺ کی اس سنت کی حفاظت کے لئے ہے جو شریعت کے لئے ریڑھ کی ہڈی ہے، پس ہر دفعہ نام لینے پر (ایک مجلس میں) اگر درود کو پڑھنا واجب قرار

(۱) ابن عابدین ۱/ ۳۴۶، الفتوحات الربانیہ ۳/ ۳۲۷ طبع المکتبۃ الاسلامیہ، تفسیر القرطبی ۱۴/ ۲۳۳ طبع دار الکتب المصریہ، تفسیر الآلوسی ۲۲/ ۸۱ طبع المنیریہ، جلاء الأفہام رص ۲۶۴ طبع المنیریہ۔

(۲) حدیث: "من ذكرت عنده ..." کو قرطبی نے اسی طرح ذکر کیا ہے اور حدیث کی کسی کتاب کی طرف اس کی نسبت نہیں کی ہے اور ان الفاظ کے ساتھ ہم نے اس حدیث کو کہیں نہیں پایا، لیکن دوسرے الفاظ میں مروی ہے اور وہ بھی کلام سے خالی نہیں ہے، جس کی حاکم نے تصحیح کی ہے اور ذہبی نے اس کی تائید کی ہے اس کے الفاظ یہ ہیں: "...... إن جبريل عليه الصلاة والسلام عرض لي فقال: بعدًا لمن أدرك رمضان فلم يغفر له، قلت: آمين، فلما رقيت الثانية قال: بعداً لمن ذكرت عنده فلم يصل عليك، قلت: آمين" (... جبرئیل علیہ الصلاۃ والسلام میرے سامنے آئے اور فرمایا: ہلاک ہو وہ شخص جو رمضان کو پائے اور پھر بھی اس کی مغفرت نہ ہو، میں نے کہا آمین، پھر جب میں منبر کے دوسرے زینہ پر چڑھا تو جبرئیل علیہ الصلاۃ والسلام نے فرمایا: ہلاک ہو وہ شخص جس کے پاس میرا ذکر ہو اور وہ مجھ پر درود نہ بھیجے، میں نے کہا آمین) (المستدرک ۴/ ۱۵۳ طبع حیدرآباد)۔

دیا جائے تو یہ حرج کا باعث ہوگا۔

یہی قول ابو عبداللہ حلیمی کا ہے کہ اگر سامع غافل ہو تو مجلس کے آخر میں اس کے لئے ایک مرتبہ درود پڑھنا کافی ہے (۱)۔

تیسری رائے: یہ ہے کہ ایک مجلس میں (آپ ﷺ کے نام کے ساتھ) ہر بار درود بھیجنا مستحب ہے، ابن عابدین نے فقہاء حنفیہ کی آراء کا خلاصہ بیان کرتے ہوئے اس کا ذکر کیا ہے۔

باقی فقہاء اتحاد مجلس کو نہیں دیکھتے، ان میں سے بعض حضرات کہتے ہیں کہ عمر میں ایک مرتبہ درود پڑھنا واجب ہے، اور ان میں سے کچھ حضرات مطلقاً استحباب کے قائل ہیں، خواہ مجلس ایک ہو یا مختلف۔

اس کی تفصیل نبی ﷺ پر درود بھیجنے کی بحث میں ذکر کی جاتی ہے۔

جن چیزوں میں اتحاد مجلس شرط ہے:

اول۔ وہ چیزیں جن سے بالعموم عقد مکمل ہوجاتا ہے:

۹ - فقہاء حنفیہ کے نزدیک اس سے مراد یہ ہے کہ مجلس جس عمل کے لئے منعقد کی گئی ہے عاقدین میں سے کوئی اس کے علاوہ کسی اور عمل میں مشغول نہ ہو، یا کسی ایسے عمل میں مشغول نہ ہو جو عقد سے اعراض کی دلیل ہو (۲)، اور یہ حنفیہ کے نزدیک عقد کے انعقاد کے لئے شرط ہے (۳)، اور اتحاد مجلس مذکورہ معنی میں بقیہ مذاہب کے نزدیک صیغۂ عقد میں شرط ہے (۴)۔

(۱) ابن عابدین ۱/۳۴۶، الفتوحات الربانیہ ۳/۲۷۴، شرح منیارۃ الصغیر ۱/۱۵ طبع مصطفی الحلبی، جلاء الافہام ص ۲۶۳-۲۶۷۔
(۲) البحر الرائق ۵/۲۹۳، فتح القدیر ۵/۷۸، ابن عابدین ۴/۲۱۔
(۳) البحر الرائق ۵/۲۷۹۔
(۴) الحطاب ۴/۲۴۰ طبع لیبیا، الشروانی علی التحفہ ۴/۲۲۳-۲۲۴، المغنی مع الشرح الکبیر ۴/۴ طبع المنار، الفروع ۴/۲۲۴ طبع المنار۔

شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک یہ مجلس عقد میں داخل ہے (۱)۔

اور اس کا وقت ایجاب وقبول کے درمیان ہے۔

شافعیہ کے علاوہ دوسرے حضرات کے نزدیک اتحاد مجلس کی صورت میں ایجاب وقبول کے درمیان فصل کا پایا جانا مضر نہیں ہے جب تک کہ ایجاب سے اعراض معلوم نہ ہو، کیونکہ قبول کرنے والے کو غور وفکر کی ضرورت پڑتی ہے اور اگر قبول کو فی الفور پر محدود کردیا جائے تو قبول کرنے والے کے لئے غور وفکر کرنا ممکن نہ ہوگا (۲)۔

شافعیہ کے نزدیک اگر ایجاب وقبول کے درمیان فاصلہ طویل ہو تو وہ مضر ہوگا (۳) (یعنی اس سے ایجاب باطل ہوجائے گا)۔

اتحاد مجلس کے ساتھ قبولیت کا اختیار:

۱۰ - جب تک متعاقدین مجلس میں بیٹھے ہوں، اور قبول نہ ہوا ہو حنفیہ کے نزدیک ان کو قبول کرنے کا اختیار رہوگا، اور جب تک دوسرا فریق قبول نہ کرلے ان میں سے ہر ایک کو (ایجاب سے) رجوع کا حق حاصل رہے گا (۴)، حنابلہ اس مسئلہ میں حنفیہ کے مخالف نہیں ہیں، کیونکہ ان کے نزدیک خیار مجلس ابتدائے عقد میں اور عقد کے بعد ایک ہوتا ہے، تو گویا ان کے نزدیک خیار قبول خیار مجلس کے تحت داخل ہے (۵)۔

مالکیہ اور شافعیہ کے نزدیک قبول کا اختیار نہیں ہوگا، مگر یہ کہ شافعیہ کے نزدیک جب تک کہ مجلس میں ہو (ایجاب سے) رجوع کرنا جائز ہے، خواہ قبول کے بعد ہی کیوں نہ ہو۔ مالکیہ کے نزدیک

(۱) الشروانی علی التحفہ ۷/۳۸۱۔
(۲) البحر الرائق ۵/۲۸۳، الحطاب ۴/۲۴۰-۲۴۱، المغنی مع الشرح ۴/۴۔
(۳) شرح الروض ۲/۵، الشروانی علی التحفہ ۴/۲۲۳۔
(۴) البحر الرائق ۵/۲۸۳۔
(۵) مطالب اولی النہی ۳/۸۵۔

(ایجاب سے) رجوع کرنا جائز نہیں، خواہ (ایجاب وقبول کے) باہم مربوط ہونے سے قبل ہو، مگر ایک صورت میں، اور وہ یہ ہے کہ ایجاب یا قبول مضارع کے صیغے سے ہو، پھر قبول کرنے والا یا ایجاب کرنے والا یہ دعوی کرے کہ اس نے بیع کا ارادہ نہیں کیا تھا، اس صورت میں اس سے قسم لے کر اس کی تصدیق کی جائے گی (۱)۔

اتحاد مجلس کس چیز سے ختم ہوتا ہے؟

۱۱ - تمام فقہاء کے نزدیک اتحاد مجلس ایجاب سے اعراض کرنے کی وجہ سے ختم ہو جاتا ہے، لیکن ان کے درمیان ان امور میں اختلاف ہے جن کے ساتھ اعراض متحقق ہوتا ہے۔ شافعیہ نے عقد سے خارج کسی اجنبی عمل کے ساتھ مشغول ہو جانے کو ایجاب کا باطل کرنا قرار دیا ہے، اسی طرح ایجاب وقبول کے درمیان طویل سکوت اختیار کرنے کو بھی، لیکن مختصر سکوت غیر مضر ہے (۲)۔

مالکیہ اور حنابلہ نے اس کے لئے عرف کو ضابطہ قرار دیا ہے (۳)۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ ایجاب اختلاف مجلس سے ختم ہو جائے گا، لہذا اگر عاقدین میں سے کوئی کھڑا ہو جائے اور جائے نہیں تو ایجاب باطل ہو جائے گا، کیونکہ کھڑا ہونے کے بعد مجلس باقی نہیں رہتی، اور اگر عاقدین نے چلتے ہوئے خرید وفروخت کا معاملہ کیا تو خواہ دونوں ایک ہی سواری پر کیوں نہ سوار ہوں، اختلاف مجلس کی وجہ سے یہ بیع صحیح نہیں ہوگی اور بہت سے لوگوں مثلاً طحاوی وغیرہ کی رائے یہ ہے کہ اگر ایجاب کے بعد متصلا اور فوراً دوسرے نے قبول کرلیا تو معاملہ درست ہوگا، اور خلاصۃ الفتاوی میں "النوازل" کے حوالہ سے منقول

---

(۱) البجیرمی علی الخطیب ۳/ ۲۶-۲۷ طبع الحلبی، الخرشی ۵/ ۷ طبع دار صادر۔
(۲) شرح الروض ۲/ ۵ طبع المیمنیہ۔
(۳) الحطاب ۴/ ۲۴۰، مطالب اولی النہی ۳/ ۶۔

ہے کہ اگر ایک دو قدم چلنے کے بعد اس نے قبول کیا تو جائز ہوگا۔

اسی طرح کھانے میں مشغول ہو جانے سے مجلس بدل جاتی ہے، اور ایک آدھ لقمہ کو نظر انداز کیا جا سکتا ہے، اور اگر اس کے ہاتھ میں گلاس تھا اور اس نے پی کر قبول کیا تو جائز ہوگا۔

اور اگر دونوں بیٹھے ہی بیٹھے سو گئے تو مجلس نہیں بدلے گی، اور اگر لیٹ کر دونوں یا کوئی ایک سو گیا تو یہ جدائیگی سمجھی جائے گی (۱)۔

اور یہ صورتیں جن کے بارے میں حنفیہ نے بحث کی ہے دیگر مذاہب کی کتابیں ان سے غافل نہیں رہی ہیں، مگر یہ کہ انہوں نے اس پر کلام "مجلس" کے بارے میں گفتگو کرتے ہوئے کیا ہے، نہ کہ اتحاد مجلس پر کلام کے ذیل میں، اس لئے کہ اتحاد مجلس حنفیہ کی خاص اصطلاح ہے، اور ان صورتوں کی تفصیل کی جگہ مجلس عقد پر کلام ہے۔

۱۲ - حنفیہ (۲) حنابلہ (۳) اور مالکیہ (۴) کے نزدیک فی الجملہ غیر بیع بھی بیع ہی کی طرح ہے، مگر مالکیہ کے عقود ومعاملات کی تفتیش کرنے والا یہ محسوس کرے گا کہ ان میں سے کچھ حضرات وکالت اور نکاح میں (قبول کے) فی الفور ہونے کی شرط لگاتے ہیں (۵)۔

---

(۱) فتح القدیر ۵/ ۷۸، ابن عابدین ۴/ ۲۱۔
(۲) البحر الرائق میں ہے: "اور اسی طرح نکاح، بیع اور تمام عقود کے سلسلہ میں اتحاد مجلس سے متعلق جو متفرق اقوال ہیں وہ متحد ہو جاتے ہیں، اور اسی طرح متعدد تلاوتیں" ۱/ ۳۸۱۔
(۳) کشف المخدرات ۲/ ۲۶۸ طبع السلفیہ، الروض الندی رص ۲۵۵ طبع السلفیہ، مطالب اولی النہی ۳/ ۴۲۹-۵۵۹-۵۸۲، ۴/ ۳۳۷، المغنی مع الشرح ۵/ ۲۰۲، اور اس کے بعد کے صفحات۔
(۴) قرافی کے اس قول کی وجہ سے کہ: جز وسبب کی تاخیر جائز نہیں ہے جیسے کہ بیع، ہبہ اور اجارہ میں ایجاب کے بعد قبول، لہذا قبول کی تاخیر کسی ایسے فعل تک جو ایجاب وقبول سے اعراض پر دلالت کرتا ہو جائز نہیں ہے (الفروق ۳/ ۱۷۳ طبع دار احیاء الکتب العربیہ)، بلغۃ السالک ۲/ ۲۵۶-۲۶۳ طبع الحلبی۔
(۵) منح الجلیل ۳/ ۵۹۳ طبع لیبیا، الدسوقی ۲/ ۲۲۱ طبع عیسی الحلبی۔

شافعیہ کے نزدیک دوسرے لازم عقود بھی ایجاب سے فوراً بعد قبول کے واقع ہونے میں بیع سے مختلف نہیں ہیں (۱)، لیکن عقود غیر لازمہ میں ایجاب وقبول کے درمیان تاخیر کا ہونا مضر نہیں ہے۔

دوم۔اموال ربویہ میں فریقین کا عوضین پر قبضہ کرنا:

۱۳ – جب کوئی ایسا مال جس کا تعلق مال ربا سے ہے اسی جیسے مال کے ساتھ بیچا جائے تو اس میں اتحاد مجلس شرط ہے، خواہ مبیع (فروخت کی جانے والی چیز) کی جنس ایک ہو یا مختلف، چونکہ آنحضور ﷺ کی صحیح حدیث ہے: "الذهب بالذهب، والفضة بالفضة، والبرّ بالبرّ، والشعير بالشعير، والتمر بالتمر، والملح بالملح: مثلاً بمثل، سواء بسواء، فإذا اختلفت هذه الأجناس فبيعوا كيف شئتم إذا كان يداً بيدٍ"(سونا سونا کے بدلے، چاندی چاندی کے بدلے، گندم گندم کے بدلے، جو جو کے بدلے، کھجور کھجور کے بدلے، اور نمک نمک کے بدلے بالکل برابر برابر بیچا جائے، اور جب یہ اجناس مختلف ہو جائیں تو تم لوگ جیسے چاہو فروخت کرو(یعنی کمی بیشی کے ساتھ) بشرطیکہ معاملہ ہاتھوں ہاتھ ہو(یعنی نقد)) (۲)، کون سا مال، مال ربا ہے اور کون غیر ربا اس کی وضاحت فقہاء "ربا" کی بحث میں کرتے ہیں۔

(۱) شرح الروض ۲/ ۳۲۰-۳۸۳ طبع المیمنیہ۔

(۲) الہدایہ ۳/ ۶۱-۶۲، بلغۃ السالک ۲/ ۱۵، نہایۃ المحتاج ۳/ ۲۱۰-۲۱۱، الکافی لابن قدامہ ۲/ ۵۶ طبع المکتب الاسلامی، اور حدیث: "الذهب بالذهب ..." کی روایت احمد، مسلم، ابوداؤد اور ابن ماجہ نے حضرت عبادہ بن الصامت سے کی ہے اور اس میں ہے: "... یداً بید، فإذا اختلفت هذه الأصناف" (... نقد اور جب یہ اجناس مختلف ہو جائیں) (فیض القدیر ۳/ ۵۷۱-۵۷۲)۔

بیع سلم میں اتحاد مجلس:

۱۴ – حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا خیال یہ ہے کہ بیع سلم میں رأس المال پر قبضہ مجلس عقد میں ضروری ہے، کیونکہ اگر رأس المال پر قبضہ مؤخر ہو جائے تو یہ "بیع الکالئ بالکالئ" (بیع الکالی بالکالی کا مطلب یہ ہے کہ بیع میں ایجاب وقبول تو ہو جائے، لیکن مبیع اور ثمن میں سے ہر ایک ادھار ہو، حدیث کی رو سے یہ معاملہ ناجائز ہے) کے ہم معنی ہو جائے گا اور صحیحین کی اس روایت کی بنیاد پر "من أسلف فليسلف في كيل معلوم، ووزن معلوم، إلى أجل معلوم"(۱) (جو شخص بیع سلم کرے تو اسے چاہئے کہ اس طرح کرے کہ کیل معلوم ہو، وزن معلوم ہو اور مدت متعین ہو)، اور اس لئے کہ سلم عقد غرر ہے، لہذا اس کے ساتھ دوسرے غرر (دھوکہ) کو نہیں ملایا جائے گا، اور اس لئے کہ سلم "استلام رأس المال" سے مشتق ہے یعنی رأس المال کی فوراً ادائیگی، اور عقود کے نام جن معانی سے مشتق ہیں عقود میں ان معانی کا پایا جانا ضروری ہے۔

شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک مجلس سلم مجلس بیع سے مختلف نہیں ہے (۲)، اور حنفیہ کے نزدیک سلم کی مجلس بیع کی مجلس سے مختلف ہے، چنانچہ بیع کی مجلس ایجاب وقبول کے محض باہم مربوط ہو جانے سے ختم ہو جاتی ہے، اور اس پر بیع کے اثرات مرتب ہوتے ہیں، جب کہ بیع سلم میں اگر مجلس کے اندر، اور ایجاب وقبول کے بعد رأس المال پر قبضہ نہ ہو سکے تو اس پر فسخ طاری ہو جائے گا، اس لئے کہ قبضہ عقد کے صحیح باقی رہنے کی شرط ہے اور انعقاد کی شرط نہیں ہے (۳)۔

(۱) الفتاوی الہندیہ ۳/ ۱۷۹، حدیث: "من أسلف ..." کی روایت امام احمد، بخاری، مسلم اور اصحاب سنن نے حضرت ابن عباسؓ سے ان الفاظ کے ساتھ کی ہے: "من أسلف في شيء ...." (فیض القدیر ۶/ ۶۱)۔

(۲) شرح الروض وحواشیہ ۲/ ۱۲۲، الکافی ۲/ ۱۱۵۔

(۳) ابن عابدین ۴/ ۲۰۸۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ بیع سلم میں رأس المال کو تین دنوں تک مؤخر کیا جا سکتا ہے، کیونکہ جو چیز جس چیز سے قریب ہو وہ اسی کا حکم اختیار کرتی ہے، اور اگر بغیر کسی شرط کے رأس المال کو تین دن سے زیادہ مؤخر کردے اور وہ (رأس المال) نقد ہو تو اس میں اختلاف ہے۔ ان میں سے کچھ لوگ عقد کو فاسد قرار دیتے ہیں، اس لئے کہ اس نے دین کا دین کے بدلہ معاملہ کیا، اور ان میں سے کچھ لوگ عقد کو صحیح قرار دیتے ہیں، کیونکہ یہ تاخیر عقد میں مشروط نہیں، اور جواز وعدم جواز کا یہ اختلاف اس صورت میں ہے جب کہ یہ تاخیر مسلم فیہ کے سپرد کئے جانے کی مدت تک نہ پہنچ جائے، اور اگر اس نے رأس المال کی ادائیگی کو بیع سلم کی مدت کے داخل ہوجانے تک مؤخر کردیا تو اس کے فاسد ہونے میں کسی کا اختلاف نہیں ہے (۱)۔

حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک اس میں خیار شرط داخل نہ ہوگا (۲)، اور شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک اس میں خیار مجلس داخل ہوگا (۳)۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ اگر بیع سلم میں خیار کی شرط لگا دی جائے اور خیار شرط کی مدت تک رأس المال کو ادا نہ کیا جائے تو جائز ہے، کیونکہ اگر وہ رأس المال نقد ادا کردے اور سلم پورا ہوجائے تو یہ "فسخ دین فی دین" ہوگا، اس لئے کہ سلم میں مسلم الیہ متعین سامان ایک خاص مدت تک اپنے ذمہ میں واجب شی کے عوض دیتا ہے (پس رأس المال ادا نہیں کرنے کی صورت میں وہ بھی واجب فی الذمہ ہے اور مسلم فیہ تو واجب فی الذمہ ہے ہی) پس اگر اس عقد کو فسخ کیا جائے تو یہ دَین کو دَین کے عوض فسخ کرنا ہوگا۔

(۱) الخرشی ۵/ ۲۰۳۔

(۲) البدائع ۵/ ۲۰۱ طبع الجمالیہ، البجیر ی علی الخطیب ۳/ ۵۵ - ۵۶، المغنی ۳/ ۵۰۵ طبع مکتبۃ القاہرہ۔

(۳) البجیر ی علی الخطیب ۳/ ۵۵ - ۵۶، المغنی ۳/ ۵۰۵ طبع مکتبۃ القاہرہ۔

عقد نکاح میں اتحاد مجلس:

۱۵ - عقد نکاح میں اتحاد مجلس کے ساتھ ایجاب و قبول کے باہم مربوط ہونے کے سلسلے میں علماء کے تین اقوال ہیں:

پہلا قول: یہ کہ اتحاد مجلس شرط ہے، اگر مجلس مختلف ہوجائے تو نکاح منعقد نہیں ہوگا، مثلاً ایک نے ایجاب کیا اور دوسرا اٹھ کھڑا ہوا یا دوسرے کام میں مشغول ہوگیا، اور اس میں قبول کا فوراً ہونا ضروری نہیں ہے، یہ حنفیہ کا مسلک ہے، حنابلہ کا صحیح قول بھی یہی ہے، اور مالکیہ میں سے "باجی" سے بھی "المعیار" میں یہی منقول ہے (۱)۔

دوسرا قول: یہ ہے کہ ایک مجلس میں ایجاب و قبول کا فوری ہونا ضروری ہے، یہ مالکیہ کا قول ہے، اس قول کے علاوہ جو باجی سے اوپر منقول ہوا۔ یہی قول شافعیہ کا ہے، مگر یہ کہ اگر تھوڑا فصل ہو تو وہ لوگ اسے نظر انداز کردیتے ہیں اور قفال نے زیادہ فصل کی تحدید اس طور پر کی ہے کہ وہ اتنا عرصہ ہو کہ اگر وہ دونوں اس میں خاموش رہیں تو جواب جواب نہ رہے، لیکن بہتر یہ ہے کہ اس کی تحدید عرف کے ذریعہ کی جائے (۲)۔

تیسرا قول: یہ ہے کہ اختلاف مجلس کے باوجود عقد صحیح ہے، حنابلہ سے ایک روایت یہی منقول ہے، اور اس روایت کی بنیاد پر ایجاب و قبول کی مجلس متفرق ہونے کے باوجود نکاح باطل نہیں ہوگا (۳)۔

سب کچھ اس صورت میں ہے جب کہ مجلس حقیقتاً متحد ہو، لیکن جہاں تک مجلس کے حکماً متحد ہونے کا تعلق ہے تو حنفیہ کے نزدیک حکم وہی باقی رہے گا کہ مجلس علم میں قبولیت ضروری ہوگی، اور حنابلہ کا بھی

(۱) ابن عابدین ۲/ ۲۶۶، الدسوقی ۲/ ۲۲۱، الفروع ۲/ ۲۲ ۲/ ۲۲۳، مطالب اولی النہی ۵/ ۵۰۔

(۲) الدسوقی ۲/ ۲۲۱، نہایۃ المحتاج ۶/ ۲۰۲۔

(۳) مطالب اولی النہی ۵/ ۵۰۔

صحیح قول یہی ہے(۱)۔

مالکیہ نے جانتے ہی فوراً قبول کرنے کی شرط لگائی ہے(۲)، اور شافعیہ کے نزدیک صحیح قول کے مطابق کتابت کے ذریعہ نکاح منعقد نہیں ہوتا۔ اسی طرح اگر شوہر غائب ہو اور اسے بیوی کے ولی کی طرف سے ایجاب کی خبر پہنچے (تو نکاح منعقد نہیں ہوگا)، اور اگر ہم دونوں مسئلوں میں نکاح کو صحیح قرار دیں تو خبر پہنچنے کی مجلس میں فوراً قبول کرنا شرط ہوگا (شافعیہ کے نزدیک)(۳)۔

اتحاد مجلس کی صورت میں احرام کے فدیہ میں تداخل:

۱۶- ممنوعات احرام میں مجلس کے ایک ہونے سے واجب کفاروں میں تداخل نہیں ہوسکتا، إلا یہ کہ ایک ہی قسم کے محظور کا ارتکاب کیا جائے، اور اگر جن ممنوعات کا ارتکاب کیا گیا وہ مختلف قسم اور جنس کے ہوں تو اتحاد مجلس کا اعتبار نہیں، بلکہ اس وقت اعتبار اتحاد سبب کا ہے(۴)۔

احرام کی حالت میں ممنوع چیزوں کے ارتکاب پر جو فدیہ واجب ہوتا ہے اس کے تداخل میں اتحاد مجلس کا اثر ہے، لیکن اتلاف کے فدیہ میں تداخل نہیں ہوتا، بلکہ وہ تلف شدہ چیز کے متعدد ہونے سے متعدد ہوتا ہے۔ حضرت ابن عباسؓ کی رائے یہ ہے کہ شی ممنوع کا دوبارہ ارتکاب کرنے والے پر (دوسرا) تاوان واجب نہیں ہوگا، خواہ وہ شی ممنوع اتلاف ہو یا کچھ اور(۱)۔

فدیۂ جماع میں اتحاد مجلس کی صورت میں تداخل کا حکم دیگر محظورات کے فدیہ میں تداخل سے مختلف ہے۔

غیر جماع کے فدیہ کا تداخل:

۱۷- محرم نے اگر مختلف قسم کی خوشبو لگائی، یا مختلف قسم کے کپڑے پہن لئے مثلاً قمیص، عمامہ، پاجامہ اور موزہ، یا متعدد بار ایک ہی قسم کی چیز استعمال کی، تو اگر یہ ایک جگہ اور پے در پے ہو تو اتحاد مجلس کی وجہ سے اس میں ایک ہی فدیہ ہے(۲)۔

امام محمدؒ کے سوا باقی حنفیہ، اور صحیح قول کی رو سے شافعیہ، اور حنابلہ میں سے ابن ابی موسیٰ کی رائے یہ ہے کہ اگر مذکورہ ممنوعات کا ارتکاب دو جگہوں میں ہوا ہے تو فدیہ متعدد ہوگا(۳)۔

امام احمد بن حنبل اور ان کے اصحاب کا مسلک یہ ہے کہ اگر پہلے کی طرف سے فدیہ ادا نہیں کیا ہے تو اس پر ایک فدیہ ہے، اس لئے کہ حکم اسباب کے بدلنے سے مختلف ہوتا ہے، نہ کہ اوقات اور اجناس کے بدلنے سے۔

حنفیہ میں محمد بن الحسن کا بھی یہی قول ہے، اور شافعیہ کا بھی ایک قول یہی ہے، اور مالکیہ کا بھی یہی قول ہے، بشرطیکہ ارتکاب کرنے والے نے تکرار کی نیت کی ہو(۴)۔

---

(۱) ابن عابدین ۲/ ۲۶۶-۲۶۷، المغنی مع الشرح ۷/ ۳۳۱، مطالب اولی النہی ۳/ ۷-۸۔

(۲) الرہونی ۳/ ۱۹۱۔

(۳) روضۃ الطالبین ۷/ ۳۶۔

(۴) ابن عابدین ۲/ ۲۰۱، البدائع ۲/ ۱۹۴، الدسوقی ۲/ ۶۶، الفروق ۲/ ۲۱۰، الجمل ۲/ ۵۰۲، کشاف القناع ۲/ ۴۱۲، الکافی ۱/ ۵۶۴، المغنی مع الشرح ۳/ ۵۴۳۔

---

(۱) البدائع ۲/ ۲۰۱، الجمل ۲/ ۵۰۲، الفروق ۲/ ۲۰۹، کشاف القناع ۲/ ۴۱۲۔

(۲) البدائع ۲/ ۱۹۴، ابن عابدین ۲/ ۲۰۱، الجمل علی المنہج ۲/ ۵۰۲، المغنی مع الشرح الکبیر ۳/ ۵۲۷، الانصاف ۳/ ۵۲۶ طبع اول۔

(۳) البدائع ۲/ ۱۹۴، ابن عابدین ۲/ ۲۰۱، الجمل علی المنہج ۲/ ۵۰۲، کشاف القناع ۲/ ۴۱۱، الانصاف ۳/ ۵۲۶۔

(۴) کشاف القناع ۲/ ۴۱۱، الفروع ۵/ ۳۵۷، الانصاف ۲/ ۵۲۵ طبع انصار السنۃ، الجمل ۲/ ۵۰۲، ابن عابدین ۲/ ۲۰۱، الدسوقی ۲/ ۶۶۔

احرام کی حالت میں جماع کے فدیہ کا تداخل:

۱۸- محرم سے اگر متعدد بار جماع سرزد ہوتو فدیہ کے متعدد ہونے اور نہ ہونے کے سلسلے میں فقہا کی تین رائیں ہیں:

الف۔ اگر مجلس متحد ہوتو فدیہ بھی ایک ہی ہوگا، حنفیہ کا یہی قول ہے(۱)، اور حنابلہ کا بھی یہی مسلک ہے بشرطیکہ پہلے جماع کا کفارہ ادا نہ کیا ہو، اور اگر پہلے کا کفارہ ادا کر چکا ہوتو دوسرے کی طرف سے بھی کفارہ ادا کرنا ہوگا(۲)۔

ب۔ دوسری رائے یہ ہے کہ فدیہ مطلقاً ایک ہوگا، خواہ مجلس متحد ہو یا مختلف، کیونکہ فدیہ کا حکم پہلی وطی پر ہے، یہی قول مالکیہ کا ہے(۳)۔

ج۔تیسری رائے یہ ہے کہ جماع کے مکرر ہونے سے فدیہ بھی مکرر ہوگا، کیونکہ وہ کفارہ کا سبب ہے، اس لئے دوسرا جماع دوسرے کفارہ کا موجب ہوا، شافعیہ کا یہی قول ہے، اور امام احمدؒ سے بھی ایک روایت یہی منقول ہے(۴)۔

خلع میں اتحاد مجلس:

۱۹- چاروں ائمہ کے مذاہب کے مطابق اگر شوہر نے اپنی بیوی سے خلع کیا تو (بیوی کے لئے) اس کو قبول کرنے کا اختیار (اسی) مجلس تک محدود رہے گا، مگر یہ کہ حنفیہ کے نزدیک اگر زوجین نے اس میں خیار کی شرط نہ لگائی ہو اور بیوی کی طرف سے ایجاب نہ ہوتو بیوی کی مجلس کا اعتبار ہوگا، اور شوہر کا رجوع کرنا صحیح نہ ہوگا اگر چہ بیوی کے قبول کرنے سے پہلے ہو، اور اگر خلع کا مطالبہ کرنے میں بیوی نے پہل کی ہوتو جب تک شوہر نے قبول نہیں کیا ہے بیوی کا اس سے رجوع کرنا صحیح ہوگا(۱)۔

اور باقی فقہاء کے نزدیک دونوں خلع کرنے والوں کی مجلس کا یکساں اعتبار ہوگا، اگر خلع کا ایجاب بیوی نے کیا ہوتو حنفیہ کا بھی یہی قول ہے، اسی طرح اگر زوجین کی طرف سے اس میں خیار کی شرط ہو (تو دونوں کی مجلس کا اعتبار ہوگا)، اور ایجاب وقبول میں تعجیل اور تاخیر کا حکم فقہاء کے نزدیک بیع کی طرح ہے، اور یہ سب کے سب اس وقت ہیں جب کہ اسے کسی شرط کے ساتھ معلق نہ کیا گیا ہو(۲)۔

اور تعلیق کے باب میں مجلس میں قبول کرنا شرط نہیں ہے، مالکیہ میں سے ابن عبدالسلام کو اس رائے سے اختلاف ہے، اسی طرح اگر خلع میں بیوی پہل کرنے والی ہوتو شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک (مجلس میں قبول کرنا شرط نہیں ہے) معاوضہ پر نظر کرتے ہوئے۔

تعلیق کے باب میں قبول اس وقت معتبر ہوگا جب کہ وہ شرط معلق پائی جائے جس پر تعلیق کی گئی ہے(۳)۔

اور خلع میں حنفیہ اور شافعیہ کے نزدیک خلع کی پیشکش کے علم کی مجلس ایجاب وقبول کی مجلس کی طرح ہے(۴)۔ مالکیہ اور حنابلہ کے کلام سے بھی یہی بات سمجھ میں آتی ہے، انہوں نے اس کی صراحت تو نہیں کی ہے تاہم انہوں نے ذکر کیا ہے کہ خلع کا صیغہ بیع کے صیغہ کی طرح ہے، اور بیوی کے غائب ہونے کی صورت میں خلع کے سلسلے میں انہوں نے اپنے کلام میں کوئی ایسی نئی بات ذکر نہیں کی ہے جو

(۱) الفتاوی الہندیہ ۱/ ۳۴۵۔
(۲) المغنی مع الشرح الکبیر ۳/ ۳۱۸-۳۱۹۔
(۳) الدسوقی علی الدردیر ۲/ ۶۹۔
(۴) الجمل علی المنہج ۲/ ۵۰۳، المغنی مع الشرح ۳/ ۳۱۸-۳۱۹۔

(۱) ابن عابدین ۲/ ۵۸ ۔۵۵۹، جامع الفصولین ۱/ ۲۹۱ طبع الازہریہ۔
(۲) ابن عابدین ۲/ ۵۵۸-۵۵۹، الحطاب ۴/ ۲۷، العدوی علی خلیل ۴/ ۲۳، منح الجلیل ۲/ ۱۹۸، الشروانی علی التحفہ ۷/ ۴۸۰-۴۸۱-۴۸۳، مطالب اولی النہی ۵/ ۳۰۷، الکافی ۲/ ۱۷۷۔
(۳) سابقہ مراجع۔
(۴) ابن عابدین ۲/ ۵۵۸-۵۵۹، الشروانی علی التحفہ ۷/ ۴۸۱۔

بیوی کی موجودگی کی صورت کے مخالف ہو۔ اسی طرح انہوں نے وکیل کو بھی کسی الگ رائے کے ساتھ خاص نہیں کیا ہے (۱)۔

مخیرّہ کی مجلس کا اتحاد:

۲۰ - مخیرّہ وہ عورت ہے جسے اس کے شوہر نے اس کی طلاق کا مالک بنا دیا ہو، مثلاً اس سے یوں کہا ہو: ''**اختاری نفسک**'' (تجھے اپنے نفس کا اختیار ہے)۔

حنفیہ کا مذہب اور امام مالک کی ایک روایت یہ ہے کہ اگر شوہر نے اپنی بیوی کو اختیار دیا، یا اس کا معاملہ اس کے ہاتھ میں دے دیا تو وہ جب تک اس مجلس میں ہے اسے اپنے نفس کو اختیار کرنے کا حق ہے۔ یہ مجلس حنفیہ کے مذہب کے مطابق اگر چہ ایک دن یا اس سے زیادہ لمبی ہو، لیکن اگر وہ کھڑی ہوگئی یا دوسرے کام میں مشغول ہوگئی تو اختیار اس کے ہاتھ سے نکل جائے گا، کیونکہ مجلس سے اٹھنا، یا دوسرے کام میں مصروف ہونا اعراض کی دلیل ہے، اور اختیار صریح اعراض سے باطل ہوجاتا ہے، تو اسی طرح ہر اس چیز سے باطل ہوگا جو اعراض پر دلالت کرنے والی ہو، لیکن حنفیہ کے نزدیک بیوی کی مجلس کا اعتبار ہے نہ کہ شوہر کی مجلس کا، کیونکہ یہ تملیک ہے، اور مالکیہ کے نزدیک دونوں کی مجلس کا ایک ساتھ اعتبار ہوگا (۲)۔

حنابلہ اور صحیح قول کے مطابق شافعیہ یہ شرط لگاتے ہیں کہ مجلس میں (قبول یا اختیار کا استعمال) فی الفور ہو، اور ان دونوں ہی کی مجلس کا ایک ساتھ شمار ہوگا، چنانچہ اگر ان دونوں میں سے کوئی ایک مجلس سے اٹھ گیا تو عورت کا اختیار باطل ہوجائے گا۔ نجاد نے اپنی سند سے سعید

(۱) الحطاب ۴/ ۲۴-۳۲-۳۷، مطالب اولی النہی ۵/ ۳۱۴، الکافی ۲/ ۷۷، الإنصاف ۸/ ۴۹۶۔

(۲) البحر الرائق ۵/ ۲۹۴، جامع الفصولین ۱/ ۲۹۱، الفروق ۳/ ۱۷۳، تسہیل منح الجلیل ۳/ ۵۸۔

بن المسیب سے روایت کیا ہے کہ انہوں نے کہا کہ حضرت عمر اور عثمانؓ نے اس شخص کے بارے میں جو اپنی بیوی کو اختیار دے، یہ فیصلہ دیا کہ اس وقت تک اختیار رہے گا جب تک دونوں ایک دوسرے سے جدا نہ ہوں (۱)۔

مالکیہ کی دوسری روایت کی رو سے عورت کو مجلس سے باہر اس وقت تک اختیار باقی رہے گا جب تک کہ وہ کسی حاکم کے سامنے کھڑی نہ ہو یا اسکی رضامندی سے اس سے وطی نہ کی جائے، زہری، قتادہ، ابوعبید اور ابن المنذر کا بھی یہی قول ہے۔ ابن المنذر نے رسول علیہ السلام کے اس قول سے استدلال کیا ہے جو انہوں نے حضرت عائشہؓ کو اختیار دیتے ہوئے کہا تھا: ''**إني ذاكر لك أمراً، فلا عليك ألا تعجلي حتى تستأمري أبويك**'' (میں تمہارے سامنے ایک بات رکھتا ہوں اور اس میں کوئی حرج نہیں ہے کہ اس معاملہ میں تم جلد فیصلہ نہ کرو تا آنکہ اپنے ماں باپ سے مشورہ کرلو) اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ اختیار صرف مجلس تک محدود نہیں رہے گا (۲)۔

اور مذکورالصدر حکم اس صورت میں ہے جب کہ عورت مجلس میں حاضر ہو، لیکن اگر مخیرّہ غائب ہے تو حنفیہ کے نزدیک اس کا حکم بھی وہی ہے (۳) اور شافعیہ کی عبارت سے بھی ایسا ہی سمجھ میں آتا ہے کہ ان کے نزدیک بھی حاضرہ اور غائبہ کے حکم میں اختلاف نہیں ہے، کیونکہ خلع زیادہ صحیح قول کی رو سے طلاق ہے، اور اس میں مجلس علم ایجاب

(۱) نہایۃ المحتاج ۶/ ۴۲۹، المغنی مع الشرح الکبیر ۸/ ۲۹۴، روضۃ الطالبین ۸/ ۴۶۔

(۲) الخرشی ۴/ ۲۱۵ طبع الازہریہ، الفروق ۳/ ۱۷۳، تسہیل منح الجلیل ۳/ ۵۸، المغنی مع الشرح ۸/ ۲۹۵، حدیث: "إني ذاكر لك أمرا...." کی روایت بخاری ومسلم وغیرہ نے کی ہے (صحیح مسلم ۲/ ۱۱۰۳ تحقیق محمد فؤاد عبد الباقی، الفتح الکبیر ۱/ ۴۵۲)۔

(۳) جامع الفصولین ۱/ ۲۹۱، البحر الرائق ۵/ ۲۹۴۔

وقبول کی مجلس کی طرح ہے (۱)۔

مالکیہ کے نزدیک جس طرح مخیّرہ حاضرہ میں اختلاف ہے اسی طرح لخمی کے نقطۂ نظر کی رو سے مخیّرہ غائبہ میں بھی اختلاف ہے اور ابن رشد کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ اختیار اس کے ہاتھ میں اس وقت تک باقی رہے گا جب تک کہ دو ماہ سے زیادہ نہ ہوجائے جیسا کہ توضیح میں ہے، یا یہ ظاہر نہ ہوجائے کہ وہ خیار کو ساقط کرنے پر راضی ہے، یا جب تک کہ وہ کسی حاکم کے سامنے کھڑی نہ کی جائے، یا اس کی مرضی سے اس سے وطی نہ کی جائے (۲)۔

اور مخیّرہ کے سلسلے میں اختلاف مجلس کا وہی حکم ہے جو بیع میں اختلاف مجلس کا ہے (۳)۔

ایک مجلس میں طلاق کی تکرار:

۲۱ - اگر کسی شخص نے اپنی اس بیوی سے جس سے وطی کرچکا ہے یا جو اس کے حکم میں ہے (یعنی خلوت صحیحہ ہوچکی ہے) ایک مجلس میں یہ کہا کہ تجھے طلاق ہے، تجھے طلاق ہے، تجھے طلاق ہے۔ اور اس نے تینوں طلاق واقع کرنے کی نیت سے ایسا کہا تو ائمہ اربعہ کے نزدیک اس سے تین طلاقیں واقع ہوں گی، اور وہ مطلقہ دوسرے مرد سے نکاح کئے بغیر اس کے لئے حلال نہ ہوگی (۴)، یہی ابن حزم کا قول ہے (۵) کیونکہ محمود بن لبید سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ کو ایک شخص کے بارے میں یہ خبر دی گئی کہ اس نے اپنی بیوی کو ایک ساتھ تین طلاقیں دے دی ہیں تو رسول اللہ ﷺ غصہ ہوئے پھر فرمایا: "أیُلعب بکتاب الله عزّ وجلّ وأنا بین أظهرکم" (کیا اللہ تعالی کی کتاب کے ساتھ کھلواڑ کیا جارہا ہے جب کہ میں تمہارے درمیان موجود ہوں) یہاں تک کہ ایک شخص کھڑا ہوا اور بولا: اے اللہ کے رسول! کیا میں اسے قتل نہ کردوں؟ (۱)۔

اور بعض اہل ظاہر کے نزدیک ایک طلاق واقع ہوگی (۲)۔ یہی ابن عباسؓ کا قول ہے، اور اسحاق، طاؤس اور عکرمہ بھی اسی کے قائل ہیں، چونکہ صحیح مسلم کی روایت ہے کہ ابن عباسؓ نے فرمایا: "رسول اللہ ﷺ، حضرت ابوبکرؓ اور حضرت عمرؓ کی خلافت کے ابتدائی دو سال تک تین طلاقیں ایک ہی متصور ہوتی تھیں، پھر حضرت عمرؓ نے فرمایا: لوگ اس معاملے میں جلدی کرنے لگے جس میں انہیں تاخیر اور صبر کرنا چاہئے تھا، کیا اچھا ہوتا کہ ہم اسے ان پر نافذ کردیتے، چنانچہ انہوں نے اسے لوگوں پر نافذ کردیا" (۳)۔

اور اگر شوہر نے ایک مجلس میں تین بار طلاق کا استعمال تاکید کے طور پر یا سمجھانے کے ارادے سے کیا ہے تو ایک ہی طلاق واقع ہوگی، اور حنفیہ اور شافعیہ کے نزدیک تاکید کی نیت دیانۃً تو قبول کی جائے گی، قضاءً قبول نہیں کی جائے گی، اور مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک قضاءً بھی قبول کی جائے گی اور دیانۃً بھی۔

(۱) الشروانی علی التحفہ ۷/ ۹ ۴-۳۸۱۔
(۲) منح الجلیل ۲/ ۲۹۴۔
(۳) منح الجلیل ۲/ ۲۹۰، جامع الفصولین ۱/ ۲۹۱۔
(۴) ابن عابدین ۲/ ۴۱۹ -۴۵۵، الفتاوی الہندیہ ۱/ ۳۵۶، جواہر الاکلیل ۱/ ۳۴۸، العدوی علی الخرشی ۴/ ۵۰، منح الجلیل ۲/ ۲۳۸، نہایۃ المحتاج ۶/ ۴۵۱، الشروانی علی التحفہ ۸/ ۵۲- ۵۳، المغنی لابن قدامہ ۷/ ۲۳۰ طبع الریاض، شرح منتہی الارادات ۳/ ۱۴۱ طبع انصار السنہ۔
(۵) المحلی ۱۰/ ۱۷۳ طبع المنیریہ۔

(۱) شرح منتہی الارادات ۳/ ۱۴۴، حدیث: "أیُلعب بکتاب الله...." کی روایت نسائی نے تھوڑے سے اختلاف کے ساتھ کی ہے (سنن النسائی ۶/ ۱۴۳ طبع المصریہ ازہر) اور اس کی سند کے رجال ثقہ ہیں، اور اس کی سند میں مخرمہ ہیں جنہوں نے اپنے والد سے نہیں سنا ہے جیسا کہ حافظ ابن حجر نے تہذیب میں ذکر کیا ہے (جامع الاصول ۷/ ۵۸۹ طبع الملاح)۔
(۲) الانصاف ۸/ ۴۵۵۔
(۳) ابن عابدین ۲/ ۴۱۹، اور ابن عباسؓ والی حدیث تھوڑے اختلاف کے ساتھ مروی ہے (صحیح مسلم ۲/ ۱۰۹۹ تحقیق محمد فؤاد عبدالباقی)۔

اور اگر اس نے اسے **مطلق** رکھا (تاکید یا تکرار کی نیت نہیں کی) تو حنفیہ، مالکیہ، حنابلہ اور زیادہ ظاہر قول کے مطابق شافعیہ کے نزدیک تین طلاقیں واقع ہوں گی، اس لئے کہ (تکرار کی صورت میں) اصل تاکید کا نہ ہونا ہے (۱)۔

شافعیہ کا دوسرا قول یہ ہے کہ اس سے ایک ہی طلاق واقع ہوگی کیونکہ تاکید کا احتمال موجود ہے، لہذا یقینی عدد کو لیا جائے گا (یعنی ایک کو)، یہی قول ابن حزم کا ہے (۲)۔

اور ''تجھے طلاق ہے، تجھے طلاق ہے، تجھے طلاق ہے'' ہی کی طرح حنفیہ، مالکیہ اور شافعیہ کے نزدیک ''تجھے طلاق ہے، طلاق ہے، طلاق ہے'' کا جملہ ہے، ایک اور طلاق یا متعدد طلاق کی نیت کرنے کی صورت میں متعدد طلاقوں کے واقع ہونے میں، اور تاکید اور افہام مراد لینے کی صورت میں حنابلہ کے نزدیک بھی یہی حکم ہے۔ لیکن جب **مطلق** کہے تو پہلی صورت میں ان کے نزدیک تین طلاقیں واقع ہوں گی، اور دوسری صورت میں ایک (۳)۔

طلاق اور اس کے عدد کے درمیان فصل:

۲۲- سانس لینے کا سکتہ اور زبان بندی (عجز) کا سکتہ طلاق اور اس کے عدد کے درمیان اتصال میں مضر نہیں ہے۔ اور اگر سکوت اس سے زیادہ ہو تو حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک مضر ہوگا (یعنی دونوں علاحدہ علاحدہ کلام مانا جائے گا) اور اس کے ساتھ تاکید کی نیت صحیح نہیں ہوگی۔ مالکیہ کا بھی ایک قول یہی ہے، ان کا دوسرا قول یہ ہے کہ طویل سکوت صرف غیر مدخول بہا میں مضر ہوگا (۱)۔ اور مدخول بہا میں حرف عطف (یعنی فاء یا واو یا ثم کے ذریعہ عطف) کے بغیر تاکید حاصل ہو جائے گی۔

غیر مدخول بہا عورت کی طلاق کی تکرار:

۲۳- جس عورت سے نکاح کے بعد صحبت نہیں ہوئی ہے اسے ایک مجلس میں مکرر طلاق دینے کے سلسلے میں علماء کے تین اقوال ہیں:

پہلا قول: یہ ہے کہ ایک طلاق واقع ہوگی خواہ مجلس متحد ہو یا مختلف۔ حنفیہ، شافعیہ اور ابن حزم کا یہی قول ہے، کیونکہ وہ پہلی طلاق سے بائن ہوگئی اور شوہر کے لئے اجنبیہ ہوگئی، اور اجنبیہ کو طلاق دینا باطل ہے (۲)۔

دوسرا قول: یہ ہے کہ اگر حرف عطف کے ساتھ کہا تو تین طلاقیں واقع ہوں گی، یہ قول مالکیہ اور حنابلہ کا ہے، اور اگر اس نے اپنے کلام کو جدا جدا استعمال کیا ہے تو ایک طلاق واقع ہوگی (۳)۔

تیسرا قول: یہ ہے کہ اگر ایک مجلس میں ہو تو تین طلاقیں واقع ہوں گی، اور اگر مختلف مجلسوں میں ہو تو صرف پہلی مجلس والی طلاق واقع ہوگی، ابراہیم نخعی سے یہی مروی ہے (۴)۔

پہلی رائے والوں کا استدلال اس روایت سے ہے جو سعید بن منصور نے عتاب بن بشیر سے، انہوں نے خصیف سے، انہوں نے زیاد بن ابی مریم سے اور انہوں نے حضرت عبد اللہ بن مسعود سے اس

---

(۱) ابن عابدین ۲/ ۴۶۰، نہایۃ المحتاج ۶/ ۴۴۹، الخرشی ۴/ ۵۰، شرح منتہی الارادات ۳/ ۱۴۱۔

(۲) نہایۃ المحتاج ۶/ ۴۴۹، المحلی ۱۰/ ۱۷۴۔

(۳) ابن عابدین ۲/ ۴۵۵، الخرشی ۴/ ۵۰، نہایۃ المحتاج ۶/ ۴۴۹، الشروانی علی التحفہ ۸/ ۵۵، المغنی ۷/ ۲۳۰ - ۲۳۲ طبع الریاض، شرح منتہی الارادات ۳/ ۱۴۱۔

(۱) ابن عابدین ۲/ ۴۵۶، الشروانی علی التحفہ ۸/ ۵۲ - ۵۳، منح الجلیل ۲/ ۲۳۹، شرح منتہی الارادات ۳/ ۱۴۱۔

(۲) ابن عابدین ۲/ ۴۵۵، نہایۃ المحتاج ۶/ ۴۵۱، المحلی ۱۰/ ۱۷۵۔

(۳) الخرشی ۴/ ۵۰، المغنی مع الشرح الکبیر ۸/ ۴۰۴ - ۴۰۵ طبع المنار۔

(۴) المحلی ۱۰/ ۱۷۵۔

شخص کے بارے جس نے اپنی غیر مدخول بہا بیوی کو تین طلاق دے دی ہو، نقل کیا ہے کہ انہوں نے فرمایا کہ اس صورت میں تین طلاقیں واقع ہوں گی، اور اگر اس نے اسے ایک طلاق دی، پھر دوسری طلاق دی، پھر تیسری طلاق دی، تو دوسری اور تیسری اس پر واقع نہ ہوگی، کیونکہ وہ پہلی طلاق سے ہی بائن ہوچکی ہے۔ یہ قول خلاس، اور ایک قول کے مطابق ابراہیم نخعی، طاؤس، شعبی، عکرمہ، ابوبکر عبدالرحمن بن الحارث بن ہشام اور حماد بن ابی سلیمان سے صحیح طور پر منقول ہے (۱)۔

دوسرے قول کی دلیل وہ روایت ہے جو سعید بن منصور کے طریق سے مروی ہے، انہوں نے کہا کہ ہم سے ہشیم نے بیان کیا انہوں نے کہا کہ ہم سے مغیرہ نے ابراہیم نخعی سے نقل کرتے ہوئے بیان کیا کہ انہوں نے اس شخص کے بارے میں جس نے اپنی غیر مدخول بہا بیوی کو طلاق دیتے ہوئے کہا کہ تو طلاق والی ہے، تو طلاق والی ہے، تو طلاق والی ہے، اور یہ تینوں جملے ایک دوسرے کے ساتھ متصل کہے تو وہ عورت اس مرد کے لئے حلال نہیں ہوگی جب تک وہ دوسرے شخص سے نکاح نہ کرے۔ پس اگر کہا کہ تو طلاق والی ہے، پھر خاموش ہوگیا، پھر کہا کہ تو طلاق والی ہے، پھر خاموش ہوگیا، پھر کہا کہ تو طلاق والی ہے، تو وہ پہلی طلاق سے بائن ہوگئی اور دوسری تیسری کچھ نہیں، عبداللہ بن مغفل مزنی سے ایسا ہی منقول ہے، اوزاعی اور لیث کا بھی یہی قول ہے (۲)۔

اور تیسرے قول کی دلیل وہ روایت ہے جو حجاج ابن منہال کے طریق سے مروی ہے، وہ کہتے ہیں کہ ہم سے عبدالعزیز بن عبدالصمد نے بیان کیا، وہ کہتے ہیں کہ مجھ سے منصور نے کہا کہ ابراہیم نخعیؒ کے بارے میں مجھ سے یہ بیان کیا گیا کہ وہ فرماتے تھے: اگر کسی شخص نے

(۱) حوالۂ سابق۔

(۲) المحلی ۱۰/۱۷۵۔

اپنی غیر مدخول بہا بیوی سے ایک مجلس میں کہا کہ "تجھے طلاق ہے، تجھے طلاق ہے، تجھے طلاق ہے"، تو ایسی صورت میں جب تک بیوی دوسرے شوہر سے نکاح نہ کرے اس کے لئے حلال نہ ہوگی اور اگر وہ اپنی اس مجلس سے ایک طلاق دے کر اٹھ جائے اور پھر طلاق دے تو دوسری کچھ نہیں (۱)۔

حرف عطف کے ساتھ طلاق کی تکرار:

۲۴ - طلاق کے متعدد ہونے، اور تاکید اور افہام کی نیت کرنے میں حنفیہ کے نزدیک طلاق کی تکرار خواہ عطف کے ساتھ ہو یا بغیر عطف کے ہو، دونوں کا حکم برابر ہے، پس اس کے قول "أنت طالق، أنت طالق، أنت طالق" (تو طلاق والی ہے، تو طلاق والی ہے، تو طلاق والی ہے) اور اس کے قول "أنت طالق و أنت طالق و أنت طالق" (تو طلاق والی ہے اور تو طلاق والی ہے اور تو طلاق والی ہے) کے مابین کوئی فرق نہیں ہوگا، اور عطف خواہ واو کے ساتھ ہو، یا فا کے ساتھ ہو، یا ثم کے ساتھ ہو، سب کا حکم برابر ہے (۲)۔

اور واو کے ساتھ عطف ہو تو شافعیہ کا بھی یہی قول ہے، اور "فا" اور "ثم" کے ساتھ عطف کی صورت میں تاکید کی نیت قبول نہیں کی جائے گی، اور ان کی بعض کتابوں کی عبارت سے پتہ چلتا ہے کہ ثم کے ذریعہ تاکید واو کے ذریعہ تاکید کی طرح ہے، جیسا کہ "العباب" میں ہے (۳)۔

مالکیہ (۴) اور حنابلہ کے نزدیک عطف کے ساتھ تاکید کی نیت قبول نہیں کی جائے گی، کیونکہ عطف مغایرت کو چاہتا ہے، اس کے

(۱) حوالۂ سابق۔

(۲) ابن عابدین ۲/۴۵۵-۴۶۰۔

(۳) نہایۃ المحتاج ۶/۴۵۰۔

(۴) الخرشی ۴/۴۹۔

ساتھ تاکید حاصل نہیں ہوسکتی (۱)، اور اگر "فا" اور "ثم" کے ذریعہ عطف ہو تو شافعیہ کا بھی یہی قول ہے (۲)۔

ایک مجلس میں ایلاء کی تکرار:

۲۵ - حنفیہ کا مسلک یہ ہے کہ اگر ایلاء کی قسم ایک ہی مجلس میں بار بار کھائی اور تاکید کی نیت کی تو ایک ہی ایلاء اور ایک ہی قسم ہوگی، یہاں تک کہ اگر اس نے بیوی سے اس مدت میں صحبت نہیں کی تو اسے ایک طلاق پڑے گی، اور اگر اس نے اس مدت میں اس سے صحبت کرلی تو اس پر ایک ہی کفارہ لازم ہوگا، اور اگر تاکید کی نیت نہیں کی یا مطلق رکھا تو قسم ایک ہوگی اور ایلاء تین ہوگا (۳)۔

اور اگر تاکید کی نیت کی تو شافعیہ کے نزدیک ایلاء مکرر نہ ہوگا، خواہ یہ ایک مجلس میں ہو یا متعدد مجلسوں میں، اور اگر مطلق رکھا تو اگر مجلس ایک ہو تو قسم ایک ہوگی (۴)۔

اور حنابلہ نے ایلاء میں مجلس کے اتحاد کے سلسلے میں کوئی کلام نہیں کیا ہے (۵)۔

اور ایلاء کی تکرار کے سلسلے میں مالکیہ کی کسی تصریح کی ہمیں واقفیت نہ ہوسکی، لیکن وہ اسے یمین ہی قرار دیتے ہیں اور یمین کی تکرار سے ان کے نزدیک کفارہ مکرر نہیں ہوتا جب تک کہ تکرار کی نیت نہ کرے (۶)۔

(۱) المغنی مع الشرح الکبیر ۸/ ۴۰۳۔
(۲) نہایۃ المحتاج ۶/ ۵۰۴۔
(۳) ابن عابدین ۲/ ۵۵۶۔
(۴) الشروانی علی التحفہ ۸/ ۱۷۶-۱۷۷۔
(۵) مطالب اولی النہی ۵/ ۴۰۸۔
(۶) الشرح الصغیر ۲/ ۲۱۷ طبع دار المعارف، جواہر الاکلیل ۱/ ۲۶۵ طبع مصطفی الحلبی۔

ظہار میں اتحاد مجلس:

۲۶ - ظہار میں اتحاد مجلس وہ یہ ہے کہ ایک مجلس میں تاکید کے ارادہ سے ظہار کے الفاظ بار بار ادا کرے، ایسی صورت میں قضاءً اس کی تصدیق کی جائے گی اور کفارہ مکرر نہیں ہوگا، لیکن اگر وہ کئی مجلسوں میں الفاظ ظہار دہرائے تو کفارہ متعدد ہوگا، اسی طرح اگر ایک مجلس میں ہو اور تکرار کی نیت کرے یا مطلق رکھے (تو کفارہ مکرر ہوگا) (۱)۔

مالکیہ اور شافعیہ کے نزدیک جب تک استیناف کی نیت نہ کرے ظہار کے مکرر ہونے سے کفارہ مکرر نہیں ہوگا، خواہ یہ ایک مجلس میں ہو یا متعدد مجلسوں میں (۲)۔

حنابلہ بھی ظہار کی تکرار سے کفارہ کے متعدد نہ ہونے کے قائل ہیں، خواہ مظاہر استیناف ہی کی نیت کیوں نہ کرے، کیونکہ ظہار کے مکرر کرنے کا اثر بیوی کے حرام ہونے پر نہیں پڑتا، کیونکہ وہ پہلے ہی قول سے اس کو حرام کرچکا۔ ان لوگوں نے اسے اللہ تعالی کی قسم کھانے پر قیاس کیا ہے (۳)۔

اتّزار

دیکھئے: "ائتزار"۔

(۱) ابن عابدین ۲/ ۵۷۷۔
(۲) الخرشی ۴/ ۱۰۸، التاج والاکلیل بہامش الحطاب ۴/ ۱۲۲، الشروانی علی التحفہ ۸/ ۱۸۷۔
(۳) شرح منتہی الارادات ۳/ ۱۹۹۔

اتصال

تعریف:

۱- اتصال اہل لغت کے نزدیک عدم انقطاع (ختم نہ ہونے) کو کہتے ہیں، اور وہ انفصال کی ضد ہے (۱)۔

لفظ اتصال اور لفظ موالاۃ کے درمیان فرق یہ ہے کہ اتصال میں دو چیزوں کے درمیان ملاپ اور ایک دوسرے کو چھونا پایا جاتا ہے، لیکن موالاۃ میں دو چیزوں کے درمیان ملاپ اور مس کی شرط نہیں ہے بلکہ دو چیزوں کے درمیان تسلسل کا پایا جانا شرط ہے (۲)۔

فقہاء اتصال کو اعیان اور معانی دونوں میں استعمال کرتے ہیں۔

اعیان کے اتصال میں وہ لوگ کہتے ہیں: جماعت کی نماز میں صفوں کا اتصال، اور معقود علیہ (مبیع) کے ساتھ زائد چیزوں مثلاً موٹاپا اور رنگ کا اتصال۔

اور معانی کے اتصال میں وہ کہتے ہیں: ایجاب کا قبول کے ساتھ متصل ہونا وغیرہ۔ لفظ اتصال اور لفظ وصل کے درمیان فرق یہ ہے کہ اتصال وصل کا اثر ہے۔

عام حکم:

۲- فقہاء کے کلام کا احاطہ کرنے سے پتہ چلتا ہے کہ اصل کے ساتھ

(۱) لسان العرب، المفردات فی غریب القرآن: مادہ (وصل)، الکلیات: مادہ (اتصال)۔

(۲) المفردت فی غریب القرآن (وصل)۔

جو زائد چیزیں دائمی طور پر متصل ہوں، عام طور پر ان کا ایک ہی حکم ہوتا ہے۔

چنانچہ زائد چیزیں جو اصل کے ساتھ متصل ہیں وہ مبیع میں تبعاً داخل ہوتی ہیں، اور اسی طرح اکثر فقہاء کے نزدیک جو زائد چیزیں دائمی طور پر متصل ہوں (وہ بھی تبعاً مبیع میں داخل ہوتی ہیں) (۱) (جیسا کہ فقہاء نے بیع میں اس کا ذکر کیا ہے) اور صرف ان زوائد کو (بغیر اصل کے) رہن رکھنا جائز نہیں (جیسا کہ انہوں نے کتاب الرہن میں اس کی صراحت کی ہے)۔

اسی طرح فقہاء کی رائے ہے کہ غیر متصل الفاظ کے معانی اصل کے ساتھ لاحق نہیں ہوں گے۔ اسی بنا پر استثناء، شرط اور تعلیق میں اور کنایات طلاق کی نیت میں اور عبادات میں اتصال ضروری (۲)، اور ان میں سے بعض میں اختلاف ہے اور فقہاء اس کی تفصیل اقرار، بیع، طلاق، ایمان، اور نماز کے ابواب میں بیان کرتے ہیں۔

وصل کا عام حکم:

۳- چونکہ اتصال اور وصل کے درمیان مضبوط ربط ہے اس بنا پر یہاں وصل کا شرعی حکم بیان کرنا مناسب ہوگا، چنانچہ وصل کبھی واجب ہوتا ہے، جیسا کہ بیع صرف میں قبضہ کو عقد کے ساتھ ملانا، اور کبھی وصل جائز ہوتا ہے، جیسا کہ سورت کے شروع میں اعوذ باللہ کو بسم اللہ کے

(۱) الفتاوی الہندیہ ۳/ ۲۸-۳۱-۳۳ طبع بولاق، جواہر الاکلیل ۲/ ۵۹ طبع الحلبی، المغنی ۴/ ۵۷ اور اس کے بعد کے صفحات طبع سوم، الفروق للقرافی ۳/ ۲۸۳ طبع دار احیاء الکتب العربیہ، اسنی المطالب شرح روض الطالب ۲/ ۹۶ طبع المیمنیہ۔

(۲) دیکھئے: المغنی ۱/ ۲۶۹، ۵/ ۱۳۶، اس میں اس سلسلے کے فقہی نظریات بیان ہوئے ہیں، حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۹۳، ۳/ ۱۲۰، منہاج الطالبین بحاشیہ القلیوبی ۱/ ۱۷۰ طبع الحلبی۔

ساتھ ملانا، اور کبھی ممنوع ہوتا ہے، جیسا کہ عبادات کے ساتھ ایسی چیز کو ملانا جو عبادات میں سے نہیں ہے (۱)، فقہاء نے اس بحث کو نماز، اذان، اور حظر واباحت کے ابواب میں ذکر کیا ہے، اور بسم اللہ کو آخر سورت کے ساتھ ملانا جیسا کہ تجوید میں بیان کیا جاتا ہے، اور افطار کے بغیر روزوں کو روزوں کے ساتھ ملانا، اور اس کو صیام وصال کہا جاتا ہے، فقہاء نے مکروہات صیام پر کلام کرتے وقت کتاب الصیام میں اس کا ذکر کیا ہے۔

(۱) حاشیۃ القلیوبی ۱/ ۱۰۷، ابن عابدین ۵/ ۲۴۴۔

اتّکاء

تعریف:

۱ - لغت میں اتکاء کے معانی میں سے ایک کسی چیز پر ٹیک لگانے کے ہیں، اسی سے اللہ تعالیٰ کا وہ قول ہے جو موسیٰ علیہ السلام کے واقعہ میں آیا ہے: "هِيَ عَصَايَ أَتَوَكَّأُ عَلَيْهَا" (۱) (یہ میری لاٹھی ہے میں اس پر ٹیک لگاتا ہوں)، اسکے معانی میں سے ایک معنی بیٹھنے میں دونوں جانب میں سے کسی ایک جانب جھکنا ہے (۲)۔

اور فقہاء بھی اسے ان ہی دونوں مذکورہ معنوں میں استعمال کرتے ہیں (۳)۔

متعلقہ الفاظ:

۲ - استناد: لغت میں پیٹھ سے ٹیک لگانے کے معنی میں آتا ہے، کسی اور چیز سے ٹیک لگانے پر اس کا اطلاق نہیں ہوتا (۴)، لہذا اس کے درمیان اور اتکاء کے درمیان اس کے پہلے لغوی معنی کے اعتبار سے عام خاص مطلق کی نسبت ہوگی، اور اتکاء کے دوسرے معنی کے لحاظ

(۱) سورۂ طٰہٰ/ ۱۸۔
(۲) المصباح المنیر، النہایۃ لابن الاثیر ۱/ ۱۹۳، ۵/ ۲۱۸ طبع الحلبی، تاج العروس: مادہ (وکأ)۔
(۳) ابن عابدین ۵/ ۲۸۳ طبع بولاق، المجموع ۵/ ۲۷۹ نشر محمد نجیب المطیعی، الدسوقی ۴/ ۲۷ طبع دار الفکر۔
(۴) الکلیات لابی البقاء ۱/ ۳۷ طبع دمشق ۱۹۷۴ء۔

سے ان دونوں کے درمیان تباین کی نسبت ہوگی۔

اجمالی حکم:

۳- اس کا حکم فقہی استعمالات کے تابع ہوکر مختلف ہوتا ہے، تو عذر والوں کے لئے ہر نماز میں (خواہ نفل ہو یا فرض) ٹیک لگانا اپنے دونوں معنوں کے اعتبار سے جائز ہے، اس پر فقہاء کا اتفاق ہے (۱)۔ لیکن غیر معذور افراد کے لئے فرائض میں مکروہ ہے، نفل میں جائز ہے (۲)۔

اور قبر پر ٹیک لگانا اس پر بیٹھنے کی طرح ہے، اسکے حکم میں فقہاء کا اختلاف ہے، جمہور اسکے مکروہ ہونے کے قائل ہیں (۳)۔ مالکیہ نے اس سے اختلاف کیا ہے اور وہ اسکے جواز کے قائل ہیں (۴)۔

بحث کے مقامات:

۴- فقہاء ٹیک لگانے کے احکام درج ذیل مقامات میں بیان کرتے ہیں:

نماز میں ٹیک لگانے کے احکام مکروہات نماز کی بحث میں (۵)، قبر پر ٹیک لگانے کا حکم کتاب الجنائز میں میت کو دفن کرنے کی بحث

(۱) الحلیۃ مع الہندیہ ۱/ ۱۱۸ طبع بولاق ۱۳۱۰ھ، المجموع ۴/ ۱۸۴-۱۸۸، کشاف القناع ۱/ ۳۶۱ اور اس کے بعد کے صفحات طبع انصار السنۃ ۱۳۶۶ھ، المدونہ ۱/ ۷۳ طبع السعادہ۔

(۲) سابقہ مراجع۔

(۳) البدائع ۲/ ۲۹۸۷ طبع الامام، حاشیۃ القلیوبی ۱/ ۳۴۲ طبع مصطفی الحلبی ۱۳۵۳ھ، المغنی ۲/ ۴۴۳ طبع المنار ۱۳۴۵ھ۔

(۴) مواہب الجلیل ۲/ ۲۵۳ طبع مکتبۃ النجاح لیبیا۔

(۵) الفتاوی الہندیہ ۱/ ۱۰۶، المدونہ ۱/ ۷۳، المجموع ۴/ ۱۸۴، اور اس کے بعد کے صفحات، کشاف القناع ۱/ ۵۸۸ طبع الملک۔

میں (۱)، قضائے حاجت میں ٹیک لگانے کا حکم طہارت کے ابواب میں قضائے حاجت کے آداب پر گفتگو کرتے ہوئے (۲)، کھانے کے وقت ٹیک لگانے کا حکم حظر واباحت کے ابواب میں (۳)، بلاضرورت مسجد میں ٹیک لگانے کا حکم احیاء الموات میں مساجد کے سلسلے میں گفتگو کرتے ہوئے (۴)، اور کسی ایسی چیز پر جس میں حیوان کی تصویر ہو مثلاً تکیہ وغیرہ اس پر ٹیک لگانے کا حکم نکاح کے ابواب میں ولیمہ کے سلسلے میں بحث کرتے ہوئے (۵)۔

(۱) البدائع ۲/ ۲۹۸۷، مواہب الجلیل ۲/ ۲۵۳، حاشیۃ القلیوبی ۱/ ۳۴۳، المغنی ۲/ ۴۴۳۔

(۲) مواہب الجلیل ۱/ ۲۶۹۔

(۳) ابن عابدین ۵/ ۲۸۴، الآداب الشرعیۃ لابن مفلح ۳/ ۱۷۰ طبع المنار۔

(۴) الدسوقی ۴/ ۷۲۔

(۵) المہذب ۲/ ۶۵ طبع مصطفی الحلبی ۱۳۷۹ھ۔

إتلاف

۱ - قاموس میں ہے:" تلف "فرح کے وزن پر ہے، اس کے معنی ہلاک ہونے کے ہیں۔ اور" أتلفه" کے معنی ہیں: اس نے اسے فنا کردیا (۱)۔

فقہاء کے استعمالات اس لغوی معنی سے قریب ہیں، کاسانی لکھتے ہیں: کسی چیز کو تلف کرنے کا مطلب یہ ہے کہ اس سے عادتاً جو منفعت مطلوب ہے اس سے اس کو نکال دیا جائے (۲)۔

متعلقہ الفاظ:

۲ - (الف) إہلاک: اہلاک اور اتلاف کبھی ایک ہی معنی میں آتے ہیں۔ چنانچہ مفردات راغب میں ہے: ہلاکت کی تین صورتیں ہیں: کوئی چیز آپ کے پاس سے کھو جائے اور وہ دوسروں کے پاس موجود ہو، مثلاً اللہ تعالی کا قول: "هَلَکَ عَنِّي سُلْطَانِيَهْ" (۳) (مجھ سے میرا اقتدار ختم ہوگیا)، اور کسی چیز کا ہلاک ہونا اس کے بگڑ جانے اور خراب ہو جانے کی وجہ سے ہے، مثلاً اللہ تعالی کا قول: "وَيُهْلِکَ الْحَرْثَ وَالنَّسْلَ" (۴) (اور وہ کھیتی اور نسل کو برباد کرتا ہے)، اور مثلاً تمہارا قول: "هلک الطعام" (کھانا خراب ہوگیا)، اور "هلک" مات (مرنے) کے معنی میں آتا ہے، جیسے کہ اللہ تعالی کا قول: "إِنِ امْرُؤٌ هَلَکَ" (۱) (اگر کوئی شخص مر جائے)، اور کسی چیز کے دنیا سے مٹ جانے اور ناپید ہو جانے کے معنی میں، جیسے کہ اللہ تعالی کا قول: "کُلُّ شَيْءٍ هَالِکٌ إِلاَّ وَجْهَهُ" (۲) (اللہ کی ذات کے سوا ہر چیز ختم ہوجانے والی ہے)۔

(ب) تلف: یہ اتلاف سے عام ہے، کیونکہ تلف جس طرح غیر کے تلف کرنے کے نتیجے میں ہوتا ہے اسی طرح کبھی آفت سماوی کے نتیجہ میں ہوتا ہے۔ اور قلیوبی کے کلام سے یہ سمجھ میں آتا ہے کہ اتلاف تلف کے عموم میں داخل ہے، چنانچہ وہ لکھتے ہیں: عاریت پر لی ہوئی چیز اگر ضائع ہوگئی اور یہ ہلاکت مالک کی طرف سے حاصل شدہ اجازت کے خلاف استعمال کرنے کی وجہ سے ہوئی ہے خواہ مالک ہی کے تلف کردینے کی وجہ سے ہو تو اس کا ضمان واجب ہوگا (۳)۔

(ج) تعدی: لسان العرب میں ہے: "تعدى الحق" حق سے تجاوز کیا، اور "اعتدى فلان عن الحق" یعنی فلاں شخص حق سے تجاوز کرکے ظلم کی طرف مائل ہوا، اور کبھی اتلاف کی بعض صورتیں وہ بھی ہوتی ہیں جو ظلم اور زیادتی ہیں (۴)۔

(د) إفساد: قاموس میں ہے: أفسده یعنی اس نے شئی کو اس کی مطلوبہ صلاحیت سے نکال دیا، اس معنی کے لحاظ سے "إفساد" اتلاف کا مترادف ہے (۵)۔

(ھ) جنایت: کہا جاتا ہے جنی جنایۃ، یعنی اس نے قابل

---

(۱) القاموس المحیط (تلف)۔
(۲) البدائع ۷/ ۱۶۴ طبع اول۔
(۳) سورۂ حاقہ/ ۲۹۔
(۴) سورۂ بقرہ/ ۲۰۵۔

(۱) سورۂ نساء/ ۱۷۶۔
(۲) سورۂ قصص/ ۸۸۔
(۳) حاشیۃ القلیوبی علی منہاج الطالبین ۳/ ۲۰ طبع الحلبی۔
(۴) لسان العرب (عدو)۔
(۵) القاموس المحیط (فسد)۔

مواخذہ جرم کیا۔فقہاء جنایت کا استعمال زیادہ تر زخمی کرنے اور کاٹنے کے معنی میں کرتے ہیں، اور دونوں الفاظ کے درمیان تعلق اور مناسبت یہ ہے کہ جس طرح جنایت میں مواخذہ متحقق ہوتا ہے اسی طرح اتلاف کی بعض صورتوں میں بھی مواخذہ متحقق ہوتا ہے۔

(و) إضرار: اس کے معنی ہیں دوسرے کو ضرر پہنچانا، نقصان میں ڈالنا، اور کبھی اس سے وہ نقصان مراد لیا جاتا ہے جو کسی چیز کی ذات پر واقع ہو، اتلاف کی بعض صورتوں میں یہ معنی پایا جاتا ہے۔

(ز) غصب: کسی مال متقوم اور محترم کو مالک کی اجازت کے بغیر علی الاعلان ایسے طریقہ پر لے لینا ہے کہ مالک کا قبضہ یا تو بالکلیہ ختم ہوجائے یا محدود ہوجائے۔

اتلاف اور غصب کے درمیان قدر مشترک مالک کے لئے شی مملوک کی منفعت کو ختم کردینا ہے، اور دونوں میں فرق یہ ہے کہ غصب کا تحقق صرف اسی صورت میں ہوتا ہے جب مالک کا قبضہ یا تو بالکلیہ ختم ہوجائے یا محدود ہوجائے، لیکن اتلاف مالک کے قبضہ کے باقی رہنے کے باوجود پایا جاتا ہے، اسی طرح مشروعیت اور ضمان کے مرتب ہونے کے لحاظ سے اثرات میں دونوں کے درمیان فرق پایا جاتا ہے (۱)۔

اتلاف کا شرعی حکم:

۳- اتلاف میں اصل ممانعت ہے، جب کہ شرعاً اس کی اجازت نہ ہو، مثلاً مالک کا اپنے اس مال کو ضائع کردینا جو شرعاً اور طبعاً قابل انتفاع ہو۔

اور کبھی اتلاف واجب ہوجاتا ہے جب کہ شارع کی طرف سے اس کے ضائع کرنے کا حکم ہو، مثلاً کسی مسلمان کے خنزیر کو ہلاک کرنا،

(۱) فتح القدیر ۷/ ۳۶۱ اور اس کے بعد کے صفحات طبع الامیریہ۔

اور کبھی مباح ہوتا ہے، مثلاً کسی ایسی چیز کا ضائع کرنا جس سے اس کا مالک بے نیاز ہوچکا ہو، اور اس شی سے اس کے مالک یا کسی اور کے نفع اندوز ہونے کی کوئی صورت باقی نہ رہے۔

اور اتلاف کے ممنوع ہونے کی صورت میں اس کا اخروی حکم یعنی ''گناہ'' مرتب ہوتا ہے۔

اسی کے ساتھ یہ بات بھی ذہن میں رہے کہ گناہ اور ضمان کے درمیان تلازم نہیں ہے، کبھی وہ دونوں ایک ساتھ پائے جاتے ہیں، اور کبھی ان دونوں میں سے ہر ایک تنہا پایا جاتا ہے، ضمان کے سلسلے میں تفصیلی بحث اس کے مقام پر آئے گی۔

اتلاف کی اقسام:

۴- اتلاف کی دو قسمیں ہیں، کیونکہ ضائع کرنا یا تو کسی شی کی ذات کا ہوگا یا منفعت کا، اور ہر دو صورت میں خواہ ذات کو ضائع کرنا ہو یا منفعت کا یا تو کل کا ضائع کرنا ہوگا یا جز کا۔

اور ان دونوں صورتوں میں اتلاف حقیقی ہے۔

اور کبھی اتلاف معنوی ہوتا ہے، اور اسی قبیل سے ہے عاریت پر لی ہوئی شی کو اس کے مالک کے مطالبہ اور مدت کے پوری ہونے کے بعد بھی واپس نہ کرنا۔

کاسانی لکھتے ہیں: جو عمل شی مستعار کو امانت سے ضمان میں تبدیل کردیتا ہے وہ ہی ودیعت کی حالت کو بھی بدل دیتا ہے، اور وہ اتلاف حقیقی ہو یا اتلاف معنوی اس طرح کہ طلب کے باوجود واپس نہ کرے، یا مدت کے ختم ہوجانے کے بعد واپس نہ کرے، اور اسی طرح اس کی حفاظت کو چھوڑ دینا، اور مالک کی رضا کے خلاف کرنا (۱)، یعنی شی مستعار کو مالک نے جس طرح استعمال کرنے یا اس سے نفع

(۱) البدائع ۶/ ۲۱۷۔

اٹھانے کی اجازت دی ہے اس کے علاوہ صورتوں میں استعمال کرنا، تو اسے اتلاف معنوی اور موجب ضمان قرار دیا گیا ہے، جیسا کہ فقہاء نے کہا کہ امانتوں کو باہم اس طرح ملا دینا کہ جس سے ان کے درمیان تمیز نہ ہو سکے، اتلاف معنوی قرار پائے گا اور اسی طرح غصب کئے ہوئے دراہم کو ملا دینا (۱)۔

جائز اور ناجائز اتلاف

اول- وہ جائز اتلاف جس کے جواز پر سب کا اتفاق ہے:

۵- غیر کا حق متعلق ہوجانے کے ساتھ جائز اتلاف کی ایک صورت وہ ہے جس کی صراحت فقہاء نے کی ہے کہ اگر عقد اجارہ خود شی کی ذات کو ختم کرنے پر ہو تو ایسا اجارہ منعقد نہیں ہوتا ہے مگر جب کہ منافع کا تعلق ایسی چیزوں سے ہو کہ منافع کے پورے طور پر حاصل کرنے سے عین شی کا اتلاف لازم آتا ہو، جیسا کہ موم بتی کو جلانے کیلئے اجرت لینا اور دایہ کو دودھ پلانے کے لئے، اور درخت کو پھل کے لئے (۲)، اس تفصیل اور اختلاف کے ساتھ جس کی وضاحت اجارہ کی اصطلاح میں آئے گی۔ تو ان صورتوں میں اصل شی کو تلف کرنا ہے اس کو استعمال کرنے اور منافع کو حاصل کرنے کے ذریعہ، اور یہ اتلاف جائز ہے جس سے غیر کا حق متعلق ہے۔

۶- اور جائز اتلاف ہی کے قبیل سے ہے مخمصہ کی حالت میں غیر کے مال کو اس کی اجازت کے بغیر کھا کر تلف کر دینا، یہ وہ اتلاف ہے جس کی شارع کی طرف سے رخصت دی گئی ہے، مگر حنفیہ کے نزدیک اس صورت میں کھانے والے پر ضمان لازم ہے، اور مالکیہ کا راجح قول اور شافعیہ اور حنابلہ کا مسلک بھی یہی ہے، اس لئے کہ مخمصہ کی حالت میں (مال غیر یا شی حرام کا) کھانا رخصت ہے، اس کی اباحت علی الاطلاق نہیں ہے، لہذا جب اس نے اس کا استعمال کر لیا تو وہ اس کا ضامن ہوگا جیسا کہ بزدوی کہتے ہیں، اور ابن رجب کہتے ہیں: جس شخص نے اپنی ذات سے تکلیف دور کرنے کے لئے کسی چیز کو تلف کر دیا وہ ضامن ہوگا، لیکن جس شخص نے کسی چیز کو (خود اس تلف ہونے والی چیز کو لاحق ہونے والی) تکلیف سے بچانے کے لئے تلف کر دیا تو وہ اس کا ضامن نہیں ہوگا۔

لیکن مالکیہ اپنے غیر ظاہر قول کے مطابق اس سے ضمان کو بھی ساقط کرتے ہیں اس لئے کہ دفع کرنا مالک پر واجب تھا، اور واجب کا معاوضہ نہیں لیا جاتا ہے (۱)۔

۷- اور جائز اتلاف کی ایک صورت جس میں غیر کا حق متعلق نہیں ہوتا یہ ہے کہ مردار، خون، اور مردار کے چمڑے یا دوسری ایسی چیزوں کو ضائع کیا جائے جو شرعا مال نہیں ہیں، خواہ وہ کسی ذمی کا ہو، چونکہ وہ مال غیر متقوم ہے، اور اس کے غیر متقوم ہونے کی دلیل یہ ہے کہ اس کی بیع جائز نہیں ہے (۲)۔

۸- اور جائز اتلاف ہی کی ایک صوت وہ ہے جو فقہاء نے بیان کی ہے کہ اہل حرب کے جو اموال اسلامی لشکر کے امیر کے ہاتھ آجائیں اگر انہیں دار الاسلام کی طرف منتقل کرنا ممکن نہ ہو تو اس کا ضائع کرنا

---

(۱) البدائع ۷/ ۱۶۵-۱۶۶، المغنی والشرح الکبیر ۵/ ۴۴۳ طبع المنار ۱۳۴۷ھ، حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۴۲۰-۴۲۶ طبع عیسی الحلبی، شرح الروض ۲/ ۲۳۸ طبع المیمنیہ، الشروانی علی التحفہ ۷/ ۱۲۳ طبع المیمنیہ۔

(۲) البدائع ۴/ ۱۷۵، الہدایہ ۳/ ۲۳۱، الفتاوی الہندیہ ۴/ ۴۵۳، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۱۶، ۲۰، بدایۃ المجتہد ۲/ ۲۲۵، ۲۱۹، الشرح الصغیر ۴/ ۳۱، المہذب ۱/ ۳۹۴-۳۹۵، نہایۃ المحتاج ۵/ ۲۹۲، المغنی ۵/ ۴۰۳ طبع مکتبۃ القاہرہ، ۶/ ۷۴-۱۳۳ طبع المنار ۱۳۴۷ھ۔

(۱) البدائع ۷/ ۱۶۸، کشف الأسرار ۴/ ۱۵۱۹-۱۵۲۱، حاشیۃ ابن عابدین ۵/ ۹۲، الفروق للقرافی ۱/ ۱۹۶، الفرق نمبر ۳۲، مغنی المحتاج ۴/ ۳۰۸، القواعد الفقہیہ لابن رجب، ص ۲۸۶، قاعدہ نمبر ۱۲۷۔

(۲) البدائع ۷/ ۱۶۷، الشرح الکبیر مع المغنی ۵/ ۳۷۸۔

جائز ہے، ایسی صورت میں امیر جانوروں کو ذبح کرے گا، پھر انہیں جلا دے گا، کیونکہ صحیح مقصد کے لئے ان کا ذبح کرنا جائز ہے، اور دشمنوں کی شوکت کو ختم کرنے سے زیادہ صحیح مقصد کوئی اور نہیں ہوسکتا، اور جلایا اس لئے جائے گا تا کہ کفار کی ان سے منفعت ختم ہوجائے جیسا کہ وہ اسلحے اور سامان جلائے جاتے ہیں جن کا دار الاسلام منتقل کرنا دشوار ہو، اور جو چیز جلائی نہیں جاسکتی وہ ایسی جگہ دفن کردی جائے گی جس کی اطلاع کفار کو نہ ہوسکے، اور یہ سب حکم اس صورت میں ہے جب کہ مسلمانوں کے لئے ان کے حصول کی امید نہ ہو(۱)۔

۹ - جائز اتلاف کی ایک صورت اہل حرب کی تعمیرات اور ان کے درختوں کو جنگی ضرورت کے تحت اور ان پر فتح پانے کے لئے، یا جب کہ ہمارے لئے اس کے حصول کی امید نہ ہو ضائع کرنا ہے، اور اس سلسلے میں بنیاد وہ روایت ہے جسے شیخین نے اپنی صحیح میں نقل کیا ہے کہ آنحضور ﷺ نے بنو نضیر کے کھجور کے درختوں کو کاٹا اور ان کو جلایا(۲)۔

۱۰ - اور جائز اتلاف کی ایک صورت وہ ہے جو فقہاء نے بیان کیا ہے کہ جادو وغیرہ کی کتابوں کو جن سے نفع نہیں اٹھایا جاسکتا ضائع کرنا ہے۔ اور ان کے ضائع کرنے کی صورت یہ ہے کہ ان سے اللہ، اس کے فرشتوں اور اس کے رسولوں کے نام مٹادئے جائیں گے اور باقی کو جلادیا جائے گا۔ اور اس میں کوئی حرج نہیں ہے کہ انہیں بعینہ جاری پانی میں ڈال دیا جائے یا بعینہ ان کو دفن کردیا جائے، ابن عابدین لکھتے ہیں: اسی طرح وہ تمام کتابیں جو بوسیدہ ہوجائیں، اور قابل انتفاع باقی نہ رہیں (ان کا بھی یہی حکم ہے)(۱)، اور عمیرہ نے شرح مہذب سے نقل کیا ہے کہ کفر اور سحر وغیرہ کی کتابوں کو بیچنا حرام ہے اور ان کو ضائع کرنا واجب ہے(۲)۔

اور جائز اتلاف کی وہ صورت بھی ہے جس کی تصریح فقہاء نے کسی حملہ آور جانور کو دفع کرنے کے سلسلے میں کی ہے کہ جس پر کوئی چوپایہ حملہ کرے، اور بغیر قتل کے وہ دفع نہ ہو، اور وہ اسے قتل کردے تو اس کا ضامن نہیں ہوگا، کیونکہ یہ اتلاف اپنے جائز تحفظ کے نتیجے میں عمل میں آیا ہے(۳) اس سلسلے کی مزید تفصیلات اور اقوال کا بیان لفظ ''صیال'' کے ذیل میں دیکھئے۔

دوم: وہ جائز اتلاف جس پر ضمان مرتب ہونے کے سلسلے میں اختلاف ہے:

۱۱ - مسلمان کی شراب اور خنزیر ضائع کردینے پر ضمان واجب نہیں ہوتا، خواہ ضائع کرنے والا مسلمان ہو یا ذمی، لیکن اگر شراب کسی ذمی کی ملکیت میں ہو تو حنفیہ اور مالکیہ اس صورت میں وجوب ضمان کے قائل ہیں، اور شافعیہ اور حنابلہ کی رائے یہ ہے کہ ضمان واجب نہیں ہوگا، کیونکہ تمام نجس چیزوں کی طرح وہ بھی متقوم نہیں، ہاں اگر کسی محلّہ میں صرف ذمی لوگ بستے ہوں، اور کوئی مسلمان ان کے ساتھ نہ بستا ہو تو ان کی شراب نہیں بہائی جائے گی، اس لئے کہ ان کو ان کی حالت پر برقرار رکھا گیا ہے۔

---

(۱) فتح القدیر ۴/ ۳۰۸، البحر الرائق ۵/ ۹۰، ابن عابدین ۳/ ۲۳۰، بدایۃ المجتہد ۱/ ۳۹۶، الوجیز ۲/ ۱۹۱، حاشیۃ القلیوبی ۴/ ۲۲۰، الأحکام السلطانیہ لأبی یعلی رص ۴۷ - ۳۳، القواعد الفقہیہ لابن رجب رص ۲۰۶، القاعدۃ نمبر ۹۰۔

(۲) حاشیۃ القلیوبی ۴/ ۲۲۰، اور حدیث: "قطع نخل بني النضير وحرقه" کی روایت شیخین نے حضرت عبد اللہ بن عمر وغیرہ سے ملتے جلتے الفاظ کے ساتھ کی ہے (فتح الباری ۸/ ۵۱۰ طبع عبد الرحمن محمد، صحیح مسلم ۳/ ۱۳۶۵ تحقیق محمد فؤاد عبد الباقی)۔

(۱) حاشیۃ ابن عابدین ۵/ ۲۷۱۔

(۲) حاشیۃ عمیرۃ علی شرح منہاج الطالبین ۲/ ۱۵۸۔

(۳) حاشیۃ ابن عابدین ۵/ ۳۸۲، مواہب الجلیل ۶/ ۳۲۳، حاشیۃ القلیوبی ۴/ ۲۱۱، المہذب ۲/ ۲۲۵، الاقناع ۴/ ۲۹۰۔

فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ اگر شراب کسی مسلمان سے غصب کی جائے اور وہ (شراب) محترم ہو (اور محترم وہ شراب ہے جسے شراب کے ارادے سے نہ نچوڑا گیا ہو بلکہ سرکہ بنانے کی نیت سے) تو اسے بھی نہیں بہایا جائے گا، بلکہ اسے اس کی طرف لوٹا دیا جائے گا، کیونکہ اسے اس کا حق ہے کہ وہ اسے اپنے پاس محفوظ رکھے تا کہ وہ سرکہ ہو جائے (۱)۔

۱۲ - جس شخص نے مجاہدین اور شکاریوں کے طبلہ اور اس دف کو جس کا شادی میں بجانا جائز ہے ضائع کر دیا تو وہ بالاتفاق ضامن ہوگا، لیکن اگر کسی نے کسی شخص کا ایسا آلہ ضائع کر دیا جس کا تعلق لہو ولعب اور فساد سے ہو تو جمہور (یعنی حنفیہ میں سے صاحبین اور حنابلہ اور شافعیہ اپنے غیر اصح قول کے مطابق) ضمان کے عدم وجوب کے قائل ہیں، کیونکہ وہ لہو ولعب اور فسق وفجور کا آلہ ہونے کی وجہ سے مال غیر متقوم ہے جیسا کہ شراب، اور اس لئے بھی کہ اس کی بیع درست نہیں، لہذا اسے ضائع کرنے والا ضامن نہ ہوگا جیسا کہ مردار کے ضائع کرنے پر ضمان نہیں ہے، اور اس وجہ سے کہ رسول اللہ ﷺ سے مروی ہے کہ آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "إن الله حرم بيع الخمر والميتة والخنزير والأصنام" (۲) (اللہ تعالی نے شراب، مردار، اور خنزیر اور بتوں کی بیع کو حرام قرار دیا ہے)،

(۱) البدائع ۷/ ۱۶۷، حاشیۃ ابن عابدین ۵/ ۱۸۲، تبیین الحقائق ۵/ ۲۳۴، الحطاب ۵/ ۲۸۰، الشرح الصغیر ۳/ ۳۴۷، حاشیۃ القلیوبی علی منہاج الطالبین ۳/ ۳۰-۳۵، الشرح الکبیر مع المغنی ۵/ ۳۷۶، نہایۃ المحتاج ۵/ ۱۶۵۔

(۲) حدیث: "إن الله حرم بيع الخمر ....." کی روایت شیخین وغیرہ نے حضرت جابر بن عبد اللہؓ سے کی ہے، وہ فرماتے ہیں کہ میں نے رسول اللہ ﷺ کو فتح مکہ کے سال مکہ میں یہ کہتے ہوئے سنا: "إن الله ورسوله حرم....." (اللہ اور اس کے رسول نے حرام قرار دیا ہے)، اور اس میں اضافہ ہے (جامع الاصول ۱/ ۴۴۷، ۴۴۸)۔

اور آپ ﷺ نے یہ بھی فرمایا: "بعثت بمحق القينات والمعازف" (۱) (میں گانے بجانے والی عورتوں اور باجوں کو مٹانے کے لئے بھیجا گیا ہوں) اسی طرح اس کی منفعت بھی حرام ہے، اور مال حرام کا معاوضہ نہیں ہوسکتا، بلکہ جو شخص قادر ہو اس پر اس کو ضائع کرنا لازم ہے (۲)۔

امام ابوحنیفہ کی رائے، یہی مالکیہ کے کلام سے مستفاد ہے اور یہی شافعیہ کا صحیح تر قول ہے، یہ ہے کہ اس آلہ کی غیر مصنوع حالت میں جو قیمت ہو اس کا ضامن ہوگا، کیونکہ اس میں جس طرح لہو ولعب اور بگاڑ کا آلہ بننے کی صلاحیت ہے اسی طرح وہ اس قابل بھی ہے کہ کسی دوسرے جائز طریقہ پر اس سے نفع اٹھایا جائے، لہذا اس اعتبار سے وہ مال متقوم ہے (۳)۔

اور چوری کے باب میں مالکیہ کے کلام سے یہ بات سمجھ میں آتی ہے کہ وجوب ضمان کے قول میں وہ لوگ امام ابوحنیفہؒ کے ساتھ ہیں، چنانچہ وہ فرماتے ہیں: لہو ولعب کے آلات مثلاً ستار کی چوری میں چور کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا، الا یہ کہ توڑے جانے کے بعد بچے ہوئے سامان کی قیمت اس حد تک پہنچ جائے جس کی چوری پر ہاتھ کاٹا جاتا ہے تو اس صورت میں چور کا ہاتھ کاٹا جائے گا (۴)۔ اس قول سے یہ

(۱) اس کی روایت احمد اور حارث ابن ابی اسامہ نے ان الفاظ میں کی ہے: "وأمرني أن أمحق المزامير والمعازف" (مجھے حکم دیا گیا ہے کہ میں بانسری اور باجوں کو مٹادوں)، اور طیالسی نے بھی اسی کے مثل اس کی روایت کی ہے (مسند احمد ۵/ ۲۵۷، ۲۶۸ طبع المیمنیہ، کف الرعاع مع الزواجر ۱/ ۹ طبع المطبعۃ الازہریہ، تفسیر القرطبی ۱۴/ ۵۳)۔

(۲) البدائع ۷/ ۱۶۷-۱۶۸، ابن عابدین ۵/ ۱۳۶، نہایۃ المحتاج ۵/ ۱۶۶، ۱۶۷، المغنی مع الشرح الکبیر ۵/ ۴۴۵-۴۴۶۔

(۳) البدائع ۷/ ۱۶۷۔

(۴) الشرح الصغیر ۴/ ۴۷۳، الحطاب ۶/ ۳۰۷۔

بات سمجھ میں آتی ہے کہ اگر کوئی شخص اس آلہ کو ضائع کردے تو بننے سے پہلے اس کی جو قیمت ہو ضائع کرنے والا اس کا ضامن ہوگا جیسا کہ امام ابوحنیفہؒ نے فرمایا ہے۔

شافعیہ میں امام نوویؒ کا قول یہ ہے کہ بتوں اور لہو ولعب کے آلات کے ضائع کردینے پر کوئی ضمان واجب نہیں ہے، اور اصح قول یہ ہے کہ اس کو زیادہ برے طور پر نہ توڑا جائے، بلکہ اس طرح علیحدہ علیحدہ کر دیا جائے کہ جوڑے جانے سے قبل وہ جیسا تھا ویسا ہی ہو جائے، لیکن اگر اسے ضائع کرنے والا آلات کے مالک کے روکنے کی وجہ سے اس حد کی رعایت نہ کرسکے تو جس طرح ممکن ہو اسے ضائع کردے، رملی نے اس پر تبصرہ کرتے ہوئے کہا ہے کہ اگر کسی نے اسے جلا دیا جب کہ جلانے کے علاوہ اسے ضائع کرنے کے دوسرے طریقے بھی موجود تھے تو ایسی صورت میں جائز حد پر توڑے جانے کے بعد اس کی جو قیمت ہوتی جلانے والا اس قیمت کا ضامن ہوگا، کیونکہ توڑے جانے کے بعد اس کے جو ٹوٹے ہوئے اجزاء باقی رہ گئے ہیں وہ بھی مال متقوم اور محترم ہیں (۱)۔

۱۳ - سونا چاندی کے برتن کے بارے میں جو لوگ اس کے قائل ہیں کہ کوئی شخص اس کو اپنے لئے جمع کرسکتا ہے وہ اس کے ضائع کرنے کی صورت میں وجوب ضمان کے قائل ہیں، اور جو لوگ اس کے قائل ہیں کہ سونا چاندی کے برتن اپنی ملک میں رکھنا ممنوع ہے وہ بنائی کی قیمت کا ضمان واجب نہیں کرتے بلکہ صرف ضائع ہوجانے والی اصل شئی کا ضامن قرار دیتے ہیں، امام احمدؒ کی ایک روایت یہ ہے کہ بنانے کا ضمان بھی واجب کیا جائے گا (۲) جیسا کہ آنیۃ (برتن) کی اصطلاح کے ذیل میں اس کی تفصیل ذکر کی گئی ہے۔

(۱) نہایۃ المحتاج ۱۶۶/۵ - ۱۶۷، حاشیۃ القلیوبی ۳۰/۳، ۳۵۔

(۲) المطالب ۱۲۸/۱، نہایۃ المحتاج ۹۱/۱، المغنی مع الشرح ۶۴/۱۔

سوم: وہ اتلاف جس کے جواز میں اختلاف ہے:

۱۴ - حنفیہ اور شافعیہ کی بعض کتابوں میں اس کی صراحت ہے کہ اگر راہن (رہن رکھنے والے) نے مرتہن (جس کے پاس رہن رکھا گیا ہے) کو مال مرہون سے حاصل ہونے والے منافع کے استعمال کی اجازت دے دی تو اس پر کوئی ضمان نہیں ہوگا، کیونکہ مرتہن نے مالک کی اجازت سے اسے تلف کیا ہے، اس کی وجہ سے قرض کا کوئی حصہ ساقط نہیں ہوگا، اور اجازت کی وجہ سے اس اتلاف کو جائز قرار دیا جائے گا (۱)، اس کی تفصیل ''رہن'' کے باب میں آئے گی۔

۱۵ - یہاں پر ایک نقطۂ نظر یہ ہے کہ اجازت کے باوجود یہ اتلاف ناجائز ہے، حنفیہ میں سے صاحب ''درمختار'' نے تہذیب کے حوالہ سے ایسا ہی نقل کیا ہے کہ راہن کی اجازت کے باوجود مرتہن کے لئے مال رہن سے نفع حاصل کرنا مکروہ ہے، بلکہ محمد بن اسلم سے یہ منقول ہے کہ مرتہن کے لئے انتفاع جائز ہی نہیں کیونکہ وہ ربا ہے، لیکن صاحب ''درمختار'' فرماتے ہیں کہ اسے کراہت پر محمول کیا جائے گا (۲)۔

۱۶ - اور یہاں ایک تیسری رائے بھی ہے جس کی صراحت حنابلہ نے کی ہے، وہ یہ ہے کہ رہن یا تو کسی قرض کی وجہ سے رکھا گیا ہو یا قرض کے علاوہ دیگر دیون کی وجہ سے، ان دونوں صورتوں میں حنابلہ فرق کرتے ہیں، ان کا کہنا یہ ہے کہ اگر رہن کسی بیچی ہوئی چیز کی قیمت کی وجہ سے ہو یا گھر کے کرایہ کی وجہ سے ہو، یا قرض کے علاوہ کسی اور دین کی وجہ سے، تو ایسی صورت میں مرتہن کے لئے جائز ہوگا کہ وہ راہن کی اجازت سے بغیر عوض مال مرہون سے فائدہ اٹھائے، اور حنابلہ

(۱) الدر المختار وحاشیہ ابن عابدین ۳۴۳/۵، نہایۃ المحتاج وحاشیۃ الشبراملسی ۲۷۳/۴ - ۲۷۴، الأم ۱۷۷/۳ المطبعۃ الکلیات الازہریہ۔

(۲) الدر المختار وحاشیہ ابن عابدین ۳۴۳/۵۔

نے کہا کہ یہ قول حضرت حسن اور ابن سیرین سے مروی ہے اور اسی کے قائل اسحاق ہیں۔ دوسری صورت یعنی اگر دین رہن قرض ہو تو (راہن کی اجازت کے باوجود مالِ مرہون سے انتفاع) جائز نہیں ہے، اس لئے کہ ایسی صورت میں یہ ایسا قرض ہوگا جس سے منفعت حاصل کی جارہی ہے، اور یہ حرام ہے(۱)، اور اگر مال مرہون پر کچھ خرچ ہوتا ہے تو مرتہن اپنے خرچ کے بقدر اس کی بڑھوتری سے نفع اٹھائے گا خواہ مالک کی اجازت ہو یا نہ ہو۔

اور مالکیہ کا مذہب یہ ہے کہ مال مرہون سے انتفاع مشروع نہیں مگر اس صورت میں کہ رہن بیع کی وجہ سے ہو، یہ بھی اس صورت میں جائز ہوگا جب کہ اس انتفاع کی شرط اس عقد میں لگائی گئی ہو (اور اس انتفاع کی مدت اور مقدار مقرر کردی گئی ہو، اور یہ دین بیع میں ہو دین قرض میں نہ ہو) اور اس صورت میں یہ انتفاع بالعوض ہوگا، اس لئے کہ بیچی ہوئی شی کا کچھ حصہ مقرر کئے ہوئے ثمن کے عوض ہوگا اور کچھ حصہ منفعت کے مقابلہ میں، پس ایسی صورت میں منفعت راہن کے حق میں ضائع نہیں ہوئی (بلکہ یہ اس سامان کی قیمت کا جزء ہوا جسے اس نے خریدا ہے)، لیکن قرض میں یہ جائز نہ ہوگا، کیونکہ پھر یہ نفع کو کھینچنے والا قرض ہوجائے گا، اور قرض اور بیع میں رضا کارانہ طور پر منفعت کا دینا علی الاطلاق ممنوع ہے(۲)۔

چہارم: وہ ناجائز اتلاف جو بطور حق اللہ موجب جزا ہے:

۱۷ - اس کی دو صورتیں ہیں:

۱ - حالت احرام میں شکار کرنا خواہ حدود حرم میں ہو یا حرم سے باہر۔

(۱) المغنی ۴/ ۳۸۸ طبع مکتبۃ القاہرہ۔

(۲) الشرح الصغیر وحاشیۃ الصاوی ۳/ ۳۲۵۔

۲ - حرم میں شکار کرنا خواہ شکار کرنے والا حالت احرام میں ہو یا حلال ہو، حرم کے نباتات بھی حرم کے شکار کے ساتھ ملحق ہیں۔

اس کی تفصیل درج ذیل ہے:

محرم اگر شکار کو قتل کرے تو اس پر جزا ہے، کیونکہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: **"لاَ تَقْتُلُوا الصَّيْدَ وَأَنْتُمْ حُرُمٌ، وَمَنْ قَتَلَهُ مِنْكُمْ مُتَعَمِّداً فَجَزَاءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعَمِ"** (۱) (شکار کو مت مارو جب کہ تم حالت احرام میں ہو اور تم میں سے جو کوئی دانستہ اسے مار دے گا تو اس کا جرمانہ اسی طرح کا ایک جانور ہے جس کو اس نے مار ڈالا ہے)، اسی طرح حضرت ابو قتادہؓ سے یہ حدیث مروی ہے کہ جب انہوں نے گورخر کا شکار کیا، اور ان کے تمام ساتھی احرام کی حالت میں تھے تو نبی ﷺ نے ان کے ساتھیوں سے فرمایا: **"هل منكم أحد أمره أن يحمل عليها أو أشار إليها"** (۲) (کیا تم میں سے کسی نے اسے (ابو قتادہ کو) اس پر حملہ کرنے کو کہا تھا یا اس کی طرف اشارہ کیا تھا)۔

۱۸ - حنفیہ اور حنابلہ کا مسلک یہ ہے کہ حدیث مذکور کی بنیاد پر شکار کا پتہ بتانے کا حکم شکار کرنے کی طرح ہے، کیونکہ نبی ﷺ کے سوال سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ حرمت اس سے بھی متعلق ہوگی، اور اس لئے بھی کہ یہ شکار کے امن کو ختم کرنا ہے، کیونکہ شکار اپنے وحشی ہونے اور چھپے ہونے کی وجہ سے مامون تھا، لہذا اس کی طرف رہنمائی کرنا تلف کرنے کی طرح ہوگیا، اور رہنمائی خواہ جان بوجھ کر ہو یا بھول سے دونوں کا حکم ایک ہے، اس لئے کہ یہ ضمان ہے سزا نہیں(۳) لہذا اس

(۱) سورۂ مائدہ/ ۹۵۔

(۲) اس کی روایت امام بخاری ومسلم نے کی ہے اور اس میں اضافہ ہے (تلخیص الحبیر ۲/ ۲۷۷ طبع العربیۃ المتحدہ)۔

(۳) الہدایہ ۱/ ۱۶۹، ۱۷۶، منہاج الطالبین وحاشیہ القلیوبی ۲/ ۱۳۹، ۱۴۴، المہذب ۱/ ۲۱۱، التاج والاکلیل ۳/ ۱۷۱، الفواکہ الدوانی ۱/ ۳۵۳، الشرح الکبیر مع المغنی ۳/ ۳۱۷، ۳۲۰۔

میں قصد وارادہ کی شرط نہیں ہوگی۔

لیکن بتلانے والے پر بدلہ کے مرتب ہونے میں مالکیہ اور شافعیہ کا اختلاف ہے، کیونکہ بدلہ کا وجوب اتلاف کی بنیاد پر ہوتا ہے، لہذا یہ مالی تاوان کے مشابہ ہوگیا۔ امام نووی فرماتے ہیں: جس محرم یا حلال پر شکار کرنا حرام ہے اگر اس نے کسی شکار کو تلف کردیا تو وہ اس کا ضامن ہوگا۔ قلیوبی کہتے ہیں کہ اتلاف کی قید سے اعانت نکل گئی، لہذا اگر کوئی شخص شکار کی رہنمائی کرنے میں یا اسے ذبح کرنے میں تعاون وغیرہ کرتا ہے تو وہ اس حکم میں داخل نہ ہوگا(۱)۔

۱۹- امام ابوحنیفہؒ اور ابو یوسفؒ کے نزدیک بدلہ یہ ہے کہ شکار کی قیمت اس جگہ لگائی جائے گی جہاں اسے قتل کیا گیا ہے، یا اس سے قریب ترین جگہ میں، پھر فدیہ دینے کے سلسلے میں اسے اختیار ہے، اگر وہ چاہے تو اس قیمت سے قربانی کا جانور خریدے اور اسے ذبح کرے، اگر شکار کی قیمت اتنی مقدار کو پہنچ جائے جس سے قربانی کا جانور خریدا جاسکتا ہو، اور اگر چاہے تو اس سے کھانا خرید کر مسکینوں پر صدقہ کردے۔

امام محمد بن الحسنؒ کی رائے یہ ہے کہ شکار میں اس کی نظیر واجب ہے اگر اس کی نظیر (ہم شکل) موجود ہو، اور جس کی کوئی نظیر (ہم شکل) نہیں اس میں قیمت واجب ہے، اور قیمت کے واجب ہونے کی صورت میں امام محمدؒ کا قول شیخین کے قول کی طرح ہوگا(۲)۔

ایک روایت امام احمدؒ سے بھی یہی ہے، ان کے نزدیک شکار کے بدلہ کے سلسلے میں اختیار نہیں ہے، بلکہ اس میں ترتیب ہے، پہلے مثل واجب ہوگا، اگر مثل نہ ملے تو شکار کرنے والا کھانا کھلائے گا، اگر اس کی استطاعت نہ ہو تو روزہ رکھے گا۔ یہی قول حضرت ابن عباسؓ اور سفیان ثوریؒ سے منقول ہے، اور اس لئے بھی کہ تمتع کی ہدی میں ترتیب ہے، اور شکار کے بدلہ کی تاکید اس سے زیادہ ہے، کیونکہ اس کا وجوب فعل ممنوع کے ارتکاب سے ہوتا ہے (اس لئے اس میں بدرجۂ اولی ترتیب ہوگی)۔

حرم کے شکار میں جب کہ اس کا کوئی مثل ہو واجب ہونے والے فدیہ کے بارے میں مالکیہ اور شافعیہ کہتے ہیں کہ شکار کرنے والے کو اختیار ہے کہ وہ چاہے تو شکار کا مثل ذبح کرکے حرم کے مساکین پر صدقہ کردے اور چاہے تو دراہم کے ذریعہ اس کی قیمت لگا کر اس سے کھانا خرید کر مسکینوں کو دے دے، اور جس کا کوئی مثل جانور نہیں ہے اس کی قیمت سے کھانا خرید کر صدقہ کردے، اور ان کے نزدیک شکار کی قیمت کا اندازہ لگانے میں اعتبار اس جگہ کا ہوگا جہاں شکار مارا گیا ہے ہر اس تلف کردہ مال پر قیاس کرتے ہوئے جو متقوم ہے، اور زمانہ کے لحاظ سے اس دن کا اعتبار کیا جائے گا جس دن مکہ میں اس کی قیمت لگانے کا ارادہ کیا جارہا ہے، کیونکہ اگر ذبح کا ارادہ کیا جائے تو مقام ذبح وہی ہے۔ اور کھانے کی طرف رجوع کرنے کی صورت میں ظاہر یہ ہے کہ مکہ میں جو اس کا نرخ ہوگا اس کا اعتبار کیا جائے گا، اور ایک قول یہ ہے کہ اس کی قیمت لگانے میں مقام اتلاف کا اعتبار ہوگا(۱)۔

حنابلہ نے بھی اس کی صراحت کی ہے، کیونکہ بدلہ مارے گئے جانور کے مثل ہوگا گرچہ کسی نے مخمصہ کی حالت میں اسے قتل کیا ہو، اور وہ کہتے ہیں کہ بدلہ کا فیصلہ دو سمجھدار عادل مسلمان کریں گے۔ اور شکار کرنے والے کو اختیار ہے کہ چاہے تو مثل نکالے، اور چاہے تو

---

(۱) القلیوبی ۲/ ۱۳۹، ۱۴۴، التاج والاکلیل بہامش مواہب الجلیل ۳/ ۱۷۰-۱۷۱۔

(۲) الہدایہ ۱/ ۱۶۹، ۱۷۶۔

(۱) منہاج الطالبین وحاشیۃ القلیوبی ۲/ ۱۳۹-۱۴۴، نیز دیکھئے: التاج والاکلیل بہامش مواہب الجلیل ۳/ ۱۷۰-۱۷۱۔

مسکینوں کو کھانا کھلا کر کفارہ ادا کرے (۱)۔

۲۰- اسی طرح مالکیہ اور شافعیہ نے بھی اس کی صراحت کی ہے کہ حرم میں اور حالت احرام میں شکار کے اجزاء کو تلف کرنا حرام ہے، کیونکہ جس کے کل کا بدل کے ذریعہ ضمان واجب ہوتا ہے اس کے اجزاء کا بھی ضمان واجب ہوتا ہے جیسے کہ آدمی، اور شکار اگر محرم یا اس کے ساتھیوں کے ہاتھ میں ہو، اور اس کے قبضہ میں رہتے ہوئے اس کی موت واقع ہوگئی تو اس پر بدلہ واجب ہوگا، حنابلہ نے بھی اس کی صراحت کی ہے (۲)۔

۲۱- اگر محرم نے شکار کو تلف کردیا اس طور پر کہ اسے ذبح کیا پھر کھا گیا، تو وہ مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک قتل کرنے کی وجہ سے اس کا ضامن ہوگا، کھانے کی وجہ سے نہیں، کیونکہ وہ ایسا شکار ہے جس کا ضمان جزا کے ذریعہ واجب ہے لہذا دوبارہ اس کا ضمان واجب نہ ہوگا، جیسا کہ کھانے کے علاوہ کسی اور طریقہ سے اسے ضائع کرے، اور عطاءؒ اور امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ وہ کھانے کی وجہ سے بھی ضامن ہوگا، کیونکہ اس نے اس شکار سے کھایا ہے جس کا شکار کرنا اس پر حرام تھا، لہذا کھانے کی وجہ سے اس کا بھی ضامن ہوگا، اور ان تمام مسائل کی تفصیل ممنوعات احرام، اور جزائے صید حرم کے باب میں ملے گی۔

۲۲- اور حرم کے نباتات کے سلسلے میں فقہاء کا قول یہ ہے کہ حرم شریف کی ہری گھاس اور اس کے خود رو پودوں کو کاٹنا ممنوع ہے سوائے اذخر کے، کیونکہ حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: " إن الله تعالى حرّم مكة ، لا يختلى خلاها، ولا يُعضد شجرها، ولا ينفّر صيدها" (۳) (بیشک اللہ تعالی نے مکہ کو حرم بنایا ہے، نہ اس کی گھاس کاٹی جائیگی، نہ اس کے درخت کو کاٹا جائے گا، اور نہ اس کے شکار کو بھگایا جائے گا) اس پر حضرت عباسؓ نے کہا کہ سوائے اذخر کے؟ تو رسول اللہ ﷺ نے فرمایا سوائے اذخر کے)، فقہاء نے اذخر پر ان نباتات کو قیاس کیا ہے جن کی علاج میں ضرورت پڑتی ہے (۱)۔

۲۳- مالکیہ کے علاوہ جمہور فقہا فرماتے ہیں کہ حرم کے نباتات کے تلف کرنے میں بھی وہی بدلہ ہے جو حرم کے شکار کے بارے میں کہا گیا ہے، کیونکہ دونوں کی حرمت یکساں ہے، لیکن مالکیہ نے حرمت کے معاملہ میں ہری اور سوکھی گھاس کے درمیان فرق نہیں کیا ہے، اسی طرح جن پودوں کا کاٹنا ممنوع ہے ان کے کاٹنے والے پر انہوں نے کوئی بدلہ واجب نہیں کیا ہے، ان کی دلیل یہ ہے کہ یہ حرمت سے ایک زائد شی ہے، جس کے ثبوت کے لئے کسی خاص دلیل کی ضرورت ہے، وہ کہتے ہیں کہ اس میں صرف استغفار ہے۔

---

(۱) التاج والاکلیل ۳/۱۷۰-۱۷۱، المغنی ۳/۲۸۹۔

(۲) الفواکہ الدوانی ۱/۴۳۵۔

(۳) حدیث: "إن الله تعالى حرم مكة ....." متعدد طریقوں سے مروی = ہے ان میں ایک روایت وہ ہے جس کی روایت بخاری نے حضرت ابن عباس سے ان الفاظ کے ساتھ کی ہے: "إن الله حرّم مكة ، فلم تحلّ لأحد قبلي ، ولا تحلّ لأحد بعدي، وإنما أحلت لي ساعة من نهار ، لا يُختلى خلاها ، ولا يُعضد شجرها ، ولا يُنفّر صيدها ، ولا تُلتقط لقطتُها إلا لِمُعَرِّف، وقال العباس: يا رسول الله إلا الإذخر لصاغتنا وقبورنا، فقال: إلا الإذخر" (بیشک اللہ تعالی نے مکہ کو حرم بنایا ہے وہ نہ مجھ سے پہلے کسی کے لئے حلال ہوا ہے اور نہ میرے بعد کسی کے لئے حلال ہوگا، اور میرے لئے ایک دن تھوڑی دیر کے لئے حلال کیا گیا تھا، نہ اس کی گھاس کاٹی جائے گی، نہ اس کے درخت کو کاٹا جائے، نہ اس کے شکار کو بھگایا جائے، اور نہ اس میں پڑے ہوئے مال (لقطہ) کو اٹھایا جائے مگر اس شخص کے لئے جو اس کا اعلان کرے تا کہ اس کے مالک کا پتہ لگایا جا سکے، حضرت عباسؓ نے فرمایا: یا رسول اللہ سوائے اذخر کے ہمارے رنگ ریزوں کے لئے اور ہماری قبروں کے لئے، تو آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا: سوائے اذخر کے) (فتح الباری ۴/۴۷ طبع عبدالرحمن محمد)۔

(۱) المغنی ۳/۳۴۲۔

۲۴- شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ جس شخص نے حرم کی گھاس کاٹی، پھر اس کی جگہ دوسری گھاس اگ آئی تو اس پر ضمان واجب نہ ہوگا، کیونکہ گھاس عادتاً ایک کی جگہ پر دوسری اگتی رہتی ہے، لہٰذا اس کی حیثیت بچے کے دانت کی ہے کہ جب وہ اسے اکھاڑ دیتا ہے تو اس کی جگہ دوسرا دانت اگ آتا ہے، بخلاف درخت کی شاخ کے(۱)۔

۲۵- اور حنفیہ نے کہا اور یہی ایک رائے حنابلہ کی بھی ہے کہ حرم کی گھاس کو چرانا جائز نہیں کیونکہ جس چیز کا تلف کرنا حرام ہے اس پر کسی ایسی چیز کا چھوڑنا جائز نہیں جو اسکو تلف کردے جیسے شکار، اور شافعیہ کہتے ہیں اور حنابلہ کا دوسرا قول بھی یہی ہے کہ یہ جائز ہے کیونکہ ہدی کے جانور حرم میں داخل ہوتے تھے اور بڑی تعداد میں ہوتے تھے، اور یہ منقول نہیں کہ ان کا منھ باندھ دیا جاتا تھا، اور اس لئے بھی کہ لوگوں کو اس کی ضرورت پڑتی ہے(۲)، اور اس مسئلہ کی تفصیل ''احرام'' کے ذیل میں ملے گی۔

إتلاف کا محل:

۲۶- اتلاف یا تو آدمی پر واقع ہوگا، یا اس کے علاوہ حیوانات، نباتات اور جمادات پر، اگر وہ آدمی پر واقع ہو تو اگر آدمی کی جان تلف کی گئی یا اس کے علاوہ جسم کا کوئی حصہ تلف کیا گیا تو اس کا حکم ''جنایات'' کے ذیل میں مذکور ہے، اور اگر آدمی کے علاوہ کوئی حیوان، نباتات، یا جمادات، اتلاف کا نشانہ بنا ہے تو اگر وہ مال مباح ہو اور اس پر کسی کی ملکیت نہ ہو، تو تلف کرنے والا تلف کرنے کی وجہ سے ضامن نہ ہوگا، لیکن اس سلسلے میں وہ تفصیلات پیش نظر رہیں جو حرم کے شکار اور اس

(۱) الہدایہ ۱/ ۱۷۵، جواہر الاکلیل ۱/ ۱۹۸، المہذب ۱/ ۲۸۸ - ۲۹۰، المغنی ۳/ ۳۶۴-۳۶۶۔

(۲) المغنی ۳/ ۳۶۶-۳۶۷۔

کے نباتات سے متعلق مذکور ہیں، اسی طرح اگر وہ شی کسی حربی کی ملکیت ہو تو تلف کرنے والے پر ضمان واجب نہ ہوگا، لیکن اگر وہ مال محترم ہو اور کسی کی ملکیت ہو تو ضمان واجب ہوگا، کیونکہ کسی چیز کو تلف کرنا زیادتی اور ضرررسانی ہے، اور اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: ''فَمَنِ اعْتَدٰى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوْا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدٰى عَلَيْكُمْ'' (۱) (تو جو کوئی تم پر زیادتی کرے تم بھی اس پر زیادتی کرو جیسی اس نے تم پر زیادتی کی ہے)، اور آنحضور ﷺ کا ارشاد ہے: ''لاضرر ولاضرار'' (۲) (یعنی نہ تو ضرر پہنچانا روا ہے اور نہ ضرر کا نشانہ بننا، اور ضرر پہنچانے والے کو اس کے ضرر سے زیادہ ضرر نہ پہنچایا جائے گا)، اور صورت کے لحاظ سے ضرر کا ختم کرنا دشوار ہوا تو معنوی طور پر ضمان کے ذریعہ اس کا ختم کرنا واجب ہوگا، تاکہ ضمان ضائع شدہ شی کے قائم مقام ہو جائے، اور ممکن حد تک ضرر کی تلافی ہو، اسی بنا پر غصب کی صورت میں ضمان واجب ہے، تو اتلاف کی صورت میں بدرجۂ اولیٰ ہوگا، خواہ یہ اتلاف صورتاً اور معنی دونوں اعتبار سے ہو اس طور پر کہ وہ شی قابل انتفاع باقی نہ رہے، یا یہ اتلاف صرف معنی ہو اس طور پر کہ اس میں کوئی ایسا نقص پیدا کر دیا جائے کہ حقیقتاً وہ چیز فی نفسہ باقی رہے لیکن اس سے نفع حاصل کرنا ممکن نہ ہو اس لئے کہ یہ سب زیادتی اور تکلیف پہنچانا ہے(۳)۔

تلف کرنے کے طریقے:

۲۷- اتلاف یا تو براہ راست ہوتا ہے یا بالواسطہ، اور بالواسطہ

(۱) سورۂ بقرہ/ ۱۹۴۔

(۲) حدیث: ''لاضرر ولا ضرار'' کی روایت احمد اور ابن ماجہ نے حضرت ابن عباسؓ سے کی ہے، اور ان کے علاوہ دوسرے حضرات نے بھی اس کی روایت کی ہے اور یہ حدیث اپنے تمام طرق سے صحیح ہے (فیض القدیر ۶/ ۴۳۱-۴۳۲)۔

(۳) البدائع ۷/ ۱۶۴، ۱۶۵، ۱۶۸۔

اتلاف کی صورت یہ ہے کہ کسی ایسے محل میں کوئی تصرف کیا جائے جس کی وجہ سے عادتاً دوسری چیز تلف ہوجائے، ان دونوں صورتوں میں ضمان واجب ہوتا ہے، اس لئے کہ ان میں سے ہر ایک میں زیادتی اورضرر رسانی پائی جاتی ہے(۱)۔

ابن رجب اسے بیان کرتے ہوئے کہتے ہیں: ضمان کے اسباب تین ہیں، پھر وہ ان میں اتلاف کا ذکر کرنے کے بعد کہتے ہیں: اتلاف کا مطلب یہ ہے کہ کسی ایسے سبب سے تلف کیا جائے جو اتلاف کا مقتضی ہو، مثلاً قتل کرنا، جلا دینا، یا زیادتی کے طور پر کوئی ایسا سبب مقرر کرے جس کے نتیجہ میں اتلاف حاصل ہوجائے، مثلاً جس دن ہوا تیز ہو اس دن کوئی آگ بھڑکا دے جو آگے بڑھ کر دوسروں کا مال ضائع کردے، یا کوئی کسی کے پنجرے کا دروازہ کھول دے جس کی وجہ سے پرندہ اڑ جائے، کیونکہ اس نے ایسا سبب اختیار کیا جو عادتاً اتلاف کا مقتضی ہوتا ہے۔ ابن رجب نے اس سلسلے میں لمبی بحث اور تفریع کی ہے(۲)، اور براہ راست اتلاف ہی اصلاً اتلاف ہے، اور اتلاف کی اکثر صورتوں میں اسی کی مثالیں ہیں۔

بالواسطہ اِتلاف:

۲۸- اس پر تمام فقہاء کا اتفاق ہے کہ بالواسطہ اتلاف کی صورت میں مالی چیزوں میں ضمان اور غیر مالی چیزوں میں بدلہ مرتب ہوتا ہے، لیکن اس اصول کے بعض فروع پر منطبق کرنے اور بعض پر منطبق نہ کرنے کے سلسلے میں ان کا اختلاف ہے، مثلاً مالکیہ، حنابلہ اور محمد بن الحسن کے نزدیک اور شافعیہ سے بھی ایک قول یہی منقول ہے کہ اگر کسی شخص نے کسی ایسے پنجرے کا دروازہ کھول دیا جس میں پرندہ تھا اور وہ اس کے کھولتے ہی اڑ گیا یا چلا گیا، اور براہ راست نکلنا اس پرندے سے وقوع پذیر ہوا ہے جس کی طرف حکم کو پھیرنا ممکن نہیں تو دروازہ کھولنے والے پر ضمان واجب ہوگا، جیسا کہ اس صورت میں (ضمان واجب ہوتا ہے) جب کہ پرندے کو بھگایا، یا چوپائے کو بھڑکایا، یا کسی کتے کو کسی بچے پر مسلط کردیا اور اس نے اسے قتل کردیا، کیونکہ پرندہ وغیرہ کی فطرت اڑنا ہے، وہ تو صرف مانع (پنجرہ) کی وجہ سے رکا رہتا ہے تو جب رکاوٹ کو ہٹا دیا جائے گا تو فطری طور پر وہ چلا جائے گا، لہذا اس کا ضمان مانع کو دور کرنے والے پر عائد ہوگا، اسی طرح کسی شخص نے کسی شخص کا وہ مشکیزہ پھاڑ دیا جس میں بہنے والا تیل تھا اور تیل بہہ کر ضائع ہوگیا (تو برتن پھاڑنے والے پر تاوان واجب ہوگا)، لیکن اگر پنجرا، اور گھوڑا کھولا گیا، اس کے بعد دونوں اپنی جگہ پر رکے رہے، اتنے میں ایک شخص آیا اور اس نے دونوں کو بھڑکا کر بھگایا جس کی وجہ سے دونوں چلے گئے، تو اس صورت میں بھگانے والے پر ضمان ہوگا، کیونکہ اس کا سبب زیادہ خاص ہے لہذا ضمان اسی کے ساتھ خاص ہوگا، جیسے کوئی کسی کو کنویں کی طرف ڈھکیلے اور وہاں کنواں کھودنے والا بھی ہو تو یہ اتلاف ڈھکیلنے والے کی طرف منسوب ہوگا (نہ کہ کنواں کھودنے والے کی طرف)(۱)۔

امام ابوحنیفہؒ اور ابو یوسفؒ فرماتے ہیں اور شافعیہ کا بھی ایک قول یہی ہے کہ گھوڑے کا بندھن کھول دینے یا چڑیا کا پنجرہ کھول دینے سے ضامن نہ ہوگا، الا یہ کہ اس نے کھولنے کے بعد ان دونوں کو بھڑکایا بھی ہو جس کے بعد وہ بھاگ گئے ہوں، کیونکہ محض کھولنا نہ براہ راست

---

(۱) حوالہ سابق۔

(۲) القواعد لابن رجب رص ۲۰۴، قاعدہ نمبر ۸۹، اور رص ۲۸۵، قاعدہ نمبر ۱۲۷۔

(۱) البدائع ۷ر ۱۶۵، ۱۶۶، ۱۶۸، حاشیۃ ابن عابدین ۳ر ۴۴ طبع بولاق ۱۲۹۹ھ، الشرح الصغیر ۳ر ۵۸۷، ۳ر ۳۴۱، المغنی والشرح الکبیر ۵ر ۴۴۴، ۴۵۰، القواعد لابن رجب رص ۲۰۴، قاعدہ نمبر ۸۹۔

اتلاف ہے اور نہ سبب ملجی ہے (یعنی ایسا عمل نہیں ہے کہ جس کا لازمی نتیجہ گھوڑے اور چڑیا کا بھاگ جانا ہی ہو) کیوں کہ پرندہ کو اڑنے کا اختیار ہے، اس لئے اڑنے کی نسبت اس کے اختیار کی طرف کی جائے گی، اور کھولنا مجبور کرنے والا سبب نہیں ہے، لہذا اس پر ضمان کا حکم نہیں ہوگا، بخلاف تیل کے برتن پھاڑنے کے، اس لئے کہ تیل اپنی طبیعت کے لحاظ سے سیال مادہ ہے، وہ مانع نہ ہونے کی صورت میں ٹھہر نہیں سکتا الا یہ کہ عادت کے خلاف ٹھہر جائے، لہذا کھولنا (یہاں پر) تلف ہونے کا سبب قرار پائے گا، پس ضمان واجب ہوگا، اسی طرح اگر کسی نے چوپائے کا بندھن یا اصطبل کا دروازہ کھول دیا (۱)۔

یہ مثالیں اس لئے ذکر کی گئی ہیں تا کہ یہ معلوم ہو سکے کہ سبب بننے کے اصول کی تطبیق کے سلسلے میں فقہائے کرام کا نقطہ نظر کیا ہے، اس کی تفریع اور اس کی صورتوں کو ذکر کرنے کے سلسلے میں فقہاء نے غصب اور ضمان کے باب میں لمبی بحث کی ہے۔

چوپایوں کے ذریعہ واقع ہونے والے اِتلاف کا حکم:

۲۹- اگر چوپایہ رات میں دوسرے کی فصل ضائع کردے تو جمہور کے نزدیک چوپایہ کا مالک اس کا ضامن ہوگا، کیونکہ چوپائے کا فعل مالک کی جانب منسوب ہوگا، چونکہ اس کی نگرانی اور حفاظت کی ذمہ داری اسی پر عائد ہوتی ہے، اور اس لئے کہ چوپائے کے فصل کھانے کا فائدہ مالک کو پہنچے گا، امام ابوحنیفہؒ کی دوسری روایت کی رو سے مالک ضامن نہ ہوگا، کیونکہ رسول اللہ ﷺ سے روایت ہے کہ آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "العجماء جرحها جبار" (۲) (جانوروں کا زخم موجب ضمان نہیں ہے)، اور اس لئے کہ جانور نے فصل کو اس حال میں برباد کیا ہے کہ اس پر اس کے مالک کا قبضہ نہیں تھا، لہذا اس پر ضمان عائد نہ ہوگا، جیسا کہ اگر یہ بربادی دن میں ہوتی یا جانور کاشت کے علاوہ کسی اور چیز کو ضائع کرتا۔ جمہور (جو ضمان کے قائل ہیں) ان کا استدلال امام مالکؒ کی روایت کردہ حدیث سے ہے: "إن ناقة للبراء دخلت حائط قوم فأفسدت، فقضى رسول الله ﷺ أن على أهل الأموال حفظها بالنهار، وما أفسدته بالليل فهو مضمون عليهم" (۱) (براء کی اونٹنی کسی قوم کے باغ میں داخل ہوئی اور اسے نقصان پہنچایا تو رسول اللہ ﷺ نے فیصلہ دیا کہ مال والوں پر دن میں مال کی حفاظت کی ذمہ داری ہے، اور رات میں جانوروں کے ذریعہ جو نقصان پہنچے گا اس کا ضمان جانوروں کے مالک پر ہوگا)، اور چونکہ چوپایوں کے مالک کی عادت یہ ہوتی ہے کہ وہ دن میں چوپایوں کو چرنے کے لئے چھوڑ دیتے ہیں اور رات کو ان کی حفاظت کرتے ہیں، اور باغات اور کھیتوں کے مالکوں کی عادت یہ ہوتی ہے کہ دن میں اس کی حفاظت کرتے ہیں، رات میں نہیں، اس لئے اگر جانور رات میں گئے تو کوتاہی جانور والوں کی ہے کہ انہوں نے ایسے وقت میں ان کی حفاظت نہیں کی جو عادتاً حفاظت کا وقت تھا۔

۳۰- لیکن اگر چوپائے نے دن میں کاشت کو نقصان پہنچایا، اور چوپایہ تنہا تھا تو جمہور کے نزدیک ضمان نہیں ہے، کیونکہ عام طور پر

(۱) البدائع ۷/۱۶۶، المہذب ۱/۳۷۴-۳۷۵، حاشیۃ القلیوبی علی منہاج الطالبین ۴/۱۴۵۔

(۲) حدیث: "العجماء جرحها جبار" کی روایت احمد، بخاری، مسلم اور اصحاب سنن نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے، اور اس میں اور اضافہ ہے (فیض القدیر ۴/۳۷۶)۔

(۱) حدیث: "إن ناقة للبراء دخلت..." کی روایت امام مالک نے تھوڑے سے اختلاف کے ساتھ ابن شہاب سے حرام بن سعد بن محیصہ کے واسطے سے مرسلاً کی ہے نیز اس کی روایت عبدالرزاق نے کی ہے (شرح الزرقانی علی مؤطا الامام مالک ۴/۳۶-۳۷ طبع الاستقامہ القاہرہ ۱۳۷۹ھ)۔

عادت یہ ہے کہ دن کو فصل کی حفاظت کی جاتی ہے، لہذا یہ کھیت والوں کی کوتاہی شمار کی جائے گی، شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ عادت کے بدل جانے سے حکم بدل جائے گا۔ اور مالکیہ نے اس حکم کو اس شرط کے ساتھ مقید کیا ہے کہ چوپایہ اپنی زیادتی کے ساتھ مشہور نہ ہو، ورنہ وہ ضامن ہوگا کیونکہ اس نے اچھی طرح باندھ کر اس کی حفاظت نہیں کی۔

۳۱- اور اگر چوپایہ نے کھیتی کے علاوہ کسی دوسری چیز کو ضائع کیا ہے، جب کہ اس کے ساتھ ایسا چرواہا تھا جس میں حفاظت کی صلاحیت تھی یا اس کے ساتھ کوئی ایسا شخص تھا جس کا اس پر قبضہ تھا، اور اس نے جانور کو نہیں روکا تو ایسی صورت میں وہ بالاتفاق ضائع شدہ چیز کا ضامن ہوگا، خواہ وہ کھیتی ہو یا کوئی اور چیز (۱)، لیکن اگر جانور تنہا تھا تو حنفیہ اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ اس کا مالک ضامن نہ ہوگا، کیونکہ چوپایہ کھیتی کے علاوہ عادتاً کسی اور چیز کو ضائع نہیں کرتے ہیں، اور حدیث: " العجماء جبار " (۲) (جانور موجب ضمان نہیں ہیں) کی بناپر، جیسا کہ اس صورت میں جب کہ چوپایہ سوار کے ساتھ بے قابو ہوجائے اور سوار اس کو لوٹانے پر قادر نہ ہو تو اس صورت میں وہ ضامن نہیں ہوتا ہے، جیسا کہ خود سے چھوٹ جانے کی صورت میں، کیونکہ اس صورت میں اس کو سوار نہیں چلا رہا ہے، پس اس کا چلنا سوار کی طرف منسوب نہیں ہوگا، اور مالکیہ کہتے ہیں کہ ضمان صرف اس صورت میں ہے جب کہ اس چوپایہ کی عادت سرکشی کرنے کی ہو تو اس صورت میں وہ ضامن ہوگا کیونکہ اس صورت میں اس سے اس کی حفاظت میں کوتاہی ہوئی، لیکن شافعیہ کے نزدیک راجح قول کی رو سے ضمان واجب ہے۔

۳۲- اوپر جو احکام مذکور ہوئے ان کا تعلق جانوروں سے ہے جن کا روکنا ممکن ہو، لیکن ایسے جانور جن کا روکنا ممکن نہ ہو مثلاً کبوتر اور شہد کی مکھی، تو ان کی ضائع کی ہوئی چیز پر ضمان نہیں ہے، کیونکہ وہ قبضہ میں نہیں آتے ہیں، شافعیہ میں سے بلقینی نے اس شہد کی مکھی کے بارے میں جس نے امنٹ کو قتل کردیا یہ فتوی دیا کہ اس پر ضمان نہیں، کیونکہ اس صورت میں کوتاہی امنٹ کے مالک کی ہے نہ کہ شہد کی مکھی کے مالک کی، فقہاء نے اس مسئلہ کے تحت بہت سی صورتیں ذکر کی ہیں (۱)۔

۳۳- اتلاف کا موجب ضمان ہے اور یہ دو صورتوں میں سے ایک صورت میں ہے:

۱- شارع اور صاحب مال کی اجازت کے بغیر کسی دوسرے کے مال کو جو شرعاً محترم ہو ضائع کرنا، اور غیر مباح عام مال کو ضائع کرنے کا بھی یہی حکم ہے۔

۲- صاحب مال کی رضامندی کے بغیر ضرورت کی بنیاد پر شارع کی اجازت سے کسی دوسرے کے مال کو جو شرعاً محترم ہو ضائع کرنا۔

کبھی اتلاف کا موجب صرف گناہ تک محدود رہتا ہے، جیسا کہ اس صورت میں جب کہ کسی شخص نے اپنا قابل انتفاع مال ضائع کردیا۔

ضائع شدہ اشیاء کے ضمان کی شرائط:

۳۴- بعض فقہاء نے کچھ شرائط ذکر کی ہیں جن کا خلاصہ درج ذیل ہے:

۱- یہ کہ ضائع شدہ چیز مال ہو، لہذا امرداد، خون، مردار کا چمڑا اور دوسری چیزیں جو مال نہیں ہیں ان کو ضائع کرنے پر ضمان واجب نہ ہوگا۔

---

(۱) الدر المختار مع حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۴۴۰، ۵/ ۵۳۴، الشرح الصغیر ۴/ ۵۰۷-۵۰۹، التاج والاکلیل بہامش مواہب الجلیل ۶/ ۳۲۳، نہایۃ المحتاج ۸/ ۳۹، المغنی والشرح الکبیر ۱۰/ ۳۵۶۔

(۲) اس حدیث کی روایت بخاری (فتح الباری ۳/ ۳۶۴) نے کی ہے۔

(۱) سابقہ مراجع۔

۲- یہ کہ وہ مال متقوم ہو، لہٰذا مسلمان کی شراب اور خنزیر کے ضائع کرنے پر ضمان واجب نہ ہوگا، خواہ تلف کرنے والا مسلمان ہو یا ذمی، کیونکہ مسلمان کے حق میں شراب اور خنزیر متقوم نہیں ہیں۔

۳- یہ کہ ضائع کرنے والا وجوب ضمان کا اہل ہو، پس اگر کسی چوپائے نے کسی انسان کا مال تلف کردیا تو مذکورہ تفصیل کے مطابق اس پر ضمان واجب نہ ہوگا، اور اگر بچے یا مجنون نے کسی کی جان یا مال کو ہلاک کردیا تو ضمان واجب ہوگا، کیونکہ ضمان کا وجوب ارادہ پر موقوف نہیں ہے، اور وہ اس شخص کے حق کو زندہ کرنے کے لئے ہے جس کو نقصان پہنچایا گیا ہے۔ اور مال کا ضمان ان دونوں (بچہ اور مجنون) کے مال میں ہوگا، لیکن جان کا ضمان عاقلہ پر ہوگا۔ صاحب درمختار نے ''الاشباہ'' سے نقل کیا ہے کہ جس بچہ کو تصرف سے روک دیا گیا ہو وہ اپنے افعال کا ذمہ دار قرار پائے گا، پس وہ جو مال ضائع کرے گا اس کا ضامن ہوگا۔ اور اگر کسی کو قتل کرے گا تو دیت اس کے عاقلہ پر واجب ہوگی، لیکن کچھ ایسے مستثنیٰ مسائل ہیں جن میں وہ خود ضامن ہوگا، مثلاً اس نے اپنے لئے ہوئے قرض کو ضائع کردیا، یا بلا اجازت ولی اپنے پاس رکھی ہوئی ودیعت کو تلف کردیا، یا اس چیز کو ضائع کردیا جو اس کے لئے عاریت پر لی گئی تھی، اور اس چیز کو تلف کردیا جو بلا اذن اس کی طرف سے فروخت کیا گیا تھا۔ اور ابن عابدین شامی نے بعض مستثنیات پر تبصرہ کرتے ہوئے لمبی بحث کی ہے (۱)۔

۴- یہ کہ ضمان کے واجب ہونے میں فائدہ ہو، لہٰذا اگر مسلمان نے حربی کافر کا مال ضائع کیا ہے تو اس پر ضمان نہیں ہے، اور حربی نے دار الحرب میں مسلمان کا مال ضائع کیا ہے تو اس پر بھی ضمان نہیں ہے، اور باغیوں سے لڑنے والوں نے اگر ان کا مال ضائع کردیا تو ان پر ضمان نہیں ہے، اور باغیوں نے میدان جنگ میں کسی مجاہد مقاتل کا مال ضائع کردیا تو ان پر بھی ضمان نہیں ہے، کیونکہ ان صورتوں میں ضمان واجب کرنے میں کوئی فائدہ نہیں ہے، کیونکہ ضمان تک پہنچنا ناممکن ہے، اس لئے کہ ولایت معدوم ہے اور اس لئے بھی کہ جب انہیں جان کا ضامن نہیں بنایا گیا تو مال کا ضامن بدرجۂ اولیٰ نہیں بنایا جائے گا (۱)۔

اس مسئلہ کی تفصیل ''بغاۃ'' کے ذیل میں آئے گی۔

۳۵- مال کا ضمان واجب ہونے کے لئے اس کا معصوم ہونا شرط نہیں، اس لئے کہ (۲) بچہ ضائع کردے تو اس پر ضمان واجب ہوتا ہے اگرچہ ضائع ہونے والی چیز کی عصمت اس کے حق میں ثابت نہیں ہے، اسی طرح ضمان واجب ہونے کے لئے ضائع شدہ چیز کے بارے میں یہ معلوم ہونا شرط نہیں ہے کہ وہ دوسرے کا مال ہے، حتی کہ اگر کسی شخص نے کسی مال کو اپنی ملکیت سمجھ کر ضائع کردیا پھر معلوم ہوا کہ وہ دوسرے کی ملک ہے تو وہ ضامن ہوگا، کیونکہ اتلاف ایک امر حقیقی ہے جس کا وجود علم پر موقوف نہیں (۳)۔

اتلاف کی بنیاد پر واجب ہونے والے ضمان کی کیفیت:

۳۶- اس مسئلہ میں ہمیں کسی کے اختلاف کا علم نہیں ہے کہ

---

(۱) البدائع ۷/ ۱۶۸، حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۱۳۵-۱۳۶، الشرح الصغیر ۴/ ۳۰۰، ۳۰۵، نہایۃ المحتاج ۷/ ۳۶۴-۳۶۵، المغنی مع الشرح الکبیر ۹/ ۵۶۸۔

(۱) البدائع ۷/ ۱۶۸، التاج والاکلیل ۶/ ۲۷۹، نہایۃ المحتاج ۷/ ۳۸۵، المغنی مع الشرح الکبیر ۱۰/ ۶۱۔

(۲) البدائع کی عبارت میں "لا ئی" کے بجائے " إلا أن " ہے لیکن یہ تحریف ہے صحیح وہ ہے جو ہم نے بیان کیا (یعنی لأن)۔

(۳) البدائع ۷/ ۱۶۸، القواعد الفقہیہ لابن رجب، ص ۲۱۷، قاعدہ نمبر ۹۵، ص ۲۰۶، ۲۰۷، قاعدہ نمبر ۹۰۔

ضائع شدہ شی اگر مثلی ہوتو اس کے مثل کے ذریعہ اسکا ضمان ادا کیا جائے گا، اور اگر وہ ذوات القیم میں سے ہوتو اس کی قیمت کے ذریعہ اس کا ضمان ادا کیا جائے گا، اسی طرح اس مسئلہ میں بھی ہمیں کسی کے اختلاف کا علم نہیں ہے کہ قیمت کا اندازہ لگانے میں اس جگہ کی رعایت کی جائے گی جہاں پر چیز تلف کی گئی ہے۔

لیکن اگر یہ صورت ہو کہ وہ مثلی شی وہاں مفقود ہو، اس طور پر کہ بازار میں دستیاب نہیں، تو اس صورت میں فقہاء کا اتفاق ہے کہ ضمان مثل کے بجائے قیمت سے ادا کیا جائے گا، لیکن قیمت کے تعین میں اختلاف ہے کہ آیا وقت اتلاف کی رعایت کی جائے گی، یا بازاروں سے اس کے مفقود ہونے کے وقت کی، یا وقت مطالبہ کی، یا وقت ادائیگی کی؟ امام ابو حنیفہؒ فیصلہ کے دن کا اعتبار کرتے ہیں، اور مالکیہ اور امام ابو یوسفؒ کہتے ہیں کہ اگر وہ شی مغصوب ہے تو غصب کے دن کا اعتبار کیا جائے گا، اور اگر وہ مغصوب نہیں ہے تو تلف کے دن کا اعتبار کیا جائے گا، اور امام محمد بن الحسنؒ مثل کے ختم ہونے کے دن کا اعتبار کرتے ہیں، کیونکہ قیمت سے مثل کی طرف منتقل ہونے کا وقت وہی ہے۔

شافعیہ اور حنابلہ کا صحیح تر قول یہ ہے کہ شی کے تلف ہونے اور ضمان کی ادائیگی تک جو قیمت زیادہ ہو اسکا اعتبار کیا جائے گا۔

اور جو چیز ذوات القیم میں سے ہوتو فقہاء کا اتفاق ہے کہ اگر اس کے تلف ہونے سے لے کر اس کی ادائیگی کے دن تک اس کی قیمت نہیں بدلی ہے تو اس کی قیمت کا اعتبار کیا جائے گا، خواہ قیمت جتنی بھی پہنچ جائے، لیکن اگر اس کے تلف ہونے سے لے کر اس کی ادائیگی تک قیمت بدل گئی تو اس میں فقہاء کا وہی اختلاف ہے جس کی طرف مثلی کے ختم ہونے کی حالت میں اشارہ کیا گیا (۱)۔

(۱) حاشیۃ القلیوبی ۳/۳۰-۳۵، الشرح الصغیر ۳/۵۹۱، المغنی ۵/۴۲۱، ۴۲۲، ۳۷۶، ۳۷۷، البدائع ۷/۱۵۱، ۱۶۸، شرح المنہاج و حاشیۃ القلیوبی ۲/۳۴۳۔

اتلاف پر مجبور کرنا اور ضمان کس پر ہوگا:

۳۷- اگر کسی شخص نے دوسرے شخص کو کسی ایسے مال محترم کے ضائع کرنے پر مجبور کیا جو اکراہ کرنے والے کی ملکیت نہیں ہے اور یہ اکراہ ملجی تھا تو حنفیہ، شافعیہ اور ایک قول کی رو سے حنابلہ کے نزدیک ضمان مجبور کرنے والے پر ہوگا، اس لئے کہ یہ فعل اتلاف ہونے کی حیثیت سے اس شخص کی طرف منسوب کیا جائے گا جس نے فعل پر مجبور کیا نہ کہ فاعل کی طرف، کیونکہ اس میں فاعل کی حیثیت آلہ کی ہے (۱)، اور صاحب مال کو تلف کرنے والے سے مطالبہ کرنے کا حق ہے، اور وہ مجبور کرنے والے سے واپس لے گا کیونکہ وہ اس فعل میں معذور ہے، لہذا اس پر ضمان واجب نہ ہوگا (۲)، اور مجبور کرنے والے پر ضمان کے واجب ہونے کی بات اس قول سے سمجھ میں آتی ہے جسے ابن فرحون مالکی نے فضل بن سلمہ سے نقل کیا ہے کہ ابن ماجشون نے اس سلطان کے بارے میں جو کسی شخص کو کسی شخص کے ظلماً قتل کرنے کا حکم دے یہ کہا کہ سلطان قتل کیا جائے گا، اور مامور قتل نہیں کیا جائے گا، اس لئے کہ مال کے ضمان کو لازم کرنا قصاص سے کم ہے (۳)۔

۳۸- حنابلہ کا دوسرا نقطہ نظر یہ ہے کہ دیت کی طرح ضمان بھی ان دونوں پر ہوگا، کیونکہ گناہ میں وہ دونوں شریک ہیں (۴)، مالکیہ کے ایک قول کی رو سے جیسا کہ ابن فرحون کے کلام سے واضح ہوتا ہے، ضمان مکرہ (جسے مجبور کیا گیا ہے اس) پر ہے، اس حدیث کی بنیاد پر کہ ''لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق'' (۵) (خالق کی

(۱) حاشیۃ ابن عابدین ۵/۹۰، التوضیح والتلویح ۳/۲۳۲، حاشیۃ القلیوبی ۳/۲۱۱۔

(۲) القواعد لابن رجب رص ۲۰۳، قاعدہ نمبر ۸۹، الشروانی علی التحفۃ لابن حجر الہیثمی ۹/۱۸۲-۱۸۳۔

(۳) التبصرۃ بہامش فتح العلی المالک ۳/۱۷۳ طبع مصطفی الحلبی۔

(۴) القواعد لابن رجب رص ۲۰۳، قاعدہ نمبر ۸۹۔

(۵) حدیث: "لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق" کی روایت احمد اور

معصیت میں کسی مخلوق کی بات نہیں مانی جائے گی)۔ابن فرحون کہتے ہیں: جس شخص کو حاکم نے کسی شخص کو ظلماً قتل کرنے، یا اس کے جسم کو کاٹنے یا کوڑا مارنے، یا اس کا مال لینے، یا اس کا سامان فروخت کرنے کا حکم دیا تو وہ ان میں سے کسی بھی حکم پر عمل نہ کرے، اگر چہ اسے یہ معلوم ہوجائے کہ اگر اس نے اس کی بات نہیں مانی تو وہ اس کی جان، یا اس کے چوپائے یا مال کو نقصان پہنچائے گا، اور اگر اس نے حاکم کی بات مان لی تو اس پر قتل کی صورت میں قصاص، جسم کے کسی حصے کو کاٹنے کی صورت میں اس کے جسم کے اسی حصے کو کاٹنا، اور مال لینے کی صورت میں تاوان واجب ہوگا، اور جو سامان اس نے بیچا ہے اس کے ثمن کا تاوان اس پر واجب ہوگا(۱)، اور اس موضوع پر تفصیلی بحث ''اکراہ'' کے ذیل میں آئے گی۔

قبضہ کے متحقق ہونے اور اجرت کے ساقط کرنے میں اتلاف کا اثر:

۳۹- یہ بات شرعاً تسلیم شدہ ہے کہ مبیع قبضہ سے قبل بائع کے ضمان میں ہوتی ہے، اور بائع کے قبضہ میں رہتے ہوئے مشتری کا اسے تلف کردینا قبضہ سمجھا جائے گا اور اس پر ثمن لازم ہوجائے گا، کیونکہ مشتری کا جب تک اس پر قبضہ ثابت نہ ہوجائے اس وقت تک اس کے لئے اس کا ضائع کرنا ممکن نہیں، اور قبضہ کے معنی یہی ہیں، لہذا اس پر ثمن واجب ہوجائے گا۔

اور اس بنیاد پر (مشتری کا مبیع کو بائع کے قبضہ میں رہتے ہوئے) ضائع کرنا قبضہ سمجھا جائے گا، اور اس پر قبضہ کے اثرات مرتب ہوں گے(۱)، چنانچہ ''المقنع'' کی شرح ''الشرح الکبیر'' میں آیا ہے: جس چیز میں قبضہ کی ضرورت ہوتی ہے اگر وہ قبضہ سے پہلے ضائع ہوجائے تو وہ بائع کے ضمان میں ہوگا، اگر وہ کسی آسمانی آفت کی بنیاد پر تلف ہوجائے تو عقد باطل ہوجائے گا، اور مشتری بائع سے ثمن لوٹا لے گا، اور اگر مشتری نے اسے تلف کردیا تو اس پر ثمن ثابت ہوجائے گا، اور یہ اتلاف قبضہ کی طرح ہوگا، اس لئے کہ اتلاف مبیع میں تصرف ہے(۲)۔

۴۰- اور ہبہ میں تلف کرنے کی ایک صورت وہ ہے جس کی فقہاء نے صراحت کی ہے کہ ہبہ میں قبضہ مکمل ہوجاتا ہے اگر چہ اس طور پر ہو کہ موہوب لہ (جسے ہبہ کیا گیا ہے وہ) موہوبہ شی کو ہبہ کرنے والے کی اجازت سے تلف کردے۔

۴۱- اور مہر میں قبضہ کی صورت وہ ہے جو فقہاء نے بیان کی ہے کہ عاقل بیوی نے اگر اپنا مہر اس طرح تلف کیا کہ وہ ضمان کا مقتضی ہے (جب کہ وہ خود بیوی یا اس کے ولی کے ہاتھ میں تھا) تو وہ اپنے حق پر قبضہ کرنے والی سمجھی جائے گی، لیکن غیر عاقل بیوی کا تلف کردینا قبضہ شمار نہیں کیا جائے گا، اسی طرح اگر حملہ کو دفع کرنے کی غرض سے اتلاف ہوتو اس کو قبضہ نہیں شمار کیا جائے گا(۳)۔

۴۲- حنفیہ نے اجارہ میں کہا ہے کہ اگر درزی نے اجرت لے کر کسی کپڑے کی سلائی کی، اور کپڑے والے کے قبضہ کرنے سے قبل کسی دوسرے شخص نے اس کی سلائی ادھیڑ دی تو درزی اجرت کا مستحق نہ ہوگا، اس لئے کہ سلائی ایسا عمل ہے جس کا اثر ہوا کرتا ہے، پس مالک

= حاکم نے عمران اور حکم بن عمرو الغفاری سے کی ہے، ہیثمی کہتے ہیں کہ احمد کے رجال صحیح کے رجال ہیں (فیض القدیر ۶/ ۴۳۲)۔

(۱) التبصرۃ بہامش فتح العلی المالک ۲/ ۱۷۲-۱۷۳۔

(۱) البدائع ۵/ ۲۳۸، تبیین الحقائق ۴/ ۱۶، ۳۵، ۶۴، الشرح الصغیر ۳/ ۲۰۳، القلیوبی ۲/ ۲۱۱، الشرح الکبیر مع المغنی ۴/ ۱۱۶ طبع المنار، فتح القدیر ۵/ ۱۰۹ طبع اول، القلیوبی علی منہاج الطالبین ۲/ ۱۱۳، ۲۱۴۔

(۲) الشرح الکبیر مع المغنی ۴/ ۱۱۶۔

(۳) القلیوبی علی منہاج الطالبین ۳/ ۱۱۲، ۲۷۶۔

کو سپرد کرنے سے پہلے اس کیلئے اجر نہیں ہے، اور اتلاف کی وجہ سے سپردگی متعذر رہوگئی، اور درزی کو حق ہوگا کہ سلائی ادھیڑنے والے سے اس نقصان کا ضمان لے جو ادھیڑنے سے پہنچا ہے، اور سلائی کا اجر مثل لے (اور سلائی کا اجر مسمی واجب نہ ہوگا کیونکہ متعینہ اجرت تو عقد (اجارہ) کی وجہ سے واجب ہوئی تھی، اور درزی اور ادھیڑنے والے کے درمیان کوئی عقد نہیں ہے) لہذا اجرت مثل کی طرف لوٹنا ضروری ہوگا (۱)۔

اتلاف کی وجہ سے استرداد کا پیدا ہونا (عقد کا رد ہو جانا):

۴۳ - اگر پورا فروخت شدہ مال فروخت کرنے والے کے قبضے میں رہتے ہوئے یا خریدار کے قبضہ میں رہتے ہوئے جب کہ اس نے بائع کی اجازت کے بغیر قبضہ کیا ہو، بائع کے کسی عمل سے ہلاک ہو جائے تو سمجھا جائے گا کہ بائع نے مبیع کو واپس لے لیا، بیع باطل ہو جائے گی اور خریدار سے ثمن ساقط ہو جائے گا، اور اگر بائع کے فعل سے فروخت شدہ مال کا کچھ حصہ ہلاک ہوا تو اگر یہ ہلاکت قبضہ سے قبل ہو تو ہلاک شدہ حصہ کے بقدر بیع باطل ہو جائے گی اور بائع اس حصہ کو واپس لوٹانے والا سمجھا جائے گا، اور خریدار سے ہلاک شدہ حصہ کے بقدر (ثمن) ساقط ہو جائے گا، اور چونکہ عقد مختلف (متفرق) ہو گیا اس لئے باقی کو قبول کرنے میں خریدار کو اختیار رہوگا، اور اگر خریدار نے مبیع پر صحیح طور پر قبضہ کرلیا اور فروخت کرنے والے نے ثمن وصول کرلیا اس کے بعد فروخت کرنے والے نے مبیع کو تلف کیا تو یہ اس کی طرف سے واپس لوٹانا نہیں سمجھا جائے گا، بلکہ اس سلسلے میں اس کا اور اجنبی کا سامان کو ہلاک کرنا برابر سمجھا جائے گا، اور اگر خریدار نے بائع کی اجازت کے بغیر اس پر قبضہ کیا، اور ثمن نقد ہے مفقود نہیں یعنی ختم نہیں ہوا ہے تو بائع کی طرف سے یہ اہلاک اتنی مقدار کو واپس لے لینا ہے جتنا اس نے تلف کر دیا ہے، اور خریدار سے تلف شدہ حصہ کے بقدر ثمن ساقط ہو جائے گا (۱)، اس مسئلے کی تفصیل "استرداد" کی اصطلاح کے ضمن میں آئے گی۔

سرایت کی وجہ سے اتلاف:

۴۴ - سرایت (زخم کا اثر آگے بڑھ جانے) کی وجہ سے جو چیز تلف ہو جائے تو اگر وہ ایسے سبب کی وجہ سے تلف ہوئی ہے جس کی اجازت حاصل تھی اور جہالت یا کوتاہی کی وجہ سے نہیں تو ضمان نہیں ہے، اس بنا پر ڈاکٹر، جانوروں کے معالج، حجام، اور ختنہ کرنے والے پر ضمان نہیں ہے، بشرطیکہ انہیں اس کی اجازت دی گئی ہو، اور انہوں نے کوئی کوتاہی نہ کی ہو، ورنہ ضمان لازم ہوگا (۲)۔

ابن قدامہ کہتے ہیں: اگر حجام، ختنہ کرنے والے اور ڈاکٹر نے وہ عمل کیا جس کا انہیں حکم دیا گیا تھا تو وہ ضامن نہیں ہوں گے دو شرطوں کے ساتھ: ایک تو یہ کہ وہ اپنے فن کے ماہر ہوں، اگر وہ ماہر نہ ہوں گے تو ان کا یہ فعل حرام ہوگا، اور اس کی وجہ سے زخم کا جو فساد آگے بڑھ جائے اس کے وہ ضامن ہوں گے، اور دوسرے یہ کہ جتنے حصہ کا کاٹا جانا مناسب ہو اس سے زیادہ نہ کاٹا ہو، اگر وہ ماہر تھا پھر بھی تجاوز کر گیا، یا کاٹنے کی جگہ کو چھوڑ کر دوسری جگہ کو کاٹا، یا ایسے وقت میں کاٹا

---

(۱) ابن عابدین ۵/ ۱۰۔

---

(۱) البدائع ۵/ ۲۳۹، ۲۸۳، ابن عابدین ۴/ ۱۷۲ طبع ۱۲۹۹ھ، الفتاوی الہندیہ ۴/ ۹۹، ۵۰۵، اس موضوع پر دیکھئے: حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۱۱۳، ۱۳۱ طبع عیسی الحلبی ۴/ ۲۸، الشرح الصغیر ۳/ ۷۴، نہایۃ المحتاج ۴/ ۸۰، ۵/ ۲۶۷، ۲۷۰، حاشیۃ القلیوبی ۳/ ۷۰، ۷۳، ۷۸، المغنی مع الشرح الکبیر ۴/ ۵۸، کشاف القناع ۴/ ۲۷ طبع انصار السنہ۔

(۲) حاشیۃ ابن عابدین ۵/ ۵۸ طبع ۱۲۹۹ھ، التاج والاکلیل بہامش مواہب الجلیل ۶/ ۳۲۰، الشرح الصغیر ۴/ ۵۰۵، نہایۃ المحتاج ۷/ ۲۹۱، القلیوبی وعمیرہ ۴/ ۱۱۰، المغنی مع الشرح الکبیر ۶/ ۱۲۰

جو کاٹنے کے لائق نہیں تھا، یا اسی طرح کی دوسری صورتیں پیش آئیں تو اس میں وہ پورے کا ضامن ہوگا، کیونکہ یہ ایسا اتلاف ہے جس کا ضمان عمد اور خطا کی وجہ سے نہیں بدلتا ہے، لہذا یہ مال کو تلف کرنے کے مشابہ ہوگیا، اور یہی حکم ہے قصاص میں کاٹنے والے کا، اور چور کا ہاتھ کاٹنے والے کا، اس کے بعد وہ کہتے ہیں: اس مسئلہ میں ہمیں کسی کے اختلاف کا علم نہیں ہے (۱)۔

تصادم کے نتیجے میں اِتلاف:

۴۵ - تصادم اور کشاکش کی بنا پر ہر گھوڑ سوار یا پیدل کے عاقلہ (جن پر قتل خطا کی صورت میں قاتل کی طرف سے دیت کی ادائیگی لازم ہوتی ہے) دوسرے کی دیت کے ضامن ہوں گے، اگر دونوں ٹکرائے اور اس تصادم کی وجہ سے دونوں کی موت واقع ہوئی اور ٹکرانے کے بعد دونوں سر کی گدی کے بل گرے، اور اس میں ان کے ارادے کو کوئی دخل نہیں تھا، لیکن اگر وہ منھ کے بل گرے تو دونوں کا خون رائیگاں ہوگا، اور اگر دونوں قصداً ٹکرائے تو ہر ایک پر دوسرے کی نصف دیت ہوگی۔

۴۶ - اگر دو آدمیوں نے کسی رسی کے دونوں سرے کو پکڑ کر اپنی اپنی طرف کھینچا، اور رسی ٹوٹ گئی، اور دونوں سر کی گدی کے بل گر کر مر گئے تو دونوں کا خون رائیگاں قرار دیا جائے گا، کیونکہ اس صورت میں ہر ایک کی موت اپنی طاقت سے ہوئی ہے، اور اگر دونوں چہرے کے بل گرے تو ان میں سے ہر ایک کی دیت دوسرے کے عاقلہ پر ہوگی، کیونکہ اس صورت میں ہر ایک کی موت دوسرے ساتھی کی قوت سے ہوئی ہے، اور اگر ایک منھ کے بل گر کر مرا اور دوسرا سر کی گدی کے بل گر کر، تو چہرے کے بل گرنے والے کی دیت دوسرے کے عاقلہ پر

(۱) المغنی مع الشرح الکبیر ۶/ ۱۲۰۔

ہوگی، اور گدی کے بل گرنے والے کا خون رائیگاں ہوگا۔

اور امام مالک فرماتے ہیں کہ اگر دو کشتیاں آپس میں ٹکرا جائیں، اور ایک اپنے تمام سواروں اور سامانوں کے ساتھ ڈوب جائے تو اس صورت میں کسی پر کچھ نہیں ہے، کیونکہ ہوا ان پر غالب آئی، الا یہ کہ کشتی چلانے والوں کو معلوم ہو کہ اگر وہ اس کو پھیرنا چاہتے تو پھیر سکتے تھے تو اس صورت میں وہ ضامن ہوں گے۔ ابن شاس کہتے ہیں کہ اگر دونوں نے اپنی اپنی طرف رسی کھینچی اور رسی ٹوٹ گئی اور دونوں ہلاک ہو گئے تو اس کا حکم دونوں کے باہم ٹکرانے کی طرح ہے، اور اگر ان میں سے ایک کسی چیز پر گر گیا، اور اس نے اسے ہلاک کر دیا تو وہ ضامن ہوگا۔ ابن قدامہ کہتے ہیں کہ اگر دو آدمی چلتے ہوئے آپس میں ٹکرائے اور مر گئے، تو ان میں سے ہر ایک کے عاقلہ پر دوسرے کی دیت واجب ہوگی۔ اور اگر وہ دونوں حاملہ عورتیں ہوں تو وہ دو مردوں کی طرح ہیں، پس اگر ان میں سے ہر ایک کا بچہ ساقط ہوگیا تو ان میں سے ہر ایک پر خود اس کے جنین کا نصف ضمان اور دوسری کے جنین کا نصف ضمان واجب ہوگا (۱)۔

کشتی کے تحفظ کے لئے بعض اموال منقولہ کو تلف کرنے کا حکم:

۴۷ - جمہور فقہاء کا مسلک یہ ہے کہ اگر کشتی کا ملاح اجیر مشترک ہو تو اس کے عمل سے جو نقصان ہوا ہے وہ اس کا ضامن ہوگا، جب کہ سامان والا اس کے ساتھ حاضر نہ ہو، اس تفصیل کے مطابق جو ''اجارہ'' کے ذیل میں آئے گی۔

(۱) الدر المختار و حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۳۸۳ طبع ۱۲۹۹ھ، البدائع ۴/ ۲۱۰، ۲۱۲، التاج والاکلیل ۶/ ۲۴۳، الشرح الصغیر و حاشیۃ الصاوی ۴/ ۵۴، نہایۃ المحتاج ۷/ ۳۴۳، حاشیۃ القلیوبی علی منہاج الطالبین ۴/ ۱۵۰-۱۵۱، المغنی مع الشرح الکبیر ۱۰/ ۳۵۹-۳۶۰۔

لیکن اگر کشتی کے ڈوبنے کا خوف ہوا اور کسی مسافر نے کشتی کو ڈوبنے سے بچانے کے لئے اپنا پورا سامان یا کچھ سامان دریا میں ڈال دیا، تو ایسی صورت میں کسی پر ضمان نہیں ہوگا، کیونکہ اس نے اپنا سامان اپنے اختیار سے اپنے اور دوسروں کے مفاد کی خاطر ضائع کیا ہے، اور اگر اس نے دوسرے کا سامان اس کی اجازت کے بغیر پھینک دیا تو تنہا ضامن ہوگا، جیسا کہ کوئی مضطر کسی دوسرے کا کھانا اس کی اجازت کے بغیر کھالے (تو ضامن ہوتا ہے)، اور حنفیہ کی رائے یہ ہے کہ اگر صرف جان کے بچانے کے لئے سوار اس بات پر متفق ہوئے کہ کل سامان یا کچھ سامان کو دریا میں ڈالدیا جائے تو اس صورت میں تاوان افراد کی تعداد کے لحاظ سے ہوگا۔

لیکن اگر انہوں نے صرف سامانوں کی حفاظت کے ارادے سے ایسا کیا، مثلاً کشتی ایسی جگہ تھی جہاں لوگ نہیں ڈوب سکتے تھے تو تاوان ان سواروں کے درمیان مال کے تناسب سے ہوگا۔

اور اگر انہوں نے جان اور مال دونوں کی حفاظت کی خاطر ایسا کیا ہے تو سواروں کے درمیان تاوان جان اور مال دونوں کے تناسب سے ہوگا۔

اور مالکیہ کی رائے یہ ہے کہ کشتی کے ڈوبنے کے خوف کے وقت سامانوں کو کشتی سے پھینکنے کی صورت میں جو سامان پھینکا گیا اسے صرف مال تجارت پر تقسیم کیا جائے گا۔

۴۸- اور کشتی کو ڈوبنے سے بچانے کے لئے آدمی کو پھینکنے کا کوئی جواز نہیں ہے، خواہ مرد ہو یا عورت، آزاد ہو یا غلام، مسلمان ہو یا کافر، کیونکہ اس بات پر اجماع ہے کہ آدمیوں کو بچانے کے لئے کسی آدمی کو مارنا جائز نہیں۔ اور دسوقی، لخمی سے یہ نقل کرتے ہیں کہ انہوں نے قرعہ اندازی کے ذریعہ اسے جائز کہا ہے (۱)۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۱۷۲ طبع ۱۲۷۲ھ، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۲۷، التاج

۴۹- فقہاء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ جو جانی اور مالی نقصان اس کی حفاظت سے عاجز ہونے کی بنیاد پر واقع ہو اس میں نہ ضمان ہے نہ قصاص، اور اس کی ایک مثال کشتی میں تیز ہواؤں پر قابو نہ پانا ہے۔

۴۹م- تعلیم وتربیت کی غرض سے تادیبی کارروائی کی بنیاد پر جو نقصان پیدا ہو، خواہ یہ باپ کی طرف سے ہو یا وصی کی طرف سے یا معلم یا شوہر کی طرف سے ہو اس پر ضمان واجب ہونے کے سلسلے میں فقہاء کے اقوال کی تفتیش کرنے سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ عادی کارروائی سے تجاوز کرنے اور نہ کرنے کے درمیان تفصیل ہے۔

اس پر سبھی فقہاء کا اتفاق ہے کہ تادیبی سزا عادت سے زیادہ ہو تو (نقصان کی صورت میں) اس پر ضمان واجب ہوگا، بلکہ بعض مسلک کے مطابق تو اس میں قصاص یا دیت واجب ہے۔

لیکن اگر تادیبی کارروائی عادی حدود کے اندر رہو تو اس میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے، جس کا خلاصہ یہ ہے کہ اس صورت میں بھی ضمان ہے، کیونکہ کسی چیز کا جائز ہونا ضمان کے منافی نہیں ہے۔ اور فقہاء کا دوسرا قول (جو مشہور اور عام طور پر راجح ہے) یہ ہے کہ اس میں ضمان نہیں ہے، کیوں کہ شرعاً اور عادتاً اس کی اجازت ہے، اور اگر اس میں ضمان واجب کیا جائے تو لوگ اپنے ماتحت لوگوں کو ادب دینے کے سلسلے میں جن کے ادب دینے کی ذمہ داری ان پر عائد ہوتی ہے، حرج میں پڑ جائیں گے (۱)۔

اور ان مسائل کی تفصیل کا مقام "تادیب" کی اصطلاح ہے۔

= والاکلیل ۶/ ۳۴۳، نہایۃ المحتاج ۷/ ۹۷، المغنی مع الشرح الکبیر ۱۰/ ۳۶۳، الجمل علی المنہج ۵/ ۹۰۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۳۶۳، جواہر الاکلیل ۲/ ۲۹۶ طبع الحلبی، التبصرۃ لابن فرحون بہامش فتح العلی المالک ۲/ ۳۴۹ طبع الحلبی، حاشیۃ عمیرہ علی المنہاج ۳/ ۲۰۶، المغنی ۸/ ۳۲۷ شائع کردہ الریاض۔

مزدور اور مستاجر کے اپنے قبضہ اور تصرف کی چیز کو تلف کر دینے کا حکم:

۵۰ - جس شخص نے کرائے پر کوئی چیز لی تو وہ شی اس کے ہاتھ میں امانت ہے، لہذا اگر وہ زیادتی یا کوتاہی یا لی ہوئی اجازت کی خلاف ورزی کے بغیر ہلاک ہو جائے تو اس پر ضمان نہیں ہے، ورنہ وہ ضامن ہوگا، اور اجیر خاص امین ہوتا ہے لہذا وہ بھی تعدی، تساہل، یا حاصل شدہ اجازت کی خلاف ورزی کے بغیر ضامن قرار نہیں دیا جائے گا، اور اجیر مشترک کے بارے میں فقہاء نے ضامن بنانے کے قول کو اختیار کیا ہے، سوائے اس صورت کے جس کا تدارک ممکن نہ ہو اس تفصیل کے مطابق جس کا بیان ''اجارہ'' کے ذیل میں آیا ہے۔

مال مغصوب کا اِتلاف:

۵۱ - غاصب کا قبضہ بالاتفاق ضمان والا قبضہ ہے، اور مال مغصوب خواہ مثلی ہو یا قیمی اگر موجود ہے تو اس کا بعینہ لوٹانا لازم ہے، اور اگر غاصب نے اسے ضائع کر دیا یا وہ خود سے ضائع ہو گیا تو وہ اس کا ضامن ہوگا، اگر وہ شی قیمی ہے تو اس کی قیمت کا لوٹانا، اور مثلی ہے تو اس کے مثل کا لوٹانا واجب ہے (۱)، اس تفصیل کے مطابق جو تلف شدہ اشیاء کے ضامن بنانے کی کیفیت کے تحت اوپر گزری۔

۵۲ - اور اگر مال مغصوب غاصب کے قبضہ میں تھا اور کسی دوسرے شخص نے اسے ضائع کر دیا تو جمہور (حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ) کی رائے یہ ہے کہ مالک کو اختیار ہے کہ چاہے تو غاصب کو ضامن بنائے یا ضائع کرنے والے کو۔ امام شافعی کی رائے یہ ہے کہ اصل یہ ہے کہ ضائع کرنے والے کو ضامن بنایا جائے، لیکن اگر تلف کرنا غاصب کی مصلحت کی خاطر ہو، مثلاً غاصب نے اس سے کہا کہ میرے لئے اس بکری کو ذبح کرو، یا اس نے اسے یہ سمجھایا کہ تلف کی جانے والی شی اس کی ملک ہے (تو غاصب ضامن بنایا جائے گا) (۱)۔

لقطہ، امانت اور عاریت کا اِتلاف:

۵۳ - لقطہ، ودیعت اور عاریت پر لی ہوئی شی کے بارے میں اصل تو یہ ہے کہ وہ اٹھانے والے، امانت دار اور عاریت پر لینے والے کے ہاتھ میں امانت ہے، اور اصول یہ ہے کہ امین صرف اس صورت میں ضامن ہوتا ہے جب اس کی طرف سے تعدی، یا لاپرواہی پائی جائے ورنہ نہیں، چونکہ آنحضور ﷺ کا فرمان ہے: "ليس على المستعير غير المغل ضمان، ولا على المستودع غير المغل ضمان" (۲) (عاریت پر لینے والے نے شی مستعار میں خیانت نہیں کی ہے تو اس پر ضمان نہیں، اور امانت دار جو خیانت کا مرتکب نہیں ہوا ہے اس پر ضمان نہیں) اور اس لئے کہ لوگوں کو اس کی ضرورت پیش آتی ہے، تو اگر ہم انہیں ضامن قرار دیں گے تو لوگ اس سے پرہیز کرنے لگیں گے، اس بنا پر اگر امانت دار سے کوئی ایسی زیادتی ہوئی جس کے نتیجے میں چیز ضائع ہوگئی تو وہ ضامن ہوگا، لیکن مال کا وہ ضیاع جو اس کی تعدی، تساہل یا کوتاہی کے بغیر عمل میں آیا تو اس پر ضمان مرتب نہ ہوگا۔

لیکن شافعیہ کہتے ہیں کہ عاریت میں اصل یہ ہے کہ وہ عاریت پر لینے والے کے ہاتھ میں قابل ضمان ہے، تو اگر وہ شی اس استعمال کے

---

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۱۲۶، بلغۃ السالک ۲/ ۱۹۷، ۲۰۱، نہایۃ المحتاج ۵/ ۱۶۱، ۱۶۵، المغنی والشرح الکبیر ۵/ ۴۲۱۔

(۱) البدائع ۷/ ۱۶۵، الدسوقی ۳/ ۴۴۸، الجمل علی شرح المنہاج ۳/ ۴۷۵، المغنی ۵/ ۴۴۹، کشف المخدرات رص ۵۹۶۔

(۲) حدیث: "ليس على المستعير ...." کی روایت دارقطنی نے حضرت عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ سے کی ہے اور اس کی سند میں دو ضعیف راوی ہیں (تلخیص الحبیر ۳/ ۹۷ طبع المدینۃ المتحدہ)۔

بغیر ضائع ہوگئی جس کی اجازت دی گئی تھی تو وہ اس کا ضامن ہوگا اگر چہ اس کی طرف سے زیادتی نہ پائی گئی ہو، چونکہ آنحضور علیہ السلام کا فرمان ہے: ''علی الید ما أخذت حتی تؤدیه'' (۱) (ہاتھ نے جو کچھ لیا ہے وہ اس کا ضامن ہے جب تک کہ اسے ادا نہ کردے)، اور انہوں نے کہا کہ اصح قول یہ ہے کہ استعمال کی وجہ سے جو کپڑا بوسیدہ ہوجائے یا استعمال سے وہ گھس جائے تو وہ اس کا ضامن نہ ہوگا، اور ایک قول یہ ہے کہ ان دونوں صورتوں میں ضمان ہے، اور ایک قول یہ ہے کہ بوسیدہ ہوجانے کی شکل میں ضامن ہوگا، اور رواں گر جانے اور بعض اجزاء کے تلف ہوجانے کی صورت میں نہیں (۲)۔

۵۴- مناسب یہ ہے کہ اس موقع پر یہ بات ملحوظ رکھی جائے کہ درہم و دینار اور کیلی، وزنی اور عددی اشیاء کو عاریت پر لینا حقیقت میں قرض ہوتا ہے، کیونکہ ان کے عین سے انتفاع ان کے عین کو ختم کئے بغیر اور تلف کئے بغیر ممکن نہیں، اور یہ جب اپنی حقیقت کے لحاظ سے قرض ہے تو اس کے مثل کا لوٹانا، یا مثل کے ختم ہوجانے کی صورت میں اس کی قیمت کا لوٹانا واجب ہے (۳)، اس مسئلہ کی تفصیل اور اس کے بارے میں ائمہ کے مذاہب کا بیان لفظ، ودیعت اور عاریت کے ذیل میں آئے گا۔

(۱) حدیث: ''علی الید ما أخذت ....'' کی روایت امام احمد، اصحاب سنن اور حاکم نے حسن عن سمرۃ کے واسطے سے کی ہے، اور حسن کا سمرہ سے سماع کے سلسلہ میں اختلاف ہے، اور ان میں سے اکثر حضرات نے اس میں اضافہ کیا ہے: ''ثم نسی الحسن فقال: هو أمین لا ضمان علیه'' (کہ حسن بھول گئے اور کہا: وہ امین ہے اس پر ضمان نہیں ہے)، ترمذی نے کہا: حدیث حسن ہے (فیض القدیر ۳۲۱/۴ طبع اول مصطفی محمد)۔

(۲) حاشیۃ القلیوبی علی منہاج الطالبین ۲۰/۳۔

(۳) فتح القدیر ۲۳/۴، ۴۷، ۸۴، ۱۰۳۔

اِتمام

تعریف:

۱- اتمام کا لغوی معنی مکمل کرنا ہے (۱)۔

فقہاء کے یہاں اتمام کی اصطلاحی تعریف ہمیں نہیں ملی، لیکن ان کے نزدیک اس کا استعمال لغوی تعریف سے ہٹ کر نہیں ہوا ہے۔

اتمام کا ایک خاص استعمال کیفیت کے بجائے عدد سے وابستہ ہوکر بھی ہوا ہے، جیسے نماز میں قصر (سفر میں چار کے بجائے دو رکعت پڑھنا) کے بالمقابل نماز کا ''اتمام''، کیونکہ ''اتمام'' اور ''قصر'' یوں تو دونوں اپنی جگہ مکمل ہیں، لیکن لفظ ''اتمام'' اور لفظ ''قصر'' میں تعداد کا فرق ملحوظ رکھا گیا ہے، اس کی مزید تفصیل ''صلاۃ المسافر'' کے ذیل میں دیکھئے۔

متعلقہ الفاظ:

۲- اکمال: امام راغب نے ''کمال'' اور ''تمام'' کی جو تعریف دونوں مادوں کے تحت ذکر کی ہے، اس سے محسوس ہوتا ہے کہ دونوں کے درمیان فرق ہے، ''تمام'' کا مطلب ہے کسی چیز کا اس حد کو پہنچ جانا کہ اسے خارجی چیز کی ضرورت باقی نہ رہے، اور ''کمال'' کا مطلب ہے کسی چیز کا مقصود اصلی حاصل ہوجانا، اس تشریح کی رو سے ''تمام'' کے مفہوم میں ''کمال'' بھی آجاتا ہے، لیکن آیت قرآنی "اَلْیَوْمَ

(۱) لسان العرب (کمل، تمم)۔

أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ'' (۱) (آج میں نے تمہارے لئے دین کو کامل کردیا) کے ذیل میں ذکر کردہ علمائے لغت وتفسیر کی تحریروں پر نظر ڈالنے سے واضح ہوتا ہے کہ ان دونوں الفاظ کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے، پس یوں دونوں مترادف ہوتے ہیں، اصطلاحی معنی میں بھی ان دونوں میں کوئی فرق ظاہر نہیں ہوتا ہے۔

اجمالی حکم:

۳- اتمام کا شرعی حکم یہ ہے کہ کسی واجب عمل کا آغاز کردینے کے بعد اس کی تکمیل باتفاق فقہاء واجب ہے، لیکن نفلی عمل شروع کرنے کے بعد اس کی تکمیل کے حکم میں اختلاف ہے، حنفیہ اور مالکیہ نے آیت قرآنی ''وَلاَ تُبْطِلُوْا أَعْمَالَكُمْ'' (۲) (اور اپنے اعمال کو رائیگاں مت کرو) کے ظاہر کو اختیار کرتے ہوئے فی الجملہ تکمیل کو واجب قرار دیا ہے، لیکن حنابلہ اور شافعیہ نے اسے غیر واجب بتایا ہے، اس سلسلہ میں مزید اختلاف وتفصیل بھی ہے جو اپنے اپنے مقام پر مذکور ہیں۔

جب تمام کا مفہوم ضروری ارکان کی ادائیگی ہو تو اس پر مرتب ہونے والا اثر یہ ہوگا کہ کسی بھی قولی یا عملی تصرف کے آثار ضروری ارکان کی ادائیگی پر ہی موقوف ہوں گے (۳)۔

فقہاء نے مختلف فقہی مسائل کے تعلق سے اتمام کے احکام تفصیل کے ساتھ متعلقہ مقامات پر ذکر کئے ہیں، مثلاً نماز اور روزے وغیرہ کے ضمن میں نفلی مسائل کی بحث میں یہ تفصیلات ہیں۔

اتہام

دیکھئے: ''تہمت''۔

---

(۱) سورۂ مائدہ/ ۳۔

(۲) سورۂ محمد/ ۳۳۔

(۳) حاشیہ ابن عابدین ا/ ۵۲ ۴ طبع اول، دلیل الطالب للکرمی رص ۹۷ طبع مکتب الاسلامی، المجموع شرح المہذب ۶/ ۳۹۳ طبع المنیر یہ، الحطاب ۲/ ۹۰ طبع اول مطبعۃ النجاح لیبیا۔

اثبات

تعریف:

۱- اِثبات لغت میں ''أثبت'' کا مصدر ہے، اس کا معنی کسی چیز کو پائدار و مستحکم یا درست سمجھنا ہے(۱)، فقہاء کے کلام سے سمجھا جاتا ہے کہ اثبات مجلس قضا میں قاضی کے روبرو کسی حق یا واقعہ پر شرعی ثبوت فراہم کرنا ہے۔

اثبات کا مقصود:

۲- اثبات کا مقصود یہ ہے کہ دعویدار اپنے حق تک پہنچ جائے یا اس سے تعرض کو روک دیا جائے، پس اگر مدعی نے قاضی کے روبرو اپنا دعوی شرعی طریقہ پر ثابت کردیا، اور واضح ہوگیا کہ مدعا علیہ نے اس کا حق روک رکھا ہے یا ناحق اسے پریشان کر رہا ہے تو قاضی مدعا علیہ سے حق وصول کرکے مدعی کے سپرد کردے گا(۲)۔

بارثبوت کس پر ہے:

۳- مذاہب اربعہ کے فقہاء کے درمیان اس بارے میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ ثبوت مدعی سے طلب کیا جائے گا، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: " البينة على المدعي واليمين على من أنكر'' (۱) (بینہ مدعی پر ہوگا اور انکار کرنے والے سے قسم لی جائے گی)، مسلم اور احمد کی ایک روایت میں ہے: '' لو أعطى الناس بدعواهم لادعى أناس دماء رجال و أموالهم، لكن البينة على المدعي'' (۲) (اگر لوگوں کو ان کے دعوی کے مطابق دے دیا جائے تو کچھ لوگ دوسروں کی جان اور مال کا دعوی کر بیٹھیں، لیکن بارثبوت مدعی پر ہوگا)۔

اور اس لئے بھی کہ مدعی ایک امر مخفی کا دعوی کرتا ہے، لہذا اس کے اظہار کا وہ محتاج ہے، اور بیّنہ کے اندر اظہار کی قوت ہے کہ بیّنہ ایسے شخص کا کلام ہے جو فریق نہیں ہے، یعنی گواہوں کا کلام ہے، اس لئے بیّنہ کو مدعی کے حق میں حجت تسلیم کیا گیا، اور یمین اگر چہ اسم باری تعالی کے ذکر سے مؤکد ہے لیکن وہ فریق کا کلام ہے، اس لئے وہ حق کو ظاہر کرنے والی حجت نہیں بن سکتی، البتہ مدعا علیہ کے حق میں حجت بن سکتی ہے، اس لئے کہ مدعا علیہ نے ظاہر کو اختیار کر رکھا ہے، یعنی ظاہری قبضہ اس کے پاس ہے، اب وہ صرف ظاہر کے حکم کے تسلسل اور باقی و برقرار رہنے کا محتاج ہے، اور یمین اگر چہ کلام ہے لیکن تسلسل و بقاء

(۱) لسان العرب، المصباح (ثبت)۔

(۲) مجلة الأحكام العدلية: دفعہ نمبر ۱۷۸۵۔

(۱) حدیث: " البينة على المدعي ...." اس حدیث کا ایک ٹکڑا ہے جس کی روایت بیہقی نے حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے کی ہے اس کی اصل صحیحین میں ان الفاظ کے ساتھ ہے: " اليمين على المدعى عليه" (مدعا علیہ پر قسم ہوگی) (الدرایہ فی تخریج أحادیث الہدایہ ۲/ ۱۷۵ مطبعۃ فجالہ الجدیدہ)، دیکھئے: (نصب الرایہ ۴/ ۹۵-۹۶ طبع اول دار المأمون)۔

(۲) حدیث: " لو أعطى الناس بدعواهم..." کی روایت بیہقی نے اپنی سنن میں حضرت ابن عباسؓ سے ان الفاظ میں کی ہے: " لو يعطى الناس بدعواهم لادعى رجال أموال قوم ودماء هم لكن البينة على المدعي واليمين على من أنكر" (اگر لوگوں کو ان کے دعوی کے مطابق دے دیا جائے تو کچھ لوگ پوری قوم کی جان اور مال کا دعوی کر بیٹھیں، لیکن بینہ مدعی پر ہوگا اور قسم مدعا علیہ پر ہوگی)، صحیحین میں یہ حدیث ان الفاظ کے ساتھ ہے: "لكن اليمين على المدعى عليه" (لیکن یمین مدعا علیہ پر ہوگی)، شیخین نے اس کی روایت ابن ابی ملیکہ عن ابن عباسؓ کے واسطے سے کی ہے (نصب الرایہ ۴/ ۹۵-۹۶ طبع اول دار المأمون)۔

کے لئے کافی ہے، پس بیّنہ کو مدعی کے حق میں اور یمین کو مدعا علیہ کے حق میں حجت قرار دینا ہر شی کو اس کے محل میں رکھنا ہے جو عین حکمت ہے۔

امام محمد بن الحسن نے (الأصل) میں تحریر فرمایا ہے: مدعا علیہ ہی منکر ہوتا ہے، اور دوسرا فریق مدعی، لیکن مدعی اور مدعا علیہ کی تعیین اور دونوں میں تمیز کے لئے تفقہ اور باریک بینی کی ضرورت ہوتی ہے، کیونکہ اس میں صورت کے بجائے معنی کا اعتبار ہوتا ہے، بسا اوقات کسی شخص کا کلام مدعی کی صورت میں پایا جاتا ہے جب کہ وہ حقیقتاً انکار ہوتا ہے، جیسے امانت دار شخص دعوی کرے کہ اس نے امانت لوٹا دی ہے، یہ صورتاً تو لوٹانے کا دعوی ہے، لیکن حقیقتاً اس بات کا انکار ہے کہ اس پر اس کا لوٹانا واجب ہے، مذکورہ قاعدہ اسی صورت کے لئے ہے جب کہ فریقین میں سے ایک معنیً وحقیقتاً (دونوں کی رو سے) مدعی ہو تو ایسی صورت میں حکم یہ ہے کہ مدعی پر بیّنہ ہوگا اور مدعا علیہ پر یمین ہوگی (۱)۔

کیا اثبات کا فیصلہ مطالبہ پر موقوف ہے؟

۴- حکم کی صحت اور حقوق العباد میں اس کے اعتبار کے لئے دعوی صحیحہ شرط ہے، نیز اس کے لئے یہ بھی ضروری ہے کہ نزاع شرعاً معتبر ہو۔

اگر دعوی صحیح طور پر قائم ہوجائے تو قاضی مدعا علیہ سے اس سلسلہ میں دریافت کرے گا، اگر وہ اقرار کر لیتا ہے تو ٹھیک ہے، اور اگر وہ انکار کرے اور مدعی اس پر ثبوت پیش کردے تو قاضی اس کے مطالبہ کے بغیر ہی فیصلہ کردے گا، یہ حنفیہ اور مالکیہ کا نیز شافعیہ کا اصح مسلک ہے، اور یہی حنابلہ کی ایک روایت ہے، اس لئے کہ مقتضائے حال مدعی کے اسی ارادہ کی دلیل ہے، حنابلہ کا اصح مسلک اور شافعیہ کا اصح کے بالمقابل مسلک یہ ہے کہ قاضی کے لئے مدعی کے مطالبہ کے بغیر مدعا علیہ کے خلاف فیصلہ کرنا جائز نہیں ہے، اس لئے کہ مدعا علیہ کے خلاف فیصلہ مدعی کا حق ہے، لہذا اس کے مطالبہ کے بغیر قاضی اسے عمل میں نہیں لائے گا (۱)۔

اثبات دعوی کے طریقے:

۵- فقہاء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ اقرار، شہادت (گواہی)، یمین (قسم)، نکول (قسم سے گریز) اور قسامت (اجتماعی قسم کی ایک شکل) اپنی کیفیت واثر میں تفصیل کے ساتھ حجت شرعیہ ہیں جن پر قاضی اپنے فیصلہ میں اعتماد کرتا ہے اور ان کی بنیاد پر فیصلہ کرتا ہے (۲)۔

ان کے علاوہ ثبوت دعوی کے دیگر مندرجہ ذیل طریقوں میں اختلاف ہے، امام مالک امام شافعی اور امام احمد کا مسلک یہ ہے کہ اموال اور ان سے متعلق معاملات میں قاضی یمین کے ساتھ ایک گواہ کی بنیاد پر فیصلہ کرسکتا ہے، یہی رائے ابوثور اور مدینہ کے فقہاء سبعہ کی ہے۔

امام ابوحنیفہ، ثوری، اوزاعی اور جمہور اہل عراق کا مسلک یہ ہے کہ قاضی کسی بھی معاملہ میں قسم کے ساتھ ایک گواہ کی بنیاد پر فیصلہ نہیں کرے گا، امام مالک کے اصحاب میں سے لیث کی بھی یہی رائے ہے (۳)۔

حنفیہ میں سے ابن الغرس نے واضح قرینہ کا اضافہ کیا ہے۔

لیکن خیر الرملی حنفی فرماتے ہیں: اس میں کوئی شک نہیں کہ ابن الغرس کا اضافہ نامانوس ہے اور صحیح طریقہ سے ہٹا ہوا ہے، لہذا جب

(۱) الاختیار للموصلی ۲/ ۱۰۹، مغنی المحتاج ۴/ ۴۶۱، المغنی مع الشرح الکبیر ۱۱/ ۴۵۱، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۱۴۶۔

(۱) شرح الدرر ۴/ ۴۳۳، تبصرۃ الحکام ۱/ ۹، ۵۸۵ طبع الحلبی، المغنی ۱۱/ ۴۵۰-۴۵۱، الشرح الکبیر ۴/ ۴۲۲، البجیرمی ۴/ ۳۴۳، ۳۴۷۔

(۲) بدایۃ المجتہد ۲/ ۵۰۱، حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۴۶۲، ۶۵۳، نہایۃ المحتاج ۸/ ۳۱۴، الروض الندی ۵۴۱ اور اس کے بعد کے صفحات طبع السلفیہ۔

(۳) بدایۃ المجتہد ۲/ ۵۰۷ مکتبۃ الکلیات الازہریہ۔

تک نقل سے اس کی تائید نہیں ہوجاتی اس پر اعتماد درست نہیں (۱)۔

بعض فقہاء نے ان طریقوں کو متعین انواع میں محدود نہیں رکھا ہے، بلکہ ان کی رائے ہے کہ ہر وہ چیز جو حق کو واضح اور ظاہر کرنے والی ہو، دلیل قرار پائے گی، اس کی وجہ سے قاضی فیصلہ کرے گا اور اس پر اپنے فیصلہ کی بنیاد رکھے گا، یہ رائے ابن القیم کی ہے، اور اس میں بعض فقہاء ان کے موافق ہیں جیسے مالکیہ میں سے ابن فرحون۔

چنانچہ " الطرق الحكمية "میں تحریر ہے: اور مقصود یہ ہے کہ شرع کے اندر بینہ اس چیز کا نام ہے جو حق کو واضح اور ظاہر کرنے والی ہو، یہ کبھی چار گواہ ہوتے ہیں، کبھی تین، مفلس کے بینہ میں نص کی رو سے، اور کبھی دو گواہ ہوتے ہیں، اور ایک گواہ، اور ایک خاتون اور نکول (قسم سے گریز) اور یمین (قسم)، یا پچاس یمین (یعنی قسامت) یا چار یمین، اور بہت ساری صورتوں میں قرینۂ حال ہوتا ہے، پس نبی کریم کا ارشاد: "البينة على المدعي" (۲) کا مطلب ہے کہ مدعی ایسی چیز پیش کرے گا جو اس کے دعوی کی صحت کو واضح کردے۔

پس جب اس کی صداقت کسی بھی طریقہ سے ظاہر ہوجائے تو اس کے مطابق فیصلہ کیا جائے گا (۳)۔

ان تمام طریقوں پر گفتگو جن کا فقہاء نے فیصلہ میں اعتبار کیا ہے، خواہ متفق علیہ ہوں یا مختلف فیہ، آئندہ آرہی ہے۔

اقرار:

٦ - اقرار لغت میں اعتراف کو کہتے ہیں، کہا جاتا ہے " أقر بالحق" یعنی اس نے حق کا اعتراف کرلیا، اور دوسرے نے اس سے حق کا اعتراف کروایا یہاں تک کہ اس نے اعتراف کرلیا (۱)، اور شرع میں اپنے اوپر حق غیر کے ثبوت کی خبر دینا ہے (۲)۔

اقرار کی حجیت:

۷ - اقرار حجت ہے جو قرآن، سنت، اجماع اور عقل وقیاس سے ثابت ہے۔

قرآن کریم سے اس کا ثبوت اللہ تعالی کے اس ارشاد سے ہے: "وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ النَّبِيِّينَ لَمَا آتَيْتُكُمْ مِنْ كِتَابٍ وَحِكْمَةٍ ثُمَّ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مُصَدِّقٌ لِمَا مَعَكُمْ لَتُؤْمِنُنَّ بِهِ وَلَتَنْصُرُنَّهُ قَالَ أَأَقْرَرْتُمْ وَأَخَذْتُمْ عَلَى ذَلِكُمْ إِصْرِي قَالُوا أَقْرَرْنَا قَالَ فَاشْهَدُوا وَأَنَا مَعَكُمْ مِنَ الشَّاهِدِينَ" (۳) (اور (وہ وقت یاد کرو) جب اللہ نے انبیاء سے عہد لیا کہ جو کچھ میں تمہیں کتاب وحکمت (کی قسم) سے دوں پھر تمہارے پاس کوئی رسول اس (چیز) کی تصدیق کرنے والا آئے جو تمہارے پاس ہے تو تم ضرور اس (رسول) پر ایمان لانا اور ضرور اس کی نصرت کرنا، (پھر) فرمایا تم اقرار کرتے ہو اور اس پر میرا عہد قبول کرتے ہو فرمایا: تو گواہ رہنا اور میں (بھی) تمہارے ساتھ گواہوں میں سے ہوں)۔ نیز ارشاد ہے: "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَى أَنْفُسِكُمْ" (۴) (اے ایمان والو انصاف پر خوب قائم رہنے والے اور اللہ کے لئے گواہی دینے والے رہو، چاہے وہ تمہارے خلاف ہی ہو)، کیونکہ اپنے خلاف شہادت اپنے اوپر حق کا اقرار ہے۔

سنت سے اس کا ثبوت یہ ہے کہ نبی کریم ﷺ نے حضرت ماعز اور حضرت غامدیہ پر خود ان دونوں کے اقرار زنا کی بنیاد پر حد جاری

(۱) البحر ۷/ ۲۲۴ طبع العلمیہ۔
(۲) حدیث: "البينة على المدعي" کی تخریج فقرہ نمبر ۳ پر گذر چکی ہے۔
(۳) الطرق الحکمیہ / ۲۴ طبع الآداب والمؤید، تبصرۃ الحکام بہامش فتح العلی المالک ۲/ ۱۱۱ طبع اخیر الحلبی۔

(۱) مختار الصحاح (قر ر)۔
(۲) فتح القدیر ۶/ ۲۸۰، الشرح الصغیر ۳/ ۵۲۵ طبع دار المعارف، البجیری ۳/ ۱۱۹، کشاف القناع ۶/ ۳۶۷۔
(۳) سورۂ آل عمران/ ۸۱۔
(۴) سورۂ نساء/ ۱۳۵۔

فرمائی (۱)۔

نیز عہد نبوت سے لے کر آج تک امت مسلمہ کا اجماع ہے کہ اقرار خود اقرار کرنے والے کے اوپر حجت ہے، اقرار کی بنیاد پر اس سے گرفت کی جائے گی اور اس کے مقتضی پر عمل کیا جائے گا۔

اس کی عقلی دلیل تہمت کی نفی ہے، کیونکہ عقل مند شخص اپنے خلاف جھوٹا اقرار نہیں کرسکتا ہے (۲)۔

ثبوت کے طریقوں کے درمیان اقرار کا درجہ:

۸- فقہاء کا اجماع ہے کہ اقرار سب سے قوی شرعی دلیل ہے کہ اس میں بڑی حد تک تہمت کی نفی پائی جاتی ہے۔

چنانچہ حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ اقرار شہادت سے قوی حجت شرعیہ ہے، اس بنیاد پر کہ اس میں اغلبا تہمت کی نفی پائی جاتی ہے، اور اقرار کی مذکورہ قوت کے منافی یہ بات نہیں ہے کہ اقرار حجت قاصرہ ہے کہ وہ صرف اقرار کرنے والے کے اوپر حجت ہوتا ہے جب کہ شہادت حجت متعدیہ ہے (اس کا اثر کئی لوگوں پر پڑتا ہے) کیونکہ قوت اور ضعف کا معاملہ محدود رہنے اور متعدی ہونے سے علاحدہ شئی ہے، پس اقرار کا تنہا مقر کی ذات تک محدود ہونے کا وصف اور شہادت کا دوسرے تک متعدی ہونے کا وصف اس کے منافی نہیں ہے کہ اقرار کے اندر قوت پائی جاتی ہے اور شہادت کے اندر اس کی بہ نسبت ضعف کا وصف ہے، اس لئے کہ اقرار کے اندر تہمت کی نفی پائی جاتی ہے شہادت کے اندر نہیں (اس لئے اقرار قوی اور شہادت ضعیف ہے) (۳)۔

(۱) حدیث ماعز کی روایت بخاری وغیرہ نے کی ہے اور حدیث غامدیہ کی روایت مسلم نے کی ہے (تلخیص الحبیر ۴/ ۵۷-۵۸ طبع الفنیۃ المتحدہ)۔

(۲) تکملۃ فتح القدیر ۷/ ۲۹۹ طبع المیمنیہ، الرہونی علی الزرقانی ۶/ ۱۳۱، البجیرمی علی الخطیب ۳/ ۱۱۹، حاشیۃ الجمل علی شرح المنہج ۳/ ۴۲۷، المغنی مع الشرح ۵/ ۲۷۱، کشاف القناع ۶/ ۳۶۷۔

(۳) تکملۃ فتح القدیر ۷/ ۲۹۹۔

مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ اقرار شہادت کے مقابلہ میں زیادہ بلیغ ہے، اشہب کہتے ہیں: ''کسی بھی شخص کا خود اپنے خلاف قول اس پر دوسرے کے دعوی کے مقابلہ میں زیادہ قوی ہوتا ہے'' (۱)۔

شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ اقرار، شہادت کی بہ نسبت قبول کئے جانے کا زیادہ مستحق ہے (۲)۔

اور حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ مدعا علیہ اگر حق کا اعتراف کر لے تو اس کے خلاف شہادت نہیں سنی جائے گی، یہ صرف اس وقت سنی جائے گی جب وہ انکار کر دے (۳)۔

اقرار کس طرح ہوتا ہے؟

۹- اقرار لفظ سے ہوتا ہے یا ان چیزوں سے جو لفظ کے قائم مقام ہوں جیسے اشارہ تحریر اور قرینہ کے ساتھ خاموشی۔

یہ اور اس کے علاوہ دیگر احکام اقرار کی تفصیل اصطلاح ''اقرار'' کے تحت دیکھی جائے۔

شہادت:

۱۰- لغت میں شہادت کے معانی میں سے ایک معنی جانی ہوئی چیز کا بیان اور اظہار ہے، اور یہ کہ شہادت خبر قطعی ہے (۴)۔

اور شرع میں شہادت مجلس قضاء میں کسی غیر پر حق غیر کے ثبوت کی خبر دینے کا نام ہے۔

اور فقہاء کے نزدیک اس کے صیغے اس کے قبول کی شرطوں کے تابع ہو کر مختلف ہوتے ہیں، جیسے لفظ شہادت، مجلس قضاء وغیرہ (۵)۔

(۱) تبصرۃ الحکام ۲/ ۳۹ طبع الحلبی۔

(۲) شرح المنہج وحاشیۃ الجمل ۳/ ۴۲۸۔

(۳) المغنی ۵/ ۲۷۱۔

(۴) مختار الصحاح، لسان العرب، المصباح المنیر۔

(۵) تکملۃ فتح القدیر ۶/ ۲۸۰ طبع اول، البحر ۷/ ۶۱، الشرح الکبیر مع حاشیۃ

شہادت کا حکم:

۱۱- شہادت کی دو حالتیں ہیں، حالت تحمل اور حالت ادا۔

حالت تحمل یہ ہے کہ کسی شخص کو گواہ بننے اور شہادت محفوظ رکھنے کے لئے بلایا جائے، یہ فرض کفایہ ہے، کچھ لوگ انجام دے لیں تو دیگر لوگوں سے فریضہ ساقط ہوجاتا ہے، لیکن اگر کوئی شخص اس کام کے لئے متعین ہوجائے بایں طور کہ اس کے علاوہ کوئی دوسرا موجود نہ ہو تو گواہ بننا اس پر فرض ہوگا، حالت ادا یہ ہے کہ کسی شخص کو بلایا جائے کہ وہ اس بات کی گواہی دے جسے وہ جانتا ہے، یہ اس شخص پر واجب ہے، کیونکہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "وَلاَ یَأبَ الشُّهَدَاءُ إِذَا مَادُعُوْا" (اور گواہ جب بلائے جائیں تو انکار نہ کریں) اور ارشاد ہے: "وَلاَ تَكْتُمُوْا الشَّهَادَةَ وَمَنْ يَّكْتُمْهَا فَإِنَّهُ آثِمٌ قَلْبُهُ" (۱) (اور گواہی کو مت چھپاؤ اور جو کوئی اسے چھپائے گا اس کا قلب گنہگار ہوگا)۔

شہادت کی مشروعیت کی دلیل:

۱۲- تمام فقہاء کا اتفاق ہے کہ شہادت قضاء کے طریقوں میں سے ہے، اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "وَاسْتَشْهِدُوْا شَهِيْدَيْنِ مِنْ رِّجَالِكُمْ فَإِنْ لَّمْ يَكُوْنَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَّامْرَأَتَانِ مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ" (۲) (اور اپنے مردوں میں سے دو کو گواہ کرلیا کرو، پھر اگر دونوں مرد نہ ہوں تو ایک مرد اور دو عورتیں ہوں ان گواہوں میں سے جنہیں تم پسند کرتے ہو)۔

اور نبی اکرم ﷺ کا ارشاد ہے: "البينة على المدعي واليمين على من أنكر" (۱) (گواہ پیش کرنا مدعی پر ہے اور قسم وہ شخص کھائے گا جو اس کا منکر ہو)۔

اور امت مسلمہ کا اجماع ہے کہ شہادت ایسی حجت ہے جس پر حکم کی بنیاد رکھی جاسکتی ہے۔

شہادت کی حجیت کا دائرہ:

۱۳- شہادت حجت متعدیہ ہے، یعنی وہ تمام لوگوں کے حق میں مانی جاتی ہے، جس شخص کے خلاف فیصلہ ہوا ہے اس تک ہی محدود نہیں رہتی ہے، لیکن شہادت بذات خود حجت نہیں ہے، کیونکہ اس کے اندر قوت الزامی اسی وقت آتی ہے جب اس سے قضاء متصل ہوجائے (یعنی اس سے موافق قاضی فیصلہ کردے)، شہادت کے احکام کی تفصیل اصطلاح "شہادت" کے تحت اپنے مقام پر دیکھی جائے۔

ایک گواہ اور یمین پر قضاء:

۱۴- ایک گواہ کے ساتھ یمین (قسم) پر قضاء کے مسئلہ میں فقہاء کا اختلاف ہے:

امام مالک، امام شافعی، امام احمد، امام ابوثور اور مدینہ کے فقہاء سبعہ کا مسلک یہ ہے کہ ایک گواہ کے ساتھ یمین پر فیصلہ اموال اور مالی معاملات کے مسائل میں کیا جائے گا دوسرے مسائل میں نہیں۔

امام ابوحنیفہ، امام ثوری، امام اوزاعی اور جمہور اہل عراق کا مسلک یہ ہے کہ ایک گواہ کے ساتھ یمین پر فیصلہ کسی بھی مسئلہ میں نہیں کیا جاسکتا۔

امام مالک اور ان کے موافقین نے حضرت ابن عباسؓ کی حدیث سے استدلال کیا ہے: "أن رسول الله ﷺ قضى باليمين مع

= الدسوقی ۴؍ ۱۶۴، البجیرمی علی الخطیب ۴؍ ۳۵۹، الجمل علی شرح المنہج ۵؍ ۳۷۷، کشاف القناع ۶؍ ۳۲۸۔

(۱) سورۂ بقرہ ؍ ۲۸۲، ۲۸۳، تبصرۃ الحکام علی ھامش فتح العلی المالک ۱؍ ۲۰۵-۲۰۶ طبع اخیر الحلبی۔

(۲) سورۂ بقرہ ؍ ۲۸۲۔

(۳) اس کی تخریج فقرہ نمبر ۳ میں گذر چکی ہے۔

الشاھد"(۱) (رسول اللہ ﷺ نے ایک گواہ کے ساتھ یمین کی بنیاد پر فیصلہ فرمایا)۔

۱۵- ایک گواہ اور یمین کی بناء پر فیصلہ کے قائلین کے درمیان دوخواتین اور یمین کی بناء پر فیصلہ کے مسئلہ میں اختلاف ہے:

مالکیہ کہتے ہیں کہ یہ جائز ہے، اس لئے کہ دو خاتون ایک مرد گواہ کے ساتھ دوسرے ایک مرد گواہ کے قائم مقام ہوتی ہیں، شافعیہ اور حنابلہ کا مسلک ہے کہ دو خاتون کی شہادت کے ساتھ یمین قابل قبول نہیں ہے، اس لئے کہ دو خاتون کی شہادت اس صورت میں معتبر ہے جب ان دونوں کی شہادت ایک مرد کی شہادت کے ساتھ ہو، مالکیہ کے نزدیک وہ حدود جو خالص بندوں کے حق ہیں جیسے حد قذف، ان میں ایک گواہ اور یمین پر فیصلہ کے مسئلہ میں دو قول ہیں (۲)۔

یمین اور ایک گواہ پر فیصلہ کے مانعین نے قرآن اور حدیث سے استدلال کیا ہے:

قرآن کریم سے ان کا استدلال درج ذیل آیات سے ہے: "وَاسْتَشْهِدُوْا شَهِيْدَيْنِ مِنْ رِّجَالِكُمْ فَإِنْ لَّمْ يَكُوْنَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَّامْرَأَتَانِ مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ" (۳) (اور اپنے مردوں میں سے دو کو گواہ کرلیا کرو، پھر اگر دونوں مرد نہ ہوں تو ایک مرد اور دو عورتیں ہوں ان گواہوں میں سے جنہیں تم پسند کرتے ہو)۔ اور دوسری آیت: "وَأَشْهِدُوْا ذَوَيْ عَدْلٍ مِّنْكُمْ" (۴) (اور اپنے میں سے دو شخصوں کو گواہ ٹھہرالو)۔ پس ایک گواہ اور یمین کو قبول کرنا نص پر زیادتی ہے، اور نص پر زیادتی نسخ ہے، جو صرف حدیث متواتر یا مشہور کے ذریعہ جائز ہے، اس سلسلہ میں نہ کوئی حدیث متواتر ہے نہ حدیث مشہور۔

حدیث سے استدلال رسول کریم ﷺ کے اس فرمان سے ہے: "لو يعطى الناس بدعواهم لادعى أناس دماء رجال وأموالهم ولكن اليمين على المدعى عليه" (اگر لوگوں کو صرف ان کے دعوی کی بنیاد پر دے دیا جائے تو کچھ لوگ دوسروں کی جان اور مال کا دعوی کر بیٹھیں لیکن یمین مدعا علیہ پر لازم ہے)، اور آپ ﷺ کا یہ ارشاد ہے: "البينة على المدعي واليمين على من أنكر" (۱) (گواہ پیش کرنا مدعی پر ہے اور قسم وہ شخص کھائے گا جو اس کا منکر ہو)، نیز آپ ﷺ کا ایک مدعی سے فرمانا: "شاهداك أو يمينه" (۲) (تمہارے دو گواہ معتبر ہیں یا فریق مخالف کی قسم معتبر ہوگی)۔

پہلی حدیث میں جنس یمین کو منکر پر لازم کیا ہے، پس اگر مدعی کی یمین قبول کی جائے یا اس سے یمین کا مطالبہ کیا جائے تو ایسی صورت میں یمین کے تمام افراد کا بار انکار کرنے والوں پر نہیں رہے گا۔

اسی طرح دوسری حدیث میں بینہ کے تمام افراد کا بار مدعی پر ڈالا گیا ہے، اور یمین کے تمام افراد کا بار منکر پر، اس حدیث میں اس بیان کے ساتھ تقسیم وتوزیع بھی ہے (کہ بینہ کو مدعی کا حصہ اور یمین کو مدعا علیہ کا حصہ قرار دیا گیا ہے)، اور یہ بات تقسیم کے منافی ہے کہ جس چیز میں تقسیم کردی گئی ہو اس میں فریقین کو شریک کیا جائے۔

تیسری حدیث نے مدعی کو دو امور میں اختیار دیا ہے کسی تیسرے میں نہیں، یا بینہ یا مدعا علیہ کی یمین، اور دو متعین امور کے درمیان اختیار کا مطلب ہے کہ ان دونوں سے نہ تجاوز درست ہے (کہ دونوں

---

(۱) حدیث ابن عباس: "أن رسول الله ﷺ قضى بالشاهد مع اليمين" کی روایت مسلم، ابوداؤد، نسائی اور ابن ماجہ نے ان الفاظ میں کی ہے: "أن رسول الله ﷺ قضى بيمين وشاهد" (رسول اللہ ﷺ نے ایک یمین اور ایک گواہ کی بنیاد پر فیصلہ فرمایا) (نصب الرایہ ۹۶/۴)۔

(۲) بدایۃ المجتہد لابن رشد ۵۰۷/۲ طبع مکتبۃ الکلیات الازہریہ، تبصرۃ الحکام ۲۶۸/۱ طبع الحلبی، نہایۃ المحتاج ۳۳۰/۸ طبع المکتبۃ الاسلامیہ، المغنی والشرح الکبیر ۱۲/ ۱۰، ۱۳۔

(۳) سورۂ بقرہ/ ۲۸۲۔

(۴) سورۂ طلاق/ ۲۔

(۱) دونوں احادیث کی تخریج گذر چکی ہے۔

(۲) اس کی روایت بخاری ومسلم نے حضرت ابن مسعود سے کی ہے (فیض القدیر ۱۵۳/۴)۔

کو چھوڑ دیا جائے) اور نہ ان کے درمیان جمع (۱)۔

یمین:

۱۶ - لغت میں یمین کے معانی میں قوت اور قدرت بھی ہیں، پھر اس لفظ کا اطلاق عضو اور حلف (قسم) پر ہونے لگا۔

اللہ کی قسم کو یمین اس لئے کہا گیا کہ اس کے ذریعہ کسی بھی قضیہ کا ایک فریق قوت حاصل کرتا ہے (۲)۔

فقہاء کا اتفاق ہے کہ یمین، قضاء کے طریقوں میں سے ہے، اور اس کا مطالبہ دعوی صحیحہ کے بعد ہی کیا جاتا ہے، یمین اللہ تعالی کی ہوگی اور فریق کے مطالبہ پر ہی ہوگی، سوائے چند مستثنی مسائل کے، یمین علم کی بنیاد پر ہوگی اور قطعیت کے ساتھ ہوگی، یمین میں نیابت جاری نہیں ہوتی سوائے ان مسائل کے جن کا استثناء کیا گیا ہے، یمین فی الجملہ اختلاف کو ختم کرنے والی ہوتی ہے، صیغۂ یمین مسلم اور غیر مسلم کے تعلق سے فی الجملہ ایک ہے، اور یمین کا مطالبہ قاضی اور حکم (ثالث) کی طرف سے مجلس قضاء میں کیا جاتا ہے (۳)۔

۱۷ - مطالبہ یمین کا محل مدعا علیہ کی طرف سے دعوی شدہ حق کا انکار اور بینہ کی عدم پیشی کا وقت ہے، یہاں مزید تفصیل ہے: حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک ترتیب یہ ہے کہ جو گواہ مجلس میں حاضر ہو سکتے ہیں اور معلوم ہیں ان کی غیر موجودگی کی صورت میں یمین کا مطالبہ کیا جائے گا، لہذا اگر بینہ دور ہو تو مدعی کو مطالبۂ یمین کا حق ہے۔

اگر مدعی نے کہا: میرا بینہ شہر میں حاضر ہے لیکن میں مدعا علیہ کی یمین طلب کرتا ہوں تو امام ابو حنیفہ اور روایت طحاوی کے مطالبق امام محمد کی رائے ہے کہ مدعی کو مطالبۂ یمین کا حق نہیں ہے، اس لئے کہ یمین بینہ کا بدل ہے۔

امام ابو یوسف اور روایت خصاف کے مطابق امام محمد کے نزدیک مدعی کو یمین طلب کرنے کا حق حاصل ہے، اس لئے کہ وہ اس کا حق ہے، وہ اسے طلب کرتا ہے تو اس کو پورا کیا جائے گا۔

شافعیہ اور حنابلہ کا مسلک ہے کہ مدعی کو طلب یمین کا حق ہے خواہ اس کا بینہ موجود ہو، اس لئے کہ اسے بینہ کی پیشی یا مطالبۂ یمین کے درمیان اختیار ہے، جیسا کہ حنفیہ نے کہا ہے کہ اگر مدعا علیہ کہتا ہے کہ میں نہ اقرار کرتا ہوں نہ انکار، تو اس سے حلف نہیں لیا جائے گا بلکہ اسے قید کر دیا جائے گا تا کہ وہ اقرار کرے یا انکار کرے، یہی حکم امام ابو یوسف کے نزدیک اس صورت میں ہوگا جب وہ بغیر عذر کے خموشی اختیار کر لے، بدائع سے نقل کیا گیا ہے کہ زیادہ قوی بات یہ ہے کہ یہ انکار ہے، لہذا اس سے حلف لیا جائے گا (۱)، اور قاضی کی طرف سے مدعا علیہ سے قسم کھلانے کا عمل مدعی کے مطالبہ پر ہوگا۔

امام ابو یوسف نے چار مسائل کا استثناء فرمایا ہے جن میں قاضی بلا طلب مدعی یمین کا مطالبہ کرے گا۔

اول: عیب کی بنا پر رد کا مسئلہ: مشتری سے اللہ کی قسم لی جائے گی کہ میں عیب کے ساتھ خریداری پر راضی نہیں تھا۔

دوم: مستحق شفعہ شخص، اس سے اللہ کی قسم لی جائے گی کہ میں نے اپنا حق شفعہ باطل نہیں کیا تھا۔

سوم: عورت جب کہ اپنے غائب شوہر پر نفقہ لازم کرنے کا مطالبہ کرے، اس سے اللہ کی قسم لی جائے گی کہ تمہارے شوہر نے تمہارے لئے کچھ بھی نہیں چھوڑا اور نہ تمہیں نفقہ دیا ہے۔

چہارم: وہ شخص جس کا حق ثابت ہو جائے اس سے اس کی قسم لیا

---

(۱) البدائع للکاسانی ۸/ ۳۹۲۳ اور اس کے بعد کے صفحات طبع الامام۔
(۲) مختار الصحاح وغیرہ۔
(۳) حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۴۲۳ طبع بولاق، البدائع ۸/ ۳۹۲۵، الشرح الصغیر ۴/ ۲۱۰، ۲۱۱، البجیرمی ۴/ ۳۳۳، الکافی ۳/ ۳۸۴۔

(۱) شرح الدرر ۴/ ۳۴۳، الدسوقی ۴/ ۱۳۰-۲۰۶، تبصرۃ الحکام ۱/ ۱۷۱، أدب القضاء لابن ابی الدم ۱۸۴، المغنی ۱۰/ ۲۰۱ طبع الریاض۔

کہ خدا کی قسم میں نے اسے نہیں بیچا ہے۔

۱۸- میت پر دعوی دین کے مسئلہ میں ائمہ مذاہب کا اتفاق ہے کہ مطالبۂ مدعا علیہ کے بغیر بینہ کے ساتھ مدعی سے حلف لیا جائے گا، چنانچہ قاضی اس سے قسم کھلائے گا: بخدا تم نے مدیون سے دین وصول نہیں کیا، نہ کسی دوسرے شخص سے جس نے مدیون کی طرف سے دین تمہیں ادا کر دیا ہو، نہ تمہارے حکم پر کسی شخص نے دین پر قبضہ کیا ہے، نہ تم نے مدیون کو دین سے بری کیا ہے، نہ دین کے کسی جزء سے، نہ تم نے اس میں سے کچھ بھی کسی کی طرف محول کیا ہے، نہ تمہارے پاس اس کے یا اس کے کسی جزء کے عوض رہن ہے، اس یمین کو یمین استظہار، یمین قضاء اور استبراء کہتے ہیں، مالکیہ کہتے ہیں کہ کسی غائب کے خلاف دعوی، یا یتیم کے خلاف، یا اوقاف کے خلاف، یا مساکین کے خلاف اور نیکی کے امور میں سے کسی امر کے خلاف، اور بیت المال کے خلاف اور اس شخص کے خلاف جو کسی حیوان کے کسی جزء کا مستحق ہو، سب کا یہی حکم ہے، بعض مالکیہ نے اضافہ کیا ہے کہ اراضی اور رہائشی زمین میں بھی مذکورہ حکم لازم ہوگا۔

فقہاء مذاہب کا اتفاق ہے کہ مال اور اور مال سے تعلق رکھنے والے مسائل میں حلف لیا جائے گا(۱)۔

۱۹- نکاح، رجعت، ایلاء، استیلاد، رق، ولاء اور نسب کے مسائل میں حلف لینے میں ائمہ حنفیہ کا اختلاف ہے، امام ابوحنیفہ کی رائے ہے کہ مذکورہ امور میں حلف نہیں لیا جائے گا، امام ابو یوسف اور امام محمد کی رائے ہے کہ حلف لیا جائے گا، اور فتوی صاحبین کے قول پر ہے، چور سے مال کی وجہ سے حلف لیا جائے گا، اگر وہ قسم سے انکار کرتا ہے تو ضامن ہوگا اور ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا، امام ابوحنیفہ اور صاحبین کے مابین مذکورہ مسائل میں محل اختلاف وہ صورت ہے جس میں

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۴۲۳، الفروق ۴/ ۱۴۳، تبصرۃ الحکام ۱/ ۱۹۶، منتہی الارادات ۲/ ۶۸۰، نہایۃ المحتاج ۸/ ۳۳۰۔

دعوی شدہ حق میں مال شامل نہ ہو، اگر اس حق میں مال بھی شامل ہے تو سبھوں کے نزدیک مال کی وجہ سے حلف لیا جائے گا۔

نکاح اور اس کے بعد کے مسائل میں حلف کے سلسلہ میں امام صاحب اور صاحبین کے اختلاف کا سبب یہ ہے کہ جس شخص سے یمین کا مطالبہ کیا جائے گا وہ بسا اوقات یمین سے انکار کرسکتا ہے، ایسی صورت میں مدعی کے حق میں فیصلہ کیا جائے گا، اور قسم سے انکار میں امام صاحب کے نزدیک اقرار اور بذل (یعنی حق سے تنازل) دونوں کا احتمال ہے، اور یہ امور بذل کا محل نہیں، صاحبین کے نزدیک یہ انکار صرف اقرار ہے(۱)۔

۲۰- فقہاء کا اتفاق ہے کہ یمین کی وجہ سے مدعا علیہ پر مدعی کا دعوی باطل ہو جاتا ہے، یعنی وہ قضیہ کو سر دست ختم کر دیتا ہے۔

لیکن یمین کی وجہ سے کامل طور پر نزاع کے ختم ہو جانے کے سلسلہ میں اختلاف ہے، اس معنی میں کہ اگر مدعا علیہ نے حلف لے لیا تو کیا مدعی کو حق ہوگا کہ اگر اسے بینہ مل جائے تو دوبارہ دعوی کرے؟

حنفیہ کا صحیح مسلک، جو شافعیہ اور حنابلہ کا بھی مسلک ہے، یہ ہے کہ مدعا علیہ کی یمین نزاع کے لئے صرف فی الحال قاطع ہے، لہذا اگر مدعی کو بینہ مل جائے تو اسے دوبارہ دعوی کا حق ہوگا، اس لئے کہ یمین بینہ کے نائب کی طرح ہے، لہذا جب اصل آ جائے تو نائب کا حکم ختم ہو جائے گا، کیونکہ فقہاء نے صراحت کی ہے کہ یمین نزاع کو فی الحال ختم تو کر دیتی ہے لیکن حق سے بری نہیں کرتی ہے، اس لئے کہ رسول کریم ﷺ نے "أمر حالفاً بالخروج من حق صاحبه" (۲) (حلف لینے والے کو اپنے فریق کے حق سے نکل جانے کا حکم دیا)، پس

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۴۲۳۔

(۲) اس کی روایت احمد، نسائی اور حاکم نے حضرت ابن عباسؓ سے کی ہے ابن حزم نے اس حدیث کو اس کے ایک راوی کی وجہ سے معلول قرار دیا ہے احمد محمد شاکر نے کہا ہے کہ اس کی سند صحیح ہے (تلخیص الحبیر ۴/ ۲۰۹)، (تحقیق مسند احمد محمد شاکر ۴/ ۲۴۴)۔

اگر مدعی نے مدعا علیہ کو حلف دلایا پھر اپنے دعوی پر بینہ قائم کردیا یا ایک گواہ پیش کردیا تا کہ وہ اس کے ساتھ حلف لے تو بینہ کے مطابق فیصلہ کیا جائے گا(۱)۔

مالکیہ کا مسلک جو حنفیہ کا دوسرا قول بھی ہے یہ ہے کہ یمین سے مکمل طور پر نزاع ختم ہوجاتا ہے(۲)۔

۲۱ - ذاتی عمل پر حلف دلانا قطعیت کی بنیاد پر ہوگا کہ قطعاً ایسا نہیں ہے۔

کس چیز پر حلف دلایا جائے گا؟

فعل غیر پر حلف دلانا علم کی بنیاد پر ہوگا، اور ہر وہ موقع جہاں علم کی بنیاد پر حلف واجب ہو وہاں قطعیت کے ساتھ حلف لیا جائے تو کافی ہوگا اور قسم ساقط ہوجائے گی، برعکس صورت میں نہیں۔

مطالبہ حلف کا حق:

۲۲ - مطالبہ حلف میں اصل یہ ہے کہ وہ مدعی کا حق ہے، اور جائز ہے کہ اس میں اس کا وکیل یا وصی یا ولی یا ناظر وقف اس کی نیابت کرے، حلف میں نیابت جائز نہیں ہے، الا یہ کہ مدعا علیہ اندھا گونگا بہرا ہو، ایسی صورت میں اس کی جانب سے اس کا ولی یا وصی حلف لے گا(۳)۔

اگر صرف بہرا ہو تو قاضی تحریر لکھے گا تا کہ وہ اگر لکھنا جانتا ہو تو اپنے ہاتھ سے لکھ کر ورنہ اشارہ سے جواب دے۔

کس کی قسم کھائی جائے گی:

۲۳ - قسم صرف اللہ کی یا اس کی کسی صفت کی کھائی جائے گی، حدیث نبوی ہے: "من كان حالفاً فليحلف بالله تعالى أو ليذر"(۱) (جسے قسم کھانی ہو وہ اللہ کی قسم کھائے ورنہ چھوڑ دے)۔

اگر غیر اللہ کا حلف دلایا جائے مثلاً طلاق اور اس جیسی وہ چیزیں جن میں ایسا امر لازم ہوجاتا ہے جو حلف نہ ہونے کی صورت میں لازم نہیں ہوتا، تو یہ یمین نہیں ہوگی خواہ فریق اس پر اصرار کرے، اور کہا گیا ہے کہ طلاق کا حلف دلانے کی ضرورت پیش آئے تو یہ معاملہ قاضی کے سپرد کیا جائے گا۔

یہودی شخص حلف میں کہے گا: اس اللہ کی قسم جس نے حضرت موسیٰ پر توریت نازل فرمائی، اور عیسائی حلف میں کہے گا: اس اللہ کی قسم جس نے حضرت عیسیٰ پر انجیل نازل فرمائی، اور مجوسی کہے گا: اس اللہ کی قسم جس نے آگ پیدا فرمائی، اور بت پرست کہے گا: اللہ تعالی کی قسم، کیونکہ وہ اللہ تعالی کا اقرار کرتا ہے، گونگے شخص کا حلف یوں ہوگا قاضی اس سے کہے گا: تم پر اللہ کا عہد و میثاق ہے کہ اگر ایسا اور ایسا ہوا، اگر وہ سر کا یوں اشارہ کرتا ہے کہ: ہاں، تو وہ حالف ہوجائے گا، قاضی اس سے "اللہ کی قسم" نہیں کہے گا کیونکہ ایسی صورت میں خود قاضی حالف ہوجائے گا۔

کس چیز پر حلف لے گا:

۲۴ - اگر دعوی کسی مطلق ملکیت یا حق کا ہو تو حاصل ونتیجہ پر حلف دلایا جائے، چنانچہ یوں حلف لے گا کہ: اللہ کی قسم فلاں کا میری طرف یہ حق نہیں ہے اور نہ اس کا کوئی حصہ ہے، لیکن اگر دعوی کسی ایسی ملکیت یا حق کا ہو جس کا سبب واضح کیا گیا ہو تو ایسی صورت میں تین رجحانات ہیں:

---

(۱) نہایۃ المحتاج ۸/ ۳۳۵ المکتبۃ الاسلامیہ۔

(۲) ابن رشد ۲/ ۵۰۵، مکتبۃ الکلیات الازہریہ، حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۴۲۴۔

(۳) حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۴۲۵ اور اس کے بعد کے صفحات طبع اول۔

(۱) اس حدیث کی روایت بخاری و مسلم اور اصحاب السنن نے کی ہے ایک روایت میں "أو ليذر" کی جگہ "أو ليصمت" کا لفظ ہے، نصب الرایہ ۳/ ۲۹۵ طبع اول۔

الف۔ حنفیہ کے نزدیک ظاہر روایت اور مسلک حنابلہ کے مفہوم کے مطابق حاصل پر حلف دلایا جائے گا کہ یہ زیادہ محتاط ہے، پس وہ یوں حلف لے گا: مدعی کا میری طرف کچھ بھی نہیں ہے۔

ب۔ امام ابو یوسف کی ایک روایت اور مسلک مالکیہ کے مفہوم میں اس صورت میں سبب پر حلف لیا جائے گا، چنانچہ مثال کے طور پر مدعا علیہ کہے گا: اللہ کی قسم میں نے قرض نہیں لیا ہے۔

امام ابو یوسف نے اس صورت کو مستثنیٰ کیا ہے جس میں مدعا علیہ تعریض سے کام لے، مثلاً کہے: کبھی انسان کوئی چیز فروخت کرتا ہے، پھر اقالہ کرلیتا ہے، ایسی صورت میں حاصل پر حلف لیا جائے گا۔

ج۔ شافعیہ کے نزدیک، اور وہی امام ابو یوسف سے دوسری روایت ہے کہ حلف دلانا انکار کے مطابق ہوگا۔

اگر وہ حاصل کا انکار کرتا ہے تو حاصل پر حلف لیا جائے گا، اور اگر وہ سبب کا انکار کرتا ہے اور وہی موضوع دعوی ہے تو سبب پر حلف لیا جائے گا(۱)، اور ان تمام حالات میں جہاں حلف لیا جاتا ہے، اگر وہ حاصل پر حلف لے تو کافی ہوگا کہ یہ صورت سبب کو بھی شامل ہے اور زائد کو بھی، اس مسئلہ میں اتفاق ہے(۲)۔

یمین کا فدیہ اور اس پر مصالحت:

۲۵ - مدعا علیہ کے لئے درست ہے کہ یمین کا فدیہ ادا کردے اور اس پر مصالحت کرلے، اس حدیث کی بنیاد پر جس میں کہا گیا ہے:

(۱) شرح الروض ۴/ ۴۰۰، المغنی مع الشرح الکبیر ۱۲/ ۱۲۲ طبع اول۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۴۲۸، تبصرۃ الحکام ہامش فتح العلی المالک ۱/ ۱۶۷، ۱۷۱ طبع مصطفی محمد، شرح الروض ۴/ ۴۰۰، المغنی مع الشرح ۱۲/ ۱۲۲ طبع اول۔

"ذبوا عن أعراضكم بأموالكم"(۱) (اپنے مال کے ذریعہ اپنی آبرو کا تحفظ کرو)، نیز روایت ہے کہ حضرت عثمانؓ نے اپنی یمین کا فدیہ دیا اور فرمایا: "مجھے اندیشہ ہوا کہ یمین تقدیر کے موافق ہوجائے، اور کہا جائے کہ اس نے حلف لیا تو سزا مل گئی، یا یہ اس کی قسم کی نحوست ہے"۔

اس کے بعد منکر سے کبھی حلف نہیں لیا جائے گا، کیونکہ اس نے مقدمہ میں اپنا حق ساقط کردیا، اور اس لئے کہ شریف لوگ احتیاطاً حلف سے خود کو بالا رکھتے ہیں۔

لیکن اگر مدعی نے قصداً یمین کو ساقط کردیا مصالحت کے بغیر یا مطالبۂ یمین کے بعد فدیہ کے بغیر تو یہ اسقاط نہیں ہوگا، اور اسے حلف دلانے کا حق ہوگا، اس لئے کہ حلف دلانا قاضی کا حق ہے(۲)۔

یمین کو مؤکد کرنا:

۲۶ - یمین کو مؤکد کرنے کے جواز پر فقہاء مذاہب کا اتفاق ہے، لیکن ان میں اختلاف ہے کہ یہ تاکید کن چیزوں سے ہوگی۔

جمہور فقہاء کی رائے ہے، اور وہی حنفیہ کے یہاں ایک قول ہے کہ وقت، مکان اور ہیئت سے یمین مؤکد ہوجاتی ہے، اور ایسا ان

(۱) اس حدیث کی روایت خطیب نے التاریخ میں حضرت ابوہریرہؓ عن عائشہؓ کے واسطے سے کی ہے یہ ضعیف ہے پوری حدیث یوں ہے: "قالوا یا رسول اللہ کیف نذب بأموالنا عن أعراضنا؟ قال: "تعطون الشاعر ومن تخافون لسانه" (صحابہ نے عرض کیا: یا رسول اللہ! ہم کیسے اپنے اموال کے ذریعہ اپنی آبرو کی حفاظت کریں؟ آپ نے فرمایا: شاعر کو اوران لوگوں کو جن کی زبان سے ڈرتے ہو (مال) دو)، اس کی روایت دیلمی نے بھی حضرت عائشہؓ سے کی ہے (فیض القدیر ۳/ ۵۶۰)۔

(۲) حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۲۱۱، نہایۃ المحتاج ۸/ ۳۴۴، حواشی الروض ۴/ ۴۰۴، البجیرمی علی الخطیب ۴/ ۳۵۰، ۳۵۱، المغنی ۹/ ۵۲۸ - ۵۲۹، ابن عابدین ۴/ ۴۲۶ طبع بولاق ۱۳۲۵ھ۔

امور میں ہوتا ہے جو اہمیت کے حامل ہیں جیسے نکاح، طلاق، لعان، ولاء، وکالت اور نصاب زکاۃ کے بقدر کا مال۔

زمانہ کے ذریعہ یمین کو مؤکد بنانے کی شکل یہ ہے کہ عصر کے بعد یا اذان واقامت کے درمیان یمین ہو، اور مکان سے یمین کو مؤکد بنانے کی شکل اہل مکہ کے لئے یہ ہے کہ رکن اور مقام ابراہیم کے درمیان قسم لی جائے، اور اہل مدینہ کے لئے یہ ہے کہ منبر نبوی ﷺ کے نزدیک قسم لی جائے، مکہ ومدینہ کے باہر دوسرے مقامات پر یمین کو مؤکد بنانے کی صورت یہ ہے کہ بڑی مسجد میں قسم لی جائے۔

ہیئت سے تاکید کی نسبت بعض لوگوں نے کہا کہ قبلہ رخ کھڑے ہوکر حلف لے۔

اکثر مشائخ حنفیہ نے تغلیظ یمین کو درست نہیں قرار دیا ہے، اور ایک قول یہ ہے کہ جو شخص صلاح میں معروف ہو اس پر تغلیظ نہیں کی جائے گی۔

حنفیہ کے نزدیک جواز تغلیظ کے قول کا جہاں تک تعلق ہے تو بعض فقہاء حنفیہ نے اس جواز کو اللہ تعالی کی کسی صفت کے ذکر تک محدود رکھا ہے، مثلاً قاضی کہے گا: کہو اس اللہ کی قسم جن کے سوا کوئی معبود نہیں، جو حاضر وغیب کا عالم ہے، رحمٰن ورحیم ہے جو پوشیدہ چیزوں کو بھی اسی طرح جانتا ہے، جس طرح علانیہ چیزوں کو جانتا ہے، کہ اس فلاں کا تم پر یا تمہاری طرف وہ مال نہیں ہے جس کا اس نے دعوی کیا ہے، اور جو یوں اور یوں ہے، اور نہ اس کا کوئی جز ہے، قاضی کو حق ہے کہ اس تغلیظ میں مزید اضافہ کرے یا کمی، حنفیہ کے نزدیک وقت اور مکان سے تاکید نہیں ہے، اس لئے کہ اس کا مقصود اس نام کی تعظیم ہے جس کی قسم کھائی گئی ہے، اور یہ مقصود اس کے بغیر حاصل ہوجاتا ہے، تاکید کو واجب قرار دینا قاضی کے لئے باعث حرج ہے، اور اس پر اجماع ہے کہ جس سے یمین کا مطالبہ کیا گیا ہے اگر وہ تغلیظ سے انکار کردے تو اسے قسم سے انکار نہیں سمجھا جائے گا (۱)۔

تحالف (دوطرفہ قسم):

۲۷- یہ لفظ "تحالف" کا مصدر ہے، لغت میں اس کا ایک معنی فریقین میں سے ہر ایک کا دوسرے سے مطالبہ یمین ہے، یہی معنی شرعی اصطلاح کے موافق ہے، آخری امر یہ ہے کہ تحالف عدالت کے سامنے ہوگا (۲)۔

اور یہاں مراد مجلس قضاء میں ہر دو فریق کا حلف لینا ہے۔

جب بائع اور مشتری کے درمیان اختلاف ہوجائے مقدار ثمن میں، یا مبیع میں، یا دونوں میں، یا دونوں کی صفت، یا دونوں کی جنس کے بارے میں، اور دونوں میں سے کسی کے پاس بینہ (گواہ) نہ ہوتو تمام فقہاء کے نزدیک ہر دو فریق حلف اٹھائیں گے اور اس معاملہ کو فسخ کرلیں گے اس کی دلیل یہ حدیث ہے: "إذا اختلف المتبايعان تحالفا وتفاسخا" (۳) (جب عقد بیع کے دونوں فریق میں اختلاف ہوجائے تو دونوں حلف لیں گے اور عقد فسخ کرلیں گے)۔

اسی طرح فریقین کے درمیان اس طرح کے ہر اختلاف میں دو طرفہ یمین سے مقدمہ ختم ہوجائے گا، اس سلسلہ میں مذاہب کے اندر

---

(۱) البحر ۷/ ۲۳۳ طبع اول المطبعۃ العلمیہ، تبصرۃ الحکام ۱/ ۱۸۴ اور اس کے بعد کے صفحات طبع الحلبی، نہایۃ المحتاج ۸/ ۳۳۰ طبع الحلبی، منتہی الارادات ۲/ ۶۸۲ اور اس کے بعد کے صفحات طبع دار العروبہ۔

(۲) المصباح المنیر۔

(۳) حدیث: "إذا اختلف المتبايعان تحالفا وتفاسخا" کی روایت اصحاب السنن اور حاکم وغیرہ نے ابن مسعود سے مختلف الفاظ سے کی ہے، اس کی سند ضعیف ہے، صاحب التنقیح نے کہا ہے: ظاہر ہوتا ہے کہ ابن مسعود کی حدیث کی اپنے مجموعی طرق سے کچھ اصل ہے بلکہ وہ حدیث حسن قابل احتجاج ہے لیکن اس کے الفاظ میں اختلاف ہے واللہ اعلم (نصب الرایہ ۴/ ۱۰۵، ۱۰۷، نیز دیکھئے: تلخیص الحبیر ۳/ ۳۰، ۳۲)۔

تفصیل ہے جس کے لئے اصطلاح ''تحالف'' دیکھی جائے۔

ردیمین:

۲۸- مذہب حنفیہ اور امام احمد کے دوقولوں میں سے ایک قول یہ ہے کہ اگر مدعی صحیح بیّنہ قائم کردے تو اس کے حق میں بیّنہ کی وجہ سے فیصلہ کردیا جائے گا، اور اگر اس کے پاس سرے سے بینہ ہی نہ ہو، یا اس کا بینہ غیر حاضر ہو تو قاضی مدعا علیہ سے یمین کے لئے کہے گا، اگر وہ قاضی کی جانب سے یمین کی پیشکش کے بعد حلف اٹھالے تو مدعی کا دعوی خارج کردیا جائے گا، اگر وہ بلاعذر یمین سے نکول کرجائے تو ایسی صورت میں دعوی اگر مال کا ہو یا اس کا مقصود مال ہو تو مدعا علیہ کے نکول کی وجہ سے اس کے خلاف فیصلہ کردیا جائے گا، اور یمین لوٹ کر مدعی پر نہیں جائے گی کیونکہ نبی ﷺ کا ارشاد ہے: "لکن الیمین علی جانب المدعیٰ علیه" (۱) (لیکن یمین مدعا علیہ پر ہوگی)، اور ارشاد ہے: "البینة علی المدعي والیمین علی المدعي علیه" (۲) (بیّنہ مدعی کے ذمہ ہے اور یمین مدعا علیہ کے ذمہ ہے)، آپ ﷺ نے یمین کو مدعا علیہ کے حق میں منحصر فرمادیا، حنابلہ میں سے ابو الخطاب نے مدعی پر یمین کے لوٹنے کی رائے اختیار کی ہے۔

پس اگر مدعی نے حلف اٹھالیا تو اس کے دعوی کے مطابق فیصلہ کیا جائے گا، ابو الخطاب نے کہا: امام احمد نے اس کی تصویب فرمائی ہے، انہوں نے فرمایا: یہ کوئی بعید نہیں ہے، وہ حلف لے لے اور مستحق ہوجائے، اور فرمایا: یہ اہل مدینہ کا قول ہے، ابن قدامہ نے فرمایا: یہ حضرت علیؓ سے مروی ہے، اسی کے قائل شریح، شعبی، نخعی اور ابن سیرین ہیں، اور امام

(۱) حدیث: "ولکن الیمین..." کی تخریج گذرچکی۔
(۲) حدیث: "البینة علی المدعي..." کی تخریج گذرچکی۔

مالک نے خاص کر اموال کے بارے میں یہی رائے اختیار کی ہے (۱)۔

مسلک شافعیہ یہ ہے کہ تمام دعووں میں یمین مدعی پر لوٹ کر آئے گی، اس لئے کہ حضرت نافع نے حضرت ابن عمرؓ سے روایت کیا ہے: "أن النبي ﷺ رد الیمین علی طالب الحق" (۲) (نبی ﷺ نے طالب حق پر یمین کو رد فرمایا) اور اس لئے کہ جب (مدعا علیہ نے) نکول کیا تو مدعی کی صداقت ظاہر ہوگئی اور اس کا پہلو مضبوط ہوگیا، پس اس کے حق میں یمین مشروع ہوگی، جیسا کہ نکول سے قبل مدعا علیہ (کے حق میں مشروع تھی)۔

اور ابن ابی لیلی نے فرمایا: میں اسے نہیں چھوڑوں گا تا آنکہ وہ اقرار کرلے یا حلف اٹھائے (۳)۔

یمین سے نکول:

۲۹- نکول کا لغوی معنی ہے "باز رہنا"، کہا جاتا ہے: "نکر عن الیمین" یعنی وہ یمین سے باز رہا، اس کا اصطلاحی معنی بھی یہی ہے جب کہ یمین سے باز رہنا مجلس قضاء میں ہو۔

مالکیہ اور شافعیہ کے نزدیک اور حنابلہ کی دو روائیوں میں سے ایک رائے میں، نکول ایسی حجت نہیں ہے جس کی بنیاد پر مدعا علیہ کے خلاف فیصلہ کردیا جائے، بلکہ اگر وہ مال یا مالی نتائج کے مقدمات میں

(۱) البحر الرائق ۷/ ۲۴۰ طبع العلمیہ، تہذیب الفروق ۴/ ۱۵۸ طبع دار احیاء الکتب العربیہ، المغنی مع الشرح الکبیر ۱۲/ ۱۲۴ اور اس کے بعد کے صفحات طبع المنار ۱۳۴۸ھ۔
(۲) اس کی روایت دارقطنی نے کی ہے اور اس کی روایت حاکم و بیہقی نے کی ہے اس میں محمد بن مسروق راوی غیر معروف ہے، اور اسحق بن فرات راوی مختلف فیہ ہے اور اس کی روایت تمام نے اپنی فوائد میں دوسرے طریق سے حضرت نافع سے کی ہے (تلخیص الحبیر ۴/ ۲۰۹ طبع الفنیۃ المتحدہ)۔
(۳) البحر ۷/ ۲۳۳ المطبعۃ العلمیہ، تبصرۃ الحکام ۱/ ۲۷۴ طبع الحلبی، نہایۃ المحتاج ۸/ ۳۳۶، المغنی ۱۲/ ۱۲۳ طبع اول المنار۔

نکول کرے تو یمین مدعا علیہ کے مطالبہ پر مدعی پر لوٹ آئے گی، پھر اگر مدعی نے حلف اٹھا لیا تو اس کے مطالبہ کے مطابق فیصلہ کردیا جائے گا، اور اگر مدعی نے حلف اٹھانے میں نکول کیا تو اس کا دعوی خارج کردیا جائے گا، ان فقہاء نے مدعا علیہ کے نکول کو گواہ کے قائم مقام قرار دیا کہ ان کا مسلک یہ ہے کہ اگر مدعی نے ایک گواہ پیش کیا اور حلف لے لیا تو اس کے حق میں فیصلہ کردیا جائے گا، پس اسی طرح مدعا علیہ کے نکول اور مدعی کے حلف کی بنیاد پر مدعی کے لئے فیصلہ کردیا جائے گا، ان فقہاء کے نزدیک حق کا ثبوت ایک سبب سے نہیں ہوگا، جیسا کہ ایک گواہ سے ثابت نہیں ہوتا، پس اگر اس نے حلف لے لیا تو مستحق ہوگیا، ورنہ اس کا کچھ بھی نہیں۔

مالکیہ کا مسلک یہ ہے کہ ہر وہ دعوی جس کا ثبوت دو عادل گواہوں سے ہوتا ہے جیسے قتل، نکاح اور طلاق، ان میں محض دعوی کی بنا پر مدعی کی طرف سے مدعا علیہ سے یمین کا مطالبہ نہیں ہوگا بلکہ مطالبۂ یمین کے لئے ضروری ہے کہ دعوی پر ایک گواہ پیش کیا جائے، پھر مدعا علیہ گواہ کی شہادت رد کرنے کے لئے حلف اٹھائے گا، یمین لوٹ کر مدعی پر نہیں آئے گی، کیونکہ مدعی پر اس کے لوٹانے میں کوئی فائدہ نہیں ہے۔

حنفیہ کے نزدیک اگر مدعا علیہ اس یمین سے نکول کرے جس کا اس سے مطالبہ کیا گیا ہے تو اس کے نکول کی وجہ سے اس کے خلاف فیصلہ کیا جائے گا، اس لئے کہ ایسی صورت میں وہ یا تو اقرار کرنے والا ہوگا یا باذل (یعنی دل سے اعتراف نہ کرنے کے باوجود اپنا حق چھوڑ دینے والا) ہوگا کیونکہ اگر ایسا نہ ہوتا تو وہ اپنے آپ سے دفع ضرر کے لئے حلف لے لیتا، اور مدعی پر یمین لوٹانے کی کوئی وجہ نہیں ہے اس حدیث کی بنا پر جو پہلے گذر چکی۔

امام احمد کی ایک روایت میں اور وہی حنابلہ میں سے ابو الخطاب کی اختیار کردہ ہے، یہ ہے کہ اگر وہ نکول کرے تو یمین مدعی پر لوٹ آئے گی، اور اس کے دعوی کے مطابق فیصلہ کیا جائے گا، جیسا کہ گذرا (۱)۔

اپنے علم کی بنیاد پر قاضی کا فیصلہ:

۳۰- علم قاضی سے مراد اس کا وہ قوی گمان ہے جس کی بنیاد پر اس کے لئے شہادت درست ہو (۲)۔

فقہاء مذاہب کے درمیان اس بات میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ خالص حدود اللہ جیسے زنا اور شراب نوشی میں قاضی کے لئے اپنے علم کی بنیاد پر فیصلہ جائز نہیں ہے، اس لئے کہ حدود کے سقوط میں احتیاط برتی جاتی ہے، اور یہ بات احتیاط کے خلاف ہے کہ اتنے اہم معاملہ کا فیصلہ کرنے میں تنہا قاضی کے علم پر اکتفا کیا جائے، اور اس لئے بھی کہ حدود کا ثبوت یا تو اقرار سے ہوتا ہے یا ایسے بینہ سے جس کا زبان سے اظہار ہو، اور یہاں قاضی کے علم کے اندر اگرچہ بینہ کا معنی پایا جارہا ہے، لیکن اس کی صورت مفقود ہے یعنی نطق اور فقدان صورت شبہ کو وجود بخشتا ہے، اور شبہات کی بنیاد پر حدود ساقط ہوجاتے ہیں (۳)۔

انسانی حقوق میں اپنے علم کی بنیاد پر قاضی کا فیصلہ فقہاء کے درمیان مختلف فیہ ہے:

مالکیہ کا مسلک اور شافعیہ کے نزدیک غیر اظہر قول اور حنابلہ کا ظاہر مسلک یہ ہے کہ آدمیوں کے حقوق میں قاضی اپنے علم کی بنیاد پر

---

(۱) تبصرۃ الحکام ۱/ ۲۷۳ طبع الحلبی، تہذیب الفروق ۴/ ۱۵۱ طبع دار احیاء الکتب، نہایۃ المحتاج ۸/ ۳۳۵ طبع الحلبی، البحر ۷/ ۲۲۴ طبع العلمیہ، منتہی الارادات ۳/ ۴۹۱ طبع دار العروبہ، المغنی ۱۲/ ۱۲۳-۱۲۴۔

(۲) نہایۃ المحتاج ۸/ ۲۴۷ طبع الاسلامیہ۔

(۳) البدائع ۷/ ۷، تبصرۃ الحکام ۱/ ۱۶۷ طبع الحلبی، نہایۃ المحتاج ۸/ ۲۴۶ اور اس کے بعد کے صفحات طبع الاسلامیہ، المغنی ۱۱/ ۴۰۰ اور اس کے بعد کے صفحات طبع المنار۔

فیصلہ نہیں کرے گا، چاہے اس سلسلہ میں اس کا علم ولایت قضاء سے پہلے کا ہو یا اس کے بعد کا، یہ قول شریح شعبی، اسحاق اور ابوعبید کا ہے، ان حضرات کا استدلال نبی کریم ﷺ کے ارشاد سے ہے: "إنما أنا بشر وإنكم تختصمون إلىّ ولعل بعضكم أن يكون ألحن بحجته من بعض فأقضى له على نحو ما أسمع" (۱) (میں تو محض ایک بشر ہوں، تم لوگ میرے پاس مقدمہ لے کر آتے ہو، ہوسکتا ہے کہ تم میں کچھ لوگ دوسروں کے مقابلہ اپنی حجت زیادہ چرب زبانی سے پیش کرنے والے ہوں، پس میں جیسا سنوں اس کے مطابق فیصلہ کردوں)، اس حدیث سے معلوم ہوا کہ آپ ﷺ محض سننے کی بنیاد پر فیصلہ کرتے تھے، اپنے علم کی بنیاد پر نہیں، نیز رسول اللہ ﷺ نے حضرمی اور کندی کے قضیہ میں فرمایا تھا: "شاهداک أو يمينه ليس لک منه إلا ذاک" (۲) (تمہارے دو گواہ یا اس کی یمین، تمہیں اس کی جانب سے صرف اسی کا حق ہے)، اور حضرت عمرؓ سے مروی ہے: "أنه تداعى عنده رجلان فقال له أحدهما: أنت شاهدي، فقال إن شئتما شهدت ولم أحكم أو أحكم ولا أشهد" (۳) (آپ کے پاس دو اشخاص مقدمہ لے کر آئے، ایک نے آپ سے کہا کہ آپ میرے گواہ ہیں، آپ ﷺ نے فرمایا: اگر تم دونوں چاہو تو میں گواہی دوں لیکن فیصلہ نہ کروں، یا فیصلہ کروں، گواہی نہ دوں)۔

(۱) حدیث: "إنما أنا بشر ....." کی روایت مالک، احمد اور شیخین وغیرہ نے کچھ فرق کے ساتھ حضرت ام سلمہ سے کی ہے (الفتح الکبیر ۱/۳۳۶)۔

(۲) حدیث: "شاهداک أو يمينه ....." کی روایت شیخین، ابوداؤد، ترمذی، نسائی اور ابن ماجہ نے کچھ فرق کے ساتھ کی ہے (نصب الرایہ ۴/۹۵)۔

(۳) اس کا ذکر صاحب المغنی اور ابن حزم نے المحلی میں کیا ہے لیکن اس کی سند نہیں ذکر کی ہے، ابن حزم نے کہا کہ یہ ضحاک کے طریق سے ہے، اور ابن حجر نے ان کے بارے میں کہا ہے: "سچے اور کثرت سے مرسل روایت کرنے والے ہیں" (المغنی ۹/۵۵، المحلی ۹/۴۲۷)۔

شافعیہ کا قول اظہر، اور امام احمد کی ایک روایت اور امام ابویوسف و امام محمد کا مسلک ہے کہ قاضی کے لئے اپنے علم کی بنیاد پر فیصلہ کرنا جائز ہے، خواہ اس سلسلہ میں اس کا علم ولایت قضاء سے پہلے کا ہو یا اس کے بعد کا، لیکن شافعیہ نے اس کے لئے یہ پابندی لگائی ہے کہ قاضی لازماً مجتہد ہو، اور بہتر یہ ہے کہ ورع وتقوی میں نمایاں ہو، حکم قاضی کے نفاذ کے لئے شافعیہ نے یہ بھی شرط لگائی ہے کہ وہ اپنے دلیل کی صراحت کرے، چنانچہ وہ کہے: مجھے علم ہے کہ تم پر اس کا وہ حق ہے جس کا وہ دعوی کررہا ہے اور میں نے فیصلہ کیا، یا یوں کہے: میں نے اپنے علم کی بنیاد پر تمہارے خلاف فیصلہ کیا، اگر ان دونوں لفظوں میں سے کوئی ایک لفظ استعمال نہ کرے تو اس کا فیصلہ نافذ نہیں ہوگا۔

قائلین جواز کا استدلال اس بات سے ہے کہ جب حضرت ہندہ نے نبی اکرم ﷺ سے عرض کیا کہ ابوسفیان ایک بخیل انسان ہیں، مجھے اتنے اخراجات نہیں دیتے جو میرے اور بچوں کے لئے کافی ہوں، تو نبی اکرم ﷺ نے فرمایا: "خذي ما يكفيك وولدک بالمعروف" (۱) (معروف طریقہ پر جو تمہارے اور تمہارے بچوں کے لئے کافی ہو وہ لے لو)، اس واقعہ میں نبی اکرم ﷺ نے حضرت ہندہ کے حق میں کسی بینہ یا اقرار کے بغیر ان کی صداقت کے اپنے علم کی بنیاد پر فیصلہ فرمایا، نیز قاضی کے لئے جب بینہ کی بنیاد پر فیصلہ کرنا جائز ہے تو اپنے علم کی بنیاد پر فیصلہ بطریق اولی جائز ہونا چاہئے، کیونکہ بینہ کا مقصود بھی بذات خود بینہ نہیں بلکہ حکم واقعہ سے متعلق علم کا حصول ہوتا ہے، اور مشاہدہ سے حاصل ہونے والا علم شہادت سے حاصل علم سے زیادہ طاقت ور ہوتا ہے، کیونکہ شہادت سے حاصل ہونے والا علم غالب رائے اور ظن غالب کا علم

(۱) حدیث: "خذي ما يكفيك وولدک ....." شیخین وغیرہ کی متعدد روایات سے مروی ہے (فیض القدیر ۳/۴۳۶-۴۳۷)۔

ہے جب کہ حس اور مشاہدہ سے حاصل علم یقینی وقطعی ہے، لہذا وہ زیادہ قوی ہوا، اور اس کی بنیاد پر فیصلہ اولی ہوا۔

امام ابو حنیفہ کا مسلک یہ ہے کہ قاضی کے لئے آدمیوں کے حقوق میں اپنے اس علم کی بنیاد پر فیصلہ کرنا جائز ہے جو قاضی ہونے کے زمانے میں مجلس قضاء میں حاصل ہوا ہو، ایسے علم کی بنیاد پر فیصلہ جائز نہیں جو زمانۂ قضاء اور مجلس قضاء کے باہر حاصل ہوا ہو، یا قاضی ہونے کے زمانہ میں مجلس قضاء کے باہر حاصل ہوا ہو، اور اس کی علت یہ بتائی ہے کہ ان دونوں قسم کے علم میں فرق ہے، جو علم زمانۂ قضاء اور مجلس قضاء میں حاصل ہوا ہے، ایسے وقت کا علم ہے جس میں وہ قضاء کا مکلف ہے، پس وہ علم اس وقت موجود بینہ کے مشابہ ہوا، اور جو علم زمانۂ قضاء سے قبل حاصل ہوا ہے ایسے وقت کا علم ہے جب کہ وہ قضاء کا مکلف نہیں ہے، پس وہ اس وقت موجود بینہ کے مشابہ ہوا۔

مخالفین کہتے ہیں کہ علم دونوں حالتوں میں یکساں ہے۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ ہمارے زمانہ میں معتمد یہ ہے کہ قاضی اپنے علم کی بنیاد پر فیصلہ نہ کرے کہ اس دور کے قاضیوں میں بھی بگاڑ ہے، اور متاخرین نے جو اپنے علم کی بنیاد پر قضاء قاضی کے جواز کی بات کہی ہے وہ مفتی بہ کے خلاف ہے۔

بعض مالکیہ کی رائے میں قاضی کے لئے اپنے اس علم کی بنیاد پر فیصلہ جائز ہے جو اسے اپنے روبرو مجلس قضاء میں حاصل ہو، جیسے اقرار، لیکن یہ درحقیقت علم قاضی کی بنیاد پر فیصلہ نہیں ہے بلکہ اقرار پر مبنی فیصلہ ہے (۱)۔

(۱) البدائع ۷/ ۷، ابن عابدین ۴/ ۳۴۵ طبع اول بولاق، الخرشی ۵/ ۱۶۴، ۱۶۹ طبع الشرفیہ، تبصرۃ الحکام ۱/ ۱۶۷ طبع الحلبی، نہایۃ المحتاج ۸/ ۲۴۴ اور اس کے بعد کے صفحات طبع الاسلامیہ، المغنی ۱۱/ ۴۰۰ اور اس کے بعد کے صفحات طبع المنار۔

قطعی قرینہ کی بنیاد پر فیصلہ:

۳۱- ''قرینہ'' لغت میں علامت کو کہتے ہیں، اور اصطلاح میں قطعی قرینہ وہ ہے جو کسی چیز پر جس سے حکم حاصل کیا جائے، ایسی واضح دلالت کرے کہ اسے قطعیت کے دائرہ میں لے آئے، جیسے کوئی انسان کسی گھر سے اس حالت میں برآمد ہو کہ اس کے ہاتھ میں چھری ہو، وہ خون آلود ہو، سریع الحرکت ہو اور اس پر خوف کا اثر نمایاں ہو، اور اسی وقت ایک شخص یا کئی اشخاص اندر داخل ہوں اور انہیں گھر میں ایک نعش نظر آئے جسے اسی وقت قتل کیا گیا ہو، اور وہ نعش اپنے خون میں لت پت ہو، اور اس گھر کے اندر مذکورہ حالت میں پائے جانے والے شخص کے علاوہ اور کوئی نہ ہو، اور وہ شخص گھر سے نکل رہا ہو، تو ایسی صورت میں اس شخص کو پکڑا جائے گا، کیونکہ کسی کو اس کے قاتل ہونے میں شک نہ ہوگا، اور یہ احتمال کہ اس نے خودکشی کرلی ہو، یا کسی دوسرے آدمی نے اس کو قتل کیا ہو پھر دیوار پھاند کر بھاگ گیا ہو وغیرہ، بعید اور نا قابل توجہ احتمالات ہیں، کیونکہ یہ احتمالات کسی دلیل پر مبنی نہیں ہیں (۱)۔

قطعی قرینہ پر حکم کی بنیاد رکھنے میں فقہاء مذاہب کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے، ان کا استدلال قرآن وحدیث اور عمل صحابہ سے ہے:

قرآن کریم میں اللہ تعالی کا ارشاد ہے: " وَجَاءُوا عَلَى قَمِيصِهِ بِدَمٍ كَذِبٍ'' (۲) (اور ان کے کرتے پر جھوٹ موٹ کا خون (بھی) لگالائے)۔

چنانچہ مروی ہے کہ برادران یوسف جب حضرت یوسف علیہ السلام کی قمیص لے کر اپنے والد کے پاس آئے تو انہوں نے قمیص پر غور کیا،

(۱) البحر الرائق ۷/ ۲۴۴ طبع العلمیہ۔

(۲) سورۂ یوسف/ ۱۸۔

انہیں قمیص نہ پھٹی ملی نہ اس پر پنجوں کے نشانات تھے، اس قرینہ سے انہوں نے استدلال کیا کہ وہ جھوٹے ہیں۔

جہاں تک حدیث کا تعلق ہے تو غزوہ بدر میں عفراء کے دونوں بیٹوں کا قصہ اس کی دلیل ہے جب ابوجہل کے قتل کا دعوی دونوں بھائیوں نے کیا، تو رسول اللہ ﷺ نے دونوں سے پوچھا: "هل مسحتما سيفيكما" (کیا تم دونوں نے اپنی تلواریں پوچھ دیں؟) دونوں نے عرض کیا: نہیں، آپ ﷺ نے فرمایا: "أرياني سيفيكما" (دونوں اپنی تلواریں دکھاؤ) جب آپ ﷺ نے دونوں تلواروں پر نظر ڈالی تو فرمایا: "هذا قتله وقضى له بسلبه" (۱) (اس نے قتل کیا ہے اور اسی کے حق میں مقتول کے سامانوں کا فیصلہ فرمایا)، اس فیصلہ میں آپ ﷺ نے تلوار کے نشان پر اعتماد فرمایا۔

جہاں تک عمل صحابہ کا تعلق ہے تو اس سے استدلال یوں ہے کہ حضرت عمرؓ نے ایک خاتون کو سنگسار کرنے کا حکم دیا جس کو حمل ظاہر ہو چکا تھا حالانکہ اس کا کوئی شوہر نہیں تھا، اس کو انہوں نے اس عورت کے زانیہ ہونے کا ثبوت قرار دیا، اسی طرح مدہوش انسان کے منہ سے تے میں شراب نکلنا اس کے شراب پینے کا قطعی قرینہ ہے (۲)۔

ابن قیمؒ نے ایسے بے شمار واقعات نقل کئے ہیں جن میں صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے قرائن کی بنیاد پر فیصلہ فرمایا اور آخر میں تحریر فرمایا کہ رسول اللہ ﷺ کے قول "البينة على المدعي" (۳) (مدعی پر بینہ کا پیش کرنا ہے) میں بینہ سے مراد ہر وہ چیز ہے جو مدعی کے دعوی کی صحت ظاہر کر دے، پس جب فیصلہ کے طریقوں، جن میں قرینہ بھی شامل ہے، میں سے کسی بھی طریقہ سے اس کی صداقت ظاہر ہو جائے تو اس کے حق میں فیصلہ کر دیا جائے گا (۱)۔

(۱) حدیث: "ابني عفراء لما تداعيا قتل أبي جهل ...." کی روایت بخاری، مسلم اور احمد نے کی ہے (مسند احمد بتحقیق احمد شاکر ۳/۲/۱۶۷)۔

(۲) البحر الرائق ۷/۲۲۴ طبع العلمیہ، تبصرۃ الحکام ۱/۲۰۲ طبع الحلبی، منتہی الارادات ۲/۲/۶۷، المہذب ۵/۲۸۰۔

(۳) اس کی تخریج فقرہ نمبر ۳ میں گذر چکی ہے۔

ایک قاضی کے نام دوسرے قاضی کے خط کی بنیاد پر فیصلہ:

۳۲- کتاب القاضی إلى القاضي (ایک قاضی کے نام دوسرے قاضی کے خط) کی بنیاد پر فیصلہ کی دلیل حدیث، اجماع اور عقل وقیاس ہے۔

حدیث یہ ہے کہ حضرت ضحاک بن سفیان روایت کرتے ہیں: "كتب إلىّ رسول الله ﷺ أن ورّث امرأة أشيم الضبابي من دية زوجها" (۲) (رسول اللہ ﷺ نے مجھے لکھا کہ اشیم الضبابی کی زوجہ کو اس کے شوہر کی دیت میں وارث بناؤ)۔

اور کتاب القاضی إلى القاضي کی بنیاد پر فیصلہ پر امت کا اجماع ہے۔

اور عقل وقیاس سے اس کی دلیل یہ ہے کہ ضرورت اس کی متقاضی ہے، کیونکہ ایک شخص کا حق اپنے شہر کے علاوہ کسی دوسرے شہر میں ہوتا ہے، اور بسا اوقات اس کے لئے وہاں کا سفر دشوار ہوتا ہے اور اپنے حق کے مطالبہ کی صورت صرف کتاب القاضی (قاضی کی تحریر) رہ جاتی ہے، اس لئے اسے قبول کرنا ضروری ہوا۔

(۱) الطرق الحکمیہ رص ۲۳ طبع الآداب والمؤید۔

(۲) حدیث الضحاک بن سفیان: "قال: كتب إليّ رسول الله ﷺ أن ورّث ...." کی روایت ابوداؤد اور ترمذی نے کی ہے اور کہا ہے کہ یہ حسن صحیح ہے اور نسائی، ابن ماجہ، احمد اور مالک نے مؤطا میں کی ہے مجمع الزوائد میں ہے: اس کی روایت طبرانی نے کی ہے اور اس کے رواۃ صحیح کے رواۃ ہیں (مجمع الزوائد ۴/۲۳۰)، (عون المعبود ۳/۹۱ دار الکتاب العربی)۔

تحریر کی دو قسمیں ہیں:

اول: اپنے فیصلہ کو تحریر کرے، مثلاً کسی شخص کے خلاف کسی حق کا فیصلہ کیا جائے اور وہ شخص ادائیگی حق سے پہلے غائب ہوجائے، یا ایک شخص نے کسی غائب شخص پر دعوی کیا اور اپنے دعوی پر ثبوت پیش کردیا اور حاکم سے درخواست کی کہ اس غائب کے خلاف فیصلہ کردے، پھر حاکم اس کے خلاف فیصلہ کردے، پھر وہ درخواست کرے کہ حاکم اس کے لئے ایک تحریر لکھ دے جسے وہ اس شہر کے قاضی کے پاس لے جائے جس شہر میں وہ غائب شخص ہے، حاکم اس کے لئے قاضی کے نام تحریر لکھ دے، یا کسی حاضر شخص کے خلاف ثبوت قائم ہوجائے اور وہ فیصلہ کے پہلے فرار ہوجائے، پھر صاحب حق حاکم سے گذارش کرے کہ وہ اس کے خلاف فیصلہ کردے اور صاحب حق کے لئے اس کی تحریر لکھ دے، ان تینوں صورتوں میں حاکم کے لئے ضروری ہے کہ تحریر کی درخواست قبول کرے اور مکتوب الیہ کے لئے ضروری ہے کہ اس تحریر کو قبول کرے۔

دوم: اپنے سامنے گذرنے والے دو گواہ کی گواہی کی روشنی میں اپنے علم کے مطابق کسی شخص کے حق سے متعلق تحریر کرے، مثلاً حاکم کے پاس کسی کے خلاف ایک شخص کے حق کے بارے میں ثبوت قائم ہوجائے لیکن وہ فیصلہ نہ کرے، پھر صاحب حق گذارش کرے کہ حاکم اس کے لئے ایک تحریر لکھ دے جس میں پیش آمدہ روداد درج ہو، حاکم تحریر لکھ دیتا ہے، اور خط میں دو گواہ کی گواہی بھی درج کرتا ہے تاکہ مکتوب الیہ قاضی دو گواہ کی شہادت پر فیصلہ کردے، تو ایسی صورت میں مکتوب الیہ قاضی پر ضروری ہے کہ اس بنیاد پر فیصلہ کردے بشرطیکہ اسکو قبول کرنے کی شرائط پائی جائیں۔

قاضی کی تحریر پر فیصلہ کا محل اور اس کی شرائط:

۳۳- اجمالی طور پر مذاہب اربعہ کے فقہاء اس بات پر متفق ہیں کہ کتاب القاضی إلی القاضی کی بنیاد پر فیصلہ جائز ہے، البتہ وہ مسائل جن کے بارے میں قاضی دوسرے قاضی کو تحریر لکھے گا اور وہ شروط جن کا تحقق تحریر میں ضروری ہے، ان میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

حنفیہ کے نزدیک حدود وقصاص کے علاوہ مسائل میں کتاب القاضی إلی القاضی قبول کی جائے گی۔

مالکیہ اور شافعیہ کے نزدیک اموال، حدود، قصاص اور حقوق العباد کے تمام معاملات میں کتاب القاضی إلی القاضی کی بنیاد پر فیصلہ جائز ہے۔

حنابلہ کے نزدیک کتاب القاضی إلی القاضی قبول کی جائے گی مال میں اور ان امور میں جن سے مال مقصود ہو، جیسے قرض اور غصب، لیکن اللہ تعالی کی کسی حد میں قبول نہیں کی جائے گی، ان کے علاوہ امور جیسے قصاص، نکاح، طلاق خلع اور نسب میں قاضی کے نام دوسرے قاضی کی تحریر قبول کی جائے گی یا نہیں اس سلسلے میں دو روایات ہیں، حد قذف کو اگر حق اللہ قرار دیا جائے تو اس میں قبول نہیں کی جائے گی، اور اگر اسے حق العبد قرار دیا جائے تو اس کا حکم قصاص کی طرح ہوگا۔

پھر اس بارے میں ہر مسلک میں تفصیلات اور شرائط ہیں:

بعض فقہاء نے یہ شرط لگائی ہے کہ مکتوب نگار قاضی اور مکتوب الیہ قاضی کے درمیان مسافت قصر (اتنی مسافت جس میں نماز میں قصر کی جاتی ہے) ہو خواہ وہ تحریر فیصلہ کے بارے میں ہو یا شہادت کے بارے میں، بعض فقہاء نے اس کی شرط نہیں لگائی ہے، اور بعض فقہاء نے مسافت کی شرط شہادت کے بارے میں تحریر میں لگائی ہے فیصلہ کے بارے میں نہیں۔

بعض فقہاء نے شرط لگائی ہے کہ مکتوب نگار اور مکتوب الیہ بوقت

تحریر اور بوقت فیصلہ ولایت قضاء پر برقرار رہوں، اور بعض کے نزدیک صرف بوقت تحریر دونوں کا ولایت قضاء پر ہونا ضروری ہے۔

اور کتاب القاضی الی القاضی ہی کی طرح یہ صورت بھی ہے کہ دو قاضی ایک ہی شہر میں ہوں، اور ایک قاضی دوسرے قاضی کو زبانی رپورٹ دے(۱)۔

کتاب القاضی الی القاضی سے متعلق شرائط وغیرہ کی حیثیت حقیقت میں '' کارروائیوں'' کی ہے جو عرف اور زمانہ کے بدلنے سے بدلتی رہتی ہیں، فقہاء نے اپنے زمانہ کے لحاظ سے مناسب قواعد اور شرطیں وضع کیں، اس سلسلہ میں معیار دراصل اس بات کا وثوق حاصل کرنا ہے کہ مکتوب کا اجراء ایسے قاضی کی جانب سے ہوا جسے زیر تحریر معاملہ میں اختیار حاصل ہے۔

اب کارروائیاں اور عرف بدل چکے ہیں، جدید ادوار میں قوانین مرافعات میں ایسی کارروائیاں شامل کی گئی ہیں جن کا مقصود تیقن وتوثیق ہے، وہ نہ کسی نص کے معارض ہیں اور نہ کسی حکم فقہی کے، لہذا ان کی تنفیذ اور ان پر عمل میں کوئی حرج نہیں ہے۔

تحریر اور مہر کی حجیت:

۳۴- حنفیہ اور مالکیہ کا مسلک اور شافعیہ کے نزدیک ایک وجہ اور امام احمد کے تین اقوال میں سے ایک قول یہ ہے کہ تحریر پر عمل کیا جائے گا اگر اس پر وثوق ہو، اور اس میں کسی تبدیلی کھرچنے اور مٹانے کا شبہ نہ ہو، یہ حکم اموال اور ان سے مشابہ ان امور میں ہے جو شبہ کے ساتھ ثابت ہو جاتے ہیں جیسے طلاق، نکاح اور رجعت، اور یہ تفصیل لوگوں کے آپسی معاملات کے بارے میں ہے۔

اور اگر قاضی کے پیش نظر اپنے منصب سنبھالنے سے پہلے کے رجسٹروں کی تحریریں ہیں تو حنفیہ اور مالکیہ کا مذہب، اور شافعیہ کا مشہور مذہب اور امام احمد کے تین اقوال میں سے ایک قول یہ ہے کہ اگر شک نہ پیدا ہو تو ان پر عمل کیا جائے گا۔

لیکن اپنے دور میں تیار ہونے والے رجسٹروں کی تحریر کی بات ہے تو فقہاء کا اجماع ہے کہ اگر اسے یقین ہو کہ وہ اس کی تحریر ہے اور واقعہ یاد ہو تو اس پر عمل کیا جائے گا اور اسے نافذ کیا جائے گا، اور یہ ساری تفصیل اس صورت میں ہے جب کہ مدعا علیہ دستاویز کی تحریر کا انکار کرے۔

بعض فقہاء کی رائے ہے کہ اگر اسے یقین ہو کہ اس کی تحریر ہے تو اس پر عمل کیا جائے گا خواہ اسے واقعہ یاد نہ ہو(۱)۔

تحریر اور مہر کی حجیت کے بارے میں تمام فقہاء کے اقوال کا تتبع کرنے سے واضح ہوجاتا ہے کہ ان سب کا ماحصل یہی ہے کہ تحریر کی صحت اور شبہ سے دوری کا اطمینان حاصل ہوجائے، پس اگر شبہ نہیں ہے تو اس پر عمل کیا جائے گا اور اسے نافذ کیا جائے گا، بصورت دیگر نہیں۔

اب ایسے نئے طریقے اور آلات ایجاد ہو چکے ہیں جن کے ذریعہ دستاویزات میں جعل سازی اور ہیرا پھیری کا پتہ لگایا جاسکتا ہے لہذا اگر کسی دستاویز میں کسی ہیرا پھیری کا الزام لگایا جاتا ہے تو اس کی تحقیق ممکن ہے، عدالتوں میں آج یہی طریقہ مروج ہے، اور ان نئے طریقوں کو بروئے کار لانے سے قواعد شرع مانع بھی نہیں ہیں کہ ان سے نہ کسی نص شرعی کی خلاف ورزی لازم آتی ہے اور نہ وہ فقہاء کے ان قواعد وضوابط سے بے جوڑ ہیں جنہیں فقہاء نے اپنے اپنے

---

(۱) ابن عابدین ۴/ ۳۴۴، الخرشی ۵/ ۱۷۰ طبع العامرہ، نہایۃ المحتاج ۸/ ۲۵۹ طبع الاسلامیہ، المغنی ۱۱/ ۴۶۷ اور اس کے بعد کے صفحات، البدائع ۷/ ۷، معین الحکام ۱۴۶، الرہونی علی الزرقانی ۷/ ۳۴۴ طبع اول، اسنی المطالب ۴/ ۳۱۸ طبع المیمنیہ۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۳۴۶، الخرشی ۵/ ۲۰۶، نہایۃ المحتاج ۸/ ۲۴۷ طبع الاسلامیہ، الطرق الحکمیہ رص ۲۰۴ طبع السنۃ المحمدیہ۔

زمانوں میں مناسب سمجھ کر وضع کیا۔

قیافہ شناسوں کے قول پر فیصلہ:

۳۵-"قافة" جمع ہے "قائف" کی، لغت کی رو سے قائف وہ شخص ہے جو نشان کی پیروی کرے۔

شریعت میں قائف سے مراد وہ شخص ہے جو نشانات کا تتبع کرے اور نشانات دیکھ کر ان کے رہرو کا پتہ لگالے، اور انسان کی اس کے والد اور بھائی سے مشابہت کو جان لے، اور اشتباہ کے موقع پر نسب جوڑ دے، اللہ تعالی کے دیئے ہوئے علم کی بنیاد پر ایسا کرے(۱)۔

ائمہ ثلاثہ: امام مالک، امام شافعی اور امام احمد کے نزدیک ثبوت نسب کے مسئلہ میں قیافہ شناسوں کی بنیاد پر فیصلہ کیا جائے گا، حنفیہ کا اس میں اختلاف ہے۔

اس کی تفصیل کے لئے اصطلاح "قیافۃ" دیکھی جائے۔

قرعہ کی بنیاد پر فیصلہ:

۳۶-قرعہ ایک طریقہ ہے جو کسی ذات یا حصہ کی اس کے ہم مثل میں سے تعیین کے لئے بروئے کار لایا جاتا ہے، جب کہ کسی حجت کی بنیاد پر اس کی تعیین ممکن نہ رہ جائے (۲)۔

فقہاء نے صراحت فرمائی ہے کہ "جب کسی جہت میں حق یا مصلحت کی تعیین ہو جائے تو اس کے اور غیر کے درمیان قرعہ اندازی جائز نہیں ہے، اس لئے کہ ایسی صورت میں اس معین حق یا معینہ مصلحت کا ضیاع ہے، لیکن جب حقوق اور مصالح مساوی ہوں تو اختلاف کے موقع پر وہ قرعہ کا محل ہیں تا کہ کینہ و حسد کا دفعیہ ہو، اور تقدیر کے فیصلہ پر رضامندی قرعہ اندازی چند مواقع پر مشروع ہے" (۱)۔

اس کی تفصیل کا مقام اصطلاح "قرعۃ" ہے۔

(۱) حاشیۃ الجمل ۵/ ۳۴۴ طبع دار احیاء التراث العربی، المغنی ۷/ ۴۸۳ طبع الأستانہ۔
(۲) تفسیر القرطبی ۸۷/۴۔

فراست کی بنیاد پر فیصلہ:

۳۷-فراست لغت میں باطن کے ادراک کے لئے ظاہر کو باریک بینی سے دیکھنے کے نتیجہ میں پیدا ہونے والے راست گمان کو کہتے ہیں۔

اصطلاحی مفہوم بھی یہی ہے۔

فقہاء مذاہب کی رائے میں فراست کی بنیاد پر فیصلہ درست نہیں، کیونکہ از روئے شرع احکام کے مآخذ معلوم ہیں اور انہیں قطعیت کے ساتھ جانا جاتا ہے، اور فراست ان میں سے نہیں ہے، اور نیز اس لئے کہ یہ ظن و تخمین اور اٹکل پر فیصلہ ہے جو کبھی غلط ہوتا ہے اور کبھی صحیح (۲)، لیکن ابن قیم نے فراست کو بروئے کار لانے کی مشروعیت پر دلائل نقل کئے ہیں، اور اس کے شواہد اور مثالیں درج کی ہیں (۳)۔

اس کی تفصیل اصطلاح "فراست" میں دیکھی جائے۔

واقف کار (تجربہ کار) کے قول کی بنیاد پر فیصلہ:

۳۸-فقہاء مذاہب کا اتفاق ہے کہ واقف کار جو ماہر و تجربہ کار ہوں، ان کے تجربہ سے تعلق رکھنے والے امور میں ان کے قول کی بنیاد پر فیصلہ جائز ہے، عیب کے قدیم یا جدید ہونے کی تحقیق میں استعانت اسی نوع کا معاملہ ہے۔

زخم کے طول، گہرائی اور چوڑائی کی تعیین میں اطباء اور زخم کے

(۱) تبصرۃ الحکام ۲/ ۱۰۶، القواعد لابن رجب رص ۳۴۸ طبع الخانجی۔
(۲) معین الحکام رص ۱۶۶ طبع المیمنیہ، تبصرۃ الحکام ۲/ ۱۳۱ طبع الحلبی۔
(۳) الطرق الحکمیہ رص ۲۴ اور اس کے بعد کے صفحات طبع الآداب والمؤید مصر ۱۳۱۷ھ۔

ماہرین سے رجوع کیا جائے گا، اور یہی لوگ قصاص کو پورے طور پر لینے کا عمل انجام دیں گے، اسی طرح ان امور میں واقف کار عورتوں کی جانب رجوع کیا جائے گا جن سے عورتوں کے علاوہ دوسرے واقف نہیں ہوتے، جیسے (عورت کی) بکارت (کنواری ہونے) کا مسئلہ(۱)۔

استصحاب کی بنیاد پر فیصلہ:

۳۹- استصحاب لغت میں باہم ساتھ رہنے اور جدا نہ ہونے کو کہتے ہیں، اور اصطلاح میں حکم ثابت کرنے والے وصف کو باقی سمجھنا ہے جب تک کہ اس کے خلاف ثابت نہ ہوجائے۔

جمہور یعنی مالکیہ، حنابلہ اور اکثر شافعیہ کی رائے یہ ہے کہ استصحاب حجت ہے خواہ اثبات میں ہو یا نفی میں، جہاں تک حنفیہ کا تعلق ہے تو ان کے یہاں اس کی حجیت کے تعلق سے مطلق اور مقید متعدد آراء ہیں، بعض فقہاء حنفیہ نے سرے سے اس کی حجیت کا انکار کیا ہے، اور بعض نے قید لگائی ہے کہ وہ دفع وازالہ کے لئے حجت ہے، اثبات کے لئے نہیں۔

استصحاب کی مختلف اقسام اور انواع ہیں، ان کی تفصیل کا مقام اصطلاح ''استصحاب'' ہے(۲)۔

قسامت کی بنیاد پر فیصلہ:

۴۰- لغت میں قسامت کے معانی میں سے مطلق یمین ہے، لیکن عرف شریعت میں اس کا استعمال مخصوص سبب اور مخصوص تعداد کے ساتھ مخصوص افراد کے خلاف مخصوص طریقہ پر اللہ تعالی کی یمین کے لئے ہوتا ہے۔

۴۱- قسامت اس وقت ہوتی ہے جب کسی محلّہ میں کوئی شخص مقتول پایا جائے اور اس کے قاتل کا علم نہ ہو۔

امام مالک اور امام شافعی کی رائے اور امام احمد سے مروی دو میں سے ایک روایت یہ ہے کہ اگر وہاں کوئی عداوت نہ ہو اور نہ ایسا قوی شبہ جو تہمت کی صحت پر گمان غالب پیدا کردے ہو، تو یہ دعوی بھی دیگر دعووں کی طرح ہوگا، مدعی پر بینہ ہوگا اور انکار کرنے والے کا قول معتبر ہوگا، اس میں یمین نہیں ہوگی، اس لئے کہ یمین سے نکول بذل ہے، اور نفوس میں بذل نہیں ہوتا چنانچہ کسی انسان کے لئے یہ جائز نہیں ہے کہ دوسرے کے لئے اپنی جان کا قتل مباح کردے، اگر دوسرا ایسا کرتا ہے تو اس پر قصاص ہوگا۔

اور اگر شبہ ہو جیسے کھلی عداوت ہو، اور مقتول کے اولیاء کسی معین شخص کے قاتل ہونے کا دعوی کریں تو اولیاء میں سے پچاس اشخاص سے حلف لیا جائے گا کہ فلاں شخص نے اس کا عمداً قتل کیا ہے، تب وہ قصاص کے مستحق ہوں گے، یا یہ کہ خطأً قتل کیا ہے تو دیت کے مستحق ہوں گے۔

امام ابوحنیفہ کی رائے ہے کہ قسامت صرف مدعا علیہم سے ہوگی، پس مقتول کے اولیاء اہل محلّہ میں سے پچاس افراد منتخب کریں گے جو حلف لیں گے کہ نہ انہوں نے مقتول کو قتل کیا ہے اور نہ وہ قاتل کو جانتے ہیں، اس صورت میں قصاص ساقط ہوجائے گا اور دیت کا استحقاق ہوگا(۱)۔

(۱) تبصرۃ الحکام ۲/ ۴۷ اور اس کے بعد کے صفحات طبع الحلبی، معین الحکام رص ۱۶۲ اور اس کے بعد کے صفحات طبع المیمنیہ مصر۔

(۲) ارشاد الفحول رص ۲۳۸۔

(۱) البدائع ۷/ ۲۸۶ اور اس کے بعد کے صفحات، القلیوبی علی شرح المنہاج ۴/ ۱۶۶ اور اس کے بعد کے صفحات، الشرح الکبیر ۴/ ۲۳۵ اور اس کے بعد کے صفحات طبع دار الفکر، غایۃ المنتہی ۳/ ۳۰۸ طبع الشیخ علی آل ثانی، المغنی لابن قدامہ ۱۰/ ۳ اور اس کے بعد کے صفحات طبع اول المنار۔

اس مسئلہ میں تفصیل واختلاف ہے جس کے بیان کا مقام ''قسامت'' کی بحث ہے۔

عرف وعادت کی بنیاد پر فیصلہ:

۴۲- عرف وہ ہے جو عقل کی جہت سے نفوس انسانی میں راسخ ہوجائے اور طبائع سلیمہ اسے قبول کرلیں، ''عادت'' بھی اس تعریف میں شامل ہے، اس قول کی بنیاد پر کہ دونوں مترادف الفاظ ہیں، اور کہا گیا ہے کہ عادت زیادہ عام ہے، اس لئے کہ وہ ایک بار میں ثابت ہوجاتی ہے، اور ایک فرد یا چند افراد کی بھی ہوسکتی ہے۔

عرف وعادت جب تک کسی نص یا شرعی قاعدہ کے معارض نہ ہوں، حجت ہیں، ان پر احکام مبنی ہوتے ہیں، مفہوم کی تشریح میں ان دونوں سے استناد کیا جاتا ہے، اس میں بھی اختلاف وتفصیل ہے جس کے لئے اصولی ضمیمہ دیکھا جائے (۱)۔

(۱) معین الحکام ص ۱۶۱ طبع المیمنیہ مصر، تبصرۃ الحکام ۲/ ۵۷ طبع الحلبی، البجیرمی ۴/ ۷۷ طبع الحلبی۔

اَثر

تعریف:

۱- لغت میں اثر کے معانی میں سے ایک معنی شی یا خبر کا بقیہ ہے، کہا جاتا ہے: '' أثر فیه تأثیرا'' یعنی اس میں اثر چھوڑا (۱)۔

فقہاء اور اہل اصول کے نزدیک لفظ اثر کا استعمال ان لغوی معانی سے ہٹ کر نہیں ہوا ہے، چنانچہ وہ اثر کا اطلاق (بقیہ کے معنی میں) نجاست وغیرہ کے بقیہ پر کرتے ہیں، جیسا کہ وہ اس کا اطلاق خبر کے معنی میں کرتے ہیں تو اس سے مراد مرفوع یا موقوف یا مقطوع حدیث لیتے ہیں، اور بعض فقہاء اسے موقوف پر منحصر رکھتے ہیں، اور اثر کا اطلاق شی پر مرتب ہونے والی چیز کے معنی میں کرتے ہیں، جسے ان کے نزدیک حکم کا نام دیا جاتا ہے، یہ مفہوم اس وقت ہوتا ہے جب اثر کی اضافت کسی شی کی جانب کی جاتی ہے، مثلاً کہا جاتا ہے عقد کا اثر، فسخ کا اثر، نکاح کا اثر وغیرہ (۲)۔

متعلقہ الفاظ:

علامت:

۲- شی کی علامت اس سے قبل ہوتی ہے، اور شی کا اثر اس کے بعد

(۱) القاموس المحیط، لسان العرب، المصباح المنیر (أثر)۔

(۲) کشاف اصطلاحات الفنون ۱/ ۶۵ طبع کلکتہ ۱۸۶۱ء، تدریب الراوی ۱/ ۱۸۴، شائع کردہ المکتبۃ العلمیہ مدینہ منورہ۔

ہوتا ہے، کہتے ہیں : بادل اور ہوائیں بارش کی علامات ہیں، اور سیلاب کا بہاؤ بارش کا اثر ہے، اس معنی میں کہ سیلاب بارش پر دلالت کرتا ہے، نہ اس معنی میں کہ وہ بارش کی قطعی دلیل ہے (۱)۔

''ماثور'' کا اطلاق قول اور فعل پر ہوتا ہے، اثر کا اطلاق صرف قول پر ہوتا ہے (۲)، ''خبر'' کا اطلاق عموماً حدیث مرفوع پر ہوتا ہے، اور اثر وہ ہے جس کی نسبت صحابہ کی طرف کی جائے۔

اجمالی حکم:

۳- اثر کا حکم فقہی یا اصولی استعمالات کے تابع ہوکر مختلف ہوتا رہتا ہے۔

''شی کا بقیہ'' کے معنی میں اسکا استعمال ہوتو حکم یہ ہے کہ اگر اثر نجاست کا ازالہ دشوار ہوتو وہ معاف ہے (۳)، اگر شی پر مرتب ہونے والی چیز کے معنی میں استعمال ہوتو فقہاء عقد میں اثر اسے سمجھتے ہیں جس کے لئے عقد مشروع ہوا ہو، جیسے بیع میں ملکیت کی منتقلی اور نکاح میں استمتاع کی حلت (۴)۔

اگر حدیث موقوف یا مرفوع کے معنی میں استعمال ہوتو اس کی تفصیل کا مقام اصولی ضمیمہ ہے۔

بحث کے مقامات:

۴- شی پر مرتب ہونے والی چیز کے معنی میں اثر کے استعمال پر بحث کتب فقہ میں ہر مسئلہ کے تعلق سے اس کے باب کے تحت آتی ہے (۱)، جہاں تک ''بقیہ شی'' کے معنی کا تعلق ہے تو فقہاء نے طہارت کے باب میں اثر نجاست پر گفتگو کے ضمن میں اور جنایات کے باب میں اثر جنایت پر گفتگو کرتے ہوئے اس پر بحث کی ہے۔

(۱) الفروق فی اللغہ للعسکری رص ۶۲ طبع بیروت ۱۳۹۳ھ، دستور العلماء ار ۳۷ طبع بیروت ۱۳۹۵ھ۔
(۲) دستور العلماء ار ۳۷۔
(۳) شرح جمع الجوامع مع حواشیہ ار ۱۰۱-۱۰۲ طبع بیروت ۱۳۹۵ھ۔
(۴) حوالہ سابق۔

(۱) ابن عابدین ار ۲۲۱، الحطاب ار ۱۴۷، نہایۃ المحتاج ار ۲۴۱، کشاف القناع ار ۱۷۱۔

إثم

تعریف:

١ - إثم لغت میں گناہ کو کہتے ہیں، اور کہا گیا ہے کہ وہ ایسا کام کرنا ہے جو حلال نہ ہو (١)، اہل سنت کی اصطلاح میں اثم سزا کے استحقاق کو کہتے ہیں، اور معتزلہ کے نزدیک لزوم سزا کو کہتے ہیں، دونوں تعریفات میں فرق ہر دو فریق کے نزدیک معانی کے جواز وعدم جواز پر مبنی ہے (٢)۔

متعلقہ الفاظ:

٢ - **ذنب (گناہ):** کہا گیا ہے کہ وہ اثم ہی ہے۔ اس طرح یہ لفظ اثم کے مرادف ہوا (٣)۔

خطیئۃ (خطا): اس کے معانی میں سے ایک معنی بالقصد گناہ بھی ہے، اس معنی کے لحاظ سے یہ لفظ بھی اثم کے مطابق ہوا، اور بسا اوقات اس کا اطلاق بلاقصد صادر ہونے والی غلطی پر بھی ہوتا ہے، اس معنی میں وہ اثم کے مخالف ہوا، کیونکہ اثم قصد کے ساتھ ہی ہوتا ہے (٤)۔

(١) لسان العرب، الصحاح (اثم)۔
(٢) ابن عابدین ۳/ ۲۷۴ طبع اول۔
(٣) المصباح المنیر (ذنب)۔
(٤) لسان العرب (خطأ)، الفروق فی اللغۃ رص ۲۲۷ طبع دار الآفاق۔

اجمالی حکم:

٣ - "إثم"، بعض امور سے متعلق ہوتا ہے، مثلاً:

الف۔ فرض کا چھوڑنا: فرض عین کا تارک جیسے نماز کو چھوڑنے والا گنہ گار ہوتا ہے، اسی طرح فرض کفایہ جیسے نماز جنازہ کا تارک، جب کہ تمام لوگ اسے چھوڑ دیں، گنہ گار ہوتا ہے (١)۔

ب۔ واجب کا چھوڑنا: جب واجب کو فرض کے مرادف قرار دیا جائے تو واجب کا حکم بھی فرض کے مثل ہے۔

لیکن اگر اسے فرض کے مرادف قرار نہ دیا جائے جیسا کہ حنفیہ کی رائے ہے تو اس کے ترک کی صورت میں ترک فرض کے گناہ سے کمتر درجہ میں فرد اور اسی طرح جماعت گنہ گار ہوگی (٢)۔

ج۔ سنتوں کا چھوڑنا جب کہ ان کی حیثیت شعائر کی ہو:

اگر سنت مؤکدہ شعائر دینیہ میں سے ہو جیسے اذان، باجماعت نماز، تو اس کا ترک فی الجملہ تمام لوگوں کے لئے موجب گناہ ہے، اسی طرح سنت مؤکدہ کو چھوڑنے کا التزام بعض فقہاء کے نزدیک موجب گناہ ہے، اور حقیقت یہ ہے کہ فرض، واجب اور اس حالت میں سنت مؤکدہ، ان سبھوں کا ترک حرام ہے (٣)۔

د۔ حرام اور مکروہ عمل کرنا:

حرام کام کا کرنا موجب گناہ ہے، مکروہ اگر تحریمی ہو تو اس کو انجام دینے والا گنہ گار ہوگا، اور اگر تنزیہی ہو تو گنہ گار نہیں ہوگا (٤)۔

(١) شرح مسلم الثبوت ١/ ٦٣ طبع دار صادر۔
(٢) الموافقات للشاطبی ١/ ١٣٣ طبع دار المعرفہ۔
(٣) الموافقات ١/ ١٣٢، ١٣٧۔
(٤) الموافقات ١/ ١٣٣۔

مباح کا ترک یا اس پر عمل:
۴- مباح کے ترک یا اس پر عمل سے گناہ یا کراہت لازم نہیں آتی، جیسے مضاربت اور مساقات کرنا۔

اِثم اور عوارض اہلیت:
۵- مکرہ (مجبور کیا ہوا شخص)، بھولے ہوئے شخص، غلطی کرنے والے اور نشہ والے کے افعال سے گناہ کے تعلق میں فقہاء کے درمیان اختلاف اور تفصیل ہے جو اپنے مقامات پر دیکھی جاسکتی ہے (۱)۔

اثم اور حدود:
۶- حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ کی رائے ہے کہ گناہ (آخرت کی سزا) کو حدود ختم نہیں کرتے اور نہ پاک کرتے ہیں، امام شافعی فرماتے ہیں: حدود مسلمان کے لئے پاک کردینے والے ہوتے ہیں، غیر مسلم کے لئے نہیں (۲)۔

(۱) شرح مسلم الثبوت ۱/ ۱۶۸، ۱۷۰، ۲۹۵، ابن عابدین ۳/ ۱۶۵، القلیوبی و عمیرہ ۲/ ۱۵۵، ۱۹۶ طبع مصطفی الحلبی، جواہر الاکلیل ۲/ ۲۹۵ شائع کردہ عباس شقرون، المغنی ۸/ ۲۵۷ طبع اول۔

(۲) ابن عابدین ۳/ ۱۴۰، المغنی ۱۰/ ۳۲۲، البجیرمی علی شرح الخطیب ۴/ ۱۴۰ طبع دار المعرفہ، جواہر الاکلیل ۱/ ۱۱۴، الفروق ۱/ ۲۱۵ طبع دار احیاء الکتب العربیہ۔

اِجابت

تعریف:
۱- اِجابت لغت میں ''بات کا جواب دینے'' کو کہتے ہیں۔

اِجابت اور استجابت ایک معنی میں ہے، کہا جاتا ہے: "أجابه عن سؤاله" (اس کے سوال کا جواب دیا) اور "استجاب له" کا مفہوم ہے فلاں کو کسی چیز کی طرف بلایا تو اس نے اطاعت کی، "أجاب الله دعاءه" اللہ نے اس کی دعا قبول کی، اور ''استجاب الله له'' کا بھی یہی مفہوم ہے۔

قول کا جواب کبھی قول کے اقرار کو متضمن ہوتا ہے اور کبھی قول کے ابطال کو، اور جواب اسی وقت کہا جائے گا جب طلب کے بعد ہو (۱)۔

فقہاء اس لفظ کا استعمال لغوی معنی میں ہی کرتے ہیں۔

اجابت بسا اوقات عمل سے ہوتی ہے، جیسے ولیمہ کی دعوت (کی اجابت) قبول کرنا، اور کبھی قول سے ہوتی ہے خواہ جملہ کی شکل میں ہو جیسے سلام کا جواب، یا صرف حرف جواب کی صورت میں ہو، جیسے ''ہاں'' اور ''کیوں نہیں''، کہ احکام میں اس کا اعتبار کیا جاتا ہے۔

اور کبھی قابل فہم اشارہ کے ذریعہ ہوتی ہے۔

اور کبھی خموشی جواب سمجھی جاتی ہے، جیسے اجازت نکاح طلب

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر، المفردات للأصفہانی (جوب)۔

کرتے وقت کنواری لڑکی کی خاموشی (۱)۔

متعلقہ الفاظ:

۲- اغاثت: نصرت واعانت کو کہتے ہیں (۲)۔

اجابت کبھی اعانت ہوتی ہے اور کبھی نہیں۔

اجابت سے پہلے طلب کا ہونا ضروری ہے، لیکن اغاثت کبھی بغیر طلب بھی ہوتی ہے۔

قبول: تصدیق ورضامندی کو کہتے ہیں، اجابت کبھی تصدیق ورضامندی ہوتی ہے اور کبھی نہیں (۳)۔

اجمالی حکم:

۳- اجابت کا شرعی حکم امر مطلوب کے لحاظ سے مختلف ہوا کرتا ہے۔

چنانچہ دعوت اسلامی کو قبول کرنا بفرائض دین جن کا انسان مخاطب ہے، پر عمل کرنا، امیر کی دعوت جہاد پر لبیک کہنا بلا اختلاف واجب امور ہیں (۴)۔

اور غیر سے دفع ضرر کا عمل جیسے فریادرس کی مدد باتفاق واجب ہے، بلکہ اس کی مدد کے لئے نماز توڑ دی جائے گی (۵)۔

اگر اجابت جھگڑا واختلاف دور کرنے کے لئے ہو، جیسے قاضی کے روبرو مدعا علیہ کی پیشی، اور جیسے گواہ بننے کے لئے آمادگی، تو یہ بھی بالاتفاق واجب ہے (۱)۔

اجابت کبھی مستحب ہوتی ہے، جیسے مؤذن کو جواب دینا (۲) یعنی مؤذن کے کلمات دہرانا۔

اور کبھی اجابت حرام ہوتی ہے جیسے معصیت کے لئے آمادہ ہونا (۳)۔

عقود میں اجابت نام ہے ایجاب کے مقابل کا (۴)، فقہاء کے عرف میں اس کا نام قبول ہے۔

اللہ تعالی کی جانب سے اجابت اس قبولیت کا نام ہے جس کی امید انسان اپنی دعا اور اپنے عمل کے ذریعہ اللہ سے رکھتا ہے (۵)۔

بحث کے مقامات:

۴- اجابت کے متعدد احکام ہیں جن کی تفصیل ان کے مقامات پر کی جاتی ہے، چنانچہ اجابت ولیمہ (ولیمہ قبول کرنا) کی بحث نکاح کے باب میں، اجابت والدین (والدین کی بات ماننے) کی بحث جہاد اور نماز کے باب میں آتی ہے، اسی طرح خطبۂ جمعہ کے درمیان سلام کے جواب، اذان جمعہ پر نکل پڑنے اور عقود جیسے وصیت اور بیع وغیرہ میں اجابت (قبول) کی بحثیں ہیں (۶)۔

---

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۲۶۵ طبع اول بولاق، نہایۃ المحتاج ۸/ ۴۷ طبع الحلبی، المغنی ۵/ ۳۴۸ طبع المنار، کفایۃ الطالب الربانی ۱/ ۴۳ طبع مصطفی الحلبی۔

(۲) المصباح المنیر۔

(۳) المصباح المنیر۔

(۴) القرطبی ۷/ ۳۸۹، ۹/ ۳۰۶ اور اس کے بعد کے صفحات طبع دار الکتب المصریہ، کفایۃ الطالب الربانی ۲/ ۳۱۵، بدائع الصنائع ۷/ ۱۰۰، ۱۳۵، ۱۴۰ طبع الجمالیہ، المہذب ۲/ ۳۳۱ طبع عیسی الحلبی، ابن عابدین ۱/ ۵۵۳، المغنی ۲/ ۱۴۵۔

(۵) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۴۷۸، منح الجلیل ۱/ ۱۸۷ شائع کردہ طرابلس لیبیا۔

(۱) البدائع ۶/ ۲۴۴، کفایۃ الطالب ۲/ ۲۷۱، القلیوبی ۴/ ۳۲۹-۳۳۰ طبع مصطفی الحلبی، المغنی ۹/ ۸۶، ۱۴۶۔

(۲) ابن عابدین ۱/ ۲۶۵، الشرح الصغیر ۱/ ۸۷ طبع الحلبی، المہذب ۱/ ۵۸۔

(۳) سنبیہ الغافلین ص ۲۱۶-۲۲۰ طبع الجمالیہ، الفروق للقرافی ۴/ ۷۹ طبع دار احیاء الکتب العربیہ، کفایۃ الطالب ۲/ ۳۲۸-۳۳۴۔

(۴) البدائع ۷/ ۳۳۳، منح الجلیل ۲/ ۴۶۴۔

(۵) سنبیہ الغافلین ص ۱۴۵-۱۴۶، ابن عابدین ۱/ ۵۵۴۔

(۶) ابن عابدین ۵/ ۲۲۱، ۱/ ۴۷۸، کفایۃ الطالب ۲/ ۳۷۸، المغنی ۲/ ۱۴۵، البدائع ۶/ ۳۳۳۔

اجارہ

فصل اول
اجارہ کی تعریف اور اس کا حکم

اجارہ کی تعریف:

۱- لغت میں ''اجارہ'' اجرت کا نام ہے، اور اجرت مزدور کا معاوضہ (کراء) ہے(۱) ''اجارہ'' ہمزہ کے زیر کے ساتھ مشہور ہے، لیکن ہمزہ کے پیش کے ساتھ بھی منقول ہے، ایسی صورت میں یہ ''لی ہوئی چیز'' یعنی کام کے عوض کے معنی میں ہوگا، زیر اور پیش کے علاوہ یہ لفظ ہمزہ کے ''زبر'' کے ساتھ بھی منقول ہے، اس طرح ''اجارہ'' کے ہمزہ پر تینوں حرکتیں منقول ہیں، لیکن مبرد سے اس لفظ کی جو تحقیق نقل کی گئی ہے وہ یہ ہے: ''أجر'' اور ''آجر'' ''إجاراً'' اور ''إجارۃ''، اس تحقیق کے مطابق یہ لفظ ''مصدر'' ہے، اور یہی معنی اس کے اصطلاحی مفہوم سے ہم آہنگ ہے(۲)۔

۲- فقہاء کی اصطلاح میں اجارہ ایسا عقد معاوضہ (جس میں دوطرفہ لین دین ہو) ہے جس میں عوض کے بدلہ میں کسی شیٔ کی منفعت کا مالک بنادیا جائے(۳)۔

مالکیہ اکثر وبیشتر لفظ اجارہ کو اس عقد کے ساتھ خاص کرتے ہیں جو آدمی کے منافع اور کشتی اور حیوان کو چھوڑ کر دیگر اشیاء منقولہ کے منافع پر کیا جائے، اور زمین، مکانات، کشتیاں اور جانوروں سے عوض دے کر نفع اٹھانے کے معاملہ کو ''کراء'' (کرایہ داری) سے تعبیر کرتے ہیں، لیکن خود ان علماء کو بھی اعتراف ہے کہ مقصد ومنشاء کے اعتبار سے ''اجارہ'' اور ''کراء'' ایک ہی چیز ہے(۱)۔

۳- چونکہ ''اجارہ'' معاوضہ پر مبنی معاملہ ہے، اس لئے اجارہ پر لگانے والا دوسرے فریق کے نفع اٹھانے سے پہلے (جس کی تفصیل آگے آئے گی) بھی اس سے اپنا عوض وصول کرسکتا ہے، ٹھیک اسی طرح جیسے کہ تاجر گاہک کے سامان پر قبضہ کرنے سے پہلے بھی اس سے اپنے سامان کی قیمت حاصل کرسکتا ہے، لہذا جب وہ عوض وصول کرلے، تو چاہے دوسرا فریق سامان اجارہ سے نفع اٹھائے یا نہیں؟ بالاتفاق وہ اس عوض کا مالک ہوجائے گا، آگے اس کی وضاحت آئے گی۔

لزوم وعدم لزوم کے اعتبار سے اجارہ:

۴- عام فقہاء کے نزدیک اجارہ میں اصل یہی ہے کہ وہ ''لازم'' ہے، فریقین میں سے کوئی ایک تنہا اس معاملہ کو ختم نہیں کرسکتا، سوائے اس کے کہ کوئی ایسی بات پائی جائے جس کی وجہ سے لازمی معاملات بھی توڑے جاسکتے ہوں، مثلاً جس سامان کا اجارہ کیا گیا تھا اس میں کوئی نقص ہو (اور پہلے سے اس کی وضاحت نہ کی گئی ہو) یا وہ سامان اس لائق نہ رہے کہ اس سے طے شدہ نفع اٹھایا جاسکے(۲) ان حضرات کی دلیل ارشاد ربانی ہے: "أَوْفُوْا بِالْعُقُوْدِ" (۳) (طے شدہ معاملات کو پورا کرو)۔

---

(۱) المغرب، مقاییس اللغۃ: مادہ (آجر)۔
(۲) حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۲ طبع بولاق۔
(۳) کشف الحقائق ۲/ ۱۵۱ طبع ۱۳۲۲ھ، المبسوط ۱۵/ ۷۴ طبع اول، الأم ۳/ ۲۵۰ طبع اول ۱۳۲۱ھ، المغنی مع الشرح الکبیر ۶/ ۳ طبع المنار ۱۳۴۷ھ الشرح الصغیر علی أقرب المسالک ۴/ ۵۔

---

(۱) الشرح الصغیر علی اقرب المسالک ۴/ ۵، الشرح الکبیر للدردیر مع حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۲ طبع دار الفکر۔
(۲) المغنی مع الشرح الکبیر ۶/ ۲۰، بدایۃ المجتہد ۲/ ۲۵۱۔
(۳) سورۂ مائدہ/ ۱۔

امام ابوحنیفہ اور ان کے اصحاب کا قول ہے کہ اجارہ پر لینے والے شخص کو کوئی عذر پیش آجائے تو وہ یک طرفہ اس معاملہ کو ختم کرسکتا ہے، مثلاً کسی نے دکان کرایہ پر لی کہ اس میں تجارت کرے گا، مگر آگ لگ گئی اور سامان تجارت جل گیا یا چوری ہوگیا، تو اب اجارہ ختم کیا جاسکتا ہے کہ یہ اور اس طرح کے اعذار پیش آجانے پر وہ نفع اٹھانا ممکن نہیں رہا جو باہم طے پایا تھا، اور یہ بات کرایہ پر لی گئی چیز کی ہلاکت پر قیاس کرتے ہوئے کہی گئی ہے(۱)، (پس اسی طرح جب اس سامان سے انتفاع کی گنجائش نہ رہی ہو تب بھی یہ معاملہ باقی نہیں رہے گا کہ اصل مقصود "نفع" اٹھانا ہی ہے)، چنانچہ (خود مالکیہ میں سے) ابن رشد نے بھی اجارہ کے عقد کا جائز ہونا ہی نقل کیا ہے۔

متعلقہ الفاظ:

بیع:

۵- گو اجارہ بھی خرید وفروخت ہی کے قبیل سے ہے، لیکن ان دونوں میں نقطۂ امتیاز یہ ہے کہ اجارہ میں خود شی فروخت نہیں کی جاتی، اس کا نفع فروخت کیا جاتا ہے جب کہ بیع میں خود شی ہی فروخت کی جاتی ہے(۲) اسی طرح اجارہ فی الفور بھی نافذ ہوسکتا ہے اور کسی مدت خاص کے بعد بھی، لیکن "بیع" فی الفور نافذ ہوتی ہے، اجارہ میں معاملہ کی اصل اساس یعنی "منفعت" بہ یک دفعہ حاصل نہیں ہوتی، "بیع" میں مبیع ایک ہی ساتھ وصول کرلی جاتی ہے۔ اسی طرح ضروری نہیں کہ جن چیزوں کا اجارہ درست ہو ان کو فروخت کرنا بھی درست ہو، مثلاً ایک آزاد شخص کو "اجیر" رکھا جاسکتا ہے، اس لئے کہ معاملہ کی بنیاد اس شخص کا عمل اور محنت ہے، لیکن کسی آزاد کو بیچا نہیں جاسکتا، کیونکہ وہ مال نہیں ہے۔

عاریت:

۶- اجارہ اور عاریت میں یہ فرق ہے کہ اجارہ میں دوسرے کو منفعت کا مالک بنایا جاتا ہے، اور اس سے اس کا عوض حاصل کیا جاتا ہے، لیکن عاریت میں بلاعوض نفع کا مالک بنایا جاتا ہے یا بعض فقہاء کی رائے کے مطابق جس کو عاریتاً دیا گیا ہو اس کے لئے نفع کو مباح کردیا جاتا ہے۔ تاہم "عاریت" بلاعوض نفع کا مالک بنانا ہے یا نفع کو مباح کرنا ہے، اس اختلاف کے مطابق جو فقہاء کے درمیان ہے، جس کی تفصیل اپنے مقام پر آئے گی۔

جعالہ:

۷- "اجارہ" اور "جعالہ" میں یہ فرق ہے کہ "جعالہ" ایسے نفع پر اجیر رکھنے کا نام ہے جس کا حصول متوقع ہو، اور اس میں صاحب معاملہ "عامل" کے عمل کے کسی جزء سے نفع نہیں اٹھاتا بلکہ اس کے عمل کے مکمل ہونے پر ہی اس کو نفع حاصل ہوتا ہے(۱)، "جعالہ" ایسا معاملہ ہے جو ایک حد تک لازم نہیں ہوتا۔

---

(۱) المغنی ۶/ ۲۰-۲۱، بدایۃ المجتہد ۲/ ۲۵۱، الفتاوی الہندیہ ۴/ ۴۱۰۔

(۲) اجارہ میں معاملہ جس چیز پر ہوتا ہے وہ شی کے منافع ہیں، یہی اکثر اہل علم، امام مالک، امام ابوحنیفہ اور اکثر شافعیہ کی رائے ہے، بعض شافعیہ کا خیال ہے کہ معاملہ کی بنیاد خود وہ شی ہے، اس لئے کہ وہ موجود ہے اور اسی کی طرف معاملہ کی نسبت کی جارہی ہے، اس بات کی دلیل کہ معاملہ نفع پر ہے نہ کہ اصل شی پر، یہ ہے کہ اجارہ کے ذریعہ ہی نفع اور اس کے مقابلہ میں اجرت حاصل ہوتی ہے، خود وہ شی حاصل نہیں ہوتی، معاملہ کی نسبت اس شی کی طرف محض = اس لئے کی جاتی ہے کہ وہی نفع کا محل ہے (المغنی ۶/ ۳-۵، کشاف القناع ۳/ ۵۴۷ طبع انصار السنہ ۱۳۶۶ھ)۔

(۱) بدایۃ المجتہد ۲/ ۲۵۷ طبع ۱۳۸۶ھ۔

استصناع:

۸ - (اجیر مشترک کے حق میں) اجارہ اور "استصناع" (جس میں کوئی چیز فروخت کی جاتی ہے، لیکن اس کے ساتھ بیچنے والے کے عمل ومحنت کی شرط بھی ہوتی ہے) کے درمیان فرق یہ ہے کہ اجارہ میں محنت "اجیر" کی ہوتی ہے اور سامان دوسرے فریق کا ہوتا ہے، لیکن "استصناع" میں سامان اور محنت دونوں ہی اجیر یعنی صانع کی طرف سے ہوتے ہیں۔

اجارہ کا شرعی حکم اور اس کی دلیل:

۹ - "اجارہ" شریعت میں جائز ہے (۱) اور کتاب وسنت اور اجماع وقیاس سے اس کا ثبوت ہے:

ارشاد باری ہے: "فَإِنْ أَرْضَعْنَ لَكُمْ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ" (۲) (پھر وہ لوگ تمہارے لئے رضاعت کریں تو تم انہیں ان کی اجرت دو)۔

حضرت ابو سعید خدری رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا: "من استأجر أجيراً فليعلمه أجره" (۳) (جو کسی کو اجیر رکھے، اس کو پہلے اس کی اجرت بتادے) ایک اور موقع پر آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "أعطوا الأجير أجره قبل أن يجف

(۱) المبسوط ۱۵/ ۷۴-۷۵، البدائع ۴/ ۱۷۴، بدایۃ المجتہد ۲/ ۲۴۰ طبع ۱۳۸۶ھ۔
(۲) سورۂ طلاق/ ۶۔
(۳) حدیث: "من استأجر أجيرا......" کی روایت بیہقی نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے اس کی ابتداء کے الفاظ یہ ہیں: "لا يساوم الرجل على سوم أخيه" (کوئی شخص اپنے بھائی کے معاملہ کے ہوتے ہوئے اپنے لئے بھاؤ تاؤ نہ کرے)، اور اس کی روایت انہوں نے حضرت ابو سعیدؓ سے بھی کی ہے جو منقطع ہے البتہ معمر نے حماد سے مرسلاً روایت کرکے اس کی متابعت کی ہے

عرقه" (۱) (اجیر کو اس کا پسینہ خشک ہونے سے پہلے اجرت دے دو) ایک روایت میں آپ ﷺ کا ارشاد نقل کیا گیا ہے: "ثلاثة أنا خصمهم يوم القيامة" (میں قیامت کے دن تین آدمیوں کے خلاف فریق ہوں گا)، اور آپ ﷺ نے ان میں ایک شخص کو شمار کیا "استأجر أجيراً فاستوفى منه ولم يعطه أجره" (۲) (جو کسی کو مزدوری پر رکھے، اور اس سے پورا کام لے مگر اجرت ادا نہ کرے) اس کے علاوہ خود آپ ﷺ کا عمل اور اس طرح کے معاملات پر آپ ﷺ کا سکوت بھی اس کے جائز ہونے کی دلیل ہے۔

نیز عہد صحابہ سے آج تک اس پر اجماع بھی رہا ہے (۳)۔

عقل وقیاس سے اس کی دلیل یہ ہے کہ جو چیزیں انسان کی ملکیت میں نہیں ہوتیں، انسان ان سے بھی نفع اندوز ہونا چاہتا ہے، اجارہ کے ذریعہ انسان یہ مقصد حاصل کرسکتا ہے، اور یہ اس کے لئے آسانی کا باعث بنتا ہے، پس انسان جس طرح اشیاء کا محتاج ہے، اسی طرح اس کے منافع کا بھی حاجت مند ہے، مفلس کو دولت مند کے مال کی حاجت ہے، اور دولت مند کو غرباء کی محنت اور مزدوری کی اور شریعت نے جن

= عبد الرزاق نے حضرت ابو ہریرہ اور حضرت ابو سعید خدری سے یا ان میں سے کسی ایک سے ان الفاظ میں روایت کی ہے: "من استأجر أجيرا فليسم له أجره" (جو کسی کو اجیر رکھے تو اس کی اجرت متعین کردے)، اسی مضمون کی روایت مسند احمد میں حضرت ابو سعید خدری ہی سے بواسطہ ابراہیم مروی ہے ابو بکر ہیثمی نے کہا کہ میرے خیال میں "ابراہیم" کا حضرت ابو سعید خدری سے سماع ثابت نہیں، ابو داؤد نے اس کو مراسیل میں ذکر کیا ہے، اور نسائی کے نزدیک یہ روایت مرفوع نہیں ہے۔
(۱) اس کی روایت ابن ماجہ نے اپنی سنن میں "الرھون" کے تحت کی ہے۔
(۲) اس کی روایت ابن ماجہ نے "الرھون" کے تحت اور بخاری نے "البیوع" اور "اجارہ" میں کی ہے۔
(۳) البدائع ۴/ ۱۷۳، المبسوط ۱۵/ ۷۴، الہدایہ وتکملہ الفتح ۷/ ۱۴۶-۱۴۷ طبع بولاق، الشرح الصغیر ۴/ ۵-۶، بدایۃ المجتہد ۲/ ۲۴۰، نہایۃ المحتاج ۵/ ۲۵۹ طبع ۱۳۵۷ھ المغنی مع الشرح الکبیر ۶/ ۲ طبع المنار ۱۳۴۷ھ۔

معاملات کو روا رکھا ہے، ان میں لوگوں کی حاجت کی رعایت ہی مقصود ہے، پس اجارہ کی مشروعیت سے لوگوں کی حاجت پوری ہوتی ہے اور مقصود شرع کی موافقت بھی (۱)، یہی اجارہ کی مشروعیت کی حکمت ہے۔

فصل دوم

عقد اجارہ کے ارکان

تمہید:

۱۰ - عقد اجارہ کے ارکان کتنے ہیں؟ اس میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے، پس جمہور اس رائے پر ہیں کہ اجارہ کے ارکان یہ ہیں: اجارہ کے صیغے (ایجاب اور قبول)، معاملہ کے دونوں فریق، وہ نفع اور اجرت جس پر معاملہ کیا گیا ہے۔ حنفیہ کے یہاں اجارہ کا رکن صرف ایجاب وقبول ہے، رہ گئے فریقین اور نفع واجرت تو یہ اس معاملہ کے متعلقات ہیں اور ان اسباب میں سے ہیں جن کے ذریعہ یہ معاملہ وجود میں آتا ہے، ہاں جب تک یہ تمام چیزیں جمع نہ ہوجائیں اجارہ کا وجود نہیں ہوسکتا، پس تمام فقہاء اور حنفیہ کے درمیان یہ اختلاف محض لفظی ہے، احکام پر ان کا اثر نہیں پڑتا۔

پہلی بحث

عقد اجارہ کے لئے تعبیر اور اس کی شرطیں

صیغہ:

۱۱ - عقد اجارہ کا ''صیغہ'' وہ لفظ یا اس کا قائم مقام ہے جس سے فریقین کے ارادہ کا اظہار مکمل طور پر ہوجائے، اور یہ ایجاب وقبول کے ذریعہ ہوگا، ایجاب اس شخص کی طرف سے اظہار کا نام ہے جو نفع کا مالک بنائے، اور قبول اس شخص کی طرف سے ہوتا ہے جو اس کا مالک بنتا ہے، یہ جمہور کی رائے ہے، حنفیہ کی رائے ہے کہ دونوں فریقوں میں سے جس کی طرف سے پہل ہو اس کے اظہار کو ''ایجاب'' کہتے ہیں اور دوسرے فریق کے کلام کو ''قبول'' کہتے ہیں۔

تاہم صیغوں سے متعلق تفصیل خود ''عقد'' (معاملہ) سے متعلق گفتگو کے موقع پر ذکر کی جائے گی۔

۱۲ - جمہور فقہاء کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ اجارہ کسی بھی ایسی تعبیر سے منعقد ہوجاتا ہے جو اجارہ کو بتاتی ہو، جیسے استیجار (اجرت پر رکھنا)، اکتراء (کرایہ پر لینا)، اکراء (کرایہ پر دینا) اور اگر یوں کہے کہ میں نے یہ مکان ایک ماہ کے لئے تم کو اتنے روپے کے عوض عاریۃً دیا، تب بھی یہ کرایہ ہی کا معاملہ متصور ہوگا، کیونکہ عوض لے کر عاریت پر کوئی چیز دینا اجارہ ہی ہے۔ اسی طرح اجارہ منعقد ہوجاتا ہے اگر کوئی شخص یہ کہے کہ میں نے فلاں شئی کے منافع ایک مہینہ کے لئے اتنے معاوضہ پر تمہیں ہبہ کردیئے، اور اسی طرح اگر یہ کہے کہ میں نے تجھ سے اس بات پر صلح کرلی کہ تو اس گھر میں اتنے کرایہ کے بدلے ایک مہینہ سکونت اختیار کرے، یا یوں کہے کہ میں نے تجھ کو اتنی اجرت پر ایک سال کے لئے اس گھر کے منافع کا مالک بنادیا، یا یوں کہے کہ میں نے ایک سال کے لئے اس گھر کی منفعت کو تیرے گھر کی منفعت کے عوض میں دیا، یا یہ کہ میں نے تم کو یہ درا ہم سپرد کئے اس کپڑے کی سلائی کے لئے، یا فلاں فلاں اوصاف کے حامل جانور کے سلسلے میں، یا مجھے مکہ تک پہنچانے کے سلسلے میں، ان تمام صورتوں میں جب دوسرا فریق کہے کہ میں نے قبول کیا تو اجارہ کا معاملہ منعقد ہوجائے گا (۱)، حالانکہ یہ الفاظ اگرچہ اصلاً لغت میں اجارہ کے لئے وضع نہیں کئے گئے ہیں، لیکن ان مقامات پر عوض لے کر منفعت کا مالک بنانے کا معنی دیتے

---

(۱) المبسوط ۱۵/۷۴، ۷۵، البدائع ۴/۱۷۴، بدایۃ المجتہد ۲/۲۴۰ طبع ۱۳۸۶ھ۔

(۱) الدر المختار شرح تنویر الأبصار ۵/۳ طبع بولاق، الفتاوی الہندیہ ۴/۴۰۹۔

ہیں (اور اسی کو اجارہ کہتے ہیں)۔

۱۳ - حنابلہ نے اس مسئلہ میں اور بھی توسع سے کام لیا ہے، وہ کہتے ہیں کہ ''اجرت'' (میں نے اجرت پر دیا) اور اس کے ہم معنی الفاظ جیسے کراء سے اجارہ منعقد ہوجاتا ہے، چاہے اس کی نسبت کسی سامان کی طرف بعینہ کی جائے جیسے میں نے فلاں سامان تم کو اجارہ پر دیا یا فلاں سامان تم کو کرایہ پر دیا، یا اس شی کے نفع کی طرف، جیسے کہا جائے: میں نے تجھ سے اس مکان کے نفع کا اجارہ کیا، یا تجھ کو اس کے نفع کا مالک بنایا۔ ایسے ہی لفظ بیع کی نسبت نفع کی طرف کی جائے جیسے میں نے تجھ سے اس کا نفع، یا گھر میں رہائش فروخت کی وغیرہ، تو اس سے بھی اجارہ منعقد ہوجاتا ہے۔ حنابلہ کہتے ہیں کہ اصل یہ ہے کہ اگر فریقین ایک دوسرے کے مقصد سے آگاہ ہوگئے تو یہ اجارہ کے لئے کافی ہے، چاہے کوئی سی بھی تعبیر ہو جس سے فریقین ایک دوسرے کے مقصد کو جان لیں، اس لئے کہ صاحب شریعت نے معاملہ کرنے کی تعبیرات متعین نہیں کی ہیں، بلکہ ان کا مطلق ذکر کیا ہے (۱)۔

منفعت کے لئے فروخت کرنے کی تعبیر سے اجارہ منعقد ہونے کا ایک قول حنفیہ اور شافعیہ کا بھی ہے، اس لئے کہ اجارہ بھی بیع ہی کی ایک قسم ہے جس میں بیع ہی کی طرح مالک بنادیا جاتا ہے، اور جس چیز کا عوض لیا جاتا ہے اس کے مقابلہ عوض منقسم ہوتا ہے، لہذا اجارہ بھی بیع کے لفظ سے منعقد ہوجائے گا (۲)۔

۱۴ - حنفیہ کے ایک قول اور شافعیہ کے صحیح تر قول کے مطابق اجارہ اس تعبیر سے منعقد نہیں ہوتا کہ ''میں نے تجھ سے اس کا نفع فروخت کردیا'' اس لئے کہ اجارہ سے شی کی منفعت ملک میں آتی ہے، اور لفظ بیع عین شی کی تملیک کے لئے وضع کیا گیا ہے، پس بیع میں بیع کو منفعت کے ذیل میں ذکر کرنا بیع کے لئے مفسد ہے، کیونکہ یہ لفظ اجارہ سے کنایہ نہیں ہے، اجارہ نام میں بھی اور حکم میں بھی بیع سے مختلف ہے (۱)، نیز جو چیز ابھی وجود ہی میں نہ آئی ہو اس کی بیع باطل ہے، اور اجارہ میں بھی جن منافع پر معاملہ کیا جاتا ہے وہ عقد کے وقت معدوم ہوتے ہیں جیسا کہ حنفیہ کہتے ہیں (۲)۔

گفتگو کے بغیر لین دین کے ذریعہ اجارہ:

۱۵ - حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ قیمتی اور معمولی ہر طرح کی اشیاء میں فعل کے ذریعہ بھی باہمی عقد کو جائز قرار دیتے ہیں، بشرطیکہ رضامندی متحقق ہوجائے اور ارادہ واضح ہوجائے، اور یہی ایک قول شافعیہ کا ہے جس کو امام نووی اور ایک جماعت نے اختیار کیا ہے، قدوری حنفی نے جواز کے لئے یہ قید لگائی ہے کہ اس طرح صرف معمولی اشیاء میں ہی معاملہ کیا جاسکتا ہے نہ کہ قیمتی چیزوں میں، اور شافعیہ کے نزدیک بھی ایک قول یہی ہے، لیکن ان کا اصل مذہب یہ ہے کہ اس طرح معاملہ درست نہ ہوگا، اور حالات وقرائن جس بات کو بتاتے ہوں اس کا اعتبار کیا جائے گا، اگر وہ چیز کرایہ کے لئے تیار کی گئی ہو، جیسے کوئی شخص ہوٹل میں رات بسر کرے تو یہ کرایہ کا معاملہ سمجھا جائے گا۔

شافعیہ کے اس مذہب کے مطابق کہ گفتگو کے بغیر لین دین کے ذریعہ اجارہ کا معاملہ جائز وکافی نہیں، اگر درزی کو سلائی کے لئے

= مواہب الجلیل ۵/ ۳۹۰، الشرح الصغیر ۴/ ۷، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۲، نہایۃ المحتاج ۵/ ۲۶۱ طبع ۱۳۵۷ھ۔

(۱) کشاف القناع ۳/ ۵۴۷-۵۴۸ طبع مطبعۃ أنصار السنۃ۔

(۲) المہذب ۱/ ۳۹۵ طبع عیسی الحلبی، الفتاوی الہندیہ ۴/ ۴۰۹-۴۱۰۔

(۱) حاشیۃ القلیوبی ۳/ ۶۷، المہذب ۱/ ۳۹۵، نہایۃ المحتاج ۳/ ۲۶۰-۲۶۱، البجیرمی ۳/ ۱۷۴۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۳۔

کپڑے دے اور وہ سل دے مگر دونوں میں سے کسی نے بھی اجرت کا ذکر نہیں کیا تو اس کی کوئی اجرت نہیں ہوگی۔ بعض کی رائے ہے کہ وہ مناسب و معروف اجرت کا حق دار ہوگا، اس لئے کہ اس نے اپنا نفع اس پر صرف کیا ہے۔ بعض حضرات کا خیال ہے کہ اگر وہ شخص اجرت لے کر اس کام کو انجام دینے میں معروف ہو تب تو وہ مناسب اجرت (اجرت مثل) کا حق دار ہوگا ورنہ نہیں (۱)۔

اجارہ کا فوری نفاذ، اس کی اضافت اور شرط کے احکام:

۱۶- اجارہ میں اصل یہ ہے کہ وہ فی الفور قابل نفاذ ہو، چنانچہ اگر تعبیر میں ایسی صراحت موجود نہ ہو جو اس معاملہ کے فی الفور نافذ نہ ہونے کو بتاتی ہو، یا معاملہ کی ابتداء کب سے ہوگی اس کی صراحت نہ کی جائے، تو اجارہ وقت عقد سے شروع ہو جائے گا اور یہ اجارہ منجز ہوگا۔

''اجارہ'' جب مستقبل کے لئے کیا جائے گا تو پھر دو صورتیں ہوں گی اور ان کے احکام میں فرق ہوگا، ایک یہ کہ بعینہ کسی شی پر اجارہ ہو، دوسرے ایسی چیز پر اجارہ ہو جو ذمہ میں ثابت ہو۔

اجارہ کی اس دوسری صورت میں اجارہ کا تعلق ایسی منفعت سے ہوتا ہے جس کی صفات متعین کر دی جاتی ہیں اور کوئی شخص اس کا ذمہ دار بنتا ہے مثلاً کوئی موٹر کرایہ پر لی جائے اور موٹر کی وہ تفصیلات بھی متعین کر دی جائیں جن پر معاملہ کے دونوں فریق کا اتفاق ہوا ہے اور وہ کہے کہ "ألزمت ذمتك إجارتي إياها "(میں نے اس شی کے اجارہ کو تمہارے ذمہ لازم کیا)۔

پس اس صورت میں اگر مطلق معاملہ کیا اور ذمہ کا ذکر نہیں کیا تو یہ عین اس شی کا اجارہ ہوگا۔ اور ''اجارہ عین'' شی متعین کی منفعت پر وارد ہوتا ہے، جیسے زمین، جانور اور انسان سے حاصل ہونے والی منفعت، جمہور نے ان دونوں قسم کے اجارہ میں مستقبل سے متعلق معاملہ طے کرنے کو صحیح قرار دیا ہے اور دونوں میں کوئی فرق نہیں کیا ہے، جبکہ شافعیہ کا مسلک ان کے صحیح تر قول کے مطابق یہ ہے کہ اضافت اسی صورت میں صحیح ہوگی جب ثابت فی الذمہ کے بارے میں ہو، اعیان پر وارد ہونے والے اجارہ میں اضافت صحیح نہیں ہوگی، شافعیہ کے ہاں بھی بعض صورتیں اس سے مستثنیٰ ہیں جن میں ''اجارہ عین'' میں اضافت جائز قرار دی گئی ہے، جیسے اس صورت میں جب کہ عقد اور اس مدت کے درمیان جس کی طرف اجارہ کی اضافت کی گئی ہے تھوڑے سے وقت کا فاصلہ ہو، جیسے اگلے دن حاصل ہونے والی منفعت کے لئے رات کو اجارہ کا عقد کرنا، یا حج کے لئے سواری کے اوپر حج شروع ہونے سے پہلے اجارہ کا عقد کرنا بشرطیکہ اس کے شہر والوں نے تیاری شروع کر دی ہو، مگر رافعی اور نووی کی رائے ہے کہ یہ فرق محض لفظی ہے، کیونکہ ''اجارہ ذمہ'' کا تعلق بھی اصل میں عین شی یعنی اس کی منفعت سے ہے (۱)۔

۱۷- چونکہ اجارہ میں اصل لازم ہونا ہے جیسا کہ مذکور ہوا، اس لئے معاملہ کے دونوں فریق میں سے ایک یک طرفہ طور پر اس کو ختم کرنے کا مجاز نہ ہوگا، ہاں امام محمد (ان سے مروی دو روایتوں میں سے ایک کے مطابق) اس کے قائل ہیں کہ اجارہ مضافہ میں (وہ اجارہ جس کی نسبت مستقبل کی طرف کی گئی ہو) اس کی مدت آنے سے پہلے ہی فریقین

---

(۱) البدائع ۵/ ۱۳۴، حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۴ طبع بولاق، الفتاوی الہندیہ ۴/ ۴۰۹، الشرح الصغیر ۴/ ۸ طبع دار المعارف مصر، مواہب الجلیل ۵/ ۳۹۰، نہایۃ المحتاج ۳/ ۲۶۳ و ۵/ ۳۰۸، المغنی ۴/ ۴۔

(۱) الفتاوی الہندیہ ۴/ ۴۱۰ طبع بولاق، الشرح الصغیر ۴/ ۳۰ طبع دار المعارف، البجیرمی ۳/ ۱۷۴، نہایۃ المحتاج ۵/ ۲۶۱ طبع مصطفی الحلبی، حاشیۃ القلیوبی ۳/ ۷۱ طبع عیسی الحلبی، کشاف القناع ۴/ ۳ مطبعۃ أنصار السنہ، المہذب ۱/ ۳۹۹۔

میں سے ہر ایک بطور خود اس معاملہ کو ختم کر سکتا ہے (۱)۔

۱۸- فقہاء اس بات پر متفق ہیں کہ بیع کی طرح مشروط طور پر اجارہ کا معاملہ بھی درست نہیں، حنفیہ میں سے قاضی زادہ نے تو صراحت کردی ہے کہ ''اجارہ شرط کو قبول نہیں کرتا''۔

بعض دفعہ اجارہ بظاہر مشروط معلوم ہوتا ہے لیکن درحقیقت وہ مشروط نہیں ہوتا بلکہ مستقبل سے مربوط ہوتا ہے، جیسے کوئی درزی سے کہے کہ اگر تم آج اس کپڑے کو سلوتو ایک درہم اجرت دوں گا کل سلوتو آدھا درہم۔ یہ بھی کہا جا سکتا ہے کہ اس صورت میں خود معاملہ پر اجارہ کو نہیں بلکہ اجرت کے بعض حصوں کو مشروط کیا گیا ہے اور یہ جائز ہے، ہاں خود اجارہ کو مشروط رکھنا جائز نہیں (۲)۔

۱۹- اجارہ کے انعقاد کے لئے جو تعبیر (صیغہ) اختیار کیا جائے اس کے لئے شرط ہے کہ وہ فریقین کی زبان اور ان کے عرف میں اجارہ کے معنی پر بوضاحت دلالت کرتی ہو فریقین کی طرف سے رغبت کے اظہار میں قطعی ہو، مشروط یا مستقبل کا وعدہ نہ ہو، البتہ اجارہ کو دو چیزوں کے درمیان دائر کرنا درست ہے، جیسے یوں کہے: میں نے تجھ کو یہ مکان اتنی ماہوار اجرت پر کرایہ پر دیا، یا وہ مکان اتنی اجرت پر کرایہ پر دیا، پس فریق ثانی نے ان میں سے کسی ایک کو قبول کرلیا، (آگے جہاں ''محل عقد'' پر گفتگو ہوگی وہاں اس سلسلے میں بحث آئے گی)۔

۲۰- اور یہ بھی شرط ہے کہ ''قبول'' ایجاب کی تمام جزئیات میں اس کے موافق ہو، اس طرح کہ کرایہ پر دینے والے نے جو کچھ ایجاب میں کہا ہے سب کو کرایہ دار قبول کرے، اور اس اجرت کو بھی قبول کرے جو اس نے ایجاب میں ذکر کی ہے تاکہ فریقین کے درمیان

(۱) الفتاوی الہندیہ ۴/ ۴۱۰، مطالب أولی النہی ۳/ ۵۹۹۔

(۲) نتائج الافکار ۷/ ۲۱۰، مطالب اولی النہی ۳/ ۷۷، نہایۃ المحتاج ۵/ ۲۵۹-۲۶۰، بدایۃ المجتہد ۲/ ۱۳۵، المغنی ۶/ ۲۵۶ طبع المنار۔

عقد پر رضامندی باہم موافق ہو۔ اسی طرح یہ بھی شرط ہے کہ اگر فریقین موجود ہوں تو مجلس عقد ہی میں ایجاب کے بعد متصلاً قبول کا اظہار بھی ہو، اور اگر معاملہ دو غائب اشخاص کے درمیان ہو تو جس مجلس میں ایجاب کی اطلاع دی جائے اسی مجلس میں قبول بھی ہونا چاہئے، امام شافعی کے نزدیک تو ایجاب وقبول کے درمیان بالکل ہی کوئی فصل نہ ہونا چاہئے، اس لئے کہ ان کے ہاں ایجاب کے بعد فوراً قبول کا پایا جانا ضروری ہے، جمہور جو مجلس کو ایک ایسی اکائی کہتے ہیں جو مختلف افعال کو جامع ہوتی ہے اور جو رغبت کے باقی رہنے کو بتاتی ہے، ان کے نزدیک ایجاب وقبول کے درمیان ایسے کام یا بات کا فصل نہ ہو جو اس معاملہ سے بالکل غیر متعلق ہو یا ایسا کام ہو کہ اس کی وجہ سے مجلس بدل جاتی ہو (۱) (اس کا بیان عقد کی اصطلاح کے بیان میں آئے گا)۔

۲۱- عقد اجارہ کی صحت کے لئے ایسا صیغہ ضروری ہے جس میں کوئی ایسی شرط نہ لگائی جائے جو مقتضائے عقد کے منافی ہو، یا وہ فریقین میں سے ایک یا کسی تیسرے شخص کے لئے ایسے فائدہ کو ثابت کرتی ہو جس کا اجارہ کا معاملہ تقاضا نہیں کرتا، مثلاً کرایہ پر دینے والا یہ شرط لگادے کہ اس شی سے ایک خاص مدت میں وہ خود نفع اٹھائے گا۔ اس سلسلے میں فقہاء کے مابین اختلاف اور تفصیل ہے (۲) (شرط اور عقد سے متعلق بحث کے ذیل میں اس پر گفتگو کی جائے گی)۔

۲۲- اجارہ کے صحیح اور منعقد ہونے کی شرطوں کے علاوہ اجارہ کے نافذ ہونے کے لئے یہ بھی شرط ہے کہ اجارہ کے لئے ان لوگوں کی طرف سے ایجاب وقبول ہوا ہو جو معاملہ کرنے کے اہل ہوں، نیز

(۱) البدائع ۵/ ۱۳۶-۱۳۸۔

(۲) الفتاوی الہندیہ ۴/ ۴۱۱، نہایۃ المحتاج ۵/ ۲۷۸، البدائع ۴/ ۱۷۶، ۵/ ۱۶۵-۱۶۸۔

ایجاب وقبول میں اختیار اور مزید غور کی کوئی شرط نہ لگائی گئی ہو، کیونکہ ''خیار شرط'' معاملہ کے حکم (یعنی اثر) کو ابتداءً ہی روک دیتا ہے، اور یہی معنی کسی معاملہ کے نافذ نہ ہونے کا ہے۔

گذشتہ تمام شرائط کے علاوہ اجارہ کے لازم ہونے کے لئے یہ بھی ضروری ہے کہ وہ ہر طرح کے خیار سے خالی ہو، چنانچہ علامہ کاسانی کہتے ہیں کہ اجارہ خیار کی مدت میں نافذ نہیں ہوگا، اس لئے جب تک خیار قائم رہے حکم کی حد تک اس معاملہ کے منعقد ہونے کو روک دیتا ہے تا کہ جس نے اختیار لیا ہے وہ اپنے آپ کو دھوکہ سے بچا سکے۔ حنفیہ (۱)، مالکیہ (۲) اور حنابلہ (۳) میں سے ہر ایک کے نزدیک اجارہ میں خیار کی شرط لگانا جائز ہے، اور اگر اجارہ کسی شئی معین پر ہو تو اس صورت میں شافعیہ کا بھی ایک قول یہی ہے۔

رہا اجارہ فی الذمہ تو شافعیہ نے اس میں خیار شرط کو ممنوع قرار دیا ہے، جیسے کہ ان کا ایک قول شئی معین پر اجارہ کی صورت میں بھی عدم جواز کا ہے (۴)۔

دوسری بحث

فریقین اور ان سے متعلق شرطیں

فریقین:

۲۳ – حنفیہ کے علاوہ دوسرے فقہاء کے نزدیک فریقین (مؤجر اور مستاجر) عقد اجارہ کے ارکان میں سے ہیں (۵)، حنفیہ ان کو عقد کے اطراف میں سے قرار دیتے ہیں نہ کہ اس کے ارکان۔

اور فریقین کے بارے میں اجارہ کے انعقاد کے لئے عاقل ہونا مشروط ہے، اس لئے پاگل اور ایسے بچہ کا اجارہ درست نہیں ہوگا جس میں تمیز کی صلاحیت نہ ہو، چنانچہ اس میں کوئی اختلاف نہیں کہ اسی شخص کا اجارہ منعقد ہوگا جو مال میں تصرف کر سکتا ہو۔

اجارہ صحیح ہونے کے لئے عاقدین کے سلسلے میں یہ بھی شرط ہے کہ وہ اجارہ پر باہم رضامند ہوں، اگر معاملہ میں ''اکراہ'' (زبردستی مجبوری) شامل ہو تو اجارہ فاسد ہوجائے گا، جیسے کہ شافعیہ، حنابلہ اور ان کے ہم مسلک فقہاء نے اجارہ صحیح ہونے کے لئے یہ شرط بھی لگائی ہے کہ ''اجارہ'' کا معاملہ کرنے والے کو انشاء عقد کی ولایت حاصل ہو، چنانچہ فضولی (جو بغیر اجازت دوسرے کے لئے معاملہ طے کرے) اجارہ طے کرے تو یہ ان کے نزدیک فاسد ہوگا۔

امام ابوحنیفہ کے نزدیک اجارہ کے نافذ ہونے کے لئے یہ بھی شرط ہے کہ اجارہ کا معاملہ کرنے والا اگر مرد ہو تو مرتد نہ ہو، اس لئے کہ ان کی رائے ہے کہ مرتد کے تصرفات موقوف رہتے ہیں، جبکہ صاحبین اور جمہور فقہاء اس کی شرط نہیں لگاتے ہیں، کیونکہ ان حضرات کے نزدیک مرتد کے تصرفات بھی نافذ ہوتے ہیں (۱)۔

نیز جہاں اجارہ کرنے والے کو اجارہ کرنے کی ولایت حاصل ہونا حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک اجارہ کے نافذ ہونے کی شرط ہے، وہیں دوسرے فقہاء کے نزدیک یہ اجارہ کے صحیح ہونے کی شرطیں ہیں جیسا کہ مذکور ہوا۔

---

(۱) البدائع ۴/ ۱۷۶، الفتاوی الہندیہ ۴/ ۴۱۱۔

(۲) بدایۃ المجتہد ۲/ ۲۴۹۔

(۳) کشاف القناع ۴/ ۱۷۔

(۴) المہذب ۱/ ۴۰۰ طبع عیسی الحلبی۔

(۵) یہ بھی جائز ہے کہ ایک دوفرد کے بجائے افراد کا ایک مجموعہ اجارہ کرے چنانچہ اگر

= گاؤں کے سارے لوگ مل کر معلم، مؤذن یا امام کو اجرت پر رکھیں اور ان سے خدمت لیں تو یہ حضرات گاؤں والوں سے اپنی اجرت وصول کریں گے، ''مجلۃ الاحکام العدلیہ'' کی دفعہ ۵۷۰ میں اس کے جائز ہونے کی صراحت کی گئی ہے۔

(۱) البدائع ۴/ ۱۷۶-۱۷۷، الفتاوی الہندیہ ۴/ ۴۱۰-۴۱۱۔

بچوں کا اجارہ:

۲۴-عقل وشعور کو پہنچے ہوئے بچے خود کو اجرت پر دے دیں اور اجرت ایسی طے کریں کہ جس میں غبن نہ ہو (بازار میں رائج مزدوری سے بہت کم پر) تو اگر وہ اپنے ولی کی طرف سے اس کے مجاز ہوں تو یہ معاملہ درست ہوگا، بخلاف شافعیہ کے، کہ وہ اس کو مطلقاً منع کرتے ہیں، لیکن اگر اجارہ ہو ہی جائے اور اس کو پورا بھی کر دیا جائے تو بچہ اجرت کا حق دار ہوگا، البتہ اس میں اختلاف ہے کہ مقررہ اجرت واجب ہوگی یا عام مروج شرح کے مطابق (۱) اگر معاملہ کرنے والا مجور علیہ ہو (یعنی تصرف سے روک دیا گیا ہو) تو حنفیہ نیز مالکیہ کے راجح قول میں اور امام احمد کی ایک روایت کے مطابق یہ عقد اجازت پر موقوف رہے گا، اس لئے کہ ولایت شرط نفاذ ہے نہ کہ شرط صحت، اور شافعیہ کے نزدیک اور مالکیہ کے ایک قول میں اور امام احمد کی ایک روایت کے مطابق یہ عقد ہی صحیح نہیں ہوگا، اس لئے کہ ان حضرات کے نزدیک ولایت معاملہ کے صحیح اور منعقد ہونے کے لئے بھی شرط ہے، صرف نافذ ہونے ہی کے لئے نہیں (۲)۔

۲۵-جس شخص کو بچہ پر ولایت حاصل ہو، اگر وہ خود بچہ کو یا اس کے مال کو اجرت پر دے تو نافذ ہوگا، اس لئے کہ شریعت کی طرف سے "ولی" خود اس کے قائم مقام ہے، ہاں اگر مدت مکمل ہونے سے پہلے ہی بچہ بالغ ہو جائے تو اب یہ معاملہ اس پر لازم باقی رہے گا یا نہیں، اس سلسلے میں دو رائیں ہیں، بعض نے کہا کہ اب بھی یہ معاملہ لازم رہے گا، کیونکہ حق ولایت کی بنا پر معاملہ طے کیا گیا ہے، اس لئے یہ معاملہ لازم رہے گا اور بالغ ہونے کی وجہ سے ختم نہیں ہوگا، جیسے نابالغی کی حالت میں ولی نے اس کا مکان فروخت کر دیا یا اس کا نکاح کر دیا، یہ امام شافعی کا قول ہے جس کو شیرازی نے صحیح مذہب قرار دیا ہے، حنابلہ کا ایک قول بھی اسی کے مطابق ہے، ابن قدامہ نے فقہ حنبلی میں اسی کو معتبر مانا ہے، اور نابالغ کے مال کو اجارہ پر دینے میں حنفیہ کا بھی یہی مذہب ہے۔

دوسری رائے ہے کہ یہ معاملہ اس پر لازم نہیں رہے گا اور بچہ کو بالغ ہونے کے بعد اجارہ کے سلسلے میں اختیار رہے گا، اس لئے کہ بالغ ہو جانے کی وجہ سے ولی کی ولایت ختم ہو چکی ہے، یہ مالکیہ کا مذہب ہے، اور شافعیہ وحنابلہ میں سے ہر ایک کے نزدیک ایک قول ہے، یہی رائے حنفیہ کے یہاں خود نابالغ کو اجارہ میں دینے کے سلسلے میں ہے، اس لئے کہ اب اس معاملہ کو باقی رکھنے میں اس کے لئے نقصان ہے کیونکہ بالغ ہونے کے بعد لوگوں کی خدمت اس کے لئے باعث عار ہے، نیز اس لئے بھی کہ منافع تھوڑا تھوڑا کر کے وجود میں آتے ہیں، اور معاملہ اجارہ منافع کے وجود میں آنے کے اعتبار سے درجہ بدرجہ منعقد ہوتا ہے، اس لئے اس کو اس معاملہ کے ختم کرنے کا حق حاصل ہوگا، جیسا کہ اگر اس نے بالغ ہونے کے بعد از سرِ نو معاملہ کیا ہوتا (تو اسے اس معاملہ کے ختم کرنے کا حق حاصل ہوتا)۔

اس سلسلے میں حنابلہ کی ایک رائے اور ہے کہ جب ایسی مدت کے لئے اجارہ کا معاملہ کیا جس میں وہ بالغ ہو سکتا ہے تو بالغ ہونے کے بعد یہ معاملہ اس کے لئے لازم نہیں ہوگا، اس لئے کہ اگر اب بھی یہ معاملہ اس کے لئے لازم ہی رہے تو پھر یہ بات لازم آئے گی کہ گویا ولی نے عمر بھر کے لئے اس کے منافع کا معاملہ طے کر دیا ہے اور وہ اپنے زمانہ ولایت کے ختم ہونے کے بعد بھی اس میں تصرف کر رہا ہے، ہاں اگر ایسی مدت کے لئے معاملہ کیا جس میں (بظاہر) بلوغ کا تحقق نہیں ہو سکتا مگر وہ بالغ ہو گیا، تو اب یہ معاملہ لازم رہے گا (۱)۔

---

(۱) روضۃ الطالبین ۳/۳۴۱-۳۴۲۔

(۲) التوضیح علی التنقیح ۲/۱۵۹، البدائع ۴/۱۷۸-۱۷۹، الفتاوی الہندیہ ۴/۴۱۱۔

(۱) البدائع ۴/۱۷۸، المہذب ۱/۴۰۷، المغنی ۶/۴۵، کشاف القناع ۳/۵۷۴، الشرح الصغیر ۴/۱۸۱-۱۸۲۔

تیسری بحث

اجارہ کا محل

اس سلسلے میں دو چیزوں پر بحث ہوگی: کرایہ پر لئے گئے سامان کی منفعت، اور اجرت۔

مطلب اول

کرایہ پر لئے گئے سامان کی منفعت

۲۶- حنفیہ کے نزدیک ہر طرح کے اجارہ میں معقود علیہ منفعت ہے جو موقع محل کی تبدیلی سے تبدیل ہوتی رہتی ہے (۱)، اور مالکیہ اور شافعیہ کے نزدیک معقود علیہ یا تو اعیان کے منافع کا اجارہ ہوگا یا ذمہ میں لازم ہونے والے منافع کا (۲)، اور اجارہ ذمہ میں اجرت کی پیشگی ادائیگی ضروری ہے تاکہ دَین سے دَین کا تبادلہ قرار نہ پائے (۳)۔

حنابلہ کے نزدیک اجارہ کا محل تین میں سے ایک چیز ہوتی ہے:

۱- عمل فی الذمہ کا اجارہ جس کا تعلق کسی متعین محل سے ہو یا ایسے محل سے ہو جس کی صفت بتادی گئی ہو، اس کی دو قسمیں کرتے ہیں: ایک یہ کہ عامل کو کسی متعین کام کی غرض سے ایک مدت کے لئے اجیر رکھا جائے۔ دوسری صورت یہ ہے کہ کام کرنے والے کے ذمہ متعینہ کام اجرت کے ساتھ سپرد کیا جائے، جیسے کپڑے کی سلائی یا بکریوں کی چرائی۔

۲- ایسی چیز کا اجارہ جس کے اوصاف متعین ہوں اور وہ ذمہ میں لازم ہو۔

(۱) البدائع ۴/ ۱۷۴-۱۷۵، الفتاوی الہندیہ ۴/ ۴۱۱، منہاج الطالبین بحاشیۃ القلیوبی ۳/ ۶۸، المغنی ۶/ ۸۔

(۲) الشرح الکبیر وحاشیۃ الدسوقی ۴/ ۳ طبع دار الفکر۔

(۳) بدایۃ المجتہد ۲/ ۲۴۹، منہاج الطالبین ۳/ ۶۸، المہذب ۱/ ۳۹۹۔

۳- کسی متعین شی کو متعین ومحدود مدت کے لئے کرایہ پر دینا (۱)۔

منفعت پر اجارہ منعقد ہونے کے لئے چند شرطیں ہیں:

۲۷- اول: یہ کہ اجارہ منفعت پر ہو نہ کہ عین اس شی کے ختم کردینے پر جس کی منفعت پر معاملہ کیا گیا ہو۔ اس میں کوئی اختلاف نہیں، البتہ ابن رشد نے نقل کیا ہے کہ بعض لوگوں نے اجارہ کی ان ہر دو صورتوں کو جائز قرار دیا ہے، اس لئے کہ یہ دونوں ہی مباح منفعت میں سے ہیں، جیسا کہ شافعیہ نے منفعت میں توسع سے کام لیا ہے اور بہت سی صورتوں کو اس کے تحت داخل کیا ہے (۲)۔ اس اصل سے بہت سی جزوی صورتیں متعلق ہیں جس میں عین شی استعمال کرلی جاتی ہے لیکن یہ ضمناً ہوتا ہے، جیسے دودھ پلانے والی عورت کا اجارہ، نر جانور کی جفتی کا اجارہ، پھل حاصل کرنے کے لئے درخت کرایہ پر لینا (کہ ان صورتوں میں اجارہ کے نتیجے میں اس سامان کا استعمال اور اس کا انتفاع اس طرح ہوتا ہے کہ سامان ختم ہوجاتا ہے، مثلاً عورت دودھ پلاتی ہے جو بچے کے پیٹ میں جاکر ختم ہوجاتا ہے)۔

حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ اجارہ بعینہ کسی شی کو ختم کرنے پر منعقد نہیں ہوسکتا، اور مالکیہ کی صراحت ہے کہ اجارہ میں قصداً اسی چیز وسامان کو قبضہ میں نہیں لیا جاتا ہے، اور حنابلہ کا خیال ہے کہ اجارہ ایسے ہی نفع پر ہوسکتا ہے جو اصل شی کو باقی رکھتے ہوئے حاصل کیا جائے، سوائے اس کے کہ منفعت کا حصول خود اس بات کا مقتضی ہو کہ اصل شی کو تلف کیا جائے جیسے روشنی کے لئے موم (۳)۔

(۱) المغنی ۶/ ۸، کشاف القناع ۳/ ۴۶۹، ۴/ ۲-۱۰۔

(۲) بدایۃ المجتہد ۲/ ۲۱۹ طبع التجاریہ۔

(۳) البدائع ۴/ ۱۷۵، بدایۃ المجتہد ۲/ ۲۱۹، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۱۶-۲۰، البحر ر ۱/ ۵۶۳، المغنی ۵/ ۴۰۴ طبع ۱۳۸۹ھ۔

۲۸- دوم: یہ کہ منفعت قابل قیمت ہو اور معاملہ کے ذریعہ اس کو حاصل کرنا مقصود ہو، اس لئے بالاتفاق ایسی چیز پر اجارہ منعقد نہیں ہوگا جو قیمت کے بغیر بھی مباح ہے، اس لئے کہ ایسی صورت میں مال کا خرچ کرنا سفاہت ہے۔

اس شرط کی تطبیق میں بعض مکاتب فقہ نے تنگی برتی ہے اور بعض نے وسعت، سب سے زیادہ تنگی حنفیہ کے یہاں ہے، یہاں تک کہ ان فقہاء نے سایہ حاصل کرنے کے لئے درخت کا اجارہ، اور پڑھنے کے لئے مصحف قرآنی کے اجارہ کو بھی منع کیا ہے، انہیں کے قریب قریب مالکیہ ہیں، مگر وہ مصاحف قرآنی کے اجارہ کو جائز قرار دیتے ہیں، گو اس کو مکروہ بھی کہتے ہیں۔ جب کہ حنابلہ نے سب سے بڑھ کر وسعت کی راہ اختیار کی ہے اور ہر مباح منفعت پر اجارہ کو جائز قرار دیا ہے اور ان سے قریب تر شافعیہ کا مسلک ہے، تاہم انہوں نے اجارہ کی بعض ان صورتوں کو منع کیا ہے جن کی حنابلہ نے اجازت دی ہے جیسے دینار (روپئے پیسے)، اس لئے کرایہ پر لئے جائیں کہ ان کے ذریعہ آرائش مقصود ہو، یا درخت کرایہ پر لئے جائیں کہ اس پر کپڑے خشک کئے جائیں، یہ حنابلہ کے ہاں صحیح قول کے مطابق جائز ہے(۱)۔

۲۹- سوم: یہ شرط بھی ہے کہ منفعت ایسی ہو کہ اس کا حاصل کرنا مباح ہو، نہ ایسی طاعت ہو کہ شریعت میں اس کے کرنے کا مطالبہ ہو، نہ معصیت ہو جس سے منع کیا گیا ہے، یہ شرط تفصیلی بحث چاہتی ہے اور فقہاء کے مابین اختلاف بعد میں ذکر کیا گیا ہے (ملاحظہ ہو فقرہ ۱۰۸)۔

۳۰- چہارم: اجارہ صحیح ہونے کے لئے یہ بھی شرط ہے کہ منفعت ایسی ہو کہ اس کے حاصل کرنے پر شرعاً اور حقیقتاً ہر دو لحاظ سے قدرت ہو، چنانچہ بھاگے ہوئے جانور یا غاصب کے علاوہ کسی اور سے مال مغصوب کا اجارہ درست نہیں کہ یہ آدمی اس کی حوالگی سے عاجز ہوتا ہے، اسی طرح مفلوج اور ہاتھ کٹے ہوئے شخص سے یہ معاملہ کرے کہ کپڑے کو وہ خود سی دے، درست نہیں، اس لئے کہ یہ ایسے منافع ہیں کہ ذرائع کے سالم و محفوظ ہونے پر ہی یہ وجود میں آسکتے ہیں(۱)۔

اسی لئے ایسی چیزوں کا اجارہ درست نہیں جس پر معاملہ کرنے والا خود قادر نہ ہو بلکہ دوسرے کا محتاج ہو۔ اسی پر یہ رائیں مبنی ہیں کہ جفتی کے لئے نر جانور اور شکار کے لئے کتے اور شاہین کا کرایہ پر لینا جائز نہیں، اور نہ یہ جائز ہے کہ کسی عورت سے دودھ پلانے پر اجرت کا معاملہ اس کے شوہر کی اجازت کے بغیر طے کیا جائے، کیونکہ یہ ایک مانع شرعی ہے جو ان چیزوں کے اجارہ میں حائل ہے، آگے اس کی تفصیل آرہی ہے (دیکھئے: فقرہ ۱۱۶)۔

۳۱- پنجم: اجارہ صحیح ہونے کے لئے یہ بھی شرط ہے کہ منفعت اس طرح واضح طور پر معلوم ہو کہ وہ جہالت جو فریقین کے درمیان نزاع کا باعث بن سکتی ہے معدوم ہو جائے (۲)۔

اس شرط کا اجرت میں بھی پایا جانا ضروری ہے، اس لئے کہ غیر متعین اور مبہم صورت نفع میں ہو یا اجرت میں، نزاع کا باعث بن سکتی ہے، اس نکتہ پر تمام ہی فقہاء متفق ہیں (۳)۔

---

(۱) الفتاوی الہندیہ ۴/ ۴۱۱، البدائع ۴/ ۱۷۵-۱۷۶، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۲۰، الشرح الصغیر ۴/ ۱۶۰، المہذب ۱/ ۳۹۴-۳۹۵، حاشیۃ القلیوبی علی شرح المنہاج ۳/ ۶۹، المحرر ۱/ ۳۵۶، المغنی ۵/ ۴۰۶ طبع ۱۳۸۹ھ۔

---

(۱) الفتاوی الہندیہ ۴/ ۴۱۱، البدائع ۴/ ۱۸۷، منہاج الطالبین وحاشیۃ القلیوبی ۳/ ۶۹-۷۰، المہذب ۱/ ۳۹۶۔

(۲) ابن رشد نے بدایۃ المجتہد ۲/ ۱۸۰، ۲۲۳ میں نقل کیا ہے کہ سلف میں ایک جماعت قراض اور مساقات پر قیاس کرتے ہوئے مجہول اشیاء کے اجارہ کے جواز کی قائل ہے۔

(۳) الفتاوی الہندیہ ۴/ ۴۱۱، البدائع ۴/ ۱۸۰، الہدایہ ۳/ ۲۳۲، بدایۃ المجتہد ۲/ ۱۸۰-۲۲۳، المہذب ۱/ ۳۹۸، المغنی ۵/ ۳۵۷-۳۶۸ طبع ۱۳۸۹ھ۔

منفعت کا معلوم ہونا:

۳۲- منفعت کبھی محل ومقام کی تعیین سے متعین ہوتی ہے کبھی خود منفعت کا ذکر ہی کافی ہوتا ہے، مثلاً کسی شخص سے کپڑا سینے کے لئے معاملہ کیا اور اس نے سلائی کا ڈیزائن بتادیا۔ کبھی تعیین واشارہ کے ذریعہ معلوم ہوجاتی ہے، جیسے کسی شخص کومز دور رکھا کہ یہ غلہ فلاں فلاں مقام تک پہنچادے۔

۳۳- نفع کا محل ومقام متعین کرنے کی شرط اجارہ کی دو قسمیں کردیتی ہے، ایک ''اجارہ عینی''، جس میں کسی شی مقرر ومتعین کا نفع حاصل کیا جاتا ہے، اگر وہ شی ضائع ہوجائے تو اجارہ کا معاملہ ہی ختم ہوجاتا ہے، جیسے رہائش کے لئے مکانات کا اجارہ، دوسرے ایسی چیز کا اجارہ جس کے اوصاف بیان کردیئے گئے ہوں اور وہ دوسرے فریق کے ذمہ میں ہو، یہ منفعت ہر ایسی چیز سے حاصل کی جاسکتی ہو جو ان اوصاف کی حامل ہوں، ایسی چیز اگر ضائع ہوجائے تو وہ اس کی جگہ اس طرح کی دوسری چیز فراہم کردے گا۔

حنابلہ کے نزدیک، نیز شافعیہ کی ایک رائے کے مطابق یہ بھی شرط ہے کہ وہ اجارہ سے پہلے کرایہ پر لی گئی اس چیز کو دیکھ لے، ورنہ کرایہ پر لینے والے کو ''خیار رؤیت'' حاصل رہے گا، شافعیہ ہر اجارہ میں اس شرط کو ضروری قرار دیتے ہیں، لیکن حنابلہ اجارہ کی بعض صورتوں ہی میں یہ شرط لگاتے ہیں، جیسے دودھ پلانے والی عورت کا بچہ کو دیکھنا، اور کاشتکار کا کاشت کے لئے کرایہ پر حاصل کی جانے والی زمین کو دیکھنا(۱)۔

۳۴- اجارہ جس منفعت پر طے پاتا ہے اس کی تعیین کے لئے جمہور فقہاء عرف کو معتبر مانتے ہیں، لہذا استعمال کی کیفیت عرف وعادت پر موقوف ہوگی۔ اس سلسلے میں تفاوت چونکہ معمولی ہوتا ہے، اس لئے یہ

(۱) المہذب ۱/ ۳۹۵-۳۹۶، المغنی ۵/ ۳۵۷-۳۶۸۔

نزاع کا باعث نہیں ہوتا (۱)۔

اجرت طے کئے اور عوض کا ذکر کئے بغیر اگر کوئی شخص دوسرے شخص سے یا اس کے سامان سے انتفاع کرے تو کیا وہ دوسرا شخص مستحق اجرت ہوگا؟ اس بارے میں فقہاء شافعیہ کی چار آراء ہیں:

پہلی رائے: یہ ہے کہ اس پر اجرت لازم ہوجائے گی۔ یہ مزنی کا قول ہے، وہ کہتے ہیں کہ اس نے اپنے عمل کو خرچ کیا ہے اس لئے اس کی اجرت لازم ہونی چاہئے۔

دوسری رائے: یہ ہے کہ اگر کہے کہ فلاں کپڑا سل دو، تو اجرت لازم ہوجائے گی اور اگر خود سلنے والا پہل کرے اور کہے کہ مجھے دو کہ میں اس کو سل دوں تو اجرت لازم نہ ہوگی۔ یہ ابو اسحاق کا قول ہے، کیونکہ جب اس نے خود سینے کا حکم دیا تو حکم کے ذریعہ گویا اس کام کو اس پر لازم قرار دیا اور آدمی دوسرے پر کوئی کام اجرت کے بغیر واجب نہیں کرسکتا ہے، اور جب اس نے خود حکم نہیں دیا تو سرے سے وہ بات ہی نہیں پائی گئی کہ جس کی وجہ سے اجرت واجب ہوتی ہے، اس لئے اجرت لازم نہیں ہوگی۔

تیسری رائے: یہ ہے کہ اگر کاریگر کا سلائی کی اجرت لے کر سلائی کرنا معروف ہو، تو اجرت اس پر لازم ہوگی، اور اگر وہ اس کام کے لئے معروف نہ ہو تو اجرت بھی لازم نہ ہوگی، یہ ابو عباس کی رائے ہے، اس لئے کہ جب اجرت لے کر اس کا کام کرنا معروف ہے تو ''عرف'' اس کے حق میں بدرجہ شرط ہوگا (۲)۔

چوتھی رائے: یہی شافعیہ کا اصل مذہب ہے، یہ ہے کہ کسی صورت میں اس کی اجرت واجب نہ ہوگی، کیونکہ اس نے اپنا مال بغیر

(۱) تبیین الحقائق ۵/ ۱۱۳، الہدایہ ۳/ ۲۴۱، مجلۃ الأحکام العدلیۃ: دفعہ ۵۲۷، الشرح الصغیر ۴/ ۳۹ طبع دوم، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۲۳-۲۴، المغنی ۵/ ۵۱۱-

(۲) المہذب ۱/ ۴۱۷-۴۱۸ طبع دوم۔

عوض کے خرچ کیا ہے، لہذا اس کے لئے عوض واجب نہ ہوگا، جیسے کہ وہ اپنا کھانا کسی کھانے والے کو کھلا دیتا۔

ان اقوال سے واضح ہوتا ہے کہ شافعیہ میں سے ابو العباس عرف کو فیصلہ کا معیار بنانے میں جمہور کے ساتھ ہیں۔

۳۵- اگر منفعت بذات خود معروف ہو تو منفعت محض بیان مدت سے متعین ہوجاتی ہے، جیسے رہائش کے لئے کرایہ پر مکانات کا حصول، یہاں جب مدت متعین ہوجائے، نفع کی مقدار بھی معلوم ہوجائے گی، رہ گئی یہ بات کہ رہنے والوں کی قلت وکثرت سے فرق ہوتا ہے تو یہ فرق معمولی ہوتا ہے یہ حنفیہ کی رائے ہے۔

صاحبین کی رائے یہ ہے کہ ہر وہ اجارہ جس میں سامان اجارہ کی سپردگی کے ساتھ ہی اجرت واجب ہوجاتی ہے، اگر اس میں سپردگی کا وقت متعین نہ کیا جائے تو اجارہ باطل ہوگا اور امام ابوحنیفہؒ اس کے جواز کے قائل ہیں۔

اور یہ شرط عام نہیں ہے، بعض اجارات میں ضروری ہوگی، جیسے خدمت کے لئے غلام، پکانے کے لئے دیگ، پہننے کے لئے کپڑا وغیرہ۔ اور بعض میں نہیں ہوگی (۱)۔

حنابلہ نے اس کے لئے ایک واضح ضابطہ مقرر کیا ہے، وہ کہتے ہیں کہ اجارہ کسی سامان کا ایک مدت کے لئے کیا جائے تو اس مدت کا معلوم ہونا ضروری ہے، جیسے مکان، زمین اور خدمت یا چرواہی یا کپڑا بنائی یا سلائی کے لئے آدمی، اس لئے کہ (ان صورتوں میں) مدت ہی اس کام کو متعین ومنضبط کرسکتی ہے اور اس کے ذریعہ اجارہ میں تعیین عمل میں آسکتی ہے۔ بعض نے یہ بھی شرط لگائی ہے کہ مدت ایسی ہو کہ اس میں اس سامان کے باقی رہنے کا غالب گمان ہو، چاہے یہ مدت طویل کیوں نہ ہو، ہاں اگر کسی خاص کام کے لئے کوئی چیز کرایہ پر دی

(۱) الہدایہ ۳/ ۲۳۱، الفتاوی الہندیہ ۴/ ۴۱۱۔

جائے (لیکن اس کی ذات طے نہ کی جائے کہ فلاں چیز ہی چاہئے جو تمہارے پاس ہے بلکہ اوصاف کا ذکر ہو)، جیسے مخصوص اوصاف کے حامل جانور کا اجارہ کرے تاکہ اس پر سوار ہوکر کسی مقرر جگہ پر جائے تو اس میں مدت کا اعتبار نہیں۔

عام طور پر شافعیہ بھی اس مسئلہ میں حنابلہ ہی کے موافق ہیں (۱)۔

اس سے قریبی رائے مالکیہ کی ہے، ان کا مسلک ہے کہ بعض معاملات میں مدت اجارہ متعین ہے، جیسے جانور کے اجارہ کی مدت ایک سال ہوگی، مزدور کی پندرہ سال ہوگی، مکان کی اس کے حسب حالت، اور زمین کی تیس سال ہے۔ رہا کسی متعین شئی میں متعین عمل، جیسے سلائی وغیرہ تو اس میں زمانہ کا متعین کرنا جائز نہیں ہے (جیسے کوئی شخص کسی درزی کو ایک سال کے لئے کرایہ پر رکھ لے یا دھوبی کو ایک سال کے لئے کرایہ پر لے لے کہ میرے جتنے کپڑے سلیں یا ایک سال میں جتنے کپڑے دھلیں ان کی سلائی یا دھلائی تم کو کرنی ہوگی اور میں تمہیں سالانہ دو ہزار دیا کروں گا یہ جائز نہیں ہے) (۲)۔

۳۶- "اجیر مشترک" میں نفع کام کی تعیین سے متعین ہوجاتا ہے، اور وہ اس طرح کہ ایک کاریگر جو مختلف لوگوں کے کام کرتا ہو اس سے کوئی کام لیا جائے، کیونکہ جب کام کی بنیاد پر اجارہ کا معاملہ کیا جائے اور کام ہی پوری طرح متعین نہ ہو تو یہ چیز نزاع واختلاف کا باعث بن سکتی ہے، لہذا اگر کسی کاریگر سے اجارہ کا معاملہ کیا اور کام جیسے سلائی، چرواہی وغیرہ متعین نہیں کیا، تو یہ معاملہ جائز نہیں ہوا، بلکہ جواز کے لئے ضروری ہے کہ اس کام کی جنس، اس کی نوعیت، اس کی مقدار اور کیفیات وتفصیلات بھی بیان کردے۔

(۱) المہذب ۱/ ۳۹۶-۴۰۰، المغنی ۵/ ۳۲۴، کشاف القناع ۴/ ۲-۵، البحر ۱/ ۳۵۶۔

(۲) الشرح الصغیر ۴/ ۱۶۰-۱۷۰، الشرح الکبیر وحاشیۃ الدسوقی ۴/ ۱۲، الفروق: فرق ۲۰۸۔

ہاں اگر اجیر خاص ہو تو مدت کا بیان کردینا کافی ہے، بقول شیرازی کہ اگر منفعت کی مقدار خود اس کے ذکر سے متعین ہوجائے جیسے کپڑوں کی سلائی، تو اس کام اور منفعت کے ذکر ہی سے اس کی تعیین کافی ہوجائے گی، اس لئے کہ جب وہ خود معلوم ومتعین ہے تو وہ کسی اور ذریعہ سے تعین کا محتاج نہیں..... اور اگر کسی شخص کو دیوار کی تعمیر کے لئے اجیر رکھا تو یہ معاملہ اسی وقت درست ہوگا کہ دیوار کا طول وعرض اور اس کے تعمیری میٹریل کی تفصیل بھی ذکر کردی جائے (۱)۔

۳۷- کبھی منفعت عمل اور مدت دونوں کی وضاحت سے بھی متعین ہوجاتی ہے، جیسے ایک شخص دوسرے کو کہے: میں نے تم کو اجیر رکھا، تم میرے لئے یہ کپڑا آج سی دو۔ یہاں اس نے عمل یعنی کپڑے کی سلائی کے ذریعہ منفعت کو متعین کردیا اور مدت یعنی آج کی صراحت کے ذریعہ بھی۔

عمل اور مدت دونوں کی تعیین کے ساتھ معاملہ کرنے میں فقہاء کی دورائیں ہیں:

ایک رائے ہے کہ یہ جائز نہیں، اس سے معاملہ فاسد ہوجائے گا، اس لئے کہ مدت پر معاملہ اس بات کا تقاضہ کرتا ہے کہ بغیر کام کے بھی اجرت واجب ہو، کیونکہ اس کی حیثیت اجیر خاص کی ہے، اور عمل کا ذکر کرنے کی وجہ سے وہ اجیر مشترک ہوگیا اور اجرت عمل سے مربوط ہوتی ہے۔ یہ امام ابوحنیفہ اور شافعیہ کی رائے ہے اور یہی ایک روایت حنابلہ کی بھی ہے۔

دوسری رائے اس کے جائز ہونے کی ہے، کیونکہ مقصود کام پر اجارہ ہے اور مدت کا ذکر محض جلدی کام کرانے کے لئے ہے۔ یہ صاحبین اور مالکیہ کا قول ہے اور یہی ایک روایت حنابلہ کی بھی ہے (۲)۔

(۱) البدائع ۴/ ۱۸۴، المہذب ۱/ ۳۹۶ -۳۹۸، کشاف القناع ۴/ ۵-۷، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۱۲۔

(۲) البدائع ۴/ ۱۸۵، الشرح الکبیر وحاشیۃ الدسوقی ۴/ ۱۲، المہذب ۱/ ۳۹۶، المحرر ۱/ ۳۵۶۔

آگے جہاں اجیر خاص اور اجیر مشترک کی بحث آئے گی وہاں تفصیل سے اس کا ذکر ہوگا۔

۳۸- عقد اجارہ کے لازم ہونے کے لئے منفعت میں یہ بھی شرط ہے کہ کوئی ایسا عذر نہ پیدا ہوجائے کہ جس کی وجہ سے اس شی سے انتفاع ممکن نہ رہے، یہ حنفیہ کی رائے ہے جیسا کہ ہم نے ان کا مسلک ذکر کیا، کیونکہ اجارہ میں کو اصل یہ ہے کہ وہ بہ اتفاق عقد لازم ہے اور یکطرفہ طور پر اس کو ختم نہیں کیا جاسکتا، مگر ان حضرات کا کہنا یہ ہے کہ اجارہ کی مشروعیت انتفاع کے لئے ہے، پس اجارہ اس وقت تک جاری رہے گا جب تک منفعت باقی ہو، اس لئے جب نفع اٹھانا ممکن نہ رہے تو یہ معاملہ لازم نہ رہے گا۔ مالکیہ نے بھی صراحت کی ہے کہ اگر منفعت کا حصول ممکن نہ رہے تو اجارہ ختم ہوجاتا ہے، اگرچہ عقد کے وقت اس چیز کی تعیین نہ کی گئی ہو جس سے نفع حاصل کیا جاتا ہے جیسے مکان، دکان، حمام، کشتی وغیرہ، یہی حکم جانور کا بھی ہے اگر متعین ہو، ان حضرات نے یہ کہا ہے کہ تعذر تلف کے مقابلہ میں عام ہے۔

شافعیہ اپنے ایک قول کے مطابق اس کے قائل ہیں کہ عذر عقد کو ختم کرنے کا سبب مانا جائے گا، اس لئے کہ انہوں نے یہ کہا ہے کہ معقود علیہ یعنی منافع کا حاصل کرنا ممکن نہ رہے تو عقد فسخ ہوجاتا ہے، جیسے کسی شخص نے (جس کے دانت میں درد تھا) کسی شخص کو اجرت پر طے کیا کہ اس کا ایک دانت اکھاڑ دے، لیکن اس کا درد ختم ہوگیا (۱)، چنانچہ آگے جہاں اجارہ فسخ کرنے کی وجہ سے اجارہ کے ختم ہونے کا ذکر ہے، وہاں اس پر گفتگو ہوگی۔

(۱) البدائع ۴/ ۱۹۸، الہدایہ ۳/ ۲۵۰، الفتاوی الہندیہ ۴/ ۴۱۱، المہذب ۱/ ۴۰۶، الشرح الصغیر ۴/ ۴۹۔

غیر منقسم شئ کا اجارہ:

۳۹- جس سامان کے نفع پر اجارہ کا معاملہ کیا جائے، اگر وہ غیر منقسم اور مشترک ہو اور حصہ داروں میں سے ایک اپنے حصہ کا نفع اجارہ پر لگائے تو اس کا اپنا حصہ خود اپنے دوسرے شریک کو اجارہ پر دینا بالاتفاق جائز ہے لیکن کسی اور کو دینے میں اختلاف ہے، جمہور (یعنی حنفیہ میں سے صاحبین، شافعیہ اور مالکیہ اور امام احمد بن حنبل اپنے ایک قول میں) اس صورت کو بھی جائز قرار دیتے ہیں، اس لئے کہ اجارہ بیع ہی کی ایک قسم ہے، تو جیسے ایسی غیر منقسم شئ کو بیچنا درست ہے، اس کا اجارہ بھی درست ہے، ایسی غیر منقسم اشیاء کو اجارہ پر حاصل کرکے باری باری کرکے اس سے فائدہ اٹھایا جاسکتا ہے، یہی وجہ ہے کہ اس کی بیع جائز ہے۔ مغنی میں آیا ہے کہ ابو حفص عکبری نے شریک کے علاوہ دوسرے شخص کو بھی اس کو اجارہ پر دینے کی اجازت دی ہے اور اس کی طرف امام احمد نے بھی اشارہ کیا ہے، اس لئے کہ یہ ایسی چیز کا معاملہ کرنا ہے جو اس کی ملکیت میں ہے، اور جب یہ اس کے شریک کے ساتھ اپنے حصہ میں جائز ہے تو دوسرے کے ساتھ بھی جائز ہوگی جیسے بیع، نیز جب دونوں شریک مل کر اس کو اجارہ پر دے سکتے ہیں تو تنہا ایک کے لئے بھی اس کی اجازت ہونی چاہئے کہ جس شئ کو دو شریک مل کر بیچ سکتے ہیں اس کو تنہا ایک حصہ دار بھی اپنے حصہ کے بقدر فروخت کرسکتا ہے۔

امام ابو حنیفہ، زفر اور امام احمد کے ایک قول کے مطابق یہ جائز نہیں، اس لئے کہ پوری شئ میں پھیلے ہوئے جزوی نفع کو حاصل کرنا اس وقت تک متصور نہیں ہوسکتا جب تک باقی شئ بھی کرایہ دار کے حوالہ نہ کردی جائے، اور اس پر باہم عقد ہوا نہیں، پس شرعاً اس کی تسلیم متصور نہیں ہے۔ باہمی اتفاق رائے کے ساتھ باری باری ہر دو فریق کا اس شئ سے فائدہ اٹھانا تقاضۂ عقد کے مطابق ممکن نہیں، اس لئے کہ اگر یہ منافع کا بٹوارہ وقت کے اعتبار سے ہو (مثلاً شریک ایک سال کھیتی کرے گا اور کرایہ دار دوسرے سال) تو ایسی صورت میں کرایہ دار ایک خاص مدت کے لئے پوری شئ سے نفع اٹھائے گا، اور اگر یہ بٹوارہ انتفاع کی جگہ کے اعتبار سے ہو (جیسے نصف اراضی پر شریک کھیتی کرے اور نصف پر کرایہ دار) تو ایسی صورت میں ہر فریق کے قبضہ میں دوسرے کا حصہ ہوگا، اور گویا ہر ایک دوسرے کے قبضہ والی شئ میں اپنے مستحق منافع کا تبادلہ کر رہا ہے، اور یہ دونوں صورتیں عقد اجارہ کا تقاضہ نہیں ہیں (۱)۔

مطلب دوم

اجرت

۴۰- کرایہ پر لینے والا شخص منفعت کے حصول کے عوض میں دینے کا جو التزام کرے وہ "اجرت" ہے، جو چیز خرید وفروخت کے معاملہ میں قیمت بن سکتی ہے اجارہ میں اجرت ہوسکتی ہے، نیز جمہور کی رائے یہ ہے کہ جو باتیں قیمت میں شرط ہیں وہی اجرت کے لئے بھی شرط ہیں (۲)۔

اجرت کا معلوم ہونا واجب ہے آپ ﷺ نے فرمایا: "من استأجر أجیراً فلیعلمہ أجرہ" (۳) (جو کسی کو مزدور رکھے اسے

(۱) البدائع ۴/ ۱۸۷-۱۸۸، شرح الروض ۲/ ۴۰۹، المغنی ۶/ ۱۳۷، المہذب ۱/ ۳۹۵، الانصاف ۶/ ۳۳، الشرح الصغیر ۴/ ۵۹-۶۰۔

(۲) الشرح الصغیر ۴/ ۱۵۹، نہایۃ المحتاج ۵/ ۳۲۲، المغنی ۵/ ۳۳۷، الفتاوی الہندیہ ۴/ ۴۱۲، الاختیار ۲/ ۵۱ طبع الحلبی۔

(۳) حدیث: "من استأجر أجیرًا فلیعلمہ أجرہ" کی روایت بیہقی نے حضرت ابوہریرہ سے کی ہے جس کے شروع میں ہے: "لا یساوم الرجل علی سوم أخیہ" (کوئی شخص اپنے بھائی کے بھاؤ پر بھاؤ تاؤ نہ کرے)، نیز انہوں نے اس کی روایت حضرت ابوسعید خدری سے بھی کی ہے جس کی سند میں انقطاع ہے معمر نے بھی حماد سے مرسلاً ان کی متابعت کی ہے عبد الرزاق نے

اس کی اجرت مزدوری بھی بتادینی چاہئے)، اگر ایسی چیز کو اجرت مقرر کیا جو بطور دین ذمہ میں ثابت ہوسکتی ہے، جیسے درہم ودینار، ناپی تولی اور معمولی فرق کی حامل گنی جانے والی اشیاء، تو ضروری ہے کہ اس کی جنس، نوعیت، صفت اور مقدار واضح کردی جائے۔ اگر اس میں اس قدر ابہام ہو کہ نزاع پیدا ہوسکتی ہے تو معاملہ فاسد ہوجائے گا، اگر فساد معاملہ کے باوجود اس کرایہ دار نے نفع اٹھا ہی لیا تو مروج ومعروف اجرت واجب ہوگی(۱) یعنی وہ اجرت جو اس کام سے واقفیت رکھنے والے لوگ متعین کریں۔

۴۱- جمہور نے اس کو جائز قرار دیا ہے کہ جس منفعت پر اجارہ کا معاملہ طے کیا جائے اس منفعت کو اس کی اجرت بھی بنالیا جائے۔ شیرازی کا بیان ہے کہ منافع کا اپنی ہی جنس سے اجارہ درست ہے جیسے ایک ہی سامان کی اسی سامان سے خرید وفروخت جائز ہے، کیونکہ منافع کی اجارہ میں وہی حیثیت ہے جو بیع میں مبیع کی، چنانچہ ابن رشد کہتے ہیں کہ امام مالک نے اس کو درست قرار دیا ہے کہ ایک گھر کا کرایہ دوسرے مکان میں رہائش کو مقرر کیا جائے (۲)، بہوتی کی گفتگو کا خلاصہ یہ ہے کہ ایک مکان کا کرایہ دوسرے مکان کی رہائش یا کسی خاتون سے نکاح کو بنایا جاسکتا ہے جیسا کہ حضرت شعیب علیہ السلام کے واقعہ سے ثابت ہے کہ انہوں نے اجرت کا بدل نکاح کو بنایا۔ حنفیہ اس کو جائز نہیں کہتے، ان کا خیال ہے کہ منفعت اور اجرت دونوں کی جنس الگ الگ ہونی چاہئے مثلاً رہائش کی اجرت خدمت ہوسکتی ہے(۱)۔

۴۲- فقہاء کے ایک گروہ کی رائے ہے کہ جس عمل پر اجارہ کا معاملہ طے پایا ہے، خود اس کے ایک حصہ یا اس کے ذریعہ ہونے والی پیداوار کے ایک حصہ کو اجرت قرار دینا درست نہیں، کیونکہ اس میں غرر ہے، اس لئے کہ جس چیز پر اس نے محنت کی اگر وہ حاصل نہ ہوسکا اور ضائع ہوگیا تو اجیر اجرت سے محروم ہوکر رہ جائے گا۔ رسول اللہ ﷺ نے اس بات سے منع فرمایا کہ آٹا پیسنے والے سے کہا جائے کہ تم جو آٹا پیسو گے اس کا ایک قفیز تمہاری اجرت ہوگی (۲) نیز اس لئے بھی کہ اجیر رکھنے والا خود اجرت ادا کرنے سے قاصر ہے اور دوسرے کی قدرت کی وجہ سے وہ اس پر قادر تصور نہیں کیا جاسکتا۔ یہی حنفیہ، مالکیہ اور شافعیہ کا مذہب ہے، اس کی مثال یہ ہے کہ ذبح کی ہوئی بکری کا چمڑا چھیلے جانے کی اجرت خود اس کا چمڑا ہو، یا گیہوں پیسنے کی اجرت خود آٹا کا ایک حصہ مقرر کیا جائے تو یہ جائز نہیں ہوگا، اس لئے کہ اجرت کی مقدار متعین نہیں ہوپائی کیونکہ چمڑے کا مستحق وہ چھیلے جانے کے بعد ہی ہوگا اور اسے معلوم نہیں کہ چمڑا مکمل طور پر محفوظ نکل سکے گا یا نہیں (۳)۔

حنابلہ اس کو جائز قرار دیتے ہیں بشرطیکہ اجیر کے عمل میں سے

= حضرت ابوہریرہ اور حضرت ابوسعید خدری دونوں سے یا ایک سے ان الفاظ میں روایت کی ہے: "من استأجر أجيرا فليسلم له أجرته" (جو شخص کسی مزدور کو رکھے تو اس کی اجرت اس کے حوالے کردے) امام احمد نے ابراہیم کے واسطے سے حضرت ابوسعید خدری سے اس کے ہم معنی روایت کی ہے اس روایت کے سلسلے میں ہیثمی کا بیان ہے کہ میرا خیال ہے کہ ابراہیم نے حضرت ابوسعید سے نہیں سنا ہے ابوداؤد نے اس کی روایت اپنی مراسیل میں ایک اور سند سے کی ہے نسائی کا خیال ہے کہ اس حدیث کی سند حضرت ابوہریرہ تک نہیں پہنچتی ہے (تلخیص الحبیر ۳/ ۶۰ المطبعۃ الفنیۃ المتحدہ)۔

(۱) الفتاوی الہندیہ ۴/ ۴۱۲، الاختیار ۲/ ۵۰ طبع الحلبی۔

(۲) المہذب ۱/ ۳۹۹، بدایۃ المجتہد ۲/ ۲۱۳، کشاف القناع ۳/ ۵۶۴۔

(۱) الہدایہ ۳/ ۲۳۳، حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۵۲، الفتاوی الہندیہ ۴/ ۴۱۱-۴۱۲۔

(۲) حدیث: "نهى النبي ﷺ عن قفيز الطحان" کی روایت دارقطنی اور بیہقی نے حضرت ابوسعید خدری سے کی ہے اس کی سند میں بعض غیر معروف راوی ہیں مگر ابن حبان نے اس حدیث کی توثیق کی ہے (تلخیص الحبیر ۳/ ۶۰)۔

(۳) الہدایہ ۳/ ۲۳۴، الفتاوی الہندیہ ۴/ ۴۴۳، الشرح الصغیر ۴/ ۱۸ طبع دارالمعارف، بدایۃ المجتہد ۲/ ۲۲۶، منہاج الطالبین وحاشیۃ القلیوبی ۳/ ۶۸-۶۹۔

ایک جزء شائع یعنی مشترک وغیر متعین حد کو اجرت مقرر کرے، جیسا کہ کھیتی اور باغات میں بٹائی، یا تجارت میں مضاربت کا معاملہ ہے، چنانچہ کسی شخص کو پچاس فیصد نفع پر جانور دینا جائز ہوگا تا کہ وہ اس کی پرورش کرے(۱)، اسی طرح کھیتی یا باغ کسی شخص کو ۱/۶ کے تناسب سے بٹائی پر دے سکتا ہے، اس لئے کہ جب اس نے یہ چیزیں دیکھ لیں تو مشاہدہ کے ذریعہ اس کو اس کا علم حاصل ہوگیا اور یہ سب سے قوی ترین ذریعہ علم ہے(۲)۔

مالکیہ بھی بعض ان صورتوں میں کہ جن میں اندازہ سے اجرت کی تعیین ہوجاتی ہے حنابلہ کے ہم خیال ہیں، چنانچہ کہتے ہیں کہ اگر کوئی کہے یہ لکڑی کاٹو اور اس کا آدھا تمہارا ہے، یا کھیتی کاٹو اور نصف تم لے لو تو یہ جائز ہے، بشرطیکہ عادت کی بناء پر معلوم ہو کہ کتنی لکڑی کاٹ سکے گا، یہی حکم کھجور، زیتون توڑنے اور اون کاتنے وغیرہ کا ہے، اور جائز ہونے کی وجہ اس سے آگاہ ہونا ہے، اور اگر یوں کہے کہ تم لکڑی کاٹو یا کھیتی کاٹو، جو کچھ کاٹو اس کا آدھا تمہارے لئے ہے تو جائز ہے کہ یہ جعالہ کے قبیل سے ہے(۳) اور جعالہ میں بعض ایسی باتوں کو نظر انداز کردیا جاتا ہے جن کو اجارہ میں نظر انداز نہیں کیا جاسکتا ہے۔

زیلعی حنفی نے اسی طرح کی ایک صورت ذکر کی ہے کہ کوئی شخص بنکر کو سوت دے کہ آدھے پر بُن دے تو مشائخ بلخ نے حاجت کی رعایت کرتے ہوئے اس کو جائز قرار دیا ہے لیکن فتاوی ہندیہ میں لکھا ہے کہ زیادہ صحیح اس صورت کا جائز نہ ہونا ہے(۴)۔

(۱) المغنی والشرح الکبیر ۶/ ۱۳۔
(۲) المغنی والشرح الکبیر ۶/ ۷۔
(۳) الشرح الصغیر ۴/ ۲۴-۲۵۔
(۴) الفتاوی الہندیہ ۴/ ۴۴۵۔

شریعت کی مقررہ شرطوں میں سے کسی میں کوتاہی کا اثر:

۴۳- اجارہ منعقد ہونے کی شرطوں میں سے کوئی شرط پوری نہ ہو تو گو بظاہر معاملہ کی صورت پائی جائے مگر یہ اجارہ باطل ہوگا، کیونکہ جب کوئی معاملہ منعقد ہی نہ ہو پائے تو حکم اور اثر ونتیجہ کے اعتبار سے اس کا وجود وعدم دونوں برابر ہے، حنفیہ ایسی صورت میں نہ مقررہ اجرت واجب قرار دیتے ہیں اور نہ وہ مروجہ اجرت جو ایسی صورت میں واجب ہوتی ہے جب کہ عقد فاسد ہو اور کوئی ایسی شرط مفقود ہو جو اصل معاملہ کی صحت پر اثر انداز نہیں ہوتی، کیونکہ حنفیہ ''باطل'' اور ''فاسد'' معاملات میں فرق کرتے ہیں، حنفیہ کی رائے ہے کہ باطل وہ معاملہ ہے جو کسی طور پر مشروع ہی نہ ہو، نہ اپنی ذات کے اعتبار سے اور نہ خارجی اوصاف کے لحاظ سے۔ فاسد وہ معاملہ ہے جو ذاتی طور پر درست ہو البتہ اپنے اوصاف کے اعتبار سے درست نہ ہو، اسی لئے اس پہلو سے عقد کو معتبر مانا جاتا ہے، لہذا ان کے نزدیک اجرت، مدت کار اور جس چیز پر عقد ہوا ہے، اس کے غیر متعین ہونے یا ایسی شرطیں لگانے کی صورت میں جن کا معاملہ اجارہ تقاضہ نہیں کرتا اگر اجرت پر لینے والے نے منفعت حاصل ہی کرلی تو امام ابوحنیفہ اور صاحبین کے نزدیک مروجہ اجرت (اجرت مثل) واجب ہوگی، البتہ ضروری ہے کہ یہ اجرت اجرت مقررہ سے بڑھ کر نہ ہو اور اگر نفع نہ اٹھایا جائے تو حنفیہ اور ایک روایت کے مطابق حنابلہ کے نزدیک اجرت واجب نہ ہوگی(۱)۔

۴۴- جمہور فقہاء باطل اور فاسد معاملات میں کوئی فرق نہیں کرتے، ان کا خیال ہے کہ شارع نے جو شرطیں لگائی ہیں اگر ان میں سے کوئی نہ پائی جائے تو معاملہ درست نہ ہوگا، اس لئے کہ شریعت میں ایسا معاملہ ممنوع ہے، اور ممانعت اس بات کا تقاضہ کرتی ہے کہ شرعاً معاملہ

(۱) البدائع ۴/ ۲۱۸، شرح الدر ۳/ ۴۹۰، حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۳۹، تبیین الحقائق ۵/ ۱۲۱، المغنی ۵/ ۳۳۱۔

سرے سے وجود ہی میں نہ آئے، چاہے ممانعت اصل عقد سے متعلق ہو، یا کسی خارجی اور لازمی یا عارضی وصف کی وجہ سے ہو، ان تمام صورتوں میں ممانعت کا نتیجہ یہ ہوگا کہ عقد بے اثر ہوکر رہ جائے، نہ کرایہ دار کا اس سے نفع اندوز ہونا جائز ہوگا اور نہ اس پر مقررہ اجرت ہی واجب ہوگی، ہاں اگر سامان اجارہ پر قبضہ کرلیا یا اسی سے نفع حاصل کیا، یا اتنی مدت قبضہ کے بعد گذرگئی کہ اس میں نفع حاصل کیا جاسکتا ہے تو اب مروجہ اجرت (اجرت مثل) واجب ہوگی، گو اس کی مقدار کتنی بھی ہو اس لئے کہ اجارہ بیع (خرید فروخت) کی طرح اور منفعت سامان (مبیع) کی طرح ہے، اور بدل وعوض کے واجب وثابت ہونے میں بیع فاسد کا حکم وہی ہے جو بیع صحیح کا ہے، تو یہی بات اجارہ میں بھی ہونی چاہئے، یہ امام شافعی کا نقطۂ نظر ہے(۱)۔ نفع یا اس کا کچھ حصہ حاصل کرلے تو امام مالک اور امام احمد کا بھی یہی مسلک ہے، البتہ اگر محض سامان پر قبضہ کرلیا اور اتنی مدت گذرگئی کہ اس میں نفع اٹھا سکتا تھا تو صرف امام احمد سے ایک روایت ہے کہ مروجہ اجرت واجب ہوگی، مالکیہ وحنابلہ کے اس نقطۂ نظر کی دلیل یہ ہے کہ یہ ایسے نفع پر عقد فاسد ہے جس کو اس نے حاصل نہیں کیا ہے، اس لئے اس کا عوض بھی اس پر لازم نہ ہوگا(۲)۔

فصل سوم

اجارہ کے اصل اور ضمنی احکام

مطلب اول

اجارہ کے اصل احکام

۴۵ - اجارہ صحیح ہوتو اس پر اجارہ کا حکم اصلی مرتب ہوتا ہے، اور وہ یہ ہے کہ اب کرایہ پر لینے والا منفعت کا اور کرایہ پر دینے والا مقررہ اجرت کا مالک ہوجائے گا۔

لیکن ان کے علاوہ اجارہ کے کچھ ضمنی احکام بھی ہیں (۱)، اور وہ یہ کہ اجارہ کے ذریعہ مالک دوسرے کو سامان کرایہ پر حوالہ کرنے، اس کو نفع اٹھانے پر قدرت دینے، اور (کرایہ دار) اس سامان کی حفاظت کرنے کی ذمہ داری لیتا ہے۔

اگر اجارہ ''کام'' پر ہو اور اجیر مشترک ہو، تو اجیر سامان کی حفاظت کرتے ہوئے کام کی انجام دہی اور کام سے فراغت کے بعد سامان کی واپسی اور حوالگی کی ذمہ داری قبول کرتا ہے۔ اگر اجیر خاص ہو تو معاملہ کی بنیاد مدت ہوگی اور کام کی حیثیت ضمنی ہوگی، اور اگر اجارہ کام پر ہی طے پایا ہو جیسے مدرس اور دودھ پلانے والی عورت، تو وہ کام یا مدت میں سے ایک کا پابند ہوگا کہ اجارہ مشترک ہو تو کام کا اور اجیر خاص ہو تو وقت کا، آگے اس کی وضاحت ہوگی۔

منفعت اور اجرت کی ملکیت اور اس کا وقت:

۴۶ - حنفیہ اور مالکیہ کی رائے ہے کہ محض معاملہ کرلینے کی وجہ سے اجرت واجب نہیں ہوتی بلکہ دو صورتوں میں واجب ہوتی ہے، یا تو پیشگی اجرت کا معاملہ طے پاچکا ہو یا جس بات پر معاملہ طے پایا ہے وہ حاصل کرلی گئی ہو۔ حنفیہ کے یہاں ایسا بھی ہوسکتا ہے کہ اجرت کی پیشگی ادائیگی طے تو نہ پائی ہو لیکن بالفعل پیشگی اجرت ادا کردی جائے۔ چنانچہ کاسانی کے بیان کا خلاصہ یہ ہے کہ اجرت تین صورتوں میں سے ایک میں واجب ہوتی ہے:

اول: معاملہ طے کرنے ہی میں جلد اجرت ادا کرنے کی شرط لگادی

---

(۱) نہایۃ المحتاج ۵/ ۲۶۴، منہاج الطالبین وحاشیۃ القلیوبی ۳/ ۸۶، المہذب ۱/ ۳۹۹۔

(۲) المغنی ۵/ ۳۳۱ طبع ۱۳۸۹ھ، الشرح الصغیر ۴/ ۱۹ - ۲۳ - ۳۱ - ۳۲۔

(۱) البدائع ۴/ ۲۰۱۔

گئی ہو، کیونکہ حضور نے فرمایا: "**المسلمون عند شروطهم....**" (۱) (مسلمان اپنی شرطوں کے پابند ہیں)۔

دوم: شرط نہ تھی مگر اجرت پہلے ہی ادا کردی کیونکہ بیع میں سامان وصول کرنے سے پہلے قیمت ادا کردینی درست ہے، اور اجارہ بھی ایک طرح کی بیع ہی ہے جیسا کہ گذرا (اس لئے اس مسئلہ میں اجارہ کو بیع پر قیاس کیا جائے گا)۔

سوم: جس چیز پر معاملہ طے پایا ہے اس کو وصول کرلے، اس لئے کہ جب ایک فریق اپنے عوض کا مالک ہوگیا تو ضروری ہے کہ دوسرے فریق کو بھی اس کے مقابل عوض کا مالک بنائے تاکہ مساویانہ طور پر فریقین کے درمیان لین دین عمل میں آئے (۲)۔

۷۴ - مالکیہ کے نزدیک اجارہ میں اصل یہ ہے کہ مدت اجارہ کی تکمیل پر اجرت ادا کی جائے (۳) بخلاف بیع کے، کہ اس میں اصل یہ ہے کہ ثمن پہلے ادا کردیا جائے، البتہ اس سے چار صورتیں مستثنیٰ ہیں جن میں پیشگی اجرت ادا کرنی واجب ہے اور وہ یہ ہیں: ۱۔ پیشگی ادائیگی کی شرط لگادی جائے، ۲۔ ایسا ہی عرف ہو، جیسا کہ مکانات یا سفر حج کے لئے جانور کے کرایہ پر لینے میں پیشگی کرایہ ادا کرنے کا عرف ہے، ۳۔ کسی متعین سامان کو اجرت مقرر کیا گیا ہو جیسے متعین کپڑا ہو، ایسی صورت میں پیشگی اجرت ادا کرنا واجب ہے، اور اگر اس صورت میں تعجیل کی شرط نہ ہو تو اجارہ فاسد ہوجائے گا، ۴۔ اس وقت بھی تعجیل واجب ہے جب اجرت کو متعین نہ ہو اور منفعت جس پر اجارہ کا معاملہ ہو آجر کے ذمہ میں ضمانت ہو۔ اس اثناء میں اگر منافع کی فراہمی شروع ہوجائے تو کوئی مضائقہ نہیں، البتہ اگر تین دنوں سے زیادہ گذر جائے اور استفادہ شروع نہ کرے تو اجارہ جائز نہیں سوائے اس کے کہ پوری اجرت پیشگی ادا کردے، کیونکہ اگر اجرت بھی پیشگی ادا نہ کی جائے تو دو طرفہ دین کا تبادلہ لازم آئے گا۔

بعض حضرات کی رائے ہے کہ کو تین دنوں کے اندر اور اس کے بعد منافع کو حاصل کرنا شروع کرے پھر بھی پیشگی تمام اجرت کا ادا کرنا واجب ہوگا، اس لئے کہ منافع کے ابتدائی حصہ پر قبضہ اس کے آخری حصہ پر قبضہ نہیں ہے۔

سامان اجارہ کے استعمال و استفادہ سے پہلے پیشگی پوری اجرت ادا کئے جانے کے وجوب سے وہ صورت معتمد قول کے مطابق مستثنیٰ ہے جس میں سامان اجارہ سے استفادہ کا آغاز دشوار ہو، اور وہ یہ ہے کہ سفر کے لئے جانور وغیرہ کرایہ پر لیا جائے، سفر بھی لمبی مسافت کا ہو، اور ایسے وقت میں ہو کہ عام طور پر اس زمانہ میں لوگ سفر نہیں کیا کرتے، نیز اجرت کی مقدار بھی زیادہ ہو، تو ایسی صورت میں پوری اجرت پیشگی ادا کرنی واجب نہیں ہوگی بلکہ اس کثیر اجرت کے کچھ حصہ کی ادائیگی بھی کافی ہوگی، ہاں اگر اجرت ہی معمولی مقرر ہوئی ہو تو پوری اجرت پیشگی ادا کردینی واجب ہوگی۔ یہ حکم صانع اور اجیر کے سوا دوسروں سے متعلق ہے، ان دونوں کی اجرت کی ادائیگی کے وقت میں اختلاف ہو تو کام کی تکمیل کے بعد ہی اجرت واجب ہوگی، اگر دونوں باہم رضامند ہوں تو تمام اجرت کی پیشگی یا بعد میں دونوں طرح ادائیگی کی گنجائش ہے۔ اسی طرح مالکیہ کہتے ہیں کہ اگر مقررہ معین اجرت پر اجارہ کا معاملہ طے پایا اور معین اجرت کی پیشگی ادائیگی

---

(۱) حدیث: "المسلمون عند شروطهم....." کی روایت ابوداؤد اور حاکم نے حضرت ابوہریرہ سے ان الفاظ کے ساتھ کی ہے: "المؤمنون عند شروطهم ..."۔ ابن حزم اور عبدالحق نے اسے ضعیف قرار دیا ہے اور ترمذی نے حسن قرار دیا ہے، ترمذی اور حاکم نے "إلا شرطاً أحل حراما أو حرم حلالاً" (سوائے ایسی شرطوں کے جو کسی حرام کو حلال کردے یا کسی حلال کو حرام کردے) کے اضافہ کے ساتھ اس کی روایت کی ہے، جو ضعیف ہے (تلخیص الحبیر ۳/ ۲۳)۔

(۲) الہدایہ ۳/ ۲۳۲، الفتاوی الہندیہ ۴/ ۴۱۳، البدائع ۴/ ۲۰۲۔

(۳) الشرح الصغیر ۴/ ۱۱، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۴۔

کا عرف متروک ہوگیا تو اجارہ فاسد ہوجائے گا، اس لئے کہ یہ متعین بیع کو بہ تاخیر قبضہ میں دینا ہے، اور یہ جائز نہیں کہ دوطرفہ دین پر مبنی معاملہ ہے، اور اس صورت میں اجارہ فاسد ہوجاتا ہے گو عملاً معاملہ کے بعد پیشگی ہی اجرت ادا کردے، پھر بھی یہ اجارہ فاسد رہے گا، اس لئے کہ معاملہ اسی وقت صحیح ہوگا جبکہ معاملہ میں بہ عجلت ادائیگی کی شرط بھی ہو اور اجرت پہلے ادا بھی کردی جائے۔ مالکیہ یہ بھی کہتے ہیں کہ صانعین اور اجیر فراغت کار سے پہلے تعجیلاً اجرت لینا چاہتے ہیں اور آجرین اس کے لئے تیار نہ ہوں تو لوگوں کے درمیان مروجہ عرف کے مطابق عمل ہوگا، اگر عرف اس سلسلے میں موجود نہ ہو تو تکمیل کار کے بعد ہی اجرت ادا کی جائے گی، البتہ مکانات یا سواری کے کرایہ میں یا سامان فروخت کرنے کی اجرت جو ایجنٹ وغیرہ کو دی جاتی ہے اس میں گذرے ہوئے اوقات اور مکمل کئے ہوئے کام کے بقدر اجرت ادا کی جائے گی (یعنی جتنا کام ہوگا اور جیسے جیسے ہوتا جائے گا اسی کے حساب سے اجرت دی جائے گی)۔ ہاں جب اجرت متعین نہ ہو، اور نہ تعجیلا ادائیگی کی شرط طے پائی ہو، نہ اس طرح ادائیگی کا عرف ہی ہو، اور منافع بھی عامل وکرایہ دار کے ذمہ میں واجب نہ ہوں تو تعجیلا اجرت کی ادائیگی واجب نہیں اور اس صورت میں جب کہ اجرت کی پیشگی ادائیگی واجب نہیں، یومیہ اجرت ادا کی جائے گی، یعنی آجر ایک دن کا نفع حاصل کرلے یا ایک دن اس کو استفادہ پر قدرت دے دی جائے تو اس دن کی اجرت اس پر لازم ہوگی، یا پھر تکمیل عمل کے بعد اجرت ادا کردے گا۔

۴۸ - شافعیہ اور حنابلہ کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ جب معاملہ مطلق ہو (اور اجرت ادا کرنے کی مدت مقرر نہ کی گئی ہو) تو محض معاملہ طے پاجانے کی وجہ سے اجرت واجب ہوجائے گی البتہ اجرت ادا کرنی اس وقت واجب ہوگی جب سامان حوالہ کردیا جائے اور نفع اٹھانے پر قدرت دے دی جائے گو عملاً اس نے نفع نہ اٹھایا ہو، اس لئے کہ یہ ایسا عوض ہے جس کا عقد معاوضہ میں مطلقاً ذکر آیا ہے، لہذا ''حق'' نفس معاملہ کی وجہ سے ثابت ہوجائے گا جیسے کہ خرید وفروخت میں قیمت اور نکاح میں مہر واجب ہوتا ہے، اور جب نفع حاصل کرلے تو اجرت ثابت ومؤکد ہوجائے گی۔

اور اگر اجارہ کی بنیاد عمل ہو تو بھی محض معاملہ طے کرنے سے اجرت واجب ہوجائے گی، اور کرایہ پر دینے والا اس کا مالک بھی بن جائے گا اور اجیر رکھنے والے کے ذمہ میں وہ دین قرار پائے گی، البتہ اجرت کی حوالگی اور اس کی سپردگی اسی وقت واجب ہوگی جب کہ اجیر اپنا عمل سپرد کردے یعنی اسے پورا کردے یا اگر اجیر خاص ہو تو مدت مقررہ گذر جائے، یہ اجرت عمل پر اس لئے موقوف ہوگی کہ یہ عمل کا عوض ہے، اس کا حکم سامان پر اجارہ سے مختلف ہوگا، کیونکہ وہاں سامان کو حوالہ کرنا گویا خود اس کے نفع کا حوالہ کردینا ہے، اور جب کرایہ دار نفع حاصل کرلے یا مدت اجارہ اس طرح گذر جائے کہ نفع اٹھانے میں کوئی چیز رکاوٹ نہیں تھی تو اجرت مؤکد وثابت ہوگی، اس لئے کہ جس چیز پر معاملہ ہوا تھا اس پر اس نے قبضہ کرلیا ہے، لہذا اب اس کا بدل بھی ثابت ہوجانا چاہئے، یا اس لئے کہ (مدت گذر جانے کے باوجود اس سے نفع نہ اٹھانے کی صورت میں) یہ منافع خود اس کے اختیار سے ضائع ہوئے ہیں۔

جب عقد اجارہ مکمل ہوگیا اور عقد ایک مقررہ مدت پر ہوا ہے تو اب اجارہ پر حاصل کرنے والا اس مقررہ مدت تک اس سے نفع اٹھانے کا مالک ہوگیا، لہذا اب جو نفع اس شی سے متعلق ہورہا ہے وہ اس کی ملکیت میں ہورہا ہے، اس لئے کہ اب وہی اس میں تصرف کا مالک ہے، اور گویا تقدیراً نفع موجود ہے (۱)۔

---

(۱) نہایۃ المحتاج ۵/ ۳۲۲، ۲۶۱، المہذب ۱/ ۳۹۹، المغنی ۵/ ۳۲۹، اور اس کے بعد کے صفحات۔

کرایہ دار کا سامان کو کرایہ پر دینا:

۴۹ - جمہور فقہاء (حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ اور صحیح قول کے مطابق حنابلہ) اس بات کے قائل ہیں کہ اجارہ پر کوئی شئی حاصل کرنے کے بعد کرایہ دار مالک کے علاوہ کسی اور کو وہ شئی کرایہ پر دے سکتا ہے بشرطیکہ وہ سامان ایسا ہو کہ استعمال کرنے والے کے فرق سے خراب اور متاثر نہ ہوتا ہو، البتہ اجارہ کی جو مدت مقرر ہوئی ہے اسی مدت کے اندر ہی اس پر قبضہ کر لے، بہت سے فقہاء سلف نے اس کو مطلقاً جائز قرار دیا ہے، چاہے وہ اس کرایہ دار سے اتنا ہی کرایہ لے جو وہ خود ادا کر رہا ہے یا اس سے زیادہ، البتہ فقہاء حنابلہ میں سے قاضی نے اس کو مطلقاً منع کیا ہے، کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے ایسی چیز کے نفع سے منع کیا ہے جو ابھی آدمی کے ضمان ہی میں نہ آئی ہو "إن النبي ﷺ نهى عن ربح ما لم يضمن" (۱) اور یہاں منافع ابھی اس کے ضمان میں نہیں آئے ہیں، لہذا یہ جائز نہیں، لیکن پہلی رائے زیادہ صحیح ہے، اس لئے کہ اس سامان پر قبضہ کرنا خود منافع پر قبضہ کرنے کے قائم مقام ہے۔

کرایہ دار کا دوسرے کو زائد اجرت پر دینا:

۴۹م - مالکیہ اور شافعیہ نے اسے مطلقاً جائز قرار دیا ہے، چاہے دوسرا کرایہ پہلے کرایہ کے برابر ہو یا کم وبیش، اس لئے کہ جیسا کہ مذکور ہوا اجارہ ایک طرح کی خرید وفروخت ہے، لہذا اس کو حق ہے کہ چاہے تو پہلی ہی قیمت پر فروخت کرے یا اضافہ وکمی کے ساتھ، امام احمد نے بھی اپنے صحیح ترین قول کے مطابق اس رائے کی موافقت کی ہے۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ دوسرے اجارہ میں جو اجرت مقرر کی گئی وہ اور پہلے اجارہ کی اجرت کی جنسیں الگ الگ ہیں تو یہ اجارہ مطلقاً جائز ہے اور اس کی وجہ پہلے ذکر کی جا چکی ہے، لیکن اگر دونوں اجرتیں ایک ہی جنس کی ہوں تو گو دوسرے کرایہ دار سے جو کرایہ کا عقد ہوا ہے وہ صحیح ہوگا، لیکن پہلے کرایہ دار کے لئے اس اضافہ سے استفادہ حلال نہیں ہے، اس کو چاہئے کہ اس اضافہ کو صدقہ کر دے، کیونکہ اس اضافہ میں شبہ (شبہ ربا) ہے، ہاں اگر پہلے کرایہ دار نے اس کرایہ کی چیز میں کوئی اضافہ کیا ہے تو اب اس کے لئے یہ اضافہ جائز وحلال ہوگا، اس لئے کہ یہ اضافہ شدہ کرایہ اس سامان میں کئے گئے اضافہ کے مقابلہ میں تصور کیا جائے گا۔

حنابلہ کا دوسرا قول یہ ہے کہ پہلے کرایہ دار نے کوئی چیز کرایہ پر حاصل کی اور اس میں اضافہ کیا تو اب دوسرے کرایہ دار سے لیا جانے والا اضافہ مطلقاً جائز ہوگا، چاہے دونوں اجرتوں کی جنس ایک ہو یا مختلف، اور مالک نے اس کو اس کی اجازت دی ہو یا نہیں۔

امام احمد کا ایک تیسرا قول بھی ہے کہ اگر مالک نے پہلے کرایہ دار کو

---

(۱) حدیث: "نهى عن ربح ما لم يضمن" کے بارے میں ابن حجر نے بلوغ المرام میں لکھا ہے کہ یہ ایک حدیث کا ٹکڑا ہے جس کی روایت ابن ماجہ کے علاوہ صحاح ستہ کے باقی مصنفین، ابن خزیمہ اور حاکم نے عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ سے ان الفاظ کے ساتھ کی ہے: "لا يحل سلف وبيع، ولا شرطان في بيع، ولا ربح ما لم يضمن، ولا بيع ما ليس عندك" (قرض (کی شرط) کے ساتھ بیع حلال نہیں ہے اور نہ ایک بیع میں دو شرطیں درست ہیں اور نہ نفع درست ہے جب تک کہ ضمان میں نہ آجائے اور نہ ایسی چیز کو فروخت کرنا جو تمہارے پاس نہ ہو) (سبل السلام ۱۶/۳ طبع مصطفی الحلبی)۔

ترمذی نے اس کو حسن صحیح کہا ہے (جامع الترمذی ۵۳۶/۳ طبع مصطفی الحلبی)۔ جبکہ طبرانی نے اس کی روایت حکیم بن حزام سے ان الفاظ میں کی ہے: "نهاني النبي ﷺ عن أربع خصال في البيع: عن سلف وبيع، وشرطين في بيع، وبيع ما ليس عندك، وربح ما لم يضمن" (نبی ﷺ نے مجھے بیع میں چار چیزوں سے منع فرمایا: قرض کے ساتھ بیع سے اور ایک بیع میں دو شرطوں سے اور ایسی چیز کے بیچنے سے جو تمہارے پاس نہ ہو اور ایسی چیز کے نفع سے جو ضمان میں نہ ہو) (الدرایہ ۱۵۲/۲)۔

اس میں اضافہ کرنے کی اجازت دی تھی تب تو یہ جائز ہوگا ورنہ نہیں۔

خلاصہ یہ کہ جمہور فقہاء مذکورہ تفصیل کے مطابق کرایہ پر حاصل کی ہوئی چیز پر قبضہ کرنے کے بعد اس کو کرایہ پر لگانے کی اجازت دیتے ہیں۔

۵۰ - کرایہ دار قبضہ سے پہلے کسی اور کو کرایہ پر دے سکتا ہے یا نہیں؟ اس سلسلے میں مالکیہ مطلقاً جواز کے قائل ہیں، منقولہ سامان ہو یا غیر منقولہ، پہلے والے کرایہ پر لگایا جائے یا اس سے زیادہ پر یا کم پر، یہی شافعیہ کا قول غیر مشہور ہے اور حنابلہ کی بھی ایک روایت ہے، اس لئے کہ جس چیز پر معاملہ طے پایا ہے وہ منافع ہے اور عین شی پر قبضہ سے اس کے منافع پر قبضہ نہیں ہو پاتا، لہذا منافع میں قبضہ ہونے اور نہ ہونے کا کوئی اثر نہیں ہوگا۔ شافعیہ کے قول مشہور اور حنابلہ کے ایک قول کے مطابق جس طرح قبضہ سے پہلے کسی چیز کو فروخت کرنا جائز نہیں اسی طرح کرایہ پر بھی لگانا جائز نہیں۔

امام ابوحنیفہ اور امام ابو یوسف غیر منقولہ اشیاء میں اس کو جائز قرار دیتے ہیں، منقولہ اشیاء میں نہیں۔ امام محمد مطلقاً منع کرتے ہیں، یہ اختلاف در اصل اس اختلاف پر مبنی ہے کہ امام ابوحنیفہ وامام ابو یوسف کے نزدیک غیر منقولہ اشیاء کو قبضہ سے پہلے فروخت کرنا جائز ہے اور امام محمد کے نزدیک جائز نہیں ہے۔ بعض لوگوں نے یہ بھی کہا ہے کہ اختلاف صرف فروخت کرنے میں ہے، کرایہ پر لگانے میں کوئی اختلاف نہیں ہے، اس کے نا جائز ہونے پر تینوں متفق ہیں۔

۵۱ - کرایہ دار نے مالک سے جو چیز کرایہ پر لی ہو اگر خود اس کو ہی کرایہ پر دے تو کیا یہ جائز ہوگا؟ اس سلسلے میں مالکیہ اور شافعیہ مطلقاً جواز کے قائل ہیں، منقولہ شی ہو یا غیر منقولہ، قبضہ سے پہلے ہو یا قبضہ کے بعد، حنابلہ کا بھی ایک قول یہی ہے۔ حنابلہ کا دوسرا قول ہے کہ چونکہ قبضہ سے پہلے بیع جائز نہیں ہے اس لئے یہ بھی جائز نہیں (۱)۔ حنفیہ اس کو بالکل ہی منع کرتے ہیں، منقولہ شی ہو یا غیر منقولہ، قبضہ سے پہلے ہو یا قبضہ کے بعد، کرایہ دار خود مالک کو کرایہ پر دے، یا وہ کسی اور کرایہ دار کو دے اور وہ مالک کو۔

کرایہ دار مالک کو کرایہ پر دے تو کیا پہلا اجارہ باطل ہو جائے گا؟ اس سلسلے میں دو رائیں ہیں: صحیح یہ ہے کہ باطل نہیں ہوگا، اور دوسری رائے ہے کہ اجارہ باطل ہو جائے گا، اور یہ اس لئے کہ اس صورت میں ایک تضاد پیدا ہو جائے گا، اس لئے کہ وہ مالک کے لئے کرایہ ادا کرنے کا پابند ہے، تو اس طرح وہ ایک ہی جہت سے خود صاحب دین بھی ہے اور مدیون بھی، اور یہ کھلا تضاد ہے۔

مطلب دوم
وہ ضمنی احکام جن کے مالک اور کرایہ دار پابند ہیں
مالک کی ذمہ داریاں
الف۔ کرایہ پر لگائی جانے والی چیز کی سپردگی:

۵۲ - مالک کی ذمہ داری ہوگی کہ کرایہ دار کے لئے کرایہ پر لگائے گئے سامان سے استفادہ کو ممکن بنائے، اور وہ اس طرح کہ سامان مدت مقررہ کی تکمیل تک یا مقررہ مسافت کو قطع کرنے کے لئے کرایہ پر لگائی گئی چیز حوالہ کردے۔ عرف اور رواج کے مطابق کسی شی سے

---

(۱) الفتاوی الہندیہ ۴/ ۴۲۵، ابن عابدین ۵/ ۵۶ طبع بولاق ۱۲۷۲ھ الحطاب ۵/ ۴۱۷ طبع النجاح، الہدایہ ۳/ ۲۳۶، البدائع ۴/ ۲۰۶، حاشیۃ الدسوقی والشرح الکبیر ۴/ ۷۔۸، المہذب ۱/ ۴۰۳، المغنی مع الشرح الکبیر ۶/ ۵۳-۵۵۔

نوٹ: کمیٹی کی رائے ہے کہ کرایہ دار کا عین اسی شی کا مالک کو کرایہ پر دینا اکثر صورتوں میں بیع عینہ کے مشابہ ہے، جس سے منع کیا گیا ہے اور شاید اسی لئے حنفیہ نے اس سے منع کیا ہے۔

استفادہ کے لئے جو ضمنی چیزیں مطلوب ہوں ان کی فراہمی اور تکمیل بھی اس میں شامل ہوگی۔

چونکہ سامان کرایہ حوالہ کرنے سے مراد اس سے استفادہ کو ممکن بنانا ہے اس لئے مدت کرایہ میں اگر کرایہ دار کے فعل کے بغیر اس میں ایسی کوئی بات پیش آجائے جس سے استفادہ ممکن نہ رہے، تو اس کی اصلاح بھی مالک کی ذمہ داری ہوگی، جیسے مکان کی مرمت اور ایسی تمام شکایات کا دور کرنا جو رہائش میں مخل ہوں، اس کے علاوہ وہ شرطیں بھی ملحوظ رہیں جن کا پہلے ذکر آچکا ہے یعنی مالک کا سامان کرایہ کو حوالہ کرنے پر قادر ہونا، منفعت کو واضح کرنا اور اس کو پوری طرح متعین ومقرر کرنا۔

۵۳- عمل کے اجارہ میں اجیر اپنی خدمات کو کرایہ پر لگاتا ہے، اور اس کا طے شدہ کام کو انجام دینا منفعت کو حوالہ کرنا ہے۔

اگر اس کے عمل کا تعلق کسی شی سے ہو جو اس کو حوالہ کی گئی ہو اور وہ "اجیر مشترک" ہو تو کام کی تکمیل کے بعد اس سامان کی واپسی اس کی ذمہ داری ہے، اگر اس کے عمل کا تعلق کسی ایسی شی سے نہیں جو اس کے حوالہ کی گئی تو اب محض اس کا مطلوبہ کام کو انجام دے دینا ہی واپسی اور حوالگی متصور ہوگی، جیسے: طبیب یا تجارتی ایجنٹ، اور اگر وہ اجیر خاص ہو تو اجیر رکھنے والے کے ہاں اس کا اپنے آپ کو اس کام کے لئے پیش کردینا ہی کافی ہے اور یہ اس کی طرف سے تسلیم وحوالگی سمجھی جائے گی (۱)۔

آگے اس کی تفصیل آئے گی۔

ب- سامان کرایہ غصب ہوجانے کا تاوان:

۵۴- جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ متعین سامان کا اجارہ طے پایا ہو اور وہ غصب کرلیا جائے تو کرایہ دار کو اختیار رہوگا کہ معاملہ کو ختم کردے یا اتنی معمولی مدت تک انتظار کرے جس پر اجرت نہیں لی جاتی کہ شاید اسے غاصب سے چھین کر دوبارہ حاصل کرلیا جائے۔

اور اگر متعین سامان کا اجارہ نہیں کیا بلکہ ایسی شی کا اجارہ کیا جو ابھی ذمہ میں ہے تو کرایہ دار کو اجارہ فسخ کرنے کا حق نہیں، اور مالک کی ذمہ داری ہے کہ وہ اس کا بدل فراہم کرے، نیز کرایہ دار کو حق نہیں کہ وہ غاصب سے مغصوبہ سامان کے سلسلے میں فریق بنے۔ شافعیہ اور حنابلہ کا خیال ہے کہ اگر مالک کے لئے بدل فراہم کرنا دشوار ہو تو کرایہ دار معاملہ کو ختم کرسکتا ہے۔

اگر اجارہ کی ایک مدت مقرر تھی تو مدت گذرنے کے ساتھ ہی اجارہ ختم ہوجائے گا، اگر کسی متعینہ سامان پر عمل کا اجارہ تھا جیسے کسی رخ پر جانور کو لے جانا، تو اس کو حق ہوگا کہ معاملہ کو ختم کردے، اور اگر کسی مقررہ سامان پر ایک مدت کے لئے اجارہ تھا تو اس کو اختیار رہوگا کہ معاملہ کو ختم کردے یا اس کو باقی رکھے اور غاصب سے معروف اجرت (اجرت مثل) کا مطالبہ کرے، پس اگر اس نے اجارہ کو فسخ کردیا تو اس پر گذری ہوئی مدت کی اجرت واجب ہوگی، ہاں اگر خود آجر ہی غاصب ہو تو وہ اجرت کا مستحق نہیں ہے۔

حنفیہ میں سے قاضی خاں کی رائے ہے کہ اجارہ سامان اجارہ کے غصب کرنے سے فسخ نہیں ہوگا، اگر کچھ مدت کے لئے غصب کیا گیا تو اس حساب سے کرایہ واجب ہوگا، مگر صاحب ہدایہ کا خیال ہے کہ غصب کی وجہ سے اجارہ ختم ہوجائے گا لیکن غصب کی وجہ سے اجرت ساقط ہوجائے گی، کیونکہ سامان کرایہ کی حوالگی کو اس کے نفع کے حوالہ کرنے کے قائم مقام اس لئے تصور کیا گیا تھا کہ اس طرح آدمی نفع اٹھانے پر قادر ہوجاتا ہے، تو جب غصب کی وجہ سے نفع اٹھانے کی قدرت فوت ہوگئی تو تسلیم وحوالگی بھی باقی نہیں رہی، یہی

(۱) الفتاوی الہندیہ ۴؍ ۴۱۳-۴۲۷-۴۳۸، منہاج الطالبین وحاشیۃ القلیوبی وعمیرہ ۳؍ ۷۸-۷۹، کشاف القناع ۴؍ ۱۴۔

وجہ ہے کہ اگر غصب کے باوجود استفادہ ونفع اندوزی باقی رہی تو اجرت ساقط نہ ہوگی، جیسے کسی زمین کو درخت لگانے کے لئے کرایہ پر حاصل کیا گیا اور غاصب نے درخت سمیت وہ زمین غصب کرلی تو اجرت ساقط نہ ہوگی (۱)۔

ج۔عیوب کا تاوان:

۵۵- بیع کی طرح اجارہ کے معاملہ میں بھی خیار عیب حاصل ہوتا ہے، جو عیب استفادہ میں نقص وکمی کا باعث بن جائے وہ خیار کا سبب ہوتا ہے خواہ یہ عیب یوں ہو کہ غیر معین شی تھی ،صرف وصف بیان کردیا تھا اور اس سامان میں کوئی بیان کردہ وصف موجود نہیں تھا اس وجہ سے ہو یا منفعت حاصل کرنے سے پہلے اور معاملہ طے پانے کے بعد کوئی عیب پیدا ہوا ہو، بہر صورت کرایہ دار کو اختیار ہوگا کہ چاہے تو اس معاملہ کو ختم کردے یا پوری اجرت پر اسی حالت میں اس سے فائدہ اٹھائے، آگے عیب کی بناپر اجارہ فسخ کرنے سے متعلق بحث ہوگی وہاں اس سلسلے میں بھی گفتگو کی جائے گی (۲)۔

کرایہ دار کی ذمہ داریاں

الف ۔اجرت کی ادائیگی اور مالک کو منفعت روک لینے کا حق:

۵۶- جیسا کہ پہلے گذرا ''اجرت'' کرایہ دار کے نفع اٹھانے پر واجب ہوتی ہے، اگر اجرت پہلے ادا کرنے کی بات طے تھی تو مؤجر کو حق ہے کہ جس چیز پر معاملہ طے کیا تھا اسے روک لے تا آنکہ اجرت وصول کرلے، یہ حنفیہ اور مالکیہ کی رائے ہے اور شافعیہ کا ایک قول بھی اسی کے مطابق ہے، اس لئے کہ اجیر کا عمل اس کی ملک ہے، لہذا وہ اسے روک سکتا ہے، کیونکہ اجارہ میں منافع کی وہی حیثیت ہے جو بیع میں مبیع کی۔شافعیہ کا ایک قول ہے کہ ایسا کرنا جائز نہیں، حنابلہ کا بھی یہی نقطۂ نظر ہے، اس لئے کہ وہ سامان (جس میں اس نے کام کیا ہے اور محنت صرف کی ہے) اس کے پاس رہن نہیں رکھا گیا۔جن حضرات نے اجیر کو سامان روک رکھنے کی اجازت دی ہے ان کا خیال ہے کہ ایسی چیزیں جن میں کاریگر کے عمل کا اثر باقی ہو، ان کو اجرت حاصل کرنے تک روک سکتا ہے، جیسے دھوبی اور رنگریز دھلے اور رنگے ہوئے کپڑے کو، اور جس کی صفت کا اس چیز میں اثر باقی نہیں رہتا وہ اس کو نہیں روک سکتا، جیسے قلی اس لئے کہ معقود علیہ اس کی محنت ہے اور وہ اس شی میں قائم وموجود نہیں، اس لئے اس کو روک رکھنا ناقابل تصور ہے، بخلاف مالکیہ کے، کہ انہوں نے اس صورت میں بھی عامل کو سامان روک رکھنے کا حق دیا ہے (۱)۔

ب۔شرط یا رواج کے مطابق ہی سامان کا استعمال اور اس کی محافظت:

۵۷- فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ کرایہ دار کے لئے ضروری ہے کہ سامان کرایہ کو اسی مقصد کے لئے استعمال کرے جس کے لئے وہ چیز بنائی گئی ہے، نیز اس کا بھی خیال رکھے کہ اس طرح استعمال کرے جو

---

(۱) الدسوقی علی الشرح الکبیر ۴/ ۳۱، الشرح الصغیر ۴/ ۱۸۰، منہاج الطالبین وحاشیۃ القلیوبی ۳/ ۸۵، روضۃ الطالبین ۵/ ۲۴۲، کشاف القناع ۴/ ۱۹- ۲۳، المغنی ۵/ ۲۳۸۔

(۲) شرح الدر ۲/ ۲۷۸-۲۷۹، کشف الحقائق وشرح الوقایہ ۲/ ۱۶۵، المہذب ۱/ ۴۰۵۔

(۱) البدائع ۴/ ۲۰۳ -۲۰۴، الہدایہ ۳/ ۲۳۳-۲۳۴، تبیین الحقائق ۵/ ۱۱۱، المہذب ۱/ ۴۰۱-۴۰۸، الحطاب ۵/ ۴۳۱، مغنی ۵/ ۳۳۶، ۳۹۵، کشاف القناع ۴/ ۲۹-۳۰۔

معاملہ میں طے پایا ہے، یا اگر کوئی شرط طے نہ پائی ہو تو معروف ومروج طریقہ پر استفادہ کرے، نیز سامان کرایہ سے استفادہ یا اس کو خرچ کرنے میں طے شدہ معاہدہ کے مطابق یا اس سے کم درجہ کا انتفاع کرے لیکن جس بات پر اتفاق ہوا ہے اس سے زیادہ استفادہ نہ کرے، چنانچہ مکان رہائش کے لئے کرایہ پر لیا تو اسے مدرسہ یا کارخانہ نہیں بنا سکتا، اور جانور خاص اپنی سواری کے لئے کرایہ پر لیا تو اس پر کسی اور کو سوار نہیں کرسکتا (۱) (اس تفصیل کے مطابق جو آگے زمین، مکانات اور جانوروں کے سلسلے میں آرہی ہیں)۔ نیز کرایہ دار کے استعمال کی وجہ سے سامان کرایہ میں جو کمی ہو، اسی کی ذمہ داری ہوگی کہ اس کی اصلاح کرے (۲)۔

اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ کرایہ پر حاصل کیا گیا سامان کرایہ دار کے پاس امانت ہے، لہذا اگر کرایہ دار کی زیادتی، جس حد تک استعمال کی اجازت دی گئی تھی اس سے تجاوز، اور اس سامان کی حفاظت ونگہداشت میں اس کرایہ دار کی کوتاہی کے بغیر وہ چیز ضائع ہوگئی تو اس پر ضمان نہیں، اس لئے کہ اجارہ کے ذریعہ کرایہ دار کا قبضہ اجازت پر مبنی ہوتا ہے، اور ایسے قبضہ میں ضمان واجب نہیں ہوتا۔ اس کی تفصیل بھی اپنی جگہ آئے گی۔

ج۔ اجارہ ختم ہوتے ہی کرایہ دار سامان اجارہ سے قبضہ اٹھالے:

۵۸ - اجارہ ختم ہوتے ہی کرایہ دار کی ذمہ داری ہوگی کہ سامان کرایہ سے اپنا قبضہ ختم کردے تاکہ مالک اس کو واپس لے سکے کہ معاملہ ختم ہونے کے بعد اس کو وصول کرنا مالک ہی کی ذمہ داری ہے، اگر جانور کا کرایہ کیا گیا کہ اس کو مقررہ جگہ تک پہنچادے تو مالک کی ذمہ داری ہوگی کہ اس کو اسی جگہ وصول کرلے، سوائے اس کے کہ اجارہ آمدورفت کا طے پایا ہو۔

بعض شافعیہ کہتے ہیں کہ کرایہ دار کی ذمہ داری ہے کہ کرایہ داری ختم ہونے کے بعد وہ کرایہ کی چیز مالک کو واپس لوٹائے، گو مالک نے اس کا مطالبہ نہ کیا ہو، اس لئے کہ کرایہ دار کو معاملہ ختم ہونے کے بعد اس کے روک رکھنے کی اجازت نہیں دی گئی تھی، اس لئے اسے وہ سامان واپس لوٹانا چاہئے جیسا کہ عاریت کا حکم ہے (۱)۔

اجارہ کی اقسام کے ذیل میں اس پر تفصیلی گفتگو ہوگی۔

فصل چہارم
اجارہ کا خاتمہ

۵۹ - فقہاء متفق ہیں کہ اجارہ مدت اجارہ کی تکمیل، یا مقررہ معقود علیہ کی ہلاکت، یا اقالہ کی وجہ سے ختم ہوجاتا ہے۔

حنفیہ کا خیال ہے کہ فریقین میں سے ایک کی موت، یا کسی ایسے عذر کے پیش آجانے کی وجہ سے بھی اجارہ کو ختم کیا جاسکتا ہے جو سامان کرایہ سے استفادہ کرنے میں رکاوٹ ہو، اور یہ اس وجہ سے کہ ان حضرات کی رائے ہے کہ اجارہ میں منفعت کے تجدد یعنی اس کے لحظہ بلحظہ حاصل ہونے کی وجہ سے اس کی اجرت میں بھی تجدد ہوتا ہے۔

حنفیہ کے علاوہ دوسرے فقہاء کی رائے ہے کہ ان وجوہ کی بناء پر اجارہ ختم نہیں ہوتا، کیونکہ ان کی رائے ہے کہ اجرت معاملۂ اجارہ سے اسی طرح ثابت ہوجاتی ہے، جیسے ثمن معاملۂ بیع کی وجہ سے۔

ذیل میں ان اسباب کی تفصیلات ذکر کی جاتی ہیں:

---

(۱) المہذب ۱/ ۴۰۳۔
(۲) الفتاوی الہندیہ ۴/ ۴۷۰۔

(۱) البدائع ۴/ ۲۰۵، الفتاوی الہندیہ ۴/ ۴۳۸، المہذب ۱/ ۴۰۱، الجمل علی المنہج ۳/ ۵۵۴، المغنی ۵/ ۳۹۶ طبع مکتبۃ القاہرہ۔

اول۔ تکمیل مدت:

۶۰ - اجارہ اگر مقررہ مدت کے لئے ہو اور یہ مدت تمام ہو جائے، تو بالاتفاق اجارہ ختم ہو جاتا ہے۔

الا یہ کہ کوئی ایسا عذر پایا جائے جو اس مدت میں اضافہ کا متقاضی ہو، جیسے کاشت کی زمین ہو اور زمین میں بن کٹی کھیتی لگی ہو، یا کشتی سمندر میں ہو، یا جہاز فضا میں ہو اور زمین تک پہنچنے سے پہلے ہی مدت اجارہ پوری ہو جائے (۱)۔

۶۱ - اگر کسی مقررہ مدت کے لئے اجارہ نہ ہو، جیسے کسی نے مکان ماہوار کرایہ پر لیا کہ ہر ماہ اتنا کرایہ ادا کرے گا اور مہینوں کی تعداد متعین نہ کی، تو ان کے مفصل احکام ہیں، عنقریب ان کا ذکر آرہا ہے (۲)۔

دوم۔ اجارہ کا اقالہ کے ذریعہ ختم ہونا:

۶۲ - جس طرح بیع میں اقالہ جائز ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "من أقال نادما بیعته أقال الله عثرته یوم القیامة" (۳) (جس نے اپنی بیع کا اقالہ کیا کسی ایسے شخص سے جو اپنی بیع پر نادم ہو، تو اللہ قیامت کے دن اس کی لغزشوں کو معاف کردے گا)، اسی طرح اجارہ میں اقالہ جائز ہے کہ وہ بھی منافع کی بیع ہی تو ہے۔

سوم۔ سامان کرایہ کی ہلاکت کی وجہ سے اجارہ کا خاتمہ:

۶۳ - جو سامان کرایہ پر حاصل کیا گیا ہے وہ ضائع وہلاک ہو جائے تو عقد اجارہ ختم ہو جائے گا، کیونکہ اس سے جو منافع مقصود تھے وہ کلیۃً فوت ہو چکے ہیں، جیسے کشتی ٹوٹ جائے اور تختے کی شکل رہ جائے، مکان گر جائے اور ملبہ میں تبدیل ہو جائے، اتنی بات پر تو اتفاق ہے، لیکن منفعت میں صرف کمی پیدا ہوئی ہو، وہ بالکل ختم نہ ہوئی ہو تو اس سلسلے میں اختلاف وتفصیل ہے، جس کا ذکر اپنی جگہ پر آئے گا (۱)۔

چہارم۔ عذر کی بناپر اجارہ کا فسخ:

۶۴ - جیسا کہ مذکور ہوا، حنفیہ کا خیال ہے کہ معاملہ کے دونوں فریق یا جس کو کرایہ پر حاصل کرنے کی بات طے پائی تھی، ان میں سے کسی کو کوئی عذر پیش آجائے تو اب یہ معاملہ لازم نہیں رہے گا اور اجارہ فسخ کیا جاسکتا ہے، اس لئے کہ جب عذر پایا جائے تو ضرورت معاملہ کو ختم کرنے کی متقاضی رہتی ہے، کیونکہ اگر اب بھی اجارہ کو لازم ہی قرار دیا جائے تو صاحب عذر کو ایسا ضرر اٹھانا پڑے گا جس کا وہ اس معاملہ کے تحت پابند نہیں، تو اس معاملہ کو ختم کرنا درحقیقت ایک نقصان برداشت کرنے سے خود کو بچانا ہے، اور اس کو اس کا حق حاصل ہے، نیز ان حضرات نے یہ بھی کہا ہے کہ عذر کے باوجود کسی معاملہ کو ختم کرنے کی اجازت نہ دینا عقل اور شریعت کے دائرہ سے باہر نکل جانے کے مترادف ہے، اس لئے کہ اس کا تقاضہ تو یہ ہوگا کہ کسی شخص کو دانت میں تکلیف ہو، اور دانت اکھاڑنے کے لئے کسی کو اجیر رکھے، مگر درد جاتا رہے، تو اب بھی اسے مجبور کیا جائے کہ تمہیں دانت اکھڑوانے

---

(۱) المہذب ۱/ ۴۰۳-۴۰۴، الفتاوی الہندیہ ۴/ ۴۱۶، الاختیار ۲/ ۵۸ طبع الحلبی۔

(۲) الہدایہ ۳/ ۲۳۹، المہذب ۱/ ۴۱۰، الفتاوی الہندیہ ۴/ ۴۱۶۔

(۳) حدیث: "من أقال نادما ......" کی روایت ابوداؤد، ابن ماجہ اور حاکم نے حضرت ابوہریرہؓ سے مرفوعاً ان الفاظ کے ساتھ کی ہے: "من أقال مسلما أقال الله عثرته یوم القیامة" (جس نے کسی مسلمان کے بیع کا اقالہ کیا تو اللہ قیامت کے دن اس کی لغزشوں کو معاف کرے گا) حاکم اور ابن دقیق العید نے کہا ہے کہ یہ بخاری ومسلم کی شرط کے مطابق ہے، ابن حزم نے بھی اس کو صحیح قرار دیا ہے البتہ دارقطنی نے اسے ضعیف قرار دیا ہے (فیض القدیر ۶/ ۷۹)۔

(۱) المغنی ۶/ ۶۷ طبع ۱۳۴۷ھ، الانصاف ۶/ ۶۱-۶۲، البدائع ۴/ ۱۹۶ اور اس کے بعد کے صفحات، الشرح الصغیر وحاشیۃ الصاوی ۴/ ۴۹ طبع دار المعارف، منہاج الطالبین ۳/ ۷۷، المغنی ۶/ ۲۵-۲۷ طبع المنار ۱۳۴۷ھ۔

ہی ہوں گے، اور یہ شرعاً اور عقلاً بدترین بات ہوگی(۱)۔

حنفیہ سے قریب مالکیہ ہیں جو فی نفسہ عذر کی بنا پر اجارہ کو فسخ کرنے کی اجازت دیتے ہیں، لیکن حنفیہ کے یہاں جو توسع ہے اس حد تک نہیں، مالکیہ کہتے ہیں کہ اگر سامان کرایہ یا اس کی منفعت غصب کرلی جائے، یا کسی ایسے ظالم کا معاملہ ہو جو قانون کی دسترس سے باہر ہو اور وہ کرایہ پر لی گئی دکانیں بند کرادے، یا دودھ پلانے والی عورت کو حمل قرار پا جائے، کیونکہ حاملہ کا دودھ شیر خوار کے لئے مضر ہوتا ہے، یا وہ عورت اس قدر بیمار پڑ جائے کہ بیماری کی وجہ سے رضاعت کی قدرت نہ رہے، تو مستأجر کو اس معاملہ کے باقی رکھنے یا ختم کردینے کا حق حاصل ہے(۲)۔

۶۵- جیسا کہ ہم نے اشارہ کیا، جمہور فقہاء عذر کی وجہ سے اجارہ ختم کرنے کے قائل نہیں ہیں، اس لئے کہ اجارہ بھی بیع ہی کی ایک قسم ہے، لہذا یہ معاملہ بھی لازم رہے گا، کیونکہ جب معاملہ ان دونوں کے اتفاق ہی سے منعقد ہوا ہے تو ضروری ہے کہ ان کے اتفاق ہی سے ختم بھی ہو، شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ فریقین میں سے ایک کو یکطرفہ طور پر عذر کی بنا پر اجارہ ختم کرنے کا حق حاصل نہیں، خواہ اجارہ عین کا ہو یا ایسی چیز کا جو ذمہ میں واجب ہوتی ہے، تا آنکہ اسی عذر کی وجہ سے معقود علیہ سے استفادہ میں کوئی خلل پیدا نہ ہوجائے، چنانچہ حمام کے لئے ایندھن کی دشواری ہو، یا کرایہ پر حاصل کرنے والے کے لئے سفر دشوار ہوجائے یا وہ بیمار ہوجائے، تو اس کی وجہ سے اس کو اجارہ فسخ کرنے کا حق نہیں، اور نہ اس کی وجہ سے وہ اجرت میں کوئی کمی ہی کرسکتا ہے(۳)۔

(۱) البدائع ۴ر۱۹۷، الہدایہ ۳ر۲۵۰، الفتاوی الہندیہ ۴ر۵۸، المبسوط ۱۶ر۲۔

(۲) الشرح الصغیر ۴ر۵۱ طبع دار المعارف۔

(۳) منہاج الطالبین وحاشیۃ القلیوبی ۳ر۸۱، المہذب ۱ر۴۰۵۔

حنابلہ میں سے اثرم کا بیان ہے کہ میں نے ابو عبد اللہ (احمد بن حنبل) سے دریافت کیا کہ ایک شخص نے اونٹ کرایہ پر لیا، جب مدینہ آیا تو اس سے کہا کہ میرے ساتھ یہ معاملہ ختم کردو، تو کیا حکم ہے؟ امام احمد نے فرمایا: وہ ایسا نہیں کرسکتا، میں نے کہا: اگر کرایہ کرنے والا مدینہ میں بیمار پڑ جائے؟ امام احمد نے کہا کہ وہ بھی اجارہ فسخ نہیں کرسکتا، کیونکہ اجارہ ایک لازمی معاملہ ہے اور اگر وہ اس معاملہ کو اپنے تئیں فسخ بھی کردے، پھر بھی دوسرے فریق کا عوض ساقط نہ ہوگا(۱)۔

۶۶- حنفیہ کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ یہ عذر کبھی مستأجر کی طرف سے ہوتا ہے، جیسے وہ مفلس ہوجائے اور بازار سے دکان اٹھالے، یا عزم سفر کرلے، یا اپنا پیشہ چھوڑ کر زراعت میں لگ جائے، یا زراعت کے بجائے تجارت کرنے لگے، یا کسی بھی ایک پیشہ سے دوسرے پیشہ میں منتقل ہوجائے، کیونکہ مفلس دکان سے فائدہ نہیں اٹھاسکتا، اگر اب بھی اس پر اجارہ کو لازم قرار دیا جائے تو اس کو ضرر پہنچے گا، اس طرح ضرورت سفر کے باوجود اس کو اجارہ پر باقی رکھنا اس کے لئے ضرر کا باعث ہوگا۔

اگر ایک شخص نے کسی کو اجرت پر رکھا کہ وہ اس کے کپڑے دھودے، یا چھانٹ دے یا سل دے یا اس کا مکان گرادے، یا اس کا درخت کاٹ دے، یا اس کے دانت اکھاڑ دے، پھر اس کی رائے ہوئی کہ اس کو ایسا نہیں کرنا چاہئے، تو اس کو اس معاملہ کے ختم کرنے کا حق حاصل ہے، اس لئے کہ اس نے اس کو ایک متوقع منفعت کے لئے اجیر رکھا تھا، تو یہ بات واضح ہوگئی کہ اس میں اس کی مصلحت نہیں ہے، تو اب یہ فعل باعث ضرر ہوگیا، لہذا اب اس معاملہ کو فسخ کرکے ہی وہ ضرر سے بچ سکتا ہے(۲)۔

(۱) المغنی ۶ر۲۱۔

(۲) الفتاوی الہندیہ ۴ر۵۸، ۴۵۴، ۴۶۰، البدائع ۴ر۱۹۸۔

۶۷- کبھی مؤجر کی طرف سے بھی عذر پیش آتا ہے، جیسے مالک اس درجہ مقروض ہوجائے کہ کرایہ پر دی ہوئی چیز کو فروخت کرنے کے سوا چارہ نہ رہے، تو اس کو اجارہ ختم کردینے کا حق حاصل ہوگا بشرطیکہ یہ دین اجارہ کا معاملہ طے پانے سے پہلے کا ہو، اگر اجارہ طے پانے کے بعد اقرار کے ذریعہ اس پر دین ثابت ہوا ہو، تو صاحبین کے نزدیک اس کو یہ معاملہ فسخ کرنے کا حق حاصل نہیں ہوگا، کیونکہ وہ اس اقرار میں متہم ہے۔ امام صاحب کے نزدیک اب بھی اس کو یہ حق حاصل ہوگا، اس لئے کہ انسان اپنے آپ پر کسی اور کے دین کا جھوٹا اقرار نہیں کیا کرتا، نوری ادا طلب گراں بار دین کے واجب ہونے کے بعد بھی اجارہ کو باقی رکھنے میں مالک سامان کے لئے ضرر ہے، کیونکہ وہ صحیح صورت حال کی تحقیق تک اس جرم میں قید کیا جاسکتا ہے، اور کسی شخص کو ایسے نقصان برداشت کرنے پر مجبور نہیں کیا جاسکتا جس کا برداشت کرنا اس عقد کی وجہ سے واجب نہیں (۱)۔

حنفیہ کی رائے ہے کہ کوئی عورت دودھ پلانے پر خود کو اجیر رکھے، اور اس کی وجہ سے لوگ اس پر عیب لگائیں، تو اس کے گھر والوں کو حق ہوگا کہ اجارہ فسخ کردیں، اس لئے کہ یہ ان کے لئے باعث ننگ ہے، یہی حکم اس وقت بھی ہے جب وہ بیمار پڑ جائے اور دودھ پلانا اس کی بیماری کے لئے ضرر رساں ہو، تو وہ اس معاملہ کو فسخ کرسکتی ہے۔

۶۸- جو لوگ خود مستأجر (جیم کے فتحہ کے ساتھ) کی جانب سے عذر کی بنا پر اجارہ فسخ کرنے کو جائز قرار دیتے ہیں، ان کے نزدیک اسی عذر کی ایک صورت یہ ہے کہ بچہ کو اس کے ولی نے مزدوری پر لگایا تھا، اور وہ اجارہ کی مدت ہی میں بالغ ہوگیا، تو یہ ایسا عذر ہے کہ اس کے لئے اس معاملہ کو فسخ کرنا جائز ہوجائے گا، کیونکہ بالغ ہونے کے بعد بھی معاملہ کو باقی رکھنے میں اس کے لئے ضرر ہے۔ اسی قبیل سے یہ

(۱) البدائع ۴؍ ۱۹۸۔

مسئلہ بھی ہے جو فقہاء نے لکھا ہے کہ وقف کو اجارہ پر لگایا، بعد کو اس کی مروجہ اجرت میں اضافہ ہوگیا تو یہ ایسا عذر ہے کہ اس کی وجہ سے متولی وقف اجارہ کو ختم کرسکتا ہے، اور مستقبل میں نئی اضافہ شدہ کرایہ کی شرح سے معاملہ کی تجدید کرسکتا ہے، البتہ گذشتہ دنوں کا کرایہ مقررہ شرح ہی سے واجب ہوگا، اور اگر کرایہ کم ہوگیا تو متولی اس معاملہ کو فسخ نہیں کرے گا تا کہ وقف کی منفعت کی رعایت ہوسکے (۱)۔

۶۹- ان میں سے کوئی عذر بھی پایا جائے تو اجارہ کو فسخ کرنا اس وقت درست ہوگا جب کہ ایسا کرنا ممکن بھی ہو۔ اگر ایسا کرنا ممکن نہ ہو، مثلاً زمین میں بن کٹی کھیتی لگی ہوئی ہو، تو اجارہ فسخ نہیں کیا جاسکتا، اس لئے کہ پودے اکھاڑنے میں کرایہ دار کا نقصان ہے، کھیتی اس وقت تک رکھی جائے گی جب تک کاٹ نہ لی جائے، ہاں اس مدت کی مناسب اور مروجہ شرح کے مطابق اجرت ادا کی جائے گی۔

فسخ اجارہ کا قاضی کے فیصلہ پر موقوف رہنا:

۷۰- اگر بعض اعذار پائے جائیں اور اجارہ کو ختم کرنا ممکن بھی ہو، تو اجارہ قابل فسخ ہوگا، جیسا کہ بعض مشائخ حنفیہ کی رائے ہے۔ بعض کی رائے ہے کہ ازخود اجارہ فسخ ہوجائے گا۔ علامہ کاسانی کا بیان ہے کہ صحیح یہ ہے کہ عذر پر غور کیا جائے گا، اگر ایسا ہو کہ شرعاً اجارہ کے جاری رکھنے کی ممانعت کا تقاضہ کرتا ہو، جیسے دانت اکھاڑنے، یا سڑ جانے والے ہاتھ کے کاٹ ڈالنے پر اجارہ کیا اور تکلیف دور ہوگئی یا صحت مند ہوگیا، تو اب اجارہ آپ سے آپ ختم ہوجائے گا۔ اور اگر ایسا عذر ہو کہ اجارہ کو جاری رکھنے سے بالکل ہی عاجز تو نہ کردے لیکن جاری رکھنے میں ایسا ضرر ہو کہ اجارہ اس کے برداشت کرنے کا متقاضی نہ ہو، تو اب یہ اسی وقت ختم ہوسکتا ہے جب کہ اسے ختم کیا جائے، اور یہ

(۱) البدائع ۴؍ ۱۹۹-۲۰۰۔

عاقد کا حق ہے، اس لئے کہ اجارہ میں منافع کا بیک وقت مالک نہیں بنایا جاتا بلکہ تھوڑا تھوڑا کر کے مالک بنایا جاتا ہے، لہذا اس میں عذر کا پیش آجانا گویا قبضہ سے پہلے عیب کا پیدا ہوجانا ہے، اور یہ چیز عاقد کو قاضی کے فیصلہ یا دوسرے فریق کی رضامندی کے بغیر بھی فسخ عقد کا حق دیتی ہے۔

بعض حضرات کی رائے ہے کہ اجارہ کو فسخ کرنا باہمی رضامندی یا قاضی کے فیصلہ پر موقوف رہے گا، اس لئے کہ یہ اختیار عقد مکمل ہونے کے بعد ثابت ہورہا ہے، پس یہ قبضہ کے بعد عیب کی بنا پر رد کرنے کے مماثل ہوگیا۔ بعض حضرات کا خیال ہے کہ اگر عذر ظاہر ہو تو قضاء کی حاجت نہیں، اور اگر عذر خفی ہے جیسے دَین تو قضاء کی شرط ہوگی، علامہ کاسانی وغیرہ نے اسی کو پسند کیا ہے، البتہ جب اجارہ فسخ کرنے کے معاملہ میں فریقین کے درمیان اختلاف پیدا ہوجائے تو اب اجارہ قاضی کے فیصلہ ہی کے ذریعہ فسخ کیا جائے گا۔

۷۱ - اگر مستأجر نے انتفاع سے پہلے ہی معاملہ کے فسخ کردینے کا مطالبہ کیا تو قاضی فسخ کردے گا، اور اس پر کچھ واجب نہیں ہوگا اور اگر اس سے انتفاع کر چکا تھا، تو مؤجر استحساناً مقررہ کرایہ کا حق دار ہوگا، کیونکہ انتفاع کی وجہ سے معقود علیہ متعین ہوگیا اور فسخ کا اثر گذرے ہوئے دنوں پر نہیں ہوا کرتا (۱)۔

پنجم۔ موت کی وجہ سے اجارہ کا فسخ:

۷۲ - پہلے ذکر کیا جاچکا ہے کہ جو دو فریق اپنے لئے اجارہ کا معاملہ طے کریں، اگر ان میں سے ایک کی وفات ہوجائے تو حنفیہ کے نزدیک عقد اجارہ ختم ہوجائے گا، اسی طرح اگر کئی کرایہ دار ہوں یا کئی مالکان ہوں اور ان میں سے ایک کی وفات ہوگئی، تو خاص اس شخص کے حصہ میں یہ اجارہ باقی نہیں رہے گا (۱)۔

امام زفر کہتے ہیں کہ زندہ کے حق میں بھی اجارہ باقی نہیں رہے گا، اس لئے کہ اگر شروع ہی میں ''شیوع'' پایا جاتا اور کوئی غیر متعین حصہ کرایہ سے مستثنیٰ ہوتا تو اجارہ درست نہیں ہوتا، تو اب بھی یہی حکم ہوتا۔

زیلعی نے پہلی رائے کو ترجیح دی ہے اور کہا ہے کہ ابتداءً عقد میں شرطوں کا پایا جانا ضروری ہوتا ہے، بقاءً عقد کے لئے ضروری نہیں ہوتا، نیز موت کی وجہ سے اجارہ کے فسخ ہونے کی وجہ بیان کی ہے کہ یہ معاملہ لحظہ بہ لحظہ منافع کے حدوث سے وجود میں آتا ہے، اب جب مالک کا انتقال ہوگیا تو اجارہ کی بنا پر وہ جس نفع کا مالک بنا تھا اس کا ایک نیا شخص مالک بن چکا ہے جو نہ عاقد ہے اور نہ اس عقد سے راضی ہے، اسی طرح اگر خود کرایہ دار کی موت ہوگئی تو اب اجارہ ختم ہوجائے گا، کیونکہ وہ جس منفعت کا حق دار تھا، اس میں وراثت جاری نہیں ہوسکتی (۲)۔

لیکن اجارہ کے اس طرح خاتمہ کا اظہار مطالبہ کے ذریعہ ہوگا، اگر صاحب معاملہ کی موت کے بعد بھی کرایہ دار اس مکان میں رہائش پذیر رہا تو وہ کرایہ کا ضامن ہوگا، اس لئے کہ ابھی کرایہ داری جاری تھی، اور کرایہ داری کے خاتمہ کا اظہار اس وقت ہوسکتا ہے کہ مرنے والے مالک کا وارث اس سے خالی کرنے کا مطالبہ کرے، اگر مالک کی موت ہوجائے اور جانور یا اس طرح کی سواری ابھی راستہ میں ہو تو اجارہ باقی رہے گا تا آنکہ کرایہ پر لینے والا شخص اپنے ٹھکانہ پر پہنچ جائے، نیز فریقین میں سے ایک کی وفات ہوجائے اور کھیتی لگی ہو، تو تیار ہونے تک اجارہ باقی رہے گا اور طے شدہ کرایہ پر عقد باقی رہے گا (۳)۔

---

(۱) شرح الدر ۴/ ۳۰۲-۳۰۳۔

(۱) البدائع ۴/ ۲۰۰-۲۰۱، الہدایہ ۳/ ۲۵۱، الفتاوی الہندیہ ۴/ ۵۹، شرح الدر ۴/ ۲۹۹-۳۰۰۔

(۲) تبیین الحقائق ۵/ ۱۴۴-۱۴۵۔

(۳) شرح الدر ۴/ ۳۰۲، ابن عابدین ۵/ ۵۲ طبع ۱۲۷۲ھ۔

بعض فقہاء تابعین (شعبی، سفیان ثوری اور لیث) کی بھی وہی رائے ہے جو حنفیہ کی ہے کہ مؤجر یا مستأجر کی موت سے اجارہ فسخ ہوجاتا ہے، کیونکہ اس پر مؤجر کی ملکیت موت کی وجہ سے باقی نہیں رہی، تو اس کا کیا ہوا عقد بھی باقی نہیں رہے گا۔ اسی طرح کرایہ دار کے ورثاء کا موجر سے کوئی معاملہ نہیں ہے، اور مورث کی موت کے بعد لحہ بہ لحہ وجود میں آنے والا نفع متوفی کے ترکہ میں شامل نہیں ہے(۱)۔ شافعیہ کا بھی ایک قول ہے کہ خاص طور پر اوقاف کا اجارہ موت کی وجہ سے ختم ہوجاتا ہے(۲)۔

جیسا کہ پہلے ذکر کیا جاچکا ہے کہ جمہور فقہاء کے نزدیک فریقین میں سے ایک کی موت کی وجہ سے اجارہ ختم نہیں ہوتا، اس لئے کہ اجارہ ایک عقد لازم ہے، پس جب تک حصول منفعت کا سلسلہ باقی رہے فریقین میں سے ایک کی موت کی وجہ سے عقد ختم نہیں ہوگا۔ صحابہ اور تابعین کی بھی یہی رائے تھی کہ موت کی وجہ سے اجارہ فسخ نہیں ہوگا، امام بخاری نے کتاب الإجارہ میں نقل کیا ہے کہ جو شخص زمین کرایہ پر لے اور مالک فوت ہوجائے، اس کے بارے میں ابن سیرین کہا کرتے تھے کہ مدت کی تکمیل تک مرنے والوں کے گھر والے کو حق نہیں کہ کرایہ دار کو نکالے، اسی کے قائل حسن اور ایاس بن معاویہ بھی ہیں، حضرت عبد اللہ بن عمرؓ نے فرمایا: "إن النبي ﷺ أعطی خیبر لأھلھا لیعملوا فیھا ویزرعوھا، ولھم شطر ما یخرج منھا، فکان ذلک علی عھد النبي ﷺ وأبي بکر وصدراً من خلافۃ عمر"(۳) (آپ ﷺ نے خیبر کی زمین اہل خیبر کے حوالہ کردی تاکہ وہ اس میں کاشت کریں اور پیداوار کا نصف ان کو دیا جائے، نبی ﷺ، حضرت ابو بکرؓ اور حضرت عمرؓ کے ابتدائی زمانۂ خلافت تک یہ سلسلہ قائم رہا) اور اس کا کوئی ذکر نہیں ملتا کہ حضرت ابو بکر اور عمر نے اس معاملہ کی تجدید بھی فرمائی ہو(۱)۔

ششم۔ کرایہ پر لگائی گئی چیز کی بیع کا اثر:

۷۳ - حنفیہ، حنابلہ اور قول ظاہر کے مطابق شافعیہ کی رائے ہے کہ اجارہ پر دیا گیا سامان فروخت کردیا جائے تو اجارہ فسخ نہیں ہوگا، یہی رائے مالکیہ کی بھی ہے اگر اس میں تہمت کی گنجائش ہو، اگر تہمت کی گنجائش نہ ہو تو اس کی وجہ سے مالکیہ کے یہاں اجارہ فسخ ہوجائے گا، شافعیہ کا قول غیر ظاہر بھی یہی ہے۔

جمہور کی دلیل یہ ہے کہ بیع میں خود اصل سامان معقود علیہ ہے اور اجارہ میں اس کے منافع، لہذا بیع کے باوجود اجارہ کے باقی رہنے میں کوئی تعارض نہیں۔

دوسرے نقطۂ نظر کی دلیل یہ ہے کہ اجارہ پر لگا ہوا سامان (خریدار کے) حوالہ نہیں کیا جاسکتا، لہذا بیع اور اجارہ میں تناقض پیدا ہوجائے گا۔

یہاں یہ بات قابل لحاظ ہے کہ حنفیہ اجارہ کو فروخت شدہ چیز میں ایک عیب تصور کرتے ہیں اور اس کی وجہ سے خریدار کو "خیار عیب"

---

(۱) المغنی ۵/ ۳۴۷۔

(۲) شرح المنہاج ۳/ ۸۴۔

(۳) حدیث: "إن النبي ﷺ أعطی خیبر لأھلھا ......" کی روایت بخاری، مسلم، ابوداؤد، ترمذی اور ابن ماجہ نے ان الفاظ کے ساتھ کی ہے: "لما فتحت خیبر سأل الیھود رسول اللہ ﷺ أن یقرھم فیھا علی أن

= یعملوا علی نصف ما یخرج منھا من الثمر والزرع فقال رسول اللہ ﷺ: نقرکم فیھا علی ذلک ما شئنا" (جب خیبر فتح ہوا، تو یہودیوں نے حضور ﷺ سے درخواست کی کہ ان کو رہنے دیا جائے اس شرط پر کہ وہ پھل اور کاشت کی نصف پیداوار دیں گے تو حضور ﷺ نے فرمایا: ہم ان کو اس شرط پر رہنے دیں گے جب تک چاہیں گے) (نصب الرایہ ۴/ ۱۷۹)۔

(۱) الشرح الصغیر ۴/ ۱۷۹ - ۱۸۳، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۳۲، القلیوبی ۳/ ۸۴، المغنی ۵/ ۴۳۱، البخاری (کتاب الإجارہ)۔

حاصل ہوتا ہے۔

اگر سامان اجارہ خود کرایہ داری سے فروخت کیا گیا ہو تو شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک صحیح تر قول کے مطابق اور دوسروں کے نزدیک بھی بدرجہ اولی اجارہ ختم نہیں ہوگا(۱)۔

کرایہ پر دی گئی چیز رہن رکھی جائے یا ہبہ کردی جائے، بالاتفاق اجارہ کے معاملہ پر اس کا کوئی اثر نہیں پڑے گا۔ یہی حکم جمہور کے نزدیک وقف کا بھی ہے، البتہ مشائخ حنفیہ کے فتاوی اس سلسلے میں مختلف ہیں، متعین مصرف پر وقف ہو خواہ غیر متعین مصرف پر۔

ہفتم۔ عیب کی وجہ سے عقد اجارہ کا فسخ:

۷۴ - فقہاء کے درمیان اس مسئلہ میں کوئی اختلاف نہیں کہ جس چیز کا اجارہ کیا گیا ہے، اگر مدت اجارہ کے درمیان اس میں کوئی عیب پیدا ہوجائے اور اس عیب کی وجہ سے معقود علیہ سے نفع اٹھانے میں خلل واقع ہوتا ہو، نیز خود سامان تو باقی رہے مگر معاملہ کا جو مقصود ہے وہ حاصل نہ ہو پائے، جیسے جو جانور سواری کے لئے متعین کیا گیا اس سواری کے جانور کی پشت زخمی ہوجائے، تو بالاتفاق اس کا عقد اجارہ پر اثر پڑے گا، اور اس عیب کی وجہ سے جس فریق کو نقصان پہنچ رہا ہو اس کے حق میں اجارہ لازم نہیں رہے گا، چنانچہ اگر کوئی شی خریدی اور کرایہ پر لگایا، پھر بعد میں معلوم ہوا کہ اس میں کوئی عیب ہے، تو اس کو حق ہوگا کہ اس معاملہ کو ختم کردے، اور اس کو واپس کردے، پس عیب کی بنیاد پر خریدی ہوئی چیز کی واپسی کا حق ایک ایسا عذر ہے جس سے

(۱) البدائع ۴/ ۲۰۷-۲۰۸، ابن عابدین ۵/ ۵۳، المدونہ ۱۱/ ۱۰۷، المواق شرح مختصر خلیل ۵/ ۵، الدسوقی ۴/ ۳۰-۳۳-۹۴، حاشیۃ الصاوی علی الشرح الصغیر ۴/ ۵۵، شرح المحلی للمنہاج مع حاشیۃ القلیوبی ۳/ ۸۷، نہایۃ المحتاج ۵/ ۲۵ و ۴/ ۹، ۴۴، شرح الروض ۳/ ۵ ۳، مغنی المحتاج ۲/ ۱۲۸، المغنی ۶/ ۳۶-۳۸ طبع المنار، الانصاف ۶/ ۶۸-۶۹، شرح منتہی الارادات ۲/ ۳۳۱، ۳۷۶۔

اجارہ کو فسخ کرنے کا اختیار پیدا ہو جاتا ہے، گو پہلے وہ اس عیب پر رضامندی کا اظہار کر چکا ہو، اس لئے کہ منافع لمحہ بہ لمحہ وجود میں آتے ہیں، مگر بیع کا معاملہ ایسا نہیں ہے(۱)۔

امام ابو یوسف نے کہا ہے کہ اگر ایک متعین اونٹ کرایہ کے لئے طے ہوا اور وہ بیمار ہو گیا تو مالک اجارہ کو ختم کرسکتا ہے(۲)۔

کرایہ دار کے قبضہ کے دوران سامان کرایہ میں کوئی عیب پیدا ہوجائے تو اس کو رد کرنے کا حق حاصل ہے، کیونکہ سامان کرایہ دار کے قبضہ میں وہی حکم رکھتا ہے جو مبیع کا بائع کے قبضہ میں ہے، تو جیسے بائع کے زیر قبضہ مبیع میں پیدا شدہ عیب کی وجہ سے بیع کو رد کیا جاسکتا ہے، کرایہ دار کے زیر قبضہ عیب پیدا ہو تو وہ بھی سامان کرایہ کو واپس کرسکتا ہے(۳)۔

مغنی میں ہے کہ کوئی شخص کوئی سامان کرایہ پر لے، اور اس میں کوئی عیب پائے جس کا اس کو علم نہیں تھا، تو بالاتفاق وہ اجارہ کو فسخ کرسکتا ہے(۴)۔

۷۵ - اگر ایسا عیب ہو کہ اجارہ سے مقصود منافع اس کی وجہ سے فوت نہ ہوں، جیسے کمروں کے بعض حصے اس طرح گر گئے ہوں کہ گھر سردی اور بارش سے اس کے باوجود محفوظ ہو، اسی طرح جانور کی دم کٹ جائے، اور زمین سے پانی نکلنا بند ہو گیا ہو اور پانی کے بغیر وہاں کھیتی ممکن ہو، تو یہ اور اس طرح کے عیب اجارہ کے باقی رہنے میں مانع نہیں ہیں۔

(۱) المغنی ۶/ ۳۰-۳۱، البدائع ۴/ ۱۹۹، المہذب ۱/ ۴۰۵ طبع الحلبی، الدسوقی علی الشرح الکبیر ۴/ ۲۹، الشرح الصغیر ۴/ ۵۲ طبع دار المعارف۔

(۲) البدائع ۴/ ۱۹۹، الفتاوی الہندیہ ۴/ ۴۱۶ طبع الأمیریہ ۱۳۱۰ھ۔

(۳) المہذب ۱/ ۴۰۵۔

(۴) المغنی ۶/ ۳۰ طبع المنار، الانصاف ۶/ ۶۶، نیز دیکھئے: الشرح الصغیر ۴/ ۴۹-۵۲۔

کون سے عیوب ہیں جن کی وجہ سے اجارہ فسخ کردیا جائے گا، اور کن عیوب کی وجہ سے نہیں کیا جائے گا؟ اس سلسلے میں اس کا تجربہ رکھنے والوں کی رائے کا اعتبار ہے۔

نیز جب کوئی عیب پایا جائے اور بلا نقصان بعجلت دور ہو جائے تو اجارہ فسخ نہیں کیا جا سکتا (۱)۔

۷۶ - سامان کرایہ پر کرایہ دار کے قبضہ کرنے کے بعد اس میں عیب کا پیدا ہونا اس کے ''خیار عیب'' کے لئے مانع نہیں ہوگا، اس لئے کہ اس مسئلہ میں اجارہ کا حکم، بیع سے مختلف ہے، کیونکہ اجارہ منافع کو فروخت کرنا ہے، اور منافع تھوڑا تھوڑا کر کے وجود میں آتا ہے، اس لئے منافع کے ہر حصہ پر گویا ازسر نو معاملہ ہوتا ہے، اس طرح جب کرایہ کے سامان میں عیب پیدا ہوتا ہے تو دراصل یہ عقد کے بعد اور قبضہ سے پہلے عیب کا پیدا ہونا ہے، اور اس صورت میں ''بیع'' میں بھی بیع کو رد کرنے کا حق حاصل ہوتا ہے تو اجارہ میں بھی یہی حکم ہونا چاہئے، پس درحقیقت ان دونوں میں کوئی فرق نہیں، اور فقہاء مذاہب کا اس پر اتفاق ہے، اس کے باوجود کہ بعض مذاہب منفعت کو ''عین'' کی طرح مانتے ہیں، اور کہتے ہیں کہ اگر ذمہ میں نہ ہو تو معاملہ کے وقت ہی اس کی حوالگی مکمل ہوجاتی ہے، بلکہ حنابلہ نے تو مذکورہ دلیل کی صراحت کی ہے، ابن قدامہ کہتے ہیں: عیب انتفاع کے درمیان پیدا ہوجائے تو کرایہ دار کو معاملہ کے فسخ کردینے کا اختیار حاصل ہوگا، اس لئے کہ منافع پر تھوڑا تھوڑا کر کے ہی قبضہ متحقق ہوتا ہے...... (۲)۔

نیز اگر اجارہ فسخ کرنے سے پہلے ہی عیب دور ہوجائے، اس طرح کہ جانور میں لنگڑا پن تھا اور وہ دور ہوگیا یا مالک مکان نے عجلت کے ساتھ مکان کی مرمت کردی تو اب کرایہ دار کو اس کے رد کرنے کا حق باقی نہیں رہا اور اجارہ فسخ کرنے کے لئے مطالبہ کا جو حق اسے حاصل تھا وہ باطل ہوگیا، کیونکہ اب اسے نقصان نہیں پہنچ رہا ہے (۱)۔

فصل پنجم

مالک اور کرایہ دار کے درمیان اختلاف

۷۷ - اجارہ سے متعلق بعض امور جیسے مدت اجارہ، کرایہ اور سامان کرایہ کے استعمال میں مناسب حدود سے تجاوز وغیرہ مسائل میں بعض اوقات مالک اور کرایہ دار کے درمیان اختلاف پیدا ہوجاتا ہے، تو اگر ثبوت نہ ہو تو ایسے اختلافات میں کس کی بات کا اعتبار کیا جائے گا؟

فقہاء نے اس سلسلے میں اپنے اپنے نقطۂ نظر کے مطابق مختلف صورتیں ذکر کی ہیں، اور ان تمام آراء کی اساس اس پر ہے کہ ان امور میں کس کو مدعی سمجھا جائے گا اور کس کو مدعا علیہ؟ تاکہ مدعی کو گواہ پیش کرنے کا پابند کیا جائے اور مدعا علیہ کی بات کا قسم لے کر اعتبار کیا جائے، اور اس کی تعیین میں ظاہر حال کا دخل ہے، ظاہری حالات جس کے حق میں جاتے ہوں وہ مدعا علیہ ہے اور اس کی بات (ثبوت فراہم نہ ہونے کی صورت میں) معتبر ہے، اور جو دوسرے پر کسی حق کا طالب ہو وہ ''مدعی'' ہے۔

اس ذیل میں آنے والی جزئیات اپنی کثرت کے باوجود اسی اصل کے گرد گردش کرتی ہیں، جن کی تفصیل لفظ ''دعوی'' میں دیکھی جاسکتی ہے۔

فصل ششم

کرایہ پر لی گئی اشیاء کس طرح استعمال کی جائیں؟

۷۸ - اجارہ کبھی منقول اشیاء کا ہوتا ہے جیسے حیوان وغیرہ، اور کبھی

---

(۱) الانصاف ۶/۶۶۔
(۲) المغنی ۶/۳۰-۳۱۔

(۱) البدائع ۴/۱۹۶، المہذب ۱/۴۰۵، الدسوقی علی الشرح الکبیر ۴/۲۹، الشرح الصغیر ۴/۵۲۔

غیر منقول اشیاء کا۔ اسی طرح انسان کو بھی اجرت پر رکھا جاتا ہے، کبھی وہ اجیر خاص ہوتا ہے، اور کبھی اجیر مشترک۔ اجارہ کی ان اقسام میں سے بعض کے کچھ خصوصی احکام ہیں، عنقریب ان میں سے ہر قسم کے اجارہ کے احکام ذکر کئے جائیں گے۔

گذشتہ زمانہ میں جن مختلف اشیاء پر اجارہ کا معاملہ ہوا کرتا تھا فقہاء نے ان پر بحث کی ہے، بعض صورتوں میں طریق استعمال کے سلسلے میں اختلاف رائے بھی ہے، ان صورتوں پر غور کرنے سے واضح ہوتا ہے کہ ان کی آراء ان بنیادوں پر مبنی ہیں:

الف۔ اگر معاملہ میں کوئی ایسی شرط لگائی گئی جو شرعاً معتبر ہے تو اس کی پابندی ضروری ہوگی۔

ب۔ کرایہ پر لی گئی چیز ایسی ہو کہ طریقہ استعمال کے فرق سے متاثر ہوتی ہو، تو ضروری ہے کہ اس طرح استعمال نہ کی جائے کہ اس سے ضرر پہنچے، وہاں اس سے ہلکے طور پر اس کا استعمال کرسکتا ہے۔

ج۔ استعمال میں عرف کا اعتبار ہوگا، خواہ عرف عام ہو یا عرف خاص۔

کتب فقہ میں اس سلسلے میں جو ذیلی جزئیات نقل کی گئی ہیں اور جن میں اختلاف رائے کا گمان ہوتا ہے، وہ دراصل انہیں بنیادوں پر مبنی ہیں(۱)۔

(۱) المغنی ۶/ ۱۲، ۳۱، ۵۷، ۵۸، ۱۲۹، ۱۳۱، ۱۳۳، ۱۳۸، الشرح الکبیر مع المغنی ۶/ ۳۰-۳۲، کشاف القناع ۳/ ۱۵، ۲۶، المہذب ۱/ ۳۹۳، ۳۹۵، ۴۰۱، ۴۰۲، حاشیۃ القلیوبی ۳/ ۶۹، حاشیۃ الرشیدی علی نہایۃ المحتاج ۵/ ۲۹۷ طبع مصطفی الحلبی، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۱۷-۲۴، الخرشی ۷/ ۳۹، الشرح الصغیر ۴/ ۱۱، ۳۳، ۳۵، البدائع ۴/ ۱۸۳، ۱۸۴، ۲۰۲، الفتاوی الہندیہ ۴/ ۴۶۵-۴۶۸، کشف الحقائق ۲/ ۱۴۴، المبسوط ۱۵/ ۱۶۵، ۱۶/ ۱۶-۲۵۔

فصل ہفتم

کرایہ پر لگائی جانے والی چیز کے لحاظ سے اجارہ کی اقسام

قسم اول

غیر حیوان کا اجارہ

۷۹- کن چیزوں کا اجارہ جائز ہے؟ اس سلسلے میں عمومی قاعدہ یہ ہے کہ جن چیزوں کی خرید فروخت جائز ہے ان کا اجارہ بھی جائز ہے، اس لئے کہ اجارہ بھی شی کے منافع کو فروخت ہی کرنا ہے، بشرطیکہ منفعت کے حصول کے لئے خود اس شی کو ضائع و ہلاک کرنا نہ پڑے، ہاں اس کے علاوہ بعض ایسی چیزیں بھی ہیں کہ ان کو فروخت نہیں کیا جاسکتا لیکن ان کا اجارہ ہوسکتا ہے، جیسے آزاد شخص اور وقف کا اجارہ، اور جو لوگ مصحف (قرآن مجید) کی بیع کو ناجائز قرار دیتے ہیں، ان کے یہاں مصحف کو کرایہ پر دینا۔

نیز منفعت ایسی ہونی چاہئے کہ عرف و رواج کے اعتبار سے وہ بجائے خود مقصود ہو، ائمہ کے درمیان بعض صورتوں کے سلسلے میں جو اختلاف رائے نقل کیا گیا ہے اس کی بنیاد اصل میں عرف و رواج ہی کا اختلاف ہے(۱)۔

پہلی بحث

اراضی کا اجارہ

۸۰- زمین کا اجارہ فی نفسہ مطلقاً جائز ہے۔ شافعیہ نے اس کے جائز ہونے کے لئے یہ قید بھی لگائی ہے کہ اس کے کرایہ پر لینے کی غرض واضح کردی جائے، کیونکہ اراضی مختلف مقاصد کے لئے لی جاتی ہیں اور زمین پر ان کا اثر مختلف ہوتا ہے، جب زمین کسی دوسری چیز

(۱) سابقہ مراجع۔

پانی، چارہ، کھیتی وغیرہ کے ساتھ مل جائے تو اس کا حکم کیا ہوگا؟ اس کا ذکر کیا جاتا ہے:

الف - پانی یا چراگاہ کے ساتھ زمین کا اجارہ:

۸۱ - فی الجملہ یہ جائز ہے اور اس پر اتفاق ہے، لیکن حنفیہ **تالاب** وغیرہ اور نہروں کی مچھلیوں کے لئے یا چراگاہ کی گھاس کے لئے اجارہ کو جائز قرار نہیں دیتے، بشرطیکہ مچھلی اور گھاس ہی اجارہ کا مقصود ہو، ہاں صرف زمین کرایہ پر لی جائے، پھر مالک کرایہ دار کو گھاس سے انتفاع کی اجازت دے دے تو جائز ہے، کیونکہ گھاس سے انتفاع اس کو ہلاک اور معدوم کئے بغیر نہیں ہوسکتا۔ دوسرے فقہاء کے نزدیک زمین اور گھاس دونوں کا ملا کر اجارہ کیا جاسکتا ہے اور ایسی صورت میں گھاس ضمنی حیثیت سے اجارہ میں داخل ہوگی۔

خود فقہاء حنفیہ کے درمیان بھی کسی خاص راستہ کو کرایہ پر لینے کے سلسلے میں اختلاف ہے، جس سے وہ خود گذرا کرے یا لوگوں کا گذر ہوا کرے، صاحبین کے نزدیک یہ جائز ہے، امام صاحب کے نزدیک جائز نہیں (۱)۔

ب - کاشت کی زمین کا اجارہ:

۸۲ - فقہائے مذاہب زراعت کے لئے زمین کے اجارہ کو جائز قرار دیتے ہیں، اور جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ ایسی صورت میں زمین کی تعیین اور اس کی مقدار کی وضاحت ضروری ہے، لہذا متعین شدہ زمین کا اجارہ درست ہے، ایسی زمین کا نہیں جو متعین نہ کی گئی ہو اور صرف اس کے اوصاف بیان کردیئے گئے ہوں۔ بلکہ شافعیہ اور حنابلہ نے زمین کی شناخت کے لئے اس کا دیکھنا بھی ضروری قرار دیا ہے، اس لئے کہ زمین کی نوعیت، اس کے محل وقوع، اور پانی سے اس کے قرب کے لحاظ سے اس کی افادیت میں تفاوت واقع ہوتا ہے اور اس کو مشاہدہ کے ذریعہ ہی جانا جاسکتا ہے، محض اوصاف بیان کرکے اس کا انضباط ممکن نہیں (۱)۔

مالکیہ کے نزدیک زمین کا دیکھنا شرط نہیں، اگر کوئی اس طرح زمین کا اجارہ کرے تو جائز ہے کہ میں اپنے فلاں حوض کی زمینوں میں سے دو ایکڑ یا اپنی فلاں زمین میں سے سو ذراع تمہیں کرایہ پر دیتا ہوں، بشرطیکہ وہ یہ بھی متعین کردے کہ کس سمت سے اتنی مقدار زمین کرایہ پر دے رہا ہے جیسے کہے: دریا کی طرف سے، یا سمت متعین نہ کرے لیکن کاشت کے نقطۂ نظر سے پوری زمین یکساں ہو، بہتر اور کم تر کا فرق نہ ہو، لیکن اگر اس اعتبار سے زمین کے مختلف حصوں میں فرق ہو اور زمین کی سمت مقرر نہ کی جائے، تو اب اجارہ درست نہ ہوگا، اجارہ اسی وقت درست ہوگا کہ جب کہ پوری طرح متعین کردے، ہاں اگر کھیت کی پیداوار میں کے ایک متناسب حصہ مثلاً چوتھائی یا نصف وغیرہ پر زمین دے تو اب تعیین سمت کے بغیر بھی اجارہ درست ہوجائے گا (۲)۔

جمہور فقہاء نے اس کے جائز ہونے کے لئے یہ شرط بھی لگائی ہے کہ زراعت کے لئے مطلوب محفوظ اور ہمیشہ باقی رہنے والا پانی موجود ہو، اس کے ختم ہوجانے کا اندیشہ نہ ہو، اس لئے کہ اجارہ ایسی ہی چیزوں میں جائز ہے جس سے انتفاع ممکن ہو، لہذا ایسی ہی زراعتی زمینوں کا اجارہ درست ہوگا جو نہر سے سیراب کی جاتی ہوں اور عادتاً جب کھیت کے لئے آبیاری کی ضرورت ہو اس وقت نہر خشک نہ

---

(۱) الفتاوی الہندیہ ۴/ ۴۴۱، الشرح الصغیر ۴/ ۲۰، ۲۱، ۲۹۵، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۱۶، کشاف القناع ۴/ ۱۱، المہذب ۱/ ۳۹۶۔

(۱) المغنی ۶/ ۸۸۔

(۲) حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۴۶۔

ہوجاتی ہو، یا چشمہ یا تالاب یا کنویں یا بقدر کفایت بارش کے ذریعہ اس کو سیراب کیا جانا ممکن ہو، یا اس میں ایسے پودے لگائے جائیں جس کی جڑیں سطح زمین کے نیچے پائے جانے والے قریبی پانی سے سیراب ہوسکیں۔ شافعیہ اور حنابلہ نے یہ تمام باتیں صراحت کے ساتھ کہی ہیں، اور حنفیہ کی یہ شرط کہ جس منفعت پر معاملہ کیا گیا ہو اسے حقیقۃً اور شرعاً قابل تسلیم ہونا چاہئے، اس بات کا تقاضا کرتی ہے کہ وہ بھی ان تفصیلات سے متفق ہوں (۱)۔

مالکیہ زراعت کے لئے بارش سے سیراب ہونے والی اراضی کو کئی سالوں کے لئے بھی کرایہ پر دینے کی اجازت دیتے ہیں، بشرطیکہ روپے کے ذریعہ کرایہ مقرر نہ ہو، چاہے بالفعل خود اپنے اختیار سے کرایہ دار معاملہ کے بعد یا اس سے پہلے نقد (روپیہ) کی صورت میں کچھ مالک زمین کو دے دے۔ ہاں اگر (زراعت کے نقطۂ نظر سے) زمین کے بارے میں اطمینان ہو، عام طور پر بارش سے سیراب ہوا کرتی ہو، یا ایسی نہر سے جس کا پانی بند نہ ہو یا ایسے چشمہ سے جس سے سوتے خشک نہ ہوتے ہوں، زمین سیراب ہوجائے تو روپے کے ذریعہ بھی اس کا کرایہ پر لین دین جائز ہے، گو ایک طویل مدت کے لئے معاملہ کرے، فقہاء مالکیہ کہتے ہیں کہ لیکن اس زمین کے عملاً سیراب ہونے اور لائق انتفاع ہونے کی صورت ہی میں نقد (روپیہ) کے ذریعہ متعین شدہ کرایہ واجب ہوگا۔

اگر زراعتی زمین کی منفعت پر معاملہ ہوا، لیکن کرایہ بصورت نقد ہوگا یا کسی اور صورت میں، اس سے خاموشی اختیار کی گئی یا معاملہ کے وقت نقد کے کرایہ نہ ہونے کی شرط لگادی گئی، تو جو زمین ہمیشہ رواں رہنے والی نہروں سے سیراب کی جاتی ہو اور اس سے پانی نکال کر انتفاع ممکن ہو، اس کے لئے نقد کی صورت میں کرایہ کا فیصلہ کیا جائے گا، اور جو زمینیں بارش، چشمے اور کنووں سے سیراب کی جاتی ہوں، ان کے سلسلے میں نقد کے ذریعہ کرایہ کا فیصلہ نہیں کیا جائے گا۔

لیکن شافعیہ اور حنابلہ نے یہ شرط بھی لگائی ہے کہ پانی کا حصول قابل اطمینان ہونا چاہئے جیسے چشمہ وغیرہ کا پانی، اسی طرح پانی کا حصول تو اس قدر اطمینان بخش نہیں مگر کاشت مکمل ہوچکی ہے اور پانی کی ضرورت نہیں رہی (تو اب بھی یہی حکم ہوگا اور روپے کے ذریعہ کرایہ کی تعیین ہوگی) (۱)۔

فقہاء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ جس چیز کے بغیر زمین سے انتفاع ممکن نہ ہو، جیسے پانی کے ذرائع اور راستے، تو وہ بھی تبعاً اجارہ کے معاملہ میں داخل ہوں گے، گو ان کی صراحت نہ کی گئی ہو۔

زمین کا اسی کی پیداوار کے کچھ حصہ پر اجارہ:

۸۳ - خود زمین کی پیداوار ہی کو اس کی اجرت مقرر کرنے کے سلسلے میں اختلاف ہے، حنفیہ اور حنابلہ نے پیداوار کے کچھ حصہ پر اجارہ کو جائز قرار دیا ہے، اس لئے کہ وہ مقصود اور معروف منفعت ہے۔ مالکیہ اور شافعیہ نے اس سے منع کیا ہے، وہ اس کو "قفیز طحان" پر قیاس کرتے ہیں، اور زراعت کے لئے اجرت پر دینے کے سلسلے میں یہ قید لگاتے ہیں کہ زمین کے ساتھ ایسا پانی بھی ہو جس سے اس کو سیراب کیا جاسکے، اگرچہ بارش ہی کا پانی کیوں نہ ہو، ہاں اگر طویل مدتی اجارہ ہو، تو یہ شرط بھی لگاتے ہیں کہ زمین کو سیراب کرنے کا اطمینان بخش ذریعہ مہیا ہو (۲)۔

(۱) نہایۃ المحتاج ۳/۲۹، ۳۹۵/۱، المہذب ۱/۳۹۵، القلیوبی ۳/ ۷۰، کشاف القناع ۳/ ۱۱، البدائع ۴/ ۱۸۷۔

(۱) کشاف القناع ۳/ ۱۱، المہذب ۱/ ۴۰۵، نہایۃ المحتاج ۵/ ۳۱۸ طبع ۱۳۵۷ھ۔

(۲) الہدایہ ۳/ ۲۳۵، الدسوقی ۴/ ۶، مواہب الصمد فی حل الفاظ الزبد رص ۱۰۲، غایۃ البیان للرملی ۱/ ۲۲۷ طبع الحلبی، التوضیح للعوکی رص ۲۰۷ طبع انصار السنۃ المحمدیہ۔

زراعتی زمین میں اجارہ کی مدت:

۸۴- کسی بھی مدت کو طے کر کے اس مدت کے لئے زمین کو بغرض زراعت اجارہ پر دینا بالاتفاق جائز ہے، مثلاً ایک سال کے لئے ہو یا دس سال کے لئے یا اور زیادہ، یہاں تک کہ شافعیہ نے کہا ہے کہ سو سال یا اس سے زیادہ مدت کے لئے یہ اجارہ جائز ہے، چاہے وہ وقف ہی کی زمین کیوں نہ ہو، اس لئے کہ اجارہ کا معاملہ کسی چیز پر اتنی مدت کے لئے درست ہے جس مدت تک وہ چیز باقی رہ سکتی ہو۔ شافعیہ کا ایک قول ہے کہ تیس سال سے زیادہ مدت نہ رکھی جائے، اس لئے کہ بالعموم اس مدت کے بعد اشیاء میں تغیر پیدا ہوجاتا ہے۔ شافعیہ ہی کا ایک اور قول ایک سال کا ہے کہ اس سے زیادہ کا اجارہ نہ ہو، کیونکہ ایک سال کی مدت سے ضرورت پوری ہوجاتی ہے، حنفیہ کہتے ہیں کہ زمین موقوفہ ہو اور متولی ایک طویل مدت کے لئے اس کو کرایہ پر لگادے، قیمتیں اپنے حال پر ہوں، نہ گراں ہوتی ہیں نہ ارزاں، تو ایسا کرنا جائز ہے، سوائے اس کے کہ خود واقف نے شرط لگائی ہو کہ ایک سال سے زیادہ کے لئے کرایہ پر نہ لگائی جائے، تو اب واقف کی شرط کی خلاف ورزی نہ کی جائے، ہاں اب بھی اگر ایک سال سے زیادہ کے لئے کرایہ پر دینے ہی میں وقف کا نفع ہو تو دے سکتے ہیں (۱)۔

الفاظ اجارہ کے ساتھ بعض شرائط کا لگانا:

۸۵- اجارہ کے معاملہ میں اس پر اتفاق ہے کہ شرطیں لگائی جاسکتی ہیں لیکن اگر ایسی شرط ہو کہ مدت اجارہ کے ختم ہونے کے بعد بھی زمین پر اس کا اثر باقی رہے گا، تو اس میں کلام ہے، اس لئے کہ یہ شرط فریقین میں سے ایک کی مصلحت کو پورا کرتی ہے، تو اگر ایسی شرط ہو کہ معاملہ خود اس کا تقاضہ کرتا ہو تو اس کا ذکر اجارہ کے لئے فساد کا باعث نہیں، جیسے زمین کو ہموار کرنے اور سیراب کرنے کی شرط، اس لئے کہ اس کے بغیر کاشتکاری ممکن ہی نہیں۔

اور اگر دوبارہ کام کرنے کی شرط ہو، یعنی زمین کو دوسری بار بھی جوتے اور اس کی نہر کو درست کرے وغیرہ جیسی شرطیں، کہ جن کا فائدہ زمین میں مدت مقررہ گذرنے کے بعد بھی باقی رہتا ہو، حالانکہ خود اجارہ کا معاملہ اس کا تقاضہ نہیں کرتا ہو، تو حنفیہ کے نزدیک یہ شرط فاسد ہے جس سے اجارہ فاسد ہوجاتا ہے، لیکن مالکیہ نے اس شرط کو جائز قرار دیا ہے کہ کرایہ دار مقررہ قسم کی کھاد مقررہ مقدار میں استعمال کرے، اس لئے کہ یہ ایسی منفعت ہے جس کا اثر زمین میں باقی رہتا ہے لہذا یہ اجرت ہی کا ایک حصہ قرار پائے گا (۱)۔

اگر یہ شرط لگائی کہ خود ہی کھیتی کرے، یا یہ کہ صرف گیہوں کی کھیتی کرے، تو یہ شرطیں تقاضائے عقد کے خلاف ہیں اور ان کی تکمیل ضروری نہیں، وہ خود کھیتی کرسکتا ہے، دوسروں سے یہ کام لے سکتا ہے گیہوں بوسکتا ہے، اسی طرح کا یا زمین کو اس سے کم نقصان پہنچانے والا کوئی اور اناج بوسکتا ہے، ایسی چیز کی کھیتی نہیں کرسکتا جو زمین کے لئے گیہوں سے زیادہ مضر ہو، اور اس کی وجہ یہ بتاتے ہیں کہ یہ وہ شرط ہے جو آجر پر اثر انداز نہیں ہوتی، لہذا معتبر نہ ہوگی، اور معاملہ اپنے تقاضوں کے مطابق باقی رہے گا، البتہ شافعیہ کا ایک قول ہے کہ اجارہ باطل ہوجائے گا، کیونکہ اس میں ایسی شرط موجود ہے جو تقاضائے عقد کے خلاف ہے، نیز انہی کے ایک دوسرے قول کے مطابق اجارہ جائز ہے، اور وہ شرط بھی لازم یعنی پابندی کے لائق ہے، اس لئے کہ کرایہ دار مالک ہی کی طرف سے نفع کا مالک ہوتا ہے، اس لئے جس منفعت

---

(۱) الفتاوی الہندیہ ۴/ ۴۶۱ - ۴۶۲، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۴۵ - ۴۷، نہایۃ المحتاج ۵/ ۳۰۲ - ۳۰۳، کشاف القناع ۴/ ۱۲۔

(۱) الہدایہ ۳/ ۲۴۳، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۴۶، الشرح الصغیر ۴/ ۶۲۔

پر وہ رضامند نہ ہوکر ایہ دار اس کا مالک نہیں ہوسکتا (۱)۔

۸۶ - جمہور فقہاء مالکیہ ،حنابلہ اور شافعیہ کا صحیح قول یہ ہے کہ زمین جس مقصد کے لئے کرایہ پر لی جارہی ہے اس کی وضاحت کردی جائے ،کھیتی کے لئے یا درخت لگانے کے لئے ، یہ بیان کرنے کی ضرورت نہیں کہ کس چیز کی کھیتی کرے گا اور کیسا درخت لگائے گا اور یہ وضاحت اس لئے ضروری ہے کہ درخت لگانا بعض دفعہ زمین کے لئے کھیتی کرنے سے زیادہ مضر ہوتا ہے اور زمین پر اس کے اثرات مختلف ہوتے ہیں ، البتہ دو کھیتوں کے درمیان فرق معمولی ہوتا ہے ، جس سے قابل لحاظ نقصان نہیں۔

اگر زراعت یا درخت لگانے کی تعیین نہیں کی اور وہاں اس سلسلے میں کوئی عرف موجود نہ ہوتو اس ابہام کی وجہ سے اجارہ جائز نہیں ہوگا ، البتہ ابن القاسم نے اس کی اجازت دی ہے اور کہا ہے کہ کرایہ دار کو ایسے کام سے منع کیا جائے گا جس سے زمین کو نقصان پہنچے۔

اگر یوں کہے کہ میں نے تم کو یہ زمین کرایہ پر دی کہ کھیتی کرو یا درخت لگاؤ، تو صحیح نہیں، اس لئے کہ اس نے کسی ایک کی تعیین نہیں کی، لہذا ابہام پیدا ہوگیا۔

اور اگر یوں کہے کہ میں نے کرایہ پر دی تاکہ تم کھیتی کرو اور درخت لگاؤ تو حنابلہ کے نزدیک اجارہ صحیح ہوگا، چاہے تو پوری زمین میں جس چیز کی چاہے کھیتی کرے یا جو درخت لگانا چاہے لگائے۔شافعیہ کا ایک قول بھی اس صورت میں اجارہ کے صحیح ہونے کا ہے، مگر وہ کہتے ہیں کہ آدھی زمین میں کھیتی کرے گا اور آدھی زمین میں درخت لگائے گا، اس لئے کہ دونوں کو جمع کر کے ذکر کرنا دونوں میں برابری کا تقاضا کرتا ہے۔شافعیہ کی دوسری رائے کے مطابق اس صورت میں اجارہ صحیح نہیں، اس لئے کہ اس نے دونوں میں سے ہر ایک کی مقدار مقرر نہیں کی ہے۔

اگر مطلق رکھے اور کہے کہ میں نے تم کو یہ زمین کرایہ پر دی کہ تم اس سے جو فائدہ اٹھانا چاہو، اٹھاؤ، تو حنابلہ کے نزدیک اس اطلاق کی وجہ سے وہ کھیتی بھی کرسکتا ہے، درخت بھی لگا سکتا ہے اور اس میں تعمیر بھی کرسکتا ہے۔ایسی زمین جس کو پانی میسر نہ ہو، اور نہ معاملہ میں یہ ذکر کیا گیا کہ زراعت کے لئے اس کو کرایہ پر لے رہا ہے، تو ایسی زمین کے سلسلے میں شافعیہ کے دو قول ہیں:

ایک یہ کہ اجارہ صحیح نہیں ہوگا، اس لئے کہ زمین عادتاً کاشت ہی کے لئے کرایہ پر دی جاتی ہے تو گویا اس نے زراعت کے لئے کرایہ پر دینے کی شرط لگادی۔

دوسرا قول یہ ہے کہ اگر زمین اتنی اونچائی پر واقع ہو کہ اس کے سیراب کئے جانے کی کوئی امید ہی نہیں رکھی جاسکتی ہو، تو اجارہ صحیح ہوگا، اس لئے کہ یہ بات متعین ومعلوم ہے کہ اس نے یہ زمین زراعت کے مقصد سے کرایہ پر نہیں لی ہے اور اگر زمین نشیب میں ہو، جس کے بارے میں امید رکھی جاسکتی ہو کہ کسی اور جگہ سے پانی لاکر اسے سیراب کیا جاسکے گا، تو اجارہ صحیح نہیں ہوگا، اس لئے کہ اس نے اس کو زراعت کے لئے کرایہ پر حاصل کیا ہے ، حالانکہ زراعت دشوار ہے، کیونکہ پانی حاصل ہونے کا محض امکان کافی نہیں، اس بات کا غلبۂ ظن ضروری ہے کہ پانی وہاں تک پہنچ جائے گا، یہی قول شافعیہ کے نزدیک راجح ہے (۱)۔

حنفیہ اور شافعیہ کے یہاں قول غیر صحیح کے مطابق زراعت یا درخت لگانے کی تعیین ضروری ہے، ساتھ ہی یہ بھی متعین کرنا ضروری

---

(۱) کشف الحقائق ۲/ ۱۶۰ ، الشرح الصغیر ۴/ ۱۴ ، ۴۲ ، ۶۳ ، المہذب ۱/ ۴۰۳-۴۰۴، کشاف القناع ۴/ ۱۳، المغنی ۶/ ۶۰۔

(۱) حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۴۸، المہذب ۱/ ۳۹۵، ۳۹۶، کشاف القناع ۳/ ۲۹۶ و ۴/ ۱۲-۱۳ ، مغنی المحتاج ۲/ ۳۳۶ طبع مصطفی الحلبی ، الروضۃ للنووی ۵/ ۱۸۱ طبع المکتب الاسلامی۔

ہے کہ کس چیز کی کھیتی کرے گا یا کون سے درخت لگائے گا؟ ورنہ اجارہ فاسد ہوجائے گا، اس لئے کہ زمین زراعت کے علاوہ دوسرے کاموں کے لئے بھی حاصل کی جاتی ہے، پھر بعض کھیتیاں زمین کو نقصان پہنچاتی ہیں، بعض نہیں پہونچاتیں، تو معقود علیہ معلوم ومتعین نہیں ہوسکا، اس لئے اس کی وضاحت ضروری ہے، یا پھر اس کو اختیار دے دے کہ جس طرح کا بھی نفع زمین سے اٹھانا چاہے۔ اٹھائے، ابن سریج سے بھی نقل کیا گیا ہے کہ جب تک کھیتی کی نوعیت بیان نہ کردے اجارہ درست نہ ہوگا، اس لئے کہ مختلف کھیتیوں کا ضرر بھی علاحدہ ہوتا ہے (۱)۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ اس فساد کے باوجود اگر کھیتی کرلی اور مدت گذر گئی، تو مالک استحساناً مقررہ اجرت کا حق دار ہوگا، مگر قیاس کا تقاضہ ہے کہ جائز نہ ہو، اور یہی امام زفر کا قول ہے، اس لئے کہ یہ معاملہ جب فاسد طور پر وجود میں آیا ہے تو اب بعد میں بھی جائز نہیں ہوسکتا۔

استحسان کی وجہ یہ ہے کہ معاملہ کے پایۂ تکمیل کو پہنچنے سے پہلے (عملی طور پر) ابہام دور ہوجاتا ہے (۲)۔

زراعتی زمینوں کے اجارہ کے احکام:

مالک کی ذمہ داریاں:

۸۷ - ضروری ہے کہ کرایہ دار کو زمین خالی حالت میں حوالہ کرے۔ اگر ایسی زمین کرایہ پر لی جس میں دوسرے کی کھیتی لگی ہو، یا کوئی ایسی چیز ہو جس کے رہتے ہوئے کھیتی نہیں کی جاسکتی ہو تو اجارہ جائز نہیں ہے، اس لئے کہ جس نفع پر معاملہ ہے اس کو حاصل کرنا ممکن نہیں ہے،

(۱) المغنی ۵۹/۶ طبع المنار ۱۳۴۷ھ۔

(۲) الہدایہ ۳/ ۲۴۲-۲۴۳، البدائع ۴/ ۱۸۳، الفتاوی الہندیہ ۴/ ۴۴۰-۴۴۱۔

البتہ اگر زمین کو سپرد کرنے سے پہلے زمین کو خالی وصاف کرا یا جائے تو جائز ہے۔ حنابلہ کہتے ہیں کہ اگر زمین مشغول تھی لیکن دوران مدت خالی ہوگئی، تو جتنی مدت خالی رہی اس مدت میں اسی حساب سے اجرت کے ساتھ اجارہ صحیح ہوجائے گا اور اگر اس تناسب سے اجرت کی تعیین میں اختلاف ہوسکتا ہو تو اس کی تعیین کے لئے واقف کاروں سے رجوع کیا جائے گا (۱)۔

کرایہ دار کی ذمہ داریاں:

۸۸ - اول: کرایہ دار پر واجب ہے کہ معاملہ میں طے شدہ اجرت حسب شرط ادا کردے، فقہاء نے صراحت کی ہے کہ جو چیز کرایہ پر لی ہے اس کے استعمال کی قدرت دیتے ہی کرایہ لازم ہوجاتا ہے گو ابھی اس کا استعمال نہیں کیا ہو۔ فقہاء فی الجملہ اس طرف گئے ہیں کہ اگر پانی بند ہوگیا یا زمین ڈوب گئی اور پانی وہاں سے نہ نکل سکا، یا اس طرح کی کوئی اور بات پیش آگئی کہ اس کی وجہ سے زراعت ممکن نہ رہی، تو اجرت اس پر لازم نہ رہے گی، لیکن فقہاء کے یہاں اس سلسلے میں کچھ تفصیلات بھی ہیں، جن کی طرف اشارہ کردینا مناسب ہوگا۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ ایسی زمین کا پانی سے محروم ہوجانا جو نہر یا بارش کے پانی سے سیراب کی جاتی تھی، اجرت کو ساقط کردیتی ہے۔ یہی حکم اس صورت میں بھی ہے کہ زمین کاشت سے پہلے ہی غرقاب ہوگئی اور مدت اجارہ گذر گئی۔ ایسا ہی حکم اس وقت بھی ہے کہ کوئی غاصب زمین کو غصب کرے، لیکن اگر کھیتی کی، اور کوئی آفت لگ گئی اور کھیتی برباد ہوگئی، یا کھیتی لگانے کے بعد غرقاب ہوگئی اور پودے اگ نہ سکے، تو امام محمد سے ایک روایت ہے کہ اس کی مکمل اجرت واجب ہوگی، لیکن فتوی

(۱) الفتاوی الہندیہ ۴/ ۴۶۸، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۴۷، المہذب ۱/ ۴۰۶-۴۰۷، کشاف القناع ۳/ ۲۷۴۔

میں جس قول کو اختیار کیا گیا ہے وہ یہ ہے کہ کھیتی برباد ہونے کے بعد جو مدت بچتی ہے اس کا کرایہ واجب نہ ہوگا (۱)۔

اس سے قریب تر رائے مالکیہ کی ہے، کہ زمین کو پانی نہ مل پائے یا کھیتی کرنے سے پہلے غرقاب ہوجائے یہاں تک کہ مدت اجارہ گذر جائے تو کرایہ واجب نہ ہوگا۔ اگر کھیتی کرنے پر قدرت حاصل ہوئی اور بعد کو کسی آفت کی وجہ سے کھیتی ضائع ہوگئی جس میں زمین کو کوئی دخل نہیں تھا، تو کرایہ واجب ہوگا، البتہ ان حضرات کی رائے ہے کہ اگر بیج اس مقام کے لوگوں کے پاس بالعموم ختم ہوجائے، نہ اس کی ملک میں ہو نہ ادھار دستیاب ہو تو کرایہ اس پر واجب نہ ہوگا، اسی طرح اگر کرایہ دار قید کرلیا جائے تا کہ وہ کھیتی نہ کر پائے تو اب کرایہ اس شخص پر ہوگا جس نے اسے قید و اغواء کیا تھا (۲)۔

شافعیہ اور حنابلہ کہتے ہیں کہ زراعت کے لئے زمین کرایہ پر لی مگر پانی ختم ہوگیا، تو کرایہ دار کو اس معاملہ کے ختم کردینے کا اختیار ہوگا، اس لئے کہ جو منفعت مقصود تھی وہ باقی نہیں رہی، اور اگر وہ چاہے تو معاملہ کو باقی بھی رکھ سکتا ہے، کیونکہ اصل وہ چیز باقی ہے جس سے نفع اٹھایا جاسکتا ہے یعنی زمین، ہاں اس کی منفعت ناقص ہوگئی ہے، اس لئے اس کو اجارہ کے باقی رکھنے اور ختم کردینے کا اختیار حاصل ہوگا، جیسے کہ اس میں کوئی عیب پیدا ہوگیا ہوتا (تو اسے اختیار دیا جاتا)، نیز یہ حضرات کہتے ہیں کہ اگر کرایہ پر لی ہوئی زمین میں کھیتی کی اور بارش کی کثرت، شدید ٹھنڈک یا ٹڈی کے حملہ کی وجہ سے کھیتی ضائع ہوگئی تو اس کے لئے اجارہ کو ختم کردینا جائز نہیں، کیونکہ یہ آفت کرایہ دار کے مال پر آئی ہے (اس لئے مالک زمین پر اس کی ذمہ داری نہیں) اور یہ بھی کہتے ہیں کہ اگر ایسی چیز کی کاشت کے لئے غرقاب زمین کرایہ پر لی جو پانی میں نہیں رہ سکتی، جیسے گیہوں اور جو، تو اگر پانی کے نکلنے کی کوئی جگہ ہو کہ اگر اس کو کھول دیا جائے تو پانی زمین سے ہٹ جائے اور وہ کھیتی کرسکے تو اجارہ صحیح ہوگا ورنہ صحیح نہیں ہوگا اور اگر معلوم ہو کہ پانی ہٹ جائے گا اور ہوا اس کو خشک کردے گی، تو ایسی صورت کے متعلق فقہاء شافعیہ کے دو قول ہیں:

ایک یہ کہ اس صورت میں بھی اجارہ صحیح نہ ہوگا، اس لئے کہ فی الحال وہ منفعت حاصل نہیں کرسکتا۔ دوسری رائے یہ ہے کہ اجارہ صحیح ہوگا، اور یہی زیادہ صحیح ہے، اس لئے کہ عادت وتجربہ کی بنیاد پر وہ جانتا ہے کہ اس سے انتفاع ممکن ہے (۱)۔

۸۹ – دوم: کرایہ دار پر واجب ہے کہ طے شدہ شرائط کے دائرہ اور عرف ورواج کے حدود میں رہتے ہوئے زمین سے استفادہ کرے، ایسا طریقہ اختیار نہ کرے جس میں زیادہ ضرر ہو، اس پر سبھوں کا اتفاق ہے۔ اکثر اہل علم کی رائے ہے کہ کرایہ دار وہ کھیتی بھی کرسکتا ہے جو باہم طے پائی ہے، یا ایسی جو اس کے برابر درجہ کی ہو، یا ایسی جو زمین کے لئے اس سے کم ضرر رساں ہو۔

البتہ حنفیہ کہتے ہیں کہ جو گیہوں کی کھیتی کے لئے زمین کرایہ پر لے وہ اس کے بجائے روئی کی کھیتی کرے تو یہ جائز نہیں۔ اگر اس کی کھیتی کرے تو اس کی وجہ سے زمین میں جو نقص پیدا ہوا ہے وہ اس کا ضامن ہوگا، اور زمین کا غاصب سمجھا جائے گا (۲)، اور گذر چکا ہے کہ حنفیہ اس بات کی تعیین کو بھی شرط قرار دیتے ہیں کہ کس چیز کی کھیتی کی جائے گی؟

شافعیہ اس صورت کے متعلق کہتے ہیں کہ اس پر مروجہ اجرت

(۱) الفتاوی الہندیہ ۴/ ۴۶۱، ۴۶۲۔
(۲) حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۵۰۔

(۱) المہذب ۱/ ۳۹۵، ۴۰۵، الشرح الکبیر مع المغنی ۶/ ۸۰ - ۸۱، کشاف القناع ۴/ ۲۲۔
(۲) الہدایہ ۳/ ۲۳۸۔

لازم ہوگی، اس لئے کہ یہ تعدی ہے اور زیادتی منضبط بھی نہیں ہے اور نزاع کا باعث بھی ہے۔ ان کا ایک قول یہ ہے کہ اس پر طے شدہ اجرت لازم ہے اور مروج اجرت بھی زیادتی کی وجہ سے اور ایک قول یہ ہے کہ زمین کے مالک کو اختیار ہوگا کہ طے شدہ اجرت لے لے اور زیادتی کی وجہ سے مروج اجرت، یا سب کے لئے صرف مروج اجرت لے لے۔

حنابلہ کے نزدیک اگر کسی معین شی مثلاً گیہوں کی کھیتی کی شرط لگائی تو ان کے دو قول ہیں: ایک قول ہے کہ جائز نہیں ہے، اس لئے کہ معاملہ تو زمین کی منفعت کا کیا گیا ہے اور گیہوں کا ذکر تو صرف منفعت کا اندازہ لگانے کے لئے کیا جاتا ہے۔ اور دوسرا قول یہ ہے کہ معاملہ باہمی اتفاق کے مطابق اس شرط کے ساتھ مقید ہوگا، اور یہ ایسی شرط ہوگی جو کہ مقتضائے عقد کے خلاف ہے، یہ ان کے علماء میں سے قاضی کی رائے ہے (۱)۔

زرعی زمین کے اجارہ کا ختم ہونا:

۹۰- اگر اجارہ کسی مدت پر ہو اور مدت ختم ہوجائے تو اجارہ بالاتفاق ختم ہوجائے گا، اور کھیتی کے کاٹنے کا اگر وقت نہیں آیا ہے تو زمین میں باقی رہے گی اور اس پر مقررہ اجرت تو مدت مقررہ کی واجب ہوگی اور مزید مروج اجرت زائد مدت و وقفہ کے لئے ہوگی۔

اس مسئلہ میں نیز اس صورت میں بھی کہ زمین شجر کاری کے لئے کرایہ پر لی گئی ہو نہ کہ کھیتی کے لئے، فقہاء مذاہب میں کچھ تفصیلات ہیں:

حنفیہ کہتے ہیں کہ درخت لگانے کے لئے زمین کرایہ پر لی اور مقررہ مدت گذر گئی تو درخت کا اکھاڑنا اور زمین کو خالی حالت میں واپس لوٹانا اس پر لازم ہے۔ بعض فقہاء کہتے ہیں کہ اجر مثل کے عوض درخت باقی رکھے الا یہ کہ زمین کا مالک اس پر تیار ہو کہ اکھڑی ہوئی حالت میں درخت کی قیمت ادا کردے گا اگر درخت کے اکھاڑے جانے میں زمین کو بڑا نقصان پہنچنے کا خطرہ ہو، اور اگر زمین کو نقصان پہنچنے کا خطرہ نہ ہو تو ضمان نقص کے بغیر درخت کو اکھاڑ لے گا، اس لئے کہ اجارہ کے معاملہ میں مدت کی تعیین اس بات کا تقاضا کرتی ہے کہ مدت گذرنے کے بعد زمین کا تخلیہ کردیا جائے، جیسا کہ کھیتی کے لئے زمین کرایہ پر لینے کی صورت کا حکم ہے (۱)۔

مالکیہ کی رائے بھی ان مسائل میں حنفیہ ہی کے قریب ہے، البتہ بعض حضرات نے یہ قید بھی لگائی ہے کہ مروجہ اجرت لے کر کٹائی تک زمین میں کھیتی اسی وقت باقی رکھی جائے گی کہ کرایہ دار معاملہ کرنے کے وقت سمجھ رہا تھا کہ اس مدت میں کٹائی ہوجائے گی، ورنہ مالک کے لئے جائز ہوگا کہ کھیتی اکھاڑنے کا حکم دے (۲)۔

۹۱- شافعیہ نے تفصیل کی ہے، کہتے ہیں کہ اگر زمین کسی ایسی مقررہ کھیتی کے لئے کرایہ پر لی جو اندرون مدت مقررہ نہیں کاٹی جاسکتی، اور باقی رکھنے کی شرط لگادی تو اجارہ باطل ہوگا، اس لئے کہ یہ ایسی شرط ہے جو معاملہ کے تقاضہ کے خلاف ہے۔ پس اگر کرایہ دار نے عجلت کی اور کھیتی بو ہی دی تو اکھاڑنے پر مجبور نہیں کیا جاسکتا، اور اب اس کا مروجہ کرایہ واجب ہوگا اور اگر درخت اکھاڑنے کی شرط لگائی تو معاملہ صحیح و درست ہوگا اور اس پر مجبور کیا جائے گا۔ اگر کوئی شرط نہیں لگائی تو بعض نے کہا کہ اکھاڑنے پر مجبور کیا جائے گا، اس لئے کہ معاملہ جس مدت پر طے پایا تھا وہ مکمل ہوچکی۔ بعض کہتے ہیں کہ مجبور نہیں کیا

---

(۱) المہذب ۱/ ۴۰۲-۴۰۳، الشرح الکبیر وحاشیۃ الدسوقی ۴/ ۴۸، المغنی ۶/ ۵۳، ۵۹، ۶۰۔

(۱) الفتاوی الہندیہ ۴/ ۴۲۹، الہدایہ ۳/ ۲۳۵-۲۳۶، نیز دیکھئے المغنی ۶/ ۶۷۔

(۲) حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۴۷۔

جائے گا، اس لئے کہ کھیتی متعین ہے، رہ گئی زائد مدت کی اجرت تو مناسب مروجہ اجرت واجب ہوگی۔

اگر معاملہ کے وقت کھیتی متعین ہی نہ کی تھی اور تاخیر میں خود کرایہ دار کی کوتاہی تھی تو مالک کوحق ہے کہ اس کو کھیتی اکھاڑ لینے پر مجبور کرے، اس لئے کہ معاملہ مدت ہی پر طے پایا ہے اور اگر کھیتی کی تیاری میں تاخیر کسی عذر کی وجہ سے ہوئی تو بعض نے کہا کہ اب بھی اسے مدت مقررہ کے بعد کھیتی کے اکھاڑنے پر مجبور کیا جائے گا، اور ایک رائے ہے کہ اس صورت میں مجبور نہیں کیا جائے گا اور یہی زیادہ صحیح ہے، اس لئے کہ کھیتی کی تیاری میں اب جو تاخیر ہورہی ہے اس میں اس کی کوتاہی کو دخل نہیں، وہ مقررہ مدت کا کرایہ حسب تعین ادا کرے گا، اور زائد مدت کی "مروجہ مناسب نرخ" کے لحاظ سے (۱)۔

درخت لگانے کے لئے زمین کرایہ پر حاصل کی تو شافعیہ کا خیال ہے کہ درخت کو باقی رکھنے کی شرط جائز ہے، اس لئے کہ اجارہ کا معاملہ اس کا متقاضی ہے اور اگر اکھاڑنے کی شرط لگائی تھی تو کرایہ دار شرط کے مطابق اپنے درخت لے لے گا، البتہ زمین ہموار کرنا اس کی ذمہ داری نہ ہوگی۔ اگر مطلق معاملہ کیا اور کوئی شرط نہیں لگائی تو درخت اکھاڑنا کرایہ دار کے لئے ضروری نہ ہوگا، اس لئے کہ عادتاً درخت اس وقت تک باقی رکھے جاتے ہیں جب تک کہ خشک ہوکر از خود اکھڑ نہ جائیں۔ اگر خود کرایہ دار درخت اکھاڑ لینا چاہے، حالانکہ مدت ابھی گذری نہ ہو تو بعض حضرات کی رائے ہے کہ زمین کو ہموار کرنا ضروری ہوگا، اس لئے کہ یہ دوسرے کی زمین سے اس کی اجازت کے بغیر درخت کا اکھاڑنا ہے۔ دوسری رائے ہے کہ ایسا ضروری نہیں، اس لئے کہ اس نے ایسی زمین سے درخت اکھاڑے ہیں جس پر خود اس کا قبضہ ہے، البتہ اس پر اتفاق ہے کہ مدت گذرنے کے بعد درخت

(۱) المہذب ۱/ ۴۰۳، روضۃ الطالبین ۵/ ۲۱۴، ۲۱۵۔

اکھاڑنے کی صورت میں زمین کو ہموار کرنا کرایہ دار کی ذمہ داری ہوگی۔ اگر کرایہ دار چاہتا ہو کہ درخت کو باقی رکھے اور مالک چاہتا ہو کہ درخت کی قیمت ادا کرکے اس کا مالک ہوجائے تو کرایہ دار کو اس پر مجبور کیا جائے گا (کہ وہ قیمت لے کر درخت سے دستبردار ہوجائے) اور اگر مالک زمین چاہتا ہو کہ کرایہ دار درخت اکھاڑ لے، اور اکھاڑنے کی وجہ سے درخت کی قیمت میں کوئی کمی واقع نہ ہوتی ہو تو کرایہ دار کو درخت اکھاڑ لینے پر مجبور کیا جائے گا (۱)۔

حنابلہ کی رائے بھی بحیثیت مجموعی قریب قریب وہی ہے جو شافعیہ کی ہے، البتہ کھیتی کی تیاری میں اس کی کوتاہی کو دخل ہو تو اس کا حکم ان کے نزدیک غاصب کی کھیتی کا ہے، اور مدت مقررہ کے گذرنے کے بعد مالک کو اختیار ہے کہ قیمت ادا کرکے درخت خرید لے یا زائد مدت کا مزید کرایہ لے کر رہنے دے اور اگر خود کرایہ دار فی الحال کھیتی کاٹ لینا چاہے تو اس کو اس کا حق حاصل ہے، قاضی کی رائے ہے کہ کھیتی مدت گذرتے ہی کاٹ لینا واجب ہے، البتہ اگر دونوں مل کر کسی اجرت کے بدلے کھیتی کو باقی رکھنے پر اتفاق کرلیں تو یہ جائز ہے، ہاں اگر کھیتی کے باقی رکھنے (اور اس کی کٹائی میں تاخیر) میں کرایہ دار کی کوتاہی کو دخل نہ ہو تو مالک پر ضروری ہوگا کہ کھیتی تیار ہونے تک باقی رکھنے دے، اور اس کے لئے مقررہ مدت کا متعینہ کرایہ، نیز زائد مدت کا مناسب مروجہ کرایہ (اجرت مثل) واجب ہوگا (۲)۔

کاشت کی غرض سے ایک مدت کے لئے زمین کرایہ پر لی گئی اور مالک یا کرایہ دار کی موت واقع ہوگئی، حالانکہ ابھی کھیتی کاٹی بھی نہیں گئی تھی، تو کرایہ دار یا اس کے ورثاء کو حق ہوگا کہ کھیتی کٹنے تک زمین پر

(۱) المہذب ۱/ ۴۰۳، ۴۰۴۔

(۲) المغنی ۶/ ۶۴ - ۶۸۔

کرایہ داری باقی رکھیں، اور بازار کی مروجہ مناسب اجرت ادا کریں، اس کا لحاظ رہے کہ یہ اجرت ورثاء کے مال سے ادا ہوگی نہ کہ متوفی کے مال سے(۱) ۔ یہ گذر چکا ہے کہ مالک یا کرایہ دار کی وفات ان امور میں سے ہے جن کی وجہ سے حنفیہ کے نزدیک اجارہ کا معاملہ ختم ہوجاتا ہے، دوسرے فقہاء کے یہاں باقی رہتا ہے۔

دوسری بحث

مکانات وعمارتوں کا اجارہ

مکانات میں کس طور پر نفع کی تعیین ہوگی؟

۹۲ - فقہاء مذاہب کے درمیان اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ کرایہ پر لئے جانے والے مکان کی تعیین ضروری ہے، جس مکان کو اس نے دیکھا تھا، بعد کو اس کی ہیئت میں ایسا تغیر پایا جو رہائش کے لئے نقصان دہ ہو تو اس کو خیار عیب حاصل ہوگا (چاہے تو اس مکان کو واپس کردے)۔ اگر کسی مکان کو دیکھے بغیر (نہ معاملہ سے پہلے دیکھا، نہ معاملہ کے وقت) محض اوصاف کی تعیین و وضاحت پر اعتماد کرتے ہوئے کرایہ کا معاملہ طے کیا تو جو لوگ خیار رؤیت کے قائل ہیں ان کے نزدیک اس صورت میں بھی کرایہ دار کو خیار رؤیت حاصل ہوگا(۲)۔

اس میں بھی کوئی اختلاف نہیں کہ مکانات کے استعمال میں چونکہ عادتاً کوئی (نمایاں) فرق وتفاوت نہیں ہوتا، اس لئے اس وضاحت کے بغیر مکان ودکان کو کرایہ پر لیا جاسکتا ہے کہ وہ کس مقصد کے لئے اس کو کرایہ پر حاصل کررہا ہے، اس لئے کہ مکانات عموماً رہائش کے لئے ہوتے ہیں، اور دکانیں صنعت وتجارت کے لئے، ایسی صورت

(۱) الفتاوی الہندیہ ۴/ ۴۲۹۔

(۲) الفتاوی الہندیہ ۴/ ۴۲۹۔

میں یہ بات عرف کے ذریعہ بھی متعین ہوسکتی ہے کہ اس کا کس طرح استعمال کیا جائے؟ رہائش میں بھی تفاوت معمولی ہوتا ہے، اس لئے اس کے ضبط وتعیین کی ضرورت نہیں (۱)۔

۹۳ - اگر مالک مکان نے کرایہ دار کے ساتھ یہ شرط لگادی کہ وہ کسی اور کو اپنے ساتھ نہیں رکھے گا تو حنفیہ کا خیال ہے کہ شرط بے اثر ہوگی اور عقد صحیح ہوگا، نیز اس کو حق ہوگا کہ دوسروں کو بھی اپنے ساتھ رکھے۔

مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک یہ شرط معتبر ہے، پس اس کے لئے دوسروں کو اپنے ساتھ رکھنے کی اجازت نہیں ہوگی، سوائے اس کے کہ عرف وعادت کے مطابق جن لوگوں کو ساتھ رکھا جاتا ہو ان کو رکھ سکتا ہے۔ شافعیہ کا خیال ہے کہ شرط بھی فاسد ہے اور یہ معاملہ بھی، اس لئے کہ یہ ایسی شرط ہے کہ جس کا کرایہ داری کا معاملہ تقاضہ نہیں کرتا ہے، اور اس میں مالک مکان کا فائدہ ہے، لہذا شرط بھی فاسد ہوگی اور یہ معاملہ بھی (۲)۔

اور اگر معاملہ کے وقت کوئی شرط طے نہ پائی ہو تو دوسروں کو ساتھ رکھنے میں دو باتوں کو ملحوظ رکھا جائے گا، اول یہ کہ اس سے مکان کو نقصان نہ پہنچے، دوسرے یہ کہ اس سلسلے میں عرف ورواج کیا ہے۔

کرایہ دار کو حق حاصل ہے کہ مکان ودکان سے عرف ورواج کی حدوں میں رہتے ہوئے جس طرح چاہے فائدہ اٹھائے، خود رہے یا دوسرے کسی ایسے شخص کو رکھے جس کا ضرر اصل کرایہ دار سے زیادہ نہ ہو، البتہ وہ ایسا کوئی کام نہیں کرسکتا جس سے تعمیر کمزور ہو، جیسے لوہار اور دھوبی کے کام۔

(۱) المغنی ۶/ ۵۲۔

(۲) الفتاوی الہندیہ ۴/ ۴۲۹، حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۱۷، فتح القدیر ۷/ ۱۶۵-۱۶۶، المدونہ ۱۱/ ۱۵۷، الخرشی ۷/ ۵۰، نہایۃ المحتاج ۵/ ۲۷۷-۲۷۸، ۳۰۳، کشاف القناع ۳/ ۵۸۴، المغنی والشرح الکبیر ۶/ ۵۱، ۵۲۔

مکانات ودکانوں کی کرایہ داری میں اس کے متعلقات (توابع) کو ذکر نہ کئے جائیں پھر بھی داخل ہوں گے، اس لئے کہ اس کے بغیر اس کی منفعت حاصل ہی نہیں ہوسکتی (۱)۔

۹۴- مکانات کے کرایہ میں منفعت کے بیان ووضاحت کے لئے مدت کا بیان کردینا ضروری ہے، اس لئے کہ رہائش میں نفع کی مقدار مجہول ہوتی ہے، مدت بیان کئے بغیر منفعت منضبط نہیں ہوسکتی۔ جمہور کے نزدیک کرایہ کی زیادہ سے زیادہ مدت کی کوئی حد نہیں ہے، لہذا اتنی مدت کا اجارہ درست ہے جتنی مدت تک عمارت باقی رہ سکے، گو یہ مدت کتنی ہی طویل ہو، یہی تمام اہل علم کا قول ہے۔ شافعیہ کے ایک قول کے مطابق ایک سال سے زیادہ عرصہ کا اجارہ درست نہیں۔ شافعیہ کی ایک اور رائے ہے کہ تیس سال سے زیادہ کا اجارہ جائز نہیں، مالکیہ بھی اسی کے قائل ہیں، خواہ کرایہ نقد ادا کیا جائے یا ایک مدت کے بعد (۲)۔ کرایہ داری کا جو وقت مقرر ہوا ہو، اسی وقت سے کرایہ داری کا آغاز ہوگا۔ اگر فریقین نے کوئی وقت مقرر نہ کیا تھا تو اس وقت سے معاملہ کا اعتبار وآغاز ہوگا جس وقت سے کہ معاملہ طے پایا ہے (۳)۔ مالکیہ کی رائے ہے کہ کرایہ داری کی ابتدائی مدت بیان نہ کی، مثلاً یہ کہ کس ماہ یا سال سے وہ رہائش اختیار کرے گا؟ تو بھی جائز ہے، اور ایسی صورت میں جس وقت معاملہ طے پایا ہے، اسی وقت سے اس محدود مقرر مدت کی، یا ماہ وار بنیاد پر کرایہ داری متصور ہوگی، اگر مہینہ کے درمیان معاملہ ہوا تو اس وقت سے تیس دنوں کا اجارہ سمجھا جائے گا (۴)۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ مکانات کا اجارہ اسی وقت جائز ہوگا جب اس کی ابتدائی اور انتہائی مدت متعین کردی جائے، لہذا اگر یوں کہے کہ ایک ماہ کے لئے تم کو مکان کرایہ پر دیا، مگر کس ماہ کے لئے؟ اس کی تعیین نہیں کی تو اجارہ صحیح نہیں ہوگا، اس لئے کہ اس میں معقود علیہ یعنی ماہ کی تعیین نہیں ہوتی ہے، حالانکہ یہ ایسا معاملہ ہے جس میں تعیین ضروری ہے، ٹھیک اسی طرح کہ کوئی یہ کہے کہ میں نے تم سے مکان بیچا (اور یہ واضح نہ کرے کہ کونسا مکان فروخت کیا تو بیع درست نہ ہوگی) (۱)۔

۹۵- کرایہ کا معاملہ جس مدت کے لئے طے پائے اس مدت کا معلوم ہونا ضروری ہے، البتہ یہ شرط نہیں کہ وہ مدت عملی طور پر معاملہ طے کرنے کے وقت سے متصل ہو، ہاں امام شافعی کے ایک قول کے مطابق یہ ضروری ہے (۲)، چنانچہ اگر یوں کہے کہ میں نے اپنا مکان تمہیں کرایہ پر دیا، ہر ماہ ایک درہم کرایہ دینا ہوگا، تو جمہور کے نزدیک یہ معاملہ صحیح ہے، اور عقد کے مطلق ہونے کی وجہ سے پہلے ہی مہینہ میں اجارہ لازم ہوجائے گا، اس لئے کہ نفس عقد سے ہی یہ بات متعین ہوجاتی ہے، بعد کے مہینوں میں عقد اس وقت لازم ہوگا جب کہ اس ماہ میں اس سے استفادہ شروع کردے، استفادہ سے مراد مکان میں رہائش ہے، اس لئے کہ پہلے مہینے کے بعد کرایہ داری کا معاملہ عقد کے وقت متعین نہیں تھا، جب اس نے استفادہ شروع کردیا تو اب یہ مہینہ بھی کرایہ کے لئے متعین ہوگیا اور اس مہینہ میں بھی کرایہ داری کا معاملہ پہلے ہی عقد کی بناپر درست قرار پایا اور اگر دوسرے ماہ میں مکان سے استفادہ نہیں کیا، یا پہلا مہینہ ختم ہوتے ہی کرایہ داری کا معاملہ فسخ کردیا تو معاملہ فسخ ہوجائے گا۔ امام شافعیؒ کے نزدیک صحیح قول کے مطابق بہر صورت دوسرے مہینے میں اجارہ صحیح نہیں ہوگا،

---

(۱) الفتاوی الہندیہ ۴؍ ۴۰۷، کشف الحقائق ۲؍ ۳۴-۳۵، تبیین الحقائق ۵؍ ۱۱۳-۱۱۴، البدائع ۴؍ ۱۸۲، حاشیۃ الدسوقی ۴؍ ۴۴، المہذب ۱؍ ۳۹۶، المغنی ۶؍ ۵۱-۵۳، کشاف القناع ۳؍ ۵۸۴۔

(۲) البدائع ۴؍ ۱۸۱، شرح الخرشی ۷؍ ۱۱، المہذب ۱؍ ۳۹۶، ۴۰۰، المغنی ۶؍ ۷۔

(۳) مجلۃ الاحکام العدلیۃ: دفعہ ۴۸۵، ۴۸۶۔

(۴) حاشیۃ الدسوقی ۴؍ ۴۰۔

(۱) المہذب ۱؍ ۳۹۶-۴۰۰۔

(۲) المہذب ۱؍ ۳۹۶، المغنی ۶؍ ۶۔

بعض فقہاء حنابلہ کی بھی یہی رائے ہے، اس لئے کہ ''کل'' کا لفظ عدد کو بتلاتا ہے، لہذا جب عدد کی تعیین نہیں کی تو یہ تعبیر مبہم اور غیر متعین ہوگی۔ ہاں اگر یوں کہے کہ میں نے بیس ماہ کے لئے اپنا مکان کرایہ پر دیا، ہر ماہ ایک درہم کرایہ ہوگا تو یہ صورت بالاتفاق جائز ہے، اس لئے کہ مدت بھی متعین ہے اور کرایہ بھی معلوم ہے، البتہ شافعیہ کے ایک قول کے مطابق کرایہ داری کا معاملہ پہلے متعین مہینے میں درست ہوگا، دوسرے غیر متعین مہینوں میں درست نہیں ہوگا(۱)۔

اگر یوں کہے کہ میں نے تم کو یہ مکان ایک مہینے کے لئے ایک درہم کے عوض دیا، اگر اس سے زیادہ ہوجائے تو اسی حساب سے کرایہ ادا کیا جائے، تو ایسی صورت میں پہلے مہینہ میں اجارہ درست ہوگا، اس لئے کہ ایک مہینہ کا معاملہ مستقل طور پر طے کیا گیا، اور اضافی مدت میں اجارہ صحیح نہیں ہوگا، کیونکہ وہ مجہول ہے، البتہ اس کی گنجائش ہے کہ جس مہینہ میں کرایہ کے مکان میں سکونت پائی جائے اس میں بھی اجارہ درست ہوجائے گا۔

۹۶- اگر اجارہ کی مدت سال کے ذریعہ متعین کی گئی اور سال کی نوعیت واضح نہیں کی گئی، تو ہلالی سال ہی متصور ہوگا، اس لئے کہ شریعت میں یہی سال مراد ہوتا ہے۔

''اگر چاند نکلتے ہی ہلالی سن پر کرایہ کا معاملہ طے کردیا تو بارہ مہینے چاند کے لحاظ سے شمار کئے جائیں گے (خواہ یہ مہینے مکمل ہوں یا ناقص)، اور اگر مہینہ کے درمیان میں عقد ہوا تو درمیان کے گیارہ مہینے چاند کے حساب سے شمار ہوں گے اور پہلا مہینہ ۳۰؍دن کے لحاظ سے پورا کیا جائے گا، (اس طرح کہ ابتدائی مہینہ میں جتنا دن پایا، باقی ایام درمیانی گیارہ مہینوں کے بعد ۳۰؍دن کے لحاظ سے پورے کرلئے جائیں)، یہ امام ابوحنیفہ، امام شافعی اور امام احمد کی رائے ہے، انہی حضرات سے یہ بھی مروی ہے کہ ایسی صورت میں پورے سال کا شمار ۳۰؍دن کے لحاظ سے ہوگا (یعنی ۳۶۰؍ایام کا اجارہ تصور کیا جائے گا)''(۱)۔

اگر شمسی، رومی یا قبطی سن کے مطابق کرایہ کا معاملہ کیا تو امام شافعی کی ایک روایت کے مطابق صحیح ہوجائے گا، اس لئے کہ مدت معلوم ومتعین ہے۔ امام احمد کی بھی یہی رائے ہے بشرطیکہ فریقین سن کے ایام سے واقف ہوں۔ امام شافعی سے ہی ایک اور روایت ہے کہ یہ معاملہ صحیح نہ ہوگا، کیونکہ شمسی سال میں چند ایام ''نسي'' کے بھی ہوتے ہیں، فریقین شمسی سال کے دنوں سے واقف نہ ہوں تو امام احمد کے نزدیک بھی معاملہ صحیح نہیں ہوگا۔

اگر عید تک کے لئے کرایہ پر دیا تو عید الفطر اور عید الاضحیٰ میں سے جو پہلے آئے اس دن تک کرایہ داری شمار ہوگی۔ اگر اہل کفر کے تہواروں میں سے کسی تہوار کو اجارہ کی مدت بنائے تب بھی اجارہ صحیح ہوجائے گا، بشرطیکہ دونوں اس تہوار سے واقف ہوں (۲)۔

۹۷- اجرت کے سلسلے میں یہ حکم ہے کہ اگر سال کے لئے دس درہم کرایہ متعین کیا تو یہ جائز ہے، گو ماہانہ قسط واضح نہ کی جائے، کیونکہ مدت معلوم ومتعین ہے، پس یہ ایسے ہی ہے جیسے ایک ماہ کے لئے اجارہ کیا جائے (اور یومیہ کرایہ کی شرح متعین نہ کی جائے)، البتہ مالکیہ کے ہاں اس سلسلے میں دو نقاط نظر ہیں، ایک یہ کہ اس طرح معاملہ کرنے میں مدت کی تحدید وتعیین ہوجاتی ہے، اس لئے کہ یہ احتمال موجود ہے کہ یہ وہی خاص سال مراد لے رہا ہے، گویا وہ کہہ رہا ہے: "هذه السنة"، یہ ابن لبابہ اور اکثر لوگوں کا نقطۂ نظر ہے، بلکہ یہی ''المدونہ'' سے بھی ظاہر ہے۔ دوسرا نقطۂ نظر یہ ہے کہ اس صورت

(۱) المہذب ۱؍۳۹۶، المغنی ۶؍۱۸، ۱۹۔

(۱) المہذب ۱؍۳۹۶، المغنی ۶؍۲۰۔

(۲) المہذب ۱؍۳۹۶، المغنی ۶؍۶۔

میں مدت کی تعیین وتحدید نہیں ہو پاتی، کیونکہ ممکن ہے کہ اس نے ہر سال (یعنی کل سنة) مراد لیا ہو، یہ ابومحمد صالح کا نقطۂ نظر ہے(۱)۔

۹۸- کوئی ذمی کسی مسلمان سے اس لئے مکان کرایہ پر لے کہ اس کو گرجا یا شراب کی دکان بنائے گا تو جمہور (مالکیہ، شافعیہ، حنابلہ اور امام ابوحنیفہ کے اصحاب) کے نزدیک اجارہ فاسد ہوجائے گا، کیونکہ یہ معصیت اور گناہ پر اجارہ ہے، صرف امام ابوحنیفہ اس کو جائز قرار دیتے ہیں، اس لئے کہ یہ معاملہ مطلقاً مکان کی منفعت پر ہوا ہے، اور کرایہ دار کے لئے ضروری نہیں کہ وہ اس کو اسی گناہ ومعصیت کے لئے استعمال کرے، تاہم اس استدلال میں جو سقم ہے وہ ظاہر ہے۔

ہاں اگر ذمی شخص نے رہائش وغیرہ کے لئے کوئی مکان کرایہ پر لیا پھر اسے گرجا یا عمومی عبادت گاہ بنادیا، تو بالاتفاق اجارہ منعقد ہوجائے گا، لیکن مالک مکان نیز عام مسلمانوں کو دیانۃً اس سے روکنے کا حق حاصل ہوگا بلکہ غیر مسلم کو تو اپنے مملوکہ مکان میں بھی کسی نئی عبادت گاہ کے قائم کرنے سے روکا جاسکتا ہے(۲)۔

مکانات کے اجارہ میں مالک وکرایہ دار کی ذمہ داریاں:

۹۹- مالک مکان کے لئے ضروری ہے کہ کرایہ دار کے لئے مکان سے فائدہ اٹھانے کو ممکن بنائے، اور کرایہ دار پر بھی اسی وقت سے کرایہ لازم ہے، گو اس نے ابھی استفادہ نہیں کیا ہو۔ اگر کرایہ کی مدت گذر گئی لیکن مالک نے کرایہ دار کو نفع اٹھانے کی قدرت نہیں دی تو وہ کرایہ کا حق دار نہیں ہوگا، اسی طرح اگر معاملہ طے پانے کے بعد کچھ عرصہ تک مالک نے کرایہ دار کو نفع اٹھانے کی قدرت نہیں دی تو اتنی مدت کا کرایہ کرایہ دار پر لازم نہ ہوگا۔

اگر کرایہ دار نے پیشگی کرایہ ادا کرنے کا معاہدہ کیا تھا اور ادا نہیں کیا تو مالک مکان کو حق حاصل ہوگا کہ جب تک کرایہ وصول نہ کرلے مکان کرایہ دار کے قبضہ میں نہ دے۔

کرایہ دار کو مکان پر قبضہ دینے کا تقاضہ یہ ہے کہ معاملہ کی کسی شرط کے تحت اس مدت میں مکان مالک کے قبضہ میں نہیں آئے (۱)، جب تک کرایہ دار کے لئے یہ بات جائز ہے کہ وہ خود اس مکان میں رہے یا کسی اور کو رکھے، اس کے لئے یہ بھی جائز ہے کہ وہ کسی دوسرے سے مکان کا اجارہ کرلے، اب اگر دونوں کرایہ ایک ہی جنس کا مال ہے، اور پہلے کرایہ دار نے اس عمارت میں کوئی اضافہ بھی نہیں کیا ہے، تو اس کے لئے اتنا ہی کرایہ لینا حلال ہوگا جتنا وہ خود ادا کررہا ہے، اور اگر دونوں کرایہ کی جنس الگ ہے (جیسے: وہ خود روپیہ سے کرایہ ادا کرتا ہے اور کرایہ وصول کرتا ہے چاول کی صورت میں) اور اس نے اس میں اپنے خرچ سے کچھ رکھا ہو جیسے فرش وغیرہ، تو ایسی صورت میں اتحاد جنس کے باوجود اس کے لئے اصل کرایہ سے زیادہ لینا حلال ہوگا(۲)۔

البتہ یہ اس صورت میں ہے جب کہ مالک مکان نے کرایہ پر دیتے ہوئے یہ شرط نہ لگائی ہو کہ وہ کسی اور کو کرایہ پر نہیں دے سکتا جیسا کہ اس سے پہلے گذر چکا۔

مالک مکان کی ذمہ داری ہوگی کہ وہ مکان کی مرمت اور رہائش میں خلل انداز ہونے والی چیز کی اصلاح کرے، اگر وہ اس سے انکار

(۱) البدائع ۴/ ۱۸۷، الہدایہ ۳/ ۲۲۹، الشرح الکبیر مع حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۴۵۔

(۲) کشف الحقائق ۱/ ۳۹۶، البدائع ۴/ ۱۷۶-۱۸۹، ابن عابدین ۶/ ۳۴، المغنی ۶/ ۱۳۶، کشاف القناع ۳/ ۴۶۳۔

(۱) الہدایہ ۳/ ۲۳۲، البدائع ۴/ ۱۸۷، شرح الخرشی ۷/ ۴۲، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۴۴-۵۴، منہاج الطالبین ۳/ ۸۰، نہایۃ المحتاج ۵/ ۲۹۵۔

(۲) الفتاوی الہندیہ ۴/ ۴۲۵۔

کرے تو کرایہ دار کو حق ہوگا کہ وہ کرایہ داری کے معاملہ کو ختم کردے، ہاں اگر کرایہ دار نے اسی حال میں مکان کرایہ پر لیا ہو تو اب اسے اس کا حق حاصل نہ ہوگا، یہ اکثر فقہاء کی رائے ہے (۱)۔

حنفیہ کا ایک قول اور مالکیہ کی رائے ہے کہ بہر صورت مالک کو کرایہ دار کے لئے مکان کی مرمت و اصلاح پر مجبور نہیں کیا جائے گا، اور کرایہ دار کو اختیار ہوگا کہ یا تو اس مکان میں رہے اور اس صورت میں پورا کرایہ اس کے ذمہ ہوگا یا مکان چھوڑ دے، اگر مالک کی اجازت اور خواہش کے بغیر کرایہ دار خود اصلاح و مرمت پر خرچ کرے تو یہ اس کا احسان وتبرع ہوگا، ہاں مدت ختم ہونے پر مالک مکان کو اختیار دیا جائے گا کہ یا تو اس مرمت شدہ حصہ کی ٹوٹی ہوئی حالت میں جو قیمت ہوتی ہے وہ ادا کردے، یا اگر اس حصہ کو الگ کرنا ممکن ہو تو کرایہ دار کو اسے توڑ کر لے جانے کا حق دے (۲)۔

کرایہ دار پر یہ شرط لگانا کہ وہ مکان کی مرمت کرائے جائز نہیں ہے، کیونکہ اس سے اجرت متعین باقی نہیں رہتی، لہذا فقہاء کا اتفاق ہے کہ اس شرط کی وجہ سے اجارہ فاسد ہوجائے گا، اس کے باوجود اگر کرایہ دار اس مکان میں رہے تو مناسب مروجہ کرایہ (اجرت مثل) واجب ہوگا، عمارت کی مرمت پر اس نے جو کچھ خرچ کیا ہے اور اس کی جو نگرانی کی ہے اگر اس نے یہ مالک مکان کی اجازت سے کیا ہے تو مرمت کے اخراجات اور نگرانی کی مناسب اجرت (اجرت مثل) مالک مکان کے ذمہ ہوگی، اور اگر یہ سب بلا اجازت کیا تھا تو یہ اس کی طرف سے تبرع اور احسان ہوگا (۳)۔

لیکن مالکیہ کا خیال ہے کہ اگر مکان وغیرہ کے کرایہ میں کرایہ دار پر یہ شرط لگائی گئی کہ وہ اپنے ذمہ واجب الاداء کرایہ یا پیشگی مشروط کرایہ میں سے مکان کی مرمت کرائے تو یہ جائز ہے، اور اسی سے قریب تر وہ بات ہے جو شافعیہ نے کہی ہے کہ اس طرح کے معاملہ میں کرایہ دار مالک کی طرف سے وکیل کے درجہ میں ہوتا ہے (۱)۔

۱۰۰ – کرایہ پر حاصل کیا گیا مکان کرایہ دار کے ہاتھ میں امانت ہوتا ہے، لہذا وہ مکان کے کسی نقصان کا ضامن اسی وقت ہوگا جب کہ اس میں اس کی زیادتی کو دخل ہو، یا اس نے مالک مکان سے طے پائے ہوئے معاملہ کی خلاف ورزی کی ہو۔ مکان کے متعلقات جیسے کنجی بھی امانت کے ہی حکم میں ہے۔ اگر کوئی ایسی چیز تلف ہوجائے کہ جس کے بغیر مکان سے انتفاع ممکن نہ تھا تو وہ اس کا ضامن نہیں ہوگا۔ لوہار کے کام کے لئے مکان کرایہ پر لے اور اسے دھوبی یا ایسے پیشہ کے کام کے لئے استعمال کرے جس میں عادتاً لوہار کے کام سے زیادہ نقصان نہیں ہوتا، پھر بھی عمارت کا کچھ حصہ گر پڑے تو وہ اس کا ضامن نہیں ہوگا۔ ہاں اگر رہائش کے لئے مکان حاصل کیا اور لوہار یا دھوبی کے کام میں استعمال کیا اور مکان کا کچھ حصہ منہدم ہوگیا تو اب وہ اس کا ضامن ہوگا (۲)۔

بعض فقہاء نے صراحت کی ہے کہ کرایہ دار کے شخصی رویہ اور طرز عمل کا معاملہ پر کوئی اثر نہیں پڑے گا، اور مالک مکان یا پڑوسیوں کو حق نہیں ہوگا کہ اسے مکان سے نکال دے، ہاں حاکم اس کی تادیب کرے گا، اگر وہ باز نہ آئے تو حاکم اس مکان کو اسی کی طرف سے کرایہ پر لگا دے گا اور اس کو اس سے نکال دے گا (۳)۔

---

(۱) شرح الدر ۲/ ۳۰۰، حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۲۶، المہذب ۱/ ۴۰۱، کشاف القناع ۴/ ۱۶۔

(۲) حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۵۴، الشرح الصغیر ۴/ ۷۰-۱۷، شرح الدر ۲/ ۳۰۰۔

(۳) الفتاوی الہندیہ ۴/ ۴۴۳، کشاف القناع ۴/ ۱۶، نہایۃ المحتاج ۵/ ۲۶۴-۲۶۵، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۷۴، شرح الخرشی ۷/ ۷، الشرح الصغیر ۴/ ۶۳۔

(۱) حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۷۴، شرح الخرشی ۷/ ۷۴، نہایۃ المحتاج وحاشیۃ الرشیدی ۵/ ۲۶۴-۲۶۵، ۳۰۲، الشرح الصغیر ۴/ ۶۳۔

(۲) الفتاوی الہندیہ ۴/ ۴۸۱، المہذب ۱/ ۴۰۰، کشاف القناع ۴/ ۱۵، ۱۶۔

(۳) الفتاوی الہندیہ ۴/ ۴۶۳، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۴۳، الشرح الصغیر وحاشیۃ الصاوی ۴/ ۵۵۔

اجارہ کے ختم ہونے کی بحث میں جن اسباب کا ذکر کیا گیا ہے ان میں سے کوئی پیش آجائے تو مکان کا اجارہ بھی ختم ہوجاتا ہے۔

کرایہ پر دیئے ہوئے سامان میں مالک کے تصرف کی وجہ سے اجارہ کے ختم ہونے کے سلسلے میں فقہاء کے نقاط نظر ہم پیش کر چکے ہیں۔اسی بنیاد پر اگر مالک مکان نے مثلاً صفر کے مہینہ میں کرایہ دار سے مکان کرایہ پر دینے کا معاملہ طے کیا، معاملہ طے کرتے وقت محرم کا مہینہ ہے، اور فی الوقت مکان کسی دوسرے کرایہ دار کے قبضے میں ہے تو سمجھا جائے گا کہ وہ پہلی کرایہ داری کے معاملہ کو ختم کر رہا ہے، البتہ محرم کا مہینہ ختم ہونے پر اس معاملہ کے فسخ کا اثر ظاہر ہوگا۔بعض فقہاء کی رائے یہ ہے کہ یہ اجارہ کے معاملہ کو فسخ کرنا نہیں ہے بلکہ یہ پہلے سے موجودہ معاملہ کو پایۂ تکمیل تک پہنچانا ہے (۱)۔

قسم دوم
حیوانات کا اجارہ

۱۰۱ - حیوان کے اجارہ پر بھی اجارہ کی شرطیں اور سابقہ احکام منطبق ہوتے ہیں، البتہ بعض حیوانات کے اجارہ کی کچھ مخصوص صورتیں ہیں جن کے خصوصی احکام ہیں، جیسے کتے وغیرہ کا حفاظت کے لئے حاصل کرنا، حنفیہ اس کو منع کرتے ہیں، اس لئے کہ انسان کے لئے ممکن نہیں کہ وہ مار پیٹ یا دوسرے ذریعہ سے حفاظت و نگرانی کے نفع پر کتے کو آمادہ کر سکے، البتہ شکار کے لئے سدھائے ہوئے کتے کے اجارہ کے جائز اور ناجائز ہونے میں فقہاء کا اختلاف ہے، جس کی تفصیل و وضاحت ''صید'' کے ذیل میں کی جائے گی۔

نر جانور کو جفتی کے لئے کرایہ پر لگایا جائے اس میں اختلاف ہے، جمہور فقہاء حنفیہ، شافعیہ کے ظاہر مذہب اور حنابلہ کے اصل مذہب

(۱) الفتاوی الہندیہ ۴؍ ۴۱۵۔

کے مطابق یہ جائز نہیں، اس لئے کہ نبی ﷺ نے ایک ایسی حدیث میں جس کی تخریج بخاری و مسلم دونوں نے کی ہے، نر کو جفتی کے لئے کرایہ پر استعمال کرنے سے منع فرمایا ہے۔

لیکن حنابلہ کہتے ہیں کہ اگر انسان کو اس کی حاجت درپیش ہو اور اسے کوئی ایسا شخص نہ ملے جو مفت نر جانور سے اس ضرورت کو پوری کردے تو اس کے لئے اجرت ادا کرنا جائز ہے، البتہ نر جانور کے مالک کے لئے اس کا اجرت لینا جائز نہیں۔عطاء کہتے ہیں کہ اس پر کچھ لینا نہیں چاہئے، البتہ دینے میں کوئی حرج نہیں اگر مفت یہ سہولت حاصل نہ ہوسکے، نیز اس لئے بھی اس کی گنجائش ہے کہ یہ ایسے مباح منفعت کو حاصل کرنے کے لئے مال خرچ کرنا ہے، جس کی ضرورت ہے۔فقہاء لکھتے ہیں کہ اگر کوئی آدمی اپنا نر جانور بغیر اجارہ اور بغیر کسی شرط کے دے اور پھر اس کو کچھ ہدیہ کیا جائے تو اس میں کوئی مضائقہ نہیں ہے (۱)۔

امام مالک، بعض شافعیہ اور حنابلہ میں سے ابو الخطاب سے اس کا جواز نقل کیا گیا ہے، اور یہی حسن بصریؒ اور ابن سیرینؒ کی رائے ہے، کیونکہ یہ بھی دوسرے منافع کی طرح ایک منفعت ہے اور اس کی بھی ضرورت ہے، جیسے دودھ کے لئے دودھ پلانے والی عورت اجرت پر رکھی جائے، نیز اس لئے بھی کہ عاریت کے ذریعہ اس کا حصول مباح ہے تو اجارہ کے ذریعہ بھی دوسرے منافع کی طرح اس نفع کا حاصل کرنا مباح ہوگا (۲)۔

جمہور کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ جانور کا جو اجارہ اس کی پیداوار میں سے کسی شی کی بیع پر منتج ہو، جیسے بکری کرایہ پر لے کر اس کا دودھ حاصل

(۱) الفتاوی الہندیہ ۴؍ ۴۵۴، المہذب ۱؍ ۳۹۴، المغنی ۶؍ ۱۴۳-۱۴۴، کشاف القناع ۳؍ ۴۷۱۔

(۲) بدایۃ المجتہد ۲؍ ۲۲۵، المہذب ۱؍ ۳۹۴، الفتاوی الہندیہ ۴؍ ۴۴۵-۴۴۶، کشاف القناع ۳؍ ۴۷۱۔

کیا جائے ،تو یہ جائز نہیں، کیونکہ عقد اجارہ میں اصل مقصود منفعت ہوا کرتی ہے نہ کہ اشیاء کی ذات۔

حنابلہ کے ایک قول کے مطابق دودھ کے لئے جانور کا اجارہ جائز ہے، یہ بات شیخ تقی الدین نے کہی ہے، لیکن مذہب حنبلی میں یہ رائے مقبول نہیں ہے(۱)۔

قسم سوم
انسان کا اجارہ

۱۰۲- انسان کا اجارہ دو طریقوں پر ہوتا ہے: ایک صورت اجیر خاص کی ہے جس کو اس بات کے لئے اجارہ پر رکھا جائے کہ وہ صرف اجارہ رکھنے والے ہی کا کام کرے ،بعض فقہاء اس کو "أجیر الوحد" بھی کہتے ہیں ، جیسے خادم ، ملازم ۔ دوسری صورت اجیر مشترک کی ہے جو مختلف معاملات کے تحت ایک سے زیادہ لوگوں کے لئے کام کرتا ہے، اور وہ ایک ہی شخص کے لئے کام کرنے کا پابند نہیں ہوتا ، جیسے طبیب اپنے مطب و دواخانہ میں، انجینئر اور وکیل اپنے دفتر وں میں ۔ اجیر خاص مدت اور وقت پر اجرت کا مستحق ہوتا ہے، اور اجیر مشترک عموماً عمل پر اجرت کا حق دار ہوتا ہے، آگے اس کی تفصیل آرہی ہے ۔

مطلب اول
اجیر خاص

۱۰۳ - اجیر خاص اس شخص کو کہتے ہیں جو کسی متعین شخص کے لئے ایک مقررہ وقت تک کام کرے اور ایک مدت کے لئے اس کا معاملہ ہو، اس مدت میں اپنے آپ کو سپرد کرنے کی وجہ سے وہ اجرت کا حق دار ہوتا ہے، اس لئے کہ معاملہ کی اس مدت میں جس شخص نے اس کو اجیر رکھا ہے وہی اس اجیر کے منافع کا حق دار ہے(۱)۔

حنفیہ نے خدمت کی غرض سے عورت کو اجیر رکھنے کو مکروہ قرار دیا ہے، اس لئے کہ مزدور رکھنے کے بعد اس کے حق میں تاک جھانک کرنے اور معصیت میں پڑنے سے اطمینان نہیں کیا جاسکتا، اور اس لئے بھی کہ اس کے ساتھ تنہائی معصیت ہے۔

امام احمد نے اجازت دی ہے، لیکن اس طرح کہ اس کے کسی ایسے حصہ کو نہ دیکھا جائے جس کو دیکھنا جائز نہیں ہے، نیز فتنہ سے بچنے کے لئے اس کے ساتھ تنہائی اختیار نہ کرے(۲)۔

۱۰۴- اجیر ذمی اور اجیر رکھنے والا مسلمان ہو یہ بالاتفاق جائز ہے اور اگر اجیر مسلمان اور کام لینے والا ذمی ہو تو جمہور فقہاء نے اس کو بھی جائز قرار دیا ہے، البتہ انہوں نے اس کے لئے ایک معیار متعین کیا ہے کہ مسلمان اجیر جس کام کا معاملہ کرے وہ ایسا ہو کہ خود اس کے لئے اس کو انجام دینا جائز ہو، جیسے سلائی تعمیر اور کھیتی، لیکن وہ کام جو خود اس کے لئے جائز نہ ہو، جیسے شراب کے لئے شیرہ نچوڑنا اور سور چرانا وغیرہ، تو اس کی ملازمت بھی جائز نہ ہوگی ۔ اگر معاملہ طے بھی کر لے تو عمل سے پہلے ہی معاملہ رد کردیا جائے گا۔ اگر یہ ناجائز عمل کوئی کر ہی لے تو اجرت تو کافر سے لے لی جائے گی ، البتہ اسے صدقہ کردے گا، اور وہ اجرت خود اس کے لئے حلال نہ ہوگی، الا یہ کہ ناواقفیت کی بنا پر اس نے ایسا کیا ہو تو وہ اس میں معذور سمجھا جائے گا۔

حنابلہ کے نزدیک ذمی کے یہاں مسلمان کی ملازمت کے جائز ہونے کا معیار یہ ہے کہ شخصی کام وخدمت کے علاوہ کسی اور کام کی ملازمت طے کرے، اگر خدمت کی ملازمت ہو جیسے اس کے لئے کھانا

---

(۱) منہاج الطالبین ۳/ ۶۸۔

(۱) شرح الدر ۳/ ۷۹، الہدایہ ۳/ ۲۴۵، المہذب ۱/ ۴۰۸، القلیوبی ۳/ ۸۱، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۸۱، المغنی مع الشرح الکبیر ۶/ ۴۱۔

(۲) البدائع ۴/ ۱۸۹، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۲۱، کشاف القناع ۳/ ۵۹۴۔

پیش کرنا اور اس کے سامنے کھڑا رہنا، تو بعض فقہاء کہتے ہیں کہ یہ جائز نہیں، کیونکہ یہ ایسا معاملہ ہے جس میں مسلمان کو یا کافر کی قید میں ہے اور اس کی خدمت کر کے اپنے آپ کو ذلت سے دوچار کر رہا ہے۔ حنفیہ کے یہاں بظاہر اجارہ کی یہ شکل جائز ہے، اس لئے کہ یہ خرید فروخت کی طرح لین دین کا معاملہ (عقد معاوضہ) ہے، ہاں اس میں کراہیت ضرور ہے، اس لئے کہ خدمت کرنا ذلت کو قبول کرنا ہے، اور مسلمان کے لئے اپنے آپ کو ذلیل کرنا بالخصوص کافر کی خدمت کر کے جائز نہیں۔

بعض حنابلہ کی رائے ہے کہ مسلمان کے لئے کافر کی شخصی خدمت کی ملازمت جائز ہے، کیونکہ جس طرح خدمت کے علاوہ کسی اور چیز کی ملازمت کرنی جائز ہے، اسی طرح خدمت کی ملازمت بھی جائز ہوگی۔ امام شافعی کا بھی ایک قول یہی ہے۔

حاشیۃ القلیوبی اور الشروانی میں ہے کہ کراہیت کے ساتھ یہ بات درست ہے کہ ذمی مسلمان کو اجیر رکھے، اور مسلمان کو وجوباً حکم دیا جائے گا کہ وہ اپنے آپ کو کسی مسلمان ہی کے یہاں ملازم رکھے، نیز قاضی کو حق ہوگا کہ ذمی کے یہاں ملازمت سے منع کرے، اجارہ کے بغیر بھی کسی مسلمان کے لئے جائز نہیں کہ کسی کافر کی خدمت کرے۔

المہذب میں ہے کہ بعض شافعیہ کہتے ہیں کہ اگر کافر مسلمان کو اجیر رکھے تو اس کے لئے جائز یا ناجائز ہونے کے سلسلے میں دو قول ہیں، لیکن بعض شافعیہ کہتے ہیں کہ اجارہ صحیح ہوگا اور اس میں اختلاف نہیں (۱)۔

۱۰۵ - اور یہ بھی جائز ہے کہ اجیر کے عمل کی ذمہ دار کوئی ایسی جماعت ہو جو فرد واحد کے حکم میں یعنی ادارہ کی شکل میں ہو، جیسے گاؤں والے ایسا مدرس، امام یا مؤذن رکھیں جو انہیں کے لئے مخصوص ہو، تو اس مدرس و امام وغیرہ کی حیثیت ''اجیر خاص'' کی ہوگی۔ ایسے ہی اگر گاؤں والے کسی چرواہا کو رکھیں کہ وہ خاص طور پر ان کی بکریاں چرائے اور سب مل کر مجموعی طور پر ایک ہی معاملہ کریں الگ الگ نہ کریں تو وہ چرواہا اجیر خاص سمجھا جائے گا (۱)۔

اجیر خاص کو ملازم رکھنے میں ضروری ہے کہ مدت متعین کی جائے اس لئے کہ یہ ایک مدت کے لئے ''اجارہ عین'' (یعنی ایک خاص شخص کو اجیر رکھنا) ہے، لہذا مدت کی تعیین ضروری ہے، کیونکہ مدت ہی کی تعیین سے معقود علیہ متعین ہو سکے گا اور منفعت بھی اسی وقت متعین ہو پائے گی جب کہ مدت متعین کر دی جائے، ایسی مدت متعین کی جانی چاہئے کہ غالب گمان کے مطابق اس وقت تک اجیر کا زندہ اور کام کے لائق رہنا متوقع ہو، چنانچہ مالکیہ کہتے ہیں کہ (زیادہ سے زیادہ) پندرہ سال کے لئے اجیر کے اجارہ کا معاملہ کیا جائے (۲)۔

فقہاء نے خدمت کی نوعیت متعین کرنے کو ضروری قرار نہیں دیا ہے، اگر نوعیت متعین نہ کی گئی ہو تو اجیر اور اجیر رکھنے والے کے حسب حالات خدمت پر معاملہ سمجھا جائے گا (۳)۔

۱۰۶ - اجیر خاص کے لئے ضروری ہے کہ کام کے مقررہ یا اس کے معروف وقت میں کام کو انجام دے، ہاں اس دوران اجیر رکھنے والے کی اجازت کے بغیر بھی فرائض یعنی نماز و روزہ کی ادائیگی اس کے لئے ممنوع نہیں ہوگی۔ بعض کا تو خیال ہے کہ سنت بھی ادا کرے گا، نیز جمعہ وعیدین کی نماز سے بھی اس کو روکا نہیں جائے گا، اور یہ سب حقوق اس کو اجرت میں کمی کے بغیر حاصل ہوں گے بشرطیکہ مسجد قریب ہو،

---

(۱) الشرح الصغیر ۴/ ۳۵، شرح الخرشی ۷/ ۱۹، ۲۰، البدائع ۴/ ۱۸۹، حاشیۃ القلیوبی ۳/ ۶۷، المہذب ۱/ ۳۹۵، المغنی ۶/ ۱۳۸ - ۱۳۹، النہایۃ بحاشیۃ الشروانی ۶/ ۱۲۲۔

(۱) دیکھئے مجلۃ الاحکام العدلیہ دفعہ ۴۲۳، ۵۷۰۔

(۲) البدایہ ۳/ ۲۳۱، شرح الخرشی ۷/ ۱۱، الشرح الصغیر ۴/ ۱۶۰، المہذب ۱/ ۳۹۶، کشاف القناع ۴/ ۲، المغنی ۶/ ۱۲۷۔

(۳) حاشیۃ القلیوبی ۳/ ۷۴، البدائع ۴/ ۱۸۳، المغنی ۶/ ۱۲۷-۱۲۸۔

اور ان فرائض کی ادائیگی میں بہت سارا وقت نہ لگ جاتا ہو(۱)، بلکہ کتب فقہ میں آیا ہے کہ اگر کسی شخص نے کسی کو ایک ماہ کے لئے اجیر رکھا تاکہ وہ اس کے لئے فلاں کام کرے تو عرف کی وجہ سے اس معاملہ میں جمعہ کے ایام داخل نہیں ہوں گے (۲)، رشیدی نے لکھا ہے: کہ اگر اپنے آپ کو اس شرط کے ساتھ اجیر رکھا کہ نماز نہ پڑھے گا اور اس وقت کو بھی کام ہی میں صرف کرے گا تو قرین صواب یہ ہے کہ اجارہ صحیح ہوجائے گا اور یہ شرط صحیح نہ ہوگی (۳)۔ غیر مسلم کے لئے ایک خاص مدت مثلاً ایک مہینہ کے اجارہ کی صورت میں نماز کے اوقات اور اس کی مذہبی تعطیلات معاملہ میں داخل نہیں ہوں گی۔

اجیر خاص کے لئے اس شخص کی اجازت کے بغیر کسی اور کا کام کرنا جائز نہیں ہے، اور اگر کرے تو اس کام کے بقدر اس کی اجرت کم کردی جائے گی، اگر دوسرے کے لئے مفت کام کیا تب بھی کام کی اجرت کے بقدر اس کی مقررہ اجرت میں سے کم کردیا جائے گا (۴)۔

۱۰۷ - اجیر خاص کی حیثیت امین کی سی ہے، اس کے قبضہ میں جو مال ضائع ہوجائے یا خود اس کے عمل سے ضائع ہوجائے اور اس کی زیادتی و کوتاہی کو دخل نہ ہو تو وہ اس کا ضامن نہ ہوگا، اور پوری پوری اجرت کا حقدار ہوگا (۵)۔ اس کے قبضہ میں ضائع شدہ مال کا ضامن اس لئے نہ ہوگا کہ وہ اس کے قبضہ میں بطور امانت تھا، کیونکہ اس نے اجیر رکھنے والے کی اجازت ہی سے اپنے قبضہ میں لیا تھا اور اس کے عمل سے جو مال ضائع ہوا اس کا ضامن اس لئے نہیں ہوگا کہ اجیر کا منافع اجیر رکھنے والے کی ملکیت ہے، کیونکہ وہ اس کی موجودگی میں کام انجام دے رہا ہے، تو جب اس نے اجیر کو اپنی ملکیت میں تصرف کا حق دے دیا تو اس کا تصرف کرنا صحیح قرار پایا، اور اس کی حیثیت خود اجیر رکھنے والے کے "قائم مقام" کی ہوگئی، اس لئے اجیر کا فعل آجر ہی کی طرف منسوب ہوگا، اور سمجھا جائے گا کہ اس نے بذات خود یہ کام انجام دیا ہے، لہذا اجیر پر اس کی کوئی ذمہ داری نہ ہوگی (۱)۔

بلکہ مالکیہ کہتے ہیں کہ اگر اجیر کے ضامن ہونے کی شرط لگادی تو یہ شرط معاملہ کے تقاضہ کے خلاف ہے جو اجارہ کو فاسد کردیتی ہے، لہذا اجارہ فاسد ہوجائے گا۔ اگر اس مشروط فاسد معاملہ میں اجیر نے مقررہ عمل کر بھی لیا تو وہ اجرت مقررہ کا نہیں بلکہ اس عمل کی مروجہ اجرت کا حقدار ہوگا، چاہے وہ مقررہ اجرت سے کم ہو یا زیادہ، ہاں اگر اس کام کی انجام دہی سے پہلے ہی شرط ختم کردی تو اب اجارہ صحیح ہوجائے گا (۲)۔

فقہاء شافعیہ میں سے بعض کی رائے ہے کہ اجیر خاص بھی اجیر مشترک ہی کی طرح ہے، لہذا وہ ضائع شدہ مال کا ضامن ہوگا، چنانچہ امام شافعی نے فرمایا ہے کہ تمام ہی اجیر برابر ہیں تاکہ لوگوں کے مال کی حفاظت ہوسکے، امام شافعی فرمایا کرتے تھے کہ اسی میں لوگوں کی مصلحت ہے (۳)۔

معاصی اور طاعت پر اجارہ:

۱۰۸ - حرام منافع جیسے زنا، نوحہ اور گانے بجانے پر اجیر رکھنا حرام

(۱) مجلۃ الاحکام العدلیہ، دفعہ ۴۹۵، کشاف القناع ۴/ ۲-۲۵، المغنی ۶/ ۳۱۔
(۲) حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۷۰، نہایۃ المحتاج ۵/ ۲۷۹۔
(۳) حاشیۃ القلیوبی علی منہاج الطالبین ۳/ ۷۴، نہایۃ المحتاج ۵/ ۲۷۹۔
(۴) ابن عابدین ۵/ ۷۰، الدسوقی ۴/ ۳۳، کشاف القناع ۴/ ۲۵۔
(۵) شرح الدرر ۲/ ۲۹۷۔

(۱) الہدایہ ۳/ ۲۴۶، البدائع ۴/ ۲۱۱، المہذب ۱/ ۴۰۸، نہایۃ المحتاج ۵/ ۳۰۸، کشاف القناع ۴/ ۲۵، المغنی ۶/ ۱۰۸-۱۰۹، الشرح الصغیر ۴/ ۴۱-۴۲۔
(۲) الشرح الصغیر ۴/ ۴۲۔
(۳) المہذب ۱/ ۴۰۸۔

ہے اور یہ معاملہ باطل ہے، اس کی وجہ سے کوئی آدمی اجرت کا حق دار نہیں ہوتا۔

گانے اور نوحے لکھنے کے لئے اجرت پر کسی کو رکھنا جائز نہیں، کیونکہ یہ حرام سے نفع اندوز ہونا ہے، ہاں امام ابوحنیفہ اس کو جائز قرار دیتے ہیں۔

اسی طرح اجرت لے کر شراب نوش تک شراب پہنچانے یا خنزیر لے جانے کا معاملہ بھی جائز نہیں، یہی رائے امام ابو یوسف، امام محمد اور امام شافعی کی ہے۔ امام ابوحنیفہ اس کو جائز کہتے ہیں، اس لئے کہ یہ عمل حرام اجیر پر متعین نہیں ہے، کیونکہ اگر وہ اسی کے مثل کچھ اور اٹھوائے تو یہ بھی جائز ہے۔ امام احمد سے اس شخص کے متعلق جو کسی نصرانی کے لئے شراب یا خنزیر لے جائے۔ مروی ہے کہ میں اس کے لئے اس کی اجرت کھانے کو مکروہ سمجھتا ہوں، لیکن قاضی اس باربردار کے لئے کرایہ کا فیصلہ کرے گا۔ تاہم حنابلہ کا مذہب ان روایات کے خلاف ہے کہ چونکہ یہ ایک فعل حرام کے لئے اجرت پر کام کرنا ہے اس لئے صحیح نہیں، نیز اس لئے بھی کہ رسول اللہ ﷺ نے شراب اٹھانے والے پر اور اس شخص پر لعنت کی ہے جس کے پاس شراب لے جائی جائے۔ ہاں اگر یہ اشیاء بہا دینے اور تلف کر دینے کے لئے لے جائی جائیں تو بالاتفاق جائز ہے (۱)۔

۱۰۹ – اصل یہ ہے کہ جو کار طاعت مسلمان ہی کے لئے مخصوص ہو اس کو اجرت لے کر سر انجام دینا جائز نہیں، جیسے امامت، اذان، حج، قرآن مجید کی تعلیم اور جہاد۔ یہی عطاء، ضحاک بن قیس، امام ابوحنیفہ اور امام احمد کا مذہب ہے، کیونکہ حضرت عثمان بن ابی العاص سے روایت ہے کہ حضور نے مجھ کو آخری وصیت یہ فرمائی تھی: "أن أتخذ

(۱) المغنی ۶/ ۱۳۴، ۱۳۶ – ۱۳۸، کشف الحقائق ۲/ ۱۵۷، الشرح الصغیر ۴/ ۱۰، المہذب ۱/ ۱۹۴، البدائع ۴/ ۱۸۴، ۱۹۱۔

مؤذنا لا یأخذ علی أذانه أجرا" (۱) (یہ کہ میں ایسا مؤذن رکھوں جو اذان پر اجرت نہ لیا کرے)، نیز حضرت عبادہ بن صامت سے مروی ہے کہ میں نے اہل صفہ میں سے کچھ لوگوں کو قرآن اور کتابت سکھلائی تو ان میں سے ایک شخص نے مجھے ایک کمان تحفۃً پیش کی، میں نے سوچا کہ یہ تو محض ایک کمان ہے، اس کا شمار مال میں نہیں، میں اسے اللہ کے راستہ میں استعمال کروں گا۔ آپ ﷺ سے میں نے اس کا ذکر کیا، تو آپ ﷺ نے فرمایا: "**إن سرّک أن یقلّدک الله قوساً من نار فاقبلها**" (۲) (اگر تم کو یہ پسند ہو کہ اللہ تعالی آگ کی کمان تمہارے گلے میں لٹکائے تو اسے قبول کرو) حضرت عبدالرحمن بن شبل انصاری کہتے ہیں کہ میں نے حضور ﷺ کو فرماتے ہوئے سنا: "**اقرء وا القرآن، ولا تغلوا فیه، ولا تجفوا عنه، ولا تأکلوا به، ولا تستکثروا به**" (۳) (قرآن پڑھو اور اس میں غلو نہ کرو، نہ اس کے پڑھنے سے بیزار رہو، اور نہ اس کو کھانے اور زیادہ مال کمانے کا ذریعہ بناؤ) نیز اس لئے بھی کہ یہ افعال اسی وقت درست ہوں گے جب کہ اللہ تعالی سے قربت مقصود ہو، لہذا اس پر اجرت لینا جائز نہیں (۴)۔

(۱) حدیث عثمان بن ابی العاص کی روایت ترمذی نے کی ہے اور حسن صحیح کہا ہے احمد محمد شاکر نے بھی اس کو صحیح قرار دیا ہے اور کہا ہے کہ اس کی روایت ابن ماجہ، ابوداؤد، نسائی اور احمد نے کی ہے (سنن الترمذی بتحقیق احمد محمد شاکر ۱/ ۴۱۰-۴۰۹ طبع مصطفی الحلبی)۔

(۲) حدیث عبادہ بن الصامت کی روایت احمد، ابوداؤد، ابن ماجہ نے کی ہے اس سند میں عبادہ پر اختلاف ہے علی ابن المدینی کا بیان ہے کہ ان کی سند میں اسود بن ثعلبہ ہیں جو ہمارے نزدیک معروف نہیں، بیہقی نے بھی یہی بات کہی ہے (سنن ابن ماجہ بتحقیق عبدالباقی ۲/ ۷۲۹، عون المعبود ۳/ ۲۷۶)۔

(۳) حدیث: "**اقرء وا القرآن ولا تغلوا فیه**......" کی روایت امام احمد، ابویعلی نیز طبرانی نے المعجم الکبیر میں اور بیہقی نے کی ہے ہیثمی کہتے ہیں کہ مسند احمد کے رواۃ ثقہ ہیں، ابن حجر نے فتح الباری میں لکھا ہے کہ اس کی سند قوی ہے (فیض القدیر ۲/ ۶۴ طبع مصطفی محمد)۔

(۴) سابقہ فقہی مراجع۔

حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ قرآن پڑھنے پر اجرت لینا جائز نہیں اور اس پر ثواب واجر نہیں ہوگا، لینے والا اور خود دینے والا دونوں گنہگار ہوں گے، اور ہمارے زمانہ میں اجرت لے کر قبروں کے پاس اور ماتموں میں قرآن پڑھنے کا جو رواج ہوگیا ہے وہ جائز نہیں، محض تلاوت قرآن پر اجارہ باطل ہے، اور اصل یہ ہے کہ قرآن کی تعلیم پر اجارہ بھی جائز نہیں۔

البتہ متاخرین نے استحساناً تعلیم قرآن (۱) اور ان چیزوں پر جن سے شعائر اسلام کو قائم کرنا مقصود ہے، جیسے امامت واذان پر اجارہ ضرورت کی وجہ سے جائز قرار دیا ہے۔

۱۱۰ - امام مالک اور امام شافعی نے قرآن مجید کی قرأت اور تعلیم پر اجرت لینے کو جائز قرار دیا ہے، امام احمد سے بھی ایک روایت ایسی ہی ہے، اسی کے قائل ابو قلابہ، ابو ثور اور ابن المنذر بھی ہیں، اس لئے کہ حدیث ہے: "أن رسول الله ﷺ زوّج رجلاً بما معه من القرآن" (۲) (رسول اللہ ﷺ نے ایک مرد کا نکاح اس کے یاد کئے ہوئے قرآن کے بدلہ میں کردیا) اور اس کو مہر کے قائم مقام قرار دیا، لہٰذا اجارہ کے ذریعہ اس پر اجرت لینا جائز ہوگا، چنانچہ ایک صحیح حدیث میں ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا: "إن أحق ما أخذتم عليه أجرا كتاب الله" (۳) (جن چیزوں پر تم اجرت لیتے ہو ان میں کتاب اللہ

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۳۴، ۳۵۔

(۲) حدیث: "أن النبي ﷺ زوّج رجلاً بما معه من القرآن" کی روایت بخاری اور مسلم نے ان الفاظ میں کی ہے: "اذهب فقد ملكتكها بما معك من القرآن" (جاؤ میں نے تم کو اس کا مالک بنادیا قرآن کے اس حصہ کے عوض جو تمہارے پاس ہے) (اللؤلؤ والمرجان/ ۳۳۰)، دوسرے الفاظ میں بھی یہ روایت کی گئی ہے اور اس روایت سے متعلق طویل قصہ کتب حدیث میں موجود ہے۔

(۳) حدیث: "إن أحق ما أخذتم عليه أجرا كتاب الله" کی روایت بخاری اور ابن ماجہ نے حضرت ابن عباس سے کی ہے (فتح الباری ۱۰/ ۱۹۹ طبع السلفیہ)۔

سب سے زیادہ اس لائق ہے کہ اس پر اجرت لی جائے)، نیز اس لئے بھی کہ ہوسکتا ہے تبرعاً قرآن مجید پڑھنے والا نہ مل پائے، لہٰذا اس کے لئے اجرت خرچ کرنی ہوگی۔ مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ غلطیوں کے ساتھ قرآن کی قرأت پر اجرت لینا مکروہ ہے، اس لئے کہ اس طرح قرأت قرآن مکروہ ہے بشرطیکہ لحن جائز کی حد سے باہر نہ ہو۔ صاوی کا بیان ہے کہ نفس قرأت پر اجارہ جائز ہے۔ اور شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ قبر کے پاس قرآن پڑھنا اور اس کے لئے کسی کو اجیر رکھنا بھی جائز ہے (۱)۔

۱۱۱ - مالکیہ نے بھی امامت پر اجرت لینے کی اجازت دی ہے، نیز انہوں نے مفتی کے لئے اگر اس کو سامان معاش میسر نہ ہو تو اجرت لینے کی اجازت دی ہے، اور کہا ہے کہ مستحبات اور فرض کفایہ کے لئے اجرت لینا جائز ہے، شافعیہ نے دوسرے کی طرف سے حج وعمرہ کرنے کی صورت میں متعین کر کے اجرت لینے کی اجازت دی ہے (۲)۔

اسی طرح شافعیہ نے حاکم کے لئے اس بات کو جائز قرار دیا ہے کہ وہ جہاد کے لئے کسی کافر کو اجیر رکھیں، مسلمان کو بالغ ہو اس کو جہاد کے لئے اجیر رکھنا صحیح نہیں، کیونکہ یہ فریضہ اس پر متعین ہے (۳)۔

۱۱۲ - اجیر رکھنے والا اس بات کا پابند ہے کہ جب عامل اپنے آپ کو حوالہ کردے تو اس کی اجرت ادا کردے (جیسا کہ پہلے گذر چکا ہے) گو اس نے کام نہ کیا ہو، لیکن یہ اس وقت ہے جب کہ اس نے مطلوبہ کام سے انکار نہ کیا ہو، اگر بغیر کسی حق کے وہ اس سے انکار کرے تو وہ اجرت کا مستحق نہیں، اس سلسلے میں کوئی اختلاف نہیں ہے (۴)۔

(۱) الشرح الصغیر وحاشیۃ الصاوی ۴/ ۳۴، نہایۃ المحتاج ۵/ ۲۸۹، ۲۹۰۔

(۲) المغنی ۶/ ۱۳۹، ۱۴۰ - ۱۴۱، کشف الحقائق ۲/ ۱۵۷، الشرح الصغیر وحاشیۃ الصاوی ۴/ ۱۰، المہذب ۱/ ۴۰۵۔

(۳) نہایۃ المحتاج ۵/ ۲۸۷، حاشیۃ القلیوبی علی منہاج الطالبین ۳/ ۷۶۔

(۴) شرح الدرر ۲/ ۲۴۷، المہذب ۱/ ۳۹۹، المغنی ۶/ ۱۰۷، کشف الحقائق ۲/ ۱۶۴۔

۱۱۳ - اجیر کو کسی اور شخص کی طرف سے کوئی تحفہ پیش کیا جائے تو اس کا شمار اجرت میں نہیں ہوگا، اگر کسی شخص سے کہا جائے کہ یہ کام کردو تو تمہیں انعام دوں گا، لیکن انعام کیا دے گا؟ اس کی مقدار مقرر نہیں کی، اور اس نے مطلوبہ کام کردیا تو وہ مناسب اور مروجہ اجرت کا حق دار ہوگا(۱)، کیونکہ اجرت نامعلوم ہونے کی وجہ سے یہ اجارہ فاسد ہے۔

۱۱۴ - اصل یہ ہے کہ اجرت کو متعین ومعلوم ہونا چاہئے، پس اگر فریقین اس بات پر رضامند ہوجائیں کہ اجیر کا کھانا اور کپڑا ہی اجرت ہوگا، یا اجرت متعین کرے اور اس کے ساتھ کھانا اور کپڑے کی شرط لگادے تو اس سلسلے میں تین روایتیں ہیں:

مالکیہ اور امام احمد کے قول معتبر کے مطابق یہ صورت جائز ہے، کیونکہ ابن ماجہ میں عتبہ ابن المنذر سے مروی ہے، وہ فرماتے ہیں کہ ہم لوگ رسول اللہ ﷺ کے پاس تھے، آپ ﷺ نے "طسم" سورہ قصص کی تلاوت فرمائی، جب حضرت موسی علیہ السلام کے قصہ پر آئے تو ارشاد فرمایا: "إن موسى آجر نفسه على عفة فرجه و طعام بطنه" (۲) (حضرت موسی علیہ السلام نے اپنے آپ کو شرمگاہ کی حفاظت اور پیٹ بھر کھانے پر اجیر رکھا)، اور پہلی امتوں کی شریعت ہمارے لئے بھی حجت ہے جب تک اس کا منسوخ ہونا ثابت نہ ہوجائے۔ نیز حضرت ابوہریرہؓ سے مروی ہے، انہوں نے فرمایا کہ میں بنت غزوان کا اجیر تھا محض پیٹ بھر کھانے اور باری باری سواری پر، جب وہ لوگ مقیم ہوتے تو میں ان کے لئے لکڑی کاٹ کر لاتا اور

(۱) مجلۃ الاحکام العدلیۃ دفعہ ۵۶۳، ۵۶۷، نہایۃ المحتاج ۵/ ۳۰۹۔

(۲) حدیث عتبۃ بن المنذر کی روایت ابن ماجہ نے کی ہے محمد فواد عبد الباقی نے لکھا ہے: زوائد میں ہے کہ اس کی سند ضعیف ہے اور عتبہ بن المنذر کے بارے میں تہذیب التہذیب میں لکھا ہے کہ لفظ منذر نون کے ضمہ اور دال کی تشدید کے ساتھ ہے، سلمی ہیں، یہ صحابی مصر کی فتح میں شریک ہوئے اور دمشق میں سکونت اختیار کرلی۔

سفر کرتے تو حدی خوانی کرتا(۱)۔ اس کا جواز نص قرآن سے بھی ثابت ہے جو اجرت لے کر دودھ پلانے والی عورتوں کے سلسلے میں ہے: "فَإِنْ أَرْضَعْنَ لَكُمْ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ" (۲) (پھر وہ لوگ تمہارے لئے رضاعت کریں تو تم انہیں ان کی اجرت دو)، تو دوسری صورتوں میں بھی اسی پر قیاس کرتے ہوئے اس قسم کے اجارہ کا ثبوت فراہم ہوتا ہے، اور اس لئے کہ یہ منفعت کا عوض ہے، لہذا اس میں عرف خود تعیین کے قائم مقام ہوگا، اگر کھانے اور کپڑے کی مقدار میں اختلاف ہو تو کفارات میں دیئے جانے والے کھانے کو اصل بنایا جائے گا۔ لباس میں بھی اس شخص کے لحاظ سے کم سے کم جو لباس کافی ہوجائے، وہ مہیا کیا جائے گا، یا عرف ورواج کے مطابق خوراک ولباس کے بارے میں فیصلہ ہوگا اور اگر اجیر نے متعین اور مقررہ اوصاف کے کپڑے اور کھانے کی شرط لگائی تھی تو یہ تمام فقہاء کے نزدیک درست ہوگا(۳)۔

حنفیہ کی رائے ہے کہ یہ جائز نہ ہوگا، اس لئے کہ اس میں اجرت غیر متعین ہے، البتہ دودھ پلانے والی عورت کی اجرت اس سے مستثنی ہے، کیونکہ دودھ پلانے والی کے معاملہ میں اس طرح کا اجارہ مروج ہے۔ یہی امام احمد کی بھی دوسری روایت ہے، جس کو قاضی نے اختیار کیا ہے(۴)۔

شافعیہ، حنفیہ میں سے صاحبین، ابوثور، ابن المنذر، نیز امام احمد کی ایک روایت کے مطابق ایسی اجرت نہ دودھ پلانے والی عورت کے

(۱) حدیث أبی ہریرۃ "کنت أجیرا الخ" صاحب الشرح الکبیر الحنبلی نے (۶/ ۱۱) لکھا ہے کہ اس حدیث کی روایت اثرم نے کی ہے اس کی روایت ابن ماجہ (۲/ ۸۱۸) نے بھی کی ہے سنن ابن ماجہ کے محقق محمد فواد عبد الباقی نے زوائد سے نقل کیا ہے کہ اس کی سند صحیح اور موقوف ہے۔

(۲) سورۂ طلاق/ ۶۔

(۳) المغنی ۶/ ۶۸ - ۷۰، کشاف القناع ۳/ ۵۶۳، الخرشی ۷/ ۱۳، حاشیۃ الصاوی علی الشرح الصغیر ۴/ ۵۵ - ۵۶، البدائع ۴/ ۱۹۳۔

(۴) کشف الحقائق ۲/ ۱۵۹۔

حق میں جائز ہے اور نہ دوسروں کے حق میں، کیونکہ اس میں اکثر اوقات بہت اور کھلا ہوا فرق ہوتا ہے، لہذا اجرت غیر متعین ہوگئی، اور اجرت کا متعین ہونا ضروری ہے (۱)۔

اجیر خاص کے اجارہ کا اختتام:

۱۱۵- اجیر خاص کا اجارہ ان عمومی اسباب کی وجہ سے ختم ہوجاتا ہے جن کا ہم ذکر کر چکے ہیں۔ اگر اجیر اپنے آپ پر اجارہ کا معاملہ طے کرلے اور بھاگ جائے، تو اگر اجارہ کا معاملہ کسی ایسے شخص پر تھا جس کے اوصاف بیان کردیئے گئے ہوں، تو مفرور شخص کے مال میں سے اس کے متبادل اجیر کا نظم کیا جائے گا، اور اگر اس مفرور اجیر کے پیسے نہ ہوں تو مستاجر کو اختیار ہوگا کہ اس معاملہ کو ختم کردے یا انتظار کرے، جیسے ڈرائیور کے ساتھ بس کرایہ پر لی اور ڈرائیور متعین نہیں کیا، یا اونٹ بان کے ساتھ اونٹ کرایہ پر لینے کا معاملہ طے کیا لیکن اونٹ بان کی تعیین نہیں کی، اور ڈرائیور یا اونٹ بان بھاگ گیا، تو ایسی صورت میں اگر مستاجر نے انتظار کیا تو ہر گذرے ہوئے دن کا اجارہ فسخ ہوتا چلا جائے گا، کیونکہ وقت گذرنے کے ساتھ منافع تلف ہوتے جارہے ہیں۔

اور اگر کسی متعین کام پر اجارہ کا معاملہ طے پایا تھا تو اجارہ فسخ نہیں ہوگا، اس لئے کہ جب بھی اسے پالے اس سے وہ کام لے سکتا ہے (۲)۔

دودھ پلانے والی عورت کا اجارہ:

۱۱۶- شریعت نے مرضعہ کو اجیر رکھنے کی اجازت دی ہے جیسا کہ پہلے مذکور ہو چکا، اور ضروری ہے کہ یہ متعینہ اجرت پر ہو۔ فقہاء نے اس پر گفتگو کی ہے کہ یہاں معقود علیہ کیا ہے؟ بعض لوگ کہتے ہیں کہ معاملہ منافع پر قائم ہے۔ اور منافع سے مراد بچے کی خدمت اور اس کی پرورش ہے ضمنی طور پر بچہ دودھ کا مستحق بھی ہوجاتا ہے، جیسے کپڑا رنگنے کے معاملہ کے ذیل میں کرایہ دار رنگ کا مالک ہوجاتا ہے، کیونکہ دودھ بذات خود ایک سامان (عین) ہے، لہذا اس پر اجارہ کا معاملہ نہیں ہوسکتا۔ بعض حضرات کی رائے ہے کہ معاملہ اصل میں دودھ ہی کا ہوتا ہے اور بچہ کی خدمت اس کے ذیل میں آجاتی ہے، چنانچہ عورت اگر بکری کا دودھ پلائے تو وہ اجرت کی حق دار نہیں، اور دودھ پلائی لیکن خدمت نہیں کی تو اجرت کی مستحق ہے، اور اگر دودھ پلائے بغیر خدمت کی تو اجرت کی حق دار نہیں۔ جہاں تک دودھ کے سامان (عین) ہونے کی بات ہے تو ضرورتاً انسانی جان کی حفاظت کے تحت اجارہ کے اس معاملہ کی اجازت دی گئی ہے۔ مرضعہ کو کھانے اور کپڑے پر اجیر رکھنا بالاتفاق جائز ہے، بشرطیکہ معاملہ میں اس کی تعیین اور وضاحت کردی گئی ہو۔ "جامع صغیر" میں ہے کہ اگر کھانا متعین کردیا، کپڑے کی جنس اور پیمائش مقرر کردی اور یہ متعین کردیا کہ کتنی مدت پر کپڑے دیئے جائیں گے، تو بالاتفاق جائز ہے، اگر یہ تفصیلات متعین نہیں کیں تب بھی جمہور کے نزدیک جائز ہے جیسا کہ مذکور ہوا (۱)۔

۱۱۷- دودھ پلانے والی عورت کی ذمہ داری ہے کہ ایسی چیز کھائے پئے جس سے دودھ آئے اور دودھ بہتر ہو، اور اجرت پر رکھنے والے کو حق ہے کہ وہ عورت سے اس کا مطالبہ کرے، اس لئے کہ اس طرح دودھ پلانے پر اس کو پوری قدرت حاصل ہوسکے گی، اور ایسا نہ کرنے

---

(۱) المغنی ۶/ ۶۸-۶۹۔

(۲) المہذب ۱/ ۴۰۶، المغنی ۶/ ۹۶-۹۷۔

(۱) الہدایہ ۳/ ۲۴۱، کشف الحقائق ۲/ ۱۵۹، المغنی ۶/ ۱۴، نہایۃ المحتاج ۵/ ۲۹۴۔

میں شیر خوار کے لئے نقصان ہے، اگر وہ اپنی خادمہ کو دے دے کہ وہ اس کے بچے کو دودھ پلادے تو خود وہ اجرت کی مستحق نہیں ہوگی۔ ابوثور بھی اسی کے قائل ہیں، اصحاب رائے کا خیال ہے کہ وہ اس صورت میں بھی اجرت رضاعت کی حق دار ہے، کیونکہ رضاعت اسی کے فعل سے حاصل ہوتی ہے۔حنفیہ، حنابلہ اور بعض شافعیہ کے نزدیک شیر خوار کی جسمانی صفائی اور کپڑے کی دھلائی بھی اسی عورت کی ذمہ داری ہوگی، اس لئے کہ اجارہ میں معقود علیہ خدمت ہے جس کا استحقاق اجارہ کے معاملہ کی وجہ سے ہوتا ہے۔دوسرے فقہاء بھی اس رائے سے متفق ہیں بشرطیکہ معاملہ طے کرتے وقت یہ شرط لگادی گئی ہو، یا عرف اس کے مطابق ہو، گو مالکیہ اور بعض شافعیہ کے نزدیک اصلاً باپ کی ذمہ داری ہے، کیونکہ پرورش کرنا اور دودھ پلانا دو الگ منفعتیں اور مقاصد ہیں، جو ایک دوسرے کے بغیر پائے جاسکتے ہیں، لہذا دودھ پلانے کا معاملہ طے کیا جائے تو اس میں پرورش کے فرائض انجام دینا بھی داخل ہو، یہ ضروری نہیں (۱)۔

۱۱۸ -شوہر کی اجازت کے بغیر دودھ پلانے والی عورت کو اجرت پر رکھنا جائز نہیں، اور شوہر کی اجازت کے بغیر ہو تو جب شوہر کو اس کا علم ہو وہ اس کو فسخ کرسکتا ہے تا کہ اپنے حق کی حفاظت کرے، اسے یہ بھی حق ہوگا کہ بیوی کو اپنے پاس طلب کرے تا کہ اس سے اپنا حق شرعی وصول کر سکے۔حنفیہ کے نزدیک اجرت پر رکھنے والا اس عورت کو اس سے روکنے کا حق نہیں رکھتا، ہاں اگر عورت حاملہ ہو جائے تو مستاجر کو حق ہوگا کہ معاملہ کو فسخ کردے بشرطیکہ حاملہ ہونے کے بعد اس کے دودھ سے بچہ کے لئے نقصان کا اندیشہ ہو۔

مالکیہ کہتے ہیں: جب تک کہ شوہر نے اس کو دودھ پلانے کی اجازت دے رکھی ہے، اجرت پر رکھنے والا شوہر کو اس سے وطی کرنے سے روک سکتا ہے، اس لئے کہ اس کی وجہ سے بچہ کو نقصان پہنچنے کا امکان ہے۔

۱۱۹ - وہ بچہ جس کو دودھ پلانے کا معاملہ طے پایا تھا اگر اس کی موت واقع ہوجائے تو اجارہ کا معاملہ ختم ہوجائے گا، اس لئے کہ اب طے شدہ منفعت کا حصول مشکل ہوگیا، یہ درست نہیں ہوگا کہ اس بچہ کی جگہ کسی دوسرے بچہ کو دودھ پلوایا جائے، چونکہ دودھ پینے کے اعتبار سے بھی بچوں میں تفاوت ہوتا ہے۔بعض شافعیہ کہتے ہیں کہ بچہ کی موت کے بعد بھی اجارہ کا معاملہ باقی رہے گا، اس لئے کہ منفعت باقی ہے، بلاکت صرف منفعت حاصل کرنے والے کی ہوئی ہے، لہذا اگر وہ دونوں کسی اور بچہ کو دودھ پلانے پر راضی ہوجائیں تو جائز ہے۔اگر بچہ کے ولی کا جس نے اجرت کا معاملہ طے کیا تھا انتقال ہوجائے اور مرنے سے پہلے عورت نے اس سے اجرت حاصل نہیں کی تھی، نہ متوفی نے کوئی ایسا مال چھوڑا جس سے وہ اجرت حاصل کرسکے، اور خود لڑکے کی بھی کوئی جائیداد نہ ہو، نیز کوئی دوسرا شخص بھی تبرعاً اجرت ادا نہ کرے تو دودھ پلانے والی عورت کو حق ہوگا کہ اس معاملہ کو ختم کردے۔

حنابلہ صراحت کرتے ہیں کہ دودھ پلانے والی کی موت سے اجارہ ختم ہوجائے گا، اس لئے کہ دودھ پلانے والی ہی منفعت کا محل تھی، تو اس کے ہلاک ہوجانے کی وجہ سے منفعت ہی فوت ہوگئی۔ابوبکرؒ سے منقول ہے کہ اجارہ ختم نہیں ہوگا، اور متوفیہ کے مال میں سے مقررہ وقت تک دودھ پلانے کے لئے کسی اور عورت کو اجرت دی جائے گی بشرطیکہ متوفیہ پہلے ہی اجرت وصول کرچکی ہو، کیونکہ اجرت اس کے ذمہ میں دین ہے (۱)۔

شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ جس بچہ کے دودھ پلانے پر معاملہ طے ہوا ہو جب تک اس کی تعیین نہ ہوجائے معاملہ صحیح نہیں ہوگا، اس

---

(۱) الہدایہ ۳/۲۴۱-۲۴۲، کشف الحقائق ۲/۱۵۹، الشرح الصغیر ۴/۳۱-۳۲، حاشیۃ الدسوقی ۴/۱۳-۱۴، المہذب ۱/۳۹۸-۴۰۱، ۴۰۶، نہایۃ المحتاج ۵/۲۹۴، المغنی ۶/۷۴-۷۵۔

(۱) سابقہ مراجع، نیز المغنی ۶/۷۶-۷۷، بدایۃ المجتہد ۲/۲۵۱-۲۵۲۔

لئے کہ مختلف بچوں کے دودھ پینے میں تفاوت ہوتا ہے، اور یہ بات اسی وقت جانی جاسکتی ہے جب شیر خوار کی تعیین کردی جائے۔ اسی طرح اس کا ذکر بھی ضروری ہے کہ وہ بچوں کو کہاں دودھ پلائے گی؟ حنابلہ نے اس پر اضافہ کیا ہے کہ عوض اور مدت رضاعت بھی متعین ہو۔ خود حنفیہ نے بھی اس کی صراحت کی ہے (۱)۔

حکومت کے ملازمین کا اجارہ:

۱۲۰ - فقہاء نے زمانۂ قدیم میں اس مسئلہ کو حل کیا ہے اور بعض خدمات جو عبادات سے متعلق نہیں ہیں، اور جن کے لئے نیت شرط نہیں ہے ان پر اجارہ کو درست قرار دیا ہے، جیسے سزاؤں کی تنفیذ، رجسٹروں کی کتابت، اموال کی وصولی وغیرہ۔ اکثر لوگوں کی رائے کے مطابق عام حالات میں ان ملازمین پر اجیر خاص کے احکام کا اطلاق ہوگا۔ فقہاء کہتے ہیں کہ حکمراں کو اختیار ہوگا کہ حسب مصلحت اجارہ کو ختم کردے، مگر ان میں سے کسی کو بطور خود علاحدگی کا حق نہیں ہوگا۔

۱۲۱ - اس کے علاوہ کچھ اور ملازمتیں بھی ہیں، جیسے گورنر، قاضی، اور وہ لوگ جو کسی ایسے کام کو انجام دیں جس میں ثواب کے لئے نیت کی حاجت ہو، ان کے وظائف کی حیثیت اجرت کی نہیں ہوگی بلکہ ضروریات زندگی کی تکمیل کے لئے کفاف (رزق) کی ہوگی، اور ان کے لئے وقت کی کوئی قید نہ ہوگی۔

جہاں تک قرآن مجید کی قرأت، تعلیم، اذان اور امامت وغیرہ پر اجرت کی بات ہے تو اس کے جائز اور ناجائز ہونے کے سلسلے میں فقہاء کی رائیں پہلے گذر چکی ہیں۔ فقہاء نے اس سلسلے میں جو کچھ لکھا ہے اس کا ماحصل یہی ہے (۲)۔

---

(۱) البدائع ۴/ ۱۸۴، نہایۃ المحتاج ۵/ ۲۹۲، المغنی ۶/ ۷۴-۷۵۔

(۲) البدائع ۴/ ۱۸۴، الفروق ۴/ ۱۱۵، الحطاب ۱/ ۴۵۵، الشرح الصغیر

مطلب دوم
اجیر مشترک

۱۲۲ - اجیر مشترک وہ ہے جو کرایہ کا معاملہ کرنے والے کے علاوہ دوسروں کا بھی کام کرے، جیسے تعمیر کرنے والا مزدور جو ہر شخص کے لئے تعمیر کا کام کرتا ہے، اور "ملاح" جو ہر ایک کی باربرداری کرتا ہے، تمام ہی فقہاء نے اجیر مشترک کی یہی تعریف کی ہے (۱)۔

۱۲۳ - اس میں کوئی اختلاف نہیں کہ اجیر مشترک سے معاملہ کام پر ہوتا ہے، چنانچہ جب تک یہ نہ ہو کہ پہلے ہی کام کی نوعیت بیان کردی جائے اجارہ صحیح نہ ہوگا، اور اجیر مشترک کے معاملہ میں اس کی وجہ سے یہ بات منع نہیں ہے کہ ساتھ ہی مدت کا تذکرہ بھی کیا جائے، چنانچہ اگر چرواہے سے کہے کہ تم ایک ماہ میری بکریاں چراؤ، تو وہ اجیر مشترک ہی ہوگا، الا یہ کہ بکری کے مالک نے یہ شرط لگادی ہو کہ اس مدت میں کسی اور کی بکری نہ چرائے، جیسا کہ آگے مذکور ہوگا۔

۱۲۴ - مسلمان اپنے آپ کو غیر مسلم (ذمی) کا اجیر مشترک بنائے تو کوئی حرج نہیں مثلاً وہ ڈاکٹر، ٹیلر یا ٹیچر ہو، اور وہ استفادہ کے خواستگار لوگوں کو اپنی خدمت کی پیش کش کرے، اس لئے کہ یہ پیش کش اس کو تابع اور اس کے سامنے بے توقیر نہیں کرے گی، اور نہ اس میں اس کی کوئی اہانت ہے۔

= ۴/ ۷۵، الشروانی علی التحفہ ۶/ ۱۵۵، مغنی المحتاج ۲/ ۳۳۴، النہایہ و الشبر املسی ۸/ ۲۳۹، الاحکام السلطانیہ للماوردی ۲۱۰، المغنی ۷/ ۳۱۷، ۵/ ۶ طبع اول، الاحکام السلطانیہ لابی یعلی رص ۸۴، کشف المخدرات رص ۲۸۴۔
اس زمانہ میں حکومتوں کے مختلف درجات کے ملازمین کے طریقۂ کار کو دیکھ کر اندازہ ہوتا ہے کہ یہ صورتیں اجرت، مدت کی تحدید، بلا اجازت کسی اور کے کام کرنے کی ممانعت، خودسپردگی کی بنا پر اجرت کے استحقاق، مروجہ شرطوں کے مطابق مدت خدمت کے ختم ہونے اور کام چھوڑنے کے جواز کے اعتبار سے اجیر خاص کے احکام سے مطابقت رکھتی ہیں۔

(۱) حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۴، المہذب ۱/ ۴۰۸، کشاف القناع ۴/ ۲۶۔

۱۲۵- اصل یہ ہے کہ کاریگر یعنی اجیر کی طرف سے عمل ہو اور کام لینے والے کی طرف سے سامان ہو، البتہ یہ مروج ہے کہ سلائی کے معاملہ میں اجیر مشترک (درزی) دھاگہ اور رنگائی میں (رنگریز) رنگ دے کہ یہ اس کی صنعت وکاریگری کے تابع ہے، اور اس کی وجہ سے اجارہ کا یہ معاملہ ''استصناع'' کے زمرہ میں داخل نہیں ہوگا (۱)۔

۱۲۶- اجیر مشترک کے ساتھ بعض دفعہ محض لین دین سے معاملہ طے پا جاتا ہے (البتہ اس میں شافعیہ کا جو اختلاف مذکور ہو چکا ہے وہ ملحوظ رہے) جیسے جنرل ٹریفک کی گاڑیوں میں سواری کا کرایہ۔ اسی طرح یہ بھی ہوسکتا ہے کہ اجارہ کا معاملہ ایک فرد سے ہو، اور ایسا بھی ہوسکتا ہے کہ ایک جماعت سے ہو، جیسے حکومت، ادارے اور کمپنیاں۔

۱۲۷- جس منفعت پر اجرت کا معاملہ کررہا ہے، ضروری ہے کہ وہ متعین اور اس کی مقدار معلوم ہو۔ یہ تعیین بعض دفعہ منفعت کے محل کو متعین کرنے سے عمل میں آتی ہے، اجیر مشترک کو ہر ایسے عمل میں خیار رؤیت حاصل ہوتا ہے جو محل کے مختلف ہونے سے مختلف ہوتا ہے، یہ رائے حنفیہ اور حنابلہ کی ہے، شافعیہ کے نزدیک سامان کے اجارہ میں عموماً خیار رؤیت حاصل ہوتا ہے (۲)۔

منفعت بعض دفعہ تنہا مدت کی تعیین سے متعین ہوجاتی ہے، اور بعض دفعہ عمل اور کام متعین کرنے سے، جیسے کپڑے کی سلائی کا اجارہ۔

صاحبین کے نزدیک بعض دفعہ عمل اور مدت دونوں کے تعین سے منفعت متعین ہوتی ہے، یہی رائے مالکیہ کی بھی ہے بشرطیکہ زمانہ اور عمل دونوں برابر ہوں، حنابلہ سے بھی ایک روایت ایسی ہی منقول ہے، ان کا کہنا ہے کہ معاملہ کی اولین بنیاد عمل ہے، اور یہی معاملہ کا مقصود بھی ہوتا ہے، مدت کا ذکر عجلت وجلدی کے لئے ہے۔ اب اگر اجیر نے شرط پوری کی تو وہ مقررہ اجرت کا حق دار ہوگا، ورنہ اس کام کی مروجہ اجرت کا، بشرطیکہ یہ اجرت مقررہ سے زیادہ نہ ہونے پائے (۱)۔

امام ابوحنیفہ اور امام شافعی کے نزدیک یہ معاملہ فاسد ہوجائے گا، اور حنابلہ کی بھی ایک دوسری روایت یہی ہے، کیونکہ اس سے معاملہ کی تفصیلات میں جہالت اور تعارض پیدا ہورہا ہے، کیونکہ مدت کا ذکر اس کو اجیر خاص بنارہا ہے، اور کام پر معاملہ اس کو اجیر مشترک بنارہا ہے، اور یہ دونوں صورتیں ایک دوسرے سے متعارض ہیں، اس لئے کہ اس سے معاملہ کی نوعیت متعین نہیں رہی (۲)۔

۱۲۸- معصیت اور گناہ کے کاموں پر اجیر مشترک رکھنا بھی بالاتفاق باطل ہے جیسا کہ اجیر خاص کے سلسلے میں گذر چکا ہے، نیز بعض طاعات پر اجیر رکھنے کا جو حکم اجیر خاص کے سلسلے میں گذر چکا ہے وہی حکم اجیر مشترک کا بھی ہے۔ مالکیہ اور شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ میت کو غسل دینے اور اٹھانے کا اجارہ جائز ہے۔ حنابلہ کے یہاں اس کی صراحت ملتی ہے کہ قربانی اور ہدی کے جانور ذبح کرنے، صدقات کی تقسیم، نیز گواہ کو مجلس قضاء تک پہنچنے کے اخراجات دینے جائز ہیں۔ مالکیہ نے جنبی، حائضہ اور کافر کو مسجد کی جاروب کشی کے لئے اجرت پر رکھنے سے منع کیا ہے، اور اس کو معصیت پر اجارہ شمار کیا ہے۔ مختلف مذاہب فقہیہ کی کتابوں میں اس طرح کی متعدد صورتیں پائی جاتی ہیں (۳)، مجموعی طور پر ان صورتوں کی اساس یہ مسئلہ ہے کہ معصیت پر

---

(۱) الفتاوی الہندیہ ۴/ ۴۱۰-۴۵۵-۴۵۶۔

(۲) شرح الدر ۲/ ۲۹۵، المہذب ۱/ ۳۹۸، المغنی ۶/ ۹۱۔

---

(۱) البدائع ۴/ ۱۸۵، مجلۃ الاحکام العدلیۃ دفعہ ۵۰۵، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۱۲، الخرشی ۷/ ۲۱، ۲۰۵۶، کشاف القناع ۴/ ۷۔

(۲) البدائع ۴/ ۱۸۵، المہذب ۱/ ۳۹۶، الخرشی ۷/ ۲۱، ۵۶، کشاف القناع ۴/ ۷۔

(۳) البدائع ۴/ ۱۸۹-۱۹۱، کشف الحقائق ۲/ ۱۵۷، الشرح الصغیر ۴/ ۱۰، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۲۰، نہایۃ المحتاج ۵/ ۲۹۰، حاشیۃ القلیوبی علی منہاج الطالبین ۳/ ۶۳، کشاف القناع ۴/ ۷، المغنی ۶/ ۱۳۲-۱۳۳۔

اجیر رکھنا حرام ہے، چاہے وہ معصیت بذات خود حرام ہو یا کسی خارجی سبب کی بنا پر۔ اور جن لوگوں نے طاعت پر اجیر رکھنے کی اجازت دی ہے ان کا خیال ہے کہ ضرورت و حاجت کی بنا پر یہ معاملات جائز ہیں۔

۱۲۹ - اسی سے متعلق ایک مسئلہ یہ ہے کہ تلاوت کے لئے ''مصحف'' اجرت پر دینا جائز ہے یا نہیں، تو حنفیہ اور حنابلہ اس کو جائز نہیں سمجھتے، کہ کلام اللہ معاوضہ سے ماوراء ہے، شافعیہ اور مالکیہ اس کی اجازت دیتے ہیں، یہی حنابلہ کا ایک قول ہے، اس لئے کہ یہ مباح اور جائز انتفاع ہے، جس کی وجہ سے اجارہ جائز ہوا کرتا ہے، لہذا دوسری کتابوں کی طرح اس میں بھی اجارہ جائز ہوگا، البتہ مالکیہ کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ یہ عمل مکارم اخلاق سے ہم آہنگ نہیں ہے (۱)۔

اجیر مشترک کی ذمہ داریاں:

۱۳۰ - اجیر مشترک پر لازم ہے کہ وہ طے شدہ عمل کو انجام دے، اس عمل سے جو چیزیں لازمی طور پر متعلق ہیں وہ بھی عرف ورواج کے مطابق اجیر کے ذمہ ہوں گی، سوائے کہ اس کے علاوہ شرط لگائی گئی ہو جو عرف کے خلاف ہے، چنانچہ کسی شخص نے درزی سے سلائی کا معاملہ طے کیا تو عرف کے مطابق دھاگہ اور سوئی ٹیلر کے ذمہ ہوگی (۲)، سوائے اس کے کہ پہلے ہی کپڑا سلانے والے کے لئے دھاگہ کی شرط لگادی گئی ہو، یا عرف بدل گیا ہو (یعنی عرف میں سوئی اور دھاگہ کی ذمہ داری درزی پر نہ رہتی ہو)۔

(۱) کشف الحقائق ۲/ ۱۵۷، البدائع ۴/ ۱۸۴ - ۱۹۱، الاختیار ۱/ ۱۹۴ و ۱/ ۲۳۱، المہذب ۱/ ۱۹۴، الحطاب ۵/ ۴۱۹، المغنی ۶/ ۱۳۸، الانصاف ۶/ ۴۷ طبع السنۃ المحمدیہ۔

(۲) الفتاوی الہندیہ ۴/ ۴۵۵ - ۴۵۶، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۲۳، المہذب ۱/ ۴۰۰، کشاف القناع ۴/ ۱۴۔

۱۳۱ - اگر کرایہ پر لینے والے نے اجیر پر یہ شرط لگادی کہ وہ خود سے کام انجام دے تو اجیر پر ایسا کرنا ضروری ہوگا، اس لئے کہ شرط لگاکر اس نے عامل کو متعین کردیا ہے، اگر ایسی شرط نہ لگائے تو اجیر کو حق ہوگا کہ کسی اور سے اجرت پر کام لے لے، اس لئے کہ صرف ایک مقررہ کام کی انجام دہی اس کے ذمہ ہے، سوائے اس کے کہ وہ کوئی ایسا کام ہو جو اس کی جگہ دوسرا شخص انجام نہیں دے سکتا، جیسے کتابت کہ اجیر رکھنے والے کا مقصود اس اجیر سے جس طرح حاصل ہوسکتا ہے دوسرے سے حاصل نہیں ہوسکتا۔ یہی حکم ہر اس کام کا ہے جس میں عامل کے مختلف ہونے سے فرق واقع ہوتا ہے، البتہ یہ بات ملحوظ رہے کہ اگر کاریگر اپنے شاگرد سے کام لے تو اس معاون شاگرد کا عمل بھی اس استاذ ہی کی طرف منسوب ہوگا جس کے ساتھ بحیثیت اجیر معاملہ طے پایا ہے (۱)۔

۱۳۲ - اس میں کوئی اختلاف نہیں کہ اجیر چونکہ عمل کی حوالگی کا ذمہ دار ہوتا ہے، لہذا جوں جوں عمل مالک کے قبضہ میں آتا جائے، جیسے کسی شخص کو مکان یا دیوار کی تعمیر یا کنواں یا نالی کی کھدائی کے لئے اجیر رکھے، تو جیسے جیسے اس کی مقدار پوری کرتا جائے وہ اس کے مقابلہ میں اجرت کے مطالبہ کا حق دار ہوتا جائے گا، اس لئے کہ اجیر کی طرف سے عمل کی حوالگی متحقق ہوچکی ہے۔ ہاں جب عمل مالک کے قبضہ میں نہ ہو تو کام سے فارغ ہونے اور مالک کو حوالہ کرنے سے پہلے اجیر کو مطالبہ کا حق حاصل نہیں، کیونکہ اجرت کا واجب ہونا اسی پر موقوف ہے، لہذا دھوبی، رنگریز اور بنکر وغیرہ جو اپنی دوکانوں یا اپنے مخصوص گھروں میں کام کرتے ہوں، اسی وقت اجرت کے مستحق ہوں گے جب کہ کام حوالہ کردیں، سوائے اس کے کہ اجیر نے پیشگی اجرت کی شرط لگادی ہو، یا خود مالک بالفعل پہلے اجرت ادا کردے (۲)۔

(۱) البدائع ۴/ ۲۱۴، الہدایہ ۳/ ۲۳۳، المغنی ۶/ ۳۴۔

(۲) الفتاوی الہندیہ ۴/ ۴۱۲ - ۴۱۳۔

اجیر مشترک پر تاوان:

۱۳۳ - فقہاء اس بات پر متفق ہیں کہ اجیر مشترک کے پاس اس کی زیادتی یا غیر معمولی کوتاہیوں کی وجہ سے کوئی سامان ضائع ہوجائے تو وہ اس کا ضامن ہوگا، اگر ان دونوں وجوہ کے بغیر ضائع ہوتو اس سلسلے میں مذاہب میں تفصیل ہے:

امام محمد اور امام ابو یوسف نیز حنابلہ اس کے فعل سے ہونے والے ضیاع کو بہر حال موجب تاوان قرار دیتے ہیں، چاہے اس میں اس کے ارادہ کو دخل ہویا نہ ہو، اور اس نے اس کی حفاظت میں کوتاہی کا ارتکاب کیا ہو یا نہ کیا ہو، یہ حضرات اپنی اس رائے میں حضرت عمرؓ اور علیؓ کے متبع ہیں، کیونکہ اسی طرح لوگوں کے مال کی حفاظت ممکن ہے۔ اگر اس کے فعل کے بغیر سامان تلف ہوا، لیکن اس کے لئے اس سے بچاؤ ممکن تھا، جیسے عمومی آتشزدگی اور چوری کی صورت، تب بھی وہ اس کا ضامن ہوگا، یہی رائے بعض متاخرین مالکیہ کی بھی ہے، اور یہی ایک قول شافعیہ کا بھی ہے۔ مالکیہ میں متقدمین نیز امام زفر کی رائے ہے کہ اجیر ضامن نہ ہوگا، شافعیہ کا ایک قول بھی اسی کے مطابق ہے(۱)۔

امام ابوحنیفہ کی رائے ہے کہ اگر اجیر یا اس کے شاگرد کے فعل سے سامان تلف ہوا، تو چاہے اس کے ارادہ کو کوئی دخل ہو یا نہ ہو، تاوان واجب ہوگا، اس لئے کہ یہ ضیاع اس کے فعل کی طرف منسوب ہے، حالانکہ اس کو ایسے ہی کام کا حکم دیا گیا تھا جس میں صلاح اور بہتری ہو، اور شاگرد کا عمل بھی اسی کی طرف منسوب ہوتا ہے، ہاں اگر کسی اور کے فعل سے سامان تلف ہوتو وہ ضامن نہیں ہوگا، یہی تقاضۂ قیاس ہے۔

(۱) البدائع ۴/۲۱۱-۲۱۲، الہدایہ ۳/ ۲۴۴، الفتاوی الہندیہ ۴/ ۵۰۰، حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۴۰، المہذب ۱/ ۴۱۵، حاشیۃ القلیوبی ۳/ ۸۱، المغنی ۶/ ۱۰۷ اور اس کے بعد کے صفحات، کشاف القناع ۴/ ۲۶، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۲۸، شرح الخرشی ۷/ ۲۸، الشرح الصغیر ۴/ ۴۱، الفروق ۴/ ۳۰، فرق نمبر ۲۱۷۔

ابن ابی لیلیٰ نے ہر حالت میں مطلقاً اجیر مشترک کو ضائع شدہ سامان کا ضامن قرار دیا ہے۔

۱۳۴ - جب اجیر مشترک پر تاوان واجب ہو اور صورت حال یہ ہو کہ عمل کے بعد سامان ہلاک ہوا ہو تو مالک کو اختیار رہوگا کہ اس عمل کا لحاظ کر کے سامان کی قیمت لگا کر تاوان عائد کرے اور اس میں سے اجرت کے بقدر کم کردے، یا اس عمل کے بغیر سامان کی قیمت لگائے اور اجرت منہا نہ کرے۔ اگر یہ باعث تاوان ضیاع اجیر کے عمل سے پہلے ہی ہوگیا ہو تو وہ اس قیمت کا ضامن ہوگا جو عمل کے بغیر اس سامان کی ہو، اور چونکہ اس نے کوئی عمل نہیں کیا ہے کہ جس پر اجرت کا مستحق ہو اس لئے پوری قیمت وصول کی جائے گی، یہی رائے جمہور کی ہے(۱)۔

یہی حکم اس صورت میں بھی ہے جب کہ سامان اس طرح ہلاک ہوجائے کہ باعث تاوان نہ ہو کہ اجیر مشترک اجرت کا حقدار نہ ہوگا، کیونکہ اجرت کا استحقاق تو کام کی تکمیل کے بعد کام کی حوالگی سے حاصل ہوتا ہے۔

ضمان کی تعیین کے لئے معتبر وقت:

۱۳۵ - حنفیہ اور ایک قول کے مطابق شافعیہ کا خیال ہے کہ ضمان کی تعیین میں اس دن کا اعتبار ہوگا جس دن اس کا سبب یعنی سامان کی ہلاکت یا اجیر کی طرف سے تعدی پائی جائے، یہی رائے حنابلہ کے مذہب سے بھی مترشح ہے۔

مالکیہ کا خیال ہے کہ جس دن سامان اجیر مشترک کے حوالہ کیا اس دن کی قیمت کا اعتبار ہوگا، جس دن سامان تلف ہوا یا تاوان کا فیصلہ

(۱) الفتاوی الہندیہ ۴/ ۵۰۰، المغنی ۶/ ۱۰۹۔

کیا جائے اس کا اعتبار نہیں ہوگا (۱)۔شافعیہ کا دوسرا قول یہ ہے کہ غاصب کی طرح اجیر کا بھی حکم ہے، یعنی سامان پر قبضہ کے وقت سے اس کے تلف ہونے تک اس کی جو زیادہ سے زیادہ قیمت ہوگی وہ معتبر ہوگی۔ اور اگر یہ کہا جائے کہ اجیر کی تعدی ہی کی صورت میں اس پر ضمان واجب ہوگا، تب بھی تعدی کے وقت سے سامان کے تلف ہونے تک کی مدت میں زیادہ سے زیادہ جو قیمت ہو وہ ضمان میں لگائی جائے گی، کیونکہ ضمان تعدی ہی کی وجہ سے واجب ہو رہا ہے (۲)۔

۱۳۶ - آجر کے لئے جائز نہیں کہ جن صورتوں میں اجیر پر ضمان واجب نہیں ہوگا ان صورتوں میں بھی ضمان کی شرط لگائے، اس لئے کہ امانت میں ضمان کی شرط، معاملہ امانت کے تقاضہ کے منافی ہونے کی وجہ سے باطل ہے، اسی طرح جن صورتوں میں اجیر پر تاوان عائد ہوتا ہو، تاوان کی نفی کی شرط بھی جائز نہیں، اور اگر ایسی شرط لگائی جائے تو تقاضہ عقد کے منافی ہونے کی وجہ سے اجارہ فاسد ہو جائے گا اور کاریگر کو متعینہ اجرت کے بجائے کام کی مروجہ اور معروف اجرت ادا کی جائے گی، اس لئے کہ وہ اس سے ضمان کی ذمہ داری ساقط کرکے خود اس پر راضی ہو گیا ہے۔ حنفیہ اور مالکیہ نے اس کی صراحت کی ہے، اور یہی ایک رائے حنابلہ کی ہے (۳)۔

حنابلہ سے ایک دوسری رائے بھی منقول ہے کہ امام احمد سے تاوان اور اس کی نفی کی شرط کے بارے میں سوال کیا گیا تو فرمایا: مسلمان اپنے شرائط کے پابند ہیں۔ ابن قدامہ کہتے ہیں کہ یہ اس بات کی دلیل ہے کہ اگر تاوان واجب ہونے یا تاوان کا ذمہ دار نہ

(۱) حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۲۸، حاشیۃ العدوی علی شرح الخرشی ۷/ ۲۹۔
(۲) المہذب ۱/ ۴۰۸۔
(۳) تبیین الحقائق ۵/ ۱۳۳، شرح الدرر ۲/ ۲۹۶، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۲۸، المغنی ۶/ ۱۱۸۔

ہونے کی شرط لگادی جائے تو شرط کے مطابق عمل کیا جائے گا (۱)۔

اجیر مشترک کے مقابلہ آجر کی ذمہ داریاں:

۱۳۷ - آجر کی ذمہ داری ہے کہ شرط کے مطابق وقت مقررہ پر مطلوبہ سامان اجیر کو اپنا کام انجام دینے کے لئے حوالہ کردے، جس وقت کا صراحتاً ذکر کیا گیا ہو یا جو عرف سے ثابت ہو، اس لئے کہ اس کے بغیر اجیر اپنا کام انجام نہیں دے سکتا۔ ضمنی چیزوں کے حوالہ کرنے کے سلسلے میں کوئی شرط نہ لگائی گئی ہو تو عرف کا اعتبار ہوگا، جیسا کہ اجیر مشترک کی ذمہ داریوں کے ذیل میں ذکر کیا جا چکا ہے۔

۱۳۸ - کام کی تکمیل اور سپردگی کے بعد اگر فریقین کے درمیان پیشگی ادائیگی یا ایک مدت کے بعد ادائیگی کی شرط طے نہیں پائی ہے تو آجر کی ذمہ داری ہے کہ اجیر مشترک کو اجرت دے دے، نیز جس عمل پر اجرت دی جاتی ہے خود اس کا کوئی اثر اس سامان سے متعلق نہ ہو تو اجیر کے اجرت کا مستحق ہونے کے لئے حوالگی اور سپردگی شرط نہیں ہے، جیسے قلی اور ایجنٹ وغیرہ، اگر اٹھایا ہوا سامان حوالگی سے پہلے ہی ضائع ہو گیا، یا ایجنٹ سے جس چیز کی خرید و فروخت کی خواہش کی تھی وہ ضائع ہوگئی، تو ایسی صورت میں بھی وہ اپنے کام کی اجرت کے حق دار ہوں گے، ہاں اگر اجیر کو ایسا کام سونپا گیا جس کا اثر سامان سے متعلق ہو، جیسے رنگنے کے لئے کپڑے دیئے تو اب کام سے فراغت اور حوالگی کے بعد ہی اجرت کا استحقاق ہوگا، بشرطیکہ اس کے خلاف کوئی شرط پہلے سے طے شدہ نہ ہو، اگر کپڑے حوالہ ہونے سے پہلے ضائع ہو گئے تو اجرت واجب نہ ہوگی، یہ اس وقت ہے کہ اجیر نے آجر سے دور رہ کر کام کیا ہو۔

اگر اجیر آجر کے مکان میں یا اس کے ماتحت رہ کر کام کرے تو بعض حضرات کی رائے ہے کہ کام کے حساب سے اجرت کا حق دار

(۱) المغنی ۶/ ۱۱۸۔

ہوگا اور بعض کی رائے یہ کہ کام کی تکمیل کے بعد ہی اجرت کا حق دار ہوگا(۱)، جیسا کہ اجرت کی بحث میں گذر چکا ہے۔

کام کی تکمیل اور حوالگی کے ساتھ ہی اجیر مشترک کا اجارہ ختم ہو جائے گا، نیز جو سامان کام کا محل ہو اس کی ہلاکت سے بھی اجارہ ختم ہوجاتا ہے، اور دوسرے اسباب بھی ہیں جن کا ذکر عمومی طور پر اجارہ کے ختم ہوجانے کے ذیل میں آچکا ہے اور ان کی تفصیلات بھی مذکور ہوچکی ہیں۔

اجیر مشترک کی اقسام:

حجام وطبیب کا اجارہ اور ان پر تاوان:

۱۳۹- پچھنہ لگانا بالاتفاق جائز ہے، اور اس پر اجرت لینے کے سلسلے میں چونکہ احادیث متعارض ہیں، اس لئے فقہاء کی تین رائیں ہیں:

بعض حضرات کا بیان ہے کہ جمہور کے نزدیک جائز ہے(۲)، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ نے پچھنہ لگوایا ہے اور لگانے والے کو اجرت بھی دی ہے۔ بخاری شریف میں حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے مروی ہے:"احتجم النبي ﷺ وأعطى الحجام أجره" (آپ ﷺ نے پچھنہ لگوایا ہے اور اس کی اجرت بھی لگانے والے کو عطا فرمائی)، اگر یہ جائز نہ ہوتا تو رسول اللہ ﷺ ایسا نہ کرتے۔

بعض حضرات اسے مکروہ قرار دیتے ہیں، کیونکہ رافع بن خدیج سے مروی ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا:"کسب الحجام خبیث" (پچھنہ لگانے والے کی کمائی ناجائز ہوتی ہے)۔ اس کا جواب دیا جاتا ہے کہ یہ حدیث اس روایت سے منسوخ ہے جس میں نقل کیا گیا ہے کہ ایک شخص نے آپ ﷺ سے دریافت کیا کہ کچھ لوگ میرے زیر پرورش ہیں اور میرے پاس ایک غلام بھی ہے جو پچھنہ لگاتا ہے، کیا میں اپنے زیر پرورش لوگوں کو اس کی کمائی کھلا سکتا ہوں؟ آپ ﷺ نے فرمایا: "نعم" (ہاں)۔ نیز اتقانی کا خیال ہے کہ ممانعت کی حدیث تقاضہ مروت کے درجہ میں کراہت کو بتلاتی ہے۔

تیسری رائے ہے کہ پچھنہ لگانے کی اجرت حرام ہے، چنانچہ حضرت ابو ہریرہ سے مروی ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا:" من السحت کسب الحجام" (پچھنہ لگانے والے کی کمائی حرام ہے)۔

کتب فقہ میں تمام نقطہ نظر کی دلیلوں کو پیش کرنے اور ان کا جائزہ لینے کے بعد جن سے حرام نہ ہونے کا نتیجہ ظاہر ہوتا ہے ابن قدامہ کہتے ہیں کہ اس مسئلہ میں حرمت کا کوئی قول نہیں، البتہ آزاد آدمی کے لئے اس کی کمائی کھانا مکروہ ہے، اور اس کی تعلیم حاصل کرنا اور اس کام کے لئے خود کو اجیر رکھنا بھی مکروہ ہے، اس لئے کہ اس میں دناءت ہے(۱)۔

علامہ شامی نے کہا ہے کہ اگر پچھنہ لگانے والا پچھنہ لگانے پر پہلے سے کوئی شرط لگائے تو مکروہ ہے(۲)۔

۱۴۰- ایک شخص نے کسی کو پچھنہ لگانے کے لئے اجیر رکھا، پھر اس کی رائے ہوئی کہ اسے یہ نہیں کرنا چاہئے تو اس کو یہ معاملہ ختم کردینے کا اختیار حاصل ہے، اس لئے کہ اس میں مال کا ضیاع ہے یا تاوان کا خطرہ یا نقصان(۳)۔

---

(۱) الہدایہ ۲۳۳/۳، حاشیہ ابن عابدین ۳۹/۵، الفتاوی الہندیہ ۴۱۳/۴-۵۰۵، حاشیۃ الدسوقی ۶/۴، المہذب ۴۰۶/۱، کشاف القناع ۲۷/۴۔

(۲) المغنی ۱۲۱/۶، حاشیہ ابن عابدین ۳۳/۵۔

(۱) المغنی ۱۲۳/۶۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۳۳/۵، بدایۃ المجتہد ۲۲۶/۲۔

(۳) حاشیہ ابن عابدین ۳۰/۵۔

پچھنہ لگانے والے پر تاوان:

۱۴۱- پچھنہ لگانے والا پچھنہ لگانے میں جب تک معمول کی حد سے تجاوز نہ کر جائے اس پر نقصان کا تاوان نہیں، کیونکہ پچھنہ لگانے کا نقصان طبع انسانی کی قوت وضعف پر مبنی ہے، اور پچھنہ لگانے والا خود اسے نہیں جان سکتا کہ پچھنہ لگوانے والا کس قدر زخم کا متحمل ہوسکتا ہے، پس سلامتی کا لحاظ رکھنا ممکن نہیں، لہذا تاوان اس سے ساقط ہوجائے گا(۱)۔

المغنی میں ہے کہ پچھنہ لگانے والے، ختنہ کرنے والے اور طبیب پر تاوان نہیں ہوگا، بشرطیکہ معلوم ہو کہ وہ اپنے فن میں مہارت رکھتا ہے، نیز اس نے اپنے عمل میں مناسب حد سے تجاوز نہ کیا ہو۔ اگر یہ دونوں شرطیں پائی جائیں تو کوئی تاوان نہیں، اس لئے کہ وہ اپنے عمل کے بارے میں اجازت یافتہ ہے۔

ہاں اگر ایسا آدمی اپنے فن میں ماہر ہو اور معمول کی حد سے تجاوز کر جائے، یا ایسا نہ کرے لیکن اس کو فن میں مہارت نہ ہو تو وہ ضامن ہوگا، اس لئے کہ یہ اتلاف ہے، اور اتلاف میں ارادہ کو دخل ہو یا نہ ہو، بہر صورت تاوان عائد ہوتا ہے، جیسا کہ مال تلف کرنے کا حکم ہے، نیز یہ فعل حرام بھی ہے، لہذا اگر اس کا یہ زخم جسم میں سرایت کر جائے تو وہ اس کا ضامن ہوگا۔ یہ امام شافعی اور اصحاب رائے کا نقطۂ نظر ہے، اور ہمارے علم کے مطابق اس میں کوئی اختلاف نہیں۔

۱۴۲- پچھنہ لگانے والے کو دوسرے کام جیسے فصد، بال مونڈنا، کاٹنا، ختنہ کرنا، جسم کے کسی حصہ کو کاٹنا، ان مقاصد کے لئے ضرورتاً اجیر رکھا جائے تو بالاتفاق جائز ہے، اس لئے کہ یہ تمام امور وہ ہیں کہ حاجت انسانی ان کی متقاضی ہے اور حرمت کی کوئی دلیل نہیں، لہذا اس پر اجارہ اور اس پر اجرت لینا دونوں جائز ہے(۱)۔

۱۴۳- طبیب کو علاج کے لئے اجرت پر رکھنا اور خود اس کا علاج پر اجرت لینا جائز ومباح ہے، بشرطیکہ اس سے شاذ و نادر غلطی ہوتی ہو، یہی بات فقہاء شافعیہ کی صراحت سے معلوم ہوتی ہے، اگر ایسا نہ ہو تو معاملہ صحیح نہیں ہوگا، اور طبیب پر تاوان بھی عائد کیا جائے گا۔ فقہاء یہ بھی لکھتے ہیں کہ اگر طبیب کو ایک مقررہ مدت میں علاج کے لئے اجیر رکھے تو جائز نہیں، اس لئے کہ اس اجارہ میں کام اور وقت دونوں کو جمع کردیا گیا ہے۔ فقہاء کے ایک اور قول کے مطابق جس کو حنابلہ نے اختیار کیا ہے یہ ہے کہ علاج میں مدت پر مبنی اجارہ درست ہے، صحت یابی پر اجارہ درست نہیں، اس لئے کہ اس کا صحت مند ہونا معلوم نہیں۔ لہذا اگر اس نے اس مدت میں علاج کیا اور صحت نہ ہوسکی تب بھی وہ اجرت کا مستحق ہوگا، اس لئے کہ اس نے اپنی ذمہ داری پوری کی ہے اور اگر اسی مدت کے اندر ہی مریض صحت یاب ہوگیا یا اس کی موت واقع ہوگئی، تو بقیہ مدت کے لئے اجارہ فسخ ہوجائے گا اور وہ اسی تناسب سے اجرت کا مستحق ہوگا۔ امام مالک کے نزدیک جب تک مریض صحت یاب نہ ہوجائے معالج اجرت کا حقدار نہیں، لیکن خود مالکیہ نے امام مالک سے یہ قول نقل نہیں کیا۔

۱۴۴- اگر مریض مرض کے باقی رہنے کے باوجود علاج سے رک جائے تو جب تک طبیب اپنے آپ کو علاج کے لئے پیش کرتا رہے، اور علاج کی مقررہ مدت گذر نہ جائے، طبیب اجرت کا حقدار ہوگا، کیونکہ اجارہ عقد لازم ہے، اور اجیر اپنی ذمہ داری ادا کر رہا ہے، لہذا طبیب جب تک معمول کی خدمت انجام دیتا رہے اجرت کا مستحق ہوگا۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۴۲۔

(۱) الفتاوی الہندیہ ۴/ ۴۹۹، الشرح الصغیر ۴/ ۴۷، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۲۸، حاشیۃ القلیوبی ۳/ ۷۰-۷۸، المہذب ۱/ ۴۰۶، کشاف القناع ۴/ ۲۷، المغنی ۶/ ۱۲۳۔

۱۴۵ - یہ جائز نہیں کہ طبیب پر مریض کے صحت یاب ہونے کی شرط عائد کی جائے، گو ابن قدامہ نے ابن ابی موسی سے اس کا جواز نقل کیا ہے اور کہا ہے کہ یہی صحیح ہے، لیکن ایسی صورت میں یہ جعالہ ہوجائے گا، اجارہ باقی نہیں رہے گا، کیونکہ اجارہ میں مدت یا متعینہ عمل کا ہونا ضروری ہے، ابن قدامہ نے نقل کیا ہے کہ ابو سعید جب کسی کو جھاڑ پھونک کرتے تو اس سے صحت یاب ہونے کی شرط پر معاملہ کرتے (۱)۔ امام مالک نے بھی اس کی اجازت دی ہے، چنانچہ الشرح الصغیر میں ہے کہ اگر طبیب نے مریض سے صحت یابی کی شرط پر معاملہ کیا تو طبیب اس وقت اجرت کا حق دار ہوگا جب کہ مریض صحت یاب ہوجائے (۲)۔

طبیب پر تاوان اس وقت واجب ہوگا جب کہ اس کی کوتاہی کا دخل ہو، اگر اس کی کوتاہی کا دخل نہ ہو، وہ فن سے واقف ہو اور غلطی نہ کرے تو اس پر تاوان نہیں (۳)۔

۱۴۶ - اگر طبیب کے علاج سے پہلے ہی مریض شفایاب ہوگیا اور اس کی بیماری ٹھیک ہوگئی تو یہ ایسا عذر ہے کہ جس کی وجہ سے اس اجارہ کا فسخ کرنا درست ہوگا۔ علامہ شامی کا بیان ہے کہ دانت کے نکالنے کے لئے طبیب سے اجارہ کیا گیا، لیکن دانت کی تکلیف جاتی رہی تو یہ ایسا عذر ہے کہ اس سے اجارہ ختم ہوجائے گا، اس میں کسی کا اختلاف بھی نہیں، یہاں تک کہ ان لوگوں کا بھی نہیں جو اعذار کی بناپر اجارہ توڑنے کو جائز نہیں کہتے، چنانچہ شافعیہ اور حنابلہ نے بھی صراحت کی ہے کہ کسی کو دانت نکالنے کے لئے اجیر رکھا جائے اور درد ختم ہوجائے، یا آنکھ میں سرمہ لگانے کے لئے رکھا جائے اور آنکھ ٹھیک ہوجائے تو اجارہ کا معاملہ ختم ہوجائے گا، اس لئے کہ جس کام پر معاملہ طے پایا تھا اب اس کا حصول ممکن نہیں رہا (۱)۔

کنواں کھودنے پر اجارہ:

۱۴۷ - معقود علیہ میں ایک طرح کی جہالت ہے، اس لئے کہ اجیر کو نہیں معلوم کہ کھدائی کے درمیان وہ کس چیز سے دوچار ہوگا، اسی لئے اجیر پر فقہاء مالکیہ، شافعیہ وحنابلہ اس معاملہ کے صحیح ہونے کے لئے جس زمین میں کھدائی ہونی ہے اس سے واقفیت کو ضروری قرار دیتے ہیں، اس لئے کہ زمین کے تفاوت سے کھدائی میں بھی تفاوت اور فرق ہوتا ہے، یہ فقہاء اس بات کو بھی ضروری قرار دیتے ہیں کہ طول وعرض اور عمق ہر لحاظ سے زمین کھودنے کی مقدار بھی متعین ہوجائے۔ کھدائی کی اجرت مدت کے لحاظ سے بھی مقرر ہوسکتی ہے اور اس کام کے لحاظ سے بھی۔

حنفیہ کی رائے ہے کہ قیاس کا تقاضہ تو یہی ہے کہ کنویں کا عرض عمق نیز کھدائی کی جگہ واضح کردی جائے، مگر چونکہ اس تعیین کے بغیر بھی کنواں کھدوانے کا اجارہ مروج ہے اس لئے استحساناً ایسا کرنا جائز ہے، اور ایسی صورت میں کنوؤں کی کھدائی کے سلسلے میں اوسط درجہ کے عمل پر اجارہ متصور ہوگا (۲)۔

۱۴۸ - اگر اجیر کے لئے کھدائی کی جگہ مقرر کردی، اور کھدائی کی مطلوبہ مقدار بھی متعین کردی، پھر اجیر نے کام شروع کرنے کے بعد محسوس کیا کہ زمین سخت ہے اور اس کے لئے زیادہ اخراجات اور

---

(۱) المغنی ۶/ ۱۲۳۔

(۲) الشرح الصغیر ۴/ ۵۷۔

(۳) حاشیۃ القلیوبی ۳/ ۷۰-۷۳-۷۸، نہایۃ المحتاج ۵/ ۲۶۷-۲۷۰، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۲۸، الفتاوی الہندیہ ۴/ ۴۹۹-۵۰۵، کشاف القناع ۴/ ۲۷، المغنی ۶/ ۱۲۵۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۵۰، المہذب ۱/ ۴۰۶، کشاف القناع ۴/ ۳۰۲۔

(۲) الفتاوی الہندیہ ۴/ ۴۵۱-۴۵۲، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۱۷، المہذب ۱/ ۳۹۸، کشاف القناع ۴/ ۶۔

خصوصی آلات کی حاجت ہے تو اس کو کام پر مجبور نہیں کیا جا سکتا، اس کو معاملہ ختم کردینے کا اختیار حاصل ہوگا، اور جتنا کھود چکا ہے اس کے بقدر اجرت کا مستحق ہوگا، نیز اجرت کا اندازہ کرنے میں کام سے باخبر لوگوں سے رجوع کیا جائے گا، اگر اس کی ملکیت میں کنواں کھودا، مگر جو حد مقرر تھی وہاں تک پہونچنے سے پہلے پانی نکل آیا، تو اگر موجودہ آلہ سے پانی کے اندر کھدائی ممکن ہو تو کھودنے پر مجبور کیا جائے گا، اور اگر دوسرا آلہ بنانے کی حاجت پیش آئی تو مجبور نہیں کیا جائے گا۔

۱۴۹ - اسی طرح فقہاء نے لکھا ہے کہ اگر کنویں کا کچھ حصہ کھود چکا اور اس کے لحاظ سے اجرت لینا چاہتا ہے، تو اگر وہ زمین آجر کی ملکیت میں ہو تو اجیر کو اس کا حق حاصل ہوگا، جتنا کچھ حصہ وہ کھودتا جائے گا وہ حصہ آجر کے حوالہ ہوتا جائے گا یہاں تک کہ اگر کنواں گر جائے اور لوگوں کے چلنے پھرنے یا ہوا سے اس میں مٹی گر جائے اور وہ زمین کے برابر ہوجائے تو بھی اس کی اجرت میں کوئی کمی نہیں ہوگی، ہاں اگر کنواں کسی اور کی ملک میں تھا، تو اجیر کو کھدائی کی تکمیل اور حوالگی سے قبل اجرت کے مطالبہ کا حق نہیں ہوگا، چنانچہ اس صورت میں اگر کنواں گر جائے اور حوالگی سے پہلے بھر جائے تو وہ اجرت کا حق دار نہیں۔

فقہاء کہتے ہیں کہ کسی چاہ کن سے ۱۰×۱۰ کنواں دس درہم میں کھودنے کا معاملہ کیا، اس نے ۵×۵ کھودا تو اس حساب سے اجرت کا حق دار ہوگا، البتہ بالائی اور نچلے حصہ کی کھدائی کی قیمت کا اوسط نکال کر حساب کیا جائے گا۔ اگر یہ شرط لگائی کہ ایک ہاتھ گیلی مٹی یا نرم زمین ایک درہم، اور پتھریلی زمین دو درہم، اور زیر آب حصہ فی گز تین درہم کے حساب سے کھودیں، اور کنویں کے طول اور احاطہ کی تعیین کردی جائے تو جائز ہے۔ اگر کنویں کا کچھ حصہ کھودا اور اجیر کی موت واقع ہوگئی، تو کھدائی کی قیمت لگائی جائے گی، اور متوفی کے ورثاء اس کے کام کی نسبت سے اجرت حاصل کریں گے، جیسا کہ مذکور ہوا(۱)۔

لحاظ رہے کہ یہ احکام اُس زمانہ کے مروجہ عرف پر مبنی ہیں۔

چرواہے کا اجارہ:

۱۵۰ - چرواہا یا تو اجیر مشترک ہوگا یا اجیر خاص، اس لئے اجیر مشترک اور اجیر خاص کے سابقہ احکام اس پر بھی جاری ہوں گے البتہ چرواہے سے متعلق بعض احکام خصوصی طور سے قابل ذکر ہیں:

۱۔ اگر چرانے کے لئے مویشی کی تعداد مقرر کردی تھی تو وہ اس تعداد سے زیادہ کی چرواہی کا پابند نہیں جس پر فریقین نے اتفاق کیا تھا، لیکن اگر مویشیوں کے بچے جننے کی وجہ سے تعداد بڑھ گئی تو قیاس کا تقاضہ تو یہ ہے کہ اس کا چرانا بھی اس کے ذمہ نہ ہو، مگر حنفیہ استحساناً اس کو لازم قرار دیتے ہیں، اس لئے کہ تابع کے درجہ میں ہے، اور عرف ورواج بھی یہی ہے۔ بعض شافعیہ اور بعض حنابلہ کی بھی یہی رائے ہے، لیکن ظاہر مذہب ان حضرات کا یہ ہے کہ یہ چرواہے کے ذمہ لازم نہ ہوگا۔

۲۔ چرواہے کو مثلاً بکری کے مرجانے کا اندیشہ ہو، اور غالب گمان یہ ہو کہ ذبح نہ کیا تو مر جائے گی، چنانچہ اس نے ذبح کردیا، تو استحساناً وہ اس کا ضامن نہ ہوگا، اور اگر اس سلسلے میں مالک اور چرواہے کی رائے میں اختلاف ہوجائے تو چرواہے کی رائے معتبر ہوگی (۲)۔

---

(۱) الفتاوی الہندیہ ۴/ ۴۵۲، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۱۷، شرح الخرشی ۷/ ۱۸، کشاف القناع ۴/ ۶، المہذب ۱/ ۴۰۹۔

(۲) المغنی ۶/ ۱۲۶-۱۲۷، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۲۷-۲۹، الفتاوی الہندیہ ۴/ ۵۰۸-۵۰۹، حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۴۳۔

علوم اور صنعت وحرفت کی تعلیم:

۱۵۱ - اس سلسلے میں ہم واضح کئے دیتے ہیں کہ خالص دینی علوم کے سوا دوسرے علوم کی تعلیم پر اجارہ جائز ہونے میں کوئی اختلاف نہیں، گو وہ علوم علوم شرعیہ کے لئے مقدمہ اور وسیلہ کا درجہ رکھتے ہوں، جیسے نحو، بلاغت اور اصول فقہ وغیرہ کی تعلیم، یہی حکم صنعت وحرفت کی تعلیم کا ہے۔

معاملہ اگر ایک مقررہ مدت کے لئے ہوتو اس مدت کی اجرت کا حق دار ہوگا، اور بالاتفاق اجارہ صحیح ہوجائے گا،لیکن اگر اجارہ میں طلبہ کے حصول علم اور مہارت کی شرط لگادی جائے، تو قیاس یہی ہے کہ اجارہ صحیح نہ ہو، اس لئے کہ معقود علیہ مجہول ہے، اس لئے کہ ذہانت اور بلادت میں لوگوں کے درمیان تفاوت ہوا کرتا ہے۔

لیکن جمہور فقہاء اسے استحساناً جائز قرار دیتے ہیں، بشرطیکہ استاذ طالب علم کو پرکھ لے۔

حنفیہ کی رائے ہے کہ یہ اجارہ فاسد ہے، اگر اجیر عمل کرلے تو دوسرے فاسد اجارہ کی طرح اس صورت میں بھی اس تعلیم کی مروجہ اجرت (اجرت مثل) واجب ہوگی۔

جدید ذرائع نقل وحمل کا اجارہ:

۱۵۲ - قدیم فقہاء نے جدید ذرائع نقل وحمل یعنی موٹر، ہوائی جہاز اور سمندری جہاز کے کرایہ سے بحث نہیں کی ہے بلکہ جانور، اشخاص اور چھوٹی کشتیوں کا ذکر کیا ہے۔

گذشتہ تفصیلات سے ظاہر ہوتا ہے کہ جانور اور چھوٹی کشتیوں نیز اشخاص کے اجارہ کے احکام ان حالات اور صورتوں کی طرف لوٹتے ہیں: اجارۂ مشترک۔ اجارہ خاص۔ ایسا اجارہ جو ذمہ سے متعلق ہو۔ متعین شی کا اجارہ۔ اور کام پر اجارہ مدت کی وضاحت کے ساتھ یا بلاوضاحت۔ فقہاء نے ان تمام صورتوں کے احکام واضح کردیئے ہیں جیسا کہ مذکور ہوا، ان کو ان جدید ذرائع نقل وحمل پر منطبق کیا جاسکتا ہے، اس لئے کہ وہ بھی ان مذکورہ صورتوں سے خارج نہیں ہیں، کچھ اختلاف بھی ہوسکتا ہے، جیسے سوار کی تعیین کہ اس میں عرف کی طرف رجوع کیا جائے گا، بس یا ہوائی جہاز میں دو شخصوں کے درمیان کوئی فرق نہیں ہوتا، برخلاف جانور کے کہ جانور پر سوار کے موٹاپے اور دبلاپن کا اثر پڑتا ہے۔ سوار اپنے ساتھ سامان کیا لے جاسکتا ہے؟ اس کی بنیاد طے شدہ معاملہ پر ہوگی، اگر کوئی بات طے نہ پائی ہوتو عرف کی حیثیت اس میں حکم کی ہے۔

اشخاص یا سامان کی منتقلی پر اجرت کا استحقاق بھی طے شدہ معاملہ اور عرف پر مبنی ہے۔

اجیر مشترک، اجیر خاص یا کسی خاص سامان مثلاً کشتی کے اجارہ کی صورت میں تاوان کے جو احکام ہیں، وہی ان جدید ذرائع نقل وحمل پر بھی منطبق ہوں گے۔

اجارہ میں کسی اور کے حق کا نکل آنا:

۱۵۳ - جو شی کرایہ پر دی اگر آجر کے بجائے کوئی دوسرا شخص اس کا مستحق نکل آیا، تو بعض فقہاء کی رائے ہے کہ اجارہ باطل ہوجائے گا، اور بعض کہتے ہیں کہ اس صاحب حق کی اجازت پر موقوف ہوگا، اسی طرح اس میں بھی اختلاف ہے کہ اجرت کا حق دار کون ہوگا؟ اس کی تفصیل ''استحقاق'' کے بحث میں دیکھی جائے۔

إجازة

تعریف:

۱- لغت میں "إجازة" کا معنی " نافذ کرنا" ہے، کہا جاتا ہے: "أجاز الشيء" جب اس کو نافذ کردے (۱)۔

فقہاء کے نزدیک إجازة کا استعمال اس لغوی مفہوم سے ہٹ کر نہیں ہے۔

فقہاء بسا اوقات اجازۃ کا اطلاق "عطا کرنے" پر کرتے ہیں (۲)، اور کبھی افتاء یا تدریس کی اجازت دینے پر کرتے ہیں (۳)۔

محدثین وغیرہ اجازۃ کا اطلاق روایت کی اجازت دینے پر کرتے ہیں، خواہ حدیث کی روایت ہو یا کتاب کی روایت۔ اس کی مزید تفصیل بحث کے آخر میں آرہی ہے، اجازۃ جب نافذ کرنے کے معنی میں ہو تو تصرف کے بعد ہی آئے گا، اور اجازت دینے کے معنی میں ہو تو تصرف سے مقدم ہی ہوگا۔

اس طرح اس کی چار قسمیں ہوجاتی ہیں:

اول: إجازة بمعنی نافذ کرنا:

إجازة کے ارکان:

۲- ہر اجازۃ کے اندر مندرجہ ذیل امور کی موجودگی ضروری ہے:

الف۔ جس کے تصرف کو نافذ قرار دیا جائے: یہ وہ شخص ہے جو بغیر اختیار تصرف انجام دے جیسے فضولی۔

ب۔ نافذ کرنے والا: وہ شخص ہے جو تصرف کا مالک ہے خواہ وہ اصیل ہو یا وکیل یا ولی یا وصی یا قیم یا نگران وقف۔

ج۔ وہ امر جسے نافذ کیا جائے: اور وہ تصرف کا محل ہے۔

د۔ صیغہ: اجازۃ کے الفاظ یا جو اس کے قائم مقام ہوں۔

جمہور فقہاء کی اصطلاح میں یہ سارے ہی امور ارکان ہیں، اور حنفیہ رکن کا لفظ صرف صیغہ یا اس کے قائم مقام پر بولتے ہیں۔

الف۔ جس کے تصرف کو نافذ قرار دیا جائے:

۳- جس کے تصرف کو نافذ قرار دیا جائے اس کے اندر درج ذیل شرائط کی موجودگی ضروری ہے:

وہ ایسا شخص ہو جس کا تصرف منعقد ہوجاتا ہے، جیسے بالغ عاقل شخص، اور بعض تصرفات کے اندر باشعور بچہ۔

چنانچہ تصرف انجام دینے والا شخص اگر عقد تصرف کا اصلاً اہل ہی نہ ہو جیسے مجنون اور بے شعور بچہ، تو تصرف باطل ہوگا اور تنفیذ کے قابل نہیں رہے گا (۱)۔

---

(۱) دیکھئے: لسان العرب (جوز)۔

(۲) مصنف ابن ابی شیبہ ۱/۶/۲۷۲، مخطوطہ استنبول، آثار محمد بن الحسن الشیبانی رص ۱۴۹، المحلی ۹/۱۵۷، مصنف عبدالرزاق ۸/۱۵۱۔

(۳) حاشیہ ابن عابدین ۱/۱۴ طبع اول بولاق۔

---

(۱) بدائع الصنائع ۹/۳۴۶۶ طبع الامام، جامع الفصولین ۱/۳۴۳، نہایۃ المحتاج ۴/۳۴۳ طبع مکتبۃ الاسلامیہ، حاشیۃ الدسوقی ۳/۲۹۵ طبع دار الفکر، المغنی ۴/۲۰۷ اور اس کے بعد کے صفحات طبع سوم المنار۔

جس کے تصرف کو نافذ قرار دیا جا رہا ہے، نفاذ کے وقت تک اس کا زندہ رہنا:

۴- اجازت کے درست اور معتبر ہونے کے لئے حنفیہ کے نزدیک ضروری ہے کہ اگر تصرف کی نوعیت ایسی ہو کہ نافذ نہ قرار دینے کی صورت میں اس کے حقوق تصرف کرنے والے کی طرف لوٹتے ہوں جیسے خریداری اور کرایہ داری، تو اس شخص کی زندگی میں ہی اجازت صادر ہو۔

لیکن جن تصرفات میں تصرف کرنے والا محض سفیر اور ترجمان سمجھا جاتا ہے، اور کسی بھی حالت میں اس کی طرف تصرف کے حقوق نہیں لوٹتے جیسے نکاح، تو نفاذ کے وقت تصرف کرنے والے کی حیات شرط نہیں ہے، مثلاً ایک فضولی نے کسی مرد کا نکاح کسی عورت سے کردیا، پھر فضولی کا انتقال ہوگیا، پھر اس مرد نے اس کے تصرف کو نافذ قرار دیدیا تو یہ اجازت صحیح سمجھی جائے گی، اس لئے کہ اس عقد میں وکیل کی حیثیت محض ایک سفیر اور ترجمان کی ہے، اور اس عقد کے حقوق میں سے کوئی حق موکل کی شرائط کی خلاف ورزی کی صورت میں اس کی طرف نہیں لوٹتا ہے(۱)۔

یہ حنفیہ کا صریح مسلک ہے، شافعی مذہب کی بعض جزئیات سے بھی یہی مفہوم ہوتا ہے، چنانچہ فقہاء شافعیہ ایک مسئلہ یہ بیان کرتے ہیں کہ اگر کسی نے اپنے مورث کا مال یہ سمجھتے ہوئے فروخت کردیا کہ مورث باحیات ہے اور وہ فضولی ہے، پھر معلوم ہوا کہ مورث کا اس وقت انتقال ہو چکا تھا اور عاقد مالک ہو چکا تھا تو اس سلسلے میں دو قول ہیں، اور کہا گیا ہے کہ دو مشہور وجہیں ہیں، ان میں سے صحیح تر وجہ یہ ہے کہ عقد صحیح ہو جائے گا کہ اس کا صدور مالک کی جانب سے ہوا ہے، دوسرا قول یہ ہے کہ عقد باطل ہوگا کہ وہ معلق بالموت کے معنی میں ہے، اور نیز وہ غائب کی مانند ہے(۱)۔

ظاہر ہے کہ یہاں پر پہلا رجحان تصرف فضولی کے جواز کے قول پر مبنی ہے، کیونکہ اس کا تصرف اس گمان پر تھا کہ وہ فضولی ہے، اور مورث کی وفات کے پائے جانے کے بعد اس کی تنفیذ اس اعتبار سے ہوگی کہ وہ مالک ہے، تو اس کی دو حیثیتیں ہوئیں: اس کا فضولی ہونا، اور اس کا مالک ہونا، اور وہ خود دونوں صورتوں میں باحیات ہے، جہاں تک بطلان کے قول کا سوال ہے جو شافعیہ کے نزدیک معتمد بھی ہے تو اس میں کوئی منافات نہیں ہے(۲)، مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک اس شرط کے سلسلے میں ہمیں کچھ معلوم نہیں ہو سکا۔

ب- نافذ قرار دینے والا:

۵- نفاذ کا اختیار رکھنے والا (نافذ قرار دینے والا) یا تو ایک فرد ہوگا یا ایک سے زائد، اگر ایک ہوگا تب تو حکم واضح ہے، اور اگر نفاذ کا حق رکھنے والے ایک سے زائد ہوں تو ضروری ہے کہ تمام وہ لوگ جنہیں حق تنفیذ حاصل ہے باتفاق اس تصرف کو نافذ قرار دیں بشرطیکہ ان میں سے ہر ایک کو تنفیذ کا مکمل حق ہو، اگر ان میں اختلاف ہو جائے، کچھ لوگ تو نافذ قرار دیں اور کچھ لوگ رد کردیں، تو رد کو اجازت پر مقدم مانا جائے گا، جیسے خیار شرط اگر دو اشخاص کو دیا جائے، اور ایک بیع کو نافذ قرار دے اور دوسرا شخص اجازت سے گریز کرے تو تصرف نافذ نہیں ہوگا(۳)۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۱۴۰-۱۴۱ طبع بولاق، جامع الفصولین ۱/ ۳۱۴، الفتاوی الہندیہ ۳/ ۶۱۰۔

(۱) المجموع ۹/ ۲۶۱ طبع المنیریہ۔

(۲) نہایۃ المحتاج ۳/ ۳۹۱۔

(۳) اسنی المطالب شرح روض الطالب ۲/ ۴۸-۴۹۔

اگر نفاذ قابل تقسیم ہو، مثلاً کسی فضولی نے کسی مشترکہ مال میں تصرف کیا ہو تو نافذ قرار دینے والے کے حصہ میں نفاذ ہو جائے گا، اس کے شرکاء کے مال میں نہیں ہوگا۔

۶ - اجازت کی صحت کے لئے اجازت دینے والے میں بوقت اجازت تصرف کی اہلیت ضروری ہے، پس اگر تصرف کی نوعیت ہبہ کی ہو تو اس کے اندر تبرع کی اہلیت پائی جانی ضروری ہے، اگر بیع کی نوعیت ہو تو عقد کرنے کی اہلیت ہونی ضروری ہے، وغیرہ، اس لئے کہ کسی تصرف کو جائز قرار دینا انشاء کے حکم میں ہے، تو اس میں ان شروط کا پایا جانا ضروری ہوگا جو انشاء میں ضروری ہوتی ہیں۔

۷ - حنفیہ، مالکیہ، ایک قول کے مطابق حنابلہ اور شافعیہ کے نزدیک جو تصرفات اجازت پر موقوف ہوتے ہیں، جیسے خیار شرط اس شخص کے لئے جو عقد سے اجنبی ہو (یعنی عقد میں وہ فریق نہ ہو)، ان میں ضروری ہے کہ وقوع تصرف کی حالت میں اس تصرف کو جائز قرار دینے والے کا وجود ہو، کیونکہ ہر تصرف جو واقع ہو اور اس کے واقع ہونے کے وقت اس کو نافذ قرار دینے والے کا وجود نہ ہو باطل ہوتا ہے، اور جو عقد باطل ہو چکا وہ بعد کو حاصل ہونے والی اجازت سے نافذ نہیں قرار پائے گا(۱)۔

چنانچہ اگر باشعور بچہ نے بیع کی، پھر قبل اس کے کہ ولی اس کے تصرف کو جائز قرار دے وہ بچہ بالغ ہو گیا، اور اس بچے نے بالغ ہونے کے بعد اپنی نابالغی میں کئے گئے تصرف کو خود نافذ قرار دے لیا تو ایسا کرنا جائز ہوگا، اس لئے کہ حالت عقد میں اس تصرف کی تنفیذ کا اختیار رکھنے والا ولی موجود ہے، اور جب کسی فضولی نے کسی شخص کا نکاح کر دیا، پھر قبل از یں کہ وہ شخص اس تصرف نکاح کو نافذ قرار دے اس شخص نے اسی فضولی کو اپنے نکاح کا وکیل بنا دیا اور فضولی نے وکیل ہونے کے بعد وکالت سے پہلے والے اپنے تصرف کو نافذ قرار دے لیا تو حنفیہ اور مالکیہ دونوں کے نزدیک یہ درست ہے(۱)، لیکن اگر اس نے کم عمری میں طلاق دی، پھر بالغ ہوا اور اپنی طلاق کو خود ہی نافذ قرار دے لیا تو درست نہیں ہوگا، کیونکہ صغیر کی طلاق کے وقوع کے وقت کوئی نافذ قرار دینے والا نہیں تھا، اس لئے کہ ولی صغیر کی زوجہ کو طلاق نہیں دے سکتا اور نہ کوئی ایسا تصرف کر سکتا ہے جو صغیر کے لئے خواہ وہ باشعور ہو یا بے شعور سراسر ضرر رساں ہو، یہ مذہب جمہور (یعنی حنفیہ، مالکیہ اور شافعیہ کا ہے، اور امام احمد کا بھی ایک قول ہے)، حنابلہ کے نزدیک راجح مذہب یہ ہے کہ طلاق اور اس کے نتائج کا شعور رکھنے والے بچہ کی طلاق واقع ہو جاتی ہے(۲)۔

۸ - شافعیہ کے نزدیک یہ بھی شرط ہے کہ جو شخص تنفیذ کا اختیار رکھتا ہے وہ عقد کے وقت تصرف کا مالک ہو، لہذا اگر فضولی نے بچہ کا مال فروخت کر دیا، پھر بچہ بالغ ہوا اور بیع کو نافذ قرار دے لیا تو بیع نافذ نہیں ہوگی، اس لئے کہ عقد کے وقت بچہ بیع کا اختیار نہیں رکھتا تھا(۳)، یہ مسئلہ فضولی کے تصرفات کے جواز کے بارے میں ان کے قول پر مبنی ہے۔

۹ - نافذ قرار دینے والے کے لئے یہ بھی شرط ہے کہ اسے محل تصرف کی بقا کا علم ہو، خود تصرف جسے نافذ کر رہا ہے اس کا علم ہونا تو ظاہری بات ہے، لیکن جہاں تک محل تصرف کی بقا سے آگاہی کا تعلق ہے تو ہدایہ میں ہے: اگر مالک نے اپنی زندگی میں نافذ کر دیا لیکن مبیع کے حال سے وہ ناواقف ہے تو امام ابو یوسف کے پہلے قول کے مطابق بیع

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۱۳۵/۴، ۳۲۷/۲، جامع الفصولین ۳۱۴/۱، حاشیۃ الدسوقی ۱۲/۳ طبع بیروت، التحفہ ۳۴۲/۴ طبع المیمنیہ۔

(۱) ابن عابدین ۱۳۵/۴، الحطاب ۲۴۶/۴ طبع لیبیا۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۱۳۵/۴، البجیرمی علی الخطیب ۴۱۶/۳ طبع الحلبی، المواق ۴۳/۴ طبع لیبیا، المغنی لابن قدامہ ۱۱۶/۷ طبع الریاض۔

(۳) نہایۃ المحتاج ۳۹۱/۳۔

درست ہے، یہی قول امام محمد کا بھی ہے، اس لئے کہ بقا اصل ہے، امام ابو یوسف نے پھر اپنے قول سے رجوع کر لیا اور کہا کہ جب تک بوقت تنفیذ اس کی موجودگی کا علم نہ ہو بیع درست نہیں ہے، کیونکہ شرط نفاذ میں شک واقع ہو گیا ہے اور شک کے ساتھ حکم ثابت نہیں ہوگا، یہی رائے مالکیہ کی بھی ہے (۱)۔ شافعیہ اور حنابلہ کے یہاں اس بابت کوئی صراحت ہمیں نہیں ملی، کیونکہ ان کے نزدیک مختار قول تصرفات فضولی کے عدم جواز کا ہے، اس لئے فروعی مسائل کی تخریج میں انہوں نے توسع نہیں کیا۔

ج۔ نافذ قرار دیا جانے والا تصرف (محل تنفیذ):

محل تنفیذ یا تو قول ہوگا یا فعل۔

تنفیذ اقوال:

۱۰ - اجازت و تنفیذ تصرفات قولیہ کے ساتھ لاحق ہوتی ہے، اور ایسی صورت میں ان تصرفات میں مندرجہ شرائط کا پایا جانا ضروری ہے:

اول: خود وہ تصرف صحیح ہو، عقد غیر صحیح کی تنفیذ نہیں ہو سکتی جیسے مردار کی بیع، کہ یہ سرے سے منعقد ہی نہیں ہوتی ہے، یہ بیع صرف شکلا وجود میں آتی ہے، حکماً غیر موجود ہوتی ہے، اور غیر موجود میں تنفیذ کا سوال ہی نہیں (۲)۔

موقوف اور غیر لازم عقد اس وقت باطل ہو جاتا ہے جب تنفیذ کا اختیار رکھنے والا شخص اسے رد کر دے، اور ایک بار رد کر دینے کے بعد وہ نافذ نہیں ہوگا (۳)۔

(۱) الہدایہ مع فتح القدیر ۵/ ۳۱۳ طبع بولاق ۱۳۱۸ھ، حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۱۲۔

(۲) بدائع الصنائع ۷/ ۳۳۹۱ طبع مطبعۃ الامام مصر، حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۱۱ طبع دار الفکر، نہایۃ المحتاج ۳/ ۳۹۰ طبع المکتبۃ الاسلامیہ۔

(۳) ابن عابدین ۴/ ۱۴۱۔

دوم: تصرف صحیح اور غیر نافذ یعنی موقوف ہو، جیسے مرض الموت میں مریض کا ایک تہائی سے زیادہ ترکہ کا ہبہ کرنا، اور جیسے فضولی کا تصرف قائلین جواز کے نزدیک (۱)، اور غیر لازم عقود، جیسے خیار کے ساتھ منعقد ہونے والے عقود۔

سوم: معقود علیہ بوقت تنفیذ موجود ہو، اگر معقود علیہ فوت ہو چکا ہو تو تنفیذ نہیں ہوگی، کیونکہ تنفیذ عقد کے اندر تصرف کا نام ہے، لہذا عاقدین اور معقود علیہ کی موجودگی عقد کے برقرار رہنے کے لئے ضروری ہے (۲)۔

ایک محل پر متعدد عقود کا نفاذ:

۱۱ - اگر ایک ہی شئ سے متعلق ایک سے زیادہ تصرف کیا جائے اور ان متعدد تصرفات وعقود کو صاحب اختیار کی طرف سے ایک ساتھ نافذ قرار دیا جائے تو یہ اجازت و تنفیذ ان عقود میں سے اسی عقد سے متعلق قرار دی جائے گی جو اجراء و تنفیذ کا زیادہ حقدار ہو (مثال آگے آرہی ہے)۔

حنفیہ نے عقود و تصرفات کی زیادہ حقدار ہونے کے اعتبار سے مندرجہ ذیل ترتیب قائم کی ہے:

کتابت (کسی شخص کا اپنے غلام سے یہ معاملہ طے کرنا کہ اگر وہ اتنی رقم ادا کر دے تو آزاد ہو جائے گا)، تدبیر (کسی شخص کا غلام کی آزادی کو اپنی موت پر معلق کر دینا کہ اگر میں مر جاؤں تو تم آزاد ہو)، عتق (فوری طور پر غلام کو آزاد کر دینا)، اس کے بعد بیع، پھر نکاح، پھر ہبہ، پھر اجارہ، پھر رہن۔

(۱) ابن عابدین نے موقوف بیوع کی تعداد ۳۸ تک پہنچائی ہے، دیکھئے حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۱۳۹۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۳۱۱، جامع الفصولین ۱/ ۳۱۴، الفتاوی الہندیہ ۳/ ۱۱۱ طبع بولاق، جواہر الاکلیل ۲/ ۵، حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۱۲، شرح الزرقانی ۶/ ۱۹۔

لہذا اگر فضولی نے کسی شخص کی باندی فروخت کردی، اور دوسرے فضولی نے اسی باندی کا نکاح کردیا، یا اسے اجرت پر رکھ دیا یا رہن رکھ دیا، اور مالک نے دونوں فضولی کے تصرف کو ایک ساتھ نافذ قرار دے دیا، تو بیع جائز ہوگی اور دیگر عقود باطل ہوں گے، اس لئے کہ بیع دیگر تصرفات کے مقابلہ اجراء ونفاذ کا زیادہ حق رکھتا ہے، پس اجازت بیع کے ساتھ متعلق ہوگی نہ کہ دیگر عقود کے ساتھ (۱)، دیگر فقہاء کے نزدیک یہ تفصیل نہیں ملی۔

تصرفات فعلیہ کو نافذ قرار دینا:

افعال کی دو صورتیں ہوں گی: یا تو کسی چیز کو وجود میں لایا جائے گا (ایجاد)، یا کسی چیز کو ختم کیا جائے گا (اتلاف)۔

۱۲ - افعال ایجاد کے سلسلہ میں دو رجحانات ہیں:

اول: ان میں اجازت جاری نہیں ہوگی، یہ رائے امام ابو حنیفہ کی ہے۔

دوم: نفاذ ان میں جاری ہوگا، یہ رائے امام محمد بن الحسن کی ہے، اور حنفیہ کے نزدیک اسے ہی ترجیح حاصل ہے، پس اس بنیاد پر اگر غاصب نے غصب شدہ شئی کسی تصرف کے تحت کسی اجنبی کو دے دیا، اور مالک نے اسے جائز قرار دے دیا تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک غاصب بری الذمہ نہیں ہوگا بلکہ اب بھی وہ ضامن رہے گا، کیونکہ ان کے نزدیک اصل یہی ہے کہ افعال میں نفاذ جاری نہیں ہوتا، مالکیہ اور شافعیہ کے بعض فروعی مسائل اور امام احمد کی ایک روایت سے محسوس ہوتا ہے کہ ان کی رائے بھی امام ابو حنیفہ کے مطابق ہے۔

مالکیہ نے اس کی علت یہ بیان کی ہے کہ غاصب کے تصرف پر رضامندی اس کے قبضہ کو امانت کا قبضہ نہیں بناتی، شافعیہ اور حنابلہ نے اس روایت کی علت یہ بیان کی ہے کہ غصب کی ہوئی شئی میں غاصب کے تصرفات حرام ہیں، اور تصرف حرام کو نافذ قرار دینے کا اختیار کسی کو نہیں ہے۔

امام محمد بن الحسن کا مسلک یہ ہے کہ غاصب کے تصرف کو مالک کا جائز قرار دے دینا صحیح ہے اور اس کی وجہ سے غاصب بری الذمہ ہوجائے گا اور ضمان اس سے ساقط ہوجائے گا، ان کے نزدیک قاعدہ یہ ہے کہ افعال میں اجازت جاری ہوتی ہے، حنابلہ کی ایک دوسری روایت بھی یہی ہے، البتہ امام احمد سے اس روایت کی تخریج میں علماء حنابلہ کا اختلاف ہے (۱)۔

۱۳ - حنفیہ کا اس بات پر اتفاق ہے کہ افعال اتلاف میں اجازت جاری نہیں ہوسکتی ہے، چنانچہ ولی کو یہ اختیار نہیں ہے کہ صغیر کے مال میں سے ہبہ کردے، اس لئے کہ ہبہ اتلاف ہے، اگر ولی ہبہ کرتا ہے تو ضامن ہوگا، اور بچہ بالغ ہوکر ولی کے ہبہ کو نافذ قرار دیدے تو بھی نافذ نہیں ہوگا، اس لئے کہ افعال اتلاف میں اجازت جاری نہیں ہوتی۔

مالکیہ اور شافعیہ کے کلام سے بھی یہی مفہوم ہوتا ہے، اور رہے حنابلہ تو انہوں نے اس صورت میں جبکہ ولی باپ ہو اور جبکہ ولی باپ کے علاوہ کوئی اور ہو فرق کیا ہے، ولی اگر باپ ہے تو اس کا تصرف تعدی نہیں سمجھا جائے گا، کیونکہ اپنے لڑکے کے مال کے مالک ہونے کا اسے حق ہے فرمان نبوی ہے: "أنت و مالك لأبيك" (۲) (تم اور تمہارا مال تمہارے والد کا ہے)، لیکن ولی اگر باپ نہیں ہے تو

---

(۱) الفتاوی الہندیہ ۳/ ۱۵۴۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۱۲۶، حاشیہ طحطاوی علی الدر ۴/ ۱۰۹ طبع بیروت، الحطاب ۵/ ۲۹۰ طبع لیبیا، الأم ۳/ ۲۵۲، القواعد لابن رجب رص ۴۱۸ طبع دار المعرفہ لبنان، کشاف القناع ۴/ ۹۵ طبع انصار السنہ۔

(۲) حدیث: "أنت و مالك لأبيك" کی روایت ابن ماجہ نے حضرت جابرؓ سے، طبرانی نے الکبیر میں اور بزار نے حضرت سمرہؓ اور حضرت ابن مسعودؓ سے کی ہے (الفتح الکبیر ۱/ ۲۷۷)۔

پھر حنابلہ بھی جمہور کے ساتھ ہیں، اور انعال اتلاف میں اجازت کا نافذ نہ ہونا تو اس کی دلیل یہ ہے کہ ولی کے تصرفات کا مدار زیر ولایت شخص کی مصلحت اور اس کا مفاد ہونا چاہئے، اور زیر ولایت شخص کا کوئی مال تبرعاً کسی کو دیدینا اس کے مال کا اتلاف اور کھودینا ہے، اور ایسی صورت میں ولی کا وہ تصرف جو زیر ولایت شخص کے مفاد میں نہیں ہے باطل قرار پائے گا، اور جو تصرف باطل قرار پائے بعد کو ملنے والی اجازت وتنفیذ اس کو لاحق نہیں ہوگی۔

۱۴ – لقطہ کے سلسلے میں جبکہ اسے پانے والے نے صدقہ کردیا ہو اختلاف ہے، مالکیہ اور حنابلہ کہتے ہیں کہ اگر اس نے ایک سال تک اعلان کیا، لیکن مالک نہیں آیا تو پانے والا اس کا مالک ہوجائیگا، اور اس بناپر اگر وہ مذکورہ مدت کے بعد صدقہ کردے تو اس پر ضمان واجب نہیں ہے، اس لئے کہ اس نے خالص اپنے مال کا صدقہ کیا ہے، ان کے کلام سے یہ بھی سمجھ میں آتا ہے کہ اگر اس مدت سے پہلے وہ صدقہ کردے یا اس کا اعلان نہ کرے تو اس صورت میں ضامن ہوگا اگر مالک اس کے صدقہ کو نافذ نہ قرار دے، ان کی دلیل حضرت زید بن خالدؓ کی حدیث ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے لقطہ کے سلسلے میں فرمایا: "فإن لم تعرف فاستنفقها" (اگر اس کا مالک نہ ملے تو اسے خرچ کر ڈالو)، دوسری روایت میں یہ لفظ ہے: "وإلا فهي كسبيل مالك" (بصورت دیگر وہ تمہارے مال کی طرح ہے)، اور ایک روایت میں یہ ہے: " ثم كلها " (پھر اسے کھالو)، اور ایک روایت میں یوں ہے: "فانتفع بها" (۱) (اس سے فائدہ اٹھالو)۔

حنفیہ کی رائے یہ ہے کہ اگر پانے والے نے لقطہ کو صدقہ کردیا، پھر اس کا مالک آتا ہے اور ثواب کی غرض سے اسکے صدقہ کو نافذ قرار دیدیتا ہے تو بالاتفاق جائز ہوگا۔ حضرت عمر بن خطاب نے اس شخص کے سوال کا جواب دیتے ہوئے جس نے اپنے زیر قبضہ مال لقطہ میں تصرف کے بارے میں سوال کیا تھا، فرمایا: "کیا میں تمہیں اس کا سب سے اچھا راستہ نہ بتاؤں؟ اس کو صدقہ کردو، پھر اگر مالک آتا ہے اور مال طلب کرتا ہے تو تم مال کا عوض اس کو دیدو اور صدقہ کا اجر تمہیں ملے گا، اور اگر وہ اجر کو اختیار کرتا ہے تو اسے اجر ملے گا، اور تمہیں تمہاری نیت کا پھل ملے گا" (۱)۔

مذہب شافعیہ سے یہ سمجھ میں آتا ہے کہ پانے والا مال لقطہ میں جس قسم کا تصرف کرے اسے تعدی شمار کیا جائے گا اور وہ ضامن ہوگا (۲)، اس کی مزید تفصیل اصطلاح "لقطہ" کے ذیل میں دیکھی جاسکتی ہے۔

اجازت اور تنفیذ کے الفاظ:

فقہاء کے کلام کا پورے طور پر جائزہ لینے سے معلوم ہوتا ہے کہ اجازت کے متعدد طریقے ہیں، مجموعی طور پر ان کی پانچ صورتیں ہیں:

پہلا طریقہ: قول

۱۵ – اصل اجازت میں یہ ہے کہ اس کے لئے وہ الفاظ بولے جائیں جو اجازت کے مفہوم کو ادا کرتے ہوں، جیسے اجازت دینے والے کا

---

(۱) حدیث زید: "أن النبي ﷺ قال في شأن اللقطة: فإن لم تعرف فاستنفقها" کی روایت بخاری اور مسلم نے مختلف الفاظ سے کی ہے نیز امام مالک نے مؤطا میں اور امام شافعی نے اس کی روایت اپنے طریق سے کی ہے (تلخیص الحبیر ۳/ ۷۳)۔

(۱) أثر عمر: "ألا أخبرك بخير سبلها..." کی روایت عبد الرزاق نے اپنی مصنف ۱۰/ ۱۳۹ میں کی ہے المحلی لابن حزم ۸/ ۲۵۸ – ۲۵۹ – ۲۶۶۔

(۲) الحطاب ۵/ ۷۴ طبع لیبیا، منح الجلیل ۳/ ۱۷۹ – ۱۸۰، الحطاب والمواق ۶/ ۷۴، حاشیۃ القلیوبی ۳/ ۲۰۷ طبع مصطفی الحلبی، الأم ۴/ ۶۸، قواعد ابن رجب ۲۰۶، المغنی ۵/ ۶۹۸، ۷۰۲ طبع الریاض، حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۱۲۶، حاشیۃ الطحطاوی علی الدر ۲/ ۱۰۹ طبع بیروت، حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۲۲۳ طبع بولاق ۱۲۹۹ھ۔

قول اَجزت (میں نے جائز قرار دیدیا)، اَنفذت (میں نے نافذ کردیا)، اَمضیت (میں نے جاری کردیا)، اور رضیت (میں راضی ہوا) اور اس طرح کے دوسرے الفاظ (۱)۔

لیکن اگر اجازت کے لئے ایسے الفاظ استعمال کئے جائیں جن سے نفاذ کا مفہوم بھی ادا کیا جانا ممکن ہو اور دوسرا مفہوم بھی ادا کیا جانا ممکن ہو تو ایسی صورت میں قرائن احوال سے فیصلہ کیا جائے گا، اگر قرائن احوال بھی نہ ہوں تو کلام کو اس کی حقیقت پر محمول کیا جائے گا (۲)۔

تحریر اور قابل فہم اشارہ بوقت مجبوری قول کے قائم مقام ہوں گے، اس کی مزید تفصیل "صیغہ عقد" پر بحث کے ضمن میں آرہی ہے۔

دوسرا طریقہ: فعل

۱۶- ہر وہ فعل جس کا عقود میں قبولیت قرار دینا صحیح ہو اس کا اجازت قرار دینا بھی صحیح ہوگا (۳)۔

تیسرا طریقہ:

۱۷- مقررہ اوقات والے تصرفات میں مدت کا گذر جانا، مثلاً خیار شرط کے اندر مدت خیار کا گذر جانا (۴) (دیکھئے: خیار شرط)۔

چوتھا طریقہ:

۱۸- قوی قرائن: جس وقت کنواری بالغہ کو اس کے ولی نے خبر دی کہ اس نے اس کا نکاح فلاں سے کرادیا ہے اس وقت اس کا مسکرانا، اور خوشی ومسرت کی ہنسی، اور اس کا چپ رہنا اور مہر لے لینا، یہ امور اس کی جانب سے اجازت کا قوی قرینہ ہیں، برخلاف تیز آواز کے ساتھ رونا اور واویلا کرنا، کہ یہ انکار کا قرینہ ہے (۱)۔

ایسے محل میں جہاں ابطال وانکار کی حاجت ہو خاموش رہ جانا اجازت کے قوی قرائن میں سے ہے، جیسے سامان کا مالک دیکھ رہا ہے کہ اس کا باشعور لیکن نابالغ بچہ اس کے سامان کو بازار (۲) وغیرہ میں فروخت کررہا ہے (۳)، یہ دیکھ کر بھی وہ مالک خاموش رہ جائے تو اس کی یہ خاموشی رضا واجازت سمجھی جائے گی۔

پانچواں طریقہ:

۱۹- وہ حالت جو تصرف کے عدم نفاذ کی موجب ہو اس حالت کا بدل جانا، جیسے مرتد عن الاسلام کے تصرفات، چاہے وہ معاوضات مالیہ ہوں جیسے بیع اور اجارہ، یا تبرعات ہوں جیسے ہبہ، وصیت اور وقف، ایسے تمام تصرفات مالی اور مرتد کے کئے ہوئے عقود کو امام ابوحنیفہ غیر نافذ اور موقوف قرار دیتے ہیں، پس اگر وہ شخص اسلام کی طرف واپس آجائے تو حالت ردت جو موجب عدم نفاذ کی تھی بدل گئی لہذا وہ تصرفات جو موقوف تھے اب نافذ ہوجائیں گے، اور اگر وہ شخص حالت ارتداد میں مرگیا، یا قتل کیا گیا، یا دار الحرب چلا گیا اور قاضی نے اسے حربی قرار دیدیا تو یہ سارے عقود وتصرفات باطل ہوجائیں گے۔

---

(۱) ابن عابدین ۴/ ۱۴۱۔

(۲) الفتاوی الہندیہ ۳/ ۱۵۲، جامع الفصولین ۱/ ۳۱۵، حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۱۴۱۔

(۳) حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۷ طبع اول۔

(۴) المغنی ۳/ ۵۸۶۔

---

(۱) الفتاوی الہندیہ ۱/ ۲۸۷، حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۳۴۵۔

(۲) مسلم الثبوت ۲/ ۳۴، حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۱۲، ۲۹۴ طبع دار الفکر، شرح الزرقانی ۶/ ۱۹۔

(۳) الاشباہ والنظائر لابن نجیم بحاشیۃ الحموی ۱/ ۱۸۵ طبع المطبعۃ العامرہ، حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۳۴۵، الاشباہ والنظائر للسیوطی ۱/ ۱۴۷ طبع مصطفی محمد۔ ابن نجیم اور سیوطی دونوں نے اپنی اپنی الاشباہ والنظائر میں وہ مسائل تفصیل کے ساتھ ذکر کئے ہیں جن میں خموشی کو نفاذ اور قرار تصور کیا جاتا ہے۔

۲۰ - یہ پانچوں طریقے حنفیہ کا صریح مذہب ہیں، عقد بیع کے الفاظ کے ذیل میں مالکیہ کے کلام سے ان کا یہی مذہب سمجھ میں آتا ہے۔ شافعیہ کے نزدیک قولی تصرفات کے اندر اصل عبارت ہے، اور ان کے مذہب جدید میں یہی معتمد ہے، قدیم مذہب میں لین دین اور اس جیسے امور پر اعتماد کرنا بھی جائز ہے، یہ امام نووی اور ایک جماعت کی اختیار کردہ رائے ہے، خواہ یہ لین دین کسی نفیس اور قیمتی شی میں کیا گیا یا معمولی اور حقیر شی میں، اور ان میں سے بعض حضرات نے معاطاۃ کو صرف معمولی چیزوں میں جائز رکھا ہے، پس انکے قول معتمد کے مطابق اجازت صرف الفاظ وعبارت سے واقع ہوگی نہ کہ اور چیزوں سے، حنابلہ کی فروعات سے سمجھ میں آتا ہے کہ فی الجملہ ان کے نزدیک اس کا جواز ہے۔

مرتد کے تصرفات اور ان کے موقوف یا نافذ ہونے کی بابت فقہاء کی آراء میں تفصیل ہے، جس کا حاصل یہ ہے کہ امام ابوحنیفہ، امام مالک، حنابلہ اور شافعیہ کی ایک رائے کے مطابق وہ موقوف ہوں گے، اگر اسلام کی طرف وہ لوٹ آتا ہے تو اجازت شارع کی وجہ سے اسکے تصرفات نافذ ہوجائیں گے، حنفیہ میں سے صاحبین اور شافعیہ کی ایک رائے کے مطابق اسکے تصرفات نافذ ہوں گے، اس اختلاف کی بنیاد یہ ہے کہ جن ائمہ کے نزدیک مرتد کے تصرفات نافذ ہوتے ہیں ان کا کہنا ہے کہ مرتد تصرف کی اہلیت رکھتا ہے اور اس نے اپنی ملکیت میں تصرف کیا ہے اور ازالہ ملکیت کا کوئی سبب موجود نہیں ہے، اور ارتداد کی وجہ سے صرف اتنا ہے کہ وہ قتل کا مستحق ہے، جہاں تک دوسری رائے کا تعلق ہے تو اس کے قائلین کا نقطہ نظر یہ ہے کہ ارتداد کی وجہ سے اس کا خون مباح ہو چکا ہے، اور اس کا مال بھی اس کی ذات کے تابع ہے، لہذا اس وقت تک انتظار کیا جائے گا تا آنکہ اس کا معاملہ صاف ہوجائے (۱)۔

اجازت کے آثار:

۲۱ - اجازت کا اثر انشاء تصرف کے وقت سے ظاہر ہوگا (یعنی اس تصرف کو اس وقت سے جائز اور نافذ تسلیم کیا جائے گا جس وقت وہ تصرف کیا گیا تھا)، اسی لئے فقہاء کا جملہ معروف ہے: "الإجازة اللاحقة كالإذن السابق" یعنی بعد کو کسی تصرف کو جائز قرار دینا ایسا ہی ہے جیسے تصرف سے پہلے اس کی اجازت دیدینا (۲)۔

اس اصول پر بہت سارے فروعی مسائل متفرع ہوتے ہیں جن میں سے چند کا تذکرہ درج ذیل ہے:

۱- نافذ قرار دینے والا شخص اجازت کے بعد تصرف کے بیع ہونے کی صورت میں ثمن کا مطالبہ مباشر سے کرے گا، مشتری سے مطالبہ نہیں کرے گا، اس لئے کہ مباشر (جو فضولی ہے) اجازت کے بعد وکیل ہوگیا (۳)۔

۲- اگر فضولی نے دوسرے کی ملکیت فروخت کردی، پھر مالک نے بیع کو نافذ کردیا تو بیع بھی ثابت ہوگی اور قیمت میں رعایت بھی، چاہے مالک کو قیمت میں رعایت کا علم ہوا یا نہ ہو، مگر اجازت کے بعد اس فضولی نے قیمت کم کردی ہو تو مالک کو اختیار ہوگا (کہ بیع کو قبول کرے یا رد کردے) (۴)۔

---

(۱) ابن عابدین ۴/ ۱۰۳، المبسوط ۱۰/ ۱۰۴، منح الجلیل ۴/ ۶۹، ۴، الدسوقی ۳/ ۳، الأم ۶/ ۱۵۱، حاشیۃ الجمل ۳/ ۱۱۷–۱۱۹، ۴/ ۵۰، منتہی الارادات ۲/ ۵۰۳، المغنی ۶/ ۷۶ ۴ طبع الریاض، ۴/ ۱۰ طبع المنار، زوائد الکافی ص ۸۶۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۱۴۰، حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۱۲، المغنی ۵/ ۹ ۲۴، ۲۵۰ طبع اول، حاشیۃ الجمل ۳/ ۱۱۷۔

(۳) حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۱۲، حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۱۴۰۔

(۴) جامع الفصولین ۱/ ۳۱۵، البحر الرائق ۶/ ۱۶۱۔

۳۔ اگر تصرفات متعدد ہوں، اور مالک نے ان میں سے ایک کو نافذ کیا تو صرف وہی عقد درست ہوگا جس کو خاص کر مالک نے نافذ قرار دیا ہے، پس اگر غاصب نے مغصوبہ شی کو فروخت کر دیا، پھر مشتری نے بھی اسے فروخت کر دیا یا اسے اجرت پر دے دیا یا رہن رکھ دیا اور متعدد ہاتھوں سے وہ گذرا، پھر مالک نے ان عقود میں سے صرف ایک کو نافذ قرار دیا تو صرف وہی عقد درست ہوگا جس کو نافذ قرار دیا ہے، کیونکہ سارے عقود نفاذ پر ہی موقوف ہیں، اگر ایک عقد کو نافذ قرار دیا تو صرف وہی درست ہوگا (۱)، یہ تفصیلات فقہائے حنفیہ کے علاوہ دوسرے فقہاء کے یہاں ہمیں نہیں ملی۔

اجازت کو رد کرنا:

۲۲ - جس شخص کو اجازت کا حق حاصل ہے وہ اجازت پر موقوف تصرف کو رد بھی کر سکتا ہے، رد کرنے کے بعد پھر اسے نافذ کرنے کا اختیار اسے نہیں رہے گا، اس لئے کہ رد کرتے ہی وہ تصرف باطل ہوگیا (۲)۔

اجازت سے رجوع:

۲۳ - اجازت کا اختیار رکھنے والا اگر تصرف کو نافذ کر دے تو اس کے بعد وہ اجازت سے رجوع نہیں کر سکتا، لہذا اگر کسی نے یہ سنا کہ کسی فضولی نے اس کی ملکیت فروخت کر دی، اور اس نے نافذ کر دیا حالانکہ ثمن کی مقدار اسے معلوم نہیں ہے، پھر جب اسے معلوم ہوا تو بیع کو رد کر دیا، تو بیع لازم ہوجائے گی اور اس کے رد کرنے کا اعتبار نہیں رہے گا، کیونکہ بیع کو انجام دینے والا بائع (جو یہاں فضولی ہے) وکیل کی مانند ہو چکا ہے (۱)۔

دوم: اجازت بمعنی عطا کرنا:

۲۴ - اجازت بمعنی عطا کرنا، حاکم یا کسی باحیثیت شخص کی جانب سے عطیہ کے معنی میں ہے، جیسے کسی کام پر انعام، اس کی تفصیل "ہبہ" کی بحث میں آئیگی۔

سوم: اجازت بمعنی افتاء یا تدریس کی اجازت دینا:

۲۵ - جہاں تک اجازت بمعنی افتاء یا تدریس کی اجازت دینے کا تعلق ہے تو ایسے ہی شخص کو افتاء یا علوم دینیہ کی تدریس کی اجازت دینا جائز ہے جو قرآن، حدیث، آثار، فقہی وجوہ اور اجتہاد رائے کا عالم نیز عادل اور قابل اعتماد ہو (۲)۔

چہارم: اجازت بمعنی روایت کرنے کی اجازت دینا:

۲۶ - اجازت کے ذریعہ روایت حدیث اور اس پر عمل کے حکم میں علماء کا اختلاف ہے، ایک جماعت کی رائے میں یہ درست نہیں ہے، یہی امام شافعی کی بھی ایک روایت ہے، ائمہ حنفیہ میں سے ابوطاہر دباس سے بھی یہی نقل کیا گیا ہے، لیکن جس رائے پر عمل ہے اور جو جمہور اہل علم محدثین وغیرہ کی رائے ہے وہ اجازت دینے کے جواز اور اس کے ذریعہ روایت کرنے کی اباحت اور ایسی روایت پر عمل کے وجوب کا قول ہے۔

۲۷ - روایت حدیث کی اجازت دینا مستحسن ہے اگر اجازت دینے

---

(۱) جامع الفصولین ۲/ ۶۶ طبع الامیریہ میں اسی طرح ہے شاید یہ نفاذ کی صورت میں عقد جدید کے آغاز کے قبیل سے ہے۔

(۲) جامع الفصولین ۱/ ۳۴۴، حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۱۴۱۔

(۱) حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۱۳، المغنی ۴/ ۹۵۔

(۲) عقود رسم المفتی، محمد سید عمیم الاحسان نے قواعد الفقہ رص ۵۶۶ میں اس جانب اشارہ کیا ہے۔

والا اس چیز کا عالم ہے جس کی اجازت دے رہا ہے اور جس کو اجازت دے رہا ہے وہ اہل علم میں سے ہو، اس لئے کہ یہ توسع ہے اور اس چیز کا علم دینا ہے جس کی اہل علم اہلیت رکھتے ہیں اور اس کی حاجت پڑتی ہے، اور بعض لوگوں نے اس میں مبالغہ کرتے ہوئے روایت کے لئے اجازت کو شرط قرار دیا ہے، اور ابو العباس الولید بن بکر المالکی نے امام مالکؒ سے ایسا نقل کیا ہے۔

اجازت کتب کی صورتیں:

۲۸ - جس طرح روایت حدیث کی اجازت دینے کا عرف رائج ہے، اسی طرح کتابوں کی روایت اور تدریس کی اجازت کا بھی رواج ہے، اس کی مختلف صورتیں ہیں:

پہلی صورت: کسی خاص شخص کو معین کتاب کی روایت کی اجازت دے، مثلاً کہا جائے کہ "میں نے تمہیں اپنی فلاں کتاب کی روایت کی اجازت دی"۔

دوسری صورت: کسی خاص شخص کو غیر معین شیٔ کی روایت کی اجازت دے، مثلاً کہے کہ "میں نے تمہیں اپنی تمام مسموعات کی روایت کی اجازت دی"۔

جمہور فقہاء ومحدثین نے ان دونوں صورتوں میں روایت کو جائز قرار دیا ہے اور اس طرح مروی پر عمل واجب بتایا ہے، لیکن دوسری صورت کے ذریعہ عمل کے جواز پر علماء کے درمیان زیادہ اختلاف ہے (۱)۔

تیسری صورت: کسی غیر معین شخص کو مخصوص شیٔ کی روایت کی اجازت دی جائے، مثلاً کہا جائے کہ "میں نے مسلمانوں کو اپنی اس کتاب کی روایت کی اجازت دی"، یہ صورت نئی ہے، اور اگر یہ کسی موجودہ وصف سے وابستہ ہو تو جواز سے زیادہ قریب ہے۔

ابن صلاح فرماتے ہیں: "قابل اقتداء بزرگوں میں سے کسی سے نہ ایسا دیکھا نہ ایسا سنا کہ انہوں نے اس طرح اجازت کا استعمال کیا ہو"۔

چوتھی صورت: غیر مخصوص شخص کو غیر معین شیٔ کی روایت کی اجازت دی جائے، مثلاً کہا جائے کہ "میں ہر اس شخص کو جو میری کسی بھی تالیف سے واقف ہو، اس کی روایت کی اجازت دیتا ہوں"، اس صورت کو بعض لوگ فاسد قرار دیتے ہیں اور اس کے صحیح نہیں ہونے کو ظاہر قرار دیتے ہیں، قاضی ابو الطیب طبری نے یہی فتویٰ دیا ہے، لیکن بعض حنابلہ ومالکیہ سے اس کا جواز منقول ہے۔

ان صورتوں کے علاوہ دیگر اور بھی صورتیں ہیں، جن پر عمل محققین کے نزدیک جائز نہیں ہے (۱)۔

(۱) علوم الحدیث لابن الصلاح رص ۱۳۴ اور اس کے بعد کے صفحات مطبعۃ الاصیل حلب ۱۳۸۶ھ۔

(۱) ابن الصلاح ۱۳۴، ۱۴۰، ۱۴۶، کشاف اصطلاحات الفنون ۱/ ۲۰۸، کشف الأسرار ۳/ ۴۶-۴۸۔

إجبار

تعریف:

۱- إجبار کا لغوی معنی غلبہ اور زور زبردستی کے ہیں، کہا جاتا ہے: "أجبرته علی کذا" میں نے اسے زبردستی کام پر مجبور کردیا، اور میں اس پر غالب آگیا پس وہ شخص مُجبَر ہے، بنوتمیم اور بیشتر اہل حجاز کی لغت میں اس لفظ کا استعمال یوں ہے: جبرته جبراً و جبوراً، ازہری کہتے ہیں کہ جبرته اور أجبرته دونوں لغت بہتر ہیں، فراء کہتے ہیں کہ میں نے اہل عرب کو یوں کہتے سنا ہے: "جبرته علی الأمر" اور "أجبرته"(۱)۔

فقہاء کے نزدیک لفظ اجبار کی کوئی مخصوص تعریف ہمیں نہیں ملی، البتہ فقہی جزئیات سے ظاہر ہوتا ہے کہ فقہاء اس لفظ کا استعمال اس کے سابقہ لغوی معنی سے ہٹ کر نہیں کرتے، چنانچہ جس شخص کو نکاح کرانے کی ولایت اجبار حاصل ہو وہ اپنے زیر ولایت شخص کا نکاح بالجبر کرنے کا اختیار رکھتا ہے، اور جس شخص کے لئے حق شفعہ ثابت ہو وہ مشتری سے زبردستی ان اراضی کی ملکیت حاصل کرسکتا ہے جن میں اس کو حق شفعہ حاصل ہے۔

فقہاء کہتے ہیں کہ قاضی کو حق حاصل ہے کہ ٹال مٹول کرنے والے مقروض کو قرض کی ادائیگی پر وہ مجبور کرے، اس طرح کی مختلف مثالیں کتب فقہ میں مذکور ہیں۔

(۱) لسان العرب، القاموس، المصباح (جبر)۔

متعلقہ الفاظ:

۲- یہاں پر کچھ اور الفاظ ہیں جن کا استعمال فقہاء نے ان معانی کے لئے کیا ہے جو لفظ اجبار سے رشتہ رکھتے ہیں جیسے اکراہ، تسخیر اور ضغط۔

إکراہ کی تعریف بعض علمائے اصول نے یہ کی ہے: انسان کو ایسے عمل پر مجبور کرنا جسے وہ پسند نہیں کرتا ہو اور اگر اسے اس کام پر دھمکی کے ذریعہ مجبور نہیں کیا جاتا تو وہ اس کام کو نہیں کرتا ہو (۱)، بعض فقہاء نے اس کی تعریف اس طرح کی ہے کہ انسان کو ایسے کام کا پابند اور مجبور کرنا جو اسے طبعًا یا شرعًا ناپسند ہو، اور جسے ناپسندیدگی کے باوجود وہ اس لئے انجام دے کہ اس سے بڑے نقصان کو دور کرسکے (۲)۔

اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ اکراہ کے اندر دھمکی اور وعید لازمی ہے، اور مکرہ شخص کا انجام دیا ہوا تصرف اس کی مرضی کے بغیر ہوتا ہے، اسی لئے اکراہ کی صورت میں رضا نہیں ہوتی اور اس اختیار کو اکراہ فاسد یا باطل کردیتا ہے، اس لئے تصرف بھی باطل ہوگا، یا اس مکرہ کے لئے حق خیار ثابت کیا جائے گا، اس کی مزید تفصیل لفظ "اکراہ" پر گفتگو میں آئے گی۔

۳- تسخیر کا لغوی معنی کسی انسان کا دوسرے کو کسی کام میں مفت (بیگار) استعمال کرنا (۳)، فقہاء کے نزدیک اس لفظ کا استعمال اسی لغوی معنی میں ہے۔

۴- ضغط لغت میں تنگی، سختی اور اکراہ کو کہتے ہیں (۴)، جہاں تک فقہی استعمال کا تعلق ہے تو برزلی کہتے ہیں کہ ابن ابی زید سے دریافت کیا گیا کہ مضغوط (جس پر ضغط (دباؤ) کیا گیا ہو) کون ہے؟ انہوں نے کہا: وہ شخص کہ اپنی زمین یا کسی متعین چیز کو فروخت کرنے کے لئے جس پر دباؤ ڈالا گیا ہو، یا جس کا مال ظلماً لینے کے لئے دباؤ ڈالا گیا ہو

(۱) شرح المنار رص ۹۴۲، کشف الاسرار ۴ر ۱۵۰۲۔

(۲) الاختیار شرح المختار ۳ر ۲۷۵۔

(۳) المصباح المنیر (سخر)۔

(۴) القاموس، المصباح (ضغط)۔

اور اس وجہ سے وہ فروخت کردے، اور کہا گیا ہے کہ مضغوط وہ ہے کہ ظلماً مال کی ادائیگی کے لئے جس کو مجبور کیا جائے اور صرف اسی وجہ سے وہ فروخت کردے(۱)۔

جبکہ لفظ ''إجبار'' ان تمام الفاظ سے زیادہ عام ہے، کیونکہ کبھی تو ایسا عمل حرام اور غیر مشروع ہوتا ہے تو اس میں اکراہ، تسخیر اور ضغط کے مفاہیم بھی شامل ہوتے ہیں، اور کبھی اجبار مشروع بلکہ مطلوب ہوتا ہے، جیسا کہ اجبار کے لئے دھمکی اور وعید کا پایا جانا ضروری نہیں ہے، اور نہ ہی مکرَہ شخص ہی کے فعل سے تصرف کا وقوع ضروری ہے، بلکہ بسا اوقات مجبور کرنے والے شخص کے فعل یا قول سے بھی تصرف ہوتا ہے، جیسے ولی مجبر کے ذریعہ اس شخص کا نکاح کردینا جس پر اسے ولایت اجبار حاصل ہو، جیسے نابالغ اور مجنونہ کا نکاح، اور جیسے مفاد عامہ کے لئے مالک سے اس کی ملکیت جبراً چھین لی جاتی ہے، اور کبھی تو یہ تصرف دونوں میں سے کسی ایک کے تلفظ یا طلب کے بغیر خود بخود وجود میں آجاتا ہے، جیسے ایک دَین کے عوض دوسرے دَین کو (مقاصہ جبریہ(۲)) جبراً منہا کردینا، اس کے قائل مالکیہ کے علاوہ(۳) دیگر جمہور فقہاء ہیں(۱)، اسی طرح اجبار مشروع تصرف کی صحت پر اثر انداز نہیں ہوتا، اور نہ ہی اس کے لئے یہ شرط ہے کہ وہ بغیر مقابل کے تسخیر ہو، اور عوض اس میں قائم رہتا ہے، نیز اجبار کا تعلق ضغط کی طرح صرف بیع تک محدود نہیں ہوتا ہے بلکہ اس کی صورتیں متعدد اور متنوع ہیں۔

اجبار کا شرعی حکم:

۵ - اجبار یا تو مشروع ہوگا جیسے قاضی کا ٹال مٹول کرنے والے مقروض پر ادائیگی کے لئے اجبار، یا غیر مشروع ہوگا جیسے کسی ظالم کا کسی شخص پر بغیر تقاضائے شرعی اپنی ملکیت فروخت کرنے پر اجبار۔

اجبار کا حق کسے حاصل ہے:

۶ - اجبار بسا اوقات شارع کی جانب سے ہوتا ہے اور کسی فرد کے ارادہ کا اس میں دخل نہیں ہوتا ہے، جیسے میراث، اور کبھی شارع کی طرف سے ایک شخص کو دوسرے شخص پر اجبار کا حق ثابت ہوتا ہے کسی خاص سبب سے جس کی وجہ سے شارع اس کو یہ اختیار دیتا ہے، جیسے قاضی اور ولی الامر کو ظلم کے ازالہ اور مفاد عام کی رعایت کے لئے حاصل ہونے والا حق، ان حالات کی بیشتر صورتوں کا ہم ذیل میں ذکر کرتے ہیں، اور مزید تفصیل اور مختلف مسالک کی آراء کا ذکر موسوعہ میں متعلقہ اصطلاحات کے تحت آئے گا۔

شرعی حکم کے ذریعہ اجبار:

۷ - اجبار حکم شرع کے ذریعہ ثابت ہوتا ہے اور افراد اسکے دیانۃً اور قضاءً تنفیذ کے پابند ہوتے ہیں، جیسا کہ میراث کے احکام میں ہوتا

---

(۱) مواہب الجلیل شرح مختصر خلیل ۴/ ۲۴۸ طبع مکتبۃ النجاح طرابلس لیبیا۔

(۲) اس کی صورت یہ ہے کہ ایک شخص کا دوسرے پر قرض ہے اور اس دوسرے کا بھی اس پر قرض ہے اور دونوں قرض جنس، وصف اور نقد میں برابر ہیں، تو اگر دونوں کی مقدار برابر ہے تو دونوں ساقط ہوجائیں گے، اور اگر مقدار میں برابر نہیں ہیں تو زائد والے میں سے اقل مقدار کے بقدر ساقط ہوجائے گا بشرطیکہ اس سے کوئی دینی ممانعت نہ لازم آتی ہو، اور نہ اس سے کوئی ضرر پیش آتا ہو۔ اس نوع کے مقاصہ میں بینک کے کرنٹ اکاؤنٹ آتے ہیں، اکاؤنٹ ہولڈر بینک کو جو رقم دیتا ہے وہ حقیقی معنی میں امانت نہیں ہوتی بلکہ اس امانت میں دوسری رقم ملانے اور اسے خرچ کرنے کی اجازت ہوتی ہے اس طرح وہ قرض ہوجاتا ہے، اور بینک سے رقم نکالنے والا اپنا عین حق نہیں حاصل کرتا بلکہ وہ بھی قرض سے مشابہ شی ہوتی ہے، اس طرح وہ قرض خواہ اور قرض دہندہ دونوں ہوجاتا ہے اور مقاصہ خود بخود انجام پاتا رہتا ہے۔

(۳) منح الجلیل ۳/ ۵۳۔

(۱) الموسوعہ ۲۰۶/۱۲، الہدایہ ۳/ ۱۱۱، الأم ۷/ ۳۸۸، القلیوبی ۴/ ۳۳۶، المغنی ۱۲/ ۲۲۹۔

ہے جو اللہ کا وصیت کردہ فریضہ ہے، اور ہر وارث اس حکم کا جبراً پابند ہوتا ہے، اور وارث کی ملکیت اپنے مورث کے ترکہ میں ثابت ہوتی ہے خواہ دونوں میں سے کوئی اسے پسند نہ کرے۔

اسی طرح عشر، خراج، جزیہ اور زکاۃ کے فرائض ہیں، کوئی اگر بخلاً یا تہاوناً ادا نہیں کرتا ہے تو اس سے جبراً لیا جائے گا۔

جو شخص اپنے پالتو جانوروں پر خرچ کی سکت نہیں رکھتا ہو اسے مجبور کیا جائے گا کہ انہیں فروخت کردے یا اجرت پر دے دے یا ماکول اللحم جانور کو ذبح کرلے، اگر وہ انکار کرتا ہے تو حاکم مناسب قدم اٹھائے گا، کیونکہ جو شخص حیوان کا مالک ہوگا اس پر اس کا خرچ بھی واجب ہوگا۔ بیوی، والدین، اولاد اور اقارب کے نفقہ میں بھی جبر ہوتا ہے، جس کی مزید تفصیل اور اختلاف آراء کا ذکر اپنے اپنے مقام پر آئے گا(۱)۔

فقہاء کہتے ہیں کہ ماں کو بچہ کی رضاعت اور پرورش پر مجبور کیا جائے گا اگر کوئی متبادل نہ ہو اور بچہ کا مفاد اس کا متقاضی ہو، اسی طرح باپ کو رضاعت و پرورش کی اجرت دینے پر مجبور کیا جائے گا(۲)، البتہ اگر ماں کا متبادل ہو تو ماں کو رضاعت پر مجبور کرنے کا حق باپ کو نہیں ہوگا، یا بلا ضرورت دودھ چھڑانے پر مجبور کرنے کا حق باپ کو نہیں ہوگا، ابن عابدین نے اس کو ترجیح دی ہے کہ باپ کو دو سال کے بعد دودھ چھڑانے پر ماں کو مجبور کرنے کا حق حاصل ہے(۳)۔

جیسے مضطر بحکم شرع اس پر مجبور ہے کہ وہ شیٔ حرام کھالے یا پی لے جس کے ذریعہ حلق میں پھنسی ہوئی غذا فرو کر سکے یا اس شدید بھوک سے (جس سے جان کو خطرہ ہو) نکل آئے تاکہ اپنی جان کو ہلاکت میں نہ ڈالے(۱)، پس ان سبھی صورتوں میں اجبار براہ راست شرع سے آتا ہے، اور صاحب اختیار حاکم ان صورتوں میں محض نافذ کرنے والا ہے جہاں اس کی دخل اندازی کی ضرورت ہے بغیر اس کے کہ اس کے لئے اس میں کوئی اختیار ہو۔

حاکم کی جانب سے اجبار:

۸- بسا اوقات شارع کی جانب سے حاکم کو دفع ظلم اور مفاد عامہ کی بحالی کے لئے اجبار کا حق حاصل ہوتا ہے، چنانچہ اسی ذیل میں وہ بات ہے جو فقہاء نے کہی ہے کہ ٹال مٹول کرنے والے مقروض پر قرض کی ادائیگی کے لئے جبر کیا جاسکتا ہے اگرچہ وہ مارپیٹ کے ذریعہ ہو یا قید کے ذریعہ، ورنہ جمہور فقہاء کے قول کے مطابق قاضی کو اس کی املاک فروخت کرنے کا بھی حق حاصل ہوگا، لیکن امام ابوحنیفہؒ ضرب وحبس کے ذریعہ تو جبر کے قائل ہیں تاکہ وہ اپنا دین ادا کردے لیکن جبراً اس کی ملکیت بیچنے کے وہ قائل نہیں(۲)، اس کی مزید تفصیل لفظ ''حجر'' کے تحت آئے گی۔

اسی طرح فقہاء نے کہا ہے کہ عام انسانی ضروریات کے تیار کرنے والے اہل حرفت اگر ضرورت کا سامان تیار کرنے سے رک جائیں اور دوسرے لوگ اس کام کو کرنے والے نہ ہوں تو حاکم استحساناً انہیں اس پر مجبور کرے گا(۳)۔

۹- اسی طرح حاکم کو یہ بھی حق ہے کہ پانی کے مالک کو اپنی ضرورت سے زائد پانی ایسے لوگوں کے ہاتھ فروخت کرنے پر مجبور کرے جو

(۱) التبیین المطبوع رص ۲۵۷-۲۵۹، البحر ر ۱۱۶/۴-۱۲۰، المغنی ۲۵۶/۹، نہایۃ المحتاج ۲۰۸/۷۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۶۳۳/۲-۶۳۶، البحر ر ۱۱۹/۴۔

(۳) حاشیہ ابن عابدین ۶۴۰۳/۲۔

(۱) البحر ر ۱۳۷/۴۔

(۲) کشف الاسرار ۱۴۹۴/۴، حاشیہ ابن عابدین ۲۰۰/۵، مقدمات ابن رشد ۲۰۰/۴۔

(۳) الشرح الصغیر ۳۹/۳، نہایۃ الرتبۃ فی طلب الحسبۃ ۲۳، ۸۷۔

پیاسے ہوں یا جن کے پاس پانی کے حصول کا ذریعہ نہ ہو(۱)، اسی طرح فقہاء نے نجی چشموں اور نالیوں کے پانی میں دوسروں کے لئے حق شفہ (پانی پینے کا حق)(۲) بھی ثابت کیا ہے، لوگوں کو یہ بھی حق ہے کہ بہتے پانی یا چشمہ کے مالک سے مطالبہ کریں کہ ان کی جانب بھی پانی بہائیں تاکہ وہ اپنا حق حاصل کرسکیں، یا مالک ان کے لئے پانی تک رسائی ممکن بنائے، اور اگر لوگوں کی ضرورت تنہا اسی پانی سے وابستہ ہوگئی ہے تو حاکم پانی کے مالک کو اس پر مجبور کرے گا۔ علامہ کاسانی نے ذکر کیا ہے کہ کچھ لوگ پانی کے پاس پہنچے اور پانی کے مالک سے پانی طلب کیا لیکن انہوں نے انکار کیا، تو ان لوگوں نے حضرت عمرؓ سے عرض کیا کہ ہماری گردنیں اور سواری کے جانوروں کی گردنیں مارے پیاس کے کٹی جارہی تھیں، تو حضرت عمرؓ نے ان سے فرمایا: تم لوگوں نے ہتھیار سے ان سے جنگ کیوں نہ کی؟ (۳)۔

۱۰- چونکہ ذخیرہ اندوزی مسلم شریف کی اس روایت کی وجہ سے ممنوع ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "من احتکر فهو خاطئ" (جس نے ذخیرہ اندوزی کی وہ غلطی پر ہے) اس لئے فقہاء مسالک کا کہنا ہے کہ حاکم ذخیرہ اندوزی کرنے والوں کو اس وقت کے نرخ پر فروخت کرنے کا حکم دے گا، اگر وہ نہیں فروخت کرتے ہیں تو لوگوں کی ضرورت کے وقت انہیں اس پر مجبور کرے گا، البتہ ابن جزی نے ذکر کیا ہے کہ جبر کے سلسلے میں اختلاف ہے، کاسانی نے بھی حنفیہ سے اختلاف نقل کیا ہے، لیکن مرغینانی وغیرہ نے مذہب کا متفقہ قول نقل کیا ہے (اور وہی صحیح ہے) کہ اگر ذخیرہ اندوز اس کے حکم کے

(۱) مواہب الجلیل ۲۵۲/۴، نہایۃ المحتاج ۳۵۲/۵۔

(۲) انسانوں اور جانوروں کو پلانے کا حق نہ کہ زمین کی سیرابی۔

(۳) البدائع ۱۸۹/۶، حاشیۃ القلیوبی ۹۵/۳، المغنی ۵۲۹/۵ طبع سوم المنار، نہایۃ المحتاج ۳۵۲/۵ اور اس کے بعد صفحات۔

مطابق فروخت نہیں کرتا ہے تو حاکم جبراً اسے فروخت کردے گا(۱)۔

اسی طرح فقہاء نے صراحت کی ہے کہ حاکم وقت اگر کسی عہدہ پر کسی کو مقرر کرے تو اس کے املاک کی فہرست تیار کرائے، اور آئندہ جو کچھ بھی اس فہرست سے زائد اور بیت المال سے ملنے والی آمدنی سے زائد اس کے پاس ملے جسے اس نے اپنے منصب کی وجہ سے حاصل کیا ہو، وہ سب اس سے جبراً واپس لے لیا جائے گا۔ حضرت عمرؓ نے اپنے عمال کے ساتھ ایسا کیا جب ان سے شکایت کی گئی کہ عمال نے اپنی گورنری اور قضاء کے عرصہ میں کیا کچھ حاصل کیا ہے، چنانچہ انہوں نے حضرت ابوہریرہؓ اور حضرت ابوموسیٰؓ جیسے جلیل القدر صحابہ کے سامانوں سے بھی حصہ نکال لیا (۲)۔

۱۱- حاکم کی طرف اجبار کی مثال صحابہ کو کتابی عورتوں سے نکاح کرنے سے حضرت عمرؓ کا منع کرنا بھی ہے، حضرت عمرؓ نے فرمایا تھا کہ: میں اس شادی کو حرام قرار نہیں دیتا، البتہ مجھے اندیشہ ہے کہ مسلم خواتین کے ساتھ شادی سے گریز نہ ہونے لگے، چنانچہ انہوں نے حضرت طلحہ اور حضرت حذیفہ اور ان کی کتابی بیویوں کے درمیان تفریق کردی (۳)۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۲۷۸/۵، الہدایہ ۴۷/۴، مواہب الجلیل ۲۲۷/۴-۲۵۴، نہایۃ المحتاج ۴۵۶/۳، المغنی ۲۲۱/۴ طبع المنار، القوانین الفقہیہ ص ۳۴۷۔

(۲) مواہب الجلیل ۲۵۲/۴، حضرت عمرؓ کے اثر کی روایت ابن سعد نے الطبقات ۲۸۲/۳ طبع دار صادر اور ابوعبید نے اپنی کتاب الاموال رص ۲۶۹ میں کی ہے، اور ان دونوں نے حضرت ابوہریرہؓ اور حضرت سعدؓ کا نام لیا ہے حضرت ابوموسیٰ کا نہیں۔

(۳) تفسیر القرطبی ۶۸/۳، "تفریق عمرؓ بین کل من طلحة ..." کی روایت عبدالرزاق نے اپنے مصنف میں کی ہے، اس کتاب کے محقق نے لکھا ہے کہ اس اثر کی روایت بیہقی نے ابووائل سے کی ہے اور کہا ہے کہ ایک دوسری روایت میں یوں آیا ہے کہ حضرت عمر نے فرمایا: "لا ولكني أخاف أن تعاطوا المومسات منهن" (نہیں، لیکن مجھے اندیشہ ہے کہ تم ان کی بدکار عورتوں

افراد کی جانب سے اجبار:

۱۲ - شارع نے بعض افراد کو مخصوص حالات میں دوسرے پر اجبار کا اختیار دیا ہے، جیسا کہ شفعہ کے اندر شارع نے شریک کو یہ حق دیا ہے کہ فروخت شدہ زمین کے ثمن اور خرچ کو ادا کر کے مشتری سے جبراً وہ زمین حاصل کر لے، یہ شفیع کا حق اختیاری ہے (۱)۔

۱۳ - اسی طرح شارع نے طلاق رجعی دینے والے شخص کو یہ حق دیا ہے کہ اپنی مطلقہ کی عدت کے دوران اس کی رضا کے بغیر رجوع کر لے، کہ رجعت کے لئے ولی یا مہر یا عورت کی رضامندی شرط نہیں ہے، یہ حق شارع کی جانب سے دوران عدت مرد کو حاصل ہے، خواہ عقد کے وقت اس کا ذکر نہ کیا گیا ہو یا بوقت طلاق اس کی شرط نہ لگائی گئی ہو، حتی کہ وہ اپنے اس حق کو ساقط بھی نہیں کر سکتا ہے، جیسا کہ رجعت کے باب میں فقہاء نے تفصیل سے ذکر کیا ہے۔

اسی طرح شارع نے باپ اور اسکے قائم مقام جیسے اسکے وکیل اور وصی کو نکاح میں ولایت اجبار کا حق دیا ہے، اس مسئلہ میں اختلاف اور مزید تفصیل ولایت نکاح کے ذیل میں آئے گی (۲)۔

۱۴ - ماں کو پرورش پر مجبور کرنے کے مسئلہ میں جبکہ کوئی دوسرا متبادل ہو فقہاء کے درمیان تفصیل ہے، جن فقہاء کے نزدیک حضانت پرورش کرنے والی کا حق ہے، ان کا کہنا ہے کہ اگر وہ اپنے حق کو ساقط کرتی ہے تو اسے حضانت پر مجبور نہیں کیا جائے گا، کیونکہ صاحب حق کو

= کے ساتھ نکاح نہ کرنے لگو) اور مصنف میں ہے: حضرت طلحہ بن عبید اللہ نے سردار یہود کی بیٹی سے نکاح کیا تھا تو حضرت عمرؓ نے انہیں طلاق دینے کا حکم دیا (مصنف عبد الرزاق ۶/ ۷۸-۷۹ شائع کردہ المجلس العلمی)۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۱۴۹، مواہب الجلیل ۵/ ۳۱۰، بدایۃ المجتہد ۲/ ۲۴۰، الوجیز ۱/ ۲۱۵، المغنی ۵/ ۲۸۴۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۳۰۴، التاج والاکلیل ۳/ ۴۲۴-۴۲۸، الشرح الصغیر ۲/ ۳۹۶، البحر ۲/ ۱۱۶، الفروع ۳/ ۲۳، المغنی ۷/ ۴۷-۵۰۔

اپنے حق کے وصول کرنے پر مجبور نہیں کیا جا سکتا، لیکن دوسرے جن فقہاء نے حضانت کو زیر پرورش بچہ کا حق قرار دیا ہے ان کے نزدیک قاضی کو حق حاصل ہے کہ اسے حضانت پر مجبور کرے، اس کی مزید تفصیل حضانت کے باب میں دیکھی جا سکتی ہے (۱)۔

اسی سے ملتا ہوا یہ مسئلہ بھی ہے کہ اگر مفوضہ (یعنی وہ عورت جس کا نکاح تعیین مہر کے بغیر ہوا ہو) دخول سے قبل تعیین مہر کا مطالبہ کرتی ہے تو شوہر کو اس پر مجبور کیا جائے گا، ابن قدامہ کہتے ہیں کہ یہی رائے امام شافعی کی ہے، اور ہم ان کے اس قول میں کسی مخالف کو نہیں جانتے (۲)۔

۱۵ - غیر حنفیہ کہتے ہیں (جو حنفیہ میں سے امام زفر کا بھی قول ہے) کہ شوہر اپنی بیوی کو حیض اور نفاس سے غسل کرنے پر مجبور کر سکتا ہے خواہ بیوی مسلمان ہو یا ذمی، آزاد ہو یا مملوک، کیونکہ حیض ونفاس استمتاع سے مانع بنتے ہیں جو شوہر کا حق ہے، اس لئے اپنے حق میں مانع امر کے ازالہ پر بیوی کو مجبور کرنے کا حق اسے حاصل ہوگا، اسی طرح مسلمان بالغہ بیوی کو غسل جنابت پر بھی مجبور کرنے کا حق شوہر کو حاصل ہے، شافعیہ اور حنابلہ کی ایک روایت کے مطابق ذمی بیوی کو مجبور کرنے کا حق شوہر کو حاصل ہے، ان مذاہب کی دوسری روایت کی رو سے شوہر کو یہ حق حاصل نہیں ہے، اس لئے کہ استمتاع غسل جنابت پر موقوف نہیں ہے، یہی قول امام مالک اور امام ثوری کا ہے (۳)۔

۱۶ - اسی طرح فقہاء کہتے ہیں کہ اعیان مشترکہ اگر ایک جنس کے

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۶۳۶، الشرح الصغیر ۲/ ۷۵۵، نہایۃ المحتاج ۷/ ۲۱۹، المغنی مع الشرح الکبیر ۹/ ۳۱۰۔

(۲) المغنی ۷/ ۲۴۳، البجیرمی ۳/ ۳۷۳، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۳۰۰-۳۰۱۔

(۳) المغنی ۷/ ۲۹۳، التنقیح المشبع رص ۲۳۰، البجیرمی ۳/ ۷۹ اور اس کے بعد کے صفحات، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۳۴۳ اور اس کے بعد کے صفحات، الاختیار ۱/ ۲۸۔

ہوں، اور ایک شریک تقسیم کا مطالبہ کرے تو حنفیہ کے نزدیک قاضی اس پر مجبور کرے گا، کیونکہ تقسیم کے اندر بھی تبادلہ کا مفہوم پایا جاتا ہے، اور تبادلہ وہ عمل ہے جس میں جبر جاری ہوتا ہے، جیسے دَین کی ادائیگی میں کہ مدیون ادائیگی پر مجبور کیا جائے گا، حالانکہ دَین کی ادائیگی اپنے مثل سے ہوا کرتی ہے، تو ادا کردہ شئ اس شخص کے ذمہ واجب شئ کا بدل ہوگئی، اس مثال میں مبادلہ کے اندر بالقصد اجبار ہورہا ہے، تو بلا قصد اجبار کا جواز بدرجہ اولی ہونا چاہئے۔

لیکن اعیان مشترک اگر مختلف جنس کے ہوں جیسے اونٹ، گائے، بکری، تو قاضی ان کی تقسیم سے انکار کرنے والے کو مجبور نہیں کرے گا کہ تبادلہ اس میں ناممکن ہے، اور اگر شرکاء اس پر باہم راضی ہوں تو جائز ہوگا (۱)، اس مسئلہ کی مزید تفصیل شرکت وقسمت کے باب میں دیکھی جاسکتی ہے۔

۱۷- شافعیہ صراحت کرتے ہیں کہ جن اشیاء کی تقسیم میں کوئی نقصان نہ پیش آتا ہو، جیسے باغ، بڑے گھر، وسیع دکان، ایک ہی جنس کی وزن یا ناپ سے فروخت کی جانے والی چیزیں وغیرہ، ان میں اگر ایک شریک تقسیم کا مطالبہ کرے تو دوسرے کو اس پر مجبور کیا جائیگا، جبری تقسیم سے مانع بننے والا نقصان یہ ہے کہ تقسیم کے بعد شئ کی قیمت میں نقص آجائے، ایک دوسرے قول کے مطابق تقسیم کے بعد اس کی منفعت باقی نہ رہے، اگر دو شرکاء میں سے صرف ایک کو نقصان پہنچ رہا ہے اور نقصان والا شخص ہی تقسیم کا مطالبہ کرے تو دوسرے شریک کو تقسیم پر مجبور کیا جائیگا، ورنہ مجبور نہیں کیا جائے گا، اور کہا گیا ہے کہ ایسی صورت میں دونوں میں سے جو بھی بٹوارے کا مطالبہ کرے دوسرے کو اس پر مجبور نہیں کیا جائے گا (۲)، مزید تفصیل کے لئے شرکت وتقسیم کے ابواب دیکھے جائیں۔

۱۸- جس کی حقیت نچلے حصہ میں ہو اور دوسرے شخص کو اوپر کے حصہ میں حق حاصل ہے تو فقہاء نے صراحت کی ہے کہ نیچے والے کو تعمیر پر مجبور نہیں کیا جائے گا، اس لئے کہ اوپر والے کا حق معدوم ہے اس وجہ سے کہ اوپر کا حصہ نیچے والے حصہ کے اوپر قائم ہوتا ہے (۱)۔

ابن قدامہ کہتے ہیں: اگر ایک شخص کا زیریں حصہ ہے اور بالائی حصہ دوسرے شخص کا ہے، دونوں منزلوں کے درمیان کی چھت گر جاتی ہے اور ایک شخص دوسرے سے تعمیر کا مطالبہ کرتا ہے لیکن وہ آمادہ نہیں ہوتا ہے تو اس میں دو روایتیں ہیں جس طرح دو گھروں کے درمیان دیوار کے مسئلہ میں ہے۔ اور امام شافعی کے دو قول دونوں روایتوں کی طرح ہیں۔ اور اگر زیریں حصہ کی دیواریں منہدم ہوجائیں اور بالائی منزل والا اس سے تعمیر نو کا مطالبہ کرے تو اس میں دو روایتیں ہیں: ایک روایت کے مطابق اسے مجبور کیا جائے گا، یہ قول امام مالک، ابو ثور، نیز امام شافعی کا ایک قول ہے، اس روایت کے مطابق تنہا اسے ہی تعمیر پر مجبور کیا جائے گا، اس لئے کہ وہ اس کی مخصوص ملکیت ہے، دوسری روایت یہ ہے کہ اسے مجبور نہیں کیا جائے گا، یہ امام ابوحنیفہ کا قول ہے، اور اگر بالائی حصہ والا شخص اس کی تعمیر کرنا چاہے تو دونوں روایات کے مطابق اسے روکا نہیں جائے گا۔

اگر زیریں حصہ والا شخص تعمیر کا مطالبہ کرے اور بالائی حصہ والا انکار کرے تو اس سلسلے میں دو روایات ہیں، پہلی روایت کے مطابق نہ تو اسے تعمیر پر مجبور کیا جائیگا اور نہ اس میں تعاون پر، یہ رائے امام شافعی کی ہے، دوسری روایت کی رو سے اسے تعاون کرنے پر مجبور کیا جائے گا کہ اس دیوار سے دونوں مشترک فائدہ اٹھاتے ہیں (۲)، مسئلہ کی مزید

---

(۱) الہدایہ والعنایہ والتکملہ ۸/ ۵، ۱۰، البحر ۲/ ۲۱۶، المحلی ۸/ ۱۲۶، ۱۲۸، ۱۳۰، المغنی ۱۱/ ۴۹۳، منح الجلیل ۳/ ۶۵۰۔

(۲) البحر ۲/ ۲۱۵-۲۱۶، الحطاب ۵/ ۳۳۸، نہایۃ المحتاج ۸/ ۲۷۴۔

(۱) ابن عابدین ۴/ ۳۵۵، مواہب الجلیل ۵/ ۱۴۳-۱۴۴، نہایۃ المحتاج ۴/ ۳۹۹۔

(۲) المغنی مع الشرح الکبیر ۵/ ۴۷-۴۸، مواہب الجلیل ۵/ ۱۴۴، نہایۃ المحتاج ۴/ ۳۹۹۔

تفصیل حقوق ارتفاق (سماج میں ایک ساتھ رہنے والے مختلف لوگوں کے پاس ضروری سہولیات کے حصوں سے متعلق قانون) کے ضمن میں حق علو کی بحث میں دیکھی جائے۔

۱۹ - فقہاء کہتے ہیں کہ اگر مشترک دیوار گر جائے اور اس کا صحن وسیع ہو اور دونوں میں سے کوئی ایک شریک اس کی تعمیر کا مطالبہ کرے تو مذاہب ائمہ اربعہ کے صحیح قول کے مطابق دوسرے شریک کو مجبور کیا جائیگا، اس لئے کہ اس کی تعمیر کا چھوڑ دینا نقصان پہنچانا ہے، پس اس پر جبر کیا جائے گا، جیسے اس صورت میں کہ فریقین میں سے کوئی ایک بٹوارہ کا مطالبہ کرے تو بٹوارہ پر اور اگر دیوار کے گرنے کا خطرہ ہو تو دیوار کے منہدم کردینے پر مجبور کیا جائے گا، ان مسالک کے غیر صحیح قول کے مطابق اسے مجبور نہیں کیا جائے گا، کیونکہ یہ ملکیت ہے جسکی حرمت خود اس کی ذات کے حق میں نہیں ہے، لہذا مالک کو اس میں خرچ کرنے پر مجبور نہیں کیا جائیگا، جس طرح انفرادی ملکیت کی صورت میں مجبور نہیں کیا جاتا ہے، اور نیز چونکہ یہ دیوار ہے، ابتدائی تعمیر کی طرح ابھی بھی اس پر مجبور نہیں کیا جائے گا، حنفیہ نے یہ بھی صراحت کی ہے کہ اگر مشترک دیوار قابل تقسیم ہو اور ان میں سے ہر ایک اپنے حصہ میں بٹوارہ کی دیوار بنا سکتا ہو تو مجبور نہیں کیا جائے گا، ورنہ مجبور کیا جائے گا (۱)۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۳۵۵، مواہب الجلیل ۵/ ۱۴۴، نہایۃ المحتاج ۴/ ۳۹۸، المغنی ۵/ ۴۵-۴۸۔

اجتہاد

تعریف:

۱ - اجتہاد لغت کے اندر کسی امر کی طلب میں وسعت وطاقت صرف کرکے اپنی کوشش کی انتہاء کو پہنچ جانے کا نام ہے۔

فقہاء اس لفظ کا استعمال اسی لغوی مفہوم میں کرتے ہیں (۱)۔

اہل اصول نے اس کی سب سے دقیق تعریف کرتے ہوئے کہا ہے کہ کسی حکم ظنی شرعی کو جاننے کے لئے فقیہ کا اپنی پوری طاقت کو صرف کردینا اجتہاد ہے۔

پس جو چیزیں دین کی بالبداہت معلوم ہیں ان میں اجتہاد کی گنجائش نہیں، جیسے نمازوں کا وجوب، اور پانچ نمازوں کی تعداد۔

اور اسی سے یہ بھی معلوم ہوجاتا ہے کہ حکم شرعی کو اس کی دلیل قطعی سے معلوم کرنا اجتہاد نہیں (۲)۔

متعلقہ الفاظ:

قیاس:

۲ - اصولیین کے نزدیک قیاس کے مقابلہ اجتہاد کا دائرہ زیادہ وسیع ہے، پس اجتہاد کا محل وہ امر ہے جس میں کوئی نص موجود نہ ہو، اس طرح کہ اصل (یعنی منصوص علیہ) کی علت اس (امر غیر منصوص)

(۱) کشاف اصطلاحات الفنون ۱/ ۱۹۸ طبع کلکتہ، المصباح مادہ (جہد)۔

(۲) مسلم الثبوت ۲/ ۳۶۲ طبع بولاق۔

میں پائے جانے کی وجہ سے حکم منصوص اس امر غیر منصوص کے لئے ثابت کیا جائے، اور یہی قیاس ہے، لیکن اجتہاد کا میدان یہ بھی ہے کہ قبول و رد کے اعتبار سے نصوص کے درجات معلوم کرکے نصوص کو ثابت کیا جائے، اور ان نصوص کی دلالتوں کو پہچانا جائے، اور قیاس کے علاوہ دیگر دلائل سے احکام معلوم کئے جائیں، جیسے قول صحابی ہو، یا عمل اہل مدینہ ہو، یا استصحاب ہو، یا استصلاح وغیرہ، ان لوگوں کے نزدیک جو اس کے قائل ہیں۔

تحری:

۳-تحری لغت میں طلب اور تلاش کو کہتے ہیں، اور شرعی اصطلاح کے مطابق عبادات میں سے کسی شی کی حقیقت تک عدم رسائی کے وقت غالب رائے سے فیصلہ کیا جائے، تحری کہلاتا ہے(۱)، عبادات کی قید اس لئے لگادی گئی کہ فقہاء نے عبادات کے تعلق سے اس مفہوم کے لئے (تحری) کا لفظ استعمال کیا ہے، جبکہ معاملات کے تعلق سے (توخی) کا لفظ استعمال کیا ہے۔ تحری، شک اور ظن کے علاوہ ہے، کیونکہ شک کے اندر علم ولاعلمی دونوں پہلو برابر ہوتے ہیں، اور ظن میں ایک پہلو کسی دلیل کے بغیر راجح ہوتا ہے، جب کہ تحری میں ایک پہلو غالب رائے کے مطابق راجح ہوتا ہے، تحری وہ دلیل ہے جس کے ذریعہ علم کے ایک حصہ تک پہنچا جاسکتا ہے اگر چہ وہ حقیقت علم تک پہنچنے کا ذریعہ نہیں، مبسوط میں سرخسی نے یہی لکھا ہے(۲)۔ مزید لکھا ہے کہ اجتہاد احکام شرعیہ کے درجات میں ایک درجہ ہے، اگر چہ ابتداءً اس سے شرعی احکام ثابت ہوتے ہیں، اسی طرح تحری ادائیگی عبادات تک پہنچنے کے مدارک میں سے ایک مدرک ہے، اگر چہ ابتداءً

(۱) یعنی بغیر دلیل کے۔
(۲) کتاب التحری من المبسوط ۱۰/ ۱۸۵، ۲۰۵ طبع الساسی۔

اس سے عبادت ثابت نہیں ہوتی (۱)۔

استنباط:

۴-ایک گونہ اجتہاد کے ذریعہ حکم یا علت بشرطیکہ منصوص نہ ہو، کا استخراج، استنباط کہلاتا ہے۔

اہلیت اجتہاد:

۵-اصولیین کے نزدیک مجتہد ہونے کی شرائط یہ ہیں کہ وہ مسلم ہو، صحیح الفہم ہو، مصادر احکام یعنی کتاب وسنت، اجماع اور قیاس کا عالم ہو، ان کے ناسخ ومنسوخ سے واقف ہو، عربی زبان مع صرف ونحو وبلاغت کا علم رکھتا ہو، نیز اصول فقہ کا عالم ہو۔

قرآن کے علم سے مراد آیات احکام کا علم ہے، قرآن کا حافظ ہونا مراد نہیں ہے، بلکہ آیات کی جگہوں سے ایسی واقفیت ہو کہ با آسانی انہیں دریافت کرسکتا ہو، اسی طرح ان آیات کے معانی کو سمجھ سکتا ہو۔ سنت کے علم سے مراد بھی احکام سے تعلق رکھنے والی احادیث کا علم ہے، ان احادیث کا زبانی یاد ہونا ضروری نہیں، بلکہ اس قدر کافی ہے کہ بیشتر احادیث احکام کا ایسا لب لباب اس کے پاس ہو کہ بآسانی وہ مطلوبہ حدیث تک بوقت ضرورت پہنچ سکے، اس بات کی واقفیت ضروری ہے کہ کون احادیث قابل قبول ہیں اور کون قابل رد۔ ناسخ ومنسوخ سے واقفیت بھی شرط ہے تاکہ منسوخ حدیث کے مطابق کوئی فتوی نہ دے دیا جائے۔ عربی زبان جاننا اس لئے ضروری ہے کہ قرآن اور سنت کو صحیح صحیح سمجھا جاسکے، کیونکہ یہ دونوں عربوں کی عربی زبان میں نازل ہوئے ہیں، اور کلام اہل عرب کے اسالیب میں ہیں۔ اصول فقہ کا علم بھی اس لئے ضروری ہے کہ احکام کے استنباط

(۱) المبسوط ۱۰/ ۱۸۶ طبع اول۔

اور تعارض کے موقع پر ترجیح سے کام لیتے ہوئے قواعد صحیحہ کی خلاف ورزی نہ کرے۔

یہ شرائط مجتہد مطلق کے لئے ہیں جو تمام مسائل فقہ میں اجتہاد کرنا چاہتا ہے۔

اجتہاد کے مراتب:

۶- اجتہاد کبھی مطلق ہوتا ہے، جیسے ائمہ اربعہ کا اجتہاد، اور کبھی غیر مطلق ہوتا ہے، اجتہاد کے مراتب میں مزید تفصیل ہے جس کے لئے اصولی ضمیمہ دیکھا جائے۔

اصولی حیثیت میں اجتہاد کا شرعی حکم:

۷- اجتہاد فرض کفایہ ہے، کہ نو پیش آمدہ مسائل کے لئے احکام کا استنباط مسلمانوں کے لئے ضروری ہے۔

اگر کسی مستحق اجتہاد شخص سے کسی نو پیش آمدہ مسئلہ کے بارے میں دریافت کیا جائے، اور کوئی دوسرا شخص اس کا اہل موجود نہ ہو، اور وقت ایسا تنگ ہو کہ اگر وہ شخص اجتہاد کے ذریعہ حکم نہ بتائے تو سائل کے ہاتھ سے پیش آمدہ مسئلہ نکل جانے کا اندیشہ ہو تو ایسی صورت میں اس شخص پر اجتہاد فرض عین ہے۔

کہا گیا ہے کہ اگر خود مجتہد کو مسئلہ درپیش آجائے اور اس مسئلہ میں اجتہاد کرنے کے لئے وقت بھی مہیا ہو تو اس وقت بھی اس پر اجتہاد کرنا فرض عین ہے۔

یہ رائے باقلانی، آمدی اور اکثر فقہاء کی ہے، دیگر علماء کی رائے میں اس کے لئے مطلقاً تقلید کی اجازت ہے، دوسرے علماء کے نزدیک مخصوص حالات میں جائز ہے (۱)۔

(۱) الاحکام للآمدی ۱۴۰/۳-۱۴۶۔

اجتہاد سے متعلق مسائل کی تفصیل اصولی ضمیمہ میں دیکھی جائے۔

فقہی حیثیت میں اجتہاد کا شرعی حکم:

۸- شرعی دلائل میں اجتہاد کے علاوہ ایک دوسرے قسم کے اجتہاد کا بھی فقہاء ذکر کرتے ہیں، جسکی ضرورت عبادات کے اندر اشتباہ کے موقع پر ایک مسلمان کو پیش آتی ہے۔

جیسے نماز میں قبلہ کا رخ معلوم کرنے کے لئے سمت قبلہ کی تعیین میں اجتہاد کا مسئلہ اس وقت پیش آتا ہے جب سمت قبلہ بتانے والا کوئی شخص موجود نہ ہو، اس موقع پر شرعاً معتبر دلائل کے ذریعہ معلوم کیا جائے گا، مثلاً ستاروں کے مقامات، سورج اور چاند کے مطالع، ہوا کے رخ وغیرہ کی مدد سے۔ ان امور کا تذکرہ مقدمات صلاۃ کے بیان میں قبلہ کی بحث میں فقہاء کرتے ہیں۔

اسی نوع کا اجتہاد اس مسئلہ میں ہے کہ پاک اور ناپاک کپڑے مل کر مشتبہ ہو جائیں، اور دوسرے کپڑے موجود نہ ہوں، یا پاک پانی ناپاک پانی سے مل جائے اور دوسرا پانی موجود نہ ہو، فقہاء ان مسائل کا تذکرہ نماز کے لئے شرط ازالہ نجاست کی بحث میں کرتے ہیں۔

اس ذیل میں اس شخص کا اجتہاد بھی ہے کہ جس کو کسی جگہ قید کردیا جائے جہاں اسے نماز یا روزہ کے اوقات کا علم نہ ہو سکے، اس کا ذکر روزہ کے باب میں آغاز ماہ کی بحث میں فقہاء کے یہاں ملتا ہے (۱)۔

(۱) نہایۃ المحتاج ۷۷/۱-۸۰، ۱۷۱/۳ طبع مصطفی الحلبی، المہذب ۸/۱-۹ طبع عیسی الحلبی، بدایۃ المجتہد ۹۹/۲ طبع الکلیات الازہریہ الہدایہ ۱۰۱/۳ طبع مصطفی الحلبی، کشاف القناع ۳۰۹/۱، ۲۷۷/۲ طبع انصار السنۃ۔

أجر

تعریف:

۱ - لفظ اُجر لغوی اعتبار سے " أجر یأجُرُ" اور "یأجِر" کا مصدر ہے، معنی ہے بدلہ دینا اور عمل کی جزا عطا کرنا۔

اور اجر اس مزدوری کا نام بھی ہے جو کسی عمل کے بدلہ میں دی جاتی ہے (۱)، اور اسی قبیل کا وہ اجر بھی ہے جو اللہ اپنے بندہ کو اس کے عمل صالح کے عوض دنیا میں دیتا ہے، جیسے مال، نیک نامی اور اولاد وغیرہ، اللہ تعالی کا ارشاد ہے: " وَآتَيْنَاهُ أَجْرَهُ فِي الدُّنْيَا" (۲) (اور ہم نے ان کو ان کا صلہ دنیا میں (بھی) دیا)، اور وہ نعمتیں بھی جو اللہ اپنے بندہ کو آخرت میں دے گا، نیز ارشاد ہے: "وَالشُّهَدَاءُ عِنْدَ رَبِّهِمْ لَهُمْ أَجْرُهُمْ وَنُورُهُمْ" (۳) (اور اپنے رب کے نزدیک وہ شہید ہیں، ان کے لئے ان کا اجر اور ان کا نور ہوگا)، اور ارشاد ہے: "وَإِنَّمَا تُوَفَّوْنَ أُجُورَكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ" (۴) (اور تم کو تمہاری پوری مزدوری تو بس قیامت ہی کے دن ملے گی)، اسی طرح انسان ایک دوسرے کو ان کے عمل کا عوض دیتا ہے وہ بھی اجر کہلاتا ہے، اللہ تعالی فرماتا ہے: "فَإِنْ أَرْضَعْنَ لَكُمْ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ" (۵) (پھر وہ لوگ تمہارے لئے رضاعت کریں تو تم انہیں ان کی اجرت دو)، قرآن نے عورت کے مہر کو اجر کا نام دیا ہے، ارشاد ہے: "يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِنَّا أَحْلَلْنَا لَكَ أَزْوَاجَكَ اللَّاتِي آتَيْتَ أُجُورَهُنَّ" (۱) (اے نبی ہم نے آپ کے لئے آپ کی (یہ) بیویاں حلال کی ہیں جن کو آپ ان کے مہر دے چکے ہیں)۔

اور اجر فقہاء کے نزدیک عمل کے عوض کے معنی میں ہے، چاہے وہ عوض اللہ کی طرف سے ہو یا بندوں کی طرف سے، جبکہ یہ معلوم ہے کہ اللہ کی طرف سے اجر اس کی عنایت ہے، اور اجر بدل منفعت کے معنی میں بھی ہے، چاہے وہ منفعت زمین کی ہو، جیسے رہائشی مکان، یا منفعت کسی منقول کی ہو، جیسے گاڑی کی سواری۔ ابو البقاء نے کلیات (۲) میں بعض لوگوں سے نقل کیا ہے کہ: "اجر اس موقع پر استعمال کیا جاتا ہے جب عقد یا قائم مقام عقد ہو، اور وہ نفع ہی کے اندر ہوتا ہے"۔

بحث کے مقامات:

۲ - عمل اور منفعت پر اجر کے مسائل کا تذکرہ اجارہ اور اجرت کے مباحث میں فقہاء کرتے ہیں۔

أجر المثل

دیکھئے: "اجارہ"۔

(۱) لسان العرب۔
(۲) سورۂ عنکبوت/ ۲۷۔
(۳) سورۂ حدید/ ۱۹۔
(۴) سورۂ آل عمران/ ۱۸۵۔
(۵) سورۂ طلاق/ ۶۔

(۱) سورۂ احزاب/ ۵۰۔
(۲) الکلیات ۱/ ۵۵ طبع دمشق۔

أجرد

تعریف:

۱- "الرجل الأجرد" لغت میں ایسے شخص کو کہتے ہیں جس کے جسم پر بال نہ ہو(۱)، ایسی عورت کو " المرأة الجرداء" کہتے ہیں۔

فقہاء کی اصطلاح میں اجرد ایسے شخص کو کہتے ہیں جس کے چہرہ پر بال نہ ہو، جب کہ داڑھی نکلنے کا وقت گذر چکا ہو، اس وقت سے پہلے ایسے شخص کو "أمرد" کہا جاتا ہے(۲)۔

اجمالی حکم:

۲- جو بچے قریب البلوغ ہوں، اور ابھی چہرہ پر بال نہ آئے ہوں انہیں امرد کہا جاتا ہے، اگر وہ خوب روبھی ہوں تو ان کی بابت فقہاء نے ان کے تحفظ اور فتنہ سے حفاظت کے پیش نظر مخصوص احکام متعین کئے ہیں جن میں باہم فقہاء کا اختلاف بھی ہے، مثلاً شہوت کی نظر سے ان کی جانب دیکھنے، تنہائی میں ان کے ساتھ اکٹھا ہونے اور چھونے کو حرام یا مکروہ قرار دیا گیا ہے (دیکھئے: أمرد)۔ اگر وقت آنے کے باوجود بال نہ نکلے ہوں تو ان کو أجرد کہا جاتا ہے، بعض فقہاء کی صراحت کے مطابق ان پر امرد کے احکام جاری نہیں ہوں گے، ابن عابدین نے امرد کی امامت کو مکروہ سمجھنے والے بعض فقہاء سے نقل کیا ہے کہ بال نکلنے کا وقت گذر جائے اور رخسار پر بال نہ آئے ہوں، ایسے لوگوں کے پیچھے نماز پڑھنے کو انہوں نے مکروہ نہیں سمجھا ہے(۱)۔

غیر حنفیہ کے یہاں اس بابت صراحت ہمیں نہیں ملی۔

---

(۱) لسان العرب۔

(۲) حاشیۃ القلیوبی ۳/۲۱۰۔

(۱) رد المحتار ۱/۳۷۸۔

اُجرۃ

تعریف:

۱ - اجرت کا لغوی اور شرعی مفہوم بدل منفعت ہے، یعنی عمل کے بدلہ میں اجیر کو جو کچھ دیا جاتا ہے، اور کسی سامان سے انتفاع کے عوض سامان کے مالک کو جو کچھ دیا جاتا ہے اسے اجرت، اجر، کراء اور کِروۃ (کاف پر زیر کے ساتھ) بھی کہا جاتا ہے، قاموس میں ہے: "النول جُعل السفينة" (کشتی کے کرایہ کو نول کہتے ہیں) اور اللسان میں ہے: "الأجرة، الإجارة اور الأُجارة" بطور اجر دی ہوئی شی کو کہتے ہیں، ان الفاظ کی جمع " اُجر" آتی ہے، جیسے "غرفة" کی جمع "غُرَف" ہے، اس کی دوسری جمع "اُجُرات" (جیم پر پیش اور زبر دونوں کے ساتھ) بھی آتی ہے (۱)۔

اجمالی حکم:

۲ - اجارہ میں بدل منفعت ہر وہ چیز ہوسکتی ہے جو بیع میں ثمن ہوسکتی ہے، چاہے وہ سامان ہو یا کوئی دوسری منفعت ہو، یا سکے ہوں چاہے وہ نقد ہوں یا ادھار، اور جو چیزیں بیع میں ثمن ہونے کی صلاحیت نہیں رکھتیں وہ کبھی اجارہ میں اجرت قرار پاسکتی ہیں جیسے منفعت، اور اس میں خمر وخنزیر وغیرہ اجرت بننے کی صلاحیت نہیں رکھتے مگر اہل ذمہ کے لئے۔

اور ضروری ہے کہ اجرت متعاقدین کو معلوم ہو اشارہ یا تعیین یا بیان کے ذریعہ، پس اجرت مجہولہ کے ساتھ عقد اجارہ صحیح نہیں ہے، اور نہ یہ صحیح ہے کہ دستکار کے ذریعہ تیار کرائے گئے سامان کا ایک حصہ یا عمل کے نتیجہ میں پیدا ہونے والی پیداوار کا کچھ حصہ اجرت قرار دیا جائے، جیسے وہ شخص جو بکرے کی کھال کھینچے اسے معاوضہ میں چمڑا دے دیا جائے۔

بعض حالات میں حاکم کی طرف سے مزدوروں کی اجرتوں کی شرح مقرر کردینا جائز ہوگا (۱)۔

اوپر ذکر کردہ ان بیشتر مسائل میں اختلاف وتفصیل ہے، جس کے لئے "اجارہ" کی بحث دیکھی جاسکتی ہے۔

بحث کے مقامات:

۳ - اجرت کے مسائل کا تذکرہ اجارہ کے ضمن میں بھی فقہاء کرتے ہیں۔

نیک اعمال پر اجرت لینے کی بحث اذان، حج اور جہاد کے ذیل میں آتی ہے، بٹوارہ پر اجرت لینے کی بحث باب القسمۃ میں ملتی ہے، اجرت پر رہن یا کفیل رکھنے کے مسائل رہن اور کفالت کے ابواب میں ملتے ہیں، اجرت کی تعیین کی بحث بیوع کے اندر تعیین نرخ کے ذیل میں آتی ہے، اور رہم مثل منفعت کو اجرت میں طے کرنے کا مسئلہ ربا اور بعض مباحث وقف میں آتا ہے۔

اُجرۃ المثل

دیکھئے: "اجارہ" اور "اُجرۃ"۔

---

(۱) المصباح، اللسان: مادہ (اَجر، کری، نول)۔

(۱) فتح القدیر ۷/ ۱۴۹ طبع بولاق ۱۳۱۷ھ، الفتاوی الہندیہ ۴/ ۴۱۲، نہایۃ المحتاج ۵/ ۲۶۳، ۲۶۴، الشرح الصغیر ۴/ ۱۸ اور اس کے بعد کے صفحات، طبع دار المعارف، بدایۃ المجتہد ۲/ ۲۲۸ طبع المعاہد ۱۳۵۳ھ، المغنی ۵/ ۴۰۴، ۴۱۵، ۴۴۹ طبع سوم۔

إجزاء

تعریف:

۱- لغت میں إجزاء کا معنی کافی ہونا اور بے نیاز کرنا ہے (۱)۔

اس کا شرعی مفہوم ہے: کسی فعل کا امر مطلوب کے لئے کافی ہوجانا اگر بغیر کسی اضافہ کے ہو۔

متعلقہ الفاظ:

جواز:

۲- إجزاء اور جواز میں یہ فرق ہے کہ مطلوب کی ادائیگی خواہ اضافہ کے بغیر ہو إجزاء ہے، جب کہ جواز کا اطلاق اس امر پر ہوتا ہے جو شرعاً ممنوع نہ ہو (۲)۔

حل:

إجزاء کبھی دوسرے پہلوؤں کے ساتھ ہوتا ہے، رہا حل تو ہر طرح کے شائبہ سے پاک إجزاء ہے، اسی لئے کبھی إجزاء کے ساتھ کراہت جمع ہوتی ہے، لیکن حل کے ساتھ بعض اطلاقات میں کراہت جمع نہیں ہوسکتی۔

(۱) لسان العرب لابن منظور، النہایۃ لابن الاثیر: مادہ (جزأ)۔
(۲) مسلم الثبوت فی ہامش المستصفی ۱/ ۱۰۴۔

اجمالی حکم اور بحث کے مقامات:

۳- وہ تصرف کہ جس کے ساتھ شرائط، ارکان اور واجبات بھی پائے جاتے ہوں تو حنابلہ کے نزدیک وہ کافی ہوگا، چنانچہ وضو کے اندر بغیر سنن و مستحبات کے محض فرائض کی بجا آوری کافی ہوگی۔

پانی سے طہارت کے اندر سات اقسام کے پانی میں سے کسی ایک پانی سے طہارت حاصل کرنا کافی ہوگا، خواہ طہارت کے لئے استعمال کیا گیا وہ پانی دوسرے کی ملکیت ہی ہو، یہ جمہور کا مسلک ہے، جیسا کہ فقہی کتب میں وضو کے باب میں مذکور ہے۔

ان کے علاوہ دیگر تفصیلات کتب فقہ میں دیکھی جاسکتی ہیں (۱)۔

(۱) الہدایہ ۱/ ۷۷ طبع البابی الحلبی، مغنی المحتاج ۱/ ۵۴، ۷۱، ۳، جواہر الاکلیل ۱/ ۵۵ طبع مطبعہ عباس، المغنی ۲/ ۱۴۸، ۵۸۷، ابن عابدین ۲/ ۲۲ طبع اول بولاق۔

تراجم فقہاء

جلد ۱ میں آنے والے فقہاء کا مختصر تعارف

الف

الآمدی (۵۵۱-۶۳۱ھ)

یہ علی بن ابوعلی بن محمد بن سالم ثعلبی (لأ علام میں "تغلبی" ہے، جو وہم ہے)، ابو الحسن سیف الدین آمدی ہیں۔ دیار بکر کے قصبہ "آمد" میں پیدا ہوئے، علم اصول کے ماہر ومحقق تھے۔ پہلے حنبلی تھے بعد میں شافعی مسلک اختیار کیا۔ بغداد آئے اور وہاں بہت سے علوم پڑھے، ابو القاسم بن فضلان شافعی کی صحبت اختیار کی، اختلاف علماء کے باب میں کمال پیدا کیا، کلام وعقیدہ، اصول فقہ، فلسفہ اور معقولات جیسے مختلف علوم میں مہارت حاصل کی، یہاں تک کہ حضرت عزؒ بن عبدالسلام نے آپ کی مہارت کی شہادت دی۔ دیار مصر پہنچے اور پڑھانے کا سلسلہ شروع فرمایا، امام شافعی کی فقہ کے درس کی بنیا ڈالی اور ایک جماعت تیار کی۔ کچھ فقہاء کو آپ سے حسد ہوگیا اور آپ کی طرف عقیدہ کی خرابی، صفات باری کے انکار اور فلاسفہ کے مذہب کو اختیار کرنے کی نسبت کردی گئی، اس لئے آپ نے مصر کو خیر باد کہا اور ملک شام چلے آئے، وہیں دمشق میں آپ نے وفات پائی۔

بعض تصانیف: "الإحکام في أصول الأحکام"، "أبکار الأفکار" علم کلام میں، اور "لباب الألباب"۔

[لأ علام للزرکلی ۵/۱۵۳؛ طبقات الشافعیہ للسبکی ۵/۱۲۹-۱۳۰]

ابراہیم الباجوری:

دیکھئے: البیجوری۔

ابراہیم النخعی (۴۶-۹۶ھ)

یہ ابراہیم بن یزید بن قیس بن اسود نخعی ہیں، کنیت ابوعمران ہے، یمن کے قبیلہ "مذحج" سے تعلق تھا، اہل کوفہ میں شمار ہوتا ہے، آپ اکابر تابعین میں سے ہیں، آخری دور کے چند صحابۂ کرامؓ کو پایا، بڑے فقہا میں آپ کا مقام ہے۔ ابراہیم نخعی کے بارے میں صفدی کا قول ہے کہ وہ "فقیہ عراق" ہیں۔ آپ سے حماد بن ابی سلیمان اور سماک بن حرب وغیرہ نے استفادہ کیا۔

[تذکرۃ الحفاظ ۱/۷۰؛ لأ علام للزرکلی ۱/۷۶؛ طبقات ابن سعد ۶/۱۸۸-۱۹۹]

ابن ابی زید (۳۱۰-۳۸۶ھ)

یہ عبداللہ بن عبدالرحمٰن نفزاوی، قیروانی ہیں، کنیت ابومحمد ہے، فقہ کے ماہر اور مفسر قرآن تھے، قیروان کے مشاہیر میں سے تھے، آپ کی ولادت، نشوونما اور وفات سب قیروان ہی میں ہوئی۔

اپنے زمانے کے مالکی المسلک حضرات کے امام و پیشوا تھے۔ "قطب المذہب" اور "مالک اصغر" ان کا لقب تھا۔ ان کے متعلق ذہبی نے کہا: عقیدہ میں سلف کے مسلک پر کاربند تھے، وہ تاویل نہیں کیا کرتے تھے۔

بعض تصانیف: "کتاب النوادر والزیادات"، "مختصر المدونۃ" اور "کتاب الرسالۃ"۔

[معجم المؤلفین ۶/۷۳؛ لأ علام للزرکلی ۴/۲۳۰؛ شذرات الذہب ۳/۱۳۱]

ابن ابی لیلیٰ (۷۴-۱۴۸ھ)

یہ محمد بن عبد الرحمٰن بن ابی لیلیٰ یسار (اور ایک قول: داؤد) بن بلال ہیں، انصاری ہیں، کوفہ کے باشندہ تھے، اصحاب رائے فقہاء میں سے ہیں، بنی امیہ کے عہد میں ۳۳/ سال تک عہدہ قضا پر مامور رہے، اس کے بعد بنوعباس کے دور میں بھی قاضی رہے، امام ابوحنیفہ اور دیگر حضرات کے ساتھ آپ کے بہت سے واقعات بھی ہیں۔

[الزرکلی؛ التہذیب ۹/۳۰۱؛ الوافی بالوفیات ۳/۲۲۱]

ابن ابی موسیٰ (۳۴۵-۴۲۸ھ)

یہ محمد بن احمد بن ابی موسیٰ ہاشمی ہیں، ابوعلی کنیت تھی، قاضی ہیں، علماء حنابلہ میں سے تھے، پیدائش ووفات دونوں ہی بغداد میں ہوئیں، عباسی خلیفہ قادر باللہ اور قائم بأمر اللہ دونوں کے نزدیک مقبول تھے، جامع منصور میں آپ کی علمی مجلس منعقد ہوا کرتی تھی، امام احمد بن حنبل کی تعظیم واحترام کرنے والے تھے۔

بعض تصانیف: فقہ میں "الارشاد" اور "شرح کتاب الخرقی" ہے۔

[طبقات الحنابلہ ۲/ ۱۸۲-۱۸۶؛ لأعلام للزرکلی ۸/ ۲۰۵]

ابن بطال (-۴۴۹ھ)

یہ علی بن خلف بن عبد الملک بن بطال ہیں، "لجام" سے مشہور ہیں۔ حدیث کے بڑے عالم تھے قرطبہ کی سرزمین سے تعلق تھا، مالکی فقیہ ہیں، اندلس کے "بنو بطال" اصل میں یمن کے رہنے والے تھے، ابن حجر نے "فتح الباری" میں صاحب ترجمہ (ابن بطال) کی کتاب "شرح البخاری" سے کثرت سے نقل کیا ہے۔

حدیث میں "الاعتصام" بھی آپ کی تصنیف ہے۔

[لأعلام للزرکلی ۵/ ۹۶؛ شذرات الذہب ۳/ ۲۸۳؛ معجم المؤلفین ۷/ ۸۷؛ شجرۃ النور الزکیہ/ص ۱۱۵]

ابن بطہ (۳۰۴-۳۸۷ھ)

یہ عبید اللہ بن محمد بن العکبری ہیں، کنیت ابوعبد اللہ تھی، بغداد کے ایک گاؤں "عکبرا" کے رہنے والے ہیں، حنبلی فقہ کے ماہر، محدث، متکلم اور کثیر التصانیف بھی تھے، مکہ، سرحدی علاقے اور بصرہ کے اسفار کئے، ممتاز علماء مذہب کی ایک بڑی جماعت نے ان کی صحبت اختیار کی۔

بعض تصانیف: آپ کی تصانیف ۱۰۰/ سے متجاوز ہیں، جن میں سے "الإبانة في أصول الديانة"، "الإبانة الصغرى"، "صلاة الجماعة" نیز "تحريم الخمر" ہیں۔

[طبقات الحنابلہ: لأبی یعلی/ص ۳۴۶؛ شذرات الذہب ۳/ ۱۲۲؛ معجم المؤلفین ۶/ ۲۴۵]

ابن بُکَیر (۱۵۴، بعض کے نزدیک ۱۵۴-۲۳۱، بعض کے نزدیک ۲۳۲ھ)

یہ یحییٰ بن عبداللہ بن بکیر ابو زکریا ہیں، ولاء کے اعتبار سے مخزومی قریشی ہیں، اہل مصر سے تھے، وہاں ان کو اپنے زمانہ کے فقیہ الفقہاء کا درجہ حاصل تھا، محدث تھے، امام مالک سے خود ان کی مؤطا سماعت کی۔ ابن حبان نے "الثقات" میں آپ کا ذکر کیا ہے، مگر نسائی نے آپ کی تضعیف کی ہے۔

[ترتیب المدارک وتقریب المسالک ۲/ ۵۲۸؛ تہذیب التہذیب ۱۱/ ۲۳۷؛ لأعلام للزرکلی ۹/ ۱۹۱]

ابن الترکمانی (۶۸۳-۷۵۰ھ)

یہ علی بن عثمان بن ابراہیم ماردینی، ابو الحسن، علاء الدین ہیں، ابن ترکمانی سے مشہور رہیں، آپ مصری ہیں، حنفی مسلک کے قاضی تھے، اپنے وقت کے امام، بڑے عالم، محقق، باریک بیں، فقیہ اور اصول کے ماہر تھے، آپ افتاء وتدریس کا مشغلہ رکھتے تھے، نیز آپ نے تصنیفی کام بھی کیا، مصر میں حنفیہ کی مسند قضاء پر فائز ہوئے۔

بعض تصانیف: "الكفاية في مختصر الهداية"، "مقدمة في أصول الفقه" اور "تخريج أحاديث الهداية"۔

[الفوائد البہیہ رص ۱۲۳؛ النجوم الزاہرۃ ۲۴۶/۱۰؛ الأعلام للزرکلی ۱۲۵/۵]

ابن تیمیہ (۶۶۱-۷۲۸ھ)

یہ احمد بن عبد الحلیم بن عبد السلام بن تیمیہ حرانی، دمشقی ہیں، تقی الدین لقب ہے، امام شیخ الاسلام کے خطاب سے سرفراز ہوئے، حنبلی تھے، حران میں ولادت ہوئی، آپ کے والد آپ کو دمشق لے گئے جہاں آپ نے کمال پیدا کیا اور خوب شہرت حاصل ہوئی۔ اپنے بعض فتووں کے باعث مصر میں دو دفعہ نظر بند کئے گئے، قلعۂ دمشق میں حالت اسیری میں انتقال فرمایا۔ آپ دینی اصلاح کے عظیم داعی تھے، علم تفسیر، عقائد اور اصول میں اللہ کی ایک نشانی تھے، بڑے فصیح اللسان اور کثیر التصانیف تھے۔

بعض تصانیف: "السياسة الشرعية"، "منهاج السنة"، نیز آپ کے فتاویٰ حال ہی میں ریاض سے ۳۵ جلدوں میں شائع ہوئے ہیں۔

[الأعلام للزرکلی ۱۴۰/۱؛ الدرر الکامنہ ۱۴۴/۱؛ البدایہ والنہایہ ۱۳۵/۱۴]

ابن جُرَیج (۸۰-۱۵۰ھ)

یہ عبد الملک بن عبد العزیز بن جریج ہیں، کنیت ابو الولید ہے، رومی الاصل اور موالی قریش میں سے تھے، فقیہ حرم (مکی) کا خطاب آپ کو دیا گیا۔ عطاء اور مجاہد جیسے تابعین سے استفادہ کیا، آپ علم حدیث میں ثقہ مانے جاتے ہیں، اور آپ پہلے شخص ہیں جنہوں نے مکہ مکرمہ میں کتابوں کی تصنیف کا سلسلہ جاری فرمایا۔

[تذکرۃ الحفاظ ۱۶۰/۱؛ الأعلام ۳۰۵/۴؛ تاریخ بغداد ۴۰۰/۱۰]

ابن جزی مالکی (۶۹۳-۷۴۱ھ)

یہ محمد بن احمد بن جزی الکلبی ہیں، کنیت ابو القاسم ہے، اندلس کے شہر غرناطہ کے رہنے والے تھے، ابن الشاط وغیرہ سے سماعت کی، اور ان سے لسان الدین بن خطیب وغیرہ نے کسب فیض کیا۔ فقیہ واصولی تھے اور مسلکاً مالکی تھے، اور بعض علوم سے واقفیت رکھتے تھے۔

بعض تصانیف: "القوانين الفقهية في تلخيص مذهب المالكية"، "التنبيه على مذهب الشافعية و الحنفية و الحنابلة" اور "تقريب الوصول إلى علم الأصول" ہیں۔

[شجرۃ النور الزکیہ رص ۲۱۳؛ الأعلام للزرکلی ۲۲۱/۶؛ معجم المؤلفین ۱۱/۹]

ابن الحاجب (۵۹۰-۶۴۶ھ)

یہ عثمان بن عمر ابو بکر بن یونس ہیں، ابن الحاجب سے شہرت پائی، (ابو عمرو، جمال الدین بھی کہلاتے ہیں)، کرد نسل سے تعلق تھا، اِسنا (مصر میں دریائے نیل کا ساحلی شہر) میں پیدائش ہوئی، قاہرہ میں

پرورش پائی، دمشق میں سلسلہ تدریس شروع کیا اور بعض مالکی مسلک کے شاگرد تیار کئے، بعد میں مصر واپس ہوئے اور وہیں مستقل سکونت اختیار کرلی، عربی زبان کے ممتاز علماء اور ممتاز فقہائے مالکیہ میں آپ کا شمار ہوتا ہے، علوم اصول کے ماہر تھے، امام مالک بن أنس کے مذہب میں کامل دستگاہ رکھتے تھے، آپ ثقہ و حجت متواضع اور پاکدامن تھے۔

بعض تصانیف: "مختصر الفقه"، "منتهى السول والأمل فى علمى الأصول والجدل" اصول فقہ میں، اور "جامع الأمهات" فقہ مالکی میں۔

[الدیباج المذہب رص ۱۸۹: معجم المؤلفین ۶/ ۲۶۵: لأعلام ۴/ ۳۷۴]

ابن حبیب (۱۸۴-۲۳۸ھ)

یہ عبد الملک بن حبیب بن سلیمان سلمی ہیں، عباس بن مرداس کی اولاد میں سے ہیں، اندلس کے ممتاز عالم تھے، فقہ مالکی میں بہت اونچا مقام حاصل تھا، ادیب ومؤرخ بھی تھے، وہ "البیرہ" میں پیدا ہوئے، قرطبہ میں سکونت اختیار کی۔ صاحب "الدیباج" نے لکھا ہے: "وہ مالکی مذہب کی فقہ کے حافظ تھے، اور اس میں ید طولی حاصل تھا، لیکن انہیں حدیث کا علم نہ تھا اور نہ ہی وہ صحیح کو ضعیف سے ممتاز کر سکتے تھے۔ ابن عبد البران کو جھوٹا قرار دیتے ہیں۔ ابن وضاح ان کو ناپسند کرتے تھے یحیون فرماتے ہیں: وہ دنیا دار عالم تھے"۔

بعض تصانیف: "حروب الإسلام"، "طبقات الفقهاء"، "التابعين"، "الواضحة" سنن وفقہ میں، اور "الفرائض"، "الورع" اور "الرغائب والرهائب"۔

[الدیباج المذہب رص ۱۵۴: میزان الاعتدال ۲/ ۱۴۸: نفح الطیب ۱/ ۳۳۱: لأعلام للزرکلی ۴/ ۳۰۲]

ابن حجر الہیتمی (۹۰۹-۹۷۳ھ)

یہ احمد بن حجر ہیتمی (اور بعض کے نزدیک "ہیثمی" ثاء سے) سعدی، انصاری، شہاب الدین ابو العباس ہیں۔ مصر میں "ابو الہیثم" نامی محلّہ میں پیدائش ہوئی، تربیت وتعلیم وہیں ہوئی، شافعی فقیہ تھے، بہت سے علوم سے حصہ وافر پایا تھا، جامع ازہر میں تحصیل علم کیا، اس کے بعد مکہ منتقل ہوئے، اور وہیں اپنی کتابیں تصنیف فرمائیں اور وہیں وفات پائی، تمام علوم میں اور بالخصوص فقہ شافعی میں دستگاہ رکھتے تھے۔

بعض تصانیف: "تحفة المحتاج شرح المنهاج"، "الإيعاب شرح العباب المحيط بمعظم نصوص الشافعية والأصحاب"، "الصواعق المحرقة فى الرد على أهل البدع والزندقة" اور "إتحاف أهل الإسلام بخصوصيات الصيام"۔

[البدر الطالع ۱/ ۱۰۹: معجم المؤلفین ۲/ ۱۵۲: لأعلام للزرکلی ۱/ ۲۲۳]

ابن حزم (۳۸۴-۴۵۶ھ)

یہ علی بن احمد بن سعید بن حزم ظاہری ہیں، کنیت ابو محمد تھی، اپنے وقت کے اندلس کے ممتاز عالم تھے، آپ کے آباء واجداد فارسی تھے، آپ کے اسلاف میں سے سب سے پہلے آپ کے جد امجد یزید نے اسلام قبول کیا جو یزید بن ابی سفیانؓ کے مولی تھے، پہلے آپ کے ذمہ وزارت وانتظام مملکت جیسے امور تھے، پھر انہیں چھوڑ کر تصنیف ومطالعہ میں مشغول ہوگئے، آپ فقیہ، حافظ حدیث تھے، کتاب وسنت سے اہل ظاہر کے طریقہ پر احکام ومسائل استنباط

فرماتے تھے، لوگوں کے ساتھ رواداری بالکل نہیں برتتے تھے، حتیٰ کہ آپ کی زبان کو "حجاج کی تلوار" سے تشبیہ دی جانے لگی، حکام نے آپ کو ملک بدر کردیا یہاں تک کہ اپنے شہر سے دور ہی آپ نے رحلت فرمائی۔ کثیر التصانیف تھے، بہت سے فقہاء کو آپ سے دشمنی ہوگئی تھی جس کی وجہ سے آپ کی کچھ تصنیفات پھاڑ ڈالی گئیں۔

بعض تصانیف: "المحلى" فقہ میں، "الإحكام في أصول الأحكام" اصول فقہ میں، اور "طوق الحمامة" ادب میں۔

[الأعلام للزركلي ٥/٥٩؛ ابن حزم الاندلسی لسعید الافغانی؛ المغرب في حلى المغرب ص ٣٦٤]

ابن حنبل: یہ امام احمد بن محمد بن حنبل ہیں۔

دیکھئے: احمد۔

ابن الخطیب:

دیکھئے: الرازی۔

ابن راشد (٧٣١ھ میں باحیات تھے)

یہ محمد بن عبد اللہ بن راشد القفصی البکری ہیں، ابن راشد کے نام سے مشہور ہیں، مالکی فقیہ ہیں، ادیب ہونے کے ساتھ ساتھ تمام علوم میں دستگاہ رکھتے تھے۔ تونس میں سکونت اختیار کی، پھر مشرق کا سفر کیا، ابن دقیق العید اور قرافی سے کسب علوم کیا، اپنے شہر کے مسند قضاء کو زینت بخشی، اور تونس ہی میں وفات پائی۔

بعض تصانیف: "الشهاب الثاقب في شرح مختصر ابن الحاجب" فقہ میں، اور "المُذهب في ضبط قواعد المذهب"، "النظم البديع في اختصار التفريع"، "نخبة الواصل في شرح الحاصل" اصول فقہ میں، نیز سات ضخیم جلدوں میں "الفائق في معرفة الأحكام"۔

[الدیباج المذہب ص ٣٣٤-٣٣٦؛ نیل الابتہاج ٢٣٥، ٢٣٦؛ معجم المؤلفین ١٠/٢١٤؛ الأعلام ٧/١١١-١١٢]

ابن راہویہ: یہ اسحاق بن ابراہیم بن مخلد ہیں۔

دیکھئے: اسحاق بن راہویہ۔

ابن رجاء العکبری:

دیکھئے: ابوحفص العکبری۔

ابن رجب (٧٣٦-٧٩٥ھ)

یہ عبد الرحمٰن بن احمد بن رجب حنبلی ہیں، ابو الفرج کنیت ہے، زین الدین نیز جمال الدین لقب ہے، بغداد میں پیدائش ہوئی، اور دمشق میں انتقال فرمایا، علماء حنابلہ میں سے تھے، محدث، حافظ، فقیہ، اصولی اور مؤرخ بھی تھے، فن حدیث میں ایسا کمال پیدا کیا کہ علل اور طرق حدیث میں اپنے عہد کے سب سے بڑے عالم کہلانے لگے، ان کے بیشتر حنبلی شاگردوں نے ان سے ہی ان علوم کو حاصل کیا تھا۔

بعض تصانیف: "تقرير القواعد وتحرير الفوائد" فقہ میں جو قواعد ابن رجب سے مشہور ہے، "جامع العلوم و الحكم" جو "الأربعين النووية" کی شرح ہے، "شرح سنن الترمذي" اور اس کے ساتھ "شرح العلل"، جو آخری ابواب کی شرح پر مشتمل ہے، اور "ذيل طبقات الحنابلة"۔

[الدرر الکامنہ ٢/٣٢١؛ شذرات الذہب ٦/٣٣٩؛ معجم المؤلفین ٥/١١٨]

ابن رشد (الجد) (۴۵۰-۵۲۰ھ)

یہ محمد بن احمد بن رشد ہیں، ابو الولید کنیت ہے، قرطبہ میں اپنے مسلک کے قاضی تھے، قرطبہ ہی میں پیدائش اور وفات دونوں ہوئیں، مالکیہ کے مشہور علماء میں سے تھے، یہ مشہور فلسفی ابن رشد کے دادا ہیں۔

بعض تصانیف: "المقدمات الممهدات لمدونة مالک"، "البیان والتحصیل" فقہ میں، "مختصر شرح معانی الآثار للطحاوی" اور "اختصار المبسوطة"۔

[الأعلام للزرکلی؛ الصلة ص ۵۱۸؛ الدیباج ص ۳۷۸]

ابن رشد (الحفید) (۵۲۰-۵۹۵ھ)

یہ محمد بن احمد بن محمد بن رشد ہے، کنیت ابو الولید ہے، مالکی فقیہ، فلسفی اور طبیب تھے، اندلس کے شہر قرطبہ کے باشندہ تھے، آپ نے ارسطو کے فلسفہ کی طرف توجہ کی، اس کا عربی زبان میں ترجمہ کیا، اور اس پر اپنی جانب سے خوب اضافہ بھی فرمایا، آپ پر بد دین اور زندیق ہونے کا الزام لگایا گیا، اس لئے مراکش جلا وطنی عمل میں آئی، آپ کی بعض تالیفات کو نذر آتش بھی کیا گیا، مراکش میں انتقال ہوا اور قرطبہ میں تدفین ہوئی۔ ابن ابار کہتے ہیں: "طبی مسائل میں بھی لوگ ان سے اس طرح رجوع کیا کرتے تھے جس طرح کہ فقہی فتووں کے لئے ان سے رجوع کیا جاتا تھا"۔ چونکہ ان کے دادا کو بھی "ابن رشد" کے نام سے موسوم کیا جاتا تھا، اس لئے دادا کے ساتھ "الجد" کا لفظ ذکر کرتے ہیں اور ان کو "الحفید" (پوتا) کے ساتھ یاد کیا جاتا ہے تاکہ دونوں میں امتیاز ہو جائے۔

بعض تصانیف: "فصل المقال فی مابین الحکمة والشریعة من الاتصال"، "تہافت التہافت" فلسفہ میں، "الکلیات" طب میں، "بدایة المجتهد و نهایة المقتصد" فقہ میں، اور "حرکت فلک" کے موضوع پر ایک رسالہ ہے۔

[الأعلام للزرکلی ۶/۲۱۳؛ التکملة لابن الأبار ۱/۲۶۹؛ شذرات الذہب ۴/۳۲۰]

ابن الزبیر:

دیکھئے: عبداللہ بن الزبیر۔

ابن سُرَیج (۲۴۹-۳۰۶ھ)

یہ احمد بن عمر بن سریج بغدادی ہیں، "باز اشہب" کے لقب سے ملقب تھے، اپنے زمانہ کے شافعی فقیہ تھے، آپ کی ولادت ووفات بغداد میں ہوئی، آپ کی تقریباً چار سو تصانیف ہیں، شیراز کی مسند قضا پر فائز ہوئے پھر معزول کر دیئے گئے، اس کے بعد قاضی القضاۃ کا منصب پیش کیا گیا تو آپ نے اس کو ٹھکرا دیا، مسلک شافعی کے فروغ پر کمربستہ ہوئے اور اس کو بہت سارے شہروں میں پھیلایا۔ بعض علماء نے آپ کو تیسری صدی کا مجدد مانا ہے۔ محمد بن داؤد ظاہری کا آپ نے بہت رد کیا اور ان سے کافی مناظرے ہوئے۔ بعض اہل علم ان کو امام شافعی کے تمام اصحاب پر فضیلت دیتے ہیں یہاں تک کہ مزنی پر بھی۔

بعض تصانیف: "الانتصار"، "الأقسام والخصال" فقہ شافعی کی جزئیات میں، اور "الودائع لنصوص الشرائع"۔

[طبقات الشافعیہ ۲/۸۷؛ الأعلام للزرکلی ۱/۱۷۸؛ البدایہ والنہایہ ۱۱/۱۲۹]

ابن السمعانی (۴۲۶-۴۸۹ھ)

یہ منصور بن محمد عبد الجبار ہیں، کنیت ابو المظفر ہے، ابن سمعانی کے نام سے مشہور ہوئے، اہل مرو سے ہیں، یہ فقیہ و اصولی، مفسر، محدث اور علم کلام کے ماہر تھے، اپنے والد سے فقہ حنفی حاصل کر کے فضل وکمال پیدا کیا، پھر بغداد آئے اور وہاں سے حجاز پہنچے، اور جب خراسان لوٹے تو "مرو" میں داخل ہوکر مستقل قیام کا عزم کیا، امام ابوحنیفہ کا مذہب چھوڑ کر کسی خاص وجہ سے امام شافعی کی تقلید اختیار کرلی، جس کی وجہ سے عوام ان کے خلاف برگشتہ ہوگئی، لہذا انہوں نے طوس کا رخ کیا، پھر نیشاپور چلے گئے۔

بعض تصانیف: "القواطع في أصول الفقه"، "البرهان" اختلاف علماء کے باب میں جو تقریباً ایک ہزار اختلافی مسائل پر مشتمل ہے، اور "تفسير القرآن"۔

[طبقات الشافعیہ لابن السبکی ۴/۲۱؛ النجوم الزاہرۃ ۵/۱۶۰؛ معجم المؤلفین ۱۳/۲۰]

ابن سیرین (۳۳-۱۱۰ھ)

یہ محمد بن سیرین بصری ہیں، رشتۂ ولاء سے انصاری ہیں، کنیت ابوبکر تھی، آپ تابعی ہیں، ولادت اور وفات دونوں ہی بصرہ میں ہوئیں، بحیثیت پارچہ فروش نشو ونما پائی اور ساتھ میں فقہ کی تحصیل فرمائی۔ ان کے والد انس بن مالکؓ کے آزاد کردہ غلام تھے، پھر وہ خود بھی حضرت انسؓ کے یہاں فارس میں منشی تھے۔ بصرہ میں اپنے وقت کے علوم دین کے امام تھے۔ آپ نے انس بن مالکؓ، زید بن ثابتؓ، حسن بن علیؓ وغیرہ صحابہ سے حدیث کی روایت کی ہے، تقویٰ اور تعبیر رؤیا کی وجہ سے مشہور ہوئے۔ ابن سعد کا کہنا ہے: "پورے بصرہ میں آپ سے بڑا کوئی قضا کا ماہر نہ تھا۔

بعض تصانیف: "تعبير الرؤيا" نامی کتاب آپ سے منسوب ہے۔

[الأعلام للزرکلی؛ تہذیب التہذیب ۹/۲۱۴؛ تاریخ بغداد ۵/۳۳۱؛ تہذیب الأسماء واللغات ۱/۸۲]

ابن شاس (؟-۶۱۶ھ)

یہ عبد اللہ بن محمد بن نجم بن شاس ہیں، لقب نجم الدین ہے، دمیاط کے رہنے والے ہیں، مصر میں مالکی مسلک کے شیخ وقت تھے، وہ بڑے ائمہ میں سے تھے۔ حافظ منذری نے آپ سے کسب فیض کیا ہے، آپ کی وفات ان دنوں ہوئی جبکہ عیسائیوں نے دمیاط کا محاصرہ کر رکھا تھا اور آپ مصروف جہاد تھے۔

بعض تصانیف: "الجواهر الثمينة في مذهب عالم المدينة" فقہ میں، ابن حاجب نے اس کا اختصار کیا ہے۔

[شجرۃ النور رص ۱۶۵، اور اس میں آپ کی وفات ۶۱۰ھ مذکور ہے؛ الأعلام للزرکلی ۴/۲۶۹؛ شذرات الذہب ۵/۶۹، اور اس میں بھی وفات ۶۱۰ھ مذکور ہے]

ابن شعبان (؟-۳۵۵ھ)

یہ محمد بن قاسم بن شعبان ہیں، ابن القرطی سے مشہور ہوئے، حضرت عمار بن یاسرؓ کی اولاد سے ہیں، مصر میں اپنے وقت کے چوٹی کے فقہاء مالکیہ میں سے تھے اور مذہب امام مالک کے سب سے بڑے حافظ تھے، اور دیگر علوم میں بھی بڑا کمال حاصل تھا۔ صاحب "الدیباج" نے قابسی کے حوالہ سے نقل کیا ہے کہ وہ لین الفقہ (فقہ میں کمزور) تھے، آپ کی تصانیف میں امام مالک سے منقول عجیب باتیں ملتی ہیں، اسی طرح غیر معروف اقوال بھی جو ایسی شخصیات سے منسوب ہیں جن کی امام مالک کے ساتھ مصاحبت مشہور بھی نہیں

ہے، اور نہ ہی ان اقوال کو ان کے ثقہ شاگرد روایت کرتے ہیں اور نہ ان کا مذہب قرار پائے ہیں۔

بعض تصانیف: "الزاهی" فقہ میں، ایک کتاب احکام القرآن کے موضوع پر ہے، "مختصر ما ليس في المختصر"، ایک کتاب مناقب امام مالک پر ہے، نیز "النوادر" اور "الأشراط" ہے۔

[شجرة النور الزکیہ رص ۸۰: الدیباج المذہب رص ۲۴۸۔ ۲۴۹؛ معجم المؤلفین ۱۱/ ۱۴۰]

ابن شہاب: یہ محمد بن مسلم بن شہاب الزہری ہیں۔
دیکھئے: الزہری۔

ابن الصلاح (۵۷۷-۶۴۳ھ)

یہ عثمان بن عبدالرحمٰن بن موسیٰ تقی الدین ہیں، کنیت ابوعمرو ہے، ''ابن الصلاح'' کے نام سے مشہور ہیں، نسلاً کردی اور ''شہرزور'' کے باشندے تھے (جو'' اربل'' اور ''ہمدان'' کے درمیان پہاڑوں میں پھیلے ہوئے وسیع علاقہ میں واقع ہے جس میں تمام کرد لوگ رہتے ہیں)، آپ علماء شافعیہ میں سے تھے، فقہ، حدیث اور دیگر علوم میں امام وقت تھے۔ علم حدیث میں اگر مطلق ''شیخ'' بولا جائے تو مراد آپ ہی ہوتے ہیں۔ تفسیر، اصول اور فن نحو میں ید طولیٰ حاصل تھا، سب سے پہلے اپنے والد ''الصلاح'' سے فقہ حاصل کیا، پھر موصل کی جانب ہجرت اختیار کی، وہاں سے ملک شام واپس ہوئے اور کئی مدارس میں درس وتدریس کے فرائض انجام دیئے۔

بعض تصانیف: "مشكل الوسيط"، جو ایک ضخیم جلد میں ہے، "الفتاویٰ" اور ''علم الحديث'' جو "مقدمة ابن الصلاح" کے نام سے معروف ہے۔

[شذرات الذهب ۵/ ۲۲۱: طبقات الشافعية لابن ہدایہ رص ۸۴؛ معجم المؤلفین ۶/ ۲۵۷]

ابن عابدین (۱۱۹۸-۱۲۵۲ھ)

یہ محمد امین بن عمر بن عبدالعزیز عابدین دمشقی ہیں، دیار ملک شام کے فقیہ تھے، حنفی مسلک کے امام وقت تھے۔ ''ردالمختار علی الدرالمختار'' (پانچ جلدوں میں) جو حاشیہ ابن عابدین کے نام سے مشہور ہے، کے مصنف ہیں، آپ کے فرزند محمد علاء الدین (۱۲۴۴-۱۳۰۶ھ) بھی ''ابن عابدین'' ہی کے نام سے مشہور تھے، انہوں نے اپنے والد کے مذکورہ حاشیہ کی تکمیل کے طور پر ''قرة عیون الاخیار'' تحریر کی۔

بعض تصانیف: "العقود الدرية فی تنقيح الفتاوى الحامدية"، "نسمات الأسحار على شرح المنار" اصول کے موضوع پر، نیز ''حواشی علی تفسير البيضاوی'' اور ''مجموعة رسائل''۔

[الأعلام للزرکلی ۶/ ۲۶۷: مقدمہ ''تکملة حاشیہ ابن عابدین الموسوم قرة عیون الاخیار'' طبع عیسی الحلبی رص ۶-۱۱]

ابن عباس (۳ق ھ-۶۸ھ)

یہ عبداللہ بن عباس بن عبدالمطلب ہیں، نسبت قریشی ہاشمی اور لقب ''حبر الامة'' اور ''ترجمان القرآن'' ہے، بچپن ہی میں قبولیت اسلام سے مشرف ہوئے، فتح مکہ کے بعد نبی ﷺ کی صحبت لازم کرلی اور آپ ﷺ سے احادیث نقل کیں، خلفاء ان کی بہت عزت کرتے تھے۔ حضرت علیؓ کی معیت میں معرکہ جمل وصفین میں شریک ہوئے، آخری مرحلہ زندگی میں بینائی جاتی رہی تھی، وہ علم کی نشر واشاعت کی خاطر مجلس منعقد کرتے تھے، چنانچہ فقہ کے لئے ایک

دن تفسیر کے لئے ایک دن، مغازی کے لئے ایک دن، شاعری کے لئے ایک دن اور عرب کے حالات وواقعات کے لئے ایک دن مقرر فرماتے۔ طائف میں رحلت فرمائی۔

[الأعلام للزرکلی؛ الإصابہ؛ نسب قریش/ص ۲۶]

ابن عبدالحکم (۱۵۵-۲۱۴ھ)

یہ عبداللہ بن عبدالحکم بن اعین بن لیث ہیں، مصر کے فقیہ، اور امام مالک کے بلند پایہ تلامذہ میں سے ہیں، اشہب کے بعد فقہ مالکی کی ریاست انہیں کے حصہ میں آئی، وہ امام شافعی کے دوست تھے، امام شافعی مصر میں آپ ہی کے پاس ٹھہرے اور وہیں وفات بھی پائی۔ آپ نے امام شافعی کی کتابوں کی بھی روایت کی ہے۔

بعض تصانیف: "المختصرالكبير"، "سيرة عمر بن عبد العزيز" اور "المناسک"۔

آپ کے والد عبدالحکم نے بھی امام مالک سے استفادہ کیا تھا، اور آپ کے صاحبزادے محمد (متوفی ۲۶۸ھ) اور عبدالرحمٰن (متوفی ۲۵۷ھ) اور عبدالحکم (متوفی ۲۳۷ھ) ہیں۔

اور عبداللہ کے صاحبزادے بھی کبار فقہاء مالکیہ میں سے ہیں، اور ان تمام کو بھی "ابن عبدالحکم" ہی کہا جاتا ہے۔ اول الذکر کتاب "الشروط" کے مصنف ہیں، اور ثانی الذکر "فتوح مصر" کے مصنف ہیں۔

[الدیباج المذہب/ص ۳۳۷-۳۴۰؛ نیل الابتہاج/ص ۲۷۴-۲۷۹؛ الأعلام للزرکلی ۷/۲۷۲]

ابن عبدالسلام (؟-۷۴۹ھ)

یہ محمد بن عبد السلام بن یوسف، فقہاء مالکیہ میں سے ہیں، آپ امام، حافظ حدیث اور عالم حدیث تھے، آپ کے اندر اختلافی اقوال میں ترجیح کی صلاحیت تھی، تونس میں مالکیہ کے قاضی منتخب ہوئے، آپ سے ایک جماعت مثلاً ابن عرفہ اور ان جیسے لوگوں نے کسب علم کیا۔

بعض تصانیف: "شرح جامع الأمهات لابن الحاجب" فقہ میں، اور ان کی ایک کتاب "دیوان فتاویٰ" ہے۔

[الدیباج المذہب/ص ۳۳۶؛ الأعلام للزرکلی ۷/۷۶]

ابن عبدوس (۲۰۲-۲۶۰ھ)

یہ محمد بن ابراہیم بن عبداللہ بن عبدوس ہیں، فقیہ زاہد اور اکابر علماء مالکیہ میں سے ہیں، سحنون کے اصحاب میں ہیں، وطن قیروان تھا، ان کا تعلق عجم سے ہے اور قریش کے موالی (آزاد کردہ غلاموں) میں سے تھے۔

بعض تصانیف: حدیث وفقہ پر مشتمل ایک "مجموعة" ہے جو تشنۂ تکمیل رہ گیا، ایک کتاب "التفاسير" ہے، اور المدونۃ کے بعض مسائل کی تشریح کی۔

[الدیباج المذہب/ص ۲۳۸؛ الأعلام للزرکلی؛ البیان المغرب ۱/۱۱۶؛ ریاض النفوس]

ابن العربی (۴۶۸-۵۴۳ھ)

یہ محمد بن عبداللہ بن محمد ہیں، کنیت ابوبکر ہے، "ابن العربی" کے نام سے مشہور ہیں۔ حافظ حدیث، متبحر عالم اور فقیہ تھے، ائمہ مالکیہ میں سے تھے، اجتہاد کے درجہ تک رسائی حاصل کی، مشرق کا سفر کیا، طرطوشی اور امام ابوحامد غزالی سے اکتساب فیض کیا، پھر مراکش لوٹ آئے، ان سے قاضی عیاض وغیرہ کو استفادہ کا شرف حاصل ہوا،

تصنیف وتالیف کا مشغلہ وسیع پیمانہ پر رہا، ان کی تصانیف احادیث سے عمیق علم وبصیرت پر دلالت کرتی ہیں۔

بعض تصانیف: "عارضة الأحوذی شرح الترمذی"، "أحكام القرآن"، "المحصول فی علم الأصول" اور "مشکل الکتاب والسنة"۔

[شجرۃ النور الزکیہ ص ۱۳۶: الأعلام للزرکلی ۷/۱۰۶: الدیباج ص ۲۸۱]

ابن عرفہ (۷۱۶-۸۰۳ھ)

یہ محمد بن محمد بن عرفہ ورغمی ہیں، تونس کے امام، عالم، خطیب اور مفتی تھے، ۷۷۲ھ میں عہدۂ خطابت پر اور ۷۷۳ھ میں مسند افتاء پر فائز ہوئے، مسلک مالکی کے اکابر فقہاء میں سے تھے، جامع مسجد تونس میں حلقۂ درس جاری فرمایا اور ان سے بہت سے لوگوں نے نفع اٹھایا۔

بعض تصانیف: "المبسوط" فقہ کے موضوع پر سات جلدوں، اور "الحدود" تعریفات فقہ میں۔

[الدیباج المذہب ص ۳۳۷: نیل الابتہاج ص ۲۷۴: الأعلام للزرکلی ۷/۲۷۲]

ابن عمر (۱۰ ق ھ-۷۳ھ)

یہ عبد اللہ بن عمر بن الخطاب ہیں، ابو عبد الرحمٰن کنیت ہے، نسبت قریشی عدوی ہے، رسول اللہ ﷺ کی صحبت حاصل ہے، حالت اسلام میں آپ کی نشوونما ہوئی، اپنے والد کے ہمراہ اللہ ورسول کے لئے ہجرت فرمائی، غزوۂ خندق اور بعد کے غزوات میں شریک رہے، غزوۂ بدر اور اُحد میں صغرسنی کی بناپر حاضری نہ ہوئی۔ ساٹھ سال تک فتوی دیتے رہے، حضرت عثمانؓ کی شہادت کے بعد لوگوں نے آپ کے ہاتھ پر بیعت کا عزم ظاہر کیا تو صاف انکار فرما دیا۔ فتح افریقہ میں موجود تھے، اخیر زندگی میں بینائی جاتی رہی تھی، مکہ میں وفات کے اعتبار سے سب سے آخری صحابی آپ ہی تھے، کثرت سے روایت کرنے والے صحابہ میں سے ایک آپ بھی ہیں۔

[الأعلام للزرکلی ۴/۲۴۶: الإصابہ: طبقات ابن سعد: سیر أعلام النبلاء للذہبی: أخبار عمر وأخبار عبد اللہ بن عمر لعلی طنطاوی]

ابن الغرابیلی (۸۵۹-۹۱۸ھ)

یہ محمد بن قاسم الغزی ہیں، دیکھئے: ابن قاسم الغزی۔

ابن الغرس (۸۳۳-۸۹۴ھ)

یہ محمد بن محمد بن محمد بن خلیل ہیں، کنیت ابو الیسر ہے، "ابن الغرس" سے مشہور ہیں، قاہرہ کے باشندے تھے، قرآن کریم پڑھا اور نو سال کی عمر میں حفظ مکمل کیا۔ ابن الدیری، ابن الہمام اور ابو العباس السرسی سے فقہ میں استفادہ کیا۔ حج بیت اللہ اور اس کے پاس قیام کئی دفعہ کیا، مکہ میں طالبان علم کو پڑھایا بھی، ذکاوت وذہانت کی زیادتی میں معروف تھے۔ ان کے اور بقاعی کے مابین اتنا شدید اختلاف تھا کہ بقاعی ان کے بارے میں کہتے ہیں: "وہ حلاج، ابن عربی، ابن فارض اور ان کے پیروکار وہم خیال وحدۃ الوجود کے قائلین کے سرگروہ بن گئے"۔

بعض تصانیف: "الفواکه البدرية فی الأقضية الحكمية"، شرح التفتازانی للعقائد النسفیہ پر حاشیہ لکھا، اور ایک کتاب "أدب القضاء" میں ہے۔

[الضوء اللامع ۹/۲۲۰: معجم المؤلفین ۱۱/۲۷۷: الأعلام ۷/۲۸۰]

ابن فرحون (۷۱۹-۷۹۹ھ)

یہ ابراہیم بن علی بن محمد بن ابی القاسم بن محمد بن فرحون ہیں، مالکی فقیہ ہیں۔ مدینہ منورہ میں پیدا ہوئے اور وہیں پرورش پائی۔ علم فقہ میں درک پیدا کیا اور مدینہ منورہ کے قاضی ہوئے۔ آپ فقہ، اصول، فرائض اور علم قضاء کے عالم تھے۔

بعض تصانیف: ''تسهيل المهمات في شرح جامع الأمهات'' یہ مختصر ابن الحاجب کی شرح ہے، ''تبصرة الحكام في أصول الأقضية و مناهج الأحكام'' اور ''الديباج المذهب في أعيان المذهب''۔

[نیل الابتہاج ۳۰-۳۲؛ الشذرات ۶/ ۳۵۷؛ معجم المؤلفین ۱/ ۶۸]

ابن فورک (؟-۴۰۶ھ)

یہ محمد بن حسن بن فورک ہیں، کنیت ابو بکر تھی، اصبہان کے رہنے والے تھے، البتہ ''رے'' اور ''عراق'' میں قیام کیا۔ علم کلام، فقہ، اصول اور لغت کے ماہر تھے، کئی علوم میں دسترس تھی، تصنیف کا سلسلہ بھی وسیع تھا۔ علم اصول وکلام کی ماہر ایک جماعت آپ سے فیضیاب ہوئی۔ ابو عبد اللہ بن کرام کا بڑی سختی سے رد کیا کرتے تھے، محمود بن سبکتگین نے زہر کے ذریعہ انہیں مروادیا تھا۔ اس الزام کی بناپر کہ وہ کہتے ہیں: ''رسول اللہ ﷺ اپنی زندگی کی حد تک پیغمبر بنائے گئے تھے''، مگر علامہ ابن سبکی نے اس الزام کی تردید کی ہے، اور ان کی اس آزمائش و ابتلاء کا سبب ابن کرام کے تلامذہ اور اس کے گروہ کے لوگوں کی فتنہ انگیزی کو بتلایا ہے جو تجسیم کے قائل تھے۔

بعض تصانیف: ''مشكل الآثار''، ''تفسير القرآن'' اور ''النظامي'' اصول دین میں، جسے وزیر نظام الملک کی درخواست پر تحریر کی۔

[الطبقات الکبری لابن السبکی ۴/ ۱۲۷؛ النجوم الزاہرۃ ۴/ ۲۴۰؛ معجم المؤلفین ۹/ ۲۰۸]

ابن القاسم (۱۳۳-۱۹۱ھ)

یہ عبد الرحمٰن بن قاسم بن خالد عتقی مصری ہیں، شیخ حدیث وحافظ حدیث، حجت اور فقیہ تھے، امام مالک کی صحبت میں رہے، ان سے اور ان جیسے لوگوں سے علم فقہ میں مہارت پیدا کی، ان سے زیادہ صحیح کسی نے مؤطا کی روایت نہیں کی، مالکیہ کی سب سے اہم کتاب ''المدوّنہ'' کی آپ نے ہی امام مالک سے روایت کی، بخاری نے آپ سے اپنی صحیح میں حدیثیں روایت کی ہیں، اور آپ سے اسد بن فرات اور یحییٰ بن یحییٰ اور ان جیسے حضرات نے کسب علم کیا آپ کی وفات قاہرہ میں ہوئی۔

[شجرۃ النور الزکیہ/ص ۵۸؛ لأعلام للزرکلی ۴/ ۹۷؛ وفیات لأعیان ۱/ ۲۷۶]

ابن قاسم العبادی (؟-۹۹۴ھ)

یہ احمد بن قاسم عبادی شہاب الدین ہیں، قاہرہ کے رہنے والے اور شافعی فقیہ ہیں، وقت کے امام تھے۔ انہوں نے شیخ ناصر الدین لقانی، شہاب الدین برلسی جو عمیرہ سے معروف ہیں، اور قطب الدین عیسی صفوی سے استفادہ کیا، اور ایسی مہارت پیدا کی کہ اپنے ہم عصروں پر فوقیت لے گئے۔ شیخ محمد بن داؤد مقدسی وغیرہ نے آپ سے کسب علم کیا۔ حج سے لوٹتے ہوئے مدینہ منورہ میں وفات پائی۔

''تحفۃ المحتاج'' پر ان کے حواشی کو جمع کرنے والے نے لکھا ہے: ''اس حاشیہ میں ایسے مسلمہ جزئیات ہیں کہ ان میں سے اکثر کا

خزانہ ہائے علم میں نام ونشان بھی نہیں ملتا، اور نہ ان کی جانب کبھی ذہن کسی کا گیا ہوگا''۔

بعض تصانیف: شرح جمع الجوامع پر حاشیہ "الآیات البینات"، "شرح الورقات" کی شرح، "شرح المنہج" پر حاشیہ اور "تحفۃ المحتاج" پر حاشیہ۔

[شذرات الذہب ۸/ ۴۳۴؛ معجم المؤلفین ۲/ ۴۸؛ مقدمہ حاشیہ تحفۃ المنہاج، طبع المطبعۃ المیمنیہ]

ابن قاسم الغزی (۸۵۹-۹۱۸ھ)

یہ محمد بن قاسم بن محمد بن محمد ہیں، لقب شمس الدین اور نسبت غزی ہے، ابن قاسم اور ابن غرابیلی سے معروف ہیں، شافعی فقیہ ہیں، پیدائش اور نشو ونما ''غزہ'' میں ہوئی، غزہ میں اور قاہرہ میں تعلیم حاصل کی، قاہرہ میں مقیم ہوگئے تھے، ازہر وغیرہ میں کئی ذمہ داریاں نبھائیں۔

بعض تصانیف: "فتح القریب المجیب في شرح ألفاظ التقریب" جو ''شرح ابن قاسم علی متن أبي شجاع" کے نام سے معروف ہے، اور ایک کتاب عقائد نسفی کی شرح میں ''حواشي علی حاشیۃ الخیالي'' ہے۔

[الأعلام للزرکلی ۷/ ۲۲۹؛ غلطی سے الأعلام میں آپ کو مالکی فقیہ لکھ دیا ہے، مگر وہ یقینی طور پر شافعی ہیں، جیسا کہ الضوء اللامع ۸/ ۲۸۶ میں ہے؛ معجم المطبوعات العربیۃ والمعربۃ ۶/ ۱۴]

ابن قدامہ (؟-۶۲۰ھ)

یہ عبد اللہ بن احمد بن محمد بن قدامہ ہیں، فلسطین کے شہر نابلس کے ایک گاؤں جماعیل کے رہنے والے تھے، اپنے قصبہ سے صلیبی معرکوں کی آزمائش کے وقت اپنے چچا کے ہمراہ صغرسنی میں نکل پڑے اور دمشق میں قیام کیا، صلیبی جنگوں میں سلطان صلاح الدین کے ساتھ شریک جہاد ہوئے، چار سال کے لئے علم کی تشنگی بجھانے کے لئے بغداد کا سفر کیا، پھر دمشق واپس ہوگئے۔ ابن غنیمہ فرماتے ہیں: ''میں نے اپنے زمانے میں موفق الدین کے سوا کسی اور کو مرتبہ اجتہاد تک پہنچا ہوا نہیں دیکھا''۔ اور عز الدین بن عبد السلام نے کہا: ''جب تک میرے پاس ابن قدامہ کی المغنی اور ابن حزم کی المحلی کا ایک ایک نسخہ نہیں آیا اس وقت تک فتوی دینے کا لطف مجھے محسوس نہیں ہوا''۔

بعض تصانیف: "المغنی فی الفقہ شرح مختصر الخرقی" دس جلدوں میں، " الکافی"، " المقنع"، " العمدۃ" اور ''روضۃ الناظر'' اصول میں۔

[ذیل طبقات الحنابلۃ لابن رجب/ص ۱۳۳-۱۴۶؛ مقدمہ ''کتاب المغنی'' لمحمد رشید رضا؛ الأعلام للزرکلی ۴/ ۱۹۱؛ البدایہ والنہایہ لابن کثیر، واقعات ۶۲۰ھ کے تحت]

ابن القرطی: یہ محمد بن قاسم بن شعبان ہیں:

دیکھئے: ابن شعبان۔

ابن القیم (۶۹۱-۷۵۱ھ)

یہ محمد بن ابی بکر بن ایوب بن سعد زرعی ہیں، لقب شمس الدین ہے، اور دمشق کے باشندہ ہیں تحریک دعوت و اصلاح کے بنیادی رکن، اور ایک بلند پایہ فقیہ تھے۔ ابن تیمیہ کے شاگرد تھے اور ان کی حمایت وتائید میں رہے، ابن تیمیہ کے اقوال ومسائل سے کہیں بھی اختلاف نہیں کیا، استاذ کے ساتھ دمشق میں قید و بند سے دوچار ہوئے، اپنے ہاتھ سے خوب لکھا اور تالیف کا کام بھی بڑے پیمانہ پر

انجام دیا۔

بعض تصانیف:"الطرق الحكمية"، "مفتاح دار السعادة"، "الفروسية" اور "مدارج السالكين"۔

[الأعلام ۶/۲۸۱؛ الدرر الکامنہ ۳/۴۰۰؛ جلاء العینین رص ۲۰]

ابن لبابہ (۲۲۶-۳۱۴ھ)

یہ محمد بن عمر بن لبابہ ہیں، کنیت ابو عبد اللہ ہے، قرطبہ کے رہنے والے اور علماء مالکیہ میں سے تھے، علم فقہ میں مقام بلند پر فائز تھے، اور امام مالک کے شاگردوں کے اختلافات کے سب سے بڑے واقف کار تھے، اپنے وقت میں اقوال فقہاء کے حفظ اور فتاوی میں بصیرت میں فائق تھے، یہاں تک کہ ایوب بن سلیمان کے بعد فتووں کا انحصار آپ ہی پر تنہا رہ گیا تھا، مسلسل ساٹھ سال تک فتاوی کی خدمت وذمہ داری آپ نے انجام دی۔

[شجرۃ النور الزکیہ رص ۸۶؛ الدیباج المذہب رص ۲۴۵]

ابن لبابہ (؟-۳۳۶ھ)

یہ محمد بن یحیی بن لبابہ ہیں، کنیت ابو عبد اللہ اور نسبت بربری ہے، باشندگان اندلس میں سے تھے، وفات اسکندریہ میں ہوئی، وقت کے امام با اعتماد فقیہ تھے، مالکی مذہب رکھتے تھے۔ اپنے چچا محمد بن عمر بن لبابہ وغیرہ سے سماعت علوم کی، ابن لبابہ اپنے عہد میں مالکی مذہب کے سب سے بڑے حافظ تھے، شروط اور اسکی علل کے گہرے رازداں تھے، مگر ان کو علم حدیث سے واقفیت نہ تھی، "البیرہ" کے قاضی اور قرطبہ کی مجلس شوری کے ذمہ دار مقرر کئے گئے، پھر بعض اعتراضات کے تحت ان عہدوں سے معزول کر دئے گئے، دوبارہ پھر مجلس شوری میں لے لئے گئے، خلیفہ ناصر اور فقہاء اندلس کے ساتھ ایک غیر معمولی حادثہ اس کا سبب بن گیا پھر ان کو مجلس شوری میں دستاویزات کے محکمہ کے ساتھ دوبارہ واپس لے لیا گیا۔

بعض تصانیف: "المنتخبة"، ایک کتاب "وثائق" کی تفصیل میں، فقہ اور فتاوی میں آپ کی کچھ اپنے مسلک کے علاوہ بھی اختیار کردہ آراء ہیں۔

[شجرۃ النور الزکیہ رص ۸۶؛ ترتیب المدارک ۳/۳۹۸؛ الدیباج رص ۲۵۱؛ الأعلام ۸/۴]

ابن الماجشون (؟-۲۱۲ھ)

یہ عبد الملک بن عبد العزیز بن عبد اللہ بن ابی سلمہ ماجشون ہیں، ولاء کے اعتبار سے تیمی ہیں، سرزمین فارس سے نسلی تعلق تھا، ماجشون ان کے دادا ابو سلمہ کا لقب تھا، جس کے معنی گلابی کے ہیں، یعنی جس کی سرخی میں سفیدی کی آمیزش ہو، چونکہ ان کے چہرے پر سرخی موجود تھی لہذا ان کا لقب ہی ماجشون ہو گیا۔ عبد الملک مالکی فقیہ اور فصیح اللسان تھے، مدینہ منورہ میں ان کی زندگی میں فتوی کا دارومدار ان ہی پر تھا۔ ابن حبیب نے آپ کی مدح وتوصیف کی ہے، بلکہ وہ آپ کو تلامذہ امام مالک میں اکثر پر فوقیت دیتے تھے۔ وہ پیدائشی نابینا تھے یا پھر اخیر عمر میں بینائی جاتی رہی تھی۔

[الدیباج المذہب رص ۱۵۳؛ الأعلام للزرکلی ۴/۳۰۵؛ شجرۃ النور رص ۵۶]

ابن ماجہ (۲۰۹-۲۷۳ھ)

یہ محمد بن یزید ربعی (ولاء کے سبب) قزوینی ہیں، کنیت ابو عبد اللہ ہے، ابن ماجہ ائمہ محدثین میں سے ہیں۔ انہوں نے بصرہ، بغداد، شام، مصر، حجاز اور رے کے اسفار کئے۔ اور "ماجہ" (حا) سے

ہے (ت) سے نہیں، اور ایک قول (ت) سے بھی ہے، ''ماجہ'' ان کے والد کا لقب تھا، اور ایک قول ہے کہ ان کی والدہ کا نام تھا۔

بعض تصانیف: ''السنن'' جو متاخرین کے نزدیک صحاح ستہ میں چھٹے نمبر پر ہے، ''تفسیر القرآن'' اور ''تاریخ قزوین''۔

[المنتظم ۵/۹۰؛ لأعلام للزرکلی ۸/۱۵؛ تذکرۃ الحفاظ ۲/۱۸۶]

ابن مسعود:

دیکھئے: عبد اللہ بن مسعود۔

ابن المسیّب:

دیکھئے: سعید بن المسیّب۔

ابن مفلح (۸۱۵-۸۸۴ھ)

یہ ابراہیم بن محمد بن عبد اللہ بن محمد بن مفلح ہیں، لقب برہان الدین اور کنیت ابو اسحاق ہے، علاقہ نابلس میں واقع ''رامین'' گاؤں کے رہنے والے تھے، نشو ونما اور وفات دونوں دمشق میں ہوئیں۔ فقہ واصول میں مہارت ودستگاہ حاصل تھی، آپ حنبلی تھے، حافظ حدیث، مجتہد، اور اہم امور میں مرکز فقہاء اور مرجع امام تھے، دمشق کے کئی دفعہ قاضی بنائے گئے۔

بعض تصانیف: ''المبدع'' جو ''المقنع'' کی چار جلدوں میں شرح ہے، اور یہ فقہ حنبلی کی جزئیات میں ہے، اور ''المقصد الأرشد فی ترجمة أصحاب الإمام أحمد''۔

[الضوء اللامع ۱/۱۵۲؛ شذرات الذہب ۷/۳۳۸؛ معجم المؤلفین ۱/۱۰۰]

ابن المقری (۷۵۵-۸۳۷ھ)

یہ اسماعیل بن ابی بکر بن عبد اللہ المقری ہیں، لقب شرف الدین اور کنیت ابو محمد ہے، ''شرجۃ'' (جو یمن کا ایک ساحلی علاقہ ہے) کے رہنے والے تھے، اور بعض کے نزدیک قبیلہ ''بنی شاور'' سے ان کا تعلق ہے جو ''الخالب'' کے مشرق میں واقع یمن کے پہاڑوں میں بستے ہیں۔ شافعی فقیہ ہیں، وہ محقق، مدقق، نکتہ رس اور بہت سے علوم میں غیر معمولی دستگاہ رکھتے تھے، بالخصوص فقہ، عربی زبان اور ادب میں مہارت رکھتے تھے، بے مثال ذہانت کے لئے مشہور تھے۔ اپنے ملک کے بادشاہوں سے منسوب درسگاہوں میں خدمت تدریس انجام دی، آپ کی تمنا تھی کہ مسند قضا کو زینت بخشیں لیکن اس کی نوبت نہ آسکی۔

بعض تصانیف: ''روض الطالب'' اور یہ نووی کی کتاب ''الروضة'' کا اختصار ہے، اور ''الإرشاد فی الفقه الشافعی''۔

[الضوء اللامع ۲/۲۹۲؛ معجم المطبوعات العربیۃ والمعربۃ ص ۲۴۸؛ معجم المؤلفین ۲/۲۶۲]

ابن المنذر (۲۴۲-۳۱۹ھ)

یہ محمد بن ابراہیم بن منذر ہیں، نسبت نیساپوری ہے، اکابر مجتہد فقہاء میں سے تھے، کسی متعین امام کی تقلید نہیں کرتے تھے، مگر شیرازی نے ان کو شافعیہ میں شمار کیا ہے، ''شیخ الحرم'' کے لقب سے ملقب تھے، آپ کی بیشتر تصنیفات علماء کے اختلافی مسائل کے بیان میں پائی جاتی ہیں۔

بعض تصانیف: ''المبسوط'' فقہ میں، ''الأوسط فی السنن''، ''الإجماع و الاختلاف''، ''الإشراف علی مذاهب أهل العلم'' اور ''اختلاف العلماء''۔

[تذکرة الحفاظ ۳/۴-۵: لأعلام للزرکلی ۶/۸۴: طبقات الشافعیہ ۲/۱۲۶]

ابن نجیم (؟-۹۷۰ھ)

یہ زین الدین بن ابراہیم بن محمد ہیں، ابن نجیم سے مشہور ہیں، مصری ہیں، حنفی فقیہ واصولی تھے، آپ عالم محقق اور کثیر التصانیف ہیں۔ آپ نے شرف الدین بلقینی، شہاب الدین شلبی وغیرہ سے استفادہ کیا ہے، افتاء وتدریس کی آپ کو اجازت دی گئی، اور ایک خلق نے آپ سے نفع اٹھایا۔

بعض تصانیف: "البحرالرائق فی شرح کنز الدقائق"، "الفوائد الزینیة فی فقه الحنفیة"، "الأشباه والنظائر" اور "شرح المنار" اصول فقہ میں۔

[التعلیقات السنیة بحاشیة الفوائد البہیہ رص ۱۳۴: شذرات الذہب ۸/۳۵۸: لأعلام للزرکلی ۳/۱۰۴: معجم المؤلفین ۴/۱۹۲]

ابن نجیم (؟-۱۰۰۵ھ)

یہ عمر بن ابراہیم بن محمد ہیں، لقب سراج الدین ہے، اور ابن نجیم سے جانے جاتے تھے، اہل مصر سے ہیں، حنفی فقیہ تھے کئی علوم میں کمال حاصل تھا، محقق، علوم شرعیہ کے متبحر اور نت نئے مسائل میں خوب غور وخوض کرنے والے تھے، اپنے بھائی زین الدین بن نجیم مصنف "البحر" وغیرہ سے کسب فیض کیا۔

بعض تصانیف: "النهر الفائق فی شرح کنز الدقائق" جو فقہ حنفی کے جزئیات میں ہے، اور "إجابة السائل باختصار أنفع الوسائل"۔

[خلاصة الأثر ۳/۲۰۶: ہدیة العارفین ۱/۷۹۶: معجم المؤلفین ۷/۲۷۱]

ابن ہبیرہ (۴۹۹-۵۶۰ھ)

یہ یحییٰ بن محمد ہبیرہ ذہلی شیبانی ہیں، کنیت ابو المظفر اور لقب عون الدین ہے، عراق کے شہر "دجیل" کے کسی قصبہ کے متوطن تھے، حنبلی فقیہ اور ادیب تھے۔ آپ کے شاگردوں میں ابن الجوزی بھی ہیں، ابن الجوزی نے آپ کے افادات و اقوال کو "کتاب المقتبس من الفوائد العونية" میں جمع کیا ہے۔ ابن ہبیرہ عالم وفاضل، عبادت گذار اور معمولات کے پابند تھے، مقتفی اور مستنجد دونوں خلفاء کے دور میں وزارت کا عہدہ انہیں کے پاس رہا۔

[الذیل علی طبقات الحنابلہ ۱/۲۵۱: وفیات لأعیان ۲/۲۴۶: لأعلام ۹/۲۲۲: مقدمہ "الإفصاح" طبع اول حلب ۱۳۴۵ھ]

ابن الہمام (۷۹۰-۸۶۱ھ)

یہ محمد بن عبد الواحد بن عبد الحمید ہیں، لقب کمال الدین ہے، "ابن الہمام" سے مشہور ہیں، فقہاء حنفیہ میں امامت کا درجہ رکھتے ہیں، مفسر اور حافظ حدیث نیز علم کلام کے ماہر تھے، ان کے والد ترکی کے مقام "سیواس" میں قاضی کے عہدہ پر فائز تھے، بعد میں اسکندریہ کی مسند قضاء سنبھالی جہاں ان کے فرزند محمد کی پیدائش ہوئی اور اسکندریہ ہی میں نشو ونما ہوئی، قاہرہ میں قیام کیا، ارباب حکومت کے نزدیک آپ کی بڑی قدر ومنزلت تھی، حاشیہ ہدایہ کے بطور "فتح القدیر" جیسی کتاب لکھ کر مقبولیت وشہرت حاصل کی۔

بعض تصانیف: "التحرير فی أصول الفقه"۔

[الجواہر المضیہ ۲/۸۶: لأعلام للزرکلی ۷/۱۳۵: الفوائد البہیہ رص ۱۸۰]

ابن وہب (۱۲۵-۱۹۷ھ)

یہ عبد اللہ بن وہب بن مسلم ہیں، کنیت ابو محمد ہے اور ولاء کے اعتبار سے فہری ہیں، مصر کے رہنے والے تھے، امام مالک اور لیث بن سعد کے تلامذہ میں تھے، فقہ، حدیث اور کثرت عبادت کے جامع تھے، حافظ حدیث اور مجتہد تھے۔ امام احمد نے ان کی قوت حفظ اور ضبط حدیث کی تعریف کی ہے، انہیں قضاء کا منصب پیش کیا گیا لیکن انہوں نے قبول نہیں کیا اور گھر میں بیٹھ گئے (تا کہ انہیں اس کے لئے مجبور نہ کیا جائے)، جائے ولادت ووفات مصر ہے۔

[التہذیب ۶/۷۱؛ الأعلام ۴/۲۸۹؛ الوفیات ۱/۲۴۹]

ابواسحاق الاسفرائینی (؟-۴۱۸ھ)

یہ ابراہیم بن محمد بن ابراہیم بن مہران ہیں، کنیت ابو اسحاق اور نسبت اسفرائینی ہے، نیساپور کے نواح میں واقع شہر "اسفرائین" کی طرف نسبت رکھتے ہیں۔ شافعی فقیہ اور اصولی تھے، کہا جاتا ہے کہ وہ درجہ اجتہاد کو پہنچے ہوئے تھے، اپنے زمانہ میں اہل خراسان کے شیخ تھے، ایک عرصہ عراق میں قیام فرمایا اس کے بعد اسفرائین کا رخ کیا، اپنے لئے اسفرائین میں ایک درسگاہ قائم فرمائی اور اسی میں اپنے آپ کو تدریس کے لئے وقف کردیا۔ قاضی ابو الطیب طبری نے آپ سے علم فقہ حاصل کیا بلکہ اکثر شیوخ نیشاپور نے آپ ہی سے کلام واصول کی تعلیم حاصل کی۔

بعض تصانیف: "الجامع في أصول الدین" پانچ جلدوں میں، اصول فقہ میں آپ کی تعلیق بھی ہے۔

[طبقات الفقہاء للشیرازی ص ۱۰۶؛ طبقات الشافعیہ لابن ہدایہ ص ۴۵؛ شذرات الذہب ۳/۲۰۹؛ اللباب ۱/۴۳]

ابواسحاق الحربی:

دیکھئے: الحربی۔

ابوالبقاء (؟-۱۰۹۴ھ)

یہ ایوب بن السید شریف موسی الحسینی ہیں، کنیت ابو البقاء ہے، قرم کے "کفا" نامی مقام کے باشندہ تھے، حنفیہ کے قاضیوں میں آپ کا بھی شمار ہے، جس وقت آپ کی وفات ہوئی آپ شہر قدس کے قاضی تھے۔

بعض تصانیف: ترکی زبان میں "تحفة الشاهان" حنفیہ کی فروعات میں، اور "الكليات" لغت میں۔

[ہدیۃ العارفین ۱/۲۲۹؛ معجم المؤلفین ۳/۳۱؛ الأعلام للزرکلی ۱/۳۸۳]

ابوبکر الصدیق (۵۱ ق ھ-۱۳ھ)

یہ عبد اللہ بن ابی قحافہ عثمان بن عامر ہیں، قریش کے قبیلہ تیم سے تھے، آپ خلفاء راشدین میں سب سے پہلے ہیں، اور رسول ﷺ پر ایمان لانے میں مقدم ہیں۔ دنیا کے انتہائی باعظمت لوگوں میں سے ہیں، نبی کریم ﷺ کے بعد اس امت میں سب سے افضل ہیں، مکہ میں آپ کی ولادت ہوئی، قریش میں آپ پہلے ہی سے سیادت، تمول، اور علم الانساب میں مسلم حیثیت کے مالک تھے، دور جاہلیت میں بھی آپ نے شراب کو منہ نہیں لگایا، آپ قریش کے ہر دلعزیز فرد تھے، سابقین اولین میں سے اکثر سعادت مندوں نے آپ کی دعوت اسلام پر لبیک کہا۔ رسول اکرم ﷺ کی ہجرت کے آپ ہی ساتھی تھے، حضور اکرم ﷺ کے ساتھ آپ کے کارنامے اور قربانیاں معروف ہیں، صحابہ کرامؓ کی آپ کے ہاتھ پر بیعت کے

ذریعہ خلافت آپ کے حصہ میں آئی، مرتدین کی آپ نے سرکوبی کی، اسلام کی بنیادوں کو مضبوط کیا، ملک شام اور عراق کی جانب پیش قدمی فرمائی اور بعض حصوں کو اپنے دور ہی میں فتح کرلیا۔

[الإصابہ: منہاج السنہ ۱۱۸/۳: ابوبکر الصدیق للشیخ علی طنطاوی]

ابوبکرعبدالرحمٰن (؟-۹۴ھ)

یہ ابوبکر بن عبدالرحمٰن بن الحارث بن ہشام ہیں، مدینہ کے سات فقہاء میں سے ایک تھے، اور تابعین کے سرداروں میں شمار ہوتے تھے، آپ کو "راہب قریش" کے لقب سے یاد کیا جاتا ہے، وہ نابینا ہو گئے تھے، حضرت عمرؓ کے عہد خلافت میں آپ کی پیدائش ہوئی۔

[الأعلام للزرکلی ۴۰/۲: سیر أعلام النبلاء: وفیات الأعیان]

ابوبکرعبدالعزیز (غلام الخلال) (۲۸۵-۳۶۳ھ)

یہ عبدالعزیز بن جعفر بن احمد بن یزداد بغوی ہیں، کنیت ابوبکر ہے، "غلام الخلال" سے مشہور تھے، مفسر محدث، ثقہ تھے، آپ کا شمار مشاہیر حنابلہ میں ہوتا ہے۔ ابن ابی یعلی ان کے متعلق لکھتے ہیں: "عقل ودانش والوں میں سے تھے، روایت علم میں ثقہ تھے، خوب روایت کرنے والے تھے"۔

بعض تصانیف: "الشافی"، "المقنع"، "الخلاف مع الشافعی" کتاب "القولین" اور "زاد المسافر"۔

[طبقات الحنابلہ لابن ابی یعلی ۱۱۹/۲-۱۲۷: الأعلام للزرکلی ۱۳۹/۴]

ابوثور (۱۷۰-۲۴۰ھ)

یہ ابراہیم بن خالد بن ابی الیمان ہیں، "ابوثور" آپ کا لقب ہے، خاندان بنوکلب سے تھے، اہل بغداد میں سے تھے، فقیہ اور امام شافعی کے تلامذہ میں سے ہیں، ابن حبان کہتے ہیں: "وہ علم وفقہ اور تقوی وفضل میں دنیا کے اماموں میں سے ایک تھے، کتابیں تصنیف فرمائیں اور احادیث پر تفریعات کیں"۔ ابن عبدالبر فرماتے ہیں: "روایتوں کے نقل کرنے میں ان کی روش اچھی ہے، البتہ ان کے یہاں بعض مسائل میں شذوذ ہے جن میں انہوں نے جمہور کے خلاف مسلک اختیار کیا ہے"۔ آپ کی کئی کتابیں ہیں، جن میں سے ایک کتاب وہ ہے جس میں امام مالک وشافعی کے اختلاف کا تذکرہ ہے۔

[تہذیب التہذیب ۱۱۸/۱: الأعلام للزرکلی ۳۰/۱: تذکرۃ الحفاظ ۸۷/۲]

ابوحامد الإسفرائینی:

دیکھئے: الإسفرائینی۔

ابوالحسن الأشعری:

دیکھئے: الاشعری۔

ابوحفص العکبری (؟-۳۳۹ اور ایک قول ۳۲۹ھ)

یہ عمر بن محمد رجاء ہیں، کنیت ابوحفص اور نسبت عکبری ہے، ابن رجاء سے بھی شہرت پائی، علماء حنابلہ میں سے ہیں، عبداللہ بن احمد بن حنبل وغیرہ سے روایت کرتے ہیں، اور آپ سے ایک بڑی تعداد نے روایت کی ہے جن میں ابوعبداللہ بن بطہ عکبری بھی شامل ہیں۔ آپ بڑے دیندار، سچائی کے علمبردار، بدعتیوں کے بارے میں بہت

سخت تھے۔ ابن بطہ کہتے ہیں: ''جب تو دیکھ لے کہ عکبری ابن رجاء سے محبت وتعلق کا اظہار کررہا ہے تو اچھی طرح جان لے کہ وہ صاحب سنت ہے۔

[طبقات الحنابلہ لأبی یعلی رص ۱۹۳: تاریخ بغداد ۱۱ر ۲۳۹]

ابوحنیفہ (۸۰-۱۵۰ھ)

یہ نعمان بن ثابت بن کاؤس بن ہرمز ہیں، تیم قبیلہ سے نسبت ولاء رکھتے ہیں، فقیہ ومجتہد اور محقق وامام ہیں، ائمہ مذاہب اربعہ میں سے ایک ہیں، کہا جاتا ہے کہ آپ کے آباء واجداد فارس کے رہنے والے ہیں، پیدائش اور تربیت کوفہ میں ہوئی۔ آپ پارچہ فروشی کرتے اور طلب علم میں لگے رہتے تھے، پھر آپ درس وافتاء ہی میں مکمل طور پر منہمک ہوگئے، آپ کے متعلق امام مالک کہتے ہیں: ''میں نے ایک ایسے شخص کو دیکھا ہے کہ اگر تم ان سے کہو کہ اس ستون کو سونے کا ثابت کردیں تو وہ اپنی قوت استدلال سے ثابت کردیتے''۔ امام شافعی کہتے ہیں: ''ساری انسانیت فن فقہ میں ابوحنیفہ کی محتاج رہے گی''۔

بعض تصانیف: ''مسند'' حدیث میں، ''المخارج'' فقہ میں، اسی طرح عقائد میں ایک رسالہ ''الفقہ الاکبر'' ان کی طرف منسوب کیا جاتا ہے، اور ایک رسالہ ''العالم والمتعلم'' بھی آپ سے منسوب ہے۔

[لأعلام للزرکلی ۹ر ۴: الجواہر المضیہ ۱ر ۲۶: ''ابوحنیفہ'' لمحمد ابی زہرہ: ''الانتقاء'' لابن عبدالبر رص ۱۲۲-۱۷۱: تاریخ بغداد ۱۳ر ۳۲۳-۴۲۳]

ابوالخطاب (۴۳۲-۵۱۰ھ)

یہ محفوظ بن احمد کلوذانی ہیں، کنیت ابوالخطاب ہے، اپنے عصر کے امام حنابلہ تھے، بغداد کے نواح میں ''کلواذا'' ایک مقام ہے جو آپ کا آبائی وطن ہے، مگر آپ کی پیدائش ووفات دونوں ہی بغداد میں ہوئی۔

بعض تصانیف: ''التمہید'' اصول فقہ میں، ''الانتصار فی المسائل الکبار'' اور ''الھدایۃ'' فقہ میں۔

[المنہج الاحمد: اللباب ۲ر ۴۹: طبقات الحنابلہ رص ۴۰۹]

ابوداؤد (۲۰۲-۲۷۵ھ)

یہ سلیمان بن اشعث بن بشیر ازدی ہیں، بحستان کے باشندہ تھے، حدیث کے ائمہ میں سے ہیں، طلب حدیث کے لئے اسفار کئے، اور اپنی کتاب (سنن ابی داؤد) میں پانچ لاکھ احادیث سے منتخب کرکے اڑتالیس سو (۴۸۰۰) احادیث روایت کی ہیں، امام احمد بن حنبل کے اجلۂ اصحاب میں ہیں، انہوں نے ان سے ''المسائل'' کی روایت کی ہے، حبشیوں کے ذریعہ بحستان کی بربادی کے بعد بصرہ منتقل ہوگئے تا کہ وہاں حدیث رسول کی نشر واشاعت کرسکیں۔ بصرہ ہی میں وفات ہوئی۔

بعض تصانیف: ''المراسیل'' اور ''البعث'' ہیں۔

[طبقات الحنابلہ لأبی یعلی رص ۱۱۸: طبقات ابن ابی یعلی ار ۱۶۲: لأعلام للزرکلی ۳ر ۱۸۲]

ابوسعید الاصطخری:

دیکھئے: الاصطخری۔

ابوسعید البرادعی:

دیکھئے: البرادعی۔

ابوسعید الخدری (؟-۷۴ھ)

یہ سعد بن مالک بن سنان ہیں، نسبت انصاری مدنی ہے، کم سن مگر جاں نثار صحابہ میں تھے، نبی اکرم ﷺ سے بکثرت روایت کرنے والوں میں سے ہیں، آپ فقیہ ومجتہد اور مفتی تھے، اللہ کی راہ میں ملامت کرنے والے کی ملامت کو خاطر میں نہ لانے کی شرط پر نبی اکرم ﷺ سے بیعت فرمائی تھی، آپ ﷺ کے ساتھ خندق اور اس کے بعد آنے والے غزوات میں شریک تھے۔

[الإصابہ للحافظ ابن حجر ۲/ ۳۵؛ سیر أعلام النبلاء ۳/ ۱۱۴-۱۱۷؛ البدایۃ والنہایہ ۹/ ۴]

ابوطاہر الدباس (ان کی تاریخ وفات نہیں ملی)

یہ محمد بن محمد بن سفیان ہیں، کنیت ابوطاہر دباس ہے، حنفی فقیہ تھے، ماوراء النہر میں حنفیہ کے امام تھے۔ ابن نجار کہتے ہیں: ''عراق میں اہل الرائے کے مقتدا وسردار تھے'' قاضی ابو خازم سے فقہ پڑھی، آپ اہل سنت والجماعت میں سے تھے، عقیدہ کے سچے اور پکے تھے، ابوالحسن کرخی کے ہم عصر تھے، آپ کے فیض سے ایک بڑی جماعت ائمہ فقہ کی تیار ہوئی، آپ کو شام کی مسند قضاء سپرد ہوئی، وہاں سے مکہ گئے اور جوار بیت اللہ میں قیام کیا اور وہیں وفات پائی۔ الاشباہ والنظائر کے آغاز میں علامہ سیوطی نے ان سے نقل کیا ہے کہ انہوں نے امام ابوحنیفہ کے پورے مذہب کو ۱۷/ قاعدوں میں جمع کردیا ہے۔ آپ نابینا تھے۔

[الجواہر المضیہ ۲/ ۱۱۶؛ الاشباہ والنظائر للسیوطی ص ۲ طبع مصطفیٰ محمد]

ابوعبید (۱۵۷-۲۲۴ھ)

یہ ابوعبید قاسم بن سلام ہیں، آپ کے والد روم کے باشندہ اور ہرات کے کسی شخص کے غلام تھے، لیکن خود آپ لغت، فقہ، اور حدیث میں درجہ امامت پر فائز تھے۔ اسحاق بن راہویہ کہتے ہیں: ''ابوعبید مجھ سے زیادہ صاحب علم وفقہ ہیں''۔ ذہبی لکھتے ہیں: ''ابوعبید علم حدیث وعلل کے حافظ، فقہ واختلافات سے گہرے واقف، لغت میں ژرف نگاہ وماہر تھے، علم القراءت کے مرجع تھے، اس فن میں ان کی ایک تصنیف بھی ہے۔ طرطوس کے قاضی بنے، آپ کی پیدائش اور تعلیم ہرات میں ہوئی، مصر اور بغداد کے سفر کئے، حج بیت اللہ کرنے کی سعادت پائی اور مکہ ہی میں انتقال فرمایا، آپ اپنی کتابوں کا انتساب عبداللہ بن طاہر کی جانب کیا کرتے تھے، اس کی وجہ سے انہوں نے اتنا صلہ دیا کہ وہ بے نیاز رہے''۔

بعض تصانیف: کتاب "الأموال"، "الغریب المصنف"، "الناسخ و المنسوخ" اور "الأمثال"۔

[تذکرۃ الحفاظ ۲/ ۵؛ تہذیب التہذیب ۷/ ۳۱۵؛ طبقات الحنابلہ لابن ابی یعلی ۱/ ۲۵۹]

ابوعصمہ (؟-۱۷۳ھ)

یہ نوح بن ابی مریم یزید بن ابی جعونہ ہیں، وہ ''جامع'' کے لقب سے جانے جاتے تھے جس کی وجہ بعض لوگوں نے یہ بیان کی ہے کہ انہوں نے ہی سب سے پہلے امام ابوحنیفہ کی فقہ جمع کی تھی، بعض لوگوں نے یہ کہا ہے کہ جامع ان کو اس لئے کہا جاتا تھا کہ وہ بہت سے علوم کے جامع اور ماہر تھے، امام ابوحنیفہ اور ابن ابی لیلی سے فقہ حاصل کی اور زہری وغیرہ سے روایت حدیث کی۔ احمد کہتے ہیں: ''وہ جہمیہ کے حق میں بڑے سخت گیر تھے''۔ مرو کی مسند قضاء آپ کے

پاس تھی۔

[الجواہر المضیہ ۱/۱۷۶، ۲/۲۵۸]

(واضح ہو کہ ایک دوسرے بھی ابوعصمہ حنفی ہیں جن کا نام (سعد بن معاذ مروزی) ہے اور ہدایہ میں ان کا تذکرہ ملتا ہے، دیکھئے: ''الجواہر المضیہ ۲/۲۵۸، تاریخ وفات کا ذکر نہیں ہے)۔

ابوعلی الطبری (؟-۳۵۰ھ)

یہ حسین بن قاسم طبری ہیں، کنیت ابوعلی ہے، شافعی فقیہ اور اصولی تھے، امام، عالم اور بہت سے علوم وفنون میں مہارت رکھتے تھے، بغداد میں سکونت تھی، وہیں درس وتدریس کا مشغلہ رہا، ادھیڑ عمر میں بغداد میں انتقال ہوگیا۔

بعض تصانیف: "الافصاح" فقہ شافعی کی جزئیات میں، اور "المحرر" خالص اختلاف کے موضوع پر یہ اولین تصنیف ہے۔

[طبقات الشافعیہ لابن السبکی ۲/۲۱۷؛ النجوم الزاہرہ ۳/۳۲۸؛ معجم المؤلفین ۳/۲۷۰]

ابوقلابہ (؟-۱۰۴، اور ایک قول ۱۰۷ھ)

یہ عبداللہ بن زید بن عمرو (اور عامر بھی کہا جاتا ہے) بن نابل جرمی ہیں، کنیت ابوقلابہ ہے، بصرہ کے رہنے والے تھے، منجملہ مشاہیر میں سے ہیں، آپ قضاء و احکام کے ماہر تھے۔ آپ ثابت بن ضحاک انصاری، سمرہ بن جندب، مالک بن حویرث، زینب بنت ام سلمہ، انس بن مالک انصاری وغیرہ سے روایت کرتے ہیں۔

ابن سعد نے اہل بصرہ کے دوسرے طبقہ میں آپ کو شمار کیا ہے، اور کہا ہے کہ آپ کثرت سے حدیث روایت کرنے والے اور ثقہ ہیں، آپ کا مرکز ملک شام رہا اور وہیں وفات پائی۔

[تہذیب التہذیب ۵/۲۲۵؛ تذکرۃ الحفاظ ۱/۹۴؛ الأعلام للزرکلی ۴/۲۱۹]

ابواللیث (؟-۳۷۳ھ)

ابو اللیث تین مشہور حنفی علماء کی کنیت ہے۔

جن میں سب سے زیادہ مشہور نصر بن محمد بن احمد بن ابراہیم سمرقندی ہیں، یہ ابو اللیث فقیہ ہونے کے ساتھ امام الہدیٰ کے لقب سے ملقب تھے۔ مصنف ''الجواہر المضیہ'' ان کے بارے میں کہتے ہیں: عظیم امام، صاحب زریں اقوال اور مقبول تصانیف کے حامل تھے، آپ نے ابوجعفر ہندوانی وغیرہ سے علم فقہ حاصل کیا۔

بعض تصانیف: "خزانة الفقه"، "النوازل"، "عيون المسائل"، ''التفسير'' اور ''تنبيه الغافلين'' (کشف الظنون ص ۱۹۸۱ پر لکھا ہے کہ آپ کی وفات ۳۷۶ھ میں ہوئی)۔

ان ہی (ابو اللیث کنیت والوں) میں سے ایک ابو اللیث حافظ سمرقندی ہیں جن کا سن وفات ۲۹۴ھ ہے۔

[الجواہر المضیہ ۲/۱۹۶، ۲۶۴؛ الفوائد البہیہ ص ۲۲۰]

ابومحمد صالح:

دیکھئے: صالح بن سالم الخولانی۔

ابوالمظفر السمعانی:

دیکھئے: ابن السمعانی۔

ابومنصور الماتریدی:

دیکھئے: الماتریدی۔

ابومہدی الغبر ینی، عیسی بن احمد:
دیکھئے: الغبر ینی۔

ابوموسی الاشعری (۲۱ ق ھ-۴۴ھ)

یہ عبداللہ بن قیس بن سلیم اشعری ہیں، یمن میں مقام زبید کے رہنے والے تھے، اہل شجاعت وفتوحات اور سیاسی ذمہ داریوں کے حامل صحابی تھے، ابتداء اسلام میں ہی مکہ مکرمہ چلے آئے اور اسلام کو گلے لگایا، حبشہ کی جانب ہجرت بھی کی، نبی ﷺ نے آپ کو زبید وعدن کا گورنر منتخب فرمایا تھا، اسی طرح حضرت عمر بن خطابؓ نے ۱۷ھ میں آپ کو بصرہ کا عامل بنا کر بھیجا، آپ نے اصفہان اور اہواز فتح کیا، حضرت عثمانؓ خلیفہ ہوئے تو آپ کو اسی جگہ برقرار رکھا، پھر کوفہ کا والی بنایا، حضرت علیؓ نے بھی ان کو برقرار رکھا، بعد میں معزول کردیا، پھر وہ حضرت علی ومعاویہؓ کے واقعہ تحکیم میں ایک فریق کے حکم کی حیثیت سے چنے گئے، تحکیم کے بعد کوفہ لوٹ گئے، اور وہیں وفات پائی۔

[الأعلام للزرکلی ۴/ ۲۵۴؛ الإصابۃ؛ غایۃ النہایہ ۱/ ۴۴۲]

ابونصر البلخی (؟-۳۰۵ھ)

یہ محمد بن محمد بن سلام ہیں، کنیت ابونصر ہے، بلخ کے رہنے والے اور علماء حنفیہ میں سے ہیں، ابوحفص الکبیر کے ہم عہد تھے۔

[الجواہر المضیہ ۲/ ۱۱۷؛ ہمارے پاس موجود دیگر مراجع میں آپ کا تذکرہ ہمیں نہیں مل سکا]

ابوہریرہ (۲۱ ق ھ-۵۹ھ)

یہ عبدالرحمن بن صخر ہیں، قبیلہ دوس سے تعلق تھا، آپ کے نام کے بارے میں دیگر اقوال بھی ملتے ہیں، صحابی رسول ہونے کا شرف حاصل ہے، سب سے زیادہ احادیث کو نقل کرنے والے راوی ہیں، صحابہ کرامؓ میں سب سے زیادہ روایات آپ سے ہی ملتی ہیں ۷ھ میں قبول اسلام سے مشرف ہوئے، مدینہ طیبہ کی ہجرت فرمائی، اور صحبت نبوی علیہ السلام کو لازم پکڑے رہے، چنانچہ آپ نے حضور اکرم ﷺ سے پانچ ہزار سے زائد احادیث نقل فرمائی ہیں۔ حضرت عمرؓ نے بحرین کا والی بنادیا تھا، نرم مزاجی کی وجہ سے بعد میں ہٹا دیا، خلافت بنی امیہ کے دور میں چند سالوں تک والی مدینہ رہے۔

[الأعلام للزرکلی ۴/ ۸۰؛ ''ابوہریرہ'' لعبدالمنعم صالح العلی]

ابویعلی فراء:
دیکھئے: القاضی ابویعلی۔

ابو یوسف (؟-۱۸۱ھ)

یہ یعقوب بن ابراہیم بن حبیب ہیں، وقت کے امام اور قاضی تھے، حضرت سعد بن حبتہ انصاری صحابی رسول کی اولاد میں سے ہیں، امام ابوحنیفہ سے علم فقہ حاصل کیا، آپ امام اعظم کے تمام اصحاب وتلامذہ میں سب سے زیادہ صاحب کمال ہوئے، ''ہادی''، ''مہدی'' اور ''رشید'' تینوں عباسی خلفاء کے زمانہ میں مسند قضاء کو زینت بخشی، سب سے پہلے آپ ہی کو قاضی القضاۃ (چیف جسٹس) کا خطاب ملا، اسی طرح آپ نے ہی سب سے پہلے علماء کے لئے مخصوص لباس اختیار فرمایا تھا، امام احمد، ابن معین اور ابن مدینی نے آپ کو ثقہ تسلیم کیا ہے، آپ سے ایک بات یہ نقل کی جاتی ہے کہ آپ نے فرمایا: ''میں نے کسی مسئلہ میں اگر ایسا قول اختیار کیا ہے جو امام ابوحنیفہ کے خلاف ہے تو درحقیقت وہ قول بھی امام ابوحنیفہ ہی کا ہے جسے انہوں

نے ترک کر دیا ہے'' یہ بھی کہا جاتا ہے کہ اصول فقہ میں سب سے پہلے آپ ہی نے کتابیں تصنیف فرمائیں۔

بعض تصانیف: "الخراج"، "أدب القاضی" اور "الجوامع"۔

[الجواہر المضیہ ر ص ۲۲۰-۲۲۲؛ تاریخ بغداد ۱۴/ ۲۴۲؛ البدایہ والنہایہ ۱۰/ ۱۸۰]

الأثرم (؟-۲۶۱ھ)

یہ احمد بن محمد بن ہانی طائی یا کلبی، اسکافی ہیں، کنیت ابوبکر ہے، امام احمد کے شاگرد ہیں، امامت کے مقام پر فائز اور حفظ واتقان میں فائق تھے، آپ کی بیدارمغزی حیرت انگیز حد تک بڑھی ہوئی تھی، امام احمد سے کثرت سے مسائل نقل کئے اور ان کی مرتب ومبوب تصنیف فرمائی، علم حدیث کا بھی بہت زیادہ اہتمام کرنے والے تھے۔

[التہذیب؛ طبقات الحنابلہ ۱/ ۶۶؛ تذکرۃ الحفاظ ۲/ ۱۳۵؛ الأعلام للزرکلی ۱/ ۱۹۴]

الاجہوری (۹۶۷-۱۰۶۶ھ)

یہ علی بن محمد بن عبد الرحمٰن، نور الدین، اجہوری ہیں، مصر میں پیدائش ہوئی اور وہیں پر وفات بھی پائی، اپنے زمانہ میں مصر میں تمام مالکیوں کے شیخ تھے، فقیہ اور محدث ہیں، شمس الدین رملی اور ان کے طبقہ سے اخذ علم کیا۔

بعض تصانیف: "شرح رسالة ابن أبی زید"، اور "مختصر خلیل فی الفقه" پر تین شروحات ہیں۔ آپ نے حدیث وعقائد وغیرہ میں بھی تصنیف وتالیف کا کام انجام دیا۔

[شجرۃ النور ر ص ۳۰۳؛ الأعلام للزرکلی ۵/ ۱۶۷؛ خلاصۃ الأثر ۳/ ۱۵۷]

احمد (۱۶۴-۲۴۱ھ)

یہ احمد بن محمد بن حنبل شیبانی ہیں، کنیت ابوعبد اللہ ہے، آپ بنو ذہل بن شیبان (جو قبیلہ بکر بن وائل کی جانب منسوب ہیں) ان میں سے تھے، حنبلی مذہب کے امام ہیں، فقہ کے ائمہ اربعہ میں سے ایک ہیں، آپ کا خاندانی تعلق ''مرو'' سے تھا، آپ بغداد میں پیدا ہوئے۔ مامون اور معتصم دونوں کے دور میں فتنۂ خلق قرآن کی زد میں آئے، مگر آپ ڈٹے رہے، اور اللہ نے آپ کے ذریعہ اہل سنت والجماعت کے مسلک کو قائم ودائم رکھا، جب واثق باللہ مر گیا اور متوکل خلیفہ ہوا تو اس نے امام احمد کا اعزاز واکرام کیا، کسی امیر وحاکم کو آپ ہی سے مشورہ کے بعد منتخب کرتا تھا۔

بعض تصانیف: "المسند" جس میں تیس ہزار احادیث ہیں، ''المسائل''، ''الأشربة'' اور ''فضائل الصحابة'' وغیرہ۔

[الأعلام للزرکلی ۱/ ۱۹۲؛ طبقات الحنابلہ لأبی یعلی ر ص ۳-۱۱؛ طبقات الحنابلہ لابن ابی یعلی ۱/ ۴-۲۰؛ البدایہ والنہایہ ۱۰/ ۳۲۵-۳۴۳]

الاذرعی (۷۰۸-۷۸۳ھ)

یہ احمد بن حمدان بن عبد الواحد بن عبد الغنی اذرعی ہیں، شافعی فقیہ ہیں، ذہبی کے تلامذہ میں تھے، ''اذرعات'' شام میں پیدائش ہوئی، حلب کی مسند قضاء پر جلوہ فروز ہوئے، مسائل حلبیات کے بارے میں سبکی کبیر سے خط وکتابت کی جو ایک جلد میں معروف ہیں۔

بعض تصانیف: ''التوسط و الفتح بین الروضة والشرح'' ۲۰ جلدوں میں، ''غنیة المحتاج فی شرح المنهاج'' اور ''قوت المحتاج''۔

[معجم المؤلفین ۱/ ۱۵۱؛ البدر الطالع ۱/ ۳۵؛ الأعلام للزرکلی]

الازہری (۲۸۲-۳۷۰ھ)

یہ محمد بن احمد بن ازہر ہروی ہیں، کنیت ابو منصور ہے، زبان وادب کے امام ہیں، ہرات میں ولادت ووفات ہوئی، آپ کی ازہری نسبت آپ کے دادا ''ازہر'' کی طرف ہے، فن فقہ کی طرف توجہ مبذول کی تو اس میں نام پیدا کیا، اس کے بعد عربی زبان وادب کا شوق سمایا تو اس کی طلب میں نکل پڑے اور قبیلوں کا چکر لگایا اور ان کے اخبار واحوال جمع کرنے میں تفصیل سے کام لیا، قرامطہ کی قید میں بھی آ گئے تھے۔

بعض تصانیف: "تهذيب اللغة"، ''الزاهر في غريب ألفاظ الشافعي التي أودعها المزني في مختصره'' جسے کویت کی وزارت اوقاف واسلامی امور نے شائع کیا ہے، اور قرآن کی ایک تفسیر بھی ہے۔

[لأعلام؛ طبقات السبکی ۲/۱۰۶؛ الوفیات ۱/۵۰۱]

اسحاق بن راہویہ (۱۶۱-۲۳۸ھ)

یہ اسحاق بن ابراہیم بن مخلد ہیں، خاندان حنظلہ (تمیم کی شاخ) سے تھے، خراسان میں اپنے وقت کے عالم تھے، جمع حدیث کی خاطر ملکوں کی سیاحت کی، اور اتنا کمال پیدا کیا کہ امام احمد اور شیخین نے آپ سے اخذ واستفادہ کیا، آپ کے متعلق خطیب بغدادی نے لکھا ہے کہ: ''ان کی ذات فقہ، حدیث قوت حفظ، صداقت، زہد وتقوی سب کی جامع تھی''۔ نیساپور کو وطن بنایا اور وہیں ان کی وفات بھی ہوئی۔

[لأعلام للزرکلی؛ تہذیب التہذیب ۱/۲۱۶؛ الانتقاء رص ۱۰۸]

الاسفرائینی (۳۴۴-۴۰۶ھ)

یہ احمد بن محمد بن احمد اسفرائینی ہیں، کنیت ابو حامد ہے، نیساپور کے نواحی علاقہ خراسان کے ایک شہر ''اسفران'' (الف کے زیر کے ساتھ) کی طرف ان کی نسبت ہے، علم میں انہماک کے ساتھ بغداد کو وطن بنالیا یہاں تک کہ اپنے زمانہ کے شافعیہ کے امام بن گئے، اور شافعی مذہب کی ریاست ان کی طرف منتقل ہوگئی، صرف سترہ سال کی عمر میں فتوی دینے لگے تھے۔

بعض تصانیف: "شرح المزنی" یہ شرح ہے جو تقریباً پچاس جلدوں میں ہے، اسی طرح اصول فقہ میں ان کی شرح ہے۔

[طبقات الفقہاء للشیرازی رص ۱۰۳؛ طبقات الشافعیہ لابن ہدایہ رص ۴۲؛ شذرات الذہب ۳/۱۷۸]

الاسفرائینی، ابو اسحاق:

دیکھئے: ابو اسحاق الاسفرائینی۔

اسماء بنت ابی بکر (؟-۷۳ھ)

یہ اسماء بنت ابی بکر الصدیقؓ عبد اللہ بن عثمان ہیں، اہل فضل صحابیات میں سے ہیں، حضرت عبد اللہ بن زبیرؓ کی والدہ ہیں۔ آپ کو ''ذات النطاقین'' کا خطاب دیا گیا تھا، کیونکہ آپ نے نبی کریم ﷺ اور صدیق اکبرؓ کے لئے بوقت ہجرت کھانا تیار کیا، اس کو باندھنے کے لئے کچھ نہیں ملا تو آپ نے اپنا پٹکا پھاڑا اور اسی سے باندھ دیا تھا۔ صحیحین میں آپ سے روایت کردہ ۵۶/احادیث ہیں۔

[لأعلام للزرکلی؛ الإصابہ؛ تاریخ الاسلام ۳/۱۳۳؛ البدایہ والنہایہ]

الاشعری (۲۶۰-۳۲۴ھ)

یہ علی بن اسماعیل بن ابی بشر اسحاق اشعری ہیں، بصرہ میں پیدا

ہوئے اور بغداد میں بس گئے، متکلمین کے امام ہیں، اور دیگر علوم میں بھی دستگاہ رکھتے ہیں، آپ شافعی المسلک تھے، ابو اسحاق مروزی سے فقہ حاصل کیا، ملحدین، معتزلہ، شیعہ، جہمیہ اور خوارج وغیرہ کا رد کیا۔

بعض تصانیف: "التبيين عن أصول الدين"، "خلق الأعمال" اور "كتاب الاجتهاد"۔

[طبقات الشافعیہ لابن السبکی ۲/۲۴۵؛ ہدیۃ العارفین؛ معجم المؤلفین ۷/۳۵]

أشہب (۱۴۵-۲۰۴ھ)

یہ اشہب بن عبد العزیز بن داؤد قیسی عامری جعدی ہیں، اپنے عہد کے دیار مصر کے فقیہ تھے، امام مالک کے تلامذہ میں تھے۔ امام شافعی نے ان کے بارے میں فرمایا: "مصر نے اشہب سے بڑا فقیہ نہیں پیدا کیا اگر ان کے اندر طیش نہ ہوتا"۔ ایک قول یہ ہے کہ ان کا نام مسکین تھا اور اشہب ان کا لقب تھا، مصر میں وفات ہوئی۔

[الأعلام للزرکلی ۱/۳۳۵؛ تہذیب التہذیب ۱/۳۵۹؛ وفیات الأعیان ۱/۷۸]

أصبغ (؟-۲۲۵ھ)

یہ اصبغ بن فرج بن سعد بن نافع ہیں، عبد العزیز بن مروان کے غلام تھے، فسطاط کے رہنے والے ہیں، مصر میں مالکیہ کے عظیم المرتبت فقیہ تھے، مدینہ کا سفر امام مالک سے استفادہ کے لئے کیا، لیکن جس دن مدینہ میں داخل ہوئے اسی دن امام مالک کا انتقال ہوگیا، پھر انہوں نے ابن القاسم اور ابن وہب کی شاگردی اختیار کی، بعض علماء نے انہیں ابن القاسم پر بھی ترجیح دی ہے۔

بعض تصانیف: "الأصول"، "تفسير غريب الموطا" اور "كتاب آداب القضاء"۔

[الدیباج المذہب ص۹۷؛ الأعلام للزرکلی ۱/۳۳۶؛ وفیات الاعیان ۱/۷۹]

الإصطخری (۲۴۴-۳۲۸ھ)

یہ الحسن بن احمد بن یزید ہیں، "اصطخری" سے مشہور ہوئے، فقیہ ہیں، شافعیہ کے مشائخ میں سے ہیں، ابن سریج کے ہم پلہ لوگوں میں تھے، قم کے قاضی بنے پھر بغداد کے محتسب مقرر ہوئے، مقتدر نے سجستان کا عہدہ قضاء سپرد کیا، آپ کے اخلاق میں سختی تھی۔

بعض تصانیف: "أدب القضاء" ابن الجوزی نے اس کے بارے میں کہا کہ اس جیسی کتاب تالیف نہیں ہوئی، "الفرائض" اور "الشروط والوثائق والمحاضر والسجلات"۔

[المنتظم ۶/۳۰۲؛ وفیات الأعیان ۱/۳۵۷؛ طبقات الشافعیہ ۲/۱۹۳]

ام سلمہ (؟-۵۹ھ)

یہ ہند بنت ابی امیہ بن مغیرہ بن عبد اللہ ہیں قبیلہ مخزوم سے تھیں، ام المؤمنین ہونے کا شرف حاصل ہے، قدیم الاسلام اور اولین ہجرت کرنے والیوں میں سے ہیں۔ آپ کے شوہر ابو سلمہ بن عبد الاسد کے انتقال کے بعد ۴ھ میں نبی اکرم ﷺ نے آپ سے شادی کی۔ حضرت ام سلمہ انتہائی عقلمند اور صائب الرائے تھیں، آپ نے نبی کریم ﷺ، ابو سلمہؓ اور فاطمہ زہراؓ سے روایت کی ہے، اور آپ سے بہت سے لوگوں نے استفادہ کیا ہے، کتب حدیث میں آپ کی روایت سے تقریباً ۱۰۰/فتوے اور ۳۷۸/ احادیث ملتی ہیں۔

[الإصابة فی تمییز الصحابہ ۴/۴۵۸؛ طبقات ابن سعد ۸/۶۰؛ سیر أعلام النبلاء ۲/۱۴۲؛ سنن البیہقی]

الاوزاعی (۸۸-۱۵۷ھ)

یہ عبد الرحمٰن بن عمرو بن یُحمِد اوزاعی ہیں، امام، فقیہ اور محدث ومفسر ہیں، دمشق کے ایک گاؤں "اوزاع" کی طرف نسبت ہے، دراصل وہ سندھ کے قیدیوں میں شامل تھے، یتیمی کی حالت میں پروان چڑھے، اور اپنی محنت سے علم وادب حاصل کیا، یمامہ، بصرہ کا سفر کیا اور خوب کمال پیدا کیا۔ منصور نے مسند قضاء پیش کی تو انکار فرمادیا، بیروت میں بطور محافظ سرحد کے آئے اور وہیں وفات پائی۔

[البدایہ والنہایہ ۱۱۵/۱۰؛ تہذیب التہذیب ۲۳۸/۶]

إیاس بن معاویہ (۴۶-۱۲۲ھ)

یہ ایاس بن معاویہ بن قرہ مزنی، قاضی بصرہ ہیں، ذکاوت وذہانت میں ضرب المثل تھے، جاحظ کہتے ہیں: ایاس قبیلہ مضر کے لئے باعث افتخار، قاضیوں کے درمیان بلند پایہ، معاملہ فہمی میں یکتا اور فراست میں عجوبۂ روزگار تھے، وہ ان لوگوں میں سے تھے جن کو واقعہ کی پہلے ہی خبر ہوجایا کرتی ہے، خلفاء کی نظر میں انہیں بڑا احترام حاصل تھا۔ مدائنی نے آپ کی سوانح پر "زکن ایاس" نامی کتاب لکھی ہے۔ وفات "واسط" میں ہوئی۔

[الأعلام للزرکلی؛ تہذیب التہذیب ۳۹۰/۱؛ وفیات الأعیان؛ میزان الاعتدال ۱۴۳/۱]

ب

البابرتی (۷۱۰ھ کے بعد-۷۸۶ھ)

یہ محمد بن محمد بن محمود (اور الدرر الکامنہ میں ہے: محمد بن محمود بن احمد) بابرتی رومی ہیں، اطراف بغداد کے ایک گاؤں "بابرتا" کی طرف نسبت ہے، حنفی فقیہ ہیں، امام، محقق، باریک بیں اور ماہر فن حدیث تھے، عربی اور اصول کے ماہر تھے۔ حلب اور پھر قاہرہ کا سفر کیا، وہاں کے علماء سے اکتساب فیض فرمایا، کئی دفعہ ان کو مسند قضاء کی پیش کش کی گئی مگر آپ نے قبول نہیں فرمایا، "شیخونیہ" کی فتح کے آغاز سے ہی اس کی مشیخت کا منصب آپ کو ملا۔

بعض تصانیف: "شرح الهداية"، "شرح السراجية" فرائض میں، "مشارق الأنوار للصغاني" کی شرح، اسی طرح "شرح المنار" اور "شرح أصول البزدوي"۔

[الفوائد البہیہ رص ۱۹۵؛ الدرر الکامنہ ۲۵۰/۴؛ معجم المؤلفین ۲۹۸/۱۱]

الباجوری: یہ ابراہیم بن محمد بن احمد الباجوری ہیں۔

دیکھئے: البیجوری۔

الباجی (۴۰۳-۴۷۴ھ)

یہ سلیمان بن خلف بن سعد ہیں، کنیت ابو الولید اور نسبت الباجی

ہے، اندلس کے شہر "باجہ" کی طرف نسبت ہے، اکابر محدثین میں سے ہیں، اور مالکی فقہ کے مشاہیر میں شامل ہیں، تیرہ سال تک مشرق کا سفر کیا، پھر اپنے وطن لوٹ آئے اور فقہ وحدیث کی اشاعت کی، ان کے اور ابن حزم کے مابین بہت سے مناظرے، مباحثے اور مجالس ہوئیں، ابن حزم نے خود آپ کے علم وفضل کا اعتراف کیا ہے، ابن حزم کی تصنیفات کے جلائے جانے کا آپ ہی سبب بنے، اندلس کے بعض علاقوں کے قاضی مقرر ہوئے۔

بعض تصانیف: "الاستیفاء شرح المؤطا" جس کا اختصار "المنتقی" میں کیا، پھر "المنتقی" کا اختصار "الإیماء" میں کیا، نیز آپ کی تصنیف "شرح المدونۃ" اور "أحکام الفصول فی أحکام الأصول" بھی ہے۔

[الدیباج المذہب رص ۱۲۲؛ الأعلام للزرکلی ۳/۱۸۶]

الباز الأشہب:

دیکھئے: ابن سریج۔

الباقلانی (۳۳۸-۴۰۳ھ)

یہ محمد بن طیب بن محمد بن جعفر ہیں، کنیت ابوبکر ہے، باقلانی (قاف کے زیر کے ساتھ) سے مشہور ہیں، باقلاء (لوبیا) فروشی کی وجہ سے یہ نسبت ہے، ابن الباقلانی اور قاضی ابوبکر سے بھی معروف ہیں، بصرہ کی پیدائش ہے، بغداد میں سکونت اختیار کی اور وہیں وفات ہوئی۔ آپ مشہور متکلم ہیں جنہوں نے رافضیوں، معتزلہ اور جہمیہ وغیرہ کا رد کیا، آپ عقائد میں ابوالحسن اشعری کے اور فقہ میں امام مالک کے پیرو تھے، مذہب مالکی کی سیادت آپ پر ختم تھی، آپ منصب قضاء پر فائز ہوئے، عضد الدولہ نے آپ کو شاہ روم کی طرف سفیر بنا کر بھیجا تو آپ نے اس ذمہ داری کو بڑے حسن و خوبی سے انجام دیا، علماء نصاریٰ کے ساتھ خود بادشاہ کی موجودگی میں آپ نے مناظرے کئے۔

بعض تصانیف: "إعجاز القرآن"، "الإنصاف"، "البیان عن الفرق بین المعجزات و الکرامات" اور "التقریب والإرشاد" اصول فقہ میں، جس کے بارے میں زرکشی نے کہا کہ یہ اپنے فن میں علی الاطلاق سب سے بہترین کتاب ہے۔

[الأعلام للزرکلی ۷/۴۶؛ تاریخ بغداد ۵/۳۷۹؛ وفیات الأعیان ۱/۶۰۹؛ البحر المحیط فی الأصول للزرکشی: المقدمہ]

البُجیرمی (۱۱۳۱-۱۲۲۱ھ)

یہ سلیمان بن محمد بن عمر بجیرمی فقیہ شافعی ہیں، مغربی مصر کے گاؤں "بجیرم" کے رہنے والے تھے، بچپن ہی میں قاہرہ چلے آئے تھے، ازہر میں تعلیم حاصل کی، اور وہیں تدریس کے فرائض انجام دئے، آپ کی بینائی جاتی رہی تھی۔

بعض تصانیف: "التجرید" جو "المنہج" کی شرح ہے، "تحفۃ الحبیب" جو شرح الخطیب بنام "الإقناع فی حل ألفاظ أبی شجاع" پر حاشیہ ہے۔

البخاری (۱۹۴-۲۵۶ھ)

یہ محمد بن اسماعیل بن ابراہیم ہیں، کنیت ابوعبداللہ اور نسبت بخاری ہے، اسلام کے ممتاز عالم تھے، رسول اللہ ﷺ کی احادیث کے حافظ تھے بخارا میں پیدا ہوئے، بحالت یتیمی نشو ونما ہوئی، ذہانت غضب کی پائی تھی، لہذا حفظ میں بڑے پختہ اور فائق تھے۔ طلب حدیث میں اسفار کئے، خراسان، شام، مصر اور حجاز وغیرہ

کے تقریباً ایک ہزار شیوخ سے سماعت فرمائی، اور تقریباً چھ لاکھ احادیث جمع فرما کر ان میں سے اپنی کتاب ''الجامع الصحیح'' میں صحیح ترین روایات منتخب فرمائیں جو تمام کتب حدیث میں سب سے زیادہ قابل اعتماد کتاب ہے۔

بعض تصانیف: نیز آپ کی کتابوں میں ''التاریخ''، "الضعفاء" اور "الأدب المفرد" وغیرہ ہیں۔

[الأعلام للزرکلی ۶/ ۲۵۸؛ تذکرۃ الحفاظ ۲/ ۱۲۲؛ تہذیب التہذیب ۹/ ۴۷؛ طبقات الحنابلہ لابن ابی یعلی ۱/ ۲۷۱-۲۷۹؛ تاریخ بغداد ۲/ ۴-۳۶]

البراذعی (بعض مراجع میں: البراذعی) ابوسعید (؟-۴۳۰ھ)

یہ خلف بن ابی القاسم بن سلیمان ازدی قیروانی ہیں، مالکی مذہب کے حافظ تھے، ابوالحسن قابسی کے اجلہ تلامذہ میں سے تھے۔ اپنے وطن قیروان سے ہجرت فرمائی، پہلے صقلیہ بعد میں اصفہان چلے آئے، یہاں اپنے آخری وقت تک درس وتدریس میں مشغول رہے۔

بعض تصانیف: "تهذيب المدونة" اور "الاختصارات الواضحة"، وغیرہ۔

[الأعلام للزرکلی؛ معجم المؤلفین (اس میں یہ ہے کہ آپ ۴۳۰ھ میں باحیات تھے)؛ ترتیب المدارک ۳/ ۷۰۸ (اور اس میں ہے کہ آپ کا سن وفات معلوم نہ ہو سکا)؛ الدیباج رص ۱۲۲]

البُرزُلی (۷۴۱-۸۴۱ھ یا ۸۴۳ یا ۸۴۴ھ)

یہ قاسم بن احمد بن محمد (بعض کے مطابق ابو القاسم بن محمد) بن اسماعیل بلوی برزلی ہیں، قیروان کے ایک مقام ''برزلہ'' (باء اور زاء کے ضمہ کے ساتھ) کی طرف نسبت ہے، اپنے دور میں تیونس کے ائمہ مالکیہ میں ان کا شمار تھا، ''شیخ الاسلام'' کے خطاب سے متصف تھے۔ ابن عرفہ سے تحصیل علم کیا اور آپ کی صحبت میں تقریباً چالیس سال گذارے، حج کرنے کے بعد قاہرہ تشریف لائے، تو قاہرہ کے بعض لوگوں نے آپ سے استفادہ کیا، پھر تیونس ہی میں سکونت اختیار کی، اور وہاں فتوی کا دارومدار آپ پر رہا۔

بعض تصانیف: "جامع مسائل الأحكام مما نزل من القضايا للمفتين والحكام" یہ ان کی کتاب "الفتاوی" کی تلخیص بھی ہو سکتی ہے، اسی طرح فقہ میں آپ کا ضخیم مجموعہ بھی ہے۔

[الضوء اللامع ۱۱/ ۱۳۳؛ دائرۃ المعارف الإسلامیہ ۳/ ۵۳۴؛ الأعلام ۶/ ۶؛ شجرۃ النور رص ۲۴۵]

البرلسی: یہ احمد شہاب الدین ہیں جن کا لقب ''عمیرہ'' تھا۔

دیکھئے: عمیرہ۔

البزدوی (۴۰۰-۴۸۲ھ)

یہ علی بن محمد بن حسین ہیں، کنیت ابو الحسن، لقب فخر الاسلام اور بزدوی ہے، یہ ماوراء النہر میں حنفیہ کے امام تھے، علم اصول، حدیث، تفسیر کے ماہر تھے۔

بعض تصانیف: "المبسوط" گیارہ جلدوں میں، "شرح الجامع الكبير للشيباني" فقہ حنفی کی جزئیات میں، "كنز الوصول إلى معرفة الأصول" جو "أصول البزدوی" سے معروف ہے۔

یہ محمد بن محمد بن حسین بزدوی کے علاوہ ہیں، ان کی کنیت ''ابوالیسر'' اور ''قاضی الصدر'' لقب تھا (۴۲۱-۴۹۳ھ)۔

[الجواہر المضیہ ۱/ ۳۷۲؛ معجم المؤلفین ۷/ ۱۹۲؛ معجم المطبوعات

العربیہ والمعربہ رص ۵۵۴]

البغوی (۴۳۶-۵۱۰ھ)

یہ حسین بن مسعود بن محمد فراء، بغوی، شافعی، فقیہ، محدث اور مفسر ہیں، خراسان میں ہرات اور مرو کے درمیان واقع خراسان کے گاؤں ''بغشور'' کی طرف نسبت رکھتے تھے۔

بعض تصانیف: ''التھذیب'' فقہ شافعی میں، ''شرح السنة'' حدیث میں اور ''معالم التنزیل'' تفسیر میں۔

[الأعلام للزرکلی ۲/۲۸۴؛ ابن الأثیر ۶/۱۰۵]

البلقینی (۷۲۴-۸۰۵ھ)

یہ عمر بن رسلان بن نصیر، بلقینی، کنانی ہیں، کنیت ابوحفص اور لقب سراج الدین، شیخ الاسلام ہے، خاندانی تعلق ''عسقلان'' سے ہے، مغربی مصر کے ایک مقام ''بلقینہ'' میں پیدائش ہوئی، ان کے والد ان کو بارہ سال کی عمر میں قاہرہ لے آئے اور اسی کو وطن بنا لیا، اپنے عہد کے علماء سے تحصیل علوم میں لگے رہے، فقہ اور اصول فقہ میں بہت عالی مرتبہ پر پہنچے، یہاں تک کہ دوسرے علوم سے مناسبت کے ساتھ فقہ شافعی کا آپ پر انحصار رہ گیا تھا، آپ حافظ حدیث ہونے کے ساتھ درجہ اجتہاد کو پہنچے ہوئے تھے، تعلیم وتدریس، قضاء اور افتاء کی پوری مہارت حاصل تھی، دار العدل دمشق کا محکمہ افتاء اور دمشق کا قضاء ان کے سپرد ہوا۔

بعض تصانیف: ''تصحیح المنھاج'' فقہ میں چھ جلدوں میں، ''حواش علی الروضة'' دو جلدوں میں، اور ترمذی کی دو شرحیں۔

[الضوء اللامع ۶/۸۵؛ شذرات الذہب ۷/۵۱؛ معجم المؤلفین ۵/۲۰۵]

البہوتی (۱۰۰۰-۱۰۵۱ھ)

یہ منصور بن یونس بن صلاح الدین بن حسن بن ادریس البہوتی ہیں، حنبلی فقیہ ہیں، مصر میں اپنے وقت کے شیخ حنابلہ تھے، مغربی مصر کی ایک بستی ''بہوت'' کی جانب نسبت ہے۔

بعض تصانیف: "الروض المربع" جو ''زاد المستقنع المختصر من المقنع'' کی شرح ہے، '' کشاف القناع عن متن الاقناع للحجاوی'' اور ''دقائق أولی النھی لشرح المنتھی'' تینوں کتابیں فقہ میں ہیں۔

[الأعلام للزرکلی ۸/۲۴۹؛ خلاصة الأثر ۴/۴۲۶؛ خطط مبارک ۹/۱۰۰؛ ابن بشر ۱/۵۰]

البیجوری (یا الباجوری) (۱۱۹۸-۱۲۷۷ھ)

یہ ابراہیم بن محمد بن احمد باجوری جامع ازہر کے شیخ اور شافعی فقیہ ہیں، آپ مصر کے شہر منوفیہ کے ایک گاؤں باجور (یا بیجور) میں پیدا ہوئے، اور تعلیم ازہر میں مکمل کی۔

بعض تصانیف: " التحفة الخيرية على الفوائد الشنشورية فی الفرائض"، ''تحفة المرید علی جوھرة التوحید'' اور شرح ابن قاسم پر حاشیہ۔

[معجم المؤلفین ۱/۸۴؛ معجم المطبوعات رص ۵۰۷؛ ایضاح المکنون ۱/۲۴۴]

ت

الترمذی (۲۰۹-۲۷۹ھ)

یہ محمد بن عیسی بن سورہ سلمی بوغی ترمذی ہیں، کنیت ابوعیسی ہے، علماء حدیث اور حفاظ حدیث کے ائمہ میں سے ہیں، دریائے جیحون کے قریب واقع "ترمذ" نامی جگہ کے رہنے والے تھے۔ آپ امام بخاری کے شاگرد تھے، اور امام بخاری کے بعض مشائخ میں ان کے شریک تھے، حفظ و ذہانت میں آپ ضرب المثل تھے۔

بعض تصانیف: "الجامع الکبیر" جو "سنن الترمذی" کے نام سے معروف ہے، اہل سنت والجماعت کے نزدیک حدیث کی سب سے مقدم چھ کتب میں سے ایک یہ بھی ہے، "الشمائل النبویۃ"، "التاریخ" اور "العلل" حدیث میں۔

[الأنساب للسمعانی رص۹۵؛ التہذیب ۹/ ۳۸۷؛ تذکرۃ الحفاظ]

التفتازانی (۷۱۲-۷۹۱ھ)

یہ مسعود بن عمر بن عبد اللہ تفتازانی ہیں، لقب سعد الدین ہے، خراسان کے علاقہ "تفتازان" کی طرف نسبت رکھتے تھے، فقیہ اور اصولی تھے، بعض لوگ آپ کو حنفی بتاتے ہیں اور دیگر شافعی ہونے کا دعوی کرتے ہیں، نیز آپ مفسر، متکلم، محدث اور ادیب بھی تھے۔

بعض تصانیف: "التلویح فی کشف حقائق التنقیح" اور "حاشیۃ علی شرح العضد علی مختصر ابن الحاجب" یہ دونوں اصول میں ہیں۔

[الدرر الکامنہ ۴/ ۳۵۰؛ الفتح المبین فی طبقات الاصولیین ۲/ ۲۰۶؛ معجم المؤلفین ۱۲/ ۲۲۸؛ الأعلام للزرکلی ۸/ ۱۱۳]

تقی الدین (الشیخ): یہ احمد بن عبد الحلیم بن تیمیہ حنبلی ہیں۔

دیکھئے: ابن تیمیہ۔

التقی الفاسی:

دیکھئے: الفاسی۔

ث

الثوری (۹۷-۱۶۱ھ)

یہ سفیان بن سعید بن مسروق ثوری ہیں، بنی ثور بن عبد مناۃ میں سے ہیں، حدیث میں "امیر المؤمنین" کہے گئے، تقوی میں نہایت بلند مقام رکھتے تھے، پہلے منصور نے پھر مہدی نے آپ کو طلب کیا تاکہ آپ قضاء کے منصب کو قبول کرلیں، مگر آپ دونوں کی نگاہوں سے کئی سال تک روپوش رہے اور اسی حالت میں آپ کا بصرہ میں انتقال ہوا۔

بعض تصانیف: "الجامع الکبیر" اور "الجامع الصغیر" دونوں حدیث میں ہیں، اور ایک کتاب فرائض میں ہے۔

[الأعلام للزرکلی ۳/ ۱۵۸؛ الجواہر المضیہ ۱/ ۲۵۰؛ تاریخ بغداد ۹/ ۱۵۱]

ج

جابر (۱۶ق ھ-۷۸ھ)

یہ جابر بن عبد اللہ بن عمر بن حرام انصاری، سلمی صحابی ہیں، بیعت عقبہ میں شریک تھے، نبی اکرم رسول ﷺ کی صحبت اقدس میں انیس (۱۹) غزوات میں شریک ہوئے، ان خوش نصیبوں میں شامل ہیں جنہوں نے رسول اللہ ﷺ سے کثرت سے روایت کی ہے، اخیر زندگی میں آپ نے مسجد نبوی میں تعلیم وتعلم کا ایک حلقہ لگایا تھا اور لوگ آپ کے چشمۂ علم سے سیراب ہوتے تھے، انتقال سے پہلے آپ کی بینائی جاتی رہی تھی، مدینہ میں ہی وفات پائی۔

[الإصابہ ۱/ ۲۱۴ طبع التجاریۃ؛ الأعلام للزرکلی ۲/ ۹۲]

الجامع: نوح بن ابی مریم:

دیکھئے: ابوعصمہ۔

الجصاص (۳۰۵-۳۷۰ھ)

یہ احمد بن علی، ابو بکر الرازی ہیں، جصاص کے لقب سے معروف ہیں، ''رے'' کے رہنے والے تھے، فقہاء حنفیہ میں سے ہیں، بغداد میں سکونت تھی اور وہیں تدریسی مشغلہ بھی جاری رہا، آپ نے ابو سہل زجاج اور ابوالحسن کرخی سے فقہ حاصل کیا، آپ سے لاتعداد فقہاء نے کسب فیض کیا، مسلک حنفی کی مشیخت آپ کے وقت میں آپ ہی پر ختم تھی، آپ امام وقت تھے، دور دراز سے طالبان علم وفقہ آپ کی طرف کھنچے چلے آتے تھے، عہدہ قضا کو قبول کرنے کی پیشکش کی گئی مگر آپ نے قبول کرنے سے معذرت فرمادی، کئی دفعہ درخواست کی گئی مگر آپ راضی نہ ہوسکے۔

بعض تصانیف: "أحكام القرآن"، اپنے استاذ ابوالحسن کرخی کی مختصر کی "شرح"، نیز ''شرح مختصر الطحاوی'' اور "شرح الجامع الصغیر" وغیرہ۔

[الجواہر المضیہ ۱/ ۸۴؛ الأعلام ۱/ ۱۶۵؛ البدایہ والنہایہ ۱۱/ ۲۵۶؛ الإمام أحمد بن علی الرازی الجصاص، للدکتور عجیل جاسم النشمی]

الجمل (؟-۱۲۰۴ھ)

یہ سلیمان بن عمر بن منصور عجیلی ہیں، ''جمل'' سے مشہور ہیں، فقیہ، مفسر اور شافعی تھے، مغربی مصر کے گاؤں ''منیۃ عجیل'' کے باشندہ تھے، قاہرہ منتقل ہوئے اور ازہر میں استاذ مقرر کئے گئے۔

بعض تصانیف: "حاشية على تفسير الجلالين" اور ''فتوحات الوهاب" جو شرح المنہج پر حاشیہ ہے اور فقہ شافعی میں ہے۔

[الأعلام للزرکلی؛ تاریخ الجبرتی ۲/ ۱۸۳]

جنون:

دیکھئے: کنون۔

الجوینی (؟-۴۳۸ھ)

یہ عبد اللہ بن یوسف بن محمد بن حیویہ، جوینی ہیں، اطراف نیشاپور کے مقام ''جوین'' کی جانب منسوب ہیں، نیشاپور میں سکونت رہی اور

وہیں وفات ہوئی۔ فقہاء شافعیہ میں بڑے مرتبہ کے ہیں، قفال مروزی، ابوطیب صعلوکی وغیرہ سے علم وفضل حاصل کیا۔ صابونی لکھتے ہیں: ''اگر آپ بنی اسرائیل میں ہوتے تو وہ لوگ آپ کے اخلاق وشمائل محفوظ کر کے ہمارے سامنے نقل کرتے اور آپ کے وجود پر فخر کرتے''۔ آپ کے فرزند عبدالملک جوینی ''امام الحرمین'' کے لقب سے مشہور ہوئے، اور وہ بھی کبار فقہاء شافعیہ میں سے تھے۔

بعض تصانیف: ''الفروق''، ''السلسلة''، '' التبصرة'' اور ''التفسير''۔

[طبقات السبکی ۳/ ۲۰۸-۲۰۹؛ لأعلام للزرکلی ۴/ ۲۹۰]

ح

الحارثی (۶۵۲ یا ۶۵۳-۷۱۱ھ)

یہ مسعود بن احمد بن مسعود، سعد الدین، ابومحمد حارثی ہیں، بغداد کے قصبہ ''حارثیہ'' کی طرف منسوب ہیں۔ اپنے وقت میں حنابلہ کے پیشوا تھے، فقیہ، مناظر، مفتی اور حدیث اور اس کے جملہ فنون کے عالم تھے، عربی زبان واصول سے بھی حصہ وافر پایا تھا، پیدائش بغداد میں ہوئی اور بچپن مصر میں گذرا، وہیں پر ساعت علم کی، سکونت دمشق میں اختیار کی، اور وہاں ''مدرسة الحديث النورية'' کی مسند مشیخت پر فائز ہوئے، متعدد مقامات پر درس وتدریس کا مشغلہ جاری رہا، ڈھائی سال تک قضاء کے منصب پر فائز رہے۔

بعض تصانیف: فقہ حنبلی کی کتاب '' المقنع'' کے ایک حصہ کی شرح، اور '' سنن أبي داؤد'' کے ایک حصہ کی شرح۔

[الذیل علی طبقات الحنابلہ ۲/ ۳۶۲؛ الدرر الکامنہ ۴/ ۳۴۷؛ معجم المؤلفین ۸/ ۱۰۹]

الحاکم الشہید (؟-۳۳۴ھ)

یہ محمد بن محمد بن احمد ہیں، ابوالفضل، مروزی سلمی بلخی ہیں، ''حاکم شہید'' سے مشہور تھے، قاضی اور وزیر ہونے کے ساتھ مرو کے عالم اور اپنے زمانہ میں حنفیہ کے امام تھے، بخارا کی مسند قضاء آپ کے حصہ میں آئی، سامانی حکام میں سے بعض کی وزارت بھی آپ نے کی۔ چغلخوروں کی سازش کی بنا پر کمسنی میں ہی آپ کو شہید کر دیا گیا، مرو میں تدفین عمل میں آئی۔

بعض تصانیف: '' الكافي'' اور '' المنتقى'' دونوں فقہ حنفی میں ہیں۔

[الجواہر المضیہ ۲/ ۱۱۲؛ الفوائد البہیہ رص ۱۹۵؛ لأعلام للزرکلی ۷/ ۲۴۲]

الحجوی (۱۲۹۱-۱۳۷۶ھ)

یہ محمد بن حسن حجوی، ثعالبی، زینبی ہیں، ثعالبی کی نسبت الجزائر کے قبیلہ ''ثعالبہ'' کی جانب ہے، معقل کے عرب کا یہ ایک مشہور قبیلہ ہے، اور زینبی کی نسبت حضرت علیؓ وفاطمہؓ کی صاحبزادی زینبؓ کی جانب ہے، مسلک کے اعتبار سے مالکی تھے، اپنے والد اور دیگر علماء سے فاس ہی میں تحصیل علوم وفنون کی، پھر ''جامع القرویین'' سے سند فراغت حاصل کی اور اسی یونیورسٹی میں درس دینا شروع کر دیا، مراکش میں حکومت عزیزیہ کے اخیر دور میں کئی عہدوں پر فائز ہوئے، جن میں وزارت تعلیم، وزارت عدل اور اعلی شرعی کورٹ کی صدارت تھی۔

بعض تصانیف: " الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي"، "رسالة في الطلاق" اور" النظام الاجتماعي في الإسلام"۔

[معجم المؤلفین ۹/ ۱۸۷؛ مقدمہ کتاب "الفکر السامی فی تاریخ الفقہ الاسلامی"]

الحربی ابواسحاق (۱۹۸-۲۸۵ھ)

یہ ابراہیم بن اسحاق بن ابراہیم حربی ہیں، بغداد کے ایک محلّہ کی جانب نسبت ہے، امام اور فقیہ تھے، امام احمد بن حنبل کے شاگردوں میں ہیں، اور ان سے ان کے مسائل کی روایت کی ہے، وہ محدث بھی تھے اور ادب ولغت کے بڑے ماہر تھے۔

بعض تصانیف: " مناسک الحج" اور " الهدايا والسنة فيها" وغیرہ۔

[تذکرۃ الحفاظ ۲/ ۱۴۷؛ طبقات الحنابلہ ۱/ ۸۶؛ الأعلام للزرکلی]

الحسن البصری (۲۱-۱۱۰ھ)

یہ حسن بن یسار بصری، تابعی ہیں، کنیت ابوسعید تھی، آپ کے والد یسار "میسان" کے قیدیوں میں آئے تھے اور انصار میں سے کسی کے غلام تھے۔ حسن بصری مدینہ میں پیدا ہوئے، ان کی والدہ حضرت ام سلمہؓ کی دایہ تھیں، آپ نے صحابہ کو پایا اور ان میں سے کچھ حضرات سے سماعت کی۔ آپ بڑے بہادر، خوبصورت، عبادت گذار، فصیح اللسان اور علم وفضل کے حامل تھے، حضرت انس بن مالک وغیرہ نے خود ان کے ان اوصاف کی شہادت دی ہے، آپ بصرہ کے امام تھے۔ آپ اولاً والی خراسان ربیع بن سلیمان کے منشی تھے، عمر بن عبدالعزیز کے عہد میں بصرہ کے قاضی ہوئے، بعد میں مستعفی ہوگئے۔

ان کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ انہوں نے قدریہ فرقہ کے مذہب کو اختیار کرلیا تھا، اور یہ بھی منقول ہے کہ اس قول سے رجوع کرکے اہل حق کے مطابق "خیر وشر تقدیر سے ہیں" کا اقرار کرلیا تھا۔

[تہذیب التہذیب ۲/ ۲۶۳-۲۷۱؛ الأعلام للزرکلی ۲/ ۲۴۲؛ "الحسن البصری" لإحسان عباس]

الحسن بن حی (۱۰۰-۱۶۹ھ)

یہ حسن بن صالح بن حی، ہمدانی ثوری، محدث ہیں، ایک جماعت ان کی تضعیف کرتی ہے، اور ان پر نفاق، بدعت، تشیع، ترک جمعہ اور امت پر تلوار اٹھانے کا الزام لگاتی ہے، اور دوسری جماعت نے آپ کے ثقہ ہونے کی تصدیق کی ہے، حتیٰ کہ بعض نے آپ کو فقہ اور تقویٰ کے اعتبار سے سفیان ثوری کے ہم پلہ قرار دیا ہے۔

[تہذیب التہذیب ۲/ ۲۸۸]

الحسن بن زیاد (؟-۲۰۴ھ)

یہ حسن بن زیاد لؤلؤی ہیں، امام ابو حنیفہ کے تلمیذ تھے، لؤلؤ (موتی) کی تجارت کرتے تھے اس لئے لؤلؤی (موتی والا) نسبت ہوگئی، اہل کوفہ میں سے تھے، بغداد آکر مقیم ہوگئے، امام ابو یوسف وغیرہ ایک جماعت سے علم وکمال حاصل کیا، حدیث شریف سے اخذ واستنباط کرنے کی طرف آپ کا زیادہ رجحان تھا، سوال قائم کرنے اور جزئیات مستنبط کرنے میں بڑھے ہوئے تھے، کوفہ کے قاضی بنے پھر اس سے استعفیٰ دیدیا۔

بعض تصانیف: "أدب القاضي"، "معاني الإيمان" اور "الخراج"۔

[الجواہر المضیہ ۱/ ۱۹۳؛ الفوائد البہیہ رص ۶۰؛ الأعلام ۲/ ۲۰۵]

الحصكفي (۱۰۲۵-۱۰۸۸ھ)

یہ محمد بن علی بن محمد علاء الدین حصکفی ہیں، دیار بکر میں واقع ''حصن کیفا'' نامی شہر کی طرف نسبت ہے، اب وہ ایک معمولی قصبہ ہے، جس کا محرف نام ''حسنکیف'' لکھا جاتا ہے، اور آج کل ''شرناخ'' کے نام سے مشہور ہے۔ دمشق میں ولادت ووفات ہوئی، حنفی فقہ واصول کے ماہر تھے، فن تفسیر وحدیث اور نحو میں ید طولی رکھتے تھے، فقہ کا علم خیر الدین رملی اور فخر مقدسی حنفی سے حاصل کیا، ان کے اور بھی بہت سے اساتذہ تھے، آپ سے بہت زیادہ لوگوں نے علم حاصل کیا اور خوب نفع اٹھایا، دمشق میں حنفیہ کے افتاء کا کام آپ ہی کے سپرد رہا۔

بعض تصانیف: " الدر المختار شرح تنویر الأبصار"، "الدر المنتقی شرح ملتقى الأبحر" اور" إفاضة الأنوار شرح المنار" اصول میں۔

[خلاصة الأثر ۴/ ۶۳؛ معجم المؤلفین ۱۱/ ۵۶؛ الأعلام ۷/ ۱۸۸؛ معجم المطبوعات العربیۃ والمعربۃ رص ۷۷۸]

الحطاب (۹۰۲-۹۵۴ھ)

یہ محمد بن محمد بن عبد الرحمن رعینی ہیں، ''حطاب'' سے مشہور تھے، مالکی فقیہ ہونے کے ساتھ علماء صوفیہ میں آپ کا شمار تھا، خاندانی سلسلہ مراکش سے ہے، آپ مکہ مکرمہ میں پیدا ہوئے اور شہرت پائی، مغربی طرابلس میں انتقال فرمایا۔

بعض تصانیف: "مواهب الجليل في شرح مختصر خليل" چھ جلدوں میں فقہ مالکی میں، "شرح نظم نظائر رسالة القيرواني لابن غازي"، فلکی علوم کی روشنی میں بغیر کسی مشین کے نمازوں کے اوقات متعین کرنے کے طریقہ پر ایک رسالہ، اور لغت کے موضوع پر دو جلدیں ہیں۔

[نیل الابتهاج بتطریز الدیباج رص ۳۳۷؛ الأعلام للزرکلی ۷/ ۲۸۶؛ المنهل العذب ۱/ ۱۹۵؛ بروکلمان ۲/ ۵۰۸ (۳۸۷)؛ تکملۃ بروکلمان ۲/ ۵۲۶]

الحلوانی (؟-۴۴۸ھ)

یہ عبد العزیز بن احمد بن نصر حلوانی ہیں، ''شمس الائمہ'' کے خطاب سے مشہور ہیں، ''حلوانی'' حلوا فروخت کرنے کی طرف نسبت ہے، ''حلوائی'' بھی بعض لوگ کہتے ہیں، حنفی فقیہ ہیں، بخارا میں حنفیہ کے امام تھے۔ ''کش'' میں انتقال فرمایا اور تدفین بخارا میں ہوئی۔

بعض تصانیف: "المبسوط" فقہ میں، "النوادر" فروع میں، "فتاوی"، اور "شرح أدب القاضي لأبي يوسف"۔

[الأعلام للزرکلی؛ الفوائد البہیہ رص ۹۵؛ الجواہر المضیہ ۱/ ۳۱۸]

الحلوانی (۴۳۹-۵۰۵ھ)

یہ محمد بن علی بن محمد ہیں، ابو الفتح کنیت ہے، ''حلوانی'' حلوا فروخت کرنے کی وجہ سے نسبت تھی، بغداد کے باشندہ ہیں، اپنے دور میں شیخ الحنابلہ تھے، فقہ کا حصول اصول اور فروع دونوں کے اعتبار سے کیا، اور دونوں میں کمال کو پہنچے، افتاء وتدریس کی خدمات انجام دیں۔

بعض تصانیف: "كفاية المبتدي" فقہ میں ایک جلد، "مختصر العبادات"، اور اصول فقہ میں ایک کتاب دو جلدوں میں ہے۔

[الذیل علی طبقات الحنابلہ ۱/ ۱۰۶؛ الأعلام ۷/ ۱۶۴؛ معجم المؤلفین ۱۱/ ۵۰]

الحلیمی (۳۳۸-۴۰۳ھ)

یہ حسین بن حسن بن محمد بن حلیم ہیں، کنیت ابوعبداللہ تھی، جرجان میں پیدائش اور بخارا میں نشو نما ہوئی، ابو بکر قفال اور اودنی کی خدمت میں زانوئے تلمذ تہہ کیا، آپ شافعی فقیہ اور ماہر فن امام تھے۔ ذہبی نے کہا ہے کہ وہ اپنے مذہب میں مستقل رائے رکھنے والے اور ماوراء النہر کے علاقے میں شوافع کے سربراہ تھے، خراسان کے علاقہ میں قضا کے منصب پر فائز رہے۔

بعض تصانیف: ''المنهاج في شعب الإيمان'' ۔

[طبقات الشافعیہ لابن السبکی ۳/۱۴۷: العبر فی خبر من غبر ۳/۸۴: تذکرۃ الحفاظ ۳/۲۱۹]

حماد بن ابی سلیمان (؟-۱۲۰ھ)

یہ حماد بن ابی سلیمان، مسلم ہیں، ولاء کے اعتبار سے اشعری ہیں، فقیہ اور تابعی ہیں، کوفہ کے باشندہ تھے، امام ابوحنیفہ کے اساتذہ میں ہیں، آپ نے ابراہیم نخعی وغیرہ سے فقہ کی تحصیل کی، اور ان کے تلامذہ میں آپ سب سے بڑے فقیہ تھے، ابراہیم نخعی کی روایت کے علاوہ حدیث میں دوسروں سے روایت ضعیف سمجھی جاتی ہے، فقہ میں آپ ماہر تھے۔

[تہذیب التہذیب ۳/۱۶: الفہرست لابن الندیم ص ۲۹۹: طبقات الفقہاء للشیرازی ص ۶۳]

خ

الخَرَشی (یا الخَراشی) (۱۰۱۰-۱۱۰۱ھ)

یہ محمد بن عبداللہ خراشی مالکی ہیں، جامعہ ازہر کے سب سے پہلے شیخ ہیں، خراشی مصر کے جزیرہ میں واقع گاؤں ''ابوخراش'' کی طرف نسبت ہے۔ ''التاج'' میں لکھا ہے: ''خراش بروزن سحاب ہے''۔ قاہرہ میں قیام تھا اور وہیں انتقال بھی ہوا، آپ صاحب فضل فقیہ تھے۔

بعض تصانیف: ''الشرح الكبير على متن خليل''، ''الشرح الصغير على متن خليل'' فقہ مالکی میں، اور ''الفرائد السنية شرح المقدمة السنوسية'' توحید میں۔

[الأعلام للزرکلی ۷/۱۱۸: تاریخ الأزہر ص ۱۲۴: سلک الدرر ۴/۶۲: نیز دیکھئے: مقدمہ حاشیۃ العدوی علی شرح مختصر خلیل، جس میں ان کے حالات مذکور ہیں]

الخِرَقی (؟-۳۳۴ھ)

یہ عمر بن حسین بن عبد اللہ، ابو القاسم، خرقی، بغدادی ہیں، خرق (پھٹے کپڑوں) کی خرید و فروخت کی جانب نسبت ہے، حنبلی مسلک کے عظیم ترین فقہاء میں شمار ہوتے ہیں، بنی بویہ کے دور حکومت میں صحابہ کرام پر سب و شتم کا ستم دیکھ کر بغداد سے نکل گئے، اپنی تصنیفات کو بھی بغداد کے مکان ہی پر چھوڑ دیا تھا، وہ سب جل گئیں اور منظر عام پر نہ آسکیں، بس ''مختصر الخرقی'' نام کی ایک مختصر

تصنیف رہ گئی جس کی شرح علامہ ابن قدامہ نے ''المغنی'' وغیرہ میں کیا ہے۔

[طبقات الحنابلہ ۲/ ۷۵؛ لأعلام للزرکلی ۵/ ۲۰۲]

الخصاف (؟-۲۶۱ھ)

یہ احمد بن عمرو (اور بقول بعض: عمر) بن مہیر (بقول بعض: مہران) شیبانی ہیں، کنیت ابو بکر ہے، ''خصاف'' سے مشہور ہیں، حنفی فقہ میں درجہ امامت پر فائز تھے، بغداد کے رہنے والے تھے، حدیث کی روایت بھی کی ہے، آپ علم الفرائض اور حساب کے ماہر اور اپنے اصحاب کے مذہب سے خوب واقف تھے۔ ان کو مہتدی باللہ کے یہاں بڑا مقام حاصل تھا، مہتدی کے لئے آپ نے ایک کتاب خراج کے موضوع پر تصنیف فرمائی، آپ زاہد واقع ہوئے تھے، اپنے ہاتھ سے کما کر کھایا کرتے تھے۔ شمس الائمہ حلوانی فرماتے ہیں: ''خصاف علم ومعرفت میں بہت عظیم شخصیت ہیں، ان کی اتباع وپیروی ہر طرح درست ہے''۔

بعض تصانیف: ''الأوقاف''، ''الحیل''، ''الشروط''، ''الوصایا''، ''أدب القاضی'' اور ''کتاب العصیر''۔

[الجواہر المضیہ ۱/ ۸۷-۸۸؛ تاج التراجم/ ص ۷؛ لأعلام للزرکلی ۱/ ۱۷۸]

الخطابی (۳۱۹-۳۸۸ھ)

یہ حمد بن محمد بن ابراہیم بُستی ہیں، ابو سلیمان ان کی کنیت ہے، کابل کے رہنے والے تھے، حضرت زید بن الخطاب (برادر حضرت عمر بن الخطابؓ) کی نسل سے ہیں، فقیہ اور محدث تھے۔ سمعانی نے ان کے بارے میں کہا ہے: ''وہ حدیث وسنت کے ائمہ میں سے ہیں''۔

بعض تصانیف: ''معالم السنن في شرح سنن أبي داؤد''، ''غریب الحدیث''، ''شرح البخاری'' اور ''الغنیة''۔

[لأعلام للزرکلی؛ معجم المؤلفین ۱/ ۱۶۶؛ طبقات الشافعیہ ۲/ ۲۱۸]

الخطیب الشربینی:

دیکھئے: الشربینی۔

خِلاس (تاریخ وفات معلوم نہ ہوسکی)

یہ خلاس (خاء کے کسرہ کے ساتھ) بن عمرو ہَجَری ہیں، بصرہ کے رہنے والے تھے، تابعی قدیم اور ثقہ ہیں، عمار بن یاسر، ابن عباس اور عائشہؓ سے حدیث سنی ہے، اور حضرت علی بن ابی طالب اور حضرت ابو ہریرہؓ سے روایات نقل کرتے ہیں، اور آپ سے مالک بن دینار، قتادہ، عوف اعرابی وغیرہ نے روایات کی ہیں، کہتے ہیں کہ آپ کا حضرت علیؓ سے روایت کرنا کتاب کے واسطہ سے ہے سماع کے طریقہ پر نہیں ہے۔ ابن سعد کہتے ہیں: ''آپ کے پاس ایک صحیفہ تھا جس سے آپ روایت حدیث کرتے تھے''۔

[الطبقات لابن سعد ۷/ ۱۰۸؛ تہذیب الأسماء واللغات ۱/ ۱۷۷]

الخلال (؟-۳۱۱ھ)

یہ احمد بن محمد بن ہارون ہیں، ابو بکر کنیت ہے اور ''خلال'' سے معروف ہیں، حنبلی فقیہ تھے، امام احمد کے تلامذہ کی ایک بڑی جماعت سے سنا، خصوصاً امام احمد کے دونوں بیٹوں صالح اور عبد اللہ سے اور ابو داؤد سجستانی وغیرہ سے۔ امام احمد کے مسائل کی ان ہی حضرات سے سماعت کی، اور پھر دور دراز ملکوں کی بادیہ پیمائی کی تاکہ جن جن

حضرات نے امام سے سنا ہو ان کے پاس سے جمع کریں، یا سننے والوں سے جنہوں نے سنا ہو ان سے جمع کریں۔ مسلک کے شیوخ بھی آپ کے فضل وسبقت کی شہادت دیتے تھے۔ ان کے بارے میں ابوبکر عبدالعزیز نے لکھا ہے: یہ بلاشبہ حنبلی مذہب کے امام ہیں۔

بعض تصانیف: ''الجامع لعلوم الإمام أحمد''، ''العلل''، ''تفسير الغريب''، ''الأدب'' اور ''أخلاق أحمد''۔

[طبقات الحنابلہ لابن ابی یعلی ۲/۱۲؛ لأعلام للزرکلی ۱/۱۹۶؛ تذکرۃ الحفاظ ۳/۷]

خلیل (؟-۷۷۶ھ)

یہ خلیل بن اسحاق بن موسی، ضیاء الدین، الجندی ہیں، کیونکہ وہ سپاہیوں کا سا لباس پہنتے تھے، مذہب مالکی کے محقق فقیہ تھے، علم قاہرہ میں حاصل کیا، امام مالک کے مسلک پر عہدہ افتاء کی مسند نشینی کی، مکہ میں جا کر بس گئے، اور طاعون میں وفات ہوئی۔

بعض تصانیف: ''المختصر'' جو فقہ مالکی کی بنیاد ہے اور جس پر ان کی اکثر شروحات کا دارومدار ہے، ''شرح جامع الأمهات'' جو ''مختصر ابن حاجب'' کی شرح ہے اور جس کا نام ''التوضيح'' رکھا، اور ''المناسک''۔

[الدیباج المذہب/ص ۱۱۵؛ لأعلام: زرکلی ۲/۳۶۴؛ الدرر الکامنہ ۲/۸۶]

خیر الدین الرملی (۹۹۳-۱۰۸۱ھ)

یہ خیر الدین بن احمد بن نور الدین علی ایوبی علیمی فاروقی رملی ہیں، فلسطین کے گاؤں ''رملہ'' میں پیدائش ہوئی اور وہیں نشو ونما ہوئی، حنفی فقیہ، مفسر، محدث، لغوی ہیں، بہت سے علوم میں یکساں دست رس حاصل تھی، مصر کا سفر کیا اور ازہر میں تعلیم پا کر اپنے ملک لوٹ گئے، اور تعلیم وتدریس نیز افتاء کا کام شروع کیا۔ آپ سے بڑے بڑے علماء، مفتیوں اور مدرسوں نے علوم کی تحصیل کی۔

بعض تصانیف: ''الفتاوى الخيرية لنفع البرية''، ''مظهر الحقائق الخفية من البحر الرائق'' فقہ حنفی کی جزئیات میں، اور ''حاشية على الأشباه و النظائر''۔

[خلاصۃ الأثر ۲/۱۳۴؛ معجم المؤلفین ۴/۱۳۲؛ لأعلام ۴/۳۷۴]

د

الدارمی (۱۸۱-۲۵۵ھ)

یہ عبد اللہ بن عبد الرحمٰن بن فضل تمیمی دارمی ہیں، ابو محمد کنیت اور وطن سمرقند ہے، مفسر، محدث اور فقیہ تھے۔ سمرقند کے قاضی بن جانے کی درخواست کی گئی تو انکار فرما دیا، سلطان وقت نے جب زیادہ ہی اصرار کیا تو (عہدہ قضاء قبول کرنے کے بعد) ایک فیصلہ کیا پھر اپنا استعفیٰ پیش کر دیا، تو آپ کے استعفیٰ کو قبول کر لیا گیا۔

بعض تصانیف: ''السنن'' اور ''الثلاثيات'' یہ دونوں حدیث میں ہیں، ''المسند''، ''التفسير'' اور کتاب ''الجامع''۔

[تہذیب التہذیب ۵/۲۹۴؛ تذکرۃ الحفاظ ۲/۱۰۵؛ معجم المؤلفین ۶/۷۱]

الدَبّاس:

دیکھئے: ابو طاہر الدباس۔

الدبوسی (؟-۴۳۰ھ، الجواہر المضیہ کے مطابق ۴۳۲ھ)

یہ عبداللہ بن عمر بن عیسی دبوسی ہیں، کنیت ابو زید تھی، دبوسی نسبت بخارا اور سمرقند کے درمیان ایک گاؤں ''دبوسیہ'' کی طرف ہے، حنفیہ کے اکابر فقہاء میں شامل ہیں۔صاحب الجواہر کہتے ہیں: ''آپ ہی وہ پہلے شخص ہیں جنہوں نے علم الخلاف کو ایجاد کیا اور اسے معرض وجود میں لائے''۔

بعض تصانیف: ''الأسرار فی الأصول والفروع'' اور ''تقویم الأدلة فی الأصول'' ۔

[الجواہر المضیہ رص ۳۳۹: وفیات لأعیان ۲/۲۵۱: لأعلام ۴/۲۴۸،۲۴۸]

الدردیر (۱۱۲۷-۱۲۰۱ھ)

یہ احمد بن محمد بن احمد عدوی ہیں، کنیت ابو البرکات ہے، فقہاء مالکیہ میں بڑے فضل ومرتبت کے حامل تھے، مصر کے بنی عدی قبیلہ میں پیدائش ہوئی، جامع ازہر میں تعلیم حاصل کی، اور قاہرہ میں وفات ہوئی۔

بعض تصانیف: ''أقرب المسالک لمذہب الإمام مالک'' اور ''منح القدیر شرح مختصر خلیل'' فقہ میں۔

[لأعلام ۲/۲۳۲: شجرة النور رص ۳۵۹: تاریخ الجبرتی ۲/۱۴۷]

الدسوقی (؟-۱۲۳۰ھ)

یہ محمد بن احمد بن عرفہ دسوقی ہیں، مالکی فقیہ ہیں، عربیت اور فقہ کے ماہر تھے، مصر میں ''دسوق'' کے رہنے والے تھے، قاہرہ ہی میں تعلیم، اقامت وسکونت اور رحلت بھی ہوئی، ازہر میں تدریسی خدمات انجام دیں۔شجرة النور کے مصنف کا بیان ہے: ''آپ اپنے دور کے عظیم محقق اور یکتائے روزگار تھے''۔

بعض تصانیف: ''حاشیة الشرح الکبیر علی مختصر خلیل'' فقہ مالکی میں اور ''حاشیة علی شرح السنوسی لمقدمته أم البراھین'' عقائد میں۔

[الجبرتی ۴/۲۳۱: لأعلام للزرکلی ۶/۲۴۲: معجم المؤلفین ۹/۲۹۲: شجرة النور الزکیہ رص ۳۶۱]

ذ

الذہبی (۶۷۳-۷۴۸ھ)

یہ محمد بن احمد بن عثمان بن قایماز، ابوعبداللہ، شمس الدین ذہبی ہیں، اصلاً ترکمانی ہیں، دمشق کے باشندہ تھے، مسلکاً شافعی، امام اور حافظ ومؤرخ تھے، اپنے زمانہ کے بڑے محدث تھے، دمشق، بعلبک، مکہ اور نابلس میں بہت سے شیوخ سے سماعت کی، حدیث اور علوم حدیث میں خصوصی مہارت تھی، تمام ممالک سے آپ کی خدمت میں حاضری کے لئے اسفار کئے جاتے تھے، آپ حنابلہ کی آراء کی طرف مائل تھے، آپ کا یہ امتیاز تھا کہ جب کوئی حدیث پیش کرتے تو جب تک اس کے ضعف متن، اسناد کی کمزوری، یا روایت میں کوئی طعن (اگر ہوتو اس کو) بیان نہ کردیتے آگے بالکل نہیں بڑھتے تھے۔

بعض تصانیف: ''الکبائر''، ''تاریخ الإسلام'' ۲۱ جلدوں میں، اور ''تجرید الأصول فی أحادیث الرسول''۔

[طبقات الشافعیۃ الکبری ۵/ ۲۱۶: النجوم الزاہرۃ ۱۰/ ۱۸۳: معجم المؤلفین ۸/ ۲۸۹]

ر

الرازی: احمد بن علی الرازی الجصاص۔

دیکھئے: الجصاص۔

الرازی (۵۴۴-۶۰۶ھ)

یہ محمد بن عمر بن حسین بن حسن رازی ہیں، فخر الدین لقب، ابوعبداللہ کنیت، اور ابن الخطیب سے معروف ہیں، حضرت ابوبکر صدیقؓ کی نسل سے ہیں۔ ''رے'' میں آپ کی ولادت ہوئی، اسی طرف نسبت کرکے ''رازی'' کہلائے، آپ اصلاً طبرستان کے ہیں، شافعی فقیہ اور اصولی تھے، علم کلام، فن مناظرہ اور تفسیر، ادب کے تبحر ہونے کے ساتھ ساتھ بہت سے فنون وعلوم پر یکساں دسترس تھی، علوم میں حصول مہارت کے بعد خوارزم کا سفر کیا، پھر ماوراء النہر اور خراسان کا قصد فرمایا، ہرات میں قیام وقرار اختیار کیا، وہاں آپ کو ''شیخ الاسلام'' کے خطاب سے یاد کیا گیا، آپ کے اعزاز میں درسگاہیں تعمیر کی گئیں تاکہ وہ ان میں اپنے درس ونصائح دیا کریں، آپ کا حلقۂ درس بڑے بڑے فضلاء سے معمور ہوا کرتا تھا۔ اللہ تعالیٰ نے آپ کو تصنیف وتالیف کے میدان میں ایک خاص امتیاز سے نوازا تھا، آپ اپنے دور کے فرد فرید تھے، آپ کی تصانیف کو آفاق (دور دراز علاقوں) میں مقبولیت وشہرت نصیب ہوئی، لوگ ان پر جوق درجوق ٹوٹ پڑے، (ان سب کے باوجود) ذہبی نے ان کو ضعیف بتایا ہے۔

بعض تصانیف: '' معالم الأصول''، اور '' المحصول'' اصول فقہ میں۔

[طبقات الشافعیۃ الکبری ۵/ ۳۳: الفتح المبین فی طبقات الأصولیین ۲/ ۴۷: الأعلام للزرکلی ۷/ ۲۰۳]

الرافعی (۵۵۷-۶۲۳ھ)

یہ عبدالکریم بن محمد بن عبدالکریم رافعی، ابوالقاسم ہیں، حضرت رافع بن خدیج صحابی رسول کی طرف منسوب ہوئے، قزوینی تھے، شافعی فقہاء میں ممتاز درجہ پر تھے۔

بعض تصانیف: ''الشرح الکبیر'' جس کا نام انہوں نے ''العزیز شرح الوجیز للغزالی'' رکھا تھا، بعض نے مطلق ''العزیز'' کا وصف کتاب اللہ کے علاوہ مناسب نہیں سمجھا، اس لئے کہا ہے: ''فتح العزیز فی شرح الوجیز'' اور '' شرح مسند الشافعی''۔

[الأعلام للزرکلی ۴/ ۱۷۹: طبقات الشافعیۃ للسبکی ۵/ ۱۱۹: فوات الوفیات ۲/ ۳]

ربیعۃ الرائے (؟-۱۳۶ھ)

یہ ربیعہ بن فروخ ہیں، قریش کی شاخ تیم سے ولاء کی نسبت سے ''تیمی'' ہیں، کنیت ان کی ابوعثمان ہے، امام، حافظ، فقیہ، مجتہد تھے، مدینہ میں ہی سکونت تھی، اہل رائے میں سے تھے، آپ کو ''ربیعہ

الرائے" اس لئے کہا جاتا ہے کہ جس مسئلہ میں ان کو حدیث یا اثر نہ ملتا اس میں اپنی رائے اور قیاس پر عمل کرتے، مدینہ کے مفتی تھے، آپ ہی سے امام مالک نے علم فقہ حاصل کیا، عراق میں سرزمین انبار کے علاقہ "ہاشمیہ" میں آپ کی وفات ہوئی۔ امام مالک کا قول ہے: "جب سے ربیعہ کا انتقال ہوا ہے فقہ کی حلاوت جاتی رہی"۔

[الأعلام ۳/۴۲؛ تہذیب التہذیب ۳/۲۵۸؛ تذکرۃ الحفاظ ۱/۱۴۸؛ تاریخ بغداد ۸/۴۲۰]

الرشیدی المغربی:

دیکھئے: المغربی۔

الرملی (الکبیر) (؟-۹۵۷ھ)

یہ احمد بن حمزہ رملی ہیں، شہاب الدین لقب ہے، مصر کے "رملۃ المنوفیہ" نامی جگہ کے باشندے تھے جو "منیۃ العطار" کے پاس ہے، شافعی فقیہ تھے، قاہرہ میں وفات پائی۔

بعض تصانیف: "فتح الجواد بشرح منظومة ابن العماد" معفوات کے موضوع پر ہے، "الفتاوی" جن کو ان کے بیٹے شمس الدین نے جمع کیا ہے جس کا ذکر آگے آرہا ہے، اور "حاشية على شرح الروض" وغیرہ۔

[الأعلام ۱/۱۱۷؛ الکواکب السائرۃ ۲/۱۱۹]

الرملی خیرالدین (حنفی):

دیکھئے: خیرالدین الرملی۔

الرملی (۹۱۹-۱۰۰۴ھ)

یہ محمد بن احمد بن حمزہ، شمس الدین، رملی ہیں، ملک مصر کے فقیہ اور فتویٰ میں مرجع کا مقام حاصل تھا، آپ کو "شافعی صغیر" بھی کہا جاتا ہے، آپ کے متعلق "مجدد القرن العاشر" (یعنی دسویں صدی ہجری کے مجدد) کا بھی بیان ملتا ہے، اپنے والد بزرگوار کے فتاوی جمع کئے، شروحات وحواشی بکثرت تصنیف فرمائیں۔

بعض تصانیف: "نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج"، "غاية البيان في شرح زبد ابن رسلان"، اور "شرح البهجة الوردية"۔

[خلاصۃ الأثر ۳/۳۴۲؛ الأعلام ۶/۲۳۵؛ فہرس التیموریہ ۸/۲۵۵]

الرہونی (؟-۱۲۳۰ھ)

یہ محمد بن احمد بن یوسف رہونی، مغربی ہیں، مالکی فقیہ اور متکلم تھے، انہیں مراکش میں فتوی میں مرجعیت کا مقام حاصل تھا۔

بعض تصانیف: "حاشية على شرح الشيخ الزرقاني على مختصر خليل" فقہ میں، اور "التحصين والمنعة ممن اعتقد أن السنة بدعة"۔

[شجرۃ النور ص ۳۷۸؛ معجم المؤلفین؛ معجم المطبوعات؛ ہدیۃ العارفین]

الرویانی (۴۱۵-۵۰۲ھ)

یہ عبدالواحد بن اسماعیل بن احمد بن محمد، ابو المحاسن رویانی ہیں، شافعی فقیہ تھے، نیساپور، میافارقین، اور بخارا میں درس دیا، شافعی مذہب کے امام تھے، حفظ مذہب میں اتنی شہرت ہوئی کہ ان کے متعلق بیان کیا جاتا ہے کہ وہ کہا کرتے تھے: "اگر امام شافعی کی جملہ تصانیف نذر آتش ہوجائیں تو میں ان کو اپنے حافظہ سے لکھ ڈالوں گا"۔

آپ کے متعلق عام قول تھا کہ ''وہ اس دور کے شافعی ہیں''۔طبرستان اور رویان کے اطراف کے قاضی مقرر کئے گئے، ملحدوں نے ان کو ان کے خاندانی وطن ''آمل'' میں شہید کردیا۔

بعض تصانیف: "البحر" یہ فقہ شافعی کی سب سے ضخیم تصنیف ہے، " الفروق"، "الحلية" اور'' حقيقة القولين"۔

[طبقات الشافعیہ لابن السبکی ۴/ ۲۶۴: لأعلام للزرکلی ۴/ ۳۲۴: سیر أعلام النبلاء]

ز

الزرقانی (۱۰۲۰-۱۰۹۹ھ)

یہ عبد الباقی بن یوسف بن احمد زرقانی ہیں، کنیت ابو محمد تھی، مصر کے رہنے والے تھے، ماہر فقہ، درجہ امامت پر فائز، صاحب تحقیق تھے، مالکیہ اور علماء کے مرجع تھے۔

بعض تصانیف: ''شرح على مختصر خليل" اور''شرح على مقدمة العزية للجماعة الأزهرية'' دونوں ہی فقہ مالکی میں ہیں۔

آپ کے صاحبزادے محمد بن عبد الباقی بن یوسف زرقانی، ابوعبد اللہ (۱۰۵۵-۱۱۲۲ھ) ہیں، اور مؤطا امام مالک کے شارح ہیں۔

[شجرۃ النور الزکیہ/ص ۳۰۴: خلاصۃ لأثر ۲/ ۲۸۷: معجم المؤلفین ۵/ ۷۶: لأعلام؛ اور آپ کی سوانح ''الشرح الصغیر'' /ص ۸۶۵ پر جلد چہارم کے اخیر میں بھی موجود ہے]

زُفَر (۱۱۰-۱۵۸ھ)

یہ زفر بن ہذیل بن قیس عنبری ہیں، آپ کا خاندانی تعلق اصفہان سے ہے، فقیہ، امام اور امام ابوحنیفہ کے بڑے درجہ والے شاگردوں میں ہیں، قیاس میں سب سے زیادہ مہارت رکھتے تھے، اگر کوئی روایت پاتے تو اس کو لیتے تھے، کہتے تھے: ''میں نے اپنے شیخ ابوحنیفہ کی مخالفت کرکے جو قول بھی اختیار کیا ہے وہ ان سے بھی منقول ہے''۔ بصرہ کی مسند قضاء کو زینت بخشی اور وہیں انتقال بھی فرمایا، تدوین فقہ کے ارکان میں آپ بھی تھے۔

[الجواہر المضیہ ۱/ ۲۴۳-۲۴۴: الفوائد البہیہ: لأعلام للزرکلی ۳/ ۴۸]

زکریا الانصاری (۸۲۳-۹۲۶ھ)

یہ زکریا بن محمد بن زکریا انصاری ہیں، کنیت ابو یحیی تھی، شافعی، فقیہ، محدث، مفسر، قاضی ہیں، وطن مصر تھا، ''شیخ الاسلام'' کا لقب انہیں دیا گیا، آپ مال ودولت سے بالکل تہی دست تھے، اس کے باوجود طلب علم میں کوشش کرکے صاحب کمال ہوئے، مصر کے قاضی القضاۃ کا عہدہ ملا، کثیر التصانیف تھے۔

بعض تصانیف: ''الغرر البهية في شرح البهجة الوردية'' پانچ جلدوں میں، ''منهج الطلاب'' اور'' أسنى المطالب شرح روض الطالب'' یہ سب فقہ میں ہیں، ''الدقائق المحكمة'' تجوید میں، اور ''غاية الوصول شرح لب الأصول'' اصول فقہ میں، ان سب کے علاوہ آپ کی منطق، تفسیر، حدیث وغیرہ میں بہت ساری تصنیفات پائی جاتی ہیں۔

[لأعلام للزرکلی ۳/۸۰؛ الکواکب السائرۃ ۱/۱۹۶؛ معجم المطبوعات ۱/۴۸۳]

الزہری (۵۸-۱۲۴ھ)

یہ محمد بن مسلم بن عبد اللہ بن شہاب ہیں، قریش خاندان کے بنی زہرہ سے ہیں، تابعی ہیں، مشاہیر حفاظ حدیث اور فقہاء میں سے ہیں، مدنی تھے، مگر شام میں سکونت اختیار کرلی تھی۔ آپ کو احادیث نبویہ کی تدوین میں سبقت واولیت کا مقام بھی حاصل ہے، اس کے ساتھ مسائل صحابہ (فتاویٰ) بھی جمع فرمائے۔ امام ابوداؤد کہتے ہیں: ''امام زہری کی کل احادیث (۲۲۰۰) ہیں''۔ بعض صحابۂ کرامؓ سے استفادہ کیا، اور خود ان سے امام مالک اور ان کے اہل طبقہ نے استفادہ کیا ہے۔

[تہذیب التہذیب ۹/۴۴۵-۴۵۱؛ تذکرۃ الحفاظ ۱/۱۰۲؛ الوفیات ۱/۴۵۱؛ لأعلام للزرکلی ۷/۳۱۷]

زید بن ثابت (۱۱ق ھ-۴۵ھ)

یہ زید بن ثابت بن ضحاک انصاری، خزرجی ہیں، اکابر اصحاب رسول میں ہونے کا شرف حاصل ہے، آپ کاتب وحی تھے، مدینہ میں ولادت ہوئی، مکہ میں بچپن گذرا، نبی کریم ﷺ کے ساتھ جب ہجرت کی تو صرف گیارہ سال عمر تھی، دین کی سمجھ وتفقہ اتنی زیادہ تھی کہ آپ کو قضاء، افتاء، قراءت اور فرائض میں امامت وسیادت حاصل تھی، جن لوگوں نے نبی کریم ﷺ کی حیات میں ہی پورے قرآن کو یاد کرلیا تھا ان میں سے ایک ہیں اور آپ نے حضور اکرم ﷺ کو سنایا بھی تھا، حضرت ابوبکرؓ کے لئے قرآن مجید کا نسخہ تیار کیا، اسی طرح حضرت عثمانؓ کے لئے یہ کام کیا جب کہ آپؓ نے قرآن کریم کے نسخے دور دراز ملکوں کو روانہ فرمائے۔

[لأعلام للزرکلی؛ تہذیب التہذیب ۳/۳۹۸؛ غایۃ النہایۃ ۱/۲۹۶]

الزیلعی (شارح الکنز) (؟-۷۴۳ھ)

یہ عثمان بن علی بن محجن، فخر الدین زیلعی ہیں، صومال کے ایک مقام ''زیلع'' کے باشندہ تھے، فقہ حنفی کے ماہر تھے، ۷۰۵ھ میں قاہرہ چلے آئے، وہاں تدریس وتعلیم، افتاء واثبات اور فقہ کی نشر واشاعت کی۔ نحو، فقہ فرائض کی مہارت تسلیم شدہ تھی، آپ وہ زیلعی نہیں ہیں جنہوں نے ''نصب الرایہ'' تصنیف کی۔

بعض تصانیف: ''تبیین الحقائق شرح کنز الدقائق'' فقہ میں، اور ''الشرح علی الجامع الکبیر''۔

[الفوائد البہیہ فی تراجم الحنفیہ ص۱۱۵؛ لأعلام للزرکلی ۴/۳۷۳؛ الدرر الکامنہ ۲/۴۴۶]

س

السبکی (۷۲۷-۷۷۱ھ)

یہ عبد الوہاب بن علی بن عبد الکافی بن تمام سبکی انصاری ہیں، کنیت ابونصر، اور لقب تاج الدین ہے، شافعیہ کے عظیم فقہاء میں شمار تھا، قاہرہ جائے پیدائش ہے، آپ نے دمشق اور مصر میں سماعت علوم فرمائی، اپنے والد اور ذہبی سے فقہ حاصل کی، ایسے باکمال ہوئے کہ

اپنے ہم عصروں پر چھا گئے، مصر وشام میں تدریس وتعلیم کا سلسلہ شروع فرمایا، شام کی مسند قضاء پر فائز ہوئے، اسی طرح شام ہی میں جامع اموی میں خطیب بھی بنائے گئے۔ سبکی سخت رائے والے تھے، مدلل بحث کے عادی تھے فریق مخالف سے مسلک کو ثابت کرنے کے لئے مباحثہ کرتے تھے، موافق کو اس کی توضیح کی آزمائش میں مبتلا کر دیتے تھے۔

بعض تصانیف: "طبقات الشافعية الكبرى"، "جمع الجوامع" اصول فقہ میں اور "توشيح التوشيح و ترجيح التصحيح" فقہ میں۔

[طبقات الشافعیہ لابن ہدایۃ اللہ الحسینی رص۹۰: شذرات الذہب ۶/۲۲۱: لأعلام ۴/۳۲۵]

السبکی الکبیر (۶۸۳-۷۵۶ھ)

یہ علی بن عبد الکافی بن علی سبکی، تقی الدین، انصاری خزرجی ہیں، سبکی نسبت مصر کے شہر "منوفیہ" میں واقع "(سبک العبید)" کی طرف ہے جہاں آپ کی ولادت ہوئی، وہاں سے قاہرہ اور شام منتقل ہوئے، ۷۳۹ھ میں شام کی مسند قضاء سنبھالی، مگر سخت بیمار ہو گئے، اس لئے قاہرہ واپس چلے آئے اور وہیں وفات پائی۔ انہوں نے ابن تیمیہ کی بہت سے مسائل میں تردید کی ہے، اور ابن تیمیہ کے بارے میں ان کی رائے اچھی نہیں تھی۔ آپ کے صاحبزادے تاج الدین عبد الوہاب مصنف "طبقات الشافعیہ" کو بھی "سبکی" ہی کہا جاتا، اور کبھی "ابن السبکی" بھی کہا جاتا ہے۔

بعض تصانیف: "الابتهاج شرح المنهاج" فقہ میں، "المسائل الحلبية و أجو بتها" اور "مجموعة فتاوىٰ"۔

[طبقات الشافعیہ ۶/۱۴۶-۲۲۶: معجم المؤلفین ۷/۱۲۷: شذرات الذہب ۶/۱۸۰]

السرخسی (؟-۴۸۳ھ)

یہ محمد بن احمد بن ابی سہل، ابو بکر، سرخسی ہیں، خراسان کے شہر "سرخس" کے رہنے والے تھے، "شمس الائمہ" کے لقب سے یاد کئے جاتے ہیں، فقہ حنفی کے امام تھے، علامہ، حجت، متکلم، مناظر، علم اصول کے ماہر اور مجتہد فی المسائل تسلیم کئے جاتے تھے۔ حلوانی وغیرہ سے کسب فیض کیا۔ بعض امراء کو نصیحت کرنے کی پاداش میں آپ کو ایک تنگ وتاریک گڑھے میں قید کر دیا گیا تھا، بہت ساری اپنی تصانیف حالت اسیری ہی میں تلامذہ کو اپنے حافظہ کی بنیاد پر املا کروائی۔

بعض تصانیف: "المبسوط" فقہ میں، جو کتب ظاہر الروایہ کی شرح میں ہے، "الأصول" اصول فقہ میں، اور امام محمد بن الحسن کی "السير الكبير" کی شرح۔

[الفوائد البہیہ رص۱۵۸: الجواہر المضیہ ۲/۲۸: لأعلام للزرکلی ۶/۲۰۸]

سعد بن ابی وقاص (؟-۵۵ھ)

یہ سعد بن مالک ہیں، اور مالک کا نام اُہَیب بن عبد مناف بن زہرہ تھا، حضرت سعد کی کنیت ابو اسحاق ہے، قریشی اور اجلہ صحابہ میں سے ہیں، ابتداء میں اسلام لائے اور ہجرت کی، آپ نے ہی سب سے پہلے اللہ کے راستے میں تیر چلایا تھا، مجلس شوریٰ کے چھ ارکان میں سے ایک آپ بھی تھے، آپ کو مستجاب الدعوات ہونے کا مرتبہ حاصل تھا، فارس کے لشکروں کی قیادت آپ کو سونپی گئی اور اللہ تعالیٰ نے آپ کے مبارک ہاتھوں پر عراق کی فتح نصیب فرمائی،

حضرت علی ومعاویہ کے فتنہ سے آپ نے خود کو علاحدہ رکھا، مدینہ میں وفات ہوئی۔

[تہذیب التہذیب ۳/ ۴۸۴]

السعد التفتازانی :

دیکھئے: التفتازانی۔

سعید بن جبیر (؟-۹۵ھ)

یہ سعید بن جبیر بن ہشام اسدی والبی ہیں، قبیلہ بنی اسد سے ولاء کا تعلق تھا، کوفہ کے رہنے والے تھے، اکابر تابعین میں آپ کا شمار ہے۔ حضرت ابن عباسؓ اور حضرت انسؓ وغیرہ صحابۂ کرام سے کسب فیض فرمایا۔ ابن لأشعث کے ساتھ امویوں کے خلاف علم بغاوت بلند کرنے میں حصہ لیا، حجاج بن یوسف نے آپ کو کسی طرح پکڑ لیا اور سامنے کھڑا کر کے شہید کر دیا۔

[تہذیب التہذیب ۴/ ۱۱-۱۴]

سعید بن المسیب (۱۳ - ۹۴ھ)

یہ سعید بن المسیب بن حزن بن ابی وہب، قریشی مخزومی ہیں، اکابر تابعین اور مدینہ منورہ کے سات فقہاء مشاہیر میں سے ایک ہیں، حدیث وفقہ اور زہد وورع کے جامع تھے، وہدیہ قبول نہیں کرتے تھے، تیل کا کاروبار کر کے زندگی بسر کرتے تھے۔ حضرت عمر بن الخطاب کے فیصلوں اور احکام کو اتنے زیادہ یاد رکھنے والے تھے کہ ''راوی عمر'' ہی آپ کا نام پڑ گیا، مدینہ منورہ میں رحلت فرمائی۔

[الأعلام للزرکلی ۳/ ۱۵۵: صفۃ الصفوۃ ۲/ ۴۴: طبقات ابن سعد ۵/ ۸۸]

سفیان الثوری :

دیکھئے: الثوری۔

السیوطی (۸۴۹-۹۱۱ھ)

یہ عبدالرحمٰن بن ابی بکر بن محمد بن سابق الدین خضیری سیوطی ہیں، جلال الدین لقب اور ابو الفضل کنیت تھی، اصلاً ''اسیوط'' سے تعلق تھا، یتیمی کی حالت میں قاہرہ میں بچپن گذرا، روضۃ المقیاس کے نزدیک اپنے مکان میں عمر کا آخری وقت گذارا جہاں وہ تالیف وتصنیف کے لئے بالکل فارغ ہو کر بیٹھتے تھے۔ آپ شافعی عالم، مؤرخ اور ادیب تھے، اپنے وقت کے حدیث وعلوم حدیث اور فقہ ولغت کے سب سے بڑے عالم تھے، تصنیف میں زودنویس تھے، جب چالیس سال کی عمر ہوئی تو عبادت کے لئے یکسو ہو گئے، افتاء وتدریس موقوف کر دیا اور اپنی تصنیفات کو تحریر کرنا شروع فرمایا، زیادہ تر تصنیفات اسی زمانہ کی ہیں، آپ پر یہ الزام لگایا گیا ہے کہ سابقہ کتابوں سے مضامین نکال کر تقدیم وتاخیر کر کے اپنے نام سے منسوب کر لیتے تھے۔

بعض تصانیف: آپ کی تصانیف کی تعداد ۵۰۰ تک پہنچ گئی ہے، جن میں سے یہ ہیں: ''الأشباه و النظائر''، شافعیہ کی فروعات میں، ''الحاوی للفتاویٰ'' اور ''الإتقان في علوم القرآن'' وغیرہ۔

[شذرات الذہب ۸/ ۵۱: الضوء اللامع ۴/ ۶۵: لأعلام ۴/ ۷۱]

ش

الشاشی: محمد بن احمد بن الحسین فخر الاسلام الشاشی:

دیکھئے: القفال۔

الشاشی: محمد بن علی القفال:

دیکھئے: القفال الکبیر۔

الشافعی (۱۵۰-۲۰۴ھ)

یہ محمد بن ادریس بن عباس بن عثمان بن شافع ہیں، قریش کے خاندان بنی مطلب سے ہیں، چار مشہور ائمہ فقہ میں داخل ہیں، شوافع آپ ہی کی طرف اپنی نسبت کرتے ہیں، آپ صرف فقہ ہی میں ماہر نہ تھے بلکہ تجوید، علم اصول، حدیث، لغت اور شعر وشاعری کے بھی جامع تھے، امام احمد کہتے ہیں: "کوئی بھی ایسا پڑھا لکھا شخص نہیں جس نے قلم اُٹھایا ہو یا کاغذ پکڑا ہو، مگر امام شافعی کا اس کی گردن پر احسان ضرور ہے"۔ وہ بے حد ذہین تھے، حجاز اور عراق میں انہوں نے اپنا مسلک عام کیا، پھر آپ ۱۹۹ھ میں مصر منتقل ہو گئے، وہاں بھی اپنے مسلک کی نشر واشاعت کی، اور مصر ہی میں وفات ہوئی۔

بعض تصانیف: "الأم" فقہ میں، "الرسالة" اصول فقہ میں، "أحکام القرآن" اور "اختلاف الحدیث" وغیرہ۔

[الأعلام للزرکلی؛ تذکرة الحفاظ ۱/۳۲۹؛ طبقات الحنابلہ ۱/۲۸۰-۲۸۴؛ تاریخ بغداد ۲/۵۶-۱۰۳]

الشَبراملسی (۹۹۷-۱۰۸۷ھ) (بعض اہل علم نے میم کے ضمہ سے لکھا ہے)

یہ علی بن علی ہیں، ابو الضیاء کنیت ہے، مصر کے مغرب میں واقع "شبراملس" کے ساکن تھے، شافعی فقیہ ہیں، تعلیم ازہر میں حاصل کر کے وہیں تدریس پر بھی مامور ہو گئے، آپ بچپن ہی سے نابینا تھے۔

بعض تصانیف: "حاشية على نهاية المحتاج"، "حاشية على الشمائل"، اور قسطلانی کی "المواهب اللدنية" پر حاشیہ لکھا۔

[الأعلام للزرکلی ۵/۱۲۹؛ الرسالہ المستطرفہ ص۱۵۰؛ خلاصة الأثر ۳/۱۷۴-۱۷۷]

الشربینی (؟-۱۳۲۶ھ)

یہ عبد الرحمٰن بن محمد بن احمد الشربینی ہیں، مصری شافعی فقیہ ہیں، جامع ازہر کی مسند مشیخت ۱۳۲۲ھ تا ۱۳۲۴ھ آپ سے مزین رہی، آپ کا انتقال قاہرہ میں ہوا۔

بعض تصانیف: "حاشية على شرح بهجة الطلاب" فروع فقہ شافعی میں، "تقرير على شرح جمع الجوامع" اصول میں، اور "تقرير على شرح تلخيص المفتاح" بلاغت میں۔

[الأعلام للزرکلی ۴/۱۱۰؛ معجم المطبوعات ص۱۱۰؛ معجم المؤلفین ۵/۱۶۸]

الشربینی (؟-۹۷۷ھ)

یہ محمد بن احمد شربینی ہیں، شمس الدین خطاب تھا، شافعی فقیہ، مفسر

اورلغت کے ماہر تھے، قاہرہ کے باشندے ہیں۔

بعض تصانیف: "الإقناع في حل ألفاظ أبي شجاع"، "مغني المحتاج في شرح المنهاج للنووي" دونوں فقہ میں ہیں، "تقريرات على المطول" بلاغت میں، "شرح شواهد القطر"۔

[الأعلام للزركلي ۲۳۴/۶: شذرات الذهب ۳۸۴/۸: الكواكب السائرة: معجم المطبوعات ۱۱۰۸/۱]

الشرقاوی (۱۱۵۰-۱۲۲۷ھ)

یہ عبداللہ بن حجازی بن ابراہیم، ازہری، شرقاوی ہیں، مصر کے ضلع "شرقیہ" کے گاؤں "طویلہ" کے تھے، شافعی فقیہ، اصولی، محدث، مؤرخ اور دیگر بعض علوم میں بھی ماہر تھے، ازہر میں تعلیم حاصل کی، اور شیخ الازہر کے منصب پر فائز ہوئے۔

بعض تصانیف: "فتح القدير الخبير بشرح التحرير" شافعی فقہ کی جزئیات میں، "التحفة البهية في طبقات الشافعية"، اور "حاشية على تحفة الطلاب"۔

[ہدیۃ العارفین ۴۸۸/۱: معجم المؤلفین ۴۱/۶: الأعلام ۲۰۶/۴]

الشرنبلالی (۹۹۴-۱۰۶۹ھ)

یہ حسن بن عمار بن علی شرنبلالی ہیں، حنفی فقیہ اور کثیر التصانیف ہیں، ضلع منوفیہ کے گاؤں "شبری بلولہ" کی جانب نسبت ہے، آپ کی عمر صرف چھ سال کی تھی کہ آپ کے والد آپ کو قاہرہ لے آئے، یہیں آپ کی نشوونما ہوئی اور ازہر میں تعلیم مکمل کی، فتاوی کا دارومدار آپ پر ہوگیا تھا، قاہرہ میں وفات پائی۔

بعض تصانیف: "نور الإيضاح" فقہ میں، "مراقي الفلاح شرح نور الإيضاح"، "غنية ذوي الأحكام" اور "حاشية على درر الحكام لملا خسرو"۔

[الأعلام للزركلي ۲۲۵/۲: خلاصة الأثر ۳۸/۲]

الشروانی (۱۲۸۹ھ میں باحیات تھے)

یہ شیخ عبدالحمید شروانی ہیں، آپ کی زندگی کے حالات دستیاب نہ ہوسکے۔

بعض تصانیف: "حاشية على تحفة المحتاج لابن حجر" شافعیہ کی جزئیات میں۔ اس کتاب کے مطبوعہ نسخے میں لکھا ہے کہ انہوں نے مکہ مکرمہ میں قیام کیا اور کتاب کے اخیر میں ہے کہ انہوں نے مذکورہ کتاب مکہ مکرمہ میں ۱۲۸۹ھ میں مکمل کی۔ مصنف "ترشيح المستفيدين" آپ کے سلسلہ سے بکثرت روایت کرتے ہیں، اور جو شخص بھی ان کی کتاب "تحفة" ملاحظہ کرے گا وہ بخوبی جان لے گا کہ موصوف شیخ ابراہیم بیجوری کے تلامذہ میں سے ہیں، جیسا کہ (التحفہ ۱۰/۱) میں مذکور ہے۔

[دیکھئے: تحفۃ المحتاج: التکملہ: بروکلمان ۶۸۱/۱]

شریح (؟-۷۸ھ)

یہ شریح بن حارث بن قیس بن جہم کندی ہیں، کنیت ابوامیہ ہے، آغاز اسلام کے مشہور ترین قاضی ہیں، یمن میں بسنے والے فارسیوں (ایرانیوں) کے خاندان سے تھے، نبی کریم ﷺ کے عہد میں موجود تھے، مگر آپ ﷺ سے بلاواسطہ سننے کی نوبت نہ آسکی۔ حضرت عمرؓ، حضرت عثمانؓ، حضرت علیؓ اور حضرت معاویہؓ کے ادوار خلافت میں قاضی کوفہ رہے، حجاج بن یوسف کے زمانہ میں ۷۷ھ میں استعفی پیش

فرمایا جو قبول ہوگیا، آپ حدیث میں ثقہ اور قابل اعتماد تھے، قضاء میں معتمد علیہ اور معتبر تھے، شعر و ادب میں ید طولی حاصل تھا، کوفہ میں انتقال فرمایا۔

[تہذیب التہذیب ۳۲۶/۴: الأعلام للزرکلی ۲۳۶/۳: شذرات ۸۵/۱]

الشعبی (۱۹-۱۰۳ھ)

یہ عامر بن شراحیل شعبی ہیں، حمیر کے رہنے والے تھے، "شعب ہمدان" کی طرف منسوب ہیں، کوفہ میں ولادت ہوئی اور عہد طفلی بھی وہیں گذرا، آپ مستند راوی اور فقیہ ہیں، اکابر تابعین میں شامل تھے، اپنے حافظہ کی وجہ سے شہرت پائی، آپ جسمانی طور پر دبلے پتلے تھے، امام ابوحنیفہ وغیرہ نے آپ سے استفادہ کیا، آپ محدثین کے نزدیک ثقہ تھے، آپ عبد الملک بن مروان سے وابستہ ہوگئے چنانچہ اس کے مصاحب اور ہم مجلس بنے رہے، اس نے آپ کو شاہ روم کے پاس بحیثیت سفیر روانہ بھی کیا تھا۔ آپ نے ابن الاشعث کے ساتھ خلیفہ کے خلاف بغاوت کی تھی لیکن جب آپ حجاج کے قابو میں آگئے تو جیسا کہ مشہور قصہ ہے اس نے آپ کو معاف کردیا۔

[تذکرۃ الحفاظ ۷۴/۱-۸۰: الأعلام للزرکلی ۱۹/۴: الوفیات ۲۴۴/۱: البدایۃ والنہایہ ۴۹/۹: تہذیب التہذیب ۶۹/۵]

الشمس الرملی:

دیکھئے: الرملی۔

الشمس اللقانی:

دیکھئے: اللقانی۔

الشہاب الرملی:

دیکھئے: الرملی۔

شیخین:

مؤرخین اور اہل عقائد کے کلام میں اگر لفظ "شیخین" آجائے تو اس سے مراد "ابوبکر و عمرؓ" ہیں۔

محدثین کے کلام میں "شیخین" سے "بخاری و مسلمؒ" مراد ہوتے ہیں۔

حنفیہ کے نزدیک شیخین سے مراد "امام ابو حنیفہ اور ان کے شاگرد امام ابو یوسف" ہوتے ہیں۔

متاخرین شافعیہ کے نزدیک شیخین سے مراد امام رافعی (صاحب فتح العزیز شرح الوجیز) اور امام نووی (صاحب المجموع شرح المہذب) ہوتے ہیں۔

متقدمین شافعیہ کے نزدیک شیخین سے مراد ابو حامد احمد بن محمد اسفرائینی (؟-۴۰۶ھ) اور قفال عبد اللہ بن احمد مروزی (؟-۴۱۷ھ) ہوتے ہیں، جیسا کہ سبکی نے طبقات ۱۹۸/۳ میں اس کا ذکر کیا ہے، چنانچہ وہ ان دونوں کے بارے میں فرماتے ہیں: یہ دونوں (اسفرائنی اور مروزی) خراسانیوں اور عراقیوں دونوں طریقوں کے شیخ ہیں۔

ص

صاحب الہدایہ:

دیکھئے: المرغینانی۔

صاحبین:

حنفیہ کے نزدیک (الجواہر المضیہ ۴۲۶/۲) کے مطابق "صاحبین" سے امام ابو حنیفہ کے دونوں شاگرد" امام ابو یوسف و امام محمد بن الحسن" مراد ہوتے ہیں، حنفیہ امام ابو حنیفہ کے شاگردوں میں سے ان دونوں کے علاوہ کسی اور کو صاحبین نہیں کہتے (دیکھئے: ابو یوسف، محمد بن الحسن)۔

صالح بن سالم الخولانی (؟-۲۶۷ھ)

یہ صالح بن سالم خولانی مالکیہ کے مشہور عالم ہیں، کنیت ابو محمد تھی، وہ فقہ کے بڑے حافظ تھے، پہلے امام شافعی سے فقہ میں استفادہ کیا پھر مالکی مسلک کی طرف مائل ہو گئے، ابن وہب اور امام شافعی سے روایت کرتے ہیں۔

[ترتیب المدارک وتقریب المسالک ۸۷/۲]

الصاوی (۱۱۷۵-۱۲۴۱ھ)

یہ احمد بن محمد خلوتی ہیں، "صاوی" سے مشہور ہیں، مالکی فقیہ تھے، مغربی مصر کے ایک علاقہ "صاء الحجر" کی طرف نسبت ہے، دردیر اور دسوقی سے علم وفقہ حاصل کیا، مدینہ منورہ میں رحلت فرمائی۔

بعض تصانیف: **"حاشیة علی تفسیر الجلالین"** اور **"حاشیة علی شرح الدردیر لأقرب المسالک"** وغیرہ۔

[شجرۃ النور ص ۳۶۴: لأعلام للزرکلی ۲۳۳/۱: الیواقیت الثمینہ ص ۶۴]

الصدیق، ابوبکر:

دیکھئے: ابوبکر الصدیق۔

الصعیدی العدوی (۱۱۱۲-۱۱۸۹ھ)

یہ علی بن احمد عدوی صعیدی ہیں، ان کی پیدائش "صعید" مصر میں ہوئی، قاہرہ آئے، مالکی فقیہ اور محقق تھے، ازہر میں تعلیم وتدریس کے مراحل پورے کئے، آپ سے بنانی، دردیر اور دسوقی وغیرہ نے اخذ و استفادہ کیا، آپ کے متعلق شجرۃ النور کے مصنف تحریر کرتے ہیں: "مشائخ اسلام کے شیخ، علماء مشاہیر میں سب سے ممتاز اور محققین کے امام تھے"۔

بعض تصانیف: **"حاشیة علی شرح أبی الحسن بنام کفایة الطالب علی الرسالة،" حاشیة علی شرح الزرقانی علی مختصر خلیل"، "شرح الخرشی علی مختصر خلیل"**، اور **"حاشیة علی شرح السلّم"**۔

[شجرۃ النور الزکیہ ص ۳۴۲: لأعلام للزرکلی ۶۵/۵: سلک الدرر ۲۰۶/۳]

الصنہاجی (القرافی):

دیکھئے: القرافی۔

ض

الضحاک بن قیس (۵-۶۵ھ)

یہ ضحاک بن قیس بن خالد بن مالک ہیں، ابو انیس کنیت تھی، ابو امیہ بھی کہا جاتا ہے، قریش کے قبیلہ بنی فہر سے آپ کا تعلق تھا،

فاطمہ بنت قیس کے بھائی ہیں، ان کے صحابی ہونے میں اختلاف پایا جاتا ہے، اپنے زمانہ میں بنی فہر کے سردار اور بہادر سرداروں میں سے ایک تھے، دمشق کی فتح میں شریک تھے، دمشق ہی میں سکونت بھی اختیار کر لی تھی، صفین میں حضرت معاویہؓ کے ساتھ تھے، امیر معاویہؓ نے ۵۳ھ میں زیاد بن ابیہ کی موت کے بعد آپ کو کوفہ کا والی مقرر کر دیا تھا، بعد میں دمشق کی گورنری سپرد ہوئی۔ حضرت معاویہؓ کی وفات کے موقع پر نماز جنازہ آپ ہی نے پڑھائی، اور یزید کی آمد تک خلافت کی ذمہ داری نبھائی۔ ''مرج راہط'' کے معرکہ میں جب مروان بن الحکم کے سامنے آپ نے خود سپردگی نہیں کی تو شہید کردیئے گئے۔

ان کے ہمنام ایک اور ضحاک بن قیس ہیں، وہ تابعی ہیں صحابی نہیں، الإصابہ میں ان کا تذکرہ کیا گیا ہے، لکھا ہے کہ وہ قبیلہ فہر سے نہیں تھے۔

[تہذیب التہذیب ۴/۴۴۸؛ الإصابہ ۲/۲۱۸؛ الأعلام ۳/۳۰۹]

ط

طاؤس (۳۳-۱۰۶ھ)

یہ طاؤس بن کیسان خولانی ہیں، اور ولاء کے اعتبار سے ہمدانی ہیں، ابو عبد الرحمٰن کنیت تھی، آپ نسلاً فارس کے تھے، اور آپ کی پیدائش ونشو ونما یمن میں ہوئی۔ فقہ اور روایت حدیث میں آپ کا شمار اکابر تابعین میں ہوتا ہے، خلفاء و حکام کو وعظ ونصیحت کرنے میں بڑی دلیری و جرأت مندی سے کام لیتے تھے، حج کرتے ہوئے مزدلفہ یا منیٰ میں آپ کا سانحہ ارتحال پیش آیا، اور آپ کی نماز جنازہ خلیفہ ہشام بن عبد الملک نے پڑھائی۔

[الأعلام للزرکلی؛ تہذیب التہذیب ۵/۸؛ ابن خلکان ۱/۲۳۳]

الطباخ:

دیکھئے: محمد راغب الطباخ۔

الطبری: یہ احمد بن عبد اللہ بن محمد محب الدین ہیں:

دیکھئے: المحب الطبری۔

الطحاوی (۲۳۹-۳۲۱ھ)

یہ احمد بن محمد بن سلامہ ازدی ہیں، ابو جعفر کنیت تھی، آپ کی نسبت صعید مصر کے گاؤں ''طحا'' کی طرف ہے، مرتبہ امامت پر فائز حنفی فقیہ تھے، آپ امام شافعی کے شاگرد مزنی کے بھانجے تھے، اپنے ماموں ہی سے ابتداء میں تحصیل فقہ شروع کی۔ ایک روز ان پر خفا ہوئے، اور کہا کہ ''بخدا تم کمال حاصل نہیں کرسکتے'' اس پر انہیں غصہ آ گیا اور ان کے پاس سے چلے گئے، پھر امام ابو حنیفہ کے مسلک کے مطابق فقہ حاصل کی، وہ تمام فقہاء کے مسلکوں کے واقف کار تھے۔

بعض تصانیف: ''أحكام القرآن''، '' معاني الآثار''، '' شرح مشكل الآثار'' (یہ آپ کی آخری تصنیف ہے)، ''النوادر الفقهية''، ''العقيدة'' جو العقيدة الطحاوية کے نام سے معروف ہے، اور ''الاختلاف بين الفقهاء''۔

[الجواہر المضیہ ۱/۱۰۲؛ الأعلام للزرکلی ۱/۱۹۶؛ البدایہ والنہایہ ۱۱/۱۷۴]

الطحطاوی (الطہطاوی) (؟-۱۲۳۱ھ)

یہ احمد بن محمد بن اسماعیل ہیں، حنفی فقیہ ہیں، ''طہطا'' جو'' اسیوط'' سے قریب ہے وہاں پیدا ہوئے، ازہر میں تعلیم حاصل کی، شیخ الحنفیہ کے منصب جلیل پر فائز ہوئے، اس منصب سے معزول کئے گئے، پھر دوبارہ اس منصب پر فائز کئے گئے۔

بعض تصانیف: ''حاشية على مراقي الفلاح''، ''حاشية على الدر المختار''، اور ''كشف الرين عن بيان المسح على الجوربين''۔

[الأعلام للزرکلی ۱/ ۲۳۲]

الطرطوشی (۴۵۱-۵۲۰ھ)

یہ محمد بن ولید بن محمد فہری ہیں، کنیت ابوبکر تھی، طرطوشی سے معروف ہیں، مشرقی اندلس کے شہر ''طرطوشہ'' کی طرف نسبت ہے، ''ابن ابورندقہ'' سے بھی معروف تھے، مالکیہ کے ائمہ کبار میں تھے، آپ فقہ، اصول فقہ، علم حدیث اور تفسیر میں ماہر تھے، مشرق کا سفر کیا، بغداد اور بصرہ پہنچے، ابوبکر شاشی وغیرہ سے علم فقہ کی تحصیل فرمائی۔ شام میں ایک مدت تک رہے، اور وہاں درس وتدریس کا کام کیا، بیت المقدس آئے، ایک بڑی جماعت نے آپ سے کسب فیض کیا، وفات اسکندریہ میں ہوئی۔

بعض تصانیف: ''شرح رسالة بن أبي زيد''، ''الحوادث والبدع''، اور ''سراج الملوك''۔

[الدیباج رص ۲۷۶؛ شذرات الذہب ۴/ ۶۲؛ معجم المؤلفین ۶/ ۲۶]

الطہطاوی:

دیکھئے: الطحطاوی۔

ع

عائشہ (۹ ق ھ - ۵۸ھ)

یہ ام المؤمنین عائشہ صدیقہ بنت ابی بکر صدیق (عبداللہ) بن عثمان (ابوقحافہ) ہیں، مسلمان خواتین میں سب سے بڑی ماہر فقہ تھیں، آپ ادیبہ اور علم وفضل کی حامل تھیں، ام عبداللہ کی کنیت سے موسوم تھیں، ان کے ساتھ واقعات پیش آئے اور ان کا اپنا موقف تھا، اکابر صحابہ آپ سے دینی معاملات میں رجوع کرتے تھے، مسروق جب آپ سے کوئی روایت نقل کرتے تو فرماتے: مجھ سے صدیقہ بنت صدیقؓ نے اس طرح بیان کیا۔ کچھ امور میں حضرت عثمانؓ کی خلافت میں ان سے ناراض ہوگئیں تھیں، لیکن جب وہ شہید کرڈالے گئے تو آپ کی شہادت پر بے حد غصہ ہوئیں، اور حضرت علیؓ کے مقابلہ پر نکل کھڑی ہوئیں، جنگ جمل میں آپؓ کا موقف سب کو معلوم ہے، لیکن بعد میں اس سے رجوع کرلیا تھا، حضرت علیؓ نے آپ کو بڑے اعزاز واکرام کے ساتھ واپس پہنچایا، زرکشی نے ایک کتاب لکھی ہے جس کا نام ہے: ''الاجابة لما استدركته عائشة على الصحابة''۔

[الإصابہ ۴/ ۳۵۹؛ أعلام النساء ۲/ ۷۶۰؛ منہاج السنہ ۲/ ۱۸۲-۱۹۸]

العباس بن عبدالمطلب (۵۱ ق ھ-۳۲ ھ)

یہ عباس بن عبد المطلب بن ہاشم، رسول اکرم ﷺ کے چچا ہیں، اور تمام خلفاء عباسیین کے جد اعلی ہیں، آپ قبیلہ قریش کے مشہور صائب الرائے سردار تھے، آپ کے ہی حصہ میں ''سقایہ'' (حجاج کے لئے آب رسانی کا کام) تھا جو قریش کے قابل فخر کاموں میں شمار ہوتا تھا، اور اسلام میں بھی ان کے لئے اسے برقرار رکھا گیا، ایک روایت یہ ہے کہ آپؓ نے ہجرت سے قبل ہی اسلام قبول فرمایا تھا، لیکن ہجرت بعد میں کی۔ آپ فتح مکہ اور غزوہ حنین میں شریک تھے، خلفاء راشدین آپ کا بڑا اعزاز کرتے تھے۔

[الأعلام للزرکلی ۴/ ۳۵ ؛ الإصابہ ؛ أسد الغابہ]

عبداللہ بن الزبیر (۱-۷۳ ھ)

یہ عبداللہ بن زبیر بن عوام ہیں، قبیلہ قریش کے خاندان بنی اسد سے تھے، اپنے وقت میں قریش کے نامور شہسوار تھے۔ آپ کی والدہ اسماء بنت ابوبکر صدیق ہیں، ہجرت کے بعد مسلمانوں میں سب سے پہلے آپ کی ولادت ہوئی، افریقہ کی فتح میں جو حضرت عثمانؓ کے عہد خلافت میں ہوئی، حصہ لیا، یزید بن معاویہؓ کے انتقال پر آپ کے دست مبارک پر بیعت کی گئی اور آپ نے مصر، حجاز، یمن، خراسان، عراق، اور شام کے بعض حصے پر حکومت فرمائی، قیام آپ کا مکہ المکرمہ میں تھا، عبدالملک بن مروان نے حجاج بن یوسف کی قیادت میں آپ کے خلاف ایک لشکر بھیجا۔ حجاج نے مکہ مکرمہ کا محاصرہ کرلیا، یہ محاصرہ آپ کی شہادت کے بعد ہی ختم ہوا، آپ سے صحیحین (بخاری ومسلم) میں ۳۳/احادیث مروی ہیں۔

[الأعلام للزرکلی ۴/ ۲۱۸ ؛ فوات الوفیات ۱/ ۲۱۰ ؛ ابن الأثیر ۴/ ۱۳۵]

عبداللہ بن عباس:

دیکھئے: ابن عباس۔

عبداللہ بن عمر:

دیکھئے: ابن عمر۔

عبداللہ بن عمرو (؟-۶۵ ھ)

یہ عبد اللہ بن عمرو بن العاص صحابی رسول اور قریشی ہیں، کنیت ابو محمد تھی، اپنے والد سے پیشتر اسلام لے آئے تھے، رسول اللہ ﷺ نے ان کے بارے میں اس طرح تعریف فرمائی: ''بہترین گھرانے والے عبد اللہ، ابو عبد اللہ (حضرت عمرو) اور ام عبد اللہ ہیں''۔ آپ عبادت میں بڑی مشقت برداشت کرتے تھے، راسخ العلم تھے اور صحابہ میں بکثرت حدیث روایت کرنے والوں میں تھے، آپ نے حضرت عمر، ابو الدرداء، عبد الرحمن بن عوفؓ وغیرہ صحابہ کرام سے روایتیں بیان کی ہیں، اور خود آپ سے بعض صحابہ نے اور تابعین کی ایک بڑی تعداد نے روایت حدیث کی ہے۔ آپ نے رسول اللہ ﷺ سے اس بات کی اجازت حاصل کرلی تھی کہ وہ جو کچھ زبان نبوت سے سنیں گے لکھ لیں گے، اجازت ملنے پر آپ نے احادیث قید تحریر میں لانا شروع فرمایا، آپ کی لکھی ہوئی حدیثوں کا وہ مجموعہ ''الصادقة'' کہلاتا تھا۔

[طبقات ابن سعد ۴/ ۸ ؛ الإصابہ ۲/ ۳۵۱ ؛ تہذیب التہذیب ۵/ ۳۳۷]

عبداللہ بن مسعود (؟-۳۲ ھ)

یہ عبد اللہ بن مسعود بن غافل بن حبیب ہذلی ہیں، ابو عبد الرحمن

کنیت تھی، اہل مکہ میں سے تھے، علم وفہم کے اعتبار سے کبار صحابہ میں آپ کا شمار تھا، سابقین اسلام میں سے تھے، سرزمین حبشہ کی طرف دو دفعہ ہجرت کی، غزوۂ بدر، غزوۂ احد، غزوۂ خندق اور دیگر تمام ہی معرکوں (غزوات وسرایا) میں حصہ لیا، وہ رسول اکرم ﷺ کی رفاقت وصحبت کو لازم پکڑے ہوئے تھے، تمام لوگوں میں رسول اللہ ﷺ سے سب سے زیادہ چال ڈھال اور اخلاق وعادات میں مشابہ تھے، رسول اللہ ﷺ کے دہن مبارک سے ستر سورتیں حاصل کرنے کا شرف آپ ہی کو ملا، دوسرا کوئی (اس فضل میں) ان کا شریک نہیں، حضرت عمرؓ نے آپ کو اہل کوفہ کی طرف احکام اسلام کی تعلیم کی خاطر روانہ فرمایا تھا، آپ سے بخاری ومسلم میں (۸۴۸) احادیث مروی ہیں۔

[طبقات ابن سعد ۳/۱۰۶؛ الإصابہ ۲/۳۶۸؛ الأعلام للزرکلی ۴/۲۸۰]

عبداللہ بن مغفل (؟-۵۷ھ اور ایک قول ۶۰ھ)

یہ عبداللہ بن مغفل ہیں، کنیت ابوسعید یا ابوزیاد تھی، بعض لوگوں نے ابوعبدالرحمٰن بھی کہا ہے، قبیلہ مزینہ سے تعلق تھا، مشاہیر صحابہ میں شامل تھے، بیعت رضوان میں موجود تھے، سکونت مدینہ میں رہی، آپ ان دس صحابہ کرام میں سے بھی ہیں جنھیں حضرت عمرؓ نے تعلیم دین کی غرض سے بصرہ روانہ فرمایا تھا۔

[الإصابۃ فی تمییز الصحابہ ۲/۳۷۲؛ تہذیب التہذیب ۶/۴۲]

عبدالغنی النابلسی (۱۰۵۰-۱۱۴۳ھ)

یہ عبدالغنی بن اسماعیل بن عبدالغنی نابلسی ہیں، علماء حنفیہ میں سے ہیں، دمشق میں پیدائش ہوئی اور وہیں نشو ونما ہوئی، بہت سارے شہروں کے اسفار کئے، پھر انتقال تک دمشق ہی میں رہے۔ آپ متبحر فقیہ تھے، بہت سارے علوم وفنون میں آپ کو دستگاہ تھی، تصانیف بھی خوب چھوڑیں، فن تصوف میں تصنیفات کے لئے زیادہ معروف ہیں۔

بعض تصانیف: "رشحات الأقلام في شرح كفاية الغلام" فقہ حنفی میں، رسالہ "كشف الستر عن فرضية الوتر" اور "ذخائر المواريث في الدلالة على موضع الحديث"۔

[سلک الدرر ۳/۳۰-۳۸؛ معجم المؤلفین ۵/۲۷۱؛ الأعلام ۴/۱۵۸]

عثمان بن عفان (۴۷ق ھ-۳۵ھ)

یہ عثمان بن عفان بن ابی العاص قریشی اموی ہیں، آپ امیر المؤمنین اور تیسرے خلیفہ راشد ہونے کے علاوہ سابقین اولین میں سے ہیں، اور ان دس صحابہ میں ہیں جن کے جنتی ہونے کی بشارت دی گئی ہے، آپ جاہلیت میں بھی بڑے صاحب ثروت اور صاحب حشم تھے، اپنا مال اسلام کی مدد میں لٹایا، نبی ﷺ نے اپنی صاحبزادی رقیہ آپ سے بیاہی تھی، جب رقیہؓ کا انتقال ہوگیا تو دوسری بیٹی ام کلثومؓ کو ان کے حبالۂ عقد میں دیا، اسی بناء پر "ذوالنورین" کے خطاب سے نوازے گئے۔ حضرت عمرؓ کی شہادت کے بعد آپ کے ہاتھ پر بیعت ہوئی، آپ کے عہد میں دائرہ فتوحات میں خوب وسعت ہوئی، جمع قرآن کو آپ نے تکمیل تک پہنچایا، اور "المصحف الامام" کے علاوہ دیگر جتنے قرآن کے نسخے تھے ان کو نذر آتش کردیا، بعض عہدوں پر اپنے اقارب کو مقدم رکھنے کے سبب سے کچھ لوگوں نے آپ پر اعتراض کیا، باغیوں نے آپؓ کو گھر میں گھس کر عید الاضحیٰ کے روز

بحالت تلاوت کلام پاک شہید کردیا۔

[لأعلام ۴/۱۷۳؛ ''عثمان بن عفان'' صادق ابراہیم عرجون؛ البدء والتاریخ ۵/۷۹]

العدوی: علی بن احمد العدوی الصعیدی:

دیکھئے: الصعیدی العدوی۔

عطاء (؟ - ۱۱۴ھ)

یہ عطاء بن اسلم ابی رباح ہیں، کنیت ابومحمد ہے، خیار تابعین میں سے تھے، یمن کے ایک مقام ''جند'' میں آپ کی ولادت ہوئی، وہ سیاہ فام گھنگھریالے بالوں والے تھے، مکی شمار ہوتے تھے۔ حضرت عائشہؓ، ابوہریرہؓ، ابن عباسؓ، ام سلمہؓ، ابوسعیدؓ وغیرہ سے سماعت کی، اور خود آپ سے اوزاعی اور ابوحنیفہ رضی اللہ عنہم نے اخذ واستفادہ کیا، آپ مفتی مکہ تھے، حضرت ابن عباس اور ابن عمرؓ وغیرہ نے آپ کی مہارت افتاء کی شہادت دی ہے، اور مکہ والوں کو آپ سے استفادہ کی ترغیب دی، مکہ میں آپ نے وفات پائی۔

[تذکرۃ الحفاظ ۱/۹۲؛ لأعلام للزرکلی ۵/۲۹؛ التہذیب ۷/۱۹۹]

عکرمہ (۲۵-۱۰۵ھ)

یہ عکرمہ بن عبد اللہ مولی عبداللہ بن عباس ہیں، کہا جاتا ہے کہ آپ غلام ہی تھے کہ حضرت ابن عباسؓ نے انتقال فرمایا اور بعد میں آزاد کردئے گئے، تابعی، مفسر، محدث تھے، حضرت ابن عباسؓ نے آپ کو حکم دیا تھا کہ لوگوں کو فتوے دیا کریں، نجدہ حروری کے پاس آئے اور اس سے خوارج کے افکار حاصل کرکے ان کی افریقہ میں اشاعت کی، پھر مدینہ واپس ہوئے تو امیر مدینہ نے طلبی کی تو روپوش ہوگئے اور موت تک سامنے نہیں آئے۔ حضرت ابن عمرؓ وغیرہ نے ان پر حضرت عبداللہ بن عباس کے نام سے جھوٹی روایات گھڑنے کا الزام لگایا ہے، اور ان کے بہت سارے فتاوے کی تردید کی ہے، دوسرے لوگوں نے آپ کو ثقہ معتبر بتایا ہے۔

[التہذیب ۷/ ۲۶۳، ۲۷۳؛ لأعلام للزرکلی ۵/ ۴۳؛ المعارف ۵/۲۰۱]

علاء الدین:

دیکھئے: ابن الترکمانی۔

علقمہ النخعی (؟ - ۶۱ھ)

یہ علقمہ بن قیس بن عبد اللہ بن مالک نخعی ہیں، ابوشبل کنیت ہے، باشندگان کوفہ میں ہیں اور تابعی ہیں، مدائن کی جنگ میں حضرت علی کے ساتھ شریک تھے، اسی طرح ان کے ساتھ نہروان میں خوارج کے ساتھ معرکہ آرائی میں بھی حصہ لیا، صفین میں شامل تھے، خراسان کی جنگ میں شرکت کی، اور دو سال خوارزم میں قیام فرمایا، ایک عرصہ تک مرو میں رہے، مستقل سکونت کوفہ میں اختیار کی، حضرت عمر، عثمان، علی، عبد اللہ بن مسعودؓ وغیرہ سے روایات بیان کی ہیں، اور آپ سے بہت سے لوگوں نے استفادہ کیا، حضرت ابن مسعودؓ سے تجوید وفقہ میں کمال حاصل کیا، یہ ان کے ان چھ خاص شاگردوں میں سے تھے جو لوگوں کو قرآن سکھاتے، اور حدیث کی تعلیم دیتے اور لوگ (ان کی رائے کی بناپر) اپنی رائے سے رجوع کرتے تھے، علقمہ بڑے ماہر فقہ، امام، صاحب کمال اور قرآن پڑھنے میں خوش الحان تھے، جو کچھ روایت کرتے وہ مستند ہوتا، بھلائی اور تقویٰ کے حامل تھے، اپنے علم

وفضل میں اس درجہ پر پہنچ گئے تھے کہ نبی کریم ﷺ کے صحابہؓ تک آپ سے مسائل پوچھتے اور فتویٰ حاصل کرتے۔

[تہذیب التہذیب ۷/۲۷۶؛ تاریخ بغداد ۱۲/۲۹۶؛ تذکرۃ الحفاظ ۱/۴۸]

علی (۲۳ق ھ-۴۰ھ)

یہ علی بن ابی طالب ہیں (اور ابو طالب کا نام عبدمناف بن عبدالمطلب ہے)، خاندان بنی ہاشم اور قبیلہ قریش سے تھے، امیر المؤمنین، چوتھے خلیفہ راشد اور عشرہ مبشرہ میں داخل ہیں، نبی ﷺ نے آپ کے ساتھ اپنی صاحبزادی حضرت فاطمہ کو بیاہ دیا تھا، حضرت عثمان کے واقعۂ شہادت کے بعد والیٔ خلافت ہوئے، حالات اتنے ابتر ہو گئے تھے کہ آپ کی شہادت (جو کوفہ میں پیش آئی) تک معاملۂ خلافت استوار نہ ہو سکا، خارجیوں نے آپ کی تکفیر کی اور شیعوں نے آپ کے بارے میں اتنا غلو کیا کہ خلفاء ثلاثہؓ سے بھی آپ کو بڑھا دیا، بلکہ ایک طبقہ نے تو یہ حد کی کہ آپ کو خدائی کے مقام پر لاکر چھوڑا۔ خطبات اور حکمتوں پر مشتمل کتاب "نہج البلاغہ" آپ سے منسوب ہے، شیعہ پانچویں صدی ہجری میں اس کو منظر عام پر لائے، آپ کی طرف اس کی نسبت کے صحیح ہونے میں شک کیا گیا ہے۔

[الأعلام للزرکلی ۵/۱۰۸؛ منہاج السنۃ ۳/۲ اور اس کے بعد کے صفحات؛ الریاض النضرۃ ۲/۱۵۳ اور اس کے بعد کے صفحات]

علی القاری (؟-۱۰۱۴ھ)

یہ علی بن سلطان محمد ہروی قاری ہیں، نور الدین لقب ہے، ہرات کے رہنے والے تھے، مکہ میں مقیم تھے، وہیں وفات بھی پائی، حنفی فقیہ تھے، تمام علوم میں صاحب کمال اور کثیر التصنیف تھے، اپنے دور میں علم وفضل کے سردار شمار کئے جاتے تھے، تحقیق وتنقیح میں ممتاز تھے۔

بعض تصانیف: "حاشية على فتح القدير"، "شرح الهداية للمرغيناني"، اور "شرح النقاية في مسائل الهداية"، یہ جملہ تصانیف فروع فقہ حنفی میں ہیں۔

[خلاصۃ الأثر ۳/۱۸۵؛ ہدیۃ العارفین ۱/۷۵۱؛ معجم المؤلفین ۷/۱۰۰]

علی بن المدینی (۱۶۱-۲۳۴ھ)

یہ علی بن عبداللہ بن جعفر سعدی، ابو الحسن، ابن المدینی ہیں، آپ کا خاندانی تعلق مدینہ سے ہے، بصرہ میں پیدا ہوئے، اور "سامراء" میں انتقال ہوا، محدث، حافظ حدیث، اصولی اور دیگر علوم میں صاحب درک تھے، آپ نے ابن عیینہ اور ان کے طبقہ کے لوگوں سے تحصیل علوم کی، اور ان سے ذہلی، بخاری، ابوداود وغیرہ نے اخذ کیا۔ عبدالرحمن بن مہدی نے لکھا ہے: "ابن المدینی احادیث رسول ﷺ کے، اور خصوصاً سفیان بن عیینہ کے واسطے سے مروی احادیث کے تمام لوگوں سے زیادہ واقف تھے۔

بعض تصانیف: "المسند في الحديث" اور "تفسير غريب الحديث"۔

[طبقات الشافعیہ لابن السبکی ۱/۲۶۶؛ تذکرۃ الحفاظ ۲/۱۵؛ معجم المؤلفین ۷/۱۳۲]

عمر (۴۰ق ھ-۲۳ھ)

یہ عمر بن الخطاب بن نفیل ہیں، ابو حفص کنیت اور الفاروق لقب تھا، رسول اللہ ﷺ کے صحابی، امیر المؤمنین، دوسرے خلیفہ راشد تھے۔ نبی کریم ﷺ اللہ تعالیٰ سے دعا فرماتے تھے کہ وہ اسلام کو

دونوں عمروں (عمر بن الخطاب، عمرو بن ہشام ابوجہل) میں سے ایک کے ذریعہ باعزت بنادے، دعا آپ کے حق میں قبول ہوئی اور اسلام لے آئے، آپ کا قبول اسلام کا واقعہ ہجرت سے پانچ سال قبل کا ہے، اس کے بعد مسلمانوں نے کھلے عام اپنے دین پر عمل کیا، نبی ﷺ کی صحبت اختیار کی، اور آپ دو وزیروں میں سے ایک قرار پائے، آپ ﷺ کے ساتھ تمام غزوات میں شرکت فرمائی۔ حضرت ابوبکرؓ کے بعد مسلمانوں نے آپؓ کے ہاتھ پر بیعت خلافت کی، آپؓ کے ذریعہ اللہ تعالیٰ نے بے شمار فتوحات عطا فرمائیں، اور اسلام کو اتنا پھیلایا کہ یہاں تک کہا جانے لگا کہ آپ کے عہد میں ۱۲/ہزار منبر (خطبہ کے لئے) قائم کئے گئے۔ ہجری تاریخ اور حساب دفتر آپ نے ایجاد فرمائے، ایک مجوسی غلام ابن لؤلؤ نے آپ کو نماز فجر پڑھاتے ہوئے شہید کر ڈالا۔

[الأعلام للزرکلی ۵/ ۲۰۴: سیرۃ عمر بن الخطاب للشیخ طنطاوی ولأخیہ ناجی: "الفاروق عمر"، محمد حسین ہیکل]

عمر بن عبدالعزیز (۶۱-۱۰۱ھ)

یہ عمر بن عبدالعزیز بن مروان بن حکم ہیں قریشی قبیلہ کے بنی امیہ خاندان سے ہیں، نیک خلیفہ تھے، بہت سے لوگوں کا کہنا ہے کہ وہ "پانچویں خلیفہ راشد ہیں، کیونکہ ان کا عدل و انصاف اور حوصلہ اسی بلند معیار کا تھا"، اکابر تابعین میں شامل تھے، مدینہ میں پیدائش ہوئی اور وہیں بچپن گذرا، ولید کے زمانہ میں مدینہ کے امیر ہوئے، پھر سلیمان بن عبدالملک نے وزیر بنایا، سلیمان کی وفات کے بعد ۹۹ھ میں اس کی وصیت کے مطابق خلافت آپ کے سپرد ہوئی، آپ نے عدل و انصاف پھیلایا اور فتنے سرد پڑ گئے۔

[الأعلام للزرکلی ۵/ ۲۰۹: "سیرۃ عمر بن عبد العزیز" لابن الجوزی: اور "الخلیفۃ الزاہد" لعبد العزیز سید الاہل]

عمران بن حصین (؟-۵۲ھ)

یہ عمران بن حصین بن عبید بن خلف خزاعی کعبی ہیں، کنیت ابو نجید ہے، آپؓ اہل علم اور فقہاء صحابہ میں سے تھے، خیبر کے سال اسلام لائے، رسول اللہ ﷺ کے ساتھ بہت سے غزوات میں حصہ لیا۔ حسن بصری اور ابن سیرین وغیرہ نے آپ سے علم و فضل کی تحصیل کی، حضرت عمر بن الخطابؓ نے اہل بصرہ کی دینی تعلیم کے لئے آپ کو روانہ فرمایا، عبداللہ بن عامر نے بصرہ کا قاضی بنادیا، کچھ مدت تک بحیثیت قاضی آپؓ نے وہاں قیام فرمایا، پھر معذرت پیش کی جو قبول ہوگئی، آپ نے فتنہ کے دور میں اپنے آپ کو علاحدہ کرلیا، جنگ میں حصہ نہیں لیا۔ محمد بن سیرین کہتے ہیں: "ہم نے بصرہ میں کسی بھی صحابی کو نہیں دیکھا جو حضرت عمران بن حصین سے افضل ہوں۔

[الإصابہ ۳/ ۲۶: أسد الغابہ ۴/ ۱۳۷]

عمیرہ (؟-۹۵۷ھ)

یہ احمد، شہاب الدین، برلسی ہیں عمیرہ کے لقب سے مشہور ہوئے، شافعی مسلک کے مصری فقیہ ہیں۔ ابن العماد کہتے ہیں: "یہ امام، علامہ اور محقق ہیں، تحقیق و اثبات مذہب میں ان پر سرداری ختم تھی، وہ صاحب علم، زاہد و متقی اور اعلیٰ اخلاق والے تھے، انہوں نے ابن ابی شریف اور نور محلی وغیرہ سے استفادہ کیا ہے"۔

بعض تصانیف: "حاشية على شرح جمع الجوامع للسبكي"، اور "حاشية على شرح المنهاج"۔

[معجم المؤلفین ۸/ ۱۳: شذرات الذہب ۸/ ۳۱۶]

عیاض: قاضی عیاض بن موسیٰ الیحصبی:
دیکھئے: القاضی عیاض۔

غ

الغبرینی (؟- ۸۱۳یا۸۱۵ھ)

یہ عیسیٰ بن احمد بن محمد ابومہدی غبرینی (غین کے ضمہ کے ساتھ ہیں، وطن تونس ہے، مالکیہ کے بڑے علماء میں سے ہیں، اپنے مسلک میں اجتہاد کے درجہ پر فائز تھے،تونس میں مالکیہ کے قاضی مقرر ہوئے،سب سے بڑی جامع مسجد (جامع زیتونہ) میں اپنے استاذ ابن عرفہ کے بعد خطیب بھی بنائے گئے، ان کے متعلق عام خیال تھا کہ وہ بغیر مطالعہ کے اپنے مسلک کو یاد کر چکے تھے،آپ سے ایک بڑی جماعت نے استفادہ کیا جن میں اکثریت ابن عرفہ کے شاگردوں کی ہے۔

[شجرۃ النور الزکیہ ص ۲۴۳؛ نیل الابتہاج ص ۱۹۳]

الغزالی (۴۵۰-۵۰۵ھ)

یہ محمد بن محمد بن محمد ابو حامد الغزالی (زاء کی تشدید کے ساتھ) ہیں، اہل خوازرم اور جرجان کا یہ طریقہ ہے کہ وہ ''یا'' بڑھا کر نسبت کرتے ہیں،غزال سے غزالی، عطار کو عطاری اور قصار کو قصاری کہتے ہیں،ان کے والد اون بیچتے تھے،یا اگر اس کو زاء کی تخفیف سے پڑھا جائے تو غزالی ''طوس'' کے ایک گاؤں ''غزالہ'' کی جانب منسوب سمجھا جائے گا۔شافعی فقیہ، اصولی، کلام میں ممتاز اور تصوف میں بلند درجہ پر تھے،بغداد کا سفر کیا پھر حجاز، شام،مصر ہوکر طوس واپس چلے آئے۔

بعض تصانیف:''البسیط''، ''الوسیط''، ''الوجیز'' اور ''الخلاصة'' یہ سب فقہ میں ہیں،نیز''تهافت الفلاسفة'' اور ''إحياء علوم الدين''۔

[طبقات الشافعیہ ۴/۱۰۱-۱۸۰؛ لأعلام للزرکلی ۷/۲۴۷؛ الوافی بالوفیات ۱/۲۷۷]

غلام الخلال: یہ عبدالعزیز بن جعفر،ابوبکر ہیں:
دیکھئے: ابوبکر (غلام الخلال)۔

ف

الفاسی (۷۷۵-۸۳۲ھ)

یہ محمد بن احمد علی،تقی الدین، ابو الطیب مکی ہیں،تقی الفاسی کے نام سے معروف ہوئے،محدث ومورخ تھے،مکہ مکرمہ میں ولادت ہوئی اور وہاں اور مدینہ میں بچپن گذارا،مکہ مکرمہ میں مالکی مسلک کی مسند قضاء پر متمکن ہوئے۔

بعض تصانیف: ''العقد الثمين في مناقب البلد الأمين'' یہ مکہ شہر، اس کے آثار اور شخصیات پر ہے،''شفاء الغرام بأخبار البلد الحرام''، اور ''ذيل سير النبلاء''۔

[معجم المؤلفین ۸/۳۰۰؛ لأعلام للزرکلی ۶/۲۲۷؛ شذرات الذہب ۷/۱۹۹]

الفاکہانی (۶۵۴ اور ایک قول ۶۵۶ - ۷۳۴ھ)

یہ عمر بن ابی الیمن علی بن سالم بن صدقہ لخمی ہیں، لقب تاج الدین، الفاکہانی نسبت، ابوحفص کنیت ہے، پیدائش و وفات کے لحاظ سے اسکندری ہیں، فقہاء مالکیہ میں سے تھے۔ آپ نے ابن دقیق العید اور بدر بن جماعہ وغیرہم سے علم حاصل کیا، آپ علم حدیث، اصول، عربیت، اور آداب میں ید طولیٰ رکھتے تھے، آپ کے عمدہ اشعار بھی ملتے ہیں۔

بعض تصانیف: "التحریر والتحبیر، یہ فقہ مالکی کی کتاب "رسالة ابن ابي زيد القيرواني" کی شرح ہے، "شرح العمدة" حدیث میں، اور" المنهج المبين في شرح الأربعين"۔

[الدیباج /ص ۱۸۶؛ شذرات الذہب ۶/۹۶؛ معجم المؤلفین ۷/۹۹]

الفاکہی (؟ - ۲۷۲ھ کے بعد)

یہ محمد بن اسحاق بن عباس فاکہی ہیں، مورخ اور مکہ کے رہنے والے ہیں، ازرقی کے ہم عصر تھے، انتقال ازرقی کے بعد ہوا۔ آپ کی تصنیف "تاریخ مکہ" ہے جس کا ایک جزء شائع ہو چکا ہے۔

[لأعلام للزرکلی ۶/۲۵۲؛ معجم المطبوعات/۱۴۳۱]

فخر الاسلام البزدوی: یہ علی بن محمد بن حسین ہیں:

دیکھئے: البزدوی۔

الفخر الرازی:

دیکھئے: الرازی۔

فضل (؟ - ۳۱۹ھ)

یہ فضل بن سلمہ بن جریر بن منخل ہیں، ولاء کے اعتبار سے جہنی ہیں، مالکیہ کے بڑے فقیہ تھے، ان کا آبائی وطن "البیرہ" اندلس کا ایک مقام ہے۔ "بجایہ" میں سحنون کے تلامذہ سے تحصیل علوم کی۔ امام مالک کی روایات کے اور ان کے تلامذہ کے فروعی اختلافی مسائل کے سب سے زیادہ واقف کار تھے، وہ اپنے مسلک کے حافظ تھے، استفادہ کی خاطر ان کی طرف دوردراز مقامات سے لوگ رخ کرتے تھے۔

بعض تصانیف: "مختصر في المدونة"، "مختصر الواضحة"، اور "مختصر الموازية"، اور وثائق کے موضوع پر ایک جلد۔

[الدیباج المذہب /ص ۲۲۰]

فقہائے سبعہ:

فقہائے سبعہ کا اطلاق فقہاء کی اصطلاح میں ان سات تابعین پر ہوتا ہے جو مدینہ منورہ میں ایک ہی دور میں گذرے ہیں، اور وہ ہیں: سعید بن المسیب، عروہ بن الزبیر، القاسم بن محمد بن ابی بکر الصدیق، عبید اللہ بن عبد اللہ بن عتبہ بن مسعود، خارجہ بن زید بن ثابت، سلیمان بن یسار، ساتویں فقیہ کی تعیین میں اختلاف ہے، چنانچہ ایک قول یہ ہے کہ وہ ابو سلمہ بن عبد الرحمٰن بن عوف ہیں، یہی قول اکثر لوگوں کا ہے، دوسرے یہ کہ وہ سالم بن عبد اللہ بن عمر بن الخطاب ہیں، تیسرے یہ کہ وہ ابو بکر بن عبد الرحمٰن بن حارث بن ہشام مخزومی ہیں۔

[لأعلام للزرکلی ۲/۴۰؛ شجرۃ النور الزکیہ /ص ۱۹]

ق

القاری:

دیکھئے: علی القاری۔

القاسم بن سلام، ابوعبید:

دیکھئے: ابوعبید۔

القاشانی:

دیکھئے: الکاسانی۔

قاضی ابویعلی (۳۸۰-۴۵۸ھ)

یہ محمد بن حسین بن محمد بن خلف بن احمد بن فراء ہیں، اپنے وقت میں حنابلہ کے شیخ تھے، اصول وفروع اور تمام علوم میں اپنے عہد کے جید عالم تھے، آپ بغدادی ہیں، قائم عباسی خلیفہ نے دارالخلافہ (بغداد)، حریم، حران، اور حلوان کی مسند قضاء پر آپ کو بٹھایا۔

بعض تصانیف: "أحکام القرآن"، "الأحکام السلطانیة"، "المجرد"، "الجامع الصغیر" فقہ میں، "العدة" اور "الکفایة" اصول میں۔

[طبقات الحنابلہ لابن ابی یعلی ۲/ ۱۹۳-۲۳۰؛ لأعلام للزرکلی ۶/ ۲۳۱؛ شذرات الذہب ۳/ ۳۰۶]

قاضی زادہ (؟-۹۸۸ھ)

یہ احمد بن بدرالدین ہیں، شمس الدین خطاب ہے اور قاضی زادہ سے مشہور ہوئے، خلافت عثمانیہ کے حنفی فقیہ تھے، آپ کے والد سلطان بایزید خان کی حکومت میں شہر "ادرنہ" کے قاضی تھے، آپ کی تربیت اپنے والد ہی کی گود میں ہوئی، اپنے زمانہ کے مشہور علماء: جوی زادہ اور سعدی چلپی وغیرہ سے تعلیم پائی، بروسا، قسطنطنیہ اور ادرنہ کی درسگاہوں میں درس دیا، حلب کی قضاء سنبھالی، بعد میں ولایت "روم ایلی" کی فوج کی مسند قضاء آپ کو سپرد کی گئی، پھر آپ نے استعفیٰ دے دیا، پھر دارالسلطنت کے محکمہ افتاء کی ذمہ داری سنبھالی، افتاء کی ذمہ داری برابر اٹھاتے رہے تا آنکہ آپ کی قسطنطنیہ میں وفات ہوگئی، بڑے صاحب فضل اور دین پر سختی سے قائم تھے، بلند مرتبت اور خوددار تھے، لوگ آپ سے ہیبت محسوس کرتے تھے البتہ آپ کے مزاج میں کچھ زیادہ ہی تیزی تھی۔

بعض تصانیف: "نتائج الأفکار" ہدایہ کی شرح "فتح القدیر" کا تکملہ ہے اور جو کتاب الوکالۃ کے آغاز سے آخر کتاب تک کی شرح پر مشتمل ہے، "حاشیة التجرید" اور دیگر رسائل۔

[شذرات الذہب ۸/ ۴۱۴؛ معجم المطبوعات ص ۱۴۸۸؛ العقد المنظوم فی ذکر أفاضل الروم مطبوعہ برحاشیہ وفیات الاعیان ۲/ ۳۸۷ طبع المیمنیہ]

القاضی عیاض (۴۷۶ اور بعض کے نزدیک ۴۹۶ - ۵۴۴ھ)

یہ عیاض بن موسیٰ بن عیاض یحصبی سبتی ہیں، کنیت ابوالفضل ہے، آبائی وطن اندلس ہے، بعد میں آپ کے اجداد فاس شہر منتقل ہوگئے

تھے، پھر فاس سے ''سبتہ'' نقل مکانی کرلیا تھا، مالکیہ کے عظیم علماء میں سے ہیں، آپ امام، حافظ، محدث، فقیہ، متبحر تھے۔

بعض تصانیف: "التنبيهات المستنبطة في شرح مشكلات المدونة" مالکی فقہ کی جزئیات میں، "الشفا في حقوق المصطفى"، '' إكمال المعلم في شرح صحيح مسلم''، اور ''كتاب الإعلام بحدود قواعد الإسلام''۔

یہ اس قاضی عیاض بن محمد بن ابی الفضل (؟-۶۳۰ھ) کے علاوہ ہیں جو بڑے عظیم وفقیہ فاضل مشاہیر میں سے تھے، جیسا کہ شجرۃ النور رص ۱۷۹ میں ہے۔

[شجرۃ النور الزکیہ رص ۱۴۰؛ النجوم الزاہرۃ ۵/ ۲۸۵؛ معجم المؤلفین ۸/۱۶]

قاضی خان (؟-۵۹۲ھ)

یہ حسن بن منصور بن محمود اوزجندی ہیں، قاضی خان سے مشہور ہیں، حنفیہ کے بلادِ مشرق کے بڑے حنفی فقہاء میں سے تھے، آپ کے فتاویٰ حنفی کتابوں میں آج تک رائج اور مقبول ہیں۔ ''اوزجند'' فرغانہ سے قریب اصفہان کے اکناف میں ایک قصبہ ہے۔

بعض تصانیف: ''الفتاوی''، ''الأمالي''، اور '' شرح الجامع الصغير''۔

[الجواہر المضیہ ۱/ ۲۰۵؛ الفوائد البہیہ رص ۶۴؛ الأعلام للزرکلی]

قتادہ (۶۱-۱۱۸ھ)

یہ قتادہ بن دعامہ بن قتادہ سدوسی ہیں، بصرہ کے رہنے والے تھے، پیدائشی طور پر نابینا تھے، مفسرین اور حفاظ حدیث میں شامل تھے، امام احمد بن حنبل کہتے ہیں: '' قتادہ تمام اہل بصرہ میں سب سے بڑے حافظ حدیث ہیں''۔ آپ علم حدیث کے ماہر ہونے کے ساتھ ساتھ عربیت، مفردات اللغۃ، ایام عرب اور نسب کے بھی سرتاج تھے، اور تقدیر کے بارے میں قدریہ کے مذہب پر تھے، آپ پر تدلیس کا بھی الزام لگایا جاتا ہے۔ آپ کی وفات بمقام ''واسط'' طاعون میں واقع ہوئی۔

[الأعلام للزرکلی ۶/ ۲۷؛ تذکرۃ الحفاظ ۱/ ۱۱۵]

القدوری (۳۶۲-۴۲۸ھ)

یہ محمد بن احمد بن جعفر بن حمدان، '' القدوری'' سے مشہور ہیں، بغداد کے عظیم ترین حنفی فقیہ گذرے ہیں، عراق میں حنفیہ کی امامت ان پر ہی ختم تھی۔

بعض تصانیف: ''المختصر'' جو ان کے نام پر ''مختصر القدوری'' سے مشہور ہے اور حنفیہ کے یہاں سب سے زیادہ متداول ہے، "شرح مختصر الكرخي"، اور " التجريد"۔

[الجواہر المضیہ ۱/ ۹۳؛ تاج التراجم؛ النجوم الزاہرۃ ۵/ ۲۴]

القرافی (۶۲۶-۶۸۴ھ)

یہ احمد بن ادریس بن عبد الرحمٰن ہیں، ابو العباس کنیت، شہاب الدین لقب اور قرافی نسبت ہے، آبائی وطن ''صنہاجہ'' ہے جو مراکش کے بربر قبیلہ کا نام ہے۔ قرافہ قاہرہ میں امام شافعی کے مزار سے متصل محلّہ کا نام ہے، مالکی فقیہ ہیں، ولادت، تربیت، اور وفات سب مصر ہی میں ہوئی۔ مالکی مسلک کا دارومدار وانحصار آپ ہی پر رہ گیا تھا۔

بعض تصانیف: ''الفروق'' قواعد فقہ میں، ''الذخيرة'' فقہ میں، ''شرح تنقيح الفصول في الأصول''، اور ''الإحكام في تمييز الفتاوى من الأحكام''۔

[الأعلام للزرکلی: الدیباج ص ۶۲-۶۷: شجرۃ النور ص ۱۸۸]

القفال (۳۲۷-۴۱۷ھ)

یہ عبد اللہ بن احمد بن عبد اللہ، ابو بکر ہیں، قفال مروزی (میم اور واو کے فتحہ کے ساتھ) سے معروف ہیں، مروزی نسبت (مرو الشاہجہان) کی طرف نسبت ہے اور قفال لقب ہے، قفال لقب اس لئے ہوا کہ آپ کا کاروبار تالے (قفل) بنانے کا تھا، بسا اوقات ''قفال صغیر'' آپ کو کہا جاتا ہے تاکہ قفال کبیر شاشی متوفی (۳۶۵ھ) سے امتیاز ہو سکے، شافعی فقیہ ہیں، شافعیہ کے شیخ الخراسانیین تھے، ابتداء میں یہ قفل بنایا کرتے تھے، جب ان کی عمر پوری تیس برس کی ہوگئی تو علم کی تحصیل وطلب میں منہمک ہو گئے، اور اس درجہ پر پہنچے کہ دور دور سے طالبان علوم آپ کے پاس تحصیل علم کے لئے آتے اور ائمہ وقت بن کر واپس جاتے۔ بجستان میں انتقال ہوا۔

بعض تصانیف: '' شرح فروع ابن الحداد'' فقہ میں۔

[طبقات الشافعیہ لابن الہدایہ ص ۱۴۵: ہدیۃ العارفین ۱/ ۴۵۴: معجم المؤلفین ۶/ ۲۶: اللباب ۳/ ۱۲۷]

القفال (۴۲۹-۵۰۷ھ)

یہ محمد بن احمد بن حسین بن عمر، ابو بکر، فخر الاسلام، شاشی، قفال، فارقی ہیں، مستظہری سے زیادہ مشہور ہوئے، میا فارقین (دیار بکر کا معروف شہر) میں پیدا ہوئے، شافعی فقیہ تھے، اپنے مسلک کے اصول اور فروع کے حافظ تھے۔ قاضی ابو منصور طوسی سے علم فقہ میں کمال حاصل کیا، پھر بغداد چلے آئے اور ابو اسحاق شیرازی کی صحبت اختیار کی، آپ کے زمانہ میں شافعیہ کی سرداری آپ پر ختم تھی، بغداد کے مدرسہ نظامیہ میں تدریس وتعلیم کے عہدہ پر فائز ہوئے اور وفات تک اس کو بخوبی نبھایا۔

بعض تصانیف: ''حلیة العلماء فی مذاهب الفقهاء'' یہ تصنیف خلیفہ مستظہر باللہ کے ایماء پر تالیف کی، یہی وجہ ہے کہ اس کتاب کا لقب ''مستظهری'' ہوگیا، ''المعتمد'' یہ مستظہری ہی کی گویا شرح کا درجہ رکھتی ہے، ''الترغیب فی المذهب'' اور ''الشافی'' یہ مختصر المزنی کی شرح ہے۔

[طبقات الشافعیہ لابن السبکی ۴/ ۵۷: وفیات الأعیان ۱/ ۵۸۸: شذرات الذہب ۴/ ۱۶: کشف الظنون ۱/ ۶۹۰: الأعلام ۶/ ۲۱۰]

القفال الکبیر (۲۹۱-۳۶۵ھ)

یہ محمد بن علی شاشی، قفال ہیں، کنیت ابو بکر ہے، شاش ماوراء النہر کے شہر کی طرف نسبت ہے، اپنے وقت کے فقہ، حدیث، ادب اور لغت کے متبحر علماء میں سے تھے، ان کے ملک میں شافعی مسلک کو ان کے ہی ذریعہ قبول عام حاصل ہوا، آپ کی ولادت ورحلت شاش (نہر سیحون کے پیچھے) میں ہی ہوئی۔ خراسان، عراق، شام اور حجاز کے سفر کئے۔

بعض تصانیف: '' أصول الفقه''، ''محاسن الشريعة'' اور ''شرح رسالة الشافعي''۔

[الأعلام للزرکلی ۷/ ۱۵۹: طبقات السبکی ۲/ ۱۷۶: وفیات الأعیان ۱/ ۴۵۸]

القلیوبی (؟-۱۰۶۹ھ)

یہ احمد بن احمد بن سلامہ، شہاب الدین، قلیوبی ہیں، مصر کے

گاؤں "قلیوب" کے باشندہ تھے، شافعیہ کے فقیہ تھے۔ ان کے شروحات، حواشی اور رسائل مشہور ہیں۔

بعض تصانیف: "رسالة فی فضائل مكة والمدينة وبيت المقدس"، "الهداية من الضلالة" وقت اور قبلہ کی معرفت کے موضوع پر، اور "حاشية على شرح المنهاج"۔

[الأعلام للزرکلی؛ المحبی ۱/۱۷۵]

ک

الکاسانی (؟-۵۸۷ھ)

یہ ابوبکر بن مسعود بن احمد، علاء الدین ہیں، نہر سیحون کے پیچھے ترکستان کے ایک شہر کاسان (یا قاشان، یا کاشان) کی طرف منسوب ہیں، حلب کے رہنے والے تھے، حنفیہ کے امام تھے، ان کو "ملک العلماء" کہا جاتا تھا۔ علاء الدین سمرقندی سے تحصیل علوم فرمائی، اور ان کی مشہور کتاب "تحفة الفقہاء" کی شرح لکھی۔ نورالدین شہید کی طرف سے بعض سرکاری ذمہ داریاں سنبھالیں، اور حلب میں وفات پائی۔

بعض تصانیف: "البدائع" یہ "تحفة الفقهاء" کی شرح ہے، اور "السلطان المبين في أصول الدين"۔

[الفوائد البہیة رص ۵۳؛ الجواہر المضیہ ۲/۲۴۴؛ الأعلام للزرکلی ۲/۴۶]

الکرخی (۲۶۰-۳۴۰ھ)

یہ عبیداللہ بن حسین ابوالحسن، کرخی ہیں، حنفی فقیہ اور عراق میں حنفیہ کے امام وشیخ تھے، پیدائش کرخ میں اور وفات بغداد میں ہوئی۔

بعض تصانیف: فروع حنفیہ کا جن اصولوں پر دارومدار ہے ان پر ایک رسالہ، "شرح الجامع الصغير" اور "شرح الجامع الكبير"، دونوں حنفی فقہ میں۔

[الأعلام للزرکلی؛ الفوائد البہیہ رص ۱۰۷]

الکردی المدنی (۱۱۲۷-۱۱۹۴ھ)

یہ محمد بن سلیمان کردی مدنی ہیں، دمشق میں ولادت ہوئی، مدینہ میں بچپن گذرا اور وہیں وفات ہوئی، حجاز کے فقہاء شافعیہ میں سے تھے، قیمتی ومفید تصانیف چھوڑیں، مدینہ میں شافعیہ کے مفتی کا منصب بھی انہیں حاصل رہا۔

بعض تصانیف: "الفوائد المدنية فيمن يفتي بقوله من أئمة الشافعية"، "عقود الدرر في بيان مصطلحات تحفة ابن حجر"، "فتح الفتاح بالخير في معرفة شروط الحج عن الغير" اس کو بعد میں مختصر کر کے فتح القدیر نام رکھا، اور شرح الحضرمیہ لابن حجر الہیتمی کے دو حاشیے کبریٰ اور صغریٰ لکھے، پھر ان کا بھی اختصار کر کے تین حاشیے بنا دیئے۔

[سلک الدرر ۴/۱۱۱؛ معجم المطبوعات العربیۃ والمعربہ رص ۱۵۵۵]

کعب بن مالک (شام میں حضرت معاویہ کے دور خلافت یا حضرت علی کی شہادت کے ایام میں وفات پائی)

یہ کعب بن مالک بن ابی کعب، ابو عبداللہ (یا ابو عبدالرحمن)

انصاری خزرجی سلمی (س اور لام پر زبر کے ساتھ) ہیں، لیلۃ العقبہ میں نبی کریم ﷺ کے دست مبارک پر بیعت کی، تمام غزوات میں نبی کریم ﷺ کا ساتھ دیا، مگر سخت ترین گرمی کی بناء پر غزوہ تبوک میں شریک نہ ہو سکے، یہ بھی ان تینوں میں سے ہیں جن کی توبہ اللہ تعالی نے قبول فرمائی اور ان کے بارے میں یہ آئی آیتیں: "لقد تاب الله علي النبي" سے لے کر "وعلى الثلاثة الذين خلفوا" تک نازل ہوئیں، آپ سے آپ کی اولاد کے علاوہ حضرت ابن عباس اور حضرت جابر وغیرہ نے روایتیں بیان کی ہیں۔

[الإصابۃ فی تمییز الصحابہ ۳/۳۰۲؛ اُسد الغابہ ۴/۲۴۷]

الکفوی، ایوب بن موسیٰ (؟-۱۰۹۴ھ)

دیکھئے: ابو البقاء الکفوی۔

الکمال بن الہمام:

دیکھئے: ابن الہمام۔

کنون (جنون) (؟-۱۳۰۲ھ)

یہ محمد بن المدنی بن علی، جنون، (بعض کتابوں میں "کنون")، ابو عبد اللہ ہیں، "مستاری" الاصل ہیں، فاس میں پیدائش اور وفات ہوئی، مالکی فقیہ، مفتی، محدث اور لغوی تھے، فقہ میں آپ کو درجہ صدارت حاصل تھا۔

بعض تصانیف: "حاشية الرهونى على المختصر" کا اختصار، کتاب "فرائض المختصر" کی شرح پر حاشیہ، اور "موطأ مالک" کا حاشیہ جس کا نام "التعليق الفاتح" رکھا۔

[شجرۃ النور الزکیہ ص ۴۲۹؛ معجم المؤلفین ۱۲/۱۰؛ الأعلام للزرکلی ۷/۳۱۳]

ل

اللؤلؤی:

الحسن بن زیاد اللؤلؤی: دیکھئے: الحسن بن زیاد۔

اللجام:

دیکھئے: ابن بطال۔

اللخمی (؟-۱۷۳ھ)

یہ طلیب (اور عبد اللہ بھی نام تھا، اس طرح دو نام تھے) ابن کامل، لخمی (لام کے فتحہ اور خاء کے سکون کے ساتھ)، ابو خالد ہیں، خاندانی تعلق اندلس سے ہے، اسکندریہ میں سکونت رہی اور وہیں وفات بھی ہوئی، امام مالک کے بڑے شاگردوں اور رفیقوں میں شمار ہوتے تھے۔ آپ سے ابن القاسم اور ابن وہب نے روایتیں بیان کی ہیں، ابن القاسم نے امام مالک کے پاس جانے سے پیشتر آپ ہی سے فقہ حاصل کی تھی۔

[الدیباج ص ۱۳۰؛ ترتیب المدارک وتقریب المسالک ۱/۳۱۴؛ اللباب ۳/۶۸]

اللخمی (؟-۴۷۸ھ)

یہ علی بن محمد ربعی، ابو الحسن ہیں اور لخمی سے معروف ہیں، مالکی فقیہ

ہیں، آپ کو ادب وحدیث میں مہارت حاصل تھی، آبائی وطن قیروان تھا، مگر "سفاقس" چلے آئے اور وفات بھی یہیں پائی، بڑی مفید کتابیں تصنیف کیں۔

بعض تصانیف: "التبصرۃ" کے نام سے "المدونۃ" کی ضخیم تعلیق لکھی، اس میں ایسی نئی آراء اور اجتہادات پیش کئے ہیں جن میں مذہب مالکیہ سے خروج کیا ہے۔

[مواہب الجلیل للحطاب ۱/۳۵: الأعلام ۴/۱۴۸: شجرۃ النور رص ۱۱۷: الدیباج المذہب رص ۲۰۳: اس میں سن وفات ۹۸ھ درج ہے]

اللقانی الشمس (۸۵۷-۹۳۵ھ)

یہ محمد بن حسن، لقانی، شمس الدین، ابو عبد اللہ ہیں، مصری ہیں، مالکی فقیہ اور مسلک کے حافظ تھے، تحقیق میں بلند پایہ ہیں، شیخ احمد زروق وغیرہ سے تحصیل علوم کی، لوگ آپ کے پاس کثرت سے آتے، ایک ہجوم لگا رہتا، فتوی وغیرہ کے ذریعہ آپ کا نفع عام انسانوں تک خوب پہنچا، آپ محمد بن حسن ابو عبد اللہ معروف بناصر الدین لقانی کے بھائی ہیں۔

بعض تصانیف: "مختصر خلیل" پر حواشی ہیں۔

[شجرۃ النور الزکیہ رص ۲۷۱]

اللقانی، الناصر (۸۷۳-۹۵۸ھ)

یہ محمد بن حسن لقانی، ناصر الدین، ابو عبد اللہ ہیں، وطن مصر ہے، مالکی فقیہ اور علم اصول کے ماہر تھے، اپنے بھائی "شمس لقانی" کے انتقال کے بعد علم وفضل میں مصر کی سرداری آپ ہی کے حصہ میں آئی، تمام ممالک سے ان کے پاس فتوی کے لئے سوالات آیا کرتے تھے۔

بعض تصانیف: "التوضیح" پر حواشی لکھے، اور "شرح المحلی علی جمع الجوامع" پر حاشیہ ہے۔

[شجرۃ النور الزکیہ رص ۲۷۱: معجم المؤلفین ۱۱/۱۶۷: معجم المطبوعات العربیۃ والمعربہ رص ۱۱۲۹]

اللیث (۹۴-۱۷۵ھ)

یہ لیث بن سعد بن عبد الرحمٰن ہیں اور ولاء کے اعتبار سے فہمی ہیں، ابو الحارث کنیت تھی، اپنے زمانہ کے حدیث وفقہ میں اہل مصر کے امام تھے۔ ابن تغری بردی نے لکھا ہے: "اپنے زمانہ میں آپ ملک مصر کے سب میں بڑے اور اس کے امیر تھے، حتی کہ قاضی اور نائب تک آپ کے حکم ومشورہ کی پابندی کرتے تھے"۔ آبائی وطن خراسان تھا، پیدائش "قلقشندہ" میں اور وفات "فسطاط" میں ہوئی۔ آپ نہایت فیاض اور سخی تھے۔ امام شافعی کی شہادت ہے کہ "امام لیث امام مالک سے زیادہ بڑے فقیہ ہیں، مگر ان کے تلامذہ نے ان کے مسلک کو رواج نہیں دیا۔ آپ کی تصانیف بھی ہیں۔

[الأعلام ۶/۱۱۵: وفیات الأعیان ۱/۴۳۸: تذکرۃ الحفاظ ۱/۲۰۷]

م

الماتُریدی (؟-۳۳۳ھ)

یہ محمد بن محمد بن محمود ماتریدی ہیں، کنیت ابو منصور ہے، سمرقند کے

محلہ "ماتریدیٰ" کی جانب منسوب ہیں، متکلمین کے ائمہ میں سے اور اصولی ہیں، ابوبکر احمد جوزجانی سے فقہ میں اکتساب فیض کیا، اور آپ سے حکیم قاضی اسحاق بن محمد سمرقندی اور ابومحمد عبد الکریم بن موسیٰ بزدوی نے استفادہ کیا۔

بعض تصانیف : "کتاب التوحید"، "مآخذ الشرائع" فقہ میں، اور "الجدل" اصول فقہ میں۔

[الفوائد البہیہ رص۱۹۵؛ الجواہر المضیہ]

المازری (۴۵۳ھ اور ایک قول ۴۴۳-۵۳۶ھ)

یہ محمد بن علی عمر تیمی مازری ہیں، صقلیہ کے ایک چھوٹے شہر "مازر" کی طرف نسبت ہے، آپ کو "امام" کا لقب دیا گیا، فقیہ اور اصولی تھے۔ صاحب الدیباج کہتے ہیں: "وہ شیوخ افریقہ میں فقہی تحقیقات اور مرتبہ اجتہاد کی تہ کھنگالنے والے آخری شخص ہیں"، آپ کے دور میں مالکیہ کا آپ سے بڑا فقیہ اور مذہب کو قائم کرنے والا دوسرا کوئی نہیں تھا۔

بعض تصانیف :"إيضاح المحصول في برهان الأصول للجويني"، "تعليق على المدونة"، "نظم الفوائد في علم العقائد"، "شرح التلقين لعبد الوهاب" دس جلدوں میں، اور "الكشف والإنباء على المترجم بالإحياء"۔

[الدیباج المذہب رص۲۷۹؛ وفیات الأعیان ۴/۲۸۵ طبع دار صادر؛ معجم المؤلفین ۱۱/۳۲؛ الأعلام ۷/۱۶۴]

مالک (۹۳-۱۷۹ھ)

یہ مالک بن أنس بن مالک اصبحی انصاری ہیں، امام دار الہجرت سے مشہور ہیں، اہل سنت والجماعت کے نزدیک ائمہ اربعہ میں سے ایک ہیں، حضرت نافع مولی ابن عمرؓ سے، نیز زہری، ربیعۃ الرائے، اور ان جیسے دیگر اہل علم وفضل سے تحصیل علوم فرمائی، آپ پوری تحقیق اور چھان بین کرنے میں شہرت رکھتے تھے، جن سے تحصیل علم کرتے پہلے ان کے متعلق اطمینان کر لیتے، جو احادیث روایت کرتے خوب مطمئن ہو کر کرتے، فتاویٰ میں بھی غور و اطمینان کرتے، آپ کو "لا أدري" (مجھے معلوم نہیں) کہنے میں کوئی عار نہ تھی، خود آپ سے مروی ہے کہ آپ نے فرمایا: "میں نے اس وقت تک فتویٰ نہیں دیا جب تک کہ مجھے ستر اساتذہ نے اس بات کی شہادت نہ دی کہ میں اس کا اہل ہو چکا ہوں"۔ آپ کی اس بارے میں شہرت ہے کہ وہ اپنے طریقہ استنباط میں کتاب وسنت کی پیروی اور اہل مدینہ کا تعامل پیش نظر رکھتے ہیں، بہت بارعب شخصیت کے مالک تھے، ایک دفعہ ہارون رشید نے آپ کو بلا بھیجا تاکہ وہ کچھ حدیثیں بیان کریں، تو آپ نے صاف انکار کر دیا اور جواب دیا کہ "علم کے پاس تو حاضری دی جاتی ہے"، چنانچہ رشید خود آیا اور امام مالک کے سامنے بیٹھا، اس واقعہ سے پیشتر آپ پر دور ابتلاء آچکا تھا، جس میں امیر مدینہ نے تیس سے لے کر سو کے درمیان کوڑے مارے تھے، آپ کے ہاتھوں کو باندھ کر کھینچا گیا تھا یہاں تک کہ دونوں کندھے اکھڑ گئے تھے، اور اس سب کی وجہ یہ تھی کہ آپ طلاق مکرہ (مجبور کیا گیا شخص) کے واقع ہونے کے منکر تھے اور عدم وقوع کا فتویٰ علی الاعلان جاری فرمایا تھا۔ آپ کی ولادت اور وفات دونوں مدینہ میں ہوئیں۔

بعض تصانیف: "الموطأ"، "تفسير غريب القرآن"، مجموعۂ فقہ بنام "المدونة"، "الرد على القدرية"، اور ایک رسالہ جو لیث بن سعد کو لکھا تھا۔

[الدیباج المذہب رص۱۱-۲۸؛ تہذیب التہذیب ۱۰/۵؛ وفیات الأعیان ۱/۴۳۹]

الماوردی (۳۶۴-۴۵۰ھ)

یہ علی بن محمد بن حبیب ماوردی ہیں، ''ماء الورد'' (گلاب کا پانی) کی تجارت کی جانب نسبت ہے، بصرہ میں پیدا ہوئے، بغداد میں جا کر بس گئے، امام شافعی کے مسلک کے امام تھے، اور اس مسلک کے حافظ بھی تھے، آپ وہ پہلے شخص ہیں جنہیں ''اقضی القضاۃ'' کا لقب عباسی خلیفہ قائم بأمر اللہ کے عہد میں دیا گیا، خلفاء وسلاطین بغداد کے نزدیک آپ کی بے حد پذیرائی تھی، معتزلہ کی جانب میلان کی تہمت آپ پر لگائی جاتی ہے، بغداد میں وفات ہوئی۔

بعض تصانیف: ''الحاوی'' فقہ میں ۲۰ جلدوں میں، ''الأحکام السلطانیة''، ''أدب الدنیا و الدین''، اور ''قانون الوزارة''۔

[طبقات الشافعیہ ۳/۳۰۳-۳۱۴؛ الشذرات ۳/۲۸۵؛ الأعلام للزرکلی ۵/۱۴۶]

مجاہد (۲۱-۱۰۴ھ)

یہ مجاہد بن جبر ہیں، ابو الحجاج کنیت ہے، قیس بن سائب مخزومی کے غلام تھے، شیخ المفسرین ہیں، کیونکہ آپ نے علم تفسیر حضرت ابن عباسؓ سے حاصل کیا تھا، خود فرماتے ہیں: ''میں نے قرآن کریم حضرت ابن عباسؓ سے تین دفعہ پڑھا، اور وہ بھی اس طرح کہ ہر آیت پر توقف کرتا اور حضرتؓ سے اس کی شان نزول اور کیفیت کے بارے میں پوچھتا''۔ آپ ثقہ، ماہر فقہ، زاہد و عابد، متقی و متقن تھے، حضرت علیؓ وغیرہ کے واسطے سے روایت کرنے میں تدلیس کا الزام ان پر لگایا گیا ہے، امت نے آپ کی امامت پر اجماع کیا ہے۔

بعض تصانیف: ''تفسیر مجاهد''، جو حال ہی میں حکومت قطر کے مصارف سے شائع ہو چکی ہے۔

[تہذیب التہذیب ۱۰/۴۴؛ الأعلام للزرکلی ۶/۱۶۱]

محب اللہ بن عبد الشکور (؟-۱۱۱۹ھ)

یہ محب اللہ بن عبد الشکور ہیں، صوبہ بہار سے تعلق تھا، یہ ہندوستان کا بڑا صوبہ ہے، ماہر فقہ، عالم اصول، حنفی محقق تھے، سلطان عالمگیر نے لکھنؤ کی مسند قضاء پر آپ کو فائز کیا، پھر حیدرآباد کی قضاء پر مامور کیا، پھر ہندوستان کے سارے علاقوں کے لئے قضاء کی صدارت سونپی گئی۔

بعض تصانیف: ''مسلم الثبوت'' اصول فقہ میں۔

[الفتح المبین فی طبقات الأصولیین ۳/۱۲۲؛ الأعلام للزرکلی ۶/۱۶۹؛ معجم المؤلفین ۸/۱۷۹]

المحب الطبری (۶۱۰-۶۹۴ھ)

یہ احمد بن عبد اللہ بن محمد محب الدین طبری ہیں، اہل مکہ میں سے تھے، آپ شافعی فقیہ، شیخ الحرم، اور حافظ حجاز تھے، والی یمن مظفر نے سماعت حدیث کی غرض سے آپ کو مدعو کیا، تو آپ مکہ سے اس کی دعوت پر تشریف لے گئے اور اس کے پاس ایک عرصہ قیام فرمایا۔

بعض تصانیف: ''الأحکام'' حدیث میں، ''القریٰ لساکن أم القریٰ'' مکة المکرمہ کے فضائل میں، اور ''ذخائر العقبیٰ فی مناقب ذوی القربیٰ''۔

[طبقات الشافعیہ للسبکی ۵/۸-۹؛ النجوم الزاہرة ۸/۷۴؛ شذرات الذہب ۵/۴۲۵]

محمد بن اسلم (؟-۲۶۸ھ)

یہ محمد بن اسلم بن مسلمہ بن عبد اللہ ازدی ہیں، ابو عبد اللہ کنیت تھی،

علماء حنفیہ میں سے ہیں، نصر بن احمد الکبیر کے عہد میں سمرقند کی مسند قضاء پر متمکن تھے، آپ ماتریدی اور ابوبکر محمد بن یمان سمرقندی کے معاصرین میں سے ہیں۔

[الجواہر المضیہ ۲/ ۳۴۳]

محمد بن الحسن (۱۳۱-۱۸۹ھ)

یہ محمد بن الحسن بن فرقد ہیں، آپ کی شیبانی نسبت باعتبار ولاء کے ہے، آپ کا آبائی وطن دمشق کا گاؤں "حرستا" ہے، آپ کے والد "حرستا" سے عراق چلے آئے، تو مقام واسط میں ان کے یہاں محمد پیدا ہوئے۔ آپ کی نشو ونما اور پرورش کوفہ میں ہوئی، فقہ اور اصول میں درجہ امامت پر متمکن تھے، امام ابو یوسف کے بعد امام ابوحنیفہ کے دوسرے نمبر کے شاگرد تھے، مجتہدین منتسبین میں تھے، آپ ہی نے اپنی کثیر تصانیف کے ذریعہ امام ابوحنیفہ کے علوم کو فروغ دیا، خلیفہ رشید کے دور میں "رقہ" کی قضاء سنبھالی پھر اس کو چھوڑ دیا، ہارون رشید نے خراسان کے سفر میں آپ کو ہم سفر بنایا، اس دوران "رے" میں آپ نے انتقال فرمایا۔

بعض تصانیف: "الجامع الكبير"، "الجامع الصغير"، "المبسوط"، "السير الكبير"، "السير الصغير"، "الزيادات" یہ سب وہ تصانیف ہیں جنہیں حنفیہ کے نزدیک کتب ظاہر الروایہ کہا جاتا ہے، "کتاب الآثار"، اور "الأصل"۔

[الفوائد البہیہ رص ۱۶۳؛ لأعلام للزرکلی ۶/ ۳۰۹؛ البدایۃ والنہایہ ۱۰/ ۲۰۲]

محمد راغب الطباخ (۱۲۹۳-۱۳۷۰ھ)

یہ محمد راغب بن محمود بن ہاشم طباخ ہیں، حلب کے رہنے والے، اور عظیم فضلائے حلب میں تھے، حلب ہی کے علماء سے تعلیم پائی، بہت سارے متن زبانی یاد کئے، علم ادب وفقہ میں ماہر ہوئے، کلیۃ الشریعہ حلب میں تدریس پر مامور ہوئے، پھر اس کے مہتمم منتخب ہوئے، اسی طرح دمشق کی "المجمع العلمی العربی" کے رکن بنے، تجارت کا مشغلہ بھی اپنایا، اور سن ۱۳۴۱ھ میں "المطبعۃ العلمیہ" کی بنیاد ڈالی۔

بعض تصانیف: "المطالب العلية في الدروس الدينية"، اور "إعلام النبلاء بتاريخ حلب الشهباء"۔

[لأعلام ۶/ ۳۵۹؛ معجم المؤلفین ۹/ ۳۰۵]

محمد بن سیرین:

دیکھئے: ابن سیرین۔

محمد قدری باشا (۱۲۳۷-۱۳۰۶ھ)

آپ مصر کے محکمہ قضاء سے وابستہ لوگوں میں سے تھے، آپ نے قاہرہ اور ملوی میں تعلیم حاصل کی، پھر "مدرسۃ الالسن" میں داخلہ لیا، وہاں اپنے اسباق کی تکمیل کی، اور معرفت لغات میں کمال پیدا کیا، بہت سے عہدوں پر فائز ہوئے، آپ کئی شعبوں کے مشیر تھے، اور حقانیہ کے ناظر کی حیثیت سے کام کیا، پھر وزیر تعلیم اور بالآخر حقانیہ کے وزیر بنادئے گئے، اور یہی آپ کا آخری منصب وعہدہ تھا۔

بعض تصانیف: "الأحكام الشرعية في الأحوال الشخصية"، "مرشد الحيران إلى معرفة أحوال الإنسان"، اور "قانون العدل والإنصاف للقضاء على مشكلات الأوقاف"۔

[لأعلام للزرکلی؛ معجم المطبوعات لسرکیس ر ۱۴۹۵]

محی الدین النووی:

دیکھئے: النووی۔

المدنی، محمد بن سلیمان الکردی:
دیکھئے: الکردی المدنی۔

المرداوی (۸۱۷-۸۸۵ھ)
یہ علی بن سلیمان بن احمد بن محمد، علاء الدین، مرداوی ہیں، فلسطین کے شہر نابلس کے ایک گاؤں ''مردا'' کی طرف منسوب ہوئے، حنبلی مسلک کے شیخ تھے، آپ کو مسلک کی صدارت ایک مدت تک حاصل رہی، آپ بڑے فقیہ اور حافظ فروعات تھے۔ ''مردا'' میں پیدائش ہوئی، بچپن وہیں گذرا، پھر دمشق منتقل ہوئے اور وہیں تعلیم حاصل کی، پھر وہاں سے قاہرہ اور پھر مکہ منتقل ہوئے۔
بعض تصانیف: ''الإنصاف فی معرفة الراجح من الخلاف'' آٹھ جلدوں میں، ''التنقیح المشبع فی تحریر أحکام المقنع''، اور ''تحریر المنقول فی تهذیب علم الأصول''۔
[الضوء اللامع ۵/ ۲۲۵-۲۲۷؛ الأعلام للزرکلی ۵/ ۱۰۴؛ المنہج لأحمد فی تراجم أصحاب الإمام احمد]

المرغینانی (۵۳۰-۵۹۳ھ)
یہ علی بن ابی بکر بن عبد الجلیل فرغانی مرغینانی ہیں، خطاب برہان الدین تھا، ''مرغینان'' فرغانہ کا ایک شہر ہے جو سیحون وجیحون دریاؤں کے کنارے ہے، اس کی طرف منسوب تھے، حنفیہ کے فقہاء مشاہیر میں آپ کا بڑا مقام ہے۔ آپ کی تصنیف ''الهدایة شرح بدایة المبتدی'' حنفیہ کے یہاں مشہور ومتداول ہے۔
بعض تصانیف: ''منتقی الفروع''، اور ''مختارات النوازل''۔
[الجواہر المضیہ ۱/ ۳۸۳؛ الفوائد البہیہ رص ۱۴۱؛ الأعلام للزرکلی ۵/ ۷۳]

المزنی (۱۷۵-۲۶۴ھ)
یہ اسمعیل بن یحییٰ بن اسماعیل مزنی ہیں، کنیت ابو ابراہیم ہے، مصری ہیں، خاندانی تعلق قبیلہ مزینہ سے تھا، امام شافعی کے تلامذہ میں سے تھے، آپ زاہد، عالم، مجتہد، قوی الحجۃ اور معانی کی تحقیق وتدقیق کرنے والے تھے، آپ شافعیہ کے امام ہونے کا درجہ رکھتے تھے، خود امام شافعی فرماتے تھے: ''مزنی میرے مسلک کے بہت بڑے معاون ہیں''۔
بعض تصانیف: ''الجامع الکبیر''، ''الجامع الصغیر''، ''المختصر''، اور ''الترغیب فی العلم''۔
[طبقات الشافعیہ للسبکی ۱/ ۲۳۹-۲۴۷؛ معجم المؤلفین ۱/ ۳۰۰]

المستظہری: محمد بن احمد الحسین فخر الاسلام الشاشی:
دیکھئے: القفال۔

مسکین:
دیکھئے: منلا مسکین۔

مسلم (۲۰۴-۲۶۱ھ)
یہ مسلم بن الحجاج بن مسلم قشیری ہیں، ائمہ محدثین میں سے ہیں، نیساپور میں ولادت ہوئی، شام، مصر اور عراق کے اسفار طلب حدیث میں کئے۔ امام احمد بن حنبل اور ان کے طبقہ سے تحصیل علوم فرمائی، امام بخاری کی صحبت اختیار کی اور ان کے نقش قدم پر چلے۔ آپ کی سب سے زیادہ مشہور تصنیف ''صحیح مسلم'' ہے جس میں تین لاکھ مسموعہ احادیث میں سے انتخاب کر کے بارہ ہزار حدیثیں جمع فرمائیں، آپ کی صحیح مسلم کا درجہ صحت روایت کے لحاظ سے صحیح بخاری کے بعد دوسرا ہے۔

بعض تصانیف :"المسند الکبیر"، فن رجال میں،"کتاب العلل"، " سؤالات أحمد"، اور" أوهام المحدثين" ۔

[تذکرۃ الحفاظ ۲/۱۵۰؛ طبقات الحنابلہ ۱/۳۳۷؛ لأعلام للزرکلی ۸/۱۱۸]

معاذبن جبل (۲۰ ق ھ-۱۸ھ)

یہ معاذبن جبل بن عمرو بن اوس انصاری خزرجی، ابوعبدالرحمٰن، صحابی جلیل ہیں، فقہاء کے امام ہیں، حرام وحلال کی امت میں سب سے زیادہ واقفیت آپ کو تھی، جس وقت داخل اسلام ہوئے آپ کی عمر اٹھارہ سال تھی، بیعت عقبہ میں موجود تھے، پھر بدر اور احد اور تمام غزوات میں رسول کریم ﷺ کے ساتھ برابر شرکت فرماتے رہے۔

آپ نے رسول کریم ﷺ کے زمانہ میں قرآن پاک کو جمع کیا تھا، منجملہ دیگر حضرات کے آپؓ بھی دوررسالت میں فتوے دیا کرتے تھے، نبی کریم ﷺ نے آپؓ کو غزوہ تبوک کے بعد یمن کا قاضی اور معلم بنا کر روانہ فرمایا۔طبقات ابن سعد میں لکھا ہے کہ آنحضور ﷺ نے ایک والا نامہ بھی عنایت فرمایا تھا، جس میں تحریر تھا: "إني بعثت إليكم خير أهلي" (میں نے تمہارے پاس اپنے بہترین شخص کو بھیجا ہے)، حضرت ابو بکرؓ کے دور خلافت میں یمن سے مدینہ واپس تشریف لائے، حضرت ابوعبیدہؓ کے ہمراہ شام فتح کرنے میں موجود تھے، اور طاعون "عمواس" میں جس وقت حضرت ابوعبیدہؓ نے وفات پائی حضرت معاذؓ کو اپنا جانشین نامزد کیا، حضرت عمرؓ نے بھی آپ کو برقرار رکھا، اسی سال آپؓ نے بھی رحلت فرمائی۔

[الإصابۃ فی تمییز الصحابہ ۳/۴۲۶؛ أسد الغابہ ۴/۳۷۶؛ حلیۃ الأولیاء ۱/۲۲۸؛ لأعلام ۸/۱۶۶]

معین الدین مسکین :

دیکھئے: منلا مسکین۔

المغربی الرشیدی (؟-۱۰۹۶ھ)

یہ احمد بن عبدالرزاق بن محمد بن احمد ہیں، مغربی رشیدی سے مشہور ہوئے، آبائی وطن مراکش تھا، مصر کے ایک مقام "رشید" کے باشندہ تھے، آپ کی پیدائش اور وفات دونوں وہیں ہوئی، آپ بڑے فاضل اور مہارت وفصاحت کے حامل شخص تھے۔ اپنے وطن ہی میں حفظ قرآن سے فارغ ہوکر علامہ عبدالرحمٰن برلسی، محمد الشاب، اور علی الخیاط سے تحصیل علوم کیا، اس کے بعد قاہرہ تشریف لائے اور جامع ازہر کے پڑوس میں رہنے لگے، بے شمار اساتذہ وشیوخ سے اکتساب فیض کیا، علاء شبر املسی کی صحبت اختیار کی اور انہیں سے تکمیل علوم کی۔علوم عقلیہ ونقلیہ دونوں میں مہارت حاصل ہوئی، اپنے شہر لوٹ کر شافعیہ کے شیخ ہوئے، تدریس وتعلیم میں یکسو ہوگئے، اور اپنے مقام ہی پر بے پناہ شہرت حاصل کی۔

بعض تصانیف: "حاشية على شرح المنهاج للرملي"۔

[خلاصۃ لأثر ۱/۲۳۲؛ لأعلام ۱/۱۴۵؛ معجم المطبوعات لسرکیس ص ۹۳۶؛ معجم المؤلفین ۱/۲۷۲]

مکحول (؟ -۱۱۳ھ)

کہا جاتا ہے کہ وہ ابن سہراب تھے، کنیت ابوعبداللہ، اور کہا جاتا ہے کہ: ابوایوب، اور ایک قول کے مطابق: ابومسلم ہے، قبیلہ ھذیل کے آزاد کردہ غلام تھے، وطن اصلی ایران تھا، آپ دمشق میں پیدا ہوئے، تابعی فقیہ ہیں، مصر میں آزاد کئے گئے، مصر کا علم خوب حاصل کیا اور کئی ملکوں میں سفر کئے۔زہری نے ان کو اہل شام کا بڑا عالم اور

امام شمار کیا ہے۔ یحییٰ بن معین کہتے ہیں: وہ قدریہ کے ہم خیال ہوگئے تھے بعد میں پھر رجوع کرلیا تھا۔

[تذکرۃ الحفاظ ۱/۱۰۱؛ تہذیب التہذیب ۱۰/۲۸۹؛ الأعلام ۸/۲۱۲]

منلامسکین (؟-۹۵۴ھ)

یہ معین الدین ہروی معروف بہ ''مسکین'' و''منلامسکین'' ہیں، حنفی فقیہ تھے، ابن عابدین نے رسم المفتی (مجموع الرسائل ص ۱۳) میں محمد ہبۃ اللہ کی شرح الاشباہ کے حوالہ سے نقل کیا ہے کہ انہوں نے فرمایا: ''غریب اور ناقابل اعتبار کتابوں میں سے منلامسکین کی شرح الکنز بھی ہے، کیونکہ اس کے مؤلف کے حالات معلوم نہیں ہیں''، گویا کہ وہ مجہول الحال لوگوں میں سے ہیں۔

بعض تصانیف: ''شرح کنز الدقائق للنسفی'' فقہ حنفی کی فروعات میں۔

[آپ کے مختصر حالات کشف الظنون ص ۱۵۱۵؛ اور معجم المؤلفین ۱۲/۱۳۳ میں ملتے ہیں]

الموفق (حنبلی):

یہ عبداللہ بن احمد بن محمد بن قدامہ ہیں۔

دیکھئے: ابن قدامہ۔

ن

النابلسی:

دیکھئے: عبدالغنی النابلسی۔

الناصر اللقانی:

دیکھئے: اللقانی الناصر۔

نافع (؟-۱۱۷ھ)

یہ نافع مدنی ہیں، کنیت ابوعبداللہ تھی، یہ عبداللہ بن عمر بن خطابؓ کے مولی (آزادکردہ غلام) تھے، مدینہ کے ائمہ تابعین میں سے تھے، اصل میں دیلمی ہیں، نسب نامعلوم ہے، ابن عمرؓ نے ان کو کسی غزوہ میں کمسنی کی حالت میں پایا تھا، دین کی سوجھ بوجھ میں آپ بڑے دقیق تھے، آپ کی علمی دستگاہ پر اتفاق واجماع تھا، آپ کو حضرت عمر بن عبدالعزیز نے مصر روانہ فرمایا تھا تاکہ مصریوں کو دین اسلام کے طور طریقے سکھائیں۔ آپ حدیث کے کثیر الروایت حضرات میں سے ہیں، جو کچھ آپ نے روایت کیا ہے اس میں کبھی کوئی غلطی سامنے نہیں آئی۔

[الأعلام للزرکلی ۸/۳۱۹؛ تہذیب التہذیب ۱۰/۴۱۲؛ وفیات الأعیان ۲/۱۵۰]

النخعی، ابراہیم بن یزید:
دیکھئے: ابراہیم النخعی۔

النسائی (۲۱۵-۳۰۳ھ)

یہ احمد بن علی بن شعیب نسائی ہیں، امام، محدث، مصنف سنن ہیں، خراسان کے ایک مقام ''نسا'' کے ساکن تھے، خراسان سے نکل کر آپ سارے عالم اسلام میں پھرے، حدیثیں سنتے اور شیوخ سے ملتے تھے یہاں تک کہ علم وفضل میں کمال حاصل کیا، پھر مصر کو اپنا ٹھکانہ بنالیا، اہل علم کہتے ہیں کہ آپ کی شرط راویوں کے بارے امام بخاری ومسلم سے بھی زیادہ قوی تھی، دمشق کو روانہ ہوئے تو وہاں حضرت معاویہؓ کے فضائل بیان کرنے کو کہا گیا، آپ نے خاموشی اختیار کرلی، تو آپ کی جامع دمشق میں پٹائی کی گئی اور نکلنے پر مجبور کیا گیا، چنانچہ آپ مکہ کے قصد سے نکل کھڑے ہوئے، فلسطین کے مقام رملہ میں وفات پائی۔

بعض تصانیف: "السنن الکبریٰ"، "المجتبی" یہی السنن الصغریٰ ہے، "الضعفاء"، "خصائص علي"، "فضائل الصحابۃ"۔

[تذکرۃ الحفاظ ۲/۲۴۱؛ الأعلام للزرکلی ۱/۱۶۴؛ البدایۃ والنہایۃ ۱۱/۱۲۳]

النسفی (؟-۷۱۰ اور بعض کے نزدیک ۷۰۱ھ)

یہ عبداللہ بن احمد بن محمود، ابو البرکات، حافظ الدین نسفی ہیں، صوبہ اصفہان کے گاؤں ''ایذج'' کے باشندہ تھے، آپ کی وفات بھی وہیں ہوئی۔ حنفی فقیہ تھے، آپ امام، اہل کمال، صاحب تحقیق، فقہ واصول میں منتہی اور حدیث ومعانی حدیث میں ماہر تھے، آپ نے کردری اور خواہر زادہ سے علم فقہ حاصل کیا۔ ابن کمال پاشا نے آپ کو قوی وضعیف احادیث کے درمیان تفریق وتمیز کرنے والے مقلدین میں شمار کیا ہے، اور کچھ دوسرے لوگوں نے آپ کو اپنے مسلک میں صاحب اجتہاد بتایا ہے۔

بعض تصانیف: ''کنز الدقائق'' فقہ میں مشہور متن ہے، ''الوافی'' جزئیات میں، ''الکافی'' جو ''الوافی'' کی شرح ہے اور ''المنار'' اصول فقہ میں۔

[الفوائد البہیہ رص ۱۰۱؛ الجواہر المضیہ ۱/۲۷۰؛ الأعلام ۴/۱۹۲]

نوح بن ابی مریم:
دیکھئے: ابوعصمہ۔

النووی (۶۳۱-۶۷۶ھ)

یہ یحییٰ بن شرف بن مری بن حسن نووی (یا نواوی) ہیں، ابوزکریا کنیت، محی الدین لقب تھا، دمشق کے جنوب میں واقع ''حوران'' کے ایک گاؤں ''نوی'' کے رہنے والے تھے۔ آپ کو فقہ شافعی، حدیث اور لغت میں کامل دستگاہ حاصل تھی، دمشق ہی میں تعلیم حاصل کی، اور ایک مدت تک وہیں مقیم رہے۔

بعض تصانیف: ''المجموع شرح المہذب'' جسے مکمل نہ کرسکے، ''روضۃ الطالبین''، اور ''المنہاج شرح صحیح مسلم بن الحجاج''۔

[طبقات الشافعیہ للسبکی ۵/۱۶۵؛ الأعلام للزرکلی ۹/۱۸۵؛ النجوم الزاہرۃ ۷/۲۷۸]

ھ

الہیتمی، احمد بن حجر:
دیکھئے: ابن حجر الہیتمی۔

و

الواحدی (؟-۴۶۸ھ)

یہ علی بن احمد بن محمد واحدی نیساپوری ہیں، کنیت ابو الحسن ہے، آپ تاجروں کی اولاد میں سے تھے، آبائی وطن "ساوہ" (خراسانی حجاج کی راہ میں واقع شہر) تھا، شافعی فقیہ تھے، تفسیر میں یکتائے زمانہ تھے، آپ امام، عالم، صاحب کمال اور محدث تھے، وفات نیساپور میں ہوئی۔

بعض تصانیف: "البسیط"، "الوسیط"، " الوجیز" یہ سب تفسیر میں ہیں، اور" أسباب النزول"۔

[طبقات الشافعیۃ لابن السبکی ۳/ ۲۸۹؛ النجوم الزاہرۃ ۵/ ۱۰۴؛ معجم المؤلفین ۷/ ۲۶]

الولید بن ابی بکر المالکی (؟-۳۹۲ھ)

یہ ولید بن ابی بکر بن مخلد بن ابی زیاد، ابو العباس عمری اور بقول بعض غمری ہیں، اندلس کے رہنے والے تھے، علماء مالکیہ میں سے تھے، آپ امام، راوی حدیث اور حافظ حدیث ہونے کے ساتھ ساتھ ثقہ، امانت دار، سفر وحضر میں خوب سماعت و کتابت حدیث کرنے والے تھے۔ ممالک شام، عراق، خراسان اور ماوراء النہر کے خوب اسفار کئے اور بغداد واپس آ گئے، اپنے ان اسفار میں محدثین وفقہاء پر مشتمل ایک ہزار شیوخ سے ملاقات کی، جن میں سے (قابل ذکر) ابو بکر ابہری ہیں، اور خود آپ سے ابو بکر ہروی اور عبد الغنی حافظ نے روایت کی ہے۔

بعض تصانیف: " الوجازة فی صحة القول بالإجازة"۔

[شجرۃ النور الزکیہ/ص ۹۲؛ نفح الطیب ۲/ ۶۰۷؛ تاریخ بغداد ۱۳/ ۴۵۰؛ الأعلام ۹/ ۱۳۹]

ی

یحییٰ بن سعید الانصاری (؟-۱۴۳ھ)

یہ یحییٰ بن سعید بن قیس انصاری نجاری ہیں، کنیت ابو سعید تھی، اہل مدینہ سے ہیں اور شرف تابعیت سے مشرف ہیں۔ آپ حدیث میں حجت (سند) اور فقیہ، حیرہ کے مسند نشین قضاء تھے۔ امام زہری، امام مالک، امام اوزاعی جیسے مشاہیر ائمہ نے آپ سے روایت کی ہے، ثوری کہتے ہیں: "اہل مدینہ کے نزدیک یحییٰ کا مرتبہ زہری سے بہت

زیادہ بڑھا ہوا تھا، آپ کے فضل وکمال کا اعتراف ایوب تک نے کیا ہے، جس وقت آپ مدینہ سے آئے تو انہوں نے کہا: "میں نے مدینہ میں یحییٰ بن سعید سے بڑا کوئی دوسرا فقیہ نہیں چھوڑا"۔

[تہذیب التہذیب ۱۱/۲۲۱: النجوم الزاہرۃ ۱/۲۵۱: الأعلام للزرکلی ۹/۱۸۱]

یحییٰ بن معین (۱۵۸-۲۳۳ھ)

یہ یحییٰ بن معین بن عون بن زیاد ہیں، ولاء کے اعتبار سے المرّی ہیں، بغداد کے باشندہ تھے، ان کی کنیت ابوزکریا ہے، حدیث کے امام اور رجال حدیث کے مؤرخ ہیں۔ ذہبی نے آپ کا تذکرہ کرتے ہوئے کہا ہے کہ "وہ حفاظ کے سردار ہیں"۔ ابن حجر عسقلانی لکھتے ہیں: "جرح وتعدیل کے امام ہیں"۔ امام احمد بن حنبل فرماتے ہیں: "فن رجال میں ہم سب میں سب سے زیادہ ماہر ہیں"۔ ان کے والد "رے" کے خراج وصول کرنے پر مامور تھے، لہذا بہت بڑی دولت چھوڑ گئے تھے، اس سب کو آپ نے طلب وتحصیل حدیث میں خرچ کردیا، مدینہ میں حج کی ادائیگی کے دوران انتقال فرمایا۔

بعض تصانیف: "التاریخ و العلل"، اور "معرفة الرجال"۔

[الأعلام للزرکلی ۱۰/۲۱۸: تذکرۃ الحفاظ ۲/۱۶: تہذیب التہذیب ۱۱/۲۸۰-۲۸۸]

یزید بن ابی حبیب (۵۳-۱۲۸ھ)

یہ یزید بن ابی حبیب ہیں، سوید خطاب ہے، اور ولاء کے اعتبار سے ازدی تھے، آپ سیاہ فام اور "نوبہ" کے باشندہ تھے، وطن اصلی "دنقلہ" تھا، جن تین حضرات کے سپرد مصر کا محکمہ افتاء حضرت عمر بن عبدالعزیز نے کیا تھا ان میں سے ایک تھے، آپ پہلے شخص ہیں جنہوں نے علوم دینیہ فقہیہ کو مصر میں عام کیا، آپ سے امام لیث، محمد بن اسحاق وغیرہ نے اخذ واکتساب فیض کیا۔

[تذکرۃ الحفاظ ۱/۱۲۱: التہذیب ۱۱/۳۱۸: والزرکلی]

وزارت اوقاف واسلامی اُمور، کویت

الأمانة العامة للأوقاف
Kuwait Awqaf Public Foundation

موسوعہ فقہیہ

جلد - ۲

أجل - إذن

موسوعہ فقہیہ

شائع کردہ

وزارت اوقاف واسلامی امور، کویت

اردو ترجمہ

اسلامک فقہ اکیڈمی (انڈیا)
161-F، جوگابائی، پوسٹ بکس9746، جامعہ نگر، نئی دہلی -110025
فون:91-11-26981779,26982583
Website: http/www.ifa-india.org
Email: ifa@vsnl.net

اشاعت اول : ۱۴۳۰ھ/ ۲۰۰۹ء

ناشر

جینوین پبلیکیشنز اینڈ میڈیا (پرائیویٹ لمیٹیڈ)
Genuine Publications & Media Pvt. Ltd.
B-35, Basement, Opp. Mogra House
Nizamuddin West, New Delhi - 110 013
......Tel: 24352732, 23259526,

وزارت اوقاف واسلامی امور، کویت

موسوعہ فقہیہ

اردو ترجمہ

جلد - ۲

أجل —— إذن

مجمع الفقه الإسلامی الهند

بسم الله الرحمن الرحيم

﴿وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُوْنَ لِيَنْفِرُوْا كَافَّةً
فَلَوْلاَ نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوْا فِيْ
الدِّيْنِ وَلِيُنْذِرُوْا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوْا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُوْنَ﴾

(سورۂ توبہ، ۱۲۲)

''اور مومنوں کو نہ چاہئے کہ (آئندہ) سب کے سب نکل کھڑے ہوں، یہ کیوں نہ ہو کہ ہر گروہ میں سے ایک حصہ نکل کھڑا ہوا کرے، تا کہ (یہ باقی لوگ) دین کی سمجھ بوجھ حاصل کرتے رہیں اور تا کہ یہ اپنی قوم والوں کو جب وہ ان کے پاس واپس آجائیں ڈراتے رہیں، عجب کیا کہ وہ محتاط رہیں!''۔

''من يرد الله به خيرًا
يفقهه في الدين''

(بخاری و مسلم)

''اللہ تعالیٰ جس کے ساتھ خیر کا ارادہ کرتا ہے
اسے دین کی سمجھ عطا فرما دیتا ہے''۔

فہرست موسوعہ فقہیہ
جلد - ۲

فقرہ	عنوان	صفحہ

فقرہ	عنوان	صفحہ
۱۷	حقنہ لگانے والے کا واجب الستر مقام کو دیکھنا	۱۶۱
۱-۱۲	احتکار	۱۶۱-۱۶۸
۱	تعریف	۱۶۱
۲	متعلقہ الفاظ: ادخار	۱۶۱
۳	احتکار کا شرعی حکم	۱۶۲
۶	احتکار کے حرام ہونے کی حکمت	۱۶۴
۷	احتکار کن اشیاء میں ہوسکتا ہے	۱۶۴
۸	احتکار کا تحقق	۱۶۵
۹	احتکار کی شرطیں	۱۶۵
۱۰	کام کا احتکار	۱۶۷
۱۱	صنف کا احتکار	۱۶۷
۱۲	احتکار کرنے والے کی دنیوی سزا	۱۶۷
۱-۱۳	احتلام	۱۶۸-۱۷۳
۱	تعریف	۱۶۸
۲	متعلقہ الفاظ: امناء، جنابت، بلوغ	۱۶۸
۳	احتلام کس کو ہوتا ہے	۱۶۹
۴	عورت کا احتلام کیسے متحقق ہوتا ہے	۱۶۹
۵	احتلام اور غسل	۱۶۹
۶	انزال کے بغیر احتلام	۱۶۹
۱۰	روزہ اور حج پر احتلام کا اثر	۱۷۱
۱۱	اعتکاف پر احتلام کا اثر	۱۷۲
۱۳	احتلام کے ذریعہ بلوغ	۱۷۲
۱-۲	احتواش	۱۷۳-۱۷۴
۱	تعریف	۱۷۳
۲	اجمالی حکم	۱۷۳

فقرہ	عنوان	صفحہ
۱-۵	اِحراز	۱۹۲-۱۹۲
۱	تعریف	۱۹۲
۲	متعلقہ الفاظ: حیازہ، استیلاء	۱۹۲
۴	اجمالی حکم	۱۹۲
۵	بحث کے مقامات	۱۹۲
۱-۴۴	اِحراق	۱۹۳-۲۱۱
۱	تعریف	۱۹۳
۲	متعلقہ الفاظ: اتلاف، تسخین، غلی	۱۹۳
۳	احراق کا شرعی حکم	۱۹۳
۴	پاک کرنے کے اعتبار سے احراق کا اثر	۱۹۳
۵	دھوپ اور آگ سے زمین کی پاکی	۱۹۴
۶	معدنیات پر ناپاک چیز سے پالش کرنا	۱۹۴
۷-۸	ناپاکی اور ناپاک چیز سے چراغ جلانا	۱۹۵-۱۹۸
۷	ناپاک روغن سے چراغ جلانا	۱۹۵
۸	جس روغن میں ناپاک چیز مل گئی ہو اس سے چراغ جلانا	۱۹۵
۹	جلائی گئی نجاست کا دھواں اور بھاپ	۱۹۶
۱۰	راکھ سے تیمم	۱۹۶
۱۱	جلنے کی وجہ سے کھال کے نیچے جمع ہونے والا پانی (آبلہ)	۱۹۷
۱۲	جلی ہوئی میت کو غسل دینا	۱۹۷
۱۳	جو شخص جل کر راکھ ہو گیا ہو اس کی نماز جنازہ	۱۹۷
۱۴	تابوت میں دفن کرنا	۱۹۸
۱۵-۱۸	حدود، قصاص اور تعزیر میں جلانا	۱۹۸-۲۱۱
۱۵	دانستہ جلانا	۱۹۸
۱۶	جلانے کے ذریعہ قصاص	۱۹۸
۱۷	مالک کا اپنے غلام کو آگ کی سزا دینے کا حکم	۱۹۹

فقرہ	عنوان	صفحہ
۲	متعلقہ الفاظ: قیام اللیل، تہجد	۳۴۳
۴	اِحیاء اللیل کی مشروعیت	۳۴۴
۵	احیاء اللیل کی قسمیں	۳۴۴
۶	اِحیاء اللیل کے لئے جمع ہونا	۳۴۴
۷	پوری رات کا اِحیاء	۳۴۵
۸	اِحیاء لیل کا طریقہ	۳۴۵
۹-۱۸	افضل راتوں کا اِحیاء	۳۴۶-۳۴۹
۱۰	شب جمعہ کا اِحیاء	۳۴۶
۱۱	عیدین کی دونوں راتوں کا اِحیاء	۳۴۷
۱۲	رمضان کی راتوں کا اِحیاء	۳۴۷
۱۳	شعبان کی پندرہویں رات کا اِحیاء	۳۴۸
۱۴	پندرہویں شعبان کی رات کے اِحیاء کے لئے اجتماع	۳۴۹
۱۵	ذی الحجہ کی دس راتوں کا اِحیاء	۳۴۹
۱۶	ماہ رجب کی پہلی رات کا احیاء	۳۴۹
۱۷	پندرہویں رجب کی رات کا اِحیاء	۳۴۹
۱۸	عاشورہ کی رات کا اِحیاء	۳۴۹
۱۹-۲۱	مغرب اور عشاء کے درمیانی وقت کا اِحیاء	۳۵۰-۳۵۱
۱۹	اس کی مشروعیت	۳۵۰
۲۰	اس کا حکم	۳۵۰
۲۱	اس کی رکعات کی تعداد	۳۵۰
۲۲	صلاۃ الرغائب	۳۵۱
۱-۲۹	**اِحیاء الموات**	۳۵۲-۳۶۸
۱	تعریف	۳۵۲
۲-۷	متعلقہ الفاظ: تحجیر، حوز وحیازہ، ارتفاق، اختصاص، اقطاع	۳۵۲
۸	اِحیاء موات کا شرعی حکم	۳۵۳

فقرہ	عنوان	صفحہ
۹	احیاءموات کا اثر (اس کا قانونی حکم)	۳۵۳
۱۰	موات کی قسمیں	۳۵۳
۱۱	جو اراضی پہلے جزیرے اور نہریں تھیں	۳۵۴
۱۴	احیاء میں امام کی اجازت	۳۵۶
۱۶	کس زمین کا احیاء جائز ہے اور کس کا نہیں؟	۳۵۷
۱۸	آبادی، کنویں اور نہروں وغیرہ کی حریم	۳۵۹
۲۰	بندوبست کی ہوئی غیر آباد زمین کا احیاء	۳۶۱
۲۱	حمی	۳۶۲
۲۳-۲۲	احیاء کا حق کس کو حاصل ہے	۳۶۸-۳۶۳
۲۲	الف: بلاد اسلام میں	۳۶۳
۲۳	ب: بلاد کفار میں	۳۶۴
۲۴	احیاء کس چیز سے ہوتا ہے	۳۶۵
۲۵	احیاء کردہ زمین کو بے کار چھوڑ دینا	۳۶۶
۲۶	احیاء میں وکیل بنانا	۳۶۷
۲۷	احیاء میں قصد کا وجود	۳۶۷
۲۸	احیاء کردہ زمین کا وظیفہ	۳۶۷
۲۹	افتادہ زمینوں کی کانیں	۳۶۷
۳-۱	اُخ	۳۷۰-۳۶۹
۱	تعریف	۳۶۹
۲	اجمالی حکم	۳۶۹
۳	بحث کے مقامات	۳۷۰
	اُخ لأب	۳۷۰
	دیکھئے: اُخ	
	اُخ لأم	۳۷۰
	دیکھئے: اُخ	

فقرہ	عنوان	صفحہ
۲	متعلقہ الفاظ: خلاف، فرقت وتفرق	۴۲۵
۴-۳۱	امور اجتہادیہ میں اختلاف	۴۲۶-۴۳۹
۴-۷	اختلاف کی حقیقت اور اس کی قسمیں	۴۲۶-۴۲۷
۸-۱۱	انواع کے اعتبار سے اختلاف کے شرعی احکام	۴۲۷-۴۲۸
۱۲	فروعی مسائل میں جواز اختلاف کے دلائل	۴۲۸
۱۳	بے فائدہ اختلاف	۴۲۸
۱۴	کیا جائز اختلاف اتفاق کی ایک قسم ہے؟	۴۲۹
۱۵	کیا فقہی اختلاف رحمت ہے	۴۳۰
۱۶	اختلاف فقہاء کے اسباب	۴۳۱
۱۸	دلیل سے وابستہ اختلاف کے اسباب	۴۳۲
۱۹	اصولی قواعد سے وابستہ اختلاف کے اسباب	۴۳۲
۲۰	اختلافی مسائل میں نکیر اور ایک دوسرے کی رعایت	۴۳۲
۲۰	اول: اختلافی مسائل میں نکیر	۴۳۲
۲۱	دوم: اختلافی مسائل میں ایک دوسرے کی رعایت	۴۳۳
۲۲	اختلاف کی رعایت کا حکم	۴۳۳
۲۳	اختلاف سے نکلنے کی شرطیں	۴۳۳
۲۴	اختلاف سے نکلنے کی مثالیں	۴۳۳
۲۵	اختلافی مسئلہ کے واقع ہونے کے بعد اختلاف کی رعایت	۴۳۴
۲۶	اختلافی مسائل میں طریقہ کار	۴۳۵
۲۶	مقلد اختیار اور تحری کے درمیان	۴۳۵
۲۷	اختلافی مسائل میں قاضی اور مفتی کا طرز عمل	۴۳۶
۲۸	قاضی کے فیصلہ سے اختلاف کا ختم ہونا	۴۳۷
۲۹	امام یا اس کے نائب کے تصرف سے اختلاف کا ختم ہونا	۴۳۸
۳۰	نماز کے احکام میں مخالف کے پیچھے نماز کی ادائیگی	۴۳۸

موسوعہ فقہیہ

أجل

تعریف:

۱- لغت میں کسی چیز کی اجل اس کی مدت اور وقت کو کہتے ہیں جس میں وہ چیز ہوتی ہے، "أجِلَ الشئُ أجلاً" کا مصدر ہے، باب "سمع" سے آتا ہے، باب تفعیل سے جب یہ مادہ استعمال ہوتا ہے (أجّلته تأجیلا) تو اس کا معنی آتا ہے: کسی کام کی مدت مقرر کرنا، آجل (جو فاعل کے وزن پر ہے) عاجل کی ضد ہے[1]۔

قرآن کریم میں اُجل کے استعمالات:

۲- قرآن کریم میں اجل کا لفظ مختلف معانی پر بولا جاتا ہے:

الف- مدت حیات کا ختم ہوجانا: اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "وَلِكُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٌ فَإِذَا جَاءَ أَجَلُهُمْ لاَ يَسْتَأْخِرُوْنَ سَاعَةً وَلاَ يَسْتَقْدِمُوْنَ"[2] (اور ہر امت کے لئے اس کی موت کا وقت مقرر ہے، پس جب ان کی موت کا وقت آجائے گا تو وہ نہ ایک گھڑی پیچھے سرک سکیں گے اور نہ آگے)۔

ب- کسی التزام یا ادائیگی کے لئے جو مدت مقرر کی گئی تھی اس کا ختم ہونا: اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "يَا أَيُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُوْا إِذَا تَدَايَنْتُمْ بِدَيْنٍ إِلَى أَجَلٍ مُّسَمًّى فَاكْتُبُوْهُ"[3] (اے ایمان والو! جب تم آپس میں معاملہ کرو ادھار کا کسی وقت مقرر تک تو اس کو لکھ لیا کرو)۔

ج- مدت یا زمانہ کے معنی میں: اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "وَنُقِرُّ فِي الْأَرْحَامِ مَا نَشَاءُ إِلَى أَجَلٍ مُّسَمًّى"[1] (اور ٹھہرا رکھتے ہیں ہم پیٹ میں جو کچھ چاہیں ایک وقت معین تک)۔

اُجل فقہاء کی اصطلاح میں:

۳- اُجل آئندہ کی وہ مدت ہے جس کی طرف کوئی امر منسوب کیا جائے، خواہ یہ مدت (جس کی طرف اضافت کی جارہی ہے) کسی التزام کو پورا کرنے کی ہو یا کسی التزام کو ختم کرنے کی ہو، خواہ شریعت نے یہ مدت مقرر کی ہو یا قاضی کے فیصلہ سے متعین ہوئی ہو یا التزام کرنے والے فرد یا افراد کے ارادہ سے متعین ہوئی ہو۔

اُجل کی یہ تعریف درج ذیل چیزوں کو شامل ہے:

اول: اُجل شرعی، یعنی مستقبل کی وہ مدت جسے شارع حکیم نے کسی حکم شرعی کے لئے بطور سبب متعین فرمایا ہے، جیسے عدت۔

دوم: اُجل قضائی، یعنی مستقبل کی وہ مدت جسے عدالت نے کسی امر کے لئے طے کیا ہو، مثلاً فریق مقدمہ کو حاضر کرنے کے لئے یا گواہ پیش کرنے کے لئے۔

سوم: اُجل اتفاقی، اور وہ آنے والی وہ مدت ہے جسے التزام کرنے والا اپنے التزام کو پورا کرنے کے لئے (مدت اضافت) یا اس التزام کی تنفیذ کی تکمیل کے لئے (مدت توقیت) طے کرے، خواہ اس کا تعلق ان تصرفات سے ہو جن کی تکمیل ایک شخص کے ارادہ سے ہوجاتی ہو، یا ان تصرفات سے ہو جن کی تکمیل دونوں فریق کے ارادے سے ہوتی ہو[2]۔

---

(۱) القاموس المحیط، المصباح المنیر: مادہ (أجل)۔

(۲) سورۂ اعراف / ۳۴۔

(۳) سورۂ بقرہ / ۲۸۲۔

(۱) سورۂ حج / ۵۔

(۲) یہ تعریف فقہی مراجع میں فقہاء کے استعمالات کا استقراء کر کے نکالی گئی ہے۔

أجل کی خصوصیات:

۴- الف۔ أجل آئندہ آنے والا زمانہ ہے۔

ب۔ أجل وہ چیز ہے جس کا وقوع یقینی ہے [1]۔

اور یہ خاصیت زمانہ کی ہے، اسی کی تحقیق کرتے ہوئے کمال الدین بن ہمام فرماتے ہیں: ''حکم کو مستقبل کے کسی زمانہ کی طرف منسوب کرنے سے یہ اثر مرتب ہوگا کہ حکم اس متعین وقت کے آنے تک مؤخر رہے گا جو وقت متعین لامحالہ وجود میں آنے والا ہے، کیونکہ زمانہ وجود خارجی کے لوازم میں سے ہے، لہذا زمانہ کی طرف نسبت ایسی چیز کی نسبت ہے جس کا وجود یقینی ہے'' [2]۔

ج۔ أجل اصل تصرف سے ایک زائد چیز ہے۔

اس کی تحقیق یہ ہے کہ تصرفات کبھی فوراً مکمل ہوجاتے ہیں، اور ان کے احکام ان پر تصرف صادر ہوتے ہی مرتب ہوجاتے ہیں، انہیں تاجیل لاحق نہیں ہوتی، اور کبھی تصرفات کے ساتھ أجل لاحق ہوجاتی ہے مثلاً دین کی ادائیگی یا متعین سامان کی ادائیگی کے لئے آئندہ کا وقت مقرر کرنا، یا آثار عقد کی تنفیذ کے لئے آئندہ کا وقت مقرر کرنا (جہاں ایسا کرنا صحیح ہو)، سرخسی اور کاسانی کی گفتگو کا حاصل یہ ہے کہ ''أجل'' کو ایسا امر مانا گیا ہے جس کا تقاضا خود عقد نہیں کرتا بلکہ خلاف قیاس مدیون کے فائدہ کے لئے اسے مشروع کیا گیا ہے [3]۔

(۱) یہیں سے ''أجل'' شرط سے علیحدہ ہوجاتی ہے کیونکہ شرط ایسا امر ہوتا ہے جس کا وقوع محتمل ہو۔

(۲) الاشباہ والنظائر للسیوطی رص ۳۲۷، الاشباہ والنظائر لابن نجیم رص ۳۵۶، بدائع الصنائع ۱/۱۸۱، تیسیر التحریر لمحمد امین علی کتاب التحریر للکمال بن الہمام ۱/۱۲۹ طبع الحلبی ۱۳۵۰ھ۔

(۳) المبسوط ۱۳/ ۲۴، بدائع الصنائع ۵/ ۱۷۴۔

متعلقہ الفاظ:

تعلیق:

۵- لغت میں تعلیق ایک امر کو دوسرے امر سے مربوط کرنے کو کہتے ہیں، اور اصطلاح میں تعلیق کہتے ہیں کسی تصرف کے اثر کو امر معدوم کے وجود سے مربوط کردینے کو۔

تعلیق اور أجل میں فرق یہ ہے کہ تعلیق معلق کو فی الحال حکم کا سبب بننے سے روک دے گی اور أجل کا سبب سے کوئی ربط نہیں ہے، أجل تو صرف فعل یعنی تصرف کے وقت کو بیان کرنے کے لئے ہے۔

اضافت:

۶- اضافت لغت میں علی الاطلاق ایک چیز کو دوسری چیز کی طرف منسوب کرنا ہے، اور اصطلاح میں اضافت کی تعریف ہے: تصرف کے اثر کو تکلم کے وقت سے اس زمانۂ مستقبل تک کے لئے مؤخر کرنا جس کی تعیین تصرف کرنے والا کلمہ شرط کے بغیر کرلے۔

اضافت اور أجل میں فرق یہ ہے کہ اضافت میں تصرف اور أجل دونوں ہوتے ہیں جب کہ أجل کبھی کبھی تصرف سے خالی ہوتی ہے، لہذا ہر اضافت میں أجل ضرور ہوا کرتی ہے [1]۔

توقیت:

۷- لغت میں توقیت کی حقیقت ہے کسی چیز کے لئے کوئی زمانہ مقرر کرنا، اور اصطلاح میں توقیت کہتے ہیں کسی چیز کا زمانۂ حال میں ثابت ہونا اور وقت معین پر اس کا ختم ہونا، توقیت اور أجل میں فرق یہ ہے کہ أجل مستقبل کا متعین اور محدود وقت ہے [2]۔

(۱) فتح القدیر ۳/ ۶۱۔

(۲) کشاف اصطلاحات الفنون للتھانوی ۱/ ۸۳، الکلیات ۲/ ۱۰۳، المصباح المنیر۔

مدت (۱)**:**

۸ - فقہ اسلامی کا جائزہ لینے سے معلوم ہوتا ہے کہ فقہ میں آئندہ آنے والی مدت کے چار استعمالات پائے جاتے ہیں:

(۱) مدت اضافت، (۲) مدت توقیت، (۳) مدت تنجیم، (۴) مدت استعجال، ان سب کی تفصیل ذیل میں بیان کی جاتی ہے:

مدتِ اضافت:

۹ - مدت اضافت مستقبل کی وہ مدت ہے جس کی طرف آثار عقد کی تنفیذ کا آغاز یا عین کی سپردگی یا ثمن (دَین کی حوالگی) کی سپردگی منسوب کی جائے۔

پہلے کی مثال یہ ہے کہ کسی نے کہا: ''جب عید الاضحی آجائے تو میں نے تم کو اپنے لئے قربانی کا جانور خریدنے کا وکیل بنایا''، یہاں عقد وکالت کو زمانۂ مستقبل کی طرف منسوب کیا گیا ہے، جمہور فقہاء اس کی صحت کے قائل ہیں (۲)۔

دوسرے کی مثال بیع سلم ہے، جس میں فروخت کردہ مال کی حوالگی کو ایک متعین وقت کی طرف منسوب کیا جاتا ہے، کیونکہ رسول اکرم ﷺ کا ارشاد ہے: **"من أسلف في شئ فليسلف في كيل معلوم أو وزن معلوم إلى أجل معلوم"** (جو شخص کوئی چیز بیع سلم کے طور پر بیچے (یعنی قیمت نقد اور مبیع ادھار ہو) تو اسے چاہئے کہ مبیع کی ناپ یا اس کا تول معلوم ہو اور حوالگی کا وقت معلوم ومتعین ہو (۱)۔

تیسرے کی مثال یہ ہے کہ ادھار قیمت کے بدلے کوئی چیز فروخت کی ہو، اس طرح فروختگی درست ہے، کیونکہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: **''يَا أَيُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُوْا إِذَا تَدَايَنْتُمْ بِدَيْنٍ إِلَى أَجَلٍ مُّسَمًّى فَاكْتُبُوْهُ''** (۲) (اے ایمان والو! جب تم آپس میں معاملہ کرو ادھار کا کسی وقت مقرر تک تو اس کو لکھ لیا کرو)۔

مدت توقیت:

۱۰ - مدت توقیت مستقبل کی وہ مدت ہے جس کے ختم ہونے تک التزام کی تنفیذ جاری رہتی ہے، یہ ان عقود میں ہوتی ہے جو ایک خاص وقت تک کے لئے ہوتے ہیں، مثلاً عقدِ اجارہ (۳)، اس لئے کہ اجارہ مدت معلومہ پر ہی صحیح ہوتا ہے یا معین عمل پر جو متعین وقت میں پورا ہو، جس مدت کے پورا ہونے سے عقد اجارہ بھی پورا ہوتا ہے اور عقد اجارہ کی مدت کو ''اُجل'' شمار کیا جاتا ہے اس کا مصداق قرآن کریم کی یہ آیات ہیں: **''قَالَ إِنِّيْ أُرِيْدُ أَنْ أُنْكِحَكَ إِحْدَى ابْنَتَيَّ هَاتَيْنِ عَلَى أَنْ تَأْجُرَنِيْ ثَمَانِيَ حِجَجٍ فَإِنْ أَتْمَمْتَ عَشْرًا**

---

(۱) ملاحظہ ہو: اصطلاح ''مدت''۔

(۲) آئندہ ''عقود مضافة'' کے تحت اس کی تفصیل آئے گی، وہیں یہ بات بھی آئے گی کہ اس کی درستگی کا قول حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ کا ہے اس کی دلیل امارت کے بارے میں رسول اکرم ﷺ کا یہ ارشاد ہے: "أميركم زيد، فإن قتل فجعفر، فإن قتل فعبد الله بن رواحة" (تمہارے امیر زید ہیں، اگر وہ قتل کردیے جائیں تو جعفر امیر ہیں، وہ بھی قتل کردیے جائیں تو عبد اللہ بن رواحہ امیر ہوں گے) اس کی روایت بخاری نے حضرت ابن عمر سے ان الفاظ میں کیا ہے: "أمر النبي ﷺ في غزوة مؤتة زيد بن حارثة فقال: إن قتل زيد فجعفر ..." (نبی ﷺ نے حضرت زید بن حارثہ کو غزوۂ موتہ میں امیر بنایا، اور فرمایا: اگر زید قتل کردیے جائیں تو جعفر...) (جمع الفوائد ۲/ ۱۳۶)۔

(۱) آئندہ اس کی وضاحت اس قسم میں آئے گی جو سامان کی حوالگی کو زمانۂ مستقبل کی طرف منسوب کرنے کی بحث کے لئے مخصوص ہے۔ حدیث: "من أسلف في شيء..." کی روایت بخاری، مسلم، ترمذی، ابوداؤد، نسائی، ابن ماجہ اور احمد بن حنبل نے کی ہے (الفتح الکبیر ۳/ ۱۶۰)۔

(۲) سورۂ بقرہ/ ۲۸۲۔

(۳) اس کی تفصیل پہلی قسم کے ان عقود کے تحت آئے گی جو موقت طور پر ہی صحیح ہوتے ہیں۔

فَمِنْ عِنْدِكَ وَمَا أُرِيْدُ أَنْ أَشُقَّ عَلَيْكَ سَتَجِدُنِيْ إِنْشَاءَ اللّٰهُ مِنَ الصّٰلِحِيْنَ ، قَالَ ذٰلِكَ بَيْنِيْ وَبَيْنَكَ أَيَّمَا الأَجَلَيْنِ قَضَيْتُ فَلاَ عُدْوَانَ عَلَيَّ وَاللّٰهُ عَلٰى مَا نَقُوْلُ وَكِيْلٌ"[1]

(کہا میں چاہتا ہوں کہ بیاہ دوں تجھ کو ایک بیٹی اپنی ان دونوں میں سے اس شرط پر کہ تو میری نوکری کرے آٹھ برس، پھر اگر تو پورے کردے دس برس تو وہ تیری طرف سے ہے اور میں نہیں چاہتا کہ تجھ پر تکلیف ڈالوں، تو پائے گا مجھ کو اگر اللہ نے چاہا نیک بختوں سے، بولا یہ وعدہ ہو چکا میرے اور تیرے بیچ جونسی مدت ان دونوں میں سے پوری کردوں، سو زیادتی نہ ہو مجھ پر، اور اللہ پر بھروسہ اس چیز کا جو ہم کہتے ہیں)۔

عربی زبان میں بھی "تأجیل" کا معنی تحدید وقت ہے اور "توقیت" کا معنی اوقات کی تحدید ہے، کہا جاتا ہے: "وقته ليوم كذا توقيتاً" (فلاں کام کے لئے فلاں دن کی تحدید کی) "أجله" کی طرح[2]۔

مدت تنجیم[3]:

۱۱- مختار الصحاح میں ہے کہ لغت میں "النجم" مقرر کردہ وقت کو کہتے ہیں، اسی لئے نجومی کو "مُنجِّم" کہتے ہیں (کیونکہ نجومی آئندہ کے کاموں اور پیش آنے والے واقعات کے اوقات بتاتا ہے)، کسی شخص نے مال معینہ قسطوں پر ادا کردیا ہو تو کہا جاتا ہے: "نجم المال تنجيما"۔

"تنجیم" اصطلاحاً ادائیگی کو کسی متعین مدت تک ایک یا دو قسطوں میں مؤخر کرنا ہے، یا یہ وہ مال ہے جس کی ادائیگی کے لئے دو یا اس سے

(۱) سورۂ قصص ر ۲۷-۲۸۔
(۲) مختار الصحاح مادۂ "أجل"، "وقت"، القاموس المحیط۔
(۳) ملاحظہ ہو: اصطلاح "تنجیم"۔

زائد تاریخیں مقرر کی گئی ہوں[1]، ہر دفعہ کی ادائیگی کی مقدار اور اس کی مدت مہینہ یا سال وغیرہ کے ساتھ متعین اور معلوم ہو[2]، تنجیم "أجل" کی ایک قسم ہے جس کا تعلق مؤخر دَین سے ہے، "تنجیم" (قسطوں پر معاملہ کرنے) کے نتیجہ میں مستقبل کے ایک متعین وقت پر مال کے ایک خاص حصہ کا استحقاق ہوتا ہے، پھر دوسرے متعین وقت پر دوسرے حصہ کا استحقاق ہوگا، (طے کردہ تفصیلات کے مطابق) اس طرح سلسلہ چلتا رہے گا۔

جن معاملات میں تنجیم کے اثرات ظاہر ہوتے ہیں ان میں سے چند یہ ہیں:

الف۔ بدل کتابت کا دین: فقہاء اس بات پر متفق ہیں کہ مال کتابت کی قسطوں پر ادائیگی طے کرنا جائز ہے (کتابت سے مراد آقا اور غلام کا متعین مال پر اتفاق کرنا ہے جس کے نتیجے میں غلام کو اسی وقت سے تصرفات کی آزادی حاصل ہوجاتی ہے اور انجام کار اس مال کے ادا کرنے کے بعد غلام کو آزادی مل جاتی ہے)، اس کے لزوم کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے، شافعیہ، حنابلہ کا مسلک اور مالکیہ کا راجح قول یہ ہے کہ کتابت ایسے ہی مال کے بدلے ہوا کرتی ہے جس کی ادائیگی مستقبل میں قسطوں پر کی جاتی ہے، اس مسئلہ پر آئندہ "دیون مؤجلہ" کے ذیل میں بحث کی جائے گی، فقہ اسلامی "تنجیم" کو "أجل" کی ایک قسم قرار دیتی ہے۔

ب۔ قتل شبہ عمد اور قتل خطا میں دیت: قتل کی دو قسموں "شبہ عمد" اور "خطا" میں خون بہا (دیت) قاتل کے عاقلہ پر قسطوار واجب ہوتا ہے اس طرح کہ تین سالوں میں خون بہا ادا کرنا ہوتا ہے ہر سال تہائی خون بہا، اس کی صراحت حنفی، مالکی، شافعی اور حنبلی فقہاء نے کی ہے۔

(۱) حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۳۴۶/۳۔
(۲) کشاف القناع ۵۳۹/۴۔

ج۔ اُجرت: المغنی میں آیا ہے کہ: ''عقد اجارہ طے کرتے وقت اگر یہ شرط لگائی گئی کہ اجرت آئندہ فلاں وقت ملے گی تو اسی کے مطابق ادائیگی لازم ہوگی، اور اگر قسطوں میں اجرت کی ادائیگی طے پاتی ہے مثلاً یومیہ اجرت یا ماہانہ اجرت یا اس سے کم یا زیادہ تو جیسا طے ہوا ہے اسی کے مطابق ادائیگی کرنی ہوگی، کیونکہ کسی چیز کو کرایہ پر دینا اسے فروخت کرنے کی طرح ہے، اور چیز کی فروختگی نقد اور ادھار دونوں صحیح ہے، لہذا اجارہ بھی دونوں طرح صحیح ہوگا[1]۔

مدت استعجال:

۱۴ – مدت استعجال سے وہ وقت مراد ہے جس کو عقد میں ذکر کرنے کا مقصد عقد کے اثرات جلد حاصل کرنا ہو۔

وقت استعجال کا تذکرہ فقہاء نے اجارہ کی بحث میں کیا ہے، فقہاء لکھتے ہیں کہ اجارہ کی دو قسمیں ہیں: پہلی قسم یہ ہے کہ خاص مدت کے لئے عقد اجارہ کیا جائے، دوسری قسم یہ ہے کہ متعین کام کے لئے عقد اجارہ کیا جائے۔

جب اجارہ میں مدت مقرر کردی گئی تو امام ابو حنیفہ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک عمل کا تعین جائز نہ ہوگا، اس لئے کہ وقت اور کام دونوں کی تعیین کرنے سے عقد اجارہ میں ''غرر'' کا عنصر بڑھ جاتا ہے، کیونکہ کبھی اجیر مدتِ اجارہ مکمل ہونے سے قبل کام سے فارغ ہوجائے گا، اب اگر اس سے باقی مدت میں کام لیا جائے گا تو جتنا کام کرنا عقد میں طے کیا گیا تھا اس کا کام اس سے زیادہ ہوجائے گا، اور اگر باقی مدت میں کام نہ کرے تو متعینہ مدت کے کچھ حصہ میں کام نہ کرنے کا مرتکب ہوگا، اور کبھی ایسا بھی ہوگا کہ متعینہ مدت مکمل ہوجانے کے باوجود وہ متعینہ کام پورا نہیں کرپائے گا، اب اگر وہ کام مکمل کرے تو مدت سے باہر کام کرنے والا ہوا، اور اگر کام مدت پوری ہونے پر ادھورا چھوڑ دیا مکمل نہیں کیا تو اس نے اس کام کی انجام دہی نہیں کی جس کی انجام دہی عقد اجارہ میں طے پائی تھی، یہ ایسا ''غرر'' ہے جس سے بچنا ممکن ہے، اور ایسی صورت حال اس وقت نہیں ہوتی جب کہ عقد اجارہ صرف مدت یا صرف عمل پر طے ہو، لہذا غرر کے ساتھ مذکورہ بالا عقد اجارہ درست نہیں ہے۔

امام ابو یوسف، امام محمد کی رائے اور امام احمد کی ایک روایت یہ ہے کہ اوپر ذکر شدہ عقدِ اجارہ جائز ہے، کیونکہ یہ اجارہ دراصل ایک متعین کام کے لئے کیا گیا ہے، مدت کا ذکر صرف اس لئے کردیا گیا ہے تا کہ اجیر کام کی انجام دہی میں جلدی کرے، لہذا یہ اجارہ درست ہوا، اگر اجیر متعینہ مدت سے قبل متعینہ کام سے فارغ ہوگیا تو باقی مدت میں اسے کچھ اور کام نہیں کرنا پڑے گا، جیسے کوئی شخص متعینہ وقت سے پہلے کسی کا دَین ادا کردے، اور اگر کام مکمل ہونے سے پہلے مدت اجارہ پوری ہوگئی تو مستأجر (اجیر رکھنے والے) کو اجارہ فسخ کرنے کا اختیار ہے، اس لئے کہ اجیر نے اپنی شرط پوری نہیں کی، اگر مستأجر اجارہ باقی رکھنے پر راضی ہے تو اجیر اجارہ فسخ نہیں کرسکتا، اس لئے کہ شرط کی خلاف ورزی اجیر کی طرف سے پائی گئی ہے لہذا وہ اسے اجارہ فسخ کرنے کا بہانہ نہیں بنا سکتا، جس طرح بیع سلم میں اگر بیچنے والا متعینہ وقت پر مال حوالہ نہیں کرسکا تو خریدار معاملہ کو فسخ کرسکتا ہے لیکن بیچنے والے کو معاملہ فسخ کرنے کا اختیار نہیں، (زیر بحث عقد اجارہ میں) مدت مقررہ پر کام مکمل نہ ہونے کی صورت میں اگر مستأجر نے عقد اجارہ کو باقی رکھنے کا فیصلہ کیا تو اجیر سے کام کا مطالبہ کرے کسی اور چیز کا نہیں، جس طرح بیع سلم میں وقت مقررہ پر بائع کی طرف سے مال کی حوالگی نہ ہوپانے کی صورت میں اگر خریدار صبر سے کام لے اور معاملہ کو باقی رکھے تو اسے صرف اتنا حق ہوتا ہے کہ مال وصول کرلے،

(۱) المغنی مع الشرح الکبیر ۶/ ۱۶۔

اور اگر وقت پر کام مکمل نہ ہونے کی وجہ سے مستأجر نے اجارہ فسخ کردیا تو اگر اجیر نے ابھی کچھ بھی کام نہیں کیا تھا تو اجرت اور کام دونوں ختم ہوگئے، اور اگر اجیر نے کچھ کچھ کام کرلیا تھا تو اس کو اجرت مثل ملے گی (یعنی اتنے کام کی جتنی اجرت ہوا کرتی ہے وہ ملے گی) اس لئے کہ اجارہ فسخ ہوجانے کی وجہ سے طے شدہ اجرت ساقط ہوگئی، لہذا اجرت مثل کی طرف رجوع کیا جائے گا[1]۔

اُجل کی قسمیں اپنے مصادر کے اعتبار سے

اپنے مصادر کے اعتبار سے اُجل کی تین قسمیں ہیں:

اُجل شرعی، اُجل قضائی، اُجل اتفاقی۔

ذیل میں ہم ہر قسم کی تعریف کریں گے، ہر قسم میں شامل انواع کا تذکرہ کریں گے، اور ہر قسم کے لئے مستقل فصل قائم کریں گے۔

فصل اول

اُجل شرعی

اُجل شرعی سے مراد وہ مدت ہے جس کو شرع حکیم نے کسی حکم شرعی کا سبب قرار دیا ہو، اس نوع میں مندرجہ ذیل مدتیں داخل ہیں:

مدتِ حمل:

۱۳ - مدت حمل وہ زمانہ ہے جس میں بچہ اپنی ماں کے پیٹ میں رہتا ہے، فقہ اسلامی نے حمل کی کم سے کم اور زیادہ سے زیادہ مدت بیان کردی ہے، اور اس مدت (یعنی اقل مدت حمل) کا استنباط قرآن کریم میں وارد آیت سے کیا گیا ہے، اثرم نے اپنی سند کے ساتھ ابو الاسود سے روایت کیا ہے کہ "حضرت عمرؓ کی عدالت میں ایک ایسی خاتون کا مقدمہ پیش ہوا جس کے (نکاح کے بعد) چھ ہی مہینہ پر بچہ پیدا ہوگیا تھا، حضرت عمرؓ نے اسے سنگسار کرنے کا ارادہ فرمایا تو حضرت علیؓ نے فرمایا: ایسا کرنا آپ کے لئے درست نہیں ہے، کیونکہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ" [1] (اور مائیں اپنے بچوں کو دودھ پلائیں پورے دو سال) دوسری جگہ ارشاد ہے: "وَحَمْلُهُ وَفِصَالُهُ ثَلٰثُوْنَ شَهْرًا" [2] (اور اس کا حمل اور اس کی دودھ بڑھائی تیس مہینوں میں ہوپاتی ہے)، دو سال اور چھ مہینے تیس مہینے ہوئے، لہذا اس عورت کو رجم نہیں کیا جانا چاہئے، (حضرت علیؓ کی اس گفتگو کے بعد) حضرت عمرؓ نے اس عورت کو رہا کردیا، اس عورت کو دوبارہ چھ مہینہ پر بچہ پیدا ہوا[3]۔

اسی طرح فقہ اسلامی نے حمل کی زائد سے زائد مدت بھی متعین کردی ہے، جمہور فقہاء (مالکیہ، شافعیہ، حنابلہ اپنی اصح روایت کے مطابق) کہتے ہیں کہ یہ مدت چار سال ہے، مالکیہ کی ایک رائے میں پانچ سال اکثر مدتِ حمل ہے، حنفیہ کا مسلک اور حنابلہ کی ایک روایت یہ ہے کہ اکثر مدت دو سال ہے۔

مغنی المحتاج میں ہے کہ حمل کی اکثر مدت کی دلیل استقراء ہے، امام مالک سے منقول ہے کہ انہوں نے فرمایا: "ہماری پڑوسن محمد بن عجلان کی بیوی سچی خاتون ہیں، ان کے شوہر بھی سچے آدمی ہیں، بارہ سال کی مدت میں اس خاتون کے تین بار بچے پیدا ہوئے، ہر بچہ چار سال ان کے پیٹ میں رہا"، اور ایسا دوسری خواتین کے بارے میں بھی نقل کیا گیا ہے، اور کہا جاتا ہے کہ امام ابوحنیفہ تین سال تک بطن

---

(۱) المغنی مع الشرح الکبیر ۶/۹۔

(۱) سورۂ بقرہ/ ۲۳۳۔

(۲) سورۂ احقاف/ ۱۵۔

(۳) المغنی مع الشرح الکبیر ۹/ ۱۱۵، فتح القدیر ۳/ ۱۸۱، فتح القدیر کی روایت کے مطابق یہ واقعہ حضرت عثمانؓ کے ساتھ پیش آیا، اور حضرت ابن عباسؓ نے ان کو یہ رائے دی۔

مادر میں رہے، لیکن ابن شہبہ کے بقول اس روایت کی صحت مشکوک ہے، اس لئے کہ خود ان کا مذہب یہ ہے کہ اکثر مدت حمل دو سال ہے، پس وہ اس چیز کی مخالفت کیسے کرتے جو خود ان کے ساتھ پیش آچکی تھی، ابن عبد السلام فرماتے ہیں: "اس زمانہ میں کثرتِ فساد کے ساتھ یہ مشکل ہے"[۱]۔

جنگ بندی کی مدت (مدتِ ہدنہ)[۲]:

۱۴ - حنفیہ، مالکیہ کا مسلک اور امام احمد کی ظاہر روایت یہ ہے کہ اہل حرب سے دس سال کے لئے جنگ بندی کا معاہدہ کرنا درست ہے، جس طرح رسول اللہ ﷺ نے اہل مکہ سے دس سال کے لئے جنگ بندی کا معاہدہ کیا تھا، جنگ بندی کی مدت اس سے کم اور زیادہ بھی ہوسکتی ہے، مدت کی تحدید کے بغیر بھی جنگ بندی کا معاہدہ کیا جاسکتا ہے، بس شرط یہ ہے کہ جنگ بندی میں مسلمانوں کا مفاد ہو، اگر اس میں مسلمانوں کا مفاد نہ ہو تو جنگ بندی کا معاہدہ کرنا درست نہیں ہے، کیونکہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "فَلَا تَهِنُوا وَتَدْعُوا إِلَى السَّلْمِ وَأَنْتُمُ الْأَعْلَوْنَ"[۳] (تو تم ہمت مت ہارو اور صلح کی طرف مت بلاؤ اور تم ہی غالب رہو گے)۔

امام شافعی کا مسلک اور حنابلہ کی دوسری روایت یہ ہے کہ مشرکین کے ساتھ دس سال سے زائد کا جنگ بندی کا معاہدہ کرنا درست نہیں، ان کی دلیل صلح حدیبیہ کا واقعہ ہے (جس میں رسول اکرم ﷺ نے صرف دس سال کے لئے جنگ بندی کا معاہدہ کیا تھا)، اگر مشرکین سے دس سال سے زیادہ مدت کے لئے جنگ بندی کا معاہدہ کیا جائے گا تو یہ معاہدہ (غیر معتبر اور) ٹوٹا ہوا قرار پائے گا، اس لئے کہ اصل یہ ہے کہ مشرکین سے قتال کرنا فرض ہے، یہاں تک کہ وہ ایمان لائیں یا جزیہ ادا کریں[۱]، تفصیلات "ہدنۃ" کی اصطلاح میں دیکھی جائیں۔

لقطہ کے اعلان واشتہار کی مدت[۲]:

۱۵ - لقطہ کے اعلان واشتہار کی مدت شریعت سے ثابت ہے، اس سلسلہ میں اصل وہ حدیث ہے جو صحابی رسول زید بن خالد بن زیدؓ الجہنی سے مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا: "سئل رسول اللهﷺ عن اللقطة الذهب أو الورق فقال: اعرف وكاء ها وعفاصها[۳]، ثم عرّفها سنة، فإن جاء طالبها يوما من الدهر فأدّها إليه، وسأله عن ضالة الإبل، فقال: مالك ولها؟ دعها فإن معها حذاء ها وسقاء ها، ترد الماء وتأكل الشجر، حتى يجدها ربها، وسأله عن الشاة، فقال:

---

(۱) الاختیار ۳/ ۳۴۳، فتح القدیر ۷/ ۳۲۲، ۹/ ۶۰، ۳۳، رد المحتار ۳/ ۴۷، ۴، الدسوقی ۳/ ۴۷۰، بدایۃ المجتہد ۲/ ۱۱۷، مغنی المحتاج ۳/ ۴۷۳، کشاف القناع ۳/ ۶۳۴، المغنی مع الشرح الکبیر ۷/ ۱۹۷۔

(۲) "ھدنة" لغت میں سکون کو کہتے ہیں، اور اصطلاح شرع میں "ہدنۃ" کہتے ہیں متعینہ مدت تک کے لئے جنگ بندی کا معاہدہ کرنا، اسے "موادعة" بھی کہا جاتا ہے (کشاف القناع ۳/ ۱۱۱ طبع الریاض)۔

(۳) سورۂ محمد/ ۳۵۔

(۱) المغنی مع الشرح ۱۰/ ۵۱۸، شرح الروض ۴/ ۲۲۵، الفتاوی الہندیہ ۲/ ۱۹۷، الدسوقی علی الشرح الکبیر ۲/ ۲۰۶۔

(۲) لغت میں "لقطہ" گرے پڑے مال کو کہتے ہیں، اصطلاح شرع میں "لقطہ" حیوانات کے علاوہ دوسرے اس مال کو کہتے ہیں جو کہیں پر پڑا ہوا ہو اور اس کی کوئی حفاظت کرنے والا نہ ہو، اور "ضالۃ" وہ چوپایہ ہے جو اپنے گھر کا راستہ بھول جائے (الاختیار للموصلی ۳/ ۹۵، طبع مطبعہ الحلبی قاہرہ ۱۳۵۵ھ/ ۱۹۳۶ء، الشرح الکبیر للدسوقی ۴/ ۱۱۷، نیز دیکھئے: الروض المربع بشرح زاد المستقنع لمنصور البہوتی، المغنی مع الشرح الکبیر ۶/ ۳۱۸۔

(۳) "وکاء" وہ چیز جس سے باندھا جائے، "عفاص" وہ برتن جس میں چیز محفوظ کی جائے۔

خذها فإنما هي لك أو لأخيك أو للذئب"[1] (رسول الله ﷺ سے سونا یا چاندی کے لقطہ کے بارے میں دریافت کیا گیا تو آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا: اس کی بندھن اور اس کی تھیلی کو پہچان لو پھر ایک سال تک اس کی تشہیر کرو، اگر کسی دن اس کا مطالبہ کرنے والا (اس کا مالک) آجائے تو اس کو دیدو، پھر ان صحابی نے بھٹکے ہوئے اونٹ کے بارے میں دریافت کیا تو آپ ﷺ نے فرمایا: تمہیں اس اونٹ سے کیا مطلب، اس کو چھوڑ دو کیونکہ اس کے ساتھ اس کا جوتا اور مشکیزہ ہے، یہ جانور گھاٹ پر جاکر پانی پی لے گا، درختوں کی پتیاں کھاکر گذارا کرلے گا، یہاں تک کہ (تلاش کرتے کرتے) اس کا مالک اسے پا جائے گا، پھر ان صحابی نے بکری کے بارے میں سوال کیا تو حضور اکرم ﷺ نے فرمایا: اس کو پکڑ لو، کیونکہ یہ بکری تمہارے لئے ہے یا تمہارے بھائی کے لئے ہے یا بھیڑیے کے لئے ہے)۔ مسلم نے اس حدیث کی روایت کی۔

مال کی اہمیت کے اعتبار سے اس مدت کے زیادہ یا کم ہونے کے بارے میں فقہاء کے مختلف اقوال ہیں، انہیں جاننے کے لئے "لقطہ" کی اصطلاح کا مطالعہ کیا جائے۔

وجوب زکوۃ کی مدت:

۱۶ - ابو عبد اللہ بن ماجہ نے سنن میں اپنی سند کے ساتھ حضرت عمرؓ سے انہوں نے حضرت عائشہؓ سے روایت کیا ہے کہ انہوں نے رسول اکرم ﷺ کو یہ فرماتے سنا: "لا زكاة في مال حتى يحول عليه الحول"[2] (کسی مال پر زکوۃ نہیں یہاں تک کہ اس پر سال گذر جائے)۔ سائمہ جانوروں، اور ثمن یعنی سونے چاندی اور سامان تجارت کی قیمتوں کی زکوۃ کے بارے میں سال گذرنے کا اعتبار ہے، رہی کھیتیاں اور پھل اور معدنیات تو اس میں سال کا اعتبار نہیں[1]۔

عنین (نامرد) کو مہلت دینے کی مدت[2]:

۱۷ - جب شوہر کا نامرد ہونا ثابت ہوجائے تو قاضی اس کے لئے

---

(۱) حدیث زید بن خالد الجہنی: "سئل رسول الله ﷺ عن اللقطة ..." کی روایت مسلم (۳/ ۱۳۴۹ طبع عیسی الحلبی، تحقیق محمد فؤاد عبد الباقی) نے مرفوعا کی ہے۔

(۲) حدیث: "لا زكاة في مال......" مجمع الزوائد میں ہے اس کی اسناد ضعیف

= ہے کیونکہ اس کا ایک راوی حارثہ بن محمد (ابن أبی الرجال) ضعیف ہے اس حدیث کی روایت ترمذی نے بھی ابن عمر سے مرفوعا اور موقوفا کی ہے (سنن ابن ماجہ ۱/ ۵۷۱، تحقیق محمد فؤاد عبد الباقی)۔

(۱) الاختیار شرح المختار للموصلی ۱/ ۹۸، المغنی مع الشرح الکبیر ۲/ ۴۹۶، مغنی المحتاج ۱/ ۳۷۸، ۳۹۴، ۳۹۷۔

(۲) "عنین" کی اصطلاح دیکھی جائے، "عنین" اس مرد کو کہتے ہیں جو خاص طور سے اگلی شرم گاہ میں وطی کرنے سے عاجز ہو، ایک قول یہ ہے کہ ایسے شخص کو "عنین" اس لئے کہا جاتا ہے کہ اس کے آلہ تناسل میں نرمی اور لچک ہوتی ہے جس طرح چوپائے کی "عنان" (لگام کی رسی) میں نرمی اور لچک ہوتی ہے "عنین" "عنان" سے ماخوذ ہے۔

رہی وہ روایت جو سیدنا عمرؓ سے مروی ہے تو اس کے چند طرق ہیں: اس کی ایک سند یہ ہے: "قال عبد الرزاق حدثنا معمر عن الزهري عن سعيد بن المسيب..."۔ ابن ابی شیبہ نے بھی اس کو روایت کیا ہے، فرماتے ہیں: "حدثنا هشيم عن محمد بن مسلمة عن الشعبي أن عمرؓ كتب إلى شريح أن يؤجل العنين سنة" (حضرت عمرؓ نے قاضی شریح کو لکھا کہ عنین کو ایک سال کی مہلت دی جائے)۔...... اور اسے امام محمد بن الحسن نے امام ابوحنیفہ سے روایت کی، انہوں نے فرمایا: "حدثنا اسماعيل بن مسلم المكي عن الحسن عن عمر بن الخطاب......"۔ اور حضرت علیؓ کی حدیث کی روایت ابن أبی شیبہ اور عبد الرزاق نے اپنی اپنی سند سے کی ہے ابن أبی شیبہ نے اپنی سند کے ساتھ حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ سے روایت کیا ہے کہ انہوں نے فرمایا: "يؤجل العنين سنة" (عنین کو ایک سال کی مہلت دی جائے گی)۔ ابن أبی شیبہ نے حضرت مغیرہؓ بن شعبہ کے بارے میں روایت کیا ہے کہ انہوں نے عنین کو ایک سال کی مہلت دی۔ ابن أبی شیبہ نے حسن، شعبی، نخعی، عطاء اور سعید بن المسیب رضی اللہ عنہم کا بھی یہ قول نقل کیا ہے کہ ان حضرات نے فرمایا: عنین کو ایک سال کا موقع دیا جائے (فتح القدیر ۴/ ۱۲۸)۔

ایک سال کی مدت مقرر کرے گا، جیسا کہ حضرت عمرؓ نے کیا تھا، امام شافعی اور بیہقی وغیرہ نے اس کی روایت کی ہے، ایک سال مہلت دینا حضرت علی، ابن مسعود، عثمان اور مغیرہ بن شعبہ رضی اللہ عنہم سے بھی مروی ہے، النہایہ میں ہے: تمام مسلمانوں کا اجماع ہے کہ نامردی کے مسئلہ میں حضرت عمرؓ کے فیصلہ کی پیروی کی جائے گی، اس میں علت یہ ہے کہ سال میں چاروں موسم گذر جاتے ہیں، اس لئے کہ جماع پر قادر نہ ہونا کبھی حرارت کے عارض کی وجہ سے ہوتا ہے، یہ عارض موسم سرما میں دور ہوجاتا ہے، اور کبھی وطی پر عدم قدرت برودت کے عارض کی وجہ سے ہوتی ہے، یہ عارضہ موسم گرما میں دور ہوجاتا ہے، کبھی جماع کی دشواری خشکی کی وجہ سے ہوتی ہے، یہ عارضہ موسم ربیع میں زائل ہوجاتا ہے، کبھی جماع پر عدم قدرت رطوبت کی وجہ سے ہوتی ہے، اور یہ عارضہ موسم خریف میں زائل ہوجاتا ہے، پس جب پورا سال گذر گیا اور وہ شخص وطی نہیں کرسکا تو ہمیں یقین ہوگیا کہ اس کا یہ مرض پیدائشی ہے[1]۔

ایلاء میں مہلت دینے کی مدت[2]:

۱۸- جب کسی مرد نے اپنی بیوی سے ایلاء کیا (یعنی کم از کم چار ماہ بیوی سے جماع نہ کرنے کی قسم کھائی) تو اسے لازماً چار ماہ کی مہلت دی جائے گی، کیونکہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "لِلَّذِيْنَ يُؤْلُوْنَ مِنْ نِّسَاءِ هِمْ تَرَبُّصُ أَرْبَعَةِ أَشْهُرٍ فَإِنْ فَاءُوا فَإِنَّ اللّٰهَ غَفُوْرٌ رَّحِيْمٌ"[1] (جولوگ قسم کھالیتے ہیں اپنی عورتوں کے پاس جانے سے ان کے لئے مہلت ہے چار مہینے کی، پھر اگر باہم مل گئے تو اللہ بخشنے والا مہربان ہے)۔

اب اگر اس مرد نے چار ماہ کے اندر بیوی سے مجامعت کرلی تو اپنی قسم میں حانث ہوگیا اور قسم کا کفارہ لازم ہوا، ایلاء بالا جماع ختم ہوگیا، اور اگر بیوی سے مجامعت نہیں کی، یہاں تک کہ چار ماہ گذر گئے تو حنفیہ کے نزدیک ایک طلاق بائن پڑ گئی، یہ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کا قول ہے۔

مالکیہ، شافعیہ، حنابلہ اور ابو ثور کہتے ہیں کہ جب یہ مدت گذر جائے تو ایلاء کرنے والے کو اختیار دیا جائے گا کہ وہ رجوع کرلے اور کفارہ دے یا اپنی زوجہ جس کے بارے میں اس نے یہ حلف لیا تھا، کو طلاق دے دے، یہ قول حضرت علیؓ اور ابن عمرؓ کا ہے[2]۔

رضاعت کی مدت[3]:

۱۹- جمہور فقہاء (مالکیہ، شافعیہ، حنابلہ اور حنفیہ میں سے ابو یوسف اور محمد بن الحسن) کی رائے یہ ہے کہ رضاعت کی وہ مدت جس میں

---

(۱) مغنی المحتاج ۳/ ۲۰۲-۲۰۶، الروض المربع ۲/ ۲۷۶۔

(۲) لغت میں " ایلاء" قسم کھانے کو کہتے ہیں، اور اصطلاح میں شوہر کا جس کا طلاق دینا صحیح ہو، قسم کھانا کہ وہ اپنی زوجہ کے ساتھ وطی نہیں کرے گا بغیر بیان مدت یا چار ماہ یا اس سے زائد کی صراحت کے ساتھ (مغنی المحتاج ۳/ ۳۴۳، فتح القدیر ۴/ ۴۰، حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۲/ ۴۲۷ طبع اول، الروض المربع ۲/ ۳۰۹۔

(۱) سورۂ بقرہ/ ۲۲۶۔

(۲) بدایۃ المجتہد ۲/ ۹۹ طبع مطبعۃ الاستقامہ۔

(۳) ملاحظہ ہو: اصطلاح "رضاع"۔ لغت میں رضاعت کا معنی ہے پستان سے دودھ چوسنا، اصطلاح شریعت میں رضاعت کی تعریف ہے: "شیر خوار بچے کا عمر کے مخصوص حصہ میں کسی خاتون کے پستان سے دودھ پیا"، یہ مخصوص وقت مدت رضاعت ہے جس کی تحدید میں اختلاف ہے (فتح القدیر ۳/ ۳۰۷، احکام القرآن للقرطبی ۳/ ۱۶۲)، حطاب کی مواہب الجلیل (۴/ ۱۷۸) میں ہے: "رضاعت باعث حرمت نہیں الا یہ کہ دو سال کے آس پاس ہو جیسے دو سال سے ایک مہینہ زائد بشرطیکہ دو سال کی اس مدت اور اس اضافی مدت کے درمیان مہینہ دو مہینہ کا فصل نہ ہوا ہو" "التاج والاکلیل" میں ہے: (رضاعت ثابت ہوگی) اگر دو سال کے اندر یا دو سال سے دو ماہ زائد مدت کے اندر پلائی جائے، الا یہ کہ بچہ دودھ سے بے نیاز ہوچکا ہو خواہ دو سال کے

دودھ پینے سے حرمت رضاعت ثابت ہوتی ہے، دو سال ہے، ان حضرات کا استدلال قرآن کریم کی اس آیت سے ہے: ''وَحَمْلُهُ وَفِصَالُهُ ثَلٰثُوْنَ شَهْراً'' (۱) (اور حمل میں رہنا اس کا اور دودھ چھوڑنا تیس مہینے میں ہے)۔

حمل کی کم سے کم مدت چھ مہینے ہے، اب دودھ چھڑانے کے لئے دو سال باقی بچے، سفیان نے عمرو بن دینار سے، انہوں نے ابن عباسؓ سے روایت کیا کہ ابن عباسؓ نے فرمایا: رسول اکرم ﷺ کا ارشاد ہے: ''لا رضاع إلا ماكان في الحولين'' (۲) (رضاعت وہی ہے جو دو سال کے اندر ہو)، اس حدیث کی روایت دارقطنی نے کی ہے، ظاہر یہ ہے کہ رضاعت کی نفی کرنے سے مراد احکام رضاعت کی نفی ہے، دارقطنی کہتے ہیں: ''اس حدیث کو ابن عیینہ سے صرف ہیثم بن جمیل نے روایت کیا ہے، اور وہ ثقہ حافظ حدیث ہیں''۔

امام ابو حنیفہ کی رائے یہ ہے کہ رضاعت کی مدت تیس مہینے

= اندر ہو۔ متیطی کہتے ہیں: جس رضاعت سے حرمت ثابت ہوتی ہے وہ وہی ہے جو دو سال کے اندر ہو۔ چوتھا قول المدونہ کا ہے: کہ مزید ایک دو مہینے دو سال ہی کے حکم میں ہیں، بشرطیکہ بچہ دودھ نہ چھوڑ چکا ہو، اور اگر بچہ دودھ چھوڑ چکا ہو خواہ ابھی دو سال کے اندر کی مدت ہو، پھر دودھ چھوڑنے اور کھانے پر گذران کرنے کے بعد اس نے دو سال کے اندر ہی پھر دودھ پیا تو ابن قاسم فرماتے ہیں کہ حرمت رضاعت ثابت نہیں ہوگی، نیز دیکھئے: مغنی المحتاج ۴۱۶/۳، الروض المربع ۳۲۱/۲۔

(۱) سورۂ احقاف / ۱۵۔

(۲) حدیث ابن عباسؓ: ''لا رضاع إلا ما كان في الحولين...'' کی روایت دارقطنی اور ابن عدی نے کی ہے دونوں حضرات نے اس حدیث کے موقوف ہونے کو صحیح قرار دیا ہے اسی طرح ابن أبی شیبہ، عبدالرزاق، سعید بن منصور نے بھی اس حدیث کی روایت کی ہے، ابن أبی شیبہ نے اس حدیث کو موقوفاً حضرت علیؓ اور حضرت ابن مسعودؓ سے بھی روایت کیا ہے دارقطنی نے حضرت عمرؓ سے ان الفاظ میں روایت کیا ہے: ''لا رضاع إلا في الحولين في الصغر...'' (بچپن کے دو سال ہی میں رضاعت ہے) (الدرایہ ۶۸/۲)۔

(ڈھائی سال) ہے، ان کا استدلال بھی ذیل کی آیت سے ہے: ''وَحَمْلُهُ وَفِصَالُهُ ثَلٰثُوْنَ شَهْراً''، استدلال کی صورت یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے دو چیزوں (حمل، فصال) کا ذکر کیا ہے اور دونوں کے لئے ایک مدت (تیس مہینے) کا ذکر فرمایا ہے، تو یہ مدت دونوں میں سے ہر ایک کے لئے پوری پوری ہوگی، جس طرح وہ مدت جو دو اشخاص پر واجب دو دَینوں کی ادائیگی کے لئے مقرر کی جائے، مثلاً کوئی شخص کہے کہ ''میں نے اس دَین کے لئے جو فلاں پر واجب ہے اور اس دَین کے لئے جو فلاں پر واجب ہے ایک سال کی مدت مقرر کی''، اس سے یہ بات سمجھی جائے گی کہ پورا پورا سال ہر دَین کی مدت ہے، یا ایک شخص پر لازم دو دَین کی ایک مدت بیان کی جائے، مثلاً کوئی شخص کہے کہ ''فلاں شخص کا میرے ذمہ ہزار درہم اور دس قفیز لازم ہے ایک سال کی مہلت کے ساتھ، اور مُقَرلہ اس مدت کی تصدیق کردے تو سال مکمل ہوتے ہی ایک ساتھ دونوں کی مدت پوری ہوجائے گی (امام ابو حنیفہ فرماتے ہیں کہ اسی طرح مذکورہ بالا آیت میں تیس مہینے حمل اور فصال دونوں کی پوری پوری مدت ہے) لیکن مدت حمل کے بارے میں ایک کم کرنے والی دلیل پائی گئی، وہ دلیل حضرت عائشہؓ کا یہ قول ہے (۱): ''الولد لا يبقى في بطن أمه أكثر من سنتين ولو بقدر فلكة مغزل'' (بچہ اپنی ماں کے پیٹ میں دو سال سے زائد نہیں رہتا ایک سوت کے برابر بھی)، اور روایت

(۱) اثر عائشہؓ: ''الولد لا يبقى في بطن أمه أكثر من سنتين...'' کی روایت دارقطنی (۳۲۲/۳) نے کی ہے اور بیہقی (۴۴۳/۷) نے اس کی روایت ان الفاظ میں کی ہے: ''ما تزيد المرأة في الحمل على سنتين قدر ما يتحول ظل عود المغزل...'' (کوئی عورت حمل میں دو سال پر بناوٹ کی لکڑی کے سایہ کے گھومنے کے برابر بھی زیادہ نہیں کرتی)، ملاحظہ ہو: نصب الرایہ ۲۶۵/۳۔ دوسری روایت ہمیں نہیں ملی، نہ ہم نے اس کی سند پر کہیں کلام دیکھا۔

میں لفظ ''ولو بقدر ظل مغزل'' آیا ہے (جس کا معنی چرخے کا وہ تکڑا جس میں چرخہ کا تکلا لگایا جاتا ہے)۔

کوئی صحابی اس طرح کی بات اسی وقت کہہ سکتا ہے جب کہ اس نے رسول اکرم ﷺ سے سنا ہو، اس لئے کہ مقادیر میں عقل کا دخل نہیں ہے، اور خود رسول اکرم ﷺ سے مروی ہے: ''الولد لا يبقى في بطن أمه أكثر من سنتين'' (بچہ بطن مادر میں دو سال سے زائد نہیں رہتا) (اس لئے حمل کی مدت تو تیس ماہ سے کم ہو گئی) اور دودھ چھڑانے کی مدت تیس ماہ ہی رہی[1]۔

امام زفر کی رائے یہ ہے کہ مدتِ رضاعت تین سال ہے، کیونکہ (دو سال کے بعد) بچے کو دودھ کے علاوہ دوسری غذا کا عادی ہونے کے لئے ایک مدت چاہئے تاکہ دودھ سے اس کی نشوونما ہونا بند ہو جائے، اس کے لئے مزید مدت دینی ہوگی جس میں بچہ تبدیلیٔ غذا کا عادی بنے گا، ایک سال ایک حالت سے دوسری حالت کی طرف منتقل ہونے کے لئے بہترین ہوتا ہے، کیونکہ اس میں چاروں موسم آجاتے ہیں، اس طرح تین سال مدت رضاعت متعین کی گئی۔

عدت کی مدت:

۲۰- عدت وہ مدت ہے جو شریعت نے مطلقہ، بیوہ یا اس عورت کے لئے مقرر کیا ہے جس کا نکاح فسخ کیا گیا ہو، مذکورہ بالا تینوں صورتوں میں اگر عورت حاملہ ہے تو اس کی عدت وضع حمل ہے، اور بیوہ کی عدت جو حاملہ نہ ہو چار مہینہ دس دن ہے، چاہے مدخول بہا ہو یا نہیں، مطلقہ مدخول بہا جو حاملہ نہیں، آئسہ نہیں اور صغیرہ (نابالغہ) نہیں اس کی عدت تین قرء ہے۔ ''قرء'' کی تفسیر میں فقہاء کے درمیان اختلاف

(۱) فتح القدیر ۳/ ۳۰۸، کمال بن ہمام نے امام ابوحنیفہ اور امام زفر کی آراء کا تفصیلی رد لکھا ہے صاحبین اور جمہور کے مسلک کو ترجیح دی ہے اور فرمایا ہے یہی طحاوی کا پسندیدہ مسلک ہے۔

ہے کہ آیا ''قرء'' کا معنی طہر ہے یا حیض (یعنی عدت تین طہر ہیں یا تین حیض) نابالغہ جسے حیض نہ آیا ہو اور آئسہ کی عدت تین مہینے ہیں۔

اس کی تفصیل اصطلاح ''عدة'' کے تحت ملے گی۔

خیار شرط کی مدت[1]:

۲۱- جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ خرید و فروخت میں اختیار کی شرط لگانا جائز ہے[2]، اس بارے میں اختلاف ہے کہ اختیار کی مدت کیا ہو سکتی ہے، امام ابوحنیفہ، امام زفر اور فقہاء شافعیہ کا مسلک یہ ہے کہ خرید و فروخت میں بیچنے والے یا خریدنے والے یا دونوں کے لئے تین دن یا اس سے کم کا اختیار حاصل ہونے کی شرط لگانا جائز ہے۔

اور اس باب میں اصل وہ حدیث ہے جس میں روایت کیا گیا ہے کہ حبان بن منقذ بن عمرو انصاریؓ خرید و فروخت میں نقصان اٹھایا کرتے تھے، رسول اکرم ﷺ نے ان سے فرمایا: "إذا بايعت فقل: لا خلابة، ولي الخيار ثلاثة أيام"[3] (جب خرید و فروخت کرو تو کہہ دیا کرو ''لا خلابة'' (دھوکہ دہی نہیں) اور مجھے تین دن تک اختیار رہوگا)۔

امام ابو یوسف، امام محمد، ابن المنذر اور حنابلہ کا مسلک یہ ہے کہ اختیار کی شرط لگانا جائز ہے جبکہ مدت معلوم متعین کی گئی ہو اگرچہ وہ طویل ہو، یہی بات حسن بن صالح، ابن ابی لیلیٰ، اسحاق اور ابوثور سے

(۱) ملاحظہ ہو: ''خیار'' کی اصطلاح۔

(۲) فتح القدیر ۵/ ۴۹۸، رد المحتار ۴/ ۴۷، مغنی المحتاج ۲/ ۴۳، المغنی مع الشرح الکبیر ۴/ ۶۵-۶۶۔

(۳) اس حدیث کی روایت امام شافعی اور حاکم نے حَبان (حاء کے زبر کے ساتھ) سے کی ہے، نیز بیہقی، ابن ماجہ اور بخاری نے التاریخ الاوسط میں، نیز ابن ابی شیبہ نے منقذ بن عمرو سے اس کی روایت کی ہے راجح یہ ہے کہ یہ واقعہ حبان کا ہے کیونکہ حبان تک اس کی سند متصل ہے اور منقذ تک منقطع ہے (فتح القدیر ۵/ ۴۹۸)۔

بھی منقول ہے، ان حضرات کا استدلال اس روایت سے ہے کہ حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما نے دو مہینہ اختیار کی شرط کے ساتھ بھی فروختگی کو درست قرار دیا، دوسرا استدلال یہ ہے کہ اختیار ایک حق ہے جو شرط پر مبنی ہے، پس اس مدت کی تعیین کا مرجع وہ شخص ہوگا جو شرط لگا رہا ہے، جیسے اُجل، نیز رسول اکرم علیہ السلام کا ارشاد ہے: "المسلمون عند شروطھم" [1] (مسلمان اپنی شرطوں کے پابند ہیں)۔ ایک استدلال یہ بھی ہے کہ خیار اس لئے مشروع کیا گیا ہے کہ غبن سے بچنے کے لئے غور وفکر کی ضرورت ہے، اور کبھی یہ ضرورت تین دن سے زیادہ کا تقاضا کرتی ہے، جیسے ثمن کی ادھار ادائیگی کا مسئلہ، اس لئے کہ اُجل باوجود مقتضائے عقد کے مخالف ہونے کے ادائیگی میں تاخیر کی ضرورت کی وجہ سے مشروع ہوئی ہے، پھر اداء ثمن کی تاخیر میں جس مقدار پر دونوں فریق راضی ہو جائیں جائز ہے [2] (لہذا ایسا ہی خیار شرط میں بھی ہونا چاہئے)۔

مالکیہ کی رائے ہے کہ مختلف سامانوں کے اعتبار سے خیار کی مدت الگ الگ ہوگی، کیونکہ اختیار کی شرط لگانے کا مقصد اس مدت میں اس سامان کو جانچنا پرکھنا ہے، اور مختلف سامانوں کو جانچنے کے لئے الگ الگ مدت درکار ہوتی ہے، ہر سامان میں وہ کم سے کم مدت متعین کی جائے گی جس میں اس سامان کو جانچنا پرکھنا ممکن ہو، تاکہ دھوکہ کم کیا جاسکے، مثلاً گھر میں ایک ماہ کی مدت، جانور میں تین روز کی مدت [3]۔

اگر خیار شرط کے لئے لگائی ہوئی مدت مجہول ہو، جیسے ہمیشہ کے لئے خیار کی شرط لگائی، یا یہ کہا کہ جب چاہوں مجھے اختیار ہوگا، یا بائع ومشتری میں سے کسی ایک نے کہا: "مجھے اختیار ہوگا" اور اختیار کی مدت ذکر نہیں کی، یا دونوں نے ایسی مدت تک کے لئے شرط لگائی جو مدت خود نامعلوم ہے، مثلاً زید کے آنے تک، یا بارش ہونے تک، یا فلاں انسان سے مشورہ کرنے تک وغیرہ، ان تمام صورتوں میں شافعیہ کے نزدیک اور حنابلہ کے صحیح مذہب کے مطابق یہ معاملہ درست نہیں ہوا۔

امام احمد بن حنبل کی ایک روایت یہ ہے کہ یہ معاملہ درست ہوگا اور ان دونوں کو ہمیشہ اختیار رہوگا، یا وہ دونوں اختیار ختم کردیں، یا اس کی مدت ختم ہوجائے اگر یہ شرط کسی خاص مدت تک کے لئے تھی۔ ابن شبرمہ کا بھی یہی قول ہے، کیونکہ رسول اکرم علیہ السلام نے فرمایا: "المسلمون عند شروطھم"۔

امام مالک نے فرمایا کہ یہ عقد درست ہوگا، لیکن ان دونوں کے لئے ایک ایسی مدت طے کردی جائے گی جس میں عموماً اس سامان کو جانچا پرکھا جاسکتا ہے، کیونکہ یہ مدت عادت کے اعتبار سے طے شدہ ہوگی۔

امام ابوحنیفہ فرماتے ہیں کہ اگر ان دونوں نے تین دن گذرنے سے پہلے یہ شرط ختم کردی، یا تین روز سے زائد مدت حذف کردی اور مدت کو واضح کردیا تو عقد صحیح ہوجائے گا، کیونکہ ان دونوں نے عقد کو فاسد کرنے والی چیز کو عقد سے مربوط ہونے سے قبل حذف کردیا، لہذا عقد صحیح ہونا ضروری ہے، جس طرح یہ شرط نہ لگانے کی صورت میں عقد درست ہوتا [1]۔

حیض کی مدت:

۲۲ – شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک حیض کی کم سے کم مدت ایک دن

(۱) حدیث: "المسلمون عند شروطھم" کی تخریج (اجارہ فقرہ/ ۴۶) میں گذر چکی۔

(۲) الشرح الکبیر لابن قدامۃ المقدسی ۴/ ۶۵ طبع المنار۔

(۳) حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۳/ ۹۱، مواہب الجلیل للحطاب ۴/ ۳۱۰۔

(۱) الشرح الکبیر مع المغنی ۴/ ۶۶ طبع المنار۔

اور ایک رات ہے، اور زیادہ سے زیادہ مدت پندرہ دن ہیں اپنی راتوں کے ساتھ، اور یہ اس لئے کہ شرع میں حیض کا مطلق ذکر آیا ہے اس کی کوئی تحدید نہیں ہے، اور لغت وشریعت میں اس کی کوئی حد مقرر نہیں ہے، پس واجب ہے کہ اس بارے میں عرف وعادت کی طرف رجوع کیا جائے جیسا کہ لفظ "قبضہ"، "احراز" اور "تفرق" اور ایسی ہی دوسری چیزوں میں عرف وعادت کی طرف رجوع کیا جاتا ہے، اور عادتاً حیض ایک دن پایا گیا (لہذا اقل مدت حیض ایک دن ہوگا)، عطاء بن یسار فرماتے ہیں: میں نے ایسی عورتوں کو دیکھا جنہیں ایک دن حیض آیا کرتا تھا اور ایسی عورتوں کو بھی جنہیں پندرہ دن حیض آیا کرتا تھا)[1]۔

حنفیہ کے نزدیک حیض کی کم سے کم مدت تین دن اور تین راتیں ہے اور اس سے کم خون استحاضہ ہے، کیونکہ رسول اکرم ﷺ نے فرمایا: "أقل حيض الجارية البكر والثيب ثلاثة أيام، وأكثر ما يكون عشرة أيام، فإذا زاد فهي مستحاضة"[2] (کنواری اور غیر کنواری عورت کے لئے حیض کی کم سے کم مدت تین دن ہے اور حیض زیادہ سے زیادہ دس دن ہوتا ہے، جس عورت کو اس کے بعد بھی خون آئے وہ مستحاضہ ہے)۔ امام ابو یوسف سے مروی ہے کہ حیض کی کم سے کم مدت دو دن اور تیسرے دن کا اکثر حصہ ہے، اکثر کو کل کے قائم مقام قرار دیتے ہوئے، اور حیض کی زائد سے زائد مدت دس دن دس راتیں ہے اور اس سے زائد استحاضہ ہے[3]۔

(۱) مغنی المحتاج ۱/ ۱۰۸، المغنی والشرح الکبیر ۱/ ۳۲۴، الروض المربع ۱/ ۳۴۔

(۲) اس حدیث کی روایت دارقطنی نے ابوامامہؓ سے کی ہے اس سلسلہ میں دارقطنی اور عقیلی کے یہاں، نیز ابن عدی کی الکامل اور ابن الجوزی کی العلل المتناہیہ میں متعدد روایات ہیں جو حدیث کو ضعف سے اٹھا کر درجۂ حسن تک پہنچا دیتی ہیں۔

(۳) فتح القدیر ۱/ ۱۴۳۔

مالکیہ کی رائے ہے کہ زمانہ کے اعتبار سے حیض کی کوئی کم سے کم مدت نہیں ہے، اور ایسی غیر حاملہ عورت جس کو پہلی بار حیض آیا ہو اور مسلسل جاری ہو اس کے لئے اکثر مدت نصف ماہ ہے، اور ایسی غیر حاملہ عورت جس کو خواہ ایک ہی بار حیض آیا ہو اس کی اکثر مدت اس کی عادت سے تین دن زیادہ ہوگی، خواہ اس میں خون آئے یا نہ آئے[1]۔

مدت حیض کے بارے میں مزید تفصیلات ہیں جنہیں اصطلاح "حیض" کے تحت دیکھا جا سکتا ہے۔

طہر کی مدت:

۲۳ - حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ اور سفیان ثوری کی رائے ہے کہ دو حیضوں کے درمیان پاکی کی کم سے کم مدت پندرہ دن ہیں، اس بارے میں حنفیہ نے رسول اکرم ﷺ کے اس ارشاد سے استدلال کیا ہے: "أقل الحيض ثلاثة، وأكثره عشرة أيام، وأقل ما بين الحيضتين خمسة عشر يوما"[2] (حیض کی کم سے کم مدت تین دن اور زیادہ سے زیادہ مدت دس دن ہے، اور دو حیضوں کے درمیان کی کم سے کم مدت پندرہ دن ہیں)، یہ روایت ابراہیم نخعی سے منقول ہے، کہا گیا ہے کہ اس مدت پر صحابہ کرامؓ کا اجماع ہے، اور اس لئے بھی کہ یہ مدتِ لزوم (احکام مثلاً نماز وغیرہ لازم ہونے کی مدت)

(۱) الخرشی ۱/ ۲۰۵، حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۱/ ۱۳۲۔

(۲) حدیث: "أقل الحيض ثلاثة وأكثره عشرة ......" کی روایت ابن الجوزی نے العلل المتناہیہ میں کی ہے اس کے ایک راوی ابوداؤد نخعی ہیں جو انتہائی کمزور ہیں۔ اس حدیث کے ابتدائی حصہ کی روایت کچھ فرق کے ساتھ طبرانی اور دارقطنی نے بھی کی ہے اس کی سند کمزور ہے ابن عدی نے بھی انتہائی کمزور سند کے ساتھ اسی کے مثل روایت کی ہے (الدرایہ ۱/ ۸۴، مجمع الزوائد ۱/ ۲۸۰)۔

ہے لہٰذا مدتِ اقامت کی طرح ہے[1]۔

شافعیہ کا استدلال یہ ہے کہ مہینہ عام طور سے حیض اور طہر سے خالی نہیں ہوتا، اور جبکہ اکثر حیض (ان کی رائے کے مطابق) پندرہ یوم ہے تو لازم ہوا کہ اقلِ طہر بھی پندرہ یوم ہو۔

اس بات پر اجماع ہے کہ طہر کی زیادہ سے زیادہ کوئی مدت مقرر نہیں، بعض عورتوں کو عمر میں ایک ہی بار حیض آتا ہے اور بعض کو سرے سے حیض آتا ہی نہیں۔

حنابلہ کا مسلک ہے کہ دو حیضوں کے درمیان کم از کم تیرہ دن پاکی (طہر) کے ہوتے ہیں، ان کا استدلال حضرت علیؓ سے منقول اس روایت سے ہے کہ: ''أن امرأة جاء ته، وقد طلقها زوجها، فزعمت أنها حاضت في شهر ثلاث حيض، طهرت عند كل قرء وصلت، فقال علي لشريح: قل فيها، فقال شريح: إن جاء ت ببينة من بطانة أهلها، ممن يرضى دينه وأمانته، فشهدت بذلک، وإلا فهي كاذبة، فقال علي: قالون'' (حضرت علیؓ کے پاس ایک خاتون آئیں، ان کے شوہر نے انہیں طلاق دے دی تھی، اس خاتون نے دعویٰ کیا کہ ان کو ایک مہینہ میں تین حیض آئے، ہر حیض کے بعد وہ پاک ہوئیں اور انہوں نے نمازیں پڑھیں، حضرت علی نے حضرت شریح سے فرمایا: اس عورت کا حکم بتایئے، قاضی شریح نے کہا: اگر یہ خاتون اپنے گھر والوں میں سے دیندار و امانت دار لوگوں کی گواہی پیش کردے تب تو اس کی بات تسلیم کرلی جائے گی ورنہ یہ جھوٹی ہے، حضرت علیؓ نے فرمایا: ''قالون'') جو رومی زبان میں ''اچھا'' کے لئے بولا جاتا ہے (یعنی یہ فیصلہ اچھا اور مناسب ہے)، اس واقعہ کی روایت امام احمد نے اپنی

(۱) فتح القدیر ۱/ ۱۵۵۔

سند کے ساتھ کی ہے[1]۔ یہ بات کوئی صحابی اسی وقت کہہ سکتا ہے جب کہ اس نے زبان رسالت سے سنا ہو، اور اس لئے بھی کہ یہ ایک صحابی کا قول ہے جس کو شہرت حاصل ہوئی اس کے باوجود کسی صحابی کا اس سے اختلاف کرنا معلوم نہیں ہے۔

سن ایاس (۲):

۲۴ - فقہاء کے مابین سن ایاس کی تعیین میں بڑا اختلاف ہے۔

بعض فقہاء کی رائے یہ ہے کہ سن ایاس کی کوئی تحدید نہیں ہے، عورت کا آئسہ ہونا یہ ہے کہ وہ اتنی عمر کو پہنچ جائے جس عمر میں اس جیسی عورتوں کو حیض آنا بند ہوجاتا ہے، جب اس کی عمر اتنی ہوجائے اور حیض کا خون آنا بند ہوجائے تو اس پر آئسہ کے احکام جاری ہوں گے، اس جیسی عورت سے وہ عورت مراد ہوسکتی ہے جو جسم کی ساخت اور موٹاپے اور دبلے پن میں اس کے مماثل ہو، مذہب حنفی کی ایک رائے یہی ہے۔

بعض فقہاء سنِ ایاس کی تحدید پچاس سال سے کرتے ہیں، یہ شافعیہ کا ایک قول اور امام احمد کی ایک روایت ہے، اسحاق بن راہویہ فرماتے ہیں: پچاس سال کے بعد حیض نہیں آتا، اس عمر کے بعد کسی عورت کو خون آئے تو وہ مستحاضہ کے حکم میں ہوگی، کیونکہ حضرت عائشہؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا: ''إذا بلغت المرأة خمسين

(۱) اس کا ذکر ابن قدامہ نے المغنی مع الشرح الکبیر (۱/ ۳۲۶-۳۲۷) میں کیا ہے، نیز اس کی روایت المحلی (۱۰/ ۲۷۴)، بیہقی (۷/ ۴۱۷) اور دارمی (۱/ ۲۱۳) نے کی ہے۔

(۲) ملاحظہ ہو: ''ایاس'' کی اصطلاح، لغت میں ''ایاس'' کا معنی ناامیدی کے ہیں اور اصطلاح شرع میں ''ایاس'' وہ عمر ہے جس تک پہنچنے کے بعد عورت کو حیض آنا بند ہوجاتا ہے اور امید نہیں ہوتی کہ اسے پھر حیض آئے۔

سنة خرجت من حد الحيض،" (۱) (جب عورت کی عمر پچاس سال ہوجائے تو وہ حیض کی حد سے نکل گئی)، اور انہیں سے یہ بھی مروی ہے، انہوں نے فرمایا: "لن ترى المرأة في بطنها ولداً بعد الخمسين" (۲) (کسی عورت کے بطن میں پچاس سال کے بعد بچہ نہیں ہوسکتا)۔

بعض شافعیہ کی رائے اور امام احمد کی ایک روایت ہے کہ عورت ساٹھ سال تک یقین کے ساتھ حیض سے مایوس نہیں ہوتی۔ شافعیہ کا مشہور قول ہے کہ سن ایاس باسٹھ سال ہے۔

مالکیہ کا مذہب ہے کہ حیض آنے سے مایوسی ستر سال میں متحقق ہوتی ہے، اسی طرح کا قول بعض شافعیہ سے بھی منقول ہے، اور یہ کہ پچپن سال کے بعد آئسہ ہونے کا شک پیدا ہوجاتا ہے، لہذا اس عمر کے بعد جو خون نظر آئے اس کے بارے میں ان تجربہ کار عورتوں کی طرف رجوع کیا جائے جن کو اس طرح کی معلومات ہیں کہ یہ حیض کا خون ہے یا نہیں، البتہ ۷۰ سال کی عمر کو پہنچ گئی ہو اس کے بارے میں دریافت کرنے کی ضرورت نہیں ہے (۳)۔

مدتِ نفاس (۴):

۲۵ - فقہاء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ نفاس کی کوئی کم سے کم مدت

---

(۱) قول عائشہؓ "إذا بلغت المرأة خمسين سنة خرجت من حد الحيض" نہ المعجم المفہرس لالفاظ الحدیث میں ملا، اور نہ تلخیص الحبیر، الدرایہ اور نصب الرایہ میں ملا۔

(۲) قول عائشہؓ "لن ترى المرأة في بطنها ولداً بعد الخمسين" کتب حدیث کے ان مقامات پر نہیں ملا جہاں اس کے ملنے کی توقع تھی۔

(۳) فتح القدیر ۱؍۱۳۵، مواہب الجلیل للحطاب ۱؍۱۳۶-۱۳۶، حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۱؍۲۰۴، مغنی المحتاج للشربینی ۳؍۳۸۷-۳۸۸، المغنی مع الشرح الکبیر ۹؍۹۲۔

(۴) ملاحظہ ہو: "نفاس" کی اصطلاح، نفاس نون کے زیر کے ساتھ ہے لغت

نہیں ہے، جس وقت عورت پاکی دیکھے غسل کرلے وہ پاک ہوجائے گی، ہاں اکثر مدت نفاس کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

علماء کی ایک جماعت کا مذہب ہے کہ نفاس کی اکثر مدت چالیس دن ہے، ابو عیسیٰ ترمذی فرماتے ہیں: "صحابہ کرام اور ان کے بعد کے اہل علم کا اجماع (۱) ہے کہ نفاس والی عورت چالیس دن تک نماز نہیں پڑھے گی، الا یہ کہ اس سے پہلے پاکی دیکھے تو غسل کرکے نماز ادا کرے گی۔ ابو عبید فرماتے ہیں: لوگوں کی جماعت اسی قول پر ہے، یہی بات حضرت عمر، ابن عباس، عثمان بن ابی العاص، عبد اللہ بن عمر، انس، ام سلمہ رضی اللہ عنہم سے مروی ہے۔ سفیان ثوری، اسحاق بن راہویہ، حنفیہ اور حنابلہ کا بھی یہی قول ہے۔

ان حضرات کا استدلال اس حدیث سے ہے جسے ابو سہل کثیر بن زیاد نے مُسّہ ازدیہ سے اور انہوں نے حضرت ام سلمہؓ سے روایت کیا کہ انہوں نے فرمایا: "كانت النفساء تجلس على عهد النبي ﷺ أربعين يوماً و أربعين ليلة" (۲) (نفاس والی عورت عہد نبوی میں چالیس دن اور چالیس رات بیٹھی رہتی تھی، یعنی اتنے دنوں نماز نہیں پڑھتی تھی)۔

حکم بن عتیبہ نے مُسّہ ازدیہ سے، انہوں نے حضرت ام سلمہؓ

= میں اس کا معنی بچہ پیدا ہونا، اور اصطلاح میں نفاس وہ خون ہے جو رحم سے حمل کے نکل جانے کے بعد آئے (مغنی المحتاج ۱؍۱۰۸)۔

(۱) ابن حزم نے اس اجماع کے دعویٰ پر گرفت کرتے ہوئے لکھا ہے کہ شعبی، عطاء، قتادہ، مالک، سفیان اور شافعی سب لوگوں نے اس سے اختلاف کیا ہے۔

(۲) حدیث مسّہ کی روایت ابو داؤد (۱؍۲۲۳)، ترمذی (۱؍۳۰۷)، ابن ماجہ (۱؍۱۱۵)، بیہقی (۱؍۳۴۱) اور حاکم نے المستدرک (۱؍۱۷۵) میں کی ہے حاکم اور ذہبی نے اس کو صحیح کہا ہے۔ ترمذی فرماتے ہیں: اس حدیث کو ہم صرف ابو سہل کی سند کے ساتھ جانتے ہیں اور وہ ثقہ ہیں۔ خطابی فرماتے ہیں: محمد بن اسماعیل نے اس حدیث کی ستائش کی ہے۔

سے روایت کیا کہ ام سلمہؓ نے نبی اکرم ﷺ سے دریافت کیا: "کم تجلس المرأة إذا ولدت؟ قال: أربعين يوماً، إلا أن ترى الطهر قبل ذلك"[۱] (عورت بچہ پیدا ہونے کے بعد کتنے دنوں بیٹھی رہے گی؟ تو حضور اکرم ﷺ نے فرمایا: چالیس روز، الا یہ کہ اس سے پہلے پاکی دیکھ لے)، دارقطنی نے اس حدیث کی روایت کی، ابن قدامہ فرماتے ہیں: (یہ قول اس لئے بھی قابل ترجیح ہے) کیونکہ یہ ان صحابہ کرامؓ کا قول ہے جن کا نام ہم نے اوپر ذکر کیا، اور ہم نہیں جانتے کہ ان کے زمانہ میں کسی نے ان کی اس رائے سے اختلاف کیا، پس یہ اجماع ہوا، اور اسی رائے پر اجماع ترمذی نے نقل کیا ہے، اور اسی کی حکایت ابوعبید نے بھی کی ہے۔

مالکیہ اور شافعیہ کی رائے یہ ہے کہ نفاس کی اکثر مدت ساٹھ دن ہے، ابن عقیل نے احمد بن حنبل سے بھی ایک روایت مالکیہ اور شافعیہ کے مطابق نقل کی ہے، اس لئے کہ احمد بن حنبل نے اوزاعی سے روایت کیا کہ انہوں نے فرمایا: "ہمارے یہاں ایک عورت کو دو ماہ تک نفاس کا خون آتا ہے"۔ اسی طرح کی بات عطاء سے بھی مروی ہے کہ انہوں نے بھی ایسا واقعہ دیکھا ہے، ان حضرات کا استدلال واقعات سے ہے کہ ایسا ہوتا ہے، شافعیہ کہتے ہیں کہ اکثر و بیشتر نفاس چالیس دن ہوتا ہے[۲]۔

---

(۱) حدیث ام سلمہ کی روایت ابوداؤد (۱/ ۱۲۳ طبع المطبعہ الانصاریہ دہلی) اور ترمذی (۱/ ۴۸ ۳ تحفۃ الاحوذی طبع السلفیہ) نے حضرت ام سلمہ سے ان الفاظ میں کی ہے: "كانت المرأة من نساء النبي ﷺ تقعد في النفاس أربعين يوما أو أربعين ليلة" (نبی ﷺ کی ازواج میں سے کوئی زوجہ نفاس میں چالیس دن یا چالیس رات بیٹھی تھیں) عبدالحق نے کہا: اس باب کی احادیث معلول ہیں، اور سب سے بہتر حدیث مسہ ازدیہ کی حدیث ہے (نصب الرایہ ۱/ ۲۰۵ شائع کردہ مجلس العلمی)۔

(۲) فتح القدیر ۱/ ۱۶۵، الخرشی ۱/ ۲۱۰، حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۱/ ۱۳۶، مغنی المحتاج ۱/ ۱۱۹، المغنی مع الشرح الکبیر ۱/ ۳۶۳۔

بلوغ کی عمر:

۲۶ - شارع نے بلوغ کو عقل کے مکمل ہوجانے کی علامت قرار دیا ہے، کیونکہ عقل کے مکمل ہونے پر مطلع ہونا دشوار ہے لہذا بلوغ کو اس کے قائم مقام مان لیا گیا۔

بلوغ کی عمر کتنی ہے اس کے بارے میں اختلاف ہے:

شافعیہ، حنابلہ[۱]، حنفیہ میں سے امام ابو یوسف و امام محمد (اور انہی دونوں کی رائے مذہب میں مفتیٰ بہ ہے) اور امام اوزاعی کی رائے ہے کہ لڑکے اور لڑکی کے لئے بلوغ کی عمر پورے پندرہ قمری سال ہیں، شافعیہ کی صراحت کے مطابق بلوغ کی یہ تحدیدی عمر ہے (نہ کہ تقریبی)، سن بلوغ پندرہ سال قرار دینے والوں کا استدلال حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ کی اس روایت سے ہے: مجھے رسول اکرم ﷺ کے سامنے غزوۂ احد کے موقع پر پیش کیا گیا، اس وقت میری عمر چودہ سال تھی تو آپ ﷺ نے مجھے اجازت نہیں دی اور مجھ کو بالغ نہیں سمجھا، پھر مجھے غزوۂ خندق کے موقع پر بارگاہ رسالت میں پیش کیا گیا جب کہ میری عمر پندرہ سال تھی تو مجھے اجازت دیدی اور مجھے بالغ سمجھا"۔ اس حدیث کو ابن حبان نے روایت کیا ہے، اور اصل اس کی صحیحین میں ہے[۲]۔

امام شافعی فرماتے ہیں: نبی اکرم ﷺ نے سترہ صحابہ کو جو چودہ سال کی عمر کے تھے واپس کردیا (یعنی جہاد میں شرکت کی اجازت نہیں

---

(۱) حاشیۃ البرماوی ۹/ ۲۴۴، المغنی مع الشرح الکبیر ۴/ ۵۱۴۔

(۲) غزوہ احد شوال ۳ھ میں ہوا اور غزوۂ خندق جمادی الاولی ۵ھ میں پیش آیا، حضرت ابن عمرؓ کے قول "جنگ احد کے موقع پر میں چودہ سال کا تھا" کا مطلب یہ بیان کیا گیا ہے کہ میں عمر کے چودہویں سال میں داخل ہوا تھا اور ان کے قول "میں پندرہ سال کا تھا" کا مطلب یہ بیان کیا گیا ہے کہ میری عمر کے پندرہ سال مکمل ہوگئے تھے، ملاحظہ ہو: سبل السلام ۳/ ۳۸، مطبعۃ الاستقامہ ۱۳۵۷ھ۔

دی) کیونکہ انہیں بالغ نہیں سمجھا، پھر وہ لوگ پندرہ سال کی عمر میں حضور اکرم علیہ السلام کے سامنے پیش کئے گئے تو آپ علیہ السلام نے انہیں جہاد میں شرکت کی اجازت دے دی، انہیں میں زید بن ثابت، رافع بن خدیج اور عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہم ہیں (۱)۔ حضرت انسؓ سے مروی ہے کہ رسول اکرم علیہ السلام نے فرمایا: "إذا استکمل المولود خمس عشرة سنة کتب ما له وما علیه وأخذت منه الحدود" (۲) (جب بچہ پندرہ سال کی عمر پوری کرلے تو اس کے حقوق وفرائض ثابت ہوجاتے ہیں اور اس پر حدود نافذ ہوتے ہیں)۔

مالکیہ کے نزدیک اٹھارہ سال مکمل ہونے پر انسان بالغ ہوتا ہے، اور ایک قول یہ ہے کہ اٹھارہواں سال شروع ہونے پر، یا احتلام ہونے پر، کیونکہ ارشاد نبوی ہے: "رفع القلم عن ثلاث: عن الصبي حتی یحتلم......" (۳) (تین لوگ مرفوع القلم ہیں: بچہ یہاں تک کہ اس کو احتلام ہو...)، یا حیض آنے پر، اس لئے کہ فرمان نبوی ہے: "لا یقبل اللہ صلاۃ حائض إلا بخمار" (۴) (اللہ تعالیٰ حیض والی عورت (یعنی بالغہ عورت کی) نماز قبول نہیں کرتے مگر دوپٹہ کے ساتھ)، یا بلوغ حاملہ ہونے سے ہوتا ہے یا زیر ناف سخت بال اگنے سے (۱)۔

حطاب نے بلوغ کے سلسلہ میں مذہب مالکی کے پانچ قول ذکر کئے ہیں، ایک روایت میں اٹھارہ برس ہے، ایک قول سترہ برس کا ہے، الرسالہ کے بعض شراح نے سولہ سال اور انیس سال کا بھی اضافہ کیا ہے، ابن وہب کے مطابق سن بلوغ پندرہ سال ہے حضرت ابن عمرؓ کی حدیث کی وجہ سے (۲)۔

امام ابوحنیفہ کا مسلک ہے کہ عمر کے اعتبار سے لڑکے کا بلوغ اٹھارہ سال میں اور لڑکی کا بلوغ سترہ سال میں ہوتا ہے، ان کا استدلال قرآن پاک کی اس آیت سے ہے: "وَلَا تَقْرَبُوْا مَالَ الْيَتِيْمِ إِلَّا بِالَّتِيْ هِيَ أَحْسَنُ حَتّٰى يَبْلُغَ أَشُدَّهٗ" (اور پاس نہ جاؤ یتیم کے مال کے مگر اس طرح سے کہ بہتر ہو یہاں تک کہ پہنچ جاوے اپنی جوانی کو)۔ ابن عباسؓ "أشده" کی تفسیر اٹھارہ سال سے کرتے ہیں، یہ "أشده" کی تفسیر میں وارد ہونے والے اقوال میں سے سب سے کم ہے، پس اسے احتیاطاً قبول کیا، یہ بچے کے بلوغ کی عمر ہوئی، بچی بچے سے پہلے بالغ ہوتی ہے، اس لئے ہم نے ایک سال کم کردیا (۳)۔

---

(۱) مغنی المحتاج ۴/ ۱٦٦۔

(۲) حدیث انسؓ: "إذا استکمل المولود......" انہی الفاظ کے ساتھ المغنی میں ہے، بیہقی نے "الخلافیات" میں یہ حدیث عبد العزیز بن صہیب کے طریق سے ضعیف سند کے ساتھ روایت کی ہے اور اس میں "وأقیمت علیه الحدود" کے الفاظ ہیں، دار قطنی نے بھی اپنی سند کے ساتھ یہ حدیث روایت کی ہے لیکن سنن دار قطنی میں یہ حدیث نہیں ہے ہوسکتا ہے "الافراد" یا کسی اور کتاب میں ہو، بیہقی نے السنن الکبریٰ میں قتادہ عن انسؓ کے حوالہ سے سند کے بغیر یہ حدیث ذکر کی ہے اور کہا: یہ ضعیف ہے (تلخیص الحبیر لابن حجر ۳/ ۴۲، کنز العمال ۵/ ۳۰۴، الفاظ میں کچھ فرق کے ساتھ)۔

(۳) حدیث "رفع القلم عن ثلاث..." کی تخریج (اصطلاح فقرہ/ ۱۳) میں گذر چکی۔

(۴) حدیث: "لا یقبل اللہ صلاۃ حائض..." کی روایت امام احمد نے اور نسائی کے علاوہ دوسرے اصحاب سنن نے نیز ابن خزیمہ اور حاکم نے حضرت عائشہ سے کی ہے دار قطنی نے اس میں موقوف ہونے کی علت نکالی ہے اور کہا ہے کہ اس کا موقوف ہونا راجح ہے، حاکم نے اس میں "إرسال" کی علت نکالی ہے طبرانی نے المعجم الصغیر اور المعجم الاوسط میں ابو قتادہؓ سے ان الفاظ میں اس حدیث کی روایت کی ہے: "لا یقبل اللہ من امرأۃ صلاۃ حتی تواری زینتها ولا من جاریة بلغت المحیض حتی تختمر" (اللہ تعالیٰ کسی عورت کی نماز قبول نہیں کرتے یہاں تک کہ وہ اپنی زینت چھپائے اور نہ اس لڑکی کی نماز قبول کرتے ہیں جو عمر حیض کو پہنچ جائے یہاں تک کہ وہ دوپٹہ اوڑھے)۔

(۱) حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۳/ ۲۹۳۔

(۲) مواہب الجلیل ۵/ ۵۹۔

(۳) رد المحتار علی الدر المختار لابن عابدین ۵/ ۱۳۲، الاختیار شرح المختار للموصلی ۱/ ۲٦٦۔ آیت/ ۳۴ سورۂ اسراء کی ہے۔

احکام کی تفصیل ''احتلام'' اور ''بلوغ'' کی اصطلاح کے ذیل میں دیکھی جائے۔

موزہ پر مسح کی مدت (۱):

۷ ۲ - جمہور فقہاء کے نزدیک مقیم ایک دن ایک رات تک اور مسافر تین دن تین رات تک موزے پر مسح کرسکتا ہے، یہ حنفیہ، شافعیہ، حنابلہ، سفیان ثوری، اوزاعی، حسن بن صالح بن حی، اسحاق بن راہویہ، محمد بن جریر طبری کی رائے ہے (۲)، ابن سید الناس شرح ترمذی میں لکھتے ہیں: موزہ پر مسح کے لئے مدت کا تعین عمر بن الخطاب، علی بن ابی طالب، ابن مسعود، ابن عباس، حذیفہ، مغیرہ، ابوزید انصاری رضی اللہ عنہم صحابہ اور تابعین میں سے قاضی شریح، عطاء بن ابی رباح، شعبی، عمر بن عبد العزیز سے بھی ثابت ہے۔ ابوعمرو بن عبد البر فرماتے ہیں کہ اکثر تابعین اور فقہاء کا یہی مسلک ہے۔

ان حضرات نے بہت سی احادیث اور آثار سے استدلال کیا ہے، انہیں میں سے وہ حدیث ہے جو صفوان بن عسال نے روایت کی ہے، وہ کہتے ہیں: "**أمرنا-یعنی النبی ﷺ - أن نمسح علی الخفین إذا نحن أدخلناهما علی طهر ثلاثة إذا سافرنا، ویوماً ولیلة إذا أقمنا، ولا نخلعهما من غائط ولا بول ولا نوم، ولا نخلعهما إلا من جنابة**" (۳) (ہمیں رسول اکرم ﷺ نے حکم فرمایا کہ جب ہم پاکی کی حالت میں موزے میں پیر داخل کریں تو حالت سفر میں تین دن اور رات، اور حالت اقامت میں ایک دن اور رات ہم موزوں پر مسح کرسکتے ہیں، اور پیشاب، پاخانہ یا نیند کی وجہ سے ہم موزے نہیں اتاریں گے، صرف جنابت کی وجہ سے نکالیں گے)۔ امام احمد اور ابن خزیمہ نے اس حدیث کی روایت کی، خطابی نے اسے صحیح الاسناد قرار دیا۔

عوف بن مالک اشجعی کی روایت ہے: "**ان رسول اللہ ﷺ أمر بالمسح علی الخفین فی غزوة تبوک ثلاثة أیام ولیالیهن للمسافر، ویوما ولیلة للمقیم**" (۱) (رسول اکرم ﷺ نے غزوہ تبوک میں مسافر کو تین دن تین رات اور مقیم کو ایک دن ایک رات خفین (موزوں) پر مسح کرنے کا حکم دیا)۔ امام احمد نے اس حدیث کی روایت کی اور فرمایا کہ خفین پر مسح کے بارے میں یہ سب سے اچھی حدیث ہے، کیونکہ یہ غزوۂ تبوک کے موقع کی حدیث ہے جو رسول اکرم ﷺ کا آخری غزوہ ہے، لہذا یہ آپ ﷺ کا آخری عمل ہے۔

مالکیہ کے نزدیک خفین پر مسح کرنے کے لئے وقت کی پابندی نہیں ہے، اگر کسی نے طہارت کی حالت میں خفین پہنے ہیں تو جتنے دنوں چاہے ان پر مسح کرسکتا ہے (اس بارے میں مسافر اور مقیم کا حکم یکساں ہے) الا یہ کہ خفین نکال دیئے ہوں یا جنابت پیش آئی ہو، ہاں ہر جمعہ کو خفین نکالنا مستحب ہے، اسی طرح ہفتہ میں ایک بار نکالنا مستحب ہے۔

ان حضرات کا استدلال اس حدیث سے ہے جو أبی بن عمارہؓ سے مروی ہے: "**انه قال لرسول اللہ ﷺ: أمسح علی الخفین؟ قال: نعم، قال: یوماً، قال: ویومین؟ قال: وثلاثة**

(۱) ملاحظہ ہو: اصطلاح "مسح"، "المسح علی الخف"۔

(۲) فتح القدیر ۱/ ۱۳۰، الاختیار للموصلی ۱/ ۲۴، مغنی المحتاج ۱/ ۶۳، حاشیۃ الباجوری ۱/ ۴۸، المغنی مع الشرح الکبیر ۱/ ۲۹۳، الروض المربع ۱/ ۲۲، بدایۃ المجتہد ۱/ ۲۰، نیل الاوطار ۱/ ۱۸۱ طبع المطبعۃ العثمانیہ ۱۳۵۷ھ۔

(۳) حدیث صفوان کی روایت ابوداؤد کے علاوہ چاروں اصحاب سنن، شافعی، احمد، ابن خزیمہ، ابن حبان اور دارقطنی نے کی ہے، ترمذی اور خطابی نے اسے صحیح قرار دیا ہے (التلخیص الحبیر ۱/ ۱۵۷، حدیث: ۲۱۶)۔

(۱) مواہب الجلیل للحطاب ۱/ ۳۱۸ - ۳۲۴، الخرشی ۱/ ۱۷۶ - ۱۸۳ طبع اول، حاشیۃ الشرح الکبیر للدسوقی ۱/ ۱۱۰۔

أیام؟ قال: نعم وما شئت‘‘(انہوں نے رسول اللہ ﷺ سے دریافت کیا: کیا میں خفین پر مسح کروں؟ حضور اکرم ﷺ نے فرمایا: ہاں، انہوں نے کہا: ایک دن؟ حضور ﷺ نے فرمایا: ہاں اور دو دن بھی، انہوں نے کہا: کیا تین دن بھی مسح کرسکتا ہوں؟ حضور ﷺ نے فرمایا: ہاں اور جتنا چاہو)۔ ایک روایت میں سات تک کا ذکر ہے، اس کے بعد حضور ﷺ نے فرمایا: ’’نعم، وما بدا لک‘‘[۱] (ہاں جب تک تمہارا جی چاہے)، ابو داؤد نے اس حدیث کی روایت کی ہے، یہ بات عمر بن الخطاب، عقبہ بن عامر، عبداللہ بن عمر، حسن بصری، لیث بن سعد رحمہم اللہ سے مروی ہے۔ مالکیہ نے خفین پر مسح کو سر کے مسح اور جبیرہ (پٹی) کے مسح پر بھی قیاس کیا ہے کہ جس طرح ان دونوں میں وقت کی کوئی پابندی نہیں ہے، اسی طرح خفین کے مسح میں بھی یہ پابندی نہیں ہونی چاہئے[۲]۔

(۱) ابوداؤد فرماتے ہیں: اس کی سند کے بارے میں اختلاف ہے یہ حدیث قوی نہیں ہے امام بخاری نے بھی اسی طرح کی بات فرمائی ہے امام احمد فرماتے ہیں کہ اس حدیث کے راوی معروف نہیں ہیں، دار قطنی نے اس حدیث کی روایت کرنے کے بعد فرمایا: اس کی سند ثابت نہیں ہے (ملاحظہ ہو: نیل الاوطار ۱/۲۱۶ طبع مصطفی الحلبی)۔

(۲) مگر یہ قیاس نصوص صحیحہ کے مقابل ہے۔

سفر کی مدت:

۲۸ – لغت میں سفر قطع مسافت کو کہتے ہیں، رمضان میں افطار کا جائز ہوجانا، چار رکعت والی نمازوں میں قصر اور موزہ پر مسح جیسے احکام کا جواز ہر سفر سے نہیں پیدا ہوتے بلکہ خاص سفر پر یہ احکام مرتب ہوتے ہیں، جس کی تحدید فقہاء نے کی ہے، اگرچہ اس تحدید میں ان کے درمیان اختلاف ہے۔

مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کی رائے ہے کہ طویل سفر ہی سے نماز میں قصر کا جواز پیدا ہوتا ہے، ان حضرات کے نزدیک چار برید (تقریباً بارہ میل کی مسافت) یا اس سے زیادہ کا سفر طویل سفر کہلاتا ہے، خواہ خشکی کا سفر ہو یا سمندر کا۔

اس رائے کے حاملین کا استدلال ان آثار سے ہے کہ ابن عمر اور ابن عباس رضی اللہ عنہم چار برید اور اس سے زائد کے سفر پر قصر کرتے تھے اور رمضان میں افطار کرتے تھے، اور ان دونوں کا کوئی اختلاف ہمیں معلوم نہیں، بیہقی نے صحیح سند کے ساتھ اس کو روایت کیا ہے، خطابی فرماتے ہیں: اس طرح کی بات توقیفاً ہی ہوسکتی ہے[۱] (یعنی رسول اکرم ﷺ سے سن کر یا معلوم کرکے ہی ان حضرات نے یہ معمول بنایا ہوگا)۔

سلف کی ایک جماعت سے ایسی روایات منقول ہیں جن سے ایک دن سے کم کے سفر میں بھی قصر کا جواز معلوم ہوتا ہے، امام اوزاعی نے فرمایا: حضرت انسؓ پانچ فرسخ کے سفر میں بھی نماز میں قصر کیا کرتے تھے۔ حضرت علیؓ سے مروی ہے کہ وہ کوفہ کے اپنے محل سے نکلے، نخلہ کے مقام پر پہنچ کر ظہر اور عصر دو دو رکعت پڑھی، پھر اسی روز سفر سے واپس آگئے اور فرمایا: ’’میرا مقصد تھا کہ تم کو تمہاری سنت سکھاؤں‘‘۔

حنفیہ کی رائے میں جس سفر سے احکام تبدیل ہوتے ہیں وہ سفر یہ ہے کہ انسان اونٹ کی رفتار سے اور پیدل کے حساب سے تین دن اور تین راتوں کی مسافت طے کرنے کی نیت سے آغاز سفر کرے، حنفیہ کا استدلال اس فرمان نبوی سے ہے: ’’یمسح المقیم کمال یوم ولیلة، والمسافر ثلاثة أیام ولیالیها‘‘[۲] (مقیم پورے ایک

(۱) مغنی المحتاج ۱/۲۶۶ طبع الحلبی، المغنی مع الشرح الکبیر ۲/۹۱، فتح القدیر ۲/۴۔

(۲) حدیث: ’’یمسح المقیم کمال یوم ولیلة...‘‘ ان الفاظ کے ساتھ ہمیں نہیں ملی، البتہ ان الفاظ میں: ’’للمسافر ثلاثة أیام ولیالیهن

دن اور ایک رات اور مسافر تین دن اور تین رات مسح کرے گا)، (اس حدیث کے مطابق) حکم جنس کو عام ہے، اور اس کا ضروری تقاضہ یہ ہے کہ تقدیر بھی عام ہو، دوسری بات یہ ہے کہ تین دن پر بھی کا اتفاق ہے، اور اس سے کمتر کے بارے میں نہ کوئی توقیف ہے اور نہ اتفاق ہے۔ امام ابو یوسف کے نزدیک سفر شرعی کی تحدید دو دن اور تیسرے دن کا اکثر حصہ ہے، اور چلنے سے مراد درمیانی چال ہے، پہاڑ کے سفر میں اس کے اعتبار سے مسافت کی تعیین ہوگی، سمندر میں معتدل ہواؤں کا اعتبار رہے، دیکھا جائے گا کہ انسان جس راستہ پر سفر کر رہا ہے اس میں تین دن کے سفر میں کتنی مسافت طے کرسکتا ہے، اسی کو اصل بنایا جائے گا[1]۔

فصل دوم
أجل قضائی

۲۹- أجل قضائی سے مراد وہ مدت ہے جسے قاضی فریقین کے حاضر عدالت ہونے کے لئے یا گواہ پیش کرنے کے لئے یا کفیل کو حاضر کرنے کے لئے یا کسی تنگدست کو معاشی سہولت حاصل ہونے تک کی مہلت دینے کے لئے متعین کرتا ہے۔

مقدمہ پیش کرنے کے لئے حاضری:

۳۰- وہ تاریخ جو قاضی فریقین کی حاضری کے لئے متعین کرے وہ قاضی کے اندازہ اور تنازعہ کی نوعیت کے اعتبار سے ہوگی، اس سلسلہ میں فقہاء کے یہاں بہت سی تفصیلات ہیں، جن کا تعلق حالات زمانہ کی تبدیلی سے ہے، ان کی تفصیل کتب فقہ کے ابواب ''دعوی'' اور ''قضاء'' میں دیکھی جاسکتی ہے[1]۔

= وللمقيم يوما وليلة في المسح على الخفين"، مسند احمد، مسلم اور نسائی وغیرہ میں حضرت علیؓ سے مرفوعا موجود ہے (کنز العمال ۹/ ۳۰۴)۔

(۱) الاختیار شرح المختار للموصلی ۱/ ۷۸ طبع الحلبی۔

گواہوں کو حاضر کرنا:

۳۱- حنفیہ اور شافعیہ کی رائے ہے کہ قاضی مدعی کو گواہیاں پیش کرنے کے لئے تین دن کی مہلت دے سکتا ہے، جب کہ مالکیہ اور حنابلہ کی رائے میں یہ بات قاضی کے اجتہاد اور رائے پر چھوڑ دی جائے گی[2]۔

فصل سوم
أجل اتفاقی

۳۲- مقصود اس سے وہ مستقل مدت ہے جس کا تعین کسی کام کو پورا کرنے کی ذمہ داری لینے والا اپنے التزام کے ذریعہ کرتا ہے، چاہے یہ التزام دوسری جانب سے ہونے والے التزام کے مقابل ہو یا مقابل نہ ہو، اسی طرح وہ مدت جو اس پابندی کو ختم کرنے کے لئے مقرر کی جائے۔

أجل اتفاقی کی دو قسمیں ہیں:

۱- أجل اضافت، اس کے احکام بیان کرنے کا محل ''اضافت'' کی اصطلاح ہے، ۲- أجل توقیت، اس کے حکم کے بارے میں فقہاء کی آراء ذیل میں درج کی جاتی ہیں:

(۱) تکملہ فتح القدیر ۷/ ۱۸۱، الفتاوی الہندیہ ۳/ ۳۳۶، الاختیار ۲/ ۴، مغنی المحتاج ۴/ ۴۱۶-۴۱۷، المغنی مع الشرح الکبیر ۱۱/ ۴۱۱، المواق ۶/ ۱۴۴، الخرشی ۵/ ۱۷۴، الدسوقی ۴/ ۱۴۵۔

(۲) تکملہ فتح القدیر ۷/ ۱۸۰، مغنی المحتاج ۴/ ۴۶۷، العدوی علی الخرشی ۵/ ۱۵۹، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۱۳۳، المغنی مع الشرح الکبیر ۱۱/ ۴۵۵۔

ملکیت کو منتقل کرنے والے تصرفات میں سامان کی حوالگی کو مؤخر کرنے کی شرط:

۳۳- عقد کے نتیجہ میں جس کی طرف سامان کی ملکیت منتقل ہورہی ہے، ایک متعین مدت تک سامان کی حوالگی کو مؤخر کرنے کی شرط لگانا تاکہ اس سے نفع اٹھاتا رہے، اس شرط کے صحیح ہونے کے بارے میں فقہاء کی دو رائیں ہیں:

اول۔ مالکیہ اور حنابلہ [1] اور مذہب شافعیہ میں قول مرجوح کے مطابق جائز ہے کہ سامان کی سپردگی اس مدت تک مؤخر کی جائے جس کا تعین ہر دو فریق کریں، اور اس دوران ملکیت منتقل کرنے والا اس سامان سے نفع اٹھاتا رہے، یہی رائے اوزاعی، ابن شبرمہ، اسحاق اور ابوثور سے بھی منقول ہے۔

اس کی مثال یہ ہے کہ کسی نے گھر اس شرط کے ساتھ فروخت کیا کہ فروخت کنندہ ایک ماہ تک اس مکان میں رہے گا پھر خریدار کے حوالہ کرے گا، یا زمین اس شرط کے ساتھ فروخت کی کہ بیچنے والا ایک سال تک اس میں کاشت کرے گا، یا سواری اس شرط پر فروخت کی کہ فروخت کرنے والا ایک ماہ تک اس پر سواری کرے گا، یا کپڑا اس شرط پر فروخت کیا کہ ایک ہفتہ بیچنے والا اسے پہنے گا۔

اس رائے کے حاملین ان آیات و احادیث کے عموم سے استدلال کرتے ہیں جن میں عقود (معاہدات) کو پورا کرنے کا حکم دیا گیا ہے، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "یَا أَیُّهَا الَّذِیْنَ آمَنُوْا أَوْفُوْا بِالْعُقُوْدِ..." [2] (اے ایمان والو! پورا کرو عہد کو......)، نیز "وَأَوْفُوْا بِالْعَهْدِ إِنَّ الْعَهْدَ كَانَ مَسْئُوْلاً" [3] (اور پورا کرو عہد کو، بیشک عہد کی پوچھ ہوگی)۔ رسول اکرم ﷺ کا ارشاد ہے: **"المسلمون علی شروطهم إلا شرطًا حرم حلالاً أو أحل حراماً"** [1] (مسلمان اپنی شرطوں کے پابند ہیں سوائے اس شرط کے جو کسی حلال کو حرام کردے یا کسی حرام کو حلال کردے)۔

پس ان آیات واحادیث میں ہر ایسی شرط اور عقد کو پورا کرنے کا حکم ہے جو کتاب اللہ اور سنتِ رسول اللہ کے خلاف نہ ہو۔

خاص اس مسئلہ سے متعلق حضرت جابرؓ کی روایت سے بھی استدلال کرتے ہیں، روایت یہ ہے کہ **"أنه كان يسير على جمل قد أعيا، فضربه النبي ﷺ، فسار سيراً لم ير مثله، فقال: بعنيه، فبعته واستثنيت حملانه إلى أهلي"** (حضرت جابرؓ ایک اونٹ پر سفر کررہے تھے جو بالکل تھک گیا تھا، نبی اکرم ﷺ نے اس اونٹ کو مارا تو وہ ایسی (تیز رفتار) چال چلا جیسی وہ کبھی نہیں چلا تھا، نبی اکرم ﷺ نے فرمایا: اسے میرے ہاتھ بیچ دو، جابرؓ نے کہا میں نے اس کو بیچ دیا، لیکن اس پر سوار ہوکر اپنے گھر تک جانے کو مستثنیٰ کیا) متفق علیہ۔ اس حدیث سے معلوم ہوا کہ مبیع کی حوالگی کو کچھ مدت تک مؤخر کرنے کی شرط جس میں بائع اس سے نفع اٹھائے پھر خریدار کے حوالہ کرے، جائز ہے۔ اس کی تائید اس حدیث سے بھی ہوتی ہے کہ **"نهى عن الثنيا إلا أن تعلم"** (رسول اکرم ﷺ نے استثناء سے منع فرمایا الا یہ کہ وہ معلوم اور متعین ہو)۔ زیر بحث عقد میں متعین مدت تک مبیع کی حوالگی مؤخر کرنے کی شرط لگائی

---

(۱) حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۳/ ۶۵، المواق علی الحطاب ۴/ ۳۷۳، کشاف القناع ۳/ ۱۹۰ طبع الریاض۔

(۲) سورۂ مائدہ/ ۱۔

(۳) سورۂ اسراء/ ۳۴۔

---

(۱) اس حدیث کی روایت ترمذی نے کی ہے اور اسے صحیح قرار دیا ہے اس تصحیح کے سلسلہ میں بہت سے حضرات نے ترمذی پر نکیر کی ہے کیونکہ اس حدیث کے ایک راوی کثیر بن عبد اللہ بن عمرو بن عوف ضعیف ہیں۔ اس حدیث کے بہت سے طرق ہیں، ابن حبان نے حضرت ابوہریرہؓ کی سند کے ساتھ اس روایت کو صحیح قرار دیا ہے (ملاحظہ ہو: سبل السلام ۳/ ۸۰، باب الصلح)۔

گئی ہے لہذا یہ عقد صحیح ہے [۱]۔

دوم۔ حنفیہ کا مسلک اور شافعیہ کا راجح قول یہ ہے کہ سامان کی حوالگی کو مؤخر کرنے کی شرط صحیح نہیں ہے، ان حضرات کا استدلال اس حدیث سے ہے کہ "نهى عن بيع وشروط" [۲] (رسول اکرم ﷺ نے بیع اور شرط (یعنی مشروط بیع) سے منع فرمایا)۔ ایک روایت میں ہے کہ حضرت عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ نے اپنی بیوی زینب ثقفیہ سے ایک باندی خریدی، ان کی بیوی نے بیچتے وقت یہ شرط لگائی کہ اگر آپ اسے فروخت کریں تو میرے ہاتھ اسی قیمت پر فروخت کریں، عبد اللہ بن مسعودؓ نے اس معاملہ کے بارے میں حضرت عمرؓ سے استفتاء کیا تو حضرت عمرؓ نے فرمایا: "لا تقربها وفيها شرط لأحد" (اس باندی کے قریب نہ جاؤ جب کہ اس میں کسی کے لئے کوئی شرط لگی ہو)۔ ایک اور روایت میں ہے کہ حضرت عبد اللہ بن مسعود نے ایک باندی خریدی اور اس کی خدمت کی شرط لگائی تو حضرت عمرؓ نے ان سے فرمایا: "لا تقربها وفيها مثنوية" [۳] (اس باندی کے قریب نہ جاؤ جب کہ اس کی بیع میں استثناء ہے)۔

(۱) کشاف القناع ۳/ ۱۹۰ طبع الریاض۔

(۲) حدیث: "نهى عن بيع وشروط" کے بارے میں حافظ ابن حجر لکھتے ہیں: رافعی نے المہذب میں اس حدیث کے بارے میں بیاض چھوڑ دی ہے، نووی نے اس پر حیرت کا اظہار کیا ہے، اس حدیث کو ابن حزم نے المحلی میں، خطابی نے معالم السنن میں، طبرانی نے المعجم الاوسط میں، اور حاکم نے علوم الحدیث میں طویل و مشہور قصہ کے ساتھ روایت کیا ہے ابن ابی الفوارس سے منقول ہے کہ وہ اس حدیث کو غریب قرار دیتے ہیں، ابن ماجہ، ابن حبان اور حاکم کے سوا دیگر اصحاب سنن نے "عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده" کی سند کے ساتھ ان الفاظ میں اس حدیث کی روایت کی ہے: "ولا يحل سلف وبيع ولا شرطان في بيع" (تلخیص الحبیر ۳/ ۱۲)۔

(۳) فتح القدیر ۵/ ۲۱۵ - ۲۱۸، رد المحتار علی الدر المختار ۴/ ۱۲۶ طبع سوم الامیریہ المجموع شرح المہذب ۹/ ۳۶۷، الغرر البہیہ ۲/ ۴۲۶، نہایۃ المحتاج ۳/ ۵۹، مغنی المحتاج ۲/ ۳۱۔

اگر مبیع کی حوالگی میں تاخیر کی شرط عاقدین کے علاوہ کسی اور کے فائدہ کے لئے ہو، مثلاً اس شرط کے ساتھ فروخت کیا کہ ایک ماہ تک فلاں شخص (جو نہ بائع ہے اور نہ مشتری) اس سے نفع اٹھائے گا، تو حنابلہ کے علاوہ فقہاء میں سے کوئی بھی اسے صحیح نہیں سمجھتا [۱]۔

دَین کو مؤخر کرنا

دَین: بیع یا استہلاک یا اس قسم کے دوسرے تصرفات کی وجہ سے حکماً کسی شخص کے ذمہ عائد ہونے والا مال ہے [۲]۔

دیون کو مؤخر کرنے کی مشروعیت:

۳۴ - کتاب اللہ، سنت رسول اللہ ﷺ اور اجماع سے دیون کو مؤخر کرنے کا جواز اور اس کی مشروعیت ثابت ہے۔

قرآن سے اس کا ثبوت درج ذیل آیت سے ہے: "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَدَايَنْتُمْ بِدَيْنٍ إِلَىٰ أَجَلٍ مُسَمًّى فَاكْتُبُوهُ..." [۳] (اے ایمان والو! جب تم آپس میں معاملہ کرو کسی دَین کا کسی وقت مقرر تک تو اس کو لکھ لیا کرو......)۔ یہ آیت اگرچہ تمام دیون کو مؤخر کرنے کے جواز پر دلالت نہیں کرتی لیکن اس سے اتنا تو ضرور معلوم ہوتا ہے کہ بعض دیون مؤخر ہو سکتے ہیں، اور یہاں اس آیت کے ذریعہ اجل اور مدت کی مشروعیت پر استدلال سے ہمارا مقصود بھی یہی ہے۔

سنت سے اس کی مشروعیت اس طرح ثابت ہے کہ حضرت عائشہؓ سے مروی ہے: "أن رسول الله ﷺ اشترى من يهودي

(۱) کشاف القناع ۳/ ۱۹۱ طبع الریاض۔

(۲) بدائع الصنائع ۵/ ۱۷۳۔

(۳) سورہ بقرہ/ ۲۸۲، الجامع لاحکام القرآن للقرطبی ۳/ ۳۷۷ طبع دار الکتب ۱۹۳۶ء، احکام القرآن للجصاص ۱/ ۵۳۷۔

طعاماً إلى أجل، ورهنه درعاً له من حديد" (رسول اکرم ﷺ نے ایک یہودی سے کچھ غلہ ادھار خرید ا اور اپنی لوہے کی زرہ اس کے پاس رہن رکھی)، مسلم نے اس حدیث کی روایت کی ہے اور الفاظ انہی کے ہیں، پس یہ حدیث قیمتوں کو کسی مدت تک مؤخر کرنے کے جواز پر دلالت کرتی ہے۔

امت کا بھی اس کے جواز پر اجماع ہے [1]۔

عین کے برخلاف صرف دین میں تأجیل کی حکمت:

۳۵- فقہاء نے صراحت کی ہے کہ اعیان و دیون کے درمیان فرق اس حیثیت سے کہ دیون میں تاجیل جائز ہے نہ کہ عین میں، یہ ہے کہ اعیان متعین اور مشاہد ہوتے ہیں اور متعین چیز حاصل اور موجود ہوتی ہے، اور حاصل اور موجود شی کی حوالگی کے لئے کسی مدت تک مؤخر کرنے کا کوئی داعی نہیں ہے، اس کے برخلاف دیون حکمی مال ہیں جو ذمہ میں ثابت ہوتے ہیں، یہ نہ حاصل ہیں نہ موجود، ان میں تأجیل اس لئے جائز قرار دی گئی تاکہ مدیون (جس پر دَین لازم ہے) کو اس کا موقع دینا کہ وہ متعینہ مدت میں اس کو کما سکے اور کسی ذریعہ سے حاصل کر سکے، حتی کہ اگر خریدار نے ان نقود کی تعیین کر دی جن کے ذریعہ اس نے خریداری کی ہے تو ان نقود کی تأجیل درست نہیں ہوگی۔

تأجیل کے جواز اور عدم جواز کے اعتبار سے دیون کے احکام:

۳۶- فقہاء نے اس بات کی وضاحت کر دی ہے کہ دین نقد ہوتے ہیں، لیکن ان کی تاجیل جائز ہے جبکہ دائن قبول کر لے۔ جمہور فقہاء

(۱) دیکھئے: اصطلاح "سلم"۔

نے اس قاعدہ سے چند دیون کو مستثنیٰ کیا ہے، وہ دیون درج ذیل ہیں:

الف۔ بیع سلم میں رأس المال:

۳۷- بیع سلم میں رأس المال کی تأجیل درست نہیں، اس لئے کہ حقیقت سلم کی ادھار سامان (مسلم فیہ) کو نقد (قیمت ر راس المال) کے عوض خریدنا ہے، پس سلم میں رأس المال یعنی قیمت کا نقد ہونا ضروری ہے۔ حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک اس عقد کی درستگی کی ایک شرط یہ ہے کہ مجلس عقد ختم ہونے سے پہلے رأس المال پر قبضہ ہو جائے [1]، نیز اس لئے بھی کہ اگر رأس المال بھی مؤخر ہوگا تو "بیع الدين بالدين" (دَین کے بدلے دَین کی فروختگی) کی صورت ہوجائے گی جو کہ ممنوع ہے، کیونکہ "نهى عن بيع الكالئ بالكالئ" [2] (رسول اکرم ﷺ نے ادھار کے بدلہ میں ادھار کی فروختگی سے منع فرمایا)، نیز اس لئے بھی کہ بیع سلم میں ایک نوع کا "غرر" (خطرہ) موجود ہے (سامان کے ادھار ہونے کی وجہ سے)، لہذا اس کے ساتھ رأس المال کی سپردگی کو مؤخر کر کے ایک اور غرر (خطرہ) کا اضافہ نہیں کیا جائے گا، لہذا رأس المال کا نقد ہونا ضروری ہوگا جس طرح بیع صرف میں ہوتا ہے، اس لئے اگر رأس المال پر قبضہ سے پہلے عاقدین جدا ہو گئے تو بیع سلم باطل ہوگی [3]۔

مالکیہ کا مسلک یہ ہے کہ عقد سلم کی صحت کی شرائط میں سے مجلس عقد میں پورے رأس المال پر قبضہ ہے، لیکن عقد کے بعد زائد سے

(۱) رد المحتار ۴/ ۲۱۷، بدائع الصنائع ۵/ ۲۰۲، طبع اول ۱۳۲۸ھ / ۱۹۱۰ء، مغنی المحتاج ۲/ ۱۰۲۔

(۲) حدیث: "نهى عن بيع الكالئ بالكالئ" کی روایت حاکم اور دار قطنی نے کی ہے امام احمد نے فرمایا: اس بارے میں کوئی حدیث صحیح نہیں۔ اور امام شافعی نے فرمایا: علماء نے حدیث اس حدیث کو کمزور قرار دیتے ہیں۔ العلل میں دار قطنی نے یہ بات جزم سے لکھی ہے (تلخیص الحبیر ۳/ ۲۶)۔

(۳) دیکھئے: الروض المربع ۲/ ۱۸۶، کشاف القناع ۳/ ۳۰۴ طبع الریاض۔

زائد تین دنوں کے لئے اس پر قبضہ کو مؤخر کرنا جائز ہے خواہ عقد میں شرط ہی لگا کر ہو، اس لئے کہ جو کسی شی سے قریب ہو اس کو اس شی کا حکم دیا جاتا ہے (اس لئے تین دن کے اندر دے دینا گویا نقد دینا ہے)، تاخیر کی یہ گنجائش اس وقت ہے جب کہ بیع سلم کی مدت بالکل جلدی کی (مثلاً دوروزکی) نہ ہو، نیز یہ گنجائش اس وقت ہے جب رأس المال کی حوالگی کسی اور شہر میں طے پائی ہو، ورنہ تو تین روز کی تاخیر بھی درست نہ ہوگی، کیونکہ یہ بعینہ "بيع الكالئ بالكالئ" (ادھار کے بدلے میں ادھار کی بیع) ہو جائے گی، لہذا مجلس عقد میں یا اس کے بالکل قریب رأس المال پر قبضہ کرنا واجب ہوگا۔

تین دن سے زائد مدت کے لئے رأس المال کو مؤخر کرنے کی صورت میں (بشرطیکہ اتنی تاخیر نہ ہو جائے جس میں مسلم فیہ کی سپردگی کی مدت آجائے) عقد سلم کے فاسد ہونے اور نہ ہونے کے بارے میں امام مالک کے دو قول ہیں [۱]۔

ب۔ بدل صرف:

۳۸- بیع صرف [۲] کی صحت کی شرائط میں سے ایک شرط یہ ہے کہ ہر دو عوض پر دونوں فریق مجلس عقد ہی میں قبضہ کرلیں یعنی ایک دوسرے سے جدا ہونے سے پہلے پہلے، اس لئے اگر اس میں اَجل کی شرط لگائی جائے گی تو بیع فاسد ہو جائے گی کیونکہ اَجل قبضہ سے مانع ہو جائے گی، اور جب قبضہ متحقق نہیں ہوگا تو شرط صحت بھی موجود نہیں ہوگی، اس کی صراحت حنفیہ [۳]، مالکیہ [۴]، شافعیہ اور حنابلہ سب

(۱) الخرشی ۴/ ۲۱۱، حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۱۹۵۔

(۲) دیکھئے: "صرف" کی اصطلاح، صرف کہتے ہیں ثمن کے بدلے میں ثمن کی فروختگی (اور ثمن سونا چاندی اور کرنسی ہے)۔

(۳) رد المحتار علی الدر المختار ۴/ ۲۴۴۔

(۴) حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۳/ ۲۹ طبع المکتبۃ التجاریہ۔

نے کی ہے، بیع صرف کی صحت کے لئے عوضین پر قبضہ کی شرط اس لئے ہے کہ رسول اکرم ﷺ کا ارشاد ہے: "الذهب بالذهب، والفضة بالفضة، والبرّ بالبرّ، والشعير بالشعير، والتمر بالتمر، والملح بالملح، مثلا بمثل، سواء بسواء، يدًا بيد، فإذا اختلفت هذه الأجناس فبيعوا كيف شئتم إذا كان يدًا بيد" [۱] (سونا سونے کے ساتھ، چاندی چاندی کے ساتھ، گیہوں گیہوں کے ساتھ، جَو جَو کے ساتھ، نمک نمک کے ساتھ ایک جیسے برابر سرابر، نقد انقد بکنا چاہئے، اگر یہ جنسیں باہم مختلف ہوں تو پھر جیسے چاہو بیچو بشرطیکہ ہاتھوں ہاتھ ہو)۔ رافعی فرماتے ہیں کہ ہاتھوں ہاتھ ہونے کا لازمی تقاضا نقد معاملہ ہونا ہے [۲]۔

ابن المنذر فرماتے ہیں: تمام وہ علماء جن کی رائیں ہمارے پاس محفوظ ہیں ان سب کا اس بات پر اجماع ہے کہ بیع صرف کرنے والے دونوں فریق اگر قبضہ سے پہلے جدا ہو جائیں تو بیع صرف فاسد ہو جاتی ہے، کیونکہ رسول اکرم ﷺ نے فرمایا ہے: "الذهب بالورق ربا إلا هاء وهاء" [۳] (سونے کی فروختگی چاندی کے بدلے میں ربا ہے الا یہ کہ ہاتھوں ہاتھ ہو)، نیز آپ ﷺ کا ارشاد ہے: "بيعوا الذهب بالفضة كيف شئتم يدًا بيد" [۴]

(۱) حدیث: "الذهب بالذهب..." کی روایت امام احمد، مسلم، ابوداؤد اور ابن ماجہ نے کی ہے (الفتح الکبیر ۲/ ۱۲۳)۔

(۲) مغنی المحتاج ۲/ ۲۴۔

(۳) حدیث: "الذهب بالورق ربا إلا هاء وهاء" کی روایت امام مالک، بخاری، مسلم، ترمذی، ابوداؤد اور نسائی نے کی ہے (جامع الاصول ۱/ ۵۴۴)۔

(۴) المغنی مع الشرح الکبیر ۴/ ۱۶۵، کشاف القناع ۳/ ۲۶۶، اس کتاب میں ہے کہ اگر قبضہ سے پہلے مجلس طویل ہوگئی اور جدا ہونے سے پہلے دونوں نے قبضہ کرلیا تو جائز ہے۔

حدیث: "بيعوا الذهب بالفضة..." کی روایت مسلم، ترمذی، ابوداؤد اور نسائی نے عبادہ بن صامت سے مرفوعاً کی ہے۔

(سونے کو چاندی کے بدلے ہاتھوں ہاتھ بیچو جس طرح چاہو)۔

ج۔ اقالہ کے بعد کا ثمن [۱]:

۳۹- بیع میں اول جیسی قیمت پر معاملہ بیع کو منسوخ کر دینا جائز ہے، اس پر مسلمانوں کا اجماع ہے [۲]، کیونکہ رسول اکرم ﷺ کا ارشاد ہے: "من أقال نادما بيعته أقال الله عثرته يوم القيامة" (جو شخص کسی نادم شخص کی بیع کو واپس لے لے اللہ تعالیٰ قیامت کے دن اس کی لغزش کو معاف کر دے گا)۔ اس حدیث کی روایت ابو داؤد، اور ابن ماجہ نے حضرت ابوہریرہؓ سے بسند اعمش عن ابی صالح کیا ہے کہ رسول اکرم ﷺ نے فرمایا: "من أقال مسلما بيعته أقال الله عثرته" [۳] (جو شخص کسی مسلمان کی طرف سے کی ہوئی بیع کو "اِقالہ" کے طور پر واپس کر دے اللہ تعالیٰ اس کی لغزش کو معاف کر دے گا)، ابن ماجہ کی روایت میں "يوم القيامة" کا اضافہ ہے۔ اس حدیث کی روایت ابن حبان نے اپنی صحیح میں کیا ہے اور حاکم نے بھی اس کی روایت کی ہے، اور کہا ہے کہ یہ حدیث شیخین کی شرط کے مطابق ہے، اور لفظ "نادما" بیہقی کی روایت میں ہے۔

جمہور کے نزدیک اقالہ عاقدین (بیچنے والا اور خریدنے والا) کی پہلی حالت کی طرف واپسی ہے کہ بیچنے والا سامان واپس لے لے اور خریدنے والا قیمت واپس لے لے، پس اگر طے شدہ ثمن کی جنس کے علاوہ کسی اور جنس یا مقدار میں اس سے زیادہ کی شرط لگائی یا قیمت کی واپسی کو مؤخر کر دیا بایں طور کہ ثمن نقد تھا اس کو خریدار نے اقالہ کے وقت ادھار بنا دیا تو تاجیل باطل ہو جائے گی اور اقالہ صحیح ہو جائے گا۔

(۱) ملاحظہ ہو: "اقالہ" کی اصطلاح۔

(۲) فتح القدیر ۶/ ۱۱۳، المغنی مع الشرح الکبیر ۴/ ۲۲۵-۲۲۶۔

(۳) شیخ احمد محمد شاکر نے اس حدیث کو صحیح قرار دیا ہے (مسند احمد بن حنبل بتحقیق احمد محمد شاکر ۱۳/ ۱۶۷)۔

مالکیہ کے نزدیک اقالہ بیع ہے، اس پر بیع کے احکام یعنی تاجیل وغیرہ جاری ہوں گے [۱]۔

د۔ بدل قرض:

۴۰- قرض میں تاجیل کی شرط درست ہے یا نہیں؟ اس سلسلہ میں علماء میں اختلاف ہے۔

جمہور فقہاء کی رائے یہ ہے کہ قرض دینے والے کو یہ حق ہے کہ قرض کے بدل کا مطالبہ فوراً کرے، اگر قرض کا معاملہ طے کرتے وقت واپسی کے لئے مدت مقرر کر دی گئی ہو تو بھی اس سے مدت مقرر نہیں ہوتی اور دَین نقد ہی رہتا ہے (یعنی کسی بھی وقت قرض دینے والا واپس مانگ سکتا ہے)، یہ حنفیہ، شافعیہ، حنابلہ، حارث عکلی، اوزاعی اور ابن المنذر کا مسلک ہے [۲]۔

یہ اس وجہ سے کہ قرض دینا ایسا سبب ہے کہ وہ مثلیات میں رد مثل کو موجب ہے، پس قرض دینے کے نتیجہ میں واپسی بھی نقد واجب ہوگی جیسے کسی شی کا تلف کر دینا، اور اگر کئی متفرق قسطوں میں قرض دیا ہو اور پھر اس کو اکٹھا واپس مانگے تو اسے اس کا حق ہے، اس لئے کہ سارے قرض فوری طور پر واجب الاداء ہیں، یہ ایسے ہی ہو گیا جیسے کسی کے ہاتھ کئی نقد بیع کی، پھر ایک ساتھ تمام قیمتوں کا مطالبہ کیا۔

اور اس لئے کہ حق فوری طور پر ثابت ہے اور ادائیگی کی مہلت دینا اس کی طرف سے تبرع اور وعدہ ہے، پس اس کا پورا کرنا لازم نہیں ہے، جس طرح اگر کسی کو کوئی چیز عاریت پر دے (تو اسے فوری طور پر واپس لے سکتا ہے)، اور اس تاجیل اور وعدہ کو شرط نہیں کہہ سکتے، اور اگر شرط کا نام دیں تو بھی "المؤمنون عند شروطهم" کی حدیث

(۱) جواہر الاکلیل ۲/ ۵۴، الروضہ ۳/ ۴۹۴۔

(۲) المغنی مع الشرح الکبیر ۴/ ۳۵۴، الروض المربع ۲/ ۱۹۰، الاشباہ والنظائر لابن نجیم ر ۳۵۷، الاشباہ والنظائر للسیوطی ر ۳۲۹، رد المحتار ۴/ ۱۷۷۔

کے ذیل میں داخل نہیں [۱]۔

ھ۔ جو جائداد حق شفعہ کے تحت لی جارہی ہو اس کی قیمت:

۴۱ - جو جائداد حق شفعہ کے تحت خریدی جارہی ہو اس کی قیمت نقد واجب ہوگی یا اس میں بھی تأجیل جائز ہے؟ اس سلسلہ میں حنفیہ اور شافعیہ کا کہنا یہ ہے کہ نقد قیمت واجب ہوگی خواہ اصل خریدار نے ادھار خریداری کی ہو۔ اور مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک اگر اراضی ادھار بیچی گئی تھی تو قیمت کی ادائیگی کے لئے جو وقت طے ہوا تھا اسی وقت شفیع کے ذمہ حوالگی لازم ہوگی [۲]۔

ایسے دیون جن کی ادائیگی بحکم شرع مؤخر ہو

الف ۔دیت (خون بہا) [۳]:

۴۲ - دیت کبھی قتل عمد میں واجب ہوتی ہے (جب کہ قاتل کو معاف کردیا گیا ہو اور مقتول کے اولیاء نے دیت طلب کیا ہو، جیسا کہ رائے شافعیہ اور حنابلہ کی ہے۔ یا ورثاء مقتول راضی ہوگئے قصاص چھوڑنے پر اور قاتل راضی ہوگیا دیت دینے پر، جیسا کہ رائے حنفیہ اور مالکیہ کی ہے)، اور قتل شبہ عمد میں اور قتل خطا میں واجب ہوتی ہے، اور قتل کی ہر قسم میں جہاں دیت واجب ہے دیت کی ادائیگی کس طرح کی جائے گی اس کے بارے میں فقہاء کے مابین اختلاف ہے، اس لئے دیت کے فوری یا مؤجل ہونے کے بارے میں ان کی آراء کی وضاحت ضروری ہے۔

قتل عمد کی دیت:

۴۳ - جمہور فقہاء (مالکیہ، شافعیہ، حنابلہ) کے نزدیک دیت قاتل کے مال میں نقد واجب ہوتی ہے نہ کہ ادھار اور نہ قسطوار، یہ اس لئے کہ قتل عمد کا اصل موجب جیسے قصاص، فوری واجب ہوتا ہے، اس لئے اس کا بدل بھی فوری واجب ہوگا۔

اور حنفیہ دیت جو بذریعہ صلح واجب ہوتی ہے اور دیت جو شبہ کی وجہ سے قصاص کے ساقط ہونے سے واجب ہوتی ہے جیسے باپ کا بیٹے کو عمداً قتل کردینا، دونوں کے درمیان فرق کرتے ہوئے یہ کہتے ہیں کہ دیت صلح کی ادائیگی قاتل کے مال سے فوری کی جائے گی، دوسری صورت میں مال قاتل سے تین سال کے اندر واجب ہوگی، اور یہ قتل خطا پر قیاس پر مبنی ہے [۱]۔

قتل شبہ عمد کی دیت:

۴۴ - اس نوع کے قتل میں عاقلہ پر تین سال میں دیت کی ادائیگی لازم ہوتی ہے، یہی حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کی رائے ہے، (یہی بات حضرت عمر، علی، ابن عباس رضی اللہ عنہم سے مروی ہے، اور شعبی، نخعی، قتادہ، عبد اللہ بن عمر، اسحاق، ابو ثور اور ابن المنذر کا بھی یہی قول ہے)۔

ان حضرات کا استدلال اس روایت سے ہے کہ حضرت عمر اور حضرت علی رضی اللہ عنہما نے عاقلہ پر تین سال میں دیت ادا کرنے کا فیصلہ فرمایا [۲]، اور ان دونوں کے زمانہ میں کسی نے ان سے اختلاف

---

(۱) "المؤمنون عند شروطهم" کی تخریج گذر چکی (ملاحظہ ہو: اجارہ: فقرہ ۴۶)۔

(۲) الاختیار ۱/ ۲۴۰، مغنی المحتاج ۲/ ۳۰۰، الدسوقی ۳/ ۴۸۷، کشاف القناع ۴/ ۱۶۰ طبع الریاض۔

(۳) ملاحظہ ہو: "دیت" کی اصطلاح، دیت وہ مالی ضمان ہے جو کسی انسان کی جان لینے یا اس کے کسی عضو کو نقصان پہنچانے کی وجہ سے واجب ہوتا ہے۔

---

(۱) فتح القدیر ۹/ ۲۰۴-۲۳۱، حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۴/ ۲۵۰-۲۵۳، مغنی المحتاج ۴/ ۹۵-۹۷، الروض المربع ۲/ ۳۳۷-۳۴۴۔

(۲) حضرت عمرؓ کے فیصلہ کی روایت ابن أبی شیبہ اور عبد الرزاق نے کی ہے (نصب

نہیں کیا، لہذا اجماع ہوگیا، نیز اس لئے کہ اس بارے میں ان دو صحابہؓ کی روایت فرمان نبوی کی طرح ہے، یہ ایسا مسئلہ ہے جس میں رائے کو دخل نہیں [1]۔

قتل خطا کی دیت:

۴۵ - جمہور فقہاء کے نزدیک قتل خطا کی دیت تین سال میں ادا کرنی ہوتی ہے، ہر سال تہائی دیت لی جائے گی، اور ہر سال کے آخر میں واجب ہوگی، یہ حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کی رائے ہے، ان حضرات کا استدلال اس واقعہ سے ہے کہ حضرت عمرؓ نے عاقلہ پر تین سال میں دیت کا فیصلہ فرمایا، حضرت علی اور حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہم نے بھی یہی بات فرمائی۔ امام شافعی نے المختصر میں اسے رسول اللہ ﷺ کا فیصلہ قرار دیا ہے۔ رافعی، ترمذی نے اپنی جامع میں اور ابن المنذر نے اس رائے پر اجماع نقل کیا ہے [2]۔

ب۔ مسلم فیہ [3]:

۴۶ - چونکہ بیع سلم نقد قیمت کے عوض ادھار شی کی خریداری کا نام ہے، جو ادھار ہے وہی مسلم فیہ ہے، اس لئے حنفیہ، مالکیہ، حنابلہ اور اوزاعی نے بیع سلم کی صحت کے لئے یہ شرط لگائی ہے کہ مسلم فیہ کی مؤخر ادائیگی کے لئے وقت معلوم و متعین ہو، اور بیع سلم میں فروخت شدہ شی کی نقد ادائیگی کی شرط لگانا صحیح نہیں ہوگا، کیونکہ رسول اکرم ﷺ کا ارشاد ہے: "**من أسلف في شئ فليسلف في كيل معلوم، أو وزن معلوم، إلى أجل معلوم**" [1] (جو شخص کسی چیز کو ادھار بیچے وہ متعین کیل یا متعین وزن میں متعین مدت تک ادھار فروختگی کرے)، حضور ﷺ نے اس حدیث میں اجل کا حکم دیا، آپ کا حکم وجوب کا تقاضا کرتا ہے، نیز اس لئے بھی کہ حضور ﷺ نے ان امور کے ذریعہ سلم کی شرائط کی وضاحت فرمائی، اور ان شرائط کے بغیر سلم کا ممنوع ہونا واضح فرمایا، تو جس طرح کیل اور وزن متعین نہ کرنے کی صورت میں بیع سلم درست نہیں ہوتی، اسی طرح "اجل" متعین نہ کرنے کی صورت میں بھی اسے درست نہیں ہونا چاہئے، نیز اس لئے کہ بیع سلم کی مشروعیت بطور رخصت سہولت و آسانی کے لئے ہوئی ہے، اور یہ آسانی اسی وقت پیدا ہوتی ہے جب ادھار کا معاملہ ہو، ادھار ختم ہونے پر سہولت ختم ہوجاتی ہے، لہذا بیع سلم درست نہ ہوگی، جس طرح بدل کتابت میں ہوتا ہے، نیز اس لئے کہ اگر مسلم فیہ (بیع) بھی نقد ہوگیا تو یہ معاملہ سلم کے نام اور حقیقت سے خارج ہوجائے گا [2]۔

= الدرایہ ۲/ ۳۹۸)، نیز بیہقی (۸/ ۱۰۹) نے بھی اس کی روایت کی ہے حضرت علی رضی اللہ عنہ کے فیصلہ کی روایت بیہقی نے کی ہے (۸/ ۱۱۰)۔

(۱) فتح القدیر ۹/ ۱۳۴، المغنی مع الشرح الکبیر ۹/ ۴۹۳ طبع اول۔ یہ بات ملحوظ رکھنی چاہئے کہ مالکیہ کے یہاں جنایت کی دو ہی قسمیں ہیں: عمد اور خطاء، تیسری کوئی قسم نہیں ہے۔

(۲) نیل الاوطار ۷/ ۶۷، المغنی مع الشرح الکبیر ۹/ ۴۹۷، الدسوقی ۴/ ۲۸۵، نہایۃ المحتاج ۷/ ۳۱۰، ابن عابدین ۵/ ۴۱۱۔

(۳) ملاحظہ ہو: "مسلم" کی اصطلاح۔

(۱) صحیح مسلم میں اس حدیث کے الفاظ یہ ہیں: عن ابن عباس رضي الله عنهما قال: قدم رسول الله ﷺ المدينة وهم يسلفون في الثمار السنة والسنتين، فقال: "من أسلف في تمر فليسلف في كيل معلوم، ووزن معلوم إلى أجل معلوم" (حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے فرماتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ مدینہ تشریف لائے تو وہاں لوگ سال دو سال کے لئے پھلوں کو ادھار لیتے تھے، تو آپ ﷺ نے فرمایا: جو ادھار معاملہ کرے وہ متعین پیمانہ، متعین وزن اور متعین مدت کے لئے کرے)۔

(۲) رد المحتار ۴/ ۲۱۵، کشاف القناع ۳/ ۲۹۹، الدسوقی ۳/ ۲۰۶، المغنی مع الشرح الکبیر ۴/ ۳۲۸۔

فقہاء شافعیہ، ابو ثور اور ابن المنذر کا مسلک ہے کہ بیع سلم میں مبیع کی حوالگی نقد بھی طے پاسکتی ہے، اس لئے کہ یہ ایسا عقد ہے جو مؤجل طور پر بھی صحیح ہوجاتا ہے تو نقد کے طور پر بھی صحیح ہوگا جس طرح اعیان کی بیع، اور اس لئے بھی کہ جب یہ ادھار جائز ہے تو نقد جائز تر اور غرر سے بعید تر ہوگا[۱]۔

ج۔ مال کتابت:

۴۷ - غلام جس مال کے بدلے اپنے مالک سے آزادی کا معاملہ طے کرتا ہے (بدل کتابت) کیا اس کو متعین مدت تک مؤخر کرنا واجب ہے؟ اس بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے۔

فقہاء حنفیہ، مالکیہ میں سے ابن رشد اور شافعیہ میں سے ابن عبدالسلام اور رویانی کی رائے ہے کہ بدل کتابت کا مؤجل (مؤخر) ہونا ضروری نہیں ہے، نقد اور ادھار دونوں کے بدلے میں کتابت کا معاملہ ہوسکتا ہے۔ اس کے برخلاف شافعیہ، حنابلہ کا مسلک اور مالکیہ کا راجح قول یہ ہے کہ معاملہ کتابت اسی وقت درست ہوگا جب کہ بدل کتابت ادھار اور قسطوں میں طے کیا گیا ہو تا کہ مکاتب کو فی الجملہ آسانی ہو[۲]۔

د۔ قرض کی واپسی کے لئے وقت کی تعیین:

۴۸ - بدلِ قرض کی تاجیل جائز یا ناجائز ہونے کے بارے میں فقہاء کی آراء کا بیان گذر چکا ہے۔ رہا عقد قرض تو وہ عقد ہے جو تعیین وقت کے ساتھ ہی صادر ہوتا ہے، اور یہ اس لئے کہ یہ عقد ابتداءً تبرع ہے اور انتہاءً معاوضہ ہے، یا یوں کہا جائے کہ قرض دوسرے کو سہولت پہنچانے کے لئے اپنا مال دینا ہے تا کہ وہ شخص اس مال سے نفع اٹھائے اور اس کا بدل واپس کرے، اس مال سے نفع اٹھانا اسی طور ہوگا کہ کچھ مدت گذرے گی جس میں قرض لینے والا قرض کے مال سے نفع اٹھائے گا، یہ نفع اٹھانا عین مال کو خرچ کر کے ہوگا، کیونکہ اگر عین مال باقی رکھتے ہوئے اس سے نفع اٹھانے کے لئے دیا گیا ہو تو یہ عاریت ہوگی قرض نہیں ہوگا، بہر حال قرض میں اصل مال صرف کر کے انسان قرض دہندہ کو اس کا مثل واپس کرے گا اگر وہ ذوات الامثال میں سے ہو، اور اگر ذوات القیم میں سے ہو تو اس کی قیمت واپس کرے گا۔

فقہاء کا اس مدت کے بارے میں اختلاف ہے جس میں عقد قرض لازم ہوتا ہے۔

مالکیہ کے نزدیک یہ عقد دونوں فریق (قرض دینے والا، قرض لینے والا) کے لئے اس پوری مدت میں لازم ہے جس میں عقد میں شرط لگائی گئی تھی، اگر عقد میں مدت کی شرط نہ لگائی گئی ہو تو یہ قرض اتنی مدت کے لئے مانا جائے گا جتنی مدت کے لئے اس طرح کا مال بطور قرض دینے کا رواج ہوگا۔

حنابلہ کے نزدیک قرض کے مال پر جب قرض لینے والے کا قبضہ ہوگیا تو قرض دینے والے کے حق میں یہ عقد لازم ہوگیا اور قرض لینے والے کے حق میں لازم نہیں بلکہ جائز ہے، اور قرض کا عوض قرض لینے والے کے ذمہ فوری طور پر ثابت ہوجائے گا اگر چہ ادائیگی قرض کے لئے آئندہ کی کوئی مدت عقد میں متعین کی گئی ہو، اس لئے کہ یہ ایسا عقد ہے جس میں کمی بیشی سے منع کیا گیا ہے، لہذا بیع صرف کی طرح اس میں اجل بھی ممنوع ہوگی، کیونکہ جو چیز فوری طور پر لازم وثابت ہو وہ تاجیل سے مؤجل نہیں ہوتی، قرض کی تاجیل تبرع کا وعدہ ہے جس کو پورا کرنا ضروری نہیں۔ امام احمد فرماتے ہیں: قرض فوری طور پر واجب الادا ہے، مناسب ہے کہ قرض دہندہ مہلت دینے کے اپنے

(۱) مغنی المحتاج ۲/ ۱۰۵۔

(۲) تکملہ فتح القدیر ۸/ ۹۷، الدسوقی ۴/ ۳۴۶، کشاف القناع ۴/ ۵۳۹، مغنی المحتاج ۴/ ۵۱۸۔

وعدہ کو پورا کرے لیکن قرض کی تاجیل کو لازم قرار دینا حرام ہے، کیونکہ یہ ایسی چیز کولازم کرنا ہے جولازم نہیں ہے[۱]۔

حنفیہ اور شافعیہ کا مسلک یہ ہے کہ قرض عقد اِرفاق ہے (جس کا مقصد سہولت پہنچانا ہے) جو دونوں فریق کے حق میں جائز ہے لازم نہیں ہے، کیونکہ قرض میں ملکیت غیر تام ہے، اس کی دلیل یہ ہے کہ قرض دینے والے اور قرض لینے والے دونوں اشخاص میں سے کوئی بھی تنہا معاملہ قرض کو فسخ کرسکتا ہے[۲]۔

اُجلِ توقیت

۴۹ - اجلِ توقیت سے مقصود وہ زمانہ ہے جس کے گذر جانے پر تصرف کا زوال یا اس حق کی انتہاء مرتب ہوتی ہے جسے اس شخص نے اس متفق علیہ مدت کے دوران حاصل کیا۔

توقیت کو قبول کرنے یا نہ کرنے کے اعتبار سے عقود وتصرفات کی دو قسمیں ہیں:

الف۔ وہ عقود جو بہر حال کسی مقررہ مدت تک ممتد ہوتے ہیں۔

ب۔ وہ عقود جو فوری طور پر اور مؤقت طور پر دونوں طرح صحیح ہوتے ہیں۔

ان عقود میں سے بعض وہ ہیں جن کی درستگی کے لئے متعین مدت (اجل معلوم) کا ذکر ضروری ہے، اور بعض عقود ''اجل مجہول'' سے ہی صحیح ہوتے ہیں، بعض دونوں طرح صحیح ہوجاتے ہیں، ذیل میں ان سب کی وضاحت کی جاتی ہے:

(۱) کشاف القناع ۳/ ۳۱۲-۳۱۶، بلغۃ السالک لأقرب المسالک للصاوی علی الشرح الصغیر ۲/ ۹۲-۹۴، الخرشی ۴/ ۱۴۲۔

(۲) رد المحتار علی الدر المختار ۴/ ۱۸۱، مغنی المحتاج ۲/ ۱۲۰۔

پہلی بحث

وہ عقود جو معین مدت کے بغیر صحیح نہیں ہوتے

اس میں درج ذیل عقود آتے ہیں: ۱۔ اجارہ، ۲۔ کتابت، ۳۔ قراض (مضاربت)۔

الف۔ عقد اجارہ:

۵۰ - اجارہ یا تو مدت کے ساتھ مؤقت ہوگا یا کسی عمل متعین کے ساتھ، اور عمل بھی عادتاً پورا ہونے کے لئے کچھ زمانہ کا متقاضی ہے، اور عمل کے پورا ہونے سے عقد اجارہ ختم ہوجاتا ہے، لہذا یہ بھی مؤقت عقد ہے (یعنی اس کا رشتہ وقت سے جڑ گیا)، عقد اجارہ کی طرح مساقاۃ اور مزارعہ بھی ہیں[۱]۔

پھل دار درخت یا باغ کو بٹائی پر دینے کا معاملہ:

۵۱ - حنفیہ، مالکیہ اور شافعیہ کے نزدیک عقد مساقاۃ مؤقت ہوتا ہے، اگر عقد مساقاۃ کرتے وقت عاقدین نے کسی مدت کا ذکر نہ کیا ہوتو یہ موسم کے پہلے پھل پر محمول ہوگا۔

حنابلہ کے نزدیک عقد مساقاۃ کی توقیت درست ہے، کیونکہ اس کی مدت متعین کرنے میں کسی کا ضرر نہیں ہے، لیکن اس کی صحت کے لئے اسے مؤقت کرنا شرط نہیں ہے[۲]۔

مزارعت کو مؤقت کرنا:

۵۲ - امام ابو حنیفہ کے نزدیک مزارعت (بٹائی پر کھیت دینا) جائز

(۱) المغنی مع الشرح الکبیر ۶/ ۴، الاشباہ والنظائر للسیوطی/ ۴۷۵، الاشباہ والنظائر لابن نجیم/ ۳۳۶، فتح القدیر ۸/ ۹۔

(۲) رد المحتار ۵/ ۲۴۹، الشرح الصغیر ۴/ ۲۲۵-۲۲۷، مغنی المحتاج ۲/ ۳۲۷، کشاف القناع ۳/ ۵۳۸۔

نہیں ہے، اور امام ابو یوسف اور امام محمد کے نزدیک جائز ہے، صاحبین (امام ابو یوسف، امام محمد) کا قول ہی مذہب حنفی میں مفتیٰ بہ ہے۔ شافعیہ بھی مزارعت کو جائز نہیں کہتے، ہاں اگر کھجور یا انگور کے باغ میں بیچ بیچ میں خالی زمین ہو تو کھجور یا انگور کے درختوں کو مساقاۃ پر دیتے ہوئے اسی کے ضمن میں خالی زمینوں کو مزارعت پر دیا جاسکتا ہے۔

مالکیہ، امام محمد بن الحسن اور حنابلہ کے نزدیک مدت بیان کئے بغیر عقد مزارعت جائز ہے، ایسی صورت میں یہ مزارعت پہلی فصل (کاشت) پر محمول ہوگی۔ جمہور فقہاء حنفیہ[1] کے نزدیک مزارعت کا معاملہ اسی وقت درست ہوگا جبکہ عقد کرتے وقت متعارف مدت کا ذکر کیا گیا ہو، لہذا اگر اتنی مختصر مدت کا ذکر کیا جس میں ایک بار کاشت کرنا بھی ممکن نہیں ہے یا اتنی لمبی مدت کا ذکر کیا جتنی مدت تک غالباً ان میں سے کوئی بھی زندہ نہ رہے تو مزارعت فاسد ہوجائے گی۔

ب۔ عقد کتابت:

۵۳ - یہ مالک اور اس کے غلام کے درمیان انجام پانے والا عقد ہے جس کے نتیجہ میں مال کی ایک خاص مقدار غلام پر لازم ہوجاتی ہے، غلام کو فوری طور پر تصرفات کی آزادی مل جاتی ہے اور بالآخر (طے شدہ مال ادا کرنے پر) اس کی گردن بھی آزاد ہوجاتی ہے، عقد کتابت اسلام کے محاسن میں سے ہے، کیونکہ اس سے غلاموں اور باندیوں کے لئے آزادی کا دروازہ کھلتا ہے۔

جمہور فقہاء کے نزدیک عقد کتابت میں لازم ہوتا ہے کہ بدل کتابت ادا کرنے کے لئے آئندہ کی کوئی مدت طے کی جائے، بدل کتابت کو ادا کرنے پر مکاتب آزاد ہوجائے گا، بدل کتابت کی ادائیگی موقت ہونے کے اعتبار سے عقد کتابت مؤقت ہوگیا[1]۔

مکاتب نے جب وہ چیز پوری کردی جس کا التزام کیا تھا تو عقد کتابت اپنے انجام کو پہنچ گیا، غلام آزاد ہوگیا، اگر پورا نہیں کیا یا اپنے کو بدل کتابت ادا کرنے سے عاجز قرار دیا تو کتابت کا معاملہ ختم ہوگیا اور وہ پہلے کی طرح خالص غلام ہوگیا، اس مسئلہ میں کچھ تفصیل ہے۔

دوسری بحث

وہ عقود جو مطلق اور مقید دونوں طرح صحیح ہوتے ہیں

عقد عاریت کو اُجل کے ساتھ مؤقت کرنا:

۵۴ - چونکہ عاریت کی حقیقت ہے کسی ایسے سامان کی منفعت کو دوسرے کے لئے مباح کرنا جس سے سامان کو باقی رکھتے ہوئے انتفاع حلال ہے تاکہ سامان اس کے مالک کو واپس کردے، اس لئے فقہاء کے درمیان اس بات میں اختلاف نہیں کہ یہ اباحت ایک وقت تک کے لئے ہوتی ہے، لیکن یہ وقت کبھی متعین ہوتا ہے، ایسی صورت میں اسے عاریت مقیدہ کہتے ہیں، اور کبھی متعین نہیں ہوتا، ایسی صورت میں اسے عاریت مطلقہ کہا جاتا ہے۔

جمہور فقہاء کے نزدیک عاریت غیر لازم عقد ہے، لہذا عاقدین میں سے ہر ایک کو جب چاہے رجوع کا حق حاصل ہے، عاریت مقیدہ کے سلسلہ میں مالکیہ کا اختلاف ہے (متعین وقت آنے سے پہلے عاریت پر دینے والا عاریت سے رجوع نہیں کرسکتا)، اسی طرح مالکیہ کے نزدیک عاریت مطلقہ میں بھی مالک اس مدت کے اندر

---

(۱) الدسوقی ۳/ ۳۷۲، ردالمحتار ۵/ ۲۳۹، کشاف القناع ۳/ ۵۳۷، الروض المربع ۲/ ۲۱۳، مغنی المحتاج ۲/ ۳۲۳، ۲/ ۱۲۰، الخرشی ۴/ ۳۲۲، مغنی المحتاج ۴/ ۲۷۰، ۳۷۲، المہذب ۱/ ۳۶۳۔

(۱) مغنی المحتاج ۴/ ۵۲۸، الاشباہ والنظائر للسیوطی ۶/ ۲۷۴، الاشباہ والنظائر لابن نجیم/ ۳۳۶، کشاف القناع ۴/ ۵۵۷، ردالمحتار علی الدر المختار ۵/ ۹۹، الدسوقی ۴/ ۳۵۳۔

رجوع نہیں کرسکتا جتنی مدت میں عام طور پر اس سے نفع اٹھایا جاتا ہے[۱]۔

وکالت کو أجل کے ساتھ مؤقت کرنا:

۵۵- تمام فقہاء کے نزدیک وکالت کو مدت کے ساتھ مؤقت کرنا درست ہے، مثلاً یوں کہے: "میں نے تم کو ایک ماہ کے لئے وکیل بنایا"، ایسی صورت میں مہینہ گذرتے ہی وکیل تصرف سے رک جائے گا[۲]، اور اگر یہ کہا: "میں نے تم کو فلاں چیز خریدنے کے لئے اتنی مدت میں وکیل بنادیا تو بلا اختلاف یہ صحیح ہوگا"[۳]، کیونکہ وکیل اسی تصرف کا اختیار رکھتا ہے جو موکل کی اجازت کے تقاضوں کے مطابق ہو، اور اسی طریقہ پر تصرف کا اختیار رکھتا ہے جو موکل چاہے، اور اسی زمانہ اور مقام میں تصرف کرسکتا ہے جس کی تعیین موکل نے کر دی ہے[۴]۔

وکالت میں اصل یہ ہے کہ یہ فریقین کی طرف سے ایک جائز عقد ہے، جس میں فریقین میں سے ہر ایک کو جب چاہے فسخ کرنے کا اختیار رہے، الا یہ کہ اس کے ساتھ تیسرے شخص کا حق وابستہ ہوگیا ہو، کیونکہ وکالت در اصل تصرف کی اجازت دینا ہے، لہذا ہر ایک کو اسے باطل کرنے کا اختیار ہے، جیسے اپنا کھانا کھانے کی اجازت دینا[۵]۔ یہ وہ چیز ہے جس کی صراحت جمہور فقہاء نے کردی ہے۔ مالکیہ کے یہاں تفصیل ہے عوض ہونے یا نہ ہونے کے اعتبار سے، اس کے لئے اور دوسری تفصیلات کے لئے "وکالت" کا مطالعہ کیا جائے[۱]۔

مضاربت (قراض) کو مؤقت کرنا:

۵٦- مضاربت کو مؤقت کرنا جائز ہے یا نہیں؟ اس بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے:

حنفیہ اور حنابلہ کے نزدیک مضاربت کو مؤقت کرنا جائز ہے، مثلاً کوئی یہ کہے: "میں نے تم کو یہ دراہم ایک سال کے لئے مضاربت پر دیئے، ایک سال گذرنے پر نہ بیچو نہ خریدو"۔ جب رب المال نے مضارب کے لئے ایک وقت مقرر کیا تو اس کے گزرنے پر مضاربت ختم ہوگئی، اس لئے کہ توقیت مقید ہے[۲] اور مضارب وکیل ہے، لہذا وہ رب المال کے متعین کئے ہوئے وقت کا پابند ہوگا، جس طرح اگر رب المال کسی خاص قسم کی تجارت کا پابند بنائے یا کسی خاص مقام پر تجارت کی شرط عائد کردے تو اس کی پابندی ضروری ہوتی ہے[۳]، اور اس لئے بھی کہ مضاربت ایسا تصرف ہے جس میں کسی خاص قسم کے سامان کی تجارت کا پابند بنایا جاسکتا ہے تو کسی زمانہ کے ساتھ اسے مؤقت کرنا بھی جائز ہوگا جیسے وکالت، اور اس لئے بھی کہ رب المال

(۱) المغنی مع الشرح الکبیر ۵/ ۲٦۴، الاختیار ۲/ ۱۲۰، الخرشی ۴/ ۲۲۴، مغنی المحتاج ۲/ ۲۷۴، ۲۳۷، المہذب ۱/ ۳٦۳۔

(۲) مغنی المحتاج ۲/ ۲۲۳۔

(۳) المغنی مع الشرح الکبیر ۵/ ۲۱۰، الخرشی ۴/ ۲۸۹۔

(۴) المہذب ۱/ ۳۵۴۔

(۵) الشرح الکبیر مع المغنی ۵/ ۲۱۳، المہذب ۱/ ۳۵٦، تکملہ فتح القدیر ۷/ ۱۳۲۔

(۱) التاج والاکلیل للمواق، ہامش مواہب الجلیل للحطاب ۵/ ۱۸٦-۱۸۸ طبع اول۔

(۲) رد المحتار علی الدر المختار ۴/ ۵۰۸، علامہ شامی نے صراحت کی ہے کہ مضاربت مفید پابندیوں کو قبول کرتی ہے خواہ یہ پابندیاں عقد کے بعد عائد کی جائیں جب تک کہ مال سامان کی شکل میں نہ ہوا ہو، اس لئے کہ جب مال سامان کی شکل میں ہوگیا تو اب رب المال مضارب کو معزول نہیں کرسکتا، لہذا اسے پابند بھی نہیں کرسکتا، ہم نے مفید کی قید لگائی ہے اس لئے کہ غیر مفید پابندیوں کا سرے سے اعتبار نہیں کیا جائے گا، جیسے رب المال کا نقد بیچ سے منع کردینا، یعنی اس ممانعت کے باوجود مضارب نے اس مال کو نقد بیچا اس نرخ پر جس پر ادھار بیچا جاتا ہے جیسا کہ عینی میں ہے۔

(۳) رد المحتار علی الدر المختار ۵/ ٦۹، الاختیار ۲/ ۸۴۔

کو اسے ہر وقت خرید فروخت سے روکنے کا اختیار ہے جبکہ وہ اپنے مال کے بدلہ سامان لینے پر راضی ہو، پس جب اس نے یہ شرط لگادی اور وہ ایسی شرط ہے جو مقتضائے عقد کے موافق ہے تو درست ہوگی، جیسے اس نے کہا: "جب سال گذر جائے تو تم کوئی چیز نہ خریدو"[۱]۔

مالکیہ اور شافعیہ کے نزدیک مضاربت کو مؤقت کرنا جائز نہیں ہے[۲]۔

کفالت کو کسی مدت کے ساتھ مؤقت کرنا:

۵۷- کفالت کو مدت کے ساتھ مقید کرنے کے جواز کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے، جیسے اگر کہے: "میں ایک مہینہ تک زید کا کفیل ہوں، اس کے بعد بری ہوں"۔

حنفیہ اور حنابلہ کا مسلک اور شافعیہ کا صحیح قول یہ ہے کہ کفالت کو مؤقت کرنا جائز ہے، اور اسی طرح مالکیہ بھی جواز کے قائل ہیں چند شرطوں کے ساتھ، جن کی تفصیل مالکیہ کی کتابوں میں "باب الضمان" میں مذکور ہے، اس لئے کہ کبھی اس مدت کی قید لگانے میں اس کا کوئی مقصد ہوتا ہے۔ حنفیہ نے توقیت کی بعض صورتیں ذکر کی ہیں، اور ان میں توقیت کی صحت کے بارے میں مذہب مختلف ہیں، باب الکفالہ میں ان مسائل کی طرف رجوع کیا جا سکتا ہے[۳]۔

شافعیہ کے اصح قول کے مطابق کفالت کی توقیت جائز نہیں ہے[۴]۔

(۱) المغنی ۵/۷۰۔
(۲) الخرشی ۴/۲۲۲، مغنی المحتاج ۲/۳۱۲۔
(۳) رد المحتار ۴/۲۶۶، مغنی المحتاج ۲/۲۰۷، المغنی مع الشرح الکبیر ۵/۹۸، الدسوقی ۳/۳۳۱-۳۳۲۔
(۴) مغنی المحتاج ۲/۲۰۷، المہذب للشیرازی ۱/۳۴۱ طبع الحلبی۔

وقف کو مدت کے ساتھ مؤقت کرنا:

۵۸- اگر کسی شخص نے کوئی چیز مؤقت طریقہ پر وقف کی، متعین زمانہ کی آمد پر وقف کے فسخ ہونے کو معلق کیا، مثلاً یہ کہا کہ: "میرا گھر فلاں سن تک وقف ہے، یا حاجی کے واپس آنے تک وقف ہے"، تو اس وقف کے حکم سے متعلق فقہاء میں اختلاف ہے، حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک یہ وقف صحیح نہیں ہوگا کیونکہ وقف کا تقاضا تابید ہے[۱] (کہ وقف ہمیشہ ہمیش کے لئے ہو)۔

مالکیہ کا مسلک اور حنابلہ کا ایک قول یہ ہے کہ وقف کی درستگی کے لئے تابید کی شرط نہیں ہے، لہذا وقف متعین مدت کے لئے بھی صحیح ہو سکتا ہے، اور اس مدت کے گذر جانے پر وقف کرنے والے کی ملکیت حسب سابق لوٹ آئے گی[۲]۔

بیع کو مؤقت کرنا[۳]:

۵۹- چونکہ بیع کی حقیقت ہے: آپس کی رضامندی سے مال کا تبادلہ مال سے کرنا، اور بیع کا حکم ہے فوری طور پر مبیع پر خریداری کی ملکیت ثابت ہونا اور ثمن پر بیچنے والے کی ملکیت قائم ہونا[۴]، اور چونکہ یہ ملکیت ہمیشہ کے لئے ثابت ہوتی ہے اس لئے بیع میں مؤقت کرنے کا احتمال نہیں ہے[۵]، سیوطی کی الاشباہ والنظائر میں ہے: "بیع اپنی

(۱) رد المحتار علی الدر المختار ۳/۵۰۶، الفتاوی الہندیہ ۳/۳۰۴، حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۴/۹۷، مغنی المحتاج ۲/۳۸۳، کشاف القناع ۴/۲۵۰۔
(۲) حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۴/۹۷، المغنی مع الشرح الکبیر ۶/۲۲۱۔
(۳) ملاحظہ ہو: اصطلاح "بیع"۔
(۴) البدائع ۵/۲۳۳۔
(۵) مغنی المحتاج ۲/۳، مغنی المحتاج میں ہے: "بعض لوگوں نے بیع کی تعریف اس طرح کی ہے کہ بیع مالی معاوضہ کا عقد ہے جس سے دائمی طور پر سامان کی ملکیت یا منفعت کی ملکیت پیدا ہوتی ہے"، اس تعریف میں حق مرور وغیرہ کی بیع شامل ہوگئی، اجارہ خارج ہوگیا اس لئے کہ وہ بیع نہیں ہے اسی لئے بیع کے لفظ سے اجارہ کا انعقاد بھی نہیں ہوتا۔

تمام اقسام کے ساتھ ان عقود میں سے ہے جنہیں مؤقت نہیں کیا جاسکتا، اور اگر مؤقت کی گئی تو باطل ہوگی...."[1]، کاسانی نے اس کی علت بیان کرتے ہوئے لکھا ہے: "اس لئے کہ تملیکِ اعیان والے عقود مؤقت طور پر صحیح نہیں ہوتے"[2]۔

فقہاء نے ایسی ہر شرط کو باطل قرار دیا ہے جس کے نتیجہ میں بیع مؤقت ہوجائے یعنی مبیع پہلے بائع کی طرف لوٹ آئے، خواہ یہ توقیت صیغۂ عقد سے پیدا ہو، مثلاً بائع یہ کہے کہ: "میں نے تمہارے ہاتھ یہ چیز ایک سال کے لئے بیچی"، یا توقیت شرط سے پیدا ہو، مثلاً فروخت کرنے والا کہے: "میں نے تمہارے ہاتھ یہ چیز اس شرط پر بیچی کہ تم اتنی مدت کے بعد یہ چیز مجھے واپس کردوگے"۔

مالکیہ کے یہاں بیوع الآجال:

۶۰ - بیوع الآجال ایسی بیوع ہیں جن میں اُجل داخل ہوتی ہے، ان میں سامان ایک ہوتا ہے اور عقد کرنے والے ایک ہوتے ہیں۔ فقہاء مالکیہ نے ان بیوع کو خوب اجاگر کیا ہے اور یہ بات واضح کی ہے کہ یہ بیوع بظاہر جائز معلوم ہوتی ہیں لیکن کبھی کبھی یہ ممنوع چیز تک پہنچاتی ہیں، کیونکہ ان کے نتیجہ میں کبھی بیع اور ادھار یکجا ہوتے ہیں، کبھی ایسی قرض کی شکل پیدا ہوتی ہے جس سے نفع حاصل ہوتا ہے، اور یہ دونوں صورتیں ممنوع ہیں۔

فقہاء مالکیہ نے ان میں سے ممنوع بیوع کے لئے ایک ضابطہ وضع کیا ہے، وہ حضرات فرماتے ہیں: "ان بیوع میں سے وہی ممنوع ہوں گی جو بیع اور ادھار پر ایک ساتھ مشتمل ہوں گی، یا ایسے ادھار پر مشتمل ہوں گی جس سے نفع حاصل ہورہا ہو، اسی طرح وہ بیوع بھی ممنوع ہوں گی جن کا سہارا لوگ حرام ربا حاصل کرنے کے لئے لیتے ہوں گے، مثلاً بیع اور ادھار کو جمع کرنا، ادھار سے نفع حاصل کرنا، لیکن جو بیوع عام طور پر اس مقصد کے لئے نہ ہوں وہ جائز ہوں گی جیسے معاوضہ کے بدلہ میں ضمان، یعنی وہ جائز بیع جس سے معاوضہ کے بدلے ضمان کی صورت پیدا ہورہی ہو۔

بیوع الآجال کی صورتیں:

۶۱ - مالکیہ کے بیان کے مطابق بیوع الآجال کی متعدد صورتیں ہیں، انہیں ذیل میں بیان کیا جاتا ہے:

جب کوئی چیز خاص مدت تک کے لئے ادھار فروخت کی، پھر اس کو اسی ثمن کی جنس کے عوض خریدا تو اس کی درج ذیل شکلیں بنتی ہیں:

۱۔ نقد خریدا۔

۲۔ پہلی مدت سے کم مدت کے لئے ادھار خریدا۔

۳۔ پہلی مدت سے زیادہ مدت کے لئے ادھار خریدا۔

۴۔ پہلی مدت کی مساوی مدت کے لئے ادھار خریدا۔

پھر ان میں سے ہر ایک میں درج ذیل صورتیں پیدا ہوتی ہیں:

۱۔ پہلی قیمت کے مساوی میں خریدا۔

۲۔ پہلی قیمت سے کم میں خریدا۔

۳۔ پہلی قیمت سے زیادہ میں خریدا۔

اس طرح کل بارہ شکلیں بنتی ہیں، ان میں سے صرف تین شکلیں ممنوع ہیں، اور یہ وہ صورت ہے جس میں ثمن کے کم حصہ کو نقد کرلیا جائے:

۱۔ جب کوئی سامان کسی خاص مدت کے لئے ادھار بیچا، پھر کم قیمت میں نقد خرید کیا (یہ بیع عینہ ہے)۔

۲۔ کسی خاص مدت کے لئے ادھار کوئی چیز بیچی، پھر پہلی مدت

---

(۱) ص/ ۲۸۲۔

(۲) البدائع ۶/ ۱۱۸، المغنی مع الشرح الکبیر ۶/ ۲۵۶، ۳۱۳۔

سے کم مدت کے لئے ادھار خرید لیا۔

۳۔کوئی سامان ایک خاص مدت کے لئے ادھار بیچا پھر اس سے زیادہ مدت کے لئے ادھار خرید لیا۔

ان تینوں شکلوں کے ممنوع ہونے کی علت کثیر میں قلیل دینا ہے، یہ ادھار سے نفع اٹھانا ہوا، یہ نفع اٹھانا پہلی دونوں صورتوں میں فروخت کنندہ کی طرف سے ہوا اور تیسری صورت میں خریدار کی طرف سے ہوا۔

باقی ماندہ نو شکلیں جائز ہیں، اس کا ضابطہ یہ ہے کہ جب دونوں اُجل یا دونوں ثمن برابر ہوں تو جواز ہوگا، اور اگر دونوں اُجل و دونوں ثمن مختلف ہوں تو یہ دیکھا جائے گا کہ کس نے پہلے دیا ہے، اگر اس نے کم دیا ہے اور زیادہ اس کو واپس مل رہا ہے تو ناجائز ہوگا ورنہ جائز ہوگا[1]۔

۶۲ - بیوع الآجال کی ایک صورت ''بیع عینہ'' ہے، رافعی نے بیع عینہ کی وضاحت کرتے ہوئے لکھا ہے کہ اس کی شکل یہ ہے کہ کوئی چیز دوسرے کے ہاتھ ادھار قیمت پر فروخت کرے اور وہ چیز خریدار کے حوالہ کردے، پھر ثمن پر قبضہ کرنے سے پہلے، اس سے کم ثمن پر وہ چیز خرید لے[2]، ابن رسلان نے شرح السنن میں لکھا ہے: اس خرید فروخت کو ''عینہ'' کہنے کی وجہ یہ ہے کہ صاحب عینہ کو نقد حاصل ہوجاتا ہے، کیونکہ ''عین'' موجود مال کو کہتے ہیں، خریدار اسے اسی لئے خریدتا ہے کہ اسے موجود سامان (جو اسے فوراً مل جائے) کے بدلے میں فروخت کردے تاکہ اس کا مقصد حاصل ہو۔

حضرت ابن عباس، حضرت عائشہ، ابن سیرین، شعبی اور نخعی رضی اللہ عنہم سے ''بیع عینہ'' کا عدم جواز مروی ہے، سفیان ثوری، اوزاعی، ابو حنیفہ، مالک، اسحاق، احمد رحمہم اللہ بھی اسی کے قائل ہیں، ان حضرات کا استدلال چند احادیث سے ہے جن میں سے ایک یہ ہے: حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما سے مروی ہے کہ رسول اکرم ﷺ نے فرمایا: "إذا ضنّ الناس بالدينار والدرهم وتبايعوا بالعينة، واتبعوا أذناب البقر، وتركوا الجهاد في سبيل الله، أنزل الله بهم بلاء، فلا يرفعه حتى يراجعوا دينهم" (جب لوگ دینار و درہم میں بخل کرنے لگیں گے، بیع عینہ کریں گے، گائے بیل کی دم کے پیچھے چلیں گے، راہ خدا میں جہاد ترک کردیں گے، تو اللہ تعالیٰ ان پر بلا نازل فرمائے گا، اور بلا کو اس وقت تک دور نہیں کرے گا جب تک کہ وہ لوگ دین کی طرف واپس نہیں آئیں گے)، اس حدیث کی روایت امام احمد اور ابو داؤد نے کی ہے، ابو داؤد کے الفاظ یہ ہیں: ''إذا تبايعتم بالعينة، وأخذتم أذناب البقر، ورضيتم بالزرع، وتركتم الجهاد، سلط الله عليكم ذلاً لا ينزعه حتى ترجعوا إلى دينكم''[1] (جب تم لوگ بیع عینہ کرنے لگو گے، گائے بیل کی دم پکڑ لو گے، کھیتی باڑی پر مطمئن ہوجاؤ گے، جہاد چھوڑ دو گے، تو اللہ تعالیٰ تم پر ایسی ذلت مسلط کردے گا جسے اس وقت تک دور نہیں کرے گا جب تک کہ تم دین کی طرف واپس نہ آجاؤ)۔

ابن قیم نے بیع عینہ کے ناجائز ہونے پر امام اوزاعی کی اس روایت سے استدلال کیا ہے کہ رسول اکرم ﷺ نے فرمایا: "يأتي

---

(۱) حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۳/ ۷۷۔

(۲) نیل الاوطار ۵/ ۲۰۷ طبع العثمانیہ مصر ۱۳۵۷ھ (رافعی سے نقل کرتے ہوئے)۔

---

(۱) نیل الاوطار للشوکانی ۵/ ۲۰۶، اس میں ہے کہ طبرانی اور ابن القطان نے اس حدیث کی روایت اور تصحیح کی ہے، حافظ ابن حجر بلوغ المرام میں فرماتے ہیں: اس حدیث کے رجال ثقہ ہیں... (پھر حدیث پر اس طرح جرح کی ہے کہ اس میں تدلیس ہے یا یہ حدیث ضعیف ہے... یا یہ موقوف ہے...) پھر فرمایا: ''یہ تمام طرق ایک دوسرے کو قوت پہنچاتے ہیں''۔

علی الناس زمان یستحلون الربا بالبیع" (لوگوں پر ایسا زمانہ آئے گا کہ ربا کو بیع کے نام پر حلال کرلیں گے)، یہ حدیث اگر چہ مرسل ہے لیکن بالاتفاق قابل استدلال ہے، مسند روایات اس کے لئے شاہد ہیں، یہ وہ احادیث ہیں جو عینہ کی حرمت پر دلالت کرتی ہیں، یہ بات معلوم ہے کہ جو لوگ عینہ کا معاملہ کرتے ہیں وہ اسے بیع ہی کا نام دیتے ہیں، عینہ کا معاملہ کرنے والے عقد سے پہلے صریح ربا پر اتفاق کرلیتے ہیں، پھر اس کا نام بدل کر خرید فروخت کی شکل بناتے ہیں حالانکہ ان کا مقصد خرید فروخت کرنا بالکل نہیں ہوتا، یہ خالص مکر وحیلہ اور اللہ تعالیٰ کو دھوکہ دینے کی کوشش ہے[1]۔

شافعیہ نے بیع عینہ کو جائز قرار دیا ہے، اور جواز پر ان کی دلیل بیع کے وہ الفاظ ہیں جو اس عقد میں واقع ہوئے، دوسرا استدلال یہ ہے کہ یہ ثمن ہے اسے بائع اول کے علاوہ کسی اور کے ہاتھ فروخت کیا جاسکتا ہے، لہذا بائع کے ہاتھ بھی فروخت کیا جاسکتا ہے، جس طرح ثمن مثل کے بدلے فروخت کیا جاسکتا ہے، شافعیہ نے مذکورہ بالا احادیث کو اختیار نہیں کیا ہے[2]۔

ہبہ کو مؤقت کرنا:

۶۳ - فقہاء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ ہبہ کو مؤقت کرنا جائز نہیں ہے، کیونکہ ہبہ ایسا عقد ہے جس میں فوری طور پر کسی دوسرے کو سامان کا مالک بنادیا جاتا ہے، اور اعیان کا مالک بنانا مؤقت طور پر صحیح نہیں ہوتا جس طرح بیع میں توقیت درست نہیں ہوتی، لہذا اگر کسی نے کہا: ''میں نے فلاں چیز تم کو ایک سال کے لئے ہبہ کی، پھر وہ چیز میری

(۱) نیل الاوطار ۵/ ۲۰۷، کشاف القناع ۳/ ۱۸۵ طبع الریاض، الشرح الکبیر مع المغنی ۴/ ۴۵ طبع دوم المنار۔

(۲) الروضہ ۳/ ۴۱۶-۴۱۷۔

ملکیت میں واپس آجائے گی'' تو یہ ہبہ درست نہیں ہے[1]۔

بعض فقہاء نے اس سے ''عمریٰ'' اور ''رقبیٰ'' کا استثناء کیا ہے، اس میں اختلاف اور تفصیل ہے جس کے ذکر کرنے کا مقام ''عمریٰ'' اور ''رقبیٰ'' کی اصطلاحیں ہیں۔

نکاح کو مؤقت کرنا:

نکاح کو مؤقت کرنے کی مختلف صورتیں ہیں، ہم ان کی وضاحت کریں گے اور ہر صورت کے بارے میں فقہاء کی آراء بیان کریں گے۔

الف- نکاح متعہ:

۶۴ - نکاح متعہ یہ ہے کہ کوئی شخص موانع سے خالی عورت سے کہے: ''میں تم سے اتنی مدت تک متمتع ہوں گا''[2]، نکاح متعہ کو حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ، حنابلہ اور بہت سے سلف نے حرام قرار دیا ہے، اس کی تفصیل ''نکاح متعہ'' میں دیکھی جائے[3]۔

ب- نکاح مؤقت یا نکاح لأجل:

۶۵ - نکاح مؤقت کی صورت یہ ہے کہ مرد کسی خاتون سے دو گواہوں کی موجودگی میں مثلاً دس روز کے لئے نکاح کرے، یہ نکاح بھی مالکیہ، شافعیہ، حنابلہ اور امام زفر کے علاوہ دوسرے ائمہ حنفیہ کے نزدیک باطل ہے، اس لئے کہ یہ بھی حقیقت میں متعہ ہی ہے (امام

(۱) البدائع ۶/ ۱۱۸، مغنی المحتاج ۲/ ۳۹۸، الدسوقی ۴/ ۹۷ طبع دار الفکر، المغنی مع الشرح الکبیر ۶/ ۲۵۶۔

(۲) فتح القدیر ۳/ ۱۴۹۔

(۳) فتح القدیر ۳/ ۱۴۹-۱۵۱، نیل الاوطار ۶/ ۱۳۷، مغنی المحتاج ۳/ ۱۴۲، المغنی مع الشرح الکبیر ۷/ ۵۷۱-۵۷۲ طبع اول۔

زفر فرماتے ہیں کہ نکاح صحیح ہوگا اور وقت کی شرط باطل ہوگی)، اس کے احکام کی تفصیل دوسرے مقام پر ملے گی۔ (دیکھئے: "نکاح" کی اصطلاح)[1]۔

ج-نکاح جسے مرد یا عورت کی مدت حیات کے ساتھ مؤقت کیا گیا ہو یا ایسی طویل مدت کے ساتھ مؤقت کیا گیا ہو جس وقت تک عادتاً وہ دونوں زندہ نہیں رہیں:

۶۶ - اگر شوہر کی عمر بھر کے لئے یا بیوی کی عمر بھر کے لئے نکاح کیا گیا ہو یا اتنی طویل مدت تک کے لئے نکاح کیا گیا جتنی مدت بظاہر دونوں یا ان میں سے ایک باحیات نہیں رہے گا تو اس نکاح کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے[2]۔

ایسی صورت میں حنفیہ (حسن بن زیاد کو چھوڑ کر) اور مالکیہ (ابو الحسن کو چھوڑ کر) اور شافعیہ (بلقینی کو چھوڑ کر) اور حنابلہ اس کے قائل ہیں کہ یہ نکاح باطل ہے۔ اس لئے کہ یہ نکاح متعہ کے حکم میں ہے۔

حسن بن زیاد کہتے ہیں کہ اگر ان دونوں نے نکاح میں اتنی لمبی مدت کا ذکر کیا ہے، جس کے بارے میں معلوم ہے کہ دونوں اتنی مدت زندہ نہیں رہیں گے مثلاً سو سال یا زیادہ، تو یہ نکاح درست ہوگا، کیونکہ یہ دائمی نکاح کی طرح ہے، امام ابو حنیفہ کی ایک روایت بھی اس کے موافق ہے[3]۔

بلقینی کی رائے یہ ہے کہ بطلانِ نکاح سے وہ صورت مستثنیٰ ہوگی جبکہ مرد کی عمر بھر کے لئے یا عورت کی عمر بھر کے لئے نکاح کیا جائے، کیونکہ مطلق نکاح بھی اس سے زیادہ برقرار نہیں رہتا ہے، اور نکاح مطلق کے تقاضہ کی صراحت کر دینا صحت نکاح کے لئے ضرر رساں نہیں ہوگا، لہذا ان دونوں صورتوں میں نکاح درست ہونا چاہئے، بلقینی کہتے ہیں کہ "کتاب الام" کی عبارت اس رائے کی شاہد ہے، بعض متاخرین نے اس رائے میں بلقینی کی پیروی کی ہے[1]۔

حاشیۃ الدسوقی میں ہے[2]: "ابو الحسن کا ظاہر کلام یہ ہے کہ لمبی مدت کا ذکر جہاں تک دونوں کی عمر نہیں پہنچ پائے گی نکاح کی صحت میں ضرر رساں نہیں ہے، بخلاف اس مدت کے جتنی ان میں سے ایک کی عمر ہو سکتی ہے اس کا نکاح میں ذکر مضر ہوگا۔

د-شوہر کا نکاح کو کسی خاص وقت تک محدود رکھنے کی دل میں نیت رکھنا:

۶۷ - حنفیہ اور شافعیہ کے یہاں اس بات کی صراحت موجود ہے کہ اگر نکاح کرتے وقت مرد کے دل میں یہ نیت ہو کہ ایک خاص مدت کے بعد عورت کو طلاق دے دے گا تو بھی نکاح درست ہوگا، لیکن شافعیہ اس نکاح کو مکروہ قرار دیتے ہیں، کیونکہ شافعیہ کے نزدیک یہ قاعدہ کلیہ ہے کہ جس چیز کی صراحت کر دینے سے نکاح باطل ہو جاتا ہے اس کو دل میں رکھنے سے نکاح مکروہ ہوتا ہے[3]، مالکیہ نے بھی کہا ہے کہ اگر مدت کا ذکر عقد نکاح میں نہیں کیا گیا اور نہ شوہر نے عورت کو اس کے بارے میں کچھ بتایا بلکہ دل میں مدت کی نیت کی اور عورت یا اس کے ولی نے سمجھ لیا کہ شوہر ایک مدت کے بعد عورت کو

(۱) فتح القدیر ۳/۱۴۹، نیل الاوطار ۶/۱۳۷، الدسوقی ۲/۲۱۲-۲۱۳، ۲۷۲، ۲۷۴، مغنی المحتاج ۳/۱۴۲، الروض المربع ۳/۱۴۱، ۲۷۶۔

(۲) سابقہ مراجع۔

(۳) نکاح کو باطل کرنے والی چیز توقیت (وقت مقرر کرنا) ہے (العنایہ بہامش فتح القدیر ۳/۱۵۲)۔

(۱) مغنی المحتاج ۳/۱۴۲۔

(۲) حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۲/۲۱۲-۲۱۳۔

(۳) فتح القدیر ۳/۱۵۲، اعانۃ الطالبین ۳/۲۵ طبع مصطفی الحلبی۔

علیحدہ کردے گا تو اس سے نکاح کی صحت متاثر نہیں ہوتی [۱]، اور یہی راجح ہے، اگرچہ بہرام نے اپنی شرح میں اور اپنی کتاب "الشامل" میں لکھا ہے کہ اگر عورت مرد کا یہ ارادہ سمجھ گئی ہے کہ وہ ایک خاص مدت کے بعد طلاق دے دے گا تو نکاح فاسد ہوگا، ہاں اگر مرد نے عورت یا اس کے ولی کے سامنے اپنے ارادۂ طلاق کا ذکر نہیں کیا اور نہ عورت نے اس کا یہ ارادہ سمجھا تو یہ نکاح متعہ نہیں ہوگا (یعنی یہ نکاح درست ہوگا)۔

حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ اگر کسی پردیسی نے کسی عورت سے اس ارادہ سے نکاح کیا کہ جب وہاں سے جانا ہوگا اسے طلاق دے دے گا تو یہ نکاح باطل ہے، کیونکہ یہ نکاح متعہ ہے اور نکاح متعہ باطل ہوتا ہے [۲]، لیکن "المغنی" میں مذکور ہے، ابن قدامہ لکھتے ہیں: "اگر کسی عورت سے بلاشرط نکاح کیا لیکن اس کی نیت ہے کہ ایک ماہ کے بعد اس کو طلاق دے دے گا یا اس شہر کا کام ختم ہونے کے بعد اسے طلاق دے دے گا تو عام اہل علم کے نزدیک نکاح درست ہے، امام اوزاعی اس کو نکاح متعہ قرار دیتے ہیں، صحیح یہ ہے کہ اس میں کوئی حرج نہیں، لہذا اس کی نیت مضر نہیں ہوگی، مرد کے ذمہ لازم نہیں ہے کہ وہ اپنی بیوی کو محبوس کرنے کی نیت کرے، اس کے لئے یہ کافی ہے کہ اگر بیوی اس کے موافق ہو تو رکھے ورنہ طلاق دے دے [۳]۔

ھ۔ نکاح کا ایسے وقت پر مشتمل ہونا جس میں طلاق واقع ہو:

۶۸- کسی عورت کے ساتھ اس شرط پر نکاح کیا کہ ایک متعین وقت پر اس کو طلاق دے دے گا تو نکاح صحیح نہیں ہوا، خواہ وہ وقت معلوم ہو یا مجہول، مثلاً یہ شرط لگائے کہ اگر عورت کا باپ یا عورت کا بھائی آیا تو اسے طلاق دے دے گا، امام ابو حنیفہ فرماتے ہیں: نکاح صحیح ہوگا، شرط باطل ہوگی، یہی امام شافعی کے دو قول میں سے ظاہر تر ہے جو انہوں نے اپنی عام کتب میں کہا ہے، اس لئے کہ نکاح **مطلق** ہوا ہے، ہاں شوہر نے اپنے اوپر ایک شرط عائد کی ہے، یہ شرط نکاح میں مؤثر نہیں ہوگی، جس طرح یہ شرط مؤثر نہیں ہوتی ہے کہ اس عورت کے نکاح میں ہوتے ہوئے دوسری عورت سے شادی نہیں کرے گا یا اس کے ساتھ سفر نہیں کرے گا۔

اس نکاح کو باطل قرار دینے والوں کا استدلال اس بات سے ہے کہ یہ شرط بقاء نکاح میں مانع ہے، لہذا نکاح متعہ کی طرح ہوگیا، اور جن شرطوں پر درست قرار دینے والوں نے قیاس کیا ہے، ان میں اور اس شرط میں فرق یہ ہے کہ ان میں نکاح ختم کرنے کی شرط نہیں لگائی گئی ہے [۱]۔

رہن کو کسی مدت کے ساتھ مؤقت کرنا:

۶۹- فقہاء کا مسلک یہ ہے کہ رہن کو کسی مدت کے ساتھ مؤقت کرنا جائز نہیں ہے، مثلاً یوں کہے کہ میں نے آپ کے پاس یہ چیز ایک مہینہ کے لئے اس دَین کے سلسلہ میں رہن رکھی جو آپ کا میرے ذمہ لازم ہے [۲]۔

ضبط وتحدید کے اعتبار سے اَجل کی تقسیم

۷۰- ضبط وتحدید کے اعتبار سے اَجل کی دو قسمیں ہیں:

۱۔ اَجل معلوم، ۲۔ اَجل مجہول۔ اَجل کے معلوم یا مجہول ہونے

---

(۱) حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۲/ ۲۱۳۔
(۲) الروض المربع ۲/ ۲۷۶۔
(۳) المغنی ۷/ ۵۷۳۔

(۱) المغنی مع الشرح الکبیر ۷/ ۵۷۳۔
(۲) المغنی مع الشرح الکبیر ۴/ ۴۲۹، الاختیار ۲/ ۲۳۶، الخرشی ۵/ ۲۵۳، مغنی المحتاج ۲/ ۱۳۲، کشاف القناع ۳/ ۳۵۰ طبع الریاض۔

کا عقد کی صحت اور عدم صحت پر اثر پڑتا ہے، کیونکہ جہالت سے غرر (دھوکہ) کی شکل پیدا ہوتی ہے، مگر بعض جہالت معمولی ہوتی ہے اور بعض غیر معمولی، اس سلسلہ میں مختلف فقہی مذاہب کی آراء ذیل میں پیش کی جاتی ہیں۔

پہلی بحث

اُجل معلوم

۷۱ - فقہاء قابلِ تاجیل معاملات میں اُجل کی صحت پر متفق ہیں، بشرطیکہ اُجل معلوم ہو[۱]، اُجل کے معلوم ہونے کا طریقہ یہ ہے کہ ایسے زمانہ کے ساتھ اس کی تعیین کردی جائے جس میں مختلف اشخاص یا مختلف جماعتوں کے اعتبار سے فرق نہ ہوتا ہو، یہ بات اسی وقت ہوگی جب دن، مہینہ، سال متعین کردیا جائے۔

اُجل کے معلوم ہونے کی شرط کی دلیل قرآن کریم کی یہ آیت ہے: "يَا أَيُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُوْا إِذَا تَدَايَنْتُمْ بِدَيْنٍ إِلٰى أَجَلٍ مُّسَمًّى فَاكْتُبُوْهُ"[۲] (اے ایمان والو! جب تم آپس میں معاملہ کرو ادھار کا کسی وقت مقرر تک تو اس کو لکھ لیا کرو)۔

اور اس لئے کہ نبی ﷺ نے اُجل کی شرط لگانے کے ایک موقع پر فرمایا: "من أسلف في شيء فليسلف في كيل معلوم ووزن معلوم إلى أجل معلوم" (جس شخص کو کسی چیز میں بیع سلم کرنی ہو تو وہ متعین کیل، متعین وزن میں معلوم مدت تک کے لئے بیع سلم کرے)۔

اُجل معلوم تک تاجیل کی صحت پر اجماع بھی ہے۔

(۱) فتح القدیر ۵/ ۸۳، الاشباہ والنظائر لابن نجیم ر ۷ ۵ ۳، مغنی المحتاج ۲/ ۱۰۵، المغنی مع الشرح الکبیر ۴/ ۳۲۸۔

(۲) سورۂ بقرہ/ ۲۸۲۔

نیز اس لئے کہ اُجل کے مجہول ہونے کی صورت میں حوالگی اور قبضہ کے بارے میں نزاع پیدا ہوگا، ایک فریق قریبی مدت میں اس کا مطالبہ کرے گا، دوسرا فریق دیر میں اس کی حوالگی کرنا چاہے گا، اور ہر وہ چیز جو نزاع پیدا کرنے والی ہو اس کا دروازہ بند کرنا واجب ہے، نیز اس لئے بھی کہ اُجل کے مجہول ہونے کی صورت میں عقود کی پابندی نہ کرنے کی صورت حال پیدا ہوگی حالانکہ ہمیں عقود کو پورا کرنے کا حکم دیا گیا ہے۔

۷۲ - اُجل کی معلومیت یا اُجل کے علم کی حقیقت کیا ہے؟ اس بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے:

بعض فقہاء نے صراحت کی ہے کہ اُجل معلوم وہ ہے جس کو سب لوگ جانتے ہوں، مثلاً عربی مہینے[۱]۔ اور بعض فقہاء نے صراحت کی ہے: "اُجل معلوم وہ ہے جو دونوں عقد کرنے والوں کو معلوم ہو خواہ حکماً معلوم ہو، اور دونوں عقد کرنے والوں کو جو ایام معلوم ہوں وہ منصوص ایام کی طرح ہیں، اور کسی ایسے کام کے ساتھ مدت مقرر کرنا جو عادتاً خاص دنوں میں کیا جاتا ہے ایسا ہی ہے جیسے ان خاص دنوں کو مدت میں مقرر کیا ہو"[۲]۔

ان دو رجحانات کو مدنظر رکھتے ہوئے تاجیل کی مختلف شکلوں کے بارے میں فقہاء کی آراء بیان کرنا ضروری ہے، مثلاً ایسے زمانوں تک تاجیل جو حقیقۃً یا حکماً معلوم ہوں، یا مختلف موسموں اور مختلف مواقع تک تاجیل، یا کسی ایسے کام تک تاجیل جس کا کوئی معتاد زمانہ ہے۔

منصوص زمانوں تک تاجیل:

۷۳ - منصوص زمانوں تک تاجیل کی درستگی پر تمام فقہاء کا اتفاق

(۱) المہذب للشیرازی ۱/ ۲۹۹۔

(۲) حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۳/ ۲۰۵۔

ہے، مثلاً کوئی شخص یہ کہے: ''بیع سلم کے طور پر یہ دینار لے لو ایک اردب گیہوں کے بدلہ جس کی حوالگی تمہیں اس سال کے ماہ رجب کے آغاز میں کرنی ہوگی، یا میں تم سے یہ گیہوں بیس دن کے بعد لے لوں گا''(۱)۔

تأجیل میں جب مطلق مہینے اور سال بولے جائیں تو اس سے مراد عربی مہینے اور سال ہوں گے، مثلاً ایک ماہ یا دو ماہ مدت مقرر کی یا ایک سال یا دو سال مدت مقرر کی تو مطلق بولے جانے کی صورت میں اس سے قمری مہینے اور سال مراد ہوں گے، کیونکہ شریعت کا عرف یہی ہے، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ''يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَهِلَّةِ قُلْ هِيَ مَوَاقِيتُ لِلنَّاسِ وَالْحَجِّ''(۲) (تجھ سے پوچھتے ہیں حال نئے چاند کا، کہہ دے کہ یہ اوقات مقررہ ہیں لوگوں کے واسطے اور حج کے واسطے)، نیز ارشاد باری ہے: ''إِنَّ عِدَّةَ الشُّهُورِ عِنْدَ اللَّهِ اثْنَا عَشَرَ شَهْرًا فِي كِتَابِ اللَّهِ يَوْمَ خَلَقَ السَّمٰوٰتِ وَالْأَرْضَ مِنْهَا أَرْبَعَةٌ حُرُمٌ''(۳) (مہینوں کی گنتی اللہ کے نزدیک بارہ مہینے ہیں اللہ کے حکم میں جس دن اس نے پیدا کئے تھے آسمان اور زمین، ان میں چار مہینے ہیں ادب کے)۔

اس بات کی صراحت حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ سب نے کی ہے(۴)۔

غیر عربی مہینوں کے ساتھ تأجیل:

۷۴- اگر أجل کی تعیین قمری مہینوں کے علاوہ دوسرے مہینوں سے کی جائے تو اس کی دو قسمیں ہیں:

قسم اول: وہ مہینے جنہیں مسلمان جانتے ہوں، اور وہ مہینے مسلمانوں کے درمیان مشہور ہوں مثلاً کانون (جنوری) اور شباط (فروری)۔ جمہور فقہاء (حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ) کے نزدیک ایسے مہینوں کے ساتھ تأجیل جائز ہے کیونکہ یہ أجل معلوم ہے، اس میں اختلاف کا اندیشہ نہیں ہے، تو یہ قمری مہینوں کے ساتھ تأجیل کی طرح ہوگیا(۱)۔

قسم دوم: وہ مہینے جنہیں مسلمان (عموماً) نہیں جانتے ہیں: مثلاً نیروز(۲) یا مہرجان(۳) وغیرہ تک تأجیل، جمہور فقہاء اس تأجیل کو بھی جائز قرار دیتے ہیں(۴)۔

مطلق مہینوں کے ساتھ تأجیل:

۷۵- اگر مہینوں سے أجل کی تعیین کی، لیکن یہ صراحت نہیں کی کہ یہ قمری مہینے ہیں یا رومی مہینے ہیں یا فارسی مہینے ہیں، تو تمام فقہاء (حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ) اس بات پر متفق ہیں کہ مطلق مہینوں کے ساتھ تأجیل کئے جانے کی صورت میں قمری مہینے ہی مراد ہوں گے، انہیں پر محمول کیا جائے گا، اس لئے کہ شریعت کے عرف میں مہینے (شہور) قمری مہینوں کو کہا جاتا ہے، اس کی دلیل قرآن کریم کی یہ

(۱) حوالہ بالا، نیز بدائع الصنائع ۱۸۱/۴، مغنی المحتاج ۱۰۵/۲، ۱۰۶، ۳۳۹، المغنی مع الشرح الکبیر ۳۲۸/۴، کشاف القناع ۱۸۹/۳۔
(۲) سورۂ بقرہ/ ۱۸۹۔
(۳) سورۂ توبہ/ ۳۶۔
(۴) بدائع الصنائع ۱۸۱/۴، حاشیۃ الدسوقی ۲۰۶/۳، المہذب للشیرازی ۲۹۹/۱، المغنی مع الشرح الکبیر ۳۲۸/۴۔

(۱) المغنی مع الشرح الکبیر ۳۲۸/۴، مغنی المحتاج ۱۰۵/۲-۱۰۶، رد المحتار ۱۲۵/۴، حاشیۃ الدسوقی ۲۰۵/۳۔
(۲) نیروز: موسم ربیع کا پہلا دن ہے جس میں سورج برج حمل میں پہنچتا ہے اور مجوس کا نیروز وہ دن ہے جس میں سورج برج حوت میں پہنچتا ہے (یہ موسم سرما کا آغاز ہوتا ہے)۔
(۳) مہرجان: موسم خریف کا پہلا دن ہے جس میں سورج برج میزان میں پہنچتا ہے۔
(۴) المغنی مع الشرح الکبیر ۳۲۸/۴، رد المحتار ۱۲۴/۴، حاشیۃ الدسوقی ۲۰۵/۳، مغنی المحتاج ۱۰۵/۲۔

آیت ہے: "إِنَّ عِدَّةَ الشُّهُوْرِ عِنْدَ اللّٰهِ اثْنَا عَشَرَ شَهْراً فِيْ كِتَابِ اللّٰهِ يَوْمَ خَلَقَ السَّمٰوٰتِ وَالأَرْضَ مِنْهَا أَرْبَعَةٌ حُرُمٌ" (1) (مہینوں کی گنتی اللہ کے نزدیک بارہ مہینے ہیں اللہ کے حکم میں جس دن اس نے پیدا کئے تھے آسمان اور زمین، ان میں چار مہینے ہیں ادب کے)۔ اس آیت میں مطلق "شہور" بول کر "قمری شہور" (قمری مہینے) مراد لئے گئے ہیں (2)، لہذا مطلق ہونے کی صورت میں عقد اسی پر محمول ہوگا۔

جس عقد میں مطلق مہینے کے ساتھ تاجیل ہوتی ہے، اگر یہ عقد قمری مہینہ کے آغاز میں کیا گیا ہے تو آغاز ماہ سے اس کا شمار ہوگا، اور اگر قمری مہینہ کے آغاز میں عقد نہیں ہوا ہے تو یا تو تاجیل ایک ماہ کے ساتھ ہوگی، یا ایک سے زائد مہینوں کے ساتھ، یا سال کے ساتھ، اگر ایک ماہ کی تاجیل ہے اور عقد قمری ماہ کے آغاز میں ہوا ہے تو بلا اختلاف اس کا اعتبار چاند سے ہوگا، حتی کہ اگر مہینہ ایک روز کم ہوا (یعنی ۲۹ کا مہینہ ہوا) تو بھی پوری اجرت ملے گی، کیونکہ مہینہ ہلال کا نام ہے۔

اور اگر قمری مہینہ کا کچھ حصہ گذرنے کے بعد عقد ہوا ہے تو ایک ماہ کے اجارہ میں بالاتفاق تیس دن مراد ہوں گے، کیونکہ چاند کے لحاظ سے مہینہ کا اعتبار (اس صورت میں) دشوار ہے، لہذا دنوں کے لحاظ سے مہینہ کا اعتبار کیا جائے گا (3)۔

اور اگر تین ماہ کا اجارہ کا معاملہ طے ہوا ہے تو اس صورت میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے، ایک قول یہ ہے کہ دو ماہ چاند کے لحاظ سے مانے جائیں گے اور ایک مہینہ تیس دن کی گنتی کے اعتبار سے،

(1) سورۂ توبہ/ ۳۶۔
(2) المغنی مع الشرح الکبیر ۴/ ۳۲۸، بدائع الصنائع ۴/ ۱۸۱، حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۲۰۶، المہذب ۱/ ۳۹۹۔
(3) بدائع الصنائع ۴/ ۱۸۱، حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۳/ ۲۰۳، المہذب للشیرازی ۱/ ۴۰۰، المغنی مع الشرح الکبیر ۴/ ۳۲۸۔

یہی رائے حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کی ہے۔ اور دوسرا قول یہ ہے کہ تینوں مہینے عدد سے شمار کئے جائیں گے (1)، ایک رائے امام ابوحنیفہ کی اور حنابلہ کی یہی ہے، اور ایسا ہی سال بھر کے اجارہ میں بھی ہے۔

مدت اُجل کے حساب کا آغاز:

۷۶ - مدت اُجل کے حساب کا آغاز اس وقت سے ہوگا جس کی تحدید دونوں عقد کرنے والوں نے کی ہوگی، اور اگر انہوں نے تحدید نہیں کی ہے تو عقد کے وقت سے اس کا آغاز ہوگا (2)۔

مسلمانوں کی عیدوں کے ساتھ تاجیل:

۷۷ - اگر عیدوں (تیوہاروں) تک کی تاجیل کی گئی ہے تو عید کے متعین اور معلوم ہونے کی صورت میں تاجیل درست ہے، مثلاً عید الفطر اور عید الاضحی، کہ اس صورت میں تاجیل درست ہوگی (3)۔

ایسی مدت متعین کرنا جس میں دو چیزوں میں سے کسی ایک کا احتمال ہو:

۷۸ - اگر ایسی مدت ذکر کی گئی ہے جس میں دو چیزوں کا احتمال ہو تو اسے دونوں میں سے پہلی والی مدت پر محمول کیا جائے گا، جیسا کہ شافعیہ نے (اپنے اصح قول کے مطابق) اور حنابلہ نے صراحت کی ہے، مثلاً عید یا جمادی، یا ربیع یا حاجیوں کے کوچ کرنے کے دن

(1) سابقہ مراجع، اس اختلاف کی جانب ابن قدامہ اور کاسانی نے اشارہ کیا ہے: المغنی مع الشرح الکبیر ۴/ ۳۲۸، بدائع الصنائع ۴/ ۱۸۱۔
(2) المغنی مع الشرح الکبیر ۴/ ۳۲۸، بدائع الصنائع ۴/ ۱۸۱، المہذب ۱/ ۲۹۹، الدسوقی ۳/ ۲۰۶۔
(3) المغنی مع الشرح الکبیر ۴/ ۳۲۸، الدسوقی ۳/ ۲۰۵، المہذب ۱/ ۲۹۹۔

کومدت معین کیا جائے، اس لئے کہ عید دو ہیں: عید الفطر، عید الاضحیٰ، ماہ جمادی بھی دو ہیں: جمادی الاولی اور جمادی الثانیہ، ماہ ربیع بھی دو ہیں: ربیع الاول اور ربیع الثانی، حاجیوں کا کوچ ایام تشریق کے دوسرے دن ہوتا ہے اور تیسرے دن بھی، ان سب مثالوں میں مدت کو پہلے والے زمانہ پر محمول کیا جائے گا، اس لئے کہ اسی پہلے پر بیان کردہ اجل وجود میں آجاتی ہے۔

اس مسئلہ میں دوسرا قول یہ ہے کہ یہ تأجیل درست نہیں ہوگی، عقد فاسد ہوجائے گا، کیونکہ جو مدت ذکر کی گئی ہے اس میں دونوں زمانوں کا امکان ہے[1] (تو اجل مجہول ہوئی)۔

عادتاً معروف موسموں تک مدت مقرر کرنا:

۷۹ - فقہاء نے اس کے جواز میں اختلاف کیا ہے، جیسے فصل کی کٹنی، دونی، اور پھلوں کے ٹوٹنے کا موسم اور حاجیوں کی واپسی کا موسم، اس طرح کی مدت کے جواز کے بارے میں فقہاء کی رائیں مختلف ہیں۔

حنفیہ، شافعیہ، حنابلہ اور ابن المنذر کے نزدیک ان اشیاء کو بطور مدت مقرر کرنا صحیح نہیں ہے۔

ان حضرات کا استدلال ابن عباس رضی اللہ عنہما کے اس اثر سے ہے کہ انہوں نے فرمایا: "لاتتبایعوا إلی الحصاد والدیاس، ولا تتبایعوا إلا إلی شهر معلوم"[2] (کٹنی اور دونی تک کے لئے آپس میں خرید و فروخت نہ کرو، جب بھی خرید و فروخت کرو تو معلوم مہینہ تک کے لئے کرو)۔

ناجائز ہونے کی ایک وجہ یہ بھی ہے کہ اس طرح کی تأجیل بدل سکتی ہے، نزدیک اور دور ہوسکتی ہے، اگر بارش مسلسل ہوتی رہی تو فصل کی کٹنی اور پھلوں کی توڑائی کچھ دن مؤخر ہوجاتی ہے، اور اگر گرم ہوا چلے، بارش نہ ہو تو جلدی ہوجاتی ہے، رہا وظیفہ کی وصولیابی کا وقت تو کبھی کبھی وہ بالکلیہ منقطع ہوجاتا ہے۔

۸۰ - جس اجل مجہول میں معمولی جہالت ہو اس تک تأجیل کی شرط لگانے میں عقد پر کیا اثر پڑے گا، اس بارے میں ان فقہاء کے درمیان اختلاف ہے۔

حنفیہ کے نزدیک اجل مجہول تک بیع جائز نہیں ہے، خواہ جہالت معمولی ہو مثلاً کٹنی اور دونی تک تأجیل، یا جہالت زیادہ ہو مثلاً ہوا چلنے یا کسی شخص کی سفر سے واپسی تک تأجیل، اگر خریدار نے اس اجل مجہول کو جس میں معمولی جہالت تھی اس کا وقت آنے سے پہلے اور فساد بیع کی بنا پر عقد کو فسخ کرنے سے پہلے باطل قرار دے دیا تو امام ابوحنیفہ، امام ابو یوسف اور امام محمد رحمہم اللہ کے نزدیک بیع اب درست ہوگئی، اور امام زفر کے نزدیک بیع درست نہ ہوگی، اور اگر اس اجل مجہول کو باطل کرنے سے پہلے وہ مدت گذر گئی تو فساد پختہ ہوگیا، فقہاء حنفیہ کا اجماع ہے کہ اب یہ بیع درست نہیں ہوسکتی۔

شافعیہ کے نزدیک یہ عقد فاسد ہے، کیونکہ ان حضرات کے نزدیک عقد مؤجل کی صحت کے لئے یہ شرط ہے کہ پوری تحدید کے

---

(۱) المغنی مع الشرح الکبیر ۴/ ۳۲۹، مغنی المحتاج ۲/ ۱۰۶۔

(۲) المغنی مع الشرح الکبیر ۴/ ۳۲۸، حضرت ابن عباسؓ کے اثر: "لا تبایعوا إلی الحصاد والدیاس ولا تبایعوا إلا إلی شهر معلوم" کا ذکر انہیں الفاظ میں ابن قدامہ نے کیا ہے (المغنی ۴/ ۲۱۹)، لیکن ان الفاظ میں یہ اثر ہمیں محدثین کے یہاں نہیں ملا، مصنف عبد الرزاق (۸/ ۶) میں یہ اثر ان الفاظ میں ہے: "إنه كره إلی الأندر والعصير والعطاء أن يسلف إليه ولكن يسمي شهرا" (آپ ﷺ نے کھلیان، یا نچوڑنے یا حاصل ہونے کی مدت کے لئے ادھار معاملہ کرنے کو ناپسند فرمایا، بلکہ اسے چاہئے کہ

= مہینہ کا نام متعین کرے)، بیہقی (۶/ ۲۵) کے یہاں بھی یہ اثر موجود ہے "الأندر" کھلیان کو کہتے ہیں۔ ہمیں اس اثر کی سند پر کسی کا کلام نہیں ملا، مصنف عبد الرزاق کی سند یہ ہے (أخبرنا الثوري عن عبد الكريم الجزري عن عكرمة عن ابن عباس) اس سند کے تمام راوی تقریب التہذیب کے مطابق ثقہ ہیں۔

ساتھ اَجل متعین ہو، لہذا جو اَجل آگے پیچھے ہوسکتی ہو مثلاً فصل کی کٹنی، حاجیوں کی واپسی، اس کے ساتھ عقد درست نہیں ہوگا، کیونکہ رسول اکرم ﷺ کا ارشاد ہے: "من أسلم في شيء فليسلف في كيل معلوم ووزن معلوم إلى أجل معلوم" (جس کو کسی چیز میں بیع سلم کرنی ہو وہ کیل معلوم، وزن معلوم میں اَجل معلوم تک بیع سلم کرے) (بخاری و مسلم)۔ نا جائز ہونے کی ایک وجہ یہ بھی ہے کہ اَجل یہاں معلوم و متعین نہیں ہے، کیونکہ وہ آگے پیچھے ہوسکتی ہے [1]۔

حنابلہ کے نزدیک یہ تاجیل لغو ہوگی اور عقد صحیح ہوگا، کیونکہ حنابلہ یہ شرط لگاتے ہیں کہ اَجل کی تعیین متعین زمانہ سے کی جائے، اگر خیار مجہول یا اَجل مجہول کی شرط لگائی (اس طور سے کہ خیار کی شرط کے ساتھ فروخت کیا اور خیار کی مدت متعین نہیں کی، یا بیع سلم میں کٹنی کے زمانہ تک میں مسلم فیہ کی حوالگی طے کی، یا قیمت کی ادائیگی کٹنی تک مؤجل کی) تو شرط درست نہیں ہوئی اور فروختگی صحیح ہوگئی، شرط کے فاسد ہونے سے جس فریق کا مفاد متاثر ہوا (خواہ وہ بائع ہو یا مشتری، خواہ اسے شرط کے فاسد ہونے کا علم ہو یا نہ ہو) اسے دو باتوں میں سے ایک کا اختیار ہوگا، یا تو بیع فسخ کردے کیونکہ اس کی شرط باقی نہیں رہی، یا شرط کے فاسد ہونے سے اس کا جو نقصان ہوا ہے اس کا عوض لے، یعنی اگر شرط بائع کی طرف سے تھی اور اس شرط کی وجہ سے اس نے مال زیادہ قیمت میں خریدا تھا تو شرط فاسد ہونے کی صورت میں زائد قیمت اس کو ملے گی [2]۔ بیع سلم میں اگر اس طرح کی اَجل مجہول کا ذکر کیا گیا ہے تو عقد صحیح نہیں ہوگا، کیونکہ اس کی درستگی کی ایک شرط یہاں مفقود ہے، وہ شرط "اَجل معلوم" ہے، کیونکہ ان اشیاء کے اوقات میں فرق پڑتا رہتا ہے [1]۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ ایسے موسموں کو مدت بنانا جائز ہے، اور کٹنی، دونی وغیرہ میں اعتبار اس کے اکثر حصہ کے وقت کا ہوگا، یعنی وہ وقت مراد ہوگا جس میں مذکورہ شی کا بڑا حصہ حاصل ہوتا ہو، اور وہ موسم کا درمیانی وقت ہے جو اس کام کے لئے مقرر ہے، خواہ یہ کٹنی، دونی وغیرہ اس شہر اور مقام میں ہوتے ہوں یا نہ ہوتے ہوں جہاں یہ عقد کیا گیا ہے، پس مراد اس وقت کا وجود ہے جس میں غالباً یہ کام ہوتا ہے [2]۔

ابن قدامہ نے امام احمد کی ایک اور روایت مالکیہ کے مثل ذکر کی ہے، امام احمد نے فرمایا ہے: "مجھے امید ہے کہ اس میں کوئی حرج نہیں ہوگا"۔ ابوثور بھی اسی کے قائل ہیں، ابن عمرؓ سے مروی ہے کہ وہ بیت المال سے عطیہ ملنے تک کے لئے خریداری کرتے تھے، ابن ابی لیلیٰ کا بھی یہی قول ہے، اور امام احمد نے فرمایا: "اگر کوئی معروف چیز ہو تو مجھے امید ہے کہ اس تک تاجیل صحیح ہوگی"۔ اسی طرح اگر کہا: غازیوں کے آنے تک، اور یہ اس بات پر محمول ہے کہ انہوں نے وظیفہ ملنے کا وقت مراد لیا ہے کیونکہ یہ معلوم ہے، رہا خود وظیفہ تو وہ اپنی ذات میں مجہول ہے، مختلف ہوتا رہتا ہے، اور آگے اور پیچھے ہوتا رہتا ہے، اس بات کا بھی احتمال ہے کہ انہوں نے خود وظیفہ مراد لیا ہو، کیونکہ اس میں بھی تفاوت ہوتا رہتا ہے، لہذا کٹنی کے مشابہ ہوگیا۔

اس تاجیل کو جائز قرار دینے والوں کا استدلال یہ ہے کہ یہ مدت ایسے وقت سے وابستہ ہے جس کو لوگ عام طور پر جانتے ہیں، اس میں بڑا تفاوت نہیں ہوتا، تو یہ ایسے ہی ہے جس طرح آغاز سال کی مدت عقد میں طے کی جائے [3]۔

---

(۱) رد المحتار علی الدر المختار ۴/۱۲۶، مغنی المحتاج ۲/۱۰۵، المہذب للشیرازی ۱/۲۹۹۔

(۲) کشاف القناع ۳/۱۸۹ طبع الریاض۔

(۱) حوالہ سابق ۳/۳۰۰۔

(۲) حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۳/۲۰۵۔

(۳) المغنی مع الشرح الکبیر ۴/۳۲۸۔

دوسری بحث

أجل مجہول

اس فعل کو اجل مقرر کرنا جس کا وقوع منضبط نہیں:

۸۱ - فقہاء کا اتفاق ہے [۱] کہ ایسے فعل تک مدت مقرر کرنا جس کے وقوع کا وقت معلوم نہیں ہے، نہ حقیقۃً اور نہ حکماً، اور نہ وہ منضبط ہے، اور یہ أجل مجہول ہے، مثلاً ایسی قیمت کے بدلے کوئی چیز بیچی جس کی ادائیگی زید کے سفر سے واپس آنے یا بارش ہونے یا ہوا چلنے تک کرنی ہے، یا کوئی چیز کسی کے ہاتھ فروخت کی اور طے پایا کہ خریدار کے مالدار ہونے تک قیمت کی ادائیگی کی جانی ہے۔

اس قسم کی مدت کے عدم جواز پر فقہاء نے ان آثار سے استدلال کیا ہے جن سے معتاد زمانہ میں واقع ہونے والے فعل (کٹنی، دونی) تک تأجیل کے عدم جواز پر استدلال کیا گیا ہے، بلکہ ان سے یہاں استدلال بدرجۂ اولی ہوگا، کیونکہ وہاں معمولی جہالت تھی اور یہاں بہت زیادہ جہالت ہے۔

عدم جواز کی ایک وجہ یہ ہے کہ اس طرح کی تأجیل نامعلوم ہے، کیونکہ اس میں فرق ہوتا رہتا ہے، أجل مجہول نزدیک دور، آگے پیچھے ہوتی رہتی ہے [۲]، نیز اس لئے کہ أجل کی جہالت سے حوالگی اور قبضہ میں نزاع پیدا ہوتا ہے، ایک فریق قریبی مدت میں مطالبہ کرتا ہے، دوسرا فریق دیر میں حوالہ کرنا چاہتا ہے، نیز اس لئے کہ أجل مجہول غیر مفید ہے کیونکہ اس سے غرر لازم آتا ہے [۱]۔

(۱) رد المحتار علی الدر المختار ۴/۱۲۶، فتح القدیر ۵/۸۷، بدائع الصنائع ۴/۱۸۱، حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۳/۶۷، الخرشی ۳/۳۸، مغنی المحتاج ۲/۱۰۵، المہذب للشیرازی ۱/۲۶۶، ۲۹۹، کشاف القناع ۳/۱۸۹، ۱۹۴، ۳۰۰، المغنی مع الشرح الکبیر ۴/۳۲۸۔

(۲) المہذب ۱/۲۹۹، کشاف القناع ۳/۳۰۰، المغنی مع الشرح الکبیر ۴/۳۲۸۔

جس أجل میں جہالت مطلقہ ہو اس تک تأجیل کا اثر عقد پر:

۸۲ - یہ بات گذر چکی کہ فقہاء ایسے اجل مجہول تک تاجیل کو جائز نہیں سمجھتے جن کی جہالت مطلق ہو، اور تصرف پر اس طرح کی تاجیل کے اثر کے بارے میں اختلاف ہے۔ حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ کا مسلک اور حنابلہ کی ایک رائے ہے کہ یہ عقد بھی صحیح نہیں ہوگا، اس لئے کہ یہ أجل فاسد ہے، اس نے عقد کو بھی فاسد کر دیا، اس لئے کہ ہر دو فریق اس عقد پر اس طور پر راضی ہوئے تھے کہ یہ معاملہ خاص مدت تک مؤخر رہے، تو جب اجل صحیح نہیں ہوئی تو اس عقد کو عقد صحیح قرار دینا فریقین کے ارادہ کے خلاف ہے، اور بیع وغیرہ عقود کی بنیاد فریقین کی باہمی رضامندی پر ہے، لہذا باہمی رضامندی ختم ہونے سے عقد فاسد ہوگیا [۲]۔

لیکن حنفیہ کی رائے یہ ہے کہ اگر خریدار نے مجلس عقد سے جدا ہونے سے پہلے اس أجل مجہول کو باطل قرار دیا اور قیمت ادا کر دی تو یہ بیع جائز ہوگئی، اور امام زفر کے نزدیک جائز نہیں ہوئی، اور اگر دونوں کے جدا ہونے سے پہلے خریدار نے أجل مجہول کو باطل نہیں کیا تو فساد مستحکم ہوگیا، اور اب یہ عقد جائز نہیں ہوسکتا، اس پر فقہاء حنفیہ کا اتفاق ہے [۳]۔

حنابلہ کی رائے یہ ہے کہ بیع میں اگر أجل مجہول کا ذکر کیا جائے تو أجل فاسد ہوتی ہے اور بیع صحیح ہوجاتی ہے، اور بیع سلم میں أجل اور

(۱) الشرح الصغیر ۲/۸۷۔

(۲) فتح القدیر ۵/۸۳، رد المحتار ۴/۱۲۶، حاشیۃ الدسوقی ۳/۶۷، الخرشی ۳/۳۸، المہذب للشیرازی ۱/۲۶۶، ۲۹۹، مغنی المحتاج ۲/۱۰۵، کشاف القناع ۳/۱۸۹، ۱۹۴، ۳۰۰، المغنی مع الشرح الکبیر ۴/۵۳، ۳۲۸۔

(۳) رد المحتار ۴/۱۲۶۔

سلم دونوں فاسد ہو جاتے ہیں۔

حنبلی فقہاء نے بیع کی صحت اور اُجل مجہول کے باطل ہونے پر حضرت عائشہؓ کی اس روایت سے استدلال کیا ہے، حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں کہ: ''میرے پاس بریرہؓ آئیں اور انہوں نے کہا کہ میں نے اپنے مالکوں سے نو اوقیہ پر کتابت کا معاملہ کرلیا ہے، ہر سال ایک اوقیہ ادا کرنا ہے، آپ میری مدد فرمائیں، میں نے کہا: اگر تمہارے مالک یہ پسند کریں کہ میں ایک ساتھ نو اوقیہ انہیں دے دوں اور تمہارا ولاء مجھے ملے تو میں ایسا کرسکتی ہوں، بریرہؓ اپنے مالکوں کے پاس گئیں اور ان کے سامنے حضرت عائشہؓ کی پیشکش رکھی تو ان لوگوں نے نامنظور کردیا، حضرت بریرہؓ وہاں سے واپس لوٹیں تو حضور اکرم ﷺ تشریف فرما تھے، حضرت بریرہؓ نے عرض کیا کہ میں نے حضرت عائشہؓ کی یہ پیشکش ان لوگوں کے سامنے رکھی تھی تو لوگوں نے نامنظور کردیا، اسی شرط پر آمادہ ہیں کہ ولاء انہیں کو ملے، رسول اکرم ﷺ نے بریرہؓ کی پوری بات سنی، حضرت عائشہؓ نے بھی حضور اکرم ﷺ کو پورے واقعہ کی اطلاع دی، تو آپ ﷺ نے فرمایا: "خذيها و اشترطي لهم الولاء، فإنما الولاء لمن أعتق'' (بریرہؓ کو حاصل کرلو اور ان لوگوں کے لئے ولاء کی شرط منظور کرلو، ولاء تو اسی کو ملے گا جس نے آزاد کیا ہے)۔ حضرت عائشہؓ نے حضور اکرم ﷺ کے فرمان کے مطابق کرلیا، اس کے بعد رسول اکرم ﷺ لوگوں میں خطبہ دینے کھڑے ہوئے، اللہ تعالیٰ کی حمد وثنا کی، پھر فرمایا: "أما بعد فما بال رجال يشترطون شروطاً ليست في كتاب الله تعالى؟ ما كان من شرط ليس في كتاب الله فهو باطل، وإن كان مائة شرط، قضاء الله أحق، وشرط الله أوثق، وإنما الولاء لمن أعتق'' (لوگوں کو کیا ہوگیا ہے ایسی شرطیں لگاتے ہیں جو کتاب اللہ میں نہیں ہیں؟ جو شرط بھی کتاب اللہ میں نہیں ہے وہ باطل ہے خواہ سو شرطیں ہوں، اللہ تعالیٰ کا فیصلہ پابندی کرنے کے زیادہ لائق ہے، اللہ کی شرط زیادہ مستحکم ہے، ولاء تو اسی شخص کا ہوگا جس نے آزاد کیا ہے) (بخاری ومسلم)[1]۔ حضور اکرم ﷺ نے شرط باطل کی، عقد نہیں باطل کیا۔ ابن المنذر فرماتے ہیں: بریرہؓ کی حدیث ثابت ہے، ہمارے علم میں اس کے معارض کوئی دوسری حدیث نہیں ہے، لہٰذا اس کو اختیار کرنا واجب ہے[2]۔

اُجل کے عوض میں مالی معاوضہ لینا:

اُجل کے عوض مالی معاوضہ لینے کی بہت سی صورتیں ہیں، ان میں سے چند صورتیں یہاں بیان کی جاتی ہیں:

پہلی صورت:

۸۳- بیع میں ایجاب اس طرح کیا جائے کہ وہ دو معاملوں پر مشتمل ہو، ایک نقد دوسرا ادھار، مثلاً بیچنے والا کہے: ''میں نے آپ کے ہاتھ یہ چیز نقد دس درہم میں اور ادھار پندرہ درہم میں فروخت کی، جمہور علماء[3] ان الفاظ کے ساتھ اس معاملہ کو جائز نہیں قرار دیتے، کیونکہ رسول اکرم ﷺ نے ایک بیع کے اندر دو بیعوں سے منع فرمایا ہے[4]، الشرح الکبیر میں ہے: ''اس حدیث کی یہی تشریح مالک،

---

(۱) حدیث بریرہ کی روایت بخاری ومسلم نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے (الفتح الکبیر ۱/ ۲۵۵)۔

(۲) الشرح الکبیر مع المغنی ۴/ ۵۴۔

(۳) الشرح الکبیر مع المغنی ۴/ ۳۵ طبع المنار، نیل الاوطار ۵/ ۱۵۲، فتح القدیر ۵/ ۸۴، فتح القدیر میں ہے: ''جب یہ کہا: میں نے تمہارے ہاتھ یہ چیز نقد ایک ہزار میں اور ادھار دو ہزار میں فروخت کی، تو اس عقد کا باطل ہونا ثمن کے مجہول ہونے کی وجہ سے ہے''، مغنی المحتاج ۲/ ۳۱۔

(۴) حدیث: "نهى عن بيعتين في بيعة'' کی روایت ترمذی اور نسائی نے حضرت ابوہریرہؓ سے مرفوعاً کی ہے، ترمذی نے اس حدیث کو "حسن صحيح'' کہا ہے، بیہقی نے بھی اس کی روایت کی ہے، بیہقی کی روایت میں

سفیان ثوری اور اسحاق نے کی ہے، یہی اکثر اہل علم کا قول ہے، اس لئے کہ دونوں طریقوں میں سے ایک بیع کو بائع نے متعین نہیں کیا، پس یہ صورت مشابہ ہوگئی اس صورت کے جب کہ بائع نے کہا ہو: ان دو چیزوں میں سے ایک میں نے تم کو بیچی (مبیع متعین نہیں ہے)، نیز اس لئے بھی یہ صورت معاملہ ناجائز ہے کہ قیمت مجہول ہے، جیسے مجہول رقم کے عوض بیع کرنا''۔

طاؤس، حکم اور حماد سے نقل کیا گیا ہے کہ ان لوگوں نے یہ فرمایا: اس طرح معاملہ کرنے میں کوئی حرج نہیں کہ بیچنے والا کہے: میں یہ چیز نقد اتنے میں بیچتا ہوں اور ادھار اتنے میں بیچتا ہوں، اس کے بعد خریدار ان دونوں میں سے کوئی ایک صورت اختیار کرلے۔ ان حضرات کے قول میں اس کا بھی احتمال ہے کہ اس گفتگو کے بعد عقد میں ایجاب وقبول جاری ہو، گویا کہ خریدار نے یوں کہا: میں تو اس کو اتنے میں ادھار خریدتا ہوں، تو بائع نے کہا کہ: اسے لے لو، یا یہ کہا کہ میں راضی ہوں وغیرہ، تو اس صورت میں یہ عقد کافی ہوگا، اور اس طرح ان بزرگوں کا قول جمہور کے قول کے مطابق ہوگا۔

بنابریں اگر کوئی جملہ نہیں پایا گیا جو ایجاب پر دلالت کرے یا اس کے قائم مقام ہو تو یہ عقد صحیح نہیں ہوا، کیونکہ شروع میں بائع نے جو جملہ کہا وہ ایجاب بننے کے لائق نہیں ہے۔

اس بیع کے صحیح ہونے کے بارے میں جو اختلاف وارد ہے اس کی اصل بنیاد یہ ہے کہ جو بول بولا گیا ہے وہ بیک وقت دو صیغوں پر مشتمل ہے (نقد وادھار)، پس بیچنے والے نے کسی ایک بیع کو قطعیت کے ساتھ بیان نہیں کیا کہ آیا وہ دس (نقد) یا پندرہ (ادھار) ہے، جب ایجاب میں جزم نہیں ہے تو وہ ایجاب نہیں بلکہ عرض (پیشکش) ہے، جب اس شخص نے جس کے سامنے دو معاملوں کی پیشکش رکھی گئی ایک

= یہ الفاظ زائد ہیں: "صفقة واحدة" (فیض القدیر ۶/ ۳۰۸)۔

کو قبول کرلیا تو اس کا جملہ دراصل ایجاب ہے جس کا مخاطب دوسرے فریق (بیچنے والے) کو بنایا گیا ہے، اگر اس نے قبول کے الفاظ کہہ دیئے تو عقد مکمل ہوگیا ورنہ مکمل نہیں ہوا۔

دوسری صورت:

۸۴- دوسری صورت کسی شئ کو آج کے بھاؤ سے زیادہ قیمت پر ادھار کی وجہ سے فروخت کرنا ہے [1]۔ جمہور فقہاء [2] کسی شئ کو اس کے آج کے نرخ سے زائد پر اسے ادھار فروخت کرنا جائز قرار دیتے ہیں، کیونکہ جواز بیع کی عام دلیلوں کے ذیل میں یہ صورت بھی شامل ہے، اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "وَأَحَلَّ اللّٰهُ الْبَيْعَ" [3] (اللہ تعالی نے بیع کو حلال قرار دیا)، یہ آیت ہر قسم کی بیع کے جائز ہونے کی عام دلیل ہے الا یہ کہ کوئی دلیل مخصص موجود ہو، اور اس عموم کو خاص کرنے والی کوئی دلیل موجود نہیں ہے [4]۔

تیسری صورت:

اور وہ یہ ہے کہ نقد واجب الاداء دَین کی ادائیگی کسی اضافہ کے عوض مؤخر کی جائے۔

۸۵- اور یہ صورت باب ربا میں داخل ہے [5]، ''اس لئے کہ شرعاً ربا محرم کی دو قسمیں ہیں: ۱- ربا النساء (ادھار)، ۲- ربا التفاضل۔ عرب کا زیادہ تر معمول یہ تھا کہ وہ مقروض شخص سے کہتے: تم قرض ادا کررہے ہو یا دَین کی مقدار میں اضافہ کرو گے؟ مدیون مال میں

(۱) ملاحظہ ہو: "بیع" کی اصطلاح۔
(۲) نیل الاوطار للشوکانی ۵/ ۱۵۲ طبع اول ۱۳۵۷ھ۔
(۳) سورۂ بقرہ/ ۲۷۵۔
(۴) نیل الأوطار ۵/ ۱۵۳۔
(۵) ملاحظہ ہو: "ربا" کی اصطلاح۔

اضافہ کر دیتا اور صاحب دَین اس وقت مطالبہ دَین سے رک جاتا (یعنی اداءِ دَین کے لئے مدت کے اضافے کا بدل دَین میں اضافہ کی صورت میں سرمایہ دار وصول کرتا) اور یہ بھی صورتیں باتفاق امت حرام ہیں"۔ جصاص لکھتے ہیں: "یہ بات معلوم ہے، دور جاہلیت کا ربا یہ تھا کہ قرض ایسا ادھار ہوتا جس میں اضافہ (عقد میں) مشروط ہوتا، پس یہ اضافہ اجل (مدت) کا بدل ہوا، اللہ تعالیٰ نے اسے باطل اور حرام قرار دیا، ارشاد باری ہے: "وَإِنْ تُبْتُمْ فَلَكُمْ رُؤُوسُ أَمْوَالِكُمْ" (اور اگر توبہ کرتے ہو تو تمہارے واسطے ہے اصل مال تمہارا)، نیز ارشاد ہے: "وَذَرُوْا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا" [۱] (اور چھوڑ دو جو کچھ باقی رہ گیا ہے اضافہ)' اللہ تعالیٰ نے اس کو ممنوع قرار دیا کہ اَجل کی وجہ سے عوض لیا جائے۔ اس بارے میں کوئی اختلاف نہیں کہ اگر کسی کا دوسرے کے ذمہ ایک ہزار درہم دَین ہو جس کی ادائیگی فوری طور پر لازم ہو، مدیون نے دائن سے کہا کہ مجھے مہلت دے دیجئے، میں سو درہم کا اضافہ کرتا ہوں تو یہ شکل جائز نہیں ہے، کیونکہ یہ سو درہم اَجل کا عوض ہے" [۲]۔

چوتھی صورت:

وہ یہ ہے کہ واجب ادھار دَین کے ایک جزو سے دستبردار ہو کر باقی دَین فوری وصول کر لیا جائے، یعنی "ضع و تعجل" (کم کرو اور نقد لے لو، یا کم دو اور نقد دے دو)۔

۸۶- اگر ایک آدمی کا دوسرے کے ذمہ دَین ہے جس کی ادائیگی آئندہ کسی تاریخ کو لازم ہے، جس کے ذمہ دَین ہے اس نے دائن (جس کا دَین لازم ہے) سے کہا: میرا کچھ دَین معاف کر دو، دَین ابھی

(۱) سورۂ بقرہ ر ۲۷۸، ۲۷۹۔

(۲) احکام القرآن للقرطبی ۳ر ۳۴۸ طبع اول، احکام القرآن للجصاص ۱ر ۵۵۲ - ۵۵۴ طبع المطبعۃ البہیہ ۱۳۴۷ھ۔

میں فوراً ادا کر دوں۔ یہ صورت جمہور فقہاء (حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ، حنابلہ) کے نزدیک ناجائز ہے۔ زید بن ثابت، ابن عمر، مقداد، سعید بن المسیب، سالم، حسن، حماد، حکم، ثوری، ہشیم، ابن علیہ اور اسحاق رضی اللہ عنہم نے اس صورت معاملہ کو مکروہ قرار دیا ہے [۱]۔

مروی ہے کہ ایک شخص نے حضرت ابن عمرؓ سے اس صورت معاملہ کے بارے میں دریافت کیا، انہوں نے منع فرمایا، اس شخص نے دوبارہ دریافت کیا تو انہوں نے فرمایا: "یہ شخص چاہتا ہے کہ میں اسے ربا کھلاؤں" [۲] حضرت زید بن ثابت سے بھی اس سے ممانعت منقول ہے [۳]۔

ایک روایت میں ہے کہ حضرت مقدادؓ نے اس طرح کا معاملہ کرنے والے دو اشخاص سے فرمایا: تم دونوں نے اللہ اور اس کے رسول کو جنگ کا چیلنج دیا ہے۔

اس صورت معاملہ کے باطل ہونے پر جمہور فقہاء نے دو چیزوں سے استدلال کیا ہے: پہلا استدلال یہ ہے کہ ابن عمرؓ نے اسے ربو قرار دیا، اس طرح کی بات رائے سے نہیں کہی جاتی، اور اسماء شرع مبنی بر توقیف ہیں (ان کی تحدید شارع ہی کی طرف سے ہوتی ہے)۔

دوسرا استدلال یہ ہے کہ یہ بات معلوم ہے کہ دور جاہلیت میں ربا کی شکل یہ تھی کہ مقدار قرض میں زیادتی کی شرط کے ساتھ ادائیگی قرض میں مہلت دیتے تھے، اس طرح زیادتی مدت کے بدلے میں ہوا کرتی تھی، اس کو اللہ تعالیٰ نے باطل و حرام قرار دیا اور فرمایا: "وَإِنْ تُبْتُمْ فَلَكُمْ رُؤُوسُ أَمْوَالِكُمْ" [۴] (اگر تم توبہ کرو گے تو تمہیں

(۱) المغنی مع الشرح الکبیر ۴ر ۱۷۴ طبع المنار۔

(۲) العنایہ بہامش تکملۃ فتح القدیر ۷ر ۳۹۶ طبع المیمنیہ۔

(۳) احکام القرآن للجصاص ۱ر ۵۵۴، نیز ملاحظہ ہو: المدونۃ ۹ر ۱۷۳، مغنی المحتاج ۲ر ۱۲۹ طبع الحلبی، کشاف القناع ۳ر ۳۴۲ طبع الریاض۔

(۴) سورۂ بقرہ ر ۲۷۹۔

تمہارا اصل مال ملے گا)، نیز ارشاد فرمایا: "وذروا ما بقي من الربا"[1] (اور باقی ربو چھوڑ دو)، اللہ تعالیٰ نے اس بات سے منع فرمایا کہ اُجل (مدت) کاعوض لیا جائے، تو جب کسی کا دوسرے کے ذمہ ایک ہزار درہم تھا جس کی ادائیگی آئندہ لازم تھی، اس نے مدیون کا کچھ دَین اس شرط پر ساقط کر دیا کہ وہ باقی دَین کی ادائیگی فوری طور پر کر دے تو یہ دَین میں کمی کرنا اُجل (مدت) کے مقابلہ میں ہوا، یہاں بھی ربو کی وہی حقیقت پائی گئی جس کے حرام ہونے کی اللہ تعالیٰ نے صراحت فرمائی ہے۔ اور اس بات میں کوئی اختلاف نہیں کہ اگر کسی شخص پر دوسرے کا ایک ہزار درہم دَین ہے جس کی ادائیگی فوری طور پر لازم ہے، مدیون نے دائن سے کہا کہ مجھے مہلت دے دیجئے، میں دَین میں سو درہم کا اضافہ کردوں گا، تو یہ صورت ناجائز ہے، کیونکہ سو درہم مہلت کاعوض ہوئے، اسی طرح کمی کرنا بھی زیادتی کے حکم میں ہوگا، کیونکہ کمی کرنے کو اُجل (مدت ومہلت) کاعوض قرار دیا ہے، اور بدل بمقابلہ اجل کے جواز کے ممنوع ہونے کے بارے میں اصل یہی ہے[2]۔

"ربو النسیئہ" کی حرمت صرف اسی لئے ہے کہ اس میں اُجل سے مال کے تبادلہ کا شبہ ہے، تو جب شبہ ُربو موجب حرمت ہے تو جہاں حقیقتِ ربو ہو وہ تو بدرجۂ اولیٰ حرام ہوگا[3]۔

اس صورت کو اس پر محمول نہیں کر سکتے کہ اس نے اپنا کچھ حق معاف کر دیا ہے، اس لئے کہ فوری وصولیابی بوجہ عقد اس کا حق نہیں بنتا تھا، تاکہ اس کے وصول کرنے کو اس کے بعض حق کا وصول کرنا شمار کیا جائے۔

اور نقد قطعی طور پر ادھار سے بہتر ہے، پس اس صورت مسئلہ میں

(۱) سورۂ بقرہ/ ۲۷۸۔
(۲) احکام القرآن للجصاص ۱/ ۵۵۴۔
(۳) العنایہ بہامش تکملۃ فتح القدیر ۷/ ۳۹۶۔

جبکہ کسی شخص کا کسی شخص پر ہزار درہم ادھار دَین ہو اور وہ دونوں اس طرح صلح کرلیں کہ قرض دینے والا پانچ سو نقد وصول کرے، تو یہ پانچ سو دین کے پانچ سو کے عوض ہوا اور یہ نقد وصولیابی باقی پانچ سو کے عوض ہوئی، اور یہی در اصل بدل بمقابلہ اجل ہے جو حرام ہے۔

ناجائز ہونے کی ایک وجہ یہ بھی ہے کہ "اُجل" صفت ہے، مثلاً جودت (بہترین ہونا)، اور "جودت" کاعوض لینا جائز نہیں ہے، اسی طرح اُجل کاعوض لینا بھی جائز نہ ہوگا[1]۔

ابن قدامہ فرماتے ہیں[2]: کہ حقیقۃً یہ حلول (ادھار کو نقد بنالینے) کی بیع ہے، پس یہ جائز نہیں ہوگی، جیسے صاحب دین اس میں اضافہ کردے، مثلاً اس سے کہے کہ میں تجھے دس درہم دیتا ہوں تو مجھے میرے سو بقایا فوراً دے دے۔

صاحب کفایہ فرماتے ہیں: اس میں اصل یہ ہے کہ احسان جب دونوں جانب سے پایا جائے گا تو معاوضہ پر محمول ہوگا، جیسے یہی مسئلہ ہے کہ دائن نے اپنے حق میں سے پانچ سو درہم ساقط کر دیا اور مدیون نے باقی پانچ سو میں اپنا مہلت کا حق ساقط کر دیا، پس یہ معاوضہ ہوگیا، اس کے برخلاف اگر ایک ہزار نقد لازم تھا، دائن نے مدیون سے پانچ سو پر صلح کرلی تو یہ معاوضہ پر محمول نہیں ہوگا بلکہ یہ سمجھا جائے گا کہ دائن نے اپنا کچھ ساقط کر دیا، اس لئے کہ یہاں احسان صرف صاحب دین کی طرف سے ہے[3]۔

حضرت ابن عباسؓ سے نقل کیا گیا ہے کہ وہ "ضع عني و تعجل" کی اس زیر بحث صورت میں کوئی حرج نہیں سمجھتے، یہی بات ابراہیم نخعی اور ابو ثور سے بھی مروی ہے، کیونکہ اس نے اپنا کچھ حق لیا، کچھ چھوڑ دیا تو یہ جائز ہے، جیسے اس صورت میں جائز ہوتا کہ ادائیگی دین کی نقد واجب ہوتی۔

(۱) حاشیہ تکملہ فتح القدیر ۷/ ۳۹۷۔
(۲) المغنی ۴/ ۱۷۴۔
(۳) مغنی المحتاج ۲/ ۱۷۹۔

اس عدم جواز سے حنفیہ اور حنابلہ (یہ حنابلہ میں سے خرقی کا قول ہے) نے ایک مسئلہ کا استثناء کیا ہے[۱]، وہ یہ ہے کہ مولی اپنے مکاتب سے یہ مصالحت کرے کہ بدلِ کتابت فوری طور پر ادا کردو میں اس میں اتنی کمی کردیتا ہوں، اس معاملہ کو حنفیہ اور حنابلہ جائز کہتے ہیں، کیونکہ مکاتب اور اس کے مولی کے درمیان معاوضہ کے بجائے سہولت پہنچانے کا پہلو زیادہ غالب ہے، یہاں اُجل بعض مال کا عوض نہیں ہوئی بلکہ کچھ مال کم کرکے مولی نے سہولت پہنچائی، اور وقت مقررہ آنے سے پہلے باقی بدل کتابت ادا کرکے مکاتب سے سہولت پیدا کی تاکہ اسے شرفِ آزادی حاصل ہوجائے۔

دوسری بات یہ ہے کہ یہاں معاملہ مکاتب اور اس کے مالک کے درمیان ہے، گویا مالک اپنا کچھ مال اپنے ہی کچھ مال کے بدلے بیچ رہا ہے، لہذا یہاں مسامحت پیدا ہوگئی، دوسری جگہوں میں یہ بات نہیں ہے (لہذا وہاں عدمِ جواز ہی کا حکم رہے گا)۔

مدت کے بارے میں جانبین کا اختلاف:

۸۷ - مدت کے بارے میں جانبین کا اختلاف یا تو اصل مدت کے بارے میں ہوگا، یا مدت کی مقدار کے بارے میں، یا مدت پوری ہوجانے کے بارے میں، یا مدت کے گذر جانے کے بارے میں، ذیل میں ان تمام صورتوں کے بارے میں فقہاء کی آراء ذکر کی جارہی ہیں:

بیع میں اصلِ مدت میں اختلاف:

۸۸ - بیچنے والے اور خریدنے والے کا اصل مدت میں اختلاف ہوجائے، خریدار کہے کہ میں نے یہ چیز ایک دینار میں ادھار خریدی اور بیچنے والا اس کا انکار کرے، اس بارے میں فقہاء کے یہاں اختلاف ہے:

حنفیہ اور حنابلہ کے نزدیک قول اس شخص کا یمین کے ساتھ معتبر ہوگا جو مدت کی نفی کرتا ہے اور وہ بائع ہے، اور یہ اس لئے کہ اصل ثمن کی نقد ادائیگی ہے[۱]، اور بیّنہ مشتری پر ہوگا اس لئے کہ وہ خلاف ظاہر کو ثابت کرنا چاہتا ہے، اور بیّنات اثبات کے لئے وضع کئے گئے ہیں۔

اور مالکیہ کے نزدیک یمین کے ساتھ عرف پر فیصلہ کیا جائے گا، چاہے فروخت کردہ شئی موجود ہو یا ختم ہوگئی ہو، پس اگر کوئی عرف ہی نہ ہو اور سامان موجود ہو تو دونوں حلف اٹھائیں گے، اس کے بعد معاملہ فسخ کردیں گے، اور سامان بائع کو واپس کردیا جائے گا، اور اگر سامان موجود نہ ہو تو یمین کے ساتھ خریدار کی بات مان لی جائے گی، اگر وہ ایسی قریبی مدت کا دعوی کررہا ہے جس میں وہ متہم نہیں ہوسکتا، ورنہ بائع کی بات مانی جائے گی اگر وہ حلف اٹھائے[۲]۔

شافعیہ کا مسلک اور فقہ حنبلی کی ایک روایت یہ ہے کہ دونوں فریقوں سے قسم کھلائی جائے گی، کیونکہ رسول اکرم ﷺ کا ارشاد ہے: "**لو يعطى الناس بدعواهم لادّعى ناس دماء رجال وأموالهم ولكن اليمين على المدعى عليه**"[۳] (اگر لوگوں کو ان کے دعویٰ کے مطابق دے دیا جائے تو لوگ دوسروں کی جان اور مال پر دعوی کرنے لگیں گے لیکن مدعا علیہ کے ذمہ یمین ہے)،

---

(۱) ردالمحتار ۴/ ۵۰۰، المغنی مع الشرح الکبیر ۴/ ۱۷۴، کشاف القناع ۳/ ۳۹۲ طبع الریاض۔

(۱) رد المحتار علی الدر المختار ۴/ ۲۴، کشاف القناع ۳/ ۲۳۸ طبع الریاض، المغنی مع الشرح الکبیر ۴/ ۲۶۹ طبع المنار۔

(۲) حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۳/ ۱۹۱۔

(۳) حدیث: "**لو يعطى الناس...**" کی روایت مسلم نے حضرت ابن عباسؓ سے مرفوعا کی ہے (صحیح مسلم ۳/ ۱۳۳۶ طبع عیسی الحلبی بتحقیق محمد فواد عبد الباقی)۔

مسلم نے اس حدیث کی روایت کی۔ اور اس معاملہ میں دونوں میں سے ہر ایک مدعا علیہ بھی ہے، جیسا کہ وہ مدعی ہے[1]۔ دوسری بات یہ ہے کہ ان دونوں کا اختلاف عقدِ بیع کی صفت کے بارے میں ہے، تو واجب ہے کہ دونوں حلف لیں، اصل ثمن میں اختلاف پر قیاس کرتے ہوئے[2]۔

مقدار مدت میں عاقدین کا اختلاف:

۸۹- جب مقدار مدت کے بارے میں عاقدین کا اختلاف ہو، مثلاً بیچنے والا کہے کہ میں نے ایک مہینہ کی ادھار قیمت پر سامان فروخت کیا تھا اور خریدار اس سے زائد مدت بیان کرے تو اس سلسلہ میں فقہاء میں اختلاف ہے:

حنفیہ اور حنابلہ کا مسلک ہے کہ اس شخص کی بات مانی جائے گی جو کم مدت کا دعویٰ کر رہا ہے کیونکہ وہ زیادتی کا منکر ہے، اور گواہ پیش کرنے کی ذمہ داری خریدار پر ہوگی جو کہ زیادہ مدت کا مدعی ہے، اس لئے کہ وہ خلافِ ظاہر بات کو ثابت کرنا چاہتا ہے، اور بینات خلاف ظاہر کو ثابت کرنے کے لئے وضع کئے گئے ہیں[3]۔

مالکیہ، شافعیہ کا مسلک اور حنابلہ کی ایک روایت یہ ہے کہ اس صورت میں عاقدین سے حلف لیا جائے گا، اس کی ایک دلیل وہ حدیث ہے جو اوپر گذر چکی، اور دوسری دلیل یہ ہے کہ یہاں پر دونوں فریق مدعی بھی ہیں اور مدعا علیہ بھی، پس جب دونوں حلف اٹھالیں تو مالکیہ[4] کے نزدیک قول مشہور کے مطابق اگر فروخت کردہ سامان موجود ہو تو بیع فسخ کردی جائے گی، بشرطیکہ قاضی نے فسخ کا فیصلہ کیا ہو، یا دونوں باہمی رضامندی سے فسخ کریں، اور سامان بائع کی ملکیت میں حقیقۃً لوٹ آئے خواہ وہ ظالم ہو یا مظلوم۔ مالکیہ کا غیر مشہور قول یہ ہے کہ دونوں کے حلف اٹھاتے ہی خود بخود بیع فسخ ہوجائے گی جیسا کہ لعان میں ہوتا ہے، اور حکم حاکم پر موقوف نہیں رہے گا، اور خریدار سے حلف لیا جائے گا اگر سارا ہی سامان ختم ہوگیا ہو، اور اگر کچھ سامان ختم ہوگیا اور کچھ باقی ہے تو دونوں میں سے ہر ایک کے لئے اس کا حکم ہے۔

شافعیہ کا مسلک یہ ہے کہ جب دونوں نے حلفیہ بیان دے دیا تو صحیح قول یہ ہے کہ محض حلفیہ بیان دینے سے بیع فسخ نہیں ہوگی، کیونکہ بیّنہ یمین سے زیادہ قوی ہے، اگر دونوں فریق نے بیّنہ قائم کردیا تو بھی بیع فسخ نہیں ہوتی، تو دونوں کے حلف اٹھانے سے بدرجہ اولیٰ فسخ نہیں ہوگی۔ لہٰذا اس صورت میں اگر دونوں اپنے میں سے کسی ایک کی بات پر اتفاق کرلیں تب تو بیع حسب سابق باقی رہے گی، اور اگر اتفاق نہ کرسکیں اور دونوں کا نزاع برقرار رہے تو اس صورت میں یا تو دونوں آپس کی رضامندی سے بیع کو ختم کرلیں، یا ان میں سے ایک بیع کو فسخ کردے، یا دونوں کا جھگڑا ختم کرنے کے لئے قاضی بیع فسخ کردے۔ دونوں کے حلف اٹھانے کے بعد یہ ضروری نہیں ہے کہ حق فسخ فوری طور پر استعمال کیا جائے، اگر فوری طور پر ان دونوں نے بیع فسخ نہیں کی تو اس کے بعد بھی فسخ کا حق باقی رہے گا، کیونکہ جس ضرر کی وجہ سے فسخ کی ضرورت پیش آئی ہے وہ اب بھی برقرار ہے۔

شافعیہ کا ایک قول یہ ہے کہ اس بیع کو قاضی ہی فسخ کرے گا اس لئے کہ یہ فسخ مختلف فیہ ہے، لہٰذا فریقین میں سے کوئی اس کا مجاز نہیں ہوگا، شافعیہ کے یہاں غیر صحیح قول یہ ہے کہ دونوں کے قسم کھاتے ہی بیع فسخ ہوجائے گی اور عقد سے پہلے جو صورت حال تھی وہی واپس

---

(۱) مغنی المحتاج ۲/ ۹۵ طبع الحلبی۔

(۲) المغنی مع الشرح الکبیر ۴/ ۲۶۹ طبع المنار۔

(۳) رد المحتار علی الدر المختار ۴/ ۴۴، کشاف القناع ۳/ ۲۳۸۔

(۴) حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۳/ ۱۸۹ طبع مصطفی محمد۔

آجائے گی (۱)۔

مدت کے ختم ہونے میں اختلاف:

۹۰- عاقدین کا مدت کی مقدار کے بارے میں اتفاق تھا لیکن وہ مدت ختم ہوئی یا نہیں، اس بارے میں دونوں کا اختلاف ہوگیا، مثلاً فروخت کرنے والا کہتا ہے کہ میں نے تمہارے ہاتھ ایک مہینہ کی ادھار قیمت پر فلاں چیز بیچی تھی، ادھار کی اس مدت کا آغاز رمضان کے چاند کے ساتھ ہوا اور اب وہ مہینہ گذر گیا، اس کے برخلاف خریدار کہتا ہے کہ ادھار کی مدت کا آغاز نصف رمضان سے ہوا ہے، لہذا وہ مدت نصف شوال پر ختم ہوگی، اس طرح کے نزاع کا حکم کیا ہوگا؟ اس بارے میں بھی فقہاء کا اختلاف ہے۔

پس حنفیہ کا مسلک یہ ہے کہ قول اور بیّنہ مشتری کا معتبر ہوگا، اس لئے کہ ہر دو فریق نے نفس اجل پر جب اتفاق کرلیا تو اصل اس کی بقاء ہے، پس مشتری کا قول کہ ابھی مدت نہیں گزری معتبر ہوگا، اور اس لئے بھی کہ وہ منکر ہے اس بات سے کہ اس پر ثمن کا مطالبہ آتا ہے، اور رہا مشتری کے بیّنہ کو بائع کے بیّنہ پر ترجیح دیا جانا تو اس کی وجہ یہ ہے کہ مشتری کا بیّنہ زائد کو ثابت کرتا ہے (۲)۔

مالکیہ کی رائے یہ ہے (۳) کہ جو فریق یمین کے ساتھ مدت کے گذر جانے کا منکر ہو اس کا قول معتبر ہوگا، اس لئے کہ اصل مدت کا باقی رہنا ہے، "یعنی یہ کہ قول اس شخص کا معتبر ہوگا جو مدت کے بقاء کا مدعی ہو اور مدت کے گذر جانے کا انکار کرتا ہو، خواہ وہ بیچنے والا ہو یا خریدنے والا، کرایہ پر دینے والا ہو یا کرایہ پر لینے والا ہو، یہ اس وقت ہوگا جب کہ کسی فریق کے پاس بیّنہ نہ ہو، اگر ایک کے پاس بیّنہ ہے تو اس بیّنہ پر عمل کیا جائے گا......، اور یہ اس صورت میں جبکہ اس کا قول مدت کے باب میں لوگوں کی عادت کے مشابہ ہو، دوسرے فریق کی بات عادت کے موافق ہو یا نہ ہو، اگر دونوں کی بات لوگوں کے عرف وعادت سے مختلف ہو تو دونوں سے قسم لی جائے گی، اگر سامان برقرار ہوگا تو بیع فسخ کر کے سامان واپس کرالیا جائے گا ورنہ قیمت دلوائی جائے گی، اگر ایک فریق نے قسم کھائی دوسرے نے قسم سے انکار کیا تو قسم سے انکار کرنے والے کے خلاف قسم کھانے والے کے حق میں فیصلہ کردیا جائے گا......"۔

مدت کو ساقط کرنے والی چیزیں

۹۱- مدت یا تو اجل اضافت ہے (یا اجل توقیت)، اجل اضافت سے مراد وہ خاص بات ہے جس کے وجود پر تصرف کے احکام مرتب ہوتے ہیں، یا دین کی فوری ادائیگی یا عین کی فوری حوالگی یا جن اعیان کی اضافت اجل کی طرف کی جاسکتی ہے ان میں اس عین کی حوالگی کا حکم مرتب ہوتا ہے۔ دوسری صورت اجل توقیت (تحدید) کی ہے، اور اس سے مراد وہ خاص امر ہے جس کے وجود وتحقق پر صاحب حق کے حق کی انتہا مرتب ہوتی ہے (یعنی اس شئ کے وجود میں آتے ہی وہ حق ختم ہوجاتا ہے جیسے عدت کے پورا ہوتے ہی نفقہ عدت کا حق ختم ہوجاتا ہے)۔ اجل کو ساقط کرنے والے امور علی العموم یا تو بطریق اسقاط ہوتے ہیں یا بطریقہ سقوط، اور اس کی تفصیل ذیل میں بیان کی جاتی ہے:

اول: اُجل کا ساقط کیا جانا

الف- مدیون کی طرف سے اُجل کو ساقط کرنا:

۹۲- اُجل چونکہ مدیون کی سہولت کے لئے اور اسے مناسب وقت

(۱) مغنی المحتاج ۲/ ۹۶۔
(۲) ردالمحتار ۴/ ۲۴، ۹۹، الاختیار ۲/ ۱۵ طبع مکتبہ حجازی، قاہرہ۔
(۳) حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۳/ ۱۹۱، الخرشی ۴/ ۱۰۸، بلغۃ السالک لاقرب المسالک للصاوی ۲/ ۸۱۔

پر دَین ادا کرنے کا موقع دینے کے لئے نیز اس کی ناداری کا لحاظ کرتے ہوئے مشروع ہوئی ہے، اس لئے اسے اس بات کا حق ہے کہ وہ دَین کی اُجل کو ساقط کردے، اور ایسی صورت میں دَین نقد واجب الاداء ہو جائے گا، اور دائن کے ذمہ لازم ہوگا کہ وہ دین پر قبضہ کرلے، یہی رائے جمہور فقہاء کی ہے (حنفیہ کا یہ قول علی الاطلاق ہے، لیکن مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے یہاں یہ تفصیل ہے کہ اسی قول پر عمل کیا جائے گا، الا یہ کہ اس صورت میں دائن کو ضرر نہ پہنچے، مثلاً دَین کی ادائیگی کسی خوفناک مقام پر کی جارہی ہو، یا دین ایسا ہو جس میں بار برداری اور خرچ کا مسئلہ ہو، اور جس جگہ مدیون حوالگی کرنا چاہ رہا ہے وہاں قبضہ کرنے سے دائن پر بار برداری وغیرہ کا خرچ آئے، یا کساد بازاری کا وقت ہو) اس بارے میں مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے یہاں کچھ تفصیلات ہیں جنہیں ان کے مقامات پر دیکھا جاسکتا ہے[1]۔

ب- دائن کی طرف سے اُجل کو ساقط کرنا:

۹۳- اوپر کی تفصیل سے یہ بات معلوم ہوئی کہ اُجل مدیون کا حق ہے، اور جب یہ مدیون کا حق ہے تو اسے اپنا حق ساقط کرنے کا اختیار ہے بشرطیکہ اس کے نتیجہ میں دائن کو ضرر نہ لاحق ہو، جہاں تک دائن کی طرف سے اُجل کو ساقط کرنے کا معاملہ ہے تو اس سلسلہ میں اُجل کی دو قسموں میں فرق کرنا ضروری ہے، ایک اُجل تو وہ ہوتی ہے جو عقد کے وجود میں آنے کے ساتھ اس سے وابستہ ہے، مثلاً ادھار قیمت پر کوئی چیز فروخت کی، اس حالت میں اُجل دائن کے حق میں لازم ہوگی کیونکہ یہ باتفاق فقہاء صلب عقد میں شامل ہے، دوسری اُجل وہ ہے جو عقد کے انجام پانے کے بعد (جب کہ عقد نقد قیمت کے بدلہ میں وجود میں آیا تھا) دائن اور مدیون باہم طے کرتے ہیں، اور اس قسم کی اُجل دائن کے ذمہ لازم ہے یا نہیں؟ اس کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے، یعنی دائن کے لئے ممکن نہیں ہے کہ وہ مدیون کی رائے لئے بغیر بطور خود اُجل کو ساقط کردے۔

حنفیہ (باستثناء امام زفر) اور مالکیہ اس طرف گئے ہیں کہ اگر فوری قیمت کے بدلہ میں کوئی چیز فروخت کی، پھر متعین مدت کے لئے ثمن کو مؤجل کردیا تو ثمن مؤجل ہوجاتا ہے، جیسے کہ اگر شروع ہی میں مؤجل قیمت کے بدلہ میں فروخت کیا ہوتا، اور یہ اُجل دائن کے ذمہ لازم ہوجائے گی، اس سے اس کے لئے مدیون کی رضامندی کے بغیر رجوع جائز نہیں ہوگا۔ نقد معاملہ طے ہونے کے بعد ثمن کو مؤجل کرنے کی درستگی اس لئے ہے کہ ثمن بیچنے والے کا حق ہے، وہ خریدار کی آسانی کی خاطر اسے مؤخر کرسکتا ہے، نیز اس لئے کہ تاجیل کا مطلب ہے اُجل کے آنے تک کے لئے خریدار کو بری کرنا، جب بائع کو براءت مطلقہ کا اختیار رہے یعنی وہ سرے سے ثمن معاف کرسکتا ہے تو اسے براءت موقتہ کا بدرجہ اولیٰ اختیار حاصل ہے، اور اس تاجیل کے لازم ہونے کی وجہ یہ ہے کہ اگر بائع نے خریدار کو قیمت کی ادائیگی سے مکمل طور پر بری کردیا تو یہ براءت اس کے ذمہ لازم ہوتی ہے، دوبارہ وہ قیمت کا مطالبہ نہیں کرسکتا، اور تاجیل (وقت مستقبل تک مطالبہ ثمن کو مؤخر کرنا) دراصل وقت معین تک اسقاط کا التزام ہے، پس شرعاً اس وقت تک سقوط ثابت ہوگا، جیسا کہ مطلق اسقاط کے نتیجہ میں سقوط ثابت ہوجاتا ہے[1]۔

ائمہ حنفیہ میں سے امام زفر اور شافعیہ وحنابلہ کی رائے یہ ہے کہ

(۱) فتح القدیر ۵/۲۲۵، رد المحتار ۴/۱۷۷، حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۳/۲۲۶، المہذب ۱/۳۰۱، کشاف القناع ۳/۳۰۱ طبع الریاض، المغنی مع الشرح الکبیر ۴/۳۴۶ طبع المنار۔

(۱) فتح القدیر ۵/۱۳۶ طبع المیمنیہ، رد المحتار ۴/۲۴۔

ہر وہ دَین جو فوری طور پر واجب الادا ہو وہ تاجیل کی وجہ سے مؤجل نہیں ہوتا، اس لئے کہ جب وہ دَین نقد ہے تو اس کی ادائیگی فوری طور پر لازم ہے، اب اس کی ادائیگی کے لئے آئندہ کی کوئی مدت مقرر کرنا محض مہلت دینے کا وعدہ ہے جس سے دائن رجوع کر سکتا ہے۔

اسی طرح فقہاء کا اختلاف اس مسئلہ میں بھی ہے کہ ادائے قرض کے لئے مدت مقرر کرنے کی شرط لازم ہوگی یا نہیں؟ اور یہ گذر چکا کہ جمہور فقہا قرض کی تاجیل کے قائل نہیں، حتی کہ کسی نے عقد قرض میں تاجیل کی شرط بھی لگائی ہو، بخلاف مالکیہ اور امام لیث کے جو اسے لازم مانتے ہیں جس کی تفصیل سابق میں ذکر ہوئی [1]۔

ج - دائن اور مدیون کی رضامندی سے اسقاط اُجل:

۹۴ - اس بارے میں فقہاء کا کوئی اختلاف نہیں کہ اگر دائن اور مدیون باہمی رضامندی سے تاجیل کی شرط کو ساقط کریں تو ایسا کرنا جائز اور صحیح ہے۔

دوم: سقوط اُجل (اُجل کا ساقط ہوجانا)

فقہاء نے چندان اسباب پر بحث کی ہے جن کے نتیجہ میں تاجیل کی شرط ساقط ہوجاتی ہے، ان اسباب میں سے موت، تفلیس (دیوالیہ قرار دیا جانا)، اعسار (مفلس ہوجانا)، جنون اور قید ہے۔

الف - موت کی وجہ سے اُجل کا ساقط ہونا [2]:

۹۵ - مدیون یا دائن کی موت کی وجہ سے اُجل کے ساقط ہونے کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے:

پس حنفیہ اور شافعیہ کا مذہب یہ ہے کہ مدیون کی موت سے اُجل باطل ہوجاتی ہے، اس لئے کہ وہ اہلیت ذمہ کھو چکا، اور دائن کی موت سے اُجل باطل نہیں ہوتی، خواہ حقیقی موت ہو یا حکمی موت ہو، کیونکہ تاجیل کا فائدہ یہ ہے کہ مدیون تجارت کر کے مال کی بڑھوتری سے ثمن ادا کرے، جب اس شخص کا انتقال ہوگیا جس کا اُجل حق تھا تو اس کا چھوڑا ہوا مال دَین ادا کرنے کے لئے متعین ہے، لہذا اب تاجیل فائدہ مند نہیں ہے [1]، نیز اس لئے کہ اُجل مدیون کا حق ہے دائن کا حق نہیں، لہذا اُجل کے باقی رہنے اور ختم ہونے میں مدیون کی حیات اور موت کا اعتبار ہوگا [2]۔

اس بارے میں حکمی موت بھی حقیقی موت کی طرح ہے، حکمی موت کی مثال یہ ہے کہ کوئی شخص (معاذ اللہ) مرتد ہوکر دار الحرب چلا جائے، جیسا کہ حنفیہ نے صراحت کی ہے [3]، ایسی ردت جو موت تک قائم رہے، یا حربی کو غلام بنالیا جانا، جیسا کہ شافعیہ نے صراحت کی ہے [4]۔

زیر بحث مسئلہ میں مالکیہ کی بھی یہی رائے ہے، لیکن وہ حضرات تین حالات کا استثناء کرتے ہیں، شرح الخرشی میں تحریر ہے [5]: کسی شخص کے ذمہ جو دَین مؤجل ہے وہ اس کے دیوالیہ ہونے سے یا اس کی وفات ہونے سے مشہور قول کے مطابق فوری طور پر واجب الادا

---

(۱) المغنی ۳۱۵/۴ طبع اول المنار، الجمل ۲۶۳/۳، القلیوبی ۲۶۰/۲، الدسوقی ۲۲۶/۳-۲۲۷۔

(۲) ملاحظہ ہو: اصطلاح "موت"۔

(۱) رد المحتار علی الدر المختار ۲۴/۴، ۲۸۷، بدائع الصنائع ۲۱۳/۵۔

(۲) بدائع الصنائع للکاسانی ۲۱۳/۵۔

(۳) الاشباہ والنظائر لابن نجیم ۳۵۷ طبع الحلبی۔

(۴) المہذب ۳۲۷/۱، الاشباہ والنظائر للسیوطی ۳۲۹ طبع الحلبی، مغنی المحتاج ۱۴۷/۲، ۲۰۸۔

(۵) الخرشی ۱۶۷/۴، حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۲۶۵/۳۔

ہوجاتا ہے [1]، اس لئے کہ ان دونوں حالتوں میں ذمہ خراب ہوجاتا ہے (یعنی اہلیت ذمہ مفقود ہوجاتی ہے)، اور شریعت نے اس صورت میں دَین کے نقد ہوجانے کا فیصلہ کیا ہے۔ موت کی صورت میں دَین کے فوری طور پر واجب الادا ہوجانے کی ایک وجہ یہ بھی ہے کہ اگر ایسا نہ ہوتو یا تو ورثاء کو میراث تقسیم کرنے کا اختیار دیا جائے گا یا نہیں، اور دونوں صورتیں باطل ہیں، کیونکہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ''مِنۡ بَعۡدِ وَصِيَّةٍ يُّوۡصٰى بِهَاۤ اَوۡ دَيۡنٍ،'' [2] (بعد وصیت (نکالنے) کے، جس کی وصیت کردی جائے یا ادائے قرض کے بعد)۔

مشہور قول کے اعتبار سے اگر بعض قرض خواہوں نے اس بات کا مطالبہ کیا کہ دَین مؤجل ہی رہے تو ان کا مطالبہ مسترد کردیا جائے گا، ''ہاں اگر سارے قرض خواہوں نے اس کا مطالبہ کیا تو ان کا مطالبہ مان لیا جائے گا''۔ موت سے وہ صورت مستثنیٰ ہوگی کہ کسی دائن نے اپنے مدیون کو قتل کردیا ہوتو اس کا دَین مؤجل حال (فوری طور پر واجب الادا) نہیں ہوجاتا، کیونکہ اس قتل کو اس بات پر محمول کیا جاتا ہے کہ اس نے دَین مؤجل کو فوری طور پر وصول کرنے ہی کے لئے اقدام قتل کیا ہے۔ جس شخص کا دَین کسی کے ذمہ لازم ہو اگر اس کا انتقال ہوگیا یا وہ دیوالیہ ہوگیا تو اس کا دَین اس کی موت کی وجہ سے حال (فوری طور پر واجب الادا) نہیں ہوجاتا، اس کے مقروضوں کو اختیار رہے کہ اس کی اُجل آنے پر ادائیگی کریں۔ موت یا دیوالیہ قرار دیئے جانے کی وجہ سے دَین مؤجل حال (فوری طور پر واجب الادا) اس وقت ہوتا ہے جب کہ مدیون نے معاملہ کرتے وقت یہ شرط نہ لگائی ہو کہ موت یا دیوالیہ قرار دیئے جانے کی وجہ سے بھی یہ دَین فوری طور پر واجب الادا نہیں ہوگا، اور اگر اس نے ایسی شرط لگائی ہے تو اس کی شرط پر عمل کیا جائے گا، یہ بات ابن الہندی نے موت کے بیان میں ذکر کی ہے۔ اگر دائن نے یہ شرط لگائی ہے کہ اس کا انتقال ہوتے ہی دَین مؤجل فوری طور پر واجب الادا ہوجائے گا تو کیا اس کی شرط پر عمل کیا جائے گا یا نہیں؟ قول ظاہر یہ ہے کہ اس کی شرط پر عمل کیا جائے گا بشرطیکہ یہ شرط عقد بیع کے اندر نہ لگائی گئی ہو، کیونکہ اگر عقد بیع کے اندر یہ شرط لگائی گئی تو ظاہر یہ ہے کہ بیع فاسد ہوجائے گی، کیونکہ یہاں ثمن کے ادا کرنے کی مدت مجہول ہوگئی۔

حنابلہ کا مسلک یہ ہے کہ دائن کے انتقال سے دَین مؤجل فوری طور پر واجب الادا نہیں ہوجاتا، اور اگر مدیون کا انتقال ہوا تو دَین مؤجل فوری طور پر واجب الادا ہوگا یا نہیں؟ اس بارے میں حنابلہ کے یہاں دو آراء پائی جاتی ہیں:

پہلی رائے یہ ہے کہ مدیون کے انتقال سے دَین مؤجل فوری طور پر واجب الادا ہوجاتا ہے جیسا کہ جمہور فقہاء کی رائے ہے۔

دوسری رائے یہ ہے کہ مدیون کے انتقال سے دَین مؤجل فوری طور پر واجب الادا نہیں ہوتا جب کہ ورثاء دَین کی ادائیگی کا یقین دلائیں، کشاف القناع میں ہے [1]: ''کہ جب کسی شخص کا انتقال ہوا اور اس مرنے والے کے ذمہ دَین مؤجل تھا تو اس کے مرنے سے دَین حال (فوری طور پر واجب الادا) نہیں ہوجاتا جب ورثاء یا ورثاء کے علاوہ کچھ اور لوگ دَین کی ادائیگی کو یقینی بنائیں رہن رکھ کر یا کوئی مالدار کفیل پیش کرکے، یہ کفالت ترکہ کی قیمت اور دَین میں سے جو کم ہو اس پر ہوگی''۔ ابن سیرین، عبید اللہ بن حسن، اسحاق اور ابوعبید کی یہی رائے ہے، کیونکہ اُجل میت کا حق ہے، اس کے ورثاء اس کے تمام حقوق کی طرح اس کے بھی وارث ہوں گے، جس طرح میت کا

(۱) غیر مشہور قول یہ ہے کہ دَین مؤجل دیوالیہ ہونے اور انتقال ہونے سے حال (فوری طور پر واجب الادا) نہیں ہوتا۔

(۲) سورۂ نساء/ ۱۲۔

(۱) کشاف القناع ۳/ ۴۳۸ طبع الریاض، المغنی مع الشرح الکبیر ۴/ ۴۸۵ طبع مطبعۃ المنار۔

دوسروں پر جو دَین مؤجل لازم ہے اس کے مرنے سے فوری طور پر واجب الادا نہیں ہوتا، میت کے ذمہ جن لوگوں کا فوری طور پر واجب الادا دَین لازم ہے وہی لوگ اس کے متروکہ مال کے حقدار ہوں گے، اپنے اپنے دَین کے بقدر مال تقسیم کرلیں گے، جن لوگوں کا دَین مؤجل میت کے ذمہ لازم ہے ان کے لئے ترکہ میں سے کچھ نہیں چھوڑا جائے گا، اور اپنے دَین کی ادائیگی کا وقت آنے پر وہ ان لوگوں سے مطالبہ کریں گے جنہوں نے دَین کی ادائیگی کا یقین دلایا تھا۔

اگر میت کا کوئی وارث نہ ہونے کی وجہ سے وقت آنے پر دَین کی ادائیگی کا یقین دلانا دشوار ہو تو ایسی صورت میں دَین مؤجل فوری طور پر واجب الادا ہوجائے گا، اگر امام اس دَین کا ضامن ہوگیا، یا وارث نہ ہونے کے علاوہ کسی اور وجہ سے دَین کی ادائیگی کی یقین دہانی دشوار ہوگئی، مثلاً مدیون وارث چھوڑ کر مرا لیکن اس وارث نے یقین دہانی نہیں کرائی، اس صورت میں بھی دَین فوری طور پر واجب الادا ہوجاتا ہے، کیونکہ فوری طور پر ادائیگی نہ ہونے کی صورت میں دائن کو ضرر پہنچنے کا ظن غالب ہے، لہذا دائن ترکہ میں سے اپنا پورا دَین لے لے گا اگر ترکہ میں اس کی گنجائش ہو یا دوسرے قرض خواہوں کے ساتھ وہ بھی اپنے دَین کے تناسب سے ترکہ میں حصہ پائے گا، اُجل ختم ہونے کی وجہ سے اس کے دَین میں کمی نہیں آئے گی۔

حنابلہ نے اپنے اس قول پر ''کہ دَین مؤجل موت کی وجہ سے فوری طور پر واجب الادا نہیں ہوتا جب کہ ورثاء وقت آنے پر دَین ادا کرنے کی یقین دہانی کریں'' یہ استدلال پیش کیا ہے کہ اُجل مدیون کا حق ہے، لہذا وفات سے اس کا یہ حق ساقط نہیں ہوگا جس طرح اس کے تمام دوسرے حقوق وفات کی وجہ سے ساقط نہیں ہوئے، نیز اس لئے کہ موت کو حقوق کا باطل کرنے والا قرار نہیں دیا گیا ہے بلکہ موت وراثت کی علامت اور ورثاء کے اپنے مورث کا نائب بننے کا وقت ہے، رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے: ''من ترک حقًا أو مالاً فلورثته''[1] (جس شخص نے کوئی حق یا کوئی مال چھوڑا وہ اس کے ورثاء کا ہے)، اس کے برخلاف موت کی وجہ سے اُجل کے ساقط ہونے کی جو بات کہی گئی ہے یہ محض مصلحت پر مبنی ہے، اس کی تائید شریعت کی کسی دلیل سے نہیں ہوتی، اور ایسے استدلال کا فاسد ہونا متفق علیہ ہے، لہذا دَین میت کے ذمہ اسی طرح باقی رہے گا جس طرح اس کی زندگی میں تھا، اور اس کے مال سے دَین متعلق رہے گا، جیسے دیوالیہ قرار دیئے گئے شخص کو مجبور کردینے کی صورت میں قرض خواہوں کے حقوق اس کے مال سے وابستہ رہتے ہیں، لہذا اگر ورثاء مال میں تصرف کرنے کے لئے دَین ادا کرنا چاہیں اور قرض خواہوں کے لئے اسے اپنے ذمہ لازم کرنا چاہیں تو انہیں اس کا اختیار درج ذیل صورتوں ہی میں حاصل ہوگا:

۱۔ قرض خواہوں کو اس کے لئے راضی کرلیں، ۲۔ کوئی مالدار ضامن پیش کرکے وقت آنے پر دَین کی ادائیگی کی یقین دہانی کرائیں، ۳۔ کوئی رہن رکھیں، جس سے اس کا حق وصول ہوسکتا ہو، کیونکہ ورثاء کبھی مالدار نہیں ہوتے ہیں، اور کبھی قرض خواہ ان پر مطمئن نہیں ہوتا، تو ضامن نہ بنوانے اور رہن نہ رکھوانے کی صورت میں حق فوت ہونے کا خطرہ ہوتا ہے[2]۔

---

(۱) حدیث: "من ترک حقا أو مالاً فلورثته" کا ذکر صاحب المغنی (۴۶۸/۴) نے انہی الفاظ میں کیا ہے اور اس کی تخریج نہیں کی ہے، لیکن ہمیں یہ حدیث ان الفاظ میں نہیں ملی۔ بخاری، مسلم، ابوداؤد اور ترمذی نے اس کی روایت ان الفاظ میں کی ہے: "من ترک مالاً فلورثته ومن ترک کلاً فإلینا" (جس شخص نے کوئی مال چھوڑا تو وہ اس کے ورثہ کے لئے ہے اور جس نے کوئی بوجھ (قرض) چھوڑا تو وہ ہمارے ذمہ ہے) (جامع الاصول ۶۳۰/۹)۔

(۲) المغنی مع الشرح الکبیر ۴۸۶/۴۔

طاؤس، ابوبکر بن محمد، زہری اور سعد بن ابراہیم کے نزدیک دَین مؤجل مدیون کی وفات کی وجہ سے فوری طور پر واجب الادا نہیں ہوجاتا بلکہ اس کی ادائیگی کا جو وقت طے تھا اس کے آنے پر ادائیگی لازم ہوگی، یہی بات حسن سے بھی منقول ہے [۱]۔

ب-دیوالیہ قرار دیئے جانے (تفلیس) کی وجہ سے اُجل کا ساقط ہونا [۲]:

۹۶- قاضی نے افلاس کی وجہ سے مدیون پر حجر کردیا (یعنی اس کے تصرفات پر پابندی عائد کردی) تو کیا اس مدیون کے مؤجل دیون "حال" (فوری طور پر واجب الادا) ہوجائیں گے؟

حنفیہ، حنابلہ کا مسلک، شافعیہ کا راجح قول اور مالکیہ کا ایک قول یہ ہے [۳] کہ دیوالیہ قرار دیئے گئے شخص کے مؤجل دیون دیوالیہ قرار دیئے جانے کی وجہ سے فوری طور پر واجب الادا نہیں ہوجاتے، اس لئے کہ یہ اجل اس مفلس شخص کا حق ہے، لہٰذا یہ حق دیوالیہ ہونے کی وجہ سے ساقط نہیں ہوگا جس طرح اس کے دوسرے حقوق ساقط نہیں ہوتے۔ دوسری بات یہ ہے کہ اس کے جو مؤجل دیون دوسروں پر ہیں وہ اس کے دیوالیہ ہونے کی وجہ سے فوری طور پر واجب الادا نہیں ہوجاتے تو اس پر دوسروں کے جو مؤجل دیون ہیں انہیں بھی فوری طور پر واجب الادا نہیں ہونا چاہئے (جس طرح جنون اور بے ہوشی کی وجہ سے مؤجل دیون فوری طور پر واجب الادا نہیں ہوجاتے)۔

(۱) المغنی مع الشرح الکبیر ۴/۴۸۶، یہ بات گذر چکی ہے کہ مالکیہ کی ایک رائے اس رجحان کے موافق ہے۔

(۲) دیکھئے اصطلاح "تفلیس" اور "حجر"۔

(۳) ردالمحتار ۵/۱۳۱، یہ امام ابویوسف اور امام محمد کا قول ہے جو مذہب حنفی میں مفتی بہ ہے مغنی المحتاج ۲/۱۴۷، المغنی مع الشرح الکبیر ۴/۴۸۵، کشاف القناع ۳/۴۳۸۔

تیسری بات یہ ہے کہ یہ دَین مؤجل زندہ شخص پر واجب ہے، لہٰذا "مدت متعین" کے آنے سے پہلے اس کی ادائیگی لازم نہ ہوگی، جس طرح غیر دیوالیہ شخص کا دین مؤجل فوری طور پر واجب الادا نہیں ہوتا، دیوالیہ ہونے اور موت میں فرق یہ ہے کہ میت کا ذمہ خراب اور باطل ہوگیا، دیوالیہ شخص کا ذمہ خراب نہیں ہوا۔

مالکیہ کا مشہور قول [۱] اور شافعیہ کی ایک رائے [۲] یہ ہے کہ ادھار دین افلاس اخص کی وجہ سے نقد ہوجائے گا (یعنی وہ شخص جس کے مال کے بارے میں حاکم نے مال کا اس کی ملکیت سے نکل کر حق قرض خواہان ہوجانے کا فیصلہ دے دیا ہو) اس لئے کہ اب اس دیوالیہ شخص کا ذمہ خراب ہوگیا یعنی اہل نہیں رہا، ہاں دوصورتوں میں مفلس کا مؤجل دین فوری طور پر واجب الادا نہیں ہوتا: ایک یہ کہ مدیون نے دَین کا معاملہ کرتے وقت شرط لگادی ہو کہ میرے دیوالیہ قرار دیئے جانے کی صورت میں بھی دَین فوری طور پر واجب الادا نہیں ہوگا، دوسرے یہ کہ تمام قرض خواہوں نے اس بات پر اتفاق کیا ہو کہ ان سب کا دَین مؤجل ہی رہے گا۔

جہاں تک دیوالیہ قرار دیئے گئے شخص کے دوسروں کے ذمہ واجب مؤجل حقوق کا معاملہ ہے، اس کے بارے میں فقہاء کا اتفاق ہے کہ یہ حقوق اپنی حالت پر باقی رہتے ہیں، اس لئے کہ اُجل دوسرے شخص کا حق ہے، لہٰذا صاحب حق کے علاوہ کسی اور کو اس کے ساقط کرنے کا اختیار نہیں۔

(۱) حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۳/۲۶۵، الخرشی ۴/۶۱۷۔

(۲) ابھی ہم بیان کرچکے ہیں کہ شافعیہ کے یہاں قول اظہر یہ ہے کہ مؤجل دیون دیوالیہ ہونے کی وجہ سے فوری طور پر واجب الادا نہیں ہوجاتے، اور اظہر کے مقابلہ میں شافعیہ کا دوسرا قول یہ ہے کہ فوری طور پر واجب الادا ہوجاتے ہیں، یہ اس لئے کہ مجبور کیا جانا ثابت کرتا ہے کہ دَین کا تعلق مال سے ہوگیا، لہٰذا "اُجل" ساقط ہوگی جس طرح موت کی صورت میں ہوتا ہے مغنی المحتاج ۲/۱۴۷۔

ج-جنون کی وجہ سے اُجل کا ساقط ہونا:

۹۷- جس شخص پر دَین مؤجل لازم ہے یا جس کا دَین مؤجل لازم ہے اگر اس کو جنون طاری ہوجائے تو کیا جنون کی وجہ سے اَجل ساقط ہوجائے گی؟

اس سلسلہ میں حنفیہ[1]، شافعیہ[2]، اور حنابلہ[3] کی رائے یہ ہے کہ مدیون کو جنون لاحق ہونے سے اس پر واجب دَین مؤجل فوری طور پر واجب الادا نہیں ہوجاتا، کیونکہ ''اَجل'' آنے پر اس کے ولی کے ذریعہ اس دَین کو وصول کیا جاسکتا ہے، پس اَجل باقی ہے، اور ادائیگی کا وقت آنے پر صاحب حق کو مجنون کے ولی سے اس کے مال سے مطالبہ کرنے کا اختیار ہے، نیز اس لئے کہ اَجل مجنون کا حق ہے، لہذا اس کے تمام حقوق کی طرح یہ حق بھی جنون کی وجہ سے ساقط نہیں ہوگا، ایک بات یہ بھی ہے کہ دوسروں کے ذمہ اس شخص کے جو مؤجل حقوق ہیں وہ جنون کی وجہ سے فوری طور پر واجب الادا نہیں ہوجاتے، لہذا اس پر عائد مؤجل حقوق بھی حسب سابق رہیں گے۔

مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ دَین مؤجل دیوالیہ ہونے اور موت کی وجہ سے فوری طور پر واجب الادا ہوجاتا ہے، اِلا یہ کہ مدیون نے معاملہ طے کرتے وقت یہ شرط لگائی ہو کہ دیوالیہ ہونے اور مرنے کی وجہ سے اس کا دَین فوری طور پر واجب الادا نہیں ہوگا، یا دائن نے مدیون کو عمداً قتل کیا ہو، فقہاء مالکیہ نے اس ذیل میں دیوالیہ ہونے اور مرنے کے ساتھ جنون کا ذکر نہیں کیا، اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ جنون ان کے نزدیک ''دَین مؤجل'' کو ''حال'' (فوری طور پر واجب الادا) نہیں بناتا[1]۔

(۱) الاشباہ والنظائر لابن نجیم ص/۳۵۷۔
(۲) مغنی المحتاج ۲/۱۴۷، ہم سے یہ بات نقل کی گئی کہ "روضۃ الطالبین" کے اصل نسخہ میں ہے کہ دَین مؤجل جنون کی وجہ سے فوری طور پر واجب الادا ہوجاتا ہے پھر اس پر حاشیہ لکھا گیا ہے کہ روضہ کی یہ بات سہو پر مبنی ہے۔
(۳) کشاف القناع ۳/۴۳۸، المغنی مع الشرح الکبیر ۴/۴۸۵۔

د-اسیر یا مفقود ہونے کی وجہ سے اُجل کا ساقط ہونا[2]:

۹۸- فقہاء حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک دشمن کی سرزمین میں اسیر شخص کی خبر اور جگہ اگر معلوم ہو تو اس کا حکم غائب شخص کی طرح ہے، اس کے دیون اور اس پر واجب دیون حسب سابق رہیں گے، ان کی نوعیت میں کوئی تبدیلی نہیں ہوگی، اور اگر اس کی خبر اور جگہ معلوم نہیں تو اس قیدی کا حکم حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک مفقود[3] کی طرح ہوگا، اس لئے کہ وہ اپنے حق میں زندہ اور دوسروں کے حق میں مردہ ہے[4]۔

مالکیہ کے نزدیک جس اسیر کی خبر اور جگہ معلوم نہ ہو اس کے دیون بھی غائب شخص کے دیون کی طرح حسب سابق رہتے ہیں، ان کی نوعیت میں کوئی تبدیلی نہیں ہوتی، اس اسیر کو مفقود کا حکم حاصل نہیں ہوتا، کیونکہ اس کے بارے میں اتنی بات تو معلوم ہے کہ اسے قید کیا گیا ہے، جب مفقود کے اموال حسب سابق باقی رہتے ہیں تو یہ اسیر اس حکم کا زیادہ مستحق ہے[5]۔

جب یہ بات علم میں آچکی کہ اسیر کا انتقال ہوگیا تو اس پر میت کے احکام جاری ہوں گے، اسی طرح اگر اس کا مرتد ہوجانا معلوم ہو تو اس پر مرتد کے احکام جاری ہوں گے، ارتداد حکمی موت ہے جیسا کہ اس کی طرف اس جملہ میں اشارہ گذر چکا کہ آجال (اَجل کی جمع)

(۱) الدسوقی ۳/۲۶۵ طبع عیسی الحلبی۔
(۲) ملاحظہ ہو: "أسیر" اور "غائب" کی اصطلاحیں۔
(۳) ملاحظہ ہو: "مفقود" کی اصطلاح۔
(۴) الاختیار ۳/۱۰۰، مغنی المحتاج ۳/۲۶، کشاف القناع ۴/۴۶۴۔
(۵) المدونۃ الکبریٰ للإمام مالک ۱۵/۱۳۸ طبع مطبعۃ السعادۃ ۱۳۲۳ھ، مواہب الجلیل للحطاب ۴/۱۵۶ طبع اول ۱۳۲۹ھ۔

مدیون کی موت سے ساقط ہوجاتی ہیں، خواہ حقیقی ہو یا حکمی۔

ھ-مدت پوری ہوجانے سے اُجل کا ساقط ہونا[۱]**:**

۹۹- چونکہ اُجل کی یہ قسم حق وصول کرنے کی زمانی حد متعین کرتی ہے، اس لئے جو عقد یا تصرف اُجل توقیت کے ساتھ جوڑ دیا گیا ہو یا عقد ہی موقت ہو، جب اس کی اجل ختم ہوجائے تو وہ عقد بھی ختم ہو جائے گا اور حق صاحب حق کی طرف لوٹ جائے گا، جیسے عقد سے پہلے صورت حال تھی، عقد کرنے والے پر اگر معقود علیہ کوئی عین ہے تو اس کے مالک کو لوٹا دینا واجب ہوگا، اور اگر عقد کے نتیجے میں عقد کرنے والے کو کسی تصرف کی اجازت حاصل ہوئی تھی تو اُجل ختم ہونے کے بعد اس پر لازم ہوگا کہ وہ کوئی تصرف نہ کرے[۲]۔

عقد موقت جب کہ نہ کسی زمانہ کی طرف اس کی اضافت کی گئی ہو اور نہ وہ معلق ہو تو وہ فوری عقد ہے جس کے آثار کا اس پر مرتب ہونا عقد کے صدور کے وقت سے اس مقررہ مدت تک پورا ہوگا جسے شرع نے مقرر کیا ہو یا فریقین کے اتفاق سے طے ہوا ہو، اگر عقد مؤقت کو کسی زمانہ کی طرف منسوب کیا گیا ہے (بشرطیکہ وہ ان تصرفات میں سے ہو جو زمانہ کی طرف نسبت کے قابل ہیں) تو مدت توقیت کا آغاز اُجل اضافت کے وقت کے آنے سے ہوگا جو اضافت اُجل میں مقرر کیا گیا ہے، اسی طرح اگر عقد موقت کسی شرط پر معلق ہو (اور عقد ان تصرفات میں سے ہے جنہیں معلق کیا جا سکتا ہے) تو مدت توقیت کا آغاز اس شرط کے پائے جانے کے وقت سے ہوگا جس پر عقد کو معلق کیا گیا ہو[۱]۔

علاوہ ازیں اُجل اس عقد کے ختم ہوجانے سے بھی ختم ہوجاتی ہے جس سے اُجل کو مربوط کیا گیا ہے، اس لئے کہ اُجل عقد کا وصف اور اس کے شرعاً معتبر ہونے کے لئے شرط ہے، تو جب موصوف ختم ہوگیا تو وصف بھی ختم ہوگیا۔

دفع ضرر کے لئے اس عقد کے مطابق عمل جاری رہنا جس کی اُجل گذر چکی ہے:

۱۰۰- کبھی کبھی عقد موقت ختم ہوجاتا ہے، تو ایسی صورت میں نفع حاصل کرنے والے پر واجب ہے کہ وہ سامان اس کے مالک کو لوٹا دے، لیکن کبھی یہ واپسی موجب ضرر ہوجاتی ہے، اور اس کی وجہ سے فقہاء نے اجازت دی ہے کہ سامان کی واپسی ایسے مناسب وقت تک جو سبب ضرر نہ بنے مؤخر کی جا سکتی ہے، اس کے ساتھ ساتھ دوسرے فریق کے حقوق کی ضمانت بھی ہونی چاہئے، اس کی مختلف مثالیں ''اجارہ'' اور ''اعارہ'' کے باب میں مل جائیں گی، ان کا مطالعہ کر لیا جائے[۲]۔

---

(۱) عقود کے توقیت قبول کرنے اور نہ کرنے کے بارے میں جو وضاحت پہلے آچکی ہے اس کا مطالعہ کرلیا جائے۔

(۲) الاختیار للموصلی ۱/ ۲۲۴، رد المحتار ۴/ ۵۲۸، بدائع ۶/ ۲۱۸، مغنی المحتاج ۲/ ۲۶۷، ۴/ ۲۲۳، کشاف القناع ۴/ ۶۶ طبع الریاض، المہذب ۱/ ۳۵۶، المغنی مع الشرح الکبیر ۵/ ۳۱۰، الخرشی ۴/ ۲۸۹۔

(۱) بدائع الصنائع ۴/ ۲۲۳، مغنی المحتاج ۲/ ۲۰۷، المہذب للشیرازی ۱/ ۳۳۱، المغنی مع الشرح الکبیر ۵/ ۹۸، الدسوقی ۴/ ۹۷۔

(۲) الاختیار ۱/ ۲۲۴۔

اِجماع

تعریف:

۱- لغت میں اجماع کا معنی کبھی "پختہ ارادہ" (عزم) ہوتا ہے، کہا جاتا ہے: "أجمع فلان كذا" اور "أجمع على كذا" (فلاں شخص نے فلاں چیز کا پختہ ارادہ کیا)، اور کبھی "اتفاق" ہوتا ہے، کہا جاتا ہے: "أجمع القوم على كذا" (قوم نے فلاں بات پر اتفاق کیا)۔ امام غزالی سے منقول ہے کہ یہ مشترک لفظی ہے[1]۔ ایک قول یہ ہے کہ اس کا اصل معنی عزم ہے، اگر کسی جماعت کی طرف سے کسی معاملہ پر پختہ عزم ہو جائے تو اس کے لئے باہمی اتفاق لازمی اور ضروری ہے۔

اصولیین کی اصطلاح میں اجماع سے مراد عصر نبی ﷺ کے بعد کسی "امر شرعی" پر کسی زمانہ میں امت محمدیہ کے تمام مجتہدین کا اتفاق ہے۔

"امر شرعی" سے مراد وہ چیزیں ہیں جن کا ادراک خطاب شارع کے بغیر نہیں ہوسکتا، چاہے وہ خطاب قولی ہو یا فعلی یا عقیدہ ہو یا تقریر۔

کن لوگوں کے اتفاق کرنے سے اجماع منعقد ہوتا ہے:

۲- جمہور اہل سنت کے نزدیک مجتہدین امت کے اتفاق کرنے سے اجماع منعقد ہوتا ہے، اور غیر مجتہدین کے اتفاق کا اعتبار نہیں ہے، خواہ وہ لوگ اپنی ثقاہت میں کوئی بھی درجہ رکھتے ہوں، مجتہدین کا اتفاق ضروری ہے خواہ وہ مبتدع ہی ہوں بشرطیکہ بدعت کی وجہ سے انہیں کافر نہ قرار دیا گیا ہو، پس اگر اس بدعت کی وجہ سے ان کی تکفیر کی گئی ہو مثلاً غالی رافضی، تو اجماع میں ان کے اتفاق واختلاف کا اعتبار نہیں، اور رہی بدعت غیر مکفرہ یا فسق تو ایسے لوگوں کے اختلاف کے معتبر یا غیر معتبر ہونے کے بارے میں اختلاف رائے ہے اور فقہاء اور اصولیین کے یہاں تفصیل ہے، اس کا مقام اس موسوعہ کا اصولی ضمیمہ ہے۔

ایک جماعت کا خیال یہ ہے کہ اجماع میں صرف خلفاء راشدین کے اتفاق کا اعتبار ہے، کیونکہ رسول اکرم ﷺ کا ارشاد ہے: "عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين من بعدي عضوا عليها بالنواجذ"[1] (تم لوگ میری سنت کو اور میرے بعد ہدایت یافتہ خلفاء راشدین کی سنت کو لازم پکڑو، انہیں مضبوطی سے دانتوں سے پکڑ لو)، یہ حدیث خبر واحد ہے مفید یقین نہیں ہے، اور اگر اسے تسلیم بھی کر لیں تو اس سے صرف اتنا معلوم ہوتا ہے کہ خلفاء راشدین کی اقتداء کرنا راجح ہے، اس کا وجوب نہیں معلوم ہوتا۔

ایک جماعت کا قول ہے کہ اجماع بس اہل مدینہ کا اجماع ہے، اجماع میں غیر اہل مدینہ کا اعتبار نہیں، یہ امام مالک کا ظاہر مذہب

(۱) المستصفی ۱/۱۷۳ طبع بولاق۔

(۱) حدیث: "عليكم بسنتي وسنة الخلفاء ..." ایک لمبی حدیث کا ٹکڑا ہے جو معنوی طور پر کئی روایات میں منقول ہے اس میں ایک قصہ ہے اس حدیث کے معنی کی روایت احمد ۴/۱۲۶-۱۲۷، دارمی ۱/۴۴-۴۵، ابوداؤد ۴/۲۸۰-۲۸۱ طبع دوم التجاریہ ابن ماجہ ۱/۱۵-۱۶ طبع عیسی الحلبی ۱۹۵۲ء اور ترمذی نے عرباض بن ساریہؓ سے کی ہے اور ترمذی نے کہا یہ حدیث حسن صحیح ہے (تحفۃ الاحوذی ۷/۴۳۸-۴۴۲، شائع کردہ المکتبۃ السلفیہ مدینہ منورہ)۔

ہے، صرف ان مسائل کی حد تک جن کا راستہ محض نقل وتواتر ہے، مثلاً رسول اکرم علیہ السلام کے بعض افعال، مثلاً اذان، اقامت، اوقات کی تحدید، صاع اور مد کی تعیین، اور ان کے علاوہ وہ مسائل جن کے بارے میں اجتہاد پر نہیں بلکہ محض نقل پر اعتماد کیا جاتا ہے، وہ مسائل جن کا راستہ اجتہاد ہے ان میں ان کے نزدیک ان کے (یعنی اہل مدینہ کے) اجماع کا اعتبار نہیں ہے۔

اجماع کا امکان:

۳- اہل اصول اس بات پر متفق ہیں کہ اجماع عقلاً ممکن ہے، جمہور اہل اصول کا یہ مسلک بھی ہے کہ اجماع عادۃً بھی ممکن ہے، ہاں نظام وغیرہ نے عادۃً امکان اجماع سے اختلاف کیا ہے [۱]، اور بعض حضرات نے اجماع کے امکانِ نقل سے اختلاف کیا ہے۔

اجماع کی حجیت:

۴- اجماع قول صحیح کے مطابق قطعی حجت ہے، مگر اجماع ایسی صورت میں ہی قطعی ہوگا جب معتبر علماء کا اس کے اجماع ہونے پر اتفاق ہو، وہ نہیں جس کے اجماع ہونے میں اختلاف ہو، مثلاً اجماع سکوتی اور وہ اجماع جس کی مخالفت کرنے والے شاذ ونادر ہوں [۲]۔

اجماع کن چیزوں کے بارے میں حجت ہے:

۵- اجماع سے ان امور دینیہ کے بارے میں استدلال کیا جاتا ہے جن پر خود اجماع کی حجیت موقوف نہ ہو، خواہ اعتقادی امور ہوں، مثلاً اللہ تعالیٰ کے ساتھ کسی کا شریک نہ ہونا، یا عملی امور ہوں، مثلاً عبادات ومعاملات۔ ایک قول یہ ہے کہ عقلیات میں اجماع کا کوئی اثر نہیں ہے، کیونکہ عقلیات میں ادلۂ قطعیہ معتبر ہیں، اور جب کسی مسئلہ پر قطعی دلائل قائم ہوگئے تو کسی کے اختلاف سے اس کو نقصان نہیں پہنچتا اور نہ کسی کے اتفاق کرنے سے اسے مزید قوت حاصل ہوتی ہے۔

جن امور دینیہ پر اجماع کی حجیت موقوف ہے، مثلاً وجود باری اور حضرت محمد علیہ السلام کی رسالت، ان پر اجماع سے استدلال نہیں کیا جائے گا تاکہ دَور نہ لازم آئے۔

اجماع کا مستند:

۶- اجماع کے لئے کوئی سند ہونا ضروری ہے، وہ نص (کتاب وسنت) ہو یا قیاس ہو، کبھی نص یا قیاس خفی ہوتے ہیں، پس جب نص یا قیاس کے مطابق اجماع منعقد ہوگیا تو اب اس پر سے بحث ساقط ہوگئی، اور اس کی مخالفت باوجود اس کا علم قطعی نہ ہونے کے حرام ہوگی، اور اس کا حکم قطعی مانا جائے گا اگرچہ ظنی ہے [۱]۔

اجماع کا انکار:

۷- ایک قول یہ ہے کہ حکم اجماع قطعی کے منکر کی تکفیر کی جائے گی۔ بعض اہل اصول نے اجماع قطعی کی دو قسموں کے حکم میں فرق کیا ہے، اگر اجماع کا تعلق ضروریات دین اسلام سے ہے تو اس کا منکر کافر ہے، ضروریاتِ دین سے مراد دینِ اسلام کی وہ باتیں ہیں جنہیں عوام اور خواص سب جانتے ہیں، اور ان میں تشکیک کی گنجائش نہیں ہے، مثلاً نماز اور روزہ کا واجب ہونا، زنا اور شراب نوشی کا حرام ہونا، پس ایسے امور کے منکر کی تکفیر کی جائے گی، اور اگر اجماع قطعی کا تعلق ضروریاتِ دین سے نہیں ہے مثلاً علم میراث کے بعض دقیق مسائل پر اجماع جن سے عوام واقف نہیں ہوتے، تو اس کا انکار کرنے والا کافر

(۱) ارشاد الفحول للشوکانی رص ۷۳ طبع مصطفی الحلبی۔

(۲) شرح جمع الجوامع وحاشیۃ البنانی ۲/ ۲۲۴ طبع مصطفی الحلبی ۱۳۵۶ھ۔

(۱) شرح جمع الجوامع وتقریر الشربینی ۲/ ۱۹۵۔

نہیں قرار دیا جائے گا(۱)۔

فخر الاسلام نے صحابہ اور غیر صحابہ کے اجماع میں فرق کیا ہے، یعنی صحابہ کی طرف سے منصوص اجماع قطعی جیسے مانعین زکوۃ سے قتال پر ان کا اجماع یا بعض صحابہ کے سکوت کے ساتھ اجماع، ان ہر دو صورتوں میں صحابہ کے اجماع قطعی کا منکر کافر قرار دیا جائے گا، اور غیر صحابہ کے اجماع کا منکر کافر نہیں قرار دیا جائے گا بلکہ گمراہ قرار دیا جائے گا۔

اجماع سکوتی:

۸ - اجماع سکوتی اس وقت متحقق ہوتا ہے جب کسی اجتہادی مسئلہ میں بعض مجتہدین کوئی فتویٰ دیں یا فیصلہ کریں، اور ان کا یہ فتویٰ یا فیصلہ ان کے عام معاصر مجتہدین میں مشتہر ہوجائے، سب کو اس کا علم ہوجائے اور کوئی مجتہد اس سے اختلاف نہ کرے، یہی صورت حال برقرار رہے یہاں تک کہ غور وفکر کی مدت گذر جائے۔

اکثر حنفیہ اور بعض شافعیہ کا مسلک یہ ہے کہ اجماع سکوتی جب متحقق ہوگیا تو وہ اجماع قطعی ہے، ان حضرات کے نزدیک یہ اجماع اس وقت متحقق ہوتا ہے جب یہ نہ کہا جاسکے کہ باقی مجتہدین نے خوف کی وجہ سے بطور تقیہ سکوت اختیار کیا تھا۔

مجتہدین کی خاموشی کو اجماع تصور کرنا اس وقت تک تھا جب تک کہ فقہی مذاہب کا استقرار نہیں ہوا تھا، استقرار مذاہب کے بعد مجتہدین کی خاموشی کو اجماع نہیں قرار دیا جائے گا، کیونکہ کوئی صاحب مذہب اگر اپنے مذہب کے تقاضے پر عمل کررہا ہے تو اس پر نکیر کی کوئی وجہ نہیں۔

ابو ہاشم جُبائی کی رائے ہے کہ بعض مجتہدین کا سکوت اختیار کرنا دلیل تو ہے لیکن اجماع نہیں ہے۔

امام شافعی اس کو حجت بھی نہیں مانتے، چہ جائیکہ اسے اجماع تسلیم کریں، ابن ابان، باقلانی، بعض معتزلہ، اکثر مالکیہ، حنفیہ میں سے ابوزید دبوسی، شافعیہ میں سے رافعی اور نووی بھی اس مسئلہ میں امام شافعی کے ہم خیال ہیں (۱)۔

اجماع اور غیر اجماع میں تعارض:

۹ - جمہور کے نزدیک اجماع منسوخ نہیں ہوسکتا اور نہ اس کے ذریعہ نسخ ہوسکتا ہے، اس لئے کہ اجماع نبی اکرم ﷺ کی وفات کے بعد ہی ہوسکتا ہے، اور آپ ﷺ کی وفات کے بعد نسخ کا سوال نہیں پیدا ہوتا، اور ایک اجماع دوسرے اجماع کو منسوخ نہیں کرسکتا۔

اگر کسی نص کے خلاف اجماع منعقد ہوگیا تو اس سے ہم استدلال کریں گے کہ وہ نص منسوخ ہے، تو اجماع دلیل نسخ بنے گا ناسخ نہیں بنے گا (۲)۔

دلائل شرعیہ کے درمیان اجماع کا مقام:

۱۰ - مذکورہ بالا مسئلہ پر بعض اہل اصول نے اس بات کی بنیاد رکھی ہے کہ اجماع کو دوسرے دلائل پر مقدم کیا جائے گا، امام غزالی لکھتے ہیں: ''مجتہد پر واجب ہے کہ ہر مسئلہ میں سب سے پہلے اپنی نظر شریعت کے آنے سے پہلے نفی اصلی پر ڈالے، پھر ادلۂ سمعیہ کی جستجو کرے، ادلۂ سمعیہ میں سب سے پہلے اجماع کو دیکھے، اگر اس مسئلہ میں اجماع ہوتو کتاب وسنت میں دلائل تلاش کرنے کی ضرورت نہیں ہے، کیونکہ کتاب وسنت کے بارے میں منسوخ ہونے کا امکان ہے

---

(۱) تیسیر التحریر ۳/ ۲۵۹ طبع مصطفی الحلبی، شرح جمع الجوامع ۲/ ۲۰۱۔

(۱) شرح مسلم الثبوت ۲/ ۲۳۲۔

(۲) ارشاد الفحول رص ۱۹۳۔

اور اجماع میں نسخ کا امکان نہیں ہے، کتاب وسنت کی کسی نص کے خلاف اجماع اس نص کے منسوخ ہونے کی دلیل قاطع ہے، کیونکہ امت مسلمہ غلط بات پر متفق نہیں ہوسکتی''[۱]۔

اس مسئلہ کی تنقیح کرتے ہوئے ابن تیمیہ لکھتے ہیں: ''ہر وہ شخص جو کسی نص کے مقابلہ میں اجماع کو پیش کرے اور نص کے منسوخ ہونے کا دعوی کرے بغیر کسی دوسری نص کے جو اس نص کے معارض ہو پس بلاشبہ وہ شخص اس بارے میں خطا پر ہے، اس لئے کہ نصوص میں سے کوئی نص بغیر ایسی دوسری نص کے منسوخ نہیں ہوتی جو امت کے پاس باقی اور محفوظ ہے''[۲]۔

ایک دوسرے مقام پر ابن تیمیہ لکھتے ہیں: ''اس میں کوئی شبہ نہیں کہ اگر (نص کے خلاف) اجماع ثابت ہو تو وہ نص کے منسوخ ہونے کی دلیل ہوگا، کیونکہ امت مسلمہ گمراہی پر مجتمع نہیں ہوسکتی، لیکن واقعہ یہ ہے کہ ترک نص پر کوئی ایسا اجماع نہیں پایا گیا جس میں اس نص کو منسوخ کرنے والی نص معلوم نہ ہو، اسی لئے اکثر وہ لوگ جو اپنے مزعوم اجماع سے نصوص کی منسوخی کا دعوی کرتے ہیں، جب ان کے مسائل کی تحقیق کی جاتی ہے تو ان کا دعوی اجماع صحیح نہیں نکلتا جس کو وہ لوگ اجماع کا نام دیتے ہیں، اس کی بہت سے بہت حقیقت یہ ہوتی ہے کہ اس میں کسی اختلاف کا علم نہیں ہوتا''[۳]۔

اجماع کے بارے میں تفصیل ہے اور اختلاف ہے جو اس سے کہیں زیادہ ہے جو یہاں بیان کیا گیا ہے، اس پر بحث وگفتگو کی جگہ ''اصولی ضمیمہ'' ہے۔

(۱) المستصفی مع مسلم الثبوت ۲/ ۳۹۲۔

(۲) مجموع الفتاوی ۳۳/ ۱۱۵۔

(۳) مجموع الفتاوی ۲۸/ ۱۱۲۔

إجمال

تعریف:

۱ – ''إجمال'' ''أجمل'' کا مصدر ہے، لغت میں اس کا ایک معنی ہے: چیز کو تفصیل کے بغیر جمع کرنا۔

اجمال کے بارے میں اہل اصول کی دو اصطلاحیں ہیں، کیونکہ مجمل کی تعریف میں اہل اصول کے درمیان اختلاف ہے:

پہلی اصطلاح حنفیہ کے علاوہ دوسرے اہل اصول (متکلمین) کی ہے، ان کے نزدیک مجمل وہ ہے جس کی دلالت واضح نہ ہو[۱]، پس لفظ مجمل عام ہوگا ہر اس عبارت میں جس کی دلالت واضح نہ ہو[۲]۔

اور جس مجمل کے ساتھ بیان و وضاحت آ گئی وہ اجمال سے بالاتفاق خارج ہوگیا (دیکھئے: ''بیان'' کی اصطلاح)۔

متکلمین کے یہاں اجمال جس طرح اقوال میں ہوتا ہے اسی طرح افعال میں بھی ہوتا ہے، اس کی مثال میں بعض اہل اصول نے یہ روایت پیش کی ہے کہ: ''سلّم في صلاة رباعية من اثنتين'' (رسول اکرم علیہ السلام نے چار رکعت والی نماز میں دو رکعت پر سلام پھیرا)، آپ علیہ السلام کے اس فعل میں اس کا بھی امکان ہے کہ حضور اکرم علیہ السلام نے بھول کر دو رکعت پر سلام پھیر دیا ہو، اور اس کا بھی امکان ہے کہ نماز چار رکعت کے بجائے دو رکعت ہوگئی ہو، پس

(۱) جمع الجوامع بشرح المحلی ۲/ ۵۸۔

(۲) تیسیر التحریر ۱/ ۲۳۴۔

حضور اکرم ﷺ سے ذوالیدینؓ نے استفسار کیا تو نبی اکرم ﷺ نے وضاحت فرمائی کہ سہو ہوگیا ہے (۱)۔

دوسری اصطلاح حنفی اہلِ اصول کی ہے، ان کے نزدیک مجمل وہ ہے جس کی مراد معلوم نہیں ہوسکتی بغیر اس بیان کے جس کی امید اجمال کرنے والے کی جانب سے کی جاتی ہے۔

اس کا مطلب یہ ہے کہ اس کے مفہوم میں جو خفاء ہے وہ محض غور وفکر سے دور نہیں ہوسکتا، انہوں نے اس کی مثال یوں دی ہے کہ نماز وزکوۃ وغیرہ کا جو حکم دیا گیا جب تک شارع نے اس سے مراد کو واضح نہیں کیا وہ مجمل تھا۔

متعلقہ الفاظ:

(الف) مشکل:

۲- اگر لفظ کا معنی ایسا ہو کہ غور وفکر سے اس کو جانا جاسکتا ہو تو حنفیہ کے نزدیک اس کا نام مجمل نہیں بلکہ "مشکل" ہے، مشکل کی مثال میں حنفیہ نے قرآن پاک کی آیت: "فَأْتُوا حَرْثَكُمْ أَنَّى شِئْتُمْ" (۲) کو پیش کیا ہے، اس لئے کہ "أَنَّى" دو معانی میں استعمال ہوتا ہے، "أَيْنَ" (جہاں) کے معنی میں اور "كَيْفَ" (کیسے، جس طرح) کے معنی میں، آیت میں غور کرنے سے معلوم ہوجاتا ہے کہ اس آیت میں "أَنَّى" "كيف" کے معنی میں ہے، ایک قرینہ لفظ "حَرْثٌ" (کھیتی) ہے، اور دوسرا قرینہ "أذى" (گندگی، تکلیف دہ چیز) کو حرام قرار دینا ہے (۱)۔

(ب) متشابہ:

۳- دنیا میں اگر اس کا معنی معلوم ہونے کی امید نہ ہو تو حنفیہ کے نزدیک یہ "متشابہ" کہلاتا ہے، یہ وہ چیزیں ہیں جن کا علم اللہ تعالی نے اپنی ذات تک محدود رکھا ہے، مثلاً سورتوں کے آغاز میں "حروف مقطعات"۔

(ج) خفی:

۴- خفی وہ لفظ ہے جس کا خفاء عارض کی وجہ سے بعض افراد پر اس کے انطباق میں ہو، عارض یہ ہوتا ہے کہ اس فرد کو ایک علیحدہ نام دیا گیا ہے، مثلاً لفظ "سارق" اپنے مفہوم شرعی میں ظاہر ہے لیکن اس بارے میں خفی ہے کہ "طرار" (اچکا) "نباش" (کفن چور) (۲) "سارق" میں داخل ہیں یا نہیں۔

مجمل کا حکم:

۵- حنفی اہلِ اصول کے نزدیک مجمل کا حکم یہ ہے کہ اس میں مراد واضح ہونے تک توقف کیا جائے، مراد واضح ہونے کی شکل یہی ہے کہ جس نے اجمال کیا ہے اسی سے استفسار کیا جائے۔

حنفیہ کے علاوہ دوسرے اہلِ اصول کا مسلک مجمل کے حکم کے بارے میں یہ ہے کہ اس میں توقف کیا جائے گا یہاں تک کہ اجمال کرنے والے کی طرف سے یا قرائن سے یا عرف سے یا اجتہاد سے

---

(۱) اللمع للشیرازی ر ۲۷-۲۸، یہ حدیث بخاری و مسلم دونوں میں ہے اس کے راوی حضرت ابوہریرہؓ ہیں، امام مالک، ابوداؤد، ترمذی اور نسائی نے بھی اس حدیث کی روایت کی ہے حافظ صلاح الدین علائی نے ایک مستقل جزء میں اس حدیث کے طرق جمع کئے ہیں اور اس پر تشفی بخش بحث کی ہے (تلخیص الحبیر ۲ر ۳، جامع الاصول ۵ر ۵۳۷، اور اس کے بعد کے صفحات)۔

(۲) سورۂ بقرہ ر ۲۲۳۔

(۱) تیسیر التحریر ار ۲۲۸-۲۳۰۔

(۲) "طرار" وہ شخص ہے جو لوگوں کا مال ان کے بیدار ہونے کی حالت میں ذرا سی غفلت میں لے اڑتا ہے اور "نباش" وہ شخص ہے جو چپکے سے قبر کھود کر کفن لے لیتا ہے۔

اس کی وضاحت ہوجائے[1]۔

مجمل کے بارے میں مزید تفصیل ہے جس کا مقام اصولی ضمیمہ ہے۔

(۱) ارشاد الفحول للشوکانی/ ۱۶۸ طبع مصطفی الحلبی۔

أجنبی

تعریف:

۱-لغت میں ''اجنبی''،غریب (پردیسی شخص) کو کہتے ہیں،''غریب'' کو ''جُنُب'' اور ''أجنَب''بھی کہاجاتا ہے، ''جنابة'' کا ایک معنی غُربت (پردیسی ہونا) بھی ہے، کہتے ہیں: ''اجتنب فلان فلاناً'' (فلاں شخص نے فلاں شخص سے اجتناب کیا، اس سے دور رہا)۔ ''التاج''میں ''الاساس'' سے نقل کیا ہے: مجازی معنی میں کہتے ہیں: ''هو أجنبي عن كذا'' (یعنی وہ شخص فلاں چیز سے بے تعلق ہے، اسے اس چیز کی کوئی واقفیت نہیں)، اس طرح اجنبی کا اطلاق اس شخص پر ہوتا ہے جو حسی اور معنوی طور پر کسی چیز سے دور اور بے تعلق ہو۔

۲- اور ہم نے کسی فقیہ کی طرف سے اس اصطلاح کی کوئی تعریف نہیں پائی، لیکن فقہاء کے کلام میں اس کے مواقع استعمال کا استقراء کرنے سے واضح ہوتا ہے کہ فقہاء کے یہاں اس لفظ کا کوئی ایک متعین مفہوم نہیں ہے، بلکہ ہر مقام پر اسی مقام کے مطابق اس کا مفہوم بتایا جاتا ہے[1]، اس کے چند معانی درج ذیل ہیں:

الف۔ اجنبی وہ شخص ہے جو قرابت میں آپ سے دور ہو، اس کا آپ سے کوئی نسبی رشتہ نہ ہو، مثلاً جلال الدین محلی نے ''شرح منهاج الطالبين'' میں لکھا ہے[2]: ''اجنبی کے لئے جائز ہے کہ

(۱) مثلاً ملاحظہ ہو: حاشیہ عمیرہ ۳/ ۱۷۴، المبسوط ۲/ ۷۰، المحلی ۱۰/ ۲۳۔

(۲) منہاج الطالبین مع حاشیہ عمیرہ ۳/ ۱۷۴ طبع الحلبی۔

میت کی طرف سے اس کی اجازت کے بغیر حج فرض ادا کرے''، اس عبارت کی تشریح کرتے ہوئے عمیرہ نے اپنے حاشیہ میں لکھا ہے: ''اجنبی سے مراد غیر وارث ہے، یہ بات ہمارے شیخ نے بیان کی ہے، روزہ پر قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ اس سے مراد غیر قریب لیا جائے''۔

ب۔ اجنبی اس شخص کو بھی کہتے ہیں جو کسی امر سے بے تعلق ہو، خواہ وہ امر عقد ہو یا اس کے علاوہ کوئی اور چیز، مثلاً لکھتے ہیں: ''اگر کسی اجنبی نے مبیع کو اس پر خریدار کا قبضہ ہونے سے پہلے تلف کردیا تو عقد فاسد ہوگا''، یہاں اجنبی سے وہ شخص مراد ہے جو عقد بیع سے بے تعلق ہو، نہ وہ فروخت کنندہ ہو نہ خریدار۔ اسی طرح فقہاء کا قول: ''کیا اجنبی کے لئے خیار کی شرط لگانا صحیح ہے؟''، جب اجنبی شخص کسی ایسی چیز میں تصرف کرتا ہے جو اس کی نہیں ہے تو اسے ''فضولی'' کہا جاتا ہے۔

ج۔ اجنبی وہ شخص بھی کہلاتا ہے جو وطن سے دور ہو، پورا دار الاسلام مسلمان کا وطن ہے، دار الاسلام کے لئے اجنبی وہ کہلائے گا جو نہ مسلمان ہو نہ ذمی۔

د۔ عورت کے تعلق سے اجنبی وہ مرد کہلاتا ہے جو اس کا محرم نہ ہو۔ اور محرم سے وہ شخص مراد ہے جس سے عورت کے لئے نکاح کرنا ہمیشہ کے لئے حرام ہو، خواہ نسبی رشتہ کی بنا پر یا کسی اور مباح سبب سے، اور ایک قول یہ ہے کہ حرمت نکاح کا مذکورہ حکم کسی سبب سے بھی ہو، چاہے مباح ہو یا غیر مباح، اور اگر چہ قریب (رشتہ دار) ہو، جیسے چچا کا بیٹا اور ماموں کا بیٹا۔

اجنبی کا تعلق والا بن جانا اور تعلق والے کا اجنبی بن جانا:

۳- چند صورتوں میں اجنبی شخص تعلق والا بن جاتا ہے، ان میں سے بعض یہ ہیں:

الف۔ عقد کے ذریعہ اجنبی شخص تعلق والا بن جاتا ہے، مثلاً عقد نکاح، اس کے ذریعہ اجنبیہ عورت بیوی بن جاتی ہے، اسی طرح عقدِ شرکت اور عقدِ وکالت وغیرہ، ان کی تفصیل فقہ میں ان کے ابواب کے ذیل میں ملے گی۔

ب۔ اِذن (اجازت دینا) اور تفویض (حوالہ کرنا) وغیرہ سے بھی اجنبی شخص تعلق والا بن جاتا ہے [1]، مثلاً شوہر کا طلاق کا اختیار بیوی کے یا کسی اور کے حوالہ کرنا، وکیل بنانا، وصی مقرر کرنا وغیرہ۔

ج۔ اضطرار سے بھی اجنبی شخص تعلق والا بن جاتا ہے، مثلاً ایک شخص بھوک سے مضطر ہو، وہ دوسرے شخص کا زائد از ضرورت کھانا اس کی رضامندی کے بغیر لے لے [2]۔

د۔ قاضی کے فیصلہ سے بھی اجنبی شخص تعلق والا بن جاتا ہے، مثلاً قاضی نے کسی اجنبی کو یتیم کا وصی مقرر کردیا، یا اوقاف کا متولی بنادیا۔

۴- چند صورتوں میں تعلق والا شخص اجنبی بن جاتا ہے، ان میں سے بعض صورتیں یہ ہیں:

الف۔ اس سبب کا ختم ہوجانا جس کی وجہ سے اجنبی تعلق والا بنا تھا، مثلاً عورت کو طلاق دے دی گئی، عقد بیع وغیرہ فسخ کردیا گیا۔

ب۔ سبب کے مؤثر ہونے میں کوئی مانع حائل ہوگیا، مثلاً میاں بیوی میں سے کسی ایک کا مرتد ہوجانا، ارتداد کی وجہ سے دونوں ایک دوسرے کے لئے اجنبی ہوجاتے ہیں، نہ باہم ازدواجی زندگی گذار سکتے ہیں نہ ایک دوسرے کی میراث پائیں گے۔

ج۔ قاضی کے فیصلہ سے بھی تعلق والا اجنبی بن جاتا ہے، مثلاً قاضی نے ''سفیہ'' کے تصرفات پر پابندی عائد کردی، ''ایلاء'' کرنے

(۱) ملاحظہ ہو: ابن عابدین ۲/ ۵۷۴، ۵/ ۱۰۰ وغیرہ، القلیوبی ۳/ ۲۲۱، المغنی ۶/ ۷۱۔

(۲) جواہر الاکلیل ۲/ ۲۰۴، القلیوبی ۴/ ۲۶۳، المغنی ۸/ ۶۰۲، اور اس کے بعد کے صفحات۔

والے اور اس کی بیوی کے درمیان مدت مکمل ہونے پر جمہور فقہاء کے نقطہ نظر کے مطابق تفریق کردی، ضرر کی وجہ سے تفریق کردی، کسی سامان یا مال کی بابت اس شخص کے حق میں فیصلہ کردیا جس کا اس پر قبضہ نہیں ہے۔

تعلق والے اور اجنبی دونوں کی موجودگی میں کیا حکم ہوگا؟

۵- کسی معاملہ میں اگر تعلق والا اور اجنبی دونوں جمع ہوں تو تعلق والے کو ترجیح دی جائے گی [۱]، جیسا کہ اس کی تفصیل ذیل میں آئے گی۔

اجمالی حکم:

اجنبی کا اجمالی حکم اس کے مختلف معانی کے اعتبار سے مختلف ہوگا:

اول: وہ اجنبی جو قریب (رشتہ دار) کی ضد ہے:

۶- قریب (رشتہ دار) کے کچھ حقوق و امتیازات ہیں جن میں وہ اجنبی سے منفرد ہے، انہیں میں سے ایک یہ ہے کہ وہ اجنبی کے مقابلہ میں اس شخص کی نگہداشت اور دیکھ بھال کا زیادہ مستحق ہے جس کو نگہداشت کی ضرورت ہو، جیسا کہ درج ذیل مثالوں میں ہے:

الف۔ قریب (رشتہ دار) کو صغیر اور مجنون کی ذات پر حق ولایت حاصل ہے، اور عورت کی شادی کرنے کا اختیار ہے، اجنبی کو یہ اختیار حاصل نہیں۔

ب۔ قریب (رشتہ دار) کو صغیر (نابالغ شخص) اور مجنون (پاگل) کی پرورش کا حق حاصل ہے، ''اجنبی'' کو یہ حق حاصل نہیں، ایک خاص ترتیب کے مطابق پرورش کے استحقاق میں سب سے قریبی رشتہ دار کو مقدم کیا جاتا ہے۔

جب بچے کی پرورش کرنے والی خاتون نے کسی ایسے مرد سے نکاح کرلیا جو زیر پرورش بچے کے لئے اجنبی ہے تو اس عورت کا حق پرورش (حق حضانت) ختم ہوگیا، کیونکہ رسول اکرم علیہ السلام نے اسی طرح کے ایک معاملہ میں ماں سے فرمایا تھا: ''أنت أحق به مالم تنکحي'' [۱] (تم اس بچے کی زیادہ حقدار ہو جب تک نکاح نہ کرو)، اس کی تفصیل کتب فقہ کے ابواب الحضانۃ میں ملے گی۔

ج۔ اجنبی کے مقابلہ میں قریب (رشتہ دار) میت کو غسل دینے اور اس کی نماز جنازہ کی امامت کرنے کا زیادہ مستحق ہے، اس کی تفصیل ابواب الجنائز سے معلوم ہوسکتی ہے [۲]۔

دوم: تصرفات اور عقود میں اجنبی کا حکم:

۷- یہاں اجنبی سے مراد وہ شخص ہے جس میں تصرف کی اہلیت نہیں ہے، تصرف کی صلاحیت صاحب حق، وصی اور وکیل وغیرہ کو حاصل ہوتی ہے، ان کے علاوہ دوسرے لوگ اجنبی ہیں۔

جس حق کے متعلق انسان اجنبی ہے اگر اس میں انسان نے اپنی ذات کے لئے تصرف کیا تو اس کا یہ تصرف باطل ہے، اور اگر دوسرے کی طرف سے (یعنی صاحب حق کی طرف سے) تصرف کرتا ہے حالانکہ وہ صاحب حق کا نہ ولی ہے نہ نائب، تو اس شخص کو فقہاء ''فضولی'' کہتے ہیں، اور اس کے تصرف کے بارے میں فقہاء کے

---

(۱) حاشیۃ الطحطاوی علی مراقی الفلاح رص ۳۲۳ طبع المطبعۃ العامرۃ العثمانیہ ۱۳۰۴ھ، حاشیۃ الدسوقی ۲؍۲۳۹ طبع دار المعرفہ ۱۳۹۸ھ المغنی ۲؍۲۸۰، ۶؍۴۵۶ اور اس کے بعد کے صفحات، طبع سوم المنار، شرح الخرشی ۲؍۲۰، حاشیۃ الدسوقی ۲؍۱۰، مغنی المحتاج ۳؍۱۵۱۔

(۱) اس حدیث کی روایت احمد، ابوداؤد اور حاکم نے اس سند کے ساتھ کی ہے عمرو بن شعیب عن أبیہ عن جدہ (تلخیص الحبیر ۴؍۱۰)۔

(۲) ابن عابدین ۱؍۵۷۵، ۵۹۱، الحطاب ۲؍۲۱۲، المجموع ۵؍۱۳۲، ۱۴۱، ۱۴۲، القلیوبی ۱؍۳۲۲، المغنی ۲؍۴۸۳ طبع سوم۔

درمیان اختلاف ہے، بعض فقہاء اسے باطل قرار دیتے ہیں اور بعض اس کو صاحبِ حق کی اجازت پر موقوف قرار دیتے ہیں [۱] (دیکھئے: "إجازة" اور "فضولی" کی اصطلاح)۔

اجنبی اور عبادات:

۸ - دوسرے کی طرف سے بدنی عبادات ادا کرنے کے معاملہ میں ولی اور اجنبی کا حکم یکساں ہے، کسی زندہ شخص کی طرف سے نماز اور روزہ ادا کرنا درست نہیں، کیونکہ ان سب میں نیت ضروری ہے، میت کے ذمہ جو بدنی عبادات ہوں ولی یا غیر ولی پر ان کی قضا کرنا لازم نہیں، اور اگر تبرعاً ولی یا غیر ولی نے میت کی طرف سے قضا کر دی تو میت کی طرف سے کفایت کرے گی یا نہیں؟ اس بارے میں فقہاء میں اختلاف ہے۔

جہاں تک خالص مالی عبادات کا معاملہ ہے مثلاً زکوۃ، بعض کفارات اور فدیہ صوم، یا ان عبادات کا معاملہ ہے جن میں بدنی اور مالی دونوں پہلو موجود ہیں مثلاً حج، ان کی ادائیگی کسی کی طرف سے اگر وہ زندہ ہو اور خود قدرت رکھتا ہو، اس کی اجازت کے بغیر درست نہیں، اور جہاں تک میت کی طرف سے ان عبادات کی ادائیگی کا معاملہ ہے تو اس میں تفصیل یہ ہے کہ مرنے والے شخص نے اگر وفات سے پہلے اس کے ادا کرنے کی وصیت جاری کی ہو تو مذہب حنفیہ کے مطابق ولی یا وصی پر ایک تہائی ترکہ کی حد میں اس عمل کو جاری کرنا ضروری ہے، اور دیگر حضرات کے نزدیک اس نے وصیت کی ہو یا نہ کی ہو، اس کے پورے ترکہ میں سے ان عبادات کی ادائیگی کی جائے گی، جس طرح پورے ترکہ سے دیگر دیون ادا کئے جاتے ہیں۔

اس مسئلہ میں اختلاف اور تفصیل ہے جس سے واقفیت کے لئے کتب فقہ کے زکوۃ، حج، صوم، کفارات کے ابواب کا مطالعہ کیا جائے [۱]۔

اجنبی کا تبرعاً حقوق کی ادائیگی کرنا:

۹ - کسی دوسرے پر عائد حقوق کی ادائیگی از راہِ تبرع اجنبی کی طرف سے کیا جانا جائز ہے، مثلاً کسی کے دَین کا ادا کر دینا، اور کسی کی بیوی کا مہر اور اس کا نان ونفقہ اور کسی شخص کی اولاد کا نفقہ ادا کر دینا، اگر اس شخص نے یہ کام کسی حاکم کی اجازت سے یا واپس لینے کی نیت سے کیا ہو تو اسے واپس لینے کا حق ہوگا، اس بارے میں تفصیل اور اختلاف ہے، اس کی واقفیت کے لئے کتب فقہ میں ان حقوق سے متعلق ابواب کا مطالعہ کیا جائے [۲]۔

سوم: اجنبی بمعنی غیر وطنی:

۱۰ - حربی دار الاسلام کے تئیں اجنبی ہے، حربی وہ شخص ہے جو نہ مسلمان ہو نہ ذمی ہو، حربی کو یہ حق نہیں ہے کہ وہ امان حاصل کئے بغیر دار الاسلام میں داخل ہو، جب وہ امان لے کر دار الاسلام میں داخل ہوگیا تو "مستأمن" کہلائے گا۔ اس معنی میں اجنبی کے احکام کی واقفیت کے لئے دیکھئے درج ذیل اصطلاحیں: (امان، مستأمنون، اہل حرب)۔

چہارم: عورت کے تعلق سے اجنبی:

۱۱ - شوہر اور محارم کے علاوہ اجانب کے لئے اسلامی شریعت نے کچھ

---

(۱) ابن عابدین ۴/ ۳۴۲، جواہر الاکلیل ۱/ ۳۳۹، ۲/ ۵، القلیوبی ۲/ ۱۶۰، المغنی ۴/ ۲۰۵، ۹۰۷ طبع سوم، القواعد لابن رجب ۱/ ۱۷، ۱۸۔

(۱) مثلاً ملاحظہ ہو: الروح لابن القیم: مسئلہ ۱۶، مغنی المحتاج ۲/ ۶۹، ۹۰۷، ۴، ابن عابدین ۱/ ۷۲۳، ۹۲، ۲/ ۲۳۹، جواہر الاکلیل ۲/ ۲۵، المغنی ۲/ ۶۸۳۔

(۲) مثلاً ملاحظہ ہو: مغنی المحتاج ۲/ ۶۹، ۳، المغنی ۵/ ۶۷۰۔

خاص احکام مقرر کئے ہیں، ان احکام کا مقصد عورت کی حفاظت اور اس کی عزت وشرافت کو مجروح کرنے والی چیزوں سے بچانا ہے، شریعت نے بیوی اورشوہر کے تعلقات میں سہولت رکھی ہے، عقد نکاح کے نتیجہ میں میاں بیوی میں سے ہر ایک کے لئے دوسرے سے لطف اندوزی کے وہ سارے کام جائز ہوجاتے ہیں جو باہم سکون والفت کا ذریعہ ہوں تا کہ اللہ کی حکمت کے مطابق نسل انسانی دائم وبرقرار رہے اور ماں باپ کے سایۂ عاطفت میں عمدہ سے عمدہ طریقہ پر نسل انسانی کی نشو ونما ہو، شریعت نے عورت اور اس کے محارم کے تعلقات میں بھی تنگی نہیں برتی، کیونکہ ان دونوں کے درمیان مؤدت واحترام کا جو گہرا رشتہ ہے وہ خواہش نفس کے محرکات پر قابو پالیتا ہے، محارم کے بارے میں سہولت برتنے کا ایک مقصد یہ ہے کہ عورت اور اس کے نزدیک ترین رشتہ دار آسانی اور سہولت کے ساتھ ایک ساتھ زندگی گذار سکیں، اس بارے میں شوہر اورمحرم کا حکم اجنبی سے مختلف ہے، اس لئے شریعت نے عورت اوراجنبی کے تعلق میں کچھ حدود وعائد کردی ہیں، ان پابندیوں کا خلاصہ ذیل میں درج ہے:

الف-دیکھنا:

۱۲ - اجنبی کے لئے عورت کی زینت اور بدن کی طرف دیکھنا حرام ہے، بعض فقہاء کی رائے کے مطابق عورت کے پورے جسم کی طرف دیکھنا حرام ہے، اور بعض فقہاء کے نزدیک چہرہ، دونوں ہتھیلیاں اور دونوں قدم کے علاوہ باقی جسم دیکھنا حرام ہے۔

اسی طرح عورت پر واجب ہے کہ اجنبی مرد سے اس طرح پردہ کرے کہ اپنے جسم کا وہ حصہ ڈھانکے رہے، جس کا دیکھنا اجنبی مرد کے لئے ناجائز ہے۔ عورت کے ذمہ لازم ہے کہ اجنبی مرد اورمحرم کا بدن دیکھنے سے اجتناب کرے، ہاں جسم کا وہ حصہ دیکھ سکتی ہے جو واجب الستر نہیں ہے، یا جتنا حصۂ جسم ایک عورت کا دوسری عورت دیکھ سکتی ہے۔

ب-چھونا:

۱۳ - اجنبی شخص عورت کا جسم نہیں چھوسکتا۔

ج-تنہائی میں ہونا (خلوت):

۱۴ - مرد اورعورت جب ایک دوسرے کے لئے اجنبی ہوں تو ان میں سے ایک کا دوسرے کے ساتھ خلوت میں ہونا جائز نہیں ہے، کیونکہ بخاری میں مرفوعاً روایت ہے کہ رسول اکرم ﷺ نے فرمایا: **"إیاکم والدخول علی النساء"** (عورتوں کے پاس جانے سے بچو)، دوسری حدیث میں ارشاد ہے: **"لا یخلون رجل بامرأۃ إلا مع ذي محرم"**[1] (کوئی مرد کسی عورت کے ساتھ خلوت میں نہ رہے، الا یہ کہ اس عورت کا ذی رحم محرم ساتھ ہو)۔

د-عورت کی آواز:

۱۵ - حنفیہ کے مرجوح قول کے مطابق اجنبی شخص کے لئے عورت کی آواز سننا حرام ہے، کیونکہ عورت کی آواز بھی عورت ہے۔

ہم نے اوپر جو چیزیں ذکر کی ہیں ان میں سے بہت سی چیزوں کے بارے میں فقہاء کے یہاں اختلاف، تفصیل اور استثناءات ہیں، ان کی واقفیت حاصل کرنے کے لئے کتب حنفیہ کا ''باب الحظر والإباحۃ'' اور دوسرے مذاہب کی کتابوں میں ابواب النکاح کے اوائل اور شروط الصلوۃ کے باب ستر العورۃ کا مطالعہ کیا جائے[2]۔

(۱) فتح الباری ۹/ ۳۳۰ طبع السلفیہ۔

(۲) مثلاً ملاحظہ ہو: ابن عابدین ۱/ ۲۷۲، ۵/ ۲۳۳-۲۳۵، المغنی ۶/ ۵۵۶-۵۶۰ طبع سوم۔

اجنبیہ

دیکھئے: "اجنبی"۔

إجهاز

تعریف:

۱- لغت میں "إجهاز" کا ایک معنی ہے جلدی کرنا، "إجهاز علی الجریح" کا معنی ہے: زخمی شخص کے قتل کو مکمل کرنا (۱)۔ فقہاء بھی "إجهاز" کو اسی معنی میں استعمال کرتے ہیں (۲)۔

اسی مفہوم میں فقہاء لفظ "تذفیف" بھی استعمال کرتے ہیں (۳)۔

عمومی حکم:

۲- زخمی انسان کو قتل کرنا: مسلمانوں سے قتال کرنے والے کفار کے مجروحین کو قتل کرنا جائز ہے، اسی طرح قتال کرنے والے باغیوں کے مجروحین کو قتل کرنا جائز ہے جبکہ باغیوں کا کوئی جتھا ہو، اور اگر ان کا جتھا نہ ہو تو ان کے مجروحین کو قتل کرنا جائز نہیں (۴)۔

حد یا قصاص میں واجب القتل شخص کو قتل کرنا بالاتفاق واجب ہے۔

---

(۱) ملاحظہ ہو: لسان العرب، المصباح المنیر، معجم متن اللغۃ: مادہ (جہز)۔

(۲) ملاحظہ ہو: طلبۃ الطلبۃ رص ۸۸ طبع دار الطباعۃ العامرۃ ۱۳۱۱ھ، حاشیہ ابن عابدین ۳؍۳۳۱ طبع اول۔

(۳) طلبۃ الطلبۃ رص ۸۸۔

(۴) حاشیہ ابن عابدین ۳؍۳۱۱ طبع اول، حاشیۃ الجمل علی المنہج ۵؍۱۱۷ طبع دار احیاء التراث العربی، المغنی ۸؍۱۰۹، ۱۱۵، ۴۷۸، ۴۷۹ طبع مکتبہ الجمہوریۃ العربیہ مصر، حاشیۃ الصاوی علی الشرح الصغیر ۴؍۴۲۹، طبع دار المعارف مصر۔

۳- جانور کے قتل کو مکمل کرنا: جانور کی دو قسمیں ہیں:

پہلی قسم وہ جانور جس کو ذبح کرنا جائز ہے، بایں طور کہ وہ ماکول اللحم ہو، یا موذی ہونے کی بنا پر اسے قتل کرنا جائز ہے۔ اس نوع کا حیوان اگر بیمار یا زخمی ہوجائے تو اس کے قتل کو مکمل کرنا جائز ہے، کیونکہ اس کا ذبح یا قتل کرنا ابتداءً بھی جائز ہے (بیمار اور زخمی ہوئے بغیر)۔

دوسری قسم وہ جانور ہے جس کو قتل کرنا جائز نہیں، مثلاً گدھا وغیرہ۔ ایسا جانور اگر سخت بیماری یا زخم کی وجہ سے اذیت میں مبتلا ہو تو اس کو راحت پہنچانے کے لئے اسے قتل کرنا جائز ہے یا نہیں؟ اس بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے، حنفیہ اور مالکیہ نے اسے جائز قرار دیا ہے، شافعیہ اور حنابلہ نے اسے ناجائز کہا ہے [۱]، فقہاء نے عموماً اس مسئلہ کا ذکر کتاب الذبائح میں کیا ہے، اور حنفیہ نے کتاب الحظر والإباحۃ میں اسے بیان کیا ہے۔

(۱) الفتاوی الہندیہ ۵/ ۳۶۱ طبع بولاق، جواہر الإکلیل ۱/ ۲۱۳، البجیرمی علی الخطیب ۴/ ۲۴۸ طبع دار المعرفہ، المغنی ۷/ ۶۳۵، حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۱۸۸ طبع بولاق، المہذب ۱/ ۲۵۴ طبع مصطفی البابی الحلبی۔

إجہاض

تعریف:

۱- إجہاض لغت میں دو صورتوں پر بولا جاتا ہے: یعنی ایسے حمل کا اسقاط جو ناقص الخلقت ہو، یا جس کی مدت پوری نہ ہوئی ہو، وہ عورت کا ہو یا کسی اور کا، اور یہ لغوی اطلاق صادق آتا ہے اس اسقاط پر بھی جس میں کسی کے فعل کا دخل ہوا ہو اور وہ بھی جو از خود ہوگیا ہو [۱]۔

۲- فقہاء لفظ إجہاض کا استعمال اس لغوی معنی سے ہٹ کر نہیں کرتے [۲]۔

بسا اوقات إجہاض کی تعبیر اس کے مترادف الفاظ مثلاً اسقاط، إلقاء، طرح اور إملاص سے کرتے ہیں۔

اسقاط حمل کا شرعی حکم:

۳- بعض فقہاء نے نفخ روح کے بعد اسقاط حمل کے حکم اور نفخ روح سے قبل اور استقرار کے بعد اسقاط کے حکم کے درمیان تفریق کی ہے، چونکہ نفخ روح کے بعد اسقاط کا حکم متفق علیہ ہے، اس لئے زیادہ

(۱) المصباح، القاموس، اللسان: مادہ (جہض)۔ المعجم الوسیط میں ہے: مجمع اللغۃ العربیہ نے طے کیا ہے کہ لفظ إجہاض کا اطلاق جنین کے بطن مادر سے چوتھے ماہ سے قبل ہی باہر نکل آنے پر کیا جائے گا، اور لفظ اسقاط کا چوتھے اور ساتویں ماہ کے درمیان خارج ہونے پر کیا جائے گا، یہ اصطلاح تیرہویں صدی ہجری کے بعد کی پیداوار ہے۔

(۲) البحر الرائق ۸/ ۳۸۹، حاشیۃ البجیرمی ۴/ ۲۵۰۔

مناسب یہی ہے کہ اسی سے بحث کا آغاز کیا جائے، پھر اس کے بعد نفخ روح سے قبل اسقاط حمل کا حکم فقہاء کرام کے نظریات وخیالات کی تفصیل کے ساتھ ذکر کردیا جائے۔

الف- نفخ روح کے بعد اسقاط حمل کا حکم:

۴- نفخ روح ایک سوبیس دن کے بعد ہوتا ہے جیسا کہ اس حدیث صحیح میں ثابت ہے جس کی روایت عبد اللہ بن مسعودؓ نے مرفوعاً کی ہے: **"إن أحدكم يجمع خلقه في بطن أمه أربعين يوماً نطفة، ثم يكون علقة مثل ذلك، ثم يكون مضغة مثل ذلك، ثم يرسل الملك فينفخ فيه الروح"**[1] (تم میں سے ہر ایک کا مادۂ تخلیق بطن مادر میں چالیس روز نطفہ رہتا ہے، پھر چالیس روز علقہ، پھر چالیس روز مضغہ، اس کے بعد فرشتہ بھیجا جاتا ہے اور وہ اس میں روح پھونک دیتا ہے)۔

فقہاء کے مابین نفخ روح کے بعد اسقاط کے حرام ہونے میں کوئی اختلاف معلوم نہیں، ان حضرات نے صراحت کردی ہے کہ اگر جنین میں روح پھونک دی جائے تو اسقاط بالاجماع حرام ہے، اور یہ بھی کہا ہے کہ بلا اختلاف یہ اس بچہ کا قتل ہے[2]۔

فقہاء کے اس اطلاق سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ نفخ روح کے

(۱) حدیث: "إن أحدكم ......" کی روایت بخاری ومسلم نے کی ہے (اللؤلؤ والمرجان: حدیث/ ۱۹۰۶)، "الأربعین النوویہ" کی یہ چوتھی حدیث ہے۔

(۲) الشرح الکبیر مع حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۲۶۷ طبع عیسیٰ الحلبی، حاشیۃ الرہونی علی شرح الزرقانی ۳/ ۲۶۴ طبع ۱۳۰۶ھ، البحر الرائق ۸/ ۲۳۳ طبع اول العلمیہ، حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۶۰۲، ۵/ ۳۷۸ طبع ۱۲۷۲ھ، فتح القدیر ۴/ ۴۹۵ طبع بولاق، نہایۃ المحتاج ۸/ ۴۱۶ طبع مصطفی الحلبی، حاشیۃ الجمل ۵/ ۴۹۰ طبع المیمنیہ، حاشیۃ البجیرمی ۳/ ۳۰۳ طبع مصطفی الحلبی، الزرقانی علی الخلیل ۸/ ۲۴۸، الانصاف ۱/ ۳۸۶، الفروع ۱/ ۱۹۱، المغنی ۷/ ۸۱۵ طبع ریاض، المحلی ۱۱/ ۲۹-۳۱ طبع المنیریہ ۱۳۵۲ھ۔

بعد اسقاط کی حرمت عام ہے، اس صورت میں بھی جب کہ حمل باقی رہنے میں ماں کی زندگی کو خطرہ درپیش ہو اور اس صورت میں بھی جبکہ ایسا نہ ہو۔

علامہ ابن عابدین شامی نے اس کی صراحت کرتے ہوئے تحریر فرمایا: اگر جنین زندہ ہو اور اس کے باقی رہنے میں ماں کی زندگی کو خطرہ لاحق ہو تو اسے کاٹ کاٹ کر ضائع کردینا جائز نہیں ہوگا، کیونکہ اس کی وجہ سے ماں کی موت یقینی نہیں بلکہ موہوم ہے، اور ایک امر موہوم کے سبب کسی آدمی کا قتل کرنا جائز نہیں[1]۔

ب- نفخ روح سے قبل اسقاط حمل کا حکم:

۵- نفخ روح سے قبل اسقاط کے حکم میں مختلف رجحانات ہیں، حتی کہ ایک مذہب میں کئی کئی اقوال ہیں، ان میں سے بعض مطلقاً اباحت کے قائل ہیں، اور یہی وہ قول ہے جس کا بعض حنفیہ نے ذکر کیا ہے، انہوں نے یہ کہا ہے کہ حمل کے بعد اسقاط مباح ہے جب تک

(۱) الدر المختار وحاشیہ ابن عابدین ۱/ ۶۰۲، البحر الرائق ۸/ ۲۳۳، المجموع ۵/ ۳۰۱ طبع المنیریہ۔ کمیٹی کا خیال ہے کہ جب فقہاء نے مردہ ماں کی بے حرمتی سے منع کیا اور زندہ جنین کو اس پر قربان کردیا ہے تو اگر ایسی صورت پیش آجائے کہ پیٹ میں جنین کے باقی رہنے سے ماں کی زندگی خطرہ میں پڑ رہی ہو تو اس کی زندگی کی حفاظت بدرجۂ اولیٰ مقدم ہوگی، اس لئے کہ وہی اصل ہے اور اس کی زندگی یقینی طور پر موجود ہے جبکہ یہ بھی معلوم ہے کہ جنین کے باقی رہنے کی صورت میں ماں اور جنین دونوں ہی فوت کر جائیں گے۔ طب جدید میں ہے کہ اگر جنین کو پیٹ سے باہر لانے اور ماں کی جان بچانے کے لئے آپریشن کی کوئی صورت نہ ہو تو جنین کو کاٹ کر یا اس کے سر میں سوراخ کرکے بحالت مردہ نیچے لاکر اسقاط کیا جاسکتا ہے، دیکھئے: ڈاکٹر فائق الجوہری کا رسالہ جو انہوں نے کلیۃ الحقوق قاہرہ (قاہرہ کالج) سے ڈاکٹریٹ کی ڈگری حاصل کرنے کے لئے ۱۹۵۱ء میں "المسؤولیۃ الطبیۃ فی قانون العقوبات" (تعزیراتی قوانین میں طبی ذمہ داریاں) کے عنوان سے لکھا ہے یہ باتیں اگر مقاصد شریعت سے متصادم نہ ہوں تو ان کا لحاظ کیا جانا چاہئے۔

کوئی شئ وجود میں نہیں آتی، ان کی عبارت میں تخلق (وجود) سے مراد یہی نفخ روح ہے[۱]۔ مالکیہ میں تنہا علامہ لخمی کا یہ قول ہے کہ چالیس روز سے کم کے حمل کو ساقط کیا جاسکتا ہے[۲]، ابو اسحاق مروزی شافعی کا بھی یہی قول ہے۔ رملی نے کہا: اگر نطفہ زنا کا ہو تو نفخ روح سے قبل اس کے اسقاط کا جواز سوچا جاسکتا ہے[۳]۔ فقہاء حنابلہ کا ایک قول یہ بھی ہے کہ وہ حمل کے ابتدائی مراحل میں اسقاط کو مباح قرار دیتے ہیں، کیونکہ ان کے یہاں عورت علقہ کو تو نہیں لیکن نطفہ کو ساقط کرنے کے لئے مباح دوا کا استعمال کرسکتی ہے۔ ابن عقیل سے مروی ہے کہ جب تک حمل میں روح نہ پیدا ہو وہ دوبارہ زندہ نہیں کیا جائے گا، جس سے پتہ چلتا ہے کہ اس کا اسقاط حرام نہیں ہے، صاحب الفروع نے کہا: ابن عقیل کے کلام کی بھی ایک بنیاد ہے[۴]۔

۶- بعض فقہاء نے صرف عذر کی بنیاد پر اس کو مباح قرار دیا ہے، فی الواقع علماء حنفیہ کا یہی مذہب ہے۔ ابن عابدین نے فتاویٰ خانیہ کے باب الکراہۃ سے نقل کیا ہے کہ اسقاط بغیر عذر کے جائز نہیں ہے، کیونکہ محرم اگر شکار کے انڈے کو توڑ دے تو وہ ضامن ہوگا، اس وجہ سے کہ وہ شکار کی اصل ہے، جب اس صورت میں محرم پر جزا عائد کی جاتی ہے تو بلاعذر اسقاط کرنے والی عورت کم از کم گنہگار تو ضرور ہوگی۔ ابن وہبان نے کہا ہے کہ اعذار میں سے ایک عذر یہ بھی ہے کہ ظہور حمل کے بعد عورت کا دودھ منقطع ہوجائے اور بچہ کے باپ کے پاس اتنے پیسے نہیں کہ وہ دودھ پلانے والی دائی کو اجرت پر رکھ سکے اور بچہ کے ہلاک ہونے کا خطرہ ہو، اور ابن وہبان نے کہا ہے

(۱) فتح القدیر ۴/ ۴۹۵، حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۳۸۰۔

(۲) حاشیۃ الرہونی علی شرح الزرقانی ۳/ ۲۶۴ طبع اول۔

(۳) تحفۃ الحبیب ۳/ ۳۰۳، حاشیۃ الشروانی ۶/ ۲۴۸، نہایۃ المحتاج ۸/ ۴۱۶۔

(۴) الفروع ۶/ ۱۹۱، الانصاف ۱/ ۳۸۶، غایۃ المنتہی ۱/ ۸۱، الروض المربع ۲/ ۳۱۶ طبع ششم، کشاف القناع ۶/ ۵۴۔

کہ: اسقاط کی اباحت حالت ضرورت پر محمول ہے[۱]۔ پھر مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ میں سے جو حضرات بلاقید عذر جواز اسقاط کے قائل ہیں ان کے نزدیک عذر کی صورت میں اسقاط بدرجہ اولی جائز ہوگا۔ خطیب شربینی نے زرکشی سے نقل کیا ہے کہ: اگر عورت کو ایسی مباح دوا استعمال کرنے کی ضرورت پیش آجائے کہ اس کے نتیجہ میں اسقاط ہوجاتا ہے تو اس کی وجہ سے اسے ضامن نہ ہونا چاہئے[۲]۔

۷- بعض فقہاء نے اسے مطلقاً ممنوع قرار دیا ہے، اس کے قائل فقہاء حنفیہ میں سے علی بن موسیٰ ہیں، ابن عابدین شامی نے ان سے نقل کرتے ہوئے لکھا ہے: زمانۂ نفخ روح کے گذرنے سے قبل اسقاط ممنوع ہے، اس وجہ سے کہ مادۂ منویہ رحم میں قرار پاجانے کے بعد نتیجتاً زندگی سے ہم کنار ہوتا ہے، لہذا وہ زندگی کے حکم میں ہوگا، جیسا کہ حرم کے شکار کے انڈے کا حکم ہے[۳]۔ مالکیہ کی بھی چالیس یوم سے پہلے کے اسقاط میں ایک رائے یہی ہے[۴]، اور شافعیہ کے یہاں یہ ایک قول محتمل ہے۔ رملی کہتے ہیں: نفخ روح سے قبل کے اسقاط کو یہ نہیں کہنا چاہئے کہ وہ خلاف اولی ہے، بلکہ اس میں کراہت تنزیہی اور تحریمی دونوں کا احتمال ہے، اور نفخ روح کے قریبی زمانہ میں حرمت کا احتمال قوی ہے، اس وجہ سے کہ وہ ایک جرم ہے[۵]۔

۸- بعض فقہاء نے اسے حرام قرار دیا ہے، مالکیہ کا یہی قابل اعتماد قول ہے۔ علامہ دردیر لکھتے ہیں: رحم میں جو منی قرار پاچکی ہو اس کا اخراج جائز نہیں، خواہ چالیس روز پہلے ہی کیوں نہ ہو۔ دسوقی نے اس پر تبصرہ کرتے ہوئے تحریر کیا کہ: یہی قابل اعتماد قول ہے۔ اور ایک

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۳۸۰ طبع ۱۲۷۲ھ۔

(۲) الاقناع بحاشیۃ البجیرمی ۴/ ۱۲۹، اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۳) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۳۸۰۔

(۴) حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۲۶۶-۲۶۷ طبع عیسی الحلبی۔

(۵) نہایۃ المحتاج ۸/ ۴۱۶۔

قول یہ ہے کہ وہ مکروہ ہے، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ دردیر کی عبارت میں عدم جواز سے مقصود تحریم ہے[1]۔

جیسا کہ ابن رشد نے نقل کیا ہے کہ امام مالک نے کہا: اگر عورت نے کسی ایسے مضغہ یا علقہ کو جنایۃً ساقط کردیا جس کا بچہ ہونا جان لیا جائے تو اس پر غرہ ہے[2]، مزید کہا کہ امام مالک نے غرہ کے ساتھ کفارہ کو بھی مستحسن قرار دیا ہے۔

شافعیہ کا سب سے صحیح قول حرمت ہی کا ہے، اس لئے کہ استقرار کے بعد نطفہ کا مستقبل تخلق اور وجود ہے وہ نفخ روح کا محل بن جاتا ہے[3]۔ حنابلہ کا بھی یہی مذہب علی الاطلاق ہے جیسا کہ ابن جوزی نے صراحت کی ہے، ابن عقیل کے ظاہر کلام سے بھی یہی واضح ہوتا ہے، نیز ابن قدامہ وغیرہ کے کلام سے بھی اس صورت میں یہی حکم معلوم ہوتا ہے جبکہ حمل نطفہ کے مرحلہ سے گذر چکا ہو، کیونکہ انہوں نے ایسے شخص پر جس نے کسی عورت کے پیٹ پر مارا جس کے سبب اس کا جنین ساقط ہوگیا، کفارہ اور غرہ عائد کیا ہے، اسی طرح ایسی حاملہ عورت پر بھی جس نے کوئی دوا استعمال کرلی جس کے نتیجہ میں جنین کا اسقاط ہوگیا[4]۔

(۱) الشرح الکبیر مع حاشیۃ الدسوقی ۲/۲۶۶-۲۶۷۔

(۲) بدایۃ المجتہد ۲/۳۵۳ طبع ۱۳۸۶ھ غرہ لغت کی کتابوں میں غلام اور باندی کو کہتے ہیں، اصلاً وہ گھوڑے کی پیشانی کی سفیدی کو کہا جاتا ہے پھر مجازاً اس کا استعمال غلام اور باندی کے لئے ہونے لگا۔ قاضی عیاض نے اس بات کو ترجیح دی ہے کہ حدیث (غرة: عبد أو أمة) میں تنوین کے ساتھ آیا ہے لہذا اس کا مابعد بطور تفسیر ہوگا۔ ابن ابی عاصم نے کہا: جس کے پاس غلام یا باندی نہ ہو تو اس کے لئے دس اونٹ کافی ہوں گے (نیل الاوطار ۷/۷۰)۔ غرہ کے متعلق تفصیلی کلام اپنی جگہ پر آئے گا۔

(۳) تحفۃ الحبیب ۳/۳۰۳، حاشیۃ الشروانی ۶/۲۴۸، نہایۃ المحتاج ۸/۴۱۶۔

(۴) الانصاف ۱/۳۸۶، المغنی ۷/۸۱۶ طبع الریاض۔

اسقاط حمل کے اسباب ووسائل:

۹- اسقاط حمل کے اسباب بہت سے ہیں، مثلاً حمل سے نجات پانے کا قصد ہو، خواہ وہ حمل نکاح کا نتیجہ ہو یا زنا کاری کا، یا مقصد حمل کے باقی رہنے کی صورت میں ماں کو درپیش خطرہ یا اس کے دودھ پیتے بچے کو درپیش خطرہ کو دور کرنا ہو جیسا کہ سابق میں گذرا۔

اسی طرح اسقاط حمل کے ذرائع پہلے بھی بہت رہے ہیں اور آج بھی بہت ہیں، وہ یا تو مثبت ہیں یا منفی، پس مثبت ذرائع اسقاط میں ڈرانا دھمکانا یا عورت کو گھبراہٹ میں ڈال دینا ہے، مثلاً بادشاہ کسی ایسی عورت کو طلب کرے جس کی بدکرداری کا تذکرہ بادشاہ کے یہاں کیا گیا ہو اور اس کے نتیجہ میں وہ گھبرا کر اپنا حمل ساقط کردے، اسی طرح خوشبو سونگھ لے، فاقہ کشی میں مبتلا کردی جائے، کسی المناک خبر یا زبردست بدسلوکی کے نتیجہ میں سخت غصہ یا شدید غم سے دوچار ہوجائے، یہ تمام صورتیں حکم میں یکساں ہیں۔

منفی مثالوں میں سے یہ ہے کہ عورت کھانے پینے سے باز رہے، یا بقاء حمل کے لئے تجویز کردہ دواؤں کا استعمال نہ کرے۔ دسوقی کی ذکر کردہ صورت بھی اسی قبیل سے ہے کہ اگر عورت نے پڑوسیوں کے کھانے کی خوشبو سونگھی اور اس کا غالب گمان یہ ہے کہ اگر وہ اس میں سے نہیں کھائے گی تو اسقاط ہوجائے گا تو ایسی صورت میں اس پر کھانے کا طلب کرنا لازم ہے، اور اگر اس نے طلب نہیں کیا اور ان لوگوں کو اس کے حمل کے بارے میں معلومات بھی نہیں ہوسکی یہاں تک کہ اس کا حمل ساقط ہوگیا، تو اس کے کوتاہی کرنے اور اسقاط کا سبب بننے کی وجہ سے اس پر غرہ واجب ہوگا[1]۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۵/۳۷۷، حاشیۃ الدسوقی ۴/۲۶۸، شرح الخرشی ۵/۲۷۴، مواہب الجلیل ۶/۲۵۷، الاقناع ۴/۱۲۹-۱۳۰۔

اسقاطِ حمل کی سزا:

۱۰ - فقہاء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ آزاد عورت کے جنین پر جنایت ہونے کی صورت میں غرہ واجب ہوتا ہے، اس لئے کہ ابوہریرہؓ وغیرہ کی حدیث میں حضور علیہ السلام سے ثابت ہے: "ان امرأتين من هذيل رمت احداهما الأخرى، فطرحت جنينها، فقضى فيه رسول الله صلى الله عليه وسلم بغرة عبد أو وليدة"[1] (ہذیل کی ایک عورت نے دوسری عورت کو مارا جس سے اس کا جنین ساقط ہوگیا، تو رسول اللہ علیہ السلام نے اس صورت میں ایک غلام یا ایک باندی دینے کا حکم فرمایا)۔

۱۱ - اور فقہاء مذاہب اس پر بھی متفق ہیں کہ اس میں غرہ کی مقدار کامل دیت کا بیسواں حصہ ہے، اور غرہ واجب کرنے والی ہر وہ جنایت ہے جس کے سبب جنین ماں کے پیٹ سے مردہ حالت میں باہر آجائے، خواہ وہ جنایت کسی فعل یا قول کا نتیجہ ہو یا کسی ضروری چیز کے ترک کا، خود حاملہ کی جانب سے ہو یا اس کے شوہر کی جانب سے، عمداً ہو یا خطا[۲]۔

۱۲ - فقہاء کا اس بارے میں اختلاف ہے کہ اسقاطِ حمل کی صورت میں غرہ (غلام یا باندی) کے ساتھ کفارہ بھی لازم ہوگا یا نہیں؟ کفارہ سے مراد وہ سزا ہے جو اللہ کے حق کے طور پر مقرر ہوتی ہے (یہاں پر کفارہ مسلمان غلام یا باندی آزاد کرنا ہے، اس کے نہ ملنے کی صورت میں مسلسل دو ماہ کے روزے ہیں)۔

حنفیہ اور مالکیہ کی رائے یہ ہے کہ یہاں پر کفارہ مستحب ہے، واجب نہیں، اس لئے کہ رسول اکرم علیہ السلام نے اسقاطِ حمل کی صورت میں صرف غرہ واجب ہونے کا فیصلہ فرمایا، نیز کفارہ میں سزا اور عبادت دونوں کا پہلو ہے، سزا تو اس لئے ہے کہ اسے جرم کو روکنے کے لئے مشروع کیا گیا ہے، عبادت اس لئے ہے کہ روزے سے اس کی ادائیگی ہوجاتی ہے۔ کفارۂ قتل کا وجوب مطلق انسانی جان لینے کی صورت میں معروف ہے، لہذا کفارہ کا وجوب مطلق انسانی جان لینے تک محدود ہوگا، کیونکہ اسلامی سزاؤں میں قیاس کا عمل دخل نہیں ہوتا (یعنی قیاس سے سزائیں ثابت نہیں ہوتیں)، اور جنین (بچہ جو رحم مادر میں ہے) مطلق انسانی جان نہیں ہے بلکہ ایک اعتبار سے انسانی جان ہے، دوسرے اعتبار سے انسانی جان نہیں ہے، اسی لئے جنین کو ساقط کرنے میں پورا بدل (خون بہا) لازم نہیں ہوتا، پس اس میں کفارہ واجب نہیں ہوگا، اس لئے کہ اعضاء میں کفارہ نہیں ہے، ہاں اگر اللہ تعالیٰ کے یہاں تقرب حاصل کرنے کے لئے کفارہ ادا کردے تو ایسا کرنا افضل ہے، لہذا اس بناپر کفارہ واجب نہیں ہوگا[۱]۔

شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک غرہ کے ساتھ کفارہ بھی واجب ہوگا، کیونکہ کفارہ کا وجوب حق اللہ کے طور پر ہوتا ہے، نہ کہ بطور حق آدمی، نیز اس لئے کہ جنین ایک جان ہے جس میں بطور ضمان دیت (خون بہا) لازم کی جاتی ہے، لہذا اس میں کفارہ بھی واجب ہوگا، اور کفارہ کا ذکر نہ کرنے سے یہ لازم نہیں آتا کہ کفارہ واجب نہ ہو، کیونکہ ایک دوسرے مقام پر رسول اکرم علیہ السلام نے دیت کا ذکر کیا ہے اور کفارہ کا ذکر نہیں کیا ہے[۲]۔

یہ اختلاف اس جنین کے بارے میں ہے جس کے ماں باپ یا ان

---

(۱) نیل الاوطار للشوکانی ۷/ ۷۰، اور سابقہ مراجع۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۳۷۷، بدایۃ المجتہد ۲/ ۴۰۷، اسنی المطالب وحاشیۃ الرملی ۴/ ۸۹، اور اس کے بعد کے صفحات، المغنی والشرح الکبیر ۹/ ۵۵۷، منتہی الارادات ۲/ ۴۳۱-۴۳۲ طبع مکتبہ دار العروبہ۔

(۱) تبیین الحقائق وحاشیۃ الشلبی ۶/ ۱۴۱، ہدایہ مع تکملۃ فتح القدیر ۸/ ۳۴۴- ۳۲۹ طبع ۱۳۱۸ھ حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۲۶۸-۲۶۹ طبع عیسی الحلبی، شرح الخرشی ۵/ ۲۷۴-۲۷۵ طبع اول، التاج والاکلیل مع مواہب الجلیل ۶/ ۲۵۷۔

(۲) المغنی ۷/ ۸۱۶ طبع الریاض۔

میں سے ایک کے مؤمن ہونے کی وجہ سے جنین کو مؤمن قرار دیا گیا ہو، یا جس کو ذمی قرار دیا گیا ہو۔

شافعیہ اور حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ اگر اسقاط حمل کے جرم میں ایک سے زائد افراد شریک ہیں تو ہر شریک پر ایک کفارہ لازم ہوگا، کیونکہ کفارہ کا مقصد جرم سے روکنا ہے، لیکن غرہ ایک ہی لازم ہوگا، کیونکہ وہ جنین کا بدل ہے[1]۔

قابل سزا اسقاطِ حمل:

۱۳ - فقہاء اس بات پر متفق ہیں کہ اگر زیادتی کی وجہ سے جنین کا انتقال ہوگیا تو غرہ واجب ہوگا، جس طرح فقہاء اس بات پر بھی متفق ہیں کہ غرہ واجب ہونے کے لئے شرط یہ ہے کہ جنین مردہ حالت میں ماں سے جدا ہوا ہو، یا جنین کا بعض حصہ ماں کے جسم سے جدا ہوا ہو جس سے معلوم ہوتا ہو کہ جنین مر چکا ہے، کیونکہ جنین کے نکلنے کے بعد ہی بچہ کے زندہ یا مردہ ہونے کا حکم لگایا جائے گا، نیز یہ ہوسکتا ہے کہ جنین میں حرکت پیٹ میں پائی جانے والی ہوا کی وجہ سے ہو جس میں ٹھہراؤ آگیا ہو، اور اسقاط حمل پر ظاہر ہوگیا کہ اس جنین کی ہلاکت مارنے، گھبرا دینے وغیرہ کی وجہ سے ہوئی، لیکن شافعیہ کہتے ہیں کہ ماں کے جسم سے کچھ نکلے بغیر ہی اگر جنین کی موت کا علم ہوگیا تو اس کا حکم بھی اسی جنین کی طرح ہے جو مردہ حالت میں ماں کے پیٹ سے باہر آگیا[2]۔ فقہاء حنفیہ جنین کے اکثر حصہ کے نکلنے کو پورا جنین نکلنے کا حکم دیتے ہیں، اگر جنین سر کی جانب سے نکلا تو اس کے سینہ کا نکلنا اکثر

(۱) اسنی المطالب وحاشیۃ الرملی ۴/ ۹۵، المغنی ۷/ ۸۱۶۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۳۷۷، تبیین الحقائق ۶/ ۱۳۷، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۲۶۸، شرح الخرشی ۵/ ۳۴۲، التاج والاکلیل ۶/ ۲۵۷، الاتاج وحاشیۃ البجیرمی ۴/ ۱۲۹ اور اس کے بعد کے صفحات، اسنی المطالب وحاشیۃ الرملی ۴/ ۸۹ طبع المیمنیہ، المغنی ۷/ ۸۰۱ طبع الریاض۔

جنین کا نکلنا ہے، اور اگر جنین پیروں کی طرف سے نکلا تو اس کی ناف کا نکلنا اکثر حصہ کا نکلنا ہے[1]۔ حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک یہ بھی ضروری ہے کہ جنین کا نکلنا ماں کی وفات سے پہلے ہو، ابن عابدین کہتے ہیں: اگر ماں کی وفات کے بعد مردہ جنین نکلا تو اس میں کچھ لازم نہیں ہوگا، کیونکہ بظاہر ماں کی وفات جنین کی وفات کا سبب ہے، اس لئے کہ جنین کی حیات ماں کی حیات سے وابستہ ہے، لہذا اس کی وفات بھی ماں کی وفات سے متحقق ہوگی، تو یہ اس حدیث کے دائرے میں نہیں آئے گا جو جنین کے بارے میں آئی ہے، کیونکہ اس صورت میں یہ امکان بہت کم ہے کہ زیادتی کرنے کی وجہ سے جنین ہلاک ہوا ہو، لہذا شک کی بنا پر ضامن نہیں قرار دیا جائے گا، ایک وجہ یہ بھی ہے کہ جنین ماں کے اعضاء کی طرح ہے، اور ماں کی وفات سے اس کے اعضاء کا حکم ساقط ہوگیا[2]۔

حطاب اور مواق کہتے ہیں: جنین کی وفات ماں کی وفات سے پہلے ہو جائے تو جنین کی وجہ سے غرہ واجب ہوگا[3]۔ ابن رشد کہتے ہیں: (غرہ واجب ہونے کے لئے) شرط یہ ہے کہ جنین مردہ حالت میں پیٹ سے نکلے اور مار کی وجہ سے اس کی ماں کا انتقال نہ ہو[4]۔

شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک جنین کا مردہ حالت میں بطن مادر سے نکلنا ماں کی زندگی میں ہوا ہو یا اس کی وفات کے بعد ہوا ہو، دونوں صورتوں میں غرہ واجب ہوگا، جیسا کہ ابن قدامہ کہتے ہیں: وہ بچہ جو کسی جنایت کی وجہ سے ضائع ہوگیا اور اس کا علم اس کے بطن مادر سے نکلنے سے ہوا تو اس کا ضمان واجب ہے، جس طرح اگر بچہ ماں کی حیات میں ساقط ہوتا، اور اس لئے کہ اگر وہ زندہ ساقط ہوتا تو اس کا

(۱) ابن عابدین ۱/ ۵۹۵، البحر الرائق ۲/ ۲۰۲۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۳۷۸۔

(۳) مواہب الجلیل اور اس کے حاشیہ پر التاج والاکلیل ۶/ ۲۵۷۔

(۴) بدایۃ المجتہد ۲/ ۴۰۷ طبع المعاہد ۱۳۵۳ھ۔

ضمان واجب ہوتا، پس ایسے ہی جب مردہ ساقط ہوا تو وہ ایسا ہی ہوا جیسے اگر ماں اس کو اپنی زندگی میں ساقط کرتی (۱)۔ قاضی زکریا انصاری کہتے ہیں: کسی نے ماں کو مارا، پس وہ مرگئی، پھر اس کے پیٹ سے مردہ بچہ گرا تو غرہ واجب ہوا، جس طرح ماں کی زندگی میں مردہ بچہ ساقط ہونے سے غرہ واجب ہوتا (۲)۔

فقہاء اس بات پر متفق ہیں کہ اگر جنین کے بعض اعضاء ظاہر ہو چکے ہوں (مثلاً ناخن، بال) تو اس کا حکم تام الخلقت جنین کی طرح ہے، اور ابن عابدین کہتے ہیں کہ ایسا ایک سوبیس دنوں کے بعد ہی ہوگا۔

مالکیہ نے توسع سے کام لیتے ہوئے اس صورت میں بھی غرہ واجب کیا جب کہ جنین کا کوئی عنصر نمایاں نہ ہوا ہو، حتی کہ اگر علقہ (یعنی بستہ خون) کی شکل میں گرا تو بھی غرہ واجب قرار دیتے ہیں۔ ابن رشد نے امام مالک کا یہ قول نقل کیا ہے: عورت نے جو بھی مضغہ (گوشت کا لوتھڑا) یا علقہ (بستہ خون) گرایا جس کا بچہ ہونا معلوم ہوگیا اس پر غرہ ہے، زیادہ بہتر یہ ہے کہ جنین میں روح پھونکے جانے کا اعتبار کیا جائے۔

اگر عورت نے آدمی کی شکل کا گوشت گرایا تو بھی شافعیہ غرہ واجب کرتے ہیں۔

اگر عورت نے مضغہ (پارچہ گوشت) گرایا، اس کے بارے میں قابل اعتبار دایہ عورتوں نے گواہی دی کہ یہ تخلیق انسانی کی ابتدائی شکل ہے، تو اس کے بارے میں حنابلہ کے دو اقوال ہیں: زیادہ صحیح قول یہ ہے کہ اس میں کچھ واجب نہیں ہے۔ یہی مسلک امام شافعی کا اس مضغہ (پارچۂ گوشت) کے بارے میں ہے جس نے آدمی کی شکل

(۱) المغنی ۷/۸۰۱-۸۰۲ طبع الریاض۔

(۲) اسنی المطالب بحاشیۃ الرملی ۴/۸۹ اور اس کے بعد کے صفحات، الاتاج وحاشیۃ البجیرمی ۴/۴۲۹ اور اس کے بعد کے صفحات۔

اختیار نہ کی ہو۔ فقہاء حنفیہ کے نزدیک اس صورت میں ایک عادل شخص کا فیصلہ مانا جائے گا، ابن عابدین نے شُمُنّی سے نقل کیا ہے: کہ وہ پارچہ گوشت جس کے بعض اعضاء بھی نمایاں نہ ہوئے ہوں لیکن اس کے بارے میں قابل اعتبار دایہ عورتیں گواہی دیں کہ یہ آدمی کی تخلیق کا پہلا مرحلہ ہے اس کے بارے میں ایک عادل آدمی کا فیصلہ معتبر ہوگا (۱)۔

اسقاطِ حمل میں کئی بچوں کا نکلنا:

۱۴ - فقہاء مذاہب اس بات پر متفق ہیں کہ اسقاط حمل میں اگر متعدد بچے نکلیں تو واجب مالی یعنی غرہ یا دیت بھی متعدد لازم ہوگا، اگر زیادتی کی وجہ سے عورت کے پیٹ سے دو یا دو سے زائد بچے گرے تو اسی کے مطابق دو یا دو سے زائد غرہ لازم ہوگا، کیونکہ غرہ آدمی کا ضمان ہے، لہذا آدمی متعدد ہونے سے غرہ بھی متعدد لازم ہوگا جس طرح خون بہا میں ہوتا ہے (۲)۔ جو لوگ غرہ کے ساتھ کفارہ واجب ہونے کے بھی قائل ہیں (یہ حضرات شافعیہ وحنابلہ ہیں) ان کے نزدیک جنین کے متعدد ہونے سے کفارے بھی متعدد لازم ہوں گے (۳)۔

غرہ کس پر لازم ہے؟

۱۵ - فقہاء حنفیہ کے نزدیک آزاد جنین کا غرہ عاقلہ پر ایک سال کے

(۱) ابن عابدین ۵/۳۷۹، حاشیۃ الدسوقی ۴/۲۶۸-۲۶۹، اسنی المطالب ۴/۸۹، المغنی ۷/۸۰۲۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین والدر المختار ۵/۳۷۷، تبیین الحقائق وحاشیۃ الشلبی ۶/۱۴۰، الشرح الکبیر وحاشیۃ الدسوقی ۴/۲۶۸-۲۶۹، مواہب الجلیل والتاج والاکلیل ۶/۲۵۷-۲۵۸، شرح الروض وحاشیۃ الرملی ۴/۸۹ اور اس کے بعد کے صفحات، شرح المنہج بحاشیۃ الجمل ۵/۱۰۰، نہایۃ المحتاج ۷/۳۶۲، حاشیۃ القلیوبی ۴/۱۶۲-۱۶۳، المغنی ۷/۸۰۶ طبع الریاض۔

(۳) شرح المنہج بحاشیۃ الجمل ۵/۱۰۰، المغنی ۷/۸۱۶ طبع الریاض۔

اندر لازم ہوگا، کیونکہ امام محمد بن الحسن سے مروی ہے کہ رسول اکرم ﷺ نے فیصلہ فرمایا کہ غرہ عاقلہ پر لازم ہوگا ایک سال میں۔ اور جنایت کرنے والا وارث نہیں ہوگا۔ یہی شافعیہ کا بھی اصح قول ہے، شافعیہ نے کہا ہے: غرہ جرم کرنے والے کے عاقلہ کے ذمہ لازم ہے اگر چہ خود حاملہ عورت نے جرم کیا ہو، اس لئے کہ جنین کے خلاف جنایت (جرم) میں عمد نہیں ہوتا، جرم کرنے کا مقصد جنین کو نقصان پہنچانا نہیں ہوتا بلکہ یہ جرم خطایا شبہ عمد کے قبیل کا ہے، خواہ جنین کی ماں کے خلاف جنایت عمداً ہو یا خطأً ہو یا شبہ عمد کے طور پر ہو[1]۔

حنفیہ کے یہاں اس مسئلہ میں تفصیل ہے: اگر کسی مرد نے اپنی بیوی کے پیٹ پر مارا جس کے نتیجہ میں مردہ جنین گر پڑا تو جنین کے باپ کے عاقلہ پر غرہ لازم ہوگا، اور باپ کو غرہ میں سے کچھ نہیں ملے گا۔ حاملہ عورت نے اگر شوہر کی اجازت کے بغیر دانستہ اپنا حمل گرا لیا تو اس عورت کے عاقلہ پر غرہ لازم ہوگا، اس غرہ میں وہ عورت میراث نہیں پائے گی۔ اور اگر اس عورت نے شوہر کی اجازت سے یا نادانستہ اسقاط حمل کیا ہے تو ایک قول یہ ہے کہ غرہ لازم نہیں ہے، کیونکہ تعدی نہیں پائی گئی، اس لئے کہ شوہر ہی اس بچہ کا وارث ہے، غرہ اسی کا حق ہے، اور اس نے اپنا حق تلف کرنے کی اجازت دے دی ہے، لیکن صحیح قول یہ ہے کہ اس عورت کے عاقلہ پر غرہ واجب ہے، کیونکہ اس پہلو کو دیکھتے ہوئے کہ غرہ شوہر کا حق ہے اسے مارنے سے کچھ واجب نہیں ہونا چاہئے، لیکن مسئلہ کا دوسرا پہلو یہ ہے کہ کوئی انسان دوسرے انسان کی انسانیت کو پامال کرنے کا حق نہیں رکھتا، اس لئے عورت کے عاقلہ پر غرہ واجب ہوگا، اگر اس عورت کے عاقلہ نہ ہوں تو ایک قول یہ ہے کہ خود اس عورت کے مال میں غرہ لازم ہوگا، لیکن ظاہر روایت یہ ہے کہ بیت المال پر غرہ لازم ہوگا۔ فقہاء حنفیہ کہتے ہیں کہ عورت نے اگر دوسری عورت کو حکم دیا کہ اس کا حمل ساقط کردے، چنانچہ اس نے ایسا کردیا، تو جس عورت کو اسقاط کرنے کا حکم دیا گیا تھا اس پر کوئی ذمہ داری نہیں ہوگی، بشرطیکہ شوہر کی اجازت سے ایسا کیا گیا ہو[1]۔

مالکیہ کا مسلک یہ ہے کہ جنین کو دانستہ نقصان پہنچانے کی صورت میں بہر صورت نقصان پہنچانے والے کے مال میں سے غرہ واجب ہوگا، نادانستہ نقصان پہنچانے کی صورت میں بھی نقصان پہنچانے والے ہی کے مال میں غرہ لازم ہوگا، الا یہ کہ غرہ کی مالیت جرم کرنے والے کی دیت (خون بہا) کے ایک تہائی یا اس سے زیادہ ہو تو غرہ اس کے عاقلہ کے ذمہ لازم ہوگا، مثلاً مجوسی نے آزاد حاملہ عورت کو مارا، اس کے نتیجہ میں جنین ساقط ہوگیا تو یہاں واجب غرہ جرم کرنے والے کی دیت (خون بہا) کے ایک تہائی سے زائد ہوگا[2]۔

جرم اگر دانستہ کیا گیا ہو تو غیر صحیح قول کے مطابق اس مسئلہ میں شافعیہ مالکیہ سے متفق ہیں، کیونکہ شافعیہ نے کہا ہے: ایک قول یہ ہے کہ اگر دانستہ جرم کیا ہو تو خود جرم کرنے والے پر غرہ ہے اس کے عاقلہ پر نہیں ہے، کیونکہ یہاں عمد متصور ہے، لیکن اصح قول یہ ہے کہ دانستہ جرم کرنا یہاں متصور نہیں ہے، کیونکہ جرم کا دانستہ ہونا اس بات پر موقوف ہے کہ جنین کی موجودگی اور اس کی زندگی کا یقین ہو[3]۔

---

(۱) اسنی المطالب ۴/ ۹۴۔

---

(۱) حاشیہ ابن عابدین والدر المختار ۵/ ۳۷۷ اور اس کے بعد کے صفحات، تبیین الحقائق وحاشیۃ الشلبی ۶/ ۱۴۰ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۲) کیونکہ جرم کرنے والے مجوسی کی دیت (خون بہا) ۶۶ دینار اور تہائی دینار (۶۶ $\frac{۱}{۳}$) ہے اس کا تہائی ۲۲ دینار اور دینار کا نواں حصہ (۲۲ $\frac{۱}{۹}$) ہے جبکہ یہاں ماں کی دیت پانچ سو دینار (۵۰۰) ہے اس کا دسواں حصہ پچاس دینار ہے جو جرم کرنے والے کی تہائی دیت سے زیادہ ہے، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۲۶۸۔

(۳) حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۲۶۸، مواہب الجلیل مع التاج والاکلیل ۶/ ۲۵۷- ۲۵۸، نہایۃ المحتاج ۷/ ۳۶۳۔

حنابلہ کا مسلک یہ ہے کہ اگر جنین کا انتقال ماں کے ساتھ ہوا اور جرم کا ارتکاب خطأ یا شبہ عمد کے طور پر کیا گیا ہو تو غرہ جرم کرنے والے کے عاقلہ کے ذمہ لازم ہوگا، اور اگر عمداً قتل کیا ہو یا صرف جنین کا انتقال ہوا ہو تو جرم کرنے والے کے مال میں غرہ لازم ہوگا۔

جو غرہ عاقلہ پر لازم ہوگا اس کی ادائیگی تین سال میں مؤخر طور پر واجب ہوگی، ایک قول یہ ہے کہ جس کے ذمہ کفارہ لازم ہوا مذہب حنبلی کے صحیح قول پر خود اسی کے مال میں کفارہ لازم ہوگا، دوسرا قول یہ ہے کہ امام اور حاکم کی خطا کی صورت میں واجب غرہ بیت المال سے ادا کیا جائے گا[۱]۔

ان مسائل کی تفصیل درج ذیل اصطلاحات کے ذیل میں دیکھی جائے (عاقلہ، غرہ، جنین، دیت، کفارہ)۔

اسقاط حمل کے ضمنی اثرات:

۱۶- اسقاط حمل کے نتیجہ میں جنین اپنی ماں سے مردہ حالت میں جدا ہوجاتا ہے، ماں کے پیٹ سے گرنے کے بعد جنین کو "سقط" کہا جاتا ہے[۲]۔ "سقط" وہ بچہ ہے جو ماں کے پیٹ سے مردہ حالت میں پیدا ہوتے ہیں، یا حمل کے مہینے پورے ہونے سے پہلے بطن مادر سے نکلتے ہیں، پیدا ہوتے وقت یا اس کے بعد آواز نہیں کرتے[۳] (یعنی اس میں زندگی کے آثار بالکل نہیں پائے جاتے)۔

فقہاء نے "سقط" کا نام رکھنے، اسے غسل دینے، کفن پہنانے، اس کی نماز جنازہ پڑھنے اور اسے دفن کرنے پر بحث کی ہے[۱]۔ ان کی وضاحت اور تفصیل "سقط" کی اصطلاح میں آئے گی۔

طہارت، عدت اور طلاق میں اسقاط حمل کا اثر:

۱۷- اس بات میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ اسقاط حمل اگر تخلیق مکمل ہونے کے بعد ہو تو طہارت، انقضاء عدت (عدت گذرنے) اور ولادت پر معلق طلاق کے واقع ہونے کے بارے میں وہی احکام مرتب ہوں گے جو ولادت پر مرتب ہوتے ہیں، کیونکہ اس صورت میں براءت رحم (عورت کی بچہ دانی کا فارغ ہوجانا) یقینی ہے۔

اس بات میں بھی کوئی اختلاف نہیں کہ اسقاط حمل کا کوئی اثر ان چیزوں پر نہیں پڑے گا جن کے استحقاق کے لئے جنین (پیٹ کا بچہ) کا زندہ ہونا اور اپنی ماں سے زندہ حالت میں جدا ہونا ضروری ہے، مثلاً میراث، وصیت اور وقف۔

اگر حمل کے ابتدائی مرحلوں میں روح پھونکے جانے سے پہلے اسقاط حمل ہوا تو اس میں درج ذیل فقہی رجحانات ہیں:

مالکیہ کا معتمد قول اور شافعیہ کا مسلک یہ ہے کہ اس حمل کی ماں نفاس والی مانی جائے گی، خواہ حمل گوشت کے لوتھڑے کی صورت میں یا خون بستہ کی شکل میں ساقط ہوا ہو[۲]۔

---

(۱) المغنی ۷/ ۸۰۶، الانصاف ۱۰/ ۶۹، ۱۱۹، ۱۲۳، ۱۲۶، ۱۳۵، ۱۳۸، نیز دیکھئے: الفروع ۳/ ۴۳۱، ۴۴۹، ۴۵۱۔

(۲) المصباح المنیر میں ہے: "سقط" وہ لڑکا یا لڑکی ہے جو حمل کی مدت پوری ہونے سے پہلے اس حال میں ساقط ہوجائے کہ اس کے اعضاء ظاہر ہوچکے ہوں۔ کہا جاتا ہے: "سقط الولد من بطن أمه سقوطا فهو سقط" سین کے زیر کے ساتھ ہے ایک لغت کے مطابق سین پر تینوں اعراب درست ہے مادہ "سقط"۔

(۳) المغنی ۲/ ۵۲۲، نہایۃ المحتاج ۲/ ۴۸۷۔

(۱) بدائع الصنائع ۱/ ۳۰۷، حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۵۹۴ طبع ۱۲۷۲ھ، تبیین الحقائق ۱/ ۲۴۳ طبع ۱۳۱۲ھ، فتح القدیر ۱/ ۴۶۵ طبع ۱۳۱۸ھ، بدایۃ المجتہد ۱/ ۲۳۴ طبع ۱۳۵۴ھ، الشرح الصغیر ۱/ ۲۱۹، شرح الخرشی ۲/ ۴۲ طبع ۱۳۱۶ھ، الاقناع ۱/ ۱۸۸ طبع الحلبی، نہایۃ المحتاج ۲/ ۴۸۷-۴۸۸ طبع الحلبی، روض الطالب ۱/ ۳۱۳ طبع المکتبۃ الاسلامیہ، المہذب ۱/ ۱۳۴ طبع الحلبی، المغنی ۲/ ۵۲۳- ۵۲۴ طبع ریاض، الانصاف ۲/ ۵۰۴-۵۰۵ طبع اول ۱۳۷۴ھ۔

(۲) حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۱۱۷ طبع المکتبۃ التجاریہ۔

حنفیہ اور حنابلہ کا مسلک یہ ہے کہ اگر حمل کے کچھ اعضاء ظاہر نہ ہوئے ہوں تو اس کے ساقط ہونے سے عورت نفاس والی نہیں مانی جائے گی [۱]۔ امام ابو یوسف کا قول اور امام محمد کی ایک روایت یہ ہے کہ اس عورت پر غسل واجب نہیں لیکن وضو واجب ہے، یہ قول صحیح ہے [۲]۔

عدت گذرنے اور ولادت پر معلق طلاق کے واقع ہونے کی بابت تفصیل یہ ہے کہ حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک اگر خون بستہ کا اسقاط ہوا ہے یا ایسے مضغہ (گوشت کا ٹکڑا) کا اسقاط ہوا جس پر انسان کی کوئی صورت بنی ہوئی نہیں ہے تو اس سے عدت نہیں گذرے گی اور نہ وہ طلاق واقع ہوگی جو ولادت پر معلق تھی، اس لئے کہ اس کا بچہ ہونا نہ مشاہدہ سے ثابت ہے نہ بینہ سے، ہاں اگر مضغہ (پارچۂ گوشت) پر اعضاء انسانی کی تخلیق ہوچکی ہے اور آدمی کی صورت اگرچہ ہلکی کیوں نہ ہو اس میں بن چکی ہے، اور قابلِ اعتبار دایہ عورتوں نے شہادت دی کہ یہ پارچۂ گوشت اگر رحم میں رہ جاتا تو پورے انسان کی صورت اختیار کرلیتا، تو اس کے اسقاط سے عدت گذر جائے گی اور ولادت پر معلق طلاق واقع ہوجائے گی، کیونکہ حنفیہ اور حنابلہ کے نزدیک اس سے رحم کا فارغ ہوجانا معلوم ہوگیا، لیکن شافعیہ کے نزدیک اس اسقاط سے ولادت پر معلق طلاق واقع نہیں ہوگی، کیونکہ اسے ولادت نہیں کہا جاسکتا، مالکیہ اس بات کی صراحت کرتے ہیں کہ پورے حمل کے جدا ہوتے ہی عدت گذر جائے گی، خواہ حمل ابھی خون بستہ ہی کی شکل میں رہا ہو [۳]۔

(۱) ابن عابدین ۱/ ۲۰۱، کچھ تبدیلی کے ساتھ نقل کیا گیا ہے۔

(۲) تبیین الحقائق وحاشیۃ الشلبی ۱/ ۶۳، کشاف القناع ۱/ ۱۳۱۔

(۳) بدائع الصنائع ۳/ ۱۹۶، حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۲۰۱، نہایۃ المحتاج ۱/ ۱۲۸، القلیوبی علی المنہاج ۴/ ۴۴، الشروانی علی التحفہ ۸/ ۶ طبع بولاق کشاف القناع ۵/ ۴۳۳ الشرح الصغیر ۲/ ۶۷۲، الشرح الکبیر وحاشیۃ الدسوقی ۲/ ۴۷۴۔

چوپائے کا بچہ گرانا:

۱۸ – حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ کا صحیح قول یہ ہے کہ کسی مادہ جانور کو مارنے سے اگر اس کا بچہ مردہ حالت میں ساقط ہوگیا تو بچہ کے گرنے میں مادہ جانور کی قیمت میں جتنی کمی آئی ہے اتنا مارنے والے کے ذمہ لازم ہوگا، اس کا فیصلہ کہ قیمت میں کتنی کمی آئی ہے ایک عادل آدمی کرے گا، اور اگر بچہ زندہ حالت میں گرنے کے بعد چوٹ کے اثر سے مرگیا تو اس کی قیمت لازم ہوگی، اس کا فیصلہ بھی ایک عادل آدمی کرے گا۔ جن مسائل میں امام مالک منفرد ہیں ان میں سے ایک یہ بھی ہے کہ اس صورت میں مارنے والے پر مادہ جانور کی قیمت کا دسواں حصہ لازم ہوگا، حنابلہ میں سے ابو بکر بھی اسی کے قائل ہیں [۱]۔ شافعیہ کے یہاں ہمیں اس موضوع پر اس سے زیادہ کچھ نہیں ملا کہ اگر حاملہ جانور نے کسی انسان پر حملہ کیا، انسان نے اس جانور سے اپنا بچاؤ کیا، اس میں جانور کا بچہ ساقط ہوگیا تو کوئی ضمان لازم نہیں ہے، اس سے معلوم ہوا کہ بچاؤ کرنے میں اگر انسان نے جانور پر زیادتی کردی تو ضمان لازم ہوگا [۲]۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۳۷۹، تبیین الحقائق ۶/ ۱۳۹۔ ۱۴۱، تکملۃ فتح القدیر ۸/ ۳۴۲۔ ۳۴۹، الشرح الکبیر وحاشیۃ الدسوقی ۴/ ۲۷۰، حاشیۃ الرہونی ۸/ ۳۹، مواہب الجلیل ۶/ ۲۵۷۔ ۲۵۸، التاج والاکلیل ۶/ ۲۵۹، المغنی ۷/ ۸۱۶ طبع ریاض، الانصاف ۱۰/ ۷۴۔

(۲) حاشیۃ الشروانی ۹/ ۲۱۰۔

اُجیر

تعریف:

۱- اجیر وہ شخص ہے جس کو اجرت پر رکھا جائے، اجیر کی جمع "اُجَرَاء" ہے[1]۔

فقہاء کے یہاں بھی اس لفظ کا استعمال اس لغوی معنی سے باہر نہیں ہے۔

اجیر کی دو قسمیں ہیں:

اجیر خاص: اجیر خاص وہ شخص ہے جس سے اجارہ کا معاہدہ متعین مدت کے لئے کیا گیا ہو، اس مدت میں آجر اجیر سے طے شدہ کام کے نفع کا مستحق ہوگا۔ "اجیر خاص" کو "اجیر وحد" (ذاتی اجیر) بھی کہا جاتا ہے، کیونکہ وہ اپنے آجر کے علاوہ کسی اور کے لئے کام نہیں کرتا، مثلاً کسی شخص کو ایک ماہ کے لئے خدمت کے مقصد سے اجیر رکھا گیا۔

اجیر مشترک: وہ شخص ہے جو عامۃ الناس کا کام کرتا ہے، مثلاً بڑھئی اور طبیب[2]۔

(۱) تاج العروس: مادہ (أجر)۔

(۲) المغنی مع الشرح الکبیر ۶/ ۱۰۵ طبع اول المنار، الہدایہ ۳/ ۲۴۴-۲۴۵ طبع الحلبی، نہایۃ المحتاج ۵/ ۳۰۷ طبع مصطفی الحلبی، مواہب الجلیل لشرح مختصر خلیل ۵/ ۴۲۶ طبع لیبیا، فتح العلی المالک ۲/ ۲۲۸ طبع مصطفی الحلبی۔

اجمالی حکم:

۲- آدمی کو اجرت پر رکھنا شرعاً جائز ہے، کیونکہ قرآن کریم میں ہے: "قَالَ إِنِّي أُرِيْدُ أَنْ أُنْكِحَكَ إِحْدَى ابْنَتَيَّ هَاتَيْنِ عَلٰى أَنْ تَأْجُرَنِي ثَمَانِيَ حِجَجٍ"[1] (کہا میں چاہتا ہوں کہ بیاہ دوں تجھ کو ایک بیٹی اپنی ان دونوں میں سے اس شرط پر کہ تو میری نوکری کرے آٹھ برس)۔ نیز رسول اکرم ﷺ کا ارشاد ہے: "أعطوا الأجير أجره قبل أن يجف عرقه"[2] (اجیر کو اس کی اجرت اس کا پسینہ خشک ہونے سے پہلے دے دو)۔

اور جب اجیر ایسا شخص ہو جس کا تصرف جائز ہو، اسباب اور حالات کی سلامتی سے متعلق عقد کی شرطوں کو پورا کرتا ہو، اور عقد سے مطلوب حسی اور شرعی منفعت کی سپردگی پر قادر ہو، نیز جس کام پر اجارہ کیا گیا ہے اس میں کوئی معصیت نہ ہو، تو ایسی صورت میں اجیر پر واجب ہے کہ وہ عقد اجارہ کے تقاضوں کے مطابق معاہدہ کو پورا کرلے۔

اگر اجیر خاص ہے تو اس پر لازم ہے کہ اپنے آپ کو آجر کے حوالہ کردے، اور اس کو قدرت دے کہ وہ اس خاص مدت تک اجارہ میں طے شدہ منفعت کو حاصل کرسکے، اور اس مدت میں وہ غیر آجر کے لئے کسی کام سے اپنے کو باز رکھے، سوائے فرض نمازوں کی ادائیگی کے (جس پر سب کا اتفاق ہے) اور سنن کے (جن میں اختلاف ہے)۔

(۱) سورۃ القصص/ ۲۷۔

(۲) حدیث: "أعطوا الأجير أجره ....." کی روایت ابن ماجہ نے حضرت ابن عمرؓ سے، اور ابو یعلی نے حضرت ابوہریرہؓ سے، طبرانی نے المعجم الاوسط میں حضرت جابرؓ سے اور حکیم ترمذی نے حضرت انسؓ سے کی ہے، اس کے تمام طرق میں کوئی نہ کوئی متروک یا ضعیف راوی ہے لیکن تمام طرق کو دیکھتے ہوئے یہ حدیث حسن قرار پاتی ہے (فیض القدیر ۱/ ۵۶۲-۵۶۳ طبع التجاریہ)۔

جب اجیر نے اپنے آپ کو مدت کے اندر حوالہ کر دیا تو وہ متعین اجرت کا حقدار ہوگا، اگر چہ اس سے کوئی کام نہ لیا جائے۔

اور اگر اجیر مشترک ہے تو اس کے اوپر واجب ہے کہ طے شدہ عمل کو پورا کرے اور آجر کے حوالہ کرے، اور وہ اس کام کو پورا کرنے پر اجرت کا مستحق ہوگا۔

اوپر جو مسائل گذرے وہ فقہاء کے درمیان متفق علیہ ہیں (۱)۔

بحث کے مقامات:

۳- مختلف جہتوں سے اجیر کے بہت سے احکام ہیں، مثلاً عقد اجارہ کا ایک فریق ہونے کے اعتبار سے، اس سے مطلوب منفعت کے اعتبار سے، مدت اجارہ کی وضاحت ہونے نہ ہونے کے اعتبار سے، اجارہ کی نوعیت اور محل کے اعتبار سے، اجرت کے معجل یا مؤجل ہونے کے اعتبار سے، اجیر کو خیار حاصل ہونے یا نہ ہونے کے اعتبار سے، نیز اس لحاظ سے کہ اجارہ کب فسخ ہوگا اور کب فسخ نہیں ہوگا وغیرہ، مختلف جہتوں سے اجیر کے احکام جاننے کے لئے ''اجارہ'' کی اصطلاح کا مطالعہ کیا جائے۔

إحالہ

دیکھئے: ''حوالہ''۔

أحباس

دیکھئے: ''وقف''۔

إحبال

دیکھئے: ''حمل''۔

---

(۱) بدائع الصنائع ۴/ ۱۷۵، ۱۷۶، ۱۷۹، ۱۸۹، ۱۹۱ طبع الجمالیہ، الہدایہ ۳/ ۱۷۸، ۱۴۲، ۲۳۳ طبع مصطفی الحلبی، ابن عابدین ۵/ ۲۴، ۴۰، ۴۱، ۴۴ طبع بولاق، الشرح الکبیر علی حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۱۹،۳، ۲۰، ۲۲، ۲۶، ۵۰ طبع عیسی الحلبی، نہایۃ المحتاج ۵/ ۲۵۹، ۲۶۹، ۲۷۰، ۲۸۸، ۳۰۷، ۳۲۲، المغنی مع الشرح الکبیر ۶/ ۳، ۳۱، ۱۰۵، ۱۰۸، ۱۳۴، کشاف القناع ۴/ ۲، ۲۶، ۲۸۶ طبع انصار السنۃ، المہذب ۱/ ۴۰۹ طبع عیسی الحلبی۔

احتباء

تعریف:

۱- احتباء لغۃً اپنی سرین کے بل بیٹھنا اس طرح کہ اپنی رانوں کو اپنے پیٹ سے ملالے اور پیٹھ سے لے کر رانوں تک کسی کپڑے وغیرہ سے یا دونوں ہاتھوں سے باندھ لے(۱)۔

فقہاء کے یہاں بھی احتباء اسی معنی میں استعمال ہوتا ہے(۲)۔

احتباء اور اقعاء میں فرق:

۲- اقعاء دونوں سرینوں اور دونوں ہاتھوں کو زمین پر رکھنے اور دونوں گھٹنوں کو کھڑا رکھنے کا نام ہے(۳)۔ اس تشریح کے اعتبار سے اقعاء اور احتباء میں فرق یہ ہے کہ احتباء میں دونوں رانیں پیٹ سے اور دونوں گھٹنے سینے سے ملے ہوتے ہیں، اور دونوں کو ہاتھوں سے یا کپڑے سے باندھا جاتا ہے، جب کہ اقعاء میں یہ باندھنا نہیں ہوتا۔

عمومی حکم اور بحث کے مقامات:

۳- نماز کے باہر احتباء اس شرط کے ساتھ جائز ہے کہ اس سے کوئی ایسی چیز نہ پیش آئے جو شرعاً ممنوع ہے، مثلاً کشفِ عورت۔ بہتر یہ ہے کہ خطبہ سنتے وقت اور نماز کا انتظار کرتے وقت احتباء نہ کرے، کیونکہ اس حالت میں بیٹھنے سے نیند آنے، گر پڑنے اور وضو ٹوٹ جانے کا پورا اندیشہ ہوتا ہے(۱)، نماز میں احتباء کرنا مکروہ ہے، کیونکہ اس سے منع کیا گیا ہے، اور ایسا کرنے میں نماز کی مسنون ہیئت کی مخالفت ہے(۲)۔

۴- فقہاء نے احتباء کے حکم کی تفصیل کتاب الصلاۃ میں مکروہات نماز کے ذیل میں کی ہے۔

---

(۱) لسان العرب، تاج العروس، النہایہ لابن الاثیر: مادہ (حبو)۔
(۲) جواہر الاکلیل ۱/ ۴۲، شائع کردہ عباس، مواہب الجلیل ۱/ ۱۷۶ طبع مکتبۃ النجاح لیبیا۔
(۳) الہدایہ ۱/ ۶۴، طبع مصطفی الحلبی، حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۴۳۲ طبع بولاق، جواہر الاکلیل ۱/ ۵۴، قلیوبی ۱/ ۱۴۵ طبع مصطفی الحلبی۔

(۱) نہایۃ المحتاج ۲/ ۳۱۵۔
(۲) نہایۃ المحتاج ۲/ ۳۱۵، کشاف القناع ۲/ ۴۲، الموسوط ۲/ ۳۶، المغنی ۲/ ۳۴۷، ۳۲۶، فتح الباری ۱۱/ ۷۵ طبع البہیہ۔

احتباس

تعریف:

۱-حبس اور احتباس تخلیہ کی ضد ہے، یا احتباس سعی وعمل کی آزادی سے روکنا ہے، لیکن اہل لغت کے بیان کے مطابق احتباس اس چیز کے لئے مخصوص ہے جسے انسان اپنے لئے محبوس کرلیتا ہے، لسان العرب میں ہے: "احتبست الشیٔ" اس وقت بولتے ہیں جب کہ آپ نے کسی چیز کو اپنے لئے خاص کرلیا ہو۔

احتباس جس طرح متعدی استعمال ہوتا ہے اسی طرح لازم بھی استعمال ہوتا ہے، جس طرح اس حدیث میں احتباس لازم استعمال ہوا ہے: "احتبس جبریل عن النبی ﷺ"[1] (جبرئیل امین حضور ﷺ کے پاس آنے سے رکے رہے) اسی طرح اہل عرب کے اس قول میں بطور لازم استعمال ہوا ہے: "احتبس المطر أو اللسان" (یعنی بارش رک گئی یا زبان رک گئی)۔

متعلقہ الفاظ:

(الف) حبس:

۲-حبس اور احتباس میں فرق یہ ہے کہ حبس ہمیشہ متعدی استعمال ہوتا ہے، اس کے برخلاف احتباس کبھی متعدی اور کبھی لازم استعمال ہوتا ہے۔

(ب) حجر:

۳-حجر کسی شخص کو اس کی مصلحت کے پیش نظر تصرف مالی سے روک دینا ہے[1]، اس طرح دونوں میں فرق یہ ہوا کہ احتباس میں روکنے والے کے نفع کی خاطر اور حجر میں جس کو روکا گیا اس کے مفاد میں روکنا ہوتا ہے۔

(ج) حصر:

۴-احتباس اور حصر میں فرق یہ ہے کہ "حصر" اس وقت بولا جاتا ہے جب حبس کے ساتھ تنگ کرنا (تضییق) بھی ہو، "تضییق" (تنگ کرنا) کا استعمال صرف ذی روح کے لئے ہوتا ہے اور احتباس کا استعمال ذی روح (جاندار) اور غیر ذی روح (غیر جاندار) دونوں کے لئے ہوتا ہے، احتباس میں "تضییق" (تنگ کرنا) لازم نہیں ہے۔

(د) اعتقال:

۵-احتباس اور اعتقال میں فرق یہ ہے کہ اعتقال کسی کو اس کی حاجت سے یا اس کی ذمہ داری ادا کرنے سے روکنا ہے، اسی لئے کہتے ہیں: "اعتقل لسانه" جب کسی انسان کو گفتگو کرنے سے روک دیا گیا ہو[2]۔

احتباس میں ایسا نہیں ہوتا، اس کا مقصد ذمہ داری ادا کرنے سے روکنا نہیں ہوتا۔

اجمالی حکم اور بحث کے مقامات:

۶-احتباس (روک لینا) دو حالتوں میں جائز ہے:

(۱) اس حدیث کی روایت ابوداؤد اور ترمذی نے کی ہے ترمذی نے اسے حسن قرار دیا ہے (فیض القدیر) اور ملاحظہ ہو: لسان العرب: مادہ (حبس)۔

(۱) لسان العرب، نیز فقہاء کے یہاں بھی "حجر" کی تعریف دیکھی جائے۔

(۲) لسان العرب: مادہ (عقل)۔

پہلی حالت: جب روکے ہوئے مال میں روکنے والے کا حق غالب ہو[۱]، جیسے دَین کے سلسلہ میں رہن رکھے ہوئے مال کو محبوس کرنا (جیسا کہ فقہاء نے کتاب الرہن میں ذکر کیا ہے)، اور اجیر مشترک کا اپنی اجرت وصول کرنے کے لئے اس مال کو روک لینا جس میں اس کے کام کا اثر ہے، اور فروخت کنندہ کا وہ فروخت شدہ مال جو اس کے قبضہ میں ہے قیمت وصول کرنے کے لئے روک لینا، اِلا یہ کہ اس کے مخالف کوئی شرط لگائی گئی ہو۔

دوسری حالت: جب احتباس (روک لینا) مصلحت کا تقاضا ہو[۲]، جیسے مال کے سفیہ مالک سے اس کے مال کو روک لینا، جس کا ذکر فقہاء نے کتاب الحجر میں کیا ہے، اور اہل عدل کو باغیوں کا جو مال غنیمت کے طور پر حاصل ہوا ہے اسے باغیوں سے احتباس (روک لینا) یہاں تک کہ باغی لوگ توبہ کرلیں، جس کا ذکر فقہاء نے کتاب البغاۃ میں کیا ہے، جو زمینیں مسلمانوں نے بزور شمشیر فتح کی ہیں انہیں مسلمانوں کے لئے محبوس کرلینا اور غازیوں کے درمیان تقسیم نہ کرنا، اور اس طرح کے دوسرے مسائل۔

۷ - چند حالات میں احتباس (مال روک لینا) ممنوع ہوتا ہے:

پہلی حالت: جب اس میں دوسرے کا حق غالب ہو، مثلاً مال مرہون میں مرتہن (جس کے پاس رہن رکھا گیا ہے) کا حق، لہذا اس حالت میں مال مرہون کے اصل مالک (راہن) کا حق احتباس ممنوع ہوجاتا ہے۔

دوسری حالت: حالت ضرورت: ضرورت کی حالت میں دام چڑھانے

(۱) المغنی ۴/ ۳۲۶، ۳۸۰، حواشی التحفہ ۵/ ۵۰، المطبعۃ المیمنیہ ۱۳۱۵ھ حاشیۃ البجیرمی علی الخطیب ۳/ ۲۳ طبع دار المعرفہ۔

(۲) ملاحظہ ہو: ابو یعلی کی الاحکام السلطانیہ رص ۴۰ طبع الحلبی ۱۳۵۷ھ، حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۲۲۶-۲۲۸، ماوردی کی الاحکام السلطانیہ رص ۱۳۷ طبع الحلبی، جواہر الاکلیل ۲/ ۲۷۷، ۱/ ۲۶۰ شائع کردہ عباس شقرون۔

کے لئے اشیاء ضروریہ لوگوں سے روک لینا (احتباس) ممنوع ہوتا ہے، اس کی تفصیل ''احتکار'' کی اصطلاح کے ذیل میں آئے گی۔

تیسری حالت: حالت حاجت[۱]، اسی لئے جن چیزوں کو عاریۃً دینے کا رواج ہے انہیں دوسرے لوگوں کو ان کی حاجت کے وقت نہ دینا اور روک لینا (احتباس) ممنوع ہے۔

احتباس کے بعض اثرات:

۸ - جس شخص نے کسی انسان یا جانور کو روک کر رکھا اس کے ذمہ اس انسان یا حیوان کا نفقہ لازم ہوگا، اسی لئے بیوی، قاضی، غصب کردہ غلام یا جانور، اور روکے گئے جانور کا نفقہ واجب ہے، اور محض احتباس (روک لینے) کی وجہ سے اجیر خاص کی اجرت واجب ہوگی، اور اسی طرح کے دوسرے مسائل[۲]۔

ریح یا بول وبراز کو روک کر نماز ادا کرنا مکروہ ہے، فقہاء نے کتاب الصلوۃ میں مکروہات نماز کے بیان میں اس کو ذکر کیا ہے۔

احتباس مطر (بارش رک جانے) کی صورت میں نماز استسقاء ادا کرنا مسنون ہے، اس کی تفصیل کتب فقہ میں کتاب الصلوۃ میں نماز استسقاء کی فصل میں ملے گی۔

جس شخص کی زبان رک گئی ہو کہ بات نہ نکل رہی ہو، اگر اس کی یہ کیفیت دیر تک رہے تو اس پر اخرس (گونگا شخص) کے احکام جاری ہوں گے، جیسا کہ ہم اس کی تفصیل لفظ ''أخرس'' کے ذیل میں کریں گے۔

(۱) ملاحظہ ہو: تفسیر نسفی میں "ویمنعون الماعون" کی تفسیر، نیز احکام القرآن للجصاص ۳/ ۵۸۴ طبع المطبعۃ البہیۃ المصریہ، احکام القرآن لابن العربی ۴/ ۱۹۷۴ طبع عیسی الحلبی ۱۳۷۸ھ۔

(۲) ملاحظہ ہو: حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۳۷۷، ۶۸۸، ۴/ ۳۶۹، جواہر الاکلیل ۱/ ۵۳، ۳۹۱، ۷۰۲، حاشیۃ القلیوبی ۴/ ۷۸، ۹۴، المغنی لابن قدامہ ۹/ ۳۷-۳۸، ۷/ ۶۳۳، ۵/ ۳۸۶۔

احتجام

تعریف:

۱- احتجام طلب حجامت کا نام ہے (۱)، اور لغت میں "حجم" چوسنے کو کہتے ہیں، بولا جاتا ہے: "حجم الصبي ثدي أمه" (بچے نے اپنی ماں کا پستان چوسا) اسی لئے حجام کو "حجام" کہا جاتا ہے کیونکہ وہ زخم چوستا ہے۔

چوسنے کے عمل اور اس کا پیشہ اختیار کرنے کو حجامت کہا جاتا ہے۔

فقہاء کے یہاں بھی اس لفظ کا استعمال لغوی معنی سے باہر نہیں ہے (۲)۔

حجامت اور فصد میں فرق یہ ہے کہ فصد خون نکالنے کے لئے رگ چیرنے کا نام ہے، فصد احتجام سے الگ عمل ہے۔

اجمالی حکم:

۲- علاج کی خاطر احتجام مباح ہے، اور ایسے وقت میں مکروہ ہے جب مسلمان کو اداء عبادت وغیرہ کے لئے قوت ونشاط کی ضرورت ہو، کیونکہ احتجام سے جسم میں کمزوری پیدا ہوتی ہے، اسی طرح روزہ دار کے لئے بھی احتجام مکروہ ہے (۳)، فقہاء نے کتاب الصوم میں روزہ کے مکروہات پر کلام کرتے ہوئے اس کی صراحت کی ہے۔

(۱) لسان العرب، القاموس المحیط مادہ (حجم)۔
(۲) لسان العرب مادہ (فصد)، القلیوبی ۴/ ۲۶۱۔
(۳) القلیوبی ۲/ ۵۹، جواہر الاکلیل ۱/ ۱۴۷، ۱۸۸ طبع مطبعۃ عباس۔

حنابلہ کا مسلک یہ ہے کہ حجامت (احتجام) سے روزہ فاسد ہوجاتا ہے، حنابلہ نے اس کا ذکر کتاب الصوم میں ان چیزوں کے ذیل میں کیا ہے جن سے روزہ فاسد ہوجاتا ہے لیکن کفارہ لازم نہیں ہوتا (۱)۔

۳- حجامت ایک پست پیشہ ہے، جس میں اس کام کے کرنے والے کو نجاست میں ملوث ہونا پڑتا ہے، اور اس پر وہ اثرات مرتب ہوتے ہیں جو گھٹیا پیشوں پر مرتب ہوتے ہیں (۲)۔ اس کی تفصیل "احتراف" کی اصطلاح کے تحت ملے گی، فقہاء اس کا تذکرہ باب النکاح میں مسئلہ کفاءت کے تحت اور باب الاجارہ میں کرتے ہیں۔

۴- حجامت ایک طرح کا معالجہ ہے، اس پر وہی اثرات واحکام مرتب ہوں گے جو علاج ومعالجہ پر مرتب ہوتے ہیں، مثلاً ضرورت کے وقت حجامت کرنے والے کے لئے زیر حجامت شخص کے واجب الستر حصہ جسم کو دیکھنے کا جواز (۳)، اس کا ذکر فقہاء حنفیہ نے کتاب الحظر والإباحۃ میں باب النظر کے تحت کیا ہے، حنفیہ کے علاوہ دوسرے فقہاء اس کا ذکر اکثر ضمناً کتاب النکاح میں کرتے ہیں یا کتاب الصلوۃ میں ستر عورت کی بحث کے ذیل میں کرتے ہیں، اور حجام کے عمل سے جو انسان یا عضو ضائع ہوجائے اس کے ضمان کا مسئلہ۔ جمہور فقہاء نے اس کا ذکر کتاب الجنایات میں کیا ہے۔ مالکیہ

(۱) المغنی ۳/ ۱۰۳ طبع سوم۔
(۲) سنن ابی داؤد کتاب البیوع باب الصائغ، سنن البیہقی ۷/ ۱۳۴ طبع اول، ابن عابدین ۳/ ۲۷۴، البحر الرائق ۳/ ۱۴۳ طبع المطبعۃ العلمیہ، المبسوط ۳۰/ ۲۵۸ طبع الحلبی، نہایۃ المحتاج ۶/ ۵۴۳ طبع اول، مغنی المحتاج ۳/ ۱۶۱، ۱۶۷ طبع مصطفی الحلبی، روض الطالبین ۶/ ۲۵۴ طبع المکتب الاسلامی، حاشیۃ القلیوبی ۳/ ۲۳۵، ابجہ شرح التجرید ۱/ ۲۶۱ طبع مصطفی الحلبی، المغنی ۷/ ۳۷۷، الآداب الشرعیہ لابن مفلح ۲/ ۳۰۲، ۳۰۳، ۳۰۵۔
(۳) قلیوبی ۳/ ۲۱۲، الفتاوی الہندیہ ۵/ ۳۳۰ طبع المکتبۃ الاسلامیہ دیار بکر ترکی، المغنی ۶/ ۵۵۸، حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۲۶۳، جواہر الاکلیل ۲/ ۱۹۱، المغنی ۸/ ۳۲۸۔

نے اجارہ میں اور حنابلہ میں سے ابن قدامہ نے تعزیر میں اس کا ذکر کیا ہے۔

۵- دوسرے خون کی طرح حجامت کا خون بھی ناپاک ہے، لیکن حجامت سے جسم کے جس حصہ میں زخم ہوا ہے اسے پاک کرنے کے لئے ضرورت کی بنا پر اسے پونچھ دینا کافی ہے [۱]۔

مسجد کو عمل حجامت سے پاک رکھنا واجب ہے [۲]۔

(۱) ابن عابدین ۱/ ۱۸۵، ۲۰۶، جواہر الاکلیل ۱/ ۱۲۔

(۲) جواہر الاکلیل ۱/ ۱۵۶، ابن عابدین ۱/ ۱۱۶، جواہر الاکلیل ۲/ ۲۰۳۔

احتراف

تعریف:

۱- لغت میں احتراف کا معنی ہے اکتساب (کمانا)، یا کمانے کے لئے کوئی پیشہ تلاش کرنا [۱]۔ ''حرفۃ'' ہر وہ کام ہے جس میں آدمی مشغول ہو اور جس سے شہرت پائے، لوگ کہتے ہیں: ''حرفة فلان كذا'' اور اس سے مراد یہ لیتے ہیں کہ اس کی عادت وخصلت یہ ہے [۲]۔ اس طرح یہ لفظ ''حرفة'' صنعت اور عمل کے مرادف ہے [۳]۔ رہا لفظ ''امتهان'' تو اس کے اور ''احتراف'' کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے، اس لئے کہ لفظ ''مهنة'' حرفة کے ہم معنی ہے، اور ہر دو لفظوں سے مراد عمل میں مہارت ہے [۴]۔

فقہاء کے یہاں احتراف کا وہی معنی ہے جو اہل لغت کے یہاں ہے، فقہاء بھی احتراف کا اطلاق کوئی پیشہ اختیار کرنے اور کمانے پر کرتے ہیں [۵]۔

(۱) راغب اصبہانی کی مفردات۔

(۲) تاج العروس: مادہ (حرف)۔

(۳) تاج العروس، مفردات راغب الاصبہانی: مادہ ''حرف عمل''، نیز ملاحظہ ہو: ابوہلال عسکری کی الفروق فی اللغۃ / ۱۲۷ طبع دار الآفاق الجدیدہ، بیروت۔

(۴) لسان العرب۔

(۵) حاشیۃ القلیوبی ۴/ ۲۱۵ طبع عیسیٰ الحلبی، البحر الرائق ۳/ ۱۴۳۔

متعلقہ الفاظ:

(الف) صناعت:

۲- احتراف، صناعت سے مختلف ہے، اس لئے کہ اہل لغت کے نزدیک صناعت میں عمل پہلے سے حاصل شدہ علم پر مرتب ہوتا ہے جس سے مقصد حاصل ہو[1]، اسی لئے بڑھئی کو صانع کہا جاتا ہے لیکن تاجر کو صانع نہیں کہا جاتا۔ پس صناعت میں یہ شرط نہیں کہ آدمی اسی کام کو اپنا مستقل عمل اور عادت بنالے۔

فقہاء لفظ "صناعة" کو ان پیشوں کے لئے مخصوص کرتے ہیں جن میں آلہ کا استعمال کیا جاتا ہے، پس ان کا قول یہ ہے کہ صناعت وہ ہے جو کسی آلہ کے ساتھ ہو[2]۔

(ب) عمل:

۳- احتراف "عمل" سے مختلف ہے، عمل کا اطلاق فعل پر ہوتا ہے بایں معنی کہ ہر فعل پر بولا جاتا ہے، چاہے آدمی اس میں ماہر ہو یا نہ ہو، آدمی اس کو عادت بنائے یا نہ بنائے، اسی لئے کہتے ہیں: عمل پیشہ ہے اور فعل ہے[3]۔

فقہاء کے غالب استعمال کے مطابق "عمل" کا اطلاق اس مفہوم پر ہوتا ہے جو احتراف اور صنعت سے عام تر ہے، جیسے لفظ احتراف لفظ صنعت سے زیادہ عموم رکھتا ہے۔

(ج) اکتساب یا کسب:

۴- احتراف اور اکتساب یا کسب میں فرق یہ ہے کہ اکتساب اور کسب احتراف سے عام ہیں، کیونکہ اہل لغت کے نزدیک اکتساب اور کسب اس کام کو کہتے ہیں جس کو آدمی اختیار کرے کسب نفع کے لئے اور حصول لذت کے لئے[1]۔ اس میں یہ شرط نہیں ہے کہ انسان اس کام کو اپنا پیشہ اور مستقل معمول بنالے جبکہ احتراف میں یہ شرط ہوتی ہے۔

فقہاء اکتساب اور کسب کا اطلاق حلال یا حرام ذرائع سے مال حاصل کرنے پر کرتے ہیں[2]، خواہ اسے پیشہ بنالیا گیا ہو یا پیشہ نہ بنایا گیا ہو، کسب کا اطلاق اس چیز پر بھی کرتے ہیں جو کمانے سے حاصل ہوئی ہو۔

احتراف کا اجمالی شرعی حکم:

۵- پیشہ اختیار کرنا علی العموم فرض کفایہ ہے، کیونکہ لوگوں کو اس کی ضرورت ہے، اور اس سے بے نیاز نہیں ہوا جاسکتا، اس کی تفصیل ان شاء اللہ بعد میں آئے گی۔

پیشوں کی اقسام:

۶- پیشوں کی دو قسمیں ہیں:

پہلی قسم باعزت پیشے کی، دوسری قسم گھٹیا پیشے کی۔ اس تقسیم کی بنیاد حضرت عمر بن الخطابؓ سے مروی حدیث ہے: حضرت عمرؓ فرماتے ہیں کہ میں نے رسول اکرم ﷺ کو فرماتے ہوئے سنا: **"إني وهبت لخالتي غلاماً، وأنا أرجو أن يبارك لها فيه، فقلت لها: لا تسلميه حجاماً ولا صائغاً ولا قصاباً"**[3] (میں نے اپنی خالہ کو ایک لڑکا ہبہ کیا، مجھے امید ہے کہ اللہ تعالیٰ انہیں اس لڑکے میں برکت عطا فرمائے گا، تو میں نے خالہ سے کہا: یہ لڑکا کسی حجام، سنار اور

---

(۱) الفروق فی اللغۃ ص ۱۲۸، کچھ تبدیلی کے ساتھ۔

(۲) حاشیۃ القلیوبی ۳/ ۲۱۵۔

(۳) لسان العرب: مادہ (عمل)۔

---

(۱) مفردات الراغب الاصبہانی۔

(۲) المبسوط للسرخسی ۳/ ۲۴۴، حاشیۃ القلیوبی ۳/ ۱۹۵، ۱۹۶، ۱۹۷۔

(۳) اس حدیث کی روایت ابوداؤد نے ضعیف سند کے ساتھ کی ہے (جامع الاصول ۱۰/ ۵۹۷)۔

قصاب کے حوالہ نہ کرنا)۔

ابن الاثیر اس حدیث کی تشریح کرتے ہوئے فرماتے ہیں: سنار بسا اوقات مردوں کے لئے کوئی ایسی چیز بناتا ہے جس کا استعمال مردوں کے لئے حرام ہے، یا ایسے برتن بناتا ہے جن کا استعمال حرام ہوتا ہے، قصاب کے حوالہ کرنے سے اس لئے منع فرمایا کہ اس کا کپڑا اور جسم اکثر ناپاک رہتے ہیں، ناپاکی سے بچنا اس کے لئے بہت مشکل ہوتا ہے[1]۔

ایک روایت میں ہے کہ رسول اکرم ﷺ نے فرمایا: "العرب أكفاء بعضهم لبعض إلا حائكاً أو حجاماً"[2] (اہل عرب ایک دوسرے کے کفو ہیں سوائے بنکر اور حجام کے)۔

امام احمد سے عرض کیا گیا کہ اس حدیث کو ضعیف قرار دینے کے باوجود آپ اسے کیوں اختیار کرتے ہیں؟ تو انہوں نے فرمایا: اس لئے کہ اس پر عمل ہے[3]۔

باعزت پیشوں میں باہمی تفاوت:

۷- فقہاء نے مختلف اعتبارات کی بنا پر جن کا انہوں نے ذکر کیا ہے، باعزت پیشوں میں سے بعض کو بعض سے افضل قرار دیا ہے، فقہاء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ سب سے باعزت پیشہ علم اور علم پر مبنی پیشے ہیں، جیسے قاضی ہونا، حاکم ہونا وغیرہ[4]، اسی لئے حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ مدرس امیر کی لڑکی کا کفو ہے[1]۔ ابن مفلح نے اس بات پر علماء کا اجماع ذکر کیا ہے کہ سب سے باعزت کمائی اموال غنیمت ہیں جب کہ غلول (مال غنیمت میں خیانت) سے پاک ہوں[2]۔ پھر فضل وشرف میں ان کے بعد جو پیشے آتے ہیں ان کے بارے میں علماء مختلف الرائے ہیں۔

مختلف باعزت پیشوں علم، تجارت، صنعت، زراعت وغیرہ میں کون کس سے افضل ہے اس بارے میں فقہاء نے کتب فقہ[3] میں تفصیلی گفتگو کی ہے، سب سے افضل پیشے کی تعیین میں ان کے مختلف رجحانات اور نقاط نظر ہیں، انہوں نے اپنے نقطۂ نظر پر عموماً عقلی دلائل اور ایسی احادیث سے استدلال کیا ہے جو اپنے ثبوت یا دلالت میں ظنی ہیں، شاید ان آراء پر ان کے زمانہ کے حالات اور عرف ورواج کا اثر ہے۔

اتنا اشارہ کرکے ہم اس مسئلہ میں مختلف رجحانات کے تذکرہ سے گریز کرتے ہیں۔

گھٹیا پیشے:

۸- فقہاء نے گھٹیا پیشوں کی تحدید پر زیادہ زور صرف کیا ہے، کیونکہ تحدید سے معلوم ہوجاتا ہے کہ باقی سب پیشے باعزت ہیں۔

---

(۱) جامع الاصول، حدیث: ۸۱۸۱۔
(۲) اس حدیث کی روایت حاکم نے منقطع سند کے ساتھ کی ہے تلخیص الحبیر ۳/ ۱۶۴۔
(۳) المغنی لابن قدامہ ۷/ ۳۷۷۔
(۴) نہایۃ المحتاج ۶/ ۲۵۳، روضۃ الطالبین ۷/ ۸۲، منہاج الیقین لالا رنجانی شرح ادب الدنیا والدین للماوردی رص ۳۶۸ طبع استنبول، حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۳۲۲، ۵/ ۲۹۷، حاشیۃ القلیوبی ۳/ ۲۳۶۔

---

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۳۲۲۔
(۲) الآداب الشرعیہ لابن مفلح ۳/ ۳۰۳، منہاج الیقین ر ۳۶۸، حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۲۹۷، الفتاوی الہندیہ ۵/ ۳۴۹ طبع بولاق۔
(۳) المبسوط ۳۰/ ۲۵۹، حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۳۲۲، ۵/ ۲۹۷، الفتاوی الہندیہ ۵/ ۳۴۹ طبع بولاق، حاشیہ محمد بن المدنی علی کنون بہامش الرہونی ۵/ ۶، الاتحاف شرح احیاء علوم الدین ۵/ ۴۱۸، حاشیۃ القلیوبی ۲/ ۱۵۳، مجمع الانہر ۱/ ۳۳۰ مطبعہ الحاج محمد آفندی ۱۲۹۲ھ نہایۃ المحتاج ۶/ ۲۵۳، روضۃ الطالبین ۷/ ۸۲، منہاج الیقین رص ۳۶۶، ۳۶۸، الآداب الشرعیہ لابن مفلح ۳/ ۳۰۳، ۳۰۷۔

فقہاء لکھتے ہیں: گھٹیا پیشے وہ ہیں جن کا اختیار کرنا مروءت کی کمی اور نفس کی گراوٹ پر دلالت کرتا ہے [۱]۔

فقہاء اس بات پر تو متفق ہیں کہ حرام پیشے مثلاً قحبہ گری، شراب کی فروختگی وغیرہ، گھٹیا پیشے ہیں، جیسا کہ آئندہ اس کا ذکر آئے گا۔ لیکن حرام پیشوں کے علاوہ دوسرے گھٹیا پیشوں کی تحدید میں فقہاء کے دو مسلک ہیں:

پہلا مسلک: ضابطہ کے ذریعہ گھٹیا پیشوں کی تحدید۔ اسی سلسلہ کا ایک ضابطہ وہ ہے جس کی صراحت شافعیہ نے کی ہے کہ ہر وہ پیشہ گھٹیا ہے جس میں نجاست سے ملوث ہونا پڑتا ہو [۲]۔

دوسرا مسلک یہ ہے کہ عرف کی بنیاد پر گھٹیا پیشوں کی تحدید کی جائے گی، یہی جمہور فقہاء کا مسلک ہے، ان میں فقہاء شافعیہ بھی ہیں [۳]۔ ان حضرات نے گھٹیا پیشوں کی تحدید میں اپنے زمانوں میں مروجہ عرف ورواج سے استناد کرتے ہوئے اجتہاد کیا ہے [۴]۔

یہ بات پیش نظر رہنی چاہئے کہ مخصوص زمانی حالات کے تحت بعض فقہی کتابوں میں بعض پیشوں کو جو گھٹیا قرار دیا گیا ہے اسی کے ساتھ اس کے قائلین نے یہ صراحت بھی کردی ہے کہ کسی بھی گھٹیا پیشے کو اختیار کرنے کی کراہت اس وقت ختم ہوجاتی ہے جب وہ پیشہ فرض کفایہ انجام دینے کے لئے اختیار کیا گیا ہو، کیونکہ ہر شہر میں وہ تمام پیشے ہونے چاہئیں جن کی لوگوں کو ضرورت پیش آتی ہے [۵]۔

(۱) نہایۃ المحتاج ۶/ ۳۵۳، حاشیۃ القلیوبی ۳/ ۲۳۵۔
(۲) نہایۃ المحتاج ۶/ ۳۵۳، مغنی المحتاج ۳/ ۱۶۶، ۱۶۷۔
(۳) نہایۃ المحتاج ۶/ ۲۵۳ - ۲۵۴، البہجہ شرح التحفہ ۱/ ۲۶۲، المغنی ۶/ ۴۷۷۔
(۴) ملاحظہ ہو: حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۲۵۰، البہجہ شرح التحفہ ۱/ ۲۶۱، المغنی ۷/ ۳۷۷، الآداب الشرعیہ لابن مفلح ۳/ ۳۰۲ - ۳۰۳، القلیوبی ۳/ ۲۳۵، نہایۃ المحتاج ۶/ ۲۵۴، روضۃ الطالبین ۷/ ۸۲، مغنی المحتاج ۳/ ۱۶۷، البحر الرائق ۳/ ۱۴۳، ابن عابدین ۲/ ۳۲۱، الجوہرۃ شرح القدوری ۲/ ۱۲۔
(۵) الآداب الشرعیہ ۳/ ۳۰۵۔

ایک پیشہ چھوڑ کر دوسرا پیشہ اختیار کرنا:

۹ - ابن مفلح الآداب الشرعیہ میں لکھتے ہیں: قاضی ابویعلی فرماتے ہیں کہ: کسی خاص قسم کی تجارت میں جب اس کی (معقول) آمدنی ہوجاتی ہوتو اس کے لئے مستحب ہے کہ اسی تجارت کو اختیار کئے رہے، اور اگر کسی نے کسی تجارتی کام کا ارادہ کیا لیکن اس میں اس کو روزی نہیں مل سکی تو دوسرے کام کی طرف متوجہ ہو، کیونکہ ابن ابی الدنیا نے موسیٰ بن عقبہؒ سے مرفوعاً روایت کیا ہے: "إذا رزق أحدكم في الوجه من التجارة فليلزمه" [۱] (جب تم میں سے کسی کو کسی تجارت میں روزی مل جاتی ہوتو اسی کو اختیار کئے رہے)۔

ابن ابی شیبہ نے حضرت عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ سے روایت کیا ہے کہ انہوں نے فرمایا: ''جس شخص نے کسی چیز کی تین بار تجارت کی اور اسے کامیابی نہیں ملی، وہ دوسرا کام اختیار کرلے'' [۲]۔

حضرت عبد اللہ بن عمرؓ نے فرمایا: ''جس نے تین بار کسی چیز کی تجارت کی اور اس میں کامیاب نہ ہوسکا تو وہ کسی اور کام کی طرف متوجہ ہو'' [۳]۔

لیکن کیا اس پیشے کی تبدیلی کا میاں بیوی کے درمیان کفاءت کے مسئلہ پر اثر پڑے گا؟ (اس کی تفصیل کے لئے دیکھئے: کفاءت اور نکاح کی اصطلاحیں)۔

تفصیلاً احتراف کا شرعی حکم:

۱۰ - (الف) آدمی کے لئے مستحب ہے کہ اپنی روزی کمانے کے لئے کوئی پیشہ اختیار کرے، حضرت عمر بن الخطابؓ نے فرمایا: ''میں کسی

(۱) الآداب الشرعیہ ۳/ ۳۰۵۔
(۲) کنز العمال حدیث: ۹۸۶۵، طبع دمشق۔
(۳) الآداب الشرعیہ ۳/ ۳۰۵۔

آدمی کو دیکھتا ہوں اور وہ مجھے اچھا لگتا ہے تو میں اس سے کہتا ہوں کہ کیا کوئی مشغلہ رزق ہے؟ پس اگر وہ کہتا ہے: نہیں، تو وہ میری نظر سے گر جاتا ہے"(۱)۔

(ب) واجب علی الکفایۃ ہے کہ مسلمانوں کے ملکوں میں تمام بنیادی صنعت وحرفت موجود ہو، اس کی فوری ضرورت ہو یا نہیں۔ ابن تیمیہ فرماتے ہیں: متعدد فقہاء شافعیہ، حنابلہ مثلاً غزالی، ابن جوزی وغیرہ نے کہا ہے کہ یہ صنعتیں فرض کفایہ ہیں، لوگوں کی ضرورتیں اس کے بغیر پوری نہیں ہوسکتیں ہوسکتی (۲)۔

ابن تیمیہ کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ بعض پیشوں کو اختیار کرنا فرض کفایہ ہوجاتا ہے جب مسلمانوں کو اس کی حاجت ہو، اگر کسی وقت مسلمانوں کی ضرورت اس طرح پوری ہوجاتی ہو کہ مال وہ باہر سے خود برآمد کرتے ہوں یا باہر کے لوگ ان کے پاس بھیجتے ہوں تو اس صورت میں اس خاص صنعت کو اختیار کرنا واجب نہیں رہے گا(۳)۔ جب صنعت کار اس فرض کی ادائیگی سے رک جائیں تو عوضِ مثل کے بدلے امام انہیں اس فرض کی انجام دہی پر مجبور کرے گا۔ ابن تیمیہ فرماتے ہیں: یہ سارے کام جو فرض کفایہ ہیں جب انہیں کوئی خاص شخص ہی انجام دے سکے اور کوئی دوسرا ان کاموں کے کرنے سے عاجز ہو تو وہ اس پر فرض عین ہوجائیں گے، جب لوگوں کو اس کی ضرورت ہو کہ کچھ لوگ کاشت کاری کریں یا کپڑے بنیں یا مکان بنائیں تو یہ عمل واجب ہوجائے گا، ان کے انکار کرنے پر حاکم انہیں مجبور کرے گا کہ عوض مثل کے بدلے یہ کام انجام دیں، وہ لوگ عوضِ مثل سے زیادہ کے مطالبہ کا اختیار نہیں رکھیں گے (۴)۔

(۱) کنز العمال، حدیث: ۹۸۵۹۔
(۲) فتاویٰ ابن تیمیہ ۲۸/ ۷۹، ۲۹/ ۱۹۴ طبع مطابع الریاض ۱۳۸۳ھ۔
(۳) فتاویٰ ابن تیمیہ ۲۸/ ۸۲-۸۶، ۲۹/ ۱۹۴، الآداب الشرعیہ ۳/ ۳۰۵۔
(۴) فتاویٰ ابن تیمیہ ۲۸/ ۸۲، ۸۶۔

۱۱ - (ج) اور چونکہ صنعتوں کا قائم کرنا فرض کفایہ ہے لہٰذا ایسے افراد کی تیاری جو مہارت کے ساتھ ان صنعتوں میں کام کریں فرض ہوگا، اس لئے کہ جس چیز کے بغیر واجب مکمل نہیں ہوسکے وہ بھی واجب ہوتی ہے، شافعیہ کا یہی مسلک ہے، قلیوبی نے اپنے حاشیہ میں لکھا ہے جس کا مفاد یہ ہے کہ: ولی پر واجب ہے کہ بچے کو کسی ماہر پیشہ والے کے حوالہ کردے جو اسے صنعت وحرفت سکھائے (۱)۔ بخلاف اس کے حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ نے اس کی صراحت نہیں کی ہے کہ ولی پر بچہ کو صنعت وحرفت کے استاد کے حوالہ کرنا واجب ہے، لیکن ان کے کلام کا بھی تقاضا یہی ہے (۲)۔

گھٹیا پیشوں کا حکم:

۱۲ - (د) جمہور فقہاء کا مسلک یہ ہے کہ کمائی کے وہ تمام ذرائع جو حرام نہیں ہیں اباحت میں برابر ہیں (۳)، لیکن اس اباحت میں اس وقت کراہت شامل ہوجاتی ہے جب انسان اپنے لئے یا اپنے بچوں کے لئے گھٹیا پیشہ اختیار کرتا ہے، حالانکہ وہ اس سے اچھا پیشہ اختیار کرسکتا تھا(۴)، اس کے باوجود حضرت عمر بن الخطابؓ کا ارشاد ہے: ایسی کمائی جس میں کچھ گھٹیا پن ہو لوگوں کے سامنے دستِ سوال دراز کرنے سے بہتر ہے (۵)، ابن عقیل فرماتے ہیں: گھٹیا صنعتیں سیکھنا مکروہ ہے جب کہ اس سے بہتر صنعت سیکھنا ممکن ہو(۶)۔ شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ اگر گھٹیا پیشہ اس کا آبائی پیشہ ہو تو اس کو

(۱) حاشیۃ القلیوبی ۴/ ۹۱۔
(۲) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۶۳۲، ۶۷۱، المغنی ۹/ ۳۰۴، الخرشی ۳/ ۲۴۸۔
(۳) المبسوط ۳۰/ ۲۵۸، حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۲۹۷۔
(۴) دیکھئے: الآداب الشرعیہ ۳/ ۳۰۵، القلیوبی ۴/ ۹۱، المبسوط ۳۰/ ۲۵۸۔
(۵) کنز العمال، حدیث: ۹۸۵۴۔
(۶) الآداب الشرعیہ ۳/ ۳۰۵۔

اختیار کرنے میں کوئی کراہت بھی نہیں ہے[۱]۔ ابن مفلح حنبلی نے صراحت کی ہے کہ اگر کوئی شخص کوئی گھٹیا پیشہ فرض کفایہ ادا کرنے کے لئے اختیار کرتا ہے تو کراہت ختم ہوجاتی ہے[۲]۔

بعض متشدد حنفیہ نے کہا ہے کہ جو پیشے لوگوں کے عرف میں گھٹیا مانے جاتے ہوں ان کو اختیار کرنا ضرورت کی صورت ہی میں جائز ہوگا، کیونکہ رسول اکرم ﷺ کا ارشاد ہے: "**ليس لمؤمن أن يذلّ نفسه**"[۳] (مومن کے لئے جائز نہیں ہے کہ اپنے آپ کو ذلیل کرے)، نیز رسول اکرم ﷺ کا دوسرا ارشاد ہے: "**إن الله يحب معالي الأمور ويبغض سفسافها**"[۴] (بیشک اللہ تعالیٰ بلند کاموں کو پسند اور گھٹیا کاموں کو ناپسند کرتا ہے)، لیکن حنفیہ کے نزدیک صحیح قول اول ہی ہے[۵]۔

ممنوع پیشے:

۱۳ - (الف) اصل یہ ہے کہ کسی ایسے عمل کو بطور پیشہ اختیار کرنا جائز نہیں ہے جو بذات خود حرام ہو، اسی لئے شراب کی تجارت اور کہانت کا پیشہ اختیار کرنا ممنوع ہے۔

(ب) اسی طرح ایسا پیشہ اختیار کرنا جائز نہیں جو کسی حرام کا ذریعہ ہو یا جس میں کسی حرام کام کی اعانت ہو، جیسے گودنا گودنا: کیونکہ اس میں اللہ کی خلقت کو بدلنا ہے، اور جیسے سودی حساب کو لکھنا: کیونکہ اس میں لوگوں کا مال ناحق طور پر کھانے میں اعانت ہے، اور اس طرح اور چیزیں۔

فقہاء نے اس پر بھی بحث کی ہے کہ ایسا پیشہ اختیار کرنا جس کے ذریعہ انسان محنت کئے بغیر کمائے، یا اپنی طرف سے کوئی اضافہ کئے بغیر کمائے، کیسا ہے؟ مثلاً درزی دو دینار میں سلنے کے لئے کپڑا لے اور اسے ایسے آدمی کے حوالہ کردے جو ایک دینار میں سل دے اور ایک دینار یہ درزی خود لے لے۔ فقہاء اس معاملہ کو جائز قرار دیتے ہیں، کیونکہ اس طرح کا اجارہ بیع کی طرح ہے، اور مبیع کو بیچنا جائز ہے اصل لاگت پر اور اس سے کم پر اور اس سے زیادہ پر، اسی طرح اجارہ بھی ہے، الا یہ کہ حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ جب دوسری اجرت پہلی اجرت کی ہم جنس ہو تو زائد اجرت اس کے لئے پاک نہ ہوگی الا یہ کہ اس میں کوئی محنت صرف کرے یا اضافہ کرے، ایسی صورت میں زیادتی جائز ہوگی اگر چہ دونوں اجرتوں کی جنس ایک ہو[۱]۔

احتراف کے اثرات:

۱۴ - (الف) وہ فقیر شخص جو کوئی صنعت وحرفت اختیار کرے اور اس کے پاس اپنی صنعت کے مطابق آلات موجود نہ ہوں تو زکاۃ کی مد سے اس کو اتنا پیسہ دیا جاسکتا ہے جس سے وہ آلات صنعت خرید لے[۲]، اس کی تفصیل "باب الزکاۃ" میں مذکور ہے۔

(ب) اگر کبھی صنعت وحرفت والے نے اپنی صنعت کے حدود میں کوئی کام کیا اور اس کے کرنے میں اس سے ایسی غلطی ہوگئی جو اس

---

(۱) القلیوبی ۳/ ۹۱۔
(۲) الآداب الشرعیہ ۳/ ۳۰۵۔
(۳) حدیث: "ليس لمؤمن ..." کو ترمذی نے "لا ينبغي لمؤمن..." کے لفظ سے روایت کیا ہے اور اسے "حسن غریب" قرار دیا ہے۔ ترمذی کے علاوہ اور لوگوں نے اس حدیث کو ضعیف قرار دیا ہے۔ اور اس کی روایت احمد اور ابن ماجہ نے کی ہے۔ ملاحظہ ہو: تحفۃ الاحوذی ۶/ ۵۳۱۔
(۴) اس حدیث کی روایت بیہقی نے ثقہ راویوں کی سند کے ساتھ کی ہے (فیض القدیر ۲/ ۲۹۶)۔
(۵) ملاحظہ ہو: الموسوط ۳۰/ ۲۵۸۔

---

(۱) المہذب ۱/ ۴۱۰، طبع دار المعرفہ، المطالب ۶/ ۴۱۷، المواق ۶/ ۴۰۷، القواعد لابن رجب رص ۹۷، المغنی ۵/ ۴۹۷، الفتاوی الہندیہ ۴/ ۴۲۵۔
(۲) الغرر البہیہ شرح البہجہ ۴/ ۲۷، مغنی المحتاج ۳/ ۱۱۵، اعانۃ الطالبین ۲/ ۱۸۹، حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۴۲۔

صنعت کے کرنے والے دوسرے افراد سے بھی ہوتی ہے تو اس پر ضمان نہیں، جیسے طبیب، رہے اس کے علاوہ لوگ تو وہ ضامن ہوں گے[۱]۔ اس کی تفصیل باب الضمان میں ہے۔

(ج) بعض فقہاء اس شخص کے لئے رمضان کا روزہ نہ رکھنے کو جائز قرار دیتے ہیں جو مشقت طلب کام میں لگا رہتا ہو، ایسی مشقت جس کے ساتھ روزہ رکھنا ممکن نہ ہو، اور جس کام کو رمضان میں چھوڑنا اس کے بس میں نہ ہو[۲]۔

(د) عدت گذارنے والی عورت (خصوصاً وہ عورت جو کوئی کام کرتی ہو) کے لئے اپنی ضروریات کے لئے دن میں نکلنا جائز ہے، چاہے وہ مطلقہ ہو یا بیوہ، لیکن اسے اپنے گھر کے علاوہ کہیں اور رات گذارنے کی اور رات میں نکلنے کی اجازت نہیں ہے، الا یہ کہ کوئی ضرورت ہو[۳]۔ اس کی تفصیل ''عدت'' اور ''احداد'' میں دیکھی جائے۔

(ھ) پیشہ کا اثر میاں بیوی کے درمیان کفاءت کے مسئلہ پر پڑتا ہے، اس کی تفصیل ''نکاح'' میں دیکھی جائے۔

(و) پیشے کا اثر بعض احکام شرعیہ میں تخفیف پر پڑتا ہے، جیسے قصاب کے لئے رخصت ہے کہ وہ اپنے پیشہ ورانہ کپڑے میں نماز پڑھ لے، حالانکہ اس پر خون ہوتا ہے، جب تک خون زیادہ نہ ہو، اور تفصیل اس کی ''عنوان نجاست'' (نجاسات میں سے کون معاف ہیں) میں مذکور ہے۔

(۱) معین الحکام ص ۲۳۷، ۲۳۸، حاشیۃ القلیوبی ۲۰۹/۴، اسنی المطالب ۱۶۶/۴، المغنی ۳۲۸/۸۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۱۱۴/۲۔

(۳) المغنی مع الشرح الکبیر ۱۷۶/۹۔

احتساب

تعریف:

۱ - لفظ ''احتساب'' عربی زبان میں چند معانی کے لئے آتا ہے، ان میں سے بعض معانی یہ ہیں:

(الف) کسی چیز کا شمار کرنا، حسب کے مادّہ سے، جس کا معنی گننا ہے۔

(ب) ثواب طلب کرنا۔

فقہاء اس لفظ کو مذکورہ بالا دونوں معانی میں استعمال کرتے ہیں، لیکن فقہاء کے یہاں جب یہ لفظ مطلق بولا جاتا ہے تو اس سے مراد طلب ثواب کا معنی ہوتا ہے[۱]۔

احتساب معتد بہ یا معتبر ہونے کے معنی میں:

۲ - فقہاء لفظ ''احتساب'' اس وقت بولتے ہیں جب یہ معنی ادا کرنا ہوتا ہے کہ مکلف نے غیر کامل طریقہ پر کوئی عمل کیا ہے، اس کے باوجود شارع اسے صحیح اور مقبول مانتا ہے[۲]۔

مثلاً جو شخص جماعت کی نماز میں پیچھے رہ گیا، اس نے اگر امام کے ساتھ رکوع پالیا تو اس کی وہ رکعت شمار کرلی جائے گی، حالانکہ اس نے رکوع سے پہلے دیگر فرائض ادا نہیں کئے۔ اسی طرح ایک شخص مسجد میں

(۱) المصباح المنیر: مادہ (حسب)۔

(۲) المغنی ۵۰۳/۱ اور اس کے بعد کے صفحات، جواہر الاکلیل ۹۹/۱، ۸۴، ۸۶، حاشیہ ابن عابدین ۵۶۳/۱، حاشیۃ القلیوبی ۲۱۵/۱۔

داخل ہوا، اس نے دیکھا کہ نماز ظہر کی جماعت کھڑی ہے، اس نے تحیۃ المسجد اور نماز ظہر دونوں کی نیت سے جماعت میں شرکت کی، تو اس شخص کی وہ نماز تحیۃ المسجد اور نماز ظہر دونوں شمار کی جائے گی۔ اس کی تفصیل "صلاۃ" کے تحت کی جائے گی۔

احتساب اللہ تعالیٰ سے ثواب طلب کرنے کے معنیٰ میں:

۳- احتساب کے ذریعہ اللہ تعالیٰ سے طلبِ ثواب بہت سے امور میں متحقق ہوتا ہے، ان میں سے بعض امور یہ ہیں:

(الف) مسلمان دوسرے شخص پر مرتب ہونے والے اپنے حق سے دست بردار ہوگیا، مجبوری کی وجہ سے نہیں بلکہ اللہ تعالیٰ سے ثواب حاصل کرنے کے لئے [۱]، مثلاً اللہ تعالیٰ سے ثواب حاصل کرنے کی نیت سے غلام آزاد کردیا، مالک نے مکاتب پر واجب بدل کتابت کا کچھ حصہ ثواب حاصل کرنے کے لئے معاف کردیا [۲]، ثواب حاصل کرنے کے لئے (احتسابا) کوئی معاوضہ لئے بغیر قصاص معاف کردیا، چھوٹے بچے کو طلبِ ثواب کی نیت سے کوئی معاوضہ لئے بغیر دودھ پلایا۔

(ب) اللہ تعالیٰ کے خالص حقوق میں سے کسی حق کا ادا کرنا، مثلاً نماز، روزہ کی ادائیگی، خالص اللہ کے حقوق میں یا ان حقوق میں جن میں اللہ کے حق کا پہلو غالب ہے کسی کے طلب کئے بغیر گواہی دینا [۳]، اللہ تعالیٰ کے حق غالب ومؤکد ہونے سے وہ امور مراد ہیں جو انسان کے راضی ہونے سے متاثر نہیں ہوتے، مثلاً طلاق، آزادی، قصاص کی معافی، عدت کا باقی رہنا اور گذر جانا، حد اور نسب۔

فقہاء نے اس پر کتاب الشہادات میں شہادت حسبہ کے ذیل میں ان امور پر گفتگو کرتے ہوئے تفصیلی کلام کیا ہے جن میں محض طلبِ ثواب کے لئے گواہی دی جاتی ہے۔ محتسب کے احکام "حسبۃ" کی اصطلاح میں دیکھے جائیں۔

---

(۱) المغنی ۷/ ۶۲۹۔

(۲) القلیوبی ۴/ ۳۶۶۔

(۳) القلیوبی ۴/ ۳۶۶، البدائع ۹/ ۴۰۴۹، طبع مطبعۃ الامام، مواہب الجلیل ۶/ ۱۶۵ شائع کردہ مکتبۃ النجاح لیبیا، المغنی ۹/ ۲۱۶ طبع سوم المنار۔

اختشاش

تعریف:

۱ - لغت میں اختشاش کا معنی ہے "حشیش" تلاش کرنا اور جمع کرنا۔ "حشیش" سوکھی گھاس کو کہا جاتا ہے۔ ازہری کہتے ہیں کہ تر و تازہ گھاس کو "حشیش" نہیں کہا جاتا[1]۔

فقہاء کی اصطلاح میں اختشاش گھاس کاٹنے کو کہتے ہیں، خواہ سوکھی گھاس ہو یا ہری۔ تر گھاس پر "حشیش" کا اطلاق مجازاً انجام کے اعتبار سے ہوتا ہے[2]۔

اجمالی حکم:

۲ - تمام فقہی مذاہب فی الجملہ حرم کے علاوہ دوسری جگہوں میں گھاس کاٹنے کے جواز پر متفق ہیں، خواہ ہری گھاس ہو یا خشک، بشرطیکہ گھاس کسی کی مملوکہ نہ ہو۔ اگر کسی کی مملوکہ گھاس ہے تو مالک کی اجازت کے بغیر اسے کاٹنا جائز نہیں ہے[3]۔

فقہی مذاہب کا اس بات پر اتفاق ہے کہ حرم کی وہ گھاس جو کسی کی ملکیت نہ ہو اسے کاٹنا جائز نہیں ہے، اس عدم جواز سے فقہاء نے اِذخر، اس کے ملحقات، مسواک اور عوسج (ایک کانٹے دار درخت)

(۱) لسان العرب: مادہ (حشش)۔

(۲) ابن عابدین ۴/ ۲۱۶۔

(۳) ابن عابدین ۵/ ۲۸۳ طبع اول، القلیوبی وعمیرہ ۳/ ۹۵، المغنی ۶/ ۱۸۴ طبع المنار۔

کا استثناء کیا ہے۔ شافعیہ اور حنابلہ کی ایک رائے، اسی طرح امام ابو یوسف کی بھی ایک رائے یہ ہے کہ چوپایوں کے چارہ کے لئے حرم کی گھاس کاٹنا جائز ہے۔ اس کی تفصیل کے لئے جنایات احرام وحرم کا باب ملاحظہ کیا جائے[1]۔

گھاس کاٹنے میں چوری:

۳ - مالکیہ، شافعیہ کا مسلک اور حنابلہ کا ایک قول ہے کہ جو گھاس کاٹ کر محفوظ کردی گئی ہے اگر اسے محفوظ مقام سے لے لیا جائے اور اس کی قیمت نصاب کو پہنچتی ہو تو اس کے چرانے والے کا ہاتھ کاٹ دیا جائے گا۔

حنفیہ کا مسلک اور حنابلہ کا ایک قول ہے کہ گھاس کی چوری میں ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا[2]۔

گھاس کاٹنے سے روکنا:

۴ - حنفیہ، حنابلہ کا مسلک اور شافعیہ کا ایک قول ہے کہ امام کے لئے جائز ہے کہ کسی خاص جگہ کی گھاس کاٹنے سے روک دے، جسے وہ مجاہدین کے گھوڑوں کی چراگاہ بنائے، یا اس جیسے دیگر مفاد عامہ کے کام میں استعمال کرے۔ اس کے برخلاف مالکیہ اور شافعیہ اس بات کو جائز نہیں قرار دیتے کہ گھاس کاٹنے سے روکا جائے۔

(۱) الہدایہ ۱/ ۱۷۵ طبع مصطفی الحلبی، نہایۃ المحتاج ۳/ ۳۴۳ طبع مصطفی الحلبی، المنتقی ۲/ ۹ ۴۱، ۱۸۳ طبع السلفیہ، بلغۃ السالک لأقرب المسالک ۱/ ۲۹۷ طبع مصطفی الحلبی، بدائع الصنائع ۲/ ۱۹۳ طبع الجمالیہ۔

(۲) ابن عابدین ۳/ ۱۹۸ طبع اول، الدسوقی ۴/ ۳۳۴ طبع دار الفکر، اسنی المطالب شرح روض الطالب ۴/ ۱۴۱ شائع کردہ المکتبۃ الاسلامیہ، المغنی ۸/ ۲۴۶ طبع الریاض، فتح القدیر ۴/ ۲۲۶۔

گھاس کاٹنے میں شرکت:

۵- حنفیہ اور شافعیہ مباحات عامہ (عام لوگوں کے لئے جن اشیاء کی اباحت ہو) کے حاصل کرنے میں عقد شرکت اور اس میں توکیل کو جائز نہیں قرار دیتے، گھاس کاٹنا اور لکڑی چننا اسی قبیل کی چیزیں ہیں۔ اس کے برخلاف مالکیہ اور حنابلہ اس کو جائز قرار دیتے ہیں۔ اس کی تفصیل کے لئے شرکت اور وکالت کے ابواب کا مطالعہ کیا جائے [1]۔

(۱) المغنی ۵/ ۲۸ ۴ طبع المنار، رد المحتار ۳/ ۳۶۰، ۳۶۱ طبع اول، فتح القدیر ۵/ ۳۱-۳۲، الخرشی ۴/ ۲۶۷-۲۶۹، مطالب أولی النہی ۳/ ۵ ۴ ۴، القلیوبی وعمیرہ ۲/ ۳۳۹ طبع مصطفی الحلبی۔

احتضار

تعریف:

۱- لغت میں احتضار قریب المرگ ہونے کو کہتے ہیں اس طور پر کہ موت کی علامات ظاہر ہو جائیں، کبھی کبھی اس کا اطلاق ہلکے دماغی جھٹکے یا جنون میں مبتلا ہونے پر بھی ہوتا ہے۔

فقہاء کی اصطلاح میں اس کا استعمال پہلے لغوی معنی میں ہوتا ہے [1]۔

احتضار کی علامات:

۲- احتضار (قریب المرگ ہونا) کی بہت ساری علامات ہیں جنہیں ماہرین جانتے ہیں، ان میں سے بعض علامات کا ذکر فقہاء نے کیا ہے: مثلاً دونوں قدموں کا ڈھیلا ہو جانا، ناک کا ٹیڑھا ہو جانا، دونوں کنپٹیوں کا دھنس جانا، چہرہ کی کھال کا کھنچ جانا [2]۔

قریب المرگ شخص کے پاس اس کے لوگوں کا رہنا:

۳- قریب المرگ شخص کے رشتہ داروں پر واجب کفائی ہے کہ اس کے پاس رہیں، اگر رشتہ دار نہ ہوں تو یہ ذمہ داری اس کے دوستوں اور ساتھیوں کی ہے، وہ بھی نہ ہوں تو پڑوسیوں کی ہے، پڑوسی بھی نہ

(۱) تاج العروس، المصباح المنیر، المفردات للاصبہانی مادہ (حضر)، کفایۃ الطالب ۱/ ۲ ۱ ۳، مجمع الانہر ۱/ ۱۷۳۔

(۲) الفتاویٰ الہندیہ ۱/ ۱۵۷، فتح القدیر ۱/ ۴۴۶۔

ہوں تو عام مسلمانوں کی ذمہ داری ہے۔

مستحب یہ ہے کہ قریب المرگ شخص کے پاس اس کے رشتہ داروں میں سے وہ آدمی رہے جو دین واخلاق اور صورت وشکل کے اعتبار سے اچھا ہو، اس شخص پر زیادہ مہربان ہو، اس کی سیاست وتدبیر کو زیادہ جاننے والا ہو، اور ان سب میں اللہ سے زیادہ ڈرنے والا ہو۔ مستحب ہے کہ اس کے پاس خوشبو رکھیں، بہتر یہ ہے کہ عورتوں کو دور رکھیں کیونکہ ان میں صبر وبرداشت کی کمی ہوتی ہے، اور جو مرد اس کے پاس ہوں ان کے لئے مستحب ہے کہ ہمت وبہادری کا اظہار کریں[1]۔

قریب المرگ شخص کے پاس موت کے وقت حیض، نفاس والی عورت اور ناپاک شخص کے آنے میں کوئی حرج نہیں ہے، کیونکہ شفقت کی وجہ سے یا ان کی ضرورت کی وجہ سے انہیں روکنا ممکن نہیں ہے۔ حضرت حسن سے مروی ہے کہ وہ اس میں کوئی حرج نہیں سمجھتے تھے کہ حائضہ عورت مرنے والے شخص کے پاس آئے[2]۔ اسے مکروہ قرار دینا حنابلہ کا قول ہے[3]۔

مالکیہ کہتے ہیں: حائضہ عورت، جنبی شخص، مورتی اور آلۂ لہو ولعب کا قریب المرگ شخص سے دور رکھنا مستحب ہے[4]۔

وہ لوگ جن پر قریب المرگ ہونے کا حکم جاری ہوتا ہے:

۴- قریب المرگ ہونے کا حکم اس شخص پر جاری ہوتا ہے جو قتل کئے جانے کے لئے لایا گیا ہو، خواہ یہ قتل کیا جانا حد میں ہو، قصاص میں ہو یا ظلماً ہو، اسی طرح جس شخص کو جان لیوا زخم لگا ہو وہ بھی قریب المرگ کے حکم میں ہے[1]، جو شخص میدان جنگ میں معرکۂ کارزار گرم ہونے کے وقت ہو وہ بھی اسی حکم میں ہے۔

(۱) کفایۃ الطالب ۱/ ۳۱۳، بلغۃ السالک ۱/ ۲۲۷، فتح القدیر ۱/ ۴۴۶۔

(۲) مصنف ابن ابی شیبہ ۳/ ۷۵۔

(۳) کشاف القناع ۲/ ۸۳۔

(۴) مصنف ابن ابی شیبہ ۳/ ۸۷، کفایۃ الطالب ۱/ ۳۱۳۔

قریب المرگ شخص کو کیا کرنا چاہئے:

۵- (الف) قریب المرگ شخص کے لئے مناسب ہے کہ اللہ تعالیٰ کے ساتھ حسن ظن رکھے، جس کی وفات کا وقت آگیا ہو اس کے لئے مستحب ہے کہ تندرستی کے ایام سے زیادہ ہی اپنے رب کی رحمت ومغفرت اور اس کے دامن عفو کی وسعت کی امید رکھے، امید کا پہلو خوف کے پہلو پر غالب رکھے[2]، کیونکہ حضرت جابرؓ سے مروی ہے، انہوں نے فرمایا: میں نے رسول اکرم ﷺ کو اپنی وفات سے تین روز قبل فرماتے ہوئے سنا: "**لایموتن أحدکم إلا وهو يحسن الظن بالله تعالى**"[3] (تم میں سے کوئی شخص نہ مرے الا یہ کہ وہ اللہ تعالیٰ سے اچھا گمان رکھتا ہو)۔ نیز بخاری ومسلم میں حدیث قدسی ہے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا: "**أنا عند حسن ظن عبدي بي فلا يظن بي إلا خيراً**"[4] (میں اپنے بندے کے حسن ظن کے ساتھ ہوں، لہٰذا میرا بندہ میرے ساتھ اچھا ہی گمان رکھے)۔ نیز حضرت انسؓ سے مروی حدیث ہے کہ رسول اکرم ﷺ ایک نوجوان کے پاس تشریف لے گئے جب کہ وہ موت کے دہانے پر تھا،

(۱) حاشیۃ الطحطاوی علی مراقی الفلاح ر ۳۰۵، المغنی ۶/ ۵۰۵، القلیوبی ۳/ ۱۶۴۔

(۲) حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۱/ ۴۱۳، حاشیۃ الجمل علی شرح المنہج ۱/ ۱۳۸۔

(۳) حدیث: "لا يموتن أحدكم..." کی روایت مسلم اور ابوداؤد نے حضرت جابرؓ سے مرفوعاً کی ہے (صحیح مسلم بتحقیق محمد فؤاد عبد الباقی ۴/ ۲۲۰۶ طبع عیسی الحلبی، عون المعبود ۳/ ۱۵۸ طبع الہند)۔

(۴) حدیث: "أنا عند حسن ظن عبدي..." کی روایت بخاری ومسلم نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے (کشف الخفاء ومزیل الالباس ۱/ ۲۳۴، حدیث: ۶۱۴، بتحقیق احمد القلاش)۔

آپ ﷺ نے دریافت فرمایا: "كيف تجدك؟ قال: والله يا رسول الله إني أرجو الله، وإني أخاف ذنوبي، فقال رسول الله ﷺ: لا يجتمعان في قلب عبد في مثل هذا الموطن إلا أعطاه الله ما يرجو وآمنه مما يخاف"[1] (تم اپنا کیا حال پاتے ہو؟ اس شخص نے جواب دیا، خدا کی قسم اے اللہ کے رسول! میں اللہ تعالیٰ سے امید رکھتا ہوں لیکن اپنے گناہوں سے ڈرتا بھی ہوں، اس کی یہ بات سن کر رسول اکرم ﷺ نے ارشاد فرمایا: ایسی حالت میں جب کسی بندے کے دل میں یہ دو چیزیں (امید اور خوف) جمع ہوتی ہیں تو اللہ تعالیٰ اس کو وہ دے دیتے ہیں جس کی وہ امید کرتا ہے اور اس سے بچا دیتے ہیں جس سے وہ ڈرتا ہے)۔

(ب) قریب المرگ شخص کے لئے واجب ہے کہ اصحاب حقوق کے حقوق ادا کرنے کی وصیت کرے[2]۔

(ج) صحابہ کرامؓ کی پیروی کرتے ہوئے اپنے گھر والوں کو تجہیز وتدفین میں سنت کی پیروی اور بدعت سے اجتناب کی وصیت کرے، اس بارے میں صحابہ کرامؓ سے بہت سے آثار مروی ہیں، ان میں سے ایک اثر کے راوی ابو بردہ ہیں، وہ فرماتے ہیں: "أوصى أبو موسى رضي الله عنه حين حضره الموت، قال: إذا انطلقتم بجنازتي فاسرعوا بي المشي، ولا تتبعوني بمجمر، ولا تجعلن لحدي شيئاً يحول بيني وبين التراب، ولا تجعلن على قبري بناءً، وأشهدكم أني بريئ من كل حالقة أو سالقة أو خارقة، قالوا: سمعت فيه شيئا؟ قال: نعم من رسول الله ﷺ"[1] (حضرت ابو موسیٰ اشعری نے اپنی وفات کے وقت فرمایا: میرے جنازہ کو لے کر تیزی کے ساتھ چلنا، میرے جنازہ کے پیچھے عود جلا کر نہ چلنا، میرے لحد پر کوئی ایسی چیز نہ رکھنا جو میرے اور مٹی کے درمیان حائل ہو، اور میری قبر پر کوئی عمارت نہ بنانا، اور میں تم سب کو گواہ بناتا ہوں کہ میں ہر بال مونڈنے والی، چیخ چیخ کر رونے والی اور کپڑا اپھاڑنے والی سے بری ہوں۔ لوگوں نے دریافت کیا: آپ نے اس بارے میں کچھ سنا ہے؟ تو انہوں نے فرمایا: ہاں رسول اللہ ﷺ سے سنا ہے)۔

(د) اپنے ان اقرباء کے لئے وصیت کرے جو اس کے وارث نہیں ہیں، اگر صحت کی حالت میں وصیت نہ کی ہو، کیونکہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِنْ تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةُ لِلْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا

---

(۱) حدیث: "كيف تجدك..." کی روایت ترمذی اور ابن ماجہ نے حضرت انسؓ سے کی ہے الفاظ ترمذی کے ہیں، اور ترمذی نے کہا: یہ حدیث غریب ہے بعض محدثین نے اس کی روایت حضرت ثابت سے مرسلاً کی ہے، میرک نے منذری کے حوالہ سے کہا: اس کی اسناد حسن ہے (تحفۃ الاحوذی ۵۸/۴، شائع کردہ المکتبۃ السلفیہ، سنن ابن ماجہ ۱۴۲۳/۲ طبع عیسیٰ الحلبی ۱۳۷۳ھ)۔

(۲) الاختیار ۶۲/۵-۶۷، کشاف القناع ۳۳۵/۳، ۳۵۱، مغنی المحتاج اور شرح الروض ۶۷/۳۔

(۱) اس حدیث کی روایت احمد اور بیہقی نے کی ہے الفاظ بیہقی کے ہیں، اور اس کی روایت ابن ماجہ نے حضرت ابو ہریرہؓ سے مختصراً کی ہے۔ حافظ بوصیری نے ابن ماجہ کی اسناد پر تعلیق کرتے ہوئے الزوائد میں لکھا ہے: اس کی اسناد حسن ہے اس لئے کہ عبد اللہ بن حسین (ابو حریز) مختلف فیہ ہیں، ابو زرعہ نے کہا: ثقہ ہیں۔ ابن حبان نے ان کا ذکر ثقات میں کیا ہے۔ ابو حاتم نے کہا: حسن الحدیث ہیں، منکر الحدیث نہیں ہیں، ان کی حدیث لکھی جاتی ہے۔ امام احمد نے کہا: منکر الحدیث ہیں۔ نسائی نے کہا: ضعیف ہیں۔ ابن عدی کہتے ہیں: عام طور پر ان کی روایات کا متابع نہیں ہے۔ ابن معین کی رائے ان کے سلسلہ میں مختلف ہے: کبھی ان کو ثقہ کہتے ہیں، اور کبھی ان کو ضعیف کہتے ہیں۔ حضرت ابو ہریرہؓ سے مروی حدیث اس کے لئے شاہد ہے جس کی روایت امام مالک نے الموطأ میں اور ابو داؤد نے اپنی سنن میں کی ہے (مسند احمد بن حنبل ۳۹۷/۴، شائع کردہ المکتب الاسلامی، سنن ابن ماجہ ۴۷۷/۱ طبع عیسیٰ الحلبی ۱۳۷۲ھ، السنن الکبریٰ للبیہقی ۳۹۵/۳ طبع الہند ۱۳۴۴ھ)۔

عَلَى الْمُتَّقِيْنَ" (۱) (فرض کردیا گیا تم پر جب حاضر ہو کسی کو تم میں موت، اگر چھوڑے کچھ مال، وصیت کرنا ماں باپ کے واسطے اور رشتہ داروں کے لئے انصاف کے ساتھ، یہ حکم لازم ہے پرہیز گاروں پر)۔ اسی طرح حضرت سعد بن ابی وقاصؓ کی روایت ہے، انہوں نے فرمایا: "كنت مع رسول الله في حجة الوداع، فمرضت مرضاً أشفيت منه على الموت، فعادني رسول الله ﷺ، فقلت: يا رسول الله إن لي مالاً كثيراً، وليس يرثني إلا ابنة لي، أفأوصي بثلثي مالي؟ قال: لا، قلت: بشطر مالي؟ قال: لا، قلت: فثلث مالي؟ قال: الثلث، والثلث كثير، إنك يا سعد أن تدع ورثتك أغنياء خير لك من أن تدعهم عالة يتكففون الناس" (۲) میں رسول اکرم ﷺ کے ساتھ حجۃ الوداع میں شریک تھا، اتنا سخت بیمار پڑا کہ موت کے دہانے پر پہنچ گیا، رسول اکرم ﷺ میری عیادت کے لئے تشریف لائے، میں نے عرض کیا: اے اللہ کے رسول! میرے پاس بہت زیادہ مال ہے اور میری وارث بس میری ایک لڑکی ہے، تو کیا میں دو تہائی مال کی وصیت کردوں؟ آپ ﷺ نے فرمایا: نہیں، میں نے عرض کیا: آدھے مال کی وصیت کردوں؟ آپ ﷺ نے فرمایا: نہیں، میں نے عرض کیا: تہائی مال کی وصیت کردوں؟ آپ ﷺ نے فرمایا: ہاں، تہائی کی وصیت کردو اور تہائی بہت ہے، اے سعد تم اپنے وارثین کو مالدار چھوڑ کر مرو، یہ اس سے بہتر ہے کہ تم انہیں محتاج چھوڑ کر مرو کہ وہ لوگوں کے سامنے ہاتھ پھیلائیں)۔

اللہ تعالیٰ سے توبہ کرنا:

۲- قریب المرگ شخص اور جو لوگ اس کے حکم میں ہیں ان پر واجب ہے کہ حلقوم تک روح پہنچنے سے پہلے اپنے گناہوں سے بارگاہ الٰہی میں توبہ کریں، اس لئے کہ موت کا نزدیک ہونا توبہ کے قبول ہونے میں مانع نہیں ہے، رسول اکرم ﷺ کا ارشاد ہے: "إن الله يقبل توبة العبد ما لم يغرغر" (۱) (بیشک اللہ تعالیٰ بندے کی توبہ قبول کرتا ہے جب تک کہ وہ غرغرہ میں مبتلا نہ ہوا ہو)۔

توبہ کے احکام کی تفصیل "توبہ" کی اصطلاح میں ملے گی۔

---

(۱) سورۂ بقرہ ۱۸۰۔

(۲) حدیث سعد بن وقاص کی روایت بخاری اور مسلم نے ان الفاظ کے ساتھ کی ہے: "كان رسول الله ﷺ يعودني عام حجة الوداع من وجع اشتد بي، فقلت: إني قد بلغ بي من الوجع وأنا ذو مال ولا يرثني إلا ابنة، أفأتصدق بثلثي مالي؟ قال: لا، فقلت: بالشطر؟ فقال: لا، ثم قال: الثلث والثلث كبير أو كثير، إنك أن تذر ورثتك أغنياء خير من أن تذرهم عالة يتكففون الناس" (حجۃ الوداع کے سال میں سخت بیمار پڑ گیا، اس وجہ سے رسول اللہ ﷺ میری عیادت کو آتے تھے، تو میں نے کہا: میں سخت تکلیف (مرض الموت) میں مبتلا ہوں، میں مالدار آدمی ہوں اور میرے ورثاء میں صرف ایک بیٹی ہے تو کیا میں اپنا دو تہائی مال صدقہ کردوں؟ آپ ﷺ نے کہا: نہیں، تو میں نے کہا؟ آدھا؟ تو آپ ﷺ نے کہا: نہیں، پھر فرمایا: تہائی اور تہائی بڑی مقدار یا زیادہ ہے تم اپنے ورثہ کو مالدار چھوڑو، یہ اس سے بہتر ہے کہ تم انہیں محتاج چھوڑو کہ وہ لوگوں کے سامنے ہاتھ پھیلائیں) (اللؤلؤ والمرجان رص ۳۹۹)۔

---

(۱) حدیث توبہ کی روایت احمد، ترمذی، ابن ماجہ ابن حبان، حاکم اور بیہقی نے شعب الایمان میں حضرت ابن عمرؓ سے کی ہے۔ ترمذی نے کہا: یہ حدیث حسن غریب ہے، لیکن انہوں نے یہ بیان نہیں کیا کہ کیوں صحیح نہیں ہے۔ ابن قطان نے کہا کہ یہ اس لئے کہ اس میں عبد الرحمن بن ثابت ہیں، ابو حاتم نے انہیں ثقہ قرار دیا۔ امام احمد کہتے ہیں: ان کی احادیث منکر ہیں۔ المیر ان میں ابن معین سے ان کی تضعیف اور ان کے علاوہ سے ان کی توثیق نقل کی گئی ہے (تحفۃ الاحوذی ۹/ ۵۲۱ شائع کردہ المکتبۃ السلفیہ، فیض القدیر ۲/ ۳۰۶، شائع کردہ المکتبۃ التجاریہ ۱۳۵۶ھ جامع الاصول ۲/ ۵۱۲، ۵۱۳ شائع کردہ مکتبۃ الحلوانی)، نیز دیکھئے: حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۵۷۰، کشاف القناع ۲/ ۸۱۔

قریب المرگ شخص اور جو لوگ اس کے حکم میں ہیں ان کے تصرفات:

۷- قریب المرگ شخص اور جو لوگ اس کے حکم میں ہیں ان کے تصرفات کا وہی حکم ہے جو مرض الموت میں گرفتار شخص کے تصرفات کا حکم ہے جب کہ اس نے ہوش وحواس کی حالت میں تصرف کیا ہو۔

اس کی تفصیل "مرض الموت" کی اصطلاح میں ملے گی۔

احتضار کے وقت حاضرین کے لئے مسنون اعمال:

اول-تلقین:

۸-قریب المرگ شخص کو "لا إله إلا الله" کی تلقین کی جانی چاہئے، کیونکہ رسول اکرم ﷺ کا ارشاد ہے: "لقنوا موتاکم لا إله إلا الله" (۱) (اپنے مردوں کو لا إله إلا اللہ کی تلقین کرو)۔

نووی فرماتے ہیں کہ اس حدیث میں "موتی" سے مراد قریب المرگ لوگ ہیں، انہیں مجازاً مردہ کہا گیا ہے، ان کے موت سے نزدیک ہونے کی وجہ سے، یہ کسی چیز کو اس کے انجام کو سامنے رکھ کر مجازاً نام دینا ہے (۲)۔

حدیث کے ظاہر الفاظ سے تلقین کا واجب ہونا معلوم ہوتا ہے۔ قرطبی کا میلان اسی جانب ہے۔ جمہور کی رائے میں تلقین مستحب ہے، اور لفظ "محمد رسول الله" کا اضافہ مسنون نہیں ہے، روضۃ الطالبین اور المجموع شرح المہذب میں اسی کو صحیح قرار دیا گیا ہے (۳)۔

(۱) اس حدیث کی روایت مسلم، ابوداؤد اور ترمذی نے حضرت ابوسعید خدریؓ سے کی ہے۔

(۲) الفتاوی الہندیہ ۱/ ۱۵۷، فتح القدیر ۱/ ۴۶۶، نہایۃ المحتاج ۲/ ۴۲۸۔

(۳) نہایۃ المحتاج شرح المنہاج ۲/ ۴۲۸۔

تلقین غرغرہ سے پہلے تک اتنی بلند آواز سے ہوگی کہ قریب المرگ شخص سن رہا ہو، کیونکہ غرغرہ اس وقت ہوتا ہے جب روح حلقوم کے نزدیک پہنچ جاتی ہے، اس وقت قریب المرگ شخص کے لئے کلمہ کے الفاظ زبان سے ادا کرنا ممکن نہیں ہوتا (۱)۔

تلقین اس قریب المرگ شخص کو کی جائے گی جس کا دماغ حاضر ہو اور وہ بات کرنے پر قادر ہو، غائب الدماغ شخص کو تلقین کرنا ممکن نہیں ہے، جو شخص گفتگو پر قادر نہ ہو وہ دل ہی میں شہادت کے الفاظ دہرائے گا۔

رسول اکرم ﷺ کے ارشاد: "لقنوا موتاکم لا إله إلا الله" سے مراد قریب المرگ شخص کو "لا إله إلا الله" یاد دلانا ہے تاکہ اس کی زبان سے نکلنے والے آخری الفاظ یہی ہوں، جیسا کہ حدیث شریف میں آتا ہے: "من کان آخر کلامه لا إله إلا الله دخل الجنة" (۲) (جس کا آخری کلام لا إله إلا الله ہوگا وہ جنت میں جائے گا)۔

ایک جماعت کی رائے یہ ہے کہ شہادتین کی تلقین کی جائے گی، تلقین کی شکل یہ ہے کہ نزع کی حالت میں غرغرہ سے پہلے قریب المرگ شخص کے پاس بلند آواز میں جسے وہ سنے، کہا جائے گا: "أشهد أن لا إله إلا الله و أشهد أن محمداً رسول الله" (میں گواہی دیتا ہوں کہ اللہ تعالی کے سوا کوئی معبود نہیں اور میں گواہی دیتا ہوں کہ محمد ﷺ اللہ کے رسول ہیں)، اس سے یہ نہیں کہا جائے کہ تم یہ الفاظ

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۵۷۰ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۲) حدیث: "من کان آخر کلامه لا إله إلا الله..." کی روایت ابوداؤد اور حاکم نے حضرت معاذ بن جبلؓ سے مرفوعاً کی ہے حاکم نے کہا: یہ حدیث صحیح الاسناد ہے لیکن شیخین نے اس کی روایت نہیں کی، ذہبی نے اس کے صحیح ہونے پر حاکم کی تائید کی ہے (مختصر سنن ابی داؤد للمنذری ۴/ ۲۸۶، شائع کردہ دار المعرفۃ، المستدرک ۱/ ۳۵۱، شائع کردہ دار الکتاب العربی)۔

کہو اور نہ اس سے شہادتین کہنے کے لئے اصرار کیا جائے گا کہ مبادا تنگ ہوکر کوئی نامناسب بات زبان سے نکال دے۔ جب اس نے ایک بار الفاظ زبان سے ادا کر لئے تو اب دوبارہ تلقین نہیں کی جائے گی، اِلا یہ کہ اس کے بعد کوئی دوسری بات زبان سے کہی ہو (تو دوبارہ تلقین کی جائے گی)۔

مستحب یہ ہے کہ تلقین کرنے والا شخص ایسا ہو جس پر یہ تہمت نہ ہو کہ اس شخص کی موت سے خوش ہوگا، جیسے دشمن یا حاسد یا اولاد کے علاوہ وارث۔

اگر قریب المرگ شخص کی زبان سے کفریہ کلمات نکل جائیں تو بھی اس کی تکفیر نہیں کی جائے گی، اور اس کے ساتھ وہی معاملہ کیا جائے گا جو مسلمان مُردوں کے ساتھ کیا جاتا ہے [۱]۔

دوم-تلاوت قرآن:

۹-قریب المرگ شخص کے پاس سورۂ یٰسں پڑھنا مستحب ہے، کیونکہ امام احمد نے اپنی مسند میں حضرت صفوانؓ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا: "مشائخ فرماتے ہیں: جب موت کے وقت سورۂ یٰسں پڑھی جاتی ہے تو مرنے والے سے موت کی تکلیف ہلکی کر دی جاتی ہے"۔

صاحب مسند الفردوس نے حضرت ابو الدرداء اور حضرت ابوذر رضی اللہ عنہما سے مرفوعاً روایت کیا ہے کہ رسول اکرم ﷺ نے فرمایا: "ما من ميت يموت فتقرأ عنده (يٰس) إلا هوّن الله عليه" (جس میت کے پاس مرتے وقت سورۂ یٰسں پڑھی جاتی ہے اللہ تعالیٰ اس کی موت کو آسان بنا دیتے ہیں)۔

ابن حبان لکھتے ہیں: میت سے مراد قریب المرگ شخص ہے، یہ مراد نہیں ہے کہ جو شخص مر چکا ہو اس کے پاس سورۂ یٰسں پڑھی جائے۔

(۱) المغنی لابن قدامہ ۱/ ۳۰۳، الفتاوی الہندیہ ۱/ ۱۵۷، نہایۃ المحتاج ۲/ ۴۲۸۔

شافعیہ اور حنابلہ اسی کے قائل ہیں [۱]۔

حنابلہ نے سورۂ فاتحہ پڑھنے کا بھی اضافہ کیا ہے۔

شعبی کہتے ہیں: "انصار میت کے پاس سورۂ بقرہ پڑھتے تھے۔ حضرت جابر بن زید سے مروی ہے کہ وہ میت کے پاس سورۂ رعد پڑھتے تھے [۲]۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ موت کے وقت اور موت کے بعد اور قبروں پر کچھ بھی قرآن پڑھنا مکروہ ہے، کیونکہ یہ سلف کا عمل نہیں ہے [۳]۔

سوم-قریب المرگ شخص کو قبلہ رو کرنا:

۱۰-قریب المرگ شخص کی نگاہ جب آسمان کی طرف اٹھنے لگے تو اس کا چہرہ قبلہ کی طرف کر دیا جائے، اس سے پہلے نہیں تاکہ اس کو گھبراہٹ نہ ہونے لگے، اسے دائیں پہلو پر لٹا کر قبلہ رو کیا جائے گا قبر میں رکھنے کی حالت پر قیاس کرتے ہوئے، اس لئے کہ وہ اس حالت میں اس حالت کے قریب پہنچ چکا ہے [۴]۔

قریب المرگ شخص کو قبلہ رو کرنے کے بارے میں روایت ہے کہ جب رسول اکرم ﷺ مدینہ منورہ تشریف لائے تو آپ ﷺ نے حضرت براء بن معرورؓ کے بارے میں دریافت کیا، لوگوں نے عرض کیا کہ ان کی وفات ہوگئی، انہوں نے وصیت کی تھی کہ ان کا ایک تہائی مال آپ ﷺ کو دیا جائے، اور انہیں مرتے وقت قبلہ رو کر دیا جائے، رسول اکرم ﷺ نے فرمایا: "أصاب الفطرة، وقد رددت ثلث ماله على ولده" (انہوں نے فطرت کو پالیا، میں ان کا تہائی مال ان کے بچوں کو واپس کرتا ہوں)، پھر آپ ﷺ

(۱) الفتاوی الہندیہ ۱/ ۱۵۷، المغنی ۲/ ۳۰۳، نہایۃ المحتاج ۲/ ۴۲۸۔
(۲) المصنف لابن ابی شیبہ۔
(۳) الشرح الصغیر ۱/ ۲۲۸۔
(۴) فتح القدیر ۱/ ۴۴۶، بدائع الصنائع ۱/ ۲۹۹۔

تشریف لے گئے اور ان کے لئے دعاء رحمت فرمائی اور فرمایا: "اللهم اغفرله وارحمه وأدخله جنتک، وقد فعلت"[۱] (اے اللہ ان کی مغفرت فرما، ان پر رحم کر، انہیں اپنی جنت میں داخل فرما، اور تو ایسا کر چکا)۔

حاکم فرماتے ہیں: "قریب المرگ کو قبلہ رو کرنے کے بارے میں مجھے اس کے علاوہ کوئی روایت نہیں ملی۔

قریب المرگ شخص کو دائیں پہلو پر لٹانے کے بارے میں سونے والی حدیث سے استدلال کیا جاسکتا ہے، حضرت براء بن عازبؓ سے مروی ہے کہ رسول اکرم ﷺ نے فرمایا: "إذا أتيت مضجعک فتوضأ وضوء ک للصلاة ، ثم اضطجع على شقک الأيمن، وقل: اللهم إني أسلمت نفسي إليک... إلى أن قال: فإن مت مت على الفطرة"[۲] (جب اپنی خواب گاہ میں آؤ تو اس طرح وضو کرو جس طرح نماز کے لئے وضو کرتے ہو، پھر اپنے دائیں پہلو پر لیٹ جاؤ اور یہ دعا پڑھو "اللهم إني أسلمت نفسي إليک..." پھر آپ ﷺ نے فرمایا: اگر اسی نیند میں تمہارا انتقال ہوگیا تو تم فطرت پر مرے)، اس حدیث میں قبلہ کا ذکر نہیں ہے۔

ابن شاہین نے کتاب الجنائز کے باب المحتضر میں صرف ابراہیم نخعی کا اثر ذکر کیا ہے کہ انہوں نے فرمایا: "میت کو قبلہ رو کیا جائے"۔

عطاء بن ابی رباح نے اتنا اضافہ کیا: "اس کے دائیں پہلو پر، مجھے نہیں معلوم کہ کسی نے کسی میت کے ساتھ ایسا نہ کیا ہو"۔ اس لئے بھی کہ لیٹنے کی یہ ہیئت، قبر میں رکھنے کی ہیئت اور مرض میں پہلو کے بل لیٹنے کی ہیئت سے قریب تر ہے، ان دونوں میں اسی طرح کرنا مسنون ہے، لہذا اس سے نزدیکی حالت میں بھی اسی طرح کیا جائے گا۔

اس مسئلہ کے بارے میں امام احمد کی اس روایت سے بھی استدلال کیا جاتا ہے کہ "حضرت فاطمہؓ اپنی وفات کے وقت قبلہ رو ہوگئیں، پھر انہوں نے اپنے دائیں ہاتھ کو تکیہ بنالیا"۔

قریب المرگ شخص کو پیٹھ کے بل لٹا کر قبلہ رو کرنا بھی صحیح ہے، کیونکہ اس حالت میں روح نکلنے میں آسانی ہوتی ہے، آنکھ بند کرنے اور ڈاڑھیں باندھنے میں آسانی ہوتی ہے، اس کے اعضاء ٹیڑھے ہونے سے محفوظ رہتے ہیں۔ جب چت لٹایا جائے تو سر تھوڑا بلند کردیا جائے گا تاکہ چہرہ آسمان کے بجائے قبلہ کی طرف ہوجائے[۱]۔

بعض فقہاء کہتے ہیں کہ قریب المرگ شخص کو قبلہ رو کرنے کے بارے میں کوئی حدیث صحیح نہیں ہے، بلکہ سعید بن المسیب نے قبلہ رو کرنے کو ناپسند کیا۔ زرعۃ بن عبد الرحمٰن سے مروی ہے کہ "وہ سعید بن المسیب کے مرض الموت میں ان کے پاس موجود تھے، وہاں ابوسلمہ بن عبد الرحمٰن بھی تھے، حضرت سعید بن المسیب پر بے ہوشی طاری ہوگئی، ابوسلمہ نے حکم دیا کہ ان کا بستر کعبہ کی طرف پھیر دیا جائے، حضرت سعید بن المسیب کو افاقہ ہوا تو انہوں نے دریافت کیا: آپ حضرات نے میرا بستر پھیر دیا؟ لوگوں نے جواب دیا: ہاں، حضرت سعید نے ابوسلمہ کی طرف دیکھ کر فرمایا: میں سمجھتا ہوں آپ کے علم میں ہوتے ہوئے ایسا کیا گیا ہے، انہوں نے کہا: میں نے ہی ایسا کرنے کا حکم دیا تھا، حضرت سعید نے کہا کہ ان کا بستر پہلے کی طرح

(۱) حدیث براء کی روایت بیہقی اور حاکم نے حضرت ابوقتادہ سے کی ہے حاکم نے اسے صحیح قرار دیا ہے اور ذہبی نے اس کی موافقت کی ہے (السنن الکبریٰ للبیہقی ۳/ ۳۸۴ طبع الہند، المستدرک ۱/ ۳۵۳، ۳۵۴، شائع کردہ دار الکتاب العربی)۔

(۲) حدیث: "إذا أتيت..." کی روایت بخاری اور مسلم نے حضرت براء بن عازب سے مرفوعاً کی ہے (فتح الباری ۱۱/ ۱۰۹ طبع السلفیہ، صحیح مسلم بتحقیق محمد فؤاد عبد الباقی ۴/ ۲۰۸۱ طبع عیسیٰ الحلبی ۱۳۷۵ھ)۔

(۱) فتح القدیر ۱/ ۴۴۶، الفتاویٰ الہندیہ ۱/ ۱۵۴۔

کر دیا جائے''(۱)۔

چہارم-قریب المرگ شخص کے حلق کو پانی سے تر کرنا:

۱۱ – حاضرین کے لئے اس بات کا اہتمام کرنا مسنون ہے کہ قریب المرگ شخص کے حلق کو پانی یا کسی اور مشروب سے تر رکھیں، روئی سے اس کے ہونٹوں کو بھی تر رکھیں، کیونکہ بسا اوقات تکلیف کی شدت سے اس کا حلق سوکھ جاتا ہے، اس لئے وہ بات نہیں کر پاتا۔ حلق اور ہونٹ تر رکھنے سے تکلیف کی شدت میں کمی محسوس ہوتی ہے، اور اس کے لئے الفاظ شہادت کا نطق آسان ہوجاتا ہے(۲)۔

پنجم- اللہ تعالیٰ کا ذکر کرنا:

۱۲ – اس کے پاس جو صالحین حاضر ہوں ان کے لئے مستحب ہے کہ اللہ تعالیٰ کا ذکر کریں، اور اس کے لئے اس بات کی خوب دعا کریں کہ اللہ تعالیٰ اس کے اس مرحلہ کو آسان فرمائے، حاضرین کے لئے بھی دعا کریں، کیونکہ یہ بھی دعا قبول ہونے کا ایک وقت ہے، فرشتے ان کی دعاؤں پر آمین کہتے ہیں(۳)، رسول اکرم ﷺ نے ارشاد فرمایا: "إذا حضرتم المريض، أو الميت، فقولوا خيراً، فإن الملائكة يؤمنون على ما تقولون"(۴) (جب تم مریض یا میت کے پاس جاؤ تو اس کے لئے دعائے خیر کرو، اس لئے کہ فرشتے تمہاری دعا پر آمین کہتے ہیں)۔

(۱) اس اثر کی روایت ابن ابی شیبہ نے اپنی مصنف (۴؍۷۱) میں صحیح سند کے ساتھ کی ہے۔

(۲) مطالب أولي النہی فی شرح غایۃ المنتہی ۱؍۸۳۶، المغنی لابن قدامہ ۲؍۴۵۰ طبع سوم المنار۔

(۳) حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۱؍۴۱۴۔

(۴) اس حدیث کی روایت مسلم نے حضرت ام سلمہؓ سے مرفوعاً کی ہے (صحیح مسلم بتحقیق محمد فؤاد عبد الباقی ۲؍۶۳۳ طبع عیسی الحلبی ۱۳۷۴ھ)۔

ششم-قریب المرگ شخص کے دل میں اللہ تعالیٰ سے حسن ظن پیدا کرنا:

۱۳ – جب حاضرین قریب المرگ شخص میں یاس و ناامیدی کی علامات دیکھیں تو ان پر واجب ہے کہ اس کے دل میں رحمت خداوندی کی امید پیدا کریں، ان میں باری تعالیٰ سے حسن ظن پیدا کریں، کیونکہ اگر اسی مایوسی کے عالم میں اس کی وفات ہوگئی تو ہلاک ہوجائے گا، لہذا واجب خیر خواہی کے اصول کے مطابق حاضرین کا یہ فریضہ ہے کہ اسے یاس اور ناامیدی سے نکالیں، یہ خیر خواہی کے اہم ترین مواقع میں سے ہے(۱)۔

قریب المرگ شخص کی وفات کے وقت حاضرین کے لئے مسنون اعمال:

۱۴ – جب حاضرین کو اس کی موت کا یقین ہوجائے (اس کی علامت سانس کا رک جانا اور ہونٹوں کا کھل جانا ہے) تو اس کے گھر والوں میں اس پر جو سب سے زیادہ شفیق ہے وہ اس کی آنکھوں کو بند کردے، اس کے لئے دعا کرے، اس کی ڈاڑھوں کو چوڑی پٹی سے اس طرح باندھے کہ نیچے کی طرف سے پٹی لے جائے اور سر کے اوپر لے جاکر گرہ لگادے، کیونکہ اگر جسم کے ٹھنڈے ہونے تک منہ اور دونوں آنکھ کھلے چھوڑ دیئے جائیں گے تو پھر بند نہیں ہوں گے اور اس کی شکل بھونڈی اور ڈراؤنی محسوس ہوگی، منہ میں کیڑوں کے داخل ہونے اور غسل دیتے وقت پانی اندر چلے جانے کا خطرہ ہوگا، اس کے جوڑوں کو نرم کرے، اس کی کلائیوں کو اس کے بازوؤں سے ملائے پھر پھیلادے، ہاتھوں کی انگلیوں کو اس کی ہتھیلیوں سے ملاکر پھر

(۱) نہایۃ المحتاج إلی شرح المنہاج ۲؍۴۲۸۔

پھیلائے، اس کی رانوں کو اس کے پیٹ سے اور پنڈلیوں کو رانوں سے ملا کر پھر پھیلا دے[1]۔

اس کی آنکھ بند کرنے والا کہے: "بسم الله وعلى ملة رسول الله ﷺ، اللهم يسّر عليه أمره، وسهّل عليه ما بعده، وأسعده بلقائك واجعل ما خرج إليه خيرًا مما خرج منه"[2] (اللہ کے نام سے اور رسول اللہ ﷺ کے مذہب پر، اے اللہ اس کے اوپر اس کے معاملہ کو آسان فرما، اور اس کے موت کے بعد کے مراحل کو آسان فرما، اس کو اپنی ملاقات سے سرفراز کر اور اس کی آخرت کو اس کی دنیا سے بہتر بنا)، حضرت ام سلمہؓ سے مروی ہے، وہ فرماتی ہیں: "دخل رسول الله ﷺ على أبي سلمة وقد شق بصره، فأغمضه ثم قال: إن الروح إذا قبض تبعه البصر. فضج ناس من أهله فقال: لا تدعوا على أنفسكم إلا بخير، فإن الملائكة يؤمّنون على ما تقولون، ثم قال: اللهم اغفر لأبي سلمة، وارفع درجته في المهديين المقربين واخلفه في عقبه في الغابرين، واغفر لنا وله يا رب العالمين، وافسح له في قبره، ونور له فيه"[3] (رسول اللہ ﷺ ابوسلمہ (کی نعش) کے پاس اس حال میں آئے کہ ابوسلمہ کی نگاہیں کھلی ہوئی تھیں، حضور اکرم ﷺ نے ان کی آنکھ بند کی، پھر فرمایا: روح جب قبض کی جاتی ہے تو نگاہ اس کا پیچھا کرتی ہے، ابوسلمہ کے گھر والوں میں سے کچھ لوگ چیخ پڑے، تو حضور اکرم ﷺ نے فرمایا: اپنے لوگوں کے حق میں دعائے خیر ہی کرو، اس لئے کہ فرشتے

(۱) الفتاوی الہندیہ ۱/ ۱۵۴، غایۃ المنتہی ۱/ ۲۲۸، مختصر الخرقی ۱/ ۱۹۹۔

(۲) الفتاوی الہندیہ ۱/ ۱۵۴، مختصر خلیل ۱/ ۷۳۔

(۳) اس حدیث کی روایت مسلم نے حضرت ام سلمہؓ سے مرفوعا کی ہے (صحیح مسلم بتحقیق محمد فواد عبدالباقی ۲/ ۶۳۴ طبع عیسی الحلبی ۱۳۷۴ھ)۔

تمہاری باتوں پر آمین کہتے ہیں، پھر فرمایا: "اے اللہ ابوسلمہ کی مغفرت فرما، اپنے ہدایت یافتہ مقرب بندوں میں ان کا درجہ بلند فرما، ان کے پسماندگان کی نگہداشت فرما، اے سارے جہانوں کے رب ہماری اور ان کی مغفرت فرما، ان کی قبر کو کشادہ اور روشن کر)۔

شداد بن اوسؓ کی روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "إذا حضرتم موتاكم فأغمضوا البصر، وإن البصر يتبع الروح، وقولوا خيراً، فإنه يؤمّن على ما قال أهل الميت"[1] (جب تم اپنے مردوں کے پاس جاؤ تو ان کی آنکھیں بند کردو، بیشک نگاہ روح کا پیچھا کرتی ہے، اور ان کے حق میں اچھی بات کہو، اس لئے کہ میت کے گھر والے جو کچھ کہتے ہیں اس پر آمین کہی جاتی ہے)۔

میت کا چہرہ کھولنا اور اس پر گریہ وزاری کرنا:

۱۵ - حاضرین وغیرہم کے لئے میت کا چہرہ کھولنا، اس کو بوسہ دینا، اور اس پر تین روز تک رونا جائز ہے، لیکن یہ رونا چیخنے چلانے اور نوحہ کرنے سے خالی ہونا چاہئے، کیونکہ جابر بن عبداللہؓ کی روایت ہے، وہ فرماتے ہیں: "لما قتل أبي جعلت أكشف الثوب عن وجهه أبكي، وينهوني، والنبي ﷺ لا ينهاني، فأمر به النبي ﷺ فرفع فجعلت عمتي فاطمة تبكي، فقال النبي

(۱) حدیث: "إذا حضرتم موتاكم فأغمضوا البصر..." کی روایت احمد، ابن ماجہ، حاکم، طبرانی اور بزار نے شداد بن اوس سے مرفوعا کی ہے۔ حافظ بوصیری نے ابن ماجہ کی روایت پر تعلیق کرتے ہوئے کہا: اس کی اسناد حسن ہے اس لئے کہ قزعہ بن سوید مختلف فیہ ہیں، اور اس کے بقیہ رجال ثقہ ہیں۔ اور اس باب میں ام سلمہ کی حدیث کی روایت مسلم نے کی ہے (سنن ابن ماجہ بتحقیق محمد فواد عبدالباقی ۱/ ۴۶۷-۴۶۸ طبع عیسی الحلبی ۱۳۷۴ھ، نیل الاوطار ۴/ ۲۱ طبع المطبعۃ العثمانیہ، صحیح مسلم بتحقیق محمد فواد عبدالباقی ۲/ ۶۳۴ طبع عیسی الحلبی ۱۳۷۴ھ)۔

ﷺ: تبكين أو لا تبكين، ما زالت الملائكة تظله بأجنحتها حتى رفعتموه"[1] (جب میرے باپ قتل کردیئے گئے، تو میں ان کے چہرے سے کپڑا ہٹا کر رونے لگا، لوگوں نے مجھ کو منع کیا لیکن خود رسول اکرم ﷺ مجھے منع نہیں فرماتے تھے، اس کے بعد حضور اکرم ﷺ کے حکم سے جنازہ اٹھایا گیا تو میری پھوپھی فاطمہؓ رونے لگیں، تو حضور اکرم ﷺ نے فرمایا: "تم روؤ یا نہ روؤ، فرشتے اپنے بازوؤں سے ان پر سایہ کررہے تھے یہاں تک کہ تم نے انہیں اٹھایا)، نیز حضرت عائشہؓ سے مروی ہے: "أن أبابكر كشف وجه النبي ﷺ وقبله بين عينيه، ثم بكى، وقال: بأبي أنت وأمي يا رسول الله، طبت حيًا و ميتًا"[2]

(۱) اس حدیث کی روایت بخاری اور مسلم نے حضرت جابر بن عبد اللہؓ سے ان الفاظ کے ساتھ کی ہے: "جيء بأبي يوم أحد قد مثل به، حتى وضع بين يدي رسول الله ﷺ، وقد سجي ثوبًا، فذهبت أريد أن أكشف عنه، فنهاني قومي، ثم ذهبت أكشف عنه فنهاني قومي، فأمر رسول الله ﷺ فرفع، فسمع صوت صائحة فقال: من هذه؟ فقالوا: ابنة عمرو أو أخت عمرو، فقال: فلم تبكي؟ أولا تبكي، فما زالت الملائكة تظله بأجنحتها حتى رفع" (میرے والد احد کے دن لائے گئے، انہیں مثلہ کیا گیا تھا، انہیں رسول اللہ ﷺ کے سامنے رکھا گیا، ان پر ایک کپڑا ڈالا ہوا تھا، میں نے چاہا کہ کپڑا ہٹاؤں، تو لوگوں نے مجھے روک دیا، پھر میں نے کپڑا ہٹانا چاہا تو پھر لوگوں نے مجھے روک دیا، پھر رسول اللہ ﷺ نے حکم دیا تو کپڑا ہٹایا گیا، اتنے ہی میں کسی چیخنے والی عورت کی آواز سنی گئی تو آپ ﷺ نے پوچھا: یہ کون ہے؟ تو لوگوں نے کہا: عمرو کی بیٹی یا عمرو کی بہن ہے تو آپ ﷺ نے فرمایا: کیوں روتی ہے؟ یا فرمایا: مت روؤ، فرشتے اپنے پروں سے ان پر سایہ کئے ہوئے ہیں، یہاں تک کہ انہیں اٹھایا گیا) (فتح الباری ۳/ ۱۶۳ طبع السلفیہ، اللؤلؤ والمرجان رص ۶۶۷، شائع کردہ وزارۃ الاوقاف والشئون الاسلامیہ کویت)۔

(۲) حدیث عائشہ: "ان ابابکر ..." کی روایت بخاری اور نسائی نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے (فتح الباری ۷/ ۱۹ طبع السلفیہ، سنن النسائی ۴/ ۱۱، شائع کردہ المکتبۃ التجاریہ مصر)۔

(حضرت ابو بکر صدیقؓ نے نبی اکرم ﷺ کا روئے انور کھولا، دونوں آنکھوں کے درمیان بوسہ لیا، پھر روتے ہوئے فرمایا: اے اللہ کے رسول ﷺ میرے ماں باپ آپ پر قربان، آپ ﷺ نے بہترین زندگی گذاری اور بہترین وفات پائی)۔ اور "إن النبي ﷺ دخل على عثمان بن مظعون وهو ميت، فكشف عن وجهه، ثم أكب عليه، فقبله وبكى حتى رأيت الدموع تسيل على وجنتيه"[1] (عثمان بن مظعونؓ کی وفات کے بعد ان کے پاس رسول اکرم ﷺ تشریف لے گئے، ان کا چہرہ کھولا، جھک کر انہیں بوسہ لیا اور گریہ فرمایا، حتی کہ میں نے دیکھا کہ آنسو آپ ﷺ کے رخساروں پر بہہ رہے ہیں)۔ عبد اللہ بن جعفرؓ کی روایت ہے: "أن النبي أمهل آل جعفر ثلاثا أن يأتيهم، ثم أتاهم، فقال: لا تبكوا على أخي بعد اليوم"[2] (نبی اکرم ﷺ نے آل جعفر کو اپنی تشریف آوری کے لئے تین دن کا موقع دیا، پھر تشریف لائے اور فرمایا: آج کے بعد میرے بھائی پر مت روؤ)۔

(۱) اس حدیث کی روایت ترمذی نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے اور اسے صحیح قرار دیا ہے۔

(۲) حدیث عبد اللہ بن جعفرؓ: "ان النبي ﷺ أمهل آل جعفر..." کی روایت ابوداؤد اور نسائی نے حضرت عبد اللہ بن جعفرؓ سے کی ہے، شعیب الارناؤط نے کہا: اس کی اسناد حسن ہے (عون المعبود ۴/ ۱۳۳ طبع الہند، سنن النسائی ۸/ ۱۸۲، شائع کردہ المکتبۃ التجاریہ مصر، شرح السنۃ للبغوی تحقیق شعیب الارناؤط ۵/ ۴۶۱، شائع کردہ المکتب الاسلامی)۔

احتطاب

تعریف:

۱- احتطاب ''احتطب ''کا مصدر ہے، اس کا معنی ہے لکڑی جمع کرنا، حطب ان درختوں کو بھی کہتے ہیں جو آگ کا ایندھن بنتے ہیں۔

اس لفظ کا اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے۔

احتطاب کا شرعی حکم:

۲- تمام مذاہب فی الجملہ اس بات پر متفق ہیں کہ حرم کے باہر درختوں سے لکڑی کاٹنا جائز ہے، خواہ درخت ہرے ہوں یا خشک، بشرطیکہ درخت کسی کی ملکیت نہ ہوں، اگر درخت کسی کے قبضہ میں ہو یا ملکیت ہو تو اس کو لینا یا اس سے لکڑی کاٹنا درخت والے کی اجازت کے بغیر جائز نہیں ہے [1]۔

اجمالی حکم:

۳- احتطاب (لکڑی کاٹنا، چننا) کے وہی احکام ہیں جو احتشاش (گھاس کاٹنے) کے ہیں، صرف دو باتوں میں فرق ہے:

اول۔ حرم میں اذخر، عوسج وغیرہ گھاس کاٹنا جائز ہے، حرم میں لکڑی کاٹنے کی حرمت میں ایسا کوئی استثناء نہیں، حرم میں لکڑی کا کاٹنا مطلقاً حرام ہے۔

دوم۔ بعض علماء نے چوپایوں کے چارہ کے لئے حرم میں گھاس کاٹنے کو جائز قرار دیا ہے، حرم میں لکڑی کاٹنے کی حرمت میں ان فقہاء کے یہاں بھی ایسا کوئی استثناء نہیں۔

(۱) ابن عابدین ۲/ ۲۱۶، ۳/ ۱۹۷-۱۹۸ طبع بولاق، القلیوبی وعمیرہ ۳/ ۹۵ طبع الحلبی، المغنی ۶/ ۱۸۴ طبع المنار، ۸/ ۲۲۶ طبع الریاض، المجموع ۲/ ۱۴۹-۱۸۳، الدسوقی ۴/ ۳۳۴ طبع دار الفکر، فتح القدیر ۲/ ۲۲۶ طبع بولاق، أسنی المطالب شرح روض الطالب ۴/ ۱۳۱ طبع المکتبۃ الاسلامیہ۔

احتقان

تعریف:

۱-لغت کے اعتبار سے احتقان "احتقن" کا مصدر ہے، "احتبس" کے معنی میں ہے، کہا جاتا ہے: "حقن الرجل بوله" مرد نے اپنا پیشاب روک لیا، پیشاب روکنے والے کو حاقن کہا جاتا ہے: "حقن" کا فعل مطاوع "احتقان" ہے، پیشاب رک جانے کے معنی میں، کہا جاتا ہے: "حقنت المریض"[۱] (میں نے مریض کے اندر آلۂ حقنہ کے ذریعہ دوا پہنچائی)۔

شریعت میں احتقان کا استعمال رکنے کے معنی میں ہوتا ہے، اسی طرح پاخانہ کے مقام کے راستہ سے حقنہ کے ذریعہ دوا استعمال کرنے پر بھی اس کا اطلاق ہوتا ہے[۲]۔

متعلقہ الفاظ:

۲- احتباس: "احتبس" کا مصدر ہے، کہا جاتا ہے: "حبسته فاحتبس"[۳] (میں نے اس کو روکا تو وہ رک گیا)، احتباس احتقان سے عام ہے۔

حصر: حصر کا معنی ہے احاطہ کرنا، منع کرنا، روکنا۔ کہا جاتا ہے: "حصره العدو فی منزله" (اسے دشمن نے اس کے گھر میں محصور کردیا) "أحصره المرض" (مرض نے اسے سفر سے روک دیا)۔

حصر کا اطلاق راستہ کی تنگی کی وجہ سے پاخانہ رک جانے پر بھی ہوتا ہے، اس طرح "حصر" بھی احتقان سے عام ہے[۱]۔

حقب: حَقِبَ (قاف کے زیر کے ساتھ) حقبًا فهو حقیب کا معنی ہے: پیشاب کا مشکل سے ہونا یا جلدی پیشاب ہوجانا[۲]۔ کہا جاتا ہے کہ "حاقب" وہ شخص ہے جس کا پاخانہ رک گیا ہو، اس دوسرے معنی کے اعتبار سے "حقب" "احتقان" کے مباین ہے۔

احتقان کا شرعی حکم:

۳- احتقان کے مختلف اطلاقات کے اعتبار سے اس کے احکام مختلف ہوں گے، احتقان کا ایک استعمال ہے مرض کی وجہ سے یا کسی اور وجہ سے پیشاب نکلنے میں رکاوٹ ہوجانا، یہ طبعی احتقان ہے، یہ ان اعذار میں سے ہے جن کی وجہ سے حکم تکلیفی ساقط ہوجاتا ہے جب تک کہ یہ اعذار برقرار رہیں۔

پیشاب کی ضرورت محسوس ہونے کے باوجود کسی انسان کا دانستہ اپنا پیشاب روک لینا عربی زبان میں حقن کہلاتا ہے، ایسا کرنے والے کو "حاقن" کہا جاتا ہے، اس عمل کا حکم کراہت یا حرمت ہے، چاہے نماز کی حالت میں ہو یا لوگوں کے درمیان فیصلہ کی مجلس میں۔ (اس بابت فقہاء میں کچھ اختلاف ہے جس کا ذکر آگے آرہا ہے)۔

احتقان کا اطلاق پاخانہ کے راستہ سے دوا یا پانی اندر پہنچانے پر

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر: مادہ (حقن)۔
(۲) العدوی علی الخرشی ۱/ ۱۵۲، مراقی الفلاح بہامش الطحطاوی / ۳۶۸ طبع العثمانیہ۔
(۳) لسان العرب، المصباح المنیر: مادہ (حبس)۔

(۱) لسان العرب، الصحاح، المصباح المنیر: مادہ (حصر)۔
(۲) لسان العرب: مادہ (حقب)، الخرشی ۱/ ۱۵۲ طبع دار صادر، الفروق فی اللغۃ/ ۱۰۷ قدرے تصرف کے ساتھ، طبع دار الآفاق۔

بھی ہوتا ہے، اس کا حکم کبھی اباحت کا اور کبھی ممانعت کا ہے، اس میں بھی اختلاف اور تفصیل ہے جس کا ذکر آئندہ آئے گا[۱]۔

نماز یا فیصلہ کرنے کے دوران پیشاب، پاخانہ روکنے کے ممنوع ہونے کی دلیل حضرت عائشہؓ کی یہ روایت ہے کہ رسول اکرم ﷺ نے فرمایا: "لا صلاة بحضرة الطعام ولا وهو يدافع الأخبثين"[۲] (کھانے کی موجودگی میں نماز نہیں ہے اور نہ اس حال میں نماز ہے کہ انسان پیشاب پاخانہ کو روک رہا ہو)، ایک دوسری حدیث ہے: "لايحل لامرئ مسلم أن ينظر في جوف بيت امرئ حتى يستأذن، ولا يقوم إلى الصلوٰة وهو حاقن"[۳] (کسی مسلمان کے لئے جائز نہیں کہ کسی شخص کے گھر کے اندر دیکھے جب تک کہ اجازت نہ لے لی ہو اور نہ نماز کے لئے اس حال میں کھڑا ہو کہ وہ پیشاب، پاخانہ روک رہا ہو)، ابوبکرہؓ سے مروی ایک حدیث میں ہے کہ رسول اکرم ﷺ نے فرمایا: "لا يحكم أحدكم بين اثنين وهو غضبان"[۴] (تم میں سے کوئی دو آدمیوں کے درمیان فیصلہ نہ کرے جبکہ وہ غصہ کی حالت میں ہو)، اور اسی پر فقہاء نے حاقن کو قیاس کیا ہے، اور معالجہ کے لئے حقنہ لینے کی دلیل وہی ہے اور انہیں شرائط کے ساتھ ہے جو اصل معالجہ کی ہے

(۱) الدسوقی ۱/ ۱۰۶، الطحطاوی علی مراقی الفلاح ۱/ ۱۹۷ طبع العثمانیہ، المغنی ۱/ ۵۰ ۴-۵۱ ۴ طبع مکتبۃ القاہرہ، المجموع ۴/ ۱۰۵ طبع التضامن۔

(۲) اس حدیث کی روایت بخاری، مسلم اور ابو داؤد نے کی ہے (فیض القدیر ۶/ ۴۴۷)۔

(۳) اس حدیث کی روایت ترمذی نے کی ہے اور اسے حسن قرار دیا ہے شیخ احمد شاکر اپنی تحقیق میں لکھتے ہیں کہ ابن خزیمہ نے اسے صحیح قرار دیا ہے اس کی روایت امام احمد نے المسند ۳/ ۳۳۶-۳۳۷، ۵/ ۹۳ میں، ابوداؤد ۱/ ۴۳۲ اور نسائی ۱/ ۱۲۷ نے کی ہے (سنن الترمذی ۲/ ۱۸۸ طبع مصطفی الحلبی)۔

(۴) اس حدیث کی روایت مسلم، ترمذی اور نسائی نے کی ہے (الفتح الکبیر ۳/ ۳۳۵)۔

(دیکھئے: "تداوی" کی اصطلاح)۔

اول - احتقان بول (پیشاب کو روکنا)

پیشاب روکنے والے کا وضو:

۴ - اس مسئلہ میں دو رائیں ہیں:

حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا مسلک یہ ہے کہ پیشاب روکنے والے کا وضو نہیں ٹوٹتا، اس لئے کہ مذکورہ بالا تینوں مسالک کے فقہاء کے نزدیک وضو ٹوٹنے کے لئے پیشاب، پاخانہ کے مقام سے حقیقتاً کسی چیز کے نکلنے کا اعتبار ہے، حکماً نکلنا معتبر نہیں ہے اور پیشاب روکنے والے کی اگلی پچھلی شرمگاہ سے حقیقتاً کوئی چیز نہیں نکلتی۔

اس کے برخلاف مالکیہ کے نزدیک پیشاب، پاخانہ کے مقام سے حکماً کسی چیز کا نکلنا بھی وضو کو توڑ دیتا ہے، فقہاء مالکیہ نے شدت سے پیشاب روکنے کو حکمی خروج قرار دے کر ناقض وضو مانا ہے، لیکن اس کے بعد فقہاء مالکیہ میں اس بابت دو رائیں ہوگئی ہیں کہ کس درجہ کا پیشاب روکنا ناقض وضو ہے، بعض مالکیہ کی رائے یہ ہے کہ جب احتقان (پیشاب روکنا) اتنا شدید ہو کہ حقیقتاً یا حکماً نماز کے کسی رکن کی ادائیگی میں مانع ہو تو پیشاب روکنے سے وضو ٹوٹ جائے گا، حکماً مانع ہونے سے مراد یہ ہے کہ انسان بہت مشکل سے نماز کے ارکان ادا کر سکے، اتنے شدید پیشاب کے تقاضہ کی حالت میں انسان کوئی ایسا کام نہیں کر سکتا جو طہارت پر موقوف ہے، مثلاً قرآن مجید کا چھونا، اس کو ان حضرات نے حکمی خروج قرار دے کر ناقض وضو مانا ہے۔

بعض دوسرے فقہاء مالکیہ کا مسلک یہ ہے کہ پیشاب کے شدید تقاضہ کے وقت پیشاب روکنا ناقض وضو ہے، خواہ نماز کے کسی رکن کی ادائیگی میں مانع نہ ہو[۱]۔

(۱) حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۱۰۶ طبع عیسیٰ الحلبی۔

پیشاب روکنے والے کی نماز:

۵- حاقن کی نماز کے حکم کے بارے میں فقہاء کے دو رجحانات ہیں:

حنفیہ، حنابلہ کا مسلک اور شافعیہ کی ایک رائے یہ ہے کہ حاقن کی نماز مکروہ ہے، اس کراہت کی دلیل اوپر گذری ہوئی احادیث ہیں۔

شافعیہ میں سے علماء خراسان اور ابو زید مروزی کا مسلک یہ ہے کہ اگر پیشاب پاخانہ کو سختی کے ساتھ روکے تو نماز درست نہیں ہوگی [۱]، ان تمام فقہاء نے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی حدیث سے اور حضرت ثوبان کی حدیث سے استدلال کیا ہے، حضرت عائشہ فرماتی ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "لا صلاة بحضرة الطعام، ولا وهو يدافعه الأخبثان" [۲] (کھانے کی موجودگی میں نماز نہیں اور نہ اس حال میں نماز ہے کہ انسان پیشاب پاخانہ کو دفع کر رہا ہو)، حضرت ثوبانؓ کی روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "لايحل لامرئ أن ينظر في جوف بيت امرئ حتى يستأذن، ولا يقوم إلى الصلاة وهو حاقن" [۳] (کسی شخص کے لئے جائز نہیں کہ کسی کے گھر میں جھانکے الا یہ کہ اس سے اجازت حاصل کرے، اور نہ کوئی شخص نماز کے لئے اس حال میں کھڑا ہو کہ وہ پیشاب کو روک رہا ہو)، جو لوگ پیشاب روکنے والے کی نماز کو مکروہ کہتے ہیں وہ ان احادیث میں وارد ممانعت کو کراہت پر محمول کرتے ہیں اور دوسری رائے رکھنے والے فقہاء نے احادیث کے ظاہر کو اختیار کرتے ہوئے ممانعت کو فساد پر محمول کیا ہے۔

مالکیہ کا مسلک چونکہ یہ ہے کہ پیشاب کے شدید تقاضہ کے وقت پیشاب کو روکنا ناقضِ وضو ہے، اس لئے ان کے نزدیک اس کی نماز باطل ہوگی۔

پیشاب روکنے والے کی نماز کا اعادہ:

۶- جو لوگ پیشاب روکنے والے کی نماز کو کراہت کے ساتھ درست قرار دیتے ہیں وہ اس نماز کا اعادہ کرنے کے قائل نہیں ہیں، ہاں حنابلہ کی ایک رائے ہے کہ پیشاب روک کر نماز پڑھنے والا اپنی نماز دہرائے، ان حضرات نے نماز دہرانے کی بات اوپر گذری ہوئی دونوں احادیث کے ظاہر کی بناپر کہی ہے [۱]، یہ بات پہلے گذر چکی کہ پیشاب کے شدید تقاضہ کی حالت میں ادا کی ہوئی نماز کو مالکیہ باطل قرار دیتے ہیں، اس لئے ان کے یہاں تو نماز کا اعادہ لازم ہوگا۔

وقت فوت ہونے کے خوف سے پیشاب روک کر نماز پڑھنا:

۷- حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا مسلک یہ ہے کہ جب وقت میں گنجائش ہو تو مناسب ہے کہ پہلے عارض (پیشاب وغیرہ) کو زائل کر لے، پھر نماز شروع کرے، اور اگر وقت فوت ہونے کا خوف ہو تو اس مسئلہ میں دو آراء ہیں: حنفیہ اور حنابلہ کا مسلک اور شافعیہ کی ایک رائے یہ ہے کہ پیشاب روک کر نماز پڑھے گا، وقت فوت نہیں ہونے دے گا، لیکن حنابلہ ابن ابی موسی کے نزدیک ظاہر قول میں حدیث کی وجہ سے اعادہ کے قائل ہیں [۲]۔

شافعیہ کی دوسری رائے جسے متولی نے نقل کیا ہے یہ ہے کہ پہلے وہ عارض دور کرے گا اور وضو کرے گا خواہ وقت نکل ہی جائے، پھر نماز کی ادائیگی کرے، ظاہر حدیث کی بناپر، نیز اس لئے کہ نماز کا مقصد خشوع ہے، لہذا خشوع کی نگہداشت کرنی چاہئے خواہ وقت فوت ہو جائے [۳]۔

---

(۱) الطحطاوی علی مراقی الفلاح ر ۱۹۷، المغنی ۱ر ۵۰ ۴، المجموع للنووی ۴ر ۱۰۵۔

(۲) اس حدیث کی تخریج گذر چکی ہے نیز ملاحظہ ہو: المغنی ۱ر ۵۰ ۴-۵۱ ۴۔

(۳) ترمذی نے کہا: یہ حدیث حسن ہے (المغنی ۱ر ۵۰ ۴-۵۱ ۴)۔

(۱) المغنی ۱ر ۵۱ ۴۔

(۲) المغنی ۱ر ۵۱ ۴، المجموع ۴ر ۱۰۵، الطحطاوی علی مراقی الفلاح ر ۱۹۷۔

(۳) المجموع ۴ر ۱۰۵۔

جماعت یا جمعہ فوت ہونے کے خوف سے پیشاب روک کر نماز ادا کرنا:

۸- حنفیہ کا مسلک ہے کہ اگر پیشاب کر کے وضو کرنے میں جماعت یا جمعہ کے فوت ہونے کا خطرہ ہو تو پیشاب روک کر نماز پڑھ لے، شافعیہ کا مسلک ہے کہ اس کے لئے جماعت چھوڑ دینا اور عارض دور کرنا زیادہ بہتر ہے، حنابلہ کا مسلک ہے کہ لفظ حدیث کے عموم کے پیش نظر پیشاب کا تقاضا ہونا ترک جمعہ اور جماعت کو جائز کرنے والا عذر قرار دیا جائے گا، کیونکہ حدیث کے الفاظ اپنے عموم میں ہر نماز کو لئے ہوئے ہیں [۱]۔

پیشاب روکنے کے بارے میں مالکیہ کا موقف پہلے ہی گذر چکا۔

پیشاب روکنے والے قاضی کا فیصلہ:

۹- اس بات میں اہل علم کے درمیان کوئی اختلاف نہیں کہ قاضی کے لئے یہ مناسب نہیں کہ پیشاب کے تقاضہ کے وقت پیشاب روک کر فیصلہ کرے، لیکن اس بارے میں اختلاف ہے کہ اس حالت میں اگر اس نے فیصلہ کر دیا تو شرعاً اس کا فیصلہ نافذ ہوگا یا نہیں اس بارے میں دو رائیں ہیں:

حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ کا مسلک اور حنابلہ کی ایک رائے نیز قاضی شریح اور حضرت عمر بن عبد العزیز کا قول ہے کہ پیشاب کے شدید تقاضہ کے وقت قاضی کا فیصلہ کرنا مکروہ ہے، کیونکہ یہ کیفیت دلجمعی اور کامل غور وفکر میں مانع ہوتی ہے جن کے ذریعہ عموماً حق تک رسائی ہوتی ہے، لہذا یہ کیفیت بھی غصہ کے حکم میں ہے جس کے بارے میں حدیث نبوی وارد ہے، بخاری ومسلم میں حضرت ابو بکرہ سے روایت ہے کہ انہوں نے رسول اکرم علیہ السلام کو فرماتے ہوئے سنا: "**لا یحکم أحد بین اثنین و ھو غضبان**" (کوئی شخص غصہ کی حالت میں دو آدمیوں کے درمیان فیصلہ نہ کرے)۔

لیکن جب اس نے اس حال میں فیصلہ کر دیا تو اس کا فیصلہ نافذ ہو جائے گا جس طرح قاضی کا حالت غضب میں کیا ہوا فیصلہ جمہور فقہاء کے نزدیک نافذ ہو جائے گا [۱]۔

حنابلہ کی دوسری رائے جسے قاضی ابو یعلی نے نقل کیا ہے، یہ ہے کہ پیشاب روکنے کی حالت میں قاضی کا فیصلہ جائز نہیں ہے، اگر قاضی نے اس حالت میں فیصلہ کر دیا تو اس کا فیصلہ نافذ نہیں کیا جائے گا، کیونکہ حدیث بالا میں ایسے فیصلہ سے منع کیا گیا ہے اور منع کیا جانا اس بات کا متقاضی ہے کہ جس چیز سے منع کیا جا رہا ہو وہ فاسد ہو۔

ایک قول یہ ہے کہ حنابلہ کے نزدیک غصہ قاضی کے فیصلہ میں اس وقت رکاوٹ بنے گا جب نزاعی معاملہ کا فیصلہ واضح ہونے سے پہلے اس کو غصہ آ گیا ہو، اگر فیصلہ واضح ہونے کے بعد اس کو غصہ آ گیا تو یہ فیصلہ میں مانع نہ ہوگا [۲]، کیونکہ اس پر سچائی غصہ آنے سے قبل واضح ہو چکی ہے، لہذا غصہ اس میں اثر انداز نہ ہوگا۔

دوم۔ دوا کے لئے حقنہ کرانا

۱۰- جس نے اگلی یا پچھلی شرمگاہ میں حقنہ لیا اس کا وضو ٹوٹا یا نہیں، اس کے بارے میں تین رجحانات ہیں:

حنفیہ اور شافعیہ کا مسلک ہے کہ وضو ٹوٹ گیا، ان فقہاء نے ذکر کیا ہے کہ کسی مرد یا عورت نے اگلی پچھلی شرمگاہ میں حقنہ یا کوئی چیز داخل

(۱) المغنی ۱/ ۵۱، ۴، القلیوبی ۱/ ۱۹۳-۱۹۴ طبع عیسی الحلبی، مراقی الفلاح بہامش الطحطاوی ۱۹۷۔

(۱) البحر الرائق ۶/ ۳۰۳ طبع المطبعۃ العلمیہ قاہرہ، مجلۃ الاحکام مع شرح الاتاسی ۶/ ۸۶ طبع مطبعۃ السلامہ، التحفۃ بحاشیۃ الشروانی ۸/ ۱۳۱، ۳، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۱۳۱ طبع عیسی الحلبی، المغنی ۱۰/ ۴۳-۴۴، ۵، نیل الاوطار ۸/ ۲۷۳۔

(۲) المغنی ۱۰/ ۴۵۔

کی، پھر وہ چیز نکلی تو وضو ٹوٹ جائے گا، خواہ اس میں گندگی لگی ہو یا نہ لگی ہو، لیکن یہاں پر وضو ٹوٹنے کی علت کیا ہے؟ اس کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے، ہر مسلک کے فقہاء نے اپنے قواعد کے تحت علت متعین کی ہے۔

حنفیہ نے کہا ہے کہ یہ اشیاء اگر چہ اپنی ذات میں پاک ہوں لیکن جب یہ شرمگاہ سے باہر نکلیں گی تو ان کے ساتھ کچھ نہ کچھ ناپاکی ضرور نکلے گی اور پیشاب، پاخانہ کے مقام سے تھوڑی ناپاکی کا نکلنا بھی وضو کو توڑ دیتا ہے[۱]۔

شافعیہ نے یہ علت متعین کی ہے کہ شرمگاہ میں داخل ہونے والی چیز جب اس سے باہر آئے گی تو اسے خروج من السبیلین مانا جائے گا، پس اس سے وضو ٹوٹ جائے گا، چاہے اس میں ناپاکی لگی ہو یا نہ لگی ہو، چاہے پوری چیز باہر نکلے یا اس کا کوئی ٹکڑا باہر آئے، اس لئے کہ یہ خارج من السبیل ہے[۲]۔

مالکیہ نے کہا کہ یہ ناقض وضو نہیں، انہوں نے ذکر کیا کہ پاخانہ کے مقام میں حقنہ داخل کرنے سے وضو نہیں ٹوٹتا، حالانکہ حقنہ کے نکلتے وقت اس کے ساتھ ناپاکی نکلنے کا احتمال ہوتا ہے، مالکیہ نے اس کی علت یہ بیان کی ہے کہ یہ نکلنے والی چیز غیر معتاد ہے، لہذا ناقض وضو نہیں ہوگی، جس طرح کیڑا یا کنکری نکلنے سے وضو نہیں ٹوٹتا، خواہ اس پر تری ہو[۳]۔

حنابلہ کے یہاں اس مسئلہ میں تفصیل ہے، حنابلہ اس بات پر متفق ہیں کہ اگر داخل ہونے والی چیز حقنہ یا روئی وغیرہ ہو تو اگر یہ چیزیں اس طرح نکلیں کہ ان پر نمی ہے تو وضو ٹوٹ جائے گا، کیونکہ اگر نمی (تری، رطوبت) تنہا نکلے تو بھی وضو ٹوٹ جاتا ہے، اس لئے کہ وہ شرمگاہ سے

(۱) بدائع الصنائع ۱/ ۷ ۳ المطبعۃ العاصمہ۔
(۲) المجموع ۲/ ۱۱ اشائع کردہ المکتبۃ العالمیہ۔
(۳) العدوی علی الخرشی ۱/ ۱۵۱۔

نکل رہی ہے، لہذا دونوں شرمگاہوں سے نکلنے والی تمام چیزوں کے مشابہ ہوگئی، اور اگر یہ چیزیں اس طرح نکلیں کہ ان پر تری محسوس نہیں ہورہی ہے تو اس سلسلہ میں دو اقوال ہیں:

اول۔ وضو ٹوٹ جائے گا، کیونکہ یہ چیز شرمگاہ سے نکل رہی ہے، لہذا اس سے نکلنے والی تمام چیزوں کے مشابہ ہوگئی۔

دوم۔ وضو نہیں ٹوٹے گا، اس لئے کہ مثانہ اور جوف کے درمیان کوئی منفذ نہیں، لہذا جوف سے اس کا خروج نہیں ہوگا[۱]۔

روزہ دار کا حقنہ لینا:

۱۱ - روزہ دار یا تو پچھلی شرمگاہ میں حقنہ لے گا یا اگلی شرمگاہ میں یا اس زخم میں جو پیٹ تک پہنچا ہوا ہے۔

پچھلی شرمگاہ میں حقنہ لینا:

اس مسئلہ میں دو آراء ہیں:

۱۲ - حنفیہ اور مالکیہ کا قول مشہور جو شافعیہ اور حنابلہ میں سے ہر ایک کا مذہب بھی ہے یہ ہے کہ پچھلی شرمگاہ میں حقنہ لینے سے روزہ ٹوٹ جاتا ہے اور اس کی قضاء لازم ہوتی ہے، کیونکہ حضرت عائشہؓ کا ارشاد ہے: ''میرے پاس رسول اکرم ﷺ تشریف لائے اور فرمایا: ''یا عائشة هل من كسرة؟ فأتيته بقرص فوضعه في فيه، فقال: يا عائشة هل دخل بطني منه شئ؟ كذلك قبلة الصائم، إنما الإفطار مما دخل وليس مما خرج'' [۲]

(۱) المغنی ۱/ ۱۶۱ طبع المنار۔
(۲) حضرت عائشہؓ کی حدیث کی روایت ابویعلی نے کی ہے (نصب الرایہ ۲/ ۴۵۴) نصب الرایہ کو ایڈٹ کرنے والے نے اس حدیث کے بارے میں لکھا ہے: ہیثمی الزوائد میں لکھتے ہیں: اس حدیث کی سند میں بعض ایسے راوی ہیں جنہیں میں نہیں جانتا۔

(اے عائشہ کیا کوئی ٹکڑا ہے؟ میں آپ ﷺ کے پاس روٹی کی ایک ٹکیہ لائی آپ ﷺ نے اسے منہ میں رکھ لیا (اس کو منہ میں سے نکال کر) پھر فرمایا: "اے عائشہؓ کیا میرے پیٹ میں اس میں سے کچھ چلا گیا ہے؟ یہی حال روزہ دار کے بوسہ لینے کا ہے، اندر کچھ داخل ہونے سے روزہ ٹوٹتا ہے، باہر نکلنے سے روزہ نہیں ٹوٹتا)، حضرت ابن عباسؓ اور عکرمہؒ کا قول ہے: "الفطر مما دخل وليس مما خرج"[1] (روزہ اس چیز سے ٹوٹتا ہے جو اندر داخل ہو، اس چیز سے نہیں ٹوٹتا جو باہر نکلے)۔

روزہ ٹوٹنے کی دوسری وجہ یہ ہے کہ حقنہ اس کے اختیار سے اس کے پیٹ میں پہنچا ہے، لہذا یہ کھانے کے مشابہ ہے، اور اس میں روزہ ٹوٹنے کی حقیقت بھی پائی جارہی ہے یعنی اس کے جسم کے اندر وہ چیز پہنچ رہی ہے جس میں اس کے بدن کی درستگی ہے[2]۔

لیکن پچھلی شرمگاہ میں حقنہ لینے سے روزہ ٹوٹنے کے لئے مالکیہ نے یہ شرط لگائی ہے کہ جو چیز اندر داخل کی گئی ہو وہ سیال ہو، مالکیہ کے علاوہ دوسروں نے یہ شرط نہیں لگائی ہے۔

مالکیہ کا غیر مشہور قول، قاضی حسین شافعی کی رائے (جسے شافعیہ نے شاذ کہا ہے)، اور ابن تیمیہ کا مختار قول بھی یہی ہے کہ روزہ دار کی پچھلی شرمگاہ میں حقنہ لینے سے روزہ نہیں ٹوٹتا، اس کے ذمہ قضاء لازم نہیں، ان حضرات نے اس قول کی علت یہ بیان کی ہے کہ روزے مسلمانوں کے دین میں شامل ہیں جن کے جاننے کی خاص وعام سب کو ضرورت پڑتی ہے، اگر یہ امور ان میں سے ہوتے جنہیں اللہ تعالیٰ نے حرام قرار دیا ہے تو رسول اللہ ﷺ پر اس کا بیان واجب ہوتا، اگر نبی اکرم ﷺ نے اسے بیان فرمایا ہوتا تو صحابہؓ کے علم میں ہوتا اور صحابہ کرامؓ اسے امت تک پہنچاتے جس طرح پوری شریعت پہنچائی، جب اہل علم میں سے کسی نے اس بارے میں حضور ﷺ سے کوئی حدیث نقل نہیں کی، نہ صحیح، نہ ضعیف، نہ مسند، نہ مرسل تو یہ بات معلوم ہوگئی کہ رسول اکرم ﷺ نے اس بارے میں کچھ ذکر نہیں فرمایا[1]۔

اگلی شرمگاہ میں حقنہ لینا:

۱۳ - جمہور فقہاء کے نزدیک اگلی شرمگاہ کا حقنہ اگر مثانہ تک نہیں پہنچا تو اس سے کچھ نہیں ہوتا، روزہ نہیں ٹوٹے گا، شافعیہ کا اصح قول یہ ہے کہ روزہ ٹوٹ جاتا ہے، اور شافعیہ کا دوسرا قول یہ ہے کہ اگر حقنہ حشفہ سے آگے بڑھ گیا تو روزہ ٹوٹ گیا، ورنہ نہیں، اگر حقنہ مثانہ تک پہنچ گیا تو عورت کی اگلی شرمگاہ کے تعلق سے وہی حکم ہوگا جو پچھلی شرمگاہ میں حقنہ لینے کا حکم ہے[2]، اور اگر مرد کی اگلی شرمگاہ (ذکر کا سوراخ) میں لیا ہوا حقنہ مثانہ تک پہنچ گیا تو اس کے بارے میں دو رائیں ہیں:

امام ابوحنیفہ، امام محمد، مالکیہ کا مسلک، حنابلہ کے یہاں مذہب اور شافعیہ کی ایک رائے یہ ہے کہ اس سے روزہ نہیں ٹوٹتا، روزہ دار پر نہ

(۱) عکرمہ اور ابن عباسؓ کے قول کو بخاری نے تعلیقا ذکر کیا ہے (فتح الباری ۴/ ۱۷۳)۔ بیہقی نے اور عبد الرزاق نے اپنے مصنف میں اپنی سند کے ساتھ ابن مسعودؓ سے موقوفا روایت کیا ہے اور ابن ابی شیبہ نے ابن عباسؓ سے موقوفا روایت کیا ہے بعض حضرات نے اس قول کی روایت نبی اکرم ﷺ سے بھی کی ہے لیکن اس کا مرفوع ہونا ثابت نہیں ہے (نصب الرایہ ۲/ ۴۵۳)۔

(۲) فتح القدیر علی الہدایہ ۲/ ۷۲ - ۷۳ طبع بولاق، الفتاوی الہندیہ ۱/ ۲۰۴ طبع المکتبۃ الاسلامیہ، المجموع للنووی ۶/ ۳۱۳، الشرح الکبیر علی الدردیر ۱/ ۳۸۰ طبع لیبیا، کشاف القناع ۲/ ۳۸۶ طبع حامد الفقی، الفروع ۲/ ۳۶ طبع المنار، الانصاف ۳/ ۲۹۹ طبع حامد الفقی، المغنی ۳/ ۱۲۱۔

(۱) الفتاوی لابن تیمیہ ۲۵/ ۲۳۳ - ۲۳۴ طبع الریاض، المجموع للنووی ۶/ ۳۱۳، حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۱/ ۳۸۰، الانصاف ۳/ ۲۹۹۔

(۲) الفتاوی لابن تیمیہ ۲۵/ ۲۳۳ - ۲۴۷، الفتاوی الہندیہ ۱/ ۲۰۴، المجموع ۶/ ۳۱۳ - ۳۱۴، کشاف القناع ۲/ ۳۸۶، الدسوقی ۱/ ۳۸۰۔

قضاء ہے نہ کفارہ، ان حضرات نے اس کی علت یہ بیان کی ہے کہ اس بارے میں کوئی نص وارد نہیں، اور اس مسئلہ کو دوسرے پر قیاس کرنے والا حق سے دور ہوا، کیونکہ مرد کی اگلی شرمگاہ میں لیا ہوا حقنہ جوف تک نہیں پہونچتا اور نہ ممنوع غذا رسانی کا باعث ہے، امام ابو یوسف کا مسلک ،شافعیہ کا اصح قول اور حنابلہ کا ایک قول یہ ہے کہ جب ذکر کے سوراخ میں کوئی چیز ٹپکائی تو روزہ فاسد ہوگیا، کیونکہ یہ چیز اس کے اندر اس کے اختیار سے پہنچی، لہذا کھانے کے مشابہ ہوگیا[1]۔

جائفہ[2] میں حقنہ لینا:

۱۴ - حنفیہ ،شافعیہ کا مسلک اور حنابلہ کے یہاں مذہب[3] یہ ہے کہ جو زخم پیٹ تک سرایت کئے ہوئے ہے اس میں اگر دوا ڈالی تو روزہ فاسد ہوگیا، کیونکہ یہ دوا پیٹ تک پہنچ جائے گی، نیز اس لئے کہ پیٹ تک کوئی چیز معتاد راستہ سے پہنچی ہو یا غیر معتاد راستہ سے، دونوں کا حکم یکساں ہے، اور اس لئے بھی کہ یہ کھانے سے زیادہ مؤثر اور مفید ہے، "ان النبی ﷺ أمر بالإثمد عند النوم، وقال: لیتقه الصائم"[4] (رسول اکرم ﷺ نے سوتے وقت اثمد سرمہ استعمال کرنے کا حکم دیا، اور فرمایا: روزہ دار اس سے بچے)، اس لئے بھی کہ یہ چیز اس کے پیٹ میں اس کے اختیار سے پہنچی ہے، لہذا کھانے کے مشابہ ہوگئی، نیز رسول اکرم ﷺ کا ارشاد ہے: "الفطر مما دخل"[1] (روزہ اس چیز سے ٹوٹتا ہے جو اندر داخل ہو)۔

مالکیہ کا مسلک اور شافعیہ اور حنابلہ کی ایک رائے یہ ہے کہ اس سے روزہ نہیں ٹوٹتا، ابن تیمیہ نے اس کی وہی دلیل دی ہے جو مطلقاً حقنہ کے بارے میں دی ہے[2]۔

حرام چیز کو حقنہ میں استعمال کرنا:

۱۵ - علماء نے اس بات کو جائز قرار دیا ہے کہ بطور دوا مرض دور کرنے کے لئے یا لاغری دور کرنے کے لئے پاک چیز کا حقنہ لیا جائے، حنفیہ نے جماع پر قوت حاصل ہونے کے لئے یا موٹا ہونے کے لئے حقنہ لینے کو جائز نہیں کہا[3]۔

مجبوری کے بغیر حرام چیز کا حقنہ لینے سے علماء نے منع کیا ہے، کیونکہ حرام چیزوں کے استعمال کی ممانعت میں عموم ہے۔

ہاں اگر حرام چیز کا حقنہ لینا ضرورت بن جائے، اس کے استعمال نہ کرنے میں جان کا خطرہ ہو اور حاذق مسلمان طبیب نے بتایا ہو کہ مریض کی شفایابی اسی حرام چیز کا حقنہ لینے سے ہوگی تو حنفیہ اور شافعیہ کے نزدیک ضرورت کے بقدر اس کا استعمال جائز ہے، ان

---

(۱) الشرح الصغیر ۱/ ۶۹۹، الإنصاف ۳/ ۳۰۷۔

(۲) "جائفہ" پیٹ کا زخم جو معدہ تک پہنچ گیا ہو۔

(۳) فتح القدیر ۲/ ۲۶۷ طبع بولاق، الفتاوی الہندیہ ۱/ ۲۰۴، حواشی الشروانی وابن قاسم العبادی علی تحفۃ المحتاج ۳/ ۴۰۲-۴۰۳ طبع دار صادر، کشاف القناع ۲/ ۳۸۶، الانصاف ۳/ ۳۰۰، النووی ۶/ ۳۱۲، الجمل ۲/ ۳۱۸، احیاء التراث العربی۔

(۴) حدیث اثمد کی روایت ابوداؤد اور بخاری نے اپنی تاریخ میں معبد بن ہوذہ انصاری سے مرفوعاً کی ہے ابوداؤد کے الفاظ یہ ہیں: "انه أمر بالإثمد المروح عند النوم، وقال :لیتقه الصائم"، ابوداؤد نے کہا: مجھ سے یحیی بن معین نے کہا: یہ حدیث منکر ہے اور عبدالرحمن جیسا کہ یحیی بن معین نے کہا ہے ضعیف ہیں، ابوحاتم الرازی نے کہا: یہ صدوق ہیں (مختصر سنن ابی داؤد للمنذری ۳/ ۲۵۹-۲۶۰ شائع کردہ دار المعرفہ ۱۴۰۰ھ التاریخ الکبیر

= للبخاری ۴/ ۳۹۸ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ ۱۳۶۰ھ)۔

(۱) فقرہ/ ۱۲ کے حواشی میں اس حدیث کی تخریج گذر چکی۔

(۲) الخرشی ۲/ ۲۴۲ المطبعۃ العامرۃ، تحفۃ المحتاج بشرح المنہاج علی الشرقاوی وابن قاسم ۳/ ۴۰۲ طبع دار صادر، المجموع ۶/ ۳۱۳، الفتاوی لابن تیمیہ ۲۵/ ۲۳۳ اور اس کے بعد کے صفحات، الإنصاف ۳/ ۲۹۹۔

(۳) ابن عابدین ۵/ ۲۴۹۔

فقہاء نے کہا ہے کہ رسول اللہ ﷺ کے ارشاد: "**إن الله لم يجعل شفاء كم فيما حرم عليكم**"[۱] (اللہ تعالیٰ نے تمہاری شفا ان چیزوں میں نہیں رکھی جنہیں تمہارے لئے حرام قرار دیا ہے) میں شفا کا علم ہونے کی صورت میں حرمت کی نفی کی گئی ہے، اس طرح حدیث کا مفہوم یہ ہوگیا کہ اللہ تعالیٰ نے تمہیں دوا کرنے کی اجازت دی ہے اور ہر بیماری کے لئے دوا بنائی ہے، تو جب اس دوا میں کوئی حرام چیز ہو اور تمہیں معلوم ہو کہ اس میں شفا ہے تو اس کے استعمال کی حرمت ختم ہوگئی[۲]، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے تمہاری شفا اس چیز میں نہیں رکھی ہے جو تمہارے اوپر حرام ہے، ابن حزم نے بھی حدیث کے اس مفہوم کی تائید کی ہے۔

جلدی شفاء کے لئے حرام دوا کے استعمال کے بارے میں حنفیہ اور شافعیہ کی دو رائیں ہیں:

بعض حضرات نے بوجہ عدم ضرورت ایسی صورت میں منع کیا ہے جبکہ اس کے قائم مقام دوسرا علاج موجود ہو، اور بعض فقہاء نے اس شرط کے ساتھ اس کی اجازت دی ہے کہ کسی ماہر مسلمان طبیب نے اس کا مشورہ دیا ہو[۳]۔

مالکیہ کا مسلک اور حنابلہ کی ایک رائے یہ ہے کہ شراب اور کسی ناپاک چیز کی نہ مالش کرنا درست ہے، نہ حقنہ لینا، نہ بطور دوا استعمال کرنا، خواہ ان کے استعمال نہ کرنے سے آدمی ہلاک ہوجائے، کیونکہ نبی اکرم ﷺ کا ارشاد ہے: "**إن الله لم يجعل شفاء أمتي فيما حرم عليها**" (بے شک اللہ نے میری امت کی شفا ان چیزوں میں نہیں رکھی جنہیں امت کے لئے حرام قرار دیا ہے)، اور اس لئے کہ نبی اکرم ﷺ کے سامنے ایسی نبیذ کا تذکرہ کیا گیا جو دوا کے لئے بنائی جاتی تھی تو آپ ﷺ نے فرمایا: "**إنه ليس بدواء ولكنه داء**"[۱] (وہ دوا نہیں ہے بلکہ وہ بیماری ہے)۔

بچے کو دودھ کا حقنہ دینا اور نکاح کی حرمت میں اس کا اثر:

۱۶- حنفیہ کا مسلک، مالکیہ کا مرجوح قول، شافعیہ اور حنابلہ نیز لیث بن سعد کی ایک رائے یہ ہے کہ جب پاخانہ کے مقام میں چھوٹے بچے کو دودھ کا حقنہ دیا گیا تو اس سے نکاح کی حرمت ثابت نہیں ہوگی (یعنی جس عورت کے دودھ کا حقنہ دیا گیا ہے، وہ بچے کی رضاعی ماں نہیں ہوئی)، ان فقہاء نے اس کی علت یہ بیان کی ہے کہ رسول اکرم ﷺ نے اس رضاعت کی بنا پر نکاح حرام قرار دیا جو مجاعت (بھوک) کے مقابل ہو[۲]، مجاعت (بھوک) کے بغیر رضاعت سے حرمت کا حکم نہیں دیا، لہٰذا حرمت نکاح اسی وقت ثابت ہوگی جب مجاعت (بھوک) کے مقابل ہو، نیز اس لئے کہ حقنہ کے طور پر استعمال کئے گئے دودھ سے گوشت اور ہڈی کی نشو ونما نہیں ہوتی، بچہ

---

(۱) حدیث: "إن الله لم يجعل شفاءكم فيما حرم عليكم" کی روایت طبرانی نے المعجم الکبیر میں، نیز ابن ابی شیبہ اور حاکم وغیرہ نے ابن مسعود سے موقوفاً کی ہے اور اس کی روایت ابن حبان، ابویعلی اور بیہقی نے حضرت ام سلمہؓ سے مرفوعاً کی ہے (المقاصد الحسنہ/۱۱۹)، ہیثمی نے کہا ہے: اس حدیث کی سند منقطع ہے اور اس کے رجال صحیح بخاری کے رجال ہیں (فیض القدیر ۲/ ۲۵۴)۔

(۲) ابن عابدین ۵/ ۲۲۹، شرح البہجہ ۵/ ۱۰۴ طبع المیمنیہ، القلیوبی ۴/ ۲۰۳، البجیرمی علی الخطیب ۱/ ۲۷۶ طبع دار المعرفہ، المغنی ۱/ ۷۰۴، المحلی ۱/ ۱۶۸ طبع المنیریہ۔

(۳) ابن عابدین ۵/ ۲۲۹، القلیوبی ۴/ ۲۰۳۔

---

(۱) المغنی ۱۱/ ۸۳ طبع المنار، الخرشی ۵/ ۵۱ ۳۔ حدیث: "إنه ليس بدواء ولكنه داء" کی روایت مسلم، ابن ماجہ اور احمد نے کی ہے (الفتح الکبیر ۱/ ۴۳۵)۔

(۲) حدیث: "إنما الرضاعة من المجاعة" بخاری اور مسلم دونوں میں ہے (الفتح الکبیر ۱/ ۴۸۲)۔

اس پر اکتفا نہیں کرتا [۱]۔

شافعیہ اور حنابلہ کی ایک رائے یہ ہے کہ چھوٹے بچے کو دودھ دینے سے نکاح کی حرمت ثابت ہوجائے گی، ان حضرات نے اس کی علت یہ بیان کی ہے کہ حقنہ میں جو کچھ ہے معدہ میں پہنچ کر غذا بن جائے گا۔

مالکیہ کا مذہب یہ ہے کہ اگر رضاعت کی مدت میں بچے کو غذا کے مقصد سے دودھ سے بے نیاز ہونے سے پہلے دودھ کا حقنہ دیا گیا ہے تو راجح قول یہ ہے کہ نکاح کی حرمت ثابت ہوجائے گی [۲]۔

حقنہ لگانے والے کا واجب الستر مقام کو دیکھنا:

۱۷ - علماء نے واجب الستر مقام کی طرف دیکھنے کو ممنوع قرار دیا ہے إلا یہ کہ انتہائی مجبوری ہو، اور مختلف احوال کے اعتبار سے ضرورت مختلف ہوتی رہتی ہے، فقہاء نے حقنہ لگانے کو بھی ضرورت شمار کیا ہے [۳]، جب ضرورت ختم ہوجائے گی تو واجب الستر مقام کا دیکھنا حرام ہوجائے گا۔

تفصیل کے لئے یہ اصطلاحات دیکھی جائیں: ''تطبیب''، ''ضرورت'' اور ''عورت''۔

(۱) ابن عابدین ۲/ ۴۱۰، القلیوبی ۴/ ۶۳، المغنی ۸/ ۱۷۴، شائع کردہ مکتبۃ القاہرہ، المحلی ۹/۱۰، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۵۰۳، الخرشی ۴/ ۱۷۷۔

(۲) الدسوقی ۲/ ۵۰۳، المغنی ۸/ ۱۷۴، الخرشی ۴/ ۱۷۷، القلیوبی ۴/ ۶۳۔

(۳) ابن عابدین ۳/ ۱۶۱۔

احتکار

تعریف:

۱ - عربی زبان میں ''احتکار'' گراں فروشی کی نیت سے غلہ روک لینے کو کہتے ہیں، اس کا اسم '' حکرۃ'' آتا ہے [۱]۔

شرع میں حنفیہ نے اس کی تعریف یہ کی ہے کہ غلہ اور اس جیسی ضروریات زندگی خرید کر گرانی کے زمانے تک روکے رہنے کو ''احتکار'' کہتے ہیں۔ مالکیہ نے احتکار کی تعریف اس طرح کی ہے کہ قیمتیں چڑھنے کے انتظار میں منڈیوں کا جائزہ لینے کا نام ''احتکار'' ہے۔ فقہاء شافعیہ نے لکھا ہے کہ گرانی کے زمانے میں غذائیات خریدنا اور اسے روکے رہنا اور زیادہ قیمت پر بیچ کر لوگوں کو تنگی میں ڈالنے کا نام ''احتکار'' ہے۔ فقہاء حنابلہ نے احتکار کی تعریف کی ہے کہ احتکار غذائی اشیاء کو خرید کر گرانی کے انتظار میں روک رکھنے کا نام ہے [۲]۔

متعلقہ الفاظ:

۲ - ادّخار: ضرورت کے وقت کے لئے کسی چیز کو چھپانے کا نام ادخار ہے، یہیں سے ادخار اور احتکار کا باہمی فرق بھی واضح ہوجاتا ہے کہ احتکار تو ان ہی چیزوں میں ہوگا جس کا روکنا لوگوں کے حق میں

(۱) المصباح، لسان العرب مادۂ ''حکر''۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۲۰۴، طبع بولاق ۱۲۷۲ھ، الشرح الصغیر ۱/ ۶۳۹، نہایۃ المحتاج ۳/ ۴۵۶، المغنی ۴/ ۲۴۴۔

مضر ہو (جیسا کہ پہلے معلوم ہو چکا)، اور جہاں تک ادخار کا تعلق ہے تو اس کا تحقق ان اشیاء کو روکنے میں بھی ہوگا جن کا روکنا لوگوں کے لئے مضر ہے، اور ان اشیاء میں بھی ہوگا جن کا روکنا عامۃ الناس کے حق میں مضر نہیں، اسی طرح نوٹوں، روپیوں کو روکنا بھی ادخار کہلائے گا۔ احتکار اور ادخار کا ایک بنیادی فرق یہ بھی ہے کہ بعض اوقات ادخار کی بعض شکلیں شرعاً مطلوب ہوتی ہیں، مثلاً کسی حکومت کا باشندگانِ ملک کے لئے ضروری اشیاء کا ذخیرہ کرنا۔ اس کی تفصیل اصطلاح ادخار میں ہے۔

احتکار کا شرعی حکم:

۳- فقہاء اس بات پر متفق ہیں کہ ہر ایک نے جن قیود کا اعتبار کیا ہے ان کے ساتھ احتکار حرام ہے، کیونکہ احتکار عوام الناس کے لئے مضرت رساں اور تنگی کا باعث ہے، ہاں! اس ممانعت کی تعبیر میں فقہاء کی عبارات مختلف ہیں:

جمہور فقہاء نے احتکار کے حرام ہونے کی صراحت کی ہے، یہ حضرات اس آیت سے استدلال کرتے ہیں: ''وَمَنْ يُرِدْ فِيْهِ بِإِلْحَادٍ بِظُلْمٍ''[1] (اور جو کوئی بھی اس کے اندر کسی بے دینی کا ارادہ ظلم سے کرے گا)۔ الاختیار کے مصنف نے اس سے یہ سمجھا ہے کہ احتکار کی حرمت ثابت کرنے کے سلسلہ میں یہی آیت بنیادی حیثیت رکھتی ہے[2]۔

قرطبی نے اس آیت کی تفسیر کرتے ہوئے لکھا ہے کہ سنن ابو داؤد میں حضرت یعلی ابن امیہ کی روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے

(۱) سورۂ حج/ ۲۵۔

(۲) الاختیار ۳/ ۱۶۰ طبع دوم مواہب الجلیل ۴/ ۲۲۷-۲۲۸، المدونہ ۱۰/ ۱۲۳، الرہونی ۵/ ۱۲-۱۳، المغنی ۴/ ۲۴۳، نہایۃ المحتاج ۳/ ۴۵۶۔

فرمایا: ''احتكار الطعام في الحرم إلحاد فيه''[1] (حرم میں غلہ کا احتکار حرم میں الحاد ہے)۔ حضرت عمر بن الخطابؓ کا بھی یہی قول ہے[2]۔

علامہ کاسانی نے احتکار کی حرمت پر ان دو حدیثوں سے استدلال کیا ہے: '' المحتكر ملعون''[3] (احتکار کرنے والا ملعون ہے)، اور حدیث: ''من احتكر طعاماً أربعين ليلة فقد برئ من الله وبرئ الله منه''[4] (جس نے چالیس دن تک غلہ کا احتکار کیا وہ اللہ سے بری ہے اور اللہ بھی اس سے بری ہے) ان حدیثوں کے ذکر کرنے کے بعد علامہ کاسانی نے لکھا ہے کہ اس طرح کی وعید کسی حرام ہی کے ارتکاب پر متوجہ ہو سکتی ہے، احتکار کی حرمت کی دوسری دلیل یہ ہے کہ احتکار ظلم ہے، اس لئے کہ شہر میں جو چیزیں فروخت کی جاتی ہیں ان سے عامۃ الناس کا حق وابستہ ہو جاتا ہے، تو جب خریدار عامۃ الناس کے سخت احتیاج کے وقت بھی ان کے ہاتھ فروخت کرنے سے رکا رہا تو اس نے ان کی حق تلفی کی، اور مستحق سے حق روکنا ظلم اور حرام ہے، اس بارے میں ظلم کے تحقق کے لئے مدت قلیل اور کثیر برابر ہے[5]۔

(۱) حدیث: ''احتكار الطعام...'' کی روایت ابوداؤد نے کی ہے ابن قطان نے اس حدیث کے بارے میں کہا ہے کہ یہ حدیث صحیح نہیں، اور المیر ان میں ہے کہ اس کی سند واہی ہے (فیض القدیر ۱/ ۱۸۲)۔

(۲) الجامع لأحکام القرآن ۱۲/ ۳۴۔

(۳) حدیث: ''المحتكر ملعون'' کی روایت ابن ماجہ نے اپنی سنن میں اور حاکم نے حضرت عمرؓ سے مرفوعاً کی ہے اس حدیث کی سند ضعیف ہے (المقاصد الحسنہ رص ۴۰۷)۔

(۴) حدیث: ''من احتكر طعاماً ...'' کی روایت احمد، ابویعلی، بزار اور طبرانی نے الاوسط میں کی ہے اس حدیث کے راویوں میں ایک راوی ابوبشر الأملوکی ہیں جنہیں ابن معین نے ضعیف قرار دیا ہے (مجمع الزوائد ومنبع الفوائد ۴/ ۱۰۰ طبع القدسی)۔

(۵) بدائع الصنائع ۵/ ۱۲۹۔

۴- ابن حجر ہیتمی نے احتکار کو کبائر میں شمار کیا ہے، وہ کہتے ہیں کہ حدیث کے ظاہری الفاظ میں احتکار پر جو شدید وعیدیں ہیں، مثلاً ''لعنت، اللہ اور اس کے رسول کا اس سے بری الذمہ ہونا اور اس کا جذام و افلاس میں مبتلا ہونا'' اس سے احتکار کا گناہ کبیرہ ہونا معلوم ہوتا ہے، بلکہ ان وعیدوں میں سے بعض ہی اس عمل کے کبیرہ ہونے پر کافی دلیل ہیں [۱]۔

حنابلہ نے احتکار کی تحریم پر اس حدیث سے استدلال کیا ہے جسے اثرم نے ابو امامہ سے روایت کیا ہے، انہوں نے کہا: ''نهى رسول الله ﷺ أن يحتكر الطعام'' [۲] (رسول اللہ ﷺ نے اس سے منع کیا کہ غلہ کو روکا جائے)۔

اور اس حدیث سے جسے انہوں نے اپنی سند سے حضرت سعید بن مسیّب سے روایت کیا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: ''من احتكر فهو خاطئ'' [۳] (جس نے احتکار کیا وہ خطا کار ہے)۔

اور استدلال کیا اس روایت سے کہ: حضرت عمر بن خطابؓ اپنے چند ساتھیوں کے ساتھ نکلے، انہوں نے دیکھا کہ باب مکہ پر کافی غلہ کا ڈھیر لگا ہے، تو انہوں نے سوال کیا کہ یہ غلہ کا ڈھیر کیسا ہے؟ لوگوں نے جواب دیا: ہم لوگوں کے لئے باہر سے لایا گیا، حضرت عمرؓ نے دعا

(۱) نہایۃ المحتاج ۳/ ۴۵۶، شرح روض الطالب ۲/ ۳۷، حاشیۃ القلیوبی علی شرح منہاج الطالبین ۲/ ۱۸۶، الزواجر ۱/ ۲۱۶ - ۲۱۷، المجموع ۱۲/ ۴۳۔

(۲) حدیث: ''نهى أن يحتكر الطعام'' کو صاحب المغنی (۴/ ۲۸۲) نے ان ہی الفاظ میں ذکر کیا ہے اور اس کی روایت عبد الرزاق نے المصنف (۸/ ۲۰۳) میں ان الفاظ کے ساتھ کی ہے: ''نهى عن بيع الحكرة''۔

(۳) حدیث: ''من احتكر فهو خاطئ'' کی روایت مسلم اور ترمذی نے کی ہے اور اس باب میں حضرت ابو ہریرہ کی ایک حدیث ہے جس کی روایت حاکم نے ان الفاظ کے ساتھ کی ہے: ''من احتكر يريد أن يغالي بها المسلمين فهو خاطئ'' (جس نے اس ارادہ سے احتکار کیا کہ مسلمان مہنگے داموں میں غلہ لیں تو وہ خطا کار ہے) (تلخیص الحبیر ۳/ ۱۳)۔

کی کہ اللہ تعالیٰ اس غلہ میں برکت دے اور جو شخص یہ غلہ باہر سے لایا ہے اس میں برکت دے۔ ان سے عرض کیا گیا کہ یہ غلہ گراں بیچنے کے لئے روک لیا گیا ہے، انہوں نے دریافت فرمایا: کس نے روک لیا ہے؟ لوگوں نے بتایا کہ عثمانؓ کے فلاں آزاد کردہ غلام اور آپؓ کے فلاں آزاد کردہ غلام نے، حضرت عمرؓ نے ان دونوں کو طلب فرمایا اور کہا: ''سمعت رسول الله ﷺ يقول: من احتكر على المسلمين طعامهم لم يمت حتى يضربه الله بالجذام أو الإفلاس'' [۱] (میں نے رسول اکرم ﷺ کو یہ کہتے سنا کہ جس شخص نے مسلمانوں کے غلہ کا احتکار کیا وفات سے پہلے اللہ تعالیٰ اسے کوڑھ یا تنگدستی میں مبتلا کر دیتے ہیں)۔

۵- لیکن اکثر فقہاء حنفیہ اور بعض فقہاء شافعیہ نے احتکار کی ممنوعیت کو کراہت سے تعبیر کیا ہے اس شرط کے ساتھ کہ احتکار لوگوں کے لئے ضرر رساں ہو [۲]۔

فقہاء حنفیہ جب بلا قید کراہت کا اطلاق کرتے ہیں تو اس سے مراد مکروہ تحریمی ہوا کرتا ہے، اور حرام کے مرتکب کی طرح ان کے نزدیک مکروہ تحریمی کا مرتکب بھی سزا کا مستحق ہوتا ہے، کتب شافعیہ میں امام شافعیؒ کے بعض تلامذہ سے کراہت کا جو قول مروی ہے اس کے بارے میں خود محققین شافعیہ نے غیر معتبر ہونے کا حکم لگایا ہے [۳]۔

(۱) المغنی ۴/ ۲۴۴، کشاف القناع ۳/ ۱۵۱، اس حدیث کی روایت امام احمد، ابن ماجہ اور حاکم نے کی ہے ابن ماجہ کے رجال ثقہ ہیں (فیض القدیر ۶/ ۳۵)۔

(۲) فتح القدیر، عنایہ بر حاشیہ فتح القدیر، حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۲۵۵ طبع ۱۲۷۲ھ المجموع شرح المہذب ۱۳/ ۶۰۔

(۳) المجموع ۱۳/ ۶۰ طبع اول۔

احتکار کے حرام ہونے کی حکمت:

۶- فقہاء اس بات پر متفق ہیں کہ احتکار کو حرام کردینے کی حکمت عوام الناس کو ضرر سے بچانا ہے، اور اسی لئے علماء کا اس بات پر اجماع ہے کہ اگر کسی شخص نے کسی چیز کا احتکار کیا اور لوگوں کو اس چیز کی سخت ضرورت پڑی اور کسی دوسرے کے پاس وہ چیز دستیاب نہیں تو اس شخص کو احتکار شدہ چیز کو بیچنے پر مجبور کیا جائے گا، جیسا کہ اس کا بیان آرہا ہے، تاکہ لوگوں سے ضرر دور ہوجائے اور باہمی تعاون سے زندگی گذارنے کی راہ پیدا ہو[۱]۔ یہی بات امام مالک کے منقول کلام سے مستفاد ہوتی ہے کہ احتکار کو حرام قرار دینے کا مقصد لوگوں سے ضرر کو دور کرنا ہے، اس لئے کہ انہوں نے فرمایا: اگر احتکار منڈی پر برے اثرات نہ ڈالے تو اس میں کوئی حرج نہیں ہے[۲]۔ اور یہی بات تمام فقہاء کے کلام سے معلوم ہوتی ہے[۳]۔

احتکار کن اشیاء میں ہوسکتا ہے:

۷- احتکار کے دائرہ کے سلسلہ میں تین رجحانات ہیں:

پہلا رجحان: امام ابوحنیفہ، امام محمد، فقہاء شافعیہ اور فقہاء حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ احتکار کا تحقق صرف غذائی اشیاء میں ہوگا۔

دوسرا رجحان یہ ہے کہ احتکار ان تمام چیزوں میں ہوسکتا ہے جو انسانی زندگی کے لئے ضروری ہوں اور جن کے روکنے سے عوام الناس کو ضرر لاحق ہو، مثلاً غلہ، سالن، لباس وغیرہ، یہ فقہاء مالکیہ کا مسلک اور ائمہ حنفیہ میں سے امام ابو یوسف کا مسلک ہے۔

تیسرا رجحان یہ ہے کہ احتکار کا ثبوت صرف غذائی اشیاء اور کپڑوں میں ہوتا ہے، یہ امام محمد بن الحسن کا قول ہے[۱]۔

جمہور فقہاء جنہوں نے پہلا مذہب اختیار کیا ہے، ان کا استدلال یہ ہے کہ احتکار کے سلسلہ میں جو احادیث وارد ہیں ان میں سے بعض عام ہیں، مثلاً مسلم و ابو داؤد نے سعید بن مسیّب سے بحوالہ معمر بن عبد اللہ روایت کیا ہے کہ انہوں نے کہا کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "من احتکر فهو خاطئ"[۲] (جس نے احتکار کیا وہ خطا کار ہے)۔ ایک دوسری روایت میں مسلم اور احمد نے روایت کیا ہے: "لا يحتكر إلا خاطئ" (خطا کار ہی احتکار کرتا ہے)، اسی طرح احمد کی روایت حضرت ابو ہریرہؓ سے ہے کہ رسول اکرم ﷺ نے فرمایا: "من احتكر حكرة يريد أن يغلي بها على المسلمين فهو خاطىء" (جس نے کسی چیز کا احتکار کیا اس ارادہ سے کہ مسلمانوں کے ہاتھوں خوب گراں بیچے وہ خطا کار ہے)، حاکم کی روایت میں ان الفاظ کا اضافہ ہے: "وقد برئت منه ذمة الله"[۳] (یعنی اللہ

---

(۱) مواہب الجلیل ۴/ ۲۲۸۔

(۲) المدونہ ۱۰/ ۲۹۱ طبع اول۔

(۳) المغنی ۴/ ۲۴۱ طبع الریاض، الطرق الحکمیہ ر ۲۴۳، طبع المطبعۃ المحمدیہ ۱۳۷۲ھ، المجموع شرح المہذب ۱۲/ ۶۲ طبع اول، حاشیۃ الرملی بہامش اسنی المطالب شرح روض الطالب ۲/ ۳۸ طبع المکتبۃ الاسلامیہ، الاختیار ۴/ ۱۶۰، البدائع ۵/ ۱۲۹۔

---

(۱) البدائع ۵/ ۱۲۹، حاشیۃ الشرنبلالی علی درر الحکام شرح غرر الأحکام ۱/ ۳۰۰، الدر المنتقی علی متن الملتقی بہامش مجمع الأنہر ۲/ ۵۴۷ طبع الآستانہ، الدر المختار وحاشیہ ابن عابدین ۵/ ۲۵۵ طبع ۲ ۱۹۷۲ء، التاج والإکلیل ۴/ ۳۸۰، حاشیۃ محمد بن المدنی کنون مطبوع بر حاشیۃ الرہونی ۵/ ۱۱، المدونۃ المجلد الرابع ۱۰/ ۲۹۱ طبع بیروت، مواہب الجلیل ۴/ ۲۲۷ طبع اول، نہایۃ المحتاج ۳/ ۴۵۶، شرح النووی علی صحیح مسلم ۱۲/ ۴۳، طبع المطبعۃ المصریہ، المجموع شرح المہذب ۱۲/ ۶۲، ۶۴ طبع اول، کشاف القناع ۳/ ۱۵۱ طبع انصار السنۃ، المغنی ۴/ ۲۴۳ طبع الریاض، اسنی المطالب شرح روض الطالب ۲/ ۳۸۔

(۲) اس حدیث کی تخریج فقرہ نمبر ۳ کے حواشی میں گذر چکی ہے۔

(۳) حدیث: "من احتكر حكرة..." کی روایت امام احمد اور حاکم نے کی ہے ذہبی نے لکھا ہے: اس حدیث کے راویوں میں اصبغ بن زید ہیں جو حدیث میں سرقہ کرتے تھے، المہذب میں اس حدیث کو منکر قرار دیا ہے (فیض القدیر ۶/ ۳۵)۔

اس سے بری الذمہ ہیں)، پس یہ نصوص ہر محتکر کے بارے میں عام ہیں۔

اور دوسری کچھ اور نصوص بھی وارد ہیں جو خاص ہیں، ان میں سے ایک ابن ماجہ کی حدیث ہے: "من احتكر على المسلمين طعامهم ضربه الله بالجذام والإفلاس"[۱] (جو شخص مسلمانوں سے ان کا غلہ روک دے اللہ تعالیٰ اسے جذام اور تنگدستی میں مبتلا کر دیتا ہے)۔ اسی طرح احمد، حاکم، ابن ابی شیبہ، بزار اور ابو یعلیٰ کی روایت ہے: "من احتكر الطعام أربعين ليلة فقد برئ من الله وبرئ الله منه"[۲] (جس شخص نے چالیس راتوں تک غلہ کا احتکار کیا اس کا رشتہ اللہ سے ٹوٹ گیا اور اللہ اس سے بری الذمہ ہوگیا)، حاکم نے اپنی روایت میں ان الفاظ کا اضافہ کیا ہے: "وأيما أهل عرصة أصبح فيهم امرؤ جائع فقد برئت منهم ذمة الله" (جس علاقہ میں کسی انسان نے بھوکے رات گذاری اللہ تعالیٰ اس علاقہ کے لوگوں سے بری الذمہ ہوگیا)۔

جب ایک مسئلہ میں کچھ نصوص عام اور کچھ خاص وارد ہوتے ہیں تو عام کو خاص پر محمول کیا جاتا ہے اور مطلق کو مقید پر محمول کیا جاتا ہے۔

فقہاء مالکیہ اور امام ابو یوسف نے عموم والی احادیث سے استدلال کیا ہے اور کہا ہے کہ جو خاص نصوص وارد ہوئی ہیں وہ از قبیل لقب ہیں اور لقب میں مفہوم مخالف کا اعتبار نہیں کیا جاتا۔ امام محمد بن الحسن نے اپنے دوسرے قول میں جو مذہب اختیار کیا ہے اس کی بنیاد یہ ہے کہ انہوں نے کپڑوں کو غذائیات پر محمول کر لیا ہے، کیونکہ یہ

(۱) اس حدیث کی روایت احمد، ابن ماجہ اور حاکم نے کی ہے ابن ماجہ کے رجال ثقہ ہیں (فیض القدیر ۳۵/۶)۔

(۲) اس حدیث کے ایک راوی ابو بشر الاملوکی ہیں جنہیں ابن معین نے ضعیف قرار دیا ہے (مجمع الزوائد ۱۰۰/۴)۔

دونوں چیزیں انسان کے حوائج ضروریہ میں سے ہیں[۱]۔

احتکار کا تحقق:

۸- احتکار کا تحقق چند صورتوں میں ہوتا ہے جن میں سے بعض کی حرمت پر فقہاء کا اتفاق ہے، یعنی وہ صورتیں جن میں حسب ذیل اوصاف جمع ہو جائیں: ۱۔ احتکار شدہ چیز غلہ ہو، ۲۔ انسان خرید کر اس کا مالک بنے، ۳۔ اور اس کا مقصد لوگوں کے لئے اس شی کو گراں کرنا ہو، ۴۔ اس کے نتیجہ میں لوگ ضرر اور تنگی کا شکار ہوں۔ احتکار کی کچھ صورتیں ایسی ہیں جن کی حرمت شرائط احتکار میں اختلاف کی بنیاد پر مختلف فیہ ہے۔

احتکار کی شرطیں:

۹- احتکار پائے جانے کے لئے حسب ذیل شرطیں ہیں:

۱۔ پہلی شرط یہ ہے کہ تاجر اس سامان کا خریداری کے ذریعہ مالک ہوا ہو، اور یہ مذہب جمہور کا ہے۔

بعض مالکیہ کا اس سلسلہ میں مسلک ہے اور حنفیہ میں سے امام ابو یوسف سے بھی منقول ہے کہ احتکار میں صرف اسی بات کا اعتبار ہوتا ہے کہ سامان کو اس طرح روک لیا جائے جو عوام کے لئے مضر ہو، خواہ مقامی خریداری کے ذریعہ سے اس کا مالک ہوا ہو یا کہیں باہر سے لاکر، یا اپنی اور اپنے اہل وعیال کی ضروریات سے زیادہ اندوختہ کر لینے کی شکل میں۔

جمہور نے احتکار کے لئے جو شرط لگائی ہے اس کی رو سے باہر سے درآمد کئے ہوئے سامان میں احتکار کا سوال پیدا نہیں ہوتا، اس کی

(۱) صحیح مسلم ۱۲۲۸/۳ المطبعۃ المصریہ، الجامع الصغیر ۲۶/۳-۳۳، نیل الاوطار ۲۲۰/۵۔

ایک شکل یہ ہے کہ آدمی شہر کی منڈی چھوڑ کر کسی اور منڈی سے غلہ لے آئے، یا جس منڈی سے شہر والے غلہ خریدنے کے عادی ہیں اس کو چھوڑ کر کسی دوسری منڈی سے خرید لائے۔ صاحب الاختیار اور صاحب البدائع [1] دونوں کا خیال یہ ہے کہ اگر شہر والے کسی خاص بازار سے (خواہ وہ شہر کے باہر ہی کیوں نہ ہو) غلہ خریدنے کے عادی ہیں اور کسی آدمی نے غلہ محبوس کرنے کے لئے اس بازار سے خرید لیا تو وہ احتکار کرنے والا قرار پائے گا [2]۔

احتکار کے تحقق کے لئے خریداری مشروط ہونے پر یہ مسئلہ بھی متفرع ہوتا ہے کہ اپنی کاشت کی ہوئی زمین کا غلہ روک لینا احتکار شمار نہیں ہوگا، جمہور کی یہی رائے ہے۔

لیکن کچھ علماء مالکیہ نے اس قسم کے روکنے کو بھی احتکار شمار کیا ہے، بعض علماء حنفیہ لکھتے ہیں کہ امام ابو یوسف کی رائے بھی یہی ہے، علامہ رہونی نے باجی کے حوالہ سے ابن رشد کا یہ قول نقل کیا ہے کہ اگر قحط سالی پڑ جائے تو تمام غلہ کے مالکان کو غلہ باہر نکالنے کا حکم دیا جائے گا چاہے وہ غلہ باہر سے لائے ہوں یا کاشت سے حاصل کئے ہوں، اس سلسلہ میں ابن رشد ہی کا قول معتمد ہے [3]۔

(۱) الاختیار لتعلیل المختار ۳؍ ۱۱۵، البدائع ۵؍ ۱۲۹۔

(۲) اختلاف مسالک کے باوجود علماء نے احتکار کے مسئلہ پر جو تحقیقات کی ہیں ان کا مطالعہ کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ احتکار کے تحقق یا عدم تحقق کا دارومدار اس بات پر ہے کہ عوام الناس کو ضرر لاحق ہو رہا ہے یا نہیں۔

(۳) التاج والاکلیل ۴؍ ۳۸۰، الرہونی ۵؍ ۱۱-۱۲، ابن رشد نے اس سلسلہ میں جو مسلک اختیار کیا ہے اس کی تائید شریعت کے قواعد عامہ سے ہوتی ہے اور مختلف مذاہب کے اصول وقواعد بھی اس سے متصادم نہیں، رہی یہ بحث کہ اسے احتکار قرار دیا جائے گا یا نہیں تو جن لوگوں نے احتکار میں خریداری کی شرط لگا دی ہے ان کے نزدیک زیر بحث صورت احتکار نہیں ہے اگر چہ یہ لوگ بھی دفع ضرر کی خاطر حاکم کو اس غلہ پر قبضہ کرنے کا اختیار دیتے ہیں، جیسا کہ اس کی تفصیل آنے والی ہے۔

۲۔ دوسری شرط یہ ہے کہ خریداری گرانی کے وقت میں کی ہو تجارت کی نیت سے مزید گرانی کے انتظار میں، فقہاء شافعیہ نے یہ شرط لگائی ہے، لہذا اگر کسی نے ارزانی کے زمانہ میں غلہ خریدا اور گرانی کے زمانے کے لئے روک لیا تو ان کے نزدیک احتکار شمار نہ ہوگا [1]۔

۳۔ فقہاء حنفیہ نے یہ شرط لگائی ہے کہ اس چیز کو روکنا ایک مدت تک کے لئے ہو، ہمیں اس سلسلہ میں فقہاء شافعیہ، مالکیہ اور حنابلہ کے یہاں کوئی بحث نہ مل سکی، مدت کا ذکر صرف فقہاء حنفیہ نے کیا ہے، چنانچہ علامہ حصکفی نے شرنبلالی سے اور انہوں نے کافی سے نقل کیا ہے [2] کہ شرعاً احتکار غلہ وغیرہ کو خرید کر ایک خاص مدت تک روکنا ہے جس مدت کی تعیین میں اختلاف ہے، بعض لوگوں نے کہا ہے کہ یہ مدت چالیس دن ہے، ان کی دلیل وہ روایت ہے جسے احمد بن حنبل اور حاکم نے اپنی سند سے ذکر کیا ہے: "من احتکر الطعام أربعین لیلة فقد برئ من الله وبرئ الله منه" [3] (جس نے چالیس روز تک غلہ کا احتکار کیا وہ اللہ سے کٹ گیا اور اللہ تعالیٰ اس سے بری الذمہ ہوا)۔ لیکن ابن ابی حاتم نے اپنے والد سے نقل کیا ہے کہ یہ حدیث منکر ہے۔ بعض فقہاء کا قول یہ ہے کہ یہ مدت مہینہ ہے، اس لئے کہ اس سے کم قلیل عاجل ہے اور مہینہ اور اس سے زیادہ کثیر آجل۔

گناہ میں اس سے بھی فرق پڑ جاتا ہے کہ احتکار کرنے والا اس چیز کی کمیابی کا انتظار کر رہا ہے یا قحط واقع ہونے کا۔ بعض فقہاء نے لکھا ہے کہ احتکار کی مدت کا یہ اختلاف محض دنیا میں سزا دینے کے سلسلہ

(۱) المجموع شرح المہذب ۱۳؍ ۴۳ طبع اول۔

(۲) الدر المنتقی علی متن الملتقی ۲؍ ۵۴۷۔

(۳) اس حدیث کی تخریج فقرہ نمبر ۷ کے حواشی میں گذر چکی ہے۔

میں ہے، جہاں تک آخرت کے گناہ کا تعلق ہے تو اس کا تحقق ہوجاتا ہے، خواہ احتکار کی مدت کتنی ہی کم ہو۔ حصکفی نے یہی اختلاف ذکر کرکے مزید لکھا ہے کہ: "بعض فقہاء نے مذکورہ بالا دونوں مدتوں سے زیادہ مدت مقرر کی ہے۔ ابن عابدین نے اپنے حاشیہ میں اس تیسرے قول کو بھی نقل کیا ہے[1]۔

۴۔ احتکار کی چوتھی شرط یہ ہے کہ احتکار کرنے والے کی نیت لوگوں پر اس چیز کو گراں کرنے اور گرانی کے وقت عوام الناس کے سامنے لانے کی ہو۔

کام کا احتکار:

۱۰ - بعض فقہاء نے اس سے ملتے جلتے بعض دوسرے مسائل سے تعرض کیا ہے، اس بنیاد پر نہیں کہ وہ اصطلاحی احتکار میں داخل ہیں لیکن اس بناء پر کہ اس میں احتکار کا معنی پایا جاتا ہے اس لئے کہ اس میں عام لوگوں کا ضرر ہے، ابن القیم نے نقل کیا ہے کہ بہت سے علماء جیسے امام ابو حنیفہ اور ان کے اصحاب نے جائداد تقسیم کرنے کے ماہرین کو شرکت میں کام کرنے سے روکا ہے، کیونکہ اگر وہ لوگ شرکت میں کام کریں گے اور لوگوں کو لامحالہ ان کی ضرورت پڑے گی تو اجرت خوب چڑھادیں گے۔ اسی طرح محتسب کے لئے مناسب ہے کہ وہ مردوں کو غسل دلانے والوں اور لاشیں لے جانے والوں کو شرکت میں کام کرنے سے منع کرے، کیونکہ اس میں بھی اجرت بڑھادینے کا بہت خطرہ ہے، اسی طرح ہر اس جماعت کی شرکت جس کی کارکردگی کی لوگوں کو ضرورت ہوتی ہو[2]۔

(۱) الہدایہ ۴/ ۹۳، نتائج الافکار (تکملۃ فتح القدیر) ۱۲۶/۸ - ۱۲۷ طبع اول الامیریہ مصر، الدر المنتقی علی شرح الملتقی ۲/ ۵۴۸، حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۲۵۵ طبع بولاق ۱۲۷۲ھ۔

(۲) الطرق الحکمیہ/ ۲۴۵-۲۴۶ طبع السنۃ المحمدیہ۔

صنف کا احتکار:

۱۱ - ابن القیم نے احتکار صنف کی صورت یہ بتائی ہے کہ لوگوں پر لازم کردیا جائے کہ وہ غلہ یا اس کے علاوہ دوسری اصناف چند معروف لوگوں کے ہی ہاتھ فروخت کریں جس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ اس قسم کا سامان انہیں چند لوگوں کے ہاتھ فروخت ہوسکتا ہے، پھر یہ لوگ وہ سامان جس بھاؤ پر چاہتے ہیں بیچتے ہیں، پس یہ زمین میں سرکشی اور فساد فی الارض ہے، اس بارے میں کسی عالم کو کوئی تردد نہیں، اور تجار پر مناسب قیمت مقرر کردینا واجب ہے، اسی طرح یہ کہ وہ ظلم کو روکنے کے لئے قیمت مثل پر بیچیں اور خریدیں، اسی طرح سڑک کی دوکان یا بستی کی دوکان کو متعین اجرت پر کرایہ پر دینا اس طرح کہ کوئی شخص دوسرے کو بیچ نہ سکے ایک قسم کا لوگوں کے مال کو قہراً لینا اور ناحق کھانا ہے، ایسا کرنا مالک دوکان اور کرایہ دار دونوں کے لئے حرام ہے[1]۔

احتکار کرنے والے کی دنیوی سزا:

۱۲ - تمام مذاہب کے فقہاء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ حاکم احتکار کرنے والے کو احتکار شدہ سامان بازار میں نکالنے اور لوگوں کے ہاتھ بیچنے کا حکم دے گا، لیکن اگر احتکار کرنے والے نے حاکم کے حکم پر عمل نہیں کیا تو کیا اسے فروخت کرنے پر مجبور کیا جائے گا؟ اس مسئلہ میں فقہاء کے مابین اختلاف ہے:

ا۔ پہلی صورت یہ ہے کہ اگر اس کے احتکار سے عوام الناس کو ضرر لاحق ہونے کا خوف ہو تو اسے فروختگی پر مجبور کیا جائے بلکہ حاکم احتکار شدہ سامان اس سے لے کر فروخت کردے گا اور دوبارہ دستیاب ہونے پر اسی کے مثل یا اس کی قیمت محتکر کو دے گا، اتنی بات ائمہ کے درمیان متفق علیہ ہے، اس سلسلہ میں کسی کا اختلاف معلوم نہیں۔

(۱) حوالہ سابق/ ۲۴۵۔

۲- اگر احتکار سے عوام الناس کے لئے ضرر کا خوف لاحق نہ ہوتو اس صورت میں بھی فقہاء مالکیہ، شافعیہ، حنابلہ اور حنفیہ میں سے امام محمد بن الحسن کا مسلک یہی ہے کہ جب اس نے حاکم کے حکم کی اطاعت نہیں کی تو حاکم کو اسے فروختگی پر مجبور کرنے کا حق ہے، امام ابوحنیفہ اور امام ابو یوسف کہتے ہیں کہ اس صورت میں حاکم اسے فروختگی پر مجبور نہیں کرے گا، ہاں حکم کے باوجود نہ بیچنے پر حاکم اسے تعزیر کرے گا۔

جو لوگ دوسری صورت میں بھی حاکم کو فروختگی پر مجبور کرنے کا حق دیتے ہیں، ان میں بھی تھوڑا سا اختلاف ہے، بعض لوگوں کا خیال ہے کہ حاکم کو پہلے ہی مرحلہ میں اسے مجبور کرنے کا حق ہے، اور کچھ لوگوں کی رائے یہ ہے کہ ایک بار دھمکی دینے کے بعد، کچھ لوگوں کا قول ہے کہ دوبار دھمکی دینے کے بعد، اور ایک قول یہ ہے کہ تین بار دھمکی دینے کے بعد اسے مجبور کرنے کا اختیار حاصل ہے۔

فقہاء کی عبارتیں اس طرف رہنمائی کرتی ہیں کہ مسئلہ احتکار کی بنیاد عوام الناس کی مصلحت کی رعایت ہے، اور یہ سیاست شرعیہ کے قبیل کی چیز ہے (۱)۔

(۱) الطرق الحکمیہ / ۲۴۳-۲۶۲، البدائع ۵/ ۱۲۹، تکملۃ فتح القدیر ۸/ ۱۲۶، ۴/ ۱۶۱ طبع روم ۱۳۷۰ھ، رد المحتار علی الدر المختار ۵/ ۲۵۶ طبع بولاق ۱۳۷۲ھ، الرہونی ۵/ ۱۲-۱۵، القوانین الفقہیہ ۳/ ۲۴۷، مواہب الجلیل ۴/ ۲۲۷-۲۲۸، نہایۃ المحتاج ۳/ ۴۵۶، حاشیۃ القلیوبی ۲/ ۱۸۶، کشاف القناع ۳/ ۱۵۱۔

احتلام

تعریف:

۱- لغت میں احتلام کا ایک معنی ہے نیند میں مباشرت کا خواب دیکھنا، لغت میں اس کا اطلاق بالغ ہونے پر بھی ہوتا ہے (۱)، احتلام کی طرح لفظ "حلم" بھی ہے۔ فقہاء کے نزدیک احتلام نام ہے سوئے ہوئے شخص کے یہ خواب دیکھنے کا کہ وہ مباشرت کر رہا ہے، جس کے نتیجہ میں اکثر و بیشتر منی نکل پڑتی ہے (۲)۔

متعلقہ الفاظ:

۲- الف۔ إمناء: لفظ احتلام ذکر کیا جاتا ہے اور اس سے مراد إمناء (منی گرانا) ہوتا ہے، لیکن "إمناء" احتلام سے عام ہے، کیونکہ جس کو بیداری میں منی نکل جائے اسے احتلام کرنے والا نہیں کہا جاتا (۳)۔

ب۔ جنابت: یہ لفظ احتلام سے من وجہ عام ہے، کبھی جنابت احتلام سے ہوتی ہے اور کبھی اس کے بغیر، جیسے التقاء الختانین (۴)، اسی طرح احتلام کبھی بلا انزال کے ہوتا ہے، کوئی جنابت نہیں ہوتی۔

ج۔ بلوغ: بلوغ کی بہت سی علامات ہیں، ان میں سے ایک

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر: مادہ (حلم)۔
(۲) المجموع ۲/ ۱۳۹ طبع المنیر یہ فتح المعین شرح منلا مسکین ۱/ ۵۸ طبع اول۔
(۳) ابن عابدین ۱/ ۲۰۶ طبع اول بولاق۔
(۴) فتح القدیر ۱/ ۴۱ طبع بولاق، تحفۃ الفقہاء ۱/ ۴۵ طبع دار الفکر۔

علامت احتلام ہے، پس وہ بالغ ہونے کی علامت ہے۔

احتلام کس کو ہوتا ہے؟

۳- احتلام جس طرح مرد کو پیش آتا ہے اسی طرح عورت کو بھی پیش آتا ہے، مسلم اور بخاری کی روایت ہے کہ حضرت ام سلیمؓ بیان کرتی ہیں کہ انہوں نے نبی اکرم ﷺ سے دریافت کیا: کیا اگر عورت کو احتلام ہوجائے تو اس پر بھی غسل ہے؟ نبی اکرم ﷺ نے فرمایا: "نعم إذا رأت الماء" (ہاں غسل واجب ہے جب منی دکھائی پڑے)۔

عورت کا احتلام کیسے متحقق ہوتا ہے؟

۴- عورت کا احتلام کس طرح متحقق ہوتا ہے، اس بابت فقہاء کی تین آراء ہیں:

الف۔ شرمگاہ کے اوپری حصہ تک منی پہنچ جانے سے عورت کا احتلام متحقق ہوجاتا ہے، یہ حنابلہ کا قول، حنفیہ کی ظاہر روایت اور ثیبہ عورت کے بارے میں شافعیہ کا قول ہے، شرمگاہ کے اوپری حصہ سے مراد وہ حصہ ہے جو قضاء حاجت کے وقت یا دونوں قدموں پر بیٹھنے کے وقت دکھائی پڑتا ہے۔

ب۔ جب منی شرمگاہ کے باہر آجائے تب عورت کا احتلام متحقق ہوتا ہے، یہ مالکیہ کا مسلک ہے، اور باکرہ کے بارے میں شافعیہ کا قول ہے، اس لئے کہ اس کی شرمگاہ کا اندرونی حصہ اندرونِ جسم کی طرح ہے۔

ج۔ بچہ دانی میں انزال ہوتے ہی احتلام متحقق ہوجاتا ہے، اگر چہ منی شرمگاہ کے اوپری حصہ تک نہ آسکی ہو، کیونکہ عورت کی منی عموماً بچہ دانی کے اندر لوٹ جاتی ہے تاکہ اس سے بچہ کی تخلیق ہو، یہ حنفیہ میں سے امام محمد بن الحسن کا قول ہے [۱]۔

احتلام اور غسل:

۵- جس شخص کو احتلام پیش آیا وہ کافر تھا، پھر اس نے اسلام قبول کرلیا تو اس پر وجوب غسل کے بارے میں دو آراء ہیں:

اول: اس نومسلم پر غسل جنابت واجب ہوگا، یہ شافعیہ، حنابلہ کا مسلک، حنفیہ کا اصح قول اور مالکیہ کا ایک قول ہے، اس لئے کہ احتلام کے بعد جنابت کی صفت باقی ہے، جب تک جنابت دور نہ ہوجائے وہ نماز اور اس طرح کے دوسرے اعمال ادا نہیں کرسکتا [۲]۔

دوم: دوسری رائے یہ ہے کہ اس نومسلم کے لئے غسل کرنا مستحب ہے، یہ مالکیہ میں سے ابن القاسم اور قاضی اسماعیل کا قول اور حنفیہ کا غیر اصح قول ہے، اس لئے کہ کافر احتلام کے وقت شریعت کی فروع کا مکلف نہیں تھا [۳]۔

انزال کے بغیر احتلام:

۶- جس شخص نے مباشرت کا خواب دیکھا لیکن بیداری کے بعد اس کو منی نہیں ملی اس پر غسل واجب نہیں، ابن المنذر نے کہا: جتنے اہل علم کے قول مجھے یاد ہیں ان سب کا اس مسئلہ پر اجماع ہے [۴]۔

---

(۱) الفتاویٰ الہندیہ ۱/ ۱۴ طبع بولاق، التاج والإکلیل ۱/ ۳۰۵ شائع کردہ مکتبۃ النجاح، المجموع ۲/ ۱۳۸-۱۴۰ طبع المنیریہ، المغنی لابن قدامہ ۱/ ۱۹۹ طبع الریاض، فتح القدیر ۱/ ۴۲-۴۳ طبع بولاق، الحطاب ۱/ ۳۰۷، الدسوقی ۱/ ۱۲۶، الزرقانی علی خلیل ۱/ ۹۵ طبع دار الفکر، العدوی علی خلیل ۱/ ۱۹۸ طبع دار صادر، الجمل علی المنہج ۱/ ۱۵۳-۱۶۱، کشاف القناع ۱/ ۱۳۸۔

(۲) فتح القدیر ۱/ ۴۴، البجیرمی علی الخطیب ۱/ ۲۲۳ طبع الحلبی، المغنی ۱/ ۲۰۸۔

(۳) الحطاب ۱/ ۳۱۱، الزرقانی علی خلیل ۱/ ۹۸، الطحطاوی علی مراقی الفلاح ص ۵۴۔

(۴) الفتاویٰ الخانیہ ۱/ ۴۴، الحطاب مع التاج والإکلیل ۱/ ۳۰۶-۳۰۷، المجموع ۲/ ۱۴۲، المغنی لابن قدامہ ۱/ ۲۰۲۔

اگر کسی شخص کو بیداری کے بعد منی دکھائی پڑی حالانکہ اسے احتلام پیش آنا یاد نہیں تو اس پر غسل واجب ہے، کیونکہ حضرت عائشہؓ کی روایت ہے: ''أن النبی ﷺ سئل عن الرجل یجد البلل ولا یذکر الاحتلام، قال: یغتسل، وعن الرجل یری أنه احتلم ولا یجد البلل، قال: لا غسل علیه''[۱] (نبی اکرم ﷺ سے اس شخص کے بارے میں دریافت کیا گیا جو تری محسوس کرے لیکن اسے احتلام یاد نہ ہو تو آپ ﷺ نے فرمایا: وہ غسل کرے گا، اور ایک دوسرے آدمی کے بارے میں دریافت کیا گیا جس کو احتلام ہونا یاد ہے لیکن اسے تری محسوس نہیں ہوئی تو آپ ﷺ نے فرمایا: اس پر غسل نہیں ہے)۔ اس کے خلاف کسی کا قول نہیں پایا جاتا، ہاں شافعیہ کے یہاں ایک شاذ قول اور مالکیہ کا ایک قول اس کے خلاف ملتا ہے[۲]۔

۷- اگر ایک بستر پر دو ایسے شخص سوئے جن میں سے ہر ایک کو انزال ہوسکتا ہے، اس بستر پر منی دکھائی پڑی، ان دونوں میں سے ہر ایک منی

(۱) سابقہ مراجع، اس حدیث کی روایت ابوداؤد (عون المعبود ۱/ ۹۵-۹۶ طبع الہند) اور ترمذی نے کی ہے مبارکپوری (شارح ترمذی) لکھتے ہیں: اس حدیث کو ذکر کرنے کے بعد المنتقی میں لکھا ہے کہ یہ حدیث سنن نسائی کے علاوہ صحاح کی ہر کتاب میں ہے اور نیل الاوطار میں اس حدیث کے بارے میں لکھا ہے: اس روایت کے تمام راوی سوائے عبداللہ بن عمر العمری کے صحیح کے راوی ہیں، عبداللہ بن عمر العمری کی شخصیت مختلف فیہ ہے پھر صاحب نیل الاوطار نے ان کے متعلق جرح وتعدیل کا ذکر کیا ہے پھر کہا ہے: صاحب المنتقی نے جن کتابوں میں اس حدیث کی روایت کا ذکر کیا ہے سب میں تنہا عبداللہ بن عمر عمری اس کی روایت کرنے والے ہیں، کسی اور راوی سے یہ روایت نہیں ملتی۔ امام احمد اور ابن ابی شیبہ نے بھی عمری کی سند کے ساتھ اس کی روایت کی ہے اس طرح اس حدیث میں دو علتیں ہیں: اول: عبداللہ بن عمر عمری، دوم روایت کا تفرد اور کوئی متابع نہ ہونا، لہذا یہ حدیث حسن اور صحت کے درجات سے گری ہوئی ہے (تحفۃ الاحوذی ۱/ ۳۶۹)، امام احمد نے اس حدیث کی روایت المسند (۶/ ۲۵۶ طبع المیمنیہ) میں کی ہے۔

(۲) المجموع ۲/ ۱۴۳، الحطاب ۱/ ۳۰۶۔

کو دوسرے کی طرف منسوب کررہا ہے تو شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک دونوں کے لئے غسل کرنا مستحب ہے، واجب نہیں ہے، ان میں سے کسی ایک کا دوسرے کے پیچھے نماز پڑھنا اس وقت تک جائز نہیں ہے جب تک دوسرا شخص غسل نہ کرے، غسل کے مستحب ہونے اور واجب نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ ان میں سے ہر ایک کا ناپاک ہونا مشکوک ہے، اور شک سے یقین کا حکم ختم نہیں ہوتا[۱]۔

فقہاء حنفیہ کے نزدیک دونوں پر غسل واجب ہے، مالکیہ نے اس مسئلہ میں یہ تفصیل کی ہے کہ اگر دونوں ساتھ سونے والے افراد میاں بیوی ہوں تو تنہا شوہر پر غسل واجب ہے، کیونکہ شوہر بیوی میں اکثر تنہا شوہر کو انزال ہوتا ہے، شوہر بیوی کے ساتھ اس بستر پر آخری بار جب سویا ہے، اس کے بعد ادا کی گئی نمازوں کا (غسل کرکے) اعادہ کرے گا، اور اگر دونوں ساتھ سونے والے شخص میاں بیوی کے علاوہ ہوں تو دونوں پر غسل واجب ہوگا[۲]۔

مالکیہ کے علاوہ دوسرے مذاہب میں میاں بیوی اور دوسروں کے حکم میں کوئی فرق نہیں ہے۔

۸- جس کپڑے میں دو شخص سوتے ہیں اس کا حکم شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک بستر کی طرح ہے، شافعیہ کے نزدیک ہر ایک اس نماز کا اعادہ کرے گا جس کے بارے میں یہ احتمال نہ ہو کہ اس سے پہلے انزال نہ ہوا ہو، اور حنابلہ کے نزدیک آخری بار جب سویا تھا اس کے بعد کی نمازیں دہرائے گا جب تک کہ اس بات کی کوئی علامت نہ ہو کہ اس سے پہلے انزال ہوا ہے[۳]۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ غسل کرنا مستحب ہے[۴]۔

(۱) المجموع ۲/ ۱۴۳، المغنی ۱/ ۲۰۲۔

(۲) ابن عابدین ۱/ ۱۱، الزرقانی علی خلیل ۱/ ۹۹، الدسوقی ۱/ ۱۳۲۔

(۳) شرح الروض وحاشیۃ الرملی ۱/ ۶۵-۶۶ طبع المیمنیہ، المغنی ۱/ ۲۰۳۔

(۴) الدسوقی ۱/ ۱۳۲۔

۹ - اگر کسی شخص نے نیند سے بیدار ہونے کے بعد ایک چیز دیکھی جس کے بارے میں شک ہے کہ یہ منی ہے یا کچھ اور (شک دونوں پہلوؤں کے برابر ہونے کا نام ہے کہ کسی ایک کو دوسرے پر ترجیح نہ ہو) تو اس کے بارے میں فقہاء کی متعدد آراء ہیں:

الف۔ پہلی رائے یہ ہے کہ غسل واجب ہوگا، یہ حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ کا قول ہے، لیکن حنفیہ نے غسل اس وقت واجب قرار دیا ہے جب اس شخص کو احتلام ہونا یاد ہو، اور جو چیز (جسم یا کپڑے وغیرہ پر) لگی ہوئی ہے اس کے بارے میں شک ہو رہا ہے کہ یہ منی ہے یا مذی یا یہ شک ہو کہ منی ہے یا ودی یا یہ شک ہو کہ مذی یا ودی، کیونکہ منی کبھی کسی عارض (مثلاً ہوا) کی وجہ سے رقیق ہو جاتی ہے (اور رقیق ہونے کی وجہ سے مذی یا ودی محسوس ہونے لگتی ہے)، یہاں اس کا قرینہ بھی موجود ہے، یہ قرینہ احتلام کا یاد ہونا ہے، اگر اسے احتلام ہونا یاد نہ ہو تو بھی امام ابوحنیفہ اور امام محمد کے نزدیک یہی حکم ہے، اس حکم کا ماخذ وہ حدیث ہے جس میں رسول اکرم ﷺ سے اس آدمی کے بارے میں دریافت کیا گیا تھا جس کو احتلام یاد نہیں لیکن تری محسوس کرتا ہے تو حضور اکرم ﷺ نے فرمایا تھا: "یغتسل"[1] (وہ شخص غسل کرے گا)، اس حدیث میں مطلق تری پانے پر احتلام یاد نہ ہونے کے باوجود رسول اکرم ﷺ نے غسل واجب قرار دیا۔ امام ابو یوسف فرماتے ہیں کہ اس صورت میں غسل واجب نہ ہوگا، اور قیاس کا تقاضا یہی ہے، کیونکہ یقین شک سے زائل نہیں ہوتا۔

یہ حکم حنفیہ اور حنابلہ کے نزدیک اس قید کے ساتھ مقید ہے کہ سونے سے قبل عضو تناسل میں ایستادگی نہ ہو، اگر ایستادگی ہو تو اس چیز کا مذی ہونا راجح ہے[2]، اور حنابلہ نے اضافہ کرتے ہوئے کہا ہے: یا اس شخص کو ابردہ[1] (معدہ کی ٹھنڈک) کی بیماری ہو، اس صورت میں اس کے مذی ہونے کا احتمال رہتا ہے، اور اس کا سبب موجود ہے، اور ایسی صورت میں اس سے وضو واجب ہوگا۔

مالکیہ نے صرف اس صورت میں غسل واجب قرار دیا ہے جب دو چیزوں کا شک ہو جن میں سے ایک منی ہوا ہو، اور اگر تین میں سے ایک چیز ہونے کا شک ہو جس میں ایک منی ہوا بھی ہو تو غسل واجب نہ ہوگا[2]، کیونکہ ایک سے زیادہ مقابل ہونے کی وجہ سے منی ہونے کا شک بہت کمزور ہو گیا۔

ب۔ دوسری رائے یہ ہے کہ غسل واجب نہ ہوگا، یہ شافعیہ کا ایک قول ہے اور مجاہد و قتادہ کا قول ہے، اس لئے کہ یقین شک سے زائل نہیں ہوتا، لیکن شک دور کرنے کے لئے غسل کرنا بہتر ہے، ان حضرات نے ترتیب سے وضو واجب قرار دیا ہے۔

ج۔ ایک رائے یہ ہے کہ اس شخص کو اختیار ہے کہ جن چیزوں کا شک ہے ان میں سے ایک مان کر اس کے مطابق عمل درآمد کرے، یہ شافعیہ کا مشہور مذہب ہے، کیونکہ اس کا ذمہ غیر معین طہارت کے ساتھ مشغول ہے۔

د۔ شافعیہ کا ایک قول یہ ہے کہ جن دو یا دو سے زائد چیزوں کا شک ہے ان سب کے تقاضوں پر عمل کرے گا یعنی احتیاطاً وضو اور غسل دونوں کرے گا[3]۔

روزہ اور حج پر احتلام کا اثر:

۱۰ - روزہ پر احتلام کا کوئی اثر نہیں پڑتا، اس بات پر اتفاق ہے کہ

(۱) اس حدیث کی تخریج فقرہ ۶ میں گذر چکی ہے۔
(۲) البحر الرائق ۱/ ۵۸-۵۹، الطحطاوی علی مراقی الفلاح ص ۵۴، المغنی ۱/ ۲۰۳۔

(۱) اِبردہ (ہمزہ اور راء پر زیر کے ساتھ) ایک بیماری ہے جو ٹھنڈک اور رطوبت سے پیدا ہوتی ہے (لسان العرب: مادہ "برد")۔
(۲) المغنی ۱/ ۲۰۳۔
(۳) المجموع ۲/ ۱۴۵-۱۴۶۔

احتلام سے روزہ باطل نہیں ہوتا، کیونکہ رسول اکرم علیہ السلام کا ارشاد ہے: "ثلاث لا یفطرن الصائم: الحجامة والقیء والاحتلام" (۱) (تین چیزوں سے روزہ دار کا روزہ نہیں ٹوٹتا، حجامت، قے اور احتلام)، نیز اس لئے کہ اس میں تنگی ہے، کیونکہ احتلام سے اسی وقت بچا جاسکتا ہے جب آدمی سونا چھوڑ دے، اور سونا مباح ہے، اس کو ترک کرنا استطاعت سے باہر ہے، نیز اس لئے کہ احتلام میں نہ جماع کی صورت ہے نہ جماع کی حقیقت، کیونکہ جماع کی حقیقت ہے: شہوت کے ساتھ مباشرت کے نتیجہ میں انزال (۲)، اس بات پر بھی اتفاق ہے کہ روزہ کی طرح حج پر بھی احتلام کا کوئی اثر نہیں پڑتا (۳)۔

اعتکاف پر احتلام کا اثر:

۱۱ - فقہاء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ اعتکاف احتلام سے باطل نہیں ہوتا، اگر معتکف غسل جنابت کے لئے مسجد کے باہر گیا تو بھی اس کا اعتکاف باطل نہ ہوگا، مگر ایک حالت میں جس کا ذکر حنفیہ نے کیا ہے، وہ حالت یہ ہے کہ اس کے لئے مسجد میں غسلِ جنابت کرنا ممکن ہو اور غسل کرنے میں مسجد کے ملوث ہونے کا خطرہ نہ ہو، اگر مسجد کے

(۱) اس حدیث کی روایت ترمذی اور بیہقی نے ابوسعید خدریؓ سے کی ہے ترمذی نے کہا: یہ حدیث غیر محفوظ ہے اور عبدالرحمن بن زید بن اسلم کی تضعیف کی گئی ہے۔ مشہور یہ ہے کہ یہ حدیث عطاء سے مرسلا مروی ہے۔ بزار نے اسے حضرت ابن عباسؓ سے ایسی سند کے ساتھ نقل کیا ہے جس میں علت ہے۔ طبرانی نے ثوبانؓ سے اس کی روایت کی ہے لیکن یہ روایت بھی ضعیف ہے (فیض القدیر ۳/ ۳۱۴)۔

(۲) الدسوقی علی الدردیر ۱/ ۵۲۳ طبع الحلبی، مغنی المحتاج ۱/ ۴۳۰ طبع مصطفی الحلبی، المغنی مع الشرح الکبیر ۳/ ۵۰ طبع المنار۔

(۳) الفتاویٰ الہندیہ ۱/ ۲۴۴، المغنی مع الشرح الکبیر ۳/ ۳۳۰ طبع بولاق، الحطاب ۳/ ۲۳، الجمل علی المنہج ۲/ ۵۱۷۔

ملوث ہونے کا خطرہ ہے تو وہاں غسل کرنے سے روکا جائے گا، کیونکہ مسجد کو صاف ستھرا رکھنا واجب ہے۔

حنفیہ میں سے دیگر فقہاء میں بعض وہ ہیں جو غسل کے لئے باہر نکلنے کو جائز قرار دیتے ہیں اگر چہ مسجد کے ملوث ہونے کا خطرہ نہ ہو، اور کچھ فقہاء باہر نکلنے کو واجب قرار دیتے ہیں اور مسجد میں غسل کرنے کو مطلقاً حرام قرار دیتے ہیں، اور اگر مسجد سے نکلنا دشوار ہو تو تیمم لازم قرار دیتے ہیں (۱)۔

غسلِ جنابت کی غرض سے مسجد کے باہر نکلنا باتفاق فقہاء اعتکاف کے تسلسل کو نہیں توڑتا جب تک کہ طویل نہ ہو جائے۔

۱۲ - جنبی ہونے کا زمانہ اعتکاف میں شمار ہوگا یا نہیں؟ اس بابت فقہاء میں اختلاف ہے۔ شافعیہ جنابت کے زمانہ کو اعتکاف میں شمار نہیں کرتے، خواہ انسان جنابت کی حالت میں کسی عذر کی وجہ سے رہا ہو یا بلا عذر کے، کیونکہ احتلام اور اعتکاف میں منافات ہے، یہی قول حنفیہ اور مالکیہ کا بھی ہے، حنابلہ کے نزدیک جنابت کا زمانہ اعتکاف میں شمار کیا جائے گا، حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ احتلام چونکہ معتاد ہے اس لئے اس کی وجہ سے اعتکاف کی قضا نہیں کرنی پڑے گی اور نہ کفارہ لازم ہوگا (۲)۔

احتلام کے ذریعہ بلوغ:

۱۳ - فقہاء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ اگر انزال کے ساتھ احتلام ہوا

(۱) ابن عابدین ۲/ ۱۳۲، الحطاب ۲/ ۴۶۲، جواہر الإکلیل ۱/ ۱۵۹ طبع عباس شقرون، الشرح الصغیر ۱/ ۷۲۸، ۷۳۵ طبع دار المعارف، نہایۃ المحتاج ۳/ ۱۹ طبع الحلبی، الجمل ۲/ ۳۶۳ طبع المیمنیہ، الإنصاف ۱/ ۱۶۸، ۳/ ۳۷۲ طبع اول، البحر ۱/ ۳۳۲ مطبعۃ السنۃ المحمدیہ۔

(۲) الجمل علی المنہج ۲/ ۳۶۳، الحطاب ۲/ ۴۶۲، الدسوقی ۱/ ۵۵۱ طبع دار الفکر، الخرشی علی خلیل ۲/ ۲۲۸، شرح منتہی الإرادات ۱/ ۴۶۹ طبع دار الفکر، البدائع ۱/ ۱۱۶ المکتبۃ المطبوعات العلمیہ، فتح المعین علی شرح منلا مسکین ۱/ ۴۵۴۔

ہوتو اس کے ذریعہ انسان بالغ ہوجاتا ہے اوریتیمی ختم ہوجاتی ہے، کیونکہ حضرت علیؓ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "لا يُتْمَ بعد احتلام ولا صُمات يوم إلى الليل"[1] (احتلام کے بعد یتیمی نہیں اور نہ دن بھر کی خاموشی ہے رات تک)۔

(۱) فتح القدیر ۴/ ۱۲ ۳ - ۱۳ ۳، ابن عابدین ۵/ ۹۷، الدسوقی ۳/ ۲۹۳، مغنی المحتاج ۲/ ۱۶۶ طبع مصطفی الحلبی، نہایۃ المحتاج ۶/ ۳۶ ۱ طبع الحلبی، المغنی لابن قدامہ ۴/ ۵ ۳۴ طبع مکتبۃ القاہرہ، مطالب اولی النہی ۴/ ۵۵۳ - ۵۵۴، ۳/ ۴۰۲۔ اس حدیث کی روایت ابوداؤد نے اپنی سنن میں کتاب الوصایا میں کی ہے، باب کا عنوان ہے: "باب ما جاء متى ينقطع اليتم"، منذری اس حدیث کے بارے میں لکھتے ہیں: اس حدیث کی سند میں ایک راوی یحییٰ بن محمد المدنی الجاری ہیں، بخاری کہتے ہیں کہ محدثین ان کے بارے میں کلام کرتے ہیں۔ ابن حبان کہتے ہیں: جن روایات میں یحییٰ بن محمد منفرد ہیں ان سے کنارہ کشی واجب ہے۔ عقیلی نے اس حدیث کا ذکر کرنے کے بعد کہا ہے کہ اس حدیث میں کسی نے یحییٰ کی متابعت نہیں کی ہے، منذری کی بات یہاں ختم ہوگئی۔
یحییٰ بن محمد المدنی الجاری "جار" کی طرف منسوب ہیں جو مدینہ منورہ سے قریب ساحل کا ایک شہر ہے یہ حدیث حضرت جابر بن عبد اللہ اور حضرت انس بن مالک رضی اللہ عنہما سے مروی ہے لیکن کسی کی روایت ثابت نہیں ہے (عون المعبود ۳/ ۷۴ طبع الہند)۔

احتواش

تعریف:

۱ - لغت میں احتواش احاطہ کو کہتے ہیں، کہا جاتا ہے: "احتوش القوم على فلان"[1] (قوم نے فلاں شخص کو ہر طرف سے گھیر لیا، اپنے درمیان کرلیا)، "احتوش القوم الصيد"[2] (قوم نے شکار کو گھیر لیا)۔

احتواش کا استعمال فقہاء شافعیہ نے کیا ہے، وہ لوگ ایک خاص قسم کے احاطہ پر اس کا اطلاق کرتے ہیں، ان کے یہاں احتواش کا مطلب ہے دو خونوں کا ایک طہر کو گھیر لینا (اول خون آئے پھر پاک رہے پھر خون آئے)، دوسرے فقہاء "احتواش" کے نام کے بغیر اس مسئلہ کا ذکر کرتے ہیں۔

اجمالی حکم:

۲ - مالکیہ کا مسلک اور شافعیہ کا اصح قول یہ ہے کہ عدت میں اس طہر کا اعتبار کیا جاتا ہے جس کو دونوں طرف سے دم (خون) گھیرے ہوئے ہو، لہذا اگر کسی شخص نے نابالغہ عورت کو طلاق دی اور طہر کے زمانہ کے بقدر وقت گذرنے کے بعد اس کو حیض آیا تو اسے "قرء" شمار نہیں کیا جائے گا، شافعیہ کا غیر اصح قول یہ ہے کہ اسے "قرء" مانا جائے گا،

(۱) النہایہ لابن الاثیر: مادہ (حوش)۔
(۲) المصباح المنیر: مادہ (حوش)۔

کیونکہ "قرء" طہر سے حیض کی طرف منتقل ہوتا ہے[۱]، اور یہ بات مخفی نہیں کہ اسے "احتواش" نہیں کہا جاتا، فقہاء اس مسئلہ کو حیض والی عورتوں کی عدت میں ذکر کرتے ہیں، یہ مسئلہ حنفیہ کے مسلک میں اور اصح قول کے اعتبار سے حنابلہ کے مسلک میں زیر بحث نہیں آتا، کیونکہ ان حضرات کے یہاں عدت حیض سے شمار ہوتی ہے طہر سے نہیں۔

(۱) نہایۃ المحتاج ۷/ ۱۲۲-۱۲۳ طبع الحلبی، القلیوبی ۴/ ۴۰ طبع الحلبی، التاج والإکلیل ۴/ ۱۴۱-۱۴۲ طبع لیبیا۔

احتیاط

تعریف:

۱- لغت میں احتیاط کے بعض معانی یہ ہیں: ۱۔ معاملات میں زیادہ عزم اور وثوق والے پہلو کو اختیار کرنا، ۲۔ بچنا، اجتناب کرنا، اسی دوسرے معنی میں لفظ احتیاط مشہور محاورہ "أوسط الرأی الاحتیاط" میں استعمال ہوا ہے، یعنی بہترین رائے وہ ہے جس میں احتیاط ہو، ۳۔ غلطی سے احتراز کرنا[۱]۔

فقہاء کے یہاں بھی یہ لفظ انہیں معانی میں استعمال ہوتا ہے۔

جہاں تک ورع کا تعلق ہے تو اس کی حقیقت ہے محرمات کے ارتکاب کے خوف سے شبہات سے بچنا[۲]۔

اجمالی حکم:

۲- بہت سے فقہی احکام احتیاط کی بنیاد پر ثابت ہوتے ہیں، جو شخص دو مختلف دنوں کی ظہر اور عصر کی نماز پڑھنا بھول گیا ہے، یہ نہیں معلوم ہے کہ ظہر والا دن پہلے تھا یا عصر والا دن، وہ شخص ظہر کی نماز ادا کرے گا، اس کے بعد عصر، پھر اس کے بعد ظہر پڑھے گا، ایک احتمال کی بنا پر، اس طرح ادا کرنے کا سبب احتیاط ہے۔

احتیاط کا اصول دو اصولوں سے ٹکراتا ہے، ایک یہ کہ اصل بری الذمہ

(۱) المصباح المنیر: مادہ (حوط)۔

(۲) التعریفات/ ۲۲۴، کشاف اصطلاحات الفنون ۶/ ۱۴۸۰۔

ہوتا ہے، دوسرے یہ کہ حرج کی صورت میں تحری کا قاعدہ جاری ہوگا، اس ٹکراؤ کی وجہ سے احتیاط پر مبنی احکام میں اختلاف ہوجاتا ہے، اس سلسلہ میں اہلِ اصول کے نقطۂ نظر کی ترجمانی مسلم الثبوت کے شارح عبد العلی انصاری نے اس طرح کی ہے: ''ایسا نہیں ہے کہ ہر وہ چیز جس میں احتیاط زیادہ ہو وہی واجب ہوتی ہے، بلکہ احتیاط اسی چیز میں واجب ہوگی جس کا وجوب پہلے سے ثابت ہو، تو اس میں وہ چیز واجب ہوگی جس کے ادا کرنے سے انسان بالیقین ذمہ داری سے عہدہ برآ ہو سکے، مثلاً کسی شخص کی ایک روز کی ایک نماز فوت ہوگئی ہے لیکن اسے یاد نہیں کہ کون سی نماز فوت ہوئی ہے تو اس شخص کے ذمہ اس روز کی پانچوں نمازوں کی قضاء لازم ہوتی ہے تاکہ وہ شخص بھولی ہوئی نماز کی ذمہ داری سے یقینی طور پر عہدہ برآ ہو سکے''۔ عبد العلی انصاری مزید لکھتے ہیں: ''اسی کی ایک مثال یہ ہے کہ استحاضہ والی عورت اپنے حیض کے ایام بھول جائے تو اس پر واجب ہوتا ہے کہ ہر نماز کے لئے ہر نماز کے وقت کے لئے طہارت حاصل کرے''، اس بابت اختلاف ہے جس کی تفصیل مادہ ''حیض'' میں ملے گی۔

اس کے بعد عبد العلی انصاری نے دوسری حالت ذکر کی ہے جس میں احتیاطاً فعل واجب ہوتا ہے، چنانچہ کہتے ہیں: ''یا وجوب اصل ہو، پھر ایسی چیز پیش آئے جو وجوب میں شک پیدا کر رہی ہو، مثلاً تیسویں رمضان کا روزہ، اس میں اصل وجوب ہے، بادل کا عارض پیش آنا اس وجوب میں مانع نہ ہوگا، لہٰذا تیسویں رمضان کا روزہ احتیاط کی بنا پر واجب ہوگا، یوم الشک کے روزہ کی نوعیت تیسویں رمضان کے روزہ سے مختلف ہے، یوم الشک کا روزہ احتیاط کی بناء پر واجب نہیں ہوگا، کیونکہ اس میں وجوب اصل نہیں ہے اور نہ وہ یقین کے ساتھ ثابت ہے''(۱)۔

(۱) فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت بہامش المستصفی ۲/ ۱۸۲، نیز دیکھئے: المعتمد لابی الحسین البصری ۱/ ۲۷۸ طبع دمشق۔

بحث کے مقامات:

۳- اہلِ اصول تعارض ادلہ کے باب میں دلیل مقتضی تحریم کو اس دلیل پر ترجیح دیتے ہیں جو دوسرے طرح کے احکام کا تقاضا کرتی ہے، اور اس ترجیح کی سند احتیاط ہے، اور علتوں کے تعارض کی صورت میں اس علت کو ترجیح دیتے ہیں جو تحریم کا تقاضا کرے (۱)۔

اہلِ اصول اسی باب میں وجوب، استحباب اور تحریم میں احتیاط کا قاعدہ جاری ہونے کا بھی ذکر کرتے ہیں (۲)، اس بحث کا اصل مقام موسوعہ کا اصولی ضمیمہ ہے۔

فقہاء کرام احتیاط پر مبنی قواعد کا تذکرہ قواعد فقہیہ کی کتابوں میں کرتے ہیں، مثلاً حرام وحلال کے اجتماع کی صورت میں حرام کے غالب ہونے کا قاعدہ، اس قاعدہ کے مشتملات اور مستثنیات (۳)۔

(۱) شرح جمع الجوامع بحاشیۃ البنانی ۲/ ۳۷۴ طبع مصطفی الحلبی، شرح مسلم الثبوت ۲/ ۲۰۳۔

(۲) شرح جمع الجوامع ۲/ ۳۷۴۔

(۳) دیکھئے: کتاب الاشباہ والنظائر لابن نجیم مع حاشیہ الحموی ۱/ ۱۳۴ طبع الہند، الاشباہ والنظائر للسیوطی/ ۱۰۵-۱۱۷ طبع مصطفی الحلبی ۱۳۷۸ھ۔

احتیال

تعریف:

۱- احتیال کا معنی حیلہ تلاش کرنا ہے، اور حیلہ معاملات کی تدبیر وانتظام میں مہارت کا نام ہے یعنی فکر کی گردش جس سے مقصد تک پہنچا جائے، احتیال دَین کو محول کرنے کے معنی میں بھی آتا ہے [۱]۔

اہل اصول اور فقہاء کے یہاں لفظ احتیال کا استعمال بھی لغوی معنی ہی میں ہوتا ہے، لیکن ابن القیم نے ذکر کیا ہے کہ لفظ حیلہ کا استعمال عرف میں ایسے مخفی طریقوں پر چلنے میں وارد ہوگیا ہے جن سے کوئی شخص اپنی غرض حاصل کرلے، اس طرح کہ بغیر ایک نوع کی ذہانت اور فطانت کے اس کو سمجھا نہ جاسکے۔ پس اس معنی میں یہ لفظ اپنے لغوی معنی سے خاص ہے، چاہے مقصود اس کا جائز ہو یا حرام، اور اس سے بھی زیادہ مخصوص یہ ہے کہ لفظ حیلہ کا استعمال ایسی غرض کے لئے کیا جائے جو شرعاً یا عقلاً یا عادۃً ممنوع ہو، اور یہی لوگوں کے عرف میں وارد ہے [۲]۔

احتیال کے اطلاقات:

اول: ان طریقوں کو استعمال کرنا جن کے ذریعہ انسان اپنی غرض حاصل کرسکے [۳]۔

دوم: دَین کو ایک ذمہ سے دوسرے ذمہ کی طرف منتقل کرنا، اسے حوالہ بھی کہا جاتا ہے [۱]۔

اجمالی حکم:

اول: پہلے معنی کے پیش نظر:

قصد وارادہ کے اختلاف سے اور کام کے نتیجہ کے اختلاف سے احتیال کا حکم بدلتا رہتا ہے، اس کی تفصیل ذیل میں کی جاتی ہے:

۲- احتیال (حیلہ اختیار کرنا) حرام ہوتا ہے اگر اس کے ذریعہ مکلف شخص کسی واجب شرعی کو ساقط کرنا چاہتا ہوتا کہ وہ بظاہر غیر واجب ہوجائے، یا کسی حرام کو اپنے لئے ظاہر میں حلال بنانا چاہتا ہو، کیونکہ کسی عمل کا مقصد اگر حکم شرعی کا باطل کرنا اور بظاہر اسے دوسرے حکم کی طرف پھیرنا ہو، یہاں تک کہ اس عمل کے نتیجہ میں قواعد شریعت پر زد پڑتی ہو تو ایسا عمل حرام اور ممنوع ہے، مثلاً نماز کا وقت شروع ہونے پر کسی نے شراب پی لی یا خواب آور دوا استعمال کرلی تا کہ بے ہوش شخص کی طرح اس کے مفقود العقل ہونے کی حالت میں نماز کا وقت گذر جائے، یا اس کے پاس اتنا مال ہے جس سے وہ حج کرسکتا ہے لیکن اس نے مال ہبہ کردیا تا کہ اس پر حج واجب نہ ہو [۲]۔

اسی طرح مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک یہ بات ناجائز ہے کہ زکوۃ سے فرار اختیار کرنے کے لئے سال گذرنے سے پہلے مال میں ہبہ وغیرہ کا تصرف کرے، حنفیہ کے یہاں اس مسئلہ میں اختلاف ہے، امام ابو یوسف فرماتے ہیں کہ ایسا کرنا مکروہ نہیں ہے، کیونکہ اس میں دوسرے کے حق کا ابطال نہیں بلکہ وجوب زکوۃ سے بچنا ہے، المحیط

---

(۱) المصباح المنیر ولسان العرب۔

(۲) الموافقات ۲۰۱/۴، شائع کردہ المکتبۃ التجاریہ، الفتاوی الہندیہ ۳۹۰/۶ طبع بولاق، أعلام الموقعین ۲۵۲/۳ طبع السعادۃ مصر۔

(۳) أعلام الموقعین ۲۵۲/۳، الموافقات ۲۰۱/۴۔

(۱) نہایۃ المحتاج ۴۰۸/۳ طبع مصطفی الحلبی، منح الجلیل ۲۲۸/۳، شائع کردہ لیبیا۔

(۲) الموافقات ۳۷۹/۲، ۲۰۱/۴، الشرح الصغیر ۶۰۰/۱ طبع دار المعارف، المغنی ۵۳۴/۲ طبع المنار۔

میں ہے کہ امام ابو یوسف کا قول اصح ہے، امام محمد فرماتے ہیں کہ ایسا کرنا مکروہ ہے، شیخ حمید الدین الضریر نے اسی قول کو اختیار کیا ہے، اور یہ اس لئے کہ اس عمل میں فقراء کو نقصان پہنچانا ہے اور انجام کے اعتبار سے ان کے حق کو باطل کرنا ہے، اور ایک قول یہ ہے کہ فتویٰ امام محمد کے قول پر ہے۔

اسی طرح کا معاملہ شافعیہ کے یہاں نہایۃ المحتاج اور الشروانی میں ہے: یہ عمل مکروہ تنزیہی ہے اگر اس کا مقصد زکاۃ سے فرار ہو۔ اور شروانی نے کہا کہ الوجیز میں اس کو حرام لکھا ہے۔ الإحیاء میں یہ اضافہ ہے: اور باطناً وہ بری الذمہ نہیں ہوگا، اور یہ فقہ ضار ہے۔

ابن صلاح کہتے ہیں: ارادہ پر گناہ ہوگا عمل پر نہیں [(۱)]۔

اسی طرح لوگوں کا مال چھیننے کے لئے اور ان پر ظلم کرنے کے لئے اور خونریزی کے لئے اور ان کے حقوق کو باطل کرنے کے لئے حیلہ اختیار کرنا حرام ہے۔

مذکورہ بالا مقاصد کیلئے حیلہ اختیار کرنے کی حرمت کی دلیل قرآن کریم کی یہ آیت ہے: ''وَلَقَدْ عَلِمْتُمُ الَّذِيْنَ اعْتَدَوْا مِنْكُمْ فِي السَّبْتِ...'' [(۲)] (اور تم خوب جان چکے ہو ان لوگوں کو جنہوں نے تم میں سے سبت کے بارہ میں تجاوز کیا تھا)، کیونکہ بنی اسرائیل نے ہفتہ کے روز شکار کرنے کے لئے ایسا حیلہ اختیار کیا تھا جس سے ظاہر ہو کہ ہفتہ کے علاوہ دوسرے دن شکار کیا جا رہا ہے، نیز اس حرمت کی دلیل رسول اللہ ﷺ کا یہ ارشاد گرامی ہے: ''لا يجمع بين متفرق ولا يفرق بين مجتمع خشية الصدقة'' [(۳)] (زکوۃ کے ڈر سے نہ متفرق کو جمع کیا جائے گا نہ مجتمع کو متفرق کیا جائے گا)۔

(۱) الأشباہ والنظائر لابن نجیم ۲/ ۲۹۲ طبع استنبول، الشروانی ۳/ ۲۳۵ دار صادر۔

(۲) سورۂ بقرہ/ ۶۵۔

(۳) إعلام الموقعین ۳/ ۳۴۰، الأشباہ والنظائر لابن نجیم ۲/ ۲۹۱، الفتاویٰ الہندیہ ۱/ ۳۹۰، المغنی ۲/ ۳۰۴ طبع الریاض۔ حدیث: "لا يجمع..." کی =

۳- حیلہ اختیار کرنا (احتیال) جائز ہے، اگر اس کا مقصد حق وصول کرنا یا باطل کو دفع کرنا یا حرام سے رہائی حاصل کرنا یا حلال تک رسائی حاصل کرنا ہو، خواہ ذریعہ حرام ہو یا جائز، لیکن اگر حرام ذریعہ اختیار کیا جائے گا تو ذریعہ پر گناہ ہوگا، مقصد پر نہیں، کہیں احتیال (حیلہ کرنا) مطلوب ہوتا ہے خصوصاً جنگ کے موقع پر، کیونکہ جنگ خفیہ تدبیر (خدعہ) کا نام ہے، جواز کی بنیاد (اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے: ''وَخُذْ بِيَدِكَ ضِغْثًا فَاضْرِبْ بِّهٖ وَلَا تَحْنَثْ'' [(۱)] (اور اپنے ہاتھ میں ایک مٹھا سینکوں کا لے لو اور اسی سے مارو، اور اپنی قسم نہ توڑو)۔

۴- احتیال (حیلہ اختیار کرنے) کی بعض صورتیں مختلف فیہ ہیں، جہاں یہ واضح نہ ہو کہ شارع کا کوئی مقصد حیلہ کرنے والے کا مقصود ہے اور نہ یہ واضح ہو کہ حیلہ کرنے والے کا ہدف مصالح شریعت سے متصادم ہے۔

جن فقہاء نے یہ سمجھا کہ اس معاملہ میں حیلہ اختیار کرنا مصالح شریعت کے مخالف نہیں ہے، انہوں نے اسے جائز قرار دیا اور جنہوں نے یہ سمجھا کہ یہ حیلہ مصالح شریعت کے مخالف ہے، انہوں نے ممنوع قرار دیا، علاوہ اس کے یہ بات تسلیم شدہ ہے کہ جو لوگ بعض مسائل میں حیلہ اختیار کرنے کو جائز قرار دیتے ہیں وہ حیلہ اختیار کرنے والے مکلف کے ارادے کی تحقیق پر اس کی بنیاد رکھتے ہیں، وہ یہ سمجھتے ہیں کہ اس کا ارادہ قصد شارع کے خلاف نہیں، اس لئے کہ قصد شارع کے ساتھ ٹکراؤ صریح ہو، علم کے اعتبار سے ہو یا محض ظن کے اعتبار سے، ممنوع ہے۔ جیسا کہ نا جائز کہنے والوں نے

= روایت بخاری، ابوداؤد، احمد، ترمذی اور حاکم وغیرہم نے کی ہے (فتح الباری ۳/ ۳۱۴ طبع السلفیہ)۔

(۱) الفتاویٰ الہندیہ ۶/ ۳۹۰، إعلام الموقعین ۳/ ۳۴۷، الموافقات ۲/ ۳۸۷، المغنی ۱۰/ ۳۹۶، الخارج فی الحیل/ ۸۷ اور اس کے بعد کے صفحات شائع کردہ مکتبۃ المثنیٰ بغداد، آیت سورۂ ص کی ہے/ ۴۴۔

اپنی رائے کی بنیاد اس بات پر رکھی ہے کہ حیلہ کرنے والے کا ارادہ قصد شارع اور احکام میں مطلوب مصالح کے خلاف ہے۔

اس کی ایک مثال حلالہ کرنے والے کا نکاح ہے، محلل (حلالہ کرنے والا) نے بیوی کو اسے طلاق دینے والے پہلے شوہر کی طرف واپس کرنے کے لئے ایک حیلہ اختیار کیا ہے، جو بظاہر ارشاد باری: ''فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلاَ تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدُ حَتّٰى تَنْكِحَ زَوْجاً غَيْرَهُ'' (۱) کے موافق ہے، عورت نے اس محلل سے نکاح کیا، اس عورت کا دوسرے شوہر کے طلاق دینے کے بعد پہلے شوہر کے نکاح میں جانا بظاہر آیت کے موافق ہے، شارع کی نصوص شارع کے مقاصد کو بتانے والی ہیں۔ اسی طرح کا ایک حیلہ بیوع الآجال ہے (۲)۔

۵- حیلہ کی سنت کو زیادہ اختیار کرنے والے پہلے حنفیہ ہیں، پھر شافعیہ ہیں، رہے مالکیہ اور حنابلہ تو ان کے نزدیک اصل یہ ہے کہ حیلہ کو بطور غالب ممنوع قرار دیا جائے، (حیلہ اختیار کرنا) عبادات میں مفید نہیں اور نہ معاملات میں، کیونکہ حیلوں کو جائز قرار دینا سد ذرائع کے مخالف ہے، شارع تو ہر ممکن طور پر مفاسد کی راہوں کو بند کرتا ہے اور حیلہ کرنے والا حیلہ کے ذریعہ مفاسد کی راہ کھولتا ہے (۳)۔

دوم: دوسرے معنی کے اعتبار سے:

۶- حوالہ کرنے والے کی طرف سے حق کو منتقل کرنا عقد حوالہ کے نتیجہ میں ہوگا، حوالہ ایک عقد ہے جس کے ذریعہ دَین ایک ذمہ سے دوسرے ذمہ کی طرف منتقل ہوتا ہے، بعض فقہاء کے بقول حوالہ بیع الدین بالدین سے مستثنیٰ ہے۔

(۱) سورۂ بقرہ/ ۲۳۰۔
(۲) الموافقات ۲/ ۳۸۸۔
(۳) إعلام الموقعين ۳/ ۱۷۱، الشرح الصغير ۱/ ۶۰۱ طبع دار المعارف، الفتاویٰ الہندیہ ۶/ ۳۹۰، الأشباہ والنظائر ۲/ ۲۹۱، الموافقات ۴/ ۱۹۸۔

۷- حوالہ جائز ہے، کیونکہ اس کی ضرورت پیش آتی ہے، حوالہ کے جواز کی بنیاد نبی اکرم ﷺ کا یہ ارشاد ہے: ''إذا أحيل أحدكم على مليء فليحتل'' (۱) (جب تم میں سے کسی کا دَین کسی مالدار کے حوالہ کیا جائے تو وہ حوالہ منظور کرلے)، اور حوالہ میں حکم یہ ہے کہ مدیون شخص اپنا ذمہ دوسرے کی طرف منتقل کر کے دائن کے دین کی ذمہ داری سے بری ہوجاتا ہے، فقہاء نے حوالہ کی صحت کے لئے کچھ شرطیں ذکر کی ہیں، مثلاً محیل اور محال لہ کا راضی ہونا، اور جو دَین حوالہ کیا جارہا ہے اور جس کے حوالہ کیا جارہا ہے اس کا علم ہونا (۲)۔

اس کے علاوہ دوسری تفصیلات ہیں جنہیں ''حوالہ'' کی اصطلاح میں دیکھا جائے۔

بحث کے مقامات:

۸- احتیال (ان طریقوں کے معنی میں جن کے ذریعہ انسان اپنے مقصد تک پہنچتا ہے) کے تفصیلی احکام ہیں جنہیں ''حیلہ'' کی اصطلاح میں اور اصول فقہ کی کتابوں میں دیکھا جاسکتا ہے، حیلوں کا شریعت کے مقاصد اور ذرائع سے گہرا تعلق ہے۔ یہ بحث اصولی ضمیمہ میں دیکھی جائے۔

(۱) حدیث: "إذا أحيل..." کی روایت بخاری اور مسلم نے حضرت ابوہریرہؓ سے ان الفاظ میں کی ہے: "مطل الغني ظلم، وإذا اتبع أحدكم على مليء فليتبع" (غنی کا ٹال مٹول کرنا ظلم ہے اور جب کسی کو کسی مالدار کے پیچھے لگایا جائے تو وہ اس کے پیچھے لگ جائے)، اور اس حدیث کی روایت امام احمد اور ابن ابی شیبہ نے ان الفاظ میں کی ہے: "من أحيل على مليء فليحتل" (الدرایہ ۲/ ۱۶۳)، اور اس کی روایت ترمذی کے علاوہ دوسرے اصحاب سنن نے حضرت ابو الزناد سے کی ہے، اور ترمذی نے حضرت ابن عمرؓ سے اسی طرح کی حدیث روایت کی ہے (تلخیص الحبیر ۳/ ۲۶)۔
(۲) نہایۃ المحتاج ۴/ ۴۰۸ طبع مصطفی الحلبی، منح الجلیل ۳/ ۲۲۸ شائع کردہ لیبیا، المغنی ۵/ ۵۴۔

إحداد

تعریف:

١- احداد کے لغوی معنی میں سے ایک روکنا ہے، اور اسی سے ماخوذ ہے عورت کا اظہار غم کے لئے آرائش وزیبائش سے رکنا (١)، فقہاء کی اصطلاح میں احداد کی حقیقت ہے: عورت کا مخصوص مدت تک، مخصوص حالات میں زینت (آرائش وزیبائش) اور اس طرح کی چیزوں سے رک جانا، اسی طرح احداد میں یہ بھی شامل ہے کہ عورت اس مدت میں اپنے گھر کے علاوہ کسی اور گھر میں رات نہ گذارے[٢]۔

متعلقہ الفاظ:

اعتداد:

٢- اعتداد کی حقیقت ہے: شوہر سے عورت کی جدائی کی صورت میں خواہ یہ جدائی وفات کی وجہ سے ہو یا طلاق یا فسخ کی وجہ سے، عورت کا شریعت کی طرف سے مقرر کردہ مدت تک رکے رہنا۔

اعتداد اور احداد میں رشتہ یہ ہے کہ اعتداد احداد کا ظرف ہے، پس عدت کے زمانہ میں عورت اپنے شوہر کی وفات کی وجہ سے زینت ترک کرتی ہے۔

احداد کا شرعی حکم:

٣- علماء کا اس پر اجماع ہے کہ احداد واجب ہے عدت وفات میں اگر نکاح صحیح سے ہو اور اگرچہ زوجہ کے ساتھ دخول نہیں ہوا، اس کی دلیل رسول اکرم ﷺ کا یہ ارشاد ہے: "لا يحل لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر أن تحد على ميت فوق ثلاث ليال إلا على زوج، أربعة أشهر وعشرا"[١] (کسی عورت کے لئے جو اللہ تعالیٰ پر اور روز آخرت پر ایمان رکھتی ہو یہ جائز نہیں ہے کہ کسی میت پر تین روز سے زیادہ سوگ منائے، سوائے شوہر کے کہ اس کی وفات پر چار ماہ دس دن سوگ کرے گی)۔

علماء کا اس بات پر بھی اجماع ہے کہ مرد پر احداد نہیں ہے، اس بات پر بھی اجماع ہے کہ مطلقہ رجعیہ پر احداد نہیں ہے، بلکہ اس سے یہ مطلوب ہے کہ وہ اپنے طلاق دینے والے شوہر کے سامنے آئے اور اس کے لئے زیب وزینت کرے، شاید اللہ تعالیٰ اس کے لئے اس کے بعد کوئی راہ پیدا کردے، ہاں امام شافعی کی ایک رائے یہ ہے کہ مطلقہ رجعیہ کے لئے سوگ کرنا مستحب ہے جب وہ رجعت کی امید نہ رکھتی ہو[٢]۔

٤- جو عورت طلاق بائن کی عدت گذار رہی ہے خواہ طلاق بائن مغلظہ ہو یا غیر مغلظہ، اس پر احداد ہے یا نہیں، اس بارے میں فقہاء کے دو رجحانات ہیں:

---

(١) دیکھئے: لسان العرب، المصباح المنیر، مختار الصحاح مادہ (حدد)۔

(٢) فتح القدیر ٣/ ٢٩٣، ابن عابدین ٢/ ٦١٦ اور اس کے بعد کے صفحات، طبع اول، الحطاب ٤/ ١٥٤، مکتبۃ النجاح طرابلس لیبیا، نہایۃ المحتاج ٧/ ١٤٠ طبع الحلبی، المغنی لابن قدامہ ٩/ ١٦٦ طبع المنار۔

(١) حدیث: "لا يحل لامرأة..." کی روایت بخاری اور مسلم (اللؤلؤ والمرجان ٢/ ٥٨ - ٥٩ - ٢، شائع کردہ وزارت اوقاف، کویت ١٣٩٧ھ)، ابوداؤد (٢/ ٣٨٩ طبع مطبعۃ السعادۃ مصر) اور نسائی نے (٦/ ١٨٨، المطبعۃ المصریہ الازہر) نے کی ہے۔

(٢) الجمل ٤/ ٤٥٨۔

اول۔ حنفیہ کا مسلک، امام شافعیؒ کا قول قدیم اور مذہب حنبلی کی ایک روایت یہ ہے کہ مطلقہ بائنہ پر احداد ہے، کیونکہ نکاح کی نعمت فوت ہوئی ہے، لہذا مطلقہ بائنہ ایک اعتبار سے متوفی عنہا زوجہا کے مشابہ ہے[1]۔

دوم۔ مالکیہ کا مسلک، امام شافعی کا قول جدید اور امام احمد کی ایک روایت (جسے بعض کتابوں میں مذہب قرار دیا گیا ہے) یہ ہے کہ مطلقہ بائنہ پر احداد نہیں ہے، کیونکہ شوہر ہی نے اسے جدا کردیا ہے، اس سے تعلق توڑ لیا ہے، لہذا وہ اس بات کا مستحق نہیں ہے کہ اس کی جدائی پر سوگ منائے، تابعین کی ایک جماعت کا بھی یہی مسلک ہے، ان میں سے سعید بن المسیب، ابو ثور، عطاء، ربیعہ، مالک اور ابن المنذر رہیں[2]، لیکن امام شافعیؒ کے قول جدید میں یہ ہے کہ اس کے لئے احداد مستحب ہے۔

۵- اگر منکوحہ بنکاح فاسد کا شوہر مر جائے تو جمہور کی رائے یہی ہے کہ اس خاتون پر کوئی سوگ منانا نہیں ہے، اس لئے کہ وہ حقیقتاً زوجہ ہی نہیں ہے، اور اس لئے کہ نکاح فاسد کا باقی رہنا عیب اور اس کا ختم ہوجانا نعمت ہے، لہذا سوگ منانے کی کوئی گنجائش نہیں۔

قاضی ابو یعلی حنبلی کے نزدیک اس عورت پر احداد واجب ہے، کیونکہ اس پر عدت واجب ہے، قاضی باجی مالکی کا مسلک ہے کہ جب اس کے اور اس کے متوفی شوہر کے درمیان نکاح کے کچھ احکام ثابت ہوگئے مثلاً توارث (ایک دوسرے کا وارث ہونا) وغیرہ تو وہ عدت

(۱) فتح القدیر ۳/ ۲۹۱ طبع اول الامیریہ الکبریٰ ۱۳۱۶ھ، المہذب للشیرازی ۲/ ۱۵۰ طبع دوم الحلبی، المغنی لابن قدامہ ۹/ ۱۷۸ طبع المنار۔

(۲) الخرشی ۳/ ۲۸۷، المہذب للشیرازی ۲/ ۱۵۰ طبع الحلبی، المقنع لابن قدامہ مع حاشیہ ۳/ ۲۸۹ المطبعۃ السلفیہ، المغنی لابن قدامہ ۹/ ۱۷۸، الروضہ ۸/ ۴۰۵۔

وفات گذارے گی اور اس پر سوگ منانا بھی لازم ہوگا[1]۔

۶- شوہر کے علاوہ دوسرے رشتہ دار کی وفات پر عورت کے لئے احداد صرف تین دن کے لئے جائز ہے، اس سے زائد نہیں، اس کی دلیل زینب بنت ابی سلمہ کی روایت ہے، وہ کہتی ہیں: ”جب حضرت ام حبیبہؓ کے پاس حضرت ابوسفیانؓ کی وفات کی خبر آئی، اس کے تیسرے روز انہوں نے زرد رنگ منگا کر اپنے دونوں ہاتھوں اور رخساروں پر ملا اور فرمایا: مجھے اس کی ضرورت نہیں تھی لیکن میں نے رسول اکرم ﷺ کو یہ فرماتے سنا ہے: ”لا یحل لامرأة تؤمن باللہ والیوم الآخر أن تحد فوق ثلاث إلا علی زوج فإنها تحد علیه أربعة أشهر وعشرا“ (کوئی عورت جس کا اللہ اور روز آخرت پر ایمان ہے اس کے لئے شوہر کے علاوہ کسی اور پر تین دن سے زیادہ سوگ منانا جائز نہیں، ہاں شوہر پر چار ماہ دس دن سوگ منائے گی)، اس حدیث کی روایت بخاری اور مسلم نے کی ہے، الفاظ مسلم کے ہیں[2]۔

شوہر کو اختیار ہے کہ بیوی کو رشتہ داروں پر سوگ منانے سے روک دے۔

مفقود الخبر کی بیوی کا سوگ منانا:

۷- مفقود وہ شخص ہے جس کی کوئی خبر نہ ہو، یہ بھی معلوم نہ ہو کہ زندہ

(۱) فتح القدیر ۳/ ۱۶۳ طبع المیمنیہ، ابن عابدین ۲/ ۶۱۷ طبع اول، بدائع الصنائع ۳/ ۲۰۹ طبع اول الجمالیہ مصر، الخرشی ۳/ ۲۸۷ طبع اول الشرفیہ مصر، الباجی علی الموطا ۴/ ۱۴۵ مکتبۃ السعادہ مصر، الأم ۵/ ۲۳۲ مطبعۃ الکلیات الأزہریہ، المجموع شرح المہذب للشیرازی ۲/ ۲۷۳ شائع کردہ مکتبۃ الإرشاد جدہ، نہایۃ المحتاج ۷/ ۱۴۰ طبع الحلبی، المغنی لابن قدامہ ۹/ ۱۶۶- ۱۶۷ طبع المنار، الکافی لابن قدامہ ۲/ ۹۵۰ شائع کردہ المکتب الإسلامی دمشق، مغنی المحتاج لشرح المنہاج ۳/ ۳۹۹ طبع الحلبی ۱۳۷۷ھ۔

(۲) صحیح مسلم بتحقیق عبدالباقی ۲/ ۱۱۲۶۔

ہے یا وفات پاچکا ہے، جب قاضی نے اسے میت قرار دینے کا فیصلہ کیا تو علماء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ فیصلہ سے اس کی بیوی وفات کی عدت گذارے گی، لیکن سوال یہ ہے کہ کیا اس پر سوگ منانا بھی واجب ہے؟ جمہور علماء اس کے وجوب کے قائل ہیں اس اعتبار سے کہ مدت وفات گذار رہی ہے، لہذا وفات والی عورت کے حکم میں ہوگی، ابن ماجشون مالکی کا مسلک یہ ہے کہ اس پر اگر چہ عدت واجب ہے لیکن اس کے ذمہ سوگ منانا نہیں [1]۔

سوگ منانے کی مدت کا آغاز:

۸ - سوگ منانے کی مدت وفات کے فوراً بعد شروع ہوجاتی ہے، خواہ بیوی کو وفات کا علم فوراً ہوجائے یا دیر سے معلوم ہو، جو لوگ طلاق بائن میں بھی سوگ منانے کے قائل ہیں، ان کے نزدیک طلاق کے فوراً بعد سوگ منانے کی مدت شروع ہوجاتی ہے، یہ اس وقت ہے جب کہ وفات اور طلاق معلوم ہوں، اس کے برخلاف اگر شوہر بیوی سے دور ہے، اس کا انتقال ہوا یا اس نے بیوی کو طلاق بائن دی تو گزرے ہوئے دنوں کی اس پر سوگ منانے کی مدت اس وقت شروع ہوگی جب عورت کو موت یا طلاق کی خبر ہو، اور عدت کے ختم ہوتے ہی احداد بھی ختم ہوجائے گا، اگر احداد کی مدت ختم ہوجانے کے بعد بھی عورت بلاارادہ احداد کی حالت میں رہ گئی تو گنہ گار نہیں ہوگی۔

احداد کے مشروع ہونے کی حکمت:

۹ - شوہر کی وفاداری کے طور پر اور اس کے عظیم حق کی رعایت میں بیوہ کے لئے احداد مشروع کیا گیا ہے، کیونکہ ازدواجی رشتہ مقدس ترین رشتہ ہے، لہذا شرعاً اور اخلاقاً یہ بات درست نہیں ہے کہ عورت شوہر کے عظیم احسانات کو بھول جائے اور رشتۂ زوجیت کے حقوق سے انجان بن جائے، یہ وفاداری کی بات نہیں ہے کہ شوہر کی وفات ہوتے ہی وہ آرائش وزیبائش میں ڈوب جائے، خوبصورت معطر کپڑے پہنے اور اس گھر کو خیر باد کہہ دے جہاں ازدواجی زندگی گذارتی تھی، گویا وہ دونوں کبھی ساتھ رہے ہی نہیں تھے، اسلام سے پہلے عورت پورے ایک سال تک اپنے متوفی شوہر کا سوگ مناتی، اس کی وفات پر نالہ وشیون کرتی، اسلام نے اسے ختم کر کے احداد کی مدت صرف چار ماہ دس دن رکھی۔

مذاہب اربعہ کے علماء نے احکام احداد کے بارے میں جو کچھ لکھا ہے اس کا یہ خلاصہ ہے، ان حضرات نے ذکر کیا ہے کہ: ''جس عورت کے شوہر کا انتقال ہوگیا اس پر احداد واجب ہے، اس شوہر کی وفات پر اظہار افسوس کے لئے جس نے اپنا عہد وفا پورا دکھایا اور نعمتِ نکاح کے ختم ہوجانے پر تأسف کرتے ہوئے، یہ صرف دنیوی نعمت نہیں تھی بلکہ اخروی نعمت بھی تھی، کیونکہ نکاح دنیا اور آخرت دونوں میں نجات کے اسباب میں سے ہے''۔ احداد اس لئے بھی مشروع کیا گیا ہے کہ یہ عورت کی جانب مردوں کے میلان کو روکتا ہے، کیونکہ عورت جب آرائش کرے گی تو اس کے نتیجے میں مرد اس کی طرف مائل ہوں گے، پھر اس سے نکاح کریں گے اور نکاح کے نتیجہ میں وطی ہوگی، اس سے نسبوں میں اختلاط ہوجائے گا، اور اختلاط انساب حرام ہے، اور جو چیز حرام تک پہنچائے وہ بھی حرام ہے [1]۔

---

(۱) الفتاوی الہندیہ ۳۰۰/۲ طبع الامیریہ ۱۳۱۰ھ، الشرح الکبیر وحاشیۃ الدسوقی ۴۷۸/۲ مطبعۃ احیاء الکتب العربیہ، شرح الخرشی علی مختصر خلیل ۲۸۷/۳-۲۸۸ طبع الشرفیہ ۱۳۱۶ھ، شرح روض الطالب ۴۰۰/۳، شائع کردہ المکتبۃ الاسلامیہ بیروت، المقنع فی فقہ الحنابلہ لابن قدامہ ۲۸۱/۳، الکافی فی فقہ الحنابلہ لابن قدامہ ۹۳۷/۲، الشرح الکبیر وحاشیۃ الدسوقی ۴۷۹/۲ طبع الحلبی۔

(۱) حاشیہ سعدی چلپی علی شرح فتح القدیر ۲۹۱/۳ طبع المطبعۃ الامیریہ ببولاق،

کون عورت سوگ منائے اور کون نہ منائے؟

۱۰- اس سے پہلے واضح ہوچکا ہے کہ فی الجملہ کن عورتوں سے احداد مطلوب ہے، یہاں چند ان حالات کا ذکر کیا جارہا ہے جن کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے، ان میں سے کتابیہ عورت کا مسئلہ ہے جو کسی مسلمان کے نکاح میں تھی (شوہر کی وفات کی صورت میں اس پر احداد ہے یا نہیں)، دوسرے نابالغہ عورت کا مسئلہ ہے۔

۱۱- جس کتابیہ خاتون کے مسلمان شوہر کا انتقال ہوگیا، اس کے بارے میں شافعیہ، حنابلہ کا مسلک اور ابن القاسم کی روایت کے مطابق امام مالک کا مذہب یہ ہے کہ پوری عدت کے زمانہ میں اس کے لئے سوگ منانا واجب ہے، کیونکہ سوگ منانا عدت کے تابع ہے، جب اس پر وفات کی عدت واجب ہوئی تو سوگ منانا بھی واجب ہوا، حنفیہ کا مسلک اور اشہب کی روایت کے مطابق امام مالک کا مذہب یہ ہے کہ اس عورت پر احداد نہیں ہے، کیونکہ سوگ منانے والی حدیث کے ظاہر الفاظ سے معلوم ہوتا ہے کہ سوگ منانے کا مطالبہ صرف مسلمان خاتون سے ہے، کیونکہ اس میں فرمایا ہے: "لا يحل لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر..." [1] (جو عورت اللہ پر اور روز آخرت پر ایمان رکھتی ہو اس کے لئے جائز نہیں...)۔

۱۲- نابالغہ عورت کے بارے میں جمہور فقہاء کا مسلک ہے کہ شوہر کی وفات پر وہ سوگ منائے گی اور اس کے ولی کی ذمہ داری ہے کہ اسے ایسے کاموں سے روکے جو سوگ منانے کے مخالف ہوں، کیونکہ احداد عدت کے تابع ہے، نیز حضرت ام سلمہ رضی اللہ عنہا کی اس روایت کی وجہ سے کہ ایک خاتون نبی اکرم ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوئی اور اس نے عرض کیا: "يا رسول الله، إن ابنتي توفي عنها زوجها وقد اشتكت عينها أفتكحلها [1] فقال: لا، مرتين أو ثلاثا" (اے اللہ کے رسول، میری بیٹی کے شوہر کی وفات ہوگئی ہے، بیٹی کی آنکھ میں تکلیف ہے، کیا ہم اس میں سرمہ لگادیں؟ حضور اکرم ﷺ نے دو یا تین بار فرمایا: نہیں)، حضور اکرم ﷺ نے اس لڑکی کی عمر دریافت نہیں کی، اور سوال کے موقع پر تفصیل معلوم نہ کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ ہر عمر کی لڑکی کا یہی حکم ہے۔

حنفیہ کے نزدیک نابالغہ لڑکی پر سوگ منانا واجب نہیں، کیونکہ رسول اکرم ﷺ کا ارشاد ہے: "رفع القلم عن ثلاث: عن النائم حتى يستيقظ وعن المبتلى حتى يبرأ وعن الصبي حتى يكبر" [2] (تین طرح کے لوگ مرفوع القلم (غیر مکلف) ہیں، سونے والا یہاں تک کہ بیدار ہوجائے، کسی مرض میں مبتلا شخص یہاں تک کہ شفایاب ہوجائے، بچہ یہاں تک کہ بڑا ہوجائے)، اگر نابالغہ لڑکی دوران عدت بالغہ ہوگئی تو باقی عدت کے زمانہ میں وہ سوگ منائے گی، یہ حکم بالغہ مجنونہ لڑکی کا ہے اگر دوران عدت اس کا جنون ختم ہوجائے، رہا مسئلہ باندی کا تو فقہاء اس بات پر متفق ہیں کہ اس پر

= قاہرہ ۱۳۱۶ھ۔

(۱) اس حدیث کی تخریج فقرہ/ ۳ میں گزرچکی۔

شاید رسول اکرم ﷺ کا اسے سرمہ لگانے سے منع کرنا زینت ہونے کے اعتبار سے تھا، کیونکہ آنکھ کا مرض دور کرنے اور دوا کرنے کے لئے دوسری چیزیں پائی جاتی ہیں لیکن اگر یہ طے ہوجائے کہ آنکھ کے کسی مرض کا علاج سرمہ ہی ہے تو شریعت کے قواعد اس کے استعمال سے نہیں روکتے۔

(۱) ام سلمہؓ کی حدیث کی روایت بخاری (فتح الباری ۹/ ۴۸۴ طبع السلفیہ)، مسلم، ابوداؤد، ترمذی، نسائی اور ابن ماجہ نے کی ہے (تحقیق سنن ابی داؤد ۲/ ۳۸۹ طبع دار السعادۃ مصر)۔

(۲) حدیث: "رفع القلم عن ثلاث..." کی روایت امام احمد، ابوداؤد، نسائی، ابن ماجہ، دارقطنی اور حاکم نے کی ہے حاکم نے لکھا ہے: یہ حدیث بخاری اور مسلم کی شرطوں کے مطابق ہے۔ ابن حبان اور ابن خزیمہ نے متعدد طرق سے حضرت علیؓ سے اس حدیث کی روایت کی ہے اس میں حضرت علیؓ کا ایک قصہ ہے جو حضرت عمرؓ کے ساتھ پیش آیا، اس کا ذکر بخاری نے تعلیقاً کیا ہے (فیض القدیر ۴/ ۳۵)۔

سوگ منانا عدت کی مدت میں لازم ہے، اس لئے کہ وجوب احداد سے متعلق حدیث عام ہے اور شافعیہ نے اس پر اجماع نقل کیا ہے[1]۔

احداد والی عورت کن چیزوں سے اجتناب کرے؟

۱۳ - احداد والی عورت ہر اس چیز سے اجتناب کرے گی جسے شرع یا عرف میں زینت شمار کیا جاتا ہے، خواہ اس کا تعلق جسم سے ہو یا کپڑے سے، اسی طرح ان چیزوں سے اجتناب کرے گی جن کی وجہ سے اس کی طرف نظریں اٹھیں، مثلاً اپنے گھر سے نکلنا، یا اسے نکاح کا پیغام دیا جانے لگے، اس حد تک فی الجملہ فقہاء کا اتفاق ہے۔

بعض حالات کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے، بعض فقہاء نے انہیں احداد والی عورت کے لئے ناجائز قرار دیا اور بعض نے جائز، مثلاً بعض رنگے ہوئے کپڑوں کا استعمال، کالے اور سفید کپڑوں اور زعفران اور کسم کے علاوہ کسی اور رنگ سے رنگے ہوئے کپڑوں میں فقہاء کا اختلاف ہے، تحقیق کرنے پر ہمیں محسوس ہوتا ہے کہ منصوص علیہ چیزوں کے علاوہ میں فقہاء کا اختلاف عرف کے اختلاف پر مبنی ہے، عرف میں جس چیز کو زینت سمجھا جاتا ہے، فقہاء نے اسے حرام قرار دیا ہے اور جس چیز کو زینت نہیں سمجھا جاتا اسے مباح قرار دیا ہے، احداد کی حالت میں جو چیزیں ممنوع ہیں ان کا تعلق یا تو بدن سے ہوگا یا کپڑوں سے یا زیورات سے یا پیغام نکاح کے تئیں رویہ سے یا رات گذارنے سے۔

۱۴ - جسم سے متعلق حرام چیزیں یہ ہیں: سوگ منانے والی عورت کے لئے ہر وہ چیز حرام ہوتی ہے جو اس کو پُرکشش بنائے، مثلاً خوشبو، خضاب، آرائش کے لئے سرمہ، اسی فہرست میں وہ چیزیں ہیں جو زینت کے لئے آج ایجاد ہوئی ہیں، اور اس میں وہ چیزیں شامل نہیں ہیں جن کا استعمال عورت دوا کے لئے کرتی ہے مثلاً سرمہ اور کشادہ کنگھی سے کنگھی کرنا جس میں خوشبو نہ ہو۔

حنفیہ اس طرف گئے ہیں کہ دانتوں کی کنگھی سے کنگھا کرنا مکروہ ہے جبکہ وہ بلا خوشبو کے ہو، اس لئے کہ اس کا شمار ان کے نزدیک زینت میں ہے، لیکن وہ خاتون جس کا ذریعہ رزق خوشبو کی تجارت کرنا یا خوشبو بنانا ہو تو شافعیہ اس کے لئے اس خوشبو کو چھونا جائز قرار دیتے ہیں۔

یہ سب کچھ اس صورت میں ہے کہ احداد لازم ہونے کے بعد خوشبو لگانا کیسا ہے، لیکن اگر اس نے اس سے پہلے خوشبو لگا رکھی ہو تو کیا احداد لازم ہونے کے بعد اس کے لئے خوشبو زائل کرنا واجب ہوگا؟ شافعیہ اسے واجب قرار دیتے ہیں، مالکیہ کا بھی ایک قول یہی ہے جسے ابن رشد نے اختیار کیا ہے، مالکیہ کی دوسری رائے جسے قرافی نے اختیار کیا ہے، یہ ہے کہ اس خوشبو کا زائل کرنا واجب نہیں۔

۱۵ - ایسے تیل کے استعمال کے بارے میں جس میں خوشبو نہ ہو اختلاف ہے، جیسے زیتون اور تل کے تیل، حنفیہ اور شافعیہ اسے اس زینت میں شمار کرتے ہیں جو احداد والی عورت کے لئے ممنوع ہے، اور مالکیہ وحنابلہ اسے جائز قرار دیتے ہیں[1]۔

حضرت ام سلمہؓ کی حدیث میں ہے: "أن النبي ﷺ دخل عليها حين توفي زوجها أبو سلمة فنهاها أن تمتشط بالطيب ولا بالحناء فإنه خضاب قالت: قلت بأي شئ

---

(۱) فتح القدیر ۳/۱۶۰-۱۶۳ طبع المیمنیہ، نیز دیکھئے: الباجی علی الموطا ۴/۱۴۲ طبع السعادہ ۱۳۳۲ھ، المغنی لابن قدامہ ۹/۱۶۶ طبع المنار، الأم ۵/۲۳۲ طبع مکتبۃ الکلیات الأزہریہ۔

(۱) نہایۃ المحتاج ۷/۱۴۲-۱۴۳، فتح القدیر ۳/۱۶۲-۱۶۳، الخرشی ۳/۲۸۸ طبع الشرفیہ، المجموع للنووی ۱۷/۳۰ طبع مطبعۃ الإرشاد جدہ، الحطاب ۴/۱۵۴، المغنی لابن قدامہ ۹/۱۶۷-۱۷۰ طبع المنار، ابن عابدین ۲/۶۱۷-۶۱۹، الشرح الکبیر وحاشیۃ الدسوقی ۲/۴۷۹ طبع الحلبی۔

أمتشط؟ قال: بالسدر تغلفين به رأسک"[1] (جب ان کے شوہر ابوسلمہ کی وفات ہوئی تو رسول اکرم ﷺ ان کے پاس تشریف لائے اور انہیں خوشبو سے اور مہندی سے سر کی صفائی کرنے سے منع فرمایا کیونکہ مہندی بھی خضاب ہے، حضرت ام سلمہ کہتی ہیں میں نے عرض کیا کہ کس چیز سے سر کی صفائی کروں؟ نبی اکرم ﷺ نے فرمایا کہ بیری کے پتوں سے اپنے سر کو ڈھک لو)۔

١٦ - رہا مسئلہ کپڑوں کا تو جیسا کہ ہم نے بتایا ہر وہ لباس ممنوع ہوگا جس کو عرف میں زینت شمار کیا جاتا ہے، قطع نظر اس سے کہ اس کا رنگ کیسا ہے، کبھی کالا کپڑا بھی ممنوع ہوگا اگر وہ خوبصورتی میں اضافہ کا سبب ہو، یا اس کی قوم کے عرف میں کالے لباس کو زینت کا لباس شمار کیا جاتا ہو، لیکن زعفران اور کسم میں رنگے ہوئے کپڑوں کے استعمال سے حدیث میں صراحۃً منع کیا گیا ہے، کیونکہ ان دونوں سے خوشبو پھیلتی ہے، صحیحین میں ام عطیہؓ کی روایت ہے: "كنا ننهى أن نحد على ميت فوق ثلاث، إلا على زوج أربعة أشهر وعشراً، وأن نكتحل، وأن نتطيب، وأن نلبس ثوباً مصبوغاً"[2] (ہمیں اس بات سے منع کیا جاتا تھا کہ کسی میت پر تین روز سے زیادہ سوگ منائیں، سوائے شوہر کے کہ اس کی وفات پر

(١) ام سلمہؓ کی حدیث کی روایت ابوداؤد اور نسائی نے کی ہے اس حدیث کی ایک راویہ ام حکیم مجہول ہیں (سنن ابی داؤد پر شیخ محمد محی الدین عبد الحمید کی تحقیق ٢/ ٢٩١-٢٩٢)۔

(٢) القلیوبی وعمیرہ ٤/ ٥٢-٥٣ طبع دار احیاء الکتب العربیہ، بدائع الصنائع ٣/ ٢٠٨ طبع اول، المجموع شرح المہذب ١٧/ ٤٢-٣٥ مکتبۃ الارشاد جدہ، الفتاوی الہندیہ ١/ ٥٣٣-٥٣٤-٥٥٧، المکتبۃ الاسلامیہ الشرح الکبیر بحاشیۃ الدسوقی ٢/ ٤٧٨-٤٧٩، ام عطیہؓ کی حدیث کی روایت بخاری نے کی ہے (فتح الباری ٩/ ٤٩١)، اور عبد الرزاق نے بھی اس کی روایت کی ہے (مصنف عبد الرزاق ٧/ ٥٢ طبع بیروت)، شوکانی نے کہا کہ بخاری اور مسلم نے اس کی روایت کی ہے (نیل الاوطار ٧/ ٩٥)۔

چار ماہ دس دن احداد کرنے کا حکم دیا جاتا تھا، اور ہمیں اس سے بھی منع کیا جاتا تھا کہ سرمہ لگائیں، خوشبو استعمال کریں، اور رنگا ہوا کپڑا پہنیں)۔

اگر اس کے پاس ایک ہی کپڑا ہو اور وہ کپڑا ایسا ہو جس کا پہننا ممنوع ہے تو وہ عورت دوسرا کپڑا فراہم ہونے تک اسے استعمال کرے گی، کیونکہ ستر عورت احداد سے بڑا واجب ہے۔

خرقی حنبلی سے منقول ہے کہ احداد والی عورت کے لئے نقاب کا استعمال حرام ہے، اگر چہرہ چھپانے کی ضرورت پیش آئے تو نقاب لٹکالے اور اسے چہرے سے دور رکھے، کیونکہ خرقی نے اسے احرام والی عورت کی طرح قرار دیا ہے، لیکن حنابلہ کے نزدیک مذہب اس کے برخلاف ہے، اسے مطلقاً نقاب استعمال کرنے کی اجازت ہے[1]۔

١٧ - جہاں تک زیورات کا مسئلہ ہے تو فقہاء کا اس بات پر اجماع ہے کہ سونے کا ہر زیور احداد والی عورت کے لئے حرام ہے، اس کے ذمہ لازم ہے کہ شوہر کی وفات کی اطلاع ملتے ہی سونے کا ہر زیور اتار دے، اس سلسلہ میں کنگن، بازو بند اور انگوٹھی کے حکم میں کوئی فرق نہیں، اور اسی طرح ہیرے، جواہر کے زیورات بھی اور یہی حکم ہے سونے چاندی کے علاوہ جیسے ہاتھی کے دانت وغیرہ کے بنے ہوئے زیورات کا، بعض فقہاء نے چاندی کے زیورات پہننے کی اجازت دی ہے لیکن یہ قول مردود ہے، اس لئے کہ سوگ منانے والی خاتون پر زیور کے پہننے کی ممانعت عام ہے، شافعیہ میں سے غزالی نے صرف چاندی کی انگوٹھی پہننے کو جائز قرار دیا ہے، کیونکہ چاندی کی انگوٹھی

(١) الشرح الکبیر للدردیر ٢/ ٤٧٨، مغنی المحتاج ٣/ ٣٩٩ طبع الحلبی، المحرر فی فقہ الحنابلہ ٢/ ١٠٨ طبع ١٣٦٩ھ الکافی ٢/ ٩٥٣ طبع اول الفروع ٣/ ٣٤٣ طبع المنار، الانصاف ٩/ ٣٠٦ طبع اول، الشرح الصغیر ٢/ ٣٤٣ طبع دار المعارف۔

عورتوں کا مخصوص زیور نہیں ہے۔

اور سوگ منانے والی خاتون پر پیغام نکاح کے لئے اپنے کو پیش کرنا حرام ہے کسی بھی طرح چاہے اشارۃً ہو یا صراحۃً۔ اس لئے کہ رسول اللہ علیہ السلام نے فرمایا جیسا کہ نسائی اور ابو داؤد کی روایت ہے: "ولا تلبس المعصفر من الثياب ولا الحلي"⁽¹⁾ (نہ پہنے عورت کسم کا رنگا ہوا کپڑا اور نہ زیور)۔

سوگ منانے والی عورت کے لئے کیا چیزیں جائز ہیں؟

۱۸- عدت گذارنے والی عورت کے لئے جائز ہے کہ وہ اپنی ضرورتوں کے لئے دن میں نکلے، خواہ طلاق کی عدت گذار رہی ہو یا وفات کی۔ حضرت جابرؓ کی روایت ہے، وہ فرماتے ہیں: میری خالہ کو تین طلاق دے دی گئی تھی، وہ اپنے کھجور کے پھل توڑنے نکلیں، راستہ میں ایک شخص ان سے ملے اور انہوں نے ان کو منع کیا، میری خالہ نے اس کا ذکر رسول اکرم علیہ السلام سے کیا تو آپ علیہ السلام نے فرمایا: "اخرجي فجدّي نخلك، لعلك أن تتصدقي منه أو تفعلي خيراً" (نکلو اور اپنی کھجوروں کے پھل توڑو، شاید تم اس میں سے صدقہ کرو یا کوئی اور نیک کام کرو) اس حدیث کی روایت نسائی اور ابو داؤد نے کی ہے⁽²⁾۔ مجاہد کی روایت ہے، وہ فرماتے ہیں: احد کے

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۶۱۷، الشرح الکبیر بحاشیۃ الدسوقی ۲/ ۴۷۸، نہایۃ المحتاج ۷/ ۱۴۱، ۱۴۲، المغنی لابن قدامہ ۹/ ۱۶۹۔
حدیث: "ولا تلبس المعصفر ..." کی روایت احمد، ابوداؤد اور نسائی نے حضرت ام سلمہؓ سے موقوفا اور مرفوعا کی ہے ابن حجر نے اس کے مرفوع ہونے کو درست قرار دیا ہے (مسند احمد بن حنبل ۶/ ۳۰۲ طبع دار الفکر، عون المعبود ۲/ ۲۶۱ طبع الہند، سنن النسائی ۶/ ۲۰۳ - ۲۰۴، شائع کردہ المکتبۃ التجاریہ السنن الکبری للبیہقی ۷/ ۴۴۰ طبع الہند، التلخیص الحبیر ۳/ ۲۳۸ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیۃ المتحدہ ۱۳۸۴ھ)۔

(۲) حدیث جابرؓ: "طلقت خالتي ثلاثاً ..." کی روایت امام احمد، مسلم، ابوداؤد، ابن ماجہ اور نسائی نے کی ہے (نیل الأوطار ۷/ ۹۷)۔

روز کچھ لوگ شہید ہوئے، ان کی بیویوں نے رسول اکرم علیہ السلام کی خدمت میں حاضر ہو کر عرض کیا: اے اللہ کے رسول! ہم لوگوں کو رات میں وحشت ہوتی ہے، کیا ہمیں اس کی اجازت ہے کہ اپنے میں سے کسی ایک کے یہاں ہم سب رات گذاریں اور صبح ہونے پر اپنے گھر آجائیں؟ رسول اکرم علیہ السلام نے فرمایا: "تحدثن عند إحداكن حتى إذا أردتن النوم فلتؤب كل واحدة إلى بيتها"⁽¹⁾ (تم اپنے میں سے کسی کے پاس بیٹھ کر بات چیت کرو جب نیند کا وقت ہو جائے تو ہر ایک اپنے گھر چلی جائے)۔

عدت گذارنے والی عورت کے لئے جائز نہیں کہ اپنے گھر کے علاوہ کسی اور جگہ رات گذارے اور نہ ہی ضرورت کے بغیر رات میں نکل سکتی ہے، کیونکہ رات میں فساد کا خطرہ ہے، اس کے برخلاف دن میں ضرورتیں پوری کی جاتی ہیں، معاش کی تلاش ہوتی ہے، اشیاء ضرورت کی خریداری ہوتی ہے، اگر عورت پر کوئی ایسا حق واجب ہے جسے اسی کے ذریعہ ہی وصول کیا جاسکتا ہے مثلاً کسی مقدمہ میں اس سے قسم لینا ہے یا اس پر حد جاری ہونی ہے اور وہ عورت پردہ والی ہے تو قاضی وصول کرنے کے لئے کسی آدمی کو اس کے گھر بھیج دے گا جو وہاں جا کر حق وصول کرلے، اور اگر عورت بے پردہ ہے، باہر نکلتی ہے تو حق وصول کرنے کے لئے اسے طلب کرسکتا ہے، لیکن عدالت سے فارغ ہوتے ہی اپنے گھر لوٹ جائے گی⁽²⁾۔

اس کے علاوہ مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ سوگ منانے والی عورت کے لئے حرج نہیں کہ بیاہ شادی میں شریک ہو، لیکن اس میں

(۱) مجاہد کی روایت: "قال: استشهد رجال ..." کو اسی طرح صاحب المغنی نے ذکر کیا ہے اس کی روایت عبد الرزاق نے کی ہے (المصنف ۷/ ۳۶، طبع اول بیروت)، المصنف میں "بادرنا" کے بجائے "تبددنا" ہے۔

(۲) المغنی ۷/ ۵۲۶ طبع الریاض۔

ایسا لباس نہ پہنے جو سوگ منانے والی عورت کے لئے ممنوع ہو[1]۔

چاروں فقہی مذاہب کے ائمہ کا اس بات پر اتفاق ہے کہ وفات کی عدت میں سوگ منانے والی عورت کے لئے درج ذیل چیزیں جائز ہیں[2]۔

اس کے لئے ایسا لباس پہننا جائز ہے جو خوشبو دار رنگ میں رنگا ہوا نہ ہو، خواہ لباس نفیس ہی ہو، جو کپڑے عرف میں لباسِ زینت میں شمار نہ ہوتے ہوں ان کا استعمال درست ہے، خواہ ان کا کوئی بھی رنگ ہو۔

چونکہ احداد کا تعلق مذکورہ بالا تفصیل کے مطابق صرف اس زینت سے ہے جو جسم یا زیورات یا کپڑوں میں ہو، اس لئے احداد والی عورت کو گھر کے فرش، سامان اور پردوں کی آرائش سے نیز نرم و ملائم بستر پر بیٹھنے سے نہیں روکا جائے گا۔

اس بات میں بھی حرج نہیں کہ اپنے کپڑے اور بدن سے میل کچیل دور کرے، مثلاً بغل کے بال اکھاڑنا، ناخن تراشنا، بلا خوشبو والے صابون سے غسل کرنا، سر اور ہاتھوں کو دھونا، یہ بات بھی مخفی نہیں کہ سوگ منانے والی عورت ضرورت پڑنے پر بالغ مردوں میں سے ان کے سامنے آسکتی ہے جن کے سامنے آنے کی ضرورت ہو، بشرطیکہ اپنی زینت ظاہر نہ کر رہی ہو اور نہ خلوت ہو۔

سوگ منانے والی عورت کی رہائش:

۱۹ - سلف اور خلف کے تمام فقہاء، خصوصاً چاروں مذاہب کے فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ وفات کی عدت گذارنے والی عورت کے لئے واجب ہے کہ جس مکان میں وہ ازدواجی زندگی گذارتی تھی اور جس میں رہتے ہوئے اسے شوہر کی وفات کی خبر ملی اسی مکان میں رہائش رکھے، خواہ یہ مکان شوہر کی ملکیت ہو، یا عاریت پر ہو، یا کرایہ کا مکان ہو، اس بارے میں دیہاتی اور شہری عورت، حاملہ، غیر حاملہ عورت کے حکم میں کوئی فرق نہیں ہے، اس حکم کی اصل اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "وَلاَ تُخْرِجُوْهُنَّ مِنْ بُيُوْتِهِنَّ"[1] (انہیں ان کے گھروں سے نہ نکالو)۔ نیز فریعہ بنت مالک کی یہ حدیث کہ انہوں نے رسول اکرم ﷺ کی خدمت میں حاضر ہو کر یہ خبر دی کہ میرے شوہر اپنے چند غلاموں کی تلاش میں نکلے تھے، ان غلاموں نے انہیں کلہاڑی کے کنارہ سے قتل کر دیا، میں نے رسول اکرم ﷺ سے دریافت کیا کہ کیا میں اپنے گھر والوں کے یہاں واپس چلی جاؤں؟ کیونکہ میرے شوہر نے نہ کوئی گھر چھوڑا ہے جس کے وہ مالک ہوں اور نہ خرچ کے لئے کچھ چھوڑا ہے، حضور اکرم ﷺ نے فرمایا: "نعم" (ہاں) فریعہ کہتی ہیں: میں نکلی ہی تھی اور ابھی حجرہ میں تھی، یا مسجد میں تھی کہ، حضور ﷺ نے مجھے بلایا، یا حضور نے میرے بارے میں حکم دیا تو مجھے بلایا گیا، حضور اکرم ﷺ نے دریافت فرمایا: "كيف قلتِ" (تم نے کیا سوال کیا تھا؟) میں نے اپنا سوال دہرایا تو حضور اکرم ﷺ نے فرمایا: "امكثي في بيتكِ حتى يبلغ الكتاب أجله" (اپنے گھر میں ٹھہری رہو یہاں تک کہ مقررہ وقت پورا ہو جائے) چنانچہ میں نے اسی مکان میں چار ماہ دس دن عدت کے گذارے، جب حضرت عثمان بن عفان کا دورِ خلافت تھا تو انہوں نے ایک آدمی میرے پاس بھیج کر اس واقعہ کے بارے میں دریافت کیا، میں نے واقعہ بتایا تو انہوں نے اس کی پیروی کی اور اس کے

(۱) الخرشی علی مختصر خلیل ۴ / ۱۴۸ طبع الشرفیہ ۱۳۱۶ھ۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۲ / ۶۱۸ طبع اول، الشرح الکبیر و حاشیۃ الدسوقی ۲ / ۴۷۹، المجموع ۱۷ / ۳۴، المحرر فی فقہ الحنابلہ ۲ / ۱۰۸، الوجیز ۲ / ۹۹ طبع الآداب والمؤید ۱۳۱۷ھ، المقنع ۳ / ۲۸۹ طبع السلفیہ۔

(۱) سورۂ طلاق / ۱۔

مطابق فیصلہ کیا، امام مالک نے مؤطا میں یہ روایت ذکر کی ہے[۱]۔

تابعین میں سے جابر بن زید، حسن بصری اور عطاء کا مسلک یہ ہے کہ وہ عورت جہاں چاہے عدت گذار سکتی ہے، حضرت علی، ابن عباس، جابر اور عائشہ رضی اللہ عنہم سے بھی یہ قول مروی ہے۔

ان حضرات کے استدلال کا حاصل یہ ہے کہ جس آیت نے بیوہ کی عدت چار ماہ دس دن مقرر کی ہے یعنی اللہ تعالیٰ کا قول: "وَالَّذِيْنَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُوْنَ أَزْوَاجاً يَّتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْراً"[۲] (اور تم میں سے جو لوگ وفات پا جاتے ہیں اور بیویاں چھوڑ جاتے ہیں وہ بیویاں اپنے آپ کو چار مہینہ اور دس دن تک روکے رکھیں)، اس آیت نے اس آیت کو منسوخ کر دیا ہے جس میں بیوہ کی عدت ایک سال بیان کی گئی ہے، وہ آیت یہ ہے: "وَالَّذِيْنَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُوْنَ أَزْوَاجاً وَّصِيَّةً لِّأَزْوَاجِهِمْ مَّتَاعاً إِلَى الْحَوْلِ غَيْرَ إِخْرَاجٍ"[۳] (اور جو لوگ تم میں سے وفات پا جائیں اور بیویاں چھوڑ جائیں (ان پر لازم ہے) اپنی بیویوں کے حق میں نفع اٹھانے کی وصیت کر جانے کی کہ وہ ایک سال تک گھر سے نکالی نہ جائیں)۔ نسخ اس حد تک ہوا کہ چار ماہ دس دن سے زیادہ کی مدت منسوخ ہوگئی، اس کے علاوہ احکام باقی رہے، پھر میراث کے احکام نے ترکہ کے ساتھ اس کی رہائش کے حق کا تعلق ختم کر دیا۔

سوگ منانے کی جگہ چھوڑنے کے اسباب:

۲۰ - سوگ منانے والی عورت پر اگر ایسی حالت طاری ہوئی جس کا تقاضا ہے کہ وہ اس مکان سے ہٹ جائے جس میں سوگ منانا اس کے لئے واجب تھا تو وہ دوسرے مکان میں منتقل ہو سکتی ہے جہاں اس کی جان اور مال محفوظ ہوں، مثلاً مکان کے منہدم ہونے کا خوف ہے یا دشمن کا خطرہ ہے، یا صاحب مکان نے اسے نکال دیا جب کہ وہ مکان عاریت پر تھا، یا کرایہ پر تھا اور کرایہ کی مدت ختم ہوگئی، یا ظلماً اسے اس مکان میں رہائش سے روک دیا گیا، یا مالک مکان نے اجرت مثل سے زیادہ کرایہ طلب کیا، جب اس مکان سے وہ منتقل ہوگئی تو جہاں چاہے جا کر رہے، لیکن شافعیہ کے نزدیک اور یہی حنابلہ میں سے ابو الخطاب کا اختیار کردہ ہے کہ وہ ایسی جگہ منتقل ہوگی جو ممکن حد تک قریب ہو، اس مسئلہ پر قیاس کرتے ہوئے کہ جب کسی پر زکوٰۃ واجب ہو اور اس کے وجوب کی جگہ میں کوئی مستحق نہ ہو تو اس سے قریب ترین جگہ جہاں مستحقین زکوٰۃ ہوں زکوٰۃ منتقل کرے گا۔

جمہور فقہاء کی دلیل یہ ہے کہ اصل واجب عذر کی وجہ سے ساقط ہوگیا اور شریعت نے اس کا کوئی بدل مقرر نہیں کیا ہے، لہذا واجب نہ ہوگا، نیز اس لئے بھی کہ قریب ترین جگہ منتقل ہونے کے بارے میں کوئی نص موجود نہیں ہے۔

خانہ بدوش عورت کے سارے محلّہ والے اگر منتقل ہوگئے یا صرف وہ لوگ رہ گئے جن کی طرف سے اسے اپنی جان مال کے بارے میں اطمینان نہیں ہے تو وہ بھی اس مکان سے منتقل ہو جائے گی جہاں اس نے احداد شروع کیا تھا۔

اگر کشتی کا ملاح یا کوئی کارکن کشتی میں فوت ہوگیا، اس کے ہمراہ اس کی بیوی بھی تھی اور کشتی میں اس کی مخصوص رہائش گاہ ہے تو وہ عورت اسی کشتی میں احداد کرے گی اور اس پر احداد کے تمام سابقہ

(۱) فریعہ بنت مالک کی روایت الموطأ بتحقیق محمد عبد الباقی (ص/ ۳۰۵ طبع دار النفائس بیروت) میں ہے اور اس کی روایت ابوداؤد (۳۹۰/۲) اور نسائی (۱۹۹/۶ المطبعۃ المصریہ بالازہر) نے کی ہے شوکانی کہتے ہیں: پانچوں نے اس کی روایت کی ہے اور ترمذی نے اس کو صحیح قرار دیا ہے نسائی اور ابن ماجہ نے عثمان کے ارسال کو ذکر نہیں کیا ہے (نیل الاوطار ۱۰۰/۷ طبع بیروت)۔

(۲) سورۂ بقرہ/ ۲۳۴۔

(۳) سورۂ بقرہ/ ۲۴۰۔

احکام جاری ہوں گے۔

سوگ منانے والی عورت کے مکان کا کرایہ اور اس کا نفقہ:

۲۱ - سوگ منانے والی عورت کے رہائشی مکان کا کرایہ اسی عورت پر لازم ہے، یا وفات پانے والے شوہر کے مال میں سے دیا جائے گا، اس بارے میں فقہاء کے مذاہب مختلف ہیں:

حنفیہ کا مسلک ہے کہ مکان کا کرایہ بیوہ عورت خود اپنے مال سے ادا کرے گی، کیونکہ شریعت نے اسے شوہر کے مال میں وارث بنایا ہے، میراث سے زیادہ کچھ اور اس کے لئے ثابت نہیں، ہاں، جو عورت طلاق بائن کے بعد سوگ منا رہی ہو اس کے رہائشی مکان کا کرایہ شوہر کے ذمہ ہے، اس لئے کہ عدت کے زمانہ میں اس کا نفقہ شوہر کے ذمہ لازم ہے، لہذا اگر مطلقہ بائنہ عورت نے مکان کا کرایہ خود ادا کیا ہے تو شوہر سے وصول کرسکتی ہے [۱]۔

مالکیہ مدخول بہا اور غیر مدخول بہا میں فرق کرتے ہیں، بیوہ عورت اگر غیر مدخول بہا (جس کے ساتھ شوہر نے ازدواجی تعلق قائم نہ کیا ہو) ہو تو اگر شوہر کے مملوکہ مکان میں رہتی تھی یا شوہر نے کرایہ پر جو مکان لے رکھا تھا اس میں رہتی تھی اور شوہر نے پیشگی اس کا کرایہ بھی ادا کردیا تھا تو ورثہ کو اس مکان سے اسے نکالنے کا اختیار نہیں ہے، حتی کہ اگر وہ مکان فروخت کردیا گیا تو بھی اس سے عورت کی سوگ منانے کی مدت مستثنی ہوگی، اگر مذکورہ بالا صورت حال نہ ہو تو اسے اپنے مال سے رہائشی مکان کا کرایہ دینا ہوگا، ترکہ کے مال سے کرایہ کا مطالبہ نہیں کرسکتی، اس میں حاملہ اور غیر حاملہ کا حکم یکساں ہے [۲]۔

شافعیہ کا مذہب ہے کہ سوگ منانے والی عورت ترکہ سے رہائشی مکان کا کرایہ پانے کی مستحق ہے، بلکہ اس کے رہائشی مکان کا کرایہ ترکہ کے سامانوں سے متعلق ہوتا ہے، اور فقہ شافعی کے اظہر قول کے مطابق اسے تجہیز وتکفین کے اخراجات اور ان دیون پر مقدم کیا جائے گا جن کے وجوب کا سبب معلوم نہیں، خواہ وہ عورت حاملہ ہو یا غیر حاملہ، مدخول بہا ہو یا غیر مدخول بہا [۱]۔

شافعیہ کا غیر اظہر قول یہ ہے کہ رہائشی مکان کا کرایہ خود اس عورت کے ذمہ ہے، کیونکہ وہ وارث ہے، لہذا نفقہ کی طرح مکان کا کرایہ بھی اسے ہی دینا ہوگا، اس مسئلہ میں شافعیہ کے یہاں ایک قول اور ہے، وہ یہ کہ تجہیز وتکفین کے اخراجات پر وفات کے دن تک کے رہائشی کرایہ کو مقدم کیا جائے، اور یہ بھی اس وقت جب کہ شوہر رہائشی مکان کا یا اس کی منفعت کا مالک نہ ہو، اور نہ اس نے وفات سے پہلے پیشگی کرایہ ادا کیا ہو۔

حنبلی فقہاء حاملہ اور غیر حاملہ میں فرق کرتے ہیں، احداد کے زمانہ میں غیر حاملہ عورت کی رہائش کا کرایہ خود اسی کے مال میں واجب ہوگا، اس بارے میں حنابلہ کے یہاں کوئی اختلاف نہیں ہے، اس کی دلیل وہی ہے جو پہلے گذر چکی، اور حاملہ کے بارے میں حنابلہ کے یہاں دو روایتیں ہیں، ایک روایت یہ ہے کہ اس کے رہائشی مکان کا کرایہ فوت شدہ شوہر کے مال میں سے ادا کیا جائے گا، کیونکہ اس عورت کو شوہر سے حمل ہے، دوسری روایت یہ ہے کہ عورت کو رہائشی مکان کا کرایہ نہیں ملے گا، قاضی ابو یعلی نے اس روایت کو صحیح قرار دیا ہے۔

یہ تفصیل سوگ منانے والی عورت کے رہائشی مکان کے کرایہ کے بارے میں تھی، اس کے نفقہ پر بحث کا مقام "عدت" کی اصطلاح

---

(۱) رد المحتار ۲/ ۶۴۰ - ۶۴۱۔

(۲) التاج والإکلیل ۴/ ۱۶۴۔

(۱) الجمل علی شرح المنہج ۴/ ۴۶۱، نہایۃ المحتاج ۷/ ۱۴۵، شرح الروض ۳/ ۳۹۹، المغنی ۹/ ۲۹۱۔

ہے، کیونکہ نفقہ کا حکم عدت کے تابع ہے، احداد کے تابع نہیں ہے۔

سوگ منانے والی عورت کا حج:

۲۲ - حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا مسلک ہے کہ عدت گذارنے والی عورت وفات کی عدت میں حج کے واسطے نہیں نکلے گی، کیونکہ حج فوت نہیں ہوتا اور عدت فوت ہوجاتی ہے، یہ بات حضرت عمرؓ اور حضرت عثمانؓ سے مروی ہے، سعید بن المسیب، سفیان ثوری اور اصحاب الرائے بھی اسی کے قائل ہیں، سعید بن المسیب سے مروی ہے، وہ فرماتے ہیں: "توفي أزواج نساء هن حاجات أو معتمرات، فردهن عمر رضي الله عنه من ذي الحليفة حتى يعتددن في بيوتهن"[1] (کچھ شوہروں کی وفات ہوگئی جن کی بیویاں حج یا عمرہ کرنے جاری تھیں، حضرت عمرؓ نے ان عورتوں کو ذوالحلیفہ سے واپس کردیا تاکہ وہ اپنے گھروں میں عدت گذاریں)۔

عورت حج کے لئے نکلی، دوران سفر اس کے شوہر کا انتقال ہوگیا، تو اگر وطن وہاں سے نزدیک ہے یعنی مسافت قصر سے کم فاصلہ پر ہے تو وہ وطن واپس آکر عدت گذارے، کیونکہ وہ مقیم کے حکم میں ہے، جب وطن لوٹ کر آجائے گی اور عدت کے کچھ دن باقی ہوں تو وہ ایام اپنے گھر میں گذارے گی[2]۔ اور اگر وطن دور ہو بایں طور کہ وہ مسافت قصر یا اس سے زیادہ طے کرچکی ہو تو اپنا سفر جاری رکھے، اس

(۱) اس کی روایت سعید بن المسیب نے کی ہے المغنی لابن قدامہ والشرح الکبیر (۱۴۸/۹ طبع المنار) میں اسی طرح ہے بجائے "لنساء هن" کے ضمیر واو کے ہے امام مالک کے یہاں مؤطا میں یہ روایت دوسرے الفاظ میں ہے (ص ۴۰۶ طبع دار النفائس)۔

(۲) المغنی لابن قدامہ ۹/ ۱۷۴-۲۹۱ طبع المنار، ابن عابدین ۲/ ۶۰۰-۶۷۰ طبع اول، الجوہرہ النیرہ ۲/ ۸۵ طبع النجاح، الخرشی علی مختصر خلیل ۳/ ۲۹۰-۳۳۴، المجموع ۱۷/ ۱۶۴، المنتقی شرح الموطا للباجی ۴/ ۱۳۶ طبع السعادۃ، الکافی ۲/ ۹۸۲ طبع اول۔

لئے کہ ایسی صورت میں لوٹنے میں مشقت ہے، پس اس پر یہ لازم نہیں، پھر اگر اسے ڈر ہو کہ واپسی کی صورت میں اگرچہ مسافت قریب ہو خطرات پیش آسکتے ہیں تو وہ اپنا سفر جاری رکھے، اس لئے کہ اس حالت میں لوٹنے میں اس کو ضرر ہے[1]۔

اور اگر شوہر کی وفات کے بعد اس نے حج کا احرام باندھا ہو تو وطن میں قیام کرنا اس کے لئے لازم ہے، کیونکہ عدت احرام باندھنے سے پہلے لازم ہوئی[2]۔

حنفیہ کی ایک رائے یہ ہے کہ عورت جب حج کے لئے نکلی اور اس کے شوہر کا انتقال ہوگیا تو وطن واپس آنا زیادہ بہتر ہے تاکہ اپنے گھر میں عدت گذارے، چونکہ کسی عدت والی عورت کے لئے مناسب نہیں ہے کہ حج کرنے جائے، محرم یا غیر محرم کے ساتھ سفر کرے، کیونکہ کچھ شوہروں کی وفات ہوئی جن کی بیویاں حج یا عمرہ کرنے جاری تھیں تو حضرت عبداللہ بن مسعودؓ نے انہیں قصر النجف سے واپس کیا، اس سے معلوم ہوا کہ عدت والی عورت کو سفر حج جاری رکھنے سے روکا جائے گا[3]۔

مالکیہ کا قول یہ ہے کہ عورت نے جب حج یا عمرہ کا احرام باندھا، پھر اس پر اس طور سے عدت طاری ہوئی کہ اس کے شوہر کی وفات ہوگئی تو حسب سابق سفر جاری رکھے گی، عدت گذارنے کے لئے اپنے گھر واپس نہیں آئے گی، کیونکہ عدت سے پہلے حج کا احرام باندھ چکی ہے، اور طلاق یا وفات کے بعد (جب عدت واجب ہوچکی ہے)

(۱) فتح القدیر ۳/ ۲۹۸ طبع الامیریہ، نہایۃ المحتاج ۷/ ۱۴۳، القلیوبی ۴/ ۵۶ طبع الحلبی، الشرح الکبیر مع المغنی لابن قدامہ ۹/ ۱۸۳، ۱۶۶، ۱۶۷ طبع المنار، الکافی لابن قدامہ ۲/ ۹۴۸۔

(۲) اسی طرح اگر عورت کے لئے جدید وسائل سفر کی مخصوص مشکلات کی وجہ سے واپسی میں دشواری ہو تو سفر جاری رکھے گی۔

(۳) المبسوط للسرخسی ۶/ ۳۶ طبع السعادۃ۔

حج یا عمرہ کا احرام باندھتی ہے تو بھی حج یا عمرہ کرے گی، اور عدت لازم ہونے کے بعد احرام باندھنے کی وجہ سے گنہ گار ہوگی، کیونکہ احرام کی وجہ سے گھر سے نکلنا پڑے گا (۱)۔

شافعیہ نے اس کا اعتبار نہیں کیا کہ سوگ منانے والی محرمہ عورت نے وہ ایام مسافت جن میں نماز قصر کی جاتی ہے، طے کی ہے یا نہیں، بلکہ وہ لوگ یہ کہتے ہیں کہ اگر وہ اپنے شہر یا گاؤں کی آبادی سے آگے بڑھ چکی ہے تب شوہر کی وفات ہوئی، تو اسے اختیار ہے کہ وطن واپس آجائے یا سفر حج مکمل کرے، اس لئے کہ وہ ایسے مقام پر ہے جہاں شوہر نے اسے سفر کی اجازت دی تھی، لہذا یہ صورت حال اس کے مشابہ ہوگئی جب وہ وطن سے بہت دور جاچکی ہو (۲)۔

۲۳ - سفر حج کی طرح ہر سفر ہے، سوگ منانے والی عورت کے لئے کوئی سفر شروع کرنا جائز نہیں ہے جب کہ وہ سوگ منانے کی حالت میں ہو۔

امام ابو یوسف اور امام محمد کا مسلک یہ ہے کہ اگر اس کے ساتھ کوئی محرم ہو تو عدت گذارنے سے پہلے وہ شہر سے نکل سکتی ہے (۳)۔

مختلف مذاہب کے فقہاء کی عبارتوں کا خلاصہ یہ ہے کہ جب شوہر نے بیوی کو سفر کی اجازت دی، پھر اسے طلاق دی یا شوہر کا انتقال ہوگیا، اور بیوی کو طلاق یا وفات کی خبر پہنچ گئی، تو اگر طلاق رجعی دی ہو تو حکم تبدیل نہیں ہوگا، کیونکہ رشتۂ ازدواج اب بھی برقرار ہے، حتی کہ اگر شوہر اس کے ساتھ سفر میں ہو تو اس کے ساتھ سفر جاری رکھے گی، اور اگر شوہر اس کے ہمراہ نہ ہو اور اس نے طلاق بائن دی ہو اور عورت ابھی شوہر کے گھر سے قریب ہو تو اس کے ذمہ لازم ہے کہ واپس آکر اسی گھر میں عدت گذارے اور سوگ منائے، اور اگر اپنی منزل سے زیادہ قریب ہے تو اسے اختیار ہے کہ جہاں جارہی ہے چلی جائے یا وطن واپس آجائے، واپس آجانا زیادہ بہتر ہے۔

لیکن مالکیہ واپسی کو واجب قرار دیتے ہیں خواہ وہ منیٰ تک پہنچ گئی ہو، جب تک کہ اس نے وہاں چھ مہینے قیام نہ کرلیا ہو، الا یہ کہ وہ سفر حج میں ہو اور احرام باندھ لیا ہو تو وہ حج مکمل کرے گی (۱)۔

سوگ منانے والی عورت کا اعتکاف:

۲۴ - جو عورت اعتکاف میں ہو اگر اس کے شوہر کی وفات ہوگئی تو حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک عدت گذارنے کے لئے اس کا اعتکاف سے نکلنا ضروری ہے، کیونکہ عدت گذارنے کے لئے اس کا نکلنا ایک ضرورت ہے جیسا کہ معتکف جمعہ اور دوسرے واجبات، مثلاً ڈوبنے والے شخص کو نکالنا، آگ بجھانا، ایسی گواہی دینا جو اس پر متعین ہے، کو ادا کرنے کے لئے یا فتنہ کی وجہ سے جس کی وجہ سے اس کی جان، مال یا اہل خانہ کو خطرہ ہو، اعتکاف سے نکلتا ہے۔

اب سوال یہ ہے کہ اعتکاف والی عورت جب ان ضرورتوں کے لئے نکلی تو کیا اس کا اعتکاف باطل ہوجائے گا؟ کیا اس پر قسم کا کفارہ لازم ہوگا یا اس پر کوئی کفارہ نہیں ہے؟

حنفیہ، حنابلہ کا مسلک اور شافعیہ کا اصح ترین قول یہ ہے کہ اس کا اعتکاف باطل نہیں ہوگا، لہذا اپنی عدت گذار کر پھر مسجد واپس آئے گی، اور جتنا اعتکاف کرچکی تھی اس پر بنا کرتے ہوئے اعتکاف مکمل کرے گی۔

شافعیہ کا دوسرا قول یہ ہے کہ اس کا اعتکاف باطل ہوجائے گا، اس کی تخریج ابن سریج نے کی ہے، بغوی نے لکھا ہے کہ جب اس کے

---

(۱) الشرح الکبیر للدردیر مع حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۴۸۶۔
(۲) نہایۃ المحتاج ۷/ ۱۴۳۔
(۳) فتح القدیر ۳/ ۲۹۹۔

(۱) فتح القدیر ۳/ ۲۹۸-۲۹۹، الدسوقی ۲/ ۵۸۵، المواق ۲/ ۴۶۴، الخرشی ۲/ ۱۵۷-۱۵۸، المغنی ۹/ ۱۸۶ طبع اول، شرح الروض ۳/ ۴۰۴، الجمل ۴/ ۴۶۵۔

ذمہ عدت کے لئے اعتکاف سے نکلنا لازم ہوگیا پھر بھی وہ اعتکاف کرتی رہی تو وہ گنہ گار ہوئی اور اس کا اعتکاف ہوگیا، یہ بات دارمی نے کہی ہے [۱]۔

مالکیہ کا مسلک یہ ہے کہ اعتکاف والی عورت کو اگر طلاق یا وفات کی عدت پیش آئی تو بھی وہ اپنا اعتکاف جاری رکھے گی، ربیعہ اور ابن المنذر کا بھی یہی قول ہے، اس کے برخلاف اگر عدت پر اعتکاف طاری ہوا ہو (یعنی عدت لازم ہونے کے بعد اس نے اعتکاف شروع کیا ہو) تو اعتکاف کے لئے گھر سے نہ نکلے گی بلکہ عدت مکمل ہونے تک گھر میں رہے گی [۲]۔

(دیکھئے: ''اعتکاف'' کی اصطلاح)۔

احداد کی پابندی نہ کرنے والی عورت کی سزا:

۲۵ - ائمہ مذاہب اربعہ کے کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ جس مکلف خاتون نے پوری یا کچھ مدت سوگ منانے کے فریضہ کو چھوڑ دیا، اگر ایسا لاعلمی اور جہالت میں کیا تو کوئی حرج نہیں، اور اگر ایسا جان بوجھ کر کیا تو گنہگار ہوگی جب کہ وہ اس کی حرمت کو جانتی تھی، جیسا کہ شافعیہ میں سے ابن مقری نے کہا ہے، لیکن وہ احداد کا اعادہ نہیں کرے گی، کیونکہ اس کا وقت گذر چکا، اور کوئی بھی کام بے محل اور بے وقت کرنا جائز نہیں، اس کی عدت گناہ کے ساتھ گذر گئی، جس طرح اگر اس نے بلاعذر وہ مکان چھوڑ دیا جس میں اس کا رہنا ضروری تھا تو وہ گنہگار ہوتی ہے اور اس کی عدت گذر جاتی ہے (فقرہ نمبر ۲۴)۔

(۱) تبیین الحقائق شرح الکنز ۱/ ۳۵۱ طبع الامیریہ بولاق ۱۳۱۳ھ، البحر الرائق ۴/ ۱۶۳، المطبعۃ العلمیہ، الفتاوی الہندیہ ۱/ ۲۱۲، المجموع ۶/ ۳۴۵-۴۳۶، المغنی لابن قدامہ ۳/ ۲۰۷۔

(۲) الشرح الکبیر مع حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۴۸۶۔

اگر وہ عورت غیر مکلف (نابالغہ یا مجنونہ) ہے تو اس کے ولی کی ذمہ داری ہے کہ اس سے احداد کی پابندی کرائے ورنہ گنہگار ہوگا۔

احداد کی پابندی نہ کرنے والی عورت کے لئے شریعت میں کوئی متعین سزا بیان نہیں کی گئی ہے، بس اتنا کہا گیا ہے کہ اس نے گناہ کیا [۱]۔

لیکن یہ بات معلوم ہے کہ امام کو اختیار ہے کہ ترک احداد کرنے والی مکلفہ عورت کو مناسب تعزیری سزا دے۔

۲۶ - طلاق دینے والے شوہر نے یا مرنے سے پہلے متوفی شوہر نے اگر عورت کو احداد نہ کرنے کا حکم دیا ہو تو بھی وہ احداد ترک نہیں کرے گی، کیونکہ یہ شریعت کا حق ہے، بندہ اسے ساقط نہیں کرسکتا، کیونکہ احداد میں عورت کو جن چیزوں سے منع کیا گیا ہے وہ سب چیزیں عورت کی طرف رغبت پیدا کرتی ہیں اور اس کے لئے عدت میں نکاح ناجائز ہے، لہذا وہ ان چیزوں سے اجتناب کرے گی تاکہ حرام میں مبتلا ہونے کا ذریعہ نہ بن جائیں۔

(۱) الزواجر لابن حجر ۲/ ۶۳ طبع دار المعرفہ، نہایۃ المحتاج ۷/ ۱۴۳، المغنی لابن قدامہ ۹/ ۱۶۶ اور اس کے بعد کے صفحات، حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۶۱۷، المحلی لابن حزم ۱۰/ ۲۸۱ طبع المنیریہ۔

إحراز

تعریف:

۱- لغت میں احراز کا معنی ہے چیز کی حفاظت کرنا اور اسے لینے سے محفوظ کر دینا[۱]۔

فقہاء کا استعمال مذکورہ لغوی معنی سے خارج نہیں ہے[۲]، چنانچہ نسفی نے احراز کی تعریف کی ہے: چیز کو حرز میں یعنی محفوظ جگہ میں کر دینا۔ احراز یا تو اس طرح ہوتا ہے کہ چیز کو محفوظ جگہ میں کر دیا جائے یعنی ایسی جگہ رکھا جائے جو احراز کے لئے بنائی گئی ہے اور اجازت کے بغیر اس میں داخل ہونا ممنوع ہے، مثلاً مکانات، دوکانیں، خیمے، خزانے اور صندوقیں، یا احراز کسی آدمی کے ذریعہ ہوگا جو اس چیز کی دیکھ بھال اور حفاظت کرے۔

کون جگہ حرز ہے اور کون حرز نہیں ہے؟ اس کا فیصلہ عرف سے ہوگا، اس لئے کہ شریعت اور لغت نے اس کی کوئی تحدید نہیں کی ہے، مختلف اموال، احوال اور اوقات کے اعتبار سے حرز مختلف ہوتا ہے، غزالی نے اس کی حد بندی اس طرح کی ہے کہ جس جگہ رکھنے سے انسان مال کو ضائع کرنے والا شمار نہیں کیا جاتا[۳]۔

---

(۱) القاموس المحیط، تاج العروس، النہایہ لابن الاثیر ۱/ ۳۶۶۔

(۲) ابن عابدین ۳/ ۱۹۴ اور اس کے بعد کے صفحات، طبع بولاق، طلبۃ الطلبہ/ ۷۷ المطبعۃ العامرۃ، الصاوی علی الشرح الصغیر ۴/ ۷۷۴ طبع دار المعارف۔

(۳) ابن عابدین ۳/ ۱۹۴ اور اس کے بعد کے صفحات، مغنی المحتاج ۴/ ۱۶۴ طبع مصطفی الحلبی۔

متعلقہ الفاظ:

۲- حیازۃ: حیازۃ کا معنی ہے شی پر ہاتھ رکھ لینا اور اس پر قبضہ کر لینا[۱]۔ اور کبھی وہ محوز شی حرز میں ہوتی ہے، اور کبھی نہیں ہوتی، پس حیازہ احراز سے عام ہے۔

۳- استیلاء: استیلاء قہر وغلبہ کا نام ہے اگر چہ یہ حکمی ہو[۲] کسی شی کو اس کے محفوظ مقام سے نکال لینا اور اس پر اپنے قبضہ کا ہاتھ رکھ دینا، پس یہ مطلق احراز سے مختلف اور اس سے خاص ہے۔

اجمالی حکم:

۴- جمہور فقہاء کے نزدیک مال مملوک کی چوری میں ہاتھ کاٹنے کی سزا جاری کرنے میں احراز ایک شرط ہے[۳]۔

بحث کے مقامات:

۵- احراز پر سرقہ (چوری) کے ذیل میں اس کی شرطوں پر گفتگو کرتے ہوئے بحث کی جاتی ہے، اسی طرح جن عقود میں ضمان ہوتا ہے مثلاً ودیعہ وغیرہ، ان کے ذیل میں بھی احراز پر بحث کی جاتی ہے[۴]۔

---

(۱) الشرح الصغیر ۴/ ۱۹۳ طبع دار المعارف۔

(۲) القلیوبی ۳/ ۲۶ طبع عیسی الحلبی۔

(۳) البدائع ۹/ ۴۲۲۳ اور اس کے بعد کے صفحات، مطبعۃ الامام، الشرح الصغیر ۴/ ۴۶۹ اور اس کے بعد کے صفحات، طبع دار المعارف، شرح منہاج الطالبین مع القلیوبی وعمیرہ ۴/ ۱۹۰ طبع مصطفی الحلبی، المغنی ۱۰/ ۲۴۹ طبع اول۔

(۴) البدائع ۸/ ۳۸۸۱ اور اس کے بعد کے صفحات، الخرشی ۶/ ۱۰۸ طبع دار صادر، نہایۃ المحتاج ۶/ ۱۰۹ طبع مصطفی الحلبی، المغنی ۷/ ۲۸۰۔

اِحراق

تعریف:

۱- احراق لغت میں "أحرق" کا مصدر ہے (جس کا معنی جلانا ہے)۔

جہاں تک اس کے فقہی استعمال کا مسئلہ ہے تو بعض فقہاء کی عبارتوں سے معلوم ہوتا ہے کہ اِحراق آگ کا کسی شی کو کلیۃً ختم کردینا یا اس کے باقی رہتے ہوئے اس میں اثر انداز ہونا ہے، آخری قسم کی مثالوں میں سے "کیّ" (داغنا) اور "شیّ" (بھوننا) ہے[1]۔

متعلقہ الفاظ:

۲- بہت سے اصطلاحی الفاظ سے احراق کا رشتہ ہے، جن میں سے چند اہم الفاظ یہ ہیں:

الف۔ اتلاف: اتلاف کے معنی فنا کردینا ہے، یہ احراق سے عام ہے۔

ب۔ تسخین: تسخین کا معنی ہے کسی چیز کو گرمی پہنچانا، یہ احراق سے مختلف چیز ہے۔

ج۔ غلی (ابالنا): یہ تسخین کا آخری درجہ ہے، جس مادہ کو ابالنا مقصود ہو اس کے اعتبار سے "غلی" میں فرق ہوتا رہتا ہے، غلی بھی احراق سے مختلف چیز ہے۔

(۱) لسان العرب: مادہ (حرق)، الدسوقی ۳/ ۵۴۔

احراق کا شرعی حکم:

۳- احراق (جلانا) کا جو مقصد ہوتا ہے اس کے اعتبار سے احراق کے احکام مختلف ہوتے ہیں، احراق کو پانچ قسم کے احکام پیش آتے ہیں:

پاک کرنے کے اعتبار سے احراق کا اثر:

۴- مالکیہ کا معتمد قول، امام محمد بن الحسن کا مسلک جس پر فقہ حنفی میں فتوی ہے، اور حنابلہ کا غیر ظاہر قول یہ ہے کہ احراق (جلانے) سے اگر ناپاک چیز تبدیل ہوجائے، اس طور پر کہ اس کی صفات تبدیل ہوجائیں یا اس کی حقیقت بدل کر وہ کوئی اور چیز بن جائے، مثلاً مردار کو جلادیا گیا، جل کر وہ راکھ یا دھواں ہوگیا، تو جلانے کے بعد جو چیز رہے گی وہ پاک ہوگی، اس صورت میں تو بدرجہ اولی پاک ہوجائے گی جب وہ چیز اصلاً پاک رہی ہو اور ناپاکی لگنے سے ناپاک ہوتی ہو، مثلاً ناپاک کپڑا۔

ان حضرات کی دلیل اسے شراب پر قیاس کرنا ہے کہ شراب جب سرکہ بن جائے تو پاک ہوجاتی ہے، اور کچی کھال کو جب دباغت دے دی جائے تو وہ پاک ہوجاتی ہے۔

فقہاء شافعیہ اور امام ابو یوسف کا مسلک، مالکیہ کا غیر معتمد قول اور حنابلہ کا ظاہر مذہب یہ ہے کہ جلانے کے بعد جو چیز رہ جاتی ہے وہ دوسری چیز نہیں ہوجاتی، لہذا وہ جلانے کے بعد بھی پہلے کی طرح ناپاک ہی رہے گی، چاہے وہ چیز سراپا نجس ہو یا اصلاً پاک ہو لیکن ناپاکی لگنے سے ناپاک ہوگئی ہو، کیونکہ اس کے ساتھ ناپاکی برقرار ہے، اس لئے کہ جلانے کے بعد جو چیز رہ گئی ہے وہ بھی اسی ناپاک چیز کا حصہ ہے۔

بعض مالکیہ نے یہ تفصیل کی ہے کہ اگر آگ ناپاکی کو زبردست

طریقہ پر کھالے تب تو اس کی راکھ پاک ہے ورنہ ناپاک ہے[1]۔

ناپاک چیز کے جلانے کے بعد جو چیز باقی بچتی ہے اسے ناپاک کہنے والے فقہاء بھی اس کی تھوڑی مقدار کو ضرورت کی وجہ سے معاف قرار دیتے ہیں، اور اس وجہ سے بھی کہ مشقت کی وجہ سے احکام میں آسانی پیدا ہوتی ہے۔

دھوپ اور آگ سے زمین کی پاکی:

۵- اگر زمین پر ناپاکی لگی اور وہ دھوپ یا آگ سے خشک ہوگئی، اور نجاست کا اثر ختم ہوگیا یعنی زمین سے نجاست کا رنگ اور بو باقی نہ رہے تو حنفیہ کے نزدیک اس جگہ نماز ادا کرنا جائز ہے، حنفیہ کا استدلال رسول اکرم ﷺ کے ارشاد سے ہے: **"ذكاة الأرض يبسها"**[2] (زمین کی پاکی اس کا خشک ہونا ہے)۔

اسی طرح حضرت ابن عمرؓ کی اس روایت سے بھی حنفیہ استدلال کرتے ہیں کہ حضرت ابن عمرؓ نے فرمایا: **"كنت أبيت في المسجد في عهد رسول الله ﷺ وكنت فتىً شاباً عزباً وكانت الكلاب تبول وتقبل وتدبر في المسجد ولم يكونوا يرشون شيئاً من ذلك"**[3] (میں رسول اللہ ﷺ کے عہد میں مسجد میں رات گذارتا تھا، اس وقت میں غیر شادی شدہ نوجوان تھا، کتے مسجد میں آتے جاتے تھے اور پیشاب کرتے تھے، اس کی وجہ سے لوگ پانی وغیرہ چھڑکتے بھی نہیں تھے)۔

حنفیہ کا یہ بھی مسلک ہے کہ اس زمین پر تیمم کرنا جائز نہیں ہے، کیونکہ تیمم کے لئے مٹی کے پاک ہونے کی شرط قرآن پاک سے ثابت ہے، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: **"فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا"**[1] (تو قصد کرو پاک مٹی کا)۔

اور خشک ہونے سے زمین کا پاک ہونا دلیل ظنی (خبر واحد) سے ثابت ہے، لہٰذا اس سے وہ یقینی طہارت حاصل نہ ہوگی جو آیت کے مطابق تیمم کے لئے مطلوب ہے۔

مالکیہ، شافعیہ، حنابلہ اور امام زفر کے نزدیک زمین خشک ہونے سے پاک نہیں ہوتی، نہ اس جگہ نماز پڑھنا جائز ہے، نہ وہاں پر تیمم کرنا درست ہے، کیونکہ وہ جگہ ناپاک ہوگئی تھی اور ناپاکی دور کرنے والی کوئی چیز پائی نہیں گئی[2]۔

معدنیات پر ناپاک چیز سے پالش کرنا:

۶- اس بات پر اجماع ہے کہ اگر ناپاک چیز لوہے کو پلائی گئی پھر اسے تین بار دھلا گیا تو لوہے کا اوپری حصہ پاک ہوجائے گا، اس کے بعد اگر اس لوہے کا استعمال کسی چیز میں کیا گیا تو وہ چیز ناپاک نہیں ہوگی۔

امام محمد کے علاوہ دوسرے ائمہ حنفیہ کا مسلک یہ ہے کہ اگر اس لوہے کو تین بار پاک چیز پلائی گئی تو وہ مطلقاً پاک ہوجاتا ہے، اس لوہے کو لے کر نماز پڑھنا درست ہے، شافعیہ کا بھی ایک قول یہی ہے۔

امام محمد بن الحسن کے نزدیک وہ لوہا کبھی پاک نہیں ہوگا۔

---

(۱) فتح القدیر ۱/ ۱۳۹، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۵۷-۵۸، المغنی ۱/ ۱۰، البدائع ۱/ ۸۵، نہایۃ المحتاج ۱/ ۲۳۰، روضۃ الطالبین ۱/ ۲۹-۳۰، ابن عابدین ۱/ ۳۳۲۔

(۲) حدیث: "ذكاة الأرض يبسها" کے بارے میں سخاوی لکھتے ہیں کہ یہ حدیث مرفوعاً صحیح نہیں ہے ابن ابی شیبہ نے اسے محمد بن علی بن الحسین اور ابن الحنفیہ اور ابوقلابہ کے قول کی حیثیت سے ذکر کیا ہے اور عبدالرزاق نے ابوقلابہ کے قول کے طور پر ان الفاظ میں ذکر کیا ہے: "جفوف الأرض طهورها" (المقاصد الحسنہ / ۲۲۰)۔

(۳) حدیث ابن عمرؓ کی روایت بخاری اور ابوداؤد نے کی ہے (عون المعبود ۱/ ۱۴۶ طبع الہند)۔

(۱) سورۂ نساء / ۴۳، سورۂ مائدہ / ۶۔

(۲) فتح القدیر ۱/ ۱۳۸-۱۳۹، روضۃ الطالبین ۱/ ۲۹، ابن عابدین ۱/ ۳۱۱، المغنی مع الشرح الکبیر ۱/ ۳۹۷، الحطاب ۱/ ۱۵۸-۱۵۹۔

یہ سب تفصیل اس کو لے کر نماز پڑھنے کے بارے میں ہے، لیکن اگر اسے تین بار دھولیا گیا، پھر اس سے تربوز جیسی کوئی چیز کاٹی یا وہ لوہا تھوڑے پانی میں گر پڑا تو تربوز اور پانی ناپاک نہیں ہوگا، لہذا اس بات پر اجماع ہے کہ دھونے سے اس لوہے کا اوپری حصہ پاک ہوجائے گا۔

اس مسئلہ میں شافعیہ کا ایک دوسرا قول جسے شاشی نے اختیار کیا، یہ ہے کہ ناپاکی پلائے ہوئے لوہے کو پاک کرنے کے لئے اس کے اوپری حصہ کو پاک کرنا کافی ہے، کیونکہ طہارت کا تعلق اشیاء کے ظاہر سے ہے، اندرونی حصہ سے نہیں ہے۔

مالکیہ کا مسلک یہ ہے کہ اگر گرم کئے ہوئے لوہے یا تانبے وغیرہ کو ناپاک چیز پلائی گئی تو اس سے وہ ناپاک نہیں ہوتے بلکہ حسب سابق پاک رہتے ہیں، کیونکہ ناپاکی ان میں سرایت نہیں کرپاتی، حرارت نجاست کو دفع کردیتی ہے[1]۔

ناپاکی اور ناپاک چیز سے چراغ جلانا

ناپاک روغن سے چراغ جلانا:

۷- حنابلہ کا مسلک اور حنفیہ کی ظاہر روایت یہ ہے کہ مردار کی چربی سے چراغ جلانا جائز نہیں، اس کی علت ان حضرات نے یہ بیان کی ہے کہ مردار کی چربی عین نجاست اور اس کا جزء ہے، اس قول کی تائید صحیح بخاری میں مروی حضرت جابرؓ کی اس روایت سے ہوتی ہے کہ فتح مکہ کے سال حضرت جابرؓ نے رسول اکرم ﷺ کو یہ فرماتے ہوئے سنا: "إن الله حرم بيع الخمر والميتة والخنزير والأصنام فقيل: يا رسول الله أرأيت شحوم الميتة، فإنه يطلى بها السفن، ويدهن بها الجلود، ويستصبح بها الناس؟ قال: لا، هو حرام"[1] (بیشک اللہ تعالیٰ نے شراب، مردار، خنزیر اور بتوں کی فروخت کو حرام قرار دیا، عرض کیا گیا: اے اللہ کے رسول! مردار کی چربی کے بارے میں آپ کا کیا حکم ہے؟ اسے تو کشتیوں پر ملا جاتا ہے، کھالوں پر لگایا جاتا ہے، اور لوگ اس سے چراغ جلاتے ہیں؟ حضور اکرم ﷺ نے فرمایا: نہیں، ایسا کرنا حرام ہے)۔

اس سے ملتا جلتا مالکیہ کا قول ہے، مالکیہ کہتے ہیں کہ ناپاک روغن سے نفع نہیں اٹھایا جائے گا، ہاں مردار کی چربی سے گاڑی کے پہیوں وغیرہ پر روغن ملا جاسکتا ہے اور وہ بھی مسجد کے باہر مسجد کے اندر نہیں۔

شافعیہ کے نزدیک مسجد کے علاوہ اور جگہوں پر کراہت کے ساتھ ناپاک روغن کا چراغ جلایا جاسکتا ہے[2]۔

جس روغن میں ناپاک چیز مل گئی ہو اس سے چراغ جلانا:

۸- جو روغن اصلاً پاک ہو اور ناپاک چیز مل جانے کی وجہ سے ناپاک ہوگیا ہو اس کے بارے میں فقہاء کی آراء مختلف ہیں:

حنفیہ، مالکیہ کا مسلک، شافعیہ کا قول مشہور اور حنابلہ کی ایک

---

(۱) روضۃ الطالبین ۱/ ۳۰، ابن عابدین ۱/ ۲۲۳، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۶۰۔

---

(۱) حدیث "أرأيت شحوم الميتة ..." کی روایت مسلم نے بھی کی ہے اس حدیث کا باقی حصہ یہ ہے: "ثم قال رسول الله ﷺ عند ذلك: قاتل الله اليهود إن الله لما حرم شحومها جملوه ثم باعوه فأكلوا ثمنه" (پھر رسول اللہ ﷺ نے اس موقع پر فرمایا: اللہ تعالیٰ یہود کو قتل کرے جب اللہ تعالیٰ نے ان پر مردار کی چربی کو حرام قرار دے دیا تو وہ اس کو پگھلا کر فروخت کرنے لگے اور اس کی قیمت استعمال کرنے لگے) بعض روایات میں ہے: "إن الله ورسوله حرما ...... الخ" (فتح الباری ۴/ ۴۲۴ طبع السلفیہ)۔

(۲) المغنی ۴/ ۱۵، حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۳۳۰-۳۳۱، ۵/ ۷۳، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۶۰-۶۱، نہایۃ المحتاج وحاشیۃ الشبراملسی ۲/ ۳۷۳۔

روایت جسے خرقی نے اختیار کیا ہے، یہ ہے کہ ایسے روغن سے مسجد کے علاوہ دوسری جگہوں میں چراغ جلانا جائز ہے، اگر چراغ مسجد کے باہر جلایا جائے اور روشنی مسجد میں پہنچے تو جائز ہے، کیونکہ ضرر کے بغیر اس سے نفع اٹھانا ممکن ہوگیا، لہذا پاک روغن کی طرح اس سے روشنی حاصل کرنا درست ہوگا، یہ بات حضرت ابن عمرؓ سے بھی مروی ہے۔

حنابلہ کی دوسری روایت جسے ابن المنذر نے اختیار کیا ہے، یہ ہے کہ ناپاک روغن سے چراغ جلانا کسی بھی جگہ جائز نہیں ہے، اس لئے کہ حدیث ہے: "أن النبي ﷺ سئل عن شحوم الميتة تطلى بها السفن، وتدهن بها الجلود، ويستصبح بها الناس؟ فقال: لا، هو حرام" (نبی ﷺ سے مردہ کی چربی کے بارے میں پوچھا گیا جس سے کشتیوں پر لیپ لگایا جاتا ہے اور چمڑے پر روغن چڑھایا جاتا ہے اور لوگ اس سے چراغ جلاتے ہیں تو فرمایا: نہیں، وہ حرام ہے) یہ روایت بخاری اور مسلم دونوں میں ہے[1]۔ ان حضرات نے اس روغن میں جو نجس العین ہے اور اس روغن میں جو اصلاً پاک ہے، ناپاک چیز ملنے سے ناپاک ہوا ہے، کوئی فرق نہیں کیا ہے[2]۔

جلائی گئی نجاست کا دھواں اور بھاپ:

۹- حنفیہ کا قول صحیح، مالکیہ کا قول معتمد جو ابن رشد کا اختیار ہے، متاخرین شافعیہ میں سے بعض کا قول اور حنابلہ کا غیر ظاہر مذہب یہ ہے کہ یہ دھواں اور بھاپ مطلقاً پاک ہے۔

حنفیہ کا مقابل صحیح قول جو ظاہر مذہب حنبلی ہے اور جسے مالکیہ میں سے لخمی، تونسی، مازری، ابوالحسن اور ابن عرفہ نے اختیار کیا ہے اور بعض لوگوں نے اسے قول مشہور قرار دیا ہے، یہ ہے کہ نجس ایندھن سے جو دھواں اٹھے وہ پاک نہیں، اور نجس پانی سے جو بھاپ اٹھے اگر اس کی وجہ سے کسی چکنے جسم پر نمی جمع ہو پھر وہ ٹپکے تو وہ نجس ہے، اور نجاست کی بھاپ اگر کپڑے پر لگے تو وہ کپڑا ناپاک ہے۔

بعض شافعیہ کا مسلک یہ ہے کہ نجاست کا دھواں ناپاک ہے لیکن اس کی تھوڑی مقدار معاف ہے، اور نجاست کی بھاپ جب آگ کے ذریعہ اوپر چڑھے تو نجس ہے، اس لئے کہ نجاست کے اجزاء کو آگ اپنی قوت سے علیحدہ کردیتی ہے، لہذا اس کی تھوڑی مقدار معاف ہے۔

انسان یا جانور کے فضلہ سے کھانا پکایا گیا یا اسے بھاپ کے نیچے جلایا گیا جس سے وہ نوشادر ہوگیا تو اگر کھانے کو نجاست کا دھواں بہت زیادہ نہ لگا ہو تو کھانا پاک ہے ورنہ ناپاک ہے، اسی طرح نوشادر پاک ہے اگر اس کا بھاپ پاک ہو ورنہ ناپاک ہے، مشہور رہباب جو گوبر کے دھویں سے بنایا جاتا ہے یا ناپاک روغن سے بنایا جاتا ہے جب اس سے کوئی نجس جلایا جائے تو راکھ کی طرح ناپاک ہے، اور اس کی تھوڑی مقدار معاف ہے، کیونکہ مشقت سے احکام میں آسانی پیدا ہوتی ہے[1]۔

راکھ سے تیمم:

۱۰- ہر وہ چیز جس کو اس طرح جلادیا گیا کہ وہ راکھ ہوگئی اس سے

(۱) حدیث: "شحوم الميتة..." کی روایت بخاری اور مسلم نے حضرت جابر بن عبداللہ سے ان الفاظ کے ساتھ کی ہے: "انه سمع رسول الله ﷺ يقول وهو بمكة عام الفتح: ان الله ورسوله حرم بيع الخمر والميتة والخنزير والأصنام، فقيل: يا رسول الله، أرأيت شحوم الميتة فإنه يطلى بها السفن و يدهن بها الجلود ويستصبح بها الناس، فقال: لا، هو حرام" (فتح الباری ۴/ ۴۲۴ طبع السلفیہ، صحیح مسلم بتحقیق محمد فواد عبدالباقی ۳/ ۱۲۰۷ طبع عیسی الحلبی ۱۳۷۵ھ)۔

(۲) المغنی مع الشرح الکبیر ۱/ ۱۵۔

(۱) الفتاوی الہندیہ ۱/ ۴۷، حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۲۲۵، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۵۸،۳۸، مغنی المحتاج ۱/ ۸۱، نہایۃ المحتاج إلی شرح المنہاج مع حاشیۃ الشبراملسی القاہری ۱/ ۲۲۹-۲۳۰، ۲/ ۱۷۳، روضۃ الطالبین ۲/ ۶۱،

بالاجماع تیمم جائز نہیں ہے، اور جس چیز کو اتنا جلایا گیا کہ ابھی وہ راکھ نہیں ہوئی اس کے بارے میں حنفیہ کا مسلک اور شافعیہ کا اصح قول یہ ہے کہ اس سے تیمم کرنا جائز ہے، کیونکہ جلانے کی وجہ سے وہ چیز اپنی اصل سے باہر نہیں ہوتی۔

مالکیہ کا مسلک، حنابلہ کا معتمد قول اور شافعیہ کا ایک قول یہ ہے کہ جو چیز جلادی گئی اس سے تیمم جائز نہیں، کیونکہ جلانے کی وجہ سے وہ چیز ''صعید'' (پاک مٹی) ہونے سے خارج ہوگئی۔

کس سے تیمم صحیح ہے اور کس سے صحیح نہیں، اس کی تفصیل ''تیمم'' کی اصطلاح میں دیکھی جائے[۱]۔

جلنے کی وجہ سے کھال کے نیچے جمع ہونے والا پانی (آبلہ):

۱۱ - کھال کے نیچے آبلہ میں جو پانی ہے، نہ وہ ناپاک ہے، نہ اس کی وجہ سے وضو ٹوٹتا ہے، لیکن جب آبلہ سے پانی باہر آگیا تو اس کے ناپاک ہونے پر اجماع ہے لیکن اس کی تھوڑی مقدار معاف ہے، قلیل اور کثیر کے بارے میں ہر مذہب کا الگ ضابطہ ہے۔

آبلہ کا پانی نکلنے سے وضو ٹوٹنا حنفیہ کا مسلک ہے بشرطیکہ وہ اپنی جگہ سے بہہ پڑے، اور حنابلہ اس وقت ناقض وضو مانتے ہیں جب زیادہ مقدار میں آبلہ کا پانی نکلا ہو، مالکیہ اور شافعیہ کے نزدیک آبلہ سے پانی نکلنا ناقض وضو نہیں ہے جیسا کہ ان کے اس عمل سے مستفاد ہوتا ہے کہ انہوں نے اس کا ذکر نواقض وضو کے ذیل میں نہیں کیا ہے[۲]۔

= المغنی لابن قدامہ ۱/ ۶۰۔

(۱) ابن عابدین ۱/ ۲۳۱، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۱۵۶، نہایۃ المحتاج ۱/ ۲۶۱، ۲۷۳، ۲۷۵، المغنی لابن قدامہ ۱/ ۲۴۹-۲۵۰، مغنی المحتاج ۱/ ۹۶، روضۃ الطالبین ۱/ ۱۰۹۔

(۲) الطحطاوی علی مراقی الفلاح / ۳۸، الدسوقی ۱/ ۵۶، ۵۷، ۳۷، نہایۃ المحتاج: نواقض الوضوء، المغنی مع الشرح الکبیر ۱/ ۱۷۷۔

جلی ہوئی میت کو غسل دینا:

۱۲ - فقہاء کا مسلک یہ ہے کہ جلے ہوئے مردہ کو اگر غسل دینا ممکن ہو تو دوسرے مردوں کی طرح اسے بھی غسل دیا جائے گا، اس لئے کہ غسل نہ دیا جانا معرکہ جنگ میں قتل ہونے والے شہید کی خصوصیت ہے اگر چہ وہ میدان جنگ میں اپنے کسی فعل کی وجہ سے جل گیا ہو، جو شخص معرکہ کے باہر جلا ہو وہ آخرت کے اعتبار سے شہید ہے، اس پر معرکۂ جنگ کے شہداء کے احکام جاری نہ ہوں گے[۱]۔

اگر یہ خطرہ ہو کہ غسل دینے سے نعش ٹکڑے ٹکڑے ہوجائے گی تو اس پر پانی بہادیا جائے گا نعش کو چھوا نہیں جائے گا، اور اگر صرف پانی بہانے سے بھی نعش کے ٹکڑے ہونے کا خطرہ ہو تو اس پر پانی نہیں ڈالا جائے گا، اگر ممکن ہو تو اس زندہ شخص کی طرح تیمم کرادیا جائے جسے پانی سے تکلیف پہنچتی ہو، اگر جلی ہوئی نعش کے بعض حصہ کو غسل دینا ممکن ہے اور بعض حصہ کو غسل دینا دشوار ہے تو جتنے حصہ کو غسل دینا ممکن ہو اسے غسل دیا جائے اور باقی کو تیمم کرادیا جائے گا زندہ شخص کی طرح[۲]۔

جو شخص جل کر راکھ ہوگیا ہو اس کی نماز جنازہ:

۱۳ - مالکیہ میں سے ابن حبیب اور حنابلہ اور بعض متأخرین شافعیہ اس طرف گئے ہیں کہ جو نعش جل کر خاکستر ہوگئی ہو اس کو غسل دینا اور تیمم کرانا اگر چہ ناممکن ہے لیکن اس کی نماز جنازہ پڑھی جائے گی، کیونکہ نماز جنازہ نہ پڑھنے کی کوئی وجہ نہیں ہے، جو چیز آسان اور قابل عمل ہو وہ اس چیز کی وجہ سے ساقط نہیں ہوگی جسے کرنا مشکل اور

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۲۴۹، الفتاوی الہندیہ ۱/ ۱۶۷-۱۶۸، فتح القدیر ۱/ ۴۷۳، بدائع الصنائع ۱/ ۳۲۳، المغنی ۲/ ۴۰۱، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۴۰۷۔

(۲) المبسوط للسرخسی ۲/ ۵۲، بدائع الصنائع ۱/ ۳۲۰، نہایۃ المحتاج ۳/ ۱۹، مغنی المحتاج ۱/ ۳۵۸، روضۃ الطالبین ۲/ ۱۰۸، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۴۱۰، المغنی لابن قدامہ ۲/ ۴۰۷۔

ناقابل عمل ہے، کیونکہ رسول اکرم ﷺ کا یہ ارشاد صحیح طور پر ثابت ہے: "**وإذا أمرتكم بأمر فأتوا منه ما استطعتم**"(۱) (جب میں تمہیں کسی چیز کا حکم دوں تو اسے استطاعت بھر کرو)، نیز اس لئے کہ نماز جنازہ کا مقصد میت کے لئے دعا اور سفارش کرنا ہے۔

حنفیہ اور جمہور شافعیہ و مالکیہ کے نزدیک اس کی نماز جنازہ نہیں پڑھی جائے گی، کیونکہ بعض حضرات کے نزدیک نماز جنازہ درست ہونے کے لئے پہلے میت کو غسل دینا شرط ہے، اور بعض کے نزدیک پوری نعش یا اس کے اکثر حصہ کی موجودگی شرط ہے، جب اسے غسل دینا اور تیمم کرانا ناممکن ہوگیا تو شرط مفقود ہونے کی وجہ سے نماز جنازہ نہیں پڑھی جائے گی(۲)۔

تابوت میں دفن کرنا:

۱۴ - میت کو تابوت میں دفن کرنا بالاجماع مکروہ ہے، اس لئے کہ یہ بدعت ہے، اس بارے میں میت کی وصیت نافذ نہیں کی جائے گی۔

مصلحت کی بنا پر ایسا کرنا مکروہ نہیں ہے، مثلاً میت جلی ہوئی ہو اور اسے تابوت میں دفن کرنے کی ضرورت ہو(۳)۔

حدود، قصاص اور تعزیر میں جلانا

دانستہ جلانا:

۱۵ - دانستہ آگ سے جلانا جنایت عمد ہے، اس پر دانستہ جرم کے احکام جاری ہوں گے، کیونکہ آگ دھاردار ہتھیار کا کام کرتی ہے، اس کی تفصیل "جنایات" میں ملے گی(۱)۔

جلانے کے ذریعہ قصاص:

۱۶ - شافعیہ کا مذہب، مالکیہ کا مشہور قول اور حنابلہ کی ایک روایت ہے کہ قاتل اسی چیز سے قتل کیا جائے گا جس سے اس نے قتل کیا تھا، خواہ وہ آگ ہی ہو، اور آگ کے ذریعہ قصاص لینا اس حدیث سے مستثنیٰ ہوگا جس میں آگ کے ذریعہ سزا دینے سے روکا گیا ہے، اس بارے میں ان حضرات نے درج ذیل آیات اور احادیث سے استدلال کیا ہے: "**وَإِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوا بِمِثْلِ مَا عُوقِبْتُمْ بِهِ**"(۲) (اور اگر تم لوگ بدلہ لینا چاہو تو انہیں اتنا ہی دکھ پہنچاؤ جتنا دکھ انہوں نے تمہیں پہنچایا ہے)۔ "**فَمَنِ اعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ**"(۳) (تو جو کوئی تم پر زیادتی کرے تم بھی اس پر زیادتی کرو جیسی اس نے تم پر زیادتی کی ہے)۔ بیہقی اور بزار نے حضرت براءؓ سے روایت کی ہے کہ رسول اکرم ﷺ نے فرمایا: "**من حرق حرقناه**"(۴) (جس نے جلایا ہم بھی اس کو جلائیں گے)۔

حنفیہ کا مسلک، مالکیہ کا غیر مشہور قول اور حنابلہ کا معتمد قول یہ ہے کہ قصاص تلوار ہی کے ذریعہ لیا جائے گا خواہ قاتل نے کسی بھی چیز سے قتل کیا ہو، اگر مقتول کے ورثہ نے آگ میں ڈال کر قصاص لیا تو انہیں تعزیر کی جائے گی، ان حضرات کا استدلال نعمان بن بشیرؓ کی اس

---

(۱) حدیث: "**وإذا أمرتكم ...**" کی روایت امام احمد، مسلم، نسائی اور ابن ماجہ نے کی ہے (الفتح الکبیر ۱/ ۱۴۰)۔

(۲) مراقی الفلاح مع حاشیۃ الطحطاوی ۱/ ۳۱۹۔

(۳) ابن عابدین ۲/ ۲۳۳-۲۳۵، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۴۱۹، مغنی المحتاج ۱/ ۳۶۰، نہایۃ المحتاج ۳/ ۳۰، المغنی ۲/ ۴۰۹، ۴۱۵۔

---

(۱) المغنی لابن قدامہ ۹/ ۳۲۵-۳۲۶، نتائج الافکار ۸/ ۲۴۵، حاشیہ ابن عابدین ۶/ ۵۲۷-۵۲۸، مغنی المحتاج ۴/ ۸، الدسوقی ۴/ ۲۱۲۔

(۲) سورۂ نحل/ ۱۲۶۔

(۳) سورۂ بقرہ/ ۱۹۴۔

(۴) حدیث: "**من حرق حرقناه**" کے بارے میں ابن حجر کہتے ہیں: بیہقی نے "**معرفة السنن والآثار**" میں اس کی روایت کی ہے اور کہا: اسناد میں بعض مجہول راوی ہیں، یہ زیاد کا قول ہے جو اس نے خطبہ میں کہا (تلخیص الحبیر ۴/ ۱۹)۔

روایت سے ہے کہ نبی اکرم ﷺ نے فرمایا: "لا قود إلا بالسيف" (قصاص تلوار ہی کے ذریعہ لیا جائے گا) اس کی روایت ابن ماجہ، بزار، طحاوی، طبرانی، بیہقی نے مختلف الفاظ کے ساتھ کی ہے[1]۔

مالک کا اپنے غلام کو آگ کی سزا دینے کا حکم:

۱۷ - آقا کو اپنے غلام کو آگ سے جلا دینے کی صورت میں علماء کی رائے مختلف ہے، اکثر کی رائے یہ ہے کہ اس کی وجہ سے غلام آزاد نہیں ہوگا، امام مالک، اوزاعی اور لیث اس عمل کی وجہ سے غلام کی آزادی کے قائل ہیں، کہتے ہیں کہ اس کا ولاء اس کے آقا کو ملے گا اور سلطان اسے اس فعل پر سزا دے گا، ان حضرات نے حضرت عمر کے اثر سے استدلال کیا ہے، اس کی تخریج امام مالک نے موطا میں کی ہے، الفاظ یہ ہیں: "إن وليدة أتت عمر، وقد ضربها سيدها بنار فأصابها بها فأعتقها عليه" (ایک باندی حضرت عمر کی خدمت میں حاضر ہوئی جسے اس کے آقا نے آگ سے مارا تھا، اس باندی کو سیدنا عمر نے آزاد قرار دیا)۔ اس حدیث کو حاکم نے بھی المستدرک میں روایت کیا ہے[2]۔

لواطت میں جلانے کی سزا:

۱۸ - امام ابوحنیفہ کے نزدیک لواطت کی سزا لواطت کرنے والے اور جس کے ساتھ لواطت کی جائے دونوں کے لئے تعزیر ہے، حاکم کو یہ بھی اختیار ہے کہ تعزیری سزا جلانے کی صورت میں دے، ابن القیم کی بھی یہی رائے ہے۔

ابن حبیب مالکی نے کہا ہے کہ دونوں کو جلانا واجب ہے، اس کے برخلاف جمہور فقہاء کی رائے یہ ہے کہ لواطت کرنے والے دونوں مجرموں کو جلانے کی سزا نہیں دی جائے گی، اس کی تفصیل "حدود" میں دیکھی جائے۔

جو لوگ لواطت کی سزا میں جلانے کی بات کہتے ہیں ان کا استدلال صحابہ کرام کے عمل سے ہے، ان میں سرفہرست حضرت ابوبکرؓ ہیں، لواطت کی سزا میں حضرت علیؓ نے بھی بہت سختی کی ہے[1]۔

وطی کئے گئے چوپایہ کو جلانا:

۱۹ - چوپایہ سے وطی کرنے کی وجہ سے کسی شخص پر حد نہیں جاری کی جائے گی بلکہ تعزیر کی جائے گی اور چوپایہ کو ذبح کردیا جائے گا، پھر جلا دیا جائے گا اگر وہ ان جانوروں میں سے ہو جن کا گوشت نہیں کھایا جاتا، تاکہ اس چوپایہ کو دیکھ کر اس گھناؤنے واقعہ کا باربار چرچا نہ ہو لیکن "الہدایہ" کے مطابق ایسا کرنا واجب نہیں ہے، اور اگر چوپایہ ایسا ہو جس کا گوشت کھایا جاتا ہو تو امام ابوحنیفہ اور فقہاء مالکیہ کے نزدیک اس کا کھانا جائز ہے اور حنفیہ میں سے امام ابویوسف، اور امام محمد کے

---

(۱) نیل الأوطار ۷/ ۱۶۰-۱۶۵، حاشیہ ابن عابدین ۶/ ۵۳۷، البدائع ۷/ ۲۳۵، تبیین الحقائق ۶/ ۱۰۶، السرخسی ۲۶/ ۱۲۵-۱۲۶، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۲۶۵، الخرشی ۸/ ۲۹، التاج والإکلیل ۶/ ۲۵۶، مغنی المحتاج ۴/ ۴۴، نہایۃ المحتاج ۷/ ۲۹۰، المغنی ۹/ ۳۹۰، کشاف القناع ۵/ ۵۳۸، حدیث: "لا قود إلا بالسيف" کی روایت ابن ماجہ نے نعمان بن بشیر سے کی ہے۔ حافظ بوصیری نے الزوائد میں لکھا ہے: اس کی اسناد میں جابر جعفی ہیں اور وہ کذاب ہیں۔ یہ حدیث حضرت ابوبکرہ سے بھی مروی ہے اس کی اسناد میں مبارک بن فضالہ ہیں، اور وہ مدلس ہیں، اور عن سے حدیث بیان کرتے ہیں، اور اسی طرح حسن بھی ہیں (سنن ابن ماجہ تحقیق محمد فواد عبد الباقی ۲/ ۸۸۹ طبع عیسی الحلبی ۱۳۷۵ھ)، اور یہ حدیث منکر اور معلول ہے (فیض القدیر ۶/ ۴۳۶)۔

(۲) نیل الأوطار ۶/ ۲۰۵، ۲۰۷، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اسلام انسان کی کس = قدر تکریم کرتا ہے خواہ غلام ہی کیوں نہ ہو، جن لوگوں کی رائے میں غلام آزاد نہیں ہوا انہوں نے تعزیر واجب کی ہے۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۱۵۴-۱۵۵، مطالب اولی النہی ۶/ ۱۷۵، فتاوی ابن تیمیہ ۲۸/ ۳۳۵، التبصرۃ بہامش فتاوی علیش ۲/ ۲۶۱، منح الجلیل ۴/ ۴۹۷، المہذب ۲/ ۲۶۹۔

نزدیک اس کا گوشت بھی جلایا جائے گا، قنیہ میں ہے کہ اس کو ذبح کردیا جائے گا اور مستحب یہ ہے کہ جلا دیا جائے، اس کا گوشت کھانا حرام نہیں ہے، امام احمد اور امام شافعی کا ایک قول یہ ہے کہ ذبح کئے بغیر اسے قتل کردیا جائے گا، اس لئے کہ اگر جانور زندہ رہا تو اس گھناؤنے کام کی یاد تازہ رہے گی اور اس چوپایہ کے ذریعہ عار دلائی جائے گی [1]۔ ان حضرات کا دوسرا قول یہ ہے کہ اس چوپایہ کو اسی طرح زندہ چھوڑ دینے میں کوئی حرج نہیں ہے۔

جلانے کے ذریعہ تحجیر:

۲۰- جس شخص نے بنجر زمین کی اس طرح تحجیر کی کہ اپنی کوئی نشانی قائم کرکے دوسروں کو اس میں تصرف سے روک دیا تو وہ اس زمین کا دوسروں سے زیادہ حقدار ہے، تحجیر ہی کی ایک شکل یہ ہے کہ زمین کو قابل کاشت بنانے کے لئے اس میں جو کانٹے اور درخت ہیں انہیں جلا دیا جائے [2]۔

مساجد اور مقابر میں آگ جلانا:

۲۱- کسی ضرورت اور مصلحت کے بغیر مسجد میں آگ جلانا مکروہ ہے، اور ضرورت اور مصلحت کے لئے جائز ہے، مثلاً دھونی سلگانا، چراغ جلانا، گرمی حاصل کرنا، کیونکہ ضرورت و مصلحت کے بغیر آگ جلانا آتش پرستوں کے ساتھ مشابہت ہوجائے گی، ایسی صورت میں یہ عمل حرام ہوگا۔

قبروں کے پاس آگ جلانا، اسی طرح چراغاں کرنا جائز نہیں، کیونکہ رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے: ''لعن الله زائرات القبور

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۱۶۶، ۳/ ۲۶، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۳۱۶، المغنی ۸/ ۱۹۰۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۱۶۶، ۳/ ۲۶، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۳۱۶۔

والمتخذين عليها السرج'' (اللہ تعالیٰ قبروں کی زیارت کرنے والی عورتوں اور قبروں پر چراغاں کرنے والوں کو اپنی رحمت سے دور کردیتا ہے) [1]، قبرستان میں آگ جلانے میں اگر کوئی واضح مصلحت ہو، مثلاً رات میں میت کو دفن کرنا تو ایسا کرنا جائز ہے [2]۔

میت کے پاس دھونی سلگانا:

۲۲- جمہور فقہاء کے نزدیک یہ مستحب ہے کہ میت کے کفنوں میں عود کی دھونی دی جائے، اس کی شکل یہ ہے کہ انگردان میں آگ پر عود ڈال دی جائے، پھر کفن میں اس کا دھواں پہنچایا جائے یہاں تک کہ اس کی خوشبو کفن میں بس جائے اور کپڑا خوشبودار ہوجائے، اس عمل سے پہلے کفن پر گلاب کا پانی چھڑک دیا جائے، تاکہ خوشبو اس سے وابستہ ہوجائے، میت کو کفن پہنانے سے پہلے طاق مرتبہ اس میں دھونی دی جائے گی، اس کی بنیاد حضرت جابرؓ کی یہ روایت ہے کہ نبی اکرم ﷺ نے فرمایا: "إذا أجمرتم الميت فأجمروه ثلاثاً" (جب تم میت کو دھونی دو تو تین بار دھونی دو)، اس حدیث کی روایت امام احمد نے کی ہے، بیہقی اور بزار نے بھی اس کی روایت کی ہے، کہا

(۱) حدیث: "لعن الله زائرات..." کی روایت ابوداؤد، ترمذی، نسائی اور حاکم نے ابن عباسؓ سے کی ہے، ترمذی نے اس کو حسن قرار دیا ہے لیکن اس سے اختلاف اس بنیاد پر کیا گیا ہے کہ اس میں حضرت ام ہانی کے غلام ابوصالح ہیں، عبدالحق کہتے ہیں: یہ محدثین کے نزدیک ضعیف ہیں، منذری نے کہا: ائمہ حدیث کی ایک جماعت نے ان پر کلام کیا ہے، ایک قول یہ ہے کہ انہوں نے ابن عباس سے نہیں سنا، ابن عدی کہتے ہیں: مجھے اس کا علم نہیں کہ متقدمین میں سے کوئی ان سے خوش رہا ہو، ابن القطان سے ان کا بہتر ہونا نقل کیا گیا ہے (فیض القدیر ۵/ ۲۷۴، شائع کردہ المکتبۃ التجاریہ ۱۳۵۶ھ)۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۳۶۷، ۶/ ۳۵۴، ۲/ ۲۳۹-۲۴۰، بدائع الصنائع ۹/ ۲۲۰، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۱۷۱-۴/ ۱۷۲، نہایۃ المحتاج ۵/ ۳۶۵، ۳۶۶، ۳/ ۲۳، ۳۵، مغنی المحتاج ۱/ ۳۶۰، المغنی وشرح کبیر ۱/ ۱۹۱، ۱۹۳، ۲۳۵، ۲۳۶-۲/ ۳۶۴، ۳۸۷، ۳۸۸، ۴۱۷۔

گیا ہے کہ اس حدیث کے راوی صحیح کے راوی ہیں، احمد بن حنبل نے اس کے مثل دوسری حدیث بھی روایت کی ہے [۱]۔

جس شخص کا انتقال احرام کی حالت میں ہوا ہے، اس کے کفن کو دھونی دینے کے بارے میں دو آراء ہیں:

حنفیہ، مالکیہ اور شافعیہ کا مسلک یہ ہے کہ اس کو دھونی دینا جائز ہے جس طرح زندہ شخص کو، اس لئے بھی کہ اس کا احرام موت سے ختم ہوگیا اور وہ احکام کا مکلف نہیں رہا، حنابلہ کا مسلک ہے کہ موت سے اس کا احرام باطل نہیں ہوتا ہے، اس لئے نہ اسے دھونی دی جائے گی، نہ اس کے کفن کو۔

حنابلہ کی دلیل اس شخص کے واقعہ میں رسول اکرم ﷺ کا درج ذیل ارشاد ہے جس کو اس کی اونٹنی نے گرا کر گردن توڑ دی تھی، "اغسلوه بماء وسدر، وكفنوه في ثوبين، ولا تمسوه طيبا، ولا تخمّروا رأسه، فإنه يبعث يوم القيامة ملبّيا" [۲]

(۱) نیل الأوطار ۴/ ۳۵-۳۶، باب تطیب بدن المیت۔ حدیث: "إذا أجمرتم المیت..." کی روایت احمد بن حنبل، اور الفاظ ان ہی کے ہیں، بیہقی، بزار اور حاکم نے حضرت جابر بن عبداللہؓ سے مرفوعا کی ہے۔ نووی نے کہا: اس کی اسناد صحیح ہے۔ حاکم نے کہا: یہ حدیث مسلم کی شرط پر صحیح ہے، لیکن شیخین نے اس کی روایت نہیں کی ہے اور ذہبی نے اس کو ثابت قرار دیا ہے لیکن بیہقی نے اس کی اسناد میں یحیی بن معین سے روایت کیا ہے کہ انہوں نے کہا: یہ صرف یحیی بن آدم کے واسطے سے مرفوع ہے۔ یحیی بن معین کہتے ہیں: میں اس حدیث کو غلط خیال کرتا ہوں۔ اور البنا الساعاتی نے حدیث کے مرفوع ہونے کے فیصلہ کو ترجیح دی ہے (مسند احمد بن حنبل ۳/ ۳۳۱، شائع کردہ المکتب الاسلامی ۱۳۹۸ھ، السنن الکبری للبیہقی ۳/ ۴۰۵ طبع الہند، المستدرک ۱/ ۳۵۵، شائع کردہ دار الکتاب العربی، الفتح الربانی ۷/ ۱۸۸ طبع مطبعۃ الفتح الربانی ۱۳۵۶ھ)۔

(۲) ابن عابدین ۲/ ۱۶۴، الدسوقی ۱/ ۴۱۸، المجموع ۵/ ۲۰۹، المغنی ۲/ ۴۳۳۔ حدیث: "اغسلوه بماء..." کی روایت بخاری اور مسلم نے حضرت ابن عباسؓ سے کی ہے (الفتح الکبیر ۱/ ۲۰۵)۔

(اس کو پانی اور بیری سے غسل دو، دو کپڑوں میں کفناؤ، خوشبو نہ لگاؤ، اس کے سر کو نہ ڈھانکو، کیونکہ وہ قیامت کے روز تلبیہ کہتا ہوا اٹھایا جائے گا)۔

جنازہ کے پیچھے آگ لے کر چلنا:

۲۳ - فقہاء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ انگیٹھی یا کسی اور چیز میں آگ لے کر جنازہ کے پیچھے چلنا مکروہ ہے، خواہ دھونی دینے کے لئے ایسا کیا جارہا ہو، اسی طرح میت کے ساتھ آگ رکھنا مکروہ ہے، اس کراہت کی دلیل آنے والی احادیث ہیں۔

ابن المنذر وغیرہ نے کراہت پر اجماع نقل کیا ہے، کیونکہ یہ دور جاہلیت کا عمل ہے جسے نبی اکرم ﷺ نے حرام قرار دیا اور اس سے روکا، ایک روایت میں ہے: "أنه خرج في جنازة فرأى امرأة في يدها مجمر، فصاح عليها وطردها حتى توارت بالآكام" [۱] (رسول اکرم ﷺ ایک جنازہ کے ساتھ نکلے، دیکھا کہ ایک عورت کے ہاتھ میں انگیٹھی ہے، رسول اکرم ﷺ نے اسے ڈانٹ کر بھگایا، تو وہ ٹیلوں کے پیچھے جا کر چھپ گئی)، ابو داؤد نے اپنی سند کے ساتھ رسول اکرم ﷺ سے روایت کیا ہے کہ آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "لا تتبع الجنازة بصوت ولا نار" [۲] (جنازہ کے پیچھے نہ آواز کی جائے، نہ آگ لے کر چلا جائے)، بہت سے صحابہ کرام نے وصیت کی کہ ان کی وفات کے

(۱) حدیث: "رأى امرأة..." کی روایت ابونعیم نے کی ہے (کنز العمال ۱۵/ ۷۲۳)، مجھے اس حدیث کی سند پر کہیں کلام نہیں ملا۔

(۲) حدیث: "لا تتبع الجنازة..." کی روایت ابوداؤد نے کی ہے عبدالحق نے کہا ہے: اس کی سند منقطع ہے ابن قطان نے کہا ہے: حدیث صحیح نہیں اگر چہ اس کی سند متصل ہو (فیض القدیر ۶/ ۳۸۷)۔

بعد ان کے پیچھے آگ لے کر نہ چلا جائے [1]، ابن ماجہ کی روایت ہے کہ جب حضرت ابوموسیٰ اشعریؓ کی وفات کا وقت آیا تو انہوں نے فرمایا: "لا تتبعوني بمجمر، قالوا له: أو سمعت فيه شيئاً؟ قال: نعم، من رسول الله ﷺ" [2] (میرے پیچھے انگیٹھی لے کر نہ چلنا، لوگوں نے عرض کیا: کیا آپ نے اس بارے میں کچھ سنا ہے؟ انہوں نے فرمایا: ہاں، رسول اکرم ﷺ سے سنا ہے)۔

اگر میت کو رات میں دفن کیا جائے، اس لئے روشنی کی ضرورت ہو تو میت کے پیچھے روشنی لے کر چلنے میں کوئی حرج نہیں، کراہت اس انگیٹھی میں ہے جس میں خوشبو سلگائی جائے [3]۔

کس کو جلانے پر ضمان ہے اور کس پر نہیں؟

۲۴- کسی شخص نے اپنی زمین میں یا اپنی ملکیت میں یا اپنی بنجر زمین میں جسے اس نے اپنے لئے مخصوص کرلیا ہے یا اس جگہ میں جس سے نفع اٹھانے کا اسے حق ہے آگ جلائی، اس سے ایک چنگاری اڑ کر پڑوسی کے گھر پہنچ گئی، جس سے اس کا گھر جل گیا تو اگر آگ اس طرح جلائی تھی جس طرح جلانے سے آگ دوسرے کی ملکیت میں منتقل

(۱) ایسی وصیت کرنے والے صحابہ میں سے حضرت ابوہریرہ، عائشہ، عمرو بن العاص رضی اللہ عنہم ہیں (المدونہ ۱/ ۱۸۰)۔

(۲) حدیث ابی موسیٰ الاشعری کی روایت ابن ماجہ نے کی ہے۔ حافظ بوصیری نے کہا: اس کی اسناد حسن ہے، اس لئے کہ عبداللہ بن حسین ابوحریز مختلف فیہ ہیں۔ اور بوصیری نے ابوحریز کو ثقہ اور ضعیف قرار دینے کے سلسلہ میں ناقدین کے اقوال نقل کرنے کے بعد کہا: حضرت ابوہریرہ والی حدیث اس کی شاہد ہے جس کی روایت امام مالک نے الموطأ میں اور ابوداؤد نے اپنی سنن میں کی ہے (سنن ابن ماجہ ۱/ ۴۷۷ طبع عیسی الحلبی ۱۳۷۲ھ)۔

(۳) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۲۳۷، بدائع الصنائع ۱/ ۳۱۰، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۴۲۴، بلغۃ السالک لأقرب المسالک ۱/ ۲۰۲، نہایۃ المحتاج ۳/ ۲۳، روضۃ الطالبین ۲/ ۱۱۶، المغنی لابن قدامہ والشرح الکبیر ۲/ ۳۶۴، مغنی المحتاج ۱/ ۳۶۰۔

نہیں ہوتی تو آگ جلانے والا ضامن نہیں ہوگا۔

اور اگر آگ اس طرح جلائی تھی جس طرح جلانے سے دوسرے کی ملکیت میں اس کے منتقل ہونے کا پورا خطرہ تھا تو اس صورت میں آگ سے جو کچھ نقصان ہوا ہے آگ جلانے والا اس کا ضامن ہوگا، مثلاً آگ ایسے وقت جلائی تھی جب بہت تیز ہوا چل رہی تھی یا آگ میں کوئی ایسا مادہ ڈال دیا تھا جس سے آگ بہت تیزی کے ساتھ پھیل جاتی ہے یا اس کے علاوہ کوئی اور ایسی صورت اختیار کی تھی جس میں آگ کا پھیلنا معروف ہے۔

پہلی حالت میں ضامن نہ ہونے کی دلیل اس کا اس مسئلہ پر قیاس کرنا ہے کہ اگر قصاص میں کسی شخص کا کوئی عضو کاٹا گیا، اتفاق سے کاٹنے سے جو زخم ہوا وہ پورے جسم میں سرایت کرگیا تو قصاص لینے والا اس کا ضامن نہیں ہوتا، دوسری حالت میں ضامن قرار دینے کی وجہ یہ ہے کہ آگ جلانے والے سے غلطی اور کوتاہی ہوئی ہے، اگر دوسرے کی ملکیت میں یا ایسی جگہ آگ جلائی ہے جس سے انتفاع کا اسے حق نہیں، تو آگ سے جو بھی نقصان ہوگا اس کا وہ ضامن ہوگا، کیونکہ آگ جلاکر اس نے زیادتی کی ہے [1]۔

غصب کردہ مال جو جلانے سے متغیر ہوگیا ہے اس کی ملکیت:

۲۵- حنفیہ، مالکیہ کا مذہب اور امام احمد کا ایک قول ہے کہ جب غاصب کے عمل کے نتیجہ میں غصب کردہ مال بالکل تبدیل ہوگیا،

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۴۴۷-۴۴۸، ۶/ ۲۱۳-۲۱۴، الفتاوی الہندیہ ۴/ ۵۹، شرح الخرشی ۸/ ۱۱۱-۱۱۲، مواہب الجلیل للحطاب ۶/ ۳۲۱، کشاف القناع ۴/ ۳۶۷، المہذب ۲/ ۱۵۲، نہایۃ المحتاج ۵/ ۱۵۲-۳۳۳، روضۃ الطالبین ۵/ ۲۸۵، المغنی لابن قدامہ ۵/ ۴۵۳، ۶/ ۱۸۳، بلغۃ السالک لأقرب المسالک ۳/ ۱۷۶۔

یہاں تک کہ اس کا نام بدل گیا، اس کی سب سے بڑی منفعت تبدیل ہوگئی تو اس مال سے اصل مالک کی ملکیت ختم ہوجاتی ہے، غاصب اس کا مالک اور ضامن قرار پاتا ہے، لیکن مالک کو اس کا بدل حوالہ کرنے سے پہلے غاصب کے لئے اس غصب کردہ مال سے نفع اٹھانا جائز نہیں ہوتا، مثلاً کسی شخص نے دوسرے کی بکری غصب کرکے اسے ذبح کردیا اور بھون دیا یا پکادیا یا لوہا غصب کرکے اس کی تلوار بنالی یا تانبا غصب کرکے اس کے برتن بنالئے، اور ملکیت منتقل ہونے کا سبب یہ ہے کہ غاصب نے اس مال میں ایسی صنعت کا اضافہ کیا جو متقوم ہے، کیونکہ گوشت بھوننے یا پکانے سے بکری کی قیمت میں اضافہ ہوجاتا ہے، اس لحاظ سے مالک کا حق ایک اعتبار سے ختم ہوگیا، کیا آپ دیکھتے نہیں کہ اس کا نام تبدیل ہوگیا اور بڑے مقاصد فوت ہوگئے اور غصب کرنے والے کا حق اس صنعت میں ہر اعتبار سے برقرار ہے، اور جو چیز ہر اعتبار سے برقرار ہے وہ اس اصل پر راجح ہوگی جو ایک اعتبار سے ہلاک ہوچکی ہے۔

اسی پر قیاس کرتے ہوئے درج ذیل صورتوں کے حکم کی بھی تخریج کی جائے گی: غصب کردہ گوشت کو بھون دیا یا پکادیا یا لوہا غصب کرکے اس کی چھری بنالی یا قیمتی مٹی غصب کرکے اس سے مٹی کے پکے برتن بنالئے۔ ان تمام صورتوں میں مالک کو اپنا مال واپس لینے کا اختیار نہیں ہوگا اور ضمان مثلی یا ضمان قیمت کے بدلے اس کی ملکیت زائل ہوجائے گی اور واپس لینے کا اختیار باطل ہوجائے گا جس طرح حقیقۃً ہلاک کردینے کی صورت میں ہے۔

شافعیہ کا مسلک، حنابلہ کے یہاں مذہب اور امام ابو یوسف کی ایک روایت یہ ہے کہ مذکورہ بالا صورتوں میں مال سے مالک کا حق زائل نہیں ہوتا، اس کی ملکیت ختم نہیں ہوتی، کیونکہ غصب کردہ مال کا باقی رہنا اس بات کا متقاضی ہے کہ اس پر مالک کی ملکیت بھی باقی ہو، کیونکہ غصب میں اصل واجب مال کی واپسی ہے، جب کہ مال موجود ہو اور زیر بحث مسائل میں مال باقی ہے، لہذا اس پر مالک کی ملکیت برقرار رہے گی، صنعت جو بعد میں وجود میں آئی ہے اس کے تابع ہوگی، کیونکہ صنعت اصل مال کے تابع ہوتی ہے، غاصب کے فعل کا اعتبار نہیں، کیونکہ وہ حرام ہے، لہذا ملکیت کا سبب نہیں بن سکتا۔

امام محمد بن الحسن سے روایت یہ ہے کہ مالک کو اختیار ہوگا کہ یا تو قیمت لے یا مال لے اور صنعت کا تاوان (صنعت کی قیمت) دے، ابو الخطاب نے ذکر کیا ہے کہ غاصب مالک کے ساتھ اس مال کی ملکیت میں اس قدر شریک ہوجائے گا جس قدر اس کی صنعت سے مال کی قیمت میں اضافہ ہوا ہے، کیونکہ قیمت میں یہ زیادتی اس کے منافع کے ذریعہ ہوئی ہے اور منافع بھی اعیان کی طرح مانے گئے ہیں، تو یہ صورت اس کے مشابہ ہوگئی کہ کسی نے کپڑا غصب کرکے اسے رنگ ڈالا ہو تو اس میں بغیر رنگی ہوئی حالت میں کپڑے کی قیمت لگائی جاتی ہے، پھر رنگنے کے بعد اس کی قیمت لگائی جاتی ہے، رنگنے کے بعد قیمت میں جتنی زیادتی ہوتی ہے وہ غاصب کی ملکیت قرار پاتی ہے[1]۔

کس چیز کا جلانا جائز ہے اور کس کا جلانا جائز نہیں:

۲۶ - اصل یہ ہے کہ جو مصحف پڑھنے کے لائق ہو اس کے احترام کے پیش نظر اس کو جلانا جائز نہیں، اگر قرآن کو توہین کے لئے جلایا تو تمام فقہاء کے نزدیک جلانے والا کافر ہوگیا۔

---

(۱) نتائج الافکار (تکملہ فتح القدیر) والعنایہ ۷/ ۳۷۵-۳۸۷، بدائع الصنائع ۷/ ۱۴۸-۱۵۳-۱۵۴، المغنی لابن قدامہ مع الشرح الکبیر ۵/ ۳۹۴-۳۹۶-۴۰۳-۴۰۵، بلغۃ السالک لأقرب المسالک ۲/ ۲۱۲ اور اس کے بعد کے صفحات، روضۃ الطالبین ۵/ ۴۴ اور اس کے بعد کے صفحات، نیل الأوطار ۶/ ۶۹-۷۰، حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۴۴۶۔

اس بارے میں بعض جزوی مسائل ہیں، ان میں سے بعض کو یہاں ذکر کیا جارہا ہے:

حنفیہ کہتے ہیں کہ مصحف (قرآن) جب پرانا ہوجائے اور اس میں پڑھنا دشوار ہوجائے تو اسے آگ سے جلایا نہیں جائے گا بلکہ مسلمان کی طرح اسے دفن کیا جائے گا، اس کا طریقہ یہ ہے کہ پاک کپڑے میں لپیٹ کر دفن کردیا جائے اور ایسے درہم کو پگھلانا مکروہ ہے جس پر آیت قرآن نقش ہو، الا یہ کہ درہم ٹوٹ گیا ہوتو اسے پگھلانا مکروہ نہیں رہتا، کیونکہ ٹوٹنے کے بعد آیت کے حروف بکھر جاتے ہیں، یا اس لئے کہ باقی حصہ ایک آیت سے کم رہ جاتا ہے۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ پامال ہونے سے بچانے کے لئے پرانا مصحف جلا دیا جائے گا، کیونکہ اس میں کوئی ضرر نہیں، بلکہ بعض اوقات ایسا کرنا واجب ہوتا ہے [1]۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ جس لکڑی پر قرآن نقش ہو، اس کے جلانے کی چار حالتیں ہیں:

۱۔ کھانا پکانے کی ضرورت سے اس کو جلانا مکروہ ہے، ۲۔ اگر قرآن کی آیات کو بے حرمتی سے بچانے کے لئے جلایا ہے تو مکروہ نہیں ہے، ۳۔ اگر کسی ضرورت (پکانا وغیرہ) کے بغیر بے مقصد جلایا تو جلانا حرام ہے، ۴۔ اگر قرآن کی بے حرمتی کرنے کے لئے جلایا ہے تو ظاہر یہ ہے کہ جلانے والا کافر قرار پائے گا۔

حنابلہ کا مسلک یہ ہے کہ جو مصحف پڑھنے کے لائق نہ رہا ہو اس کو جلانا جائز ہے [2]۔

حدیث اور فقہ وغیرہ کی کتابوں کے بارے میں مالکیہ نے کہا ہے کہ اگر استخفاف کے طور پر جلایا ہے تو کفر ہے جس طرح قرآن کو بطور

(۱) الدسوقی ۴/ ۳۰۱۔

(۲) الفروع ۱/ ۱۱۵، کشاف القناع ۱/ ۱۳۷۔

استخفاف جلانا کفر ہے، اسی طرح اللہ تعالیٰ کے نام اور انبیاء کے وہ نام جن کے ساتھ نبی ہونے کی علامت مثلاً (علیہ الصلوٰۃ والسلام) لگی ہو کفر ہے۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ یہ کتابیں اگر ناقابل انتفاع ہوگئی ہوں تو ان سے اللہ تعالیٰ کے نام، فرشتوں اور رسولوں کے نام مٹادیئے جائیں گے، اس کے بعد باقی کو جلا دیا جائے گا [1]۔

مچھلی اور ٹڈی وغیرہ کا جلانا:

۲۷- مالکیہ کا مسلک ہے کہ بھوننے کے لئے مچھلی کو زندہ حالت میں آگ میں ڈالنا جائز ہے، اسی طرح مالکیہ کے نزدیک نفع اٹھانے کے لئے ٹڈی وغیرہ کو جلانا بھی جائز ہے، فقہاء شافعیہ اپنے راجح قول میں ٹڈی کے جلانے میں مالکیہ سے متفق ہیں، امام احمد کے نزدیک زندہ مچھلی کو بھوننا مکروہ ہے لیکن اسے کھانا مکروہ نہیں۔

حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ ٹڈی کو زندہ بھوننا مکروہ نہیں ہے، کیونکہ منقول ہے کہ صحابہ کرامؓ نے حضرت عمرؓ کے سامنے ایسا کیا تھا اور اس پر کسی نے نکیر نہیں کی۔

تمام فقہاء کے نزدیک جلا کر مال وغیرہ ضائع کرنا ناجائز ہے [2]۔

آگ کے ذریعہ داغ کر علاج کرنا [3]:

۲۸- اگر داغ کر علاج کرنے کی ضرورت نہ ہو تو ایسا کرنا حرام ہے،

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۱۷۷، ۱۷۸، ۶/ ۴۲۲، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۱۲۵، ۴/ ۳۰۱، المغنی لابن قدامہ ۱/ ۵۳۳، روضۃ الطالبین ۱/ ۸۰-۸۱، نہایۃ المحتاج ۱/ ۱۱۲، شرح الروض ۱/ ۶۲۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۶/ ۳۵۴، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۵۷-۶۰-۶۱، نہایۃ المحتاج ۱/ ۱۳۲۔

(۳) "کیّ" (داغنا) کا مطلب یہ ہے کہ لوہا یا کوئی اور چیز گرم کرکے جسم کے اس حصہ پر رکھی جائے جسے بیماری لاحق ہے تا کہ بیماری ختم ہوجائے یا جس رگ

کیونکہ یہ آگ کے ذریعہ سزا دینا ہے اور آگ کے ذریعہ سزا دینے کا اختیار صرف آگ کے پیدا کرنے والے کو ہے[۱]۔

لیکن جب داغنے کے سوا کوئی علاج نہ ہو تو داغ کر علاج کرنا جائز ہے، خواہ لوہے سے داغا جائے یا کسی اور چیز سے، اس کی تفصیل "تداوی" کی اصطلاح میں ملے گی۔

آگ سے داغنا (الوسم)[۲]:

۲۹- انسان کے علاوہ دوسرے جانوروں کے چہروں کو آگ سے داغنا بالاجماع حرام ہے تو انسان کے چہرے پر آگ سے نشان لگانا اس کی تکریم کی وجہ سے بدرجہ اولیٰ حرام ہے، اس لئے بھی کہ اس کی کوئی ضرورت نہیں ہے اور انسان کی تعذیب جائز نہیں ہے، فقہاء کی ایک جماعت کا خیال ہے کہ غیر انسانوں میں چہرے کو داغنے کی ممانعت کراہت کے معنی میں ہے اور دوسری جماعت کی رائے ہے کہ ممانعت حرام قرار دینے کے لئے ہے، دوسری رائے زیادہ قوی ہے، کیونکہ رسول اکرم ﷺ نے ایسا کرنے والے پر لعنت بھیجی ہے اور لعنت بھیجنا حرمت کا متقاضی ہے، حضور ﷺ نے ارشاد فرمایا: "أما بلغكم أني لعنت من وسم البهيمة في وجهها"[۳]

= سے خون بہہ رہا ہے اس کا بہنا بند ہو جائے۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۱۳۷-۱۴۰، ۶/ ۳۸۸، المغنی لابن قدامہ ۱/ ۱۷۶-۱۷۸، نہایۃ المحتاج وحاشیۃ الشبراملسی ۸/ ۳۰، نیل الأوطار ۸/ ۲۱۲، ۲۱۵۔ الموسوعۃ الفقہیہ کی کمیٹی کا خیال ہے کہ عموی ابتلاء کو دیکھتے ہوئے مذہب شافعی میں کافی گنجائش ہے تحریف شدہ مصحف کے حکم میں بھی۔

(۲) الوسم: داغ کے نشان۔

(۳) حدیث: "أما بلغكم أني لعنت من وسم البهيمة في وجهها" کی روایت مسلم، ترمذی اور ابوداؤد نے حضرت جابرؓ سے مرفوعاً کی ہے الفاظ ابوداؤد کے ہیں (صحیح مسلم بتحقیق محمد فؤاد عبد الباقی ۳/ ۱۶۷۳ طبع عیسی الحلبی ۱۳۷۵ھ، سنن الترمذی بتحقیق ابراہیم عطوہ عوض ۴/ ۲۱۰-۲۱۱ طبع مصطفی الحلبی ۱۳۹۵ھ، عون المعبود ۷/ ۲۳۲ شائع کردہ المکتبۃ السلفیہ ۱۳۹۹ھ)۔

(کیا تم تک یہ بات نہیں پہنچی ہے کہ میں نے ایسے شخص پر لعنت کی ہے جس نے چوپایہ کے چہرہ کو آگ سے داغا)۔

انسان کے علاوہ دوسرے جانوروں کے باقی جسم کو داغنا جمہور فقہاء کے نزدیک جائز ہے بلکہ مستحب ہے، کیونکہ روایات میں ہے کہ صحابہ کرام نے زکوۃ اور جزیہ کے جانوروں کے ساتھ ایسا کیا، امام ابوحنیفہ اس کو بھی مکروہ قرار دیتے ہیں، کیونکہ اس میں جانور کی تعذیب اور اسے مثلہ کرنا (صورت بگاڑنا) ہے[۱]۔

موت کے ایک سبب سے اس سے آسان سبب کی طرف منتقلی:

۳۰- اگر کسی کشتی وغیرہ میں آگ لگ گئی تو اگر کشتی میں رہنے میں جان بچنے کا ظن غالب ہو تو کشتی میں رہے اور اگر کشتی سے سمندر یا دریا میں کود جانے میں جان بچنے کا ظن غالب ہو تو کشتی چھوڑ دے۔

اگر دونوں صورتوں میں برابر خطرہ ہے تو امام شافعی اور امام احمد کے نزدیک کشتی کے سوار جو صورت چاہیں اختیار کریں اور امام اوزاعی کے نزدیک یہ دونوں موت کی دو شکلیں ہیں، ان میں جو آسان ہو اس کو اختیار کریں۔

مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ موت کا جو سبب آپڑا ہے اس سے دوسرے سبب کی طرف منتقل ہونا واجب ہے، اگر اس سے زندگی ملنے یا زندگی کے طویل ہونے کی امید ہو، خواہ اس کے ساتھ ایسے حالات سے دوچار ہو جو موت سے بھی زیادہ سخت ہیں، اس لئے کہ حتی الامکان جانوں کی حفاظت واجب ہے[۲]۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۶/ ۳۸۸، المغنی لابن قدامہ ۳/ ۴۷۵، نیل الاوطار ۸/ ۹۰، ۹۲ طبع الحلبی۔

(۲) حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۱۸۳، ۱۸۴، نہایۃ المحتاج ۸/ ۳۰، المغنی لابن قدامہ مع الشرح الکبیر ۱/ ۵۵۴-۵۵۵۔

جنگ کے موقع پر آگ لگانا:

۳۱- اگر دشمن پر غالب ہونے کی قدرت ہو تو اس بات پر اتفاق ہے کہ ایسی صورت میں دشمن کو آگ سے جلانا جائز نہیں، اس بارے میں کوئی اختلاف معلوم نہیں، کیونکہ حضرت حمزہ اسلمی کی روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے انہیں ایک سریہ کا امیر مقرر کیا، وہ فرماتے ہیں کہ میں سریہ کے ساتھ نکلا تو نبی اکرم ﷺ نے فرمایا: "إن أخذتم فلانا فأحرقوه بالنار" (اگر تم لوگ فلاں شخص کو پکڑو تو اسے آگ سے جلادو) یہ ہدایت سن کر میں پیٹھ پھیر کر جانے لگا تو نبی اکرم ﷺ نے مجھے آواز دی، میں واپس آیا تو آپ ﷺ نے فرمایا: "إن أخذتم فلانا فاقتلوه ولا تحرقوه فإنه لا يعذب بالنار إلا رب النار" [1] (اگر تم لوگ فلاں شخص کو پکڑو تو اسے قتل کردو، جلاؤ نہیں، اس لئے کہ آگ کے ذریعہ سزا آگ کا رب ہی دے سکتا ہے)۔

دشمنوں کو آگ پھینک کر مارنا جب کہ آگ کا استعمال کئے بغیر ان پر قابو پایا جاسکتا تھا ناجائز ہے، اس لئے جب آگ کے بغیر وہ لوگ قابو میں آسکتے تھے تو وہ قابو میں آئے ہوئے شخص کی طرح ہیں، ہاں اگر آگ کے بغیر دشمنوں پر قابو پانا ممکن نہ ہو تو اکثر اہل علم کے نزدیک ان پر آگ سے حملہ کرنا جائز ہے، کیونکہ صحابہ اور تابعین نے اپنی جنگوں میں ایسا کیا تھا۔

اگر دشمنوں نے جنگ میں بعض مسلمانوں کو ڈھال بنایا تو اگر ہم ان مسلمانوں کو آگ پھینک کر مارنے پر مجبور ہوئے تو جمہور فقہاء کے نزدیک ایسا کرنا جائز ہے، اس کی بنیاد مصلحت عامہ کا اصول ہے، اس مسئلہ میں باغیوں اور مرتدین کا حکم حالت جنگ میں کفار کی طرح ہے [1]۔

جنگ میں کفار کے درختوں کو جلانا:

۳۲- اگر درختوں کو جلانے میں دشمن کو زک پہنچے اور یہ امید نہ ہو کہ وہ درخت مسلمانوں کے قبضہ میں آئیں گے تو بالاتفاق جلا دینا جائز ہے، بلکہ مالکیہ اس طرف گئے ہیں کہ احراق ہی متعین ہے، رہی وہ صورت جب مسلمانوں کے لئے اس کے حصول کی امید ہو اور اس کے جلانے میں دشمن کا کوئی خاص نقصان نہ ہو تو جلانا ممنوع ہے اور مالکیہ نے اس کے حرام ہونے کی صراحت کی ہے۔

وہ صورت جس میں جلانے میں دشمن کو نقصان پہنچے اور مسلمانوں کے لئے اس کے حصول کی امید ہو تو حنفیہ اور شافعیہ نے اسے مکروہ قرار دیا ہے، بلکہ شافعیہ نے حق فاتحین کی حفاظت کے لئے اس کو باقی رکھنا مندوب قرار دیا ہے، اور مالکیہ اس طرف گئے ہیں کہ باقی رکھنا واجب ہے، اور جب اس کو جلانے میں دشمن کا کوئی خاص نقصان نہ ہو اور مسلمانوں کے لئے اس کے حصول کی امید نہ ہو تو حنفیہ اور مالکیہ اس کے جواز کی طرف گئے ہیں، اور مذہب شافعیہ کا تقاضا کراہت ہے، اس لئے کہ ان کے نزدیک یہی اصل ہے [2]۔

---

(۱) اس حدیث کی روایت ان الفاظ میں ابوداؤد نے حضرت حمزہ الاسلمیؓ سے کی ہے اس حدیث کے بارے میں منذری نے سکوت اختیار کیا ہے۔ اور اسی معنی میں حدیث کی روایت بخاری، احمد، ابوداؤد اور ترمذی نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے (عون المعبود ۳/ ۸ طبع الہند، فتح الباری ۶/ ۱۱۵ طبع السلفیہ، مسند احمد بن حنبل ۲/ ۳۰۷ شائع کردہ المکتب الاسلامی ۱۳۹۸ھ، تحفۃ الاحوذی ۵/ ۱۹۳ شائع کردہ المکتبۃ السلفیہ)۔

---

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۱۲۹-۱۳۱- ۲۶۵، فتح القدیر ۴/ ۲۸۶، ۲۸۸، ۳۰۸، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۲۹۹، ۲/ ۱۷۷، ۱۷۸، نہایۃ المحتاج ۸/ ۶۱، ۶۲، بدایۃ المجتہد ونہایۃ المقتصد ۱/ ۴۰۱، المغنی لابن قدامہ ۱۰/ ۸۲- ۵۰۳، بلغۃ السالک لأقرب المسالک ۱/ ۳۵۷، مغنی المحتاج ۴/ ۱۲۷- ۱۲۸- ۱۴۰، بدائع الصنائع ۷/ ۱۰۰۔

(۲) فتح القدیر ۴/ ۲۸۶- ۲۸۷- ۳۰۸، بدائع الصنائع ۷/ ۱۰۰، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۱۰۸، نہایۃ المحتاج ۸/ ۶۳، بدایۃ المجتہد ۱/ ۴۰۲، المغنی مع الشرح الکبیر

اس مسئلہ میں حنابلہ کے نزدیک اصل یہ ہے کہ دشمن ہمارے ساتھ جو برتاؤ کریں ہم ان کے ساتھ ویسا ہی برتاؤ کریں اور جنگ میں مسلمانوں کی مصلحت کا لحاظ رکھا جائے۔

جن ہتھیاروں اور جانوروں وغیرہ کو مسلمان منتقل نہ کر سکتے ہوں ان کو جلا دینا:

۳۴ - مذکورہ بالا چیزوں کو جلانے اور ضائع کرنے کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے، حنفیہ اور مالکیہ کہتے ہیں کہ جب امام میدان جنگ سے واپسی کا ارادہ کرے اور مسلمانوں یا دشمنوں کے ہتھیاروں، سامانوں اور چوپایوں کو منتقل کرنا اور ان سے نفع اٹھانا اس کے بس میں نہ ہو تو انہیں جلا دیا جائے، جو چیزیں جلنے والی نہ ہوں، مثلاً لوہا وغیرہ انہیں ضائع کر دیا جائے یا کسی پوشیدہ جگہ دفن کر دیا جائے جس کی اطلاع کفار کو نہ ہو سکے، ایسا اس لئے کیا جائے گا کہ کفار ان چیزوں سے نفع نہ اٹھا سکیں۔

مویشی، بہائم اور حیوانات کو ذبح کر کے جلا دیا جائے گا، کفار کے لئے نہیں چھوڑا جائے گا، اس لئے کہ صحیح مقصد سے ذبح کرنا جائز ہے، اور دشمنوں کی قوت وشوکت توڑنے اور انہیں ہلاکت اور موت کے خطرہ سے دوچار کرنے سے زیادہ صحیح کیا مقصد ہو سکتا ہے، ذبح کرنے کے بعد ان جانوروں کو جلا دیا جائے گا تاکہ کفار ان سے کسی قسم کا نفع نہ اٹھا سکیں، یہ اقدام اسی مقصد کے لئے عمارتوں کو اجاڑنے اور جلانے کی طرح ہو گیا، اس کے برخلاف ذبح کئے بغیر جانوروں کو جلانا جائز نہیں ہے، کیونکہ اس سے روکا گیا ہے، اس کے بارے میں بہت ساری احادیث وارد ہوئی ہیں، انہیں میں سے ایک حدیث کی روایت بزار نے اپنی مسند میں عثمان بن حیانؒ سے کی ہے، وہ فرماتے ہیں کہ میں ام درداء رضی اللہ عنہا کے پاس تھا، میں نے ایک پسو پکڑ کر آگ میں ڈال دیا تو انہوں نے کہا: ''میں نے ابو درداء رضی اللہ عنہ کو یہ فرماتے ہوئے سنا کہ رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے: **''لا یعذب بالنار إلا رب النار''**[1] (آگ کے ذریعہ عذاب آگ کا رب ہی دے سکتا ہے)۔

مالکیہ نے اس مسئلہ میں تفصیل کی ہے، انہوں نے کہا ہے کہ جانور کو مار ڈالنا واجب ہے تاکہ کسی اور طریقہ سے اس کی جان لینے یا اس کی کوچیں کاٹنے یا شرعی طور پر ذبح کرنے سے اس کو جو تکلیف ہوگی اس سے بچ جائے، اس کو مار ڈالنے کے بعد جلا ڈالنا مستحب ہے اگر یہ علم یا گمان ہو کہ دشمن قوم کے لوگ مردار کھانے کو جائز سمجھتے ہیں، تاکہ وہ لوگ اس کے گوشت سے نفع نہ اٹھا سکیں، اور اگر وہ لوگ مردار کھانے کو جائز نہ سمجھتے ہوں تو اس صورت میں جلانا جائز تو ہے لیکن مطلوب نہیں ہے، اور مذہب مالکی کا زیادہ قوی قول یہ ہے کہ اس کو جلانا مطلقاً مطلوب ہے خواہ وہ لوگ مردار کھانے کو جائز سمجھتے ہوں یا ناجائز، کیونکہ یہ احتمال بہر حال ہے کہ وہ لوگ حالت اضطرار میں اسے کھالیں، اور ایک قول یہ ہے کہ جلانا واجب ہے، اور اس قول کو راجح قرار دیا گیا ہے۔

لخمی کہتے ہیں کہ اگر یہ اندازہ ہو کہ دشمن لوگ ان مردہ جانوروں کے پاس ان کا گوشت خراب ہونے سے پہلے پہنچ جائیں گے تو جلانا واجب ہے، ورنہ واجب نہیں ہے، کیونکہ مقصد یہ ہے کہ دشمن ان

= ۱۰/۵۰۹-۵۱۰، نیل الأوطار ۷/۲۶۴-۲۶۶، حاشیہ ابن عابدین ۳/۱۲۹۔

(۱) حدیث عثمان بن حیان کی روایت طبرانی اور بزار نے کی ہے، ہیثمی نے کہا: اس میں سعید البراد ہیں جنہیں میں نہیں جانتا، اور اس کے بقیہ رجال ثقہ ہیں۔ اور حدیث: ''وان النار لا یعذب بھا إلا اللہ'' کی روایت بخاری نے حضرت ابوہریرہ سے مرفوعا کی ہے (مجمع الزوائد ۶/۲۵۰-۲۵۱ شائع کردہ مکتبہ القدسی ۱۳۵۳ھ، فتح الباری ۶/۱۴۹ طبع السلفیہ)۔

جانوروں سے منتفع نہ ہوں، اور یہ مقصد جلانے سے حاصل ہوگا۔

۳۴- شافعیہ، حنابلہ اور عام اہلِ علم جن میں اوزاعی اور لیث بن سعد بھی ہیں، کہتے ہیں کہ حالت جنگ کے علاوہ میں دشمن کے جانوروں کو ذبح کرنا، شہد کی مکھیوں کو اور ان کے چھتوں کو جلانا صرف اس مقصد سے کہ کفار کو غصہ آئے اور ان کی چیز خراب ہو جائز نہیں ہے، خواہ یہ ڈر ہو کہ کفار انہیں لے لیں گے یا یہ ڈر نہ ہو، اس کے برخلاف حالت جنگ میں جب مشرکین کو قتل کرنا اور ان کو آگ سے پھینک کر مارنا جائز ہے تو ان کے چوپایوں کو ضائع کرنا بدرجۂ اولیٰ جائز ہوگا، کیونکہ چوپایوں کو تلف کرنا دشمنوں کے قتل کا ذریعہ بنتا ہے۔

ان حضرات کا استدلال قرآن پاک کی اس آیت سے ہے: "وَإِذَا تَوَلَّىٰ سَعَىٰ فِي الْأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا وَيُهْلِكَ الْحَرْثَ وَالنَّسْلَ وَاللَّهُ لاَ يُحِبُّ الْفَسَادَ"[1] (اور جب پیٹھ پھیر جاتا ہے تو اس دوڑ دھوپ میں رہتا ہے کہ زمین پر فساد کرے، اور کھیتی اور جانوروں کو تلف کرے، درآنحالیکہ اللہ فساد کو (بالکل) پسند نہیں کرتا)۔

ان حضرات کا استدلال مذکورہ بالا آیت کے علاوہ درج ذیل احادیث سے بھی ہے: حضرت ابوبکر صدیقؓ نے حضرت یزید بن ابوسفیانؓ کو جب امیر بنا کر بھیجا تو انہیں وصیت کی: "یا یزید لا تقتل صبیاً ولا امرأة ولا هرماً ولا تخربن عامراً ولا تعقرن شجراً مثمراً ولا دابة عجماء ولا شاةً إلا لمأكلة، ولا تحرقن نحلاً ولا تغرقنه، ولا تغلل ولا تجبن"[1] (اے یزید کسی بچے کو، عورت کو اور کسی بوڑھے شخص کو قتل نہ کرنا، اور نہ کسی آبادی کو ویران کرنا، نہ کسی پھل دار درخت کو کاٹنا، اور نہ کسی بے زبان چوپایہ اور بکری کو ذبح کرنا سوائے اس کے کہ کھانے کے لئے ذبح کرو، نہ شہد کی مکھیوں کو جلانا نہ ڈبونا، نہ مال غنیمت میں خیانت کرنا، اور نہ بزدلی دکھلانا)۔

ایک روایت میں ہے: "أن النبي ﷺ نهى عن قتل شيء من الدواب صبراً"[2] (نبی اکرم ﷺ نے کسی جانور کو باندھ کر قتل کرنے سے منع فرمایا)، نیز اس لئے کہ وہ قابل احترام جانور ہے، محض مشرکین کو غصہ دلانے کے لئے اسے قتل کرنا جائز نہیں ہے[3]۔

مال غنیمت میں خیانت کرنے والے کی کیا چیز جلائی جائے گی اور کیا چیز نہیں جلائی جائے گی:

۳۵- "غال" وہ شخص ہے جو مال غنیمت میں سے کچھ لے کر چھپالیتا ہے، امام کو اس کی اطلاع نہیں ہوتی اور امام اسے مال غنیمت میں شامل نہیں کرپاتا۔

مال غنیمت میں خیانت کرنے والے کا مال جلانے کے بارے میں فقہاء میں اختلاف ہے، حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ اور لیث کے نزدیک اس کا مال جلایا نہیں جائے گا، ان حضرات نے رسول اکرم ﷺ کے عمل اور آپ ﷺ کے مال نہ جلانے سے استدلال کیا ہے،

---

(۱) یہ تفصیلات فقہاء نے ذکر کی ہیں، یہ سب باتیں ان کے زمانہ کے حالات کے اعتبار سے مناسب تھیں، "الموسوعة الفقهية" کی کمیٹی کی رائے یہ ہے کہ فوج کے کمانڈر انچیف کو اختیار رہے کہ شریعت کے عمومی قواعد کی حدود میں رہتے ہوئے مسلمانوں کی مصلحت (جلب منفعت اور دفع مضرت) کے پیش نظر جو اقدام مناسب سمجھے کرے۔ آیت از سورۂ بقرہ / ۲۰۵۔

(۱) حضرت ابوبکر صدیقؓ کی وصیت المؤطا میں ہے (۲/ ۴۴۸)، بیہقی نے بھی اس کی روایت کی ہے، بیہقی کی روایت مرسل ہے (نیل الأوطار ۸/ ۲۵)۔

(۲) یہ حدیث بخاری و مسلم دونوں میں ہے (نیل الأوطار ۸/ ۹۰)۔

(۳) فتح القدیر ۴/ ۳۰۸-۳۰۹، ابن عابدین ۳/ ۲۳۰، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۱۸۱، نہایۃ المحتاج ۸/ ۶۳، المغنی ۱۰/ ۵۰۶۔

حضرت ابن عمرؓ سے مروی ہے کہ ایک شخص بال کی بنی ہوئی ایک لگام لے کر حاضر ہوا اور عرض کیا: اے اللہ کے رسول! یہ لگام ہمیں مال غنیمت میں حاصل ہوئی تھی، آپ ﷺ نے دریافت فرمایا: ''سمعت بلالاً نادیٰ ثلاثاً؟'' (کیا تم نے بلال کو تین بار اعلان کرتے ہوئے سنا تھا؟) اس شخص نے عرض کیا: ''جی ہاں، آپ ﷺ نے فرمایا:"فما منعک أن تجيء به؟'' (پھر تمہیں اس کو لانے میں کیا چیز مانع ہوئی تھی؟) وہ شخص معذرت کرنے لگا تو آپ ﷺ نے فرمایا: ''کن أنت تجيء به يوم القيامة فلن أقبله منک'' (تم ہی اس کو لے کر قیامت کے روز آنا، میں تم سے اسے قبول نہیں کروں گا)، اس حدیث کی روایت ابو داؤد نے کی ہے[(۱)]۔ دوسرا استدلال یہ ہے کہ مال کو جلانا اس کو ضائع کرنا ہے اور رسول اللہ ﷺ نے اضاعت مال سے منع فرمایا ہے[(۲)]۔

حنابلہ اور فقہاء شام (جن میں سے مکحول، اوزاعی، ولید بن ہشام ہیں) کا مسلک یہ ہے کہ مال غنیمت میں خیانت کرنے والے کا مال جلایا جائے گا، سعید بن عبد الملک کے پاس غنیمت میں خیانت کرنے والا ایک شخص لایا گیا، انہوں نے اس کا مال اکٹھا کر کے جلا دیا، وہاں حضرت عمر بن عبد العزیز موجود تھے، انہوں نے اس پر کوئی نکیر نہیں کی[(۳)]، یزید بن یزید بن جابر فرماتے ہیں: مال غنیمت میں خیانت کرنے والے کے بارے میں سنت یہ ہے کہ اس کا کجاوہ جلا دیا جائے، ان دونوں آثار کی روایت سعید بن منصور نے اپنی سنن میں کی ہے، ان حضرات کا استدلال درج ذیل روایات سے ہے:

۱۔ صالح بن محمد بن زائدہ کہتے ہیں کہ میں مسلمہ کے ساتھ سرزمین روم میں داخل ہوا، ان کے پاس ایک آدمی لایا گیا جس نے مال غنیمت میں خیانت کی تھی، انہوں نے اس شخص کے بارے میں حضرت سالم سے دریافت کیا، حضرت سالم نے فرمایا: ''میں نے اپنے والد کو حضرت عمر بن الخطابؓ سے یہ روایت کرتے ہوئے سنا کہ حضرت عمرؓ نے نبی اکرم ﷺ کا یہ ارشاد نقل کیا: "إذا وجدتم الرجل قد غل فأحرقوا متاعه واضربوه'' (جب تم کسی آدمی کو پاؤ کہ اس نے مال غنیمت میں خیانت کی ہے تو اس کا سامان جلا دو اور اسے مارو)، ہم لوگوں نے اس کے سامان میں ایک قرآن پایا، اس کے بارے میں حضرت سالم سے دریافت کیا تو انہوں نے فرمایا: ''بعه وتصدق بثمنه''[(۱)] (اسے فروخت کر کے اس کی قیمت صدقہ کر دو)۔ عبد اللہ بن عمر رضی اللہ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ اور حضرت ابو بکرؓ اور حضرت عمرؓ نے مال غنیمت میں خیانت کرنے والے کا سامان جلایا[(۲)]۔

۳۶- امام احمد کہتے ہیں کہ اگر اس کا کجاوہ نہیں جلایا گیا یہاں تک کہ اس نے نیا سامان تیار کر لیا، اسی طرح اگر اپنے شہر واپس آ گیا تو بھی اس کے پاس مال غنیمت میں خیانت کرتے وقت جتنا سامان تھا اسے جلا دیا جائے گا۔

۳۷- سامان جلانے کی سزا جاری کرنے کے لئے یہ شرط ہے کہ مال غنیمت میں خیانت کرنے والا شخص عاقل بالغ آزاد ہو، لہذا مخنث،

---

(۱) منذری نے اس حدیث پر سکوت اختیار کیا ہے حاکم نے اسے صحیح قرار دیا ہے (نیل الاوطار ۷/۳۱۸)۔

(۲) اضاعت مال سے روکنے والی حدیث بخاری و مسلم دونوں میں ہے۔

(۳) صحیح مسلمہ بن عبد الملک ہے اس کی سند کے ایک راوی اسحاق بن عبد اللہ متروک ہیں (تقریب التہذیب)۔

---

(۱) اس حدیث کی روایت امام احمد اور ابوداؤد نے کی ہے ابو داؤد نے اس کے موقوف ہونے کو صحیح قرار دیا ہے، ترمذی نے بھی اس کی روایت کی ہے، اس کے ایک راوی صالح بن ابی زائدہ ضعیف ہیں، دارقطنی فرماتے ہیں محفوظ یہ ہے کہ سالم نے اسکا حکم دیا (تلخیص الحبیر ۴/ ۱۱۴)۔

(۲) اس کی روایت ابو داؤد، حاکم اور بیہقی نے کی ہے اس کا موقوف ہونا راجح ہے (نیل الاوطار ۷/ ۳۰۰)۔

عورت اور ذمی پر سامان جلانے کی سزا جاری کی جائے گی، اس لئے کہ یہ لوگ سزا کے اہل ہیں اور حنابلہ اور امام اوزاعی کے نزدیک مال غنیمت میں خیانت کرنے والا اگر بچہ ہے تو اس کا سامان نہیں جلایا جائے گا، اس لئے کہ جلانا سزا ہے اور بچہ سزا کا اہل نہیں ہے۔

۳۸- امام احمد نے صراحت کی ہے کہ اگر کجاوہ جلانے سے پہلے خیانت کرنے والے کا انتقال ہوگیا تو سامان جلانے کی سزا ساقط ہوجائے گی، اس لئے کہ یہ ایک سزا ہے، لہذا حدود کی طرح موت سے ساقط ہوجائے گی، سزا جاری نہ ہونے کی ایک وجہ یہ بھی ہے کہ وفات ہوتے ہی اس کے سامان کی ملکیت ورثہ کی طرف منتقل ہوگئی، لہذا اب اس سامان کو جلانا غیر مجرم کو سزا دینا ہوگا۔

اگر سامان جلائے جانے سے پہلے مال غنیمت میں خیانت کرنے والے نے فروختگی یا ہبہ کے ذریعہ اس سامان کی ملکیت کسی دوسرے شخص کی طرف منتقل کردی تو یہاں دو امکان ہیں، ایک امکان یہ ہے کہ اس سامان کو نہ جلایا جائے، کیونکہ یہ سامان دوسرے کا ہو چکا ہے، لہذا یہ ایسے ہی ہوگیا جیسے موت کی صورت میں ملکیت وارث کی طرف منتقل ہوگئی ہو، دوسرا امکان یہ ہے کہ فروختگی اور ہبہ کو منسوخ قرار دیتے ہوئے سامان جلایا جائے، کیونکہ فروختگی اور ہبہ سے پہلے ہی اس سامان سے ایک حق وابستہ ہو چکا تھا، لہذا اسے مقدم رکھنا واجب ہوگا جس طرح جرم کرنے کے بارے میں قصاص کے مسئلہ میں ہوتا ہے۔

۳۹- مال غنیمت میں خیانت کرنے والے کی دو چیزیں بالاتفاق نہیں جلائی جائیں گی: ۱۔ مصحف، ۲۔ جانور، مصحف تو اس کے احترام کے پیش نظر نہیں جلایا جائے گا، اور اس لئے بھی کہ اس کے بارے میں حضرت سالم کا قول اوپر گذر چکا ہے، اگر خیانت کرنے والے کے پاس حدیث یا علم کی کچھ کتابیں ہوں تو مناسب یہ ہے کہ ان کو بھی نہ جلایا جائے، کیونکہ ان کا فائدہ دین ہی کو لوٹتا ہے اور اس سزا کا مقصد اس کے دین کو نقصان پہنچانا نہیں ہے بلکہ کچھ دنیاوی نقصان پہنچانا ہے، اور یہ گنجائش ہے کہ قرآن بیچ کر اس کو صدقہ کردیا جائے، کیونکہ اس کے بارے میں حضرت سالم کا قول گذر چکا ہے۔

۴۰- جانور کو نہ جلانے کی ایک وجہ رسول اکرم ﷺ کا ارشاد ہے کہ آگ کے ذریعہ سزا آگ کا پیدا کرنے والا ہی دے سکتا ہے، آپ ﷺ نے آگ کی سزا دینے سے منع فرمایا ہے، دوسری وجہ یہ ہے کہ جانور اپنی جگہ خود قابل احترام ہے، تیسری وجہ یہ ہے کہ جانور ''متاع'' میں شامل نہیں ہے، جس کے جلانے کا حکم دیا گیا ہے۔

۴۱- مال غنیمت میں خیانت کرنے والے کے جسم پر جو کپڑے ہیں انہیں بھی نہیں جلایا جائے گا، کیونکہ اس کو برہنہ کردینا جائز نہیں، نہ ہی اس کا ہتھیار جلایا جائے گا، کیونکہ جنگ کے لئے اس کی ضرورت پیش آتی ہے اور نہ اس کا نفقہ جلایا جائے گا، کیونکہ عادتاً اسے نہیں جلایا جاتا اور اس لئے بھی کہ اسے خرچ کرنے کی ضرورت ہے۔

۴۲- مال غنیمت میں خیانت کر کے جو مال اس نے لیا اسے بھی نہیں جلایا جائے گا، کیونکہ وہ مسلمانوں کے مال غنیمت کا حصہ ہے اور مقصد خیانت کرنے والے کے مال کو نقصان پہنچانا ہے، امام احمد سے دریافت کیا گیا کہ وہ مال کیا کیا جائے گا جو اس نے خیانت کر کے لے لیا تھا؟ انہوں نے کہا: ''مال غنیمت میں شامل کردیا جائے گا''۔

۴۳- چوپایہ کے سامان کے بارے میں اختلاف ہے، امام احمد نے صراحت کی ہے کہ اسے نہیں جلایا جائے گا، کیونکہ چوپایہ سے نفع اٹھانے کے لئے اس کی ضرورت پیش آتی ہے، نیز اس لئے کہ وہ سامان اس جانور کے تابع ہیں جس کو نہیں جلایا جائے گا، لہذا وہ مصحف کی جلد اور جزدان کے مشابہ ہوگیا، اس لئے بھی کہ یہ جانور کا لباس ہے، لہذا خیانت کرنے والے کے لباس کی طرح اسے بھی نہیں جلایا جائے گا، امام اوزاعی فرماتے ہیں: ''اس کی زین اور پالان جلا دیئے جائیں گے''۔

جو چیزیں نہیں جلائی جائیں گی ان کی ملکیت :

۴۴ - وہ تمام چیزیں جن کے بارے میں ذکر کیا جا چکا ہے کہ انہیں نہیں جلایا جائے گا اور جو کچھ جلانے کے بعد بچے یعنی لوہا وغیرہ ان سب کا مالک وہی خیانت کرنے والا ہوگا، کیونکہ ان سب پر اس کی ملکیت ثابت ہے، ملکیت زائل کرنے والی کوئی چیز نہیں پائی گئی ہے، اس کا سامان جلا کر اسے سزا دی گئی ہے، لہذا جو کچھ نہیں جلا وہ حسب سابق اس کی ملکیت رہے گا[1]۔

(۱) ابن نجیم ۵/ ۸۳، الزیلعی ۳/ ۲۴۴، الحطاب ۳/ ۳۵۴، الأم ۴/ ۲۵۱، المغنی لابن قدامہ و الشرح الکبیر ۱۰/ ۵۳۲، ۵۳۵، نیل الأوطار ۷/ ۳۱۸، ۳۱۹ طبع الحلبی، باب التشدید فی الغلول وتحریق رحل الغال۔

إحرام

پہلی فصل

تعریف :

۱ - لغت میں احرام کا ایک معنی ہے: حج یا عمرہ کے لئے آواز بلند کرنا، اور ان دونوں کے اسباب کو اختیار کرنا اور حرمت میں داخل ہو جانا، کہا جاتا ہے: "أحرم الرجل" جب کوئی شخص حرمت والے مہینے میں داخل ہو، حرم میں داخل ہونے کے لئے "أحرم" کا فعل استعمال ہوتا ہے، اسی سے "حرم مکہ" اور "حرم مدینہ" بولا جاتا ہے، احرم کا ایک معنی یہ بھی ہے کہ معاہدہ یا میثاق کی حرمت میں داخل ہوا۔

الحُرْم (حاء کے ضمہ اور راء کے سکون کے ساتھ) بھی حج کا احرام باندھنا ہے، اور الحِرم (حاء کے کسرہ کے ساتھ) اس شخص کو کہتے ہیں جس نے احرام باندھا ہو، کہا جاتا ہے: "أنت حِلّ و أنت حِرم" (تم بلا احرام کے ہو اور تم احرام باندھے ہوئے ہو)۔

فقہاء کی اصطلاح میں بصورت اطلاق لفظ احرام سے مراد حج یا عمرہ کا احرام باندھنا ہے، کبھی کبھی نماز میں داخل ہونے کے لئے بھی لفظ احرام کا استعمال ہوتا ہے، ایسی صورت میں احرام کے ساتھ تکبیر اولی بھی استعمال ہوتا ہے، کہتے ہیں: "تكبيرة الإحرام" (نماز شروع کرنے کی تکبیر)، اور "تكبيرة الإحرام" کو تحریمہ بھی کہا جاتا ہے[1] اس کی تفصیل "صلاۃ" کی اصطلاح میں دیکھی جائے۔

(۱) حنفیہ لفظ احرام کا استعمال نہ تو افتتاح صلاۃ کے معنی میں کرتے ہیں اور نہ احرام

فقہاء شافعیہ لفظ احرام کا اطلاق حج یا عمرہ کے اعمال شروع کرنے پر بھی کرتے ہیں، امام نووی نے المنہاج میں جو "باب الاحرام" قائم کیا ہے اس کی تشریح شافعیہ نے یہی کی ہے [۱]۔

حنفیہ کے یہاں احرام کی تعریف:

۲- حنفیہ کے نزدیک احرام کی حقیقت ہے مخصوص حرمتوں میں داخل ہونا۔

مگر یہ لفظ احرام اسی صورت میں صادق آتا ہے جب نیت ذکر کے ساتھ ہو، یا کسی خصوصی عمل کے ساتھ [۲]۔

حرمتوں میں داخل ہونے سے مراد حرمتوں کی پابندی ہے، اور ذکر سے مراد تلبیہ اور اس طرح کے جملے ہیں جس میں اللہ تعالیٰ کی تعظیم ہو، مخصوص عمل سے مراد وہ کام ہیں جو نیت کے قائم مقام ہوتے ہیں، جیسے ہدی ساتھ لے جانا، یا بدنہ کو قلادہ پہنانا [۳]۔

مذاہب ثلاثہ میں احرام کی تعریف:

۳- مذاہب ثلاثہ مالکیہ (راجح قول کے مطابق) [۴]، شافعیہ [۱] اور حنابلہ [۲] کے نزدیک احرام حج وعمرہ کی حرمات میں داخل ہونے کی نیت کرنا ہے۔

احرام کا حکم:

۴- علماء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ احرام حج اور عمرہ کے فرائض میں سے ہے، کیونکہ رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے: "إنما الأعمال بالنيات" [۳] (بخاری ومسلم) (اعمال کا دارومدار نیتوں پر ہے)، لیکن اس بابت اختلاف ہے کہ احرام حج اور عمرہ کے ارکان میں سے ہے یا شرائط میں سے۔

مالکیہ [۴]، شافعیہ [۵]، اور حنابلہ [۶] کا مسلک یہ ہے کہ احرام حج اور عمرہ کا ایک رکن ہے اور حنفیہ کے نزدیک احرام صحت حج کی ایک شرط ہے، لیکن حنفیہ بھی اسے ایک اعتبار سے شرط اور ایک اعتبار سے رکن مانتے ہیں [۷]، یا یوں کہا جائے کہ حنفیہ کے نزدیک احرام

= کی اضافت تکبیرۃ الافتتاح کی طرف کرتے ہیں مگر شاذونادر ہی، مثلاً حاشیہ الشلبی علی تبیین الحقائق للزیلعی ۱۰/۳۰۱ میں لفظ "تکبیرۃ الاحرام" کا استعمال نماز شروع کرنے کے معنی میں آیا ہے۔

(۱) شرح المنہاج بہامش حاشیۃ القلیوبی وعمیرہ ۹۶/۲ طبع محمد علی صبیح ۱۳۶۸ھ، نہایۃ المحتاج للرملی ۳۹۳/۲ طبع الامیریہ بولاق ۱۲۹۲ھ۔

(۲) رد المحتار ۲۱۳/۲ طبع استانبول۔

(۳) حوالہ سابق۔

(۴) الشرح الکبیر علی مختصر خلیل وحاشیۃ الدسوقی ۲۱/۲-۲۶، حاشیۃ الصفتی علی شرح العشماویہ/۱۹۲ المطبعۃ العامرۃ الشرفیہ ۱۳۰۴ھ اس تعریف کے بارے میں طویل مناقشہ کے لئے ملاحظہ فرمایئے: مواہب الجلیل شرح مختصر خلیل للحطاب ۱۳/۳-۱۵ المطبعۃ السعادۃ ۱۳۲۸ھ۔

(۱) شرح المنہاج للمحلی ۱۲۶/۲، نہایۃ المحتاج للرملی ۳۹۳/۲-۳۴۱۔

(۲) الکافی ۵۳۰/۱ طبع المکتب الاسلامی، الکافی میں ہے کہ "نیت ہی احرام ہے"، نیز دیکھئے المغنی ۲۸۱/۳-۲۸۲، طبع سوم، المقنع ۳۹۳/۱ طبع السلفیہ ۱۳۷۴ھ، ان دونوں کتابوں میں ہے کہ احرام نیت ہی سے منعقد ہوتا ہے نیت کے سوا اور کوئی چیز احرام کے لئے واجب نہیں ہوتی۔

(۳) یہ بخاری کی سب سے پہلی روایت ہے، مسلم میں باب لا مارۃ میں آئی ہے ۸/۶ مطبعۃ العامرۃ، استنبول ۱۳۳۰ھ۔

(۴) مختصر خلیل بشروحہ الشرح الکبیر وحاشیتہ ۲۱/۲، مواہب الجلیل ۱۳/۳-۱۵، مواہب الجلیل میں احرام کے رکن یا شرط ہونے پر بحث ہے، شرح الزرقانی وحاشیۃ البنانی ۲۴۹/۲ طبع مصطفی محمد۔

(۵) شرح المنہاج ۱۲۶/۲، النہایہ ۳۹۳/۲۔

(۶) مطالب أولی النہی ۳۰۶/۲ طبع المکتب الاسلامی، دمشق ۱۳۸۰ھ۔

(۷) یہ شرح اللباب کی تعبیر ہے شرح اللباب سے مراد ملا علی قاری کی "المسلک المتقسط فی شرح المنسک المتوسط" المسمی باللباب لرحمۃ اللہ سندھی ہے رص ۴۵۔

''ابتداءً شرط ہے اور انتہاءً اسے رکن کا حکم حاصل ہے''[۱]۔

حنفیہ کے نزدیک احرام کے شرط ہونے اور مشابہ رکن ہونے پر کچھ مسائل متفرع ہیں جن میں سے چند یہ ہیں:

۱۔ حنفیہ نے کراہت کے ساتھ حج کے مہینوں سے پہلے حج کا احرام باندھنے کی اجازت دی ہے، کیونکہ احرام ان کے نزدیک شرط ہے، لہذا اس کو وقت پر مقدم کرنا جائز ہے[۲]۔

۲۔ اگر کسی متمتع نے حج کے مہینوں سے پہلے عمرہ کا احرام باندھا، لیکن عمرہ کے سارے اعمال یا عمرہ کا رکن یا رکن کا اکثر حصہ (یعنی طواف کے چار شوط) حج کے مہینوں میں ادا کئے، پھر حج کیا تو یہ شخص حنفیہ کے نزدیک متمتع ہوگا[۳]۔

۳۔ حنفیہ کے نزدیک احرام کے مشابہ رکن ہونے پر یہ مسئلہ متفرع ہے کہ اگر بچہ نے احرام باندھا، پھر احرام باندھنے کے بعد بالغ ہوگیا، تو اگر اسی احرام سے اس نے حج کے اعمال انجام دے دیئے تو حج فرض کی طرف سے کافی نہیں ہوگا، لیکن اگر وقوف عرفہ سے پہلے نیا احرام باندھا اور حج فرض کی نیت کی تو حنفیہ کے نزدیک اس سے حج فرض ادا ہوجائے گا، اس مسئلہ میں حنفیہ نے عبادت میں احتیاط کے پہلو کو ملحوظ رکھتے ہوئے احرام کو مشابہ رکن مان کر حکم لگایا ہے[۴]۔

مشروعیت احرام کی حکمت:

۵- حج وعمرہ کے لئے احرام کی فرضیت میں بہت سی عظیم الشان حکمتیں، کثیر اسرار اور تشریعی مقاصد ہیں، ان میں سب سے اہم اللہ تعالیٰ کی عظمت کا احساس پیدا کرنا ہے، اور حج وعمرہ ادا کرنے کے بارے میں اللہ کے حکم پر لبیک کہنا ہے، احرام باندھنے والا یہ نیت کرتا ہے کہ وہ اللہ کے حکم کی اطاعت کرے گا اور اس کی بندگی بجالائے گا۔

احرام کی شرطیں:

۶- فقہاء نے احرام کی صحت کے لئے مسلمان ہونے اور نیت کرنے کی شرط لگائی ہے، حنفیہ اور مالکیہ کے مرجوح قول میں تلبیہ یا اس کے قائم مقام کی شرط کا اضافہ کیا گیا ہے۔

۷- فقہاء اس بات پر متفق ہیں کہ فرض حج کی نیت میں اس کے فرض ہونے کی تعیین شرط نہیں، اگر اس نے مطلق حج کی نیت کی اور ابھی تک حج فرض ادا نہیں کیا تھا تو اس کا یہ حج بالاتفاق حج فرض شمار ہوگا، ہاں اگر اس نے مطلقاً نیت نہیں کی بلکہ حج نفل کی نیت کی تو مالکیہ کا مذہب اور حنفیہ کا معتمد قول یہ ہے کہ حج نفل ادا ہوگا، سفیان ثوری اور ابن المنذر کا بھی یہی مسلک ہے، امام احمد کی بھی ایک روایت اسی طرح ہے[۱]۔

اس کے برخلاف شافعیہ[۲] اور حنابلہ[۳] کا مسلک یہ ہے کہ جس شخص نے ابھی تک حج فرض ادا نہ کیا ہو اگر اس نے نفلی حج کا

---

(۱) یہ الدر المختار ۲/ ۲۰۲ کی عبارت ہے، نیز ملاحظہ ہو فتح القدیر لابن الہمام ۲/ ۱۳۰ طبع الامیریہ ۱۳۱۵ھ۔

(۲) شرح اللباب / ۴۵، رد المحتار ۲/ ۲۰۲-۲۰۶، اس مسئلہ پر مزید بحث مواقیت (فقرہ/ ۳۴) میں آئے گی۔

(۳) بدائع الصنائع ۲/ ۱۶۸-۱۶۹ طبع شرکۃ المطبوعات العلمیہ ۱۳۲۷ھ اس پر مزید بحث ''تمتع'' میں آئے گی۔

(۴) فتح القدیر ۲/ ۱۳۰، نیز ملاحظہ ہو شرح اللباب / ۴۵، رد المحتار ۲/ ۲۰۲۔

---

(۱) فتح القدیر ۲/ ۱۴۰، شرح الحطاب ۲/ ۴۹۰، نیز دیکھئے الشرح الکبیر ۲/ ۵، الزرقانی ۲/ ۲۳۳، المغنی ۳/ ۲۴۲، المسلک المتقسط/ ۴۷، البدائع ۲/ ۱۶۳، نیز مختصر خلیل کی شرحوں کے ساتھ مقامات دیکھے جائیں۔

(۲) المجموع للنووی ۷/ ۹۸ مطبعۃ العاصمۃ، الایضاح بحاشیۃ ابن حجر الہیتمی/ ۱۱۸-۱۱۹۔

(۳) المغنی ۳/ ۲۴۵-۲۴۶، الکافی ۱/ ۵۲۲-۵۲۳۔

احرام باندھایا حج نذر کا احرام باندھا تو بھی حج فرض ادا ہوگا، حضرت ابن عمرؓ اور انس بن مالکؓ بھی اسی کے قائل ہیں۔

شافعی اور حنبلی فقہاء کہتے ہیں کہ جس شخص نے دوسرے کی طرف سے حج کیا حالانکہ ابھی اس نے اپنا حج نہیں کیا تھا، تو اس نے حج پر بھیجنے والے سے جو رقم لی تھی اس کو واپس کردے، یہ حج خود اسی کی طرف سے واقع ہوگا۔ امام اوزاعی بھی اسی کے قائل ہیں [1]۔

حنفیہ اور ان کے ہم خیال فقہاء کا استدلال یہ ہے کہ مطلق فرد کامل کی طرف لوٹتا ہے، لہذا اگر اس پر حج فرض باقی ہے تو ظاہر مذہب [2] کے اعتبار سے استحساناً اس کا یہ حج، حج فرض شمار ہوگا، یعنی جبکہ نیت مطلق ہو اور کوئی تعیین نہیں کی ہے (پس بدلالت حال اس کی یہ مطلق نیت حج فرض پر محمول کی جائے گی)۔

استحسان کی بنیاد: یہ ہے کہ جس آدمی پر حج فرض واجب ہو ظاہر یہی ہے کہ وہ ایسا نہیں کرے گا کہ حج کا احرام باندھ کر حج نفل کا ارادہ کرے اور اپنے ذمہ فرض کی ادائیگی باقی رکھے، تو یہاں پر مطلق نیت کرنا حج فرض کی تعیین کے درجہ میں ہے، جس طرح رمضان کے روزے میں [3]۔

شخص مذکور نے اگر حج فرض کے علاوہ کسی اور حج کی متعین نیت کی، مثلاً حج نفل یا حج نذر تو اسے معتبر ماننے کے سلسلہ میں حنفیہ کہتے ہیں کہ ہم نے ''مطلق نیت کی صورت میں دلالت حال کی بنیاد پر اسے حج فرض مان لیا تھا، لیکن دلالت حال اس وقت مؤثر نہیں ہوتی جب اس کے خلاف صراحت موجود ہو'' [4]۔ اس نقطۂ نظر کی تائید

(۱) ملاحظہ ہو: سابقہ دونوں حاشیوں کے مراجع، عبارت المغنی کی ہے۔

(۲) المسلک المتقسط شرح لباب المناسک رص ۴۷۔

(۳) بدائع الصنائع ۲/ ۱۶۳۔

(۴) حوالہ سابق۔

مشہور صحیح حدیث: "وإنما لکل امرئ ما نوی" [1] (ہر انسان کے لئے وہی چیز ہے جس کی اس نے نیت کی ہے) سے ہوتی ہے۔

زیر بحث مسئلہ میں شافعیہ اور حنابلہ کا استدلال حضرت ابن عباسؓ سے مروی اس حدیث سے ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ایک آدمی کو یہ کہتے ہوئے سنا: "لبیک عن شبرمة" (شبرمہ کی طرف سے لبیک)، حضور ﷺ نے دریافت فرمایا: ''من شبرمة؟'' (شبرمہ کون ہے؟) اس نے کہا: میرا بھائی ہے، یا یہ کہا کہ میرا رشتہ دار ہے، حضور ﷺ نے دریافت کیا: ''حججت عن نفسک؟'' (تم نے اپنی طرف سے حج کرلیا ہے؟) اس شخص نے جواب دیا کہ نہیں، تو آپ ﷺ نے فرمایا: ''حج عن نفسک ثم حج عن شبرمة'' (پہلے اپنی طرف سے حج کرو پھر شبرمہ کی طرف سے حج کرو)، اس حدیث کی روایت ابوداؤد اور ابن ماجہ وغیرہ نے کی ہے [2]، ایک روایت کے مطابق حضور ﷺ نے فرمایا: ''اجعل هذه عن نفسک...'' (اس حج کو تم اپنی طرف سے کرلو...)، اس روایت سے شافعیہ اور حنابلہ نے استدلال کیا ہے۔

نووی نے اس حدیث کی سندوں کو صحیح قرار دیا ہے، لیکن دوسرے حضرات نے ان سندوں میں کلام کیا ہے اور اس حدیث کے مرسل اور موقوف ہونے کو راجح قرار دیا ہے [3]۔

(۱) اس حدیث کی تخریج گذر چکی (فقرہ ر ۳) میں گذر چکی۔

(۲) ابوداؤد نے یہ حدیث "باب الرجل یحج عن غیره" (۲/ ۱۶۲) کے تحت درج کیا ہے، ابن ماجہ نے ''الحج عن المیت'' میں اس کی روایت کی ہے ص ر ۹۶۷، نمبر: ۲۹۰۳، طبع عیسی الحلبی ۱۳۷۲ھ دارقطنی نے اس حدیث کی بہت سی سندیں ذکر کی ہیں ۲/ ۲۶۷-۲۷۱، تحقیق: الیمانی، شرکۃ الطباعۃ الفنیۃ المتحدہ مصر، البیہقی، باب من لیس له أن یحج عن غیره ۴/ ۳۳۶ طبع الہند۔

(۳) المجموع ۷/ ۹۹، زیلعی نے تفصیل کے ساتھ اور متعدد طرق سے اس حدیث کے معلل ہونے کا ذکر کیا ہے: نصب الرایہ ۳/ ۱۵۵، طبع دار المامون ۱۳۵۷ھ نیز ملاحظہ ہو: الدرایہ ۲/ ۴۹، مطبعۃ الفجالہ۔

شافعیہ اور حنابلہ نے ابن عباسؓ کی اس حدیث سے بھی استدلال کیا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "لا صرورة في الإسلام" (اسلام میں صرورۃ (بے نکاح یا بے حج شخص) نہیں ہے) اس حدیث کی روایت احمد اور ابو داؤد نے کی ہے [(۱)]، اور اس کی صحت بھی مختلف فیہ ہے [(۲)]۔

خطابی نے معالم السنن [(۳)] میں کہا ہے کہ اس حدیث سے وہ لوگ استدلال کرتے ہیں جن کا مسلک یہ ہے کہ صرورۃ (جس نے کبھی حج نہ کیا ہو) کے لئے یہ جائز نہیں کہ وہ دوسرے کی طرف سے حج کرے، ان لوگوں کے نزدیک اس حدیث میں کلام کی تقدیر یہ ہے کہ صرورۃ شخص جب دوسرے کی طرف سے حج شروع کرے گا تو یہ حج اس کی ذات کی طرف سے ہوجائے گا اور اسی کا حج فرض بن جائے گا، یہ تقدیر کلام ماننے کی ضرورت اس لئے ہے تاکہ نفی کا معنیٰ پیدا ہوجائے، پس صرورۃ نہیں رہے گا، اوزاعی، شافعی، احمد و اسحاق کا یہی مذہب ہے......۔

ان حضرات نے اپنے مسلک پر عقلی استدلال یہ پیش کیا ہے کہ نفل اور نذر حج فرض سے کمزور ہیں، لہذا ان دونوں کو حج فرض پر مقدم کرنا جائز نہیں، جس طرح دوسرے کے حج کو اپنے حج پر مقدم کرنا درست نہیں۔

اس طرح یہ حضرات نفل اور نذر کو اس شخص کے مسئلہ پر قیاس کرتے ہیں جس نے دوسرے کی طرف سے حج کا احرام باندھا، حالانکہ خود اس کے ذمہ حج فرض ہے [(۴)]۔

---

(۱) مسند احمد بن حنبل ۳/ ۳۰۳، حدیث: ۲۸۴۵، تحقیق: احمد شاکر، ابوداؤد (باب لاصرورة) ۲/ ۱۴۰، نیز دیکھئے: معالم السنن ۲/ ۲۷۸۔

(۲) منذری نے مختصر السنن ۲/ ۲۷۸ میں اسے ضعیف قرار دیا ہے۔

(۳) معالم السنن ۲/ ۲۷۹، مختصر السنن للمنذری کے نسخہ مطبوعہ مطبع انصار السنہ سے یہ اقتباس لیا گیا ہے۔

(۴) المہذب والمجموع ۷/ ۹۸۔

تلبیہ:

۸- لغت میں تلبیہ کا معنیٰ ہے پکارنے والے کا جواب دینا، حج کے بیان میں تلبیہ سے مراد محرم کا یہ الفاظ کہنا ہے: "لبیک اللهم لبیک..."، یعنی اے رب میں آپ کی پکار پر حاضر ہوں۔

لبیک کا استعمال ہمیشہ تثنیہ ہی کی صورت میں ہوتا ہے لیکن اس سے مراد تکثیر ہوتی ہے۔

مفہوم یہ ہوا کہ میں بار بار بے شمار بار آپ کی پکار پر لبیک کہنے کے لئے حاضر ہوں [(۱)]۔

تلبیہ کا حکم:

۹- امام ابو حنیفہ، امام محمد اور ابن حبیب مالکی کے نزدیک تلبیہ احرام میں شرط ہے، ان حضرات کے نزدیک محض نیت کرنے سے احرام صحیح نہیں ہوتا جب تک کہ اس کے ساتھ تلبیہ یا اس کے قائم مقام کوئی عمل جو اللہ کی تعظیم پر دلالت کرنے والا یعنی ذکر و دعا یا ہدی کو لے جانا شامل نہ کرلیا جائے، جب حج یا عمرہ کرنے والے شخص نے حج یا عمرہ کی نیت سے یا دونوں کی نیت سے تلبیہ کہہ لیا تو وہ محرم ہوگیا اور اس کے ذمہ احرام کے سارے احکام (جن کی تفصیل آگے آرہی ہے) لازم ہوگئے، اسی طرح جس چیز کا احرام باندھا ہے اس کی ادائیگی بھی ضروری ہوگی۔

ان حضرات کے نزدیک معتمد قول یہ ہے کہ: "وہ شخص محرم تو نیت کی وجہ سے ہوگا، لیکن تلبیہ کہنے پر ہوگا، جس طرح انسان نیت کے ذریعہ نماز شروع کرنے والا ہوجاتا ہے، لیکن تکبیر کہنے کی شرط کے

---

(۱) النہایۃ لابن الاثیر: مادہ (لبب) ۴/ ۷۴، نیز لسان العرب ۲/ ۲۲۵، ۲۳۰، القاموس نیز اس کی شرح تاج العروس ۱/ ۴۶۳، ۴۶۸ میں بھی یہی مادہ ملاحظہ کیا جائے۔

ساتھ، نہ کہ صرف تکبیر سے"(۱)۔

یہ مذہب حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ، حضرت عبد اللہ بن عمرؓ، حضرت عائشہؓ، ابراہیم نخعی، طاؤس، مجاہد، عطاء سے بھی نقل کیا گیا ہے، بلکہ اس کے بارے میں سلف کے اتفاق کا دعویٰ کیا گیا ہے(۲)۔

دوسرے فقہاء کا مسلک یہ ہے کہ احرام میں تلبیہ شرط نہیں ہے جب انسان نے نیت کرلی تو محض نیت کی وجہ سے وہ محرم ہوگیا، اور اس کے ذمہ احرام کے احکام اور جس چیز کا احرام باندھا ہے اس کی ادائیگی لازم ہوگئی۔

تلبیہ کو احرام میں شرط نہ قرار دینے والے ائمہ کے درمیان پھر اختلاف ہوجاتا ہے، مالکیہ کی رائے یہ ہے کہ تلبیہ اصلاً واجب ہے، اسے احرام کے ساتھ جوڑنا سنت ہے(۳)، لہٰذا اگر نیت اور تلبیہ میں طویل فصل ہوگیا تو دم لازم ہوگا، اور اگر اس نے دوبارہ نیت کرکے تلبیہ کہہ لیا تو اس کے ذمہ سے دم ساقط نہیں ہوگا، خواہ تلبیہ نہ کہنا یا طویل فصل کے بعد کہنا دانستہ ہو یا بھول کر ہو(۴)۔

شافعیہ(۵) اور حنابلہ(۶) کا مسلک اور امام ابو یوسف سے منقول(۷) یہ ہے کہ تلبیہ احرام میں مطلقاً سنت ہے۔

---

(۱) متن الکنز مع شرح العینی ۱/ ۹۰، شرح اللباب/ ۶۲، ردّ المحتار ۲/ ۲۱۳۔ ۲۱۴، اور دیکھئے: المبسوط ۴/ ۶، ۱۸۷، المطبعۃ السعادۃ ۱۳۲۴ھ، شرح الزیلعی ۲/ ۱۱، مواہب الجلیل ۳/ ۹، نیز دیکھئے: احرام کی تعریف میں سابقہ مراجع۔

(۲) یہ بات ابوبکر جصاص رازی نے احکام القرآن میں لکھی ہے ۱/ ۳۶۱، المطبعۃ البہیۃ المصریہ۔

(۳) شرح رسالہ ابن ابی زید القیروانی مع حاشیۃ العدوی ۱/ ۴۶۰۔

(۴) الشرح الکبیر ۲/ ۴۰، نیز سابقہ مراجع۔

(۵) المہذب مع المجموع ۷/ ۲۲۶- ۲۲۷۔

(۶) المغنی ۳/ ۲۸۸، الکافی ۱/ ۵۴۱، المقنع ۱/ ۳۹۸۔

(۷) شرح الکنز للعینی ۱/ ۹۰، المسلک المتقسط/ ۶۲۔

تلبیہ کے الفاظ کی واجب مقدار:

۱۰- فقہاء نے تلبیہ کے یہ الفاظ ذکر کئے ہیں: **"لبیک اللھم لبیک، لبیک لا شریک لک لبیک، إن الحمد والنعمة لک والملک، لا شریک لک"**۔

حجۃ الوداع میں رسول اللہ ﷺ نے ان الفاظ کی پابندی کی، ان پر اضافہ نہیں کیا(۱)، حنفیہ کے نزدیک احرام میں تلبیہ کی ادائیگی اتنے الفاظ سے ہوجاتی ہے جن سے اللہ کی تعظیم ظاہر ہو، اس لئے کہ در حقیقت حنفیہ کے نزدیک صرف اتنی بات شرط ہے کہ نیت کے ساتھ کوئی بھی ایسا ذکر شامل ہونا چاہئے جس کا مقصد تعظیم ہو، مثلاً تسبیح، تہلیل(۲)، اگرچہ اس کے ساتھ دعا بھی پڑھی گئی ہو(۳)۔

تلبیہ کے الفاظ زبان سے کہنا:

۱۱- تلبیہ کی ادائیگی کے لئے الفاظ تلبیہ کو زبان سے کہنا شرط ہے، اگر محض دل سے تلبیہ کا ذکر کیا تو اس کا وہ فقہاء اعتبار نہیں کرتے جو تلبیہ کو احرام کے لئے شرط قرار دیتے ہیں، اسی طرح جو فقہاء تلبیہ کو واجب کہتے ہیں، یا سنت قرار دیتے ہیں ان کے نزدیک بھی زبان سے تلفظ کے بغیر محض دل سے تلبیہ کہنے کا اعتبار نہیں۔

---

(۱) اس کی صراحت حضرت جابرؓ کی اس طویل حدیث میں موجود ہے جس میں رسول اللہ ﷺ کے حج کا حال بیان کیا گیا ہے یہ حدیث درج ذیل کتابوں میں ہے: صحیح مسلم، باب حجۃ النبی ﷺ ۴/ ۳۸، ۴۳، ابوداؤد ۲/ ۱۸۲۔ ۱۸۶، ابن ماجہ حدیث نمبر: ۳۰۷۴، ص/ ۱۰۲۲ تا ۱۰۲۷، دارمی (باب فی سنۃ الحاج) ۲/ ۴۴، ۴۹، طبع دمشق ۱۳۴۹ھ۔

(۲) الدر المختار ۲/ ۲۱۷، نیز دیکھئے: اس کا حاشیہ/ ۲۱۸، شرح الکنز للزیلعی ۲/ ۱۱، البدائع ۲/ ۱۶۱۔

(۳) صحیح قول یہی ہے دیکھئے: شرح اللباب/ ص ۷۰، رد المحتار ۲/ ۲۱۷۔

اس پر متفرع ہونے والے حنفیہ کے دو جزئیات:

۱۲ - **پہلا** جزئیہ یہ ہے کہ اگر کوئی شخص عربی زبان میں تلبیہ نہیں کہہ سکتا، لہذا اس نے عربی کے علاوہ کسی اور زبان میں تلبیہ کہا تو بالاتفاق یہ تلبیہ درست اور کافی ہوگا، لیکن اگر وہ عربی میں تلبیہ کہہ سکتا ہے اور اس کے باوجود غیر عربی میں تلبیہ کہا تو جمہور فقہاء کے نزدیک تلبیہ درست نہیں ہوگا، حنفیہ کے ظاہر مذہب میں درست ہوگا۔

جمہور فقہاء کی **دلیل** یہ ہے کہ تلبیہ ایک مشروع ذکر ہے، لہذا عربی زبان کے علاوہ کسی اور زبان میں اس کی مشروعیت نہیں ہوگی، جس طرح اذان اور نماز کے اذکار میں ہوتا ہے [۱]۔ حنفیہ کی **دلیل** یہ ہے کہ تلبیہ کا مقصود اللہ کی تعظیم ہے، جب یہ مقصد حاصل ہوگیا تو تلبیہ ادا ہوجانا چاہئے، خواہ عربی کے علاوہ کسی اور زبان میں کہا گیا ہو۔

۱۳ - **دوسرا** جزئیہ گونگے شخص کے بارے میں ہے، حنفیہ کے نزدیک زیادہ صحیح قول یہ ہے کہ گونگے شخص کے لئے احرام کی نیت کرتے وقت الفاظ تلبیہ کے ساتھ اپنی زبان کو حرکت دینا مستحب ہے، واجب نہیں، ایک قول یہ ہے کہ زبان کو حرکت دینا واجب ہے، کیونکہ امام محمد نے اس کی شرط ہونے کی صراحت کی ہے [۲]۔

اس بنیاد پر مناسب یہ ہے کہ [۳] حج میں بدرجۂ اولی اس کے لئے زبان کو حرکت دینا لازم نہ ہو، کیونکہ حج کے باب میں زیادہ گنجائش ہے، حالانکہ قرأت متفق علیہ قطعی فریضہ ہے، اس کے برخلاف تلبیہ مختلف فیہ ظنی معاملہ ہے [۴]۔

(۱) المغنی ۳/ ۲۹۲۔

(۲) فتح القدیر ۲/ ۱۳۹، شرح اللباب ر ۷۰، ملاحظہ ہو: رد المحتار ۲/ ۲۱۷۔

(۳) جیسا کہ ملا علی قاری نے حج اور عمرہ کے موضوع پر اپنی کتاب ''شرح اللباب'' رص ۷۰ میں لکھا ہے۔

(۴) المبسوط ۴/ ۱۸۸۔

تلبیہ کا وقت:

۱۴ - حنفیہ [۱] اور حنابلہ [۲] کے نزدیک **افضل** یہ ہے کہ دو رکعت سنت احرام کی نماز پڑھنے کے فوراً بعد حج یا عمرہ کی نیت سے یا دونوں کی نیت سے تلبیہ کہے، اگر اس نے کجاوہ درست کرنے کے بعد یا سواری پر سوار ہونے کے بعد تلبیہ کہا تو بھی جائز ہے، میقات آنے سے پہلے پہلے تلبیہ کہہ لینا چاہئے، اگر حج یا عمرہ کی نیت سے تلبیہ کہے بغیر میقات سے آگے بڑھ گیا تو حنفیہ کے نزدیک احرام کے بغیر میقات سے تجاوز کرنے والا مانا جائے گا، اور ایسی صورت میں ان کے نزدیک جو کچھ لازم ہوتا ہے وہ اس کے ذمہ لازم ہوگا۔

جمہور فقہاء [۳] کے نزدیک مستحب یہ ہے کہ اپنی سواری پر سوار ہوکر تلبیہ کا آغاز کرے، لیکن مالکیہ کے نزدیک اگر احرام اور تلبیہ کے درمیان طویل فصل ہوگیا، یا اس نے تلبیہ ترک کردیا تو دم لازم ہوگا، جیسا کہ گذر چکا (دیکھئے: فقرہ نمبر ۹)۔

شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک چونکہ تلبیہ سنت ہے اس لئے تلبیہ ترک کرنے یا اس میں تاخیر کی وجہ سے کچھ لازم نہیں ہوتا۔

تلبیہ کے قائم مقام عمل:

۱۵ - احرام کی درستگی کے لئے حنفیہ کے نزدیک دو چیزیں تلبیہ کے قائم مقام ہوتی ہیں:

اول: ہر وہ ذکر جس میں اللہ کی تعظیم ہو، مثلاً تسبیح، تہلیل، تکبیر، خواہ عربی کے علاوہ کسی اور زبان میں ہو جیسا کہ اس کی وضاحت گذر چکی (دیکھئے: فقرہ نمبر ۱۰)۔

(۱) الہدایہ ۲/ ۱۳۶-۱۳۷۔

(۲) نہایۃ المنتہی ۲/ ۲۱، مطالب اولی النہی۔

(۳) مختصر خلیل والشرح الکبیر ۲/ ۳۹، المنہاج ۲/ ۹۹، الکافی ۱/ ۵۴۲۔

دوم: ہدی کو قلادہ پہنانا، اس کو ہانکنا اور اس کے ساتھ مکہ کا رخ کرنا۔

''ہدی'' میں اونٹ، گائے، بیل، بھیڑ، بکری آتے ہیں لیکن قلادہ پہنانے سے بھیڑ بکری مستثنیٰ ہیں، کیونکہ حنفیہ کے نزدیک انہیں قلادہ پہنانا مسنون نہیں ہے (۱) (دیکھئے: ''ہدی'')۔

قلادہ پہنانے کا مطلب یہ ہے کہ اونٹ یا گائے، بیل کی گردن میں ایسی کوئی علامت باندھ دی جائے جس سے معلوم ہو کہ وہ ''ہدی'' ہے۔

تلبیہ کا ہدی کو قلادہ پہنانے اور اسے ہانکنے کے قائم مقام ہونے کی شرطیں:

۱۶- اس کے لئے درج ذیل شرطیں ہیں:

۱- نیت۔

۲- بدنہ کو حرم کے لئے ہانکنا، اور خود اس کے ساتھ چلنا۔

۳- اگر بدنہ کو بھیج دیا، خود اس کے ساتھ روانہ نہیں ہوا تو شرط یہ ہے کہ میقات سے پہلے بدنہ کو پالے اور اسے ہانکے، الا یہ کہ تمتع یا قران نسک کے لئے بدنہ بھیجا ہو، اور حج کے مہینوں میں جانور کو قلادہ پہنایا ہو، ایسی صورت میں جب وہ احرام کی نیت سے حرم کی طرف سفر شروع کرے گا تو محرم ہو جائے گا، خواہ بدنہ کو میقات سے پہلے نہ پاسکے، یہ مسئلہ استحسان کی بنیاد پر ہے (۲)۔

دوسری فصل

نیت کے ابہام و اطلاق کے اعتبار سے احرام کے حالات

احرام کا ابہام

تعریف:

۱۷- مبہم احرام یہ ہے کہ مطلق نسک کی نیت کرے تعیین کے بغیر، مثلاً کہے کہ میں نے اللہ کے لئے احرام باندھا پھر تلبیہ کہہ لے، حج یا عمرہ کی تعیین نہ کرے، یا کہے: میں نے اللہ تعالیٰ کے لئے احرام کی نیت کی، لبیک اللھم لبیک......، یا نسک کی حرمتوں میں داخل ہونے کی نیت کرے اور کوئی چیز متعین نہ کرے۔

تمام فقہاء مذاہب کا اتفاق ہے کہ یہ احرام درست ہے، اس پر احرام کے سارے احکام مرتب ہوں گے، جس شخص نے ایسا احرام باندھا اس کے لئے لازم ہے کہ ان تمام چیزوں سے اجتناب کرے جو احرام کی حالت میں ممنوع ہوتی ہیں، جس طرح معین احرام میں کرنا ہوتا ہے۔

اسے احرام مبہم کہا جاتا ہے، اس کا نام احرام مطلق بھی ہے۔

نسک کی تعیین:

۱۸- اس محرم کے لئے ضروری ہے کہ حج یا عمرہ کے افعال شروع کرنے سے پہلے ان میں سے کسی ایک کی تعیین کرے، اسے عمرہ کا یا حج کا یا دونوں کا احرام قرار دے لے، جیسی اس کی مرضی ہو۔

کس صورت کو اختیار کرنا افضل ہے؟ اس کا تعلق مذاہب فقہیہ کے اس اختلاف سے ہے کہ احرام کی کون سی قسم افضل ہے، قران یا تمتع یا افراد، اسی طرح اگر حج کے مہینوں سے پہلے یہ احرام باندھا گیا

---

(۱) الہدایہ ۲/۲۶۳ مع فتح القدیر، شرح الکنز للزیلعی ۲/۹۱-۹۲، بدائع الصنائع ۲/۱۶۲۔

(۲) شرح اللباب ۲/۷۲-۷۳، تبیین الحقائق ۲/۳۹ طبع الامیریہ ۱۳۱۳ھ، الدر المختار مع حاشیہ ۲/۲۱۹-۲۲۰۔

ہو اور اشہر حج سے پہلے ہی اس کی تعیین کرنا چاہے تو فقہاء کے اس اختلاف سے بھی اس کا تعلق ہے کہ حج کے مہینوں سے پہلے حج کا احرام باندھا جاسکتا ہے یا نہیں[1]؟

احرام مبہم کی تعیین کس طرح کی جائے گی اس کے بارے میں بھی فقہاء کا اختلاف ہے۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ اگر طواف سے پہلے تعیین کردی تو اس تعیین کا اعتبار ہوگا، اور اگر تعیین کئے بغیر عمرہ کی نیت سے یا مطلق نیت سے طواف کرلیا خواہ ایک ہی شوط کیا ہوتو اس کا احرام عمرہ کا ہوجائے گا، وہ عمرہ کے اعمال پورے کرے گا، پھر حج کا احرام باندھ کر تمتع کرنے والا ہوجائے گا۔ مذکورہ بالا صورت میں عمرہ کا احرام ہوجانے کی علت یہ ہے کہ "طواف عمرہ میں رکن ہے اور طواف قدوم حج میں رکن نہیں ہے بلکہ سنت ہے، لہذا اس طواف کو رکن ماننا قابل ترجیح ہے، اور عمرہ جس طرح اس کے ارادہ سے متعین ہوجاتا ہے اسی طرح اس کے فعل سے بھی متعین ہوجاتا ہے"۔

اگر اس نے احرام کی تعیین نہیں کی، نہ خانہ کعبہ کا طواف کیا بلکہ طواف سے پہلے عرفہ میں وقوف کیا تو اس کا احرام حج کا ہوجائے گا، اگر وقوف عرفہ کرتے ہوئے حج کا ارادہ نہ کیا ہوتو بھی یہ وقوف ازروئے شرع حج کا مانا جائے گا اور اس کے ذمہ اعمال حج کا پورا کرنا لازم ہوگا، یہ مذہب حنفی کا معتمد قول ہے[2]۔

مالکیہ کا مذہب، امام ابو یوسف اور امام محمد کی ایک روایت یہ ہے کہ مبہم احرام باندھنے والے کو تعیین کے بعد ہی حج یا عمرہ کرنا چاہئے، اگر اس نے احرام کو کسی ایک کے لئے متعین کرنے سے پہلے طواف کیا خواہ اس نے حج کے مہینوں میں احرام باندھا ہو یا ان کے باہر، تو اس احرام کو حج افراد کی طرف پھیرنا واجب ہے، احرام کی تعیین اور اسے کسی جانب پھیرنے سے پہلے اس نے جو طواف کیا ہے وہ طواف قدوم ہوگا، چونکہ طواف قدوم حج کا رکن نہیں، لہذا احرام کے کسی ایک جانب پھیرے جانے سے پہلے اس طواف کا واقع ہونا مضر نہیں ہوگا، اس احرام کو عمرہ کا احرام قرار دینا درست نہیں ہوگا، اس لئے کہ طواف عمرہ کا رکن ہے اور یہ طواف عمرہ کی تعیین سے پہلے واقع ہوا ہے[1]۔

شافعیہ[2] اور حنابلہ[3] احرام مبہم میں یہ شرط لگاتے ہیں کہ حج یا عمرہ کا کوئی عمل شروع کرنے سے پہلے احرام کی تعیین ضروری ہے، اگر اس نے تعیین سے قبل حج یا عمرہ کا کوئی عمل کیا تو وہ کفایت نہیں کرے گا اور نہ درست ہوگا۔

دوسرے کے احرام کے مطابق احرام باندھنا

١٩ - اس کی شکل یہ ہے کہ احرام باندھنے والا اپنے احرام میں یہ نیت کرے کہ "جو احرام فلاں کا وہی میرا" بایں طور کہ وہ اس کے ساتھ جانے کا ارادہ رکھتا ہے یا اس کے علم وفضل کی وجہ سے اس کی اقتدا کرنا چاہتا ہے، پس کہتا ہے: اے اللہ میں تلبیہ کہتا ہوں، میں احرام باندھتا ہوں، میں نیت کرتا ہوں جیسا فلاں نے تلبیہ کہا یا نیت کی، یہ کہہ کر وہ لبیک کہے۔

پس یہ احرام صحیح ہے، جمہور فقہاء کے نزدیک اور مالکیہ کے ظاہر مذہب میں اسی شخص کے احرام کے مطابق اس کا احرام

(١) حج کے مہینوں سے پہلے احرام حج کے حکم کی مختلف مذاہب میں تفصیل فقرہ ٣٥ میں دیکھی جائے۔

(٢) بدائع الصنائع ٢/ ١٦٣، فتح القدیر ٢/ ١٣٠، شرح اللباب / ٣٣-٣٤، رد المحتار ٢/ ٢١٧۔

(١) الشرح الکبیر مع حاشیہ ٢/ ٢٦، نیز ملاحظہ ہو: الحطاب ٣/ ٤٦، الزرقانی ٢/ ٢٥٦۔

(٢) المنہاج مع الشروح ٢/ ٩٦، الایضاح / ١٥٧، المجموع ٧/ ٢٣٠، نہایۃ المحتاج ٢/ ٣٩٥۔

(٣) الکافی ١/ ٥٣١، المغنی ٣/ ٢٨٥، مطالب اولی النہی ٢/ ٣١٦۔

ہوجائے گا[۱]۔

ان حضرات کی دلیل حضرت علی کرم اللہ وجہہ کی یہ حدیث ہے کہ وہ یمن سے آئے اور نبی اکرم علیہ السلام کو حجۃ الوداع میں پایا، ان سے نبی اکرم علیہ السلام نے دریافت کیا: "بم أهللت" (تم نے کس چیز کا احرام باندھا؟) انہوں نے عرض کیا: اس چیز کا احرام باندھا جس کا احرام نبی علیہ السلام نے باندھا ہے، یہ سن کر رسول اللہ علیہ السلام نے فرمایا: "لولا أن معي الهدي لأحللت" (اگر میرے ساتھ ہدی نہ ہوتی تو میں احرام سے باہر آجاتا)۔ ایک روایت میں یہ اضافہ ہے: "فأهد وامكث حراماً كما أنت"[۲] (ہدی کرو اور جس طرح تھے اسی طرح احرام کی حالت میں رہو)۔

احرام میں شرط لگانا

۲۰ - احرام میں شرط لگانا یہ ہے کہ احرام باندھتے وقت انسان کہے: "اگر مجھے کوئی رکاوٹ پیش آئی تو میرے احرام ختم کرنے کی جگہ وہی ہوگی جہاں مجھے رکاوٹ پیش آئی"۔

۲۱ - شافعیہ کے نزدیک اس طرح کی شرط لگانا صحیح ہے، اس کا فائدہ یہ ہوگا کہ کوئی رکاوٹ مثلاً بیماری پیش آتے ہی احرام سے آزاد ہونا جائز ہوگا، اور اگر شرط نہیں لگائی ہے تو رکاوٹ پیش آنے پر احرام ختم کرنا درست نہ ہوگا، پھر اگر یہ شرط لگائی تھی کہ احرام ختم کرنا ہدی کے ساتھ ہوگا تو ہدی واجب ہوگی، اور اگر ہدی کی شرط نہ لگائی ہو تو ہدی اس پر لازم نہ ہوگی، ان تفصیلات کے مطابق جو احصار کی بحث میں آئیں گی۔

حنابلہ نے اس مسئلہ میں توسع سے کام لیتے ہوئے کہا ہے کہ جو شخص حج یا عمرہ کا احرام باندھے اس کے لئے مستحب ہے کہ اپنے احرام کے وقت شرط لگالے، حنابلہ کے نزدیک اس شرط کے دو فائدے ہوں گے:

ایک فائدہ یہ ہوگا کہ جب کسی رکاوٹ کی وجہ سے احرام ختم کرے گا، خواہ یہ رکاوٹ دشمن ہو یا مرض یا ان کے علاوہ کچھ اور، تو اس کے لئے حلال ہونا جائز ہوگا۔ دوسرا فائدہ یہ ہے کہ جب وہ اس شرط کی وجہ سے حلال ہوگیا تو نہ اس پر دم ہے نہ روزہ، چاہے مانع دشمن ہو یا بیماری یا کچھ اور۔

حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک احرام میں شرط لگانا درست نہیں ہے، اور اگر شرط لگائی تو اس سے رکاوٹ پیش آنے پر احرام ختم کرنا صحیح نہ ہوگا بلکہ جو رکاوٹ پیش آئی ہے اس کے سلسلہ میں "احصار کی بحث" میں آئی ہوئی تفصیلات کے مطابق عمل کرنا ہوگا۔

شافعیہ اور حنابلہ نے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی اس حدیث سے استدلال کیا ہے کہ انہوں نے کہا: "دخل النبي علیہ السلام على ضباعة بنت الزبير، فقالت: يا رسول الله إني أريد الحج وأنا شاكية، فقال النبي علیہ السلام: حجي واشترطي أن محلي حيث حبستني" (نبی اکرم علیہ السلام ضباعہ بنت زبیر کے پاس تشریف لے گئے، انہوں نے عرض کیا: اے اللہ کے رسول! میں حج کا ارادہ رکھتی ہوں لیکن مجھے کچھ تکلیف ہے۔ نبی اکرم علیہ السلام نے فرمایا: حج کرو اور یہ شرط لگادو کہ میرے احرام ختم کرنے کی جگہ وہ ہے جہاں مجھے رکاوٹ پیش آجائے)، یہ حدیث بخاری اور مسلم دونوں میں

---

(۱) شرح اللباب /۴۷، رد المحتار ۲/ ۲۱۷، الإیضاح /۱۶۳، نہایۃ المحتاج ۳۹۵/۲، شروح المنہاج ۹۶/۲، المجموع ۲۳۱/۷، المغنی ۲۸۵/۳، الکافی ۵۳۱/۱، الشرح الکبیر مع حاشیۃ ۲/ ۲۷، مواہب الجلیل ۴۹/۳، شرح الزرقانی ۲/ ۲۵۷۔

(۲) بخاری (باب من أهل في زمن النبي كإهلال النبي علیہ السلام) ۱۴۰/۲، طبع الامیریہ ۱۳۱۴ھ، مسلم ۵۹/۴، الفاظ بخاری کے ہیں، اسی کے مثل صحیح مسلم میں مذکور حضرت جابرؓ کی اس طویل حدیث میں ہے جس کی روایت انہوں نے حضرت علی سے کی ہے۔

ہے [1]۔

حنفیہ اور مالکیہ کا استدلال قرآن کریم کی اس آیت سے ہے: "فَإِنْ أُحْصِرْتُمْ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ"[2] (پھر اگر گھر جاؤ، تو جو بھی قربانی کا جانور میسر ہوا سے پیش کردو)۔

اس سلسلے میں تفصیل ہے جو "احصار" کی اصطلاح کے تحت ذکر کی جائے گی۔

ایک احرام پر دوسرا احرام باندھنا

اول

عمرہ کے احرام پر حج کا احرام باندھنا

۲۲- اس کی شکل یہ ہے کہ پہلے عمرہ کا احرام باندھے، پھر عمرہ کا طواف کرنے سے پہلے یا عمرہ کا طواف کرنے کے بعد اس کا احرام ختم کرنے سے پہلے حج کا احرام باندھ لے۔

عمرہ کے احرام پر حج کا احرام باندھنے کی مختلف شکلیں ممکن ہیں، جس حالت میں دوسرا احرام باندھا گیا ہے اس کے اعتبار سے اور محرم کی حالت کے اعتبار سے، ہر شکل کا علیحدہ حکم ہے۔

۲۳- حنفیہ چونکہ مکی کے لئے قران کو مکروہ قرار دیتے ہیں اور کہتے ہیں کہ اگر مکی نے قران کیا تو وہ ہو تو جائے گا لیکن اس نے بُرا کیا، اور اس کے ذمہ جانور ذبح کرنا لازم ہوگا تا کہ اس بُرائی کی تلافی ہو سکے، اس لئے حنفیہ کے یہاں اس مسئلہ میں ایک خاص قسم کی تفصیل ہے، جیسا کہ دیگر مذاہب میں احرام کے مسائل اور اس کی صورتوں کے بارے میں ان کی آراء کے مطابق تفصیلات ہیں۔

حنفیہ کے نزدیک تفصیل یہ ہے کہ محرم یا تو مکی ہوگا یا آفاقی [1]۔

جس حالت میں دوسرا احرام باندھا گیا ہے اس کے اعتبار سے درج ذیل شکلیں ممکن ہیں:

۲۴- پہلی شکل: پہلی شکل یہ ہے کہ عمرہ کا طواف کرنے سے پہلے حج کا احرام باندھ لے۔

الف۔ ایسا کرنے والا شخص اگر آفاقی ہے تو اس کا ایسا کرنا بلاکراہت صحیح ہے، تمام مذاہب [2] کے مطابق ایسا کرنے سے وہ قارن ہو جائے گا، بلکہ حنفیہ کی صراحت کے مطابق ایسا کرنا مستحب ہے، کیونکہ حجۃ الوداع کے موقع پر حضور اکرم ﷺ کے عمل کو اسی شکل پر محمول کیا گیا ہے، جیسا کہ ابن حزم وغیرہ کی تحقیق ہے، نووی وغیرہ نے بھی ابن حزم کی پیروی کی ہے [3]۔

اس کا جواز نبی اکرم ﷺ کے حج کے سلسلہ میں حضرت عائشہؓ کی حدیث سے بھی معلوم ہوتا ہے، وہ فرماتی ہیں: "وكنت ممن أهل بعمرة فحضت قبل أن أدخل مكة، فأدركني يوم عرفة وأنا حائض، فشكوت إلى رسول الله ﷺ فقال: "دعي عمرتك، وانقضي رأسك، وامتشطي، وأهلي بالحج..."

---

(۱) بخاری، کتاب النکاح، باب الأکفاء في الدین ۷/۷، مسلم، کتاب الحج، باب جواز اشتراط المحرم ۴/۲۶، ابوداؤد ۲/۱۵۱-۱۵۲، ترمذی ۳/۲۷۸-۲۷۹، تحقیق احمد شاکر وغیرہ، طبع مصطفی الحلبی، نسائی مع حاشیہ السندی والسیوطی ۵/۱۶۷، ابن ماجہ/۹۷۹۔

(۲) سورۂ بقرہ/۱۹۶۔

---

(۱) مکی سے مراد وہ شخص ہے جو مکہ میں ہو یا مواقیت کے اندر رہتا ہو، خواہ وہ مکہ کا باشندہ نہ ہو لیکن وہ وہاں آگیا ہو اور وہاں ٹھہر گیا ہو، لہذا مکی کے لئے اس سے دقیق تعبیر میقاتی کی ہے اور آفاقی وہ لوگ ہیں جو مکی کے علاوہ ہوں (دیکھئے: "آفاقی" کی اصطلاح)۔

(۲) فتح القدیر ۲/ ۲۸۸، البدائع ۲/ ۱۶۹، اللباب اور اس کی شرح المسلک المتقسط/ ۱۹۷، المبسوط ۴/ ۱۸۲، الشرح الکبیر ۲/ ۲۷-۲۸، مواہب الجلیل ۳/ ۵۰، شرح الزرقانی ۲/ ۲۵۸، شروح المنہاج ۲/ ۱۲۷، النہایہ ۲/ ۴۴۲، الکافی ۱/ ۵۳۳، الایضاح و المہذب ۷/ ۱۶۳، المجموع ۷/ ۱۶۴، المغنی ۳/ ۴۷۲۔

(۳) شرح اللباب/ ۱۹۷۔

(میں ان لوگوں میں تھی جنہوں نے عمرہ کا احرام باندھا تھا، مجھے مکہ پہنچنے سے پہلے حیض آ گیا، عرفہ کا دن آ گیا اور میرا حیض ختم نہیں ہوا، میں نے رسول اکرم علیہ السلام سے عرض حال کیا تو آپ علیہ السلام نے فرمایا: اپنا عمرہ چھوڑ دو، سر کا بال کھول لو اور کنگھی کرو اور حج کا احرام باندھو)، یہ حدیث بخاری اور مسلم میں ہے[۱]۔

مالکیہ نے عمرہ پر حج کا احرام باندھنے کی درستگی کی یہ علت بیان کی ہے کہ "حج قوی ہے اور عمرہ ضعیف ہے"۔

ب۔ ایسا کرنے والا اگر مکی (یا میقاتی) ہو تو حنفیہ کے نزدیک بالاتفاق اس کا عمرہ چھوٹ جائے گا اور عمرہ چھوڑنے کی وجہ سے اسے ایک جانور ذبح کرنا ہوگا، اس لئے کہ حنفیہ کے نزدیک مکی کے لئے حج اور عمرہ کو جمع کرنا غیر مشروع ہے[۲] اور "معصیت سے نکلنا لازم ہے"۔ عمرہ کے ترک کرنے کی وجہ یہ ہے کہ عمرہ میں اعمال کم ہیں اور حج میں اعمال زیادہ ہیں، لہذا عمرہ میں اخراجات کم ہیں، اس کو چھوڑنا زیادہ آسان ہوگا۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ عمرہ ہی کی وجہ سے گناہ ہوا، کیونکہ عمرہ ہی حج کے وقت داخل ہوا، لہذا اسی کو چھوڑنا زیادہ بہتر ہوگا۔ وہ شخص اپنا حج پورا کرلے گا۔ عمرہ چھوڑنے کی وجہ سے ایک جانور ذبح کرنا ہوگا اور آئندہ عمرہ کی قضا کرنی ہوگی[۳]۔

حنفیہ کے علاوہ دوسرے فقہاء کے نزدیک اس مسئلہ میں آفاقی اور مکی کا حکم یکساں ہے، دونوں کے احرام صحیح ہوجائیں گے اور دونوں قارن ہوجائیں گے، کیونکہ ان حضرات کے نزدیک مکی کے لئے قران جائز ہے، جیسا کہ اس کی تفصیل (فقرہ نمبر ۳۰) میں آئے گی۔

لیکن مالکیہ اور شافعیہ کے یہاں شرط یہ ہے کہ عمرہ صحیح ہو، اور مالکیہ کے یہاں عمرہ کے احرام پر حج کا احرام باندھنے کی تمام شکلوں کی صحت کے لئے عمرہ کے صحیح ہونے کی شرط ہے، حنفیہ کے یہاں یہ شرط صرف قران کی صحت کے لئے ہے، شافعیہ نے اس شرط کا اضافہ کیا ہے کہ عمرہ پر حج کا احرام باندھنا حج کے مہینوں میں ہو۔

۲۵ - دوسری شکل: دوسری شکل یہ ہے کہ عمرہ کا کچھ طواف کرنے کے بعد حج کا احرام باندھا ہو، کچھ طواف کرنے سے مراد یہ ہے کہ ابھی عمرہ کے طواف کا صرف تین چکر یا اس سے بھی کم چکر لگایا ہو۔

اس شکل کے بارے میں حنفیہ کا مسلک درج ذیل ہے:

الف۔ اگر آفاقی ہو تو قارن ہوجائے گا۔

ب۔ اگر مکی (میقاتی) ہو تو فقہاء حنفیہ[۱] کی عبارتوں کا غور سے مطالعہ کرنے کے بعد معلوم ہوتا ہے کہ حج اور عمرہ میں سے کسی ایک کو ترک کرنا واجب ہے، پھر اس میں ائمہ حنفیہ میں اختلاف ہے کہ حج کو ترک کرنا افضل ہے یا عمرہ کو ترک کرنا۔

امام ابوحنیفہ فرماتے ہیں کہ حج کو ترک کردے، اس ترک کی وجہ سے اسے ایک جانور ذبح کرنا ہوگا اور آئندہ ایک حج اور ایک عمرہ کرنا لازم ہوگا[۲]، کیونکہ یہ شخص اس آدمی کی طرح ہے جس کا حج فوت ہو گیا ہو، اور جس کا حج فوت ہوگیا ہو اس کا حکم یہ ہے کہ عمرہ کرکے احرام ختم کرلے، پھر آئندہ سال حج کرے[۳] حتی کہ اگر اس نے اسی سال حج کرلیا تو عمرہ ساقط ہوگیا، کیونکہ اب وہ اس شخص کی طرح نہیں رہا جس کا حج فوت ہوگیا ہو بلکہ احصار والے شخص کی طرح ہوگیا جس نے احرام ختم کرلیا پھر اسی سال حج کرلیا، اس صورت میں اس پر عمرہ

---

(۱) بخاری: کتاب الحج، باب الاعتمار بعد الحج بغیر ہدي ۳/ ۴-۵، مسلم ۴/ ۲۷-۲۹۔

(۲) فتح القدیر ۲/ ۲۸۸-۲۸۹۔

(۳) بدائع الصنائع ۲/ ۱۶۹، حنفیہ کی عبارتوں میں "رفض" سے مراد ترک کرنا ہے۔

---

(۱) رد المحتار ۲/ ۳۱۵، تبیین الحقائق ۲/ ۵۷۔

(۲) جیسا کہ رد المحتار ۲/ ۳۱۵ میں اس کی وضاحت کی ہے، المبسوط ۴/ ۱۸۲ کی ظاہر عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ ان حضرات کا اختلاف متعین طور پر کسی ایک کو ترک کرنے میں ہے۔

(۳) الہدایہ ۲/ ۲۸۹۔

واجب نہیں ہوگا، اس کے برخلاف اگر اگلے سال یا اس کے بعد حج کیا[۱] تو حج کے ساتھ عمرہ بھی واجب ہوگا۔

امام ابو یوسف اور امام محمد فرماتے ہیں کہ عمرہ کا ترک کرنا زیادہ پسندیدہ ہے، اسی عمرہ کی قضا کرے گا، کوئی دوسرا عمرہ لازم نہ ہوگا، اور نہ عمرہ کو ترک کرنے کی وجہ سے جانور ذبح کرنا لازم ہوگا، اگر یہ محرم حج کے بجائے عمرہ کو ترک کرے تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک بھی یہی حکم ہوگا[۲]۔

ترک حج کے مستحب ہونے پر امام ابوحنیفہ کا استدلال یہ ہے کہ عمرہ کے بعض اعمال ادا کر لینے کی وجہ سے عمرہ کا احرام پختہ ہو چکا ہے، اور حج کا احرام ابھی پختہ نہیں ہوا ہے، اور غیر پختہ کو ترک کرنا زیادہ آسان ہے۔ دوسرا استدلال یہ ہے کہ موجودہ حالت میں عمرہ کو ترک کرنے میں عمل کو باطل کرنا ہے، اور حج کو ترک کرنے میں عمل سے روکنا ہے، اور روکنا باطل کرنے سے اولی ہے[۳]۔

صاحبین نے ترک عمرہ کے افضل ہونے پر اس طرح استدلال کیا ہے کہ عمرہ کا درجہ حج سے کم ہے، اس کے اعمال کم ہیں، قضا کرنا زیادہ آسان ہے، کیونکہ عمرہ کے لئے کوئی وقت مقرر نہیں[۴]۔

مالکیہ[۵] اور حنابلہ[۶] فرماتے ہیں کہ عمرہ کے احرام پر حج کا احرام باندھنے کی یہ شکل بھی صحیح ہے، وہ شخص قارن ہوجائے گا، عمرہ حج میں داخل ہوجائے گا۔

شافعیہ[۱] اور اشہب مالکی کا قول ہے کہ عمرہ پر حج کو داخل کرنا عمرہ کا طواف شروع کرنے سے قبل درست ہے، لیکن جب عمرہ کا طواف شروع کر دیا خواہ ایک قدم ہی چلا ہو تو اس کا حج کا احرام باندھنا درست نہیں ہوگا۔

ان حضرات کا استدلال یہ ہے کہ ''عمرہ کا احرام اپنے مقصد سے جڑ چکا ہے، کیونکہ طواف عمرہ کا سب سے اہم عمل ہے، لہذا وہ کسی اور عمل کی طرف نہیں پھر سکتا''۔

لیکن شافعیہ نے اس کی تقریر یوں کی ہے کہ ''اگر اس شخص نے طواف کی نیت سے حجر اسود کا استلام کرلیا تو زیادہ قوی یہ ہے کہ عمرہ کے احرام پر حج کا احرام داخل کرنا جائز ہوگا، کیونکہ استلام طواف کی تمہید ہے، طواف کا جزء نہیں ہے''۔

۲۶- تیسری شکل: تیسری شکل یہ ہے کہ عمرہ کے طواف کے اکثر چکر لگانے کے بعد حج کا احرام باندھے۔

اس کا حکم حنفیہ کے نزدیک اس شخص کی طرح ہے جس نے طواف پورا کرلیا ہو، اس کی تفصیل چوتھی صورت میں آرہی ہے، اس لئے کہ حنفیہ کے یہاں اکثر کو کل کا حکم حاصل ہوتا ہے[۲]۔

جمہور فقہاء کے نزدیک تیسری شکل کا وہی حکم ہے جو اوپر ذکر کردہ دوسری شکل کا ہے[۳]۔

۲۷- چوتھی شکل: چوتھی شکل یہ ہے کہ عمرہ کا طواف مکمل کرنے کے بعد احرام ختم کرنے سے پہلے حج کا احرام باندھے، حنفیہ کے مذہب

---

(۱) ردالمحتار ۲/ ۲۱۵، تبیین الحقائق ۲/ ۵۷، ملاحظہ ہو: ''حج'' کی اصطلاح۔

(۲) تنویر الابصار مع حاشیہ ۲/ ۲۱۵۔

(۳) الہدایہ ۲/ ۲۹۰، ملاحظہ ہو: المبسوط ۴/ ۱۸۲۔

(۴) الہدایہ ۲/ ۲۹۰، تبیین الحقائق ۲/ ۴۷-۵۷، اس میں دلائل کی مزید تفصیل ہے، البدائع ۲/ ۱۶۹-۱۷۰ میں بھی اسی طرح ہے۔

(۵) الشرح الکبیر مع حاشیہ ۲/ ۲۸، مواہب الجلیل ۳/ ۵۰-۵۱، شرح الزرقانی ۲/ ۲۵۸-۲۵۹، المدونہ ۲/ ۳۱۱، روایت سحنون سے موازنہ کریں، مطبعۃ السعادۃ ۱۳۲۳ھ۔

(۶) المغنی ۳/ ۴۷۴، الکافی ۱/ ۵۳۳۔

---

(۱) الایضاح اور اس پر ہیتمی کا حاشیہ/ ۱۵۶-۱۵۷، المہذب مع الشرح ۷/ ۱۶۳، ۱۶۴، ۱۶۵، شروح المنہاج ۲/ ۱۲۷، النہایہ ۲/ ۴۴۲، مغنی المحتاج ۱/ ۵۱۳، طبع الحلبی، سیاق و سباق مغنی المحتاج اور النہایہ کے ہیں۔

(۲) شرح الکنز للعینی ۱/ ۱۰۸۔

(۳) سابق شکل میں مذکور مذاہب کے مراجع کا مطالعہ کیا جائے۔

میں اس شکل کے بارے میں وہی تفصیل ہے جو دوسری شکل میں ہے۔

مالکیہ(۱) نے اس مسئلہ میں ایک اور تفصیل کی ہے جو درج ذیل ہے:

الف۔ عمرہ کا طواف کرنے کے بعد طواف کی دو رکعتیں پڑھنے سے پہلے عمرہ کے احرام پر حج کا احرام باندھنا مکروہ ہے، لیکن اگر احرام باندھ لیا تو احرام صحیح ہوگیا اور لازم ہوگیا، وہ شخص قارن ہوگیا، اس پر دم قران لازم ہے۔

ب۔ عمرہ کا طواف کرنے اور طواف کی دو رکعتیں پڑھنے کے بعد سعی شروع کرنے سے پہلے عمرہ پر حج کا احرام باندھنا مکروہ ہے، یہ احرام صحیح نہیں ہوگا، اور وہ شخص قارن نہیں ہوگا۔

اسی طرح کچھ سعی کرنے کے بعد حج کا احرام باندھنا اور ایسا ہی سعی کی حالت میں احرام باندھنا، اگر سعی کے بعض شوط کر لئے اور عمرہ پر حج کا احرام باندھ لیا تو اس کے لیے یہ مکروہ ہے، اگر ایسا کرلیا تو اپنی سعی پوری کرے، پھر حلال ہوجائے، اس کے بعد پھر از سر نو حج کا احرام باندھے، چاہے وہ مکی ہو یا آفاقی۔

چونکہ طواف کی دو رکعتیں پڑھنے کے بعد سعی سے پہلے اور سعی کے دوران عمرہ پر حج کا احرام باندھنا صحیح نہیں ہوا، لہذا مشہور قول کے اعتبار سے اس نے جس چیز کا احرام باندھا اس کی قضا لازم نہیں ہے(۲)۔

ج۔ سعی عمرہ کرنے کے بعد حلق سے پہلے عمرہ پر حج کا احرام باندھنا، ایسا کرنا ابتداءً جائز نہیں، اس لئے کہ اس کا نتیجہ حلق کو مؤخر کرنا ہے(۳)، پس اگر اس نے اس حالت میں احرام حج کا اقدام کیا تو اس کا یہ احرام صحیح ہے، اور یہ حج مستأنف ہے، اور اس کو عمرہ کے لئے حلق کرانا ممنوع ہے، اس لئے کہ یہ احرام حج میں خلل پہنچاتا ہے، اور اس پر ہدی لازم ہوگی، اس لئے کہ حلق عمرہ کو جو اس پر واجب تھا احرام حج کی وجہ سے مؤخر کردیا، اور نہ یہ قارن ہوگا نہ متمتع(۱)، اگرچہ اس نے اشہر حج سے پہلے اپنا عمرہ پورا کرلیا تھا، بلکہ یہ مفرد ہوگا، اور اگر اس نے بعض ارکان وقت حج میں پورے کرلیے تھے تو وہ متمتع ہوگا۔

اگر اس شخص نے حج کا احرام باندھنے کے بعد اعمال حج سے فارغ ہونے سے پہلے ہی عمرہ کا حلق کرلیا تو بھی ہدی (ایک جانور ذبح کرنا) لازم رہے گی، اس کے ذمہ سے ساقط نہیں ہوگی، اس صورت میں مالکیہ کے نزدیک اس پر فدیہ بھی لازم ہوجائے گا، یہ میل کچیل دور کرنے کا فدیہ ہوگا(۲)۔

شافعیہ(۳) اور حنابلہ(۴) کا مسلک یہ ہے کہ عمرہ کا طواف کرنے کے بعد عمرہ پر حج داخل کرنا یعنی حج کا احرام باندھنا درست نہیں ہوتا (اس کی علت سابقہ صورت کے تحت گذر چکی ہے) لہذا سعی کر لینے کے بعد تو بدرجہ اولی عمرہ پر حج کو داخل کرنا درست نہیں ہوگا۔

لیکن حنابلہ نے اس شخص کا استثناء کیا ہے جس کے پاس ہدی ہو، حنابلہ کہتے ہیں(۵): جس کے ساتھ ہدی ہو وہ عمرہ کی سعی کرنے کے بعد بھی عمرہ پر حج کا احرام داخل کرسکتا ہے بلکہ اس کے ذمہ ایسا کرنا

---

(۱) الشرح الکبیر مع حاشیہ ۲/ ۲۸-۲۹، مواہب الجلیل ۳/ ۵۳-۵۵، شرح الزرقانی وحاشیۃ البنانی ۲/ ۲۵۹-۲۶۰۔

(۲) مواہب الجلیل ۳/ ۵۳۔

(۳) مالکیہ کے دوسرے قول کے مطابق اس سے حلق ساقط ہوجاتا ہے ملاحظہ ہو:

= حوالۂ سابق ۲/ ۵۴-۵۵۔

(۱) اس لئے کہ عمرہ پر حج داخل کرنا صحیح نہیں ہوا، بلکہ حج کا احرام صحیح ہوا۔

(۲) مالکیہ کے یہاں ایک قول ہدی ساقط ہونے کا بھی ہے اس بارے میں بحث مواہب الجلیل ۳/ ۵۵ میں دیکھی جائے۔

(۳) المہذب ۷/ ۱۶۳، نہایۃ المحتاج ۲/ ۲۲۴، مغنی المحتاج ۱/ ۵۱۴۔

(۴) الکافی ۱/ ۵۳۳-۵۳۴، المغنی ۳/ ۴۸۴، غایۃ المنتہی اور اس کی شرح مطالب اولی النہی ۲/ ۳۰۷-۳۰۸۔

(۵) یہ عبارت مطالب اولی النہی کی ہے معمولی تبدیلی کے ساتھ۔

لازم ہے جیسا کہ آئندہ آئے گا، کیونکہ وہ اس کے لئے درج ذیل آیت کی وجہ سے مجبور ہے: "وَلاَ تَحْلِقُوْا رُءُ وْسَكُمْ حَتّٰى يَبْلُغَ الْهَدْىُ مَحِلَّهُ "[1] (اور جب تک قربانی اپنے مقام پر نہ پہنچ جائے اپنے سر نہ منڈاؤ)۔ مذہب حنبلی کے مطابق وہ شخص قارن ہوجائے گا[2]۔

''الفروع'' اور ''شرح المنتہی'' میں ایک دوسرے مقام پر ہے کہ وہ شخص قارن نہیں ہوگا، اگر حج کے مہینوں کے علاوہ میں عمرہ پر حج داخل کیا ہوتو مذہب حنبلی کے مطابق صحیح ہوگا، کیونکہ حنابلہ کے نزدیک حج کے مہینوں سے پہلے حج کا احرام باندھنا درست ہے۔

دوم

حج کے احرام پر عمرہ کا احرام باندھنا

۲۸ - مالکیہ[3]، حنابلہ[4] کا مسلک اور شافعیہ[5] کا قول جدید (جو فقہ شافعی میں اصح قول قرار دیا گیا ہے) یہ ہے کہ حج کا احرام باندھنے کے بعد عمرہ کا احرام باندھنا درست نہیں ہے، لہذا وہ قارن نہیں ہوگا، نہ اس پر دم قران لازم ہوگا نہ اس عمرہ کی قضا لازم ہوگی جس کا احرام باندھا تھا، اسحاق بن راہویہ، ابو ثور اور ابن المنذر کا بھی یہی مسلک ہے۔

(۱) سورۂ بقرہ کی آیت نمبر ۱۹۶ کا ٹکڑا ہے، اس کے بارے میں تفصیل ''احصار'' کی اصطلاح میں دیکھئے، یہ آیت اس میں بار بار آئی ہے۔

(۲) ابن قدامہ نے الکافی اور المغنی میں اسی قول پر اکتفا کیا ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ مذہب حنبلی میں یہی قول معتمد ہے۔

(۳) مختصر خلیل بشروحہ: مواہب الجلیل ۳/ ۴۸، شرح الزرقانی ۲/ ۲۵۷، الشرح الکبیر وحاشیۃ الدسوقی ۲/ ۲۷، اور دیکھئے: المدونہ ۲/ ۱۳۰۔

(۴) المغنی ۳/ ۴۸۴، الکافی ۱/ ۵۳۲ - ۵۳۳، مطالب اولی النہی ۲/ ۳۰۸۔

(۵) شرح المحلی للمنہاج ۲/ ۱۲۷، نہایۃ المحتاج ۲/ ۴۴۲، الایضاح ۷/ ۱۵۷، المہذب ۷/ ۱۶۳، المجموع ۷/ ۱۶۶، مغنی المحتاج ۱/ ۵۱۴۔

حنفیہ اور مالکیہ کی صراحت کے مطابق یہ عمل مکروہ ہے لیکن حنفیہ کے نزدیک احرام درست ہوجائے گا، اس تفصیل کے مطابق جس کو ہم آئندہ ذکر کریں گے۔

سوم

ایک ساتھ دو حج یا دو عمروں کا احرام باندھنا

۲۹ - اگر دو حج یا دو عمروں کا احرام باندھا تو ایک کا احرام منعقد ہوا، دوسرے کا احرام لغو ہوگیا، یہ مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا مسلک ہے، اس لئے کہ یہ دونوں ایسی عبادتیں ہیں جن کا پورا کردینا اس پر لازم نہیں، لہذا ایک ساتھ دونوں کا احرام بھی صحیح نہیں ہوگا، اسی بناپر اگر وہ اپنے حج یا اپنے عمرہ کو فاسد کردے تو بس اسی ایک کی قضا لازم ہوگی۔

حنفیہ کا مسلک یہ ہے کہ دونوں کا احرام منعقد ہوجائے گا اور ان میں سے ایک کی قضا اس کے ذمہ لازم ہوگی، کیونکہ اس کا احرام باندھ کر وہ اسے مکمل نہیں کرسکا تھا۔ اس موضوع کی کچھ تفصیلات اور جزئیات ہیں، انہیں یہاں ذکر کرنے کی ضرورت نہیں، اس لیے کہ یہ نادر الوقوع ہیں[1]۔

تیسری فصل

احرام کے حالات

۳۰ - محرم جس نسک کا ارادہ رکھتا ہے اس کے اعتبار سے احرام کی تین قسمیں ہیں: تنہا حج یا تنہا عمرہ کا احرام باندھنا، یا دونوں کو جمع کرنا، جمع کرنے کی دو صورتیں ہیں: تمتع قران۔

(۱) المغنی ۳/ ۲۵۴، مواہب الجلیل ۳/ ۴۸، المجموع ۷/ ۲۳۵، فتح القدیر ۲/ ۲۹۱۔

اِفراد:

اصطلاح میں افراد کا مطلب یہ ہے کہ اپنے احرام میں صرف حج یا صرف عمرہ کی نیت کرے۔

قِران:

حنفیہ کے نزدیک قِران یہ ہے کہ آفاقی ایک ساتھ یا الگ الگ حج اور عمرہ کو جمع کرے، الگ الگ جمع کرنے کا مطلب یہ ہے کہ عمرہ کا اکثر طواف کرنے سے پہلے حج کا احرام باندھ لے، خواہ مکہ سے ہی، اور عمرہ حج کے مہینوں میں ادا کرے[۱]۔

مالکیہ کے نزدیک قِران یہ ہے کہ ایک ساتھ حج اور عمرہ کا احرام باندھے، ایک نیت کے ساتھ یا ترتیب وار دو نیتوں کے ساتھ جس میں عمرہ کی نیت پہلے ہو، یا عمرہ کا احرام باندھے اور عمرہ کا طواف کرنے سے پہلے یا طواف کرنے کے ساتھ عمرہ کے احرام پر حج کا احرام باندھے[۲]۔

شافعیہ کے نزدیک قِران یہ ہے کہ ایک ساتھ حج وعمرہ کا احرام باندھے، یا حج کے مہینوں میں عمرہ کا احرام باندھے، پھر عمرہ کا طواف کرنے سے پہلے عمرہ کے احرام پر حج کا احرام داخل کرے[۳]۔

حنابلہ کے نزدیک بھی قِران کی وہی تعریف ہے جو شافعیہ کے یہاں ہے، اس فرق کے ساتھ کہ حنابلہ حج کے مہینوں میں احرام باندھنے کی شرط نہیں لگاتے ہیں[۱]۔

تمتع:

حنفیہ کے نزدیک تمتع یہ ہے کہ ایک ہی سال میں اشہر حج میں دونوں نسک کی ادائیگی سے فائدہ اٹھائے گا، بغیر اس کے کہ دونوں عبادتوں کے درمیان اپنے اہل کے ساتھ المام صحیح کیا ہو[۲]۔

''المام صحیح'' یہ ہے کہ عمرہ کے بعد حج شروع کرنے سے پہلے حلال ہوکر رہے[۳]۔

مالکیہ کے نزدیک تمتع یہ ہے کہ حج کے مہینوں میں عمرہ کا احرام باندھے، پھر عمرہ سے فارغ ہو، اس کے بعد حج کرے[۴]۔

شافعیہ کے نزدیک تمتع یہ ہے کہ اپنے شہر کے میقات سے عمرہ کا احرام باندھے، اور عمرہ سے فارغ ہونے کے بعد حج کرے[۵]۔

حنابلہ کے نزدیک تمتع یہ ہے کہ حج کے مہینوں میں عمرہ کا احرام باندھے، پھر عمرہ سے فارغ ہونے کے بعد جہاں سے چاہے حج کا احرام باندھے[۶]۔

---

(۱) لباب المناسک /۱۷۱، اس کا موازنہ بدائع الصنائع ۲/ ۱۶۷ سے کیجئے، البدائع میں ہے: ''شریعت کے عرف میں قِران اس آفاقی کا نام ہے جو جمع کرے.....'' لیکن شرح اللباب/ ۱۷۲ میں صراحت کی ہے کہ آفاقی کی شرط قران مسنون کے لئے ہے ایک ساتھ حج وعمرہ کے احرام کی صحت کے لئے نہیں ہے۔

(۲) یہ تعریف معمولی تبدیلی کے ساتھ متن خلیل اور الشرح الکبیر ۲/ ۲۸ سے لی گئی ہے اس کا موازنہ الرسالہ للقیروانی ۱/ ۴۹۳ سے کیجئے۔

(۳) المنہاج ۲/ ۱۲۷، المہذب ۷/ ۱۶۳، سیاق منہاج کا ہے اس میں ''حج کے مہینوں میں'' کی شرط صراحۃً مذکور ہے۔

(۱) المغنی ۳/ ۴۸۴، مطالب اولی النہی ۲/ ۳۰۷، اس میں صراحت ہے: ''خواہ حج کے مہینوں میں ہو یا نہ ہو''۔

(۲) لباب المناسک/ ۱۷۹۔

(۳) شرح اللباب/ ۱۷۹، ۱۷۲، ۱۷۳۔

(۴) متن خلیل مع الشرح الکبیر ۲/ ۲۹، اور اسی کے مثل رسالۃ القیروانی مع الشرح میں ہے ۱/ ۴۹۳۔

(۵) منہاج الطالبین للنووی ۲/ ۱۲۷، نسخہ شرح المحلی میں ان کے قول سے ''من مکۃ'' محذوف ہے، کیونکہ مکہ سے احرام باندھنا تمتع کے لئے شرط نہیں ہے۔

(۶) غایۃ المنتہی ۲/ ۳۰۷۔

احرام کے واجبات:

۳۱- احرام کے واجبات [1] دو بنیادی چیزوں میں منحصر ہیں:

اول: احرام کا میقات سے ہونا۔

دوم: احرام کا ممنوعات سے محفوظ رکھنا۔

ان دونوں کی تفصیل ذیل کے صفحات میں درج کی جارہی ہے:

چوتھی فصل

احرام کی میقات

۳۲- میقات توقیت سے ماخوذ ہے، میقات وہ وقت ہے جو کسی چیز کے لئے مخصوص کیا جائے، پھر اس کے استعمال میں وسعت کرتے ہوئے اس کا اطلاق جگہ پر بھی ہونے لگا، اور کسی چیز کی جو مکانی حد مقرر کردی جائے اس کو بھی میقات کہا جانے لگا [2]۔

اصطلاح میں مواقیت کی تعریف اس طرح کی گئی ہے کہ: ''مخصوص عبادت کے لئے متعین زمانوں اور متعین جگہوں کا نام مواقیت ہے'' [3]۔

اس اصطلاحی تعریف سے معلوم ہوا کہ احرام کے لئے دو قسم کی میقات ہیں:

---

(۱) واجب سے وہ عمل مراد ہوتا ہے جس کو دانستہ چھوڑنے سے گناہ ہوتا ہے، حج کے باب میں واجب سے وہ عمل مراد ہے جس کے ترک کی تلافی دم (جانور ذبح کرنے) سے ہوجاتی ہے اور اس کے فوت ہونے سے حج کی صحت پر اثر نہیں پڑتا (ابن عابدین ۲/ ۲۰۰، الخرشی ۲/ ۲۸۱، الجمل ۱/ ۴۲۷، المغنی ۳/ ۴۴۴، القواعد لابن اللحام ر ۶۳)۔

(۲) النہایۃ فی غریب الحدیث، مادہ (وقت) ۴/ ۲۳۸، تاج العروس شرح القاموس ۱/ ۵۹۴، مختار الصحاح للرازی ۱/ ۳۱۷۔

(۳) غایۃ المنتہی ۲/ ۲۹۵- ۲۹۶۔

پہلی قسم: زمانی میقات۔

دوسری قسم: مکانی میقات۔

زمانی میقات

زمانی میقات یا تو حج کے احرام کی میقات ہوگی یا عمرہ کے احرام کی میقات ہوگی، اس طرح زمانی میقات کی دو قسمیں ہوجاتی ہیں:

اول- احرامِ حج کی زمانی میقات:

۳۳- ائمہ ثلاثہ امام ابوحنیفہ [1]، امام شافعی [2] اور امام احمد اور ان کے شاگردوں کا مسلک ہے کہ حج کے احرام کا وقت شوال، ذیقعدہ اور ذی الحجہ کے ابتدائی دس دن ہیں۔ یہ جمہور صحابہ، تابعین، تبع تابعین وغیرہم کا مذہب ہے [3]۔

امام مالک کا مسلک یہ ہے کہ حج کا وقت شوال، ذیقعدہ اور پورا ذی الحجہ ہے، یہ مراد نہیں کہ یہ پورا زمانہ احرام کے جائز ہونے کا وقت ہے بلکہ مراد یہ ہے کہ اس میں سے بعض زمانہ احرام شروع کرنے کے جواز کا وقت ہے، یہ آغاز شوال سے شروع ہوکر دسویں ذی الحجہ کی طلوع فجر تک رہتا ہے، اور کچھ زمانہ احرام ختم کرنے کے جواز کا ہے، یہ دس ذی الحجہ کی فجر سے ذی الحجہ کے آخر تک رہتا ہے [4]۔

اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ حج کا احرام باندھنے کے لئے زمانی میقات متفق علیہ ہے، جمہور فقہاء سے مالکیہ کا اختلاف صرف اس بارے میں ہے کہ مالکیہ کے نزدیک احرام ختم کرنے کو ذی الحجہ کے

---

(۱) الہدایہ ۲/ ۲۲۰، رد المحتار ۲/ ۲۰۶- ۲۰۷۔

(۲) شرح المحلی علی المنہاج ۲/ ۹۱، نہایۃ المحتاج ۲/ ۳۸۷۔

(۳) المغنی ۳/ ۲۹۵، مطالب اولی النہی ۲/ ۳۰۱۔

(۴) الشرح الکبیر مع حاشیہ ۲/ ۲۱، سیاق الشرح الکبیر ہی کا ہے، شرح الزرقانی ۲/ ۲۴۹، شرح الرسالہ مع حاشیۃ العدوی ۱/ ۴۵۷۔

آخر تک مؤخر کرنا جائز ہے، جیسا کہ آئندہ آئے گا۔

اس بارے میں مالکیہ کا جو مسلک ہے "وہ طاؤس، مجاہد، عروہ بن زبیر، ربیع بن انس اور قتادہ سے بھی منقول ہے" (۱)۔

فریقین کی دلیل یہ آیت ہے: "اَلْحَجُّ أَشْهُرٌ مَعْلُوْمَاتٌ، فَمَنْ فَرَضَ فِيهِنَّ الْحَجَّ فَلاَ رَفَثَ وَلاَ فُسُوْقَ وَلاَ جِدَالَ فِي الْحَجِّ" (۲) (حج کے (چند) مہینے معلوم ہیں جو کوئی ان میں اپنے اوپر حج مقرر کرے تو پھر حج میں نہ کوئی فحش بات ہونے پائے اور نہ کوئی بے حکمی اور نہ کوئی جھگڑا)۔

جمہور اس آیت کی تفسیر اس طرح کرتے ہیں کہ "أشھر معلومات" سے مراد دو مہینے اور تیسرے مہینہ کا کچھ حصہ ہے، اس سلسلہ میں جمہور نے صحابہ کرام کے آثار سے استدلال کیا ہے، ان کی ایک دلیل یہ بھی ہے کہ اس مدت کے دوران حج کے ارکان ادا کئے جاتے ہیں۔

اس آیت سے مالکیہ کا استدلال واضح ہے، آیت کا ظاہری مفہوم وہی ہے، کیونکہ آیت میں "أشھر" جمع کا صیغہ استعمال کیا گیا ہے، اور جمع کی کم سے کم مقدار تین ہے، لہذا پورے ذی الحجہ کا حج کے مہینوں میں داخل ہونا ضروری ہے تاکہ تین کی تعداد پوری ہو۔

جمہور کا اس بارے میں اختلاف ہے کہ دس ذی الحجہ کا دن حج کے مہینوں میں شامل ہے یا نہیں؟

حنفیہ اور حنابلہ کے نزدیک شامل ہے، اور شافعیہ کے نزدیک حج کے مہینے دس ذی الحجہ کی رات گذرنے پر ختم ہوجاتے ہیں، امام ابو یوسف سے بھی یہی قول مروی ہے، دس ذی الحجہ کی رات کے بارے میں شافعیہ کا ایک قول یہ تھا کہ وہ حج کے مہینوں میں شامل نہیں ہے، لیکن پہلا قول صحیح اور مشہور ہے (۱)۔

حنفیہ اور حنابلہ کا استدلال حضرت ابن عمرؓ کی اس حدیث سے ہے کہ رسول اللہ ﷺ حجۃ الوداع کے موقع پر قربانی کے دن جمرات کے درمیان رکے اور دریافت فرمایا: "أي یوم ھذا" (یہ کون دن ہے؟) لوگوں نے عرض کیا: یوم النحر (قربانی کا دن، دس ذی الحجہ)، آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "ھذا یوم الحج الأکبر" (یہ بڑے حج کا دن ہے)، اس کی روایت ابو داؤد اور ابن ماجہ نے کی ہے (۲)۔

حنفیہ اور حنابلہ نے کہا ہے: "یہ بات نہیں ہوسکتی کہ حج اکبر کا دن حج کے مہینوں میں سے نہ ہو" (۳)۔ اس کی تائید اس حدیث سے بھی ہوتی ہے کہ حضرت ابو بکرؓ نے حضرت ابو ہریرہؓ کو لوگوں کے درمیان دس ذی الحجہ کو یہ اعلان کرنے کے لئے بھیجا کہ اس سال کے بعد کوئی مشرک حج نہ کرے، اس لئے کہ حضرت ابو بکرؓ کا یہ عمل اس ارشاد ربانی کی تعمیل تھا: "وَأَذَانٌ مِّنَ اللّٰهِ وَرَسُوْلِهِ إِلَى النَّاسِ يَوْمَ الْحَجِّ الأَكْبَرِ..." (اور سنا دینا ہے اللہ کی طرف سے اور اس کے رسول کی طرف سے لوگوں کو دن بڑے حج کے) یہ حدیث متفق علیہ ہے (۴)۔

---

(۱) تفسیر ابن کثیر ۱/ ۲۳۶۔

(۲) سورۂ بقرہ/ ۱۹۷۔

---

(۱) المجموع ۷/ ۱۳۲، ملاحظہ ہو: فتح القدیر ۲/ ۲۲۱، نہایۃ المحتاج ۲/ ۳۸۸۔

(۲) حدیث: "ھذا یوم الحج الأکبر..." کی روایت ابوداؤد (عون المعبود ۲/ ۱۳۹ طبع الہند) اور ابن ماجہ (۲/ ۱۰۱۶ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے اور بخاری نے اس کی روایت تعلیقاً کی ہے اور ابن حجر نے اس کے بارے میں سکوت اختیار کیا ہے (فتح الباری ۳/ ۵۷۴ اور اس کے بعد کے صفحات، طبع السلفیہ)۔

(۳) المغنی ۳/ ۲۹۵، نیز ملاحظہ ہو: مطالب اولی النہی ۲/ ۳۰۱۔

(۴) حضرت ابوبکر کا حضرت ابوہریرہؓ کو بھیجنے والی حدیث کی روایت بخاری اور مسلم نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے اور بخاری کے الفاظ یہ ہیں: "إن أبا بكر الصديق رضي الله عنه بعثه في الحجة التي أمره عليها رسول الله ﷺ قبل حجة الوداع يوم النحر في رهط يؤذن في الناس

ان حضرات نے عقلی دلیل سے بھی استدلال کیا ہے، وہ یہ ہے کہ یوم النحر (دس ذی الحجہ) میں حج کا ایک رکن ادا کیا جاتا ہے، وہ رکن طواف زیارت ہے، اس دن حج کے بہت سے اعمال ادا کئے جاتے ہیں، مثلاً جمرہ عقبہ کی رمی، قربانی، حلق، طواف، سعی، منیٰ کی طرف واپسی (۱)۔ اور یہ بات مستبعد ہے کہ "ایک عبادت کا رکن ادا کرنے کے لئے ایسا وقت مقرر کیا جائے جو اس عبادت کا وقت نہ ہو، نہ اس کے وقت کا جز ہو" (۲)۔

شافعیہ نے نافع سے مروی حضرت ابن عمرؓ کی اس روایت سے استدلال کیا ہے کہ انہوں نے کہا: "أشهر الحج شوال وذوالقعدة وعشر من ذي الحجة" (حج کے مہینے ہیں: شوال، ذیقعدہ اور ذی الحجہ کے دس) یعنی دس راتیں۔ ابن مسعود، ابن عباس اور ابن زبیر رضی اللہ عنہم سے بھی اسی طرح کی روایات منقول ہیں، بیہقی نے ان تمام آثار صحابہ کی روایت کی ہے، ابن عباسؓ کی روایت کو صحیح قرار دیا ہے، ابن عمرؓ کی روایت بھی صحیح ہے (۳)۔

= ألا لا يحج بعد العام مشرك، ولا يطوف بالبيت عريان" (حضرت ابوبکر صدیقؓ نے حضرت ابوہریرہؓ کو اس حج میں جس میں رسول اللہ ﷺ نے حجۃ الوداع سے پہلے ان کو امیر بنایا تھا نحر کے دن لوگوں میں یہ اعلان کرنے کے لئے بھیجا کہ اس سال کے بعد کوئی مشرک حج نہ کرے اور نہ کوئی شخص بیت اللہ کا برہنہ ہو کر طواف کرے) (فتح الباری ۳/ ۴۸۳ طبع السلفیہ، صحیح مسلم بتحقیق محمد فؤاد عبد الباقی ۲/ ۹۸۲ طبع عیسیٰ الحلبی)۔

(۱) المغنی ۳/ ۲۹۵۔

(۲) فتح القدیر ۲/ ۲۱۳۔

(۳) المجموع ۷/ ۱۳۳، نیز ملاحظہ ہو البیہقی کی السنن الکبری (باب بیان أشهر الحج) ۴/ ۳۴۲، ان آثار کی روایت دار قطنی نے بھی کی ہے ۲/ ۲۲۶-۲۲۷، دار قطنی میں ابن عمر کی روایت عبد اللہ بن دینار کے طریق سے ہے، نافع کی روایت مستدرک حاکم ۲/ ۲۷۶ میں ہے حاکم نے اسے بخاری اور مسلم کی شرط کے مطابق صحیح قرار دیا ہے ذہبی نے بھی اس سے اتفاق کیا ہے۔

حج کی زمانی میقات کے احکام:

۳۴- حنفیہ (۱)، مالکیہ (۲) اور حنابلہ (۳) کے نزدیک حج کے مہینوں سے پہلے حج کا احرام باندھنا صحیح ہے، اس احرام سے حج ہوجائے گا لیکن کراہت کے ساتھ، اور یہی ابراہیم نخعی، سفیان ثوری، اسحاق بن راہویہ اور لیث بن سعد کا بھی قول ہے (۴)۔

شافعیہ کا مسلک یہ ہے کہ حج کے مہینوں سے پہلے حج کا احرام منعقد نہیں ہوتا ہے، لہذا اگر شوال کا چاند ہونے سے پہلے حج کا احرام باندھا تو وہ حج کا احرام نہیں ہوا بلکہ شافعیہ کے صحیح قول کے مطابق عمرہ کا احرام ہوگیا، عطاء، طاؤس، مجاہد اور ابو ثور بھی اسی کے قائل ہیں (۵)۔

۳۵- زیر بحث مسئلہ کی بنیاد اللہ تعالیٰ کا قول: "اَلْحَجُّ أَشْهُرٌ مَعْلُوْمَاتٌ" ہے، دونوں فریقوں نے اس آیت سے اپنے اپنے موقف پر استدلال کیا ہے، دوسرے دلائل سے بھی ہر فریق نے اپنے موقف کو مضبوط کیا ہے، یہ ایسا اختلاف ہے جو اہل عربیت کے درمیان بھی واقع ہوا ہے (۶)۔

ائمہ ثلاثہ نے اس طرح استدلال کیا ہے کہ آیت کا معنی ہے: "اَلْحَجُّ (حَجُّ) أَشْهُرٍ مَعْلُوْمَاتٍ" (حج تو متعین مہینوں کا حج

(۱) الہدایہ ۲/ ۲۲۱، رد المحتار ۲/ ۲۰۶-۲۰۷، المسلک المتقسط/ ۵۴۔

(۲) شرح الزرقانی ۲/ ۲۴۹، الشرح الکبیر مع حاشیہ ۲/ ۲۲، حاشیۃ العدوی ۱/ ۴۵۷۔

(۳) المغنی ۳/ ۲۷۱، مطالب اولی النہی ۲/ ۳۰۱۔

(۴) المغنی ۳/ ۲۷۱، تفسیر ابن کثیر ۱/ ۲۳۵ طبع عیسیٰ الحلبی، تفسیر ابن کثیر میں لیث بن سعد کا ذکر ہے۔

(۵) المجموع ۷/ ۱۳۰۔

(۶) جیسا کہ ابن کثیر نے اپنی تفسیر (۱/ ۲۳۵، طبع عیسیٰ الحلبی) میں ذکر کیا ہے ہم نے آیت کی توجیہ کے سلسلہ میں ہر فریق کا نقطہ نظر تفسیر ابن کثیر ہی سے نقل کیا ہے۔

ہے)، آیت کی اس تقدیر عبارت سے یہ معلوم ہوا کہ ان مہینوں میں حج کا احرام باندھنا دوسرے مہینوں کے احرام کے مقابلہ میں زیادہ کامل ہے، اگر چہ دوسرے مہینوں کا احرام بھی صحیح ہوتا ہے[1]، دوسرا استدلال یہ ہے کہ حج قران کی دو عبادتوں میں سے ایک ہے، لہذا عمرہ کی طرح اس کا احرام بھی پورے سال باندھنا جائز ہوگا، یا یوں کہا جائے کہ حج کے مہینے دو میقاتوں میں سے ایک ہیں، لہذا اس سے پہلے احرام باندھنا صحیح ہونا چاہئے، جس طرح مکانی میقات سے پہلے حج کا احرام باندھنا درست ہوتا ہے[2]۔

حنفیہ نے اس مسئلہ کی توجیہ اپنے مذہب کی بنیاد پر کی ہے، حنفیہ کے نزدیک احرام شرط ہے رکن نہیں ہے، لہذا احرام اس اعتبار سے طہارت کے مشابہ ہوگیا کہ دونوں کو وقت سے پہلے کرنا جائز ہے، لیکن احرام کو چونکہ رکن کے ساتھ بھی مشابہت ہے لہذا اسے حج کے مہینوں سے پہلے کرنا مکروہ ہوگا[3]۔

شافعیہ کا استدلال بھی ارشاد ربانی: **"اَلْحَجُّ أَشْهُرٌ مَّعْلُوْمَاتٌ"**[4] سے ہے، طریق استدلال یہ ہے کہ بظاہر اس آیت کی تقدیر ایک دوسری معلوم ہوتی ہے جسے نحویوں نے اختیار کیا ہے، وہ یہ ہے: **"وقت الحج أشهر معلومات"** (حج کا وقت متعین مہینے ہیں)، اللہ تعالیٰ نے سال کے تمام مہینوں میں سے چند مہینوں کو حج کے لئے مخصوص کیا، اس سے معلوم ہوا کہ ان مہینوں سے پہلے حج صحیح نہیں ہوگا، جس طرح نماز کے وقت سے پہلے نماز ادا نہیں ہوتی۔

شافعیہ نے عقلی استدلال یہ پیش کیا ہے کہ احرام حج کی عبادتوں میں سے ایک عبادت ہے، لہذا وقوف اور طواف کی طرح اس میں بھی وقت کی بندش ہوگی[1]۔

۳۶- احرام کے مسئلہ میں اختلاف کے باوجود فقہاء اس بات پر متفق ہیں کہ اگر حج کا کوئی عمل حج کے مہینوں سے پہلے کرلیا تو معتبر نہیں ہوگا، حتی کہ اگر تمتع یا قران کرنے والے نے حج کے مہینوں سے پہلے تین دنوں کے روزے رکھ لئے (دم تمتع یا دم قران کے تعلق سے) تو اس کا اعتبار نہیں ہوگا، اسی طرح طواف قدوم کے بعد صفا مروہ کے درمیان سعی کرلی تو یہ حج کی سعی نہیں ہوگی، اِلا یہ کہ اشہر حج میں سعی کی گئی ہو۔

دوم: احرام عمرہ کی زمانی میقات:

۳۷- فقہاء اس بات پر متفق ہیں کہ عمرہ کی زمانی میقات پورا سال ہے، لہذا عمرہ پورے سال کیا جا سکتا ہے، جب بھی اس کا احرام باندھیں منعقد ہوجائے گا، کیونکہ اس کے لئے کوئی وقت مخصوص نہیں ہے۔

اسی طرح فقہاء نے یہ بات بھی واضح کردی ہے کہ رمضان کے مہینہ کا عمرہ دوسرے مہینوں کے عمرہ سے افضل ہے، اس کی تعبیر حنفیہ نے اس طرح کی ہے: ''رمضان میں عمرہ کرنا مندوب ہے'' کیونکہ رسول اکرم ﷺ کا ارشاد ہے: **"عمرة في رمضان تقضی حجة"** (رمضان کا عمرہ حج کے قائم مقام ہے) (بخاری ومسلم)[2]۔

۳۸- چند اوقات کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے کہ ان اوقات میں عمرہ کا احرام مکروہ ہے یا نہیں؟ وہ اوقات یہ ہیں:

الف۔ عرفہ کا دن (۹/ ذی الحجہ) قربانی کا دن (یوم النحر، دس

(۱) الشرح الکبیر مع حاشیہ ۲/ ۲۲۔
(۲) المغنی ۳/ ۲۷۱۔
(۳) فتح القدیر ۲/ ۲۲۱۔
(۴) سورۂ بقرہ/ ۱۹۷۔

(۱) المہذب ۷/ ۱۴۴-۱۴۵۔
(۲) صحیح بخاری (باب عمرة في رمضان) ۳/ ۳، مسلم ۴/ ۶۱-۶۲ طبع صبیح، مسلم کی روایت میں یہ الفاظ ہیں: " حجة معي " یعنی رمضان کا عمرہ میرے ہمراہ حج کرنے کے برابر ہے۔

ذی الحجہ) ایام تشریق۔

مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ ان دنوں میں بھی عمرہ کو مکروہ نہیں قرار دیتے، لیکن شیخ رملی شافعی نے فرمایا ہے: "عرفہ کے دن، عید الاضحیٰ کے دن اور ایام تشریق میں عمرہ کرنے کی اتنی فضیلت نہیں ہے جتنی اور دنوں میں ہے، کیونکہ ان دنوں میں حج کے اعمال افضل ہیں"۔

ان حضرات نے کراہت نہ ہونے پر اس بات سے استدلال کیا ہے کہ اصل کراہت نہ ہونا ہے اور کراہت پر کوئی دلیل نہیں ہے۔

حنفیہ کا مسلک یہ ہے کہ عرفہ کے دن (۹/ذی الحجہ) سے لے کر اس کے بعد چار دن (۱۳/ذی الحجہ) تک عمرہ کرنا مکروہ تحریمی ہے، حتی کہ ان دنوں میں عمرہ کرنے والوں پر دم (ایک جانور ذبح کرنا) واجب ہوتا ہے، حنفیہ کا استدلال حضرت عائشہؓ کے اس ارشاد سے ہے: "حلت العمرة في السنة كلها إلا أربعة أيام، يوم عرفة ويوم النحر ويومان بعد ذلك" (عمرہ پورے سال حلال ہے سوائے چار دنوں کے، عرفہ کا دن، قربانی کا دن اور دو دن اس کے بعد)، یہ روایت بیہقی نے ذکر کی ہے[1]، حنفیہ کا ایک استدلال یہ ہے کہ "یہ ایام اداء حج کی مشغولی کے ایام ہیں، ان دنوں میں عمرہ کرنا انہیں حج سے مشغول کردے گا، اور بسا اوقات حج میں خلل واقع ہوجائے گا، لہٰذا ان ایام میں عمرہ مکروہ ہوگا۔

ب۔ مالکیہ نے عمرہ کے احرام میں وسعت ہونے سے اس شخص کا استثناء کیا ہے جس نے حج کا احرام باندھ رکھا ہو، مالکیہ کے نزدیک اس کے عمرہ کا احرام باندھنے کا وقت حج کا احرام ختم ہوجانے کا وقت ہے، اس طور سے کہ وہ حج کے تمام افعال طواف، سعی، چوتھے دن کی رمی سے فارغ ہوچکا ہو[1]، یا جو شخص منیٰ سے ۱۲/ذی الحجہ ہی کو کوچ کرجائے اس کے لئے ضروری ہوگا کہ عمرہ کا احرام باندھنے کے لئے اتنا انتظار کرے کہ ۱۳/ذی الحجہ کے دن زوال کے بعد اتنا وقت گذر چکا ہو جس میں رمی کی جاسکتی ہو۔

اسی بنیاد پر مالکیہ نے لکھا ہے کہ اگر اس وقت سے پہلے جس کا ہم نے ذکر کیا ہے، عمرہ کا احرام باندھ لیا تو اس کا احرام منعقد نہیں ہوگا، اور عمرہ کا احرام تمام افعال حج سے فراغت ہونے کے بعد اور چوتھے دن سورج کے غروب ہونے سے پہلے باندھنا مکروہ ہے[2]۔

مکانی میقات

مکانی میقات کی بھی دو قسمیں ہیں: احرام حج کے لئے مکانی میقات، احرام عمرہ کے لئے مکانی میقات۔

اول۔ احرام حج کی مکانی میقات:

۳۹- احرام حج کی مکانی میقات مختلف جگہوں کے لوگوں کی الگ الگ ہے، مکانی میقات کے اعتبار سے لوگوں کی چار قسمیں ہیں:

پہلی قسم: آفاقی۔

دوسری قسم: میقاتی۔

---

(۱) حضرت عائشہؓ کی یہ حدیث بیہقی نے موقوفاً روایت کی ہے (السنن الکبریٰ للبیہقی ۴/ ۳۴۶، طبع الہند ۱۳۵۰ھ، نصب الرایہ ۳/ ۱۴۶-۱۴۷)۔

(۱) حلق اس حکم سے مستثنیٰ ہے کہ حج کے افعال کرنے سے پہلے عمرہ کا احرام باندھنا صحیح نہیں ہے یعنی حلق سے پہلے عمرہ کا احرام باندھا جاسکتا ہے، ملاحظہ ہو: مواہب الجلیل ۳/ ۲۵، شرح الزرقانی ۲/ ۲۵۰-۲۵۱۔

(۲) عمرہ کی زمانی میقات کے لئے درج ذیل کتابیں ملاحظہ ہوں: الہدایہ مع فتح القدیر ۲/ ۳۰۴، البدائع ۲/ ۲۲۷، المسلک المتقسط/ ۳۰۸، رد المحتار ۲/ ۲۰۷-۲۰۸، مواہب الجلیل ۳/ ۲۲-۲۶، شرح الزرقانی ۲/ ۲۵۰، الشرح الکبیر مع حاشیہ ۲/ ۲۲، شرح الرسالہ مع حاشیۃ العدوی ۱/ ۴۹۷-۴۹۸، المہذب مع المجموع ۷/ ۱۳۳-۱۳۴، شرح المنہاج ۲/ ۹۲، نہایۃ المحتاج ۲/ ۳۸۹، الکافی ۱/ ۵۲۸، مطالب اولی النہی ۲/ ۳۰۱، ۳۰۲-۳۰۵۔

تیسری قسم: حرمی۔

چوتھی قسم: مکی۔

مکی اور حرمی کئی چیزوں میں ایک ہیں، لہذا دونوں کا ایک مسئلہ ہوگا۔

ایک پانچویں قسم بھی ہے، یہ وہ لوگ ہیں جن کی جگہ تبدیل ہوگئی ہے، سوال یہ ہے کہ ان کی میقات کون سی ہے؟

آفاقی کی میقات:

آفاقی وہ شخص ہے جس کا مکان مواقیت (میقاتوں) کے علاقہ کے باہر ہے۔

۴۰ - علماء اس بات پر متفق ہیں کہ ذیل میں آنے والے مقامات ان کے مقابل رہنے والوں کے لئے میقات ہیں، وہ مقامات یہ ہیں:

الف۔ ذو الحلیفہ: یہ اہل مدینہ کی میقات ہے، اور ان تمام لوگوں کی جو غیر اہل مدینہ ہیں اگر اس میقات سے گذریں، یہ مقام آج کل ''آبار علی'' کے نام سے مشہور ہے [۱]۔

ب۔ جحفہ: یہ اہل شام کی میقات ہے، اور شام کے راستہ سے مکہ مکرمہ آنے والے تمام لوگوں کی میقات ہے، مثلاً اہل مصر، اہل مغرب۔

حاجی لوگ عام طور پر ''رابغ'' سے احرام باندھتے ہیں، یہ مقام جحفہ سے پہلے سمندر کی سمت میں پڑتا ہے، لہذا ''رابغ'' سے احرام باندھنے والا میقات سے پہلے احرام باندھنے والا ہوا، بعض لوگوں نے کہا ہے کہ رابغ سے احرام باندھنا زیادہ احتیاط کی بات ہے، کیونکہ یقین سے معلوم نہیں ہو پاتا کہ ''جحفہ'' کا محل وقوع کیا ہے۔

ج۔ قرن المنازل: اسے ''قرن'' بھی کہا جاتا ہے، جو اہل نجد کی میقات ہے، ''قرن'' عرفات کے پاس ایک پہاڑ ہے، یہ مکہ سے قریب ترین میقات ہے، اسے آج کل ''سیل'' کہا جاتا ہے۔

د۔ یلملم: یہ باقی اہل یمن، تہامہ اور ہندوستان والوں کی میقات ہے، یہ مکہ مکرمہ کے جنوب میں تہامہ کا ایک پہاڑ ہے۔

ھ۔ ذات عرق: یہ اہل عراق اور تمام اہل مشرق کی میقات ہے۔

مختلف مقامات کے لئے میقاتیں مقرر کرنے کے دلائل:

۴۱ - اس بات کی دلیل کہ مذکورہ بالا مقامات کو احرام کے لئے میقات مقرر کیا گیا ہے سنت اور اجماع ہے:

الف۔ ان مواقیت کے بارے میں بہت سی احادیث ہیں جن میں سے دو کو ہم یہاں ذکر کرتے ہیں:

حضرت ابن عباسؓ کی حدیث ہے، وہ فرماتے ہیں: "إن رسول الله ﷺ وقت لأهل المدينة ذا الحليفة، ولأهل الشام الجحفة، ولأهل نجد قرن المنازل، ولأهل اليمن يلملم، هن لهن ولمن أتى عليهن من غير أهلهن، ممن أراد الحج والعمرة، ومن كان دون ذلك فمن حيث أنشأ، حتى أهل مكة من مكة" (رسول اللہ ﷺ نے اہل مدینہ کے لئے ذی الحلیفہ مقرر فرمایا، اہل شام کے لئے جحفہ مقرر فرمایا، اہل نجد کے لئے قرن المنازل مقرر فرمایا اور اہل یمن کے لئے یلملم مقرر فرمایا، یہ مقامات ان مقامات کے باشندوں کے لئے ہیں اور ان تمام لوگوں کے لئے جو حج اور عمرہ کے ارادہ سے ان مقامات سے گذریں، وہاں

---

(۱) ایک بے بنیاد قصہ میں جو حضرت علی کی طرف منسوب کیا گیا ہے مذکور ہے کہ حضرت علی نے اس مقام کے ایک کنویں میں جنوں سے قتال کیا، یہ بالکل جھوٹی بات ہے، اس مقام پر شعائر احرام کے علاوہ کوئی اور رسم ورواج کرنے سے پرہیز کیا جائے، ملاحظہ ہو: مواہب الجلیل ۳/ ۳۰۔

کے باشندوں کے علاوہ، اور جولوگ ان مقامات کے اندر رہتے ہوں وہ اپنے مقام سے احرام باندھیں، حتی کہ اہل مکہ مکہ سے)، یہ حدیث بخاری اور مسلم دونوں میں ہے [1]۔

حضرت عبد اللہ بن عمرؓ کی حدیث ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "يُهِلُّ أهل المدينة من ذی الحليفة ، و أهل الشام من الجحفة، وأهل نجد من قرن، قال عبد الله –يعنی ابن عمر– وبلغني أن رسول الله ﷺ قال: ويهل أهل اليمن من يلملم" (اہل مدینہ ذو الحلیفہ سے احرام باندھیں، اہل شام جحفہ سے، اہل نجد قرن سے، عبد اللہ بن عمرؓ فرماتے ہیں: مجھے یہ بات بھی پہنچی ہے کہ رسول اکرم ﷺ نے فرمایا: اہل یمن یلملم سے احرام باندھیں) (بخاری ومسلم) [2]۔

یہ احادیث ذات عرق کے علاوہ دوسرے مواقیت کے بارے میں ہیں، اس بابت اختلاف ہے کہ ذات عرق کی تحدید نص سے ہوئی یا اجتہاد اور اجماع سے ہوئی۔

علماء کی ایک جماعت (جس میں امام شافعی اور امام مالک بھی ہیں) کا قول یہ ہے کہ ذات عرق کی تعیین حضرت عمرؓ نے اپنے اجتہاد سے کی، صحابہ نے بھی اسے تسلیم کیا، لہذا اجماع ہوگیا۔

(۱) صحیح بخاری، کتاب الحج (باب مهل أهل مكة للحج والعمرة) ۲/ ۱۳۴ اور دوسرے مقامات، مسلم ۴/ ۵-۶۔

(۲) صحیح بخاری (باب ميقات أهل المدينة) ۲/ ۱۳۴، مسلم ۴/ ۶، یہ روایت ''مالک عن نافع عن ابن عمرؓ'' کی سند سے مروی ہے جو سلسلۃ الذہب (سونے کی زنجیر) ہے، یہ حدیث بخاری مسلم دونوں میں مذکورہ بالا صفحات میں "زهري عن سالم عن أبيه" کی سند کے ساتھ ہے اس سلسلہ سند کو بھی اصح الاسانید قرار دیا گیا ہے۔

حنفیہ [1]، حنابلہ [2] اور جمہور شافعیہ [3] نے اس بات کو صحیح قرار دیا ہے کہ ذات عرق کی تعیین بھی رسول اکرم ﷺ سے مصرح ہے، حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو یہ تعیین نہیں پہنچی تھی تو انہوں نے اپنے اجتہاد سے تحدید کی، ان کا اجتہاد نص کے موافق ہوگیا۔

ب۔ جہاں تک ان مواقیت پر اجماع ہونے کی بات ہے تو اس بابت نووی نے المجموع [4] میں لکھا ہے: ''ابن المنذر وغیرہ نے کہا ہے کہ ان مواقیت پر علماء کا اجماع ہے''۔

ابوعمر بن عبد البر کہتے ہیں: ''اہل علم کا اس بات پر اجماع ہے کہ عراقی کا ذات عرق سے احرام باندھنا میقات سے احرام باندھنا ہے'' [5]۔

مواقیت سے متعلق احکام:

۴۲ – چند احکام یہ ہیں:

الف۔ جو شخص حج یا عمرہ کے ارادہ سے میقات سے گذرے اس کے لئے بالاجماع میقات سے احرام باندھ لینا واجب ہے اور احرام کو اس سے مؤخر کرنا حرام ہے [6]۔

(۱) حنفیہ نے ذات عرق کو حدیث سے ثابت کیا ہے، ملاحظہ ہو: المبسوط ۴/ ۱۶۶، الہدایہ ۲/ ۱۳۱، رد المحتار ۲/ ۲۰۷، رد المحتار میں ''البحر'' کے حوالہ سے اس حدیث کو حسن قرار دیا گیا۔

(۲) حتی کہ نہایۃ المنتہی مع الشرح (۲۰/ ۲۹۶) میں صراحت کی ہے کہ: ''یہ تمام مواقیت نص سے ثابت ہیں نہ کہ حضرت عمرؓ کے اجتہاد سے''۔

(۳) جیسا کہ نووی نے المجموع میں ذکر کیا ہے ۷/ ۱۹۴، نووی نے یہ بھی صراحت کی ہے کہ یہ امام شافعی کا قول ہے، ص ۱۹۵۔

(۴) المجموع للنووی ۷/ ۱۹۳۔

(۵) المغنی ۳/ ۲۵۷۔

(۶) المجموع ۷/ ۲۰۶ اور المسلک المتقسط/ ۵۵ میں اجماع کی صراحت کی گئی ہے اس حکم پر علماء کا اتفاق فقہی مراجع کی عبارتوں سے ظاہر ہے۔

جس جگہ کو میقات مقرر کیا گیا ہے اس کے آغاز سے یعنی مکہ سے دور والے کنارہ سے احرام باندھنا افضل ہے، تا کہ وہ شخص میقات کے کسی حصہ سے احرام کے بغیر نہ گذرے، لیکن اگر میقات کے آخر سے یعنی مکہ سے قریب تر کنارہ سے احرام باندھا تو بھی بالاتفاق جائز ہے، کیونکہ اس مقام سے احرام باندھنا ہوگیا۔

۴۳ - ب۔ جو شخص حج یا عمرہ کے علاوہ کسی اور ضرورت سے حرم میں جانے کے لئے مواقیت سے گذرا اس کے بارے میں اختلاف ہے:

حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ کا مسلک ہے کہ اس کے لئے دخول مکہ یا مکہ کے چاروں طرف جو قابل تعظیم حرم کا علاقہ ہے اس میں داخل ہونے کے لئے احرام واجب ہے، اس نے اگر حج کا احرام نہیں باندھا ہے تو اس کے لئے عمرہ کرنا لازم ہے۔

شافعیہ کا مسلک یہ ہے کہ جب وہ مکہ یا حرم کے علاقہ میں حج یا عمرہ کے لئے نہیں بلکہ کسی اور ضرورت سے جارہا ہے تو اس کے لئے احرام نہ باندھنا جائز ہے (اس بابت دلائل اور جزئیات "حرم" کی اصطلاح میں دیکھی جائیں)۔

۴۴ - ج۔ ان مواقیت میں ان جگہوں کا اعتبار ہے، گاؤں کے نام یا عمارت کا اعتبار نہیں ہے، لہٰذا اگر کسی میقات میں تعمیر شدہ عمارت منہدم ہوگئی، اور وہ عمارت کسی اور جگہ اس سے قریبی مقام پر منتقل کردی گئی اور اس عمارت کا پہلا والا ہی نام رکھ دیا گیا تو اس سے حکم میں تبدیلی نہیں ہوگی بلکہ پہلی والی جگہ ہی کا اعتبار ہوگا [۱]۔

۴۵ - د۔ یہ شرط نہیں ہے کہ بعینہ ان مواقیت سے احرام باندھا جائے بلکہ ان مواقیت سے یا ان کے محاذی ومقابل مقامات سے احرام باندھنا کافی ہوگا، کیونکہ ذات عرق کی تحدید کے بارے میں یہ گذر چکا ہے کہ حضرت عمرؓ نے اس کی تحدید محاذاۃ کی بنیاد پر کی اور

(۱) المجموع ۷/ ۱۹۵۔

صحابہ نے اسے برقرار رکھا، لہٰذا معلوم ہوا کہ صحابہ محاذاۃ کا قاعدہ اختیار کرنے میں متفق تھے۔

احکام مواقیت سے متفرع جزئیات:

۴۶ - جو شخص ایسی راہ سے مکہ کے لئے روانہ ہوا جس راستہ میں کوئی متعین میقات نہیں ہے، خواہ وہ خشکی کا راستہ ہو یا سمندر کا یا فضائی، وہ اجتہاد سے کام لے، اور جب مذکورہ مواقیت میں سے کسی کے مقابل آئے تو احرام باندھ لے، اس میں اسے احتیاط سے کام لینا چاہئے، تا کہ بلا احرام کے میقات سے آگے نہ بڑھ جائے، خاص طور سے ہوائی جہاز کے مسافر کو زیادہ احتیاط سے کام لینا چاہئے۔

۴۷ - اگر محاذاۃ کا علم نہ ہوسکے [۱] تو وہ مکہ سے دو مرحلہ کے فاصلہ پر احرام باندھ لے، مکہ سے قریب ترین میقات کی مسافت پر قیاس کرتے ہوئے، اس لئے کہ وہ مکہ سے دو منزل کی دوری پر ہے۔ اسی بنیاد پر فقہاء نے لکھا کہ جدہ مواقیت کے اندر داخل ہے، کیونکہ وہ قرن المنازل سے بھی زیادہ مکہ مکرمہ سے قریب [۲] ہے [۳]۔

۴۸ - اسی پر متفرع ایک مسئلہ یہ ہے کہ جو شخص دو میقاتوں سے گذرے وہ کس میقات سے احرام باندھے، مثلاً شامی جب مدینہ

(۱) اس موضوع پر بحث ومناقشہ ہوا کہ کیا ایسی کوئی جگہ ہوسکتی ہے جس کے محاذاۃ میں کوئی میقات نہ ہو، اس کا لحاظ کرتے ہوئے ہم نے یہ مسئلہ لکھا ہے ہم خود اس بحث میں نہیں پڑے، کیونکہ فقہاء جس کا ذکر کرتے ہیں اس کا کوئی خاص عملی فائدہ نہیں ہے۔

(۲) میقات سمندر تک پہنچتا ہے، اسی طرح جب ہم جدہ کو محاذاۃ کے اعتبار سے دیکھتے ہیں تو جدہ کی محاذاۃ اسے مواقیت کے اندر کردیتی ہے اور مواقیت سمندر کی چوڑائی تک ممتد ہوجاتے ہیں۔

(۳) فتح الباری ۳/ ۲۵۱ طبع المطبعۃ الخیریۃ للخشاب ۱۳۱۹ھ۔

ہوکر آئے، اور مدنی جب جحفہ سے گذرے تو ان کا دومیقاتوں پر گذر ہوگا۔

شافعیہ اور حنابلہ کا مسلک یہ ہے کہ اس پر دور والی میقات سے احرام باندھنا واجب ہے، مثلاً شام، مصر اور مغرب والوں کی میقات جحفہ ہے، جب یہ لوگ مدینہ منورہ سے گذریں گے تو ان پر اہل مدینہ کی میقات ذو الحلیفہ سے احرام باندھنا واجب ہوگا۔ اگر یہ لوگ احرام کے بغیر ذو الحلیفہ سے آگے بڑھ کر جحفہ تک پہنچ گئے تو ان کا حکم اس شخص کی طرح ہوگا جو احرام باندھے بغیر میقات سے آگے بڑھ گیا۔

مالکیہ کا مسلک یہ ہے کہ اس شخص کے لئے پہلی میقات سے احرام باندھنا مستحب ہے لیکن اس کی میقات دوسری میقات ہے، اس لئے پہلی میقات سے احرام باندھنا واجب نہیں ہے، کیونکہ اس کی میقات آگے ہے۔

حنفیہ کا مسلک یہ ہے کہ دومیقاتوں سے گذرنے والے شخص کے لئے افضل یہ ہے کہ پہلی میقات سے احرام باندھے، دوسری میقات جومکہ سے قریب تر ہے، تک احرام کو موخر کرنا مکروہ ہے، لیکن حنفیہ نے اپنے اصح قول کے اعتبار سے یہ پابندی نہیں لگائی ہے کہ دوسری میقات ہی اس کی میقات ہے، شافعیہ اور حنابلہ کا استدلال حدیث مواقیت میں رسول اکرم علیہ السلام کے ارشاد: "**هن لهن ولمن أتى عليهن من غير أهلهن**" (یہ میقاتیں اوپر ذکر کردہ لوگوں کے لئے ہیں اور ان لوگوں کے لئے ہیں جو وہاں سے گذریں، وہاں کے لوگوں کے علاوہ) سے ہے، کیونکہ یہ ارشاد اپنے عموم کے اعتبار سے اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ اگر شامی شخص ذوالحلیفہ آئے تو یہ ذوالحلیفہ اس کی میقات ہے، اس کے لئے وہاں سے احرام باندھنا واجب ہوگا، یہ جائز نہیں کہ وہاں سے بلا احرام آگے بڑھ جائے۔

مالکیہ اور حنفیہ کا استدلال مذکورہ علاقوں کے باشندوں کے لئے توقیت کے عموم سے ہے، اسی کے ساتھ اس عموم سے بھی جس سے شافعیہ نے استدلال کیا ہے، اس سے دونوں چیزوں کا جواز ہوجائے گا۔

حنفیہ نے دونوں عبارتوں میں عموم کو اس کے ظاہر پر محمول کرتے ہوئے دونوں میقاتوں سے احرام باندھنے کو جائز قرار دیا ہے، لیکن پہلی میقات سے احرام کو موخر کرنے کو مکروہ قرار دیا ہے، اس کی دلیل حضرت ابن عمرؓ کا یہ اثر بھی ہے کہ "انہوں نے فرع سے احرام باندھا" جو ذوالحلیفہ اور مکہ کے درمیان ایک مقام ہے[1]۔

مالکیہ نے یہ چیز اہل مدینہ کے علاوہ کے لئے مخصوص کردی ہے، ان کی دلیل رسول اکرم علیہ السلام اور صحابہ کرام کا عمل ہے کہ ان حضرات نے ذو الحلیفہ سے احرام باندھا، حنفیہ نے ان حضرات کے اس عمل کو افضل شکل پر عمل کرنے پر محمول کیا ہے۔

حنفیہ اور مالکیہ کی عقلی دلیل یہ ہے کہ میقات کا مقصد حرم محترم کی تعظیم ہے، یہ مقصد کسی بھی ایسی میقات سے احرام باندھنے سے حاصل ہوجاتا ہے جس کا شریعت مطہرہ نے اعتبار کیا ہو، اس میں نزدیک اور دور کی میقات برابر ہے۔

۴۹ - مکانی میقاتوں سے پہلے احرام باندھنا بالاجماع جائز ہے، ان مواقیت کی تعیین صرف اس لئے کی گئی کہ لوگ احرام کے بغیر ان سے آگے نہ بڑھیں۔

لیکن اس بارے میں اختلاف ہے کہ ان میقاتوں سے احرام باندھنا افضل ہے یا ان سے پہلے احرام باندھنا افضل ہے:

---

(۱) اس کی روایت امام مالک نے الموطا میں کی ہے (مواقیت الإہلال) ۱/ ۳۳۲، نسخہ تنویر الحوالک طبع مصطفی الحلبی ۱۳۴۹ھ، یہ روایت "نافع عن ابن عمرؓ" کی سند کے ساتھ ہے اس کا جواب المجموع ۷/ ۲۰۳ میں دیکھا جائے۔

مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا مسلک یہ ہے کہ میقات سے پہلے احرام باندھنا مکروہ ہے۔

اس کے برخلاف حنفیہ کا مسلک یہ ہے کہ مکانی میقات سے پہلے احرام باندھ لینا افضل ہے بشرطیکہ اپنے بارے میں احکام احرام کی مخالفت نہ کرنے کا اطمینان ہو۔

مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کی دلیل یہ ہے کہ نبی اکرم ﷺ اور صحابہ کرامؓ نے میقات سے احرام باندھا، وہ حضرات افضل ہی کام کیا کرتے تھے، دوسرا استدلال یہ ہے کہ میقات سے پہلے احرام باندھنا ایسے ہی ہے جیسے حج کے مہینوں سے پہلے احرام باندھ لیا جائے، لہذا اسی کی طرح مکروہ بھی ہوگا۔

حنفیہ کا استدلال ابو داؤد وابن ماجہ میں مذکور حضرت ام سلمہؓ کی اس حدیث سے ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "من أهل من المسجد الأقصى بعمرة أو حجة غفر له"[1] (جس نے مسجد اقصیٰ سے عمرہ یا حج کا احرام باندھا اس کی مغفرت کردی گئی)۔

حضرت علیؓ سے ارشاد باری: "وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلّٰهِ" کے بارے میں دریافت کیا گیا تو آپؓ نے کہا: "أن تحرم من دويرة أهلك" (حج وعمرہ کا اتمام یہ ہے کہ اپنے وطن سے احرام باندھو)، اس اثر کی روایت حاکم نے کی ہے اور اسے صحیح قرار دیا ہے[2]۔

حنفیہ کا عقلی استدلال یہ ہے کہ "اس میں مشقت زیادہ اور تعظیم بھی بھرپور ہے" اس لئے وہ زیادہ افضل ہوگا۔

۵۰ - جو شخص حج یا عمرہ یا قران کے ارادہ سے بغیر احرام میقات سے آگے بڑھ گیا وہ گنہ گار ہوا، اس پر لازم ہے کہ میقات واپس آکر وہاں سے احرام باندھے۔

اگر میقات پر واپس نہیں آیا تو اس پر دم (جانور ذبح کرنا) واجب ہوا، خواہ اس نے میقات سے واپسی عذر کی وجہ سے ترک کی ہو یا بلاعذر کے، خواہ وہ مسئلہ سے واقف ہو یا ناواقف ہو، دانستہ کیا ہو یا نادانی سے یا بھول کر۔

لیکن جو شخص عذر کی وجہ سے میقات واپس نہ آسکا وہ واپس نہ آنے کی وجہ سے گنہ گار نہیں ہوگا، چند اعذار یہ ہیں: وقت کی تنگی کی وجہ سے وقوف عرفہ چھوٹنے کا خوف، سخت مرض، رفقاء سفر کے چھوٹ جانے کا خوف۔

یہ بات تمام فقہی مذاہب میں متفق علیہ ہے۔

میقاتی (بستانی) کی میقات:

۵۱ - میقاتی وہ شخص ہے جو مواقیت کے علاقوں میں یا اس کے محاذاۃ میں یا ایسی جگہ میں رہتا ہو جو کہ حرم مکی سے باہر ہو، جیسے قدید، عسفان، مر الظہران۔

مالکیہ[1]، شافعیہ[2] اور حنابلہ[3] کا مسلک یہ ہے کہ میقاتی

---

(۱) سنن ابی داؤد باب المواقیت ۲/ ۳۴۳، ابن ماجہ/ ۹۹۹، حدیث: ۳۰۰۱، منذری نے تہذیب السنن (۲/ ۲۸۵) میں لکھا ہے کہ اس روایت کی متن اور سند کے بارے میں راویوں میں کافی اختلاف ہے۔

(۲) مستدرک حاکم ۲/ ۲۷۶ طبع الہند، حاکم نے کہا ہے کہ "یہ حدیث بخاری ومسلم کی شرائط کے مطابق صحیح ہے" اور ذہبی نے بھی حاکم سے اتفاق کیا ہے۔

(۱) مواہب الجلیل ۳/ ۳۳، شرح الزرقانی ۲/ ۲۵۲، الشرح الکبیر مع حاشیہ ۲/ ۲۳، شرح الرسالہ مع حاشیۃ العدوی ۱/ ۳۵۹۔

(۲) شرح المنہاج ۲/ ۹۳، نہایۃ المحتاج ۲/ ۳۹۲، المجموع ۷/ ۱۹۳، ۲۰۱، ۲۰۲۔

(۳) المغنی ۳/ ۲۶۴، مطالب اولی النہی ۲/ ۲۹۷، بعض حنابلہ نے اس کی تعبیر اس طرح کی ہے کہ: "اس کی میقات اس کا گھر ہے" جیسا کہ الکافی ۱/ ۵۲۴، اور غایۃ المنتہیٰ کے محولہ بالا صفحہ پر ہے لیکن المغنی میں اسی طرح ہے جس طرح ہم نے لکھا ہے یہی خیال صاحب غایۃ المنتہیٰ کا بھی ہے انہوں نے اپنی شرح مطالب اولی النہی میں بھی اس سے اتفاق کیا ہے۔

کے لئے حج کا احرام باندھنے کی جگہ خود وہ مقام ہے جہاں وہ رہتا ہے، لیکن مالکیہ کہتے ہیں کہ: ''اپنے گھر سے یا اپنی مسجد سے احرام باندھے گا، اس کو مؤخر نہیں کرے گا''۔ زیادہ بہتر یہ ہے کہ گھر اور مسجد میں سے جو مکہ سے زیادہ دور ہو وہاں سے احرام باندھے۔

شافعیہ اور حنابلہ کا قول یہ ہے کہ میقاتی کی میقات وہ گاؤں یا شہر ہے جس میں اس کی سکونت ہے، اور اگر وہ بدوی (خانہ بدوش) ہے تو اس کی میقات وہ فرودگاہ ہے جہاں وہ پڑاؤ ڈالتا ہے، لہٰذا اگر وہ اپنے گاؤں یا شہر کی آبادی سے مکہ کی جانب آگے بڑھ گیا پھر احرام باندھا تو گنہ گار ہوگیا، بُرا کام کرنے کی وجہ سے اس پر دم (جانور ذبح کرنا) لازم ہوگا، اور اگر پھر اس نے اپنی آبادی میں واپس آکر احرام باندھا تو مذکورہ بالا تفصیل کے مطابق دم ساقط ہوگیا، اسی طرح اگر احرام باندھے بغیر مکہ کی طرف خیموں سے آگے بڑھ گیا تو بھی گنہ گار ہوگا اور دم لازم ہوگا، اگر وہ شخص خشکی میں اکیلے رہتا ہو تو اپنے گھر سے احرام باندھے گا۔

مستحب یہ ہے کہ گاؤں یا خیمہ کے اس کنارہ پر احرام باندھے جو مکہ سے بعید تر ہے لیکن اگر نزدیک والے کنارے پر احرام باندھا تو بھی درست ہوا۔

حنفیہ کا مسلک یہ ہے کہ میقاتی کی میقات حل کا منطقہ ہے[1] یعنی وہ پوری مسافت جو میقات سے لے کر حل کے آخری کنارہ تک ہے، اپنے شہر، گاؤں یا خیمے سے بلا احرام آگے بڑھنے سے اس پر کفارہ لازم نہیں ہوگا، بشرطیکہ حرم کی حدود میں بلا احرام داخل نہ ہوگیا ہو۔ افضل یہ ہے کہ وہ اپنے وطن سے احرام باندھے۔

تمام فقہاء کا استدلال حدیث مواقیت میں رسول اکرم ﷺ کے اس ارشاد سے ہے: ''ومن کان دون ذلک فمن حیث أنشأ'' (جو میقات کے اس پار رہتا ہے تو وہ وہاں سے احرام باندھے جہاں رہتا ہے)، اس کو مالکیہ نے اس کے گھر پر محمول کیا ہے اور انہوں نے کہا ہے کہ مسجد احرام کے لئے وسعت رکھتی ہے'' کیونکہ وہ نماز کی جگہ ہے، اور اس لئے بھی کہ اہل مکہ مسجد میں آکر وہاں سے احرام باندھتے ہیں، اسی طرح اہل ذوالحلیفہ اپنی مسجد میں آکر احرام باندھتے ہیں''[1]۔

شافعیہ اور حنابلہ نے اس کی تشریح اس گاؤں اور فرودگاہ سے کی ہے جہاں اس کی رہائش ہے، کیونکہ وہیں اس کی نشو ونما ہوئی ہے۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ میقاتی کے حق میں حرم سے باہر کا پورا علاقہ ایک جگہ کی طرح ہے، اس کے حق میں حرم کی وہی حیثیت ہے جو آفاقی کے لئے میقات کی حیثیت ہے، لہٰذا وہ حرم میں احرام کے بغیر داخل نہ ہو[2]۔

حرمی اور مکی کی میقات:

۵۲ - الف۔ تمام فقہی مذاہب اس بات پر متفق ہیں کہ جس شخص کا گھر حرم کے علاقہ میں ہو، یا مکہ مکرمہ میں ہو، خواہ وہاں کا باشندہ ہو یا وہاں آکر رہ رہا ہو، جس جگہ رہتا ہے وہیں سے حج کا احرام باندھے گا، کیونکہ حدیث مواقیت میں رسول اکرم ﷺ کا یہ ارشاد گذر چکا ہے: ''فمن کان دون ذلک فمن حیث أنشأ حتی أھل مکۃ من مکۃ''[3] (جو لوگ مواقیت کے اندر رہوں وہ جہاں رہتے ہیں وہیں سے احرام باندھیں گے حتی کہ اہل مکہ مکہ سے)۔

---

(۱) الہدایہ ۲/ ۱۳۴، بدائع الصنائع ۲/ ۱۶۶، تبیین الحقائق شرح کنز الدقائق ۲/ ۸، المسلک المتقسط/ ۵۷، رد المحتار ۲/ ۲۱۲۔

(۱) مواہب الجلیل ۳/ ۳۴۔

(۲) تبیین الحقائق ۲/ ۸، اس کا موازنہ الہدایہ سے کریں ۲/ ۱۳۴۔

(۳) اس حدیث کی تخریج (فقرہ/ ۳۱) میں گذر چکی ہے۔

ب۔ پھر اس کی تفصیلات کے بارے میں اختلاف ہے:

حنفیہ کا مسلک یہ ہے کہ جو شخص مکہ میں رہتا ہو یا جس کا گھر حرم کے علاقہ میں ہو، مثلاً منیٰ کے باشندے، تو اس کی میقات حج اور قران کے لئے حرم ہے، اس کا مسجد حرام سے یا اپنے مکانات سے احرام باندھنا افضل ہے، صرف مکی کے بارے میں امام شافعی کا بھی یہی ایک قول ہے۔

حرم سے احرام باندھنا ان حضرات کے نزدیک واجب ہے، حتی کہ اگر اس نے منطقۂ حرم کے باہر احرام باندھا تو اس کے لئے حرم واپس آنا لازم ہوگا ورنہ دم (جانور ذبح کرنا) واجب ہوگا[(۱)]۔

اس کی دلیل حجۃ الوداع کے بارے میں حضرت جابرؓ کی حدیث ہے: "**فأهللنا من الأبطح**" (ہم نے اَبطح سے احرام باندھا)، نیز انہیں کی دوسری حدیث ہے: "**وجعلنا مكة بظهر أهللنا بالحج**" (ہم نے مکہ کی طرف پیٹھ کرکے حج کا احرام باندھا)، ان دونوں کی روایت مسلم نے کی ہے، بخاری نے صیغۂ جزم کے ساتھ تعلیقاً دونوں کا ذکر کیا ہے[(۲)]۔

مالکیہ تنہا حج کا احرام باندھنے والے اور حج وعمرہ دونوں کا احرام باندھنے والے میں فرق کرتے ہیں، پس جو شخص ایک ساتھ حج وعمرہ دونوں کا احرام باندھے اس کی میقات عمرہ والی میقات قرار دی ہے جس کی تفصیل آئندہ آئے گی، یہی شافعیہ کا بھی ایک قول ہے۔

اور مکہ یا حرم کا جو باشندہ تنہا حج کا احرام باندھے وہ یا تو وہیں کا متوطن ہوگا، یا آفاقی ہوگا جو فی الحال مکہ یا حرم میں آیا ہوا ہوگا۔

مکہ یا حرم کے متوطن کے لئے مستحب ہے کہ مکہ سے احرام باندھے، مسجد حرام سے احرام باندھنا زیادہ افضل ہے، اس کا مکہ سے باہر حرم سے یا حل سے احرام باندھنا خلاف اولی ہے لیکن اس میں کوئی گناہ نہیں ہے، لہذا مکہ سے احرام باندھنا واجب نہیں ہے۔

رہا آفاقی اگر اس کے پاس وقت میں گنجائش ہو۔ اس کی تعبیر لوگوں نے "ذي النَّفَس" سے کی ہے۔ تو اس کے لئے اپنی میقات تک نکل کر احرام باندھنا مندوب ہے، اور اگر اتنا وقت نہ ہو تو وہ اس شخص کی طرح ہے جس نے مکہ کو وطن بنالیا ہو[(۱)]۔

شافعیہ اور حنابلہ کا مسلک ہے کہ حرمی (جو مکہ میں نہیں رہتا ہو) کا حکم میقاتی کی طرح ہے[(۲)]۔

اور مکی (جو مکہ میں مقیم ہو خواہ مکہ کا باشندہ نہ ہو) کے بارے میں احرام حج کے تعلق سے شافعیہ کے دو قول ہیں، خواہ وہ مفرد ہو یا قارن: اصح یہ ہے کہ اس کی میقات خود مکہ مکرمہ ہے، کیونکہ حدیث مواقیت میں گذر چکا ہے: "حتى أهل مكة من مكة"[(۳)] (حتی کہ اہل مکہ مکہ سے احرام باندھیں گے)۔

دوسرا قول یہ ہے کہ اس کی میقات پورا حرم ہے، کیونکہ حرمت میں مکہ اور اس کے علاوہ حرم کے علاقے برابر ہیں[(۴)]۔

حنابلہ کے نزدیک مکی مکہ مکرمہ سے مسجد حرام کے اندر میزاب کے نیچے سے احرام باندھے گا، حنابلہ کے نزدیک یہی افضل ہے۔

مکہ والوں کا پورا منطقۂ حرم سے احرام باندھنا حنفیہ کی طرح حنابلہ کے نزدیک بھی جائز ہے[(۵)]۔

---

(۱) الہدایہ ۲/ ۱۳۳، بدائع ۲/ ۱۶۷، تبیین الحقائق ۲/ ۸، المسلک المتقسط / ۵۸-۵۹، الدر المختار ۲/ ۲۱۳۔

(۲) مسلم ۲/ ۳۶-۳۷، بخاری ۲/ ۱۶۰۔

---

(۱) مواہب الجلیل ۳/ ۲۶-۲۸، شرح الزرقانی ۲/ ۲۵۱، الشرح الکبیر ۲/ ۲۲، شرح الرسالہ مع حاشیۃ العدوی ۱/ ۴۵۷۔

(۲) المجموع ۷/ ۱۹۳، نہایۃ المحتاج ۲/ ۳۸۹-۳۹۰، شرح المحلی مع حاشیۃ القلیوبی وعمیرہ ۲/ ۹۲۔

(۳) اس کی تخریج (فقرہ نمبر ۱۳) میں گذر چکی۔

(۴) شرح المحلی مع حاشیۃ القلیوبی وحاشیہ عمیرۃ ۲/ ۹۲۔

(۵) المغنی ۳/ ۲۵۹-۲۶۱، غایۃ المنتہی مع شرحہ مطالب اولی النہی ۲/ ۲۹۷-۲۹۸۔

دوم ۔ عمرہ کی مکانی میقات:

۵۳- آفاقی اور میقاتی کے لئے عمرہ کی میقات مکانی وہی ہے جو حج کی مکانی میقات ہے، اور جو شخص مکہ مکرمہ میں رہتا ہو خواہ مکہ کا باشندہ ہو یا نہ ہو، اس کے عمرہ کی مکانی میقات ''حل'' کا پورا علاقہ ہے خواہ منطقہ حرم سے ایک ہی قدم کے فاصلہ پر ہو۔

اہل مکہ کے لئے کس مقام سے عمرہ کا احرام باندھنا افضل ہے؟ اس بابت فقہاء کا اختلاف ہے، جمہور فقہاء کے نزدیک جعرانہ سے احرام باندھنا افضل ہے، اور حنفیہ کے نزدیک ''تنعیم'' سے، اکثر مالکیہ کا قول ہے کہ دونوں کی فضیلت برابر ہے۔ اس سلسلہ میں اصل حضرت عائشہؓ کی حدیث ہے: "**قالت: یا رسول الله أتنطلقون بعمرة وحجة و أنطلق بالحج؟ فأمر أخاها عبد الرحمن بن أبي بكر أن يخرج معها إلى التنعيم فاعتمرت بعد الحج في ذي الحجة**" (حضرت عائشہؓ نے کہا: اے اللہ کے رسول! کیا آپ عمرہ اور حج دونوں کر کے چلیں گے اور میں صرف حج کر کے چلوں گی؟ تو حضور اکرم ﷺ نے ان کے بھائی عبدالرحمٰن بن ابو بکر کو حکم فرمایا کہ انہیں ''تنعیم'' لے کر جائیں، چنانچہ حضرت عائشہؓ نے حج کے بعد ذی الحجہ میں عمرہ کیا) (بخاری ومسلم)۔

عقلی استدلال یہ ہے کہ احرام کی شان یہ ہے کہ حل اور حرم کے درمیان سفر ہو، چونکہ تمام ارکان عمرہ حرم میں ادا کئے جاتے ہیں، اس لئے ضروری ہے کہ احرام حل میں ہو، اس بارے میں علماء کے درمیان کسی اختلاف کا علم نہیں۔

پانچویں فصل

احرام کے ممنوعات

حالت احرام میں بعض مباح چیزوں کے ممنوع کئے جانے کی حکمت:

۵۴- اس بارے میں شرع کی حکمتوں میں سے ایک حکمت محرم کو یاد دلائے رکھنا ہے اس نسک کو جس کو اس نے شروع کیا، اور نفوس کو سادگی اور تقشف کی تربیت دینا ہے، اور نبی ﷺ کی سنت تھی کہ آپ ﷺ حالت عیش میں بھی سادگی وتنگی اور آرام وراحت کی حیات میں فرق کرتے تھے، دوسری حکمت لوگوں کے درمیان مساوات کو پختہ کرنا اور یہ جذبہ پیدا کرنا ہے کہ انسان اپنے مخصوص روز مرہ کے معاملات میں بھی اپنا محاسبہ کرے، اس کی حکمتوں میں سے اللہ تعالیٰ کی بارگاہ میں اپنی ذلت اور محتاجی کا اظہار اور بدنی عبادات کے چند پہلوؤں کی تکمیل بھی ہے، حدیث شریف میں ہے: "**إن الله عز وجل يباهي ملائكته عشية عرفة بأهل عرفة، فيقول: انظروا إلى عبادي أتوني شعثاً غبراً**"[1] (اللہ عز وجل عرفہ کی شام اہل عرفہ پر اپنے فرشتوں کے سامنے فخر کرتا ہے اور فرماتا ہے: میرے بندوں کو دیکھو، میرے دربار میں پراگندہ بال، غبار آلود حالت میں آئے ہیں)۔

لباس سے متعلق ممنوعات احرام

۵۵- مردوں کے لئے لباس کے ممنوعات الگ ہیں اور عورتوں کے لئے الگ۔

---

(۱) مسند احمد بن حنبل ۲/ ۲۲۴، فتح الباری ۹/ ۸۳۔

الف۔ مردوں کے حق میں لباس سے متعلق ممنوعات احرام:

۵۶ – ان ممنوعات کا ضابطہ یہ ہے کہ احرام والے مرد کے لئے سلے ہوئے لباس، یا احاطہ کرنے والے لباس سے پورا جسم چھپانا یا جسم کا بعض حصہ چھپانا یا ایک عضو چھپانا جائز نہیں ہے، احاطہ کرنے والے لباس کی مثال وہ کپڑے ہیں جو جسم کی ہیئت کے مطابق ایک ہی ٹکڑے میں بُنے جاتے ہیں، ان میں کوئی سلائی نہیں ہوتی، یہ ممانعت اس وقت ہے جب ایسے کپڑے کا استعمال معتاد طریقہ پر کرے۔

ان کے علاوہ کپڑوں سے محرم اپنا جسم چھپا سکتا ہے، چنانچہ وہ ایک چادر جسم کے اوپری آدھے حصہ پر اور ایک ازار باقی جسم پر لپیٹ سکتا ہے یا اس کے مثل کوئی لباس استعمال کر سکتا ہے۔

مذکورہ کپڑوں کے ممنوع ہونے کی دلیل حضرت عبد اللہ بن عمرؓ کی مشہور حدیث ہے: "أن رجلاً سأل رسول الله ﷺ ما يلبس المحرم من الثياب؟ فقال رسول الله ﷺ: لا تلبسوا القُمُص ولا العمائم ولا السراويلات ولا البرانس ولا الخفاف إلا أحد لا يجد النعلين فليلبس الخفين وليقطعهما أسفل من الكعبين ولا تلبسوا من الثياب شيئاً مسه الزعفران ولا الورس" (ایک شخص نے رسول اکرم ﷺ سے دریافت کیا کہ محرم کون سے کپڑے پہنے؟ تو رسول اکرم ﷺ نے فرمایا: "تم لوگ نہ کُرتے پہنو، نہ عمامے باندھو، نہ پائجامے پہنو، نہ لمبی ٹوپیاں (برانس) پہنو، نہ موزے پہنو، **اِلا** یہ کہ کوئی نعلین نہ پائے تو موزے پہن لے اور کعبین سے نیچے کا حصہ خفین میں سے کاٹ دو، کوئی ایسا کپڑا نہ پہنو جس میں زعفران اور ورس (ایک قسم کی گھاس جو رنگائی کے کام آتی ہے) کا استعمال ہوا ہو)، اس حدیث کی تخریج صحاح ستہ میں کی گئی ہے[1]۔

---

(۱) صحیح بخاری (باب مالا یلبس المحرم) ۴/ ۱۳۷، مسلم (کتاب الحج کا آغاز)

حضرت عبد اللہ بن عمرؓ کی ایک دوسری روایت میں اتنا اضافہ ہے: "ولا تنتقب المرأة المحرمة ولا تلبس القفازين" (احرام والی عورت نقاب اور دستانے نہ پہنے)، اس کی روایت بخاری، ابو داؤد، ترمذی اور نسائی نے کی ہے[1]۔

ان ممنوعات کے احکام کی تفصیل:

یہ بنیادی چیزیں جن کی حرمت پر اتفاق ہے بہت سی چیزوں کو حاوی ہیں، ان میں سے چند چیزیں ہم ذیل میں بیان کرتے ہیں۔

قباء، پائجامے وغیرہ پہننا:

۵۷ – اول: اگر قباء اور اس طرح کا کوئی لباس اس کی آستینوں میں ہاتھ داخل کئے بغیر جسم پر ڈال لیا گیا تو مالکیہ اور شافعیہ کے نزدیک باقاعدہ پہننے کی طرح یہ بھی ممنوع ہے، حنابلہ کا بھی معتمد قول یہی ہے، کیونکہ رسول اکرم ﷺ نے محرم کو اس کے پہننے سے منع فرمایا ہے، ابن المنذر نے اس کی روایت کی ہے، نجاد نے حضرت علیؓ سے اس کی روایت کی ہے، اور اس لئے کہ یہ عادۃً اس کا پہننا ہی مانا جاتا ہے کرتے کی طرح[2]۔

= ۴/ ۲، الفاظ مسلم کے ہیں، سنن ابی داؤد (باب ما یلبس المحرم) ۲/ ۱۶۵، ترمذی ۳/ ۱۹۴، ۱۹۵، نسائی ۵/ ۱۳۱-۱۳۵، ابن ماجہ: حدیث ۲۹۲۹ ص ۹۷۷، ان سب کتابوں میں حضرت ابن عمرؓ سے مختلف سندوں میں سے ایک سند ہے: ایوب عن نافع عن ابن عمر، یہ ان اسانید میں سے ہے جن کو صحیح ترین قرار دیا گیا ہے۔

(۱) یہ حدیث بخاری ۳/ ۱۵ میں لیث عن نافع عن ابن عمر کی سند کے ساتھ ہے، باقی کتابوں میں اوپر ذکر کردہ مقامات میں ہے۔

(۲) اس سلسلے میں آثار اور قیاس سے استدلال کے لئے ملاحظہ ہو: مطالب اولی النہی ۲/ ۳۳۱، اور اس کی تفصیل المجموع ۷/ ۲۵۹-۲۶۸ میں ہے، نیز ملاحظہ ہو: شرح الدردیر ۲/ ۵۵۔

حنفیہ نے اس مسئلہ میں تفصیل کرتے ہوئے کہا ہے کہ اگر قبا یا عبایا اس طرح کا کوئی اور لباس اپنے دونوں کندھوں پر ڈال لیا، اس کی دونوں آستینوں میں یا کسی ایک آستین میں ہاتھ نہیں داخل کیا اور نہ اس کی گھنڈی لگائی تو کراہت کے ساتھ جائز ہے، اس پر کوئی فدیہ نہیں، یہ خرقی حنبلی کا قول ہے[1]، اور اگر اس کی گھنڈی لگادی یا دونوں ہاتھ یا ایک ہاتھ اس کی آستین میں داخل کردیا تو ایسا کرنا ممنوع ہے، جزاء لازم ہونے میں اس کا حکم باقاعدہ پہننے کی طرح ہے۔

اس کی وجہ یہ ہے کہ قباء اس وقت بدن کا احاطہ نہیں کرتی جب آستین میں ہاتھ داخل کئے بغیر اسے کندھوں پر ڈال لیا جائے، جس طرح کرتے کو چغے کی طرح جسم پر ڈالنے سے جسم کا احاطہ نہیں ہوتا۔

۵۸ - دوم: جس کے پاس ازار (لنگی) نہ ہو وہ ازار ملنے تک پائجامہ پہن سکتا ہے، ایسی صورت میں شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک اس پر فدیہ نہیں ہے۔

حنفیہ نے تفصیل کرتے ہوئے لکھا ہے: کہ اگر پائجامہ اس لائق نہیں ہے کہ اسے پھاڑ کر لنگی بنایا جاسکے تو پائجامہ پہننا جائز ہے، ورنہ ازار بند کی جگہ کے علاوہ اسے کھول کر لنگی کی طرح استعمال کیا جائے گا اور اگر ویسے ہی استعمال کرلیا تو اس پر دم (جانور ذبح کرنا) لازم ہوگا اِلا یہ کہ اتنا تنگ ہے کہ لنگی بنانے کے لائق نہیں ہے تو اس صورت میں فدیہ لازم ہوگا جس میں اسے اختیار ہوگا۔

اس مسئلہ میں مالکیہ کے دوقول ہیں: ایک قول یہ ہے کہ ازار نہ ہونے کی صورت میں پائجامہ پہننا جائز ہے اور پائجامہ پہننے پر فدیہ ادا کرنا ہوگا، دوسرا قول یہ ہے کہ ازار نہ ہو تو بھی پائجامہ کا استعمال جائز نہیں ہے، یہی قول معتمد ہے[1]۔

خفین وغیرہ کا پہننا:

۵۹ - سوم: جس کو نعلین (جوتے) نہ ملیں وہ خفین کو کعبین کے نیچے سے کاٹ کر پہن لے گا، جیسا کہ حدیث میں صراحت ہے، یہی تینوں مذاہب حنفی[2]، مالکی[3]، شافعی[4] کا قول ہے، یہی امام احمد کی ایک روایت ہے، عروہ بن زبیر، سفیان ثوری، اسحاق بن راہویہ اور ابن المنذر کا بھی یہی قول ہے[5]، یہی بات حضرت عمر بن الخطاب، عبداللہ بن عمرؓ اور ابراہیم نخعی سے مروی ہے[6]۔

امام احمد بن حنبل کا قول (جو مذہب میں معتمد ہے) یہ ہے کہ وہ شخص خفین نہیں کاٹے گا، بلکہ انہیں اسی طرح پہن لے گا، یہ عطاء، عکرمہ، سعید بن سالم القداح کا بھی قول ہے بلکہ حنابلہ نے کہا ہے: "محرم کے لئے خفین کاٹنا حرام ہے"[7]۔

جمہور فقہاء کا استدلال حضرت ابن عمرؓ کی اس حدیث سے ہے جس کا ذکر ممنوعات احرام کے تحت آچکا ہے، حنابلہ کا استدلال حضرت ابن عباسؓ کی حدیث سے ہے، حنابلہ کہتے ہیں کہ حضرت ابن عمرؓ کی حدیث میں خفین کاٹنے کا اضافہ مختلف فیہ ہے، اگر اس

---

(۱) ملاحظہ ہو: المغنی ۳/ ۳۰۷، اسی میں مذکورہ بالا توجیہ ہے، نیز ملاحظہ ہو: المسلک المتقسط ص ۸۲، ردالمحتار ۲/ ۲۲۳۔

(۱) التاج والاکلیل ۳/ ۱۴۳ میں دونوں اقوال ذکر کئے گئے ہیں، قول معتمد کی صراحت دسوقی نے اپنے حاشیہ میں کی ہے ۲/ ۵۶، ۵۷۔
(۲) الہدایہ ۲/ ۱۳۱، المسلک المتقسط/ ۸۱، الدرالمختار مع متن التنویر ۲/ ۲۲۴۔
(۳) الشرح الکبیر ۲/ ۵۶، الرسالہ بشرح ابی الحسن ۱/ ۴۸۹-۴۹۰۔
(۴) شرح المحلی ۲/ ۱۳۱، النہایہ ۲/ ۴۴۹، المہذب والمجموع ۷/ ۲۵۴، ۲۶۴-۲۶۷۔
(۵) المغنی ۳/ ۳۰۱۔
(۶) المجموع ۷/ ۲۶۷۔
(۷) المغنی ۳/ ۳۰۱، ۳۰۲، مطالب اولی النہی ۲/ ۳۲۸۔ حنابلہ کی دلیل کی عبارت ہم نے اسی سے لی ہے۔

اضافہ کو صحیح مان بھی لیا جائے تو حضور اکرم ﷺ نے یہ بات مدینہ منورہ میں فرمائی، کیونکہ امام احمد کی روایت میں ابن عمرؓ کی حدیث کے آغاز میں ان کا یہ جملہ ہے: "سمعت رسول الله ﷺ يقول على هذا المنبر" (میں نے رسول اللہ ﷺ کو اسی منبر پر فرماتے سنا)، اور حضرت ابن عباسؓ کی روایت میدان عرفات کی ہے، اگر خفین کا ٹنا واجب ہوتا تو نبی اکرم ﷺ اسے اس عظیم مجمع کے سامنے ضرور بیان فرماتے جن میں سے اکثر لوگ مدینہ منورہ میں موجود نہیں تھے۔

جس ''کعب'' کے نیچے سے ''خف'' کو کاٹا جائے گا اس کی تشریح جمہور فقہاء نے ان دو ابھری ہوئی ہڈیوں سے کی ہے جو پنڈلی اور قدم کے جوڑ کے پاس ہیں (یعنی ٹخنے) اور حنفیہ نے اس کی تشریح اس جوڑ سے کی ہے جو قدم کے وسط میں تسمہ باندھنے کی جگہ پر ہے، حنفیہ نے اس تشریح کی یہ وجہ بیان کی ہے کہ: ''چونکہ لغت میں کعب کا اطلاق دونوں معنوں پر ہوتا ہے اس لئے ہم نے احتیاطاً دوسرا معنی مراد لیا''[1]۔

۶۰- چہارم: مالکیہ[2]، شافعیہ[3] اور حنابلہ[4] نے خفین کے ساتھ ہر اس چیز کو ملحق کیا ہے جو قدمین کو احاطہ کے ساتھ چھپالے، پس انہوں نے ایسے موزوں کو پہننے کی اجازت نہیں دی اِلا یہ کہ جوتے موجود نہ ہوں، اور اگر جوتے موجود ہوں تو اس کے لئے ایسے موزوں کا پہننا جائز نہیں ہوگا اور اگر پہن چکا ہے تو ان کو اتار دینا اس پر واجب ہے، اگر عذر کی وجہ سے اس نے یہ موزے پہنے، مثلاً بیماری کی وجہ سے تو وہ گنہ گار نہیں ہوگا اور اس پر فدیہ واجب ہوگا۔

فقہاء حنفیہ[1] کا کہنا ہے کہ ہر وہ چیز جس سے دونوں قدموں پر ابھری ہوئی ہڈیاں نہ چھپیں اس کا استعمال محرم کے لئے جائز ہے۔

ہتھیار لٹکانا:

۶۱- پنجم: مالکیہ[2] اور حنابلہ[3] نے محرم کے لئے بلاضرورت گلے میں تلوار لٹکانا ممنوع قرار دیا ہے، یہی حکم دور حاضر کے ہتھیاروں کو لٹکانے کا ہے، بے ضرورت لٹکانے کی صورت میں مالکیہ نے فدیہ واجب قرار دیا ہے اور انہوں نے کہا ہے کہ یہ اس صورت میں ہے جب کہ اس کا بیلٹ چوڑا نہ ہو اور نہ ایک سے زیادہ ہو، ورنہ ہر حال میں فدیہ لازم ہوگا اور حالت عذر میں گنہ گار نہیں ہوگا۔

حنفیہ[4] اور شافعیہ[5] نے مطلقاً تلوار لٹکانے کی اجازت دی ہے، ضرورت کی قید نہیں لگائی ہے، گویا ان حضرات نے اس بات کو مدنظر رکھا کہ یہ ایسا لباس نہیں ہے جو عادتاً پہنا جاتا ہو جو محرم کے لئے ممنوع ہے۔

سر چھپانا اور سایہ حاصل کرنا:

۶۲- ششم: علماء اس بات پر متفق ہیں کہ محرم کے لئے پورا سر یا سر کا کوئی حصہ ڈھکنا حرام ہے، یہ حرمت عماموں اور ٹوپیوں کے استعمال کی حرمت سے ماخوذ ہے، پھر اس ڈھانکنے کے ضابطہ کے بارے میں

---

(۱) المسلک المتقسط /۸۱، فتح القدیر ۲/ ۱۴۲، نیز ملاحظہ ہو: فتح الباری ۳/ ۲۵۹، ۲۶۰۔

(۲) الرسالہ وحاشیۃ العدوی ۱/ ۴۸۹، ۴۹۰، الشرح الکبیر ۲/ ۵۵۔

(۳) شرح المحلی ۲/ ۱۳۱، النہایہ ۲/ ۴۴۹، مغنی المحتاج ۱/ ۵۱۹۔

(۴) المغنی ۳/ ۳۰۲، ۳۰۳، مطالب اولی النہی ۲/ ۳۲۹۔

(۱) المسلک المتقسط /۸۱، الدر المختار وحاشیہ رد المحتار ۲/ ۲۲۲۔

(۲) الشرح الکبیر مع حاشیہ ۲/ ۵۵۔

(۳) الکافی ۱/ ۵۶۰، مطالب اولی النہی ۲/ ۳۳۰۔

(۴) المسلک المتقسط /۸۳، اس میں مطلقاً لٹکانے کے جواز کا ذکر ہے ضرورت کی قید نہیں۔

(۵) نہایۃ المحتاج ۲/ ۴۴۹، اس میں بلاضرورت لٹکانے کے جواز کی صراحت موجود ہے۔

فقہاء کے درمیان اختلاف ہوگیا ہے۔

حنفیہ[۱] اور حنابلہ[۲] کے نزدیک سر کا چھپانا اس چیز سے حرام ہوگا جس سے عادۃً ڈھکنا مقصود ہوا کرتا ہے اور مالکیہ[۳] کے نزدیک محرم کا اپنے سر کا ہر اس چیز سے ڈھکنا حرام ہے جسے مطلقاً ساتر شمار کیا جاتا ہے، اسی سے قریب شافعیہ کا مذہب ہے[۴]، مگر ان حضرات نے کہا ہے: ''جس چیز کو عرف میں ساتر شمار کیا جاتا ہو اس سے سر ڈھکنا حرام ہوگا، اگر اسے عرف میں ساتر نہ مانا جاتا ہو لیکن سر چھپانے کے ارادہ سے اس کو سر پر رکھا گیا ہے تو بھی حرام ہوگا''۔

اسی طرح اس چیز سے سر کے بعض حصہ کا ڈھکنا بھی حرام ہوگا جس کو ساتر مانا جاتا ہے، یا جس سے ستر مقصود ہے، اس اختلاف کے ساتھ جس کا ہم نے اوپر ذکر کیا، لہذا محرم کے لئے اپنے سر پر پٹی یا تسمہ باندھنا جائز نہیں ہوگا اور نہ سر پر کوئی چیز چپکانا جائز ہے، مالکیہ نے اس کی تحدید اس طرح کی ہے کہ جو چیز درہم کے بقدر، یا اس سے زیادہ جگہ چھپادے اس کا سر پر رکھنا جائز نہیں، حنفیہ نے چوتھائی سر سے کم ڈھکنے کو مکروہ قرار دیا ہے اور صدقہ لازم کیا ہے، دوام کی اس شرط کے ساتھ جس کا آئندہ ذکر آئے گا، اور دھاگہ یا اس کے برابر کوئی چیز سر پر رکھنے کے جواز پر سب حضرات متفق ہیں۔

مالکیہ کے نزدیک محرم کے لئے سر پر ہاتھ رکھنا حرام ہے، کیونکہ ہاتھ مطلقاً[۱] ساتر ہے، شافعیہ کے نزدیک اس شرط کے ساتھ حرام ہے کہ اس نے سر ڈھکنے کے لئے ہاتھ رکھا ہو ورنہ حرام نہیں ہوگا، حنفیہ اور حنابلہ کے نزدیک محرم کے لئے سر پر ہاتھ رکھنا حرام نہیں ہے۔

۶۳ - سر پر کوئی بوجھ اٹھانا: حنفیہ اور حنابلہ کے نزدیک یہ عمل حرام ہے اگر اس سے عادتاً سر کا چھپانا مقصود ہوتا ہو، جیسا کہ کسی شخص نے اپنے سر پر کپڑوں کا گٹھر رکھا، اس لئے کہ یہ اس صورت میں سر کا ڈھانکنا ہوا[۲]، اور اگر اس کا مقصود عادتاً سر چھپانا نہیں ہوتا تو یہ عمل حرام نہیں ہے[۳]، جیسے طبق، سینی، ڈلیا، ٹوکری یا پانی لانے والا برتن اور لگن، خواہ اسے ستر چھپانے کی نیت سے سر پر رکھا ہو، کیونکہ ان چیزوں کے سر پر رکھنے سے عموماً سر کا ڈھکنا مقصود نہیں ہوتا، لہذا ان کا سر پر رکھنا ہاتھ رکھنے کی طرح ہے۔

یہ بات شافعیہ کے مسلک سے ہم آہنگ ہے لیکن شافعیہ کے نزدیک جب ایسی چیز سر پر لادی جسے ساتر نہیں مانا جاتا مثلاً ٹوکری، اور ستر پوشی کے ارادہ سے اسے سر پر رکھا تو حرام ہوگا اور فدیہ لازم ہوگا۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ اگر کوئی آدمی نہ ملے جو محرم کا توشہ دان اور جھولا اجرت لے کر یا بلا اجرت لے کر چلے تو محرم اپنا ضروری سامان توشہ دان وغیرہ اپنے سر پر لاد سکتا ہے، اگر دوسرے کا سامان لادا ہے، یا اپنا سامانِ تجارت سر پر لے جارہا ہے تو اس پر فدیہ لازم ہے، اشہب مالکی اس میں استثناء کرتے ہوئے لکھتے ہیں: ''إلا یہ کہ وہی اس کی

---

(۱) جیسا کہ المسلک المتقسط میں ہے/ ۸۰، نیز ملاحظہ ہو: ص/ ۲۰۶ - ۲۰۷، متن التنویر ورد المحتار ۲/ ۲۲۲۔

(۲) جیسا کہ ان کی تعلیلات سے معلوم ہوتا ہے ملاحظہ ہو: المغنی ۳/ ۳۲۴، الکافی ۱/ ۵۴۹، اس جگہ مطالب اولی النہی میں تھوڑی گڑبڑی ہوگئی ہے یہ ناشر کی طرف سے تحقیق کی غلطی ہے، دیکھئے: ۲/ ۳۲۷۔

(۳) جیسا کہ اس کی صراحت الشرح الکبیر ۲/ ۵۵ میں کی گئی ہے، نیز ملاحظہ ہو: شرح الرسالہ مع حاشیہ العدوی ۱/ ۴۸۸ - ۴۸۹۔

(۴) جیسا کہ رملی کی شرح المنہاج ۲/ ۴۴۸، سے معلوم ہوتا ہے، اس کی صراحت شبراملسی نے اپنے حاشیہ میں کی ہے، المجموع ۷/ ۲۵۷ - ۲۵۸ اور المہذب ۱/ ۲۵۳ میں "الحمل علی الرأس" (سر پر اٹھانا) کی تعبیر ہے۔

(۱) یہ بات جزم کے ساتھ الشرح الکبیر اور حاشیہ الرسالہ میں لکھی ہوئی ہے لیکن دسوقی نے اپنے حاشیہ میں اس پر اعتراض کرتے ہوئے لکھا ہے کہ قول معتمد یہ ہے کہ سر پر ہاتھ رکھنا حرام نہیں ہے لہذا غور کرلیجئے۔

(۲) جیسا کہ الدر المختار ۲/ ۲۲۲ میں ہے۔

(۳) جیسا کہ لباب المناسک اور اس کی شرح میں ہے/ ۲۰۶۔

روزی کا ذریعہ ہو، یعنی اگر دوسرے کا سامان لادنا یا اپنا سامان تجارت لے کر جانا ہی اس کا ذریعہ معاش ہو تو اسے سر پر لادنے میں فدیہ ادا کرنا لازم نہیں ہوگا اور نہ وہ شخص گنہ گار ہوگا، مذہب مالکی میں یہ قول معتمد ہے[۱]۔

٦۴ - ایسی چیز کے سائے میں آنا جو اس کے سر کو مس نہ کرے اور وہ مستقل طور پر کسی اصل سے جڑی ہوئی اور اس کے تابع ہو بالاتفاق جائز ہے، مثلاً خیمہ کی چھت، گھر کی چھت، خواہ گھر اور خیمہ کے اندر جا کر سایہ حاصل کرے، یا باہر سے ان کا سایہ حاصل کرے، اسی طرح کجاوہ کی چھتری اگر اس پر مستقل طور پر فٹ ہے تو محرم اس کا سایہ حاصل کر سکتا ہے۔

اس بنیاد پر چھت والی بسوں اور گاڑیوں پر سوار ہونا محرم کے لئے بالاتفاق جائز ہے، کیونکہ ان کی چھتیں ان کی اصل بناوٹ کا حصہ ہوتی ہیں، لہذا ان کی حیثیت گھر اور خیمہ کی ہوگی۔

اور اگر سایہ کرنے والی چیز مستقل طور پر کسی اصل سے جڑی ہوئی اور اس کے تابع نہ ہو تو بھی حنفیہ اور شافعیہ کے نزدیک مطلقاً اس کا سایہ حاصل کرنا جائز ہے، حنابلہ کا بھی ایک قول یہی ہے۔

مالکیہ[۲] کہتے ہیں کہ جو چھتری (سایہ دان) کجاوہ پر مستقل طور پر فٹ نہ ہو اس کا سایہ حاصل کرنا محرم کے لئے جائز نہیں ہے، اسی کے مشابہ حنابلہ کا بھی ایک قول ہے جسے خرقی نے اختیار کیا ہے، اس کی حد بندی خرقی نے اپنے اس قول میں کی ہے: "اس نے اپنے سر کو اس چیز سے چھپایا ہے جو ہمیشہ یا اکثر اس کے ساتھ رہتی ہے، لہذا ایسا ایسے ہی ہو گیا جیسے اپنے سر سے مس کرنے والی کسی چیز سے سر کو چھپایا"[۳]۔

(۱) جیسا کہ حاشیۃ العدوی ۱/ ۴۸۹ میں صراحت ہے۔
(۲) سیاق عدوی کے حاشیہ کا ہے ۱/ ۴۸۹-۴۹۰۔
(۳) المغنی ۳/ ۳۰۷-۳۰۸۔

لاٹھی یا لکڑیوں پر کپڑا ڈال کر (جس سے کپڑا سر سے اونچا رہے) سایہ حاصل کرنے کے بارے میں تین اقوال ہیں۔ جن میں سب سے زیادہ قابل قبول قول جواز کا ہے، اس حدیث کی بنا پر جس کا ذکر جمہور فقہاء کی دلیل میں آنے والا ہے، بارش سے بچنے کے لئے بھی ایسا کیا جا سکتا ہے، عمارات اور خیمہ وغیرہ میں تو سردی، گرمی، بارش سب سے بچاؤ کے لئے پناہ لی جا سکتی ہے[۱]۔

مذکورہ بالا طریقہ سے کپڑا وغیرہ سے سایہ حاصل کرنے کو حنابلہ نے بھی جائز کہا ہے، ایسے ہی حنفیہ اور شافعیہ جیسا کہ ان کا اصل مذہب آپ جان چکے۔ ان حضرات کا استدلال حضرت ام الحصینؓ کی اس حدیث سے ہے، ام الحصینؓ نے فرمایا: "**حججت مع رسول الله ﷺ حجة الوداع، فرأيت أسامة وبلالاً، وأحدهما آخذ بخطام ناقة النبي ﷺ والآخر رافع ثوبه يستره من الحر حتى رمى جمرة العقبة**" (میں نے رسول اللہ ﷺ کے ہمراہ حجۃ الوداع کیا، میں نے اسامہؓ اور بلالؓ کو دیکھا کہ ان میں سے ایک نبی اکرم ﷺ کی اونٹنی کی لگام پکڑے ہوئے ہے اور دوسرا شخص حضور اکرم ﷺ کو دھوپ سے بچانے کے لئے اپنا کپڑا بلند کئے ہوئے ہے، یہاں تک کہ حضور اکرم ﷺ نے جمرۂ عقبہ کی رمی کی)، اس حدیث کی روایت مسلم نے کی ہے[۲]۔

جمہور کی دوسری دلیل یہ ہے (جیسا کہ المغنی[۳] میں ہے) کہ جو چیز غیر محرم کے لئے جائز ہے وہ محرم کے لئے بھی جائز ہے سوائے اس کے جس کی حرمت پر دلیل موجود ہو۔

(۱) الشرح الکبیر وحاشیۃ الدسوقی ۲/ ۵٦-۵۷، مواہب الجلیل ۳/ ۱۴۳۔
(۲) مسلم، کتاب الحج (باب استحباب رمي جمرة العقبة يوم النحر) ۴/ ۷۹-۸۰۔
(۳) المغنی ۳/ ۳۰۷۔

چہرہ چھپانا:

۶۵ - ہفتم: حنفیہ (۱) اور مالکیہ (۲) کے نزدیک محرم کے لئے اپنا چہرہ چھپانا ممنوع ہے، شافعیہ (۳) کے نزدیک ممنوع نہیں ہے، حنابلہ (۴) کے نزدیک بھی ممنوع نہیں، نووی نے المجموع میں اس مسلک کو جمہور کی طرف منسوب کیا ہے۔

حنفیہ اور مالکیہ کا استدلال حضرت ابن عباسؓ کی اس حدیث سے ہے کہ ایک شخص احرام کی حالت میں اپنی سواری سے گر کر مر گیا، رسول اکرم ﷺ نے فرمایا: "**اغسلوا بماء وسدر وکفنوه في ثوبيه ولا تخمّروا رأسه ولا وجهه، فإنه يبعث يوم القيامة ملبيًا**" (پانی اور بیری کی پتی سے اسے غسل دو، اسی کے دونوں کپڑوں میں اسے کفنادو، اس کے سر اور چہرے کو نہ چھپاؤ، کیونکہ وہ قیامت کے روز تلبیہ کہتے ہوئے اٹھایا جائے گا)، اس حدیث کی روایت مسلم نے کی ہے (۵)۔

وجہ استدلال یہ ہے کہ: ''اس حدیث سے معلوم ہوا کہ چہرہ نہ ڈھکنے میں بھی احرام کا اثر ہے''، ان حضرات کا عقلی استدلال یہ ہے کہ احرام کی حالت میں عورت اپنا چہرہ نہیں ڈھکتی، حالانکہ چہرہ کھولنے میں فتنہ ہے تو مرد کو بدرجہ اولیٰ نہیں ڈھکنا چاہئے (۱)۔

شافعیہ اور حنابلہ کا استدلال بعض صحابہؓ کے ان آثار سے ہے جن سے صحابہ کے فعل یا قول سے محرم کے لئے چہرہ ڈھکنے کی اباحت ثابت ہوتی ہے، یہ چیز عثمان بن عفان، عبد الرحمٰن بن عوف، زید بن ثابت، ابن زبیر، سعد بن ابی وقاص اور جابر رضی اللہ عنہم سے مروی ہے (۲)، صحابہ کے علاوہ قاسم، طاؤس اور ثوری سے بھی جواز کی روایت ہے۔

دستانے پہننا:

۶۶ - ہشتم: علماء کا اتفاق ہے کہ حالت احرام میں مرد کے لئے دستانے پہننا حرام ہے، جیسا کہ نووی نے صراحت کی ہے، دوسرے فقہی مذاہب کی بنیادی کتابوں میں بھی اس کی صراحت ہے (۳)۔

ب۔ عورتوں کے حق میں لباس سے متعلق ممنوعات احرام:

عورتوں کے حق میں لباس سے متعلق احرام کے ممنوعات صرف دو چیزوں میں محدود ہیں: چہرہ، اور دونوں ہاتھ، ان دونوں پر ہم ذیل میں بحث کرتے ہیں۔

---

(۱) الہدایہ ۲/ ۱۴۲، لباب المناسک وشرحہ/ ۸۱، تنویر الابصار مع شرح وحاشیہ ۲/ ۲۲۱۔

(۲) متن خلیل والشرح الکبیر ۱/ ۵۵، الرسالہ لابن ابی زید وشرحہا ۱/ ۳۸۹۔

(۳) المجموع ۷/ ۲۶۹۔

(۴) الکافی ۱/ ۵۵۰، غایۃ المنتہی وشرحہ ۲/ ۳۲۷، المغنی ۳/ ۳۲۵۔

(۵) ملاحظہ ہو: جامع الاصول ۱۱/ ۱۱۲-۱۱۱، نیز درج ذیل کتابیں ملاحظہ ہوں: ۱۔ صحیح بخاری کتاب الحج، (باب المحرم یموت بعرفۃ) ۳/ ۲۷، (باب سنۃ المحرم إذا مات) صفحہ بالا، ۲۔ صحیح مسلم ۴/ ۲۳-۲۶۔ ۳۔ سنن ابی داؤد کتاب الجنائز (باب المحرم یموت کیف یصنع بہ) ۳/ ۲۱۹، ابوداؤد کی روایت میں ''چہرہ'' کا ذکر نہیں ہے ۴۔ جامع ترمذی ابواب الحج ۳/ ۲۸۶، اس میں بھی چہرہ کا ذکر نہیں ہے، ۵۔ نسائی ۵/ ۱۹۵-۱۹۷، اس میں دونوں طرح کی روایتیں ہیں۔

---

(۱) الہدایہ ۲/ ۱۴۳۔

(۲) المغنی ۳/ ۳۲۵، یہ آثار ان کتابوں میں دیکھے جائیں: مؤطا امام مالک ۱/ ۳۲۷، بیہقی ۵/ ۵۴، المجموع ۷/ ۲۷۰، فتح القدیر ۲/ ۱۴۲ میں ابن عمرؓ کی یہ حدیث ذکر کی ہے "**إحرام المرأة في وجهها وإحرام الرجل في رأسه**" (عورت کا احرام اس کے چہرے میں ہے اور مرد کا احرام اس کے سر میں ہے) اس حدیث کی روایت دار قطنی (۲/ ۲۹۴) اور بیہقی (۵/ ۴۷) نے حضرت ابن عمرؓ سے موقوفا کی ہے لیکن دار قطنی میں مرفوعا بھی ہے۔

(۳) رد المحتار ۲/ ۱۴۲، المسلک المتقسط/ ۸۱-۸۴، متن خلیل/ ص ۵۵، اس میں ان کا قول "**محيط بعضو**" ہے المجموع ۷/ ۲۶۳، مطالب اولی النہی ۱/ ۳۲۷۔

چہرہ ڈھکنا:

۶۷ - علماء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ احرام کی حالت میں عورت کا اپنا چہرہ ڈھکنا حرام ہے، اس بارے میں ان کے درمیان کوئی اختلاف نہیں۔

اس کی نقلی دلیل وہ حدیث ہے جو گذر چکی: "**ولا تنتقب المرأة المحرمة ولا تلبس القفازين**"[1] (احرام والی عورت نہ نقاب پہنے گی نہ دستانے استعمال کرے گی)، تمام فقہی مسالک میں اس ساتر کا بھی وہی ضابطہ ہے جو مرد کے لئے سر چھپانے کے بارے میں گذر چکا[2]۔

اگر کوئی احرام والی عورت مردوں سے اپنا چہرہ چھپانا چاہے تو اس کے لئے ایسا کرنا تمام علماء کے نزدیک جائز ہے، الا یہ کہ فتنہ کا یقین یا ظن غالب ہو تو چہرہ چھپانا واجب ہوجاتا ہے۔

اس استثناء کی دلیل حضرت عائشہؓ کی حدیث ہے، وہ فرماتی ہیں: "**كان الركبان يمرّون بنا ونحن مع رسول الله ﷺ محرمات، فإذا حاذوا بنا سدلت إحدانا جلبابها من رأسها على وجهها، فإذا جاوزونا كشفناه**" (سوار ہمارے پاس سے گذرتے تھے اور ہم لوگ رسول اکرم ﷺ کے ہمراہ احرام کی حالت میں ہوتی تھیں، جب وہ ہمارے سامنے آتے تو ہم میں سے ایک اپنی چادر سر سے چہرہ پر لٹکا لیتی، جب وہ آگے بڑھ جاتے تو ہم لوگ چہرہ کھول لیتیں)، اس حدیث کی روایت ابوداؤد نے کی ہے[3]۔

(۱) اس حدیث کی تخریج (فقرہ/۵۶) میں گذر چکی۔
(۲) فقرہ نمبر ۶۲، ۶۳۔
(۳) سنن ابی داؤد (باب في المحرمة تغطي وجهها) ۲/ ۱۶۷، اس حدیث کی سند میں یزید بن ابی زیاد کوفی ہیں جن کے حافظہ کے بارے میں کلام کیا گیا ہے، وہ بہت سچے ہیں لیکن کبھی انہیں وہم ہوجاتا ہے، آخری عمر میں ان کے حافظہ میں تغیر آگیا تھا تو وہ دوسروں کا لقمہ لینے لگے تھے، ان سے بخاری نے

فاطمہؒ بنت المنذر کہتی ہیں: "**كنا نخمّر وجوهنا ونحن محرمات، ونحن مع أسماء بنت أبي بكر الصديق**" (ہم لوگ اسماء بنت ابوبکرؓ کے ساتھ احرام میں تھیں، اسی حالت میں اپنے دوپٹوں سے چہروں کو چھپا لیا کرتے تھے)، اس کی روایت امام مالک اور حاکم نے کی ہے[1]۔

یہاں ان کی مراد نقاب کے بغیر چہرہ چھپانا ہے پردہ کے طور پر[2]۔

حنفیہ اور شافعیہ نے یہ شرط لگائی ہے کہ چھپانے والی شی چہرہ کو مس نہ کرے، جیسے اپنے سر پر اس چھپانے والی شی کے نیچے لکڑی یا کوئی اور چیز رکھ لے جو اس کو چہرے کے مس کرنے سے دور رکھے، اس لیے کہ یہ محمل (کجاوہ) سے سایہ حاصل کرنے کے درجہ میں ہے، جیسا کہ ہدایہ میں ہے۔

مالکیہ نے احرام والی عورت کو یہ اجازت دی ہے کہ اگر وہ اپنے چہرہ کو لوگوں کی نگاہوں سے چھپانا چاہے تو سر کے اوپر سے ایک کپڑا لٹکالے لیکن اس کپڑے کو نہ باندھے، نہ اس میں سوئی وغیرہ چبھوئے۔ حنابلہ کا مسلک بھی اسی کے مثل ہے، لیکن حنابلہ نے اس کی تعبیر یوں کی ہے: "اگر عورت کو چہرہ چھپانے کی ضرورت ہو" کیونکہ جو چھپانا حرام ہے اس کی علت یہ ہے کہ وہ ان چیزوں میں سے ہو جسے باندھا

= تعلیقاً اور مسلم نے مقروناً روایت کی ہے، اسی طرح چاروں اصحاب سنن نے بھی ان سے روایت کی ہے، ملاحظہ ہو: التہذیب ۱۱/ ۳۲۹-۳۳۱ طبع الہند، المغنی فی الضعفاء، حدیث: ۷۱۰۱ (تحقیق نور الدین العتر طبع حلب مطبعۃ البلاغۃ) لیکن ان سب کے باوجود ان کی روایات اپنی جیسی دیگر روایات کی بنا پر قوی ہوجاتی ہیں۔
(۱) الموطا (باب تخمير المحرم وجهه) ۱/ ۳۲۰-۳۲۱، اس حدیث کی سند صحیح ہے، حاکم نے المستدرک میں اسے بخاری اور مسلم کی شرائط کے مطابق صحیح کہا ہے ۱/ ۴۵۴، ذہبی نے حاکم سے اتفاق کیا ہے۔
(۲) المسلک المتقسط للملا علی القاری ۲/ ۲۰۰، مطبعۃ السعادۃ ۱۳۳۳ھ۔

جائے، اور یہاں باندھا نہیں جارہا ہے، جیسا کہ مالکیہ کی عبارت سے اشارہ ملتا ہے۔

دستانوں کا پہننا:

۶۸- مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک احرام والی عورت کے لئے دستانے پہننا ممنوع ہے، شافعیہ کا بھی معتمد قول یہی ہے، حنفیہ کا مسلک اور امام شافعی کی ایک روایت یہ ہے کہ احرام والی عورت کا ہتھیلیوں سمیت ہاتھ میں دستانے وغیرہ پہننا جائز ہے، عورت کے احرام کا اثر بس اس کے چہرہ تک محدود رہتا ہے۔

جمہور حضرت ابن عمرؓ کی حدیث کے اس ٹکڑے سے استدلال کرتے ہیں: "ولا تنتقب المرأة المحرمة ولا تلبس القفازين" [۱] (احرام والی عورت نہ نقاب پہنے گی نہ دستانے پہنے گی)۔

حنفیہ نے حضرت ابن عمرؓ کی اس حدیث سے استدلال کیا ہے کہ انہوں نے فرمایا: "إحرام المرأة في وجهها" [۲] (عورت کا احرام اس کے چہرے میں ہے)، اسی طرح حنفیہ نے صحابہ کرام کے دوسرے آثار سے بھی استدلال کیا ہے، سعد بن ابی وقاص اپنی بیٹیوں کو حالت احرام میں دستانے پہناتے تھے، اور اس بارے میں سیدنا علی اور عائشہ نے اجازت دی ہے، اور یہی قول عطاء، سفیان اور ثوری کا ہے۔

احرام والی عورت کے لئے جائز ہے کہ صرف اپنا ہاتھ ڈھک لے باندھے بغیر، اپنی آستینوں اور اپنی قمیص میں اپنا ہاتھ بھی داخل کرسکتی ہے [۳]۔

(۱) اس حدیث کی تخریج (فقرہ/۵۶) میں گذرچکی۔
(۲) اس کی روایت دارقطنی اور بیہقی نے موقوفاً حضرت ابن عمرؓ سے کی ہے، اس کی توجیہ کے لئے ملاحظہ ہو: فتح القدیر ۲/ ۱۴۲۔
(۳) لباس کے بارے میں عورت کے احرام کی تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو: الہدایہ وفتح القدیر ۲/ ۱۹۳-۱۹۵، بدائع الصنائع ۲/ ۱۸۶، المسلک المتقسط اور اس

محرم کے جسم سے متعلق ممنوعات:

۶۹- ان ممنوعات کا ضابطہ یہ ہے کہ ہر وہ چیز جس کا تعلق جسم کو خوشبودار بنانے یا پراگندہ بال دور کرنے یا میل کچیل ختم کرنے سے ہو وہ حرام ہے۔

ان کے حرام ہونے کی دلیل اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے:

"وَلاَ تَحْلِقُوْا رُءُ وْسَكُمْ حَتّٰى يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحِلَّهٗ فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَّرِيْضًا أَوْ بِهٖ أَذًى مِّنْ رَّأْسِهٖ فَفِدْيَةٌ مِّنْ صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ" [۱] (اور جب تک قربانی اپنے مقام پر نہ پہنچ جائے اپنے سر نہ منڈاؤ لیکن اگر تم میں سے کوئی بیمار ہو یا اس کے سر میں کچھ تکلیف ہو، تو وہ روزوں سے یا خیرات سے یا ذبح سے فدیہ دے دے)۔

سنت سے حرمت کی دلیل رسول اکرم ﷺ کا یہ ارشاد ہے: "ولا تلبسوا شيئاً من الثياب مسه الزعفران ولا الورس" (کوئی ایسا کپڑا نہ پہنو جس میں زعفران اور ورس (کسم) لگا ہو)، یہ روایت صحاح ستہ میں ہے، اس طرح محرم کے جسم سے تعلق رکھنے والی درج ذیل چیزیں حرام ہوں گی:

الف۔ سر کے بال مونڈنا۔

ب۔ جسم کے کسی حصہ سے بال دور کرنا۔

ج۔ ناخن تراشنا۔

= کا حاشیہ ارشاد الساری/ ۲۰۷، ردالمحتار ۲/ ۲۲۱-۲۲۲، اس میں بعض حنفیہ کی ایک غلطی کی تردید میں اہم تنبیہ ہے نیز ملاحظہ ہو: متن خلیل والشرح الکبیر اور اس کا حاشیہ ۲/ ۵۴-۵۵، شرح الرسالہ بحاشیۃ العدوی ۱/ ۴۸۹، المجموع ۷/ ۲۶۵، ۲۶۶، شرح المنہاج ۲/ ۱۳۱-۱۳۲، النہایہ ۲/ ۴۵۰، حاشیۃ الباجوری ۱/ ۵۵۱، المغنی ۳/ ۳۲۵-۳۲۷، مطالب اولی النہی ۸/ ۳۵۲-۳۵۳۔
(۱) سورۂ بقرہ/ ۱۹۶۔

د- تیل لگانا۔

ھ- خوشبو لگانا۔

ان ممنوعات کے احکام کی تفصیل:

سر کے بال مونڈنا:

۷۰- محرم کے لئے اپنا سر مونڈنا یا کسی دوسرے محرم کا سر مونڈنا حرام ہے، اسی طرح اگر کوئی دوسرا شخص خواہ محرم ہو یا غیر محرم اس کا سر مونڈے تو اس کا سر مونڈنے دینا حرام ہے، حرمت میں بال کتروانا منڈوانے کے مثل ہے، اسی طرح تھوڑے بال کا مونڈنا یا کاٹنا بھی ممنوع ہے، یہی حکم کسی بھی اور طریقہ سے سر کا بال دور کرنے کا ہے، مثلاً اکھاڑ کر، جلا کر، بال دور کرنے والا پاؤڈر استعمال کر کے، اسی طرح بال کو ختم کرنے والا ہر عمل ممنوع ہے۔

یہ حرمت اس وقت تک کے لئے ہے جب تک سر مونڈنے والا اور منڈوانے والا دونوں حج یا عمرہ کی ادائیگی سے فارغ نہ ہوئے ہوں، اگر دونوں فارغ ہو چکے ہوں تو ممنوع نہیں ہوگا، فارغ ہونے کے بعد خود ان میں سے بھی ایک دوسرے کا سر مونڈ سکتا ہے، اس پر تمام مذاہب کے فقہاء کا اتفاق ہے۔

مذکورہ بالا تمام چیزوں کی حرمت کی دلیل وہی آیت ہے جو اوپر گذر چکی۔ اس آیت میں اگر چہ صرف سر مونڈنے کا ذکر ہے، لیکن دوسری چیزیں بھی چونکہ حصول راحت میں سر مونڈنے کے مثل ہیں، لہذا انہیں بھی اسی پر قیاس کرتے ہوئے حرام قرار دیا جائے گا[1]۔

محرم شخص کے لئے غیر محرم کا سر مونڈنا کیسا ہے؟ اس بارے میں فقہاء میں اختلاف ہے، حنفیہ نے اسے ممنوع قرار دیا ہے، مالکیہ کا بھی ایک قول یہی ہے، اور مالکیہ نے دوسرے قول میں نیز شافعیہ اور حنابلہ نے اسے جائز قرار دیا ہے۔

جائز قرار دینے والوں کی دلیل یہ ہے کہ محرم نے ایسے بال کو مونڈا ہے جس کا احرام کے اعتبار سے کوئی احترام نہیں ہے، لہذا ممنوع نہیں ہوگا، نہ اس پر کوئی جزاء ہوگی[1]۔

حنفیہ کا استدلال اس بات سے ہے کہ محرم پر جس طرح اپنا سر مونڈنے کی پابندی ہے اسی طرح دوسرے کا سر مونڈنے کی بھی پابندی ہے، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "وَلاَ تَحْلِقُوْا رُءُ وْسَكُمْ حَتّٰى يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحِلَّهٗ" (اور جب تک قربانی اپنے مقام پر پہنچ جائے اپنے سر نہ منڈاؤ)۔ انسان اپنا سر عادتاً خود نہیں مونڈا کرتا، مگر چونکہ اس کے لئے دوسرے کا سر مونڈنا حرام ہے تو اپنا سر مونڈنا بدرجۂ اولیٰ حرام ہوگا، حنفیہ کے نزدیک محرم کے لئے دوسرے کا سر مونڈنا بھی حرام ہے خواہ وہ شخص محرم ہو یا غیر محرم، جیسا کہ ہم نے اس سے پہلے ذکر کیا[2]۔

جسم کے کسی بھی حصہ سے بال دور کرنا:

۷۱- سر کے بال پر قیاس کرتے ہوئے جسم کے کسی بھی حصہ سے بال دور کرنا ممنوع ہے، کیونکہ دونوں میں حصول راحت ہے[3]۔

---

(۱) اللباب مع الشرح ر ۸۰، رد المحتار ۲ر ۲۲۳، اس میں سر کا بال دور کرنے کے بارے میں صراحت ہے، الشرح الکبیر ۲ر ۶۰-۶۳، مواہب الجلیل ۳ر ۱۶۲-۱۶۳، شرح المحلی مع حاشیہ ار ۱۳۴-۱۳۵، نہایۃ المحتاج ۲ر ۴۵۳-۴۵۵، الکافی ار ۵۴۵، مطالب اولی النہی ۲ر ۳۲۴۔

(۱) جیسا کہ المجموع ۷ر ۳۵۱، ۳۵۶، النہایہ ۲ر ۴۵۵ میں ہے، مالکیہ کے یہاں مسئلہ کی تحقیق کے لئے ملاحظہ ہو: مطالب اولی النہی ۲ر ۳۲۶، اس میں فدیہ کی نفی ہے، الکافی ار ۵۴۵، اس میں صراحت کے ساتھ حرمت کی نفی ہے۔

(۲) البدائع ۲ر ۱۹۳، نیز ملاحظہ ہو: المسلک المتقسط ر ۸۰۔

(۳) دو حواشی سے پہلے مذاہب فقہیہ کی جن کتابوں کے حوالے ہیں ان کے محولہ صفحات دیکھے جائیں۔

ناخن کترنا:

۷۲ - بال مونڈنے پر قیاس کرتے ہوئے محرم کے لئے ناخن کترنا بھی ممنوع ہے، کیونکہ دونوں میں حصول راحت اور میل کچیل کا ازالہ ہے، اس پر فقہاء کا اتفاق ہے[1]، محرم غیر محرم کا ناخن کاٹ سکتا ہے یا نہیں؟ اس بارے میں وہی اختلاف ہے جو محرم کے لئے غیر محرم کا سر مونڈنے کے بارے میں ہے۔

ادّھان (جسم پر روغن استعمال کرنا):

۷۳ - "دھن" روغن حیوانات یا نباتات سے نکلنے والا چربی دار (روغنی) مادہ ہے۔

محرم کے لئے بلا خوشبو والے روغن[2] کے استعمال میں کے بارے اختلاف ہے۔ امام احمد کو چھوڑ کر جمہور فقہاء مطلق روغن کے استعمال کو ممنوع قرار دیتے ہیں، خواہ بے خوشبو والا ہو مثلاً زیتون کا تیل، کیونکہ اس میں حصول راحت، تزئین اور بال کی آرائش ہے، یہ چیز محرم کی شان کے منافی ہے، اس کے لئے تو واجب ہے کہ اللہ تعالیٰ کی بارگاہ میں حد درجہ محتاجی اور تذلل ظاہر کرنے کے لئے پراگندہ بال اور غبار آلود رہے۔

جمہور فقہاء روغن وغیرہ کے استعمال کی ممانعت پر حضرت ابن عمرؓ کی اس حدیث سے استدلال کرتے ہیں کہ انہوں نے کہا: "ایک شخص نے حضور اکرم ﷺ سے کھڑے ہو کر سوال کیا: اے اللہ کے رسول! حاجی کون ہے؟ آپ ﷺ نے فرمایا: "الشعث التفل"، اس حدیث کی روایت ترمذی اور ابن ماجہ نے کی ہے[3]۔

الشَعِثُ: عین پر زیر کی صورت میں صفت کا صیغہ ہے، اور عین پر زبر کی صورت میں مصدر ہے، اس کا معنی ہے کم دیکھ بھال کی وجہ سے بالوں کا پراگندہ اور غبار آلود ہونا۔

التَفِلُ: "تَفَلٌ" سے ماخوذ ہے، اس کا معنی ہے خوشبو کا استعمال ترک کر دینا یہاں تک کہ انسان سے ناگوار بو آنے لگے[1]، لہذا یہ روغن ترک کرنے کو بھی شامل ہے۔

حنفیہ[2] اور مالکیہ[3] مذکورہ بالا استدلال کے عموم کے پیش نظر محرم کے لئے سر میں، داڑھی میں اور تمام جسم میں روغن کے استعمال کو ممنوع قرار دیتے ہیں۔

شافعیہ[4] کے نزدیک مرد اور عورت دونوں کے لئے سر کے بالوں میں تیل لگانا ممنوع ہے، مرد کے لئے خاص طور سے داڑھی اور اس کے متعلقات مونچھ، داڑھی بچہ میں تیل لگانا ممنوع ہے، حتی کہ اگر انسان گنجا ہو تو اپنے سر پر تیل لگا سکتا ہے، اور اگر سر اور داڑھی مونڈ رکھی ہو تو ان پر تیل نہیں لگا سکتا، کیونکہ اس تیل سے آئندہ اگنے والے بالوں کی آرائش ہوگی، شافعیہ کے نزدیک سر، داڑھی اور اس کے متعلقات کے علاوہ باقی جسم پر تیل لگانا جائز ہے، اور ممنوع نہیں ہے خواہ جسم کے ظاہری حصوں پر لگایا جائے یا اندرونی پر، سر اور داڑھی کے علاوہ جسم کے تمام بالوں پر تیل لگا سکتا ہے، تیل کھا بھی سکتا ہے بشرطیکہ داڑھی، مونچھ اور داڑھی بچہ پر نہ لگے۔ شافعیہ کا استدلال یہ

---

(۱) ملاحظہ ہو: (فقرہ/ ۷)۔

(۲) لباب المناسک اور اس کی شرح/ ۸۰، تنویر الابصار ورد المحتار ۲/ ۲۲۱، الشرح الکبیر ۲/ ۵۶، ۶۰، نہایۃ المحتاج ۲/ ۳۵۴، مطالب اولی النہی ۲/ ۳۲۵۔

(۳) جامع الترمذی (باب تفسیر سورۃ آل عمران) ۵/ ۲۲۵، ابن ماجہ

= (باب ما یوجب الحج)، ترمذی نے کہا ہے کہ ہم ابن عمرؓ کی اس حدیث کو صرف ابراہیم بن یزید خوزی مکی کی سند سے جانتے ہیں، اور بعض محدثین نے ابراہیم بن یزید کے حافظہ کے بارے میں کلام کیا ہے۔

(۱) العنایۃ علی الہدایہ ۲/ ۱۴۱، اسی طرح النہایۃ فی غریب الحدیث: مادہ (تفل) اور شعث میں بھی ہے۔

(۲) شرح اللباب/ ۸۱۔

(۳) الشرح الکبیر مع حاشیہ ۲/ ۶۰ - ۶۱۔

(۴) النہایۃ للرملی ۲/ ۳۵۳ - ۳۵۴۔

ہے کہ اس تیل میں خوشبو نہیں ہے اور باقی جسم میں استعمال کرنے سے آرائش بھی نہیں ہے [۱]، لہذا احرمت واقع نہ ہوگی مگر ان ہی چیزوں میں جن کا ہم نے ذکر کیا، کیونکہ ان کے ذریعہ آرائش حاصل ہوتی ہے، اصلاً شریعت نے خوشبو کے استعمال پر پابندی عائد کی ہے، اس میں خوشبو نہیں ہے۔ لہذا احرام نہیں ہوگا [۲]۔

حنابلہ کا معتمد قول یہ ہے کہ پورے بدن میں روغن استعمال کیا جاسکتا ہے، کیونکہ فدیہ کا واجب ہونا دلیل کا محتاج ہے، اور اس بارے میں نص اور اجماع سے کوئی دلیل نہیں ہے۔ خوشبو پر قیاس کرنا اس لئے درست نہیں ہے کہ خوشبو والی چیز کے استعمال سے فدیہ واجب ہوتا ہے خواہ محرم پراگندہ بال ہی رہے، خوشبو کے استعمال کے بارے میں سر اور دوسرے اعضاء جسم کا ایک ہی حکم ہے، روغن کا معاملہ اس کے برخلاف ہے [۳]۔

خوشبو کا استعمال:

۷۴ - حنفیہ کے نزدیک ''طیب'' وہ شی ہے جس کی بُو حصول لذت کا ذریعہ ہو اور جس سے خوشبو تیار کی جائے [۴]۔

شافعیہ کے نزدیک ''طیب'' وہ ہے جس کا اکثر وبیشتر مقصود اس کی خوشبو ہو خواہ کسی اور چیز کے ساتھ ملا کر ہو [۵]، جس ''طیب'' کو حرام قرار دیا گیا ہے اس میں یہ شرط ہے کہ اس کا بڑا مقصد خوشبو حاصل کرنا اور اس سے خوشبو بنانا ہو یا اس میں یہ غرض ظاہر ہو۔

(۱) المہذب مع المجموع ۷/ ۲۷۵-۲۷۶۔
(۲) المجموع ۷/ ۲۸۳۔
(۳) المغنی ۳/ ۳۲۲، مطالب اولی النہی ۲/ ۳۳۲-۳۳۳، انہوں نے صرف جواز کا قول ذکر کیا ہے۔
(۴) المسلک المتقسط/ ۲۰۸، اسی کے مثل رد المحتار ۲/ ۲۷۵ میں بھی ہے۔
(۵) مغنی المحتاج ۱/ ۵۲۰، المجموع ۷/ ۲۷۸۔

حنابلہ کے نزدیک ''طیب'' وہ ہے جس کی بو اچھی ہو اور اسے سونگھنے کے لئے بنایا جائے [۱]۔

مالکیہ نے ''طیب'' کی دو قسمیں کی ہیں: مذکر اور مؤنث۔

مذکر: وہ ''طیب'' ہے جس کا اثر یعنی جس کپڑے یا بدن کو وہ چھوئے اس سے اس کا تعلق مخفی رہے اور صرف بو ظاہر ہو، اس سے مراد مختلف قسم کے خوشبودار پھول ہیں، مثلاً ریحان، گلاب، اور چمبیلی۔ ان پھولوں سے جو عرق نکالا جاتا ہے وہ مؤنث میں شمار نہیں ہوتا۔

مؤنث: وہ ''طیب'' ہے جس کا رنگ اور اثر نمایاں ہو، یعنی جس چیز میں وہ لگے اس سے اس کا تعلق شدید ہو، مثلاً مشک، کافور اور زعفران [۲]۔ جو طیب مؤنث ہے اس کو سونگھنا، ساتھ میں رکھنا اور جس جگہ وہ ہو وہاں ٹھہرنا محرم کے لئے مکروہ ہے، اور اس کو چھونا حرام ہے۔

(۱) المغنی ۳/ ۳۱۵۔
(۲) الشرح الکبیر مع حاشیہ ۲/ ۵۹۔ مالکیہ کے یہاں مذکر اور مؤنث کی ایک اور تشریح بھی ہے وہ یہ ہے کہ مذکر وہ ''طیب'' ہے جس کا رنگ نمایاں ہو اور خوشبو ہلکی ہو مثلاً گلاب کا پھول، اور مؤنث وہ طیب ہے جس کا رنگ ہلکا ہو اور خوشبو نمایاں ہو مثلاً مشک، عدوی نے الرسالہ پر اپنے حاشیہ ۱/ ۴۸۶ میں یہی تشریح کی ہے، اور زرقانی نے شرح خلیل میں لکھا ہے کہ یہ تشریح زیادہ مناسب ہے ۱/ ۲۹۷، پھر فرمایا ہے کہ مذکر کے بارے میں علامہ خلیل کے قول " ماظهر لونه" (جس کا رنگ نمایاں ہو) سے مراد یہ ہے کہ اس کا بڑا مقصد رنگ ہو، لہذا یہ بات اس کے منافی نہیں ہے کہ گلاب کے پھول میں بھینی بھینی خوشبو ہوتی ہے شاید خوشبو کے مخفی ہونے سے مراد ہے کہ اس کی خوشبو مشک کی طرح دور تک نہیں پھیلتی، اور مؤنث کے بارے میں علامہ خلیل کے قول: " ما خفي لونه " سے مراد یہ ہے کہ اکثر وبیشتر اس کا رنگ مخفی ہوتا ہے، یہ اس کے منافی نہیں ہے کہ کبھی انسان اس کو ظاہر کردیتا ہے، ان کے قول: " وظهرت رائحته" (اس کی بو نمایاں ہو) کی مراد یہ ہے کہ اس کا بڑا مقصد خوشبو کا پھیلنا ہو، اس کے رنگ کے نظارہ سے محظوظ ہونا مقصود نہ ہو جس طرح گلاب کے پھول میں ہوتا ہے مشک کا اصل مقصد خوشبو ہے۔

مذکر طیب کو سونگھنا مکروہ ہے، سونگھے بغیر اس کو چھونا، ساتھ میں رکھنا اور جس جگہ وہ ہو وہاں ٹھہرنا جائز ہے [1]۔

محرم کے لئے خوشبو کے استعمال کے احکام کی تفصیل:

کپڑے میں خوشبو لگانا:

۷۵- اس بارے میں اصل حرمت کپڑے میں خوشبو استعمال کرنے کی ہے، کیونکہ اوپر جو حدیث ذکر کی گئی اس میں اس کی صراحت ہے۔ اسی لئے فقہاء نے کہا ہے کہ محرم کے لئے اپنی لنگی میں، چادر میں اور تمام کپڑوں میں، بستر میں اور جوتے میں خوشبو کا استعمال ممنوع ہے، حتی کہ اگر اس کے جوتے میں کوئی خوشبودار چیز لگ گئی تو اسے جوتے سے فوراً علیحدہ کرنا واجب ہے۔ اپنے اوپر کوئی ایسا کپڑا نہیں رکھے گا جس میں ورس، زعفران یا اور کوئی خوشبودار چیز لگی ہو۔

اسی طرح محرم کے لئے جائز نہیں ہے کہ وہ ایسی خوشبو کو اپنے ساتھ رکھے جس کی بُو پھیلتی ہے، یا اسے کپڑے کے کونے پر باندھ لے جیسے مشک، بخلاف عود باندھنے یا صندل باندھنے کے۔

جس کپڑے میں احرام باندھنے سے پہلے خوشبو لگی ہو محرم کے لئے اس کا پہننا حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک جائز نہیں ہے۔

شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک ارادۂ احرام کے وقت جامۂ احرام میں خوشبو لگانا جائز ہے، اور احرام باندھنے کے بعد جامۂ احرام میں اگر خوشبو باقی ہے تو اس میں حرج نہیں ہے، جس طرح اگر محرم نے احرام سے پہلے بدن پر خوشبو لگائی تھی اور احرام کے بعد بھی وہ خوشبو باقی ہے تو اس سے بالاتفاق احرام پر کوئی اثر نہیں پڑتا۔ شافعیہ اور حنابلہ نے کپڑے کو بدن پر قیاس کیا ہے، لیکن ان حضرات نے یہ بھی صراحت کی ہے کہ اگر جامۂ احرام (جس میں احرام سے پہلے خوشبو لگائی گئی تھی اور وہ خوشبو احرام کے بعد بھی باقی ہے) اتار دیا یا جسم سے گر پڑا تو جب تک اس میں خوشبو باقی ہے اسے دوبارہ نہیں پہن سکتا، بلکہ اس کی خوشبو دور کرنے کے بعد اسے زیب تن کر سکتا ہے۔

جسم پر خوشبو لگانا:

۷۶- محرم کے لئے جسم پر خوشبو لگانا ممنوع ہے خواہ دوا ہی کے مقصد سے ہو۔ اگر لگا لیا تو فدیہ لازم ہوگا۔ اپنے سر، داڑھی اور کسی حصہ جسم پر خضاب نہیں لگا سکتا، اور نہ خوشبو والے پانی سے جسم دھو سکتا ہے۔ حنفیہ کے نزدیک خطمی اور مہندی بھی خوشبو والی چیزوں میں ہیں، جیسا کہ اس سلسلہ میں اختلاف گذر چکا ہے۔

۷۷- خالص خوشبو کا کھانا یا پینا محرم کے لئے تمام ائمہ کے نزدیک ناجائز ہے۔

اگر خوشبودار چیز کو پکانے سے پہلے کھانے میں ملا کر پکا دیا تو اس کھانا کے کھانے سے محرم پر کچھ واجب نہیں، خواہ خوشبودار چیز تھوڑی مقدار میں ملائی گئی ہو یا زیادہ مقدار میں، یہ حنفیہ اور مالکیہ [1] کا

---

(۱) حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۶۰، بنانی نے مالکیہ کی اس تقسیم کے درمیان اور درج ذیل حدیث کے درمیان تطبیق دی ہے: ''مردوں کی بہترین خوشبو وہ ہے جس کی خوشبو نمایاں ہو رنگ ہلکا ہو، اور عورتوں کی بہترین خوشبو وہ ہے جس کا رنگ نمایاں ہو اور خوشبو ہلکی ہو''۔ اس حدیث کی روایت ترمذی نے کی ہے اور اسے حدیث حسن قرار دیا ہے، حاکم نے بھی اس کی روایت کی ہے اور اسے صحیح قرار دیا ہے۔ بنانی نے کہا ہے: ''معقول بات یہ ہے کہ فقہاء نے جو کچھ لکھا ہے وہ باب الحج کی ایک خاص اصطلاح ہے واللہ اعلم'' حاشیۃ البنانی ۲/ ۲۹۶۔

(۱) یہ فقہ مالکی کا محقق قول ہے ایک قول یہ ہے کہ اس کے کھانے کا جواز اس وقت ہے جب پکانے کی وجہ سے خوشبو والی چیز کھانے میں بالکل تحلیل ہو جائے، اس کی صرف مہک باقی رہ جائے، دردیر نے الشرح الکبیر (۲/ ۶۱) میں اور زرقانی نے اپنی شرح (۲/ ۲۹۹) میں اسی کو اختیار کیا ہے اور اسے حطاب کی طرف منسوب کیا ہے ملاحظہ کیجئے: الحطاب (۳/ ۱۶۰)، مذہب مالکی کا محقق قول وہی ہے جس کو ہم نے ذکر کیا کہ جواز کے لئے یہ شرط نہیں کہ پکانے کی وجہ سے وہ خوشبودار چیز کھانے میں بالکل تحلیل ہو گئی ہو، ملاحظہ ہو: شرح الزرقانی پر بنانی کا حاشیہ اور دسوقی کا حاشیہ ۲/ ۶۱ - ۶۲۔

مسلک ہے۔

اسی طرح پکے ہوئے کھانے میں اگر خوشبو ملائی گئی تو بھی محرم کے لئے اس کا کھانا حنفیہ کے نزدیک جائز ہے۔

اگر ایسی کھانے کی چیز میں خوشبو ملائی جو پکی ہوئی نہیں ہے، تو اگر وہ کھانے کی چیز زیادہ ہو تو اس کے کھانے میں کوئی گناہ نہیں، نہ فدیہ لازم ہے بشرطیکہ اس میں خوشبو نہ محسوس ہوتی ہو، اور اگر اس میں خوشبو محسوس ہوتی ہو تو حنفیہ کے نزدیک محرم کے لئے اس کا کھانا مکروہ ہے۔

اور اگر خوشبو کی مقدار زیادہ ہو تو اس کے کھانے میں دم (جانور ذبح کرنا) لازم ہوگا، خواہ خوشبو نمایاں ہو یا نمایاں نہ ہو۔

مالکیہ کے نزدیک جس کھانے کی چیز میں خوشبو والی چیز ملائی گئی اور اسے کھانے کے ساتھ پکایا نہیں گیا تو اس کی تمام شکلیں ممنوع ہیں، اس کے کھانے کی صورت میں فدیہ دینا پڑے گا۔

اگر خوشبو والی چیز کو کسی مشروب میں ملایا گیا مثلاً عرق گلاب ملایا گیا، تو اس کو پینے میں جزاء واجب ہوگی۔ خوشبودار چیز مشروب میں تھوڑی مقدار میں ملائی گئی ہو یا زیادہ مقدار میں۔ یہ حنفیہ اور مالکیہ کا مسلک ہے۔

شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک اگر خوشبودار چیز کو کھانے یا پینے کی چیز میں ملایا گیا لیکن اس میں خوشبو کی مہک یا ذائقہ نمایاں نہیں ہوا تو محرم کے لئے اس کا استعمال حرام نہیں، نہ فدیہ لازم ہوگا، اور خوشبو کی مہک یا ذائقہ نمایاں ہونے کی صورت میں اس کا استعمال حرام ہے، اور استعمال کرنے کی صورت میں فدیہ دینا لازم ہوگا۔

خوشبو سونگھنا:

۷۸ - خوشبو کو چھوئے بغیر اس کو سونگھنا محرم کے لئے حنفیہ، شافعیہ اور مالکیہ کے نزدیک مکروہ ہے۔ اس میں کوئی جزاء لازم نہیں ہوگی [۱]۔

حنابلہ کے نزدیک محرم کے لئے دانستہ خوشبو سونگھنا حرام ہے، اور اس میں فدیہ واجب ہے، مثلاً مشک، کافور اور اس طرح کی چیزیں سونگھنا جنہیں سونگھ کر خوشبو حاصل کی جاتی ہے۔

شکار اور اس کے متعلقات

صید کی لغوی تعریف:

۷۹ - ''صید'' لغۃً مصدر ہے، معنی شکار کرنا اور جال میں پھنسانا، اسی طرح اس کا معنی ہے وہ جانور جس کو شکار کیا جائے، اور ہر دو معنی کے اعتبار سے ''صید'' ان چیزوں میں ہے جو حالت احرام میں ممنوع ہیں۔

''صید'' کی اصطلاحی تعریف:

۸۰ - حنفیہ [۲] کے نزدیک ''صید'' خشکی والا وہ جانور ہے جو اپنے پیروں سے بھاگ کر یا پروں سے اڑ کر اپنے کو پکڑنے نہیں دیتا، اور اصل خلقت کے اعتبار سے وحشی جانور ہے۔

مالکیہ [۳] کے نزدیک ''صید'' خشکی والا وہ جانور ہے جو اپنی اصل خلقت کے اعتبار سے وحشی ہے۔

شافعیہ [۴] اور حنابلہ [۵] کے نزدیک ''صید'' خشکی والا وحشی

---

(۱) المسلک المتقسط / ۸۲۔

(۲) المسلک المتقسط / ۲۴۱، الدر المختار ۲/ ۲۹۱۔

(۳) الزرقانی ۲/ ۳۱۱، الشرح الکبیر مع حاشیہ ۲/ ۷۲۔

(۴) جیسا کہ النہایہ ۲/ ۲۵۸-۲۵۹ سے معلوم ہوتا ہے، ملاحظہ ہو: المجموع ۷/ ۲۹۸، اس میں تعریف کی تفصیل ہے۔

(۵) مطالب اولی النہی ۲/ ۳۳۳، نیز ملاحظہ ہو: المغنی ۳/ ۵۰۶، اس میں ''ممتنعا'' کی قید بھی ہے۔

جانور ہے جس کا گوشت کھایا جاتا ہے۔

شکار کی حرمت کے دلائل:

۸۱- محرم کے لئے شکار کی حرمت قرآن، حدیث اور اجماع سے ثابت ہے۔

قرآن کریم میں حرمت کی دلیل یہ آیات ہیں:

"یٰأَیُّهَا الَّذِیْنَ آمَنُوْا لاَ تَقْتُلُوْا الصَّیْدَ وَأَنْتُمْ حُرُمٌ"[1] (اے ایمان والو شکار کو مت مارو جب کہ تم حالت احرام میں ہو)۔ اور اللہ تعالیٰ نے فرمایا: "وَحُرِّمَ عَلَیْکُمْ صَیْدُ الْبَرِّ مَا دُمْتُمْ حُرُمًا"[2] (اور تمہارے اوپر جب تک تم حالت احرام میں ہو خشکی کا شکار حرام کیا گیا)۔

یہ دونوں آیات حرمت کے بارے میں نص قطعی ہیں۔

احادیث نبویہ میں محرم کے لئے شکار کی حرمت کی دلیل متعدد احادیث ہیں، ان میں سے ایک حدیث یہ ہے:

حضرت ابوقتادہ کا واقعہ ہے کہ ان کے ساتھی احرام باندھ چکے تھے۔ انہوں نے احرام نہیں باندھا تھا، وہ بیان کرتے ہیں: "میں نے اپنے گھوڑے پر زین کسی اور اپنا نیزہ لیا، پھر گھوڑے پر سوار ہوگیا، میرا کوڑا گر پڑا، میں نے اپنے ساتھیوں (جو احرام کی حالت میں تھے) سے کہا: "مجھے کوڑا دے دو"، ان لوگوں نے کہا: "خدا کی قسم ہم لوگ تمہارا کچھ بھی تعاون نہیں کریں گے"، میں خود اترا اور کوڑا لے کر گھوڑے پر سوار ہوگیا"۔

ایک دوسری روایت میں ہے: "سب نے پڑاؤ کیا اور شکار کا گوشت کھایا، پھر آپس میں کہا کہ کیا ہم لوگ احرام کی حالت میں شکار کا گوشت کھا سکتے ہیں؟ ہم لوگوں نے گاؤخر کا باقی گوشت اپنے ساتھ لے لیا، جب رسول اللہ ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوئے تو عرض کیا: اے اللہ کے رسول ﷺ! ہم لوگ احرام باندھ چکے تھے، ابوقتادہ نے احرام نہیں باندھا تھا، ہم لوگوں نے چند گاؤخر دیکھے، ابوقتادہ نے ان پر حملہ کیا اور ایک مادہ گاؤخر مار گرایا۔ اسے ذبح کیا، ہم لوگ اترے اور اس کا گوشت کھایا، پھر ہم نے آپس میں کہا کہ کیا ہم لوگ احرام کی حالت میں شکار کا گوشت کھا سکتے ہیں؟ ہم نے اس شکار کا باقی ماندہ گوشت اپنے ساتھ لے لیا، حضور اکرم ﷺ نے دریافت فرمایا: "أمنكم أحد أمره أن يحمل عليها أو أشار إليها؟" (کیا تم میں سے کسی نے اس پر حملہ کرنے کا حکم دیا یا اس کی طرف اشارہ کیا؟) لوگوں نے عرض کیا: نہیں، تو آپ ﷺ نے فرمایا: "فكلوا ما بقي من لحمها" (باقی گوشت بھی کھالو)، یہ حدیث بخاری اور مسلم دونوں میں ہے[1]۔

جہاں تک اجماع سے استدلال کی بات ہے تو نووی اور ابن قدامہ نے اس کی حرمت پر اجماع نقل کیا ہے۔ اسی طرح ابن قدامہ نے اس بات پر اہل علم کا اجماع نقل کیا ہے کہ شکار کو قتل کرنے کی صورت میں محرم پر جزاء لازم ہوگی[2]۔

سمندر کے شکار کا جواز:

۸۲- سمندر کا شکار محرم، غیر محرم دونوں کے لئے نص اور اجماع کی بنا پر حلال ہے۔

جواز کے بارے میں نص یہ آیت ہے: "أُحِلَّ لَکُمْ صَیْدُ الْبَحْرِ وَطَعَامُهُ مَتَاعاً لَّکُمْ وَلِلسَّیَّارَةِ وَحُرِّمَ عَلَیْکُمْ صَیْدُ

---

(۱) سورۂ مائدہ/۹۵۔
(۲) سورۂ مائدہ/۹۶۔

(۱) بخاری ۳/۱۲، مسلم ۴/۱۴۔
(۲) المجموع ۷/۲۹۰، المغنی ۳/۳۰۹۔

الْبَرِّ مَادُمْتُمْ حُرُمًا"[۱] (تمہارے لئے دریائی شکار اور اس کا کھانا جائز کیا گیا، تمہارے نفع کے لئے اور قافلوں کے لئے اور تمہارے اوپر جب تک تم حالت احرام میں ہو خشکی کا شکار حرام کیا گیا)۔

جواز پر اجماع نووی[۲] اور ابوبکر جصاص[۳] نے نقل کیا ہے۔

محرم کے لئے حرمت شکار کے احکام:

۸۳- محرم کے لئے شکار کی حرمت چند چیزوں کو شامل ہے، انہیں ہم نیچے مرتب طور پر بیان کرتے ہیں:

شکار کو قتل کرنے کی حرمت، کیونکہ اس کے بارے میں صریح آیات واحادیث موجود ہیں۔ شکار کو ایذاء دینے یا اس پر قبضہ کرنے کی حرمت، اسی ذیل میں یہ چیزیں آتی ہیں: شکار کے پیر یا بازو کو توڑنا، اس کے انڈے کو بھوننا یا توڑنا، اس کا پر اکھاڑنا، اس کا بال کاٹنا، شکار کو ہانکنا یا پکڑے جانے کے بعد اسے روک کے رکھنا، یا ان باتوں میں سے کسی کا سبب بننا[۴]، ان چیزوں کے حرام ہونے کی دلیل یہ آیت ہے: "وَحُرِّمَ عَلَيْكُمْ صَيْدُ الْبَرِّ مَا دُمْتُمْ حُرُماً" (اور تمہارے اوپر جب تک تم حالت احرام میں ہو خشکی کا شکار حرام کیا گیا)۔

اس آیت سے معلوم ہوا کہ حالت احرام میں شکار کے بارے میں ہمارے تمام افعال حرام ہیں[۵]۔

قیاسی دلیل یہ ہے کہ " جس چیز کو تلف کرنا حق غیر کے لئے ممنوع ہو اس کے اجزاء کو تلف کرنا بھی ممنوع ہوگا، مثلاً انسان اگر اس کے کسی عضو کو تلف کردیا تو جزاء کی شکل میں اس کا ضمان دینا پڑے گا"[۱]۔

مذکورہ بالا چیزوں کی ممانعت کی دلیل حرم کے شکار کو بھگانے کے ممنوع ہونے پر قیاس کرنا بھی ہے، چونکہ مکہ مکرمہ کے بارے میں رسول اکرم ﷺ کا ارشاد ہے: "**إن هذا البلد حرمه الله، لا يعضد شوكه، ولا ينفر صيده، ولا يلتقط لقطته إلا من عرّفها**"[۲] (اس شہر کو اللہ تعالیٰ نے قابل احترام قرار دیا ہے، نہ اس کے کانٹے دار درخت کاٹے جائیں گے، نہ اس کے شکار بدکائے جائیں گے، نہ اس کا پڑا ہوا مال اٹھایا جائے گا، ہاں وہ شخص اٹھا سکتا ہے جو اس کا اعلان کرے)، جب حرم کے شکار کو بدکانا حرام ہے تو واجب ہے کہ احرام کی حالت میں شکار کرنا بھی حرام ہو[۳]۔

۸۴- شکار کرنے میں کسی طرح کی مدد دینا محرم کے لئے حرام ہے، مثلاً شکار کے بارے میں رہنمائی کرنا، اس کی طرف اشارہ کرنا، شکاری کو چھری یا کوڑا دینا، اسی طرح شکار کو قتل کرنے کا حکم دینا حرام ہے، ان چیزوں کی حرمت پر علماء کا اتفاق ہے[۴]، اور دلیل اس کی حضرت ابوقتادہؓ کی اوپر گذری ہوئی حدیث ہے۔

شکار کا مالک بننے کی حرمت:

۸۵- محرم کے لئے حرام ہے کہ مالک بننے کے کسی طریقہ کو اختیار

---

(۱) سورۂ مائدہ/۹۶۔
(۲) المجموع ۷/ ۲۹۸۔
(۳) احکام القرآن ۲/ ۴۸۷-۴۷۹۔
(۴) المسلک المتقسط/ ۸۱، الشرح الکبیر مع حاشیہ ۲/ ۷۲، المہذب والمجموع ۷/ ۲۹۹، الکافی ۱/ ۵۵۳-۵۵۷۔
(۵) احکام القرآن۔

(۱) المجموع شرح المہذب ۷/ ۲۹۵۔
(۲) یہ حدیث بخاری اور مسلم دونوں میں ہے، یہاں پر بخاری کے الفاظ لئے گئے ہیں، (باب فضل الحرم ۴/ ۱۴۷)، مسلم (باب تحریم مکہ ۴/ ۱۰۹)۔
(۳) المہذب مع الشرح ۷/ ۲۹۵۔
(۴) المسلک المتقسط/ ۸۱، الشرح الکبیر وحاشیہ ۲/ ۷۷، المہذب اور اس کی شرح المجموع ۷/ ۲۹۵-۲۹۶، ۳۰۳، المغنی ۳/ ۳۰۹-۳۱۰۔

کر کے ابتداءً شکار کا مالک ہو جائے، اس کے لئے شکار کو بیچنا، خریدنا، ہدیہ یا وصیت یا صدقہ میں قبول کرنا یا بطور اقالہ لینا حرام ہے [1]۔

ان چیزوں کے حرام ہونے کی دلیل یہ آیت ہے: "وَحُرِّمَ عَلَيْكُمْ صَيْدُ الْبَرِّ مَادُمْتُمْ حُرُمًا" (اور تمہارے اوپر جب تک تم حالت احرام میں ہو خشکی کا شکار حرام کیا گیا)۔

فتح القدیر [2] میں ہے: "حرمت کو عین شکار کی طرف منسوب کیا گیا ہے، لہذا وہ محرم کے حق میں مال متقوم نہیں رہا، جیسے شراب۔ اور آپ کو معلوم ہے کہ خود کسی چیز کی طرف حرمت کی نسبت کرنے سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ اس چیز سے ہر طرح کا انتفاع ممنوع ہے"۔

اس حرمت پر صعبؓ بن جثامہ کی حدیث سے بھی استدلال کیا جاتا ہے: "أنه أهدى إلى رسول اللهﷺ حمار وحش، فرده عليه فلما رأى ما في وجهه قال: إنا لم نرده عليك إلا أنا حرم" (صعبؓ بن جثامہ نے رسول اکرم ﷺ کی خدمت میں ایک گاؤخر ہدیہ میں پیش کیا، حضور اکرم ﷺ نے اس کو واپس کردیا، حضور اکرم ﷺ نے جب ان کے چہرے پر تأثر دیکھا تو فرمایا: ہم نے صرف اس لئے واپس کردیا ہے کہ ہم احرام کی حالت میں ہیں) یہ حدیث بخاری اور مسلم میں ہے [3]۔ علماء کے اجماع سے بھی اس سلسلہ میں استدلال کیا جاتا ہے [4]۔

(۱) الہدایہ ۲/ ۲۸۳، المسلک المتقسط/ ۲۴۸، المہذب مع المجموع ۷/ ۳۱۰-۳۱۲، الشرح الکبیر ۲/ ۷۳، المغنی ۳/ ۵۲۵-۵۲۶۔

(۲) فتح القدیر ۲/ ۲۸۳۔

(۳) حدیث الصعب بن جثامہ: "انه أهدى إلى رسول اللهﷺ حمار وحش..." کی روایت بخاری و مسلم نے کی ہے (اللؤلؤ والمرجان /ص ۲۶۸، حدیث: ۷۴۲)۔

(۴) استدلال کے لئے ملاحظہ ہو: المہذب والمجموع، تفسیر القرطبی، المغنی کے مذکورہ بالا صفحات، حدیث کی تخریج آئندہ تفصیل سے آئے گی۔

شکار سے کسی قسم کے استفادہ کی حرمت:

۸۶- محرم کے لئے شکار کا گوشت کھانا، اس کا دودھ دوہنا، اس کا انڈا اور بھنا ہوا گوشت کھانا حرام ہے، کیونکہ شکار کا مالک بننے کی حرمت کے بارے میں جو دلائل اوپر ذکر ہوئے ان میں عموم ہے، نیز اس لئے کہ انتفاع ملکیت کی فرع ہے، جب ملکیت حرام ہوگئی تو اس کے اثر کا کوئی محل باقی نہ رہا۔

۸۷- جب غیر محرم نے کوئی شکار کیا تو کیا محرم اس میں سے کھا سکتا ہے؟

اس مسئلہ میں چند مذاہب ہیں:

پہلا مسلک: یہ ہے کہ محرم کے لئے شکار کھانا بالکل جائز نہیں، خواہ اس نے شکار کا حکم کیا ہو یا نہ کیا ہو، شکار کرنے میں مدد کی ہو یا نہ کی ہو، غیر محرم نے اس کے لئے شکار کیا ہو یا اس کے لئے شکار نہ کیا ہو۔

یہ اہل علم کے ایک گروہ کا قول ہے، اس گروہ میں صحابہ کرام میں سے حضرت علی، حضرت ابن عمر اور حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہم ہیں [1]، طاؤس، جابر بن زید اور سفیان ثوری نے محرم کیلئے غیر محرم کے شکار میں سے کھانا مکروہ قرار دیا ہے [2]۔

دوسرا مسلک: یہ ہے کہ غیر محرم نے محرم کے لئے اور محرم کی وجہ سے جو شکار کیا ہے اس میں سے محرم کے لئے کھانا جائز نہیں، اور غیر محرم نے جو شکار محرم کے لئے نہیں کیا بلکہ اپنے لئے یا کسی دوسرے

(۱) شرح مسلم للنووی ۸/ ۱۰۵۔

(۲) المجموع ۷/ ۳۳۱، تعلیق ابن القیم علی سنن ابی داؤد ۲/ ۳۶۴، ان تینوں کی طرف حرمت منسوب کی گئی ہے جب کہ المجموع میں ابن المنذر سے نقل کرتے ہوئے ان تینوں کی طرف کراہت منسوب کی گئی ہے، ممکن ہے کہ کراہت سے حرمت ہی مراد ہو، کیونکہ سلف کراہت کا استعمال حرمت کے لئے کیا کرتے تھے۔

غیر محرم کے لئے کیا تو محرم کے لئے اس کا کھانا حرام نہیں ہے۔

یہ جمہور فقہاء مالکیہ [۱]، شافعیہ [۲] اور حنابلہ [۳] کا مسلک ہے، اسحاق بن راہویہ اور ابوثور [۴] کا بھی یہی قول ہے، ابن عبد البر لکھتے ہیں کہ اس باب میں حضرت عثمانؓ سے صحیح روایت یہی ہے [۵]۔

لیکن مالکیہ نے یہ تفصیل کی ہے کہ محرم کے لئے جو شکار کیا گیا وہ ہر ایک کے لئے مردار کی طرح حرام ہے، جس محرم کے لئے اس کو ذبح کیا گیا اس کے لئے حرام ہے اور دوسرے کے لئے بھی، محرم نے اگر اس میں سے یہ جاننے کے باوجود کھا لیا کہ اسے محرم کے لئے شکار کیا گیا ہے، خواہ اس کے علاوہ کسی اور محرم کے لئے کیا گیا ہو، تو اس پر جزاء لازم ہوگی اور اگر یہ بات نہیں جانتا تھا اور اس میں سے کھا لیا تو اس پر جزاء نہیں ہے، جزاء لازم ہونے میں حنابلہ نے بھی مالکیہ سے اتفاق کیا ہے اور جزاء میں یہ تفصیل کی ہے کہ اگر پورا شکار کھا لیا تو پوری جزاء لازم ہوگی اور اگر اس کا کچھ حصہ کھایا ہے تو اسی حساب سے جزاء کا کچھ حصہ لازم ہوگا، لیکن حنابلہ نے اسے صرف اس شخص کے لئے حرام قرار دیا ہے جس کے لئے اسے ذبح کیا گیا ہو۔

فقہ شافعی کا جدید اور اصح قول یہ ہے کہ کھانے کی صورت میں جزا لازم نہیں، شافعیہ نے اس محرم کے علاوہ کے لئے شکار کے گوشت کو حرام نہیں قرار دیا ہے جس کے لئے شکار کیا گیا [۶]۔

تیسرا مسلک یہ ہے کہ محرم کے لئے غیر محرم کے کئے ہوئے شکار کو کھانا جائز ہے، جب کہ اس نے نہ شکار کرنے کا حکم دیا ہو، نہ اس میں اعانت کی ہو، نہ اشارہ یا رہنمائی کی ہو، یہ حنفیہ کا مذہب ہے [۱]۔

ابن المنذر لکھتے ہیں: ''حضرت عمر بن الخطابؓ، حضرت ابو ہریرہؓ، مجاہد اور سعید بن جبیر فرماتے تھے کہ محرم کے لئے غیر محرم کے کئے ہوئے شکار کو کھانا جائز ہے، یہی بات حضرت زبیرؓ بن عوام سے بھی مروی ہے، اصحاب الرائے بھی اسی کے قائل ہیں [۲]۔

پہلے مسلک والے جو محرم کے لئے علی الاطلاق شکار کے گوشت کو حرام قرار دیتے ہیں ان کا استدلال ان آیات واحادیث کے اطلاق سے ہے جن کا اوپر ذکر ہو چکا ہے [۳]۔

دوسرے مسلک کے حاملین جمہور فقہاء جو غیر محرم کے شکار سے محرم کے لئے کھانے کو جائز قرار دیتے ہیں بشرطیکہ محرم کے لئے اس کا شکار نہ کیا گیا ہو ان کا استدلال چند احادیث سے ہے جن میں سے ایک حضرت ابو قتادہ کی وہ حدیث ہے جو اوپر گذر چکی، اس حدیث میں رسول اللہ ﷺ نے احرام والوں کے لئے غیر محرم کے کئے ہوئے شکار کا کھانا حلال قرار دیا ہے۔

جمہور حضرت جابرؓ کی اس حدیث سے بھی استدلال کرتے ہیں جس میں حضرت جابرؓ فرماتے ہیں کہ میں نے رسول اکرم ﷺ کو یہ فرماتے ہوئے سنا: **"صید البر لکم حلال ما لم تصیدوہ أو یصد لکم"** (خشکی کا شکار تمہارے لئے حلال ہے، جب تک کہ تم خود اس کا شکار نہ کرو، یا تمہارے لئے شکار نہ کیا جائے) اس حدیث کی

(۱) شرح الزرقانی ۲/ ۳۱۷، ۳۱۸، الشرح الکبیر ۲/ ۷۸۔
(۲) المہذب والمجموع ۷/ ۳۰۳، ۳۰۷، ۳۳۰، نہایۃ المحتاج ۲/ ۳۶۶۔
(۳) المغنی لابن قدامہ ۳/ ۳۱۱-۳۱۲، مطالب اولی النہی ۲/ ۳۳۷۔
(۴) تعلیق ابن القیم ۲/ ۳۶۴، المجموع ۷/ ۳۳۰۔
(۵) تعلیق ابن القیم حوالہ بالا۔
(۶) المجموع ۷/ ۳۰۷-۳۰۸۔ اور اس رائے کو اختیار کرنے والے فقہی مذاہب کی کتابیں جن کا اوپر حوالہ دیا جا چکا ہے۔

(۱) الہدایہ ۲/ ۲۷۳، لباب المناسک وشرحہ المسلک المتقسط / ۳۵۴، تنویر الابصار وشرح الدر وحاشیہ رد المحتار ۲/ ۳۰۱۔
(۲) المجموع ۷/ ۳۳۰، دیکھئے: تعلیق ابن القیم ۲/ ۳۶۴، اس کتاب میں ابن عبد البر کے حوالہ سے حضرت عثمان بن عفان کا بھی ذکر ہے۔
(۳) الجامع لاحکام القرآن للقرطبی ۶/ ۳۲۲، طبع دار الکتب المصریہ، تفسیر ابن کثیر ۲/ ۱۰۳-۱۰۴، اس میں ان تمام آثار صحابہ اور اقوال تابعین کی تخریج ہے جن کا ہم نے ذکر کیا ہے، تعلیق ابن القیم ۲/ ۳۶۴۔

روایت ابو داؤد، ترمذی اورنسائی نے کی ہے[۱]، حاکم نے اسے صحیح قرار دیا ہے[۲]، اس کی سند میں کلام کیا گیا ہے لیکن نووی نے اس کے صحیح ہونے کو راجح قرار دیا ہے[۳]۔

تیسرے مسلک کے حاملین حنفیہ اور ان کے ہمنوا جو محرم کے لئے غیر محرم کے شکار کئے ہوئے اور ذبح کئے ہوئے جانور کا کھانا جائز قرار دیتے ہیں، بہ شرطیکہ محرم نے شکار کے بارے میں رہنمائی نہ کی ہو، اور نہ شکار کیا ہو، ان حضرات کا استدلال بہت سی احادیث وآثار سے ہے، انہیں میں سے ایک حضرت ابو قتادہؓ کی اوپر گذری ہوئی حدیث ہے کہ حضرت ابو قتادہؓ نے غیر محرم ہونے کی حالت میں گاؤخر کا شکار کیا، احرام باندھے ہوئے صحابہ کرام ﷺ نے اس میں سے کھایا، حضور اکرم ﷺ نے ان کے اس عمل کی تصویب کی، اور خود بھی اس کا گوشت کھایا[۴]۔

اس حدیث سے استدلال کی وجہ یہ ہے کہ جب صحابہ کرام نے نبی اکرم ﷺ سے اس بارے میں دریافت کیا تو آپ ﷺ نے ان لوگوں کے لئے جائز ہونے کی بات اس وقت تک نہیں فرمائی جب تک حلت کے موانع کے بارے میں اچھی طرح دریافت نہیں فرمایا کہ کیا یہ موانع موجود تھے یا نہیں؟ حضور اکرم ﷺ نے پہلے یہ سوال کیا کہ کیا تم میں سے کسی نے ابو قتادہؓ کو شکار پر حملہ کرنے کا حکم دیا تھا، یا اس کی جانب اشارہ کیا تھا؟ جب ان حضرات نے جواب دیا کہ نہیں، تب آپ ﷺ نے فرمایا: ''اب کھاؤ''۔ اگر حلت کے موانع میں یہ بھی ہوتا کہ ''محرم کے لئے شکار کیا گیا ہو'' تو رسول اکرم ﷺ موانع کی تحقیق کرتے وقت اسے بھی اپنے سوالات میں شامل فرماتے تاکہ اس مانع کے نہ ہونے کی تحقیق ہونے کے بعد حکم لگائیں، یہ بات ''محرم کے لئے شکار کرنے'' کے مانع حلت نہ ہونے کے لئے صراحت کے درجہ میں ہے، لہذا یہ حدیث حدیثِ جابر کے معارض ہوگی اور قوتِ ثبوت کی وجہ سے اسے حدیث جابر پر ترجیح ہوگی[۱]۔

(۱) ابوداؤد ۲/ ۱۷۱، ترمذی (باب ماجاء في أكل الصيد للمحرم) ۳/ ۲۰۳ - ۲۰۴، نسائی (باب إذا أشار المحرم إلى الصيد فقتله الحلال) ۵/ ۱۸۶ - ۱۸۷، ابوداؤد اور ترمذی کے نسخہ میں "أو يصد لكم" ہے اور مختصر المنذری لأبی داؤد اور نسائی میں "أو يصاد" صاد کے بعد الف کے ساتھ ہے، نووی المجموع (۷/ ۳۰۵) میں لکھتے ہیں: اس روایت میں "يصاد" الف کے ساتھ ہے، ایک لغت کے اعتبار سے یہ جائز ہے، اسی لغت پر اللہ تعالی کے ارشاد "إنه من يتقي ويصبر" میں ایک قرأت یاء کے ساتھ ہے۔

(۲) مستدرک میں حاکم نے اس حدیث کو بخاری اور مسلم کی شرائط کے مطابق قرار دیا ہے ۱/ ۴۵۲، ذہبی نے بھی اس سے اتفاق کیا ہے۔

(۳) المجموع ۷/ ۳۰۴ - ۳۰۵۔

(۴) جیسا کہ بخاری کی روایت میں ہے ۹/ ۷۴۵۔

حرم کا شکار:

۸۸ - یہاں پر حرم سے مراد مکہ مکرمہ اور وہ قابل احترام منطقہ ہے جو مکہ مکرمہ کو گھیرے ہوئے ہے، حرم کے کچھ خاص احکام ہیں، انہیں میں سے ایک یہ ہے کہ حرم میں شکار کرنا جس طرح محرم کے لئے ناجائز ہے اسی طرح غیر محرم کے لئے بھی ناجائز ہے، اس پر علماء کا اتفاق ہے، رسول اکرم ﷺ نے ارشاد فرمایا: ''إن هذا البلد حرمه الله، لا يعضد شوكه، ولا ينفر صيده، ولا يلتقط لقطته إلا من عرّفها'' (اللہ تعالی نے اس شہر کو قابل احترام بنایا ہے، نہ اس کے کانٹے دار درخت کاٹے جائیں گے، نہ اس کا شکار بھگایا جائے گا اور نہ اس میں پڑا ہوا سامان اٹھایا جائے گا، مگر وہ شخص اٹھا سکتا ہے جو اس کا اعلان کرے) (بخاری ومسلم)[۲]۔

(۱) فتح القدیر ۲/ ۲۷۴۔

(۲) صحیح بخاری (باب فضل الحرم) ۴/ ۷ ۴، الفاظ بخاری کے ہیں، مسلم (باب تحريم مكة) ۴/ ۱۰۹۔

علماء نے جس طرح محرم کے لئے شکار کی حرمت پر احکام مرتب کئے ہیں اسی طرح غیر محرم کے لئے حرم میں شکار کی حرمت پر احکام مرتب کئے ہیں [1]۔ اس کی بہت سی جزئیات مختلف مذاہب میں ہیں، ہم ان کی تفصیل میں جا کر بحث کو طویل نہیں کرنا چاہتے (دیکھئے: حرم)۔

شکار کے قتل کی حرمت سے مستثنیٰ جانور:

۸۹ - الف - اس بات پر اتفاق ہے کہ درج ذیل حیوانات کا قتل کرنا حرم کے اندر اور حرم سے باہر محرم اور غیر محرم دونوں کے لئے جائز ہے، خواہ حیوانات نے خود ایذا رسانی کا آغاز کیا ہو یا نہ کیا ہو، ان کے قتل پر کوئی جزاء لازم نہیں ہے، وہ حیوانات یہ ہیں: (۱) کوا، (۲) چیل، (۳) بھیڑیا، (۴) سانپ، (۵) بچھو، (۶) چوہا، (۷) کاٹنے والا کتا، کیونکہ ان حیوانات کو قتل کرنے کے جواز کے بارے میں مختلف احادیث وارد ہوئی ہیں۔

مالک نے نافع سے اور انہوں نے حضرت ابن عمرؓ سے روایت کیا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "خمس من الدواب ليس على المحرم في قتلهن جناح: الغراب، والحدأة، والعقرب، والفأرة والكلب العقور" (پانچ جانور ایسے ہیں جنہیں قتل کرنے میں محرم پر کوئی گناہ نہیں ہے، کوا، چیل، بچھو، چوہا، کاٹ کھانے والا کتا) (بخاری ومسلم) [1]۔

کوے کا ذکر حدیث میں مطلق اور مقید دونوں طرح آیا ہے، شارحین حدیث نے اس کی تشریح سیاہ سفید داغوں والے کوے کے ساتھ کی ہے جو مردار کھاتا ہے۔

حافظ ابن حجر فتح الباری [2] میں لکھتے ہیں: ''علماء حدیث میں مذکور کوے سے اس کوے کے خارج ہونے پر متفق ہیں جو چھوٹا ہوتا ہے اور دانہ کھاتا ہے، جسے (غراب الزرع) کھیتی والا کوا کہا جاتا ہے''۔ یعنی وہ شکار کے قتل کی حلت میں شامل نہیں ہے بلکہ اس کا شکار حرام ہے [3]۔

لیکن مالکیہ نے اس میں تفصیل کرتے ہوئے لکھا ہے کہ چوہے، سانپ اور بچھو کا مطلق قتل کرنا جائز ہے، خواہ چھوٹے ہوں یا بڑے، انہوں نے ایذا رسانی کا آغاز کیا ہو یا نہ کیا ہو۔

کوا اور چیل اگر اتنے چھوٹے ہوں کہ ابھی وہ ایذا رسانی کے لائق نہ ہوئے ہوں تو انہیں قتل کرنے کے بارے میں خود مالکیہ میں اختلاف ہے، ایک قول جواز کا ہے، اس بات کے پیش نظر کہ حدیث

---

(۱) الہدایہ اور اس کی شرحیں ۲/ ۲۴۳، لباب المناسک اور اس کی شرح ۹/ ۲۴۹-۲۵۲، درمختار اور اس کا حاشیہ ۲/ ۲۹۷-۳۰۹، الشرح الکبیر اور اس کا حاشیہ ۲/ ۷۱، اور اس کے بعد کے صفحات، شرح الزرقانی ۲/ ۳۱۰ اور اس کے بعد کے صفحات، مواہب الجلیل ۳/ ۱۷۰ اور اس کے بعد کے صفحات، المہذب اور اس کی شرح ۷/ ۴۴۳-۴۹۴، نہایۃ المحتاج ۲/ ۴۵۹ اور اس کے بعد کے صفحات، المغنی ۳/ ۳۴۴-۳۴۹، مطالب اولی النہی ۲/ ۳۷۵-۳۷۷، ۳۴۱-۳۴۴۔

(۱) صحیح بخاری (باب ما يقتل المحرم من الدواب) ۴/ ۱۳، صحیح مسلم (باب ما يندب للمحرم وغيره قتله) ۴/ ۱۹، المؤطا ۱/ ۲۵۸، ابو داؤد ۲/ ۱۶۹-۱۷۰، ابوداؤد میں یہ حدیث ''زہری عن سالم عن ابیہ'' کی سند کے ساتھ ہے، نسائی ۵/ ۱۸۷ میں امام مالک کی سند کے ساتھ ہے، ابن ماجہ ۱/ ۱۰۳۱ میں عبید اللہ عن نافع عن ابن عمر کی سند کے ساتھ ہے۔

(۲) ۴/ ۳۶-۳۷۔

(۳) فتح الباری میں حافظ ابن حجر نے مذکورہ حدیث میں آئے ہوئے پانچ جانوروں کے علاوہ دوسرے جانوروں بھیڑیا، چیتا، سانپ، افعی (بڑا سانپ، زہریلا سانپ) کے بارے میں جو کچھ آیا ہے اس پر مفصل بحث کی ہے، بھیڑیا اور چیتا کو بعض راویوں نے ''کلب عقور'' (کاٹنے والا کتا) کی تشریح میں ذکر کیا ہے حافظ نے نقل فرمایا ہے ان میں سے کوئی بات نقد سے خالی نہیں۔ اور آپ جان چکے کہ وہ حدیث صحیح ہے جس میں سانپ کا ذکر آیا ہے، اور وہ حدیث قوی ہے جس میں بھیڑیا کا ذکر ہے لہذا اس پر غور فرمالیں۔

میں ''غراب'' (کوا) مطلق واقع ہوا ہے جو بڑے اور چھوٹے دونوں کو شامل ہے، دوسرا قول قتل کی ممانعت کا ہے، اس بات کو دیکھتے ہوئے کہ جواز قتل کی علت ایذاء ہے اور چھوٹے کوے اور چیل میں یہ علت نہیں پائی جاتی، دوسرے قول کی بنیاد پر بھی قتل کرنے کی صورت میں جزاء نہیں لازم ہوگی جواز والے قول کی رعایت میں، پھر ان جانوروں میں سے جو ذبح کئے جاسکتے ہیں مثلاً کوا، چیل، چوہا، بھیڑیا، ان کے بارے میں مالکیہ نے جواز قتل کے لئے یہ شرط عائد کی ہے کہ ان کو قتل کرنا ذبح کرنے کی نیت سے نہ ہو بلکہ ان کا شر دور کرنے کے لئے ہو، اگر ذبح کرنے کی نیت سے قتل کیا تو نا جائز ہوگا اور اس میں جزاء لازم ہوگی (۱)۔

۹۰ - ب - جن جانوروں کا احادیث نبویہ میں ذکر نہیں آیا ان میں سے جو اپنی فطرت کے اعتبار سے موذی ہوں مثلاً شیر، چیتا، تیندوا اور تمام درندے، انہیں قتل کرنا محرم کے لئے جائز ہے، بلکہ شافعیہ اور حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ بلا کسی شرط کے انہیں قتل کرنا مستحب ہے، جن موذی جانوروں کا احادیث میں ذکر آیا ہے انہیں بھی قتل کرنا شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک مستحب ہے۔

مالکیہ کے یہاں چھوٹے بڑے جانور کے بارے میں وہی تفصیل ہے جو اوپر آچکی، اور یہ شرط ہے کہ انہیں قتل کرنے سے ذبح کرنے کی نیت نہ ہو، مالکیہ نے ان موذی پرندوں کے بارے میں جن کا ذکر احادیث میں نہیں ہے جواز قتل کے لئے یہ شرط لگائی ہے کہ ان سے جان یا مال کے بارے میں خطرہ ہو اور قتل ہی کے ذریعہ انہیں دفع کیا جاسکتا ہو۔

(۱) مالکیہ کے یہاں یہ شرط اس بنیاد پر ہے کہ قرآن نے جن جانوروں کی حرمت کی صراحت نہیں کی ہے ان سب کے کھانے کے جواز کے لئے ان کے یہاں یہ شرط ہے، اس بارے میں ان کے یہاں ایک روایت کراہت کی ہے اور ایک روایت حرمت کی، ملاحظہ ہو: ''أطعمة''۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ درندے اور اس طرح کے جانور مثلاً باز، شکرا خواہ سدھایا ہوا ہو یا نہ ہو، یہ سب شکار ہیں، انہیں قتل کرنا جائز نہیں (۱) إلا یہ کہ وہ محرم پر حملہ آور ہوئے ہوں، حملہ کرنے کی صورت میں انہیں قتل کرنا جائز ہے، اور قتل کرنے پر جزاء لازم نہ ہوگی۔

حنفیہ کی ایک دوسری روایت یہ ہے کہ انہیں مطلقاً قتل کرنا جائز ہے۔

جواز قتل کا حکم ہر موذی جانور کے لئے عام ہونے پر جمہور فقہاء نے متعدد دلائل پیش کئے ہیں، ان میں سے ایک دلیل حضرت ابوسعیدؓ خدری کی روایت ہے کہ نبی اکرم ﷺ نے فرمایا: "يقتل المحرم السبع العادي، والكلب العقور، والفأرة، والعقرب، والحدأة، والغراب" (محرم حملہ آور درندے کو، کاٹنے والے کتے کو، چوہا، بچھو، چیل اور کوے کو قتل کرے گا) اس حدیث کی روایت ابوداؤد، ترمذی اور ابن ماجہ نے کی ہے (۲)، ترمذی نے کہا ہے: یہ حدیث حسن ہے، اہل علم کے نزدیک اس پر عمل ہے، اہل علم کہتے ہیں: ''محرم حملہ آور درندے کو قتل کرے گا''۔

نیز انہوں نے ان متفق علیہ احادیث سے استدلال کیا ہے جن میں کاٹ کھانے والے کتے کو قتل کرنے کا حکم دیا گیا ہے۔

امام مالک فرماتے ہیں کہ ہر وہ جانور جو لوگوں کو کاٹے، ان پر حملہ کرے، انہیں ڈرائے مثلاً شیر، چیتا، تیندوا، بھیڑیا، وہ کاٹنے والا کتا ہی ہے'' (۳)۔

۹۱ - ج - شافعیہ اور حنابلہ نے ان تمام جانوروں کو جن کا گوشت نہیں کھایا جاتا ان جانوروں کی فہرست میں شامل کیا ہے جنہیں حرم میں

(۱) سوائے کتا اور بھیڑیا کے، یہ دونوں حنفیہ کے نزدیک شکار نہیں ہیں، جیسا کہ ردالمحتار ۲/ ۳۰۱ میں ہے۔

(۲) ابوداؤد (باب ما يقتل المحرم من الدواب) ۲/ ۱۷۰، ترمذی ۳/ ۱۹۸، ابن ماجہ ۲/ ۱۰۳۲۔

(۳) مؤطا امام مالک ۱/ ۲۵۹۔

اور حالت احرام میں قتل کیا جاسکتا ہے۔

زہریلے جانور اور کیڑے مکوڑے:

۹۲ - د۔ حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک ہوام[۱] (زہریلے جانور) اور حشرات (کیڑے مکوڑے) محرم کے لئے شکار کی حرمت کے دائرے میں نہیں آتے۔

حنفیہ کے یہاں تو اس لئے کہ وہ پیر یا پر کے ذریعہ بھاگ کر اپنا تحفظ نہیں کرسکتے، اور حنفیہ نے ''صید'' (شکار) کی تعریف میں یہ قید لگائی تھی کہ وہ جانور پیر یا پر کے ذریعہ اپنا تحفظ کرسکتا ہو، لہذا حنفیہ کے نزدیک انہیں قتل کرنے میں جزاء نہیں ہے، لیکن حنفیہ کے نزدیک ان میں سے غیر موذی کا قتل کرنا جائز نہیں ہے، اگرچہ قتل کردینے پر جزاء نہیں ہے[۲]۔

شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک بھی زہریلے جانور اور کیڑے مکوڑے ''صید'' (شکار) میں داخل نہیں ہیں، کیونکہ ان حضرات نے شکار

(۱) الھوام: ھامۃ کی جمع ہے، اس سے مراد ہر وہ جانور ہے جو زہریلا ہو، کبھی کبھی اس کا اطلاق اس موذی جانور پر بھی ہوتا ہے جو زہریلا نہیں ہوتا جیسے جوں، اور حشرات جمع ہے حشرۃ کی، اس سے مراد زمین کے چھوٹے کیڑے مکوڑے ہیں۔

(۲) حنفیہ کی عبارتوں میں یہاں صرف چیونٹی کا ذکر آیا ہے لیکن صاحب رد المحتار ۲/ ۳۰۰-۳۰۱ نے لکھا ہے کہ ''یہ حکم ہر غیر موذی جانور کے لئے ہے، جیسا کہ فقہاء نے متعدد مقامات پر اس کی صراحت کی ہے، ذیل میں اللباب اور اس کی شرح کے مطابق ان زہریلے جانوروں اور کیڑے مکوڑوں کی فہرست دی جاتی ہے، جنہیں قتل کرنے میں جزا نہیں ہے: (۱) گبریلا (۲) سیاہ بھونرا (۳) ام حبین (گرگٹ کے مشابہ ایک جانور) (۴) صیاح اللیل (۵) کالی چیونٹی اور زرد چیونٹی جو موذی ہوتی ہے (۶) بچھوا (۷) کٹنی چچڑی (۸) قنفذ (سیہی) (۹) پالتو بلا، جنگلی بلا کے بارے میں دو روایتیں ہیں (۱۰) نیولا (۱۱) مچھر (۱۲) پسو (۱۳) مکھی (۱۴) حلم (چھوٹی یا بڑی چچڑیاں) (۱۵) بھڑ (۱۶) چھپکلی (۱۷) کیڑا (۱۸) کھٹمل (۱۹) جھینگر۔

ہونے کے لئے ماکول اللحم (جس کا گوشت کھایا جاتا ہو) ہونے کی شرط لگائی ہے، اور یہ سارے جانور غیر ماکول اللحم ہیں، ان کا گوشت نہیں کھایا جاتا، گذشتہ مسئلہ میں شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک ان کے حکم کی تفصیل آپ جان چکے۔

مالکیہ کا مسلک ہے کہ جو کیڑے مکوڑے موذی نہیں ہیں، انہیں حالت احرام میں مارنا یا حرم میں مارنا ممنوع ہے، ان کے مارنے میں جزا لازم ہوگی۔

لیکن مالکیہ نے چھپکلی کے بارے میں کہا ہے کہ محرم کے لئے اسے قتل کرنا جائز نہیں، لیکن غیر محرم شخص اسے حرم کے علاقہ میں قتل کرسکتا ہے'' کیونکہ اگر غیر محرم اسے حرم میں قتل نہیں کریں گے تو گھروں میں ان کی بہتات ہوجائے گی اور ان سے ضرر پیدا ہوگا''[۱]۔

جماع اور اس کے محرکات:

۹۳- محرم کے لئے جماع اور محرکات جماع خواہ قولی ہوں یا فعلی، کے حرام ہونے پر اور کسی بھی طریقہ سے شہوت پوری کرنے کی حرمت پر علماء کا اتفاق اور امت کا اجماع ہے، جماع ان ممنوعات میں سب سے سنگین ہے، کیونکہ اس سے حج فاسد ہوجاتا ہے۔

ان چیزوں کے حرام ہونے کی دلیل یہ آیت قرآنی ہے: "فَمَنْ

(۱) ان احکام کی تفصیل کے لئے درج ذیل کتابیں دیکھی جائیں: الہدایہ مع شروح ۲/ ۲۶۶-۲۷۱، لباب المناسک اور اس کی شرح المسلک المتقسط ۲۵۲-۲۵۳، تنویر الابصار اور اس کی شرح اور اس کا حاشیہ، الدر المختار ورد المحتار ۲/ ۳۰۰-۳۰۱، مواہب الجلیل ۳/ ۱۷۳-۱۷۴، شرح الزرقانی ۲/ ۳۱۲-۳۱۳، الشرح الکبیر اور اس کا حاشیہ ۲/ ۷۴، مہذب اور المجموع ۷/ ۳۲۰-۳۲۳، شرح المنہاج للمحلی مع حاشیہ ۲/ ۱۳۷-۱۳۸، نہایۃ المحتاج ۲/ ۵۹۳، المغنی ۳/ ۳۴۱-۳۴۳، مطالب اولی النہی ۲/ ۳۳۳، ۳۴۲-۳۴۳۔

فَرَضَ فِيهِنَّ الْحَجَّ فَلاَ رَفَثَ وَلاَ فُسُوْقَ وَلاَ جِدَالَ فِي الْحَجِّ" (جوکوئی ان میں اپنے اوپر حج مقرر کرے تو پھر حج میں نہ کوئی فحش بات ہونے پائے اور نہ کوئی بے حکمی اور نہ کوئی جھگڑا)۔

''رفث'' کی یہ تفسیر کی گئی ہے کہ عورتوں کے پاس جماع کا ذکر کرتے ہوئے جو کچھ کہا جاتا ہے وہ ''رفث'' ہے، نیز بے ہودہ بات کو ''رفث'' کہتے ہیں، یہ تفسیر حضرت ابن عباسؓ سے ثابت ہے[1]۔ لہذا یہ آیت دلالۃ النص کے طور پر جماع کی حرمت پر دلالت کرتی ہے، یعنی جب عورتوں کی موجودگی میں جماع کا ذکر حرام ہے تو جماع بدرجہ اولی حرام ہوگا۔

''رفث'' کی ایک تفسیر یہ بھی کی گئی ہے کہ ''رفث'' کا معنی ہے: عورتوں سے مجامعت کرنا، اور مردوں، عورتوں کے سامنے اس کا تذکرہ کرنا جب لوگ اس طرح کی باتوں کا ذکر کر رہے ہوں۔ یہ تفسیر حضرت ابن عمرؓ اور بعض تابعین سے منقول ہے، اس تفسیر کے مطابق جماع کی حرمت رفث کی عمومی حرمت میں داخل ہوگی۔

''رفث'' کی ایک تفسیر جماع کے ساتھ کی گئی ہے، یہ تفسیر سلف کی ایک جماعت کی طرف منسوب ہے، ان میں سے حضرت ابن عباسؓ اور حضرت ابن عمرؓ بھی ہیں، لہذا یہ آیت جماع کی حرمت کے لئے بالکل صریح ہوجائے گی[2]۔

فسوق اور جدال:

۹۴-فسوق کا معنی ہے: طاعت سے باہر قدم رکھنا، اللہ کی اطاعت سے باہر قدم رکھنا ہر حال میں حرام ہے، لیکن احرام کی حالت میں اس کی حرمت زیادہ پختہ اور سخت ہوجاتی ہے، اسی لئے قرآن کریم میں اس کی صراحت کردی گئی :" وَلاَ فُسُوْقَ وَلاَ جِدَالَ فِي الْحَجِّ"[1] (اور نہ گناہ کرنا اور نہ جھگڑا کرنا حج کے زمانے میں)۔

جمہور مفسرین ومحققین نے اس بات کو اختیار کیا ہے کہ اس آیت میں ''فسوق'' سے مراد اللہ تعالی کی نافرمانیوں کا ارتکاب ہے، یہی درست قول ہے، کیونکہ قرآن، حدیث اور کتب شریعت میں لفظ ''فسوق'' کا استعمال اطاعت الہی سے باہر قدم رکھنے کے معنی میں ہوتا ہے۔

''جدال'' مخاصمت کو کہتے ہیں، قدیم جمہور مفسرین نے جدال کا یہ معنی بیان کیا ہے کہ آپ اپنے ساتھی سے بحث کرتے رہیں یہاں تک کہ اس کو غصہ دلائیں ۔ اس کا تقاضا تمام برے اخلاق اور معاملات سے ممانعت ہے، لیکن بھلائی کا حکم دینے اور برائی سے روکنے کے لئے جس قدر بحث وجدال کی ضرورت ہو وہ دائرہ ممانعت میں نہیں آتے۔

چھٹی فصل

مکروہات احرام

۹۵- یہ وہ امور ہیں جن کا کرنے والا گنہگار ہوتا ہے لیکن اگر اسے کرلیا تو جزاء لازم نہیں ہوتی ہے، مکروہات احرام کے بیان میں ایک اہم تنبیہ اور کبھی جو اشتباہ ہوجاتا ہے اس کا ازالہ ہے۔

۹۶- انہیں مکروہات میں حنفیہ کے نزدیک بیری کی پتیوں وغیرہ کے ساتھ پکائے ہوئے پانی سے سر، جسم اور داڑھی کا دھونا ہے، کیونکہ اس سے جسم کے موذی کیڑے مرجاتے ہیں، بال نرم ہوجاتے ہیں[2]۔

(۱) اس تفسیر کی روایت ابن جریر نے کئی سندوں سے کی ہے، دیکھئے تفسیر ابن کثیر ۲۳۷/۱۔

(۲) ان اقوال کی تخریج اور ان کے قائلین کے اسماء جاننے کے لئے ملاحظہ ہو تفسیر ابن کثیر ۲۳۶/۱-۲۳۷۔

(۱) سورۂ بقرہ/ ۱۹۷۔

(۲) شرح اللباب/ ۸۲۔

۹۷- انہیں مکروہات میں سے طاقت سے بال میں کنگھی کرنا، سر کو کھجلانا، جسم کو تیزی کے ساتھ کھجلانا بھی شامل ہے، کیونکہ اس سے بال کٹ جاتے ہیں، یا اکھڑ جاتے ہیں۔

نرمی کے ساتھ یہ کام کرنے جائز ہیں، اسی لئے فقہاء نے کہا کہ محرم اپنے پوروں کے اندرونی حصوں سے کھجلائے [۱]۔

امام نووی لکھتے ہیں: ''محرم کے اپنا سر کھجلانے کے جواز میں مجھے کوئی اختلاف معلوم نہیں بلکہ یہ جائز ہے'' [۲]۔

۹۸- محرم کے لئے آرائش کرنا بھی مکروہ ہے، حنفیہ نے اس کے مکروہ ہونے کی صراحت کی ہے، دوسرے فقہاء کی عبارتوں سے بھی کراہت معلوم ہوتی ہے۔

زینت کے مقصد سے بلا خوشبو والا سرمہ آنکھ میں لگانے کو بھی حنفیہ مکروہ کہتے ہیں، ہاں اگر محرم نے زینت کے ارادہ کے بغیر دوا کی غرض سے یا بینائی کو قوت پہنچانے کے لئے بلا خوشبو والا سرمہ استعمال کیا تو جائز ہے [۳]۔

مالکیہ کے نزدیک محرم کے لئے بے خوشبو والا سرمہ استعمال کرنا بھی ممنوع ہے، استعمال کرنے کی صورت میں فدیہ لازم ہوگا الا یہ کہ ضرورت کی وجہ سے استعمال کیا ہو تو فدیہ لازم نہ ہوگا [۴]۔

شافعیہ [۵] اور حنابلہ [۶] کے نزدیک بغیر خوشبو والا سرمہ لگانا اگر اس میں زینت نہ ہو تو مکروہ نہیں ہے، جیسے سفید سرمہ، اور اگر اس میں آرائش ہے، مثلاً اثمد کا سرمہ تو محرم کے لئے اس کا استعمال مکروہ ہے لیکن استعمال کرنے پر فدیہ لازم نہیں ہوگا، اگر زینت والا سرمہ ضرورت کی وجہ سے استعمال کرایا، مثلاً آشوب چشم کے علاج کے لئے تو اس میں کراہت بھی نہیں۔

احرام کی حالت میں خوشبودار سرمہ استعمال کرنا مردوں اور عورتوں کے لئے بالاتفاق حرام ہے۔

احرام کی حالت میں مباح امور:

۹۹- احرام کی حالت میں ہر وہ چیز جائز ہے جو احرام کے ممنوعات اور مکروہات میں سے نہ ہو، اس لئے کہ اشیاء میں اصل جواز ہے، ان جائز امور میں سے بعض کو ہم ذیل میں بیان کرتے ہیں:

۱۰۰- خالص پانی سے اور صابون کے پانی وغیرہ سے محرم کے لئے غسل کرنا جائز ہے [۱]۔

۱۰۱- حنفیہ [۲] شافعیہ [۳] اور حنابلہ [۴] کے نزدیک حالت احرام میں مردوں اور عورتوں کے لئے انگوٹھی پہننا جائز ہے، مالکیہ [۵] کے نزدیک محرم مرد کے لئے انگوٹھی پہننا جائز نہیں، اگر پہن لیا تو فدیہ لازم ہوگا، عورت کے لئے ایسے کپڑے کا استعمال جائز ہے جو ائمہ ثلاثہ کے نزدیک چہرہ اور دونوں ہتھیلیوں کے علاوہ اور حنفیہ کے نزدیک صرف چہرہ کے علاوہ باقی جسم کو ڈھانکے ہوئے ہو [۶]۔

---

(۱) المسلک المتقسط شرح اللباب ۸۲-۸۳۔
(۲) المجموع ۷/ ۳۵۳۔
(۳) المسلک المتقسط ۸۲-۸۳۔
(۴) متن خلیل والشرح الکبیر مع حاشیہ ۲/ ۶۱۔
(۵) المجموع ۷/ ۲۸۳، نہایۃ المحتاج ۲/ ۳۵۴۔
(۶) الکافی ۱/ ۵۵۹، مطالب اولی النہی ۲/ ۳۵۳۔

(۱) حنفیہ نے یہاں "ماء الصابون" (صابون کے پانی) کی تعبیر اختیار کی ہے، اس کے برخلاف ''مکروہات'' میں انہوں نے "بالصابون" (صابون سے) کی تعبیر اختیار کی ہے، جیسا کہ المسلک المتقسط/ ۸۳ میں ہے اس سے معلوم ہوا کہ جس پانی میں صابون پگھل گیا ہو، اس سے غسل کرنے میں کوئی کراہت نہیں۔
(۲) المسلک المتقسط/ ۸۳۔
(۳) المجموع ۷/ ۲۶۰، نہایۃ المحتاج ۲/ ۴۴۹۔
(۴) مطالب اولی النہی ۲/ ۳۵۳۔
(۵) الشرح الکبیر ۲/ ۵۵۔
(۶) احرام والی عورت کے لئے دونوں ہتھیلیوں کا کھولنا واجب ہے یا نہیں؟ یہ بحث

حنفیہ کے نزدیک تھیلی اور پٹکا باندھنا مطلقاً جائز ہے[1] اور ایسا ہی قول شافعیہ کا ہے[2]۔

مالکیہ[3] اور حنابلہ[4] نے دونوں کے باندھنے کے جواز کے لئے یہ شرط لگائی ہے کہ محرم کے اخراجات رکھنے کے لئے ان کی ضرورت ہو۔

۱۰۲-محرم کے لئے آئینہ دیکھنا حنفیہ[5] اور شافعیہ[6] کے نزدیک مطلقاً جائز ہے، حنابلہ[7] کے نزدیک ضرورت کے لئے آئینہ دیکھنا جائز ہے، زینت کے لئے نہیں، مالکیہ[8] کے نزدیک محرم کے لئے آئینہ دیکھنا مکروہ ہے، کیونکہ اس بات کا ڈر ہے کہ بالوں میں پراگندگی دیکھے تو اس کو دور کردے۔

۱۰۳- حنفیہ[9] نے محرم کے لئے مسواک کے مباح ہونے کی صراحت کی ہے، یہ محل اختلاف نہیں۔

۱۰۴- ٹوٹے ہوئے ناخن کا الگ کرنا تمام ائمہ[10] کے نزدیک جائز ہے، شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ ٹوٹا ہوا ناخن الگ کرنے میں اس سے تجاوز نہ کرے (یعنی جو حصہ ٹوٹا نہیں ہے اسے الگ نہ کرے)

= پہلے گذر چکی ہے اسی پر یہ اختلاف متفرع ہے، حنفیہ ہتھیلیوں کو کھولنا واجب نہیں قرار دیتے (فقرہ/ ۶۸)۔

(۱) المسلک المتقسط/ ۸۳۔

(۲) المجموع ۷/ ۲۶۰، نہایۃ المحتاج ۲/ ۳۴۹۔

(۳) الشرح الکبیر مع حاشیہ ۲/ ۵۸-۵۹۔

(۴) مطالب اولی النہی ۲/ ۳۳۰۔

(۵) المسلک المتقسط/ ۸۳۔

(۶) نہایۃ المحتاج ۲/ ۴۵۲۔

(۷) مطالب اولی النہی ۲/ ۳۵۴۔

(۸) الشرح الکبیر مع حاشیہ ۲/ ۶۰۔

(۹) المسلک المتقسط/ ۸۳۔

(۱۰) حوالہ سابق/ ۸۴، مطالب اولی النہی ۲/ ۳۲۵، نہایۃ المحتاج ۲/ ۴۵۶، الشرح الکبیر ۲/ ۵۶۔

یہ مسئلہ بھی مختلف فیہ نہیں ہے۔

۱۰۵- چاروں مسالک کے فقہاء کے نزدیک بال توڑے بغیر فصد اور حجامت جائز ہے، یہی حکم ختنہ کرنے کا بھی ہے۔

لیکن مالکیہ فصد کے بارے میں کچھ تحفظ سے کام لیتے ہیں، کہتے ہیں کہ ضرورت کی بنا پر فصد لگوانا جائز ہے، بشرطیکہ فصد لگائے ہوئے عضو پر پٹی نہ باندھی جائے، اگر فصد کی ضرورت نہ ہو تو فصد لگوانا مکروہ ہے اور اگر اس پر پٹی باندھ لی ہے تو اس میں فدیہ لازم ہے[1]۔

۱۰۶-سِلے کُرتے کو، یا جسم کا احاطہ کرنے والے کپڑے کو چادر یا لنگی بنالینا، ایسے ہی اس کو اپنے جسم پر ڈال لینا یہ سب ائمہ کے نزدیک مباح ہے[2]۔

۱۰۷- اونٹ، گائے، بیل اور پالتو جانوروں کو ذبح کرنا محرم کے لئے بالاتفاق جائز ہے، کیونکہ یہ سب جانور بالاتفاق نہ شکار کی حرمت میں آتے ہیں اور نہ احرام کے محرمات میں ہیں۔

ساتویں فصل

احرام کی سنتیں

سنت وہ امور ہیں جن کے کرنے والوں کو ثواب ملتا ہے اور چھوڑنے والا گنہ گار ہوتا ہے، لیکن اس کے ترک پر کچھ لازم نہیں ہوتا۔

احرام کی کل سنتیں چار ہیں:

---

(۱) تنویر الابصار ۲/ ۲۲۵، الشرح الکبیر ۲/ ۵۸-۶۰، نہایۃ المحتاج ۲/ ۴۵۴، الکافی ۱/ ۵۶۰۔

(۲) المسلک المتقسط/ ۸۴، الشرح الکبیر ۲/ ۵۶، المجموع ۷/ ۲۶۰، مطالب اولی النہی ۲/ ۳۳۰۔

اول: غسل کرنا:

۱۰۸ - چاروں ائمہ [1] کے نزدیک احرام کے لئے غسل کرنا سنت ہے، کیونکہ اس کے بارے میں متعدد احادیث آئی ہیں، انہیں میں سے ایک حدیث حضرت زید بن ثابتؓ کی ہے کہ: "أنه رأى النبي ﷺ تجرد لإهلاله واغتسل" (انہوں نے رسول اللہ ﷺ کو دیکھا کہ آپ ﷺ نے احرام باندھنے کے لئے کپڑا اتارا اور غسل فرمایا)، اس حدیث کی روایت ترمذی نے کی ہے اور اسے حسن قرار دیا ہے [2]۔

علماء اس بات پر متفق ہیں کہ یہ غسل ہر احرام باندھنے والے کے لئے سنت ہے، خواہ چھوٹا ہو یا بڑا، مرد ہو یا عورت، اگر احرام باندھنے والی عورت حیض یا نفاس کی حالت میں ہے تو بھی احرام باندھنے کے لئے اس سے یہ غسل مطلوب ہے۔

حضرت ابن عباسؓ سے مرفوعاً مروی ہے کہ نبی اکرم ﷺ نے فرمایا: "إن النفساء والحائض تغتسل وتحرم وتقضي المناسک کلها، غیر أن لا تطوف بالبیت حتی تطهر" (نفاس اور حیض والی عورت بھی غسل کرکے احرام باندھے اور حج وعمرہ کے سارے اعمال ادا کرے، ہاں حیض اور نفاس سے پاک ہونے تک خانہ کعبہ کا طواف نہ کرے)، اس حدیث کی روایت ابوداؤد اور ترمذی نے کی ہے، ترمذی نے اسے حسن قرار دیا ہے، الفاظ ترمذی

(۱) ابن قدامہ نے المغنی اور الکافی میں غسل احرام کے لئے مستحب کی تعبیر اختیار کی ہے لیکن مستحب سے ان کی مراد سنت ہے جیسا کہ کلام کے سیاق وسباق اور خود ابن قدامہ کی تشریح سے معلوم ہوتا ہے، مطالب اولی النہی میں غسل احرام کے سنت ہونے کی صراحت کی گئی ہے۔

(۲) سنن ترمذی (باب ماجاء في الاغتسال عند الإحرام) ۳/ ۱۹۲- ۱۹۳، ترمذی نے اسے "حسن غریب" قرار دیا ہے۔

کے ہیں [1]۔

فقہ حنفی کے اظہر قول کے اعتبار سے حنفیہ کے یہاں اس غسل کے وقت میں کافی وسعت ہے، حنابلہ اور شافعیہ کا بھی یہی مذہب ہے۔

اختلاف کا ثمرہ یہ ظاہر ہوتا ہے کہ اگر کسی نے احرام کے لئے غسل کیا، پھر اسے حدث پیش آ گیا، پھر اس نے وضو کیا (اور احرام باندھا) تو اسے سنتِ غسل کا ثواب حاصل ہوگا، درمیان میں حدث کا پیش آجانا اس کے لئے مضر نہیں ہے، شافعیہ نے اس غسل کو غسل جمعہ سے ملحق کیا ہے، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ غسل جمعہ کی طرح اس کے وقت میں بھی وسعت ہے [2]۔

اس کے برخلاف مالکیہ نے سنت غسل کے لئے یہ شرط لگائی ہے کہ یہ غسل احرام سے متصل ہو۔

دوم: خوشبو لگانا:

۱۰۹ - خوشبو لگانا احرام کے ممنوعات میں سے ہے لیکن جمہور فقہاء کے نزدیک احرام کی تیاری کرتے ہوئے خوشبو لگانا مسنون ہے، امام مالک نے اسے مکروہ قرار دیا ہے [3]۔

(۱) ابوداؤد (باب الحائض تهل بالحج) ۲/ ۱۴۴، سنن ترمذی (باب ماتقضي الحائض من المناسک) ۳/ ۲۸۲، ترمذی نے اس سند کے ساتھ اسے حدیث حسن غریب قرار دیا ہے، نصوص میں اگرچہ غسل کے لئے امر کا صیغہ استعمال ہوا ہے لیکن یہاں امر سنیت پر محمول ہے، ابن المنذر کہتے ہیں کہ عام اہل علم کا اس پر اجماع ہے کہ غسل کے بغیر احرام باندھنا جائز ہے اور احرام کے لئے غسل واجب نہیں ہے، صرف حسن بصری سے مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا: اگر غسل کرنا بھول گیا ہو تو یاد آنے پر غسل کرلے گا، المجموع ۷/ ۲۱۳، نیز ملاحظہ ہو: المغنی ۷/ ۲۷۱- ۲۷۲۔

(۲) شافعیہ کے نزدیک غسل جمعہ کا وقت فجر سے شروع ہوتا ہے لیکن جمعہ کے لئے جانے سے جتنا قریب غسل کیا جائے اتنا ہی افضل ہے، دیکھئے: نہایۃ المحتاج ۲/ ۶۴۔

(۳) بدایۃ المجتہد ۱/ ۳۲۸ طبع مصطفی الحلبی۔

بدن میں خوشبو لگانا:

۱۱۰ - احرام کے لئے جسم میں خوشبو لگانے کے مسنون ہونے کی دلیل حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی یہ حدیث ہے، وہ فرماتی ہیں: **"كنت أطيب رسول الله ﷺ لإحرامه قبل أن يحرم، ولحله قبل أن يطوف بالبيت"** (میں رسول اللہ ﷺ کے احرام کے لئے احرام سے قبل خوشبو لگاتی تھی، اور آپ ﷺ کے احرام کے حلال ہونے کے وقت خانہ کعبہ کے طواف سے پہلے خوشبو لگاتی تھی) (متفق علیہ)۔

نیز حضرت عائشہؓ سے مروی ہے، انہوں نے فرمایا: **"كأني أنظر إلى وبيص** [1] **الطيب في مفارق رسول الله ﷺ، وهو محرم"** (گویا کہ میں اب بھی رسول اللہ ﷺ کی مانگوں میں خوشبو کی چمک دیکھ رہی ہوں جب کہ رسول اکرم ﷺ حالت احرام میں تھے) (بخاری و مسلم) [2]۔

حضرت عائشہؓ سے مروی اس دوسری حدیث کی صراحت کے مطابق فقہاء کے نزدیک صحیح قول یہ ہے کہ انسان احرام کے لئے ایسی خوشبو لگا سکتا ہے جس کا جسم احرام کے بعد بھی باقی رہے، مالکیہ کے نزدیک یہ جائز نہیں کہ خوشبو کا جسم یا اس کی مہک محرم کے جسم میں احرام کے بعد بھی باقی رہے۔

احرام کے کپڑے میں خوشبو لگانا:

۱۱۱ - احرام سے پہلے جامۂ احرام میں خوشبو لگانے سے جمہور فقہاء نے منع کیا ہے، لیکن فقہاء شافعیہ نے اپنے معتمد قول میں اس کی اجازت دی ہے، لہذا ان کے نزدیک احرام باندھنے کے بعد جامہ احرام میں خوشبو باقی رہ جانے میں کوئی حرج نہیں ہے، جس طرح احرام کے بعد محرم کے جسم میں خوشبو رہ جانے میں جمہور فقہاء کے نزدیک بالاتفاق کوئی حرج نہیں ہے، شافعیہ نے کپڑے کو بدن پر قیاس کیا ہے، لیکن انہوں نے بھی یہ صراحت کی ہے کہ اگر احرام کا کپڑا اتار دیا یا جسم سے گر گیا تو جب تک اس میں خوشبو رہے گی اس کا پہننا جائز نہیں ہوگا، بلکہ خوشبو دور کرنے کے بعد ہی اس کا استعمال کر سکتا ہے [1]۔

حنفیہ کا مسلک یہ ہے کہ جامۂ احرام میں خوشبو لگانا جائز نہیں ہے اور نہ ہی محرم کے لئے خوشبو لگائے ہوئے جامۂ احرام کو پہننا جائز ہے [2]، اس لئے کہ وہ اس طرح خوشبودار کپڑے کو استعمال کرکے خوشبو کا استعمال کرنے والا ہو جائے گا، جو کہ محرم کے لئے ممنوع ہے۔

مالکیہ کا مسلک یہ ہے کہ اگر احرام سے پہلے خوشبو لگائی ہو تو اس کا ازالہ واجب ہے، خواہ جسم میں لگائی ہو یا کپڑے میں، اگر احرام کے بعد بدن میں یا کپڑے پر احرام سے پہلے استعمال کی ہوئی خوشبو کے جسم میں سے کچھ باقی بچا ہو تو فدیہ واجب ہوگا، اور اگر کپڑے میں صرف مہک باقی ہے تو کپڑے کا اتارنا واجب نہیں ہے لیکن اسے پہنے رہنا مکروہ ہے، لیکن اگر پہنے رہا تو فدیہ واجب نہیں، اگر خوشبو کا صرف رنگ باقی ہو تو اس میں مالکیہ کے دو قول ہیں، یہ سب تفصیل معمولی اثر

---

(۱) الوبیص: چمک دمک۔

(۲) صحیح بخاری (باب الطيب عند الإحرام) ۳/۱۳۶-۱۳۷، مسلم ۳/۱۰-۱۱، ابوداؤد ۲/ ۱۴۳-۱۴۵، نسائی ۵/۱۳۶-۱۴۱، ابن ماجہ ۲/ ۹۷۶، ترمذی نے صرف پہلی حدیث کی روایت کی ہے (باب ما جاء في الطيب عند الإحلال قبل الزيارة) ۳/ ۲۵۹۔

(۱) جیسا کہ المجموع ۷/ ۲۲۰-۲۲۱ میں بیان کیا ہے، صاحب نہایۃ المحتاج نے بھی اسے تسلیم کیا ہے (۲/۳۹۹)۔

(۲) اللباب اور اس کی شرح کی یہ عبارت "اولی یہ ہے کہ اپنے کپڑوں میں خوشبو نہ لگائے..." مذہب حنفی کے مراجع کے خلاف ہے، اس کے باقی کلام میں بھی اضطراب ہے جسے اس کا مطالعہ کرکے جانا جا سکتا ہے۔

باقی رہنے کی صورت میں ہے، اور اگر خوشبو کا زیادہ اثر ہو تو فدیہ لازم ہوگا۔

مالکیہ کا استدلال حضرت یعلی بن امیہ رضی اللہ عنہ کی اس حدیث سے ہے، وہ فرماتے ہیں: "رسول اللہ علیہ السلام کے پاس ایک شخص آیا جو خوشبو میں لت پت تھا (یعنی بہت گہری اور زیادہ خوشبو لگائے ہوئے تھا) اس کے جسم پر ایک جبہ تھا، اس نے سوال کیا: اے اللہ کے رسول علیہ السلام! اس شخص کے بارے میں کیا حکم ہے جس نے عمرہ کا احرام باندھا ایسے جبہ میں جو خوشبو سے لت پت تھا تو رسول اکرم علیہ السلام نے فرمایا: "أما الطيب الذي بک فاغسله ثلاث مرات وأما الجبة فانزعها ثم اصنع في عمرتک ما تصنع في حجک" (تم کو جو خوشبو لگی ہوئی ہے اس کو تین بار دھل ڈالو اور جبہ اتار دو، پھر اپنے عمرہ میں ایسے ہی کرو جس طرح حج میں کرتے ہو) (بخاری ومسلم)[۱]۔

اس حدیث سے مالکیہ نے احرام کے لئے جسم اور کپڑے میں خوشبو کے استعمال کے ممنوع ہونے پر استدلال کیا ہے۔

سوم: نمازِ احرام:

۱۱۲ - سارے ائمہ کا اس بات پر اتفاق ہے کہ احرام باندھنے سے پہلے دو رکعت نماز پڑھنا مسنون ہے، کیونکہ حضرت ابن عمرؓ کی حدیث ہے: "كان النبي ﷺ يركع بذي الحليفة ركعتين" (نبی اکرم علیہ السلام ذی الحلیفہ میں دو رکعت نماز پڑھتے تھے) اس حدیث کی روایت مسلم نے کی ہے[۱]۔

ائمہ کا اس بات پر اتفاق ہے کہ احرام کی یہ دو رکعتیں وقت مکروہ میں نہیں پڑھے گا، شافعیہ نے یہ استثناء کیا ہے کہ جس نے حرم میں احرام باندھا ہے وہ مکروہ وقت میں بھی دو رکعت پڑھے گا[۲]۔

احرام سے پہلے اگر فرض نماز پڑھی گئی تو یہ احرام کی سنت نماز کی طرف سے کفایت کر جائے گی، جس طرح تحیۃ المسجد کی طرف سے نماز فرض کفایت کرتی ہے، اس پر سارے ائمہ کا اتفاق ہے۔

چہارم: تلبیہ:

۱۱۳ - اجمالی طور پر احرام میں تلبیہ کے مسنون ہونے پر اتفاق ہے، ہاں اس بارے میں اختلاف ہے کہ نیت احرام کے ساتھ تلبیہ کو ملانا فرض ہے یا واجب ہے یا سنت ہے؟

اس اختلاف کے علاوہ محرم کے لئے اس کے مسنون ہونے، تلبیہ میں زیادتی کرنے کے مستحب ہونے اور بلند آواز سے تلبیہ کے مسنون ہونے پر اتفاق ہے۔

۱۱۴ - حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک افضل یہ ہے کہ نماز احرام کے بعد حج یا عمرہ کی نیت کرتے ہوئے تلبیہ کہے، شافعیہ کا بھی ایک قول یہی ہے، شافعیہ کا دوسرا قول جو ان کے یہاں اصح قول قرار دیا گیا ہے یہ ہے کہ جب سوار ہو تب تلبیہ کہے، ان سب کے جائز ہونے میں کوئی اختلاف نہیں، کیونکہ ان سب کے بارے میں

(۱) صحیح بخاری (باب غسل الخلوق) ۲/۶ ۳۱، صحیح مسلم، کتاب الحج کی ابتداء ۴/ ۵۰۳، ابوداؤد (باب الرجل یحرم في ثيابه) ۲/ ۱۶۴ - ۱۶۵، سنن ترمذی مختصراً، ابواب الحج (باب ماجاء في الذي يحرم وعليه قميص أو جبة) ۳/ ۱۹۶ - ۱۹۷، نسائی (باب الخلوق للمحرم) ۵/ ۱۴۲ - ۱۴۳، مؤطا امام مالک مختصراً ۱/ ۲۴۱، حضور اکرم علیہ السلام کے ارشاد "پھر اپنے عمرہ میں ایسے ہی کرو جس طرح حج میں کرتے ہو" کا مطلب یہ ہے کہ عمرہ کے احرام میں اسی طرح ممنوعات احرام سے اجتناب کرو جس طرح حج کے احرام میں کرتے ہو، جیسا کہ فتح الباری ۳/ ۲۵۳ میں اس کی تحقیق کی گئی ہے اہل جاہلیت کی طرح عمرہ کے احرام میں تساہلی سے کام نہ لو۔

(۱) صحیح مسلم (باب التلبية) ۴/ ۸۔

(۲) ملاحظہ ہو: مادہ (حرم)۔

روایات آئی ہیں، حضرت ابن عمرؓ کی روایت ہے: "أنه ﷺ أهل حين استوت به راحلته قائمة" (رسول اللہ ﷺ نے اس وقت تلبیہ کے ساتھ آواز بلند کی جب آپ کی سواری ٹھیک سے کھڑی ہوگئی) (بخاری ومسلم)(۱)۔

۱۱۵- حج کا تلبیہ کب ختم کیا جائے؟ اس کے بارے میں حنفیہ، شافعیہ(۲) اور حنابلہ کا مسلک ہے کہ دس ذی الحجہ کو جمرہ عقبہ کی رمی کا آغاز کرتے وقت حج کا تلبیہ ختم کردے گا، طواف اور سعی کرتے وقت تلبیہ نہیں کہے گا، بلکہ طواف وسعی کے بارے میں جو دعائیں اور اذکار وارد ہیں انہیں پڑھنے پر پوری توجہ کرے گا۔

حج کا تلبیہ ختم کرنے کے وقت کے بارے میں مالکیہ کے دو قول ہیں: پہلا قول یہ ہے کہ احرام باندھنے کے بعد مکہ پہنچنے تک تلبیہ کہتا رہے گا، مکہ پہنچنے کے بعد تلبیہ موقوف کردے گا یہاں تک کہ طواف اور سعی سے فارغ ہوجائے، ان سے فارغ ہونے کے بعد پھر تلبیہ شروع کردے گا یہاں تک کہ نو ذی الحجہ کا سورج ڈھل جائے اور وہ اپنی نماز گاہ کی طرف روانہ ہوجائے۔

دوسرا قول یہ ہے کہ طواف شروع کرنے سے پہلے تک تلبیہ کہتا رہے گا۔

۱۱۶- عمرہ کے احرام کے تلبیہ کے بارے میں جمہور کا مسلک ہے کہ اس وقت تلبیہ سے رک جائے گا جب حجر اسود کے استلام کے ساتھ طواف کا آغاز کرے۔

مالکیہ کا مسلک یہ ہے کہ آفاقی عمرہ کرنے والا حرم پہنچنے تک تلبیہ

---

(۱) صحیح بخاری (باب من أهل حين استوت به راحلته) ۱۳۹/۲، مسلم ۹/۴۔

(۲) لیکن شافعیہ یہ کہتے ہیں کہ تلبیہ رمی کے آغاز پر ختم کردیا جائے گا، یا اس کے علاوہ کوئی ایسا عمل شروع کرتے وقت ختم کردیا جائے گا جس سے شافعیہ کے نزدیک احرام ختم ہوجاتا ہے۔

کہے گا نہ کہ مکہ کے مکانات دیکھنے تک، اور جعرانہ وتنعیم سے عمرہ کا احرام باندھنے والا مکہ کی آبادی میں داخل ہونے تک تلبیہ کہے گا، کیونکہ جعرانہ اور تنعیم سے مسافت بہت کم ہے۔

جمہور فقہاء کی دلیل حضرت ابن عباسؓ کی یہ روایت ہے کہ نبی اکرم ﷺ نے فرمایا: "يلبي المعتمر حتى يستلم الحجر" (عمرہ کرنے والا تلبیہ کہے گا یہاں تک کہ وہ حجر اسود کا استلام کرے) اس حدیث کی روایت ابوداؤد اور ترمذی نے کی ہے، ترمذی نے اسے حدیث صحیح قرار دیا ہے(۱)۔

امام مالک نے اس اثر سے استدلال کیا ہے(۲) جس کی روایت انہوں نے نافع سے کی ہے: "وكان يترك التلبية في العمرة إذا دخل الحرم"(۳) (حضرت ابن عمرؓ حالت عمرہ میں جب حرم

---

(۱) ابوداؤد (باب متى يقطع المعتمر التلبية) ۱۶۳/۲، ترمذی ۲۶۱/۳، یہاں ابوداؤد کے الفاظ لئے گئے ہیں، ترمذی میں یہ ہے کہ حضرت ابن عباسؓ فرماتے ہیں کہ رسول اکرم ﷺ جب عمرہ میں حجر اسود کا استلام کرتے تو تلبیہ موقوف کردیتے، اس حدیث کو مرفوعاً ابن ابی لیلی نے عطاء سے اور انہوں نے حضرت ابن عباسؓ سے روایت کیا ہے، ابوداؤد نے ایک اور سند ذکر کی ہے جس کے اعتبار سے یہ حدیث حضرت ابن عباسؓ پر موقوف ہے، ابوداؤد فرماتے ہیں کہ عبد الملک ابن ابی سلیمان اور ہمام نے عطاء سے، انہوں نے حضرت ابن عباسؓ سے یہ حدیث موقوفاً روایت کی ہے ہم عرض کرتے ہیں کہ عبد الملک بن ابی سلیمان اور ہمام کو ابن ابی لیلی پر ترجیح حاصل ہے، کیونکہ ابن ابی لیلی کی یادداشت کے بارے میں کلام کیا گیا ہے (ملاحظہ ہو: المغنی فی الضعفاء نمبر: ۵۷۲۳)۔

(۲) موطا امام مالک ۳۴۷/۱۔

(۳) تلبیہ کی بحث کے لئے ملاحظہ ہو: الہدایہ مع فتح القدیر ۱۳۶/۲، المسلک المتقسط / ۷۰-۷۱، شرح الرسالہ ۳۵۹/۱، الشرح الکبیر مع حاشیہ ۳۹/۲-۴۰، شرح المنہاج ۹۹/۲، نہایۃ المحتاج ۳۰۱/۲، المغنی ۳/۵۷۴، الکافی ۵۴۱/۱، مطالب اولی النہی ۳۱/۲، تلبیہ ختم کرنے کی بحث کے لئے ملاحظہ ہو: الہدایہ اور اس کی شرح ۱۷۵/۲، رد المحتار ۲۴۶/۲، نہایۃ المحتاج ۳۰۱/۲-۳۰۲-۳۰۶، المغنی ۳۰۱/۳، ۴۳۱، الکافی ۶۰۲/۱، مطالب اولی النہی ۴۳۳/۲۔

میں داخل ہوتے تو تلبیہ ترک کر دیتے تھے)۔

احرام کا مستحب طریقہ:

۱۱۷ - جو شخص، حج یا عمرہ یا دونوں کا احرام باندھنا چاہے اس کے لئے مستحب ہے کہ اپنے جسم سے میل کچیل دور کر لے، اور اپنے جسم کی ایسی آرائش کر لے جو شریعت کے احکام وآداب سے متصادم نہ ہو، احرام کی نیت سے غسل کرے، اگر جنابت کی حالت میں ہو تو ایک ہی غسل جنابت دور کرنے اور احرام کی سنت ادا کرنے کی نیت سے کافی ہوگا، اس کے بعد خوشبو لگالے، بہتر یہ ہے کہ ایسی خوشبو لگائے، جس کا جسم احرام کے بعد باقی نہ رہے اس تفصیل اور اختلاف کے پیش نظر جس کا اوپر ذکر ہو چکا ہے، پھر دو صاف ستھرے یا نئے دھلے ہوئے کپڑے پہنے، لیکن یہ کپڑے خوشبو دار رنگ میں رنگے ہوئے نہ ہوں، عورت ایسا لباس پہنے گی جو اس کے چہرے اور دونوں ہتھیلیوں کے علاوہ پورے جسم کو چھپا لے۔

اس کے بعد احرام کی نیت سے دو رکعت نماز پڑھے، دونوں رکعتیں ادا کرنے کے بعد دل سے نیت کرے اور زبان سے کہے: **"اللهم إني أريد الحج فيسره لي وتقبله مني"** (اے اللہ میں حج کا ارادہ کر رہا ہوں اسے آپ میرے لئے آسان کیجئے اور میری طرف سے اسے قبول فرمائیے) اس کے بعد تلبیہ کہے۔ اگر عمرہ کا ارادہ ہو تو کہے: **"اللهم إني أريد العمرة فيسرها لي وتقبلها مني"** (اے اللہ میں عمرہ کا ارادہ کر رہا ہوں، اسے آپ قبول فرمائیے) اس کے بعد تلبیہ کہے۔

اگر قارن ہو تو مستحب یہ ہے کہ دعا میں عمرہ کا ذکر حج کے ذکر پر مقدم کرے تاکہ یہ شبہ پیدا نہ ہو کہ اس نے عمرہ کو حج میں داخل کر دیا، اور یوں کہے: اے اللہ میں حج اور عمرہ کا ارادہ کر رہا ہوں......" اور لبیک کہے، اس طرح وہ محرم ہو جائے گا اور اس پر احرام کے وہ تمام احکام جاری ہوں گے جن کا بیان اوپر ہو چکا ہے۔

اگر کسی اور کی طرف سے حج یا عمرہ ادا کرنے جا رہا ہے تو ضروری ہے کہ دل اور زبان سے اس کی تعیین کر دے۔

اس کے لئے کثرت سے تلبیہ کہنا مسنون ہے، تلبیہ کے سب سے اچھے الفاظ جو رسول اکرم ﷺ سے منقول ہیں یہ ہیں: **"لبيك اللهم لبيك، لبيك لا شريك لك لبيك، إن الحمد والنعمة لك والملك، لا شريك لك"** مستحب یہ ہے کہ ان الفاظ میں کوئی کمی نہ کرے[1]۔

طحاوی اور قرطبی کہتے ہیں کہ علماء کا اس تلبیہ پر اجماع ہے۔

تلبیہ کے مذکورہ بالا الفاظ پر زیادتی اگر رسول اکرم ﷺ سے منقول کلمات تلبیہ سے کی گئی ہو تو مستحب ہے، ورنہ جائز یا بہتر ہے، اس کی تفصیل ایک اور مقام پر کی جائے گی (دیکھئے: "تلبیہ")۔

احرام کا تقاضا:

۱۱۸ - جب کسی شخص نے حج یا عمرہ کا احرام باندھا تو اس کے لئے اس حج یا عمرہ کو پورا کرنا واجب ہے، خواہ اصلاً وہ حج یا عمرہ نفلی ہو، اور اس کے ذمہ وہ تمام کام لازم ہو جاتے ہیں، جس کا کرنا محرم کے لئے ضروری ہوتا ہے، اپنے احرام کو وہ اسی وقت ختم کر سکتا ہے جب اس حج یا عمرہ کی ادائیگی کر چکا ہو اور گذری ہوئی تفصیل کے مطابق۔ اسی سے مربوط ان چیزوں کے احکام کا بیان ہے جن سے حج باطل اور فاسد ہو جاتا ہے اور جو چیزیں حج کے اعمال انجام دینے میں مانع بن جاتی ہیں۔

۱۱۹ - حج اور عمرہ کو باطل کرنے والی چیز ارتداد ہے، جب کوئی شخص

(۱) مطالب اولی النہی ۲/۳۲۲۔

احرام باندھنے کے بعد (نعوذ باللہ) مرتد ہوگیا تو اس کا حج اور عمرہ باطل ہوگیا، اب وہ حج یا عمرہ انجام نہیں دے گا۔

۱۲۰ – حج اور عمرہ کو فاسد کرنے والی چیز جماع ہے، جماع کی وجہ سے اگر حج فاسد ہوجائے تو وہ شخص حج کے اعمال پورے کرلے گا، پھر اگلے سال اس کی قضاء کرے گا، جیسا کہ اس کی وضاحت آئندہ آئے گی، اور اگر جماع کی وجہ سے عمرہ فاسد ہوا ہے تو اس کے ذمہ لازم ہے کہ عمرہ کے اعمال پورے کرے، پھر آئندہ اس عمرہ کی قضاء کرے، خواہ اسی سال قضاء کرے، جیسا کہ اس کی تفصیل آئندہ آئے گی۔

۱۲۱ – حج اور عمرہ کے جاری رکھنے میں دو چیزیں مانع ہوتی ہیں:

(۱) احصار، (۲) فوات، ان دونوں کے احکام دوسری جگہ آئیں گے (دیکھئے: "احصار" و "فوات")۔

آٹھویں فصل

احرام سے نکلنا (تحلل)

"تحلل" سے مراد احرام سے نکلنا اور ان چیزوں کا حلال ہوجانا ہے جو حالت احرام میں احرام کی وجہ سے ممنوع ہوگئی تھیں، "تحلل" کی دو قسمیں ہیں: (۱) تحلل اصغر، (۲) تحلل اکبر۔

تحلل اصغر:

۱۲۲ – تحلل اصغر (چھوٹا تحلل) تین کاموں میں سے دو کام انجام دے لینے سے ہوتا ہے، وہ تینوں کام یہ ہیں:

(۱) جمرۂ عقبہ کی رمی، (۲) قربانی کرنا، (۳) سر کے بال مونڈنا یا کترنا، اس تحلل کی وجہ سے سلے ہوئے کپڑے پہننا اور تمام ممنوعات احرام جائز ہوجاتے ہیں، ہاں عورتوں سے ازدواجی تعلق قائم کرنا کسی کے نزدیک جائز نہیں ہوتا، بعض فقہاء کے نزدیک خوشبو کا استعمال بھی ممنوع رہتا ہے، مالکیہ کے نزدیک شکار کی حرمت برقرار رہتی ہے۔

اس اختلاف کی بنیاد روایات کا اختلاف ہے، حضرت عائشہ سے مروی ہے: "انہوں نے نبی اکرم علیہ السلام کے طواف افاضہ کرنے سے پہلے آپ کو زیادہ مقدار میں مشک لگائی"۔ بعض احادیث میں ہے کہ حج کرنے والے نے جب جمرۂ عقبہ کی رمی کرلی تو اس کے لئے تمام چیزیں حلال ہوگئیں سوائے عورتوں اور خوشبو کے، مؤطا امام مالک نے حضرت عمرؓ سے روایت کی ہے کہ حضرت عمرؓ نے عرفہ کے مقام پر لوگوں کے سامنے خطبہ دیا، انہیں حج کا طریقہ سکھایا، اسی میں لوگوں سے انہوں نے فرمایا: "**إذا جئتم فمن رمى الجمرة فقد حل له ما حرم على الحاج إلا النساء والطيب**"[1] (جب تم لوگ آگئے تو جس نے جمرہ کی رمی کی اس کے لئے وہ تمام چیزیں حلال ہوگئیں جو حاجی پر حرام ہیں سوائے عورتوں اور خوشبو کے)۔

امام مالک نے شکار کے حرام رہنے کی جو بات کہی ہے اس کی بنیاد یہ ہے کہ انہوں نے اس آیت کے عموم کو اختیار کیا ہے: "**لاَ تَقْتُلُوْا الصَّيْدَ وَأَنْتُمْ حُرُمٌ**"[2] (شکار کو مت مارو جب کہ تم حالت احرام میں ہو) آیت سے استدلال اس طور پر ہے کہ حج کرنے والا طواف افاضہ سے پہلے محرم ہی مانا جاتا ہے۔

تحلل اکبر:

۱۲۳ – تحلل اکبر وہ تحلل ہے جس سے بلا استثناء تمام ممنوعات احرام حلال ہوجاتے ہیں۔

وہ وقت جن میں تحلل اکبر کے افعال صحیح ہوتے ہیں حنفیہ اور

(۱) ترمذی ۳/ ۱۹۱-۱۹۲، نسائی ۵/ ۱۳۲، ابوداؤد ۲/ ۱۶۳۔

(۲) سورۂ مائدہ/ ۹۵۔

مالکیہ کے نزدیک یوم نحر کے طلوع فجر سے شروع ہوتا ہے اور شافعیہ وحنابلہ کے نزدیک شب قربانی کی آدھی رات سے، یہ اختلاف اس اختلاف کا نتیجہ ہے کہ تحلل اکبر کس چیز سے حاصل ہوتا ہے؟

جہاں تک س کے وقت کی انتہاء کا تعلق ہے تو یہ اس عمل کے مطابق ہوگا جس کے ذریعہ وہ حلال ہورہا ہو، لہذا وہ ختم نہیں ہوگا مگر اس فعل سے جس کو کرکے وہ احرام سے نکلے، اس لئے کہ یہ وقت فوت نہیں ہوتا جیسا کہ آپ عنقریب جانیں گے اور وہ (فعل) طواف ہے، رہے شافعیہ اور حنابلہ تو ان کے نزدیک بھی اگر تحلل اکبر طواف، یا حلق، یا سعی پر موقوف ہو تو یہی حکم ہے، رہی رمی تو اس کا وقت آخر ایام تشریق کے سورج کے غروب ہونے تک معین ہے، لہذا اگر حلال ہونا رمی پر موقوف ہوجائے اور اس نے آخر ایام تشریق تک رمی نہیں کی تو رمی کا وقت بالکل فوت ہوجائے گا، تو حنابلہ کے نزدیک محض وقت کے فوت ہوجانے سے وہ حلال ہوجائے گا اگر چہ اس کے عوض اس پر فدیہ واجب رہے گا، شافعیہ کا بھی ایک قول یہی ہے لیکن شافعیہ کا دوسرا قول جو ان کے یہاں اصح قرار دیا گیا ہے یہ ہے کہ رمی کا وقت فوت ہونے سے تحلل اکبر اس کے کفارہ کی طرف منتقل ہوجاتا ہے، جب تک وہ شخص رمی فوت ہونے کا کفارہ ادا نہیں کردے گا مکمل طور پر اس کا احرام ختم نہیں ہوگا۔

تحلل اکبر کس عمل سے حاصل ہوتا ہے؟

۱۲۴ - حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک تحلل اکبر طواف افاضہ سے حاصل ہوتا ہے بشرطیکہ اس نے حلق کرالیا ہو جس (حلق کے شرط ہونے) پر حنفیہ اور مالکیہ کا اتفاق ہے، اگر اس نے طواف افاضہ کیا لیکن حلق نہیں کرایا تو جب تک وہ حلق نہیں کرائے گا مالکیہ اور حنفیہ دونوں کے نزدیک حلال نہیں ہوگا، البتہ مالکیہ نے یہ شرط بھی لگائی ہے کہ طواف سے پہلے سعی بھی کرچکا ہو ورنہ سعی کرنے تک حلال نہیں ہوگا، اس لئے کہ مالکیہ کے نزدیک سعی رکن ہے۔

حنفیہ کا مسلک ہے کہ تحلل میں سعی کا کوئی دخل نہیں ہے، کیونکہ سعی مستقل واجب ہے، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک تحلل اکبر ان افعال کے مکمل کرنے سے ہوتا ہے جن کا ہم اوپر ذکر کرچکے ہیں، حلق کو حج وعمرہ کے اعمال میں شمار کیا جائے تو افعال تحلل تین ہیں اور دوسرا قول جو غیر مشہور ہے اس کے مطابق حلق حج وعمرہ کے اعمال میں سے نہیں ہے، اگر اس قول کو اختیار کیا جائے تو افعال تحلل دو ہیں۔

علماء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ اگر یہ تین اعمال مکمل کرلئے گئے: (۱) جمرۂ عقبہ کی رمی، (۲) حلق، (۳) طواف افاضہ جس سے پہلے سعی کرلی گئی ہو، تو تحلل اکبر حاصل ہوجاتا ہے، اور اس کے نتیجہ میں بالا جماع احرام کے تمام ممنوعات حلال ہوجاتے ہیں۔

۱۲۵ - اگر پہلے دن (یعنی دس ذی الحجہ کو) تحلل اکبر حاصل ہوگیا، یہ بطور مثال ہے، کیونکہ پہلے دن تحلل اکبر حاصل ہوسکتا ہے، تو اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ حج کے سارے اعمال ختم ہوگئے، بلکہ احرام ختم ہونے کے باوجود اس کے اوپر حج کے باقی اعمال کو ادا کرنا واجب ہے، فقہاء نے اس کی بڑی خوبصورت مثال دی ہے جس سے دونوں تحلل سے فارغ ہونے کے بعد باقی اعمال حج کا برموقع ہونا واضح ہوجاتا ہے، مثلاً رملی لکھتے ہیں:

''اس کے غیر محرم ہوجانے کے باوجود اس کے ذمہ باقی اعمال حج (یعنی رمی اور منیٰ میں رات گذارنا) کی ادائیگی لازم رہتی ہے، جس طرح پہلا سلام پھیرتے ہی نمازی نماز سے باہر ہوجاتا ہے پھر بھی اس سے یہ مطلوب رہتا ہے کہ دوسری جانب بھی سلام پھیرے''(۱)۔

(۱) تحلل اکبر کے لئے دیکھئے: الہدایہ وفتح القدیر ۲/ ۱۸۳، المسلک المتقسط /۱۵۵، الدر المختار ورد المحتار ۲/ ۲۵۱، شرح الرسالہ وحاشیۃ العدوی ۱/ ۴۷۹۔

عمرہ کے احرام سے نکلنا:

۱۲۶ - تمام فقہاء اس بات پر متفق ہیں کہ عمرہ کا ایک ہی تحلل ہے، اس کے ذریعہ عمرہ کا احرام باندھنے والے کے لئے تمام ممنوعات احرام حلال ہوجاتے ہیں۔

یہ تحلل سر کے بال منڈوانے یا کتروانے سے حاصل ہوجاتا ہے، اس پر تمام مذاہب کے فقہاء کا اتفاق ہے[1]، اگر چہ اعمال عمرہ کے بارے میں ان میں کچھ اختلاف ہے[2]۔

احرام کو اٹھا دینے والی چیزیں

۱۲۷ - دو چیزیں احرام کو اٹھا دیتی ہیں، اس طور سے کہ محرم کی کی ہوئی نیت سے احرام کو پھیر دیتی ہیں، وہ دونوں چیزیں یہ ہیں:

(۱) فسخ احرام۔

(۲) رفض احرام۔

جمہور فقہاء کے برخلاف فقہاء حنابلہ کا مسلک یہ ہے کہ مفرد یا قارن (بشرطیکہ قارن ہدی لے کر نہ آیا ہو) دونوں کے لئے مستحب ہے کہ اگر ان دونوں نے طواف اور سعی کرلی ہو تو حج کی نیت فسخ کردیں اور تنہا عمرہ کی نیت کرلیں، پھر اس کے بعد حج کا احرام باندھیں، حنابلہ کا یہ قول اس بات پر مبنی ہے کہ ان کے نزدیک تمتع افضل ہے۔

حنابلہ کا استدلال حضرت ابن عمرؓ سے مروی اس حدیث سے ہے: **"من كان منكم أهدى فإنه لايحل من شيء حرم منه حتى يقضي حجه، ومن لم يكن منكم أهدى فليطف بالبيت وبالصفا والمروة، وليقصر، وليحل، ثم ليهل بالحج، وليهد"** (حضرت ابن عمر نے فرمایا کہ رسول اللہ ﷺ جب مکہ مکرمہ تشریف لائے تو لوگوں سے فرمایا: تم میں سے جو لوگ ہدی لے کر آئے ہوں ان کے لئے حج کرنے سے پہلے ایسی کوئی چیز حلال نہ ہوگی جو (احرام کی وجہ سے) حرام ہوچکی ہے اور جو لوگ ہدی لے کر نہ آئے ہوں وہ بیت اللہ کا طواف اور صفا ومروہ کی سعی کرکے بال کتروالیں اور حلال ہوجائیں، پھر حج کا احرام باندھیں اور ہدی دیں)، اس حدیث کی روایت بخاری ومسلم نے کی ہے[1]۔

حج فسخ کرنے کے ممنوع ہونے پر جمہور نے چند دلائل پیش کئے ہیں، ان میں سے ایک اللہ تعالی کا ارشاد: **"وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ"**[2] (اللہ کے لئے حج اور عمرہ کو پورا کرو) بھی ہے، اللہ تعالی نے حج اور عمرہ شروع کرنے والوں کو حکم دیا ہے کہ حج کے افعال اور عمرہ کے افعال پورے کریں اور فسخ کرنا پورا کرنے کی ضد ہے، لہذا فسخ کرنا مشروع نہیں ہوگا، دلائل میں وہ احادیث بھی ہیں جن کے ذریعہ افراد اور قران مشروع ہوئے ہیں، ان احادیث کو پہلے ذکر کیا جاچکا ہے۔

رفض احرام

۱۲۸ - رفض احرام کا مطلب یہ ہے کہ اس غلط فہمی کی بنیاد پر کہ میرا احرام ختم ہوچکا ہے حج یا عمرہ کے اعمال مکمل کرنے سے پہلے ان کی

= شرح الزرقانی ۲/ ۲۸۰، ۲۸۱، الشرح الکبیر مع حاشیہ ۲/ ۴۶، ۴۷، المجموع ۸/ ۲۷۱- ۲۷۳، المنہاج مع شرح المحلی وحاشیہ ۲/ ۱۲۰، نہایۃ المحتاج للرملی ۲/ ۴۳۱، الکافی ۱/ ۶۰۸، المغنی ۳/ ۴۴۳، مطالب اولی النہی ۲/ ۴۲۷۔

(۱) المسلک المتقسط/ ۳۰۷، رد المحتار ۲/ ۲۰۷، حاشیۃ العدوی علی شرح الرسالہ ۱/ ۴۸۳، اس میں اس بات کی صراحت ہے کہ حلق شروط کمال میں سے ہے، مطالب اولی النہی ۲/ ۴۴۳۔

(۲) ملاحظہ ہو: (عمرہ)۔

(۱) حدیث ابن عمر کی روایت بخاری اور مسلم نے کی ہے (اللؤلؤ والمرجان/ ص ۲۸۰، حدیث: ۷۶۸)۔

(۲) سورۂ بقرہ/ ۱۹۶۔

انجام دہی ترک کردے۔

رفضِ احرام کے لغو ہونے پر تمام علماء کا اتفاق ہے، اس سے احرام باطل نہیں ہوتا، اور نہ اس کی وجہ سے محرم احکام احرام سے باہر ہوتا ہے[1]۔

احرام کو باطل کرنے والی چیز:

۱۲۹ - تمام علماء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ احرام صرف ایک چیز سے باطل ہوتا ہے اور وہ ہے: نعوذ باللہ مرتد ہوجانا اور اسلام سے پھر جانا، یہ اس لئے کہ تمام فقہاء کے نزدیک حج اور عمرہ کی صحت کے لئے اسلام شرط ہے۔

ارتداد سے احرام باطل ہونے پر یہ مسئلہ متفرع ہوتا ہے کہ اس شخص نے ارتداد سے پہلے جس چیز کا احرام باندھا (حج یا عمرہ) اس کے اعمال کی انجام دہی نہیں کرے گا، اس کے برخلاف احرام کے فاسد ہونے پر اعمال کی انجام دہی کی جاتی ہے، ارتداد کے بعد اگر اس نے پھر اسلام قبول کرلیا اور ارتداد سے توبہ کرلی تو بھی حج یا عمرہ کے احرام جاری نہیں رکھے گا، کیونکہ اس کا احرام باطل ہوچکا ہے[2]۔

نویں فصل

احرام کے مخصوص احکام

۱۳۰ - یہ وہ احکام ہیں جو احرام کے عمومی احکام سے مستثنیٰ ہیں، بعض افراد کے مخصوص حالات کی بناپر یا بعض ہنگامی حالات پیش آجانے کی بناپر عمومی احکام سے ان احکام کا استثناء ہوتا ہے، جیسا کہ درج ذیل فہرست سے واضح ہوتا ہے:

الف۔عورت کا احرام۔

ب۔بچے کا احرام۔

ج۔غلام اور باندی کا احرام۔

د۔بیہوش شخص کا احرام۔

ھ۔یہ بھول جانا کہ کس چیز کا احرام باندھا تھا؟

ان میں سے بعض پر پہلے گفتگو ہوچکی ہے، باقی کے احکام کا مطالعہ ذیل میں پیش کیا جاتا ہے، ہر ایک کو علاحدہ علاحدہ۔

بچے کا احرام

بچے کے حج کی مشروعیت اور اس کے احرام کی صحت:

۱۳۱ - علماء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ بچے کا حج اور عمرہ صحیح ہوتا ہے، اور بچہ جو بھی عبادت کرے حج کرے یا عمرہ کرے وہ نفلی عبادت ہوگی، جب بچہ بالغ ہوگا تو اس پر حج فرض عائد رہے گا، جب بچے کا حج وعمرہ ادا کرنا درست ہے تو اس کا احرام بھی قطعی طور پر صحیح ہوگا[1]۔

بچے کے احرام کا حکم:

۱۳۲ - بچپن کے مرحلوں کے اعتبار سے بچوں کی دو قسمیں ہیں: (۱) باشعور بچہ، (۲) بے شعور بچہ، باشعور بچہ وہ ہے جو بات سمجھ لے اور اس کا جواب دے سکے، اس میں کسی خاص عمر کا اعتبار نہیں۔

۱۳۳ - حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک باشعور بچہ خود احرام باندھ سکتا ہے، اس کا کیا ہوا احرام منعقد ہوجاتا ہے، احرام میں اس کی طرف

---

(۱) المسلك المتقسط / ۲۷۴، الدسوقي على الشرح الكبير ۲/ ۲۷، نیز ملاحظہ ہو: مواہب الجلیل ۳/ ۳۸-۳۹، شرح الزرقانی ۲/ ۲۵۷۔

(۲) الإقناع في حل ألفاظ أبي شجاع للخطيب الشربيني وحاشية البجيرمي ۲/ ۳۶۶، شرح کے الفاظ "فلا يمضي في فاسده" کی تصحیح کرتے ہوئے حاشیہ میں لکھا ہے: "الصواب في باطله"، اور حاشیہ کے نسخہ میں ایک مطبعی غلطی ہے کہ "صواب" کے بجائے "ثواب" ہوگیا ہے۔

(۱) ردالمحتار ۲/ ۱۹۳-۱۹۴۔

سے نیابت صحیح نہیں، کیونکہ اس کی ضرورت نہیں ہے، اس کے احرام کی درستگی ولی کی اجازت پر موقوف نہیں ہے، بلکہ اس کا احرام ولی کی اجازت سے درست ہوگا، اور ولی کی اجازت کے بغیر بھی درست ہوگا، لیکن مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ اگر باشعور بچہ نے ولی کی اجازت کے بغیر احرام باندھا ہے تو ولی کو اس کا احرام ختم کرانے کا اختیار ہے، اور اگر چاہے تو حج کرنے دے اور احرام باقی رہنے دے، جیسی مصلحت سمجھے، اگر اس کے بالغ ہونے کی امید ہو تو ولی کے لئے زیادہ بہتر یہ ہے کہ اس کا احرام کھلوا دے تا کہ بالغ ہونے کے بعد حج فرض کا احرام باندھے، اگر ولی کی اجازت سے بچے نے احرام باندھا تو اسے احرام ختم کرانے کا اختیار نہیں ہے، اگر اجازت دینے کے بعد بچے کے احرام باندھنے سے پہلے ولی اجازت سے رجوع کرنا چاہے تو حطاب کہتے ہیں: ''ظاہر یہ ہے کہ ولی کو اجازت سے رجوع کا اختیار ہے، خصوصاً جب کہ یہ رجوع کرنا بچے کے مفاد میں ہو''۔

حنفیہ نے اس مسئلہ کی صراحت نہیں کی ہے، شاید حنفیہ کے یہاں یہ مسئلہ سلطان کے روکنے سے احصار کے دائرے میں آئے [1]۔

شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک باشعور بچے کا احرام اس کے ولی کی اجازت کے بغیر منعقد نہیں ہوتا، بلکہ شافعیہ نے یہاں تک کہا ہے کہ دو مسلکوں میں اس کی طرف سے اس کے ولی کا احرام باندھنا اصح قول کے اعتبار سے صحیح ہوتا ہے، حنابلہ کے نزدیک باشعور بچے کا ولی اس کی طرف سے احرام نہیں باندھ سکتا، کیونکہ اس کی کوئی دلیل نہیں ہے۔

نابالغ باشعور بچہ حج وعمرہ کے جو اعمال خود کر سکے وہ کرے، اگر وہ طواف کرنے پر قادر ہو تو ولی اس کو طواف کا طریقہ سکھا دے گا اور وہ طواف کر لے گا ورنہ اسے لے کر طواف کرایا جائے گا، سعی اور دوسرے مناسک میں بھی یہی حکم ہے، حج وعمرہ کے جو اعمال بچہ خود

(۱) ملاحظہ ہو: ''احصار'' کی اصطلاح۔

انجام دے سکتا ہو ان میں نیابت درست نہیں، ہاں جن اعمال کی انجام دہی پر بچہ قادر نہ ہو ان کی ادائیگی اس کی طرف سے اس کا ولی کرے گا۔

۱۳۴- بے شعور بچہ اور وہ مجنون جس کا جنون مستقل (جنون مطبق) ہے، ان کی طرف سے ان کا ولی احرام باندھے گا، مثلاً وہ کہے گا: ''میں نے اس بچے کو حج کی حرمتوں میں داخل کرنے کی نیت کی''، یہ مراد نہیں ہے کہ ولی خود احرام باندھے گا اور بچے کی طرف سے نیابت کا ارادہ کرے گا، اس بات پر اتفاق ہے کہ بے شعور بچہ اگر خود احرام باندھے تو یہ احرام منعقد نہیں ہوتا ہے۔

۱۳۵- ولی بے شعور بچے کو حج وعمرہ کے اعمال ادا کرائے گا، اگر وہ لڑکا ہے تو اس کے جسم سے سلا ہوا کپڑا اور احاطہ کرنے والا کپڑا اتار دے گا اور اگر لڑکی ہے تو اس کا چہرہ اور دونوں ہتھیلیاں کھول دے گا جس طرح بالغہ عورت کو کرنا ہوتا ہے جس کی تفصیل گذر چکی [1]، اس کو طواف اور سعی کرائے گا، اس کے ساتھ عرفہ اور مزدلفہ میں وقوف کرے گا، اس کی طرف سے رمی کرے گا، ممنوعات احرام سے اسے بچائے گا، لیکن اس کی طرف سے احرام یا طواف کی دو رکعتیں نہیں پڑھے گا، بلکہ حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک یہ دونوں نمازیں بے شعور بچے کے ذمہ سے ساقط ہو جاتی ہیں، شافعیہ کے نزدیک ولی یہ دونوں نمازیں بے شعور بچے کی طرف سے پڑھے گا، حنابلہ کے ظاہر کلام سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے [2]۔

مگر مالکیہ نے بے شعور بچے کے احرام میں اور اس کے جسم سے غیر احرامی کپڑے اتارنے میں تخفیف سے کام لیا ہے، مالکیہ کہتے ہیں

(۱) ملاحظہ ہو: فقرہ/ ۶۷، ۶۸۔

(۲) اس لئے کہ حنابلہ نے علی الاطلاق اور بلا استثناء یہ بات کہی ہے کہ بچہ جن کاموں سے عاجز ہو اس کی طرف سے ولی ان اعمال کو ادا کرے گا۔

:''ولی بے شعور بچے کو مکہ کے قریب احرام بندھوائے گا اور اس کے جسم سے غیر احرامی کپڑے اتارے گا، کیونکہ اس سے پہلے ایسا کرنے میں مشقت اور ضرر کا خوف ہے، اگر مکہ کے قریب غیر احرامی کپڑے اتروانے میں بھی مشقت یا ضرر ہو تو غیر احرامی کپڑے اتروائے بغیر اس بچے کو احرام بندھوایا جائے گا، جیسا کہ مالکیہ کے ظاہر کلام سے معلوم ہوتا ہے اور ولی فدیہ ادا کرے گا''۔

دوران احرام بچے کا بالغ ہونا:

۱۳۶ - اگر بچہ احرام باندھنے کے بعد بالغ ہوگیا تو اپنے پہلے ہی احرام کی بنا پر حج کی ادائیگی کرے گا، حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک اس کا یہ حج فرض شمار نہیں کیا جائے گا۔

فقہاء حنفیہ کہتے ہیں کہ اگر اس بچے نے وقوف عرفہ سے پہلے احرام کی تجدید کرلی اور حج فرض کی نیت کرلی تو اس کا یہ حج فرض مانا جائے گا، کیونکہ نابالغ بچے کا احرام لازم نہیں ہوتا ہے، کیونکہ اس میں لزوم کی اہلیت ہی نہیں ہے۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ ایسا کرنے سے اس کا سابق احرام ختم نہیں ہوگا، بلوغ کے بعد نیا احرام باندھنا اس کے لئے کفایت نہیں کرے گا، اس کا احرام حج فرض کی طرف سے نہیں ہوسکتا، کیونکہ اس کے فرض واقع ہونے کی ایک شرط مفقود ہے، وہ شرط یہ ہے کہ انسان احرام باندھتے وقت آزاد اور مکلّف ہو، یہ شخص احرام کے وقت مکلف نہیں تھا، اس لئے اس کی یہ عبادت نفلی ہوگی۔

شافعیہ اور حنابلہ کا مسلک یہ ہے کہ اگر بچہ دوران حج بالغ ہوا تو دیکھا جائے گا کہ وقوف عرفہ کے اعتبار سے اس کی کیا صورت حال ہے؟ وقوف عرفہ کے اعتبار سے دو صورت حال ہوسکتی ہے:

اول: وہ شخص وقوف عرفہ کا وقت نکل جانے کے بعد بالغ ہوا یا وقوف عرفہ کا وقت ختم ہونے سے پہلے اور میدان عرفات چھوڑنے کے بعد بالغ ہوا، لیکن وہ بلوغ کے بعد وقوف عرفہ کے وقت میں دوبارہ عرفات نہیں آسکا، اس صورت میں اس کا یہ حج فرض نہیں واقع ہوگا۔

دوم: دوسری صورت یہ ہے کہ وہ شخص وقوف عرفہ کے دوران بالغ ہوا یا وقوف عرفہ کرنے کے بعد بالغ ہوا، لیکن بالغ ہونے کے بعد وقوف عرفہ کے وقت میں دوبارہ میدان عرفات آکر اس نے وقوف کرلیا، یعنی دس ذی الحجہ (یوم نحر) کی صبح صادق طلوع ہونے سے پہلے تو اس کا یہ حج فرض مانا جائے گا، اگر اس نے طواف قدوم کے بعد بلوغ سے پہلے سعی کرلی ہو تو سعی کا اعادہ بھی اس پر لازم ہوگا اور اس پر دم لازم نہ ہوگا۔

اگر بچہ عمرہ کے دوران بالغ ہوا ہے تو عمرہ میں طواف کا وہی مقام ہے جو حج میں وقوف عرفہ کا مقام ہے، اگر عمرہ کے طواف سے قبل بالغ ہوا ہے تو جو لوگ عمرہ کے واجب ہونے کے قائل ہیں ان کے نزدیک یہ عمرہ واجب عمرہ کی طرف سے کفایت کرے گا۔

بے ہوش شخص کا احرام:

۱۳۷ - بے ہوش شخص کی دو حالتیں ہیں: (۱) احرام سے قبل بے ہوش ہوا ہو، (۲) احرام کے بعد بے ہوش ہوا ہو۔

اول: جو شخص احرام سے پہلے بے ہوش ہوجائے:

۱۳۸ - مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک اس شخص کا احرام نہیں ہے، نہ اس کی طرف سے اس کا کوئی رفیق سفر یا کوئی دوسرا شخص احرام باندھ سکتا ہے، خواہ اس نے بے ہوش ہونے سے پہلے اس کا حکم دیا ہو یا نہ دیا ہو، اگرچہ یہ خوف ہو کہ اس کا حج چھوٹ جائے گا، کیونکہ بیہوشی

کے بارے میں ظن غالب یہ ہے کہ وہ لمبی نہیں ہوتی، اکثر جلد ہی دور ہوجاتی ہے۔

حنفیہ کا مسلک یہ ہے کہ بے ہوش شخص کی طرف سے احرام باندھنا جائز ہے لیکن اس مسئلہ میں امام صاحب اور صاحبین کے یہاں کچھ تفصیل ہے:

الف: جو شخص حج کے ارادہ سے بیت اللہ کے سفر پر روانہ ہوگیا اور احرام سے پہلے اس پر بے ہوشی طاری ہوگئی یا وہ مریض ہے اور اسے احرام سے قبل نیند آ گئی، اس نے بے ہوشی سے قبل اپنی طرف سے احرام باندھنے کا حکم دے دیا تھا، ایسی صورت میں اگر اس کے کسی رفیق سفر نے یا کسی اور شخص نے اس کی طرف سے حج کی نیت کرلی اور تلبیہ کہہ لیا تو اس کا احرام صحیح ہوجائے گا اور باتفاق ائمہ حنفیہ اس کی طرف سے تلبیہ کہہ لینے سے وہ محرم ہوجائے گا اور اس کی طرف سے حج فرض ادا ہوجائے گا۔

ب۔ اگر اس نے بے ہوشی سے پہلے اپنی طرف سے احرام باندھنے کا حکم نہیں دیا تھا اور اس کے بے ہوش ہونے پر اس کے کسی رفیق نے یا کسی اور شخص نے اس کی طرف سے احرام باندھ لیا تو امام ابوحنیفہ کے نزدیک یہ احرام بھی درست ہوگیا اور صاحبین امام ابو یوسف اور امام محمد کے نزدیک درست نہیں ہوا۔

چند فروع:

۱۳۹ - الف۔ بے ہوش شخص کی طرف سے کسی کے احرام باندھ لینے کے بعد بے ہوش شخص کو افاقہ ہوگیا تو حنفیہ کے نزدیک وہ محرم ہے، حج کے اعمال جاری رکھے گا۔

دوسرے ائمہ کے نزدیک اس کی طرف سے کسی دوسرے کا احرام باندھ لینا معتبر نہیں ہے، ہوش میں آنے کے بعد اگر اسے وقوف عرفہ مل سکتا ہو تو حج کا احرام باندھ کر مناسک ادا کرے، ورنہ عمرہ کا احرام باندھ لے۔ امام مالک، امام شافعی اور امام احمد کے نزدیک اس پر حج فوت ہونے کا حکم منطبق نہیں ہوتا، کیونکہ وہ محرم ہوا ہی نہیں۔

۱۴۰ - ب۔ جو شخص بے ہوش شخص کی طرف سے احرام باندھے تو احرام کی صحت کے لئے اس کے ذمہ یہ واجب نہیں ہے کہ اس کے سلے ہوئے کپڑے اتار کر اسے بے سلے ہوئے کپڑے پہنائے، کیونکہ اس کا نام احرام نہیں ہے بلکہ یہ بعض ممنوعات احرام سے باز رہنا ہے، جب اس شخص کو افاقہ ہوجائے گا تو اس پر حج کے افعال واجب ہوں گے اور ممنوعات احرام سے باز رہنا واجب ہوگا۔

۱۴۱ - ج۔ اگر بے ہوش شخص جس کی طرف سے کسی دوسرے نے احرام باندھا تھا، ممنوعات احرام میں سے کسی عمل کا ارتکاب کرے تو اس کا موجب یعنی کفارہ لازم ہوگا اگرچہ اس کا ارادہ ممنوع کے ارتکاب کا نہیں تھا، اور اس بے ہوش شخص کے عمل کی وجہ سے اس کے اس رفیق پر کچھ لازم نہ ہوگا جس نے اس کی طرف سے احرام باندھا، اس لئے کہ اس شخص نے اپنی طرف سے اصالۃً احرام باندھا ہے اور بے ہوش کی طرف سے نیابۃً احرام باندھا ہے، جیسے ولی نابالغ بچہ کی طرف سے احرام باندھے تو یہ احرام بچہ کی طرف منتقل ہوجاتا ہے، پس وہ بچہ محرم ہوجاتا ہے جس کے ولی نے احرام باندھا اور لبیک کہا، اسی لئے اگر اس ولی نے کسی ممنوع کا ارتکاب کیا ہو تو اس پر ایک جزا لازم ہوگی اپنے احرام کی وجہ سے، اور حنفیہ کے نزدیک اس پر کچھ لازم نہیں ہوگا اپنے غیر کی طرف سے احرام باندھنے کی وجہ سے جیسا کہ گزرا۔

۱۴۲ - د۔ اگر اس بے ہوش شخص کو افاقہ نہیں ہوا تو کیا اسے اس کے رفقاء اسی حالت میں مقامات حج پر لے جائیں اس احرام کی بنیاد پر جس کے قائل حنفیہ ہیں؟

اس بارے میں حنفیہ کے دو اقوال ہیں:

ایک قول یہ ہے کہ رفقاء کے ذمہ واجب نہیں ہے کہ اعمال حج طواف، وقوف عرفہ، رمی، وقوف مزدلفہ وغیرہ کے مقامات پر اس بے ہوش شخص کو لے جائیں، بلکہ لوگوں کا اس بے ہوش کی طرف سے ان اعمال کا کر دینا اس شخص کے لئے کافی ہوگا، لیکن اس کا حاضر کیا جانا بہتر ہے جیسا کہ اس قول کے بعض قائلین نے صراحت کی ہے، ردالمحتار کے افادہ کے مطابق یہی اصح ہے اور مذہب حنفی میں فتوی میں معتبر ہے، لیکن اس کے کافی ہونے کے لئے ضروری ہے کہ وقوف عرفہ میں اس کی طرف سے بھی نیت کرے، اپنا طواف کر لینے کے بعد اس بے ہوش کی طرف سے اس کی نیت سے طواف کرے، اسی طرح سارے اعمال اس کی طرف سے بھی انجام دے۔

دوم۔ جو شخص اپنا احرام باندھنے کے بعد بے ہوش ہو جائے:

۱۴۳ - احرام کے بعد بے ہوشی تمام ائمہ کے نزدیک احرام کی صحت میں اثر انداز نہیں ہوتی، لہذا بے ہوش شخص کے رفقاء کی ذمہ داری ہے کہ اعمال حج کے مقامات پر اس کو لاد کر لے جائیں، خاص طور سے وقوف عرفہ کے لئے، کیونکہ وقوف عرفہ سونے کی حالت میں اور بے ہوشی کی حالت میں بھی درست ہو جاتا ہے، اس کی طرف سے دوسرے اعمال حج کی ادائیگی میں تفصیل ہے جسے ''حج'' اور ''عمرہ'' کی اصطلاحوں میں ان کے مقامات پر دیکھا جا سکتا ہے[1]۔

یہ بھول جانا کہ کس چیز کا احرام باندھا تھا؟

۱۴۴ - جس نے کسی متعین چیز کا احرام باندھا، مثلاً حج کا یا عمرہ کا یا قران کا، پھر بھول گیا کہ کس چیز کا احرام باندھا تھا تو اس پر حج اور عمرہ دونوں لازم ہوں گے، مذہب حنفی، مالکی اور شافعی کے مطابق وہ قران والا عمل کرے گا۔

اس کے برخلاف حنابلہ کا مسلک یہ ہے کہ وہ اپنے احرام کو حج یا عمرہ جس طرف چاہے پھیرے، عمرہ کی طرف پھیرنا مستحب ہے۔

دسویں فصل

ممنوعات احرام کے کفارے[1]

کفارہ کی تعریف:

۱۴۵ - یہاں کفارہ سے مراد وہ جزاء ہے جو ممنوعات احرام میں سے کسی کا ارتکاب کرنے والے شخص کے ذمہ لازم ہوتی ہے، ان جزاؤں کی چند قسمیں ہیں:

ا۔ فدیہ: جب فدیہ مطلق بولا جاتا ہے تو اس سے مراد وہ فدیہ ہوتا ہے جس میں تین چیزوں میں سے کسی ایک کا اختیار ہوتا ہے، اس کی صراحت قرآن کریم کی آیت میں ہے: " فَفِدْيَةٌ مِّنْ صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ"[2] (تو وہ روزوں سے یا خیرات سے یا ذبح سے فدیہ دے دے)۔

---

(۱) اس بحث کے لئے ملاحظہ ہو: الہدایہ وفتح القدیر والعنایہ ۲/ ۱۹۲ - ۱۹۳، المسلک المتقسط / ۷۵ - ۷۶، رد المحتار ۲/ ۲۵۷ - ۲۵۹، نیز الشرح الکبیر مع حاشیہ ۲/ ۳، شرح الزرقانی ۲/ ۲۳۱، المجموع ۷/ ۳۳، الایضاح / ص ۵۵۳، شرح المحلی ۲/ ۸۵، نہایۃ المحتاج ۲/ ۴۲۷، اور حاشیہ للشبراملسی، المغنی ۳/ ۲۵۶۔

(۱) حنفیہ ''محظورات احرام'' کو ''جنایات احرام'' سے تعبیر کرتے ہیں اور جنایات ہی کے عنوان کے تحت کفارات پر بحث کرتے ہیں، اسی کے ساتھ حج و عمرہ کے کسی واجب میں خلل واقع ہونے پر بھی بحث کرتے ہیں، اور دوسرے فقہاء ''محظورات احرام'' ہی کے عنوان کے ذیل میں ان تمام مسائل پر گفتگو کرتے ہیں۔

(۲) سورۂ بقرہ / ۱۹۶۔

۲- ہدی: بسااوقات اس کی تعبیر ''دم'' سے کی جاتی ہے، جہاں پر بھی ''ہدی'' یا ''دم'' بولا جائے گا اس میں بکری کافی ہوگی، سوائے اس شخص کے جس نے وقوف عرفہ کے بعد جماع کیا اس پر بالاتفاق بدنہ ہے یعنی اونٹ، اور جس نے وقوف عرفہ سے پہلے جماع کرلیا اس کا حج بالاتفاق فاسد ہوجاتا ہے، اور ائمہ ثلاثہ (مالک، شافعی اور احمد بن حنبل) کے نزدیک اس پر ایک اونٹ ذبح کرنا بھی لازم ہوتا ہے، حنفیہ کا مسلک یہ ہے کہ اس شخص کے ذمہ ایک بھیڑ یا بکری ذبح کرنا لازم ہے، اور یہ شخص اعمال حج کی انجام دہی کرے گا اور آئندہ اس حج کی قضاء بھی کرے گا۔

۳- صدقہ: حنفیہ کے نزدیک جب مقدار بیان کئے بغیر مطلق صدقہ واجب ہونے کی بات کہی جائے تو آدھا صاع گیہوں یا ایک صاع جو یا کھجور لازم ہوتی ہے۔

۴- روزے: فدیہ کی تین اختیاری صورتوں میں سے ایک صورت روزے کی ہے، یہ تین دن کے روزے ہیں، یہ روزے کھانا کھلانے کے عوض لازم ہوتے ہیں۔

۵- مماثل ضمان: ضمان بالمثل شکار کرنے کی جزاء کے طور پر لازم ہوتا ہے، جیسا کہ اس کی تفصیل آئندہ آئے گی۔

۱۴۶- احرام حج کے دوران کسی ممنوع عمل کے ارتکاب کی جو جزاء ہے وہی جزاء احرام عمرہ کے دوران اس عمل کے ارتکاب کی ہے، صرف ایک بات کا فرق ہے، وہ یہ کہ جس شخص نے عمرہ کا رکن ادا کرنے سے پہلے جماع کرلیا اس کا عمرہ بالاتفاق فاسد ہوجاتا ہے جیسا کہ ہم پہلے بیان کرچکے، اور اس کے ذمہ حنفیہ اور حنابلہ کے نزدیک ایک بھیڑ یا بکری لازم ہے، اور شافعیہ ومالکیہ کے نزدیک ایک بدنہ۔

پہلی بحث

ان اعمال کا کفارہ جو حصول راحت کے لئے ممنوع ہیں

۱۴۷- اس بحث میں درج ذیل ممنوعات احرام کے کفارہ پر گفتگو کی جائے گی:

(۱) سلا ہوا کپڑا پہننا، (۲) سر ڈھانکنا، (۳) تیل لگانا، (۴) خوشبو لگانا، (۵) سر یا کسی اور حصہ جسم سے بال مونڈنا یا اس کا دور کرنا یا کاٹنا، (۶) ناخن تراشنا۔

ممنوعات ترفہ کے کفارے کی بنیاد

۱۴۸- فقہاء اس بات پر متفق ہیں کہ جس شخص نے ممنوعات احرام میں سے کسی چیز کا ارتکاب مرض کے عذر کی بنا پر یا اذیت دور کرنے کے لئے کیا ہو اس پر فدیہ لازم ہے، فدیہ میں اس کو اختیار ہے کہ یا تو ایک ہدی ذبح کرے، یا چھ مسکینوں کو کھانا کھلائے، یا تین دن روزے رکھے، کیونکہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "وَلاَ تَحْلِقُوا رُءُ وْسَكُمْ حَتّٰى يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحِلَّهُ، فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَّرِيْضًا أَوْ بِهٖ أَذًى مِّنْ رَّأْسِهٖ فَفِدْيَةٌ مِّنْ صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ"[1] (اور جب تک قربانی اپنے مقام پر نہ پہنچ جائے اپنے سر نہ منڈاؤ، لیکن اگر تم میں سے کوئی بیمار ہو یا اس کے سر میں کچھ تکلیف ہو تو وہ روزوں سے یا خیرات سے یا ذبح سے فدیہ دے دے)۔ دوسری دلیل حضرت کعبؓ بن عجرہ کی روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے جب ان کے سر کی جوویں دیکھیں تو فرمایا: "أيؤذيك هوام رأسك" (کیا تمہارے سر کی جوویں تمہیں ایذا پہنچاتی ہیں؟) انہوں نے اثبات میں جواب دیا تو رسول اکرم ﷺ نے فرمایا: "فاحلق و صم ثلاثة أيام، أو

(۱) سورۂ بقرہ/ ۱۹۶۔

أطعم ستة مساكين، أو انسک نسيكة" (سر منڈالو اور تین دن روزے رکھو، یا چھ مسکینوں کو کھانا کھلاؤ، یا ایک بھیڑ یا بکری ذبح کرو) (بخاری ومسلم)[1]۔

۱۴۹- جس شخص نے بلاعذر، دانستہ کسی ممنوع کا ارتکاب کیا تو اس کے بارے میں اختلاف ہے:

مالکیہ[2] شافعیہ[3] اور حنابلہ[4] کا مسلک ہے کہ اس کو بھی معذور کی طرح تین باتوں کا اختیار ہوگا اور ممنوع کا ارتکاب کرنے پر گناہ ہوگا، ان حضرات کا استدلال مذکورہ بالا آیت سے ہے۔

حنفیہ[5] کا مسلک ہے کہ بلاعذر دانستہ طور پر ممنوع احرام کا ارتکاب کرنے والوں کو تین باتوں کا اختیار نہیں ہوگا بلکہ اس کے جرم کے اعتبار سے جانور ذبح کرنا یا صدقہ کرنا متعین طور پر لازم ہوگا۔

فقہاء حنفیہ کا استدلال بھی سابقہ دلائل سے ہے، وجہ استدلال یہ ہے کہ اختیار اس صورت میں مشروع ہے جب کہ مرض یا تکلیف کے عذر کی بنا پر ممنوع احرام کا ارتکاب کیا گیا ہو، غیر معذور کا جرم زیادہ سنگین ہے، لہذا اس کی سزا بھی زیادہ سخت ہوگی، سزا سخت ہونے کی شکل یہ ہے کہ اس کا اختیار ختم ہو جائے گا۔

۱۵۰- جس شخص نے مرض اور تکلیف کے علاوہ کسی اور عذر کی وجہ سے ممنوعات احرام میں سے کسی چیز کا ارتکاب کیا، مثلاً بھول کی وجہ سے، حکم شرعی سے ناواقفیت کی وجہ سے، اکراہ کی وجہ سے، یا نیند یا بیہوشی کے حال میں ممنوع کا ارتکاب کیا تو حنفیہ[1] اور مالکیہ[2] کے نزدیک اس کا حکم دانستہ کرنے والے کی طرح ہوگا جیسا کہ گذرا۔

اس حکم کی وجہ یہ ہے کہ اسے سہولت تو حاصل ہی ہوئی اور اختیار نہ ہونے کی وجہ سے اس کے ذمہ سے گناہ ساقط ہوگیا، جیسا کہ حنفیہ نے اس کی توجیہ کی ہے۔

شافعیہ[3] اور حنابلہ[4] جن جنایتوں میں اتلاف ہے اور جن میں نہیں ہے دونوں کے درمیان فرق کرتے ہیں، اتلاف والی جنایتیں ہیں: حلق، بال کترنا، ناخن کترنا، اور بغیر اتلاف کی جنایتیں ہیں: لباس پہننا، سر ڈھانکنا، تیل لگانا، خوشبو لگانا، پس ان حضرات نے اتلاف کی صورت میں فدیہ واجب کیا، اس لئے کہ اس میں عمد اور سہو برابر ہے، اور غیر اتلاف میں فدیہ واجب نہیں کیا بلکہ صاحب عذر کی طرف سے کفارہ کو ساقط کر دیا۔

ممنوعات ترفہ کے کفارہ کی تفصیل

۱۵۱- اس تفصیل کی بنیاد حلق کے بارے میں کتاب وسنت میں منصوص سابق اصل پر قیاس ہے، اس فصل کے تمام مسائل کو فقہاء نے اشتراک علت کی بنا پر اسی پر قیاس کیا ہے، وہ مشترک علت ہے:

---

(۱) حدیث کعب بن عجرہ کی روایت بخاری اور مسلم نے کعب بن عجرہ سے کی ہے الفاظ مسلم کے ہیں (فتح الباری ۴/ ۱۲ طبع السلفیہ، صحیح مسلم بتحقیق محمد فواد عبدالباقی ۲/ ۸۶۰-۸۶۱ طبع عیسی الحلبی ۱۳۷۴ھ)۔

(۲) شرح الزرقانی ۲/ ۳۰۵، الشرح الکبیر مع حاشیہ ۲/ ۶۷، اس میں صراحت ہے کہ معذور فدیہ دے گا اور گنہگار نہیں ہوگا، اس سے معلوم ہوا کہ غیر معذور فدیہ دے گا اور گنہگار ہوگا۔

(۳) المجموع ۷/ ۳۷۱، نہایۃ المحتاج ۲/ ۴۵۲-۴۵۶۔

(۴) المغنی ۳/ ۴۹۳، المقنع ۱/ ۴۱۶۔

(۵) المسلک المتقسط/ ۱۱۹، ۲۰۰، ۲۲۳، الدر المختار مع حاشیہ ۲/ ۲۷۴-۲۷۵۔

(۱) حوالہ سابق۔

(۲) جیسا کہ معذور پر فدیہ لازم ہونے کے بارے میں مالکیہ کی عبارتوں کے اطلاق سے معلوم ہوتا ہے اور معذور شخص گنہگار ہوگا، ملاحظہ ہو: شرح الزرقانی ۲/ ۳۰۵، شرح الرسالہ مع حاشیۃ العدوی ۱/ ۴۸۸، الشرح الکبیر مع حاشیہ ۲/ ۶۷، حاشیۃ الصفتی علی العشماویہ/ ۱۹۳۔

(۳) المجموع ۷/ ۳۴۲-۳۴۹، نہایۃ المحتاج ۲/ ۴۵۲-۴۵۳۔

(۴) المغنی ۳/ ۵۰۱-۵۰۲، الکافی ۱/ ۵۶۱-۵۶۲، المقنع مع حاشیہ ۱/ ۴۲۴-۴۲۵، مطالب اولی النہی ۲/ ۳۶۲-۳۶۳۔

''ترفہ'' یا ''ارتفاق''۔

ہاں بعض تفصیلات کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے، ان اختلافات کا تعلق دو چیزوں سے ہے:

(۱) ممنوع عمل کا کس قدر ارتکاب فدیہ کو واجب کرتا ہے؟

(۲) جنایت کے تفاوت سے جزاء (سزا) میں کیا تفاوت ہوگا؟ ان اختلافات کا سبب یہ ہے کہ اس بارے میں فقہاء کے نقطہ ہائے نظر میں اختلاف پایا جاتا ہے کہ ''ترفہ'' و ''ارتفاق'' جو وجوب فدیہ کی علت ہے وہ کس قدر ارتکاب ممنوع سے حاصل ہوتا ہے؟ حنفیہ کا نقطہ نظر یہ ہے کہ جنایات جب بھرپور طریقہ پر پائی جائے گی تب ''ترفہ'' حاصل ہوگا اور فدیہ لازم ہوگا، حنفیہ ہر جنایت کی ایک خاص مقدار ہی پر جانور ذبح کرنا، یا فدیہ لازم کرتے ہیں، جو ان کے نقطہ نظر سے ترفہ کا باعث ہے، اس کے برخلاف دوسرے فقہاء خود اس فعل کو جنایت قرار دے کر فدیہ لازم کرتے ہیں، خواہ کسی مقدار میں اسے کیا گیا ہو، ممنوعات ترفہ میں سے ہر ایک کے بارے میں فقہی مسالک کی تفصیل نیچے لکھی جاتی ہے:

اول: لباس:

۱۵۲ - جس محرم نے کوئی ایسا کپڑا پہنا جس کا حالت احرام میں پہننا ممنوع ہے، یا سر ڈھک لیا یا کوئی ایسا کام کیا تو فقہاء[۱] حنفیہ کے نزدیک اگر وہ پورے دن یا پوری رات اسی حال میں رہا تو اس پر ''دم'' لازم ہوگیا، اسی طرح اگر عورت نے اپنا چہرہ کسی ایسی ساتر شی سے ڈھک لیا جو اس کے چہرہ سے مس کرتی رہی، اس تفصیل کے مطابق جس کا ذکر فقرہ (۶۷) میں آچکا ہے، اور اگر اسی حال میں پورے دن یا پوری رات رہی تو اس پر بھی دم لازم ہوگا، اگر ایک دن یا ایک رات سے کم اسی حال میں رہے تو حنفیہ کے نزدیک صدقہ واجب ہوگا، اور معروف ایک گھڑی سے کم میں ایک مٹھی گیہوں لازم ہوگا (ایک لپ کے برابر)۔

امام شافعی[۱] اور امام احمد[۲] کا مسلک یہ ہے کہ صرف پہننے سے فدیہ لازم ہوجائے گا، اگرچہ کچھ دیر تک پہنے نہ رہا ہو، کیونکہ کپڑے میں لپٹنے سے ''ارتفاق'' پایا گیا اور احرام کی پابندی کی خلاف ورزی ہوگئی، لہٰذا فدیہ کا واجب ہونا کسی مدت سے وابستہ نہیں ہوگا۔

کپڑا یا چمڑے کا موزہ (خُف) وغیرہ کے پہننے سے فدیہ واجب ہونے کے لئے مالکیہ[۳] کے یہاں شرط یہ ہے کہ اس کے استعمال سے گرمی یا سردی سے بچاؤ کا فائدہ حاصل ہوا ہو، اگر اس کے پہننے سے گرمی یا سردی سے بچاؤ کا فائدہ حاصل نہیں ہوگا، مثلاً ایسا باریک کرتہ پہنا جس سے گرمی یا سردی سے بچاؤ نہیں ہوتا تو اگر ایک مدت تک (مثلاً ایک دن) پہنے گا تب فدیہ واجب ہوگا۔

دوم: خوشبو:

۱۵۳ - مالکیہ[۴]، شافعیہ[۵] اور حنابلہ[۶] کے نزدیک جس خوشبو کے ممنوع ہونے کا بیان تفصیل سے گذر چکا ہے اس کے استعمال

(۱) الہدایہ ۲/ ۲۲۸، المسلک المتقسط ۱/ ۲۰۱-۲۰۲، ردالمحتار ۲/ ۲۷۸۔

(۱) المجموع ۷/ ۲۶۳، ۲۷۲، ۲۷۳، شرح المنہاج للمحلی ۲/ ۱۳۲، نہایۃ المحتاج ۲/ ۴۴۷، ۴۴۸، ۴۵۰، اس میں صراحت ہے کہ پہننے کے زمانے کے طویل اور مختصر ہونے سے کوئی فرق نہیں پڑتا۔

(۲) المغنی ۳/ ۴۹۹، الکافی ۱/ ۵۶۳، مطالب اولی النہی ۲/ ۳۲۶-۳۲۷۔

(۳) شرح الزرقانی علی مختصر خلیل ۲/ ۳۰۲-۳۰۵، الشرح الکبیر وحاشیہ ۲/ ۶۶-۶۷، اس کا موازنہ حاشیۃ العدوی ۱/ ۴۸۹ سے کریں۔

(۴) شرح الزرقانی ۲/ ۲۹۸، شرح الرسالہ ۱/ ۴۸۶، الشرح الکبیر ۲/ ۶۱، ۶۳۔

(۵) المجموع ۷/ ۲۸۳، ۳۷۳، نہایۃ المحتاج ۲/ ۴۵۱، ۴۵۲، ۴۵۳ کی آخری اور ابتدائی سطریں۔

(۶) المغنی ۳/ ۴۹۹، الکافی ۱/ ۵۵۱، مطالب اولی النہی ۲/ ۳۳۱۔

کر لینے سے فدیہ واجب ہوجاتا ہے، ایسی کوئی شرط نہیں ہے کہ پورے عضو پر خوشبو لگائے یا کپڑے کی ایک خاص مقدار پر۔

حنفیہ نے خوشبو لگانے کی مختلف صورتوں کے حکم میں فرق اور تفصیل کی ہے۔

جسم میں خوشبو لگانے کے بارے میں حنفیہ کے یہاں یہ تفصیل ہے کہ محرم نے اگر پورے ایک عضو پر خوشبو لگائی، مثلاً سر یا ہاتھ یا پنڈلی پر یا اتنے حصہ جسم پر جو کامل عضو کی طرح ہے تو ایک بکری یا بھیڑ ذبح کرنا واجب ہے، پورے جسم میں اگر ایک ہی مجلس میں جسم پر خوشبو لگائی تو ہر مجلس میں خوشبو لگانے پر الگ کفارہ لازم ہوگا، اور خوشبو کا دور کرنا واجب ہوگا، اگر کفارہ میں جانور ذبح کردیا اور خوشبو کو زائل نہیں کیا تو دوسرا دم لازم ہوگا۔

بکری واجب ہونے کی وجہ یہ ہے کہ ارتفاق کامل ہونے سے جنایت مکمل ہوجاتی ہے، اور خوشبو سے ارتفاق اس وقت مکمل ہوتا ہے جب پورے عضو پر لگائی جائے تو اس صورت میں کامل جزاء بھی لازم ہوگی۔

اگر ایک عضو سے کم پر خوشبو لگائی ہے تو جنایت ناقص ہونے کی وجہ سے صدقہ لازم ہوگا۔ ہاں اگر خوشبو کی مقدار زیادہ ہو تو اس پر ''دم'' لازم ہوگا، حنفیہ نے جزاء واجب ہونے کے لئے یہ شرط نہیں لگائی ہے کہ ایک خاص مدت تک خوشبو لگی رہے بلکہ محض خوشبو لگانے سے جزاء واجب ہوجائے گی [1]۔

کپڑے پر خوشبو لگانے میں حنفیہ کے نزدیک دو شرطوں کے ساتھ دم واجب ہوتا ہے:

پہلی شرط یہ ہے کہ خوشبو کی مقدار زیادہ ہو، زیادہ سے مراد یہ ہے

(۱) الہدایہ مع فتح القدیر ۲/ ۲۲۴-۲۲۵، شرح الکنز للعینی ۱/ ۱۰۱، المسلک المتقسط/ ۲۰۹، ۲۱۰۔

کہ اتنی مقدار میں ہو کہ ایک مربع بالشت کی جگہ سے زیادہ کو ڈھک سکتی ہو۔

دوسری شرط یہ ہے کہ وہ خوشبو پورے ایک دن یا پوری ایک رات کپڑے پر لگی رہے۔

اگر ان دونوں میں سے کوئی ایک شرط مفقود ہوگی تو صدقہ واجب ہوگا، اور اگر ایک ساتھ دونوں شرطیں مفقود ہوں تو ایک مٹھی گیہوں صدقہ کرنا واجب ہوگا [1]۔

۱۵۴ - اگر کسی محرم نے کسی محرم یا غیر محرم کو خوشبو لگائی تو حنفیہ [2] کے نزدیک خوشبو لگانے پر کچھ لازم نہیں ہوگا، بشرطیکہ اس نے خود خوشبو کو مس نہ کیا ہو، اور جس کو خوشبو لگائی گئی اگر وہ محرم ہے تو اس پر دم لازم ہوگا خواہ اسے جبر واکراہ سے خوشبو لگائی گئی ہو۔

امام مالک، امام شافعی اور امام احمد کے نزدیک اس مسئلہ میں وہی تفصیل ہوگی جو حلق کے مسئلہ میں آنے والی ہے (فقرہ ۱۵۷)، لیکن جس صورت میں اس کے ذمہ فدیہ لازم نہیں ہے اس صورت میں بھی اس کی ذمہ داری ہے کہ اپنے کپڑے پر خوشبو باقی نہ رکھے بلکہ جلد سے جلد اس کا ازالہ کرے، اگر تاخیر کرے گا تو اس پر فدیہ لازم ہوگا۔

سوم: بال مونڈنا یا کترنا:

۱۵۵ - حنفیہ کا مسلک [3] یہ ہے کہ جس نے اپنا چوتھائی سر مونڈا یا چوتھائی داڑھی مونڈی اس پر دم واجب ہوگا، کیونکہ چوتھائی پورے کے قائم مقام ہوتا ہے، لہٰذا وہی فدیہ لازم ہوگا جس کا آیت کریمہ میں ذکر ہے۔

(۱) اس کا موازنہ المسلک المتقسط/ ۲۱۵، ۲۱۶، رد المحتار ۲/ ۲۷۶ سے کرلیں، اور خوشبو کے باقی مسائل پچھلے صفحات میں دیکھے جائیں۔

(۲) المسلک المتقسط/ ۲۱۸۔

(۳) شرح الکنز للعینی ۱/ ۱۰۱، ۱۰۲، المسلک المتقسط/ ۲۱۸، ۲۲۰۔

اگر ایک ہی مجلس میں اپنے سر، داڑھی، دونوں بغل اور پورے جسم کے بال مونڈ دیئے تو ایک ہی دم لازم ہوگا، اور اگر مختلف مجالس میں مونڈے تو ہر مجلس کے عمل کا الگ الگ حکم ہوگا۔

اگر اپنے بال کی ایک لٹ مونڈ دی جو چوتھائی سے کم تھی تو اس پر صدقہ واجب ہوگا، اگر وضو کے وقت کھجلاتے وقت سر یا داڑھی کے تین بال گر گئے تو ہر بال کے گرنے پر ایک صدقہ (ایک لپ گیہوں) لازم ہے۔

اگر پوری گردن کے بال مونڈے یا دونوں بغل کے یا ایک بغل کے بال مونڈے تو دم واجب ہوگا، اگر ایک بغل کے بعض حصہ کے بال مونڈے، خواہ یہ اکثر حصہ ہو تو صدقہ واجب ہوگا، کیونکہ ان اشیاء میں سے ایک عضو کے جزء کا مونڈنا کامل ارتفاق نہیں ہے، کیونکہ ان اعضاء کے بعض حصہ کے مونڈنے کا رواج نہیں ہے، لہذا صدقہ ہی واجب ہوگا۔

حنفیہ نے لکھا ہے کہ مونچھ کے مونڈنے کی صورت میں ایک عادل کا فیصلہ مانا جائے گا، بایں طور کہ دیکھا جائے گا کہ وہ مونڈا ہوا داڑھی کی چوتھائی سے کیا نسبت رکھتا ہے، پس اسی حساب سے اس پر غلہ واجب ہوگا[1]۔

مالکیہ[2] کا مسلک یہ ہے کہ اگر دس بال یا اس سے کم کاٹے یا اکھاڑے اور تکلیف دہ چیز دور کرنے کے لئے اس نے ایسا نہیں کیا ہے تو ایک مٹھی گیہوں صدقہ کرنا واجب ہوگا اور اگر تکلیف دہ چیز دور کرنے کے ارادے سے بالوں کا ازالہ کیا ہے تو فدیہ واجب ہوگا،

(۱) اس کی مثال یہ ہے کہ اگر مونچھ کے کاٹے ہوئے بال داڑھی کے بالوں کا سولہواں حصہ $\frac{1}{16}$ ہوں تو اتنا غلہ واجب ہوگا جو جانور (بکری، بھیڑ) کی چوتھائی قیمت کے برابر ہو۔

(۲) شرح الزرقانی ۲/ ۳۰۲، الشرح الکبیر ۲/ ۶۳، حاشیۃ العدوی ۱/ ۴۸۷، حاشیۃ الصفتی/ ۱۹۳، اس میں بارہ بالوں سے زیادہ کا ذکر ہے۔

خواہ ایک ہی بال اکھاڑا ہو، دس سے زائد بال کسی بھی وجہ سے کاٹے یا اکھاڑے ہوں تو فدیہ واجب ہوگا، پورے جسم کے بالوں کا ایک ہی حکم ہے۔

امام شافعی[1] اور امام احمد[2] کا مسلک یہ ہے کہ اگر تین بال یا اس سے زیادہ بال مونڈے تو فدیہ واجب ہوتا ہے، جس طرح پورے سر کے بال بلکہ پورے جسم کے بال مونڈنے سے فدیہ واجب ہوتا ہے، بشرطیکہ ایک ہی مجلس میں مونڈے گئے ہوں، ایک مجلس ہونے سے مراد زمانہ اور مکان دونوں کا اتحاد ہے، اگر ایک بال یا دو بال مونڈا تو ایک بال میں ایک "مد" گیہوں اور دو بال میں دو مد گیہوں لازم ہوگا، اس حکم میں سر کے بال اور جسم کے بال برابر ہیں۔

۱۵۶ - اگر محرم کا بال کسی انسانی عمل کے بغیر از خود گر گیا تو تمام ائمہ کا اتفاق ہے کہ اس میں فدیہ لازم نہیں ہوگا۔

۱۵۷ - محل مسئلہ وہ ہے جبکہ حلق احرام سے نکلنے کے لئے نہ ہو، پس صورت زیر بحث میں حنفیہ کے نزدیک جس محرم کا سر مونڈا گیا اس پر دم واجب ہوگیا، اگر چہ وہ اس حلق کو پسند نہ کرتا ہو، دیگر ائمہ کے نزدیک حالق اور محلوق کے حق میں تفصیل ہے، اب اس مسئلہ کی تین صورتیں ہیں جو قسمت عقلی کا تقاضا ہے، جن کا حکم ہم ذیل میں بیان کرتے ہیں:

پہلی صورت یہ ہے کہ حالق (سر مونڈنے والا) اور محلوق (جس کا سر مونڈا گیا) دونوں محرم ہوں، اس صورت میں حنفیہ کے نزدیک حالق پر صدقہ لازم ہوگا، خواہ اس نے محلوق کے حکم سے سر مونڈا ہو یا اس کے حکم کے بغیر مونڈا ہو، بہ خوشی مونڈا ہو یا جبر واکراہ کی وجہ سے مونڈا ہو، بشرطیکہ یہ مونڈنا اس کا وقت آنے پر نہ ہو، اگر وقت آنے پر

(۱) المجموع ۷/ ۳۵۱، ۳۵۶، ۳۶۷، نہایۃ المحتاج ۲/ ۳۵۴۔

(۲) المغنی ۱/ ۳۹۹-۴۰۰، الکافی ۱/ ۵۶۲-۵۶۳، مطالب اولی النہی ۲/ ۳۲۴-۳۲۵۔

مونڈا ہے تو کچھ لازم نہ ہوگا۔

مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا مسلک یہ ہے کہ اگر محلوق کی رضامندی کے بغیر مونڈا ہے تو حالق پر فدیہ ہوگا اور اگر محلوق کی رضامندی سے مونڈا ہے تو محلوق کے ذمہ فدیہ ہوگا اور حالق کے ذمہ بھی فدیہ ہوگا، ایک قول یہ ہے کہ حالق کے ذمہ ایک مٹھی بھر غلہ لازم ہوگا۔

دوسری صورت یہ ہے کہ حالق محرم ہو اور محلوق غیر محرم ہو، اس صورت میں محرم حالق کے ذمہ حنفیہ کے نزدیک صدقہ لازم ہوگا اور مالکیہ کے نزدیک حالق فدیہ ادا کرے گا، اس کی تشریح میں مالکیہ کے دو قول ہیں، ایک قول یہ ہے کہ ایک مٹھی بھر غلہ دے گا اور دوسرا قول یہ ہے کہ اس پر فدیہ لازم ہے۔

شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک حالق پر کوئی فدیہ نہیں اگرچہ حالق نے محلوق کی اجازت کے بغیر سر مونڈا ہو، اس لئے کہ محلوق جو بلا احرام کے ہے اس کے بالوں کا احرام کے تئیں کوئی احترام نہیں۔

تیسری صورت یہ ہے کہ حالق غیر محرم ہو اور محلوق محرم ہو، اس صورت میں حنفیہ کے نزدیک حالق پر صدقہ لازم ہوگا، مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا مسلک یہ ہے کہ اگر محرم کی اجازت سے یا اس کے منع کرنے کے باوجود سر مونڈا تو محرم پر فدیہ ہے اور اگر حلق بغیر اذن محرم ہو تو غیر محرم پر فدیہ ہے[1]۔

چہارم: ناخن تراشنا:

۱۵۸- حنفیہ[2] کہتے ہیں کہ اگر محرم نے اپنے دونوں ہاتھوں اور دونوں پیروں کے ناخن ایک مجلس میں تراش دیئے تو ایک بکری واجب ہوگی، اسی طرح اگر ایک ہاتھ یا ایک پیر کے ناخن کاٹے ہوں تو بھی ایک بکری واجب ہوتی ہے، اگر محرم نے ایک ہاتھ کے پانچ سے کم ناخن کاٹے یا پانچ متفرق ناخن کاٹے تو اس کے ذمہ ہر ناخن کے کاٹنے پر ایک صدقہ لازم ہوگا۔

مالکیہ[1] کا مسلک یہ ہے کہ اگر اذیت دور کرنے کے لئے اور ناخن کے ٹوٹ جانے کی وجہ سے نہیں بلکہ بے مقصد یا آسائش کے لئے ایک ناخن تراشا تو بطور صدقہ ایک مٹھی غلہ واجب ہوگا اور اگر اذیت یا میل کچیل دور کرنے کے لئے ایسا کیا ہے تو اس میں فدیہ لازم ہے، اگر ناخن ٹوٹ جانے کی وجہ سے اسے تراشا تو اس پر کچھ لازم نہ ہوگا بشرطیکہ اسے ٹوٹے ہوئے ناخن سے اذیت ہوتی ہو اور ناخن اسی حد تک تراشا جتنا ٹوٹ گیا تھا، اگر ایک ہی مجلس میں دو ناخن تراشے تو فدیہ لازم ہوگا، اگرچہ اس کا مقصد اذیت کو دور کرنا نہ ہو، اگر یکے بعد دیگر دو ناخن کاٹے تو اگر ایک کے بعد دوسرا فوراً کاٹا تو ایک فدیہ ہوگا ورنہ ہر ناخن کاٹنے پر ایک مٹھی غلہ لازم ہوگا۔

شافعیہ[2] اور حنابلہ[3] کے نزدیک ایک مجلس میں تین یا تین سے زائد ناخن تراشنے میں فدیہ واجب ہوتا ہے، اور ایک، دو ناخن تراشنے میں وہ چیز واجب ہوتی ہے جو دو بالوں کے کاٹنے میں واجب ہوتی ہے۔

پنجم: جوؤں کو مارنا:

۱۵۹- جوؤں کو مارنے کا مسئلہ بھی اسی بحث سے جڑا ہوا ہے، کیونکہ اس میں بھی اذیت والی چیز کا ازالہ ہے، اس لئے اس کی بحث بھی محرم

(۱) المسلک المتقسط / ۲۲۱، فتح القدیر ۲/ ۲۳۳، شرح الزرقانی ۲/ ۳۰۱-۳۰۴، نہایۃ المحتاج ۲/ ۳۵۵، غایۃ المنتہی ۲/ ۳۲۵۔

(۲) الہدایہ ۲/ ۲۳۶-۲۳۸، شرح الکنز للعینی ۱/ ۱۰۲، المسلک المتقسط / ۲۲۲-۲۲۳۔

(۱) حاشیۃ العدوی ۱/ ۴۸۷، الشرح الکبیر ۲/ ۶۲، حاشیۃ الصفتی / ۱۹۳-۱۹۴۔

(۲) المہذب والمجموع ۷/ ۳۶۶-۳۶۸، نہایۃ المحتاج ۲/ ۴۵۴۔

(۳) المغنی ۱/ ۳۹۹-۴۰۰، الکافی ۱/ ۵۶۳، مطالب اولی النہی ۲/ ۳۲۵۔

کے بدن یا کپڑے پر پائی جانے والی چیز کے ساتھ مخصوص رہے گی۔

شافعیہ کا مسلک ہے کہ محرم کے لئے اپنے جسم اور کپڑوں کے جوؤں کو مارنا مستحب ہے، کیونکہ وہ موذی حیوانات میں سے ہے، پانچ فواسق (موذی جانوروں) کو قتل کرنے کے سلسلے میں رسول اللہ علیہ السلام کا حکم صحیح طور پر ثابت ہے کہ آپ علیہ السلام نے ان کو حل وحرم میں مارنے کا حکم دیا، شافعیہ نے انہیں پانچوں کے ساتھ ہر موذی جانور کو ملحق کیا ہے۔

سر اور داڑھی کے بالوں کی جوؤں سے تعرض کرنا مکروہ تنزیہی ہے تاکہ بال نہ اکھڑ جائیں، شافعیہ نے کراہت کی جو علت بیان کی ہے (یعنی بال اکھڑ جانے کا خوف) اس سے یہ بات ظاہر ہوتی ہے کہ اگر سر اور داڑھی کے بالوں کی جوؤں کو ختم کرنے کے لئے کوئی ایسا طریقہ اختیار کیا جس میں بال اکھڑنے کا خطرہ نہیں ہوتا (مثلاً کسی صاف کرنے والی دوا کا چھڑکاؤ) تو کراہت بھی نہیں ہوتی، بہر حال سر اور داڑھی کے بالوں کی جوؤں کو مارنے میں کچھ لازم نہیں ہوگا لیکن مستحب یہ ہے کہ کچھ فدیہ دے دے خواہ ایک لقمہ ہی ہو۔

امام احمد کی ایک روایت یہ ہے کہ جوؤں کو مارنا مطلقاً جائز ہے بغیر اس فرق کے کہ سر کی جوئیں ہوں یا کسی اور کی، کیونکہ جوئیں موذی کیڑوں میں سب سے زیادہ تکلیف پہنچانے والی ہیں پس اس کو ماردینا مباح ہے، جیسے پسو اور دوسری تکلیف دہ چیزیں، نبی اکرم علیہ السلام کا ارشاد گرامی: ''خمس فواسق يقتلن في الحل والحرم'' (پانچ فواسق حل اور حرم میں قتل کئے جائیں گے) معنوی طور پر ہر موذی کے قتل کے جواز پر دلالت کرتا ہے، جو جانور اور حیوانات بھی انسانوں کو جانی یا مالی نقصان پہنچاتے ہوں۔

امام احمد کی دوسری روایت یہ ہے کہ جوؤں کو مارنا حرام ہے لیکن انہیں مارنے سے جزا لازم نہ ہوگی، کیونکہ یہ بے قیمت ہیں اور شکار نہیں ہیں، حنفیہ اور مالکیہ کا مسلک ہے کہ صدقہ واجب ہے [1]۔ یہ بات شک وشبہ سے بالاتر ہے کہ جوئیں اگر اسے بالفعل اذیت دیں اور ان کی اذیت سے رستگاری انہیں مارے بغیر ممکن نہ ہو تو ''الضرر یزال'' (ضرر کا ازالہ کیا جائے گا) اور ''الضرورات تبيح المحظورات'' (ضرورتیں ممنوعات کو جائز کردیتی ہیں) کے قواعد کے تحت جوؤں کو مارنا جائز ہوگا۔

دوسری بحث

شکار کو قتل کرنا اور اس کے متعلقات

۱۶۰ – شکار کو قتل کرنے کی صورت میں جزاء واجب ہونے پر علماء کا اجماع ہے، کیونکہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْتُلُوا الصَّيْدَ وَأَنْتُمْ حُرُمٌ وَمَنْ قَتَلَهُ مِنْكُمْ مُتَعَمِّدًا فَجَزَاءٌ مِثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعَمِ يَحْكُمُ بِهِ ذَوَا عَدْلٍ مِنْكُمْ هَدْيًا بَالِغَ الْكَعْبَةِ أَوْ كَفَّارَةٌ طَعَامُ مَسَاكِينَ أَوْ عَدْلُ ذَٰلِكَ صِيَامًا لِيَذُوقَ وَبَالَ أَمْرِهِ عَفَا اللَّهُ عَمَّا سَلَفَ وَمَنْ عَادَ فَيَنْتَقِمُ اللَّهُ مِنْهُ وَاللَّهُ عَزِيزٌ ذُو انْتِقَامٍ" [2] (اے ایمان والو! شکار کو مت مارو جب کہ تم حالت احرام میں ہو اور تم میں سے جو کوئی دانستہ اسے ماردے گا تو اس کا جرمانہ اسی طرح کا ایک جانور ہے جس کو اس نے مارڈالا ہے (اور) اس کا فیصلہ تم میں سے دو معتبر شخص کریں گے خواہ وہ جرمانہ چوپایوں میں سے ہو جو نیاز کے طور پر کعبہ تک پہنچائے جاتے

---

(۱) شرح الروض ۱/ ۵۱۴، المجموع ۷/ ۳۳۳-۳۴۴، نہایۃ المحتاج ۳/ ۳۳۳، الجمل ۲/ ۵۲۲، مطالب اولی النہی ۲/ ۳۳۳، کشاف القناع ۲/ ۹، ۴۳۴ طبع الریاض، الشرح الکبیر مع المغنی ۳/ ۳۰۴، المغنی ۳/ ۲۹۸ طبع الریاض، المسلک المتقسط/ ۲۵۲، فتح القدیر ۲/ ۲۶۸، رد المحتار ۲/ ۲۱۸، حاشیۃ العدوی ۱/ ۴۸۷، الزرقانی ۲/ ۳۰۲-۳۰۳، الدسوقی ۲/ ۶۴۔

(۲) سورۂ مائدہ/ ۹۵۔

ہیں، خواہ مسکینوں کو کھانا کھلا دیا جائے یا اس کے مساوی روزے رکھ لئے جائیں تاکہ وہ اپنے کئے کی شامت کا مزہ چکھے، جو کچھ ہو چکا اللہ نے اسے معاف کر دیا لیکن جو کوئی پھر یہ حرکت کرے گا اللہ اس سے انتقام لے گا اور اللہ زبردست ہے، انتقام پر قادر ہے)۔

اول: شکار کو قتل کرنا:

۱۶۱ - اوپر گذری ہوئی آیت کریمہ کی صراحت کے مطابق دانستہ شکار کو قتل کرنے کی صورت میں جزاء واجب ہونے پر اتفاق ہے۔

۱۶۲ - اس بارے میں نادانستہ کا حکم بھی دانستہ کی طرح ہے، چاروں فقہی مذاہب کا اس بات پر اتفاق ہے کہ شکار کو نادانستہ قتل کرنے میں بھی جزاء لازم ہے، اس لئے کہ یہاں پر سزا تلف کئے ہوئے شکار کے ضمان کے طور پر مشروع ہوئی ہے، اور شکار کا اتلاف تو ہر صورت میں ہوا، اور اس بارے میں حکم برابر ہے کہ شکار جان بوجھ کر کیا جائے یا غلطی سے یا نادانی سے یا سہو ونسیان سے[(۱)]۔

۱۶۳ - آیت کی صراحت کے مطابق یہ جزاء قتل کئے ہوئے جانور کے مماثل ہوگی، اسے تین چیزوں کے درمیان اختیار ہوگا، لیکن ان تین چیزوں میں سے دو کی تشریحات میں اختلاف ہے:

حنفیہ کا مسلک یہ ہے کہ دو عادل آدمیوں سے قتل کئے ہوئے شکار کی قیمت کا تعین کرایا جائے، خواہ پالتو جانوروں میں مقتول شکار کا کوئی مماثل جانور ہو یا نہ ہو، شکار جس جگہ قتل کیا گیا ہے اس مقام کی قیمت کا اعتبار ہوگا، پھر جرم کرنے والے کو تین باتوں کے درمیان ا

(۱) المسلک المتقسط / ۲۰۰، ہدایہ ۲/ ۲۵۸-۲۵۹، شرح الزرقانی ۲/ ۳۱۴، الشرح الکبیر ۲/ ۴۷، المجموع ۷/ ۳۴۹-۳۵۰، نہایۃ المحتاج ۲/ ۳۶۰، المغنی ۳/ ۵۰۵-۵۰۶-۵۰۱، المقنع ۱/ ۴۲۴، سر سوعۃ نے اور ناخن تراشنے کے بارے میں جو تعلیل اوپر گذر چکی ہے اس کا مطالعہ کیا جائے، وہ تعلیل یہاں بھی منطبق ہوتی ہے

ختیار ہوگا:

اول۔ اگر مقتول شکار کی تجویز کردہ قیمت اتنی ہو کہ اس سے بھیڑ یا بکری خریدی جاسکتی ہو تو اسے خرید کر حرم میں ذبح کرے، اس سے بھی زیادہ قیمت ہو تو دو یا دو سے زائد بھیڑ یا بکریاں خرید کر حرم میں ذبح کر سکتا ہے اگر قیمت میں اس کی گنجائش ہو، لیکن ایک سے زائد بھیڑ یا بکری ذبح کرنا اس وقت ہے جب کہ مقتول شکار ماکول اللحم ہو (یعنی ان جانوروں میں سے ہو جن کا گوشت کھانا جائز ہے) اگر وہ غیر ماکول اللحم ہے (یعنی ایسا جانور جس کا گوشت کھانا جائز نہیں) تو اس کی قیمت خواہ ایک بھیڑ یا بکری سے کتنی ہی زیادہ ہو اس کے بدلے میں ایک ہی بھیڑ یا بکری ذبح کی جائے گی، حتی کہ اگر ایک ہاتھی مار ڈالا تو بھی ایک سے زائد بھیڑ یا بکری کا ذبح کرنا واجب نہ ہوگا۔

دوم۔ ایسا بھی کر سکتا ہے کہ مقتول شکار کی قیمت کا غلہ خرید کر مساکین پر صدقہ کر دے، ہر مسکین کو نصف صاع گیہوں یا ایک صاع جو یا کھجور دے جتنا ہر آدمی کی طرف سے صدقہ فطر میں دیا جاتا ہے، کسی مسکین کو اس سے کم دینا جائز نہیں ہے، الا یہ کہ مسکینوں کو دیتے دیتے اس سے کم بچ رہا ہو تو وہ بچی ہوئی مقدار کم ہونے کے باوجود کسی دوسرے مسکین کو بطور صدقہ دے سکتا ہے۔

یہ پابندی نہیں ہے کہ مقتول شکار کی قیمت سے خریدا ہوا غلہ حرم ہی کے مساکین کو دیا جائے۔

سوم۔ تیسرا اختیار یہ ہے کہ مقتول شکار کی قیمت سے جتنا غلہ خریدا جاسکتا ہو اس کا حساب کر کے ہر مسکین کے غلہ کے بدلے میں ایک روزہ رکھے، اس کے بعد حساب کرے اگر نصف صاع سے کم غلہ بچ رہا ہے تو اس کے بدلے میں بھی ایک دن روزہ رکھے[(۱)]۔

(۱) الہدایہ ۲/ ۲۵۹، ۲۶۳، شرح الکنز للعینی ۱/ ۱۰۴-۱۰۵، الدر المختار مع حاشیہ

مقتول شکار کی جزاء کے مسئلہ میں مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے یہاں یہ تفصیل ہے کہ شکار کی دو قسمیں ہیں:

(۱) مثلی: وہ شکار جس کا کوئی مماثل پالتو جانوروں یعنی اونٹ، گائے، بکری میں پایا جاتا ہو۔(۲) غیر مثلی: جسمانی بناوٹ کے اعتبار سے اس کا کوئی مشابہ چوپایہ پالتو جانوروں میں نہ پایا جاتا ہو۔

مثلی جانوروں کی جزا تخییر اور تعدیل پر مبنی ہے یعنی شکار کرنے والے کو بالترتیب ذیل میں سے تین چیزوں کا اختیار رہوگا:

اول۔ مقتول شکار کا مشابہ پالتو جانور حرم میں ذبح کرے، اور اسے حرم کے مساکین پر صدقہ کردے۔

دوم۔ مقتول شکار کے مشابہ جانور کی قیمت دراہم میں لگائے، پھر اس کے ذریعہ غلہ خرید کر حرم کے مساکین پر صدقہ کردے، مساکین پر دراہم تقسیم کرنا جائز نہیں ہے، امام مالک فرماتے ہیں کہ خود مقتول شکار کی قیمت لگا کر اس سے غلہ خریدے اور جس جگہ شکار کیا ہے وہاں کے مساکین پر صدقہ کرے، جس جگہ شکار کیا ہے اگر وہاں مساکین نہ ہوں تو اس سے قریب ترین جگہ کے مساکین پر صدقہ کرے۔

سوم۔ اگر چاہے تو ہر مد غلہ کے بدلے ایک دن روزہ رکھے، ایک مد سے کم میں بھی ایک دن کا روزہ لازم ہوگا۔

روزے چاہے حرم میں رکھے یا حرم کے باہر کہیں اور رکھے، جگہ کی کوئی پابندی نہیں ہے، اگر مقتول شکار غیر مثلی ہے تو اس میں اس کی قیمت لازم ہوگی، اس کے بعد دو باتوں کے درمیان اختیار رہوگا:

اول۔ اس قیمت سے غلہ خرید کر حرم کے مساکین پر صدقہ کردے، امام مالک کے نزدیک شکار کی جگہ کے مساکین پر صدقہ کرے۔

دوم۔ ہر مد غلہ کے عوض ایک دن روزہ رکھے جیسا کہ اوپر گذر چکا ہے۔

مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ مثلی شکار کی وضاحت کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ اس میں صورت اور بناوٹ کے تشابہ کا اعتبار ہے، جن شکاروں کے مماثل کے بارے میں سلف سے صراحت منقول ہے، ان میں سلف کی پیروی کی جائے گی، کیونکہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "يَحْكُمُ بِهِ ذَوَا عَدْلٍ مِّنكُمْ" (اس کا فیصلہ تم میں کے دو عادل آدمی کریں گے)، اور جن شکاروں کے مماثل کے بارے میں سلف سے کچھ منقول نہیں ہے ان کے مماثل کے بارے میں آیت بالا پر عمل کرتے ہوئے دو سمجھدار عادل افراد فیصلہ کریں گے۔

اس میں چوپایوں اور پرندوں کا حکم ایک دوسرے سے مختلف ہے۔

چوپایوں میں شتر مرغ میں اونٹ لازم ہے، نیل گائے اور جنگلی گدھا میں گائے یا بیل لازم ہے، ہرن میں مادہ بھیڑ لازم ہے، خرگوش میں "عناق"[(۱)] اور جنگلی چوہے میں "جفرہ"[(۲)] لازم ہے۔

امام مالک کے نزدیک خرگوش، جنگلی چوہا اور گوہ میں قیمت لازم ہوگی۔

پرندوں کے بارے میں تفصیل یہ ہے:

حمام (کبوتر وغیرہ) کی تمام انواع میں بکری یا بھیڑ واجب ہے، حمام سے ہر وہ پرندہ مراد ہے جو گھونٹ گھونٹ پانی پیتا ہے، اس میں وہ پالتو کبوتریں آتی ہیں جو گھروں سے مانوس ہوتی ہیں، قمری، بھٹ تیتر بھی اس میں شامل ہیں، اہل عرب ہر طوق دار گردن والے پرندے کو حمام کہتے ہیں۔

اگر کوئی پرندہ اپنے جسم کے اعتبار سے کبوتر سے چھوٹا ہو تو اس میں

= ۲/ ۲۹۴-۲۹۵، المسلک المتقسط/ ۲۵۸-۲۵۹۔

(۱) "عناق" وہ مادہ بھیڑ ہے جو ایک سال سے کم عمر کی ہو، اس کا اطلاق پیدائش کے بعد سے لے کر ایک سال سے کم عمر تک کے لئے ہوتا ہے، لیکن یہاں وہ مادہ بھیڑ مراد ہے جو "جفرہ" سے بڑی ہو۔

(۲) "جفرہ" وہ مادہ بھیڑ ہے جو چار ماہ کی ہو گئی ہو۔

قیمت لازم ہے، کبوتر سے بڑا پرندہ ہو، مثلاً بطخ اور مرغابی تو اصح قول یہ ہے کہ اس میں بھی قیمت لازم ہوگی، کیونکہ ان کا کوئی مشابہ پالتو جانور نہیں ہے۔

امام مالک کا مسلک ہے کہ مکہ مکرمہ اور حرم کی کبوتروں اور فاختاؤں میں بکری واجب ہے اور مکہ وحرم کے علاوہ مقامات کی کبوتروں اور فاختاؤں میں قیمت واجب ہے، یہی تفصیل تمام پرندوں میں ہوگی [۱]۔

۱۶۴ - شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک مقتول شکار جس طرح کا ہوگا، بڑا، چھوٹا، فربہ، دبلا، بیمار اس کا مماثل جانور بھی انہیں صفات کا لازم ہوگا، کیونکہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "فَجَزَاءٌ مِثْلُ مَا قَتَلَ" (تو اس کا جرمانہ اسی طرح کا ایک جانور ہے جس کو اس نے مار ڈالا ہے) اور مماثلت اسی وقت ہوگی جب ان صفات میں بھی مماثلت ہو، امام مالک کا مسلک یہ ہے کہ مقتول شکار اگر چھوٹا ہوتو بھی اس کا مماثل جانور بڑا ہی لازم ہوگا، کیونکہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "هَدْيًا بَالِغَ الْكَعْبَةِ" [۲] (ایسی ہدی جو کعبہ پہنچے) اور چھوٹا جانور ہدی نہیں ہوتا، ہدی کے لئے اسی عمر کا جانور ضروری ہے جس عمر کا جانور قربانی میں ضروری ہے [۳]۔

(۱) المجموع ۷/ ۳۰۸-۳۱۱، شرح المنہاج ۲/ ۱۴۰-۱۴۱، نہایۃ المحتاج ۳/ ۳۶۴-۳۶۵، الشرح الکبیر ۲/ ۸۰-۸۲، شرح الزرقانی ۲/ ۳۲۰-۳۲۴، شرح الرسالہ مع حاشیۃ العدوی ۱/ ۴۷۲-۴۷۳، الکافی ۱/ ۵۶۸-۵۶۹، مطالب اولی النہی ۲/ ۳۶۹-۳۷۰، فتح القدیر ۲/ ۲۶۸۔

(۲) سورۂ مائدہ/ ۹۵۔

(۳) شرح الرسالہ ۱/ ۴۹۵، الشرح الکبیر ۲/ ۸۲، الزرقانی ۲/ ۳۲۲-۳۲۳، المجموع ۷/ ۴۲۰، نہایۃ المحتاج ۳/ ۳۶۴، المغنی ۳/ ۴۱۲، الکافی ۱/ ۵۶۹، مطالب اولی النہی ۲/ ۳۷۲۔

دوم: شکار کو نقصان پہنچانا:

۱۶۵ - اگر شکار کو قتل نہیں کیا بلکہ اسے نقصان پہنچایا تو حنفیہ [۱]، شافعیہ [۲] اور حنابلہ [۳] کے نزدیک جس طرح نقصان پہنچایا ہے اسی کے لحاظ سے جزاء لازم ہوگی، اگر محرم نے شکار کو زخمی کیا یا اس کے پر اکھاڑے تو اس عمل کے نتیجہ میں اس کی قیمت میں جو کمی آئی اس کے بقدر ضامن ہوگا، جس طرح کل کی قیمت لازم ہوتی ہے اسی طرح جزء کی قیمت بھی لازم ہوگی، جزء کو کل پر قیاس کرتے ہوئے، یہ جزاء اس وقت لازم ہوگی جب زخمی کیا ہوا شکار اور پر اکھاڑا ہوا شکار صحت یاب ہوا اور صحت یاب ہونے کے بعد بھی محرم کی زیادتی (جنایت) کا اثر اس کے جسم پر رہا، اگر صحت یابی کے بعد شکار کے جسم پر کوئی اثر نہ رہا تو حنفیہ کے نزدیک سبب کے زائل ہونے کی وجہ سے محرم ضامن نہیں ہوگا۔

شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک شکار کو زخمی کرنے کی صورت میں اگر شکار مثلی ہے تو یہ دیکھا جائے گا کہ اس کے مماثل جانور میں اگر یہ عیب پیدا ہوتا تو اس کی قیمت میں کتنی کمی آتی، اسی کمی کے بقدر محرم کے ذمہ واجب ہوگا اور اگر زخمی جانور غیر مثلی ہے تو خود اس کی قیمت میں کمی کے بقدر واجب ہوگا، اگر شکار میں محرم نے کوئی مستقل عیب پیدا کر دیا تو اس بارے میں شافعیہ اور حنابلہ کے یہاں دو اقوال ہیں، اصح قول یہ ہے کہ پوری جزاء لازم ہوگی۔

اگر محرم نے شکار کو اس طرح کر دیا کہ وہ پکڑنے والے سے اپنا بچاؤ کرنے کے لائق نہیں رہ گیا تو حنفیہ اور حنابلہ کے نزدیک پوری جزاء لازم ہوگی، شافعیہ کا بھی ایک قول یہی ہے، کیونکہ اس طرح اس

(۱) الہدایہ ۲/ ۲۶۴، المسلک المتقسط/ ۲۴۲-۲۴۳۔

(۲) المجموع ۷/ ۳۰۵-۳۱۳-۳۱۴، نہایۃ المحتاج ۳/ ۳۶۵-۳۶۶، مغنی المحتاج ۱/ ۵۲۷، شرح المحرر ۱/ ۱۰۵۔

(۳) الکافی ۱/ ۵۷۰، ۵۷۴، مطالب اولی النہی ۲/ ۳۷۳۔

نے شکار کا امن ختم کردیا، شافعیہ کا دوسرا قول یہ ہے کہ قیمت میں جو کمی پیدا ہوئی ہے صرف اس کا ضمان لازم ہوگا۔

مالکیہ [1] کے نزدیک اگر محرم نے شکار کو اس طرح زخم لگایا یا نقصان پہنچایا ہے کہ اس کے بچ جانے کا ظن غالب ہے تو اس پر جزاء لازم نہیں ہے، قیمت میں جو کمی آئی ہے، اس کا وہ ضامن نہیں ہوگا۔

سوم: شکار کا دودھ دوہنا یا اس کا انڈا توڑنا یا اس کا بال کاٹنا:

۱۶۶ - حنفیہ [2]، شافعیہ [3] اور حنابلہ [4] کے نزدیک ان صورتوں میں دودھ، انڈا اور بال کی قیمت لازم ہوگی، اسی کے ساتھ ساتھ اس عمل کے نتیجہ میں شکار کی قیمت میں جو کمی آئی ہوگی اس کا ضمان بھی محرم کے ذمہ لازم ہوگا۔

مالکیہ [5] نے صراحت کی ہے کہ جس مادہ شکار کا انڈا توڑا ہے اس کی دیت (خون بہا) کا دسواں حصہ محرم کے ذمہ لازم ہوگا، یہ اس وقت ہے جب کہ اس انڈے سے زندہ بچہ نکل کر نہ مرا ہو، اگر توڑنے پر اس انڈے سے زندہ بچہ نکلا، اس کی آواز نکلی اور مر گیا تو سارے ائمہ کے نزدیک پوری دیت لازم ہوگی۔

چہارم: شکار کے قتل کا سبب بننا:

۱۶۷ - شکار کے قتل کا سبب بننے میں جزاء لازم ہوگی، اس کی درج ذیل شکلیں ہیں:

ا۔ شکار کو آواز لگائے، بھگائے، اس طرح اس کی موت کا سبب بنے۔

۲۔ جال نصب کیا جس میں پھنس کر شکار مر گیا یا شکار پر کتا چھوڑا۔

۳۔ شکار کو قتل کرنے میں شریک ہوا، مثلاً اسے پکڑا تاکہ دوسرا اسے قتل یا ذبح کردے۔

۴۔ شکار کے بارے میں رہنمائی کی، اس کی طرف اشارہ کیا یا ہاتھ سے شرکت کے بغیر شکاری کی اعانت کی، مثلاً شکار کا سامان یا ہتھیار دیا، اس صورت میں حنفیہ [1] اور حنابلہ [2] کے نزدیک محرم ضامن ہوگا، مالکیہ [3] اور شافعیہ [4] کے نزدیک ضامن نہ ہوگا۔

پنجم: شکار پر قبضہ کے ذریعہ تعدی کرنا:

۱۶۸ - اگر محرم کے قبضہ میں رہتے ہوئے شکار مر گیا تو اس پر جزاء لازم ہوگی، کیونکہ اس کو اپنے قبضہ میں رکھ کر اس نے زیادتی کی ہے، لہذا مرنے کی صورت میں ضامن ہوگا، خواہ وہ شکار اس کے پاس دوسرے کی امانت رہا ہو [5]۔

ششم: محرم کا شکار میں سے کھانا:

۱۶۹ - اگر محرم نے دوسرے محرم کے ذبح کیے ہوئے یا شکار کیے ہوئے شکار میں سے کھایا یا حرم کے شکار میں سے کھایا تو اس پر کھانے کی وجہ سے ضمان لازم نہ ہوگا، اگر اس نے خود شکار کو قتل کیا تھا یا ذبح

---

(۱) شرح الزرقانی ۲/ ۳۱۵، الشرح الکبیر مع حاشیہ ۲/ ۷۶۔

(۲) المسلک المتقسط/ ۲۴۳۔

(۳) نہایۃ المحتاج ۲/ ۴۶۰۔

(۴) مطالب اولی النہی ۲/ ۳۳۸۔

(۵) الشرح الکبیر ۲/ ۸۴۔

---

(۱) المسلک المتقسط/ ۲۴۳، ۲۴۶-۲۴۸، اس میں دلالت و اعانت کی بنا پر جزا واجب ہونے کے شرائط کی تفصیل ہے مثلاً یہ شرط کہ اس کے نتیجے میں شکار قتل ہوا ہو، جس کی رہنمائی کی گئی وہ شکار کو اس سے پہلے سے نہ جانتا ہو اور نہ پہلے دیکھا ہو، اور اس کی تصدیق کرے۔

(۲) مطالب اولی النہی ۲/ ۳۳۳-۳۳۶۔

(۳) الشرح الکبیر ۲/ ۷۶-۷۷۔

(۴) نہایۃ المحتاج ۲/ ۴۶۱-۴۶۲۔

(۵) المسلک المتقسط/ ۲۴۵-۲۴۶، الشرح الکبیر مع حاشیہ ۲/ ۷۲، نہایۃ المحتاج ۲/ ۴۶۲، مطالب اولی النہی ۲/ ۳۴۱۔

کیا تھا اور اس میں سے کھایا تو شکار کو قتل یا ذبح کرنے پر تو جزاء ہوگی، اس میں کھانے پر جزا نہیں ہوگی، یہ مسلک جمہور علماء کا ہے جن میں امام مالک، امام شافعی، امام احمد، امام ابو یوسف، اور امام محمد ہیں[1]۔

اسی طرح امام ابو حنیفہ[2] کے نزدیک اس صورت میں کھانے کا ضمان لازم نہیں ہوتا جب کہ محرم نے دوسرے کے کیے ہوئے شکار میں سے کھایا اور غیر محرم نے اس شکار میں سے کھایا جسے اس نے حرم کے علاقہ میں شکار کیا ہے، لیکن اگر محرم اپنے کیے ہوئے شکار یا اپنے ذبح کیے ہوئے شکار میں سے کھاتا ہے تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک کھانے پر ضمان لازم ہوگا، خواہ وہ شکار کرنے یا ذبح کرنے کا ضمان ادا کر چکا ہو یا ابھی ادا نہ کیا ہو۔

جمہور کا استدلال یہ ہے کہ اس شکار کا ضمان جزا کی شکل میں ہو چکا ہے، لہذا دوبارہ اس کا ضمان لازم نہ ہوگا، جیسے کہ اگر اسے بغیر کھائے ضائع کردے تو دوبارہ ضمان عائد نہیں ہوتا، نیز اس لئے کہ اس کی حرمت اس کے مردار ہونے کی وجہ سے ہے اور مردار کا ضمان لازم نہیں ہوتا۔

امام ابو حنیفہ کا استدلال یہ ہے کہ ''اس کی حرمت اس اعتبار سے ہے کہ وہ اس کے احرام کے ممنوع عمل کا نتیجہ ہے، کیونکہ اس کے احرام ہی نے شکار کو شکار کا محل ہونے سے اور ذابح کو ذبح کی اہلیت سے خارج کیا ہے، اس طرح ان واسطوں سے اس کے کھانے کی حرمت اس کے احرام کی طرف منسوب ہے''۔

(۱) الشرح الکبیر اور اس کا حاشیہ ۲/ ۸۷، المجموع ۷/ ۳۰۸-۳۰۹، المغنی ۳/ ۳۱۴۔

(۲) الہدایہ و فتح القدیر ۲/ ۲۷۳، المسلک المتقسط/ ۲۵۳، امام ابو حنیفہ کا ایک قول یہ ہے کہ اگر ضمان ادا کرنے سے پہلے کھایا ہے تو شکار کی جزا میں اس کا مداخل ہو جائے گا، بعض لوگوں نے کہا ہے کہ اس صورت کے بارے میں امام ابو حنیفہ سے کوئی روایت منقول نہیں ہے، لہذا اس میں دونوں احتمالات ہیں۔

تیسری بحث

جماع اور محرکات جماع

۱۷۰ - علماء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ حالت احرام میں جماع کا عمل ایک جنایت (جرم) ہے جس میں جزاء واجب ہے، جمہور فقہاء کا مسلک یہ ہے کہ جزاء واجب ہونے میں دانستہ جماع کرنے، ناواقفیت کی بنا پر یا بھول کر جماع کرنے والے اور جبر واکراہ کی وجہ سے جماع کرنے والے کا حکم یکساں ہے، حنفیہ[1]، مالکیہ[2] اور حنابلہ[3] کا یہی مسلک ہے، اس کی علت بیان کرتے ہوئے ابن قدامہ لکھتے ہیں: ''اس لئے کہ یہ ایسی بات ہے جس سے حج کی قضا وابستہ ہے، لہذا حج فوت ہونے کی طرح اس میں بھی عمد اور سہو برابر ہوگا''۔

لیکن حنابلہ نے فدیہ لازم ہونے سے اس عورت کو مستثنیٰ کیا ہے جس سے جبراً وطی کی گئی ہو، حنابلہ کہتے ہیں کہ اس عورت پر فدیہ لازم نہیں بلکہ صرف قضا واجب ہے۔

شافعیہ[4] کا مسلک یہ ہے کہ بھول کر، حالت جنون میں، حالت بے ہوشی میں، نیند کی حالت میں اور جبر واکراہ کی وجہ سے جماع کرنے والے کا احرام جماع کی وجہ سے فاسد نہیں ہوتا، اسی طرح نو مسلم ہونے کی وجہ سے یا علماء سے دور دیہات وغیرہ میں نشو ونما پانے کی وجہ سے احکام ومسائل سے واقف نہیں ہے اور ناواقفیت کی وجہ سے حالت احرام میں جماع کر بیٹھا تو اس کا احرام فاسد نہ ہوگا۔

(۱) المسلک المتقسط/ ۱۳۶۔

(۲) الشرح الکبیر مع حاشیہ ۲/ ۶۸۔

(۳) الکافی ۲/ ۵۶۱، مطالب اولی النہی ۲/ ۳۴۸، ۳۵۰، ۳۵۱، ۳۵۲۔

(۴) جیسا کہ نہایۃ المحتاج اور اس کے حاشیہ شبراملسی میں ہے ۲/ ۴۵۶۔

اول: حج کے احرام میں جماع:

حج کے احرام کے دوران جماع تین حالتوں میں جنایت ہوتا ہے:

۱۷۱ - اول۔ وقوف عرفہ سے پہلے جماع: عرفات میں وقوف کرنے سے قبل محرم کا جماع کرنا تمام علماء کے نزدیک حج کو فاسد کردیتا ہے، اس کے بعد اس پر تین چیزیں واجب ہوتی ہیں:

ا۔ اس فاسد حج کے اعمال کو آخر تک بجالانا، کیونکہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلّٰهِ" (اللہ کے لئے حج اور عمرہ کو مکمل کرو)، وجہ استدلال یہ ہے کہ "آیت میں صحیح اور فاسد کے درمیان فرق نہیں کیا گیا ہے"[1]۔

۲۔ اس حج فاسد کی قضا کرتے ہوئے آئندہ نیا حج کرنا، خواہ یہ حج فاسد نفلی ہی رہا ہو، امام ابوحنیفہؒ، امام شافعی اور امام احمد بن حنبل کے نزدیک مستحب یہ ہے کہ میاں، بیوی حج قضا کا احرام باندھنے کے وقت ہی سے ایک دوسرے سے علاحدہ ہوجائیں، مالکیہ کے نزدیک یہ علاحدگی واجب ہے۔

۳۔ حج قضا میں ہدی ذبح کرنا، حنفیہ کے نزدیک یہاں ہدی سے مراد بھیڑ یا بکری ہے، باقی تینوں ائمہ کے نزدیک بھیڑ یا بکری ذبح کرنا کافی نہ ہوگا بلکہ اونٹ ذبح کرنا واجب ہے۔

حنفیہ کا استدلال اس حدیث سے ہے کہ ایک شخص نے اپنی بیوی سے اس حال میں جماع کیا کہ دونوں حالت احرام میں تھے، ان دونوں نے اس سلسلے میں رسول اکرم ﷺ سے دریافت کیا تو آپ ﷺ نے فرمایا: "اقضيا نسككما و أهديا هديًا" (اپنے

(۱) المجموع ۷/ ۳۸۱، نہایۃ المحتاج ۲/ ۳۵۶-۳۵۷، المسلک المتقسط/ ۲۲۵-۲۲۶ (اس میں مزید تفصیلات ہیں)، شرح الکنز للعینی ۱/ ۱۰۲، شرح الزرقانی لمختصر خلیل ۲/ ۳۰۶، الشرح الکبیر ۲/ ۶۸، المغنی ۳/ ۳۳۴، مطالب اولی النہی ۲/ ۳۳۷-۳۳۸۔

اپنے حج کی قضا کرو اور ایک ایک ہدی ذبح کرو) ابوداؤد نے مراسیل میں اس کی روایت کی ہے، بیہقی نے بھی اس کی روایت کی ہے، اس حدیث کے علاوہ حنفیہ نے صحابہ کے ان آثار سے استدلال کیا ہے جن میں بھیڑ یا بکری واجب ہونے کا ذکر ہے[1]۔

جمہور کا استدلال رملی کے بقول اس بات سے ہے کہ: "اس کے بارے میں صحابہ کی ایک جماعت کا فتوی ہے، اور ان کا کوئی مخالف معلوم نہیں ہوتا"[2]۔

۱۷۲ - دوم۔ وقوف عرفہ کے بعد تحلل اول سے قبل جماع: وقوف عرفہ کے بعد تحلل اول سے پہلے جماع کرنے سے بھی مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک حج فاسد ہوجاتا ہے، اور ایک اونٹ ذبح کرنا واجب ہوتا ہے جس طرح وقوف عرفہ سے پہلے جماع کرنے میں ہوتا ہے[3]۔

حنفیہ کا مسلک یہ ہے کہ اس سے حج فاسد نہیں ہوتا اور ایک اونٹ ذبح کرنا واجب ہوتا ہے[4]۔

مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا استدلال حضرت ابن عمرؓ کے اس اثر سے ہے کہ ایک شخص نے حضرت ابن عمرؓ سے دریافت کیا: میں نے اپنی بیوی سے ایسی حالت میں جماع کیا جب ہم دونوں احرام کی

(۱) ملاحظہ ہو: الہدایہ وفتح القدیر ۲/ ۲۳۸، ۲۴۰، شرح الکنز للعینی ۱/ ۱۰۲، مذکورہ حدیث مرسل ہے اور حنفیہ مرسل کو حجت مانتے ہیں، کچھ شواہد سے اس کی تقویت بھی ہوتی ہے۔

(۲) نہایۃ المحتاج ۲/ ۳۵۷، نیز ملاحظہ ہو: المغنی ۳/ ۳۳۴، المجموع ۷/ ۳۸۱، المنتقی شرح الموطأ ۳/ ۳، الشرح الکبیر ۲/ ۶۸، مالکی شارحین نے ہدی واجب ہونے کی بات مطلق صورت میں لکھی ہے صرف صاحب المنتقی نے یہ تعیین کی ہے کہ یہ ہدی بدنہ (اونٹ) ہوگا۔

(۳) حاشیۃ العدوی ۱/ ۴۸۵-۴۸۶، الشرح الکبیر ۲/ ۶۸، نہایۃ المحتاج ۲/ ۴۵۶، المغنی ۳/ ۳۳۴۔

(۴) الہدایہ مع الشرح ۲/ ۲۴۰-۲۴۱، المسلک المتقسط/ ۲۲۶۔

حالت میں تھے؟ حضرت ابن عمرؓ نے فرمایا: "أفسدت حجک، انطلق أنت وأهلک مع الناس، فاقضوا ما يقضون، وحِلّ إذا حلوا، فإذا كان في العام المقبل فاحجج أنت وامرأتک، وأهديا هدياً، فإن لم تجدا فصوما ثلاثة أيام في الحج وسبعة إذا رجعتم" [۱] (تم نے اپنا حج فاسد کردیا، تم دونوں لوگوں کے ساتھ جاؤ، جو اعمال وہ کریں تم بھی کرو، جب لوگ احرام ختم کریں تم بھی ختم کرو، اگلے سال تم اور تمہاری بیوی دونوں حج کرو، ایک ہدی ذبح کرو، اگر ہدی نہ پاؤ تو تین روزے حج کے دنوں میں اور سات روزے حج سے واپسی کے بعد رکھو)۔

وجہ استدلال یہ ہے کہ یہ اثر اور دوسرے صحابہ کے آثار محرم کے جماع کے بارے میں مطلق ہیں، ان میں وقوف سے پہلے کے جماع اور بعد کے جماع میں کوئی فرق نہیں کیا گیا ہے، لہذا دونوں صورتوں کا حکم حج کے فاسد ہونے اور بدنہ (اونٹ) واجب ہونے میں یکساں ہوگا۔

حنفیہ کا استدلال رسول اکرم ﷺ کے اس ارشاد سے ہے: "الحج عرفة" (حج درحقیقت وقوف عرفہ کا نام ہے) اس حدیث کی روایت امام احمد، اصحاب سنن اور حاکم نے کی ہے [۲]، عروۃ بن مضرِّس طائی کی حدیث میں رسول اکرم ﷺ کے درج ذیل ارشاد سے بھی حنفیہ نے استدلال کیا ہے، انہوں نے اس سے پہلے دن یا

(۱) المغنی ۳/ ۳۳۵، نصب الرایہ بھی ملاحظہ کیجئے، اس میں یہ روایت زیادہ مفصل ہے ۳/ ۱۲۷، صاحب نصب الرایہ نے لکھا ہے کہ بیہقی نے اس کی روایت کی ہے اس کی اسناد صحیح ہے۔

(۲) مسند احمد بن حنبل ۴/ ۳۰۹-۳۱۰، ابوداؤد (باب من لم يدرک عرفة) ۱۹۶، ترمذی (باب من أدرک الإمام ...) ۳/ ۲۳۷-۲۳۸، الفاظ ترمذی کے لئے گئے ہیں، نسائی ۵/ ۲۵۶، ابن ماجہ/ ۱۰۰۳، مستدرک حاکم ۱/ ۴۶۳، ذہبی نے اسے صحیح کہا ہے۔

رات میں وقوف عرفہ کرلیا تھا تو حضور اکرم ﷺ نے فرمایا: "فقد تم حجه وقضى تفثه" (ان کا حج پورا ہوگیا اور میل کچیل دور ہوگیا) اس حدیث کی روایت بھی امام احمد اور اصحاب سنن نے کی ہے، ترمذی نے اسے حدیث صحیح قرار دیا ہے، حاکم نے کہا ہے کہ "یہ حدیث تمام ائمہ حدیث کی شرطوں کے مطابق صحیح ہے" [۱]۔

ان دونوں احادیث سے استدلال کا طریقہ یہ ہے کہ ان احادیث سے حج کا مکمل ہونا حقیقی معنی (جس کی طرف ذہن فوری طور پر منتقل ہوتا ہے) میں تو مراد نہیں ہے، کیونکہ ابھی طواف زیارت باقی ہے جو تمام حضرات کے نزدیک حج کا ایک رکن ہے، لہذا ان احادیث کا یہ مفہوم متعین ہوگیا کہ حکماً حج مکمل ہوگیا، اور حکماً حج کا مکمل ہونا اس طور پر ہوتا ہے کہ اس کے بعد حج کے فاسد ہونے سے حفاظت ہوجاتی ہے، اس لئے ان احادیث سے معلوم ہوا کہ وقوف عرفہ کرنے کے بعد محرم جو کام بھی کرے اس کا حج فاسد نہیں ہوگا [۲]۔

"بدنہ" واجب ہونے کی دلیل حضرت ابن عباسؓ کا یہ اثر ہے: "سئل عن رجل وقع بأهله وهو بمنى قبل أن يفيض، فأمره أن ينحر بدنة" (حضرت ابن عباسؓ سے ایسے شخص کے بارے میں دریافت کیا گیا جس نے منی سے کوچ کرنے سے پہلے منی میں اپنی بیوی سے جماع کرلیا تو حضرت ابن عباسؓ نے اسے "بدنہ" ذبح کرنے کا حکم دیا) اس اثر کی روایت امام مالک اور ابن ابی شیبہ نے کی ہے [۳]۔

(۱) مسند احمد بن حنبل ۴/ ۲۶۱-۲۶۲، ابوداؤد حوالہ بالا، ترمذی، مذکورہ باب/ ۲۳۸-۲۳۹، الفاظ ترمذی کے ہیں، نسائی (باب فيمن لم يدرک صلاة الصبح مع الإمام بالمزدلفة) ۵/ ۲۶۳-۲۶۵، ابن ماجہ/ ۱۰۰۴، مستدرک حاکم ۱/ ۴۶۳، ذہبی نے اس حدیث کی صحت سے اتفاق کیا ہے۔

(۲) تبیین الحقائق للزیلعی (شرح کنز) ۲/ ۵۸، فتح القدیر ۲/ ۲۴۰-۲۴۱۔

(۳) مؤطا امام مالک (هدي من أصاب أهله قبل أن يفيض) ۱/ ۲۷۳،

۱۷۳ - سوم تحلل اول کے بعد جماع: اس بات پر اتفاق ہے کہ تحلل اول کے بعد جماع سے حج فاسد نہیں ہوتا، مالکیہ نے اسی کے ساتھ جماع کی ان شکلوں کو بھی ملحق کیا ہے: (۱) طواف افاضہ کے بعد جماع اگر چہ رمی سے پہلے ہو، (۲) دس ذی الحجہ کے بعد رمی اور افاضہ سے پہلے جماع۔

اس جماع سے کیا جزاء واجب ہوگی؟ اس کے بارے میں اختلاف ہے:

حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا مسلک ہے کہ ایک بکری واجب ہوگی، ان حضرات کا استدلال یہ ہے کہ "عورتوں کے علاوہ دوسرے ممنوعات احرام سے تحلل (حلال ہوجانا، پابندی ختم ہوجانا) کی وجہ سے اس کی جنایت ہلکی ہوگئی ہے"۔

امام مالک کا مسلک اور شافعیہ وحنابلہ کا ایک قول یہ ہے کہ اس شکل میں بھی "بدنہ" واجب ہوگا، باجی نے اس کی علت یہ بیان کی ہے کہ یہ احرام کے خلاف سنگین جنایت (جرم) ہے[۱]۔

جس شخص نے جماع کا یہ جرم تحلل اول کے بعد افاضہ سے پہلے کیا اس کے ذمہ مالکیہ اور حنابلہ نے لازم قرار دیا ہے کہ حل جا کر عمرہ کرے، کیونکہ حضرت ابن عباسؓ نے ایسا ہی فرمایا ہے، اس سلسلہ میں علامہ باجی "المنتقی" میں لکھتے ہیں: "یہ اس لئے کہ اس نے وطی کر کے طواف افاضہ میں نقص پیدا کردیا تو اس کے ذمہ لازم ہوا کہ ایسے طواف سے اس کی قضا کرے جس کا احرام اس نقص سے محفوظ ہو، اور احرام کے ساتھ طواف حج یا عمرہ ہی کے ذریعہ ہوسکتا ہے"۔

حنفیہ اور شافعیہ نے اس کو واجب نہیں قرار دیا ہے[۱]۔

دوم: عمرہ کے احرام میں جماع:

۱۷۴ - حنفیہ کا مسلک یہ ہے کہ اگر عمرہ کا رکن ادا کرنے سے پہلے جماع کرلیا تو عمرہ فاسد ہوجائے گا، عمرہ کا رکن طواف کے چار چکر ہیں، اگر طواف کے چار چکروں کے بعد جماع کیا تو عمرہ فاسد نہیں ہوگا، اس لئے کہ رکن کے ادا ہوجانے سے عمرہ فاسد ہونے سے مامون ہوگیا۔

مالکیہ کا مسلک یہ ہے کہ اگر عمرہ کی سعی مکمل ہونے سے پہلے جماع پایا گیا ہے خواہ سعی کا ایک ہی چکر باقی ہو تو عمرہ فاسد ہوگیا، اور اگر سعی مکمل ہونے کے بعد حلق سے پہلے جماع پایا گیا ہے تو عمرہ فاسد نہیں ہوگا، اس لئے کہ سعی کر لینے سے عمرہ کے ارکان مکمل ہوجاتے ہیں، اور حلق مالکیہ کے نزدیک شروط کمال میں سے ہے۔

شافعیہ اور حنابلہ کا مسلک یہ ہے کہ اگر عمرہ سے حلال ہونے سے پہلے مفسد پیدا ہوگیا تو عمرہ فاسد ہوگیا، اور حلق کے ذریعہ احرام سے نکلنا شافعیہ کے نزدیک رکن اور حنابلہ کے یہاں واجب ہے[۲]۔

۱۷۵ - عمرہ فاسد ہونے میں حج فاسد ہونے کی طرح عمرہ کے اعمال مکمل کرنا، آئندہ عمرہ کی قضا کرنا اور فدیہ ادا کرنا باتفاق علماء لازم ہوتا ہے۔

لیکن عمرہ فاسد ہونے کی صورت میں کیا فدیہ لازم ہوگا؟ اس میں اختلاف ہے:

= مصنف ابن ابی شیبہ میں ابن عباسؓ سے اس اثر کے راوی دوسرے شخص ہیں، اور اس کی سند صحیح ہے، مؤطا میں ابو الزبیر نے ابن عباسؓ سے روایت کی ہے ملاحظہ ہو: المجموع ۷/ ۳۸۰۔

(۱) مذکورہ قصہ کی روایت امام مالک نے (باب هدي من أصاب أهله قبل أن يفيض) میں کی ہے اس سے معلوم ہوا کہ تحلل کے بعد جماع میں یہی ان کا مسلک ہے واللہ اعلم۔

---

(۱) الہدایہ ۲/ ۲۴۱، شرح الکنز للعینی ۱/ ۱۰۳، المنتقی للباجی ۳/ ۹-۱۰، المجموع ۷/ ۳۹۳-۳۹۴، المغنی ۱/ ۴۱۴، مطالب اولی النہی ۲/ ۳۵۰۔

(۲) ان احکام کی تفصیل (عمرہ) کی اصطلاح میں دیکھی جائے۔

حنفیہ، حنابلہ اور شافعیہ کا ایک قول یہ ہے کہ ایک بکری لازم ہوگی، اس لئے کہ عمرہ کا درجہ حج سے کم ہے، لہذا اس کا جرم بھی ہلکا ہوگا، اس لئے بکری واجب ہوگی۔

مالکیہ اور شافعیہ کا مسلک یہ ہے کہ حج کی طرح اس میں بھی بدنہ (اونٹ) لازم ہوگا، جس جماع سے عمرہ فاسد نہیں ہوتا اس کا فدیہ حنفیہ کے نزدیک صرف ایک بکری ہے، اور مالکیہ کے نزدیک بدنہ ہے[1]۔

سوم: جماع کے مقدمات:

۱۷۶- جماع کے براہ راست یا قریبی مقدمات (دواعی) مثلاً شہوت کے ساتھ چھونا، بوسہ لینا اور جماع کے بغیر مباشرت، کا حکم یہ ہے کہ اگر محرم نے ان میں سے کسی کا ارتکاب کیا تو اس پر دم واجب ہوگا، چاہے انزال منی ہو یا نہ ہو، اور حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا اس پر اتفاق ہے کہ اس کا حج فاسد نہیں ہوگا، مگر حنابلہ نے کہا ہے کہ اگر انزال ہوگیا تو بدنہ واجب ہوگا۔

مالکیہ کا مسلک یہ ہے کہ اگر جماع کے ان مقدمات سے انزال ہوگیا تو جماع کی طرح ان سے بھی حج فاسد ہوجائے گا اور اس پر جماع کرنے والے کے سارے احکام جاری ہوں گے، اور اگر انزال نہیں ہوا تو اسے اونٹ ذبح کرنا ہوگا۔

۱۷۷- جماع کے دور کے مقدمات، مثلاً شہوت سے دیکھنا، اس کے بارے میں سوچنا، کے بارے میں حنفیہ اور شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ اس میں کچھ بھی فدیہ لازم نہ ہوگا اگر چہ انزال ہوجائے، سوچنے کے بارے میں حنابلہ کا بھی یہی مسلک ہے۔

(۱) فتح القدیر ۲/ ۲۴۱، حاشیۃ العدوی ۱/ ۴۸۶، المنتقی حوالہ بالا، المجموع ۷/ ۳۸۱-۳۸۲، شرح المحلی ۲/ ۱۳۶، المغنی ۳/ ۴۸۶، حاشیۃ المقنع ۱/ ۴۱۴، مطالب اولی النہی ۲/ ۳۵۱۔

مالکیہ کا مسلک یہ ہے کہ اگر ان میں سے کوئی کام لذت حاصل کرنے کے لئے کیا اور اس میں برابر لگا رہا یہاں تک کہ انزال ہوگیا تو جماع کی طرح ان سے بھی حج فاسد ہوجائے گا، اور اگر محض سوچنے یا دیکھنے سے منی خارج ہوگئی جب کہ اس نے سوچنے اور دیکھنے کو کچھ دیر جاری نہیں رکھا تو حج فاسد نہیں ہوگا بلکہ اس میں ایک ہدی (بدنہ) لازم ہوگا۔

حنابلہ کا مسلک یہ ہے کہ اگر دیکھتے ہی نگاہ پھیر لی لیکن منی نکل گئی تو اس پر ایک دم ہوگا، اور اگر بار بار دیکھا یہاں تک کہ منی نکل گئی تو اونٹ ذبح کرنا لازم ہوگا[1]۔

چہارم: قارن کا جماع:

۱۷۸- قارن کے جماع کے بارے میں چونکہ حنفیہ کا مسلک یہ ہے کہ وہ دو طواف اور دو سعی کرے گا اس لئے قارن کے جماع کے بارے میں حنفیہ نے درج ذیل تفصیل بیان کی ہے[2]:

۱- اگر وقوف عرفہ سے پہلے اور عمرہ کے طواف سے پہلے جماع کیا تو اس کا حج اور عمرہ دونوں فاسد ہوگیا، اور اس کے ذمہ حج وعمرہ دونوں کے اعمال کی انجام دہی لازم ہے، اور دونوں کے احراموں پر جنایت کرنے کی وجہ سے دو بکریاں لازم ہوئیں، اور اس پر دونوں عبادتوں کی قضا واجب ہے، اور دم قران اس کے ذمہ سے ساقط ہوگیا۔

۲- اگر عمرہ کا طواف مکمل کرنے کے بعد یا طواف کے اکثر چکر کرنے کے بعد جماع کیا تو اس کا حج فاسد ہوگیا، عمرہ فاسد نہیں ہوا، کیونکہ وہ عمرہ کا رکن جماع سے پہلے ادا کر چکا ہے، دم قران اس کے

(۱) الہدایہ ۲/ ۲۳۷-۲۳۸، حاشیۃ العدوی ۱/ ۴۸۹، نہایۃ المحتاج ۲/ ۴۵۶، مختصر الخرقی وشرح المغنی ۳/ ۳۳۸-۳۴۰۔

(۲) جیسا کہ المسلک المتقسط/ ۲۲۷-۲۲۸ میں ہے۔

ذمہ سے ساقط ہوگیا اور اس کے ذمہ دودم لازم ہو گئے، کیونکہ اس کی جنایت حکماً مکرر ہے، ایک دم فساد حج کی وجہ سے اور دوسرا دم احرام عمرہ میں جماع کی وجہ سے، اس لئے کہ وہ اب تک اس سے حلال نہیں ہوا، اس کے ذمہ صرف حج کی قضا لازم ہے، کیوں کہ اس کا عمرہ صحیح ہوگیا ہے۔

۳- اگر عمرہ کے طواف اور وقوف عرفہ کے بعد حلق سے پہلے جماع کیا خواہ وہ ابھی عرفہ ہی میں ہوتو اس کا حج نہ فاسد ہوا اور نہ عمرہ، کیونکہ دونوں کے رکن اس نے پالیے ہیں، اس کے ذمہ سے دم قران ساقط نہیں ہوگا، کیونکہ حج اور عمرہ دونوں کی ادائیگی صحیح ہوئی ہے، لیکن اس پر حج کی وجہ سے ایک بدنہ اور عمرہ کی وجہ سے ایک بکری لازم ہوگی۔

۴- اگر اس نے عمرہ کا طواف نہیں کیا تھا اور وقوف عرفہ کے بعد جماع کیا تو اس پر حج کی وجہ سے ایک بدنہ اور رفض عمرہ کی وجہ سے ایک بکری اور عمرہ کی قضا لازم ہوگی۔

۵- اگر قارن نے حلق سے پہلے طواف زیارت کرلیا پھر جماع کیا تو اس کے ذمہ دو بکریاں لازم ہوں گی، کیونکہ اس کی یہ جنایت اس کے ہر دم احرام پر واقع ہوئی، جنایت (جماع) حج اور عمرہ دونوں کے احرام پر ہوئی ہے، کیونکہ تحلل اول (حلق) ہی نہیں پایا گیا جس پر تحلل دوم (طواف زیارت کرنے پر احرام سے کامل آزادی) مرتب ہوتا ہے۔

چوتھی بحث

ممنوعات احرام کے کفاروں کے احکام

ممنوعات احرام کے کفارے چار طرح کے ہیں: (۱) ہدی، (۲) صدقہ، (۳) روزے، (۴) قضا۔

یہاں پر گفتگو ان چاروں کے ان احکام سے ہے جن کا تعلق زیر بحث موضوع سے ہے:

مطلب اول

ہدی

۱۷۹- ہدی کی حقیقت، اس کے ذبح اور اس کی انواع کے بارے میں ان شرائط اور احکام کا لحاظ رکھا جائے گا جن کی وضاحت "ہدی" کی اصطلاح میں آئے گی۔

مطلب دوم

صدقہ

۱۸۰- صدقہ جس مال سے نکالا جائے گا وہ مال کے ان اصناف میں سے ہوگا جن سے صدقۂ فطر نکالا جاتا ہے، اور جس فقیر کو دیا جائے گا اس کا ایسا فقیر ہونا ضروری ہے جس کو زکاۃ دی جاسکتی ہو۔

قیمت نکالنے اور ہر مسکین کو دیے جانے والی مقدار صدقہ کے بارے میں ان احکام کو ملحوظ رکھا جائے گا جو صدقۂ فطر کے بارے میں طے شدہ ہیں، شکار کی جزاء میں صدقہ کے بارے میں مالکیہ اور شافعیہ کسی متعین مقدار کی پابندی عائد نہیں کرتے، اس سلسلے کی تفصیلات اور فقہاء کی آراء کے لئے ان اصطلاحوں کا مطالعہ کیا جائے: "ہدی، کفارہ، صدقۂ فطر"۔

مطلب سوم

روزے

۱۸۱- اول: جو شخص روزوں کے ذریعہ کفارہ ادا کرے گا وہ اس میں روزے کے احکام کو ملحوظ رکھے گا، خاص طور سے اس حکم کو کہ غیر معین

واجب روزے میں رات سے نیت کرنا ضروری ہوتا ہے (ملاحظہ ہو: ''صوم'' کی اصطلاح)۔

۱۸۲- دوم- ممنوعات احرام میں سے کسی ممنوع کا ارتکاب کرنے پر بطور جزاء جو روزے لازم ہوتے ہیں ان میں باتفاق فقہاء نہ کسی زمانہ کی پابندی ہے نہ کسی خاص جگہ کی اور نہ پے درپے روزے رکھنے کی، اس میں صرف اس شخص کے روزوں کا استثناء ہے جو قران اور تمتع میں دم دینے سے عاجز ہونے کی وجہ سے روزے رکھتا ہے، یہ شخص تین روزے ایام حج میں رکھے گا اور سات روزے وطن واپس آنے کے بعد رکھے گا، مذکورہ بالا تین روزے حج کے مہینوں سے پہلے رکھنا درست نہیں ہے، اسی طرح قارن یہ روزے حج اور عمرہ کا احرام باندھنے سے پہلے اور متمتع عمرہ کا احرام باندھنے سے پہلے نہیں رکھ سکتا، یہ مسائل متفق علیہ ہیں۔

رہا یہ سوال کہ متمتع احرام حج سے پہلے یہ تینوں روزے رکھ سکتا ہے یا نہیں؟ تو اس بارے میں مالکیہ [1] اور شافعیہ [2] منع کرتے ہیں، کیونکہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ''فَصِيَامُ ثَلٰثَةِ أَيَّامٍ فِي الْحَجِّ'' [3] (تین دن کے روزے حج میں ہوں گے)۔

حنفیہ [4] اور حنابلہ [5] نے اسے جائز قرار دیا ہے، اس لئے کہ ابن قدامہ کے بقول: ''وہ کامل وقت ہے جس میں ہدی ذبح کرنا جائز ہے تو اس میں روزے بھی جائز ہوں گے، جس طرح حج کا احرام باندھنے کے بعد یہ روزے جائز ہوتے ہیں، اور آیت بالا کا مطلب یہ ہے کہ حج کے وقت میں یہ روزے رکھے جائیں''۔

(۱) الشرح الکبیر ۲/ ۸۴۔
(۲) نہایۃ المحتاج ۳/ ۳۴۶۔
(۳) سورۂ بقرہ/ ۱۹۶۔
(۴) المسلک المتقسط/ ۱۷۵۔
(۵) الکافی ۱/ ۵۳۸-۵۳۹۔

دم قران اور دم تمتع سے عاجز رہنے والا شخص باقی سات روزے ایام تشریق کے بعد ہی رکھ سکتا ہے، حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ کا مسلک یہ ہے کہ وہ شخص اگر حج کرکے مکہ میں ہی ٹھہر گیا ہے تو ایام تشریق کے بعد مکہ مکرمہ میں یہ سات روزے رکھ سکتا ہے [1]، لیکن افضل و مستحب یہ ہے کہ اپنے وطن واپس آنے کے بعد یہ روزے رکھے، شافعیہ کا بھی ایک قول یہی ہے، لیکن شافعیہ کا مشہور اور راجح قول یہ ہے کہ یہ سات روزے وطن واپس آنے کے بعد رکھے گا، راستے میں یہ روزے نہیں رکھ سکتا، ہاں اگر مکہ مکرمہ میں قیام کا ارادہ ہو تو مکہ میں یہ روزے رکھ سکتا ہے [2]۔

سب حضرات کی **دلیل** ارشاد خداوندی: ''وَسَبْعَةٍ إِذَا رَجَعْتُمْ'' [3] (اور سات روزے جب تم لوٹ جاؤ) ہے، شافعیہ اسے اس کے ظاہر پر محمول کرتے ہیں، اور جمہور فقہاء کہتے ہیں کہ لوٹنے سے مراد حج سے فارغ ہونا ہے، گویا وہ شخص فارغ ہوکر اس چیز سے لوٹ گیا جس کی طرف متوجہ تھا۔

۱۸۳- سوم: جو شخص حج میں تین دنوں کا روزہ نہیں رکھ سکا وہ مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک بعد میں ان کی قضا کرے گا، اور حنفیہ کے نزدیک اب اس کے لئے دم دینا ہی متعین ہے [4]، کوئی اور چیز کفایت نہیں کرے گی، حنابلہ کا بھی ایک قول یہی ہے۔

پھر مالکیہ کے نزدیک اور یہی ایک قول حنابلہ کا بھی ہے اگر وہ ان تین دنوں میں سے بعض دنوں (ایک یا دو دن) کے روزے دس ذی الحجہ سے پہلے رکھ چکا ہے تو باقی روزوں (ایک دن یا دو دن کے روزے) کی تکمیل ایام تشریق میں کرلے گا، اور اگر ایام تشریق سے

(۱) تینوں مذاہب کے سابقہ مراجع کا مطالعہ کیا جائے۔
(۲) نہایۃ المحتاج ۳/ ۳۴۶۔
(۳) سورۂ بقرہ/ ۱۹۶۔
(۴) المسلک المتقسط/ ۱۷۶۔

مؤخر کردیا تو جب چاہے وہ روزے رکھے، بعد والے سات روزوں سے ملادے یا الگ رکھے۔

شافعیہ کا مسلک اور حنابلہ کا دوسرا قول یہ ہے کہ ان تین روزوں کو ایام نحر (قربانی کے ایام) اور ایام تشریق میں رکھنا جائز نہیں بلکہ انہیں بعد تک مؤخر کرے گا۔

۱۸۴- تین دنوں کے روزوں کی قضا کے سلسلے میں شافعیہ کا راجح قول یہ ہے کہ ان کی قضا کے درمیان اور بعد والے سات روزوں کے درمیان چار دن یعنی ۱۰ رذی الحجہ تا ۱۳ رذی الحجہ کے بقدر فصل، نیز مزید اتنا فصل کرنا ضروری ہے جتنے دنوں میں سفر کرکے وہ سفر کی عام عادت کے مطابق اپنے وطن پہنچ جاتا ہے، جیسا کہ ان روزوں کے اداء میں ہے، اگر اس نے مسلسل دس روزے رکھ لیے تو شروع کے تین روزے درست ہوئے، باقی روزوں کا اعتبار نہیں ہوگا، کیونکہ اس نے تین اور سات روزوں کے درمیان فصل نہیں کیا۔

مطالب چہارم

قضا

۱۸۵- قضا جماع کے ذریعہ حج یا عمرہ فاسد کرنے کا لازمی تقاضا ہے، اس سلسلے کے بعض احکام یہ ہیں:

اول: حج اور عمرہ کی قضا میں ادا کے عمومی احکام ملحوظ رکھے جاتے ہیں، اسی کے ساتھ اس کے احرام کی نیت کرتے ہوئے قضا کی تعیین ضروری ہے۔

دوم: حنفیہ[1] کا مسلک اور شافعیہ کا ایک قول یہ ہے کہ آئندہ سال اس کی قضا لازم ہے، فوری طور پر لازم نہیں۔ مالکیہ[1]، شافعیہ[2] اور حنابلہ[3] کا مسلک ہے کہ قضا فوری طور پر لازم ہے خواہ فاسد شدہ حج و عمرہ نفلی ہو، لہذا فاسد عمرہ کا احرام ختم ہوتے ہی عمرہ کی قضا کرے گا، اور حج اگلے سال کرے گا۔

سوم: مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ نے لکھا ہے کہ حج و عمرہ کو فاسد کرنے والا اسی مقام سے حج و عمرہ قضا کرنے کے لئے احرام باندھے گا جہاں سے اس نے فاسد کردہ حج و عمرہ کا احرام باندھا تھا، مثلاً اگر اس نے جحفہ سے احرام باندھا تھا تو قضا کرتے وقت بھی جحفہ سے ہی احرام باندھے گا، اور شافعیہ کہتے ہیں کہ اگر وہ کسی دوسرے راستہ سے فاسد شدہ حج یا عمرہ قضا کرنے جا رہا ہے تو مکہ مکرمہ سے اتنی مسافت سے احرام باندھ لے جتنی مسافت پہلے میقات (جہاں سے اس نے فاسد شدہ حج یا عمرہ کا احرام باندھا تھا) اور مکہ مکرمہ کے درمیان تھی، سوائے اس کے کہ ایسا کرنے میں بلا احرام میقات سے تجاوز کرنا پڑے، اگر ایسی شکل ہوگی تو جو میقات راستہ میں پڑ رہا ہے وہاں سے احرام باندھ لے گا۔

اگر اس نے پہلے سال میقات سے پہلے احرام باندھ لیا تو قضا کرتے وقت بھی شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک اسی مقام سے احرام باندھنا پڑے گا، مالکیہ کے نزدیک اس صورت میں بھی میقات ہی سے قضاءً احرام باندھنا واجب ہوگا۔

اگر پہلے سال احرام کے بغیر میقات سے آگے بڑھ گیا تھا تو قضاء کرتے وقت میقات ہی سے احرام باندھے گا، بلا احرام میقات سے آگے بڑھنا جائز نہ ہوگا۔

---

(۱) الہدایہ و فتح القدیر ۲/ ۳۴۰، المسلک المتقسط /۲۸۷۔

(۱) الشرح الکبیر ۲/ ۶۹۔

(۲) نہایۃ المحتاج ۲/ ۴۵۸۔

(۳) مطالب اولی النہی ۱/ ۳۴۹۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ جس سال حج فاسد ہوا اس سال اگر وہ کسی جائز عذر کی بنا پر بلا احرام میقات کے اندر چلا گیا تھا، مثلاً اس کا مکہ مکرمہ جانے کا ارادہ نہیں تھا، اس لئے میقات سے احرام کے بغیر آگے بڑھ گیا، پھر اس کے بعد مکہ میں داخل ہونے کا ارادہ ہوا تو حج کا احرام باندھ لیا، پھر اسے فاسد کردیا تو جب اس حج کی قضا کرنے جائے گا تو اسی مقام سے احرام باندھے گا جہاں سے فاسد شدہ حج کا احرام باندھا تھا[۱]۔

(۱) جیسا کہ دسوقی نے الشرح الکبیر پر اپنے حاشیہ میں صراحت کی ہے ۲/ ۰ ۷، باقی مذاہب کے لئے ملاحظہ ہو: نہایۃ المحتاج ۳/ ۴۲۸، مطالب اولی النہی ۲/ ۳۴۹۔

إحصار

تعریف:

۱- لغت میں احصار کا ایک معنی ہے: بیماری یا اس طرح کے کسی اور مانع کی وجہ سے مناسک تک پہنچنے سے روکنا، اور احصار کا یہی شرعی معنی بھی ہے، لیکن احصار کن چیزوں سے ہوتا ہے؟ اس کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے[۱]۔

۲- فقہاء نے اپنی کتابوں میں مادہ (حصر) کو لغوی معنی میں بکثرت استعمال کیا ہے، اس کی چند مثالیں یہ ہیں: صاحب تنویر الابصار اور اس کے شارح کا قول درمختار میں ہے[۲]: ''محصور یعنی وہ شخص جس کے پاس دونوں پاک کرنے والی چیزیں یعنی پانی اور مٹی نہ ہوں اس طور پر کہ وہ شخص ناپاک جگہ میں قید کردیا گیا ہو اور اس کے لئے وہاں پاک پانی یا پاک مٹی نکالنا ممکن نہ ہو، اسی طرح وہ شخص جو کسی مرض کی وجہ سے پانی اور مٹی دونوں کے استعمال سے عاجز ہو، امام ابوحنیفہ کے نزدیک نماز کو مؤخر کرے گا، اور صاحبین[۳] کہتے ہیں کہ اس پر واجب ہے کہ نمازیوں کی مشابہت اختیار کرے، یعنی اگر خشک جگہ موجود ہو تو رکوع اور سجدہ کرے ورنہ کھڑا ہوکر اشارہ کرے، پھر عذر دور ہونے پر نماز دہرائے''۔

(۱) التعریفات للجرجانی، لسان العرب، معجم مقاییس اللغۃ۔

(۲) حاشیۃ الطحطاوی کا حاشیہ ۱/ ۱۳۳۔

(۳) صاحبین سے مراد امام ابوحنیفہ کے دو ممتاز ترین شاگرد امام ابویوسف اور امام محمد ہیں۔

صاحب تنویر الابصار[1] نے درج ذیل عبارت میں بھی (حصر) کا استعمال کیا ہے: "وكذا يجوز له أن يستخلف إذا حصر عن قراءة قدر المفروض" (اسی طرح اس شخص کے لئے[2] جو بقدر فرض قرأت قرآن سے عاجز ہوجائے جائز ہے کہ کسی کو اپنا نائب بنادے)۔

ابو اسحاق شیرازی فرماتے ہیں[3]: "ایک تیمم سے جس قدر نوافل چاہے پڑھ سکتا ہے، کیونکہ نوافل غیر محصور (بے شمار) ہیں، لہذا نوافل کا معاملہ خفیف ہے"۔ اس کی تفصیل "صلاۃ" کی اصطلاح میں ہے۔

لیکن فقہاء اکثر وبیشتر مادہ "حصر" اور اس کے مشتقات کو حج اور عمرہ کے باب میں محرم کو ارکان حج وعمرہ سے روکنے کے معنی میں استعمال کرتے ہیں، فقہاء کا یہ استعمال قرآن کریم کی پیروی میں ہے، اس بارے میں فقہاء کی عبارتیں بالکل یکساں ہیں یہاں تک کہ احصار مشہور ومعروف فقہی اصطلاح بن گیا ہے۔

حنفیہ احصار کی تعریف اس طرح کرتے ہیں: حج فرض یا نفل کا احرام باندھنے کے بعد وقوف عرفہ اور طواف دونوں سے روک دیا جانا، اور عمرہ کا احرام باندھنے کے بعد طواف سے روک دیا جانا احصار ہے، اس تعریف پر کوئی اعتراض نہیں کیا گیا ہے[4]۔

مالکیہ احصار کی تعریف یہ کرتے ہیں کہ وقوف عرفہ اور طواف دونوں سے یا ان میں سے صرف ایک سے روک دیا جانا احصار ہے[5]۔

شافعیہ کی نمائندگی علامہ رملی کی نہایۃ المحتاج[1] میں ذکر کردہ یہ تعریف کرتی ہے: "احصار حج یا عمرہ کے ارکان کی تکمیل سے روکنے کا نام ہے"۔

شافعیہ کی یہ تعریف حقیقت احصار کے بارے میں حنابلہ کے مسلک پر بھی منطبق ہوتی ہے، کیونکہ حنابلہ کہتے ہیں کہ حج یا عمرہ کے کسی بھی رکن سے احصار پیش آسکتا ہے، لیکن حنابلہ کے یہاں جو شخص طواف کے بجائے صرف وقوف عرفہ سے روک دیا جائے اس کے حلال ہونے کے طریقہ میں کچھ تفصیل ہے۔

حکم احصار کی تشریعی بنیاد:

۳- احصار کا اجمالی حکم ایک خاص طریقہ سے احرام ختم کرنا ہے جس کی تفصیل آئندہ آئے گی۔ اس مسئلہ کی بنیاد حدیبیہ کا مشہور واقعہ ہے[2]۔

اس کے بارے میں یہ آیت نازل ہوئی: "وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلّٰهِ فَإِنْ أُحْصِرْتُمْ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ وَلاَ تَحْلِقُوْا رُءُوْسَكُمْ حَتّٰى يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحِلَّهُ"[3] (اور حج اور عمرہ کو اللہ کے لئے پورا کرو، پھر اگر گھر جاؤ تو جو بھی قربانی کا جانور میسر ہو (اسے پیش کردو) اور جب تک قربانی اپنے مقام پر نہ پہنچ جائے اپنے سر نہ منڈاؤ)۔

ابن عمرؓ فرماتے ہیں: "خرجنا مع رسول الله ﷺ، فحال

(۱) حاشیۃ الطحطاوی کا حاشیہ ۱/ ۲۵۷۔
(۲) یعنی جماعت کی نماز میں امام کے لئے۔
(۳) المہذب مع المجموع ۲/ ۳۳۰۔
(۴) رحمت اللہ سندھی کی لباب المناسک اور اس پر ملا علی قاری کی شرح المسلک المتقسط فی المنسک المتوسط ۲۷۲۔
(۵) الدسوقی ۲/ ۹۳۔

(۱) نہایۃ المحتاج ۳/ ۳۷۴، اسی طرح کی تعریف ان کتابوں میں بھی ہے: حاشیۃ عمیرۃ علی شرح المنہاج ۲/ ۱۴۷، تحفۃ المحتاج ۴/ ۲۰۰، اس میں یہ اضافہ ہے: "أو هما" (یا دونوں کے ارکان کی تکمیل سے روکنا ہے)۔
(۲) واقعہ حدیبیہ کی تفصیل کے لئے دیکھئے: سیرۃ ابن ہشام ۲/ ۳۰۸ اور اس کے بعد کے صفحات، عیون الاثر ۲/ ۱۱۳، اور اس کے بعد کے صفحات۔
(۳) سورۂ بقرہ/ ۱۹۶۔

كفار قريش دون البيت، فنحر النبي ﷺ هديه وحلق رأسه"[1] (ہم لوگ رسول اللہ ﷺ کے ساتھ نکلے تو کفار قریش بیت اللہ شریف جانے میں حائل ہو گئے، اس وقت رسول اکرم ﷺ نے اپنا جانور ذبح کیا اور اپنا سر مونڈ الیا)۔ اس حدیث کی روایت بخاری نے کی ہے۔

کن چیزوں سے احصار ہوتا ہے؟

۴- احصار اپنے رکن کے وجود سے متحقق ہوتا، اور وہ رکن ہے نسک یعنی حج یا عمرہ کو پورا کرنے سے روکنا، جب کہ ان میں سبھی شرطیں پائی جائیں، جن میں سے بعض متفق علیہ اور بعض مختلف فیہ ہیں۔

احصار کا رکن:

۵- جس رکاوٹ سے احصار متحقق ہوتا ہے کیا وہ دشمن کی وجہ سے رکاوٹ، اور مرض وغیرہ کی وجہ سے رکاوٹ کو شامل ہے، یا صرف دشمن کی وجہ سے رکاوٹ کے ساتھ خاص ہے؟ اس بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے:

حنفیہ کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ: "احصار دشمن یا اس کے علاوہ مثلاً مرض، نفقہ کے ضائع ہو جانے، اور دوران سفر عورت کے محرم یا اس کے شوہر کے انتقال سے بھی ہوتا ہے"[2]۔

حنفیہ کے نزدیک احصار ہر اس رکاوٹ سے متحقق ہو جاتا ہے جس کی وجہ سے محرم احرام کے تقاضوں پر عمل نہیں کر پاتا[3]۔ امام احمد بن حنبل کی بھی ایک روایت یہی ہے[1]، اور یہی حضرت عبد اللہ بن مسعود، حضرت عبد اللہ بن زبیر، علقمہ، سعید بن المسیب، عروۃ ابن الزبیر، مجاہد، نخعی، عطاء، مقاتل بن حیان، سفیان ثوری، اور ابو ثور رحمہم اللہ کا قول ہے[2]۔

مالکیہ کا مسلک یہ ہے کہ احصار دشمن، فتنہ اور ظلماً قید کئے جانے سے ہوتا ہے[3]۔ یہی شافعیہ کا مسلک اور حنابلہ کا مشہور قول ہے، حنابلہ کے یہاں ان کے سوا حصر کے کچھ اور اسباب بھی ہیں جن کی وجہ سے انسان مجبور ہو جاتا ہے، ان کی تفصیل آئندہ آئے گی، مثلاً شوہر کا اپنی بیوی کو سفر جاری رکھنے سے روکنا۔

تینوں مذاہب اس پر متفق ہیں کہ جس محرم کے لئے دشمن کے علاوہ کسی اور مانع کی وجہ سے بیت اللہ تک پہنچنا دشوار ہو جائے، مثلاً بیماری، لنگڑا پن یا نفقہ ختم ہو جانے یا کسی اور وجہ سے وہ نہ پہنچ سکے تو اس کے لئے اس رکاوٹ کی وجہ سے تحلل (احرام ختم کرنا) جائز نہیں ہے[4]۔

لیکن دشمن کے علاوہ کوئی اور رکاوٹ پیش آنے کی صورت میں تحلل کی شرط کے بارے میں شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک ایک مخصوص حکم ہے جس کی تفصیل ان شاء اللہ آئندہ آئے گی۔

اس قول سے مرض کی بنا پر احصار کی نفی ہوتی ہے، یہی ابن عباسؓ، ابن عمرؓ، طاؤس، زہری، زید بن اسلم اور مروان بن الحکم رحمہم اللہ کا

---

(۱) حدیث ابن عمر کی روایت بخاری نے حضرت عبد اللہ بن عمرؓ سے کی ہے (فتح الباری ۴/ ۴ طبع السلفیہ)۔

(۲) فتح القدیر ۲/ ۲۹۵۔

(۳) رحمت اللہ سندھی کی لباب المناسک اور اس پر ملا علی قاری کی شرح المسلک المتقسط/ ۲۷۳۔

(۱) المغنی ۳/ ۳۶۳۔

(۲) حوالۂ بالا تفسیر ابن کثیر ۱/ ۲۳۱، بہت سے حضرات کا نام صرف تفسیر ابن کثیر میں ہے۔

(۳) شرح الدردیر علی مختصر خلیل مع حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۹۳، مواہب الجلیل شرح مختصر خلیل للحطاب ۳/ ۱۹۵۔

(۴) مذکورہ دونوں حوالے، نیز حاشیہ عمیرۃ علی شرح المنہاج للمحلی ۲/ ۱۴۷، نہایۃ المحتاج للرملی ۲/ ۴۷۵، المغنی ۳/ ۳۶۳۔

قول ہے[1]۔

۶ - حنفیہ اور ان کے ہم خیال فقہاء اپنے مسلک پر کتاب وسنت اور قیاس کے دلائل پیش کرتے ہیں۔

قرآن کریم سے ان کا استدلال اس آیت سے ہے: "فَإِنْ أُحْصِرْتُمْ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ"[2] (پھر اگر گھر جاؤ تو جو بھی قربانی کا جانور میسر ہو (اسے پیش کردو) اس آیت سے استدلال کا طریقہ یہ ہے کہ اہل لغت کا قول ہے کہ احصار وہ رکاوٹ ہے جو مرض یا کسی علت کی بنا پر پیش آئے، آیت میں "أُحْصِرْتُمْ" کی تعبیر اختیار کی گئی ہے، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ مرض اور دشمن دونوں کی وجہ سے شرعاً احصار متحقق ہوجاتا ہے۔ ابو بکر جصاص رازی فرماتے ہیں: "اہل لغت کا جو قول میں نے اوپر پیش کیا اس سے معلوم ہوا کہ لفظ "احصار" اس رکاوٹ کے لئے مخصوص ہے جو مرض کی وجہ سے پیش آتی ہے، لہذا اللہ تعالی کے ارشاد: "فَإِنْ أُحْصِرْتُمْ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ" میں یہ لازم ہے کہ لفظ احصار اپنے حقیقی معنی مرض میں مستعمل ہو اور دشمن اس میں قیاس کی بنیاد پر شامل ہو"۔

سنت سے حنفیہ کا استدلال درج ذیل روایت سے ہے جو سنن اربعہ[3] (ابو داؤد، ترمذی، نسائی، ابن ماجہ) میں صحیح سندوں کے ساتھ مروی ہے، جیسا کہ نووی[4] کا بیان ہے: عکرمہ فرماتے ہیں کہ میں نے حجاج بن عمرو انصاری کو یہ فرماتے ہوئے سنا کہ رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے: "من كسر أو عرج فقد حل، وعليه الحج من قابل" (جس کا پیر ٹوٹ گیا یا لنگڑا ہوگیا اس کا احرام ختم ہوگیا، اس کے ذمہ اگلے سال حج کرنا ہے) عکرمہ کہتے ہیں کہ میں نے اس حدیث کے بارے میں حضرت ابن عباسؓ اور حضرت ابوہریرہؓ سے دریافت کیا تو ان دونوں نے اس کی تصدیق کی۔

ابو داؤد[1] اور ابن ماجہ کی ایک روایت میں یہ الفاظ ہیں: "من كسر أو عرج أو مرض......" (جس کا پیر ٹوٹ گیا یا لنگڑا ہوگیا یا بیمار ہوگیا.....)۔

حنفیہ کا عقلی استدلال یہ ہے کہ وہ لوگ مرض وغیرہ کو دشمن پر قیاس کرتے ہیں، کیونکہ دونوں صورتوں میں حج یا عمرہ کے ارکان کی ادائیگی میں رکاوٹ پڑجاتی ہے، یہ ایک قیاس جلی (واضح قیاس) ہے، حتی کہ بعض حنفیہ نے اسے قیاس اولی قرار دیا ہے۔ (یعنی جب دشمن کی رکاوٹ کی وجہ سے احصار متحقق ہوجاتا ہے تو بیماری کی وجہ سے بدرجہ اولی متحقق ہوگا)

۷ - جمہور فقہاء کا استدلال قرآن، آثار اور عقل سے ہے۔

کتاب اللہ کی آیت: "فَإِنْ أُحْصِرْتُمْ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ" سے استدلال کی وضاحت کرتے ہوئے امام شافعی لکھتے ہیں: "تفسیر کے جن اہل علم سے میری ملاقات ہوئی اور جن سے میں نے تفسیر سیکھی ان میں سے کوئی اس بات کا مخالف نہیں تھا کہ یہ آیت واقعہ حدیبیہ کے بارے میں نازل ہوئی، اور واقعہ حدیبیہ میں دشمن کی طرف سے رکاوٹ پیش آئی تھی تو گویا رکاوٹ پیش آنے کی صورت

(۱) المغنی حوالہ بالا، تفسیر ابن کثیر ۱/ ۲۳۱۔

(۲) سورۂ بقرہ/ ۱۹۶۔

(۳) ابوداؤد: باب الإحصار ۲/ ۱۷۳، ترمذی ۳/ ۲۷۷، ترمذی نے اس حدیث کو حسن صحیح قرار دیا ہے، نسائی ۵/ ۱۹۸، ابن ماجہ/ ۳۰۷۸۔ ان تمام حضرات نے "حجاج الصواف عن يحيیٰ بن أبي كثير عن عكرمة" کی سند سے روایت کیا ہے۔

(۴) المجموع ۸/ ۲۵۱، ۲۵۲۔

(۱) اس روایت کی سند یہ ہے: عبد الرزاق، أنا معمر عن يحيى بن أبي كثير، عن عكرمة، عن عبد الله بن رافع، عن الحجاج بن عمرو، یہ وہی سند ہے جس کی طرف احصار کے ذیل میں ابن عباسؓ کی حدیث کے تحت اشارہ گذر چکا ہے اس سند پر ترمذی نے کلام کیا ہے بظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ یہ حدیث عکرمہ سے دونوں سندوں سے مروی ہے، جیسا کہ روایات کی کثرت کی وجہ سے عکرمہ کا طریقہ تھا۔

میں اللہ تعالیٰ نے اس بات کی اجازت دی ہے کہ جو ہدی پا سکے ذبح کرے، پھر رسول اکرم ﷺ نے اس بات کی وضاحت فرما دی کہ جس چیز کی وجہ سے محرم حلال ہوتا ہے وہ دشمن کی طرف سے رکاوٹ پیش آنا ہے، اس لئے میں نے سمجھا کہ آیت میں حج اور عمرہ مکمل کرنے کا جو خداوندی حکم ہے اس کے دائرے میں ہر حج اور عمرہ کرنے والا آتا ہے سوائے ان لوگوں کے جن کا استثناء اللہ تعالیٰ نے کردیا ہے، پھر اس استثناء کی تعیین سنت نبوی نے دشمن کی طرف سے رکاوٹ پیش آنے کے ساتھ کردی ہے اور میرے نزدیک مریض حج وعمرہ والی آیت یعنی "وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ" کے عمومی حکم میں شامل ہے"۔

جمہور نے درج ذیل آثار سے بھی استدلال کیا ہے: حضرت ابن عباسؓ[1] سے متعدد سندوں سے ثابت ہے کہ انہوں نے ارشاد فرمایا: "لا حصر إلا حصر العدو فأما من أصابه مرض أو وجع أو ضلال فليس عليه شئ، إنما قال الله تعالىٰ: "فَإِذَا أَمِنتُمْ" رکاوٹ (حصر) تو صرف دشمن والی رکاوٹ ہے، جو بیمار ہوگیا یا درد وتکلیف میں مبتلا ہوگیا یا راستہ بھٹک گیا اس پر کچھ لازم نہیں، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا: "فَإِذَا أَمِنتُمْ" (جب تم لوگوں کو امن ہوجائے) ابن عمرو، زہری، طاؤس اور زید ابن اسلم سے بھی اسی طرح کے آثار مروی ہیں۔

امام شافعی نے کتاب الأم[2] میں امام مالک سے روایت کی ہے (یہ روایت مؤطا امام مالک[1] میں مذکور بھی ہے) انہوں نے یحیی بن سعید سے اور انہوں نے سلیمان بن یسار سے روایت کی کہ عبد اللہ بن عمرؓ، مروان بن الحکم اور عبد اللہ بن زبیر نے ابن حزابہ مخزومی کو جن پر مکہ کے راستہ میں حالت احرام میں دورہ پڑا تھا یہ فتویٰ دیا کہ دوا علاج کرالیں اور فدیہ ادا کردیں، اور تندرست ہونے کے بعد عمرہ کرلیں، اس طرح ان کا احرام ختم ہوجائے گا، اگلے سال انہیں حج ادا کرنا اور ہدی ذبح کرنا ہوگا۔ اس روایت کی سند صحیح ہے۔

جمہور کی عقلی دلیل کے سلسلے میں شیرازی نے لکھا ہے: "اس نے اگر احرام باندھا اور مرض نے اسے مناسک کی ادائیگی سے روک دیا تو اس کے لئے احرام ختم کرنا جائز نہیں ہے، کیونکہ احرام ختم کرکے وہ اس تکلیف دہ صورت حال سے رستگاری نہیں پا سکتا جس میں وہ مبتلا ہے، اس کی مثال اس شخص کی طرح ہوگئی جو (احرام باندھنے کے بعد) راستہ بھٹک گیا"[2]۔

احصار کے تحقق کی شرطیں:

۸ – فقہاء نے صراحۃً تحقق احصار کی شرطیں بیان نہیں کی ہیں کہ، یہ ہیں، یا وہ ہیں لیکن ان کے کلام سے وہ شرطیں نکالی جاسکتی ہیں، وہ شرطیں درج ذیل ہیں:

پہلی شرط: حج یا عمرہ کا یا دونوں کا احرام باندھ چکا ہو، کیونکہ اگر اس نے ابھی احرام نہیں باندھا تھا اور حج یا عمرہ کی ادائیگی میں کوئی رکاوٹ پیش آگئی تو اس کے ذمہ کچھ لازم نہیں ہوگا۔

احرام صحیح کی طرح احرام فاسد سے بھی احصار متحقق ہوتا ہے، احصار کے احکام اس پر بھی جاری ہوتے ہیں۔

(۱) ان روایات کو ابن ابی حاتم نے اپنی تفسیر میں نقل کیا ہے اسی طرح ابن کثیر نے ان سے اپنی تفسیر میں نقل کیا ہے، تفسیر ابن کثیر ۱/۲۳۱، امام شافعی نے کتاب الأم ۲/۱۶۳ میں حضرت ابن عباسؓ کے قول "لا حصر إلا حصر العدو" کی روایت کی ہے۔

(۲) الأم ۲/۱۶۳۔

(۱) مؤطا امام مالک ۱/۳۶۱۔

(۲) المہذب ۸/۲۵۰، نسخہ المجموع۔

دوسری شرط: اگر حج کا احرام باندھا ہو تو احصار کی دوسری شرط یہ ہے کہ رکاوٹ پیش آنے سے پہلے عرفہ کا وقوف نہ کیا ہو۔ یہ شرط حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک ہے، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک اگر طواف افاضہ نہیں کیا ہے تو وقوف عرفہ کرنے کے باوجود احصار متحقق ہوجاتا ہے، جیسا کہ احصار کی قسموں میں واضح ہوگا[۱]۔

عمرہ میں اگر طواف کے اکثر شوط باقی ہوں تو رکاوٹ پیش آنے سے احصار متحقق ہوجاتا ہے، اس پر فقہاء کا اتفاق ہے

تیسری شرط: یہ ہے کہ رکاوٹ دور ہونے سے مایوسی ہوجائے اس طور پر کہ اس بات کا یقین یا ظن غالب ہوجائے کہ حج فوت ہونے سے پہلے رکاوٹ ختم نہیں ہوگی، اور وہ اس طور پر کہ دس ذی الحجہ کی رات شروع ہونے میں اتنی مدت باقی نہیں رہی کہ اگر رکاوٹ دور ہوجائے تو وہ چل کر کے عرفہ پہنچ سکے۔

اس کی صراحت مالکیہ[۲] اور شافعیہ[۳] نے کی ہے، علامہ رملی شافعی نے عمرہ میں احصار متحقق ہونے کے لئے تین روز کی تحدید کی ہے، یعنی تین روز تک وہ رکاوٹ برقرار رہے، اگر کوئی ایسی رکاوٹ پیش آئی جس کے جلدی ہی ختم ہوجانے کی امید ہو تو یہ احصار نہیں ہے۔

حنفیہ نے احصار کی وجہ سے حلال ہونے کے جواز کی جو علت بیان کی ہے۔ اس سے اس شرط کی اصل کی طرف اشارہ ہوتا ہے، بایں معنی کہ اس اباحت کی علت احرام کے طویل ہوجانے کی مشقت ہے۔

چوتھی شرط: اس شرط کی صراحت صرف مالکیہ نے کی ہے، وہ شرط یہ ہے کہ احرام باندھتے وقت حج یا عمرہ کے اتمام سے رکاوٹ کا علم نہ ہو، اگر رکاوٹ کا علم ہونے کے باوجود اس نے احرام باندھا تو رکاوٹ کی وجہ سے اسے حلال ہونے کا اختیار نہ ہوگا بلکہ اس کا احرام اگلے سال حج کرنے تک باقی رہے گا، ہاں اگر اس کا ظن غالب یہ ہو کہ رکاوٹ پیش نہیں آئے گی اور اس نے احرام باندھ لیا پھر رکاوٹ پیش آگئی تو اسے اس وقت احرام ختم کرنے کا اختیار ہے، جیسا کہ رسول اللہ ﷺ کے ساتھ صورت حال پیش آئی، تو آپ ﷺ نے صلح حدیبیہ کے سال دشمن کے بارے میں علم کے باوجود عمرہ کا احرام باندھا، اس گمان پر کہ دشمن ان کو نہیں روکے گا، لیکن دشمن نے ان کو روکا، پس جب دشمن نے ان کو روکا تو وہ احرام سے باہر آگئے[۱]۔

اس رکن کے اعتبار سے احصار کی قسمیں جس میں احصار واقع ہوا ہے:

محرم کو جس رکن سے روکا گیا ہے اس کے اعتبار سے احصار کی تین قسمیں ہیں۔

اول: وقوف عرفہ اور طواف افاضہ سے احصار:

۹- اس قسم کے احصار سے احصار شرعی متحقق ہوجاتا ہے، اس پر جو احکام مرتب ہوتے ہیں، وہ (فقرہ: ۲۶) میں آرہے ہیں، بعض اسباب احصار میں اختلافات کے باوجود اس پر تمام ائمہ کا اتفاق ہے۔

دوم: وہ احصار جو صرف وقوف عرفہ سے ہو، طواف افاضہ سے نہ ہو:

۱۰- جس شخص کو صرف وقوف عرفہ سے احصار پیش آیا، بیت اللہ کے

---

(۱) شرح اللباب ۲۷۶، مواہب الجلیل ۳/ ۲۰۱، المجموع ۸/ ۲۴۹، المغنی ۳/ ۳۶۰، فتح القدیر ۲/ ۳۰۲۔

(۲) شرح الدردیر ۲/ ۹۳، مواہب الجلیل ۳/ ۱۹۶، ۱۹۷۔

(۳) نہایۃ المحتاج ۳/ ۳۴۷۔

(۱) الشرح الکبیر مع حاشیۃ الدسوقی حوالہ بالا۔

طواف سے نہیں آیا وہ حنفیہ کے نزدیک محصر نہیں ہے، امام احمد کی بھی ایک روایت یہی ہے۔

ان حضرات کے نزدیک اس کی وجہ یہ ہے کہ ایسا شخص مناسک عمرہ ادا کرکے اپنا احرام ختم کرسکتا ہے، لہذا اس پر واجب ہوگا کہ اسی سابقہ احرام کے ذریعہ مناسک عمرہ ادا کرے [(۱)] اور اسی عمرہ کے ذریعہ حلال ہو۔

المسلک المتقسط میں ہے: ''اگر صرف وقوف عرفہ سے روک دیا گیا تو اس شخص کی طرح ہوگا جس کا حج فوت ہوگیا ہو، لہذا وہ شخص وقوف عرفہ فوت ہوجانے کے بعد افعال عمرہ انجام دے کر اپنا احرام ختم کرے گا، اس پر نہ دم لازم ہوگا اور نہ حج قضاء کرتے وقت عمرہ لازم ہوگا [(۲)]۔

یہ عبارت بظاہر یہ بتاتی ہے کہ وہ وقوف عرفہ کے فوت ہونے کا انتظار کرے گا پھر عمرہ کے ذریعہ حلال ہوجائے گا، یعنی پہلے والے احرام ہی سے عمرہ کرکے حلال ہوجائے گا، جیسا کہ صاحب ''المبسوط'' نے صراحت کی ہے، لکھتے ہیں: ''اگر اسے طواف سے نہ روکا گیا ہوتو اس کے لئے حج فوت ہونے تک رکے رہنا ممکن ہے، پس وہ طواف اور سعی کے ذریعہ حلال ہوجائے گا'' [(۳)]۔

مالکیہ اور شافعیہ کا مسلک یہ ہے کہ جسے صرف وقوف عرفہ سے احصار پیش آیا ہو اسے محصر مانا جائے گا اور افعال عمرہ کے ذریعہ حلال ہوگا۔

(۱) لباب المناسک ر ۲۷۳، حنفیہ کے قول " فلتحلله بالطواف " (اس احرام کو طواف کے ذریعہ ختم کرے) کا یہی مطلب ہے یعنی طواف کے بعد سعی اور حلق بھی کرے رد المحتار ۲ر ۲۳۳، الکافی ار ۶۲۸، المغنی ۳ر ۳۶۰۔

(۲) المسلک المتقسط ر ۲۷۳۔

(۳) المبسوط ۴ر ۱۱۴، ابن قدامہ نے الکافی میں اس کی صراحت کی ہے اور المغنی میں لکھا ہے ''اگر اس کا حج فوت ہوگیا تو اس کا حکم اس شخص کی طرح ہے جس کا حج احصار کے بغیر فوت ہوگیا ہو''۔

ان تمام ائمہ کے نزدیک اگر چہ مسئلہ کی شکل یکساں دکھائی دیتی ہے لیکن نتیجہ میں اختلاف ہے، حنفیہ اس کو فائت الحج کے احرام سے باہر آنا قرار دیتے ہیں اور اس پر دم واجب نہیں کرتے، اور مالکیہ اور شافعیہ اسے تحلل احصار قرار دیتے ہیں اس لئے اس پر دم واجب ہوگا [(۱)]۔

حنابلہ کا مسلک یہ ہے کہ جس شخص کو صرف وقوف عرفہ سے احصار پیش آیا ہو اس کو اختیار ہے کہ حج کی نیت فسخ کرکے اسے عمرہ قرار دے لے، اس پر ہدی بھی لازم نہیں ہوگی، کیونکہ وہ احصار کے بغیر ایسا کرسکتا تھا تو احصار پیش آنے کی صورت میں بدرجہ اولی کرنا جائز ہوگا، اگر اس نے طواف قدوم اور سعی کرلی تھی اس کے بعد احصار پیش آیا یا مرض لاحق ہوا یہاں تک کہ اس کا حج فوت ہوگیا تو دوسرا طواف اور سعی کرکے احرام ختم کرے۔ اس لئے کہ اس نے پہلے طواف سے طواف عمرہ کا ارادہ نہیں کیا تھا، لہذا اس پر تجدید احرام لازم نہیں [(۲)]۔

سوم: طواف رکن سے احصار:

۱۱ – حنفیہ اور مالکیہ کا مذہب یہ ہے کہ جو شخص وقوف عرفہ کرچکا ہو پھر اس کو احصار پیش آیا تو وہ محصر نہیں ہے، کیونکہ وہ حج فوت ہونے سے مامون ہوچکا جیسا کہ حنفیہ نے کہا ہے، وہ شخص باقی اعمال حج ادا کرے اور جب تک طواف افاضہ نہیں کرے گا عورتوں کے بارے میں اس کا احرام باقی رہے گا [(۳)]۔

شافعیہ کا مسلک یہ ہے کہ اگر محرم مکہ مکرمہ میں جانے سے روک دیا

(۱) المنتقی للباجی ۲ر ۲۷۴، الدسوقی ۲ر ۹۵، ۹۶، الحطاب ۳ر ۲۰۰، المجموع ۸ر ۳۰۶، القلیوبی ۲ر ۱۵۱۔

(۲) المغنی لابن قدامہ ۳ر ۳۶۰۔

(۳) ہدایہ ۲ر ۳۰۲، تبیین الحقائق مع حاشیۃ الشلبی ۲ر ۸۱، شرح اللباب ر ۲۷۵، مواہب الجلیل ۳ر ۱۹۹، حاشیۃ الدسوقی ۲ر ۹۵، فتح القدیر ۲ر ۳۰۲۔

گیا عرفہ جانے سے نہیں روکا گیا تو وہ عرفہ میں وقوف کرے اور اپنا احرام ختم کردے، اور قول اظہر کے مطابق اس پر حج کی قضاء لازم نہیں[1]۔

حنابلہ نے دو صورتوں میں فرق کرتے ہوئے کہا ہے کہ اگر کوئی شخص بیت اللہ جانے سے روک دیا گیا وقوف عرفہ کے بعد رمی جمار سے پہلے تو اسے احرام ختم کرنے کا اختیار ہے[2]۔

اور اگر رمی جمرہ کے بعد طواف افاضہ سے روکا گیا ہے تو اسے احرام ختم کرنے کا اختیار نہیں۔

حنابلہ نے پہلی صورت یعنی رمی سے پہلے احصار میں تحلل کے جواز پر اس طرح استدلال کیا ہے کہ "حصر کی وجہ سے تمام اعمال حج سے تحلل کی گنجائش پیدا ہوتی ہے، لہذا بعض اعمال حج سے تحلل کا جواز بھی پیدا ہوگا" یہ شافعیہ کے مسلک کی بھی دلیل ہے۔

جمرہ عقبہ کی رمی کے بعد تحلل کے جائز نہ ہونے پر جب کہ خانہ کعبہ سے روکا گیا ہو حنابلہ نے اس طرح استدلال کیا ہے کہ ان کے نزدیک رمی کے بعد اس کا احرام صرف عورتوں کی حد تک باقی رہتا ہے، اور شریعت وارد ہوئی ہے اس احرام تام سے حلال ہونے پر جس میں تمام ممنوعات ممنوع ہوتی ہیں، پس وہ تحلل اس احرام سے ثابت نہیں ہوتا جو احرام تام کے مثل نہ ہو[3]۔

جب احصار دور ہوگا طواف کرے گا، اس طرح اس کا حج مکمل ہوجائے گا[1]۔

(۱) نہایۃ المحتاج ۳/ ۳۷۴، مذہب شافعی کی مزید تفصیلات اور اقوال کے لئے ملاحظہ کیجئے: المجموع ۸/ ۲۴۵، ۲۴۶، المنتقی میں باجی مالکی کا بھی یہی قول ہے ۲/ ۲۷۴، انہوں نے بھی اسی چیز سے استدلال کیا ہے جس کا ہم نے یہاں ذکر کیا۔

(۲) المغنی ۳/ ۳۵۹، ۳۶۰۔

(۳) موسوعہ کی دسترس میں فقہ حنبلی کی جتنی بھی کتابیں ہیں سب میں یہی حکم اور تعلیل مذکور ہے لیکن بظاہر یہ عجیب بات ہے، اس کی پابندی میں سخت تنگی ہے، دوسرے مذاہب میں اس میں وسعت وگنجائش ہے (موسوعہ کمیٹی)۔

اسباب احصار کے اعتبار سے احصار کی قسمیں

ایسے سبب سے احصار جس میں جبر وقہر (یا اقتدار) ہو

۱۲ - فقہاء نے اس کی درج ذیل صورتیں ذکر کی ہیں: (۱) دشمن کی وجہ سے حصر، (۲) مسلمانوں کے درمیان فتنہ واقع ہوجانا، (۳) قید کردیا جانا، (۴) سلطان کا سفر جاری رکھنے سے روک دینا، (۵) درندہ کا خوف، (۶) دائن کا مدیون کو سفر جاری رکھنے سے روک دینا، (۷) شوہر کا بیوی کو سفر جاری رکھنے سے روک دینا، (۸) محرم کا یا شوہر کا وفات پاجانا یا دونوں کا لاپتہ ہوجانا، (۹) دوران سفر حج عدت کا پیش آجانا، (۱۰) ولی کا نابالغ بچے یا سفیہ کو سفر جاری رکھنے سے روک دینا، (۱۱) مالک کا اپنے غلام کو سفر جاری رکھنے سے روک دینا۔

اس بحث کی تفصیلات میں جانے سے پہلے ایک اہم بات اجمالی طور پر ذکر کردینا ضروری ہے، وہ یہ کہ مالکیہ کے نزدیک تحلل کو مباح کرنے والے حصر کے تین ہی اسباب ہیں: (۱) دشمن کی وجہ سے حصر، (۲) فتنہ کی وجہ سے حصر، (۳) ظلماً محبوس کردینا، لہذا حصر کے یہ تین اسباب تو تمام فقہی مذاہب میں متفق علیہ ہیں۔

شافعیہ اور حنابلہ تین خاص اسباب کو چھوڑ کر تمام صورتوں میں حنفیہ کے ساتھ متفق ہیں، وہ تین یہ ہیں: (۱) سلطان کا سفر جاری رکھنے سے منع کردینا، (۲) درندوں کی وجہ سے سفر جاری نہیں رکھ پانا، (۳) دوران سفر عدت کا طاری ہوجانا۔ حنفیہ ان تینوں اسباب میں منفرد ہیں۔

جن اسباب میں حنفیہ کا شافعیہ اور حنابلہ کے ساتھ اتفاق ذکر کیا گیا ان میں سے بعض اسباب میں کچھ تفصیلات کو ملحوظ رکھنا ضروری

(۱) حوالۂ بالا، مطالب اولی النہی ۲/ ۴۵۹۔

ہے، یہ تفصیلات انشاء اللہ تعالی اپنے مواقع پر ذکر کی جائیں گی۔

الف۔ کافر دشمن کی وجہ سے حصر:

۱۳ - اس کی شکل یہ ہے کہ کفار کسی ایسے علاقہ پر قابض ہوجائیں جو حاجیوں کے راستہ میں پڑتا ہے اور محرموں کا راستہ روک دیں، انہیں ادا ءمناسک کی خاطر سفر جاری رکھنے سے منع کردیں۔

اس صورت میں حصر شرعی کا پایا جانا علماء کے درمیان متفق علیہ ہے، اسی صورت کے بارے میں قرآن پاک کی احصار والی آیت نازل ہوئی، جیسا کہ اوپر گذر چکا[۱]۔

حنفیہ اور مالکیہ نے لکھا ہے کہ اگر دشمنوں نے مکہ یا عرفہ جانے کا ایک راستہ روک دیا اور محصر کو دوسرا راستہ مل رہا ہے تو دیکھا جائے گا:

اگر اس دوسرے راستہ کو طے کرنے میں کھلا ہوا ضرر ہو، کیونکہ وہ راستہ بہت لمبا یا بہت دشوار گذار ہے، تو وہ شخص شرعاً محصر ہے، اور اگر اس دوسرے راستہ کو اختیار کرنے میں اسے کھلا ہوا ضرر نہ ہو تو وہ شرعاً محصر نہیں ہے[۲]۔

شافعیہ کے نزدیک محصر کے لئے وہ دوسرا راستہ اختیار کرنا ضروری ہے خواہ وہ راستہ زیادہ لمبا ہو یا اس میں مشقت ہو، بشرطیکہ اس راستہ کے لئے درکار خرچ اس کے پاس موجود ہو۔

فقہاء حنابلہ کی عبارتوں میں دوسرا راستہ اختیار کرنے کے لئے مذکورہ بالا دونوں قیدوں میں سے کسی کا ذکر نہیں ہے، اس سے اس طرف اشارہ ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک دوسرے راستہ سے سفر کرنا لازم ہے اگر چہ وہ طویل تر یا مشقت سے بھرپور ہو، اور اگر چہ نفقہ اس راستہ کے لئے کافی نہ ہو۔ اس سے اس بات کا اشارہ ملتا ہے کہ حنابلہ

(۱) المجموع ۸/ ۲۶۷، المغنی ۳/ ۳۵۶۔

(۲) المسلک المتقسط/ ۲۷۳، الدردیر شرح مختصر خلیل ۲/ ۹۳۔

کے نزدیک راجح یہ ہے کہ اگر اس کا حج فوت ہوگیا تو اس پر قضاء واجب ہے، کیونکہ دوسرا راستہ موجود تھا، اور شاید اسی لئے ابن قدامہ نے اسے پہلے ذکر کیا ہے[۱]۔

اگر وہ شخص طویل راستہ سے سفر حج پر روانہ ہوا اور راستہ کے طویل یا دشوار گذار ہونے کی وجہ سے یا کسی اور وجہ سے اس کا حج فوت ہوگیا تو اب کیا ہوگا؟ اس سلسلے میں فقہ شافعی اور فقہ حنبلی میں دو مشہور اقوال ہیں، شافعیہ کے نزدیک زیادہ صحیح قول یہ ہے کہ اس کے ذمہ قضاء لازم نہ ہوگی، بلکہ محصر کی طرح وہ اپنا احرام ختم کردے گا، کیونکہ وہ محصر ہے اور اس نے کوئی کوتاہی نہیں کی ہے۔

دوسرا قول یہ ہے کہ اس کے ذمہ قضاء لازم ہے، جس طرح (احصار کے بغیر) ابتداءً وہ اس راستہ پر چلا ہوتا اور راستہ بھٹک جانے کی وجہ سے یا کسی اور وجہ سے اس کا حج فوت ہوجاتا، اگر دونوں راستے ہر اعتبار سے برابر ہوں تو حج فوت ہونے کی صورت میں بلا اختلاف قضاء واجب ہوگی، کیونکہ یہ محض حج فوت ہونے کا مسئلہ ہے۔

ب۔ فتنہ کی وجہ سے احصار:

۱۴ - اس کی صورت یہ ہے کہ نعوذ باللہ مسلمانوں کے درمیان باہم جنگ برپا ہوجائے، اس کی وجہ سے محرم کو احصار پیش آجائے، جس طرح ۷۳ھ میں حجاج اور حضرت عبد اللہ بن زبیر کے درمیان جنگ کی وجہ سے فتنہ برپا ہوا تھا۔

(۱) منار السبیل ۱/ ۲۶۹ میں ہے: "اگر محرم وقوف عرفہ سے روک دیا گیا اور وقوف عرفہ کا وقت نکلنے سے پہلے اس نے احرام ختم کردیا تو اس پر قضاء نہیں"۔ اس عبارت میں اس جانب اشارہ ہے کہ اگر وقوف عرفہ کے فوت ہونے کے بعد احرام ختم کیا تو اس پر قضاء ہے جیسا کہ یہاں پر لکھا گیا، عبارت امام نووی شافعی کی المجموع ۸/ ۳۴۰ کی ہے معمولی تبدیلی کے ساتھ، نیز ملاحظہ ہو: المغنی ۳/ ۳۵۷، الکافی ۱/ ۶۲۴، غایۃ المنتہی اور اس کی شرح مطالب اولی النہی ۲/ ۴۵۷۔

اس سے بھی سارے ائمہ کے نزدیک بالاتفاق شرعاً احصار متحقق ہوجاتا ہے جس طرح دشمن کی وجہ سے احصار متحقق ہوتا ہے [۱]۔

ج۔ قید کیا جانا:

۱۵ - اس کی صورت یہ ہے کہ محرم احرام باندھنے کے بعد قید کردیا جائے۔

مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ نے حق اور ناحق قید کیے جانے میں فرق کیا ہے، اگر ناحق قید کیا گیا ہے، مثلاً اسے ظلماً گرفتار کرلیا گیا یا اس پر کسی کا دین لازم ہے اور اس کا تنگ دست ہونا ثابت ہے پھر بھی اسے قید کردیا گیا تو محصر ہوگا اور اگر اسے کسی حق کی بناء پر قید کیا گیا ہے جس حق سے وہ عہدہ برآ ہوسکتا ہے تو اس کے لئے احرام ختم کرنا جائز نہیں ہے اور وہ محصر نہیں ہے، اس کا حکم مرض کی طرح ہوگا۔

حنفیہ نے قید کیے جانے کو مطلقاً احصار کا ایک سبب قرار دیا ہے [۲]۔

د۔ دائن کا مدیون کو سفر جاری رکھنے سے روکنا:

۱۶ - شافعیہ اور حنابلہ نے دین کو باب احصار میں حج، عمرہ کے موانع میں سے شمار کیا ہے۔

مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ اگر مدیون کو ظلماً قید کردیا گیا تب تو وہ محصر ہوگا ورنہ نہیں، تو یہ مسئلہ حنفیہ کی طرح مالکیہ کے نزدیک بھی حبس (قید کیے جانے) کی طرف لوٹا [۳]۔

(۱) سابقہ مراجع۔

(۲) شرح الدردیر ۲/ ۹۳، مواہب الجلیل ۳/ ۱۹۵، حاشیۃ عمیرۃ علی شرح المنہاج ۲/ ۱۴۷، المجموع ۸/ ۲۴۸، نہایۃ المحتاج ۳/ ۳۴۷، الکافی ۱/ ۶۲۸، المغنی ۳/ ۳۵۶، الشرح الکبیر علی المقنع ۳/ ۵۱۶، المسلک المتقسط/ ۲۷۳۔

(۳) روض الطالب ۱/ ۵۲۸، مغنی المحتاج ۱/ ۵۳۷، نہایۃ المحتاج ۲/ ۴۷۹،

ھ۔ شوہر کا بیوی کو سفر جاری رکھنے سے روکنا:

۱۷ - مذاہب اربعہ (حنفیہ اور اپنے اصح قول کے مطابق مالکیہ، نیز شافعیہ اور حنابلہ) اس پر متفق ہیں کہ اگر شوہر اپنی بیوی کو سفر جاری رکھنے سے روکے تو اس کی وجہ سے اس عورت کا احصار متحقق ہوجائے گا، اور یہ حکم حج نفل یا عمرہ نفل میں سب کے نزدیک، اور حنفیہ و مالکیہ کے نزدیک عمرۃ الاسلام (مطلق عمرہ) میں بھی ہے کیونکہ ان حضرات کے نزدیک عمرہ فرض نہیں ہے [۱]۔

اگر شوہر نے ابتداءً بیوی کو نفلی حج یا نفلی عمرہ کی اجازت دے دی اور اس عورت کا کوئی محرم ہے تو شوہر کو یہ اختیار نہیں کہ عورت کے احرام باندھنے کے بعد اس کو روک دے، اس لئے کہ یہ دھوکہ دہی ہے، اور اس کے روکنے سے عورت محصرہ نہیں ہوگی۔

حج اسلام یا حج واجب، حج نذر کی طرح ہے، جب بیوی نے شوہر کی اجازت کے بغیر ان کا احرام باندھ لیا اور اس کے ساتھ جانے والا کوئی محرم موجود ہے تو شوہر کے روکنے سے وہ عورت حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک محصرہ نہیں ہوگی، اس لئے کہ یہ فقہاء عورت پر حج واجب ہونے کے لئے شوہر کی اجازت کی شرط نہیں لگاتے، شوہر کو یہ اختیار نہیں کہ بیوی کو حج فرض سے روکے، اور نہ اس کے لئے یہ جائز ہے کہ ممنوعات احرام میں سے کسی کے ذریعہ اس کا احرام ختم کرائے، اگر اس عورت نے خود احرام ختم کرلیا تو اس کا احرام ختم کرنا صحیح نہیں

= الشرح الکبیر ۳/ ۵۱۶، المغنی ۳/ ۳۵۷، المسلک المتقسط لملا علی قاری ۱/ ۲۴۵ تھوڑی تبدیلی کے ساتھ، فتح القدیر ۲/ ۱۱۸، اسی کے مثل الفتاوی الہندیہ ۱/ ۲۰۶ میں ہے، شرح الزرقانی علی مختصر خلیل ۲/ ۳۲۱۔

(۱) بدائع الصنائع ۲/ ۱۷۶، رد المحتار ۲/ ۳۲۰، المسلک المتقسط/ ۲۷۴، المبسوط ۴/ ۱۱۲، شرح الدردیر ۲/ ۹۷، شرح الزرقانی ۲/ ۳۳۹، مواہب الجلیل ۳/ ۲۰۵، شرح المنہاج ۲/ ۱۴۹-۱۵۰، المجموع ۸/ ۲۵۸، المہذب ۸/ ۲۵۶، نہایۃ المحتاج ۲/ ۳۷۸، الشرح الکبیر ۳/ ۵۱۶، الکافی ۱/ ۶۲۸، المغنی ۳/ ۳۵۷۔

ہوا[۱]۔

شافعیہ عورت پر حج فرض ہونے کے لئے شوہر کی اجازت کی شرط لگاتے ہیں، اس لئے اگر اس کو احرام باندھنے سے پہلے شوہر نے اجازت نہیں دی اور اس نے احرام باندھ لیا تو شوہر کو اسے روکنے کا اختیار رہے، یہ شافعیہ کے اصح قول کے مطابق پہلی صورت کی طرح ہوگی[۲]۔

اور اگر اس نے حج کا احرام باندھا اور اس کا شوہر ہے، اس کے ساتھ کوئی محرم نہیں ہے پھر شوہر نے اسے حج سے روکا تو حنفیہ کے نزدیک ظاہر الروایۃ میں اور شافعیہ وحنابلہ کے نزدیک وہ محصرہ ہے۔

مالکیہ کے نزدیک یہ عورت اگر قابل اطمینان رفقائے سفر کے ساتھ سفر حج کرسکتی ہو اور عورت خود بھی قابل اطمینان ہو تو وہ محصرہ نہیں ہوگی، کیونکہ مالکیہ کے نزدیک حج فرض میں عورت کے سفر کے لئے اتنا کافی ہے، وہ لوگ حج فرض میں سفر کے لئے شوہر کی اجازت کی شرط نہیں لگاتے[۳]۔

و۔باپ کا بیٹے کو سفر جاری رکھنے سے روکنا:

۱۸- مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا مسلک یہ ہے کہ والدین کو یا ان میں سے ایک کو یہ اختیار ہے کہ اپنے بیٹے کو نفلی حج سے روک دیں نہ کہ حج فرض سے۔ مالکیہ کے یہاں ایک روایت کے مطابق حج فرض سے

(۱) المسلک المتقسط/ ۲۷۴، نیز سابقہ مراجع، ملاحظہ ہو: الکافی ۱/ ۵۱۹، المغنی ۳/ ۲۴۰۔

(۲) شرح المنہاج ۲/ ۱۵۰، المجموع ۸/ ۲۵۷۔

(۳) بدائع الصنائع ۲/ ۱۷۶، المغنی ۳/ ۲۳۶، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۹، حاشیۃ العدوی علی شرح رسالۃ ابن ابی زید ۱/ ۴۵۵، قابل اطمینان رفقائے سفر کی معیت پر اس وقت اکتفا کیا جاسکتا ہے جب ساتھ جانے کے لئے نہ شوہر کو پائے نہ کسی محرم کو، خواہ اجرت دے کر ہی سہی، یہ بات ذہن نشین کرلی جائے۔

بھی روک سکتے ہیں، لیکن والدین کے روکنے سے وہ شخص مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک محصر نہیں ہوگا، کیونکہ یہ بات گذر چکی ہے کہ مالکیہ کے نزدیک احصار کے اسباب صرف تین ہیں، اور یہ شکل ان میں سے کسی میں بھی داخل نہیں ہے[۱]۔

حنفیہ کا مسلک یہ ہے کہ اگر والدین میں سے کوئی بیٹے کے حج میں جانے کو ناپسند کرے اور اسے لڑکے کی خدمت کی ضرورت ہو تو اس کا حج کے لئے نکلنا مکروہ ہے، اور اگر ان کو خدمت کی ضرورت نہ ہو تو کوئی حرج نہیں ہے۔

''السیر الکبیر'' میں ہے کہ اگر ماں یا باپ کے ضائع ہونے کا خطرہ نہ ہو تو اس کے سفر میں جانے میں کوئی حرج نہیں ہے، حج فرض والدین کی اطاعت سے بہتر ہے، اور ان کی اطاعت حج نفل سے بہتر ہے[۲]۔

ز۔درمیان میں پیش آنے والی عدت:

۱۹- اس سے مراد احرام کے بعد عدت طلاق کا پیش آجانا ہے۔

کسی عورت نے حج فرض یا حج نذر یا نفلی حج کا احرام باندھا پھر اس کے شوہر نے اسے طلاق دے دی تو اس پر عدت واجب ہوگئی، وہ عورت محصرہ ہوگئی اگرچہ اس کے ساتھ سفر حج پر جانے کے لئے کوئی محرم موجود ہو، یہ حنفیہ کا مسلک ہے، اس میں مسافت سفر کی بھی قید نہیں ہے[۳]۔

(۱) شرح الزرقانی علی مختصر خلیل ۲/ ۳۲۱، المغنی ۳/ ۳۳ ۵ - ۵۳۴، المجموع علی المہذب ۸/ ۲۶۳ - ۲۶۴، نہایۃ المحتاج للرملی ۳/ ۷ ۳۹۔

(۲) فتح القدیر ۲/ ۱۱۸، الفتاوی الہندیہ ۱/ ۲۰۶۔

(۳) المسلک المتقسط/ ۲۷۵، رد المحتار ۲/ ۳۲۰، المبسوط ۴/ ۱۱۱، مبسوط میں ہے: ''اگر عورت عدت کی حالت میں ہو تو اس کے لئے جائز نہیں کہ حج کے لئے نکلے''۔

مالکیہ نے عدت طلاق پر شوہر کی وفات والی عدت کا حکم جاری کیا ہے۔

شافعیہ نے کہا ہے کہ اگر عورت نے شوہر کی اجازت سے یا بلا اجازت حج کا یا حج وعمرہ دونوں کا احرام باندھا، پھر اس نے اسے طلاق دے دی یا مر گیا، اور وقت تنگ ہونے کی وجہ سے عورت کو حج کے فوت ہو جانے کا خطرہ ہے تو اس پر واجب ہے کہ عدت کی حالت میں حج کے لئے نکل پڑے، کیونکہ اس نے احرام عدت سے پہلے باندھا ہے اور اگر وقت میں وسعت کی وجہ سے اسے فوت ہونے کا خطرہ نہیں ہے بلکہ اطمینان ہے تو اس کے لئے حالت عدت میں سفر حج کے لئے نکلنا جائز ہے، کیونکہ تاخیر کو لازم کر دینے میں اسے کافی عرصہ تک احرام کی پابندیوں کو جھیلنا پڑے گا۔

حنابلہ نے طلاق بائن اور رجعی کی عدت میں فرق کیا ہے، وہ طلاق بائن کی عدت کے دوران حج کے لئے نکل سکتی ہے، اور طلاق رجعی کی عدت میں عورت بیوی کی طرح حالت احصار میں ہوتی ہے[1]۔

سفر حج کو جاری رکھنے سے روکنے والی علت کی وجہ سے رکاوٹ

۲۰ - اس کی چند صورتیں یہ ہیں: (۱) پیر ٹوٹ جانا یا لنگڑا ہو جانا، (۲) بیماری، (۳) نفقہ کا ضیاع، (۴) سواری کا ہلاک ہو جانا، (۵) پیدل چلنے سے عاجز ہونا، (۶) راستہ بھٹک جانا۔

ان اسباب میں سے کسی سبب سے احصار کا متحقق ہو جانا حنفیہ کا مسلک ہے۔

جمہور فقہاء کے نزدیک ان اسباب سے محرم شرعاً محصر نہیں ہوتا، لہذا اگر ان میں سے کوئی رکاوٹ پیش آئے تو جب تک بیت اللہ نہ پہنچ جائے احرام ختم نہ کرے، اگر اس کو حج مل جاتا ہے تو بڑی اچھی بات ہے ورنہ اعمال عمرہ انجام دے کر اپنا احرام ختم کرے، اس کا حکم ''فوات'' کی طرح ہوگا، اس سلسلے میں ''فوات'' کی اصطلاح کا مطالعہ کیا جائے۔

پیر ٹوٹنا یا لنگڑا ہو جانا:

۲۱ - لنگڑا ہونے سے مراد ایسا لنگڑا پن ہے جو سفر حج جاری رکھنے میں رکاوٹ بن جائے[1]، اس سبب کی بنیاد حدیث نبوی کا یہ ٹکڑا ہے: "من كسر أو عرج فقد حل" (جس کا پیر ٹوٹ گیا یا لنگڑا ہو گیا اس کا احرام ختم ہو گیا)۔

مرض:

۲۲ - یہاں وہی مرض معتبر ہے جس کے بارے میں ظن غالب ہو یا دین دار طبیب حاذق نے بتایا ہو کہ یہ مرض سفر کرنے سے نہیں بڑھے گا۔

مرض کی وجہ سے احصار کے سلسلے میں اصل وہی حدیث ہے جس کا ذکر اوپر آ چکا، اس حدیث کی بعض روایات میں '' أو مرض'' (یا بیمار ہوا) بھی آیا ہے۔

نفقہ یا سواری کا ہلاک ہو جانا:

۲۳ - اگر احرام باندھنے کے بعد راستہ میں محرم کا نفقہ چوری ہو گیا یا ضائع ہو گیا یا لوٹ لیا گیا یا ختم ہو گیا، تو اگر وہ پیدل جانے پر قادر ہے تو وہ محصر نہیں ہے، اور اگر قادر نہیں ہے تو محصر ہے، جیسا کہ ''التجنیس'' میں ہے[2]۔

---

(۱) المغنی ۳ر ۲۴۰-۲۴۱، نہایۃ المحتاج ۶ر ۲۲۰-۲۲۱۔

(۱) المسلک المتقسط ر ۲۷۳۔

(۲) المسلک المتقسط ر ۲۷۳۔

پیدل چلنے سے عاجز ہونا:

۲۴- اگر ایک شخص نے احرام باندھا اور وہ آغاز احرام سے پیدل چلنے سے عاجز تھا، اور وہ نفقہ پر قادر ہے لیکن سواری پر قادر نہیں تو ایسی صورت میں وہ محصر ہے (۱)۔

راستہ بھٹک جانا:

۲۵- جو شخص مکہ یا عرفہ کا راستہ بھٹک گیا وہ محصر ہے (۲)۔

احصار کے احکام

احصار کے احکام دو چیزوں میں دائر ہیں:

(۱) تحلل (احرام سے نکلنا)، اور (۲) تحلل کے بعد محصر پر واجب ہونے والی چیز (۳)۔

تحلل

تحلل کی تعریف:

۲۶- لغت میں تحلل کا معنی یہ ہے کہ انسان ایسا کام کرے جس سے وہ حرمت کے دائرہ سے نکل جائے (۴)۔

اصطلاح میں تحلل کا مفہوم ہے: احرام کو فسخ کرنا اور شریعت کے بتائے ہوئے طریقہ کے مطابق احرام سے باہر آنا (۵)۔

(۱) حوالۂ بالا ۲/ ۳۷۴۔

(۲) حوالۂ بالا۔

(۳) ملاحظہ ہو: کاسانی کی بدائع الصنائع ۲/ ۱۷۷۔

(۴) المصباح المنیر: مادہ (حلل)۔

(۵) بدائع الصنائع ۲/ ۱۷۷۔

محصر کے لئے تحلل کا جواز:

۲۷- جب محرم کے لئے احصار متحقق ہوگیا تو اس کے لئے تحلل (احرام ختم کرنا) جائز ہوجاتا ہے۔

یہ حکم علماء کے درمیان متفق علیہ ہے، البتہ احصار شرعی کے تحقق کے لئے ہر ایک کے یہاں معتبر اسباب کا لحاظ ہوتا ہے۔

احرام کے بارے میں اصل یہ ہے کہ محرم نے جس نسک (حج یا عمرہ) کا احرام باندھا ہے اس کی تکمیل اس پر واجب ہے، اور اس احرام کے واجبات کو مکمل کئے بغیر وہ اس سے باہر نہیں ہوسکتا، کیونکہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلّٰهِ" (۱) (اور حج اور عمرہ کو اللہ کے لئے پورا کرو)۔

لیکن اس اصل سے استثناء کرتے ہوئے محصر کے لئے احرام کے تقاضا کو پورا کرنے سے پہلے تحلل (احرام سے باہر آنا) جائز ہے، کیونکہ اس پر دلیل شرعی موجود ہے۔

محصر کے لئے تحلل کے جواز کی دلیل اللہ تعالی کا درج ذیل ارشاد ہے: "فَإِنْ أُحْصِرْتُمْ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ" (۲) (پھر اگر گھر جاؤ تو جو بھی قربانی کا جانور میسر ہو (اسے پیش کرو)۔

اس آیت کریمہ سے استدلال کی وجہ یہ ہے کہ یہ کلام ایک مضمر کی تقدیر پر مبنی ہے، اور معنی اس کا (اللہ بہتر جانتا ہے) یہ ہے: "فإن أحصرتم عن إتمام الحج أو العمرة، وأردتم أن تحلّوا فاذبحوا ما تيسّر من الهدي" (پس اگر تم حج اور عمرہ کرنے سے روک دیئے جاؤ اور حلال ہوجانا چاہو تو ذبح کرو جو ہدی میسر ہو)۔

اس تقدیر عبارت کی دلیل یہ ہے کہ خود احصار سے ہدی واجب نہیں ہوتی، چنانچہ محصر کے لئے جائز ہے کہ احرام ختم نہ کرے بلکہ

(۱) سورۂ بقرہ/ ۱۹۶۔

(۲) سورۂ بقرہ/ ۱۹۶۔

حسب سابق محرم باقی رہے، یہاں تک کہ رکاوٹ دور ہوجائے تو جس چیز کا احرام باندھ رکھا تھا اس کو ادا کرے[۱]۔

سنت سے اس کی دلیل رسول اکرم ﷺ کا عمل ہے، حدیبیہ کے سال جب مشرکین نے نبی اکرم ﷺ اور صحابہ کرامؓ کو خانہ کعبہ جا کر عمرہ کرنے سے روکا تو رسول اکرم ﷺ نے خود احرام ختم کیا اور صحابہ کو بھی احرام ختم کرنے کا حکم فرمایا، جیسا کہ احادیث صحیحہ میں وارد ہے۔

محصر کے لئے احرام ختم کرنا افضل ہے یا احرام برقرار رکھنا؟

۲۸- حنفیہ نے محصر کے بارے میں **مطلق** کہا ہے کہ اس کے لئے تحلل (احرام ختم کرنا) جائز ہے[۲]، ایسا کرنا اس کے لئے رخصت ہے تا کہ احصار لمبا ہونے کی وجہ سے اسے مشقت نہ ہو، اس کے لئے یہ بھی جائز ہے کہ محرم باقی رہے[۳]، احرام ختم کیے بغیر اپنے وطن لوٹ جائے اور خوف زائل ہونے تک محرم رہے۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ ان کے نزدیک احصار کے جو تین اسباب معتبر ہیں اگر ان میں سے کسی کی وجہ سے حج مکمل کرنے میں رکاوٹ پیش آجائے اس طور سے کہ **وقوف عرفہ** اور **طواف کعبہ** دونوں سے روک دیا جائے، یا عمرہ مکمل کرنے سے رکاوٹ پیش آئے، اس طور سے کہ طواف یا سعی سے اسے روک دیا جائے تو وہ محض نیت سے اپنا احرام ختم کرسکتا ہے، خواہ حج کا احرام ہو یا عمرہ کا، جس مقام پر بھی ہو، مکہ سے قریب ہو یا دور، مکہ میں داخل ہوا ہو یا نہیں، اسے یہ بھی اختیار ہے کہ

(۱) بدائع الصنائع ۲/ ۱۷۷۔

(۲) فتح القدیر علی الہدایہ ۲/ ۲۹۵، یا ”اس کے لئے تحلل حلال ہے“ جیسا کہ الدر المختار ۲/ ۳۲۰ میں ہے۔

(۳) رد المحتار ۲/ ۳۲۰، اس سے پہلے ہم ”جواز تحلل“ کی عبارت نقل کرچکے ہیں، یہ بدائع الصنائع ۲/ ۱۷۷ میں کاسانی کے الفاظ ہیں۔

اگلے سال تک احرام کی حالت میں رہے، البتہ اس کا احرام ختم کردینا افضل ہے[۱]۔

اگر ان تین اسباب (دشمن، فتنہ، قید کیا جانا) کے علاوہ کسی اور سبب مثلاً مرض کی وجہ سے حج یا عمرہ مکمل نہیں کرسکا تو اگر مکہ مکرمہ کے قریب پہنچ چکا تو اس کے لئے مکروہ ہے کہ اپنا حج کا احرام اگلے سال کے لئے باقی رکھے، بلکہ عمرہ کرکے اپنا احرام ختم کردے گا[۲]۔

شافعیہ وقت میں وسعت اور تنگی کی حالتوں میں فرق کرتے ہیں، اگر وقت میں وسعت ہو تو **افضل** یہ ہے کہ تحلل میں جلدی نہ کرے، ہو سکتا ہے کہ وقت کے اندر ہی مانع دور ہوجائے تو وہ حج مکمل کرلے گا، عمرہ کا حکم بھی اسی کی طرح ہے، اور اگر وقت میں تنگی ہو تو **افضل** یہ ہے کہ تحلل میں جلدی کرے، تا کہ اس کا حج فوت نہ ہوجائے لیکن یہ اس وقت ہے جب کہ محصر محرم کو یہ ظن غالب نہ ہو کہ وہ احصار کے بعد بھی حج کو پالے گا یا تین دن کے اندر عمرہ پالے گا، اگر یہ ظن غالب ہو تو صبر کرنا واجب ہوگا[۳] جیسا کہ گذر چکا۔

حنابلہ نے مطلقاً یہ بات کہی ہے کہ اس کے لئے احصار کے ختم ہونے کی امید کے ساتھ احرام کی حالت میں قیام کرنا مستحب ہے، جب تحلل سے پہلے اس کا احصار ختم ہو تو اس پر واجب ہے کہ اپنے حج یا عمرہ کو مکمل کرے[۴]۔

خلاصہ یہ ہے کہ تحلل کے جواز پر تو اتفاق ہے البتہ اختلاف اس میں ہے کہ تحلل **افضل** ہے یا احرام باقی رکھنا؟ اگر محصر تحلل کا فیصلہ کرتا ہے تو جب چاہے تحلل کرلے بشرطیکہ وہ کام کرے جو تحلل کے لئے لازم ہے، جس کا ذکر اس کے موقع پر آئے گا۔

(۱) شرح الدردیر بحاشیۃ الدسوقی ۲/ ۹۳۔

(۲) حوالۂ بالا ۲/ ۹۳، شرح الزرقانی ۲/ ۳۳۶۔

(۳) شرح المنہاج وحاشیۃ القلیوبی ۲/ ۱۴۷، المہذب ۸/ ۲۴۲۔

(۴) المغنی ۳/ ۳۵۹۔

عام علماء کے نزدیک یہ حکم احصار کی تمام صورتوں میں یکساں جاری ہوگا، خواہ احصار صرف حج سے ہو یا عمرہ سے، یا دونوں سے ساتھ ساتھ[1]۔

فاسد احرام سے تحلل:

۲۹- جس محرم کا احرام فاسد ہوگیا ہو اگر اسے احصار پیش آجائے تو اس کے لئے اپنے فاسد احرام سے حلال ہوجانا جائز ہے، محرم بالحج نے اس طور پر جماع کیا جس سے حج فاسد ہوگیا پھر اسے احصار پیش آیا تو حلال ہوجائے، اور اس پر حج کے فاسد کرنے کی وجہ سے ایک دم لازم ہوگا اور ایک دم احصار کی وجہ سے، حج فاسد کرنے کی وجہ سے **بالاتفاق** اس کی قضاء بھی لازم ہوگی، اس لئے کہ قضاء کے بارے میں اختلاف اس صورت میں ہے جب کہ احرام صحیح کے بعد احصار پیش آیا ہو۔

اگر اس شخص نے احرام ختم نہیں کیا یہاں تک کہ **وقوف عرفہ فوت** ہوگیا اور اس کے لئے طواف کعبہ ممکن نہ رہا تو اسی جگہ محصر کی طرح احرام ختم کردے گا، اور اس کے ذمہ تین دم لازم ہوں گے: (۱) حج فاسد کرنے کا دم، (۲) فوات حج کا دم، (۳) احصار کا دم، حج فاسد کرنے کا دم بدنہ (اونٹ) کی شکل میں ہوگا، باقی دونوں دم میں بھیڑ بکری ذبح کرنا کافی ہوگا اور ایک قضاء لازم ہوگی[2]۔

لیکن مالکیہ پہلی صورت میں ایک ہدی کو کافی قرار دیتے ہیں، یہ ہدی حج فاسد کرنے کی وجہ سے لازم ہوگی، یہ ہدی بدنہ (اونٹ) ہوگا، اس لئے کہ مالکیہ کے نزدیک محصر پر ہدی نہیں۔

دوسری صورت میں حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک اس پر دو ہدی

(۱) بدائع الصنائع ۲/ ۷۷، تفسیر القرطبی ۲/ ۳۵۴۔
(۲) المجموع ۸/ ۳۴۰، سیاق عبارت المجموع ہی کا ہے المسلک المتقسط/ ۲۷۶، المغنی ۳/ ۳۶۰، مواہب الجلیل ۳/ ۲۰۱۔

لازم ہوں گی، حنفیہ کے یہاں ایک ہدی حج فاسد کرنے پر اور دوسری احصار کی وجہ سے لازم ہوگی، کیونکہ حنفیہ کے نزدیک حج فوت ہونے پر دم لازم نہیں ہوتا، اور مالکیہ کے نزدیک ایک ہدی حج فاسد کرنے پر[1] اور دوسری ہدی حج فوت ہونے پر لازم ہوگی[2]۔

احرام کی حالت میں باقی رہنا:

۳۰- اگر محصر نے یہ فیصلہ کیا کہ وہ احرام ختم نہیں کرے گا بلکہ رکاوٹ دور ہونے تک احرام کی مشقت برداشت کرے گا تو حج کے تعلق سے اس کی دو حالتیں ہوسکتی ہیں: پہلی حالت یہ ہے کہ مانع دور ہونے کے بعد وہ حج پالینے پر قادر ہو اس طور پر کہ اسے **وقوف عرفہ** مل سکتا ہو تب تو بڑی اچھی بات ہے۔

دوسری حالت یہ ہے کہ **وقوف عرفہ فوت** ہوجانے کی وجہ سے وہ حج پالینے پر قادر نہیں ہے، اس حالت کے بارے میں حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ اس پر متفق ہیں کہ وہ حلال ہوجائے گا، جس طرح فوات حج کی صورت میں حلال ہوا جاتا ہے بایں طور کہ اعمال عمرہ ادا کرلے، لیکن آگے پھر اختلاف ہے، حنفیہ کہتے ہیں: کہ اس پر دم لازم نہیں ہے، کیونکہ حج فوت ہونے کی صورت میں یہی حکم ہے اور اس پر آئندہ حج کی قضا لازم ہوگی۔

شافعیہ اور حنابلہ کہتے ہیں کہ اس پر دم فوات ہوگا نہ کہ دم احصار، شافعیہ کے یہاں اصح قول کے اعتبار سے اس پر قضا لازم

(۱) دم فساد کے بارے میں ملاحظہ ہو: شرح الکنز للعینی ۱/ ۱۰۲، المجموع ۷/ ۳۸۱، المغنی ۳/ ۳۳۴، المنتقی شرح الموطأ ۳/ ۳، نہایۃ المحتاج ۲/ ۴۵۷، الہدایہ ۲/ ۲۳۸-۲۴۰، افساد حج کی وجہ سے واجب ہونے والی ہدی کی نوعیت کے بارے میں حنفیہ کے یہاں کچھ تفصیل ہے۔
(۲) شرح الزرقانی ۲/ ۳۳۸، شرح المنہاج ۲/ ۱۵۱، المجموع ۸/ ۲۳۳، المغنی ۳/ ۴۲۸، فتح القدیر علی الہدایہ ۲/ ۳۰۳۔

نہیں، اور حنابلہ کے نزدیک قضاء لازم ہے، جیسا کہ ان کے یہاں قاعدہ ہے: "إن من لم يتحلل حتى فاته الحج لزمه القضاء"[1] (وہ شخص جو احرام سے نہیں نکلا یہاں تک کہ اس کا حج فوت ہوگیا تو اس پر قضاء لازم ہے)۔ مالکیہ کہتے ہیں کہ اگر محصر اپنے احرام پر قائم رہا یہاں تک کہ اگلے سال کے حج کے احرام کا وقت آگیا اور رکاوٹ دور ہوگئی تو اس کے لئے جائز نہیں کہ عمرہ کے ذریعہ احرام ختم کردے، کیونکہ باقی ایام میں احرام پر قائم رہنا اس کے لئے آسان ہے[2]۔

مالکیہ نے حج فوت ہونے کے بعد بھی احرام باقی رکھنے کو جائز قرار دیا ہے، عمرہ کے ذریعہ احرام ختم کرنے کو لازم نہیں قرار دیا ہے، ان کے نزدیک حج کا سابق احرام آئندہ سال کے لئے کافی ہے[3]۔

۳۱- اگر احصار برقرار رہا اور حج فوت ہوگیا تو مالکیہ اور شافعیہ کے نزدیک محصر کی طرح وہ احرام ختم کرسکتا ہے اور اس پر قضاء لازم نہیں۔ شافعیہ کے نزدیک اس پر دم لازم ہوگا، اور ایک قول کے مطابق اس پر قضاء بھی لازم ہے[4]۔

حنابلہ کے کلام سے ظاہر ہوتا ہے کہ وہ لوگ اس پر قضاء لازم قرار دیتے ہیں[5]۔ حنفیہ کے نزدیک اس شخص کا حکم اس کے مثل ہے جس کا حج فوت ہوگیا ہو، احصار کا اس کے حکم پر کوئی اثر نہ پڑے گا۔

(۱) المسلک المتقسط ر ۲۸۵، المجموع ۸ر۳۴۱، سیاق عبارت المجموع کا ہے، المغنی ۳ر۳۵۹، الکافی ار ۶۴۷، مطالب اولی النہی ۲ر۴۵۷۔

(۲) حاشیۃ الدسوقی ۲ر ۹۴، اس کا موازنہ شرح الزرقانی ۲ر۳۲۶ سے کیجئے، بنانی نے حکم کو اس شخص کے ساتھ خاص کرنے پر تنقید کی ہے جو عمرہ کے ذریعہ احرام ختم کرے۔ دسوقی نے بھی اس پر تنبیہ کی ہے۔

(۳) مواہب الجلیل ۳ر ۱۹۸، حاشیۃ الدسوقی حوالہ بالا۔

(۴) المجموع ۸ر۳۴۱، مواہب الجلیل ۳ر ۲۰۰۔

(۵) اس کی وجہ ہم اوپر بیان کرچکے۔

تحلل کے مشروع ہونے کی حکمت:

۳۲- جیسا کہ کاسانی نے لکھا ہے محصر تحلل کا محتاج ہے، اس لئے کہ اسے احرام کے تقاضا پر عمل کرنے سے اس طور پر روک دیا گیا ہے کہ وہ اس رکاوٹ کو دور کرنے پر قادر نہیں ہے، اگر اس کے لئے تحلل جائز نہ ہو تو وہ محرم باقی رہے گا۔ احرام کی پابندی اس پر اس وقت تک باقی رہے گی جب تک کہ رکاوٹ دور ہونے کے بعد وہ عبادت انجام نہیں دے لے گا جس کا احرام باندھا تھا، اس میں جو ضرر اور تنگی ہے وہ مخفی نہیں، لہذا ضرر اور حرج دور کرنے کے لئے تحلل اور احرام سے باہر نکلنے کی ضرورت پیش آئی۔

عام علماء کے نزدیک تحلل کی ضرورت اور اجازت احصار کی تمام صورتوں میں ہے، خواہ حج سے احصار ہو یا عمرہ سے یا دونوں سے[1]۔

محصر کا احرام کس طرح ختم ہوگا

۳۳- جس احرام میں احصار واقع ہوا ہے اس کے مطلق یا مقید بالشرط ہونے کے اعتبار سے احصار کی دو قسمیں ہیں:

پہلی قسم: احرام مطلق میں احصار، احرام مطلق سے وہ احرام مراد ہے جس میں محرم نے اپنے لئے یہ شرط نہیں لگائی ہے کہ کوئی مانع پیش آنے پر اسے تحلل کا حق ہوگا۔

دوسری قسم: اس احرام میں احصار ہے جس میں محرم نے تحلل کی شرط لگائی تھی۔

احرام مطلق میں احصار پیش آنے کی وجہ سے تحلل

۳۴- فقہ حنفی کے مطابق اس احصار کی دو قسمیں ہیں:

(۱) بدائع الصنائع ۲ر ۱۷۷، فتح القدیر ۲ر ۲۹۶، المہذب، المجموع والانسخہ ۸ر ۳۴۲، الکافی ار ۶۴۵۔

قسم اول: حقیقی رکاوٹ کے ذریعہ احصار یا ایسی شرعی رکاوٹ کے ذریعہ جو خالص حق اللہ کے لئے ہو، بندے کے حق کا اس میں کوئی دخل نہ ہو۔

قسم دوم: ایسی شرعی رکاوٹ کے ذریعہ احصار جس کا تعلق خالصۃً حق العبد سے ہو، حق اللہ سے نہ ہو۔

حکم کے اعتبار سے اس تقسیم کا نتیجہ اجمالاً غیر حنفیہ کے مطابق ہے ان صورتوں میں جن کے احصار ہونے پر وہ حنفیہ کے ساتھ متفق ہیں۔

محصر کے احرام سے نکلنے کا طریقہ

اول: تحلل کی نیت:

۳۵- وسیع معنی میں تحلل کی نیت محصر کے احرام سے باہر آنے کے لئے بطور شرط اصولی طور پر متفق علیہ ہے، پھر تفصیلات میں کچھ اختلاف واقع ہوا ہے۔

شافعیہ[۱] اور حنابلہ[۲] ہدی ذبح کرتے وقت نیت تحلل کی شرط لگاتے ہیں یعنی محصر ہدی کو ذبح کرنے میں تحلل کی نیت کرے، اس لئے کہ ہدی ذبح کرنا کبھی تحلل کے لئے ہوتا ہے، کبھی کسی اور کام کے لئے، لہذا واجب ہے کہ دونوں میں تمیز کرنے کے لئے نیت کرے، پھر سر منڈائے، اور اس لئے بھی کہ جس نے حج یا عمرہ کے اعمال انجام دے لیے اس نے اپنی ذمہ داری پوری کردی، لہذا انہیں مکمل کردینے کی وجہ سے احرام کی پابندیوں سے آزاد ہوجائے گا، اسے نیت کی ضرورت نہ ہوگی، اس کے برخلاف محصر شخص عبادت مکمل کرنے سے پہلے اس سے نکلنا چاہتا ہے، لہذا اسے نیت کی ضرورت ہوگی۔

اسی طرح سر منڈانے کے وقت بھی تحلل کی نیت شرط ہوگی، کیونکہ شافعیہ کے اصح قول کے مطابق حلق (سر منڈانا) عبادت ہے اور تحلل حاصل ہونے کے لئے شرط ہے، جیسا کہ آئندہ آئے گا (فقرہ نمبر ۴۲) یہ اس بات کی دلیل ہے کہ ہدی ذبح کرنے کے وقت نیت شرط ہے۔

مالکیہ[۱] کا مسلک یہ ہے کہ جس شخص کو دشمن، فتنہ یا ناحق قید کی وجہ سے احصار پیش آیا ہو اس کے لئے تحلل کا رکن صرف نیت ہے، یہ لوگ صرف نیت کے ذریعہ تحلل کریں گے، نیت کے علاوہ کوئی اور چیز کافی نہیں ہے، حتی کہ اگر تحلل کی نیت کے بغیر ہدی ذبح کیا اور سر منڈوایا تو احرام سے باہر نہیں ہوا۔

حنفیہ کہتے ہیں: "جب حج یا عمرہ یا دونوں کا احرام باندھنے والا محصر ہوجائے اور وہ احرام سے نکلنے کا ارادہ کرے (اس شخص کے برخلاف جو احصار زائل ہونے کے انتظار میں اپنے احرام پر باقی رہنا چاہتا ہو) تو اس پر واجب ہے کہ ہدی بھیجے....الخ"[۲]۔

انہوں نے تحلل کو ہدی بھیجنے اور تحلل کی نیت سے اسے ذبح کرنے پر موقوف کیا ہے اور ان لوگوں کا استثناء کیا ہے جو اپنے حال پر باقی رہنا چاہتے ہوں، لہذا اگر محصر نے ہدی بھیجی لیکن اس کا ارادہ ہے کہ احصار ختم ہونے کا انتظار کرے تو ہدی ذبح ہونے سے وہ حلال نہیں ہوگا الا یہ کہ تحلل کا ارادہ ہو۔

دوم: ہدی کا ذبح کرنا:

ہدی کی تعریف:

۳۶- ہدی سے مراد وہ جانور وغیرہ ہیں جو ہدیہ کے طور پر حرم بھیجے

(۱) المہذب ۸/ ۲۲۳، المجموع ۸/ ۲۴۷، شرح المنہاج ۲/ ۱۴۸، مزید توجیہ کے لئے ملاحظہ ہو: حاشیۃ عمیرۃ صفحہ بالا، نیز ملاحظہ ہو: نہایۃ المحتاج ۲/ ۴۷۶۔

(۲) المغنی ۳/ ۳۶۱، الکافی ۱/ ۶۲۵-۶۲۶۔

(۱) شرح الدردیر وحاشیۃ الدسوقی ۲/ ۹۳-۹۴، مواہب الجلیل ۳/ ۱۹۸، شرح الزرقانی ۲/ ۳۳۵۔

(۲) جیسا کہ لباب المناسک اور اس کی شرح المسلک المتقسط/ ۲۷۶ میں ہے۔

جائیں[1] لیکن یہاں اور خاص طور سے حج کی بحثوں میں وہ اونٹ، گائے، بکری، بھیڑ اور مینڈھے مراد ہیں جو حرم کی طرف بھیجے جائیں۔

محصر کے حلال ہونے کے لئے ہدی کے ذبح کا حکم:

۳۶- جمہور علماء کا مسلک یہ ہے کہ محصر پر ہدی کا ذبح کرنا واجب ہے تا کہ وہ اپنے احرام سے باہر آسکے، اور اگر اس نے ہدی خرید لی اور بھیج دی تو جب تک ذبح نہ کرے حلال نہیں ہوگا، یہ حنفیہ[2]، شافعیہ[3]، حنابلہ[4] اور مالکیہ میں سے اشہب کا قول ہے۔

مالکیہ کا مسلک یہ ہے کہ محض نیت کرنے سے محصر کا احرام ختم ہوجائے گا، اس پر ہدی ذبح کرنا واجب نہیں بلکہ سنت ہے، اس کی حیثیت شرط کی نہیں ہے[5]۔

جمہور کا استدلال قرآن کریم کی آیت: "فَإِنْ أُحْصِرْتُمْ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ"[6] سے ہے جیسا کہ پہلے گذر چکا۔

جمہور نے اس حدیث سے بھی استدلال کیا ہے کہ حدیبیہ کے دن رسول اکرم ﷺ نے جب تک ہدی نہیں ذبح کرلی حلال نہیں ہوئے اور نہ اپنا سر منڈوایا، اس سے معلوم ہوا کہ محصر کے حلال

(۱) المصباح المنیر مادہ (ہدی)، النہایۃ لابن الاثیر ۵/ ۲۵۴، المجموع ۸/ ۲۶۸-۲۶۹۔

(۲) ہدایہ مع شروح ۲/ ۲۹۷، بدائع الصنائع ۲/ ۱۷۷-۱۷۸، متن التنویر، ردالمحتار ۲/ ۳۲۱۔

(۳) المہذب ۸/ ۲۴۲، المجموع ۸/ ۲۴۶، شرح المنہاج ۲/ ۱۴۸۔

(۴) المغنی ۳/ ۳۵۷-۳۵۸، الکافی ۱/ ۶۲۵۔

(۵) مواہب الجلیل ۳/ ۱۹۸، شرح الدردیر وحاشیۃ الدسوقی ۲/ ۹۴، زرقانی ۲/ ۳۳۵۔

(۶) المہذب ۸/ ۲۴۳، اور ملاحظہ ہو: المجموع ۸/ ۲۶۷، آیت سورۂ بقرہ (۱۹۶) کی ہے۔

ہونے کی ایک شرط ہدی ذبح کرنا ہے اگر اس کے پاس ہدی ہو[1]۔

مالکیہ کے قول کی بنیاد ایک قیاسی دلیل ہے، جیسا کہ ابو الولید باجی نے ذکر کیا ہے کہ یہ ایک جائز تحلل ہے، اس میں محرم کی کسی کوتاہی کا دخل نہیں ہے اور نہ اس نے کوئی نقص پیدا کیا ہے، لہذا اس کی وجہ سے ہدی واجب نہ ہوگی جس طرح حج یا عمرہ مکمل کرلینے کی صورت میں ہدی واجب نہیں ہوتی[2]۔

احصار کی صورت میں کون سی ہدی کافی ہے؟

۳۷- ہدی میں ایک آدمی کی طرف سے ایک بکری کافی ہے، اور ایسے ہی مینڈھا باتفاق علماء، رہا بدنہ جو اونٹ اور گائے ہے تو جمہور کے نزدیک جن میں ائمہ اربعہ بھی شامل ہیں وہ سات آدمیوں کی طرف سے کافی ہے، تفصیل کے لئے دیکھئے: "ہدی" کی اصطلاح۔

محصر پر کون سی ہدی واجب ہے؟

۳۸- فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ جو شخص صرف حج یا صرف عمرہ کا احرام باندھے اگر اسے احصار پیش آجائے تو اس پر احرام سے حلال ہونے کے لئے ایک ہدی ذبح کرنا لازم ہے۔

قارن جس نے حج اور عمرہ دونوں کا احرام باندھ رکھا ہے اسے

(۱) تفسیر القرطبی ۲/ ۳۷۱۔ اس حدیث کی روایت بخاری نے ان الفاظ کے ساتھ کی ہے: "أن رسول الله ﷺ نحر قبل أن يحلق وأمر أصحابه بذلك" (رسول اللہ ﷺ نے حلق سے پہلے نحر کیا اور اپنے اصحاب کو بھی ایسا کرنے کا حکم دیا)، بخاری، احمد اور ابوداؤد نے عمرۃ الحدیبیہ والصلح والی حدیث میں مسور اور مروان سے یہ روایت کیا کہ نبی ﷺ جب کتاب (صلح نامہ) کے قضیہ سے فارغ ہوئے تو اپنے اصحاب سے فرمایا: "قوموا فانحروا ثم احلقوا" (اٹھو نحر کرو، پھر حلق کرو) (فتح الباری ۴/ ۱۰ طبع السلفیہ، نیل الاوطار ۵/ ۹۴ طبع المطبعۃ العثمانیہ ۱۳۵۷ھ)۔

(۲) المنتقی شرح الموطا ۲/ ۲۷۳۔

اگر احصار پیش آجائے تو اس پر جو واجب ہوگا اس میں اختلاف ہے۔

شافعیہ [۱]، اور حنابلہ [۲] اس طرف گئے ہیں کہ ایک دم سے وہ حلال ہوگا، اس لئے کہ انہوں نے بغیر کسی تفصیل کے محصر پر ہدی کے وجوب کو علی الاطلاق بتایا ہے، اور یہ مسئلہ مشہور رہے۔

حنفیہ کا مسلک یہ ہے کہ قارن حرم میں دو دم دے کر ہی حلال ہوسکتا ہے [۳]۔ اس اختلاف کی بنیاد احرام قارن کی حقیقت کے بارے میں فریقین کے نقطۂ نظر کا اختلاف ہے (دیکھئے: "احرام" کی اصطلاح)۔

شافعیہ اور ان کے ہم خیال فقہاء کے نزدیک قارن ایک ہی احرام باندھے ہوئے ہے جو حج وعمرہ دونوں کے احرام کے قائم مقام ہے، اسی لئے وہ حضرات فرماتے ہیں کہ قارن کے لئے ایک ہی طواف اور ایک ہی سعی حج اور عمرہ دونوں کے لئے کافی ہے، اس لئے ان حضرات نے احصار کی صورت میں ایک ہی ہدی قارن کے ذمہ لازم کی ہے۔

حنفیہ کے نزدیک قارن دو احرام باندھے ہوئے ہے، حج کا احرام اور عمرہ کا احرام، اسی لئے وہ قارن پر دو طواف اور دو سعی لازم کرتے ہیں، لہذا احصار کی صورت میں دو ہدی بھی لازم کرتے ہیں، اور فرماتے ہیں کہ افضل یہ ہے کہ دونوں ہدی کو متعین اور واضح کردیا جائے کہ یہ احصار حج کی ہدی ہے اور یہ احصار عمرہ کی، اسی طرح انہوں نے بصورت قران جہاں مفرد پر ایک دم لازم ہوتا ہے وہاں قارن پر دو دم لازم قرار دیتے ہیں، اور ایسے ہی صدقہ۔

(۱) المہذب مع المجموع ۸/ ۳۴۲-۳۴۶، شرح المنہاج ۲/ ۱۳۸۔

(۲) المغنی ۳/ ۳۵۷-۳۵۸، الکافی ۱/ ۶۳۵۔

(۳) الاختیار ۱/ ۱۶۸، الہدایہ ۲/ ۲۹۸، بدائع الصنائع ۲/ ۱۷۹، اللباب اور اس کی شرح/ ۲۷۷، تنویر الابصار وحاشیہ رد المحتار ۲/ ۲۴۰۔

ہدی احصار کے ذبح کا مقام:

۳۹- شافعیہ [۱] کا مسلک اور حنابلہ [۲] کی ایک روایت یہ ہے کہ محصر کو جہاں احصار پیش آیا ہے وہ وہیں ہدی ذبح کرے گا، اگر حرم میں ہو تو حرم میں ہدی ذبح کرے، اور اگر دوسری جگہ ہو تو وہیں ذبح کرے، حتی کہ اگر حرم کے باہر احصار پیش آیا اور اس کے لئے حرم پہنچنا ممکن ہے پھر بھی اس نے مقام احصار ہی پر ہدی ذبح کردی تو دونوں مسلک کے اصح قول کے مطابق درست ہوگا۔

حنفیہ [۳] کا مسلک اور امام احمد کی ایک روایت یہ ہے کہ ہدیِ احصار کو ذبح کرنے کے لئے حرم متعین ہے، جب محصر احرام ختم کرنا چاہے تو اس پر واجب ہے کہ ہدی حرم بھیجے، وہاں اس کا نائب اس کی طرف سے ہدی ذبح کرے، یا ہدی کی قیمت بھیج دے تاکہ اس سے ہدی خرید لی جائے اور اس کی طرف سے ہدی ذبح کی جائے، پھر یہ کہ صرف ہدی بھیجنے سے حلال نہ ہوگا اور نہ صرف ہدی کے حرم میں پہنچ جانے سے حلال ہوگا جب تک اسے حرم میں ذبح نہ کیا جائے، اگر حرم کے باہر ہدیِ احصار ذبح کردی تو اس کا احرام ختم نہیں ہوا بلکہ وہ حسب سابق حالت احرام میں ہے، جس کے ساتھ ہدی بھیجے اس سے ذبح کا وقت طے کرلے تاکہ اس وقت کے بعد اپنا احرام ختم کرے، اگر محصر کو معلوم ہوجائے کہ ہدی حرم کے باہر ذبح کی گئی ہے تو یہ ذبح اس کے لئے کافی نہ ہوگی [۴]۔

(۱) المہذب مع المجموع ۸/ ۳۴۳-۳۴۷، شرح المنہاج ۲/ ۱۳۸، نہایۃ المحتاج ۳/ ۳۷۵۔

(۲) الکافی ۱/ ۶۳۵، المغنی ۳/ ۳۵۸۔

(۳) ہدایہ مع شروح ۲/ ۲۹۷، شرح الکنز للزیلعی ۲/ ۷۸، بدائع الصنائع ۲/ ۱۷۹، المسلک المتقسط/ ۲۷۶، عبارت اسی کتاب کی ہے۔

(۴) مذہب حنبلی کے سلسلے میں دوسابقہ مراجع ملاحظہ ہوں، المغنی میں ہے "واللہ اعلم یہ اس شخص کے سلسلے میں ہے جس کا احصار خاص ہو"۔

امام احمد کی ایک دوسری روایت میں ہے کہ اگر وہ اطراف حرم میں ذبح کرنے پر قادر ہے تو اس میں دو قول ہیں۔

شافعیہ اور حنابلہ نے رسول اکرم ﷺ کے عمل سے استدلال کیا ہے کہ جب آپ کو احصار پیش آیا تو آپ نے اپنی ہدی حدیبیہ میں ذبح کی جب کہ وہ حل میں ہے[۱]۔ کیونکہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "وَالْهَدْيَ مَعْكُوفًا اَنْ يَّبْلُغَ مَحِلَّهٗ"[۲] (اور قربانی کے جانور کو جو رکا ہوا رہ گیا تھا اس کے موقع میں پہنچنے سے روک دیا)۔

شافعیہ اور حنابلہ نے اپنے مسلک پر عقلی استدلال میں تحلل کی مشروعیت کی حکمت یعنی تسہیل اور رفع حرج کو پیش کیا ہے، صاحب المغنی[۳] کہتے ہیں: "اس لئے کہ ہدی کو حرم میں ذبح کرنے کی شرط سے احرام سے باہر آنا دشوار ہو جائے گا، کیونکہ ہدی کا حرم پہنچنا خود ایک دشوار مرحلہ ہے" یعنی جب ایسی صورت حال ہے تو اس شرط کا ضعیف ہونا معلوم ہو گیا۔

حنفیہ نے ہدی کو حرم میں ذبح کرنے کی پابندی پر اس آیت سے استدلال کیا ہے: "وَلاَ تَحْلِقُوْا رُءُ وْسَكُمْ حَتّٰى يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحِلَّهٗ"[۴] (اور جب تک قربانی اپنے مقام پر نہ پہنچ جائے اپنے سر نہ منڈاؤ)۔

اس آیت سے حنفیہ نے دو طرح استدلال کیا ہے: ایک "ہدی" کی تعبیر سے، دوسری "حَتّٰى يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحِلَّهٗ" (یہاں تک کہ ہدی اپنے مقام کو پہنچ جائے) کی غایت سے، اور اس آیت میں "محلہ" سے حرم مراد لیتے ہیں۔

(۱) دونوں مذاہب کے سابقہ مراجع ملاحظہ ہوں۔
(۲) سورۂ فتح ۲۵۔
(۳) المغنی ۳/ ۳۵۸۔
(۴) سورۂ بقرہ/ ۱۹۶۔

حنفیہ نے "دما قربات" (اللہ کی قربت ورضامندی کے لئے جو جانور ذبح کیے جاتے ہیں) پر قیاس کرتے ہوئے بھی استدلال کیا ہے، اس لئے ہدی احصار بھی "دم قربت" ہے، اور خون بہانا (یعنی جانور ذبح کرنا) خاص زمانہ یا خاص جگہ ہی میں قربت وعبادت ہوگا، پس اس وقت زمان اور مکان کے بغیر یہ عمل قربت نہیں ہوگا[۱]، اور زمانہ مطلوب نہیں ہوتا، لہذا جگہ کی پابندی متعین ہوگئی۔

ہدی احصار کے ذبح کا وقت:

۴۰ - امام ابوحنیفہ[۲]، امام شافعی[۳] کا مسلک اور امام احمد[۴] کا معتمد قول یہ ہے کہ ہدی احصار کے ذبح کا وقت مطلق ہے، یوم نحر کی پابندی نہیں بلکہ جس وقت چاہے محصر اپنی ہدی ذبح کرے، چاہے احصار حج کا ہو یا عمرہ کا۔

امام ابو یوسف، امام محمد کا مسلک اور امام احمد کی ایک روایت یہ ہے کہ محصر بالحج کے لئے ذبح کرنا جائز نہیں ہے مگر تین دن ایام نحر میں، اور محصر بالعمرۃ کے لئے جائز ہے جب چاہے[۵]۔

جمہور کا استدلال اللہ تعالی کے اس ارشاد سے ہے: "فَإِنْ أُحْصِرْتُمْ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ"۔ اس آیت میں ہدی کو مطلق

(۱) ہدایہ ۲/ ۲۹۷۔
(۲) ہدایہ ۲/ ۲۹۹، متن الکنز مع شرح الزیلعی ۲/ ۷۹، بدائع الصنائع ۲/ ۱۸۰-۱۸۱۔
(۳) المجموع ۸/ ۲۴۷، اس میں امام نووی فرماتے ہیں: "مصنف اور اصحاب فرماتے ہیں: جہاں تک تحلل کے وقت کی بات ہے تو دیکھا جائے گا کہ اگر اس کو ہدی مل رہی ہے تو اسے ذبح کردے اور اسے ذبح کرتے وقت تحلل کی نیت کرلے"، نووی نے ذبح کا وقت مطلق رکھا ہے اور اسے ایام نحر کے ساتھ مقید نہیں کیا ہے۔
(۴) المغنی ۳/ ۳۵۹۔
(۵) فقہ حنفی کے سابقہ مراجع اور رد المحتار ۲/ ۳۲۱۔

ذکر کیا گیا ہے، اس میں کسی خاص زمانہ کی قید نہیں ہے، اس میں کسی خاص زمانہ کی قید لگانا کتاب اللہ کی قطعی نص کو منسوخ کرنا ہے یا اس میں تخصیص کرنا ہے، ایسا دلیل قطعی ہی کے ذریعہ کیا جا سکتا ہے، اور ایسی کوئی دلیل موجود نہیں۔

امام ابو یوسف اور امام محمد کا استدلال یہ ہے کہ یہ ایسا دم ہے جس کے ذریعہ انسان حج کے احرام سے آزاد ہوگا، لہذا اسے حج کے خاص ایام یعنی ایام قربانی کے ساتھ مخصوص ہونا چاہئے، بسا اوقات یہ دونوں حضرات دم احصار کو دم تمتع اور دم قران [1] پر قیاس کرتے ہیں کہ جس طرح دم تمتع اور دم قران کو ایام نحر ہی میں ذبح کرنا واجب ہے اسی طرح یہی حکم دم احصار کا بھی ہوگا۔

اس اختلاف کا اثر یہ ہوگا کہ جب محصر کا احصار متحقق ہوجائے تو وہ جمہور فقہاء کے مسلک کے مطابق انتظار کی زحمت کیے بغیر ہدی ذبح کر کے اپنا احرام ختم کرسکتا ہے۔

لیکن صاحبین کے مسلک کے مطابق قربانی کے دن تک وہ حلال نہیں ہوسکتا، اس لئے کہ تحلل ہدی ذبح کرنے پر موقوف ہے، اور ان کے نزدیک احصار حج کی ہدی قربانی کے ایام ہی میں ذبح کی جاسکتی ہے۔

ہدی سے عاجز ہونا:

۴۱ - شافعیہ [2] اور حنابلہ [3] کا مسلک اور امام ابو یوسف کی

(۱) تبیین الحقائق ۲/ ۷۹، اس کا موازنہ بدائع الصنائع ۲/ ۱۸۰-۱۸۱ سے کیجئے۔
(۲) المہذب مع المجموع ۸/ ۳۴۳-۳۴۷، شرح المنہاج ۲/ ۱۴۸-۱۴۹، نہایۃ المحتاج ۲/ ۴۷۶۔
(۳) المغنی ۳/ ۳۶۱، الکافی ۱/ ۶۲۶۔

روایت [1] یہ ہے کہ جو شخص (محصر) ہدی سے عاجز ہو اس کے لئے بدل موجود ہے جو ہدی کے قائم مقام ہوتا ہے، لیکن یہ بدل کیا ہے اس کے بارے میں شافعیہ کے تین اقوال ہیں:

پہلا قول جو زیادہ قوی ہے یہ ہے کہ ہدی کا بدل ایک بکری کی قیمت کے برابر غلہ ہے جس کو صدقہ کردے، اگر غلہ کی قیمت سے عاجز ہو تو ہر ''مد'' غلہ کے بدلے ایک دن روزہ رکھے، یہی امام ابو یوسف کا قول ہے لیکن وہ فرماتے ہیں کہ ہر نصف صاع غلہ کے بدلے ایک دن روزہ رکھے گا۔

پھر جب مسئلہ روزوں تک آجائے تو شافعیہ کے نزدیک اظہر قول کے مطابق اسے فوری طور پر سر منڈا کر نیت کے ساتھ احرام ختم کرنے کا اختیار ہے، کیونکہ روزہ ختم ہونے کا انتظار خاصا طویل ہوگا، اور اس وقت تک احرام کی حالت کو برداشت کرنا اس کے لئے بڑی مشقت کا باعث ہوگا۔

دوسرا قول یہ ہے کہ ہدی کا بدل صرف غلہ ہے، پھر اس میں دو شکلیں ہیں: ایک یہ کہ سابق کی طرح قیمت لگائی جائے، دوسری شکل یہ ہے کہ یہ تین صاع غلہ ہوگا جو چھ مساکین میں تقسیم کیا جائے گا جس طرح جنایت حلق کا کفارہ۔

شافعیہ کا **تیسرا قول** اور یہی حنابلہ کا مذہب بھی ہے کہ ہدی کا بدل صرف روزے ہیں، یہ تمتع کے روزوں کی طرح دس دنوں کے روزے ہیں [2]۔

امام ابوحنیفہ اور امام محمد [3] کا مسلک جو شافعیہ کا بھی ایک

(۱) بدائع ۲/ ۱۸۰، فتح القدیر ۲/ ۲۹۷، المسلک المتقسط/ ۲۷۸، الدر المختار ۲/ ۳۲۰۔
(۲) المہذب مع المجموع ۸/ ۳۴۳۔
(۳) بدائع ۲/ ۱۸۰، المسلک المتقسط/ ۲۷۸ رد المحتار ۲/ ۳۲۰۔

قول[۱] ہے اور فقہ حنفی میں یہی قول معتمد ہے، یہ ہے کہ احصار کی ہدی کا کوئی بدل نہیں ہے، اگر محصر ہدی سے عاجز ہو، بایں طور کہ اسے ملے ہی نہیں یا اس کے پاس ہدی کی قیمت نہ ہو یا ہدی کو حرم بھیجنے کے لئے اسے کوئی آدمی نہ ملے تو وہ ہمیشہ احرام کی حالت میں رہے گا، نہ روزے سے حلال ہوگا، نہ صدقہ سے اور یہ دونوں محصر کی ہدی کا بدل نہیں ہیں۔

مالکیہ کے نزدیک محصر پر سرے سے ہدی واجب ہی نہیں ہوتی، لہذا ان کے یہاں ہدی کے بدل کی بحث کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔

شافعیہ اور حنابلہ جو ہدی سے عاجز محصر کے لئے بدل کے مشروع ہونے کے قائل ہیں ان کا استدلال قیاس سے ہے، وہ استدلال یہ ہے کہ ''ہدی ایک ایسا دم ہے جس کا وجوب احرام سے وابستہ ہے، لہذا اس کا بدل ہوگا جس طرح دم تمتع کا بدل ہے''[۲]۔

ان حضرات نے احصار کی ہدی کو دوسرے ''دماء واجبہ'' پر بھی قیاس کیا ہے[۳]، عاجزی کی صورت میں ان سب کا بدل ہے (دیکھئے: احرام کی اصطلاح)۔

حنفیہ کا استدلال اس آیت کریمہ سے ہے: ''وَلاَ تَحْلِقُوا رُءُوسَكُمْ حَتّٰى يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحِلَّهُ''[۴]۔

آیت سے استدلال کے طریقہ کی وضاحت کرتے ہوئے صاحب بدائع لکھتے ہیں[۵]: ''اللہ تعالی نے سرمونڈنے سے اس وقت تک روکا ہے جب تک ہدی ذبح نہ ہوجائے اور جس حکم کے لئے کوئی غایت ہو وہ حکم اس غایت کے وجود میں آنے سے پہلے ختم نہیں ہوتا ہے، اس کا تقاضا یہ ہے کہ محصر کا احرام اس وقت تک ختم نہ ہو جب تک ہدی ذبح نہ کردی جائے، چاہے روزے رکھے یا مسکینوں میں غلہ تقسیم کرے یا ایسا کچھ نہ کرے''۔

اس آیت سے ایک اور استدلال[۱] یہ ہے کہ اللہ تعالی نے ہدی کا ذکر فرمایا ہے، اس کے کسی بدل کا ذکر نہیں کیا، اگر اس کا کوئی بدل ہوتا تو اس کا ذکر فرماتے جس طرح شکار کی جزاء میں بدل کا ذکر فرمایا ہے۔

حنفیہ کا عقلی استدلال یہ ہے کہ ''احرام کے تقاضوں کو پورا کرنے سے پہلے دم دے کر احرام سے باہر آنا خلاف قیاس نص کے ذریعہ جانا گیا ہے، لہذا رائے کے ذریعہ کسی کو اس کا قائم مقام ماننا جائز نہیں ہوگا[۲]۔

سوم: حلق یا تقصیر (سرمنڈانا یا بال کتروانا):

۴۳ - امام ابوحنیفہ کا مذہب، امام ابو یوسف کی ایک روایت اور امام محمد[۳]، امام مالک[۴] نیز حنابلہ[۵] کے ایک قول کے مطابق حلق کرانا محصر کے لئے احرام سے باہر آنے کی شرط نہیں۔

حنفیہ کے نزدیک اگر محصر بغیر حلق کے ہدی ذبح کرے تو حلال ہوجائے گا، اگر حلق کرائے تو اچھا ہے، مالکیہ نے حلق کے مسنون

---

(۱) المہذب ۸/ ۳۴۳۔

(۲) حوالۂ بالا۔

(۳) نہایۃ المحتاج ۳/ ۳۶۷۔

(۴) سورۂ بقرہ/ ۱۹۵۔

(۵) بدائع الصنائع ۲/ ۱۸۰۔

---

(۱) المجموع مع المہذب ۸/ ۳۴۳۔

(۲) بدائع الصنائع مقام بالا۔

(۳) ہدایہ ۲/ ۲۹۸، بدائع الصنائع ۲/ ۱۸۰، نیز ملاحظہ ہو: المسلک المتقسط / ۲۸۰، رد المحتار ۲/ ۳۱۳، ان دو کتابوں میں امام ابو یوسف کے اقوال کی تفصیل ہے، رد المحتار میں صراحت کی ہے کہ امام ابو یوسف کا قول حلق کے بارے میں یہ ہے: مناسب ہے کہ کرلے نہیں تو اس پر کچھ لازم نہیں، یہی ظاہر روایت ہے۔

(۴) مواہب الجلیل ۳/ ۱۹۸، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۹۳۔

(۵) یہی حنابلہ کا مذہب ہے جیسا کہ مطالب اولی النہی ۲/ ۴۵۵ میں ہے۔

ہونے کی صراحت کی ہے۔

امام ابو یوسف کی دوسری روایت یہ ہے کہ حلق واجب ہے لیکن اگر حلق ترک کرے تو اس میں کچھ لازم نہیں ہے، اس کا مطلب یہ ہے کہ حلق سنت ہے، امام ابو یوسف کی تیسری روایت یہ ہے کہ انہوں نے محصر کے لئے حلق کے بارے میں فرمایا: "حلق واجب ہے، اس کے ترک کرنے کی گنجائش نہیں ہے" یہ امام ابو یوسف کا آخری قول ہے، امام طحاوی نے اسی کو اختیار کیا ہے[۱]۔

شافعیہ کا زیادہ[۲] قوی قول اور حنابلہ کا ایک قول[۳] یہ ہے کہ حلق یا تقصیر حلال ہونے کے لئے شرط ہے، یہ اس بنیاد پر ہے کہ ان دونوں فقہی مذاہب کے مشہور راجح قول[۴] کے مطابق حلق حج وعمرہ کے اعمال میں سے ایک عمل ہے، اور حلق (سر منڈانا) یا تقصیر (بال کتروانا) کے وقت احرام سے نکلنے کی نیت ضروری ہے، جیسا کہ ذبح کے وقت نیت کی بحث میں ذکر کیا گیا۔

امام ابو حنیفہ اور ان کے ہم خیال حضرات کا استدلال قرآن کی اس آیت سے ہے: "فَإِنْ أُحْصِرْتُمْ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ"۔

آیت کی دلالت اس طرح ہے کہ آیت کا مفہوم ہے: "اگر تم کو احصار پیش آجائے اور تم احرام ختم کرنا چاہو تو جو ہدی تمہیں میسر ہو اسے ذبح کردو" اس آیت میں ہدی ذبح کرنے کو محصر کے حق میں جب کہ وہ احرام ختم کرنا چاہے احصار کا مکمل تقاضا قرار دیا گیا ہے، اور جن لوگوں نے حلق کو بھی واجب قرار دیا انہوں نے ذبح ہدی کو احصار کے تقاضا کا ایک حصہ قرار دیا، یہ نص کے خلاف ہے"[۱]۔

شافعیہ، حنابلہ اور امام ابو یوسف کا استدلال حدیبیہ کے سال رسول اکرم ﷺ کے عمل سے ہے کہ آپ نے سر منڈایا اور صحابہ کرام کو بھی سر منڈانے کا حکم دیا[۲]، جب صحابہ نے اس میں دیر کی تو حضور اکرم ﷺ پر یہ بات گراں گذری، حتی کہ آپ ﷺ نے آگے بڑھ کر خود اپنا سر منڈایا تب لوگ متوجہ ہوئے اور لوگوں نے سر منڈوایا یا کتروایا، تو رسول اکرم ﷺ نے دعا فرمائی: "اللهم اغفر للمحلقين" (اے اللہ! سر منڈوانے والوں کو بخش دے) صحابہ نے کہا: "والمقصرين؟" (اور بال کتروانے والوں کو بھی؟) تو تیسری یا چوتھی بار میں رسول اکرم ﷺ نے "مقصرين" کا اضافہ فرمایا[۳]۔

اگر حلق عبادت اور حج وعمرہ کا ایک عمل نہ ہوتا تو حلق کرانے کا حضور حکم نہ فرماتے، جب حلق حج وعمرہ کا ایک عمل ہے تو اس کا کرنا واجب ہے جس طرح قضاء کرنے کی صورت میں غیر محصر کے لئے حلق واجب ہوتا ہے[۴]۔

ان حضرات کا استدلال اس آیت سے بھی ہے: وَلَا تَحْلِقُوا رُءُوسَكُمْ حَتَّى يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحِلَّهُ[۵]۔

اس آیت سے استدلال کا طریقہ یہ ہے کہ غایت کے ساتھ تعبیر اس بات کی متقاضی ہے کہ "غایت کا حکم ماقبل کے برخلاف ہو، لہذا عبارت کی تقدیر یہ ہوجائے گی: "ولا تحلقوا رء وسكم حتى

---

(۱) مختصر الطحاوی ر ۷۴، رد المحتار ۲/ ۳۲۱، ملاحظہ ہو: الجوہرة النیرة ۱/ ۲۳۱۔
(۲) المجموع مع المہذب ۸/ ۲۴۳، ۲۴۷، شرح المنہاج للمحلی ۲/ ۱۳۸۔
(۳) المغنی ۳/ ۳۶۱، الکافی ۱/ ۶۳۶، مطالب اولی النہی ۲/ ۴۵۶۔
(۴) دیکھئے: المنہاج وحاشیۃ عمیرة ۲/ ۱۲۷، نہایۃ المحتاج ۲/ ۴۳۱، المغنی ۳/ ۴۳۵-۴۳۶۔

(۱) بدائع الصنائع ۲/ ۱۸۰۔
(۲) ہدایہ ۲/ ۲۹۸، المہذب ۱/ ۲۴۱، المغنی ۳/ ۳۶۱، اصل حدیث کی تخریج ہم نے فقرہ ۶ میں کردی ہے۔
(۳) سیرة ابن ہشام ۲/ ۳۱۹۔ حدیث: "اللهم اغفر للمحلقين..." کی روایت مسلم نے کی ہے (صحیح مسلم بتحقیق محمد فؤاد عبد الباقی ۲/ ۹۴۶ طبع عیسی الحلبی)۔
(۴) احکام القرآن لابی بکر الرازی ۱/ ۳۴۵۔
(۵) سورۂ بقرہ ۱۹۶۔

يبلغ الهدي محله، فإذا بلغ فاحلقوا'' (جب تک ہدی اپنے مقام پر نہ پہنچ جائے اپنے سر نہ منڈاؤ اور جب پہنچ جائے تو سر منڈاؤ) آیت کی یہ تقدیر حلق کے واجب ہونے کا تقاضا کرتی ہے[1]۔

حق العبد کی وجہ سے محصر کا تحلل:

۴۳ - جو شخص کسی بندے کے حق کی وجہ سے محصر ہوگا اس تفصیل اور اختلاف کے مطابق جس کا اوپر ذکر ہو چکا ہے، اس کا احرام درج ذیل طریقہ پر ختم ہوگا:

حنفیہ کے نزدیک اس کا احرام اس طرح ختم ہوگا کہ جس کے حق کی وجہ سے احصار ہوا ہے وہ احرام ختم کرنے کی نیت سے ممنوعات احرام میں سے کوئی عمل اس محصر کے ساتھ کرے گا، مثلاً اس کے بال کتر دے یا ناخن کاٹ دے یا ایسا کوئی اور عمل کرے، محض زبان سے کہ دینا کافی نہیں ہے[2]۔ مالکیہ کا راجح قول یہ ہے کہ خود محصر احرام ختم کرنے کی نیت کرے تو احرام ختم ہو جائے گا، اگر وہ احرام ختم کرنے سے انکار کرے تو جس کے حق کی وجہ سے احصار ہوا ہے وہ اس کے حلال ہونے کی نیت کرے تو یہ بھی کافی ہے[3]۔

شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک سابق حالات میں شوہر اپنی بیوی کا، باپ اپنے بیٹے کا اور آقا اپنے غلام کا احرام ختم کرا سکتا ہے۔

ان حضرات کے نزدیک تحلیل (احرام ختم کرانا) کا مطلب جیسا کہ انہوں نے ذکر کیا ہے شوہر اور مالک کے تعلق سے یہ ہے کہ شوہر اپنی بیوی کو احرام ختم کرنے کا حکم دے گا، عورت پر واجب ہوگا کہ شوہر کے حکم پر احرام ختم کر دے، شوہر کے حکم سے پہلے اس کے لئے

---

(۱) سابقہ مراجع۔

(۲) بدائع الصنائع ۲/ ۱۸۱، المسلک المتقسط/ ۲۹۰، فتح القدیر ۲/ ۱۳۱، رد المحتار ۲/ ۳۲۰، ۳۲۷۔

(۳) الدسوقی ۲/ ۹۷-۹۸، الزرقانی ۲/ ۳۳۹۔

احرام ختم کرنا ممنوع ہوگا، اس کا تحلل (احرام ختم کرنا) محصر کے تحلل کی طرح ذبح اور اس کے بعد حلق سے ہوگا، دونوں میں تحلل کی نیت ہوگی۔ شافعیہ کے نزدیک بیوی اور غلام کا تحلل اسی چیز سے وجود میں آئے گا جس سے محصر کا تحلل وجود میں آتا ہے[1]۔

باپ کی طرف سے بیٹے کا احرام ختم کرانے کو بھی اسی پر قیاس کیا جائے گا۔

اگر شوہر کے حکم کے باوجود بیوی نے احرام ختم نہیں کیا تو شوہر کو بیوی سے جماع کرنے کا حق ہوگا، اور گناہ بیوی کے اوپر ہوگا[2]۔

اس شخص کا احصار جس نے اپنے احرام میں مانع پیش آنے پر تحلل کی شرط لگائی تھی

شرط لگانے کا مفہوم اور اس میں اختلاف:

۴۴ - احرام میں شرط لگانا یہ ہے کہ محرم احرام باندھتے وقت کہے: ''میں حج کا ارادہ کرتا ہوں'' یا ''میں عمرہ کا ارادہ کرتا ہوں، اگر مجھے کوئی رکاوٹ پیش آئے تو میرے احرام کھولنے کی جگہ وہی ہے جہاں مجھے رکاوٹ پیش آئے''۔

احرام میں اس طرح کی شرط لگانے کی مشروعیت کے بارے میں مذاہب مختلف ہیں، حنفیہ اور مالکیہ کا مسلک ہے کہ احرام میں شرط لگانا شرعاً معتبر نہیں ہے، تحلل کے مباح ہونے میں اس کا کوئی اثر نہیں ہے۔

شافعیہ اور حنابلہ اس طرف گئے ہیں کہ احرام میں شرط لگانا مشروع ہے اور یہ کہ اس کا اثر تحلل میں ہے، اس کی تفصیل (احرام)

---

(۱) المجموع ۸/ ۲۵۸، ۷/ ۳۱، شرح المنہاج للمحلی بحاشیۃ عمیرۃ ۲/ ۱۴۹-۱۵۰، المغنی ۳/ ۳۵۷، الکافی ۱/ ۵۱۹۔

(۲) ملاحظہ ہو: دونوں مذکورہ بالا مراجع۔

کی اصطلاح میں ملے گی۔

شرط لگانے کے اثرات:

۴۵ - حنفیہ اور مالکیہ جو احرام میں شرط لگانے کو مشروع نہیں سمجھتے ان کے نزدیک احرام میں شرط لگانا محرم کو کوئی فائدہ نہیں دے گا، شرط لگانے کی وجہ سے حج یا عمرہ جاری رکھنے سے کوئی دشمن یا مرض کے پیش آجانے سے حلال ہوجانا اس کے لئے جائز نہیں ہوتا، پس اس سے نہ وہ ہدی ساقط ہوگی جس کے ذریعہ محصر حنفیہ کے نزدیک حلال ہونے کا ارادہ کرے، اور نہ اس نیت تحلل سے وہ بری ہوگا جس کے ذریعہ وہ مالکیہ کے نزدیک حلال ہوتا ہے[1]۔

شافعیہ کا مسلک یہ ہے کہ احرام میں شرط لگانے کے نتیجہ میں شرط لگانے والے محرم کے لئے ایسی رکاوٹ پیش آنے کی صورت میں بھی تحلل (احرام ختم کرنا) جائز ہوجاتا ہے جو شافعیہ کے نزدیک سبب احصار نہیں تسلیم کیا جاتا، مثلاً مرض، نفقہ کا ختم ہوجانا، راستہ بھٹک جانا، مرض کے سلسلے میں زیادہ قوی بات یہ ہے کہ اس کی تحدید ایسے مرض کے ساتھ کی جائے جس کے ساتھ حج یا عمرہ کرنے میں اتنی مشقت لاحق ہو جتنی مشقت اس عبادت کی تکمیل میں عام طور پر برداشت نہیں کی جاتی ہے[2]۔

پھر تحلل کے طریقہ میں احرام کے وقت لگائی ہوئی شرط کا اعتبار کیا جائے گا؟ اس سلسلے میں علامہ رملی شافعی[3] فرماتے ہیں: اگر اس نے احرام کے وقت یہ شرط لگائی تھی کہ رکاوٹ پیش آنے کی صورت میں ہدی کے بغیر احرام ختم کرے گا تو اس کی شرط پر عمل کرتے ہوئے اس پر ہدی لازم نہیں ہوگی۔

اسی طرح اس وقت بھی ہدی لازم نہ ہوگی جب علی الاطلاق شرط لگائی، نہ ہدی لازم ہونے کی نفی کی، نہ اس کا اثبات کیا، کیونکہ اس نے ہدی کی شرط نہیں لگائی ہے، نیز حضرت ضباعہؓ کی حدیث کے ظاہر کی وجہ سے[1]، لہٰذا ان دونوں صورتوں میں تحلل صرف نیت سے ہوگا۔

اور اگر ہدی کے ساتھ تحلل کی شرط لگائی ہے تو اپنی شرط پر عمل کرتے ہوئے اس کے لئے ہدی لازم ہوگی۔

اور اگر اس طرح کہا: اگر میں بیمار ہوا تو میں حلال ہوں، پھر وہ بیمار ہوا تو مرض میں مبتلا ہوتے ہی نیت کے بغیر وہ حلال ہوگیا (یعنی اس کا احرام ختم ہوگیا)۔ شافعیہ نے سنن ابی داؤد وغیرہ میں صحیح سند کے ساتھ مروی اس حدیث کو اسی مفہوم پر محمول کیا ہے: "من كسر أو عرج فقد حل وعليه الحج من قابل"[2] (جس کی ٹانگ ٹوٹ گئی یا لنگڑا ہوگیا وہ حلال ہوگیا، اس کے ذمہ اگلے سال حج لازم ہے)۔

اگر یہ شرط لگائی کہ مرض یا اس کے مثل کسی اور مانع کی وجہ سے اس کا حج عمرہ میں تبدیل ہوجائے گا تو یہ شرط لگانا جائز ہے جس طرح مرض کے ذریعہ تحلل کی شرط جائز ہے، بلکہ اس کا جواز تو بدرجہ اولیٰ ہے، اس کے جواز کی دلیل صحابہ کرام کے درج ذیل آثار بھی ہیں:

---

(۱) المسلک المتقسط/ ۲۷۹، شرح الدردیر ۲/ ۹۷۔

(۲) نہایۃ المحتاج ۳/ ۳۷۵۔

(۳) حوالۂ بالا، اسی طرح کی بات مغنی المحتاج ۱/ ۵۳۴ میں بھی ہے۔

---

(۱) اس حدیث کی روایت بخاری و مسلم نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے کہ وہ فرماتی ہیں کہ رسول اکرم ﷺ ضباعہ بنت زبیر کے پاس آئے اور اس سے کہا: "لعلک اردت الحج؟ قالت: لا أجدني الا وجعة، فقال لها: حجي واشترطي، وقولي: اللهم محلي حيث حبستني" (شاید تم نے حج کا ارادہ کیا ہے؟ انہوں نے کہا: میں گھراہٹ محسوس کررہی ہوں، تو آپ ﷺ نے فرمایا: حج کرو اور شرط لگاؤ اور یہ کہو: اے اللہ میرے احرام کھولنے کی جگہ وہی ہے جہاں تو مجھے روک دے) (اللؤلؤ والمرجان فیما اتفق علیہ الشیخان/ ص ۲۷۳، شائع کردہ وزارۃ الاوقاف والشؤون الاسلامیہ کویت)۔

(۲) اس حدیث کی تخریج گذرچکی ہے۔

حضرت عمرؓ نے ابو امیہ سوید بن غفلۃ سے فرمایا: "حج واشترط، وقل: اللهم الحج أردت وله عمدت، فإن تيسر، وإلا فعمرة" (حج کرو اور شرط لگاؤ، اور کہو: اے اللہ میں نے حج کا ارادہ کیا، اسی کا قصد کیا، اگر آسانی سے حج ہوجائے تو بس، ورنہ عمرہ ہے) اس کی روایت بیہقی نے سند حسن کے ساتھ کی ہے[1]، حضرت عائشہؓ نے عروہ سے فرمایا: "هل تستثني إذا حججت" (کیا تم جب حج کرتے ہو تو استثناء کرتے ہو؟) انہوں نے عرض کیا: میں کیا کہوں؟ حضرت عائشہؓ نے فرمایا: "قل: اللهم الحج أردت وله عمدت، فإن يسرته فهو الحج، وإن حبسني حابس فهو عمرة" (کہو: اے اللہ میں نے حج کا قصد وارادہ کیا، اگر آپ نے اس کو آسان فرمایا تو وہ حج ہے، اور اگر مجھے کوئی رکاوٹ پیش آگئی تو عمرہ ہے)۔ اس کی روایت امام شافعی اور امام بیہقی نے ایسی صحیح سند کے ساتھ کی ہے جو بخاری ومسلم کی شرط کے مطابق ہے[2]۔

جس شخص نے یہ شرط لگائی کہ کوئی رکاوٹ پیش آنے کی صورت میں اس کا حج عمرہ میں تبدیل ہوجائے گا تو اسے عذر پیش آنے کی صورت میں حج کو عمرہ میں تبدیل کرنے کا اختیار ہوگا، اور یہ عمرہ واجب عمرہ کی طرف سے کفایت کرے گا، زیادہ قوی بات یہ ہے کہ اس حالت میں اس کے لئے یہ لازم نہیں کہ حل کے قریب ترین علاقہ کی طرف نکل کر جائے اگر چہ تھوڑی دور ہو، اس لئے کہ بقاء کے مرحلہ میں بعض وہ باتیں انگیز کرلی جاتی ہیں جو ابتداء کے مرحلہ میں انگیز نہیں کی جاتیں۔

اور اگر یہ شرط لگائی کہ عذر کی صورت میں اس کا حج عمرہ میں تبدیل ہوجائے گا، چنانچہ عذر پایا گیا تو اس کا حج عمرہ میں تبدیل ہوگیا، اور عمرہ واجب کی طرف سے کفایت کرے گا، اس کے برخلاف احصار کی صورت میں احرام ختم کرنے کے لئے جو عمرہ کیا جاتا ہے وہ عمرہ واجب کی طرف سے کافی نہیں ہوتا، کیونکہ یہ درحقیقت عمرہ نہیں ہوتا بلکہ بس عمرہ کے اعمال ہوتے ہیں۔

مرض وغیرہ کی وجہ سے تحلل کا وہی حکم ہے جو احصار کی وجہ سے تحلل کا حکم ہے۔

حنابلہ فرماتے ہیں: احرام کے وقت شرط لگانے سے تحلل کا جواز پیدا ہوتا ہے جیسا کہ شافعیہ نے کہا ہے، لیکن حنابلہ نے اس میں مزید وسعت سے کام لیتے ہوئے فرمایا ہے کہ تحلل مطلق کی شرط سے دو چیزوں کا فائدہ ہوتا ہے:

اول: کوئی بھی رکاوٹ (دشمن یا مرض یا نفقہ کا ختم ہوجانا وغیرہ) پیش آنے کی صورت میں اس کو احرام ختم کرنے کا اختیار رہوگا۔

دوم: جب اس کی وجہ سے اس کا احرام ختم ہوجائے گا تو اس پر نہ دم لازم ہوگا نہ روزہ (یعنی دم کے بدلے میں) بلکہ حلق کے ذریعہ حلال ہوجائے گا[1]۔

حنابلہ کی یہ بات شافعیہ سے ہم آہنگ ہے، لیکن حنابلہ نے شرط لگانے کے معاملہ میں وسعت کی ہے، ان کے نزدیک ان موانع کی بھی شرط لگائی جاسکتی ہے جو سبب احصار مانے جاتے ہیں جیسے دشمن، اور ان موانع کی بھی شرط لگائی جاسکتی ہے جو ان کے نزدیک سبب احصار نہیں مانے جاتے۔

---

(۱) اثر عمرؓ کی روایت بیہقی نے کی ہے، نووی نے کہا: اس کی اسناد صحیح ہے (السنن الکبری للبیہقی ۵/ ۲۲۲ طبع الہند، المجموع للنووی ۸/ ۲۳۹ شائع کردہ مکتبۃ الارشاد جدہ)۔

(۲) قول عائشہؓ: "هل تستثني إذا حججت؟ فقال ..." کی روایت شافعی اور بیہقی نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے، الفاظ بیہقی کے ہیں، نووی نے کہا: اس کی اسناد بخاری اور مسلم کی شرط کے مطابق صحیح ہے (الام للشافعی ۲/ ۱۵۸، شائع کردہ مکتبۃ الکلیات الازہریہ ۱۳۸۱ھ، السنن الکبری للبیہقی ۵/ ۲۲۳ طبع الہند ۱۳۵۲ھ، المجموع ۸/ ۲۳۹، شائع کردہ مکتبۃ الارشاد جدہ)۔

(۱) المغنی ۳/ ۲۸۲-۲۸۳، ۳۶۴۔

اس کے برخلاف شافعیہ صرف ان موانع کی شرط لگانا درست قرار دیتے ہیں جن کو سبب احصار نہیں مانا گیا ہے، اس سلسلے میں شافعیہ کا نقطہ نظر یہ ہے کہ احصار کی وجہ سے تحلل بلا شرط جائز ہے، لہذا اس کی شرط لگانا لغو[1] ہے اور جب یہ شرط لغو ہے تو اس کی وجہ سے دم ساقط نہیں ہوگا۔

طواف کے بجائے صرف وقوف عرفہ سے محصر کا حلال ہونا

۴۶- ایسا شخص حنفیہ اور حنابلہ کے نزدیک محصر نہیں مانا جاتا، اور شافعیہ اور مالکیہ کے نزدیک محصر مانا جاتا ہے، سب کے نزدیک یہ شخص عمرہ کرکے حلال ہوجائے گا ہر فقہی مسلک میں اس عمرہ کی مخصوص تفصیلات کے مطابق، جیسا کہ گذرا۔

جس شخص کو طواف کے بجائے وقوف عرفہ سے احصار پیش آیا اگر اس نے وقوف عرفہ کا وقت فوت ہونے سے پہلے احرام ختم کیا تو اس پر محصر کا حکم جاری ہوگا، اور اگر احرام ختم کرنے (تحلل) میں تاخیر کی یہاں تک کہ وقوف عرفہ کا وقت فوت ہوگیا تو اس کا حکم احصار کے بجائے حج فوت ہونے کی طرح ہوگیا، جیسا کہ مالکیہ نے لکھا ہے[2]۔

یہی حکم شافعیہ کے یہاں بھی جاری ہونا چاہئے۔

حنابلہ نے لکھا ہے کہ یہ حکم ان کے یہاں بھی اس وقت جاری ہوگا جب اس نے حج کو فسخ کرکے عمرہ میں تبدیل نہیں کیا یہاں تک کہ اس کا حج فوت ہوگیا[3]۔

(۱) نہایۃ المحتاج ۳/ ۳۵۷۔

(۲) حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۹۶۔

(۳) المغنی ۳/ ۳۶۰۔

وقوف عرفہ کے بجائے صرف بیت اللہ سے محصر کا حلال ہونا

۴۷- جس شخص کو خانہ کعبہ سے احصار پیش آیا، وقوف عرفہ سے نہیں وہ سابقہ تفصیلات کے مطابق شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک محصر مانا جائے گا۔

اس شخص پر واجب ہے کہ وقوف عرفہ کرنے کے بعد اپنا احرام ختم کردے، اس کے لئے احرام ختم کرنے کا وہی طریقہ ہے جو محصر کے لئے ہے، یعنی احرام ختم کرنے کی نیت سے جانور ذبح کرنا اور سر منڈانا[1]۔

حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک ایسا شخص محصر نہیں ہے، اس کے لئے طواف افاضہ کرنا ضروری ہے، جب تک وہ طواف افاضہ نہیں کرے گا عورتوں کے تعلق سے محرم رہے گا۔

حنابلہ کے نزدیک بھی یہی حکم ہے جب کہ وہ رمی کے بعد خانہ کعبہ سے روکا گیا ہو جیسا کہ گذر چکا۔ شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک بھی اگر اس شخص نے احرام ختم نہ کیا تو عورتوں کے تعلق سے محرم رہے گا۔

یہ شخص اپنے پہلے احرام کے ساتھ طواف افاضہ کرے گا، اس لئے کہ جب تک وہ تحلل اکبر انجام نہیں دے گا اس کا احرام برقرار رہے گا، اور تحلل اکبر طواف سے ہوتا ہے اور طواف ابھی پایا نہیں گیا ہے، لہذا احرام برقرار رہے گا، اور طواف افاضہ کے لئے نئے احرام کی ضرورت نہ ہوگی[2]۔

(۱) نہایۃ المحتاج ۳/ ۳۴۷۔

(۲) بدائع الصنائع ۲/ ۱۳۳، اس بات پر سب کا اتفاق ہے، کیونکہ تمام فقہاء اس بات پر متفق ہیں کہ عورتوں کے حق میں اس کا احرام اس وقت تک برقرار رہتا ہے جب تک طواف افاضہ نہ کرے۔

تحلل محصر کی شرائط پر تفریعات:

تحلل محصر سے قبل ممنوعات احرام کی جزاء:

۴۸- تحلل محصر کی شرطوں پر یہ مسئلہ متفرع ہوتا ہے کہ محصر نے اگر احرام ختم نہیں کیا اور بعض ممنوعات احرام کا مرتکب ہوگیا، یا احرام تو ختم کیا لیکن احرام ختم کرنے سے پہلے کسی ایسے عمل کا ارتکاب کرلیا جس کا حالت احرام میں کرنا ممنوع ہے تو اس پر وہی جزاء لازم ہوگی جو محرم غیر محصر پر لازم ہوتی ہے، اس پر مذاہب اربعہ کا اتفاق ہے[۱]۔

لیکن اکثر حنابلہ اس طرف گئے ہیں اور مرداوی نے اسی کو مذہب قرار دیا ہے، کہ جس شخص کو احصار پیش آیا اور اس نے ہدی ذبح کرنے سے پہلے (یا ہدی نہ ہونے کی صورت میں روزہ رکھنے سے پہلے) تحلل (احرام ختم کرنے) کی نیت کی تو اس کا احرام ختم نہیں ہوا، کیونکہ اس کی شرط مفقود ہے، اور وہ شرط ہے تحلل کی نیت سے ہدی ذبح کرنا یا روزے رکھنا، اس تحلل کے بعد ہر ممنوع احرام کا ارتکاب کرنے پر اس پر دم لازم ہوگا، اور ایک دم محض نیت سے تحلل پر ہوگا۔

خلاصہ یہ ہے کہ ان حضرات نے جمہور فقہاء کے مقابلہ میں ایک دم کا اضافہ نیت کے ذریعہ تحلل پر کیا ہے، اس کی وجہ ان حضرات کے نزدیک یہ ہے کہ اس پر جو چیز واجب تھی یعنی ہدی (یا ہدی نہ ہونے کی صورت میں روزے) اس سے اس شخص نے تجاوز کیا، لہذا اس پر دم لازم ہوا[۲]۔

(۱) بدائع الصنائع ۲/ ۱۷۸، شرح الدردیر مع حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۹۵، المجموع ۸/ ۲۵۰، المغنی ۳/ ۳۶۲۔

(۲) مطالب اولی النہی ۲/ ۴۵۶۔

تحلل کے بعد محصر پر کیا واجب ہے؟

جس عبادت سے محرم روکا گیا اس کی قضاء

اس واجب نسک کی قضاء جس سے محرم روکا گیا:

۴۹- فقہاء اس بات پر متفق ہیں کہ جس عبادت سے محصر کو احصار پیش آیا اگر وہ واجب عبادت ہے تو محصر پر اس کی قضاء واجب ہے مثلاً حج فرض، وہ حج اور عمرہ جن کی نذر مانی گئی ہو، یہ سبھوں کے نزدیک، اور صرف شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک عمرۂ اسلام کی قضاء بھی، یہ واجب اس کے ذمہ سے احصار کی وجہ سے ساقط نہیں ہوتا[۱]۔

یہ بات بالکل واضح ہے، اس لئے کہ مکلف کے ذمہ سے خطاب وجوب اسی وقت ساقط ہوتا ہے جب وہ واجب چیز کو ادا کردے۔

لیکن شافعیہ واجب مؤکد اور واجب غیر مؤکد کے درمیان فرق کرتے ہیں، شافعیہ فرماتے ہیں: "اگر واجب مؤکد ہو مثلاً قضاء، نذر اور حج اسلام جس کا وجوب اس سال سے پہلے مؤکد ہو چکا تو اس کے ذمہ وجوب باقی رہا جیسا پہلے تھا، احصار سے صرف اتنا فائدہ ہوا کہ اس کا احرام سے نکلنا جائز ہوگیا، اور اگر واجب غیر مؤکد ہو، اور یہ وہ حج فرض ہے جو اسی سال فرض ہوا، تو استطاعت ختم ہوجانے کی وجہ سے اس پر حج فرض نہ رہا، الا یہ کہ اس کے بعد پھر شرائط استطاعت اس میں جمع ہوگئیں، اگر احصار پیش آنے کے بعد اس نے احرام ختم کرلیا، پھر احصار زائل ہوگیا اور وقت میں ابھی گنجائش ہے، اور اسی سال حج کرلینا اس کے لئے ممکن ہے تو استطاعت کے پائے جانے کی وجہ سے اس پر وجوب مستحکم ہوگیا، لیکن اس کو یہ اختیار ہے کہ اس

(۱) بدائع الصنائع ۲/ ۱۸۲، شرح اللباب/ ۲۸۲، شرح الدردیر ۲/ ۹۵، المجموع ۸/ ۳۴۸، المغنی ۳/ ۳۵۷۔

سال حج کو مؤخر کردے، کیونکہ حج واجب علی التراخی ہے"[۱]۔

۵۰ - جس شخص کو نفلی حج یا عمرہ سے احصار پیش آیا ہو اس کے بارے میں جمہور فقہاء کا مسلک یہ ہے کہ اس پر قضاء واجب نہیں، جمہور کا استدلال اس بات سے ہے کہ حدیبیہ کے سال جب رسول اکرم ﷺ بیت اللہ نہیں جا سکے اور واپس ہو گئے تو آپ نے کسی صحابی کو اور جو لوگ بھی آپ کے ہمراہ اس سفر میں تھے ان میں سے کسی کو کچھ قضاء کرنے کا کوئی حکم نہیں دیا، ایسی کوئی بات رسول اکرم ﷺ کی طرف سے محفوظ ذخیرہ احادیث میں نہیں ملتی اور نہ آپ ﷺ نے اگلے سال یہ فرمایا کہ میرا یہ عمرہ اس عمرہ کی قضاء ہے جس سے مجھے روک دیا گیا تھا، ایسی کوئی بات نبی اکرم ﷺ سے منقول نہیں، اگلے سال کے عمرہ کو عمرۃ القضاء اور عمرۃ القضیۃ اس لئے کہا گیا کہ رسول اکرم ﷺ نے اس سال اہل قریش کے ساتھ معاملہ طے کیا، اور ان سے صلح فرمائی کہ اس سال واپس ہو جائیں، اگلے سال بیت اللہ کا قصد فرمائیں، اس وجہ سے عمرۃ القضیۃ نام پڑ گیا۔

ابن رشد مالکی نے بیوی اور سفیہ پر قضاء واجب ہونے کی صراحت کی ہے، اور اسے ابن القاسم کی طرف منسوب کیا ہے کہ انہوں نے اس کی روایت امام مالک سے کی ہے۔

دردیر فرماتے ہیں: صرف بیوی پر قضاء واجب ہے، دسوقی نے اس کی علت یہ بیان کی ہے کہ بیوی پر حجر (پابندی) کمزور ہے، کیونکہ یہ پابندی دوسرے کے حق کی وجہ سے ہے، اس کے برخلاف سفیہ اور اس جیسے لوگوں پر حجر (پابندی) خود ان کے حق کی وجہ سے ہے۔

حنفیہ کا مسلک یہ ہے کہ جس نفلی حج یا نفلی عمرہ سے محرم کو احصار پیش آ گیا اس کی قضا اس پر واجب ہے، اس لئے کہ صلح حدیبیہ کے بعد اگلے سال نبی اکرم ﷺ اور صحابہ کرام کا عمرہ پچھلے سال کے عمرہ کی قضا تھا، اسی لئے اسے عمرۃ القضاء کا نام دیا گیا۔

یہ بات امام احمد سے بھی مروی ہے، لیکن یہ روایت ان کے صحیح قول کے بالمقابل ہے[۱]۔

قضاء کرتے وقت محصر پر کیا واجب ہے؟

۵۱ - حنفیہ کا مسلک یہ ہے کہ جس شخص کو حج سے احصار پیش آیا اور اس نے احرام ختم کر لیا تو آئندہ قضاء کرنے کے مرحلہ میں اس پر ایک حج اور عمرہ واجب ہوگا، اور اگر قارن ہے تو اس پر ایک حج اور دو عمرے لازم ہوں گے، جس کو صرف عمرہ سے احصار پیش آیا وہ صرف عمرہ کی قضاء کرے گا، ان تمام صورتوں میں اس کے ذمہ قضاء کی نیت لازم ہوگی[۲]۔

ائمہ ثلاثہ کا مسلک یہ ہے کہ جس عبادت (حج یا عمرہ) سے احصار پیش آنے کی بنا پر احرام ختم کیا گیا اس کی قضاء کے مرحلہ میں صرف اسی عبادت کی قضا لازم آئے گی جس سے احصار پیش آیا، اگر حج ہو تو صرف حج، اگر عمرہ ہو تو عمرہ، ان حضرات کے نزدیک بھی قضاء کی نیت لازم ہے[۳]۔

اس مسئلہ میں حنفیہ کا استدلال بعض صحابہ کرام کے آثار سے ہے، مثلاً حضرت ابن مسعود اور حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہم نے اس شخص کے بارے میں جسے حج سے احصار پیش آیا ہو فرمایا: "علیہ

---

(۱) المجموع ۳۰۶/۸ طبع اول۔

(۱) مواہب الجلیل ۲/ ۲۰۵، شرح الدردیر مع حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۹۷-۹۸، المجموع ۲۶۵/۸، الجامع لاحکام القرآن ۲/ ۳۷۴، المغنی ۳/ ۳۵۷۔

(۲) ہدایہ ۲/ ۲۹۹، شرح الکنز للزیلعی ۲/ ۷۹-۸۰۔

(۳) المہذب مع المجموع ۸/ ۲۲۴، المغنی ۳/ ۳۵۷۔

عمرة وحجة"[۱] (اس پر عمرہ اور حج ہے)، صحابہ کرام کا یہ فرمانا نبی اکرم ﷺ سے سننے ہی کی بنا پر ہوگا۔

تابعین میں سے علقمہ، حسن، ابراہیم، سالم، قاسم اور محمد بن سیرین رحمہم اللہ نے مذکورہ بالا دونوں صحابہ کی پیروی کی ہے[۲]۔

جمہور فقہاء کا استدلال اس حدیث نبوی سے ہے: "من كسر أو عرج فقد حل وعليه الحج من قابل"[۳] (جس کا پیر توڑ دیا گیا یا لنگڑا ہوگیا اس کا احرام ختم ہوگیا، اور آئندہ اس پر حج لازم ہے)۔

اس حدیث سے استدلال اس طرح کیا گیا ہے کہ اس میں عمرہ کا ذکر نہیں کیا گیا ہے، اگر حج کے ساتھ عمرہ بھی واجب ہوتا تو رسول اکرم ﷺ اس کا ذکر فرماتے۔

وقوف عرفہ کے بعد حج جاری رکھنے کے موانع:

۵۲ - وقوف عرفہ انجام دینے کے بعد موانع کی دو حالتیں ہیں: پہلی حالت یہ ہے کہ طواف افاضہ اور اس کے بعد کے اعمال حج سے رکاوٹ پیدا ہوجائے، دوسری حالت یہ ہے کہ طواف افاضہ کے بعد کے اعمال حج سے رکاوٹ پیش آئے۔

اس مسئلہ پر بحث گذر چکی ہے کہ جو شخص طواف افاضہ سے روک دیا گیا وہ محصر ہے یا نہیں، اس سلسلے میں اختلاف کی تفصیل بھی گذر چکی ہے۔

جن لوگوں کا قول یہ ہے کہ اگر مانع میں احصار کی شرطیں پائی جائیں تو طواف افاضہ سے روکا جانے والا شخص محصر ہے، ان کے نزدیک اس شخص کے تحلل کا وہی حکم ہے جو محصر کے تحلل کا حکم ہے ان تفصیلات کے مطابق جو گذر چکیں۔

جن لوگوں کے نزدیک اس شخص (جس کو طواف افاضہ سے روک دیا گیا) میں احصار متحقق نہیں ہے ان کے نزدیک یہ شخص اس وقت تک محرم رہے گا جب تک طواف افاضہ نہ ادا کرے، یہ حنفیہ اور مالکیہ کا مذہب ہے، اس پر فوت شدہ واجبات کی جزاء لازم ہوگی، جیسا کہ آگے آرہا ہے۔

طواف افاضہ کے بعد حج جاری رکھنے کے موانع:

۵۳ - علماء اس بات پر متفق ہیں کہ اگر حاجی کو وقوف عرفہ اور طواف افاضہ ادا کرنے کے بعد باقی اعمال حج ادا کرنے سے روک دیا گیا تو وہ محصر نہیں ہے، خواہ مانع دشمن ہو یا مرض یا کچھ اور، اسے اس احصار کی بنا پر احرام ختم کرنے کا اختیار نہیں، اس لئے کہ وقوف عرفہ اور طواف افاضہ کے بعد والے اعمال پر حج موقوف نہیں، اس کے جو اعمال حج چھوٹے ہیں ان کا فدیہ واجب ہوگا۔

جزئیات:

ان دو اصولوں پر فقہی مذاہب کی چند جزئیات متفرع ہوتی ہیں، وہ یہ ہیں:

۵۴ - حنفیہ فرماتے ہیں: اگر وقوف عرفہ کے بعد اسے کوئی مانع پیش آیا تو وہ شرعاً محصر نہیں ہوگا جیسا کہ گذر چکا، تمام ممنوعات احرام کے

---

(۱) احکام القرآن لابی بکر جصاص رازی ۱/۲۶۳، بدائع الصنائع ۲/۱۸۲، بدائع میں حضرت ابن مسعود اور حضرت ابن عمر کا نام ہے اور ہدایہ میں حضرت ابن عباس اور حضرت ابن عمر کا نام ہے، نصب الرایہ ۳/۱۴۴ میں ہے: "اس کو ابوبکر رازی نے حضرت ابن عباس اور حضرت ابن مسعود کے حوالہ سے ذکر کیا ہے، کسی اور سے نہیں"، اور اس اثر کی تخریج نصب الرایہ میں حدیث کے مراجع سے نہیں کی۔

(۲) احکام القرآن حوالۂ بالا۔

(۳) اس کی تخریج فقرہ ۹ میں گذر چکی ہے۔

تعلق سے وہ محرم باقی رہے گا، اگر اس نے سر نہ منڈوایا ہو، اور اگر سر منڈالیا تو طواف زیارت کرنے تک وہ صرف عورتوں کے حق میں محرم رہے گا، دوسری چیزوں کے حق میں نہیں۔

اور اگر وقوف عرفہ کے بعد باقی اعمال حج کی ادائیگی سے کوئی مانع پیش آگیا یہاں تک کہ ایام نحر (قربانی کے ایام) گذر گئے تو اس پر وقوف مزدلفہ اور رمی کے ترک کی وجہ سے اور طواف افاضہ اور حلق مؤخر کرنے کی وجہ سے چار دم لازم ہوں گے۔ اگر حل میں سر منڈایا ہے تو اس پر پانچواں دم بھی لازم ہوگا اس قول کی بنیاد پر کہ حرم میں سر منڈانا واجب ہے، اور اگر قارن یا متمتع ہو تو ترتیب فوت ہونے کی وجہ سے چھٹا دم بھی لازم ہوگا اور اس کے ذمہ لازم ہے کہ آخر عمر تک طواف زیارت کرے، اگر اسے مکہ میں چھوڑ دیا جائے اور وہ آفاقی شخص ہو تو طواف وداع کرے گا(۱)۔

مالکیہ فرماتے ہیں کہ اگر وقوف عرفہ سے پہلے سعی کرچکا ہو اس کے بعد احصار پیش آیا تو طواف افاضہ ہی کے ذریعہ اس کا احرام ختم ہوگا، اور سعی سے پہلے ہی احصار پیش آیا تو طواف افاضہ اور سعی کے ذریعہ ہی اس کا احرام ختم ہوگا۔

اگر اس نے رمی، منی میں راتیں گذارنا اور وقوف مزدلفہ احصار کی وجہ سے ترک کیا ہے تو اس پر ایک ہی ہدی لازم ہے جس طرح بھول کر اگر یہ چیزیں ترک ہوگئی ہوں تو ایک ہی ہدی لازم ہوتی ہے(۲)۔

''گویا مالکیہ نے یہ بات پیش نظر رکھی کہ سب کے ترک ہونے کا سبب ایک ہی ہے، خاص طور سے اس لئے بھی کہ وہ شخص معذور ہے''(۳)۔

شافعیہ فرماتے ہیں: اگر احصار وقوف عرفہ کے بعد پیش آیا اور اس نے احرام ختم کرلیا تو ٹھیک ہے اور اگر احرام ختم نہیں کیا یہاں تک کہ رمی اور منی میں شب کا قیام فوت ہوگیا تو دم واجب ہونے کے سلسلے میں یہ شخص اس غیر محصر کی طرح ہے جس کے یہ دونوں عمل فوت ہوگئے ہوں۔

حنابلہ فرماتے ہیں: اگر وقوف عرفہ کے بعد بیت اللہ کی حاضری سے روک دیا گیا تو اسے احرام ختم کرنے کا اختیار ہے، اس لئے کہ احصار کی وجہ سے تمام اعمال حج سے تحلل کا جواز ہوجاتا ہے تو بعض اعمال حج سے تحلل کا جواز بھی پیدا ہوگا۔

جن اعمال حج سے احصار پیش آیا ہے اگر وہ ارکان حج میں سے نہیں ہیں مثلاً رمی، طواف وداع، مزدلفہ یا منیٰ میں راتیں گذارنا تو احصار کی وجہ سے اسے احرام ختم کرنے کا اختیار نہیں رہے گا، کیونکہ حج کی درستگی ان اعمال پر موقوف نہیں ہے، ان اعمال کے ترک ہونے پر اس پر دم لازم ہوگا، اس کا حج درست ہے، جس طرح احصار کے بغیر ان اعمال کے ترک کرنے کی وجہ سے دم لازم ہوتا ہے اور حج درست ہوتا ہے۔

احصار کا ختم ہوجانا:

۵۵ - زوال احصار پر کیا اثرات مرتب ہوں گے؟ اس سلسلے میں فقہاء کے مذاہب میں اختلاف ہے، حنفیہ کے یہاں اس کی درج ذیل صورتیں پائی جاتی ہیں:

پہلی صورت: یہ ہے کہ ہدی بھیجنے سے پہلے احصار ختم ہوجائے اور ابھی حج پالینے کا امکان ہو۔

دوسری صورت: یہ ہے کہ ہدی بھیجنے کے بعد احصار ختم ہوا اور ہدی اور حج دونوں کے پالینے کی گنجائش ہو۔

---

(۱) شرح اللباب /۲۷۵-۲۷۶، ملاحظہ ہو: بدائع الصنائع ۲/۱۷۶، شرح العنایہ ۲/۳۰۲۔

(۲) شرح الدردیر ۲/۹۵، ملاحظہ ہو: مواہب الجلیل ۳/۱۹۹-۲۰۰۔

(۳) مواہب الجلیل ۲/۱۹۹۔

ان دونوں صورتوں میں اس پر واجب ہے کہ زوال احصار کے بعد اپنے احرام کے تقاضے پر عمل کرے اور اس عبادت کو ادا کرے جس کا احرام باندھا تھا (یعنی حج ادا کرے)۔

تیسری صورت: یہ ہے کہ نہ ہدی بھیجنے پر قادر ہو، نہ حج پانے پر، ایسی صورت میں اس کے لئے سفر جاری رکھنا لازم نہیں ہوگا اور اس کے لئے حلال ہوجانا جائز ہے، اس لئے کہ سفر جاری رکھنے میں کوئی فائدہ نہیں پس احصار مؤکد ہوگیا، پس اس کا حکم بھی مؤکد ہوجائے گا، تو صبر کرے یہاں تک کہ ہدی کی قربانی کے ذریعہ اس وقت حلال ہوجائے جس کو اس نے طے کیا ہے اور اس کو چاہئے کہ وہ بیت اللہ کی طرف متوجہ ہو اور افعال عمرہ کے ذریعہ حلال ہو، اس لئے کہ وہ فائت الحج ہے، پھر جب حلال ہوجائے گا تو قضاء میں اپنے فوت شدہ عمرہ کی خاطر ایک اضافی عمرہ ادا کرے گا، جیسا کہ گذر چکا۔

چوتھی صورت: یہ ہے کہ ہدی پالینے پر قادر ہو لیکن حج پالینے پر قادر نہ ہو، اس صورت میں بھی اس کے لئے سفر جاری رکھنا لازم نہ ہوگا، کیونکہ حج پائے بغیر صرف ہدی پالینے سے کوئی فائدہ نہیں، اس لئے کہ اصل سفر تو حج پانے کے لئے ہوتا ہے، جب وہ حج نہیں پاسکتا تو جانے سے کیا فائدہ؟ اس لئے ہدی پانے پر قادر ہونا نہ ہونا دونوں برابر ہے۔

پانچویں صورت: یہ ہے کہ حج پانے پر تو قادر ہو، ہدی پانے پر قادر نہ ہو[1]، اس صورت میں مذہب ابوحنیفہ کے قیاس کا تقاضا یہ

(۱) کہا گیا ہے کہ اس صورت کا امکان صرف امام ابوحنیفہ کے مسلک پر ہے کیونکہ دم احصار کو ذبح کرنے کے لئے ان کے یہاں یہ پابندی نہیں ہے کہ اسے قربانی کے ایام ہی میں ذبح کیا جائے، بلکہ ایام قربانی سے پہلے بھی ذبح کرنا جائز ہے لہذا امام صاحب کے مسلک پر ایسا ہوسکتا ہے کہ ہدی نہ پائے اور حج پائے، امام ابویوسف اور امام محمد کے مسلک پر یہ صورت صرف اس شخص کے بارے میں متصور ہے جس کو عمرہ سے احصار پیش آیا ہو، کیونکہ عمرہ کے دم احصار کے لئے کسی کے نزدیک ایام قربانی کی پابندی نہیں ہے (بدائع الصنائع ۲/ ۱۸۳)۔

ہے کہ اس پر سفر جاری رکھنا لازم ہو اور اس کے لئے حلال ہوجانا جائز نہیں، کیونکہ جب وہ شخص حج پالینے پر قادر ہے تو حج جاری رکھنے سے عاجز نہیں ہے، لہذا عذر احصار نہیں پایا گیا تو احرام ختم کرنا جائز نہ ہوگا بلکہ حج ادا کرنا لازم ہوگا[1]۔

اور وجہ استحسان یہ ہے کہ ہم اگر اس پر اعمال حج کی طرف توجہ کو لازم کریں تو اس کا مال ضائع ہوجائے گا، اس لئے کہ اس نے جس شخص کے ہاتھ ہدی بھیجی ہے وہ اس کو ذبح کردے گا اور اس کا مقصود حاصل نہیں ہوگا۔

استحسان کی توجیہ میں یہ کہنا زیادہ بہتر ہے کہ اس شخص کے لئے احرام ختم کرنا جائز ہوگا، اس لئے کہ جب وہ ہدی پالینے پر قادر نہ ہوگا تو گویا اس کا احصار ذبح کی وجہ سے ختم ہوا، لہذا اس کی جانب سے ذبح کیے جانے سے وہ حلال ہوجائے گا، نیز اس لئے کہ ہدی اپنی راہ پر جاچکی ہے، اس کی دلیل یہ ہے کہ جس کے ہاتھ ہدی بھیجی تھی، اس نے اگر ہدی کو ذبح کردیا تو اس پر ضمان لازم نہ ہوگا، تو یہ ایسے ہی ہوگیا جیسے اس کی طرف سے ہدی ذبح کیے جانے کے بعد وہ جانے پر قادر ہوا ہو، واللہ اعلم۔

مالکیہ اس مسئلہ میں درج ذیل تفصیل کرتے ہیں[2]:

الف ۔ جس شخص کو احصار پیش آیا اور قریب تھا کہ احرام کھول دے اسی دوران محصر کے حلال ہونے اور سر منڈانے سے پہلے دشمن ہٹ گیا تو اس کے لئے حلال ہونا اور سر منڈانا جائز ہے جس طرح دشمن کے موجود و برقرار رہنے کی صورت میں جائز ہے، بشرطیکہ اس سال کا اس کا حج فوت ہوگیا ہو اور وہ مکہ سے دوری پر ہو۔

ب ۔ اگر احصار دور ہوگیا اور اس سال کا حج پالینا ممکن ہے تو اس کا

(۱) بدائع الصنائع ۲/ ۱۸۳۔

(۲) جیسا کہ مواہب الجلیل ۳/ ۱۹۷ سے معلوم ہوتا ہے۔

احرام ختم کرنا جائز نہیں۔

ج۔ اگر احصار ایسے وقت دور ہوا کہ وقت میں اتنی گنجائش نہیں ہے کہ حج پاسکے اور وہ مکہ سے قریب ہے تو اعمال عمرہ کے ذریعہ ہی اس کا احرام ختم ہوگا، اس لئے کہ وہ کسی بڑے نقصان کے بغیر طواف اور سعی پر قادر ہے۔

شافعیہ کے مسلک کی تفصیل یہ ہے [1]:

الف۔ اگر احصار زائل ہونے پر وقت میں اتنی گنجائش ہے کہ نیا احرام باندھ کر حج پالے اور اس کا حج نفلی ہو تو اس پر کچھ واجب نہیں ہوگا۔

ب۔ اگر وقت میں وسعت ہو اور حج کی نوعیت یہ ہو کہ اس سال سے پہلے اس کا وجوب ہو چکا ہو تو اس کا وجوب حسب سابق باقی رہے گا، زیادہ بہتر یہ ہے کہ اسی سال احرام باندھ کر حج کرلے لیکن اسے مؤخر بھی کرسکتا ہے۔

ج۔ اگر حج فرض ہو اور اسی سال واجب ہوا ہو، اس طور پر کہ اسی سال استطاعت ہوئی، اس سے پہلے استطاعت نہیں تھی تو اس کے ذمہ وجوب مؤکد ہوگیا، کیونکہ وہ زوال احصار کے بعد حج پالینے پر قادر ہے، اس کے لئے زیادہ بہتر یہ ہے کہ اسی سال حج کا احرام باندھ لے لیکن اسے مؤخر بھی کرسکتا ہے، کیونکہ شافعیہ کے نزدیک حج علی التراخی واجب ہوتا ہے، (دیکھئے: حج کی اصطلاح)۔

د۔ زوال احصار کے بعد اگر وقت تنگ ہو کہ حج پالینا ممکن نہ ہو اور حج کی نوعیت ایسی ہے کہ اس کے ذمہ وجوب مؤکد نہیں ہوا تھا، کیونکہ اسی سال حج واجب ہوا تھا تو اس سال اس کے ذمہ سے وجوب ساقط ہوجائے گا، اگر اس کے بعد پھر استطاعت ہوئی تو حج لازم ہوگا ورنہ نہیں۔

(۱) المجموع ۸/۳۴۱۔

رہے حنابلہ تو ان کا قول یہ ہے [1]:

الف۔ اگر محصر نے اپنا احرام ختم نہیں کیا تھا کہ احصار ہی ختم ہوگیا تو اس کے لئے احرام ختم کرنا جائز نہیں، کیونکہ عذر زائل ہو چکا۔

ب۔ اگر حج فوت ہونے کے بعد عذر زائل ہوا تو عمرہ کرکے اپنا احرام ختم کرے، اس کے ذمہ فوت ہونے کی وجہ سے ایک ہدی لازم ہوگی۔ احصار کی وجہ سے نہیں، کیونکہ اس نے احصار کی وجہ سے احرام ختم نہیں کیا تھا۔

ج۔ اگر احصار باقی رہتے ہوئے اس کا حج فوت ہوگیا تو اس کو احصار کی وجہ سے احرام ختم کرنے کا اختیار ہے، کیونکہ جب وہ حج فوت ہونے سے پہلے ہی احصار کی وجہ سے احرام ختم کرسکتا ہے تو حج فوت ہونے کے ساتھ بدرجہ اولی احرام ختم کرسکتا ہے، اس پر ایک ہدی احرام ختم کرنے کی وجہ سے لازم ہے، اور اس بات کا بھی احتمال ہے کہ دوسری ہدی حج فوت ہونے کی وجہ سے لازم ہو۔

د۔ اگر احصار کی وجہ سے احرام ختم کردیا، پھر احصار زائل ہوگیا اور اس کے لئے اسی سال حج پالینا ممکن ہے تو اگر ہم قضاء کو (۲) واجب قرار دیں یا وہ حج واجب تھا تو اس کے لئے اسی سال حج کرنا لازم ہوگا، کیونکہ حج کی ادائیگی فوری طور پر لازم ہوتی ہے، اور اگر ہم قضاء کو واجب نہ قرار دیں اور وہ حج واجب بھی نہ ہو تو کچھ بھی واجب نہ ہوگا۔

عمرہ سے احصار کا دور ہونا:

۵۶ – یہ بات معلوم ہے کہ عمرہ کا وقت پوری عمر ہے، لہذا اس میں وہ تمام حالات پیدا نہیں ہوں گے جن کا ذکر احصار حج کے زوال کے

(۱) الکافی ۱/ ۶۲۷، المغنی ۳/ ۳۶۰۔

(۲) فقرہ/ ۵۰ کی بحث دیکھیں، کہ حنفیہ کی طرح حنابلہ کے نزدیک بھی ایک قول یہ ہے کہ اگر محرم کو نفلی عبادت سے روک دیا جائے تو اس پر اس کی قضاء واجب ہے۔

سلسلے میں کیا گیا۔

احصار عمرہ کے زوال کے بارے میں حنفیہ کے یہاں درج ذیل صورتیں پائی جاتی ہیں (۱):

پہلی صورت: یہ ہے کہ ہدی بھیجنے سے پہلے احصار ختم ہو جائے، اس صورت میں عمرہ کی ادائیگی کے لئے مکہ جانا لازم ہے، اس کی وجہ ظاہر ہے، اس کا ذکر پہلے آچکا ہے۔

دوسری صورت: یہ ہے کہ احصار کے دور ہو جانے کے بعد ہدی اور عمرہ دونوں پا سکتا ہو، اس کے لئے بھی اداءِ عمرہ کے لئے مکہ جانا لازم ہے، جیسا کہ گذرا۔

تیسری صورت: فقط عمرہ پانے پر قادر ہو، نہ کہ ہدی پر، اس بارے میں استحسانی حکم یہ ہے کہ اس پر مکہ جانا لازم نہیں ہے، اور قیاسی حکم یہ ہے کہ مکہ جانا اس کے لئے لازم ہے (۲)۔

مالکیہ کے یہاں اس مسئلہ کی تفصیل یہ ہے (۳):

الف۔ جس شخص کو عمرہ سے احصار پیش آیا تھا دشمن کے ہٹنے سے اس کا احصار ختم ہو گیا اور وہ مکہ سے دور ہے، اور حلال ہونے کے قریب ہے تو اس کے لئے حلال ہونا لازم ہے۔

ب۔ اگر دشمن ہٹ گیا اور محصر مکہ سے قریب ہے تو اس کے لئے احرام ختم کرنا مناسب نہیں ہے، کیونکہ وہ عمرہ کرنے پر قادر ہے، جس طرح احصار حج کی صورت میں اگر دشمن ہٹ جائے اور وقت میں وسعت ہو تو احرام ختم کرنا مناسب نہیں ہوتا۔

شافعیہ اور حنابلہ کے یہاں اس مسئلہ کی تفصیل یہ ہے:

الف۔ جس شخص کو عمرہ سے احصار پیش آیا اگر اس کے احرام ختم کرنے سے پہلے دشمن لوٹ گیا تو اس کے لئے احرام ختم کرنا جائز نہیں اور اس پر عمرہ کی ادائیگی واجب ہے۔

ب۔ اگر احرام ختم کرنے کے بعد دشمن واپس ہوا اور یہ عمرہ واجب تھا تو اس کے ذمہ عمرہ کی قضاء لازم ہے، لیکن اس کے لئے کوئی وقت متعین نہیں، اس لئے کہ عمرہ میں وقت کی پابندی نہیں ہوتی۔

ج۔ اگر احرام ختم کرنے کے بعد احصار زائل ہوا اور عمرہ نفلی تھا تو نفلی عمرہ کی قضاء واجب نہ ہونے کے قول کی بنا پر اس پر کچھ لازم نہیں ہے۔

(۱) المسلک المتقسط/۲۸۱-۲۸۲، رد المحتار ۲/۳۲۲، تفصیل اور توجیہ میں کچھ تبدیلی کے ساتھ۔

(۲) مگر اس حالت کا تحقق ائمہ حنفیہ کے درمیان متفق علیہ ہے۔

(۳) مواہب الجلیل ۳/۱۹۷۔

تحلل اور زوال احصار پر تفریعات:

الف۔ (فرع) اس محصر کے تحلل کے بیان میں جس کا احرام فاسد تھا پھر اس کا احصار ختم ہوا:

۵۷ - احرام فاسد کے محصر کے تحلل اور اس کے زوال احصار پر یہ مسئلہ متفرع ہوتا ہے کہ جب احرام فاسد کے محصر نے احرام ختم کر دیا، پھر احصار زائل ہو گیا اور وقت میں وسعت ہے تو وہ اسی سال حج فاسد کی قضاء کرے گا، ایسا کرنا اس کے لئے ان لوگوں کے قول کے مطابق لازم ہو گا جو قضاء کو فوری طور پر لازم قرار دیتے ہیں۔

یہ نادر بات ہے کہ حج فاسد کی قضاء پر اسی سال قادر ہو جائے جس سال حج فاسد کیا تھا، اس کا تحقق صرف اسی مسئلہ میں ممکن ہے اور یہ بات متفق علیہ ہے (۱)۔

ب۔ (فرع) احصار کے بعد احصار کے بیان میں:

۵۸ - محصر نے ہدی حرم بھیجی پھر اس کا احصار زائل ہو گیا اور دوسرا احصار پیدا ہو گیا تو اگر محصر کو معلوم ہو کہ وہ ہدی کو زندہ حالت میں پالے گا اور اس نے ہدی کے زندہ حالت میں پالینے کے امکان کے

(۱) المجموع ۸/۲۴۹-۲۵۰، المغنی ۳/۳۶۰-۳۶۱۔

بعد اپنے دوسرے احصار سے تحلل کی نیت کی تو جائز ہے اور اس کے ذریعہ وہ حلال ہوجائے گا اگر اس کی تمام شرطیں پائی جائیں، اور اگر نیت نہیں کی تو سرے سے جائز نہیں ہوا(۱)۔

یہ مسئلہ حنفیہ کے مسلک پر مبنی ہے جن کے نزدیک محصر کے لئے ہدی حرم بھیجنا واجب ہے، دوسرے ائمہ کے نزدیک یہ احصار تحلل سے پہلے پیدا ہوا ہے، لہذا پہلے والے احصار سے جس چیز کے ذریعہ تحلل ہوگا اسی کے ذریعہ دوسرے احصار سے بھی تحلل ہوجائے گا، واللہ اعلم۔

(۱) المسلک المتقسط/ ۱۸۲، ملاحظہ ہو: رد المحتار ۲/ ۳۲۲۔

إحصان

تعریف:

۱- لغت میں احصان کا اصلی معنی روکنا ہے، اس کے معانی یہ بھی ہیں: پاکدامنی، شادی کرنا اور آزادی(۱)۔

اور اصطلاح میں اس کی تعریف اپنی دوقسموں: زنا میں احصان اور قذف میں احصان کے مطابق مختلف ہوتی ہے۔

احصان کا شرعی حکم:

۲- زنا کی سزا میں رجم کے لئے احصان جس کے معنی شادی کرنے کے ہیں، اہم ترین شرط ہے، شادی کرنے کو مختلف حالات اور تفصیلات کے اعتبار سے پانچوں تکلیفی احکام (وجوب، حرمت، استحباب، کراہت، جواز) لاحق ہوتے ہیں، ان احکام کی تفصیل ''نکاح'' کی اصطلاح کے تحت ملے گی۔

احصان قذف کی سب سے اہم شرط پاک دامن ہونا ہے، پاک دامن ہونا شریعت میں مطلوب ہے، اس کے بارے میں بہت سی آیات واحادیث آئی ہیں، مثلاً یہ آیت "وَلْيَسْتَعْفِفِ الَّذِيْنَ لاَ يَجِدُوْنَ نِكَاحًا"(۲) (اور جن لوگوں کو نکاح کا مقدور نہیں انہیں چاہئے کہ ضبط سے کام لیں)۔

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر (حصن)، التعریفات الجرجانی/ ۷۔

(۲) شرح فتح القدیر ۴/ ۱۳۱، حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۱۴۸، الدسوقی ۴/ ۳۲۰، المغنی مع الشرح الکبیر ۱۰/ ۱۲۶، آیت سورۂ نور/ ۳۳ کی ہے۔

احصان کی قسمیں:

احصان کی دوقسمیں ہیں:

۳-الف - احصان رجم: یہ ایسی شرطوں کے مجموعہ کا نام ہے جو اگر زانی میں پائی جائیں تو اس کی سزا رجم ہوتی ہے، اور "احصان" ایسی صفت کو کہتے ہیں جو ان شرائط کے یکجا ہونے سے حاصل ہوتی ہے، یہ ساری شرطیں احصان کے اجزاءِ ترکیبی ہیں، یہ کل آٹھ شرطیں ہیں، اور ہر ایک کی حیثیت علت کی ہے، اور ان میں سے ہر جز کا پایا جانا وجوب رجم کے لئے شرط ہے۔

۴- ب- احصان **قذف**: یہ عبارت ہے مقذوف میں چند صفات کے جمع ہونے سے جو قاذف کو کوڑے کا مستحق قرار دیتی ہیں، یہ صفات قذف یعنی اتہام زنا یا نفی نسب کی کیفیت کے اعتبار سے مختلف ہوتی ہیں (۱)۔

احصان کے مشروع ہونے کی حکمت:

۵- آئندہ یہ تفصیل آئے گی کہ احصان رجم یہ ہے کہ انسان آزاد، عاقل، بالغ، مسلمان ہو، اس نے کسی عورت سے نکاح صحیح کیا ہو، اس سے دخول بھی کیا ہو اور میاں بیوی دونوں صفت احصان کے ساتھ متصف ہوں، شرط احصان کی حکمت یہ ہے کہ عقل اور بلوغ تو سزا کے مستحق ہونے کے لئے شرط ہیں، اس لئے کہ ان دونوں صفات کے بغیر انسان احکام الٰہی کا مخاطب نہیں ہوتا، باقی چیزیں (نکاح اور دخول وغیرہ) جرم کے کامل ہونے کے لئے شرط ہیں، کیونکہ باقی شرطوں کا تعلق نعمت مکمل ہونے سے ہے اور نعمت مکمل ہونے سے جرم مکمل ہوتا ہے، اس لئے کہ نعمت کی ناشکری اس کی کثرت کی صورت میں سخت ہوجاتی ہے اور یہ اشیاء (اسلام، نکاح وغیرہ) جلیل القدر نعمتوں میں سے ہیں، زنا کی صورت میں رجم کرنا انہیں شرطوں کے پائے جانے کی صورت میں مشروع ہوا، پس اسی پر اس کا مدار ہوگا، شرافت اور علم سے اس کو مربوط نہیں کریں گے، کیونکہ شریعت نے رجم کے لئے ان دونوں صفات کا اعتبار نہیں کیا ہے اور شرع کو رائے کے ذریعہ متعین کرنا ممکن نہیں۔

نیز اس لئے کہ آزادی سے نکاح صحیح پر قدرت ہوتی ہے، اور نکاح صحیح سے حلال وطی پر قدرت ہوتی ہے اور جماع کرنا حلال سے آسودہ ہونا ہے اور اسلام کی وجہ سے اس کے لئے مسلمان عورت سے نکاح ممکن ہوتا ہے اور زنا کی حرمت کا اعتقاد پیدا ہوتا ہے، لہذا یہ تمام چیزیں زنا سے روکنے والی ہوئیں اور کسی جرم سے روکنے والی چیزیں جتنی زیادہ ہوں گی اسی قدر اس جرم کا ارتکاب زیادہ سنگین ہوگا (۱)۔

احصان قذف میں عفت کے شرط ہونے کی وجہ یہ ہے کہ جو شخص عفیف (پاک دامن) نہ ہو اس کو زنا کی طرف منسوب ہونے سے عار لاحق نہیں ہوتا، اس لئے کہ تحصیل حاصل محال ہے، اگر اس کو دوسرا عار لاحق ہوا تو وہ سچ ہے اور حد قذف افتراء کی وجہ سے ہے، نہ کہ سچ کی وجہ سے (۲)۔

احصان رجم کی شرطیں:

۶- جرم زنا میں احصان کی بعض شرطیں فقہاء کے یہاں متفق علیہ ہیں اور بعض شرطوں کے بارے میں اختلاف ہے۔

اول و دوم: بالغ ہونا، عاقل ہونا:

یہ دونوں اصل تکلیف کی شرطیں ہیں، پس ارتکاب جرم کے وقت

(۱) فتح القدیر ۴/ ۱۳۰-۱۳۱۔

(۱) فتح القدیر ۴/ ۱۹۳۔

(۲) الدسوقی ۴/ ۳۲۶، المغنی ۱۰/ ۲۰۲، ابن عابدین ۳/ ۱۶۸، المہذب ۲/ ۲۷۳۔

ان دونوں کا پایا جانا محصن اور غیر محصن دونوں میں ضروری ہے، جس وطی سے احصان ثابت ہوتا ہے اس وطی کے لئے شرط ہے کہ عاقل، بالغ کی طرف سے پائی جائے، اگر بچہ یا مجنون نے وطی کی پھر وہ بچہ بالغ ہوگیا یا مجنون عاقل ہوگیا تو پہلی والی وطی کی وجہ سے وہ محصن نہیں ہوں گے اور زنا کرنے پر انہیں کوڑے کی سزا دی جائے گی، کیونکہ وہ غیر محصن ہیں (۱)۔

اس بارے میں امام شافعی کے بعض اصحاب نے اختلاف کیا ہے، ان کا کہنا یہ ہے کہ وطی کرنے والا شخص نابالغی اور جنون کے زمانہ کی وطی کی وجہ سے محصن شمار کرلیا جائے گا لیکن یہ فقہ شافعی کا مرجوح قول ہے، اس قول کی دلیل یہ ہے کہ یہ ایک جائز وطی ہے، لہذا یہ لازم ہے کہ اس سے احصان ثابت ہو، کیونکہ جب بلوغ سے پہلے اور جنون کے دوران نکاح کرنا صحیح ہوتا ہے تو اس کے ضمن میں وطی بھی صحیح ہوگی، جمہور فقہاء کی دلیل یہ ہے کہ رجم ثیب کی سزا ہے، اگر بلوغ سے پہلے کی وطی اور دوران جنون کی وطی سے ثیب ہونا مان لیا جائے تو نابالغ اور مجنون کو رجم کرنا واجب ہوگا، جب کہ اس کا کوئی بھی قائل نہیں۔

امام مالک کا مسلک، شافعیہ کا صحیح قول اور حنابلہ کی ایک روایت یہ ہے کہ رجم کی سزا جاری کرنے کے لئے اتنی بات کافی ہے کہ میاں بیوی میں سے کسی ایک میں احصان کی شرطیں پائی جائیں، تاکہ وہ محصن ہو، قطع نظر اس سے کہ زوجین میں سے کسی میں یہ شرطیں پائی جائیں، یا نہیں، مگر مالکیہ بیوی کو محصنہ اسی وقت مانتے ہیں جب کہ اس سے وطی کرنے والا بالغ ہو، پس مرد کی تحصین کی شرط یہ ہے کہ اس میں احصان کی تمام شرطیں پائی جائیں، اسی کے ساتھ اس نے جس سے وطی کی ہو وہ اس کی وطی کو برداشت کرنے کے لائق ہو خواہ نابالغہ یا مجنونہ ہی ہو، اور مالکیہ کے نزدیک عورت اس وقت محصنہ ہوتی ہے جب اس میں احصان کی تمام شرطیں پائی جائیں، اسی کے ساتھ اس سے وطی کرنے والا بالغ ہو خواہ مجنون ہی ہو۔

حنفیہ نے محصن ہونے کے لئے وطی کے وقت دونوں کے عاقل وبالغ ہونے کی شرط لگائی ہے، اگر صرف ایک میں یہ شرطیں ہوں، دوسرے میں نہ ہوں تو ان میں سے کوئی محصن نہیں مانا جائے گا، یہی شافعیہ کا غیر صحیح قول ہے اور حنابلہ کی ایک روایت ہے، حنابلہ کے یہاں اس نابالغ بچی کے بارے میں جو ابھی نو سال کی نہ ہوئی ہو اور اس طرح کی بچی قابل شہوت نہیں ہوتی ایک اور روایت بھی ہے، وہ یہ کہ اس سے عاقل بالغ کا وطی کرنا احصان نہیں مانا جائے گا۔

۷-سوم: نکاح صحیح میں وطی:

احصان کے لئے یہ بھی شرط ہے کہ نکاح صحیح میں وطی پائی جائے، اور وطی اگلی شرم گاہ میں کی گئی ہو، کیونکہ رسول اکرم ﷺ کا ارشاد ہے: "والثیب بالثیب الجلد والرجم" (۱) (ثیب کے ثیب سے زنا کرنے کی سزا کوڑے لگانا اور سنگسار کرنا ہے)، اور ثیب ہونا اگلی شرم گاہ میں وطی کرنے سے وجود میں آتا ہے، اس بات میں کوئی اختلاف نہیں کہ جو عقد نکاح وطی سے خالی ہو اس سے احصان کی صفت ثابت نہیں ہوتی اگر چہ اس نکاح کے بعد میاں بیوی کے درمیان خلوت صحیحہ حاصل ہوئی ہو یا اگلی شرم گاہ کے علاوہ کہیں اور یا

---

(۱) شرح فتح القدیر ۴/ ۱۳۰، المغنی ۹/ ۳۹، شائع کردہ مکتبۃ القاہرہ، المہذب ۲/ ۲۶۷، الدسوقی ۴/ ۳۲۰ حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۱۴۹، الشرح الصغیر ۴/ ۱۵۷، الخرشی ۸/ ۸۱۔

(۱) حدیث: "الثیب بالثیب..." کی روایت مسلم نے حضرت عبادہ بن الصامتؓ سے ان الفاظ کے ساتھ مرفوعاً کی ہے: "الثیب بالثیب جلد مائۃ والرجم" (ثیب کا ثیب سے زنا کرنے کی سزا سو کوڑے لگانا اور سنگسار کرنا ہے) (صحیح مسلم بتحقیق محمد فؤاد عبد الباقی ۳/ ۱۳۱۶ طبع عیسی الحلبی، جامع الاصول ۱/ ۲۸۳ شائع کردہ مکتبۃ الحلوانی)۔

پچھلی شرم گاہ میں وطی کی ہو، اس لئے کہ ان امور کی وجہ سے عورت کو ثیبہ نہیں مانا جاتا، اور ان امور کے باوجود وہ باکرہ عورتوں کی صف سے خارج نہیں ہوتی جن کی سزا کوڑے مارنا ہے، معتبر وطی وہی ہے جس میں اگلی شرم گاہ میں اس طرح ادخال کیا گیا ہو کہ غسل واجب ہوجائے، خواہ انزال ہوا یا نہ ہو، اگر نکاح کے بغیر وطی کی، مثلاً زنا کیا یا شبہ میں وطی کی، تو وطی کرنے والا اس وطی کی وجہ سے بالاتفاق محصن نہیں ہوتا۔ نکاح میں شرط یہ ہے کہ وہ صحیح ہو، پس اگر نکاح فاسد ہوتو اس میں وطی محصن نہیں بنائے گی، یہ جمہور فقہاء کی رائے ہے، اس لئے کہ یہ ملکیت کے بغیر وطی ہے، لہذا شبہ والی وطی کی طرح اس سے بھی احصان کی صفت ثابت نہیں ہوگی۔

اگر نکاح صحیح میں وطی کی ہے تو اس کے لئے شرط یہ ہے کہ حرام وطی نہ ہو، مثلاً حیض یا حالت احرام کی وطی، کیونکہ شریعت نے جس وطی کو حرام قرار دیا ہے اس سے احصان کی صفت حاصل نہیں ہوتی، خواہ یہ وطی نکاح صحیح کے اندر کی گئی ہو۔ مالکیہ نے اس شرط کا اضافہ کیا ہے کہ وہ نکاح صحیح لازم ہو، اس شرط سے یہ اثر مرتب ہوتا ہے کہ اگر میاں بیوی میں سے کسی میں عیب تھا یا دھوکہ دہی تھی جس کی وجہ سے کسی فریق کو نکاح ختم کرنے کا اختیار حاصل ہوتا ہے تو ایسے نکاح سے احصان متحقق نہیں ہوتا [1]۔ ابوثور فرماتے ہیں کہ: نکاح فاسد میں وطی سے بھی احصان کی صفت پیدا ہوجاتی ہے، یہ بات امام لیث اور امام اوزاعی سے بھی منقول ہے، اس لئے کہ نکاح صحیح اور نکاح فاسد دونوں اکثر احکام میں برابر ہیں، مثلاً مہر کا واجب ہونا، منکوحہ کی ماں اور ربیبہ کا حرام ہوجانا، بچے کا ثابت النسب ہونا، لہذا احصان ثابت ہونے میں بھی دونوں برابر ہوں گے۔

۸ - اگلی شرم گاہ میں وطی کی شرط پر یہ مسائل متفرع ہوتے ہیں:

(۱) الخرشی ۸/ ۸۱۔

الف۔ ایسے خصی کی وطی جو جماع کرنے کے لائق نہ ہو، اسی طرح مجبوب اور عنین کی وطی موطوءہ کو محصن نہیں بنائے گی، لیکن اگر عورت کے بچہ پیدا ہوا اور اس کا نسب شوہر سے ثابت ہوا تو خصی اور عنین کی وطی سے بیوی محصنہ ہوجائے گی، اس لئے کہ شریعت کی طرف سے ثبوت نسب کا حکم دخول کا حکم بھی ہے، لیکن اکثر علماء کے نزدیک مجبوب کی بیوی ثبوت نسب کے باوجود محصنہ نہیں ہوگی، کیونکہ مجبوب کے پاس آلہ وطی ہی نہیں ہے، اس کے بغیر جماع کا تصور ہی نہیں کیا جاسکتا، اور حکم احصان کا ثبوت جماع سے وابستہ ہے، اس مسئلہ میں امام زفر نے اختلاف کیا ہے، کیونکہ مجبوب سے ثبوت نسب کا حکم اس کی بیوی کو محصنہ بنادے گا۔

ب۔ رتقاء (وہ عورت جس کے اگلی شرم گاہ میں ہڈی ابھری ہوئی ہو) سے وطی کرنے سے رتقاء محصنہ نہیں ہوتی، کیونکہ رتق کے ساتھ جماع نہیں ہوسکتا، اسی طرح مرد بھی اس وطی کی وجہ سے محصن نہیں ہوسکتا، الا یہ کہ اس نے کسی دوسری بیوی سے سابقہ شرائط کے مطابق وطی کی ہو۔

چہارم: آزادی:

۹ - غلام محصن نہیں ہے، خواہ مکاتب ہو یا جزوی غلام ہو یا ام ولد ہو، اس لئے کہ ان کی سزا آزاد کے نصف ہے، اور رجم میں نصف نہیں ہو سکتا، اور ان لوگوں کو مکمل سزا دینا نص اور اجماع دونوں کے خلاف ہے، اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "فَإِنْ أَتَيْنَ بِفَاحِشَةٍ فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى الْمُحْصَنَاتِ مِنَ الْعَذَابِ" [1] (اور پھر اگر وہ (بڑی) بے حیائی کا ارتکاب کریں تو ان کے لئے اس سزا کا نصف ہے جو آزاد عورتوں کے لئے ہے)۔

(۱) سورۂ نساء/ ۲۵۔

اس مسئلہ میں ابوثور نے جمہور فقہاء سے اختلاف کیا ہے، انہوں نے فرمایا ہے کہ غلام اور باندی بھی محصن ہوتے ہیں، زنا کرنے کی صورت میں انہیں رجم کیا جائے گا۔ امام اوزاعی سے نقل کیا گیا ہے کہ جس غلام کے نکاح میں آزاد عورت ہو وہ محصن ہے، اور جس غلام کے نکاح میں باندی ہو اسے رجم نہیں کیا جائے گا، پھر فقہاء کا مسلک یہ ہے کہ غلام جو اپنی بیوی کے ساتھ جو باندی ہے آزاد کر دیا گیا، اور آزادی کے بعد شوہر نے بیوی سے جماع کیا تو دونوں محصن ہو گئے، خواہ ان دونوں کو اپنے آزاد ہو جانے کا علم ہو یا نہ ہو، اسی طرح اگر آزاد شخص نے باندی سے نکاح کیا یا آزاد عورت سے غلام نے نکاح کیا تو وہ دونوں محصن نہیں ہوں گے، ہاں اگر آزادی کے بعد وطی کرتے ہیں تو احصان کی صفت ثابت ہو جائے گی۔

پنجم: اسلام:

۱۰ - جہاں تک شرط اسلام کا مسئلہ ہے تو امام شافعی، امام احمد، اور اصحاب ابوحنیفہ میں سے امام ابویوسف احصان رجم میں اسلام کی شرط نہیں لگاتے، لہذا اگر مسلمان نے کسی کتابیہ عورت سے نکاح کرنے کے بعد اس سے وطی کی تو دونوں محصن ہو گئے، کیونکہ امام مالک نے نافع سے اور انہوں نے حضرت ابن عمرؓ سے روایت کی ہے کہ حضرت ابن عمرؓ نے فرمایا: "جاء اليهود إلى رسول الله ﷺ فذكروا له أن رجلاً منهم وامرأة زنيا فأمر بهما رسول الله ﷺ فرجما" (یہود رسول اکرم ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوئے اور انہوں نے عرض کیا کہ ہم میں سے ایک مرد اور ایک عورت نے زنا کا ارتکاب کیا ہے تو رسول اکرم ﷺ کے حکم سے دونوں کو رجم کیا گیا) (بخاری و مسلم)[1]، نیز اس لئے کہ زنا کا جرم مسلمان اور ذمی کی طرف سے برابر ہے، لہذا دونوں کی سزا کا برابر ہونا بھی ضروری ہے، اس کے مطابق ذمی مرد اور ذمی عورت بھی محصن ہوں گے، اگر زنا کریں تو ان دونوں کی سزا رجم ہوگی، لہذا ذمی عورت کسی مسلمان کی بیوی ہو تو بدرجہ اولیٰ دونوں محصن ہوں گے[1]۔

امام مالک اور امام ابوحنیفہ اسلام کو احصان کی ایک شرط قرار دیتے ہیں، لہذا کافر محصن نہیں ہوگا، اور امام ابوحنیفہ کے نزدیک ذمی عورت مسلمان مرد کو محصن نہیں بنا سکتی، اس لئے کہ کعب بن مالکؓ نے جب ایک یہودی عورت سے شادی کرنا چاہا تو رسول اکرم ﷺ نے انہیں منع کیا اور فرمایا: "إنها لا تحصنك"[2] (وہ تم کو محصن نہیں بنائے گی)، نیز اس لئے کہ احصان رجم کی ایک شرط آزادی ہے، لہذا اس میں اسلام بھی شرط ہوگا جس طرح احصان قذف میں حریت کے ساتھ اسلام بھی شرط ہے، اس تفصیل کے مطابق جس مسلمان نے کسی کتابی عورت سے نکاح کر رکھا ہے اگر وہ زنا کا ارتکاب کرتا ہے تو اکثر فقہاء کے نزدیک اسے رجم کیا جائے گا، اور امام ابوحنیفہ کے نزدیک رجم نہیں کیا جائے گا، کیونکہ امام ابوحنیفہ اس شخص کو محصن نہیں

---

(۱) اس حدیث کی روایت بخاری اور مسلم نے حضرت عبد اللہ بن عمرؓ سے تفصیلاً کی

= ہے (اللؤلؤ والمرجان رص ۴۴۳ شائع کردہ وزارة الأوقاف والشؤون الاسلامیہ کویت)۔

(۱) الشرح الکبیر ۴/ ۲۸۴، المغنی ۱۰/ ۱۲۹۔

(۲) حدیث: "إنها لا تحصنك" کی روایت ابن ابی شیبہ نے اپنی مصنف میں، اور اسی سند سے طبرانی نے اپنی معجم میں، اور ابوبکر بن ابی مریم کی سند سے ابن عدی نے الکامل میں کی ہے۔ ابن عدی کہتے ہیں: ابوبکر بن ابی مریم کی حدیث قابل حجت نہیں ہے اور ان کی احادیث لکھی جاتی ہے اس لئے کہ وہ درست ہیں۔ اس کی روایت ابوداؤد نے المراسیل میں بقیہ بن الولید سے کی ہے ابن قطان نے اپنی کتاب میں لکھا ہے: یہ حدیث ضعیف ہے اور منقطع ہے علی بن ابی طلحہ اور کعب بن مالک کے درمیان میں راوی کا انقطاع ہے۔ عبد الحق نے اپنی الاحکام میں کہا ہے: یہ ضعیف الاسناد اور منقطع ہے (سنن الدار قطنی بتعلیق شمس الحق عظیم آبادی ۱/ ۱۴۸-۱۴۹، تحفۃ الاشراف ۸/ ۳۴۳، حدیث: ۱۱۱۶۱)۔

مانتے، اس لئے کہ کتابی عورت ان کے نزدیک مسلمان کو محصن نہیں بناتی، امام مالک چونکہ میاں بیوی دونوں میں شرائط احصان کا پایا جانا لازم نہیں مانتے اس لئے وہ بھی جمہور فقہاء کی اس رائے سے متفق ہیں کہ ذمی عورت مسلمان کو محصن بنادیتی ہے اور ایسا مسلمان زنا کی صورت میں رجم کا مستحق ہے [1]، اس بارے میں امام مالک کا جو مسلک ہے وہی شافعیہ کا صحیح قول ہے اور حنابلہ کے یہاں ایک روایت ہے۔

جانبین میں کمال پایا جانا اس معنی میں کہ وطی کرنے والا مرد اور وطی کی گئی عورت دونوں میں اس وطی کے وقت جس پر احصان کا حکم مرتب ہوتا ہے احصان کی تمام شرطیں پائی جائیں امام ابوحنیفہ اور امام احمد کے نزدیک احصان کی ایک شرط ہے، امام شافعی کی بھی ایک رائے یہی ہے، مثلاً عاقل مرد عاقلہ عورت سے وطی کرے۔ اگر یہ تمام شرطیں دونوں میں سے کسی ایک میں نہ پائی جاتی ہوں تو دونوں غیر محصن ہیں، پس زانی نے جس صغیرہ یا مجنونہ سے نکاح کیا ہو وہ غیر محصن ہے اگر چہ وہ خود عاقل وبالغ ہو، لیکن امام مالک یہ شرط نہیں لگاتے بلکہ ان کے نزدیک اگر میاں بیوی میں سے کسی ایک میں احصان کی شرطیں پائی جارہی ہیں تو یہ محصن ہونے کے لئے کافی ہے، قطع نظر اس کے کہ دوسرے میں یہ شرطیں پائی جاتی ہیں یا نہیں۔

رجم میں احصان کا اثر:

۱۱ - مذکورہ بحثوں سے احصان کی وہ شرطیں جو فقہاء کے درمیان متفق علیہ ہیں اور جن شرطوں کے بارے میں اختلاف ہے سب کی وضاحت ہوچکی اگر چہ بعض فقہاء نے کسی بھی ایک کے محصن ہونے کے لئے میاں بیوی دونوں میں شرائط احصان کا پورے طور پر پایا جانا لازم قرار دیا ہے، لیکن تمام فقہاء اس پر متفق ہیں کہ رجم کے لئے زنا کرنے والے دونوں افراد کا محصن ہونا شرط نہیں ہے، بلکہ اگر ان میں سے ایک محصن اور دوسرا غیر محصن ہے تو محصن کو رجم کیا جائے گا اور غیر محصن کو کوڑے لگائے جائیں گے [1]، کیونکہ ایک روایت میں آتا ہے کہ "ایک اعرابی رسول اکرم ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوا اور اس نے عرض کیا: اے اللہ کے رسول میں آپ کو اللہ کا واسطہ دیتا ہوں کہ کتاب اللہ سے میرے مقدمہ کا فیصلہ دیں، اس اعرابی کے مخالف فریق نے (اور وہ اس اعرابی سے زیادہ سمجھ دار تھا) عرض کیا: ہاں ہمارے درمیان کتاب اللہ سے فیصلہ فرمادیجئے اور مجھے بیان دینے کی اجازت مرحمت فرمائیے، نبی اکرم ﷺ نے فرمایا: "قل" (کہو) تو اس نے عرض کیا کہ میرا بیٹا اس شخص کے یہاں ملازم تھا، اس نے اس شخص کی بیوی سے زنا کیا اور مجھے بتایا گیا کہ میرے بیٹے کے اوپر رجم کی سزا ہے تو میں نے اس کے عوض سو بکریاں اور ایک باندی کا فدیہ دیا، پھر میں نے اہل علم سے دریافت کیا تو مجھے بتایا گیا کہ میرے لڑکے کی سزا سو کوڑے اور ایک سال کی جلاوطنی ہے اور اس کی بیوی کی سزا رجم ہے، رسول اکرم ﷺ نے فرمایا: "**والذي نفسي بيده لأقضينّ بينكما بكتاب الله، الوليدة والغنم رد عليک، وعلى ابنک جلد مائة وتغريب عام، واغد ياأنيس– لرجل من أسلم– إلى امرأة هذا فإن اعترفت فارجمها، قال: فغدا عليها فاعترفت، فأمر بها رسول الله ﷺ فرجمت**" [2] (اس ذات کی قسم جس کے قبضہ میں میری جان ہے، میں تم دونوں کے درمیان کتاب اللہ سے فیصلہ کروں گا، باندی اور بکریاں تمہیں واپس کی جائیں، تمہارے بیٹے کی سزا سو کوڑے لگانا

(۱) المنتقی شرح الموطا ۳/ ۳۳۱۔

(۱) شرح فتح القدیر ۴/ ۱۳۰، المغنی ۱۱/ ۱۲۸، المہذب ۲/ ۲۶۷۔
(۲) اس حدیث کی روایت صحاح ستہ میں کی گئی ہے۔

اور ایک سال کی جلاوطنی ہے، اور اے انیس! -قبیلۂ اسلم کے ایک فرد- تم اس شخص کی بیوی کے پاس جاؤ، اگر وہ زنا کا اعتراف کرے تو اسے سنگسار کرو، راوی کہتے ہیں کہ انیس اس شخص کی بیوی کے پاس گئے، اس نے زنا کا اعتراف کرلیا تو رسول اکرم ﷺ کے حکم سے اسے رجم کردیا گیا)۔ یہاں یہ اشارہ کرنا مناسب ہے کہ صفت احصان باقی رہنے کے لئے نکاح کا باقی رہنا واجب نہیں ہے، اگر عمر میں ایک بار نکاح کیا پھر طلاق دے دی اور باقی عمر بغیر شادی کے رہا تو اگر زنا کرے گا تو رجم کیا جائے گا۔

احصان ثابت کرنا:

۱۲ - رجم میں احصان اقرار صحیح سے ثابت ہوتا ہے، اقرار صحیح وہ ہے جو عاقل ومختار شخص کی جانب سے کیا جائے، لہذا ضروری ہوگا کہ احصان کا اقرار کرنے والا عاقل ومختار ہو، اس لئے کہ مکرہ اور مجنون کے کلام کا کوئی حکم نہیں۔

اسی طرح گواہوں کی شہادت سے بھی احصان ثابت ہوتا ہے، امام مالک، امام شافعی، امام احمد اور امام زفر کے نزدیک احصان ثابت کرنے کے لئے دو مردوں کی گواہی کافی ہے، اس لئے کہ احصان انسان کی ایک حالت ہے، اس کا واقعۂ زنا سے کوئی تعلق نہیں، لہذا یہ شرط نہیں ہوگی کہ زنا کی طرح احصان کی گواہی چار مرد دیں (۱)۔

امام ابو یوسف اور امام محمد کے نزدیک احصان کا ثبوت دو مردوں یا ایک مرد اور دو عورتوں کی گواہی سے ہوسکتا ہے (۲)۔

گواہی کا طریقہ یہ ہے کہ گواہ کہیں: اس شخص نے ایک عورت سے نکاح کیا اور اس سے جماع کیا، اگر یہ کہے کہ اس شخص نے اس عورت کے ساتھ دخول کیا (دخل بہا) تو بھی امام ابوحنیفہ اور امام ابو یوسف کے نزدیک کافی ہے، کیونکہ جب دخول کے ساتھ حرف ''با'' کا استعمال ہو تو اس سے جماع مراد ہوتا ہے اور امام محمد فرماتے ہیں کہ کافی نہیں ہوگا، کیونکہ دخول کا اطلاق خلوت پر بھی ہوتا ہے۔

محصن کی سزا کا ثبوت:

۱۳ - فقہاء اس بات پر متفق ہیں کہ محصن اگر زنا کا ارتکاب کرے تو اسے اس وقت تک سنگسار کرنا واجب ہے جب تک اس کی روح پرواز نہ کر جائے، خواہ محصن مرد ہو یا عورت لیکن اس سلسلے میں اختلاف ہے کہ رجم کے ساتھ جلد (کوڑے لگانا) کو جمع کیا جائے گا یا نہیں۔

رجم کی سزا سنت رسول اللہ ﷺ اور اجماع سے ثابت ہے، رجم رسول اکرم ﷺ کے قول وفعل سے ثابت ہے اس تفصیل کے مطابق جس کا محل ''زنا'' کی اصطلاح ہے۔

احصان قذف:

۱۴ - پاک دامن مردوں اور عورتوں کی عزت وآبرو بچانے کے لئے اللہ تعالی نے محصن مردوں اور محصنہ عورتوں پر زنا کا بہتان لگانے کو حرام قرار دیا اور اس پر دنیوی اور اخروی سزا مرتب کی۔

احصان قذف کی شرطیں:

۱۵ - جس محصن کے قاذف پر حد جاری کی جاتی ہے اس میں باتفاق فقہاء درج ذیل شرطوں کا پایا جانا ضروری ہے اگر زنا کا الزام لگایا گیا ہو، اور نفی نسب کی حالت میں امام ابوحنیفہ اس کے علاوہ یہ شرط بھی لگاتے ہیں کہ ماں مسلمان ہو اور آزاد ہو (۱)۔

---

(۱) شرح الزرقانی ۷/ ۱۹۷۔

(۲) شرح فتح القدیر ۴/۶ ۱۷، بدائع الصنائع ۶/ ۲۸۰۔

(۱) فتح القدیر ۴/ ۱۹۳۔

الف۔ آزادی: غلام اور باندی کے قاذف پر حدقذف جاری نہیں کی جائے گی۔

ب۔ اسلام: مرتد یا اصلی کافر کے قاذف پر حدقذف جاری نہیں کی جائے گی، کیونکہ وہ محصن نہیں ہیں، حدزنا میں اکثر اہل علم نے کافر کومحصن مانا ہے لیکن حدقذف میں محصن نہیں مانا ہے، اس لئے کہ زنا میں اس کورجم کی سزا دینا اس کی اہانت ہے، اور کافر کے قاذف پر حد جاری کرنا اس کا اکرام ہے، اور کافر اکرام کا اہل نہیں ہے۔

ج، د۔ عقل وبلوغ: عقل وبلوغ کی شرط سے نابالغ اور مجنون خارج ہوگئے، اس لئے کہ ان دونوں کی جانب سے زنا متصور ہی نہیں ہے، یا یہ کہ وہ فعل حرام ہے اور حرمت کا حکم اس وقت لگایا جائے گا جب کرنے والا مکلف ہو، امام ابوحنیفہ اور امام شافعی مطلق بلوغ کی شرط لگاتے ہیں، خواہ وہ شخص جس پر زنا کا الزام لگایا گیا ہو مرد ہو یا عورت، امام مالک عورت میں بلوغ کی شرط نہیں لگاتے، ہاں لڑکے میں بلوغ کی شرط لگاتے ہیں، امام مالک بچی کو نابالغ ہونے کے باوجود اس صورت میں محصنہ مانتے ہیں جب کہ اس میں وطی کا تحمل ہو یا اس جیسی لڑکی سے وطی کی جاسکتی ہو اگر چہ وہ بالغہ نہ ہو[1]، اس لئے کہ اس طرح کی لڑکی کوزنا کے الزام میں عار لاحق ہوتا ہے۔ بلوغ کی شرط کے بارے میں امام احمد سے مختلف روایتیں ہیں، ایک روایت یہ ہے کہ مقذوف میں بلوغ کا پایا جانا حدقذف جاری کرنے کے لئے شرط ہے، اس لئے کہ یہ مکلف ہونے کی ایک شرط ہے، لہذا عقل کے مشابہ ہوگیا، نیز اس لئے کہ بچے کے زنا کرنے پر حدزنا جاری نہیں کی جاتی، لہذا اس پر زنا کا الزام لگانے سے حدقذف نہیں جاری ہوگی جیسے مجنون کا زنا کرنا۔

امام احمد کی دوسری روایت یہ ہے کہ حدقذف جاری کرنے کے لئے مقذوف کا بالغ ہونا شرط نہیں ہے، اس لئے کہ نابالغ بھی آزاد، عاقل اور پاک دامن شخص ہے، اسے بھی الزام زنا سے جس کے سچ ہونے کا بھی امکان ہے عار لاحق ہوتا ہے، لہذا وہ بالغ کے مشابہ ہے، اس روایت کے مطابق نابالغ شخص کا اتنا بڑا ہونا ضروری ہے کہ اس کے بارے میں جماع متصور ہو[1] (اس کی کوئی حتمی عمر متعین نہیں کی جاسکتی)۔ مختلف ملکوں اور شہروں میں مختلف عمریں ہوسکتی ہیں۔

ھ۔ زنا سے پاک ہونا: زنا سے پاک ہونے کا مطلب یہ ہے کہ جس شخص پر زنا کا الزام لگایا گیا ہو اس نے اپنی عمر میں کبھی حرام وطی نہ کی ہو، نہ بغیر ملکیت کے، نہ اصل نکاح سے، نہ ایسے نکاح فاسد میں جس کا فاسد ہونا متفق علیہ ہو، لہذا اگر ایک بار بھی حرام وطی کی ہوگی تو اس کی عفت ساقط ہوجائے گی، خواہ اس حرام وطی سے زنا کی سزا لازم ہوئی ہو یا نہ لازم ہوئی ہو، تینوں ائمہ (امام ابوحنیفہ، امام مالک، امام شافعی) واقعۃً عفیف ہونے کو شرط قرار دیتے ہیں اور امام احمد زنا سے ظاہری عفت کو احصان قذف کے لئے کافی سمجھتے ہیں، لہذا جس پر زنا کا جرم نہ گواہی سے ثابت ہوا ہو نہ اقرار سے، اور اس پر حدزنا جاری نہ کی گئی ہو وہ عفیف ہے۔

پھر اگر نسب کا انکار کرکے الزام لگایا ہے تو بالاتفاق حدقذف جاری کی جائے گی، اور اگر زنا کا الزام عائد کیا ہے تو اگر ایسے شخص پر زنا کا الزام لگایا ہے جس کی جانب سے وطی متصور ہی نہیں ہے تو امام ابوحنیفہ، امام شافعی اور امام مالک کے نزدیک حدقذف جاری نہیں کی جائے گی، یہ تینوں ائمہ فرماتے ہیں کہ مجبوب کے قاذف پر حدقذف جاری نہیں کی جائے گی، ابن المنذر فرماتے ہیں کہ "رتقاء" کا بھی یہی حال ہے، امام حسن فرماتے ہیں کہ خصی کے قاذف پر حد نہیں ہے، اس لئے کہ ان لوگوں کو اس الزام سے عار نہیں لاحق ہوتا، کیونکہ قاذف کا

(۱) مواہب الجلیل ۶/ ۲۹۸-۲۹۹، ابن عابدین ۳/ ۱۶۸، المہذب ۲/ ۲۷۳۔

(۱) المغنی ۹/ ۸۴ طبع مکتبۃ القاہرہ۔

جھوٹا ہونا معلوم ہے، اور حدقذف تو عار دور کرنے کے لئے واجب ہوتی ہے۔

امام احمد کے نزدیک خصی، مجبوب، مریض، رتقاء، قرناء کے قاذف پر بھی حدقذف واجب ہوگی، کیونکہ اللہ تعالی کا یہ ارشاد عام ہے: ''وَالَّذِيْنَ يَرْمُوْنَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوْا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوْهُمْ ثَمَانِيْنَ جَلْدَةً'' (١) (اور جولوگ تہمت لگائیں پاک دامن عورتوں پر اور پھر چار گواہ نہ لاسکیں تو انہیں اسی درّے لگاؤ)۔

رتقاء بھی اس آیت کے عموم میں داخل ہے، نیز اس لئے کہ وہ ایک محصن کا قاذف ہے، لہذا اس پر حدقذف لازم ہوگی جس طرح وطی پر قادر شخص پر زنا کا الزام لگانے سے حدقذف واجب ہوتی ہے، نیز اس لئے کہ وطی کا ممکن ہونا ایک مخفی معاملہ ہے جسے بہت سے لوگ نہیں جانتے، پس جو شخص اس کو نہیں جانتا اس کے نزدیک بغیر حد کے عار منتفی نہیں ہوگا، پس حد لگانا واجب ہوگا جیسے مریض کو قذف کرنا (٢)۔

قذف میں احصان ثابت کرنا:

١٦ - ہر مسلمان پاک دامن سمجھا جائے گا جب تک اس نے زنا کا اقرار نہ کیا ہو یا چار عادل گواہوں کے ذریعہ اس پر زنا کا الزام ثابت نہ ہوا ہو، جب کسی انسان نے دوسرے پر زنا کا الزام عائد کیا تو اس سے زنا اور پاک دامن نہ ہونے کا ثبوت مانگا جائے گا، کیونکہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: ''وَالَّذِيْنَ يَرْمُوْنَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوْا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوْهُمْ ثَمَانِيْنَ جَلْدَةً''۔

جس پر زنا کا الزام لگایا گیا ہے اس سے یہ مطالبہ نہیں کیا جائے گا کہ وہ اپنی پاک دامنی ثابت کرے، اس لئے کہ لوگ پاک دامن (عفیف) مانے جاتے ہیں جب تک کہ قاذف اس کے خلاف ثابت نہ کردے۔ اگر مقذوف کے محصن ہونے کا قاذف اقرار کرے تو اس کا محصن ہونا ثابت ہوجائے گا، اور اگر اس کے محصن ہونے کا قاذف نے انکار کیا تو اسے مقذوف کی عفت ختم ہونے پر ثبوت پیش کرنا ہوگا، اگر ثبوت پیش کرنے میں ناکام رہا تو اسے یہ اختیار نہیں کہ مقذوف سے حلف لے۔

احصان کا سقوط:

١٧ - احصان اپنی کسی شرط کے مفقود ہونے سے ساقط ہوجاتا ہے، اس لئے جو شخص مجنون یا عنین یا غلام ہوگیا اس کا احصان باطل ہوگیا، جو فقہاء احصان میں اسلام کی بھی شرط لگاتے ہیں ان کے نزدیک ارتداد سے بھی احصان ساقط ہوجاتا ہے، اگر مقذوف میں احصان کی کوئی شرط مفقود ہوجائے تو قاذف پر حدقذف جاری نہیں ہوگی، لیکن اگر وہ اپنے الزام کو صحیح ثابت کرنے میں ناکام رہا تو اسے تعزیر کی جائے گی، تینوں ائمہ (امام ابوحنیفہ، امام مالک، امام شافعی) کے نزدیک حدقذف جاری ہونے تک مقذوف میں احصان کی تمام شرطوں کا پایا جانا ضروری ہے، اس کے برخلاف امام احمد کے نزدیک بس اتنی شرط ہے کہ الزام لگائے جانے کے وقت مقذوف میں احصان کی تمام شرطیں پائی جارہی ہوں، اس کے بعد ان شرطوں کی برقراری لازم نہیں ہے (١)۔

قذف میں احصان کا اثر:

١٨ - مقذوف کے محصن ہونے سے قاذف دوسزاؤں کا مستحق ہوگا:

---

(١) سورۂ نور ر ۴۔

(٢) المغنی ۹ر ۸۴ طبع قاہرہ، ابن عابدین ۳ر ۱۶۸، الدسوقی ۴ر ۳۲۶۔

(١) ابن عابدین ۳ر ۱۶۸، الدسوقی ۴ر ۳۲۶، المہذب ۲ر ۲۷۴، المغنی ۹ر ۹۳ طبع قاہرہ۔

(۱) قاذف کو کوڑے لگایا جانا، یہ اصل سزا ہے، (۲) اس کی گواہی قبول نہ کیا جانا، یہ ضمنی سزا ہے، اس کی تفصیل "قذف" کی اصطلاح میں آئے گی۔

احصان کی دونوں قسموں میں ارتداد کا اثر:

۱۹ - محصن کے مرتد ہونے سے ان فقہاء کے نزدیک اس کا احصان باطل نہیں ہوتا جو احصان میں اسلام کی شرط نہیں لگاتے مثلاً امام شافعی اور امام احمد[۱]، امام ابوحنیفہ کے شاگردوں میں سے امام ابو یوسف کا بھی یہی مسلک ہے۔ ان حضرات کا استدلال اس واقعہ سے ہے کہ نبی اکرم ﷺ نے دو یہودیوں کو زنا کرنے پر رجم کی سزا دی، اگر احصان میں اسلام کی شرط ہوتی تو رسول اکرم ﷺ یہودیوں کو رجم کی سزا نہ دیتے، پھر یہ شکل بھی ارشاد نبوی: "أو زنی بعد إحصان"[۲] (یا زنا کیا ہو احصان کے بعد) کے عموم میں داخل ہے، نیز اس لئے کہ اس نے احصان کے بعد زنا کیا ہے، لہذا اس کی سزا رجم ہوگی اس شخص کی طرح جو مرتد نہ ہوا ہو۔

امام ابوحنیفہ چونکہ احصان میں اسلام کی شرط لگاتے ہیں لہذا ان کے نزدیک محصن اگر مرتد ہوجائے تو اس کا احصان باطل ہوجاتا ہے۔ ان کی دلیل یہ ارشاد نبوی ہے: **"من أشرک باللہ فلیس بمحصن"**[۱] (جس نے اللہ کے ساتھ شرک کیا وہ محصن نہیں ہے)۔

اسی طرح مرتد محصن باقی نہ رہے گا کہ احصان کی ایک شرط "اسلام" اس سے مفقود ہوگئی۔ امام مالک نے بھی اسی کو اختیار کیا ہے، ان کا مسلک یہ ہے کہ جب احصان رجم یا احصان قذف میں کسی مرد یا عورت کے لئے حکم احصان ثابت ہوجائے پھر وہ نعوذباللہ اسلام سے مرتد ہوجائے تو حکم احصان اس سے ساقط ہوجاتا ہے، اگر وہ دوبارہ مسلمان ہوگیا تو اب نئے احصان کے ذریعہ محصن ہوگا، اس بارے میں امام مالک نے اس آیت سے استدلال کیا ہے: "لَئِنْ أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ"[۲] (اگر تو نے شریک کیا تو تیرا عمل (سب) غارت ہوجائے گا)۔ مرتد نے چونکہ شرک کیا اس لئے آیت کے بموجب اس کا ہر عمل اکارت ہوجانا لازم ہے۔

---

(۱) المغنی ۹/ ۱۰۳ شائع کردہ مکتبۃ القاہرہ۔

(۲) اس حدیث کی روایت بخاری نے تفصیلاً حضرت ابوقلابہؓ سے ان الفاظ کے ساتھ کی ہے: "فواللہ ما قتل رسول اللہ ﷺ أحدا قط إلا فی إحدی ثلاث خصال: رجل قتل بجریرۃ نفسہ فقتل، أو رجل زنی بعد إحصان، أو رجل حارب اللہ ورسولہ وارتد عن الإسلام" (رسول اللہ ﷺ نے بخدا کبھی کسی کو قتل نہیں کیا، سوائے تین حالت کے: کسی شخص نے دوسرے کو قتل کیا تو اسے قتل کیا، یا کسی شخص نے محصن ہوکر زنا کیا، یا کسی نے اللہ اور اس کے رسول سے محاربہ کیا اور اسلام سے مرتد ہوگیا) (فتح الباری ۱۲/ ۲۳۰ طبع السلفیہ)، اسی کے مثل ترمذی، نسائی، ابن ماجہ احمد، حاکم اور شافعی نے اپنی مسند میں روایت کی ہے (نصب الرایہ ۳/ ۳۱۷)۔

(۱) حدیث "من أشرک باللہ....." کی روایت اسحاق بن راہویہ نے اپنی مسند میں کی ہے اور ان کی سند کے ساتھ دارقطنی نے اس کی روایت کی ہے اور فرمایا ہے: "صحیح یہ ہے کہ حدیث موقوف ہے"، صاحب فتح القدیر نے اس کے مرفوع ہونے کو راجح قرار دیا ہے (نصب الرایہ ۳/ ۳۲۷، فتح القدیر ۵/ ۲۴)۔

(۲) سورۂ زمر/ ۶۵، ملاحظہ ہو: الدسوقی ۴/ ۳۲۵۔

إحلال

تعریف:

۱ - لغت میں احلال "أحل" کا مصدر ہے، جو" حرّم "کی ضد ہے، کہا جاتا ہے: "أحللت له الشيء"، یعنی میں نے اس کے لئے اس چیز کو حلال کر دیا۔ یہ لفظ ایک دوسرے معنی میں بھی آتا ہے اور وہ ''أحل" ہے لفظ ''حل'' کے معنی ہیں: أشہر حل میں داخل ہوا، یا حرم سے آگے بڑھ گیا، یا محظورات حج جو اس پر حرام تھے وہ اس کے لئے حلال ہو گئے[۱]۔

فقہاء نے لفظ'' احلال'' کا استعمال نہیں کیا ہے مگر اس کے مشابہ دوسرے الفاظ مثلاً استحلال، تحلیل، تحلل اور حلول کے معانی کو ادا کرنے کے لئے فقہاء نے ان الفاظ کا استعمال کثرت سے کیا ہے لیکن انہوں نے'' احلال'' کا استعمال دین یا ظلم سے بری کرنے کے معنی میں بھی کیا ہے۔

بعض حضرات احلال کو لغوی معنی میں استعمال کرتے ہیں، اس صورت میں اس کے درج ذیل استعمالات مراد ہوتے ہیں:

الف۔ احرام سے نکلنے کے مسئلہ کی تعبیر فقہاء لفظ تحلل سے کرتے ہیں، اس مسئلہ میں لفظ'' احلال'' کا استعمال لغوی معنی میں ہے[۲] (دیکھئے: تحلل)۔

(۱) صحاح، لسان العرب، اساس البلاغۃ، تاج العروس (حلل)۔
(۲) لسان العرب، تاج العروس، القہوری ۱/۱۵۱ ۳ طبع مصطفی الحلبی، المغنی ۳/۱ ۹ ۳ طبع الریاض۔

ب۔ حرام کو حلال قرار دینے کی تعبیر فقہاء لفظ استحلال سے کرتے ہیں، خواہ یہ عمل قصداً ہو یا تاویل کے ساتھ ہو[۱] (دیکھئے: استحلال)۔

ج۔ جس عورت کو تین طلاق دی گئی ہو اس کے مسئلہ میں تحلیل کی تعبیر اختیار کرتے ہیں[۲] (دیکھئے: تحلیل)۔

د۔ دین مؤجل (جس دین کی ادائیگی کے لئے آئندہ کی کوئی مدت طے ہو) کی ادائیگی کا وقت آنے کی تعبیر'' حلول'' سے کرتے ہیں[۳] (دیکھئے: حلول)۔

اجمالی حکم:

۲ - لفظ احلال کے مختلف استعمالات کے اعتبار سے اس کا حکم مختلف ہوگا، جیسا کہ تعریف کے ذیل میں آیا۔

بحث کے مقامات:

۳ - اس لفظ کے ہر استعمال کے سلسلے میں اس کی متعلقہ اصطلاح کی طرف رجوع کیا جائے۔

أحماء

دیکھئے: ''حمو''۔

(۱) البحر الرائق ۱/ ۷ ۲۰، شائع کردہ عمر ہاشم الکتبی، الحطاب ۵/ ۲۴۰ طبع لیبیا۔
(۲) القلیوبی ۳/ ۲۴۶ طبع عیسی الحلبی۔
(۳) الحطاب ۵/ ۳۷۔

إحیاء البیت الحرام

تعریف:

۱- إحیاء " أحیا" کا مصدر ہے، اس کا معنی ہے: کسی چیز کو زندہ کردینا یا بنجر زمین میں زندگی پھونکنا[۱]، اسی سے اہل عرب کا قول ہے: "أحیاہ اللہ إحیاء" یعنی اس کو اللہ نے زندہ کردیا، اور "أحیا اللہ الأرض" یعنی اللہ تعالیٰ نے خشک سالی کے بعد زمین کو سرسبز وشاداب کردیا[۲] قرآن کریم میں ارشاد ربانی ہے: "وَ اللّٰہُ الَّذِيْ أَرْسَلَ الرِّیَاحَ فَتُثِیْرُ سَحَابًا فَسُقْنَاہُ إِلٰی بَلَدٍ مَّیِّتٍ فَأَحْیَیْنَا بِہِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِہَا، کَذٰلِکَ النُّشُوْرُ"[۳] (اور اللہ وہی ہے جو ہواؤں کو بھیجتا ہے پھر وہ بادلوں کو اٹھاتی ہیں، پھر ہم اسے ہانک لے جاتے ہیں خشک خطۂ زمین کی طرف، پھر ہم اس کے ذریعہ سے زمین کو اس کی خشکی کے بعد سرسبز کردیتے ہیں، اسی طرح جی اٹھنا ہوگا)۔

فقہاء کے یہاں لفظ احیاء کا استعمال لغوی معنی کے دائرے میں ہی ہے، چنانچہ فقہاء کی اصطلاح میں "احیاء موات" کا مفہوم ہے: خشک بنجر زمین کو کاشت کے لائق بنانا۔ اسی طرح "احیاء اللیل" اور "احیاء ما بین العشائین" کا مفہوم ہے: رات بھر نماز اور ذکر میں مشغول رہنا، رات کے وقت کو بے کار نہ کرنا اور میت کی طرح معطل نہ کرنا[۱]۔ فقہاء "احیاء البیت الحرام" کی اصطلاح بھی استعمال کرتے ہیں، اس کا مفہوم ہوتا ہے: خانہ کعبہ کو ہمیشہ حج اور عمرہ کے ذریعہ آباد رکھنا، اور میت کی طرح اس سے منقطع نہ ہوجانا۔ اسی طرح فقہاء "احیاء سنت" کی اصطلاح استعمال کرتے ہیں، اس کا مفہوم ہوتا ہے: کسی متروک العمل سنت اور چھوٹے ہوئے اسلامی شعار کو دوبارہ رواج دینا، اس پر عمل کرنا۔

احیاء کے مضاف الیہ کے اعتبار سے اس کا مفہوم مختلف ہوتا ہے، احیاء کے درج ذیل استعمالات ہوتے ہیں:

الف۔ احیاء البیت الحرام

ب۔ احیاء السنۃ

ج۔ احیاء اللیل

د۔ احیاء الموات

فقہاء کے یہاں احیاء البیت الحرام سے مراد خانہ کعبہ کو حج کے ذریعہ آباد رکھنا ہے، اور بعض فقہاء کے نزدیک عمرہ کے ذریعہ آباد رکھنا بھی مراد ہے، آباد جگہ کو زندہ کے ساتھ اور غیر آباد جگہ کو مردہ کے ساتھ تشبیہ دیتے ہوئے[۲]۔

اجمالی حکم:

۲- مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ حج کے ذریعہ ہر سال خانہ کعبہ کا احیاء فی الجملہ مسلمانوں پر فرض کفایہ ہے، اس حکم کا اس سے کوئی ٹکراؤ نہیں ہے کہ خانہ کعبہ جانے کی استطاعت رکھنے والے ہر شخص کے ذمہ عمر میں ایک بار حج کرنا فرض عین ہے جیسا کہ دین سے یہ بات بداہۃً معلوم ہے، اس لئے کہ یہ مسئلہ اس صورت

---

(۱) معجم مقاییس اللغۃ، القاموس المحیط۔

(۲) محیط المحیط۔

(۳) سورۂ فاطر/۹۔

---

(۱) النہایۃ لابن الاثیر: مادہ (حیي)۔

(۲) حاشیۃ الشرقاوی علی شرح التحریر ۲/ ۱۷۸ طبع الحلبی، النہایۃ لابن الاثیر (حیا)، الخرشی ۳/ ۱۰۸ طبع بولاق، مطالب ۲/ ۲۶۵۔

میں فرض کیا گیا ہے جب اتنے مسلمانوں نے حج فرض یا حج نفل نہیں ادا کیا جن کے ذریعہ ہر سال عرفاً شعار حاصل ہو جائے، اس لئے کہ گناہ تمام مسلمانوں کو ہوگا، اس لئے کہ تعمیر کعبہ کا سب سے بڑا مقصد حج ہے، لہذا حج کے ذریعہ خانہ کعبہ کا احیاء ہوتا ہے، اس کی دلیل حضرت ابن عباسؓ کا وہ اثر بھی ہے جو مصنف عبدالرزاق میں موجود ہے کہ انہوں نے فرمایا: "لو ترک الناس زیارة هذا البیت عاماً واحداً ما أمطروا" (۱) (اگر لوگ اس گھر (خانہ کعبہ) کی زیارت ایک سال چھوڑ دیں تو بارش سے محروم کر دیئے جائیں)۔

شافعیہ کے نزدیک حج کی طرح عمرہ سے بھی خانہ کعبہ کا احیاء ہوتا ہے، مالکیہ میں سے علامہ تادلی کی بھی یہی رائے ہے۔

اور حج وعمرہ کے بدلے میں طواف، اعتکاف اور نماز وغیرہ کافی نہیں، اگر چہ مسجد حرام میں ان طاعات کی ادائیگی بھی فرض کفایہ ہے، اس لئے کہ ان سب اعمال سے مسجد حرام کی تعظیم اور اس مقدس مقام کا احیاء حاصل ہوتا ہے۔

مذکورہ بالا حکم کے پیش نظر مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ امام المسلمین پر واجب ہے کہ ہر سال ایک جماعت موسم حج قائم کرنے کے لئے مکہ مکرمہ بھیجے، اگر مسلمانوں کا کوئی امام نہ ہو تو یہ ذمہ داری جماعت مسلمین پر عائد ہوتی ہے (۲)۔

اس مسئلہ میں مجھے حنفیہ کے یہاں کوئی صراحت نہیں ملی۔

بحث کے مقامات:

۳- احیاء البیت الحرام کی تفصیل فقہاء نے کتاب الجہاد کے شروع میں بیان کی ہے، اس لئے کہ حکم جہاد اور حکم احیاء البیت الحرام واجب کفائی ہونے کی وجہ سے مناسبت رکھتے ہیں جس جگہ فقہاء نے واجب علی الکفایہ کی تعریف کی ہے اور کچھ فروض کفایات اور ان کے احکام ذکر کئے ہیں، جیسا کہ اس کو بعض نے کتاب الحج میں حکم حج کے کلام کے ذیل میں ذکر کیا ہے، اسی طرح جن مصنفین نے احکام مساجد پر مستقل کتابیں لکھی ہیں یا اپنی کتابوں میں احکام مسجد حرام پر مستقل فصل باندھی ہے انہوں نے بھی اس سے بحث کی ہے، مثلاً علامہ بدر الدین زرکشی نے اپنی کتاب "إعلام الساجد بأحكام المساجد" میں اس پر بحث کی ہے۔

(۱) اثر ابن عباسؓ کی روایت عبدالرزاق نے اپنی مصنف میں کی ہے (مصنف عبدالرزاق ۵/ ۱۳، شائع کردہ المجلس العلمی ۱۳۹۲ھ)۔

(۲) الجمل ۱/ ۱۸۳، کشاف القناع ۲/ ۳۷۵ طبع الریاض، إعلام الساجد/ ۸۲،

= الحطاب ۲/ ۳۶۵، الخرشی ۳/ ۱۰۸۔

إحیاء السنۃ

تعریف:

۱ - سنت سے مراد وہ راستہ ہے جس پر دین میں چلا جاتا ہے، یہاں پر احیاء سنت (سنت کو زندہ کرنے) سے مراد اسلام کے کسی شعار پر عمل ترک ہوجانے کے بعد اس کو دوبارہ روبہ عمل لانا ہے۔

اجمالی حکم اور بحث کے مقامات:

۲ - مردہ سنت کو زندہ کرنا شرعاً مطلوب ہے، یہ مطلوب ہونا کبھی فرض کفایہ کے طور پر ہوتا ہے (اور یہی اصل ہے) کبھی فرض عین کے طریقہ پر اور کبھی بہ طریق استحباب۔ اس کی تفصیل ''امر بالمعروف'' کی اصطلاح میں ملے گی [1]۔

(۱) کشاف اصطلاحات الفنون ۳/ ۳۰۷ طبع کلکتہ۔

إحیاء اللیل

تعریف:

۱ - لغت میں احیاء کا معنی ہے: کسی چیز کو زندہ کردینا [1]، ''إحیاء اللیل'' سے فقہاء کی مراد یہ ہوتی ہے کہ پوری رات یا اس کا اکثر حصہ عبادت مثلاً نماز، ذکر قرأت قرآن وغیرہ میں گذارا جائے [2]، اس طرح احیاء اللیل کی مدت رات کا اکثر حصہ ہے اور اس کا دائرہ عمل ہر عبادت ہے۔

متعلقہ الفاظ:

الف۔ قیام اللیل:

۲ - فقہاء کے کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ قیام اللیل بسا اوقات رات کے اکثر حصہ کا احاطہ نہیں کرتا بلکہ رات کی ایک گھڑی کھڑے رہنے سے بھی اس کا تحقق ہوجاتا ہے [3]، اور قیام اللیل کا عمل صرف نماز ہے، کوئی اور عبادت نہیں۔ کبھی کبھی فقہاء قیام اللیل کا استعمال شب بیداری کے معنی میں بھی کرتے ہیں، مراقی الفلاح میں ہے: قیام کا مفہوم یہ ہے کہ رات کے اکثر حصہ میں طاعت میں مشغول رہے، اور کہا گیا ہے کہ رات کی ایک گھڑی طاعت میں مشغول رہے،

(۱) معجم مقاییس اللغۃ، القاموس المحیط۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۴۶۰ طبع اول بولاق، شرح المنہاج ۲/ ۱۲۷ طبع مصطفی الحلبی ۱۳۶۹ھ۔

(۳) ابن عابدین ۱/ ۴۶۱۔

قرآن کی تلاوت کرے یا حدیث سنے یا تسبیح پڑھے یا نبی اکرم ﷺ پر درود بھیجے (۱)۔

ان دونوں (احیاء اللیل، قیام اللیل) میں اس کی بھی گنجائش ہے کہ انسان عشاء کی نماز کے بعد کچھ سوکر ان دونوں کو انجام دے، اور اس کی بھی گنجائش ہے کہ ان دونوں سے پہلے عشاء کے بعد نہ سوئے۔

ب۔تہجد:

۳– تہجد کا اطلاق اسی نماز پر ہوتا ہے جو سونے کے بعد رات میں بیدار ہوکر ادا کی جائے (۲)، لیکن بہت سے فقہاء تہجد کا اطلاق مطلقاً صلاۃ اللیل (رات کی نماز) پر کرتے ہیں (۳)۔

إحیاء اللیل کی مشروعیت:

۴– فقہاء اس بات پر متفق ہیں کہ جن راتوں کی فضیلت کے بارے میں نصوص وارد ہیں ان کا احیاء مستحب ہے، اسی طرح کسی بھی رات کا احیاء مستحب ہے، کیونکہ حضرت عائشہؓ کا قول ہے: "کان رسول الله ﷺ ینام أول اللیل ویحیي آخره"(۴) (رسول اللہ ﷺ اول شب میں سوجاتے تھے اور رات کے آخری حصہ میں جاگ جاتے تھے)، نیز اس لئے کہ رات میں نفلی عبادتیں کرنا مثلاً اوقات

(۱) مراقی الفلاح بحاشیۃ الطحطاوی ر۲۱۹ طبع المطبعۃ العثمانیہ۔

(۲) مغنی المحتاج ار ۲۲۸، الفروع ار ۴۳۰ طبع اول المنار، حاشیہ ابن عابدین ار ۴۵۹، حاشیۃ الدسوقی ۲ر ۲۱۱، طبع دار الفکر۔

(۳) حاشیۃ الدسوقی ۲ر۲۱۱۔

(۴) حضرت عائشہؓ کی روایت: "کان رسول الله ینام أول اللیل....." کو بخاری نے ان الفاظ میں نقل کیا ہے: "کان ینام أوله ویقوم آخره فیصلي"، ابن حجر نے کہا ہے کہ مسلم نے بھی اس کی روایت کی ہے (فتح الباری ۳ر ۲۳، طبع السلفیہ)۔

شب میں دعا اور استغفار کرنا خصوصاً رات کے نصف آخر میں اور بالخصوص وقت سحر میں بہت زیادہ مستحب ہے، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "وَالْمُسْتَغْفِرِينَ بِالأَسْحَارِ"(۱) (اور گناہ بخشوانے والے پچھلی رات میں)۔

حضرت جابر سے مرفوع روایت ہے: "إن في اللیل لساعة لا یوافقها رجل مسلم یسأل الله خیرًا من أمر الدنیا والآخرة إلا أعطاه الله إیاه" (رات میں ایک گھڑی ایسی ہے کہ جو بھی مسلمان شخص اس وقت میں اللہ تعالیٰ سے دنیا یا آخرت کی کوئی خیر مانگتا ہے تو اللہ تعالیٰ اسے وہ مطلوبہ خیر عطا فرماتے ہیں)، اس حدیث کی روایت امام مسلم نے کی ہے (۲)۔ یہ حدیث بھی ان کثیر نصوص میں شامل ہے جو اوقات شب میں عبادت پر آمادہ کرتی ہیں (۳)۔

احیاء اللیل کی قسمیں:

۵ – الف۔ ان مخصوص راتوں کا احیاء جن کے احیاء کے بارے میں کوئی نص وارد ہے، مثلاً رمضان کی آخری دس راتیں، اور ذی الحجہ کی ابتدائی دس راتیں۔

ب۔ ہر رات میں مغرب اور عشاء کے درمیان کے وقت کا احیاء، یہی دو قسمیں یہاں موضوع بحث ہیں۔

احیاء اللیل کے لئے جمع ہونا:

۶ – حنفیہ اور شافعیہ کے نزدیک تراویح کے علاوہ مساجد میں کسی اور

(۱) سورۂ آل عمران ر ۱۷۔

(۲) حضرت جابرؓ کی حدیث: "إن في اللیل لساعة" کی روایت امام احمد نے کی ہے اور امام مسلم نے کتاب الصلاۃ میں حضرت جابر سے اس کی روایت کی ہے (فیض القدیر ۲ر ۴۷۲)۔

(۳) المجموع ۳ر ۴۷، المطبعۃ المنیریہ طبع اول۔

رات کے احیاء کے لئے جمع ہونا مکروہ ہے[۱]، ان حضرات کے نزدیک مسنون یہ ہے کہ لوگ تنہا تنہا احیاء لیل (شب بیداری) کریں[۲]، شافعیہ کا مسلک ہے کہ اجتماعی احیاء لیل مکروہ ہے لیکن کراہت کے ساتھ صحیح ہوجائے گا، حنابلہ نے شب بیداری کے لئے قیام لیل کی نماز جماعت کے ساتھ ادا کرنا جائز قرار دیا ہے، جیسا کہ انہوں نے اس نماز کو تنہا پڑھنے کی اجازت دی ہے، کیونکہ رسول اکرم ﷺ سے دونوں طرح کرنا ثابت ہے، لیکن آپ کی اکثر نفل نمازیں تنہا ہوتی تھیں، ایک بار حضرت حذیفہؓ کے ساتھ، ایک بار حضرت ابن عباسؓ کے ساتھ، اور ایک بار حضرت انس بن مالکؓ اور ان کی والدہ کے ساتھ[۳]۔

مالکیہ نے بڑی جماعت اور مختصر جماعت کے ساتھ اجتماعی احیاء لیل میں فرق کیا ہے، اسی طرح مشہور اور غیر مشہور جگہ میں اجتماعی احیاء لیل کے حکم میں فرق کیا ہے، انہوں نے احیاء لیل کے لئے مختصر جماعت کے اجتماع کو بلا کراہت جائز قرار دیا ہے، بشرطیکہ یہ اجتماع کسی غیر مشہور مقام پر ہو، الا یہ کہ جس رات کے احیاء کے لئے لوگ جمع ہو رہے ہوں وہ ان راتوں میں سے ہو جن میں احیاء لیل کے لئے جمع ہونے کو صراحۃً بدعت قرار دیا گیا ہو مثلاً پندرہویں شعبان کی رات، دس محرم کی رات، ان میں جمع ہونا مطلقاً مکروہ ہوگا[۴]۔

پوری رات کا إحیاء:

۷- شافعیہ اور حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ پوری رات عبادت کرنا

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۴۶۱، البحر الرائق ۲/ ۵۶، مطبعہ العامرۃ، المبسوط ۱/ ۱۴۴ طبع مطبعہ السعادۃ۔
(۲) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۴۶۱، أسنی المطالب شرح روض الطالب ۱/ ۲۰۸ شائع کردہ المکتبۃ الاسلامیہ۔
(۳) المغنی ۱/ ۷۷۹، المنار کا شائع کردہ طبع سوم۔
(۴) الخرشی ۱/ ۶۶۳، طبع دار صادر بیروت۔

مکروہ ہے، کیونکہ حضرت عائشہؓ کی حدیث ہے: "ما رأیت رسول اللہ ﷺ قام لیلة حتی الصباح"[۱] (میں نے رسول اکرم ﷺ کو نہیں دیکھا کہ آپ نے کسی رات میں صبح تک عبادت کی ہو)، امام مسلم نے اس کی روایت کی ہے۔ انہوں نے اس حکم کراہت سے صرف مخصوص راتوں کے احیاء کا استثناء کیا ہے، کیونکہ حضرت عائشہؓ کی دوسری حدیث ہے: "کان إذا دخل العشر الأواخر من رمضان أحیا اللیل کله"[۲] (جب رمضان کا آخری عشرہ آتا تو رسول اکرم ﷺ پوری رات عبادت کرتے) (بخاری ومسلم)۔

احیاء لیل کا طریقہ:

۸- احیاء لیل (شب بیداری) ہر عبادت کے ذریعہ ہوسکتی ہے مثلاً نماز، قرآن اور احادیث کا پڑھنا و سننا، تسبیح، حمد وثنا، نبی اکرم ﷺ پر درود وسلام[۳]۔

احیاء لیل میں نماز ضرور پڑھے خواہ دو رکعت ہی ہو۔

یہ تفصیل کہ کتنی رکعات نماز پڑھے، دو دو رکعت پڑھے یا چار چار رکعت؟ اس کا مقام "قیام اللیل" کی اصطلاح ہے[۴]۔

احیاء لیل جس طرح نماز سے کرسکتا ہے اسی طرح دعا اور استغفار

(۱) المجموع ۴/ ۴۷، شرح الروض ۱/ ۲۰۸، کشاف القناع ۱/ ۴۳۷ طبع دوم، حضرت عائشہؓ کی حدیث کو ان الفاظ کے ساتھ نووی نے المجموع (۴/ ۴۷) میں صحیح مسلم کی طرف منسوب کیا ہے لیکن ہم کو یہ حدیث صحیح مسلم میں نہیں ملی، ہاں ایک طویل حدیث میں یہ الفاظ ہیں: "ولا صلی لیلة إلی الصبح...." (صحیح مسلم ۱/ ۵۱۴، تحقیق محمد عبد الباقی)۔
(۲) ریاض الصالحین ۱/ ۴۳۶۔
(۳) الدر المختار بر حاشیہ حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۴۶۰-۴۶۱۔
(۴) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۴۶۰، الطحطاوی علی مراقی الفلاح ۷/ ۲۱۷، الجمل ۱/ ۴۸۴ شائع کردہ دار احیاء التراث العربی۔

سے بھی کرسکتا ہے ، احیاء لیل کرنے والے کے لئے رات کے تمام اوقات میں کثرت سے دعا واستغفار کرنا مستحب ہے، رات کے آخری نصف حصہ میں دعا اور استغفار زیادہ اہم ہے، اس میں بھی سب سے افضل سحر کا وقت ہے(۱)۔

حضرت أنس بن مالکؓ فرماتے تھے: ''أمرنا أن نستغفر بالسحر سبعين مرة''(۲) (ہمیں حکم دیا گیا ہے کہ سحر کے وقت ستر مرتبہ استغفار کریں)۔ نافع کہتے ہیں :"کان ابن عمر یحیي اللیل، ثم یقول: یانافع! أسحرنا؟ فأقول: لا، فیعاود الصلاة، ثم یسأل، فإذا قلت: نعم، قعد یستغفر''(۳) (حضرت ابن عمرؓ پوری رات جاگتے ، پھر فرماتے : اے نافع! کیا سحر ہوگئی ؟ میں عرض کرتا : ابھی نہیں، پھر وہ نماز میں مشغول ہوجاتے ، پھر دریافت فرماتے ، جب میں عرض کرتا کہ ہاں سحر ہوگئی تو بیٹھ کر استغفار کرتے)۔ ابراہیم بن حاطب اپنے والد سے روایت کرتے ہیں کہ انہوں نے فرمایا : "سمعت رجلاً في السحر في ناحیة المسجد یقول: یا رب أمرتني فأطعتک، وھذا سحر، فاغفرلي، فنظرت فإذا ھو ابن مسعود''(۴) (میں نے سحر کے وقت مسجد کے ایک گوشہ میں ایک شخص کو کہتے ہوئے سنا: اے میرے رب آپ نے مجھے حکم فرمایا تو میں نے آپ کی اطاعت کی ، یہ سحر کا وقت ہے ، میری مغفرت فرمادیجئے ، میں نے دیکھا تو یہ عبداللہ بن مسعودؓ تھے)۔

افضل راتوں کا احیاء:

۹ - افضل راتیں جن کی فضیلت کے بارے میں آثار وارد ہیں درج ذیل ہیں:

جمعہ کی رات، عیدین کی دونوں راتیں ، رمضان کی راتیں ، ان میں خصوصیت سے آخری عشرہ کی راتیں ، ان میں بھی خاص طور پر لیلۃ القدر، ذی الحجہ کے پہلے عشرہ کی راتیں، پندرہ شعبان کی رات، ماہ رجب کی پہلی رات، ان راتوں کے احیاء کا حکم نیچے تحریر کیا جاتا ہے۔

شب جمعہ کا احیاء:

۱۰ - شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ جمعہ کی رات میں خصوصی طور پر کوئی نماز پڑھنا مکروہ ہے ، کیونکہ صحیح مسلم کی روایت میں رسول اکرم ﷺ کا ارشاد ہے :''لا تخصوا لیلة الجمعة بقیام من بین اللیالي''(۱) (راتوں میں سے جمعہ کی رات کو قیام کے ساتھ مخصوص نہ کرو)۔

نماز کے علاوہ کسی اور عبادت سے شب جمعہ کا احیاء مکروہ نہیں ہے، خصوصاً نبی اکرم ﷺ پر درود وسلام سے ، کیونکہ اس رات میں درود وسلام مطلوب ہے۔

روزہ کے بارے میں ان کے قول پر قیاس کرتے ہوئے کہا جاسکتا

---

(۱) المجموع ۴/ ۷ ۴، مغنی المحتاج ۱/ ۲۲۹، طبع مصطفی البابی الحلبی۔

(۲) حضرت انسؓ کے قول: "أمرنا أن نستغفر..." کا ذکر قرطبی (۴/ ۳۹ طبع دار الکتب قاہرہ) نے کیا ہے، اس کی نسبت حدیث کی کسی کتاب کی طرف نہیں کی ہے طبری نے اپنی سند کے ساتھ اس کی روایت اپنی تفسیر میں کی ہے (۶/ ۲۶۶ طبع دار المعارف)۔

(۳) ابن عمرؓ کا اثر بھی قرطبی (۴/ ۳۹ طبع دار الکتب قاہرہ) نے حدیث کی کسی کتاب کے حوالہ کے بغیر ذکر کیا ہے اس کی روایت طبری نے اپنی سند کے ساتھ اپنی تفسیر (۶/ ۲۶۶ طبع دار المعارف) میں کچھ اختلاف کے ساتھ کی ہے۔

(۴) ابن مسعودؓ کا اثر قرطبی (۴/ ۴۰) نے اور طبری نے اپنی تفسیر (۶/ ۲۶۶ طبع دار المعارف) میں ذکر کیا ہے، تفسیر طبری کی تحقیق کرنے والے لکھتے ہیں کہ اس کی سند میں حریث الخیاط ہیں، جن کے بارے میں ابن معین فرماتے ہیں: لیس بشيء، اور ابوحاتم فرماتے ہیں کہ ضعیف الحدیث ہیں۔

(۱) حدیث: "لا تخصوا لیلة الجمعة..." کی روایت مسلم نے حضرت ابوہریرہ سے کی ہے ان کی روایت میں" لا تختصوا" کا لفظ ہے اور اس کا تکملہ ہے (الفتح الکبیر ۳/ ۳۱۸)۔

ہے کہ شب جمعہ کا اس طرح احیاء مکروہ نہیں ہے کہ اس سے پہلے یا اس کے بعد رات کو یا دونوں کو احیاء میں شامل کرلیا جائے[۱]۔

بعض حنفیہ کے ظاہر کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ نماز کے علاوہ دوسری عبادات سے شب جمعہ کا احیاء مستحب ہے، کیونکہ صاحب مراقی الفلاح نے یہ حدیث ذکر کی ہے: "خمس لیال لا یرد فیهن الدعاء: لیلة الجمعة، وأول لیلة من رجب، ولیلة النصف من شعبان، ولیلتا العید"[۲] (پانچ راتوں میں دعا رد نہیں کی جاتی، جمعہ کی رات، رجب کی پہلی رات، پندرہ شعبان کی رات، عیدین کی دونوں راتیں)۔ اور اس پر کوئی تعلیق نہیں کی۔

عیدین کی دونوں راتوں کا احیاء:

۱۱ - فقہاء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ عید الفطر کی رات اور عید الاضحیٰ کی رات کا احیاء مستحب ہے[۳]، کیونکہ رسول اکرم ﷺ کا ارشاد ہے: "من قام لیلتي العید محتسباً لم یمت قلبه یوم تموت القلوب"[۴] (جس نے اللہ تعالیٰ سے ثواب کی امید میں عیدین کی راتوں میں نمازیں پڑھیں اس کا دل اس دن مردہ نہیں ہوگا جس دن قلوب مرجائیں گے) ابن عباسؓ کی اتباع میں حنفیہ کا مسلک یہ ہے کہ اگر وہ عشاء کی نماز جماعت سے ادا کرے اور فجر کی نماز جماعت کے ساتھ ادا کرنے کا عزم رکھے تو اسے احیاء لیل کا ثواب حاصل ہوجائے گا[۱]۔

رمضان کی راتوں کا احیاء:

۱۲ - رمضان میں قیام لیل کے مسنون ہونے پر مسلمانوں کا اجماع ہے، کیونکہ رسول اکرم ﷺ کا ارشاد ہے: "من قام رمضان إیماناً واحتساباً غفر له ما تقدم من ذنبه"[۲] (جس نے اللہ کے وعدوں پر یقین کرتے ہوئے اور محض ثواب کی طلب کے لئے قیام کیا اس کے سب پچھلے گناہ معاف ہوجاتے ہیں)۔

رمضان کی آخری دس راتوں میں خصوصیت کے ساتھ شب بیداری کرے گا[۳]، کیونکہ رسول اکرم ﷺ رمضان کے آخری عشرہ میں اپنا بستر لپیٹ دیتے، اپنے گھر والوں کو جگا دیتے اور رات بھر شب بیداری فرماتے "كان إذا كان العشر الأواخر طوى فراشه، وأيقظ أهله، وأحيا ليله"[۴] آپ ﷺ کا یہ معمول

---

(۱) مغنی المحتاج ۱/ ۳۲۸۔

(۲) مراقی الفلاح بحاشیۃ الطحطاوی ر ۲۱۹، حدیث: "خمس لیال لا یرد فیهن الدعاء..." کا ذکر فیض القدیر میں ان الفاظ کے ساتھ ہے "خمس لیال لا ترد فیهن الدعوة: أول لیلة من رجب ولیلة النصف من شعبان ولیلة الجمعة ولیلة الفطر ولیلة النحر"، اور صاحب فیض القدیر نے کہا ہے کہ اس کی روایت ابن عساکر نے کی ہے دیلمی نے مسند الفردوس میں حضرت ابوامامہؓ سے اس کی روایت کی ہے اور بیہقی نے حضرت عمرؓ سے روایت کی ہے، ابن حجر فرماتے ہیں: اس حدیث کے تمام طرق معلول ہیں (فیض القدیر ۳/ ۴۵۵)۔

(۳) المجموع ۵/۴ ۴، شرح المنہاج ۲/ ۱۲۷، ابن عابدین ۱/ ۶۰ ۴، مراقی الفلاح ر ۲۱۸، کشف المخدرات ر ۸۶، البحر الرائق ۲/ ۲۵۶، طبع اول المطبعۃ العلمیہ، حاشیۃ الرہونی ۱/ ۱۸۱ طبع بولاق ۱۳۰۶ھ المغنی ۱/ ۱۵۹۔

(۴) حدیث: "من قام لیلتي العید محتسبا..." کی روایت ابن ماجہ

= (۱/ ۵۶۷، حدیث: ۱۷۸۲، بتحقیق عبد الباقی) نے کی ہے اس کے بارے میں منذری الترغیب والترہیب میں لکھتے ہیں کہ اس کے ایک راوی بقیہ بن الولید مدلس ہیں، حافظ بوصیری نے الزوائد میں کہا: بقیہ کی تدلیس کی وجہ سے اس کی سند ضعیف ہے۔

(۱) ابن عابدین ۱/ ۴۶۲۔

(۲) حدیث: "من قام رمضان إیمانا..." کی روایت بخاری، مسلم، ابوداؤد، نسائی، ترمذی اور ابن ماجہ نے کی ہے (الفتح الکبیر ۳/ ۲۲۱)۔

(۳) مراقی الفلاح ر ۲۱۸، البحر الرائق ۲/ ۵۶، ابن عابدین ۱/ ۴۶۰، شرح المنہاج ۲/ ۱۲۷۔

(۴) حدیث: "کان رسول الله إذا کان العشر الأواخر..." کی روایت

شب قدر کی تلاش میں ہوتا جو رمضان کی آخری دس راتوں میں سے ایک رات ہے، رسول اکرم ﷺ کا ارشاد ہے: "اطلبوا ليلة القدر في العشر الأواخر"[(۱)] (شب قدر کو آخری دس راتوں میں تلاش کرو)۔ یہ سب علماء کے درمیان متفق علیہ ہے۔

شعبان کی پندرہویں رات کا احیاء:

۱۳ – جمہور فقہاء کا مسلک ہے کہ پندرہویں شعبان کی شب کا احیاء مستحب ہے[(۲)]، کیونکہ رسول اکرم ﷺ کا ارشاد ہے: "إذا كانت ليلة النصف من شعبان فقوموا ليلها و صوموا نهارها، فإن الله ينزل فيها لغروب الشمس إلى السماء الدنيا، فيقول: ألا من مستغفر فأغفر له، ألا مسترزق فأرزقه، ألا مبتلى فأعافيه ... كذا ... كذا ... حتى يطلع الفجر"[(۳)] (جب نصف شعبان کی رات آئے اس کی رات میں نمازیں پڑھو اور دن میں روزہ رکھو، اس لئے کہ اللہ تعالی اس رات میں سورج ڈوبتے ہی آسمان زیریں کی طرف نزول فرماتا ہے اور ارشاد فرماتا ہے: کیا کوئی مغفرت طلب کرنے والا ہے جس کی میں مغفرت کروں، کیا کوئی روزی طلب کرنے والا ہے جس کو میں روزی دوں، کیا کوئی پریشان حال ہے جسے میں عافیت دوں ... کیا کوئی ایسا ... کیا کوئی ایسا ہے ... فجر طلوع ہونے تک یہی اعلان ہوتا رہتا ہے)۔

ایک دوسری حدیث میں ہے: "ينزل الله تعالى ليلة النصف من شعبان إلى السماء الدنيا فيغفر لأكثر من عدد شعر غنم كلب"[(۱)] (اللہ تعالی نصف شعبان کی رات آسمان دنیا کی طرف نزول فرماتے ہیں اور قبیلہ بنوکلب کی بھیڑوں کے بال کی تعداد سے زیادہ افراد کی مغفرت فرماتے ہیں)، ایک اور حدیث نبوی میں ارشاد ہے: "إن الله يطلع في ليلة النصف من شعبان، فيغفر لجميع خلقه إلا لمشرك أو مشاحن"[(۲)] (بے شک اللہ تعالی نصف شعبان کی رات میں تجلی فرماتے ہیں اور اپنی تمام مخلوق کی مغفرت فرمادیتے ہیں الا یہ کہ کوئی مشرک ہو یا کینہ پرور)۔

امام غزالی نے اپنی کتاب "احیاء العلوم" میں پندرہویں شعبان کی

= ترمذی نے کی ہے بخاری میں بھی اس کے ہم معنی روایت ہے (مجمع الزوائد ۱۷۴/۳)۔

(۱) حدیث: "اطلبوا ليلة القدر ..." کی روایت احمد بن حنبل اور ان کے صاحبزادے عبد اللہ نے زوائد المسند میں کی ہے بزار نے بھی اس کی روایت کی ہے، مجمع الزوائد میں ہے کہ امام احمد کے رجال صحیح بخاری کے رجال ہیں، ضیاء الدین مقدسی نے اور طبرانی نے المعجم الکبیر میں اس کی روایت کی ہے (تحقیق المعجم الکبیر للطبرانی ۲/ ۲۴۴)۔

(۲) البحر الرائق ۲/ ۵۶، حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۴۶۰، مراقی الفلاح ۲۱۹، شرح الإحیاء للزبیدی ۳/ ۴۲۵، مواہب الجلیل ۱/ ۷۴، الخرشی ۱/ ۳۶۶، الفروع ۱/ ۴۴۰۔

(۳) حدیث: "إذا كانت ليلة النصف ..." کی روایت ابن ماجہ نے اور بیہقی نے شعب الایمان میں کی ہے دونوں حضرات نے حضرت علیؓ سے اس کی روایت کی ہے الزوائد میں ہے کہ اس کی اسناد ضعیف ہے اس کے ایک راوی ابن ابی سبرہ کے بارے میں امام احمد اور ابن معین نے فرمایا ہے کہ وہ حدیث وضع کرتے تھے (الفتح الکبیر ۱/ ۱۴۸، محمد فؤاد عبد الباقی کی تحقیق کردہ ابن ماجہ ۱/ ۴۴۴)۔

(۱) حدیث: "ينزل الله ..." کی روایت ترمذی (۳/ ۱۱۶ طبع الحلبی) اور ابن ماجہ (۱/ ۴۴۴ طبع الحلبی) نے کی ہے البانی نے اپنی تعلیق علی السنۃ لابن ابی عاصم (۱/ ۲۲۳ طبع المکتب الاسلامی) میں اس کی تصحیح کی ہے۔

(۲) حدیث: "إن الله يطلع ..." کی روایت ابن ماجہ نے حضرت ابوموسی اشعری سے کی ہے۔ (ابن ماجہ ۱/ ۴۴۵ طبع البابی الحلبی) ابن ماجہ کے محقق نے لکھا ہے: الزوائد میں ہے کہ اس کی اسناد ضعیف ہے منذری کہتے ہیں کہ اس کی روایت طبرانی نے المعجم الاوسط میں اور ابن حبان نے صحیح ابن حبان میں کی ہے بیہقی نے حضرت معاذؓ سے اس کی روایت کی ہے، بیہقی اور بزار نے اسی طرح کی ایک روایت حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کے حوالہ سے ذکر کی ہے جس کی سند قابل قبول ہے (تحفۃ الاحوذی ۳/ ۴۴۱، شائع کردہ المکتبۃ السلفیہ، مدینہ منورہ)۔

رات کے احیاء کا خاص طریقہ لکھا ہے، شافعیہ نے اس طریقہ پر نکیر کی ہے اور اسے بدعت قبیحہ قرار دیا ہے۔ ثوری فرماتے ہیں کہ یہ نماز گڑھی ہوئی قبیح ومنکر بدعت ہے[1]۔

پندرہویں شعبان کی رات کے احیاء کے لئے اجتماع:

۱۴ - پندرہویں شعبان کی رات کے احیاء کے لئے اجتماع کو جمہور فقہاء نے مکروہ قرار دیا ہے، اس کی صراحت حنفیہ اور مالکیہ نے کی ہے، ان حضرات نے صراحت کی ہے کہ اس کے لئے جمع ہونا بدعت ہے، ائمہ کی ذمہ داری ہے کہ اس کو روکیں[2]، یہی عطاء بن ابی رباح اور ابن ابی ملیکہ کا قول ہے، امام اوزاعی کا مسلک ہے کہ اس رات مساجد میں نماز کے لئے جمع ہونا مکروہ ہے، اس لئے کہ اس رات کے احیاء کے لئے جمع ہونا نہ رسول اللہ ﷺ سے منقول ہے، نہ کسی صحابی سے۔

خالد بن معدان، لقمان بن عامر، اسحاق بن راہویہ جماعت کے ساتھ اس رات کے احیاء کو مستحب قرار دیتے ہیں[3]۔

ذی الحجہ کی دس راتوں کا احیاء:

۱۵ - حنفیہ اور حنابلہ کی صراحت کے مطابق ذی الحجہ کی ابتدائی دس راتوں کا احیاء مستحب ہے[4]، کیونکہ ترمذی نے رسول اکرم ﷺ سے روایت کی ہے: "**ما من أیام أحب إلی اللہ أن یتعبد له فیها من عشر ذي الحجة، یعدل صیام کل یوم منها بصیام سنة، وقیام کل لیلة منها بقیام لیلة القدر**"[1] (کوئی بھی دن ایسے نہیں ہیں جن میں عبادت کیا جانا اللہ تعالی کو عشرہ ذی الحجہ میں عبادت کیے جانے سے زیادہ پسند ہو، اس کے ہر دن کا روزہ ایک سال کے روزہ کے برابر ہے اور اس کی ہر رات کی عبادت شب قدر کی عبادت کے برابر ہے)۔

ماہ رجب کی پہلی رات کا احیاء:

۱۶ - بعض حنفیہ اور بعض حنابلہ نے رجب کی پہلی رات کو بھی ان راتوں میں شمار کیا ہے جن کا احیاء مستحب ہے اور اس کی علت یہ بیان کی ہے کہ یہ رات بھی ان پانچ راتوں میں سے ہے جن میں دعا رد نہیں کی جاتی، وہ پانچ راتیں یہ ہیں (۱) جمعہ کی رات (۲) رجب کی پہلی رات (۳) پندرہ شعبان کی رات (۴) عید الفطر کی رات (۵) عید الاضحیٰ کی رات[2]۔

پندرہویں رجب کی رات کا احیاء:

۱۷ - بعض حنابلہ نے پندرہویں رجب کی رات کا احیاء بھی مستحب قرار دیا ہے[3]۔

عاشوراء کی رات کا احیاء:

۱۸ - بعض حنابلہ کے نزدیک عاشوراء یعنی دس محرم کی رات کا احیاء

---

(۱) اتحاف السادۃ المتقین بشرح احیاء علوم الدین ۳/ ۴۲۳۔

(۲) مواہب الجلیل ۱/ ۷۴، دار الفکر بیروت، الخرشی ۱/ ۳۶۶۔

(۳) مراقی الفلاح/ ۲۱۹، ۲۲۰۔

(۴) مراقی الفلاح ۲۱۹، حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۴۶۰، البحر الرائق ۲/ ۵۶، الفروع ۱/ ۴۹۸، الشرح الکبیر بر حاشیہ المغنی ۲/ ۲۶۴۔

---

(۱) حدیث: "ما من أیام أحب إلی اللہ ..." کی روایت ابن ماجہ اور ترمذی نے کی ہے، ترمذی کہتے ہیں: یہ حدیث غریب ہے، میں نے محمد (امام بخاری) سے اس حدیث کے بارے میں دریافت کیا تو انہوں نے اس سے عدم واقفیت ظاہر کی، ابن جوزی نے اسے ضعیف قرار دیا ہے، المیزان میں اسے منکر روایتوں میں شمار کیا ہے (فیض القدیر ۵/ ۴۷۴)۔

(۲) مراقی الفلاح بر حاشیہ طحطاوی/ ۲۱۹، الفروع ۱/ ۴۳۸۔

(۳) الفروع ۱/ ۴۳۸-۴۴۰۔

بھی مستحب ہے۔

مغرب اور عشاء کے درمیانی وقت کا احیاء[۱]:

اس کی مشروعیت:

۱۹- مغرب اور عشاء کے درمیان کا وقت افضل اوقات میں سے ہے، اسی لئے طاعات کے ذریعہ اس وقت کا احیاء مشروع ہے، مثلاً نماز پڑھنا قرآن کی تلاوت کرنا، یا تسبیح تہلیل وغیرہ کے ذریعہ اللہ کا ذکر کرنا، سب سے بہتر یہ ہے کہ نماز کے ذریعہ اس وقت کا احیاء کیا جائے[۲]۔

متعدد صحابہ وتابعین اور بہت سے سلف صالحین اس وقت کا احیاء کیا کرتے تھے، ائمہ اربعہ سے بھی اس کا احیاء منقول ہے[۳]۔

اس وقت کے احیاء کی فضیلت میں متعدد احادیث شریفہ وارد ہیں، اگر چہ ان میں سے الگ الگ ہر حدیث کلام سے خالی نہیں، لیکن وہ تمام احادیث مل کر اس کے مشروع ہونے کی دلیل بن جاتی ہیں، ان میں سے چند روایات یہ ہیں:

۱۔ سیدہ عائشہؓ رسول اکرم ﷺ سے روایت کرتی ہیں کہ آپ ﷺ نے فرمایا: "من صلی بعد المغرب عشرین رکعة بنی الله له بیتاً في الجنة"[۴] (جو شخص مغرب کے بعد بیس رکعتیں

(۱) صراحت کے ساتھ اس کی تعبیر کرنے والوں میں امام غزالی (احیاء علوم الدین ۳۶۳/۱) اور ابن مفلح (کتاب الفروع ۴۳۹/۱) ہیں، مالکیہ کے یہاں ہمیں یہ تعبیر نہیں ملی۔

(۲) اعانۃ الطالبین ۲۵۸/۱، طبع مصطفی الحلبی۔

(۳) نیل الاوطار ۵۸/۳، المطبعۃ العثمانیۃ المصریہ ۱۳۵۷ھ الفروع ۴۳۹/۱۔

(۴) حدیث: "من صلی بعد المغرب..." کی روایت ابن ماجہ (۴۳۷/۱) نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے ابن ماجہ کی تحقیق کرنے والے لکھتے ہیں کہ اس حدیث کی سند میں یعقوب بن الولید ہیں، جن کے ضعف پر سب کا اتفاق ہے امام احمد نے ان کے بارے میں فرمایا ہے کہ وہ بڑے کذابوں میں سے ہے حدیث گھڑتا تھا۔

پڑھے گا اللہ تعالی اس کے لئے جنت میں ایک مکان بنائے گا)۔

۲۔ حضرت ابن عمرؓ کی روایت ہے کہ رسول اکرم ﷺ نے فرمایا: "من صلی بعد المغرب ست رکعات کتب من الأوابین"[۱] (جو شخص مغرب کے بعد چھ رکعتیں پڑھے گا اسے اوابین (اللہ کی طرف رجوع کرنے والوں) میں لکھ لیا جائے گا)۔

اس کا حکم:

۲۰- فقہاء کے درمیان اس بارے میں کوئی اختلاف نہیں کہ مغرب وعشاء کے درمیانی وقت کا احیاء مستحب ہے، شافعیہ اور مالکیہ کے نزدیک اس کا استحباب مؤکد ہے۔

حنابلہ کے کلام سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے[۲]۔

اس کی رکعات کی تعداد:

۲۱- مختلف احادیث کی بنا پر اس بارے میں اختلاف ہے کہ مغرب اور عشاء کے درمیانی وقت کا احیاء کتنی رکعتوں سے کیا جائے گا؟

(۱) حضرت ابن عمر کی مرفوع روایت کو ابن ہمام نے شرح فتح القدیر میں انہیں الفاظ کے ساتھ ذکر کیا ہے مجھے یہ روایت نہیں ملی، ہاں حضرت ابن عمرؓ سے یہ حدیث مروی ہے: "من صلی ست رکعات بعد المغرب قبل أن یتکلم غفر له بها ذنوب خمسین سنة" (جس نے مغرب کے بعد بات کرنے سے پہلے چھ رکعتیں پڑھیں اس کے پچاس سال کے گناہ معاف کردیے جاتے ہیں)، اس کی روایت ابن نصر نے کی ہے، محمد بن المنکدر سے مروی ہے: "من صلی ما بین المغرب والعشاء فإنها صلاة الأوابین" (جس نے مغرب اور عشاء کے درمیان نماز پڑھی تو وہ اوابین کی نماز ہے) اس کی روایت ابن نصر نے مرسلاً کی ہے (کنز العمال ۳۸۷/۷، ۳۸۸)۔

(۲) اعانۃ الطالبین ۲۵۸/۱، بلغۃ السالک ۱۴۵/۱، حاشیۃ کنون مع حاشیۃ الرہونی ۳۲/۲، الفروع ۴۱۸/۱، الکافی ۱۹۲/۱، شائع کردہ مکتبۃ الریاض الحدیثہ، المغنی ۱۴۷۷/۱، البحر الرائق ۵۳/۲-۵۴، فتح القدیر ۳۷۱/۱۔

ایک جماعت کا مسلک یہ ہے کہ چھ رکعات سے احیاء ہوگا، اس کو امام ابوحنیفہ نے اختیار کیا ہے، یہی حنابلہ کا راجح مذہب ہے[(۱)]، انہوں نے اس پر حضرت ابن عمرؓ کی اوپر ذکر کردہ حدیث سے استدلال کیا ہے، حنابلہ کی ایک روایت یہ ہے کہ چار رکعت سے احیاء کیا جائے گا، تیسری روایت یہ ہے کہ بیس رکعات سے احیاء کیا جائے گا[(۲)]۔

شافعیہ کا مسلک یہ ہے کہ کم ازکم دو رکعت اور زیادہ سے زیادہ بیس رکعات پڑھی[(۳)] جائیں گی، شافعیہ کا یہ مسلک رکعات کی تعداد کے بارے میں وارد احادیث کے درمیان جمع ہے۔

مالکیہ کا مسلک یہ ہے کہ زیادہ سے زیادہ رکعات کی کوئی حد مقرر نہیں، لیکن بہتر یہ ہے کہ چھ رکعات پڑھی جائیں[(۴)]۔

اوپر گذری ہوئی حدیث کی وجہ سے اس نماز کو نماز اوابین کہا جاتا ہے، اور اس کو ''صلوۃ الغفلۃ'' بھی کہا جاتا ہے، اسے نماز اوابین کہا جانا، صحیحین میں مذکور اس روایت سے متعارض نہیں جس میں آپ ﷺ نے فرمایا:"صلاة الأوابين إذا رمضت الفصال"[(۵)] (نماز اوابین کا وقت وہ ہے جب اونٹ کے بچے گرم ہوجائیں یعنی جب دھوپ میں تیزی پیدا ہوجائے)۔

کیونکہ اس میں کوئی رکاوٹ نہیں ہے کہ دونوں نمازیں نماز اوابین ہوں[(۶)]۔

---

(۱) فتح القدیر ۱/ ۳۱۷، البحر الرائق ۲/ ۵۳ - ۵۴، الکافی ۱/ ۱۹۲۔

(۲) الفروع ۱/ ۴۱۸، الشرح الکبیر بر حاشیہ المغنی ۱/ ۷۷۳ طبع المنار۔

(۳) الاقناع ۱/ ۱۰۸، طبع مصطفی الحلبی ۱۳۵۹ھ۔

(۴) بلغۃ السالک علی الشرح الصغیر ۱/ ۱۴۵، نیز ملاحظہ ہو: المدنی علی ہامش الرہونی ۲/ ۵۳۔

(۵) حدیث: "صلاة الأوابين..." کی روایت امام احمد اور مسلم نے کی ہے (الفتح الکبیر ۲/ ۱۹۵)۔

(۶) نیل الاوطار ۳/ ۵۵، فتح القدیر ۱/ ۳۱۷، الاقناع ۱/ ۱۰۸۔

صلاۃ الرغائب:

۲۲- ماہ رجب کے پہلے جمعہ کی رات میں مغرب وعشاء کے درمیان ایک نماز کی فضیلت میں حدیث آئی ہے جس کا نام ''صلوۃ الرغائب'' ہے، اس کا ذکر کرنے والوں میں امام غزالی بھی ہیں، انہوں نے احیاء علوم الدین میں اس کا تذکرہ کیا ہے، اس روایت کے بارے میں حافظ عراقی نے فرمایا ہے کہ یہ روایت موضوع ہے، الإقناع میں حجاوی نے تنبیہ کی ہے کہ یہ نماز بدعت ہے اور اس کی کوئی اصل نہیں[(۱)]۔

---

(۱) حافظ عراقی کی تخریج الاحیاء برحاشیہ احیاء علوم الدین ۱/ ۲۰۲، مطبعۃ الاستقامۃ، الإقناع للحجاوی ۱/ ۱۵۳ طبع دار المعرفۃ۔

إحیاء الموات

تعریف:

۱ - لغت میں احیاء کا معنی: کسی چیز کو زندہ کردینا ہے، اور موات وہ زمین ہے جو آبادی اور رہنے والوں سے خالی ہو، یہ مصدر کے ساتھ نام رکھنا ہے، ایک قول یہ ہے کہ موات وہ زمین ہے جس کا کوئی مالک نہ ہو اور نہ اس سے کوئی نفع اٹھاتا ہو[۱]۔

اتقانی شارح ہدایہ کے قول کے مطابق اصطلاح میں ''احیاء الموات'' کا مفہوم ہے: کسی زمین میں عمارت تعمیر کرکے یا درخت لگا کر یا جوت کر یا سینچائی کرکے اس کی نمو والی زندگی کا سبب بننا[۲]۔ ابن عرفہ نے احیاء الموات کی تعریف اس طرح کی ہے کہ احیاء الموات کسی مردہ زمین کی اس طرح آبادکاری کا نام ہے جس کا تقاضا یہ ہو کہ آبادکاری کرنے والا اس زمین سے نفع اٹھانے سے ہٹے گا نہیں[۳]۔ شافعیہ کے یہاں ''احیاء الموات'' کی تعریف ہے: اس ویران زمین کو آباد کرنا جس کا کوئی مالک نہیں ہے اور نہ اس سے کوئی نفع اٹھاتا ہے[۴]۔ حنابلہ نے اس کی تعریف اس طرح کی ہے: ایسی زمین کو آباد کرنا جس پر کسی کی ملکیت جاری نہ ہوئی ہو اور نہ اس میں کسی آبادکاری کا اثر ہو[۵]۔

(۱) القاموس المحیط، المصباح المنیر۔
(۲) الدر المختار وحاشیہ ابن عابدین ۵/ ۲۷۷، طبع الامیریہ۔
(۳) مواہب الجلیل ۶/ ۲، شائع کردہ مکتبۃ النجاح۔
(۴) البجیرمی علی الخطیب ۳/ ۱۹۲، شائع کردہ دار المعرفہ۔
(۵) المغنی ۵/ ۵۶۳ طبع الریاض۔

متعلقہ الفاظ:

۲ - احیاء الموات سے مربوط الفاظ میں سے چند یہ ہیں:
تحجیر یا احتجار، حوز، ارتفاق، اختصاص، اقطاع اور حمی۔

الف۔ تحجیر (پتھر نصب کرنا):

۳ - لغت اور اصطلاح میں تحجیر اور احتجار کا مفہوم ہے: کسی زمین کے چاروں کناروں پر کوئی نشان لگا کر مثلاً پتھر وغیرہ گاڑ کر دوسروں کو اس زمین کے احیاء سے روکنا، اور یہ اختصاص (خصوصی حق) کا فائدہ دیتا ہے نہ کہ ملکیت کا[۱]۔

ب۔ حوز و حیازۃ (قبضہ):

۴ - حوز اور حیازۃ لغت میں ملانے اور جمع کرنے کو کہتے ہیں، ہر وہ شخص جس نے اپنی طرف کوئی چیز ملا لی اس نے اسے اپنے حیازہ میں لے لیا، اصطلاح میں حیازہ سے مراد کسی چیز پر قبضہ کرلینا ہے، جمہور فقہاء کے نزدیک بر خلاف بعض مالکیہ کے کسی چیز پر قبضہ کرلینا مفید ملک نہیں، اس کی تفصیل ''حیازۃ'' کی اصطلاح میں آئے گی[۲]۔

ج۔ ارتفاق (فائدہ اٹھانا):

۵ - ارتفاق بالشیٔ کا لغوی معنی ہے: کسی چیز سے نفع اٹھانا[۳]، اصطلاحی معنی بھی فی الجملہ لغوی معنی سے مختلف نہیں ہے، اگرچہ اس بارے میں اختلاف ہے کہ کس چیز سے نفع اٹھایا جاسکتا ہے؟ اس کی تفصیل اصطلاح ''ارتفاق'' میں آئے گی۔

(۱) المصباح المنیر، حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۲۸۲، طبع الامیریہ، الفتاوی الہندیہ ۵/ ۳۸۶۔
(۲) البجیرمی فی شرح المنہج ۲/ ۲۵۴ طبع الحلبی۔
(۳) المصباح المنیر۔

د۔ اختصاص:

٦ - لغت میں کسی چیز کے ساتھ اختصاص کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ وہ چیز اسی شخص کی ہوجائے، دوسروں کی نہ ہو[١]، اختصاص کا اصطلاحی مفہوم بھی لغوی مفہوم سے الگ نہیں ہے، اختصاص احیاءموات کے طریقوں میں سے ایک طریقہ ہے۔

ھ۔ اقطاع:

٧ - لغت اور اصطلاح میں اقطاع کا مفہوم ہے: امام کا کسی زمین کی پیداوار یا آمدنی کا فوج وغیرہ کے لئے مقرر کردینا۔

حنابلہ وغیرہ نے صراحت کی ہے کہ امام کو یہ اختیار رہے کہ مردہ زمین اس کا احیاء کرنے والے کو بطور اقطاع دے دے، ایسی صورت میں وہی شخص اس زمین کا زیادہ حق دار ہوگا جس طرح وہ شخص مردہ زمین کا زیادہ حق دار ہوتا ہے جس نے اس کی حد بندی کرکے اس کی آبادکاری شروع کردی ہو[٢]، یہ بھی اختصاص کی ایک صورت ہے، اس کی تفصیل "اقطاع" کی اصطلاح میں دیکھی جائے[٣]۔

احیاءموات کا شرعی حکم:

٨ - احیاءموات جائز ہے، کیونکہ نبی اکرم ﷺ کا ارشاد ہے: "من أحیا أرضا میتة فهي له" [٤] (جس نے مردہ زمین کا احیاء کیا وہ زمین اس کی ہے)۔ جواز سے بڑھ کر شافعیہ احیاءموات کو درج ذیل حدیث کی بنا پر مستحب قرار دیتے ہیں، امام نسائی کی روایت ہے کہ رسول اکرم ﷺ نے فرمایا: "من أحیا أرضا میتة فله فیها أجر" [١] (جس نے مردہ زمین کا احیاء کیا اس کے لئے اس میں اجر ہے)۔ احیاءموات کے مشروع ہونے کی حکمت یہ ہے کہ اس کی وجہ سے زندوں کے لئے غذائی اشیاء اور سبزی کی پیداوار بڑھ جاتی ہے۔

احیاءموات کا اثر (اس کا قانونی حکم):

٩ - جمہور فقہاء کا مسلک یہ ہے کہ احیاء کرنے والا احیاء کردہ زمین کا مالک ہوجاتا ہے، بشرطیکہ تمام شرطیں پائی جائیں، اس کی دلیل وہ حدیث ہے جو اوپر گذر چکی، لیکن اس مسئلہ میں بعض فقہاء حنفیہ (مثلاً فقیہ ابوالقاسم احمد بلخی) کا اختلاف ہے، ان حضرات کا نقطہ نظر یہ ہے کہ احیاء سے صرف نفع اٹھانے کی ملکیت ثابت ہوتی ہے، زمین کی ملکیت ثابت نہیں ہوتی، مرافق عامہ مثلاً مجالس (یعنی رفاہ عامہ کی چیزوں) سے انتفاع میں سبقت پر قیاس کرتے ہوئے، اور بعض حنابلہ کا بھی اختلاف ہے، جن کا مسلک یہ ہے کہ ذمی کو دارالاسلام میں احیاءموات کا اختیار نہیں، صرف اس زمین سے نفع اٹھانے کا اختیار ہے[٢]۔

موات کی قسمیں:

١٠ - موات کی دو قسمیں ہیں: (١) اصلی، یہ وہ مردہ زمین ہے جس کی

(١) المصباح المنیر۔

(٢) المغنی ٥/ ٥٧٨۔

(٣) حاشیہ مواہب الجلیل ٦/ ١٥، شائع کردہ مکتبہ النجاح۔

(٤) حدیث: "من أحیا أرضا میتة فهي له" کی روایت ترمذی (٣/ ٦٣٠ طبع الحلبی) نے کی ہے، ترمذی نے اسے ارسال کی وجہ سے معلل قرار دیا ہے لیکن بخاری (٥/ ١٨، تلخیص الحبیر ٣/ ٥٤) میں مذکور حضرت عائشہؓ کی حدیث اس کے لئے شاہد ہے۔

(١) حدیث: "من أحیا أرضا میتة فله فیها أجر" کی روایت احمد، نسائی اور ابن حبان نے حضرت جابرؓ سے کی ہے (تلخیص الحبیر ٣/ ٦٢) ترمذی نے ایک اور طریق سے اس کی روایت ان الفاظ میں کی ہے: "من أحیاء أرضا میتة فهي له" اور اسے صحیح قرار دیا ہے (فتح الباری ٥/ ١٩ طبع السلفیہ)۔

(٢) ابن عابدین ٥/ ٢٧٨، زیلعی ٦/ ٣٥، حطاب ٦/ ١١-١٢، الاقناع علی الخطیب ٣/ ٢٩٥، المغنی ٥/ ٥٦٦۔

آباد کاری کبھی نہ کی گئی ہو، (۲) طاری، یہ وہ مردہ زمین ہے جو آباد کیے جانے کے بعد ویران ہوگئی ہو[۱]۔

جواراضی پہلے جزیرے اورنہریں تھیں:

۱۱-فقہاء اس پر متفق ہیں کہ جن ندیوں اور جزیروں وغیرہ سے پانی کا بہاؤ ختم ہوجائے اور وہ خشک زمین ہوجائیں وہ زمینیں اپنی پہلی حالت پر لوٹ آئیں گی، اگر پہلے وہ کسی کی اپنی ملکیت یا وقف یا مسجد تھی تو مالک یا وقف یا مسجد کی طرف لوٹ جائے گی، اس کا احیاء جائز نہ ہوگا، لیکن مالکیہ نے اس میں یہ قید لگائی ہے کہ احیاء پر پابندی اس صورت میں ہے جب کہ مالک خرید کر اس زمین کا مالک ہوا ہو اور اگر احیاء کے ذریعہ اس کا مالک ہوا تھا تو دوسرے کے لئے اس کا احیاء جائز ہے[۲]۔

اس صورت کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے جب وہ زمین کسی کی ملکیت نہ رہی ہو یا اس کا کوئی مالک معلوم نہ ہو، حنفیہ کا مسلک یہ ہے کہ نہر جب دور ہو اس طرح کہ اس کی طرف پانی نہیں لوٹ سکتا تو وہ زمین موات ہوجائے گی اور اس کا احیاء (آباد کرنا) جائز ہوگا، اور ایسا ہی حکم ہے ظاہر روایہ میں جب نہر قریب ہو اور یہی قول صحیح ہے، اس لئے کہ "موات" اس زمین کو کہا جاتا ہے جس سے نفع نہ اٹھایا جاتا ہو تو جب وہ کسی کی ملکیت نہیں ہے اور نہ کسی کا حق خاص ہے تو اس سے وہ منتفع نہیں ہوسکتا، پس وہ موات ہوگئی آبادی سے دور ہو یا قریب۔ امام ابو یوسف کی روایت کے مطابق جو امام طحاوی کا قول ہے اور جس پر شمس الائمہ سرخسی نے اعتماد کیا ہے وہ زمین موات نہیں ہوسکتی جب کہ وہ آبادی سے قریب ہو، یہ اس وجہ سے کہ جو اراضی بستی سے قریب ہیں ان سے بستی والوں کا منتفع ہونا ختم نہیں ہوتا، اسی پر حکم کا مدار ہے، امام محمد کے نزدیک حقیقۃً نفع اٹھانے کا اعتبار ہے، جس زمین سے بستی والے نفع اٹھاتے ہوں اس کا احیاء جائز نہیں، اگر چہ وہ بستی سے دور ہو، اور جس زمین سے نفع نہ اٹھاتے ہوں اس کا احیاء جائز ہے، خواہ وہ آبادی سے قریب ہی کیوں نہ ہو[۱]۔

۱۲- آبادی سے نزدیکی اور دوری کی حد کے بارے میں اختلاف ہے، اس سلسلے میں سب سے صحیح قول یہ ہے کہ اگر کوئی شخص آبادی کے کنارے کھڑے ہوکر بلند آواز سے پکارے تو جہاں تک اس کی آواز پہنچے اسے آبادی کے فناء (دائرے) میں شمار کیا جائے گا، کیونکہ گاؤں والوں کو مویشی چرانے اور دوسرے کاموں کے لئے اس جگہ کی ضرورت ہوتی ہے اور اس سے آگے جو زمینیں ہوں گی ان کا شمار موات میں ہوگا۔

مالکیہ میں سے سحنون اور ان کے ہم خیال فقہاء، جیسے مطرف اور اصبغ کی رائے مذہب حنفی کی ظاہر روایت کے مطابق ہے، لیکن ان حضرات نے یہ قید نہیں لگائی ہے کہ وہاں دوبارہ پانی واپس آنے کا امکان ہو، اس لئے کہ جو ندیاں لوگوں کی کھودی ہوئی نہیں ہیں وہ کسی کی ملکیت نہیں ہیں، بلکہ وہ مسلمانوں کا راستہ ہے، ندی کے دونوں سروں سے جس کی زمین متصل ہے وہ اس ندی کا حق دار نہیں ہوجاتا، اور دیگر فقہاء مالکیہ کے نزدیک جب نہر کا اندرونی حصہ سوکھ جائے تو دریا کے دونوں کنارے پر بسنے والے زمین کے مالکان کی ملک ہوجائے گا، دونوں میں سے ہر ایک کو اپنی زمین سے متصل آدھی آدھی زمین ملے گی، یہی حکم اس صورت میں بھی ہوگا جب ندی اپنا بہاؤ چھوڑ

(۱) شرح الخطیب ۳/ ۱۹۴ شائع کردہ دارالمعرفہ۔

(۲) الفتاوی الہندیہ ۵/ ۳۸۶، ابن عابدین ۵/ ۲۷۸، التاج والإکلیل بہامش الحطاب ۶/ ۲، شائع کردہ مکتبہ النجاح، الخطیب ۳/ ۱۹۵، شائع کردہ دارالمعرفہ۔

(۱) الموسوعہ کی کمیٹی امام محمد کی اس رائے کو اہم سمجھتی ہے، کیونکہ اس سے مصلحت عامہ پوری ہوتی ہے۔

کر متصل زمین میں بہنے لگے (1)۔

فقہاء مالکیہ کی عبارتوں سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ لوگ نزدیک اور دور کی ندی کے حکم میں فرق نہیں کرتے، شافعیہ اور حنابلہ کا مسلک یہ ہے کہ جن ندیوں اور جزیروں سے پانی خشک ہوجائے ان کا احیاء جائز نہیں ہے، اگر چہ پہلے وہ کسی کی ملکیت نہ رہی ہوں۔

شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ سلطان کو یہ اختیار نہیں ہے کہ وہ زمین کسی کو دے دے، وہ کہتے ہیں: ''اگر زمین پر پانی یا بالو یا مٹی چڑھ جائے تو وہ اپنی سابقہ حالت پر رہے گی، کسی کی ملکیت میں تھی تو اسی کی ملکیت رہے گی، موقوفہ زمین ہو تو حسب سابق وقف رہے گی، اگر اس زمین کا کوئی مالک معلوم نہیں اور ندی کا پانی اس کے ایک حصہ سے ہٹ گیا تو بھی وہ زمین مسلمانوں کے حقوق عامہ سے خارج نہ ہوگی، سلطان اسے کسی کو نہیں دے سکتا ہے، جس طرح وہ ندی اور اس کا گھاٹ وغیرہ کسی کو نہیں دے سکتا، اگر کسی نے اس زمین میں کاشت کی تو اسے مسلمانوں کے مفاد کے لئے اس زمین کا کرایہ ادا کرنا ہوگا، اگر مصالح مسلمین میں اس کاشت کرنے والے کا بھی حصہ ہے تو اس کے حصہ کے بقدر کرایہ ساقط ہوجائے گا، ہاں امام وہ زمین کسی کو اس انداز سے نفع اٹھانے کے لئے دے سکتا ہے جس سے مسلمانوں کو ضرر لاحق نہ ہو، یہی حکم سمندر کے ان جزیروں کا ہے جہاں سے پانی ہٹ گیا، اس میں کھیتی وغیرہ کرنا اس شخص کے لئے جائز ہے جو اس کے احیاء کا قصد نہ کرے، اس میں تعمیر کرنا، درخت لگانا، اور ایسا کوئی عمل کرنا جو مسلمانوں کے لئے ضرر رساں ہو جائز نہیں، یہ سب اس صورت میں ہے جب کہ مالک زمین کے واپس آنے کی امید ہو، اگر اس کے واپس آنے کی امید نہ ہو تو وہ زمین بیت المال کی ہے، پس امام اس کی ملکیت یا اس کی منفعت کسی کو دے سکتا ہے، اگر اس کے

(1) الرہونی علی الزرقانی ۷/ ۹۸-۹۹۔

تصرف میں ظلم نہ ہو، لیکن وہ زمین جتنے دنوں کے لئے دی گئی ہے اسی مدت کے اندر وہ شخص جس کو بندوبست کے لئے دیا گیا ہے اس سے استفادہ کرسکتا ہے (1)۔

۱۳ - المغنی میں ہے: ''جن جزیروں سے پانی خشک ہوگیا، احیاء کی وجہ سے انسان ان کی زمینوں کا مالک نہیں ہوگا، امام احمد عباس بن موسیٰ کی روایت میں فرماتے ہیں: جب کسی جزیرے سے کسی آدمی کے صحن تک پانی خشک ہوگیا تو وہ شخص اس میں عمارت تعمیر نہیں کرسکتا، کیونکہ اس میں ضرر ہے، وہ ضرر یہ ہے کہ اس جگہ پھر پانی لوٹ سکتا ہے، جب وہاں عمارت بنی ہوئی ہوگی تو پانی کسی اور جانب لوٹ جائے گا، اس سے وہاں کے لوگوں کو نقصان ہوگا، نیز اس لئے کہ جزیرے چارہ اور لکڑی کے پیدا ہونے کی جگہ ہیں، پس وہ معادن ظاہرہ کے حکم میں ہوگئے، رسول اکرم ﷺ کا ارشاد ہے: "لا حمى في الأراک"، (2) (پیلو کے جنگل میں حمی نہیں ہے)۔

حرب کی روایت میں امام احمد نے فرمایا ہے: حضرت عمرؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے جزیروں کو مباح قرار دیا (3) یعنی جزیروں میں جو نباتات وغیرہ اگتی ہیں انہیں مباح قرار دیا اور انہوں نے فرمایا: "إذا نضب الفرات عن شئ، ثم نبت عن نبات، فجاء رجل يمنع الناس منه فليس له ذلک، فأما إن غلب الماء على ملک إنسان ثم عاد فنضب عنه فله أخذه، فلا يزول ملكه بغلبة الماء عليه، وإن كان ما نضب عنه الماء

(1) البجیرمی علی الخطیب ۳/ ۱۹۵-۱۹۶ طبع دار المعرفہ۔
(2) حدیث: "لا حمى في الأراک" کی روایت ابوداؤد اور ابن حبان نے ابیض بن حمال سے کی ہے، اس حدیث کے بارے میں منذری نے سکوت کیا ہے (عون المعبود ۸/ ۳۱۹، ملاحظہ ہو: الفتح الکبیر ۳/ ۳۴۳)۔
(3) حضرت عمرؓ کا یہ اثر اسی طرح ابن قدامہ نے المغنی (۵/ ۵۷۶) میں ذکر کیا ہے لیکن احادیث وآثار کی کتابوں میں ہمیں اس کا سراغ نہیں ملا۔

لا ینتفع بہ أحد فعمرہ رجل عمارۃ لا ترد الماء، مثل أن یجعلہ مزرعۃ، فھو أحق بہ من غیرہ، لأنہ متحجر لما لیس لمسلم فیہ حق، فأشبہ التحجر في الموات" (جب فرات اپنے کسی حصہ پر خشک ہوجائے پھر وہاں سبزہ اگے اور کوئی شخص لوگوں کو اس سبزہ سے روکنے لگے تو اسے ایسا کرنے کا حق نہیں ہے، ہاں اگر کسی کی مملوکہ زمین پر پانی چڑھ گیا، پھر وہاں سے پانی ہٹ گیا اور وہ زمین خشک ہوگئی تو اسے وہ زمین لینے کا اختیار ہے، زمین پر پانی چڑھ جانے سے اس کی ملکیت ختم نہیں ہوتی، ندی کے جس حصہ سے پانی خشک ہوگیا اور کوئی اس سے فائدہ نہیں اٹھاتا ہے، اگر اس زمین کو کوئی شخص اس طرح آباد کرے کہ اگر پانی وہاں واپس آئے تو اسے رکاوٹ نہ پیدا ہو، مثلاً اس زمین کو کھیت بنادے، تو وہ شخص دوسروں کے مقابلہ میں اس زمین کا زیادہ حق دار ہے، اس لئے کہ وہ ایسی زمین پر اپنے نشانات قائم کررہا ہے جس میں کسی مسلمان کا حق نہیں ہے، تو یہ ایسا ہی ہوگیا جیسے افتادہ بنجر زمین میں اپنی علامات قائم کرے[1] (پتھر وغیرہ نصب کرکے))۔

احیاء میں امام کی اجازت:

۱۴ - فقہاء مذاہب کے درمیان اس بارے میں اختلاف ہے کہ افتادہ زمین کیا "مباح الاصل" ہوتی ہے کہ امام کی اجازت کے بغیر جو شخص بھی چاہے اسے آباد کرکے اس کا مالک ہوسکتا ہے، یا وہ زمین مسلمانوں کی ملکیت ہے، لہذا اسے آباد کرنے کے لئے امام کی طرف سے اجازت کی ضرورت ہوگی؟

شافعیہ، حنابلہ، امام ابو یوسف اور امام محمد کا مسلک ہے کہ اسے آباد کرنے کے لئے امام کی اجازت کی شرط نہیں ہے، جو کوئی افتادہ زمین آباد کرے گا، خواہ امام کی اجازت کے بغیر ہی، وہ اس کا مالک ہوجائے گا۔

امام ابو حنیفہ کا مسلک یہ ہے کہ امام کی اجازت شرط ہے، خواہ بنجر زمین آبادی سے نزدیک ہو یا دور۔

مالکیہ نے قریبی اراضی میں امام کی اجازت کو شرط قرار دیا ہے، یہ ان کا ایک قول ہے، اور ان کے یہاں دور کی اراضی میں دو رجحان ہیں، لخمی اور ابن رشد کا رجحان یہ ہے کہ اس میں امام کی اجازت کی ضرورت نہیں ہے اور دوسرا رجحان یہ ہے کہ اجازت کی ضرورت ہے۔ مالکیہ کی عبارتوں سے ایسا سمجھ میں آتا ہے کہ اجازت کی ضرورت ہونے کے لئے اس بات کا اعتبار ہے کہ لوگوں کو اس زمین کی ضرورت ہے یا نہیں ہے، جس افتادہ زمین کی لوگوں کو ضرورت ہوگی اس میں اجازت ضروری ہوگی اور جس زمین کی ضرورت لوگوں کو نہ ہوگی اس میں اجازت ضروری نہ ہوگی۔

امام کی اجازت شرط نہ ہونے کے بارے میں جمہور فقہاء نے حضور علیہ السلام کے قول کے عموم سے استدلال کیا ہے: "من أحیا أرضا فھي لہ"[1] (جس نے کوئی زمین آباد کی وہ اس کی ہے) عقلی استدلال یہ ہے کہ یہ مباح زمین ہے، اس کی ملکیت کے لئے اذن امام کی ضرورت نہ ہوگی جس طرح گھاس اور لکڑی کاٹنے کے لئے اذن امام کی ضرورت نہیں ہوتی۔

امام ابو حنیفہ کا استدلال اس ارشاد نبوی سے ہے: "لیس للمرء إلا ماطابت بہ نفس إمامہ"[2] آدمی کے لئے وہی چیز جائز ہے

(۱) المغنی ۵/۵۷۶ طبع مکتبۃ الریاض۔

(۱) اس حدیث کی تخریج فقرہ/۸ میں گذر چکی۔

(۲) حدیث: "لیس للمرء إلا ما طابت بہ نفس إمامہ" کی روایت طبرانی نے حضرت معاذ سے کی ہے الفاظ کے کچھ فرق کے ساتھ اسحاق نے اور طبرانی نے المعجم الکبیر اور المعجم الاوسط میں اس کی روایت کی ہے بیہقی نے معرفۃ السنن والآثار کے باب احیاء الموات میں لکھا ہے کہ اس حدیث کی اسناد قائل

جس پر اس کے امام کی رضامندی ہو۔ دوسرا استدلال یہ ہے کہ یہ زمینیں کافروں کے قبضہ میں تھیں پھر مسلمانوں کے قبضہ میں آئیں، لہذا ان کی حیثیت "فئ" کی ہوئی اور "فئ" کا مال کوئی شخص امام کی رائے کے بغیر نہیں لے سکتا مال غنیمت کی طرح، نیز امام کی اجازت سے باہمی کشاکش ختم ہوجائے گی، امام ابوحنیفہ اور صاحبین میں اذن امام کی شرط کے بارے میں اس وقت اختلاف ہے جب کسی مسلمان آبادکار نے ناواقفیت کی وجہ سے اذن امام کے بغیر احیاء کرلیا ہو، اگر اس نے جان بوجھ کر امام کو اہمیت نہ دینے کے ارادہ سے اجازت نہیں لی تو امام اس زمین کو اس شخص سے بطور تنبیہ واپس لے سکتا ہے[1]، یہ سب تفصیل بلاد اسلام میں مسلمان آبادکار کے بارے میں ہے۔

۱۵- ذمی اگر بلاد اسلام میں افتادہ زمین آباد کرے تو اس کے بارے میں حنابلہ فرماتے ہیں کہ "احیاء میں اذن امام کے تعلق سے ذمی کا حکم مسلمان کی طرح ہے"۔

مالکیہ فرماتے ہیں کہ احیاء کے بارے میں ذمی کا حکم مسلمان کی طرح ہے، لیکن جزیرۃ العرب میں افتادہ زمین کے احیاء کی خاطر ذمی کے لئے امام سے اجازت لینی ضروری ہوگی، حنفیہ نے متفقہ طور پر ذمی کی طرف سے احیاء کے لئے اذن امام کی شرط لگائی ہے، شرح الدرالمختار[۲] کی صراحت کے مطابق اس بارے میں امام صاحب اور صاحبین کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے، فقہاء نے مستامن کو تمام صورتوں میں بلاد اسلام کی افتادہ زمین کے احیاء سے روکا ہے، شافعیہ نے ذمی کو بھی بلاد اسلام میں احیاء اراضی کی اجازت نہیں دی ہے۔

کس زمین کا احیاء جائز ہے اور کس کا نہیں؟

۱۶- فقہاء مذاہب کا اس پر اتفاق ہے کہ جو زمین کسی کی ملکیت ہو یا کسی کا مخصوص حق ہو یا آبادی کے اندر ہو وہ موات (افتادہ زمین) نہیں ہوتی، لہذا اس کا احیاء جائز نہیں ہے، اسی طرح آبادی کے باہر کی جو زمینیں آبادی والوں کی ضروریات کے لئے ہوں، مثلاً لوگ وہاں سے لکڑی حاصل کرتے ہوں یا مویشی چراتے ہوں ان کا احیاء بھی جائز نہیں، امام بھی وہ زمینیں کسی کو نہیں دے سکتا، اسی طرح جس زمین میں نمک یا تارکول وغیرہ ہوں جن سے مسلمان بے نیاز نہیں ہیں ان کا احیاء بھی جائز نہیں ہے، ایسی زمین کی آبادکاری بھی ناجائز ہے جس سے آنے جانے والوں کو تنگی ہوجائے یا کنویں کے پانی کو ضرر لاحق ہو۔

شافعیہ کا اصح قول اور حنابلہ کا مسلک یہ ہے کہ عرفہ، مزدلفہ اور منی کے اندر زمین کا احیاء (آبادکاری) جائز نہیں ہے، کیونکہ عرفہ سے مسلمانوں کا حق وقوف اور مزدلفہ ومنی سے مسلمانوں کا رات گذارنے کا حق وابستہ ہے، اور اس لئے بھی کہ ان مقامات میں احیاء سے اعمال حج کی ادائیگی میں تنگی اور دشواری پیش آئے گی، نیز ان مقامات سے استفادہ میں سب لوگ برابر ہیں۔

علامہ زرکشی شافعی فرماتے ہیں کہ "محصّب" کو بھی انہیں مقامات کے ساتھ لاحق کرنا چاہئے، اس لئے کہ حاجیوں کے لئے وہاں رات گذارنا مسنون ہے، اس کے برخلاف ولی عراقی فرماتے ہیں کہ

= استنا نہیں ہے (الدرایہ ۴/ ۲۴۴، ۱۲۸)۔

(۱) ابن عابدین ۵/ ۳۸۲ طبع الامیریہ، الزیلعی ۶/ ۳۵، الحطاب ۶/ ۱۱-۱۲ شائع کردہ مکتبۃ النجاح، الاقناع علی الخطیب ۳/ ۱۹۵ طبع دارالمعرفہ، المغنی ۵/ ۵۶۶ طبع الریاض، المنتقی شرح الموطا ۶/ ۲۹، شائع کردہ مکتبۃ السعادۃ، الدسوقی ۴/ ۶۹۔

(۲) الدرالمختار مع حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۳۸۲، الفتاوی الہندیہ میں امام صاحب اور صاحبین کا اختلاف مطلق طور پر ذکر کیا ہے نیز ملاحظہ ہو: الدسوقی ۴/ ۶۹۔

''محصب'' مناسک حج میں سے نہیں ہے، پس جس شخص نے اس کے کسی حصہ کا احیاء کیا وہ اس کا مالک ہوجائے گا[١]۔

١٧ - فقہاء اس بات پر متفق ہیں کہ جس افتادہ زمین میں پتھر وغیرہ نصب کر کے کسی نے حد بندی کر دی ہو اس کا احیاء جائز نہیں ہے، اس لئے کہ جس نے اس کی حد بندی کر دی ہے وہ دوسروں کے مقابلہ میں اس سے نفع اٹھانے کا زیادہ حق دار ہے۔

حد بندی کرنے کے بعد اس نے اگر زمین یوں ہی چھوڑ رکھی ہے تو اس کے بارے میں فقہاء مذاہب کے یہاں تفصیلات ہیں:

حنفیہ نے حد بندی کے ذریعہ حاصل ہونے والی خصوصیت کے لئے زیادہ سے زیادہ مدت تین سال مقرر کی ہے، اگر تین سال کے اندر اس نے زمین کی آبادکاری نہیں کی تو امام وہ زمین لے کر کسی دوسرے کو دے دے گا، تین سال کی تحدید حضرت عمرؓ سے مروی ہے، انہوں نے فرمایا: "ليس لمتحجر بعد ثلاث سنين حق''[٢] (تین سال کے بعد حد بندی کرنے والے کا کوئی حق نہیں ہے)۔

مالکیہ کا مسلک یہ ہے کہ جس شخص نے اپنی حد بندی کردہ زمین تین سال تک یوں ہی چھوڑ دی حالانکہ وہ زمین کی آبادکاری پر قادر تھا تو حضرت عمرؓ کے مذکورہ بالا اثر پر عمل کرتے ہوئے اس سے وہ زمین لے لی جائے گی، مالکیہ نے حد بندی کرنے کو احیاء نہیں مانا ہے، الا یہ کہ عرف میں اسے احیاء مانا جاتا ہو۔

حنابلہ کا ایک قول یہ ہے کہ زمین میں کوئی کام کیے بغیر محض حد بندی فائدہ مند نہیں ہے، حق اس کا ہوگا جو اس زمین کو آباد کرے، اس لئے کہ آبادکاری حد بندی سے زیادہ مضبوط چیز ہے[١]۔

شافعیہ کا مسلک اور حنابلہ کا دوسرا قول یہ ہے کہ جب حد بندی کرنے والے نے زمین کی آبادکاری اتنی مدت تک چھوڑے رکھی جسے عرف میں لمبی مدت نہیں سمجھا جاتا اور کوئی دوسرا شخص اس کی آبادکاری کرنا چاہتا ہے تو آبادکاری کا حق حد بندی کرنے والے کو حاصل ہوگا، اس لئے کہ رسول اکرم علیہ السلام کے ارشاد: "من أحيا أرضا ميتة ليست لأحد"[٢] (جس نے کوئی بنجر زمین آباد کی اس میں کسی کا حق نہیں) اور حضور علیہ السلام کا یہ فرمانا کہ: ''في غير حق مسلم فهي له''[٣] (جس نے ایسی مردہ زمین آباد کی جس میں کسی مسلمان کا حق نہ ہو) اور ایسے ہی حضور علیہ السلام کا ارشاد: ''من سبق إلى ما لم يسبق إليه مسلم فهو أحق به''، ''جس نے کسی ایسی چیز کی طرف سبقت کی جس کی طرف کسی اور مسلمان نے سبقت نہیں کی ہے تو وہ اس کا زیادہ حق دار ہے'' سے معلوم ہوتا ہے کہ اگر اس زمین میں کسی مسلمان کا حق ہے تو وہ احیاء کرنے والے کی نہ ہوگی[٤]۔

---

(١) کشاف القناع ٤/ ١٥٨، مطالب اولی النہی ٤/ ١٨٠، شرح المنہاج للمحلی بہامش القلیوبی وعمیرۃ ٣/ ٩٠۔

(٢) حضرت عمرؓ کے اثر کی روایت امام ابو یوسف نے کتاب الخراج میں اس طرح کی ہے: حسن بن عمارۃ عن الزہری، عن سعید بن المسیب، "قال عمر: من أحيا أرضاً ميتة فهي له، وليس لمتحجر حق بعد ثلاث سنين" (حضرت عمرؓ نے فرمایا: جس نے کسی مردہ زمین کا احیاء کیا وہ اس کی ہے اور تین سال کے بعد حد بندی کرنے والے کا کوئی حق نہیں) اس کی سند کمزور ہے (الدرایہ ٢/ ٢٤٥) نیز ملاحظہ ہو: ابن عابدین ٥/ ٢٨٢ طبع بولاق، الفتاوی الہندیہ ٥/ ٣٨٦-٣٨٧۔

(١) رہونی ٧/ ١٠١-١١٤، دسوقی ٤/ ٧٠۔

(٢) حدیث: "من أحيا أرضا ميتة ليست لأحد..." کی روایت بخاری، احمد اور نسائی نے کی ہے (تلخیص الحبیر ٣/ ٦١)۔

(٣) الإقناع بحاشیہ بجیرمی علی الخطیب ٣/ ١٩٩، ارشاد نبوی: "في غير حق مسلم فهي له" کی روایت بیہقی نے کثیر بن عبد اللہ بن عمرو بن عوف کی حدیث میں کی ہے (تلخیص الحبیر ٣/ ٦٢)، التقریب (٢/ ١٣٢) میں ہے: کثیر کمزور راوی ہیں، ساتویں طبقہ میں شمار ہوتے ہیں بعض حضرات نے انہیں کاذب کہا ہے۔

(٤) حدیث: "من سبق إلى ما لم يسبق إليه..." کی روایت ابوداؤد نے اسمر بن مضرس کی حدیث میں کی ہے (٣/ ٤٥٣ طبع مصطفی محمد) بغوی نے کہا ہے

سعید بن منصور نے اپنی سنن میں روایت کی ہے کہ حضرت عمرؓ نے فرمایا: "من كانت له أرض -يعني من تحجر أرضاً- فعطلها ثلاث سنين، فجاء قوم فعمروها، فهم أحق بها"[1] (جس کی کوئی زمین ہو یعنی جس نے کسی زمین کی حد بندی کی ہو پھر اسے تین سال تک یوں ہی معطل چھوڑ دیا تو کچھ لوگوں نے اس کو آباد کرلیا تو وہ لوگ اس زمین کے زیادہ حق دار ہیں)۔

اس اثر سے معلوم ہوتا ہے کہ اگر تین سال سے قبل کسی نے اس زمین کا احیاء کرلیا تو وہ اس کا مالک نہ ہوگا، اس لئے کہ دوسرے شخص نے پہلے شخص کے حق کے اندر زمین کا احیاء کیا، لہذا دوسرا شخص اس کا مالک نہیں ہوا، جس طرح اگر وہ ایسی زمین کا احیاء کرتا جس سے دوسرے کی ملکیت کے مصالح وابستہ ہیں تو مالک نہ ہوتا، نیز اس لئے کہ حد بندی کرنے والے کا حق مقدم ہے، لہذا وہ زیادہ مستحق ہوگا، جس طرح شفیع کا حق مشتری کے حق پر مقدم ہوتا ہے، اگر عرف کے اعتبار سے حد بندی کرنے کے بعد بلاعذر ہی چھوڑے ہوئے طویل مدت گذر گئی تو امام اسے نوٹس دے دے گا، کیونکہ اس نے لوگوں کے مشترک حق میں ان کے لئے تنگی پیدا کی ہے، لہذا اسے ایسا نہیں کرنے دیا جائے گا، جیسے کوئی شخص تنگ راستہ میں کھڑا ہوجائے یا پانی یا کان کے راستہ میں حائل ہوجائے، نہ خود نفع اٹھائے، نہ دوسروں کو نفع اٹھانے دے (تو اسے ایسا نہیں کرنے دیا جائے گا) امام کی طرف سے نوٹس کے بعد اگر وہ کوئی عذر پیش کرکے امام سے مہلت مانگے تو امام اسے مہلت دے دے گا، عذر کی وجہ سے مہلت دینے کی مدت ماہ دو ماہ یا اس کے آس پاس ہوگی، اگر مہلت کی مدت کے اندر کسی اور نے اس زمین کو آباد کرلیا تو حنابلہ کے یہاں اس میں وہی دو قول ہیں جو پہلے گذر چکے۔

اور اگر مہلت کی مدت گذر جانے کے باوجود اس شخص نے زمین کو آباد نہیں کیا تو دوسرا شخص آباد کرکے اس کا مالک بن سکتا ہے، اس لئے کہ مدت اسی لئے مقرر کی گئی تھی کہ مدت گذر جانے پر اس کا حق ختم ہوجائے[1]۔

آبادی، کنویں اور نہروں وغیرہ کی حریم:

۱۸ - فقہاء اس بات پر متفق ہیں کہ آبادی کی حریم کا احیاء جائز نہیں ہے، احیاء کرکے انسان اس کا مالک نہیں ہوجائے گا، اسی طرح افتادہ زمین میں کھودے گئے کنویں کی حریم اور نہر کی حریم کا حکم ہے۔

آبادی کی حریم سے مراد اتنی جگہ ہے کہ مکان وغیرہ سے مکمل فائدہ اٹھانے کے لئے اس کی ضرورت پیش آتی ہے اور وہ معمور کے مالک کی ملکیت ہے یعنی صاحب مکان کو اختیار ہے کہ اپنی حریم کے دائرہ میں احیاء سے دوسروں کو روکے، مثلاً کوئی شخص اس کی حریم کے اندر مکان تعمیر کرنا چاہتا ہے تو صاحب مکان اسے روک سکتا ہے، اسے یہ اختیار نہیں ہے کہ لوگوں کو وہاں سے گذرنے سے روک دے، اور نہ اسے یہ اختیار ہے کہ گھاس چرانے یا کنویں سے پانی لینے سے روک دے، جو گھر دوسرے گھروں سے گھرا ہوا ہوتا ہے اس کی کوئی حریم نہیں ہے، کنویں کی حریم اس کے اردگرد کی اتنی زمین ہے کہ اگر

= کہ اس سند کے ساتھ اس حدیث کے علاوہ مجھے کوئی اور حدیث نہیں معلوم، ضیاء نے المختارہ میں اسے صحیح قرار دیا ہے (تلخیص الحبیر ۳؍ ۶۳)۔

(۱) حضرت عمرؓ کا یہ اثر: "من كانت له أرض ..." ان الفاظ میں ہمیں نہیں ملا، ہاں امام ابو یوسف کی کتاب الخراج (۶۱؍ طبع السلفیہ) میں درج ذیل الفاظ میں یہ اثر موجود ہے: "ثم تركها ثلاث سنين فلم يعمرها فعمرها قوم آخرون فهم أحق بها..." ابن حجر نے کہا ہے: اس اثر کے تمام راوی ثقہ ہیں (الدرایہ ۲؍ ۲۴۵)۔

(۱) المغنی ۵؍ ۵۶۹، ۵۷۰ طبع الریاض، الشرح الکبیر الحنبلی ۶؍ ۱۴۸، ۱۶۸، کشاف القناع ۴؍ ۱۸۷، ۱۹۳ طبع الریاض۔

اس کے اندر دوسرا کنواں کھودا جائے تو پہلے کنویں کا پانی کم ہوجائے یا اس کے دھنس جانے کا خطرہ ہو، زمین کے سخت یا نرم ہونے کے اعتبار سے کنویں کی حریم کی مقدار مختلف ہوتی ہے۔

۱۹- کنواں، چشمہ، نہر اور درخت کی حریم کی مقدار کے سلسلے میں فقہاء کے درمیان اختلاف پایا جاتا ہے۔

حنفیہ کا مسلک یہ ہے کہ جس کنویں سے مویشیوں کو پانی پلایا جاتا ہے اس کی حریم چالیس ذراع ہے، ایک قول یہ ہے کہ چاروں سمتوں سے ملا کر چالیس ذراع، ہر طرف دس ذراع، لیکن صحیح قول یہ ہے کہ ہر جانب سے چالیس چالیس ذراع مراد ہے۔

جس کنویں سے کھیتوں کی سینچائی کی جاتی ہو یعنی وہ نہر یا کنواں جس سے زمین کو سیراب کرنے کے لئے اونٹ پانی لاتا ہو اس کی حریم امام ابو یوسف اور امام محمد کے نزدیک ساٹھ ذراع ہے اور امام ابوحنیفہ فرماتے ہیں: "لا أعرف إلا أنه أربعون ذراعاً" (میں نہیں جانتا مگر یہ کہ وہ چالیس ذراع ہے)، امام ابوحنیفہ کے قول پر فتوی ہے، جس شخص نے افتادہ زمین میں نہر نکالی اس کے بارے میں بعض فقہاء لکھتے ہیں کہ امام صاحب کے نزدیک حریم کا مستحق نہ ہوگا اور صاحبین کے نزدیک حریم کا مستحق ہوگا، لیکن صحیح یہ ہے کہ وہ بالاجماع حریم کا مستحق ہوگا۔

النوازل میں ذکر کیا گیا ہے کہ نہر کی حریم امام ابو یوسف کے نزدیک ہر جانب سے آدھی نہر کے برابر ہوگی۔

اور امام محمد فرماتے ہیں کہ ہر جانب سے نہر کی چوڑائی کے برابر اس کی حریم ہوگی، فتوی امام ابو یوسف کے قول پر ہے۔

جس شخص نے افتادہ زمین میں پانی کا نالہ نکالا وہ بالاجماع حریم کا مستحق ہوتا ہے، اس کی حریم امام محمد کے نزدیک کنویں کی حریم کے برابر ہے لیکن مشائخ نے اس کے بارے میں مزید فرمایا ہے کہ جس جگہ پانی سطح زمین پر آجاتا ہو وہاں نالہ اس چشمہ کی طرح ہے جہاں پانی ابلتا ہو، اس نالہ کی حریم بالاجماع پانچ سو ذراع ہے اور جہاں پر پانی سطح زمین پر نہ آتا ہو اس کی حریم نہر کے برابر ہے، فقہاء کہتے ہیں: "إن حريم الشجرة خمسة أذرع"[1] (درخت کی حریم پانچ ذراع ہے)۔

مالکیہ اور شافعیہ اس بات پر متفق ہیں کہ کنویں کی کوئی حریم مقرر نہیں ہے، مالکیہ کہتے ہیں: "کنویں کی کوئی متعین حریم نہیں ہے، کیونکہ زمینیں نرم اور سخت ہونے میں ایک دوسرے سے مختلف ہوتی ہیں، کنویں کی حریم صرف اتنا رقبہ ہے جس کو کنویں کے تابع کردینے سے کنواں ضرر سے محفوظ ہوجائے، اس کے پانی کو نقصان نہ پہنچے، اونٹ اور دوسرے مویشی جب وہاں پانی پینے آئیں تو انہیں بیٹھنے اور آرام کرنے میں تنگی نہ ہو، کنویں کی حریم کے اندر اگر کوئی شخص دوسرا کنواں کھودنا چاہتا ہے تو کنویں والے کو اسے روکنے کا اختیار ہے، مالکیہ کہتے ہیں کہ "کھجور کے درخت کی بھی حریم ہے، اس کی حریم اس کے اردگرد کی اتنی زمین ہے جس میں درخت کا مفاد ہو، اس کی حریم میں کوئی ایسا کام نہیں کیا جائے گا جس سے درخت کو ضرر لاحق ہو، اس کے بارے میں درخت کے ماہرین سے دریافت کیا جائے گا، درخت کی حریم کی تحدید بعض حضرات نے ہر جانب سے بارہ ذراع سے دس ذراع تک کی ہے، یہ اچھی تحدید ہے، انگور اور ہر درخت کے بارے میں اس کے ماہرین کی رائے معتبر ہوگی، ہر درخت کے لئے اس کی مصلحت کے بقدر زمین حریم مانی جائے گی"[2]۔

شافعیہ کہتے ہیں: جو کنواں افتادہ زمین میں کھودا گیا ہو، جس کی منڈیر بنائی گئی ہو اور اس میں پانی ابلتا ہو اس کی حریم اتنی جگہ ہے جس

(۱) الفتاوی الہندیہ ۵/ ۳۸۷-۳۸۸۔

(۲) التاج والإکلیل برحاشیہ الحطاب ۶/ ۳۔

میں پانی نکالنے والا کھڑا ہو سکے، وہ حوض بن سکے جس میں پانی نکالنے والا پانی ڈالے، اور رہٹ کی جگہ (یعنی وہ شی جس سے پانی نکالنے والا پانی نکالتا ہے اور جس چوپائے کے ذریعہ پانی نکالا جاتا ہے) اور وہ جگہ جس میں چوپائے کو پلانے کے لئے یا کھیتی کے لئے پانی جمع کیا جاتا ہے، اور چوپائے کے آنے جانے کا راستہ اور وہ جگہ جس میں حوض وغیرہ سے نکلی ہوئی چیز پھینکی جاتی ہے، ان سب کے لئے کوئی تحدید نہیں، وہ حاجت کے مطابق ہی طے ہوں گی، آبار قناۃ (یعنی وہ کنویں جو اس طرح کھودے گئے ہیں کہ ان کی منڈیر بنی ہوئی نہیں ہے، ان میں پانی اکٹھا ہوتا ہے اور کھیت وغیرہ کے لئے لیا جاتا ہے) ان کنووں کی حریم ان کے اردگرد کی اتنی جگہ ہے جس کے اندر دوسرا کنواں کھودنے سے پہلے کنویں کا پانی کم ہوجائے یا اس کے دھنس جانے کا خطرہ ہو، زمین کے سخت اور نرم ہونے کے اعتبار سے یہ مقدار مختلف ہوگی [۱]۔

حنابلہ کا مسلک اس بارے میں جمہور فقہاء کی طرح ہے کہ کنواں، نہر اور چشمہ کی حریم کا احیاء جائز نہیں ہے، لیکن حنابلہ اس رائے میں منفرد ہیں کہ کنواں کھودنے سے انسان اس کی حریم کا مالک ہوجاتا ہے، حنابلہ نے پرانے کنویں کی حریم ہر جانب سے پچاس ذراع متعین کی ہے اور نئے کنویں کی حریم پچیس ذراع قرار دی ہے، ان کے نزدیک چشمہ اور نالہ کی حریم پانچ سو ذراع ہے، نہر کی حریم اس کے دونوں جانب کا اتنا رقبہ ہے جس کی ضرورت نہر کا کچڑا اور مٹی ڈالنے کے لئے ہو، درخت کی حریم وہاں تک ہے جہاں تک اس کی ٹہنیاں پھیلی ہوئی ہوں، کاشت کی زمین کی حریم اتنا رقبہ ہے جس کی ضرورت کھیت کو سینچنے، اور چوپائے باندھنے اور اس کی گھاس پھوس

(۱) حاشیۃ القلیوبی مع عمیرۃ ۳/ ۸۹-۹۰ طبع الحلبی۔

وغیرہ ڈالنے کے لئے ہو [۱]۔

بندوبست کی ہوئی غیر آباد زمین کا احیاء:

۲۰ - لغت میں کہا جاتا ہے: "**أقطع الإمام الجند البلد إقطاعاً**" یعنی امام نے لشکر کو شہر کی آمدنی رزق معاش کے لئے دی [۲]۔ اصطلاح میں اقطاع کا مفہوم ہے: افتادہ زمین کسی کو آبادکاری (احیاء) کے لئے دینا، ایسا کرنا جائز ہے، کیونکہ حضرت وائل بن حجر کی روایت ہے کہ رسول اکرم علیہ السلام نے انہیں ایک زمین عطافرمائی، ان کے ہمراہ حضرت معاویہؓ کو یہ فرماتے ہوئے بھیجا کہ "**أعطها إياه، أو أعلمها إياه**" [۳] (انہیں وہ زمین دے دو یا فرمایا: انہیں وہ زمین بتادو)۔

اس احیاء کا حکم بیان کرنے سے قبل اقطاع (بندوبست کرنا) کا حکم بیان کرنا ضروری ہے، اس لئے کہ بندوبست کے پٹے میں یا تو حقوق مالکانہ دیئے گئے ہوں گے یا محض انتفاع کے لئے، اگر محض نفع اٹھانے کے لئے دیا گیا تو تمام فقہاء اس پر متفق ہیں کہ یہ بندوبست بذات خود تملیک رقبہ کو مفید نہیں ہوتا اور اگر بندوبست تملیک کے لئے کی گئی ہے تو ایسے شخص کو جسے وہ بندوبست حاصل نہیں

(۱) منتہی الارادات ۱/ ۵۴۴ طبع دارالعروبہ، موسوعہ کمیٹی کا خیال یہ ہے کہ یہ تحدیدات مجتہدین نے اپنے زمانہ کے حالات، اسباب معیشت و رائج اپنے دور میں رائج ذرائع وسہولیات کے پیش نظر کی ہیں، دور حاضر میں مالکیہ اور شافعیہ کی رائے کو اختیار کرنا زیادہ موزوں ہے یعنی ضرر کا اعتبار اور ہر چیز کے بارے میں اس کے ماہرین کی رائے پر اعتماد۔

(۲) المصباح المنیر۔

(۳) حدیث وائل بن حجر: "أن رسول الله أقطعه أرضا..." کی روایت احمد، ابوداؤد اور ترمذی نے کی ہے، ترمذی اور بیہقی نے اسے صحیح قرار دیا ہے الفاظ بیہقی کے ہیں، اسی طرح ابن حبان اور طبرانی نے بھی اس کی روایت کی ہے (تلخیص الحبیر ۳/ ۶۴، السنن الکبری للبیہقی ۶/ ۱۴۴)۔

ہے اس زمین کے احیاء کے اقدام سے روکا جائے گا، اس لئے کہ بذات خود بند وبستی سے وہ اس کا مالک ہوگیا، لیکن حنابلہ اس طرف گئے ہیں کہ غیر آباد اراضی کی مطلق بند وبستی مفید تملیک نہیں لیکن وہ دوسروں کے مقابلہ میں اس زمین کا زیادہ حق دار ہوجاتا ہے۔

اگر اقطاع مطلق ہو یا وہ واضح نہ ہو تو اسے اقطاع ارفاق پر محمول کیا جائے گا (یعنی یہ سمجھا جائے گا کہ فائدہ اٹھانے کے لئے زمین دی گئی ہے نہ کہ مالک بنانے کے لئے) کیونکہ وہی یقینی ہے[۱]۔

حمیٰ:

۲۱ - لغت میں حمیٰ اس چیز کو کہتے ہیں جس سے لوگوں کو روکا جائے، اور اصطلاح میں حمی کا مفہوم یہ ہے کہ امام ایسی جگہ جس میں لوگوں کی حاجت عامہ کے لئے تنگی نہ ہو محفوظ کردے، صدقہ کے جانوروں کے لئے، باربرداری کے لئے (یا چراگاہ کے لئے)[۲]۔

رسول اکرم ﷺ کو اپنے لئے اور مسلمانوں کے لئے حمی مقرر کرنے کا اختیار تھا، کیونکہ ارشاد نبوی ہے: "لا حمی إلا لله ولرسوله"[۳] (حمی کا حق صرف اللہ اور اس کے رسول کو ہے) لیکن رسول اکرم ﷺ نے اپنے لئے کوئی حمی مقرر نہیں فرمایا بلکہ مسلمانوں کے لئے حمی مقرر فرمایا، حضرت ابن عمرؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے کہا: "حمی النبي ﷺ النقیع[۴] لخیل المسلمین"[۱] (نبی اکرم ﷺ کا حمی نقیع ہے مسلمانوں کے گھوڑوں کے لئے)۔

نبی اکرم ﷺ کے علاوہ مسلمانوں کے دوسرے خلفاء وسلاطین کو یہ اختیار نہیں کہ وہ کسی زمین کو اپنے لئے خاص کرلیں لیکن انہیں یہ اختیار ہے کہ کچھ مقامات کو بطور حمی (چراگاہ) مقرر کردیں تاکہ اس میں مجاہدین کے گھوڑے، جزیہ کے چوپائے، صدقے کے اونٹ اور لوگوں کے بھٹکے ہوئے جانور چریں، لیکن چراگاہ مقرر کرتے وقت اس پہلو کا لحاظ بھی ضروری ہے کہ اس سے دوسرے لوگوں کو ضرر نہ پہنچے۔

یہ امام ابوحنیفہ، امام مالک، امام احمد کا مسلک اور امام شافعی کا قول صحیح ہے۔

امام شافعی کا دوسرا قول یہ ہے کہ نبی اکرم ﷺ کے علاوہ کسی اور شخص کو حمی مقرر کرنے کا اختیار نہیں ہے، کیونکہ ارشاد نبوی ہے: "لا حمی إلا لله ولرسوله" (حمی اللہ اور اس کے رسول ہی کے لئے ہے)۔

جمہور فقہاء[۲] کا استدلال یہ ہے کہ حضرت عمرؓ اور حضرت عثمانؓ نے حمی مقرر کیا[۳]، یہ بات صحابہ کے درمیان مشہور ہوئی، پھر بھی ان پر کسی نے نکیر نہیں فرمائی، لہٰذا اس پر اجماع ہوگیا۔

نبی اکرم ﷺ کی مقرر کردہ حمی (چراگاہ) کی جب تک ضرورت

---

(۱) المجموع ۶/ ۹۵، الجمل علی شرح المنہج ۳/ ۵۶۴، المغنی ۵/ ۵۷۸، حاشیۃ القلیوبی ۳/ ۹۷، شرح العنایہ ۹/ ۴، منتہی الارادات ۱/ ۵۴۴، ۵۴۵ طبع دار العروبہ، رہوتی ۷/ ۱۰۵، الفتاویٰ الہندیہ ۵/ ۳۸۶۔

(۲) التاج والاکلیل ۶/ ۳، ۴ طبع لیبیا۔

(۳) حدیث: "لا حمی إلا لله ولرسوله..." کی روایت بخاری نے صعبؓ بن جثامہ سے کی ہے (تلخیص الحبیر ۳/ ۲۸۰)۔

(۴) نقیع مدینہ منورہ سے قریب ایک مقام ہے اس کے اور مدینہ کے درمیان بیس فرسخ کا فاصلہ ہے یہ نقیع الخضمات کے علاوہ ہے (معجم البلدان ۵/ ۳۰۱)۔

(۱) حدیث ابن عمرؓ: "حمی النبي ﷺ النقیع..." کی روایت احمد اور ابن حبان نے کی ہے (تلخیص الحبیر ۳/ ۲۸۱) ابن حجر نے فتح الباری (۵/ ۴۵) میں لکھا ہے کہ اس کے ایک راوی العمری ہیں جو ضعیف ہیں۔

(۲) القلیوبی وعمیرہ ۳/ ۹۴ طبع الحلبی، المغنی ۵/ ۵۸۱۔

(۳) حضرت عمرؓ کے اثر کی روایت بخاری نے کی ہے (تعلیق محمد حامد الفقی علی الاموال لابی عبید/ ص ۲۹۸، اور اس کے بعد کے صفحات، یہ اثر "الاموال" میں بھی ہے) حضرت عثمانؓ کا اثر ہمیں صرف بیہقی کی السنن الکبریٰ (۶/ ۱۴۷) میں ملا، بیہقی نے اس کی روایت ابو اسید انصاری سے کی ہے۔

باقی ہے، اسے ختم کرنے یا اس میں تبدیلی کرنے کا کسی کو اختیار نہیں ہے، اس کے کسی حصہ کا احیاء کرنے والا اس کا مالک نہیں ہوگا۔

اور اگر اس کی حاجت ختم ہوگئی ہو یا اسے ختم کرنے کی حاجت ہو تو شافعیہ کے راجح قول کے مطابق اسے ختم کرنا جائز ہے، حنابلہ کی دو روایتیں ہیں، مالکیہ میں سے حطاب نے بھی اس کے ختم کرنے کے جواز کو راجح قرار دیا ہے بشرطیکہ کوئی ایسی دلیل نہ ہو جس سے معلوم ہوتا ہو کہ رسول اکرم ﷺ کی منشا اس کو ہمیشہ حمی باقی رکھنے کی تھی۔

دوسرے خلفاء وسلاطین کی مقرر کردہ حمی کو خود مقرر کرنے والا خلیفہ وسلطان یا کوئی دوسرا خلیفہ وسلطان بدل سکتا ہے اور اگر کسی شخص نے اس کا احیاء کردیا تو حنابلہ کے ایک قول کے مطابق وہ اس کا مالک ہوجائے گا، اس لئے کہ ائمہ کی مقرر کردہ حمی ان کے اجتہاد پر مبنی ہے اور زمین کی ملکیت احیاء کی وجہ سے منصوص ہے، اور نص اجتہاد پر مقدم ہے، حنابلہ کا دوسرا قول یہ ہے کہ احیاء کرنے والا اس کا مالک نہ ہوگا، اس لئے کہ امام کے اجتہاد کو توڑنا جائز نہیں، جس طرح امام کے فیصلہ کو توڑنا جائز نہیں ہے، امام شافعی کا مذہب بھی یہی ہے۔

احیاء کا حق کس کو حاصل ہے؟

الف۔ بلاد اسلام میں:

۲۲ - قلیوبی کے بیان کے مطابق بلاد اسلام سے وہ آبادیاں مراد ہیں جن کی تعمیر مسلمانوں نے کی، مثلاً بغداد اور بصرہ یا جس کے باشندوں نے اسلام قبول کرلیا، مثلاً مدینہ اور یمن، یا جنہیں بزور طاقت فتح کیا گیا، مثلاً خیبر، مصر، سواد عراق، یا اسے بطور صلح فتح کیا گیا اور صلح اس بات پر ہوئی کہ زمین مسلمانوں کی ہوگی اور وہ لوگ جزیہ ادا کریں گے۔

ان شہروں اور آبادیوں کا حکم یہ ہوگا کہ ان کی آباد زمینیں ۔ نے ہوگی اور افتادہ زمینیں اہل ۔ نے کے لئے مخصوص ہوں گی۔

فقہاء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ عاقل، بالغ، آزاد مسلمان کو حق ہے کہ وہ گذشتہ تفصیل کے مطابق بلاد اسلام کی افتادہ زمینوں کا احیاء کرے[1]۔

اس کے علاوہ کے بارے میں اختلاف ہے، جمہور فقہاء کا مسلک ہے کہ بلاد اسلام میں حق احیاء کے سلسلے میں ذمی بھی مسلمان کی طرح ہے، لیکن مالکیہ میں سے مطرف اور ابن الماجشون نے ذمی کو جزیرۃ العرب (مکہ، مدینہ، پورا حجاز، نجد و یمن) میں احیاء سے روکا ہے، دوسرے حضرات کہتے ہیں کہ: اگر یہ کہا جائے تو کوئی بعید بات نہیں ہے کہ اس بارے میں ذمیوں کا حکم مسلمانوں کی طرح ہے، جس طرح آبادی سے دور کی زمینوں میں انہیں احیاء کا اختیار ہے۔ شرح ہدایہ میں ہے: "إن الذمي يملك بالإحياء كما يملكه المسلم" (مسلمان کی طرح ذمی بھی احیاء کی وجہ سے مالک ہوجاتا ہے) اس کے لئے صاحبین کے نزدیک امام کی اجازت بھی شرط نہیں ہے، جس طرح وہ مسلمان کے لئے اجازت کی شرط نہیں لگاتے، اس کی علت شارح نے یہ بیان کی ہے کہ احیاء ملکیت کا سبب ہے، اس لئے اس میں مسلمان اور ذمی برابر ہوں گے، جس طرح دوسرے اسباب ملک میں دونوں برابر ہیں، اور سبب میں برابری حکم میں برابری کا تقاضا کرتی ہے[2] لیکن جیسا کہ اوپر گذر چکا شرح درمختار میں ہے کہ احیاء میں اذن امام کی شرط ہونے نہ ہونے کے بارے میں امام ابوحنیفہ اور صاحبین کا اختلاف مسلمان کے تعلق سے ہے، ذمی کے لئے حنفیہ کے

---

(۱) القلیوبی علی شرح المحلی للمنہاج ۸۹/۳۔

(۲) الخراج لابی یوسف رص ۱۰۴، ۱۰۵، المغنی ۵۸۰/۵، الحطاب ۳/۶ طبع لیبیا، القلیوبی وعمیرہ ۹۲/۳ طبع الحلبی۔

یہاں بالاتفاق اذن امام کی شرط ہے۔

شافعیہ کا مسلک یہ ہے کہ ذمی کے لئے بلاد اسلام میں احیاء جائز نہیں ہے، انہوں نے صراحت کی ہے کہ جو زمین کبھی آباد نہیں کی گئی اگر وہ زمین بلاد اسلام میں ہے تو مسلمان احیاء کے ذریعہ اس کا مالک ہوسکتا ہے، خواہ امام نے اجازت دی ہو یا نہ دی ہو، ذمی کو یہ اختیار نہیں ہے، خواہ امام نے اس کو اجازت ہی دے دی ہو، لہذا ذمی کے علاوہ دوسرے کفار بدرجہ اولی اس سے روک دیے جائیں گے، ان کے احیاء کا اعتبار نہ ہوگا، ذمی کی احیاء کردہ زمین کو مسلمان اس سے لے کر اس کا مالک ہوسکتا ہے، اگر اس زمین میں ذمی کی کوئی چیز ہو، مثلاً اس کی فصل تو مسلمان اس کو واپس کردے گا، اگر ذمی اسے نہ لے، اس سے اعراض کرے تو وہ چیز بیت المال کی ہوگی، کسی کو اس میں تصرف کا اختیار نہ ہوگا، جتنے دنوں ذمی اس زمین کو آباد کیے رہا اس مدت کا کرایہ اس کے ذمہ لازم نہیں ہے، کیونکہ وہ کسی کی ملکیت نہیں ہے [1]۔

شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ مسلمان بچہ، خواہ ابھی تمیزی صلاحیت سے محروم ہو اس زمین کا مالک ہوجائے گا جس کا اس نے احیاء کیا ہے، غلام کے لئے احیاء جائز ہے، غلام کی آباد کردہ زمین کا مالک اس کا آقا ہوگا [2]، مجنون کی آباد کردہ زمین کے بارے میں انہوں نے کچھ ذکر نہیں کیا۔

باقی مذاہب میں بچہ، غلام اور مجنون کے احیاء کے بارے میں کوئی دلیل ذکر نہیں کی گئی، لیکن حدیث نبوی: "من أحيا أرضا ميتة فهي له" (جس نے کوئی مردہ زمین آباد کی وہ زمین اس کی ہے) کا عموم اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ نابالغ بچہ اور مجنون اس زمین کے مالک ہوجاتے ہیں جس کو انہوں نے آباد کیا۔

(۱) شرح ہدایہ ۹/۵ طبع المیمنیہ، الدر المختار بر حاشیہ ابن عابدین ۵/۲۷۸ طبع الامیریہ، التاج والاکلیل علی ہامش الحطاب ۶/۱۲ طبع لیبیا، القلیوبی وعمیرہ ۳/۸۸ طبع الحلبی، المغنی ۵/۵۶۶ طبع الریاض۔

(۲) قلیوبی وعمیرہ ۳/۸۸۔

ب۔ بلاد کفار میں:

۲۳ – حنفیہ، حنابلہ اور باجی مالکی کا مسلک یہ ہے کہ حربیوں کی افتادہ زمینوں کا احیاء کرکے مسلمان ان کے مالک ہوسکتے ہیں، خواہ ان کے بلاد (علاقے) بعد میں طاقت کے بل پر فتح ہوئے ہوں یا بطور صلح فتح ہوئے ہوں، سحنون فرماتے ہیں: طاقت کے ذریعہ فتح کردہ علاقہ کی جو زمینیں ایسی ہیں کہ ان میں کبھی کام نہیں کیا گیا نہ وہ کسی کی ملکیت میں آئیں، ان زمینوں کا وہ شخص مالک ہوجائے گا جو انہیں آباد کرے۔

شافعیہ کا مسلک یہ ہے کہ مسلمان اور ذمی کے لئے بلاد کفر کی افتادہ زمین کا احیاء جائز ہے، لیکن انہوں نے مسلمان کے احیاء کے جواز کے لئے یہ شرط لگائی ہے کہ اسے احیاء سے روکا نہ گیا ہو، اگر کفار نے اسے روکا ہے تو اسے احیاء کا اختیار نہیں [1]۔

ابن قدامہ حنبلی نے صراحت کی ہے کہ اگر مسلمان نے دار الحرب میں اس کے بزور قوت فتح ہونے سے پہلے افتادہ زمین آباد کی تو فتح ہونے کے بعد بھی وہ زمین اسی کی ملکیت میں رہے گی، اس لئے کہ دار الحرب اصلاً مباح ہے، اسی طرح اگر دار الحرب کے صلحاً فتح ہونے سے پہلے اس میں افتادہ زمین آباد کی، پھر اس طرح صلح ہوئی کہ زمین انہیں لوگوں کی ہوگی اور مسلمانوں کو خراج ملے گا، اس صورت میں یہ احتمال ہے کہ احیاء سے ملکیت کا فائدہ نہ ہو، کیونکہ اس صلح کی بنا پر وہاں کی زمین مسلمانوں پر حرام ہوگئی، اور یہ بھی احتمال ہے کہ احیاء موات والی حدیث کے عموم کی بنا پر احیاء ملکیت کا فائدہ دے، نیز اس

(۱) کتاب الخراج ص ۳۶، کچھ تبدیلی کے ساتھ۔

لئے کہ یہ زمین ان کے ملک کی مباح زمینوں میں سے ہے، لہذا یہ بات درست ہے کہ جس کی طرف سے مالک بننے کا سبب پایا جائے وہ اس کا مالک ہوجائے۔

احیاء کس چیز سے ہوتا ہے؟

۲۴- حنفیہ اور مالکیہ تقریباً ان باتوں پر متفق ہیں جن سے زمین کا احیاء ہوتا ہے، حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ زمین کا احیاء افتادہ زمین میں مکان تعمیر کرنے یا اس میں پودے لگانے یا جوتنے یا سینچنے سے ہوتا ہے[1]۔

امام مالک نے صراحت کی ہے کہ زمین کا احیاء یہ ہے کہ اس میں کنواں کھودے یا چشمہ جاری کرے، یا درخت لگائے یا عمارت تعمیر کرے یا کھیتی کرے، ان میں سے جو بھی عمل کرے وہ احیاء ہے، یہ بات ابن القاسم اور اشہب نے بھی کہی ہے، قاضی عیاض کہتے ہیں: امام مالک سات چیزوں کے احیاء ہونے پر متفق ہیں: (۱) پانی کا بہانا اور زمین کے اندر سے پانی نکالنا (۲) عمارت تعمیر کرنا (۳) درخت لگانا (۴) کھیتی کرنا (۵) زمین کی کھدائی کرکے زمین کو حرکت دینا) (۶) اس کے درخت کاٹنا (۷) زمین کے پتھر توڑنا، اسے برابر کرنا اور زمین درست کرنا[2]۔

شافعیہ صراحت کرتے ہیں کہ مقصد کے اعتبار سے احیاء کا طریقہ ایک دوسرے سے مختلف ہوتا ہے، اگر افتادہ زمین میں مکان تعمیر کرنا چاہے تو احیاء کے لئے شرط یہ ہے کہ اس جگہ کو پختہ اینٹوں یا کچی اینٹوں یا خالص مٹی سے یا لکڑی کی تختیوں اور بانس سے گھیر دے، جیسا وہاں رواج ہو، اور اس کے بعض حصے کو مسقف کردے تا کہ رہائش کے لائق ہو سکے اور ایک دروازہ لگادے، کیونکہ مکان میں اس کا رواج ہے، ایک قول یہ ہے کہ دروازہ لگانے کی شرط نہیں ہے، کیونکہ دروازے کے بغیر بھی رہائش ہوجاتی ہے اور اگر مقصود چوپایوں کا باڑہ بنانا ہے تو احیاء کے لئے زمین کا احاطہ کرنے کی شرط ہوگی، تعمیر کے بغیر چند لکڑیوں یا پتھروں کا نصب کردینا کافی نہ ہوگا، چھت ڈالنے کی شرط نہ ہوگی، کیونکہ جانوروں کے باڑہ میں عام طور پر چھت نہیں ہوتی، دروازہ لگانے یا نہ لگانے کے بارے میں یہاں بھی وہی اختلاف ہے جو رہائشی مکان کے بارے میں ہے، کھیتی کے لئے زمین کا احیاء یہ ہے کہ اس کے چاروں طرف مینڈ بنادی جائے تا کہ احیاء کی ہوئی زمین دوسری زمین سے علحدہ ہوجائے، مینڈ بنانے ہی کے حکم میں بانس، پتھر اور کانٹا اس کے چاروں طرف جمع کردینا ہے، احاطہ کرنے کی حاجت نہیں ہے اور اس کی بھی حاجت نہیں کہ زمین کو ہموار کرے، پست کو بھرے اور اونچی زمین کو کاٹے، جس چیز کے بغیر کاشت آسان نہ ہو اس کا ہونا ضروری ہے تا کہ وہ زمین کھیتی کے لائق ہو سکے۔

ایک قول کے مطابق یہ شرط نہیں کہ بالفعل اس میں کھیتی کرنے لگے، کیونکہ یہ تو زمین کی منفعت وصول کرنا ہے، یہ احیاء سے خارج ایک عمل ہے، دوسرے قول کے مطابق بالفعل کھیتی کرنا احیاء کے لئے شرط ہے، کیونکہ مکان احیاء شدہ اس وقت مانا جاتا ہے جب اس میں احیاء کرنے والے کا مال رکھ دیا گیا ہو تو اسی طرح زمین کا حکم ہوگا[1]۔

جس چیز سے احیاء ہوگا اس کے بارے میں حنابلہ کے یہاں دو روایتیں ہیں، ایک روایت جو خرقی کا ظاہر کلام اور قاضی کی ایک روایت ہے، یہ ہے کہ زمین کا احاطہ کردینا اس کا احیاء ہے، خواہ اس زمین پر تعمیر کرنا مقصد ہو یا کھیتی کرنا یا بکریوں کا باڑہ بنانا یا لکڑیوں کا

(۱) الفتاوی الہندیہ ۳۸۶/۵۔
(۲) التاج والاکلیل علی ہامش الحطاب ۶/ ۱۲، الدسوقی ۶۹/۴، ۷۰۔

(۱) القلیوبی وعمیرہ ۹۰/۳-۹۱ طبع الحلبی۔

گودام بنانا یا کچھ اور مقصد ہو، امام احمد نے علی بن سعید کی روایت میں اس کی صراحت کی ہے، چنانچہ فرمایا ہے: زمین کا احیاء یہ ہے کہ اس کے چاروں طرف احاطہ کردے یا اس میں کنواں یا نہر کھودے، اس میں چھت لگانے کا اعتبار نہ ہوگا، کیونکہ حسن حضرت سمرہ سے روایت کرتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "من أحاط حائطا علی أرض فهي له" (1) (جس نے کسی زمین پر احاطہ کرلیا وہ زمین اس کی ہے) اس کی روایت ابوداؤد نے کی ہے امام احمد نے اپنی مسند میں اس کی روایت کی ہے، امام احمد حضرت جابر کی سند کے ساتھ اسی طرح کی حدیث نبی اکرم ﷺ سے روایت کرتے ہیں، نیز اس لئے کہ دیوار ایک مضبوط رکاوٹ ہے، لہذا اسے احیاء قرار دیا جائے گا جس طرح بکریوں کے لئے باڑہ بنالینے سے احیاء مانا جاتا ہے، اس تفصیل سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ قصد کا اعتبار نہ ہوگا، احاطہ مضبوط ہونا چاہئے، جو اس سے باہر کی چیزوں کو روک سکے اور عرف وعادت کے مطابق ہونا چاہئے، اس میں مختلف شہروں اور آبادیوں کے اعتبار سے فرق ہوگا۔

قاضی کی دوسری روایت یہ ہے کہ احیاء وہ ہے جس کو لوگ احیاء مانتے ہوں، اس لئے کہ شریعت نے ملکیت کو احیاء پر معلق کیا اور احیاء کی وضاحت نہیں کی، نہ اس کا طریقہ بیان کیا، لہذا اس کے بارے میں عرف ورواج کی طرف رجوع کیا جائے گا، زمین کے احیاء میں اس کے جوتنے اور اس میں بونے کا اعتبار نہیں کیا جائے گا، کیونکہ اس عمل کا باربار کرنا صرف انتفاع کے ارادے سے ہوتا ہے، لہذا احیاء میں بھی اس کا اعتبار نہ ہوگا جس طرح زمین کے سینچنے کا اعتبار نہیں ہوتا ہے (1)۔

احیاء کردہ زمین کو بے کار چھوڑ دینا:

۲۵- کسی نے افتادہ زمین کا احیاء کر کے اسے یوں ہی چھوڑ دیا اور اس میں کسی دوسرے شخص نے کاشت کرلی تو کیا دوسرا شخص اس کا مالک ہوجائے گا یا وہ زمین پہلے شخص کی ملکیت میں باقی رہے گی؟

شافعیہ، حنابلہ کا مذہب، حنفیہ کے دو اقوال میں سے قول اصح اور مالکیہ کے تین اقوال میں سے ایک قول یہ ہے کہ وہ زمین پہلے ہی شخص کی ملکیت رہے گی، احیاء کی وجہ سے دوسرا شخص اس کا مالک نہ ہوگا، ان حضرات کا استدلال اس ارشاد نبوی سے ہے: "من أحیا أرضا میتة لیست لأحد فهي له" (جس نے ایسی افتادہ زمین آباد کی جو کسی کی نہیں ہے وہ اس کی ہے)، نیز ایک دوسری حدیث کے الفاظ "في غیر حق مسلم" (جس میں کسی مسلمان کا حق نہ ہو) سے بھی استدلال کیا ہے، نیز اس لئے کہ اس زمین کا مالک معلوم ہے، لہذا احیاء کے ذریعہ اس کا مالک نہیں ہوا جاسکتا، اس زمین کی طرح جس کا کوئی شخص خرید کر یا بذریعہ ہبہ مالک ہوا ہو۔

مالکیہ اور حنفیہ کا ایک قول یہ ہے کہ دوسرا شخص اس زمین کا مالک ہوجائے گا، جس طرح وہ شکار جو ایک شکاری کے ہاتھ سے چھوٹ جائے اور وحشی جانوروں میں مل جائے اور اس پر زمانہ گذر جائے تو اگر کوئی دوسرا شخص اس کو پکڑ لیتا ہے تو اس کا مالک ہوجاتا ہے۔

مالکیہ کا تیسرا قول یہ ہے کہ اس کے حکم میں فرق اور تفصیل ہے، وہ یہ کہ پہلے شخص نے یا تو اس کا احیاء کیا ہوگا یا حکومت نے اسے دیا ہوگا یا اس نے خریدا ہوگا، اگر پہلا شخص احیاء کے ذریعہ مالک ہوا تھا تو مذکورہ بالا صورت میں دوسرا شخص اس کا زیادہ حق دار ہوجائے گا، اور اگر

(1) حدیث: "من أحاط..." کی روایت بیہقی نے کثیر بن عبد اللہ بن عمرو بن عوف سے کی ہے (تلخیص الحبیر ۳/ ۶۲)، المہذب (۱/ ۴۲۳) میں ہے کہ کثیر ضعیف ہیں، راویوں کے ساتویں طبقہ میں ہیں، بعض لوگوں نے ان کی نسبت جھوٹ کی طرف کی ہے۔

(1) المغنی ۵/ ۵۹۰، ۵۹۲ طبع الریاض۔

حکومت نے پہلے شخص کو دیا ہو یا اس نے خرید ا ہو تو پہلا شخص ہی اس کا زیادہ حق دار ہوگا[۱]۔

احیاء میں وکیل بنانا:

۲۶- فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ کسی شخص کے لئے جائز ہے کہ افتادہ اراضی کو آباد کرنے میں اپنے غیر کو وکیل بنائے اور ملک موکل کی ہو، اس لئے کہ احیاء ان اعمال میں سے ہے جو توکیل کو قبول کرتے ہیں[۲]۔

احیاء میں قصد کا وجود:

۲۷- احیاء کا عمومی قصد تو بالاتفاق تمام فقہاء کے نزدیک ضروری ہے، لیکن اس بارے میں اختلاف ہے کہ کیا احیاء میں یہ ضروری ہے کہ احیاء کرنے والا احیاء کردہ زمین میں کسی خاص منفعت کا ارادہ کرے، یا اتنی بات کافی ہے کہ وہ زمین کو عمومی طور پر تیار کردے، اس طرح کہ وہ زمین کسی طرح کا فائدہ اٹھانے کے لائق ہوجائے، مثلاً کھیتی، تعمیر، بکریوں کا باڑہ، یا کسی اور کام کے لائق ہوجائے۔

حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ کا مسلک یہ ہے کہ احیاء میں مخصوص ارادے کا پایا جانا ضروری نہیں ہے، بلکہ عمومی ارادہ کافی ہے، یعنی کسی بھی طریقہ سے نفع اٹھانے کا ارادہ[۳]۔

شافعیہ کی رائے یہ ہے کہ مقصد کے بدلنے سے احیاء کی شکل بدل جاتی ہے، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک احیاء میں مخصوص

---

(۱) الفتاویٰ الہندیہ ۵/ ۳۸۶، القلیوبی وعمیرہ ۳/ ۸۸ طبع الحلبی، المغنی ۵/ ۵۶۴، طبع ریاض، التاج والاکلیل بہامش الحطاب ۶/ ۳، الرہونی ۷/ ۹۷۔

(۲) الاقناع بہامش البجیرمی ۳/ ۱۱۲ طبع دار المعرفہ، المغنی ۵/ ۵۸۹ طبع الریاض، الفتاویٰ الہندیہ ۵/ ۳۸۷، حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۳۸۳، الشرح الکبیر بہامش الدسوقی ۳/ ۷۷۔

(۳) الخراج رص ۶۵، المغنی ۵/ ۵۹۰، التاج والاکلیل ۶/ ۱۲۔

ارادہ ضروری ہے، لیکن وہ یہ بھی تحریر کرتے ہیں کہ اگر اس نے ایک خاص قسم کے لئے احیاء شروع کیا پھر دوسری قسم کے لئے احیاء کیا، مثلاً سکونت کے لئے احیاء کا قصد کرنے کے بعد زراعت کے لئے اس نے احیاء کا ارادہ کیا تو بعد والے قصد کا اعتبار کرتے ہوئے وہ مالک ہوجائے گا، اس کے برخلاف اگر ایک نوع کا ارادہ کیا اور اس طرح اس کا احیاء کیا جس سے دوسری نوع مقصود نہ ہوتی ہو مثلاً رہائش کی نیت سے اس کا احیاء کیا اور اسے اس طرح گھیر دیا کہ وہ جانوروں کا باڑہ بننے کے لائق ہوگیا تو رہائش کے ارادہ سے اس کا مالک نہیں ہوگا، یہ امام کے برخلاف ہے[۱]۔

احیاء کردہ زمین کا وظیفہ:

۲۸- وظیفہ سے مراد احیاء کی ہوئی زمین پر حکومت کے لئے واجب ہونے والا عشر یا خراج ہے۔

حنفیہ کا مسلک یہ ہے کہ احیاء کردہ زمین اگر عشری زمینوں کے درمیان ہے تو اس کی پیداوار میں عشر نکالا جائے گا، اور اگر خراجی زمینوں کے درمیان ہے تو اس پر خراج لازم ہوگا، اور اگر اس میں کنواں کھودے یا اس کے لئے نالہ کھودے تو عشری زمین ہے، اور اگر ذمی نے اس کا احیاء کیا تو خراجی زمین ہے، خواہ وہ کیسی ہی ہو۔

مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا مسلک یہ ہے کہ احیاء کردہ زمین میں مطلقاً خراج لازم ہے، خواہ وہ علاقہ بزور قوت فتح ہوا ہو یا بطور صلح[۲]۔

افتادہ زمینوں کی کانیں:

۲۹- احیاء کردہ زمینوں میں پائے جانے والے معادن (کانوں)

---

(۱) البجیرمی علی الخطیب ۳/ ۱۹۸۔

(۲) الخراج لابی یوسف رص ۶۵، الفتاویٰ الہندیہ ۲/ ۳۸۸، حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۷۷، البجیرمی علی الخطیب ۳/ ۱۹۵، الأحکام السلطانیہ لأبی یعلی رص ۱۹۵۔

کی دوقسمیں ہیں: (۱) ظاہری معادن، (۲) باطنی معادن۔ ظاہری معادن سے وہ معادن مراد ہیں جن تک رسائی معمولی عمل سے ہوجاتی ہے، مثلاً پانپ کے لئے انگلی کے بقدر کھودنے سے، اس طرح کے معادن یہ ہیں: پٹرول، گندھک، تارکول، سرمہ، یاقوت وغیرہ۔

حنفیہ اور حنابلہ کے نزدیک ظاہری معادن کا حکم یہ ہے کہ احیاء کی وجہ سے کوئی انسان ان کا مالک نہیں ہوتا، امام کے لئے انہیں کسی کے بندوبست میں دینا اور مسلمانوں کو ان سے روکنا جائز نہیں، کیونکہ ایسا کرنے میں مسلمانوں کے لئے ضرر اور تنگی ہے، نیز اس لئے کہ رسول اکرم ﷺ نے ابیض بن حمال کو نمک کی کان عطا فرمادی، جب آپ سے عرض کیا گیا کہ وہ "الماء العِدّ" (وہ پانی جس کا مادہ منقطع نہیں ہوتا) کی طرح ہے تو آپ نے اسے واپس لے لیا[(۱)]۔

شافعیہ کے نزدیک اگر احیاء کرنے والے کو احیاء سے پہلے ان معادن (کانوں) کا علم نہیں ہے تو احیاء کے بعد ان کا مالک ہوجائے گا، اور اگر احیاء سے پہلے ان کا علم ہوچکا تھا تو مالک نہیں ہوگا۔

انہوں نے اس کی یہ علت بیان کی ہے کہ وہ بھی زمین کے اجزاء میں سے ہے، احیاء کی بناپر وہ شخص زمین کا مالک ہوگیا ہے، لہذا ضمناً ان معادن کا بھی مالک ہوجائے گا۔

مالکیہ کے نزدیک معادن کا اختیار امام کے ہاتھ میں ہے، مسلمانوں میں سے جس کو چاہے دے، خواہ معادن والی زمین کسی کی ملکیت نہ ہو، مثلاً صحراء وجنگلات یا وہ مقام جہاں کے باشندے وہاں سے ترک سکونت کرچکے ہوں، خواہ مسلمان ہی رہے ہوں، یا کسی معین یا غیر معین شخص کی ملکیت ہوں۔

باطنی معادن سے مراد وہ معادن ہیں جن سے مال نکالنے میں محنت ومشقت لاحق ہوتی ہے، مصارف آتے ہیں، مثلاً سونا، چاندی، لوہا، تانبا اور پیتل کی کانیں۔ یہ کانیں حنفیہ اور شافعیہ کے نزدیک نکالنے والوں کی ملکیت ہوں گی، حنابلہ کا بھی ایک قول محتمل یہی ہے، اس لئے کہ یہ معادن ناقابل انتفاع افتادہ زمین سے نکالے گئے ہیں جن سے استفادہ محنت ومصارف کے بعد ہی ممکن ہے، لہذا احیاء کی وجہ سے زمین کی طرح انسان ان معادن کا بھی مالک ہوجائے گا، نیز اس لئے کہ معادن جب کھول دیئے گئے تو افتادہ زمین سے استفادہ اس عمل ومحنت کو دوبارہ کئے بغیر ممکن ہوگیا، یہ ایسا ہی ہوگیا جیسے کوئی شخص کسی زمین کا احاطہ کردے یا اس میں پانی کا بندوبست کردے تو اس کا مالک ہوجاتا ہے۔

حنابلہ کے نزدیک احیاء سے معادن کا مالک نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ جس احیاء کی وجہ سے زمین پر ملکیت ثابت ہوتی ہے وہ زمین کی ایسی آبادکاری ہے جس کی وجہ سے دوبارہ کام اور محنت کے بغیر احیاء کردہ زمین قابل انتفاع ہوجاتی ہے، اور معادن (کانوں) سے مال نکالنے کے لئے بار بار کھودنے اور توڑنے کی ضرورت پڑتی ہے۔ مالکیہ کے نزدیک باطنی معادن کا اختیار بھی ظاہری معادن کی طرح امام کے ہاتھ میں ہے[(۱)]۔

تفصیل کا مقام ان کی مخصوص اصطلاحات ہیں۔

(۱) ابیض بن حمال کی حدیث کی روایت ابوداؤد، نسائی، ترمذی، ابن ماجہ اور امام شافعی نے کی ہے ابن حبان نے اسے صحیح قرار دیا ہے اور ابن القطان نے ضعیف قرار دیا ہے (تلخیص الحبیر ۳/ ۶۴) "الماء العِدّ" وہ پانی ہے جس کا نہ ختم ہونے والا سوتا ہو۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۲۸۳، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۴۸۶-۴۸۷، البجیرمی علی الخطیب ۳/ ۱۹۹، المغنی ۵/ ۵۷۵۔

اُخ

تعریف:

۱ - لغت میں اُخ (۱) اس شخص کو کہتے ہیں جس کی پیدائش تمہارے باپ اور ماں یا ان میں سے کسی ایک سے ہوئی ہو، اگر تمہارے والدین سے پیدائش ہوئی ہو تو وہ شقیق (حقیقی بھائی) ہے، حقیقی بھائیوں کو "اخوۃ اعیان" کہا جاتا ہے اور اگر تمہارے باپ سے پیدائش ہوئی ہو (ماں علیحدہ ہو) تو وہ باپ شریک بھائی ہے، باپ شریک بھائیوں اور بہنوں کو علاتی بھائی بہن کہا جاتا ہے، اگر تمہاری ماں سے پیدائش ہوئی ہو (باپ دوسرا ہو) تو وہ ماں شریک بھائی ہے اور ماں شریک بھائیوں اور بہنوں کو اخیافی بھائی بہن کہا جاتا ہے (۲)۔

رضاعی بھائی وہ ہے جس کی ماں نے تم کو دودھ پلایا ہو یا اس کو تمہاری ماں نے دودھ پلایا ہو، یا تمہیں اور اس کو کسی ایک عورت نے دودھ پلایا ہو یا تم نے اور اس نے ایسا دودھ پیا جو ایک مرد کی وجہ سے ہے، مثلاً کسی شخص کی دو بیویاں ہیں جن دونوں کو اس مرد کی وجہ سے دودھ ہے، ان دونوں عورتوں میں سے ایک نے تمہیں دودھ پلایا اور اس کو دوسری عورت نے دودھ پلایا (۳)۔

(۱) تاج العروس (أخو)۔
(۲) الکلیات (اخ) المصباح المنیر (خیف) شرح السراجیہ رص ۱۴۴، طبع الکردی ادب الفائض ۱/۷۶، طبع الحلبی۔
(۳) تاج العروس (اخو) المغنی ۷/ ۴۷۲۔

اجمالی حکم:

۲ - چاروں فقہی مذاہب اس پر متفق ہیں کہ بھائی کی تمام اقسام کو زکاۃ دینا جائز ہے لیکن حنابلہ نے بھائی کو زکاۃ دینے کے لئے یہ شرط لگائی ہے کہ وہ وارث نہ بننے والا ہو (۱)، اگر وارث ہوگا تو اس کو زکاۃ دینے سے زکاۃ ادا نہیں ہوگی۔

میراث میں بھائیوں کی تمام قسمیں باپ اور بیٹا، پوتا وغیرہ کی وجہ سے مجوب ہوجاتی ہیں، اس پر اتفاق ہے، اسی طرح ماں شریک بھائی جد (دادا) اور بیٹا، بیٹی، پوتا پوتی وغیرہ کی وجہ سے مجوب ہوجاتا ہے (۲)۔

حقیقی بھائی اور باپ شریک بھائی جد (دادا) کی موجودگی میں اکثر فقہاء کے نزدیک میراث پاتے ہیں (۳)، اسی طرح بیٹی، پوتی، وغیرہ کے ساتھ بھی میراث پاتے ہیں۔

دادا کے ساتھ اگر حقیقی بھائی اور باپ شریک بھائی ہوں تو دادا کا حصہ کم کرنے کے لئے باپ شریک بھائی کا شمار کیا جائے گا، لیکن اس کا حصہ بھی حقیقی بھائی کو ملے گا (۴)۔ باپ شریک بھائی حقیقی بھائی کے ساتھ میراث پانے میں شریک نہیں ہوتا، ہاں ایک خاص صورت میں شریک ہوتا ہے وہ "مسألہ حجریۃ" (۵) ہے (دیکھئے: الحجریۃ)۔

قوت قرابت کے اعتبار سے بھائیوں کا حکم مختلف ہوتا ہے، حقیقی

(۱) الفتاوی الہندیہ ۱/ ۱۸۸، ابن عابدین ۲/ ۶۳ طبع بولاق، الخرشی ۲/ ۲۱۴، ۴/ ۲۰۴ طبع دار صادر، المہذب ۱/ ۱۷۵ طبع عیسیٰ الحلبی، المغنی مع الشرح ۲/ ۵۱۲ طبع المنار۔
(۲) شرح السراجیہ/ ۱۵۴، الفواکہ الدوانی ۲/ ۳۴۰، ۳۴۷ طبع مصطفی الحلبی، شرح الروض ۳/ ۹ طبع المیمنیہ، العذب الفائض ۱/ ۵۹۔
(۳) شرح السراجیہ/ ۱۵۰ طبع الکردی، شرح الروض ۳/ ۹، ۱۰، العذب الفائض ۱/ ۵۷، ۹۷، ۹۷، الفواکہ الدوانی ۲/ ۳۴۳۔
(۴) شرح الروض ۳/ ۱۳، الفواکہ الدوانی ۲/ ۳۴۷۔
(۵) العذب الفائض ۱/ ۱۰۱، شرح الروض ۳/ ۹، الفواکہ الدوانی ۲/ ۳۴۱۔

بھائی دوسرے بھائیوں پر مقدم ہوتا ہے لیکن اگر کسی نے اپنے قریب ترین رشتہ داروں کے لئے وصیت کی ہو تو شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک باپ شریک بھائی اور ماں شریک بھائی برابر ہوں گے اور مالکیہ کے نزدیک باپ شریک بھائی ماں شریک بھائی پر مقدم ہوگا[1]۔

حنفیہ کے قواعد سے بھی یہی بات سمجھ میں آتی ہے، اس لئے کہ انہوں نے وصیت کو میراث پر قیاس کیا ہے۔

ولایت نکاح اور حضانت میں مالکیہ کے علاوہ دوسرے فقہاء کے نزدیک دادا کو حقیقی بھائی اور باپ شریک بھائی پر مقدم کیا جاتا ہے اور مالکیہ کے نزدیک ان دونوں معاملات میں بھائی (حقیقی بھائی اور باپ شریک بھائی) کو دادا پر مقدم کیا جاتا ہے[2]۔

درج ذیل مسائل میں فقہاء کی آراء مختلف ہیں:

۱۔ قریب ترین رشتہ داروں کے لئے وصیت کی صورت میں بھائی کو دادا پر مقدم کرنا[3]۔

۲۔ بھائی کا نفقہ بھائی پر واجب ہونا[4]۔

۳۔ بھائی کی ملکیت میں آتے ہی بھائی کا آزاد ہو جانا[5]۔

۴۔ بھائی کی گواہی کا قبول کیا جانا۔

۵۔ اور بھائی کے حق میں بھائی کا فیصلہ کرنا۔

بحث کے مقامات:

۴۔ مذکورہ بالا مسائل کے علاوہ فقہاء کتاب الوقف میں اقارب کے تحت اخ (بھائی) پر گفتگو کرتے ہیں۔

أخ لأب

دیکھئے: "أخ"۔

أخ لأم

دیکھئے: "أخ"۔

(۱) شرح الروض ۳/ ۵۳، البہجہ شرح التحفہ ۱/ ۲۵۳، ۲۰۶، المغنی مع الشرح الکبیر ۶/ ۵۵۱ طبع المنار، التاج والاکلیل ۶/ ۳۷۳ طبع لیبیا۔

(۲) البجیرمی علی الخطیب ۳/ ۹۱، شرح الروض ۳/ ۹، الشیروانی علی التحفہ ۶/ ۴۰۸ طبع دار صادر، المغنی مع الشرح ۶/ ۱۵۱، الانصاف ۸/ ۶۹، البہجہ شرح التحفہ علی الأرجوزۃ ۱/ ۲۵۳، ۲۰۶۔

(۳) التاج والاکلیل ۶/ ۳۷۳، شرح الروض ۳/ ۵۳، المغنی مع الشرح ۶/ ۵۵۱۔

(۴) ابن عابدین ۲/ ۶۸۱ طبع بولاق، المغنی مع الشرح الکبیر ۹/ ۲۶۰، ۲۶۱۔

(۵) الفتاوی الہندیہ ۲/ ۷، ۸، الخرشی ۸/ ۱۲۱، شرح الروض ۴/ ۴۴۶۔

اِخالة

تعریف:

۱- اِخالۃ: " أخال الأمر" (معاملہ مشتبہ ہوگیا) کا مصدر ہے، کہا جاتا ہے: هذا الأمر لا یخیل علی أحد (یعنی یہ چیز کسی پر مشتبہ نہ ہوگی) اہل اصول لفظ اِخالۃ کا استعمال باب قیاس اور باب "مصلحۃ مرسلہ" میں کرتے ہیں، اخالۃ وصف کا اس طرح ہونا ہے کہ اس کے حکم کی علت محض اس کے اور حکم کے درمیان مناسبت کے اظہار سے متعین ہوجائے، نہ نص سے اور نہ کسی اور چیز سے[1]۔ ایسے وصف کو مخیل اس لئے کہتے ہیں، کیونکہ وہ دل کے اندر علت کا خیال پیدا کرتا ہے۔

اجمالی حکم اور بحث کے مقامات:

۲- وصف اس صورت میں مناسب مانا جاتا ہے جب عقلوں پر پیش کیا جائے تو عقلیں اسے قبول کرلیں، وصف مناسب وہ ہے جس کے نتیجہ میں انسان کو نفع حاصل ہو یا اس سے نقصان دور ہو، مثلاً اس مسلمان کو قتل کرنا جس کو کفار نے مسلمانوں سے جنگ کے موقع پر ڈھال بنالیا ہے، اس لئے کہ اسے قتل کرنے میں دشمن کو مغلوب کرنے کا فائدہ ہے اور دشمن کو مسلمانوں کے قتل سے روکنا ہے۔

وصف طردی (وہ وصف جو موصوف کے تمام افراد میں پایا جائے) مخیل نہیں ہے، مثلاً شراب کا رنگ اور قوام، دل میں یہ خیال پیدا نہیں ہوتا کہ شراب کا رنگ اور قوام اس کے حرام ہونے کی علت ہے، کیونکہ رنگ اور قوام میں کوئی ایسا ضرر نہیں ہے جو شراب کی تحریم کا تقاضا کرے۔ شراب میں نشہ آور ہونے کی صفت باوجودیکہ عقل پر پردہ ڈالنے کی مضرت لئے ہوئے ہے پھر بھی وہ وصف مخیل نہیں، کیونکہ اس کے علت ہونے کے بارے میں نص وارد ہے، وہ نص یہ ارشاد نبوی ہے: " كُلُّ مُسْكِرٍ حَرَامٌ"[1] (ہر نشہ آور چیز حرام ہے)۔ اگر یہ فرض کرلیا جائے کہ شراب کے بارے میں یہ نص اور اسی طرح کے دوسرے نصوص وارد نہیں ہوتے تو نشہ آور ہونا وصف مخیل ہوتا[2]، اس سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ وصف کا مناسب ہونا وصف کے مخیل ہونے سے عام ہے۔

قیاس کی وجہ سے وصف مخیل سے حکم اصل کی تعلیل کے جواز کے بارے میں اختلاف ہے، اسی طرح "مصلحۃ مرسلہ" کی بنیاد پر وصف مخیل کے ذریعہ حکم ثابت کرنے کے بارے میں بھی اختلاف ہے، دیکھئے: " اصولی ضمیمہ: قیاس اور مصلحۃ مرسلہ کی بحث"۔

(۱) کشاف اصطلاحات الفنون ۶/ ۱۳۶۹۔

(۱) حدیث: " کل مسکر حرام" بخاری اور مسلم میں ہے الفاظ مسلم کے ہیں (مسلم ۳/ ۱۵۸۳، فتح الباری ۳/ ۴۱)۔

(۲) التلویح علی التوضیح ۲/ ۷۱ طبع صبیح، نیز ملاحظہ ہو: شرح مسلم الثبوت ۲/ ۳۰۰، جمع الجوامع بشرح المحلی ۲/ ۲۸۳ طبع مصطفی الحلبی۔

اِخبار

تعریف:

۱ - لغت میں اخبار "أخبره بكذا" (اسے اس چیز کی خبر دی) کا[1] مصدر ہے، اس کا اسم "خبر" ہے، خبر وہ ہے جس میں فی نفسہ صدق اور کذب کا احتمال ہو مثلاً: "العلم نور" (علم نور ہے) خبر کا مقابل انشاء ہے، انشاء وہ کلام ہے جس میں فی نفسہ صدق وکذب کا احتمال نہیں ہوتا مثلاً "اتق الله" (اللہ سے ڈر)۔

اخبار کے متعدد پہلوؤں سے مختلف نام ہیں، اگر کوئی شخص عدالت میں دوسرے شخص پر اپنے حق کی خبر دے رہا ہو تو اس کا نام "دعوی" ہے، اگر خبر دینے والا اپنے اوپر دوسرے کے حق کی خبر دے رہا ہو تو اس کا نام "اقرار" ہے۔

اگر عدالت میں کسی دوسرے شخص پر کسی دوسرے کا حق ہونے کی خبر دی جارہی ہو تو یہ "شہادت" ہے۔

اگر قاضی کی طرف سے کسی دوسرے شخص کا حق دوسرے شخص پر ثابت ہونے کی خبر بطریق الزام دی جارہی ہو تو یہ "قضاء" (فیصلہ) ہے۔

اگر رسول اکرم ﷺ کی طرف منسوب کسی قول یا فعل یا صفت یا تقریر کے بارے میں خبر دی گئی ہو تو اس کا نام "روایت" یا "حدیث" یا "اثر" یا "سنت" ہے۔

(۱) لسان العرب مادہ (خ ب ر)۔

اگر کسی شخص کی برائیوں کی خبر دی جارہی ہے تو یہ "غیبت" ہے۔

اگر دو دوستوں کے تعلقات بگاڑنے کے لئے ایک دوست کی بات کی خبر دوسرے دوست کو کی جارہی ہو تو یہ "نميمة" (چغلی) ہے۔

اگر کسی راز کی خبر دی جارہی ہو تو یہ "افشاء" ہے۔

اگر کسی ایسی بات کی خبر دی جارہی ہو جس کے بارے میں خبر دیا جانا مسلمانوں کے لئے ضرر رساں ہو تو "خیانت" ہے، اسی طرح اور دوسرے نام ہیں۔

اجمالی حکم:

۲ - عادل شخص کی خبر کا قبول کرنا واجب ہے، کبھی ایک عادل شخص کی خبر کافی ہوتی ہے، مثلاً ناپاکی کے بارے میں خبر، اور کبھی ایک سے زائد عادل شخصوں کی خبر کی شرط ہوتی ہے، جس طرح گواہی میں ہوتی ہے۔

دیانات میں فاسق کی خبر معتبر نہیں ہوتی، لہذا اگر فاسق شخص کی خبر طہارات اور معاملات وغیرہ کے بارے میں ہو تو قبول نہیں کی جائے گی، الا یہ کہ دل میں اس کا سچا ہونا محسوس ہو[1]۔

بحث کے مقامات:

۳ - اہل اصول اخبار کے احکام اور احوال کی تفصیل مستقل باب میں بیان کرتے ہیں، اور وہ باب الاخبار ہے، یا سنت کی بحث میں کافر اور فاسق کی روایت اور خبر احاد وغیرہ کے حکم کے بارے میں بحث کرتے ہیں۔

فقہاء درج ذیل مقامات پر اخبار کے احکام پر گفتگو کرتے ہیں

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۲۲۰ طبع اول، حاشیۃ القلیوبی ۱/ ۲۷، ۳/ ۵۰ طبع الحلبی، حاشیۃ الشروانی ۱/ ۸۰ طبع المیمنیہ، مطالب اولی النہی ۱/ ۴۹، ۴/ ۱۱۵، طبع المکتب الاسلامی، جواہر الاکلیل ۱/ ۸ طبع الحلبی، الحطاب ۱/ ۸۶، طبع مکتبۃ النجاح لیبیا۔

(۱) طہارات کی بحث میں جب کوئی شخص پانی یا برتن کے ناپاک ہونے کی خبر دے۔ (۲) استقبال قبلہ کی بحث میں جب قبلہ کے بارے میں کوئی شخص خبر دے۔ (۳) اور شفعہ کے بارے میں، یہاں اس مسئلہ پر کلام کرتے ہیں کہ حق شفعہ میں مطالبہ مؤخر کیا جائے جب بیع کی خبر کسی فاسق دے۔ (۴) ذبائح کے باب میں جب فاسق نے ذبح کرنے والے کے بارے میں خبر دی (۵) نکاح کے بیان میں جب فاسق اس بات کی خبر دے کہ عورت نکاح پر راضی تھی (٦) اور ''کتاب الحظر والاباحۃ'' میں جب بچے نے ہدیہ کے ہدیہ ہونے کے بارے میں خبر دی یا صاحب خانہ کی اجازت کے بارے میں خبر دی۔

چونکہ خبروں کے احکام جس چیز سے خبر متعلق ہے اس کے اعتبار سے مختلف ہوتے ہیں، اس لئے ہر بحث کے لئے اس کی خاص جگہ کی طرف رجوع کرنا ہوگا۔

اُخت

تعریف:

۱- اُخت وہ خاتون ہے، جو تمہارے باپ ماں کی اولاد ہو یا دونوں میں سے کسی ایک کی، کبھی اخت کا اطلاق کسی لفظی یا غیر لفظی قرینہ کے ساتھ رضاعی بہن کے لئے بھی ہوتا ہے، اس لفظ کا شرعی استعمال لغوی استعمال سے الگ نہیں ہے۔

فقہاء کے نزدیک رضاعی بہن وہ ہے جس کی ماں نے تمہیں دودھ پلایا ہو یا تمہاری ماں نے اسے دودھ پلایا ہو، یا تم کو اور اس خاتون کو ایک عورت نے دودھ پلایا ہو، یا تم کو اور اس کو وہ دودھ پلایا گیا جو ایک ہی مرد کی وجہ سے ہے، مثلاً ایک مرد کے دو بیویاں ہیں جن دونوں کا دودھ اسی مرد سے ہے، ان میں سے ایک نے تمہیں دودھ پلایا اور دوسری نے اس کو دودھ پلایا[۱]۔

بہن اگر باپ ماں دونوں ہی میں شریک ہے تو اسے اخت شقیقہ (حقیقی بہن) کہا جاتا ہے، اگر صرف باپ کے رشتہ سے بہن ہے تو اسے باپ شریک بہن کہا جاتا ہے، اور اگر صرف ماں کے رشتہ سے بہن ہے تو اسے ماں شریک بہن کہا جاتا ہے۔

تمہاری ماں شریک رضاعی بہن وہ ہے جس کو تمہاری ماں نے اس زمانہ میں دودھ پلایا جب کہ وہ تمہارے باپ کے نکاح میں نہیں تھیں، یا تم نے اس کی ماں کا دودھ اس زمانہ میں پیا جب کہ وہ اس

(۱) تاج العروس (أخو) حاشیۃ القلیوبی ۳/ ۲۴۱، ۲۴۲، المغنی ۷/ ۴۷۲۔

کے باپ کے نکاح میں نہیں تھیں، یا تم دونوں نے کسی ایسی عورت کا دودھ پیا جس سے تم دونوں کا رشتہ نہیں تھا لیکن تم دونوں میں سے ہر ایک کے دودھ پینے کے زمانہ میں وہ عورت ایک الگ شوہر کے نکاح میں تھی۔

فقہاء حقیقی بھائیوں اور بہنوں کو ''اولاد الابوین'' اور ''اخوۃ اعیان'' بھی کہتے ہیں، باپ شریک بھائیوں اور بہنوں کو ''اولاد الاب'' اور ''إخوۃ العلات'' بھی کہتے ہیں اور ماں شریک بھائیوں بہنوں کو ''اولاد الام'' اور ''اخوۃ اخیاف'' بھی کہتے ہیں [1]۔

اجمالی حکم:

۲- بہن ذورحم محرم (وہ خونی رشتہ والے جن سے نکاح حرام ہوتا ہے) میں سے ہے، درج ذیل امور میں اسے ذورحم محرم کا حکم حاصل ہے، اس کے ساتھ صلہ رحمی واجب ہے، اسے دیکھنا اور جو دیکھنے کے حکم میں ہے جائز ہے، اس سے نکاح حرام ہے، نکاح یا ملک یمین کے ذریعہ اس کو محارم کے ساتھ جمع کرنا درست نہیں، نفقہ کے بارے میں اور دیت کے مغلظ (مثلاً جان کی دیت) ہونے میں بھائی یا بہن کے مالک ہوجانے کی صورت میں آزادی کے استحقاق میں بھی اس کا حکم ذورحم محرم کی طرح ہے، لیکن بہن کے بعض مخصوص احکام ہیں جو دوسرے اقارب کے نہیں ہیں، بہن کو زکاۃ دینے سے زکاۃ بالاتفاق ادا ہوجاتی ہے، لیکن بعض فقہاء نے اس کے لئے یہ شرط لگائی ہے کہ بہن بالفعل وارث نہ ہورہی ہو، اس کے برخلاف بعض دوسرے محارم، مثلاً لڑکی کو دینے سے زکاۃ ادا نہیں ہوتی [2]۔

(۱) العذب الفائض ۱/ ۴۲-۵۳ طبع مصطفی الحلبی، شرح المنہاج بحاشیۃ القلیوبی ۳/ ۱۴۳ طبع الحلبی، شرح السراجیہ رص ۱۴۳ طبع الکردی۔

(۲) الفتاوی الہندیہ ۱/ ۱۸۸، ابن عابدین ۲/ ۶۳ طبع بولاق، التاج والاکلیل ۲/ ۲۱۳، ۳/ ۲۰۴ طبع دار الفکر، المہذب ۱/ ۱۷۵ طبع عیسی الحلبی، المغنی مع

۳- میراث میں بہن ان لوگوں کی وجہ سے محجوب ہوجاتی ہے جن کی وجہ سے بھائی محجوب ہوجاتا ہے، بہن کی تمام اقسام باپ کی وجہ سے، بیٹا پوتا وغیرہ کی وجہ سے محجوب ہوجاتی ہیں، اسی طرح ماں شریک بہن دادا کی وجہ سے محجوب ہوجاتی ہے [1]۔

حقیقی بہن یا باپ شریک بہن صاحب فرض ہونے کے اعتبار سے یا عصبہ ہونے کے اعتبار سے وارث ہوتی ہے اور ماں شریک بہن صرف صاحب فرض ہونے کے اعتبار سے وارث ہوتی ہے [2]۔

بہن اپنے طور پر عصبہ نہیں ہوتی بلکہ کسی دوسرے کی وجہ سے یا کسی دوسرے کے ساتھ عصبہ ہوتی ہے، صاحب فرض ہونے کی صورت میں دوسروں کو جو اس سے بھی کمزور ہیں محجوب نہیں کرتی [3] اس کی تفصیل ''ارث'' کی اصطلاح میں ملے گی۔

حضانت (بچہ یا بچی کی پرورش کا حق) میں بہن کو بھائی پر مقدم کیا جاتا ہے، اور ماں سے مؤخر ہوتی ہے، اس پر اتفاق ہے، غیر حنفیہ کے نزدیک بہن اسی طرح باپ سے مؤخر ہوگی [4]۔

میراث کے علاوہ تمام احکام میں ماں شریک بہن تمام دوسری نسبی بہنوں کی طرح ہے، میراث میں اس کا حکم دوسری بہنوں سے مختلف ہے، وہ صرف صاحب فرض ہونے کے اعتبار سے وارث بنتی ہے، عصبہ ہونے کے اعتبار سے میراث نہیں پاتی، ماں شریک بہن کا حصہ

= الشرح ۲/ ۵۱۲ طبع المنار۔

(۱) العذب الفائض ۱/ ۷۹، شرح السراجیہ رص ۱۷۹ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۲) العذب الفائض ۱/ ۵۰، ۸۸، ۹۱، شرح السراجیہ رص ۱۱۸ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۳) العذب الفائض ۱/ ۹۰۔

(۴) ابن عابدین ۲/ ۶۳۸، الحطاب ۴/ ۲۱۳، شرح الروض ۳/ ۴۵۳، المغنی مع الشرح الکبیر ۹/ ۳۰۸ طبع المنار۔

ماں شریک بھائی کے برابر ہے، دونوں برابر میراث پاتے ہیں، میت کی میراث پانے والی فرع (بیٹا بیٹی، پوتا پوتی وغیرہ) کی وجہ سے ماں شریک بہن محجوب ہوجاتی ہے، اسی طرح میت کی اصل مذکر (باپ، دادا، وغیرہ) کی وجہ سے بھی محجوب ہوجاتی ہے [1] (دیکھئے: اِرث)۔

اُخت رضاعیہ

دیکھئے: "اُخت"۔

اُخت لأب

دیکھئے: "اُخت"۔

اُختین

دیکھئے: "اُخت"۔

اختصاء

دیکھئے: "خصاء"۔

(۱) العذب الفائض ۱/ ۵۰ - ۸۸ - ۹۱ - ۹۷، شرح السراجیہ ص ۱۱۸ - ۱۲۹۔

اختصاص

تعریف:

۱- لغت میں اختصاص کا مفہوم ہے: کسی شے کے ساتھ تنہا ہونا کہ کوئی دوسرا اس میں شریک نہ ہو یعنی خاص ہونا، یا کسی شخص کو کسی چیز کے ساتھ تنہا کردینا کہ کوئی دوسرا اس میں شریک نہ ہو یعنی خاص کرنا[1]۔

فقہاء کے یہاں بھی اختصاص کا یہی مفہوم ہے، چنانچہ فقہاء کہتے ہیں: یہ ان چیزوں میں سے ہے جو رسول اکرم ﷺ کے ساتھ مخصوص ہیں، یا یہ ان چیزوں میں سے ہے جن کو اللہ تعالی نے رسول اکرم ﷺ کے ساتھ مخصوص فرمایا ہے، بازار کی جو بیٹھنے کی جگہیں سب کے لئے مباح ہیں ان میں سے کسی جگہ اگر کسی شخص نے اپنا سامان رکھ دیا تو اس کے بارے میں فقہاء فرماتے ہیں کہ یہ جگہ اس سامان رکھنے والے کے لئے مخصوص ہوگئی، کسی کے لئے اس سے مزاحمت درست نہیں ہے یہاں تک کہ وہ خود اس جگہ کو چھوڑ دے۔

حق اختصاص کس کو حاصل ہے؟

۲- خاص کرنے کا اختیار یا تو شارع کو ہے یا کسی بندے کو جس کو اس چیز پر ملکیت یا ولایت حاصل ہے۔

شارع کی طرف سے اختصاص

۳- شارع کی طرف سے اختصاص کے لئے کسی طرح کی شرطیں نہیں ہیں، اس لئے کہ وہی شرائط اور احکام وضع کرنے والا ہے، شارع واجب الطاعۃ (اس کی طاعت واجب) ہے، مثلاً اللہ تعالی کا رسول اکرم ﷺ کے لئے چار سے زائد شادیوں کے جواز کو مخصوص کرنا، اللہ تعالی کو کعبہ کو یہ خصوصیت دینا کہ نماز میں اس کی طرف رخ کیا جائے۔

اس بحث میں اختصاص کا محل کبھی کوئی شخص ہوتا ہے یا زمانہ یا کوئی جگہ ہوتی ہے۔

رسول اکرم ﷺ کے اختصاصات

۴- رسول اکرم ﷺ کے اختصاصات پر بحث کا شرعی حکم:

فقہاء کے درمیان اس مسئلہ میں اختلاف ہے کہ رسول اکرم ﷺ کی خصوصیات پر بحث جائز ہے یا نہیں؟ جمہور فقہاء نے اسے جائز قرار دیا ہے، اور نووی نے اس کو راجح قرار دیا ہے اور فرمایا ہے: درست بات یہ ہے کہ قطعیت کے ساتھ اسے جائز بلکہ مستحب کہا جائے، اور اگر اس کو واجب کہا جائے تو بھی بعید نہیں ہے، اس لئے کہ خصائص نبوی پر بحث علم میں اضافہ کا سبب ہے، نیز اس لئے کہ بسا اوقات کوئی جاہل شخص بعض خصائص نبوی کو حدیث صحیح میں ثابت دیکھ کر اقتداء نبوی کے جذبہ سے اس پر عمل شروع کردے گا، لہذا ان خصائص کا بیان ضروری ہے تاکہ لوگ ان سے واقف ہوجائیں اور ان پر عمل نہ کرنے لگیں۔

ان خصائص کے ذیل میں آنے والی ایسی بحثیں جن کی آج کوئی افادیت نہیں ہے، بہت قلیل ہیں، ابواب فقہ ایسی بحثوں سے خالی نہیں ہیں، ان کا فائدہ فقہ کی مشق ہونا، دلائل کی معرفت اور شے کی حقیقت کو

(۱) المصباح المنیر، لسان العرب (خصص)۔

جاننا ہے[1]۔ بعض فقہاء نے خصائص نبوی کی بحث سے روکا ہے مثلاً امام الحرمین جوینی، ان حضرات کی دلیل یہ ہے کہ ان خصائص سے کوئی فوری حکم وابستہ نہیں ہے جس کی لوگوں کو ضرورت ہو۔

خصائص رسول ﷺ کی قسمیں:

۵- الف- نبی اکرم ﷺ سے متعلق ایسے شرعی احکام جو ان کی ذات تک محدود ہیں، مثلاً آپ کے ترکہ میں میراث جاری نہ ہونا وغیرہ۔

ب- آپ ﷺ کی اخروی خصوصیات مثلاً آپ ﷺ کو مقام شفاعت دیا جانا، آپ ﷺ کا سب سے پہلے جنت میں داخل ہونا وغیرہ۔

ج- آپ ﷺ کے دنیاوی فضائل مثلاً آپ کا گفتگو میں سب سے زیادہ سچا ہونا۔

د- معجزات مثلاً چاند کا دو ٹکڑے ہوجانا وغیرہ۔

ھ- خلقی امور مثلاً آپ ﷺ کا اپنے پیچھے والوں کو بھی دیکھنا وغیرہ۔

یہاں پر بحث کو پہلی قسم کی خصوصیات تک محدود رکھا جائے گا، یعنی رسول اللہ ﷺ کی وہ خصوصیات جن کا تعلق بعض شرعی احکام سے ہے۔

دوسری انواع کی خصائص کی واقفیت کے لئے عقائد کی کتابیں، سیرت نبوی کی کتابیں اور خصائص وفضائل نبوی پر تصنیف کردہ مستقل کتابوں کی طرف رجوع کیا جائے۔

(۱) روضۃ الطالبین ۷/ ۷ا، اسنی المطالب ۳/ ۷ ۱۰۔

پہلی فصل

رسول اکرم ﷺ کے ساتھ مخصوص شرعی احکام:

۶- یہ مخصوص احکام تین طرح کے ہیں: (۱) واجب، (۲) حرام، (۳) مباح۔

واجب اختصاصات:

۷- اللہ تعالی نے اپنے نزدیک رسول اکرم ﷺ کا رتبہ بلند کرنے اور انہیں بھرپور اجر دینے کے لئے آپ پر بعض وہ چیزیں فرض کیں جو آپ کی امت کے لئے مباح یا مستحب ہیں، اس لئے کہ فرض کا ثواب نفل کے ثواب سے زیادہ ہوتا ہے، حدیث شریف میں آیا ہے: "**ما تقرب إليّ عبدي بشئ أحب إليّ مما افترضته عليه**"[1] (میرے بندے نے کسی ایسی چیز سے میرا قرب حاصل نہیں کیا جو اس پر میری فرض کی ہوئی چیزوں سے زیادہ مجھے محبوب ہو)۔ اختصاصات واجبہ میں سے درج ذیل چیزیں ہیں:

الف- قیام اللیل:

۸ علماء کا اس بارے میں اختلاف ہے کہ قیام اللیل رسول اکرم ﷺ پر فرض تھا یا نہیں، حالانکہ اس بات پر علماء کا اتفاق ہے کہ قیام اللیل امت مسلمہ پر فرض نہیں۔

حضرت عبد اللہ بن عباسؓ کا مسلک یہ ہے کہ رسول اکرم ﷺ کی یہ خصوصیت ہے کہ قیام اللیل آپ پر فرض کیا گیا، بہت سے اہل علم نے اس بارے میں حضرت ابن عباسؓ سے اتفاق کیا ہے، انہیں میں

(۱) حدیث: "ما تقرب إليّ عبدي..." کی روایت بخاری نے حضرت ابوہریرہؓ سے مرفوعاً کی ہے اس کے آغاز کے الفاظ یہ ہیں: "إن الله قال: من عادى لي وليا..." (ملاحظہ ہو: تلخیص الحبیر ۳/ ۱۱۷)۔

سے امام شافعی (اپنے ایک قول میں) اور بہت سے فقہاء مالکیہ ہیں، طبری نے اپنی تفسیر میں اسے راجح قرار دیا ہے۔

ان حضرات نے رسول اکرم ﷺ کے لئے قیام اللیل کی فرضیت پر سورۂ اسراء کی آیت سے استدلال کیا ہے: "وَمِنَ اللَّيْلِ فَتَهَجَّدْ بِهِ نَافِلَةً لَّكَ"(۱) (اور رات کے کچھ حصہ میں بھی، سو اس میں تہجد پڑھا کیجئے (جو) آپ کے حق میں زائد چیز ہے)۔

یعنی نماز تہجد دوسری فرض نمازوں پر آپ کے لئے اضافہ ہے، اسی طرح درج ذیل آیت سے بھی نبی اکرم ﷺ کے لئے قیام اللیل کی فرضیت معلوم ہوتی ہے: "قُمِ اللَّيْلَ إِلاَّ قَلِيلاً نِصْفَهُ أَوِ انْقُصْ مِنْهُ قَلِيلاً أَوْ زِدْ عَلَيْهِ"(۲) (رات کو (نماز میں) کھڑے رہا کیجئے مگر ہاں تھوڑی رات یعنی آدھی رات یا اس سے کچھ کم رکھئے یا اس سے کچھ بڑھا لیجئے)۔

طبری نے فرمایا ہے: "خيّره الله تعالیٰ حين فرض عليه قيام الليل بين هذه المنازل" (اللہ تعالیٰ نے جب آپ پر قیام لیل فرض کیا تو ان منازل کے درمیان آپ کو اختیار دیا)۔

اس نقطۂ نظر کی تائید طبرانی کی المعجم الأوسط اور بیہقی کی سنن کی اس روایت سے بھی ہوتی ہے جو حضرت عائشہؓ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "ثلاث هنّ عليّ فرائض ولكم سنة"(۳) (تین چیزیں مجھ پر فرض ہیں اور تمہارے لئے سنت ہیں: وتر، مسواک اور قیام لیل)۔

مجاہد بن جبر کا مسلک ہے کہ قیام لیل نبی اکرم ﷺ پر فرض نہیں

(۱) سورۂ اسراء/۷۹۔

(۲) سورۂ مزمل/۲-۳۔

(۳) حضرت عائشہؓ کی حدیث: "ثلاث هن عليّ فرائض..." کے بارے میں ابن حجر نے تلخیص الحبیر ۲/۱۲۰ میں کہا ہے: بہت ضعیف ہے اس لئے کہ یہ "موسیٰ بن عبد الرحمن الصنعانی عن ہشام عن ابیہ" کی روایت سے ہے۔

تھا بلکہ وہ نفل ہے، اللہ تعالیٰ نے اسے "نَافِلَةً لَّكَ" اس لئے فرمایا ہے کہ آپ ﷺ کے تمام اگلے پچھلے گناہ معاف کردیے گئے تھے، اس لئے فرائض کے علاوہ آپ جو بھی عمل کرتے تھے وہ نافلہ تھا، اس لئے کہ آپ گناہوں کا کفارہ ہونے کے لئے وہ عمل نہیں کرتے تھے، لہٰذا وہ نافلہ اور زائد ہوا، اور دوسرے لوگ فرض کے علاوہ دوسرے اعمال اپنے گناہوں کا کفارہ بننے کے لئے کرتے ہیں، لہٰذا لوگوں کے لئے وہ اعمال درحقیقت نوافل نہیں ہیں۔

علماء کی ایک جماعت نے مجاہد کی پیروی کی ہے، انہیں میں سے امام شافعی بھی ہیں (اپنے دوسرے قول کے مطابق) انہوں نے صراحت کی ہے کہ قیام لیل کا وجوب دوسروں کی طرح خود رسول اکرم ﷺ کے حق میں بھی منسوخ ہوگیا، اس مسلک کے حاملین نے درج ذیل حدیث کے عموم سے استدلال کیا ہے: "خمس صلوات فرضهن الله على العباد"(۱) (پانچ نمازیں اللہ تعالیٰ نے بندوں پر فرض کیں) جب کہ آیت میں ایک سے زائد معنی کا احتمال ہے، اور جس حدیث سے رسول اکرم ﷺ پر قیام لیل کی فرضیت سے استدلال کیا گیا ہے وہ ضعیف ہے(۲)۔

(۱) حدیث: "خمس صلوات..." کی روایت بخاری و مسلم نے کتاب الایمان میں، ترمذی نے سورۂ سبا کی تفسیر میں اور نسائی نے کتاب الصلاۃ میں کی ہے اور ابوداؤد وغیرہ نے "افترضهن" اور "كتبهن" کے الفاظ کے ساتھ روایت کی ہے، البانی کہتے ہیں: یہ حدیث صحیح ہے (صحیح الجامع الصغیر ۳/۱۱۴ طبع المکتب الاسلامی)۔

(۲) اس سلسلے میں درج ذیل مراجع کا مطالعہ کریں: تفسیر ابن کثیر، تفسیر طبری، تفسیر قرطبی، احکام القرآن للجصاص، سورہ اسراء کی آیت "وَمِنَ اللَّيْلِ فَتَهَجَّدْ بِهِ نَافِلَةً لَّكَ" کی تفسیر، نیز ملاحظہ ہو: شرح الزرقانی علی خلیل ۳/۱۵۶، دار الفکر بیروت کا عکسی ایڈیشن، روضۃ الطالبین ۷/۳ طبع المکتب الاسلامی دمشق، الخصائص الکبری للسیوطی ۳/۲۵۳ طبع مطبعۃ المیری، تلخیص الحبیر لابن حجر ۳/۱۱۹ طبع قاہرہ، شرکۃ الطباعۃ الفنیۃ المتحدۃ، اسنی المطالب شرح روض الطالب ۳/۹۹ طبع المکتبۃ الاسلامیہ۔

ب-نماز وتر:

۹- فقہاء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ نماز وتر امت مسلمہ پر فرض نہیں ہے لیکن خصوصیت کے ساتھ رسول اکرم ﷺ پر نماز وتر فرض ہونے کے سلسلے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے۔

شافعیہ کا مسلک یہ ہے کہ نماز وتر رسول اکرم ﷺ پر واجب تھی[1]۔ شافعیہ میں سے حلیمی، عزالدین بن عبدالسلام، غزالی، اسی طرح مالکیہ فرماتے ہیں کہ یہ وجوب حضر کے ساتھ خاص تھا، نہ کہ سفر میں[2]، کیونکہ بخاری اور مسلم میں حضرت ابن عمرؓ کی روایت ہے: "أن رسول الله ﷺ كان يصلي الوتر على راحلته ولا يصلي عليها المكتوبة"[3] (رسول اکرم ﷺ وتر کی نماز اپنی سواری پر پڑھتے تھے اور سواری پر فرض نماز نہیں پڑھتے تھے)۔

نووی فرماتے ہیں: مذہب یہ ہے کہ نماز وتر رسول اکرم ﷺ پر واجب تھی اور سواری پر نماز وتر کا جواز (واجب ہونے کے باوجود) رسول اکرم ﷺ کے ساتھ خاص ہے[4]۔

علامہ عینی حنفی عمدۃ القاری میں لکھتے ہیں (واضح رہے کہ حنفیہ وتر کو واجب قرار دیتے ہیں): رسول اکرم ﷺ کا سواری پر وتر کی نماز پڑھنا آپ ﷺ پر وتر کے فرض ہونے سے پہلے کا عمل ہے[5]۔

ج-صلاۃ الضحیٰ (نماز چاشت):

۱۰- صلاۃ الضحیٰ کا وجوب رسول اللہ ﷺ پر مختلف فیہ ہے جب کہ مسلمانوں پر اس کا واجب نہ ہونا متفق علیہ ہے۔

علماء کی ایک جماعت کا خیال یہ ہے کہ صلاۃ الضحیٰ رسول اللہ ﷺ پر فرض تھی، شافعیہ اور بعض مالکیہ کی یہی رائے ہے، ان حضرات کا استدلال اس حدیث رسول سے ہے: "ثلاث هنّ عليّ فرائض، ولكم تطوع: النحر والوتر وركعتا الضحى"[1] (تین چیزیں مجھ پر فرض ہیں اور تمہارے لئے نفل ہیں: (۱) قربانی، (۲) وتر، (۳) صلاۃ الضحیٰ کی دو رکعتیں)۔

رسول اکرم ﷺ کے لئے صلاۃ الضحیٰ کی کم سے کم واجب مقدار دو رکعتیں ہیں، کیونکہ حدیث شریف میں ہے: "أمرت بركعتي الضحىٰ ولم تؤمروا بها"[2] (مجھے صلاۃ الضحیٰ کی دو رکعتوں کا حکم دیا گیا، تمہیں اس کا حکم نہیں دیا گیا)۔

جمہور علماء کا مسلک یہ ہے کہ صلاۃ الضحیٰ رسول اللہ ﷺ پر فرض نہیں تھی، کیونکہ رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے: "أمرت بالوتر

---

(۱) نہایۃ المحتاج شرح المنہاج ۱۷۵/۶ طبع المکتبۃ الاسلامیہ، روضۃ الطالبین ۳/۷، اسنی المطالب ۹۹/۳۔

(۲) شرح الزرقانی ۱۵۶/۴، تلخیص الحبیر ۱۲۰/۳۔

(۳) وتر والی حدیث کی روایت بخاری نے حضرت ابن عمرؓ سے ان الفاظ میں کی ہے: "كان النبي ﷺ يصلي في السفر على راحلته حيث توجهت به يومي إيماء صلاة الليل إلا الفرائض" (نبی ﷺ سفر میں اپنی سواری پر نماز پڑھتے تھے جدھر بھی سواری کا رخ ہوتا آپ اشارہ سے رات کی نماز پڑھتے، سوائے فرائض کے) (فتح الباری ۴۸۹/۲ طبع السلفیہ) اور مسلم نے صلاۃ الوتر میں کی ہے۔

(۴) المجموع شرح المہذب ۲۰/۴ طبع المکتبۃ السلفیہ مدینہ منورہ۔

(۵) عمدۃ القاری ۱۵/۷ طبع المنیریہ۔

---

(۱) مواہب الجلیل ۳۹۳/۳، شرح الزرقانی ۱۵۵/۴، روضۃ الطالبین ۳/۷، الخصائص الکبری ۲۵۲/۳، نہایۃ المحتاج الی شرح المنہاج ۱۷۵/۶، حدیث: "ثلاث هنّ عليّ فرائض..." کی روایت امام احمد نے اپنی مسند (۳۱/۱) میں کی ہے یہ حدیث اپنی تمام سندوں کے اعتبار سے ضعیف ہے (تلخیص الحبیر ۱۱۸/۳)۔

(۲) حدیث: "أمرت بركعتي الضحى..." کی روایت دارقطنی نے حضرت انسؓ سے مرفوعاً کی ہے، التعلیق المغنی علی الدارقطنی کے مصنف نے کہا: اس روایت میں عبداللہ بن محرر ہے وہ جزری ہے، احمد نے کہا: لوگوں نے اس کی حدیث چھوڑ دی ہے، جوزجانی نے کہا: وہ بے کار ہے، دارقطنی اور ایک جماعت نے کہا: وہ متروک ہے (سنن الدارقطنی ۲۱/۲، شائع کردہ سید عبداللہ ہاشم یمانی مدنی، مدینہ منورہ ۱۳۸۶ھ)۔

والأضحى ولم يُعزم عليّ"[۱] (مجھے وتر اور ضحیٰ کا حکم دیا گیا لیکن مجھ پر انہیں لازم نہیں کیا گیا)۔

د-سنت فجر:

۱۱ – علماء کا اس بارے میں اختلاف ہے کہ رسول اللہ ﷺ پر فجر کی سنت فرض تھی یا نہیں؟ حالانکہ اس بات پر سب کا اتفاق ہے کہ آپ ﷺ کے علاوہ دوسروں پر سنت فجر واجب نہیں ہے۔

حنابلہ اور بعض سلف نے رسول اللہ ﷺ پر سنت فجر کے فرض ہونے کی صراحت کی ہے، اور اس پر ان حضرات نے ابن عباسؓ کی اس حدیث سے استدلال کیا ہے: "ثلاث كتبت عليّ وهنّ لكم تطوع: الوتر والنحر وركعتا الفجر"[۲] (تین چیزیں مجھ پر فرض کی گئیں جب کہ وہ تمہارے لئے نفل ہیں: وتر، قربانی، فجر کی دو رکعتیں)۔

ھ-مسواک کرنا:

۱۲ – جمہور کا مسلک یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ کے لئے ہر نماز کے لئے مسواک کرنا فرض تھا، کیونکہ حضرت عبد اللہ بن حنظلہؓ کی حدیث ہے کہ رسول اللہ ﷺ کو ہر نماز کے لئے وضو کا حکم دیا گیا تھا خواہ آپ طاہر ہوں یا غیر طاہر، یہ حکم آپ کو بھاری محسوس ہوا تو ہر نماز کے لئے

(۱) شرح الزرقانی علی مختصر خلیل ۲/ ۱۵۵، حدیث: "أمرت بالوتر ......" کی روایت دارقطنی نے کی ہے اور ذکر کیا ہے کہ اس حدیث کے ایک راوی عبد اللہ بن محرر متروک ہیں۔

(۲) مطالب اولی النہی ۵/ ۳۰ طبع المکتب الاسلامی، الخصائص الکبری ۳/ ۲۵۳، حضرت ابن عباس کی حدیث: "ثلاث كتبت عليّ..." کی روایت دارقطنی وغیرہ نے کی ہے اور اس کے بارے میں ابن حجر نے کہا ہے کہ یہ حدیث اپنی تمام سندوں کے اعتبار سے ضعیف ہے (تلخیص الحبیر ۳/ ۱۱۸)۔

مسواک کا حکم دیا گیا'' ایک روایت میں ہے کہ وضو کی فرضیت آپ سے ختم کردی گئی الا یہ کہ حدث کی حالت میں ہوں[۱]۔

و-اضحیۃ: (قربانی)

۱۳ – قربانی رسول اللہ ﷺ پر فرض تھی، آپ کی امت پر فرض نہیں ہے، کیونکہ حضرت ابن عباسؓ کی مذکورہ بالا حدیث میں ہے: "ثلاث هنّ عليّ فرائض ولكم تطوع: النحر والوتر وركعتا الضحى"[۲] (تین چیزیں میرے اوپر فرض ہیں اور تمہارے لئے نفل ہیں: قربانی، وتر اور صلاۃ الضحیٰ کی دو رکعتیں)۔

ز-مشورہ کرنا:

۱۴ – علماء کا اس بارے میں اختلاف ہے کہ رسول اللہ ﷺ کے لئے مشورہ کرنا فرض تھا یا نہیں، جب کہ اس بات پر اتفاق ہے کہ دوسروں کے لئے مشورہ کرنا سنت ہے۔

بعض حضرات نبی اللہ ﷺ پر مشورہ کے فرض ہونے کے قائل

(۱) عبد اللہ بن حنظلہ کی حدیث کی سند حسن ہے (تلخیص الحبیر ۳/ ۱۲۰) نیز ملاحظہ ہو: نہایۃ المحتاج ۶/ ۱۷۵، روضۃ الطالبین ۷/ ۳، مطالب اولی النہی ۵/ ۳۰، مواہب الجلیل ۳/ ۳۹۴، شرح الزرقانی ۲/ ۱۵۶، الخصائص الکبری ۳/ ۲۵۳۔

(۲) مواہب الجلیل ۳/ ۳۹۳، زرقانی ۲/ ۱۵۶، نہایۃ المحتاج ۶/ ۱۷۵، روضۃ الطالبین ۷/ ۳، تلخیص الحبیر ۳/ ۱۱۹، مطالب اولی النہی ۵/ ۳۰، الخصائص الکبری ۳/ ۲۵۳۔ حدیث: "ثلاث هن علي..." کو تلخیص الحبیر (۳/ ۱۱۹) میں ذکر کیا ہے اس کی روایت دارقطنی نے کتاب الوتر (۲/ ۲۱ طبع ۱۳۸۶/ ۱۹۶۶ھ مدینہ منورہ حجاز) میں کیا ہے اس میں ایک راوی ابو جناب عن عکرمہ ہیں، ابو جناب کا نام یحییٰ بن ابو حیہ ہے ان کو فلاس، نسائی اور دارقطنی نے ضعیف بتایا ہے اس حدیث کی روایت احمد نے اپنی مسند میں اور حاکم نے مستدرک میں کرکے سکوت اختیار کیا ہے ذہبی نے کہا: یہ غریب و منکر ہے (دارقطنی ۲/ ۲۱ شائع کردہ سید عبد اللہ ہاشم یمانی مدنی، مدینہ منورہ ۱۳۸۶ھ)۔

ہیں، ان حضرات کا استدلال اس آیت کریمہ سے ہے۔

"وَشَاوِرْهُمْ فِي الأَمْرِ" (۱) (اور ان سے خاص خاص باتوں میں مشورہ لیں)۔

یہ حضرات فرماتے ہیں کہ لوگوں کا دل خوش کرنے اور انہیں مشورہ کی تعلیم دینے کے لئے آپ پر مشورہ کرنا واجب ہوا تا کہ لوگ آپ ﷺ کی پیروی کریں۔

بعض حضرات کی رائے یہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم پر مشورہ کرنا فرض نہیں تھا، کیونکہ ایسی کوئی دلیل نہیں ہے جو فرضیت ثابت کرے، ان حضرات نے مذکورہ بالا آیت میں امر کو استحباب یا رہنمائی پر محمول کیا ہے۔

پھر مشورہ کو فرض قرار دینے والوں میں اس بارے میں اختلاف ہے کہ کس بارے میں مشورہ کریں، حالانکہ اتنی بات پر اتفاق ہے کہ جن امور کے بارے میں وحی نازل ہوجاتی ان کے بارے میں مشورہ نہیں، علماء کے ایک گروہ کا خیال ہے کہ دنیاوی امور میں مشورہ کیا کرتے تھے، مثلاً جنگوں کے معاملات، دشمنوں کی چالوں کی کاٹ، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ نے صحابہ کرام سے جو مشورے کیے ان کا استقراء کرنے سے یہی معلوم ہوتا ہے۔

علماء کے دوسرے گروہ کا خیال یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ دین اور دنیا دونوں کے معاملات میں مشورہ کرتے تھے، دنیا کے معاملات میں تو مشورہ کرنا ظاہر ہے، امور دین میں آپ کا مشورہ کرنا انہیں احکام کی علت اور اجتہاد کے طریقے بتانے کے لئے تھا (۲)۔

---

(۱) سورۂ آل عمران/ ۱۵۹۔

(۲) ملاحظہ ہو: الخصائص الکبری ۳/ ۲۵۷ اور اس کے بعد کے صفحات، تفسیر ابن کثیر، تفسیر قرطبی، آیت "وَشَاوِرْهُمْ فِي الأَمْرِ"، الخرشی علی خلیل ۳/ ۱۵۹، نہایۃ المحتاج ۶/ ۱۷۵، روضۃ الطالبین ۷/ ۳، مطالب اولی النہی ۵/ ۳۱، الجوہر النقی علی سنن البیہقی ۷/ ۴۵ اور اس کے بعد کے صفحات۔

ح - دوگنے سے زائد دشمن کے مقابلہ میں جمنا:

۱۵ - جو چیزیں رسول اللہ ﷺ پر فرض کی گئیں آپ کی امت پر فرض نہیں کی گئیں ان میں سے ایک دشمن کے مقابلہ میں جمے رہنا ہے، خواہ ان کی تعداد دوگنے سے بھی زیادہ ہو، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ اللہ تعالی کی حفاظت کی وجہ سے محفوظ ہیں، اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "وَاللّٰهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ" (۱) (اور اللہ آپ کو لوگوں سے بچائے رکھے گا)۔

ط - منکر کو بدلنا:

۱۶ - رسول اللہ ﷺ پر منکر کو بدلنا فرض ہے، یہ فریضہ خوف کی وجہ سے آپ ﷺ کے ذمہ سے ساقط نہیں ہوتا ہے، اس کے برخلاف امت مسلمہ سے خوف کی بنا پر یہ فرض ساقط ہوجاتا ہے۔

یہ اس لئے کہ اللہ تعالی نے اپنے رسول اللہ ﷺ کی حفاظت کی ذمہ داری لی جیسا کہ اوپر گذرا، جس طرح اس صورت میں بھی تغییر منکر آپ ﷺ کے ذمہ سے ساقط نہیں ہوتا جب کہ نکیر کرنے سے منکر کا ارتکاب کرنے والا بھڑک اٹھتا، تا کہ اس منکر کے مباح ہونے کا وہم نہ ہونے لگے، اس کے برخلاف مذکورہ بالا صورت میں امت مسلمہ سے یہ فریضہ ساقط ہوجاتا ہے، منکر پر نکیر کرنا آپ ﷺ کی امت مسلمہ پر فرض کفایہ ہے تو خود رسول اللہ ﷺ پر فرض عین تھا۔

بیہقی نے اپنی سنن (۲) میں اس سلسلے میں چند احادیث سے استدلال کیا ہے۔

---

(۱) ملاحظہ ہو: الخرشی ۳/ ۱۵۹، الزرقانی ۴/ ۱۵۸، نہایۃ المحتاج ۶/ ۱۷۵، الخصائص الکبری ۳/ ۲۵۸، تلخیص الحبیر ۳/ ۱۲۱، مطالب اولی النہی ۵/ ۳۱، آیت (سورۂ مائدہ/ ۶۹) کی ہے۔

(۲) الخصائص ۳/ ۲۵۸، مطالب اولی النہی ۵/ ۳۰، الزرقانی ۴/ ۱۵۸۔

ی۔ تنگ دست مسلمان میت کا دین ادا کرنا:

۱۷ - اس بارے میں علماء کے درمیان اختلاف ہے کہ تنگدست میت کے دین کو ادا کرنا رسول اللہ ﷺ پر فرض تھا یا نہیں، بعض حضرات کی رائے ہے کہ یہ چیز رسول اللہ ﷺ کے اوپر فرض تھی اور دوسروں نے کہا کہ آپ ﷺ پر فرض نہیں تھی بلکہ آپ نے بطور نفل اس کی انجام دہی کی۔

پھر اس بارے میں بھی اختلاف ہے کہ دین کی ادائیگی مسلمانوں کے بیت المال سے لازم تھی یا خود رسول اللہ ﷺ کے مال سے، اگر خود آپ ﷺ کے مال سے لازم تھی تو یہ رسول اللہ ﷺ کی خصوصیت تھی اور اگر مسلمانوں کے بیت المال سے لازم تھی تو یہ آپ ﷺ کی خصوصیت نہیں تھی بلکہ مسلمانوں کے تمام والی اس میں رسول اللہ ﷺ کے ساتھ شریک ہیں، اس کی اصل بخاری ومسلم میں مذکور حضرت ابوہریرہؓ کی یہ روایت ہے: "كان يؤتى بالرجل يتوفي وعليه دين، فيسأل: هل ترك لدينه فضلاً، فإن حدث أنه ترك له وفاءً صلى عليه، وإلا قال للمسلمين: صلوا على صاحبكم، فلما فتح الله عليه الفتوح قال عليه الصلاة والسلام: "أنا أولى بالمؤمنين من أنفسهم، فمن توفي من المسلمين فترك ديناً فعليّ قضاؤه، ومن ترك ما لا فلورثته"[۲] (رسول اللہ ﷺ کے پاس وفات پانے والا شخص جس پر دین لازم ہوتا لایا جاتا، آپ ﷺ دریافت فرماتے کہ کیا اس نے اپنے دین کی ادائیگی کے لئے کچھ مال چھوڑا ہے؟ اگر بتایا جاتا کہ اس نے اتنا مال چھوڑا ہے جس سے اس کا دین ادا کیا جا سکے تو آپ ﷺ اس کی نماز جنازہ پڑھتے ورنہ مسلمانوں سے فرماتے کہ اپنے ساتھی کی نماز پڑھ لو، اس کے بعد جب اللہ تعالی نے آپ ﷺ پر فتوحات کا دروازہ کھولا تو آپ ﷺ نے فرمایا: میں مسلمانوں سے خود ان کی ذات سے زیادہ قریب ہوں، جس مسلمان کی وفات ہوئی اور اس نے دین چھوڑا تو اس کی ادائیگی میرے ذمہ ہے اور جس نے مال چھوڑا تو مال اس کے ورثاء کے لئے ہے)۔

(۲) اس حدیث کی روایت بخاری نے کتاب النفقات باب "من ترک کلاً أو ضیاعاً" میں کی ہے نیز ملاحظہ ہو: مواہب الجلیل ۳/ ۳۹۶، نہایۃ المحتاج ۶/ ۱۷۵، سنن بیہقی ۷/ ۴۴، تلخیص الحبیر ۳/ ۱۲۱، ۱۲۸، (اللؤلؤ والمرجان حدیث نمبر: ۱۰۴۴)۔

ک- نبی اکرم ﷺ کا اپنی بیویوں کو اختیار دینے اور جس نے آپ کو اختیار کیا اس کے نکاح میں باقی رکھنے کا وجوب:

۱۸ - بعض روایت کے مطابق رسول اللہ ﷺ کی بیویوں نے نفقہ میں وسعت کا مطالبہ کیا، رسول اللہ ﷺ کو اس سے تکلیف پہنچی تو اللہ تعالی نے اپنے رسول کو حکم فرمایا کہ بیویوں کو اختیار دے دیں، ارشاد ربانی ہوا:

"يَأَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لِّأَزْوَاجِكَ إِنْ كُنْتُنَّ تُرِدْنَ الْحَيٰوةَ الدُّنْيَا وَزِيْنَتَهَا فَتَعَالَيْنَ أُمَتِّعْكُنَّ وَأُسَرِّحْكُنَّ سَرَاحًا جَمِيْلاً وَإِنْ كُنْتُنَّ تُرِدْنَ اللّٰهَ وَرَسُوْلَهُ وَالدَّارَ الْآخِرَةَ فَإِنَّ اللّٰهَ أَعَدَّ لِلْمُحْسِنَاتِ مِنْكُنَّ أَجْرًا عَظِيْمًا"[۱] (اے نبی! آپ اپنی بیویوں سے فرما دیجئے کہ اگر تم دنیوی زندگی اور اس کی بہار کو مقصود رکھتی ہو تو آؤ میں تمہیں کچھ متاع (دنیوی) دے دلا کر خوبی کے ساتھ رخصت کر دوں اور اگر تم مقصود رکھتی ہو اللہ کو اور اس کے رسول کو اور عالم آخرت کو تو اللہ نے تم میں سے نیک کرداروں کے لئے اجر عظیم

(۱) سورۂ احزاب/ ۲۸-۲۹۔

تیار کر رکھا ہے)۔

اس حکم کے مطابق رسول اللہ ﷺ نے تمام بیویوں کو اختیار دیا، چنانچہ تمام بیویوں نے آپ ﷺ کو اختیار کیا سوائے عامریہ کے انہوں نے اپنی قوم میں چلے جانے کا فیصلہ کیا، اللہ تعالی نے رسول اللہ ﷺ کو حکم دیا کہ جن بیویوں نے آپ ﷺ کو اختیار کیا انہیں اپنے نکاح میں رکھیں، اللہ تعالی کا ارشاد ہے:

"لاَ يَحِلُّ لَکَ النِّسَآءُ مِنْ بَعْدُ وَلاَ أَنْ تَبَدَّلَ بِهِنَّ مِنْ أَزْوَاجٍ وَلَوْ أَعْجَبَکَ حُسْنُهُنَّ"[1] (ان عورتوں کے بعد آپ کے لئے کوئی جائز نہیں اور نہ یہی کہ آپ ان بیویوں کی جگہ دوسری کرلیں، چاہے آپ کو ان کا حسن بھلا ہی لگے)۔

یہ حکم اس صلہ میں تھا کہ انہوں نے رسول اللہ ﷺ کو ترجیح دی۔

حرام کردہ اختصاصات:

۱۹- اللہ تعالی نے رسول اللہ ﷺ کے لئے بعض وہ چیزیں حرام کیں جنہیں ان کی امت کے لئے حلال قرار دیا تھا، اس حرمت کا مقصد گھٹیا چیزوں سے آپ ﷺ کو بچانا اور آپ ﷺ کے درجہ کو بلند کرنا تھا اور اس لئے بھی کہ حرام کے ترک کا اجر ترک مکروہ کے اجر سے بڑھا ہوا ہے، اس طرح قیامت کے روز اللہ تعالی کے حضور میں رسول اللہ ﷺ کا مقام زیادہ بلند ہوجائے گا، ان میں سے درج ذیل چیزیں ہیں:

الف-صدقات:

۲۰- علماء نے اتفاق کیا ہے کہ اللہ تعالی نے رسول ﷺ پر لوگوں کے صدقات میں سے کچھ لینا حرام کیا، خواہ فرض صدقات ہوں یا نفلی،

(۱) سورۂ احزاب/ ۵۲۔

مثلاً زکاۃ، کفارہ، نذر، نفلی صدقہ، آپ کے منصب شریف کی حفاظت کے لئے اور اس لئے کہ صدقہ لینا لینے والے کی ذلت اور دینے والے کی عزت کا پتہ دیتا ہے، اور اللہ تعالی نے اپنے رسول کو اس کے بدلے میں "فئ" کا حق دیا جو قہر وغلبہ کی صورت میں حاصل ہوتا ہے جو لینے والے کی عزت اور دینے والے کی ذلت کا پتہ دیتا ہے۔

صحیح مسلم میں عبد المطلب بن ربیعہ بن الحارث بن عبد المطلب کی حدیث میں رسول اللہ ﷺ کا یہ ارشاد ہے: **"إن هذه الصدقات إنما هي أوساخ الناس، وإنها لا تحل لمحمد ولا لآل محمد"**[1] (بے شک یہ صدقات لوگوں کی میل کچیل ہیں، یہ محمد اور آل محمد کے لئے حلال نہیں ہیں) اہل بیت نبوی کے لئے صدقات کی حرمت رسول اللہ ﷺ سے قرابت کی وجہ سے ہے۔

ب-زیادہ ہدیہ حاصل کرنے کے لئے ہدیہ کرنا:

۲۱- رسول اللہ ﷺ کے لئے یہ بات حرام کی گئی کہ آپ اس ارادہ سے ہدیہ کریں کہ جتنا ہدیہ دیا ہے اس سے زیادہ آپ کو ہدیہ کیا جائے، اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "وَلاَ تَمْنُنْ تَسْتَکْثِرُ"[2] (اور احسان نہ کرنا تا کہ زیادہ حاصل کرے)۔

نیز اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ کو شریف ترین آداب اور بلند ترین اخلاق کے اختیار کرنے کا حکم تھا، رسول اللہ ﷺ کے لئے مذکورہ بالا چیز کی حرمت حضرت عبد اللہ بن عباسؓ سے منقول ہے، عطاء، مجاہد، ابراہیم نخعی، قتادہ، سدی اور ضحاک وغیرہم نے بھی حضرت

(۱) مطالب اولی النہی ۵/ ۳۲، نہایۃ المحتاج ۶/ ۱۷۵، الخصائص الکبری ۳/ ۲۶۵، اسنی المطالب ۳/ ۹۹، شرح الزرقانی ۴/ ۱۵۸، مواہب الجلیل ۳/ ۳۹۷، سنن البیہقی ۷/ ۳۹، اس حدیث کی روایت مسلم نے کی ہے (مسلم بشرح النووی ۷/ ۱۷۷-۱۸۱ طبع المصریہ)۔

(۲) سورۂ مدثر/ ۶۔

ابن عباس کی پیروی کی [1]۔

ج-ناپسندیدہ بو والی چیز کا کھانا:

۲۲- اس بارے میں علماء کے درمیان اختلاف ہے کہ لہسن، پیاز اور دوسری ناپسندیدہ بو والی چیزوں کا کھانا رسول اللہ علیہ السلام کے لئے حرام تھا یا نہیں، فقہاء کی ایک جماعت نے جن میں مالکیہ بھی ہیں کہا ہے کہ ان چیزوں کا استعمال رسول اللہ علیہ السلام کے لئے حرام تھا، ان حضرات کا استدلال بخاری ومسلم کی اس روایت سے ہے: "أن رسول الله أتي بقدر فيه خضرات من بقول، فوجد لها ريحاً، فسأل فأخبر بما فيها من البقول، فقال: قربوها (أي إلى بعض أصحابه فلما رآه كره أكلها قال: فإني أناجي من لا تناجي" [2] (رسول اللہ علیہ السلام کے پاس ایک ہانڈی لائی گئی جس میں مختلف ہری سبزیاں تھیں، رسول اللہ علیہ السلام کو اس میں بومحسوس ہوئی، آپ علیہ السلام نے دریافت کیا تو آپ کو بتایا گیا کہ اس میں کیا کیا سبزیاں ہیں، حضور اکرم علیہ السلام نے فرمایا: اسے قریب کردو (یعنی بعض صحابہ سے قریب کردو) جب آپ نے ان کو دیکھا کہ وہ اس کو کھانا پسند نہیں کرتے تو ارشاد فرمایا: تم کھاؤ، میں اس ذات سے سرگوشی کرتا ہوں جس سے تم سرگوشی نہیں کرتے)۔

فقہاء کی دوسری جماعت کا خیال ہے جن میں شافعیہ بھی ہیں، کہ رسول اللہ علیہ السلام کے لئے ان چیزوں کا کھانا حرام نہیں تھا لیکن رسول اللہ علیہ السلام انہیں کھانا پسند نہیں کرتے تھے، کیونکہ ہر وقت آپ پر نزول وحی کا امکان رہتا تھا اور فرشتوں کو بدبو سے اذیت ہوتی ہے، ان حضرات کا استدلال مسلم کی درج ذیل روایت سے ہے۔

"أن أبا أيوب الأنصاري صنع للنبي عليه السلام طعاماً فيه ثوم، وفي رواية: أرسل إليه بطعام من خضرة فيه بصل وكراث، فرده عليه الصلاة والسلام ولم يأكل منه شيئاً فقال: أحرام هو؟ قال: لا، ولكني أكرهه" [1] (ابوایوب انصاریؓ نے نبی اکرم علیہ السلام کے لئے کھانا تیار کیا جس میں لہسن تھا اور ایک روایت میں ہے کہ انہوں نے حضور علیہ السلام کی خدمت میں ایسی سبزی کا سالن بھیجا جس میں پیاز اور کراث (پیاز لہسن کی طرح ایک بدبودار سبزی) تھا، حضور علیہ السلام نے اسے واپس فرمادیا، اس میں سے کچھ بھی نہیں کھایا، تو انہوں نے دریافت کیا: کیا یہ حرام ہے؟ آپ نے فرمایا: حرام نہیں ہے لیکن میں اسے ناپسند کرتا ہوں)۔

د-شعر منظوم کرنا:

۲۳- اس بات پر اتفاق ہے کہ شعر منظوم کرنا رسول اللہ علیہ السلام کے لئے حرام تھا لیکن بیہقی وغیرہ نے رجز اور دوسری بحروں میں فرق کیا ہے، انہوں نے لکھا ہے آپ علیہ السلام کے لئے رجز جائز تھی، کیونکہ یہ شعر نہیں ہے اور دوسری بحریں جائز نہیں تھیں، ان کا استدلال اس رجز سے ہے جو رسول اللہ علیہ السلام نے غزوۂ خندق کے موقع پر کھودتے ہوئے کہی اور جو لوگ رجز کو شعر مانتے ہیں ان کا کہنا ہے کہ غزوۂ خندق کے موقع پر آپ علیہ السلام کا رجز یہ کلام شعر نہیں تھا، اس لئے کہ شعر اسی وقت شعر ہوتا ہے جب اسے شعر بنانے کی نیت سے کہا جائے اور حضور اکرم علیہ السلام کے اس رجز یہ کلام میں یہ بات نہیں تھی [2]۔

(۱) تفسیر القرطبی ۱۹/۶۶، سنن البیہقی ۷/۵۱، شرح الزرقانی ۱۵۹/۴، اسنی المطالب ۱۰۰/۳، مطالب اولی النہی ۳۲/۵، الخصائص الکبری ۲۷۴/۳، تلخیص الحبیر ۱۳۱/۳۔

(۲) فتح الباری ۳۳۹/۲ طبع السلفیہ، الخصائص ۲۶۸/۳، مواہب الجلیل ۳۹۷/۳، الزرقانی ۱۵۸/۴۔

(۱) اسنی المطالب ۱۰۰/۳، روضۃ الطالبین ۵/۷، تلخیص الحبیر ۱۴۴/۳۔

(۲) اسنی المطالب ۹۹/۳، سنن البیہقی ۴۲/۷، تلخیص الحبیر ۱۲۷/۳ اور اس کے بعد کے صفحات، الخصائص ۲۷۰/۳، مطالب اولی النہی ۳۱/۵-۳۲۔

ھ-قتال کے لئے زرہ پہن کر قتال سے پہلے زرہ اتار دینا:

۲۴- خاص طور سے رسول اللہ ﷺ کے لئے نہ کہ آپ کی امت کے لئے یہ بات حرام تھی کہ جب قتال کے لئے زرہ پہنیں تو دشمن سے مقابلہ سے پہلے زرہ اتار دیں، کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "لا ينبغي لنبي إذا أخذ لأمة الحرب وأذن في الناس بالخروج إلى العدو أن يرجع حتى يقاتل"[1] (کسی نبی کے لئے مناسب نہیں کہ جب وہ جنگ کی زرہ پہن لے اور لوگوں کو دشمن کی طرف نکلنے کا اعلان کردے تو وہ قتال کرنے سے پہلے واپس آجائے) حدیث سے یہ بات واضح ہے کہ اس خصوصیت میں دوسرے انبیاء کرام بھی نبی اکرم ﷺ کے ساتھ شریک ہیں۔

و-آنکھوں کی خیانت:

۲۵- آنکھوں کی خیانت (خائنة الأعين) سے یہاں مراد ایسا اشارہ کرنا ہے جس سے اس کے خلاف ظاہر ہو، یہ چیز رسول اللہ ﷺ پر حرام تھی، آپ کی امت پر نہیں، الا یہ کہ کسی ممنوع چیز کے بارے میں ہو، اس تحریم کی اصل مقام نبوت کو اس سے بچانا ہے، ابوداؤد، نسائی، حاکم اور بیہقی نے حضرت سعد بن ابی وقاص سے روایت کی ہے اور حاکم نے اس روایت کو صحیح قرار دیا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فتح مکہ کے دن چار افراد کے علاوہ سب کو امان دی، ان چار افراد میں سے عبداللہ بن ابی سرح بھی تھے، تو وہ حضرت عثمانؓ کے پاس چھپ گئے، جب رسول اللہ ﷺ نے لوگوں کو بیعت کے لئے بلایا تو حضرت عثمانؓ انہیں لے کر آئے اور عرض کیا: اے اللہ کے رسول! عبداللہ کو بیعت کر لیجئے، نبی اکرم ﷺ نے عبداللہ ابن ابی سرح کی طرف تین بار دیکھا، ہر بار بیعت سے انکار کر رہے تھے، تین بار کے بعد انہیں بیعت کیا، پھر صحابہ کرام کی طرف متوجہ ہو کر فرمایا: "أما فيكم رجل رشيد يقوم إلى هذا حيث رآني كففت يدي عن بيعته ليقتله؟ قالوا: ما يدرينا يا رسول الله ما في نفسک، هلا أومأت بعينک" قال: "إنه لا ينبغي أن تكون لنبي خائنة الأعين"[1] (کیا تم میں کوئی بھلا آدمی نہیں تھا جو اٹھ کر اس شخص کو قتل کر دیتا جب مجھے دیکھا کہ میں نے اس سے بیعت کرنے سے ہاتھ کھینچ لیا" صحابہ کرام نے عرض کیا اے اللہ کے رسول! ہمیں کیا معلوم تھا کہ آپ کے دل میں کیا ہے؟ آپ نے اپنی آنکھوں سے اشارہ کیوں نہ فرما دیا؟ آپ ﷺ نے فرمایا: کسی نبی کے لئے مناسب نہیں کہ اس کے لئے آنکھوں کی خیانت ہو) اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ خصوصیت بھی نبی اکرم ﷺ اور دوسرے انبیاء کی ہے، انبیاء کی امتیں اس میں شریک نہیں ہیں۔

ز-کافرہ اور باندی اور ہجرت سے انکار کرنے والی سے نکاح:

۲۶- رسول اللہ ﷺ کے لئے کتابی عورت سے نکاح کرنا حرام قرار دیا گیا، کیونکہ حدیث شریف میں ہے: "سألت ربي ألا أزوج إلا من كان معي في الجنة فأعطاني"[2] (میں نے اپنے رب

---

(۱) مطالب اولی النہی ۵/۳۱، الخصائص ۳/۲۷۴، اسنی المطالب ۳/۱۰۰، حدیث: "لا ينبغي..." کی روایت اصحاب مغازی نے کی ہے بیہقی اور حاکم کے یہاں اس کے کئی طرق ہیں سند حسن کے ساتھ بروایت حضرت ابن عباس (تلخیص الحبیر ۳/۱۲۹)۔

---

(۱) اسنی المطالب ۳/۱۰۰، الزرقانی ۲/۱۵۹، الخصائص ۳/۲۷۹، تلخیص الحبیر ۳/۱۳۰، سنن البیہقی ۷/۴۰، مطالب اولی النہی ۵/۳۱، ابن حجر نے تلخیص الحبیر میں فرمایا ہے کہ اس حدیث کی سند صالح ہے۔

(۲) حدیث: "سألت ربي..." کی روایت حاکم نے المستدرک میں کی ہے (۲/۱۳۷) شائع کردہ دارالکتاب العربی، حاکم نے فرمایا ہے کہ "یہ حدیث سند کے لحاظ سے صحیح ہے"، ذہبی نے بھی حاکم سے اتفاق کیا ہے۔

اختصاص ۲۶

سے درخواست کی کہ میں اسی عورت سے نکاح کروں جو میرے ساتھ جنت میں رہے تو اللہ نے میری یہ درخواست قبول فرمالی) اس حدیث کی روایت حاکم نے کی ہے اور اس کی سند کو صحیح قرار دیا ہے۔

اس حرمت کی وجہ یہ بھی ہے کہ رسول اللہ ﷺ اس سے کہیں بلند ہیں کہ ان کا نطفہ کسی کافرہ کے رحم میں جائے، اور اس لئے بھی کہ کافرہ خاتون رسول اللہ ﷺ کی صحبت کو ناپسند کرتی ہے [(۱)]۔

رسول اللہ ﷺ کے لئے باندی سے نکاح بھی حرام قرار دیا گیا، خواہ باندی مسلمان ہی ہو، اس لئے کہ باندی سے نکاح زنا کے خوف کی وجہ سے معتبر ہوتا ہے اور رسول اللہ ﷺ زنا سے معصوم ہیں، یا آزاد عورت کا مہر نہ دے سکنے کی وجہ سے باندی کا نکاح معتبر ہوا، اور رسول اللہ ﷺ کا نکاح ابتداء ہی سے مہر سے بے نیاز ہے، اس لئے کہ آپ کے لئے بغیر مہر کے نکاح جائز تھا، نیز اس لئے کہ باندی سے نکاح کے نتیجہ میں اولاد غلام ہوجاتی ہے اور مقام نبوت اس سے منزہ ہے [(۲)]۔

رسول اللہ ﷺ کے لئے اس عورت سے بھی نکاح حرام تھا جس پر ہجرت واجب ہوئی، اور اس نے ہجرت نہیں کی، کیونکہ سورہ احزاب میں اللہ تعالی کا ارشاد ہے: ''يَأَيُّهَا النَّبِيُّ إِنَّا أَحْلَلْنَا لَكَ أَزْوَاجَكَ اللاَّتِي آتَيْتَ أُجُوْرَهُنَّ وَمَا مَلَكَتْ يَمِيْنُكَ مِمَّا أَفَآءَ اللّٰهُ عَلَيْكَ وَبَنَاتِ عَمِّكَ وَبَنَاتِ عَمَّاتِكَ وَبَنَاتِ خَالِكَ وَبَنَاتِ خَالاَتِكَ اللاَّتِي هَاجَرْنَ مَعَكَ'' [(۳)] (اے نبی ہم نے آپ کے لئے آپ کی یہ بیبیاں جن کو آپ ان کے مہر دے چکے ہیں حلال کی ہیں، اور وہ عورتیں بھی جو تمہاری مملوکہ ہیں جو اللہ تعالی نے آپ کو غنیمت میں دلوادی ہیں، اور آپ کے چچا کی بیٹیاں اور آپ کی پھوپھیوں کی بیٹیاں اور آپ کے ماموں کی بیٹیاں اور آپ کی خالاؤں کی بیٹیاں بھی جنہوں نے آپ کے ساتھ ہجرت کی ہو)۔ عبد اللہ بن مسعودؓ کی قرأت میں ہے: وَبَنَاتِ خَالاَتِكَ وَاللاَّتِي هَاجَرْنَ مَعَكَ۔

نیز ترمذی اور ابن ابی حاتم نے حضرت ابن عباسؓ سے روایت کی ہے اور ترمذی نے اسے حدیث حسن قرار دیا ہے، ابن عباسؓ فرماتے ہیں: "نهي رسول الله ﷺ عن أصناف النساء إلا ما كان من المؤمنات المهاجرات'' (رسول اللہ ﷺ کو مختلف قسم کی عورتوں سے منع کیا گیا سوائے ان عورتوں کے جو صاحب ایمان ہوں اور ہجرت کی ہوئی ہوں)، اور حضرت ام ہانیؓ کی روایت ہے کہ مجھے رسول اللہ ﷺ نے نکاح کا پیغام بھیجا تو میں نے آپ ﷺ سے معذرت کرلی، نبی اکرم ﷺ نے میرا عذر قبول کرلیا، اس کے بعد یہ آیت نازل ہوئی: " إِنَّا أَحْلَلْنَا لَكَ أَزْوَاجَكَ .... اللاَّتِي هَاجَرْنَ مَعَكَ'' تک، ام ہانیؓ کہتی ہیں کہ میں نبی اکرم ﷺ کے لئے حلال نہیں تھی، کیونکہ میں ان خواتین میں سے نہیں تھی جنہوں نے نبی اکرم ﷺ کے ساتھ ہجرت کی تھی بلکہ میں طلقاء میں سے تھی [(۱)]۔

امام ابو یوسف فرماتے ہیں: آیت میں اس بات پر دلالت نہیں ہے کہ جن عورتوں نے ہجرت نہیں کی تھی وہ رسول اللہ ﷺ کے لئے

---

(۱) الخرشی ۳/۱۶۱، الخصائص ۳/۲۷۶، أسنی المطالب ۳/۱۰۰۔

(۲) سابقہ مراجع۔

(۳) سورۂ احزاب/۵۰۔

---

(۱) ملاحظہ ہو: الخصائص ۳/۲۷۷ اور اس کے بعد کے صفحات، تفسیر الطبری ۲۲/۲۱ اور اس کے بعد کے صفحات، احکام الجصاص ۳/۴۵۰، حدیث ام ہانی کی روایت امام ترمذی (ترمذی مع شرح ابن العربی ۱۲/۸۹، ۹۰ طبع الصاوی) نے کی ہے اور فرمایا ہے کہ: ''یہ حدیث اس سند کے ساتھ بروایت سدی حسن صحیح ہے''، ابن العربی نے لکھا ہے: ''یہ حدیث بہت کمزور ہے کسی صحیح اور قابل استدلال سند سے یہ حدیث نہیں آئی ہے''۔

حرام تھیں، اس لئے کہ کسی چیز کا خاص طور سے ذکر کرنا اس کے علاوہ سے حکم کی نفی نہیں کرتا[(۱)]۔

ح- ان عورتوں کا نکاح میں رکھنا جو آپ ﷺ کو ناپسند کریں:

۲۷- مقام نبوت کے تحفظ کے لئے رسول اللہ ﷺ کے لئے یہ بات حرام تھی کہ آپ کسی ایسی عورت کو اپنے نکاح میں رکھیں جو آپ کو ناپسند کرتی ہو، آپ کی امت کے لئے یہ چیز حرام نہیں کی گئی، بخاری وغیرہ نے حضرت عائشہؓ سے روایت کی ہے: "أن ابنة الجون لما أدخلت على رسول الله ﷺ ودنا منها قالت: أعوذ بالله منک، فقال عليه الصلاة والسلام: لقد عذت بعظيم، الحقي بأهلک"[(۲)] (جون کی لڑکی جب رسول اللہ ﷺ کے پاس لائی گئی اور آپ اس سے قریب ہوئے تو اس نے کہا: میں تجھ سے اللہ کی پناہ چاہتی ہوں، تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: تم نے بڑی ذات کی پناہ چاہی، تم اپنے گھر والوں کے پاس چلی جاؤ) اس کی تائید اس بات سے بھی ہوتی ہے کہ آپ ﷺ کے لئے اپنی بیویوں کو اختیار دینا واجب قرار دیا گیا، جس پر پہلے گفتگو ہو چکی ہے۔

مباح اختصاصات

الف- عصر کے بعد نماز کی ادائیگی:

۲۸- جو حضرات عصر کے بعد نماز کی ادائیگی مکروہ قرار دیتے ہیں ان

(۱) احکام الجصاص ۳/ ۳۴۹۔

(۲) اس حدیث کی روایت بخاری نے کی ہے (فتح الباری ۹/ ۳۵۶، حدیث نمبر: ۵۲۵۴ شائع کردہ السلفیہ) تلخیص الحبیر ۳/ ۱۳۱، الخصائص الکبری ۳/ ۲۷۶، اسنی المطالب ۳/ ۱۰۰، روضۃ الطالبین ۷/ ۶، شرح الزرقانی ۴/ ۱۵۸، مطالب اولی النہی ۵/ ۳۱۔

کا مسلک یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ کے لئے عصر کے بعد نماز ادا کرنا جائز تھا اور آپ کی امت کے لئے مکروہ ہے، بیہقی نے اپنی سنن میں حضرت عائشہؓ سے روایت کی ہے: "أن رسول الله ﷺ كان يصلي بعد العصر وينهى عنها"[(۱)] (رسول اللہ ﷺ عصر کے بعد نماز ادا کرتے تھے، اور ایسا کرنے سے منع فرماتے تھے)۔

ب- غائب میت پر نماز جنازہ:

۲۹- جو حضرات غائب میت پر نماز جنازہ پڑھنے کو مکروہ قرار دیتے ہیں مثلاً حنفیہ، ان کا قول ہے کہ رسول اللہ ﷺ کے لئے غائب کی نماز جنازہ پڑھنا جائز تھا، آپ کی امت کے لئے جائز نہیں ہے، اس جواز کو اللہ تعالی نے آپ کے لئے مخصوص فرمایا[(۲)]۔

ج- صیام وصال:

۳۰- جمہور فقہاء کے نزدیک صیام وصال کا جواز رسول اللہ ﷺ کے لئے خاص تھا، آپ کی امت کے لئے صیام وصال جائز نہیں کیا گیا، کیونکہ بخاری اور مسلم میں روایت ہے کہ نبی اکرم ﷺ نے وصال سے منع فرمایا، آپ ﷺ سے دریافت کیا گیا کہ آپ خود صیام وصال رکھتے ہیں تو آپ ﷺ نے جواب دیا: "إني لست كهيئتكم، إني أطعم وأسقى"[(۳)] (میں تمہاری طرح نہیں

(۱) الخصائص ۳/ ۲۸۳، حضرت عائشہؓ کی حدیث: "أن رسول الله..." کی روایت ابوداؤد نے کی ہے منذری نے کہا: اس کی سند میں محمد بن اسحاق بن یسار ہیں، ان کی حدیث سے استدلال کرنے میں اہل علم کا اختلاف ہے (عون المعبود ۱/ ۴۹۴ طبع الہند)۔

(۲) الخصائص ۳/ ۲۸۳، مراقی الفلاح رص ۳۱۹ طبع بولاق ۱۳۱۸ھ۔

(۳) صوم وصال سے ممانعت والی حدیث کی روایت بخاری و مسلم نے حضرت عبد اللہ بن عمرؓ سے ان الفاظ میں کی ہے: "نهى رسول الله ﷺ عن الوصال..." (رسول اللہ ﷺ نے وصال سے منع فرمایا) (فتح الباری

ہوں، مجھے کھلایا اور پلایا جاتا ہے)۔

د-حرم میں قتال:

۳۱- فقہاء اس بات پر متفق ہیں کہ رسول اللہ ﷺ کے لئے مکہ مکرمہ میں قتال کرنا جائز تھا، آپ کی امت کے لئے جائز نہیں ہے، کیونکہ بخاری اور مسلم نے رسول اللہ ﷺ کا یہ قول روایت کیا ہے: "إن مكة حرمها الله ولم يحرمها الناس، فلا يحل لامرئ يؤمن بالله واليوم الآخر أن يسفك بها دما، ولا يعضد بها شجرة، فإن أحد ترخص بقتال رسول الله فقولوا: إن الله أذن لرسوله ولم يأذن لكم"[1] (مکہ کو اللہ تعالیٰ نے حرام قرار دیا، لوگوں نے حرام قرار نہیں دیا، لہذا جو شخص اللہ اور یوم آخرت پر ایمان رکھتا ہو اس کے لئے جائز نہیں کہ مکہ میں خون بہائے، اور نہ مکہ میں درخت کاٹے، پس اگر کوئی شخص رسول اللہ ﷺ کے قتال سے جواز پر استدلال کرے تو کہہ دو کہ اللہ نے اپنے رسول کو اجازت دی تھی، تم کو اجازت نہیں دی)۔

= ۳/ ۴۰۳ طبع السلفیہ، صحیح مسلم تحقیق محمد فؤاد عبد الباقی ۲/ ۹۷۷ طبع عیسی الحلبی) سنن البیہقی ۷/ ۶۱، لفظ بیہقی کے موافق ہے الخصائص ۳/ ۲۸۴، روضۃ الطالبین ۷/ ۷، مواہب الجلیل ۳/ ۴۰۰، ۴۰۱، اسنی المطالب ۳/ ۱۰۱، مراقی الفلاح رص ۳۵۱، مطالب اولی النہی ۵/ ۳۵، کشاف القناع ۵/ ۲۷۔

(۱) مطالب اولی النہی ۵/ ۳۵، الخصائص ۳/ ۲۹۰، حدیث کا تکملہ یہ ہے: "إنما أذن له فيه ساعة من نهار، وقد عادت حرمتها اليوم كحرمتها بالأمس وليبلغ الشاهد الغائب" (نبی کو دن کی ایک گھڑی میں قتال کی اجازت دی گئی تھی، اب اس کی حرمت آج لوٹ آئی کل کی طرح، حاضرین غائبین کو یہ بات پہنچادیں)، اس حدیث کی روایت بخاری اور مسلم نے ابوشریح عدوی سے کی ہے، (فتح الباری ۸/ ۲۰ حدیث نمبر: ۴۲۹۵ طبع السلفیہ، صحیح مسلم تحقیق فؤاد عبد الباقی ۲/ ۹۸۷ طبع عیسی الحلبی)۔

ھ-مکہ میں بغیر احرام کے داخل ہونا:

۳۲- جو فقہاء کہتے ہیں کہ کوئی مکلف شخص مکہ میں بغیر احرام کے داخل نہیں ہوسکتا وہ کہتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ کا فتح مکہ کے دن بلا احرام مکہ میں داخل ہوجانا آپ ﷺ کی خصوصیت تھی[1]۔

و-اپنے علم کی بنیاد پر فیصلہ کرنا:

۳۳- جن فقہاء نے قاضی کو اپنے ذاتی علم کی بنیاد پر فیصلہ کرنے سے منع کیا ہے انہوں نے رسول ﷺ اللہ کے اس فیصلےکو جو ہند بنت عتبہ کے بارے میں آپ نے اپنے ذاتی علم کی بنیاد پر کیا تھا اور ان سے فرمایا تھا: "خذي من ماله ما يكفيك" (ابوسفیان کے مال میں جو تمہارے لئے کافی ہو لے لو)، اس کو آپ ﷺ کی خصوصیات میں شمار کیا ہے[2]۔

ز-اپنے حق میں فیصلہ:

۳۴- رسول اللہ ﷺ کی یہ خصوصیت تھی کہ آپ ﷺ کے لئے اپنے حق میں فیصلہ کرنا جائز تھا، کیونکہ امت کے لئے اس کی ممانعت شک کی وجہ سے ہے، اور حضور اکرم ﷺ کے فیصلہ میں بالکل شک کی گنجائش نہیں تھی[3]، جس طرح غصہ کی حالت میں فیصلہ

(۱) جواہر الاکلیل ۱/ ۱۷۰، الخصائص ۳/ ۲۹۰، مطالب اولی النہی ۵/ ۳۵، سنن البیہقی ۷/ ۵۹۔

(۲) روضۃ الطالبین ۷/ ۷، الخصائص ۳/ ۲۹۱، ہند بنت عتبہ کی حدیث: "خذي ..." بخاری و مسلم نے حضرت عائشہ سے روایت کی ہے دونوں میں اس حدیث کے کچھ مختلف الفاظ ہیں، تلخیص الحبیر (۴/ ۷، ۸)، اسنی المطالب ۳/ ۱۰۲، اللؤلؤ والمرجان رص ۴۲۹ شائع کردہ وزارت الاوقاف والاشؤن الاسلامیہ کویت، شرح السنہ للبغوی تحقیق شعیب ارناؤط ۸/ ۲۰۴ شائع کردہ المکتب الاسلامی ۱۳۹۴ھ)۔

(۳) اسنی المطالب ۳/ ۱۰۲، الزرقانی ۲/ ۱۶۱۔

آپ ﷺ کے لئے جائز تھا (امت کے لئے جائز نہیں)[1]۔

ح-ہدیہ لینا:
۳۵-نبی اکرم ﷺ کی ایک خصوصیت یہ بھی تھی کہ دوسرے حکام اور والیوں کے برخلاف آپ ﷺ کے لئے اپنی رعایا سے ہدیہ لینا حلال تھا[۲]۔

ط-غنیمت اور فَئے میں اختصاص:
۳۶-رسول اللہ ﷺ کے لئے مال غنیمت کا خُمس (پانچواں حصہ) لینا جائز کردیا گیا تھا، خواہ آپ ﷺ اس جنگ میں شریک نہ رہے ہوں، کیونکہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ''وَاعْلَمُوْا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِّنْ شَيْءٍ فَأَنَّ لِلّٰهِ خُمُسَهٗ وَلِلرَّسُوْلِ''[۳] (اور جانے رہو کہ جو کچھ تمہیں بطور غنیمت حاصل ہو سو اس کا پانچواں حصہ اللہ اور رسول کے لئے ...... ہے)۔

مال غنیمت میں سے ''صفی'' بھی آپ کے لئے جائز قرار دیا گیا، صفی سے مراد وہ مال ہے جسے رسول اللہ ﷺ مال غنیمت میں سے تقسیم غنیمت سے پہلے پسند فرمالیں مثلاً تلوار، زرہ وغیرہ، اسی صفی میں سے ام المومنین حضرت صفیہؓ بھی تھیں، انہیں رسول اللہ ﷺ نے مال غنیمت سے اپنے لئے منتخب کرلیا تھا[۴]۔

ی-نکاح کے سلسلے کی خصوصیت:
۳۷-رسول اللہ ﷺ کی ایک خصوصیت یہ تھی کہ آپ ﷺ کے لئے نہ کہ آپ ﷺ کی امت کے لئے چار عورتوں سے زائد سے نکاح کرنا جائز قرار دیا گیا، مہر کے بغیر نکاح کی اور ولی کی اجازت کے بغیر کسی عورت سے نکاح کی اجازت دی گئی۔ بعض حضرات کے نزدیک آپ ﷺ کے لئے یہ بھی جائز کیا گیا کہ بیویوں کے درمیان باری مقرر نہ کریں، حالانکہ آپ ﷺ باری مقرر کرنے کے بہت پابند تھے حتی کہ سفر کی حالت میں بیویوں کے درمیان قرعہ اندازی کرتے، اور جب آپ ﷺ کا مرض بہت شدید ہوگیا تو آپ ﷺ نے حضرت عائشہؓ کے مکان میں بیماری کے ایام گذارنے کی اجازت چاہی[۱]۔

فضائل کے نوع کی خصوصیات

۳۸-کچھ امور ایسے ہیں جو مزید فضیلت کے لئے رسول اللہ ﷺ کے لئے مخصوص کیے گئے ہیں، ان میں سے چند یہ ہیں:

الف-جس کو چاہیں جس حکم کے ساتھ خاص کردیں:
۳۹-چونکہ رسول اللہ ﷺ قانون ساز ہیں، آپ ﷺ خواہش نفس سے کوئی بات نہیں فرماتے، اس لئے آپ ﷺ کو یہ اختیار ہے کہ جس کو چاہیں کسی حکم کے ساتھ خاص کردیں مثلاً آپ ﷺ نے حضرت خزیمہؓ کی گواہی کو دو مردوں کی گواہی کے برابر قرار دیا، حضرت ابو بردہؓ اور حضرت عقبہ بن عامرؓ کو قربانی میں عناق (بکری کا بچہ جس کا ایک سال پورا نہ ہوا ہو) ذبح کرنے کی اجازت دی، اور آپ ﷺ نے قرآن کی ایک سورت کے بدلہ ایک مرد کا نکاح کردیا، حضرت ام سلیمؓ سے حضرت ابو طلحہؓ کا نکاح ان کے اسلام لانے کے بدلہ میں کیا۔

(۲) الخصائص ۳/۲۹۱۔
(۳) روضۃ الطالبین ۷/۱۶۔
(۴) روضۃ الطالبین ۷/۷، کشاف القناع ۵/۲۷، الزرقانی ۲/۱۹۰، آیت سورۂ انفال/۴۱ کی ہے۔
(۱) سابقہ مراجع۔

(۱) الخصائص/۲۹۸، روضۃ الطالبین ۷/۹۔

ب- رسول مومنین سے خود ان کی جانوں سے بھی زیادہ تعلق رکھتے ہیں:

۴۰- رسول اللہ ﷺ کی یہ خصوصیت ہے جو آپ ﷺ کے کسی امتی کو حاصل نہیں، کہ آپ مومنین سے خود ان کی جانوں سے بھی زیادہ لگاؤ رکھتے ہیں، کیونکہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "اَلنَّبِيُّ أَوْلَى بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ"(۱) (نبی ﷺ مومنین کے ساتھ خود ان کے نفس سے بھی زیادہ تعلق رکھتے ہیں)۔

اس خصوصیت پر بہت سے احکام مرتب ہوتے ہیں، ان میں سے چند یہ ہیں: اول: اپنی جان، مال، اولاد سے زیادہ نبی اکرم ﷺ سے محبت کرنا واجب ہے، کیونکہ بخاری میں حضرت عمر بن الخطاب سے مروی ہے کہ انہوں نے رسول اللہ ﷺ سے عرض کیا: آپ مجھے ہر چیز سے زیادہ محبوب ہیں سوائے میری جان کے جو میرے دونوں پہلوؤں کے درمیان ہے، تو ان سے رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "لن یؤمن أحدکم حتی أکون أحب إلیه من نفسه"(۲) (تم میں سے کوئی مومن نہیں ہوسکتا یہاں تک کہ میں اسے اس کی جان سے بھی زیادہ محبوب ہوجاؤں)، نبی اکرم ﷺ کے اس ارشاد پر حضرت عمرؓ نے عرض کیا: اس ذات کی قسم جس نے آپ پر کتاب نازل فرمائی آپ مجھے میری جان سے بھی زیادہ محبوب ہیں، اس پر نبی اکرم ﷺ نے فرمایا: "الآن یا عمر" (اے عمر اب تمہارا ایمان کامل ہوا)۔ دوم: آپ ﷺ پر جان، مال اور اولاد فدا کرنا واجب ہے۔ سوم: آپ ﷺ کی اطاعت واجب ہے خواہ خواہش نفس کے خلاف ہی ہو۔

(۱) سورۂ احزاب/۶، ملاحظہ ہو: کشاف القناع ۵/ ۳۰۔

(۲) حدیث عمر کی روایت بخاری نے اپنی صحیح کتاب الایمان والنذور باب کیف کانت یمین النبی ﷺ میں کی ہے (فتح الباری ۱۱/ ۵۲۳ طبع السلفیہ)۔

ج- کسی بچے کا نام اور کنیت دونوں رسول اللہ ﷺ کے نام اور کنیت پر رکھنا:

۴۱- امام شافعی کا مسلک، امام احمد کی دو روایتوں میں سے ایک روایت اور طاؤس وابن سیرین کا قول ہے کہ رسول اللہ ﷺ کے زمانہ میں کسی کے لئے آپ ﷺ کی کنیت کے مطابق کنیت اختیار کرنا جائز نہیں تھا، خواہ اس کا نام محمد ہو یا نہ ہو، کیونکہ حضرت جابرؓ کی روایت ہے کہ قبیلہ انصار کے ایک شخص کے یہاں ایک لڑکا پیدا ہوا، اس شخص نے بچے کا نام محمد رکھا، اس بات پر قبیلہ انصار کے لوگ غصہ ہوگئے اور کہا کہ ہم اس کے بارے میں رسول اللہ ﷺ سے دریافت کریں گے، چنانچہ ان حضرات نے رسول اللہ ﷺ کے سامنے اس کا تذکرہ کیا تو آپ ﷺ نے فرمایا: "قد أحسنت الأنصار" (انصار نے اچھا کیا) پھر فرمایا: تسموا باسمي ولا تکنوا بکنیتي، فإني أبو القاسم أقسم بینکم"(۱) (میرے نام رکھو لیکن میری کنیت پر کنیت اختیار نہ کرو کیونکہ میں ابو القاسم ہوں، تمہارے درمیان تقسیم کرتا ہوں)، اس حدیث کی روایت بخاری ومسلم نے کی ہے۔

بعض فقہاء کا مسلک (جس میں ایک روایت کے مطابق امام احمد بھی ہیں) یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ کا نام اور کنیت جمع کرنا جائز نہیں ہے، کیونکہ سنن ابی داؤد میں رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے: "من تسمی باسمي فلا یتکنی بکنیتي، ومن تکنی بکنیتي

(۱) حدیث: "تسموا باسمي ولا تکنوا بکنیتي..." کی روایت بخاری اور مسلم نے حضرت جابر بن عبد اللہ انصاریؓ سے کی ہے الفاظ مسلم کے ہیں البتہ اس میں یوں ہے: "فإني أنا أبو القاسم" (فتح الباری ۶/ ۲۱۷ طبع السلفیہ، صحیح مسلم بتحقیق محمد فؤاد عبد الباقی ۳/ ۱۶۸۳ طبع عیسی الحلبی ۱۳۷۵ھ)۔

فلا یتسمی باسمي"[۱] (جس نے میرا نام اختیار کیا وہ میری کنیت اختیار نہ کرے اور جس نے میری کنیت اختیار کی وہ میرا نام اختیار نہ کرے)۔

ان مانعین میں سے بعض نے ممانعت کو حرمت پر محمول کیا ہے اور بعض نے کراہت پر محمول کیا ہے۔

حنفیہ کا مسلک ہے کہ رسول اللہ ﷺ کے نام اور کنیت کو جمع کرنا ممنوع تھا، پھر یہ ممانعت منسوخ ہوگئی اور حلت ثابت ہوگئی، کیونکہ ابوداؤد نے حضرت عائشہؓ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے فرمایا: "**جاء ت امرأة إلی النبيﷺ فقالت: یارسول الله! إني قد ولدت غلاماً فسمیته محمداً وکنیته أبا القاسم، فذکر لي أنک تکره ذلک، فقالﷺ: "ما الذي أحل اسمي وحرّم کنیتي، أو ما الذي حرّم کنیتي وأحل اسمي**"[۲] (ایک خاتون رسول اللہ ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوئی اور اس نے عرض کیا: اے اللہ کے رسول! میرے ایک بچہ پیدا ہوا، میں نے اس کا نام محمد اور کنیت ابو القاسم رکھی، اس کے بعد مجھ سے ذکر کیا گیا کہ آپ ﷺ اسے ناپسند فرماتے ہیں، تو رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: وہ کون ہے جس نے میرے نام کو حلال اور

(۱) حدیث: "**من تسمی باسمي...**" کی روایت ابوداؤد اور ترمذی نے حضرت جابرؓ سے مرفوعا کی ہے اور ترمذی نے اس کو حسن کہا ہے اور ابن حبان نے اپنی صحیح میں روایت کیا ہے (ابوداؤد ۴/ ۵۸۸ طبع الحلبی، تلخیص الحبیر ۳/ ۱۴۴ طبع حنفی)۔

(۲) حدیث: "**ما الذي أحل...**" کی روایت ابوداؤد نے حضرت عائشہؓ سے محمد بن عمران الحجبی کی سند کے ساتھ کی ہے (۴/ ۵۸۹) طبع الحلبی، صاحب عون المعبود لکھتے ہیں: منذری نے اس حدیث کو "غریب" قرار دیا ہے فتح الباری میں ہے کہ محمد بن عمران حجبی نے تنہا یہ روایت کی ہے اور وہ مجہول ہیں، ذہبی فرماتے ہیں: ان کی ایک حدیث ہے اور وہ منکر ہے، میں نے ان کے بارے میں اصحاب فن کی کوئی جرح اور تعدیل نہیں دیکھی (عون المعبود ۴/ ۴۴۸)۔

میری کنیت کو حرام کیا ہے، یا وہ کون ہے جس نے میری کنیت کو حرام اور میرے نام کو حلال کیا ہے)۔ اسی لئے صحابہ کرام اس میں کوئی حرج نہیں سمجھتے تھے کہ اپنے بچوں کا نام "محمد" اور کنیت "ابو القاسم" رکھیں، حتی کہ راشد بن حفص زہری نے فرمایا: میں نے چار صحابہ کرام کو پایا جن کا نام محمد اور جن کی کنیت ابو القاسم تھی: محمد بن طلحہ بن عبید اللہ، محمد بن ابی بکر، محمد بن علی بن ابی طالب اور محمد بن سعد بن ابی وقاص۔

مالکیہ اور شافعیہ کا مسلک یہ ہے کہ ممانعت رسول اللہ ﷺ کی زندگی تک تھی، آپ ﷺ کی وفات کے بعد آپ ﷺ کے نام کے ساتھ نام رکھنا اور آپ ﷺ کی کنیت اختیار کرنا درست ہے، یہ بات ممانعت کے سبب سے معلوم ہوتی ہے، وہ یہ ہے کہ یہود رسول اللہ ﷺ کی کنیت اختیار کر لیتے تھے اور ابو القاسم کہہ کر پکارتے تھے، جب رسول اللہ ﷺ ان کی طرف متوجہ ہوتے تو وہ لوگ کہتے کہ ہم آپ ﷺ کو نہیں پکار رہے ہیں، ان کے اس رویہ کا مقصد رسول اللہ ﷺ کو ایذاء پہنچانا تھا، یہ مانع رسول اللہ ﷺ کے وصال سے دور ہوگیا، اس کی دلیل مصنف ابن ابی شیبہ کی یہ روایت بھی ہے: حضرت علیؓ نے عرض کیا: "**یا رسول الله! أرأیت إن ولد لي بعدک ولد أسمیه محمداً وأکنیه بکنیتک؟ قال: نعم**"[۱] (اے اللہ کے رسول اگر آپ ﷺ کے بعد میرے ہاں کوئی بچہ پیدا ہو تو کیا میں اس کا نام محمد اور اس کی کنیت آپ ﷺ

(۱) ان تمام باتوں کے لئے ملاحظہ کریں: الخصائص الکبری ۳/ ۲۷۱، روضۃ الطالبین ۷/ ۵، أسنی المطالب ۳/ ۵۰۱، الفتاوی الہندیہ ۵/ ۳۶۲ طبع دوم بولاق ۱۳۱۰ھ، تحفۃ المودود فی أحکام المولود/ ۹۸ اور اس کے بعد کے صفحات طبع الامام، حضرت علیؓ کی حدیث: "**یا رسول الله أرأیت**......" کو حاکم اور ترمذی نے صحیح قرار دیا ہے (تلخیص الحبیر ۳/ ۱۴۴، تحفۃ الأحوذی ۸/ ۱۳۴ طبع السلفیہ)۔

کی کنیت پر رکھوں؟ آپ ﷺ نے فرمایا: ہاں)۔

د- رسول اللہ ﷺ کے سامنے پیش قدمی اور آپ کی موجودگی میں آواز بلند کرنا:

۴۲- رسول اللہ ﷺ کی یہ بھی ایک خصوصیت ہے کہ آپ کے سامنے پیش قدمی یعنی آپ ﷺ کے سامنے تجویز پیش کرنے میں آپ سے سبقت کرنا جائز نہیں ہے، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ کو وحی کے ذریعہ حق وصواب کی راہ پر رکھا جاتا ہے، نیز اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ''يٰأَيُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُوْا لاَ تُقَدِّمُوْا بَيْنَ يَدَيِ اللّٰهِ وَرَسُوْلِهٖ''[1] (اے ایمان والو آگے نہ بڑھو اللہ سے اور اس کے رسول سے)۔

اسی طرح رسول اللہ ﷺ کی موجودگی میں اس طرح آواز بلند کرنا کہ متکلم کی آواز رسول اللہ ﷺ کی آواز سے اونچی ہوجائے، جائز نہیں ہے، کیونکہ سورۂ حجرات میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ''يٰأَيُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُوْا لاَ تَرْفَعُوْا أَصْوَاتَكُمْ فَوْقَ صَوْتِ النَّبِيِّ وَلاَ تَجْهَرُوْا لَهٗ بِالْقَوْلِ كَجَهْرِ بَعْضِكُمْ لِبَعْضٍ أَنْ تَحْبَطَ أَعْمَالُكُمْ وَأَنْتُمْ لاَ تَشْعُرُوْنَ'' (اے ایمان والو! اپنی آوازوں کو پیمبر کی آواز سے بلند نہ کیا کرو اور نہ ان سے ایسے کھل کر بولا کرو، جیسے آپس میں کھل کر بولا کرتے ہو کہ کہیں تمہارے اعمال برباد نہ ہوجائیں اور تمہیں خبر تک نہ ہو)۔

ھ- رسول اللہ ﷺ کو سب وشتم کرنے والے کو قتل کرنا:

۴۳- رسول اللہ ﷺ کی ایک خصوصیت یہ بھی ہے کہ آپ ﷺ کو سب وشتم اور آپ ﷺ پر الزام تراشی کرنے والے کی سزا قتل ہے[1]۔

و- جس کو آپ پکاریں اس کا جواب دینا:

۴۴- نبی اکرم ﷺ کی ایک خصوصیت یہ تھی کہ اگر آپ ﷺ کسی کو بلائیں تو اس پر جواب دینا واجب تھا، خواہ وہ شخص نماز ہی میں ہو، اگر اس نے دوران نماز جواب دیا تو اس کی نماز فاسد نہیں ہوتی، کیونکہ بخاری میں حضرت ابوسعید بن معلّی انصاری کی روایت ہے: "أن النبي ﷺ دعاه وهو يصلّي، فصلّى ثم أتاه، فقال: مامنعک أن تجيبني؟[2] قال: إني كنت أصلي، فقال: ألم يقل الله عز وجل: يأيها الذين آمنوا استجيبوا لله وللرسول إذا دعاكم" (ان کو جناب رسول اللہ ﷺ نے بلایا اس حال میں کہ وہ نماز پڑھ رہے تھے، پھر وہ نماز ادا کر کے حضور اکرم ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوئے تو حضور اکرم ﷺ نے دریافت فرمایا: تمہیں میرا جواب دینے سے کون سی چیز مانع ہوئی؟ انہوں نے عرض کیا: میں نماز پڑھ رہا تھا، آپ ﷺ نے فرمایا: کیا اللہ تعالیٰ نے ارشاد نہیں فرمایا: "يٰأَيُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُوْا اسْتَجِيْبُوْا لِلّٰهِ وَلِلرَّسُوْلِ إِذَا دَعَاكُمْ"[3] (اے ایمان والو اللہ اور رسول کی آواز پر لبیک کہو جب وہ تمہیں پکاریں)۔

---

(۱) سورۂ حجرات/ ۱، ۲، ملاحظہ ہو: الخصائص الکبریٰ ۳/ ۲۴۷، کشاف القناع ۵/ ۳۳، اسنی المطالب ۳/ ۱۰۵، الزرقانی ۴/ ۱۶۰، الخرشی ۳/ ۱۶۲، تلخیص الحبیر ۳/ ۱۳۲۔

(۱) الخصائص الکبریٰ ۳/ ۱۱۳، سنن البیہقی ۷/ ۶۰، المغنی ۸/ ۲۳۳، جواہر الاکلیل ۲/ ۲۸۲، حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۳۷۷، ۳/ ۱۸۴، ۲۹۳۔

(۲) حدیث: "ما منعک..." کی روایت ابوداؤد نے کی ہے اصل روایت بخاری کی ہے (سنن ابی داؤد مع عون المعبود ۱/ ۲۴ طبع الکتاب العربی، فتح الباری ۸/ ۳۰۷ طبع السلفیہ)۔

(۳) سنن البیہقی ۷/ ۶۴، کشاف القناع ۵/ ۳۴، اسنی المطالب ۳/ ۱۰۵، تلخیص الحبیر ۳/ ۱۴۲، آیت سورۂ انفال کی ہے آیت نمبر ۲۴۔

ز-آپ ﷺ کی لڑکیوں کی اولاد کا نسب آپ ﷺ کی طرف ہونا:

۴۵- رسول اللہ ﷺ کی ایک خصوصیت جس میں کوئی دوسرا شخص آپ ﷺ کے ساتھ شریک نہیں ہے، یہ ہے کہ کفاءت وغیرہ میں آپ ﷺ کی صاحبزادیوں کی اولاد کی نسبت آپ ﷺ کی طرف ہوتی ہے، رسول اللہ ﷺ کے اس ارشاد کی وجہ سے کہ "إن ابني هذا سيد" (بے شک میرا یہ بیٹا سردار ہے)، اور جناب رسول اللہ ﷺ کی اس حدیث کی وجہ سے جسے علامہ سیوطی نے "الخصائص الصغریٰ" میں ذکر کیا ہے: "إن الله لم يبعث نبياً قط إلا جعل ذريته في صلبه غيري، فإن الله جعل ذريتي من صلب عليّ" [1] (بے شک اللہ تعالی نے میرے علاوہ ہر نبی کی ذریت اس کی صلب میں رکھی، اللہ تعالی نے میری ذریت علی کی صلب سے بنائی)۔

ح-آپ ﷺ کے ترکہ میں میراث کا جاری نہ ہونا:

۴۶- رسول اللہ ﷺ کی ایک خصوصیت جس میں آپ کی امت کا کوئی فرد آپ کے ساتھ شریک نہیں ہے، یہ ہے کہ آپ کے ترکہ میں میراث جاری نہیں ہوگی، رسول اللہ ﷺ کے اس ارشاد کی وجہ سے کہ: "نحن معاشر الأنبياء لا نورث، ما تركناه صدقة" [2] (ہم گروہ انبیاء کا کوئی وارث نہیں ہوتا، ہم لوگ جو کچھ چھوڑیں وہ

(۱) کشاف القناع ۵/۳۱، اسنی المطالب ۳/۱۰۶، حدیث: "إن ابني هذا..." کی روایت بخاری نے کی ہے (فتح الباری ۵/۳۰۷، تلخیص الحبیر ۳/۱۴۳)، اور حدیث: "إن الله لم يبعث..." کی روایت ابن الجوزی نے ملتے جلتے الفاظ سے کی ہے اور فرمایا ہے کہ یہ حدیث صحیح نہیں (العلل المتناہیہ ۱/۲۱۰)۔

(۲) حدیث: "نحن معاشر..." کی روایت بخاری نے کی ہے لیکن بخاری کی روایت میں "نحن معاشر الأنبياء" کے الفاظ نہیں ہیں (فتح الباری ۱۲/۷ طبع السلفیہ)۔

صدقہ ہے)۔

رسول اللہ ﷺ نے جو کچھ چھوڑا اس میں سے آپ ﷺ کے گھر والوں پر خرچ کیا گیا، اور جو باقی بچا وہ صدقہ قرار پایا، جناب رسول اللہ ﷺ کے اس ارشاد کی وجہ سے کہ "ما تركت بعد نفقة نسائي ومئونة عاملي فهو صدقة" [1] (اپنی بیویوں کے نفقہ اور اپنے عامل کے اخراجات کے بعد میں نے جو کچھ چھوڑا وہ صدقہ ہے)، اور وہ امت کے کسی فرد کے لئے نہیں ہے، یہ بات واضح ہے کہ دوسرے انبیاء بھی اس خصوصیت میں نبی اکرم ﷺ کے ساتھ شریک ہیں [2]۔

ط-آپ ﷺ کی بیویاں مومنین کی مائیں ہیں:

۴۷- رسول اللہ ﷺ کی ایک خصوصیت یہ ہے کہ آپ ﷺ کی بیویاں اہل ایمان کی مائیں ہیں، آپ ﷺ کے بعد نہ ان سے نکاح کیا جائے گا اور نہ غیر محرم انہیں دیکھ سکتے ہیں، ان پر لازم تھا کہ وہ اپنے گھروں میں رہیں اور آپ ﷺ کے وصال کے بعد بغیر ضرورت گھروں سے نہ نکلیں۔ اس کی تفصیل "امہات المؤمنین" کی اصطلاح میں دیکھی جائے [3]۔

دوسری فصل
زمانوں کی خصوصیات

بعض زمانوں کو کچھ مخصوص احکام کے ساتھ خاص کیا گیا ہے جو

(۱) حدیث: "ما تركت..." کی روایت بخاری نے کی ہے (فتح الباری، حدیث نمبر: ۳۰۹۶)۔

(۲) مواہب الجلیل ۳/۳۹۹، حاشیہ القلیوبی ۳/۱۹۸، سنن البیہقی ۷/۶۳۔

(۳) امہات المؤمنین کے بارے میں آنے والی احادیث کے لئے ملاحظہ کریں: جامع الاصول ۹/۲۴۱ طبع دمشق ۱۳۹۲ھ۔

دوسرے زبانوں میں نہیں پائے جاتے:

الف-شب قدر:

۴۸- اس رات کو تلاش کئے جانے اور قیام کے استحباب کی خصوصیت حاصل ہے، جیسا کہ تفصیل کے ساتھ "لیلۃ القدر" اور "قیام اللیل" کی اصطلاح کے تحت آئے گا۔

ب-رمضان کا مہینہ:

۴۹- ماہ رمضان کو یہ خصوصیت حاصل ہے کہ اس میں روزے فرض کئے گئے ہیں، اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد کی وجہ سے کہ: "فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ" (1) (لہذا تم میں کا جو شخص اس ماہ کو پائے اس کے روزے رکھے)۔ اور رمضان کی راتوں میں تراویح کی نماز پڑھنا مسنون ہے، جناب رسول اللہ ﷺ کے اس ارشاد کی وجہ سے کہ: "من قام رمضان إيماناً واحتساباً غفرله ما تقدم من ذنبه" (2) (جس نے ایمان کی حالت میں ثواب طلب کرنے کے لئے رمضان کا قیام کیا اس کے تمام گذشتہ گناہ معاف ہوجاتے ہیں)۔

ج-عید الفطر اور عید الاضحیٰ کے دو دن:

۵۰- عیدین کی راتوں کی یہ خصوصیت ہے کہ ان میں شب بیداری کرنا مستحب ہے (3)، کیونکہ رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے: "من قام ليلتي العيد محتسباً لله لم يمت قلبه يوم تموت القلوب" (1) (جس شخص نے اللہ کے لئے ثواب حاصل کرنے کی خاطر عیدین کی راتوں میں عبادت کی اس کا دل اس دن نہیں مرے گا جس دن قلوب مرجائیں گے)، ان دونوں دنوں کی ایک خصوصیت یہ بھی ہے کہ ان میں ایک خاص قسم کی نماز (نماز عید) پڑھی جاتی ہے، ان دونوں دنوں میں روزہ رکھنا حرام ہے (2)، اور دونوں کی صبح میں تکبیر کہی جاتی ہے۔

د-ایام تشریق:

۵۱- ایام تشریق کی خصوصیت یہ ہے کہ ان دنوں میں فرض نمازوں کے بعد تکبیر کہی جاتی ہے، اور ان دنوں میں قربانی کا جانور ذبح کرنا جائز ہے اور ان میں روزے رکھنا حرام ہے (3)، جیسا کہ اس کی تفصیل "ایام تشریق" کی اصطلاح میں آئے گی۔ "اضحیہ" کی اصطلاح کا بھی مطالعہ کیا جائے۔

ھ-جمعہ کا دن:

۵۲- جمعہ کے دن کو ایک خاص نماز کے وجوب کے ساتھ خاص کیا گیا ہے، جو نماز ظہر کے قائم مقام ہے، وہ نماز جمعہ ہے۔ اس دن غسل کرنا مسنون ہے اور اس میں دعا مستحب ہے، رسول اللہ ﷺ کے اس قول کی بنا پر کہ "فيه ساعة لا يوافقها عبد مسلم وهو

---

(1) سورۂ بقرہ / ۱۸۵۔

(2) حدیث: "من قام رمضان..." کی روایت بخاری، مسلم اور اصحاب سنن اربعہ نے کی ہے (فیض القدیر ۶/ ۱۹۱)۔

(3) ملاحظہ ہو: المجموع ۴/ ۴۵، شرح المنہاج ۲/ ۱۲۷، ابن عابدین ۱/ ۴۶۰، مراقی الفلاح بحاشیۃ الطحطاوی رص ۲۱۸، البحر الرائق ۲/ ۵۶، شرح المرہونی ۱/ ۱۸۱، المغنی ۱/ ۲۵۹، کشف المخدرات رص ۸۶۔

(1) حدیث: "من قام ليلتي العيد..." کی روایت ابن ماجہ نے کی ہے منذری نے الترغیب والترہیب میں اس حدیث کے بارے میں کہا ہے کہ اس کے ایک راوی "بقیہ" مدلس ہیں، اسی طرح کی بات بوصیری نے زوائد ابن ماجہ میں کہی ہے (سنن ابن ماجہ ۱/ ۵۶۷ طبع عیسی الحلبی، الترغیب والترہیب ۲/ ۱۵۲ طبع الحلبی)۔

(2) المغنی ۳/ ۱۶۳، جامع الاصول ۶/ ۳۴۳۔

(3) المغنی ۳/ ۱۶۳، جامع الاصول ۶/ ۳۴۳۔

قائم يصلي يسأل الله شيئاً إلا أعطاه إياه"[۱] (جمعہ کے دن میں ایک ایسی ساعت ہے کہ جو مومن بندہ اس میں کھڑے ہوکر نماز پڑھ رہا ہوگا اور اللہ تعالیٰ سے کوئی چیز مانگ لے گا تو اللہ تعالیٰ اسے وہ چیز دے دیں گے)۔ صرف جمعہ کے ہی دن کو روزہ اور قیام لیل کے ساتھ مخصوص کرنا مکروہ ہے[۲]۔

و- نویں ذی الحجہ کا دن:

۵۳- یوم عرفہ (۹/ذی الحجہ) کو یہ خصوصیت حاصل ہے کہ اس دن حاجیوں کے لئے عرفہ میں وقوف کرنا واجب ہے اور حج کرنے والوں کے لئے اس دن کا روزہ مکروہ ہے[۳]۔

ز- پندرہ شعبان کا دن اور رات:

۵۴- پندرہ شعبان کی رات کی یہ خصوصیت ہے کہ جمہور کے نزدیک اس میں عبادت وشب بیداری مستحب ہے، کیونکہ اس کی فضیلت میں صحیح احادیث آئی ہیں، اسی میں جناب رسول اللہ ﷺ کا یہ ارشاد بھی ہے: "إذا كانت ليلة النصف من شعبان فقوموا ليلها وصوموا نهارها، فإن الله ينزل فيها لغروب الشمس إلى السماء الدنيا فيقول: ألا من مستغفر لي فأغفر له، ألا مسترزق فأرزقه، ألا مبتلي فأعافيه ألا كذا ... ألا كذا ... حتى يطلع الفجر"[۴] (جب نصف شعبان کی رات ہو تو اس

(۱) حدیث: "فيه ساعة لا يوافقها عبد مسلم..." کی روایت بخاری اور مسلم نے باب الجمعہ میں کی ہے (فتح الباری ۲/ ۴۱۵، صحیح مسلم ۲/ ۵۸۴)۔

(۲) ملاحظہ ہو: مغنی المحتاج ۲/ ۴۴۸، جامع الاصول ۶/ ۳۵۹۔

(۳) ملاحظہ ہو: جامع الاصول ۶/ ۳۵۷۔

(۴) الترغیب والترہیب ۲/ ۲۴۳، حدیث: "إذا كانت....." کی روایت ابن ماجہ نے کی ہے حافظ بوصیری نے اس حدیث کو ضعیف قرار دیا ہے (سنن ابن ماجہ ۱/ ۴۴۵)۔

کی رات میں عبادت کرو اور اس کے دن میں روزہ رکھو، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ اس رات میں سورج ڈوبتے ہی قریب والے آسمان تک نزول فرماتے ہیں اور ارشاد فرماتے ہیں کہ کیا کوئی مغفرت طلب کرنے والا ہے کہ میں اس کی مغفرت کروں، کیا کوئی رزق طلب کرنے والا ہے کہ میں اسے رزق دوں، کیا کوئی مصیبت زدہ شخص ہے کہ میں اسے عافیت عطا کروں، کیا کوئی ایسا شخص ہے... کیا کوئی ایسا شخص ہے... صبح صادق طلوع ہونے تک اللہ تعالیٰ کی طرف سے یہی اعلان ہوتا رہتا ہے)۔

ح- رجب کی پہلی رات:

۵۵- بعض حنفیہ اور بعض حنابلہ کے مطابق رجب کی پہلی رات کو اس میں عبادت اور شب بیداری کے مستحب ہونے کی خصوصیت حاصل ہے، کیونکہ یہ بھی ان راتوں میں سے ہے جن میں دعا رد نہیں کی جاتی[۱]۔

ط- دسویں ونویں محرم کا دن:

۵۶- نو اور دس محرم کے دن کی یہ خصوصیت ہے کہ ان میں روزہ رکھنا مستحب ہے، کیونکہ مسلم اور ابوداؤد نے روایت کی ہے کہ حضرت ابن عباسؓ نے فرمایا: "حين صام رسول الله ﷺ يوم عاشوراء وأمر بصيامه، قالوا: يا رسول الله! إنه يوم تعظمه اليهود والنصارىٰ، فقال رسول الله ﷺ: فإذا كان العام القابل -إن شاء الله- صمت اليوم التاسع، فلم يأت العام المقبل حتى توفي رسول الله ﷺ"[۲]

(۱) مراقی الفلاح بحاشیۃ الطحطاوی رص ۲۱۹، الفروع ۱/ ۴۳۸۔

(۲) حضرت ابن عباسؓ کی حدیث: "حين صام رسول الله......" کی روایت

(جب رسول اللہ ﷺ نے دس محرم کو روزہ رکھا اور اس دن کے روزہ کا حکم دیا تو صحابہ کرام نے عرض کیا: اے اللہ کے رسول! یہود اور نصاری بھی اس دن کی تعظیم کرتے ہیں، تو رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: انشاء اللہ اگر اگلے سال یہ دن آیا تو میں ۹ر محرم کو بھی روزہ رکھوں گا، لیکن اگلے سال اس دن کے آنے سے پہلے رسول اللہ ﷺ کا وصال ہوگیا)۔

بعض حنابلہ کا مسلک یہ ہے کہ دس محرم کی رات میں عبادت وشب بیداری مستحب ہے[۱]۔

ی-یوم الشک (شک کا دن):

۵۷- یوم الشک سے مراد شعبان کی تیس تاریخ ہے جب کہ ۲۹ر شعبان کی شام کو موسم صاف نہ رہا ہو اور رمضان کا چاند لوگوں کو نظر نہ آیا ہو، اس دن کی خصوصیت یہ ہے کہ اس دن روزہ رکھنا حرام ہے، کیونکہ صلۃ بن زفر کی روایت ہے، وہ فرماتے ہیں: "كنا عند عمار في اليوم الذي يشك فيه فأتي بشاة مصلية، فتنحى بعض القوم، فقال عمار: من صام هذا اليوم فقد عصى أبا القاسم"[۲] (ہم لوگ اس دن حضرت عمارؓ کے پاس تھے، جس دن کے بارے میں شک کیا جاتا ہے (کہ وہ تیس شعبان ہے یا پہلی رمضان)، حضرت عمارؓ آگ میں بھنی ہوئی ایک بکری لائے، کچھ لوگ کنارے ہوگئے تو حضرت عمارؓ نے فرمایا: جس شخص نے اس دن روزہ رکھا اس نے ابو القاسم کی نافرمانی کی)۔

ک-ایام بیض:

۵۸- ایام بیض (روشن دن یعنی ہر عربی مہینہ کی تیرہ، چودہ، پندرہ تاریخ) کی ایک خصوصیت یہ ہے کہ ان دنوں کے روزے مستحب ہیں، کیونکہ ابوداؤد اور نسائی نے عبد الملک بن ملحان قیسی سے اور انہوں نے اپنے باپ ملحان قیسی سے روایت کی ہے: "كان رسول الله يأمرنا أن نصوم البيض ثلاث عشرة وأربع عشرة وخمس عشرة، وقال: هن كهيئة الدهر"[۱] (رسول اللہ ﷺ ہمیں حکم دیتے تھے کہ ہم لوگ روشن دنوں، تیرہ، چودہ اور پندرہ کا روزہ رکھیں، اور فرمایا: ان ایام میں روزہ رکھنا سال بھر روزہ رکھنے کے برابر ہے)۔

ل-ذی الحجہ کے ابتدائی دس دن:

۵۹- ان دنوں کی ایک خصوصیت یہ ہے کہ ان میں روزہ رکھنا اور ان کی راتوں میں عبادت کرنا مستحب ہے[۲]، کیونکہ ترمذی نے رسول اللہ ﷺ سے روایت کی ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا: "ما من

= مسلم اور ابوداؤد نے کتاب الصیام میں باب صیام عاشوراء کے تحت کی ہے (عون المعبود ۲/ ۳۰۲ طبع المطبعۃ الانصاریہ)۔

(۱) الفروع ۱/ ۴۳۸، ۴۴۰۔

(۲) یوم الشک کے روزے کے بارے میں حضرت عمارؓ کی حدیث کی روایت ابوداؤد، ترمذی، نسائی اور ابن ماجہ سب نے کتاب الصیام میں باب صیام یوم الشک کے تحت کی ہے، ترمذی نے اسے حدیث حسن صحیح قرار دیا ہے ابن حبان نے صحیح ابن حبان میں اور حاکم نے المستدرک میں اس کی روایت کی ہے اور حاکم نے کہا ہے کہ یہ حدیث شیخین کی شرائط کے مطابق صحیح ہے لیکن شیخین نے اس کی تخریج نہیں کی، دارقطنی نے بھی اپنی سنن میں اس کی روایت کی ہے اور فرمایا ہے کہ یہ صحیح حدیث ہے اس کے تمام راوی ثقہ ہیں (نصب الرایہ ۲/ ۴۴۲ طبع دار المامون)۔

(۱) حدیث: "كان يأمرنا أن نصوم..." کی روایت ابوداؤد (۲/ ۳۰۲ طبع المطبعۃ الانصاریہ دہلی) اور نسائی (۴/ ۲۲۴-۲۲۵) نے کی ہے الفاظ ابوداؤد کے ہیں، اس کی سند میں اختلاف ہے جیسا کہ منذری نے مختصر ابوداؤد میں بتایا ہے (۳/ ۳۲۹-۳۳۰)، ابن حجر نے التلخیص (۲/ ۲۱۴) میں اس حدیث کے شواہد ذکر کئے ہیں۔

(۲) مراقی الفلاح رص ۲۱۹، حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۶۰۳، البحر الرائق ۲/ ۵۶، الفروع ۱/ ۹۸، الشرح الکبیر بر حاشیۃ المغنی ۳/ ۲۶۳۔

أيام أحب إلى الله أن يتعبد له فيها من عشر ذي الحجة، يعدل صيام كل يوم منها بصيام سنة، وقيام كل ليلة منها بقيام ليلة القدر"[1] (کوئی بھی دن ایسا نہیں ہے جس میں اللہ کے لئے عبادت کیا جانا اللہ تعالی کو ذی الحجہ کے دس دنوں میں عبادت کیے جانے سے زیادہ پسندیدہ ہو، عشرہ ذی الحجہ کے ہر دن کے روزے کا ثواب ایک سال کے روزوں کے ثواب کے برابر ہے، اور اس کی ہر رات کی عبادت شب قدر میں عبادت وشب بیداری کے برابر ہے)۔ یہ بات ملحوظ رہنی چاہئے کہ عید الاضحیٰ کے دن (دس ذی الحجہ) روزہ کی ممانعت ہے، کیونکہ اس کے بارے میں خاص حکم آیا ہے۔

م - ماہ محرم:

۶۰ - ماہ محرم کی خصوصیت یہ ہے کہ اس مہینہ میں روزے رکھنا مستحب ہے، کیونکہ رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے: "أفضل الصيام بعد رمضان شهر الله المحرم"[2] (رمضان کے بعد سب سے افضل روزے محرم کے روزے ہیں)۔

ن - ماہ شعبان:

۶۱ - شعبان کی خصوصیت یہ ہے کہ اس مہینے میں روزے مستحب ہیں، کیونکہ حضرت عائشہؓ کی حدیث ہے: "ما رأيت رسول الله استكمل صيام شهر قط إلا شهر رمضان، وما رأيته في شهر أكثر منه صياماً في شعبان"[1] (میں نے نہیں دیکھا کہ رسول اکرم ﷺ نے ماہ رمضان کے علاوہ کسی اور مہینہ کے روزے مکمل کیے ہوں، اور میں نے آپ ﷺ کو نہیں دیکھا کہ آپ ﷺ نے شعبان سے زیادہ کسی اور مہینے میں روزے رکھے ہوں)۔

آخر شعبان کی خصوصیت یہ ہے کہ اس میں روزہ رکھنا مکروہ ہے، رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے: "لا يتقدمنّ أحدكم رمضان بصوم يوم أو يومين إلا أن يكون رجلاً كان يصوم صوماً فليصمه"[2] (تم میں سے کوئی شخص ایک دن یا دو دن کے روزے رکھ کر رمضان سے آگے نہ بڑھے، الا یہ کہ کوئی ایسا شخص ہو جو کوئی روزہ رکھا کرتا ہو تو روزہ رکھ لے)۔

س - نماز جمعہ کا وقت:

۶۲ - نماز جمعہ کے وقت کی خصوصیت یہ ہے کہ اس میں خرید فروخت کرنا حرام ہے، کیونکہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "يٰأَيُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُوْا إِذَا نُوْدِيَ لِلصَّلٰوةِ مِنْ يَّوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلٰى ذِكْرِ اللّٰهِ وَذَرُوْا الْبَيْعَ"[3] (اے ایمان والو جب اذان ہو نماز کی جمعہ کے دن تو دوڑو اللہ کی یاد کو اور چھوڑ دو خرید فروخت)۔

ع - دوسرے اوقات:

۶۳ - سورج طلوع ہونے کا وقت، دوپہر (استواء شمس) کا وقت،

(۱) حدیث: "ما من أيام..." کی روایت ترمذی نے ابواب الصیام میں باب العمل في أيام العشر میں کی ہے اور اسے حدیث حسن غریب قرار دیا ہے ملاحظہ ہو: صحیح بخاری عیدین کے ابواب باب فضل العمل أيام التشريق، ابوداؤد کتاب الصوم باب صوم العشر، ابن ماجہ نے اس کی روایت کی ہے اور اسے ضعیف قرار دیا ہے (تحفۃ الأحوذي ۳/ ۴۶۳)۔

(۲) حدیث: "أفضل الصيام بعد شهر رمضان..." کی روایت مسلم نے کتاب الصیام میں کی ہے (صحیح مسلم ۲/ ۸۲۱)۔

(۱) حدیث عائشہؓ کی روایت بخاری، مسلم اور موطا نیز ابوداؤد نے کی ہے (جامع الاصول فی أحادیث الرسول ۶/ ۳۱۶)۔

(۲) حدیث: "لا يتقدمن أحدكم رمضان..." کی روایت بخاری، مسلم اور اصحاب سنن نے کتاب الصوم میں کی ہے (فتح الباری ۴/ ۱۲۸، مسلم ۲/ ۷۶۲)۔

(۳) سورۂ جمعہ/ ۹۔

سورج غروب ہونے کا وقت، نماز فجر کے بعد کا وقت، نماز عصر کے بعد کا وقت۔ ان اوقات کی خصوصیت یہ ہے کہ ان میں نماز ادا کرنا ممنوع ہے، اگر چہ اس سلسلے میں فقہاء کے درمیان کچھ اختلاف ہے اور شروع کے تین اوقات کے سلسلے میں یہ تفصیل ہے کہ ان اوقات میں نماز ادا کرنے سے کراہت کے ساتھ نماز ہوجاتی ہے یا نہیں [1]۔

مقامات کی خصوصیات

الف- کعبہ مشرفہ:

۶۴- کعبہ مشرفہ کی درج ذیل خصوصیات ہیں:

اول۔ حج اور عمرہ کے ذریعہ کعبہ کو آباد رکھنے کی فرضیت [2]، اس کی تفصیل ''احیاء البیت الحرام'' کی اصطلاح میں ہے۔

دوم۔ بعض شافعیہ کے نزدیک [3] کعبہ مکرمہ کا تحیہ طواف کے ذریعہ ہوتا ہے، دوسرے فقہاء، مثلاً حنفیہ اور حنابلہ کے نزدیک طواف ہی مسجد حرام کا تحیہ ہے [4]۔

سوم۔ جو لوگ کعبہ کے اردگرد نماز پڑھ رہے ہیں ان میں سے مقتدی امام کے آگے بڑھ سکتا ہے، بہ شرطیکہ اس جانب نہ ہو جدھر امام ہے، مالکیہ نے مطلقاً امام سے مقتدی کے آگے بڑھنے کو جائز قرار دیا ہے لیکن بلا ضرورت ایسا کرنے کو مکروہ قرار دیا ہے۔ اس کی تفصیل فقہاء نے کتاب الصلاۃ میں کی ہے [5]۔

(۱) مراقی الفلاح مع حاشیۃ الطحطاوی رص ۱۰۰، أسنی المطالب ۱ر ۱۲۳، شرح الزرقانی ۱ر ۱۵۱۔

(۲) إعلام الساجد بأحکام المساجد رص ۸۴ طبع المجلس الأعلی للشئون الإسلامیہ ۱۳۸۴ھ۔

(۳) إعلام الساجد ر ۱۰۷۔

(۴) المغنی ۳ر ۵۵۵، مراقی الفلاح بحاشیۃ الطحطاوی رص ۴۰۰۔

(۵) إعلام الساجد ۸۵، ۹۷، حاشیہ ابن عابدین ۱ر ۶۱۳۔

چہارم۔ کعبہ کے اندر اور کعبہ کی چھت پر نماز پڑھنا جائز ہے یا نہیں؟ اس بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے، ابن جریر طبری نے اسے ناجائز کہا ہے، امام احمد نے فرض کی ادائیگی ممنوع قرار دی اور نفل کی اجازت دی ہے، امام مالک نے فرائض اور سنن کی ادائیگی سے منع کیا ہے اور نفلی نمازوں کی اجازت دی ہے، حنفیہ اور شافعیہ نے فرائض اور نوافل سب کی اجازت دی ہے [1]۔ اس کی تفصیل (انشاء اللہ) ''الصلاۃ'' کی بحث میں آئے گی۔ اگر اس نے کعبہ کے اندر یا اس کی چھت پر نماز ادا کی تو جس سمت چاہے رخ کرے۔

پنجم۔ نماز میں کعبہ کی طرف رخ کرنا بالاجماع فرض ہے، کیونکہ کعبہ مسلمانوں کا قبلۂ نماز ہے۔ اس کی تفصیل ''استقبال'' کی اصطلاح میں ملے گی۔

ششم۔ پیشاب یا پاخانہ کرتے وقت کعبہ کی طرف منہ کرنا مکروہ ہے، شافعیہ اسے حرام قرار دیتے ہیں [2]، اس بارے میں اصل رسول اللہ ﷺ کا یہ ارشاد ہے: ''**إذا أتيتم الغائط فلا تستقبلوا القبلة و لا تستدبروها ولكن شرقوا أو غربوا**'' [3] (جب تم استنجاء کے لئے جاؤ تو نہ قبلہ کی طرف منہ کرو، نہ پیٹھ کرو، لیکن مشرق یا مغرب کی طرف رخ کرو)۔ اس کی تفصیل ''قضاء الحاجۃ'' کی اصطلاح میں ہے۔

(۱) إعلام الساجد ر ۹۱، المغنی ۲ر ۷۳، اور اس کے بعد کے صفحات، حاشیہ ابن عابدین ۱ر ۶۱۲، ۶۱۳، جواہر الإکلیل ۱ر ۴۵، حاشیۃ القلیوبی ۲ر ۱۰۹۔

(۲) المغنی ۱ر ۱۶۲، اور اس کے بعد کے صفحات، مراقی الفلاح رص ۲۹، جواہر الإکلیل ۱ر ۱۸، أسنی المطالب ۱ر ۴۶۔

(۳) حدیث: ''إذا أتيتم الغائط...'' کی روایت بخاری نے وضو کے بیان میں باب لا تستقبل القبلة في بول ولا غائط'' میں کی ہے، مسلم نے کتاب الطہارۃ باب الاستطابہ میں اس کی روایت کی ہے ابوداؤد اور ترمذی نے بھی اس کی روایت کی ہے (جامع الاصول ۷ر ۱۲۰)۔

ب-حرم مکہ:

۶۵ - حرم مکہ مکرمہ کی درج ذیل خصوصیات ہیں:

اول۔ جمہور کے نزدیک اس میں کفار کا داخل ہونا جائز نہیں ہے، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "**إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ فَلاَ يَقْرَبُوا الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ بَعْدَ عَامِهِمْ هٰذَا**"[(۱)] (مشرک جو ہیں سو پلید ہیں، سو نزدیک نہ آنے پائیں مسجد حرام کے اس برس کے بعد)۔ حضرت عمرؓ نے کفار کو حرم مکہ سے جلا وطن کیا، حنفیہ نے حجاز کی طرح حرم مکہ میں کفار کے دخول کو جائز کہا ہے البتہ اقامت کی اجازت نہیں ہے[(۲)]۔

دوم۔ فقہاء کے درمیان اس بارے میں اختلاف ہے کہ احرام کے بغیر حرم مکی میں داخل ہونا جائز ہے یا نہیں، اس مسئلہ کی تفصیل ''احرام'' کی اصطلاح میں ہے۔

سوم۔ حرم مکی میں ایک نماز ثواب کے اعتبار سے ایک لاکھ نمازوں کے برابر ہے، فرائض ساقط کرنے میں ایک نماز ایک لاکھ نمازوں کے برابر نہیں ہے، رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے: "**صلاة في مسجدي هذا أفضل من ألف صلاة فيما سواه من المساجد إلا المسجد الحرام**"[(۳)] (میری اس مسجد میں ایک نماز ادا کرنا دوسری مساجد میں ہزار نماز ادا کرنے سے افضل ہے سوائے مسجد حرام کے)۔ ثواب کے کئی گنا ہونے میں حرم مکی بھی مسجد حرام کی طرح ہے[(۱)]۔

چہارم۔ حرم مکی میں ان اوقات میں نماز ادا کرنا مکروہ نہیں ہے جن اوقات میں نماز مکروہ قرار دی گئی ہے، کیونکہ جبیر بن مطعمؓ کی روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "**یا بني عبد مناف لا تمنعوا أحداً طاف بهذا البیت وصلّی أیة ساعة شاء من لیل أو نهار**"[(۲)] (اے بنی عبد مناف! کسی شخص کو اس گھر کے طواف کرنے اور اس میں نماز ادا کرنے سے نہ روکو، خواہ وہ رات یا دن کے کسی حصہ میں طواف کرے یا نماز ادا کرے)۔

پنجم۔ حرم کا شکار حرام ہے، جس نے شکار کیا اس پر جزاء لازم ہے[(۳)]، جیسا کہ ''احرام'' کی بحث میں اس کی تفصیل ہے۔

ششم۔ حرم مکی میں قتال کرنا، خون ریزی کرنا، ہتھیار اٹھانا حرام ہے، اسی طرح حنفیہ اور حنابلہ کے نزدیک حرم مکی میں ان لوگوں پر حدود جاری کرنا حرام ہے جنہوں نے حرم مکی سے باہر قابل سزا جرائم کا ارتکاب کیا ہو، ان لوگوں کے برخلاف مالکیہ اور شافعیہ نے علی الاطلاق حدود قائم کرنے کی اجازت دی ہے۔ حرم مکی کے اندر ارتکاب جرم کرنے والے پر حرم کے اندر حد جاری کرنا بالاتفاق جائز ہے[(۴)]، جناب رسول اللہ ﷺ کے اس ارشاد کی بناپر: "إن مكة

---

(۱) سورۂ توبہ ر ۲۸۔

(۲) المغنی ۸ر ۵۳۱۔

(۳) حدیث: "صلاة في مسجدي هذا أفضل..." کی روایت مسلم اور نسائی نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے، ابن عبد البر فرماتے ہیں: حضرت ابوہریرہؓ سے صحیح، ثابت اور متواتر سندوں کے ساتھ یہ حدیث مروی ہے، عراقی فرماتے ہیں کہ تواتر سے اہل اصول کا اصطلاحی مفہوم مراد نہیں ہے بلکہ شہرت مراد ہے (فیض القدیر ۴ر ۲۲۷)۔

---

(۱) إعلام الساجد رص ۱۰۲۔

(۲) إعلام الساجد رص ۱۰۵، جبیرؓ بن مطعم کی حدیث کی روایت ترمذی نے کی ہے اور فرمایا ہے کہ یہ حدیث حسن صحیح ہے، صاحب تحفۃ الاحوذی نے لکھا ہے: ابوداؤد نے اس حدیث کی روایت کی اور اس پر خاموشی اختیار کی، نسائی اور ابن ماجہ نے بھی اس کی روایت کی، منذری نے ترمذی کی تصحیح نقل کرکے اس سے اتفاق کیا (تحفۃ الاحوذی ۳ر ۶۰۵-۶۰۶)۔

(۳) ملاحظہ ہو: الأم ۲ر ۱۹۰، اور اس کے بعد کے صفحات، المغنی ۳ر ۳۴۴، جواہر الإکلیل ۱ر ۱۹۴۔

(۴) حاشیہ ابن عابدین ۲ر ۲۵۶، ۳ر ۱۶۳، ۲۵۲، جواہر الإکلیل ۲ر ۲۶۳، المغنی ۸ر ۲۳۹۔

حرمها الله ولم يحرمها الناس، فلا يحل لامرئ يؤمن بالله واليوم الآخر أن يسفک فيها دماً"[۱] (مکہ کو اللہ نے حرام قرار دیا ہے، انسانوں نے حرام نہیں قرار دیا ہے، لہذا کوئی شخص جو اللہ اور روز آخرت پر ایمان رکھتا ہو اس کے لئے مکہ میں خون بہانا حلال نہیں)۔ نیز رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے: "لا يحل لأحدكم أن يحمل السلاح بمكة"[۲] (تم میں سے کسی کے لئے مکہ میں ہتھیار اٹھانا جائز نہیں ہے)۔

ہفتم۔ حرم مکی میں جرم قتل کی صورت میں خون بہا زیادہ بھاری لازم ہوتا ہے، جس شخص کو حرم میں قتل کیا گیا اس کے بارے میں حضرت عمر بن الخطابؓ نے ایک دیت (خون بہا) اور ایک تہائی دیت کا فیصلہ فرمایا، اور بعض فقہاء کے نزدیک بھاری دیت لازم نہیں ہوگی[۳]، اس کی تفصیل "دیت" کی اصطلاح کے تحت ہے۔

ہشتم۔ اس کے درختوں کو کاٹنا: اس پر اتفاق ہے کہ حرم مکہ کے کسی درخت کو کاٹنا جائز نہیں ہے[۴]، کیونکہ رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے: "إن مكة حرّمها الله ولم يحرّمها الناس، فلا يحل لامرئ يؤمن بالله واليوم الآخر أن يسفک فيها دماً ولا يعضد فيها شجرة"[۵] (بے شک مکہ کو اللہ نے حرام قرار دیا،

---

(۱) حدیث: "إن مكة حرمها الله..." کی روایت بخاری اور مسلم نے حضرت ابوشریح سے کی ہے (اللؤلؤ والمرجان رص ۳۱۵، حدیث نمبر: ۸۶۰ شائع کردہ وزارت الاوقاف والشؤن الاسلامیہ کویت)۔

(۲) حدیث: "لا يحل لأحدكم..." کی روایت امام مسلم نے حضرت جابرؓ سے "كتاب الحج، باب النهي عن حمل السلاح بمكة، بلا حاجة" میں کی ہے (۹۸۹/۲ تحقیق محمد عبدالباقی)۔

(۳) مصنف عبدالرزاق ۳۰۱/۹، سنن البیہقی ۷۱/۸، المغنی ۷۷۲/۷۔

(۴) سنن البیہقی ۷۷/۸، جواہر الاکلیل ۱۹۸/۱، ہدایہ ۱۷۵/۱، المغنی ۳۴۹/۳۔

(۵) حدیث: "إن مكة حرمها الله..." کی روایت بخاری اور مسلم نے کتاب الحج میں کی ہے۔

لوگوں نے حرام نہیں قرار دیا ہے، لہذا کوئی شخص جو اللہ اور روز آخرت پر ایمان رکھتا ہو اس کے لئے مکہ میں خون ریزی کرنا اور کوئی درخت کاٹنا جائز نہیں)۔

نہم۔ حرم کے لقطہ (کسی کا پڑا ہوا مال) کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے، حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ کا مسلک اور امام شافعی کی دو روایتوں میں سے ایک روایت یہ ہے کہ حرم کا لقطہ حل (غیر حرم) کے لقطہ کی طرح ہے، امام احمد کا ظاہر کلام اور امام شافعی کی ایک روایت یہ ہے کہ جس شخص نے حرم کا لقطہ اٹھایا اس کی ذمہ داری ہے کہ ہمیشہ اس کا اعلان کرتا رہے یہاں تک کہ اس کا مالک آجائے، کیونکہ نبی اکرم ﷺ کا ارشاد ہے: "لا يلتقط لقطته إلا من عرّفها"[۱] (حرم کا لقطہ وہی اٹھائے گا جو اس کا اعلان کرے)۔

دہم۔ ہدی ذبح کرنا حرم ہی میں جائز ہے، جیسا کہ حج کی بحث میں اس کو بیان کیا گیا ہے، اور اس کی کچھ مٹی نکالنا جائز نہیں ہے[۲]۔

ج- مسجد مکہ:

۲۶- مسجد مکہ کی وہ تمام خصوصیات ہیں جو حرم مکہ کی ہیں، کیونکہ مسجد مکہ حرم مکہ ہی کا ایک حصہ ہے، مسجد مکہ کی کچھ مزید خصوصیات یہ ہیں:

اول: اس کی زیارت کا قصد کرنا اور اس کے لئے مستقل سفر کرنا جائز ہے، کیونکہ رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے: "لا تشد الرحال إلا إلى ثلاثة مساجد: المسجد الحرام، ومسجد الرسول، والمسجد الأقصى"[۳] (سفر نہیں کیا جائے گا مگر

---

(۱) قلیوبی ۱۲۰/۳، المغنی ۶۳۲/۵، حدیث: "لا يلتقط لقطته..." کی روایت بخاری اور مسلم نے حضرت عبداللہؓ بن عباس سے کتاب الحج میں کی ہے (فتح الباری ۴۴۹/۳، صحیح مسلم ۹۸۷/۲)۔

(۲) الأم ۱۹۰/۲، المغنی ۵۵۶/۳۔

(۳) حدیث: "لا تشد الرحال..." کی روایت بخاری نے تطوع میں "باب

تین مساجد کے لئے: مسجد حرام، مسجد نبوی، مسجد اقصی)۔

دوم: اس میں مقتدی کا امام سے آگے بڑھنا، کعبہ مشرفہ کی خصوصیات میں اس کا ذکر ہو چکا ہے۔

اسی طرح کچھ مقامات ایام حج میں کچھ اعمال کے ساتھ مخصوص ہیں، ان اعمال کا ان مقامات میں انجام دینا واجب یا مستحب ہے، مثلاً عرفہ، منی، مزدلفہ اور احرام کے مکانی میقات۔ اس کی تفصیل ''حج'' اور ''احرام'' کی اصطلاح میں ملے گی۔

د-مدینہ منورہ:

۶۷-اول: مدینہ منورہ مقام عیر سے لے کر ثور تک مقام حرم ہے، نہ اس کا شکار حلال ہے، نہ اس کا درخت کاٹنا[1]، یہ شافعیہ، مالکیہ، حنابلہ، امام زہری وغیرہم کا مسلک ہے، کیونکہ رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے: ''إن إبراهيم حرّم مكة ودعا لها، وإني حرّمت المدينة كما حرّم إبراهيم مكة، وإني دعوت في صاعها ومدها بمثل ما دعا به إبراهيم لأهل مكة''[2] (بیشک ابراہیم علیہ السلام نے مکہ کو حرام قرار دیا اور اس کے لئے دعا فرمائی، اور میں نے مدینہ کو حرام قرار دیا جس طرح ابراہیمؑ نے مکہ کو حرام قرار دیا، اور میں نے مدینہ کے صاع اور مد کے بارے میں دعا کی جس طرح ابراہیمؑ نے اہل مکہ کے لئے دعا فرمائی)۔

مدینہ منورہ کے حرم ہونے سے حنفیہ، سفیان ثوری اور عبد اللہ بن مبارک نے اختلاف کیا ہے، ان حضرات کا کہنا ہے کہ مدینہ منورہ کا کوئی حرم نہیں ہے، کسی کو اس کا شکار پکڑنے اور اس کا درخت کاٹنے سے نہیں روکا جائے گا، اوپر جو حدیث گذری اس سے رسول اللہ ﷺ کا مقصد مدینہ منورہ کو حرام قرار دینا نہیں تھا بلکہ آپ کی منشا یہ تھی کہ مدینہ کی آرائش کی چیزیں باقی رہیں تا کہ لوگ اس سے مانوس رہیں، کیونکہ طحاوی اور بزار نے رسول اللہ ﷺ کا یہ ارشاد نقل کیا ہے: ''لا تهدموا الآطام فإنها زينة المدينة''[1] (مدینہ کے قلعوں کو منہدم نہ کرو، کیونکہ وہ مدینہ کی زینت ہیں)، اور مسلم نے اس ارشاد نبوی کی روایت کی ہے: ''يا أبا عمير ما فعل النُّغَير؟'' (اے ابوعمیر نغیر کا کیا ہوا؟) نغیر ایک قسم کا شکار ہے[2]۔

دوم: ذمی کو مدینہ منورہ میں رہائش اختیار کرنے سے روکا جائے گا، اس میں داخل ہونے سے نہیں روکا جائے گا[3]۔

سوم: امام مالک نے اپنے دور کے فقہاء مدینہ کے اجماع کو خبر

= فضل الصلاة في مسجد مكة'' میں کی ہے اور مسلم نے کتاب الحج ''باب لا تشد الرحال إلا إلى ثلاثة مساجد'' میں روایت کی ہے ابوداؤد نے کتاب المناسک ''باب في إتيان المدينة'' میں اور نسائی نے کتاب المساجد ''باب ما تشد إليه الرحال'' میں روایت کی ہے (اللؤلؤ والمرجان رص ۳۴۳، حدیث نمبر: ۸۸۴)۔

(۱) جواہر الإکلیل ار ۱۹۸، ''عیر'' اور ''ثور'' مدینہ منورہ کے دو پہاڑ ہیں، ملاحظہ ہو: تہذیب الصحاح (عیر)، القاموس المحیط (ثور)۔

(۲) حدیث: ''إن إبراهيم حرم مكة...'' کی روایت بخاری نے کتاب البیوع میں ''باب بركة صاع النبي ﷺ'' میں اور مسلم نے کتاب الحج ''باب فضل المدينة'' میں کی ہے (فتح الباری ۴ر ۳۴۶، مسلم ۲ر ۹۹۱)۔

(۱) حدیث: ''لا تهدموا الآطام...'' کی روایت بزار نے ان الفاظ میں کی ہے: ''نهى عن ركام المدينة أن تهدم''، عینی فرماتے ہیں: اس حدیث کی سند صحیح ہے، ہیثمی فرماتے ہیں: بزار کی سند میں حسن بن یحیی ہیں، میں انہیں نہیں جانتا ہوں، اس حدیث کے باقی رواۃ صحیح بخاری کے رواۃ ہیں، عمدۃ القاری ۱۰ر ۲۲۹، مجمع الزوائد ۳ر ۳۰۱، کشف الأستار عن زوائد البزار ۲ر ۵۴، تحقیق حبیب الرحمن الاعظمی۔

(۲) حدیث عمیر کے لئے ملاحظہ ہو: عمدۃ القاری شرح صحیح البخاری ۱۰ر ۲۲۹، إعلام الساجد ر ۲۴۳، مصنف عبد الرزاق ۹ر ۲۶۳، المحلی ۷ر ۲۶۳، آطام اہالیان مدینہ منورہ کے قلعے تھے، آطام اطم کی جمع ہے (تہذیب الصحاح)۔

(۳) ابن عابدین ۳ر ۲۷۵، مصنف عبد الرزاق ۶ر ۵۱، ۱۰ر ۳۵۷، سنن البیہقی ۹ر ۲۰۸۔

واحد پر مقدم کیا ہے[1]۔

چہارم: مدینہ منورہ میں قیام کرنا کسی دوسرے مقام میں قیام کرنے سے زیادہ پسندیدہ ہے، خواہ وہ دوسرا مقام مکہ مکرمہ ہی ہو، کیونکہ مدینہ منورہ مسلمانوں کی ہجرت گاہ ہے، رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے: "تفتح اليمن فيأتي قوم يبسّون، فيتحملون بأهليهم ومن أطاعهم، والمدينة خير لهم لو كانوا يعلمون، وتفتح الشام فيأتي قوم يبسّون فيتحملون بأهليهم ومن أطاعهم، والمدينة خير لهم لو كانوا يعلمون، وتفتح العراق فيأتي قوم يبسّون فيتحملون بأهليهم ومن أطاعهم، والمدينة خير لهم لوكانوا يعلمون"[2] (یمن فتح ہوگا تو ایک قوم اونٹ ہانکتے ہوئے اپنے گھر والوں اور ماننے والوں کے ساتھ یمن آجائے گی، حالانکہ مدینہ ان کے لئے زیادہ بہتر تھا اگر وہ لوگ جانتے، شام فتح ہوگا تو ایک قوم اونٹ ہانکتے ہوئے اپنے گھر والوں اور ماننے والوں کے ساتھ شام آجائے گی، حالانکہ مدینہ ان کے لئے زیادہ بہتر تھا اگر وہ لوگ جانتے، عراق فتح ہوگا تو ایک قوم اونٹ ہانکتے ہوئے اپنے گھر والوں اور ماننے والوں کے ساتھ عراق آجائے گی، حالانکہ مدینہ ان کے لئے بہتر تھا اگر وہ لوگ جانتے)۔

پنجم: مومن کے لئے مستحب ہے کہ ہر جگہ سے کٹ کر مدینہ منورہ میں آبسے تاکہ مدینہ منورہ میں اسے موت نصیب ہو، حضرت عمر بنؓ الخطاب دعا فرماتے تھے: "اللهم ارزقني شهادة في سبيلك، واجعل موتي في بلد رسولك"[1] (اے اللہ مجھے اپنی راہ میں شہادت نصیب فرما اور اپنے رسول کے شہر میں مجھے موت دے)۔ استحباب کا سبب حضرت ابن عمرؓ کی وہ روایت ہے جو ترمذی میں ہے کہ نبی اکرم ﷺ نے فرمایا: "من استطاع أن يموت بالمدينة فليمت بها، فإني أشفع لمن يموت بها"[2] (جو مدینہ منورہ میں موت پاسکے وہ مدینہ میں مرے، کیونکہ میں مدینہ میں مرنے والے کی شفاعت کروں گا)۔

(1) جواہر الاکلیل ۱/۷۱، إعلام الساجد رص ۲٦٦۔
(2) حدیث: "تفتح اليمن فيأتي قوم..." کی روایت بخاری نے "فضائل المدينة" میں، مسلم نے کتاب الحج "باب الترغيب في المدينة" میں، امام مالک نے (موطا ۲/۸۸۷) "باب ما جاء في سكنى المدينة" میں کی ہے ملاحظہ ہو: فیض القدیر ۳/۲٦۰۔

ھ- مسجد نبوی (ﷺ):

۶۸ - مسجد نبوی کی ایک خصوصیت یہ ہے کہ اس میں نماز ادا کرنا مسجد حرام کے علاوہ ہر مسجد کی ہزار نمازوں سے افضل ہے، کیونکہ بخاری اور مسلم میں رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے: "صلاة في مسجدي هذا أفضل من ألف صلاة فيما سواه إلا المسجد الحرام"[3] (میری اس مسجد میں ایک نماز مسجد حرام کے سوا دوسری مسجدوں میں ہزار نمازوں سے افضل ہے)۔

مسجد نبوی کی ایک خصوصیت یہ بھی ہے کہ اس کے لئے مستقل سفر کرنا جائز ہے، حدیث: "لا تشد الرحال إلا إلى ثلاثة مساجد"[4] کی وجہ سے جو پہلے گذر چکی ہے، جس میں مسجد نبوی کا

(1) حضرت عمرؓ کے اثر: (اللهم ارزقني...) کی روایت بخاری نے کتاب الجہاد "باب الدعاء بالجهاد والشهادة" میں کی ہے (فتح الباری ۴/۱۰۰) یہ اثر ان کتابوں میں بھی ہے: موطا امام مالک ۲/٦۲۴، مصنف عبدالرزاق ۵/٦۲۴، المجموع ۵/۱۰۳ طبع الامام، إعلام الساجد رص ۲۴۸۔
(2) حدیث: "من استطاع..." کی روایت احمد، ترمذی، ابن ماجہ اور ابن حبان نے کی ہے یہ حدیث صحیح ہے (فیض القدیر ٦/۵۳)۔
(3) حدیث: "صلاة في مسجدي..." بخاری اور مسلم میں ہے (اللؤلؤ والمرجان رص ۳۴۳، حدیث نمبر: ۸۸۱)، احمد، ترمذی، نسائی اور ابن ماجہ نے بھی اس کی روایت کی ہے (فیض القدیر ۴/۲۲٦)۔
(4) اس حدیث کی تخریج گذر چکی ہے۔

بھی ذکر ہے۔

و- مسجد قباء:

۶۹- مسجد قباء کی خصوصیت یہ ہے کہ جو شخص مسجد قباء میں آکر نماز ادا کرے اسے ایک عمرہ کا ثواب ملتا ہے، کیونکہ نسائی نے سہل بن حنیف سے روایت کی ہے کہ نبی اکرم ﷺ نے فرمایا: "من خرج حتی یأتي هذا المسجد -مسجد قباء- فصلی فیه کان له عِدلُ عمرة"[۱] (جو شخص نکل کر اس مسجد (یعنی مسجد قباء) میں آئے اور اس میں نماز ادا کرے اس کے لئے یہ عمل عمرہ کے برابر ہے)، نیز سنن ترمذی میں اسید بن ظہیر سے روایت ہے کہ نبی اکرم ﷺ نے فرمایا: "الصلاة في مسجد قباء کعمرة"[۲] (مسجد قباء میں نماز عمرہ کی طرح ہے)، اسی لئے مسجد قباء میں آکر نماز پڑھنا مستحب ہے[۳]۔

ز- مسجد اقصی:

۷۰- مسجد اقصی کی خصوصیت یہ ہے کہ اس کے لئے مستقل سفر کرنا (شد رحال) جائز ہے، یہ بات گذر چکی ہے، اس بارے میں اختلاف ہے کہ پیشاب یا پاخانہ کرتے وقت بیت المقدس کی طرف رخ کرنا مکروہ ہے یا نہیں، بعض علماء نے اسے مکروہ قرار دیا ہے، کیونکہ بیت المقدس پہلے قبلہ تھا، اور دوسرے حضرات نے اسے مباح قرار دیا ہے۔ اس مسئلہ کا ذکر فقہاء نے کتاب الطہارۃ میں آداب استنجاء کے تحت کیا ہے[۱]۔

ح- زمزم کا کنواں:

۷۱- دوسرے پانیوں کے مقابلہ میں زمزم کے پانی کی یہ خصوصیت ہے کہ اس کے پینے کے مخصوص آداب ہیں، ایسے کاموں میں اس کا استعمال جائز نہیں جس سے اس کی بے حرمتی ہوتی ہے، مثلاً نجاست حقیقیہ کا ازالہ۔ اس مسئلہ میں اختلاف اور تفصیل ہے جس کا بیان "آبار" کی اصطلاح (فقرہ ۳۳ تا ۳۵ جلد اول) میں ہو چکا ہے۔

ولایت اور حکمرانی کے ساتھ اختصاص

۷۲- تخصیص کرنے والی یا تو شریعت ہوگی، اس کا بیان گذر چکا، یا کوئی شخص ہوگا جس کو حکومت یا ولایت حاصل ہوگی، اس دوسری قسم میں درج ذیل شرطیں ہیں:

تخصیص کرنے والے شخص کی شرطیں:

۷۳- الف- وہ شخص تصرف کرنے کا اہل ہو۔

ب- صاحب ولایت ہو، خواہ عمومی ولایت ہو، جیسے امیر، قاضی وغیرہ، یا خصوصی ولایت ہو، مثلاً باپ وغیرہ۔

ج- صاحب ملک ہو، اس لئے کہ صاحب ملک کو اختیار ہے کہ اپنی ملکیت کے ساتھ جس کو چاہے اپنی شرطوں کے مطابق

---

(۱) اس حدیث کی روایت نسائی نے کی ہے باب فضل مسجد قباء ۲/ ۳۷ طبع التجاریہ، احمد اور حاکم نے بھی اس کی روایت کی ہے (الفتح الکبیر ۳/ ۱۸۸)۔

(۲) حدیث: "الصلاة في..." کی روایت ابن ماجہ (طبع عیسی البابی الحلبی وشرکاہ ۱۳۷۲ھ ۱۹۵۲ (۱/ ۴۵۳) نے حضرت اسید بن ظہیر انصاری کی حدیث سے یوں کیا ہے: "صلاة في مسجد قباء کعمرة" (مسجد قباء میں ایک نماز ایک عمرہ کی طرح ہے)، اور ترمذی (۲/ ۱۴۶ طبع استنبول) نے اس کی روایت کی اور کہا یہ روایت سہل بن حنیف سے بھی مروی ہے اور مزید کہا: اسید کی حدیث حسن غریب ہے اسید بن ظہیر کی کوئی روایت صحیح ہمیں نہیں معلوم سوائے اس حدیث کے، اور ہم اس حدیث کو صرف ابو اسامہ عن عبد الحمید بن جعفر کی روایت سے جانتے ہیں)۔

(۳) مراقی الفلاح رص ۲۰۹۔

(۱) جواہر الاکلیل ۱/ ۲۰، اسنی المطالب ۱/ ۴۶، إعلام الساجد رص ۲۹۴۔

مخصوص کرے۔

صاحب ولایت کا اختصاص:

۷۴- اگر تخصیص کرنے والا صاحب ولایت ہو تو تخصیص کی صحت کے لئے شرط یہ ہے کہ اختصاص اس فرد یا افراد کی مصلحت کو پورا کرنے والا ہو جو اس کے زیر ولایت ہیں، اسی لئے فقہاء کہتے ہیں: "تصرف ذي الولاية منوط بالمصلحة" (صاحب ولایت کا تصرف مصلحت سے مربوط ہے)، اس لئے کہ ولایت امانت ہے، رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "إنها أمانة، وإنها يوم القيامة خزي وندامة إلا من أخذها بحقها وأدّى الذي عليه فيها"[۱] (بیشک امارت امانت ہے اور وہ قیامت کے روز رسوائی اور ندامت ہے سوائے اس شخص کے جس نے اس کے حق کے ساتھ اسے لیا اور امارت کے بارے میں اپنی ذمہ داریاں پوری کیں)۔ ابن تیمیہ نے "السیاسۃ الشرعیۃ" میں لکھا ہے: "إن وصي اليتيم وناظر الوقف عليه أن يتصرف له بالأصلح فالأصلح"[۲] (یتیم کے وصی اور وقف کے ناظر کی ذمہ داری ہے کہ یتیم اور وقف کے بارے میں بہتر سے بہتر اقدام کریں)۔

اسی قسم کے اختصاص کی ایک شکل یہ ہے کہ بعض قاضیوں کو کسی خاص شہر یا کسی خاص شہر کے کسی خاص حصہ کا عہدۂ قضا سونپا جائے، یا کسی متعین فقہی مذہب کے مطابق فیصلہ کرنے کا پابند بنایا جائے، یا کسی خاص نوع کے مقدمات مثلاً مناکحات یا حدود یا مظالم وغیرہ دیکھنے کا اختیار دیا جائے۔ اس مسئلہ پر فقہاء نے کتاب القضاء اور الاحکام السلطانیہ کی کتابوں میں تفصیل سے گفتگو کی ہے[۱]۔

لوگوں کو کوئی عہدہ دینے یا مال وغیرہ دینے میں مصلحت کا لحاظ واجب ہے، مثلاً حمی دینے میں، حمی درحقیقت کسی متعین زمین کو اس لئے مخصوص کرنا ہے کہ اس میں صدقات کے جانور یا جہاد کے گھوڑے چرائے جائیں، اسی طرح بعض اراضی بعض لوگوں کے لئے بطور جاگیر آباد کاری کے لئے مخصوص کر دینا، اور بعض عمومی سہولت کی چیزوں، مثلاً راستے اور بازار لگانے کی جگہ کے لئے بعض زمینوں کا مخصوص کر دینا۔

بعض ضروری سامانوں سے ٹیکس ختم کر دینا یا کم کر دینا تاکہ مسلمانوں کے بازاروں میں وہ سامان کثرت سے آئیں، چنانچہ حضرت عمرؓ نبطیوں سے گیہوں اور زیتون کے تیل سے بیسواں حصہ لیتے تھے تاکہ مدینہ منورہ میں یہ مال کثرت سے لایا جائے، اور دانوں یعنی چنا نیز دال سے دسواں حصہ لیتے تھے[۲]۔

مالک کا اختصاص:

۷۵- اگر تخصیص کرنے والا صاحب ملک ہو تو اپنی ملکیت کے ایک حصہ میں اس کے تصرف کرنے کے لئے یہ شرط ہے کہ اس کے اس اختصاص (تصرف) سے کوئی ضرر یا فساد نہ پیدا ہو، لہٰذا مالک کو تہائی مال سے زیادہ کی وصیت کرنے سے منع کر دیا گیا ہے، کیونکہ اس میں ورثاء کا نقصان ہے، اور کسی مشروع سبب کے بغیر اپنی اولاد میں سے بعض کو عطیہ دینے اور بعض کو محروم کرنے سے منع کیا گیا ہے،

(۱) حدیث: "إنها أمانة، وإنها يوم القيامة..." کی روایت مسلم نے کی ہے (۳/ ۱۴۵۷)، حدیث نمبر: ۱۸۲۵، تحقیق محمد عبد الباقی۔

(۲) السیاسۃ الشرعیہ رص ۱۳ طبع دار الکتب العربیہ الحدیثہ۔

(۱) ملاحظہ ہو: تبصرۃ الحکام ۱/ ۱۷، الأحکام السلطانیہ للماوردی رص ۷۲، فتح القدیر ۵/ ۴۵۵، مجمع الأنہر ۲/ ۱۷۔

(۲) الأموال لابی عبید رص ۵۳۳، مصنف عبد الرزاق ۶/ ۹۹، ۱۰/ ۳۳۵، مصنف عبد الرزاق میں یہ روایت الٹی ذکر ہو گئی ہے لہذا تنبیہ ضروری ہے۔

کیونکہ ایسا کرنے سے ان کے دلوں میں ایک دوسرے کے خلاف بغض وکینہ پیدا ہوگا(۱)۔

(۱) المغنی ۵/ ۱۰۴، ۱۰۸، ۶/ ۱۵۵۔

اختضاب

تعریف:

۱- لغت میں اختضاب خضاب استعمال کرنے کو کہتے ہیں، خضاب وہ حناء اور کتم (وسمہ جس سے خضاب بناتے ہیں) وغیرہ ہے جس کے ذریعہ کسی چیز کا رنگ بدلا جائے (۱)۔

اختضاب کا اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے۔

متعلقہ الفاظ:

الف- صبغ، صباغ:

۲- صبغ وہ سالن ہے جس سے (کھانا) رنگا جاتا ہے قرآن کریم کی درج ذیل آیت میں صبغ اسی معنی میں استعمال ہوا ہے: "وَشَجَرَةً تَخْرُجُ مِنْ طُوْرِ سَيْنَاءَ تَنْبُتُ بِالدُّهْنِ وَصِبْغٍ لِلْآكِلِيْنَ"(۲) (اور ایک درخت بھی جو طور سیناء میں پیدا ہوتا ہے جو اگتا ہے تیل لیے ہوئے اور کھانے والوں کے لئے سالن لیے ہوئے)۔

مفسرین نے کہا ہے کہ اس آیت میں ''صبغ'' سے زیتون کا تیل مراد ہے، کیونکہ اس میں ڈبونے سے روٹی رنگین ہوجاتی ہے، مراد یہ ہے کہ زیتون کا تیل سالن ہے، اس میں ڈبو کر روٹی رنگین کی جاتی ہے۔

(۱) لسان العرب: مادہ (خضب)۔

(۲) سورۂ مومنون/ ۲۰۔

ب-تطریف:

۳- لغت میں تطریف کا معنی ہے: انگلیوں کے کناروں کو رنگین کرنا، کہا جاتا ہے: **طرّفت الجارية بنانها**، جب لڑکی اپنی انگلیوں کے پوروں کو حناء سے رنگین کرے، جس لڑکی نے ایسا کر رکھا ہو اسے "**مطرّفة**" کہتے ہیں [۱]۔

ج-نقش:

۴- لغت میں نقش کا معنی ہے: نمنمہ (یعنی مختلف رنگوں سے نقش ونگار کرنا اور مزین کرنا)، کہا جاتا ہے: **نقشه ينقشه نقشاً وانتقشه**: اس نے اس کو مزین کیا، وہ منقوش یعنی آراستہ ہے [۲]۔

اختضاب (خضاب لگانے) کا شرعی حکم:

۵- خضاب کا رنگ کیا ہے اور خضاب لگانے والا انسان مرد ہے یا عورت، اس کے اعتبار سے خضاب لگانے کا حکم مختلف ہوتا ہے، جیسا کہ اس کی تفصیل آئندہ آئے گی۔

خضاب استعمال کرنے اور نہ کرنے کے درمیان موازنہ:

۶- شوکانی نے قاضی عیاض کا یہ قول نقل کیا ہے [۳]: خضاب استعمال کرنے اور جنس خضاب کے بارے میں صحابہ وتابعین کے دور ہی سے اختلاف پایا جاتا ہے، بعض حضرات نے فرمایا ہے کہ خضاب کا ترک کرنا افضل ہے، تاکہ بڑھاپے کی سفیدی باقی رہے۔ ان حضرات نے پیری کی سفیدی بدلنے کی ممانعت کے بارے میں نبی اکرم ﷺ کی ایک حدیث بھی روایت کی ہے [۱]۔

بعض حضرات کے نزدیک خضاب استعمال کرنا افضل ہے، کیونکہ رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے: "**غيّروا الشيب ولا تشبهوا باليهود**" [۲] (بڑھاپے کی سفیدی کو بدلو اور یہود کی مشابہت اختیار نہ کرو)، ایک روایت میں یہود کے ساتھ "نصاریٰ" کا بھی ذکر ہے [۳]، نیز رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے: "**إن اليهود والنصارىٰ لا يصبغون فخالفوهم**" [۴] (بیشک یہود اور نصاریٰ نہیں رنگتے، لہذا تم ان کی مخالفت کرو)۔ ان احادیث سے معلوم ہوتا ہے کہ رنگنے اور بڑھاپے کی سفیدی بدلنے کی علت یہود ونصاریٰ کی مخالفت کرنا ہے، اس سے خضاب لگانے کے استحباب کا مؤکد ہونا معلوم ہوتا ہے۔ رسول اللہ ﷺ اہل کتاب کی مخالفت پر بہت زور دیتے تھے اور اس کا حکم فرماتے تھے۔

صحابہ، تابعین، وغیرہم کے ایک گروہ نے خضاب کے بارے

---

(۱) لسان العرب: مادہ (طرف)۔

(۲) لسان العرب: مادہ (نقش)۔

(۳) نیل الاوطار ۱/ ۱۱۷ اور اس کے بعد کے صفحات طبع المطبعۃ العثمانیہ المصریہ ۱۳۵۷ھ۔

---

(۱) شاید شوکانی کی مراد حضرت ابن مسعودؓ سے مروی وہ حدیث ہے جس کی روایت ابوداؤد اور نسائی نے کی ہے: "كان رسول الله ﷺ يكره عشر خلال: الصفرة -يعني الخلوق- وتغيير الشيب ..." (رسول اللہ ﷺ دس عادتوں کو ناپسند فرماتے تھے: پیلے رنگ میں رنگنا، بڑھاپے کی سفیدی کو بدلنا...) (نیل الاوطار ۱/ ۱۱۷، اور اس کے بعد کے صفحات طبع المطبعۃ العثمانیہ المصریہ)۔

(۲) حدیث: "غيّروا الشيب ولا تشبهوا..." کی روایت ترمذی نے اپنی سند کے ساتھ حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے اور فرمایا ہے: یہ حدیث حسن اور صحیح ہے، اس کے ہم معنی حدیث کی روایت بخاری اور مسلم وغیرہ نے بھی کی ہے (تحفۃ الاحوذی ۵/ ۴۳۳، مطبعۃ الجمالیۃ الجدیدہ)۔

(۳) "والنصاریٰ" کی زیادتی احمد اور ابن حبان کی روایت میں آئی ہے (تحفۃ الاحوذی ۵/ ۴۳۳)۔

(۴) حدیث: "إن النصارى واليهود لا يصبغون ..." کی روایت شیخین کی ہے (نیل الاوطار ۱/ ۱۱۷، اور اس کے بعد کے صفحات طبع المطبعۃ العثمانیہ المصریہ ۱۳۵۷ھ)۔

میں وارد احادیث کی بنا پر خضاب کا استعمال کیا، پھر ان میں سے اکثر حضرات زرد رنگ کا خضاب استعمال فرماتے تھے، انہیں میں سے حضرت ابن عمر اور حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہم بھی تھے، کچھ حضرات نے حناء اور کتم (وسمہ) کا خضاب استعمال فرمایا، بعض حضرات نے زعفران سے خضاب کیا، ایک جماعت نے کالے رنگ کا خضاب استعمال کیا، انہیں میں سے حضرات عثمان ؓ بن عفان، حسن ؓ، حسین ؓ، عقبہ ؓ بن عامر وغیرہم تھے۔

شوکانی نے طبری کا یہ قول نقل کیا ہے[۱]: صحیح بات یہ ہے کہ خضاب استعمال کرنے اور اس سے ممانعت دونوں کے بارے میں نبی اکرم ﷺ سے وارد احادیث صحیح ہیں، ان کے درمیان کوئی ٹکراؤ نہیں ہے، بلکہ بڑھاپے کی سفیدی کو بدلنے کا حکم ان لوگوں کے لئے ہے جن کے بال ابو قحافہ کی طرح مکمل سفید ہو گئے ہوں، اور ممانعت صرف ان لوگوں کے لئے ہے جن کے بال میں شمط ہو (یعنی کچھ بال سفید اور کچھ سیاہ ہوں)[۲]۔

خضاب کرنے، نہ کرنے کے بارے میں سلف کا اختلاف ان کے احوال مختلف ہونے کی بنا پر تھا، علاوہ ازیں خضاب اور ترک خضاب کے بارے میں امر اور نہی وجوب کے لئے نہیں ہے، اس پر اجماع ہے، اسی لئے اس بارے میں سلف نے ایک دوسرے پر نکیر نہیں کی[۳]۔

۷- صحیح بخاری میں کچھ احادیث ایسی ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ رسول اللہ ﷺ خضاب کا استعمال فرماتے تھے، اور کچھ احادیث سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ ﷺ خضاب کا استعمال نہیں فرماتے تھے[۱]، پہلی قسم کی احادیث میں سے بعض یہ ہیں:

عثمان بن عبد اللہ بن موہب فرماتے ہیں: ''دخلنا على أم سلمة فأخرجت إلينا من شعر رسول الله فإذا هو مخضوب''[۲] (ہم لوگ حضرت ام سلمہ ؓ کی خدمت میں حاضر ہوئے، انہوں نے ہمیں دکھانے کے لئے رسول اللہ ﷺ کا موئے مبارک نکالا، وہ خضاب آلود تھا)۔

حضرت ابن عمر ؓ پیلے رنگ کے خضاب سے اپنی داڑھی کو اس قدر رنگتے تھے کہ ان کے کپڑے بھی پیلے ہو جاتے تھے، ان سے اس بارے میں کہا گیا تو انہوں نے فرمایا: ''إني رأيت رسول الله ﷺ يصبغ بها، ولم يكن شيئ أحب إليه منها، وكان يصبغ بها ثيابه حتى عمامته''[۳] (میں نے رسول اللہ ﷺ کو دیکھا کہ آپ پیلے رنگ سے داڑھی رنگتے تھے، کوئی رنگ آپ کو اس سے زیادہ پسند نہ تھا، آپ اس سے اپنے کپڑے حتی کہ عمامہ بھی رنگتے تھے)۔

---

(۱) کالے خضاب کے بارے میں آثار صحابہ کی روایت طبرانی نے کی ہے ہاں عثمان بن عفان کا اثر طبرانی کے یہاں نہیں ہے (مجمع الزوائد ۵/ ۱۶۲ طبع ۱۳۵۳ھ) ان تمام آثار کو شوکانی نے ذکر کیا ہے (نیل الأوطار ۱/ ۱۱۸)۔

(۲) شَمَط (شین اور میم کے فتحہ کے ساتھ) سر کے بالوں کی سیاہی جس میں سفیدی ملی ہوئی ہو (مختار الصحاح شمط)۔

(۳) نیل الأوطار ۱/ ۱۱۷ اور اس کے بعد کے صفحات۔

---

(۱) نیل الاوطار للشوکانی ۱/ ۱۱۹ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۲) حدیث: "دخلنا على أم سلمة...." کی روایت بخاری نے کی ہے، اس حدیث کا یہ جواب دیا گیا ہے کہ اس میں یہ وضاحت نہیں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے خود اس بال میں خضاب لگایا تھا، بلکہ اس بات کا احتمال ہے کہ آپ ﷺ کے بال پیلے رنگ کی خوشبو لگنے کی وجہ سے اس کے بعد سرخ ہو گئے ہوں، نیز بہت سے بال جب جسم سے الگ ہو جاتے ہیں اور ان پر ایک مدت گذر جاتی ہے تو ان کی سیاہی سرخی میں بدل جاتی ہے یہ بات حافظ منذری نے ذکر کی ہے (نیل الاوطار ۱/ ۱۱۹ اور اس کے بعد کے صفحات)۔

(۳) حضرت ابن عمر کی حدیث: " كان يصبغ لحيته....." کی روایت ابوداؤد نے صحیح سندوں سے کی ہے (نیل الاوطار ۱/ ۱۱۹ اور اس کے بعد کے صفحات)۔

دوسری قسم کی احادیث میں سے بعض یہ ہیں: حضرت انسؓ کا قول ہے: "ما خضب رسول الله ﷺ، و إنه لم يبلغ منه الشيب إلا قليلاً، ولو شئت أن أعد شمطات كن في رأسه لفعلت"[1] (رسول اللہ ﷺ نے خضاب استعمال نہیں فرمایا، ان کے بال بہت کم سفید ہوئے تھے، اگر میں چاہتا کہ آپ کے سر کے سفید بالوں کو گنوں تو گن سکتا تھا)۔

ابوجحیفہؓ نے فرمایا: "رأيت رسول الله ﷺ هذه منه بيضاء" يعني عنفقته[2] (میں نے رسول اللہ ﷺ کو اس حال میں دیکھا کہ ان کا یہ (یعنی داڑھی بچہ) سفید تھا)۔

شوکانی کہتے ہیں: "اگر یہ فرض کرلیا جائے کہ رسول اللہ ﷺ کا خضاب لگانا ثابت نہیں ہے تو بھی خضاب کے مسنون ہونے پر اثر نہیں پڑے گا، کیونکہ احادیث صحیحہ میں اس کے بارے میں نبی اکرم ﷺ کا ارشاد قولی موجود ہے"۔

طبری ان احادیث میں جن سے نبی اکرم ﷺ کا خضاب استعمال کرنا ثابت ہوتا ہے اور ان احادیث میں جن سے آپ ﷺ کے خضاب استعمال کرنے کی نفی ہوتی ہے اس طرح تطبیق دیتے ہیں: "جس کو جزم کے ساتھ یہ بات معلوم تھی کہ نبی اکرم ﷺ نے خضاب استعمال فرمایا اس نے اپنا مشاہدہ بیان کیا اور ایسا بعض اوقات ہوتا تھا، اور جن لوگوں نے نبی اکرم ﷺ کے خضاب استعمال کرنے کی نفی کی ہے ان کی یہ نفی نبی اکرم ﷺ کے اکثر حالات پر محمول ہے"[1]۔

کن چیزوں سے خضاب لگایا جاتا ہے؟

۸- خضاب کبھی حناء (مہندی) کا لگایا جاتا ہے، کبھی کتم (وسمہ) کے ساتھ حناء کا، کبھی ورس کا، زعفران کا اور کبھی سیاہ رنگ کا وغیرہ۔

اول- سیاہی کے علاوہ دوسرے رنگ کا خضاب لگانا

حناء اور کتم کا خضاب:

۹- حناء اور کتم کا خضاب لگانا مستحب ہے، کیونکہ حدیث شریف میں ارشاد ہے: "غيّروا الشيب"[2] (بڑھاپے کی سفیدی کو بدلو)، یہ امر کا صیغہ ہے، جو یہاں استحباب کے لئے استعمال ہوا ہے، نیز نبی اکرم ﷺ کا ارشاد ہے: "إن أحسن ما غيرتم به الشيب الحناء والكتم"[3] (بیشک سب سے بہتر وہ چیز جس سے تم بالوں

---

(۱) حضرت انسؓ کی حدیث: "ماخضب رسول الله..." کی روایت بخاری اور مسلم نے کی ہے (نیل الاوطار ۱/۱۱۹ اور اس کے بعد کے صفحات)، اور "شمط" سر کے بال کی اس سفیدی کو کہتے ہیں جس میں سیاہی مخلوط ہو (مختار الصحاح: شمط)۔

(۲) ابوجحیفہ کی حدیث کی روایت ابن ماجہ نے اپنی سند کے ساتھ کی ہے سندی فرماتے ہیں کہ اس کی سند صحیح ہے اور "عنفقہ" وہ بال ہے جو نیچے کے ہونٹ میں ہوتا ہے ایک قول یہ ہے کہ نچلے ہونٹ اور ٹھڈی کے درمیان کے بالوں کو کہا جاتا ہے (ابن ماجہ ۲/۲۰۰)۔

---

(۱) نیل الاوطار ۱/۱۱۹ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۲) حدیث: "غيروا الشيب" کی روایت بزار نے اس اضافہ کے ساتھ کی ہے: "وإن أحسن ماغيرتم به الشيب الحناء والكتم"، اس روایت کے ایک راوی سعید بن بشیر ہیں جو ثقہ ہیں لیکن ان میں کچھ ضعف ہے اسی طرح اس حدیث کی روایت طبرانی نے الأوسط میں حضرت عائشہ سے اس اضافہ کے ساتھ کی ہے: "ولا تشبهوا باليهود ولا النصارى"، طبرانی نے اس کی روایت اپنے ایک شیخ سے کی ہے جن کا نام احمد ہے، ہیثمی نے ان کے بارے میں کہا ہے: میں ان کو نہیں جانتا ہوں، بظاہر وہ ثقہ ہیں، کیونکہ طبرانی نے ان سے بکثرت روایتیں کی ہیں، اس روایت کے باقی روای ثقہ ہیں (مجمع الزوائد ۵/۱۶۰)۔

(۳) حدیث: "إن أحسن ما غيرتم به..." کی روایت احمد، ابوداؤد، نسائی اور ترمذی نے حضرت ابوذرؓ سے مرفوعا کی ہے ترمذی کے الفاظ ہیں: "ان احسن ما غير به الشيب الحنا والكتم" (سب سے بہتر چیز جس سے بالوں کی سفیدی تبدیل کی جائے وہ حناء اور کتم ہے) ترمذی نے کہا: یہ حدیث حسن صحیح ہے (تحفۃ الاحوذی ۵/۴۳۵ طبع السلفیہ)۔

کی سفیدی کو بدلو حناء اور کتم ہے)، اس سے معلوم ہوا کہ حناء اور کتم ان بہترین رنگوں میں سے ہے جن سے بالوں کی سفیدی دور کی جاتی ہے، سفید بالوں کو رنگنا انہیں دونوں تک محدود نہیں ہے بلکہ اصل حسن میں دوسری رنگائی والی چیزیں بھی حناء اور کتم کے ساتھ شریک ہیں[(۱)] حضرت انسؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا: "اختضب أبوبكر بالحناء والكتم، واختضب عمر بالحناء بحتاً"[(۲)] (حضرت ابوبکرؓ نے حناء اور کتم کا خضاب لگایا، اور حضرت عمرؓ نے تنہا حناء کا خضاب لگایا)۔

ورس اور زعفران کے ذریعہ اختضاب:

۱۰- حناء اور کتم کے خضاب کی طرح ورس اور زعفران کا خضاب لگانا بھی اصل استحباب میں داخل ہے، صحابہ کی ایک جماعت نے ورس اور زعفران کا خضاب استعمال کیا ہے، ابو مالک اشجعی نے اپنے والد سے روایت کی ہے کہ انہوں نے فرمایا: "كان خضابنا مع رسول الله ﷺ الورس والزعفران"[(۳)] (رسول اللہ ﷺ کے ساتھ ہمارا خضاب ورس اور زعفران تھا)۔

---

(۱) نیل الأوطار، حاشیہ ابن عابدین ۲۷۱/۵، نہایۃ المحتاج ۱۴۰/۸، البجیری علی الخطیب ۲۹۱/۴۔

(۲) حدیث: "اختضب..." کی روایت مسلم نے حضرت انس بن مالکؓ سے کی ہے (صحیح مسلم بتحقیق محمد فواد عبد الباقی ۱۸۲۱/۴ طبع عیسی الحلبی ۱۳۷۵ھ)، اور "بحتاً" کے معنی منفرد ہونے کے ہیں۔

(۳) المغنی والشرح الکبیر ۷۶،۷۵/۱ طبع المنار مصر، "ورس" تل کی طرح ایک خوشبو دار گھاس ہے اس کا رنگ سرخی اور زردی کے درمیان کا ہوتا ہے (جواہر الاکلیل شرح مختصر خلیل ۱۸۹/۱، مطبعۃ الحلبی)، کتم (کاف اور تاء پر زبر) ایک گھاس ہے جسے حناء میں ملا کر خضاب لگایا جاتا ہے (مختار الصحاح: کتم)، ابو مالک اشجعی عن ابیہ کی حدیث کی روایت امام احمد (۴۷۲/۳) اور بزار نے کی ہے بکر بن عیسی کے علاوہ اس حدیث کے تمام راوی صحیح بخاری کے راوی ہیں، اور بکر بن عیسی ثقہ ہیں (مجمع الزوائد ۱۵۹/۵ طبع ۱۳۵۳ھ)۔

اور حکم بن عمرو غفاری فرماتے ہیں: "دخلت أنا وأخي رافع علی أمير المؤمنين عمر، وأنا مخضوب بالحناء، وأخي مخضوب بالصفرة، فقال عمر: هذا خضاب الإسلام وقال لأخي رافع: هذا خضاب الإيمان"[(۱)] (میں اور میرے بھائی رافع امیر المومنین حضرت عمرؓ کی خدمت میں حاضر ہوئے، میں حناء کا خضاب لگائے ہوئے تھا اور میرے بھائی پیلے رنگ کا خضاب لگائے ہوئے تھے، حضرت عمرؓ نے فرمایا: یہ اسلام کا خضاب ہے، اور میرے بھائی رافع سے کہا: یہ ایمان کا خضاب ہے)۔

دوم - کالا خضاب لگانا

۱۱- کالا خضاب لگانے کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے، حنابلہ، مالکیہ اور حنفیہ (امام ابو یوسف کے علاوہ) جنگ کے علاوہ دوسرے حالات میں کالا خضاب لگانے کو مکروہ قرار دیتے ہیں[(۲)]۔

جنگ میں کالے خضاب کا استعمال بالا جماع جائز ہے بلکہ پسندیدہ ہے، کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے حضرت ابوبکرؓ کے والد ابو قحافہ کے بارے میں جب کہ انہیں نبی اکرم ﷺ کی خدمت میں فتح مکہ کے سال لایا گیا اور ان کے سر کے بال پورے طور پر سفید تھے، آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "اذهبوا به إلى بعض نسائه فلتغيره، وجنبوه السواد"[(۳)] (انہیں ان کی کسی بیوی کے پاس

---

(۱) حکم بن عمرو غفاری کی حدیث کی روایت امام احمد نے کی ہے، اس کے ایک راوی عبد الرحمن بن حبیب کو ابن معین نے ثقہ اور احمد بن حنبل نے ضعیف قرار دیا ہے اس کے باقی راوی ثقہ ہیں (مجمع الزوائد ۱۵۹/۵)۔

(۲) المغنی ۷۵/۱-۷۶ طبع المنار، حاشیہ ابن عابدین ۴۸۱/۵۔

(۳) حدیث: "اذهبوا به إلى بعض نسائه..." کی روایت ابن ماجہ نے اپنی سنن میں کی ہے (۱۱۹۷/۲ طبع عیسی الحلبی ۱۳۷۳ھ)، سنن ابن ماجہ کے محقق لکھتے ہیں: زوائد میں ہے: اصل حدیث کی روایت مسلم نے کی ہے لیکن ابن ماجہ کی سند میں ایک راوی لیث بن سلیم ہیں جو جمہور کے نزدیک

لے جاؤ تا کہ ان کے سر کی سفیدی بدل دے، اور انہیں کالے رنگ سے دور رکھو)۔

حافظ ابن حجر فتح الباری میں فرماتے ہیں: بعض علماء نے مجاہدین کے لئے کالا خضاب لگانے کی اجازت دی ہے، اور بعض علماء نے کالے خضاب کی مطلق اجازت دی ہے، بعض نے صرف مردوں کو کالے خضاب کی اجازت دی ہے عورتوں کو نہیں[1]۔ کالے خضاب کو جائز قرار دینے والوں نے چند دلائل پیش کیے ہیں جن میں سے بعض یہ ہیں:

۱۔ رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے: "إن أحسن ما اختضبتم به لهذا السواد، أرغب لنسائكم فيكم، وأهيب لكم في صدور أعدائكم"[2] (بیشک تمہارے خضاب کے لئے سب سے بہتر یہ کالا رنگ ہے، تمہاری عورتوں کو تمہاری طرف سے خوب راغب کرنے والا اور تمہارے دشمنوں کے دلوں میں تمہاری ہیبت بٹھانے والا ہے)۔

۲۔ حضرت عمر بن الخطابؓ سے مروی ہے کہ وہ کالا خضاب لگانے کا حکم فرماتے تھے اور ارشاد فرماتے تھے: "هو تسكين للزوجة، وأهيب للعدو"[3] (وہ بیوی کو سکون دینے والا اور دشمن کے دل میں خوب ہیبت پیدا کرنے والا ہے)۔

۳۔ صحابہ کی ایک جماعت نے کالا خضاب استعمال کیا، اور ان پر کسی نے نکیر نہیں کی[1]، انہیں میں سے حضرت عثمانؓ، عبد اللہ بن جعفر، حسن اور حسین رضی اللہ عنہم ہیں، جو لوگ کالا خضاب لگاتے تھے اور اسی کے قائل تھے ان میں سے صاحب مغازی محمد بن اسحاق، ابن ابی عاصم اور ابن الجوزی بھی ہیں[2]۔

۴۔ ابن شہاب فرماتے ہیں: "جب چہرہ نیا تھا (جوانی تھی) تو ہم لوگ کالا خضاب استعمال کرتے تھے، جب چہرہ اور دانت جھڑ گئے (بڑھاپا آگیا) تو ہم لوگوں نے کالا خضاب چھوڑ دیا"[3]۔

جنگ کے علاوہ عام حالات میں بھی حنفیہ کی ایک رائے کالے خضاب کے جواز کی ہے، یہ امام ابو یوسف کا مسلک ہے۔

شافعیہ مجاہدین کے علاوہ دوسرے لوگوں کے لئے کالا خضاب استعمال کرنا حرام قرار دیتے ہیں، کیونکہ نبی اکرم ﷺ کا ارشاد ہے: "يكون قوم في آخر الزمان يخضبون بالسواد، لا يريحون رائحة الجنة"[4] (آخری زمانہ میں ایسے لوگ

= ضعیف ہیں۔

(۱) تحفۃ الاحوذی ۵/۳۶۱ مطبعۃ الجالۃ الجدیدۃ مصر۔

(۲) حدیث: "إن أحسن ما اختضبتم به..." کی روایت ابن ماجہ نے کی ہے الزوائد میں ہے: اس کی اسناد حسن ہے (سنن ابن ماجہ ۲/۱۱۹۷ طبع عیسی الحلبی ۱۳۷۳ھ)۔

(۳) حضرت عمرؓ کے اثر کا ذکر صاحب "تحفۃ الاحوذی" نے کیا ہے (۵/۴۳۷)، یہ اثر عمدۃ القاری (۲۲/۵۱ طبع المنیریہ) میں ہے۔

---

(۱) تحفۃ الاحوذی ۵/۴۳۹۔

(۲) تحفۃ الاحوذی ۵/۴۳۹۔

(۳) ابن شہاب کے اثر کی روایت ابن ابی عاصم نے کی ہے (فتح الباری ۱۰/۳۵۵ طبع السلفیہ)۔

(۴) حدیث: "يكون قوم في آخر الزمان..." کی روایت ابوداؤد اور نسائی نے حضرت ابن عباسؓ سے مرفوعاً کی ہے، ابن حبان نے صحیح ابن حبان میں اس کی روایت کی ہے حاکم نے بھی اس کی روایت کی ہے اور اسے صحیح الاسناد کہا ہے (تحفۃ الاحوذی ۵/۴۳۴، شرح روض الطالب ۱/۱۷۳) الآداب الشرعیہ پر شیخ محمد رشید رضا کے حواشی (۳/۳۵۳) میں ہے: اس حدیث کے ایک راوی عبد الکریم ہیں جن کی نسبت ذکر نہیں کی گئی ہے بظاہر اس سے مراد عبد الکریم بن ابی المخارق ہیں جو ضعیف ہیں، متن حدیث کے منکر ہونے کی دلیل یہ ہے کہ عادات مسنونہ کی قسم کے ایک عمل (یعنی بال کو رنگنا) پر دخول جنت سے محرومی کی سخت وعید سنائی گئی ہے اسے کفر میں سے قرار دے دیا ہے اس سے حدیث کے موضوع ہونے پر استدلال کیا جاتا ہے، ابن الجوزی نے اس حدیث کو موضوعات میں شمار کیا ہے۔

ہوں گے جو کالا خضاب لگائیں گے، ایسے لوگ جنت کی خوشبو نہیں سونگھیں گے)۔ نیز رسول اللہ ﷺ نے ابوقحافہؓ کے بارے میں فرمایا:"وجنبوه السواد"(انہیں کالے خضاب سے دور رکھو)، شافعیہ کے نزدیک اس امر کا مطلب کالے خضاب کی حرمت ہے، اس حرمت میں مرد وعورت برابر ہیں۔

عورت کا خضاب استعمال کرنا:

۱۲ - فقہاء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ صحیح احادیث کی وجہ سے مردوں کی طرح عورتوں کے لئے بھی حناء وغیرہ کے ذریعہ بالوں کی سفیدی کو بدلنا مستحب ہے، بالخصوص شادی شدہ عورت اور باندی دونوں کے لئے احرام کی حالت کے علاوہ تمام اوقات میں مہندی لگانا مستحب ہے، کیونکہ خضاب استعمال کرنا زینت ہے، اور بیوی کی زینت شوہر کے لئے اور باندی کی اپنے مالک کے لئے مطلوب ہے، لیکن خضاب کا استعمال پوری ہتھیلی اور قدم میں ہونا چاہئے، صرف انگلیوں کے کنارے رنگین نہ کیے جائیں، نہ خضاب سے نقش ونگار بنائے جائیں، کیونکہ ایسا کرنا مستحب نہیں ہے، عورت شوہر کی اجازت سے اور باندی مالک کی اجازت سے رخسار سرخ کرسکتی ہے اور انگلیوں کے کناروں پر سیاہی ملی ہوئی مہندی لگاسکتی ہے [1]۔

شادی شدہ عورت کے لئے اپنی ہتھیلی رنگنے کے استحباب میں درج ذیل روایت آئی ہے: ابن ضمرۃ بن سعید اپنی دادی سے اور وہ اپنے گھرانے کی ایک خاتون سے (جنہوں نے رسول اللہ ﷺ کے ساتھ دونوں قبلوں کی طرف نماز پڑھی تھی) روایت کرتے ہیں کہ انہوں نے فرمایا:''دخل عليّ رسول الله ﷺ فقال لي: اختضبي، تترك إحداكن الخضاب حتى تكون يدها كيد الرجل؟''(میرے پاس رسول اللہ ﷺ تشریف لائے اور مجھ سے فرمایا: خضاب لگاؤ، تم میں سے کوئی عورت خضاب چھوڑ دیتی ہے، یہاں تک کہ اس کا ہاتھ مرد کے ہاتھ کی طرح ہوجاتا ہے؟) راوی کہتے ہیں:''فما تركت الخضاب حتى لقيت الله عزوجل، وإن كانت لتختضب وإنها لابنة ثمانين''[1] (اس کے بعد اس خاتون نے وفات تک خضاب نہیں چھوڑا، اسّی سال عمر ہوجانے کے باوجود وہ خضاب لگاتی تھیں)۔

جو عورت غیر شادی شدہ ہو اور وہ کسی کی باندی بھی نہ ہو اس کے لئے ہتھیلیوں اور پیروں میں خضاب لگانا حنفیہ، مالکیہ اور شافعیہ کے نزدیک مکروہ ہے، اور رخساروں کو سرخ کرنا، انگلیوں کے کناروں میں سیاہی ملی ہوئی مہندی لگانا حرام ہے، کیونکہ اس کو ضرورت نہیں ہے، اور فتنہ کا خوف ہے۔

حنابلہ کے نزدیک غیر شادی شدہ عورت کے لئے خضاب لگانا جائز ہے، کیونکہ حضرت جابرؓ کی مرفوع روایت ہے کہ نبی اکرم ﷺ نے فرمایا:"يا معشر النساء اختضبن، فإن المرأة تختضب لزوجها، وإن الأيم تختضب تعرض للرزق من الله عزوجل"[2] (اے عورتو! خضاب لگاؤ، کیونکہ عورت اپنے شوہر کے

---

(۱) شرح روض الطالب ۱/ ۱۷۲-۱۷۳ طبع المیمنیہ، کتاب الفروع اور اس کی تصحیح ۲/ ۳۵۳-۳۵۴۔

---

(۱) حدیث:"اختضبي تترك إحداكن الخضاب..."کی روایت احمد بن حنبل نے اپنی سند میں کی ہے(۴/ ۷۰)، الفتح الربانی کے مصنف لکھتے ہیں: مجھے یہ حدیث امام احمد کے علاوہ کسی اور کے یہاں نہیں ملی، اس حدیث کو ہیثمی نے ذکر کیا ہے اور لکھا ہے کہ اس کی روایت احمد بن حنبل نے کی ہے اس کی سند میں بعض ایسے روای ہیں جن کو میں نہیں جانتا، ایک راوی ابن اسحاق بھی ہیں، وہ مدلس ہیں(الفتح الربانی ۱۶/ ۲۱۵ طبع اول ۱۳۷۲ھ)۔

(۲) شرح روض الطالب ۱/ ۱۷۲-۱۷۳، کتاب الفروع اور اس کی تصحیح ۲/ ۳۵۳-۳۵۴، حدیث:"یا معشر النساء اختضبن..."کی روایت حافظ ابوموسی المدینی نے کتاب (الاستغناء فی معرفۃ استعمال الحناء) میں

لئے خضاب لگاتی ہے، اور غیر شادی شدہ خضاب لگا کر اپنے کو اللہ کی طرف سے رزق کے لئے پیش کرتی ہے) یعنی اس لئے خضاب لگاتی ہے تا کہ اسے نکاح کا پیغام دیا جائے اور اس سے شادی کی جائے ۔

خضاب لگائے ہوئے شخص کا وضو اور غسل :

۱۳ - فقہاء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ اگر وضو یا غسل کے اعضاء پر ایسا مادہ پایا جائے جو کھال تک پانی کے پہنچنے میں مانع ہو تو وضو اور غسل صحیح نہیں ہوتا ہے ۔

خضاب لگانے والے کا وضو اور غسل درست ہے، کیونکہ خضاب کا مادہ جب دھل کر زائل کر دیا گیا تو صرف رنگ باقی رہ جاتا ہے، اور تنہا رنگ کھال تک پانی پہنچنے میں رکاوٹ نہیں بنتا ، اسی لئے وہ وضو یا غسل کی صحت پر اثر انداز نہیں ہوتا (۱)۔

دوا کی غرض سے خضاب لگانا :

۱۴ - فقہاء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ دوا کے لئے خضاب لگانا جائز ہے، کیونکہ نبی اکرم ﷺ کی آزاد کردہ باندی سلمی کی روایت ہے کہ جب کسی کے سر میں تکلیف ہوتی تو رسول اللہ ﷺ فرماتے : **"اذهب فاحتجم"** (جاؤ ، پچھنا لگواؤ)، اور جب کسی کو پیر میں تکلیف ہوتی تو آپ ﷺ فرماتے: **"اذهب فاخضبها بالحناء"** (۲) (جاؤ پیر میں مہندی لگاؤ)۔ امام احمد کی روایت میں ہے: **"قالت : كنت أخدم النبي -ﷺ- فما كانت تصيبه قرحة ولا نكتة إلا أمرني أن أضع عليها الحناء"** (۱) (انہوں نے (سلمی نے) کہا: میں نبی اکرم ﷺ کی خدمت کرتی تھی، آپ ﷺ کو جب کوئی زخم لگتا، پھانس لگتی تو آپ ﷺ مجھے اس پر مہندی رکھنے کا حکم فرماتے)۔

= حضرت جابرؓ سے مرفوعا کی ہے جیسا کہ الفروع (۲/ ۳۵۴) میں ہے ہمیں یہ حدیث کتب حدیث میں اس کی ممکنہ جگہوں میں نہیں ملی۔

(۱) شرح الحطاب ۱/ ۱۶۳ طبع مکتبۃ النجاح طرابلس۔

(۲) حضرت سلمی کی حدیث کی روایت ابوداؤد نے کی ہے اور اس پر سکوت کیا ہے ترمذی، ابن ماجہ اور احمد بن حنبل نے بھی اس کی روایت کی ہے اس کی سند کے ایک راوی عبید اللہ بن علی بن رافع مختلف فیہ ہیں (کتاب الفروع ۲/ ۳۵۶، عون المعبود ۴/ ۲ طبع دار الکتاب اللبنانی)۔

ناپاک چیز سے اور عین نجاست سے خضاب لگانا :

۱۵ - حنفیہ ، مالکیہ ، شافعیہ اور حنابلہ کا مسلک یہ ہے کہ جس چیز کو ناپاک چیز سے رنگا گیا ہو یا خضاب لگایا گیا ہو اسے تین بار دھونے سے وہ چیز پاک ہو جاتی ہے، لہذا اگر کسی مرد یا عورت نے ناپاک مہندی کا خضاب لگایا، پھر تین بار دھولیا تو پاک ہو گیا، اور اگر عین نجاست سے خضاب لگایا تو جب تک کہ دھونے سے عین نجاست، اس کا مزہ اور بو زائل نہ ہو جائیں اور صاف ستھرا پانی نہ نکلنے لگے وہ چیز پاک نہ ہوگی، نجاست کا رنگ باقی رہنا معاف ہے، اس لئے کہ جس اثر کا زوال بہت دشوار ہو اس کا باقی رہنا مضر نہیں ہے، اسی قبیل سے خون میں رنگی ہوئی چیز ہے، نیز غیر آبی کیڑا جس میں بہنے والا خون ہو اس سے رنگی ہوئی چیز بھی اسی قبیل کی ہے، کیونکہ یہ مردار ہے جس میں خون منجمد ہو جاتا ہے، لہذا یہ نجس ہے (۲)۔

گودنے کے ذریعہ رنگنا:

۱۶ - وشم (گودنا) یہ ہے کہ کھال میں سوئی چبھوئی جائے تا کہ خون

(۱) امام احمد نے اس کی روایت کی ہے اور اسے حدیث حسن قرار دیا ہے (الفروع ۲/ ۳۵۴)۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۲۱۹، شرح روض الطالب ۱/ ۱۷۲، الرہونی ۱/ ۱۱۴- ۱۱۵، الخرشی ۱/ ۹۶، الحطاب ۱/ ۱۲۰، کشاف القناع ۱/ ۱۸۲، المغنی ۱/ ۶۴ طبع الریاض۔

نکلے، پھر اس پر سرمہ یا نیل چھڑکی جائے تاکہ کھال کا رنگ سبز یا نیلگوں ہوجائے، ایسا کرنا مطلقاً حرام ہے، کیونکہ بخاری ومسلم کی روایت ہے: "لعن الله الواصلة والمستوصلة والواشمة والمستوشمة والنامصة والمتنمصة" (اللہ تعالی نے بال جوڑنے والی اور جڑوانے والی، گودنے والی اور گودوانے والی، بال اکھاڑنے والی اور اکھڑوانے والی پر لعنت بھیجی ہے)، نیز اس لئے کہ گودنے کی جگہ پر جب سوئی چبھوکر سرمہ بھرا جائے گا یا سبز کرنے کے لئے نیل بھری جائے گی تو سرمہ اور نیل خون کی وجہ سے ناپاک ہوجائیں گے، پھر جب خون منجمد ہوجائے گا اور زخم بھر جائے گا تو وہ جگہ سبز رہے گی، جب اسے تین بار دھودیا جائے گا تو گودنے کی جگہ پاک ہوجائے گی۔

حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک گودنا ناپاک چیز سے رنگنے اور خضاب لگانے کی طرح ہے، جب اس کو تین بار دھودے گا تو گودنے کی جگہ پاک ہوجائے گی، کیونکہ یہ ایسا اثر ہے جس کا ازالہ دشوار ہے، اس لئے کہ گودنے کا اثر کھال کو ادھیڑنے یا اس کو زخمی کرنے ہی سے دور ہوسکتا ہے [۱]۔

سفید خضاب لگانا:

۱۷ - کبرسنی ظاہر کرکے اپنے ہم عمر جوانوں پر برتری حاصل کرنے اور اپنے بھائیوں کی نظر میں معظم اور محترم بننے، یا اسی طرح دوسرے فاسد اغراض کے لئے سیاہ داڑھی پر سفید خضاب لگانا (مثلاً گندھک وغیرہ کا خضاب) مکروہ ہے [۲]۔ اس سے یہ بات سمجھ میں آتی ہے کہ صحیح مقصد کے لئے ایسا کرنا جائز ہے۔

حائضہ عورت کا خضاب لگانا:

۱۸ - جمہور فقہاء کے نزدیک حائضہ عورت کے لئے خضاب لگانا جائز ہے، اس لئے کہ ایک روایت میں ہے کہ ایک خاتون نے حضرت عائشہؓ سے سوال کیا کہ کیا حیض والی عورت خضاب لگائے گی؟ حضرت عائشہؓ نے جواب دیا: "**قد كنا عند النبي ﷺ ونحن نختضب فلم يكن ينهانا عنه**" [۱] (ہم لوگ نبی اکرم ﷺ کے پاس تھیں تو ہم لوگ خضاب لگاتی تھیں اور نبی اکرم ﷺ ہمیں اس سے منع نہیں فرماتے تھے)، اور ایک روایت میں ہے: "**أن نساء ابن عمر كن يختضبن وهن حيض**" [۲] (ابن عمرؓ کی بیویاں حیض کی حالت میں خضاب لگاتی تھیں)۔

ابن رشد فرماتے ہیں: حائضہ عورت اور جنبی شخص کے خضاب لگانے کے جواز میں کوئی اشکال نہیں ہے، اس لئے کہ ان کے ہاتھوں میں لگنے والے خضاب کا رنگ جنابت اور حیض کے حدث کو دور کرنے میں رکاوٹ نہیں بنتا، غسل کرنے سے حدث دور ہوجائے گا، لہذا حائضہ عورت کے لئے خضاب کو مکروہ قرار دینے کی کوئی وجہ نہیں [۳]۔

سوگ منانے والی عورت کا خضاب لگانا:

۱۹ - فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ جوعورت اپنے شوہر کا سوگ منارہی

---

(۱) سابقہ مراجع۔

(۲) شرح روض الطالب ۱/۵۵۱، شرح عین العلم وزین الحلم لنور الدین المعروف بالقاری ۱/۳۲۸۔

---

(۱) حدیث عائشہؓ کی روایت ابن ماجہ (۱/۲۱۵ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے ابن ماجہ کے محقق نے لکھا ہے: الزوائد میں ہے کہ یہ اسناد صحیح ہے۔

(۲) سنن دارمی ۱/۲۵۲، دارمی نے اپنی سند کے ساتھ نافع (مولی ابن عمرؓ) سے اس کی روایت کی ہے۔

(۳) مواہب الجلیل لشرح مختصر خلیل ۱/۲۰۰ طبع مکتبۃ النجاح طرابلس لیبیا۔

ہو اس کے لئے عدت کی مدت تک خضاب استعمال کرنا حرام ہے، کیونکہ حضرت ام سلمہؓ کی روایت ہے: "دخل عليّ رسول الله -ﷺ- حين توفي أبو سلمة فقال لي: "لا تمتشطي بالطيب ولا بالحناء فإنه خضاب، قالت: قلت: بأي شئ أمتشط؟ قال: بالسدر تغلفين به رأسک" [۱] (ابوسلمہ کی وفات کے بعد رسول اللہ ﷺ میرے پاس تشریف لائے تو آپ ﷺ نے مجھ سے فرمایا: "خوشبو سے اور حناء سے بالوں کی صفائی نہ کرنا، کیونکہ وہ خضاب ہے"، ام سلمہؓ نے عرض کیا: میں کس چیز سے بالوں کی صفائی کروں؟ تو آپ ﷺ نے فرمایا: بیر کے پتوں سے، اس سے اپنا سر ڈھک لو)۔

نومولود کے سر کا خضاب:

۲۰ - فقہاء (مالک، شافعی، احمد بن حنبل، زہری اور ابن المنذر) اس پر متفق ہیں کہ بچے کے سر پر عقیقہ کے جانور کا خون لیپ کرنا مکروہ ہے [۲]، کیونکہ نبی ﷺ کا ارشاد ہے: "مع الغلام عقيقة فأهريقوا عنه دما، وأميطوا عنه الأذى" [۳] (لڑکے کے ساتھ عقیقہ ہے، اس کی طرف سے خون بہاؤ اور اس سے گندگی اور میل کچیل دور کرو)، اس حدیث کا تقاضا یہ ہے کہ اسے خون نہ لگایا جائے، کیونکہ خون گندگی ہے، نیز یزید بن عبد المزنی اپنے والد سے روایت کرتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "يعق عن الغلام ولا يمس رأسه بدم" [۱] (لڑکے کی طرف سے عقیقہ کیا جائے گا اور اس کے سر میں خون نہیں لگایا جائے گا)، نیز اس لئے کہ بچے کے سر پر خون لیپنا اسے نجس کرنا ہے، لہذا یہ جائز نہ ہوگا [۲]۔

فقہاء اس بات پر متفق ہیں کہ بچے کے سر پر زعفران اور خوشبو لگانا جائز ہے، کیونکہ حضرت بریدہ کا قول ہے: "كنا في الجاهلية إذا ولد لأحدنا غلام ذبح شاة ولطخ رأسه بدمها، فلما جاء الله بالإسلام كنا نذبح شاة ونحلق رأسه ونلطخه بزعفران" [۳] (زمانہ جاہلیت میں ہمارا معمول یہ تھا کہ جب ہم میں سے کسی کے یہاں لڑکا پیدا ہوتا تو وہ بکری ذبح کرتا اور بچے کے سر پر اس بکری کا خون لیپتا، جب اللہ تعالی نے دین اسلام بھیجا تو ہم بکری ذبح کرتے، بچے کا سر مونڈتے، اس پر زعفران لگاتے)، نیز حضرت عائشہؓ کا ارشاد ہے: "كانوا في الجاهلية إذا عقوا عن الصبي خضبوا قطنة بدم العقيقة فإذا حلقوا رأس المولود وضعوها على رأسه، فقال النبي -ﷺ-: اجعلوا مكان

(۱) ام سلمہؓ کی حدیث: "دخل عليّ..." کی روایت ابوداؤد (۲/ ۷۲۹ طبع مکتبۃ السعادۃ) اور نسائی (۶/ ۲۰۴-۲۰۵ طبع المکتبۃ التجاریۃ المصریہ) نے کی ہے شوکانی نے نیل الاوطار (۷/ ۹۸) میں لکھا ہے: "اس کی روایت امام شافعی نے بھی کی ہے ان کی سند کا ایک حصہ یہ ہے: "المغيرة بن الضحاك عن أم حكيم بنت أسيد عن أمها عن مولى لها عن أم سلمةؓ"، اس سند کو عبدالحق اور منذری نے مغیرہ اور اس سے اوپر کے راویوں کے مجہول ہونے کی وجہ سے معلل قرار دیا ہے"۔

(۲) المغنی والشرح الکبیر ۳/ ۵۸۸ مطبعۃ المنار۔

(۳) حدیث: "مع الغلام عقيقة..." کی روایت بخاری نے صحیح بخاری (۷/ ۱۰۹ طبع صبیح) میں، اصحاب سنن نے اور امام احمد (مسند ابن حنبل ۴/ ۱۸ طبع المیمنیہ) نے کی ہے بعض روایات میں "في الغلام" ہے۔

(۱) حدیث: "يعق عن الغلام..." کے بارے میں ہیثمی نے لکھا ہے: اس کی روایت طبرانی نے المعجم الکبیر اور المعجم الاوسط میں "عن يزيد بن عبد الله المزني عن أبيه" کی سند کے ساتھ کی ہے، ابن ماجہ نے اس کی روایت "عن يزيد بن عبد الله" سے کی ہے ان کی سند میں "عن أبيه" نہیں ہے واللہ اعلم (مجمع الزوائد ۴/ ۵۸)۔

(۲) حوالہ بالا۔

(۳) اس کی روایت امام احمد اور نسائی نے کی ہے تلخیص الحبیر میں ہے: اس کی اسناد صحیح ہے (نیل الاوطار ۵/ ۱۵۲)۔

الدم خلوقا" (زمانہ جاہلیت میں لوگ جب بچے کا عقیقہ کرتے تو عقیقہ کے خون میں روئی بھگو لیتے، جب نومولود کا سر مونڈتے تو خون میں تر روئی کو اس کے سر پر رکھتے، تو نبی اکرم ﷺ نے فرمایا: خون کے بجائے خوشبو رکھا کرو)، ابو الشیخ کی روایت میں یہ اضافہ ہے: "ونهى أن يمس رأس المولود بدم"[1] (نومولود کے سر میں خون لگانے سے منع فرمادیا)۔

حنفیہ کے نزدیک عقیقہ مطلوب نہیں ہے۔

مرد اور مخنث کا خضاب لگانا:

۲۱- فقہاء اس بات پر متفق ہیں کہ مرد کے لئے اپنے سر اور داڑھی میں بالوں کی سفیدی دور کرنے کے لئے حناء وغیرہ کا خضاب لگانا مستحب ہے، کیونکہ اس بارے میں احادیث وارد ہوئی ہیں، دونوں ہتھیلیوں اور دونوں قدموں کے علاوہ جسم کے تمام حصوں میں مرد کے لئے خضاب لگانے کو فقہاء نے جائز قرار دیا ہے، ہتھیلیوں اور قدموں میں مرد کے لئے عذر ہی کی صورت میں خضاب کا استعمال جائز ہے، اس لئے کہ ان دونوں میں خضاب لگانا عورتوں کے ساتھ تشبہ ہے[2]، اور عورتوں سے تشبہ اختیار کرنا شرعاً ممنوع ہے۔

اکثر شافعیہ اور بعض حنابلہ عورتوں کے ساتھ تشبہ کو حرام قرار دیتے

---

(۱) الشرح الکبیر المطبوع مع المغنی ۳/ ۵۸۸-۵۸۹، حضرت عائشہؓ کی حدیث "كانوا في الجاهلية..." کے بارے میں ہیثمی کہتے ہیں کہ اس کی روایت ابو یعلی اور بزار نے اختصار کے ساتھ کی ہے اور ابو یعلی کے شیخ کے علاوہ اس حدیث کے تمام راوی صحیح بخاری کے راوی ہیں، ابو یعلی کے شیخ کو میں نہیں جانتا (مجمع الزوائد ۴/ ۵۸)، ابن حبان نے بھی اس کی روایت کی ہے (نیل الاوطار ۵/ ۱۵۱ طبع مصطفی الحلبی)، ابو الشیخ کی زیادتی کا ذکر نیل الاوطار (۵/ ۱۵۱) میں ہے یہ زیادتی صحت کے کس درجہ پر ہے یہ واضح نہ ہوسکا۔

(۲) شرح روض الطالب ۱/ ۱۵۵۔

ہیں، اور بعض حنابلہ، نیز حنفیہ میں سے صاحب "المحیط" نے اسے مکروہ کہا ہے[1]، رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا ہے: "لعن الله المتشبهات من النساء بالرجال والمتشبهين من الرجال بالنساء"[2] (اللہ تعالی کی لعنت ہے ان عورتوں پر جو مردوں کی مشابہت اختیار کرتی ہیں اور ان مردوں پر جو عورتوں کی مشابہت اختیار کرتے ہیں)۔

اس مسئلہ میں خنثی مشکل کا حکم مرد کی طرح ہے[3]۔

محرم کا خضاب لگانا:

۲۲- حنابلہ کے نزدیک محرم سر کے علاوہ جسم کے کسی بھی حصہ میں مہندی کا خضاب لگا سکتا ہے، کیونکہ احرام کی حالت میں کسی بھی ساتر سے سر ڈھکنا ممنوع ہے۔

قاضی (ابو یعلی) نے ذکر کیا ہے کہ نبی ﷺ نے فرمایا: "إحرام الرجل في رأسه، وإحرام المرأة في وجهها"[4] (مرد کا احرام اس کے سر میں ہے اور عورت کا احرام اس کے چہرے میں ہے)۔

عورت کے لئے حناء وغیرہ کا خضاب لگانے میں کوئی حرج نہیں، کیونکہ عکرمہؒ کی روایت ہے، انہوں نے فرمایا: "كانت عائشة

---

(۱) الآداب الشرعیہ ۳/ ۵۴۰ طبع اول، مطبعۃ المنار مصر۔

(۲) اس حدیث کی روایت احمد، ابو داؤد، ترمذی اور ابن ماجہ نے حضرت ابن عباس کی سند سے کی ہے اور یہ حدیث صحیح ہے (فیض القدیر طبع المکتبۃ التجاریہ مصر ۵/ ۲۷۱)۔

(۳) شرح روض الطالب ۱/ ۱۳۱۔

(۴) حدیث: "إحرام الرجل..." کا ذکر قاضی ابو یعلی نے کیا ہے (المغنی مع الشرح الکبیر ۳/ ۲۶۸-۲۶۹ طبع ۱۳۹۲ھ) لیکن ان الفاظ کے ساتھ یہ حدیث مجھے کتب حدیث میں نہیں ملی، حاکم نے اپنی تاریخ میں اس کی روایت حضرت ابن عمرؓ سے ان الفاظ میں کی ہے: "حرم الرجل في وجهه ورأسه وحرم المرأة في رأسها" (کنز العمال ۵/ ۳۵ طبع البلاغہ)۔

و أزواج النبي –ﷺ– يختضبن بالحناء وهن حرم"[۱] (حضرت عائشہؓ اور دوسری ازواج مطہرات احرام کی حالت میں حناء کا خضاب لگاتی تھیں)۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ مرد کے لئے احرام کی حالت میں دونوں ہاتھوں اور دونوں پیروں کے علاوہ پورے بدن میں مہندی وغیرہ کا خضاب لگانا جائز ہے، کسی حاجت کے بغیر دونوں ہاتھوں اور پیروں میں خضاب لگانا حرام ہے، اور عورت کے لئے احرام کی حالت میں حناء وغیرہ کا خضاب لگانا مکروہ ہے، ہاں اگر وہ وفات کی عدت گذار رہی ہے تو اس کے لئے خضاب لگانا حرام ہے، جس طرح عدت میں نہ ہونے کے باوجود نقش ونگار کی صورت میں خضاب لگانا اس کے لئے حرام ہے[۲]۔

حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک محرم کے لئے بدن کے کسی بھی حصہ میں حناء وغیرہ کا خضاب لگانا ناجائز ہے، خواہ مرد ہو یا عورت، کیونکہ وہ خوشبو والی چیز ہے اور محرم کے لئے خوشبو پر پابندی ہے، ایک روایت میں ہے کہ نبی ﷺ نے ام سلمہؓ سے فرمایا: "لا تطيبي وأنت محرمة ولا تمسي الحناء فإنه طيب"[۳] (احرام کی حالت میں خوشبو استعمال نہ کرو اور نہ مہندی لگاؤ، کیونکہ وہ خوشبو ہے)۔

(۱) المغنی والشرح الکبیر ۳/ ۲۶۸-۲۶۹ طبع المنار، حدیث کی روایت طبرانی نے المعجم الکبیر میں ان الفاظ کے ساتھ کی ہے: "كان نساء رسول الله صلى الله عليه وسلم يختضبن وهن محرمات"، (اس حدیث کے ایک راوی یعقوب مختلف فیہ ہیں)۔

(۲) شرح روض الطالب ۱/ ۵۰۹۔

(۳) ابن عابدین ۲/ ۲۰۲، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۶۰ طبع الحلبی، حدیث: "لا تطيبي وأنت محرمة..." کی روایت طبرانی نے ام سلیم سے کی ہے، بیہقی نے بھی اس کی روایت کی ہے اور اسے ابن لہیعہ کی وجہ سے معلول قرار دیا ہے لیکن نسائی نے اس کی روایت ایک ایسی سند سے کی ہے جو ابن لہیعہ سے محفوظ ہے (الدرایہ ۲/ ۹۳، تلخیص الحبیر ۲/ ۲۸۲)۔

اختطاط

تعریف:

۱ – اختطاط " اختط" کا مصدر ہے۔ زمین کا اختطاط یہ ہے کہ اس پر خط کھینچ کر نشان لگا دیا جائے تاکہ یہ معلوم ہو کہ کسی شخص نے نفع اٹھانے کے لئے اپنے قبضہ میں لے رکھی ہے، کہتے ہیں: " اختط فلان خطة"، جب کسی شخص نے کسی جگہ پتھر سے نشانات لگا کر اس پر دیوار کھینچ دی ہو۔

ہر وہ زمین جس کا آپ احاطہ کرلیں آپ نے اس کا اختطاط کرلیا۔ " خطة" وہ حصۂ زمین ہے جسے کوئی شخص غیر مملوکہ زمین میں نشان زد کردے تاکہ اس کا احاطہ کرے اور اس میں تعمیر کرے، یہ اس وقت ہوگا جب سلطان مسلمانوں کی کسی جماعت کو اجازت دے گا کہ وہ کسی متعین جگہ کو مکانات کے لئے نشانات زد کردے اور اس میں اپنے مکانات بنائے، جیسا کہ مسلمانوں نے کوفہ، بصرہ اور بغداد میں کیا[۱]۔

لغت میں آئے ہوئے لفظ اختطاط کا وہی مفہوم ہے جس کی تعبیر فقہاء نے تحجیر یا احتجار سے کی ہے جس کا مقصد افتادہ زمین کو آباد کرنا ہوتا ہے، اس کے احکام کی تفصیل وہیں ملے گی[۲] (دیکھئے: "احیاء الموات")۔

(۱) لسان العرب، تاج العروس، المصباح المنیر، النہایۃ لابن الاثیر ۲/ ۴۸۔

(۲) طلبۃ الطلبہ/ ۱۵۶، مغنی المحتاج ۳/ ۳۶۶ طبع الحلبی، منح الجلیل ۴/ ۱۹، شائع کردہ مکتبۃ النجاح لیبیا، المغنی ۵/ ۵۶۹ شائع کردہ المکتبۃ الحدیثہ ریاض۔

اجمالی حکم:

۲- جیسا کہ واضح ہو چکا اختطاط کا وہی معنی ہے جو فقہاء کے یہاں تحجیر کا ہے، تحجیر احیاء نہیں ہے بلکہ احیاء کا آغاز ہے، اسی لئے تحجیر سے ملکیت ثابت نہیں ہوتی اور تحجیر کردہ افتادہ زمین کی فروختگی صحیح نہیں ہے، ہاں تحجیر کرنے والا دوسروں سے زیادہ اس کا حق دار ہو جاتا ہے، لیکن جب اس نے اس کا احیاء نہیں کیا تو دوسرے لوگ اس زمین کے اس سے زیادہ حق دار ہیں (۱)۔

یہ اجمالی حکم ہوا، اس کی تفصیل "احیاء الموات" میں ملے گی۔

(۱) ابن عابدین ۵/۲۸۷، مغنی المحتاج ۲/۳۶۶، المغنی ۵/۵۶۹، منح الجلیل ۴/۱۹۔

اختطاف

تعریف:

۱- اختطاف کا معنی ہے: کوئی چیز سرعت سے چھین کر لینا (۱)۔ بعض فقہاء کہتے ہیں کہ اختطاف اختلاس (۲) (اچک لینا) کا نام ہے اور اختلاس سرعت کے ساتھ علانیہ کوئی چیز لینا ہے (۳)۔

اختطاف، اغتصاب، سرقہ، حرابہ اور خیانت میں وہی فرق ہے جو فرق اختلاس اور ان اصطلاحات کے درمیان ہے (دیکھئے: اختلاس)۔

اجمالی حکم اور بحث کے مقامات:

۲- فقہاء اس بات پر متفق ہیں کہ اختطاف کرنے والے کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا، اس لئے کہ اختلاس اور اختطاف ایک ہی ہیں اور اختلاس کرنے والے کا ہاتھ نہیں کاٹا جاتا (۴)، کیونکہ رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے: "لیس علی خائن ولا منتهب ولا مختلس

(۱) ملاحظہ ہو: المغرب، تاج العروس (خطف)۔
(۲) الدر المختار بحاشیہ ابن عابدین ۳/۱۱۹ طبع اول بولاق، المطلع علی ابواب المقنع ۳۷۵/۔
(۳) حاشیہ ابن عابدین ۳/۲۳۷، ۱۹۹۔
(۴) تبیین الحقائق ۳/۲۱۷ طبع بولاق، الشرح الصغیر ۴/۴۷۶، المہذب ۲/۲۷۷۔

قطع"،[۱] (خائن، لوٹنے والے اور اچکنے والے (مختلس) کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا)۔

فقہاء نے اختطاف کے احکام کی تفصیل کتاب الحدود میں باب حد السرقہ کے تحت بیان کی ہے۔

(۱) حدیث: "لیس علی خائن..." کی روایت ترمذی، نسائی، ابوداؤد اور ابن ماجہ نے حد سرقہ کے ذیل میں کی ہے احمد اور ابن حبان نے بھی اس کی روایت کی ہے، الفاظ ترمذی سے لئے گئے ہیں، ترمذی نے اسے حسن صحیح کہا ہے ابن حجر لکھتے ہیں: اس کے روای ثقہ ہیں لیکن حدیث معلول ہے (فیض القدیر ۵/۳۶۹، الدرایہ ۲/۱۱۰)۔

اختفاء

تعریف:

۱ - لغت میں اخفاء ستر اور کتمان (چھپانے) کو کہتے ہیں، قرآن کریم میں ہے: "يُخْفُوْنَ فِيْ أَنْفُسِهِمْ مَا لاَ يُبْدُوْنَ لَكَ"[۱] (وہ اپنے جی میں چھپاتے ہیں جو تجھ سے ظاہر نہیں کرتے)۔

اخفاء متعدی ہے، اس کے برخلاف "اختفاء" چھپنے کے معنی میں لازم ہے، اور اخفاء کا مطاوع ہے[۲]۔

متعلقہ الفاظ:

الف-اِسرار:

۲ - اسرار لغت اور اصطلاح میں اخفاء کے معنی میں آتا ہے، کبھی کبھی اظہار کے معنی میں بھی آتا ہے، جیسا کہ بعض حضرات نے ارشاد ربانی: "وَأَسَرُّوْا النَّدَامَةَ" میں اسرار کو اظہار کے معنی میں لیا ہے (یعنی ان لوگوں نے ندامت ظاہر کی)، اس صورت میں یہ لفظ اضداد میں سے ہے[۳] (یعنی متضاد معانی میں استعمال ہوتا ہے)۔

ب-نجوی:

۳ - نجوی اس کلام خفی کو کہتے ہیں کہ جس سے آپ اپنے ساتھی سے سرگوشی کریں، گویا کہ آپ اسے دوسروں سے بلند کررہے ہیں، اس کی

(۱) سورۂ آل عمران / ۱۵۴۔

(۲) لسان العرب، المصباح المنیر (خفی)، الفروق فی اللغۃ / ۵۴۔

(۳) لسان العرب (سرر)، ملاحظہ ہو: آیت کی تفسیر تفسیر رازی میں ۱۷/ ۱۱۱۔

وجہ یہ ہے کہ اس کلمہ کے مادہ میں رفعت کا مفہوم ہے، اسی لئے بلند زمین کو "نجوۃ" کہا جاتا ہے، اور اللہ تعالیٰ نے موسیٰ علیہ السلام سے گفتگو فرمانے کو "مناجاۃ" کا نام دیا، اس لئے کہ وہ ایسا کلام ہے جسے اللہ تعالیٰ نے دوسروں سے مخفی رکھا، نجوی اور اخفاء میں یہ فرق ہے کہ نجوی کلام ہی ہوتا ہے اور اخفاء کبھی کلام کا ہوتا ہے اور کبھی عمل کا، جیسا کہ واضح ہے، لہذا ان دونوں کے درمیان عموم وخصوص مطلق کا رشتہ ہے[۱]۔

اجمالی حکم:

اخفاء کا اجمالی حکم مقام اخفاء کے اعتبار سے متعدد ہوتا ہے:

الف- اخفاء نیت:

۴- رسول اللہ ﷺ اور صحابہ کرام سے نیت کو زبان سے ادا کرنے کی مشروعیت منقول نہیں ہے، اس لئے نیت کا اخفاء مستحب ہے، کیونکہ نیت کا مقام دل ہے، اور اس لئے بھی کہ نیت کی حقیقت مطلقاً ارادہ کرنا ہے، اور شریعت میں نیت خاص طور سے اس ارادہ کو کہتے ہیں کہ جو فعل کی طرف متوجہ ہو اور اس کے ساتھ اللہ تعالیٰ کی رضا جوئی اور تعمیل حکم کا جذبہ شامل ہو، ایک قول یہ ہے کہ زبان سے نیت کے الفاظ کہنا مستحب ہے[۲]۔

لیکن حج اور عمرہ میں نیت کا الگ حکم ہے، حنفیہ اور شافعیہ کہتے ہیں کہ حج وعمرہ میں نیت کے الفاظ زبان سے کہنا مسنون ہے، حنابلہ کا مسلک اور مالکیہ کی ایک رائے یہ ہے کہ جس چیز کا پختہ ارادہ کیا اس کا

(۱) الفروق فی اللغۃ / ۵۴۔

(۲) الاشباہ والنظائر لابن نجیم / ۴۸، الاشباہ والنظائر للسیوطی ۱/ ۲۶، ابن عابدین ۱/ ۷۳، الحطاب ۱/ ۵۱۵، المغنی ۲/ ۳۸-۹،۱۳۹ ۱۳شائع کردہ المکتبۃ الحدیثہ الریاض۔

زبان سے کہنا مستحب ہے تاکہ التباس دور ہو جائے، مالکیہ کی دوسری رائے یہ ہے کہ زبان سے نہ کہنا افضل ہے، مالکیہ کی ایک اور رائے میں نیت کو زبان سے کہنا مکروہ ہے[۱]، اور ایک قول یہ ہے کہ زبان سے نیت کے الفاظ کہنا مستحب ہے۔ اس کی تفصیل "نیت" کی اصطلاح میں ملے گی۔

ب- صدقہ وزکاۃ کا اخفاء:

۵- طبری وغیرہ نے اس پر اجماع نقل کیا ہے کہ نفلی صدقہ کا اخفاء افضل ہے اور صدقۂ فرض کا اعلان کرنا افضل ہے، کیونکہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "وَإِنْ تُخْفُوْهَا وَتُؤْتُوْهَا الْفُقَرَاءَ فَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ"[۲] (اور اگر اس کو چھپاؤ اور فقیروں کو پہنچاؤ تو یہ بہتر ہے تمہارے حق میں)۔ نبی اکرم ﷺ کا ارشاد ہے: "ورجل تصدق بصدقة فأخفاها حتى لا تعلم شماله ما تنفق يمينه"[۳] (سات قسم کے لوگوں میں (جنہیں اللہ تعالیٰ قیامت کے روز اپنے عرش کے سائے میں جگہ دیں گے) وہ شخص بھی ہے جو اس قدر چھپا کر صدقہ کرے کہ اس کے بائیں ہاتھ کو معلوم نہ ہو سکے کہ اس کے دائیں ہاتھ نے کیا خرچ کیا)۔

ابن عطیہ کہتے ہیں: ہمارے زمانہ میں مناسب یہ ہے کہ صدقہ فرض (زکاۃ) کا بھی اخفاء افضل ہو، اس لئے کہ ادائیگی زکاۃ کے بہت سے موانع ہو گئے ہیں اور علانیہ زکاۃ نکالنے میں ریاکاری کا خطرہ ہو گیا ہے[۴]، ایک قول یہ ہے کہ اگر صدقہ نکالنے والا ایسا شخص ہو

(۱) المغنی ۳/ ۲۸۱، ابن عابدین ۲/ ۱۵۸، القلیوبی ۳/ ۹۷، الحطاب ۳/ ۴۰۔

(۲) سورۂ بقرہ/ ۲۷۱۔

(۳) حدیث: "ورجل تصدق ..." کی روایت بخاری نے کی ہے (۲/ ۱۳۲) طبع محمد علی صبیح۔

(۴) فتح الباری ۳/ ۲۸۸، ۲۸۹ طبع السلفیہ۔

جس کی پیروی کی جاتی ہو اور وہ ریا کے خطرہ سے محفوظ ہو تو اس کے لئے اظہار اولی ہے [۱]، اس کی تفصیل (صدقہ) کی اصطلاح میں ملے گی۔

ج- ہلال کا مخفی ہو جانا:

۶- جب شعبان یا رمضان میں چاند مخفی ہو جائے، لوگوں کو دکھائی نہ پڑے تو مہینہ کا تیس دن پورا کرلینا واجب ہے، کیونکہ رسول اللہ علیہ السلام کا ارشاد ہے: **"صوموا لرؤيته، وأفطروا لرؤيته، فإن غم عليكم فأكملوا عدة شعبان ثلاثين"** [۲] (چاند دیکھ کر روزہ رکھو اور چاند دیکھ کر افطار کرو، اگر تم سے چاند پوشیدہ ہو جائے تو شعبان کی گنتی تیس پوری کرو)، اس کی تفصیل (صوم) کی اصطلاح میں ملے گی۔

د- ایمان کا اخفاء:

۷- جس شخص نے ایمان کو مخفی رکھا (اس کا اظہار نہیں کیا) اور اپنے دل سے تصدیق کی اس کا ایمان معتبر ہوگا یا نہیں؟ اس سلسلے میں دو آراء ہیں:

اول: جس شخص نے رسول اللہ علیہ السلام کی لائی ہوئی تمام باتوں کی دل سے تصدیق کی اور اپنا ایمان مخفی رکھا، زبان سے اس کا اظہار نہیں کیا وہ صاحب ایمان مانا جائے گا۔

دوم: بعض حضرات نے توحید و رسالت کی شہادت زبان سے ادا کرنے کو ایمان کی شرط یا اس کا ایک حصہ قرار دیا ہے [۳]۔

(۱) حوالۂ بالا۔

(۲) حدیث: "صوموا لرؤيته..." کی روایت حضرت ابوہریرہؓ نے کی ہے یہ حدیث بخاری میں ہے۔

(۳) المغنی ۳/ ۸۸ طبع سعودیہ، الہدایہ ۱/ ۱۱۹، الحطاب ۲/ ۳۷۹، القلیوبی ۲/ ۳۴۹۔

ھ- ذکر کا اخفاء:

۸- سلف کا اس بارے میں اختلاف ہے [۱] کہ ذکر خفی افضل ہے یا زبان سے ذکر کرنا افضل ہے؟ عز الدین بن عبد السلام اور ابن حجر ہیتمی ذکر قلبی کو ذکر لسانی سے افضل کہتے ہیں، اور قاضی عیاض اور بلقینی ذکر لسانی کو افضل قرار دیتے ہیں [۲]، اس کی تفصیل (ذکر) کی اصطلاح میں ملے گی۔

(۱) جمع الجوامع ۲/ ۴۱۷، روح المعانی ۱۴/ ۲۳۷۔

(۲) الفتوحات الربانیہ علی الأذکار النوویہ ۱/ ۱۰۷، ابن عابدین ۲/ ۱۷۵۔

اختلاس

تعریف:

۱ - لغت میں اختلاس اور خلس کوئی چیز غفلت سے فائدہ اٹھا کر دھوکا دے کر لینے کا نام ہے، ایک قول یہ ہے کہ اختلاس میں خلس کے مقابلہ میں سرعت کا مفہوم زیادہ ہوتا ہے، ایک قول یہ ہے کہ اختلاس استلاب (چھیننے) کا نام ہے [۱]۔

فقہاء کے استعمال میں لغوی معنی پر اتنا اضافہ ہے کہ اختلاس کسی چیز کو اس کے مالک کی موجودگی میں علانیہ طور پر لینا اور اس کو لے کر بھاگنا ہے، خواہ اچکنے والا علانیہ آیا ہو یا چھپ کر آیا ہو [۲]، مثلاً کسی کے رومال کو ہاتھ بڑھا کر لے لے [۳]۔

متعلقہ الفاظ:

۲ - **الف - غصب یا اغتصاب:** کسی چیز کو زبردستی اور ظلم کے طور پر لینے کا نام ہے۔

ب - سرقہ: نصاب کے بقدر مال کو اس کے "حرز" سے خفیہ طریقے پر لے لینے کا نام ہے۔

ج - حرابہ: حرابہ کسی چیز پر اس طور سے استیلاء کا نام ہے کہ اس پر فریاد رسی کرنا دشوار ہو۔

د - خیانت: جو چیز انسان کی امانت میں ہو اس کا انکار کرنا [۱]۔

ھ - انتہاب: کسی چیز کو زبردستی لینا، انتہاب میں اخفاء بالکل ہوتا ہی نہیں جب کہ اختلاس کے آغاز میں اخفاء ہوتا ہے [۲]۔

اجمالی حکم:

۳ - فقہاء اس بات پر متفق ہیں کہ اختلاس میں ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا، کیونکہ حضرت جابرؓ کی حدیث ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: **"لیس علی خائن ولا منتهب ولا مختلس قطع"** [۳] (خیانت کرنے والے، لوٹنے والے اور اچکے (مختلس) پر قطع ید (ہاتھ کاٹنا) نہیں ہے)، مختلس (اچکے) پر ہاتھ کاٹنے کی سزا نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ وہ مال اس طور پر لیتا ہے کہ لوگوں اور سلطان کی مدد سے اس سے مال کا چھینا ممکن ہے، لہذا اس کو روکنے کے لئے ہاتھ کاٹنے جیسی آخری سزا کی ضرورت نہیں ہے [۴]۔

بحث کے مقامات:

۴ - فقہاء اختلاس کے احکام کی تفصیل سرقہ کے تحت ان امور پر گفتگو کرتے ہوئے بیان کرتے ہیں جن میں ہاتھ کاٹنے کی سزا ہے اور جن میں ہاتھ کاٹنے کی سزا نہیں ہے، اسی طرح "کتاب الغصب" میں غصب کے علاوہ دوسروں کا مال ناحق لینے کی دوسری صورتوں پر گفتگو کرتے ہوئے بھی احکام اختلاس کی تفصیل کرتے ہیں۔

---

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر۔
(۲) الشرح الصغیر ۴/ ۴۷۲ طبع دار المعارف، النظم المستعذب مع المہذب ۲/ ۲۷۶ طبع عیسی الحلبی، القلیوبی وعمیرہ ۳/ ۲۶، اور اس کے بعد کے صفحات طبع مصطفی الحلبی۔
(۳) النظم المستعذب مع المہذب ۲/ ۲۷۷۔

(۱) حلیۃ الطلبۃ / ۷۸ طبع العامرۃ، القلیوبی ۳/ ۲۶ طبع مصطفی الحلبی۔
(۲) المغنی ۸/ ۲۴۰۔
(۳) حدیث: "لیس علی خائن..." کی تخریج (اختلاف) کی بحث میں گذر چکی۔
(۴) تبیین الحقائق ۳/ ۲۱۷ طبع بولاق، الشرح الصغیر ۴/ ۴۷۶، المہذب ۲/ ۲۷۷، المحرر للمجد ابن تیمیہ ۲/ ۱۵۶ مطبعۃ السنۃ المحمدیہ۔

اختلاط

تعریف:

۱- اختلاط ایک چیز کو دوسری چیز میں ملانے کا نام ہے، یہ ملانا کبھی ایسا ہوتا ہے کہ ان دونوں چیزوں کے درمیان تمیز ممکن ہوتی ہے، جیسا کہ حیوانات میں ہوتا ہے، اور کبھی تمیز ممکن نہیں ہوتی، مثلاً سیال چیزوں کو باہم ملا دیا گیا ہو، اس طرح ملانے کو "مزج" کہتے ہیں [۱]۔

فقہاء کے یہاں اس لفظ کا استعمال لغوی معنی کے دائرہ ہی میں ہے۔

متعلقہ الفاظ:

۲- امتزاج دو چیزوں کو اس طرح سے ملانا ہے کہ دونوں کے درمیان تمیز ممکن نہ ہو، دونوں میں فرق یہ ہے کہ اختلاط عام ہے، کیونکہ اختلاط میں ملانے کی وہ شکل بھی شامل ہے جس میں تمیز ممکن ہوتی ہے اور وہ شکل بھی شامل ہے جس میں تمیز ممکن نہیں ہوتی۔

اجمالی حکم:

۳- اختلاط کا حکم ان مسائل کے اعتبار سے مختلف ہوتا ہے جن میں اختلاط پیش آتا ہے، اختلاط کا اثر کبھی حرمت ہوتی ہے، ایسا اس قاعدہ کے تحت ہوتا ہے: "إذا اجتمع الحلال والحرام غلب الحرام" (جب حلال اور حرام جمع ہوں تو حرام غالب ہوجاتا ہے) مثلاً اگر کھال اتارے ہوئے مذبوح جانور، کھال اتارے ہوئے مردہ جانوروں سے مل جائیں اور تعیین نہ ہوسکے تو اس میں سے کسی کا گوشت کھانا جائز نہ ہوگا تحری کرکے بھی کھانا جائز نہ ہوگا الا یہ کہ جان لیوا بھوک کی صورت ہو [۱]۔

اگر مذبوح جانوروں کا غلبہ ہو تو حنفیہ کے قول کے مطابق تحری کرکے ان میں سے کھانا جائز ہے، اگر کسی کی بیوی دوسری عورتوں سے مل جائے اور شناخت نہ ہوسکے تو مرد کے لئے تحری کرکے بھی وطی کرنا جائز نہیں ہے، اسی طرح اگر کسی شخص نے مبہم طور پر اپنی دو بیویوں میں سے ایک کو طلاق دی ہے تو تعیین سے قبل اس کے لئے دونوں سے وطی حرام ہوگی [۲]۔

اکثر وبیشتر اختلاط کا اثر غور وفکر کرنا اور تحری کرنا ہوتا ہے، اگر کچھ برتن پاک ہوں اور کچھ ناپاک اور دونوں باہم اس طرح مل جائیں کہ تمیز نہ ہوسکے، اسی طرح پاک اور ناپاک کپڑے باہم مل جائیں اور تمیز نہ ہوسکے تو برتن کے پانی سے طہارت حاصل کرنے اور کپڑے کے پہننے میں تحری سے کام لے گا [۳] (یعنی جس برتن اور کپڑے کے بارے میں طہارت کا ظن غالب ہوگا اس کا استعمال کرے گا)۔ یہ جمہور فقہاء کا مسلک ہے، بعض فقہاء اس میں بھی تحری نہ کرنے کی بات کہتے ہیں، یہ حنابلہ کا مسلک ہے، لیکن بعض حنابلہ جمہور کے ساتھ ہیں۔

---

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر۔

---

(۱) الاشباہ والنظائر لابن نجیم ۱/ ۱۳۵ دار الطباعۃ العامرۃ، الفروق للقرافی ۱/ ۲۲۶ طبع دار احیاء الکتب العربیۃ، الاشباہ للسیوطی/ ۱۰۶ طبع مصطفی الحلبی، القواعد لابن رجب/ ۲۳۱ طبع مطبعۃ الصدق الخیریۃ الدسوقی ۲/ ۴۰۲ طبع عیسی الحلبی۔

(۲) سابقہ مراجع۔

(۳) الاشباہ لابن نجیم ۱/ ۱۳۶، الفتاوی الہندیہ ۱/ ۶۰ طبع بولاق، الفروق للقرافی ۲/ ۱۰۱، الحطاب ۱/ ۱۶۰ طبع لیبیا، الاشباہ للسیوطی/ ۱۰۷، القواعد لابن رجب/ ۲۳۱، المغنی ۱/ ۵۰ طبع المنار۔

کبھی اختلاط کا اثر ضمان ہوتا ہے، مثلاً جس کے پاس ودیعت رکھی گئی ہے اگر وہ ودیعت کا مال اپنے مال سے ملا دے اور دونوں میں تمیز نہ ہو سکے تو ضامن ہوگا، اس لئے کہ ودیعت کا ملا دینا اسے تلف کر دینا ہے[1]۔

اختلاط کی وجہ سے بعض عقود باطل ہو جاتے ہیں، مثلاً وصیت، اگر کسی شخص نے کسی متعین چیز کی وصیت کی، پھر اسے دوسری چیز سے اس طرح ملا دیا کہ وہ چیز متمیز نہیں ہو سکتی ہو تو یہ وصیت سے رجوع کرنا ہوگا[2]۔

اختلاط کی ایک صورت ہے:

مردوں کا عورتوں سے اختلاط:

۴- مردوں اور عورتوں کے اختلاط کا حکم قواعد شریعت کے موافق یا ناموافق ہونے کے اعتبار سے مختلف ہوتا ہے، درج ذیل صورتوں میں اختلاط حرام ہوتا ہے:

الف- اجنبیہ کے ساتھ خلوت اور اس کی طرف شہوت سے دیکھنا۔

ب- عورت کا مبتذل حالت میں ہونا اور باوقار نہ ہونا۔

ج- باہمی اختلاط میں کھیل، تماشہ اور ایک دوسرے کا بدن چھونا، جیسے خوشی کی تقریبات، میلاد، عید وغیرہ کے موقع پر اختلاط، ان مواقع کا اختلاط حرام ہے، کیونکہ قواعد شرع کے خلاف ہے، اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "قُلْ لِلْمُؤْمِنِيْنَ يَغُضُّوْا مِنْ أَبْصَارِهِمْ....وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِ هِنَّ" (آپ ایمان والوں سے کہہ دیجئے کہ اپنی نظریں نیچی رکھیں......اور آپ کہہ دیجئے ایمان

(۱) بدائع الصنائع ۶/ ۲۱۳، الدسوقی ۳/ ۴۲۰، القلیوبی ۳/ ۱۸۶، المغنی ۷/ ۲۸۱۔

(۲) القلیوبی ۳/ ۱۷۶، المغنی ۶/ ۴۸۷۔

والیوں سے کہ اپنی نظریں نیچی رکھیں)۔

عورتوں کے بارے میں ارشاد ہے: "وَلَا يُبْدِيْنَ زِيْنَتَهُنَّ" (اور اپنا سنگار ظاہر نہ ہونے دیں)۔ ایک اور مقام پر ارشاد ہے: "وَإِذَا سَأَلْتُمُوْهُنَّ مَتَاعًا فَاسْأَلُوْهُنَّ مِنْ وَّرَاءِ حِجَابٍ"[1] (اور جب تم ان (رسول کی ازواج) سے کوئی چیز مانگو تو ان سے پردہ کے باہر سے مانگا کرو)۔

رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے: "لا يخلون رجل بامرأة فإن ثالثهما الشيطان"[2] (جب بھی کسی مرد کی کسی عورت سے تنہائی میں ملاقات ہوتی ہے تو وہاں تیسرا شیطان ہوتا ہے)، رسول اللہ ﷺ نے حضرت اسماءؓ بنت ابی بکر سے فرمایا: "يا أسماء! إن المرأة إذا بلغت المحيض لم يصلح أن يرى منها إلا هذا وهذا وأشار إلى وجهه وكفيه"[3] (اے اسماء! عورت کو جب حیض آنے لگے تو اس کا صرف یہ اور یہ دیکھا جانا چاہئے، یہ

(۱) سورۂ نور/ ۳۰-۳۱، اور سورۂ احزاب/ ۵۳۔

(۲) حدیث: "لا يخلون..." کی روایت احمد بن حنبل نے حضرت عمر بن الخطابؓ سے مرفوعاً کی ہے حاکم نے اس کی روایت ان الفاظ میں کی ہے: "لا يخلون رجل بامرأة إلا كان ثالثهما الشيطان"، انہوں نے کہا: یہ حدیث شیخین کی شرط پر صحیح ہے اور ذہبی نے اس سے اتفاق کیا ہے اور کہا: عثمان بن سعید المری نے حسن بن صالح عن ابن سوقہ سے اس کو روایت کیا ہے (مسند احمد بن حنبل ۱/ ۲۱۸ طبع المیمنیہ، المستدرک ۱/ ۱۱۳-۱۱۴ شائع کردہ دار الکتاب العربی)۔

(۳) حدیث: "يا أسماء..." کی روایت ابوداؤد نے حضرت عائشہؓ سے مرفوعاً کی ہے منذری نے کہا: اس کی سند میں سعید بن بشیر ابو عبد الرحمن النصری مقیم دمشق مولی بنی نصر ہے ان پر ایک سے زائد لوگوں نے کلام کیا ہے۔ حافظ ابو بکر احمد جرجانی نے اس حدیث کو ذکر کر کے کہا: مجھے نہیں معلوم کہ اس حدیث کو سعید بن بشیر کے علاوہ بھی کسی نے حضرت قتادہ سے روایت کیا ہے اور اس میں ایک مرتبہ کہا: خالد بن دریک عن ام سلمہ، عائشہ کی جگہ پر (عون المعبود ۴/ ۱۰۶) کی ہے۔

فرماتے ہوئے نبی اکرم ﷺ نے اپنے چہرے اور دونوں ہتھیلیوں کی طرف اشارہ فرمایا)۔

فقہاء اس پر بھی متفق ہیں کہ اجنبی عورت کو چھونا حرام ہے الا یہ کہ اتنی بوڑھی ہو کہ شہوت کے لائق نہ ہو، ایسی بوڑھی عورت سے مصافحہ کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے، ابن فرحون فرماتے ہیں: خوشی کی جن تقریبات میں مردوں اور عورتوں کا اختلاط ہوتا ہے اگر ان میں بعض ایسی چیزیں ہوتی ہوں جنہیں شریعت نے حرام قرار دیا ہے تو ان میں سے بعض کے حق میں بعض کی گواہی قبول نہیں کی جائے گی، اس لئے کہ ان تقریبات میں شرکت کی وجہ سے ان عورتوں کی عدالت ساقط ہو جاتی ہے۔

اختلاط حرام سے معالج کا ضرورت کی بناپر اجنبی عورت کا دیکھنا اور چھونا مستثنی ہے، کیونکہ ضرورتیں ممنوعات کو مباح کر دیتی ہیں۔

۵- شریعت میں معتبر حاجت پائے جانے کی صورت میں مرد اور عورت کا اختلاط جائز ہے، بشرطیکہ اختلاط میں قواعد شریعت کا لحاظ رکھا جائے، اسی لئے عورت کو نماز با جماعت کے لئے اور نماز عید کے لئے نکلنا جائز ہے، بعض فقہاء کے نزدیک عورت کے لئے جائز ہے کہ قابل اطمینان مرد رفقائے سفر کے ساتھ حج فرض کے لئے نکلے۔

اسی طرح عورت مردوں کے ساتھ خرید وفروخت، اجارہ وغیرہ کا معاملہ کرسکتی ہے، امام مالک سے ایک عمر دراز بے شوہر خاتون کے بارے میں دریافت کیا گیا کہ وہ ایک مرد کے سہارے رہتی ہے، وہی اس کی ضروریات پوری کرتا ہے اور اسے حاجت کی چیزیں دیتا ہے، کیا اس مرد کے لئے ایسا کرنا بہتر ہے؟ امام مالک نے فرمایا: اس میں کوئی حرج نہیں ہے، میرے نزدیک زیادہ پسندیدہ یہ ہے کہ اس کے ساتھ دوسرا آدمی بھی جائے، اگر سب لوگ اسے چھوڑ دیں گے تو وہ ضائع ہو جائے گی۔ ابن رشد فرماتے ہیں کہ یہ جواز امام مالک کے بقول اس وقت ہے جب وہ اپنی نگاہ ان چیزوں سے پست کرلے جنہیں دیکھنا اس کے لئے جائز نہیں ہے[(۱)]۔

بحث کے مقامات:

۶- جن اشیاء میں اختلاط کا وقوع ہوتا ہے ان کا تعلق فقہ کے مختلف ابواب کے بہت سے مسائل سے ہے، اختلاط کے اثر کے اعتبار سے ہر مسئلہ کا الگ حکم ہے، انہیں مقامات میں سے چند یہ ہیں: باب غصب میں مال مغصوب کا مال غیر مغصوب سے اختلاط، باب الجنائز میں مسلمان مردوں کا غیر مسلم مردوں کے ساتھ اختلاط، پھلوں کی بیع میں نئے پیدا ہونے والے پھلوں کا بیع کے وقت موجود پھلوں سے اختلاط، زکاۃ کے باب میں ان چوپایوں کا اختلاط جن میں زکاۃ واجب ہوتی ہے، ایمان کے باب میں جس چیز کے بارے میں قسم کھائی گئی ہے اس کا دوسری چیز کے ساتھ اختلاط، سیال چیزوں میں ناپاک چیز کا پاک چیز سے اختلاط وغیرہ۔

اس موضوع کے بارے میں متعدد جزئیات ہیں (دیکھئے: نظر، خلوت محرم، اجنبی)۔

---

(۱) ابن عابدین ۵/ ۲۴۳ طبع سوم، بدائع الصنائع ۵/ ۱۲۵ طبع الجمالیہ، الاختیار ۴/ ۱۵۴، ۱۵۶، المغنی ۳/ ۲۳۷، ۲۴۷، ۲/ ۲۰۰، ۲۰۴، ۶/ ۵۵۸، منتہی الارادات ۳/ ۵، ۷، المہذب ۱/ ۱۷، ۱۰۰، ۱۲۶، ۲/ ۳۵، مغنی المحتاج ۱/ ۳۶۷، منح الجلیل ۱/ ۱۳۳، ۲۳۱، ۲۷۵، ۴۳۹، ۴۸۴، ۳/ ۳۸۷، المدخل لابن الحاج ۱/ ۲۳۷، ۲۷۵، ۲/ ۱۷، ۵۳، التبصرۃ بہامش فتح العلی ۱/ ۲۹۶۔

اختلاف

تعریف:

۱- لغت کے اعتبار سے اختلاف "اختلف" کا مصدر ہے، اور اختلاف اتفاق کی ضد ہے، اس سلسلے میں لسان العرب کی تحقیق کا حاصل یہ ہے: "اختلف الأمران" کا مفہوم ہے کہ دو چیزیں متفق نہیں ہوئیں، اور جن چیزوں میں برابری نہیں ہوتی ان میں اختلاف ہوتا ہے۔

خلاف کا مفہوم ہے: مخالفت کرنا، "خالفه إلى الشئ" کا مفہوم ہے: کسی کے منع کرنے کے بعد اس کی مخالفت کرکے کسی چیز کو اختیار کرنا یا اس کا قصد کرنا۔

فقہاء کے یہاں اختلاف اور خلاف اپنے لغوی معنی میں استعمال ہوتے ہیں۔

متعلقہ الفاظ:

الف-خلاف:

۲- فتح القدیر، الدر المختار، حاشیۃ ابن عابدین میں ہے اور تھانوی نے بعض اصحاب حواشی سے نقل کیا ہے کہ "اختلاف" اور "خلاف" میں فرق یہ ہے کہ "اختلاف" کا استعمال دلیل پر مبنی قول کے لئے ہوتا ہے، اور "خلاف" کا استعمال اس قول کے لئے ہوتا ہے کہ جس کی کوئی دلیل نہ ہو، تھانوی نے یہ کہتے ہوئے اس کی تائید کی ہے کہ قول راجح کے مقابلہ میں قول مرجوح کے لئے "خلاف" کا استعمال ہوتا ہے، "اختلاف" کا استعمال نہیں ہوتا، تھانوی فرماتے ہیں: حاصل یہ ہے کہ "خلاف" میں جانب مخالف کمزور ہوتا ہے جیسے اجماع کی مخالفت، اور "اختلاف" میں مخالف جانب کمزور نہیں ہوتا[1]۔

بعض اہل اصول اور فقہاء کے کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ لوگ "اختلاف" اور "خلاف" میں فرق نہیں کرتے، بلکہ بعض اوقات دونوں الفاظ کو ایک ہی معنی میں استعمال کرتے ہیں[2]، چنانچہ ہر دو امر میں سے ایک امر کے دوسرے امر کے مخالف ہونے سے "خلاف" ہوا، اور ان دونوں کے باہم مختلف ہونے سے "اختلاف" ہوا، کبھی کہا جاتا ہے کہ "خلاف" "اختلاف" سے مطلقاً عام ہے، اجماع وغیرہ کی مخالفت کی صورت میں "خلاف" ہے، "اختلاف" نہیں ہے وغیرہ۔

فقہاء کبھی کبھی "تنازع" کو "اختلاف" کے معنی میں استعمال کرتے ہیں۔

ب-فرقت وتفرق:

۳- "افتراق"، "تفرق" اور "فرقت" کا مفہوم یہ ہے کہ لوگوں کا ہر گروہ اکیلا ہو، القاموس میں ہے: "فِرَق" بکریوں کے ایک ریوڑ کو کہتے ہیں، اور "فريقة" بکریوں کی ایک ٹکڑی ہے جو بکریوں کے ریوڑ

---

(۱) فتح القدیر ۶/ ۳۹۴ طبع بولاق، حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۳۳۱ طبع اول۔

(۲) مثلاً ملاحظہ ہو: الموافقات (۴/ ۱۶۱، اور اس کے بعد کے صفحات طبع المکتبۃ التجاریہ) میں شاطبی کا کلام مثلاً وہ کہتے ہیں: "مراعاة الخلاف" اور اس سے ان کی مراد ہے وہ مسائل جن میں مختلف دلائل ہیں، نیز ملاحظہ ہو: الفتاوی الہندیہ ۳/ ۳۱۴ کی یہ عبارت: "اگر متقدمین کا دو اقوال پر اختلاف ہے اور بعد والوں نے دو اقوال میں سے ایک پر اتفاق کرلیا تو کیا یہ اجماع خلاف سابق کو ختم کردے گا؟" جس کی تعبیر شروع میں اختلاف سے کی گئی ہے اسی کی تعبیر بعد میں خلاف سے کی گئی ہے لہذا دونوں ایک چیزیں ہوئیں۔

سے جدا ہو جائے اور رات کی تاریکی میں اپنی جماعت سے الگ چلی جائے، یہ سب الفاظ اختلاف سے خاص ہیں۔

امور اجتہادیہ میں اختلاف
(علم الخلاف)

اختلاف کی حقیقت اور اس کی قسمیں:

۴- مجتہد کی ذمہ داری ہے کہ مقام اختلاف کی تحقیق کر لے، کیونکہ جس مسئلہ میں اختلاف نہ ہو اس میں اختلاف نقل کرنا درست نہیں ہے، جس طرح اختلافی مسئلہ میں اتفاق نقل کرنا درست نہیں ہے [۱]، لہذا دو اقوال کے درمیان ہر تعارض ان دونوں کے درمیان حقیقی اختلاف نہیں مانا جاتا، اس لئے کہ اختلاف کبھی تو تعبیر کا ہوتا ہے، کبھی اختلاف تنوع ہوتا ہے، کبھی اختلاف تضاد ہوتا ہے، اور حقیقی اختلاف یہی ہے۔

۵- تعبیر کا اختلاف یہ ہے کہ اختلاف کرنے والے دونوں اشخاص الگ الگ عبارتوں سے مراد کی تعبیر کریں، اس کی مثال صراط مستقیم کی تفسیر ہے، بعض حضرات نے فرمایا ہے کہ صراط مستقیم قرآن ہے، اور بعض نے فرمایا: صراط مستقیم اسلام ہے، یہ دونوں اقوال معنی و مراد کے اعتبار سے ایک ہی ہیں، کیونکہ دین اسلام قرآن کریم کی اتباع کا نام ہے، اسی طرح جن لوگوں نے کہا ہے کہ صراط مستقیم سنت و جماعت ہے ان کا قول بھی دوسرے اقوال سے حقیقۃً مختلف نہیں۔

۶- اختلاف تنوع یہ ہے کہ اختلاف کرنے والوں میں سے ہر ایک بطور مثال اور سننے والے کو متنبہ کرنے کے لئے نہ کہ بطور حد جو عموم وخصوص میں محدود کے مطابق ہوتی ہے، اسم عام کی بعض قسموں کو ذکر کرے، اس کی مثال درج ذیل آیت کی تفسیر ہے: ''فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِنَفْسِهِ وَمِنْهُمْ مُقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سَابِقٌ بِالْخَيْرَاتِ''، [۱] (پھر ان میں سے بعض تو اپنے نفس پر ظلم کرنے والے ہیں اور بعض ان میں سے متوسط ہیں اور بعض ان میں سے نیکیوں میں ترقی کئے چلے جاتے ہیں)۔

بعض حضرات نے فرمایا ہے کہ ''سابق بالخیرات'' (نیکیوں میں سبقت کرنے والا) وہ شخص ہے جو اول وقت میں نماز ادا کرے، ''مقتصد'' (میانہ رو) وہ شخص ہے جو درمیانی وقت میں نماز کی ادائیگی کرے، ''ظالم لنفسہ'' (اپنے اوپر ظلم کرنے والا) وہ شخص ہے جو عصر کی نماز سورج زرد ہونے تک مؤخر کرے، ایک قول یہ ہے کہ ''سابق بالخیرات'' وہ ہے جو صدقہ کرکے نیکی کمائے، ''مقتصد'' وہ ہے جو خرید و فروخت کرے، اور ''ظالم'' وہ ہے جو سود کھائے [۲]۔

احکام شرعیہ میں اختلاف تنوع کبھی وجوب میں ہوتا ہے اور کبھی استحباب میں، وجوب میں اختلاف تنوع کی مثال یہ ہے کہ ایک قوم پر جہاد واجب ہوتا ہے، ایک قوم پر صدقہ واجب ہوتا ہے اور ایک قوم پر علم سکھانا واجب ہوتا ہے، یہ تنوع فرض عین اور فرض کفایہ دونوں میں ہوتا ہے، فرض کفایہ میں ایک اور تنوع ہے جو فرض کفایہ ہی کے ساتھ مخصوص ہے، وہ یہ ہے کہ فرض کفایہ اس شخص پر متعین طور پر لازم ہوتا ہے جس کے علاوہ کوئی دوسرا شخص اس فرض کو ادا نہیں کرسکتا، فرض کفایہ کسی وقت میں یا کسی مقام پر یا کسی شخص یا گروہ پر متعین طور پر واجب ہوتا ہے، جیسا کہ اس طرح کی صورت حال ولایات، جہات اور افتاء و قضاء میں پیش آتی ہے۔

---

(۱) الموافقات ۴/ ۲۱۵۔

(۱) سورۂ فاطر/ ۳۲۔

(۲) مقدمۃ فی اصول التفسیر لابن تیمیہ فی مجموع فتاوی ابن تیمیہ ۱۳/ ۳۳۷، الموافقات للشاطبی ۴/ ۲۱۴۔

ابن تیمیہ فرماتے ہیں: "ولذلک کل تنوع في الواجبات یقع مثله في المستحبات"[۱] (اسی طرح واجبات کا ہر تنوع مستحبات میں بھی پایا جاتا ہے)۔

۷- شاطبی نے اس مسئلہ میں غور وتدبر کیا ہے اور غیر حقیقی اختلاف کو دس قسموں میں محصور کیا ہے۔

اس میں سے ایک وہ ہے جس کا اوپر ذکر ہو چکا ہے یعنی تعبیر کا اختلاف۔

ایک قسم یہ ہے کہ اختلاف کا محل ایک نہ ہو[۲]۔

ایک قسم یہ ہے کہ اجتہاد میں تبدیلی کی بنا پر ایک ہی امام کے متعدد اقوال ہوں اور امام نے پہلے فتوی سے رجوع کرکے دوسرا قول اختیار کرلیا ہو۔

ایک قسم یہ ہے کہ اختلاف عمل میں واقع ہو، حکم میں واقع نہ ہو، اس طور پر کہ دونوں عمل جائز ہوں، مثلاً قراءتوں کے بارے میں قراء کا اختلاف، کیونکہ کسی قاری کے کسی قراءت کو اختیار کرنے کا مطلب یہ نہیں ہے کہ وہ دوسرے قاریوں پر نکیر کررہا ہے بلکہ وہ دوسری قراءت کو بھی جائز اور صحیح سمجھتا ہے، یہ درحقیقت اختلاف نہیں ہے، اس لئے کہ صحیح طور پر جو قراءتیں مروی ہیں ان میں کوئی اختلاف نہیں ہے، کیونکہ وہ سب متواتر ہیں۔

غیر حقیقی اختلاف کی یہ قسمیں تفسیر قرآن، تشریح حدیث، ائمہ کے فتاوی اور مسائل علم میں علماء کے کلام، سب میں پیش آتی ہیں، ان قسموں کو اگرچہ اختلاف کا نام دے دیا گیا ہے تاہم معنی ومراد کے اعتبار سے سب ایک ہی ہیں[۳]۔

(۱) مجموع الفتاوی الکبری ۱۹/۱۱۶، ۱۲۱۔

(۲) الموافقات ۴/۲۱۶، اس مسئلہ کی تحقیق کے لئے ملاحظہ ہو: العضد علی مختصر ابن الحاجب۔

(۳) الموافقات ۴/۲۱۷۔

انواع کے اعتبار سے اختلاف کے شرعی احکام:

دینی امور جن میں اختلاف ہوسکتا ہے یا تو دین کے اصول ہوں گے یا دین کے فروع، دونوں صورتوں میں یا تو ان کا ثبوت قطعی دلائل سے ہوگا یا نہ ہوگا، اس طرح اس کی چار قسمیں ہوتی ہیں:

۸- **پہلی قسم:** دین کے وہ اصول جو قطعی دلائل سے ثابت ہیں، مثلاً اللہ تعالی کا وجود، اس کی وحدانیت، فرشتوں، آسمانی کتابوں کا وجود، محمد ﷺ کی رسالت، موت کے بعد دوبارہ زندہ کیا جانا وغیرہ، ان امور میں اختلاف کی کوئی گنجائش نہیں ہے، ان میں جس نے حق تک رسائی حاصل کی وہ راہ صواب پر ہے اور جس نے غلطی کی وہ کافر ہے[۱]۔

۹- **دوسری قسم:** اصول دین کے بعض مسائل، مثلاً: آخرت میں اللہ تعالی کی زیارت، قرآن کا مخلوق ہونا، اہل ایمان کا جہنم سے نکلنا اور اس طرح کے بعض دوسرے مسائل، ان مسائل کے بارے میں ایک قول یہ ہے کہ مخالفت کرنے والے کی تکفیر کی جائے گی، امام شافعی بھی اس کے قائل ہیں، امام شافعی کے اس قول کو ان کے بعض تلامذہ نے اس کے ظاہری مفہوم پر محمول کیا، اور بعض نے اسے کفران نعمت پر محمول کیا ہے[۲]۔

ان مسائل میں مخالفت کرنے والے کو کافر قرار نہ دینے کی شرط یہ ہے کہ وہ رسول اللہ ﷺ کے بیان کی تصدیق کرتا ہو، اور اگر مخالفت کرنے والا اس چیز کے وجود کا انکار کرتا ہو جس کی خبر نبی اکرم ﷺ نے دی ہے اور یہ دعوی کرتا ہو کہ رسول اللہ ﷺ کی بات خلاف واقعہ ہے، اس کا مقصد لوگوں کو کسی چیز سے پھیرنا ہو تو اس کو کافر قرار دیا جائے گا، یہ بات امام غزالی نے فرمائی ہے[۳]۔

(۱) فیصل التفرقۃ بین الاسلام والزندقۃ۔

(۲) ارشاد الفحول ر ۲۶۰ طبع مصطفی الحلبی، کشف الخفاء ر ۶۵، المغنی ۲/ ۲۱۷، المنار کا شائع کردہ طبع اول۔

(۳) فیصل التفرقۃ للغزالی۔

۱۰- تیسری قسم: دین کے وہ فروعی احکام جن کا جزء دین ہونا ہر خاص وعام کو معلوم ہے، مثلاً پانچ وقتوں کی نمازوں کی فرضیت، زنا کی حرمت، یہ قسم اختلاف کا مقام نہیں ہے، اس میں اختلاف کرنے والا کافر ہے [۱]۔

۱۱- چوتھی قسم: وہ اجتہادی فروع جن کے دلائل مخفی ہوتے ہیں، ان میں امت مسلمہ میں اختلاف واقع ہوا ہے، ان میں مخالفت کرنے والا معذور سمجھا جائے گا، یا تو اس لئے کہ دلائل مخفی ہیں، یا اس لئے کہ دلائل میں تعارض ہے، یا اس لئے کہ دلائل کے ثبوت میں اختلاف ہے، فقہاء کی عبارت میں یہ الفاظ "في المسألة خلاف" آئیں تو ان کی مراد یہی قسم ہوتی ہے، یہی اس بحث کا موضوع ہے، کیونکہ فقہی مسائل میں جو اختلاف معتبر ہے اسی پر بحث کرنا مقصود ہے۔

اگر مسئلہ کے بارے میں صحیح وصریح دلیل موجود ہے لیکن مجتہد کو اس کی اطلاع نہیں ہوئی اس لئے اس نے مخالفت کی، تو پوری توانائی صرف کرنے کے بعد وہ معذور ہے، اور اس کے پیروکار صحیح دلیل جس کی اطلاع اس کو نہیں ہوئی اختیار کرکے اگر اس کی رائے ترک کردیتے ہیں تو وہ بھی معذور ہیں [۲]۔

اس قسم کو بھی مسائل شرعیہ میں اختلاف ماننا درست نہیں ہے، کیونکہ اجتہاد اپنے مقام پر نہیں ہوا، اختلافی مسائل وہی قرار شمار کیے جائیں گے جو شریعت میں معتبر دلائل پر مبنی ہوں [۳]۔

فروعی مسائل میں جواز اختلاف کے دلائل:

۱۲- اول: غزوۂ بنی قریظہ کے موقع پر صحابہ کرام کا درج ذیل واقعہ: امام بخاری حضرت ابن عمرؓ سے روایت کرتے ہیں کہ انہوں نے فرمایا: "قال النبي ﷺ يوم الأحزاب: **لا يصلين أحد العصر إلا في بني قريظة، فأدرك بعضهم العصر في الطريق، فقال بعضهم: لا نصلي حتى نأتيها، وقال بعضهم: بل نصلي، لم يرد منا ذلك، فذكر ذلك للنبي ﷺ، فلم يعنف واحداً منهم**" [۱] (نبی ﷺ نے احزاب کے دن فرمایا: کوئی عصر کی نماز نہ پڑھے مگر بنوقریظہ میں، بعض صحابہ کو راستے ہی میں عصر کا وقت پیش آگیا، ان میں سے بعض نے کہا: ہم لوگ اس وقت تک نماز عصر نہیں پڑھیں گے جب تک بنوقریظہ میں نہ پہنچ جائیں، اور بعض صحابہ نے کہا: ہم نماز پڑھ لیں، نبی ﷺ کا مطلب یہ نہیں تھا، اس اختلاف کا تذکرہ نبی ﷺ سے کیا گیا تو آپ ﷺ نے ان میں سے کسی پر نکیر نہیں کی)۔

دوم: صحابہ کرام کا اس بات پر اتفاق ہے کہ ان کے درمیان جب اس طرح کے مسائل میں اختلاف ہوا تو ہر گروہ نے دوسرے گروہ کو اس کے اجتہاد پر عمل کرنے دیا (نکیر نہیں کی)، مثلاً عبادات، نکاح، مواریث، عطیہ اور سیاست وغیرہ کے مسائل [۲]۔

بے فائدہ اختلاف:

۱۳- ابن تیمیہ فرماتے ہیں: کبھی تفسیر قرآن کے الفاظ کے بارے میں ایسا اختلاف واقع ہوجاتا ہے جس کے بارے میں رسول اللہ ﷺ سے کوئی چیز منقول نہیں ہوتی، یا منقول تو ہوتی ہے لیکن اس میں صحیح اور ضعیف کے درمیان تمیز ممکن نہیں ہوتی اور وہ اختلاف کسی درست استدلال پر بھی مبنی نہیں ہوتا، اس قسم کے

---

(۱) ارشاد الفحول ۲۶۱ طبع مصطفی الحلبی۔

(۲) ابن تیمیہ کے رسالہ "رفع الملام عن الأئمة الأعلام" سے ماخوذ طبع شدہ مع مجموع فتاوی ابن تیمیہ ۲۳۲/۱۹، ۲۵۰، ۲۵۷۔

(۳) الموافقات ۱۶۸/۴۔

---

(۱) فتح الباری ۴۰۸/۷ طبع عبد الرحمن محمد۔

(۲) مجموع الفتاوی لابن تیمیہ ۱۲۳/۱۹۔

اختلاف پر بحث کرنا بے فائدہ ہے، اس پر کلام کرنا فضول ہے، مسلمانوں کو جن چیزوں کے جاننے کی ضرورت تھی اللہ تعالی نے ان میں حق پر دلیل قائم فرمادی ہے۔

بے فائدہ اختلاف کی مثال مفسرین کا اصحاب کہف کے بارے میں اختلاف ہے، اسی طرح اس بات میں کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام نے گائے کے کس حصہ سے مقتول کے جسم پر مارا تھا، حضرت نوح کی کشتی کتنی بڑی تھی، اور اس طرح کے دوسرے اختلافات۔ ان چیزوں کے بارے میں علم کا ذریعہ صرف نقل ہے، ان میں سے جو چیز صحیح طور پر منقول ہے، مثلاً حضرت موسیٰ کے ساتھی کا نام کہ ان کا نام خضر تھا، وہ معلوم ہے، اور جن چیزوں کے بارے میں نقل صحیح موجود نہیں ہے بلکہ اہل کتاب سے منقول ہے، مثلاً کعب، وهب وغیرہ کی مرویات، ان کی نہ تصدیق جائز ہے نہ تکذیب، الا یہ کہ تصدیق یا تردید کے لئے کوئی دلیل موجود ہو[1]۔

کیا جائز اختلاف اتفاق کی ایک قسم ہے:

۱۴ - شاطبی کی رائے ہے کہ بظاہر جس اختلاف کا اعتبار ہے اس اختلاف کا انجام ہی اتفاق ہے، کیونکہ بعض فقہی مسائل میں اختلاف کی وجہ یہ ہوتی ہے کہ مجتہدین کی نظروں میں ان کے دو واضح متعارض پہلو ہوتے ہیں، بعض دلائل مخفی ہوتے ہیں، یا کبھی مجتہد دلیل پر مطلع نہیں ہوتا۔

یہ دوسری قسم درحقیقت اختلاف نہیں ہے، کیونکہ اگر بالفرض مجتہد اس دلیل پر مطلع ہوتا جو اس پر مخفی رہ گئی تو اپنے قول سے رجوع کرلیتا، اسی لئے اس کی وجہ سے قاضی کا فیصلہ توڑ دیا جاتا ہے۔

(۱) مقدمۃ فی اصول التفسیر ر ۱۳، اور اس کے بعد کے صفحات طبع مطبعۃ الترقی دمشق۔

جہاں تک پہلی قسم کا تعلق ہے تو دو پہلوؤں کے درمیان اس کا تردد ہر مجتہد کی طرف سے شارع کے مبہم مقصد کو ان دونوں کے درمیان تلاش کرنا اور اس دلیل کی پیروی کرنا ہے جس سے مقصد شارع جاننے کے بارے میں رہنمائی حاصل ہوتی ہے، اس قصد و ارادہ میں دونوں مجتہد اس حد تک ہم آہنگ ہیں کہ اگر ان میں سے کسی پر اپنی رائے کے خلاف ظاہر ہوتا تو اس سے رجوع کرکے دوسرے مجتہد کا قول اختیار کرلیتا، خواہ ہم یہ کہیں کہ ہر مجتہد حق وصواب پر ہے، یا یہ کہیں کہ ایک صواب پر اور باقی خطا پر ہیں، کیونکہ مجتہد کے لئے دوسرے مجتہد کے قول پر عمل کرنا صحیح نہیں ہے اگرچہ وہ دوسرا مجتہد صواب ہی پر ہو، کیونکہ ہر مجتہد کی تصویب کرنے والوں کے نزدیک بھی صواب کو پالینا اضافی چیز ہے، اس اعتبار سے دونوں اقوال کا مرجع ایک ہی ہے، لہذا وہ لوگ باہم متفق ہیں، مختلف نہیں۔ یہیں سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ مسائل اجتہادیہ میں اختلاف کرنے والوں کے درمیان باہمی الفت ومحبت کیوں ہوتی ہے، اس لئے کہ وہ سب شارع کے مقصد کی جستجو پر متفق ہیں، اس لئے اختلاف رائے کے باوجود مختلف گروہوں اور فرقوں میں نہیں بٹتے[1]۔

شعرانی نے اختلافی مسائل کو اتفاق کی طرف لوٹانے کے سلسلے میں ایک اور راہ اپنائی ہے، وہ اختلاف کرنے والے مجتہدین کے ہر قول کو مکلفین کی ایک خاص حالت پر محمول کرتے ہیں، مثلاً بعض ائمہ کی رائے ہے کہ عبادت کے باب میں امر وجوب کے لئے ہے، اور بعض دوسرے ائمہ نے ان سے اختلاف کرتے ہوئے کہا ہے کہ امر استحباب کے لئے ہے، اسی طرح نہی کے بارے میں ائمہ کا یہ اختلاف کہ وہ حرمت کے لئے ہے یا کراہت کے لئے، دونوں مرتبوں میں سے ہر ایک کے کچھ لوگ ہیں، جو لوگ ایمان اور جسم کے

(۱) الموافقات ۴؍ ۲۲۰۔

اعتبار سے قوی ہیں وہ صراحۃً یا ضمناً عزیمت اور شریعت کے سخت احکام کے مخاطب ہیں، اور جو لوگ ضعیف ہیں وہ احکام رخصت کے مخاطب ہیں، شعرانی کے نزدیک دونوں مرتبے ترتیب وجوبی پر محمول ہیں، یہ مطلب نہیں ہے کہ مکلف کو ان دونوں کے درمیان اختیار ہے[(۱)]۔

کیا فقہی اختلاف رحمت ہے:

۱۵ - مشہور یہ ہے کہ فروع میں مجتہدین امت کا اختلاف امت کے لئے وسیع رحمت ہے[(۲)]، جن لوگوں نے اس کی صراحت کی ہے انہوں نے حضرت ابن عباسؓ کی اس مرفوع روایت سے استدلال کیا ہے: "مهما أوتيتم من كتاب الله فالعمل به لا عذر لأحد في تركه، فإن لم يكن في كتاب الله فسنة مني ماضية، فإن لم تكن سنة مني فما قال أصحابي، إن أصحابي بمنزلة النجوم في السماء، فأيما أخذتم به اهتديتم، واختلاف أصحابي لكم رحمة"[(۳)] (تم کو کتاب اللہ سے جو کچھ دیا گیا اس پر عمل لازم ہے، کسی کو اس کے ترک کرنے میں کوئی عذر نہیں ہے، اگر کتاب اللہ میں کوئی حکم نہ ہو تو میری سنت کی پیروی ضروری ہے، اگر میری سنت بھی نہ ہو تو میرے صحابہ کے اقوال پر عمل کیا جائے، بیشک میرے صحابہ آسمان کے ستاروں کی طرح ہیں، تم ان میں سے جس کی بات بھی اختیار کرلو گے ہدایت پا جاؤ گے، اور میرے

(۱) المیزان الکبری ۱/ ۶۔

(۲) الموافقات ۴/ ۱۲۵، رحمۃ الأمۃ فی اختلاف الائمۃ۔

(۳) اس کی روایت بیہقی وغیرہ نے اس سند کے ساتھ کی ہے: جویبر ضحاک سے، وہ حضرت ابن عباس سے مرفوعاً روایت کرتے ہیں، سخاوی فرماتے ہیں: جویبر بہت ضعیف ہیں، حضرت ابن عباس سے ضحاک کی روایت میں انقطاع ہے (المقاصد الحسنہ/ ۲۶)۔

صحابہ کا اختلاف تمہارے لئے رحمت ہے)۔

حدیث میں یہ بھی ہے: "وجعل اختلاف أمتي رحمة وكان فيمن كان قبلنا عذاباً"[(۱)] (میری امت کا اختلاف رحمت بنایا گیا اور ہم سے پہلی امتوں کا اختلاف عذاب تھا)۔

اختلاف امت کو رحمت قرار دینے والوں نے بعض تابعین کے اقوال سے بھی استیناس کیا ہے، مثلاً حضرت قاسم بن محمد کا قول: اللہ تعالی نے اعمال میں صحابہ رسول کے اختلاف سے نفع پہنچایا، کوئی عمل کرنے والا ان میں سے کسی کے عمل کے مطابق عمل کرتا ہے تو اس میں وسعت محسوس کرتا ہے، اور سمجھتا ہے کہ اس سے بہتر شخصیت نے اس پر عمل کیا ہے۔

حضرت عمر بن عبد العزیز سے مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا: مجھے یہ پسند نہیں ہے کہ صحابۂ رسول میں اختلاف نہ ہوتا، کیونکہ اگر ایک ہی قول ہوتا تو لوگ تنگی میں ہوتے، بیشک صحابہ کرام ایسے پیشوا ہیں جن کی پیروی کی جاتی ہے، اگر کوئی شخص صحابہ میں سے کسی کے قول کو اختیار کرلے تو وسعت میں رہتا ہے۔

یحییٰ بن سعید فرماتے ہیں: اہل علم کا اختلاف وسعت کا باعث ہے، اصحاب افتاء برابر اختلاف کرتے رہے، ایک مفتی ایک چیز کو حلال قرار دیتا، دوسرا اسے حرام قرار دیتا، نہ یہ اس پر عیب لگاتا نہ وہ اس پر عیب لگاتا[(۲)]۔

ابن عابدین فرماتے ہیں: فروع میں مجتہدین کا اختلاف (نہ کہ مطلق اختلاف) آثار رحمت میں سے ہے، کیونکہ مجتہدین کا اختلاف

(۱) اس کا ذکر المیزان الکبری ۱/ ۷ میں ہے، سیوطی "اختلاف أمتي رحمة" کے بارے میں فرماتے ہیں: اس کی روایت نصر مقدسی نے کتاب الحجۃ میں کی ہے، سیوطی نے اگلے جملہ کی تخریج ذکر نہیں کی ہے، حالانکہ اسی کو پورے کا عنوان بنایا ہے (الخصائص الکبری ۱/ ۲۱۱)۔

(۲) کشف الخفاء ۶۵، الموافقات ۴/ ۱۲۵۔

لوگوں کے لئے کشادگی کا باعث ہے، نیز فرمایا: لہذا اختلاف جس قدر زیادہ ہوگا رحمت اسی قدر زیادہ ہوگی [١]۔

یہ قاعدہ متفق علیہ نہیں ہے، ابن وہب نے امام مالک سے روایت کی ہے کہ انہوں نے فرمایا: صحابہ کرام کے اختلاف میں وسعت نہیں ہے، حق تو بس ایک قول میں ہے [٢]۔

امام شافعی کے شاگرد امام مزنی فرماتے ہیں: اللہ تعالیٰ نے اختلاف کی مذمت کی ہے، اور اختلاف کی صورت میں کتاب وسنت کی طرف رجوع کرنے کا حکم فرمایا ہے [٣]۔

ابن تیمیہ نے ان دونوں نقطہائے نظر کے بیچ ایک درمیانی موقف اختیار کیا ہے کہ اختلاف کبھی رحمت ہوتا ہے اور کبھی عذاب ہوتا ہے، موصوف فرماتے ہیں: احکام میں نزاع کبھی رحمت ہوتا ہے جب کہ حکم کا مخفی رہنا بڑے شر کا باعث نہ ہو، اور حقیقت میں حق ایک ہی ہوتا ہے، کبھی مکلف سے اس کا مخفی رہنا اس کے ساتھ اللہ کی رحمت ہوتی ہے، کیونکہ اس کے ظہور میں مکلف پر شدت ہوتی ہے، یہ صورت حال اس آیت کے دائرے میں آتی ہے: "لاَ تَسْأَلُوا عَنْ أَشْيَاءَ إِنْ تُبْدَ لَكُمْ تَسُؤْكُمْ" [۴] (ایسی باتیں مت پوچھو کہ اگر تم پر ظاہر کر دی جائیں تو تمہیں ناگوار گزریں)۔

اسی طرح بازاروں میں جو کھانے کی اشیاء اور کپڑے پائے جاتے ہیں ان میں سے بہت سے غصب کردہ ہوتے ہیں، انسان کو جب ان کے بارے میں معلوم نہیں ہوتا تو وہ اس کے لئے حلال ہوتے ہیں، انہیں حاصل کرنے میں انسان گنہگار نہیں ہوتا، اگر اسے صحیح صورت حال معلوم ہوجائے تو اس کے لئے حلال نہ ہوں گے، لہذا شدت پیدا کرنے والی چیز کا علم نہ ہونا رحمت ہوتا ہے جس طرح رخصت والی چیز کا علم نہ ہونا عقوبت (سزا) ہوجاتا ہے، اسی طرح شک کا دور کرنا کبھی رحمت ہوتا ہے اور کبھی عقوبت ہوتا ہے، حالانکہ رخصت رحمت ہی ہے، نفس کو ناپسند چیز مثلاً جہاد کبھی زیادہ نفع بخش ہوتی ہے [١]۔

---

(١) حاشیہ ابن عابدین ۱/۴۶۔

(٢) الموافقات ۴/۱۲۹۔

(٣) الموافقات ۴/۱۲۰۔

(۴) سورۂ مائدہ/۱۰۱۔

اختلاف فقہاء کے اسباب:

۱۶- اختلاف یا تو خواہش نفس کی بنا پر ہوگا یا جائز اجتہاد کی بنیاد پر، خواہش نفس کی بنا پر اختلاف مذموم ہے، کیونکہ فقیہ اس چیز کا تابع ہے جس پر ادلۂ شرعیہ دلالت کریں، تو اگر اس نے ادلۂ شرعیہ کو اپنی خواہش نفس کی طرف پھیر دیا تو اس نے ادلۂ شرعیہ کو اپنی خواہش نفس کے تابع بنادیا [٢]۔

شاطبی نے ذکر کیا ہے کہ حقیقۃً اختلاف وہ اختلاف ہے جو خواہش نفس پر مبنی ہو [٣]، اور خواہش نفس داخل ہونے کی صورت میں اختلاف کا عذر تلاش کرنے کے لئے غلبہ حاصل کرنے کی حرص میں متشابہ کی پیروی کی جانے لگتی ہے اور خواہشات نفس میں اختلاف کی وجہ سے تفرقہ اور بغض ونفرت جنم لیتے ہیں، لہذا اہل اہواء (خواہشات نفس کی پیروی کرنے والے) کے اقوال کا اس اختلاف میں شمار نہیں جو شرعاً معتبر ہے، بعض حضرات اہل اہواء کے اقوال کا صرف اس لئے تذکرہ کردیا کرتے ہیں تاکہ ان کی تردید کرسکیں اور ان کا فساد واضح کریں، جس طرح یہود ونصاریٰ کے اقوال کو ان کا

---

(١) مجموع الفتاویٰ ۱۴/۱۵۹۔

(٢) احیاء علوم الدین ۱/۴۲ طبع المکتبۃ التجاریہ۔

(٣) یعنی یہ اختلاف اتفاق کی طرف نہیں لوٹتا، اس کے برخلاف ادلۂ شرعیہ میں غور کرنے سے اہل حق مجتہدین میں جو اختلاف نمودار ہوتا ہے وہ اتفاق کی طرف لوٹتا ہے کیونکہ مجتہدین دلیل کے تقاضا کی پابندی کرتے ہیں، جیسا کہ گذرا۔

فساد واضح کرنے کے لئے ذکر کردیتے ہیں[1]۔

۱۷- اختلاف کی دوسری قسم وہ اختلاف ہے جو جائز اجتہاد پر مبنی ہو، اس کے مختلف اسباب ہیں، جن پر جابجا اہل اصول بحث کرتے ہیں، دور قدیم میں ابن السید بطلیوسی نے اس موضوع پر ''الإنصاف فی أسباب الخلاف'' کے نام سے مستقل کتاب لکھی اور اسباب اختلاف کا احاطہ کرنے کی کوشش کی، اسی طرح ابن رشد نے ''بدایۃ المجتہد'' کے مقدمہ میں، ابن حزم نے ''الإحکام فی أصول الأحکام'' میں اور شاہ ولی اللہ دہلوی نے ''الإنصاف'' میں اور دوسرے حضرات نے اسباب اختلاف پر کافی روشنی ڈالی ہے۔

اختلاف کا تعلق یا تو خود دلیل سے ہوتا ہے یا دلیل سے وابستہ اصول قواعد سے ہوتا ہے۔

دلیل سے وابستہ اختلاف کے اسباب:

۱۸- اس سلسلے میں ابن السید نے درج ذیل اسباب کا ذکر کیا ہے:

۱۔ الفاظ کا مجمل ہونا اور متعدد تاویلات کا احتمال رکھنا۔

۲۔ دلیل کا مستقل بالحکم ہونے یا نہ ہونے کے درمیان دائر ہونا۔

۳۔ دلیل کا عام اور خاص کے درمیان دائر ہونا، مثلاً ''لا إکراہ في الدین'' کے بارے میں اختلاف ہے کہ یہ عام ہے، یا ان اہل کتاب کے ساتھ خاص ہے جنہوں نے جزیہ دینا منظور کیا تھا۔

۴۔ قرآن کریم میں قرأت کا اختلاف اور احادیث نبویہ میں روایت کا اختلاف۔

۵۔ نسخ اور عدم نسخ کا دعوی[2]۔

۶۔ فقیہ کا وارد شدہ حدیث پر مطلع نہ ہونا یا اسے بھول جانا۔

(۱) الموافقات ۴/ ۲۲۲-۲۲۴۔

(۲) الموافقات ۴/ ۲۱۳۔

اصولی قواعد سے وابستہ اختلاف کے اسباب:

۱۹- اس قسم کے اسباب اختلاف کا احاطہ بہت دشوار ہے، ہر مختلف فیہ اصولی قاعدہ کا اثر اس پر مبنی جزئیات میں اختلاف کی صورت میں ظاہر ہوتا ہے۔

اختلافی مسائل میں نکیر اور ایک دوسرے کی رعایت:

اول: اختلافی مسائل میں نکیر:

۲۰- سیوطی نے ''الأشباہ والنظائر'' میں یہ قاعدہ ذکر کیا ہے:

"لاینکر المختلف فیه ولکن ینکر المجتمع علیه"

(اختلافی مسائل میں نکیر نہیں کی جائے گی، نکیر تو متفق علیہ مسائل میں کی جائے گی)۔ وہ کہتے ہیں کہ اس قاعدہ سے چند صورتیں مستثنیٰ ہیں جن میں اختلافی مسائل میں بھی نکیر کی جاتی ہے، وہ صورتیں یہ ہیں:

پہلی صورت یہ ہے کہ وہ مذہب دلیل کے اعتبار سے کمزور ہو، اسی وجہ سے رہن رکھی ہوئی باندی سے وطی کی بنا پر مرتہن (جس کے پاس رہن رکھا گیا ہے) پر حد واجب ہے، اور اس سلسلے میں جو شاذ اختلاف ہے اس کا لحاظ نہیں کیا جائے گا۔

دوسری صورت یہ ہے کہ اس اختلافی مسئلہ کے بارے میں کسی قاضی کے یہاں مقدمہ لے جایا جائے اور وہ اپنی رائے کے مطابق فیصلہ کردے، کیونکہ قاضی کے لئے اپنی رائے کے خلاف فیصلہ کرنا جائز نہیں ہے۔

تیسری صورت یہ ہے کہ نکیر کرنے والے کا اس میں حق ہو، مثلاً مسلمان شوہر اپنی ذمیہ (کتابیہ) بیوی کو شراب پینے سے روکے، حالانکہ اس بارے میں اختلاف ہے کہ اسے اپنی ذمیہ بیوی کو شراب نوشی سے روکنے کا حق ہے یا نہیں[1]۔

(۱) الاشباہ والنظائر/ ۱۴۱ طبع التجاریہ۔

ابن تیمیہ نے ذکر فرمایا ہے کہ جن چیزوں میں حلت وحرمت کا اختلاف ہو ان میں مجتہد کو یہ سمجھنے کا اختیار ہے کہ اس کے مخالف نے ''حرام'' کا ارتکاب کیا ہے، جیسے ''لعن الله المحلل والمحلل له'' (اللہ تعالیٰ نے حلال کرنے والے اور جس کے لئے حلال کیا جائے ان دونوں پر لعنت بھیجی ہے) میں، لیکن مخالف نے اگر جائز اجتہاد کی بنیاد پر وہ رائے اختیار کی ہے تو اس کی وجہ سے وہ وعید اور لعنت کا مستحق نہیں ہے بلکہ وہ معذور ہے اور اجتہاد پر اسے ثواب حاصل ہوگا، اسی طرح اس مجتہد کی جائز تقلید کرنے والا بھی وعید اور لعنت کا مستحق نہ ہوگا[1]۔

دوم: اختلافی مسائل میں ایک دوسرے کی رعایت:

۲۱ - اختلاف کی رعایت کرنے سے مراد یہ ہے کہ جو شخص کسی چیز کو جائز سمجھتا ہو اگر دوسرے لوگ اسے حرام سمجھتے ہوں تو وہ اسے ترک کردے، اسی طرح جو شخص کسی چیز کو جائز سمجھتا ہے لیکن بعض ائمہ اسے واجب قرار دیتے ہوں تو جائز سمجھنے والے کے لئے اس کا کرنا مستحب ہو، مثلاً جو شخص وتر کو واجب نہ سمجھتا ہو اس کے لئے وتر ترک نہ کرنے کی پابندی کرنا واجب قرار دینے والوں کے اختلاف سے نکلنے کے لئے مستحب ہے۔

جو شخص کسی چیز کو واجب سمجھتا ہو وہ اس شخص کے قول کی رعایت نہیں کرسکتا جو اسے حرام سمجھتا ہو، اور کسی چیز کو حرام سمجھنے والا اسے واجب سمجھنے والے کے قول کی رعایت نہیں کرسکتا۔

اختلاف کی رعایت کا حکم:

۲۲ - علمائے شافعیہ میں سے امام سیوطی نے لکھا ہے کہ اختلاف سے نکلنا مستحب ہے۔

اختلاف سے نکلنے کی شرطیں:

۲۳ - سیوطی فرماتے ہیں: اختلاف کی رعایت کی چند شرطیں ہیں:

پہلی شرط: یہ ہے کہ اس کی رعایت کسی دوسرے اختلاف میں نہ ڈال دے۔

دوسری شرط: یہ ہے کہ وہ قول کسی ثابت شدہ سنت کے مخالف نہ ہو، اسی وجہ سے نماز میں رفع یدین کرنا مسنون ہے، اور ان حنفیہ کے قول کا لحاظ نہیں کیا جائے گا جن کے نزدیک رفع یدین سے نماز باطل ہوجاتی ہے، کیونکہ رفع یدین نبی اکرم ﷺ سے پچاس صحابہ کی روایت سے ثابت ہے۔

تیسری شرط: یہ ہے کہ اس قول کی دلیل قوی ہو کہ اسے لغزش اور کمزور بات نہ شمار کیا جائے، اسی لئے جو شخص سفر میں روزہ رکھنے کی طاقت رکھتا ہو اس کے لئے سفر میں روزہ رکھنا افضل ہے، اور داؤد ظاہری کے اس قول کا لحاظ نہیں کیا جائے گا کہ سفر میں روزہ درست نہیں ہوتا[1]۔

ابن حجر اس تیسری شرط کے بارے میں فرماتے ہیں کہ اس کی دلیل اس درجہ قوی ہو کہ ذہن اس پر ٹھہر جائے، نہ یہ کہ دلیل بن جائے۔

اختلاف سے نکلنے کی مثالیں:

۲۴ - علامہ سیوطی نے فقہ شافعی سے اس کی مثالیں جمع کی ہیں، ان میں سے چند یہ ہیں:

ا۔ قائلین وجوب کے اختلاف سے نکلنے کی چند مثالیں: وضو میں

---

(۱) رفع الملام ومجموع الفتاویٰ ۱۹/ ۲۸۷ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۱) الاشباہ والنظائر للسیوطی ر ۱۳۶ - ۱۳۷ طبع الحلبی۔

دلک (ملنے) کا مستحب ہونا، پورے سر کا مسح کرنا، فوت شدہ نمازوں کی قضاء میں ترتیب، قضاء نماز پڑھنے والے کے پیچھے اداء کا ترک کرنا، تین مراحل سے کم کے سفر میں قصر کو ترک کرنا، جمع بین الصلاتین کو ترک کرنا، پانی دیکھنے پر تیمم کرنے والے کا نماز توڑ دینا۔

۲- قائلین حرمت کے اختلاف سے نکلنے کی چند مثالیں: ربا کے باب میں حیلوں کا مکروہ ہونا، محلل کے نکاح کا مکروہ ہونا، بلاعذر امام سے جدا ہونے کی کراہت، صف کے پیچھے منفرد کی نماز کا مکروہ ہونا[1]۔

علماء حنفیہ میں سے ابن عابدین نے "خروج من الخلاف" (اختلاف سے نکلنے) کی چند مثالیں ذکر کی ہیں، ان میں سے بعض یہ ہیں: علماء کے اختلاف سے نکلنے کے لئے وضو کا مستحب ہونا، مثلاً مس ذکر یا مس مرأۃ کی صورت میں وضو کا استحباب[2]۔

حنابلہ میں سے صاحب "المغنی" نے اس کی ایک مثال ذکر کی ہے: ناک پر سجدہ کا مستحب ہونا، ان لوگوں کے اختلاف سے نکلنے کے لئے جو ناک پر سجدہ کو واجب قرار دیتے ہیں[3]۔

مالکیہ میں سے شیخ علیش نے یہ مثال ذکر کی ہے: فرض نماز میں بسم اللہ پڑھنا مکروہ نہیں ہے اگر کوئی شخص بسم اللہ کو واجب قرار دینے والوں کے اختلاف سے نکلنے کے لئے ایسا کرے[4]۔

اختلافی مسئلہ کے واقع ہونے کے بعد اختلاف کی رعایت:

۲۵- شاطبی نے رعایت اختلاف کی ایک اور قسم ذکر کی ہے، وہ یہ ہے کہ مکلف شخص نے ایسے کام کا ارتکاب کیا جس کی حرمت وجواز میں اختلاف ہے، اس کے بعد وہ مجتہد جو اس کام کو حرام سمجھتا ہے اس معاملہ پر غور کر کے اس میں واقع ہونے والے فساد کے باوجود اسے اس طور پر درست قرار دے کہ وہ عدل کے لائق ہو، اس کو درست قرار دینے میں اس کے پیش نظر یہ بات ہو کہ مکلف کا وہ فعل مجموعی طور پر ایک دلیل کے مطابق ہے، اگرچہ وہ دلیل مرجوح ہو، لہذا صورت حال کو جوں کا توں باقی رکھنے کے پیش نظر وہی دلیل راجح قرار پائے گی، کیونکہ اس صورت حال کو بدلنے کے مقابلہ میں اس کو باقی رکھنا زیادہ مناسب ہے، کیونکہ اس کو بدلنے میں اس کام کے کرنے والے کو نہی کے تقاضا سے زیادہ بڑا ضرر لاحق ہوگا۔

اس کی مثال میں شاطبی نے ولی کے بغیر نکاح کا مسئلہ پیش کیا ہے، حدیث شریف میں ہے: "أيما امرأة نكحت بغير إذن وليها فنكاحها باطل باطل باطل"[1] (جس عورت نے اپنے ولی کی اجازت کے بغیر نکاح کرلیا اس کا نکاح باطل ہے، باطل ہے، باطل ہے)، اگر کسی شخص نے کسی عورت سے ولی کے بغیر نکاح کرلیا تو اس نکاح سے میراث ثابت ہوگی، بچوں کا نسب ثابت ہوگا، اس شخص کے ساتھ زنا کرنے والے کی طرح برتاؤ نہیں کیا جائے گا، کیونکہ اس نکاح کے صحیح یا باطل ہونے کے بارے میں اختلاف ہے، اور اس نکاح کی بنیاد پر میراث اور نسب کا ثابت ہونا ایک درجہ میں اس ممنوع نکاح کو صحیح قرار دینا ہے، "فقہاء کا ان احکام میں نکاح فاسد کو نکاح صحیح کا مقام دینا، نیز حرمت مصاہرت وغیرہ میں نکاح صحیح کا مقام دینا مجموعی طور پر اس کو صحیح قرار دینے کی دلیل ہے، ورنہ اس نکاح کی بنا پر وطی کرنا زنا کے حکم میں ہوتا، حالانکہ اس بات پر اتفاق ہے کہ یہ زنا کے

---

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۱/۹۹، ۱۰۰، تحفۃ المحتاج لابن حجر مع حاشیۃ الشروانی ۲/۲۴۴، الاشباہ والنظائر ر ۱۲۲ طبع المکتبۃ التجاریہ ۱۳۵۹ھ۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۱/۶۱۔

(۳) المغنی ۱/۵۶۰۔

(۴) منح الجلیل ۱/۱۶۰۔

(۱) اس حدیث کی روایت امام احمد، ابوداؤد، ترمذی، ابن ماجہ اور حاکم نے حضرت عائشہ سے کی ہے یہ حدیث صحیح ہے (فیض القدیر ۳/۱۴۳)۔

حکم میں نہیں ہے''، اس مسئلہ کی توجیہ کرتے ہوئے شاطبی کہتے ہیں:

''خطا وجہل کی بنا پر کوئی کام کرنے والے کے مسئلے کے دو پہلو ہیں: ایک پہلو تو یہ ہے کہ اس نے امر اور نہی کی مخالفت کی ہے، اس کا تقاضا تو یہ ہے کہ اس کے کام کو باطل قرار دیا جائے، دوسرا پہلو یہ ہے کہ اس نے فی الجملہ دلیل شرعی کے موافق کام کرنے کا ارادہ کیا ہے، کیونکہ اس کا یہ کام اہل اسلام کے کاموں میں داخل ہے، اس پر اہل اسلام کے احکام لاگو ہوتے ہیں، خطایا جہل کی وجہ سے اس نے جو کام کیا اس کی وجہ سے وہ دائرہ اسلام سے خارج نہیں ہوا، بلکہ بطور تلافی اس کے عمل پر ایسا حکم لگایا جائے گا کہ جس کو اس نے اپنی جہالت اور غلطی سے فاسد کردیا ہے صحیح قرار پائے... الا یہ کہ باطل قرار دینے کا پہلو کسی واضح امر کی وجہ سے راجح ہوجائے''[۱]۔

اختلافی مسائل میں طریقہ کار

مقلد اختیار اور تحری کے درمیان:

۲۶ - بعض شافعیہ اور حنابلہ کا مسلک ہے کہ اگر کسی مسئلہ میں کسی عامی شخص کے بارے میں اس کے زمانہ کے علماء کے فتاوی مختلف ہوں تو اس کو اختیار ہے کہ جس فتوی پر چاہے عمل کرے، شوکانی کہتے ہیں کہ ان حضرات نے اس بات سے استدلال کیا ہے کہ افضل کی موجودگی میں غیر افضل کے قول پر عمل کرنے کی صورت میں نکیر نہ کرنے پر صحابہ کرام کا اجماع ہے۔

دوسرا قول یہ ہے کہ عامی شخص کو اختیار نہیں ہے، بلکہ وہ کسی مرجح ہی کی بنا پر کسی ایک کے فتوی کو عمل کے لئے اختیار کرسکتا ہے، حنفیہ، مالکیہ اور اکثر شافعیہ کا یہی قول ہے، امام احمد کی ایک روایت اور

(۱) الموافقات ۴/ ۲۰۲-۲۰۵۔

دوسرے بہت سے فقہاء کا بھی یہی قول ہے، مرجح (وجہ ترجیح) کیا ہوگا؟ اس بارے میں کئی اقوال ہیں، ایک قول یہ ہے کہ سب سے زیادہ مشکل فتوی کو اختیار کرے، دوسرا قول یہ ہے کہ سب سے زیادہ آسان فتوی کو اختیار کرے اور تیسرا قول یہ ہے کہ جو شخص علم میں سب سے بڑھا ہوا ہو اس کے فتوی کو اختیار کرے[۱]، غزالی کہتے ہیں کہ اس شخص کے نزدیک ان میں جو سب سے افضل ہو اور اس کے احساس کے مطابق جس کا فتوی سب سے زیادہ صحیح ہوا کرتا ہو اس کے فتوی پر عمل کرے گا[۲]۔

شاطبی نے دوسرے قول کی تائید کی ہے کہ مقلد کو اختیار نہیں ہے، شاطبی کہتے ہیں: مقلد کے لئے یہ جائز نہیں ہے کہ وہ مختلف فیہ مسائل میں کسی بھی ایک قول کو اختیار کرے، کیونکہ دونوں مفتیوں میں سے ہر ایک اپنے نزدیک ایک دلیل کا پیروکار ہے جس کا تقاضا دوسرے معنی کی دلیل کے تقاضے کے برعکس ہے تو دونوں کے پاس دو متضاد دلائل ہیں، ایسی صورت میں خواہش نفس کی بنا پر ان میں سے کسی ایک کی پیروی دراصل خواہش نفس (ہوی) کی پیروی ہوگی، لہذا مقلد کے لئے یہی راستہ رہ جاتا ہے کہ وہ زیادہ علم والا ہونے کی وجہ سے یا کسی اور وجہ سے کسی ایک مفتی کے فتوی کو ترجیح دے جس طرح مجتہد پر واجب ہوتا ہے کہ وہ کسی ایک قول کو ترجیح دے یا توقف کرے، اسی طرح مقلد پر بھی واجب ہے، دوسری بات یہ ہے کہ اگر مقلد کو اختیار دیا گیا تو اس کے نتیجہ میں دلیل شرعی کے بغیر مختلف مذاہب کی رخصتوں کو تلاش کرنے کا سلسلہ چل پڑے گا[۳]۔

(۱) التقریر والتحبیر فی شرح التحریر ۳/ ۳۴۹ طبع بولاق ۱۳۱۶ھ ارشاد الفحول / ۲۷۱۔

(۲) القسطاس المستقیم / ۸۷ طبع بیروت۔

(۳) الموافقات ۴/ ۱۳۳، ۱۴۰، ۱۴۷۔

اختلافی مسائل میں قاضی اور مفتی کا طرز عمل:

۲۷ - شافعیہ، حنابلہ کا مسلک اور مالکیہ کا ایک قول یہ ہے کہ قاضی کا مجتہد ہونا واجب ہے، حنابلہ میں سے صاحب "المغنی" نے صراحت کی ہے کہ قاضی کسی دوسرے کی تقلید کر کے مطلقاً فیصلہ نہیں کرے گا، خواہ اس پر حق ظاہر ہوگیا ہو اور کسی دوسرے نے اس میں اس کی مخالفت کی ہو، یا اس پر کچھ ظاہر نہ ہوا ہو، خواہ وقت تنگ ہو یا وقت تنگ نہ ہو، اسی طرح مفتی کے لئے تقلید کر کے فتویٰ دینا جائز نہیں ہے، شافعیہ کے نزدیک اگر اس شرط کا نبھانا انتہائی دشوار ہو اور سلطان یا کسی اور صاحب اقتدار کسی مقلد کو قاضی بنائے تو ضرورت (مجبوری) کی وجہ سے اس کا فیصلہ نافذ ہوجائے گا[1]، مالکیہ کے یہاں معتمد قول یہ ہے کہ قاضی کا مقلد ہونا جائز ہے[2]، اور حنفیہ کے نزدیک اجتہاد صرف شرط اولویت ہے[3] (یعنی مجتہد کو قاضی بنانا زیادہ بہتر ہے)۔

جو حضرات قاضی کے لئے اجتہاد کی شرط لگاتے ہیں ان کے مطابق قاضی ان مختلف فیہ مسائل کے بارے میں جن کے سلسلے میں نہ کوئی نص ہو نہ اجماع امت، اس قول پر فیصلہ کرے گا جو اس کے نزدیک اصول اجتہاد کے مطابق راجح ہو۔

اور جن حضرات کے نزدیک قاضی کا مقلد ہونا جائز ہے ان میں سے مالکیہ کے نزدیک مقلد قاضی اس مذہب کے راجح قول پر فیصلہ کرے گا جس کی وہ تقلید کرتا ہے، خواہ وہ قول اس مذہب کے امام کا قول ہو، یا اس کے کسی شاگرد کا، مذہب کے ضعیف قول پر یا دوسرے مذاہب کے اقوال پر فیصلہ نہیں کرے گا، ورنہ اس کا فیصلہ توڑ دیا جائے گا،

(۱) المغنی ۱۱/ ۳۸۰، ۳۸۴، نہایۃ المحتاج ۸/ ۲۴۴ طبع الحلبی ۱۳۵۷ھ۔

(۲) الشرح الصغیر وحاشیۃ الصاوی ۴/ ۱۸۸، ۱۹۹ طبع دار المعارف مصر۔

(۳) ہدایہ وفتح القدیر ۶/ ۳۵۹۔

الا یہ کہ قول ضعیف کے لئے کوئی ایسی دلیل ہو جو اس کے نزدیک راجح ہو، اور وہ مقلد قاضی اہل ترجیح میں سے ہو، یہی حکم مفتی کا بھی ہے، انسان کے لئے ضعیف پر عمل کرنا جائز ہے بشرطیکہ کوئی امر ضعیف پر عمل کرنے کا متقاضی ہو[1]، اور ایک قول یہ ہے کہ قاضی مقلد دوسرے مذہب کے قول کی بھی تقلید کرسکتا ہے بشرطیکہ اس مذہب میں وہ قول راجح مانا جاتا ہو، صاوی فرماتے ہیں: یہی قول معتمد ہے، کیونکہ ضرورت کے بغیر بھی تقلید جائز ہے۔

حنفیہ کے یہاں اختلافی مسائل میں تفصیل ہے: "الفتاوی الہندیہ" میں ہے: قاضی اس چیز پر فیصلہ کرے گا جو قرآن میں ہے، اگر قرآن میں حکم نہ پائے تو رسول اللہ ﷺ کی سنت سے فیصلہ کرے، اگر سنت رسول میں بھی حکم نہ پائے تو آثار صحابہ سے فیصلہ کرے، اگر صحابہ کے اقوال مختلف ہوں، تو ان میں اجتہاد کرے گا اور بعض صحابہ کے قول کو بعض دوسرے صحابہ کے قول پر اپنے اجتہاد سے ترجیح دے گا، بشرطیکہ وہ اہل اجتہاد میں سے ہو، اس کے لئے یہ جائز نہیں ہے کہ ان سب صحابہ کی مخالفت کرے، اگر صحابہ کسی ایک قول پر متفق ہوں اور ایک تابعی نے ان سے اختلاف کیا ہو تو اس کے اختلاف کا اعتبار نہیں کیا جائے گا، الا یہ کہ کوئی ایسا تابعی ہو جس نے صحابہ کا عہد پایا ہو اور دور صحابہ میں فتویٰ دیتا رہا ہو، مثلاً قاضی شریح اور امام شعبی۔

اگر صحابہ سے کوئی چیز منقول نہ ہو تو اجماع تابعین سے فیصلہ کرے گا، اگر تابعین میں اختلاف ہو تو ایک کے قول کو دوسرے کے قول پر ترجیح دے گا، اگر تابعین کا بھی کوئی اثر نہ پائے تو اگر اہل اجتہاد میں سے ہے تو اجتہاد کرے، اگر امام ابوحنیفہ اور ان کے اصحاب میں اختلاف ہو تو ابن المبارک فرماتے ہیں کہ امام ابوحنیفہ کے قول کو

(۱) الشرح الصغیر ۴/ ۱۸۹۔

اختیار کرے گا، کیونکہ وہ تابعی تھے[1]، اور اگر متاخرین میں اختلاف ہوتو ان میں سے کسی ایک کا قول اختیار کرے گا۔

قاضی نے کسی قضیہ میں فتوی طلب کیا، اسے فتوی دے دیا گیا، اور اس کی رائے مفتی کی رائے کے خلاف ہے تو اگر وہ اہل الرای میں سے ہے تو اپنی رائے پر عمل کرے گا، اگر اس نے اپنی رائے ترک کر کے مفتی کی رائے پر فیصلہ کر دیا تو امام ابو یوسف اور امام محمد کے نزدیک یہ فیصلہ درست نہیں ہوا، امام ابوحنیفہ کے نزدیک یہ فیصلہ نافذ ہو جائے گا، کیونکہ یہ فیصلہ مجتہد فیہ مسئلہ میں کیا گیا ہے۔

اگر قاضی اہل اجتہاد میں سے نہ ہو تو اگر وہ اپنے فقہاء کے اقوال سے اچھی طرح واقف ہو اور وہ اقوال اسے خوب اچھی طرح یاد ہوں تو بر بنائے تقلید جس کے قول کو حق سمجھتا ہو اس کے قول پر عمل کرے[2]۔

قاضی کے فیصلہ سے اختلاف کا ختم ہونا:

۲۸- جب قاضی نے کسی واقعہ کے بارے میں ایسا حکم لگایا جس کے بارے میں اختلاف ہے، جس میں نص یا اجماع کی مخالفت نہ ہونے کی وجہ سے اختلاف کی گنجائش ہے تو اس واقعہ کی حد تک فیصلہ کی وجہ سے اختلاف رفع ہو جائے گا، اور اس واقعہ میں وہ حکم متفق علیہ کی طرح ہو جائے گا، کسی کو اسے توڑنے کا اختیار نہیں رہے گا حتی کہ خود اس قاضی کو بھی نہیں جس نے وہ فیصلہ کیا تھا[3]، جس طرح قاضی کی طرف سے لزوم وقف کا فیصلہ کیے جانے کی صورت میں اختلاف ختم ہو جاتا ہے۔

لیکن اس واقعہ کے علاوہ میں اس فیصلہ سے اختلاف ختم نہیں ہوگا، یہ مشہور فقہی قواعد میں سے ایک ہے، اس کی تعبیر فقہاء اس عنوان سے کرتے ہیں: "**الاجتهاد لا ينقض بمثله**" (کوئی اجتہاد اسی کے مثل دوسرے اجتہاد سے نہیں توڑا جا سکتا)، اس کی علت یہ ہے کہ اس کے نتیجہ میں کوئی فیصلہ برقرار نہیں رہے گا، اور اس میں شدید مشقت ہے، کیونکہ اگر پہلا فیصلہ توڑ اگیا تو دوسرا فیصلہ بھی توڑا جا سکتا ہے، دوسری وجہ یہ ہے کہ دوسرا قول پہلے قول سے قوی نہیں ہے، اور پہلے قول (جس کو پہلے فیصلہ میں اختیار کیا گیا ہے) کو فیصلہ کی وجہ سے ترجیح حاصل ہو چکی ہے، لہذا اس سے کم درجہ کے قول سے اس کو نہیں توڑا جائے گا۔

یہ مسئلہ اجماعی ہے، حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ نے چند مسائل میں فیصلے فرمائے، ان کے بعد حضرت عمرؓ نے ان مسائل میں حضرت ابو بکرؓ سے اختلاف کیا لیکن حضرت ابو بکرؓ کے فیصلوں کو نہیں توڑا، حضرت عمرؓ نے ''مشرکہ'' کے مسئلہ میں شریک نہ کرنے کا فیصلہ فرمایا، پھر ان کی رائے تبدیل ہوگئی اور انہوں نے ''مشرکہ'' کے ایک دوسرے واقعہ میں شریک کرنے کا فیصلہ سنایا اور فرمایا: پہلے مقدمہ کا فیصلہ حسب سابق برقرار رہے گا، اور اس مقدمہ کا فیصلہ وہ ہے جو اب ہم سنا رہے ہیں، اس واقعہ سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ قاضی اپنے پچھلے فیصلہ کو توڑ نہیں سکتا، ہاں مستقبل میں وہ ماضی کے فیصلہ کے برخلاف فیصلہ کر سکتا ہے۔

اختلافی مسائل میں فیصلہ کے نفاذ کی ایک شرط یہ ہے کہ وہ فیصلہ کسی واقعہ کے بارے میں کیا جائے اور صحیح دعوی کی بنیاد پر کیا جائے، ورنہ وہ فتوی ہوگا، فیصلہ نہ ہوگا[1]۔

---

(۱) اس مسئلہ میں ایک اور قول ہے جسے ہم آئندہ جلد ذکر کریں گے۔

(۲) الفتاوی الہندیہ ۳/ ۳۱۱، ۳۱۳ طبع بولاق ۱۳۱۰ھ، معین الحکام ص ۳۰۔

(۳) حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۳۶۱، ۳۷۳۔

(۱) الاشباہ والنظائر للسیوطی ر ۱۰۱، الاشباہ والنظائر لابن نجیم مع حاشیۃ الحموی ۱/ ۱۳۰، ۱۳۱۔

امام یا اس کے نائب کے تصرف سے اختلاف کا ختم ہونا:

۲۹- مختلف فیہ اجتہادی مسائل میں اگر امام یا اس کے نائب نے کسی ایک معتبر قول کے مطابق تصرف کیا تو اس کے تصرف وعمل کو بھی نہیں توڑا جا سکتا، اور زمانہ ماضی کے تعلق سے اس کا تصرف متفق علیہ مسئلہ کی طرح ہوگیا، ہاں مستقبل میں اگر اس کی رائے میں مصلحت تبدیل ہوجائے تو اسے اس سے مختلف تصرف کرنے کا اختیار رہوگا۔

حضرت ابوبکرؓ نے سب لوگوں کا برابر برابر وظیفہ مقرر فرمایا تھا، حضرت عمر فاروقؓ نے اپنے دور خلافت میں اسلام میں سابقیت اور رسول اللہ ﷺ سے قرب کے اعتبار سے وظائف میں فرق کیا۔ فقہاء نے ذکر کیا ہے کہ امام کو پہلے والے ائمہ کے مقرر کردہ حمی (عوامی چراگاہ وغیرہ) کو ختم کرنے کا اختیار رہے، کیونکہ امام کا اقدام مصلحت کے تابع ہوتا ہے اور مصلحت تبدیل ہوتی رہتی ہے۔

ابن نجیم فرماتے ہیں: ”جب امام نے مناسب سمجھ کر کوئی اقدام کیا، پھر اس کا انتقال ہوگیا یا اسے معزول کردیا گیا تو دوسرے امام کو اس اقدام کو بدلنے کا اختیار رہے، جب کہ اس کا تعلق امور عامہ سے ہو، یہ مسئلہ اجتہاد کے ذریعہ اجتہاد کو نہ توڑنے کے قاعدہ سے مستثنی ہے، کیونکہ یہ حکم مصلحت کے ساتھ مربوط ہے، تو جب دوسرے امام نے اقدام میں عوامی مصلحت سمجھی تو اس کے لئے اس مصلحت کی پیروی واجب ہوگئی“(۱)۔

ابن تیمیہ فرماتے ہیں: ”جب کوئی مسئلہ ان اجتہادی مسائل میں سے ہو جن کے بارے میں نزاع چلی آرہی ہے تو کسی کے لئے یہ درست نہیں ہے کہ اس کے بارے میں امام یا اس کے نائب مثلاً حاکم وغیرہ، پر نکیر کرے، اور نہ کوئی شخص اس بارے میں امام اور اس کے نائبین کے عمل وتصرف کو توڑ سکتا ہے“(۱)۔

اس کے باوجود ابن تیمیہ ذکر فرماتے ہیں کہ کوئی بھی عالم اور امیر معصوم نہیں ہے، اس لئے ہمارے لئے جائز ہے کہ اس حق کی وضاحت کریں جس کی اتباع واجب ہے، خواہ ایسا کرنے میں خطا کرنے والے علماء اور امراء کی خطا کو واضح کرنا پڑے(۲)۔

نماز کے احکام میں مخالف کے پیچھے نماز کی ادائیگی:

۳۰- ائمہ فقہ کی روایات اس پر دلالت کرتی ہیں کہ نمازی نماز میں اس شخص کی اقتداء کرسکتا ہے جس کا اجتہاد احکام نماز کے سلسلے میں نمازی کے اجتہاد سے مختلف ہو، اگر چہ نمازی یہ سمجھتا ہو کہ امام جس طرح کررہا ہے اس سے نماز فاسد ہوجاتی ہے، یا دوسرا طریقہ اس سے زیادہ بہتر ہے، کیونکہ امام جب جائز اجتہاد یا جائز تقلید کررہا ہے تو اس سے الگ ہوکر نماز پڑھنا ایک قسم کا تفرقہ ہے، اور ظاہر کے اختلاف سے باطن میں اختلاف پیدا ہوجاتا ہے، اس سلسلے میں ائمہ فقہ کی چند روایات یہ ہیں:

الف- امام ابوحنیفہ اور ان کے شاگردوں کے نزدیک خون نکلنے سے وضو ٹوٹ جاتا ہے، امام ابویوسف نے خلیفہ ہارون رشید کو دیکھا کہ انہوں نے پچھنا لگوایا اور وضو نہیں کیا (امام مالک نے اسے فتوی دیا تھا کہ پچھنا لگوانے سے وضو نہیں ٹوٹتا)، امام ابویوسف نے ہارون رشید کے پیچھے نماز ادا کی اور نماز کا اعادہ نہیں کیا۔

ب- امام شافعی نے جب بغداد کے اطراف میں حنفیہ کی ایک جماعت کے ساتھ ان کی مسجد میں فجر کی نماز پڑھی تو دعائے قنوت نہیں پڑھی، اس واقعہ کی توجیہ حنفیہ اس طرح کرتے ہیں کہ امام شافعی نے

(۱) الاشباہ والنظائر لابن نجیم ر ۹۴ طبع الحسینیہ المصریہ، نیز ملاحظہ کریں: الاشباہ والنظائر للسیوطی الشافعی ر ۹۴ طبع المکتبۃ التجاریہ۔

(۱) مجموع الفتاوی ۳۰ر ۴۰۷۔

(۲) مجموع الفتاوی ۱۹ر ۱۲۳، ۱۲۴۔

امام ابوحنیفہ کے احترام میں ایسا کیا، اور شافعیہ یہ توجیہ کرتے ہیں کہ اس وقت امام شافعی کا اجتہاد تبدیل ہوگیا تھا۔

ج - امام احمد کی رائے تھی کہ ''فصد'' اور ''حجامت'' سے وضو واجب ہوتا ہے، ان سے دریافت کیا گیا کہ ایک شخص نے امام کو دیکھا کہ انہوں نے پچھنا لگوایا پھر وضو کیے بغیر نماز کے لئے کھڑا ہوگیا تو کیا وہ شخص اس امام کے پیچھے نماز پڑھ سکتا ہے؟ امام احمد نے فرمایا: میں مالک اور سعید ابن المسیب کے پیچھے نماز کیسے نہ پڑھوں؟

مگر بعض فقہاء متاخرین اس میں تشدد کی طرف مائل ہوگئے [1]۔

امام کا اپنے مقتدیوں کی رعایت کرنا اگر مقتدی نماز کے احکام میں اس سے اختلاف رکھتے ہوں:

۳۱- اختلاف کی رعایت، اس کی شرطوں اور اس کے استحباب کا بیان پہلے گذر چکا ہے، امام کی جانب سے اختلاف کی رعایت کا مطلب یہ ہے کہ مقتدی جن چیزوں کو شرط، رکن یا واجب سمجھتا ہے انہیں امام ضرور کرے، اگر چہ امام اس کو شرط، رکن یا واجب نہ مانتا ہو، اسی طرح مقتدی نماز میں جس چیز کو سنت سمجھتا ہو امام اسے بھی کرے۔

بعض علماء حنفیہ کی صراحت کے مطابق اختلاف کی رعایت اس وقت نہیں ہوسکتی، جب مقتدی ایک عمل کو سنت سمجھتا ہو اور امام اسے مکروہ قرار دیتا ہو، مثلاً انتقالات کے موقع پر رفع یدین (دونوں ہاتھوں کو اٹھانا)، بسم اللہ کو زور سے کہنا، اس طرح کے مسائل میں

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۳۷۸، ۳۴۸، نہایۃ المحتاج ۲/ ۱۶۰، ۱۶۱، نیز ملاحظہ ہو: تحفۃ المحتاج ۲/ ۲۵۴، کشاف القناع ۱/ ۴۴۲ طبع مطبعۃ انصار السنہ، مجموع فتاوی ابن تیمیہ ۲۳/ ۳۵۲، ۳۷۲، ۳۷۲، الحمد للہ دور حاضر میں اس ''استحسان'' کو ترک کر دیا گیا ہے اور اس چیز کو برا سمجھا جانے لگا ہے۔

اختلاف سے نکلنا ممکن نہیں ہوتا'' لہذا ان میں سے ہر شخص اپنے مذہب کی پیروی کرے گا'' [1]، لیکن ابن تیمیہ فرماتے ہیں: ''اگر افضل، غیر افضل کا اختلاف ہو تو امام احمد وغیرہ نے اس بات کو مستحب قرار دیا ہے کہ امام اس عمل کو چھوڑ دے جس کو وہ افضل سمجھتا ہو بشرطیکہ اس میں مقتدیوں کی تالیف ہو، اس لئے کہ جب امام کے لئے مقتدیوں کو افضل کی طرف منتقل کرنا ممکن نہ ہو تو ان کی موافقت سے حاصل ہونے والی مصلحت زیادہ راجح ہے'' [2]۔

عقد کرنے والوں کے درمیان اختلاف:

۳۲- کبھی کبھی دو اشخاص اللہ کا کوئی حق ثابت کرنے یا ایک شخص کا دوسرے شخص پر حق ثابت کرنے میں نزاع کرتے ہیں، یہ نزاع کسی عقد کے تعلق سے ہوتی ہے، مثلاً بیع، اجارہ، نکاح، یا کسی فسخ کے بارے میں ہوتی ہے، مثلاً اقالہ، طلاق، یا دوسرے تصرفات۔

اس اختلاف کو ختم کرنے کا طریقہ یہ ہے کہ اس بارے میں قاضی کے یہاں دعوی دائر کیا جائے تا کہ وہ صحیح شرعی طریقہ پر اس کا فیصلہ کرے اور صاحب حق کو اس کا حق ادا کیے جانے کا حکم دے۔

تصرفات کی ہر قسم میں کچھ مخصوص اختلافات رونما ہوتے ہیں، فقہاء ہر عقد اور فسخ کے ذیل میں اس سے وابستہ اختلافات اور ان کے فیصلہ کا طریقہ تحریر فرماتے ہیں۔

اس کا عمومی قاعدہ ''دعوی'' کے باب میں ذکر کیا جاتا ہے۔

گواہوں کا اختلاف:

۳۳-خرید فروخت یا زنا یا کسی اور معاملہ کے گواہوں کے بیانات

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۳۷۸۔

(۲) مجموع الفتاوی لابن تیمیہ ۲۳/ ۱۹۵ طبع مطابع الریاض ۱۳۸۲ھ۔

میں اختلاف کی صورت میں بعض اوقات گواہی شرعی معیار پر پوری نہیں اترتی اور اس گواہی کی بنیاد پر فیصلہ کرنے میں رکاوٹ پیدا ہوجاتی ہے، اس مسئلہ میں اختلاف اور تفصیل ہے جسے ''شہادۃ'' کے عنوان کے تحت دیکھا جاسکتا ہے (۱)۔

حدیث اور دوسرے ادلہ کا اختلاف:

۴۳ - اگر شرعی دلائل میں اختلاف ہوتو حتی الامکان ان میں جمع وتطبیق کی کوشش کرنا واجب ہے، جمع وتطبیق نہ ہوسکے تو ان کے درمیان ترجیح کا عمل کیا جائے گا، اگر ترجیح ممکن نہ ہوتو ان میں سے بعد والی دلیل کو پہلی والی دلیل کے لئے ناسخ قرار دیا جائے گا، اس کی تفصیل اصولی ضمیمہ کے اندر'' ادلہ کے درمیان ترجیح'' کے باب میں دیکھی جائے (۲)۔

(۱) بطور مثال ملاحظہ ہو: المغنی ۹؍ ۲۴۰، اور اس کے بعد کے صفحات، طبع سوم۔

(۲) ملاحظہ ہو: امام شافعی کی کتاب'' اختلاف الحدیث'' جو امام شافعی کی'' کتاب الأم'' کے ساتھ شائع ہوئی ہے۔

اختلاف دار (۱)

تعریف:

۱ - لغت میں'' دار'' جگہ کو کہتے ہیں، دار میں عمارت اور میدان دونوں شامل ہوتے ہیں (۲)، دار کا اطلاق شہر پر بھی ہوتا ہے (۳)۔

فقہاء کے نزدیک'' اختلاف دارین'' سے مراد ان دوملکوں کا اختلاف ہے جن کی طرف فریقین اپنی اپنی نسبت کرتے ہوں۔

اگر اختلاف دارین دو مسلمانوں کے درمیان ہوتو اس کا احکام پر اثر نہیں پڑتا ہے، کیونکہ مسلمانوں کے سارے ممالک ایک ملک ہیں، سرخسی فرماتے ہیں:'' اہل عدل باہم ایک دوسرے کے وارث ہوں گے، کیونکہ دار الاسلام دار احکام ہے، لہذا مسلم ممالک میں فوج اور حکمران الگ الگ ہونے سے اختلاف دار نہیں پیدا ہوتا ہے، کیونکہ اسلام کی حکمرانی کے دائرہ میں وہ تمام ممالک آتے ہیں''۔ مسلمانوں کے بارے میں سرخسی کی مذکورہ بالا بات میں عتابی کے سوا کسی کا اختلاف منقول نہیں، عتابی نے کہا ہے:'' جس شخص نے اسلام قبول کیا اور ہجرت کرکے دار الاسلام نہیں آیا وہ مسلم اصلی کا وارث نہیں ہوگا، خواہ وہ (فی الحال) دار الاسلام ہی میں ہو، یا دار الحرب میں مستامن بن کر ہو''۔ ابن عابدین فرماتے ہیں: عتابی کے قول کا جواب یہ ہے کہ یہ حکم آغاز اسلام میں تھا جب ہجرت فرض تھی، اس

(۱) دور حاضر میں اسے'' شہریت'' کا اختلاف کہتے ہیں۔

(۲) لسان العرب (دور)۔

(۳) محیط المحیط۔

وقت اللہ تعالی نے ہجرت کرنے والے اور ہجرت نہ کرنے والے کے درمیان ولایت کی نفی کی تھی، اللہ تعالی نے ارشاد فرمایا: "وَالَّذِيْنَ آمَنُوْا وَلَمْ يُهَاجِرُوْا مَالَكُمْ مِّنْ وَّلَايَتِهِمْ مِنْ شَيْءٍ حَتّٰى يُهَاجِرُوْا"[1] (اور جو لوگ ایمان تو لائے لیکن ہجرت نہیں کی تمہارا ان سے کوئی تعلق میراث کا نہیں جب تک کہ وہ ہجرت نہ کریں)۔ چونکہ ان دونوں کے درمیان ولایت نہیں تھی، لہذا دونوں میں باہم میراث بھی نہیں جاری ہوئی تھی، کیونکہ میراث کا مدار ولایت پر ہے، لیکن اب ہجرت کا حکم منسوخ ہو چکا، رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "لاهجرة بعد الفتح"[2] (فتح کے بعد (یعنی فتح مکہ کے بعد) ہجرت نہیں)۔

سرخسی فرماتے ہیں: "دار الحرب دار احکام نہیں بلکہ دار قہر ہے، لہذا دار الحرب کے باشندوں کے درمیان فوج اور سربراہ اعلی الگ الگ ہونے سے دار مختلف ہوجائے گا، اور دار کے اختلاف سے آپس میں میراث کا سلسلہ منقطع ہوجائے گا، اسی طرح اگر حربی لوگ امان لے کر ہمارے ملک میں آجائیں تو بھی یہی حکم رہے گا، کیونکہ وہ لوگ دار الحرب کے باشندے ہیں، اگرچہ ہمارے یہاں امان لے کر مقیم ہیں، لہذا حکم کے اعتبار سے ہر ایک کو ایسا مانا جائے گا گویا وہ اسی فرماں روا کی حفاظت میں ہے جس کے ملک سے نکل کر آیا ہے"[3]۔

جہاں تک ذمیوں کا تعلق ہے تو وہ لوگ دار الاسلام کے باشندے ہیں اسی لئے وہ دار میں حربیوں سے مختلف ہیں۔

حربیوں کا دار بھی کبھی باہم متفق ہوتا ہے، کہیں مختلف، ابن عابدین اختلاف دارین کی وضاحت کرتے ہوئے فرماتے ہیں: "اختلاف دارین لشکر اور سربراہ اعلی کے الگ الگ ہونے سے ہوتا ہے، مثلاً ایک ہندوستان کا بادشاہ ہو اس کی الگ فوج اور الگ مملکت ہو، دوسرا ترکستان کا بادشاہ ہو اس کی الگ فوج اور مملکت ہو، اور ان دونوں کے درمیان عصمت منقطع ہو، ان میں سے ہر ایک دوسرے سے قتال جائز سمجھتا ہو، اس صورت میں یہ دونوں ملک الگ الگ دار ہوں گے، دار مختلف ہونے کی وجہ سے دونوں ملکوں کے باشندوں کے درمیان میراث جاری نہیں ہوگی، کیونکہ میراث جاری ہونے کی بنیاد عصمت اور ولایت پر ہے، اور اگر دونوں ملک ایک دوسرے کی مدد کرتے ہوں، اپنے دشمنوں کے خلاف دونوں کے درمیان تعاون ہو تو ایک دار مانا جائے گا اور دونوں ملکوں کے باشندوں کے درمیان میراث جاری ہوگی"[1] (دیکھئے: دار الاسلام اور دار الکفر کی اصطلاحیں)۔

اور دار الاسلام دار الحرب کے مخالف ہے اگرچہ دونوں کے درمیان نصرت وتعاون ہو۔

اختلاف دارین کی قسمیں:

۲ - حنفیہ کے نزدیک دو داروں کا اختلاف کبھی صرف حقیقۃً ہوتا ہے کبھی صرف حکماً ہوتا ہے، کبھی حقیقۃً اور حکماً دونوں طرح ہوتا ہے۔

صرف حقیقۃً اختلاف دارین کی مثال یہ ہے: ایک حربی جو دار الاسلام میں مستامن کی حیثیت سے رہ رہا ہے اور ایک دوسرا حربی جو دار الحرب ہی میں ہے، ان دونوں کے دار اگرچہ حقیقۃً مختلف ہیں لیکن مستامن حکم کے اعتبار سے حربی ہے، اس لئے دونوں حکماً متحد

(۱) سورۂ انفال / ۷۲۔

(۲) ابن عابدین ۵/ ۴۹۰ طبع ۱۲۷۲ھ، حدیث: "لا هجرة بعد الفتح" کی روایت بخاری (۴/ ۱۸ طبع صبیح) نے کی ہے مسلم نے اس حدیث کی روایت ان الفاظ میں کی ہے: "لا هجرة ولكن جهاد ونية"۔ ۲/ ۹۸۶، تحقیق محمد عبد الباقی۔

(۳) المبسوط للسرخسی ۳۰/ ۳۳، نیز ملاحظہ ہو: حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۴۹۰۔

(۱) رد المحتار حاشیہ ابن عابدین علی الدر المختار ۵/ ۴۸۹، شرح السراجیہ / ۸۱۔

ہوں گے (یعنی ایک دار الاسلام میں ہے اور دوسرا دار الحرب میں)۔

صرف حکماً دار مختلف ہونے کی مثال دار الاسلام میں مستامن اور ذمی کا ہونا ہے، یہ دونوں اگرچہ حقیقۃً ایک ہی دار میں ہیں (یعنی دونوں دار الاسلام میں ہیں) مگر حکماً دونوں کا دار الگ الگ ہے، کیونکہ مستامن (یعنی فی الحال دار الاسلام میں ہونے کے باوجود) حکماً حربی ہے، کیونکہ وہ دار الحرب لوٹ جانے پر قادر ہے۔

حقیقۃً اور حکماً دونوں اعتبار سے اختلاف دارین کی مثال دار الحرب میں رہنے والا حربی اور دار الاسلام میں رہنے والا ذمی ہے، اسی طرح دو مختلف دار الحرب کے رہنے والے حربی بھی اس کی مثال ہیں[1]۔

دو کافروں کے درمیان اختلاف دارین پر فقہ اسلامی میں مختلف احکام مرتب ہوتے ہیں، ان میں سے کچھ احکام ذیل میں بیان کیے جاتے ہیں:

میراث جاری ہونا:

۳- صرف حکماً اختلاف دارین یا حکماً اور حقیقۃً دونوں اعتبار سے اختلاف دارین حنفیہ کے نزدیک ایک مانع ارث ہے، لہذا ذمی حربی اور مستامن کا وارث نہیں ہوگا، نہ حربی اور مستامن ذمی کے وارث ہوں گے، خواہ دونوں کا ایک ہی مذہب ہو، دو حربی اگر دو الگ الگ ملکوں کے شہری ہوں تو وہ بھی ایک دوسرے کے وارث نہ ہوں گے، ایک ہی ملک کے دو حربی اگر دار الاسلام میں مستامن کی حیثیت سے رہ رہے ہیں تو ان کے درمیان میراث جاری ہوگی، جس طرح ایک دار الحرب کے دو حربیوں میں سے ایک دار الاسلام میں مستامن کی حیثیت سے ہو اور دوسرا دار الحرب ہی میں ہو تو دونوں کے درمیان

(۱) رد المحتار ۵/ ۴۹۰۔

میراث جاری ہوتی ہے، کیونکہ حکماً دونوں کا دار ایک ہے۔

شافعیہ کا مذہب بھی حنفیہ کے مذہب سے قریب قریب ہے، شافعیہ کے نزدیک ذمی اور حربی کے درمیان میراث جاری نہیں ہوگی، لیکن مستامن اور معاہد امام شافعی کے اصح قول کے مطابق ذمی کی طرح ہیں، کیونکہ ان کے درمیان قربت ہے، اور معاہدہ اور امان کی وجہ سے ذمی کی طرح ان کی جان ومال محفوظ ہیں، لہذا معاہد اور مستامن ذمی کے وارث ہوں گے اور ذمی ان دونوں کا وارث ہوگا، حربیوں اور معاہد یا مستامن کے درمیان میراث جاری نہ ہوگی، امام شافعی کا دوسرا قول یہ ہے کہ مستامن اور معاہد حربی کی طرح ہیں۔

حنابلہ کا مذہب اور مالکیہ کا مذہب (جیسا کہ صاحب العذب الفائض نے نقل کیا ہے، حالانکہ ہم نے اپنے مطالعہ کی حد تک مالکیہ کے یہاں اس کی صراحت نہیں پائی) یہ ہے کہ وارث ومورث کا مذہب ایک ہونے کی صورت میں اختلاف دارین میراث جاری ہونے میں مانع نہیں ہوتا ہے۔ حنابلہ کے یہاں دوسرا قول جو قاضی ابویعلی کا قول ہے یہ ہے کہ حربی ذمی کا وارث نہیں ہوگا اور نہ ذمی حربی کا وارث ہوگا، مستامن کا وارث دار الحرب کا باشندہ بھی ہوسکتا ہے اور دار الاسلام کا باشندہ بھی ہوسکتا ہے، دار الحرب کے لوگ ایک دوسرے کے وارث ہوں گے، خواہ ان کے ملک الگ الگ ہوں یا ایک ہوں[1]۔

اولاد کا مذہب:

۴- (ماں باپ کا مذہب مختلف ہونے کی صورت میں) بچہ مذہب میں کس کے تابع ہوگا؟ اس کا بیان ایک دوسرے مقام پر آئے گا

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۴۹۰، شرح السراجیہ/ ۸۱، ۸۲، نہایۃ المحتاج ۶/ ۲۷ طبع مصطفی الحلبی، المغنی ۷/ ۱۶۸-۱۷۰، العذب الفائض ۱/ ۳۶، ملاحظہ ہو: احکام الذمیین والمستامنین/ ۵۲۹، ۵۳۳۔

(دیکھئے: اختلاف دین)، والدین میں جس کا مذہب زیادہ بہتر ہو بچےکواس کا تابع قرار دینے کے سلسلے میں حنفیہ نے یہ شرط لگائی ہے کہ دونوں کا دار ایک ہو، (بچے کا دار اور ماں باپ میں سے مذہب میں بچےکوجس کے تابع بنایا جارہا ہے اس کا دار) ان دونوں کا دار الگ الگ ہونے کی صورت میں بچہ اس کے تابع نہ ہوگا، لہذا اگر بچہ دارالحرب میں ہو اور اس کا باپ دار الاسلام میں ہو اور اس نے دارالاسلام میں اسلام قبول کرلیا تو بچےکو باپ کے تابع قرار دے کر اسے مسلمان نہیں قرار دیا جائے گا، کیونکہ باپ کو دارالحرب کا باشندہ ماننا ممکن نہیں ہے، اس کے برخلاف اگر باپ دارالحرب میں ہو اور اس نے اسلام قبول کرلیا ہو اور اس کا بچہ دارالاسلام میں ہوتو بچہ باپ کے تابع ہوجائے گا، کیونکہ مسلمان باپ حکماً دار الاسلام کا باشندہ ہے[1]۔

میاں بیوی کے درمیان تفریق:

۵- مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک محض اختلاف دارین سے میاں بیوی کے درمیان تفریق واقع نہیں ہوتی۔

حنفیہ کے نزدیک میاں بیوی کے درمیان اگر حقیقۃً اور حکماً دونوں اعتبار سے اختلاف دار پیدا ہوگیا تو دونوں کے درمیان تفریق ہوجائے گی، لہذا اگر حربی مرد نے حربی عورت سے نکاح کیا، اس کے بعد ان میں سے کوئی ایک دار الاسلام آکر مسلمان ہوگیا، یا ذمی ہوگیا اور اس کا جوڑا دارالحرب میں رہ گیا تو حقیقۃً اور حکماً اختلاف دارین کی وجہ سے ان کا نکاح فسخ ہوجائے گا، اس کے برخلاف اگر میاں بیوی میں سے کوئی ایک مستامن بن کر دارالاسلام آیا تو نکاح فسخ نہیں ہوگا، اور اگر کسی مسلمان نے دارالحرب میں رہنے والی عورت سے دارالحرب میں نکاح کیا، پھر اسے چھوڑ کر دار الاسلام آگیا تو عورت اس سے جدا ہوگئی (اس کا نکاح ختم ہوگیا)۔ ابن قدامہ کے بیان کے مطابق امام ابوحنیفہ کے مذہب کا تقاضا یہ ہے کہ اگر ذمی میاں بیوی میں سے کوئی ایک عقد ذمہ (ذمی ہونے کا معاہدہ) توڑ کر دارالحرب چلا جائے اور اپنے جوڑے کو دار الاسلام میں چھوڑ دے تو دونوں کا نکاح فسخ ہوجائے، کیونکہ دونوں کا دار حقیقۃً اور حکماً الگ الگ ہوگیا، لہذا دونوں کے درمیان تفریق ہوجانا لازم ہے، جس طرح اگر ذمی عورت دخول سے پہلے دار الاسلام میں اسلام قبول کرلے تو تفریق واقع ہوجاتی ہے۔

حنفیہ کا استدلال یہ ہے کہ دونوں کے دار حقیقۃً اور حکماً مختلف ہونے کی صورت میں نکاح کے مصالح استوار نہیں ہوتے، اور نکاح برائے نکاح مشروع نہیں ہوا بلکہ ان مصالح کی وجہ سے مشروع ہوا ہے جو نکاح سے وابستہ ہیں، لہذا مصالح نکاح معدوم ہونے کی صورت میں نکاح باقی نہیں رہے گا، جس طرح میاں بیوی کے درمیان رشتہ محرمیت پیدا ہونے سے نکاح ختم ہوجاتا ہے، ایسا اس لئے ہے کہ دارالحرب کے باشندے دارالاسلام کے باشندوں کے تعلق سے مُردوں کی طرح ہیں، لہذا زندہ اور مردہ کے درمیان نکاح مشروع نہیں ہوسکتا۔

جمہور فقہاء کا استدلال یہ ہے کہ نبی اکرم ﷺ نے اپنی صاحبزادی حضرت زینبؓ کو پہلے والے نکاح کی بناپر ان کے شوہر کو واپس کیا تھا، حالانکہ صورت حال یہ پیش آئی تھی کہ حضرت زینبؓ نے اپنے شوہر سے دوسال پہلے، اور ایک روایت کے مطابق چھ سال پہلے اسلام قبول کیا اور ہجرت کی، اس دوران ان کے شوہر مکہ مکرمہ ہی میں رہے۔ اسی طرح صفوان اور عکرمہ کی بیویاں فتح مکہ کے سال اسلام

(۱) الفتاوی الہندیہ ۱/ ۳۳۹ طبع بولاق ۱۳۱۰ھ الزیلعی ۲/ ۱۷۳ طبع بولاق ۱۳۱۵ھ۔

لائیں، اور یہ دونوں حضرات اور کچھ اور لوگ مکہ چھوڑ کر بھاگ گئے، اسلام نہیں لائے، پھر بعد میں ان حضرات نے اسلام قبول کیا، پھر بھی ان کا سابق نکاح باقی رکھا گیا[1]۔

نفقہ:

۶ - جن فقہاء کے نزدیک اختلاف دارین کے باوجود میاں بیوی کا نکاح برقرار رہتا ہے ان کے نزدیک بیوی کا نفقہ بھی شوہر کے اوپر اختلاف دار کے باوجود واجب رہتا ہے۔

جہاں تک اقارب کے نفقہ کا مسئلہ ہے تو حنفیہ کے نزدیک اختلاف دارین کی صورت میں نفقۂ قرابت نہ اصول پر واجب ہوتا ہے نہ فروع پر اور نہ حواشی پر، زیلعی فرماتے ہیں: مسلمان پر اس کے حربی والدین کا نفقہ واجب نہیں ہوتا، نہ ہی حربی اپنے مسلمان یا ذمی باپ کا نفقہ دینے پر مجبور کیا جائے گا، کیونکہ نفقہ کا استحقاق صلہ رحمی کے طور پر ہے اور حربی یا ذمی اس کا مستحق نہیں ہے، کیونکہ ان کے ساتھ حسن سلوک سے منع کیا گیا ہے، "فتاوی ہندیہ" میں ہے: دونوں میں سے کوئی نفقہ پر مجبور نہیں کیا جائے گا، اگر چہ حربی مستامن ہو کر دار الاسلام میں رہ رہا ہو"۔ بعض فقہاء حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ جو حربی دار الحرب میں اسلام لایا اور اس دار الاسلام کی طرف ہجرت نہیں کی اس کے درمیان اور دار الاسلام میں آباد اس کے مسلمان رشتہ دار کے درمیان ایک دوسرے پر نفقہ کا لزوم نہیں ہے، کیونکہ دونوں کا دار الگ الگ ہے۔

ہم نے حنفیہ کے مذہب کے حوالہ سے اوپر جو باتیں نقل کی ہیں ان میں سے بعض باتوں کے بارے میں صاحب بدائع الصنائع نے اختلاف کیا ہے، صاحب بدائع کے نزدیک اختلاف دارین اصول اور فروع کا نفقہ واجب ہونے میں مانع نہیں ہے، وہ فرماتے ہیں: کیونکہ اصول فروع کے علاوہ دوسرے رشتہ داروں کا نفقہ صلہ رحمی کے طور پر واجب ہوتا ہے اور اختلاف دارین کے ساتھ صلہ رحمی واجب نہیں ہوتی، لیکن ولادت والی قرابت میں اختلاف دار کے باوجود صلہ رحمی واجب ہوتی ہے، نیز اس لئے کہ نفقہ کا وجوب یہاں پر حق وراثت کی بنا پر ہوتا ہے اور (حنفیہ کے یہاں) اختلاف دارین کے ساتھ وراثت جاری نہیں ہوتی، ولادت والی قرابت میں نفقہ کا وجوب حق ولادت کی وجہ سے ہوتا ہے اور حق ولادت میں کوئی تبدیلی نہیں آتی۔

ظاہر یہ ہے کہ شافعیہ کے مذہب میں اصول فروع والی قرابت کی صورت میں ذمی اور مستامن کے درمیان، اسی طرح مسلم اور مستامن کے درمیان نفقہ واجب ہوتا ہے، جو حربی مستامن نہ ہو اس کے درمیان اور اس کے مسلمان یا ذمی رشتہ دار کے درمیان نفقہ واجب نہیں ہوتا، کیونکہ غیر مستامن حربی معصوم الدم نہیں ہے، اصول فروع کے علاوہ دوسری قرابتوں کی وجہ سے شافعیہ کے نزدیک سرے سے نفقہ واجب ہی نہیں ہوتا۔

حنابلہ کا ظاہر مذہب یہ ہے کہ اگر وجوب نفقہ کی شرطیں پائی جائیں تو اختلاف دار اقارب کا نفقہ واجب ہونے میں مانع نہیں ہے، اس مسئلہ میں مالکیہ کا قول ہم پر واضح نہ ہوسکا[1]۔

---

(۱) زیلعی ۳/۶۷ا، الفتاوی الہندیہ ا/۳۳۸، المدونۃ الکبری ۴/۱۵۰ طبع قاہرہ مطبعۃ السعادۃ ۱۳۲۳ھ المغنی فصل: ۵۴۴۰، ۷/۱۵۷ طبع پنجم۔ حدیث کی روایت ترمذی نے بعض زیادتیوں کے ساتھ حضرت ابن عباس سے کی ہے اور فرمایا ہے کہ اس حدیث کی اسناد میں کوئی خرابی نہیں ہے لیکن اس حدیث سے میں واقف نہیں ہوں، ممکن ہے یہ روایت داؤد بن حصین کے واسطے سے ان کے حافظہ کی مدد سے آئی ہو، صاحب تحفۃ الاحوذی کہتے ہیں: یہ حضرت ابن عباس کی حدیث ہے اور اسے حاکم نے صحیح کہا ہے اور ابن کثیر "ارشاد" میں کہتے ہیں: یہ حدیث جید اور قوی ہے (تحفۃ الاحوذی ۴/۲۹۶-۲۹۷ طبع السلفیہ)۔

(۱) بدائع الصنائع ۴/۳۷، الزیلعی علی الکنز ۳/۶۳، الفتاوی الہندیہ ا/۵۶۸،

وصیت:

۷- کوئی مسلمان یا ذمی کسی حربی کے لئے وصیت کرے تو اس کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے، حنابلہ اسے مطلقاً جائز قرار دیتے ہیں، شافعیہ کے دو قول ہیں، زیادہ صحیح قول وصیت کے جواز کا ہے، وہی ان کے یہاں مذہب ہے، مالکیہ کے بھی دو قول ہیں، معتمد قول یہ ہے کہ وصیت درست نہیں ہے، حنفیہ وصیت کو اس صورت میں ممنوع قرار دیتے ہیں جب کہ وصیت کرنے والا دار الاسلام میں ہو اور جس کے لئے وصیت کی جارہی ہو وہ حربی ہو جو دار الحرب میں ہو، اور اگر وصیت کرنے والا اور جس کے لئے وصیت کی گئی ہے دونوں دار الحرب میں ہوں تو اس بارے میں حنفیہ کا قول مختلف ہے۔

وصیت کو ممنوع قرار دینے والوں کا استدلال یہ ہے کہ حربیوں کو مال کا مالک بنا کر تبرع کرنا مسلمانوں کے خلاف جنگ میں ان کی اعانت کرنا ہے، نیز ہمیں حربیوں کو قتل کرنے اور ان کا مال لینے کا حکم دیا گیا ہے، لہٰذا ان کے حق میں وصیت کرنا بے معنی بات ہے، اسی لئے حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ اگر ورثاء اس وصیت کو نافذ کرنے کی اجازت دیں تو بھی یہ وصیت جائز نہ ہوگی، اور اگر حربی شخص (جس کے لئے وصیت کی گئی ہے) وصیت والا مال لینے کے لئے دار الاسلام آیا تو اسے لینے کا اختیار نہ ہوگا۔

جن فقہاء نے اس وصیت کو درست قرار دیا ہے ان کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ وصیت اصل میں مالک بنانا ہے اور حربی کو کسی چیز کا مالک بنانا ممنوع نہیں ہے، چنانچہ اس کے ہاتھ کوئی چیز فروخت کرنا درست ہے[1]۔

جو حربی دار الاسلام میں مستامن کی حیثیت سے ہو اس کے لئے اگر مسلمان یا ذمی نے وصیت کی تو حنفیہ کے یہاں ظاہر روایت کے مطابق یہ وصیت درست ہوئی، حنفیہ کی دوسری روایت یہ ہے کہ یہ وصیت درست نہیں ہے، کیونکہ مستامن کا دار الحرب واپس جانے کا ارادہ ہے، اور اسے واپس جانے دیا جائے گا، ایک سال سے زائد دار الاسلام میں جزیہ کے بغیر قیام نہیں کرنے دیا جائے گا۔

اگر مستامن نے کسی مسلمان یا ذمی کے لئے وصیت کی تو حنفیہ نے اس کے جائز ہونے کی صراحت کی ہے، دوسرے فقہاء کے کلام کا تقاضا بھی یہی ہے، کیونکہ مستامن احکام اسلام کا پابند ہے، حنفیہ فرماتے ہیں: مستامن اگر اپنے پورے مال کی وصیت کسی مسلمان یا ذمی کے حق میں کردے اور اس کے ورثاء میں سے کوئی دار الاسلام میں نہیں ہے تو یہ وصیت درست ہے، اس کے ان ورثاء کا اعتبار نہیں جو دار الحرب میں ہیں، کیونکہ وہ لوگ ہمارے حق میں مردہ ہیں، نیز اس لئے کہ ان کی جانیں اور اموال معصوم نہیں ہیں تو ان کا وہ حق بدرجہ اولیٰ معصوم نہیں ہوگا جو ان کے مورث کے مال میں ہے، اگر اس کا کوئی وارث اس کے ساتھ دار الاسلام میں ہو تو اس وصیت کا جواز اس کی اجازت پر موقوف ہوگا[1]۔

قصاص:

۸- ذمی نے کسی مستامن کو قتل کیا یا مستامن نے کسی ذمی کو قتل کیا تو چاروں فقہی مذاہب میں قصاص واجب ہوگا، ہاں حنفیہ نے استثناء کیا ہے کہ اگر ذمی نے مستامن کو قتل کیا تو قصاص لازم نہیں ہوگا،

= نہایۃ المحتاج ۷/ ۲۰۸، الخرشی ۴/ ۲۰۱، اور اس کے بعد کے صفحات طبع ۱۳۱۶ھ، المغنی ۹/ ۲۵۹، ۲۶۱، نیز ملاحظہ ہو: احکام الذمیین والمستامنین /۲۷۸-۲۸۱۔

(۱) الفتاوی الہندیہ ۶/ ۹۲، الدسوقی علی الشرح الکبیر ۴/ ۴۲۶ طبع عیسی الحلبی،

= العدوی علی الخرشی ۸/ ۱۷۰، کشاف القناع ۴/ ۲۹۶، مطبعۃ انصار السنۃ ۱۳۶۶ھ۔

(۱) الدر المختار بحاشیۃ الطحطاوی ۴/ ۳۳۶ طبع بولاق، بدائع الصنائع ۷/ ۳۳۵، ملاحظہ ہو: العنایۃ علی الہدایہ ۸/ ۴۸۸ طبع بولاق۔

صاحب البدائع فرماتے ہیں: کیونکہ مستامن کی عصمت مطلقاً ثابت نہیں ہے بلکہ دار الاسلام میں قیام کرنے تک اس کو عصمت حاصل ہے، اس لئے کہ مستامن دار الحرب کا رہنے والا ہے، دار الاسلام میں قیام کرنے کی نیت سے نہیں آیا ہے بلکہ کسی ضرورت سے آیا ہے، جسے پورا کرکے وہ اپنے وطن لوٹ جائے گا، لہذا اس کی عصمت میں اباحت کا شبہ ہے۔ امام ابو یوسف سے مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا: ذمی کو مستامن کے قصاص میں قتل کیا جائے گا، کیونکہ قتل کیے جانے کے وقت مستامن معصوم تھا۔

اس بات پر اتفاق ہے کہ ذمی کو حربی کے قصاص میں قتل نہیں کیا جائے گا، کیونکہ حربی کو سرے سے عصمت حاصل ہی نہیں ہے، "المغنی" کی صراحت کے مطابق اس مسئلہ میں کوئی اختلاف نہیں ہے، فقہاء نے اس مسئلہ کی صراحت نہیں کی کہ مستامن اگر حربی کو قتل کرے تو کیا حکم ہے، ظاہر یہ ہے کہ مستامن کو اس کے بدلے قتل نہیں کیا جائے گا، کیونکہ حربی کو بالکل عصمت حاصل نہیں ہے [1]۔

عقل (دیت کا برداشت کرنا):

۹- شافعیہ کے نزدیک یہودی ذمی یا معاہد یا مستامن نصرانی معاہد یا مستامن کی دیت کی ادائیگی کرے گا، اسی طرح اس کے برعکس، یہ شافعیہ کا قوی تر قول ہے، اور جہاں تک حربی کا تعلق ہے تو وہ نہ ذمی کی دیت کا ذمہ دار ہوگا نہ ذمی اس کی دیت کا، کیونکہ اختلاف دار کی وجہ سے دونوں کے درمیان نصرت منقطع ہے۔

حنابلہ کا راجح قول یہ ہے کہ ذمی حربی کی دیت ادا نہیں کرے گا اور نہ حربی ذمی کی دیت ادا کرے گا، حنابلہ کا دوسرا قول یہ ہے کہ اگر دونوں ایک دوسرے کے وارث ہوتے ہوں تو ایک دوسرے کی دیت کے بھی ذمہ دار ہوں گے، ورنہ نہیں [1]۔

بظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ حنابلہ کے اس کلام میں حربی میں مستامن بھی داخل ہے۔

حنفیہ اور مالکیہ کے کلام میں ہمیں اس مسئلہ پر بحث وگفتگو نہیں ملی۔

حد قذف:

۱۰- چاروں فقہی مذاہب کا اس بات پر اتفاق ہے کہ اگر مسلمان یا ذمی کسی حربی پر زنا کا الزام عائد کرے، خواہ وہ حربی مستامن ہی ہو تو مسلمان یا ذمی پر حد قذف (الزام زنا عائد کرنے کی سزا) جاری نہ ہوگی، اس لئے کہ مقذوف اپنے کفر کی وجہ سے محصن نہیں ہے۔

اگر مستامن نے کسی مسلمان پر زنا کا الزام عائد کیا تو اس پر حد قذف جاری ہوگی، کیونکہ امان لے کر دار الاسلام میں داخل ہونے کی وجہ سے بندوں کے حقوق ادا کرنے کی پابندی اس نے اپنے اوپر کرلی ہے، اور حد قذف بندے کا حق ہے، اس مسئلہ میں حنفیہ، مالکیہ، حنابلہ اور شافعیہ کا اتفاق ہے، صرف فقہاء مالکیہ میں سے اشہب نے اس سے اختلاف کیا ہے، "المدونہ" میں ہے: اگر حربی نے دار الحرب میں کسی مسلمان پر زنا کا الزام لگایا، پھر وہ حربی اسلام قبول کرکے دار الاسلام چلا آیا تو اس پر حد قذف جاری نہیں ہوگی [2]۔

---

(۱) بدائع الصنائع ۷/ ۲۳۶، الخرشی ۷/ ۴، الأم للشافعی ۶/ ۴۰ طبع بولاق، مطالب اولی النہی ۶/ ۳۱ طبع المکتب الإسلامی دمشق، ملاحظہ ہو: احکام الذمیین والمستامنین / ۲۴۸ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۱) نہایۃ المحتاج ۷/ ۳۳۵، کشاف القناع ۶/ ۴۸، الفروع ۳/ ۴۴۸ طبع المنار۔

(۲) المدونہ ۱۶/ ۲۲، الخرشی ۸/ ۸۶، المہذب ۲/ ۲۷۳ طبع ۱۳۷۹ھ۔

اختلاف دین

۱- اختلاف دین پر متعین شرعی احکام مرتب ہوتے ہیں، مثلاً میراث کا جاری نہ ہونا۔

جس اختلاف دین پر وہ احکام مرتب ہوتے ہیں اس کی نوعیت یا تو اسلام اور کفر کے اختلاف کی ہوگی کہ ایک شخص مسلمان ہے دوسرا شخص کافر، اس نوعیت کے اختلاف پر اختلاف دین کے احکام کا مرتب ہونا متفق علیہ ہے، یا اس کی نوعیت یہ ہوگی کہ دونوں اشخاص کافر ہوں گے لیکن دونوں کا مذہب ایک دوسرے سے مختلف ہوگا، مثلاً ایک شخص یہودی ہے دوسرا مجوسی، اس نوع کے بارے میں اختلاف ہے جس کی وضاحت آئندہ سطروں میں ہوگی۔

اختلاف دین پر مرتب ہونے والے چند اہم احکام درج ذیل ہیں:

الف-توارث (میراث جاری ہونا):

۲- اختلاف دین میراث جاری ہونے کا ایک مانع ہے، کیونکہ میراث جاری ہونے کی بنیاد نصرت پر ہے، لہذا کافر بالاتفاق مسلمان کا وارث نہیں ہوگا، اس میں صرف یہ استثناء ہے کہ امام احمد کے نزدیک کافر اپنے آزاد کردہ مسلمان غلام کا حق ولاء کی بنیاد پر وارث ہوگا، اسی طرح کی بات حضرت علیؓ اور حضرت عمر بن عبد العزیز سے بھی مروی ہے، اگر تقسیم ترکہ سے پہلے کافر اسلام قبول کرلے تو امام احمد کے نزدیک اسے وارث بنایا جائے گا تاکہ اسے اسلام کی طرف رغبت پیدا ہو۔ مسلمان مرتد کا وارث ہوگا یا نہیں؟ اس میں اختلاف ہے، جمہور کے نزدیک مسلمان کافر کا وارث نہیں ہوگا، لیکن بعض صحابہ کرام سے مروی ہے کہ مسلمان کافر کا وارث بنے گا، کیونکہ حدیث شریف میں ہے: "الإسلام يعلو ولا يعلى"[1] (اسلام خود بلند ہوتا ہے، اس پر کسی کو بلندی حاصل نہیں ہوتی)، اور دوسری حدیث ہے: "الإسلام يزيد ولا ينقص"[2] (اسلام بڑھتا ہے، کم نہیں کرتا)۔

جہاں تک کفار کے ایک دوسرے کا وارث ہونے کا مسئلہ ہے تو امام ابوحنیفہ، امام شافعی کا مذہب اور امام احمد کی ایک روایت ہے کہ کفار ایک دوسرے کے وارث ہوں گے، خواہ ان کے مذاہب الگ

---

(۱) حدیث: "الإسلام يعلو ولا يعلى..." مرفوعاً اور موقوفاً مروی ہے، موقوف حضرت ابن عباسؓ کا قول ہے جس کا ذکر بخاری نے تعلیقاً کیا ہے اور مرفوع کی روایت طبرانی اور بیہقی نے الدلائل میں حضرت عمر بن الخطابؓ کی حدیث سے کیا ہے ابن حجر نے کہا: اس کی سند ضعیف ہے جیسا کہ دارقطنی نے حضرت عائذ بن عمرو مزنی سے مرفوعاً روایت کیا ہے۔ دارقطنی نے کہا: اس کی سند میں عبد اللہ بن حشرج اور اس کے والد ہیں، اور یہ دونوں مجہول ہیں۔ اسی طرح اسلم نے تاریخ واسط میں حضرت معاذ بن جبلؓ سے مرفوعاً ان الفاظ میں روایت کیا ہے: "الإيمان يعلو ولا يعلى" (فتح الباری ۳؍ ۲۱۸ طبع السلفیہ، سنن دارقطنی ۳؍ ۲۵۲ شائع کردہ سید عبد اللہ ہاشم یمانی مدنی ۱۳۸۶ھ، نصب الرایہ ۳؍ ۲۱۳ طبع دار المامون ۱۳۵۷ھ فیض القدیر ۳؍ ۱۷۹، شائع کردہ المکتبۃ التجاریہ ۱۳۵۶ھ)۔

(۲) العذب الفائض ۱؍ ۳۰، ۳۲، ابن عابدین ۵؍ ۴۸۹ طبع بولاق ۱۲۷۲ھ، حدیث: "الإسلام يزيد ولا ينقص" کی روایت امام احمد نے اپنی مسند میں، ابوداؤد اور حاکم نے، نیز بیہقی نے سنن میں کی ہے اس کے راوی حضرت معاذ بن جبلؓ ہیں۔ حافظ نے فتح الباری میں لکھا ہے کہ حاکم نے اس حدیث کو صحیح کہا ہے لیکن روایت کے منقطع ہونے کی وجہ سے اس پر تعاقب کیا گیا ہے (فیض القدیر ۳؍ ۱۷۹)، منذری نے کہا ہے: اس حدیث کا ایک راوی مجہول ہے (عون المعبود ۸؍ ۱۲۳ طبع السلفیہ)۔

الگ ہوں، کیونکہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "وَالَّذِيْنَ كَفَرُوْا بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ"[۱] (اور جو لوگ کافر ہیں وہ ایک دوسرے کے رفیق ہیں)۔ اور اس لئے کہ تمام مذاہب کے کفار مسلمانوں کی عداوت میں ایک جان کی طرح ہیں۔

امام مالک کے نزدیک کفار کی تین ملتیں ہیں: یہود ایک **ملت** ہیں، نصاری ایک **ملت** ہیں، اور باقی کفار ایک **ملت** ہیں۔ امام احمد کی ایک روایت ہے کہ ہر مذہب کے کفار علاحدہ **ملت** ہیں، کیونکہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَّمِنْهَاجًا"[۲] (تم میں سے ہر ایک کے لئے ہم نے ایک (خاص) شریعت اور راہ رکھی تھی)۔ اور حدیث شریف میں ہے: "لا يتوارث أهل ملتين شتى"[۳] (دومختلف ملتوں کے لوگ ایک دوسرے کے وارث نہیں ہوتے)۔

ب-نکاح:

۳- نہ کوئی کافر کسی مسلمان عورت سے نکاح کرسکتا ہے اور نہ کوئی مسلمان کسی کافرہ عورت سے نکاح کرسکتا ہے، الا یہ کہ کافرہ عورت اہل کتاب میں سے ہو۔ کافر میاں بیوی میں اگر ایک نے اسلام قبول کرلیا تو اس کے نتیجہ میں اگر دونوں میں ایسا اختلاف دین پیدا ہوگیا ہو کہ دونوں ابتداءً نکاح نہیں کرسکتے تو ان دونوں کے درمیان تفریق کردی جائے گی۔

اس کی تفصیل کا مقام (نکاح) کی اصطلاح ہے۔

ج-شادی کرانے کی ولایت:

۴- اسلام اور کفر کی شکل میں اختلاف دین چاروں فقہی مذاہب کی متفقہ رائے کے مطابق شادی کرانے کی ولایت (ولاية التزويج) کا ایک **مانع** ہے، لہذا کسی کافر کو کسی مسلمان خاتون کا نکاح کرانے کی ولایت حاصل نہ ہوگی اور نہ کسی مسلمان کو کسی کافرہ خاتون کا نکاح کرانے کا اختیار ہوگا، کیونکہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "وَالَّذِيْنَ كَفَرُوْا بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ" (اور جو لوگ کافر ہیں وہ ایک دوسرے کے رفیق ہیں)۔ "إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللّٰهُ وَرَسُوْلُهُ وَالَّذِيْنَ آمَنُوْا"[۱] (تمہارا دوست تو اللہ ہے، اس کا رسول ہے اور اہل ایمان ہیں)۔

تمام فقہاء نے اس بات کا استثناء کیا ہے کہ مسلمان اپنی کافرہ باندی کا نکاح کراسکتا ہے، کیونکہ یہ شادی کرانا ملکیت کی وجہ سے ہے، ولایت کی وجہ سے نہیں ہے، اسی طرح مسلمان سلطان یا اس کے نائب کا کافرہ عورت کا نکاح کرانا بھی اس سے مستثنی ہے جب کہ اس عورت کا خاص ولی نکاح کرنے کے لئے موجود نہ ہو۔

مالکیہ کے نزدیک اگر مسلمان نے اپنی کافرہ لڑکی کا کسی کافر سے نکاح کرایا تو اسے چھوڑ دیا جائے گا، اس سے تعرض نہیں کیا جائے گا، اس نے خود اپنے اوپر ظلم کیا[۲]۔

---

(۱) سورۂ انفال/ ۷۳۔

(۲) سورۂ مائدہ/ ۴۸۔

(۳) المہذب الفائض ۱/ ۳۲، المبسوط للسرخسی ۳۰/ ۳۰، ۳۳، حدیث: "لا يتوارث أهل ملتين شتى" کے بارے میں منذری نے کہا ہے: اس کی روایت نسائی اور ابن ماجہ نے کی ہے، ترمذی نے اس کی روایت اس سند سے کی ہے: "محمد بن عبد الرحمن بن أبي ليلى عن أبي الزبير عن جابر" اور فرمایا ہے کہ یہ غریب حدیث ہے اسے ہم حضرت جابرؓ کی حدیث کے طور پر صرف ابن ابی لیلی کی سند سے جانتے ہیں، صاحب عون المعبود نے لکھا ہے: ابن ابی لیلی کی حدیث سے استدلال نہیں کیا جاتا (عون المعبود ۸/ ۱۲۲ طبع الستقیم)۔

---

(۱) سورۂ مائدہ/ ۵۵۔

(۲) ابن عابدین ۲/ ۳۱۲، الحطاب مع المواق ۳/ ۴۳۸ طبع مکتبۃ النجاح لیبیا قاہرہ کی فوٹو کاپی، الصاوی علی الشرح الصغیر ۱/ ۳۸۷ طبع مصطفی الحلبی، الجمل علی المنہج ۴/ ۱۵۶، المغنی ۶/ ۴۶۴ طبع اول۔

اگر اختلاف دین کی نوعیت اسلام وکفر کی نہ ہو، مثلاً یہودی کا اپنی زیر ولایت نصرانی خاتون کا نکاح کرانا، یا اس کے برعکس، تو شافعیہ نے اس کے جائز ہونے کی صراحت کی ہے، دوسرے فقہاء نے اس کی صراحت نہیں کی ہے[1]، حنابلہ کے یہاں اس کی تخریج میراث جاری ہونے کے بارے میں دونوں روایتوں پر کی جاتی ہے اور اس کا ممنوع ہونا راجح ہے۔

د- مال کی ولایت:

۵- غیر مسلم کو مسلمان کے اوپر مال کے بارے میں ولایت حاصل نہیں ہوتی، کیونکہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "وَلَنْ يَّجْعَلَ اللّٰهُ لِلْكٰفِرِيْنَ عَلَى الْمُؤْمِنِيْنَ سَبِيْلًا"[2] (اور ہرگز اللہ تعالیٰ کافروں کو مسلمانوں کے مقابلہ میں غالب نہ فرماویں گے)۔ مذکورہ بالا بات کی صراحت حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ نے کی ہے، ان حضرات نے اس بات کی صراحت نہیں کی ہے کہ مسلمان کو کافر پر ولایت حاصل نہ ہوگی، ہاں اس کی صراحت کی ہے کہ مسلمان قاضی کو اس ذمی پر ولایت حاصل ہوگی جس پر حجر کیا گیا ہے (یعنی اسے مالی تصرفات سے روکا گیا ہے)۔

مالکیہ نے اس مسئلہ کو نہیں چھیڑا ہے، اگر چہ وصی کے بارے میں ان کے یہاں یہ صراحت ملتی ہے کہ وصی کی ایک شرط مسلمان ہونا ہے[3]۔

ھ- حضانت (پرورش کرنے کا حق):

۶- حق حضانت ساقط کرنے میں اختلاف دین مؤثر ہے یا نہیں، اس سلسلے میں فقہاء کے تین رجحانات ہیں:

شافعیہ اور حنابلہ کا مسلک ہے کہ کافر کو مسلمان پر حق حضانت حاصل نہیں، خواہ کافر ماں ہی ہو، اور مسلمان کو کافر پر حق حضانت حاصل ہوتا ہے۔

مالکیہ کا مسلک یہ ہے کہ حق حضانت ساقط کرنے میں اختلاف دین سرے سے مؤثر نہیں ہے، حتی کہ اگر حاضن (پرورش کرنے والا) کافر مجوسی وغیرہ ہو اور محضون (زیر پرورش بچہ) مسلمان ہو تو بھی حق حضانت ساقط نہ ہوگا، خواہ حاضن مرد ہو یا عورت، اگر محضون کے بارے میں حاضن کافر سے کسی فساد کا اندیشہ ہو، مثلاً یہ خطرہ ہو کہ وہ بچے کو خنزیر کا گوشت کھلائے گا یا شراب پلائے گا تو حاضن کافر کو کسی مسلمان کے ساتھ کردیا جائے گا تاکہ مسلمان اس کی نگرانی کرے لیکن بچے کو حاضن کافر سے نہیں لیا جائے گا۔

حنفیہ عورتوں کی حضانت اور مردوں کی حضانت میں فرق کرتے ہیں، ان کے نزدیک پرورش کرنے والی عورت اور زیر پرورش بچے کے درمیان وحدت دین کی شرط نہیں ہے، جیسا کہ صاحب "بدائع الصنائع" نے "کتاب الاصل" سے نقل کیا ہے، اور اس کی علت یہ بیان کی ہے کہ زیر پرورش بچے کے بارے میں جو شفقت مطلوب ہے وہ پرورش کرنے والی عورت میں اختلاف دین کی وجہ سے کم نہیں ہوتی۔ صاحب بدائع نے لکھا ہے کہ فقہاء حنفیہ میں سے ابوبکر جصاص رازی اس صورت کے بارے میں فرماتے تھے جب ماں اہل کتاب میں سے ہو اور اس کا بچہ مسلمان ہو کہ ماں اپنے نابالغ بچے اور بچی کی زیادہ حق دار ہے یہاں تک کہ ان میں عقل وشعور پیدا ہو، ان دونوں میں عقل وشعور پیدا ہونے پر ماں کا پرورش کا حق ختم ہوجائے گا، کیونکہ

---

(۱) کشاف القناع ۵/ ۴۰، مطبعۃ انصار السنۃ قاہرہ۔

(۲) سورۂ نساء/ ۱۴۱۔

(۳) کشاف القناع ۴/ ۲۲۳، نہایۃ المحتاج ۴/ ۳۶۳ طبع مصطفی الحلبی، بدائع الصنائع ۵/ ۵۳ طبع ۱۳۲۷ھ، الخرشی ۸/ ۱۹۲ طبع ۱۳۱۶ھ۔

اب ماں انہیں کافروں کے اخلاق وعادات سکھائے گی۔ "النہر الفائق" میں اس کی تحدید سات سال سے کی ہے، اور اگر ماں سے یہ خوف ہو کہ بچہ کفر سے مانوس ہوجائے گا تو عقل وشعور پیدا ہونے سے پہلے ہی اسے ماں سے چھین لیا جائے گا۔

حنفیہ کے نزدیک اختلاف دین مرد کے استحقاق حضانت سے مانع ہے، لہذا عصبہ کو بچے کی پرورش کا حق اسی وقت ہوگا جب کہ وہ بچے کا ہم مذہب ہو، اس لئے کہ یہ حق عصبہ ہی کے لئے ثابت ہوتا ہے، اور اختلاف دین عصبہ بننے میں مانع ہوتا ہے، لہذا اگر یہودی بچے کے دو بھائی ہوں، ایک مسلمان، دوسرا یہودی، تو اس کی پرورش کا حق یہودی بھائی کو حاصل ہوگا، کیونکہ وہ اس بچے کا عصبہ ہے[1]۔

و- اولاد کا دین میں تابع ہونا:

۷- اول: اگر ماں، باپ کا مذہب الگ الگ ہو اس طور پر کہ ایک مسلمان ہو اور دوسرا کافر، تو ان دونوں کے نابالغ بچے یا وہ بڑے بچے جو جنون کی حالت میں بالغ ہوئے ہیں، مسلمان قرار پائیں گے، کیونکہ وہ لوگ ماں باپ میں سے اس کے تابع ہوں گے جس کا دین زیادہ بہتر ہوگا، یہ حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا مسلک ہے۔ حنفیہ نے اس کے لئے یہ شرط لگائی ہے کہ بچہ اور والدین میں سے جس کا مذہب زیادہ بہتر ہے، دونوں کا دار حقیقۃً اور حکماً ایک ہو، اس طور پر کہ دونوں دارالاسلام میں یا دار الحرب میں رہتے ہوں، یا دونوں کا دار صرف حکماً ایک ہو، اس طور پر کہ نابالغ بچہ دار الاسلام میں ہے اور اس کا مسلمان باپ دار الحرب میں ہے، اگر دونوں کا دار حقیقۃً اور حکماً دونوں اعتبار سے مختلف ہو، اس طور پر کہ مسلمان باپ دار الاسلام میں

(۱) بدائع الصنائع ۴/ ۴۲، ۴۳، حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۶۳۹، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۵۲۹ طبع عیسی الحلبی، نہایۃ المحتاج ۷/ ۲۱۸، المغنی ۹/ ۲۹۷۔

ہو اور بچہ دار الحرب میں ہو تو بچہ باپ کے تابع نہ ہوگا[1]۔

مالکیہ کے نزدیک بے شعور بچہ اسلام میں صرف اپنے باپ کے تابع ہوتا ہے، اپنی ماں اور دادی کے تابع نہیں ہوتا[2]۔

۸- دوم: اگر والدین کا مذہب الگ الگ ہو لیکن ان میں سے کوئی مسلمان نہ ہو تو بے شعور بچہ والدین میں سے اس کے تابع ہوتا ہے جس کا مذہب زیادہ بہتر ہو، یہ حنفیہ کا مذہب ہے۔

مالکیہ کے اس قول کا تقاضا واضح ہے کہ بچہ مذہب میں اپنے باپ کے تابع ہوتا ہے، ماں کے تابع نہیں ہوتا۔

شافعیہ کے نزدیک اگر والدین میں سے کوئی مسلمان نہ ہو اور دونوں کا مذہب الگ الگ ہو تو بچہ بالغ ہونے کے بعد کسی ایک کا مذہب اختیار کرے گا، حتی کہ اگر والدین میں سے ایک یہودی اور دوسرا نصرانی ہو اور ان کے دو بچے ہوں، ایک بچے نے یہودیت اختیار کی اور دوسرے نے نصرانیت تو ان سب کے درمیان میراث جاری ہوگی[3]۔

اس مسئلہ میں ہمیں حنابلہ کے یہاں کوئی صراحت نہیں ملی۔

ز- نفقہ:

۹- اس پر اتفاق ہے کہ اختلاف دین بیوی کا نفقہ اور غلاموں اور باندیوں کا نفقہ واجب ہونے میں مانع نہیں بنتا۔

عزیز واقارب کا نفقہ واجب ہونے میں اختلاف دین مانع ہوجاتا ہے، لہذا کسی شخص پر اس کے رشتہ دار کا نفقہ اس صورت میں

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۳۹۴، ۳۹۵، الزیلعی ۲/ ۱۷۳، مطالب اولی النہی ۶/ ۳۰۶، حاشیۃ القلیوبی علی شرح المنہاج ۳/ ۱۲۶، اور اس کے بعد کے صفحات طبع عیسی الحلبی۔

(۲) الشرح الکبیر وحاشیۃ الدسوقی ۲/ ۲۰۰، ۴/ ۳۰۸۔

(۳) حاشیۃ القلیوبی ۳/ ۱۴۸، الزیلعی ۲/ ۱۷۳۔

واجب نہیں ہوتا جب کہ دونوں کا مذہب الگ الگ ہو، اس مسئلہ میں نسب کے دوبنیادی رشتوں کے علاوہ میں کوئی اختلاف نہیں۔

۱۰- نسب کے دوبنیادی رشتوں یعنی اصول فروع کے بارے میں دو رجحانات پائے جاتے ہیں:

پہلا رجحان: یہ ہے کہ مذہب خواہ ایک ہو یا الگ ہو، اصول فروع کا نفقہ بہرصورت واجب ہے، یہ جمہور علماء (حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ) کا مسلک اور حنابلہ کی بھی ایک کمزور روایت ہے، لیکن مالکیہ اصول فروع کا نفقہ صرف والدین اور اولاد تک محدود رکھتے ہیں، اجداد، جدات اور لڑکوں کی اولاد کا نفقہ لازم نہیں قرار دیتے۔

ابن ہمام نے اصول فروع میں سے حربیوں کا استثناء کیا ہے، ان کا نفقہ مسلمان پر لازم نہ ہوگا خواہ وہ حربی مستامن ہوں، اس لئے کہ ہمیں ان لوگوں کے ساتھ حسن سلوک سے منع کیا گیا ہے جو دین کے بارے میں ہم سے قتال کرتے ہیں۔

اس رجحان کی دلیل یہ ہے کہ یہ رشتہ دار رشتہ دار کی ملکیت میں آتے ہی آزاد ہوجاتا ہے، لہذا اس پر اس کا نفقہ بھی واجب ہوگا، نیز یہاں نفقہ کا لزوم والدین اور اولاد کے درمیان جزئیت اور بعضیت کے حق کی بناپر ہے، اور اختلاف دین سے اس جزئیت میں کوئی فرق نہیں پڑتا، انسان کا جزء خود اس کی ذات کے حکم میں ہے۔

دوسرا رجحان: یہ ہے کہ اختلاف دین کی صورت میں اصول فروع کا نفقہ بھی واجب نہیں ہوتا، یہ حنابلہ کا مسلک ہے، اس رجحان کی دلیل یہ ہے کہ نفقہ دینا ہمدردی کے طور پر صلہ رحمی کرنے کے لئے لازم ہوتا ہے، لہذا اختلاف دین کے ساتھ ہمدردی کرنا لازم نہ ہوگا جس طرح غیر بنیادی رشتوں میں لازم نہیں ہوتا، ایک وجہ یہ بھی ہے کہ دونوں ایک دوسرے کے وارث نہیں ہوتے، لہذا ایک کا نفقہ بھی دوسرے پر لازم نہ ہوگا(1)۔

ح- عقل (دیت ادا کرنا):

۱۱- اسلام اور کفر کا اختلاف چاروں مذاہب کے فقہاء کے نزدیک دیت (خون بہا) لازم ہونے میں مانع ہے، نہ کافر مسلمان کی طرف سے دیت ادا کرے گا، نہ مسلمان کافر کی دیت ادا کرے گا، حتی کہ مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ اگر مسلمان کے عاقلہ دیت ادا کرنے سے قاصر ہوں تو مسلمانوں کے بیت المال سے دیت کی ادائیگی کی جائے گی، اس کے برعکس کافر ذمی یا معاہد یا مرتد کے عاقلہ کے دیت کی ادائیگی سے عاجز ہونے کی صورت میں مسلمانوں کے بیت المال سے دیت ادا نہیں کی جائے گی، کیونکہ اختلاف دین پایا جارہا ہے۔

مالکیہ اور حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ یہودی نصرانی کی طرف سے اور نصرانی یہودی کی طرف سے دیت ادا نہیں کرے گا، حنفیہ اور شافعیہ نے اس سے اختلاف کرتے ہوئے کہا ہے کہ کفار ایک دوسرے کی دیت ادا کریں گے، خواہ ان کے مذاہب الگ الگ ہوں، صاحب الدر المختار نے لکھا ہے: کیونکہ کفر ایک ملت ہے، اور نہایۃ المحتاج میں دار کے ایک ہونے کی شرط لگائی گئی ہے(2)۔

ط- وصیت:

۱۲- حنفیہ، حنابلہ اور اکثر شافعیہ کا مسلک یہ ہے کہ مسلمان کا ذمی کے لئے اور ذمی کا مسلمان کے لئے وصیت کرنا درست ہے، ان حضرات کا استدلال اس آیت سے ہے: "لاَ يَنْهَاكُمُ اللّٰهُ عَنِ

---

(1) بدائع الصنائع ۴/ ۳۶، فتح القدیر ۳/ ۳۴۸ طبع بولاق، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۵۲۲، نہایۃ المحتاج ۷/ ۲۰۸، المغنی ۹/ ۲۵۹۔

(2) الطحطاوی علی الدر المختار ۴/ ۳۱۲ طبع بولاق، حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۴/ ۲۸۳، نہایۃ المحتاج ۷/ ۳۵۳، کشاف القناع ۶/ ۹۔

الَّذِيْنَ لَمْ يُقَاتِلُوْكُمْ فِيْ الدِّيْنِ وَلَمْ يُخْرِجُوْكُمْ مِّنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوْهُمْ وَتُقْسِطُوْا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللّٰهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِيْنَ"[1] (اللہ تمہیں ان لوگوں کے ساتھ حسن سلوک اور انصاف کرنے سے نہیں روکتا جو تم سے دین کے بارے میں نہیں لڑے اور تم کو تمہارے گھروں سے نہیں نکالا، بے شک اللہ انصاف کا برتاؤ کرنے والوں ہی کو دوست رکھتا ہے)۔ عقلی استدلال یہ ہے کہ کافر ہونا مالک بننے کی اہلیت کے منافی نہیں ہے، تو جس طرح کافر کی خرید وفروخت اور اس کا ہبہ درست ہے اسی طرح اس کی وصیت بھی درست ہوگی۔

بعض شافعیہ کا مسلک یہ ہے کہ متعین ذمی کے لئے وصیت درست ہے، مثلاً یہ کہے کہ میں نے فلاں شخص کے لئے وصیت کی، اگر یہود ونصاری کے لئے وصیت کرتا ہے یا کہتا ہے کہ میں نے فلاں کافر کے لئے وصیت کی تو یہ وصیت درست نہ ہوگی، کیونکہ یہاں اس نے کفر کو وصیت کا محرک قرار دیا۔ مالکیہ باقی فقہاء (حنفیہ، حنابلہ وغیرہ) کے ساتھ اس پر تو متفق ہیں کہ ذمی کا مسلمان کے لئے وصیت کرنا درست ہے، جہاں تک مسلمان کا ذمی کے لئے وصیت کرنا ہے تو اگر یہ وصیت صلہ رحمی کے طور پر ہو اس طور پر کہ قرابت داری کی وجہ سے ہو، تو ابن القاسم اور اشہب اسے جائز قرار دیتے ہیں، اور اگر صلہ رحمی میں نہ ہو تو مکروہ ہے، کیونکہ مسلمان کو چھوڑ کر کافر کے لئے وہی مسلمان وصیت کرسکتا ہے جس کا ایمان ضعیف ہو۔

حنفیہ نے صراحت کی ہے (جیسا کہ طحطاوی نے الدر المختار پر اپنے حاشیہ میں اور دوسرے حضرات نے لکھا ہے) کہ کافر کا دوسرے مذہب کے کافر کے لئے وصیت کرنا جائز ہے میراث پر قیاس کرتے ہوئے، کیونکہ پورا عالم کفر ایک ملت ہے[2]۔

(۱) سورۂ ممتحنہ / ۸۔

(۲) الطحطاوی ۳۳۶/۴، بدائع الصنائع ۳۳۵/۷، الدسوقی علی الشرح الکبیر ۴۲۶/۴، نہایۃ المحتاج ۴۸/۶، کشاف القناع ۲۹۶/۴۔

ی- شرکت:

۱۴- اختلاف دین مسلمان اور کافر کے درمیان شرکت کے قیام سے مانع نہیں ہے، مالکیہ اور حنابلہ نے جواز شرکت کے لئے یہ شرط لگائی ہے کہ کافر تنہا تصرف نہ کرے، کیونکہ تنہا تصرف کرنے کی صورت میں وہ سودی معاملہ کرے گا اور ان معاملات سے احتراز نہیں کرے گا جن سے مسلمان احتراز کرتا ہے، حنابلہ کہتے ہیں: کتابی مال شرکت یا مال مضاربت سے شراب کی خریداری یا فروختگی کا جو معاملہ کرے گا وہ فاسد ہوگا، کتابی ہی پر اس کی ذمہ داری ہوگی۔

مالکیہ نے کہا ہے: ذمی کی مسلمان کے ساتھ شرکت اس شرط کے ساتھ صحیح ہے کہ کافر کے تصرف کے وقت مسلمان موجود رہے، اگر کافر کے خرید وفروخت کے وقت مسلمان موجود نہ رہے تو یہ شرکت جائز نہ ہوگی، لیکن اس طرح کی خرید وفروخت ہوجانے کے بعد صحیح ہوگی، اس کے بعد اگر مسلمان کو یہ شبہ ہو کہ ذمی نے شاید سودی معاملہ کیا ہے تو اس کے لئے صرف نفع کا صدقہ کردینا مستحب ہے، کیونکہ ارشاد ربانی ہے: "فَلَكُمْ رُءُوْسُ أَمْوَالِكُمْ"[1] (تو تمہارے اصل اموال تمہارے ہی ہیں)۔ اور اگر یہ شک ہو کہ ذمی نے شراب کا کاروبار کیا ہے تو اس کے لئے نفع اور اصل سرمایہ دونوں کا صدقہ کرنا مستحب ہے، کیونکہ مسلمان پر شراب کا بہانا واجب ہے، اور اگر تحقیق ہو کہ ذمی نے سودی معاملہ یا شراب کا کاروبار کیا ہے تو صدقہ کرنا واجب ہے۔

حنابلہ نے ذکر کیا ہے کہ مجوسی ذمی کے ساتھ شرکت کا معاملہ کرنا سرے سے مکروہ ہے، اور مذکورہ بالا قیدوں کے ساتھ شرکت صحیح ہوجائے گی۔

شافعیہ ہر کافر کے ساتھ شرکت کو مکروہ قرار دیتے ہیں۔

حنفیہ کے نزدیک صرف شرکت مفاوضہ میں یہ شرط ہے کہ شریکین

(۱) سورۂ بقرہ / ۲۷۹۔

کا مذہب ایک ہو، لہذا شرکت مفاوضہ دو مسلمانوں کے درمیان اور دو عیسائیوں کے درمیان درست ہوگی، ایک مسلمان اور ایک عیسائی کے درمیان شرکت مفاوضہ درست نہیں ہوتی، کیونکہ شرکت مفاوضہ کی ایک شرط شریکین کے درمیان تصرف میں برابری ہے" کیونکہ کافر نے اگر شراب یا سور خریدا تو مسلمان اس کافر کے وکیل کی حیثیت سے اس کو بیچ نہیں سکتا، لہذا التصرف میں برابری کی شرط فوت ہوجائے گی''۔ امام ابو یوسف نے اسے کراہت کے ساتھ جائز قرار دیا ہے، اور کراہت کی علت یہ بیان کی ہے کہ کافر کو جائز معاملات کی رہنمائی حاصل نہیں ہے، البتہ الگ الگ مذاہب رکھنے والے دو کافروں کے درمیان شرکت مفاوضہ حنفیہ کے نزدیک درست ہے، مثلاً ایک یہودی اور ایک نصرانی کے درمیان، اور شرکت عنان مسلمان اور کافر کے درمیان بھی درست ہے، بدائع میں ہے کہ مسلمان اور کافر کے درمیان شرکت مضاربہ بھی درست ہے، حنفیہ نے شرکت وجوہ اور شرکت اعمال میں اختلاف دین کے مسئلہ پر بحث نہیں کی ہے[1]۔

ک-حد قذف:

۱۴ - ذمی نے کسی مسلمان مرد یا عورت پر زنا کا الزام عائد کیا تو قذف کی شرطیں مکمل ہونے کی صورت میں ذمی پر حد قذف لازم ہے، اس پر فقہی مذاہب کا اتفاق ہے۔

اگر مسلمان مرد یا عورت نے کسی ذمی یا غیر ذمی کافر پر زنا کا الزام عائد کیا تو مسلمان مرد اور عورت پر بالاتفاق حد قذف جاری نہیں ہوگی، اس لئے کہ جس پر زنا کا الزام عائد کیا گیا ہے اس کا محصن ہونا حد قائم کرنے کے لئے شرط ہے، اور احصان کی شرط اسلام ہے، اس حالت میں افتراء پردازی کرنے والے کو الزام تراشی کی وجہ سے تعزیر کی جائے گی۔

سعید بن المسیب اور ابن ابی لیلیٰ نے اس شخص کے بارے میں اختلاف کیا ہے جس نے ایسی ذمی خاتون پر زنا کا الزام عائد کیا جس کے مسلمان بچے ہیں، ان دونوں حضرات نے فرمایا: اس پر حد جاری کی جائے گی[1]۔

اختلاف مطالع

دیکھئے: ''مطالع''۔

(۱) الدر وحاشیہ ابن عابدین ۳/ ۳۳۷، الزیلعی ۳/ ۳۱۴، بدائع ۶/ ۸۱، ۸۲، کفایۃ الطالب الربانی بحاشیۃ العدوی ۲/ ۱۶۲ طبع مصطفی الحلبی ۱۳۵۷ھ، نہایۃ المحتاج ۵/ ۵، المغنی ۵/ ۱۰۹۔

(۱) بدائع الصنائع ۷/ ۴۰، الخرشی ۸/ ۸۶، المہذب ۲/ ۲۷۳ طبع ۱۳۷۹ھ، المغنی ۱۰/ ۲۰۲۔

اختلال

تعریف:

۱- ''اختلال'' لغت میں ''اختلّ'' کا مصدر ہے، اس کی اصل خلل ہے[۱]، خلل کا معنی رائے اور معاملہ میں فساد اور کمزوری ہے، گویا اس میں کوئی جگہ چھوڑ دی گئی ہے، مضبوط نہیں کی گئی ہے۔

اختلال یا تو حسی ہوتا ہے یا معنوی، حسی اختلال کی مثال دیوار اور عمارت میں کمزوری اور خلل رہ جانا۔ معنوی اختلال فقر وحاجت مندی کے مفہوم میں ہے[۲]۔

فقہاء کی اصطلاح میں اختلال مذکورہ لغوی معنی سے مختلف نہیں ہے، کیونکہ فقہاء کے یہاں بھی اختلال کا استعمال ''کسی چیز یا معاملہ میں کمزوری اور نقص پیدا ہوجانے'' کے معنی میں ہوتا ہے، مثلاً ''اختلال عقل''، عقل میں ایسا فتور ہوجانا جس کی وجہ سے انسان کبھی عقلمندوں کی طرح بات کرتا ہے اور کبھی پاگلوں کی طرح، ''اختلال عبادت'' یا ''اختلال عقد''، کسی شرط یا رکن کے مفقود ہونے یا ان دونوں کے فاسد ہوجانے کی وجہ سے عبادت یا عقد میں خلل پیدا ہوجانا، ''اختلال رضا''، اکراہ کی وجہ سے یا ایجاب وقبول الگ الگ مجلسوں میں ہونے یا کسی اور وجہ سے عقد کے اندر رضامندی میں خلل پیدا ہوجانا، ''اختلال ضبط''، راوی کے ضبط روایت میں خلل ہوجانا، یہ اس طرح ظاہر ہوتا ہے کہ اس کی روایتیں ثقہ راویوں کے خلاف ہوں[۱]۔

متعلقہ الفاظ:

۲- **الف- اخلال:** یہ انسان کا فعل ہے جب وہ کچھ خلل واقع کرے، ''اختلال'' ''اخلال'' کا مطاوع ہے، عہد اور عقد میں اخلال کا مفہوم ان دونوں کو پورا نہ کرنا ہے[۲]، نظام عام یا آداب میں اخلال کا معنی ان دونوں کی مخالفت کرنا ہے[۳]۔

ب- فساد و بطلان: اختلال فساد وبطلان سے عام ہے، کیونکہ اس میں ''اختلال عبادت'' اور ''اختلال عقد'' کے علاوہ وہ صورت بھی داخل ہے جب بعض تکمیلی اعمال نہ پائے جانے کی وجہ سے عبادت یا عقد باطل یا فاسد تو نہ ہو لیکن اس میں کچھ کمی رہ جائے، مثلاً نماز کے تعلق سے بھول کر ازالہ نجاست نہ کرنا، حاجی کا منیٰ میں رات نہ گذارنا، بیع میں کسی کو گواہ نہ بنانا، یا کوئی بھی ایسا عمل کرنا جس سے عبادت یا تصرف کا کامل طور پر انجام پانا متاثر ہوجائے، مثلاً دوران نماز معمولی حرکت، جمعہ کی اذان کے بعد کوئی چیز فروخت کرنا ان لوگوں کے نزدیک جو جمعہ کی اذان کے بعد کی گئی بیع کو باطل نہیں قرار دیتے، یہ چیزیں نہ فساد کا تقاضا کرتی ہیں، نہ بطلان کا، ان کی وجہ سے عبادت یا تصرف دائرہ صحت سے خارج نہیں ہوتے لیکن کچھ کمال مفقود ہوجاتا ہے۔

---

(۱) المصباح میں ہے کہ اس کی لغوی بنیاد یہ ہے کہ ''خلّ'' (سرکہ) کو ''خلّ'' اسی لئے کہا جاتا ہے کہ عصیر (انگور کا رس) جب ''خلّ'' (سرکہ) بن جاتا ہے تو اس کی مٹھاس میں خلل پیدا ہوجاتا ہے۔

(۲) لسان العرب۔

(۱) شرح مسلم الثبوت ۱/ ۱۷۳، التلویح علی التوضیح ۲/ ۱۶۸ طبع صبیح، مقدمۃ ابن الصلاح تحقیق الدکتور العتر، النوع: ۲۳/ص ۵۵، ۵۶۔

(۲) المرجع فی اللغۃ۔

(۳) مجلۃ الاحکام العدلیۃ: مادہ (۳۸۸)۔

اجمالی حکم:

فقہاء بہت سے مقامات پر اختلال سے بحث کرتے ہیں، چند نمایاں مقامات یہ ہیں:

۳-الف- شاطبی وغیرہ نے تکالیف شرعیہ (شرعی احکام) کی تین قسمیں کی ہیں: ضروریات، حاجیات، تحسینیات (یا تکمیلیات)، پھر شاطبی نے اس سلسلے میں پانچ قواعد بنائے ہیں کہ ان میں سے ہر ایک میں اختلال کا اثر دوسری قسموں پر (جو ان سے مربوط ہیں) کیا پڑتا ہے؟ وہ پانچ قواعد یہ ہیں:

۱- احکام ضروریہ، احکام حاجیہ اور احکام تکمیلیہ کی اصل ہیں۔

۲- احکام ضروریہ میں اختلال سے باقی دونوں قسموں کے احکام میں مطلقاً اختلال پیدا ہوجاتا ہے۔

۳- احکام حاجیہ اور احکام تحسینیہ میں اختلال سے احکام ضروریہ میں اختلال پیدا ہونا لازم نہیں آتا۔

۴- کبھی کبھی احکام تحسینیہ یا احکام حاجیہ میں مطلقاً اختلال سے کسی نہ کسی درجہ میں احکام ضروریہ میں اختلال لازم آتا ہے۔

۵- احکام ضروریہ، حاجیہ اور تحسینیہ سب کی پابندی کرنا مناسب ہوتا ہے۔

پھر شاطبی نے اس کی وضاحت میں تفصیلی کلام کیا ہے، لہذا جو چاہے "موافقات" کا مطالعہ کرے[1]۔

ب-عبادات میں اختلال:

۴- عبادت میں خلل یا تو اس کی کسی شرط یا رکن یا واجب یا مستحب کو ترک کرنے سے پیدا ہوتا ہے، یا عبادت کے ممنوعات یا مکروہات میں سے کسی ایک کے ارتکاب کرنے سے پیدا ہوتا ہے، پھر یہ ترک یا ارتکاب دانستہ ہوتا ہے یا غلطی سے ہوتا ہے یا بھول کر ہوجاتا ہے، پھر ان میں سے بعض صورتوں میں عبادت باطل یا فاسد ہوجاتی ہے، اور کبھی کبھی چھوڑی ہوئی چیز کی تلافی سجدۂ سہو یا فدیہ یا قضاء وغیرہ سے ہوجاتی ہے، ان سب کی تفصیل ان کے مقامات میں مل جائے گی (دیکھئے: استدراک، بطلان، سہو، فدیہ، فساد.... وغیرہ)۔

ج-عقود میں اختلال:

۵- عقد میں اختلال اگر اس طرح ہوا کہ عقد کے رکن میں کوئی خلل در آیا تو عقد کے انعقاد میں مانع ہوجائے گا، لہذا بے شعور بچے اور مجنون کی خرید و فروخت باطل ہے، اگر عقد کے رکن میں کوئی خلل نہ ہو بلکہ اس کے بعض خارجی اوصاف میں خلل ہو، مثلاً مبیع مجہول ہو، یا ثمن کے اوصاف میں خلل ہو تو اس سے عقد باطل نہیں ہوتا بلکہ کبھی کبھی فاسد ہوجاتا ہے، یہ حنفیہ کا مسلک ہے[1]۔

کبھی کبھی عقد کی تنفیذ میں خلل واقع ہوجاتا ہے، کیونکہ عقد کے بعد ایسی کوئی نئی صورت حال رونما ہوجاتی ہے جس کی موجودگی میں عقد کی مکمل طور پر اسی طرح تنفیذ جس طرح عقد ہوا تھا ممکن نہیں رہ جاتی، مثلاً مبیع کا کچھ حصہ ہلاک ہوجانے یا اس پر کسی کا استحقاق ثابت ہوجانے کی وجہ سے معاملہ بکھر گیا، ایسی صورت میں دوسرے فریق کی رضامندی متاثر ہوجاتی ہے، لہذا اسے خیار حاصل ہوگا۔

اسی طرح کبھی کبھی عاقدین میں سے کسی ایک کی رضامندی مبیع یا معین ثمن میں عیب پائے جانے کی وجہ سے متاثر ہوجاتی ہے تو اس کی تلافی کے لئے خیار ثابت ہوتا ہے، کاسانی فرماتے ہیں: مبیع کا عیب سے محفوظ ہونا چونکہ خریدار کو مرغوب ہے اور یہ بات نہیں پائی گئی اس لئے خریدار کی رضامندی میں خلل پیدا ہوگیا، اس کے نتیجہ میں اسے

(۱) الموافقات ۲/ ۱۶، اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۱) مجلۃ الاحکام العدلیۃ وشروحہا: مادہ (۳۶۳، ۳۶۱، ۳۶۲، ۳۶۳، ۳۶۴)۔

خیار حاصل ہوگا، کیونکہ رضامندی بیع کی صحت کے لئے شرط ہے، ارشاد ربانی ہے: "يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لاَ تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلاَّ أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِّنْكُمْ"[1] (اے ایمان والو! آپس میں ایک دوسرے کا مال ناحق طور پر نہ کھاؤ، ہاں البتہ کوئی تجارت باہمی رضامندی سے ہو)۔

رضامندی کا نہ ہونا صحت بیع میں مانع ہے، اور رضامندی میں خلل پیدا ہونے سے خیار حاصل ہوگا تاکہ حکم دلیل کے بقدر ثابت ہو[2]۔

اس کی تفصیل کے لئے "خیار" کی اصطلاح کا مطالعہ کیا جائے۔

(۱) سورۂ نساء/ ۲۹۔

(۲) بدائع الصنائع ۵/ ۲۷۴۔

اختیار

تعریف:

۱- لغت میں اختیار ایک چیز کو دوسری چیزوں پر فضیلت دینے کا نام ہے[1]، اور اصطلاح میں اختیار کی حقیقت ہے: ایسے امر کا قصد کرنا جس کا وجود اور عدم دونوں ممکن ہو، اور اس طور پر فاعل کی قدرت کے تحت ہو کہ وہ وجود اور عدم میں سے کسی ایک پہلو کو دوسرے پہلو پر ترجیح دے سکتا ہو[2]۔

متعلقہ الفاظ:

الف- خیار:

۲- خیار ایک حق ہے جو شارع کے دینے سے ملتا ہے، مثلاً خیار بلوغ، یا عقد کرنے والے کے دینے سے ملتا ہے، مثلاً خیار شرط، اختیار اور خیار کے درمیان عموم خصوص مطلق کی نسبت ہے، ہر خیار کے بعد اختیار پایا جاتا ہے لیکن ہر اختیار خیار پر مبنی نہیں ہوتا۔

ب- ارادہ:

۳- لغت میں ارادہ مشیت کو کہتے ہیں، اور فقہاء کے استعمال میں ارادہ قصد کو کہتے ہیں[3] یعنی کسی فعل کا عزم کرنا اور اس کی طرف

(۱) القاموس المحیط، متن اللغہ، کشاف اصطلاحات الفنون للتھانوی مادہ (خیر)۔

(۲) کشف الاسرار ۴/ ۱۵۰۳ طبع مکتب الصنائع ۱۳۰۷ھ۔

(۳) المطلع ۳/ ۱۴۳ طبع المتلقیہ، البحر الرائق ۳/ ۳۲۲، حاشیۃ البجیری ۴/ ۵۔

توجہ کرنا، چنانچہ فقہاء طلاق کنائی کے بارے میں فرماتے ہیں: " إن أراد به الطلاق وقع طلاقاً، وإن لم يرد به طلاقاً لم يقع طلاقاً" (اگر اس سے طلاق کا ارادہ کیا تو طلاق واقع ہوگئی، اور اگر طلاق کا ارادہ نہیں کیا تو طلاق واقع نہیں ہوئی)، اسی طرح فقہاء عقود کے بارے میں فرماتے ہیں: "يشترط لصحتها تلاقي الإرادتين" (عقود کی صحت کے لئے دو ارادوں کا ملنا شرط ہے)، فقہاء أیمان کے بارے میں فرماتے ہیں:"يسأل الحالف عن مراده..." (قسم کھانے والے سے اس کی مراد پوچھی جائے گی...)۔

اس تفصیل سے یہ بات واضح ہوجاتی ہے کہ ہر اختیار کے لئے ارادہ ضروری ہے، لیکن یہ ضروری نہیں ہے کہ ہر ارادہ میں اختیار رہو۔

ج - رضا:

۴- صرف حنفیہ اختیار اور رضا میں فرق کرتے ہیں، (حنفیہ کے نقطۂ نظر سے) اختیار ایک پہلو کو دوسرے پہلو پر ترجیح دینے کا نام ہے اور رضا دلی انشراح کا نام ہے، عام طور پر ان دونوں میں تلازم نہیں ہے[۱]، کبھی انسان ایسی چیز کو اختیار کرتا ہے جس کو وہ پسند نہیں کرتا، حنفیہ کے نقطۂ نظر سے اختیار اور رضا کا یہ فرق اکراہ کے مسائل میں ظاہر ہوتا ہے، اکراہ غیر ملجی (انتہائی مجبور نہ کرنے والا اکراہ) مثلاً ناقابل برداشت مار اور قید وبند سے رضامندی ختم ہوجاتی ہے لیکن اختیار ختم نہیں ہوتا ہے، اس کے برخلاف اکراہ ملجی (انتہائی مجبور کرنے والا اکراہ) سے رضامندی اور اختیار دونوں چیزیں ختم ہوجاتی ہیں[۲]۔

اختیار کی شرطیں:

۵- اختیار کے صحیح ہونے کے لئے یہ ضروری ہے کہ اختیار کرنے والا مکلف ہو اور اپنے ارادہ میں مستقل ہو، یعنی کسی کا اس پر اقتدار نہ ہو، لہذا مکلف ہونے کی کوئی شرط مفقود ہونے کی صورت میں اختیار فاسد ہوگا، مثلاً اختیار کرنے والا مجنون ہو یا بے شعور بچہ ہو، اگر اس کا اختیار دوسرے کے اختیار پر مبنی ہو تو بھی اختیار فاسد ہوگا، اگر کسی انسان کو اکراہ ملجی کے ذریعہ کسی کام کے کرنے پر مجبور کیا گیا تو اس کام کو کرنے سے کرنے والے کا ارادہ درحقیقت اکراہ کو دفع کرنے کا ہوتا ہے، لہذا اختیار فاسد ہوجائے گا، کیونکہ وہ اکراہ کرنے والے کے اختیار پر مبنی ہے اگرچہ اختیار کلیۃً معدوم نہیں ہوا ہے[۱]۔

اختیار صحیح اور اختیار فاسد کا ٹکراؤ:

۶- جب اختیار صحیح اور اختیار فاسد کے درمیان ٹکراؤ ہو تو اگر فعل کی نسبت اختیار صحیح کی طرف کرنا ممکن ہو تو اختیار صحیح کو اختیار فاسد پر ترجیح دینا واجب ہے، اور اگر فعل کی نسبت اختیار صحیح کی طرف ممکن نہ ہو تو فعل اختیار فاسد کی طرف منسوب رہے گا، جس طرح اقوال پر اکراہ اور ان افعال پر اکراہ میں ہوتا ہے جس میں انسان دوسرے کا آلۂ محض نہیں ہوسکتا مثلاً، کھانا اور وطی وغیرہ[۲]، اس کی تفصیل کا مقام اکراہ کی بحث ہے۔

اختیار دینے والا:

۷- اختیار یا تو شریعت نے دیا ہوگا یا کسی اور نے، شریعت کے اختیار دینے کی مثال یہ ہے کہ استنجاء کرنے والے شخص کو اسلامی شریعت نے اختیار دیا ہے کہ وہ استنجاء کے لئے پانی کا استعمال کرے یا پتھر وغیرہ کا، اور قسم میں حانث ہونے والے کو کفارہ ادا کرنے میں آیت کریمہ کے

---

(۱) کشف الاسرار ۴/ ۱۵۰۳۔

(۲) کشف الاسرار ۴/ ۱۵۰۳، شرح المنار لابن ملک اور اس کے حواشی/ ۹۹۲،

= طبع المطبعۃ العثمانیہ ۱۳۱۵ھ، بدائع الصنائع ۷/ ۱۷۹ طبع اول۔

(۱) کشف الاسرار ۴/ ۱۵۰۳۔

(۲) شرح المنار اور اس کے حواشی/ ۹۹۱۔

مطابق چند کاموں میں سے کسی ایک کا اختیار دیا جاتا ہے، شارع کے علاوہ کسی اور کی طرف سے اختیار دیے جانے کی مثال یہ ہے کہ دوکان کے دوشرکاء میں سے ایک نے دوسرے کو اختیار دیا کہ اس کے حصہ کی دوکان بھی خرید لے، یا اپنا حصہ اس کے ہاتھ فروخت کردے، یا پوری دوکان کسی تیسرے شخص کے ہاتھ فروخت کردے۔

اختیار دینے کا مالک صاحب حق ہوتا ہے یا جو شرعاً اس کا نائب ہوتا ہے، انشاء اللہ تعالیٰ اس موضوع پر تفصیلی گفتگو "تخییر" کی اصطلاح میں آئے گی۔

اختیار کا محل:

۸ - الف-حقوق کی دو قسمیں ہیں: حقوق اللہ (اللہ کے حقوق) اور حقوق العباد (بندوں کے حقوق)، جن چیزوں کا تعلق اللہ کے حقوق سے ہے خواہ وہ واجب معین کے قبیل سے ہوں مثلاً نماز، یا محرمات کے قبیل سے مثلاً زنا، ان میں مکلف ہونے کی جہت سے بندے کا کوئی اختیار نہیں ہے۔

ہاں جن چیزوں کا تعلق حقوق العباد سے ہے مثلاً دین، ہبہ، عیب کی وجہ سے سامان واپس کرنا، شفعہ کی بنیاد پر کسی چیز کو حاصل کرنا، اس طرح کی اور چیزیں، ان میں بندے کو اختیار ہے، شاطبی فرماتے ہیں: "حقوق اللہ میں مکلف کو کسی حال میں کوئی اختیار نہیں، بندہ کا جو اپنا حق ہو اس میں اسے اختیار حاصل ہے"[1]، یہ اختیار بھی اسے اللہ تعالیٰ کے دینے سے حاصل ہوا ہے اس طور پر نہیں کہ اسے از خود اختیار حاصل ہو[2]۔

ب- اختیار کا محل کبھی دو حلال چیزیں ہوتی ہیں، اس حالت میں اختیار کرنے والا ان میں سے کسی ایک کو اختیار کرسکتا ہے۔

کبھی اختیار کا محل دو حرام چیزیں ہوتی ہیں، ایسی صورت میں اگر کسی شخص کو ان میں سے کسی ایک کو اختیار کرنے پر مجبور کیا گیا تو اس کے لئے لازم ہے کہ ان دونوں میں سے جو کم ضرر رساں ہو اسے اختیار کرے، کیونکہ وہ زیادہ ضرر والے سے بچنے کے لئے کم ضرر والے کا ارتکاب کر رہا ہے[1]۔

کبھی اختیار کا محل دو ایسی چیزیں ہوتی ہیں جن میں سے ایک حلال ہے اور دوسری حرام، ایسی حالت میں حرام چیز کو اختیار کرنا درست نہیں ہے۔

ثواب اور عذاب ملنے کے لئے اختیار کی شرط:

۹ - آخرت میں ثواب اور عذاب مرتب ہونے کے لئے اختیار شرط ہے، اسی طرح دنیا میں فعل پر سزا مرتب ہونے کے لئے بھی اختیار شرط ہے، ان بحثوں کی جگہ "اکراہ" کی اصطلاح ہے۔

اختیار کے مشروع ہونے کی حکمت:

۱۰ - بندوں کے مصالح کو پورا کرنا شریعت اسلامی کا ایک اہم مقصد ہے، اختیار کی مشروعیت بھی بندوں کے مصالح کو پورا کرنے کے لئے ہوئی ہے، یہ مصلحت کبھی اختیار کرنے والے کی اپنی یا کسی اور کی انفرادی ہوتی ہے جب کہ اختیار کا محل اسی تک محدود ہوتا ہے، اور کبھی وہ مصلحت جس کا وجود اختیار میں ضروری ہے اجتماعی ہوتی ہے۔

بحث کے مقامات:

۱۱ - استنجاء کرنے والے کا یہ اختیار کہ وہ پانی کا استعمال کرے یا کسی

---

(۱) الموافقات ۲/ ۲۸۵، المطبعۃ الرحمانیہ۔

(۲) الموافقات ۲/ ۲۷۸۔

(۱) الاشباہ والنظائر لابن نجیم مع حاشیۃ الحموی ۱/ ۱۲۱، الاشباہ والنظائر للسیوطی ر ۸۷ طبع البابی الحلبی۔

اور آلۂ تطہیر کا، اس کا ذکر فقہاء نے کتاب الطھارۃ کے باب الاستنجاء میں کیا ہے۔

منفرد کا یہ اختیار کہ وہ جہری نمازوں میں زور سے قرأت کرے یا آہستہ، اس کا ذکر فقہاء نے کتاب الصلاۃ میں کیا ہے۔

جس شخص کو دو نمازوں کو جمع کرنے یا نہ کرنے کے سلسلے میں رخصت دی گئی ہے اس کے اختیار کا ذکر فقہاء نے کتاب الصلاۃ (باب صلاۃ المسافر) میں کیا ہے۔

جس نے نماز میں سجدہ کی آیت پڑھی اس کا یہ اختیار کہ وہ فوراً سجدہ کرے یا کچھ دیر کے بعد کرے، اس کا ذکر فقہاء نے کتاب الصلاۃ (باب سجود التلاوۃ) میں کیا ہے۔

حاجی کا یہ اختیار کہ وہ حج افراد کرے یا حج تمتع یا حج قران، سر مونڈنے کی صورت میں اس کا فدیہ روزوں کی شکل میں ادا کرے یا صدقہ کی شکل میں یا قربانی کی شکل میں، نیز حاجی کا یہ اختیار کہ وہ بال منڈوا کر احرام ختم کرے یا بال کترواکر، منی سے دو دن پر نکل آئے یا تیسرے دن آئے، ان سب کا ذکر فقہاء نے کتاب الحج میں کیا ہے۔

اونٹ کی زکاۃ میں بعض فقہاء کے نزدیک زکاۃ دینے والے کا یہ اختیار کہ اگر وہ مطلوبہ عمر کا جانور نہ پائے تو اس سے کم عمر کا جانور دے دے اور دونوں کی قیمت کا فرق جو دس درہم ہیں دے دے، یا مطلوبہ عمر سے زیادہ عمر کا جانور دے دے اور فرق لے لے، اس کا ذکر فقہاء نے کتاب الزکاۃ میں کیا ہے۔

بعض فقہاء کے نزدیک مسافر کا یہ اختیار کہ وہ روزہ رکھے یا روزہ توڑے، اس کا ذکر فقہاء نے کتاب الصیام میں کیا ہے۔

قسم میں حانث ہونے والے کا یہ اختیار کہ کفارہ میں غلام یا باندی آزاد کرے یا کپڑا پہنائے یا کھانا کھلائے، اس کا ذکر فقہاء نے کتاب الأیمان میں کیا ہے۔

طلاق رجعی میں شوہر کا یہ اختیار کہ وہ اپنی بیوی سے رجوع کر لے یا اس کی طلاق بائنہ ہونے دے، اور جس بیوی کو طلاق واقع کرنے اور نہ کرنے کا اختیار دیا گیا ہو اس کے اختیار کا ذکر کتب فقہ کی کتاب الطلاق میں ہے۔

بعض فقہاء کے نزدیک نابالغ بچہ کا یہ اختیار کہ مدت حضانت پوری ہونے پر والدین میں سے کسی ایک کے یہاں رہے، اس کی صراحت کتب فقہ کی کتاب الحضانۃ میں ہے۔

صاحب حق کا یہ اختیار کہ وہ اصیل سے مطالبہ کرے یا وکیل سے یا دو کفیلوں میں سے کسی سے بھی مطالبہ کرے، اس کا ذکر کتب فقہ کے کتاب الوکالہ اور کتاب الکفالہ میں ہے۔

نابالغ شادی شدہ عورت کا یہ اختیار کہ وہ بالغ ہونے پر نکاح برقرار رہنے دے یا فسخ کرادے، اس کا بیان کتب فقہ میں خیار بلوغ کی بحث میں ملتا ہے۔

شادی شدہ باندی کا یہ اختیار کہ آزاد ہونے پر نکاح برقرار رکھے یا فسخ کردے، اس کا ذکر کتب فقہ میں خیار عتق کے عنوان سے ہوتا ہے۔

مبیع میں عیب پائے جانے یا سودا کے بکھر جانے (تفرق صفقہ) وغیرہ کی وجہ سے خریدار کو بیع کو باقی رکھنے یا ختم کرنے کے اختیار کا ذکر کتاب البیوع میں ہوتا ہے۔

صاحب حق شفعہ کا یہ اختیار کہ وہ شفعہ کی بنا پر فروخت کردہ زمین ومکان کو لے لے یا چھوڑ دے، اس کا بیان کتب فقہ کی کتاب الشفعہ میں ہوتا ہے۔

بزور طاقت فتح کی گئی زمینوں کے بارے میں امام کا یہ اختیار کہ انہیں تقسیم کردے یا وقف کردے، اس کا ذکر فقہاء نے کتاب الجہاد کے باب الغنائم میں کیا ہے، جہاد کے موقع پر امام کا یہ اختیار کہ ''مال غنیمت کی تقسیم میں کسی کے لئے اضافہ'' کا اعلان کرے یا نہ

کرے، یہ بھی اسی باب میں مذکور ہے۔

امام کا یہ اختیار کہ دشمنوں سے مصالحت کرے یا نہ کرے، اس کا ذکر بھی فقہاء کے یہاں کتاب الجہاد میں ہوتا ہے۔

تعزیر کے بارے میں قاضی کا یہ اختیار کہ وہ کوئی ایسی سزا دے جو جرم سے روکنے والی ہو، اس کا بیان کتب فقہ کے باب التعزیر میں ہوتا ہے۔

اختیال

تعریف:

۱- اختیال لغت میں کبر کے معنی میں بولا جاتا ہے، اسی طرح عجب (خودپسندی) کے معنی میں بھی بولا جاتا ہے۔

اختیال کا اصطلاحی معنی بھی ان دونوں لغوی استعمالات سے مختلف نہیں ہے۔

متعلقہ الفاظ:

الف- کبر:

۲- یہ بات معلوم ہے کہ کبر کی دو قسمیں ہیں: کبر باطنی اور کبر ظاہری۔ کبر باطنی نفس انسانی کی ایک صفت ہے اور کبر ظاہری انسان کے ظاہری اعضاء سے صادر ہونے والے کچھ افعال ہیں، کبر کا لفظ باطنی صفت کے لئے بولا جانا زیادہ مناسب ہے، اعمال تو اس صفت کے ثمرات ہیں۔

کبر کی صفت کچھ اعمال کا تقاضا کرتی ہے، جب اعضاء پر ان اعمال کا ظہور ہوتا ہے تو کہا جاتا ہے: "تکبر فلان" (فلاں نے تکبر کیا)، اور جب اعضاء پر ان اعمال کا ظہور نہ ہو تو کہا جاتا ہے: "في نفسه کبر" (اس کے نفس میں کبر ہے)، لہذا اصل کبر نفس کی صفت ہے، وہ صفت یہ ہے کہ اپنے کو دوسرے شخص سے بلند سمجھنے کی طرف میلان ہو، اس میں راحت محسوس کرے۔

اس تفصیل سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ کبر "متکبر علیہ" (وہ شخص جس سے انسان اپنے کو بڑا سمجھے) کا تقاضا کرتا ہے، اس لئے کہ تکبر کا رویہ کسی دوسرے شخص ہی کے ساتھ اپنایا جا سکتا ہے جس سے اپنے کو صفات کمال میں بلند کرے، تب انسان متکبر ہوگا، متکبر ہونے کے لئے اتنا کافی نہیں کہ وہ اپنے آپ کو عظیم سمجھے، کیونکہ کبھی کبھی انسان اپنے آپ کو عظیم سمجھتا ہے لیکن دوسروں کو اپنے سے زیادہ یا اپنے برابر عظیم سمجھتا ہے تو وہ دوسروں پر تکبر کرنے والا نہیں ہوا، اسی طرح دوسرے کو حقیر سمجھنا بھی تکبر کے لئے کافی نہیں ہے، کیونکہ اگر وہ اس کے ساتھ دوسروں کو اپنی طرح سمجھتا ہو تو تکبر نہیں ہوا، بلکہ تکبر کے لئے ضروری ہے کہ اپنا ایک مرتبہ سمجھے اور دوسرے شخص کا ایک دوسرا مرتبہ، پھر اپنا مرتبہ دوسرے کے مرتبہ سے بلند سمجھے، ان تینوں خیالات کے پائے جانے پر اس میں کبر کی صفت پائی جاتی ہے، بلکہ اگر یہ فکر وخیال اس پر مسلط ہوجاتا ہے، اپنے دل میں اپنے کو وہ کچھ سمجھنے لگتا ہے، فرحت واہتزاز محسوس کرتا ہے اور اس وجہ سے اپنے کو بلند سمجھنے لگتا ہے، تو یہی احساس برتری اور اہتزاز کبر کی صفت ہے (۱)۔

ب-عُجب:

۳- لغت میں عجب خود پسندی کو کہتے ہیں، کہا جاتا ہے: "رجل **معجب**" (اپنے ہر کام کو پسند کرنے والا شخص، خواہ اچھا کام ہو یا بُرا) (۲)۔

علماء کے نزدیک عجب کی اصل اپنے نفس کی تعریف کرنا اور نعمت کو بھول جانا ہے کہ انسان اپنے نفس اور افعال کو دیکھنے لگے، یہ بات بھول جائے کہ یہ سب اللہ تعالی کا احسان وانعام ہے، اس کے نتیجہ

(۱) احیاء علوم الدین للغزالی ۱۱/ ۱۸، ۱۹۔
(۲) لسان العرب لابن منظور ۵/ ۵۸۲۔

میں اپنے کو اچھا سمجھنے لگے، شکر کی توفیق کم ہوجائے، جو چیز دوسرے کی طرف سے ہے اسے بھی اپنی طرف منسوب کرنے لگے (۱)۔

ج-تبختر:

۴- تبختر ایک خاص قسم کی چال کا نام ہے، یہ متکبر، خود پسند شخص کی چال ہے، تبختر ہلاک کرنے والی آفات میں سے ہے، کیونکہ یہ عجب (خود پسندی) اور کبر کا ایک مظہر ہے۔

۵- ان متشابہ الفاظ کا فرق یہ ہے کہ کبر منزلت اور درجہ سے ہوتا ہے اور عجب فضیلت سے ہوتا ہے، متکبر اپنے کو عظیم سمجھتا ہے اور خود پسند اپنے فضل کو زیادہ سمجھتا ہے (۲)۔

کبر کے لئے متکبر علیہ (کوئی دوسرا شخص جس سے انسان اپنے کو بڑا سمجھے) کا ہونا ضروری ہے، کیونکہ اس کے بغیر کبر کا تحقق ہی نہیں ہوگا، لیکن عجب کے لئے ایسے شخص کا ہونا ضروری نہیں، کیونکہ عجب ایک نفسیاتی صفت ہے، کبھی انسان اپنے لباس یا چال یا علم کی وجہ سے خود پسند ہوتا ہے.... الخ۔ اسی طرح کبھی اسباب کبر، مثلاً علم، عمل، نسب، جمال، مال وغیرہ کی وجہ سے انسان میں عجب پیدا ہوتا ہے، اور کبھی اسباب کبر کے بغیر بھی عجب پیدا ہوتا ہے، مثلاً اپنی غلط رائے کی وجہ سے عجب، جس رائے کو اپنی جہالت کی وجہ سے وہ بہت اچھا سمجھتا ہے (۳)۔

اختیال کبر کا ایک مظہر ہے خواہ وہ چال میں ہو یا سواری میں یا لباس میں یا عمارت میں (۴)۔

کبھی کبھی خود پسندی کا مظہر خود انسان ہوا کرتا ہے، کیونکہ عجب

(۱) المدخل لابن الحاج ۳/ ۵۴۔
(۲) ادب الدنیا والدین للماوردی بحاشیۃ الکشکول للعاملی ۲/ ۱۸۲۔
(۳) احیاء علوم الدین ۱۱/ ۲۲۔
(۴) حوالۂ بالا۔

کے اسباب میں سے جمال، مال، لباس بھی ہیں، سواری اور چال بھی جمال اور زینت میں سے ہیں، غرضیکہ عجب ایک نفسیاتی مرض ہے جو اپنے ظہور کے لئے آثار کا محتاج ہوتا ہے، اسی لئے عجب (خود پسندی) کبھی چال یا لباس میں اترا ہٹ کی شکل میں ظاہر ہوتا ہے...الخ۔

تبختر کبر، عجب اور اختیال کا ایک مظہر ہے، وہ چال کے ساتھ مخصوص ہے، کہا جاتا ہے: "فلان يمشي البختري" (فلاں شخص اچھی چال چل رہا ہے)، اس اخلاق والوں میں لازماً فخر اور تکبر ہوتا ہے، نازوانداز والا شخص اترا کر چلتا ہے۔

اختیال کا شرعی حکم:

۶ - اختیال میں اصل یہ ہے کہ وہ حرام ہے اور گناہ کبیرہ ہے، کیونکہ اللہ تعالی اور رسول اللہ ﷺ نے اختیال سے منع فرمایا ہے، اختیال کے ہر مظہر کی حرمت کی دلیل اس کے بیان میں آئے گی۔

اختیال کے مظاہر بہت سے ہیں، ان میں سے چند یہ ہیں: چلنے اور سواری میں اختیال، لباس میں اختیال، مکان میں اختیال۔

الف - چلنے میں اختیال:

۷ - چلنے میں اختیال یہ ہے کہ انسان رفتار میں میانہ روی واعتدال کی حد کو پار کر جائے، رفتار میں میانہ روی یہ ہے کہ انسان نہ بہت تیز چلے، نہ بہت سست، اس کا حاصل یہ ہے کہ انسان نہ اپنی چال میں بہت سرعت کرے کہ اچکوں کی طرح کود کر چلے، کیونکہ رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے: "سرعة المشي تذهب بهاء المؤمن"[1] (بہت تیز چلنے سے مومن کی رونق ختم ہوجاتی ہے)، اور نہ اس طرح آہستہ چلے گویا تکلف اپنے کو کمزور و بوجھل ظاہر کرنے والوں کی طرح زمین پر رینگ رہا ہے۔

اسی لئے اللہ تعالی نے رفتار میں میانہ روی کا حکم دیا ہے، ارشاد ربانی ہے: "وَاقْصِدْ فِيْ مَشْيِكَ"[1] (اپنی چال میں میانہ روی اختیار کر)۔ اسی طرح اللہ تعالی نے ان لوگوں کی تعریف کی ہے جو رفتار میں میانہ روی اختیار کرتے ہیں اور حد اعتدال سے آگے نہیں بڑھتے، ارشاد باری ہے: "وَعِبَادُ الرَّحْمٰنِ الَّذِيْنَ يَمْشُوْنَ عَلَى الْأَرْضِ هَوْنًا وَّ إِذَا خَاطَبَهُمُ الْجَاهِلُوْنَ قَالُوْا سَلَامًا"[2] (اور خدائے) رحمان کے (خاص) بندے وہ ہیں جو زمین پر فروتنی کے ساتھ چلتے ہیں اور جب ان سے جہالت والے لوگ بات چیت کرتے ہیں تو وہ کہہ دیتے ہیں خیر)۔

اسی وجہ سے جب انسان حد اعتدال و میانہ روی سے تجاوز کرتا ہے تو وہ ناجائز کام یعنی اختیال میں مبتلا ہوجاتا ہے[3]۔

اکڑ کر چلنے کی حرمت اور اس کے گناہ کبیرہ ہونے کی اصل دلیل یہ آیت ہے: "وَلَا تَمْشِ فِي الْأَرْضِ مَرَحًا إِنَّكَ لَنْ تَخْرِقَ الْأَرْضَ وَلَنْ تَبْلُغَ الْجِبَالَ طُوْلًا، كُلُّ ذٰلِكَ كَانَ سَيِّئُهُ عِنْدَ رَبِّكَ مَكْرُوْهًا"[4] (اور زمین پر اترا کر نہ چلا کر تو نہ زمین کو پھاڑ سکتا ہے اور نہ پہاڑوں کی لمبائی کو پہنچ سکتا ہے، یہ سارے برے کام تیرے پروردگار کے نزدیک بالکل ناپسند ہیں)۔

اس آیت کریمہ میں جس "مرح" سے منع کیا گیا ہے اس سے

---

(۱) حدیث: "سرعة المشي تذهب بهاء المؤمن" کی روایت ابونعیم نے حلیۃ الاولیاء میں حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے صاحب میزان الاعتدال نے

= فرمایا ہے: "یہ حدیث حد درجہ منکر ہے" (فیض القدیر ۴/ ۱۰۴)۔

(۱) سورۂ لقمان/ ۱۸۔

(۲) سورۂ فرقان/ ۶۳۔

(۳) تفسیر القرطبی ۷/ ۲۶۱۔

(۴) سورۂ اسراء/ ۳۷، ۳۸۔

مراد اکڑ کر چلنا ہے، یعنی اللہ تعالی نے اکڑ کر چلنے سے منع فرمایا ہے اور تواضع کا حکم دیا ہے، علماء نے اس آیت سے اختیال کی مذمت پر استدلال کیا ہے، طریقۂ استدلال یہ ہے کہ اللہ تعالی نے "مرح" سے منع کرنے کے بعد فرمایا ہے کہ یہ بڑا ناپسندیدہ کام ہے، ارشاد ربانی ہے: "كُلُّ ذٰلِكَ كَانَ سَيِّئُهُ عِنْدَ رَبِّكَ مَكْرُوْهًا"۔ اس سے اختیال کا حرام ہونا معلوم ہوتا ہے، اسی طرح زنا، قتل اور تمام بڑے گناہوں کے ساتھ اس کا ذکر اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ اختیال بھی ان ہی بڑے گناہوں میں سے ہے[1]۔

"مرح" کا ایک معنی تکبر کرنا اور انسان کا اپنی حد سے آگے بڑھنا ہے، یہ بھی مذموم چیز ہے[2]۔

اختیال کے حرام ہونے کی ایک دلیل رسول اللہ ﷺ کا یہ ارشاد ہے: "من تعظم في نفسه، واختال في مشيته، لقي الله وهو عليه غضبان"[3] (جو شخص اپنے دل میں اپنے کو بڑا سمجھے اور اکڑ کر چلے اللہ تعالی سے اس حال میں ملے گا کہ اللہ تعالی اس پر ناراض ہوں گے)۔

ب-لباس میں اختیال:

۸ - لباس میں اختیال اس وقت پیدا ہوتا ہے جب انسان لباس کے بارے میں اعتدال اور میانہ روی کی حد سے آگے بڑھتا ہے، حالانکہ اس کا کوئی (جائز) محرک موجود نہیں ہوتا[1]۔ اس سلسلے میں اصل قصد وارادہ ہے۔

لباس میں حد اعتدال یہ ہے کہ انسان لباس کے بارے میں وارد شدہ آثار صحیح کی اتباع کرے، لباس کے باب میں جن چیزوں سے روکا گیا ہے ان سے اجتناب کرے، اس میں عرف کا بہت دخل ہے جب تک کہ شریعت اس عرف کو مسترد نہ کرے۔

"المواہب" میں ہے: جو کچھ خیلاء (فخر وتکبر) کے طور پر ہو اس کی حرمت میں کوئی شک نہیں ہے، اور جو کچھ بطور عادت ہو وہ حرام نہیں جب تک کہ یہ عادت کپڑے گھسیٹتے ہوئے چلنے تک نہ پہنچ جائے جس کی ممانعت آئی ہے، قاضی عیاض نے علماء سے نقل کیا ہے کہ پہننے والے کے طبقہ میں جس لباس کا رواج ہے اس سے زیادہ لمبا اور ڈھیلا ڈھالا لباس پہننا مکروہ ہے[2]۔

کون سا لباس زینت جائز ہے اور وہ کبر کے دائرہ میں نہیں آتا؟

۹ - آرائش کے لئے خوبصورت کپڑوں کا استعمال اصلاً مباح ہے، کیونکہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِيْنَةَ اللّٰهِ الَّتِيْ أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ"[3] (آپ کہئے: اللہ کی زینت کو جو اس نے اپنے بندوں کے لئے بنائی ہے کس نے حرام کردیا ہے اور کھانے کی پاکیزہ چیزوں کو)۔ نیز حضرت عبد اللہؓ بن مسعود رسول اللہ ﷺ سے روایت کرتے ہیں کہ آپ ﷺ نے فرمایا:

---

(۱) تفسیر القرطبی ۷/ ۲۶۱۔

(۲) حوالۂ بالا۔

(۳) حدیث: "من تعظم في نفسه واختال في مشيته" کی روایت امام احمد نے اپنی مسند میں اور امام بخاری نے الادب المفرد میں حضرت عمرؓ بن الخطاب سے کی ہے سیوطی نے اس کے حسن ہونے کا اشارہ کیا ہے مناوی کہتے ہیں: یہ حدیث حسن ہے یا اس سے بھی اعلی ہے ہیثمی نے کہا ہے: اس حدیث کے روای صحیح بخاری کے روای ہیں، منذری کہتے ہیں: اس کے راویوں سے صحیح بخاری میں استناد کیا گیا ہے (فیض القدیر ۶/ ۱۰۶)۔

---

(۱) لباس میں اختیال کو جائز کرنے والے محرکات میں سے ایک جنگ کا محرک ہے دوسرا محرک یہ ہے کہ صرف اللہ کی نعمت کے اظہار کے لئے اختیال ہو، جیسا کہ آئندہ آئے گا۔

(۲) شرح الزرقانی علی موطا مالک ۱/ ۲۷۳۔

(۳) سورۂ اعراف/ ۳۲۔

"لا يدخل الجنة من كان في قلبه مثقال ذرة من كبر"، فقال رجل: يا رسول الله! إن الرجل منا يحب أن يكون ثوبه حسنًا، ونعله حسنة، قال عليه الصلاة والسلام: "إن الله جميل يحب الجمال، الكبر بطرالحق، وغمط الناس" [۱] (جنت میں وہ شخص داخل نہ ہوگا جس کے دل میں ذرہ برابر کبر ہوگا، ایک شخص نے عرض کیا: اے اللہ کے رسول! ہم میں سے ایک شخص چاہتا ہے کہ اس کا کپڑا اچھا ہو، اس کا جوتا اچھا ہو، تو رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: بیشک اللہ تعالیٰ صاحب جمال ہے، جمال کو پسند کرتا ہے، کبر "بطر الحق" (حق کو ناپسند کرنا) اور "غمط الناس" (لوگوں کو حقیر سمجھنا) ہے)اس حدیث کی روایت مسلم نے کی ہے۔

نووی کے مطابق "بطر حق" سے مراد اپنے کو بلند اور باجبروت سمجھتے ہوئے حق کو دفع کرنا اور اس کا انکار کرنا ہے۔ "القاموس المحیط" میں ہے کہ "بطر حق" یہ ہے کہ حق کو تکبر کی وجہ سے قبول نہ کرے۔ غمط نیز غمص ایک ہی معنی میں ہیں [۲]، ایک قول یہ ہے کہ غمص الناس لوگوں کو حقیر سمجھنا ہے [۳]۔

اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ اچھا کپڑا، اچھا جوتا پہننے کی خواہش اور اچھا لباس اختیار کرنے کا کبر سے کوئی تعلق نہیں ہے، شوکانی فرماتے ہیں: میرے علم کی حد تک اس بارے میں علماء کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے [۴]۔

سبل السلام میں ارشاد نبوی ہے: "إن الله يحب أن يرى أثر نعمته على عبده" [۱] (بیشک اللہ تعالیٰ اس بات کو پسند فرماتا ہے کہ اپنی نعمت کا اثر اپنے بندہ پر دیکھے)، یہ حدیث اس بات کی دلیل ہے کہ جب اللہ تعالیٰ بندے کو نعمت عطا فرماتا ہے تو اس بات کو پسند کرتا ہے کہ اس کے کھانے کپڑے میں اپنی نعمت کا اثر دیکھے، کیونکہ یہ اللہ تعالیٰ کی نعمت کا شکریہ ہے، دوسری بات یہ ہے کہ جب ضرورت مند اسے اچھی ہیئت میں دیکھیں گے تو اس کے پاس آئیں گے تاکہ وہ ان پر صدقہ کرے، تیسری بات یہ ہے کہ خراب اور بوسیدہ ہیئت میں ہونا بزبان حال فقر کا اظہار اور دست سوال دراز کرنا ہے، اسی لئے بعض شعراء نے کہا ہے:

ولسان حالي بالشكاية ينطق

(میری زبان حال گویائے شکایت ہے)

ایک اور شاعر نے کہا ہے:

وكفاك شاهد منظري عن مخبري [۲]۔

(میرا ظاہر میری حقیقت کی غماز ہے)

اور کبھی کبھی لباس کے ذریعہ اپنے کو آراستہ کرنا واجب ہوتا ہے جیسے کہ وہ صورت جس میں کسی واجب کو نافذ کرنا اچھے لباس پر موقوف ہو، مثلاً حکام اور ولاۃ وغیرہ، اس لئے کہ معمولی اور خراب ہیئت کے ساتھ حکام اور ولاۃ سے عام مصالح حاصل نہیں ہو پاتے۔

کبھی کبھی لباس زینت پہننا مستحب ہوتا ہے، مثلاً نمازوں میں، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "خُذُوا زِينَتَكُمْ عِندَ كُلِّ مَسْجِدٍ" [۳]

---

(۱) حدیث: "لا يدخل الجنة..." کی روایت مسلم نے حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ کی حدیث سے مرفوعاً کی ہے (صحیح مسلم تحقیق محمد فؤاد عبد الباقی ۱/ ۹۳ طبع عیسی الحلبی ۱۳۸۴ھ)۔

(۲) نیل الاوطار للشوکانی ۲/ ۹۲۔

(۳) انوار البروق علی هامش الفروق للقرافی ۴/ ۲۲۵۔

(۴) نیل الاوطار ۲/ ۹۲۔

---

(۱) حدیث: "إن الله يحب ..." کی روایت ترمذی (۱۰/ ۲۵۹ طبع مطبعۃ الصاوی) نے حضرت ابن عمروؓ سے کی ہے اور فرمایا ہے: یہ حدیث حسن ہے اس باب میں أبو الأحوص عن أبيه اور عمران بن حصین سے بھی روایت ہے۔

(۲) المدخل لابن الحاج ۱/ ۱۴۱، سبل السلام للصنعانی شرح بلوغ المرام لابن حجر العسقلانی ۲/ ۸۶۔

(۳) سورۂ اعراف/ ۳۱۔

(ہر نماز کے وقت اپنا لباس پہن لیا کرو)۔ اور جماعتوں کے موقع پر بھی لباس زینت مستحب ہوتا ہے، کیونکہ حدیث میں ہے: "إن الله يحب أن يرى أثر نعمته على عبده" (بے شک اللہ تعالیٰ اس بات کو پسند فرماتا ہے کہ اپنی نعمت کا اثر اپنے بندے پر دیکھے)، ایک اور حدیث ہے: "إن الله جميل يحب الجمال"[1] (بیشک اللہ تعالیٰ صاحب جمال ہے، جمال کو پسند فرماتا ہے)، امام مسلم نے اس حدیث کی روایت کی ہے۔ جنگوں کے موقع پر دشمن کو مرعوب کرنے کے لئے لباس زینت مستحب ہے، اسی طرح شوہر کو راغب کرنے کے لئے بیوی کے لئے آرائشی لباس کا استعمال مستحب ہے، علماء کے لئے بھی اچھا لباس مستحب ہے تاکہ لوگوں کے دلوں میں علم کی تعظیم پیدا ہو، حضرت عمرؓ بن الخطاب نے فرمایا: "أحب أن أنظر إلى قارئ القرآن أبيض الثياب" (مجھے یہ بات پسند ہے کہ قرآن کے قاری کو سفید کپڑوں میں ملبوس دیکھوں)۔

لباسِ زینت کبھی حرام ہوتا ہے جب کہ وہ کسی حرام کا ذریعہ ہو، مثلاً کوئی مرد اجنبی عورت کے لئے، یا کوئی عورت اجنبی مردوں کے لئے آرائشی لباس استعمال کرے[2]۔

عورت کا اپنے کپڑوں کو لمبا کرنا:

۱۰ - عورتوں کے لئے ازار اور کپڑوں کو لٹکانا (دراز کرنا) اور ہر وہ چیز مشروع ہے جو ان کے پورے بدن کو چھپادے، اس کی دلیل حضرت ام سلمہؓ کی حدیث ہے کہ جب ازار کا ذکر کیا گیا تو انہوں نے عرض کیا:

(۱) حدیث: "إن الله جميل ..." کی روایت مسلم نے کی ہے (۱/ ۹۳ طبع عیسی الحلبی مع تحقیق محمد فؤاد عبد الباقی)، امام احمد نے بھی اسے روایت کیا ہے (۴/ ۱۳۳ طبع المطبعۃ المیمنیہ)۔

(۲) تہذیب الفروق ۴/ ۲۴۵، ابن عابدین ۵/ ۲۳۱، فتاویٰ البزازی الکردری بحاشیۃ الفتاویٰ الہندیہ ۵/ ۲۳۱، ۶/ ۳۶۸۔

"فالمرأة يا رسول الله! قال: ترخيه شبرًا، قالت أم سلمة: إذن ينكشف عنها، قال: فذراعًا، لا تزد عليه"[1] (اے رسول اللہ ﷺ! عورت کیا کرے؟ آپ ﷺ نے فرمایا: ایک بالشت ازار کو لٹکائے گی، ام سلمہؓ نے عرض کیا: تب تو اس کا جسم کھل جائے گا، تو رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: پھر ایک ذراع (ہاتھ) لٹکائے، اس سے زیادہ نہ لٹکائے)، کیونکہ ایک ذراع لٹکانے سے اس بات کا اطمینان ہوجاتا ہے کہ جسم نہیں کھلے گا۔

خلاصہ یہ ہے کہ عورت کے لئے ازار کو ایک بالشت لٹکانا مستحب ہے اور ایک ذراع لٹکانا جائز ہے۔

امام زرقانی فرماتے ہیں: اس حدیث سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ عورت کے لئے ایک ذراع کے بقدر ازار لٹکانا یعنی اسے زمین پر لٹکانا جائز ہے، اس سے مراد ہاتھ کا ذراع ہے (یعنی دو بالشت کے بقدر) کیونکہ ابن ماجہ نے حضرت ابن عمرؓ سے روایت کی ہے: "رخص ﷺ لأمهات المؤمنين شبرًا، ثم استزدنه فزادهن شبرًا"[2] (رسول اللہ ﷺ نے ازواج مطہرات کو ایک بالشت کی اجازت دی، انہوں نے مزید اجازت چاہی تو رسول

(۱) یہ الفاظ موطا (مع شرح زرقانی ۴/ ۲۷۴) کے ہیں، اس حدیث کی روایت ابو داؤد، ترمذی اور نسائی نے بھی کچھ دوسرے الفاظ کے ساتھ کی ہے مناوی نے کہا اس کی سند صحیح ہے (تنویر الحوالک شرح علی موطا مالک ۳/ ۱۰۵ شائع کردہ مکتبۃ المشہد الحسینی، عون المعبود ۴/ ۱۱۱ طبع الہند، سنن النسائی ۸/ ۲۰۹ شائع کردہ المکتبۃ التجاریہ فیض القدیر ۶/ ۱۱۳ شائع کردہ المکتبۃ التجاریہ ۱۳۵۷ھ جامع الاصول ۱۰/ ۶۴۰ شائع کردہ مکتبۃ الحلوانی ۱۳۹۲ھ)، اور حدیث ازار جو دراصل حضرت ابن عمر سے مروی ہے اور بخاری و مسلم میں ہے وہ یہ ہے "لا ينظر الله إلى من جرّ ثوبه خيلاء" (اللہ تعالیٰ اس شخص کی طرف نظر نہیں فرمائے گا جو تکبر سے اپنے کپڑے کو گھسیٹے) (الفتح الکبیر ۳/ ۳۷۲)۔

(۲) زرقانی نے یہی کہا ہے، لیکن سنن ابن ماجہ کے مطبوعہ نسخہ میں "فزادهن شبرا" نہیں ہے۔

اللہ ﷺ نے ان کی فرمائش پر ایک بالشت کا اور اضافہ کیا)، اس سے معلوم ہوا کہ جس ذراع کی اجازت ہے وہ دو بالشت ہوتا ہے۔

عورت کے لئے ازار لٹکانا اس لئے جائز ہے کہ عورت کا سارا جسم واجب الستر ہے سوائے اس کے چہرہ اور دونوں ہتھیلیوں کے[1]۔

ج-سواری میں اختیال:

۱۱-کبھی سواری کے استعمال کرنے اور اسے حاصل کرنے میں تکبر ہوتا ہے، اور کبھی سواری کا استعمال اللہ کی نعمت بیان کرنے اور اس کا اظہار کرنے کے لئے ہوتا ہے جس طرح خوبصورت کپڑوں کا استعمال ان دونوں مقاصد کے لئے ہوتا ہے، اسی لئے ہر وہ مسلمان جو زینت کے لئے سواری رکھے اس پر واجب ہے کہ اس میں تکبر کی نیت نہ کرے۔

آرائش کے لئے اچھی سواری رکھنے کے جواز کی دلیل یہ آیات کریمہ ہیں:

"وَالْخَيْلَ وَالْبِغَالَ وَالْحَمِيْرَ لِتَرْكَبُوْهَا وَزِيْنَةً وَيَخْلُقُ مَالاَ تَعْلَمُوْنَ"[2] (اور اسی نے (پیدا کئے) گھوڑے اور خچر اور گدھے تاکہ تم ان پر سوار ہو اور زینت کے لئے بھی اور وہ پیدا کرتا رہتا ہے ایسی چیزیں جن کی تم کو خبر نہیں)۔ "وَلَكُمْ فِيْهَا جَمَالٌ حِيْنَ تُرِيْحُوْنَ وَحِيْنَ تَسْرَحُوْنَ"[3] (اور ان کی وجہ سے تمہاری رونق بھی ہے جب کہ (ان کو) شام کے وقت (گھر) لاتے ہو اور جب کہ (انہیں) صبح کے وقت (چرنے) چھوڑ دیتے ہو)۔

یہ جمال وآرائش اگر چہ دنیا کے ساز وسامان میں سے ہے لیکن

(۱) حوالۂ بالا۔
(۲) سورۂ نحل/۸۔
(۳) سورۂ نحل/٦۔

اللہ تعالیٰ نے اپنے بندوں کو اس کی اجازت دی ہے[1]۔

د-عمارت میں اختیال:

۱۲-مسلمان کے لئے رہائشی گھر بنانا جائز ہے جس کے ذریعہ وہ سردی، گرمی اور بارش سے اپنا بچاؤ کر سکے، نیز اذیت اور نگاہوں سے اپنا تحفظ کر سکے، مناسب یہ ہے کہ اس سے اختیال (تکبر) کا ارادہ نہ کرے، نہ ایسی کوئی صورت اختیار کرے جس کا انجام تکبر ہوتا ہو۔

ھ-دشمن کو ڈرانے کے لئے اختیال:

۱۳-بعض اختیال قابل تعریف اور اللہ کو پسند ہیں، وہ اختیال یہ ہے کہ کافر دشمن کو ڈرانے اور اسے غصہ دلانے کے لئے لباس، چال اور سواری میں اختیال کیا جائے۔

(۱) ملاحظہ ہو: احکام القرآن لابن العربی ۲/ ۱۲، تفسیر القرطبی ۱۰/ ۱۷ اور اس کے بعد کے صفحات۔

إخدام

تعریف:

۱-لغت میں اخدام خادم دینے کو کہتے ہیں (۱)، فقہاء کا استعمال بھی اس معنی سے الگ نہیں ہے [۲]۔

اجمالی حکم:

۲-خادم دینا یا تو شوہر کی طرف سے ایسی بیوی کے لئے ہوگا کہ اس جیسی عورتوں کے لئے خدمت گذار ہوتا ہے، یا کسی اور کی طرف سے ہوگا۔

جمہور فقہاء کی رائے یہ ہے کہ اگر بیوی ایسی ہو کہ اس جیسی عورت کو خادم دیا جاتا ہے تو شوہر کے اوپر اس بیوی کے لئے خادم مہیا کرنا اور اس خادم کا نفقہ ادا کرنا لازم ہوگا، کیونکہ خادم کا نفقہ ادا کرنے ہی سے اس کے رکھنے کا مقصد حاصل ہوتا ہے [۳]۔

بحث کے مقامات:

۳-فقہاء اخدام (خادم دینے) کا چند مقامات پر تذکرہ کرتے ہیں، شوہر کا بیوی کو خادم دینے کا تذکرہ نفقات کے ابواب میں کیا جاتا ہے، دیوالیہ قرار دیے گئے شخص کو اس کے اپاہج ہونے کی وجہ سے خادم دینے کا ذکر (یعنی اگر وہ اپاہج مریض ہو اور نفقہ کے علاوہ خادم کا بھی محتاج ہو یا اس کا منصب خادم کا تقاضا کرتا ہو) ''تفلیس'' کی بحث میں آتا ہے، جب اس شخص کے مال کے بارے میں گفتگو کی جاتی ہے جس پر دیوالیہ ہوجانے کی وجہ سے تصرفات کی پابندی عائد کردی گئی ہو، اسی طرح دیوالیہ قرار دینے کے سلسلے میں جس شخص کو قید کردیا گیا ہو اسے خادم دینے کا ذکر اس موقع پر آتا ہے جب دیوالیہ قرار دیئے گئے شخص کو اس مقصد سے قید کرنے کا بیان ہوتا ہے کہ وہ اپنے اوپر واجب حق کا اقرار کرلے، یا اس مال کا اقرار کرلے جس کا چھپانا ثابت ہے۔

---

(۱) المصباح المنیر، تاج العروس، لسان العرب، الصحاح۔

(۲) الشرح الکبیر مع الدسوقی ۲/ ۵۱۰، ۵۱۱ طبع عیسی الحلبی۔

(۳) بدائع الصنائع ۵/ ۲۲۱۵ طبع الامام، الشرح الکبیر مع الدسوقی ۲/ ۵۱۰، ۵۱۱، الاقناع للشربینی ۲/ ۱۵۲ طبع محمد علی صبیح، المغنی ۹/ ۲۳۷ اور اس کے بعد کے صفحات طبع اول المنار۔

اخراج

تعریف:

۱- لغت میں اخراج اندر سے نکالنا، ابعاد (دور کرنا) اور تنحیہ (کنارے کرنا) بھی ہے[۱]۔

فقہاء کے یہاں بھی اخراج کا یہی مفہوم ہے[۲]۔

متعلقہ الفاظ:

تخارج:

۲- فقہاء اخراج اور تخارج میں فرق کرتے ہیں، ان دونوں کے درمیان عموم اور خصوص کی نسبت قرار دیتے ہیں (یعنی اخراج عام ہے اور تخارج خاص)، تخارج کو اس صورت کے لئے مخصوص کرتے ہیں جب میت کے ورثاء اپنے میں سے بعض کو ترکہ میں کچھ متعین چیز دے کر میراث سے نکالنے پر صلح کرلیں[۳]۔

اجمالی حکم اور بحث کے مقامات:

۳- اخراج کیسے ہوتا ہے؟

فقہاء کے کلام کا مطالعہ کرنے سے واضح ہوتا ہے کہ وہ لوگ ہر چیز کا اخراج اس کے حالات کے اعتبار سے مانتے ہیں۔

(۱) لسان العرب: مادہ (خرج)۔
(۲) مغنی المحتاج ۴/ ۳۳۱ طبع مصطفی الحلبی۔
(۳) شرح السراجیہ رص ۱۲۷ طبع مصطفی الحلبی ۱۳۶۳ھ۔

الف- کھڑے ہوئے شخص کا گھر سے اخراج بعض فقہاء کے نزدیک یہ ہے کہ دونوں قدم گھر سے باہر نکال دے، اور بعض فقہاء کے نزدیک یہ ہے کہ ایک قدم باہر نکال دے بشرطیکہ اسی قدم پر کھڑا رہا ہو، اور اگر کوئی شخص گھر میں بیٹھا ہوا ہے تو اس کا اخراج یہ ہے کہ اپنے دونوں قدم اور بدن گھر کے باہر نکال دے، اور اگر چت لیٹا ہوا ہے تو اس کا اخراج یہ ہے کہ اکثر بدن گھر سے باہر نکال دے[۱]۔ فقہاء نے اس کی تفصیل ''کتاب الأیمان'' میں اندر آنے اور باہر نکلنے کی قسم کھانے پر بحث کرتے ہوئے لکھی ہے۔

ب- کسی شہر سے اخراج یہ ہے کہ اپنے جسم کے ساتھ اس شہر کی آبادی سے آگے بڑھ جائے۔

ج- رہائشی مکان سے اخراج یہ ہے کہ اس میں رہائش اختیار کرنے والا اپنے جسم وجان، سامان اور بال بچوں سمیت اس سے نکال دیا جائے[۲]۔

د- زکاۃ اور کفارات کا اخراج بعض فقہاء کے نزدیک یہ ہے کہ فقیر کو ان کا مالک بنادیا جائے، حتی کہ اگر فقیر کو مالک بنانے سے پہلے زکاۃ وکفارات ہلاک ہوگئے تو دوبارہ نکالنا واجب ہوگا، بعض دوسرے فقہاء کے نزدیک زکاۃ وکفارات کا اخراج یہ ہے کہ اتنا مال الگ کرلیا جائے، مالک بنانے کی شرط نہیں ہے، حتی کہ اگر زکاۃ الگ کرلینے کے بعد کسی زیادتی اور کوتاہی کے بغیر ضائع ہوگئی تو زکاۃ نکالنے والے پر دوبارہ زکاۃ نکالنا لازم نہ ہوگا[۳]، جیسا کہ فقہاء نے

(۱) الفتاویٰ الہندیہ ۲/ ۷۹ طبع بولاق، حاشیۃ الجمل علی شرح المنہج ۵/ ۲-۳ طبع دار احیاء التراث۔
(۲) الفتاویٰ الہندیہ ۲/ ۷۸-۷۹۔
(۳) ملاحظہ ہو: حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۵۰۲-۵۰۳ طبع عیسی البابی الحلبی، المغنی ۲/ ۶۸۶ طبع سوم المنار، المجموع ۶/ ۳۵، شائع کردہ مکتبۃ الارشاد جدہ، حاشیۃ البجیرمی علی الخطیب ۲/ ۳۰۷، شائع کردہ دار المعرفۃ، الأموال لابی عبید

''کتاب الزکاۃ'' اور ''کتاب الکفارات'' میں اس کا تذکرہ کیا ہے۔

ھ-چوری کردہ مال کا ''حرز'' سے اخراج حنفیہ کے نزدیک کھلے طور پر اسے نکالنے سے ہوتا ہے، لیکن حنفیہ کے علاوہ دوسرے فقہاء کے یہاں کھلے طور پر نکالنے کی شرط نہیں ہے، پس جس شخص نے موتی نگل لیا اور اسے لے کر باہر چلا گیا تو اس کا ہاتھ حنفیہ کے نزدیک نہیں کاٹا جائے گا، اور دوسرے فقہاء کے یہاں کاٹا جائے گا[1]، جیسا کہ فقہاء نے ''کتاب السرقۃ'' میں ذکر کیا ہے۔

حنفیہ کے برخلاف جمہور فقہاء کا مسلک یہ ہے کہ اگر اخراج کا آغاز کسی شخص کی طرف سے پایا جائے تو فعل اخراج اسی فاعل کی طرف منسوب ہوگا، اس سے فرق نہیں پڑتا کہ اس فاعل نے فعل اخراج کی تکمیل نہ کی ہو، اسی لئے جمہور فقہاء کہتے ہیں کہ کسی شخص نے اگر چوری کردہ مال حرز سے نکال کر دور ڈال دیا، پھر اسے لے لیا تو اس کا ہاتھ کاٹا جائے گا، اس کی تفصیل فقہاء نے ''حرز'' سے اخراج کی شرطوں پر گفتگو کرتے ہوئے ''باب السرقۃ'' میں کی ہے[2]۔

اخراج کا حکم شرعی:

۴- اخراج سے متعلقہ احکام کو دیکھنے سے واضح ہوتا ہے کہ اخراج کا کوئی ایک حکم نہیں ہے بلکہ مختلف احوال کے اعتبار سے مختلف احکام ہیں۔

اخراج کبھی واجب (یعنی فرض) ہوتا ہے، مثلاً زکاۃ اور کفارات کا نکالنا، نیز ان چیزوں کا نکالنا جن کی فرضیت پر دلیل قائم ہے، جیسا کہ کتب فقہ کی کتاب الزکاۃ اور کتاب الکفارات میں مذکور ہے، اسی طرح جو شخص حد شرعی (شرعی سزا) کا مستحق ہے اس پر حد جاری کرنے کے لئے اسے مسجد سے نکالنا واجب ہے[1] جیسا کہ کتب فقہ کی ''کتاب الحدود'' میں مذکور ہے، اسی طرح جو لوگ مسجد میں کوئی پیشہ کرتے ہیں انہیں مسجد سے نکالنا واجب ہے[2]۔

اور کبھی نکالنا حرام ہوتا ہے، مثلاً عدت گذارنے والی عورت کو اس کے گھر سے ناحق نکالنا، جیسا کہ کتب فقہ کی ''کتاب العدۃ'' میں، اور کتب تفسیر میں ''لَا تُخْرِجُوْهُنَّ مِنْ بُيُوْتِهِنَّ'' [3] (مت نکالو ان کو ان کے گھروں سے) کی تفسیر مذکور ہے، اسی طرح چوری کی نیت سے ''حرز'' سے سامان کا نکالنا حرام ہے جیسا کہ کتب فقہ میں حد سرقہ کے تحت مذکور ہے۔

اِخفاء

دیکھئے: ''اِختفاء''۔

= رص ۱۰۱ طبع مطبعۃ عبد اللطیف حجازی، المحلی ۵/ ۲۶۳ طبع المنیر یہ مصنف ابن ابی شیبہ ۱/ ۱۳۷، (ب) مخطوطہ استنبول۔

(۱) الفتاویٰ الہندیہ ۲/ ۱۷۱، مواہب الجلیل ۶/ ۳۰۸ شائع کردہ مکتبۃ النجاح لیبیا۔

(۲) الفتاویٰ الہندیہ ۲/ ۱۸۰، المغنی ۸/ ۲۵۵، حاشیۃ القلیوبی ۴/ ۱۹۵ طبع عیسیٰ البابی الحلبی، الدسوقی ۴/ ۳۳۸۔

(۱) المحلی ۱۱/ ۱۲۳، المغنی ۸/ ۳۱۶، ۹/ ۴۵، مصنف عبد الرزاق ۱/ ۴۳۶، ۱۰/ ۲۳ طبع المکتب الاسلامی، صحیح البخاری فی کتاب الاحکام (باب من حکم فی المسجد)، نیل الاوطار ۲/ ۱۷۶۔

(۲) کنز العمال حدیث نمبر: ۲۳۱۳۱ مطبعۃ البلاغۃ حلب۔

(۳) سورۂ طلاق/ ۱۔

إخلاف

تعریف:

۱- لغت میں إخلاف کا ایک معنی عہد کا پورا نہ کرنا ہے[۱]، زجاج نے کہا ہے: عقود عہود سے زیادہ مؤکد ہیں، اس لئے کہ عہد الزام ہے، اور "عقد" پختگی اور مضبوطی کے ساتھ الزام ہے، یہ ماخوذ ہے عقد الشئی بغیرہ سے، جس کے معنی ہیں: ایک چیز کو دوسری چیز کے ساتھ باندھ دینا جس طرح ایک رسی دوسری رسی سے باندھی جاتی ہے۔

فقہاء کا استعمال بھی مذکورہ لغوی معنی سے الگ نہیں ہے۔

متعلقہ الفاظ:

کذب:

۲- بعض فقہاء نے کذب اور اخلاف کو برابر قرار دیا ہے، اور بعض نے دونوں کے درمیان یہ فرق کیا ہے کہ کذب کا تعلق ماضی اور حال سے ہے، اور اخلاف وعد کا تعلق مستقبل سے ہے[۲]۔

اخلاف کس چیز میں واقع ہوتا ہے؟

۳- اخلاف کا وقوع وعدہ اور عہد میں ہوتا ہے، بعض فقہاء نے وعدہ اور عہد کو ایک قرار دیا ہے، اور بعض فقہاء نے وعدہ اور عہد کو ایک دوسرے سے الگ قرار دیا ہے، انہوں نے عہد کو ان چیزوں کے ساتھ خاص کیا ہے جنہیں اللہ تعالیٰ نے واجب یا حرام قرار دیا ہے، اور وعدہ کا تعلق ان کے علاوہ سے قرار دیا ہے۔

إخلاف کا حکم شرعی:

۴- عہد اور وعدہ میں فرق کرنے کی صورت میں "اخلاف عہد" (عہد کے خلاف کرنا) حرام ہوگا، جہاں تک اخلاف وعد (وعدہ کی خلاف ورزی) کا تعلق ہے تو اس کے بارے میں نووی نے لکھا ہے: علماء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ جس شخص نے کسی انسان سے کسی ایسی چیز کا وعدہ کیا جو ممنوع نہیں ہے تو اسے اپنے وعدہ کو پورا کرنا چاہئے، جہاں تک یہ سوال ہے کہ وعدہ کو پورا کرنا واجب ہے یا مستحب؟ اس بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے، امام شافعی، امام ابو حنیفہ اور جمہور کا مسلک یہ ہے کہ وعدہ پورا کرنا مستحب ہے، اگر اس نے وعدہ پورا نہیں کیا تو تارک فضیلت ہوا اور شدید مکروہ تنزیہی کا ارتکاب کیا، لیکن گنہگار نہیں ہوگا۔ ایک جماعت کا مسلک یہ ہے کہ وعدہ پورا کرنا واجب ہے، امام ابو بکر بن العربی مالکی فرماتے ہیں: اس مذہب کو اختیار کرنے والے سب سے جلیل القدر فقیہ حضرت عمر بن عبد العزیز ہیں، مالکیہ نے ایک تیسرا مذہب اختیار کیا، وہ یہ ہے کہ اگر وعدہ کسی سبب سے مربوط ہو، مثلاً یہ کہا کہ شادی کر لیجئے آپ کو اتنا دوں گا، یا اس بات کی قسم کھا لیجئے کہ مجھے سب وشتم نہیں کریں گے تو آپ کو اتنا ملے گا، یا اسی طرح کی کوئی اور صورت ہو تو وعدہ پورا کرنا واجب ہے، اور اگر مطلق وعدہ کیا تھا تو ایفاء وعدہ واجب نہ ہوگا، ایفاء وعدہ کو واجب قرار دینے والے اس طرح استدلال کرتے ہیں کہ یہ وعدہ ہبہ کے معنی میں ہے، اور ہبہ جمہور فقہاء کے نزدیک قبضہ کے بغیر لازم نہیں ہوتا، اور مالکیہ کے نزدیک ہبہ قبضہ سے پہلے لازم

---

(۱) لسان العرب، القاموس المحیط: مادہ (خلف)۔

(۲) ملاحظہ ہو: الفروق للقرافی، نیز حاشیہ ابن الشاط علی الفروق ۴؍ ۲۴ (کچھ تبدیلی کے ساتھ) طبع دار المعرفہ بیروت۔

ہوجاتا ہے[1]۔

لیکن یہ بات ذہن میں رہنی چاہئے کہ وعدہ خلافی کی نیت سے وعدہ کرنے والا قطعاً گنہ گار ہے، اور اس کے بارے میں کہا جاسکتا ہے کہ وہ نفاق کے ایک شعبہ پر ہے، کیونکہ رسول اللہ علیہ کا ارشاد ہے: ''آية المنافق ثلاث: إذا حدث كذب، وإذا وعد أخلف، وإذا اؤتمن خان''[2] (منافق کی نشانیاں تین ہیں، جب بات کرے جھوٹ بولے، جب وعدہ کرے اس کی خلاف ورزی کرے، جب امین بنایا جائے تو خیانت کرے)۔

اخلاف کے آثار:

الف- اخلاف وعد (وعدہ کی خلاف ورزی):

۵- حنفیہ کا مسلک یہ ہے کہ وعدہ عدالتی طور پر لازم نہیں ہوتا إلا یہ کہ معلق صورت میں کیا گیا ہو[3]۔

مالکیہ کے نزدیک ایک روایت میں عقد کا وعدہ وعدہ کرنے والے کے لئے عدالتی طور پر لازم ہوتا ہے بشرطیکہ اس وعدۂ عقد کی بنا پر دوسرے فریق نے اپنے ذمہ کوئی مالی ذمہ داری لے لی ہو، مثلاً کسی شخص نے اس سے کہا: تم اپنا گھر منہدم کردو میں اس کی تعمیر کا صرفہ تمہیں بطور ادھار مہیا کردوں گا[4] (اس وعدہ کی بناپر اس شخص نے مکان منہدم کردیا)۔

(حنفیہ اور مالکیہ کی عائد کردہ شرطوں کے مطابق) جب اس نے وعدہ خلافی کی تو اسے وعدہ کی تنفیذ پر مجبور کیا جائے گا۔ حنابلہ میں سے رحیبانی نے صراحت کی ہے کہ عدالتی طور پر ایفاء عہد کو لازم نہیں قرار دیا جاسکتا (اس کو انہوں نے اپنے قول ''فی الظاہر'' سے تعبیر کیا ہے)، حنابلہ کا صحیح قول یہی ہے[1]۔

شافعیہ کے وعدہ خلافی کو مکروہ قرار دینے کا تقاضا یہ ہے کہ وعدہ خلافی کرنے والے کو وعدہ کی تنفیذ پر مجبور نہ کیا جائے[2]۔

ب- اخلاف شرط (شرط کی خلاف ورزی):

شرط میں اصل یہ ہے کہ اسے لازم کیا جائے، جب کوئی شرط کی خلاف ورزی کرے گا تو اس سے یا تو عقد میں خلل پیدا ہوجاتا ہے، یا دوسرے فریق کو عقد ختم کرنے کا اختیار حاصل ہوجاتا ہے، اس سے صرف نکاح میں عائد کردہ بعض شرطیں مستثنیٰ ہیں کہ ان کی خلاف ورزی بالکل اثر انداز نہیں ہوتی، کیونکہ یہ شرطیں لگانے کے مرحلہ ہی میں بعض فقہاء کے نزدیک لغو قرار پاتی ہیں، جیسا کہ ان کو فقہاء نے ''کتاب النکاح'' میں ذکر کیا ہے۔

---

(۱) الأذکار رص ۲۸۱، ۲۸۲۔

(۲) حدیث: ''آية المنافق ثلاث'' بخاری اور مسلم دونوں میں ہے (اللؤلؤ والمرجان رص ۱۲)۔

(۳) الاشباہ والنظائر ۲/ ۱۱۰، ملاحظہ ہو: علی حیدر اور محمد خالد اتاسی کی شرح مجلۃ الاحکام العدلیۃ: مادہ (۸۴)۔

(۴) الفروق ۴/ ۲۵۔

---

(۱) مطالب اولی النہی ۶/ ۳۴۳، کشاف القناع ۶/ ۲۸۴، الانصاف ۱۱/ ۱۵۲۔

(۲) روضۃ الطالبین للنووی ۵/ ۳۹۰، شرح الأذکار ۶/ ۲۵۸، ۲۵۹، القلیوبی ۳/ ۲۸۔

أداء

تعریف:

۱ - اداء: ایصال (پہنچانے) کا نام ہے، کہا جاتا ہے "أدّى الشيء" (چیز پہنچادی) "أدّى دَينه" (یعنی اپنا دین ادا کردیا) اداء اس مادہ کا اسم مصدر ہے، اداء اور قضاء کا اطلاق لغت میں مؤقت (جس کا وقت متعین کردیا گیا ہو) اور غیر مؤقت (جس کا وقت مقرر نہ کیا گیا ہو) دونوں کی انجام دہی کے لئے ہوتا ہے، مؤقت کی مثال فرض نماز کا اداء اور قضاء کرنا، غیر مؤقت کی مثال زکاۃ اور امانت کی ادائیگی، حقوق کی قضاء (انجام دہی) وغیرہ[۱]۔

جمہور اہل اصول وفقہاء کی اصطلاح میں اداء جس کام کا وقت آچکا ہے، اس کے وقت کے نکلنے سے قبل اس کام کے بعض، اور ایک قول کے مطابق تمام اجزاء کو عمل میں لانا ہے، خواہ وہ کام واجب ہو یا مستحب۔ شریعت نے جن چیزوں کے لئے کوئی زمانہ مقرر نہیں کیا ہے، مثلاً نفل، نذر مطلق اور زکاۃ، ان کی انجام دہی کو نہ اداء کہا جائے گا، نہ قضاء[۲]۔

حنفیہ کے نزدیک اداء بعینہ اس چیز کا حوالہ کرنا ہے جو امر کے ذریعہ ثابت ہو، حنفیہ نے اداء کی تعریف میں وقت کی قید کا اعتبار نہیں کیا تاکہ زکاۃ، امانات، منذورات اور کفارات کی ادائیگی بھی اداء میں شامل ہوجائے، اسی طرح اداء، واجب اور نفل دونوں کی انجام دہی کو شامل ہے۔

مجاز شرعی کے طور پر اداء اور قضاء میں سے ہر ایک کا اطلاق دوسرے کے لئے ہوجاتا ہے، مثلاً اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "فَإِذَا قَضَيْتُم مَّنَاسِكَكُمْ"[۱] (تو جب تم اپنے مناسک ادا کرچکو) (اس آیت میں قضاء کا استعمال اداء کے معنی میں ہے) اور مثلاً آپ کہیں: "نويت أداء ظهر الأمس"[۲] (میں نے گذشتہ کل کی ظہر ادا کرنے کی نیت کی) (اس جملہ میں اداء مجازاً قضاء کے معنی میں استعمال کیا گیا ہے)۔

۲ - اداء یا تو خالص ہوگا، خواہ کامل ہو، مثلاً فرض نماز جماعت کے ساتھ ادا کرنا یا قاصر ہو، مثلاً تنہا فرض نماز ادا کرنا یا اداء غیر خالص ہوگا یعنی جو قضاء کے مشابہ ہوگا، مثلاً اس لاحق کا عمل جو جماعت کی نماز میں شروع سے شریک ہوا تھا لیکن اس کی بقیہ رکعات (کسی عذر کی بنا پر) فوت ہوگئیں، لہذا اس نے امام کے سلام پھیرنے کے بعد اپنی نماز مکمل کی، تو اس کا فعل اس اعتبار سے اداء ہے کہ وہ وقت کے اندر ہی نماز پڑھ رہا ہے لیکن اس اعتبار سے قضاء ہے کہ اس نے امام کے ساتھ نماز ادا کرنے کا جو التزام کیا تھا اسے پورا نہیں کرسکا، امام کی تکبیر تحریمہ جس چیز کے لئے ہوئی تھی، یعنی متابعت اور امام کے ساتھ مشارکت لاحق اس کی قضاء اس کے مثل کے ذریعہ کررہا ہے[۳]۔

---

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر، التلویح علی التوضیح ۱/ ۱۶۰ طبع صبیح، کشاف اصطلاحات الفنون رص ۱۰۰۔

(۲) جمع الجوامع بشرح المحلی وحاشیۃ البنانی ۱/ ۱۰۹ طبع الازہریہ، البدخشی مع الاسنوی ۱/ ۶۴ طبع صبیح، التلویح ۱/ ۱۶۰ طبع صبیح۔

(۱) سورۂ بقرہ/ ۲۰۰۔

(۲) التلویح ۱/ ۱۶۱-۱۶۴، شرح المنار رص ۱۵۰، ۱۵۴ طبع العثمانیہ، کشاف اصطلاحات الفنون رص ۱۰۴ طبع الہند، کشف الاسرار ۱/ ۱۳۵ اور اس کے بعد کے صفحات طبع مکتبۃ الصنائع۔

(۳) التلویح ۱/ ۱۶۶، کشاف اصطلاحات الفنون رص ۱۰۲۔

متعلقہ الفاظ:

الف- قضاء:

۳- لغت میں قضاء کا معنی اداء ہی ہے، فقہاء نے وضع لغوی کے خلاف قضاء کو درج ذیل اصطلاحی معنی میں استعمال کیا ہے تا کہ قضاء اور اداء میں تمیز ہو سکے:

قضاء کا اصطلاحی مفہوم ہے: اداء کا وقت نکلنے کے بعد ماسبق کی تلافی کے لئے جو کچھ کیا جائے سابقہ سبب کی بناپر، قضاء کی دوسری تعریف ہے ''امر کے ذریعہ جو چیز واجب ہوئی تھی اس کے مثل کی حوالگی'' جیسا کہ حنفیہ نے تعریف کی ہے۔

جمہور فقہاء کے نقطۂ نظر سے قضاء اور اداء میں فرق یہ ہے کہ اداء میں وقت کی قید ہے اور قضاء میں یہ قید نہیں، اور حنفیہ کے نقطۂ نظر سے دونوں میں فرق یہ ہے کہ اداء میں عین واجب کی حوالگی ہوتی ہے اور قضاء میں مثل واجب کی، کیونکہ جمہور کے نزدیک اداء مامور بہ کو وقت کے اندر انجام دینا ہے ان چیزوں کے تئیں جن کا وقت مقرر ہے اور حنفیہ کے نزدیک اداء مامور بہ کو کسی بھی وقت میں انجام دینا ہے غیر مؤقت اوامر کے تئیں۔

ب- اِعادہ:

۴- لغت میں اعادہ کسی چیز کو دوبارہ لوٹانا ہے، اور اصطلاح میں اعادہ وہ عمل ہے جو وقتِ اداء میں دوبارہ اس لئے کیا جائے کہ پہلی بار کرنے میں کوئی خلل واقع ہو گیا تھا، اور ایک قول یہ ہے کہ عذر کی وجہ سے دوبارہ کرنا، لہذا تنہا نماز پڑھنے کے بعد جماعت کے ساتھ نماز پڑھنا اس اعتبار سے اعادہ ہوگا کہ فضیلت کا طلب کرنا ایک عذر ہے [1]۔

اعادہ اور اداء میں فرق یہ ہے کہ اداء میں اس سے پہلے کام ہوا نہیں ہوتا ہے اور اعادہ میں ایک بار کام ہو چکا ہوتا ہے۔

(۱) التلویح ۱/ ۱۶۱، جمع الجوامع ۱/ ۱۰۹، ۱۱۸، البدخشی ۱/ ۶۴۔

عبادات میں اداء:

۵- جن عبادات کے لئے وقت مقرر نہیں ہے ان کو اصطلاحی معنی میں اداء نہیں کہتے ہیں جو قضاء کا مقابل ہے، یہ حنفیہ کے علاوہ دوسرے فقہاء کا مسلک ہے، البتہ یہ فقہاء ان کے لئے اداء کا استعمال لغوی معنی میں کرتے ہیں یعنی مامور بہ کو انجام دینا اور یہ اس اداء سے عام ہے جو قضاء کا مقابل ہے، اسی لئے شبراملسی اداء زکاۃ پر گفتگو کرتے ہوئے لکھتے ہیں: اداء سے مراد اس کا اصطلاحی معنی نہیں ہے، کیونکہ زکاۃ کا کوئی متعین وقت نہیں ہے جس کے نکلنے سے وہ قضاء ہو جائے [1]، حنفیہ کے نزدیک غیر مؤقت کو شرعاً اور عرفاً اداء کہا جاتا ہے اور قضاء واجب مؤقت کے ساتھ مخصوص ہے [2]۔

وقتِ اداء کے اعتبار سے عبادات کی قسمیں:

۶- وقتِ اداء کے اعتبار سے عبادات کی دو قسمیں ہیں: مطلق اور مؤقت۔

مطلق وہ عبادات ہیں جن کی ادائیگی کے لئے کوئی ایسا محدود وقت متعین نہ کیا گیا ہو جس کے دو کنارے (آغاز واختتام) ہوں، کیونکہ مطلق عبادات میں پوری عمر وقت کے درجہ میں ہے، خواہ واجب عبادات ہوں، مثلاً زکاۃ، کفارات، یا مستحب عبادات ہوں، مثلاً مطلق نفل [3]۔

مؤقت عبادات وہ ہیں جن کی ادائیگی کے لئے شریعت نے ایک وقت متعین کیا ہے جس سے پہلے ادائیگی درست نہیں ہوتی اور اگر

(۱) نہایۃ المحتاج ۳/ ۱۳۴، التلویح ۱/ ۱۶۰، ۲۰۴، جمع الجوامع ۱/ ۱۱۰۔

(۲) کشف الاسرار ۱/ ۱۳۶، ۱۴۶، ابن عابدین ۱/ ۴۸۷ طبع بولاق۔

(۳) کشف الاسرار ۱/ ۱۴۶، ۲۱۳، جمع الجوامع ۱/ ۱۰۹، ۱۹۲ اور اس کے بعد کے صفحات، التلویح ۱/ ۲۰۲ اور اس کے بعد کے صفحات۔

مطلوب چیز واجب ہوتو اسے مؤخر کرنے سے گنہگار ہوتا ہے، مثلاً پنج وقتہ نمازیں، رمضان کا روزہ۔

اداء کا وقت یا تو موسَّع (کشادہ) ہوگا یا مضیَّق (تنگ) ہوگا۔

مضیق: (تنگ) وہ ہے جس میں تنہا اسی فعل کی گنجائش ہو، اس کے ساتھ (اسی جنس کا) دوسرا فعل اس وقت میں نہ ہوسکتا ہو، مثلاً رمضان، اس کے وقت میں (رمضان کے روزہ کے علاوہ) کوئی دوسرا روزہ ادا کرنے کی گنجائش نہیں ہوتی، اس کو معیار یا مساوی کہتے ہیں (۱)۔

موسع: (کشادہ) وہ ہے جس کا وقت اس کی ادائیگی سے بچ جاتا ہو یعنی اس کے وقت میں وہ فعل اور اسی جنس کا دوسرا فعل ادا کیا جاسکتا ہو، مثلاً ظہر کا وقت، اس میں نماز ظہر کے ساتھ دوسری نمازوں کی ادائیگی ہوسکتی ہے، اسی لئے وقت موسّع کو ظرف کہا جاتا ہے (۲)، حج ان عبادات میں سے ہے جن کے وقت اداء کو "موسع" اور "مضیق" دونوں سے مشابہت ہے، کیونکہ مکلف ایک ہی سال میں دو حج نہیں کرسکتا، اس اعتبار سے مضیق کے مشابہ ہے، لیکن اعمالِ حج حج کے پورے وقت کا احاطہ نہیں کرتے، اس اعتبار سے موسع کے مشابہ ہے، یہ اس وقت ہے جب کہ حج کو مؤقت عبادات میں شمار کیا جائے، ایک قول یہ ہے کہ حج مطلق عبادات میں سے ہے، کیونکہ زکاۃ کی طرح پوری عمر اس کی ادائیگی کا وقت ہے (۳)۔

(۱) کشف الاسرار ۱/ ۲۱۳، التلویح ۱/ ۲۰۲، فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت ۱/ ۷۱۔

(۲) فواتح الرحموت ۱/ ۷۱، التلویح ۱/ ۲۰۲، شرح البدخشی ۱/ ۸۹ طبع صبیح، القواعد والفوائد الأصولیہ/ ص ۷۰ طبع السنۃ المحمدیہ۔

(۳) شرح مسلم الثبوت ۱/ ۷۱، التلویح ۱/ ۲۰۲، البدخشی ۱/ ۹۲، جمع الجوامع ۱/ ۱۹۱۔

ادا ءکا شرعی حکم:

۷- عبادات فرض ہوں گی یا مستحب، اگر فرض ہوں، مثلاً نماز، روزہ، زکاۃ، حج، جہاد، نذر، کفارہ، تو اہل مکلف شخص پر واجب ہے کہ ان کی ادائیگی مشروع طریقہ پر کرے، جب ان عبادات کا سبب متحقق ہوجائے اور ان کی شرطیں پورے طور پر پائی جارہی ہوں۔

لہذا وہ عبادت جو اپنے دونوں کنارے (آغاز واختتام) کے ساتھ متعین ہو، خواہ وقت موسع ہو، مثلاً نماز کا وقت یا مضیق ہو، مثلاً رمضان کا وقت تو اس کو متعین وقت کے اندر ادا کرنا واجب ہے، وہ عبادت نہ تو اس وقت سے پہلے ادا کی جاسکتی ہے، نہ بلا عذر اس کے بعد، کیونکہ متعین وقت میں اگر اس کو نہیں ادا کیا گیا تو وہ عبادت فوت ہوجائے گی اور قضاء کرنے تک ذمہ میں واجب رہے گی۔

عبادت کا وقت مضیق ہونے کی صورت میں فقہاء کے درمیان اس وقت کی تحدید میں کوئی اختلاف نہیں جس میں ادائیگی واجب ہوتی ہے، کیونکہ اس میں تو پورا وقت عبادت میں مشغول ہوتا ہے، کوئی زمانہ اس عبادت سے فارغ نہیں ہوتا، البتہ اس بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے کہ ادائیگی کی صحت کے لئے تعیین نیت ضروری ہے یا نہیں؟ حنفیہ کے نزدیک مطلق نیت کافی ہے، کیونکہ وقت چونکہ معیار ہے، لہذا اس میں اسی جنس کے دوسرے عمل کی گنجائش ہی نہیں رہی، اور جمہور کے نزدیک تعیین نیت ضروری ہے اگر تعیین نہیں کی تو عبادت ادا نہ ہوگی (۱)۔

جس عبادت کا وقت موسع ہو اس کے بارے میں وقت کا وہ حصہ متعین کرنے میں فقہاء کا اختلاف ہے جس سے ادائیگی کا وجوب

(۱) التلویح ۱/ ۲۰۸، البدخشی ۱/ ۸۹، کشف الاسرار ۱/ ۲۱۴، بدائع الصنائع ۱/ ۹۶، المہذب ۱/ ۱۸۷، منتہی الارادات ۱/ ۴۳۷، ۴۴۵، منح الجلیل ۱/ ۳۸۴، ۳۸۷۔

وابستہ ہوتا ہے، جمہور فقہاء کے نزدیک وہ پورا وقت ہے، نہ کہ اس کے بعض اجزاء، کیونکہ امر کا تقاضا یہ ہے کہ اس پورے وقت کے کسی بھی حصہ میں وہ کام کیا جائے، اس لئے کہ نبی اکرم ﷺ کا ارشاد ہے:"الوقت ما بین هذین"(1) (وقت ان دو وقتوں کے درمیان ہے)، یہ حدیث وقت موسع کے تمام اجزاء کو شامل ہے، لہٰذا وقت موسع کا کوئی جزء اس کا زیادہ مستحق نہیں ہے کہ دوسرے اجزاء کو چھوڑ کر اس سے وجوبِ اداء کو وابستہ کیا جائے، لیکن حتی الامکان اولِ وقت میں ادا کرنا واجب ہے، اور ایک قول یہ ہے کہ مستحب ہے، کیونکہ نبی اکرم ﷺ کا ارشاد ہے: "أول الوقت رضوان الله، وآخره عفو الله"(2) (اول وقت اللہ کی رضامندی ہے اور آخر وقت اللہ کی طرف سے معافی ہے)، وقت مستحب کے آخر تک تاخیر جائز ہے، کیونکہ اس میں تاخیر کا جائز نہ ہونا لوگوں کے لئے تنگی کا باعث ہوگا، لہٰذا انہیں تاخیر کی اجازت دی گئی، حنابلہ اور بعض شافعیہ کے نزدیک تاخیر جائز تو ہے لیکن اس کام کو کرنے کے عزم کے ساتھ، اگر کرنے کا عزم نہیں ہے تو تاخیر کرنے سے گنہگار ہوگا۔

اگر مکلف کا ظن غالب یہ ہو کہ وہ وقت موسع کے آخر تک زندہ نہیں رہے گا تو اس کے لئے وقت تنگ ہو جاتا ہے، اس کے ظن غالب کا اعتبار کرتے ہوئے اس کے لئے تاخیر کرنا حرام ہوگا، اگر اس نے عبادت کو مؤخر کیا اور اداء کئے بغیر اس کا انتقال ہوگیا تو بالاتفاق گنہگار ہوگا، اگر انتقال نہیں ہوا بلکہ زندہ رہا اور آخر وقت میں ادا کرلیا تو یہ قاضی ابوبکر باقلانی کے نزدیک قضاء ہے اور جمہور کے نزدیک اداء ہے، کیونکہ اس پر اداء کی تعریف صادق آرہی ہے اور اس ظن غالب کا اعتبار نہیں جس کا غلط ہونا واضح ہے۔

محققین حنفیہ کے نزدیک وقتِ اداء وہ جزء ہے جس میں فعل واقع ہوتا ہے، نماز اولِ وقت میں تعیین کے ساتھ واجب نہیں ہوتی بلکہ وقت غیر معین کے کسی حصہ میں واجب ہوتی ہے، تعیین عمل کے اعتبار سے مصلی کے ہاتھ میں ہے، اگر وہ اولِ وقت میں شروع کردیتا ہے تو اسی وقت میں واجب ہوجاتی ہے۔ اسی طرح اگر درمیان وقت میں یا آخر وقت میں شروع کرتا ہے تو اسی وقت میں واجب ہوتی ہے، اور جب اس نے نماز شروع کرکے وقتِ وجوب کی تعیین نہیں کی، یہاں تک کہ اتنا ہی وقت باقی بچا جس میں وہ صرف چار رکعت ادا کرسکتا ہے (جب کہ وہ مقیم ہو) تو اس پر اداء کے لئے عمل کے ذریعہ اس وقت کی تعیین واجب ہوجائے گی اور ترک تعیین سے گنہگار ہوگا۔

بعض عراقی فقہاء حنفیہ کے نزدیک اداء کا وجوب آخر وقت سے وابستہ ہوتا ہے، ان حضرات کے مسلک کے اعتبار سے اگر اس نے آخر وقت سے پہلے اداء کرلی اور آخر وقت آنے سے پہلے اس کی اہلیت زائل ہوگئی تو ادا کی ہوئی نماز نفل ہوگی۔ بعض فقہاء شافعیہ کے نزدیک وجوب اول وقت سے وابستہ ہوتا ہے، لہٰذا اگر اس نے اس کو مؤخر کیا تو وہ قضاء ہے، یہ دونوں فریق وجوب میں توسع کا انکار کرتے ہیں(1)۔

---

(1) حدیث: "الوقت ما بين..." کی روایت مسلم (۱/ ۴۲۷، ۴۲۹، تحقیق محمد فواد عبدالباقی)، ابوداؤد، ترمذی، نسائی، ابن حبان، ابن خزیمہ اور احمد نے کی ہے (الدرایہ ۱/ ۹۸ - ۱۰۰)۔

(2) اس حدیث کی روایت دارقطنی نے کی ہے کتاب میں مذکور الفاظ حدیث اسی کے ہیں (الفتح الکبیر ۱/ ۴۶۶)، ترمذی نے بھی اس کی روایت کی ہے (۱/ ۳۲۱ طبع البابی الحلبی، تحقیق احمد شاکر ۱۳۵۶ھ)، ترمذی کے الفاظ یہ ہیں: "الوقت الأول من الصلاة رضوان الله والوقت الآخر عفو الله" ترمذی کی روایت میں ایک راوی منکر الحدیث ہے اس باب میں حضرت ابن عمرؓ کے علاوہ سے بھی روایت ہے لیکن امام احمد نے فرمایا ہے: مجھے نہیں معلوم کہ اس بارے میں کوئی حدیث ثابت ہے (تلخیص الحبیر ۱/ ۱۸۰)۔

(1) شرح البدخشی ۱/ ۸۹، التلویح ۱/ ۲۰۴، جمع الجوامع ۱/ ۱۸۷ اور اس کے بعد کے صفحات، القواعد والفوائد الاصولیہ لابن اللحام ص ۷۰، ۷۱، مطبعۃ انصار

وقت تنگ ہونے پر ادائیگی کس چیز سے متحقق ہوگی؟

۸ - فقہاء کا اس بارے میں اختلاف ہے کہ وقت تنگ ہونے کی صورت میں فرض کا پانا کس طرح ہوگا؟ جمہور کے نزدیک وقت کے اندر اگر ایک رکعت دونوں سجدوں کے ساتھ مل گئی تو نماز مل گئی، لہذا کسی شخص نے اگر وقت کے اندر ایک رکعت پڑھ لی، پھر وقت نکل گیا تو وہ پوری نماز کا ادا کرنے والا مانا جائے گا، کیونکہ حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت ہے کہ رسول اکرم ﷺ نے فرمایا: "من أدرک رکعة من الصبح قبل أن تطلع الشمس فقد أدرک الصبح، ومن أدرک رکعة من العصر قبل أن تغرب الشمس فقد أدرک العصر"[1] (جس نے فجر کی ایک رکعت سورج نکلنے سے پہلے پالی اس نے نماز فجر پالی، اور جس نے سورج غروب ہونے سے پہلے عصر کی ایک رکعت پالی اس نے عصر پالی)۔ اشہب مالکی کی رائے یہ ہے کہ تنہا رکوع مل جانے سے ہی نماز پانے والا مان لیا جائے گا، حنفیہ اور بعض حنابلہ کے نزدیک اگر وقت کے اندر صرف تکبیر تحریمہ مل گئی تو نماز پانے والا ہوگیا، کیونکہ حضرت ابوہریرہؓ نے رسول اکرم ﷺ سے روایت کی ہے کہ آپ نے ارشاد فرمایا: "إذا أدرک أحدکم أول سجدة من صلاة العصر قبل أن تغرب الشمس فلیتم صلاته، وإذا أدرک أول سجدة من صلاة الصبح قبل أن تطلع الشمس فلیتم صلاته"[2] (اگر تم میں سے کسی نے غروب شمس سے پہلے نماز عصر کا پہلا سجدہ پالیا تو وہ اپنی نماز پوری کرلے اور اگر طلوع شمس سے پہلے نماز فجر کا پہلا سجدہ پالیا تو اپنی نماز پوری کرلے) ایک روایت میں ہے: "فقد أدرک" (اس نے نماز پالی)، نیز اس لئے کہ جب پالینے سے نماز کا کوئی حکم وابستہ ہوا تو اس میں ایک رکعت اور ایک رکعت سے کم برابر ہے۔ بعض حنفیہ اور شافعیہ کے نزدیک اس نے جتنی نماز وقت کے اندر پڑھی وہ اداء ہوئی اور جتنی نماز وقت کے بعد پڑھی وہ قضاء ہوئی، نماز کے ہر حصہ میں اس کے زمانہ کا اعتبار کرتے ہوئے (کہ اس نے طلوع شمس سے پہلے پوری نماز پڑھ لی ہو)، اور حنفیہ نے اس سے نماز فجر کو مستثنیٰ رکھا ہے، کیونکہ طلوع شمس سے پہلے نماز مکمل کئے بغیر پوری نماز کا پانے والا قرار نہیں پائے گا، حنفیہ اس کی علت یہ بیان کرتے ہیں کہ (نماز فجر کے دوران سورج نکلنے سے) ناقص وقت کامل وقت پر طاری ہوگیا، اس لئے حنفیہ نے اسے (کامل وقت پر ناقص وقت کے طاری ہونے کو) نماز کو باطل کرنے والی چیزوں میں شمار کیا ہے[1]۔

جس عبادت کا وقت مطلق ہو، مثلاً زکاۃ، کفارات، نذر مطلق اس کے وجوب اداء کے وقت کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے، یہ اختلاف امر کے بارے میں ان کے اس اختلاف پر مبنی ہے کہ امر کی تعمیل فوری طور پر واجب ہے یا اس میں تاخیر کی گنجائش ہے؟ اس میں اسی نوع کا اختلاف ہے جس طرح کا اختلاف اس عبادت کے بارے میں تھا جس کا وقت موسع تھا کہ اولین ممکنہ وقت میں فوری طور پر اس کی ادائیگی واجب ہوتی ہے اور کرنے کے عزم کے بغیر اگر مکلف اسے مؤخر کرتا ہے تو گنہ گار ہوگا؟ یا اس میں موخر کرنے کی

= السنہ، الفروق للقرافی ۲/ ۵۷، اور اس کے بعد کے صفحات طبع دار المعرفہ بیروت، بدائع الصنائع ۱/ ۹۵، المہذب ۱/ ۶۰، المغنی ۱/ ۳۹۵ طبع سوم، مطبعۃ المنار۔

(۱) حضرت ابوہریرہؓ کی حدیث: "من أدرک..." کی روایت بخاری اور مسلم دونوں نے کی ہے (تلخیص الحبیر ۱/ ۱۷۵)۔

(۲) حضرت ابوہریرہؓ کی حدیث: "إذا أدرک أحدکم..." کی روایت نسائی نے کی ہے یہ الفاظ بھی نسائی کے ہیں (۱/ ۲۵۷) طبع المکتبۃ التجاریہ امام مسلم نے حضرت عائشہؓ سے اس حدیث کی روایت کی ہے (۱/ ۴۳۴)۔

(۱) ابن عابدین ۱/ ۲۴۳، منح الجلیل ۱/ ۱۱۱، المہذب ۱/ ۶۰، نہایۃ المحتاج ۱/ ۳۶۰، ۳۶۱، الدسوقی ۱/ ۱۸۲، المغنی ۱/ ۳۷۷، ۳۷۸، منتہی الارادات ۱/ ۱۳۶، مراقی الفلاح بحاشیہ الطحطاوی ص ۱۸۰۔

گنجائش ہے، فوری طور پر کرنا واجب نہیں اور اولین ممکنہ وقت سے بلاعذر مؤخر کرنے کی بناپر انسان گنہ گار نہیں ہوگا؟ لیکن دونوں گروہ اس بات پر متفق ہیں کہ آخری عمر میں جب ایسا وقت آ گیا کہ ظن غالب کے اعتبار سے موت سے پہلے کسی طرح واجب کی ادائیگی کی جاسکتی ہے تو وجوب اداء تنگ ہوجاتا ہے اور اگر اس نے اب بھی ادا نہ کیا اور انتقال ہوگیا تو اس کے ترک کرنے کی وجہ سے گنہگار ہوتا ہے[1]۔ یہ پوری تفصیل عبادات واجبہ کے بارے میں ہے، خواہ مؤقت ہوں یا مطلق۔

۹- مستحب عبادات کے بارے میں طے ہے کہ اس کے کرنے پر ثواب ملتا ہے اور ترک پر ملامت نہیں کی جاتی، لیکن اس کا کرنا اس کے ترک سے زیادہ بہتر ہے۔

بعض مستحب بھی مؤقت ہوتے ہیں، مثلاً ظہر سے پہلے کی دو رکعتیں اور ظہر کے بعد کی دو رکعتیں، مغرب اور عشاء کے بعد کی دو دو رکعتیں، فجر سے پہلے کی دو رکعتیں اور بعض مستحبات کسی خاص سبب سے وابستہ ہوتی ہیں، مثلاً چاند گہن، سورج گہن کی نماز، بعض مستحبات مطلق ہوتی ہیں، مثلاً تہجد کی نماز۔ اسی طرح روزوں میں بھی بعض روزے مؤقت ہوتے ہیں، مثلاً عرفہ کے دن کا روزہ غیر حاجی کے لئے اور عاشوراء کا روزہ، اور بعض روزے نفلی ہوتے ہیں کہ آدمی جس دن چاہے رکھے۔ جو عبادات فرض سے زائد ہوں، خواہ نماز ہوں یا روزے، زکاۃ ہوں یا حج۔ان کی فضیلت کے بارے میں بہت سے آثار آئے ہیں، مثلاً رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے: "أفضل الصلاة بعد الفريضة صلاة الليل"[1] (فرض کے بعد سب سے افضل نماز رات کی نماز ہے)، ایک حدیث میں ارشاد ہے: "صوم يوم عاشوراء كفارة سنة"[2] (یوم عاشوراء کا روزہ ایک سال کا کفارہ ہے)، اسی طرح حضرت عائشہؓ سے روایت ہے کہ رسول اکرم ﷺ نے فرمایا: "من ثابر على اثنتي عشرة ركعة في اليوم والليلة بنى الله له بيتًا في الجنة"[3] (جس نے دن رات میں بارہ رکعت کی پابندی کی اللہ تعالی اس کے لئے جنت میں ایک مکان تعمیر کردیں گے)، ان مستحب عبادات کا ادا کرنا حصول ثواب کے لئے مطلوب ہے، اس کا ادا کرنا واجب نہیں ہے، البتہ شروع کرنے کے بعد اس کا پورا کرنا واجب ہوتا ہے، فاسد ہونے کی صورت میں اس کی قضاء لازم ہے، یہ حنفیہ اور مالکیہ کا مسلک ہے، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک پورا کرنا مستحب ہوتا ہے، ہاں نفلی حج اور نفلی عمرہ شروع کرنے کے بعد سب حضرات کے نزدیک ان کا پورا کرنا واجب ہوتا ہے[4]۔

---

(۱) بدائع الصنائع ۲/ ۹۶، ۱۰۳، ۱۱۸، ابن عابدین ۲/ ۲۸، المغنی ۲/ ۶۸۳، ۳/ ۳۴۱، منتہی الارادات ۱/ ۲۱۶، نہایۃ المحتاج ۳/ ۲۲۹، المہذب ۱/ ۱۴۷، ۲۰۶۔

(۱) حدیث: "أفضل الصلاة..." کی روایت مسلم نے کی ہے یہ الفاظ مسلم ہی کے ہیں (۲/ ۸۲۱) طبع الحلبی، امام احمد نے بھی اس کی روایت کی ہے (۲/ ۳۰۳، ۳۲۹) طبع المیمنیہ، نیز ابوداؤد نے بھی اس کی روایت کی ہے (۱/ ۵۶۶) طبع الحلبی۔

(۲) حدیث: "صوم يوم عاشوراء..." کی روایت مسلم اور ابن حبان نے ابوقتادہ سے کی ہے (تلخیص الحبیر ۲/ ۲۱۳)۔

(۳) حضرت عائشہؓ کی حدیث: "من ثابر..." کی روایت نسائی، ابن ماجہ اور ترمذی نے کی ہے، ترمذی نے کہا ہے کہ اس سند سے یہ حدیث غریب ہے، نسائی نے کہا ہے: مغیرہ بن زیاد قوی نہیں ہیں، امام احمد نے انہیں ضعیف کہا ہے، مسلم نے اس حدیث کی روایت عنبسہ بن ابوسفیان سے، انہوں نے حضرت ام حبیبہؓ سے روایت کی ہے (تلخیص الحبیر ۲/ ۱۲)۔

(۴) ابن عابدین ۱/ ۸۴، البدائع ۱/ ۲۸۴، ۲۹۰، نہایۃ المحتاج ۳/ ۱۲۴، منتہی الارادات ۱/ ۲۶۱، المغنی ۲/ ۱۳۰، منح الجلیل ۱/ ۲۱۰، ۲۰۹، ۵۶۳، التلویح ۱/ ۱۲۵، جمع الجوامع ۱/ ۹۰۔

اصحاب اعذار (عذر والوں) کی ادائیگی:

۱۰- اداء عبادت کے لئے امکان اور قدرت کے ساتھ اہلیت اداء بھی شرط ہوتی ہے، فقہاء کے درمیان اس شخص کے تئیں وجوب اداء کے بارے میں اختلاف ہے جو اول وقت میں ادا کرنے کا اہل تھا پھر آخر وقت میں اسے عذر پیش آ گیا، مثلاً ایک شخص آغاز وقت میں نماز ادا کرنے کا اہل تھا مگر اس نے نماز ادا نہیں کی پھر آخر وقت میں اسے کوئی ایسا عذر پیش آ گیا جو ادائیگی نماز سے مانع ہے، مثلاً کوئی پاک عورت آخر وقت میں حائضہ یا نفساء ہوگئی یا عاقل شخص آخر وقت میں مجنون ہوگیا، یا اس پر بے ہوشی طاری ہوگئی یا مسلمان نعوذ باللہ آخر وقت میں مرتد ہوگیا اور ابھی وقت اتنا باقی ہے کہ اس میں فرض نماز ادا کی جاسکتی ہے۔

جمہور فقہاء کے نزدیک مذکورہ بالا لوگوں پر نماز فرض لازم ہوگی، کیونکہ اولِ وقت میں وجوب اور اہلیت دونوں موجود تھے، لہذا ان کے ذمہ قضاء لازم ہوگی۔

حنفیہ کے نزدیک ان پر فرض لازم نہ ہوگا، کیونکہ اگر آخری وقت سے پہلے اداء نہ کرلی جائے تو اخیر وقت میں وجوب متعین ہوتا ہے، لہذا اخیر وقت میں اہلیت ہونی چاہئے، کیونکہ نااہل پر واجب کرنا محال ہے اور اخیر وقت میں اہلیت نہیں پائی گئی، لہذا اس پر قضاء واجب نہ ہوگی، یہی رائے امام مالک، ابن حاجب اور ابن عرفہ کی بھی ہے، اس کے برخلاف بعض اہل مدینہ اور حافظ ابن عبد البر کے نزدیک قضاء کرلینا زیادہ احتیاط کی بات ہے۔

جو شخص اول وقت میں اہل نہ ہو، پھر آخر وقت میں عذر زائل ہوجائے، مثلاً کوئی حائضہ عورت آخر وقت میں پاک ہوجائے، کافر اسلام لائے، بچہ بالغ ہوجائے، مجنون اور بے ہوش شخص ٹھیک ہوجائے، مسافر قیام کرلے، یا مقیم سفر شروع کردے، تو اس کے بارے میں حنفیہ کے دو قول ہیں:

ایک قول امام زفر کا ہے، وہ یہ ہے کہ فرض واجب نہ ہوگا اور نہ اداء متغیر ہوگا الا یہ کہ اتنا وقت باقی ہو جس میں فرض کا اداء کرنا ممکن ہو۔

دوسرا قول امام کرخی اور اکثر محققین کا ہے، وہ یہ کہ اگر صرف تحریمہ کے بقدر وقت باقی ہو تو بھی فرض کا لزوم ہوجائے گا اور اداء متغیر ہوجائے گا، یہی قول حنابلہ اور بعض شافعیہ کا بھی ہے، مالکیہ کے نزدیک اگر اتنا وقت باقی ہو کہ طہارت حاصل کرنے کے ساتھ ایک رکعت نماز پڑھی جاسکتی ہو تو فرض نماز لازم ہوجائے گی، بعض شافعیہ کا بھی یہی قول ہے، اور شافعیہ کا ایک دوسرا قول یہ ہے کہ اگر صرف اتنا وقت باقی ہو جس میں ایک رکعت نماز پڑھی جاسکتی ہو تو نماز فرض کا لزوم ہوجائے گا[1]۔

یہ بعض بدنی عبادات میں اہلیتِ اداء کے معتبر ہونے کی مثالیں ہیں، تفصیلات جاننے کے لئے ان اصطلاحات کا مطالعہ کیا جائے "اہلیۃ"، "حج"، "صلاۃ"، "صوم"۔

۱۱- جہاں تک اداء پر قدرت کی بحث ہے تو اس بارے میں شریعت کو یہ مطلوب ہے کہ عبادت اس طرح ادا کی جائے جس طرح شریعت میں وارد ہے، مثلاً نماز میں واجب ہے کہ اس طرح نماز پڑھی جائے جس طرح نبی اکرم ﷺ نے نماز ادا فرمائی، کیونکہ ارشاد نبوی ہے "صلّوا كما رأيتموني أصلّي"[2] (اس طرح نماز پڑھو جس طرح مجھے نماز پڑھتے ہوئے تم نے دیکھا)۔

لیکن جو شخص مشروع طریقہ پر نماز ادا کرنے سے عاجز ہو اس کے لئے اس طرح نماز ادا کرنا جائز ہے جس طرح نماز ادا کرنے پر وہ

(۱) بدائع الصنائع ۱/ ۹۵، ۹۶، المہذب ۱/ ۶۰، ۶۱، فتح الجلیل ۱/ ۱۱۱، ۱۱۴، الفروق للقرافی ۲/ ۱۳۷، الکافی ۱/ ۲۳۸، الدسوقی ۱/ ۱۸۵، ۱۸۶ طبع دار الفکر، المغنی ۱/ ۳۷۳، ۳۹۶، ۳۹۷ شائع کردہ مکتبہ ریاض الحدیثہ۔

(۲) بخاری و مسلم (تلخیص الحبیر ۱/ ۲۱۷، ۲/ ۱۴۲)۔

قادر ہو، لہذا جو شخص کھڑے ہوکر نماز نہ پڑھ سکتا ہو وہ بیٹھ کر نماز ادا کرے گا، جو بیٹھ کر نماز نہ ادا کرسکتا ہو وہ پہلو پر لیٹ کر نماز پڑھے گا، اس پر سب کا اتفاق ہے، کیونکہ نبی اکرم ﷺ نے حضرت عمران بن حصینؓ سے فرمایا: "**صل قائما، فإن لم تستطع فقاعدا، فإن لم تستطع فعلی جنب**"،[۱] (کھڑے ہوکر نماز پڑھو، اگر اس کی استطاعت نہ ہو تو بیٹھ کر نماز پڑھو، اس کی بھی استطاعت نہ ہو تو پہلو پر لیٹ کر نماز پڑھو) اسی طرح اور تفصیلات ہیں[۲]۔

اسی طرح جو شخص زیادہ بڑھاپے کی وجہ سے، یا نا قابل شفا مرض کی وجہ سے روزہ رکھنے سے عاجز ہو اس پر روزہ واجب نہیں، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّيْنِ مِنْ حَرَجٍ" [۳] (اور اس نے تم پر دین کے بارے میں کوئی تنگی نہیں کی)۔

اس بارے میں اختلاف ہے کہ فدیہ واجب ہوگا یا نہیں؟ ایک قول یہ ہے کہ ہر دن کے روزے کے بدلے میں ایک مد گیہوں واجب ہوگا، دوسرا قول یہ ہے کہ فدیہ واجب نہیں ہوگا[۴]، حج کی ادائیگی بھی اسی شخص پر واجب ہوتی ہے جسے مالی اور بدنی استطاعت ہو، عورت کے لئے یہ بھی شرط ہے کہ محرم یا قابل اطمینان رفقائے سفر ہوں، جو شخص ان باتوں سے عاجز ہو اس پر حج واجب نہیں[۵]، کیونکہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "وَلِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيْلًا"،[۱] (اور لوگوں کے ذمہ ہے حج کرنا اللہ کے لئے اس مکان کا (یعنی) اس شخص کے ذمہ جو وہاں تک پہنچنے کی طاقت رکھتا ہو)۔

۱۲ - عبادات مالیہ، مثلاً زکاۃ کے بارے میں اہلیت اداء کے پیش نظر نابالغ بچے اور مجنون پر زکاۃ واجب ہونے کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے، جمہور فقہاء کے نزدیک نابالغ اور مجنون کے مال میں زکاۃ واجب ہوگی، کیونکہ یہ مال سے متعلق حق ہے، ان دونوں کی طرف سے ان کا ولی اداء کرے گا اور زکاۃ نکالنے میں ولی کی نیت معتبر ہوگی، اور حنفیہ کے نزدیک نابالغ اور مجنون پر زکاۃ واجب نہیں، کیونکہ زکاۃ عبادت ہے اور وہ دونوں اس کے اہل نہیں ہیں[۲]۔

اسی طرح اگر کسی پر کفارہ واجب تھا، اور وہ وجوب کے وقت اس کے ادا کرنے سے عاجز رہا، (یعنی ادا نہیں کیا) پھر اس کا حال بدل گیا تو اس سلسلے میں بھی فقہاء کا اختلاف ہے۔

حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک وقتِ اداء کا اعتبار ہے، وقت وجوب کا اعتبار نہیں، شافعیہ کا بھی ایک قول یہی ہے، لہذا اگر وہ وجوب کے وقت مال دار تھا (بعد میں تنگ دست ہوگیا) تو اس کے لئے روزہ کے ذریعہ کفارہ ادا کرنا درست ہے۔

حنابلہ کے نزدیک وقت وجوب کا اعتبار ہے، وقت اداء کا اعتبار نہیں، شافعیہ کا بھی ایک قول یہی ہے، شافعیہ اور حنابلہ کا دوسرا قول یہ ہے کہ کفارہ واجب ہونے کے وقت سے لے کر کفارہ ادا کرنے کے وقت تک میں جو سب سے زیادہ سخت حالت ہوگی اس کا اعتبار ہوگا[۳]۔

---

(۱) اس حدیث کی روایت بخاری اور نسائی نے کی ہے (تلخیص الحبیر ۱/ ۲۲۵)۔
(۲) المغنی ۲/ ۱۴۳ طبع الریاض، المہذب ۱/ ۱۰۸ طبع دار المعرفہ بیروت، منح الجلیل ۱/ ۱۶۵، ۱۶۶، الدسوقی ۱/ ۲۵۷ اور اس کے بعد کے صفحات، بدائع الصنائع ۱/ ۱۰۶۔
(۳) سورۂ حج/ ۷۸۔
(۴) المہذب ۱/ ۱۸۵، منتہی الارادات ۱/ ۴۴۳ طبع دار الفکر، منح الجلیل ۱/ ۳۹۲، الدسوقی ۱/ ۵۱۶، ابن عابدین ۲/ ۱۲۳ طبع سوم۔
(۵) المہذب ۱/ ۲۰۳، منتہی الارادات ۲/ ۲، الکافی ۱/ ۳۵۶ طبع مکتبہ الریاض، بدائع الصنائع ۲/ ۱۱۸۔

(۱) سورۂ آل عمران/ ۹۷۔
(۲) المغنی ۲/ ۶۲۲، منح الجلیل ۱/ ۳۴۳، المہذب ۱/ ۱۴۷، بدائع الصنائع ۲/ ۴، ۵۔
(۳) بدائع الصنائع ۵/ ۹۷، الکافی ۱/ ۵۴۳، نہایۃ المحتاج ۸/ ۱۷۴، المہذب ۲/ ۱۱۶، المغنی ۷/ ۳۸۱۔

وقت وجوب یا سبب وجوب سے پہلے ادائیگی:

۱۳- جو عبادات کسی خاص وقت سے مربوط ہیں اور جن میں وقت کو عبادت کے واجب ہونے کا سبب قرار دیا گیا ہے، مثلاً نماز اور روزے، ان دونوں کا وقت ان کے واجب ہونے کا سبب ہے، کیونکہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "أَقِمِ الصَّلَاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ"[(۱)] (نماز ادا کیا کیجئے آفتاب ڈھلنے (کے بعد) سے)۔ ارشاد باری ہے: "فَمَنْ شَهِدَ مِنكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ"[(۲)] (سو جو شخص اس ماہ میں موجود ہو اس کو ضرور اس میں روزہ رکھنا چاہئے)۔

مذکورہ بالا عبادات کو وقتِ وجوب سے پہلے ادا کرنا جائز نہیں ہے، اس مسئلہ پر فقہاء کا اتفاق ہے۔

البتہ جن عبادات میں وقت کو سبب وجوب نہیں مانا جاتا اگر چہ وقت ان میں شرط ہے، مثلاً زکاۃ یا جن میں وقت کی کوئی پابندی نہیں، مثلاً کفارات، ان عبادات کو وقتِ وجوب یا سبب وجوب سے پہلے ادا کرنا درست ہے یا نہیں؟ اس کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے۔

مثلاً زکاۃ کو سال گذرنے سے قبل ادا کرنا جائز ہے بشرطیکہ نصاب کامل ہو، یہ جمہور فقہاء کا مسلک ہے، کیونکہ نبی اکرم ﷺ نے حضرت عباسؓ سے پیشگی دو سالوں کی زکاۃ وصول کی[(۳)]، نیز اس لئے کہ یہ ایک مالی حق ہے جس میں نرمی کے پیش نظر تاخیر کی گئی ہے، لہٰذا وقت آنے سے پہلے بھی اسے ادا کیا جا سکتا ہے، جس طرح دَین مؤجل (وہ دَین مالی حق جس کی ادائیگی کے لئے کوئی وقت مقرر کیا گیا ہو، کو وقت سے پہلے ادا کیا جا سکتا ہے)۔

مالکیہ کے نزدیک سال مکمل ہونے سے پہلے واجب شدہ زکاۃ کو نکالنا جائز نہیں إلا یہ کہ سال میں بہت تھوڑا باقی رہ گیا ہو، مثلاً ایک مہینہ باقی ہو۔

صدقۂ فطر کو وقت سے پہلے ادا کرنا حنفیہ اور شافعیہ کے نزدیک جائز ہے، مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک وقت سے پہلے ادا کرنا جائز نہیں إلا یہ کہ بہت تھوڑا وقت باقی ہو، مثلاً ایک دو روز۔

یمین کے کفارہ کو حانث ہونے سے پہلے ادا کرنا جمہور فقہاء کے نزدیک درست ہے، شافعیہ کے نزدیک اگر روزہ کے علاوہ کسی اور شکل میں کفارہ ادا کیا جارہا ہے تو حانث ہونے سے پہلے ادا کرنا جائز ہے، حنفیہ کے نزدیک حانث ہونے سے قبل کفارہ ادا کرنا درست نہیں، اس موضوع کی بہت سی تفصیلات ہیں جو اپنے اپنے مقام پر دیکھی جائیں[(۱)]۔

عبادات کی ادائیگی میں نیابت:

۱۴- خالص مالی عبادات، مثلاً زکاۃ، صدقات اور کفارات میں نیابت جائز ہے، خواہ وہ شخص جس پر عبادت واجب ہے خود اس عبادت کی ادائیگی پر قادر ہو یا نہ ہو، اس لئے کہ مالی عبادت میں مال نکالنا واجب ہے اور نائب کے نکالنے سے بھی یہ مقصد حاصل ہو جاتا ہے۔

۱۵- خالص بدنی عبادات، مثلاً نماز، روزہ میں زندگی میں تو بالاتفاق نیابت درست نہیں، کیونکہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

"وَأَنْ لَيْسَ لِلْإِنسَانِ إِلَّا مَا سَعَىٰ"[(۲)] (اور یہ کہ آدمی کو وہی ملتا ہے جو اس نے کمایا)۔ رسول اکرم ﷺ کا ارشاد ہے: "لا

---

(۱) سورۂ اسراء/ ۷۸۔

(۲) سورۂ بقرہ/ ۱۸۵۔

(۳) اس حدیث کی روایت طبرانی اور بزار نے حضرت ابن مسعودؓ سے کی ہے سند میں حدیث کے ایک راوی محمد بن ذکوان ضعیف ہیں (تلخیص الحبیر ۲/ ۱۶۳)۔

(۱) ابن عابدین ۲/ ۲۷، بدائع الصنائع ۲/ ۴۰، ۵۰، ۵/ ۹۷، نہایۃ المحتاج ۳/ ۱۳۹، ۸/ ۱۷۱، ۱۷۲، الحطاب ۳/ ۲۷۵، منح الجلیل ۱/ ۳۳۳، الکافی ۱/ ۳۰۳، شرح منتہی الارادات ۳/ ۴۲۸، ۱/ ۴۲۲، المغنی ۹/ ۳۰۔

(۲) سورۂ نجم/ ۳۹۔

يصوم أحد عن أحد، ولا يصلي أحد عن أحد"[1] (کوئی کسی کی طرف سے روزہ نہ رکھے اور نہ کوئی کسی کی طرف سے نماز پڑھے)، حدیث کا مطلب یہ ہے کہ کوئی شخص دوسرے کے روزے رکھنے اور نماز پڑھنے کی وجہ سے فریضہ سے سبکدوش نہیں ہوسکتا، ثواب کے حق میں یہ بات نہیں ہے۔

اور وفات کے بعد بھی حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک یہی حکم ہے، البتہ مالکیہ میں سے صرف ابن عبد الحکم نے فرمایا ہے کہ میت کی فوت شدہ نمازیں قضاء کرنے کے لئے کسی کو اجرت پر رکھا جاسکتا ہے[2]۔

شافعیہ کے نزدیک نماز میں میت کی طرف سے نیابت درست نہیں، روزہ میں نیابت کے بارے میں شافعیہ کے یہاں یہ تفصیل ہے کہ جس شخص کا رمضان مبارک کا کوئی روزہ فوت ہوگیا اور امکانِ قضاء سے پہلے اس کا انتقال ہوگیا تو اس پر کچھ لازم نہیں ہے، یعنی اس کی طرف سے نہ فدیہ دیا جائے گا اور نہ اس پر گناہ ہوگا، اور اگر اسے قضاء کا موقع ملا، پھر بھی اس نے روزہ کی قضا نہیں کی اور اس کا انتقال ہوگیا تو اس کے بارے میں دو قول ہیں: ایک قول یہ ہے کہ اس کی طرف سے روزہ رکھنا صحیح نہیں ہے، کیونکہ یہ بدنی عبادت ہے اور بدنی عبادت میں جس طرح زندگی میں نیابت درست نہیں اسی طرح وفات کے بعد بھی نیابت درست نہیں، دوسرا قول یہ ہے کہ اس کی طرف سے اس کے ولی کا روزہ رکھنا جائز بلکہ مستحب ہے، کیونکہ

---

(۱) اس حدیث کی روایت عبد الرزاق نے حضرت ابن عمرؓ سے موقوفاً کی ہے (الدرایہ ۱/ ۲۸۳)، امام مالک نے "بلغنی" کے عنوان سے اسے حضرت ابن عمرؓ کے قول کے طور پر ذکر کیا ہے (موطا امام مالک، تحقیق محمد عبد الباقی ۱/ ۳۰۳)۔

(۲) بدائع الصنائع ۲/ ۲۱۲ طبع شرکۃ المطبوعات العلمیہ، ابن عابدین ۱/ ۵۱۳، ۲/ ۱۲۱، ۱۳۰، ۵/ ۹۶ طبع سوم بولاق، الحطاب ۲/ ۵۴۳، ۵۴۴، شائع کردہ مکتبۃ النجاح، الفروق ۲/ ۲۰۵، ۳/ ۱۸۸، کشف الاسرار ۱/ ۱۵۰۔

بخاری و مسلم کی روایت ہے کہ رسول اکرم علیہ السلام نے فرمایا: "**من مات وعليه صوم صام عنه وليه**"[1] (جس شخص کا اس حال میں انتقال ہوجائے کہ اس پر روزہ لازم ہو تو اس کی طرف سے اس کا ولی روزہ رکھے)، یہ رائے زیادہ قوی ہے، سبکی فرماتے ہیں: یہ بات متعین ہے کہ یہی قول مختار اور مفتی بہ ہے، یہی دونوں قول اس صورت میں بھی ہوں گے جب اس وفات شدہ شخص نے نذر کے روزے ادا نہ کئے ہوں[2]۔

حنابلہ کا مسلک یہ ہے کہ جس نماز اور روزے کو اصالۃً شریعت نے لازم کیا (مثلاً فرض نمازیں اور رمضان کے روزے) ان میں میت کی طرف سے نیابت جائز نہیں، کیونکہ ان عبادات میں زندگی میں نیابت نہیں ہوتی، لہذا وفات کے بعد بھی نیابت نہ ہوگی، لیکن جس نماز اور روزہ کو نذر مان کر انسان نے اپنے اوپر لازم کیا ہے اگر انہیں کرنے کا موقع نہیں ملا، مثلاً کسی شخص نے کسی متعین مہینہ کے روزہ کی نذر مانی اور وہ مہینہ آنے سے پہلے اس کا انتقال ہوگیا تو اس پر کچھ لازم نہیں، اور اگر اسے ادا کرنے کا موقع ملا پھر بھی ادا نہیں کیا حتی کہ انتقال ہوگیا تو اس کے ولی کے لئے اس نذر مانی ہوئی عبادت کا میت کی طرف سے انجام دینا مسنون ہے، کیونکہ حضرت ابن عباسؓ کی روایت ہے: "**جاء ت امرأة إلى رسول الله ﷺ فقالت: يا رسول الله! إن أمي ماتت وعليها صوم نذر أفأصوم عنها؟ قال: أرأيت لو كان على أمك دين فقضيته أكان يؤدِّي ذلك عنها؟ قالت: نعم، قال: فصومي عن أمك**"[3]

---

(۱) بخاری و مسلم، روایت حضرت عائشہؓ (تلخیص الحبیر ۲/ ۲۰۹)۔

(۲) نہایۃ المحتاج ۳/ ۱۸۴، ۱۸۷۔

(۳) حضرت ابن عباسؓ کی حدیث: "جاء ت امرأة....." کی روایت مسلم نے کی ہے (۲/ ۸۰۴، تحقیق محمد عبد الباقی)، بعض الفاظ کے اختلاف کے ساتھ یہ حدیث بخاری نے بھی روایت کی ہے (۴/ ۲۴۴ طبع محمد علی صبیح)۔

(ایک خاتون رسول اللہ ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوئیں اور انہوں نے سوال کیا: اے اللہ کے رسول ﷺ! میری ماں کا انتقال ہوگیا اور ان پر نذر کا روزہ باقی ہے تو کیا میں ان کی طرف سے روزہ رکھ لوں؟ آپ ﷺ نے فرمایا: تمہارا کیا خیال ہے اگر تمہاری ماں پر کسی کا مالی حق ہوتا اور تم ماں کی طرف سے اس کو ادا کر دیتی تو کیا یہ ادائیگی اس کی طرف سے ہوجاتی؟ اس خاتون نے عرض کیا: "جی ہاں" تو آپ ﷺ نے فرمایا: تو تم اپنی ماں کی طرف سے روزہ رکھ لو)، اور اس لئے بھی کہ عبادت جس قدر ہلکی ہوگی اسی قدر اس میں نیابت کی گنجائش ہوگی اور نذر عبادت حکماً زیادہ خفیف ہے، کیونکہ اسے اصلاً شارع نے واجب نہیں کیا ہے، میت کے ذمہ جو نذر عبادت لازم ہے اس کی ادائیگی ولی کے علاوہ دوسرا شخص بھی کرسکتا ہے، خواہ اس کی اجازت سے ہو یا اس کی اجازت کے بغیر ہو[1]۔

۱۶- حج میں چونکہ مالی پہلو اور بدنی پہلو دونوں ہیں اس لئے حج میں نیابت کے سلسلے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے۔

مالکیہ کا مشہور قول یہ ہے کہ حج میں نیابت جائز نہیں، باقی فقہاء کے نزدیک حج میں نیابت درست ہے، لیکن اس جواز کے لئے ان فقہاء نے عذر کی قید لگائی ہے، یعنی اس شخص کا خود حج کرنے سے عاجز ہونا، کیونکہ حضرت ابن عباسؓ کی روایت ہے: "أن امرأة من خثعم قالت: یا رسول اللہ! إن فریضة اللہ علی عبادہ في الحج أدرکت أبي شیخًا کبیرًا لا یستطیع أن یثبت علی الراحلة أفأحج عنه؟ قال: نعم"[2] (قبیلہ خثعم کی ایک خاتون نے عرض کیا: اے اللہ کے رسول! اللہ کا اپنے بندوں پر فرض کیا ہوا حج

(۱) شرح منتہی الارادات ۱/ ۴۲۱، ۴۲۷، ۴۱۸، ۴۵۷، ۴۵۸، المغنی ۹/ ۳۱۔

(۲) حضرت ابن عباسؓ کی حدیث: "إن امرأة من خثعم..." کی روایت مسلم نے کی ہے (۲/ ۹۷۳) یہ الفاظ مسلم کے ہیں، بخاری نے بھی اس کی روایت کی ہے (تلخیص الحبیر ۲/ ۲۲۳)۔

میرے بوڑھے باپ پر لازم ہوا ہے جو سواری پر بیٹھے نہیں رہ سکتے تو کیا میں ان کی طرف سے حج کرآؤں؟ آپ ﷺ نے فرمایا: ہاں)، ایک دوسری حدیث میں ہے کہ رسول اکرم ﷺ نے ایک شخص سے فرمایا: "أرأیتک لو کان علی أبیک دین، فقضیته عنه قبل منک؟ قال: نعم، فقال النبي ﷺ: فاللہ أرحم، حج عن أبیک"[1] (تمہارا کیا خیال ہے، اگر تمہارے باپ کے اوپر کسی کا مالی حق ہوتا اور تم اسے ادا کرتے تو کیا تمہاری طرف سے قبول کرلیا جاتا؟ اس شخص نے جواب دیا: "ہاں" تو نبی اکرم ﷺ نے فرمایا: اللہ زیادہ رحم والا ہے، اپنے باپ کی طرف سے حج کرلو)۔

جس عذر کے ساتھ حج میں نیابت درست ہوتی ہے اس کا ضابطہ یہ ہے کہ وہ عذر وفات تک برقرار رہے، مثلاً انتہائی بوڑھا شخص، اپاہج انسان اور ایسا مریض جس کے شفایاب ہونے کی امید نہ ہو، یہ لوگ اگر مال پائیں تو ان کے ذمہ لازم ہے کہ کسی کو اپنا نائب بنا کر حج کرائیں۔

کسی شخص نے دائمی عذر کی بنا پر اپنی طرف سے کسی سے حج کروایا، پھر وفات سے پہلے اس کا عذر زائل ہوگیا تو حنفیہ کے نزدیک دوسرے سے کرایا ہوا حج اس کی طرف سے کافی نہ ہوگا، اس پر خود حج کرنا لازم ہوگا، کیونکہ دوسرے کی طرف سے کئے گئے حج کا جواز خلاف قیاس اس عاجزی کی وجہ سے ثابت ہوا تھا جس کے دور ہونے کی امید نہیں تھی، لہذا یہ جواز اسی دائمی عجز کے ساتھ مشروط و مربوط

(۱) حدیث: "أرأیتک لو کان علی أبیک دین..." کی روایت امام احمد اور طبرانی نے الکبیر میں حضرت سودہ بنت زمعہ سے مرفوعاً کی ہے، ہیثمی نے کہا: اس کے رجال ثقہ ہیں، ابن حجر نے کہا: اس کی سند صالح ہے (مسند احمد بن حنبل ۶/ ۴۲۹ شائع کردہ المکتب الاسلامی، مجمع الزوائد ۳/ ۲۸۲ شائع کردہ مکتبۃ القدسی ۱۳۵۲ھ، التلخیص الحبیر ۲/ ۲۲۵)۔

رہے گا[1]۔

حنابلہ کے نزدیک دوسرے کا کیا ہوا حج کافی ہوگا اور جس کی طرف سے حج کیا گیا ہے اس سے فریضۂ حج ساقط ہوجائے گا، کیونکہ اس نے حکمِ شریعت پر عمل کیا، لہذا ذمہ داری سے بری ہوگیا، جیسا کہ اگر وہ شفایاب نہ ہوتا (تو دوسرے کا کیا ہوا حج کفایت کرتا) لیکن اس کے لئے شرط یہ ہے کہ اس کو شفایابی اور عافیت اس وقت نصیب ہوئی ہو جب اس کا نائب حج کر کے فارغ ہوچکا ہو۔ اگر نائب کے فارغ ہونے سے قبل اصل کو شفا اور عافیت حاصل ہوگئی تو نائب کا کیا ہوا حج اس کی طرف سے کافی نہ ہونا چاہئے، کیونکہ بدل کے مکمل ہونے سے پہلے وہ اصل پر قادر ہوگیا، اور یہ بھی احتمال ہے کہ کافی ہوجائے اور اگر نائب کے احرام باندھنے سے پہلے اصل شفایاب ہوگیا تب تو کسی حال میں بھی نائب کا حج کافی نہیں ہوگا۔

زیر بحث مسئلہ میں شافعیہ کے دو قول ہیں: ایک قول یہ ہے کہ نائب کا کیا ہوا حج کافی ہوجائے گا، دوسرا قول یہ ہے کہ کافی نہیں ہوگا۔

جس مریض کا مرض زائل ہونے کی امید ہو اور جو شخص قید میں ہو یا اس طرح کے کسی اور شخص نے اگر اپنی طرف سے حج کرایا تو حنفیہ کے نزدیک یہ حج موقوف رہے گا، جس شخص کی طرف سے حج کیا گیا ہے اگر اس کا انتقال اسی مرض یا اسیری کی حالت میں ہوگیا تو حج درست ہوگیا اور اگر وفات سے قبل مرض یا اسیری زائل ہوگئی تو حج درست نہیں ہوا۔

حنابلہ کا مسلک اور شافعیہ کا ایک قول یہ ہے کہ مذکورہ بالا شخص کے لئے نائب بنانا جائز ہی نہیں، کیونکہ وہ خود حج کرنے سے مایوس نہیں ہے، لہذا اس میں نیابت جائز نہیں ہے، جس طرح تندرست شخص کا کسی کو حج کے لئے نائب بنانا درست نہیں، اگر اس نے حکم شرع کی مخالفت کرتے ہوئے اپنی طرف سے حج کروایا تو وہ حج کافی نہیں ہوگا اگرچہ وہ مرض سے شفایاب نہ ہو، کیونکہ اسے اس بات کی امید تھی کہ وہ خود حج کرسکتا تھا، لہذا اسے نائب بنانے کا حق نہ تھا، اس پر لازم ہے کہ اپنی طرف سے دوبارہ حج کرے، شافعیہ کا دوسرا قول یہ ہے کہ اگر اس کا انتقال ہوگیا تو اس کی طرف سے کیا گیا حج کافی ہوگا، کیونکہ جب اس کا انتقال ہوگیا تو معلوم ہوا کہ وہ خود ادا کرنے سے مایوس تھا[1]۔

مالکیہ کا مشہور قول یہ ہے کہ حج میں سرے سے نیابت درست ہی نہیں ہے، اور ایک قول یہ ہے کہ غیر مستطیع کے لئے نیابت درست ہے، باجی فرماتے ہیں: بالکل معذور شخص، مثلاً اپاہج اور شیخ فانی کے لئے نیابت درست ہے، اشہب فرماتے ہیں: اگر کسی تندرست شخص نے اپنی طرف سے حج کرنے کے لئے کسی کو اجیر رکھا تو اس کے لئے یہ معاملہ لازم ہے، کیونکہ اس مسئلہ کے بارے میں اختلاف ہے[2]۔

مذکورہ مسائل میں حج فرض اور حج نذر کا حکم یکساں ہے، اور اس بارے میں عمرہ حج کی طرح ہے[3]۔

۱۷- نفلی حج کے بارے میں حنفیہ کا مسلک یہ ہے کہ اس میں کسی کو نائب بنانا عذر کے ساتھ اور بلاعذر کے دونوں طرح درست ہے، حنابلہ کا مسلک یہ ہے کہ عذر کی وجہ سے نائب بنانا درست ہے اور بلا عذر کی صورت میں دو روایتیں ہیں: ایک روایت یہ ہے کہ بلاعذر بھی نائب بنانا جائز ہے، کیونکہ یہ ایسا حج ہے جو خود اس پر لازم نہیں ہوا

---

(۱) بدائع الصنائع ۲/ ۲۱۲، ابن عابدین ۲/ ۲۴۳، ۲۴۵، ۲۴۷۔

---

(۱) المغنی ۳/ ۲۲۷، ۲۳۰، المہذب ۱/ ۲۰۶، مغنی المحتاج ۱/ ۴۶۹۔

(۲) منح الجلیل ۱/ ۴۴۹، ۴۵۵، الدسوقی ۲/ ۱۷-۱۸۔

(۳) بدائع الصنائع ۲/ ۲۱۲، ۵/ ۹۶، ابن عابدین ۲/ ۲۴۳ اور اس کے بعد کے صفحات، مغنی المحتاج ۱/ ۴۶۹، ۳/ ۳۶۴، المغنی ۳/ ۲۲۷ اور اس کے بعد کے صفحات۔

ہے، لہذا اس میں کسی کو نائب بنا سکتا ہے، جس طرح انتہائی معذور وضعیف شخص کسی کو نائب بنا سکتا ہے، دوسری روایت یہ ہے کہ جائز نہیں ہے، کیونکہ وہ خود حج کرنے پر قادر ہے، لہذا حج فرض کی طرح حج نفل میں بھی کسی کو نائب نہیں بنا سکتا۔

معذور کی صورت میں نائب بنانے میں شافعیہ کے دو قول ہیں: ایک قول یہ ہے کہ نائب بنانا جائز نہیں ہے، کیونکہ وہ نفلی حج میں کسی کو نائب بنانے پر مجبور نہیں ہے، لہذا اس میں نائب بنانا درست نہیں ہوگا جس طرح تندرست شخص کے لئے نائب بنانا درست نہیں ہوتا، دوسرا قول یہ ہے کہ نائب بنانا جائز ہے، یہی قول صحیح ہے، کیونکہ جس نوع کی عبادت کے فرض میں نیابت درست ہے اس کے نفل میں بھی نیابت درست ہے، مالکیہ کے نزدیک نفل میں نائب بنانا مکروہ ہے[(۱)]۔

۱۸ - مذکورہ بالا بحث زندہ شخص کے بارے میں تھی، وفات شدہ شخص کے بارے میں حنابلہ اور شافعیہ کا مسلک یہ ہے کہ جس شخص کا انتقال ادائیگی حج پر قدرت سے پہلے ہوگیا اس کا فرض ساقط ہوگیا، اس کی طرف سے قضاء واجب نہیں، اور اگر ادائیگی حج پر قدرت کے بعد انتقال ہوا اور اس نے حج کو ادا نہیں کیا تو اس کا فرض ساقط نہیں ہوا، اس کے ترکہ میں سے حج کی قضاء کرانا لازم ہوگا، کیونکہ حضرت بریدہؓ کی روایت ہے: "**أتت النبي ﷺ امرأة فقالت: یا رسول الله! إن أمي ماتت ولم تحج فقال النبي ﷺ: حجي عن أمك**"[(۲)] (نبی اکرم ﷺ کی خدمت میں ایک عورت حاضر ہوئی اور اس نے عرض کیا: اے اللہ کے رسول! میری ماں کا انتقال ہوگیا اور انہوں نے حج نہیں کیا؟ رسول اکرم ﷺ نے فرمایا: اپنی ماں کی

(۱) ابن عابدین ۱/۵۱۵، ۲/ ۲۴۴، المغنی ۳/ ۲۳۰، المہذب ۱/ ۲۰۶، منح الجلیل ۱/ ۴۴۹۔

(۲) اس حدیث کی روایت مسلم نے کی ہے ۲/ ۸۰۵ طبع عیسی الحلبی۔

طرف سے حج کرلو)، نیز اس لئے کہ یہ ایسا حق ہے جس میں زندگی میں بھی نیابت راہ پالیتی ہے، لہذا موت سے یہ حق ساقط نہیں ہوگا، جس طرح انسان پر واجب مالی حق اس کی موت سے ساقط نہیں ہوتا، حج نذر کا بھی یہی حکم ہے، کیونکہ حضرت ابن عباسؓ کی روایت ہے: "**أتى رجل النبي ﷺ، فقال له: إن أختي نذرت أن تحج، وإنها ماتت، فقال النبي ﷺ: لو كان عليها دين أكنت قاضيه؟ قال: نعم، قال: فاقض الله فهو أحق بالقضاء**"[(۱)] (ایک شخص نبی اکرم ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوا اور آپ ﷺ سے عرض کیا: میری بہن نے حج کی نذر مانی تھی (حج کرنے سے پہلے) ان کا انتقال ہوگیا تو رسول اکرم ﷺ نے فرمایا: اگر تمہاری بہن پر کسی کا مالی حق ہوتا تو کیا تم اس کو ادا کرتے؟ انہوں نے عرض کیا: جی ہاں، تو آپ ﷺ نے فرمایا: اللہ تعالیٰ کا حق ادا کرو، اللہ تعالیٰ حق ادا کیے جانے کے زیادہ لائق ہے)۔

حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک جس شخص کا انتقال ہوا اور اس نے حج نہیں کیا اس کی طرف سے حج کرنا واجب نہیں إلا یہ کہ اس نے حج کی وصیت کی ہو، اگر وصیت کی ہو تو اس کے ترکہ سے حج کرایا جائے گا۔

اور اگر حج کی وصیت نہ کی ہو اور وارث نے تبرعاً اس کی طرف سے حج کرلیا یا حج کروادیا تو درست ہے، لیکن مالکیہ کے نزدیک یہ جواز کراہت کے ساتھ ہے[(۲)]۔

ادائیگی کو وقتِ وجوب سے مؤخر کرنا:

۱۹ - عبادات کی ادائیگی کو بلاعذر وقتِ وجوب سے مؤخر کرنا گناہ کا

(۱) حدیث: "إن أختي الموت..." کی روایت بخاری نے کی ہے ۸/ ۱۷۷ طبع محمد علی صبیح۔

(۲) ابن عابدین ۱/ ۵۱۴، ۵۱۵، ۲/ ۲۴۵، المغنی ۳/ ۲۴۱، ۲۴۳، مغنی المحتاج

باعث ہے، اگر ایسی عبادت ہو جس کا ایک متعین ومحدود وقت ہو، مثلاً نماز، روزہ تو اس کی قضاء لازم ہے، اسی طرح اگر نذر معین کو ادا نہیں کیا تو اس کی قضاء لازم ہے، اور اگر ایسی عبادت ہو جس کی ادائیگی کا وقت پوری عمر ہو (مثلاً زکاۃ اور حج) اور ادا کے امکان کے باوجود ادا نہیں کی تو مال اس کے ذمہ لازم ہوگیا، اسی طرح اگر مالی اور بدنی استطاعت پائی جانے کے باوجود حج ادا نہیں کیا تو حج اس کے ذمہ باقی رہے گا۔

اسی طرح ان واجبات کا حکم ہے جن میں وقت کی پابندی نہیں ہے، مثلاً نذر اور کفارے، فقہاء کا اس شخص کے بارے میں اختلاف ہے جس کا انتقال ہوگیا اور اس نے زکاۃ یا حج، یا نذر، یا کفارہ، یا کسی بھی واجب مالی حق کی ادائیگی نہیں کی، حالانکہ اس کے لئے ادا کرنا ممکن تھا، پھر بھی اس شخص نے ادا نہیں کیا اور اس کا انتقال ہوگیا تو حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک اس شخص کے ترکہ میں سے اس کی ادائیگی نہیں کی جائے گی، إلا یہ کہ اس نے وفات سے قبل وصیت کردی ہو، جب اس نے وصیت نہیں کی تو احکام دنیا کے تئیں اس کا لزوم ساقط ہوگیا، حنابلہ اور شافعیہ کے نزدیک اگر مرنے والے نے وصیت نہ کی ہو تو بھی اس کے ترکہ سے اس واجب مالی کی ادائیگی کی جائے گی (۱)، یہ اجمالی حکم ہے، تفصیل کے لئے دیکھئے اصطلاحات: "قضاء، حج، زکاۃ، نذر"۔

یہ حکم عبادات واجبہ کا ہے، خواہ مؤقت ہوں یا غیر مؤقت۔

۲۰ - نفل خواہ مطلق ہو یا کسی سبب یا وقت سے وابستہ ہو، اگر وہ فوت ہوجائے تو اس کی قضاء کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے۔

= ۱/ ۶۸۔۳، المہذب ۱/ ۲۰۶، منح الجلیل ۱/ ۵۱۳۔

(۱) بدائع الصنائع ۲/ ۱۰۳، ۲۱۲، ابن عابدین ۱/ ۵۱۳، ۵۱۵، ۲/ ۱۳۱، الدسوقی ۱/ ۲۶۳، ۲/ ۳۴۲، منح الجلیل ۱/ ۵۱۳، نہایۃ المحتاج ۳/ ۱۵۱، المہذب ۱/ ۱۸۲، ۱۶۱، ۲۰۶، ۲۵۰، منتہی الارادات ۱/ ۱۷۳، ۲/ ۳، المغنی ۳/ ۲۴۲۔

حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک سنت فجر کے علاوہ کسی اور سنت کی قضاء نہیں کی جائے گی، حنفیہ کا استدلال حضرت ام سلمہؓ کی اس روایت سے ہے: "أن النبي ﷺ **دخل حجرتي بعد العصر، فصلى ركعتين، فقلت: يا رسول الله ما هاتان الركعتان اللتان لم تكن تصليهما من قبل؟ فقال رسول الله ﷺ: ركعتان كنت أصليهما بعد الظهر، وفي رواية: ركعتا الظهر شغلني عنهما الوفد، فكرهت أن أصليهما بحضرة الناس، فيروني، فقلت: أفاقضيهما إذا فاتتا؟ قال: لا**" (۱) (نبی اکرم ﷺ نماز عصر کے بعد میرے حجرہ میں تشریف لائے اور دو رکعت نماز پڑھی، میں نے عرض کیا: اے اللہ کے رسول! ﷺ یہ کیسی دو رکعتیں ہیں، اس سے پہلے آپ انہیں نہیں پڑھتے تھے، رسول اکرم ﷺ نے فرمایا: یہ دو رکعتیں وہ ہیں جو میں ظہر کے بعد پڑھا کرتا تھا، ایک روایت میں ہے کہ ظہر کی دو رکعتیں ہیں، وفد کی مشغولیت کی وجہ سے میں انہیں نہیں پڑھ سکا تھا، مجھے یہ بات ناپسند ہوئی کہ لوگوں کی موجودگی میں انہیں پڑھوں اور لوگ مجھے پڑھتے ہوئے دیکھیں، میں نے عرض کیا: کیا میں بھی فوت ہونے پر ان دو رکعتوں کی قضا کروں؟ آپ ﷺ نے فرمایا: نہیں)۔ یہ حدیث نبوی اس بات میں صریح ہے کہ امت پر قضاء واجب نہیں بلکہ یہ رسول اللہ ﷺ کی خصوصیت ہے، اس حدیث کے قیاس کا تقاضا ہے کہ فجر کی دو رکعت سنت کی قضاء بھی بالکل لازم نہ ہو، مگر ہم نے ان دونوں

(۱) ان الفاظ کے ساتھ یہ حدیث ہم کو نہیں ملی، اس سے قریبی الفاظ کے ساتھ اس حدیث کی روایت درج ذیل کتابوں میں ہے: مسند احمد بن حنبل ۶/ ۳۱۵ طبع المیمنیہ، صحیح ابن حبان (الاحسان فی تقریب صحیح ابن حبان ۳/ ۸۰، ۸۲ طبع المکتبۃ السلفیہ مدینہ منورہ)، سنن بیہقی ۲/ ۴۸۳ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ، ہیثمی نے فرمایا: مسند احمد کی روایت کے رجال صحیح بخاری کے رجال ہیں (مجمع الزوائد ۲/ ۲۲۳، طبع القدسی)۔

رکعتوں کی قضاء کو اس صورت میں پسندیدہ سمجھا جب فجر کی دو رکعت فرض بھی فوت ہوگئی ہو، کیونکہ رسول اکرم علیہ السلام نے تعریس کی رات میں فرض کے ساتھ دو رکعت سنت بھی پڑھی [1]، ہم بھی رسول اکرم علیہ السلام کی پیروی کرتے ہوئے ایسا ہی کریں گے، نماز وتر کا مسئلہ اس سے مختلف ہے، کیونکہ وتر امام ابوحنیفہ کے نزدیک واجب ہے اور واجب کا حکم عمل کرنے کے حق میں فرض کی طرح ہے [2]۔

اس مسئلہ میں حنابلہ کا مسلک یہ ہے، امام احمد نے فرمایا: ہمیں یہ بات نہیں پہنچی کہ نبی اکرم علیہ السلام نے کسی نفل کی قضاء کی ہو سوائے فجر کی دو رکعتوں اور عصر کے بعد دو رکعتوں کے''، قاضی (ابو یعلی) اور بعض دوسرے حنبلی فقہاء کہتے ہیں: ''صرف فجر کی دو رکعتوں اور ظہر کی دو رکعتوں کی قضاء کرے گا''، ابن حامد فرماتے ہیں: ''تمام سنن مؤکدہ کی قضاء کی جائے گی، کیونکہ رسول اکرم علیہ السلام نے بعض سنن مؤکدہ کی قضاء کی اور باقی کو ہم نے اسی پر قیاس کرلیا، ''شرح منتہی الارادات'' میں ہے: تمام سنن مؤکدہ کا قضاء کرنا مسنون ہے، الا یہ کہ فرض نمازوں کے ساتھ فوت ہوئی ہو اور کثیر ہو تو اس کا ترک کردینا زیادہ بہتر ہے، سوائے سنت فجر کے، کیونکہ سنت فجر بہت زیادہ مؤکد ہے، اس کی مطلقاً قضاء کرے گا۔

شافعیہ کے دو قول ہیں: ایک قول یہ ہے کہ سنن مؤکدہ کی قضاء نہیں کی جائے گی، کیونکہ وہ نفلی نماز ہے اور نفل کی قضاء نہیں کی جاتی، جیسے نماز کسوف اور نماز استسقاء کی قضاء نہیں ہوتی، دوسرا قول یہ ہے کہ سنن مؤکدہ کی قضاء کی جائے گی [1]، کیونکہ نبی اکرم علیہ السلام نے فرمایا: ''من نام عن صلاة أو سها فليصلها إذا ذكرها'' [2] (جو شخص کسی نماز سے سوجائے یا اسے بھول جائے تو جب یاد آئے اسے پڑھ لے)۔

۲۱- حنفیہ کے نزدیک فوت ہونے پر سنتِ فجر کی قضاء نہیں کی جائے گی، الا یہ کہ فجر کی فرض نماز کے ساتھ فوت ہو تو اس کی قضاء کی جائے گی، اگر تنہا فوت ہو تو اس کی قضاء نہیں کی جائے گی۔ جمہور فقہاء کے نزدیک سنتِ فجر کی قضاء کی جائے گی، خواہ تنہا فوت ہو یا فجر کی فرض نماز کے ساتھ فوت ہو۔

سنت فجر کی قضاء کس وقت تک کی جائے گی؟ اس بارے میں اختلاف ہے، حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک زوال تک قضاء کی جائے گی، حنابلہ کے نزدیک چاشت کے وقت تک اور شافعیہ کے نزدیک ہمیشہ قضاء کی جائے گی [3]۔

یہ اجمالی حکم ہے، اس کی تفصیل دوسرے مقام پر دیکھی جائے (دیکھئے: ''نفل'' اور ''قضاء'')۔

۲۲- مطلق نفل کو جب شروع کردیا تو اس کو پورا کرنا واجب ہے، اور اگر فاسد ہوجائے تو اس کی قضاء کرے گا، یہ حنفیہ اور مالکیہ کا مسلک ہے، حنابلہ اور شافعیہ کے نزدیک پورا کرنا واجب نہیں بلکہ مستحب ہے، اسی طرح فاسد ہوجانے کی صورت میں قضاء کرنا مستحب ہے

---

(۱) اس حدیث کی روایت معنی کے اعتبار سے امام مسلم نے کی ہے (۱/ ۴۷۱، تحقیق محمد عبد الباقی)، ابوداؤد نے حضرت ابوہریرہؓ سے وادی میں رات گذارنے (التعریس فی الوادی) کے قصہ میں اس کی روایت کی ہے، ابن خزیمہ، ابن حبان اور حاکم نے بھی اس کی روایت کی ہے (الدرایہ فی تخریج احادیث الہدایہ ص ۱۱۸)۔

(۲) بدائع الصنائع ۱/ ۲۸۷، منح الجلیل ۱/ ۲۱۰، الدسوقی ۱/ ۳۱۹۔

---

(۱) المغنی ۲/ ۱۲۸، منتہی الارادات ۱/ ۲۳۰، المہذب ۱/ ۹۱۔

(۲) ان الفاظ کے ساتھ اس حدیث کا ذکر صاحب المہذب نے کیا ہے (۱/ ۹۱)، کتب حدیث میں یہ الفاظ ہیں: ''من نسي صلاة أو نام عنها فكفارتها أن يصليها إذا ذكرها...'' اس کی روایت احمد، بخاری، مسلم، ترمذی اور نسائی نے کی ہے (الفتح الکبیر ۳/ ۲۴۲)۔

(۳) ابن عابدین ۱/ ۴۷۳، منح الجلیل ۱/ ۲۱۰، المجموع شرح المہذب ۴/ ۴۱، ۴۲ طبع المنیریہ، المغنی ۲/ ۱۲۸۔

لیکن نفلی حج اور عمرہ شروع کرنے کے بعد ان کا پورا کرنا واجب ہے[۱]۔

ادائیگی سے باز رہنا:

۲۳- واجب عبادات خواہ واجب عینی ہوں یا واجب علی الکفایہ، مثلاً نماز، روزے، زکاۃ، حج، جہاد، نماز جنازہ، انہیں اسلام کے فرائض میں شمار کیا جاتا ہے اور ضروریات دین میں مانا جاتا ہے، ان کا حکم بہت سی قرآنی آیات میں آیا ہے، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ''وَأَقِيمُوا الصَّلاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ''[۲] (نماز قائم کرو اور زکاۃ دو) اور اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ''كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ''[۳] (تمہارے اوپر جہاد فرض کیا گیا ہے)۔ نبی اکرم ﷺ کا ارشاد ہے: "بني الإسلام على خمس: شهادة أن لا إله إلا الله، وأن محمدًا رسول الله، وإقام الصلاة وإيتاء الزكاة، والحج، وصوم رمضان"[۴] (اسلام کی بنیاد پانچ چیزوں پر ہے: اس بات کی گواہی دینا کہ اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں ہے اور محمد ﷺ اللہ کے رسول ہیں، نماز قائم کرنا، زکاۃ دینا، حج کرنا، رمضان کا روزہ رکھنا)۔

ہر مکلف پر ان عبادات کی اسی طرح ادائیگی لازم ہے جس طرح شریعت میں وارد ہے، جو شخص ان کی ادائیگی نہیں کرتا اگر وہ ان عبادات کو مانتا ہی نہیں ہے، بلکہ ان کا انکار کرتا ہے تو اسے کافر قرار دیا جائے گا، اس سے توبہ کرنے کے لئے کہا جائے گا، اگر توبہ نہیں کرتا ہے تو اسے قتل کردیا جائے گا۔

اور اگر سستی کی وجہ سے ادا نہیں کررہا ہے تو بدنی عبادات، مثلاً نماز میں اسے تادیب وتعزیر کی جائے گی اور اسے چھوڑ دیا جائے گا یہاں تک کہ نماز کا وقت انتہائی تنگ ہوجائے، اب بھی اگر وہ نماز نہ پڑھنے پر مصر ہے تو اسے بطور سزا قتل کردیا جائے گا، کفر کی وجہ سے نہیں، یہ جمہور فقہاء کا مسلک ہے، حنفیہ کے نزدیک اسے اس وقت تک کے لئے قید کردیا جائے گا جب تک وہ نماز نہ پڑھ لے، مالی عبادات، مثلاً زکاۃ کی ادائیگی اگر کوئی شخص بخل کی وجہ سے نہیں کررہا ہے تو اس سے زبردستی زکاۃ لے لی جائے گی اور اسے لینے کے لئے قتال کیا جائے گا، جیسا کہ حضرت ابوبکر صدیقؓ نے مانعین زکاۃ کے ساتھ کیا تھا۔ جو شخص سستی کی وجہ سے حج نہیں کررہا ہے، خواہ حج کی فرضیت علی الفور ہو یا تراخی کے ساتھ ہو اسے چھوڑ دیا جائے گا، لیکن اسے حج کا حکم دیا جائے گا اور معاملہ اس کی دیانت پر چھوڑ دیا جائے گا، کیونکہ حج کی شرط استطاعت ہے اور اس لئے کہ کبھی کبھی انسان کو کوئی باطنی عذر رہتا ہے جسے لوگ نہیں جانتے۔

۲۴- جہاں تک غیر واجب عبادات کا معاملہ ہے، جسے مندوب یا سنت یا نفل کہتے ہیں، انہیں کرنے والا ثواب کا مستحق ہوتا ہے، اور ترک کرنے والا مستحق مذمت نہیں ہوتا، لیکن یہ ایک اجمالی حکم ہے (سب سنتیں ایک طرح نہیں)، کیونکہ بعض سنتیں دین کا اظہار وشعار مانی جاتی ہیں اور ان کا ترک سخت برا اور ناپسندیدہ ہوتا ہے مثلاً جماعت، اذان واقامت، نماز عیدین، یہ سنتیں اسلام کے شعائر میں سے ہیں، ان کو ترک کرنا شریعت کو اہمیت نہ دینا ہے، اسی لئے اگر کسی شہر کے لوگ انہیں ترک کرنے پر اتفاق کرلیں تو ان سے قتال کرنا واجب ہوگا، دوسرے مندوبات کا یہ حکم نہیں، کیونکہ انہیں تنہا تنہا انجام

(۱) بدائع الصنائع ۲۸۷/۱، ابن عابدین ۴۶۳/۱، الشرح الصغیر ۴۰۸/۱، منتہی الارادات ۴۶۱/۱، المہذب ۱۹۵/۱۔
(۲) سورۂ بقرہ/۴۳۔
(۳) سورۂ بقرہ/۲۱۶۔
(۴) اس حدیث کی روایت بخاری نے کی ہے ۱۰/۱ طبع محمد علی صبیح، مسلم نے بھی الفاظ کے کچھ فرق کے ساتھ اس کی روایت کی ہے ۴۵/۱، تحقیق محمد عبدالباقی۔

دیا جاتا ہے[1]۔

عبادات میں ادائیگی کا اثر:

۲۵- شریعت کے بتائے ہوئے طریقہ پر، ارکان وشرائط کی پوری پابندی کرتے ہوئے عبادت کا اداء کرنا ''اِجزاء'' کو مستلزم ہے، اگر ''اِجزاء'' کا مفہوم مامور بہ کا بجالانا اور یہ کہ وہ اپنا فرض ادا کرکے بری الذمہ ہوگیا، لیا جائے تو بالاتفاق ''اِجزاء'' کو مستلزم ہوگا اور ''اِجزاء'' کی تشریح اگر قضاء کے ساقط ہونے سے کی جائے تو راجح وپسندیدہ قول کے مطابق جملہ ارکان وشرائط کی رعایت کے ساتھ عبادت کی ادائیگی ''اِجزاء'' کو مستلزم ہے، عبد الجبار معتزلی دوسرے مفہوم کے اعتبار سے ''اِجزاء'' کو مستلزم نہیں مانتے۔

شریعت کے مطابق ادا کیے ہوئے عمل کو ''صحیح'' کہا جائے گا، جو عمل شریعت کے مطابق انجام نہیں دیا گیا اسے ''فاسد'' یا ''باطل'' کہا جائے گا، حنفیہ فاسد اور باطل کے درمیان فرق کرتے ہیں۔

صحت (صحیح ہونا) اِجزاء سے زیادہ عام ہے، کیونکہ صحت عبادات اور معاملات دونوں کی صفت ہوتی ہے اور اِجزاء صرف عبادات کی صفت ہوتی ہے[2]۔

اس بات پر اتفاق ہے کہ تمام شرائط وارکان کے ساتھ عبادات کی انجام دہی سے انسان بری الذمہ ہوجاتا ہے، اس عبادت پر ثواب کے ملنے اور نہ ملنے کے بارے میں اختلاف ہے، ایک قول یہ ہے کہ

(۱) الاختیار ۱/ ۱۰۳، بدائع الصنائع ۱/ ۱۴۱، ۳۱۱، المہذب ۱/ ۵۸، ۹۲، ۱۲۵، ۱۸۳، ۲/ ۲۲۸، منتہی الارادات ۱/ ۱۱۷، ۱۲۲، ۳۰۵، ۳۳۶، منح الجلیل ۱/ ۱۱۷، ۱۰۷، التلویح علی التوضیح ۲/ ۱۲۲، شرح البدخشی ۱/ ۷۴، ابن عابدین ۱/ ۲۷، الشرح الصغیر ۱/ ۲۴۶۔

(۲) جمع الجوامع ۱/ ۱۰۰-۱۰۵ طبع دوم مصطفی الحلبی، البدخشی ۱/ ۵۷-۶۰ اور اس کے بعد کے صفحات طبع صبیح، مسلم الثبوت ۱/ ۱۲۰، ۳۹۳، التلویح ۲/ ۱۲۲۔

بری الذمہ ہوجانے سے ثواب ملنا لازم نہیں آتا، کیونکہ اللہ تعالیٰ کام کرنے سے کبھی بری الذمہ کردیتا ہے اور بعض صورتوں میں اس پر ثواب نہیں دیتا، یہی قبولیت کا مفہوم ہے، یہ قول اس قاعدہ پر مبنی ہے کہ قبولیت اور ثواب اِجزاء اور فعل صحیح سے مختلف چیز ہیں۔

دوسرا قول یہ ہے کہ شریعت میں ہر واجب صحیح جو مجزئ ہو مقبول ہوتا ہے، اس پر ثواب ملتا ہے، جیسا کہ ثواب کی وسعت کے قاعدہ کا تقاضا ہے اور ان آیات واحادیث کا تقاضا ہے جن میں اطاعت کرنے والے کے لئے ثواب کا وعدہ کیا گیا ہے[1]۔

اداء شہادت

اداء شہادت (گواہی دینے) کا حکم:

۲۶- اداء شہادت فرض کفایہ ہے، کیونکہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "وَأَقِيمُوا الشَّهَادَةَ لِلَّهِ"[2] (اللہ تعالیٰ کے لئے شہادت قائم کرو)۔ اور ارشاد ہے: ''وَلاَ يَأْبَ الشُّهَدَاءُ إِذَا مَا دُعُوا''[3] (اور گواہان نہ انکار کریں جب ان کو بلایا جائے)۔ جب ایک جماعت نے شہادت (گواہی) کا تحمل کرلیا اور ان میں سے اتنے لوگوں نے گواہی دے دی جن کا گواہی دینا کافی ہے تو باقی لوگوں کے ذمہ سے ''اداء شہادت'' کا فریضہ ساقط ہوگیا، کیونکہ شہادت کا مقصد حقوق کی حفاظت ہے اور یہ مقصد بعض لوگوں کے گواہی دینے سے حاصل ہوجاتا ہے اور اگر سب لوگ گواہی دینے سے انکار کردیں تو سب گنہ گار ہوں گے، کیونکہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "وَلاَ تَكْتُمُوا

(۱) الفروق للقرافی ۲/ ۵۰ اور اس کے بعد کے صفحات، حاشیۃ الفروق ۲/ ۷۸ طبع دار المعرفہ بیروت۔

(۲) سورۂ طلاق/ ۲۔

(۳) سورۂ بقرہ/ ۲۸۲۔

الشَّهَادَةَ وَمَنْ يَّكْتُمْهَا فَإِنَّهُ آثِمٌ قَلْبُهُ"[۱] (اور شہادت کو نہ چھپاؤ، اور جو کوئی شہادت کو چھپاتا ہے وہ اپنے قلب کو گناہ سے آلودہ کرتا ہے)۔ اور اس لئے بھی کہ شہادت (گواہی) ایک امانت ہے، لہذا مطالبہ کے وقت اس کی ادائیگی لازم ہے۔

اداء شہادت (گواہی دینا) اس وقت فرض عین ہوتا ہے جب اس کے علاوہ کوئی گواہ نہ ہو جس کی گواہی کافی ہو اور اسی کی گواہی پر حق ثابت ہونا موقوف ہو تو ایسی صورت میں متعین طور پر اس کے لئے گواہی دینا لازم ہے، کیونکہ اس کے بغیر شہادت کا مقصد حاصل نہ ہوگا۔

لیکن اگر شہادت (گواہی) حقوق العباد اور ان کے اسباب سے متعلق ہو یعنی خالص آدمی کے حق سے شہادت کا تعلق ہو، اور خالص آدمی کا حق وہ ہے جسے انسان ساقط کر سکتا ہے مثلاً دین (مالی حق) اور قصاص، تو اداء شہادت واجب ہونے کے لئے یہ شرط ہے کہ جس کے حق میں گواہی دی جانی ہو وہ گواہی دینے کا مطالبہ کرے، اس کے مطالبہ کرنے پر گواہی دینا واجب ہوگیا، حتی کہ اگر اس کے مطالبہ کرنے کے باوجود گواہ نے گواہی نہ دی تو گنہ گار ہوگا، جس کے حق میں گواہی دی جاتی ہے اس کے مطالبہ سے قبل گواہی دینا جائز نہیں ہے، کیونکہ نبی اکرم ﷺ نے فرمایا: "خير الناس قرني، ثم الذين يلونهم، ثم الذين يلونهم، ثم يفشو الكذب حتى يشهد الرجل قبل أن يستشهد"[۲] (لوگوں میں سب سے بہتر میرا زمانہ ہے، پھر وہ لوگ جو ان سے متصل ہوں گے، پھر وہ لوگ جو ان کے بعد ہوں گے، پھر جھوٹ کا رواج ہوجائے گا یہاں تک کہ انسان گواہی طلب کیے جانے سے قبل گواہی دے گا)۔

(۱) سورۂ بقرہ/ ۲۸۳۔

(۲) اس کی روایت بخاری نے کی ہے (۷/ ۳ طبع السلفیہ)۔

نیز اس لئے کہ شہادت کی ادائیگی مشہود لہ (جس کے حق میں گواہی دی جائے) کا حق ہے، لہذا اس کی رضامندی ہی سے اس حق کی وصولی ہوگی، اگر صاحب معاملہ کو معلوم نہیں ہے کہ فلاں شخص اس معاملہ کا شاہد ہے تو شاہد کو چاہئے کہ صاحب معاملہ کو اپنے شاہد ہونے کی اطلاع کردے۔

اگر شہادت کا تعلق حدود کے علاوہ دوسرے حقوق اللہ (اللہ کے حقوق) مثلاً طلاق، آزادی وغیرہ اسباب حرمت سے ہو تو اداء شہادت کی ضرورت پڑنے پر حسبۃً للہ کسی بندہ کے طلب کیے بغیر خود گواہی دینا لازم ہے۔

حدود کے اسباب یعنی زنا، چوری، شراب نوشی میں پردہ پوشی مستحب ہے، کیونکہ نبی اکرم ﷺ کا ارشاد ہے: "من ستر مسلما ستره الله في الدنيا والآخرة"[۱] (جس شخص نے کسی مسلمان کی پردہ پوشی کی اللہ تعالی دنیا اور آخرت میں اس کی پردہ پوشی فرماتے ہیں)، نیز اس لئے کہ انسان حدود دفع کرنے پر مامور ہے، حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ پردہ پوشی زیادہ بہتر ہے، الا یہ کہ مجرم بے حیا ہو، مالکیہ نے بھی اسی طرح کی بات کہی ہے[۲]۔

۲۷- کسی انسان پر اداء شہادت واجب ہے لیکن وہ شخص بعد مسافت کی وجہ سے گواہی دینے سے معذور ہو، مثلاً اسے گواہی دینے کے لئے اتنی مسافت پر بلایا جارہا ہو جتنی دور جانے سے نماز میں قصر کیا جاتا ہے، یا گواہی دینے سے اس کے جسم یا مال یا اہل وعیال کو

(۱) اس حدیث کی روایت احمد، مسلم، ابوداؤد، ترمذی اور ابن ماجہ نے کی ہے (الفتح الکبیر ۳/ ۲۴۳)، بخاری نے بھی ملتے جلتے الفاظ میں اس کی روایت کی ہے۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین علی الدر ۴/ ۳۸۷ طبع سوم بولاق، بدائع الصنائع ۶/ ۲۸۲ طبع الجمالیہ، مغنی المحتاج ۴/ ۴۵۱ طبع مصطفی الحلبی، الشرح الصغیر ۴/ ۲۴۹ طبع دار المعارف، المغنی ۹/ ۱۴۷، ۲۰۶ طبع الریاض الحدیثہ، المہذب للشیرازی ۲/ ۳۲۳، کشاف القناع ۶/ ۴۰۶ طبع الریاض، الدسوقی ۴/ ۱۷۵۔

نقصان پہنچنے کا خطرہ ہوتو اس شخص کے ذمہ گواہی دینا لازم نہیں، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "وَلاَ یُضَارَّ کَاتِبٌ وَلاَ شَهِیْدٌ" [1] (کاتب اور گواہ کوستایا نہ جائے)۔ نبی اکرم ﷺ کا ارشاد ہے: "لا ضرر ولا ضرار" [2] (نہ نقصان پہنچایا جائے نہ نقصان اٹھایا جائے)۔ نیز اس لئے کہ اس کے لئے یہ لازم نہیں کہ دوسرے کے نفع کے لئے اپنا نقصان کرے۔

اسی طرح بعض فقہاء نے فرمایا ہے: اگر حاکم عادل نہ ہوتو اداء شہادت واجب نہیں ہے، امام احمد نے فرمایا: جو شخص خود عادل نہیں ہے اس کے پاس میں کیسے گواہی دوں، میں گواہی نہیں دوں گا [3]۔

اداء شہادت کا طریقہ:

۲۸ - جمہور فقہاء کے نزدیک اداء شہادت میں لفظ شہادت کا اعتبار ہے، مثلاً گواہی دینے والا کہے: "میں اس بات کی شہادت دیتا ہوں کہ فلاں شخص نے اس بات کا اقرار کیا"، کیونکہ شہادت "شهد يشهد" کا مصدر ہے، لہذا شہادۃ سے مشتق ہونے والے کسی فعل کا استعمال اداء شہادت میں ضروری ہے، نیز اس لئے کہ لفظ شہادۃ میں ایک ایسا معنیٰ ہے جو دوسرے الفاظ میں نہیں ہے، اگر یہ کہا کہ "میں جانتا ہوں" یا "مجھے یقین ہے" یا "مجھے معلوم ہے" تو اس کا اعتبار نہیں ہوگا، اس کی گواہی قبول نہیں کی جائے گی، مگر بعض مالکیہ اداء شہادت کے لئے کسی مخصوص لفظ کی شرط نہیں لگاتے بلکہ ان کا کہنا یہ ہے کہ شہادت کا مدار کسی ایسے لفظ کے استعمال پر ہے جس سے معلوم ہوتا ہو کہ گواہی دینے والے کو اس بات کا پورا علم ہے جس کی وہ گواہی دے رہا ہے، مثلاً یہ کہے: "میں نے فلاں چیز دیکھی، میں نے فلاں بات سنی"، یہی قول مالکیہ کے یہاں زیادہ راجح مانا جاتا ہے [1]، تحمل شہادت اور اداء شہادت کے لئے کچھ شرطیں ہیں، جن کی تفصیل "شہادۃ" کی اصطلاح میں ملے گی۔

اداء دَین

دَین کا مفہوم:

۲۹ - دَین ذمہ میں ثابت ہونے والا ایک وصف ہے، یا کسی سبب سے ذمہ میں مال کا واجب ہونا ہے، خواہ وہ سبب کوئی عقد ہو جیسے بیع، کفالہ، صلح اور خلع، یا کسی عقد کے تابع ہو، مثلاً نفقہ، یا کوئی دوسرا سبب ہو، مثلاً غصب، زکاۃ اور تلف کی گئی چیزوں کا ضمان، مجازاً ذمہ میں واجب ہونے والے مال کو بھی دَین کہا جاتا ہے، کیونکہ اس کا انجام مال ہی ہے [2]۔

اداء دین کا حکم:

۳۰ - دَین جس طرح واجب ہوا ہو اسی طرح ادا کرنا بالاجماع فرض ہے، کیونکہ ارشاد باری ہے: "فَلْيُؤَدِّ الَّذِي اؤْتُمِنَ أَمَانَتَهُ" [3]

---

(۱) سورۂ بقرہ / ۲۸۲۔

(۲) اس حدیث کی روایت امام مالک نے موطا میں مرسلاً کی ہے ابن ماجہ نے حضرت ابن عباسؓ اور حضرت عبادہؓ بن الصامت سے اس کی روایت کی ہے اس کی روایت حاکم نے مستدرک میں اور بیہقی، نیز دار قطنی نے کی ہے (الاشباہ والنظائر للسیوطی رص ۷۶،۵ طبع التجاریہ مناوی نے فیض القدیر (۴۳۲/۶ طبع التجاریہ) میں لکھا ہے: ذہبی نے فرمایا: اس حدیث کے راوی ثقہ ہیں، نووی نے الاذکار میں فرمایا: یہ حدیث حسن ہے۔

(۳) مغنی المحتاج ۴۵۱/۴، منتہی الارادات ۵۳۵/۳، الشرح الصغیر ۲۸۵/۴۔

---

(۱) بدائع الصنائع ۲۷۳/۶، ہدایہ ۱۱۸/۳، الشرح الصغیر ۳۴۸/۲ طبع الحلبی، المغنی ۲۱۶/۹، مغنی المحتاج ۴۵۳/۴۔

(۲) بدائع الصنائع ۱۷۴/۷، الاشباہ لابن نجیم ۳۰۹/۲، الاشباہ للسیوطی رص ۳۴۹، کشاف اصطلاحات الفنون ۵۰۲/۲، ابن عابدین ۱۷۶/۴، ۲۳۳/۳، المغنی ۹۳/۴ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۳) سورۂ بقرہ / ۲۸۳۔

(توجس کا اعتبار کیا گیا ہے اسے چاہئے کہ دوسرے کی امانت (کا حق) ادا کردے)۔ بعض فقہاء کی صراحت کے مطابق دَین کا شمار حوائج اصلیہ میں ہے، اگر دَین فوری طور پر واجب الاداء ہوتو مطالبہ کرنے پر فوری طور سے اس کا ادا کرنا لازم ہے، اسے ''دَین معجّل'' کہا جاتا ہے، فوری طور پر ادا کرنا اس وقت لازم ہے جب کہ انسان اس پر قادر ہو، کیونکہ نبی اکرم ﷺ کا ارشاد ہے: "مطل الغنيّ ظلم"[(۱)] (مال دار کا ٹال مٹول کرنا ظلم ہے)۔

اگر دَین مؤجل ہو تو مقررہ وقت آنے سے پہلے اس کو ادا کرنا واجب نہیں، لیکن اگر اس وقت سے پہلے ادا کردے تو صحیح ہوگا، اور مدیون (جس پر دَین لازم ہے) کے ذمہ سے دَین ساقط ہو جائے گا۔

کبھی کبھی دینِ مؤجل (جس دین کی ادائیگی کے لئے آئندہ کا کوئی وقت مقرر ہو، فوری طور پر واجب الاداء ہو جاتا ہے تو اس کو فوراً ادا کرنا واجب ہوتا ہے اور ایسا ارتداد، وفات اور دیوالیہ قرار دیئے جانے (تفلیس) کی صورت میں ہوتا ہے[(۲)]۔

فقہاء کے یہاں اس مسئلہ میں بہت تفصیلات ہیں جنہیں ''دین''، ''اَجل''، ''افلاس'' کی اصطلاحات کے تحت دیکھا جاسکتا ہے۔

اداءِ دین کا طریقہ:

۳۱- اداءحق دار کو حق حوالہ کرنے کا نام ہے، دیون میں حق کی حوالگی ان کے مثل کے ذریعہ ہوگی، کیونکہ دیون کی ادائیگی کا اس کے سوا کوئی اور طریقہ نہیں ہے، اسی لئے بیع صرف اور بیع سلم میں قبضہ کئے ہوئے مال کو عین حق کا حکم حاصل ہوتا ہے، کیونکہ اگر ایسا نہ ہوتو یہ قبضہ سے پہلے بدلِ صرف، سلم کے راس المال اور مسلم فیہ سے تبادلہ کرنا ہوگا، جو حرام ہے، اسی طرح بیع صرف اور بیع سلم کے علاوہ میں بھی اسے عین حق کا حکم حاصل ہے، اس کی دلیل یہ ہے کہ صاحب دین (دائن) کو اس پر قبضہ کرنے پر مجبور کیا جاتا ہے، اگر یہ عین حق نہیں ہوتا تو صاحب دین کو اس پر قبضہ کرنے پر مجبور نہیں کیا جاسکتا تھا اور جو چیزیں ذوات الامثال میں سے نہیں ہیں اور ذمہ میں واجب ہوتی ہیں ان میں قیمت واجب ہوتی ہے، جیسا کہ غصب کردہ مال اور تلف کردہ اشیاء میں ہوتا ہے۔

ایک رائے یہ ہے کہ یہ قرض میں ہوتا ہے، اگر مثل کا ملنا دشوار ہو تو ایسی چیز کی واپسی واجب ہوگی جو خلقت اور صورت میں قرض میں لی گئی چیز کے مماثل ہو، کیونکہ حضرت ابو رافعؓ کی حدیث میں ہے کہ "أن النبي ﷺ أمره أن يقضي البَكر بالبَكر" (انہیں نبی اکرم ﷺ نے ''بکر'' (نوعمر جوان اونٹ) کے بدلے میں ''بکر'' ادا کرنے کا حکم فرمایا) نیز اس لئے کہ عقدِ سلم کے ذریعہ جو چیز ذمہ میں لازم ہوتی ہے وہی عقدِ قرض کے ذریعہ بھی ثابت ہوئی، ذوات الامثال پر قیاس کرتے ہوئے[(۱)]۔

جو چیز واجب ہے اس سے افضل وبہتر کے ذریعہ ادائیگی بھی درست ہے اگر اس کی شرط نہ لگائی گئی ہو، اس لئے کہ روایت میں ہے کہ "أن النبي ﷺ استسلف من رجل بَكرًا فقدمت عليه إبل من إبل الصدقة فأمر أبا رافع أن يقضي الرجل بَكره، فرجع إليه رافع فقال: لم أجد فيها إلا خيارًا رباعيًا، فقال: أعطه إياه، إن خيار الناس أحسنهم قضاء"[(۲)]

---

(۱) حدیث: "مطل الغنيّ ظلم" کی روایت بخاری نے کی ہے ۳/ ۱۱۷ طبع محمد علی صبیح، مسلم (۳/ ۱۱۹۷، تحقیق محمد عبدالباقی)۔

(۲) قرطبی ۳/ ۴۱۵، القواعد والفوائد الاصولیہ رص ۱۸۴، ابن عابدین ۲/ ۶، المہذب ۱/ ۳۱۱، منح الجلیل ۳/ ۱۱۲، الحطاب ۵/ ۳۹، کفایۃ الطالب ۲/ ۲۹۰، المغنی ۴/ ۴۸۱۔

(۱) کشف الاسرار ۱/ ۱۶۰، التلویح ۱/ ۱۶۸، بدائع الصنائع ۷/ ۱۵۰، ۳۹۵، ۳۹۶، المغنی ۴/ ۳۵۲، الدسوقی ۳/ ۲۲۶، المہذب ۱/ ۳۱۱۔

(۲) حدیث: "استسلف من رجل..." کی روایت مسلم نے حضرت رافع سے

(نبی علیہ السلام نے ایک شخص سے ایک نوعمر اونٹ ادھار لیا، اس کے بعد آپ علیہ السلام کے پاس صدقہ کے کچھ اونٹ آئے، تو آپ نے ابو رافع کو حکم دیا کہ اس شخص کو اسی شخص کے اونٹ کی طرح اونٹ دے دو، ابو رافع آپ علیہ السلام کے پاس واپس آئے اور عرض کیا کہ صدقہ کے اونٹوں میں اس شخص کے اونٹ سے بہتر ہی ہیں چار دانت والے، تو آپ علیہ السلام نے فرمایا: اس شخص کو وہی دے دو، کیونکہ بہترین لوگ وہ ہیں جو ادا کرنے میں بہترین ہوں)۔

جس شخص سے کسی دوسرے شہر میں ادائیگی کا مطالبہ کیا جائے، جہاں ادائیگی میں نہ بار برداری کا مسئلہ ہو، نہ اخراجات کا تو اس پر ادائیگی لازم ہے[1]۔

جو چیزیں ادائیگی کے قائم مقام ہوتی ہیں:

۳۲-اگر مدیون دَین کو اسی طرح ادا کردے جس طرح واجب ہے تو اس سے دین ساقط ہوجائے گا اور وہ بری الذمہ ہوجائے گا، دین ساقط کرنے اور بری الذمہ کرنے میں درج ذیل چیزیں بھی ادا کے قائم مقام ہیں، صاحب دین کا مدیون کو دین سے بری کردینا، اسے دین ہبہ کردینا، اس پر دین صدقہ کردینا، اسی طرح فی الجملہ درج ذیل چیزیں بھی ادا کے قائم مقام ہیں: دین کو کسی دوسرے کے حوالہ کردینا (عقد حوالہ کے تحت) آپس کا حساب برابر سرابر کرلینا، مدت کا گذرجانا، باہم صلح کرلینا، مکاتب غلام کا اپنے کو بدلِ کتابت کی ادائیگی سے عاجز قرار دینا، ان تمام شکلوں کی کچھ خاص شرطیں ہیں جنہیں فقہاء نے ذکر کیا ہے، مثلاً کن شکلوں میں فریق ثانی کا قبول

= کی ہے (صحیح مسلم ۳/ ۱۲۲۴، تحقیق محمد فؤاد عبد الباقی طبع عیسی الحلبی ۱۳۷۵ھ)، اس مفہوم کی روایت بخاری اور مسلم دونوں نے حضرت ابوہریرہؓ سے نقل کی ہے (تلخیص الحبیر ۳/ ۳۴)۔

(۱) بدائع الصنائع ۷/ ۳۹۵، المغنی ۴/ ۳۵۶، الدسوقی ۳/ ۲۲۷، المہذب ۱/ ۳۱۱۔

کرنا ضروری ہے، کن میں ضروری نہیں، کن دیون میں یہ شکلیں جائز ہیں کن میں جائز نہیں؟ اس کے علاوہ دوسرے شرائط[1]۔

تفصیل کے لئے ان اصطلاحات کا مطالعہ کیا جائے (''إبراء''، ''دین''، ''حوالہ'' اور ''ہبہ'' وغیرہ)۔

دَین کی ادائیگی نہ کرنا:

۳۳-جس شخص کے ذمہ دین ہو اور وہ شخص مالدار ہو تو اس پر دین کو ادا کردینا واجب ہے، اگر وہ ٹال مٹول کرے اور ادا نہ کرے تو غرماء (جن لوگوں کا دین ہے) کے مطالبہ کرنے پر قاضی اسے دین ادا کرنے کا حکم دے گا، اس کے باوجود اگر اس نے ادا نہیں کیا تو قاضی اسے قید کردے گا، کیونکہ اس نے بلا کسی مجبوری کے حق ادا کرنے میں تاخیر کرکے ظلم کیا ہے، اس لئے کہ نبی اکرم علیہ السلام کا ارشاد ہے: ''ليّ الواجد يحل عرضه وعقوبته''[2] (صاحب مال کا دین کی ادائیگی سے پہلوتہی کرنا اس کی آبرو اور سزا کو جائز کردیتا ہے)۔ قید کرنا بھی ایک سزا ہے، قید کیے جانے کے باوجود اگر اس نے ادا نہیں کیا اور اس کے پاس کھلا ہوا مال ہے (یعنی ایسا مال جس کو سب لوگ

(۱) ابن عابدین ۴/ ۵۲۱، ۱۴، ۲۵۱، ۲۶۳، بدائع الصنائع ۶/ ۱۱، ۱۵، ۷/ ۲۹۵، الشرح الصغیر ۴/ ۲۹۰، المہذب ۱/ ۴۵۵، ۴/ ۱۵، المغنی ۴/ ۵۷۷-۶۰۶۔

(۲) حدیث: ''ليّ الواجد...'' کی روایت ابوداؤد ونسائی، ابن ماجہ نے حضرت شرید سے مرفوعاً کی ہے بخاری نے تعلیقاً روایت کیا ہے حافظ ابن حجر نے کہا: مذکورہ حدیث احمد اسحاق نے اپنی مسندوں میں موصولاً اور ابوداؤد ونسائی نے حضرت عمرو بن الشرید بن اوس ثقفی عن ابیہ سے انہی الفاظ میں روایت کیا ہے۔ اس کی سند حسن ہے طبرانی نے ذکر کیا ہے کہ اس کی روایت اس سند کے علاوہ سے نہیں ہے (مختصر سنن ابوداؤد للمنذری ۵/ ۲۳۶ شائع کردہ دار المعرفہ ۱۴۰۰ھ، سنن نسائی ۷/ ۳۱۶ شائع کردہ المکتبۃ التجاریۃ الکبری، سنن ابن ماجہ تحقیق محمد فؤاد عبد الباقی ۲/ ۸۱۱ عیسی الحلبی ۱۳۷۳ھ، فتح الباری ۵/ ۶۲ طبع السلفیہ)۔

جانتے ہیں) تو قاضی اس کا مال فروخت کرکے دین ادا کردے گا، کیونکہ حدیث میں ہے: "أن النبي ﷺ باع علی معاذ ماله وقضی دیونه" [(۱)] (نبی اکرم ﷺ نے معاذ بن جبلؓ کا مال فروخت کرکے ان کے دیون ادا کردیئے)، اسی طرح مروی ہے کہ حضرت عمرؓ بن الخطاب نے اسیفع کا مال فروخت کرکے اس کے قرض خواہوں کے درمیان تقسیم فرمادیا [(۲)]۔

۳۴- اگر مدیون کے پاس مال ہے لیکن اتنا مال نہیں ہے جس کے ذریعہ تمام دیون ادا ہوسکیں اور غرماء (جن کا دَین لازم ہے) نے مطالبہ کیا کہ مدیون پر حجر کردیا جائے (یعنی اس کے تصرفات پر پابندی عائد کردی جائے) تو وہ اس کو تصرفات سے روک سکتا ہے تاکہ غرماء کو نقصان نہ پہنچا سکے، اور اگر مدیون اپنا مال فروخت نہ کرے تو قاضی اس کا مال فروخت کرکے اس کی قیمت غرماء کے درمیان ان کے حصص کے مطابق تقسیم کردے گا، یہ شافعیہ، حنابلہ، مالکیہ، امام ابو یوسف اور امام محمد کا مسلک ہے، امام ابوحنیفہ نے ان حضرات سے اختلاف کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ مدیون کے تصرفات پر پابندی عائد نہیں کی جائے گی، کیونکہ اسے تصرفات سے روکنا اس کی انسانیت کی توہین ہے، بلکہ اگر اس کے پاس مال ہے تو قاضی اسے قید کردے گا یہاں تک کہ وہ مال فروخت کرکے دین ادا کرے، ہاں اگر اس کا مال دراہم، یا دنانیر کی شکل میں ہو اور دین بھی دراہم یا دنانیر ہوں تو قاضی اس کی اجازت کے بغیر بھی ان دراہم ودنانیر سے دیون ادا کردے گا، کیونکہ دائن (دین والا) قاضی کے حکم کے بغیر بھی اپنا دین وصول کرنے کے لئے اسے لے سکتا تھا تو قاضی اس کے لینے میں اس کی اعانت کردے گا۔

۳۵- اگر مدیون تنگ دست ہو اور اس کا تنگ دست ہونا ثابت ہوجائے تو قاضی اسے رہا کردے گا اور اسے مہلت دینا واجب ہوگا، کیونکہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "وَإِنْ كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَى مَيْسَرَةٍ" [(۱)] (اور اگر مقروض تنگ دست ہو تو کشادگی تک مہلت دو)۔

۳۶- تنگ دست مدیون پر واجب ہے کہ اپنے اوپر لازم دین کو ادا کرنے کے لئے کمائے، لیکن اسے کمانے پر مجبور نہیں کیا جائے گا اور نہ ہدیے اور صدقات کو قبول کرنے پر مجبور کیا جائے گا، لیکن وہ شخص کما کر جو مال حاصل کرے گا اس سے غرماء کا حق وابستہ ہوجائے گا [(۲)]۔

۳۷- اگر مدیون شخص نے گناہ کے علاوہ کسی اور مقصد سے دین حاصل کیا تو اس کا دین زکاۃ کے مال سے ادا کیا جاسکتا ہے، کیونکہ وہ بھی زکاۃ کے مصارف میں سے ہے [(۳)]۔

۳۸- یہ سب زندہ شخص پر واجب دین کا حکم ہے اور اگر کسی شخص کا انتقال ہوگیا اور اس کے ذمہ دین لازم ہے تو یہ دین ترکہ (میت کا چھوڑا ہوا مال) سے وابستہ ہوجائے گا، میت کی وصیتوں کو نافذ کرنے اور ورثاء میں ترکہ تقسیم کیے جانے سے پہلے ترکہ میں سے دین کا ادا کرنا واجب ہے، کیونکہ دین اس میت پر لازم ہے، نیز اس لئے کہ اس کی سب سے اہم ضرورت اس کا ذمہ فارغ کرنا ہے، نبی اکرم ﷺ نے

---

(۱) حدیث: "بیع مال معاذ" کی روایت دارقطنی اور حاکم نے ان الفاظ کے ساتھ کی ہے: "إنه ﷺ حجر علی معاذ وباع علیه ماله"، بیہقی نے اسی سے ملتے جلتے الفاظ کے ساتھ اس حدیث کی روایت کی ہے ابن الطلاع نے الاحکام میں لکھا ہے: یہ ثابت شدہ حدیث ہے (تلخیص الحبیر ۳/ ۳۷)۔

(۲) اس اثر کی روایت امام مالک نے موطا میں سند منقطع کے ساتھ کی ہے دارقطنی نے العلل میں اس کی سند متصل ذکر کی ہے ابن ابی شیبہ، بیہقی، عبدالرزاق نے بھی اس کی روایت کی ہے (تلخیص الحبیر ۳/ ۴۰، ۴۱، کنز العمال ۶/ ۲۵۳ طبع حلب)۔

(۱) سورۂ بقرہ/ ۲۸۰۔

(۲) بدائع الصنائع ۷/ ۱۷۳ طبع الجمالیہ، الاختیار ۲/ ۹۶، ۹۸ طبع دار المعرفہ بیروت، الحطاب ۵/ ۳۳، ۳۸، الدسوقی ۳/ ۲۷۰، مغنی المحتاج ۲/ ۱۴۶، ۱۴۷، القلیوبی ۲/ ۳۲۴، ۳/ ۱۹۷، المغنی ۴/ ۴۸۳- ۴۹۵۔

(۳) قلیوبی ۳/ ۱۹۷، المغنی ۲/ ۶۶۷، الاختیار ۱/ ۱۱۹۔

ارشاد فرمایا: "الدين حائل بينه و بين الجنة" (۱) (میت اور جنت کے درمیان دین حائل رہتا ہے) اور قرض کی ادائیگی تبرعات سے زیادہ قابل ترجیح ہے، اللہ تعالیٰ نے اس کو میراث کی تقسیم پر مقدم کیا ہے، ارشاد باری ہے: "مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوْصِي بِهَا أَوْ دَيْنٍ" (۲) (اس وصیت کی تعمیل کے بعد جو میت نے کی ہو یا اس قرض کی ادائیگی کے بعد جو اس نے چھوڑا ہو)۔

خیر میں جلدی کرتے ہوئے میت کے دین کو جلد سے جلد ادا کرنا واجب ہے، کیونکہ حدیث شریف میں آیا ہے: "نفس المؤمن معلقة بدينه حتى يقضى عنه" (۳) (مؤمن کی جان اس کے دین سے معلق رہتی ہے یہاں تک کہ اس کا دین ادا کر دیا جائے)۔

یہ بحث صرف آدمی کے دیون کے بارے میں ہے، رہے اللہ تعالیٰ کے دیون مثلاً زکاۃ، کفارات، نذر وغیرہ تو ان کا بیان فقرہ نمبر ۱۴، ۱۶ میں گذر چکا۔

ادا قرأت

قرأت میں اداء کا معنی:

۳۹- قراء کے نزدیک اداء کا مفہوم ہے: مشائخ سے قرآن سیکھنا، اس میں اور تلاوت قرأت میں فرق یہ ہے کہ تلاوت اوراد واحزاب کی طرح سلسلے وار قرآن پڑھنا ہے اور اداء مشائخ سے سیکھنا ہے، قرأت کا اطلاق اداء اور تلاوت دونوں پر ہوتا ہے، لہذا قرأت دونوں سے عام ہے۔

قرأت میں اداء حسن یہ ہے کہ الفاظ کی تصحیح اور حروف کی ادائیگی اسی طرح کی جائے جس طرح ائمہ قرأت سے سیکھا گیا ہے اور ائمہ قرأت نے اس طریقہ کو سند متصل کے ساتھ رسول اکرم ﷺ سے سیکھا ہے، جس کی مخالفت اور اس سے عدول کرنا جائز نہیں، اسی لئے لحن خفی کی بعض صورتیں وہ ہیں جنہیں علماء قرأت اور ائمہ اداء ہی جانتے ہیں، جنہوں نے علماء کے اقوال سے انہیں سیکھا، اور ان اہل اداء کے الفاظ منضبط کیے جن کی تلاوت امت میں پسند کی جاتی ہے اور ان کی عربیت پر اعتماد کیا جاتا ہے اور انہوں نے قواعد صحیحہ کے باہر قدم نہیں نکالا، ہر حرف کو تجوید و اتقان کے اعتبار سے اس کا پورا حق دیا۔

قرأت میں حسن اداء کا حکم:

۴۰- شیخ امام ابو عبداللہ بن نصر علی بن محمد شیرازی اپنی کتاب (الموضح فی وجوہ القراءات) میں لکھتے ہیں: قرأت میں حسن اداء فرض ہے، قاری پر واجب ہے کہ اچھی طرح قرآن کی تلاوت کرے تاکہ قرآن

---

(۱) اس حدیث کو الاختیار لتعلیل المختار (۵/ ۸۶) کے مصنف نے ذکر کیا ہے ان الفاظ کے ساتھ یہ حدیث ہمیں کتب احادیث میں نہیں ملی، امام احمد، نسائی، طبرانی، حاکم نے اور ابونعیم نے المعرفہ میں اسی مفہوم کی ایک حدیث روایت کی ہے وہ حدیث یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے دین کے بارے میں فرمایا: "والذي نفسي بيده لو أن رجلاً قتل في سبيل الله ثم أحيي، ثم قتل ثم أحيي، ثم قتل وعليه دين ما دخل الجنة حتى يقضى عنه دينه" (اس ذات کی قسم جس کے قبضہ میں میری جان ہے اگر کوئی شخص راہ خدا میں قتل کیا گیا، پھر زندہ کیا گیا، پھر قتل کیا گیا، پھر زندہ کیا گیا، پھر قتل کیا گیا اس حال میں کہ اس پر دین ہے تو اس وقت تک جنت میں داخل نہ ہو سکے گا جب تک اس کا دین ادا نہ کر دیا جائے) (کنز العمال ۶/ ۲۳۵، شائع کردہ مکتبۃ التراث الاسلامی حلب ۱۳۹۷ھ)۔

(۲) سورۂ نساء/ ۱۱۔

(۳) قلیوبی ۱/ ۳۴۴، الشرح الصغیر ۴/ ۶۱۸ طبع دار المعارف، الاختیار ۵/ ۸۵، ۸۶، المغنی ۴/ ۵۰۲، حدیث "نفس المؤمن معلقة" کی روایت ترمذی نے کی ہے اور اسے حدیث حسن قرار دیا ہے ۳/ ۳۸۹، ۳۹۰، حدیث: ۱۰۷۹، طبع الحلبی، ابن ماجہ ۲/ ۸۰۶، حدیث: ۲۴۱۳ طبع الحلبی، الفاظ ترمذی اور ابن ماجہ کے ہیں، امام احمد (۲/ ۴۴۰، ۴۷۵ طبع المیمنیہ) اور دارمی (۲/ ۲۶۴ طبع محمد احمد دھمان) نے بھی اس کی روایت کی ہے۔

میں لحن اور تبدیلی راہ نہ پا جائے۔

علماء کا اس بابت اختلاف ہے کہ حسن اداء کن حالات میں واجب ہے؟ بعض علماء کا مسلک یہ ہے کہ فرض نمازوں میں جہاں قرآن پڑھنا لازم ہے بس وہیں حسن اداء واجب ہے، کیونکہ صرف وہیں پر الفاظ کا اچھی طرح ادا کرنا اور حروف کی درستگی واجب ہے۔

بعض دوسرے علماء کے نزدیک حسن اداء ہر اس شخص پر واجب ہے جو قرآن کا کوئی بھی جزء کسی بھی موقع پر پڑھے، کیونکہ قرآن کے نطق میں تبدیلی کرنے اور اس میں لحن کرنے کی کوئی بھی اجازت نہیں ہے [۱] إلا یہ کہ جہاں واقعی مجبوری ہو، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "قُرْآنًا عَرَبِيًّا غَيْرَ ذِي عِوَجٍ" [۲] (قرآن عربی جس میں کوئی ٹیڑھ نہیں)۔

تفصیل کے لئے تجوید اور تلاوت کی اصطلاحات کا مطالعہ کیا جائے۔

أداۃ

دیکھئے: "آلۃ"۔

(۱) کشاف اصطلاحات الفنون ۱/ ۱۰۲، ۱۰۳ طبع بیروت، ہندوستانی ایڈیشن کا عکسی ایڈیشن، النشر فی القراءات العشر ر ص ۲۱۰ اور اس کے بعد کے صفحات طبع مصطفیٰ محمد۔

(۲) سورۂ زمر/ ۲۸۔

أدب

تعریف:

۱- لغت میں لفظ "أدب" کا اصل معنی "جمع کرنا" ہے [۱]، اسی سے ادب ظرف کے معنی میں اور اچھی طرح لینے کے معنی میں آتا ہے [۲]، اسے ادب اس لئے کہا گیا کیونکہ وہ لوگوں کو محامد (اچھائیوں) کی طرف جمع کرتا ہے [۳]۔

فقہاء کے یہاں اس لفظ کا معنیٰ اصطلاحی معنیٰ لغوی کے دائرہ سے خارج نہیں ہے، فقہاء اور اہل اصول کے یہاں ادب کے چند استعمالات ہیں:

الف- کمال ابن ہمام فرماتے ہیں: ادب اچھی خصلتوں کا نام ہے [۴]، اسی لئے فقہاء نے "ادب القاضی" کا باب قائم کیا، اور اس باب میں اس موضوع پر گفتگو کی کہ قاضی کے لئے کیا کرنا مناسب ہے اور کیا کرنا مناسب نہیں، اسی طرح فقہاء نے "آداب الاستنجاء" اور "آداب الصلاۃ" کے بھی عناوین قائم کیے، بعض فقہاء نے ادب کی تعریف کی ہے: اشیاء کو ان کی جگہوں پر رکھنا [۵]۔

(۱) اساس البلاغۃ لاحمد بن فارس: مادہ (ادب)۔

(۲) القاموس المحیط: مادہ (ادب)۔

(۳) لسان العرب: مادہ (أدب)۔

(۴) فتح القدیر ۵/ ۴۵۳ طبع بولاق ۱۳۱۶ھ، ملاحظہ ہو: البحر الرائق ۶/ ۲۷۷ طبع المطبعۃ العلمیہ، حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۳۶۳۔

(۵) حاشیۃ الطحطاوی علی مراقی الفلاح ر ص ۴۱ طبع المطبعۃ العامرۃ العثمانیہ ۱۳۰۴ھ۔

ب۔ فقہاء اور اہل اصول لفظ ''ادب'' کا اطلاق اصالۃً مندوب پر بھی کرتے ہیں [۱]، اور اس کی تعبیر متعدد الفاظ سے کرتے ہیں، انہیں میں سے یہ الفاظ ہیں: ''نفل، مستحب، تطوع''، یہ تعبیرات بھی کی گئی ہیں: جس کا کرنا نہ کرنے سے بہتر ہے، جس کے کرنے سے مکلف کی تعریف کی جاتی ہے اور اسے ترک کرنے پر مذمت نہیں کی جاتی، جس کا کرنا شرعاً مطلوب ہو لیکن اس کے ترک پر مذمت نہ ہو، یہ سب تعبیرات ایک دوسرے سے قریب قریب ہیں [۲]۔

ج۔ بعض فقہاء لفظ '' آداب'' کا اطلاق ہر اس چیز پر کرتے ہیں جو شرعاً مطلوب ہو، خواہ مندوب ہو، یا واجب [۳]، اسی لئے فقہاء نے '' آداب الخلاء والاستنجاء'' کا باب قائم کرکے اس باب میں واجب اور مندوب دونوں کا ذکر کیا ہے، وہ کہتے ہیں کہ لفظ '' آداب'' سے مراد ہر وہ عمل ہے جو مطلوب ہے۔

د۔ فقہاء کبھی کبھی (ادب) کا اطلاق زجر وتادیب پر کرتے ہیں، تعزیر کے معنی میں (دیکھئے: تعزیر)۔

ادب کا حکم:

۲- ادب فی الجملہ حکم شرعی کا ایک درجہ ہے، اکثر وہ مندوب کے مرادف ہوتا ہے، اس کا کرنے والا کرنے پر ثواب کا مستحق ہوتا ہے، اور اس کے نہ کرنے پر ملامت کا مستحق نہیں ہوتا [۱]۔

بحث کے مقامات:

۳- فقہاء نے آداب کو فقہ کے مختلف ابواب پر بکھیر دیا ہے، ہر باب میں اس باب کے مخصوص آداب کا ذکر کیا ہے، مثلاً استنجاء کے باب میں آداب استنجاء، طہارت کے تمام ابواب میں آداب طہارت، قضاء کے باب میں آداب قضاء کا ذکر کیا ہے، بلکہ بعض حضرات نے آداب شرعیہ کے موضوع پر مستقل کتابیں تصنیف کی ہیں، مثلاً ابن مفلح کی '' الآداب الشرعیۃ''، ماوردی کی '' ادب الدنیا والدین'' اور دوسرے حضرات کی تصانیف۔

---

(۱) شرح المنار لابن ملک اور اس کے حواشی رص ۵۸۸ طبع المطبعۃ العثمانیہ ۱۳۱۵ھ، فتح الغفار شرح المنار ۲/ ۶۶ طبع مصطفی البابی الحلبی ۱۳۵۵ھ، الفتاوی البزازیہ بہامش الفتاوی الہندیہ ۴/ ۲۵ طبع بولاق ۱۳۱۰ھ، حاشیۃ القلیوبی ۱/ ۳۸ طبع مصطفی البابی الحلبی۔

(۲) حاشیۃ الطحطاوی علی مراقی الفلاح رص ۴۱-۴۲۔

(۳) ملاحظہ ہو: حاشیۃ البجیرمی علی منہج الطلاب ۱/ ۵۱، ۳۱۶ طبع المکتبۃ الاسلامیہ دیار بکر ترکی۔

---

(۱) مراقی الفلاح بحاشیۃ الطحطاوی رص ۴۲ طبع العثمانیہ۔

ادّخار

تعریف:

۱-''ادّخار'' کی اصل لغت میں ''اذتخار'' ہے، ذال اور تاءکو دال سے بدل دیا گیا، پھر دونوں کو مدغم کردیا گیا تو ''ادخار'' ہوگیا، ''اذخر الشئی ادخارا'' کے معنی ہیں: کسی چیز کو ضرورت کے وقت کے لئے چھپا کر رکھنا[۱]۔

اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے۔

متعلقہ الفاظ:

الف- اکتناز (مال جمع کرنا):

۲- اکتناز: لغت میں مال کو کسی برتن میں جمع کرنا یا اس کو زمین میں گاڑنا[۲]۔ اور شرعاً اس مال کو کہتے ہیں جس کی زکاۃ ادا نہ کی گئی ہو اگرچہ اس کو زمین میں دفن نہ کیا گیا ہو، تو ''ادخار'' لغت اور شریعت دونوں میں اکتناز سے عام ہے۔

ب- احتکار:

۳- احتکار لغت میں یہ ہے کہ کسی چیز کو اس کے گراں ہونے کے انتظار میں روکے رکھا جائے، اور شریعت کی اصطلاح میں احتکار یہ ہے کہ غلہ اور اس جیسی کوئی اور چیز خریدنا اور اس کو قیمت بڑھنے کے وقت تک روکے رکھنا[۱]، تو ''ادخار'' ''احتکار'' سے عام ہے، اس لئے کہ ''ادخار'' دونوں چیزوں کے لئے بولا جاتا ہے جس کا روکنا نقصان دہ ہو، یا نقصان دہ نہ ہو۔

حکومت کا غیر ضروری مال کی ذخیرہ اندوزی کرنا:

۴- مال یا تو حکومت کے قبضہ میں ہوگا، یا عوام کے قبضہ میں۔

اگر مال حکومت کے قبضہ میں ہو اور بیت المال کے مصارف سے زائد ہو تو حکومت کے لئے اس مال کو ذخیرہ کرنا جائز ہے یا نہیں؟ اس سلسلے میں مختلف رجحانات ہیں:

پہلا رجحان: حکومت کے لئے کچھ بھی مال جمع کرنا جائز نہیں ہے، بلکہ اس پر ضروری ہے کہ وہ اس کو ان لوگوں پر تقسیم کردے جن کے ذریعہ مسلمانوں کا بھلا ہوتا ہو اور اس مال کی ذخیرہ اندوزی نہ کرے، یہ شافعیہ کا مذہب[۲] اور حنابلہ کا ایک قول ہے، اس رجحان کے حاملین خلفاء راشدین کے عمل اور شریعت کے اصول ومبادی سے استدلال کرتے ہیں، جہاں تک خلفاء راشدین کے عمل کا تعلق ہے تو یہ بات حضرت عمر اور حضرت علی رضی اللہ عنہما سے مروی ہے اور بیت المال کے بارے میں ان دونوں کے طرز عمل سے یہی پتہ چلتا ہے، حضرت عمر بن الخطابؓ نے حضرت عبد اللہ بن ارقمؓ سے فرمایا: ''اقسم بيت مال المسلمين في كل شهر مرة، اقسم بيت مال المسلمين في كل جمعة مرة، اقسم بيت مال المسلمين

(۱) دیکھئے: لسان العرب، تاج العروس، اساس البلاغۃ، النہایۃ مادہ (ذخر)۔
(۲) المصباح، لسان العرب (کنز)۔

(۱) ابن عابدین ۵/ ۲۷۸، المصباح المنیر (حکر)۔
(۲) الفتاویٰ الہندیہ ۵/ ۳۳۳ طبع بولاق، حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۲۱۸ طبع اول بولاق، دیکھئے: الاحکام السلطانیہ لابی یعلی رص ۲۳۷، اور تفسیر القرطبی ۸/ ۱۲۵، الاحکام السلطانیہ للماوردی ص ۲۱۵ طبع مصطفی البابی الحلبی، فتح الباری ۳/ ۲۱۱ طبع البہیہ المصریہ۔

في كل يوم مرة" (مسلمانوں کے بیت المال کو ہر ماہ ایک بار تقسیم کرو، مسلمانوں کے بیت المال کو ہر جمعہ ایک بار تقسیم کرو، مسلمانوں کے بیت المال کو ہر دن ایک بار تقسیم کرو) پھر ایک شخص نے عرض کیا: اے امیر المومنین! کاش کہ باقی ماندہ مال آپ بیت المال میں باقی رکھتے جس کو آپ کسی مصیبت کے لئے یا کسی مدد چاہنے والے کے لئے تیار رکھتے، تو حضرت عمرؓ نے اس شخص سے فرمایا جس نے ان سے یہ بات کہی کہ "تیری زبان پر شیطان دوڑ گیا ہے، اللہ تعالیٰ نے مجھے اس کی حجت تلقین کی ہے اور مجھے اس کے شر سے محفوظ رکھا، میں نے اس کے لئے وہی چیز تیار کر رکھی ہے جو کہ رسول اللہ ﷺ نے اس کے لئے تیار کی، وہ اللہ اور اس کے رسول ﷺ کی اطاعت ہے"[1]۔ اور حضرت علیؓ عمل ویسا ہی تھا جیسا حضرت عمرؓ کا تھا، مروی ہے کہ حضرت علیؓ نے ایک سال ۳ بار مال تقسیم کیا، پھر ان کے پاس اصبہان سے مال آیا تو فرمایا کہ صبح چوتھی بار عطیہ لے جاؤ، میں خزانچی نہیں ہوں[2]۔

اور جہاں تک مبادی شریعت سے استدلال کا تعلق ہے تو وہ یہ ہے کہ شریعت ہنگامی ضرورتیں پیش آنے پر مال دار مسلمانوں پر لازم قرار دیتی ہے کہ وہ ان ہنگامی مالی ضرورتوں کو پورا کریں[3]۔

دوسرا رجحان: دوسرا رجحان یہ ہے کہ حکومت پر لازم ہے کہ وہ مسلمانوں کے کسی حادثہ سے دوچار ہونے کے وقت کے لئے بیت المال سے زائد مصارف والے مال کو جمع کرے، یہی مسلمانوں کی مصلحت کا تقاضا ہے، کیونکہ اس زائد مال سے انتہائی سرعت سے

(۱) سنن البیہقی ۶/ ۳۵۷، کنز العمال، نمبر ۱۱۶۵۴۔

(۲) الاموال لابی عبید/ ۵۷۰، تاریخ ابن عساکر ۳/ ۱۸۱، حضرت علی بن ابی طالبؓ کے بیان میں، رقم: ۱۲۲۰، کنز العمال، نمبر ۱۱۷۰۳۔

(۳) الاحکام السلطانیہ للماوردی رص ۲۱۵، والاحکام السلطانیہ لابی یعلی رص ۲۳۷۔

مسلمانوں کی ہنگامی ضرورتوں کو پورا کیا جاسکتا ہے[1]، یہ حنفیہ کا مذہب[2] اور حنابلہ کا ایک قول ہے[3]۔

تیسرا رجحان: یہ مالکیہ کا نقطہ نظر ہے، وہ کہتے ہیں کہ جب تمام شہروں میں ضرورت برابر ہو تو امام پہلے ان شہروں کے لوگوں کو دے گا، جن کے باشندوں سے مال وصول کیا گیا ہے، یہاں تک کہ وہ لوگ سال بھر تک کے لئے بے فکر ہو جائیں، پھر جو مال بچ گیا ہے اس کو دوسرے شہروں کے باشندوں کی طرف منتقل کر دیا جائے گا اور مسلمانوں کی ہنگامی ضرورتوں کے لئے روک لیا جائے گا، اور اگر دوسرے شہروں کے فقراء زیادہ ضرورت مند ہیں تو امام تھوڑا مال اس شہر کے فقراء پر صرف کرے گا جس شہر سے مال وصول کیا گیا ہے، اور زیادہ مال دوسرے شہروں کے فقراء کے لئے (جو زیادہ ضرورت مند ہیں) بھیج دیا جائے گا[4]۔

افراد کا ذخیرہ اندوزی کرنا:

۵ – افراد کے پاس جو مال ہے وہ یا تو مقدار نصاب سے کم ہوگا یا زیادہ ہوگا، اگر وہ مقدار نصاب سے زیادہ ہے تو یا تو اس کی زکاۃ ادا کردی گئی ہوگی یا نہ ادا کی گئی ہوگی، اگر اس کی زکاۃ ادا کردی گئی ہے تو یا تو وہ مال اس شخص کی حاجات اصلیہ سے زائد ہوگا یا زائد نہ ہوگا۔

۶ – نقد کا مال اگر نصاب سے کم ہے تو اس کا ذخیرہ کرنا جائز ہے[5]،

(۱) الاحکام السلطانیہ للماوردی رص ۲۱۵، والاحکام السلطانیہ لابی یعلی رص ۲۳۷۔

(۲) فقہی انسائیکلوپیڈیا کمیٹی کا خیال ہے کہ مذکورہ بالا دونوں آراء میں سے کسی ایک کو اختیار کرنے میں شرعی حکمت عملی کا بڑا دخل ہے، اس اعتبار سے کہ آمدنی کے ذرائع برابر جاری رہتے ہیں، یا منقطع ہو جاتے ہیں۔

(۳) الاحکام السلطانیہ لابی یعلی رص ۲۳۷۔

(۴) الخرشی ۳/ ۱۲۹۔

(۵) فتح الباری ۳/ ۲۱۰۔

اس لئے کہ نصاب سے کم مال قلیل ہے اور آدمی قلیل مال جمع کرنے سے مستغنی نہیں ہوسکتا، اور نہ ہی اس کی ضرورت اس کے بغیر پوری ہوسکتی ہے۔

۷- اگر وہ مال نصاب سے زیادہ ہو اور اس کے مالک نے اس کی زکاۃ نہ ادا کی ہو تو یہ حرام ذخیرہ اندوزی ہے اور بالاتفاق اکتناز ہے[۱]۔ حضرت عمرؓ نے فرمایا: "أي مال أديت زكاته فليس بكنز إن كان مدفونًا في الأرض و أي مال لم تؤد زكاته فهو كنز يكوى به صاحبه وإن كان على وجه الأرض"[۲] (کوئی بھی مال جس کی زکاۃ ادا کردی گئی ہو وہ کنز نہیں ہے اگر چہ زمین میں دفن کردیا گیا ہو اور ہر وہ مال جس کی زکاۃ ادا نہ کی گئی ہو وہ کنز ہے جس سے اس کے مالک کو داغا جائے گا اگر چہ وہ زمین کے اوپر ہو)۔ اسی طرح سے حضرت عبد اللہ بن عباس، حضرت جابر بن عبد اللہ اور حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہم سے مرفوعاً اور موقوفاً مروی ہے[۳]۔

اکتناز مال نص قرآن سے حرام ہے، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ''وَالَّذِيْنَ يَكْنِزُوْنَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلاَ يُنْفِقُوْنَهَا فِيْ سَبِيْلِ اللّٰهِ فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيْمٍ، يَوْمَ يُحْمٰى عَلَيْهَا فِيْ نَارِ جَهَنَّمَ فَتُكْوٰى بِهَا جِبَاهُهُمْ وَجُنُوْبُهُمْ وَظُهُوْرُهُمْ هٰذَا مَا كَنَزْتُمْ لِأَنْفُسِكُمْ فَذُوْقُوْا مَا كُنْتُمْ تَكْنِزُوْنَ''[۱] (اور جو لوگ کہ سونا اور چاندی جمع کرکے رکھتے ہیں اور ان کو خرچ نہیں کرتے ہیں اللہ کی راہ میں آپ انہیں ایک دردناک عذاب کی خبر سنا دیجئے (جو) اس روز (واقع ہوگا) جب کہ اس (سونے چاندی) کو دوزخ کی آگ میں تپایا جائے گا پھر اس سے ان کی پیشانیوں کو اور ان کے پہلوؤں اور ان کی پشتوں کو داغا جائے گا، یہی ہے وہ جسے تم اپنے واسطے جمع کرتے رہے تھے سو اب اپنے جمع کرنے کا مزہ چکھو)۔

۸- اگر ذخیرہ کردہ مال نصاب سے زیادہ ہو اور اس کے مالک نے اس کی زکاۃ ادا کردی ہو اور وہ مال اس شخص کی حوائج اصلیہ سے بہت زیادہ ہو تو اسے جمع کرکے رکھنے کے حکم میں اختلاف ہے، صحابہ وغیرہ میں سے جمہور علماء اس کے جواز کے قائل ہیں، انہیں جائز کہنے والوں میں سے حضرت عمرؓ، ان کے صاحبزادے حضرت عبد اللہ بن عمرؓ، حضرت عبد اللہ بن عباس اور حضرت جابر رضی اللہ عنہم ہیں۔ ان حضرات کا استدلال میراث والی آیت سے ہے، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے میت کے ترکہ میں اس کے وارثوں کے لئے حصہ مقرر کیا ہے، اور یہ اسی وقت ہوسکتا ہے جب کہ مرنے والے لوگ جمع شدہ مال چھوڑیں، جائز کہنے والے حضرت سعدؓ بن ابی وقاص سے مروی اس مشہور حدیث سے بھی استدلال کرتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: ''إنک أن تدع ورثتک أغنياء خير من أن تدعهم عالة يتكففون الناس في أيديهم''[۲] (تم اپنے وارثوں کو

---

(۱) دیکھئے: تفسیر قرطبی، تفسیر طبری اور احکام القرآن للجصاص میں سورۂ توبہ کی آیت نمبر ۳۴ کی تفسیر، وہ یہ آیت ہے: "والذين يكنزون الذهب والفضة..."۔

(۲) حدیث: "أي مال ..." کو بیہقی اور سعید بن منصور نے حضرت ابن عمرؓ سے روایت کیا ہے اور ابن ابی شیبہ، ابن المنذر، ابوالشیخ اور ابن ابی حاتم نے حضرت ابن عمرؓ کے واسطے سے اس لفظ کے ساتھ روایت کیا ہے: "ما أدى زكاته فليس بكنز" (الدر المنثور ۳/ ۲۳۲)، اور ابوداؤد اور حاکم نے "ما بلغ أن تؤدى زكاته فزكي، فليس بكنز" کے لفظ کے ساتھ روایت کیا ہے اور حاکم نے کہا ہے کہ بخاری کی شرط کے مطابق صحیح ہے اسی طرح دارقطنی اور بیہقی نے اس حدیث کی روایت کی ہے دیکھئے: نصب الرایہ ۲/ ۳۷۲۔

(۳) دیکھئے: تفسیر ابن کثیر ۳۸۸/۳ طبع دار الاندلس بیروت، حاشیۃ الجمل ۲۵۱/۲ طبع دار احیاء التراث العربی بیروت۔

---

(۱) سورۂ توبہ/ ۳۴، ۳۵۔

(۲) حدیث: "إنک أن تدع ..." کی روایت بخاری نے حضرت سعدؓ بن ابی وقاص سے کی ہے (صحیح البخاری ۳/ ۳ طبع صبیح)۔

مال دار چھوڑو یہ اس سے بہتر ہے کہ تم ان کو محتاج چھوڑو جو لوگوں کے سامنے اپنے ہاتھ پھیلاتے پھریں)۔ یہ حدیث اس بارے میں صریح ہے کہ واجب مالی حقوق یعنی زکاۃ وغیرہ ادا کرنے کے بعد ورثاء کے لئے کچھ مال جمع کرلینا ورثاء کے لئے کچھ نہ چھوڑنے سے بہتر ہے۔

حضرت ابوذر غفاریؓ کی رائے[(۱)] یہ ہے کہ مالک کی ضرورت (یعنی اس کا نفقہ اور اس کے بال بچوں کا نفقہ) سے زائد مال جمع کرنا حرام ہے اگر چہ اس کی زکاۃ ادا کردی ہو، حضرت ابوذرؓ یہی فتویٰ دیتے تھے اور لوگوں کو اس پر ابھارتے تھے، گورنر شام حضرت امیر معاویہؓ نے ان کو یہ فتویٰ دینے سے روکا، کیونکہ انہیں خوف تھا کہ لوگ اس فتویٰ کی وجہ سے حضرت ابوذرؓ کو ضرر پہنچائیں گے، حضرت معاویہؓ کے منع کرنے کے باوجود حضرت ابوذرؓ اپنے فتویٰ اور نقطۂ نظر کے اظہار سے باز نہ آئے، تو حضرت معاویہؓ نے ان کی شکایت امیر المؤمنین حضرت عثمانؓ بن عفان سے کی، حضرت عثمانؓ نے ان کو مدینہ منورہ طلب کیا اور مقام ربذہ میں ان کی رہائش کا نظم فرمایا، چنانچہ حضرت ابوذرؓ عمر بھر ربذہ ہی میں رہے، حضرت ابوذرؓ نے اپنے مسلک پر جن دلائل سے استدلال کیا، ان میں سے ایک دلیل سورۂ توبہ کی یہ آیت ہے: "وَالَّذِيْنَ يَكْنِزُوْنَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلاَ يُنْفِقُوْنَهَا فِيْ سَبِيْلِ اللّٰهِ فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيْمٍ" (اور جو لوگ کہ سونا اور چاندی جمع کرکے رکھتے ہیں اور ان کو خرچ نہیں کرتے ہیں اللہ کی راہ میں، آپ انہیں ایک دردناک عذاب کی خبر سنا دیجئے)۔

اور فرماتے تھے کہ یہ آیت محکم ہے، منسوخ نہیں ہے اور اس حدیث سے بھی استدلال کرتے ہیں جو امام احمد نے اپنی مسند میں حضرت علیؓ سے روایت کی ہے کہ اہل صفہ میں سے ایک شخص کی وفات ہوگئی اور اس نے دو دینار یا دو درہم چھوڑے تو رسول اللہ ﷺ نے

(۱) طبقات ابن سعد ۴/۲۲۶ معمولی ترمیم کے ساتھ۔

فرمایا: "كيّتان صلّوا على صاحبكم"[(۱)] (ان دونوں کے ذریعہ داغا جائے گا، اپنے ساتھی پر نماز پڑھو) اور اس حدیث سے بھی استدلال کرتے ہیں جس کی روایت ابن ابی حاتم نے رسول اللہ ﷺ کے غلام حضرت ثوبانؓ سے کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "ما من رجل يموت وعنده أحمر أو أبيض إلا جعل الله بكل قيراط صفحة من نار يكوى بها من قدمه إلى ذقنه"[(۲)] (جو بھی شخص مرتا ہے اس حال میں کہ اس کے پاس سرخ یا سفید (دینار یا درہم) ہو تو اللہ تعالیٰ ہر قیراط کے بدلہ میں آگ کی ایک تختی بنا دیتا ہے جس کے ذریعہ اس کو اس کے پیر سے اس کی ٹھڈی تک داغا جاتا ہے)۔

حضرت ثوبانؓ سے مروی ہے وہ فرماتے ہیں کہ: "كنا في سفر ونحن نسير مع رسول الله ﷺ فقال المهاجرون: لوددنا أنا علمنا أي المال نتخذه، إذ نزل في الذهب والفضة ما نزل، فقال عمر: إن شئتم سألت رسول الله عن ذلك، فقالوا: أجل، فانطلق، فتبعته أوضع على بعيري، فقال: يارسول الله! إن المهاجرين لما أنزل الله

(۱) حدیث: "كيّتان صلوا..." کی روایت امام احمد نے کی ہے اور مجمع الزوائد میں بھی یہ حدیث ہے (۱۰/۲۴۰)، امام احمد اور ان کے بیٹے عبداللہ نے اس حدیث کی روایت کی، ان کی روایت میں "ایک دینار یا ایک درہم" ہے اور بزار نے بھی اسی طرح روایت کی ہے اس کے ایک راوی عتیبہ البصری ہیں جو کہ مجہول ہیں اور بقیہ رجال ثقہ ہیں، احمد شاکر نے فرمایا کہ اس کی سند ضعیف ہے (مسند احمد بن حنبل ۲/۸۸۷، دار المعارف ۱۳۶۸ھ)۔

(۲) حدیث: "ما من رجل يموت..." کی روایت ابن ابی حاتم نے حضرت ثوبانؓ سے کی ہے (تفسیر ابن کثیر ۳/۳۹۳ طبع الاندلس)۔ مسلم نے اس کی روایت ان الفاظ میں کی ہے: "...وعنده ذهب ولا فضة..." (...اور اس کے پاس سونا ہے اور نہ چاندی ہے...) مسلم کے الفاظ میں "قیراط" کا لفظ نہیں ہے (صحیح مسلم ۱/۶۸۰ طبع استنبول)۔

في الذهب والفضة ما أنزل قالوا: وددنا أنا علمنا أي المال خير نتخذه، قال: نعم، فيتخذ أحدكم لسانًا ذاكرًا، وقلبًا شاكرًا، وزوجة تعين أحدكم على إيمانه"[۱] (ہم سفر میں تھے اور رسول اللہ ﷺ کے ساتھ چل رہے تھے تو مہاجروں نے کہا کہ ہم جاننا چاہ رہے تھے کہ کس مال کو ہم لیں، اسی درمیان سونے اور چاندی کے بارے میں مشہور آیت نازل ہوئی تو حضرت عمرؓ نے فرمایا: اگر آپ لوگ چاہیں تو میں اس کے بارے میں رسول اللہ ﷺ سے دریافت کروں، مہاجرین نے کہا: ضرور دریافت کریں، چنانچہ حضرت عمرؓ چلے، میں بھی اپنے اونٹ کو ایڑ لگا کر ان کے پیچھے ہولیا، حضرت عمرؓ نے عرض کیا: اے اللہ کے رسول! سونے اور چاندی کے بارے میں آیت نازل ہونے کے بعد مہاجرین جاننا چاہتے ہیں کہ وہ کون سا مال حاصل کریں تو نبی اکرم ﷺ نے فرمایا کہ ہاں تم میں سے ہر ایک ذکر کرنے والی زبان اور شکر گذار قلب اختیار کرے اور ایسی بیوی اپنائے جو ایمان میں اس کی مدد کرے)۔

۹ - بعض لوگوں کا خیال یہ ہے کہ مال کو جمع کرنا حرام ہے اگر چہ جمع کرنے والے نے اس کی زکاۃ ادا کردی ہو جب کہ اس کا مالک اس میں پیش آنے والے حقوق کو ادا نہ کرے، جیسے کہ بھوکے کو کھانا کھلانا اور قیدی کو آزاد کرانا اور غازی کا سامان سفر تیار کرنا اور اس طرح کے دوسرے کام[۴]۔

حضرت علیؓ کا مسلک یہ ہے کہ کسی شخص کے لئے چار ہزار درہم یا اس سے زیادہ جمع کرنا جائز نہیں، اگر چہ اس نے اس کی زکاۃ ادا کردی ہو، حضرت علی رضی اللہ عنہ فرماتے تھے: "**أربعة آلاف درهم وما دونها نفقة وما فوقها كنز**"[۱] (چار ہزار درہم اور اس سے کم نفقہ ہے اور جو اس سے زائد ہو وہ کنز ہے)۔

گویا کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کا خیال تھا کہ بہتر سے بہتر طور پر انسان کی بنیادی ضرورتیں پوری کرنے میں چار ہزار درہم سے زائد کی ضرورت نہیں ہوتی[۲]، تو اگر وہ شخص چار ہزار درہم سے زائد رقم روک لے تو اس نے لوگوں سے خصوصاً فقراء سے خیر کو روک لیا اور یہ چیز جائز نہیں، حضرت علی رضی اللہ عنہ فرماتے تھے: "**إن الله فرض على الأغنياء في أموالهم ما يكفي فقراء هم وإن جاعوا وعروا وجاهدوا فبمنع الأغنياء، وحق على الله أن يحاسبهم يوم القيامة ويعذبهم عليه**"[۳] (کہ اللہ تعالیٰ نے مال داروں پر ان کے مال میں اتنی مقدار فرض کی ہے جو ان کے فقراء کے لئے کافی ہو اور اگر وہ بھوکے ہوں اور ننگے ہوں اور مشقت میں مبتلا ہوں تو مال داروں کی طرف سے حق کے روکے جانے کی وجہ سے ایسا ہوتا ہے، اور اللہ کے ذمہ یہ حق ہے کہ قیامت کے دن اغنیاء کا محاسبہ کرے اور فقراء کا حق نہ دینے پر انہیں عذاب دے)۔

---

(۱) تفسیر ابن کثیر، تفسیر طبری، قرطبی، احکام القرآن للجصاص میں آیت: "وَالَّذِينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ..." کے تحت، عمدۃ القاری ۸/ ۲۴۸، فتح الباری ۳/ ۲۱۰، حضرت ثوبانؓ کی حدیث کی روایت امام احمد نے اپنی مسند میں کی ہے (۵/ ۸۲ طبع المیمنیہ)، ابن ماجہ (۱/ ۵۹۶ طبع الحلبی) اور ترمذی (۱۱/ ۲۳۸ طبع الصاوی) نے بھی تھوڑے اختلاف کے ساتھ اس حدیث کی روایت کی اور اسے حدیث حسن قرار دیا۔

(۴) تفسیر القرطبی ۸/ ۱۲۵ طبع دار الکتب، المجموع ۵/ ۲۷۴۔

(۱) دیکھئے: تفسیر طبری اور ابن کثیر اور قرطبی اور جصاص کی احکام القرآن اس آیت کے تحت "والذين يكنزون الذهب والفضة"، نیز عمدۃ القاری ۸/ ۲۴۹، حضرت علیؓ کی حدیث کی روایت عبد الرزاق نے کی ہے (المصنف ۴/ ۱۰۹ طبع ۱۳۹۱ھ)۔

(۲) کمیٹی کے خیال میں یہ رائے موجودہ حالات میں زیادہ مناسب ہے کیونکہ چار ہزار درہم عام طور سے ایک انسان کی ضرورت کے لئے کافی ہے۔

(۳) کنز العمال رقم: ۱۶۸۳۰، طبع حلب، الاموال لابی عبید/ ۵۹۵۔

ادخار کا شرعی حکم:

۱۰- ادخار کا حکمِ شرعی اس کے سبب اور محرک کے اعتبار سے الگ الگ ہوتا ہے، اگر نفع حاصل کرنے کے لئے ایسی چیز کا ادخار (ذخیرہ اندوزی) ہو جس کے روکنے سے لوگوں کو ضرر پہنچ رہا ہو تو یہ احتکار کے تحت آئے گا (دیکھئے: احتکار)، اور اگر ذخیرہ کرنا اپنے اور اپنے اہل وعیال کی ضرورت کا انتظام کرنے کے لئے ہو تو یہ ادخار ہے، فقہاء فی الجملہ ادخار کے جواز پر متفق ہیں۔ جمہور کے نزدیک اس کے لئے کسی مدت کی پابندی نہیں ہے اور یہی شافعیہ کے نزدیک زیادہ قوی قول ہے، اور شافعیہ کا دوسرا قول یہ ہے کہ ایک سال کے لئے جو مال کافی ہو اس سے زیادہ جمع کرنا مکروہ ہے[1]۔

اس دوسرے قول کی دلیل صحیح بخاری "کتاب النفقات" میں مروی حضرت عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ کی یہ حدیث ہے، انہوں نے فرمایا کہ: "**كان رسول الله ﷺ ينفق على أهله نفقة سنتهم من هذا المال ثم يأخذ ما بقي فيجعله مجعل مال الله وعمل بذلک رسول الله ﷺ حياته**"[2] (حضور ﷺ اس مال میں سے اپنی ازواج مطہرات کو سال بھر کا نفقہ دیتے تھے، پھر جو مال بچ جاتا تھا اس کو خدا کے مال میں ڈال دیتے تھے، اس پر حضور ﷺ نے اپنی حیاتِ مبارکہ تک عمل کیا)۔

حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی یہ حدیث بھی دلیل ہے: "**أن رسول الله ﷺ كان يبيع نخل بني النضير ويحبس لأهله قوت سنتهم**"[1] (رسول اللہ ﷺ بنو نضیر کے باغ کی کھجور بیچ دیتے تھے اور اپنے گھر والوں کے لئے سال بھر کی خوراک محفوظ کر لیتے تھے)۔

اس کے علاوہ حطاب نے امام نووی سے علماء کا اس بات پر اجماع نقل کیا ہے کہ اگر کسی انسان کے پاس کوئی ایسی چیز ہو جس کے لوگ ضرورت مند ہوں، یا لوگ اس کے لئے منتظر ہوں اور وہ چیز اس کے علاوہ دوسرے کے پاس نہ پائیں تو لوگوں سے ضرر دور کرنے کے لئے اس کو اس چیز کی فروختگی پر مجبور کیا جائے گا۔ یہ حکم اس قاعدہ سے ہم آہنگ ہے: "**يتحمل الضرر الخاص لدفع ضرر عام**" (عام ضرر کو دور کرنے کے لئے خاص ضرر کو برداشت کیا جاتا ہے)۔

قربانی کے گوشت کی ذخیرہ اندوزی:

۱۱- قربانی کے گوشت کو تین دن سے زائد تک ذخیرہ کرنا عام علماء کے قول کے مطابق جائز ہے، لیکن حضرت علی اور حضرت ابن عمر نے اسے ناجائز قرار دیا ہے، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ نے قربانی کے گوشت کو تین دن سے زیادہ رکھنے سے منع فرمایا ہے[2]۔

جمہور کی دلیل یہ ہے کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا: "**كنت نهيتكم عن ادخار لحوم الأضاحي فوق ثلاث فأمسكوا ما بدا لكم**"[3] (میں نے تم لوگوں کو قربانی کے گوشت کو تین دن

---

(۱) حاشیۃ الجمل ۳؍ ۹۳، شرح الحطاب علی مختصر خلیل ۴؍ ۲۲۷، ۲۲۸، مطالب اولی النہی ۳؍ ۶۵، المحلی ۹؍ ۶۴، مجلۃ الاحکام العدلیۃ: مادہ (۲۶)۔

(۲) حدیث: "حبس لنفقة سنة..." کی روایت امام بخاری نے کتاب النفقات میں کی ہے یہ الفاظ ایک طویل حدیث کا ٹکڑا ہیں جو ایمان ونذور کے باب حبس الرجل قوت سنۃ علی اہلہ، وکیف نفقات العیال کے تحت ہے (فتح الباری ۹؍ ۵۰۲ طبع السلفیہ)، اور مسلم اور ترمذی نے بھی اس کی روایت کی ہے۔

(۱) حدیث: "بيع نخل بني النضير" کی روایت امام بخاری نے اپنی صحیح میں کی ہے (فتح الباری ۹؍ ۵۰۱)۔

(۲) "النهي عن ادخار لحوم الأضاحي فوق ثلاث ......" (قربانی کے گوشت کو تین دن سے زائد ذخیرہ کرنے کی ممانعت) متفق علیہ حدیث میں حضرت عائشہؓ سے مرفوعاً ثابت ہے۔

(۳) اس حدیث کی روایت بخاری اور مسلم نے حضرت عائشہؓ کی حدیث سے کی ہے الفاظ بخاری کے ہیں: "لا تأكلوا إلا ثلاثة أيام" (نہ کھاؤ مگر تین دن) (فتح الباری ۱۰؍ ۲۴ طبع السلفیہ، اللؤلؤ والمرجان ص؍ ۵۱۵ شائع کردہ وزارت الاوقاف والشئون الاسلامیہ کویت)۔

سے زیادہ رکھنے سے منع کیا تھا اب تم جتنے دن چاہو گوشت روکے رہو) (امام مسلم نے اس کی روایت کی ہے) حضرت عائشہؓ سے مروی ہے کہ رسول ﷺ اکرم نے فرمایا: "إنما نهيتكم للدافة التي دفت، فكلوا وتزودوا وتصدقوا وادخروا" (میں نے تم کو منع کیا تھا ان لوگوں کی وجہ سے جو دیہاتوں سے شہر آگئے تھے اب تم کھاؤ اور زادِ راہ لو اور صدقہ کرو اور جمع کرو)، امام احمد نے فرمایا کہ اس حدیث کی متعدد سندیں صحیح ہیں۔

حضرت علی اور حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما کو یہ بات نہیں پہنچی کہ رسول اللہ ﷺ نے اجازت دے دی تھی، اور ان لوگوں نے حضور ﷺ کی ممانعت کو سنا تھا، جو بات انہوں نے سنی تھی اس کی روایت کی [1]۔

حکومت کا وقتِ ضرورت کے لئے ضروریاتِ زندگی کا ذخیرہ کرنا:

۱۲ - جب حکومت کو مسلمانوں پر کسی مصیبت کے آنے کا اندیشہ ہو، جیسے کوئی بلا، یا قحط، یا جنگ، یا اس طرح کی کوئی اور چیز تو حکومت پر ضروری ہے کہ وہ اتنی غذائی اشیاء اور ضروریاتِ زندگی کا ذخیرہ کرلے جن سے مسلمانوں کے مصالح پورے ہوں، اور ان سے اس مصیبت کی تختی میں تخفیف ہوجائے، اس کی دلیل حضرت یوسف علیہ السلام کا وہ قصہ ہے جو مصر کے بادشاہ کے ساتھ پیش آیا، اللہ تعالی نے یہ قصہ بغیر نکیر کے بیان کیا ہے اور ہماری شریعت میں کوئی ایسی چیز نہیں ہے جو اس کے مخالف ہو۔

اللہ جل شانہ کا ارشاد ہے: "يُوْسُفُ أَيُّهَا الصِّدِّيْقُ أَفْتِنَا فِيْ سَبْعِ بَقَرَاتٍ سِمَانٍ يَأْكُلُهُنَّ سَبْعٌ عِجَافٌ وَسَبْعِ سُنْبُلاَتٍ خُضْرٍ وَأُخَرَ يَابِسَاتٍ لَعَلِّيْ أَرْجِعُ إِلَى النَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَعْلَمُوْنَ، قَالَ تَزْرَعُوْنَ سَبْعَ سِنِيْنَ دَأَبًا، فَمَا حَصَدْتُّمْ فَذَرُوْهُ فِيْ سُنْبُلِهِ إِلاَّ قَلِيْلاً مِّمَّا تَأْكُلُوْنَ، ثُمَّ يَأْتِيْ مِنْ بَعْدِ ذٰلِكَ سَبْعٌ شِدَادٌ يَأْكُلْنَ مَا قَدَّمْتُمْ لَهُنَّ إِلاَّ قَلِيْلاً مِّمَّا تُحْصِنُوْنَ" [1] (اے یوسف صدق مجسم ہم لوگوں کو حکم تو بتائیے (اس خواب کا) کہ سات گائیں موٹی ہیں انہیں سات گائیں دبلی کھائے جاتی ہیں، اور سات بالیاں سبز ہیں اور دوسری (سات ہی) خشک تاکہ میں لوگوں کے پاس جاؤں کہ ان کو بھی معلوم ہوجائے (یوسف نے کہا) تم سات سال متواتر کاشت کاری کئے جاؤ پھر جو فصل کاٹو اسے اس کی بالی ہی میں لگا رہنے دو، بجز تھوڑی مقدار کے کہ اسی کو کھاؤ، پھر اس کے بعد سات سال سخت آئیں گے کہ اس (ذخیرہ) کو کھا جائیں گے جو تم نے فراہم کر رکھا ہے، بجز اس تھوڑی مقدار کے جو تم (بیج کے واسطے) رکھ چھوڑو گے)۔

علامہ قرطبی نے ان آیات کی تفسیر کرتے ہوئے لکھا ہے: "اس سے معلوم ہوتا ہے کہ وقتِ ضرورت کے لئے غلہ کا ذخیرہ جمع کرنا جائز ہے" [2]۔

ضرورت کے وقت ذخیرہ کردہ چیزوں کا نکالنا:

۱۳ - علماء اس بات پر متفق ہیں کہ جس نے ضروری غذائی اشیاء میں سے کوئی چیز اپنے اور اپنے بال بچوں کے لئے جمع کی ہے اور کسی دوسرے شخص کو اس کی سخت ضرورت پڑ گئی تو ذخیرہ کرنے والے شخص پر لازم ہے کہ ضرورت مند شخص کو وہ چیز دے دے، بشرطیکہ فوری طور پر خود ذخیرہ کرنے والے کو اس کی ضرورت نہ ہو، اس لئے کہ ضرر کا

(۱) المغنی مع الشرح الکبیر ۱۱/ ۱۱۰ طبع اول المنار۔

(۱) سورۂ یوسف / ۴۶-۴۸۔

(۲) تفسیر القرطبی ۹/ ۲۰۳-۲۰۴ طبع دار الکتب المصریہ۔

ازالہ ضرر سے نہیں کیا جاتا[(۱)]۔

اگر خود ضرورت مند نہ ہو تو دوسرے ضرورت مند شخص کو نہ دینے سے انسان گنہ گار ہوگا، لیکن علماء کا اس بارے میں اختلاف ہے کہ وہ قیمت لے کر دے یا بلا قیمت دے۔ اس کی تفصیل "اضطرار" کی اصطلاح میں ملے گی، اس حال میں ذخیرہ کردہ مال کے دینے کا وجوب درج ذیل حدیث سے ثابت ہے: حضرت ابو سعید خدریؓ کی روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "**من كان عنده فضل زاد فليعد به على من لا زاد له**"[(۲)] (جس کے پاس زائد توشہ ہو وہ اس شخص کو دے دے جس کے پاس توشہ نہیں)۔

حضرت جابرؓ سے مروی ہے، انہوں نے فرمایا کہ رسول اللہ ﷺ نے ایک لشکر ساحل کی جانب بھیجا، ان پر حضرت ابوعبیدہؓ بن الجراح کو امیر بنایا، وہ تین سو لوگ تھے اور ان میں میں بھی تھا، تو ہم نکلے یہاں تک کہ ہم راستہ میں ہی تھے کہ زاد راہ ختم ہوگیا تو حضرت ابوعبیدہؓ نے اس لشکر کے توشوں کو جمع کرنے کا حکم دیا تو سب کا زاد راہ جمع کیا گیا، سب کے توشے کھجور کے دو توشے دانوں کے بہ قدر ہوئے، وہ ہم کو روزانہ تھوڑی تھوڑی خوراک دیتے تھے یہاں تک کہ جمع کردہ توشہ بھی ختم ہوگیا، ہم کو صرف ایک ایک کھجور ملتی تھی (راوی کہتے ہیں) میں نے عرض کیا! ایک کھجور سے کیا ہوتا ہوگا؟ تو انہوں نے فرمایا: جب کھجور ختم ہوگئی تب ہم کو اس ایک کھجور کی اہمیت معلوم ہوئی، اس حدیث کی روایت امام بخاری نے "کتاب الشرکۃ" کے شروع میں کی ہے۔

عمدۃ القاری میں ہے: کہ امام قرطبی نے فرمایا کہ حضرت ابوعبیدہؓ کا زاد راہ کو جمع کرنا اور اس کو برابری سے تقسیم کرنا یا تو قضاءً ہوگا، انہوں نے اس کا فیصلہ اس وقت کیا ہوگا جب انہوں نے ضرورت کا مشاہدہ کیا اور ان کو خوف ہوا کہ جن کے پاس زاد راہ نہیں بچا وہ ہلاک ہوجائیں گے، اس سے یہ بات ظاہر ہوئی کہ ساتھ والا شخص جس کے پاس زاد راہ موجود ہو اس پر اس شخص کی غم خواری اور مدد لازم ہے۔ جس کے پاس زاد راہ نہ ہو، یا انہوں نے ان سب کی رضامندی سے توشے جمع کرنے اور برابر تقسیم کرنے کا عمل کیا ہوگا، خود رسول اللہ ﷺ نے ایسا متعدد بار کیا[(۱)]۔

خوراک کے علاوہ دوسری چیزوں کا ذخیرہ کرنا:

۱۴ - ضروری غذائی اشیاء کے علاوہ چیزوں کا جمع کرنا بالاتفاق جائز ہے، مثلاً سامان اور برتن اور اس جیسی دوسری چیزیں[(۲)]۔

حکومت پر ضروری ہے کہ وہ ایسی غیر ضروری چیزوں کا ذخیرہ کرے جو کہ کسی بھی وقت ضروری ہوجاتی ہوں، جیسے گھوڑے، گدھے اور ہتھیار اور اس طرح کی چیزیں، یہ چیزیں امن کے وقت میں غیر ضروری ہیں لیکن جنگ کے دنوں میں یہ چیزیں ضروری ہوجاتی ہیں، اور حکومت پر لازم ہے کہ ضرورت مند شخص کو یہ چیزیں مہیا کرے[(۳)]۔

---

(۱) الاختیار شرح المختار ۳/ ۱۷۱ طبع مصطفی البابی الحلبی، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۱۱۱-۱۱۲ طبع المیمنیہ، اسنی المطالب شرح روض الطالب ۱/ ۵۷۲، ۵۷۳ طبع المیمنیہ، المغنی ۸/ ۶۰۳ طبع مکتبہ الریاض، موافق طبع سوم، الطرق الحکمیۃ لابن القیم ۲/ ۶۱ طبع السنۃ المحمدیہ مطالب اولی النہی ۳/ ۶۵۔

(۲) حدیث: "من كان عنده فضل زاد" کی روایت مسلم اور ابوداؤد نے حضرت ابوسعید خدریؓ سے مرفوعاً کی ہے الفاظ ابوداؤد کے ہیں (صحیح مسلم بتحقیق محمد فؤاد عبد الباقی ۳/ ۱۳۵۴ طبع عیسی الحلبی، مختصر سنن ابوداؤد للمنذری ۲/ ۲۴۹ شائع کردہ دار المعرفہ)۔

(۱) عمدۃ القاری ۱۳/ ۴۲، المطبعۃ المنیریہ۔

(۲) حاشیۃ الجمل ۳/ ۹۳، حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۲۱۸، الفتاوی الہندیہ ۵/ ۳۳۴۔

(۳) المغنی ۶/ ۳۱۵۔

ادّعاء

دیکھئے: ''دعوی''۔

ادّھان

تعریف:

۱- لغت میں اذہان دہن (چرب دار چیز) سے لیپ کرنے کا نام ہے اور ''دہن'' ہر اس چیز کو کہتے ہیں جس سے روغن کیا جائے، خواہ تیل ہو یا کوئی اور چیز، ''اطلاء'' ''اذہان'' سے عام ہے، کیونکہ اطلاء (مالش کرنا، لیپ کرنا) دہن (روغن) سے بھی ہوتا ہے اور ''دہن'' کے علاوہ سے بھی، مثلاً پاؤڈر سے[1]۔

فقہاء کے یہاں بھی لغوی معنی سے الگ معنی میں اس کا استعمال نہیں ہوتا۔

اجمالی حکم:

۲- خوشبو دار روغن یا بے خوشبو دار روغن جو ناپاک نہ ہو اس کا لگانا فی الجملہ انسان کے لئے مستحب ہے، کیونکہ یہ اس تجمّل (جسم کو اچھا اور خوبصورت بنانا) میں شامل ہے جو ہر مسلمان سے مطلوب ہے، نیز یہ اس زینت میں شامل ہے جس کا درج ذیل ارشاد باری میں تذکرہ ہے: ''قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ''[2] (آپ کہئے کس نے حرام کیا اس چیز کو جسے اللہ نے اپنے بندوں کے لئے پیدا کیا ہے)۔

---

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر، المغرب۔

(۲) سورۂ اعراف/ ۳۲۔

ادّہان پر آمادہ کرنے کے سلسلے میں بہت سی احادیث مروی ہیں، ان میں سے ایک یہ ہے: "استاكوا عرضا وادهنوا غبًا"[(۱)] (چوڑائی میں مسواک کرو اور ناغہ کے ساتھ تیل کی مالش کرو) ایک روایت میں ہے کہ: "كان يكثر دهن رأسه ولحيته"[(۲)] (رسول اکرم ﷺ کثرت سے سر اور داڑھی میں روغن کا استعمال کرتے تھے)۔

مستحب یہ ہے کہ ادہان ناغہ ناغہ سے ہو، اس کی شکل یہ ہے کہ تیل لگانے کے بعد پھر چھوڑ دے یہاں تک کہ تیل خشک ہوجائے، پھر دوبارہ تیل لگائے، بعض لوگوں نے کہا ہے کہ ایک دن تیل لگائے اور ایک دن نہ لگائے[(۳)]۔

---

(۱) حدیث: "استاكوا عرضًا..." کا آخری حصہ "واكتحلوا وترًا" ہے اس حدیث کے بارے میں نووی نے شرح المہذب (۱/ ۳۱۳ طبع العالمیہ) میں لکھا ہے: یہ حدیث ضعیف اور غیر معروف ہے ابن الصلاح نے فرمایا: میں نے اس حدیث کی جستجو کی تو اس کی کوئی اصل نہیں پائی، اور نہ کتب حدیث میں اس کا کوئی ذکر ہے۔

(۲) حدیث: "كان يكثر دهن..." کی روایت ترمذی نے کتاب الشمائل میں حضرت انس بن مالکؓ سے ان الفاظ میں کی ہے: "كان رسول الله ﷺ يكثر دهن رأسه وتسريح لحيته ويكثر القناع كأن ثوبه ثوب زيات" (رسول اللہ ﷺ کثرت سے اپنے سر میں تیل لگاتے اور داڑھی میں کنگھا کرتے اور کثرت سے اپنے سر کو ڈھانکا کرتے، گویا آپ کا کپڑا تیل والے کا کپڑا ہو) شعیب ارناؤط نے کہا: اس کی سند میں ربیع بن صبیح سئی الحفظ ہیں، اور یزید بن ابان الرقاشی ضعیف ہیں، حدیث کی تضعیف حافظ عراقی نے کی ہے (شرح السنۃ للبغوی تحقیق شعیب ارناؤط ۱۲/ ۸۲ شائع کردہ المکتب الاسلامی ۱۳۹۸ھ، زاد المعاد تحقیق شعیب ارناؤط وعبد القادر ارناؤط ۴/ ۳۰۷، ۳۰۸ شائع کردہ مکتبۃ المنار الاسلامیہ ۱۳۹۹ھ)۔

(۳) اس پر حضرت عائشہؓ کی درج ذیل حدیث دلالت کرتی ہے: "كان رسول الله ﷺ إذا أراد أن يحرم يتطيب ما يجده، ثم أجد وبيص الدهن في رأسه ولحيته بعد ذلك" (رسول اللہ ﷺ جب احرام کا ارادہ فرماتے تو اچھی سے اچھی جو خوشبو میسر ہوتی اسے استعمال فرماتے، پھر میں اس کے بعد آپ ﷺ کے سر اور داڑھی میں روغن کی چمک محسوس

نماز جمعہ، نماز عید اور لوگوں کے مجمع کے لئے ادّہان (تیل لگانا) زیادہ مستحب ہے، اس حکم میں مرد، بچے اور غلام برابر ہیں، لیکن جو عورتیں جمعہ کی نماز میں شریک ہونا چاہیں ان کے لئے ادّہان جائز نہیں ہے[(۱)]۔

حکم استحباب سے بعض حالات مستثنیٰ ہیں جن میں ادّہان حرام یا مکروہ ہوتا ہے، مثلاً حج یا عمرہ کے احرام کی حالت، اعتکاف اور روزہ کی حالت اور عورت کے لئے احداد (سوگ منانا) کی حالت[(۲)]۔

۳- غیر انسان کو روغن لگانا، مثلاً رسی، گاڑی کا پہیہ، کشتی اور جوتے وغیرہ میں روغن لگانا جائز ہے بشرطیکہ ایسا روغن لگایا جائے جس میں ناپاکی نہیں ہے، ناپاک روغن لگانے کے بارے میں اختلاف ہے، کیونکہ ناپاک چیز سے نفع اٹھانے کے جواز کے بارے میں اختلاف پایا جاتا ہے[(۳)]۔

بحث کے مقامات:

۴- ادّہان کے متعدد احکام بہت سے مسائل فقہیہ میں پائے جاتے ہیں، ان کے احکام کی تفصیل ان کے متعلقہ ابواب میں ہے، انہیں میں سے چند یہ ہیں: محرم کے روغن لگانے کا حکم "باب الحج" میں،

= کرتی)، اس حدیث کی روایت مسلم نے کی ہے (۲/ ۸۴۸ طبع عیسیٰ الحلبی)، نیز ملاحظہ ہو: تفسیر القرطبی ۷/ ۱۹۸ طبع دار الکتب المصریہ، الآداب الشرعیہ لابن مفلح ۳/ ۳۱ طبع المنار، زاد المعاد ۱/ ۴۴ طبع مصطفی الحلبی، فیض القدیر ۵/ ۴۳ طبع مصطفی محمد، المجموع ۱/ ۲۸۰، ۲۹۳ طبع المنیریہ، المغنی ۱/ ۹۳ طبع الریاض۔

(۱) المجموع ۴/ ۵۳۷، المغنی ۲/ ۲۰۲ طبع المنار، منح الجلیل ۱/ ۲۶۳ شائع کردہ لیبیا۔

(۲) ابن عابدین ۲/ ۲۰۲، ۶۱۷ طبع بولاق، المغنی ۳/ ۳۰۰، ۷/ ۵۱۸، منح الجلیل ۱/ ۴۲۷، ۵۱۲۔

(۳) ابن عابدین ۱/ ۲۲۰، الحطاب ۱/ ۱۱۷ طبع لیبیا، المغنی ۱/ ۳۸۔

معتکف کا ''باب الاعتکاف'' میں، روزہ دار کا ''باب الصوم'' میں، سوگ کرنے والی عورت کا ''باب العدۃ'' میں ملے گا، اسی طرح ناپاک روغن استعمال کرنے کا حکم ''باب الطہارۃ والنجاسۃ'' میں مذکور ہے۔

إدراک

تعریف:

۱ - لغت میں ادراک بول کر لاحق ہونا، حیوان کا بالغ ہونا، پھل کا پکنا اور دیکھنا مراد ہوتا ہے، اس کا اسم مصدر ''درک'' (راء کے زبر کے ساتھ) ہے، ''مدرک'' (میم کے ضمہ کے ساتھ) مصدر، اسم زمان اور اسم مکان ہے، آپ کہتے ہیں: ''أدرکته مُدْرَکاً'' یعنی ''أدرکته إدراکاً'' ''هذا مُدْرَکُهُ'' یعنی یہ اس کے پالینے کی جگہ یا زمانہ ہے [۱]۔

فقہاء نے بھی ادراک کو انہیں لغوی معانی میں استعمال کیا ہے، مثلاً فقہاء کہتے ہیں: ''أدرکه الثمن'' یعنی فلاں شخص کے ذمہ ثمن لازم ہوگیا، لازم ہونا بھی معنوی طور پر لاحق ہونا ہے۔ اسی طرح فقہاء استعمال کرتے ہیں: ''أدرک الغلام'' یعنی لڑکا بالغ ہوگیا، ''أدرکت الثمار'' (پھل پک کر تیار ہوگئے) درک (دال اور راء پر زبر کے ساتھ) ''أدرکت الشئ'' کا اسم ہے، ''درک'' میں ایک لغت راء کے سکون کے ساتھ ہے، اسی سے ''ضمان درک'' کی اصطلاح ہے [۲]۔

بعض فقہاء ''إدراک'' بول کر پھل کا توڑنے کے لائق ہونا مراد لیتے ہیں [۳]۔

---

(۱) لسان العرب، اساس البلاغۃ، المصباح المنیر۔

(۲) النظم المستعذب ۱/۳۴۹ طبع الحلبی، المصباح المنیر: مادہ (درک)، طلبۃ الطلبہ۔

(۳) القلیوبی ۳/۶۴ طبع مصطفی الحلبی۔

اہل اصول اور فقہاء نے ''مدارک شرع'' کا لفظ احکام تلاش کرنے کی جگہوں کے معنی میں استعمال کیا ہے، یعنی نصوص سے احکام پر استدلال کرنے کے طریقے، مثلاً اجتہاد، یہ مدارک شرع میں سے ایک مدرک ہے (۱)۔

متعلقہ الفاظ:

لاحق ومسبوق:

۲- بعض فقہاء نماز کے مدرک، لاحق اور مسبوق میں فرق کرتے ہیں، حالانکہ لغت میں ''إدراک'' اور ''لحاق'' مترادف الفاظ ہیں، مدرکِ نماز اس شخص کو کہتے ہیں جس نے پوری نماز امام کے ساتھ پائی ہو یعنی اس کو نماز کی تمام رکعتیں امام کے ساتھ ملی ہوں، خواہ اسے تحریمہ ملی ہو یا پہلی رکعت کے رکوع میں امام کے ساتھ شریک ہوگیا ہو، اور لاحق وہ شخص ہے جسے امام کی اقتداء کرنے کے بعد عذر پیش آگیا ہو اور عذر کی وجہ سے تمام رکعتیں، یا بعض رکعتیں فوت ہوگئی ہوں، اور مسبوق وہ شخص ہے جو تمام رکعتوں یا بعض رکعات میں امام سے پچھڑ گیا ہو (۲)۔

اجمالی حکم:

۳- ادراک کا اجمالی حکم فقہی اور اصولی استعمالات کے تحت مختلف ہوتا ہے، ادراک کے اصولی استعمال کی طرف اشارہ مدارک شرعیہ پر کلام کرتے وقت گذر چکا، اس کی تفصیل اصولی ضمیمہ میں آئے گی۔

ادراک کا فقہی استعمال متعدد امور کے لئے ہوتا ہے، ''إدراک الفریضۃ'' فرض نماز کو پالینا، کامل طور پر اسے ادا کر کے اس کا پورا اجر حاصل کرلینا ہے، اس سلسلے میں اختلاف ہے کہ ''إدراک فریضۃ'' کس چیز سے ہوتا ہے، جمہور فقہاء کے نزدیک نماز جماعت کی فضیلت کا ادراک (پالینا) اس طرح ہوتا ہے کہ مقتدی امام کے ساتھ نماز کے کسی جزء میں شریک ہوجائے، خواہ سلام پھیرے جانے سے پہلے قعدہ اخیرہ ہی میں شریک ہوا ہو، اگر اس نے امام کے سلام پھیرنے سے پہلے تکبیر تحریمہ کہہ لی تو جماعت کی فضیلت حاصل ہوگئی (۱)، مالکیہ کے نزدیک مقتدی کو جماعت کا ثواب اس وقت حاصل ہوگا جب اس نے (کم ازکم) ایک کامل رکعت امام کے ساتھ ادا کی ہو (۲)۔

۴- معاملات میں ہمیں درج ذیل قاعدہ ملتا ہے: جس شخص نے بعینہ اپنا مال دوسرے کے پاس پالیا وہ ہر شخص کے مقابلہ میں اس مال کا سب سے زیادہ حق دار ہے، جب کہ بینہ کے ذریعہ یہ بات ثابت ہوجائے کہ یہ اسی کا مال ہے، یا جس کے قبضہ میں وہ مال ہے وہ شخص اس کی تصدیق کردے (۳)۔

اسی قاعدہ کے تحت (ضمان درک) کا مسئلہ بھی آتا ہے، ضمان درک کا مفہوم ہے: فروخت کردہ چیز پر کسی دوسرے کا استحقاق ثابت ہونے کی صورت میں بیچنے والے سے قیمت واپس لینا (۴)، جمہور فقہاء کے نزدیک ضمان درک صحیح ہے، کیونکہ نبی اکرم ﷺ کا ارشاد ہے: ''من وجد عين ماله عند رجل فهو أحق به، ويتبع البيّع من باعه'' (۵) (جس نے بعینہ اپنا مال کسی کے پاس پایا وہ اس کا سب سے زیادہ حق دار ہے اور خریدار اس کا پیچھا کرے گا جس نے اس کے

(۱) المصباح المنیر: مادہ (درک)۔
(۲) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۳۹۹، ۴۰۰ طبع بولاق۔

(۱) مجمع الانہر ۱/ ۱۴۳، المطبعۃ العثمانیہ، الاقناع فی حل الفاظ ابی شجاع ۲/ ۶ طبع محمد علی صبیح، المجموع ۱/ ۱۹۴ طبع السلفیہ۔
(۲) مواہب الجلیل ۲/ ۸۲، ۸۳ طبع لیبیا۔
(۳) نیل الاوطار ۵/ ۲۴۰، المطبعۃ العثمانیہ المصریہ۔
(۴) ابن عابدین ۴/ ۲۶۴۔
(۵) حدیث: ''من وجد عين ماله ...'' کی روایت امام احمد (۵/ ۱۳)، ابوداؤد

ہاتھ فروخت کیا)۔ نیز ضرورت بھی ضمان درک کا تقاضا کرتی ہے[1]۔

بحث کے مقامات:

۵- فقہاء "ادراک" کی اصطلاح کے بارے میں بہت سے مقامات پر بحث کرتے ہیں، "ادراک صلاۃ" پر بحث "کتاب الصلاۃ" میں آخری وقت میں ایک رکعت پانے کے ذیل میں کرتے ہیں (إدراک الفریضة، صلاة الجمعة، صلاة الجماعة، صلاة الخوف) ادراک وقوف عرفہ کا مسئلہ "کتاب الحج" میں وقوف عرفہ کے ذیل میں آتا ہے، پھل تیار ہوجانے کی صورت میں پھلوں میں زکاۃ کا مسئلہ "کتاب الزکاۃ" میں پھلوں کی زکاۃ کے تحت آتا ہے، ضمان درک کا مسئلہ شافعیہ کے یہاں ضمان میں، مالکیہ کے یہاں بیع میں اور حنفیہ کے یہاں کفالہ میں آتا ہے، حنابلہ ضمان درک کو "عهدة المبيع" کا نام دیتے ہیں اور اس پر بیع سلم کے تحت "عہدۃ المبیع" پر ضمان لینے کے عنوان سے بحث کرتے ہیں، لڑکے اور لڑکی کے ادراک (بالغ ہونے) کا مسئلہ "کتاب الحجر" میں لڑکے کے بلوغ پر گفتگو کے دوران، ادراک (پکنے، تیار ہونے) سے پہلے اور اس کے بعد درخت پر لگے ہوئے پھلوں کی فروختگی کا مسئلہ "کتاب المساقاۃ" میں "إدراک ثمر" پر گفتگو کے دوران اور شکار کو زندہ پالینے (إدراک الصيد حيا) کا مسئلہ "کتاب الصید والذبائح" میں زیر بحث آتا ہے۔

= (۲۵۹/۲)، نسائی (۳۱۴/۷) عن حسن عن سمرۃ) نے کی ہے حسن کے سمرہ سے سماع کے بارے میں اختلاف ہے اس حدیث کے باقی رجال ثقہ ہیں (نیل الاوطار ۳۶۰/۵)، نیز امام احمد نے اس حدیث کے ابتدائی حصہ کی روایت الفاظ کے کچھ فرق کے ساتھ سند صحیح کے ساتھ کی ہے (مسند احمد تحقیق احمد شاکر ۹۱/۱۲)۔

(۱) ابن عابدین ۲۶۴/۴، حاشیۃ الدسوقی ۱۱/۳ طبع عیسی الحلبی، المہذب ۳۴۹/۱ طبع مصطفی الحلبی، المغنی ۳۵۱/۴ طبع المنار۔

إدلاء

تعریف:

۱- لغت میں "أدلى الدلو" کا معنی ہے: کنویں میں ڈول ڈالا تاکہ اس سے پانی نکالے، اور "أدلى بحجته" کا معنی ہے: اپنی دلیل پیش کی[1]۔ اور "أدلى إليه بماله" کا معنی ہے: اس کو مال دیا، "أدلى إلى الميت بالبنوة" کا معنی ہے میت تک پہنچا بیٹا ہونے کے ذریعہ، ادلاء کا اصل مفہوم کنویں میں ڈول ڈالنا ہے، پھر مجازاً ہر چیز کے ڈالنے کے لئے اس کا استعمال کیا جانے لگا۔

فقہاء کے یہاں ادلاء کا استعمال لغوی معنی سے الگ نہیں ہے[2]۔

اجمالی حکم اور بحث کے مقامات:

۲- فقہاء نے لفظ ادلاء کا اکثر استعمال میراث اور حضانت کے ابواب میں کیا ہے، چنانچہ فقہاء "ادلاء بالنسب" کا ذکر کرتے ہیں اور ان کی مراد وہ رشتہ اور ربط ہوتا ہے جو انسان کو میت سے یا پرورش کیے جانے والے بچے سے جوڑتا ہے، اور فقہاء میت اور بچے سے براہ راست رشتہ رکھنے والوں کو ان لوگوں پر مقدم کرتے ہیں جن کا میت اور بچے سے رشتہ کسی دوسرے کے واسطے سے ہے، اور جس کا رشتہ دو جہتوں سے ہے اسے اس شخص پر مقدم کرتے ہیں جس کا رشتہ

(۱) لسان العرب، المغرب، المصباح المنیر۔
(۲) دستور العلماء ۶۳/۱۔

صرف ایک جہت سے ہے[1]۔

(۱) السراجیہ ص ۸۵، ۸۶ طبع مصطفی الحلبی، المہذب ۲/ ۱۶۹ طبع عیسیٰ الحلبی۔

إدمان

دیکھئے: "خمر" اور "مخدر"۔

أذیٰ

تعریف:

۱-لغت میں اذیٰ کا اطلاق اس چیز پر ہوتا ہے جسے آپ ناپسند کرتے ہوں اور اسے برقرار نہ رہنے دینا چاہتے ہوں[1]، اسی سے "قذر"[2] (ناپاک اور گندی چیز) ہے، اذیٰ کا اطلاق اس ناپسندیدہ چیز کے چھوڑے ہوئے اثر پر بھی ہوتا ہے، جب کہ معمولی اثر ہو، "تاج العروس" میں خطابی کے حوالہ سے درج ہے کہ اذیٰ معمولی ناپسندیدہ چیز ہے[3]۔

فقہاء کے استعمال میں بھی اذیٰ انہیں دونوں معانی کے لئے آتا ہے[4]، وہ لوگ ایذاء پہنچانے والی چیز کے لئے اذیٰ کا استعمال کرتے ہیں، حدیث نبوی میں وارد ہے: "و أدناها إماطة الأذیٰ عن الطريق"[5] (ایمان کے شعبوں میں سے سب سے ادنیٰ شعبہ راستہ سے اذیٰ (موذی چیز) کو ہٹانا ہے)۔

متعلقہ الفاظ:

ضرر:

۲-شر معمولی ہو تو اہل لغت اسے "اذیٰ" کہتے ہیں اور شر بڑا اور

(۱) اساس البلاغہ لابن فارس: مادہ (أذی) (کچھ تبدیلی کے ساتھ)۔
(۲) المصباح المنیر: مادہ (أذی)۔
(۳) تاج العروس، المرجع للعلایلی: مادہ (أذی)۔
(۴) مفردات القرآن للراغب الاصفہانی: مادہ (أذی)۔
(۵) حدیث: "و أدناها إماطة الأذیٰ ..." کی روایت مسلم نے مطولا حضرت

زیادہ ہونے کی صورت میں اسے ''ضرر'' کہتے ہیں، ''تاج العروس'' میں ہے: ''أذی خفیف شر ہے اور شر زیادہ ہوتو وہ ضرر ہے''(۱)۔

فقہاء کے ''اذیٰ اور ''ضرر'' کے عام استعمال سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ حضرات بھی دونوں کے مذکورہ بالافرق کو مانتے ہیں اور اپنے کلام میں یہ فرق ملحوظ رکھتے ہیں، چنانچہ فرماتے ہیں: خانہ کعبہ کے گرد طواف کرنے والے پر لازم ہے کہ اپنے طواف کے دوران کسی کو ایذاء نہ پہنچائے''(۲)۔نیز فرماتے ہیں: مسلمانوں پر لازم ہے کہ اہل ہدنہ (جن غیر مسلموں سے صلح اور جنگ بندی ہوگئی ہے) میں سے کسی کو ایذاء نہ پہنچائیں جب تک ان کا ہدنہ (صلح وجنگ بندی) برقرار ہے''(۳)۔اذی اور ایذاء کا اس طرح کا استعمال کتب فقہ میں بہ کثرت ہے، جب کہ فقہاء کہتے ہیں: مریض کے لئے روزہ توڑنا جائز نہیں اگر روزہ سے اسے ضرر نہ پہنچ رہا ہو''(۴)۔فقہاء ''ضمان ضرر'' کہتے ہیں ''ضمان اذیٰ'' نہیں کہتے، جیسا کہ کتب فقہیہ کے ''کتاب الضمان'' میں معروف ہے۔

اذیٰ کوضرر سے وہی نسبت ہے جونسبت صغائر کوکبائر سے ہے۔

اجمالی حکم اور بحث کے مقامات:

الف-اذیٰ معمولی ضرر کے معنی میں:

۳-بالاتفاق اذیٰ حرام ہے اور ترک اذیٰ واجب ہے(۵) جب تک

= ابوہریرہؓ کی حدیث سے مرفوعا کی ہے(صحیح مسلم بتحقیق محمد فؤاد عبد الباقی ۱/ ۶۳ طبع عیسی الحلبی)۔

(۱) تاج العروس: مادہ(أذی)۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۶۶ طبع اول بولاق۔

(۳) حاشیۃ القلیوبی ۴/ ۲۳۸ طبع مصطفی البابی الحلبی۔

(۴) الفروع ۲/ ۲۱ طبع مطبعۃ المنار ۱۳۴۱ھ۔

(۵) ملاحظہ ہو: الدر المختار بحاشیۃ ابن عابدین ۲/ ۱۶۶ طبع اول بولاق، حاشیۃ القلیوبی ۴/ ۹۴، ۲۳۸، الفروع ۲/ ۳۸۸۔

کہ اس کے مقابلہ میں اس سے سخت اذی نہ ہو، اگر اس کے مقابل میں اس سے زیادہ شدید اذیٰ ہوتو فقہ کے درج ذیل متفقہ قاعدہ پر عمل کرتے ہوئے ہلکے اذیٰ کا ارتکاب کیا جائے گا، وہ قاعدہ یہ ہے: "یرتکب أخف الضررین لاتقاء أشدهما"(۱) (دوضرر میں سے شدید ضرر سے بچنے کے لئے خفیف ضرر کا ارتکاب کیا جائے گا)، فقہاء نے یہ بات بہت سے مقامات میں ذکر کی ہے، چند مقامات یہ ہیں: ''کتاب الحج'' میں حجر اسود کے چھونے پر گفتگو کرتے ہوئے، ''کتاب الرق'' میں غلام کے ساتھ برتاؤ کی بحث میں، حنفیہ کے یہاں ''کتاب الحظر والإباحۃ'' میں اس قسم کے بہت سے مسائل ہیں۔

ب-اذیٰ موذی چیز کے معنی میں:

۴-مسلمانوں کو ایذاء پہنچانے والی اشیاء کا ہٹانا مستحب ہے، جہاں بھی وہ اشیاء پائی جائیں، رسول اکرم ﷺ نے راستے سے ایذاء رساں چیز کے ہٹانے کو ایمان میں شمار کیا ہے، آپ ﷺ کا ارشاد ہے: "الإیمان بضع وسبعون شعبة، أفضلها لا إله إلا الله وأدناها إماطة الأذی عن الطریق"(۲) (ایمان کے ستر سے زائد شعبے ہیں، ان میں سب سے افضل شعبہ ''لا إله إلا الله'' اور سب سے ادنیٰ شعبہ راستے سے اذیت رساں چیز کا ہٹانا ہے)۔

حضرت ابو برزہؓ نے عرض کیا: اے اللہ کے رسول! مجھے کوئی ایسا عمل بتائیے جو مجھے جنت میں داخل کردے، آپ ﷺ نے فرمایا:

(۱) ملاحظہ ہو: الاشباہ والنظائر لابن نجیم بحاشیۃ الحموی ۱/ ص ۱۲۰۔

(۲) حدیث: "الإیمان بضع وسبعون شعبة..." کی روایت مسلم، ابوداؤد، نسائی اور ابن ماجہ نے حضرت ابوہریرہؓ سے مرفوعا کی ہے (صحیح مسلم بتحقیق محمد فؤاد عبد الباقی ۱/ ۶۳ طبع عیسی الحلبی، فیض القدیر ۳/ ۱۸۵ شائع کردہ المکتبۃ التجاریۃ الکبری ۱۳۵۶ھ)۔

"اعزل الأذى عن طريق المسلمين"[1] (مسلمانوں کے راستے سے اذیت دینے والی چیز ہٹاؤ)۔

جو شخص اپنا تیر ایسی جگہ سے لے کر گذرنا چاہے جہاں لوگ کثرت سے ہوں تو اس کے ذمہ لازم ہے کہ تیر کی نوک پکڑ کر گذرے تا کہ کسی مسلمان کو ایذاء نہ پہنچ جائے[2]۔

جس شخص نے اپنے بھائی پر اذیت رساں چیز دیکھی اس پر لازم ہے کہ اس بھائی سے اسے دور کر دے، کیونکہ نبی اکرم ﷺ کا ارشاد ہے: "إن أحدكم مرآة أخيه، فإن رأى به أذى فليمطه عنه"[3] (بیشک تم میں سے ہر شخص اپنے بھائی کا آئینہ ہے، اگر اس کے ساتھ کوئی اذیت رساں چیز دیکھے تو اس سے وہ چیز دور کر دے)۔

نومولود کا بال ساتویں دن مونڈا جائے گا اور اس سے اذیت رساں چیز دور کی جائے گی[4]۔

حیوان موذی کو قتل کیا جائے گا[5]، اگر چہ وہ حرم ہی میں ہوتا کہ اس کی اذیت سے لوگوں کو بچایا جا سکے۔

۵ - موذی اشیاء دار الحرب میں پائی جائیں تو ان کا ازالہ نہیں کیا جائے گا تا کہ جنگجو کفار کو کمزور کیا جا سکے، لہٰذا دار الحرب کے شہروں میں موذی حیوان قتل نہیں کیا جائے گا[1]، جیسا کہ فقہاء نے "کتاب الجہاد" میں صراحت کی ہے۔

---

(۱) حدیث: "اعزل الأذى..." کی روایت مسلم نے کی ہے ملاحظہ ہو: شرح النووی لمسلم ۱۶/۱۷۱ طبع المطبعۃ الازہریہ امام احمد نے مسند میں اس کی روایت کی ہے ۴/ ۴۲۳ طبع اول۔

(۲) شرح النووی لمسلم ۱۶/۱۶۹۔

(۳) حدیث: "إن أحدكم مرآة..." کی روایت امام ترمذی نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے اور فرمایا ہے: "یحییٰ بن عبد اللہ کو شعبہ نے ضعیف قرار دیا ہے اس باب میں حضرت انسؓ سے بھی روایت ہے" طبرانی نے الاوسط میں اس کی روایت کی ہے ضیاء مقدسی نے ان الفاظ میں روایت کی ہے: "المؤمن مرآة المؤمن"، مناوی نے اس کی سند کو حسن قرار دیا ہے (تحفۃ الاحوذی ۳/ ۴۱۶ طبع الاتحاد یہ)۔

(۴) مسند الامام احمد ۴/ ۱۸، المغنی ۸/ ۶۴۶ طبع سوم المنار۔

(۵) مغنی المحتاج ۱/ ۵۲۸ طبع مصطفیٰ البابی الحلبی، الفتاویٰ الہندیہ ۱/ ۲۵۲ طبع بولاق، الموطا ۱/ ۳۵۷ طبع عیسیٰ البابی الحلبی، المغنی ۳/ ۳۴۱ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۱) ابن عابدین ۳/ ۲۳۰ طبع اول بولاق، حاشیۃ الشرقاوی علی التحریر ۲/ ۴۰۸ طبع مصطفیٰ البابی الحلبی۔

أذان

تعریف:

۱-لغت میں اذان اعلان کرنے اور بتانے کے معنی میں ہے، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "وَأَذِّنْ فِي النَّاسِ بِالْحَجِّ"[۱] یعنی لوگوں کو حج کے بارے میں بتادیجئے[۲]۔

شریعت میں اذان کی حقیقت ہے: متعین الفاظ کے ذریعہ جو رسول اکرم ﷺ سے منقول ہیں، خاص طریقہ پر فرض نماز کے وقت کی اطلاع دینا یا وقت قریب ہونے کی اطلاع دینا، یہ بات صرف نماز فجر کے تعلق سے بعض ائمہ کے نزدیک ہے[۳]۔

متعلقہ الفاظ:

الف-دعوۃ، نداء:

۲- یہ دونوں الفاظ عمومی مفہوم میں اذان کے ساتھ ہم آہنگ ہیں، یعنی پکارنا، بلانا، توجہ طلب کرنا[۴]۔

ب-اقامت:

۳-لغت میں اقامۃ کے چند معانی ہیں، ان میں سے بعض یہ ہیں:

(۱) سورۂ حج/۲۷۔

(۲) لسان العرب، المصباح المنیر۔

(۳) شرح منتہی الارادات ۱/۱۲۲ طبع دار الفکر، الاختیار ۱/۴۲ طبع دار المعرفہ بیروت، منح الجلیل ۱/۱۱۷ شائع کردہ مکتبۃ النجاح لیبیا۔

(۴) لسان العرب، المصباح المنیر۔

استقرار، اظہار، نداء، بیٹھے ہوئے کو کھڑا کرنا۔

شریعت میں اقامہ کا مفہوم ہے: متعین الفاظ کے ذریعہ جو رسول اکرم ﷺ سے منقول ہیں خاص طریقہ پر جماعت شروع ہونے کی اطلاع دینا[۱]۔

ج-تثویب:

۴-لغت میں تثویب لوٹنے کو کہتے ہیں، اور اذان میں تثویب اعلان کے بعد دوبارہ اعلان کرنا ہے، تثویب کی صورت یہ ہے کہ فجر کی اذان میں "حي على الصلاة" اور "حي على الفلاح" کے بعد دوبار "الصلاة خير من النوم" (نماز نیند سے بہتر ہے) کا اضافہ کیا جائے، اس پر سارے فقہاء کا اتفاق ہے، فقہاء حنفیہ کے نزدیک تثویب کی ایک صورت یہ بھی ہے کہ اذان اور اقامت کے درمیان "حي على الصلاة" "حي على الفلاح" کہا جائے[۲]۔

اذان کا شرعی حکم:

۵-فقہاء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ اذان اسلام کی خصوصیات اور اس کے نمایاں شعائر میں سے ہے، اگر کسی شہر کے لوگ اذان کے چھوڑنے پر اتفاق کرلیں تو ان سے قتال کیا جائے گا، لیکن اذان کے حکم کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے، ایک قول یہ ہے کہ اذان فرض کفایہ ہے، حنابلہ کا حضر کے بارے میں اور مالکیہ کا اہل شہر کے بارے میں صحیح قول یہی ہے، بعض مالکیہ نے جماعت والی مسجدوں کے بارے میں اسی قول کو قوی قرار دیا ہے، شافعیہ کی ایک رائے اور امام احمد کی ایک روایت بھی یہی ہے، اسی طرح بعض حنفیہ

(۱) لسان العرب، شرح منتہی الارادات ۱/۱۲۲، مغنی المحتاج ۱/۱۳۳ طبع الحلبی۔

(۲) لسان العرب، شرح منتہی الارادات ۱/۱۲۷، مغنی المحتاج ۱/۱۳۶، ابن عابدین ۱/۲۶۰، ۲۶۱ طبع بولاق۔

سے منقول ہے کہ اذان واجب علی الکفایہ ہے، یہ قول واجب کے بارے میں حنفیہ کی اصطلاح پر مبنی ہے، اذان کو فرض کفایہ یا واجب کفایہ کہنے والوں کا استدلال رسول اللہ ﷺ کے اس ارشاد سے ہے: "إذا حضرت الصلاۃ فلیؤذن لکم أحدکم ولیؤمکم أکبرکم"[1] (جب نماز کا وقت ہوجائے تو تم میں سے ایک شخص تمہارے لئے اذان کہے اور تم میں سے جو شخص بڑا ہو وہ تمہاری امامت کرے)۔ اس حدیث میں امر کا صیغہ وجوب کفایہ کا تقاضا کرتا ہے، نیز اس لئے بھی کہ اذان اسلام کے نمایاں شعائر میں سے ہے، لہذا جہاد کی طرح یہ بھی فرض کفایہ ہوئی۔

ایک قول یہ ہے کہ اذان سنت مؤکدہ ہے، حنفیہ کے نزدیک راجح قول اور شافعیہ کے یہاں اصح قول یہی ہے، بعض مالکیہ بھی اس جماعت کے لئے اذان کو سنت مؤکدہ مانتے ہیں جو دوسروں کے انتظار میں ہوتا کہ وہ لوگ بھی ان کے ساتھ نماز میں شریک ہوں۔ حنابلہ کے یہاں صحیح قول یہ ہے کہ حالت سفر میں اذان سنت مؤکدہ ہے، امام احمد کی ایک روایت یہ ہے کہ اذان مطلقاً سنت مؤکدہ ہے، خرقی نے اسی روایت کو اختیار کیا ہے۔

اذان کو سنت مؤکدہ قرار دینے والے حضرات نے اس اعرابی کی حدیث سے استدلال کیا ہے جس نے خراب طریقہ پر نماز پڑھی تھی، رسول اللہ ﷺ نے اس سے فرمایا: "افعل کذا و کذا" (تم یہ کرو، تم یہ کرو)، رسول اکرم ﷺ نے اذان کا ذکر نہیں کیا، حالانکہ آپ ﷺ نے وضو، استقبال قبلہ اور ارکان نماز کا ذکر کیا[2]۔

دونوں آراء کے مطابق اگر کسی قوم نے اذان کے بغیر نماز ادا کی تو اس کی نماز درست ہوجائے گی لیکن وہ لوگ سنت اور امر نبوی کی مخالفت کی بنا پر گنہ گار ہوں گے۔

ایک تیسرا قول یہ ہے کہ صرف جمعہ کے لئے اذان فرض کفایہ ہے، دوسری نمازوں کے لئے نہیں، شافعیہ اور حنابلہ کی ایک رائے یہی ہے، کیونکہ اذان جماعت کے لئے بلانا ہے اور جماعت جمہور کے نزدیک جمعہ میں واجب ہے، دوسری نمازوں میں سنت ہے[1]۔

اذان کی مشروعیت کا آغاز:

۲ - زیادہ صحیح قول کے مطابق ۱ھ میں مدینہ منورہ میں اذان مشروع ہوئی، کیونکہ اس کے بارے میں متعدد صحیح احادیث وارد ہیں، امام مسلم نے حضرت عبداللہؓ بن عمر سے روایت کی ہے کہ انہوں نے فرمایا: "مسلمان جب مدینہ آئے تو وہ لوگ جمع ہوتے اور نماز کے وقت کا انتظار کرتے، کوئی نماز کا اعلان نہیں کرتا تھا، ایک روز مسلمانوں نے اس بارے میں باہم گفتگو کی، بعض نے کہا: عیسائیوں کے ناقوس کی طرح ناقوس بنالیا جائے، بعض نے کہا: یہود کی طرح سنکھ بنالی جائے، حضرت عمرؓ نے فرمایا: پہلے ایک آدمی کو بھیجو وہ نماز کا اعلان کردے، رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "یا بلال قم فناد بالصلاۃ" (بلال اٹھو اور نماز کا اعلان کردو) پھر عبداللہؓ بن زید کا خواب سامنے آیا، انہوں نے بیان کیا کہ جب رسول اکرم ﷺ نے ناقوس بنانے کا حکم دیا تاکہ لوگوں کو نماز کے لئے جمع کرنے کے مقصد سے اسے بجایا جائے، اسی دوران میں نے خواب میں دیکھا کہ ایک شخص ناقوس

(۱) حدیث: "إذا حضرت الصلاۃ..." کی روایت امام بخاری نے کی ہے (۱/ ۱۵۳ طبع صبیح) یہاں پر بخاری کے الفاظ درج ہیں، مسلم نے اس حدیث کی روایت مالکؓ بن حویرث سے کی ہے (تلخیص الحبیر ۱/ ۱۹۳)۔

(۲) خراب طریقہ پر نماز ادا کرنے والے اعرابی کی حدیث بخاری اور مسلم دونوں میں ہے (اللؤلؤ والمرجان، حدیث نمبر: ۲۲۲)۔

(۱) الانصاف ۱/ ۴۰۷ طبع اول، المغنی ۱/ ۴۱۷، ۴۱۸ طبع الریاض، الحطاب ۱/ ۴۲۲، ۴۲۳ طبع مکتبۃ النجاح لیبیا، المجموع ۳/ ۸۱ طبع المکتبۃ السلفیہ مدینہ منورہ، مغنی المحتاج ۱/ ۱۳۴ طبع الحلبی، فتح القدیر ۱/ ۲۰۹، ۲۱۰ طبع داراحیاء التراث العربی، الاختیار ۱/ ۴۲ طبع دارالمعرفہ بیروت۔

لئے میرے پاس چکر لگا رہا ہے، میں نے اس سے کہا: اے بندۂ خدا! کیا تم یہ ناقوس فروخت کروگے؟ اس نے کہا: تم اس ناقوس کو کیا کروگے؟ میں نے کہا: اس سے نماز کے لئے بلائیں گے، اس شخص نے کہا: کیا میں تمہیں اس سے بہتر بات نہ بتاؤں؟ میں نے کہا: کیوں نہیں ضرور بتایئے، اس نے کہا تم اس طرح کہو: "الله اكبر الله اكبر"، پھر اس شخص نے اذان واقامت کے الفاظ کہے، صبح کو میں رسول اکرم ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوا اور اپنا خواب بیان کیا تو آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "إنها لرؤيا حق إن شاء الله، فقم مع بلال فألق عليه ما رأيت فليؤذن به" (1) (انشاء اللہ یہ سچا خواب ہے، تم بلالؓ کے ساتھ کھڑے ہوکر انہیں وہ جملے بتاؤ جو تم نے خواب میں سنے ہیں تا کہ بلالؓ ان کے ذریعہ اذان دیں)۔

ایک قول یہ ہے: اذان ۲ھ میں مشروع ہوئی۔

ایک قول یہ ہے کہ اذان مکہ مکرمہ میں ہجرت سے پہلے مشروع ہوئی لیکن یہ قول احادیث صحیحہ کے مخالف ہونے کی وجہ سے ناقابل قبول ہے۔

اذان کے مشروع ہونے پر امت مسلمہ کا اتفاق ہے اور دور نبوی سے دور حاضر تک بلا اختلاف اس پر عمل چلا آرہا ہے (2)۔

(۱) حضرت عبد اللہؓ بن زید کے خواب والی حدیث کی روایت ابوداؤد نے اپنی سنن میں محمد بن اسحاق کی سند سے کی ہے، ترمذی نے اس حدیث کی روایت کرکے اسے "حسن صحیح" قرار دیا ہے اور لکھا ہے کہ میں نے اس حدیث کے بارے میں بخاری سے دریافت کیا تو انہوں نے فرمایا: "یہ حدیث میرے نزدیک صحیح ہے"، اس کی روایت ابن حبان اور ابن خزیمہ نے بھی کی ہے، بیہقی نے اس کے بارے میں فرمایا ہے کہ یہ حدیث ثابت وصحیح ہے (نصب الرایہ ۱/ ۲۵۹)۔

(۲) ملاحظہ ہو: صحیح مسلم مع شرح نووی ۴/ ۵۷، سبل السلام ۱/ ۱۸۸ طبع التجاریہ ابن عابدین ۱/ ۲۵۷ طبع بولاق، الحطاب ۱/ ۴۲۱ طبع النجاح لیبیا، فتح القدیر ۱/ ۱۶۷، المغنی ۱/ ۴۰۳ طبع الریاض۔

اذان کے مشروع ہونے کی حکمت:

۷- اذان کی مشروعیت کے مقاصد یہ ہیں: نماز کا وقت شروع ہونے کی اطلاع کرنا، تکبیر کے ذریعہ اللہ کے نام کی سربلندی، اللہ کی شریعت کو غالب کرنا، رسول خدا کے نام کو بلند کرنا، لوگوں کو فلاح اور کامیابی کی طرف بلانا (1)۔

اذان کی فضیلت:

۸- اذان ان بہترین اعمال میں سے ہے جن کے ذریعہ اللہ تعالیٰ کا قرب حاصل ہوتا ہے، اس کی بڑی فضیلت اور عظیم اجر ہے، اس کی فضیلت کے بارے میں متعدد احادیث وارد ہوئی ہیں، ان میں سے چند یہ ہیں: حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ رسول اکرم ﷺ سے روایت کرتے ہیں کہ آپ ﷺ نے فرمایا: "لو يعلم الناس ما في النداء والصف الأول ثم لم يجدوا إلا أن يستهموا عليه لاستهموا" (2) (اگر لوگوں کو معلوم ہوتا کہ اذان اور صف اول میں کس قدر فضیلت ہے، پھر قرعہ اندازی کے بغیر اس کا موقع نہ پاتے تو قرعہ اندازی کرتے) رسول اکرم ﷺ کا ارشاد ہے: "المؤذنون أطول الناس أعناقًا يوم القيامة" (3) (اذان دینے والے قیامت کے روز سب سے زیادہ لمبی گردن والے (سربلند) ہوں گے)۔ بعض حنبلی، مالکی اور شافعی فقہاء نے اذان کی فضیلت میں وارد احادیث کی بنا پر اذان کو امامت پر فضیلت دی ہے،

(۱) البحر الرائق ۱/ ۲۶۹ طبع المطبعۃ العلمیہ قاہرہ۔

(۲) حدیث: "لو يعلم..." بخاری اور مسلم دونوں میں ہے حضرت ابوہریرہؓ اس کے راوی ہیں (تلخیص الحبیر ۱/ ۲۰۹)۔

(۳) المغنی ۱/ ۴۰۳، الحطاب ۱/ ۴۲۲، المہذب ۱/ ۶۱، حدیث: "المؤذنون أطول..." کی روایت امام مسلم نے حضرت معاویہؓ سے کی ہے (تلخیص الحبیر ۱/ ۲۰۸)۔

ان حضرات نے فرمایا کہ رسول اکرم ﷺ اور آپ کے خلفاء نے اپنے وقت کی تنگی کی وجہ سے اذان دینے کی ذمہ داری نہیں لی، اسی لئے حضرت عمرؓ بن الخطاب نے فرمایا: "لولا الخلافة لأذنت" (۱) (اگر خلافت کی ذمہ داری نہ ہوتی تو میں اذان دیتا)۔

۹- چونکہ اذان کی غیر معمولی فضیلت ہے اور رسول اکرم ﷺ نے اذان دینے کی ترغیب دی ہے، اس لئے فقہاء نے ذکر کیا ہے کہ اگر ایک سے زائد لوگ اذان کے لئے جھگڑا کریں تو اس شخص کو اذان کے لئے بڑھایا جائے جس میں اذان کی شرطیں مکمل طور پر پائی جائیں، اگر سب برابر ہوں تو ان کے درمیان قرعہ اندازی کرائی جائے گی، جیسا کہ اوپر ذکر کردہ ایک حدیث میں آیا۔ لوگوں نے قادسیہ کے دن اذان دینے کے لئے کشاکش کی تو حضرت سعدؓ بن ابی وقاص نے ان کے درمیان قرعہ اندازی کی (۲)۔

اذان کے الفاظ:

۱۰- حضرت عبد اللہؓ بن زید کی وہ حدیث جس میں انہوں نے اذان کے بارے میں اپنا خواب رسول اکرم ﷺ کے سامنے بیان کیا۔ اس میں وارد الفاظ اذان کو ہی حنفیہ اور حنابلہ نے اختیار کیا ہے، وہ الفاظ یہ ہیں: "الله أكبر الله أكبر، الله أكبر الله أكبر، أشهد أن لا إله إلا الله، أشهد أن لا إله إلا الله، أشهد أن محمداً رسول الله، أشهد أن محمداً رسول الله، حي على الصلاة، حي على الصلاة، حي على الفلاح، حي

(۱) المغنی ۱/ ۴۰۳، الحطاب ۱/ ۴۲۲، المہذب ۱/ ۶۱، حضرت عمرؓ کے اثر کی روایت ابو الشیخ اور بیہقی نے ان الفاظ میں کی ہے "لو لا الخليفا لأذنت"، سعید بن منصور نے ان الفاظ میں روایت کی ہے "لو أطيق مع الخليفا لأذنت" (تلخیص الحبیر ۱/ ۲۱۱)۔

(۲) المغنی ۱/ ۴۲۹، ۴۳۰، المہذب ۱/ ۶۲۔

على الفلاح، الله أكبر الله أكبر، لا إله إلا الله" (۱)۔

اسی طرح حضرت عبد اللہؓ بن زید نے اس فرشتے کی اذان نقل کی جو آسمان سے اترا تھا۔ حضرت عمرؓ اور صحابہ کرام کی ایک جماعت نے اس سے اتفاق کیا تو رسول اکرم ﷺ نے حضرت عبد اللہؓ بن زید سے فرمایا: "فقم مع بلال فألق عليه ما رأيت، فليؤذن به فإنه أندى صوتا منك" (۲) (بلالؓ کے ساتھ کھڑے ہوجاؤ اور خواب والے الفاظ انہیں بتاؤ تاکہ وہ ان کے ذریعہ اذان دیں، کیونکہ بلالؓ کی آواز تم سے زیادہ بلند ہے)۔

شافعیہ نے حضرت ابو محذورہؓ کی حدیث کو اختیار کیا ہے (۳)، اس میں بھی اذان کے وہی کلمات ہیں جو عبد اللہؓ بن زید کی حدیث میں وارد ہیں بصرف ترجیع کی زیادتی ہے (۴)۔

مالکیہ اور حنفیہ میں سے امام ابو یوسف اور امام محمد کا مسلک یہ ہے کہ اذان کے شروع میں تکبیر (اللہ اکبر) صرف دوبار ہے جس طرح اذان کے آخر میں اللہ اکبر صرف دوبار ہے، چار بار نہیں، کیونکہ مدینہ میں سلف کا یہی عمل تھا، نیز اس لئے کہ عبد اللہ بن زید کی ایک روایت میں اذان کے آغاز میں تکبیر صرف دوبار ہے (۵)۔

(۱) الاختیار ۱/ ۴۲، المغنی ۱/ ۴۰۳۔

(۲) اس حدیث کی روایت ابو داؤد نے کی ہے یہاں ابو داؤد کے الفاظ درج ہیں، اسی طرح کی حدیث ترمذی اور ابن ماجہ نے بھی روایت کی ہے ترمذی نے اسے حدیث حسن صحیح کہا ہے (سنن ابی داؤد تعلیق محمد محی الدین عبد الحمید ۱/ ۱۹۶، مطبعہ السعادۃ، سنن الترمذی ۱/ ۳۵۹ طبع الحلبی)۔

(۳) حضرت ابو محذورہؓ کی اذان والی حدیث کی روایت مسلم، ابو داؤد، ترمذی اور نسائی نے کی ہے (جامع الاصول ۵/ ۲۸۰ شائع کردہ دار البیان)۔

(۴) المہذب ۱/ ۶۳ طبع دار المعرفہ۔

(۵) البدائع ۱/ ۱۴۷ طبع اول، شرکۃ المطبوعات العلمیہ، فتح القدیر ۱/ ۲۱۱، الزرقانی ۱/ ۱۵۷ طبع دار الفکر، الشرح الصغیر ۱/ ۲۴۹ طبع دار المعارف، الفواکہ الدوانی ۱/ ۲۰۱، ۲۰۲ طبع دار المعرفہ۔

اذان میں ترجیع:

۱۱ - ترجیع یہ ہے کہ مؤذن پہلے شہادتین (أشهد أن لا إله إلا الله، أشهد أن محمداً رسول الله) کو پست آواز سے کہے اس طور پر کہ حاضرین سن لیں پھر دوبارہ بلند آواز سے کہے، حنفیہ کے نزدیک راجح یہ ہے کہ ترجیع مکروہ تنزیہی ہے، اس لئے کہ حضرت بلالؓ اپنی اذان میں ترجیع نہیں کرتے تھے، نیز آسمان سے اترے ہوئے فرشتے کی اذان میں ترجیع نہیں ہے[۱]۔

مالکیہ کے نزدیک، نیز شافعیہ کے صحیح قول کے مطابق ترجیع سنت ہے، کیونکہ حضرت ابومحذورہ کی حدیث میں ترجیع ہے، نبی اکرم ﷺ نے اذان کا وہ طریقہ حضرت ابومحذورہ کو سکھایا تھا، سلف اور خلف اذان کے اسی طریقہ پر ہیں[۲]۔

حنابلہ نے کہا کہ ترجیع جائز ہے، مکروہ نہیں ہے، کیونکہ حضرت ابومحذورہ کی حدیث میں ترجیع وارد ہے، بعض فقہاء حنفیہ، نیز ثوری اور اسحاق بن راہویہ بھی اسی کے قائل ہیں[۳]، قاضی حسین شافعی نے کہا کہ ترجیع اذان میں رکن ہے[۴]۔

تثویب:

۱۲ - تثویب یہ ہے کہ مؤذن اذان فجر میں "حي على الصلاة" اور "حي على الفلاح" کے بعد دوبار "الصلاة خير من النوم" کا اضافہ کرے، یا اذان فجر کے بعد دوبار "الصلاة خير من النوم" کہے جیسا کہ بعض حنفیہ کا قول ہے۔ یہ تمام فقہاء کے نزدیک سنت ہے، کیونکہ رسول اکرم ﷺ نے حضرت ابومحذورہؓ سے فرمایا تھا: "فإذا كان صلاة الصبح قلت: الصلاة خير من النوم، الصلاة خير من النوم" (اگر صبح کی نماز ہو تو تم کہو: الصلاة خير من النوم، الصلاة خير من النوم (نماز بہتر ہے نیند سے، نماز بہتر ہے نیند سے)[۱]۔ اسی طرح جب حضرت بلال رضی اللہ عنہ رسول اکرم ﷺ کے پاس نماز فجر کی اطلاع دینے آئے اور آپ ﷺ کو سویا ہوا پایا تو دوبار کہا: "الصلاة خير من النوم" یہ سن کر رسول اکرم ﷺ نے فرمایا: "ما أحسن هذا يا بلال! اجعله في أذانك" (بلال یہ کتنا اچھا جملہ ہے، اسے اپنی اذان میں شامل کرلو)۔ تثویب نماز فجر کے ساتھ اس لئے خاص ہے کہ سونے والے کو سونے کی وجہ سے سستی لاحق ہوتی ہے[۲]۔

بعض حنفیہ اور بعض شافعیہ نے فجر اور عشاء دونوں میں تثویب کو درست قرار دیا ہے، کیونکہ فجر کی طرح عشاء کا وقت بھی نیند اور غفلت کا وقت ہے[۳]۔

بعض شافعیہ نے تمام اوقات میں تثویب کی اجازت دی ہے، کیونکہ ہمارے زمانے میں لوگوں کے اندر غفلت بہت زیادہ ہے[۴]۔ مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک فجر کے علاوہ میں تثویب مکروہ ہے، حنفیہ اور شافعیہ کے یہاں بھی مذہب یہی ہے، کیونکہ حضرت بلالؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے کہا: "رسول اللہ ﷺ نے مجھے فجر

---

(۱) ابن عابدین ۱/ ۲۵۹۔

(۲) منح الجلیل ۱/ ۱۱۹ طبع النجاح، الفواکہ الدوانی ۱/ ۲۰۱، ۲۰۲، المجموع ۳/ ۹۰، ۹۱، مغنی المحتاج ۱/ ۱۳۶۔

(۳) المغنی ۱/ ۴۰۵، کشاف القناع ۱/ ۲۱۴، ۲۱۵۔

(۴) المجموع ۳/ ۹۰، ۹۱۔

---

(۱) "الصلاۃ خیر من النوم" والی حدیث کی روایت انہیں الفاظ میں ابوداؤد نے کی ہے اسی طرح کی روایت ابن ابی شیبہ اور ابن حبان نے بھی کی ہے ابن خزیمہ نے ابن جریج کی سند سے اس حدیث کو صحیح قرار دیا ہے (سنن ابی داؤد ۱/ ۱۹۶ مطبعۃ السعادۃ، نصب الرایہ ۱/ ۲۶۵)۔

(۲) ابن عابدین ۱/ ۲۶۰، ہدایہ ۱/ ۴۱ طبع المکتبۃ الاسلامیہ، مغنی المحتاج ۱/ ۱۳۶، منح الجلیل ۱/ ۱۱۸، منتہی الارادات ۱/ ۱۲۶، ۱۲۷۔

(۳) البدائع ۱/ ۱۴۸، المجموع ۳/ ۹۷، ۹۸۔

(۴) المجموع ۳/ ۹۷، ۹۸۔

میں تھویب کا حکم دیا اور عشاء میں تھویب سے منع فرمایا"[۱]۔ حضرت ابن عمرؓ ایک مسجد میں نماز پڑھنے کے لئے داخل ہوئے، ایک شخص کو اذانِ ظہر میں تھویب کہتے ہوئے سنا تو اس مسجد سے باہر نکل آئے، ان سے دریافت کیا گیا: کہاں تشریف لے جارہے ہیں؟ فرمایا: مجھے بدعت نے نکال دیا[۲]۔

یہ سب اس تھویب کی تفصیل ہے جو حدیث میں وارد ہے۔

۱۳ - کوفہ کے علماء حنفیہ نے عہد صحابہ کے بعد ایک اور تھویب ایجاد کی، وہ یہ کہ فجر میں اذان واقامت کے درمیان دوبار "**حي على الصلاة، حي على الفلاح**" کہا جائے، متقدمین حنفیہ کے نزدیک صرف فجر میں ایسا کرنا پسندیدہ تھا اور باقی نمازوں میں مکروہ تھا اور متاخرین حنفیہ نے مغرب کے علاوہ دوسری تمام نمازوں میں اسے پسندیدہ قرار دیا۔ مغرب میں اس لئے پسندیدہ نہیں ہے کہ مغرب کا وقت تنگ ہے، کیونکہ تمام امور دینیہ میں سستی غالب ہوچکی ہے، ان فقہاء نے یہ بھی کہا ہے کہ نمازوں میں اذان واقامت کے درمیان تھویب ہر شہر کے عرف کے اعتبار سے ہوگی کھانس کر، یا "**الصلاة الصلاة**" (نماز نماز) کہہ کر، یا اس کے علاوہ جو طریقہ معروف ہو، اسی طرح امام ابو یوسف نے فرمایا کہ تمام وہ لوگ جو مسلمانوں کے معاملات اور مصالح میں مشغول ہوں، مثلاً امام اور قاضی وغیرہ ان کو نماز کی طرف متوجہ کرنے کے لئے تھویب جائز ہے، مؤذن اذان کے بعد کہے گا:

"**السلام علیک أيها الأمير، حيّ على الصلاة، حيّ على الفلاح، الصلاة يرحمک الله**"[۱] (سلامتی ہو آپ پر اے امیر، نماز کے لئے آیئے، کامیابی کے لئے آیئے، نماز تیار ہے، اللہ آپ پر رحم کرے)۔ امام ابو یوسف کی اس رائے سے شافعیہ اور بعض مالکیہ نے اتفاق کیا ہے، حنابلہ نے بھی اسے جائز کہا ہے، اگر امام وغیرہ نے اذان نہ سنی ہو[۲]۔ امام محمد بن الحسن نے امام ابو یوسف کی مذکورہ بالا رائے سے اختلاف کیا ہے، کیونکہ تمام لوگ جماعت کے معاملہ میں برابر ہیں، بعض مالکیہ بھی امام محمد کے ہم خیال ہیں[۳]۔

۱۴ - بعض مؤذنین رات کے آخری حصہ میں تسبیح، دعا اور ذکر کرتے ہیں، اسے بعض مالکی فقہاء نے بدعت حسنہ قرار دیا ہے اور حنابلہ نے اسے مکروہ بدعات میں شمار کیا ہے، حنابلہ نے کہا ہے کہ چونکہ یہ تسبیح ودعاوذکر مخالفِ سنت ہے، لہذا اگر وقف کرنے والے نے اس کی شرط لگائی ہو تو بھی اس کا کرنا لازم نہیں ہوگا[۴]۔

اذان کے بعد نبی ﷺ پر درود:

۱۵ - شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک مؤذن کے لئے مسنون ہے کہ

---

(۱) حضرت بلالؓ کی حدیث: "أمرني..." کی روایت ابن ماجہ نے کی ہے یہاں پر ابن ماجہ ہی کے الفاظ نقل کیے گئے ہیں، ترمذی نے بھی اس کی روایت کی ہے اور لکھا ہے کہ اس حدیث کو ہم صرف ابو اسرائیل الملائی کی سند سے جانتے ہیں، ملائی قوی نہیں ہیں، انہوں نے حکم سے نہیں سنا، بیہقی نے بھی اسی طرح کی حدیث روایت کی ہے اور اسے معلل قرار دیا ہے انہوں نے لکھا ہے کہ عبد الرحمن کی حضرت بلالؓ سے ملاقات نہیں ہوئی ہے (نصب الرایہ ۱/ ۲۷۹، سنن ابن ماجہ ۱/ ۲۳۷ طبع الحلبی)۔

(۲) کشاف القناع ۱/ ۲۱۵، المغنی ۱/ ۴۰۸، الحطاب ۱/ ۴۳۱، المجموع ۳/ ۹۷، ۹۸، البدائع ۱/ ۱۴۸، ہدایہ ۱/ ۴۱، یہ اثر مجاہد سے مروی ہے یہ جامع الاصول ۵/ ۲۸۷ میں ہے۔

(۱) ابن عابدین ۱/ ۲۶۱، فتح القدیر ۱/ ۲۱۴، ۲۱۵، البدائع ۱/ ۱۴۸۔

(۲) المہذب ۱/ ۶۶، التاج والاکلیل بہامش الحطاب ۱/ ۴۲۷، کشاف القناع ۱/ ۲۱۵۔

(۳) الحطاب ۱/ ۴۳۱۔

(۴) الحطاب ۱/ ۴۳۰، کشاف القناع ۱/ ۲۲۱۔

اذان کے بعد نبی اکرم ﷺ پر درود بھیجے، ان حضرات کے نزدیک مؤذن کے لئے یہ بھی مسنون ہے کہ اذان سننے والے کی طرح اذان کے کلمات آہستہ سے دہرائے تا کہ اذان اور اس کا جواب دونوں ہوجائے، امام احمد کے بارے میں مروی ہے کہ جب وہ اذان دیتے توجب اذان کا ایک جملہ کہتے تو اسے آہستہ سے دہراتے تھے تا کہ زور سے کہے ہوئے کلمات اذان اور نماز کا بلاوا ہوجائیں اور آہستہ کہے ہوئے کلمات اللہ کا ذکر ہوجائیں تا کہ مؤذن بھی سننے والے کی طرح ہوجائے۔

اس طرح یہ ممکن ہے کہ مؤذن رسول اکرم ﷺ کے اس حکم کے دائرے میں آجائے: "إذا سمعتم المؤذن فقولوا مثل ما يقول، ثم صلوا علي فإنه من صلى علي صلاة صلى الله عليه بها عشرًا، ثم سلوا الله لي الوسيلة فإنها منزلة في الجنة لا ينبغي أن تكون إلا لعبد من عباد الله وأرجو أن أكون أنا هو، فمن سأل الله لي الوسيلة حلت عليه الشفاعة"[1] (جب تم مؤذن کی آواز سنو تو جس طرح وہ کہہ رہا ہے تم بھی کہو، پھر مجھ پر درود بھیجو، کیونکہ جس نے مجھ پر ایک بار درود بھیجا اللہ تعالیٰ اس کے بدلے میں اس پر دس بار رحمت بھیجتے ہیں، پھر میرے لئے اللہ سے وسیلہ مانگو، کیونکہ وسیلہ جنت کا ایک خاص درجہ ہے جو اللہ کے کسی ایک مخصوص بندے ہی کو ملے گا اور میں امید کرتا ہوں کہ وہ بندہ میں ہی ہوں، جس شخص نے میرے لئے اللہ سے وسیلہ کی دعا مانگی وہ میری شفاعت کا مستحق ہوا)۔

حنفیہ اور مالکیہ نے اذان کے بعد مؤذن کے (بلند آواز سے) درود پڑھنے کو بدعت حسنہ (اچھی بدعت) قرار دیا ہے، شیخ احمد شبیشی

(۱) منتہی الارادات ۱/ ۱۳۰، المغنی ۱/ ۴۲۸، مغنی المحتاج ۱/ ۱۴۱، حدیث: "إذا سمعتم المؤذن ..." کی روایت مسلم نے کی ہے (صحیح مسلم ۱/ ۲۸۸)۔

نے اپنے رسالہ "التحفة السنية في أجوبة الأسئلة المرضية" میں لکھا ہے کہ ہر اذان کے بعد منارہ پر نبی اکرم ﷺ پر درود وسلام کا اضافہ سب سے پہلے السلطان المنصور حاجی ابن الاشرف شعبان کے دور میں کیا گیا، اس کا آغاز شعبان ۷۹۱ھ میں ہوا، اس سے پہلے سلطان یوسف صلاح الدین بن ایوب کے دور میں مصر وشام میں اذان فجر سے پہلے ہر شب میں "السلام عليک يا رسول الله" کہا جانے لگا تھا، یہ سلسلہ ۷۶۷ھ تک رہا، ۷۶۷ھ میں محتسب صلاح الدین برلسی کے حکم سے "الصلاة" کا اضافہ کیا گیا اور یوں کہا جانے لگا: "الصلاة والسلام عليک يا رسول الله" پھر ۷۹۱ھ سے یہی درود وسلام ہر اذان کے بعد پڑھا جانے لگا[1]۔

گھروں میں نماز کا اعلان:

۱۶- سخت بارش، تیز ہوا یا سخت ٹھنڈک کے وقت مؤذن کے لئے جائز ہے کہ اذان کے بعد یہ اعلان کرے "الصلاة في رحالكم" (اپنے گھروں میں نماز پڑھ لو) ایک روایت میں ہے کہ حضرت ابن عمرؓ نے سخت ٹھنڈک اور تیز ہوا والی رات میں نماز کے لئے اذان کہی، پھر اعلان کیا: "ألا صلّوا في الرحال" (گھروں میں نماز پڑھ لو) پھر فرمایا کہ ٹھنڈک اور بارش والی رات میں رسول اکرم ﷺ مؤذن کو یہ اعلان کرنے کا حکم فرماتے تھے: "ألا صلّوا في الرحال"[2]۔ یہ بھی مروی ہے کہ رسول اکرم ﷺ نے فرمایا: "إذا ابتلّت النعال فالصلاة في الرحال"[3] (جب جوتے تر

(۱) ابن عابدین ۱/ ۲۶۱، الدسوقی ۱/ ۱۹۳ طبع دار الفکر۔

(۲) حضرت ابن عمرؓ کی حدیث: "إنه أذن......" کی روایت نسائی نے کی ہے (۲/ ۱۵)۔

(۳) حاشیہ الحطاب ۱/ ۴۲۷، منتہی الارادات ۱/ ۲۸۱، المجموع ۴/ ۱۲۹، ۱۳۰،

ہوجائیں تو نماز گھروں میں پڑھی جائے)۔

اذان کی شرطیں:

نماز کے لئے اذان میں درج ذیل شرطیں ہیں:

نماز کے وقت کا داخل ہونا:

۱۷- فرض نماز کے وقت کا داخل ہونا اذان کے لئے شرط ہے، لہذا وقت آنے سے پہلے اذان کہنا درست نہیں ہے (اس میں صرف اذان فجر کا استثناء ہے، جیسا کہ آئندہ اس کی تفصیل آئے گی) کیونکہ اذان، وقت شروع ہونے کی اطلاع دینے کے لئے مشروع ہوئی ہے تو جب وقت سے پہلے کردی جائے گی تو اس کا کوئی فائدہ نہیں ہوگا، اگر مؤذن نے وقت آنے سے پہلے اذان دے دی تو وقت آنے کے بعد اذان کا اعادہ کرے، ہاں اگر لوگ وقت کے اندر نماز پڑھ چکے اور اذان وقت سے پہلے ہوئی تھی تو اب اعادہ نہیں کیا جائے گا، ایک روایت میں ہے کہ ایک بار حضرت بلالؓ نے طلوع فجر سے پہلے اذان دے دی، ان کو رسول اکرم ﷺ نے حکم دیا کہ لوٹ کر جائیں اور یہ اعلان کریں: ''ألا إن العبد قد نام'' (بیشک بندہ سوگیا تھا) چنانچہ انہوں نے واپس جاکر اعلان کیا: ''ألا إن العبد قد نام''[1] (بیشک بندہ سوگیا تھا)۔

مستحب یہ ہے کہ اذان کا وقت شروع ہوجانے پر اول وقت میں اذان دے دے تاکہ لوگوں کو وقت ہوجانے کی اطلاع ہوجائے اور لوگ نماز کی تیاری کرلیں، حضرت بلالؓ اذان کو اول وقت سے مؤخر نہیں کرتے تھے[1]۔

فجر کے بارے میں امام مالک، امام شافعی، امام احمد اور حنفیہ میں سے امام ابو یوسف رحمہم اللہ کا مسلک یہ ہے کہ فجر کی اذان شافعیہ، حنابلہ اور امام ابویوسف کے نزدیک وقت شروع ہونے سے پہلے رات کے آخری آدھے حصہ میں اور مالکیہ کے نزدیک رات کے آخری چھٹے حصہ میں درست ہے، اور فجر کا وقت شروع ہونے پر دوبارہ اذان دینا مسنون ہے، کیونکہ نبی اکرم ﷺ نے فرمایا: "إن بلالاً یؤذن بلیل فکلوا واشربوا حتی یؤذن ابن أم مکتوم"[2] (بیشک بلالؓ رات میں اذان دیتے ہیں، لہذا کھاتے پیتے رہو، یہاں تک کہ ابن ام مکتوم اذان دیں)۔

امام ابو یوسف کے علاوہ دوسرے ائمہ حنفیہ کے نزدیک نماز فجر کے لئے بھی اذان وقت شروع ہونے کے بعد ہی جائز ہے، فجر اور دوسری نمازوں میں کوئی فرق نہیں، کیونکہ عیاضؓ بن عامر کے آزاد کردہ غلام شداد نے روایت کی کہ نبی اکرم ﷺ نے بلالؓ سے

= الشلبی علی الزیلعی ۱/ ۱۳۳ طبع دار المعرفہ، حدیث "إذا ابتلت النعال" ان الفاظ کے ساتھ کتب احادیث میں نہیں آئی ہے ابن الاثیر نے النہایہ میں اس کا ذکر کیا ہے شیخ تاج الدین فزاری نے ''الاقلید'' میں لکھا ہے کہ حدیث کی بنیادی کتابوں میں مجھے یہ حدیث نہیں ملی، اس کا ذکر اہل عربیت نے کیا ہے اس حدیث کا ایک اور شاہد ہے "إذا کان مطر وابل فصلوا في نعالکم" (جب تیز بارش ہو تو اپنے جوتوں میں نماز پڑھو)، اس حدیث کی روایت حاکم اور عبد اللہ بن امام احمد نے کی ہے اس حدیث کے ایک راوی ناصح بن العلاء کو بخاری نے منکر الحدیث کہا ہے ابن حبان کے نزدیک ناصح بن العلاء سے استدلال جائز نہیں ہے ابو داؤد نے اس کی توثیق کی ہے (تلخیص الحبیر ۲/ ۳۱)۔

(۱) الحطاب ۱/ ۴۲۸، کشاف القناع ۱/ ۲۴۰، المجموع ۳/ ۸۷، البدائع ۱/ ۱۵۴،

= حدیث "إن بلالاً أذن..." کی روایت ابوداؤد نے کی ہے اور لکھا ہے کہ ایوب سے اس حدیث کی روایت صرف حماد بن سلمہ نے کی ہے ترمذی نے اس حدیث کے الفاظ ذکر کرنے کے بعد لکھا ہے کہ یہ حدیث غیر محفوظ ہے (سنن ابی داؤد ۱/ ۳۱۰ طبع السعادۃ، ملاحظہ ہو: نصب الرایہ ۱/ ۲۸۵)۔

(۱) المغنی ۱/ ۴۱۳، حضرت بلالؓ کے اثر کی روایت ابن ماجہ نے کی ہے ۱/ ۲۳۶ طبع عیسیٰ الحلبی۔

(۲) البدائع ۱/ ۱۵۴، مغنی المحتاج ۱/ ۱۳۹، منتہی الارادات ۱/ ۱۲۹، الحطاب ۱/ ۴۲۸، حدیث: "إن بلالاً یؤذن..." بخاری مسلم دونوں میں ہے (نصب الرایہ ۱/ ۲۸۸)۔

فرمایا: "لا تؤذن حتی يستبين لک الفجر" [۱] (اذان نہ دو جب تک کہ فجر بالکل واضح نہ ہوجائے)۔

۱۸- جمعہ دوسری نمازوں کی طرح ہے، وقت آنے سے پہلے جمعہ کے لئے اذان جائز نہیں ہے، جمعہ کی دو اذانیں ہیں، پہلی اذان وقت شروع ہونے پر، یہ اذان مسجد کے باہر منارہ (اذان کی مخصوص جگہ) وغیرہ سے کہی جاتی ہے، اس اذان کا حکم حضرت عثمانؓ نے دیا تھا جب مدینہ کی آبادی بہت بڑھ گئی، دوسری اذان اس وقت کہی جاتی ہے جب امام منبر پر چڑھتا ہے، یہ اذان مسجد کے اندر خطیب کے سامنے ہوتی ہے، عہد نبوی، عہد صدیقی، اور عہد فاروقی میں تنہا یہی اذان تھی یہاں تک کہ حضرت عثمانؓ نے اپنے عہد میں دوسری اذان (جو آغاز وقت پر کہی جاتی ہے) شروع کی۔

یہ دونوں اذانیں مشروع ہیں، ہاں امام شافعی سے مروی ہے کہ انہوں نے اس کو پسند کیا کہ جمعہ کی ایک ہی اذان ہو منبر کے پاس [۲]۔

علاوہ ازیں جمعہ کی دونوں اذانوں سے وابستہ مسائل واحکام کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے، اس بارے میں بھی اختلاف ہے کہ پہلی اذان پر خرید وفروخت ممنوع ہوگی یا دوسری اذان پر (دیکھئے: بیع، صلاۃ الجمعہ)۔

اذان کی نیت:

۱۹- مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک اذان کی نیت اس کے صحیح ہونے کے لئے شرط ہے، کیونکہ رسول اکرم علیہ السلام کا ارشاد ہے: "إنما الأعمال بالنيات" [۱]، اسی لئے اگر کوئی شخص "الله أكبر" کہہ کر اللہ کا ذکر کررہا ہے، پھر اسے اذان کہنے کا خیال آیا تو وہ ازسرنو اذان کہے گا، جو تکبیر کہہ چکا ہے اس پر بنا نہیں کرے گا۔

زیادہ راجح قول کے مطابق شافعیہ کے نزدیک نیت شرط نہیں ہے، بلکہ مستحب ہے، لیکن شافعیہ کے یہاں یہ شرط ضرور ہے کہ کلمات اذان کو اذان سے پھیرنے والی کوئی چیز نہ پائی جائے، لہذا اگر کسی دوسرے کو سکھانے کے لئے اذان کے کلمات کہے تو اس کا اعتبار نہیں کیا جائے گا۔

حنفیہ کے یہاں صحت اذان کے لئے نیت کی شرط نہیں ہے اگرچہ اذان پر ثواب ملنے کے لئے نیت کی شرط ہے [۲]۔

عربی زبان میں اذان دینا:

۲۰- حنفیہ اور حنابلہ کے نزدیک صحیح قول کے مطابق یہ بھی شرط ہے کہ اذان عربی زبان میں کہی جائے، کسی اور زبان میں اذان دینا درست نہیں، خواہ لوگوں کو معلوم ہو کہ یہ اذان ہے۔

شافعیہ کے نزدیک اگر وہ کسی جماعت کے لئے اذان کہہ رہا ہے اور اس جماعت میں ایسا کوئی فرد ہے جو اچھی طرح عربی میں اذان کہہ سکتا ہے تو عربی کے علاوہ کسی اور زبان میں اذان درست نہ ہوگی اور اگر کوئی عربی میں اذان کہنے والا نہیں ہے تو غیر عربی میں اذان ہوجائے گی اور اگر اپنے لئے اذان کہہ رہا ہے تو اگر وہ اچھی طرح

(۱) شداد کی حدیث: "لا تؤذن حتى..." کی روایت ابوداؤد نے اس اضافہ کے ساتھ کی ہے: "هكذا ومد يده عرضا"، اور اس حدیث کے بارے میں سکوت کیا ہے، بیہقی نے اسے منقطع قرار دیا ہے اور المعرفہ میں لکھا ہے: عیاض کے مولی شداد نے حضرت بلالؓ کو نہیں پایا، ابن قطان نے کہا ہے کہ: شداد مجہول ہیں، ان سے صرف جعفر بن برقان نے روایت کی ہے (سنن ابی داؤد ۱/ ۴۱۰، نصب الرایہ ۱/ ۲۸۳)۔

(۲) منح الجلیل ۱/ ۱۱۸، البدائع ۱/ ۱۵۲، المغنی ۲/ ۲۹۷، المجموع ۳/ ۱۲۴۔

(۱) حدیث "إنما الأعمال بالنيات" بخاری اور مسلم دونوں میں ہے اس کے راوی حضرت عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ ہیں، الفاظ صحیح بخاری کے ہیں (اللؤلؤ والمرجان رص ۴۹۶)۔

(۲) منتہی الارادات ۱/ ۱۲۹، الحطاب ۱/ ۴۳۴، نہایۃ المحتاج ۱/ ۳۹۴، الاشباہ والنظائر لابن نجیم رص ۱۱ طبع الجمالیہ۔

عربی میں اذان کہہ سکتا ہے تو غیر عربی میں اذان کافی نہ ہوگی اور اگر اچھی طرح عربی میں اذان نہیں کہہ سکتا تو غیر عربی میں اذان کافی ہوگی (۱)۔ اس مسئلہ میں مالکیہ کی کوئی صراحت نہیں ملی۔

اذان کا لحن سے خالی ہونا:

۲۱- جس غلطی سے اذان کا معنی بدل جاتا ہے، اس سے اذان باطل ہوجاتی ہے، مثلاً ''اللہ اکبر'' کے ہمزہ یا ''باء'' کو کھینچنا، اگر معنی تبدیل نہ ہو تو مکروہ ہے، یہ جمہور کا مسلک ہے، حنفیہ کے نزدیک لحن مکروہ ہے، ابن عابدین نے لکھا ہے: جس لحن سے کلمات بدل جائیں اس کا کرنا حلال نہیں ہے (۲)۔

کلماتِ اذان کے درمیان ترتیب:

۲۲- ترتیب کا مقصد یہ ہے کہ مؤذن کلماتِ اذان کو حدیث میں وارد ترتیب کے مطابق زبان سے ادا کرے، کسی کلمہ یا جملہ کو آگے یا پیچھے نہ کرے، جمہور کا مسلک یہ ہے کہ ترتیب واجب ہے، اگر مؤذن نے اس کی خلاف ورزی کی تو از سر نو اذان کہے گا، کیونکہ ترتیب ترک کرنے سے اعلان کے مقصد میں خلل پڑے گا، نیز اس لئے کہ اذان ایک معتبر ذکر ہے، لہذا اس کی ترتیب میں خلل اندازی درست نہیں ہوگی، ایک قول یہ ہے کہ اذان کے جتنے جملے ترتیب سے کہے تھے ان پر بنا کرسکتا ہے، مثلاً اگر "أشهد أن محمداً رسول الله" ''أشهد أن لا إله إلا الله'' سے پہلے کہہ دیا تھا تو ''أشهد أن محمداً رسول الله'' کو دوبارہ کہہ دے، لیکن شروع سے اذان دہرانا زیادہ بہتر ہے (۱)۔

حنفیہ کے نزدیک ترتیب سنت ہے، لہذا اگر کوئی جملہ دوسرے جملہ سے پہلے کہہ گیا تو صرف اسی جملہ کا اعادہ کرے گا جسے پہلے کہا تھا، شروع سے اذان نہیں دہرائے گا (۲)۔

کلمات اذان کے درمیان موالاۃ:

۲۳- اذان میں موالاۃ یہ ہے کہ اذان کے کلمات اس طرح یکے بعد دیگرے کہے جائیں کہ ان کے درمیان کسی قول یا عمل کے ذریعہ فصل نہ ہو، فصل کی بعض شکلیں قصد وارادہ کے بغیر پیش آجاتی ہیں، مثلاً بیہوش ہونا، نکسیر پھوٹنا یا جنون کا طاری ہوجانا۔

کلمات اذان کے درمیان فصل، خواہ کسی بھی چیز سے ہو، مثلاً سکوت، نیند، گفتگو، بے ہوشی وغیرہ اگر معمولی ہے تو اس سے اذان باطل نہ ہوگی، اذان کے جو کلمات فصل سے قبل کہہ چکا ہے اسی پر باقی کلمات اذان کی بنا کرے گا، یہ حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ کا مسلک ہے، شافعیہ کے نزدیک سکوت اور گفتگو کے علاوہ فصل کی دوسری شکلوں میں از سر نو اذان دہرانا مسنون ہے، اس بات پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ بلا سبب یا بلا ضرورت اذان کے دوران تھوڑی گفتگو مکروہ ہے۔

کلمات اذان کے درمیان اگر طویل فصل ہوگیا اس طور پر کہ دوران اذان زیادہ گفتگو کرلی، خواہ مجبوری میں گفتگو کی ہو، مثلاً اندھے کو بچانے کے لئے یا دیر تک نیند یا جنون یا بے ہوشی طاری رہی تو اذان باطل ہوجاتی ہے اور اس کا دہرانا واجب ہوتا ہے، یہ حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ کا مسلک ہے، فقہاء شافعیہ میں سے اہل خراسان کی بھی یہی رائے ہے، رافعی کہتے ہیں: زیادہ مناسب بات یہ ہے کہ

(۱) مراقی الفلاح رص ۱۰۶، ابن عابدین ۱/۲۵۶، کشاف القناع ۱/۲۱۵، المجموع ۳/۱۲۹۔

(۲) منتہی الارادات ۱/۱۳۰، الحطاب ۱/۴۳۸، المجموع ۳/۱۰۸، ۱۱۰، ابن عابدین ۱/۲۵۹، الاختیار ۱/۴۳۔

(۱) مغنی المحتاج ۱/۱۳۷، منتہی الارادات ۱/۱۲۸، الحطاب ۱/۴۲۵۔

(۲) بدائع الصنائع ۱/۱۴۹۔

فصل طویل ہونے پر اذان دہرانا واجب ہو، اہل عراق شافعیہ کے نزدیک طویل فصل سے اذان باطل نہیں ہوتی لیکن اذان دہرانا مستحب ہوجاتا ہے۔

حنابلہ کا مسلک یہ ہے کہ اگر تھوڑی گفتگو کے ذریعہ فصل ہوا ہو لیکن گفتگو بے ہودہ ہو، مثلاً گالی گلوج کرنا، تہمت لگانا تو اذان باطل ہوجائے گی اور اس کا اعادہ واجب ہوگا [۱]۔

بلند آواز سے اذان دینا:

۲۴ - شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک بلند آواز سے اذان کہنا واجب ہے تاکہ اذان کا مقصد یعنی لوگوں کا سننا حاصل ہو، حنفیہ کے یہاں بھی ایک رائے یہی ہے، یہ اس وقت ہے جب کہ اذان کا مقصد غیر حاضر لوگوں کو نماز با جماعت کی اطلاع کرنا ہو، جو شخص اپنے لئے اذان کہہ رہا ہے، یا اپنے پاس موجود شخص کے لئے اذان کہہ رہا ہے اس کے لئے اتنی زور سے اذان کہنا کافی ہوگا کہ وہ خود اور اس کے پاس موجود شخص اذان سن لے، بلند آواز سے اذان کہنے کی دلیل یہ ارشاد نبوی ہے کہ رسول اکرم ﷺ نے ابوسعید خدری رضی اللہ عنہ سے فرمایا: **"إني أراک تحب الغنم والبادية، فإذا كنت في غنمک وباديتک فأذّنت بالصلاة فارفع صوتک بالنداء، فإنه لا يسمع مدى صوت المؤذن جن ولا إنس إلا شهد له يوم القيامة"** [۲] (میں تمہیں دیکھتا ہوں کہ تم بکریوں اور جنگل کو پسند کرتے ہو، جب تم اپنی بکریوں اور جنگل میں ہو اور نماز کے لئے اذان کہو تو بلند آواز سے کہو، کیونکہ جو جنات یا انسان مؤذن کی آواز سنتا ہے وہ قیامت کے روز مؤذن کے حق میں گواہی دے گا)۔ مالکیہ کے نزدیک اذان میں آواز بلند کرنا سنت ہے، حنفیہ کا بھی راجح قول یہی ہے، کیونکہ نبی اکرم ﷺ نے حضرت عبد اللہ بن زید سے فرمایا: **"علمه بلالاً فإنه أندى وأمد صوتاً منک"** (بلال کو اذان سکھادو، کیونکہ ان کی آواز تم سے زیادہ بلند اور لمبی ہے)۔

۲۵ - اس کے باوجود فقہاء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ مؤذن کے لئے اپنی طاقت سے زیادہ آواز بلند کرنے کی کوشش کرنا مناسب نہیں ہے، کیونکہ اس سے بعض امراض پیدا ہونے کا خطرہ ہے۔

۲۶ - اس مقصد سے کہ اذان سنی جاسکے اور اس کا مقصد پورا ہو، فقہاء نے اس بات کو مستحب قرار دیا ہے کہ اذان بلند جگہ سے کہی جائے جس سے آواز کے پھیلنے میں مدد ملے تاکہ لوگوں کی بڑی سے بڑی تعداد اسے سن سکے، مثلاً اذان کے منارہ وغیرہ سے کہی جائے۔

اذان کی سنتیں:

استقبال قبلہ:

۲۷ - اذان کے دوران استقبال قبلہ مسنون ہے، یہی حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے، مالکیہ کا راجح قول بھی یہی ہے، اگر اذان میں مؤذن قبلہ رو نہیں کھڑا ہو تو اذان ہوجائے گی لیکن ایسا کرنا مکروہ ہے، کیونکہ اس نے سنت متواترہ کو ترک کردیا، اس لئے کہ نبی اکرم ﷺ کے مؤذنین قبلہ رو اذان دیا کرتے تھے [۱]۔

---

(۱) البحر الرائق ۱/ ۲۷۴، ابن عابدین ۱/ ۲۶۰، ۲۶۱، البدائع ۱/ ۱۴۹، الحطاب ۱/ ۴۲۷، مغنی المحتاج ۱/ ۱۳۷، المجموع ۳/ ۱۱۴، کشاف القناع ۱/ ۲۱۸، المغنی ۱/ ۴۴۳۔

(۲) منتہی الارادات ۱/ ۱۲۹، کشاف القناع ۱/ ۲۱۷، حاشیۃ الجمل علی شرح المنہج ۱/ ۲۹۸، ۳۰۲، ابن عابدین ۱/ ۲۶۱، البدائع ۱/ ۱۴۹، مغنی المحتاج ۱/ ۱۳۷، الحطاب ۱/ ۴۲۶، ۴۲۷، الرہوتی ۱/ ۳۱۴ طبع بولاق، الجواہر ۱/ ۳۶، حدیث

= "إني أراک ..." کی روایت بخاری نے کی ہے (۱/ ۱۵۰ طبع صبیح)، نسائی، مالک اور بیہقی نے بھی اس کی روایت کی ہے (تلخیص الحبیر ۱/ ۱۹۳)۔

(۱) حدیث "كالوا يؤذنون مستقبلي القبلة" کی روایت ابن عدی اور حاکم نے عبد الرحمن بن سعد القرظ کی سند سے کی ہے عبد الرحمن نے کہا کہ مجھ سے

بعض مالکیہ اور بعض حنابلہ کے نزدیک اذان کے دوران سمت قبلہ سے گھوم جانا جائز ہے اگر گھومنے سے اذان کی آواز زیادہ سنائی پڑے، اس لئے کہ مقصد سنانا ہی ہے، حنفیہ اور بعض مالکیہ کے نزدیک اگر اعلان کا مقصد صرف اس سے حاصل نہ ہو کہ "حي علی الصلاۃ ،حي علی الفلاح" کے وقت صرف چہرہ قبلہ کی سمت سے پھیرا جائے اور پاؤں اپنی جگہ برقرار رہیں تو منذنہ (اذان گاہ) میں پورا جسم سمت قبلہ سے پھیر لے گا[1]۔

"حي علی الصلاۃ" اور "حي علی الفلاح" کہتے وقت مسنون ہے کہ دائیں طرف چہرہ پھیر کر (جسم پھیرے بغیر) دوبار "حي علی الصلاۃ" کہے، پھر بائیں طرف چہرہ پھیر کر "حي علی الفلاح" دوبار کہے، حضرت بلال رضی اللہ عنہ اسی طرح اذان دیتے تھے، حنفیہ، شافعیہ، حنابلہ اور بعض مالکیہ اسی کے قائل ہیں۔

ترسل یا ترتیل:

۲۸ - ترسل کا مفہوم ٹھہر ٹھہر کر اور اطمینان سے اذان کہنا ہے، اذان کے ہر دو جملوں کے درمیان اتنا سکتہ کیا جائے جس میں جواب دیا جاسکے، صرف دو تکبیروں (اللہ اکبر اللہ اکبر) کو ایک ساتھ کہا جائے گا، باقی تمام جملوں کو ایک دوسرے سے الگ کیا جائے گا، کیونکہ رسول اکرم ﷺ نے اس کا حکم دیا ہے، آپ ﷺ کا ارشاد ہے: "إذا أذنت فترسل"[1] (جب تم اذان دو تو ٹھہر ٹھہر کر دو)، نیز اذان کا مقصد غائب لوگوں کو نماز کا وقت شروع ہونے کی اطلاع دینا ہے اور جلدی جلدی اذان دینے کے مقابلہ میں ٹھہر ٹھہر کر اذان دینا اس مقصد کے لئے زیادہ مفید ہے، ابن عابدین نے تکبیرات کی راء کی حرکت کے بارے بحث کا خلاصہ اس طرح پیش کیا ہے: "حاصل یہ ہے کہ اذان کی دوسری تکبیر کی راء ساکن رہے گی، کیونکہ اس پر حقیقۃً وقف ہے، اس پر پیش دینا غلطی ہے، اذان کی ہر دو تکبیروں کی پہلی تکبیر، نیز اقامت کی ہر تکبیر میں ایک قول کے مطابق فتحہ رہے گا وقف کی نیت کے ساتھ، ایک قول یہ ہے کہ ضمہ (پیش) رہے گا اعراب کے طور پر، ایک قول یہ ہے کہ ساکن رہے گا، کوئی حرکت نہیں آئے گی، جیسا کہ امداد الفتاح، زیلعی اور بدائع کے ظاہر کلام سے معلوم ہوتا ہے، شافعیہ کی ایک جماعت کا بھی یہی مسلک ہے، جو لوگ اعراب ظاہر کرتے ہیں ان کی دلیل وہ بات ہے جسے شارح (صاحب الدر المختار) نے "طلبة الطلبة" کے حوالہ سے ذکر کیا ہے، نیز ایک وجہ وہ ہے جس کو جراحی نے "الأحادیث المشتهرة" میں ذکر کیا ہے کہ سیوطی سے اس حدیث: "الأذان جزم" کے بارے میں دریافت کیا گیا تو انہوں نے فرمایا: یہ حدیث ثابت نہیں ہے، جیسا کہ حافظ ابن حجر نے فرمایا ہے، یہ ابراہیم نخعی کا قول ہے، اس کا مفہوم

= میرے باپ نے اپنے آباء سے روایت کرتے ہوئے بیان کیا کہ حضرت بلالؓ جب اذان کہتے ہوئے تکبیر کہتے تو قبلہ کی طرف رخ کرتے، یحییٰ بن معین سے عبدالرحمن بن سعد کے بارے میں دریافت کیا گیا تو انہوں نے فرمایا: مدنی اور ضعیف ہیں، حضرت بلالؓ کے علاوہ نبی اکرم ﷺ کے کسی اور مؤذن کے ایسا کرنے کے بارے میں کوئی روایت ہم کو نہیں ملی (الدرایہ ۱/ ۱۱۷، نصب الرایہ ۱/ ۲۷۵)۔

(۱) ابن عابدین ۱/ ۲۵۹، ۲۶۰، البدائع ۱/ ۱۴۹، البحر الرائق ۱/ ۲۷۲، الحطاب ۱/ ۴۳۱، الدسوقی ۱/ ۱۹۶، المجموع ۳/ ۱۰۶، مغنی المحتاج ۱/ ۱۳۶، ۱۳۷، کشاف القناع ۱/ ۲۱۷، المغنی ۱/ ۴۲۶۔

(۱) حدیث "إذا أذنت فترسل" کی روایت ترمذی، حاکم، بیہقی اور ابن عدی نے کی ہے حاکم کے علاوہ باقی حضرات نے اسے ضعیف قرار دیا ہے حاکم نے کہا ہے: اس حدیث کی اسناد میں عمرو بن قائد کے علاوہ کوئی مطعون راوی نہیں ہے، یہ راوی صرف حاکم کی روایت میں ہے باقی حضرات کی روایت میں عبدالمنعم صاحب السقاء ہیں، حدیث کو ضعیف قرار دینے کے لئے وہ کافی ہیں، محدثین نے ان کی تمام روایات کو ضعیف قرار دیا ہے (تلخیص الحبیر ۱/ ۲۰۰)۔

(جیسا کہ ایک جماعت نے بیان کیا ہے جس میں رافعی اور ابن الاثیر بھی ہیں) یہ ہے کہ مد نہیں کیا جائے گا...... جزم کا اطلاق اعرابی حرکت حذف کرنے پر صدر اول میں مروج نہیں تھا بلکہ یہ نئی اصطلاح ہے، لہذا روایت میں مذکور لفظ ''جزم'' کو اس پر محمول نہیں کر سکتے''[۱]۔

مؤذن کی صفات

مؤذن میں کیا صفات شرط ہیں؟

اسلام:

۲۹ - اذان کی صحت کے لئے مؤذن کا مسلمان ہونا شرط ہے، لہذا کافر کی اذان درست نہ ہوگی، کیونکہ وہ عبادت کا اہل نہیں ہے، اس لئے کہ اس نماز ہی پر اس کا اعتقاد نہیں ہے، جس کے لئے اذان بلاوا ہے، لہذا اس کا اذان کہنا ایک طرح کا مذاق ہے، اس پر فقہاء کا اتفاق ہے[۲]، اس کی اذان کا اعتبار نہ ہوگا، اذان دینے سے کافر کو مسلمان قرار دیا جائے گا یا نہیں؟ اس بارے میں ''اسلام'' کی اصطلاح کا مطالعہ کیا جائے۔

مرد ہونا:

۳۰ - مؤذن کے لئے ایک لازمی شرط یہ ہے کہ وہ مرد ہو، لہذا عورت کی اذان درست نہیں ہے، کیونکہ عورت کا آواز بلند کرنا باعث فتنہ ہے، مجموعی طور پر یہ جمہور کا مسلک ہے، اگر عورت نے اذان دی تو اس کی اذان کا اعتبار نہیں کیا جائے گا۔

حنفیہ نے مرد ہونے کو اذان کی سنتوں میں شمار کیا ہے اور عورت کی

---

(۱) ابن عابدین ۱/ ۲۵۸، ۲۵۹، الحطاب ۱/ ۴۲۶، ۴۳۷، مغنی المحتاج ۱/ ۱۳۶، المغنی ۱/ ۴۰۷، منتہی الارادات ۱/ ۱۲۶۔

(۲) منتہی الارادات ۱/ ۱۲۵، منح الجلیل ۱/ ۱۲۰، المہذب ۱/ ۶۴، ابن عابدین ۱/ ۲۶۳، ۲۶۴۔

اذان کو مکروہ قرار دیا ہے، اگر عوت نے اذان دی تو امام ابوحنیفہ کے نزدیک اذان کا اعادہ مستحب ہے، بدائع میں ہے: اگر عورت نے قوم کے لئے اذان دی تو کافی ہوجائے گی، اس کا اعادہ نہیں کیا جائے گا، کیونکہ اذان کا مقصد حاصل ہو چکا، بعض شافعیہ نے عورتوں کی جماعت کے لئے عورت کی اذان کو آواز بلند کئے بغیر درست قرار دیا ہے[۱]۔

عقل:

۳۱ - مؤذن کے لئے ایک شرط یہ ہے کہ عاقل ہو، لہذا مجنون اور نشہ والے شخص کی اذان درست نہیں ہے، کیونکہ ان دونوں میں تمییز کی صلاحیت نہیں ہوتی، اگر ان دونوں نے اذان دی تو اذان کا اعادہ واجب ہے، کیونکہ ان دونوں کا کلام لغو ہے، فی الحال دونوں عبادت کے اہل نہیں ہیں[۲]، یہ جمہور کا مسلک ہے، حنفیہ نے غیر عاقل کی اذان کو مکروہ قرار دیا ہے، ظاہر الروایہ میں اس کی اذان کے اعادہ کو مستحب کہا ہے[۳]۔

بلوغ:

۳۲ - غیر عاقل بچہ (جس میں تمییز کی صلاحیت نہ ہو) کی اذان بالاتفاق درست نہیں ہے، کیونکہ اس کا کوئی عمل شرعاً معتبر نہیں ہے، اور جس بچے میں تمییز کی صلاحیت پیدا ہو چکی ہو اس کی اذان حنفیہ کے نزدیک درست ہے (امام ابوحنیفہ کراہت کے ساتھ جائز کہتے ہیں)، شافعیہ کا بھی یہی مسلک ہے، حنابلہ کے یہاں بھی ایک روایت یہی

---

(۱) منتہی الارادات ۱/ ۱۲۵، منح الجلیل ۱/ ۱۲۰، ابن عابدین ۱/ ۲۶۳، البدائع ۱/ ۱۵۰، مغنی المحتاج ۱/ ۱۳۵، ۱۳۷۔

(۲) منتہی الارادات ۱/ ۱۲۵، منح الجلیل ۱/ ۱۲۰، المہذب ۱/ ۶۴۔

(۳) البدائع ۱/ ۱۵۰، ابن عابدین ۱/ ۲۶۴۔

ہے، مالکیہ کا بھی یہی مذہب ہے بشرطیکہ وہ بچہ وقت شروع ہونے کے بارے میں کسی عادل بالغ شخص پر اعتماد کرے[1]۔

مؤذن کے لئے مستحب صفات:

۳۳- مستحب ہے کہ مؤذن حدث اصغر اور حدث اکبر سے پاک ہو، کیونکہ اذان ایک قابلِ تعظیم ذکر ہے، لہذا طہارت کے ساتھ اس کی انجام دہی تعظیم سے قریب تر ہوگی، نیز حضرت ابوہریرہؓ کی مرفوع حدیث ہے: **"لا يؤذن إلا متوضئ"**[2] (باوضو شخص ہی اذان دے)۔ تمام فقہاء کے نزدیک کراہت کے ساتھ حدث اکبر والے شخص کی اذان (جس پر غسل واجب ہے) درست ہے اور مالکیہ وشافعیہ کے نزدیک حدث اصغر والے شخص کی اذان بھی (جس پر وضو واجب ہے) کراہت کے ساتھ درست ہے[3]۔

۳۴- مستحب یہ ہے کہ مؤذن عادل ہو، کیونکہ وہ اوقات نماز کا امین ہے، نیز اس لئے کہ یہ اطمینان رہے کہ وہ لوگوں کی پردہ کی چیزیں نہیں دیکھے گا، فاسق کی اذان کراہت کے ساتھ درست ہے۔ حنابلہ کے ایک قول کے مطابق جس شخص کا فسق کھلا ہوا ہو اس کی اذان کا اعتبار نہ کیا جائے گا، کیونکہ اس کی خبر قبول نہیں کی جاتی، دوسرا قول یہ ہے کہ اس کی اذان کا اعتبار کیا جائے گا، کیونکہ اس کا لوگوں کو نماز پڑھانا

---

(۱) المغنی ۱/ ۴۱۳-۴۱۴، مغنی المحتاج ۱/ ۱۳۷، المہذب ۱/ ۶۴، منح الجلیل ۱/ ۱۲۰، البدائع ۱/ ۱۵۰، ابن عابدین ۱/ ۲۶۳، الحطاب ۱/ ۴۳۳۔

(۲) حدیث: **"لا یؤذن إلا متوضئ"** کی روایت ترمذی نے امام زہری سے اور انہوں نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے یہ حدیث منقطع ہے زہری سے اس کی روایت کرنے والا راوی ضعیف ہے ترمذی نے یونس سے، انہوں نے حضرت ابوہریرہؓ سے موقوفا بھی اس کی روایت کی ہے، اور موقوف روایت ہی زیادہ صحیح ہے (تلخیص الحبیر ۱/ ۲۰۶)۔

(۳) منح الجلیل ۱/ ۱۲۰، منتہی الارادات ۱/ ۱۲۷، مغنی المحتاج ۱/ ۱۳۸، البدائع ۱/ ۱۵۱۔

درست ہے تو اس کی اذان بھی درست ہوگی[1]۔

۳۵- مؤذن کا بلند آواز ہونا مستحب ہے، کیونکہ رسول اکرم ﷺ نے حضرت عبد اللہؓ بن زید سے فرمایا: **"فقم مع بلال، فألق عليه ما رأيت، فإنه أندى صوتًا منك"**[2] (بلالؓ کے ساتھ کھڑے ہو اور جو خواب میں دیکھا ہے اسے انہیں بتاؤ، کیونکہ وہ تم سے زیادہ بلند آواز ہیں)۔ نیز اس لئے کہ اس سے اعلان کرنے کا مقصد زیادہ حاصل ہوگا، لیکن اذان میں گانا اور آواز کا زیادہ کھینچنا مکروہ ہے[3]۔

۳۶- یہ بات بھی مستحب ہے کہ اذان کے دوران اپنی دو انگلیاں دونوں کانوں میں ڈالے رہے، کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے بلالؓ کو اس کا حکم دیا تھا اور فرمایا تھا: **"إنه أرفع لصوتك"**[4] (ایسا کرنے سے تمہاری آواز زیادہ بلند ہو جائے گی)۔

۳۷- کھڑے ہو کر اذان دینا مستحب ہے، کیونکہ نبی اکرم ﷺ نے حضرت بلال رضی اللہ عنہ سے فرمایا: **"قم فأذن بالصلاة"**[5]

---

(۱) مغنی المحتاج ۱/ ۱۳۸، المغنی ۱/ ۴۱۳، ابن عابدین ۱/ ۲۶۳، الحطاب ۱/ ۴۳۶۔

(۲) حدیث: **"فقم مع بلال..."** کی روایت ابوداؤد (۱/ ۱۸۸، عون المعبود طبع المطبعۃ الانصاریہ دہلی)، ابن ماجہ (حدیث نمبر: ۷۰۶ طبع عیسی الحلبی)، ترمذی (حدیث نمبر: ۱۸۹ طبع مصطفی الحلبی) نے کی ہے ترمذی نے اس حدیث کو "حسن صحیح" کہا ہے۔

(۳) منتہی الارادات ۱/ ۱۲۵، ۱۳۰، مغنی المحتاج ۱/ ۱۳۸، ابن عابدین ۱/ ۲۵۹، الحطاب ۱/ ۴۳۷۔

(۴) کشاف القناع ۱/ ۲۱۸، المہذب ۱/ ۶۴، الحطاب ۱/ ۴۳۹، البدائع ۱/ ۱۵۱، حدیث **"جعل الإصبعين..."** کی روایت ابن ماجہ نے سنن میں اور حاکم نے المستدرک میں کی ہے حاکم نے اس پر سکوت کیا ہے طبرانی نے اپنی معجم میں اس کی روایت کی ہے ابن ابی حاتم نے اسے ضعیف قرار دیا ہے (نصب الرایۃ ۱/ ۲۷۸)۔

(۵) حدیث **"قم فأذن..."** بخاری ومسلم دونوں میں ہے یہ نسائی کے الفاظ ہیں

(کھڑے ہو اور نماز کے لئے اذان کہو)۔ ابن المنذر لکھتے ہیں: ''جن لوگوں سے ہم مسائل یاد کرتے ہیں ان سب کا اس بات پر اجماع ہے کہ کھڑے ہوکر اذان دینا سنت ہے'' کیونکہ کھڑے ہونے سے اذان زیادہ دور تک سنائی پڑتی ہے، بیٹھ کر عذر ہی کی بنا پر اذان دے گا، یا اس وقت جب اپنے ہی لئے اذان کہہ رہا ہو، جیسا کہ حنفیہ کہتے ہیں، سوار ہونے کی حالت میں اذان دینا مکروہ ہے، إلا یہ کہ آدمی سفر میں ہو، امام ابو یوسف اور مالکیہ نے حضر میں بھی سوار ہونے کی حالت میں اذان دینے کو جائز قرار دیا ہے[1]۔

۳۸-مستحب ہے کہ مؤذن نمازوں کے اوقات جانتا ہو، تا کہ اول وقت میں اذان دے، اسی لئے مؤذن کے منصب کے لئے بینا شخص نابینا سے افضل ہے، کیونکہ نابینا کو وقت شروع ہونے کا علم نہ ہوسکے گا[2]۔

۳۹-مستحب ہے کہ مؤذن ہی اقامت کہے، کیونکہ زیاد بن الحارث صدائی کی حدیث میں ہے کہ انہوں نے اذان دی تھی، حضرت بلالؓ نے اقامت کہنی چاہی تو نبی اکرم ﷺ نے فرمایا: ''إن أخا صداء قد أذن، ومن أذن فهو يقيم''[3] (صدائی بھائی نے اذان کہی ہے اور جس نے اذان کہی ہے وہی اقامت کہتا ہے)۔

۴۰-مستحب ہے کہ مؤذن صرف ثواب کی نیت سے اذان دے اور اس پر اجرت نہ لے، کیونکہ اذان پر اجرت لینا طاعت پر اجرت طلب کرنا ہے، حدیث شریف میں ہے: ''من أذن سبع سنين محتسبًا كتبت له براءة من النار''[1] (جس شخص نے سات سال تک اللہ کے لئے اذان دی اس کے لئے آگ سے براءت لکھ دی جاتی ہے)، جب کوئی رضا کار مؤذن نہ ملے تو امام بیت المال سے تنخواہ دے کر مؤذن کا انتظام کرے، کیونکہ یہ مسلمانوں کی ضرورت ہے۔

۴۱- اذان پر اجارہ کو متاخرین حنفیہ نے حاجت کی وجہ سے جائز قرار دیا ہے، اسی طرح امام مالک اور بعض شافعیہ نے بھی اسے جائز کہا ہے، امام احمد کی ایک روایت بھی یہی ہے[2] (دیکھئے: اجارہ)۔

کن نمازوں کے لئے اذان مشروع ہے؟

۴۲-اصل یہ ہے کہ اذان فرض نمازوں کے لئے مشروع ہوئی ہے، خواہ فرض نمازیں حضر میں ادا کی جائیں یا سفر میں، جماعت کے ساتھ ادا کی جائیں یا تنہا ادا کی جائیں، یا قضاء، اس پر فقہاء کا اتفاق ہے[3]، مالکیہ نے فوت شدہ نماز کے لئے اذان مکروہ قرار دی ہے، بعض مالکیہ نے کہا ہے کہ حضر میں منفرد کے لئے اذان نہیں ہے،

= صحیحین کے الفاظ یہ ہیں: "قم يا بلال فناد بالصلاة" (تلخیص الحبیر ۱/ ۲۰۳)۔

(۱) کشاف القناع ۱/ ۲۱۶، الحطاب ۱/ ۴۳۱، المہذب ۱/ ۶۴، البدائع ۱/ ۱۵۱، ابن عابدین ۱/ ۲۶۳۔

(۲) المغنی ۱/ ۴۱۴، البدائع ۱/ ۱۵۰، الحطاب ۱/ ۴۳۶، مغنی المحتاج ۱/ ۱۳۷۔

(۳) البدائع ۱/ ۱۵۱، منتہی الارادات ۱/ ۱۲۸، المہذب ۱/ ۶۶، منح الجلیل ۱/ ۱۲۲، حدیث: ''إن أخا صداء......'' کی روایت احمد، ابوداؤد، ابن ماجہ اور ترمذی نے کی ہے الفاظ ترمذی کے ہیں، ترمذی لکھتے ہیں: یہ حدیث صرف عبدالرحمن بن زیاد افریقی کی سند سے جانی جاتی ہے انہیں قطان وغیرہ نے ضعیف قرار دیا ہے اور میں نے محمد بن اسماعیل (امام بخاری) کو دیکھا کہ وہ عبدالرحمن کے معاملہ کو قوت پہنچاتے تھے، اور فرماتے تھے: وہ مقارب الحدیث ہیں، ترمذی کہتے ہیں: اکثر اہل علم کے نزدیک اسی پر عمل ہے (تلخیص الحبیر ۱/ ۲۰۹)۔

(۱) حدیث: "من أذن ..." کی روایت ابن ماجہ نے کی ہے (حدیث نمبر: ۷۲۷ طبع عیسیٰ الحلبی)، اس حدیث کے بارے میں بوصیری نے لکھا ہے: ''اس کی روایت ترمذی نے کی ہے اور کہا ہے کہ جابر بن یزید الجعفی کو محدثین نے ضعیف قرار دیا ہے''، یعنی اس حدیث کی سند کے ایک راوی کو۔

(۲) البدائع ۱/ ۱۵۲، المغنی ۱/ ۴۱۵، المہذب ۱/ ۶۶، الحطاب ۱/ ۴۵۵، ابن عابدین ۵/ ۳۴۔

(۳) البحر الرائق ۱/ ۲۷۶ طبع المطبعۃ العلمیہ قاہرہ، الانصاف ۱/ ۴۰۶ طبع اول، نہایۃ المحتاج ۱/ ۳۸۴۔

اسی طرح اس جماعت کے لئے اذان نہیں ہے جو حالت سفر میں نہ ہو اور وہ لوگ ایک جگہ جمع ہوں اور دوسروں کو نماز کے لئے بلانے کا ارادہ نہ ہو، کیونکہ اذان غائب کو بلانے کے لئے بنائی گئی ہے اور یہاں کوئی غائب نہیں ہے جس کو بلایا جائے، ان کے لئے سفر میں اذان مستحب ہے(۱)، اس اصل پر بعض مسائل متفرع ہیں جن کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے، وہ یہ ہیں:

فوت شدہ نمازوں کے لئے اذان:

۴۳ - یہ بات اوپر گذر چکی ہے کہ مالکیہ فوت شدہ نمازوں کے لئے اذان کو مکروہ قرار دیتے ہیں، دوسرے فقہاء میں سے حنفیہ اور حنابلہ کے نزدیک ایک فوت شدہ نماز کے لئے اذان دی جائے گی، شافعیہ کا بھی معتمد قول یہی ہے، کیونکہ حضرت ابوقتادہ انصاری رضی اللہ عنہ کی ایک روایت ہے، جس میں انہوں نے فرمایا: ''رسول اللہ ﷺ راستہ سے کنارہ ہٹ گئے، اپنا سر رکھا اور فرمایا: "احفظوا علینا صلاتنا" (ہماری نماز کی حفاظت کرنا) سب سے پہلے رسول اللہ ﷺ بیدار ہوئے جب آپ کی پیٹھ میں دھوپ محسوس ہوئی، حضرت ابوقتادہؓ کہتے ہیں کہ ہم لوگ گھبرا کر اٹھے، پھر آپ ﷺ نے فرمایا: ''ارکبوا'' (سوار ہو جاؤ) ہم لوگ سوار ہو کر چل پڑے، یہاں تک کہ جب سورج بلند ہو گیا تو رسول اکرم ﷺ نے نزول فرمایا، پھر میرا وضو کا برتن منگایا جس میں کچھ پانی تھا، حضرت ابوقتادہؓ کہتے ہیں کہ نبی اکرم ﷺ نے اس سے ہلکا وضو فرمایا، اس میں کچھ پانی بچ بھی گیا، پھر حضرت ابوقتادہؓ سے فرمایا: "احفظ علینا میضأتک، فسیکون لها نبأ" (اپنا وضو کا برتن ہمارے لئے محفوظ رکھو، عنقریب اس کی خبر ہوگی) پھر حضرت بلالؓ نے نماز کے لئے اذان دی، رسول اکرم ﷺ نے دو رکعتیں پڑھیں پھر فجر کی نماز ادا کی، اور اسی طرح کیا جس طرح ہر روز کرتے تھے(۱)۔

۴۴ - اگر فوت شدہ نمازیں متعدد ہوں تو حنفیہ کے نزدیک زیادہ بہتر یہ ہے کہ ہر نماز کے لئے اذان اور اقامت کہے، حنابلہ کے نزدیک اور شافعیہ کے معتمد قول کے مطابق مستحب یہ ہے کہ صرف پہلی فوت شدہ نماز کے لئے اذان کہے اور باقی نمازوں کے لئے اقامت کہے، حنفیہ کے نزدیک بھی ایسا کرنا جائز ہے۔ رسول اکرم ﷺ نے خندق کے دن فوت شدہ نمازوں کی قضاء کس طرح کی؟ اس سلسلے میں روایات مختلف ہیں، بعض روایات میں ہے کہ نبی اکرم ﷺ کے حکم پر حضرت بلال رضی اللہ عنہ نے ہر نماز کے لئے اذان اور اقامت کہی، بعض روایات میں ہے کہ پہلی نماز کے لئے اذان اور اقامت دونوں کہی اور اس کے بعد ہر نماز کے لئے صرف اقامت کہی، بعض دوسری روایات میں ہے کہ انہوں نے ہر نماز کے لئے اقامت ہی پر اکتفا کیا(۲)۔ اس آخری روایت کو امام شافعی نے

---

(۱) الحطاب ۱/ ۴۵۱، منح الجلیل ۱/ ۱۲۲۔

---

(۱) لیلۃ التعریس والی حدیث کی روایت امام مسلم نے کی ہے (صحیح مسلم ۱/ ۴۷۲ طبع عیسیٰ الحلبی)۔

(۲) ان روایات کا مطالعہ کیا جائے جن میں رسول اکرم ﷺ کے یوم خندق کی فوت شدہ نمازوں کی قضاء کرنے کا ذکر ہے۔ نمازوں کی قضاء کی روایات کی دلیل ترمذی (۱/ ۳۳۷ طبع استنبول) کی حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے مروی یہ روایت ہے: "ان المشرکین شغلوا رسول اللہ ﷺ عن أربع صلوات یوم الخندق حتی ذهب من اللیل ماشاء اللہ فأمر بلالا فأذن ثم أقام فصلی الظهر ثم أقام فصلی العصر ثم أقام فصلی المغرب ثم أقام فصلی العشاء" (مشرکین نے خندق کے دن رسول اللہ ﷺ کو چار نمازوں سے مشغول کر دیا یہاں تک کہ رات کا کچھ حصہ گذر گیا، پھر آپ ﷺ نے حضرت بلالؓ کو حکم دیا تو انہوں نے اذان دی پھر اقامت کہی تو آپ نے ظہر پڑھی، پھر انہوں نے اقامت کہی تو آپ نے عصر پڑھی، پھر انہوں نے اقامت کہی تو آپ نے مغرب پڑھی، پھر انہوں نے اقامت کہی تو آپ نے عشاء پڑھی) ترمذی نے کہا: اس باب میں ابوسعید اور

اختیار کیا، جیسا کہ ’’کتاب الام‘‘ میں ہے، لیکن مذہب شافعی کا معتمد قول اس کے برخلاف ہے، امام شافعی سے ’’الاملاء‘‘ میں وارد ہے کہ اگر لوگوں کے جمع ہونے کی امید ہو تو اذان واقامت کہے اور اگر امید نہ ہو تو صرف اقامت کہے، کیونکہ اذان کا مقصد لوگوں کو جمع کرنا ہے، جب جمع ہونے کی امید نہ ہو تو اذان کی کوئی وجہ موجود نہیں (۱)۔

ایک وقت میں جمع کی گئی دونمازوں کے لئے اذان:

۴۵ - اگر دو نمازیں ایک نماز کے وقت میں جمع کی جائیں، مثلاً میدان عرفات میں ظہر اور عصر کو ظہر کے وقت میں جمع کرنا مزدلفہ میں مغرب کو عشاء کے ساتھ جمع کرنا تو صرف پہلی نماز کے لئے اذان کہے گا، کیونکہ نبی اکرم ﷺ نے مزدلفہ میں مغرب اور عشاء کی نماز ایک اذان اور دو اقامت کے ساتھ پڑھی تھی (۲)۔ یہ حنفیہ اور حنابلہ کا مسلک اور شافعیہ کا معتمد قول ہے، بعض مالکیہ کا بھی یہی قول ہے، لیکن مالکیہ کا زیادہ مشہور قول یہ ہے کہ دونوں میں سے ہر نماز کے لئے اذان دے گا (۱)۔

اس مسجد میں اذان جس میں جماعت ہوچکی ہو:

۴۶ - اگر ایک مسجد میں جماعت ہوچکی ہے، اس میں ایسے لوگ آئے جنہوں نے نماز نہیں پڑھی ہے تو شافعیہ کا صحیح قول یہ ہے کہ ان کے لئے اذان مسنون ہے لیکن التباس کے خوف کی وجہ سے آواز بلند نہ کریں، خواہ وہ راستے کی مسجد ہو، یا راستے کی مسجد نہ ہو، حنابلہ کے نزدیک دونوں صورتیں برابر ہیں، چاہیں تو اذان و اقامت دونوں کہیں اور چاہیں تو بغیر اذان کہے نماز پڑھ لیں۔ حضرت انسؓ سے مروی ہے کہ وہ ایسی مسجد میں داخل ہوئے جس میں نماز ہوچکی تھی، انہوں نے ایک آدمی کو حکم دیا، اس نے اذان اور اقامت کہی، حضرت انسؓ نے ان سب کو جماعت سے نماز پڑھائی (۲)۔

حنفیہ اس مسئلہ میں یہ تفصیل کرتے ہیں کہ اگر مسجد ایسی ہے جس میں متعین لوگ نمازیں پڑھتے ہیں اور اس مسجد والوں کے علاوہ کچھ لوگوں نے اذان واقامت کے ساتھ نماز پڑھ لی تو مسجد والوں کے لئے مکروہ نہیں ہے کہ جب نماز پڑھیں تو دوبارہ اذان واقامت کہہ لیں اور اگر اس مسجد والوں نے، یا اس میں سے کچھ لوگوں نے اذان واقامت کے ساتھ نماز پڑھ لی تو اس مسجد والوں کے علاوہ لوگوں کے لئے اور باقی ماندہ مسجد والوں کے لئے مکروہ ہوگا کہ نماز پڑھنے کے لئے اذان واقامت دہرائیں، اور اگر اس مسجد میں متعین لوگ نماز نہیں پڑھتے ہیں، مثلاً راستے کی مسجد ہے تو اس میں اذان واقامت کا بار بار کہنا مکروہ نہ ہوگا۔

= جابر سے بھی روایت ہے اور کہا: عبداللہ کی حدیث کی سند ٹھیک ہے البتہ عبید اللہ نے عبداللہ سے نہیں سنا ہے۔ احمد شاکر نے ترمذی کے حاشیہ (۱/ ۳۳۸ طبع استنبول) میں کہا: ابن مسعود کی حدیث کی روایت احمد نے مسند میں اور نسائی دونوں نے ابو الزبیر کے طریق سے کی ہے اور وہ منقطع ہے جیسا کہ ترمذی نے کہا، لیکن ابوسعید خدری کی حدیث سے اس روایت کو قوت مل جاتی ہے جس کو ہم نے اوپر ذکر کیا اور صحیح بتایا ہے۔

(۱) البدائع ۱/ ۱۵۴، المغنی ۱/ ۱۹۴۰، منتہی الارادات ۱/ ۱۲۹، المہذب ۱/ ۶۲، مغنی المحتاج ۱/ ۱۳۵۔

(۲) حدیث: "صلی المغرب والعشاء بمزدلفة......" کی روایت مسلم نے کی ہے یہ حضرت جابرؓ کی طویل حدیث ہے جس میں انہوں نے نبی اکرم ﷺ کے حج کا حال بیان کیا ہے، حضرت ابن عمرؓ سے مروی بخاری کی روایت میں دو اقامتوں کا ذکر ہے اذان کا ذکر نہیں ہے بخاری کی ایک روایت میں ہے کہ حضرت ابن مسعودؓ نے دونوں نمازیں دو اذان اور دو اقامت کے ساتھ ادا کیں (بخاری ۱/ ۲۹۰ طبع دار المعرفہ لبنان، مسلم ۲/ ۸۹۱، تحقیق محمد عبد الباقی، ملاحظہ ہو: تلخیص الحبیر رص ۱۹۲)۔

(۱) البدائع ۱/ ۱۵۲، المجموع ۳/ ۸۳، الحطاب ۱/ ۴۶۸۔

(۲) اس کی روایت ابویعلی نے کی ہے مجمع الزوائد ۲/ ۴ طبع القدسی۔

مالکیہ کہتے ہیں: جو شخص نماز جماعت کے بعد آئے وہ بغیر اذان کے نماز پڑھے (۱)۔

متعدد مؤذن ہونا:

۴۷- ایک ہی مسجد میں ایک سے زیادہ مؤذنوں کا ہونا جائز ہے، دو سے زیادہ مؤذن رکھنا مستحب نہیں ہے، اس لئے کہ رسول اکرم ﷺ سے یہی ثابت ہے کہ آپ ﷺ کے دو مؤذن تھے، حضرت بلالؓ اور حضرت ابن ام مکتومؓ (۲)۔ ہاں ضرورت پڑنے پر دو سے زائد مؤذن رکھے جاسکتے ہیں، حضرت عثمانؓ کے بارے میں مروی ہے کہ ان کے چار مؤذن تھے (۳)۔ اگر چار سے بھی زائد مؤذنوں کی ضرورت ہو تو رکھے جاسکتے ہیں۔

متعدد مؤذنوں کے اذان کا طریقہ یہ ہے کہ اگر ایک مؤذن کی اذان تمام لوگوں کو سنائی پڑ جائے تو مستحب یہ ہے کہ ایک مؤذن ایک کے بعد اذان دے، کیونکہ نبی اکرم ﷺ کے دو مؤذنین ایک دوسرے کے بعد اذان دیا کرتے تھے (۴) اور اگر ایک مؤذن کے اذان دینے سے اطلاع کا مقصد حاصل نہ ہوتا ہو تو حسب ضرورت اذان دیں، یا تو ہر ایک ایک منارہ یا ایک گوشہ میں اذان دے یا سب ایک ساتھ ایک ہی جگہ اذان دیں، اگر یکے بعد دیگرے اذان دینے میں اول وقت کے فوت ہونے کا خطرہ ہو تو سب ایک ہی دفعہ میں اذان دیں (۱)۔

(۱) البدائع ۱/۱۵۳، المجموع ۳/۸۵، المغنی ۱/۴۲۱، الحطاب ۱/۴۶۸۔

(۲) حدیث: "کان له مؤذنان..." کی روایت بخاری اور مسلم نے کی ہے اس حدیث کے راوی قاسم ہیں، انہوں نے حضرت عائشہؓ سے روایت کی ہے (تلخیص الحبیر ۱/۲۰۸)۔

(۳) یہ بات صحیحین میں درج حضرت عمرؓ اور حضرت عائشہؓ کی اس حدیث سے معلوم ہوتی ہے: "أن بلالاً یؤذن بلیل..." (نصب الرایہ ۱/۲۸۸)۔

(۴) حضرت عثمانؓ کے اثر کو فقہاء کی ایک جماعت نے ذکر کیا ہے، ان میں سے صاحب المہذب بھی ہیں، منذری اور نووی نے اس کے لئے بیاض چھوڑ دی، اس کی اصل معلوم نہیں ہے اس سے امام شافعی نے ''الاملاء'' میں دو سے زائد مؤذنوں کے جواز پر استدلال کیا ہے (تلخیص الحبیر ۱/۲۱۱)۔

جن نمازوں کے لئے اذان مشروع نہیں ہے ان کے اعلان کا طریقہ:

۴۸- فقہاء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ اذان صرف فرض نمازوں کے لئے مشروع ہوئی ہے اور ان کے علاوہ دوسری نمازوں کے لئے اذان نہیں کہی جائے گی، مثلاً نماز جنازہ، نماز وتر، نماز عیدین وغیرہ، اس لئے کہ اذان نماز کا وقت شروع ہونے کی اطلاع دینے کے لئے ہے اور فرض نمازوں ہی کے لئے متعین اوقات ہیں، نوافل فرائض کے تابع ہیں، لہذا اصل کی اذان کو حکماً تابع کی اذان قرار دیا گیا، نماز جنازہ درحقیقت نماز ہی نہیں ہے، کیونکہ اس میں نہ قراءت ہے، نہ رکوع، نہ سجدہ۔

اس سلسلے میں مسلم کی ایک روایت یہ ہے: حضرت جابرؓ بن سمرۃ فرماتے ہیں: میں نے رسول اکرم ﷺ کے ساتھ عید کی نماز کئی بار بلا اذان اور بلا اقامت کے پڑھی (۲)۔

۴۹- جن نمازوں کے لئے اذان نہیں ہے، ان کے لئے کس طرح بلایا جائے گا؟ اس سلسلے میں شافعیہ نے لکھا ہے کہ عیدین، کسوف، استسقاء کی نمازیں اور تراویح کی نماز جب جماعت سے ادا کی جائے تو ان کے لئے اس طرح پکارا جائے گا "الصلاۃ جامعۃ"، شافعیہ کے ایک قول کے اعتبار سے نماز جنازہ کے لئے بھی یہ اعلان کیا

(۱) المغنی ۱/۴۲۹، الحطاب ۱/۴۵۲، ۴۵۳، مغنی المحتاج ۱/۱۳۹، المہذب ۱/۶۶، ابن عابدین ۱/۲۶۶۔

(۲) حضرت جابرؓ بن سمرہ کی حدیث: "صلیت ......" کی روایت مسلم (۲/۶۰۴ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے۔

جائے گا، نماز عید، نماز کسوف اور نماز استسقاء کے بارے میں حنابلہ کی بھی یہی رائے ہے، نماز کسوف کے بارے میں حنفیہ اور مالکیہ کا بھی یہی مسلک ہے، بعض مالکیہ کی نماز عیدین کے سلسلے میں بھی یہی رائے ہے۔ قاضی عیاض مالکی نے امام شافعی کی رائے پسند کی وہ یہ کہ جس نماز کے لئے اذان نہیں اس کے لئے یہ اعلان کیا جائے: "الصلاۃ جامعۃ"۔

فقہاء نے اس بارے میں حضرت عائشہؓ کی اس حدیث سے استدلال کیا ہے: رسول اللہ ﷺ کے عہد میں سورج گہن ہوا تو آپ نے ایک اعلان کرنے والے کو یہ اعلان کرنے کے لئے بھیجا "الصلاۃ جامعۃ"[(۱)]۔

اذان کا جواب اور اذان کے بعد کی دعا:

۵۰ - اذان سننے والے کے لئے مسنون ہے کہ مؤذن کے الفاظ دہرائے، کیونکہ نبی اکرم ﷺ کا ارشاد ہے: "إذا سمعتم المؤذن فقولوا مثل ما يقول المؤذن"[(۲)] (جب تم مؤذن کی اذان سنو تو اسی طرح کہو جس طرح مؤذن کہہ رہا ہے)۔ مسنون یہ ہے کہ جب مؤذن "حي على الصلاة" "حي على الفلاح" کہے تو سننے والا "لا حول ولا قوة إلا بالله" کہے حضرت عمرؓ سے مروی ہے کہ رسول اکرم ﷺ نے فرمایا: جب مؤذن "الله أكبر، الله أكبر" کہے تو تم میں سے ہر شخص "الله أكبر، الله أكبر" کہے، جب مؤذن "أشهد أن لا إله إلا الله" کہے تو وہ بھی "أشهد أن لا إله إلا الله" کہے، جب مؤذن "أشهد أن محمداً رسول الله" کہے تو وہ بھی "أشهد أن محمداً رسول الله" کہے جب "حي على الصلاة" کہے، تو وہ "لا حول ولا قوة إلا بالله" کہے، پھر جب مؤذن "حي على الفلاح" کہے، تو وہ "لا حول ولا قوة إلا بالله" کہے، جب مؤذن "الله أكبر، الله أكبر" کہے تو وہ "الله أكبر، الله أكبر" کہے، جب مؤذن "لا إله إلا الله" کہے تو وہ "لا إله إلا الله" کہے اگر یہ سب اس نے دل سے کہا تو جنت میں داخل ہوگا"[(۱)]۔ نیز اس لئے کہ "حي على الصلاة، حي على الفلاح" خطاب ہے، لہذا اس کا اعادہ فعل عبث ہے، اذان فجر میں جب مؤذن تثویب یعنی (الصلاة خير من النوم) کہے گا تو سننے والا کہے گا "صَدَقْتَ وَبَرِرْتَ" (پہلی راء کے زیر کے ساتھ) پھر سننے والا نبی اکرم ﷺ پر درود بھیجے گا، اس کے بعد یہ دعا کرے گا: اللهم رب هذه الدعوة التامة والصلاة القائمة آت محمداً الوسيلة والفضيلة وابعثه مقاماً محموداً الذي وعدته۔

اس بارے میں اصل حضرت ابن عمرؓ کی یہ مرفوع حدیث ہے: "إذا سمعتم المؤذن فقولوا مثل ما يقول، ثم صلوا علي فإنه من صلى علي صلاة صلى الله عليه بها عشرًا، ثم سلوا الله لي الوسيلة فإنها منزلة في الجنة لا ينبغي أن تكون إلا لعبد من عباد الله، وأرجو أن أكون أنا هو، فمن

(۱) ابن عابدین ۱/ ۵۶۵، فتح القدیر ۱/ ۲۱۰، المجموع ۳/ ۷۷، الشروانی علی التحفہ ۱/ ۴۶۲ طبع دار صادر، الحطاب ۱/ ۴۳۵، ۲/ ۱۹۱، المواق بہامش الحطاب ۱/ ۴۳۳، کشاف القناع ۱/ ۲۱۱، حضرت عائشہؓ کی حدیث: "خسفت الشمس..." کی روایت مسلم نے کی ہے ۲/ ۶۲۰، ملاحظہ ہو: نصب الرایہ (۱/ ۲۵۷)۔

(۲) حدیث: "إذا سمعتم المؤذن..." کی روایت حاکم نے کی ہے ترمذی نے اسے حدیث حسن صحیح قرار دیا ہے صحیحین میں یہ حدیث ان الفاظ میں ہے: "إذا سمعتم النداء فقولوا مثل ما يقول المؤذن" (تلخیص الحبیر ۱/ ۲۱۱، اللؤلؤ والمرجان رص ۸۷، سنن الترمذی ۱/ ۴۰۷ مطبعۃ الحلبی)۔

(۱) حضرت عمرؓ کی حدیث: "إذا قال المؤذن..." کی روایت مسلم نے کی ہے (۱/ ۲۸۸ طبع عیسی الحلبی)۔

سأل الله لي الوسيلة حلت عليه الشفاعة" (جب تم مؤذن کی اذان سنو تو اسی طرح کہو جو مؤذن کہہ رہا ہے، پھر مجھ پر درود بھیجو، کیونکہ جو مجھ پر ایک بار درود بھیجتا ہے اللہ تعالیٰ اس کی وجہ سے اس پر دس بار رحمت نازل کرتے ہیں، پھر میرے لئے وسیلہ طلب کرو، کیونکہ وسیلہ جنت کا ایک خاص درجہ ہے جو اللہ کے کسی خاص بندے ہی کو ملے گا، میں امید کرتا ہوں کہ وہ بندہ میں ہی ہوں، جس شخص نے اللہ تعالیٰ سے میرے لئے وسیلہ مانگا وہ میری شفاعت کا مستحق ہوگیا)۔ پھر اذان کے بعد جو دعا چاہے مانگے، کیونکہ حضرت انسؓ کی مرفوع حدیث ہے: "الدعاء لا يرد بين الأذان والإقامة"[1] (اذان اور اقامت کے درمیان دعا رد نہیں کی جاتی)۔ اذان مغرب کے وقت کہے گا: اللهم هذا إقبال ليلك وإدبار نهارك وأصوات دعاتك فاغفرلي۔

اگر دوسرے، یا تیسرے مؤذن کو اذان کہتے ہوئے سنے تو اس کا جواب دینا بھی مستحب ہے، مذکورہ بالا باتیں بالاتفاق ہیں، لیکن مالکیہ کا مشہور قول یہ ہے کہ سننے والا صرف دوسری شہادتین کو دہرائے گا، ترجیع کو نہیں دہرائے گا، اور "الصلاة خير من النوم" کو بھی نہ دہرائے گا اور نہ اس کے بدلہ میں "صدقت وبررت" کہے گا، مشہور کے مقابلہ میں دوسرا قول یہ ہے کہ اذان کے آخر تک دہرائے گا[2]۔

نماز کے علاوہ دوسرے کاموں کے لئے اذان:

۵۱ - اذان دراصل نماز کا اعلان کرنے کے لئے مشروع ہوئی ہے، لیکن کبھی کبھی نماز کے علاوہ بعض دوسرے کاموں کے لئے بھی اذان مشروع ہوئی ہے، برکت حاصل کرنے اور انسیت کے لئے اور کسی وقتی غم کے ازالہ کے لئے۔

اس بارے میں سب سے زیادہ توسع شافعیہ کے یہاں ہے، انہوں نے ذکر کیا ہے کہ ولادت کے وقت مولود کے کان میں اذان دینا مسنون ہے اور غم زدہ کے کان میں، کیونکہ وہ غم کو دور کرتی ہے۔ مسافر کے پیچھے، آگ لگنے کے وقت، لشکر کے جھگڑے کے وقت، بھوت لگنے پر، سفر میں بھٹکنے پر، مرگی کے مریض کے لئے، انتہائی غصہ کے وقت، بگڑے ہوئے انسان یا جانور کو راہ راست پر لانے کے لئے، میت کو قبر میں اتارتے وقت، دنیا میں اس کی آمد پر قیاس کرتے ہوئے۔

اس بارے میں بعض احادیث مروی ہیں، ان میں سے چند یہ ہیں: ابو رافعؓ روایت کرتے ہیں کہ: "رأيت النبي ﷺ أذن في أذن الحسن حين ولدته فاطمة"[1] (میں نے نبی اکرم ﷺ کو دیکھا کہ آپ نے حسن رضی اللہ عنہ کے کان میں اذان کہی جب حضرت فاطمہؓ کے یہاں ان کی ولادت ہوئی)۔ مروی ہے کہ نبی اکرم ﷺ نے فرمایا: "من ولد له مولود فأذن في أذنه اليمنى وأقام في اليسرى لم تضره أم الصبيان"[2] (جس کے بچہ پیدا ہوا تو اس نے نومولود کے دائیں کان میں اذان اور بائیں کان میں اقامت کہی اس کو ام الصبیان نقصان نہیں پہنچائے گی)۔ حضرت

---

(۱) حضرت انسؓ کی حدیث: "الدعاء لا يرد..." کی روایت نسائی، ابن خزیمہ اور ابن حبان نے کی ہے ابوداؤد اور ترمذی نے بھی اس کی روایت کی ہے الفاظ ترمذی کے ہیں، ترمذی نے اسے حدیث حسن صحیح کہا ہے (تلخیص الحبیر ۱/ ۲۱۳، سنن ترمذی ۱/ ۴۱۶، مطبعہ مصطفی الحلبی)۔

(۲) منتہی الارادات ۱/ ۱۳۰، المغنی ۱/ ۴۲۶، ۴۲۷، مغنی المحتاج ۱/ ۱۴۰،

= المہذب ۱/ ۶۵، منح الجلیل ۱/ ۱۲۱، الحطاب ۱/ ۴۴۲، البدائع ۱/ ۱۵۵، ابن عابدین ۱/ ۲۶۵، ۲۶۶۔

(۱) حضرت ابو رافعؓ کی حدیث: "رأيت رسول الله..." کی روایت ترمذی نے کی ہے اور کہا ہے کہ یہ حدیث صحیح ہے اس پر عمل ہے (تحفۃ الاحوذی ۵/ ۱۰۷، مطبعہ المجالہ)۔

(۲) ام الصبیان وہ جنیہ ہے جو ایذا رسانی کے لئے انسانوں کا پیچھا کرتی ہے حدیث: "أذان من ولد..." کی روایت ابویعلی موصلی نے اپنی مسند میں کی ہے نیز بیہقی نے اس کی روایت کی ہے مناوی کہتے ہیں: اس کی اسناد کمزور ہے (تحفۃ الاحوذی ۵/ ۱۰۷، مطبعہ المجالہ، فیض القدیر ۶/ ۲۳۸)۔

ابوہریرہؓ سے مروی ہے کہ نبی اکرم ﷺ نے فرمایا: "إن الشيطان إذا نودي بالصلاة أدبر"[۱] (جب نماز کے لئے اذان دی جاتی ہے تو شیطان پیٹھ پھیر لیتا ہے)۔

حنابلہ نے صرف نومولود کے کان میں اذان کا مسئلہ ذکر کیا ہے، حنفیہ نے شافعیہ کی بات ذکر کر کے اسے مستبعد نہیں سمجھا ہے، ابن عابدین نے لکھا ہے: کیونکہ جس بارے میں حدیث ثابت اور اس کے معارض کوئی اور دلیل نہ ہو وہ مجتہد کا مذہب ہے، اگر چہ مجتہد نے اس کی صراحت نہ کی ہو، امام مالک نے مذکورہ بالا امور کو ناپسند کیا ہے اور انہیں بدعت قرار دیا ہے، ہاں بعض مالکیہ نے شافعیہ کی بات نقل کر کے لکھا ہے: اس پر عمل کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے[۲]۔

(۱) حضرت ابوہریرہؓ کی حدیث: "إن الشيطان..." متفق علیہ ہے (اللؤلؤ والمرجان رص ۱۱۴)۔

(۲) نہایۃ المحتاج ار ۳۸۳، تحفۃ المحتاج بہامش الشروانی ار ۶۱، کشاف القناع ار ۲۱۲، ابن عابدین ار ۲۵۸، الحطاب ار ۴۳۳، ۴۳۴۔

اذخر

تعریف:

۱- اذخر ایک خوشبودار گھاس ہے[۱]۔

اجمالی حکم:

۲- حرم مکی میں جو بھی درخت، سبزہ انسان کے عمل کے بغیر خود بہ خود اُگے اس کا کاٹنا بالکل جائز نہیں ہے، مگر اذخر اس حکم سے مستثنیٰ ہے، اس کا کاٹنا جائز ہے[۲]۔ کیونکہ رسول اکرم ﷺ نے لوگوں کی ضرورت کی وجہ سے اذخر کا استثناء فرمایا ہے، بخاری اور مسلم نے حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے روایت کی ہے کہ رسول اکرم ﷺ نے فرمایا: "حرم الله مكة فلم تحل لأحد قبلي ولا لأحد بعدي، أحلت لي ساعة من نهار، لا يختلى خلاها ولا يعضد شجرها، ولا ينفر صيدها ولا تلتقط لقطتها إلا لمعرف" (اللہ نے مکہ کو حرام قرار دیا ہے جو مجھ سے پہلے کسی کے لئے حلال نہیں ہوا اور نہ میرے بعد کسی کے لئے حلال ہے، بس دن کے تھوڑے سے وقت میں میرے لئے حلال کیا گیا، نہ اس کی گھاس

(۱) لسان العرب، النہایہ لابن الاثیر: مادہ (اذخر)۔

(۲) مغنی المحتاج ار ۵۲۸ طبع مصطفی البابی الحلبی، حاشیۃ القلیوبی ۲ر ۱۴۲ طبع مصطفی البابی الحلبی، فتاویٰ ہندیہ ار ۲۵۳ طبع بولاق، حاشیہ ابن عابدین ۲ر ۲۱۸ طبع اول بولاق، جواہر الاکلیل ار ۱۹۸ طبع مطبعہ عباس، المغنی لابن قدامہ ۳ر ۳۴۹ طبع سوم المنار۔

کاٹی جائے گی، نہ اس کا درخت کاٹا جائے گا، نہ اس کا شکار بدکایا جائے گا، نہ اس کا لقطہ اٹھایا جائے گا، مگر اس شخص کے لئے جو لقطہ کا اعلان کرے)۔ حضرت عباسؓ نے فرمایا: سوائے اذخر کے ہمارے سناروں اور ہماری قبروں کے لئے، تو نبی اکرم ﷺ نے فرمایا: "إلا الإذخر" (سوائے اذخر کے)۔ ایک اور روایت میں ہے: "لقبورنا وبیوتنا"[۱] (ہماری قبروں اور گھروں کے لئے)۔

اذخر کا کاٹنا اور اس کا استعمال کرنا جائز ہے لیکن شرط یہ ہے کہ اس کا استعمال خوشبو کے لئے نہ ہو[۲]۔

فقہاء نے اذخر کا ذکر ''کتاب الحج'' میں محظورات حرم کے باب میں کیا ہے۔

(۱) بخاری ومسلم، الفاظ بخاری کے ہیں، ملاحظہ ہو: فتح الباری شرح صحیح البخاری ۳/ ۱۶۶ طبع المطبعۃ البہیۃ المصریہ شرح النووی لصحیح مسلم ۹/ ۱۲۷ طبع المطبعۃ المصریہ۔

(۲) فتح الباری ۳/ ۱۶۶۔

أذکار

دیکھئے: ''ذکر''۔

أذن

تعریف:

۱- أذن: (ذال کے پیش اور سکون کے ساتھ) سننے کا عضو ہے، اس معنی پر فقہاء اور اہل لغت متفق ہیں۔

أذن سننے کا عضو ہے اور سمع سنی جانے والی آوازوں کے ادراک کا نام ہے[۱]، ان دونوں کے درمیان بہت بڑا فرق ہے۔

اجمالی حکم اور بحث کے مقامات:

۲- أذن سننے کا عضو یعنی کان ہے، جسم میں عموماً دو کان ہوا کرتے ہیں، اس پر درج ذیل احکام مرتب ہوتے ہیں:

الف۔ شریعت کو یہ بات مطلوب ہے کہ نومولود کے دائیں کان میں اذان اور بائیں کان میں اقامت کہی جائے، تاکہ اذان جو توحید خالص کے مضامین پر مشتمل ہے سب سے پہلے بچے کے کان میں پڑے[۲]، اس بارے میں حدیث شریف وارد ہے، فقہاء اس کا ذکر عموماً اذان کے بیان میں ان مواقع کا بیان کرتے ہوئے کرتے ہیں جن میں اذان مسنون ہے، بعض فقہاء نے اس کا ذکر ''کتاب الاضحیہ'' میں عقیقہ کے ذیل میں کیا ہے۔

(۱) الفروق فی اللغۃ لابی ہلال العسکری رص ۱۸ طبع دار الآفاق الجدیدہ بیروت۔

(۲) تحفۃ المودود فی احکام المولود رص ۱۷ طبع مطبعۃ الامام حاشیۃ القلیوبی ۳/ ۲۵۶ طبع مصطفی البابی الحلبی، حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۲۵۸ طبع اول بولاق، المغنی ۸/ ۶۳۹ طبع سوم المنار۔

ب ۔فقہاء کے نزدیک منکرات کوسننا جائز نہیں ہے،منکر کے سننے سے اپنے کو روکنا واجب ہے،حتی کہ اگر انسان کسی ایسی جگہ سے گذرے جہاں سے اس کا گذرنا ناگزیر ہے اور وہاں کوئی منکر چیز ہورہی ہوتو کانوں میں انگلیاں ڈال لے تاکہ وہ کوئی منکر بات نہ سنے، جیسا کہ حضرت ابن عمرؓ نے کیا: نافع کہتے ہیں کہ حضرت ابن عمرؓ نے ایک چرواہے کی بانسری کی آواز سنی تو کانوں میں انگلیاں ڈال لیں اور اپنی سواری کا راستہ بدل دیا، وہ پوچھتے جاتے تھے، اے نافع کیا اب بھی سن رہے ہو؟ میں کہتا: ''ہاں'' تو حضرت ابن عمرؓ آگے بڑھ جاتے، یہاں تک کہ میں نے کہا: ''نہیں'' تو انہوں نے اپنا ہاتھ اٹھایا اور اپنی سواری کو راستے پر لائے اور فرمایا کہ میں نے رسول اللہ ﷺ کو دیکھا کہ آپ نے ایک چرواہے کی بانسری کی آواز سن کر ایسا ہی کیا[۱]۔

ج ۔ چونکہ اذن (کان) سماعت کے علاوہ ایک چیز ہے یعنی سماعت کا آلہ ہے، اس لئے ایک کان پر جنایت اگر عمداً کی گئی ہوتو قصاص لازم ہوتا ہے اور خطا کی صورت میں آدھی دیت (خون بہا) لازم ہوتی ہے، خواہ سماعت محفوظ رہ گئی ہو، اگر ایک ہی جنایت میں کان کے ساتھ سماعت بھی ختم ہوگئی ہوتو آدھی دیت (خون بہا) سے زیادہ لازم نہیں ہوتا۔

اس کی تفصیل فقہاء نے ''کتاب الجنایات'' اور'' کتاب الدیات'' میں بیان کی ہے[۲]۔

(۱) نیل الاوطار ۸/ ۱۰۰ طبع المطبعۃ العثمانیہ المصریہ شوکانی نے اس حدیث کو امام احمد، ابوداؤد، ابن ماجہ کی طرف منسوب کیا ہے اس کی اسناد صحیح ہے (مسند احمد بن حنبل، تحقیق احمد محمد شاکر ۶/ ۴۳۵)۔

(۲) دیکھئے حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۳۷۰، الفتاویٰ الہندیہ ۶/ ۱۰، ۲۵ طبع بولاق، حاشیۃ القلیوبی ۴/ ۱۳۳، المغنی مع الشرح الکبیر ۹/ ۴۲۱ طبع اول المنار۔

کیا دونوں کان سر کا حصہ ہیں؟

۳- دونوں کان سر کا حصہ ہیں یا چہرے کا؟ اس سلسلے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے، اسی اختلاف کے نتیجے میں کانوں کے مسح کے حکم کے بارے میں بھی اختلاف ہوا ہے کہ کانوں کا مسح واجب ہے یا نہیں؟ سر والے پانی سے کانوں کا مسح ہوسکتا ہے یا نہیں؟ فقہاء نے اس مسئلہ کی تفصیل وضوء کے باب میں طریقۂ مسح کے ذیل میں بیان کی ہے[۱]۔

دونوں کانوں کا اندرونی حصہ:

۴- کان کا اندرونی حصہ ''جوف'' میں شامل ہے یا نہیں؟ اس بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے، اسی بناپر فقہاء میں اس سلسلے میں بھی اختلاف ہے کہ اگر کان کے اندرونی حصہ میں کوئی چیز داخل کی لیکن وہ چیز حلق تک نہیں پہنچی تو روزہ دار کا روزہ ٹوٹا یا نہیں[۲]؟ اس کی تفصیل فقہاء نے ''کتاب الصیام'' میں مفطرات صوم (روزہ توڑنے والی چیزیں) کے تحت کی ہے۔

کیا أذن بول کر پورا جسم مراد لیا جاسکتا ہے؟

۵- فقہاء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ'' أذن'' (کان) جسم انسانی کا ایک عضو ہے، اسے بول کر پورا جسم مراد نہیں لیا جاسکتا، اس پر فقہاء نے یہ مسئلہ متفرع کیا ہے کہ کسی شخص نے اگر ظہار یا طلاق یا عتاق کی نسبت ''أذن'' کی طرف کردی تو ظہار، طلاق، عتاق واقع نہ ہوگا،

(۱) نیل الاوطار ۱/ ۱۶۱، المغنی ۱/ ۱۳۳، ۱۰۶ طبع سوم المنار۔

(۲) حاشیۃ القلیوبی ۲/ ۵۶، الغرر البہیۃ شرح البہجۃ الوردیہ ۲/ ۲۱۳ طبع المطبعۃ المیمنیہ، مواہب الجلیل ۲/ ۴۲۵ طبع مطبعۃ النجاح لیبیا، فتح القدیر ۲/ ۷۲، ۷۳ طبع بولاق ۱۳۱۵ھ۔

جیسا کہ مذکورہ ابواب میں فقہاء کے کلام سے معلوم ہوتا ہے۔

کیا اُذن قابل ستر عضو ہے؟

٦ - فقہاء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ عورت کا کان واجب الستر عضو ہے یعنی اس کا چھپانا واجب ہے، اجنبی مرد کے سامنے کان کو ظاہر کرنا جائز نہیں۔

کان سے متصل زیورات (مثلاً بالی) بھی باطنی آرائش میں سے ہے جس کا اظہار جائز نہیں، مگر قرطبی نے حضرت ابن عباس، حضرت مسور بن مخرمہ اور حضرت قتادہ رضی اللہ عنہم کے بارے میں نقل کیا ہے کہ یہ لوگ بالی کو ظاہری آرائش میں شمار کرتے تھے جس کا اظہار جائز ہے [1]۔

فقہاء کا اس بات پر بھی اتفاق ہے کہ کان صرف عورت کے لئے زینت کی جگہ ہے، مرد کے لئے نہیں، اسی لئے لڑکی کو بالی پہنانے کے لئے اس کے کان میں سوراخ کرنا فقہاء نے جائز قرار دیا ہے [2]۔

کتب فقہ میں اس مسئلہ کے لئے کوئی متعین جگہ نہیں ہے، حنفیہ نے اس کا ذکر ''کتاب الحظر والاباحۃ'' میں کیا ہے، قلیوبی نے اس کا ذکر ''کتاب الصیال'' میں کیا ہے، بعض فقہاء نے اس کا ذکر ان چیزوں کے تحت کیا ہے جن کا کرنا ولی کے لئے اپنے زیر ولایت بچے کے لئے لازم ہے۔

(١) تفسیر القرطبی ۱۲/ ۲۲۸ طبع دار الکتب، تفسیر الطبری ۱۸/ ۱۱۸ طبع مصطفی البابی الحلبی، احکام القرآن للجصاص ۳/ ۳۸۸ طبع المطبعۃ البہیۃ المصریہ ۱۳۴۷ھ، احکام القرآن لابن العربی رص ۱۳۵۷ طبع عیسی البابی الحلبی، نہایۃ المحتاج ۶/ ۱۸۴ طبع مصطفی البابی الحلبی، اعانۃ الطالبین ۳/ ۲۵۹ طبع دوم مصطفی البابی الحلبی، الزیلعی علی الکنز ۶/ ۱۷ طبع بولاق ۱۳۱۳ھ۔

(٢) حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۲۴۹ - ۲۷۰، تحفۃ الودود فی احکام المولود رص ۱۵۳، حاشیۃ القلیوبی ۴/ ۲۰۹ - ۲۱۱۔

٧ - فقہاء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ ''اُضحیہ'' (قربانی کا جانور) اور ''ہدی'' (حج، عمرہ وغیرہ کا جانور) میں ایسے جانور کا ذبح کرنا کافی نہ ہوگا جس کا کان کٹا ہوا ہو، کان اگر بہت عیب دار ہو گیا ہو تو وہ کافی ہے یا نہیں؟ اس بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے، بعض نے اسے کافی قرار دیا ہے بعض نے منع کیا ہے [1]، کتب فقہ میں اس مسئلہ کی جگہ ''کتاب الأضاحی'' ہے۔

٨ - مؤذن کے لئے مستحب ہے کہ دوران اذان اپنے دونوں ہاتھ دونوں کانوں میں ڈالے [2]۔ فقہاء نے اس کی صراحت ''کتاب الأذان'' میں ان اعمال کے تحت کی ہے جو مؤذن کے لئے مستحب ہیں۔

٩ - بعض فقہاء کے نزدیک تکبیر تحریمہ اور تکبیرات انتقال کے وقت دونوں ہاتھوں کو کانوں تک اٹھانا مرد کے لئے مسنون ہے، فقہاء نے اس کا ذکر ''کتاب الصلاۃ'' میں کیا ہے۔

١٠ - فقہاء نے ذکر کیا ہے کہ کسی جائز مقصد کے لئے جانوروں کے جسم پر نشان لگانا جائز ہے، مثلاً اس مقصد سے کہ جانور دوسرے جانوروں میں مل نہ جائے، شافعیہ کے نزدیک بکری وغیرہ میں نشان لگانے کی سب سے بہتر جگہ ان کے کان ہیں کیونکہ کان میں بال کم ہوتے ہیں [3]۔

فقہاء نے اس مسئلہ کا ذکر تقسیم صدقات کے باب میں کیا ہے۔

١١ - بیماری کی حالت میں کان سے بہنے والا مادہ ناپاک ہے اور اس سے وضوء کے ٹوٹنے کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے،

(١) بدایۃ المجتہد ۱/ ۴۴۳ طبع مکتبۃ الکلیات الازہریہ، المغنی ۸/ ۶۲۵، حاشیۃ القلیوبی ۴/ ۲۵۱ - ۲۵۲۔

(٢) مراقی الفلاح بحاشیۃ الطحطاوی رص ۱۰۶ طبع المطبعۃ العامرۃ العثمانیہ، المغنی ۱/ ۴۲۲۔

(٣) حاشیۃ القلیوبی ۳/ ۱۹۴۔

اس اختلاف کی بنیاد یہ اختلاف ہے کہ کیا جسم انسانی سے نکلنے والی ہرناپاک چیز سے وضو ٹوٹ جاتا ہے[۱]، اس مسئلہ پر فقہاء نے ''باب الوضوء'' میں نواقض وضوء کے تحت گفتگو کی ہے۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۱۰۰۔

اِذن

تعریف:

۱- لغت میں اِذن کا ایک معنی کام کی آزادی دینا اور اباحت ہے[۱]۔

فقہاء کے یہاں اِذن کا استعمال لغوی معنی سے باہر نہیں ہے[۲]۔

متعلقہ الفاظ:

الف- اباحت:

۲- اباحت، کرنے اور ترک کرنے کا اس طور سے اختیار دینا ہے کہ نہ کرنے پر ثواب ملے اور نہ ترک پر عقاب ہو، اہل اصول اس کا ذکر حکم اور اس کی قسموں کے ذیل میں کرتے ہیں، اس اعتبار سے کہ جمہور اہل اصول کے نزدیک یہ بھی حکم شرعی کی قسموں میں سے ایک ہے[۳]، اباحت اور مباح کی تقسیم کے اعتبار سے اہل اصول کے یہاں اباحت کی بہت سی تفصیلات ہیں (دیکھئے: اصولی ضمیمہ)۔

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر، القاموس المحیط، کشاف اصطلاحات الفنون ۱/ ۹۳ - ۱۱۳ طبع بیروت، الکلیات للکفوی ۱/ ۹۹ طبع منشورات وزارۃ الثقافہ، شام۔

(۲) ابن عابدین ۵/ ۱۰۱-۲۳۱ طبع سوم بولاق، تکملہ فتح القدیر ۸/ ۳۱۱ طبع دار احیاء التراث العربی، الدسوقی ۳/ ۳۰۴ طبع دار الفکر، مغنی المحتاج ۲/ ۹۹ طبع مصطفی الحلبی۔

(۳) جمع الجوامع ۱/ ۸۴ طبع اول الازہریہ المستصفی ۱/ ۵۷ طبع بولاق۔

فقہاء اباحت کی وہی تشریح کرتے ہیں جو اہل اصول کے یہاں ہے[1]۔

نیز فقہاء إذن اور اباحت کو ایک ہی معنی میں استعمال کرتے ہیں، دونوں کا مفہوم ہے: کسی تصرف کی آزادی دینا، جرجانی لکھتے ہیں[2]: کسی امر کے بجالانے کی اجازت دینا جس طرح مامور چاہے، اباحت ہے، اور ابن قدامہ کہتے ہیں[3]: جس نے کوئی چیز لوگوں پر بکھیری تو یہ بکھیرنا اس چیز کو اٹھانے کی اجازت دینا ہے، اس کا لینا جائز ہوگا، شیخ علیش نے "مباح" کی تشریح "ماذون فیہ" (اجازت دی ہوئی شئی) سے کی ہے[4]۔

إذن کا استعمال اباحت کے لئے اس واسطے ہوتا ہے کہ اباحت کا مرجع إذن ہے، لہذا إذن ہی اباحت کی اصل ہوئی، اگر إذن پر دلالت کرنے والی چیز نہ پائی جاتی تو فعل کا کرنا جائز نہ ہوتا، لہذا شرعی اباحت جمہور اہل اصول کے نزدیک ایک حکم شرعی ہے جس کا وجود شریعت پر موقوف ہے[5]۔

اس سے یہ بات واضح ہوجاتی ہے کہ اباحت إذن کا تقاضا ہے، خواہ إذن صریح ہو، یا ضمنی، خواہ شارع کی طرف سے ہو، یا بندوں کی طرف سے ایک دوسرے کے لئے ہو۔

ب- إجازة:

۳- اجازہ کے معنی نافذ کردینا، کہا جاتا ہے: "أجاز أمره" جب

(۱) ابن عابدین ۵/ ۴۲۱۔
(۲) التعریفات للجرجانی رص ۳ طبع مصطفی الحلبی۔
(۳) المغنی ۵/ ۶۰۴ طبع مکتبہ ریاض۔
(۴) منح الجلیل ۱/ ۵۹۶ طبع مکتبۃ النجاح طرابلس، لیبیا۔
(۵) جمع الجوامع ۱/ ۱۷۵، المستصفی ۱/ ۱۰۰، الموافقات للشاطبی ۱/ ۱۸۶ طبع المکتبۃ التجاریہ مصر۔

اس کو نافذ کردے اور اس کو جائز کردے "أجزت العقد" میں نے عقد کو جائز ونافذ قرار دیا۔

إذن کام کرنے کی اجازت کا نام ہے۔

اجازہ اور اذن دونوں کام کی موافقت پر دلالت کرتے ہیں، لیکن اذن کام کرنے سے پہلے ہوتا ہے اور اجازہ کام کرنے کے بعد ہوتی ہے[1]۔

ج- امر:

۴- لغت میں امر کا ایک معنی طلب ہے اور اصطلاح میں اپنے کو بڑا سمجھ کر کسی سے کوئی فعل طلب کرنے کا نام امر ہے، لہذا ہر امر بدرجۂ اولی إذن کو شامل ہوتا ہے۔

إذن کی قسمیں

إذن کبھی عام ہوتا ہے کبھی خاص، یہ عموم وخصوص کبھی مأذون لہ (جس کو اجازت دی گئی ہے) کے اعتبار سے ہوتا ہے کبھی موضوع (جس چیز کی اجازت دی گئی ہے) کے اعتبار سے ہوتا ہے، کبھی وقت یا زمانہ کے اعتبار سے ہوتا ہے۔

الف- مأذون لہ کے اعتبار سے إذن:

۵- اجازت دئے ہوئے شخص کے اعتبار سے اذن کبھی عام ہوتا ہے، مثلاً کسی نے کوئی چیز ڈالی اور کہا: جو شخص اس چیز کو لے لے وہ اس کی ہے، تو ہر وہ شخص جس نے وہ بات سنی، یا اس تک وہ بات پہنچی اس چیز کو لے سکتا ہے، اور مثلاً کسی نے اپنے دروازے پر پانی کا بندوبست کیا تو

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر، ابن عابدین ۲/ ۳۸۳۔

وہاں سے گذرنے والے ہر امیر وغریب کے لئے اس پانی میں سے پینا مباح ہوگا، اسی طرح کسی شخص نے ایسی جگہ درخت لگایا جو کسی کی ملکیت نہیں ہے اور نہ اس نے درخت لگانے سے زمین کو قابل کاشت بنانے کا ارادہ کیا تو تمام لوگوں کے لئے اس درخت کا پھل کھانا مباح ہوگا، اور مثلاً امام المسلمین مسلمانوں کے چوپایوں کو کھڑا کرنے کے لئے کوئی جگہ مخصوص کردے تو ہر مسلمان کو اس میں چوپائے کھڑا کرنے کا اختیار ہے، کیونکہ سلطان کی طرف سے اس کی اجازت ہے[1]، ولیمہ کی عمومی دعوت بھی اسی طرح کی چیز ہے، اس میں ہر شخص شرکت کرسکتا ہے۔

کبھی اجازت (إذن) کسی شخص کے ساتھ مخصوص ہوتی ہے، مثلاً کوئی شخص کہے: ''یہ چیز فلاں شخص کے لئے صدقہ ہے'' یا کسی متعین مذہب والوں کے لئے وقف کرنا کہ اس وقف کی آمدنی اسی مذہب والوں پر صرف کی جائے، یا کسی ایک مہمان کے لئے کوئی کھانا مخصوص کرنا، یا صرف بعض لوگوں کی دعوت کرنا[2]۔

ب-تصرف، وقت اور مکان کے اعتبار سے إذن:

٦ - تصرف، وقت اور مکان کے اعتبار سے إذن کبھی عام ہوتا ہے اور کبھی خاص، اگر مالک نے غلام کو تجارت کی اجازت دی تو حنفیہ کے نزدیک اور مالکیہ کے معتمد قول کے اعتبار سے اسے إذن عام مانا جائے گا، اس کی بنا پر اجازت یافتہ غلام کو ہر طرح کی تجارت کا اختیار ہوگا، تبرعات کا اختیار نہ ہوگا، حتی کہ اگر مالک نے اسے کسی خاص تجارت کی اجازت دی ہے تو بھی اسے تمام تجارتوں کی اجازت ہوجائے گی۔ اس مسئلہ میں امام زفر کا اختلاف ہے، کیونکہ حنفیہ کے نزدیک إذن حق کو ساقط کرنا ہے اور اسقاطات سارے کے سارے کسی وقت کے ساتھ مؤقت نہیں ہوتے، کسی نوع اور کسی جگہ کے ساتھ بھی مخصوص نہیں ہوتے، لہذا اگر غلام کو ایک دن کے لئے تجارت کی اجازت دی تو اس کو مطلق اجازت مل جائے گی جب تک کہ اس پر حجر نہ کردے، اسی طرح اگر غلام سے کہا: ''میں نے تم کو خشکی میں تجارت کی اجازت دی نہ کہ سمندر میں'' تو اسے خشکی اور سمندر دونوں میں تجارت کی اجازت مل جائے گی، ہاں اگر مالک نے غلام کو کوئی خاص چیز خریدنے کا حکم دیا ہے، مثلاً یہ کہے کہ ''ایک درہم سے اپنے لئے گوشت خریدلو'' یا یہ کہا: ''لباس خریدلو'' تو استحساناً یہ اجازت اسی چیز کی خریداری تک محدود رہے گی، کیونکہ یہ خدمت لینا ہے، ابن عابدین لکھتے ہیں: جان لو کسی خاص نوع کے تصرف کی اجازت تجارت کی اجازت دینا ہے اور تصرف شخصی کی اجازت (یعنی کوئی خاص کام لینا) خدمت لینا ہے[1]۔

شافعیہ، حنابلہ اور بعض مالکیہ کے نزدیک اور حنفیہ میں سے امام زفر کے نزدیک غلام کو دی ہوئی اجازتِ تصرف وقت اور جگہ کے ساتھ مقید ہوسکتی ہے، لہذا غلام اسی دائرے میں مأذون (اجازت یافتہ) ہوگا جس دائرے میں مالک نے اس کو اجازت دی ہے، کیونکہ غلام کو تصرف کا اختیار مالک کے إذن سے حاصل ہوتا ہے، لہذا جس چیز کی اجازت مالک نے دی ہے اسی دائرے میں اسے تصرف کا

(١) ابن عابدین ٣/ ٣٤٣، مغنی المحتاج ٣/ ٢٢٨، المغنی ٥/ ٦٠٣، الحطاب ٣/ ٦ طبع النجاح لیبیا، الاختیار ٥/ ٤٨ طبع دار المعرفہ بیروت، منتہی الارادات ٣/ ٨٥ طبع دار الفکر۔

(٢) ابن عابدین ٣/ ٣٤٣، الدسوقی ٣/ ٨٧، ٨٨ طبع دار الفکر، منتہی الارادات ٢/ ٥١٣ طبع دار الفکر، مغنی المحتاج ٣/ ٢٤٩، ٣٩٠۔

(١) ابن عابدین ٥/ ١٠١-١٠٢، الاختیار ٢/ ١٠١ طبع دار المعرفہ بیروت، بدائع الصنائع ٧/ ١٩١ طبع الجمالیہ، الدسوقی ٣/ ٣٠٣، ہدایہ ٤/ ٣ طبع المکتبۃ الاسلامیہ۔

اختیار ہوگا، جب مالک نے اسے کسی خاص قسم کی تجارت مثلاً کپڑے کی تجارت کی اجازت دی ہے، یا کسی خاص وقت میں تجارت کی اجازت دی ہے، مثلاً کسی خاص مہینہ میں یا کسی خاص شہر میں تجارت کی اجازت دی تو غلام کو مالک کی اجازت سے تجاوز کرنے کا اختیار نہ ہوگا، جس طرح وکیل اور مضارب کو مؤکل اور رب المال کے مقرر کردہ دائرے سے تجاوز کا اختیار نہیں ہوتا، کیونکہ غلام ایک انسان کے اِذن کی بنا پر تصرف کرتا ہے، لہذا اس کے لئے واجب ہے کہ دائرہ اِذن ہی میں تصرف کرے[۱]، اگر مالک نے کوئی صراحت نہیں کی اور غلام نے حسب مصلحت تصرف کیا تو شافعیہ کے نزدیک ہر قسم کی تجارت ہر زمانہ اور ہر شہر میں کرسکتا ہے، اِذن خاص اور اِذن عام کی مثالیں بہ کثرت ہیں، جیسا کہ وکالت، مضاربت، شرکت، اعارہ، اجارہ وغیرہ میں ان کی مثالیں آتی ہیں، انہیں ان ابواب میں دیکھ لیا جائے۔

اِذن کا حق کس کو ہے؟

شارع کا اِذن:

۷ - شارع کا اِذن یا تو نص کے ذریعہ ہوگا، یا قاضی کے اجتہاد کے ذریعہ ان مسائل میں جو بندوں کے مصالح سے وابستہ ہیں، یہ اجتہاد مقاصد شریعت کے عمومی قواعد کو پیش نظر رکھ کر کیا جائے گا، جیسے مصالح کو حاصل کرنا اور مفاسد کو دور کرنا۔

شارع کی طرف سے اِذن کے اسباب و وجوہ متعدد ہوتے ہیں، کیونکہ فرد اور سماج کی حفاظت کے لئے شریعت کے مختلف پہلو ہیں۔

۸ - شارع کی طرف سے اِذن کبھی زندگی میں بندوں کے لئے وسعت اور آسانی پیدا کرنے کے لئے ہوتا ہے مثلاً خرید وفروخت، اجارہ اور رہن کی اجازت، اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا"[۱] (اللہ تعالی نے خرید وفروخت کو حلال اور ربا کو حرام قرار دیا ہے)۔ نیز ارشاد ربانی ہے: "فَرِهَانٌ مَقْبُوضَةٌ..."[۲] (سو رہن رکھنے کی چیزیں جو قبضہ میں دی جائیں)۔

اسی طرح پاکیزہ چیزوں سے نفع اٹھانے کی اجازت، مثلاً کھانے، پینے، مسکن اور لباس (بندوں کی سہولت کے لئے ہے) اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ"[۳] (کہو کس نے حرام کیا ہے اللہ کی اس زینت کو جو اس نے اپنے بندوں کے لئے پیدا کی ہے اور رزق کی پاکیزہ چیز کو)۔

نکاح کی اجازت لطف اندوز ہونے اور توالد وتناسل کے لئے ہے، ارشاد باری تعالی ہے: "فَانْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ"[۴] (نکاح کرو ان عورتوں میں سے جو تم کو بھائیں)۔ اسی ذیل میں یہ چیزیں بھی آتی ہیں: حالت احرام کے علاوہ میں شکار کرنے کی اجازت، افتادہ زمین کو قابل کاشت بنانے کی اجازت، عام راستہ اور عام نالہ سے نفع اٹھانے کی اجازت، اسی طرح اور بہت سی اجازتیں[۵]۔

---

(۱) مغنی المحتاج ۲/ ۹۹، المغنی ۵/ ۸۴، الدسوقی ۳/ ۳۰۴۔

---

(۱) سورۂ بقرہ/ ۲۷۵۔

(۲) سورۂ بقرہ/ ۲۸۳۔

(۳) سورۂ اعراف/ ۳۲۔

(۴) سورۂ نساء/ ۳۔

(۵) الموافقات ۱/ ۱۲۶، ۱۳۱، ۱۸۸، ۱۹۵، ۲/ ۱۸۰، ۱۸۱، مغنی المحتاج ۲/ ۳۶۱، المغنی ۵/ ۵۶۱، ۵۷۵، ۵۸۱، ۸/ ۵۳۹، ابن عابدین ۵/ ۲۸۳، الاختیار ۳/ ۶۷ طبع دار المعرفہ بیروت۔

۹-کبھی کبھی شارع کی طرف سے انتفاع کی اجازت عبادت اور تقرب کے طور پر ہوتی ہے، مثلاً مساجد، مقابر اور مسافر خانوں سے نفع اٹھانے کی اجازت [1]۔

مذکورہ تمام چیزوں میں اجازت شارع کے بیان کیے ہوئے دائرے میں محدود ہوگی، یہ پابندی بھی ہوگی کہ اس سے کسی دوسرے کو ضرر نہ پہنچے، کیونکہ اسلام میں نہ ابتداءً ضرر رسانی ہے نہ جواباً ضرر رسانی ہے۔

فقہاء نے ان تمام تصرفات کے لئے قواعد وشرائط وضع کیے ہیں، ان کا ملحوظ رکھنا ضروری ہے، ان کی مخالفت سے تصرف باطل ہوجاتا ہے۔

۱۰-شارع کی طرف سے اذن کبھی رفع حرج اور دفعِ مشقت کے لیے ہوتا ہے، کیونکہ مکلف بنانے سے شارع کا مقصد مشقت اور تنگی میں مبتلا کرنا نہیں ہے، اس پر دلالت کرنے والے نصوص بہت ہیں۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "لاَ يُكَلِّفُ اللّهُ نَفْسًا إِلاَّ وُسْعَهَا" [2] (اللہ تعالیٰ کسی نفس پر اس کی ذمہ داری سے زیادہ بوجھ نہیں ڈالتا)۔ ارشاد ربانی ہے: "يُرِيدُ اللّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلاَ يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ" [3] (اللہ تعالیٰ تمہارے ساتھ آسانی چاہتا ہے، سختی نہیں چاہتا)۔ نیز ارشاد ہے: "يُرِيدُ اللّهُ أَن يُخَفِّفَ عَنكُمْ" [4] (اللہ چاہتا ہے کہ تم سے بوجھ ہلکا کردے)۔

اسی طرح روایت میں آتا ہے کہ رسول اکرم ﷺ کو جب بھی دو باتوں کا اختیار دیا جاتا تو ان میں سے زیادہ آسان کو اختیار کرتے

(۱) ابن عابدین ۱/ ۳۴۹، الدسوقی ۴/ ۷۰، منتہی الارادات ۲/ ۴۹۵، مغنی المحتاج ۲/ ۳۸۹۔
(۲) سورۂ بقرہ/ ۲۸۶۔
(۳) سورۂ بقرہ/ ۱۸۵۔
(۴) سورۂ نساء/ ۲۸۔

جب تک کہ وہ گناہ کے دائرے میں نہ آتا، اور رسول اکرم ﷺ عبادت میں وصال سے منع فرماتے اور فرماتے: "خذوا من الأعمال ما تطيقون فإن الله لن يمل حتى تملوا" [1] (ان اعمال کو اختیار کرو جنہیں انجام دینے کی تم میں طاقت ہو، اس لئے کہ بیشک اللہ نہیں اکتاتا ہے یہاں تک کہ تم اکتا جاؤ)۔

اسی بنیاد پر مسافر اور مریض کو رمضان میں روزہ نہ رکھنے کی اجازت ہے، امام مالک اور امام شافعی سے منقول ہے کہ اگر روزہ کی وجہ سے ہلاکت کا خوف ہوتو روزہ رکھنا ممنوع ہے، اگر اس حالت میں روزہ رکھے گا تو روزہ نہیں ہوگا، منقول ہے کہ وضوء اور غسل کے ذریعہ طہارت حاصل کرنے میں اگر ہلاکت کا خوف ہوتو وضوء اور غسل ممنوع ہوجاتا ہے، اس کے بجائے تیمم کرنے کا حکم ہے، ممنوع ہونے کی دلیل یہ آیت ہے: "وَلاَ تَقْتُلُواْ أَنفُسَكُمْ" [2] (اور تم اپنے نفس کو قتل نہ کرو)۔ جس شخص نے دھوپ میں کھڑے ہوکر روزہ رکھنے کی نذر مانی تھی اس کا واقعہ علم میں آنے کے بعد نبی اکرم ﷺ نے فرمایا: "مروه فليستظل وليتكلم وليتم صومه" [3] (اس کو حکم دو کہ وہ سایہ حاصل کرے،

(۱) حدیث: "خذوا من..." کی روایت بخاری اور مسلم نے کی ہے، الفاظ مسلم کے ہیں (فتح الباری ۴/ ۲۱۳ طبع السلفیہ، صحیح مسلم ۲/ ۸۱۱، حدیث نمبر: ۷۷۱، تحقیق محمد فواد عبد الباقی)۔
(۲) سورۂ نساء/ ۲۹۔
(۳) الموافقات ۲/ ۱۲۰، ۱۴۲، ۱۵۴، الاشباہ للسیوطی/ ص ۷۶ طبع مصطفی الحلبی۔ حدیث: "مروه فليستظل..." کی روایت بخاری اور ابو داؤد نے ان الفاظ میں کی ہے: "مروه فليتكلم وليستظل وليقعد وليتم صومه"، اس حدیث کی روایت احمد، ابن ماجہ اور امام مالک نے موطا میں کی ہے (فتح الباری ۱۱/ ۵۸۶ طبع السلفیہ، ابو داؤد ۳/ ۲۰۸ طبع مصطفی الحلبی ۱۳۷۱ھ المسند ۴/ ۱۶۸، ابن ماجہ ۱/ ۶۹۰ طبع عیسی الحلبی ۱۳۷۲ھ الموطا ۲/ ۴۷۵، ترتیب محمد عبد الباقی)۔

گفتگو کرے اور اپنا روزہ مکمل کرے)۔

مشقت و حرج ہی کی وجہ سے بعض ان چیزوں کو مباح کیا گیا ہے جو فی نفسہ حرام ہیں لیکن کسی عارض کی بنا پر ان کی اجازت دی گئی ہے، مثلاً بھوک کی وجہ سے موت، یا ہلاکت کا خطرہ درپیش ہو تو مردار اور خنزیر کھانے کی اجازت دی گئی ہے، گلے میں پھنسا ہوا لقمہ اتارنے کے لئے (جب کہ پانی وغیرہ نہ ہو) شراب پینے کی اجازت دی گئی ہے، اسی طرح بعض حرام چیزوں کی بھی ضرورت پیش آنے پر اجازت دی گئی ہے، مثلاً شادی کرنے کے مقصد سے اجنبیہ کو دیکھنے کی اجازت، علاج کے مقصد سے جسم کے واجب الستر حصہ کو دیکھنا[1]۔

وہ تمام امور جن میں مشقت وحرج ہے، خواہ مشقت مکلف کے اپنے اختیار سے پیدا ہوئی ہو، مثلاً دھوپ میں کھڑے ہو کر روزہ رکھنے کی نذر ماننا، یا مشقت فعل کے تابع ہو، مثلاً وہ مریض جو روزہ، یا نماز پر قادر نہ ہو، یا وہ حج کرنے والا جو پیدل، یا سوار ہو کر حج کرنے پر قادر نہ ہو، اِلا یہ کہ وہ قابل برداشت مشقت کے دائرے سے باہر ہو، ان میں آسانی اور رخصت مشروع ہے۔

فقہاء نے اس سلسلے میں بعض قواعد وضع کیے ہیں مثلاً "الضرورات تبیح المحظورات" (ضرورتیں ممنوع چیزوں کو مباح کردیتی ہیں) "المشقة تجلب التيسير" (مشقت آسانی لاتی ہے) "الضرر یزال" (ضرر دور کیا جائے گا)[2]۔

اگر مکلف کو پیش آنے والی مشقت خود اس کے سبب سے نہ ہو اور نہ ہی اس کے کوئی کام کرنے کی وجہ سے ہو تو بھی شریعت کے مجموعی احکام سے یہی بات سمجھ میں آتی ہے کہ رفع مشقت کے لئے اس

(۱) الاختیار ۴/ ۱۵۴، المغنی ۶/ ۵۵۲، ۸/ ۵۹۶، منح الجلیل ۱/ ۵۹۶۔

(۲) الموافقات ۲/ ۱۳۴-۱۵۴، الاشباہ للسیوطی رص ۷۶۔

مشقت کو دور کرنے کی مطلق اجازت ہے بلکہ شریعت نے یہاں تک اجازت دی ہے کہ اگر مشقت ابھی واقع نہ ہوئی ہو لیکن اس کا پورا خطرہ ہو تو بھی اس سے بچنے کی تدبیر کی جائے اور اسی میں سے شدید بھوک، پیاس، گرمی، سردی کی تکلیف دور کرنے کی اجازت دینا ہے، نیز امراض پیش آنے کی صورت میں دوا علاج کی اجازت، ہر موذی سے بچنے کی اجازت بھی (خواہ موذی انسان ہو یا غیر انسان) اسی ذیل میں آتی ہے، اسی لئے فقہاء کہتے ہیں: جان یا عضو یا آبرو یا مال پر حملہ کرنے والے کا قتل کرنے میں ضمان لازم نہیں ہوتا[1]۔

مالک کا اذن:

۱۱- "دستور العلماء" کی تعریف کے مطابق ملکیت انسان اور چیز کے درمیان ایسا شرعی تعلق ہے جس کی وجہ سے وہ انسان اس چیز میں تصرف کرسکتا ہو اور دوسرا اس میں تصرف نہ کرسکتا ہو[2]۔

ابن نجیم کہتے ہیں: مِلک (ملکیت) تصرف کی ایسی قدرت ہے جسے ابتداءً شارع ثابت کرتا ہے[3]۔

اصل یہ ہے کہ کسی شخص کی ملکیت میں دوسرے شخص کے لئے مالک کی اجازت کے بغیر تصرف کرنا جائز نہیں ہوتا، اِلا یہ کہ سخت ضرورت ہو، مثلاً مریض کو دوا کی ضرورت ہے تو مریض کا باپ یا بیٹا مریض کی اجازت کے بغیر اس کے مال سے ضروری دوائیں خرید سکتا ہے[4]۔

(۱) الموافقات ۲/ ۱۵۰، الشرح الصغیر ۲/ ۵۳۳ طبع مصطفی الحلبی، مغنی المحتاج ۴/ ۱۹۴، الاختیار ۴/ ۷۰ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۲) دستور العلماء ۳/ ۳۲۲۔

(۳) الاشباہ لابن نجیم طبع المطبعۃ الحسینیہ۔

(۴) ابن عابدین ۵/ ۱۳۱ طبع سوم بولاق۔

مالک کا کسی دوسرے کو اپنی مملوکہ چیز میں اجازت دینا درج ذیل شکلوں میں ہوتا ہے:

الف-تصرف کی اجازت:

۱۲ -مالک کے لئے جائز ہے کہ اپنی ملکیت میں دوسرے کو تصرف کی اجازت دے، جیسا کہ وکالت اور مضاربت (قراض) میں ہوتا ہے، وکیل اور مضارب دوسرے کی ملکیت میں وہ تصرفات کرتے ہیں جن کی مالک اجازت دیتا ہے، وصی اور ناظر وقف بھی دوسرے کی ملکیت میں باذن مالک تصرف کرتے ہیں، ان کی شرطیں ہیں جن کا تفصیلی بیان کتب فقہ کے وکالۃ، مضاربہ، وصیت اور وقف کے ابواب میں ہے۔

ب-دوسرے کی طرف ملکیت منتقل کرنے کی اجازت:

۱۳ - ایسا بیع، ہبہ اور وقف میں ہوتا ہے ان کی شرائط کے ساتھ۔

ج-استہلاک کی اجازت:

۱۴ - اس کی صورت یہ ہے کہ اس چیز کو استعمال کرکے ختم کردینے کی اجازت دے دے جو اس کی ملکیت میں ہے، کسی دوسرے کو اس کے کھانے اور لینے کی اجازت دے دے، مثلاً وہ کھانا جو خوشی کی تقریبات، غمی کی تقریبات، یا عام ضیافتوں میں پیش کیا جائے، اور محفلوں میں جو دراہم اور پھول وغیرہ بکھیر دئے جاتے ہیں، اس میں بدل کے ذریعہ استہلاک کی اجازت بھی شامل ہے، جیسا کہ قرض میں ہوتا ہے[1]۔

(۱) ابن عابدین ۳/ ۳۴۴، منتہی الارادات ۸۹/۳، قواعد الاحکام فی مصالح الانام ۲/ ۷۳، ۷۴ طبع الاستقامہ، الشرح الصغیر ۲/ ۲۰۶ طبع مصطفی الحلبی۔

د-نفع اٹھانے کی اجازت:

۱۵ - اس کی صورت یہ ہے کہ بعض لوگ دوسرے کو اپنی مملوکہ چیز سے نفع اٹھانے کی اجازت دیتے ہیں، نفع اٹھانے کی اجازت دینے سے یہ لازم نہیں آتا کہ اجازت دینے والا خود اس چیز کا مالک ہو بلکہ منفعت کا مالک ہونا کافی ہے، اور نفع اٹھانے کی اجازت کبھی بلاعوض ہوتی ہے، جیسا کہ عاریت میں ہوتا ہے اور کبھی عوض کے ساتھ ہوا کرتی ہے، جیسا کہ اجارہ میں ہوتا ہے۔

نفع اٹھانے کی اجازت کی اس اعتبار سے کئی قسمیں ہوتی ہیں کہ اجازت دیتے وقت اجازت دینے والا اس چیز کا پورے طور پر مالک ہے، یا صرف اس کی منفعت کا مالک ہے، اجازت دینے والا کبھی وہ چیز کرایہ پر لئے ہوئے ہوتا ہے اور دوسرے کو فی الجملہ اس سے نفع اٹھانے کی اجازت دیتا ہے، اس مسئلہ میں مختلف فقہی مذاہب میں تفصیلات پائی جاتی ہیں، اسی طرح کی صورت حال اعارہ (عاریت پر دینا) منفعت کی وصیت اور وقف میں ہوتی ہے، عاریت پر لینے والے، جن پر وقف کیا گیا ہے اور جن کے لئے منفعت کی وصیت کی گئی ہے (بشرطیکہ وقف اور وصیت میں ایسے الفاظ ہوں جو اذن انتفاع پر دلالت کریں) ان لوگوں کو حق ہے کہ وہ دوسروں کو نفع اٹھانے کی اجازت دیں[1]۔

اسی قبیل کی ایک چیز مختلف افراد کا ایک دوسرے کو خاص راستہ اور خاص نالی سے نفع اٹھانے کی اجازت دینا ہے[2]۔ ان سب میں إذنِ انتفاع ہے، لیکن اس بات کا لحاظ ضروری ہے کہ ایسا

(۱) الاختیار ۳/ ۵۵ اور اس کے بعد کے صفحات، الہدایہ ۳/ ۲۵۴ طبع المکتبۃ الإسلامیہ، الدسوقی ۳/ ۴۳۷، ۴/ ۴۱، ۷۴، ۸۸، الحطاب ۶/ ۳۵ طبع دار الفکر، المغنی ۵/ ۲۲۶۔

(۲) المغنی ۵/ ۵۸۷ اور اس کے بعد کے صفحات۔

إذن نہ ہو جس میں معصیت ہو، مثلاً باندی کو وطی کے لئے عاریت پر دینا، یہ بھی ضروری ہے کہ نفع اسی طرح اٹھایا جائے جس طرح مالک نے اجازت دی ہو، یا اس سے بھی کم ضرر رساں طور پر نفع اٹھایا جائے ورنہ تو نفع اٹھانے والا زیادتی کرنے والا شمار ہوگا[1]۔

صاحب حق کی اجازت:

۱۶- انسان کا حق وہ ہے جس سے اس کا مخصوص مفاد وابستہ ہو جو شریعت کی طرف سے تسلیم شدہ ہو، خواہ مالی حق ہو، یا غیر مالی۔

اصل یہ ہے کہ ہر وہ تصرف جس سے کرنے والے کے علاوہ دوسرے کا کوئی حق متاثر ہوتا ہو اس کے نفاذ کے لئے صاحب حق کی اجازت ضروری ہے۔

مسائل فقہ میں اس کی بہت سی صورتیں ہیں، چند مثالیں نیچے درج کی جاتی ہیں:

۱۷- الف: بیوی پر شوہر کا ایک حق یہ ہے کہ بیوی کو اپنے گھر سے نکلنے سے روکے، اسی لئے شوہر کی اجازت کے بغیر بیوی کا نکلنا جائز نہیں ہے، اس سے یہ صورت مستثنیٰ ہے کہ شوہر کے حق سے زیادہ قوی حق کے لئے نکلے، مثلاً شریعت کے حق کی وجہ سے (حج فرض کی ادائیگی کے لئے) یا علاج کے لئے یا والدین کی زیارت کے لئے، ان مسائل میں مختلف مذاہب میں تفصیل ہے[2]۔

۱۸- ب: مرتہن (جس کے پاس رہن رکھا گیا) کو مال مرہون کو اس وقت تک روکنے کا حق ہے جب تک اس کا دَین (مالی حق) وصول نہ ہو جائے، اسی لئے راہن کے لئے مال مرہون کو مرتہن کی اجازت کے بغیر بیچنا جائز نہیں، اور اگر بیچ دیا ہے تو یہ فروختگی مرتہن کے اجازت دینے، یا اس کا دَین ادا کرنے پر موقوف ہوگی، یہ حنفیہ کا مسلک ہے[1]، دوسرے فقہاء کے یہاں اس مسئلہ میں تفصیل ہے جسے ''رہن'' کی اصطلاح میں دیکھا جاسکتا ہے۔

۱۹- ج: ہبہ کرنے والے کو ہبہ کردہ مال پر قبضہ دینے، یا قبضہ کرنے کی اجازت دینے سے پہلے ملکیت کا حق ہے، اس لئے موہوب لہ (جس کو ہبہ کیا گیا ہے) کے لئے جائز نہیں ہے کہ ہبہ کرنے والے کی اجازت کے بغیر ہبہ کردہ مال پر قبضہ کرے، اس کی اجازت یا قبضہ دیئے بغیر اگر اس نے قبضہ کرلیا تو مالک نہیں ہوگا، یہ شافعیہ کا مسلک ہے، فقہاء کی تفصیل کے مطابق مالکیہ کا اس میں اختلاف ہے[2]۔

۲۰- د: وطی اور جنسی تعلق عورت کا حق ہے، اسی لئے شوہر کے لئے جائز نہیں کہ آزاد بیوی سے اس کی اجازت کے بغیر عزل کرے[3]۔

۲۱- ھ: نکاح کرنے کے موقع پر عورت کو اپنی ذات کے بارے میں حق حاصل ہے، اسی لئے اس بات پر اجماع ہے کہ اگر عورت ثیبہ (شوہر دیدہ) ہے تو نکاح کے وقت اس سے اجازت لینا ضروری ہے اور اگر باکرہ (کنواری) ہے تو اجازت لینے کے واجب یا مستحب ہونے کے بارے میں فقہاء میں اختلاف ہے[4]۔

۲۲- و: صاحب خانہ کا یہ حق ہے کہ اس کی اجازت کے بغیر کوئی اس کے گھر میں داخل نہ ہو، اس لئے کسی شخص کے لئے جائز نہیں کہ صاحب خانہ کی اجازت کے بغیر گھر میں داخل ہو، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ''يَا أَيُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُوْا لاَ تَدْخُلُوْا بُيُوْتاً غَيْرَ بُيُوْتِكُمْ حَتّٰى

---

(۱) الدسوقی ۳/ ۲۳۵۔

(۲) المغنی ۷/ ۲۰، ابن عابدین ۲/ ۶۶۳، الدسوقی ۲/ ۵۱۲، القلیوبی ۳/ ۷۴۔

---

(۱) الاختیار ۲/ ۶۹۔

(۲) مغنی المحتاج ۲/ ۴۰۰، الدسوقی ۴/ ۱۰۱۔

(۳) الاختیار ۴/ ۱۶۳۔

(۴) منتہی الارادات ۳/ ۱۳-۱۴، الدسوقی ۲/ ۲۲۲-۲۲۸، ہدایہ ۱/ ۱۹۶۔

تَسْتَأْنِسُوْا" [۱] (اے ایمان والو اپنے گھر کے سوا دوسروں کے گھروں میں داخل نہ ہوا کرو جب تک اجازت نہ لے لو)۔

اس قسم کی صورتیں بہت ہیں انہیں ان کے مقامات پر دیکھا جاسکتا ہے۔

قاضی کی اجازت:

۲۳ - قضاء عمومی ولایات (عہدوں) میں سے ہے، اس کا مقصد انصاف قائم کرنا اور صاحب حق کو اس کا حق پہنچانا ہے، چونکہ لوگوں کے آپس کے تصرفات میں کبھی کبھی ظلم اور بے انصافی شامل ہوجاتی ہے جس کی وجہ سے لوگوں میں نزاعات برپا ہوجاتے ہیں، اس لئے ان نزاعی تصرفات کے نفاذ کے لئے قاضی کی اجازت ضروری ہے تاکہ عدل بروئے کار آئے اور تنازعات کو ختم کیا جاسکے، اس کی چند مثالیں یہ ہیں:

۲۴ - بیوی کا نفقہ شوہر پر واجب ہے، اگر شوہر تنگ دستی کی وجہ سے بیوی کا نفقہ نہ دے پا رہا ہو تو حنفیہ کے نزدیک دونوں کے درمیان تفریق نہیں کی جائے گی، بلکہ قاضی بیوی کا نفقہ مقرر کردے گا، پھر عورت کو حکم دے گا کہ نفقہ کے لئے قرض لے، جب عورت نے قاضی کے حکم سے قرض لیا تو اس قرض کی ادائیگی شوہر پر لازم ہوگی، شوہر سے اس کا مطالبہ کیا جائے گا، لیکن اگر عورت قاضی کے حکم کے بغیر نفقہ کے لئے قرض لے گی تو اس کا مطالبہ عورت ہی سے ہوگا [۲]، اس کی تفصیل "نفقہ" اور "اعسار" کی اصطلاح میں دیکھی جائے۔

۲۵ - مالکیہ کے نزدیک نابالغ بچے کے مال میں زکاۃ واجب ہے، اگر نابالغ بچے کا کوئی وصی ہو تو متاخرین مالکیہ کہتے ہیں کہ: بچے کی طرف سے اس کا وصی قاضی کی اجازت کے بغیر زکاۃ ادا نہ کرے گا تاکہ فقہاء کے اختلاف سے نکلا جاسکے، خصوصاً اس وقت جب کہ کوئی حنفی قاضی ہو جو مجور علیہ (جس پر تصرفات کے بارے میں پابندی عائد ہو مثلاً بچہ، مجنون) کے مال میں زکاۃ واجب نہیں سمجھتا، اسی طرح امام مالک نے فرمایا ہے: اگر وصی نے ترکہ میں شراب پائی تو سلطان کے علم میں لائے بغیر اس کو بہائے گا نہیں، ہوسکتا ہے کہ سلطان کے نزدیک شراب کو سرکہ بنانا جائز ہو [۱]۔

۲۶ - حنابلہ کہتے ہیں: جو شخص غائب ہوگیا ہو، اس کی ودیعت کسی کے پاس ہو اور اس شخص کے بچے بھی ہوں تو اس ودیعت میں سے اس کے بچوں پر خرچ کرنا قاضی کی اجازت کے بغیر نہیں ہوگا، لقیط (کہیں پڑا ہوا بچہ) پر خرچ کرنے کے لئے قاضی کی اجازت شرط نہیں ہے، اگرچہ زیادہ بہتر یہی ہے کہ احتیاطاً قاضی سے اجازت لے لی جائے [۲] (دیکھئے: "ودیعہ" اور "نفقہ")۔

اس قسم کی بہت سی صورتیں ہیں جنہیں ان کے مقامات پر دیکھا جاسکتا ہے۔

ولی کی اجازت:

۲۷ - ولی وہ شخص ہے جسے دوسرے پر تصرفات کا اختیار ہو اس دوسرے شخص کے نابالغ یا سفیہ یا غلام وغیرہ ہونے کی وجہ سے، تصرف کا اختیار جان کے بارے میں ہو، یا مال کے بارے میں، اس دوسرے شخص پر تصرف کی پابندی عائد رہے گی یہاں تک کہ اس کا سبب (نابالغی وغیرہ) زائل ہوجائے۔

---

(۱) الشرح الصغیر ۲/ ۵۳۰ طبع مصطفی الحلبی، مغنی المحتاج ۴/ ۱۹۹، یہ آیت سورۂ نور/ ۲۷ کی ہے۔

(۲) الاختیار ۴/ ۶۔

(۱) منح الجلیل ۴/ ۶۹۳ طبع مکتبۃ النجاح طرابلس، لیبیا۔

(۲) منتہی الارادات ۲/ ۴۸۳۔

جن لوگوں کے تصرفات پر پابندی عائد ہے (نابالغ، مجنون وغیرہ) ان لوگوں کا تصرف خود ان کے حق میں ضرر رساں ہوسکتا ہے، غلام کا تصرف مالک کے حق میں ضرر رساں ہوسکتا ہے، اس لئے ضرر سے روکنے کے مقصد سے ولی کا تصرف پر نظر رکھنا اور اجازت دینا ضروری ہے۔

خلاصہ کلام یہ ہے کہ کم عقل شخص باشعور بچہ اور غلام کے مال اور نکاح کے بارے میں تصرفات کے نفاذ کے لئے جمہور فقہاء کے نزدیک ولی کی اجازت ضروری ہے، امام ابوحنیفہ کے نزدیک سفیہ (کم عقل شخص) پر تصرفات کی پابندی نہیں۔

شافعیہ کا مسلک اور حنابلہ کی ایک رائے یہ ہے کہ نابالغ بچہ کے لئے ولی سے اجازت لے کر بھی تصرف کرنا جائز نہیں ہے، کیونکہ عقد نکاح اور عقد بیع کی صحت کے لئے بلوغ شرط ہے، شافعیہ کے اصح قول کے مطابق سفیہ کا اجازت لے کر تصرف کرنا بھی جائز نہیں ہے، حنابلہ کی ایک رائے ہے کہ ولی سے اجازت لے کر بھی سفیہ کا تصرف مال میں درست نہیں ہے، کیونکہ سفیہ پر پابندی اس کی فضول خرچی اور بدتدبیری کی وجہ سے ہے، تو اگر اسے تصرف کی اجازت دے دی گئی تو اس چیز کی اجازت دی گئی جس میں اس کی کوئی مصلحت نہیں ہے، ایک قول یہ ہے کہ ولی کی اجازت سے مال میں سفیہ کا تصرف درست ہوتا ہے، اور سفیہ کا نکاح درست ہوتا ہے۔

بے شعور بچہ اور مجنون کے تصرفات اجازت لے کر بھی درست نہیں ہوتے۔

اگر باشعور بچے، سفیہ اور غلام نے ولی کی اجازت کے بغیر تصرف کیا تو یہ تصرف درست ہوا، یا مردود و باطل؟ اس بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے[۱]۔

۲۸-عورت اگرچہ رشیدہ ہو اس کے نکاح کے لئے جمہور فقہاء کے نزدیک ولی کی اجازت ضروری ہے، خواہ عورت کنواری ہو، یا شوہر دیدہ، کیونکہ نبی اکرم ﷺ کا ارشاد ہے: "**أيما امرأة نكحت بدون إذن وليها فنكاحها باطل**"[۱] (جس عورت نے اپنے ولی کی اجازت کے بغیر نکاح کیا اس کا نکاح باطل ہے)۔

امام ابوحنیفہ اور امام ابو یوسف کے نزدیک (ظاہر روایت کے مطابق) آزاد عاقلہ بالغہ عورت کا نکاح اس کی رضامندی سے منعقد ہوجاتا ہے، اگرچہ ولی نے عقد نکاح نہ کیا ہو، خواہ وہ عورت کنواری ہو، یا شوہر دیدہ، کیونکہ اس نے اپنے خالص حق میں تصرف کیا ہے، اور وہ عاقلہ، نیز باشعور ہونے کی وجہ سے تصرف کرنے کی اہل ہے، اور اسے شوہر کو منتخب کرنے کا اختیار ہے، ولی سے شادی کرنے کا مطالبہ اس لئے کیا جاتا ہے تاکہ عورت کو خود شادی کرلینے کی وجہ سے بے حیا نہ کہا جائے[۲]۔

وقف کے متولی کی اجازت:

۲۹-متولی وقف، یا ناظر وقف وہ شخص ہے جو امور وقف کو انجام دیتا ہے، وقف کی حفاظت اور آبادکاری کرتا ہے، وقف کرنے والے کی شرطوں کو نافذ کرتا ہے اور وقف کے مفادات میں تصرف کرتا ہے، جن

(۱) الاختیار ۲/ ۹۳، ۹۶، ۹۷، ۱۰۰، ہدایہ ۱/ ۲۱۵، ۳/ ۲۸۰، ابن عابدین

= ۲/ ۳۰۴، ۵/ ۱۱۳ طبع سوم بولاق، الدسوقی ۳/ ۲۹۳، الحطاب ۴/ ۴۳۶ طبع دارالفکر، منح الجلیل ۲/ ۳۶-۳۷، ۳/ ۱۶۸، قلیوبی ۲/ ۳۰۲، ۳۰۳ طبع عیسیٰ الحلبی، مغنی المحتاج ۲/ ۹۹، ۱۶۵، ۱۷۱، المہذب ۱/ ۲۶۳، ۳۳۹، ۳۹۶، ۲/ ۳۴، ۳۶، ۴۱ طبع دارالمعرفہ بیروت، المغنی ۶/ ۴۴۹، ۴۷۵، ۴۹۱، ۵۱۵، ۵۲۵ طبع مکتبۃ الریاض، نیز ۴/ ۲۷۴ اور اس کے بعد کے صفحات، منتہی الارادات ۲/ ۱۳۱، ۲۹۶، ۳/ ۱۴۔

(۱) حدیث: "أيما امرأة..." کی روایت ابوداؤد، ترمذی، ابن ماجہ نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے یہ صحیح حدیث ہے (فیض القدیر ۳/ ۱۴۳)۔

(۲) سابقہ مراجع، نیز ہدایہ ۱/ ۱۹۶۔

کے لئے وقف کیا گیا ہے، ان کے لئے اور دوسروں کے لئے جائز نہیں کہ ناظر وقف کی اجازت کے بغیر وقف کی جائداد میں کوئی نیا تصرف کریں، مثلاً عمارت تعمیر کریں، یا درخت لگائیں، ناظر وقف اگر مصلحت سمجھے تو ایسے کسی کام کی اجازت دے سکتا ہے، متولی اسی کام کی اجازت دے سکتا ہے جس میں وقف کا فائدہ بڑھ جائے۔

ناظرِ وقف کا ایک کام یہ بھی ہے کہ وقف کی آمدنی وصول کرکے اسے مستحقین پر تقسیم کرے، طلبہ کو ان کا مقام دے، خراج وصول کرنے والا، عامل صدقہ اور مدرس ناظرِ وقف کی اجازت کے بغیر یہ کام نہیں کرسکتے۔

اوقاف کے منافع ان لوگوں کی ملکیت ہیں جن کے لئے وہ اوقاف کیے گئے ہیں، وہ لوگ خود اور دوسروں کے ذریعہ بہ شکل عاریت، یا اجارہ ان منافع کو وصول کرسکتے ہیں، جیسا کہ شافعیہ کہتے ہیں لیکن ایسا ناظرِ وقف کی اجازت ہی سے ہوسکتا ہے[1]، اس بارے میں فقہاء کے یہاں بہت تفصیل ہے جسے "وقف" کی اصطلاح میں دیکھا جاسکتا ہے۔

مأذون لہ کی اجازت:

۳۰- فقہاء اکثر "مأذون لہ" کا لفظ اس غلام کے لئے استعمال کرتے ہیں جسے اس کے آقا نے تجارت کی اجازت دے دی ہو، اسی لئے اس کی خاطر "باب المأذون" کے نام سے ایک باب قائم کرتے ہیں۔

فقہاء کی اس مسئلہ میں دو رائیں ہیں کہ مأذون غلام دوسرے کو تجارت کی اجازت دے سکتا ہے یا نہیں؟

حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک مأذون لہ غلام کسی دوسرے کو تجارت کی اجازت دے سکتا ہے، کیونکہ تجارت کی اجازت بھی تجارت ہے۔

شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک مأذون لہ غلام اپنے مالک کی اجازت کے بغیر کسی دوسرے کو تجارت کی اجازت نہیں دے سکتا، ہاں مالک کی اجازت سے اجازت دے سکتا ہے، شافعیہ کہتے ہیں کہ یہ حکم عمومی تصرف کا ہے، اگر مأذون لہ غلام نے کسی دوسرے کو کسی خاص تصرف کی اجازت دی، مثلاً کوئی کپڑا خریدنے کی تو جائز ہے[1]۔

۳۱- اسی قسم میں مضارب بھی داخل ہے اس اعتبار سے کہ اسے رب المال کی طرف سے تجارت کی اجازت ہوتی ہے، جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ مضارب کے لئے جائز نہیں ہے کہ رب المال کی اجازت کے بغیر دوسرے کو مال مضاربت پر دے، اگر رب المال نے اجازت دی ہے تو جائز ہے۔

حنفیہ کا مسلک یہ ہے کہ اگر رب المال نے معاملہ مضارب کے حوالہ کردیا ہے، مثلاً اس سے کہا ہے کہ "اپنی رائے پر عمل کرو" تو مضارب کے لئے جائز ہے کہ رب المال کی اجازت کے بغیر وہ مال مضاربت پر دے، اور اگر اس پر کسی چیز کی پابندی لگائی ہے تو مضاربت پر دینا جائز نہ ہوگا۔

شافعیہ کے نزدیک زیادہ صحیح قول یہ ہے کہ مضارب رب المال کی اجازت سے بھی دوسرے سے مضاربت کا معاملہ نہیں کرسکتا، کیونکہ عقد مضاربت خود خلاف قیاس ہے، دوسری رائے یہ ہے کہ رب المال کی اجازت سے مضاربت کا معاملہ کرنا جائز ہے، سبکی نے اس رائے کو قوی قرار دیا ہے اور کہا ہے کہ جمہور نے اسی رائے کو قطعی قرار دیا ہے[2]۔

---

(۱) ابن عابدین ۳/ ۴۱۲، ۴۴۲ اور اس کے بعد کے صفحات طبع سوم بولاق، مغنی المحتاج ۲/ ۳۸۹ طبع مصطفی الحلبی، قلیوبی ۳/ ۱۰۹ طبع عیسی الحلبی، منتہی الارادات ۲/ ۵۰۶ طبع دار الفکر، منح الجلیل ۴/ ۳۴، ۸۲ طبع مکتبۃ النجاح، الدسوقی ۴/ ۹۷۔

(۱) مغنی المحتاج ۲/ ۱۰۰، منتہی الارادات ۲/ ۲۹۷، الدسوقی ۳/ ۳۰۴، البدائع ۷/ ۱۹۷۔

(۲) الاختیار ۳/ ۲۰، المغنی ۵/ ۴۸، الدسوقی ۳/ ۳۸۸، مغنی المحتاج ۲/ ۳۱۴۔

اسی ذیل میں وکیل، وصی اور قاضی بھی آتے ہیں، ان کی تفصیلات متعلقہ اصطلاحات میں دیکھی جائیں۔

اِذن میں تعارض:

۳۲- اگر دو یا دو سے زیادہ ایسے لوگ ہوں جن کو، مثلاً عورت کے نکاح کرنے میں اجازت دینے کا حق حاصل ہے اور سب ایک ہی درجہ کے ہوں، مثلاً چند بھائی، یا بھائی کے لڑکے یا کئی چچا اور ان کے درمیان اختلاف واقع ہوجائے، ہر شخص عورت کا نکاح کرنا چاہے تو حنابلہ اور شافعیہ کے نزدیک جھگڑا ختم کرنے کے لئے ان کے درمیان قرعہ اندازی کی جائے گی، کیونکہ ان سب کا حق برابر ہے اور سب کو متفق کرنا انتہائی دشوار ہے، جس کا قرعہ نکل آئے گا وہ نکاح کردے گا، رسول اکرم ﷺ جب سفر کا ارادہ فرماتے تو اپنی بیویوں کے درمیان قرعہ اندازی کرتے۔

مالکیہ کے نزدیک حاکم دیکھے گا کہ ان اولیاء میں سب سے اچھی رائے والا کون ہے؟ حنفیہ کے نزدیک ان میں سے ہر ایک ولی کو تنہا نکاح کردینے کا اختیار ہوگا دوسرا ولی، یا اولیاء راضی ہوں، یا راضی نہ ہوں، بشرطیکہ وہ کفو میں اور پورے مہر پر نکاح کرے۔

یہ اس وقت ہے جب کہ ایک ہی شخص نے نکاح کا پیغام بھیجا ہو، اگر نکاح کا پیغام بھیجنے والے متعدد افراد ہوں تو عورت کی رضامندی کا اعتبار ہوگا، جس کو عورت متعین کرے گی اس سے شادی کردی جائے گی، اگر عورت نے کسی ایک کی تعیین نہیں کی اور وہ اس بات پر آمادہ ہے کہ ان میں سے کسی بھی ایک سے اس کی شادی کردی جائے تو قاضی سب سے بہتر شخص سے اس کی شادی کرادے گا، جیسا کہ مالکیہ اور شافعیہ کہتے ہیں، اگر کسی ایک ولی نے سبقت کرکے کفو میں اس کی شادی کردی تو درست ہوگا، کیونکہ کسی ولی میں دوسرے کے مقابلہ میں کوئی امتیازی بات موجود نہیں ہے۔

اگر عورت نے ان سب اولیاء کو نکاح کرنے کی اجازت دے دی اور یکساں درجہ کے اولیاء میں سے ایک نے کسی ایک مرد سے شادی کردی اور دوسرے ولی نے دوسرے سے شادی کردی تو اگر یہ معلوم ہو کہ فلاں ولی نے پہلے شادی کی ہے تو اس کا نکاح درست ہے اور دوسرا نکاح باطل ہے، اگر دونوں نکاح ایک زمانہ میں ہوئے ہوں، یا یہ معلوم نہ ہوسکے کہ کون سا نکاح پہلے ہوا تو دونوں نکاح باطل ہیں، یہ مسئلہ بالاتفاق ہے [1]، کچھ تفصیل کے ساتھ (دیکھئے: نکاح، ولی)۔

۳۳- وصیت میں اگر دو آدمیوں کے لئے ایک ساتھ وصیت کی تو دونوں ایک ساتھ وصی ہوں گے، تنہا ان میں سے کسی کو تصرف کا اختیار حاصل نہ ہوگا، اگر کسی معاملہ میں، مثلاً خرید وفروخت میں دونوں وصیوں میں اختلاف ہوجائے تو قاضی دیکھے گا کہ کس کا تصرف یتیم کے حق میں زیادہ بہتر ہے؟ جیسا کہ مالکیہ کہتے ہیں۔

امام ابو یوسف کے علاوہ دوسرے فقہاء حنفیہ کے نزدیک کوئی وصی تنہا تصرف نہیں کرسکتا، الا یہ کہ دو شہروں کے دو قاضیوں کی طرف سے دو الگ الگ وصی مقرر کیے گئے ہوں، ایسی صورت میں تنہا ایک وصی کا تصرف کرنا جائز ہوگا۔

امام ابو یوسف فرماتے ہیں: تمام امور میں ہر وصی تنہا تصرف کرسکتا ہے [2]۔

اِذن کا طریقہ:

۳۴- اجازت کی تعبیر کے متعدد ذرائع ہیں: انہیں میں سے ایک یہ

---

(۱) البدائع ۲/ ۲۵۱، مغنی المحتاج ۳/ ۱۶۰، الدسوقی ۲/ ۲۳۳، المغنی ۶/ ۵۱۱۔

(۲) الدسوقی ۴/ ۵۳۳، الکافی ۲/ ۱۰۳۱ طبع مکتبۃ ریاض الحدیثہ، ابن عابدین ۵/ ۴۶۳ طبع سوم بولاق، مغنی المحتاج ۳/ ۷۷، المغنی ۶/ ۱۴۴۔

ہے کہ اجازت پر دلالت کرنے والا صریح لفظ بولا جائے، مثلاً باپ اپنے باشعور بیٹے سے کہے: ''میں نے تم کو تجارت کی اجازت دی'' یا یہ کہے: ''میرے لئے کپڑا خرید و اور بیچو'' ''فلاں چیز کی تجارت کرو''[1]۔

۳۵- کبھی اجازت اشارہ سے یا تحریر سے یا پیغام کے ذریعہ ہوتی ہے، مثلاً گونگی ہونے کی صورت میں عورت اشارہ سے نکاح کرنے کی اجازت دے، یا گونگا ہونے کی صورت میں ولی اشارہ سے اجازت دے، یہاں اشارے سے اجازت درست ہوگی بشرطیکہ اشارہ متعین اور قابل فہم ہو، اسی طرح خط یا پیغام کے ذریعہ ولیمہ کی دعوت داخل ہونے اور کھانے کی اجازت مانی جاتی ہے، کیونکہ حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ رسول اکرم ﷺ سے روایت کرتے ہیں کہ آپ ﷺ نے فرمایا: **"إذا دعي أحدكم فجاء مع الرسول فإن ذلك له إذن"**[2] (جب تم میں سے کسی کو بلایا گیا اور وہ قاصد کے ساتھ آ گیا تو یہ اس کے لئے اجازت ہے)۔

اجازت کبھی براہ راست مالک کی طرف سے ہوتی ہے اور کبھی اس کے نائب کی طرف سے۔

اسی طرح خط یا پیغام کے ذریعہ وکیل بنانا اجازت تصور کیا جاتا ہے[3]۔

---

(۱) ابن عابدین ۵/ ۱۰۱ طبع سوم بولاق، مغنی المحتاج ۲/ ۹۹ اور اس کے بعد کے صفحات، الدسوقی ۳/ ۳۰۳، منتہی الارادات ۲/ ۲۹۶۔

(۲) حدیث: "إذا دعي أحدكم..." کی روایت بخاری نے الادب المفرد میں، ابو داؤد نے اور بیہقی نے شعب الایمان میں کی ہے یہ حدیث حسن ہے (فیض القدیر ۱/ ۳۴۷)۔

(۳) الاشباہ لابن نجیم رص ۱۳۶، ۱۳۷ طبع المطبعۃ الحسینیہ المصریہ الاشباہ للسیوطی رص ۱۵۵، ۳۱۱، ۳۱۲، مغنی المحتاج ۲/ ۱۵۰، ۲۲۳، ۲۶۶، المغنی ۶/ ۳۱۷، ۵۳۴، منتہی الارادات ۲/ ۳۱۴، ۳/ ۱۲، الدسوقی ۳/ ۳۸۰، منح الجلیل ۲/ ۱۶۶، ۶۴، ۳/ ۵۸، ۶۰، ۹۰، جواہر الاکلیل ۱/ ۳۲۵ طبع دار المعرفہ بیروت۔

۳۶- بعض تصرفات میں خاموشی اجازت قرار پاتی ہے، اصل یہ ہے کہ خاموشی اجازت نہ قرار دی جائے، کیونکہ قاعدہ ہے ''**لا ينسب لساكت قول**'' (خاموش رہنے والے کی طرف کوئی قول منسوب نہیں کیا جاتا) لیکن اس قاعدہ سے بعض وہ صورتیں مستثنیٰ ہیں جن میں خاموشی کو اجازت قرار دیا جاتا ہے، اسی میں سے ایک صورت یہ ہے کہ کنواری عورت سے اس کا ولی نکاح کرنے کی اجازت لے اور اس پر وہ خاموش رہے تو اس خاموشی کو اجازت قرار دیا جاتا ہے، کیونکہ یہی اس حدیث کا تقاضا ہے: **"استأمروا النساء في أبضاعهن فإن البكر تستحي فتسكت فهو إذنها"**[1] (عورتوں سے ان کے نکاح کے بارے میں اجازت لو، بیشک کنواری عورت شرم کرتی ہے، اس لئے خاموش رہتی ہے، یہی اس کی اجازت ہے)، اس مسئلہ میں فقہاء کا اتفاق ہے، خواہ اجازت طلب کرنے کو مستحب قرار دیا جائے یا واجب[2]۔

۳۷- اگر ولی اپنے زیر ولایت شخص کو خرید فروخت کرتے دیکھے پھر بھی خاموش رہے تو اس کی خاموشی اجازت قرار دی جائے گی، یا نہیں؟ اس بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے، حنفیہ کا مسلک اور مالکیہ کا ایک قول ہے کہ اسے اجازت قرار دیا جائے گا اور شافعیہ، حنابلہ، نیز امام زفر کے نزدیک اور مالکیہ کے ایک قول میں اس خاموشی کو اجازت نہیں قرار دیا جائے گا، کیونکہ جن چیزوں میں

---

(۱) حدیث: "استأمروا النساء..." کی روایت امام احمد نے ان الفاظ میں کی ہے: "استأمروا النساء في أبضاعهن قال: قيل: فإن البكر تستحي، فتسكت، قال: فهو إذنها"، بخاری اور نسائی نے ملتے جلتے الفاظ سے اس کی روایت کی ہے (المسند ۶/ ۲۰۳، فتح الباری ۱۲/ ۳۱۹ طبع السلفیہ، النسائی ۶/ ۰۷ طبع مصطفی الحلبی ۱۳۸۳ھ)۔

(۲) الاشباہ لابن نجیم رص ۶۱، الاشباہ للسیوطی رص ۱۴۱، مغنی المحتاج ۳/ ۱۴۷، المغنی ۶/ ۴۹۱، الاختیار ۳/ ۹۴، الکافی ۲/ ۵۲۴۔

اجازت کی شرط ہوتی ہے ان میں خاموشی کا اعتبار نہیں کیا جاتا، مثلاً کوئی شخص دوسرے کا مال فروخت کر رہا ہو اور اس مال کا مالک یہ دیکھ کر خاموش ہو تو اس کو اجازت نہیں مانا جاتا، دوسری بات یہ ہے کہ خاموشی میں رضامندی اور ناراضگی دونوں کا احتمال ہے، لہذا احتمال کے ہوتے ہوئے خاموشی اجازت کی دلیل بننے کے لائق نہیں ہے (۱)۔

۳۸- کبھی اجازت بطریق دلالت ہوتی ہے، مثلاً مہمانوں کے سامنے کھانا پیش کرنا، یہ اجازت پر دلالت کرنے والا قرینہ ہے، آقا کا اپنے غلام کے لئے سامان خرید کر اسے دوکان میں رکھنا اور غلام کو اس میں بیٹھنے کا حکم دینا، مسلمانوں اور مسافروں کے لئے سقایات (پانی پینے کی جگہیں) اور مسافر خانوں کی تعمیر (۲)۔

اجازت کو سلامتی کے ساتھ مقید کرنا:

۳۹- ایک فقہی قاعدہ یہ ہے کہ جس چیز کی اجازت دی گئی ہو اس کے کرنے سے اگر کوئی نقصان ہوجائے تو اس کا ضمان لازم نہیں ہوتا، اس قاعدہ سے وہ صورتیں مستثنیٰ ہیں جن میں انجام کی سلامتی کی شرط لگائی گئی ہو (۳)۔

حنفیہ اجازت دیئے ہوئے شخص کے لئے ثابت ہونے والے حقوق کی دو قسمیں کرتے ہیں:

(۱) واجب حقوق، خواہ یہ حقوق شارع کے ثابت کرنے سے ہوں، مثلاً حدود قائم کرنے، قصاص اور تعزیر جاری کرنے میں امام کا حق، یا یہ حقوق عقد کی بنا پر واجب ہوئے ہوں، مثلاً فصد لگانے والے، پچھنہ لگانے والے اور ختنہ کرنے والے کا عمل۔

ان حقوق میں یہ شرط نہیں ہوتی کہ ان کا انجام سلامتی ہو، اِلا یہ کہ حد معتاد سے تجاوز کیا ہو۔

(۲) مباح حقوق، مثلاً امام ابوحنیفہ کے نزدیک ولی کا تادیب کا حق، جائز دائرے میں شوہر کا تعزیر کا حق، عام راستہ سے نفع اٹھانے کا حق۔

ان حقوق میں یہ پابندی ہے کہ ان کے استعمال کا انجام سلامتی ہونا چاہئے (۱)۔

غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ اس مسئلہ میں دیگر فقہاء بھی حنفیہ ہی کے ساتھ ہیں، البتہ تمام فقہاء بشمول حنفیہ اس بارے میں اختلاف کرتے ہیں کہ کن حقوق میں سلامتی کے وصف کی قید ہے اور کن حقوق میں یہ قید نہیں ہے، کیونکہ فعل کی تعلیل میں ان کا نقطۂ نظر ایک دوسرے سے مختلف ہوتا ہے، حتی کہ خود ایک ہی مذہب کے فقہاء کے درمیان ایک ہی فعل کے بارے میں ہمیں اختلاف ملتا ہے، مثلاً امام ابوحنیفہ اور صاحبین میں انسان کے اپنی ذات کے لئے قصاص لینے کے بارے میں اختلاف ہے، اس کا بیان درج ذیل مسائل کے تحت کیا جاتا ہے:

اول-وہ حقوق جن میں سلامتی کی قید نہیں ہے:

الف- شارع کے واجب کرنے سے واجب ہونے والے حقوق اور ان کی چند مثالیں:

۴۰- اگر امام حد جاری کرے، مثلاً شراب پینے والے کو کوڑے لگائے، یا چور کا ہاتھ کاٹے، اور جس پر حد جاری کی گئی اس کا انتقال

---

(۱) مغنی المحتاج ۲/ ۱۰۰، ابن عابدین ۵/ ۱۱۳، الاختیار ۲/ ۱۰۰، المغنی ۵/ ۸۵، منتہی الارادات ۲/ ۲۹۸، البہجہ فی شرح التحفہ ۲/ ۲۹۵ طبع دوم مصطفی الحلبی۔

(۲) الاختیار ۳/ ۴۵، منتہی الارادات ۳/ ۸۹، القلیوبی ۳/ ۲۹۸، الحطاب ۴/ ۲۲۳۔

(۳) الاشباہ للسیوطی رص ۱۱۱، بدائع الصنائع ۷/ ۳۰۵۔

(۱) الاشباہ لابن نجیم رص ۱۱۶۔

ہوجائے تو امام پر کوئی ضمان نہیں ہوگا، کیونکہ حدود کو جب شریعت کے بتائے ہوئے طریقہ پر جاری کیا جائے تو ان سے پیش آنے والی ہلاکت میں کوئی ضمان نہیں، کیونکہ امام نے حدود جاری کرنے کا کام اللہ اور اس کے رسول کے حکم پر کیا ہے، لہذا اس سے مواخذہ نہیں ہوسکتا۔

اسی طرح اگر کسی شخص نے دانستہ کسی کے عضو جسم کو نقصان پہنچایا، امام نے اس سے قصاص لیا، زخم کا اثر اس کے جسم میں سرایت کر گیا اور اس کا انتقال ہوگیا تو بھی ضمان نہیں ہوگا، کیونکہ یہ حادثہ ایسے کام کے کرنے سے پیش آیا جس کی اجازت تھی، لہذا یہاں سلامتی کی قید نہ ہوگی، اس پر فقہاء کا اتفاق ہے (۱)۔

۴۱- جن جرائم میں تعزیر مشروع ہے ایسے کسی جرم میں اگر امام نے تعزیر کی، جس کو تعزیر کی گئی اس کا انتقال ہوگیا تو اس کا ضمان لازم نہ ہوگا، کیونکہ امام نے جو کچھ کیا شریعت کے حکم سے کیا اور مامور بہ کی انجام دہی میں سلامتی کی شرط نہیں ہے، یہ حنفیہ، حنابلہ اور مالکیہ کا مسلک ہے، مالکیہ کا ایک قول یہ ہے کہ اگر امام کا ظن غالب ہو کہ یہ تعزیر جاری کرنے کے باوجود وہ شخص سلامت رہے گا تو ضمان لازم نہ ہوگا، شافعیہ کے نزدیک ضمان لازم ہوگا، کیونکہ شافعیہ کے نزدیک امام کی تعزیر کے لئے انجام کی سلامتی کی شرط ہے (۲)۔

۴۲- جس شخص کے خلاف جرم کیا گیا اس نے اگر از خود قصاص لیا، چنانچہ ہاتھ کاٹنے والے کا ہاتھ کاٹ دیا، اس کے بعد زخم پورے جسم میں سرایت کر گیا اور اس شخص کا انتقال ہوگیا تو ضمان لازم نہ ہوگا، کیونکہ یہ کاٹنا لازم اور متعین تھا، لہذا اس کے سرایت کرنے سے ضمان

(۱) البدائع ۷/ ۳۰۵، الدسوقی ۴/ ۳۵۵، منح الجلیل ۴/ ۳۶۹-۳۷۱، نہایۃ المحتاج ۸/ ۲۹، المہذب ۲/ ۱۸۹، المغنی ۸/ ۳۱۱، ۷/ ۲۷۷۔

(۲) المغنی ۸/ ۳۲۶، ہدایہ ۲/ ۱۱۷، الاشباہ للسیوطی رص ۱۱۱، المہذب ۲/ ۲۹۰، منح الجلیل ۴/ ۵۵۶-۵۵۷۔

نہ ہوگا جس طرح چور کا ہاتھ کاٹنے میں ہوتا ہے، امام ابوحنیفہ کے علاوہ باقی تمام فقہاء کا یہی مسلک ہے، امام صاحب کے نزدیک ضمان لازم ہوگا، قصاص لینے والے کے عاقلہ پر دیت (خون بہا) لازم ہوگی، اس لئے کہ قصاص جس کا حق ہے اس پر قصاص لازم نہیں ہے بلکہ اسے اختیار ہے کہ قصاص لے لیکن معاف کردینا زیادہ بہتر ہے، مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک امام کے خلاف بے جا جرأت کرنے کی وجہ سے اسے تادیب کی جائے گی لیکن اس پر ضمان لازم نہ ہوگا (۱)۔

ب- عقد کی وجہ سے واجب ہونے والے حقوق اور ان کی چند مثالیں:

۴۳- پچھنہ لگانے والے، فصد لگانے والے، ختنہ کرنے والے اور طبیب کے عمل سے اگر کوئی ہلاکت ہوجائے تو ان لوگوں پر ضمان نہیں ہے جب کہ ان لوگوں نے اجازت لے کر اپنا عمل کیا ہو اور اپنے عمل میں معتاد جگہ سے تجاوز نہ کیا ہو اور انہیں اپنے فن میں بصیرت ومہارت ہو، یہ حنفیہ، حنابلہ اور مالکیہ کا مسلک اور شافعیہ کا اصح قول ہے (۲)۔

۴۴- عقد اجارہ میں اجارہ پر لینے والے کے پاس اجارہ پر لی ہوئی چیز بطور امانت ہوتی ہے، جس حد تک استعمال کی اجازت تھی، اسی کے اندر استعمال کرنے سے اگر اس چیز میں کوئی نقصان ہوجائے تو اجارہ پر لینے والا اس نقصان کا ضامن نہ ہوگا، ہاں اگر اس میں کوتاہی کی یا اجازت کی حد سے تجاوز کیا ہے، مثلاً جانور کو عادت سے زیادہ مارا یا عادت سے زیادہ اس کی لگام کھینچی اور اس کی وجہ سے جانور

(۱) البدائع ۷/ ۳۰۵، الاشباہ للسیوطی رص ۱۱۱، المغنی ۷/ ۶۹۰، ۷۴۷، المواق بہامش الحطاب ۶/ ۲۳۳-۲۳۴۔

(۲) المغنی ۵/ ۵۳۸، منح الجلیل ۳/ ۵۵۷، التبصرۃ بہامش فتح العلی ۲/ ۳۲۸، نہایۃ المحتاج ۸/ ۳۰-۳۲، ابن عابدین ۵/ ۴۳ طبع سوم۔

ہلاک ہوگیا تو ضامن ہوگا، اس مسئلہ پر اتفاق ہے[1]۔

دوم-وہ حقوق جن میں سلامتی کی قید ہے:

۴۵- یہ مباح حقوق ہیں، ان کی مثال یہ ہے: بیوی کو نافرمانی کی وجہ سے مارنا، اس مارنے میں اگر کوئی ہلاکت یا نقصان ہوجائے تو حنفیہ اور شافعیہ کے نزدیک اس کا ضمان لازم ہوگا، حنابلہ کے نزدیک اس میں ضمان نہیں ہے، مالکیہ کے نزدیک اگر اس مارنے میں سلامتی کا ظن غالب تھا تو ضمان نہ ہوگا[2]۔

۴۶- عام راستہ میں چلنے اور جانور لے جانے کی تمام لوگوں کو اجازت ہے، انجام کی سلامتی کی شرط کے ساتھ، لہذا جس چلنے اور جانور لے جانے کا نتیجہ سلامتی نہ ہو اس کی اجازت نہیں ہے، راستہ چلنے، یا جانور لے جانے سے اگر کسی کا نقصان ہوتو اس کا ضمان لازم ہوگا، إلا یہ کہ ایسا نقصان ہو جس سے بچنا ممکن نہ ہو، لہذا جو شخص جانور پر سوار ہوکر جارہا ہے اگر اس کے چوپایہ نے کسی انسان کو کچل دیا تو چوپایہ کے ہاتھ، پیر سر، یا ٹکرانے سے جو نقصان ہوگا سوار اس کا ضامن ہوگا، کیونکہ ان افعال سے بچنا ممکن ہے۔

جانور کے پیر جھاڑنے، دم جھاڑنے سے جو نقصان ہو سوار اس کا ضامن نہ ہوگا، کیونکہ اس سے بچنا ممکن نہیں ہے، اگر چوپایہ کو راستہ میں کھڑا کردیا تو اس کے پیر جھاڑنے سے بھی جو نقصان ہوگا وہ اس کا بھی ضامن ہوگا، کیونکہ شرعاً اجازت صرف گذرنے کی ہے، جانور کھڑا کرنے کی نہیں، ہاں بعض حنابلہ اور مالکیہ نے کہا ہے کہ کشادہ راستہ میں اگر بلا وجہ چوپایہ کھڑا کیا تو اس میں ضمان نہیں، اگر چوپایہ کو

(۱) جواہر الإکلیل ۲/ ۱۹۰، المغنی ۵/ ۳۸۱، ۵۰۳، الاختیار ۳/ ۵۳، المہذب ۱/ ۳۱۵۔

(۲) ابن عابدین ۵/ ۳۷۵، ہدایہ ۴/ ۱۱۷، المغنی ۸/ ۳۲۷، التبصرہ ۲/ ۳۴۹، منح الجلیل ۴/ ۵۵۶، نہایۃ المحتاج ۸/ ۲۸۔

مسجد کے دروازہ کے سامنے کھڑا کیا تو یہ بھی راستہ میں کھڑا کرنے کی طرح ہے، لہذا ضمان لازم ہوگا، اگر امام نے مسلمانوں کے لئے جانور کھڑے کرنے کے لئے کوئی جگہ مخصوص کردی تو اس میں ضمان نہیں ہے إلا یہ کہ وہ سوار ہو۔

امام نے جن جگہوں میں لوگوں کو چوپایے کھڑے کرنے کی اجازت دی ہے ان جگہوں میں اگر کوئی شخص چوپایے پر سوار ہوکر جارہا ہے، یا کھینچ کر یا ہانک کر لے جارہا ہے (اور چوپایہ سے کسی کو نقصان پہنچ گیا) تو ضامن ہوگا، کیونکہ امام کی اجازت کی وجہ سے صرف کھڑا کرنے کا ضمان ختم ہوا ہے، لے جانے اور ہانکنے کا ضمان ختم نہیں ہوا ہے، یہ تمام فقہاء کے نزدیک ہے[1]۔

۴۷- جس شخص نے عام راستہ میں کنواں کھودا، اگر کنواں کھودنا کسی مصلحت کی وجہ سے نہ ہوگا تو کنواں کھودنے والے پر اس کنواں سے ہونے والے نقصان کا ضمان لازم ہوگا، اور اگر مسلمانوں کی مصلحت کی خاطر کنواں کھودا گیا اور اس میں کوئی شخص گر کر مرگیا، اگر کھودنے والے نے سلطان کی اجازت سے کنواں کھودا تھا تو ضمان نہیں ہوگا اور اگر اس کی اجازت کے بغیر کھودا تھا تو ضمان لازم ہوگا، اس لئے کہ عام لوگوں کے حقوق کا نگراں امام ہے تو اس کی اجازت ضروری ہے۔ یہ شافعیہ، حنابلہ اور حنفیہ کا مسلک ہے، حنفیہ میں سے امام ابو یوسف کے نزدیک سلطان کی اجازت کے بغیر کھودنے کی صورت میں بھی ضامن نہیں ہوگا، کیونکہ جو کام مسلمانوں کے مفاد میں ہو اس کی اجازت دلالۃً ثابت ہے، شافعیہ کی بھی ایک رائے یہی ہے، مالکیہ نے بھی اجازت کی قید نہیں لگائی ہے، جس شخص نے اپنی ملکیت میں یا افتادہ

(۱) البدائع ۷/ ۲۷۲، ہدایہ ۴/ ۱۹۷-۱۹۸، مغنی المحتاج ۴/ ۲۰۳-۲۰۵، المہذب ۲/ ۱۹۵، المغنی ۸/ ۳۸، التبصرۃ ۲/ ۳۵۱-۳۵۳، منح الجلیل ۴/ ۳۵۳۔

زمین میں کنواں کھودا اس پر بالاتفاق ضمان نہیں ہے[1]، امام ابوحنیفہ کی رائے ہے کہ گڈھے میں گرنے والا اگر بھوک سے یا غم سے مرجائے تو گڈھا کھودنے والے پر ضمان نہیں ہوگا، بھوک سے مرنے کی صورت میں امام ابویوسف بھی امام ابوحنیفہ کے ہم خیال ہیں، لیکن اگر غم کی وجہ سے وفات ہوئی تو امام ابویوسف کھودنے والے پر ضمان لازم قرار دیتے ہیں۔

۴۸ - جس شخص نے مسلمانوں کے راستہ کی طرف چھجہ نکالا، یا پرنالہ نصب کیا، یا چبوترہ بنایا، یا پتھر، یا لکڑی، یا خربوزہ کا چھلکا رکھا، یا پانی بہایا، اور اس کی وجہ سے کوئی انسان پھسل گیا تو جو نقصان ہوگا کرنے والا اس کا ضامن ہوگا، یہ حنابلہ، حنفیہ اور شافعیہ کا مسلک ہے[2]، مالکیہ کے نزدیک[3] اگر راستہ میں کوئی چیز رکھی ہے، مثلاً خربوزہ کے چھلکے، یا پانی بہایا تو اس سے ہونے والے نقصان کا ضامن ہوگا، اور اگر کسی نے بارش کے لئے پرنالہ نصب کیا، اسے سڑک کی طرف لگایا، پھر ایک مدت کے بعد وہ پرنالہ کسی انسان کے سر پر گر پڑا جس سے وہ شخص مرگیا، یا مال پر گر گیا جس سے مال ضائع ہوگیا تو کوئی ضمان نہیں، کیونکہ بارش کی وجہ سے پرنالہ لگانا ایسا عمل ہے جس کی اجازت ہے۔

۴۹ - جس نے ایسی دیوار تعمیر کی جو سڑک کی طرف جھکی ہوئی ہے، اس دیوار کے گرنے سے کوئی چیز ضائع ہوگئی تو اس میں ضمان ہے اور اگر اس نے سیدھی دیوار بنائی، یا اپنی ملکیت کی طرف جھکی ہوئی دیوار

(۱) البدائع ۷/ ۲۷۸، ہدایہ ۴/ ۱۹۳، التبصرہ ۲/ ۳۴۶، الشرح الصغیر ۴/ ۳۸۴ طبع الحلبی، مغنی المحتاج ۴/ ۸۳-۸۵، المغنی ۷/ ۸۲۳-۸۲۴۔

(۲) المغنی ۷/ ۸۳۰، البدائع ۷/ ۲۷۸-۲۷۹، الاختیار ۵/ ۴۵، مغنی المحتاج ۴/ ۸۵۔

(۳) التبصرہ ۲/ ۳۴۷۔

بنائی پھر وہ دیوار گر پڑی تو ضمان نہیں ہے، اگر گرنے سے پہلے وہ دیوار راستے کی طرف جھک گئی، یا کسی انسان کی ملکیت کی طرف جھک گئی تو اگر دیوار بنانے والے کے لئے اس کا توڑنا ممکن نہ ہوا اور نہ ہی اس نے توڑنا ترک کرنے میں کوئی کوتاہی کی، کیونکہ توڑنا اس کے بس میں نہیں تھا تو ضمان لازم نہ ہوگا، اور اگر اس کے لئے توڑنا ممکن تھا اور اس سے مطالبہ بھی کیا گیا پھر بھی اس نے نہیں توڑا تو ضامن ہوگا اور اگر اس سے توڑنے کا مطالبہ نہیں کیا گیا تو ضامن نہیں ہوگا[1]۔

گھروں میں داخل ہونے میں اجازت کا اثر:

۵۰ - کسی کے لئے دوسرے کے گھر میں بلا اجازت داخل ہونا جائز نہیں، اسی لئے جب داخل ہونے کا ارادہ ہو تو اجازت لینا ضروری ہے، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "يَا أَيُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُوْا لاَ تَدْخُلُوْا بُيُوْتاً غَيْرَ بُيُوْتِكُمْ حَتّٰى تَسْتَأْنِسُوْا وَتُسَلِّمُوْا عَلٰى أَهْلِهَا"[2] (اے ایمان والو اپنے گھروں کے علاوہ دوسرے گھروں میں داخل مت ہو جب تک اجازت نہ لے لو اور گھر والوں کو سلام نہ کرلو)۔ اگر اجازت دے تو داخل ہوگا اور اگر اجازت نہ دے تو لوٹ جائے گا۔

چوری کی سزا میں اجازت لے کر گھروں میں داخل ہونے کا اثر پڑتا ہے، کیونکہ دخول کی اجازت کو حد ساقط کرنے والا شبہ قرار دیا جاتا ہے، اس لئے کہ اجازت کی بنا پر گھر "حرز" ہونے سے خارج ہوگیا، نیز اس لئے کہ جب اسے گھر میں داخل ہونے کی اجازت دے دی گئی تو وہ گویا گھر کا ایک فرد بن گیا، اب کوئی چیز لے

(۱) المغنی ۷/ ۸۲۷، مغنی المحتاج ۴/ ۸۶، الہدایہ ۴/ ۱۹۵، ۱۹۶، التبصرہ ۲/ ۳۴۷۔

(۲) سورۂ نور/ ۲۷۔

تو وہ خیانت کرنے والا ہوگا، چوری کرنے والا نہیں ہوگا[1]۔ مگر فقہاء کے درمیان اس بارے میں اختلاف ہے کہ کیا چیز چوری شمار ہوگی اور کیا چیز چوری شمار نہ ہوگی؟ اس کی تفصیل ''سرقہ'' کی اصطلاح میں ہے۔

۵۱- جرم اور ضمان میں بھی اجازت لے کر گھر میں داخل ہونے کا اثر پڑتا ہے، اسی سلسلے کا ایک مسئلہ یہ ہے کہ جو شخص کسی کے گھر میں اجازت لے کر داخل ہوا، اور صاحب مکان کے کتے نے اسے کاٹ لیا تو حنابلہ اور مالکیہ کے نزدیک اور شافعیہ کے دوسرے قول کے مطابق صاحب مکان ضامن ہوگا[2]، کیونکہ مالک مکان کتے کو نہ روک کر اس شخص کی ہلاکت کا سبب بنا، اس مسئلہ میں حنفیہ کا مسلک اس کے خلاف ہے، شافعیہ کا ایک قول حنفیہ کے مطابق ہے۔

اسی طرح جس نے اپنے گھر میں کنواں کھودا اور کوئی شخص مالک مکان کی اجازت سے گھر میں داخل ہوا اور کنویں میں گر پڑا تو مالکیہ اور حنفیہ کے نزدیک صاحب مکان پر ضمان نہیں ہے، حنابلہ اور شافعیہ کے نزدیک اگر کنواں کھلا ہوا ہے اور داخل ہونے والا بینا ہے، کنویں کو دیکھ رہا ہے تو ضمان نہیں اور اگر داخل ہونے والا شخص نابینا ہے یا کنواں تاریکی میں ہے، نظر نہیں آرہا ہے تو حنابلہ کے یہاں ضمان لازم ہے، شافعیہ کا بھی زیادہ قوی قول یہی ہے، شافعیہ کے دوسرے قول میں مطلقاً ضمان نہیں[3]۔

اس کی تفصیل ''جنایۃ'' کی اصطلاح میں دیکھی جائے۔

(۱) المغنی ۸/ ۲۵۴، البدائع ۷/ ۳۷، مغنی المحتاج ۴/ ۱۷۴، المہذب ۲/ ۲۸۱، الشرح الصغیر ۴/ ۴۸۳ طبع دار المعارف۔

(۲) المغنی ۸/ ۳۳۸، البدائع ۷/ ۲۷۳، المہذب ۲/ ۱۹۴، منح الجلیل ۴/ ۳۵۴۔

(۳) المغنی ۷/ ۸۲۷، منح الجلیل ۴/ ۳۵۳، مغنی المحتاج ۴/ ۸۳، الزیلعی ۶/ ۱۴۵، البدائع ۷/ ۲۷۴، ۲۷۷۔

عقود میں اجازت کا اثر:

۵۲- اصل یہ ہے کہ جس کو تصرفات کی اجازت دی گئی ہے اس کا نفع بخش تصرف نافذ ہوگا، مثلاً تصرف کی اجازت یافتہ بچہ کا تصرف ان لوگوں کے نزدیک جو بچہ کے تصرف کو جائز قرار دیتے ہیں، ضرر رساں تصرفات درست نہیں ہوتے، خواہ اجازت سے کئے جائیں، اسی لئے بچے کا تبرعاً کسی کو کوئی چیز دینا (بلا معاوضہ) درست نہیں ہے۔

جو بچہ باشعور ہو چکا ہے اور اسے تصرفات کی اجازت دے دی گئی ہے اس کو وہی اختیارات ہیں جو اختیارات بالغ شخص کو ہیں لیکن باشعور بچے کو اجازت دینے کی درستگی اسی وقت ہوگی جب کہ بچہ یہ سمجھتا ہو کہ فروخت کرنے سے فروخت کنندہ کی ملکیت ختم ہو جاتی ہے اور خریداری سے ملکیت حاصل ہوتی ہے اور معمولی دھوکے اور بڑے دھوکے میں تمیز کر سکتا ہو[1]۔

۵۳- جس عقد کی اجازت دی گئی ہے تصرف کا حق اسی عقد تک محدود رہے گا، مثلاً وکالت، شرکت، قراض (مضاربت) میں وکیل، مضارب اور شریک کو اسی تصرف کا اختیار ہوگا جس کی اجازت انہیں دی گئی ہے، جس شخص کو فروختگی کا یا عقد نکاح کا یا کسی اور عقد کا وکیل بنایا گیا ہے اسے اسی دائرے میں تصرف کا اختیار ہوگا، کوئی ایسا عقد کرنے کا اختیار نہ ہوگا جو دائرہ اجازت میں نہیں آتا ہے۔

ان لوگوں کو جن عقود کی اجازت دی گئی ہے انہیں انجام دینے کے بعد عقود سے پیدا ہونے والے حقوق کس کو حاصل ہوں گے؟ اس بارے میں تفصیل یہ ہے کہ عقد شرکت میں یہ حقوق دونوں شریکوں کو حاصل ہوں گے، عقد مضاربت میں رب المال کو حاصل

(۱) الحطاب ۵/ ۷۶، ۱۲۱، الاختیار ۲/ ۱۰۱، ۱۰۲، ابن عابدین ۵/ ۱۱۳، البدائع ۷/ ۱۹۴-۱۹۵، مغنی المحتاج ۲/ ۹۹ اور اس کے بعد کے صفحات، منتہی الارادات ۲/ ۲۹۷۔

ہوں گے[۱]۔ وکیل کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے۔

حنابلہ کا مسلک اور شافعیہ کا اصح قول یہ ہے کہ ذمہ داری مؤکل پر ہوتی ہے، حقوق بھی اسی کی طرف لوٹتے ہیں، وکیل خاص کے بارے میں مالکیہ کا بھی یہی مسلک ہے لیکن وکیل عام میں مالکیہ کے نزدیک مطالبہ وکیل سے ہوگا۔

حنفیہ کا مسلک یہ ہے کہ جس عقد کی نسبت مؤکل کی طرف کرنے کی ضرورت نہیں ہوتی بلکہ وکیل اسے اپنی طرف منسوب کرتا ہے، مثلاً فروختگی، خریداری، اجارہ وغیرہ، ان کے حقوق عقد کرنے والے کی طرف لوٹتے ہیں، لہذا ان عقود میں حقوق وکیل کی طرف لوٹیں گے اور ذمہ داریاں بھی اسی پر عائد ہوں گی، ان حقوق میں وکیل کی حیثیت مالک کی طرح ہوگی اور مالک اجنبی کی طرح ہوگا، یہاں تک کہ وکیل کے فروخت کردہ مال کی قیمت کا مطالبہ مؤکل (مالک مال) خریدار سے نہیں کرسکتا اور اگر خریدار کے قبضہ میں جانے کے بعد فروخت کردہ مال پر کسی کا استحقاق ثابت ہوا تو خریدار ادا کردہ قیمت کا مطالبہ وکیل سے کرے گا، مؤکل سے نہیں۔

اور جس عقد میں مؤکل کی طرف نسبت کرنے کی ضرورت ہوتی ہے اس کے حقوق مؤکل کی طرف لوٹتے ہیں، مثلاً نکاح، طلاق، خلع، مال کے بدلے میں آزاد کرنا، ان تمام عقود میں حقوق مؤکل کو حاصل ہوتے ہیں اور ذمہ داریاں بھی اسی پر عائد ہوتی ہیں، وکیل کی حیثیت ان عقود میں محض سفیر اور ترجمان کی ہوتی ہے، یہاں تک کہ نکاح میں شوہر کے وکیل سے مہر کا مطالبہ نہیں کیا جاسکتا بلکہ شوہر ہی سے مطالبہ کیا جائے گا ہاں اگر وکیل مہر کا ضامن بنا ہو تو بربنائے ضمان اس سے مہر کا مطالبہ کیا جائے گا[۱]۔

۵۴ - کبھی شریعت کی اجازت مالک کی اجازت کے قائم مقام ہوجاتی ہے، لہذا مالک کے اجازت نہ دینے کے باوجود عقد درست ہوجاتا ہے، مثلاً کسی کے ذمہ دوسرے کا دَین (مالی مطالبہ) ہو اور وہ شخص نہ دین ادا کرتا ہو نہ اپنا مال فروخت کرکے ادا کرنے پر آمادہ ہو تو قاضی اگر چاہے تو اس کا دین ادا کرنے کے لئے اس کی اجازت کے بغیر اس کا مال فروخت کردے اور اگر چاہے تو اسے تعزیر کرے اور قید کردے یہاں تک کہ وہ شخص مال فروخت کردے[۲]۔

۵۵ - کسی نے اگر دوسرے کے مال میں اس کی اجازت کے بغیر تصرف کیا، مثلاً کسی فضولی نے دوسرے کا مال اس کی اجازت کے بغیر فروخت کردیا تو شافعیہ کے علاوہ دوسرے فقہاء کے نزدیک یہ تصرف مالک کی اجازت پر موقوف ہوگا اور تصرف کے بعد ملنے والی اجازت تصرف سے پہلے کی وکالت کی طرح ہوگی اور وکالت اجازت ہے، شافعیہ کے نزدیک اور حنابلہ کی ایک رائے میں یہ تصرف (فروختگی) باطل ہوگا[۳]۔

۵۶ - جن عقود کو مالک خود انجام دیتا ہے ان میں مالک کی اجازت سے کبھی اجازت یافتہ شخص چیز کا مالک بن جاتا ہے، خواہ یہ مالک بنانا کسی چیز کے بدل میں ہو، مثلاً قرض میں، یا بلاعوض کے ہو، مثلاً ہبہ اور عین کی وصیت میں اور کبھی اس اجازت کے نتیجہ میں اجازت یافتہ شخص کو منفعت کا مالک بنادیا جاتا ہے، یا نفع اٹھانے کا حق مل جاتا ہے، مثلاً اجارہ اور عاریت میں یا بضع سے نفع اٹھانے کا مالک بنانے میں جیسا کہ عقد نکاح میں ہوتا ہے، اس کا بیان پہلے گذر چکا ہے۔

(۱) البدائع ۶/ ۶۵، ۱۱۳، ۱۱۵، منتہی الارادات ۲/ ۳۲۶، ۳۳۷، جواہر الاکلیل ۲/ ۱۱۸، ۱۷۷، المہذب ۱/ ۳۵۳-۳۵۴، ۴۰۰ طبع دار المعرفہ بیروت۔

(۱) البدائع ۶/ ۳۳، المہذب ۱/ ۳۶۳، منتہی الارادات ۲/ ۳۰۸، الشرح الصغیر ۲/ ۱۸۴ طبع الحلبی، تبیین الحقائق للزیلعی ۴/ ۲۵۶-۲۵۷۔

(۲) مغنی المحتاج ۲/ ۸، جواہر الاکلیل ۲/ ۳، البدائع ۴/ ۱۷۷۔

(۳) المغنی ۴/ ۲۲۷، الدسوقی ۳/ ۱۲۔

استہلاک میں اجازت کا اثر:

۵۷- اجازت کبھی اصل چیز اور اس کے منافع دونوں کے استعمال کی ہوتی ہے، شارع کی طرف سے اس طرح کی اجازت سے حقیقی استیلاء سے ملکیت کا فائدہ حاصل ہوتا ہے، مثلاً سمندر کے شکار کی اجازت، غیر حرم میں خشکی کے شکار کی اجازت، اسی ذیل میں پانی، گھاس اور آگ بھی آتے ہیں، یہ وہ تین مشترک اشیاء ہیں جن کے بارے میں حدیث میں صراحت ہے کہ "المسلمون شركاء في ثلاث: في الماء و الكلأ و النار"[۱] (مسلمان تین چیزوں میں شریک ہیں: پانی، گھاس اور آگ میں)۔

بندوں کی طرف سے ایک دوسرے کو استہلاک (استعمال) کی اجازت کے مختلف اثرات پڑتے ہیں، کبھی تو اس سے عوض کے ذریعہ ملکیت حاصل ہوتی ہے، مثلاً روٹی، دراہم اور دنانیر قرض پر دینا[۲]، کبھی بغیر عوض ملکیت حاصل ہوتی ہے، جیسے کھانے پینے کی چیزیں، دراہم ودنانیر ہبہ کرنا[۳]۔

کبھی کبھی استہلاک کی اجازت کا مطلب مالک بنانا نہیں ہوتا بلکہ صرف اباحت ہوتی ہے، مثلاً ضیافتوں، خوشی اور غمی کی تقریبات میں[۴]۔

جرائم میں اِذن کا اثر:

۵۸- اصل یہ ہے کہ خون کے معاملات اباحت کا محل نہیں ہیں، اجازت کی بنا پر خون کرنا جائز نہیں ہوجاتا، اذن اگر معتبر ہوتو اس سے شبہ پیدا ہوجاتا ہے جس کے نتیجے میں قصاص ساقط ہوجاتا ہے، مثلاً کسی شخص نے دوسرے سے کہا: مجھے قتل کردیجئے، چنانچہ اس نے قتل کردیا تو اجازت کے شبہ کی بنا پر قصاص ساقط ہوجائے گا، یہ حنفیہ، حنابلہ کا مسلک، شافعیہ کا زیادہ قوی قول اور مالکیہ کا ایک قول ہے، مالکیہ کا دوسرا قول یہ ہے کہ اس شخص کو قصاص میں قتل کیا جائے گا، تیسرا قول یہ ہے کہ اسے سو کوڑے لگائے جائیں گے اور ایک سال قید میں رکھا جائے گا۔

دیت (خون بہا) واجب ہونے کے بارے میں اختلاف ہے، حنفیہ کے نزدیک دیت واجب ہوگی، مالکیہ اور شافعیہ کا بھی ایک قول یہی ہے[۱]۔

اسی طرح اگر کسی شخص نے دوسرے شخص سے کہا: "میرا ہاتھ کاٹ دو" چنانچہ اس شخص نے ہاتھ کاٹ دیا تو کاٹنے والے پر ضمان لازم نہیں، یہ حنفیہ اور حنابلہ کا مسلک ہے اور شافعیہ کا قول اظہر ہے، بلقینی نے اسی قول کو ترجیح دی ہے، مالکیہ نے بھی کہا ہے کہ: اس شخص کو سزا دی جائے گی لیکن اس پر قصاص نہیں ہے[۲]۔ اس مسئلہ کی تفصیلات "جنایت" کی اصطلاح میں دیکھی جائیں۔

۵۹- کسی شخص نے کسی انسان کو حکم دیا کہ وہ دوسرے انسان کو قتل کرے، چنانچہ اس نے قتل کردیا تو اگر یہ حکم دینا جبر واکراہ کے بغیر ہوتو مامور پر قصاص لازم ہے، حکم دینے والے پر قصاص لازم ہونے کے بارے میں اختلاف ہے۔

اگر مجبور کرنے والے نے جبر واکراہ کے ساتھ حکم دیا ہوتو حکم دینے

---

(۱) بدائع الصنائع ۶/ ۱۹۳، حدیث: "المسلمون شركاء......" کی روایت مسند میں امام احمد اور ابوداؤد نے ایک مہاجر سے کی ہے ابن حجر نے کہا: اس کے رجال ثقہ ہیں (مسند احمد ۵/ ۳۶۴، سنن ابوداؤد ۳/ ۲۹۶ طبع المطبع الانصاری دہلی، التلخیص الحبیر ۳/ ۶۱ طبع حنفی)۔

(۲) بدائع الصنائع ۶/ ۲۱۵، مغنی المحتاج ۲/ ۱۱۹، قواعد الاحکام فی مصالح الانام ۲/ ۷۳-۷۴۔

(۳) بدائع الصنائع ۶/ ۱۱۷۔

(۴) الحطاب ۴/ ۲۲۳، منتہی الارادات ۳/ ۸۹، قلیوبی ۳/ ۲۹۸۔

(۱) ابن عابدین ۵/ ۳۶۳ طبع سوم بولاق، مغنی المحتاج ۴/ ۱۱، ۵۰، منتہی الارادات ۳/ ۲۷۵، منح الجلیل ۴/ ۳۴۶-۳۴۷، الحطاب ۶/ ۲۳۵، ۲۳۶۔

(۲) سابقہ مراجع۔

والے پر قصاص لازم ہے، مامور پر قصاص ہے یا نہیں؟ اس بارے میں اختلاف ہے، حنابلہ، مالکیہ کا مسلک، شافعیہ کا صحیح قول اور حنفیہ میں سے امام زفر کا قول یہ ہے کہ مامور کا قتل کیا جائے گا، کیونکہ اس نے خود قتل کیا ہے، اور امام ابو یوسف فرماتے ہیں کہ دونوں میں سے کسی پر قصاص نہ ہوگا، مذہب حنفی کا قول معتمد یہ ہے کہ مامور کو قتل نہیں کیا جائے گا[۱]۔

زیر بحث موضوع میں بہت سی تفصیلات ہیں (دیکھئے: اکراہ، قتل، جنایہ کی اصطلاح)۔

۶۰ - جس شخص نے اپنی جان، یا آبرو، یا مال کے تحفظ میں کسی دوسرے کو قتل کیا اس پر قصاص نہیں ہے، اس لئے کہ انہیں اپنی ذات کی طرف سے دفاع کی اجازت ہے، لیکن اس کے لئے شرط یہ ہے کہ قتل کرنے کے سوا تحفظ کا کوئی اور راستہ نہ رہا ہو[۲]۔

نفع اٹھانے میں اذن کا اثر:

۶۱ - انتفاع اگر شارع کی اجازت سے ہو تو کبھی اس سے حقیقی استیلاء کے ذریعہ ملکیت آتی ہے، مثلاً شکار کے ذریعہ مباح (غیر مملوک) حیوان کا مالک بننا، احیاء (قابل کاشت بنانا) کے ذریعہ افتادہ زمین کا مالک بننا۔

کبھی اس سے سبقت کرنے والے کو خصوصیت حاصل ہوتی ہے، مثلاً نماز، یا اعتکاف کے لئے مساجد کی نشست گاہوں کی طرف سبقت کرنا، مدارس، رباطوں اور بازاروں کی نشست گاہوں کی طرف سبقت کرنا۔

(۱) الاختیار ۴/ ۱۰۸، منتہی الارادات ۳/ ۳۷۲، المہذب ۲/ ۱۷۸، المواق مع حاشیہ الحطاب ۶/ ۲۴۲۔

(۲) مغنی المحتاج ۴/ ۱۹۴، ابن عابدین ۵/ ۳۶۲، المغنی ۸/ ۳۲۹ اور اس کے بعد کے صفحات، التبصرۃ ۲/ ۳۵۷۔

کبھی انتفاع کی اجازت دینے سے صرف نفع اٹھانے کا حق ثابت ہوتا ہے، مثلاً شاہراہ عام سے نفع اٹھانا، پانی کے عمومی نالے سے فائدہ اٹھانا، ان چیزوں میں انتفاع کی اجازت کے ساتھ یہ شرط ہے کہ شاہراہ عام، نالہ وغیرہ اس استعمال سے خراب نہ ہوں[۱]۔

۶۲ - اگر انتفاع کی شکل یہ ہو کہ بندوں نے ایک دوسرے کو نفع اٹھانے کی اجازت دی ہو تو اگر یہ اجازت کسی عقد (معاہدہ) کے بغیر ہو تو اس سے ملکیت نہیں آتی ہے، مثلاً کسی خاص راستہ یا خاص نالی کے مالک نے دوسرے کو اس راستہ پر چلنے، یا اس نالی میں پانی گرانے کی اجازت دی، اور اجازت یافتہ شخص نے اگر اس راستہ یا نالی کا غلط استعمال کیا جس سے اسے نقصان پہنچا تو اس پر ضمان لازم ہوگا۔

۶۳ - اگر نفع اٹھانے کی اجازت کسی عقد کے نتیجہ میں حاصل ہوئی ہو، مثلاً اجارہ، یا اعارہ (عاریت پر دینے) کے ذریعہ تو فقہاء اس بات پر متفق ہیں کہ عقد اجارہ سے منفعت کی ملکیت حاصل ہوتی ہے، لہذا اجارہ پر لینے والے کو اختیار ہے کہ اس چیز کی منفعت خود وصول کرے، یا دوسرے کو اجارہ پر دے کر اسے منفعت کا مالک بنادے۔

عقد اعارہ سے منفعت کی ملکیت حاصل ہوتی ہے، یا نہیں؟ اس بارے میں اختلاف ہے، حنابلہ کا مسلک اور شافعیہ کا صحیح قول یہ ہے کہ عقد اعارہ سے مالک کی اجازت کے بغیر منفعت کی ملکیت حاصل نہیں ہوتی ہے، لہذا عاریت پر لینے والا مالک کی اجازت کے بغیر وہ چیز کسی دوسرے کو نفع اٹھانے کے لئے نہیں دے سکتا، صرف وہ خود منفعت حاصل کرسکتا ہے، حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک عاریت پر دینے سے ملک منفعت کا فائدہ حاصل ہوتا ہے، لہذا عاریت پر لینے والا وہ چیز کسی دوسرے کو عاریت پر دے سکتا ہے۔

۶۴ - اس طرح کے عقود (اجارہ، اعارہ وغیرہ) میں اگر نفع اٹھانے

(۱) مغنی المحتاج ۲/ ۳۷۰۔

والا انتفاع کے دائرۂ اجازت سے باہر قدم نکالتا ہے، یا اس چیز کے بارے میں کوتاہی کرتا ہے جس سے اس چیز کو نقصان پہنچ جاتا ہے تو نقصان کا ضامن ہوتا ہے[1]۔ اس مسئلہ میں کافی تفصیل ہے جسے ''ضمان'' کی اصطلاح میں دیکھا جاسکتا ہے۔

إذن کا خاتمہ:

۶۵ - اجازت اگر شارع کی طرف سے ہو تو وہ ختم نہیں ہوتی، اس کے ختم ہونے کا تصور نہیں ہے، کیونکہ مباح اموال میں شارع کی اجازت کی بنا پر انسان قابض ہوکر اس چیز کا مستقل مالک ہوجاتا ہے۔

جہاں تک بندوں کے ایک دوسرے کو اجازت دینے کا معاملہ ہے تو اگر یہ نفع اٹھانے کی اجازت ہے اور انتفاع کی یہ اجازت عقد لازم، مثلاً اجارہ سے حاصل ہوئی ہے تو عقد کی مدت ختم ہونے سے یہ اجازت ختم ہوگی، یا اجازت کی مدت میں اجازت کے مطابق کام کے مکمل ہونے پر اجازت ختم ہوگی۔

اور اگر انتفاع کی اجازت کسی عقد جائز سے حاصل ہوئی، مثلاً عاریت سے تو عاریت پر دینے والا جس وقت رجوع کر لے اجازت ختم ہوجائے گی، خواہ عاریت مطلق ہو، یا کسی خاص وقت تک کے لئے عاریت پر دی گئی ہو، کیونکہ یہ اباحت ہے (مالک بنانا نہیں ہے) یہ مسلک حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا ہے، لیکن حنفیہ کہتے ہیں کہ اگر کوئی زمین ایک خاص وقت تک کے لئے عاریت پر دی گئی اور عاریت لینے والے نے اس زمین میں درخت لگائے، یا عمارت بنوائی اور یہ درخت، یا عمارت اس زمین پر برقرار ہے تو مقررہ وقت سے پہلے عاریت سے رجوع کرنا جائز نہ ہوگا۔

(۱) مغنی المحتاج ۲/ ۲۶۴، منتہی الارادات ۲/ ۳۹۶، المغنی ۵/ ۲۷۸، بدائع الصنائع ۶/ ۲۱۴، الشرح الصغیر ۲/ ۲۰۵ طبع الحلبی۔

حنابلہ اور شافعیہ کہتے ہیں: اگر کوئی زمین کسی کو کاشت کرنے کے لئے عاریت پر دی تو عاریت پر دینے والے کی ذمہ داری ہے کہ فصل کٹنے تک عاریت کو باقی رکھے اور اگر کوئی زمین مردہ دفن کرنے کے لئے عاریت پر دی تو دفن شدہ لاش کے اثرات باقی رہنے تک عاریت سے رجوع نہیں کرسکتا۔

مالکیہ کے نزدیک جو چیز ایک خاص مدت تک کے لئے عاریت پر دی گئی ہو اسے وقت ختم ہونے سے پہلے واپس لینا جائز نہیں ہے اور اگر مطلق عاریت ہو جس میں کوئی مدت مقرر نہیں کی گئی ہے تو بھی اسے اتنی مدت کے لئے چھوڑے رکھنا ضروری ہے جتنی مدت میں لوگ اس جیسی چیز سے نفع اٹھاتے ہوں[1]۔

اور اگر تصرف کرنے کی اجازت ہو، جیسا کہ وکالت، شرکت اور مضاربت میں ہوتا ہے تو معزول کرنے سے اجازت ختم ہوجاتی ہے لیکن شرط یہ ہے کہ اجازت دیئے ہوئے شخص کو معزولی کا علم ہوجائے اور وکالت سے کسی دوسرے کا حق متعلق نہ ہو۔

موت، جنون مطبق، مؤکل پر پابندی سے اسی طرح جس چیز کا وکیل بنایا گیا ہے، اس کے ہلاک ہونے سے، اسی طرح اگر مؤکل خود وہ تصرف کرلے جس کے لئے وکیل بنایا تھا، یا وکیل مرتد ہوکر دار الحرب چلا جائے تو بھی اجازت ختم ہوجاتی ہے۔

اسی طرح متولی وقف اور وصی رجوع کرنے، خیانت کرنے اور عجز کی بنا پر معزول ہوجاتے ہیں[2]۔

(۱) مغنی المحتاج ۲/ ۲۷۰، ۲۷۳، ۳۵۹، المغنی ۵/ ۲۲۹، بدائع الصنائع ۶/ ۲۱۶، الجواہر ۲/ ۱۳۶۔

(۲) بدائع الصنائع ۶/ ۳۷، ۳۸، ۱۱۲، ۲۱۶، ۷/ ۸۵، ۳، ابن عابدین ۳/ ۳۹۶، ۵/ ۱۰۸۔ ۱۰۹، مغنی المحتاج ۲/ ۱۰۰، ۱۰۱، ۲۱۵، ۲۳۱، ۳۱۹، الدسوقی ۳/ ۳۹۶، منتہی الارادات ۲/ ۳۹۸، ۳۰۵، ۳۰۷، جواہر الاکلیل ۲/ ۱۳۲۔

تراجم فقہاء

جلد ۲ میں آنے والے فقہاء کا مختصر تعارف

الف

ابراہیم النخعی:

ان کے حالات ج ا ص ۷۲۴ میں گذر چکے۔

ابراہیم الوائلی (؟-۱۱۹ھ)

یہ ابراہیم بن عبداللہ بن ابراہیم بن سیف وائلی نجدی، حنبلی عالم اور فقیہ ہیں، ان کا اصل وطن نجد ہے، اور انہوں نے حجاز میں سکونت اختیار کی، وہ اپنے زمانہ میں مذہب حنبلی کے مرجع تھے، ان کی ولادت اور وفات مدینہ میں ہوئی۔

بعض تصانیف: "العذب الفائض شرح عمدۃ کل فارض" اور "عمدۃ کل فارض"، شیخ صالح بن حسن (متوفی ۱۱۲۱ھ) کی تصنیف ہے جو "ألفیۃ الفرائض" کے نام سے مشہور ہے۔

[معجم المؤلفین ۱/۵۰؛ ایضاح المکنون ۴/۱۴۳]

ابن أبان (؟-۲۲۱ھ)

یہ عیسیٰ بن أبان بن صدقہ، ابوموسیٰ، بغداد کے باشندے ہیں، حنفی فقیہ اور اصولی ہیں، انہوں نے امام محمد بن الحسن سے فقہ سیکھی، اور ان کے دامن فیض سے پورے طور پر وابستہ ہوگئے، اور خود ان سے امام طحاوی کے استاذ قاضی عبدالحمید نے فقہ سیکھی، اچھے حافظ حدیث تھے، قضاء کے عہدے پر مامور ہوئے اور تا وفات اس عہدے پر فائز رہے۔ ہلال بن یحییٰ نے ان کے بارے میں یہ کہتے ہوئے علم وفضل کی شہادت دی ہے کہ "بصرہ میں آغاز اسلام سے لے کر ہمارے اس وقت تک کوئی ایسا قاضی عہدہ قضاء پر فائز نہیں ہوا جو عیسیٰ بن أبان سے زیادہ فقیہ ہو"۔

بعض تصانیف: "کتاب العلل" فقہ میں، "کتاب الحج"، اور "کتاب الشہادات"۔

[الجواہر المضیہ ۱/۴۰۱؛ الفوائد البہیہ رص ۱۵۱؛ کشف الظنون ۱۴۳۱، ۱۴۴۰؛ معجم المؤلفین ۸/۱۸]

ابن ابی حاتم (۲۴۰-۳۲۷ھ)

یہ عبدالرحمٰن بن محمد ابی حاتم بن ادریس، شیخ الاسلام، ابومحمد تمیمی حنظلی رازی ہیں، "رے" کے ایک محلّہ "درب حنظلہ" کی طرف نسبت سے حنظلی کہلاتے ہیں، بڑے حفاظ حدیث میں سے ہیں، انہوں نے علم حدیث کی طلب میں اپنے والد کے ساتھ اور ان کے بعد مختلف شہروں کا سفر کیا، اور عالی سندیں حاصل کیں۔ انہوں نے حدیث ابوسعید اشج، ابن وارہ اور ابوزرعہ سے سنی اور دوسرے بہت سے لوگوں سے مختلف علاقوں میں احادیث سنیں، اور خود ان سے بہت سے لوگوں نے روایت کی۔ اسماء الرجال کے امام تھے۔ ابو الولید باجی نے کہا: ابن ابی حاتم ثقہ حافظ ہیں۔

بعض تصانیف: "الجرح والتعدیل" یہ کتاب حفظ (حدیث ورجال) میں ان کے امتیاز اور پختگی کے مقام پر فائز ہونے کی دلیل ہے، "التفسیر" کئی جلدوں میں، اور "الرد علی الجہمیۃ"، اسی طرح فقہ اور اختلاف صحابہ وتابعین پر بھی کتابیں لکھیں۔

[تذکرۃ الحفاظ ۳/۴۶؛ طبقات الحنابلہ ۲/۵۵؛ الأعلام للزرکلی ۴/۹۹]

ابن ابی شیبہ (۱۵۹-۲۳۵ھ)

یہ عبد اللہ بن محمد بن ابراہیم بن عثمان، ابو بکر، عبسی ہیں، کوفہ کے باشندہ تھے، حدیث اور دوسرے فنون میں امامت کا مقام رکھتے تھے، وہ حدیث کے اچھے حافظ اور اس کی کثرت سے روایت کرنے والے تھے، انہوں نے شریک بن عبد اللہ، سفیان بن عیینہ، عبد اللہ بن مبارک اور ان کے طبقہ کے دوسرے لوگوں سے حدیث سنی، اور ان سے امام بخاری و مسلم اور احمد بن حنبل اور دوسرے محدثین نے روایت کی ہے۔ متوکل علی اللہ کے دور خلافت میں بغداد تشریف لائے، تو لوگوں نے ان کی مجلس میں حاضر ہونے والوں کا اندازہ تیس ہزار (۳۰۰۰۰) لگایا۔ ابو زرعہ رازی فرماتے ہیں: "میں نے ابو بکر بن ابی شیبہ سے بڑا حافظ حدیث نہیں دیکھا"۔

بعض تصانیف: "المسند"، "الأحکام" اور "التفسیر"۔

[تذکرۃ الحفاظ ۲/ ۱۸؛ شذرات الذہب ۲/ ۸۵؛ تاریخ بغداد ۱۰/ ۶۶؛ معجم المؤلفین ۶/ ۱۰۷]

ابن ابی عاصم (۲۰۶-۲۸۷ اور ایک قول ۲۸۹ھ)

یہ احمد بن عمرو النبیل ابی عاصم (بعض کے نزدیک احمد بن عمرو بن ابی عاصم النبیل)، ابو بکر، شیبانی بصری، قاضی اصبہان ہیں، وہ امام، حافظ حدیث، فقیہ ظاہری اور صالح و پرہیز گار تھے، انہوں نے حدیث کے سلسلہ میں دور دراز کے اسفار کئے، ان کا مذہب یہ تھا کہ نصوص کے ظاہر کو لیا جائے اور قیاس کو ترک کیا جائے۔ کہا جاتا ہے کہ ان کی کتابیں زنجی فتنہ میں ضائع ہوگئیں تو انہوں نے اپنے حافظہ سے پچاس ہزار حدیثیں دوبارہ لکھیں۔

بعض تصانیف: "المسند الکبیر"، "الآحاد والمثانی"، "السنۃ" اور "الدیات"۔

[تذکرۃ الحفاظ ۲/ ۱۹۳؛ شذرات الذہب ۲/ ۱۹۵؛ البدایہ والنہایہ ۱۱/ ۸۴؛ الأعلام للزرکلی ۱/ ۱۸۲]

ابن ابی لیلیٰ:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۲۸ میں گذر چکے۔

ابن ابی مریم:

دیکھئے: نصر بن علی بن محمد الشیرازی۔

ابن ابی ملیکہ (؟-۱۱۷ اور ایک قول ۱۱۸ھ)

یہ عبد اللہ بن عبید اللہ بن ابی ملیکہ، ابو بکر، اور ایک قول: ابو محمد، تیمی مکی ہیں، ثقہ، تابعی، کثیر الحدیث ہیں، وہ حرم کے امام اور شیخ اور امانت دار مؤذن تھے، انہوں نے تیس صحابہ کو پایا اور ان سے حدیث شریف کی روایت کی۔ حضرت عبد اللہ بن زبیر نے انہیں طائف کا قاضی بنایا۔

[تہذیب التہذیب ۵/ ۳۰۶؛ شذرات الذہب ۱/ ۱۵۳؛ الأعلام ۴/ ۲۳۶]

ابن ابی موسیٰ:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۲۸ میں گذر چکے۔

ابن الأثیر (۵۴۴-۶۰۶ھ)

یہ مبارک بن محمد بن محمد بن عبد الکریم، ابو السعادات، مجد الدین شیبانی جزری ہیں، ابن الاثیر کے نام سے مشہور ہیں، ان کی ولادت اور نشو ونما "جزیرہ ابن عمر" میں ہوئی، مشاہیر علماء اور بڑے شرفاء میں

سے تھے، وہ بڑے فاضل اور خطوط نگاری میں ماہر تھے، ممتاز ترین رؤساء میں تھے، مختلف عہدوں پر فائز ہوئے، حاکم موصل سے وابستہ ہوگئے اور دیوان انشاء کے افسر بنے، ایک مرض لاحق ہونے کی وجہ سے ان کے دونوں ہاتھ پیر بیکار ہوگئے، لکھنا ممکن نہ رہا تو وہ اپنے گھر میں خلوت گزیں ہوگئے، کہا جاتا ہے کہ ان کی ساری تصانیف ان کے زمانۂ مرض کی یادگار ہیں، طلبہ کو املاء کرا کے یہ کتابیں لکھیں۔

بعض تصانیف: "النهاية في غريب الحديث"، "جامع الأصول في أحاديث الرسول"، اور "الإنصاف في الجمع بين الكشف والكشاف" تفسیر میں۔

[طبقات الشافعیہ ۵/۱۵۳؛ بغیۃ الوعاۃ ۲/۲۷۴؛ لأعلام للزرکلی ۶/۱۵۲]

ابن تیمیہ:

ان کے حالات ج ا ص ۴۲۹ میں گذر چکے۔

ابن جریر الطبری:

دیکھئے: محمد بن جریر الطبری۔

ابن الجوزی (۵۰۸-۵۹۷ھ)

یہ عبد الرحمٰن بن علی بن محمد الجوزی، ابو الفرج ہیں، ان کی نسبت "جوزی" بصرہ کے محلّہ "جوز" کی طرف ہے، ان کے اجداد میں سے کوئی شخص وہاں آباد تھا، یہ قریشی ہیں، ان کا سلسلۂ نسب حضرت ابو بکر صدیقؓ تک پہنچتا ہے، بغداد کے باشندے اور مسلکاً حنبلی تھے۔ فقہ، تاریخ، حدیث اور ادب میں اپنے زمانہ کے علامہ تھے، اپنے مؤثر وعظ کے ذریعہ انہوں نے شہرت پائی، خود خلیفہ ان کی مجلسوں میں حاضر ہوتا تھا، کثیر التصانیف تھے۔

بعض تصانیف: "تلبيس إبليس"، "الضعفاء والمتروكين" اور "الموضوعات" یہ دونوں کتابیں حدیث میں ہیں۔

[الذیل علی طبقات الحنابلہ ۱/۳۹۹-۴۳۳؛ الأعلام للزرکلی ۴/۸۹؛ البدایہ والنہایہ ۱۳/۲۸؛ مرآۃ الزمان ۸/۴۸۱]

ابن الحاجب:

ان کے حالات ج ا ص ۴۲۹ میں گذر چکے۔

ابن حامد (؟-۴۰۳ھ)

یہ حسن بن حامد بن علی بن مروان، ابو عبد اللہ، الوراق، بغدادی ہیں، حنابلہ کے زمانہ میں ان کے امام اور ان کے مدرس اور مفتی تھے، انہوں نے ابو بکر بن مالک، ابو بکر بن الشافعی، ابو بکر النجاد اور دوسرے لوگوں سے حدیث کی سماعت کی، یہ قاضی ابو یعلی الفراء کے استاذ ہیں۔ اپنی مجلس کا افتتاح قرآن پڑھ کر کرتے، پھر درس دیتے، پھر اپنے ہاتھ سے لکھتے اور اس کی اجرت سے اپنی روزی حاصل کرتے، اس لئے ان کا نام ابن حامد الوراق پڑ گیا۔ مکہ سے واپس لوٹتے ہوئے "واقصہ" کے قریب ان کا انتقال ہوگیا۔

بعض تصانیف: "الجامع" فقہ حنبلی میں، تقریباً ۴۰۰ جلدوں میں ہے، "شرح أصول الدين" اور "أصول الفقه"۔

[طبقات الحنابلہ ۲/۱۷۱؛ النجوم الزاہرہ ۴/۲۳۲؛ لأعلام للزرکلی ۲/۲۰۱]

ابن حبان (؟-۳۵۴ھ)

یہ محمد بن حبان بن احمد بن حبان، ابو حاتم، البستی ہیں، سجستان کے شہر "بست" کی طرف نسبت ہے، طلب علم کے سلسلہ میں انہوں نے

مختلف ممالک کا سفر کیا، آپ محدث، مؤرخ، طب اور علم نجوم میں ماہر تھے، پہلے "سمرقند" پھر "نسا" کے قاضی رہے۔ ابن السمعانی فرماتے ہیں: "وہ اپنے زمانہ کے امام تھے"۔

بعض تصانیف: "المسند الصحيح على التقاسيم والأنواع" یہ کتاب صحیح ابن حبان کے نام سے مشہور ہے اور فن حدیث میں ہے، "روضة العقلاء" ادب میں، "الثقات" فن رجال حدیث میں، اور "وصف العلوم وأنواعها"۔

[طبقات الشافعیہ ۲/۱۴۱؛ الأعلام للزرکلی ۶/۳۰۶؛ تذکرۃ الحفاظ ۳/۱۲۵؛ شذرات الذہب ۳/۱۶]

ابن حبیب:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۳۰ میں گذر چکے۔

ابن حجر العسقلانی (۷۷۳-۸۵۲ھ)

یہ احمد بن علی بن محمد، شہاب الدین، ابو الفضل کنانی عسقلانی ہیں، ان کی ولادت، نشوونما اور وفات مصر میں ہوئی، یہ ابن حجر کے نام سے معروف ہیں، ابن حجر "آل حجر" کی طرف نسبت ہے، آل حجر بلاد "جرید" میں آباد تھے، اور ان کا یہ علاقہ تیونس میں "قابس" کے علاقہ میں پڑتا ہے، وہ بڑے شافعی علماء میں سے تھے، محدث، فقیہ اور مؤرخ تھے، رجال کی معرفت واستحضار، عالی ونازل سند اور علل احادیث وغیرہ کی معرفت میں سند کا درجہ رکھتے تھے، انہوں نے بلقینی، برماوی اور عز بن جماعہ سے فقہ حاصل کی۔ بلاد شام اور دوسری جگہوں کا سفر کیا، حدیث کی نشر واشاعت میں لگ گئے، اور اپنے آپ کو حدیث کے مطالعہ وتدریس اور تصنیف وافتاء کے لئے وقف کردیا، اور اس میدان میں فرد فرید بن گئے، یہاں تک کہ لفظ "الحافظ" کا اطلاق ان پر اجماعی طور پر ہونے لگا، متعدد جگہوں میں انہوں نے درس دیا، ان کو مدرسہ "بیبرسیہ" کی نظامت اور اس کی نگرانی کی ذمہ داری سونپی گئی، اور دار العدل میں فتوی دینے اور جامع ازہر میں خطابت کی ذمہ داری سونپی گئی، اور منصب قضاء پر بھی فائز ہوئے، ان کی تصانیف ۱۵۰ سے زائد ہیں۔

بعض تصانیف: "فتح الباري شرح صحيح البخاري" پندرہ جلدوں میں، "الدراية في منتخب تخريج أحاديث الهداية"، اور "تلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير"۔

[الضوء اللامع ۲/۳۶؛ البدر الطالع ۱/۸۷؛ شذرات الذہب ۷/۲۷۰؛ معجم المؤلفین ۲/۲۰]

ابن حجر الہیتمی:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۳۰ میں گذر چکے۔

ابن حزم:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۳۰ میں گزر چکے۔

ابن الخطیب الشربینی:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۷۰ میں گذر چکے۔

ابن رشد:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۳۲ میں گذر چکے۔

ابن الزبیر:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۷۶ میں گذر چکے۔

ابن سریج:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۳ میں گذر چکے۔

ابن السکن (؟ - ۳۵۳ھ)

یہ سعید بن عثمان بن سعید بن السکن، ابو علی ہیں، بغداد کے باشندے ہیں، آپ مصر تشریف لائے، اور وہیں وفات پائی، آپ ائمہ حفاظ اور بیدار مغز مصنفین میں سے تھے۔

بعض تصانیف: "الصحیح المنتقی" حدیث میں۔

[تذکرۃ الحفاظ ۳/ ۱۴۰: الرسالۃ المستطرفۃ ص ۲۵: تہذیب ابن عساکر ۶/ ۱۵۴: الأعلام للزرکلی ۳/ ۱۵۱]

ابن السید البطلیوسی (۴۴۴ - ۵۲۱ھ)

یہ عبد اللہ بن محمد بن السید، ابو محمد ہیں، بطلیوس کے باشندے ہیں (بطلیوس کے ابتدائی دوحرفوں پر زبر اور لام ساکن ہے، یہ اندلس کا ایک بڑا شہر ہے)، ان کی ولادت اور نشو ونما بھی وہیں ہوئی، پھر وہ بلنسیہ منتقل ہو گئے، وہاں سکونت اختیار کی اور وہیں وفات پائی۔ وہ آداب اور لغات کے عالم تھے، لوگوں نے ان سے علم حاصل کیا اور فائدہ اٹھایا، وہ اچھے معلم تھے اور بات کو اچھی طرح سمجھا دیتے تھے، ثقہ اور ضابط تھے، جس چیز کے بارے میں وہ گفتگو کرتے بہت عمدہ گفتگو کرتے۔

بعض تصانیف: "الإنصاف في التنبیة علی الأسباب التي أوجبت الاختلاف بین المسلمین في آرائهم"، "المثلث" لغت میں، "الحدائق" اصول دین میں، اور "الاقتضاب في شرح أدب الکتاب لابن قتیبة"۔

[الدیباج ص ۱۴۰: شذرات الذہب ۴/ ۶۴]

ابن سید الناس (۶۷۱ - ۷۳۴ھ)

یہ محمد بن محمد بن محمد بن احمد بن سید الناس، فتح الدین، ابو الفتح یعمری ہیں، "یعمر" کی طرف نسبت ہے، جو قبیلۂ کنانہ کی ایک شاخ ہے، مسلکاً شافعی تھے، وہ جلیل القدر امام اور حافظ حدیث ہیں، نقل میں حجت تھے، سیرت کا انہیں خوب استحضار تھا، ان کو رجال اور طبقات کے بارے میں کامل مہارت تھی، اختلاف فقہاء کی بھی گہری واقفیت تھی، لسانیات میں ید طولی حاصل تھا۔ انہوں نے العز الحرانی اور ابن الانماطی وغیرہ سے حدیث سنی، النجیب عبد اللطیف اور علماء کی ایک جماعت نے ان کو اجازت دی۔ دار الحدیث ظاہریہ کی مشیخت کے علاوہ وہ مدرسہ ابی حلیقہ کے ذمہ دار اور جامع الخندق دمشق کے خطیب تھے۔

بعض تصانیف: "کتاب عیون الأثر في فنون المغازي والشمائل والسیر" اس کتاب کا اختصار بھی ہے جس کا نام انہوں نے "نور العیون" رکھا، اور "تحصیل الإصابة في تفضیل الصحابة"۔

[النجوم الزاہرہ ۹/ ۳۰۳: ذیل تذکرۃ الحفاظ ص ۱۶: الدرر الکامنہ ۴/ ۲۰۸: الأعلام للزرکلی ۷/ ۲۶۳: الوافی بالوفیات ۱/ ۲۸۹]

ابن سیرین:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۳ میں گذر چکے۔

ابن شاہین (۲۹۷ - ۳۸۵ھ)

یہ عمر بن احمد بن عثمان، ابو حفص بن شاہین ہیں، بغداد کے باشندے اور حافظ حدیث نیز واعظ ہیں، وہ بغداد کے جلیل القدر محدث اور فیض رساں تھے، انہوں نے بصرہ، فارس اور شام کا سفر

کیا۔باغندی، بغوی، ابوعلی محمد بن سلیمان مالکی اور ان کے طبقہ کے لوگوں سے سماعت کی، اور ان سے ابوسعید مالینی، ابو بکر برقانی، ابوالقاسم تنوخی اور بہت سے لوگوں نے روایت کی، ثقہ اور مامون تھے۔ان کی ۳۰۰ تصنیفات ہیں۔

بعض تصانیف: "**التفسير الكبير**" ایک ہزار اجزاء پر مشتمل ہے، "**المسند**" ڈیڑھ ہزار اجزاء، اور "**التاريخ**" ڈیڑھ سو اجزاء پر مشتمل ہے۔

[لسان المیزان ۴/ ۲۸۳: تذکرۃ الحفاظ ۳/ ۱۸۳: الرسالۃ المستطرفۃ ص۳۸: ہدیۃ العارفین ۵/ ۸۱: معجم المؤلفین ۷/ ۲۷۳]

ابن شبرمہ (۷۲ - ۱۴۴ھ)

یہ عبداللہ بن شبرمہ بن الطفیل بن حسان، ابوشبرمہ الضبی ہیں، ضبہ کی طرف نسبت ہے، کوفہ کے باشندے ہیں، ثقہ، فقیہ، پاکدامن اور محتاط تھے، زاہدین اور عبادت گذاروں کے مشابہ تھے، سوادِ عراق میں قاضی مقرر ہوئے۔ انہوں نے حضرت انسؓ اور تابعین سے روایت کی، اور ان سے عبدالملک، سعید، ابن المبارک اور دوسرے لوگوں نے روایت کی۔

[تہذیب التہذیب ۵/ ۲۵۰: العبر فی خبر من غبر ۱/ ۱۹۷: تقریب التہذیب ۱/ ۴۲۲: الأنساب ۸/ ۳۸۴]

ابن شہاب:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۷ میں گذر چکے۔

ابن الصلاح:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۳ میں گذر چکے۔

ابن عابدین:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۳ میں گذر چکے۔

ابن عباس:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۳ میں گذر چکے۔

ابن عبدالبر (۳۶۸ - ۴۶۳ھ)

یہ یوسف بن عبداللہ بن محمد بن عبدالبر النمری، حافظ، ابوعمر ہیں، قرطبہ میں پیدا ہوئے، کبار محدثین اور فقہاء میں تھے، اور علماء اندلس کے شیخ تھے، مورخ، ادیب اور کثیر التصانیف تھے، انہوں نے بہت دور دراز کے سفر کئے، اور "شاطبہ" میں وفات پائی۔

بعض تصانیف: "**الاستذكار في شرح مذاهب علماء الأمصار**"، "**التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد**" اور "**الكافي**" فقہ میں۔

[الشذرات ۳/ ۳۱۴: ترتیب المدارک ۴/ ۵۵۶، ۸۰۸، طبع دار الحیاۃ: شجرۃ النور ص ۱۱۹: الأعلام ۹/ ۳۱۷: الدیباج المذہب ص ۳۵۷۔ صاحب الدیباج المذہب نے ابن عبدالبر کا نام یوسف بن عمر ذکر کیا ہے، مگر ان کے حالات کے آخر میں لکھا ہے: ابوعمر کے والد ابومحمد عبداللہ بن محمد اہل علم میں سے تھے]

ابن عبدالحکم:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۵ میں گذر چکے۔

ابن عبدالسلام:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۵ میں گذر چکے۔

ابن العراقی (۷۶۲ - ۸۲۶ھ)

یہ احمد بن عبد الرحیم بن الحسین، ابوزرعہ، ولی الدین ہیں، ابن العراقی کے نام سے معروف ہیں، کردی الاصل ہیں، ان کی ولادت اور وفات قاہرہ میں ہوئی۔ اپنے زمانہ میں مصر کے ائمہ شافعیہ میں سے تھے، اور بڑے عالم وفاضل اور اصول فروع میں کئی کتابوں کے مصنف ہیں، انہوں نے دمشق، مکہ اور مدینہ کا سفر کیا۔ اپنے والد سے حدیث، فنون حدیث اور دوسرے علوم میں مہارت حاصل کی، لأبناسی سے فقہ سیکھی، الضیاء عبید اللہ العفیفی القزوینی سے بھی استفادہ کیا۔ حدیث، فقہ، اصول فقہ اور عربیت میں غیر معمولی امتیاز پیدا کیا، دوسرے علوم وفنون میں بھی انہیں دخل تھا، والد کی وفات کے بعد ان کے عہدے ان کے حوالے کردیے گئے، قضاء میں ۲۰ سال تک العماد الکرکی کے نائب رہے، پھر عہدوں سے بلند اور یکسو ہوکر اپنے آپ کو افتاء، تدریس اور تصنیف وتالیف کے لئے فارغ کرلیا، جلال الدین بلقینی کے بعد دیار مصر کے قاضی بنائے گئے۔

بعض تصانیف: "البیان والتوضیح لمن أخرج له في الصحیح وقد مُسّ بضرب من التجریح"، "أخبار المدلسین"، اور ان کا ایک مفید تذکرہ کئی جلدوں میں ہے۔

[الضوء اللامع ۱/۳۳۶؛ البدر الطالع ۱/۷۲؛ الرسالۃ المستطرفہ ص ۸۳؛ الأعلام للزرکلی ۱/۱۴۴]

ابن العربی:

ان کے حالات ج ۱ ص ۵۴۴ میں گذر چکے۔

ابن عرفہ:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۳۶ میں گذر چکے۔

ابن عطیہ (۴۸۱ اور ایک قول ۴۸۰ - ۵۴۲ھ اور ایک قول اس کے علاوہ ہے)

یہ عبد الحق بن غالب بن عطیہ، ابومحمد محاربی ہیں، غرناطہ کے باشندے، دیار اندلس کے ممتاز قاضی اور زبردست فقیہ تھے، احکام، حدیث اور تفسیر کی گہری واقفیت تھی، نحوی، لغوی اور ادیب تھے، ذہانت اور حسن فہم اور جلالت تصرف میں انتہاء کو پہنچے ہوئے تھے۔ انہوں نے اپنے والد حافظ ابن ابوبکر، نیز ابوعلی غسانی اور دوسرے لوگوں سے روایت کی، اور خود ان سے ابو القاسم بن حبیش اور ایک بڑی جماعت نے روایت کی، "المریہ" کے قاضی بنائے گئے، اپنے فیصلوں میں حق وعدل کی پاسداری کرتے۔

بعض تصانیف: "المحرر الوجیز في تفسیر الکتاب العزیز"۔

یہ ابن عطیہ، صاحب "تفسیر ابن عطیہ" ابومحمد، قاری، مفسر عبد اللہ بن عطیہ بن عبد اللہ دمشقی (متوفی ۳۸۳ھ) کے علاوہ ہیں، دونوں میں فرق اس طرح کیا جاتا ہے کہ ابن عطیہ اندلسی (عبد الحق بن غالب) کو "المتأخر" اور عبد اللہ بن عطیہ کو "المتقدم" کہا جاتا ہے۔

[بغیۃ الوعاۃ ۲/۷۳ طبع عیسیٰ الحلبی؛ طبقات المفسرین ص ۱۵-۱۶؛ تاریخ قضاۃ الاندلس ص ۱۰۹؛ الأعلام للزرکلی ۴/۵۳، ۳/۲۳۹]

ابن عقیل (۴۳۱ - ۵۱۳ھ)

یہ علی بن عقیل بن محمد، ابو الوفاء ہیں، اپنے زمانہ میں بغداد میں حنابلہ کے امام تھے، قاضی ابویعلی کے تلامذہ میں سے ہیں، انہوں نے اپنی نوعمری میں معتزلہ کے مسلک سے وابستگی اختیار کرلی تھی، حلاج کی بہت تعظیم کرتے تھے، حنابلہ نے انہیں قتل کرنا چاہا تو وہ روپوش ہوگئے،

پھر انہوں نے اس سے توبہ کا اظہار کیا، وہ ہر مذہب کے علماء سے ملاقات کرتے تھے، اسی وجہ سے اپنے معاصرین پر فائق ہوگئے۔
بعض تصانیف: "الفنون"، "الواضح" اصول فقہ میں، اور "الفصول" فقہ میں۔

[البدایہ والنہایہ ۱۲/۱۸۴؛ الأعلام ۵/۱۲۹؛ الذیل علی طبقات الحنابلہ ۱/۱۷۱]

ابن علیہ (۱۱۰ - ۱۹۳ھ)

یہ اسماعیل بن ابراہیم بن مقسم، ابو بشر الاسدی ہیں، ابن علیہ کے نام سے مشہور ہیں (علیہ ان کی ماں کا نام ہے)، کوفی الاصل ہیں۔ حافظ، جلیل القدر فقیہ، حدیث میں ثقہ، دلیل اور حجت تھے۔ انہوں نے ایوب سختیانی اور محمد بن المنکدر وغیرہ سے احادیث سنیں، اور ان سے ابن جریج اور شعبہ نے روایت کی، حالانکہ یہ دونوں ان کے شیخ ہیں، نیز علی بن المدینی اور دوسرے لوگوں نے بھی ان سے روایت کی۔ بصرہ کے صدقات کی افسری انہیں سونپی گئی، ہارون رشید کے آخری دور خلافت میں بغداد کے "محکمہ مظالم" کے والی بنائے گئے۔ بعض لوگوں نے کہا ہے کہ وہ قرآن کو مخلوق مانتے تھے، یہ بات بھی ذکر گئی ہے کہ انہوں نے اس رائے سے توبہ کرلی تھی۔

ان کا ایک لڑکا جس کا نام ابراہیم ہے، ان کو بھی ابن علیہ کے نام سے پکارا جاتا ہے، یہ جہمی تھے اور خلق قرآن کے قائل تھے، فقہ میں ان کی کئی کتابیں ہیں۔

[تہذیب التہذیب ۱/۲۷۵؛ تذکرۃ الحفاظ ۱/۲۹۶؛ میزان الاعتدال ۱/۲۱۶، ۲۰؛ الأعلام للزرکلی ۱/۳۰۱، ۲۵]

ابن عمر:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۳۶ میں گذر چکے۔

ابن فرحون:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۳۷ میں گذر چکے۔

ابن القاسم:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۳۷ میں گذر چکے۔

ابن قدامہ:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۳۸ میں گذر چکے۔

ابن القیم:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۳۸ میں گذر چکے۔

ابن الماجشون:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۳۹ میں گذر چکے۔

ابن ماجہ:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۳۹ میں گذر چکے۔

ابن المبارک (۱۱۸-۱۸۱ھ)

یہ عبد اللہ بن المبارک، ابوعبدالرحمن، ولاء کے اعتبار سے حنظلی مروزی ہیں، ان کی ماں خوارزمی اور باپ ترکی تھے۔ امام، فقیہ، ثقہ، حجت اور کثرت سے حدیث روایت کرنے والے تھے۔ انہوں نے امام ابوحنیفہ کی صحبت اختیار کی، اور سفیان ثوری، سفیان بن عیینہ، سلیمان التیمی اور حمید الطویل سے احادیث سنیں، اور ان سے مختلف ممالک کے بے شمار لوگوں نے حدیث اخذ کی، جن میں سے عبدالرحمن

بن مہدی، یحیٰی بن معین اور احمد بن حنبل ہیں۔ ان کے کچھ شاگردوں نے ان کے اوصاف بیان کرتے ہوئے کہا ہے کہ وہ علم، فقہ، ادب، نحو، لغت، شعر، زہد، فصاحت، ورع، قیام لیل (تہجد گذاری)، عبادت، روایت میں درستگی، لایعنی باتوں سے احتراز اور اپنے اصحاب سے کم سے کم اختلاف کرنے کے جامع تھے۔ ان کی ایک وسیع تجارت تھی، سال میں فقراء پر وہ ایک لاکھ درہم خرچ کرتے تھے۔ ''ھیت'' میں غزوۂ روم سے واپس آتے ہوئے بستر مرگ پر وفات پائی۔

بعض تصانیف: "تفسیر القرآن"، "الملقائق فی الرقائق"، اور "رقاع الفتاوی"۔

[الجواہر المضیہ ۱/ ۲۸۱؛ الفوائد البہیہ ص ۱۰۳؛ تذکرۃ الحفاظ ۱/ ۵۳ ۲؛ شذرات الذہب ۱/ ۲۹۵؛ ہدیۃ العارفین ۵/ ۴۳۸]

ابن مسعود:

ان کے حالات ج ا ص ۴۷۶ میں گذر چکے۔

ابن مفلح:

ان کے حالات ج ا ص ۴۴۰ میں گذر چکے۔

ابن المقری:

ان کے حالات ج ا ص ۴۴۰ میں گذر چکے۔

ابن المنذر:

ان کے حالات ج ا ص ۴۴۰ میں گذر چکے۔

ابن المواز (۱۸۰ - ۲۶۹ اور ایک قول ۲۸۱ھ)

یہ محمد بن ابراہیم بن زیاد ہیں، ابن المواز کے نام سے معروف ہیں، ان کا شمار چوٹی کے فقہاء مالکیہ میں ہوتا ہے، اسکندریہ کے باشندے ہیں۔ ابن الماجشون اور ابن عبدالحکم سے فقہ حاصل کی، فقہ وفتوٰی میں ان کو ملکۂ تامہ حاصل تھا، دمشق میں وفات پائی۔ ان کی ایک کتاب ''الموازیۃ'' کے نام سے مشہور ہے، یہ مالکیہ کی تالیف کردہ کتابوں میں سب سے عظیم ترین کتاب ہے، اس کے مسائل سب سے زیادہ صحیح ہیں، اس میں سب سے زیادہ تفصیل سے کلام کیا گیا ہے اور سب سے زیادہ جامع ہے۔ القابسی نے اس کو فقہ مالکی کی تمام بنیادی کتابوں پر ترجیح دی ہے۔

[الدیباج المذہب ص ۲۳۲-۲۳۳؛ الأعلام للزرکلی ۶/ ۱۸۳؛ الشذرات ۲/ ۱۷۷]

ابن نجیم:

ان کے حالات ج ا ص ۴۴۱ میں گذر چکے۔

ابن وہب:

ان کے حالات ج ا ص ۴۴۲ میں گذر چکے۔

ابن وہبان (؟ - ۷۶۸ھ)

یہ عبدالوہاب بن احمد بن وہبان حارثی ہیں، آپ کا لقب امین الدین تھا، حنفی فقیہ اور ادیب ہیں، دمشق کے باشندہ تھے، حماۃ کے قاضی بنائے گئے، تقریباً چالیس سال کی عمر میں وفات پائی۔

بعض تصانیف: "قید الشرائد"، منظوم کتاب ہے جس میں ایک ہزار اشعار ہیں، اس میں انہوں نے فقہ کے نادر مسائل کو جمع کیا ہے،

"عقد القلائد" یہ کتاب "قيد الشرائد" کی شرح ہے، اور "امتثال الأمر في قراءة أبي عمرو" یہ کتاب منظوم ہے۔

[الفوائد البہیہ رص ۱۱۳؛ الدرر الکامنہ ۲/۴۲۳؛ لأعلام ۴/۳۳۰]

ابن الہمام:

ان کے حالات ج ا ص ۴۴۱ میں گزر چکے۔

ابن الہندی (۳۲۰-۳۹۹ھ)

یہ احمد بن سعید بن ابراہیم، ابوعمر، ہمدانی قرطبی ہیں، ابن الہندی کے نام سے معروف ہیں، مالکی فقیہ اور ثقہ ہیں، علم الشروط میں اپنے زمانہ میں یگانہ تھے، ان کی اس مہارت کا اقرار اندلس کے فقہاء نے کیا ہے۔ ابوابراہیم اسحاق بن ابراہیم سے انہوں نے علم حاصل کیا۔

بعض تصانیف: "دیوان الوثائق" ۶ جلدوں میں ہے۔

[الدیباج رص ۳۸؛ شجرة النور الزکیہ رص ۱۰۱؛ ہدیۃ العارفین ۵/۶۹؛ معجم المؤلفین ۱/۳۸]

ابواسحاق التونسی:

دیکھئے: التونسی۔

ابواسحاق الشیرازی:

دیکھئے: الشیرازی۔

ابواسحاق المروزی:

دیکھئے: المروزی۔

ابو بردہ (؟-۱۰۳ھ)

یہ ابو بردہ بن ابی موسی عبد اللہ بن قیس اشعری ہیں، ایک روایت ہے کہ ان کا نام حارث ہے، دوسری روایت ہے کہ ان کا نام عامر ہے، اور ایک روایت ہے کہ ان کی کنیت (ابو بردہ) ہی ان کا نام ہے۔ ان کا شمار کبار تابعین میں ہے، وہ ثقہ اور کثرت سے حدیث روایت کرنے والے تھے، کوفہ کے قاضی تھے، ان کے کاتب سعید بن جبیر تھے۔

[تہذیب التہذیب ۱۲/۱۸]

ابوبکر الباقلانی:

ان کے حالات ج ا ص ۴۵۲ میں گذر چکے۔

ابوبکر الجصاص:

ان کے حالات ج ا ص ۴۵۶ میں گذر چکے۔

ابوبکر الرازی:

ان کے حالات ج ا ص ۴۵۶ میں گذر چکے۔

ابوبکر الصدیق:

ان کے حالات ج ا ص ۴۴۲ میں گذر چکے۔

ابوبکر عبد العزیز:

ان کے حالات ج ا ص ۴۴۳ میں گذر چکے۔

ابوبکر بن العربی:

ان کے حالات ج ا ص ۴۳۵ میں گذر چکے۔

ابوبکر بن محمد (؟-۱۲۰ھ اور ایک قول اس کے علاوہ ہے)

یہ ابوبکر بن محمد بن عمرو بن حزم، ابو محمد انصاری خزرجی پھر نجاری مدنی ہیں (ایک روایت ہے کہ ان کی کنیت (ابو محمد) ہی ان کا نام ہے)، یہ مدینہ کے محدثین میں سے ہیں، وہ ثقہ اور کثرت سے حدیث روایت کرنے والے تھے۔ انہوں نے اپنے والد، اپنی خالہ عمرہ بنت عبدالرحمٰن، عمر بن عبدالعزیز اور ایک جماعت سے حدیث روایت کی، اور ان سے ان کے دونوں لڑکے عبداللہ اور محمد، نیز عمرو بن دینار، زہری اور دوسرے لوگوں نے روایت کی۔ امام مالک نے فرمایا کہ ہمارے پاس مدینہ میں کوئی شخص ابوبکر بن محمد بن عمرو بن حزم کے برابر قضا کا علم رکھنے والا نہ تھا۔

[تہذیب التہذیب ۱۲/ ۳۸؛ تقریب التہذیب ۲/ ۳۹۹]

ابوثور:

ان کے حالات ج ا ص ۳۴۴ میں گذر چکے۔

ابو الحسن الأبیاری (۵۵۷ - ۶۱۸ھ) اور بعض کے نزدیک (۵۵۹-۶۱۶ھ)

حاشیۃ الدسوقی میں اسی طرح ''ابوالحسن'' آیا ہے، ان کا مشہور نام درج نہیں کیا ہے، غالباً یہ علی بن اسماعیل بن علی شمس الدین، ابو الحسن صنہاجی اُبیاری ہیں، مصر اور اسکندریہ کے درمیان واقع جزیرہ بنی نصر کے ایک گاؤں ''اُبیار'' کی طرف نسبت ہے۔ یہ مالکی فقیہ اور اصولی ہیں، بلند پایہ علماء وائمہ اسلام میں سے ہیں، مختلف علوم میں مہارت حاصل کی۔ بہت سے علماء سے فقہ سیکھی، ان میں سے ایک ابو طاہر بن عوف ہیں، عملِ قضاء میں قاضی عبد الرحمٰن بن سلامہ کے نائب ہوئے، ان کی تصنیفات فقہ اور اصول فقہ میں ان کی مہارت پر دلالت کرتی ہیں، بعض لوگوں نے ان کو اصول میں امام فخر الدین رازی پر فضیلت دی ہے۔

بعض تصانیف: ''شرح البرهان لأبي المعالي'' اصول فقہ میں، ''سفينة النجاة'' امام غزالی کی الاحیاء کے طرز پر ہے، اور مخلوف کی اس کتاب پر ان کا تکملہ بھی ہے جس میں مخلوف نے ''التبصرة'' اور ''الجامع لابن يونس'' کو یکجا کیا ہے۔

[شجرۃ النور الزکیہ رص ۱۱۶؛ الدیباج المذہب رص ۲۱۳؛ معجم المؤلفین ۷/ ۳۷؛ مراصد الاطلاع ۱/ ۲۱]

ابوحنیفہ:

ان کے حالات ج ا ص ۴۴۴ میں گذر چکے۔

ابو الخطاب:

ان کے حالات ج ا ص ۴۴۴ میں گذر چکے۔

ابوداؤد:

ان کے حالات ج ا ص ۴۴۴ میں گذر چکے۔

ابوذر (؟-۳۲ھ)

کہا جاتا ہے کہ ان کا نام جندب بن جُنادہ بن قیس ہے، آپ کبار صحابہ میں سے ہیں، رسول اللہ ﷺ نے ان کی تعریف اپنے اس قول کے ذریعہ فرمائی: ''ما أظلت الخضراء ولا أقلت الغبراء أصدق لهجة من أبي ذر'' (آسمان کے زیر سایہ اور زمین کے اوپر ابوذر سے زیادہ راست گو کوئی شخص نہیں ہوا)، انہوں نے حضرت معاویہؓ پر پھر حضرت عثمانؓ پر کچھ چیزوں کے بارے میں اعتراض کیا تو

حضرت عثمانؓ نے ان کو مدینہ سے جلاوطن کر کے مقام ربذہ میں بھیج دیا، وہیں وفات پائی، اور حضرت ابن مسعودؓ نے ان کی نماز جنازہ پڑھائی۔

[تہذیب التہذیب ۱۲/ ۹۱]

ابوذر الہروی (؟ - ۴۳۴ یا ۴۳۵ھ اور ایک قول اس کے علاوہ ہے)

یہ عبد بن احمد ابوذر ہروی ہیں، ان کا نام حمید بن محمد بھی بتایا جاتا ہے، ان کو ابن السماک کہا جاتا ہے، یہ اصلاً ہرات کے ہیں، مکہ مکرمہ میں اقامت پذیر ہوئے اور وہیں وفات پائی۔ یہ مالکی فقیہ تھے، محدث، حافظ، حجت، ثقہ، اور حدیث پر گہری نظر رکھنے والے تھے، ان پر حدیث کا غلبہ ہوا تو وہ اس میں امام ہوگئے۔ متعدد بلند پایہ شخصیتوں سے انہوں نے علم حاصل کیا، جن میں سے زید بن مخلد، قاضی باقلانی اور قاضی ابن القصار ہیں۔

بعض تصانیف: "تفسیر القرآن"، "المستدرک علی صحیح البخاری ومسلم"، "کتاب الجامع"، اور "شهادة الزور"۔

[شجرة النور الزکیہ ص ۱۰۴؛ ہدیۃ العارفین ۵/ ۴۳۷؛ الأعلام للزرکلی ۴/ ۴۱]

ابوزرعہ:

دیکھئے: ابن العراقی۔

ابوزید الانصاری (؟ - ؟)

یہ عمرو بن اخطب بن رفاعہ، ابوزید انصاری خزرجی ہیں، آپ صحابی رسول ہیں، رسول اللہ ﷺ کے ساتھ تیرہ غزوات میں شرکت کی، رسول اللہ ﷺ نے ان کے سر پر ہاتھ پھیرا اور فرمایا: "اللهم جمّله" (اے اللہ! ان کو جمال عطا فرما) تو وہ اس کے بعد بوڑھے نہیں ہوئے، بصرہ میں اقامت پذیر ہوئے۔ ان سے ان کے لڑکے بشیر، ابوقلابہ اور دوسرے لوگوں نے روایت کی، ان کی حدیث صحیح مسلم اور سنن میں ہے۔ قابل ذکر بات یہ ہے کہ امام بغوی نے ابوزید عمرو بن اخطب اور ابوزید انصاری کے درمیان فرق کیا ہے۔

[الاصابہ ۲/ ۵۲۲، ۴/ ۸۲؛ تہذیب التہذیب ۸/ ۴]

ابوزید الدبوسی:

ان کے حالات ج ۱ ص ۳۶۴ میں گذر چکے۔

ابوسلمہ بن عبدالرحمٰن (؟ - ۹۴ھ)

یہ ابوسلمہ بن عبدالرحمٰن بن عوف زہری ہیں، ان کے نام کے بارے میں تین روایتیں ہیں: ایک روایت کے مطابق ان کا نام عبداللہ، دوسری روایت کے مطابق اسماعیل، اور تیسری روایت کے مطابق ابوسلمہ نام بھی ہے اور کنیت بھی۔ یہ مدینہ کے کبار تابعین میں سے تھے، ثقہ، فقیہ اور کثیر الحدیث تھے، مدینہ کے قاضی بنائے گئے۔

[تہذیب التہذیب ۱۲/ ۱۱۸؛ طبقات ابن سعد ۵/ ۱۵۵، طبع دارصادر]

ابوالشعثاء:

دیکھئے: جابر بن زید۔

ابوعبید:

ان کے حالات ج ۱ ص ۵۴۴ میں گذر چکے۔

ابوعبیدہ بن الجراح (۴۰ ق ھ-۱۸ھ)

یہ عامر بن عبداللہ بن الجراح قرشی فہری ہیں، یہ اپنی کنیت ابوعبیدہ اور اپنے داد الجراح کی طرف نسبت سے مشہور ہیں، ان صحابہ میں سے ہیں جن کے فتاویٰ بہت کم ہیں، سابقین اولین اور عشرہ مبشرہ میں سے ہیں، انہوں نے دوبار ہجرت کی، بدر اور اس کے بعد کے معرکوں میں شریک رہے، رسول اللہ ﷺ نے ان کے اور سعد بن معاذؓ کے درمیان بھائی چارگی (مواخاۃ) کرائی تھی۔ امام احمد حضرت انسؓ سے روایت کرتے ہیں کہ اہل یمن جب رسول اللہ ﷺ کے پاس آئے اور عرض کیا کہ ہمارے ساتھ کوئی ایسا شخص بھیج دیجئے جو ہمیں سنت نبوی اور اسلام کی تعلیم دے، تو آپ ﷺ نے حضرت ابوعبیدہ بن جراح کا ہاتھ پکڑ کر فرمایا: "هذا أمين هذه الأمة" (یہ اس امت کے امین ہیں)۔ حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ نے رسول اللہ ﷺ کی وفات کے دن سقیفہ بنی ساعدہ میں لوگوں کو حضرت عمرؓ یا حضرت ابوعبیدہؓ سے بیعت کرنے کی دعوت دی۔ حضرت عمرؓ نے ان کو شام کا والی بنایا، اور اللہ تعالیٰ نے ان کے ہاتھ پر یرموک اور جابیہ فتح کیا۔ ملک شام میں طاعون ''عمواس'' میں ان کی وفات ہوئی، صحیحین میں ان کی ۱۴/ حدیثیں ہیں۔

[الإصابہ فی تمییز الصحابہ ۲/ ۲۵۲؛ تہذیب التہذیب ۵/ ۷۳؛ اعلام الموقعین ۱/ ۱۲؛ الأعلام للزرکلی ۴/ ۱]

ابوالفتح نیساپوری (۴۸۹-۵۵۲ھ)

یہ ناصر بن سلمان (اور ایک قول ہے: سلیمان) بن ناصر بن عمران، ابو الفتح انصاری نیساپوری ہیں، شافعی علماء میں سے ہیں۔ محدث، امام، مناظر اور علم کلام میں ماہر تھے، علم کلام میں اپنے معاصرین پر سبقت لے گئے۔ اپنے والد اور ابو الحسن المدینی مؤذن اور دوسرے لوگوں سے احادیث سنیں، اور ان سے سعد بن السمعانی وغیرہ نے روایت کی۔

بعض تصانیف: "كتاب في علم الكلام"۔

[طبقات الشافعیہ ۴/ ۱۷۳؛ الأعلام للزرکلی ۸/ ۳۱۱؛ معجم المؤلفین ۱۳/ ۷۰؛ ہدیۃ العارفین ۶/ ۴۸۸]

ابوقتادہ (؟-۳۸ھ)

یہ حارث بن ربعی بن بلدمہ انصاری خزرجی ہیں، رسول اللہ ﷺ کے شہسوار تھے، غزوہ احد اور اس کے بعد کے معرکوں میں شریک ہوئے، حضرت علیؓ کے ساتھ کئی معرکوں میں شریک ہونے کے بعد انہی کی خلافت کے زمانہ میں کوفہ میں وفات پائی۔

[الإصابہ ۴/ ۱۵۷؛ الاستیعاب بہامش الإصابہ ۴/ ۱۶۱]

ابوالنجا الحجاوی:

دیکھئے: الحجاوی۔

ابوہریرہ:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۷ میں گذر چکے۔

ابوالولید الباجی:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۵۱ میں گذر چکے۔

ابویعلی الفراء:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۸۳ میں گذر چکے۔

ابو یوسف:

ان کے حالات ج۱ ص ۷۴۴ میں گذر چکے۔

الأبیاری:

دیکھئے: ابو الحسن الأبیاری۔

الإتقانی (۶۸۵-۷۵۸ھ)

یہ امیر کاتب بن امیر عمر بن امیر غازی، قوام الدین، ابوحنیفہ، اتقانی فارابی ہیں، اتقان میں پیدا ہوئے (اتقان فاراب کا ایک قصبہ ہے، اور فاراب نہر سیحون کے اُس پار کا ایک صوبہ ہے)، قاہرہ میں وفات پائی، حنفیہ کے امام تھے، فقہ، عربی زبان اور دوسرے علوم میں ماہر تھے، مصر آئے پھر وہاں سے واپس ہوکر بغداد آ گئے اور وہاں کے قاضی بنائے گئے، پھر دمشق آئے اور دار الحدیث ظاہریہ میں مدرس بنائے گئے، پھر ان کو قاہرہ اعزاز و اکرام کے ساتھ بلایا گیا تو وہ وہاں چلے گئے اور وہاں کے ممتاز علماء میں سے ہوگئے، صرغتمش نے جو مدرسہ بنوایا تھا اس کا انہیں ذمہ دار بنادیا۔

بعض تصانیف: "غاية البيان ونادرة الزمان في آخر الأوان" یہ ہدایہ کی شرح ہے بیس جلدوں میں، "التبيين في أصول المذهب" "الأخسيكثي" کی شرح ہے (أخسیکثی "أخسیکث" کی طرف نسبت ہے (ثاء کے ساتھ)، بعض لوگوں کے نزدیک تاء کے ساتھ ہے، یہ ماوراء النہر میں ایک شہر ہے)، اور "شرح البزدوی"۔

[الفوائد البہیہ ص ۵۰؛ الجواہر المضیہ ۲/۲۷۹؛ النجوم الزاہرہ ۱۰/۳۲۵؛ معجم المؤلفین ۳/۴]

الأثرم:

ان کے حالات ج۱ ص ۴۴۸ میں گذر چکے۔

احمد ابو القاسم البلخی (؟-۳۲۶ اور بعض کے نزدیک ۳۳۶ھ)

یہ احمد بن حازم بن عصمہ، ابو القاسم الصفار، البلخی ہیں، یہ حنفی فقیہ اور زبردست امام تھے، بلخ میں لوگ ان کے پاس سفر کر کے جاتے تھے۔ انہوں نے فقیہ ابو جعفر ہندوانی سے مسائل نقل کئے، اور ابو حامد احمد بن الحسین مروزی نے ان سے فقہ سیکھی۔ فقہ اور خود اعتمادی میں اس درجہ پر پہنچ گئے کہ انہوں نے خود فرمایا: میں نے ایک ہزار مسائل میں امام ابوحنیفہ سے اختلاف کیا اور میں اپنے اجتہاد و اختیار کردہ قول پر فتویٰ دیتا تھا، ان ایک ہزار مسائل میں آج میرے قول پر فتویٰ دیا جاتا ہے۔

"الجواہر المضیہ" کے مصنف نے ایک دوسرے شخص کی طرف اشارہ کیا ہے، ان کی کنیت بھی انہوں نے ابو القاسم بلخی بتائی ہے، لیکن ہمارے پاس جو مراجع ہیں ان میں سے کسی میں بھی ہم کو ان کے حالات نہیں مل سکے۔

[مشائخ بلخ من الحنفیہ ص ۹۰؛ الجواہر المضیہ ۱/۷۸، ۲/۲۶۳؛ الفوائد البہیہ ص ۲۶]

احمد الشیشی (۱۰۴۰-۱۰۹۶ھ)

یہ احمد بن عبد اللطیف بن قاضی احمد، شہاب الدین شیشی ہیں، شیش (دونوں باء کے کسرہ کے ساتھ) میں پیدا ہوئے، جو الغربیہ کے علاقہ المحلہ کا ایک شہر ہے، یہ شافعی علماء میں تھے، اور امام، محقق، حجت، ثقہ تھے، بہت سے فنون میں مہارت رکھتے تھے، باریک بینی کی

طرف بہت مائل تھے، عبارتوں میں تصرف کا ان کو ملکہ حاصل تھا۔ ابو الضیاء علی شبر املسی کے دامنِ فیض سے وابستہ ہوئے، الدروری اور دوسرے علماء سے بھی انہوں نے کسبِ فیض کیا۔ جامعہ ازہر میں درس وافتاء کے کام میں سبقت و امتیاز حاصل کیا، فضلاء کا ان کے پاس اجتماع ہوتا، اپنے شیخ سلطان المزاحی کے جانشین ہوئے، ان کی جماعت ان کے دامنِ فیض سے وابستہ ہوگئی، انہوں نے علوم شرعیہ وعقلیہ کا درس دیا، پھر مکہ مکرمہ میں قیام پذیر ہوکر درس دینے لگے، وہاں کی ایک جماعت نے ان سے فائدہ اٹھایا، پھر انہوں نے مصر کا رخ کیا اور وہاں سے اپنے شہر شبشیش کا سفر کیا اور وہیں وفات پائی۔

بعض تصانیف: "التحفة السنية بأجوبة الأسئلة المرضية"۔

[خلاصۃ الأثر ۱/ ۲۲۳؛ ذیل کشف الظنون ۳/ ۲۵۱]

احمد بن حنبل:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۸۴ میں گذر چکے۔

اسحاق بن راہویہ:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۹۴ میں گذر چکے۔

اُسماء بنت ابی بکر الصدیق:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۹۴ میں گذر چکے۔

اُشہب:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۵۰ میں گذر چکے۔

اُصبغ:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۵۰ میں گذر چکے۔

اُم حبیبہ (؟ - ۴۴ھ اور بعض کے نزدیک ۴۲ھ)

یہ رملہ بنت ابی سفیان صخر بن حرب بن امیہ قرشیہ امویہ ہیں، ام حبیبہ ان کی کنیت ہے اور ام المؤمنین ہیں، وہ سابقین اولین میں سے تھیں، انہوں نے اپنے شوہر عبید اللہ بن جحش کے ساتھ حبشہ کی طرف ہجرت کی تو وہاں حبیبہ پیدا ہوئیں، پھر ان کے شوہر عبید اللہ نصرانی ہوگئے اور نصرانیت ہی کی حالت میں حبشہ میں وفات پائی، اور ام حبیبہ حبشہ میں اسلام پر قائم رہیں، پھر رسول اللہ ﷺ نے نجاشی کے پاس ان سے شادی کا پیغام بھیجا، تو آپ ﷺ نے ان سے جب کہ وہ حبشہ ہی میں تھیں شادی کرلی، انہوں نے رسول اللہ ﷺ سے کچھ حدیثیں اور زینب بنت جحشؓ سے بھی حدیثیں روایت کیں، اور ان سے ان کی لڑکی حبیبہ اور ان کے دو بھائی معاویہ اور عتبہ اور دوسرے لوگوں نے حدیثیں روایت کیں۔

[الإصابہ ۴/ ۳۰۵؛ أسد الغابہ ۵/ ۵۷۳]

اُم الدرداء (حضرت عثمانؓ کے عہد خلافت میں وفات ہوئی)

یہ خیرہ بنت ابی حدرد اسلمی، ام الدرداء الکبریٰ، صحابیہ ہیں، وہ فاضل، عاقل اور صاحب الرائے عورتوں میں تھیں۔ انہوں نے حضور ﷺ سے براہ راست اور اپنے خاوند ابو الدرداءؓ کے طریق سے پانچ حدیثیں روایت کیں، اور ان سے تابعین کی ایک جماعت نے روایت کی، جن میں میمون بن مہران، صفوان بن عبد اللہ، زید بن اسلم ہیں۔ یہ ام الدرداء الصغریٰ کے علاوہ ہیں جن کا نام "ہجیمہ" ہے، اور

ایک قول یہ ہے کہ جہیمہ ہے، یہ بھی ابو الدرداءؓ کی بیوی ہیں، کوئی ایسی روایت نہیں ہے جس سے معلوم ہو کہ یہ صحابیہ تھیں یا انہیں نبی اکرم ﷺ کی زیارت نصیب ہوئی۔ ان کے بارے میں ایک روایت یہ ہے کہ حضرت معاویہؓ نے حضرت ابو الدرداء کے بعد ان کے پاس شادی کا پیغام بھیجا تو انہوں نے ان سے شادی کرنے سے انکار کردیا۔

[الإصابہ ۴/۲۹۵؛ الاستیعاب ۴/۱۹۳۴؛ أعلام النساء ۱/۳۴۷]

اُم سلمہ:

ان کے حالات ج ۱ ص ۵۰۴ میں گذر چکے۔

اُم ہانی (حضرت معاویہؓ کے عہد خلافت میں وفات ہوئی)

یہ اُم ہانی بنت ابی طالب بن عبد المطلب ہاشمیہ، رسول اللہ ﷺ کی چچازاد بہن ہیں، ان کا نام فاختہ ہے اور یہی زیادہ مشہور ہے، اس کے علاوہ بھی روایت ہے۔ وہ اپنے زمانہ کی صاحب فضل وکمال عورتوں میں تھیں، ان کو رسول اللہ ﷺ کی صحبت حاصل ہے، فتح مکہ کے سال وہ اسلام لائیں، ان کے شوہر ہبیرہ بن عمرو بن عائذ مخزومی تھے، جب وہ اسلام لائیں اور رسول اللہ ﷺ نے مکہ فتح کیا تو ان کے شوہر نجران بھاگ گئے۔ انہوں نے نبی کریم ﷺ سے ۴۶/حدیثیں روایت کیں، اور ان سے عبد اللہ بن عباس اور دوسرے لوگوں نے احادیث کی روایت کی۔ رسول اللہ ﷺ نے ان کے پاس شادی کا پیغام بھیجا تھا لیکن آپ ﷺ نے شادی نہیں کی۔

[الإصابہ ۴/۵۰۳؛ تہذیب التہذیب ۱۲/۴۸۱؛ تقریب التہذیب ۲/۶۲۵؛ أعلام النساء ۴/۱۴]

أنس بن مالک (۱۰ ق ھ - ۹۳ھ)

یہ أنس بن مالک بن نضر نجاری خزرجی انصاری ہیں، انہوں نے رسول اللہ ﷺ کی صحبت اختیار کی، آپ ﷺ کی خدمت میں لگ گئے، رسول اکرم ﷺ کی وفات تک آپ ﷺ کی خدمت میں رہے۔ پھر انہوں نے دمشق کا سفر کیا، اور وہاں سے بصرہ چلے گئے، وہ آخری صحابی تھے جن کی وہاں (بصرہ میں) وفات ہوئی۔ صحیحین میں ان سے ۲۲۸۶/حدیثیں ہیں۔

[الأعلام للزرکلی؛ الإصابہ؛ طبقات ابن سعد؛ تہذیب ابن عساکر ۳/۱۳۹؛ صفۃ الصفوۃ ۱/۲۹۸]

الأنصاری:

دیکھئے: ابو زید الانصاری، عبد العلی الانصاری، الحجاج بن عمرو الانصاری۔

الأوزاعی:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۵۱ میں گذر چکے۔

ب

الباجی:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۵۱ میں گذر چکے۔

الباقلانی:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۵۲ میں گذر چکے۔

البخاری:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۵۲ میں گذر چکے۔

بدرالدین العینی:

دیکھئے: العینی۔

بریدہ (؟-۶۳ھ)

یہ بریدہ (بعض کا کہنا ہے کہ بریدہ کا نام عامر ہے اور بریدہ لقب ہے) بن الحصیب بن عبداللہ بن الحارث اسلمی ہیں، کنیت ابو عبداللہ ہے، اس کے علاوہ بھی روایت ہے، مدینہ میں سکونت اختیار کی، پھر وہاں سے بصرہ منتقل ہوئے، پھر "مرو"، اور وہیں وفات پائی، صحابی ہیں، یہ اس وقت اسلام لائے جب کہ رسول اللہ ﷺ ہجرت کرتے ہوئے غمیم سے گذرے، یہ بھی روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ کی بدر سے واپسی کے بعد اسلام لائے، پھر آپ ﷺ کے پاس احد کے بعد آئے، اور آپ ﷺ کے ساتھ مختلف جنگوں میں شریک ہوئے، صلح حدیبیہ اور درخت کے نیچے بیعت رضوان میں بھی شریک ہوئے۔ صحیحین میں ان سے مروی ہے کہ انہوں نے نبی کریم ﷺ کے ہمراہ سولہ (۱۶) جنگوں میں شرکت کی۔ انہوں نے رسول اللہ ﷺ سے حدیثیں روایت کیں، اور ان سے ان کے دونوں لڑکے عبداللہ اور سلیمان اور امام شعبی اور دوسرے لوگوں نے روایت کی، ان کی خبریں بہت ہیں اور ان کے مناقب مشہور ہیں۔

[الإصابہ ۱/۱۴۶؛ أسد الغابہ ۱/۱۷۵؛ تہذیب التہذیب ۱/۴۳۲]

البزار (؟-۲۹۲ھ)

یہ احمد بن عمرو بن عبدالخالق، ابوبکر البزار ہیں، بصرہ کے باشندہ تھے، رملہ میں سکونت اختیار کی، اور وہیں وفات پائی، وہ حافظ حدیث، نہایت راست گو اور ثقہ تھے، کبھی کبھی غلطی کرتے تھے، ان کو اپنے حافظہ پر بھروسہ تھا۔ الفلاس، بندار اور دوسرے لوگوں سے حدیثیں روایت کیں، اور ان سے عبدالباقی بن قانع، ابوبکر الختلی، عبداللہ بن الحسن وغیرہ نے روایت کی۔ آخر عمر میں اپنے علم کو پھیلاتے ہوئے اصبہان، شام اور اطراف شام کا سفر کیا۔

بعض تصانیف: "المسند الکبیر المعلل"، جس کا نام انہوں نے "البحر الزاخر" رکھا، اس میں وہ صحیح اور غیر صحیح احادیث کی وضاحت کرتے ہیں۔

[تذکرۃ الحفاظ ۲/۲۰۴؛ میزان الاعتدال ۱/۱۲۴؛ الرسالۃ المستطرفہ ص ۶۸؛ شذرات الذہب ۲/۲۰۹؛ الأعلام للزرکلی ۱/۱۸۲]

البغوی:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۵۴ میں گذر چکے۔

البلقینی:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۵۴ میں گذر چکے۔

البہوتی:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۵۴ میں گذر چکے۔

البیہقی (۳۸۴-۴۵۸ھ)

یہ احمد بن الحسین بن علی بن عبد اللہ، ابو بکر بیہقی ہیں، ''بیہق'' کی طرف نسبت ہے جو نیساپور کے نواح میں چند گاؤں کے مجموعہ کا نام ہے۔شافعی فقیہ، بڑے حافظ حدیث، بلند پایہ اصولی اور کثیر التصانیف ہیں، ان پر حدیث کا غلبہ ہوا، اسی کے ذریعہ ان کی شہرت ہوئی، اور طلب حدیث میں انہوں نے سفر کئے، وہ پہلے شخص ہیں جنہوں نے امام شافعی کے نصوص کو دس جلدوں میں جمع کیا، امام شافعی کے مذہب کے وہ سب سے زیادہ حمایتی تھے۔امام الحرمین نے ان کے حق میں فرمایا:ہر شافعی المذہب پر امام شافعی کا احسان ہے سوائے احمد البیہقی کے، کہ امام شافعی پر ان کا احسان ہے۔

بعض تصانیف:''السنن الکبیر''، ''السنن الصغیر''، ''کتاب الخلاف''، اور ''مناقب الشافعي''۔کہا جاتا ہے کہ ان کی تصنیفات کی تعداد ایک ہزار اجزاء تک پہنچتی ہے۔

[طبقات الشافعیہ ۳/۳؛ وفیات الأعیان ۱/۵۷؛ شذرات الذہب ۳/۳۰۴؛ اللباب ۱/۲۰۲؛ الأعلام للزرکلی ۱/۱۳۱]

ت

التادلی (۵۱۱-۵۹۷ھ)

یہ عبد اللہ بن محمد بن عیسیٰ، ابو محمد التادلی ہیں، ''تادلہ'' کی طرف نسبت ہے جو تلمسان اور فاس کے قریب مراکش میں بربر کے پہاڑوں میں سے ایک پہاڑ ہے، مالکی علماء میں تھے، فقیہ، ادیب اور مفتی تھے۔قاضی عیاض سے سماع کے ذریعہ اور ابو محمد بن عتاب اور ابو بحر بن القاص سے اجازت کے ذریعہ روایت کی۔فاس کے قاضی بنائے گئے، ان کے کچھ رسائل ہیں۔

[شجرۃ النور الزکیہ رص ۱۶۴؛ لسان المیزان ۳/۳۴۳؛ الأعلام ۴/۲۶۹؛ مراصد الاطلاع ۱/۲۴۸]

الترمذی:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۵۵ میں گذر چکے۔

التہانوی (۱۱۵۸ھ میں زندہ تھے)

یہ محمد بن علی بن محمد حامد بن محمد صابر فاروقی تھانوی ہیں (ان کی کتاب ''کشاف اصطلاحات الفنون'' کے اوپر ان کا نام مولوی محمد أعلی لکھا ہوا ہے)، ہندوستان کے باشندے ہیں، حنفی المذہب تھے، اصلاً وہ ماہر لغت ہیں، بعض دوسرے علوم میں بھی دسترس رکھتے تھے۔

بعض تصانیف:''کشاف اصطلاحات الفنون'' اور ''سبق الغایات في نسق الآیات''(☆)۔

[ہدیۃ العارفین ۶/۳۲۶؛ الأعلام للزرکلی؛ معجم المؤلفین ۱۱/۴۷]

التونسی (؟-۴۴۳ھ)

یہ ابراہیم بن حسن بن اسحاق تونسی ہیں، ابو اسحاق کنیت ہے، مالکی فقیہ اور اصولی ہیں، زبردست فاضل، امام، صالح اور تجرد کی زندگی گذارنے والے تھے۔ابو بکر بن عبد الرحمن اور ابو عمران فاسی سے فقہ حاصل کی، اور ان سے افریقیوں کی ایک جماعت نے فقہ سیکھی،

(☆) تذکرہ نگار سے غلطی ہوئی ہے'' سبق الغایات فی نسق الآیات'' مولانا محمد أعلی تھانوی کی تصنیف نہیں ہے بلکہ ان کے ایک دوسرے ہم وطن حکیم الامت مولانا محمد اشرف علی تھانوی کی تصنیف ہے۔

قیروان میں وہ مدرس تھے، اور وہاں کے مشیر بھی تھے، ۳۹۴ھ میں ان کو قیروان کے فقہاء کے ساتھ سخت آزمائش کا سامنا کرنا پڑا، جس کی وجہ سے انہوں نے "منستیر" کا سفر کیا، پھر قیروان واپس آ گئے، اور وہیں وفات پائی۔

بعض تصانیف: "التعليقة على كتاب ابن المواز"، اور "التعليقة على المدونة"۔

[شجرۃ النور الزکیہ ص ۱۰۸؛ ترتیب المدارک ۲/ ۶۶۷؛ ہدیۃ العارفین ۵/ ۸]

ث

الثوری:

ان کے حالات ج ا ص ۵۵۴ میں گذر چکے۔

ج

جابر بن زید (۲۱-۹۳ اور ایک قول ۱۰۳ھ)

یہ جابر بن زید ازدی، ابو الشعثاء، بصرہ کے باشندے ہیں، ثقہ، تابعی اور فقیہ ہیں۔ ابن عباس، ابن عمر، ابن الزبیر اور دوسرے لوگوں سے حدیثیں روایت کیں، اور ان سے قتادہ، عمرو بن دینار اور ایک جماعت نے حدیثیں روایت کیں، فتاویٰ کے عالم تھے، عمرو بن دینار نے ان کے فضل وکمال کی شہادت دی اور فرمایا: میں نے جابر بن زید سے زیادہ فتویٰ کو جاننے والا نہیں دیکھا۔ یہ بھی کہا گیا ہے کہ وہ اباضی تھے فرقہ اباضیہ کے لوگ اس وقت ان کو اپنا امام اکبر تصور کرتے ہیں۔

[تہذیب التہذیب ۲/ ۳۸؛ حلیۃ الأولیاء ۳/ ۸۵؛ تذکرۃ الحفاظ ۱/ ۶۷؛ الأعلام للزرکلی ۲/ ۹۱؛ الإباضیہ فی موکب التاریخ ۳/ ۳۰]

جابر بن عبد اللہ:

ان کے حالات ج ا ص ۵۶۴ میں گذر چکے۔

الجراحی:

دیکھئے: العجلونی۔

الجصاص:

ان کے حالات ج ا ص ۵۶۴ میں گذر چکے۔

الجوینی:

ان کے حالات ج ا ص ۵۶۴ میں گذر چکے۔

ح

حافظ ابن حجر:

دیکھئے: ابن حجر العسقلانی۔

الحاکم (۳۲۱-۴۰۵ھ)

یہ محمد بن عبد اللہ بن حمدویہ ہیں، الحاکم کے نام سے مشہور ہیں، اور ابن البیّع کے نام سے بھی جانے جاتے ہیں، ان کا شمار حفاظ حدیث اور فن حدیث کے مصنفین میں ہوتا ہے، نیساپور کے باشندے ہیں۔ تنہا نیساپور میں تقریباً ایک ہزار شیوخ سے اور نیساپور کے باہر تقریباً ایک ہزار شیوخ سے احادیث سنیں، ابوعلی بن ابوہریرہ اور ابوسہل صعلوکی سے فقہ حاصل کی، حدیث کے علل اور صحیح وسقیم احادیث کی شناخت میں ان کی طرف رجوع کیا جاتا تھا، ان کو تقریباً تین لاکھ حدیثیں یاد تھیں، ان پر تشیع کی تہمت لگائی گئی، جبکہ سبکی نے ان کا دفاع کیا ہے۔

بعض تصانیف: "المستدرک علی الصحیحین"، "تاریخ نیسابور"، اور "معرفة علوم الحدیث"۔

[طبقات الشافعیہ للسبکی ۳/۶۴؛ میزان الاعتدال ۳/۸۵؛ تاریخ بغداد ۵/۴۷۳]

حجاج بن عمرو الانصاری (؟-؟)

یہ حجاج بن عمرو بن غزیہ انصاری، مازنی، مدنی ہیں، صحابی ہیں، بعض لوگوں نے ان کو تابعین میں ذکر کیا ہے۔ اصحاب سنن نے ان کی ایک حدیث روایت کی ہے، جس میں انہوں نے نبی کریم ﷺ سے حج کے موقع پر اپنے سماع کی صراحت کی ہے، حضرت علیؓ کے ساتھ جنگ صفین میں شریک ہوئے۔

[الاصابہ ۱/۳۱۳؛ تہذیب التہذیب ۲/۲۰۴؛ تقریب التہذیب ۱/۱۵۴]

الحجاوی (؟-۹۶۸ھ)

یہ موسیٰ بن احمد بن موسی بن سالم، شرف الدین، ابوالنجا الحجاوی الصالحی ہیں، دمشق میں حنابلہ کے مفتی تھے، یہ ماہر امام، اصولی، فقیہ، محدث اور صاحب تقویٰ تھے، حنابلہ کی مشیخت اور فتویٰ کا منصب ان تک پہنچا، مدرسہ ابوعمر اور جامع اموی میں حنابلہ کی تدریس انہیں کے ذمہ تھی۔ ان سے ایک جماعت نے فائدہ اٹھایا، جن میں قاضی شمس الدین بن طریف، قاضی شمس الدین رجیحی اور قاضی شہاب الدین شویکی ہیں۔

بعض تصانیف: "الإقناع لطالب الانتفاع" اس میں انہوں نے مذہب حنبلی کے صرف صحیح اقوال کو درج کیا ہے، اور "زاد المستقنع في اختصار المقنع"۔

[الکواکب السائرہ ۳/۲۱۵؛ شذرات الذہب ۸/۳۲۷؛ معجم المؤلفین ۱۳/۳۴]

حذیفہ (؟-۳۶ھ)

یہ حذیفہ بن الیمان، ابوعبد اللہ العبسی ہیں (یمان حذیفہ کے والد کا لقب ہے، نام حسیل ہے، اور ایک روایت کے مطابق حسل ہے)، کبار صحابہ میں ہیں، اور رسول اللہ ﷺ کے رازدار ہیں، وہ اور ان کے والد اسلام لائے اور بدر میں شریک ہونا چاہا تو مشرکین نے ان دونوں کو روک دیا، پھر غزوہ احد میں شریک ہوئے، یمان اسی غزوہ میں شہید کر دیئے گئے، حضرت حذیفہ غزوہ خندق اور بعد کے معرکوں میں بھی شریک ہوئے، اسی طرح وہ عراق کی فتوحات میں شریک ہوئے، وہاں ان کے مشہور آثار ہیں، نبی کریم ﷺ نے ان کو ہجرت ونصرت کے درمیان اختیار دیا تو انہوں نے نصرت کو اختیار کیا، حضرت عمرؓ نے ان کو مدائن کا گورنر بنایا، وہ اسی عہدہ پر برقرار رہے،

یہاں تک کہ حضرت علیؓ کی بیعت کے چالیس دن بعد وفات پائی۔ نبی کریم ﷺ سے بہت سی حدیثیں روایت کیں اور حضرت عمرؓ سے بھی، اور ان سے حضرت جابر، جندب، عبداللہ بن یزید اور دوسرے لوگوں نے احادیث روایت کیں۔

[تہذیب التہذیب ۲/۲۱۹؛ الإصابہ ۱/۳۱۷؛ تہذیب تاریخ ابن عساکر ۴/۹۳؛ الأعلام للزرکلی ۲/۱۸۰]

حرب (؟ - ۲۸۰ھ)

یہ حرب بن اسماعیل بن خلف، ابومحمد (اور ایک قول ابوعبداللہ ہے) حنظلی کرمانی ہیں، امام احمد کی صحبت اختیار کی، یہ فقیہ اور حافظ حدیث تھے، امام احمد سے بہت سے فقہی مسائل کی روایت کی لیکن امام احمد کے حوالہ سے انہوں نے جو کچھ بیان کیا وہ تمام کی تمام چیزیں انہوں نے براہ راست امام سے نہیں سنیں، یہاں تک کہ خلال نے فرمایا: انہوں نے امام احمد اور اسحاق بن راہویہ سے سننے سے پہلے ان کے چار ہزار مسائل یاد کر لئے تھے۔ خلال نے ان سے بہت سے مسائل سنے۔ امام مروزی، امام احمد سے عظیم تعلق کے باوجود جو کچھ حرب نے لکھا تھا اس کو ان سے نقل کرتے تھے، بادشاہ نے انہیں قضاء اور شہر کی بعض دوسری اجتماعی ذمہ داریاں سونپی تھیں۔

[طبقات الحنابلہ ۱/۱۴۵؛ طبقات الحفاظ ص ۲۸۰؛ ابن حنبل لابی زہرہ ص ۲۰۸]

الحسن البصری:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۵۸ میں گذر چکے۔

الحسن بن صالح (بن حی):

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۵۸ میں گذر چکے۔

الحسن بن علی (۳ھ اور ایک قول اس کے بعد کا ہے-۵۰ھ اور ایک قول اس کے علاوہ ہے)

یہ حسن بن علی بن ابی طالب، ابومحمد ہاشمی، امیر المؤمنین ہیں، رسول اللہ ﷺ کے نواسے اور دنیا میں آپ ﷺ کے پھول ہیں، اور جنت کے جوانوں کے دوسرداروں میں سے ایک سردار ہیں۔ انہوں نے اپنے نانا حضور ﷺ سے، اپنے والد حضرت علیؓ سے، اپنے بھائی حضرت حسینؓ سے اور اپنے ماموں ہند بن ابی ہالہ سے روایت کی، اور ان سے ان کے لڑکے حسن، ام المؤمنین حضرت عائشہؓ، عکرمہ، محمد بن سیرین اور دوسرے لوگوں نے روایت کی۔ وہ بردبار، صاحب ورع اور صاحب فضل وکمال تھے، اپنے والد کے بعد چند ماہ خلیفہ رہے، پھر چند شرطوں کے ساتھ حضرت معاویہؓ کے حق میں خلافت سے دست بردار ہوگئے، اللہ تعالیٰ نے ان کے ذریعہ مسلمانوں کی اجتماعیت کی حفاظت فرمائی، اور نبی کریم ﷺ کی درج ذیل معجزانہ پیشین گوئی کا ظہور ہوا: "إن ابني هذا سيد ولعل الله أن يصلح به بين فئتين من المسلمين" (میرا یہ لڑکا سردار ہے، ہوسکتا ہے کہ اللہ تعالیٰ اس کے ذریعہ مسلمانوں کے دوگروہوں میں صلح کروادے)۔

حضرت حسن مدینہ واپس تشریف لائے، جہاں وہ وفات تک مقیم رہے، یہ بھی روایت ہے کہ ان کا انتقال زہر کے اثر سے ہوا۔

[الإصابہ ۱/۳۲۸؛ أسد الغابہ ۲/۹؛ تہذیب التہذیب ۲/۲۹۵؛ صفۃ الصفوۃ ۱/۳۴۰]

الحسین بن علی (۴ھ ایک قول اس کے بعد کا ہے-۶۱ھ)

یہ حسین بن علی بن ابی طالب، ابوعبداللہ ہاشمی ہیں، رسول اللہ ﷺ

کے نواسے اور دنیا میں آپ ﷺ کے پھول اور جنت میں نوجوانوں کے دوسرداروں میں سے ایک سردار ہیں، مدینہ میں پیدا ہوئے، اور وہیں اقامت پذیر ہوئے، یہاں تک کہ اپنے والد کے ساتھ کوفہ کی طرف نکلے، ان کے ساتھ جنگ جمل پھر جنگ صفین پھر خوارج کی جنگ میں شریک ہوئے، اپنے والد کے ساتھ رہے یہاں تک کہ ان کے والد شہید کردیئے گئے، پھر وہ اپنے بھائی حضرت حسن کے ساتھ رہے یہاں تک کہ حکومت کی باگ ڈور انہوں نے حضرت معاویہؓ کے سپرد کردی، پھر اپنے بھائی کے ساتھ مدینہ واپس ہوئے۔ انہوں نے اپنے نانا، والد، والدہ اور ماموں ہند بن ابی ہالہ اور عمرؓ بن خطاب سے حدیثیں روایت کیں، اور ان سے ان کے بھائی حسن اور لڑکے علی زین العابدین، لڑکی فاطمہ، ان کے پوتے باقر اور شعبی اور دوسرے لوگوں نے روایت کی۔ اصحاب سنن نے ان کی تھوڑی سی روایتیں درج کی ہیں، وہ صاحب فضل وکمال اور عبادت گذار تھے، عراق میں یزید بن معاویہ کے زمانہ میں یزید کے خلاف خروج کے بعد شہید کردیئے گئے۔

[الإصابہ ۱/ ۳۳۲؛ أسد الغابہ ۲/ ۱۸؛ تہذیب التہذیب ۲/ ۳۴۵؛ صفۃ الصفوۃ ۱/ ۳۲۱؛ الأعلام للزرکلی ۲/ ۲۶۳]

الحصکفی:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۵۹ میں گذر چکے۔

الحطاب:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۵۹ میں گذر چکے۔

الحکم (۵۰ - ۱۱۳ھ)

یہ حکم بن عتیبہ کندی ولاء کے اعتبار سے، کوفہ کے باشندے ہیں، تابعی ہیں، بعض صحابہ کو انہوں نے پایا، فقہ میں معروف ہوئے، امام اوزاعی وغیرہ نے ان کے حق میں شہادت دی، ان میں شیعیت تھی لیکن وہ ان سے ظاہر نہیں ہوئی، ان پر تدلیس کا الزام لگایا گیا ہے، ثقہ تھے۔

[تہذیب التہذیب ۲/ ۴۳۲]

الحلیمی:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۰ میں گذر چکے۔

حماد (؟ - ۱۶۷ھ)

یہاں حماد سے مراد حماد بن سلمہ بن دینار، ابوسلمہ ہیں، تمیم کے آزاد کردہ غلام ہیں، بصرہ والوں کے مفتی اور جلیل القدر محدث ہیں، عربیت کے امام، فقیہ، بڑے فصیح وبلیغ اور اچھے قاری تھے، اہل بدعت کے سخت مخالف تھے، امام مسلم نے اصول میں ان کی چند حدیثیں لی ہیں، لیکن امام بخاری نے ان سے کنارہ کشی اختیار کی ہے۔ انہوں نے ثابت البنانی، قتادہ اور اپنے ماموں حمید الطویل اور دوسرے لوگوں سے روایت کی، اور ان سے ابن جریج، ثوری، شعبہ اور دوسرے حضرات نے روایت کی۔

بعض تصانیف: "العوالی فی الحدیث" اور "کتاب السنن"۔

[میزان الاعتدال ۱/ ۵۹۰؛ تہذیب التہذیب ۳/ ۱۱؛ ہدیۃ العارفین ۵/ ۳۳۴؛ الأعلام للزرکلی ۲/ ۳۰۲]

حمید الدین الضریر (؟ - ۶۶۷ھ)

یہ علی بن محمد بن علی حمید الدین الضریر ہیں، "رامش" کے باشندے تھے، رامش (میم کے ضمہ کے ساتھ) بخارا کے ماتحت ایک

گاؤں ہے۔ حنفی علماء میں تھے، امام، فقیہ، اصولی اور زبردست محدث تھے۔ شمس الائمہ کردری سے فقہ سیکھی، اوران سے ایک جماعت نے علم فقہ حاصل کیا، جن میں کنز الدقائق کے مصنف حافظ الدین نسفی بھی ہیں، ماوراءالنہر میں صدرنشین بزم علم تھے۔

بعض تصانیف: ''الفوائد'' یہ ہدایہ پر حاشیہ ہے، جس میں انہوں نے ہدایہ کے مشکل مقامات کو حل کیا ہے، ''شرح المنظومة النسفية'' اور ''شرح الجامع الكبير''۔

[الفوائد البہیہ رص ۱۲۵: الجواہر المضیہ ۱ر ۳۷۳: مراصد الاطلاع ۲ر۵۹۶]

خ

خالدبن معدان (؟ - ۱۰۳ھ اور ایک قول اس کے علاوہ ہے)

یہ خالد بن معدان بن ابی کرب، ابوعبداللہ کلاعی ہیں، تابعی اور ثقہ ہیں، انہوں نے ستر صحابہ کو پایا۔ ثوبان، ابن عمر، معاویہ بن ابوسفیان وغیرہ رضی اللہ عنہم سے احادیث روایت کیں، ابن حبان نے ان کا ذکر ''ثقات'' میں کیا ہے۔

[تہذیب التہذیب ۳ر۱۱۸: تہذیب ابن عساکر ۵ر۸۶: الأعلام للزرکلی ۲ر۲۴۰]

الخرقی:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۰ میں گذر چکے۔

الخطابی:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۰ میں گذر چکے۔

د

الدارمی:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۲ میں گذر چکے۔

الدبوسی (ابوزید):

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۳ میں گذر چکے۔

الدردیر:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۳ میں گذر چکے۔

الدسوقی:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۳ میں گذر چکے۔

الدہلوی (۱۱۱۰-۱۱۷۶ھ اور بعض کے نزدیک ۱۱۷۹ھ)

یہ احمد بن عبدالرحیم، ابوعبدالعزیز یا ابوعبداللہ ہیں، ان کا لقب شاہ

ولی اللہ ہے، ہندوستان کے شہر دہلی کے باشندے ہیں، حنفی فقیہ، اصولی، محدث اور مفسر ہیں۔فہرس الفہارس کے مصنف نے لکھا ہے: اللہ تعالیٰ نے ان کے ذریعہ اور ان کی اولاد اور ان کے گھر کے افراد اور ان کے شاگردوں کے ذریعہ ہندوستان میں حدیث اور سنت کے ختم ہونے کے بعد دوبارہ ان کو زندہ کیا، اور اس ملک میں ان کی کتابوں اور سندوں پر لوگوں کا مدار ہے۔

بعض تصانیف: "الإنصاف في بيان أسباب الاختلاف"، "حجة الله البالغة" اور"فتح الخبير بما لابدّ من حفظه في علم التفسير"۔

[الأعلام للزرکلی ۱/ ۱۴۴؛ ہدیۃ العارفین ۶/ ۵۰۰؛ معجم المؤلفین ۴/ ۲۹۲؛ معجم المطبوعات العربیہ/ص۸۹۰]

ر

الرازی:

ان کے حالات ج۱ص ۴۶۴ میں گذر چکے۔

راشد بن حفص الزہری (؟ - ؟)

یہ راشد بن حفص بن عمر بن عبد الرحمٰن بن عوف ہیں، ابن حبان نے ثقات میں ان کا ذکر کیا ہے۔ ان سے ابراہیم بن عبد المطلب بن السائب بن ابی وداعہ نے روایت کیا ہے۔ ابن ابی حاتم نے فرمایا: میں نے اپنے والد کو کہتے ہوئے سنا کہ وہ مجہول ہیں اور واقدی کی کتاب سے ان کی دریافت کی گئی ہے۔

[لسان المیزان ۲/ ۴۴۱؛ الجرح والتعدیل لابن ابی حاتم ج۱- قسم ۲/ ۴۸۶]

الرافعی:

ان کے حالات ج۱ص ۴۶۴ میں گذر چکے۔

الربیع بن انس (؟ - ۱۳۹ھ اور ایک قول ۱۴۰ھ)

یہ ربیع بن انس، بکری (اور حنفی بھی کہا جاتا ہے)، بصری، خراسانی ہیں۔انہوں نے انس بن مالک، ابو العالیہ، حسن بصری وغیرہم سے حدیثیں روایت کیں، اور ان سے ابوجعفر رازی، اعمش، سلیمان تیمی وغیرہم نے روایت کی۔امام نسائی نے فرمایا:"ليس به بأس" (ان میں کوئی حرج نہیں ہے)۔ ابن حبان نے ان کو الثقات میں ذکر کیا ہے، اور فرمایا: لوگ ان کی ان احادیث سے بچتے تھے جن کی روایت ان سے ابوجعفر کرتے تھے، کیونکہ ابوجعفر کے طریق سے ان کی روایات میں بہت اضطراب ہے۔

[تہذیب التہذیب ۳/ ۲۳۸]

ربیعہ:

ان کے حالات ج۱ص ۴۶۴ میں گذر چکے۔

الرحیبانی (۱۱۶۴- ۱۲۴۳ھ)

یہ مصطفیٰ بن سعد بن عبدہ ہیں، شہرت کے اعتبار سے سیوطی اور جائے پیدائش کے اعتبار سے رحیبانی ہیں، رحیبہ دمشق کے مضافات میں ایک گاؤں ہے، یہ بھی روایت ہے کہ وہ اسیوط میں پیدا ہوئے، دمشق میں حنابلہ کے مفتی تھے، فقیہ اور ماہر فرائض تھے۔فقہ شیخ احمد

بعلی، محمد بن مصطفیٰ لبدی نابلسی وغیرہ سے حاصل کی، اور ان سے بہت سے لوگوں نے روایت کی اور کسب فیض کیا، اپنے عہد میں صدر نشین بزم فقہ تھے، جامع اموی کے ناظر (متولی) اور حنابلہ کے مفتی مقرر ہوئے۔

بعض تصانیف: "مطالب أولى النهى في شرح غاية المنتهى" فقہ حنبلی میں تین ضخیم جلدوں میں ہے۔

[حلیۃ البشر ۳/۱۵۴۱؛ الأعلام للزرکلی ۸/۳۵۰؛ معجم المؤلفین ۱۲/۲۵۴؛ مقدمۃ التحقیق لمطالب أولی النہی]

الرملی:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۲ میں گذر چکے۔

الرہونی:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۵ میں گذر چکے۔

الرویانی:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۵ میں گذر چکے۔

ز

الزبیر بن العوام (؟ - ۳۶ھ)

یہ زبیر بن العوام بن خویلد بن اسد، ابو عبد اللہ قرشی اسدی ہیں، رسول اکرم علیہ السلام کے پھوپھی زاد بھائی ہیں، ان کی ماں صفیہ بنت عبد المطلب بن ہاشم ہیں، یہ رسول اللہ علیہ السلام کے حواری اور ان دس خوش نصیب صحابہ میں سے ہیں جن کے لئے جنت کی بشارت دی گئی تھی، اور حضرت عمرؓ کے بعد چھ لوگوں کی مجلس شوریٰ کے ایک فرد تھے، ۱۲/سال کی عمر میں اسلام لائے، ایک روایت ۸/سال کی ہے، دوبار انہوں نے ہجرت کی۔ یہ پہلے شخص ہیں جنہوں نے راہ خدا میں تلوار سونتی، غزوہ بدر میں شریک ہوئے اور تمام غزوات نبوی میں نبی اکرم علیہ السلام کے ساتھ شریک رہے۔ ان سے ان کے دونوں بیٹوں عبد اللہ بن زبیر اور عروہ بن زبیر، نیز احنف بن قیس اور مالک بن اوس وغیرہم نے روایت کی، جنگ جمل میں شہید کردیئے گئے اور بصرہ کے ایک کنارے دفن کئے گئے۔

[الإصابہ فی تمییز الصحابہ ۱/۵۴۵؛ تہذیب التہذیب ۳/۳۱۸]

الزرقانی:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۶ میں گذر چکے۔

الزرکشی (۷۴۵ - ۷۹۴ھ)

یہ محمد بن بہادر بن عبد اللہ، ابو عبد اللہ، بدر الدین، زرکشی ہیں، شافعی فقیہ اور اصولی ہیں، اصلاً ترک ہیں، ولادت اور وفات مصر میں ہوئی، ان کی متعدد فنون میں بہت سی تصانیف ہیں۔

بعض تصانیف: "البحر المحيط" اصول فقہ میں تین جلدوں میں ہے، "إعلام الساجد بأحكام المساجد"، "الديباج في توضيح المنهاج" فقہ میں، اور "المنثور" یہ کتاب "قواعد الزركشي" کے نام سے معروف ہے۔

[الأعلام ۶/۲۸۶؛ الدرر الکامنہ ۳/۳۹۷]

زفر:

ان کے حالات ج ا ص ۴۶۶ میں گذر چکے۔

زکریا الانصاری:

ان کے حالات ج ا ص ۴۶۶ میں گذر چکے۔

الزہری:

ان کے حالات ج ا ص ۴۶۷ میں گذر چکے۔

زید بن اسلم (؟ - ۱۳۶ھ)

یہ زید بن اسلم عدوی (ولاء کے اعتبار سے) ہیں، حضرت عمر بن الخطابؓ کے آزاد کردہ غلام ہیں، مسجد نبوی میں ان کا ایک حلقہ تھا، وہ فقیہ، تفسیر قرآن کے عالم، کثرت سے حدیث روایت کرنے والے اور ثقہ تھے، یہ بھی کہا جاتا ہے کہ وہ تدلیس کرتے تھے۔عمر بن عبدالعزیز کے ایام خلافت میں ان کے ساتھ تھے۔

[تہذیب التہذیب ۳/۳۹۵؛ الأعلام للزرکلی ۳/۹۵؛ تذکرۃ الحفاظ ۱/۱۲۴]

زید بن ثابت:

ان کے حالات ج ا ص ۴۶۷ میں گذر چکے۔

الزیلعی:

ان کے حالات ج ا ص ۴۶۷ میں گذر چکے۔

س

سالم (؟ -۱۰۶ھ اور ایک قول اس کے علاوہ ہے)

یہ سالم بن عبد اللہ بن عمر بن الخطاب، ابوعمر (اور ابوعبد اللہ بھی کہا جاتا ہے) عدوی مدنی ہیں، ثقہ، تابعی ہیں، مدینہ کے فقہاء سبعہ میں سے ہیں، کثرت سے احادیث روایت کرنے والے تھے۔اپنے والد (عبد اللہ بن عمر)، ابوہریرہ اور ابو رافع وغیرہ سے حدیثیں روایت کیں۔امام مالک نے فرمایا: سالم بن عبد اللہ کے زمانہ میں زہد وفضل اور طرز زندگی میں گذشتہ صالحین سے ان سے زیادہ مشابہ کوئی اور نہیں تھا۔

[تہذیب التہذیب ۳/۴۳۶؛ تہذیب تاریخ ابن عساکر ۶/۵۰؛ الأعلام للزرکلی ۳/۱۱۴]

السبکی:

ان کے حالات ج ا ص ۴۶۷ میں گذر چکے۔

سحنون (۱۶۰ - ۲۴۰ھ)

یہ عبد السلام بن سعید بن حبیب، ابوسعید تنوخی قیروانی ہیں، سحنون ان کا لقب ہے۔نسلاً عرب اور اصلاً شامی ہیں، حمص کے باشندے، مالکی فقیہ، اور اپنے زمانے کے شیخ اور اپنے دور کے عالم تھے، ثقہ اور علم کے محافظ تھے، ۱۸ یا ۱۹/ سال کی عمر میں انہوں نے طلب علم میں سفر

کیا۔امام مالک سے ان کی ملاقات نہیں ہوئی۔انہوں نے امام مالک کے ممتاز ترین شاگردوں مثلاً ابن القاسم اور اشہب سے علم حاصل کیا، اور خود ان سے روایت کرنے والوں کی تعداد تقریباً سات سو ہے، بزم علم کے صدر نشین ہوئے، مشکلات میں ان پر اعتماد کیا جاتا تھا، لوگ سفر کرکے ان کے پاس علم حاصل کرنے آتے تھے۔امیر محمد بن اغلب نے پورے سال تک انہیں منصب قضاء سونپنے کی کوشش کی تو انہوں نے اس کو اس شرط پر قبول کرلیا کہ قضاء پر کوئی تنخواہ نہیں لیں گے، اور حقوق کے فیصلے صحیح صحیح امیر اور اس کے اہل خانہ پر بھی نافذ کریں گے، ۲۳۴ھ میں قاضی بنے اور وفات تک اس منصب پر فائز رہے۔

بعض تصانیف: "المدونة" جس میں انہوں نے امام مالک کی فقہ کو جمع کردیا ہے۔

[شجرة النور الزکیہ رص ۶۹؛ الدیباج رص ۱۶۰؛ مرآة الجنان ۲/۱۳۱؛ معجم المؤلفین ۵/۲۲۴]

السُدّی (؟ - ۱۲۷ھ)

یہ اسماعیل بن عبد الرحمٰن بن ابی کریمہ، ابو محمد سدی ہیں، "سدّہ" (سین کے ضمہ اور دال کی تشدید کے ساتھ) کا معنی دروازہ ہے، چونکہ یہ مسجد کوفہ کے دروازہ پر دوپٹے بیچتے تھے اس لئے انہیں سدّی کہا جانے لگا، کوفہ کے باشندے ہیں، تابعی صدوق ہیں، ان کو وہم بھی ہوتا تھا، ان پر تشیع کا الزام لگایا گیا، تاریخ اور واقعات پر ان کی گہری نظر تھی۔حضرت انسؓ اور ابن عباسؓ سے حدیث روایت کی، ابن عمرؓ کی زیارت کی۔ان سے شعبہ، ثوری، حسن بن صالح وغیرہ نے روایت کی۔

بعض تصانیف: "تفسیر القرآن"۔

[تہذیب التہذیب ۱/۳۱۳؛ تقریب التہذیب ۱/۷۱؛ النجوم الزاہرہ ۱/۳۰۸؛ ہدیة العارفین ۵/۲۰۶]

السرخسی:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۸ میں گذر چکے۔

السرخسی، رضی الدین (؟ - ۷۷۱ھ)

یہ محمد بن محمد بن محمد، رضی الدین، برہان الاسلام سرخسی ہیں، حنفی فقیہ اور اصولی ہیں، وہ جلیل القدر امام اور علوم عقلیہ ونقلیہ کے جامع تھے، حلب آئے اور محمود غزنوی کے بعد مدرسہ نوریہ اور مدرسہ حلاویہ میں درس دیا۔ایک جماعت نے ان سے تعصب برتا اور ان پر کوتاہی کرنے کا الزام لگایا تو وہ درس وتدریس سے الگ ہوگئے اور دمشق چلے گئے، اور مدرسہ خاتونیہ میں تدریس کی ذمہ داری سنبھالی، دمشق ہی میں وفات پائی۔

بعض تصانیف: "المحیط الکبیر" تقریباً ۴۰ جلدوں میں، "المحیط الثانی" دس جلدوں میں، "المحیط الثالث" چار جلدوں میں، اور "المحیط الرابع" دو جلدوں میں۔

[الجواہر المضیہ ۲/۱۲۸؛ الفوائد البہیہ رص ۱۸۸؛ الأعلام للزرکلی ۷/۲۴۹، ۱۰/۲۲۳؛ معجم المؤلفین ۱۱/۲۷۸]

سعد بن ابراہیم (؟ - ۱۲۵ھ اور ایک قول اس کے علاوہ ہے)

یہ سعد بن ابراہیم بن عبد الرحمٰن بن عوف، ابو اسحاق (اور ابو ابراہیم بھی کہا جاتا ہے)، زہری ہیں، (مفضل بن فضالہ نے ان کا نام سعید بتایا ہے، جیسا کہ "لسان المیزان" میں آیا ہے، اسی طرح المغنی ۴/۴۸۶ طبع المنار ۱۳۴۷ھ میں بھی ہے)، تابعی ہیں،

انہوں نے ابن عمر کی زیارت کی۔ اپنے والد اور انس و نافع وغیرہم سے روایت کی، اور ان سے ابراہیم، زہری، موسیٰ بن عقبہ اور ابن عیینہ وغیرہم نے روایت کی۔ وہ ثقہ اور کثیر الحدیث تھے، اہل علم کا ان کی سچائی پر اتفاق ہے، مدینہ کے قاضی بنائے گئے، جب وہ عہدہ قضاء سے الگ ہوئے تو بھی لوگ ان سے اسی طرح ڈرتے تھے جس طرح زمانہ قضاء میں ان سے ڈرتے تھے۔

[تہذیب التہذیب ۳/۴۶۳؛ میزان الاعتدال ۲/۱۲۶؛ لسان المیزان ۳/۳۱]

سعد بن ابی وقاص:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۸ میں گذر چکے۔

سعید بن ابراہیم:

دیکھئے: سعد بن ابراہیم۔

سعید بن جبیر:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۹ میں گذر چکے۔

سعید بن سالم القداح (۲۰۰ھ سے قبل وفات پائی)

یہ سعید بن سالم القداح، ابوعثمان ہیں، اصلاً خراسانی ہیں، یہ بھی روایت ہے کہ وہ کوفہ کے ہیں، مکہ میں سکونت اختیار کی۔ ثوری اور ابن جریج وغیرہ سے روایت کی، اور ان سے علی بن حرب، ابن عیینہ اور شافعی وغیرہم نے روایت کی۔ ابن عدی نے ان کی کچھ حدیثوں کو ذکر کیا ہے، اور فرمایا: وہ حسن الحدیث ہیں، ان کی احادیث درست ہیں، وہ میرے نزدیک صدوق ہیں، ان میں کوئی حرج نہیں اور ان کی احادیث مقبول ہیں۔ یہ بھی کہا جاتا ہے کہ وہ ارجاء کے قائل تھے، اور وہ حجت نہیں ہیں۔ مکہ میں وہ فتویٰ دیتے تھے اور اہل عراق کے قول کو اختیار کرتے تھے۔

[تہذیب التہذیب ۴/۳۵؛ میزان الاعتدال ۲/۱۳۹]

سعید بن المسیب:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۹ میں گذر چکے۔

سفیان الثوری:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۵۵ میں گذر چکے۔

السیوطی:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۹ میں گذر چکے۔

ش

الشاشی:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۸۵ میں گذر چکے۔

الشاطبی (؟ - ۷۹۰ھ)

یہ ابراہیم بن موسیٰ بن محمد، ابو اسحاق لخمی، غرناطی ہیں، شاطبی کے نام سے مشہور رہیں، مالکی علماء میں ہیں، یہ امام، محقق، اصولی، مفسر، فقیہ،

گہری نظر رکھنے والے محدث، حجت اور مختلف علوم کے ماہر تھے۔ مختلف ائمہ فن سے انہوں نے علم حاصل کیا، جن میں ابن الفخار، ابوعبد البلنسی، ابوالقاسم شریف السبتی ہیں، اوران سے ابوبکر بن عاصم وغیرہ نے علم حاصل کیا۔ ان کے جلیل القدر استنباطات لطیف فوائد اور عظیم الشان بحثیں ہیں، اسی کے ساتھ وہ انتہائی صالح، پاک دامن، متقی، متبع سنت تھے، اوربدعات سے اجتناب کرتے تھے۔ خلاصہ کلام یہ کہ علوم میں ان کا درجہ اس سے کہیں بلند ہے جتنا بیان کیا جاتا ہے، اور تحقیق میں ان کا مقام اس سے کہیں زیادہ ہے جتنا کہ مشہور ہے۔

بعض تصانیف: "الموافقات في أصول الفقه" چار جلدوں میں، "الاعتصام"، اور "المجالس"، جس میں انہوں نے صحیح بخاری کی کتاب البیوع کی شرح کی ہے۔

[نیل الابتہاج بہامش الدیباج رص ۴۶؛ شجرۃ النور الزکیہ رص ۲۳۱؛ الأعلام للزرکلی ۱/۷۱]۔

الشافعی:

ان کے حالات ج ۱ ص ۷۰۰ میں گذر چکے۔

الشبراملسی:

ان کے حالات ج ۱ ص ۷۰۰ میں گذر چکے۔

الشربینی:

ان کے حالات ج ۱ ص ۷۰۰ میں گذر چکے۔

الشعبی:

ان کے حالات ج ۱ ص ۷۰۲ میں گذر چکے۔

شمس الائمہ السرخسی:

ان کے حالات ج ۱ ص ۶۸۴ میں گذر چکے۔

الشرنبلالی:

ان کے حالات ج ۱ ص ۷۱۴ میں گذر چکے۔

الشروانی:

ان کے حالات ج ۱ ص ۷۱۴ میں گذر چکے۔

شریح:

ان کے حالات ج ۱ ص ۷۱۴ میں گذر چکے۔

الشعرانی (۸۹۸-۹۷۳ھ)

یہ عبدالوہاب بن احمد بن علی، ابو المواہب یا ابو محمد ہیں، شعرانی یا شعراوی کے نام سے مشہور ہیں، منوفیہ کے مضافات میں شہر ساقیہ ابی شعرہ میں پیدا ہوئے، اور قاہرہ میں وفات پائی۔ یہ فقیہ، محدث، اصولی، صوفی اور کثیر التصانیف تھے۔ اپنے زمانے کے مشائخ سے انہوں نے علم حاصل کیا، جیسے کہ شیخ جلال الدین سیوطی اور زکریا انصاری۔

بعض تصانیف: "الأجوبة المرضية عن أئمة الفقهاء والصوفية" اور "أدب القضاة"۔

[شذرات الذہب ۸/۳۷۲؛ معجم المطبوعات العربیہ رص ۱۱۲۹، الأعلام للزرکلی ۴/۳۳۱؛ معجم المؤلفین ۶/۲۱۸]

الشوکانی (۱۱۷۳-۱۲۵۰ھ)

یہ محمد بن علی بن محمد شوکانی ہیں، صنعاء یمن کے کبار علماء میں سے ہیں، اور صاحب اجتہاد فقیہ ہیں، یمن کے علاقہ خولان کے "ہجرۃ شوکان" میں ان کی ولادت ہوئی، اور صنعاء میں پروان چڑھے، ۱۲۲۹ھ میں وہاں کے قاضی بنائے گئے، اور وہاں قضاء کے منصب پر ہوتے ہوئے وفات پائی، وہ تقلید کی حرمت کے قائل تھے، ان کی ۱۱۴/ تصنیفات ہیں۔

بعض تصانیف: "نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار للمجد بن تيمية"، "فتح القدير" تفسیر میں، "السيل الجرار في شرح الأزهار" فقہ میں، اور "إرشاد الفحول" اصول فقہ میں۔

[الأعلام للزرکلی: البدر الطالع ۲/ ۲۱۴-۲۲۵: نیل الأوطار ۱/ ۳]

شیخ علیش (۱۲۱۷-۱۲۹۹ھ)

یہ محمد بن احمد بن محمد علیش، ابوعبد اللہ ہیں، طرابلس الغرب کے باشندے ہیں، قاہرہ میں پیدا ہوئے اور وہیں وفات پائی، مصر میں مالکیہ کے شیخ اور ان کے مفتی تھے، فقیہ اور متعدد علوم میں ماہر تھے، ازہر میں تعلیم حاصل کی، اور اس میں مالکیہ کی مشیخت کا عہدہ سنبھالا۔ شیخ امیر صغیر اور شیخ مصطفی بولاقی وغیرہ سے علم حاصل کیا، اور علماء ازہر کے متعدد طبقات نے ان کے پاس تعلیم کی تکمیل کی۔ جب برطانوی حکومت نے مصر پر قبضہ کرلیا تو وہ جیل کی آزمائش سے دوچار ہوئے، اسی کے اثر سے ان کی موت واقع ہوگئی۔

بعض تصانیف: "منح الجليل على مختصر خليل" فقہ مالکی میں چار اجزاء میں ہے، اور "هداية السالك" یہ دردیر کی الشرح الصغیر پر حاشیہ ہے۔

[شجرۃ النور الزکیہ رص ۳۸۵: الأعلام للزرکلی ۶/ ۲۴۴: معجم المؤلفین ۹/ ۱۲]

الشیرازی (۳۹۳-۴۷۶ھ)

یہ ابراہیم بن علی بن یوسف، ابواسحاق، جمال الدین شیرازی ہیں، فیروزآباد (فارس کے ایک قصبہ) میں پیدا ہوئے، بغداد میں پرورش ہوئی، اور وہیں وفات پائی، وہ بلند پایہ علمی شخصیت اور شافعی فقیہ ہیں، مناظر، فصیح اللسان، صاحب تقوی اور متواضع تھے۔ فقہ ابوعبد اللہ بیضاوی اور دوسرے لوگوں سے پڑھی، قاضی ابو الطیب کے دامن فیض سے وابستہ ہوگئے، یہاں تک کہ ان کے حلقۂ درس میں ان کے معید درس ہوگئے، مسلک شافعی میں وہ اتھارٹی کی حیثیت رکھتے ہیں، انہی کے لئے مدرسہ نظامیہ کی تعمیر عمل میں آئی، اور اپنی وفات تک انہوں نے وہاں درس دیا۔

بعض تصانیف: "المهذب" فقہ میں، "النكت" فن اختلاف میں، اور "التبصرة" اصول فقہ میں۔

[طبقات الشافعیۃ الکبری ۳/ ۸۸: شذرات الذہب ۳/ ۳۴۹: اللباب ۲/ ۵۱: معجم المؤلفین ۱/ ۶۸]

ص

صاحب العذب الفائض:

دیکھئے: ابراہیم الوائلی۔

صاحب المحیط:

اس بارے میں آراء مختلف ہیں کہ حنفیہ کے نزدیک صاحب المحیط سے کون مراد ہے؟

ابن الحنائی سے منقول ہے کہ مطلقاً صاحب المحیط بولنے سے رضی الدین محمد بن محمد سرخسی مراد ہوتے ہیں (دیکھئے: السرخسی رضی الدین)، ابن امیر الحاج نے ''المنیہ'' کے مصنف کے ذکر کے وقت جو کچھ لکھا ہے اس سے یہ بات سمجھ میں آتی ہے کہ مطلقاً صاحب المحیط بولنے پر امام برہان الدین مرغینانی مراد ہوتے ہیں (ان کے حالات ج ۱ ص ۴۹۴ میں گذر چکے ہیں)۔ لکھنوی (عبد الحی فرنگی محلی) فرماتے ہیں: ابن امیر الحاج کی یہ بات صحیح ہے کہ جب ''المحیط'' مطلقاً بولا جائے تو اس سے ان متداول کتابوں میں المحیط البرہانی مراد ہوتی ہے، ان کے کلام پر مطلع ہونے سے پہلے میں بھی یہی سمجھ رہا تھا، لیکن المحیط البرہانی کی برہان الدین مرغینانی کی طرف نسبت کرنے میں مجھے خلجان ہے، میرا خیال ہے کہ المحیط البرہانی کے مصنف کوئی بخاری ہیں۔

[الفوائد البہیہ ص ۲۴۶]

صاحبین:

ان دونوں کے حالات ج ۱ ص ۳۷۴ میں گذر چکے۔

الصعب بن جثامہ (حضرت عثمانؓ کے عہد خلافت میں وفات پائی)

یہ صعب بن جثامہ بن قیس لیثی ہیں، آپ صحابیٔ رسول ہیں، ہجرت کر کے رسول اکرم ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوئے، اور آپ ﷺ سے حدیثیں روایت کیں، ان میں سے کچھ حدیثیں صحیح بخاری میں ہیں، آپ ان لوگوں میں ہیں جو بلاد فارس کی فتح میں شریک ہوئے۔

[تہذیب التہذیب ۴/ ۴۲۱؛ الإصابہ ۲/ ۱۷۸ طبع المطبعۃ التجاریہ]

ض

الضحاک:

ان کے حالات ج ۱ ص ۳۷۴ میں گذر چکے۔

ط

طاؤس:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۷۴ میں گذر چکے۔

الطبرانی (۲۶۰-۳۶۰ھ)

یہ سلیمان بن احمد بن ایوب بن مطر، ابو القاسم ہیں، فلسطین کے شہر طبریہ کے باشندے ہیں، عکا میں پیدا ہوئے، اور حجاز، یمن، مصر اور دوسری جگہوں کا سفر کیا، اصبہان میں وفات پائی۔

بعض تصانیف: ان کی تین معاجم ہیں: "المعجم الصغیر"، "المعجم الأوسط" اور "المعجم الکبیر" یہ تینوں حدیث میں ہیں، ان کی ایک تفسیر بھی ہے، اور "دلائل النبوۃ"۔

[الأعلام للزرکلی؛ النجوم الزاہرہ ۴/۵۹، تہذیب ابن عساکر ۶/۲۴۰]

الطحاوی:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۷۴ میں گذر چکے۔

ع

عائشہ:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۷۵ میں گذر چکے ہیں۔

عباد بن عبداللہ بن الزبیر (؟ -؟)

یہ عباد بن عبداللہ بن زبیر بن العوام اسدی مدنی ہیں، ثقہ، تابعی اور کثیر الحدیث ہیں، بہت راست گو تھے۔ انہوں نے اپنے والد اور اپنی دادی اسماء اور زید بن ثابت وغیرہم سے روایت کی، اور ان سے ان کے لڑکے یحییٰ، اور ہشام بن عروہ، ابن ابی ملیکہ وغیرہم نے روایت کی، وہ اپنے والد کے نزدیک بہت باعزت تھے، اور مکہ مکرمہ میں ان کے قضاء کے عہدہ پر سرفراز تھے، وہ جب حج کو جاتے تو ان کو اپنا نائب بنا جاتے۔

[تہذیب التہذیب ۵/۹۸]

عباس بن محمد بن موسیٰ (؟ -؟)

یہ عباس بن محمد بن موسیٰ خلال ہیں، موصوف بغداد کے باشندے اور امام احمد بن حنبل کے ان اولین شاگردوں میں تھے جن پر ان کو اعتماد تھا، وہ ایسے شخص تھے جن کے پاس عزت وو قار، علم اور فصیح زبان تھی۔

عبدالرحمٰن بن عوف (۴۴ ق ھ اور ایک قول اس کے علاوہ ہے - ۳۲ھ اور ایک قول اس کے علاوہ ہے)

یہ عبدالرحمٰن بن عوف بن عبدعوف بن الحارث، ابو محمد قرشی زہری ہیں، کبار صحابہ اور عشرہ مبشرہ میں سے ہیں، اور اس چھ نفری مجلس شوریٰ کے ایک فرد ہیں جن کے درمیان حضرت عمرؓ نے خلافت کو منحصر کر دیا تھا، بہت پہلے اسلام لائے، دوبار ہجرت کی، مختلف معرکوں میں شریک ہوئے، وہ ان لوگوں میں تھے جو حضور ﷺ کے عہد میں فتویٰ دیتے تھے، اور ان لوگوں میں تھے جو حضور ﷺ کی حدیث بیان کرنے میں مشہور ہیں، مدینہ منورہ میں وفات پائی اور بقیع میں مدفون ہوئے۔

[الإصابہ فی تمییز الصحابہ ۲/ ۴۱۶؛ تہذیب التہذیب ۶/ ۲۴۴؛ الأعلام للزرکلی ۴/ ۹۵]

عبدالعلی الانصاری (؟ -۱۲۲۵ھ)

یہ عبدالعلی محمد بن نظام الدین محمد انصاری ہیں، ہندوستان کے باشندے تھے۔

بعض تصانیف: "فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت"۔

[ذیل کشف الظنون ۴/ ۴۸۱]

عبد اللہ بن جعفر (اھ اور ایک قول اس کے علاوہ ہے - ۸۰ھ اور ایک قول اس کے علاوہ ہے)

یہ عبد اللہ بن جعفر بن ابی طالب، ابوجعفر ہاشمی ہیں، ان کی کنیت کے بارے میں دوسری روایت بھی ہے، جب ان کے والدین نے حبشہ کی طرف ہجرت کی تو وہاں ان کی پیدائش ہوئی، یہ حبشہ میں پیدا ہونے والے پہلے مسلمان ہیں، صحابی ہیں، نبی کریم ﷺ سے حدیثیں یاد کیں، اور نبی اکرم ﷺ سے اور اپنے والدین اور اپنے چچا علی اور ابوبکر وعثمان رضی اللہ عنہم وغیرہ سے احادیث روایت کیں، وہ بڑے دریا دل تھے، صفین کی جنگ میں حضرت علیؓ کے سپہ سالاروں میں تھے۔ ان سے مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا: رسول اللہ ﷺ نے میرے سر پر ہاتھ پھیرا اور فرمایا: "اللهم أخلف جعفرًا في ولده" (اے اللہ جعفر کا ان کی اولاد میں بدل بنا)، اور فرمایا کہ ہم لوگ کھیل رہے تھے، اسی دوران آپ ﷺ ایک جانور پر سوار ہوکر ہمارے پاس سے گذرے تو آپ ﷺ نے مجھے اپنے آگے سوار کرلیا۔

[الإصابہ ۲/۲۸۹؛ الاستیعاب ۳/۸۸۰؛ تہذیب التہذیب ۵/۱۷۰]

عبد اللہ بن عباس:

ان کے حالات ج ا ص ۴۴۳ میں گذر چکے۔

عبد اللہ بن عمر:

ان کے حالات ج ا ص ۴۳۶ میں گذر چکے۔

عبد اللہ بن مسعود:

ان کے حالات ج ا ص ۴۷۶ میں گذر چکے۔

عبید اللہ بن الحسن:

دیکھئے: العنبری۔

عثمان بن ابی العاص (؟ - ۵۱ھ اور ایک قول اس کے علاوہ ہے)

یہ عثمان بن ابی العاص بن بشر بن عبد، ابوعبد اللہ ہیں، قبیلۂ ثقیف سے ان کا تعلق تھا، بصرہ میں سکونت پذیر تھے، صحابی ہیں، ثقیف کے وفد میں ایمان لائے، رسول اللہ ﷺ نے ان کو طائف کا عامل بنایا، اور حضرت ابوبکر وعمر رضی اللہ عنہما نے ان کو اس عہدہ پر برقرار رکھا، پھر حضرت عمرؓ نے ان کو عمان اور بحرین کا والی بنایا، پھر انہوں نے بصرہ میں سکونت اختیار کرلی یہاں تک کہ حضرت معاویہؓ کے دور خلافت میں بصرہ میں وفات پائی، انہوں نے کچھ علاقے فتح کئے اور کئی غزوات میں شریک ہوئے، یہی وہ شخص ہیں جنہوں نے قبیلہ ثقیف کو ارتداد سے روکا، ان سے فرمایا: اے ثقیف کی جماعت! تم لوگ سب سے آخر میں مسلمان ہوئے ہو، لہذا سب سے پہلے مرتد نہ ہوجاؤ۔ صحیح مسلم اور سنن میں ان کی کچھ حدیثیں ہیں۔

[تہذیب التہذیب ۷/۱۲۸؛ الإصابہ ۲/۴۶۰؛ الأعلام للزرکلی ۴/۳۶۸]

عثمان بن عفان:

ان کے حالات ج ا ص ۴۷۷ میں گذر چکے۔

العجلونی (۱۰۷۸-۱۱۶۲ھ)

یہ اسماعیل بن محمد بن عبد الہادی بن عبدالغنی، ابو الفداء شافعی ہیں، جراحی کی نسبت سے مشہور ہیں، جراحی کی نسبت عشرہ مبشرہ میں سے ایک صحابی حضرت ابوعبیدہ بن الجراح کی طرف ہے، عجلون میں پیدا ہوئے، دمشق میں پرورش پائی اور دمشق ہی میں وفات ہوئی، وہ ماہر عالم، صالح، فائدہ پہنچانے والے معزز محدث، قابل اعتماد پیشوا، صاحب خشوع اور کثیر التصانیف تھے، ان کو علوم میں خصوصاً حدیث اور عربیت میں مہارت حاصل تھی، ان کے مشائخ میں دمشق کے مفتی حنابلہ ابو المواہب تھے، جامع اموی اور مسجد بنی السفر جلانی میں انہوں نے درس دیا، لاتعداد لوگ ان کے دامن فیض سے وابستہ ہوئے۔

بعض تصانیف: "كشف الخفاء ومزيل الإلباس عما اشتهر من الأحاديث على ألسنة الناس" اور "الأجوبة المحققة على الأسئلة المفرقة"۔

[سلک الدرر ۱/۲۵۹؛ الأعلام للزرکلی ۱/۳۲۵؛ معجم المؤلفین ۲/۲۹۲]

العدوی:

ان کے حالات ج ۱ ص ۳۷۴ میں گذر چکے۔

العراقی (۷۲۵-۸۰۶ھ)

یہ عبد الرحیم بن حسین بن عبد الرحمٰن، ابو الفضل، زین الدین ہیں، عراقی کے نام سے معروف ہیں، کردی الاصل ہیں، کبار حفاظ حدیث میں ان کا شمار ہے، شافعی، اصولی، اور لغوی ہیں، عراق میں اربل کے علاقہ میں پیدا ہوئے، بچپن ہی میں اپنے والد کے ساتھ مصر آئے، وہاں تعلیم حاصل کی اور مہارت پیدا کی، انہوں نے دمشق، حلب، حجاز، اسکندریہ کا سفر کیا، اور علماء کی ایک جماعت سے علم حاصل کیا، قاہرہ میں وفات پائی۔

بعض تصانیف: "الألفية في علوم الحديث"، "فتح المغيث شرح ألفية الحديث"، "المغني عن حمل الأسفار في تخريج ما في الإحياء من الآثار" اور "نظم الدرر السنية في السيرة الزكية"۔

[معجم المؤلفین ۵/۲۰۴؛ الضوء اللامع ۴/۱۷۱؛ حسن المحاضرة ۱/۲۰۴]

عروہ بن الزبیر (۲۳-۹۹ھ)

یہ عروہ بن الزبیر بن العوام بن خویلد ہیں، ان کی ماں اسماء بنت ابی بکر ہیں، وہ کبار تابعین میں ہیں، فقیہ محدث ہیں۔ اپنے والد اور والدہ اور خالہ حضرت عائشہؓ سے علم حاصل کیا۔ اور ان سے بہت سے لوگوں نے علم حاصل کیا، کسی فتنہ میں وہ شریک نہیں ہوئے، مدینہ سے بصرہ منتقل ہوگئے، پھر مصر منتقل ہوئے اور وہاں سات برس تک مقیم رہے، مدینہ میں وفات پائی۔ مدینہ میں "بئر عروہ" نام کا ایک کنواں ہے جو انہی کی جانب منسوب ہے اور آج تک معروف ہے۔

[تہذیب التہذیب ۷/۱۸۰؛ الأعلام للزرکلی ۵/۱۷؛ حلیۃ الأولیاء ۲/۱۷۶]

عزالدین بن عبدالسلام (۵۷۷-۶۶۰ھ)

یہ عبد العزیز بن عبد السلام ابو القاسم بن الحسن سلمی ہیں، ان کا لقب سلطان العلماء ہے، صاحب اجتہاد شافعی فقیہ ہیں، دمشق میں پیدا ہوئے، اور جامع اموی میں تدریس وخطابت کی ذمہ داری

سنبھالی، پھر مصر منتقل ہوگئے اور وہاں عہدۂ قضاء وخطابت پر سرفراز ہوئے۔

بعض تصانیف: "قواعد الأحكام فى مصالح الأنام"، "الفتاویٰ" اور "التفسير الكبير"۔

[لأعلام للزرکلی ۴/ ۱۴۵؛ طبقات السبکی ۵/ ۸۰]

عطاء:

ان کے حالات ج ا ص ۴۷۸ میں گذر چکے۔

عقبہ بن عامر (حضرت معاویہؓ کے عہد خلافت میں وفات پائی)

یہ عقبہ بن عامر بن عیسیٰ جہنی ہیں، ان کی کنیت ابوحماد ہے، اس کے علاوہ بھی روایت ہے۔ وہ قاری اور فرائض وفقہ کے عالم تھے، انہوں نے ابتداء میں ہجرت کی اور سابقین اولین میں سے ہیں، حضور اکرم ﷺ کی شروع سے صحبت اٹھانے والوں میں ہیں، وہ قرآن کو جمع کرنے والوں میں سے ہیں۔ نبی کریم ﷺ اور حضرت عمرؓ سے حدیث روایت کی، اور ان سے ابو امامہ، ابن عباس، قیس بن ابی حازم وغیرہم نے روایت کی، ۴۴ھ میں حضرت معاویہؓ کی طرف سے مصر کے حاکم بنائے گئے۔

[تہذیب التہذیب ۷/ ۲۴۲؛ الاستیعاب ۳/ ۱۰۷۳]

عکرمہ:

ان کے حالات ج ا ص ۴۷۸ میں گذر چکے۔

علقمہ:

ان کے حالات ج ا ص ۴۷۸ میں گذر چکے۔

علی:

ان کے حالات ج ا ص ۴۷۹ میں گذر چکے۔

علی بن موسیٰ (؟ - ۳۰۵ھ)

یہ علی بن موسی بن یزداد ہیں، قم کے باشندے تھے، پھر نیساپور آئے، اپنے زمانہ میں حنفیوں کے امام تھے، اصحاب شافعیہ کی تردید میں ان کی کچھ کتابیں ہیں۔

بعض تصانیف: "كتاب الضحايا"۔

[الجواہر المضیہ ا/ ۳۸۰؛ طبقات الفقہاء للشیرازی ص ۱۱۹]

عمر بن الخطاب:

ان کے حالات ج ا ص ۴۷۹ میں گذر چکے۔

عمر بن عبد العزیز:

ان کے حالات ج ا ص ۴۸۰ میں گذر چکے۔

العنبری (۱۰۵ اور ایک قول ۱۰۶-۱۶۷ھ)

یہ عبید اللہ بن الحسن بن حصین بن ابی الحر مالک بن الخشخاش عنبری ہیں، علم وفقہ میں اہل بصرہ کے سرداروں میں سے ہیں، بصرہ کے قضاء کا عہدہ سنبھالا، وہ ثقہ اور قابل تعریف تھے۔ عبد الملک عرزمی وغیرہ سے حدیث روایت کی، اور ان سے ابن مہدی، خالد بن الحارث، محمد بن عبد اللہ انصاری وغیرہم نے حدیث روایت کی۔ امام مسلم نے ان

کی کچھ حدیثیں ذکر کی ہیں، بعض لوگوں نے کہا ہے کہ ان کے عقائد میں بدعت کے ناحیہ سے کلام کیا گیا ہے۔

[تہذیب التہذیب ۷/۷؛ میزان الاعتدال ۳/۵؛ الأعلام للزرکلی ۴/۳۴۶]

عیاض:

ان کے حالات ج ۱ ص ۳۸۴ میں گذر چکے۔

العینی (۷۶۲-۸۵۵ھ)

یہ محمود بن احمد موسی، ابو الثناء وابو محمد قاضی القضاۃ بدرالدین عینی ہیں، یہ اصلاً حلب کے ہیں، ان کی جائے پیدائش "عینتاب" ہے (اسی کی طرف وہ منسوب ہیں)۔ حنفی فقیہ، مؤرخ اور کبار محدثین میں ہیں۔ اپنے والد سے فقہ سیکھی، عربی اور ترکی دونوں زبانوں میں فصیح اللسان تھے، فقہ، تفسیر، حدیث، لغت، تاریخ اور دوسرے علوم میں مہارت حاصل کی، قاہرہ آئے اور کئی بار محتسب بنائے گئے، کئی درس اور دینی عہدے ان سے وابستہ تھے، فتویٰ دینے اور تدریس میں پوری طرح منہمک ہوگئے، یہاں تک کہ جیلوں کی دیکھ بھال کی ذمہ داری ان کو سونپی گئی، پھر وہ مصر میں حنفی قاضیوں کے چیف جسٹس مقرر کئے گئے۔

بعض تصانیف: "عمدة القاري في شرح البخاري"، "البناية في شرح الهداية"، اور "رمز الحقائق" جو کنز الدقائق کی شرح ہے۔

[الجواہر المضیہ ۲/۱۶۵؛ الفوائد البہیہ ص ۲۰۷؛ شذرات الذہب ۷/۲۸۶؛ الأعلام للزرکلی ۸/۳۸]

غ

الغزالی:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۸۱ میں گذر چکے۔

غلام الخلال:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۳ میں گذر چکے۔

ف

فاطمہ بنت المنذر (۴۸ھ-؟)

یہ فاطمہ بنت منذر بن زبیر بن العوام اسدی ہیں، ہشام بن عروہ کی بیوی، ثقہ تابعی ہیں، انہوں نے اپنی دادی اسماء بنت ابو بکر، ام المؤمنین ام سلمہ رضی اللہ عنہا اور عمرہ بنت عبد الرحمٰن سے روایت کی۔ ابن حبان نے الثقات میں ان کا ذکر کیا ہے۔

[تہذیب التہذیب ۱۲/۴۴۴؛ أعلام النساء فی عالمي العرب والإسلام ۴/۱۴۶؛ طبقات ابن سعد ۸/۳۵۰]

فخر الاسلام البز دوی:

ان کے حالات ج ا ص ۴۵۳ میں گذر چکے۔

فریعہ بنت مالک (؟ - ؟)

یہ فریعہ بنت مالک بن سنان بن عبید، انصاریہ خزرجیہ ہیں، ابوسعید خدری کی بہن ہیں، ان کے والد جنگ اُحد میں شہید ہوئے، ان کو ''فارعہ'' بھی کہا جاتا ہے جیسا کہ سنن نسائی (۱۹۹/۶) کی روایت میں ان کی حدیث کے سیاق میں آیا ہے، امام طحاوی کے نزدیک ''فرعہ'' ہے، بیعت رضوان میں شریک ہوئیں۔ انہوں نے نبی کریم ﷺ سے آٹھ حدیثیں روایت کیں، اور ان سے زینب بنت کعب بن عجرہ نے روایت کی۔

[الإصابہ ۳۸۶/۴، ۳۵/۲: اُسد الغابہ ۵۲۹/۵: اَعلام النساء ۱۶۹/۴]

ق

القاسم بن سلام، ابوعبید:

ان کے حالات ج ا ص ۴۴۵ میں گذر چکے۔

القاسم بن محمد (؟ -۱۰۱ھ اور ایک قول اس کے علاوہ ہے)

یہ قاسم بن محمد بن ابوبکر صدیق، ابومحمد ہیں، ابوعبدالرحمٰن کی بھی روایت ہے، خیار تابعین میں ہیں، وہ ثقہ، بلند رتبہ، عالم، امام، فقیہ اور متقی تھے، انہوں نے حدیث شریف کی روایت کی ہے، مدینہ کے فقہاء سبعہ میں سے ہیں۔

[تہذیب التہذیب ۳۳۳/۸: الأعلام للزرکلی ۴۰/۲: شجرۃ النور ص ۱۹]

قاضی ابویعلی:

ان کے حالات ج ا ص ۴۸۳ میں گذر چکے۔

قاضی اسماعیل (۲۰۰- ۲۸۴ یا ۲۸۳ھ)

یہ اسماعیل بن اسحاق بن اسماعیل قاضی، ابو اسحاق ہیں، بصرہ میں پیدا ہوئے اور وہیں نشو ونما پائی، بغداد کو اپنا وطن بنایا، مالکی فقیہ ہیں، ان کو تمام علوم ومعارف میں امامت کا مقام حاصل تھا، اور ایسے زبردست فقیہ تھے کہ درجہ اجتہاد پر فائز تھے، اور ایسے حافظ تھے کہ ان کا شمار طبقات قراء میں اور ائمہ لغت میں ہوتا تھا، وہ ایسے خانوادہ کے فرد تھے کہ جس میں علم تین سو (۳۰۰) سال سے زائد رہا۔ ابن المعذل سے فقہ حاصل کی، اور ان سے نسائی اور ابن المنتاب وغیرہ نے فقہ سیکھی۔ امام مالک کے مسلک کی تشریح اور تلخیص کی اور مذہب مالکی کے دلائل فراہم کئے، بغداد کے قاضی بنائے گئے، پھر المدائن اور نہروانات کا منصب قضاء ان کے سپرد کیا گیا، پھر وہ قاضی القضاۃ بنائے گئے، یہاں تک کہ بغداد میں اچانک وفات ہوئی۔

بعض تصانیف: ''المبسوط'' فقہ میں، ''الأموال والمغازي''، ''الرد علی أبي حنیفة'' اور ''الرد علی الشافعي'' آخر الذکر دونوں کتابیں امام ابوحنیفہ اور امام شافعی کے بعض فتاویٰ کی تردید میں ہیں۔

[الدیباج المذہب ص ۹۲: شجرۃ النور الزکیہ ص ۶۵: الأعلام للزرکلی ۳۰۵/۱]

قاضی الباجی:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۵۱ میں گذر چکے۔

قاضی حسین (؟ - ۴۶۲ھ)

یہ حسین بن محمد بن احمد مَرْ وَرُّ وذی ہیں، خراسان کے باشندے اور القفال کے ممتاز شاگردوں میں ہیں۔ رافعی نے التہذیب میں لکھا ہے: وہ دقیق مسائل کے غوطہ زن تھے، فرایانی کے شاگرد ہیں، "حبر الأئمۃ" ان کا لقب ہے، یہ امام الحرمین جوینی کے استاذ ہیں۔

بعض تصانیف: "التعلیقة" فقہ میں۔

[طبقات الشافعیہ للحسینی ص ۵۷ طبع بغداد، شیرازی کی "طبقات الفقہاء" سے یہ کتاب ملحق ہے؛ طبقات الشافعیہ للسبکی ۳/ ۱۵۵-۱۶۰]

قاضی زکریا الانصاری:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۶ میں گذر چکے۔

قاضی عیاض:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۸۳ میں گذر چکے۔

قتادہ:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۸۴ میں گذر چکے۔

القرافی:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۸۴ میں گذر چکے۔

القرطبی (مفسر) (؟ - ۶۷۱ھ)

یہ محمد بن احمد بن ابی بکر بن فرح اندلسی انصاری ہیں، قرطبہ کے باشندے ہیں، بڑے مفسرین میں ان کا شمار ہے، صلاح اور عبادت گذاری میں مشہور ہوئے، مشرق کا سفر کیا، اور "منیۃ ابن الخصیب" میں سکونت اختیار کی اور وہیں وفات پائی (منیۃ ابن الخصیب مصر کے شہر اسیوط کے شمال میں ہے)۔

بعض تصانیف: "الجامع لأحكام القرآن"، "التذكرة بأمور الآخرة" اور "الأسنى في شرح الأسماء الحسنى"۔

[الدیباج المذہب ص ۳۱۷؛ الأعلام للزرکلی ۶/ ۲۱۸]

القلیوبی:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۸۵ میں گذر چکے۔

ک

الکاسانی:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۸۶ میں گذر چکے۔

الکرلانی (؟ - ۷۶۷ھ)

یہ جلال الدین بن شمس الدین خوارزمی کرلانی، حنفی فقیہ ہیں، بڑے عالم و فاضل تھے۔ حسام الدین الحسن سغناقی اور دوسرے لوگوں سے علم حاصل کیا، اور ان سے ناصر الدین محمد بن شہاب، طاہر بن

اسلام بن قاسم خوارزمی جو کہ سعد غدیوش کے نام سے معروف ہیں، اور دوسرے لوگوں نے علم حاصل کیا۔

بعض تصانیف:"الکفایة شرح الهدایة"، اس کتاب کے مصنف کے بارے میں آراء مختلف ہیں، لکھنوی (عبدالحی فرنگی محلی) نے ان آراء کے مناقشہ کے بعد اس بات کی صراحت کی ہے کہ "الکفایة شرح الهدایة" جو کہ لوگوں میں متداول ہے، سید جلال الدین صاحب سوانح کی ہی تصنیف ہے۔

[الفوائد البہیہ رص ۵۸؛ کشف الظنون ۲/ ۲۰۳۴]

کعب بن عجرہ (؟ - ۵۱ اور بعض کے نزدیک ۵۲ھ)

یہ کعب بن عجرہ بن امیہ بن عدی بن عبید، ابو محمد ہیں، ابو عبداللہ اور ابو اسحاق کی بھی روایت ہے، انصار کے حلیف ہیں، یہ بھی روایت ہے کہ نسبی اعتبار سے وہ انصاری ہیں، تاخیر سے اسلام لانے والے صحابی ہیں، اسلام لانے کے بعد تمام معرکوں میں شریک رہے۔ نبی اکرم ﷺ اور عمر بن الخطابؓ اور بلالؓ سے روایت کی، اور ان سے ابن عمرؓ، جابر بن عبداللہ، ابن عباسؓ، ابو وائل اور دوسرے لوگوں نے حدیثیں روایت کیں۔ یہ وہی صحابی ہیں جن کے سلسلہ میں حدیبیہ میں محرم کے سر منڈانے میں فدیہ دینے کے بارے میں رخصت نازل ہوئی۔

[الإصابہ فی تمییز الصحابہ ۳/ ۲۹۷؛ تہذیب التہذیب ۸/ ۴۳۵؛ أسد الغابہ ۴/ ۲۴۳]

الکمال بن الہمام:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۱ میں گذر چکے۔

ل

اللخمی:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۸۷ میں گذر چکے۔

لقمان بن عامر (؟ - ؟)

یہ لقمان بن عامر، ابو عامر وصابی ہیں، قبیلہ حمیر کی ایک شاخ "وصاب" کی طرف نسبت ہے، حمص کے باشندے، ثقہ تابعی ہیں۔ انہوں نے ابو الدرداءؓ، ابو ہریرہؓ، ابو امامہؓ وغیرہم سے حدیثیں روایت کیں، اور ان سے محمد بن الولید زبیدی، فرج بن فضالہ، عقیل بن مدرک اور دوسرے لوگوں نے روایت کی۔ ابن حبان نے "الثقات" میں ان کا ذکر کیا ہے۔ ابو حاتم فرماتے ہیں کہ ان کی حدیث لکھی جاتی ہے۔

[تہذیب التہذیب ۸/ ۴۵۵؛ میزان الاعتدال ۳/ ۴۱۹]

اللیث بن سعد:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۸۸ میں گذر چکے۔

م

المازری:

ان کے حالات ج اص ۴۸۹ میں گذر چکے۔

مالک:

ان کے حالات ج اص ۴۸۹ میں گذر چکے۔

الماوردی:

ان کے حالات ج اص ۴۹۰ میں گذر چکے۔

المتولی (۴۲۶ اور ایک قول ۴۲۷ - ۴۷۸ھ)

یہ عبد الرحمٰن بن مامون بن علی، متولی، ابو سعد ہیں، نیساپور کے باشندے اور فقہائے شافعیہ کے ممتاز ترین ائمہ میں سے ہیں، وہ محقق، فقیہ اور مدقق عالم تھے۔ فورانی، قاضی حسین اور ابیوردی سے فقہ حاصل کی، فقہ، اصول فقہ اور علم الخلاف میں مہارت پیدا کی، مدرسہ نظامیہ بغداد کے مدرس ہوئے اور وفات تک وہیں سکونت اختیار کی۔ ابن خلکان فرماتے ہیں: میں یہ نہیں جان سکا کہ کیوں ان کا نام متولی رکھا گیا۔

بعض تصانیف: "تتمة الإبانة للفوراني" یہ تتمہ مکمل نہیں ہوا بلکہ وہ صرف "حد السرقة" تک لکھ سکے تھے تو پھر ایک جماعت نے اسے مکمل کیا، علم الفرائض میں ایک مختصر کتاب، اور اصول دین میں ایک مختصر کتاب ہے۔

[طبقات الشافعیہ للسبکی ۳/ ۲۲۳؛ طبقات الشافعیہ لابن الہدایہ ص ۶۲؛ شذرات الذہب ۳/ ۳۵۸؛ معجم المولفین ۵/ ۱۶۶؛ الأعلام ۴/ ۹۸]

مجاہد:

ان کے حالات ج اص ۴۹۰ میں گذر چکے۔

المحب الطبری:

ان کے حالات ج اص ۴۹۰ میں گذر چکے۔

المحلی (؟ - ۸۶۴ھ)

یہ محمد بن احمد بن محمد بن ابراہیم، جلال الدین محلی ہیں۔ شافعی فقیہ، اصولی، اور مفسر ہیں، قاہرہ کے باشندے ہیں۔ ابن العماد نے ان کے بارے میں لکھا ہے کہ وہ عرب کے تفتازانی ہیں۔ بارعب اور بانگ دہل حق بات کہنے والے تھے، ان کو قاضی القضاۃ کا عہدہ پیش کیا گیا لیکن انہوں نے قبول کرنے سے انکار کردیا۔

بعض تصانیف: "تفسير الجلالين" جس کو جلال الدین سیوطی نے مکمل کیا، "كنز الراغبين" جو "المنهاج" کی شرح ہے، "البدر الطالع في حل جمع الجوامع" اور "شرح الورقات" یہ دونوں کتابیں اصول فقہ میں ہیں۔

[الشذرات ۷/ ۳۰۳؛ الضوء اللامع ۷/ ۳۹؛ الأعلام ۸/ ۳۳۰]

محمد بن اسحاق (؟ - ۱۵۰ھ اور ایک قول اس کے بعد کا ہے)

یہ محمد بن اسحاق بن یسار، ابوبکر مطلبی مدنی ہیں، قیس بن مخرمہ بن مطلب بن عبد مناف کے آزاد کردہ غلام ہیں۔ یہ تابعی ہیں، انس بن مالک کو دیکھا ہے، ابن حجر فرماتے ہیں: ''وہ چوٹی کے ائمہ میں سے ہیں''۔ انہوں نے سعید بن ابی ہند، مقبری، عطاء، نافع اور ان کے طبقہ کے لوگوں سے احادیث روایت کیں، اور ان سے حمادین (حماد بن مسلم اور حماد بن زید)، ابراہیم بن سعد، زیاد بکائی اور دوسرے حضرات نے روایت کی، وہ علم کا ایک خزانہ تھے، مغازی اور سیر کے امام تھے، کئی لوگوں نے ان کو ثقہ قرار دیا، اور دوسرے لوگوں نے ان کو ضعیف قرار دیا۔ ابن حجر عسقلانی ان کے بارے میں فرماتے ہیں: آپ مغازی کے امام اور راست گو نیز مدلس تھے، ان پر شیعہ اور قدریہ ہونے کا الزام لگایا گیا ہے۔

بعض تصانیف: ''السیرۃ النبویۃ'' جو سیرۃ ابن اسحاق کے نام سے مشہور رہے، سیرت ابن ہشام اسی کی تہذیب ہے۔

[تذکرۃ الحفاظ ۱/ ۱۶۳؛ میزان الاعتدال ۳/ ۴۶۸؛ تقریب التہذیب ۲/ ۱۴۴؛ الأعلام للزرکلی ۶/ ۲۵۲]

محمد بن جریر الطبری (۲۲۴-۳۱۰ھ)

یہ محمد بن جریر بن یزید بن کثیر، ابوجعفر ہیں، طبرستان کے باشندے تھے، بغداد کو اپنا وطن بنایا اور وفات تک وہیں مقیم رہے، بڑے علماء میں ان کا شمار ہوتا ہے، قرآن کے حافظ، احکام میں فقیہ، سنن اور اس کے طرق کے عالم اور انسانی تاریخ، تذکرہ وسوانح کی گہری واقفیت رکھنے والے تھے، بارہ سال کی عمر میں انہوں نے اپنے وطن سے طلب علم کے لئے سفر کیا، وہ اتنے علوم کے جامع تھے کہ اس میں ان کا کوئی شریک وسہیم نہیں تھا، ان کو قضاء کا عہدہ پیش کیا گیا لیکن انہوں نے قبول نہیں کیا، ''عہدہ مظالم'' پیش کیا گیا تو اس کو بھی قبول کرنے سے انکار کردیا۔ انہوں نے فقہاء کے مختلف اقوال میں اختیار وانتخاب سے کام لیا ہے، کچھ مسائل میں ان کے تفردات بھی ہیں۔ محمد بن عبد الملک، اسحاق بن ابی اسرائیل، اسماعیل بن موسیٰ سدی اور دوسرے لوگوں سے انہوں نے روایات سنیں، اور ان سے ابوشعیب حرانی، طبرانی اور ایک جماعت نے روایت کی۔ بعض کا خیال ہے کہ وہ تھوڑا شیعیت اور موالاۃ کی طرف مائل تھے، مگر اس سے ان کی شخصیت میں کوئی کمی نہیں آتی۔

بعض تصانیف: ''اختلاف الفقهاء''، ''كتاب البسيط في الفقه''، ''جامع البيان في تفسير القرآن'' اور ''التبصير في الأصول''۔

[تذکرۃ الحفاظ ۲/ ۲۵۱؛ البدایۃ والنہایہ ۱۱/ ۱۴۵؛ میزان الاعتدال ۳/ ۴۹۸؛ الأعلام للزرکلی ۶/ ۲۹۴؛ ہدیۃ العارفین ۶/ ۲۶]

محمد بن الحسن:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۹۱ میں گذر چکے۔

محمد بن سیرین:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۳ میں گذر چکے۔

المرداوی:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۹۲ میں گذر چکے۔

المرغینانی:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۹۲ میں گذر چکے۔

مروان بن الحکم (۲ھ اور ایک قول اس کے علاوہ ہے۔ ۶۵ھ)

یہ مروان بن الحکم بن ابی العاص بن امیہ، ابو عبد الملک اموی ہیں، مکہ میں پیدا ہوئے، طائف میں پرورش پائی، نبی کریم ﷺ سے ان کی صحبت ثابت نہیں ہے، فقہاء میں ان کا شمار ہوتا ہے۔ نبی اکرم ﷺ سے مرسلا حدیثیں روایت کیں، کئی صحابہ سے بھی حدیثیں روایت کیں، حضرت عثمانؓ نے اپنے ایام خلافت میں ان کو اپنے خاص لوگوں میں کرلیا، اور ان کو اپنا کاتب بنالیا۔ حضرت معاویہؓ کے زمانہ میں مدینہ کی حکومت کی باگ ڈور ان کے ہاتھ میں دی گئی، اور معاویہ بن یزید بن معاویہ کی وفات کے بعد ان کے ہاتھ پر خلافت کی بیعت کی گئی، ان کی مدت حکومت ۹/مہینے ۱۸/دن ہے۔

[تہذیب التہذیب ۱۰/۹۱؛ تقریب التہذیب ۲/۲۳۸؛ الإصابہ ۳/۴۷۷؛ الأعلام للزرکلی ۸/۹۴]

المروزی (ابو اسحاق) (؟ - ۳۴۰ھ)

یہ ابراہیم بن احمد مروزی، ابو اسحاق ہیں، شافعی فقیہ ہیں، ابن سریج کے بعد عراق میں شافعیہ کی مشیخت وسربراہی انہیں حاصل ہوئی۔ ان کی جائے پیدائش "مروالشاہجان" (خراسان کا ایک قصبہ) ہے، اپنے اکثر ایام بغداد میں گذارے، مصر میں وفات پائی۔

بعض تصانیف: "شرح مختصر المزنی"۔

[الأعلام للزرکلی ۱/۲۲؛ شذرات الذہب ۲/۲۵۵؛ الوفیات ۱/۴]

المزنی:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۹۲ میں گذر چکے۔

مسلم:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۹۲ میں گذر چکے۔

مسلمہ بن عبد الملک (؟ - ۱۲۰ اور بعض کے نزدیک ۱۲۱ھ)

یہ مسلمہ بن عبد الملک بن مروان بن الحکم، ابوسعید، ابو الاصبغ ہیں، بنوامیہ کے ایک فرد ہیں، دمشق میں زندگی گذاری، تابعی ہیں، سپہ سالار اور اپنے زمانہ کے سورماؤں میں تھے۔ "الجرادۃ الصفراء" (زرد ٹڈی) لقب تھا۔ اپنے چچازاد بھائی عمر بن عبد العزیز سے روایت کی، اور ان سے ابو واقد صالح بن محمد اللیثی، عبد الملک بن ابی عثمان اور دوسرے لوگوں نے روایت کی، ان کے بھائی یزید نے ان کو عراق عرب اور عراق عجم کا حاکم بنایا، پھر آرمینیہ کی حکومت ان کے سپرد کی، روم کے ساتھ جنگوں میں ان کے بڑے کارنامے ہیں۔

[تہذیب التہذیب ۱۰/۱۴۴؛ نسب قریش رص ۱۶۵؛ الأعلام للزرکلی ۸/۱۲۲]

مسور بن مخرمہ (۲ھ - ۶۴ھ اور ایک قول اس کے علاوہ ہے)

یہ مسور بن مخرمہ بن نوفل بن اُہیب، ابو عبد الرحمٰن قرشی زہری ہیں، انہوں نے اور ان کے والد نے نبی کریم ﷺ کی صحبت اٹھائی ہے، فقیہ اور اہل علم میں سے تھے۔ نبی اکرم ﷺ اور اپنے والد اور اپنے ماموں عبد الرحمٰن بن عوف، ابوبکر، عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہم اور دوسرے لوگوں سے حدیثیں روایت کیں، اور ان سے ان کی لڑکی اُم بکر اور مروان بن الحکم، سعید بن المسیب، ابن ابی ملیکہ اور

دوسرے لوگوں نے روایت کی۔ وہ اپنے ماموں عبدالرحمٰن بن عوفؓ کے ساتھ شوریٰ کی راتوں میں رہے۔ مکہ میں ابن الزبیرؓ کے ساتھ تھے، محاصرہ میں شہید کردیئے گئے۔

[الاصابہ ۴۱۹/۳؛ تہذیب التہذیب ۱۵۱/۱۰؛ الأعلام للزرکلی ۱۲۳/۸]

مطرّف (؟ - ۲۸۲ھ)

یہ مطرّف بن عبدالرحمٰن (اور ایک قول ہے: عبدالرحیم) بن ابراہیم، ابوسعید ہیں، مالکی فقیہ ہیں۔ سحنون، یحییٰ اور ابن حبیب سے سماعت کی، ان کو نحو، لغت، شعر اور دستاویزوں میں بھی مہارت حاصل تھی، زاہد و متقی تھے۔

[الدیباج المذہب رص ۳۴۶؛ الأعلام للزرکلی ۱۵۴/۸؛ بغیۃ الوعاۃ رص ۳۹۲]

معاویہ بن ابی سفیان (۵ ق ھ اور ایک قول اس کے علاوہ ہے - ۶۰ھ)

یہ معاویہ بن ابی سفیان صخر بن حرب بن امیہ قرشی اموی ہیں، شام میں اموی حکومت کے بانی ہیں، عرب کے چند بڑے چوٹی کے ذہین افراد میں سے ایک تھے، فصیح اللسان، بردبار، باوقار تھے۔ مکہ میں پیدا ہوئے، فتح مکہ کے سال اسلام لائے۔ حضرت ابوبکر وعمر رضی اللہ عنہما نے ان کو والی بنایا، حضرت عثمان نے ان کو بلاد شام پر والی برقرار رکھا، حضرت حسن بن علی رضی اللہ عنہما ان کے حق میں اتحاد کے سال خلافت سے دست بردار ہوگئے، بحر متوسط اور قسطنطنیہ پر انہوں نے حملے کیے، ان کو بکثرت فتوحات حاصل ہوئیں۔ اپنے بیٹے یزید کو ولی عہد بنایا۔

[البدایہ والنہایہ (وفیات ۶۰ھ)؛ منہاج السنہ ۲۲۶-۲۰۱/۲؛ ابن الأثیر ۲/۴؛ الاصابہ ۴۳۳/۳]

المغیرہ بن شعبہ (۲۰ ق ھ - ۵۰ھ)

یہ مغیرہ بن شعبہ بن ابی عامر بن مسعود ثقفی ہیں، عرب کے چوٹی کے ذہینوں میں سے ایک اور ان کے قائد اور والی، صحابی تھے، ان کو "مغیرۃ الرأي" بھی کہا جاتا ہے، جاہلیت کے زمانہ میں مقوقس کے پاس آئے، تاخیر سے ۵ھ میں اسلام قبول کیا، صلح حدیبیہ، جنگ یمامہ اور شام کی فتوحات میں شریک ہوئے، جنگ یرموک کے موقع پر ان کی آنکھ شہید ہوگئی، جنگ قادسیہ ونہاوند اور ہمدان میں شریک ہوئے، حضرت عمرؓ پھر حضرت عثمانؓ نے ان کو والی بنایا، حضرت علیؓ اور حضرت معاویہؓ کے درمیان جو فتنہ ہوا اس سے وہ الگ رہے، پھر حضرت معاویہؓ نے ان کو کوفہ کا والی بنایا۔

[الأعلام ۴۰۶/۸؛ الاصابہ ۴۵۲/۳؛ أسد الغابہ ۴۰۶/۴]

مقاتل بن حیان (۱۵۰ھ سے پہلے وفات پائی)

یہ مقاتل بن حیان، ابوبسطام نبطی، بلخی، خراسانی خراز ہیں، ایک بلند پایہ شخصیت ہیں، یحییٰ بن معین، ابوداؤد اور دوسرے لوگوں نے ان کو ثقہ قرار دیا ہے۔ ضحاک، مجاہد، عکرمہ، شعبی وغیرہ سے حدیثیں روایت کیں، اور ان سے ان کے بھائی مصعب بن حیان، علقمہ بن مرثد، عبداللہ بن مبارک اور دوسرے لوگوں نے روایت کی۔ ابومسلم کے زمانہ میں کابل بھاگ کر چلے گئے، اسلام کی دعوت دی، ان کی دعوت سے کافی لوگوں نے اسلام قبول کیا، کابل ہی میں وفات پائی۔

[تہذیب التہذیب ۲۷۷/۱۰؛ تقریب التہذیب ۲۷۲/۲؛ میزان الاعتدال ۱۷۱/۴؛ الجرح والتعدیل جلد ۴، قسم اول رص ۳۵۴]

المقداد (۷ ۳ق ھ - ۳۳ھ)

یہ مقداد بن عمرو بن ثعلبہ بن مالک بن ربیعہ، ابو الاسود ہیں، اور اس کے علاوہ بھی روایت ہے، مقداد بن اسود کندی کے نام سے معروف ہیں، صحابی ہیں، اسلام قبول کرنے میں سبقت کی، دونوں ہجرتیں نصیب ہوئیں، بدر اور ان کے بعد کے معرکوں میں شریک ہوئے، وہ ان سات لوگوں میں ہیں جنھوں نے سب سے پہلے اسلام کا اعلان واظہار کیا، نبی کریم ﷺ نے ان کے اور عبد اللہ بن رواحہ کے درمیان مواخاۃ (بھائی چارگی) کرائی۔ نبی کریم ﷺ سے کچھ حدیثیں روایت کیں، اور ان سے علی، انس، عبید اللہ بن عدی اور دوسرے لوگوں نے روایت کی۔

[تہذیب التہذیب ۱۰/۲۸۵؛ الجرح والتعدیل جلد ۴، قسم اول رص ۴۲۶؛ الإصابہ ۳/ ۴۵۴؛ الأعلام للزرکلی ۸/ ۲۰۸]

مکحول:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۹۳ میں گذر چکے۔

موسیٰ بن عقبہ (؟ - ۱۴۱، بعض کے نزدیک ۱۴۲ھ)

یہ موسیٰ بن عقبہ بن ابی عیاش، ابو محمد ہیں، آل زبیر کے آزاد کردہ غلام اور مدینہ کے باشندے ہیں، انہوں نے ابن عمرؓ کو پایا اور سہل بن سعد کو دیکھا۔ ان سے ثوری، مالک، ابن عیینہ اور دوسرے لوگوں نے روایت کی، وہ ثقہ، برہان اور کثیر الحدیث تھے۔ واقدی فرماتے ہیں کہ ابراہیم، موسیٰ اور محمد بن عقبہ کا مسجد نبوی میں حلقۂ درس تھا، وہ سب کے سب فقہاء اور محدثین تھے، موسیٰ فتویٰ دیتے تھے۔ امام مالک بن انس فرماتے تھے کہ تم موسیٰ بن عقبہ کی مغازی کو حاصل کرو اس لئے کہ وہ ثقہ ہیں۔

بعض تصانیف: "كتاب المغازي"، اسی کا انتخاب "أحاديث منتخبة من مغازي ابن عقبة" ہے۔

[تہذیب التہذیب ۱۰/ ۳۶۰؛ کتاب الجرح والتعدیل جلد ۴، قسم اول رص ۱۵۴؛ الأعلام للزرکلی ۸/ ۲۷۶؛ معجم المطبوعات العربیۃ رص ۱۸۱۶]

الموصلی (۵۹۹ - ۶۸۳ھ)

یہ عبد اللہ بن محمود بن مودود، ابو الفضل، مجد الدین ہیں، موصل کے باشندے اور کبار حنفیہ میں ہیں، وہ شیخ، فقیہ، عالم، فاضل، مدرس اور مذہب حنفی پر گہری نظر رکھنے والے تھے، مشہور فتاویٰ ان کی نوک زبان پر تھے۔ اپنے والد کے پاس ابتدائی علوم حاصل کئے، دمشق کا سفر کیا، اور جمال الدین حصیری سے علم حاصل کیا، کوفہ کے قاضی بنائے گئے، پھر انہیں معزول کردیا گیا، اس کے بعد بغداد تشریف لائے، اور وفات تک درس وافتاء کے کام میں مشغول رہے۔

بعض تصانیف: "المختار للفتوى"، "الاختيار لتعليل المختار"، اور "المشتمل على مسائل المختصر"۔

[الفوائد البہیہ رص ۱۰۶؛ الجواہر المضیہ ۱/ ۲۹۱؛ الأعلام ۴/ ۲۷۹]

ن

نافع:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۹۴ میں گذر چکے۔

النجاد (۲۵۳-۳۴۸ھ)

یہ احمد بن سلمان بن حسن، ابوبکر النجاد ہیں، بغداد کے باشندے اور حنبلی علماء میں سے ہیں، فقہ اور حدیث دونوں میں ان کو امامت کا مقام حاصل تھا۔ حسن بن مکرم، ابوداؤد سجستانی، ابراہیم حربی اور دوسرے لوگوں سے احادیث سنیں، اور ان سے عمر بن شاہین، ابن بطہ، ابوحفص عکبری اور دوسرے لوگوں نے حدیث کی روایت کی۔ جامع منصور میں جمعہ سے پہلے ان کا فتویٰ کا ایک حلقہ ہوتا تھا، اور جمعہ کے بعد املاء کا ایک حلقہ ہوتا تھا۔

بعض تصانیف: "السنن" حدیث میں، اور "الفوائد" حدیث میں۔

[طبقات الحنابلہ ۲/ ۷؛ تذکرۃ الحفاظ ۳/ ۸۶۷؛ میزان الاعتدال ۱/ ۱۰۱؛ ہدیۃ العارفین ۵/ ۶۳]

النخعی:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۲۷ میں گذر چکے۔

النسائی:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۹۵ میں گذر چکے۔

النسفی:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۹۵ میں گذر چکے۔

نصر بن علی بن محمد الشیرازی (۵۶۵ھ کے بعد وفات پائی)

یہ نصر بن علی بن محمد، ابوعبداللہ شیرازی، فارسی فسوی ہیں، ابن ابی مریم کے نام سے مشہور ہیں، شیراز کے خطیب اور وہاں کے عالم اور ادیب تھے، شرعی معاملات اور ادبی مشکلات دونوں میں ان کی طرف رجوع کیا جاتا تھا۔ محمود بن حمزہ کرمانی نے ان سے علم حاصل کیا۔

بعض تصانیف: "تفسیر القرآن"، اور "الموضح فی القراءات الثمان"۔

[معجم الأدباء ۱۹/ ۲۲۴؛ بغیۃ الوعاۃ ۲/ ۳۱۴؛ ہدیۃ العارفین ۴۹۱/۶؛ معجم المؤلفین ۱۳/ ۹۰]

النظام (؟-۲۳۱ھ)

یہ ابراہیم بن سیار بن ہانی، ابواسحاق نظام ہیں، بصرہ کے باشندے اور معتزلہ کے سردار ہیں، شاعر، ادیب، بلیغ اور علوم فلسفہ میں متبحر تھے۔ ان کی کچھ مخصوص آراء ہیں، جن میں معتزلہ کے ایک فرقہ نے ان کی پیروی کی۔ کہا جاتا ہے کہ انہوں نے اپنے زمانۂ شباب میں فرقہ ثنویہ اور فرقہ سمنیہ کے چند لوگوں سے میل جول رکھا، اور فلاسفہ ملحدین کی بھی ہم نشینی اختیار کی، اور ان سے افکار وخیالات لئے، زندیقیت اور شراب نوشی کے رسیا ہونے کی بھی ان پر تہمت لگائی گئی، ان کے رد میں خاص کتابیں تصنیف کی گئیں جن میں ان کو کافر اور گمراہ قرار دیا گیا ہے۔

بعض تصانیف: "النکت"، اور فلسفہ اور اعتزال میں ان کی بہت سی کتابیں ہیں۔

[لسان المیزان ۱/ ۶۷؛ اللباب فی تہذیب الأنساب ۳/ ۳۱۶؛ تاریخ بغداد ۶/ ۹۷؛ الأعلام للزرکلی ۱/ ۳۶؛ معجم المؤلفین ۱/ ۳۷]

ھ

الہروی:

دیکھئے: ابوذر الہروی۔

ہشیم (۱۰۴ - ۱۸۳ھ)

یہ ہشیم بن بشیر بن القاسم بن دینار، ابو معاویہ سلمی واسطی ہیں، کہا جاتا ہے کہ وہ اصلاً بخاری ہیں، بغداد کے محدث، مفسر اور فقیہ تھے، وہ کثیر الحدیث، ثقہ اور سند تھے، لیکن تدلیس بہت کرتے تھے۔ امام زہری اور ان کے طبقہ کے لوگوں سے حدیث روایت کی، اور ان سے مالک بن انس، شعبہ، ثوری اور دوسرے لوگوں نے روایت کی۔

بعض تصانیف: "تفسیر القرآن"، "کتاب السنن في الحدیث"، اور "کتاب القراء ات"۔

[تہذیب التہذیب ۱۱/۵۹: مرآۃ الجنان ۱/۳۹۳: ہدیۃ العارفین ۶/۹۰: الأعلام للزرکلی ۹/۸۹]

الہیتمی:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۳۰ میں گذر چکے۔

و

الولی العراقی:

دیکھئے: ابن العراقی۔

الولید بن ہشام (مروان بن محمد کے دور تک زندہ تھے)

یہ ولید بن ہشام (تقریب التہذیب میں ہشام کا نام ساقط ہوگیا ہے) بن معاویہ بن ہشام بن عقبہ بن ابی معیط، ابو یعیش اموی معیطی ہیں، ثقہ اور عادل ہیں۔ انہوں نے عمر بن عبد العزیز سے روایت کی، حضرت عمر بن عبد العزیز کی جانب سے قنسرین اور دوسری جگہوں کے گورنر تھے۔ ان سے ان کے بیٹے یعیش، اوزاعی، ولید بن سلیمان اور دوسرے لوگوں نے روایت کی۔

[تہذیب التہذیب ۱۱/۱۵۶: تقریب التہذیب ۲/۳۳۶]

ی

یحییٰ بن سعید الانصاری:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۹۶ میں گذر چکے۔

یزید بن یزید بن جابر (؟ - ۱۳۴ھ اور ایک قول اس سے پہلے کا ہے)

یہ یزید بن یزید بن جابر ازدی دمشقی ہیں، ثقہ، فقیہ، عالم، حافظ تھے۔ مکحول، عبد الرحمٰن بن ابی عمرہ، بسر بن عبید اللہ حضرمی اور ایک جماعت سے انہوں نے روایت کی، اوران سے ان کے بھائی عبد الرحمٰن، اوزاعی، دونوں سفیان (سفیان ثوری اور سفیان بن عیینہ) اور دوسرے لوگوں نے روایت کی۔

[تہذیب التہذیب ۱۱/ ۳۷۰؛ تقریب التہذیب ۲/ ۳۷۲؛ میزان الاعتدال ۴/ ۴۴۲]

وزارت اوقاف واسلامی امور، کویت

موسوعہ فقہیہ

جلد - ۳

إرادة - استظهار

موسوعہ فقہیہ

شائع کردہ

وزارت اوقاف واسلامی امور، کویت

اردو ترجمہ

اسلامک فقہ اکیڈمی (انڈیا)
F-161، جوگابائی، پوسٹ بکس 9746، جامعہ نگر، نئی دہلی -110025
فون: 91-11-26981779,26982583
Website: http/www.ifa-india.org
Email: ifa@vsnl.net

اشاعت اول : ۱۴۳۰ھ / ۲۰۰۹ء

ناشر

جینوین پبلیکیشنز اینڈ میڈیا (پرائیویٹ لمیٹیڈ)
Genuine Publications & Media Pvt. Ltd.
B-35, Basement, Opp. Mogra House
Nizamuddin West, New Delhi - 110 013
......Tel: 24352732, 23259526,

وزارت اوقاف واسلامی امور، کویت

موسوعہ فقہیہ

اردو ترجمہ

جلد - ۳

إرادة ـــــ استظهار

مجمع الفقہ الإسلامی الہند

بِسۡمِ اللّٰهِ الرَّحۡمٰنِ الرَّحِيۡمِ

﴿وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُوْنَ لِيَنْفِرُوْا كَافَّةً فَلَوْلاَ نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوْا فِيْ الدِّيْنِ وَلِيُنْذِرُوْا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوْا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُوْنَ﴾

(سورۂ توبہ/ ۱۲۲)

''اورمومنوں کونہ چاہئے کہ (آئندہ) سب کے سب نکل کھڑے ہوں، یہ کیوں نہ ہو کہ ہر گروہ میں سے ایک حصہ نکل کھڑا ہوا کرے، تا کہ (یہ باقی لوگ) دین کی سمجھ بوجھ حاصل کرتے رہیں اورتا کہ یہ اپنی قوم والوں کو جب وہ ان کے پاس واپس آجائیں ڈراتے رہیں، عجب کیا کہ وہ محتاط رہیں!''۔

"من يرد الله به خيرًا
يفقهه في الدين"

(بخاری ومسلم)

''اللہ تعالیٰ جس کے ساتھ خیر کا ارادہ کرتا ہے
اسے دین کی سمجھ عطا فرما دیتا ہے''۔

فہرست موسوعہ فقہیہ
جلد - ۳

فقرہ	عنوان	صفحہ

فقرہ	عنوان	صفحہ

فقرہ	عنوان	صفحہ
۲-۹	زمین کا پاک ہونا، اس کو پاک کرنا اور اس کے ذریعہ پاکی حاصل کرنا	۱۷۴-۱۷۶
۲	زمین کا پاک ہونا	۱۷۴
۳	زمین کو نجاست سے پاک کرنا	۱۷۴
۶-۹	زمین کے ذریعہ پاکی حاصل کرنا	۱۷۵
۶	استجمار	۱۷۵
۷	زمین کے ذریعہ جوتے کو پاک کرنا	۱۷۵
۸	کتے کی نجاست زائل کرنے میں مٹی کا استعمال	۱۷۶
۹	مٹی اور زمین کے دوسرے اجزاء سے پاکی حاصل کرنا	۱۷۶
۱۰	زمین پر نماز	۱۷۶
۱۱-۱۶	عذاب زدہ زمین	۱۷۶-۱۷۷
۱۲	ان مقامات پر جانے کا حکم	۱۷۷
۱۳	ان مقامات کے پانی سے پاکی حاصل کرنے اور نجاست دور کرنے کا حکم	۱۷۷
۱۴	پاکی کے علاوہ دوسری چیزوں میں اس کے پانی کے استعمال کا حکم	۱۷۷
۱۵	وہاں کی مٹی سے تیمم کا حکم	۱۷۷
۱۶	ایسی جگہ پر نماز کا حکم	۱۷۷
۱۷	اس زمین کی پیداوار کی زکاۃ	۱۷۸
۱۸	سر زمین مناسک میں تصرف	۱۷۸
۱۸	مکان احرام	۱۷۸
۱۹	زمین کی ملکیت	۱۷۸
۲۰	موقوفہ زمین میں تصرف	۱۷۹
۲۱	زمین کو کرایہ پر دینے کا حکم	۱۷۹
۲۲	کرایہ (عوض)	۱۷۹
۲۳	غلہ اور زمین کی پیداوار کے بدلہ زمین کرایہ پر دینا	۱۷۹
۲۴-۲۹	مفتوحہ زمین	۱۸۰-۱۸۲

فقرہ	عنوان	صفحہ
۵	بحث کے مقامات	۲۱۲
۱-۵	**اِسبال**	۲۱۳-۲۱۲
۱	تعریف	۲۱۲
۲	متعلقہ الفاظ: اشتمال صماء، اِعفاء	۲۱۲
۴	اجمالی حکم	۲۱۳
۵	بحث کے مقامات	۲۱۳
	استئجار	۲۱۳
	دیکھئے: اجارہ	
۱-۴۲	**استئذان**	۲۲۳-۲۱۴
۱	تعریف	۲۱۴
۲	اجازت لینے کا شرعی حکم	۲۱۴
۳-۱۸	اول: گھروں میں داخلہ کے لئے اجازت لینا	۲۲۴-۲۱۵
۳	الف: کس جگہ داخلہ مراد لیا گیا ہے	۲۱۵
۱۱	ب: اجازت لینے والا شخص	۲۱۹
۱۳	ج: اجازت لینے کے الفاظ	۲۲۰
۱۵	د: اجازت طلب کرنے کے آداب	۲۲۱
۱۹-۳۹	دوم: دوسرے کی ملکیت یا حق میں تصرف کے لئے اجازت لینا	۲۳۱-۲۲۳
۲۰	الف: ممنوعہ املاک میں داخل ہونے کے لئے اجازت لینا	۲۲۳
۲۱	ب: شوہر کے گھر میں دوسرے کو داخل کرنے کے لئے عورت کا اجازت لینا	۲۲۳
۲۲	ج: باغ کا پھل کھانے اور جانور کا دودھ پینے کے لئے اجازت لینا	۲۲۴
۲۳	د: عورت کا اپنے شوہر سے اس کے مال سے صدقہ کرنے کے لئے اجازت لینا	۲۲۴
۲۴	ھ: جس کے ذمہ حق ہو اس کا صاحب حق سے اجازت لینا	۲۲۶
۲۵	و: طبیب کا علاج کے لئے اجازت لینا	۲۲۶
۲۶	ز: جمعہ قائم کرنے کے لئے بادشاہ کی اجازت	۲۲۶

صفحہ	عنوان	فقرہ
۲۲۷	ح: ماتحت کا اپنے سردار سے اجازت لینا	۲۷
۲۲۷	ط: عورت کا اپنے شوہر کے گھر سے نکلنے کے لئے اس سے اجازت لینا	۲۸
۲۲۸	ی: والدین سے ایسے کام کی اجازت لینا جسے وہ ناپسند کریں	۲۹
۲۲۹	ک: بیوی سے عزل کرنے کے لئے اجازت لینا	۳۰
۲۲۹	ل: عورت کا اپنے شوہر سے نفل روزہ رکھنے کے لئے اجازت لینا	۳۱
	م: عورت کا اپنے شوہر سے دوسرے کے بچے کو	۳۲
۲۲۹	دودھ پلانے کے لئے اجازت لینا	
	ن: شوہر کا اپنی بیوی سے اس کی باری میں دوسری بیوی کے پاس	۳۳
۲۲۹	رات گذارنے کے لئے اجازت لینا	
۲۳۰	س: مہمان کا واپسی کے لئے میزبان سے اجازت لینا	۳۴
۲۳۰	ع: کسی کے گھر میں اس کی گدی (مخصوص جگہ) پر بیٹھنے کے لئے اجازت لینا	۳۵
۲۳۰	ف: دو آدمیوں کے درمیان بیٹھنے کے لئے ان سے اجازت لینا	۳۶
۲۳۰	ص: دوسرے کے خط وکتابت کو پڑھنے کے لئے اجازت لینا	۳۷
۲۳۰	ق: عورت کا اپنے مال میں سے خرچ کرنے لئے شوہر سے اجازت لینا	۳۸
۲۳۱	ر: وہ چیزیں جن میں اجازت لینے کی ضرورت ہی نہیں	۳۹
۲۳۱-۲۳۲	جہاں کسی وجہ سے اجازت لینا ساقط ہے	۴۰-۴۲
۲۳۱	الف: اجازت کا دشوار ہونا	۴۰
۲۳۱	ب: دفع ضرر	۴۱
۲۳۲	ج: ایسے حق کا حصول جو اجازت لینے کے بعد ناممکن ہو	۴۲
۲۳۲-۲۳۳	استنسار	۱-۴
۲۳۲	تعریف	۱
۲۳۲	متعلقہ الفاظ: استسلام	۲
۲۳۲	اجمالی حکم	۳
۲۳۳	بحث کے مقامات	۴

فقرہ	عنوان	صفحہ
۲۰	عادل کے فروخت کرنے کے بعد مرہون میں استحقاق	۳۱۵
۲۱	دیوالیہ کی فروخت کردہ چیز میں استحقاق	۳۱۶
۲۲	صلح میں استحقاق	۳۱۶
۲۳	قتل عمد سے صلح کے عوض میں استحقاق	۳۱۷
۲۴	ضمان درک	۳۱۷
۲۵	شفعہ میں استحقاق	۳۱۸
۲۶	مساقات میں استحقاق	۳۱۸
۲۷-۳۰	اجارہ میں استحقاق	۳۱۹-۳۲۲
۲۷	کرایہ پر لی گئی چیز میں استحقاق	۳۱۹
۲۸	کرایہ پر لی گئی استحقاق والی چیز کا تلف ہونا	۳۲۰
۲۹	اجرت میں استحقاق	۳۲۰
۳۰	جس زمین میں کرایہ دار کا درخت یا مکان ہے اس میں استحقاق	۳۲۱
۳۱	ہلاک ہونے کے بعد ہبہ میں استحقاق	۳۲۲
۳۲	موصی بہ (جس چیز کی وصیت کی گئی) میں استحقاق	۳۲۲
۳۳	مہر میں استحقاق	۳۲۲
۳۴	عوض خلع میں استحقاق	۳۲۳
۳۵	قربانی کے جانور میں استحقاق	۳۲۳
۳۶	تقسیم کردہ شی کے کچھ حصہ کا استحقاق	۳۲۴
۱-۳	**استحلال**	۳۲۵-۳۲۶
۱	تعریف	۳۲۵
۲	اجمالی حکم	۳۲۵
۳	بحث کے مقامات	۳۲۶
۱-۱۰	**استحیاء**	۳۲۶-۳۳۱
۱	تعریف	۳۲۶

فقرہ	عنوان	صفحہ

فقرہ	عنوان	صفحہ
۲	متعلقہ الفاظ: توکیل	۳۴۵
۳	استخلاف کا شرعی حکم	۳۴۶
۴-۱۰	اول: نماز میں نائب بنانا	۳۴۶-۳۵۰
۵	نائب بنانے کا طریقہ	۳۴۷
۶	نائب بنانے کے اسباب	۳۴۷
۱۱-۳۱	دوم: جمعہ وغیرہ قائم کرنے کے لئے نائب بنانا	۳۵۰-۳۵۷
۱۲	خطبہ جمعہ کے دوران نائب بنانا	۳۵۰
۱۳	نماز جمعہ میں نائب بنانا	۳۵۰
۱۸	عیدین میں نائب بنانا	۳۵۲
۱۹	نماز جنازہ میں نائب بنانا	۳۵۳
۲۰	نماز خوف میں نائب بنانا	۳۵۳
۲۳	نائب بنانے کا حق کس کو ہے	۳۵۴
۲۷	کس کو نائب بنانا صحیح ہے اور نائب کیا کرے گا؟	۳۵۴
۳۲-۳۳	سوم: قاضی کی طرف سے نائب بنانا	۳۵۷-۳۶۱
۳۳	قضاء میں نائب بنانے کا طریقہ	۳۵۸
۱-۲۳	**استدانہ**	**۳۵۸-۳۶۷**
۱	تعریف	۳۵۸
۲	متعلقہ الفاظ: استقراض، استلاف	۳۵۸
۴	استدانہ کا شرعی حکم	۳۵۹
۵	استدانہ کے الفاظ	۳۵۹
۶-۱۱	استدانہ کے اسباب ومحرکات	۳۵۹-۳۶۳
۶	اول: حقوق اللہ کے لئے قرض لینا	۳۵۹
۷-۱۱	دوم: حقوق العباد کی ادائیگی کے لئے قرض لینا	۳۶۰-۳۶۲
۷	الف: اپنی ذات کے حق کے لئے قرض لینا	۳۶۰

فقرہ	عنوان	صفحہ

فقرہ	عنوان	صفحہ

فقرہ	عنوان	صفحہ
۵	استصناع کے معنی	۴۳۹
۶	استصناع بیع ہے یا اجارہ	۴۳۹
۷	استصناع کا شرعی حکم	۴۳۹
۸	استصناع کی مشروعیت کی حکمت	۴۴۰
۹	استصناع کے ارکان	۴۴۰
۱۱	استصناع کی خاص شرطیں	۴۴۱
۱۲	استصناع کے عمومی اثرات	۴۴۱
۱۳	عقد استصناع کب ختم ہوتا ہے	۴۴۲
۱-۲	استطابہ	۴۴۲-۴۴۳
۱	تعریف	۴۴۲
۱-۱۲	استطاعت	۴۴۳-۴۴۶
۱	تعریف	۴۴۳
۲	متعلقہ الفاظ: اطاقہ	۴۴۳
۳	استطاعت مکلف بنانے کی شرط ہے	۴۴۴
۴	استطاعت کی شرط	۴۴۴
۵-۱۱	استطاعت کی قسمیں	۴۴۵-۴۴۶
۶	تقسیم اول: مالی استطاعت اور بدنی استطاعت	۴۴۵
۸	تقسیم دوم: خود قادر ہونا اور دوسرے کے ذریعہ قادر ہونا	۴۴۵
۱۰	تقسیم سوم: استطاعت ممکنہ، استطاعت میسرہ	۴۴۶
۱۲	افراد اور اعمال کے اعتبار سے استطاعت میں اختلاف	۴۴۶
۱-۲	استطلاق بطن	۴۴۷-۴۴۷
۱	تعریف	۴۴۷
۲	اجمالی حکم	۴۴۷

موسوعہ فقہیہ

إرادہ

تعریف:

۱- ارادہ کے لغوی معنی مشیت کے ہیں۔

فقہاء کے یہاں اس کا استعمال کسی چیز کا قصد کرنے اور اس کی طرف رخ کرنے کے معنی میں ہے (۱)۔

متعلقہ الفاظ:

الف- نیت:

۲- جب ارادہ کا مفہوم ذکر کیا جا چکا ہے تو نیت کی تفصیل یوں ہے کہ شافعیہ کے یہاں نیت: کسی چیز کے قصد وارادہ کا نام ہے، جب کہ یہ قصد وارادہ اس چیز کو عمل میں لانے کے ساتھ ہو (۲)۔ اور ائمہ ثلاثہ کے یہاں نیت: دل کا کسی فعل کے حتمی طور پر کرنے کا ارادہ وعزم کرنا ہے (۳)۔ اس تفصیل کے مطابق نیت میں یہ امر دیکھا جاتا ہے کہ اس کا عمل سے ارتباط ہو، اس کے ارتباط کے بغیر اس کو نیت نہیں کہتے، جب کہ ارادہ میں یہ امر ملحوظ نہیں ہوتا ہے۔

ب- رضا (رضامندی):

۳- رضا: کسی کام کی رغبت اور اس کی طرف جھکاؤ ہے، پس إرادہ اور رضا میں تلازم نہیں، کیونکہ بسا اوقات انسان ایک چیز کا ارادہ کرتا ہے جب کہ وہ اس کو پسند نہیں کرتا یعنی اس کو اس کی خواہش اور رغبت نہیں ہوتی، اسی وجہ سے علمائے عقیدہ نے اللہ تعالی کے ارادے اور رضا میں فرق کیا ہے، اسی طرح فقہاء نے اکراہ وغیرہ کے باب میں ان دونوں کے درمیان فرق کیا ہے۔

ج- اختیار:

۴- اختیار کا لغوی معنی: ایک چیز کو دوسرے پر ترجیح دینا ہے۔ اور اصطلاح میں اختیار یہ ہے کہ جو چیز وجود وعدم دونوں کا احتمال رکھتی ہو، اس کے ان ہر دو پہلوؤں میں سے کسی ایک پہلو کو ترجیح دیتے ہوئے اس کا ارادہ کرنا۔ پس دونوں میں فرق یہ ہے کہ ارادہ میں ایک ہی امر کی طرف توجہ ہوتی ہے جب کہ اختیار میں دو پہلو سامنے آتے ہیں۔

اجمالی حکم اور بحث کے مقامات:

۵- الف۔ ارادہ صحیح تسلیم نہیں کیا جائے گا الا یہ کہ کسی ایسے شخص سے وہ ارادہ صادر ہو جو ارادہ کی اہلیت رکھتا ہو۔

فقہاء نے اس پر بحث کتاب الحجر میں اس مسئلہ کے ضمن میں کی ہے کہ بچے، پاگل، سفیہ اور دیوالئے وغیرہ کے تبرعات فاسد ہیں، اور فقہاء نے ان کے ایسے ارادے کو کالعدم قرار دیا ہے، کیونکہ جن لوگوں سے اس کا صدور ہو رہا ہے وہ صاحب اہلیت نہیں، یا ایسا شخص ہے کہ اس کی اہلیت مقید ہے یا ناقص ہے۔

ب۔ ارادہ کے باب میں اصل یہ ہے کہ اس کا صدور "اصیل" کی طرف سے ہو (یعنی صاحب معاملہ وصاحب حق کی طرف سے ہو)، لیکن بسا اوقات دوسرے کا ارادہ بھی اصیل کے ارادے کے قائم مقام بن جاتا ہے، مثلاً وکالت میں وکیل کا ارادہ موکل کے ارادے کے قائم مقام

---

(۱) المجموع ۳ر ۳۴۳ طبع المطبعة المنيرية، البحر الرائق ۳ر ۳۲۲ طبع المطبعة العلمية، حاشية البجيرمی علی منہج الطلاب ۳ر ۵ طبع المکتبة الاسلامیہ دیار بکر ترکی۔

(۲) نہایۃ المحتاج ۱ر ۴۳۳ طبع مصطفی محمد۔

(۳) حاشیۃ الطحطاوی علی مراقی الفلاح ر ۱۱۷ طبع المطبعة العثمانیہ، حاشیۃ الصفتی علی الجواہر الزکیہ ر ۴۰۷، ۴۰۸ طبع مصطفی البابی الحلبی، المغنی مع الشرح الکبیر ۳ر ۲۶۔

ہوتا ہے۔ کتب فقہ کی ''کتاب الوکالہ'' میں اس کی تفصیل موجود ہے۔

اور کبھی دوسرے کا ارادہ بالجبر اصیل کے ارادے کے قائم مقام ہوتا ہے مثلاً ولی یا وصی ہونا، چنانچہ دوسرا شخص جو تصرفات انجام دیتا ہے وہ فی الجملہ اصیل کے ذمہ لازم ہوجاتے ہیں (۱)۔ اصطلاح ''إجبار'' میں اس پر بحث آچکی ہے۔

ارادہ کو ظاہر کرنے والی تعبیرات:

٦ - اصل یہ ہے کہ ارادہ کی تعبیر لفظ کے ساتھ کی جائے جو ارادہ کی اہلیت رکھنے والے شخص سے صادر ہو، اور جو شخص بولنے سے عاجز ہو اس کا اشارہ تلفظ کے قائم مقام ہوجاتا ہے، اسی طرح خط وکتابت، خاموشی، لین دین، یا پیغمبر ان اس کے قائم مقام ہوتے ہیں (۲)۔ اور یہ بحث کتب فقہ کے مختلف ابواب مثلاً طلاق، نکاح اور بیوع وغیرہ میں پھیلی ہوئی ہے، اور اسی وجہ سے فقہاء نے بہت سے احکام میں گونگے کے اشارہ کو اس کے تلفظ کے درجہ میں شمار کیا ہے۔

ارادہ اور تصرفات:

٧ - یہاں پر کچھ ایسے تصرفات بھی ہیں جن کے نتائج وآثار کے مرتب ہونے کے لئے ایجاب وقبول کے درمیان مطابقت ضروری ہے، مثلاً عقود، اس لئے کہ عقد؛ رسّی کے دوسروں کو باندھنے سے ماخوذ ہے، اور فقہاء نے عقد کو رسّی کے مشابہ قرار دیا ہے، کیونکہ اس میں طرفین کی ضرورت ہوتی ہے، اور نتیجتاً دو ارادے بھی لازم ہیں، مثلاً بیع، اجارہ، رہن، صلح، شرکت، مضاربت، مزارعت، نکاح، خلع وغیرہ۔

جب کہ کچھ تصرفات اس قسم کے ہیں کہ ان کے آثار محض ارادہ سے مرتب ہوجاتے ہیں، اور یہ تصرفات دو طرح کے ہیں:

نوع اول: وہ تصرفات جن میں ارادہ کو رد کرنے اور واپس لینے سے واپس نہیں ہوتا، مثلاً وقف۔ تفصیلات کتب فقہیہ کے ابواب وقف میں ہیں۔

نوع دوم: وہ تصرفات جن میں ارادہ رد کرنے اور واپس لینے سے واپس ہوجاتا ہے، مثلاً اقرار (۱)۔ تفصیلات کتب فقہیہ کے ابواب اقرار میں ہیں۔

٨ - عاقدین کا ارادہ عقد کو وجود بخشتا ہے، اور تنہا ارادہ سے وہ تصرفات وجود میں آتے ہیں جن کا تعلق عقود سے نہیں، جبکہ عقود کے احکام وآثار صاحب شریعت کے مرتب کرنے کی وجہ سے ہیں، بذات خود عاقد کے مرتب کرنے سے نہیں (۲)۔

٩ - اگر کسی تصرف میں غلطی، یا دھوکہ دہی، یا عیب چھپانا، یا اکراہ پایا جائے تو فی الجملہ یہ تصرف قابل ابطال ورد ہوتا ہے، جس کی صورت یہ ہوتی ہے کہ جس کے ارادے میں اس طرح کی کمی پائی جائے اس کو اختیار دے دیا جائے (۳)۔

---

(۱) مواہب الجلیل ۴/ ۲۲۸۔

(۲) بدائع الصنائع ۵/ ۱۳۵، ۲۷۰ طبع شرکۃ المطبوعات العلمیہ مصر، حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۱۳ طبع اول بولاق، حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۳ طبع عیسی البابی الحلبی، نہایۃ المحتاج ۶/ ۴۲۶، الکافی ۲/ ۸۰۲ طبع اول، فتح القدیر ۵/ ۷۷ طبع بولاق ۱۳۱۶ھ، الاشباہ والنظائر لابن نجیم مع حاشیہ الحموی ۱/ ۱۸۴، اور اس کے بعد کے صفحات طبع دار الطباعۃ العامرۃ، المبسوط ۱۱/ ۱۵۰۔

(۱) دیکھئے: المبسوط ۱۳/ ۱۲، ۱۳، المدخل الفقہی للزرقاء، ف/ ۱۸۳، اور اس کے بعد کے صفحات، مصادر الحق فی الفقہ الاسلامی للسنہوری ۴/ ۱۰۳ طبع لجنۃ البیان العربی۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۱۲۳۔

(۳) المبسوط ۱۳/ ۱۲-۱۳۔

اِراقہ

تعریف:

۱ - اِراقہ کا لغوی معنی: بہانا ہے، کہا جاتا ہے: "أراق الماء" یعنی اس نے پانی کو بہادیا (۱)۔ فقہاء لفظ "اراقہ" کو کئی طرح سے استعمال کرتے ہیں، اور ان سب مواقع میں گھوم پھر کر "بہانا" کے معنی پائے جاتے ہیں، مثلاً وہ کہتے ہیں: "إراقة الخمر" اور "إراقة الدم" ہر ایک میں بہانے کا مفہوم ہے۔

اجمالی حکم اور بحث کے مقامات:

الف - اِراقۂ دم (خون بہانا):

۲ - شریعت کی نظر میں ہدی (قربانی کا جانور جو حرم میں بھیجا جائے) اور قربانی اور عقیقہ میں پالتو جانوروں کا خون بہانا بذات خود قربت وعبادت ہے، ابن قیم نے کہا ہے: "وہ ذبیحے جو اللہ تعالی کے قرب کا ذریعہ اور عبادت ہیں تین ہیں: ہدی، قربانی، اور عقیقہ" (۲)۔ اور مرغینانی نے کہا ہے: "ہدی میں وہی جانور جائز ہیں جو قربانی میں جائز ہیں، کیونکہ یہ خون بہانے سے تعلق رکھنے والی عبادت قربت ہے" (۳)۔

کوئی اور عمل اراقہ کے قائم مقام نہیں ہوسکتا، چنانچہ اگر قربانی، ہدی، یا عقیقہ کی بکری کو ذبح کرنے سے پہلے صدقہ کردے تو قربانی، ہدی یا عقیقہ کی طرف سے کافی نہیں (۱)۔ فقہاء نے اس پر کتاب الأضاحی وکتاب الحج میں بحث کی ہے۔

اسی طرح شارع نے خون بہانے کو اس صورت میں بھی قربت وعبادت مانا ہے جب وہ خیر اور بھلائی کو وجود میں لانے کا ذریعہ ہو، جیسا کہ کافروں اور باغیوں سے جنگ کے واجب ہونے کا مسئلہ ہے کہ ان کا قتل ان کی سرکشی کے خاتمہ اور اللہ کے کلمہ کی سربلندی کا ذریعہ ہے، اسی لئے اگر اس مقصد کی تکمیل خون بہائے بغیر ہوجائے تو اس سے گریز کرنا ضروری ہے، اور اسی وجہ سے اگر یہ لوگ اہل حق کی بات مان کر اسلام کے پرچم تلے آجائیں تو قتل وقتال ممنوع ہوجاتا ہے۔

فقہاء نے کتاب الجہاد اور کتاب البغاۃ میں اس کی تفصیلات ذکر کی ہیں۔

اسی طرح قصاص یا حد میں خون بہانا تاکہ لوگ سرکشی اور اللہ کی حرام کردہ چیزوں کی خلاف ورزی کرنے سے گریز کریں، فرمان باری ہے: "وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ" (۲) (اور تمہارے لئے اے اہل فہم (قانون) قصاص میں زندگی ہے)۔

اور شارع نے ناحق اور ناجائز مقصد سے خون بہانا حرام قرار دیا ہے، اسی وجہ سے مسلمان یا ذمی کا ناحق قتل حرام ہے، اور بے ضرر جانور کا ذبح جب کہ کھانے کے لئے نہ ہو حرام کیا ہے، اور جس جانور کا کھانا جائز ہے اس جانور کا ذبح جب کہ غیر اللہ کے نام پر ہو حرام قرار دیا ہے (۳)۔ جیسا کہ فقہاء نے کتاب الذبائح میں اس کا ذکر کیا ہے۔

اور شارع نے خون بہانے کو اس صورت میں مباح قرار دیا ہے

---

(۱) المغرب فی ترتیب المعرب۔

(۲) زاد المعاد فی ہدی خیر العباد ۱/ ۲۴۵ طبع مصطفی البابی الحلبی ۱۳۶۹ھ۔

(۳) الہدایہ ۱/ ۱۸۵ طبع مصطفی البابی الحلبی۔

---

(۱) البدائع ۵/ ۶۶ طبع المطبعۃ الجمالیہ مصر ۱۳۲۸ھ۔

(۲) سورۂ بقرہ/ ۱۷۹۔

(۳) جواہر الإکلیل ۱/ ۲۰۹، اور اس کے بعد کے صفحات، حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۱۶۹۔

جبکہ مقصد ایک انسان کے دوسرے انسان پر حملہ کا دفاع ہو(۱)، یا ایسی شی کا حصول ہو جس کے ذریعہ سے وہ اپنے سے موت کو دفع کر سکے، اگر اس شی کا حصول اس شخص کا خون بہائے بغیر ممکن نہ ہو جو اس کو زندہ رکھنے والے سامان سے روک رہا ہو، درانحالیکہ وہ اس شخص کی حاجت سے زائد ہو(۲)، اسی طرح ضرر رساں جانور کا خون بہانا مباح ہے(۳)۔ فقہاء نے اس پر مختلف ابواب میں بحث کی ہے، مثلاً ''صیال''، ''جنایات'' اور ''حج'' میں جب وہ اس بابت گفتگو کرتے ہیں کہ محرم کے لئے کن جانوروں کا مارنا جائز ہے۔

ب- نجاستوں کا بہانا:

۳- نجاستوں کا بہانا اس کو ضائع کرنا ہے، اور یہ فی الجملہ مطلوب ہے اگر اس کی کوئی حاجت یا ضرورت نہ ہو، نجاستوں کو بہانے سے متعلق جتنے احکام آتے ہیں وہ سبھی احکام نجاستوں کو ضائع کرنے سے متعلق بھی آتے ہیں، اصطلاح '' اتلاف ''میں اس پر بحث ہو چکی ہے۔

ج- منی کو بہانا:

۴- جماع کے وقت منی کو شرمگاہ سے باہر بہانے کو فقہاء ''عزل'' سے تعبیر کرتے ہیں، اور ''عزل'' حرہ (آزاد عورت) سے اس کی اجازت کے بعد جائز ہے، جب کہ باندی سے عزل کرنے میں فی الجملہ اجازت کی ضرورت نہیں (۱)۔

اس کی تفصیل ''عزل'' کی اصطلاح میں آئی ہے، اور فقہاء نے اس پر کتاب النکاح میں بحث کی ہے۔

(۱) دیکھئے: جواہر الاکلیل ۲/ ۲۹۷ طبع مطبعۃ عباس، حاشیہ قلیوبی ۴/ ۲۰۶ طبع مصطفی البابی الحلبی، حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۳۵۱ طبع اول بولاق، المغنی ۸/ ۳۲۹، اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۲) المغنی ۸/ ۶۰۲، اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۳) حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۲۴۹، مؤطا امام مالک ۱/ ۳۵۳، نیل الاوطار ۵/ ۲۷ طبع المطبعۃ العثمانیہ مصریہ، عمدۃ القاری شرح البخاری: کتاب الصید: باب ما یقتل المحرم من الدواب۔

أراک

دیکھئے: ''استیاک''۔

(۱) المغنی ۷/ ۲۳، ۲۴ طبع الریاض۔

إربہ

تعریف:

۱- ''إربہ'' کا لغوی معنی: حاجت وضرورت ہے، اس کی جمع ''إرَب'' آتی ہے، کہا جاتا ہے: أرب الرجل إلی الشيئ، یعنی اسے اس چیز کی ضرورت پڑی(۱)۔ اور اصطلاحی معنی: عورتوں کی حاجت ہونا ہے(۲)۔

متعلقہ الفاظ:

غیر اُولی الإربۃ:

۲- فخر الدین رازی نے کہا ہے: کہا گیا ہے کہ ان سے مراد وہ لوگ ہیں جو تمہارا بچا کھچا کھانا حاصل کرنے کے لئے تمہارے ساتھ ساتھ لگے رہتے ہیں، انہیں عورتوں کی ضرورت نہیں ہوتی، کیونکہ وہ بھولے بھالے ہوتے ہیں، عورتوں کے معاملات سے بالکل واقف نہیں، یا وہ نیک بزرگ لوگ ہیں کہ اگر عورتوں کے ساتھ ہوں تو نگاہیں جھکالیں، اور معلوم ہے کہ خصی اور عنین (نامرد) وغیرہ کے پاس بسا اوقات نفس جماع کی صلاحیت ورغبت نہیں ہوتی، لیکن جماع کے علاوہ لطف اندوز ہونے کی شدید خواہش اور رغبت ہوتی ہے، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ ''غیر اولی الإربۃ'' سے یہ لوگ مراد نہیں، لہذا ان سے مراد وہ لوگ ہیں جن کے بارے میں قطعی طور پر معلوم ہو کہ ان کو کسی بھی طرح سے

(۱) المصباح المنیر بلسان العرب، مادۂ ''أرب''۔
(۲) تفسیر فخر الدین الرازی ۲۳/ ۲۰۸ طبع عبد الرحمن محمد۔

لطف اندوز ہونے کی رغبت وحاجت نہیں، یا تو اس وجہ سے کہ ان کے اندر شہوت نہیں ہوتی، اور یا اس وجہ سے کہ وہ ان معاملات کو جانتے نہیں، اور یا فقر ومسکنت کی وجہ سے، ان تینوں صورتوں کی بنا پر علماء کی رائیں مختلف ہوئی ہیں، ان میں سے بعض نے کہا: غیر اولی الإربہ سے مراد وہ فقراء ہیں جو فاقہ کش ہیں، بعض نے کہا: ان سے مراد معتوہ (کم عقل)، اَبلہ (ناسمجھ) اور بچہ ہیں، بعض نے کہا: ان سے مراد بوڑھا شخص، اور وہ لوگ ہیں جن کے پاس شہوت نہیں، اور ان سب کا ہی اس لفظ کے تحت آنا ممکن ہے، لیکن اس میں بچہ کو شامل کرنا مناسب نہیں، جیسا کہ ابو بکر بن العربی نے کہا ہے، کیونکہ اس کا مستقل حکم موجود ہے یعنی فرمان باری ہے: ''أَوِ الطِّفْلِ الَّذِيْنَ لَمْ يَظْهَرُوْا عَلٰى عَوْرَاتِ النِّسَاءِ'' (۱) (اور ان لڑکوں پر جو ابھی عورتوں کی پردہ کی بات سے واقف نہیں ہوئے ہیں)۔

اجمالی حکم:

۳- حنفیہ کے یہاں راجح یہ ہے کہ خصی، مقطوع الذکر، بوڑھا، غلام، فقیر، مخنث (زنخا)، کم عقل اور ناسمجھ، اجنبی عورت کو دیکھنے میں فحل (صاحب شہوت مرد) کی طرح ہیں، کیونکہ خصی بسا اوقات جماع کرتا ہے اور اس کے بچے کا نسب ثابت ہوتا ہے، اور مجبوب بھی لطف اٹھاتا ہے اور انزال کرتا ہے، اور زنخا فاسق وبگڑا ہوا مرد ہوتا ہے، جب کہ معتوہ اور اَبلہ (ناسمجھ) میں شہوت ہوتی ہے، چنانچہ وہ کبھی ایسی چیزوں کو نقل کرتے ہیں جن کا وہ مشاہدہ کرتے ہیں (۲)۔ مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا قول اور حنفیہ کی بھی ایک رائے یہی ہے کہ عورتوں کی طرف

(۱) تفسیر فخر الدین الرازی ۲۳/ ۲۰۸، احکام القرآن لابن العربی ۳/ ۶۲ ۱۳، اور آیت سورۂ نور/ ۳۱ کی ہے۔
(۲) ابن عابدین ۵/ ۲۳۹ طبع اول بولاق، طحطاوی علی الدر ۴/ ۱۸۶ طبع المعرفۃ، روح المعانی ۱۸/ ۱۴۴ طبع المنیریہ۔

دیکھنے میں " غیر أولی الإربۃ" کا حکم محارم کا ہے، وہ عورتوں کی زینت کی جگہوں مثلاً بال اور بازو کو دیکھ سکتے ہیں، اور عورتوں کے پاس آنے جانے میں بھی ان کا حکم محارم کا ہے، کیونکہ فرمان باری ہے: "أَوِ التَّابِعِينَ غَيْرِ أُولِي الإِرْبَةِ مِنَ الرِّجَالِ"(۱) (اور ان مردوں پر جو طفیلی ہوں اور (عورت کی طرف) ان کو ذرا توجہ نہ ہو)۔

(۱) حاشیہ طحطاوی علی الدر ۴/ ۱۸۶، الحطاب ۱/ ۵۰۰-۵۰۱ طبع لیبیا، البجیرمی علی الخطیب ۳/ ۳۱۴ طبع المعرفۃ، المغنی ۷/ ۴۶۲ طبع دول المنار، آیت سورۂ نور/ ۳۱ کی ہے۔

أرتّ

دیکھئے: "ألثغ"۔

ارتثاث

تعریف:

۱- لغت میں ارتثاث یہ ہے کہ زخمی کو میدان جنگ سے اٹھالیا جائے اور وہ زخمی ایسا کمزور ہو کہ اس کو زخموں نے نڈھال کر دیا ہو(۱)۔ کہا جاتا ہے: أرتث الرجل (فعل مجہول کے ساتھ) یعنی اسے میدان جنگ سے زخمی حالت میں جبکہ اس میں رمق حیات باقی تھی، اٹھالایا گیا۔ اور فقہاء نے ارتثاث کی تعریف میں چند قیدوں کا اضافہ کیا ہے، ان کے یہاں اس کی تعریف یہ ہے: مقتولین کی صفت سے نکل کر دنیاوی حالت میں آجانا، اور مرتث: وہ شخص ہے جس کو میدان جنگ سے مکمل زندگی کی حالت میں منتقل کیا گیا ہو، مثلاً اس نے بات چیت کی، کھایا یا پیا، سویا یا خرید فروخت کی، یا اتنی مدت زندہ رہا جس کو عرف میں دیر تک باقی رہنا کہتے ہیں، پھر اس کا انتقال ہوگیا (۲)۔

اجمالی حکم:

۲- مرتث کو غسل دیا جائے گا اور اس کی نماز جنازہ پڑھی جائے گی، کیونکہ دنیاوی احکام کے اعتبار سے وہ شہید نہیں سمجھا جاتا، لہذا اس پر شہداء کے احکام جاری نہ ہوں گے۔

(۱) لسان العرب، تاج العروس۔

(۲) بدائع الصنائع ۱/ ۳۲۱ طبع شرکۃ المطبوعات العلمیہ، حاشیۃ الدسوقی مع الشرح الکبیر ۱/ ۴۲۵ طبع عیسی الحلبی، المغنی مع الشرح الکبیر ۲/ ۴۰۳ طبع دول المنار، نہایۃ المحتاج ۲/ ۴۹۰ طبع مصطفی الحلبی۔

دنیاوی احکام کے اعتبار سے کوکہ وہ شہید نہ ہو، لیکن ثواب کے حق میں وہ شہید ہے، اور اس کو شہیدوں کا ثواب ملے گا، کفار کے ساتھ جنگ کے بعد جو شخص اس طرح مرگیا اس کے بارے میں یہ اتفاقی مسئلہ ہے۔

البتہ باغیوں سے جنگ یا اہل عدل (غیر باغی) کی آپسی جنگ کے بعد جو شخص مرجائے اس کے غسل اور نماز جنازہ کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے (۱)۔ دیکھئے: ''بغاۃ''۔

بحث کے مقامات:

۳- فقہاء مرتث کے احکام باب الجنائز اور باب البغاۃ میں ذکر کرتے ہیں۔

ارتداد

دیکھئے: ''ردۃ''۔

ارتزاق

دیکھئے: ''رزق''۔

(۱) سابقہ مراجع۔

ارتفاق

تعریف:

۱- لغۃً ارتفاق کے معانی میں سے سہارا لینا اور نفع اٹھانا ہے۔ کہا جاتا ہے: ارتفق بالشیء: اس چیز سے فائدہ اٹھایا۔ مرافق الدار: پانی بہنے کی جگہیں وغیرہ، مثلاً مطبخ اور بیت الخلاء (۱)۔

اصطلاح میں حنفیہ نے ارتفاق کی تعریف یوں کی ہے کہ کسی جائیداد پر ثابت شدہ حق جو دوسری جائیداد کی منفعت کے لئے ہو ارتفاق ہے، اور مالکیہ نے اس کی تعریف یہ کی ہے: جائیداد سے وابستہ منافع کا حاصل کرنا (۲)۔ حنفیہ کے مقابلہ میں مالکیہ کے یہاں ''ارتفاق'' میں عموم زیادہ ہے، کیونکہ ان کی تعریف میں جائیداد کا دوسری جائیداد سے فائدہ اٹھانا تو ہے ہی، خود کسی شخص کا بھی جائیداد سے فائدہ اٹھانا اس میں شامل ہے۔

شافعیہ اور حنابلہ کے یہاں ارتفاق کی جو شکلیں ملتی ہیں ان کا حاصل یہ ہے کہ وہ اس سلسلہ میں مالکیہ سے متفق ہیں (۳)۔

(۱) القاموس، المصباح۔

(۲) البہجہ علی شرح التحفہ ۲/ ۲۵۱، ۲۵۲ طبع الحلبی، البحر الرائق ۶/ ۱۴۸، ۱۴۹ طبع العلمیہ۔

(۳) الاحکام السلطانیہ للماوردی ص/ ۱۸۷، ولأبی یعلی ص/ ۲۰۸، جامع الفصولین ۱/ ۶۵۔

متعلقہ الفاظ:

الف-اختصاص:

۲- اختصاص: "اختصصته بالشئ فاختص هو به" کا مصدر ہے (میں نے اس کو فلاں چیز کے ساتھ خاص کیا تو وہ اس کے ساتھ مخصوص ہوگیا) (۱)۔ اور جب ایک شخص کسی چیز کے ساتھ مخصوص ہوجائے، تو دوسرے کے لئے اس شخص کی اجازت کے بغیر اس چیز سے فائدہ اٹھانا ممنوع ہوتا ہے، لہذا اجازت کی شرط کے علاوہ دونوں میں فرق یہ ہے کہ ارتفاق کے اندر تو نفع اٹھانے میں شرکت متصور ہے، برخلاف اختصاص کے، نیز ارتفاق میں ہمیشگی اور دوام کا پہلو غالب ہوتا ہے، برخلاف اختصاص کے کہ اس میں عدم دوام غالب ہوتا ہے۔

ب-حیازہ یا حوز:

۳- حیازہ یا حوز کے لغوی معانی ہیں: جمع کرنا اور ملانا۔

اصطلاحی معنی: کسی چیز پر ہاتھ رکھنا، اور اس پر قابض ہونا ہے (۲)۔

ج-حقوق:

۴- حقوق، حق کی جمع ہے، اور حق لغت میں وہ امر ہے جو ثابت اور موجود ہو۔

فقہاء کی اصطلاح میں اس کا استعمال اس چیز کے لئے ہوتا ہے جو انسان کے مفاد میں شرعی طور پر اس کے لئے ثابت ہو۔ جائیداد سے متعلق حقوق اور مرافق کے درمیان ایک فرق وہ ہے جس کو ابن نجیم نے "جامع الفصولین" کے حوالہ سے نقل کیا ہے: "جائیداد کے

(۱) المصباح۔
(۲) البجیرمی علی التحفہ ۲ر ۲۵۲۔

دعوے میں جو "حقوق ومرافق" کا ذکر کیا جاتا ہے، تو حقوق سے پانی بہنے کا اور چلنے کا راستہ وغیرہ مراد ہوتا ہے، اور یہ بالاتفاق ہے، اور مرافق سے مراد امام ابو یوسف کے یہاں گھر کے منافع ہیں، اور ظاہر الروایہ میں مرافق سے مراد حقوق ہی ہیں (۱)۔

لہذا امام ابوحنیفہ کے قول کے مطابق مرافق اور حقوق ایک ہیں، اور امام ابو یوسف کے قول کے مطابق مرافق میں حقوق کی بہ نسبت عموم زیادہ ہے، کیونکہ اس سے مراد گھر کے وہ تمام متعلقات ہیں جن سے فائدہ اٹھایا جاتا ہے، جیسے وضو خانہ اور مطبخ، جیسا کہ قہستانی میں ہے، اور کسی شی کا "حق" اس کے تابع اور اس کے لئے ناگزیر ہوا کرتا ہے جیسے راستہ اور پانی کا حق، اس لئے حق (بمقابلہ مرافق) خاص ہے (۲)۔

ارتفاق کا شرعی حکم:

۵- ارتفاق کا حکم اصلاً اباحت ہے، جب تک نفع اٹھانے والے پر ضرر نہ ہو، یا دفع ضرر کے لئے وہ متعین نہ ہو، اور "ارفاق" یعنی فائدہ پہنچانا مندوب ومستحب ہے کیونکہ حضور ﷺ نے اس کی ترغیب دی ہے، فرمان نبوی ہے: "لایمنع أحدكم جاره أن يغرز خشبة في جداره" (۳) (تم میں سے کوئی بھی اپنے ہمسایہ کو اس بات سے نہ روکے کہ وہ اس کی دیوار میں لکڑی لگائے)۔ نیز فرمایا ہے: "لایدخل الجنة من خاف جاره بوائقه" (۴) (وہ شخص جنت

(۱) الاحکام السلطانیہ للماوردی ص ر ۱۸۷، ولأبی یعلی ر ۲۰۸، جامع الفصولین ۱ر ۶۵، البحر الرائق ۶ر ۱۴۸ طبع العلمیہ۔
(۲) حاشیہ ابن عابدین ۴ر ۲۹۲ طبع بولاق۔
(۳) بخاری شریف مع فتح الباری ۵ر ۱۱۰ طبع السلفیہ، مسلم شریف ۳ر ۱۲۳۰ طبع عیسی الحلبی، الفاظ صحیح مسلم کے ہیں۔
(۴) مسند احمد ۲ر ۳۷۳ طبع المیمنیہ، ہیثمی نے مجمع الزوائد (۸ر ۱۶۹ طبع مکتبۃ القدسی) میں کہا ہے: اس کے رجال صحیح کے رجال ہیں۔

میں نہیں جائے گا جس کا پڑوسی اس کے شر وفساد سے ڈرتا ہو)۔

فائدہ پہنچانے والے کے رجوع کی صلاحیت کے اعتبار سے ارتفاق کی انواع:

۶ - اِرفاق (فائدہ پہنچانا) یا تو محدود زمانہ کے لئے ہوگا، مثلاً ایک سال یا دس سال، یا ہمیشہ کے لئے ہوگا، ان صورتوں میں مرفِق (فائدہ پہنچانے والا) پابند رہے گا اور اس پر فائدہ پہنچانا لازم ہوگا، مقررہ مدت سے قبل اس کے لئے اس سے رجوع کرنا جائز نہیں، یا ارفاق کسی زمانہ کے ساتھ محدود نہیں بلکہ مطلق ہوگا، اس صورت میں اتنی مدت کے لئے پابندی ہوگی جس میں عادتاً پڑوسیوں کے معاملات میں اس جیسی چیزوں سے فائدہ اٹھایا جاتا ہے، اور اس سلسلہ میں دیوار میں لکڑی گاڑنا، دروازہ کھولنا، یا پانی سے سیراب کرنا وغیرہ جیسے تعمیر کے لئے صحن کو واپس لینا سب برابر ہے(۱)۔

رجوع کے تفصیلی احکام فقرہ ۲۴ میں آرہے ہیں۔

ارتفاق کے اسباب:

۷ - کبھی ارتفاق حکم شارع سے وجود میں آتا ہے، اور یہ صورت عمومی اموال یا مباحات میں ہوتی ہے، جیسے غیر آباد اراضی کو آباد کرنا وغیرہ، اور کبھی مالک کی اجازت سے ذاتی اور شخصی جائیداد کی نسبت سے، یا اس تصرف کے تقاضہ کے نتیجہ میں جس کا مفاد ارتفاق کا ثبوت ہو جیسے اجارہ اور وقف میں، اگرچہ حقوق ارتفاق سے انتفاع کی شرط نہ لگائی گئی ہو، اور کبھی ارتفاق استصحاب حال سے ثابت ہوتا ہے، اس حق کے پیدا ہونے کا سبب معلوم نہیں ہوتا، لیکن اس پر طویل مدت گزر جانے سے حق ارتفاق کا قدیم سے ثابت ہونا معلوم ہوجاتا ہے۔

(۱) البجیرمی علی المنہج ۲/ ۲۵۱، ۲۵۲۔

عوامی منافع سے ارتفاق اور اس میں ترجیح:

۸ - حنابلہ نے اس بات کی صراحت کی ہے کہ کشادہ شاہراہوں اور سڑکوں اور آبادی کے درمیان کھلے ہوئے میدانوں میں بیٹھ کر بیع و شراء کے ذریعہ سہولت حاصل کرنا جائز ہوگا بشرطیکہ کسی کے لئے تنگی اور گذرنے والے کے لئے موجب ضرر نہ ہو، اس لئے کہ سبھی زمانے اور سبھی ملکوں میں سبھی لوگوں نے بغیر نکیر کے اسے معمول بنا رکھا ہے، نیز اس لئے کہ یہ کسی کو ضرر پہنچائے بغیر مباح طور پر فائدہ اٹھانا ہے، لہٰذا اس کو ممنوع نہیں کہا جائے گا جیسا کہ راستوں اور میدانوں سے گذرنا ممنوع نہیں، امام احمد نے فرمایا: ہاٹ بازار کی دوکانوں (یعنی وہ جگہیں جو عارضی طور پر خرید وفروخت کرنے والوں کے لئے مہیا کی گئی ہیں) میں صبح سب سے پہلے آنے والا رات تک کے لئے اس کا حقدار ہے، گذشتہ زمانہ میں مدینہ کے بازار میں یہی نوعیت تھی، اور فرمان نبوی ہے: "منیٰ مناخ من سبق" (۱) (منیٰ اس شخص کی قیامگاہ ہے جو پہلے آجائے)۔ اور وہ اپنے سایہ کے لئے کوئی ایسی چیز رکھ سکتا ہے جس سے ضرر نہ ہو....، اگر وہ وہاں سے اٹھ کھڑا ہوا اور اپنا سامان وہاں چھوڑ دے تو دوسرے کے لئے اس کو وہاں سے ہٹانا جائز نہیں، کیونکہ اس پر پہلے شخص کا قبضہ ہے، اور اگر وہ اپنا سامان منتقل کرلے تو دوسرا شخص وہاں بیٹھ سکتا ہے، کیونکہ اس کا قبضہ ختم ہوگیا، اور اگر کوئی شخص کسی ایسی جگہ پر بیٹھا، دوکان لگائی اور اسے طول دینا چاہا تو اس سے منع کیا جائے گا، اس لئے کہ وہ اس طرح مالک بننے والے کی طرح ہوجائے گا، اور ایسے نفع کو اپنے ساتھ خاص کرلے گا جس کے استحقاق میں دوسرے بھی اس کے برابر حق رکھتے ہیں، اور یہ بھی احتمال ہے کہ پھر وہ نہ ہٹایا جاسکے اس لئے کہ وہ جس جگہ پر آیا ہے

(۱) حدیث: "منیٰ مناخ من سبق" کی روایت ابن ماجہ (۲/ ۱۰۰۰ طبع عیسی الحلبی) اور ترمذی (۳/ ۲۲۸ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے۔

وہاں اس سے پہلے کوئی مسلمان نہیں پہنچا، اور اگر دو آدمی ایک ساتھ پہنچیں تو گنجائش ہے کہ ان میں قرعہ اندازی کی جائے، اور یہ بھی گنجائش ہے کہ امام جس کو مناسب سمجھے آگے بڑھادے، اور اگر بیٹھنے والے سے گذرنے والوں کو تکلیف ہوتی ہو تو اس کے لئے اس جگہ بیٹھنا جائز نہیں، اور نہ امام کے لئے جائز ہے کہ اس کو وہاں بیٹھنے دے، نہ معاوضہ کے ساتھ نہ بلا معاوضہ(۱)۔

تقریباً اسی کی تصریح شافعیہ نے کی ہے، رملی نے کہا ہے: اگر کسی کو مسجد یا مدرسہ میں کسی جگہ سے انس ہوجائے، جہاں وہ لوگوں کو فتوی دے، یا قرآن پڑھائے، یا کوئی شرعی علم یا اپنا کوئی ہنر سکھائے، یا مذکورہ چیزوں کو سیکھنے کے لئے ایسا کرے، مثلاً کسی استاد کے سامنے درس سننے کے لئے، تو یہ سڑک پر لین دین کرنے کے لئے بیٹھنے والے کی طرح ہے، لیکن اس کے لئے شرط یہ ہے کہ اس کی طرف سے افادہ یا استفادہ پایا جائے، بلکہ سڑک پر لین دین کے لئے بیٹھنے والے کے مقابلہ میں اس کا حق بدرجہ اولی ہوگا، کیونکہ اس جگہ پابندی سے بیٹھنے میں اس کا ایک مقصد ہے کہ لوگ اس سے مانوس ہوجائیں، اور جس حدیث میں مساجد میں مستقل جگہ بنانے کی ممانعت آئی ہے وہ حدیث دوسری چیزوں کے ساتھ خاص ہے، اور اس کے لئے امام کی اجازت کی بھی شرط نہیں، اور اگر (ایک جگہ مستقل بیٹھنے والا) مدرس نہ رہے تو دوسرا اس جگہ بیٹھ سکتا ہے، تاکہ اس جگہ کا فائدہ جاری رہے۔

اگر کوئی خیراتی رباط (سرائے) میں کسی جگہ سب سے پہلے پہنچ جائے (۲) اور اس شخص پر اس کی شرط منطبق ہو، یا کوئی فقیر کسی مدرسہ میں، یا متعلم قرآن قرآنی تعلیم کی عمارت میں، یا صوفی خانقاہ میں پہلے پہنچ جائے (۳) تو اس کو تنگ کرکے وہاں سے ہٹایا نہیں جائے گا، اور اگر وہ کسی عذر سے مثلاً کوئی چیز خریدنے کے لئے باہر جائے تو اس جگہ سے اس کا حق ختم نہیں ہوا، اگرچہ وہ اس جگہ اپنا سامان یا اپنا نائب نہ چھوڑ کر گیا ہو، اور اگر وقف کرنے والا اس میں اقامت کی مدت مقرر کردے تو آنے والے اور نفع اٹھانے والے کے لئے اس سے زیادہ ٹھہرنا جائز نہیں، الا یہ کہ شہر میں کوئی ایسا شخص موجود نہ ہو جس پر واقف کی شرط منطبق ہو، اس لئے کہ عرف اس پر شاہد ہے کہ واقف مدرسہ کو خالی رکھنا نہیں چاہتا، اور اسی طرح واقف کی ہر شرط میں عرف پر عمل کیا جائے گا۔ اور کسی سرائے میں بلا ضرورت ومجبوری اقامت کی مدت تین دن سے زیادہ نہیں رکھی جائے گی (۱)۔

۹ – ماوردی اور ابویعلی میں سے ہر ایک نے عوامی منافع سے فائدہ اٹھانے اور خاص طور پر بادشاہ کی اجازت ضروری ہونے یا نہ ہونے کا بیان تفصیل سے کیا ہے، چنانچہ انہوں نے کہا ہے: رہا ارفاق تو وہ لوگوں کا بازار میں بیٹھنے کی جگہوں، سڑکوں کے دونوں طرف کشادہ جگہوں، شہروں کے اردگرد کشادہ جگہوں، سفر کی منزلوں اور قیامگاہوں سے فائدہ اٹھانا ہے، اور اس کی تین قسمیں کی ہیں: ایک قسم وہ ہے جس میں خاص طور پر صحرائی علاقوں اور بیابانوں سے فائدہ اٹھانا ہوتا ہے، دوسری قسم خاص طور پر شخصی املاک کے کھلے حصوں اور میدانوں سے فائدہ اٹھانا، اور تیسری قسم: سڑکوں اور راستوں سے فائدہ اٹھانے کے ساتھ خاص ہے۔

قسم اول کی دو صورتیں ہیں: ایک تو یہ کہ وہ قافلوں کے گزرنے اور اس میں مسافروں کی استراحت کے لئے ہو، اس میں سلطان کا کوئی اختیار نہیں اس لئے کہ سلطان اس سے دور ہوتا ہے اور چلنے والوں کو اس کی ضرورت ہوتی ہے۔ اس سلسلہ میں سلطان کی خصوصی

(۱) المغنی ۵/۶ ۵۷۷، ۵۷۷ طبع مکتبۃ الریاض۔

(۲) نہایۃ المحتاج ۵/ ۳۴۵، قدرے تصرف کے ساتھ۔

(۳) الفتاوی البزازیہ حاشیہ الفتاوی الہندیہ ۶/ ۱۱۴-۱۱۶، الحجہ فی شرح التحفہ ۲/ = ۳۴۴-۳۴۵۔

(۱) نہایۃ المحتاج ۵/ ۳۴۵۔

ذمہ داری ہوگی کہ اس گزرگاہ کی خرابی کو درست رکھے اور قافلوں کے لئے پانی کا انتظام کرے اور قافلوں کے نزول کے لئے سہولت فراہم کرے، اور جو اس منزل پر پہلے پہنچے وہ کوچ کر جانے تک بعد میں آنے والوں سے وہاں ٹھہرنے کا زیادہ حقدار ہوگا، اگر کچھ لوگ ایک ساتھ وہاں پہنچ جائیں اور نزاع کی صورت پیدا ہوجائے تو بادشاہ غور و فکر کے ذریعہ ان میں مساوات کی شکل نکال کر نزاع کو ختم کرائے، ایسے ہی خانہ بدوش لوگ اگر کسی زمین کی تلاش میں چارہ حاصل کرنے، چراگاہوں سے فائدہ اٹھانے اور ایک زمین سے دوسری زمین میں منتقل ہونے کے لئے نکلیں، تو وہ زمین جس کو انہوں نے چھوڑا اور جہاں سے انہوں نے نقل مکانی کی تو وہ اس زمین میں دیگر قافلوں اور مسافروں کی طرح شمار کئے جائیں گے، ان کے منتقل ہونے اور ان کے جانوروں کے چرانے پر کوئی اعتراض نہیں کیا جاسکتا۔

دوسری شکل یہ ہے کہ اترنے والے اس جگہ اس لئے اتر رہے ہیں تا کہ اس کو مستقل اقامت گاہ اور وطن بنائیں، تو اب بادشاہ کی ذمہ داری ہے کہ ان کے اس قیام پر نظر رکھے اور مناسب ترین جوبات ہو اس کی رعایت کرے، اگر ان کا قیام راستہ چلنے والوں کے لئے باعث ضرر ہے تو ان کو روکا جائے گا، وہاں اترنے سے پہلے بھی اور اترنے کے بعد بھی۔ اور اگر راستہ چلنے والوں کو ان کے قیام سے کوئی دشواری نہیں تو ان کو وہاں اترنے کی اجازت دینے اور نہ دینے، اور دوسروں کو وہاں منتقل کرنے کے بارے میں جوبات زیادہ بہتر ہو اس کی رعایت کرے، چنانچہ حضرت عمرؓ نے جب کوفہ اور بصرہ کو آباد کیا تو یہی کیا، اور ان دونوں شہروں میں جن لوگوں کو مناسب سمجھا منتقل کیا، تا کہ مسافروں کا یہاں اجتماع فتنہ وفساد اور خون ریزی کا سبب نہ بن جائے، جیسے حاکم بنجر زمین کے الاٹ کرنے میں مصلحت کی رعایت رکھتا ہے۔ اور اگر وہ وہاں اترنے سے قبل اجازت نہ لیں تو ان کو اس سے نہ روکے، جیسا کہ اگر کوئی بنجر زمین کو بلا اجازت آباد کردے تو اس کو اس سے روکا نہیں جاتا، اور ان کے مفادات کے پیش نظر وہاں تدبیر وانتظام کرے، اور نئے سرے سے اجازت لئے بغیر اور اجازت سے زیادہ تصرف واضافہ کرنے سے ان کو روکے، کثیر بن عبد اللہ (عن ابیہ عن جدہ) نے نقل کیا ہے کہ ۱۷ھ میں ہم لوگ حضرت عمرؓ بن خطاب کے ساتھ عمرہ کرنے آئے، تو راستہ کے چشمے والوں نے ان سے اس امر پر گفتگو کی کہ مکہ و مدینہ کے درمیان کچھ مکانات و منزلیں تعمیر کرلیں جواب تک نہ تھیں، تو انہوں نے ان کو تعمیر کی اجازت دے دی، اور شرط رکھی کہ مسافر پانی اور سایہ کا زیادہ حقدار ہوگا۔

دوسری قسم: خاص طور پر عمارتوں اور شخصی املاک کے کھلے حصوں سے فائدہ اٹھانا، اس سلسلہ میں قابل لحاظ امر یہ ہے کہ اگر مالکان کو اس سے نقصان پہنچتا ہے تو فائدہ اٹھانے والے کو روک دیا جائے گا، اور اگر ان کا نقصان نہیں تو اجازت کے بغیر ان سے فائدہ اٹھانے کے مباح ہونے کے بارے میں دو قول ہیں:

پہلا قول: اس سے فائدہ اٹھانا جائز ہے اگر چہ مالکان اس کی اجازت نہ دیں، کیونکہ عمارت کے اطراف کا صحن ایسی جگہ ہے جو سہولت رسانی کے لئے ہی بنایا گیا ہے، جب اس کے مالکان اس میں سے اپنا حق وصول پالیں تو باقی میں دوسرے لوگ ان کے ساتھ برابر فائدہ اٹھانے کا حق رکھتے ہیں۔

دوسرا قول: مالک مکان کی اجازت کے بغیر مکان کے سامنے کے صحن سے فائدہ اٹھانا جائز نہیں، کیونکہ یہ مالکان کی املاک کے تابع ہے، لہذا وہ اس کے زیادہ حقدار ہوں گے، اور اس کو اپنے تصرف میں لانے کے بارے میں ان کو زیادہ خصوصیت حاصل ہے۔

جامع مسجدوں اور عام مسجدوں کے سامنے واطراف کے میدانوں کے بارے میں قابل غورامر یہ ہے کہ اس سے فائدہ اٹھانے میں اگر مساجد میں آنے جانے والوں کو دقت پیش آتی ہے تو ممنوع ہے، اور بادشاہ کے لئے اس کی اجازت دینا جائز نہیں، کیونکہ نمازی اس کے زیادہ حقدار ہیں، اور اگر اس سے ان کو کوئی نقصان نہیں تو فائدہ اٹھانا جائز ہے۔

تیسری قسم: سڑکوں اور عام راستوں کے اطراف سے فائدہ اٹھانا، اس کے بارے میں وہی تفصیل ہے جو اوپر گذری (۱)۔

حنفیہ کے یہاں حقوق ارتفاق:

۱۰ - ماسبق سے یہ بات واضح ہوچکی ہے کہ حنفیہ ارتفاق کا اطلاق اس چیز پر کرتے ہیں جس سے فائدہ اٹھایا جائے، اور یہ خاص ہے ان چیزوں کے ساتھ جو توابع میں سے ہوں، مثلاً پانی کا حق، پانی کی گزرگاہ، راستہ، گزرنے کا حق، پانی کے بہنے کی جگہ اور پڑوس۔ امام ابو یوسف نے ارتفاق کو گھر کے منافع کے ساتھ خاص کیا ہے۔ ان تمام مذکورہ مرافق میں سے ہر ایک کی مخصوص اصطلاح ہے، لہذا یہاں یہی کافی ہے کہ ان مرافق میں سے ہر ایک کا تعارف کرادیا جائے اور اس کا حکم بیان کردیا جائے، اور تفصیلات ان سے متعلق خاص اصطلاحات کے لئے چھوڑ دی جائیں۔

شرب:

۱۱ - شرب کا لغوی معنی ہے: پانی کا حصہ (۲)۔

اصطلاحی معنی: اراضی کے لئے پانی کا حصہ، دوسری چیزوں کے لئے پانی کے حصہ کو شرب نہیں کہتے۔

اس کا رکن پانی ہے کہ وہی اس کا دارومدار ہے۔

اس کے جائز ہونے کی شرط یہ ہے کہ وہ شرب میں حصہ دار ہو۔

اور اس کا حکم سیراب کرنا ہے، اس لئے کہ کسی شئی کا حکم وہی ہوتا ہے جس کے لئے وہ عمل میں لایا جاتا ہے (۱)۔

مسیل الماء (نالہ):

۱۲ - مسیل: بہنے کی جگہ، مسیل الماء: پانی بہنے کی جگہ (۲)۔ اگر کسی شخص کے لئے قدیم حق ومعمول کی بناپر دوسرے کی املاک میں جاری پانی کے بہنے کی جگہ، یا پانی لانے کی جگہ پائی جاتی ہو تو اس زمین والے کو اس سے روکنے کا حق نہیں ہوگا (۳)۔ اگر کسی گھر کا بارش کے پانی کا نالہ زمانہ قدیم سے اس کے پڑوسی کے گھر پر ہو تو پڑوسی کو اس سے روکنے کا حق نہیں، اور حق مسیل کی شکل یہ ہے کہ ایک آدمی کے پاس زمین ہے اور اس زمین کا پانی بہنے کی جگہ دوسری زمین میں ہو (۴)۔

حق تسییل (پانی بہانے کا حق):

۱۳ - اس کی شکل یہ ہے کہ کسی کے پاس ایک گھر ہو اور اس گھر کے لئے پانی بہانے کا حق دوسرے گھر کی چھتوں پر ہو یا دوسرے گھر کی زمین پر ہو (۵)۔

طریق (راستہ):

۱۴ - حاشیہ ابن عابدین میں ہے: راستے تین ہیں: ایک راستہ وہ

---

(۱) الاحکام السلطانیہ للماوردی ص/ ۱۸۷، اور اس کے بعد کے صفحات طبع الحلبی، ولأبی یعلی ص/ ۲۰۸، اور اس کے بعد کے صفحات طبع الحلبی۔
(۲) المصباح۔

(۱) الفتاوی الہندیہ ۵/ ۳۹۰ طبع الاسلامیہ۔
(۲) المصباح۔
(۳) مجلۃ الأحکام دفعہ ۱۲۲۴۔
(۴) حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۱۸۳۔
(۵) حوالہ سابق ۴/ ۱۸۳۔

ہے جو شارع عام پر کھلتا ہے، دوسرا: جو بند گلی میں کھلتا ہے، تیسرا: کسی انسان کی ملکیت میں مخصوص راستہ (۱)۔

ان کو استعمال میں لانے کے احکام آگے آئیں گے۔

حق مرور (گذرنے کا حق):

۱۵ - وہ یہ ہے کہ کسی کو دوسرے شخص کی زمین پر گذرنے کا حق ہو۔

اس کا حکم یہ ہے جیسا کہ ''مجلۃ الاحکام'' کی دفعہ (۱۲۲۵) میں تصریح ہے کہ: ''اگر کسی شخص کو کسی دوسرے شخص کے صحن میں گزرنے کا حق ہے تو صحن کے مالک کو گزرنے اور عبور کرنے سے روکنے کا حق نہیں''۔

دفعہ ۱۲۲۴ میں مرافق میں حقوق کے ثابت ہونے کے متعلق ایک عام حکم کی تصریح کی گئی ہے وہ یہ ہے کہ: ''حق مرور، حق مجری، اور حق مسیل میں قدامت کا اعتبار ہے، یعنی ان چیزوں کو ان کی سابقہ قدیم حالت پر باقی رکھا جائے گا، کیونکہ دفعہ (۶) کے مطابق قدیم چیز اپنی سابقہ حالت پر باقی رہتی ہے اور اس میں کوئی تبدیلی نہیں ہوسکتی الا یہ کہ اس کے خلاف کوئی دلیل قائم ہوجائے، البتہ اگر کوئی قدیم چیز شریعت کے خلاف ہو تو اس کا اعتبار نہیں، یعنی اگر معمول بہ چیز اصل کے اعتبار سے غیر مشروع ہو تو اس کا اعتبار نہیں اگر چہ قدیم ہو، اور اگر اس میں کوئی ضرر فاحش (کھلا نقصان) ہو تو اس کو ختم کردیا جائے گا، مثلاً اگر کسی گھر کی گندگی شارع عام سے ہوکر بہتی ہو تو اس کو بند کردیا جائے گا، گو کہ قدیم ہو، جب کہ اس سے گذرنے والوں کو تکلیف ہوتی ہو، اس لئے کہ ایسی چیز کے نقصان وضرر کا ازالہ کیا جائے گا، اور اس کی قدامت کا اعتبار نہیں کیا جائے گا''۔

اس دفعہ کی تشریح میں اتاسی نے کہا ہے: کہ اس کی قدامت کا اعتبار نہیں جبکہ وہ غیر مشروع ہو اگر چہ اس کا ضرر خاص ہو، جیسے کہ ایک شخص کے مکان میں ایک روشن دان ہے جو اس کے ہمسایہ کی عورتوں کے اٹھنے بیٹھنے کی جگہ پر کھلتا ہے تو اس ضرر کا دور کرنا ضروری ہے، اگر چہ وہ قدیم ہو، جیسا کہ فتاوی حامدیہ میں یہ فتوی دیا ہے: کہ جب ضرر واضح ہو تو قدیم وحادث کے درمیان کوئی فرق نہیں۔ پھر اگر وہ مشروع ہے مثلاً بینۂ شرعیہ سے ثابت ہے کہ پڑوسی نے یہ تعمیر اس کے بعد کی ہے کہ وہ روشن دان ایک افتادہ زمین پر کھلتا تھا تو ایسی صورت میں اس ضرر کا ازالہ واجب نہیں ہے (۱)۔

حق تعلی (اوپر کی فضا کے استعمال کا حق):

۱۶ - ''مجلّہ احکام'' کی دفعہ (۱۱۹۸) میں تصریح ہے کہ ہر شخص کو اپنی مملوکہ دیوار کے اوپر کی فضا کو استعمال کرنے اور جو چاہے اس میں تعمیر کرنے کا حق ہے، اور جب تک ضرر فاحش نہ ہو اس کا پڑوسی اس کو نہیں روک سکتا۔

اس دفعہ کی تشریح میں اتاسی نے کہا: پڑوسی کے اس خیال کا اعتبار نہیں کہ اس تعمیر سے اس کی ہوا اور دھوپ رک جائے گی، جیسا کہ ''حامدیہ'' میں اس کے بارے میں فتوی مذکور ہے، کیونکہ اس میں ضرر فاحش نہیں، اور ''انقرویہ'' میں ہے: اپنی دیوار پر تعمیر کرنے کا ہر شخص کو حق ہے جو سطح تھی اس سے زائد، پڑوسی اس کو روک نہیں سکتا، اگر چہ وہ آسمان کی بلندی تک پہنچ جائے۔ میری رائے ہے کہ یہ اس صورت میں مسلم ہے جب کہ اونچا کرنے سے پڑوسی کے گھر کے صحن سے ہوا اور دھوپ رکتی ہو، لیکن اگر اونچا کرنے سے اس کے لکڑی کی چھت والے گھر کی چھت سے ہوا اور دھوپ رک جائے تو ظاہر یہ ہے کہ اس کو اس سے روکا جائے گا، جیسا کہ متاخرین کا فتوی ہے۔

---

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۴؍ ۱۸۰۔

(۱) شرح مجلۃ الأحکام العدلیہ ۴؍ ۱۶۷ طبع حمص۔

حق جوار:

۱۷- مجلّہ کی دفعہ (۱۲۰۱) میں تصریح ہے کہ: منافع جوحوائج اصلیہ میں سے نہیں ہیں مثلاً ہوا کو روکنا اور کھڑکی کو بند کرنا، یا دھوپ کو نہ آنے دینا ضرر فاحش (کوئی بڑا ضرر) نہیں، البتہ بالکلیہ دھوپ کو روکنا ضرر فاحش ہے، لہٰذا اگر کوئی نئی تعمیر کرے جس سے پڑوسی کے گھر کی کھڑکی بند ہوجائے اور اس قدر اندھیرا ہوجائے کہ وہ اندھیرے کی وجہ سے پڑھ نہیں سکتا تو چوں کہ یہ ضرر فاحش ہے اس لئے پڑوسی اس عمارت کو ہٹوا سکتا ہے، اور یہ نہیں کہا جائے گا کہ دروازہ روشنی کے لئے کافی ہے، کیونکہ سردی وغیرہ کی وجہ سے دروازے کو بند کرنے کی ضرورت پڑتی ہے، اور اگر اس جگہ دو کھڑکیاں ہوں، نئی تعمیر سے ایک کھڑکی بند ہوگئی تو یہ ضرر فاحش نہیں (۱)۔

اور روکنے کی علت ضرر فاحش کا پایا جانا ہے، پس اگر ضرر فاحش موجود ہو تو عمل سے روک دیا جائے گا ورنہ مباح ہوگا۔

حنفیہ کے یہاں حقوق ارتفاق یہی ہیں۔

۱۸- عرف اور عام لوگوں کے استعمال کے لحاظ سے دوسرے حقوق ارتفاق بھی ہوسکتے ہیں، لہٰذا اگر استعمال کی وجہ سے دوسرے حقوق ارتفاق وجود میں آئیں تو ان پر بھی سابقہ احکام نافذ ہوں گے، چنانچہ عوامی ذرائع مواصلات مثلاً ٹرینیں، ہوائی جہاز، گاڑیاں، اور عام جگہوں میں لوگوں کے بیٹھنے کی جگہیں اور اس انداز کی دوسری چیزوں کا معاملہ یہ ہے کہ یا تو ہر سوار کے لئے پہلے سے ایک سیٹ مخصوص کردی جائے، اگر ایسا ہے کہ ہر شخص کے لئے سیٹ خاص ہے تو دوسرا آدمی اس سیٹ پر اس کی اجازت کے بغیر نہیں بیٹھ سکتا، اور اگر مسافروں کے لئے سیٹیں مخصوص نہیں تو ہر سوار جس سیٹ پر پہلے پہنچ جائے بیٹھ سکتا ہے، اور جو بھی چیزیں اس قبیل کی ہوں گی سب کا یہی حکم ہے۔

۱۹- فقہاء مالکیہ اور حنابلہ نے سابقہ مرافق کے احکام "ارتفاق" کے بجائے دوسرے عنوانات سے ذکر کیے ہیں، چنانچہ مالکیہ نے "دفع ضرر اور سد ذرائع" کے باب میں، شافعیہ نے "تزاحم حقوق" کے باب میں، اور حنابلہ نے "صلح" کے باب میں ان کا تذکرہ کیا ہے۔

حقوق ارتفاق میں تصرف:

۲۰- جمہور فقہاء کا قول ہے کہ راستے دو طرح کے ہیں: نافذ (کھلا ہوا)، اور غیر نافذ (بند)۔ کھلا راستہ مباح ہوتا ہے، کسی کی ملکیت نہیں ہوتا، اور ہر شخص اپنی ملکیت (مکان وگھر) کا دروازہ اس میں حسب منشا کھول سکتا ہے، اور عام لوگ اس کو اپنے استعمال میں اس طور پر لا سکتے ہیں کہ چلنے والوں کو تکلیف نہ ہو۔

بند راستہ ان لوگوں کی ملکیت ہوتا ہے جن کے دروازے اس میں کھلتے ہوں، لیکن ان لوگوں کی ملکیت نہیں جن کی دیواریں راستہ سے لگی ہیں، اور ان کا دروازہ اس راستہ میں نہیں کھلتا۔ لہٰذا جن لوگوں کے دروازے اس میں کھلتے ہیں وہی لوگ اس راستے کے مالک اور اس میں شریک ہیں، کوئی دوسرا شخص ان کی رضامندی کے بغیر اس میں کوئی چھجہ نہیں نکال سکتا، اور نہ ہی گذرنے کے لئے دروازہ کھول سکتا ہے، یہ مسئلہ مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ تینوں مذاہب میں ہے۔

۲۱- مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ نے پانی کے حصہ کی کلی یا جزوی طور پر بیع اور املاک کے حقوق (مثلاً حق مرور، حق مجری اور حق تعلّی) کی بیع بوقت ضرورت وحاجت جائز قرار دی ہے، اور منافع اگر چہ معدوم ہوں ان کا عقد ومعاملہ لوگوں کی آسانی کے لئے جائز قرار دیا ہے، لیکن انہوں نے چھتوں پر پانی بہانے کے حق اور اس کو کرایہ یا عاریت کے طور پر دینے کے بارے میں یہ شرط رکھی ہے کہ وہ چھتیں معلوم ہوں

---

(۱) مجلۃ الأحکام العدلیہ۔

جہاں سے پانی جاری ہوگا، اور جن پر جاری ہوگا۔ اسی طرح انہوں نے دیوار وغیرہ کے اوپری حصہ کو اس پر تعمیر کے لئے عاریت کے طور پر دینے کو جائز کہا ہے۔ نیز عاریت اور کرایہ پر دی جانے والی عام چیزوں کی طرح ان کو کرایہ پر بھی دیا جا سکتا ہے، چنانچہ اگر وہ تعمیر کے حق کو یا معین بلندی کو بیچ دے تو خریدار اس پر تعمیر کا حقدار ہے (۱)۔

۲۲- حنفیہ کے یہاں جیسا کہ حاشیہ ابن عابدین میں ہے راستے تین طرح کے ہیں:

وہ راستہ جو شارع عام پر کھلتا ہے، وہ راستہ جو بند گلی میں جاتا ہے، اور کسی انسان کی ملکیت میں مخصوص راستہ۔ تیسری قسم کا راستہ بیع (خرید و فروخت) میں اس وقت تک داخل نہیں ہوتا جب تک اس کا ذکر، یا حقوق کا ذکر، یا مرافق کا ذکر نہ کر دیا جائے، جب کہ اول الذکر دونوں قسم کے راستے بغیر تذکرہ کے بیع میں داخل ہیں، اور اس سے مراد بذات خود راستہ کو بیچنا ہے حق مرور کو نہیں، لہذا اگر کسی کا گھر دوسرے کے گھر کے اندر ہو، اور اس کے گھر تک راستہ اس دوسرے کے گھر کے اندر سے ہو کر جاتا ہے تو اس کی دو شکل ہے، یا تو اس کو اس میں صرف حق مرور حاصل ہے، یا بذات خود راستہ اس کا ہے، اب اگر وہ بذات خود راستہ کو بیچ دے تو درست ہے، پھر اگر اس کی تحدید کر دے تو ظاہر ہے، ورنہ اس کو بڑے دروازے کی چوڑائی کے بقدر راستہ ملے گا۔

اس راستے اور بند گلی والے راستہ میں فرق یہ ہے کہ اول الذکر راستہ بیچنے والے کی ملکیت ہوتا ہے جب کہ مؤخر الذکر راستہ میں تمام گلی والے شریک ہیں، اور اس میں عام لوگوں کا بھی حق ہوتا ہے (۲)۔

پانی کے حصہ کی فروخت، ہبہ، کرایہ پر دینا، اور صدقہ زمین کے تابع ہو کر ممکن ہے، اس لئے کہ ظاہر روایت کے اعتبار سے وہ مال متقوم نہیں، اور اسی پر فتوی ہے، اور شرح وہبانیہ سے نقل کیا ہے کہ بعض علماء نے اس کی بیع جائز قرار دی ہے، پھر کہا: اگر (قاضی کی طرف سے) اس کی بیع کی صحت کا فیصلہ ہو جائے تو نافذ ہوگا (۱)۔

۲۳- رہا حق مسیل تو اگر اس مقدار کی واضح تحدید کر دی جائے جس میں پانی بہے گا تو اس کی بیع جائز ہے، اور اگر اس کی وضاحت نہ ہو تو جہالت کی وجہ سے ناجائز ہے، اور بذات خود مسیل کی بیع تو حق مسیل کی بیع کے بغیر بھی جائز ہے بشرطیکہ اس کی تحدید کر دی جائے، اور حق مرور کی بیع زمین کے تابع ہو کر بلا اختلاف جائز ہے، اور تنہا اس کی بیع ایک روایت میں جائز ہے، اس کو عام مشائخ نے لیا ہے، سائحانی نے کہا: یہی صحیح ہے اور اسی پر فتوی ہے۔

حق تعلّی کی بیع جائز نہیں، حق تعلّی اور حق مرور میں فرق یہ ہے کہ حق مرور کا تعلق بذات خود زمین سے ہوتا ہے، اور زمین مال ہے جو اور عین (سامان) ہے جب کہ حق تعلّی کا تعلق فضا سے ہے اور وہ عین نہیں، ایک دوسری روایت میں ہے کہ تنہا حق مرور کی بیع ناجائز ہے، اور ابو اللیث نے اسی کو صحیح کہا ہے۔

حق شرب کی بیع تابع ہو کر ہی جائز ہے، یہی صحیح ہے، جیسا کہ فتح القدیر میں ہے، اور فقہاء کے کلام کا ظاہر یہ ہے کہ یہ باطل ہے، ''الخانیہ'' میں کہا: یہ بیع فاسد ہونی چاہئے نہ کہ باطل، کیونکہ ایک روایت میں اس کی بیع جائز ہے، اور بعض مشائخ نے اسی کو لیا ہے (۲)۔

فائدہ پہنچانے والے کے رجوع کے احکام اور ارتفاق پر رجوع کا اثر:

۲۴- لکڑی گاڑنے کا فائدہ پہنچانے کے بارے میں معتمد یہ ہے کہ

(۱) تبصرۃ الحکام ۲/ ۳۱۶، المدونہ ۶/ ۱۹۳، اسنی المطالب والرملی ۲/ ۲۱۹-۲۲۶، المغنی ۴/ ۵۴۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۱۲۲۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۱۴۴ طبع الامیریہ۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۱۴۴۔

اجازت کے بعد اس میں رجوع نہیں، مدت لمبی ہو یا تھوڑی، اور (فائدہ اٹھانے والا) باحیات ہو یا مر گیا ہو، البتہ اگر دیوار گر جائے تو دوبارہ گاڑنے کے لئے نئے ارفاق (اجازت) کی ضرورت ہوگی، رہا تعمیر کے لئے صحن کو واپس لینا تو اگر اس کی کوئی مدت مقرر نہیں کی تھی تو راجح یہ ہے کہ اس کو رجوع کا حق ہے اگر چہ اتنی مدت نہ گذری ہو جس کے لئے عادتاً اس قسم کا ارفاق واعارہ ہوتا ہے، لیکن مرفق کے ذمہ ضروری ہے کہ مرتفق نے جو کچھ خرچ کیا ہے وہ یا اس کی قیمت ادا کرے۔

صحن اور دیوار میں فرق یہ ہے کہ بعض اہل علم کی رائے ہے کہ اگر دیوار والا گریز کرے تو بھی دیوار کو عاریۃً دینے کا فیصلہ کیا جائے گا، بشرطیکہ عاریۃً دینے میں اس کا کوئی نقصان نہ ہو، اور یہی امام شافعی، ابن کنانہ اور ابن حنبل کا قول ہے۔

صحن کے بارے میں جو جواز رجوع کا ذکر آیا ہے یہی "المدونہ" میں مذہب ذکر کیا گیا ہے۔

ابن رشد اور ابن زرقون نے ایسی زمین کا حکم دیوار میں بھی جاری کیا ہے، کیونکہ ان میں سے ہر ایک منفعت ہے، اور ابن رحّال نے اسی کو راجح قرار دیتے ہوئے کہا ہے: ظاہر یہ ہے کہ مذہب میں صحن اور دیوار کے درمیان اس حکم میں کوئی فرق نہیں کہ ان میں سے ہر ایک کا مالک رجوع کر سکتا ہے، بشرطیکہ کسی مدت کے ساتھ مقید نہ کیا ہو، جبکہ وہ مرفق ان میں سے ہر ایک کو اس کا خرچہ دے دے، ورنہ اس کے لئے اس مدت کے گذر جانے کے بعد ہی رجوع کرنا جائز ہے جس میں عاریت لینے والا فائدہ اٹھا سکے، معلوم یہ ہوا کہ صحن میں رجوع کے جواز کے بارے میں دو رائیں ہوگئی ہیں (۱)۔

---

(۱) البہجۃ علی التحفہ ۲/ ۳ طبع الاسلامیہ۔

إرث

تعریف:

۱ - إرث کے لغوی معانی میں سے: اصل، اور وہ پرانی چیز جو بعد والے کو پہلے والے کی وراثت میں ملی ہو، اور ہر چیز کا بقیہ حصہ ہے، اور اس کا ہمزہ اصل میں واو ہے (۱)۔

إرث بول کر کسی چیز کا ایک قوم سے دوسری قوم میں منتقل ہونا مراد لیا جاتا ہے۔

اس سے وراثت میں ملنے والی چیز کو بھی مراد لیا جاتا ہے (۲)۔

اس اطلاق کے اعتبار سے قریب قریب یہی معنی ترکہ کا ہے۔

"علم میراث" (جس کو علم فرائض بھی کہتے ہیں) ایسے فقہی وحسابی اصول کا جاننا ہے جن سے ترکہ میں ہر ایک کا حق معلوم ہو جائے (۳)۔

ارث کے اصطلاحی معنی: شافعیہ اور حنابلہ میں سے قاضی افضل الدین خونجی نے اس کی یہ تعریف کی ہے: کہ إرث وہ قابل تقسیم حق ہے جو اس کے مستحق کے لئے قرابت یا کسی اور وجہ سے اس شخص کے مرنے کے بعد ثابت ہوتا ہے جس کی وہ شئی ملکیت ہو (۴)۔

---

(۱) القاموس المحیط ۱/ ۱۶۷۔

(۲) العذب الفائض ۱/ ۱۶، حاشیۃ البقری ص/ ۱۰۔

(۳) الدر وحاشیہ ابن عابدین ۵/ ۴۹۹، الشرح الکبیر ۴/ ۴۵۶، نہایۃ المحتاج ۶/ ۲، العذب الفائض ۱/ ۱۲۔

(۴) العذب الفائض ۱/ ۱۶، حاشیہ البقری ص/ ۱۰۔

إرث کی اہمیت:

۲- ارکان دین سے واقفیت کے بعد فرائض کا علم اہم ترین علوم میں سے ہے، رسول اکرم ﷺ نے اس کے سیکھنے اور سکھانے کی ترغیب دی ہے، چنانچہ حضرت ابن مسعودؓ کی روایت میں ہے کہ رسول اکرم ﷺ نے ارشاد فرمایا:"**تعلموا القرآن وعلموه الناس، وتعلموا الفرائض وعلموها الناس، فإني امرؤ مقبوض، وسيقبض هذا العلم من بعدي حتى يتنازع الرجلان في فريضة فلا يجدان من يفصل بينهما**"(۱) (قرآن سیکھو اور لوگوں کو سکھاؤ، فرائض سیکھو اور اسے لوگوں کو سکھاؤ، کیونکہ میں مرنے والا ہوں، اور میرے بعد یہ علم سمیٹ لیا جائے گا یہاں تک کہ کسی فریضہ کے متعلق دو آدمیوں میں نزاع ہوگی تو ان کو کوئی ایسا نہیں ملے گا جو ان دونوں کے درمیان فیصلہ کردے)۔

صحابہ کرام جب کہیں اکٹھا ہوتے تو ان کی اکثر گفتگو علم فرائض پر ہوتی تھی، اور اسی وجہ سے ان کی تعریف ہوئی ہے۔

إرث کا فقہ سے تعلق:

۳- فقہائے مذاہب میراث پر گفتگو کرتے ہوئے اپنی کتابوں میں علم فرائض کا عنوان قائم کرتے ہیں (۲)۔ بعض فقہاء نے عام کتب فقہ سے الگ علم فرائض پر مستقل کتابیں لکھی ہیں، اور یہ سلسلہ دوسری صدی ہجری سے مسائل فقہیہ کی تدوین کے آغاز کے ساتھ شروع ہوا۔

(۱) حدیث:"تعلموا القرآن ....."کو حاکم (۴/ ۳۳۳ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) اور ترمذی (تحفۃ الاحوذی ۶/ ۲۶۵ شائع کردہ المکتبۃ السلفیہ) نے روایت کیا ہے اور ترمذی نے کہا: اس حدیث میں اضطراب ہے۔

(۲) المہذب الفائض ۱/ ۸، نہایۃ المحتاج ۶/ ۲ شائع کردہ المکتبۃ الاسلامیہ، المغنی ۶/ ۱۶۵ طبع الریاض۔

دوسری اور تیسری صدی میں اول اول جن لوگوں نے علم فرائض پر مستقل کتابیں لکھیں ان میں ابن شبرمہ، ابن ابی لیلی، اور ابو ثور ہیں۔

ان دو صدیوں کے دوران لکھی گئی فقہی کتابیں فرائض کے احکام کے تذکرہ سے خالی ہیں، مثلاً امام سحنون کی "المدونۃ"، امام محمد بن الحسن کی جامع کبیر و جامع صغیر، اور امام شافعی کی کتاب **الام**۔

اور کتب حدیث کا معاملہ اس کے برخلاف رہا ہے کہ وہ عام احکام فقہ کے ساتھ فرائض کے احکام پر بھی مشتمل ہیں، جیسے مؤطا مالک، مصنف ابن ابی شیبہ، صحیح بخاری و صحیح مسلم۔

فقہی کتابوں میں فرائض کے احکام کا تذکرہ چوتھی صدی سے پہلے نہیں ہوا، مثلاً رسالہ ابن زید مالکی، اور حنفیہ میں "مختصر قدوری"، اور پھر یہی سلسلہ جاری رہا۔

إرث کی مشروعیت کی دلیل:

۴- میراث کا ثبوت کتاب اللہ، سنت رسول اللہ اور اجماع امت سے ہے۔

کتاب اللہ میں آیات میراث دلیل ہیں، اور سنت نبویہ میں کئی احادیث ہیں، مثلاً یہ فرمان نبوی:"**ألحقوا الفرائض بأهلها فما بقي فلأولى رجل ذكر**" (ذوی الفروض یعنی حصہ والوں کو ان کا مقررہ حصہ دے دو، اور جو مال (ان کا حصہ دے کر) بچ رہے وہ قریب کے مرد رشتہ دار (یعنی عصبہ) کا ہے)(۱)، اور مثلاً جدۃ لأم (نانی) کے وارث ہونے کا ثبوت، جو اس طرح ہے کہ حضرت مغیرہ اور حضرت ابن سلمہ نے حضرت عمرؓ کے سامنے گواہی دی کہ حضور ﷺ نے نانی کو وراثت دی ہے، جب کہ اس کا ثبوت قرآن

(۱) حدیث:"ألحقوا الفرائض ....."کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۲/ ۱۱ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/ ۱۲۳۳ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے۔

شریف سے نہیں ہے(۱)۔

رہا اجماع امت، مثلاً جدۃ لأب (دادی) کا وارث ہونا تو حضرت عمرؓ کے اجتہاد سے ثابت ہے جو اجماع کے عموم میں داخل ہے، اس میں قیاس کا کوئی دخل نہیں۔

وراثت کے احکام میں تدریج:

۵- اہل جاہلیت کے یہاں وراثت کی بنیاد دو چیزیں تھیں: نسب اور سبب۔

نسب کی بنیاد پر وراثت کا حقدار عورتوں اور بچوں کو نہیں قرار دیتے تھے، اس کی بنیاد پر وہی وارث ہوتا تھا جو جنگ کر سکے اور مال غنیمت جمع کر سکے، ابن عباس اور سعید بن جبیر وغیرہ سے یہی مروی ہے، یہاں تک کہ آیت: "وَيَسْتَفْتُونَكَ فِي النِّسَاءِ قُلِ اللّٰهُ يُفْتِيكُمْ فِيهِنَّ..." (لوگ آپ سے عورتوں کے باب میں فتویٰ طلب کرتے ہیں آپ کہہ دیجئے اللہ تمہیں ان کے بارے میں (وہی) فتویٰ دیتا ہے......) اللہ تعالیٰ کے قول "وَالْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الْوِلْدَانِ" (۲) (اور جو (آیات) کمزور بچوں کے باب میں ہیں) تک نازل ہوئی، اسی طرح اللہ تعالیٰ نے آیت کریمہ "يُوصِيكُمُ اللّٰهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنْثَيَيْنِ" (۳) (اللہ تمہیں تمہاری اولاد (کی میراث) کے بارے میں حکم دیتا ہے مرد کا حصہ دو عورتوں کے حصہ کے برابر ہے) نازل فرمائی۔

(۱) سنن ابوداؤد ۳/ ۸۱ طبع المطبعۃ الانصاریہ دہلی، سنن ترمذی ۶/ ۲۷۷، ۲۷۸ مع تحفۃ الاحوذی، شائع کردہ المکتبۃ السلفیہ ابن حجر وغیرہ نے اس حدیث کو انقطاع کی وجہ سے معلول کہا ہے۔ دیکھئے: تلخیص الحبیر ۳/ ۸۲ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیۃ المتحدہ قاہرہ، حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۴۹۹ طبع سوم الامیریہ۔

(۲) سورۂ نساء/ ۱۲۷۔

(۳) سورۂ نساء/ ۱۱۔

رسول اکرم ﷺ کی بعثت کے بعد نکاح، طلاق اور میراث وغیرہ میں عہد جاہلیت کا طور طریقہ رائج رہا یہاں تک کہ انہیں ان جاہلی طور طریقوں سے ہٹا کر شرعی احکام عطا کئے گئے۔

ابن جریج کا بیان ہے: میں نے عطاء سے عرض کیا: کیا آپ کو یہ بات پہنچی ہے کہ رسول اکرم ﷺ نے لوگوں کو نکاح، یا طلاق، یا میراث کے بارے میں اسی طور طریقہ پر باقی رکھا جو لوگوں میں رائج دیکھا؟ تو انہوں نے کہا: ہم کو اس کے علاوہ کوئی اور بات نہیں پہنچی (۱)۔

سعید بن جبیر سے ان کا یہ قول مروی ہے کہ اللہ تعالیٰ نے رسول اکرم ﷺ کو مبعوث فرمایا اور کسی چیز کا حکم یا ممانعت آنے سے پہلے لوگ جاہلیت کے طور طریقے پر قائم رہتے تھے، اور جاہلیت کا طور طریقہ ہی ان میں رائج رہا۔

وہ اسباب جو ان کے درمیان وراثت کی تقسیم کی بنیاد ہوا کرتے تھے وہ دو تھے: ایک عقد و معاہدہ اور دوسرے کسی کو متبنیٰ (لے پالک) بنالینا۔ پھر اسلام آیا تو کچھ دنوں تک یہی طریقہ رائج رہا، پھر منسوخ ہوگیا، لہذا کچھ لوگ یہ کہتے ہیں: قرآنی نص کی وجہ سے ان میں آپس میں معاہدہ کی بنیاد پر وراثت چلتی تھی، پھر منسوخ ہوگئی، آیت کریمہ: "وَالَّذِينَ عَقَدَتْ أَيْمَانُكُمْ فَآتُوهُمْ نَصِيبَهُمْ" (۲) (اور جن لوگوں سے تمہارے عہد بندھے ہوئے ہیں انہیں ان کا حصہ دے دو) کے متعلق شیبان نے قتادہ کا قول نقل کیا ہے کہ دور جاہلیت میں ایک شخص دوسرے سے یہ کہہ کر معاہدہ کر لیتا تھا کہ میرا خون تیرا خون، میری عزت پر آنچ تیری عزت پر آنچ ہے، میں تمہارا اور تم

(۱) الجصاص ۲/ ۹۰۔

(۲) سورۂ نساء/ ۳۳، "عقدت" عاصم، حمزہ اور کسائی کی قراءت ہے قراء سبعہ میں سے بقیہ نے "عاقدت" پڑھا ہے دیکھئے: الجصاص ۲/ ۹۰-۹۱ طبع البہیہ۔

میرے وارث ہو، اور میری وجہ سے تمہاری طلب اور تمہاری وجہ سے میری طلب ہوگی۔ راوی کہتے ہیں: چنانچہ وہ اسلام میں بھی پورے مال کے چھٹے حصے کے وارث ہوتے تھے، پھر اہل میراث اپنی میراث لیتے تھے، پھر یہ حکم منسوخ ہوگیا، اور یہ فرمان باری آگیا: "وَأُوْلُوا الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَى بِبَعْضٍ" (۱) (اور رحم کا رشتہ رکھنے والے ایک دوسرے سے زیادہ قریب ہیں)۔

ترکہ سے متعلقہ حقوق اور ان میں ترتیب:

۶ – ارث کا ایک لغوی استعمال: ترکہ کے معنی میں ہے (۲)۔ جمہور کے یہاں اس کی اصطلاحی تعریف یہ ہے: میت کے چھوڑے ہوئے اموال وحقوق۔ اور حنفیہ کی اصطلاح میں ترکہ یہ ہے: میت کے چھوڑے ہوئے اموال، جب کہ ان اموال میں سے دوسرے کا حق متعلق نہ ہو، لہذا حنفیہ کے یہاں اصل وضابطہ یہ ہے کہ صرف انہی حقوق میں وراثت جاری ہوگی جو مال کے تابع، یا مال کے معنی میں ہوں، مثلاً حق تعلّی اور حقوق ارتفاق، لیکن حق خیار وحق شفعہ اور وصیت شدہ چیز سے انتفاع کے حق میں حنفیہ کے یہاں وراثت جاری نہیں ہوتی (۳)۔ اور بالاتفاق ترکہ میں وہ دیت داخل ہوتی ہے جس کا وجوب قتل خطا کی وجہ سے یا قتل عمد میں صلح کی وجہ سے ہو، یا اس وجہ سے ہو کہ بعض اولیاء کے معاف کرنے کی وجہ سے قصاص کے بجائے مال واجب ہوگیا ہے، لہذا اس دیت میں سے میت کے قرض ادا کئے جائیں گے، اور اس کی وصیت نافذ کی جائے گی۔

مالکیہ، شافعیہ کا مذہب، اور حنفیہ کے یہاں مشہور روایت یہ ہے کہ میت کے ترکہ سے سب سے پہلے میت کے وہ قرض ادا کئے جائیں جو وفات سے قبل کے عین ترکہ سے متعلق ہیں، مثلاً رہن رکھی ہوئی چیزیں، کیونکہ مورث بحالت حیات ان چیزوں میں تصرف نہیں کرسکتا جن سے دوسرے کا حق متعلق ہوگیا ہے، لہذا وفات کے بعد بدرجہ اولی اس کا ان میں کوئی حق نہ رہے گا۔

اگر پورا ترکہ قرض میں رہن رکھا ہوا ہو تو مورث (میت) کی تجہیز وتکفین قرض کی ادائیگی کے بعد ہی ہوگی، یا اس حصہ میں سے ہوگی جو قرض کی ادائیگی کے بعد بچ جائے گا، اگر قرض کی ادائیگی کے بعد کچھ نہ بچے تو اس کی تجہیز وتکفین ان لوگوں کے ذمہ ہوگی جن پر اس کا نفقہ بحالت حیات واجب ہے (۱)۔

حنابلہ کا مذہب اور حنفیہ کی غیر مشہور روایت یہ ہے کہ اگر انسان مرجائے تو ہر چیز سے پہلے اس کی تجہیز وتکفین کی جائے، جیسا کہ اس شخص کا نفقہ جسے دیوالیہ قرار دیا گیا ہو قرض خواہوں کے قرض پر مقدم کیا جاتا ہے، اور تجہیز وتکفین کے بعد بقیہ سارے مال میں سے اس کے قرضے کو ادا کیا جائے گا (۲)۔

۷ – البتہ ان قرضوں کے بارے میں اختلاف ہے جو تجہیز وتکفین کے بعد ادا کئے جائیں گے۔

چنانچہ حنفیہ کہتے ہیں: اگر قرض بندوں کا ہو تو تجہیز وتکفین کے بعد باقی ماندہ سے قرض کی مکمل ادائیگی ہوجائے تو ٹھیک ہے، اور اگر ادائیگی نہ ہوسکے، اور قرض خواہ ایک ہو تو باقی ماندہ مال اس کے حوالہ کر دیا جائے گا، اور جو قرض اس کا میت کے ذمہ رہ گیا ہے چاہے تو اسے معاف کردے، اور چاہے تو دار جزاء کے لئے چھوڑ دے۔

اگر قرض خواہ کئی ہوں، اور سارا قرض دین صحت ہو یعنی قرضدار کی صحت کے زمانہ میں بینہ یا اقرار سے اس کے ذمہ ثابت ہو چکا ہو،

(۱) سورۂ احزاب/ ۶، نیز حوالہ سابق۔
(۲) القاموس۔
(۳) نہایۃ المحتاج ۶/ ۳، العذب الفائض ۱/ ۱۳، الشرح الکبیر ۴/ ۴۵۷۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۴۶۳، ۴۸۳، شرح السراجیہ ص/ ۴، الشرح الکبیر ۴/ ۴۵۷، نہایۃ المحتاج ۶/ ۷۔
(۲) العذب الفائض ۱/ ۱۳ طبع مصطفی الحلبی۔

یا سب کا سبب دین مرض ہو یعنی حالت مرض میں میت کے اقرار کی وجہ سے ان کا ثبوت ہو، تو تمام قرض داروں کے قرضوں کی مقدار وتناسب کے اعتبار سے بقیہ مال ان میں تقسیم کردیا جائے گا۔

اگر دین صحت اور دین مرض دونوں ہوں تو دین صحت کو مقدم کیا جائیگا، کیونکہ وہ زیادہ قوی ہے، اس لئے کہ حالت مرض میں تہائی سے زیادہ تبرع کرنے کی اس پر پابندی ہے، لہذا اس صورت حال میں اس کے اقرار میں بھی ایک طرح کی کمزوری مانی گئی ہے۔

اگر حالت مرض میں ایسے دین کا اقرار کرے جس کے ثبوت کا علم مشاہدہ سے ہو، مثلاً وہ کسی ایسے مال کے عوض میں واجب دین ہو جو اس کی ملکیت میں داخل ہوا ہو، یا اس نے اس کو خرچ کرلیا ہو تو یہ دین، دین صحت ہوگا، کیونکہ اس کا وجوب اس کے اقرار کے بغیر معلوم ہے، اس لئے وہ حکم میں دین صحت کے مساوی ہوگا۔

اگر دین حقوق اللہ میں سے ہو، مثلاً روزہ، نماز، زکاۃ، حج فرض، نذر، کفارہ، اور میت اس کی وصیت کرجائے تو بندوں کے قرض کی ادائیگی کے بعد بقیہ مال کے تہائی سے اس کی وصیت نافذ کرنا ضروری ہے، اور اگر بغیر وصیت کے مر گیا تو واجب نہیں (۱)۔

مالکیہ نے کہا ہے: تجہیز وتکفین کے بعد میت کے وہ قرض ادا کیے جائیں گے جو اس کے ذمہ بندوں کے لئے ثابت ہیں، خواہ ان کا کوئی ضامن ہو یا نہ ہو، اور خواہ قرضوں کی مدت پوری ہوچکی ہو یا دین مؤجل ہوں، کیونکہ دین مؤجل کی مدت موت کے بعد پوری ہوجاتی ہے، پھر ہدی تمتع کو ادا کیا جائے گا اگر وہ جمرۂ عقبہ کی رمی کرنے کے بعد مر گیا ہو، اس کی وصیت کرے یا نہ کرے، پھر صدقۂ فطر اگر اس میں کوتاہی کی گئی ہو، اور دوسرے کفارات جن میں کمی رہ گئی ہو، مثلاً قسم، روزہ، ظہار، اور قتل کا کفارہ، اگر حالت صحت میں گواہ بناچکا ہو کہ وہ اس کے ذمہ ہیں۔ یہ سبھی حقوق پورے مال سے نکالے جائیں گے، ان کے نکالنے کی وصیت کی ہو، یا نہ کی ہو اس لئے کہ مالکیہ کے یہاں یہ طے ہے کہ اگر انسان اپنے ذمہ حقوق اللہ کے وجوب کا حالت صحت میں گواہ بنادے تو کل مال سے نکالے جاتے ہیں، ان کی وصیت کرے یا نہ کرے، لیکن اگر ان کی وصیت کی، گواہ نہیں بنایا، تو تہائی مال سے نکالے جائیں، اور جن کفارات کا گواہ بناچکا ہے مالکیہ کے نزدیک وہ اس سامان کی زکاۃ کی طرح ہے جس کی ادائیگی کا وقت آچکا ہو اور وہ اس کی وصیت کرجائے، اور اسی طرح جانوروں کی زکاۃ جس کی ادائیگی کا وقت آچکا ہو اور زکاۃ وصول کرنے والے نہ ہوں، اور نہ اس عمر کا جانور ملے جو زکاۃ میں واجب ہوتا ہے، اور اگر ایسا جانور پایا جائے تو وہ اس قرض کی طرح ہے جس کا تعلق کسی حق سے ہو، لہذا اس کی ادائیگی تجہیز وتکفین سے قبل ہوگی (۱)۔

شافعیہ نے کہا: تجہیز وتکفین کے بعد میت کے ذمہ میں واجب دین کی ادائیگی اصل مال سے کی جائے گی، چاہے وہ اللہ کے ہوں یا بندوں کے، ان کی وصیت کی ہو یا نہ کی ہو، کیونکہ یہ اس کے ذمہ واجب حق ہے، اور اللہ کے دین مثلاً زکاۃ وغیرہ، بندوں کے قرضے پر مقدم ہوں گے، یہ اس صورت میں ہے جب کہ مال ہلاک ہوچکا ہو، اور اگر مال باقی ہو تو اس سے حق زکاۃ بھی متعلق ہوگا، لہذا تجہیز سے قبل اس کی ادائیگی ہوگی، جیسا کہ مالکیہ نے کہا، اور اگر دین کا تعلق کسی عین (معین شی) سے ہو تو اس کا ادا کرنا تجہیز وتکفین پر مقدم ہوگا جیسا کہ گذر چکا ہے (۲)۔

حنابلہ نے کہا ہے: تجہیز وتکفین کے بعد رہن کا حق ادا کیا جائے گا، پھر بھی اگر مرتہن کا کچھ قرض رہ جائے تو دوسرے قرض خواہوں کے

---

(۱) شرح السراجیہ ص ۵، اور اس کے بعد کے صفحات طبع مصطفی الحلبی۔

(۱) حاشیہ الدسوقی ۴؍ ۴۰۸ طبع دار الفکر۔

(۲) نہایۃ المحتاج ۶؍ ۷، اور اس کے بعد کے صفحات۔

ساتھ شریک ہوگا، کیونکہ وہ اس سلسلہ میں ان کے برابر ہے، اور اگر رہن کی قیمت سے کچھ بچ جائے تو اس کو دوسرے مال کے ساتھ ملا کر قرض خواہوں میں تقسیم کردیا جائے گا، پھر ان سب کے بعد ان دیون کی ادائیگی ہوگی جن کا تعلق اعیان (معین چیزوں) سے نہیں، یعنی وہ قرضے جو میت کے ذمہ میں واجب ہیں، اور قرض خواہوں کے حق کا تعلق پورے ترکہ سے ہوگا، اگر چہ دین پورے ترکہ پر حاوی نہ ہو، خواہ یہ دین اللہ تعالی کا ہو مثلاً زکاۃ، کفارات، حج فرض، یا بندے کا ہو مثلاً قرض، قیمت اور اجرت، اور اگر دیون ترکہ سے زیادہ ہوں، اور اللہ کا دین اور آدمی کا دین ترکہ سے پورا نہ ہو تو اپنے دین کے تناسب سے آپس میں حصہ لگائیں گے، جیسا کہ مفلس (دیوالیہ) کے مال کا حکم ہے، خواہ یہ دیون صرف اللہ کے ہوں یا صرف بندوں کے، یا مختلف نوعیت کے، پھر دین کے بعد تینوں حقوق کی ادائیگی سے بچ رہے مال کے تہائی سے اجنبی (غیر وارث) کے لئے وصیت نافذ کی جائے گی، اور اگر وصیت کسی وارث کیلئے ہو تو بقیہ ورثاء کی اجازت ضروری ہے، اور اگر وصیت اجنبی کے لئے ہو تو تہائی سے زائد ہونے کی شکل میں ہر وارث کی اجازت پر موقوف ہوگی (۱)۔

۸- فقہاء کا اجماع ہے جیسا کہ گذر چکا ہے کہ دین وصیت پر مقدم ہے، کیونکہ حضرت علیؓ نے فرمایا: حضور ﷺ کا فیصلہ ہے کہ دین وصیت سے پہلے ہے، اور اس لئے کہ دین پر اس کی ضرورت وحاجت حاوی ہوتی ہے، لہذا وہ مقدم ہوگا جیسا کہ تجہیز وتکفین کا خرچہ، پھر اس کی وصیتوں کا نفاذ ہوگا۔

۹- آیت کریمہ "مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوْصِي بِهَا أَوْ دَيْنٍ"(۲) (بعد وصیت (نکالنے کے) جس کی تم وصیت کر جاؤ یا ادائے قرض کے بعد) میں وصیت کا ذکر دین سے پہلے ہے، تو اس کی وجہ یہ ہے کہ وصیت میراث کے مشابہ ہے، کیونکہ وصیت شدہ شی بلامعاوضہ لی جاتی ہے، اس کی وجہ سے ورثاء پر اس کا نکالنا اور نافذ کرنا شاق ہوتا ہے، اور اسی وجہ سے اس میں کوتاہی کا گمان غالب پایا جاتا ہے، برخلاف دین کے کہ طبیعت اس کی ادائیگی پر آمادہ ہوتی ہے، لہذا وصیت کا ذکر پہلے کر کے اس کی ادائیگی کی ترغیب دی گئی ہے، اور اس بات پر تنبیہ کی گئی ہے کہ اس کی ادائیگی بھی دین ہی کی طرح واجب ہے یا اس میں بھی جلدی کرنی چاہئے، اور اسی وجہ سے ان دونوں کے درمیان ایسا کلمہ لایا گیا ہے جو مساوات کو بتاتا ہے، مزید یہ کہ اگر وصیت تبرعات کی ہو، اور ترکہ سے مکمل وصیت کی ادائیگی نہ ہوسکتی ہو تو دین کا وصیت پر مقدم کرنا ظاہر ہے، کیونکہ دین کی ادائیگی آدمی پر فرض ہے، بحالت حیات اس کی ادائیگی پر اس کو مجبور کیا جاتا ہے، اور مذکورہ وصیت نفل ہے، اور بلاشبہ فرض نفل سے زیادہ قوی ہوتا ہے (۱)۔

۱۰- تکفین اور دین کی ادائیگی کے بعد بقیہ مال کے تہائی سے وصیت پوری کی جائے گی نہ کہ اصل مال سے، یہی مذاہب اربعہ کا حکم ہے، البتہ حنفیہ میں سے خواہر زادہ اس سے مستثنی ہیں، اس لئے کہ تکفین اور دین کی ادائیگی جس کا ذکر پہلے آچکا ہے، میت کی لازمی ضروریات میں خرچہ ہے، لہذا اب جو بچ رہا ہے وہی اس کا مال ہے جس کے تہائی میں اس کو تصرف کرنے کا اختیار تھا، نیز یہ کہ بسا اوقات بقیہ سارا مال کل مال کے تہائی سے زیادہ نہ ہوگا، اس صورت میں وصیت پوری کرنے کے نتیجہ میں ورثاء محروم ہوجائیں گے، خواہ وصیت علی الاطلاق ہو یا معین طور پر دونوں برابر ہے، اور یہی صحیح ہے۔

---

(۱) العذب الفائض شرح عمدۃ الفارض ۱/۱۳۔

(۲) سورۂ نساء/۱۱۔

(۱) السراجیہ ص/۴، ۵۔

۱۱ - حنفیہ میں سے شیخ الاسلام خواہر زادہ نے کہا: اگر وصیت معین ہوتو إرث پر مقدم ہے، اور اگر علی الاطلاق ہو مثلاً تہائی یا چوتھائی مال کی وصیت کرے، تو یہ میراث کے معنی میں ہے، کیونکہ یہ وصیت پورے ترکہ میں پھیلی ہوئی ہوتی ہے، اس صورت میں موصی لہ (جس کے لئے وصیت کی گئی ہے) ورثاء کے ساتھ شریک ترکہ ہوگا، ان پر مقدم نہ ہوگا، وارث کے حق کی طرح پورے ترکہ میں وصیت کے پھیلی ہوئی ہونے کی دلیل یہ ہے کہ اگر وصیت کے بعد مال زائد بچ جائے تو دونوں حقوق میں اضافہ ہوگا، اور اگر کم ہو تو کمی دونوں میں ہوگی، یہاں تک کہ اگر وصیت کے وقت میت کا مال مثلاً ایک ہزار تھا پھر وہ بڑھ کر دو ہزار ہوگیا، تو موصی لہ کو دو ہزار کا تہائی ملے گا، اور اس کے برعکس شکل میں ایک ہزار کا تہائی ملے گا (۱)۔

تکفین، دین اور وصیت پوری کرنے کے بعد میت کا باقی ماندہ مال ان ورثاء میں تقسیم کیا جائے گا جن کا وارث ہونا کتاب اللہ سے ثابت ہے، یعنی وہ لوگ جن کا ذکر قرآنی آیات میں ہے، یا وہ لوگ جن کا وارث ہونا سنت نبویہ سے ثابت ہے، مثلاً یہ فرمان نبوی: "أطعموا الجدات السدس" (جدات کو سدس (چھٹا حصہ) دو)، یا وہ لوگ جن کا وارث ہونا اجماع سے ثابت ہے مثلاً دادا، پوتا، پوتی، اور دوسرے تمام ورثاء جن کی وراثت اجماع سے ثابت ہے (۲)۔

(۱) السراجیہ ص ۶/۷، الشرح الصغیر ۴/ ۶۱۸، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۴۵۸، نہایۃ المحتاج ۶/۷، العذب الفائض ۱/ ۱۵۔

(۲) سابقہ مراجع، حدیث: "أطعموا الجدات....." کا تذکرہ جرجانی نے شرح سراجیہ (ص ۷/ طبع مصطفی الحلبی) میں کیا ہے، نیز مؤطا مالک، مسند احمد اور سنن اربعہ میں بروایت حضرت مغیرہ اور محمد بن مسلمہ اس حدیث کے الفاظ یہ ہیں: "شهدت النبي ﷺ أعطاها السدس" (میری موجودگی میں حضور ﷺ نے اس کو چھٹا حصہ دیا)، ابن حبان اور حاکم نے اس کی تصحیح کی ہے (نصب الرایہ ۴/ ۴۲۸)۔

ارکان إرث:

۱۲ - رکن کا لغوی معنی: کسی چیز کا مضبوط کنارہ ہے، اور اصطلاح میں اس سے کسی حقیقت و ماہیت کے جزء کو مراد لیا جاتا ہے (۱)۔

یہ گذر چکا ہے کہ "إرث" بول کر استحقاق مراد لیا جاتا ہے، اس اطلاق کے اعتبار سے إرث کے ارکان تین ہیں، اگر یہ تینوں ارکان پائے جائیں تو وراثت ثابت ہوگی، اور اگر کوئی ایک رکن بھی مفقود ہو تو وراثت جاری نہ ہوگی۔

رکن اول: مورث: میت، یا وہ جس کو مردوں کے ساتھ لاحق کردیا گیا ہو۔

رکن دوم: وارث: وہ شخص جو مورث کی موت کے بعد زندہ ہو، یا اس کو زندوں کے ساتھ ملحق قرار دیا گیا ہو۔

رکن سوم: موروث: ترکہ، ترکہ مال کے ساتھ خاص نہیں، بلکہ مال اور غیر مال دونوں ترکہ میں آتے ہیں۔

لہذا اگر کسی کا انتقال ہوا اور اس کا وارث موجود ہو، لیکن مال نہ ہو تو وراثت نہیں ہوگی (۲)۔ اسی طرح اگر میت کا کوئی وارث نہ ہو تو بھی وراثت نہیں، یہ ان لوگوں کی رائے کے مطابق ہے جو بیت المال کو وارث نہیں قرار دیتے، جیسا کہ آگے آئے گا۔

شروط میراث:

۱۳ - شروط: شرط کی جمع ہے، جس کا لغوی معنی: علامت ہے، اور اصطلاح میں "شرط" وہ امر ہے کہ اس کے عدم سے عدم لازم آئے لیکن اس کے وجود سے ذاتی طور پر وجود یا عدم لازم نہ آئے (۳)۔ اور

(۱) القاموس، العذب الفائض ۱/ ۱۶۔

(۲) ابن عابدین ۵/ ۴۸۲ طبع اول بولاق، التحفۃ الخیریہ (الباجوریہ) ص ۷/ ۴ طبع الحلبی، العذب الفائض ۱/ ۱۶ طبع الحلبی۔

(۳) العذب الفائض ۱/ ۱۷۔

ایسا امر ماہیت سے خارج ہوتا ہے۔

إرث کی تین شرائط ہیں:

اول: مورث کی موت کا ثبوت، یا اس کو مردوں کے ساتھ لاحق کردیا جانا، حکماً ہو مثلاً مفقود (گم شدہ) کے مسئلہ میں اگر قاضی اس کی موت کا فیصلہ کردے، یا تقدیراً ہو جیسے کہ پیٹ کے بچے کے مسئلہ میں کہ اگر اس کی ماں (حاملہ عورت) کو مارا پیٹا جائے اور اس کی وجہ سے بچہ ضائع ہوجائے تو اس کی بنا پر مارنے والے پر ایک غرہ (غلام یا باندی) کا وجوب ہوتا ہے۔

دوم: مورث کی موت کے بعد وارث کی حیات کا ثبوت، یا اس کو تقدیراً زندوں کے ساتھ لاحق کرنا، مثلاً حمل جو ماں کے پیٹ سے باہر آنے کے بعد اتنی دیر تک مکمل طور پر زندہ رہے کہ جس سے ظاہر ہو کہ وہ مورث کی موت کے وقت موجود تھا اگر چہ نطفہ کی شکل میں ہو، اس میں کچھ تفصیل ہے جو حمل کی میراث کے بیان میں آئے گی۔

سوم: وراثت کا تقاضا کرنے والی نسبت وتعلق مثلاً زوجیت، رشتہ، یا ولاء کا علم، اور رشتہ کی نوعیت کا تعین مثلاً بنوۃ (بیٹا ہونا)، أبوۃ (باپ ہونا)، أمومۃ (ماں ہونا) أخوۃ (بھائی ہونا) عموۃ (چچا ہونا)، اور اس درجہ کا علم جس میں میت اور وارث جمع ہیں (۱)۔

اسباب إرث:

۱۴ - سبب کا لغوی معنی: ایسی شی ہے جس کے ذریعہ دوسری چیز تک پہنچا جائے، اور اصطلاحی معنی: وہ چیز جس کے وجود سے وجود اور عدم سے ذاتی طور پر عدم لازم آئے۔

اسباب إرث چار ہیں، ان میں تین ائمہ اربعہ کے یہاں اتفاقی، اور چوتھا مختلف فیہ ہے۔

(۱) ابن عابدین ۵/ ۴۸۳ طبع بولاق، التحفہ ص/ ۴۷ طبع الحلبی، العذب الفائض ۱/ ۱۷، ۱۸ طبع الحلبی۔

تین متفق علیہ اسباب: نکاح، ولاء اور قرابت ہیں (حنفیہ قرابت کو رحم سے تعبیر کرتے ہیں)، اور چوتھا جو مختلف فیہ ہے: جہت اسلام ہے، اور اس سبب کی بنیاد پر وراثت (ان لوگوں کے نزدیک جو اس کے قائل ہیں یعنی مالکیہ وشافعیہ) بیت المال کو ملتی ہے، اس میں کچھ تفصیل ہے (۱)۔

اسباب مذکورہ میں سے ہر سبب مستقل بالذات إرث کا فائدہ دیتا ہے (۲)۔

موانع إرث:

۱۵ - مانع: جس کے وجود سے عدم لازم آئے (۳)۔

ائمہ اربعہ کے یہاں اتفاقی موانع إرث تین ہیں: رق (غلامی)، قتل اور اختلاف دین۔ تین موانع مختلف فیہ ہیں:

ارتداد، اختلاف دارین، اور دور حکمی (ایسا اقرار جس کے نتیجہ میں اقرار کرنے والا وراثت سے محروم ہوجائے)۔

مالکیہ کے یہاں ایک اور مانع بھی ہے اور وہ ہے: اس بات کا نہ معلوم ہونا کہ وارث کی موت مورث کی موت کے بعد ہوئی ہے، اور بعض شافعیہ کے یہاں زوجین کے درمیان لعان بھی مانع إرث ہے، ان تمام موانع کا ذکر آگے آئے گا (۴)۔

رق (غلامی):

۱۶ - رق کامل باتفاق ائمہ اربعہ مانع إرث ہے، کیونکہ غلام کے ہاتھ

(۱) العذب الفائض ۱/ ۱۸، شرح الرحبیہ للماردینی ص/ ۱۸ طبع صبیح۔

(۲) ابن عابدین ۵/ ۴۸۶ طبع امیریہ، التحفہ ص/ ۴۹ اور اس کے بعد کے صفحات، العذب الفائض ۱/ ۱۸، اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۳) العذب الفائض ۱/ ۲۳۔

(۴) شرح الرحبیہ ص/ ۲۳۔

میں جو کچھ مال ہوتا ہے اس کے آقا کا ہوتا ہے، اگر ہم اس کو اس کے رشتہ داروں کا وارث بنادیں تو ملکیت اس کے آقا کی ہوگی، جو بغیر کسی سبب کے ایک اجنبی کو وارث بنانا ہوگا، اور یہ بالا جماع باطل ہے (۱)۔

قتل:

۱۷- باتفاق ائمہ اربعہ وہ قتل جس کی وجہ سے قصاص واجب ہوتا ہے، بالغ عاقل قاتل کے لئے میراث سے مانع ہوتا ہے جب کہ قتل براہ راست کیا گیا ہو (۲)۔

موجب قصاص قتل سے مراد کیا ہے؟ اس کے بارے میں اختلاف ہے، اسی طرح اس صورت میں بھی اختلاف ہے جب کہ قاتل بچہ یا پاگل ہو، یا اس نے براہ راست قتل نہ کیا ہو، یا قتل قتل خطا ہو، چنانچہ ائمہ ثلاثہ اور حنفیہ میں سے امام ابو یوسف اور امام محمد کی رائے یہ ہے کہ ظالمانہ، عمداً اور موجب قصاص قتل یہ ہے کہ مجرم اس شخص کا قصد کرے جس کو وہ آدمی اور معصوم الدم (اس کے قتل کو حرام وغیر مباح) جانتا ہے اور ایسے ہتھیار سے اس کی جان لینے کا قصد کرے جس سے موت کا آنا غالب گمان رکھتا ہے۔

امام ابوحنیفہ کے نزدیک موجب قصاص قتل عمد یہ ہے کہ ہتھیار کے وار سے ہو، یا ایسی چیز سے جو ٹکڑے ٹکڑے کرنے میں ہتھیار کے قائم مقام ہے مثلاً دھاردار لکڑی یا پتھر، اور حنفیہ نے کہا ہے: قتل شبہ عمد، اور قتل خطا بھی مانع میراث ہوتے ہیں، قتل شبہ عمد کی مثال یہ ہے کہ قاتل مقتول پر عمداً ایسے آلہ سے وار کرے جس سے غالباً موت نہیں ہوتی، اور ایسے قتل پر تمام حنفیہ کے نزدیک عاقلہ پر دیت واجب ہوتی ہے اور مجرم پر گناہ اور کفارہ واجب ہوتا ہے۔

(۱) السراجیہ ص/ ۱۸ طبع الحلبی، الشرح الکبیر ۴/ ۴۸۵ طبع الحلبی، التھہ ص/ ۵۷ طبع الحلبی، العذب الفائض ۱/ ۲۳۔

(۲) السراجیہ ص/ ۱۹، العذب الفائض ۱/ ۲۸۔

قتل خطا کی مثال یہ ہے کہ کسی شخص نے شکار کو تیر مارا، اور وہ کسی انسان کو لگ گیا، یا کوئی شخص سوتے میں کسی انسان پر پلٹ گیا جس نے اس کی جان لے لی، یا مقتول کو اس جانور نے روند دیا جس پر وہ شخص سوار تھا، یا کوئی شخص چھت سے کسی پر گر پڑا، یا کسی کے ہاتھ سے پتھر چھوٹ کر اس پر گر گیا اور وہ مرگیا۔ اس قتل میں مجرم پر کفارہ اور عاقلہ پر دیت واجب ہوتی ہے، اس میں گناہ لازم نہیں آتا ہے، ان کے نزدیک ان تمام صورتوں میں قاتل میراث سے محروم ہوتا ہے، اگر قتل ناحق ہو (۱)۔

اگر قتل سبباً (بالواسطہ) ہو، براہ راست نہ ہو، مثلاً دوسرے کی املاک میں کنواں کھودنے والا یا پتھر رکھنے والا یا قاتل بچہ یا پاگل ہو تو ان تمام صورتوں میں حنفیہ کے نزدیک قاتل میراث سے محروم نہیں ہوتا (۲)۔

حنابلہ اور مالکیہ کے یہاں راجح یہ ہے کہ جو قتل قصداً ہو خواہ براہ راست ہو یا بالواسطہ قتل کرنے والا مال اور دیت میں اپنی میراث سے محروم رہے گا، اگر چہ بچہ یا پاگل ہو، اور اگر چہ یہ قتل ایسے سبب کے ساتھ ہوا جس کی وجہ سے قصاص ختم ہوجاتا ہے، مثلاً باپ نے اپنے بیٹے کو پتھر مارا اور وہ مرگیا۔

مالکیہ کے یہاں ایک رائے اور ہے: بچے اور مجنون کا قتل عمد خطا کی طرح ہے، لہذا مال میں سے اس کو وراثت ملے گی، دیت میں سے نہیں، یہی ان کے یہاں قول ظاہر ہے (۳)۔ اگر انسان اپنے مورث کو قصاص، یا حد، یا اپنے دفاع میں قتل کرے تو حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ کے یہاں میراث سے محروم نہیں ہوگا (۴)۔

(۱) السراجیہ ص/ ۱۸، الشرح الکبیر ۴/ ۴۸۶، العذب الفائض ۱/ ۲۹۔

(۲) السراجیہ ص/ ۱۸۔

(۳) حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۴۸۶۔

(۴) سابقہ مراجع۔

شافعیہ کے یہاں قتل میں کسی طرح کی شرکت مانع میراث ہے اگر چہ قتل حق ہو، مثلاً قصاص لینے والا اور امام وقاضی، نیز امام وقاضی کے حکم سے کوڑے لگانے والا، گواہ، اور تزکیہ کرنے والا، اور قاتل میراث سے محروم ہوگا اگر چہ بلا قصد قتل ہو، مثلاً سونے والا اور پاگل اور بچہ، اور اگر چہ کسی مصلحت سے ایسے کام کا قصد کرے مثلاً باپ بیٹے کو ادب سکھانے کے لئے مارے، یا علاج کے لئے زخم کھول دے، اور انہوں نے کہا ہے: اگر مقتول کہے: اس کو وارث بنالو، تو یہ وصیت ہوگی۔

اگر دو شخص (جو ایک دوسرے کے وارث ہیں) اوپر سے گرجائیں، اور وہ نیچے اوپر ہوں، نیچے والا مرجائے، تو اوپر والا اس کا وارث نہ ہوگا، کیونکہ وہ قاتل ہے، اور اگر اوپر والا مرجائے تو نیچے والا اس کا وارث ہوگا، کیونکہ وہ اس کا قاتل نہیں (١)۔

حنفیہ کا اپنے مذہب یعنی قتل بالسبب سے محرومی نہیں اور بچہ و پاگل محروم نہیں کے حق میں استدلال یہ ہے کہ قاتل بالسبب حقیقت میں قاتل نہیں، اس لئے کہ اگر وہ اپنی املاک میں کنواں کھودتا اور اس کا مورث اس میں گر کر مرجاتا تو اس پر اس کا کوئی مواخذہ نہیں تھا، جب کہ قاتل کا اپنے فعل پر، خواہ اپنی املاک میں کرے یا دوسرے کی املاک میں، مواخذہ ہوتا ہے جیسا کہ تیرانداز، نیز قتل بغیر مقتول کے متحقق نہیں ہوتا، اور بالسبب والی شکل میں یہ موجود نہیں ہے، کیونکہ مثال کے طور پر اس کی کھدائی زمین سے متصل تھی، کسی زندہ سے نہیں، اور کنویں میں گرنے کے وقت کھودنے والے کو قاتل قرار دینا ممکن نہیں، کیونکہ ہوسکتا ہے کہ اس وقت کھودنے والا مرچکا ہو، اور جب وہ حقیقتاً قاتل نہیں تو قتل کی جزاء (میراث سے محرومی اور کفارہ) اس سے متعلق نہ ہوگی، اور بچہ و پاگل قتل کی وجہ سے میراث سے محروم نہیں ہوتے، اس لئے کہ محرومی قتل ممنوع کی جزاء ہے، جب کہ بچے اور پاگل کا فعل اس لائق نہیں ہوتا کہ اس کو شرعاً ممانعت وحرمت کے ساتھ متصف کیا جائے، کیونکہ شرعی خطاب کا ان کی طرف متوجہ ہونا متصور نہیں، نیز یہ کہ میراث سے محرومی احتیاط میں کوتاہی کرنے کے اعتبار سے ہے، اور بچہ و پاگل کی طرف کوتاہی کی نسبت کا تصور نہیں ہوسکتا (١)۔

(١) التحفۃ الخیریہ ص/٥٦۔

شافعیہ کا استدلال حدیث سے ہے: **"ليس للقاتل من الميراث شيء"** (قاتل کے لئے میراث میں سے کچھ نہیں ہے)، وہ اس کی تشریح یہ کرتے ہیں کہ قتل میں جس کا دخل ہے اس کے لئے میراث میں سے کچھ نہیں۔

اس کی وجہ یہ ہے کہ بعض صورتوں میں قاتل کا اپنے مورث کو قتل کرکے جلد از جلد میراث حاصل کرنے کا اندیشہ ہے، اور یہ اس صورت میں ہوگا جب اس کو عمداً قتل کرے، لہذا مصلحت کا تقاضا یہ ہے کہ اس کو میراث سے محروم کیا جائے قاعدہ ذیل پر عمل کرتے ہوئے: **"من استعجل بشيء قبل أوانه عوقب بحرمانه"** (جو شخص کسی چیز کو قبل از وقت طلب کرے اس کی سزا محرومی ہے)۔ جلد بازی صرف اس کو اپنے گمان کے اعتبار سے اور ظاہری اعتبار سے ہوتی ہے، اور باقی صورتوں میں قتل کا سد باب کرنے کے لئے ہے یعنی اس صورت میں جب کہ قتل بغیر قصد کے ہو، مثلاً سونے والا، پاگل، اور بچہ۔

مفتی کا قتل میں کوئی دخل نہیں ہوتا اگر چہ غلط فتوی دے، اور وہ فتوی کسی معین شخص کے بارے میں ہو، اسی لئے کہ اس کا فتوی الزامی (لازم کرنے والا) نہیں ہوتا، اس طرح راوی حدیث اور نظر بد سے قتل کرنے والے کا دخل نہیں، اور نہ اس شخص کا جو اپنی بیوی کے لئے

(١) السراجیہ ص/١٩، اور اس کے بعد کے صفحات۔

گوشت لائے، اور اس میں سانپ نے منہ لگادیا، پھر اس کو بیوی نے کھایا اور مرگئی۔

جس نے اپنے مورث کے خلاف کوئی گواہی دی جس کے تقاضے سے اس کو کوڑا لگایا گیا اور وہ مرگیا تو مسئلہ محل نظر ہے، لیکن ان کے اطلاق کے ظاہر سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ یہ بھی مانع ارث ہے (۱)۔

اختلاف دین:

۱۸- جمہور فقہاء نیز حنابلہ میں سے ابوطالب، حضرت علی، زید بن ثابت اور اکثر صحابہ کا قول یہ ہے کہ کافر مسلمان کا وارث نہیں، اگر چہ ترکہ کی تقسیم سے قبل مسلمان ہوجائے، کیونکہ مورث کی موت سے میراث مستحقین کے لئے واجب ہوگئی، خواہ مسلمان اور کافر کے درمیان ربط رشتہ داری کا ہو، یا نکاح کا، یا ولاء کا۔

امام احمد کی رائے ہے کہ اگر کافر ترکہ تقسیم ہونے سے قبل مسلمان ہوجائے تو مسلمان کا وارث ہوگا، اس لئے کہ فرمان نبوی ہے: "من أسلم علی شيء فهو له" (۲) (جو شخص کسی چیز پر اسلام لائے وہ اس کے لئے ہے) نیز اس لئے کہ وارث بنانے میں اسلام کی ترغیب دینا ہے۔

اسی طرح ان کی رائے یہ ہے کہ کافر اپنے آزاد کردہ مسلمان غلام کا وارث ہوگا (۳)۔

نیز جمہور فقہاء کے یہاں مسلمان کافر کا وارث نہ ہوگا۔

حضرات معاذ بن جبل، معاویہ بن ابوسفیان، حسن، محمد بن الحنفیہ،

---

(۱) الجمہرص ۵٦، اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۲) حدیث: "من أسلم علی شيء..." کی روایت بیہقی (۹/ ۱۱۳ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) اور سعید بن منصور (حدیث: ۱۸۹ طبع علمی پریس، ہندوستان) نے کی ہے۔

(۳) المذہب الفائض ۱/ ۳۱۔

محمد بن علی بن حسین اور مسروق کے نزدیک مسلمان کافر کا وارث ہوگا۔

ائمہ اربعہ کی دلیل یہ حدیث ہے: "لایتوارث أهل ملل شتی" (۱) (مختلف ملت والے ایک دوسرے کے وارث نہ ہوں گے) نیز یہ حدیث ہے: " لا یرث المسلم الکافر ولا الکافر المسلم" (۲) (مسلمان کافر کا اور کافر مسلمان کا وارث نہ ہوگا)۔

مسلمان کافر کا وارث ہوگا، اس کے قائلین کی دلیل یہ حدیث ہے: "الإسلام یعلو ولا یعلی" (۳) (اسلام بلند ہوگا، اس پر کوئی چیز بلند نہ ہوگی)۔ اور مسلمان کافر کا وارث ہو یہ اسلام کی بلندی میں داخل ہے۔

مانعین اس حدیث کی تشریح یہ کرتے ہیں کہ بذات خود اسلام بلند ہوگا، اس معنی میں کہ اگر ایک پہلو سے اسلام بالادست ہو، دوسرے پہلو سے نہ ہو تو اسلام ہی بالادست ہوگا، اور وہی بلند ہوگا، یا یہ مراد ہے کہ حجت اور دلیل، یا قہر وغلبہ (یعنی انجام کار مسلمان کے لئے نصرت) کے اعتبار سے بلند ہے (۴)۔

مرتد کا وارث ہونا:

۱۹- باتفاق فقہاء مذاہب مرتد (اپنے ارادہ واختیار سے اسلام چھوڑنے والا) ان لوگوں میں سے کسی کا وارث نہ ہوگا جن کو اس کے ساتھ

---

(۱) حدیث: "لایتوارث..." کی روایت سنن ابوداؤد (۳/ ۸۵ مع عون المعبود طبع الانصار یہ دہلی)، سنن ابن ماجہ (حدیث: ۲۷۳۱ طبع عیسی الحلبی) اور مسند احمد (۲/ ۱۷۸، ۱۹۵ طبع المیمنیہ) میں بروایت عبد اللہ بن عمرو کی گئی ہے۔

(۲) احمد، بخاری اور مسلم نے اس کی روایت کی ہے۔

(۳) حدیث: "الإسلام یعلو..." کی روایت دار قطنی (۳/ ۲۵۲ طبع دار المحاسن مصر)، بیہقی (٦/ ۲۰۵ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے۔ حافظ ابن حجر نے فتح الباری (۳/ ۲۲۰ طبع سلفیہ) میں اس کو حسن کہا ہے۔

(۴) سراجیہ ص ۷۴، ۷۵۔

وراثت کا کوئی سبب مربوط رکھے ہوئے ہے، چاہے وہ مسلمان ہوں یا اس دین کو ماننے والے جس دین کو اس نے اسلام ترک کر کے اختیار کیا ہے، یا ان کے علاوہ کسی تیسرے دین کو ماننے والے ہوں، اس لئے کہ اس کو اس نئے دین پر باقی نہیں رکھا جائے گا جس کو اس نے اختیار کیا ہے، نیز اس لئے کہ وہ مردہ کے حکم میں ہوگیا ہے، اسی طرح مرتد عورت کسی کی وارث نہیں ہوتی، اس لئے کہ مرتد کے بارے میں شرعی حکم اگر وہ مرد ہو تو یہ ہے کہ توبہ کر کے دوبارہ اسلام لائے، یا پھر اس کو قتل کر دیا جائے گا اگر اپنے ارتداد پر مصر ہے، اور اگر وہ عورت ہو تو اس کو قید رکھا جائے گا تا آں کہ توبہ کرلے، یا مرجائے، لہذا یہ کہنے کا قطعاً کوئی مطلب نہیں کہ وہ مسلمان یا غیر مسلم کسی کا وارث ہوگا۔

رہا یہ کہ کوئی دوسرا اس کا وارث ہو تو مالکیہ وشافعیہ کا مذہب اور حنابلہ کی مشہور روایت (جس کے بارے میں قاضی نے کہا ہے کہ حنابلہ کا صحیح مذہب یہی ہے) یہ ہے کہ مسلمان یا غیر مسلم (جس کے دین کو اس نے اختیار کیا ہے) کوئی بھی مرتد کا وارث نہیں ہوگا، بلکہ اس کا سارا مال، اگر وہ مرجائے یا حالت ارتداد میں قتل کر دیا جائے، غنیمت اور بیت المال کا حق ہوگا۔

امام ابو یوسف، امام محمد کی رائے اور امام احمد سے دوسری روایت یہ ہے کہ مرتد کے مسلمان ورثاء کو اس کی وراثت ملے گی، یہی حضرت ابو بکر، حضرت علی، حضرت ابن مسعود، ابن مسیب، جابر بن زید، حسن، عمر بن عبد العزیز، شعبی، ثوری، اوزاعی، اور ابن شبرمہ کا قول ہے، اس قول کی دلیل خلفائے راشدین میں حضرت ابو بکرؓ اور حضرت علیؓ کا عمل ہے، نیز اس لئے کہ اس کے ارتداد سے اس کا مال منتقل ہوجاتا ہے، لہذا اس کے مسلمان ورثاء تک منتقل ہونا ضروری ہے، جیسا کہ موت سے منتقل ہونے کی صورت میں ہوتا ہے (۱)۔

(۱) الشرح الکبیر ۴/ ۳۸۶، التحفہ ص/ ۶۱، العذب الفائض ص/ ۳۴، المغنی ۶/ ۳۰۰، ۸/ ۱۲۸۔

امام ابوحنیفہ مرتد مرد اور مرتد عورت میں فرق کرتے ہیں، چنانچہ مرتد عورت کے مسلمان اقارب اس کے اور اس کے جملہ اموال کے وارث ہوں گے، خواہ اس نے ان کو اسلام کی حالت میں کمایا ہو، یا بحالت ارتداد۔

رہا مرتد مرد تو اس کے مسلمان ورثاء اس کے اس مال کے وارث ہوں گے جو اس نے زمانہ اسلام میں کمایا ہے، لیکن بحالت ارتداد اس کے کمائے ہوئے مال کے وہ وارث نہ ہوں گے، بلکہ وہ مسلمانوں کے لئے مال غنیمت ہوگا (۱)۔

لیکن اس کے مسلمان ورثاء میں سے کون لوگ اس کے وارث ہوں گے؟ آیا وہ لوگ جو اس کے ارتداد کے وقت موجود تھے، یا اس کی موت کے وقت موجود تھے، یا اس کے دار الحرب میں چلے جانے کے وقت موجود تھے؟ یا وہ لوگ جو اس کے ارتداد اور موت کے وقت موجود تھے؟

اس مسئلہ میں امام ابوحنیفہ سے مختلف روایات ہیں، حسن کی روایت میں ہے کہ مرتد کا وارث وہ ہوگا جو اس کے ارتداد کے وقت اس کا وارث رہا ہو، اور مرتد کی موت تک زندہ باقی رہے، رہا وہ جو اس کے بعد وارث ہونے کا اہل بنے وہ مرتد کا وارث نہ ہوگا، لہذا اگر اس کا کوئی قرابت دار اس کے ارتداد کے بعد اسلام لائے، یا ارتداد کے بعد قرار پانے والے نطفہ سے اس کی کوئی اولاد ہو، تو اس روایت کے مطابق وہ مرتد کا وارث نہ ہوگا، کیونکہ توریث کا سبب یہاں ارتداد ہے، لہذا جو ارتداد کے وقت موجود نہ ہو اس کے لئے سبب استحقاق قائم نہیں ہوا، اور استحقاق موت کے ذریعہ مکمل ہوتا ہے لہذا وارث کا سبب کے مکمل ہونے تک باقی رہنا شرط ہے۔

امام ابوحنیفہ سے امام ابو یوسف کی روایت میں ہے کہ ارتداد کے

(۱) سراجیہ ص/ ۵۷۔

وقت وارث کے وجود کا اعتبار ہے، مرتد کی موت سے قبل اس کی موت سے اس کا استحقاق باطل نہیں ہوتا، اس لئے کہ توریث کے حکم میں ارتداد موت کی طرح ہے، اور مورث کی موت کے بعد اس کے ترکہ کی تقسیم سے پہلے جو وارث مرجائے اس کا استحقاق باطل نہیں ہوتا، اس کی جگہ اس کا وارث لے لیتا ہے۔

امام ابوحنیفہ سے امام محمد کی روایت یہ ہے، اور یہی اصح قول ہے کہ اعتبار موت یا قتل کے وقت اس کے وارث ہونے کا ہے، خواہ ارتداد کے وقت موجود ہو یا ارتداد کے بعد وجود میں آیا، اس لئے کہ سبب کے پائے جانے کے بعد اس کے کمال سے قبل وجود میں آنے والی شئی ابتداء سبب کے وقت موجود شئی کی طرح مانی جاتی ہے، جیسا کہ قبضہ سے قبل مبیع میں پیدا ہونے والی زیادتی کہ اس کو ابتداء عقد کے وقت موجود کی طرح مانا جاتا ہے، اور قبضہ کے ساتھ اس کو بھی عقد میں داخل سمجھا جاتا ہے، اس کے لئے ثمن میں سے حصہ ہوتا ہے، اسی طرح یہاں بھی حکم ہوگا۔

امام محمد نے مرتد کے دارالحرب میں چلے جانے کو اس کی موت کے درجہ میں مانا ہے، لہذا جب وہ چلا جائے تو اس کا ترکہ تقسیم کردیا جائے گا، اور امام ابو یوسف کے یہاں اعتبار اس بات کا ہے کہ قاضی نے جس وقت اس کے دارالحرب میں چلے جانے کا فیصلہ کیا، اس وقت اس کا وارث ہو، اور اگر وہ مرجائے حقیقتاً یا حکماً، تو اس کی بیوی اس کی وارث ہوگی جب کہ وہ عدت میں ہو، یہ صاحبین کی رائے ہے، اس لئے کہ مرتد اور اس کی بیوی کے درمیان نکاح اگرچہ ارتداد کی وجہ سے اٹھ گیا، لیکن وہ اپنی بیوی کی میراث سے بھاگنے والا ہے، اور بھاگنے والے کی بیوی اگر اس کی موت کے وقت عدت میں ہو تو اس کی وارث ہوتی ہے۔

امام ابوحنیفہ سے امام ابو یوسف کی روایت کے مطابق بیوی اس کی وارث ہوگی، اگرچہ اس کی موت کے وقت عورت کی عدت پوری ہوچکی ہو، اس لئے کہ توریث کا سبب عورت کے حق میں شوہر کے ارتداد کے وقت موجود تھا، کیونکہ اس روایت کی بنیاد پر ارتداد کے آغاز کے وقت سبب کے قیام کا اعتبار ہے(۱)۔

غیر مسلموں کے درمیان اختلاف دین:

۲۰ - حنفیہ کا مذہب یہ ہے اور یہی شافعیہ کے یہاں اصح ہے، اور امام احمد کی ایک روایت ہے کہ کفار آپس میں ایک دوسرے کے وارث ہوں گے، کیونکہ ان سب کا مذہب ایک ہے، لہذا یہودی نصرانی کا وارث ہوگا اور نصرانی یہودی کا وارث ہوگا، مجوسی اور بت پرست نصرانی اور یہودی کے وارث ہوں گے، اور ان دونوں کے وارث مجوسی وغیرہ ہوں گے۔

شافعیہ کے یہاں اصح کے بالمقابل قول یہ ہے کہ ان کا مذہب الگ الگ ہے، لہذا مختلف مذاہب والے ایک دوسرے کے وارث نہیں ہوں گے، یہودی نصرانی کا، یا نصرانی یہودی کا وارث نہیں ہوگا(۲)۔

مالکیہ کا قول راجح یہ ہے، اور یہ قول امام احمد کی طرف بھی منسوب ہے کہ کفر کے تین مذاہب ہیں: نصرانیت ایک مذہب ہے، اور یہودیت ایک مذہب ہے، اور ان دونوں کے ماسوا ایک مذہب ہے، یہی قاضی، شریح، عطاء، عمر بن عبد العزیز، ضحاک، حکم، شریک، ابن ابی لیلیٰ، حسن بن صالح، اور وکیع رحمہم اللہ کا قول ہے۔

مالکیہ کے یہاں ایک دوسری رائے بھی ہے، اور اس کو بھی راجح کہا گیا ہے اور یہی مدونۃ کا ظاہر ہے کہ یہود ونصاری کا ایک مذہب ہے اور ان دونوں کے ماسوا مختلف مذاہب ہیں، اور مالکیہ کی بعض

---

(۱) المبسوط ۱۰ / ۱۰۲، ۱۰۳ طبع دوم دار المعرفۃ لبنان۔

(۲) المنثور مع الشرح ص / ۲۰۔

کتابوں میں لکھا ہے کہ مذہب میں مشہور یہی ہے۔

ابن ابی لیلیٰ کا مذہب یہ ہے کہ یہود ونصاری آپس میں ایک دوسرے کے وارث ہوں گے، مجوسی ان کا وارث نہ ہوگا، اور نہ یہود ونصاری مجوس کے وارث ہوں گے۔

جولوگ کفار کے درمیان آپس میں ایک دوسرے کے وارث ہونے کے قائل نہیں ان کی دلیل یہ حدیث ہے: "لا يتوارث أهل ملتين شتى "(۱) (دو مختلف مذاہب والے ایک دوسرے کے وارث نہیں ہوں گے)۔ اور یہ لوگ مختلف مذاہب والے ہیں، اس کی دلیل فرمان باری ہے: "وَالَّذِيْنَ هَادُوْا وَالنَّصَارٰى" (۲) (اور جو لوگ یہودی ہوئے اور نصاری)، اس میں نصاری کا عطف "اَلَّذِيْنَ هَادُوْا" (یہودیوں کے بیان) پر ہے، اور عطف معطوف و معطوف علیہ کے درمیان مغایرت کو چاہتا ہے، اور فرمان باری ہے: "وَلَنْ تَرْضٰى عَنْكَ الْيَهُوْدُ وَلَا النَّصَارٰى حَتّٰى تَتَّبِعَ مِلَّتَهُمْ" (۳) (اور آپ سے ہرگز راضی نہ ہوں گے یہود اور نصاری جب تک کہ آپ ان کے مذہب کے پیرو نہ ہوجائیں)۔ اور یہود اسی وقت راضی ہونگے جب ان کے ساتھ یہودیت کی اتباع کی جائے اور نصاری کا بھی یہی حال ہے۔

یہ اس بات کی دلیل ہے کہ فریقین میں سے ہر ایک کا الگ مذہب ہے، نیز اس لئے کہ نصاری حضرت عیسیٰ کی نبوت اور انجیل کا اقرار کرتے ہیں، جب کہ یہودی اس کے منکر ہیں۔

ابن ابی لیلیٰ کا استدلال یہ ہے کہ یہود ونصاری دعویٰ توحید پر متفق ہیں، ہاں اس سلسلہ میں ان کے نظریات الگ الگ ہیں، اور وہ حضرت موسیٰ کی نبوت اور تورات کے اقرار پر متفق ہیں، برخلاف مجوس کے کہ وہ نہ توحید کو مانتے ہیں نہ حضرت موسیٰ کی نبوت اور نہ کسی آسمانی کتاب کا اقرار کرتے ہیں، جب کہ یہود ونصاری اس پر ان سے اتفاق نہیں کرتے، لہذا وہ دو مذہب والے ہوگئے، اس کی دلیل ذبیحہ اور نکاح کا حلال ہونا ہے کہ یہود ونصاری کا حکم اس میں ایک ہے، ان کا ذبیحہ مسلمانوں کے لئے حلال ہے، برخلاف مجوس کے کہ ان کا ذبیحہ حلال نہیں ہے۔

حنفیہ اور ان کے موافقین کا استدلال یہ ہے کہ اللہ تعالی نے دین دو ہی بنائے ہیں: حق اور باطل، فرمان باری ہے: "لَكُمْ دِيْنُكُمْ وَلِيَ دِيْنِ" (۱) (تم کو تمہارا بدلہ ملے گا اور مجھے میرا بدلہ)۔ اور لوگوں کو دو فرقوں میں تقسیم کیا، چنانچہ ارشاد ہے: "فَرِيْقٌ فِي الْجَنَّةِ وَفَرِيْقٌ فِي السَّعِيْرِ" (۲) (ایک گروہ جنت میں (داخل) اور ایک گروہ دوزخ میں)۔ جنت کا فرقہ مسلمان ہی ہیں اور جہنم کا فرقہ سارے کفار ہیں، اور اللہ تعالی نے مدعی دو بنائے ہیں، فرمان باری ہے: "هٰذَانِ خَصْمَانِ اخْتَصَمُوْا فِيْ رَبِّهِمْ" (۳) (یہ دو فریق ہیں جنہوں نے اپنے پروردگار کے بارے میں اختلاف کیا)۔ اور مراد مسلمانوں کے بالمقابل تمام کفار ہیں، حالانکہ کفار کے مذاہب آپس میں الگ الگ ہیں لیکن مسلمانوں کے مقابلہ میں وہ ایک مذہب والے ہیں، اس لئے کہ مسلمان محمد ﷺ کی رسالت اور قرآن کا اقرار کرتے ہیں، اور سارے کفار ان سب کے منکر ہیں، اور انکار ہی کی بنیاد پر وہ کافر قرار پاتے ہیں، اس لئے وہ مسلمانوں کے بالمقابل شرک کی بنا پر ایک ہی مذہب والے ہیں، اس حدیث میں اس کی طرف اشارہ ہے: "لايتوارث أهل ملتين" (دو مذہب والے ایک دوسرے کے وارث نہیں ہوں گے)۔ حضور ﷺ نے دونوں

---

(۱) یہ حدیث فقرہ نمبر ۱۸ کے حاشیہ میں گذر چکی ہے۔

(۲) سورۂ بقرہ / ۶۲۔

(۳) سورۂ بقرہ / ۱۲۰۔

(۱) سورۂ کافرون / ۶۔

(۲) سورۂ شوری / ۷۔

(۳) سورۂ حج / ۱۹۔

مذاہب کی تفسیر میں فرمایا ہے: "لا یرث المسلم الکافر ولا الکافر المسلم"(۱) (نہ مسلمان کافر کا، اور نہ کافر مسلمان کا وارث ہوگا)، کیونکہ عمومی صفت جو کفر ہے اس کی تصریح میں اس بات کا بیان ہے کہ توریث کے حق میں وہ سب ایک مذہب والے ہیں (۲)۔

غیر مسلموں کے درمیان اختلاف دار:

۲۱ - اختلاف دارین سے فقہاء اختلاف ''منعہ'' مراد لیتے ہیں، اور انہوں نے ''منعہ'' کی تشریح: فوج اور بادشاہ وسلطان کے الگ الگ ہونے سے کی ہے، مثلاً ایک ہندوستان میں ہوتو اس کا ایک ملک (دار) اور منعہ ہے، اور دوسرا ترکی میں ہو، تو اس کے لئے دوسرا دار اور منعہ ہے، دونوں پر ایک دوسرے کی جان کی حفاظت ورعایت نہیں ہے، یہاں تک کہ ہر ایک دوسرے کے قتل کو مباح سمجھتا ہے (۳)۔

فقہاء کے درمیان یہ اتفاقی امر ہے کہ مسلمان آپس میں ایک دوسرے کے وارث ہوں گے، ان کے علاقے، ممالک اور شہریت چاہے جس قدر مختلف ہوں، اس لئے کہ اسلام کے علاقے سب کے سب ایک ہی دار وملک ہیں کیونکہ فرمان باری ہے: ''إِنَّمَا الْمُؤْمِنُوْنَ إِخْوَةٌ''(۴) (مسلمان جو ہیں سو بھائی ہیں)۔ اور فرمان نبوی ہے: "المسلم أخو المسلم" (۵) (مسلمان، مسلمان کا بھائی ہے)۔

اور اس لئے کہ ہر مسلمان کی (آپسی) ولایت اسلام ہی کے لئے ہے، اور اسی کی بنیاد پر اور اسی کی وجہ سے وہ ایک دوسرے کی مدد کرتے ہیں۔

اس سلسلہ میں اعتبار حکماً اختلاف دارین کا ہے، حقیقتاً نہیں، لہذا اگر مسلمان دار الحرب میں مرجائے تو دار الاسلام میں رہنے والے اس کے مسلمان اقارب اس کے وارث ہوں گے، اگرچہ حقیقتاً اختلاف دارین ہے، اس لئے کہ دار الحرب کا مسلمان حکماً دار الاسلام کا ہے، کیونکہ وہ اپنے مقصد کی تکمیل کے لئے دار الحرب میں امان لے کر گیا ہے، پھر وہ دار الاسلام میں واپس آجائے گا، لہذا حکماً اتحاد دارین پایا گیا، اختلاف حقیقی کا اعتبار محض اس وقت ہے جب اختلاف حکمی اس کے معارض نہ ہو (۱)۔

اسی طرح غیر مسلموں کے حق میں اختلاف دارین مانع إرث نہیں، یہ مالکیہ اور بعض حنابلہ کا مذہب اور شافعیہ کے یہاں ایک قول ہے، لہذا غیر مسلم اپنے غیر مسلم قرابت دار کا وارث ہوگا، خواہ ان کے ملک وشہریت الگ الگ ہوں، کیونکہ میراث کے سبب اور شرط کے پائے جانے کے بعد منع میراث کی کوئی دلیل نہیں (۲)۔

امام ابوحنیفہ کا مذہب ہے، اور یہی شافعی مذہب میں راجح اور بعض حنابلہ کا قول ہے کہ اختلاف دارین غیر مسلموں کے درمیان مانع إرث ہے، انہوں نے اس کی وجہ یہ بتائی ہے کہ ان کے درمیان آپس میں تعاون اور باہمی اُنس ومحبت نہیں پایا جاتا، کیونکہ ان کا ملک الگ الگ ہے، اور موالات وتعاون میراث کی بنیاد ہے (۳)۔

۲۲ - بعض مذاہب میں کچھ اور موانع ہیں مثلاً لعان اور زنا، لیکن یہ دونوں موانع عدم ثبوت نسب اور لعان کی وجہ سے زوجیت ختم ہونے

(۱) حدیث: "لا یرث المسلم..." کی روایت بخاری اور مسلم نے کی ہے (۱۲/ ۵۰ فتح الباری طبع السلفیہ، صحیح مسلم ۳/ ۱۲۳۳ طبع الحلبی)۔
(۲) المبسوط ۳۰/ ۳۰، اور اس کے بعد کے صفحات طبع السعادة، حدیث کی تخریج فقرہ نمبر/ ۱۸ کے حاشیہ میں گذر چکی ہے۔
(۳) ابن عابدین ۵/ ۴۸۹۔
(۴) سورۂ حجرات/ ۱۰۔
(۵) حدیث: "المسلم أخو المسلم..." کی روایت بخاری (۵/ ۹۷ مع فتح الباری طبع السلفیہ) اور مسلم (۴/ ۱۹۹۶ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے۔

(۱) حاشیہ الفناری علی السراجیہ ص/ ۷۹، اور اس کے بعد کے صفحات۔
(۲) الشرح الکبیر ۴/ ۴۸۶، العذب الفائض ۱/ ۳۷، نہایۃ المحتاج ۶/ ۲۷۔
(۳) حاشیہ الفناری علی السراجیہ ص/ ۷۹، نہایۃ المحتاج ۶/ ۲۷، العذب الفائض ۱/ ۳۷۔

کے تحت آتے ہیں۔

دورِ حکمی:

۲۳- امام شافعی کے یہاں إرث کے موانع میں سے "دورِ حکمی" بھی ہے، دورِ حکمی یہ ہے کہ وارث بنانے کی وجہ سے عدمِ وراثت لازم آئے، اس کی صورت یہ ہے کہ بظاہر پورے مال کو پانے والا ایسے وارث کے وجود کا اقرار کرے جو وارث ہونے کی صورت میں اس کو بالکل محروم کردے، مثلاً علاتی بھائی (جس کا اقرار صحیح ہو) میت کے لئے بیٹے کا اقرار کرے (یعنی کسی کو اس کا بیٹا بنائے اور وہ شخص ایسا ہو) جس کا نسب مجہول ہو، کیونکہ اس صورت میں قرابت کی نسبت ثابت ہوجائے گی، لیکن وہ (شخص جس کے لئے اقرار کیا گیا) وارث نہ ہوگا، اس لئے کہ اس کو وارث بنانے میں دورِ حکمی لازم آئے گا، کہ اگر بیٹے کو وارث بنایا جائے تو بھائی کو مجوب کردے گا، پھر بھائی وارث نہ ہوگا، لہذا بھائی کا یہ اقرار درست نہیں، اور جب اس کا اقرار درست نہیں تو نسب ثابت نہ ہوگا، اور جب نسب ثابت نہیں ہوا تو وراثت ثابت نہ ہوگی۔ خلاصہ یہ کہ اس صورت میں وراثت کے ثابت کرنے کے نتیجہ میں اس کی نفی ہوتی ہے، اور جس چیز کے اثبات کے نتیجہ میں اس کی نفی ہوتی ہو اس کا بذات خود کوئی وجود نہیں ہوسکتا، اور دورِ حکمی صرف اس شکل میں ہوگا جب اقرار کرنے والا پورے مال کو پانے والا ہو، اور ایسے وارث کا اقرار کرے جو اس کو وراثت سے بالکل محروم کردے، ورنہ نہیں، مثلاً اگر میت کے بیٹے ایک دوسرے بیٹے کا اقرار کریں، یا بھائی دوسرے بھائی کا اقرار کریں، یا چچا ایک دوسرے چچا کا اقرار کریں تو ان تمام صورتوں میں مقرّ بہ (جس کا اقرار کیا گیا ہے) کا نسب ثابت ہوگا، اسی طرح اس کی وراثت بھی، کیونکہ وراثت نسب کی فرع ہے، اور نسب ثابت ہورہا ہے، اگر دو بیٹے ہوں جو دونوں پورے مال کو پانے والے ہیں، اور ان میں سے ایک تیسرے بیٹے کا اقرار کرے اور دوسرا بیٹا اس کا منکر ہو، تو تیسرے بیٹے جس کا اقرار کیا گیا ہے، اس کا نسب بالاجماع ثابت نہیں ہوگا، اور ظاہری طور پر وارث بھی نہیں ہوگا کیونکہ نسب ثابت نہیں، اور باطنی طور پر مقرّ بہ (جس کے لئے اقرار کیا گیا) کے ساتھ اقرار کرنے والا شریک ہوگا، یہی امام شافعی کے دو اقوال میں سے اظہر قول ہے، اور ائمہ ثلاثہ احمد، ابوحنیفہ اور مالک رحمہم اللہ نے فرمایا ہے: اپنے اقرار کی بنا پر بطور مواخذہ ظاہری طور پر اسکے ساتھ شریک ہوگا، اور امام شافعی کا دوسرا قول یہ ہے کہ باطنی یا ظاہری کسی طور پر شریک نہیں ہوگا، اور "اظہر" یہ ہے کہ اس کے ہاتھ میں جو کچھ ہے اس کے تہائی میں شریک ہوگا، شافعیہ کے یہاں اصح یہی ہے، اور یہی حنابلہ ومالکیہ کا مذہب ہے کیونکہ اسی نے اس کے اضافے کا مطالبہ کیا ہے، اور دوسرا قول (جو اصح کے بالمقابل ہے) یہ ہے کہ جو کچھ اس کے ہاتھ میں ہے اس کے نصف میں اس کے ساتھ شریک ہوگا، اس لئے کہ اس کے اقرار کا تقاضا یہ ہے کہ ان دونوں کے درمیان مساوات اور برابری ہو، یہی امام ابوحنیفہ کا قول اور امام احمد کی ایک روایت ہے(۱)۔

۲۴- مستحقینِ ترکہ:

۱۔ اصحاب فروض۔

۲۔ عصبات نسبیہ، پھر عصبات سببیہ (حنفیہ کے نزدیک) ترتیب وتفصیل میں کچھ اختلاف کے ساتھ۔

۳۔ رد کی وجہ سے استحقاق والے، کن لوگوں پر رد ہوگا اور کن

---

(۱) المغنی المحتاج مع حاشیۃ البجیرمی ۳/ ۲۶۱، فتح الجواد شرح الارشاد ۱/ ۴۱۱ طبع الحلبی، العذب الفائض ۱/ ۳۸، ۳۹۔

لوگوں پر نہیں ہوگا، نیز زوجین پر رد کے بارے میں اختلاف وتفصیل کے ساتھ۔

۴۔ ذوی الارحام: ذوی الارحام کو وارث بنانے اور ان کی کیفیت کے بارے میں اختلاف وتفصیل کے ساتھ۔

۵۔مولی الموالات: اس سلسلہ میں اختلاف وتفصیل کے ساتھ۔

۶۔غیر کے حق میں جس کے نسب کا اقرار کیا گیا ہو کچھ اختلاف وتفصیل کے ساتھ۔

۷۔جس کے لئے تہائی سے زائد کی وصیت کی گئی ہے۔

۸۔بیت المال (۱)۔

مقررہ حصے:

۲۵ – کتاب اللہ میں جو حصے مقرر ومتعین ہیں وہ چھ ہیں: نصف، ربع (چوتھائی)، ثمن (آٹھواں)، ثلثان (دوتہائی)، ثلث (تہائی)، اورسدس (چھٹا)۔

اول: نصف: اس کا ذکر قرآن میں تین جگہ ہے، بیٹی کے حصہ کے ذکر میں فرمان باری ہے: "وَإِنْ كَانَتْ وَاحِدَةً فَلَهَا النِّصْفُ" (۲) (اور اگر ایک ہی لڑکی ہوتو اس کے لئے آدھا ہے)۔

شوہر کے حصہ کے بیان میں فرمان باری ہے: "وَلَكُمْ نِصْفُ مَا تَرَكَ أَزْوَاجُكُمْ إِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُنَّ وَلَدٌ" (۳) (اور تمہارے لئے اس مال کا آدھا حصہ ہے جو تمہاری بیویاں چھوڑ جائیں بشرطیکہ ان کو کوئی اولاد نہ ہو)۔

بہن کا حصہ فرمان باری ہے: "إِنِ امْرُؤٌ هَلَكَ لَيْسَ لَهُ وَلَدٌ وَلَهُ أُخْتٌ فَلَهَا نِصْفُ مَا تَرَكَ" (۱) (اگر کوئی شخص مرجائے اور اس کے کوئی اولاد نہ ہو اور اس کے ایک بہن ہو تو اسے اس ترکہ کا نصف ملے گا)۔

دوم: ربع، اس کا ذکر دوجگہوں پر ہے: شوہروں کی میراث میں، فرمان باری ہے: "فَإِنْ كَانَ لَهُنَّ وَلَدٌ فَلَكُمُ الرُّبُعُ" (۲) (اور اگر ان کے اولاد ہوتو تمہارے لئے بیویوں کے ترکہ کی چوتھائی ہے)۔ اور بیویوں کی میراث میں فرمان باری ہے: "وَلَهُنَّ الرُّبُعُ مِمَّا تَرَكْتُمْ إِنْ لَمْ يَكُن لَّكُمْ وَلَدٌ" (۳) (اور ان بیویوں کے لئے تمہارے ترکہ کی چوتھائی ہے بشرطیکہ تمہارے کوئی اولاد نہ ہو)۔

سوم: ثمن: اس کا ذکر بیویوں کے حصے میں آیا ہے، فرمان باری ہے: "فَإِنْ كَانَ لَكُمْ وَلَدٌ فَلَهُنَّ الثُّمُنُ" (۴) (لیکن اگر تمہارے کچھ اولاد ہوتو ان (بیویوں) کو تمہارے ترکہ کا آٹھواں حصہ ملے گا)۔

چہارم: ثلثان: اس کا ذکر لڑکیوں کے حصے میں ہے، فرمان باری ہے: "فَإِنْ كُنَّ نِسَاءً فَوْقَ اثْنَتَيْنِ فَلَهُنَّ ثُلُثَا مَا تَرَكَ" (۵) (اور اگر دو سے زائد عورتیں (ہی) ہوں تو اس کے لئے دوتہائی حصہ اس مال کا ہے جو مورث چھوڑ گیا ہے)۔

پنجم: ثلث: اس کا ذکر اللہ تعالی نے دوجگہوں پر فرمایا ہے: "فَلِأُمِّهِ الثُّلُثُ" (۶) (تو اس کی ماں کا ہے تہائی)۔ اور اولاد ام (ماں شریک بھائی بہن) کے بارے میں ہے: "فَإِنْ كَانُوا أَكْثَرَ مِنْ ذَلِكَ فَهُمْ شُرَكَاءُ فِي الثُّلُثِ" (۷) (اور اگر یہ لوگ اس سے

---

(۱) شرح السراجیہ رص ۱۱، شرح الرحبیہ رص ۱۰ طبع محمد علی صبیح۔

(۲) سورۂ نسا ر ۱۱۔

(۳) سورۂ نسا ر ۱۲۔

---

(۱) سورۂ نسا ر ۱۷۶۔

(۲) سورۂ نسا ر ۱۲۔

(۳) سورۂ نسا ر ۱۲۔

(۴) سورۂ نسا ر ۱۲۔

(۵) سورۂ نسا ر ۱۱۔

(۶) سورۂ نسا ر ۱۱۔

(۷) سورۂ نسا ر ۱۲۔

زائد ہوں تو وہ ایک تہائی میں شریک ہوں گے)۔

ششم: سدس: اللہ تعالی نے اس کا ذکر تین جگہوں پر فرمایا ہے: "وَلِأَبَوَيْهِ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا السُّدُسُ"(۱) (اور مورث کے والدین یعنی ان دونوں میں سے ہر ایک کے لئے اس مال کا چھٹا حصہ ہے جو وہ چھوڑ گیا ہے)۔ نیز فرمایا: "فَإِنْ كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ فَلِأُمِّهِ السُّدُسُ"(۲) (لیکن اگر مورث کے بھائی بہن ہوں تو اس کی ماں کے لئے ایک چھٹا حصہ ہے)۔ اور فرمایا: "وَإِنْ كَانَ رَجُلٌ يُورَثُ كَلَالَةً أَوِ امْرَأَةٌ وَلَهُ أَخٌ أَوْ أُخْتٌ فَلِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا السُّدُسُ"(۳) (اگر کوئی مورث مرد ہو یا عورت ایسا ہو جس کے نہ اصول ہوں نہ فروع اور اس کے ایک بھائی یا ایک بہن ہو تو دونوں میں سے ہر ایک کے لئے ایک چھٹا حصہ ہے)۔

اصحاب فروض (مقررہ حصوں کے حقدار):

۲۶ - سابقہ فروض (مقررہ حصوں) کے مستحق بارہ اشخاص ہیں، جن میں چار مرد اور آٹھ عورتیں ہیں۔

مرد یہ ہیں: باپ، جد صحیح (دادا) اور اس سے اوپر، ماں شریک بھائی اور شوہر۔

عورتیں یہ ہیں: بیوی، بیٹی، پوتی (اگر چہ نیچے کی ہو)، حقیقی بہن، باپ شریک بہن، ماں شریک بہن، جدہ صحیحہ، اور جدہ صحیحہ وہ جدہ ہے، جس کی نسبت میت کی طرف کرنے میں بیچ میں کوئی جد فاسد نہ ہو، اور جد فاسد وہ جد ہے جس کی نسبت میت کی طرف عورت کے واسطہ سے ہو۔

میاں بیوی کو "اصحاب فروض سببیہ" کہا جاتا ہے، کیونکہ ان کی وراثت قرابت کی وجہ سے نہیں بلکہ شادی کی وجہ سے ہے، اور ان دونوں کے علاوہ جو رشتہ دار ہیں ان کو "اصحاب فروض نسبیہ" کہا جاتا ہے، کیونکہ قرابت کو نسب کہتے ہیں۔

کبھی کبھی وراثت میں "فرض" اور "تعصیب" دونوں اسباب جمع ہو جاتے ہیں۔

اصحاب فروض اس وقت وارث ہوتے ہیں جب کوئی ایسا وارث نہ پایا جائے جو کہ ان کو وراثت سے بالکل محروم کردے۔

میراث میں باپ کے حالات:

۲۷ - باپ کے میراث میں تین حالات ہیں:

اول: صرف "فرض" کے طور پر وارث ہو، یہ اس صورت میں ہے جب میت کی اولاد میں کوئی مرد وارث ہو، اور وہ بیٹا اور پوتا اور اس سے نیچے کا ہے، اور اس صورت میں باپ کا حصہ چھٹا ہوتا ہے۔

دوم: فرض اور تعصیب (عصبہ ہونے) دونوں کی وجہ سے وارث ہو، اور یہ اس صورت میں ہوتا ہے جب کہ میت کی اولاد میں صرف لڑکیاں ہوں اور وہ بیٹی اور پوتی ہیں، چاہے ان کے باپ جتنی نیچے کی پشت کے ہوں (یعنی بیٹی نہ ہو تو پوتی، پرپوتی، یا اس کے نیچے کی پوتی، سب کا ایک حکم ہے)۔

باپ کی وارثت اولاً فرض کی وجہ سے، پھر تعصیب (عصبہ ہونے) کی وجہ سے اس لئے ہے کہ اگر اس کو صرف تعصیب کے طور پر وارث بنایا جائے تو بعض صورتوں میں اس کے لئے کچھ باقی نہیں بچتا، لہذا ضروری ہے کہ اولاً فرض کے طور پر وارث ہو، تاکہ اس کے لئے چھٹا حصہ محفوظ ہو۔

سوم: صرف تعصیب (عصبہ ہونے کی حیثیت) سے وارث ہو، اور یہ اس صورت میں ہے جب کہ میت کی اولاد میں سرے سے کوئی

---

(۱) سورۂ نساء/۱۱۔
(۲) سورۂ نساء/۱۱۔
(۳) سورۂ نساء/۱۲۔

وارث نہ ہو، لہذا باپ سارا ترکہ پائے گا، یا اصحاب الفروض کو دینے کے بعد باقی ماندہ لے لے گا۔ اس کی دلیل فرمان باری ہے: "وَلِأَبَوَيْهِ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا السُّدُسُ مِمَّا تَرَكَ إِنْ كَانَ لَهُ وَلَدٌ فَإِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُ وَلَدٌ وَوَرِثَهُ أَبَوَاهُ فَلِأُمِّهِ الثُّلُثُ فَإِنْ كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ فَلِأُمِّهِ السُّدُسُ"(۱) (اور مورث کے والدین یعنی ان دونوں میں ہر ایک کے لئے اس (مال) کا چھٹا حصہ ہے جو وہ چھوڑ گیا ہے بشرطیکہ مورث کے کوئی اولاد ہو اور اگر مورث کے کوئی اولاد نہ ہو اور اس کے والدین ہی اس کے وارث ہوں تو اس کی ماں کا ایک تہائی ہے لیکن اگر مورث کے بھائی بہن ہوں تو اس کی ماں کے لئے ایک چھٹا حصہ ہے)۔

آیت میں تصریح ہے کہ ماں باپ میں سے ہر ایک کا میت کے ترکہ میں سے چھٹا حصہ ہے، اگر ان دونوں کے ساتھ میت کی اولاد ہو، مذکر ہو یا مؤنث، برابر ہیں، پھر اگر یہ اولاد بیٹا ہو تو ماں باپ کے حصہ کے بعد باقی ماندہ اسی کا ہوگا، کیونکہ یہ سب سے قریبی عصبہ ہے، اور ذوی الفروض کے حصوں کے بعد باقی ماندہ مال کا سب سے زیادہ حق دار ہے، کیونکہ فرمان نبوی ہے: "ألحقوا الفرائض بأهلها فما بقي فلأولى رجل ذكر"(۲) (ذوی الفروض (یعنی حصے والوں) کو ان کا مقررہ حصہ دے دو، اور جو مال ان کا حصہ دے کر بچ رہے وہ قریب کے مرد کا ہے)۔ لہذا فرض کے طور پر باپ کا حصہ میراث، چھٹا ہے یہ باپ کی پہلی حالت ہے۔

اگر میت کی اولاد لڑکی ہو یا پوتی یا اس سے نیچے، اور اس کے ساتھ کوئی مذکر اولاد نہیں جو اس کو عصبہ بنادے تو بیٹی یا پوتی کا حصہ دے کر باقی مال باپ کا ہوگا، نیز باپ کو فرض کے طور پر چھٹا حصہ بھی ملے گا، اس کی وجہ یہ ہے کہ وہ میت کا قریب ترین عصبہ ہے، اور یہ دوسری حالت ہے۔

اگر میت کی علی الاطلاق کوئی اولاد نہ ہو، فقط اس کے والدین اس کے وارث ہوں، اور میت کا کوئی بھائی نہیں، تو اس صورت میں ماں کو تہائی ملے گا، اور باقی (دوتہائی) باپ کو تعصیب (عصبہ ہونے) کی حیثیت سے ملے گا، اور یہی تیسری حالت ہے، اس لئے کہ آیت میں بھائیوں کی عدم موجودگی میں ماں کا حصہ "ثلث" اور بھائیوں کی موجودگی میں "سدس" مذکور ہے، بھائیوں کی عدم موجودگی میں باپ کے حصہ کا آیت میں تذکرہ نہیں، تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ ماں کے حصہ کے بعد باقی ماندہ کا وارث باپ ہوگا، کیونکہ عصبات کی شان یہی ہے، مذکورہ احکام فقہاء مذاہب اربعہ کے درمیان اتفاقی ہیں (۱)۔

ماں کی میراث:

۲۸ - میراث میں ماں کی تین حالتیں ہیں:

حالت اول: فرض کے طور پر وارث ہو، اور اس کا حصہ "سدس" ہوگا، یہ اس صورت میں ہے جب کہ میت کی کوئی اولاد موجود ہو جو فرض (مقررہ حصہ) یا تعصیب (عصبہ ہونے) کی بنیاد پر وارث ہو، یا میت کے کئی بھائی موجود ہوں۔

اس کی دلیل یہ فرمان باری ہے: "وَلِأَبَوَيْهِ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا السُّدُسُ مِمَّا تَرَكَ إِنْ كَانَ لَهُ وَلَدٌ"(۲) (اور مورث کے والدین یعنی ان دونوں میں ہر ایک کے لئے اس مال کا چھٹا حصہ ہے جو وہ چھوڑ گیا ہے بشرطیکہ مورث کے کوئی اولاد ہو)۔

لفظ "ولد" مذکر ومؤنث دونوں کو شامل ہے، اور کسی ایک کے

---

(۱) سورۂ نساء/ ۱۱۔

(۲) حدیث گذر چکی ہے (حاشیہ فقرہ نمبر ۳)۔

(۱) الفناری علی السراجیہ ص/ ۸۹، اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۲) سورۂ نساء/ ۱۱۔

ساتھ تخصیص کا قرینہ نہیں، جیسا کہ وہ ایک اور کئی کو بھی شامل ہے، اور ولد کے حکم میں ہی ولد ابن (بیٹے کی اولاد) ہے، اور نیچے تک، کیونکہ لفظ "ولد" اس کو شامل ہے، اور اس لئے کہ اس پر اجماع ہے کہ ماں کو وارث بنانے کے معاملہ میں بیٹے کی اولاد، صلبی اولاد کے درجہ میں ہوتی ہے، اور "اِخوۃ" (بھائیوں) سے مراد دو یا اس سے زیادہ بھائی یا بہن ہیں، چاہے کسی جہت کے ہوں یعنی والدین کی طرف سے (حقیقی) ہوں یا باپ شریک، یا ماں شریک ہوں اگر چہ محجوب یعنی میراث سے محروم ہوں اس لئے کہ فرمان باری ہے:

"فَإِنْ كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ فَلِأُمِّهِ السُّدُسُ" (۱) (لیکن اگر مورث کے بھائی بہن ہوں تو اس کی ماں کے لئے ایک چھٹا حصہ ہے) اور لفظ "اِخوۃ" کے تحت سبھی آتے ہیں، کیونکہ "اخوت" میں سب شریک ہیں، یہی اکثر صحابہ اور جمہور فقہاء کا مذہب ہے، ابن عباس کا اختلاف ہے، ان کے نزدیک دو نہیں بلکہ تین بھائی بہن، ماں کو محجوب کرتے ہیں، لہذا اگر دو بھائی بہن ہوں تو ان کے نزدیک ماں کو تہائی ملے گا، کیونکہ آیت میں صراحت ہے کہ ماں کو ثلث سے محجوب کر کے سدس کی طرف کرنے والے "اِخوۃ" ہیں، اور لفظ اِخوۃ جمع ہے جس کا اطلاق تین یا اس سے زیادہ پر ہوتا ہے، دو پر نہیں ہوتا۔

جمہور کی دلیل حسب ذیل ہے:

اول: میراث میں دو اور جمع کا حکم یکساں ہے کیونکہ دو بیٹیاں ثلثین (دو تہائی) کی وارث ہوتی ہیں جیسا کہ اگر وہ جمع کی صورت میں ہوں تو ہوتا ہے، اور دو بہنیں ثلثین کی وارث ہوتی ہیں جیسا کہ کئی بہنیں وارث ہوتی ہیں، لہذا حاجب (محروم کرنے) میں اِخوۃ میں سے دو، جمع کی طرح ہوں گے۔

دوم: یہ کہ جمع کا اطلاق دو پر ہوتا ہے، قرآن کریم میں ہے:

(۱) سورۂ نساء/۱۱۔

"وَهَلْ أَتَاكَ نَبَأُ الْخَصْمِ إِذْ تَسَوَّرُوا الْمِحْرَابَ، إِذْ دَخَلُوا عَلَى دَاوُدَ فَفَزِعَ مِنْهُمْ قَالُوا لَا تَخَفْ خَصْمَانِ بَغَى بَعْضُنَا عَلَى بَعْضٍ" (۱) (بھلا آپ کو ان اہل مقدمہ کی خبر پہنچی ہے جب وہ دیوار پھاند کر حجرہ میں داؤد کے پاس آ گئے اور وہ ان سے گھبرا گئے تھے وہ لوگ بولے آپ ڈریئے نہیں ہم دو اہل مقدمہ ہیں کہ ایک نے دوسرے پر زیادتی کی ہے)۔ آیت میں بار بار جمع کی ضمیر، مثنی (دو) یعنی لفظ خصمان کی طرف لوٹ رہی ہے۔

اسی طرح دو کی تعبیر جمع کے لفظ سے ذیل کے فرمان باری میں کی گئی ہے: "إِنْ تَتُوبَا إِلَى اللَّهِ فَقَدْ صَغَتْ قُلُوبُكُمَا" (۲) (اے (دونوں بیویو) اگر تم اللہ کے سامنے توبہ کرلو تو تمہارے دل (اسی طرف) مائل ہو رہے ہیں)۔ اور مروی ہے کہ حضرت ابن عباس نے حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے پاس آ کر کہا: دو بھائی ماں کو چھٹے حصہ کی طرف کیوں لے جاتے ہیں جب کہ اللہ تعالی نے فرمایا: "فَإِنْ كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ"، اور آپ کی قوم کی زبان میں "اَخوان" (دو بھائی) اِخوۃ (جمع) نہیں ہیں، تو حضرت عثمان نے فرمایا: کیا میں کسی ایسے معاملہ کو توڑ سکتا ہوں جو مجھ سے پہلے سے موجود ہے اور جس کا لوگوں میں توارث چلا آ رہا ہے اور جو تمام شہروں میں جاری ہے؟ (۳) اور حضرت معاذ بن جبل، نیز حسن بصری سے مروی ہے کہ ماں صرف عورتوں کی وجہ سے محجوب نہیں ہوتی، لہذا جب تک بھائی یا عورتوں کے ساتھ مرد (بھائی) نہ ہوں، ماں، ثلث سے سدس کی طرف محجوب نہ ہوگی۔ اس لئے کہ فرمان باری ہے: "فَإِنْ كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ" میں لفظ "اِخوۃ" جمع ذکور (مرد) ہے، لہذا اس میں تنہا عورتیں داخل نہیں ہوں گی، جب کہ مخالفین نے کہا: لفظ "اِخوۃ" تنہا بہنوں کو بھی

(۱) سورۂ ص/۲۱، ۲۲۔
(۲) سورۂ تحریم/۴۔
(۳) حاشیۃ الفناری ص/۱۲۸، التجھ ص/۸۳۔

تغلیباً شامل ہے۔

حالت دوم: یہ ہے کہ فرض کے طور پر وارث ہو، اور اس کا فرض پورے ترکہ کا تہائی ہے، یہ اس صورت میں ہے جب کہ میت کا کوئی اولاد میں وارث، یا چند بھائی نہ ہوں، اور ورثاء میں زوجین میں سے کوئی بھی نہ ہو، اور اس کے ساتھ صرف باپ ہو، اس لئے کہ فرمان باری ہے: "وَلِأَبَوَيْهِ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا السُّدُسُ مِمَّا تَرَكَ إِنْ كَانَ لَهُ وَلَدٌ فَإِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُ وَلَدٌ وَوَرِثَهُ أَبَوَاهُ فَلِأُمِّهِ الثُّلُثُ" (۱) (اور مورث کے والدین یعنی ان دونوں میں ہر ایک کے لئے اس مال کا چھٹا حصہ ہے جو وہ چھوڑ گیا ہے بشرطیکہ مورث کے کوئی اولاد ہو اور اگر مورث کے کوئی اولاد نہ ہو اور اس کے والدین ہی وارث ہوں تو اس کی ماں کا ایک تہائی ہے)۔

حالت سوم: یہ ہے کہ فرض کے طور پر وارث ہو، اور اس کا فرض، زوجین میں سے موجودہ کا حصہ دینے کے بعد باقی ماندہ ترکہ کا ثلث ہوگا، پورے ترکہ کا ثلث نہیں ہوگا، یہ اس صورت میں ہے جب کہ مرنے والا ماں، باپ، اور زوجین میں کسی ایک کو چھوڑے اور جمع کی تعداد میں بھائی نہ ہوں۔

اس تیسری حالت کی دونوں صورتوں میں سے ہر ایک کو "مسئلہ عمریہ" کہتے ہیں، کیونکہ حضرت عمرؓ نے ہی ان کے متعلق یہ فیصلہ فرمایا تھا۔

اس کو مسئلہ "غراویہ" (شہرت یافتہ) بھی کہتے ہیں، کیونکہ اس کی شہرت تھی (۲)۔

اس کو غریبہ بھی کہتے ہیں۔

(۱) سورۂ نساء/ ۱۱۔

(۲) العذب ص/ ۸۵، اور اس کے بعد کے صفحات طبع الحلبی، السراجیہ ص/ ۱۲۷، اور اس کے بعد کے صفحات طبع الکردی۔

جد صحیح کے حالات:

الف- بھائیوں کی عدم موجودگی میں:

۲۹- جد صحیح: جس کی نسبت میت کی طرف کرنے میں ماں کا دخل نہ ہو، مثلاً باپ کا باپ (دادا) اور پردادا چاہے اوپر کی پشت کا ہو، جد صحیح اصحاب فروض اور عصبات دونوں میں سے ہے، وہ باپ کی وجہ سے محجوب ہوجاتا ہے، لہذا باپ کی موجودگی میں وہ وارث نہ ہوگا، اور اگر باپ موجود نہ ہو تو دادا اس کی جگہ پر آجائے گا، اور باپ ہونے کے اعتبار سے وارث ہوگا، اور اس کے حق میں بھی باپ کے ہی سابقہ تینوں حالات ہوں گے یعنی اولاد نرینہ کی موجودگی میں فرض کے طور پر سدس، میت کی اولاد مؤنث کی موجودگی کی صورت میں تعصیب کے ساتھ فرض اور کسی بھی وارث اولاد کی عدم موجودگی کی صورت میں صرف تعصیب جس کی رو سے وہ پورے ترکہ یا باقی ماندہ ترکہ کو لے گا (۱)۔

ان حالات میں جد صحیح کے وراث ہونے کی دلیل بعینہ وہی ہے جو باپ کو وارث بنانے کی ہے، وہ میراث کے باب میں باپ ہے اور کچھ دوسرے احکام میں بھی، اور اللہ تعالی نے جد کو اَب کہا ہے فرمان باری ہے: "كَمَا أَخْرَجَ أَبَوَيْكُمْ مِنَ الْجَنَّةِ" (۲) (جیسا کہ اس نے نکال دیا تمہارے ماں باپ کو بہشت سے) ابوین سے مراد: آدم وحواء ہیں، نیز حضرت یوسفؑ کی زبانی فرمان باری ہے: "وَاتَّبَعْتُ مِلَّةَ آبَائِي إِبْرَاهِيمَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ" (۳) (اور پکڑا میں نے دین اپنے باپ دادوں کا، ابراہیم، اسحاق اور یعقوب کا)۔

حدیث میں اس کی مثال یہ فرمان نبوی ہے: "ارموا بني إسماعيل فإن أباكم كان راميا" (۴) (اسماعیل کے بچو!

(۱) حاشیۃ الفناری علی السراجیہ ص/ ۸۹، اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۲) سورۂ اعراف/ ۲۷۔

(۳) سورۂ یوسف/ ۳۸۔

(۴) حدیث: "ارموا بني إسماعيل..." کی روایت بخاری (۶/ ۹۱ فتح الباری

تیر اندازی کرو، تمہارے باپ اسماعیل تیر انداز تھے)۔

یہ احکام اس صورت کے ہیں، جب دادا کے ساتھ میت کے بھائی نہ ہوں۔

ب- بھائیوں کے ساتھ دادا:

۳۰- باتفاق فقہاء دادا کے ساتھ ماں شریک بھائی یا بہن وارث نہیں ہوتے، البتہ حقیقی یا صرف باپ شریک بھائی (جب دادا کے ساتھ جمع ہوں تو ان) کے بارے میں ائمہ ثلاثہ اور صاحبین کی رائے یہ ہے کہ دادا کے ساتھ حقیقی اور باپ شریک بھائی وارث ہوں گے۔

اور امام ابوحنیفہ کا مذہب یہ ہے کہ دادا، باپ کا حکم لے لے گا، لہذا بھائیوں کو محجوب (محروم) کردے گا، یہی رائے ابن جریر طبری، مزنی، اور ابوثور (شافعیہ میں سے) کی ہے، امام ابوحنیفہ نے دادا کو باپ کی جگہ رکھنے سے دو مسائل مستثنیٰ کئے ہیں جن کا ذکر (فقرہ/ ۳۲ میں) آرہا ہے۔

امام ابوحنیفہ اور ان کے موافقین کا استدلال یہ ہے کہ دادا، باپ ہے، لہذا باپ کی عدم موجودگی میں اس کے قائم مقام ہوگا اور بھائیوں کو محجوب کردے گا، جیسا کہ باپ بھائیوں کو محجوب کردیتا ہے قرآن وحدیث میں دادا کو باپ کہا گیا ہے، وہ بہت سے احکام میں باپ کا حکم لیتا ہے، اس لئے بھائیوں کو محجوب کرنے میں بھی وہ باپ کے درجہ میں ہوگا، اور اس لئے کہ جد مباشر (خود اپنا دادا) میت کے اعتبار سے سلسلہ نسب میں سب سے اعلی ہے، اور ابن ابن مباشر (خود اپنا پوتا) سلسلہ نسب میں سب سے نیچے ہوتا ہے، اور ان میں سے ہر ایک میت کے ساتھ صرف ایک واسطہ ودرجہ سے وابستہ ہے۔ اور باتفاق فقہاء ابن ابن (پوتا) میت کے بھائیوں کو محجوب کردیتا ہے، تو ضروری ہے کہ دادا کی بھی یہی حیثیت ہو۔

اسی طرح ان کا استدلال اس حدیث سے ہے: "الحقوا الفرائض بأهلها فمابقي فلأولى رجل ذكر"(۱) (ذوی الفروض (حصے والوں) کو ان کے مقررہ حصہ دے دو، اور جو مال ان کا حصہ دے کر بچ رہے، وہ قریب کے مرد رشتہ دار (عصبہ) کا ہے)۔ اور بھائی کے مقابلہ میں دادا، میت سے زیادہ قریب ہے کیونکہ اس کا "ولایت" "وجزئیت" کا رشتہ ہے، جیسا کہ باپ کا ہے، اور باپ کے علاوہ کوئی بھی دادا کو وراثت سے محجوب نہیں کرتا، برخلاف بھائی اور بہنوں کے کہ ان کو تین اشخاص یعنی باپ، بیٹا اور پوتا محجوب کرتے ہیں۔ باپ، بیٹا، پوتا، دادا، باپ ہی کی طرح فرض (مقررہ حصے) اور تعصیب (عصبہ ہونے) کی بنیاد پر وارث ہوتا ہے، جب کہ بھائی ان میں سے کسی ایک وجہ سے ہی وارث ہوتے ہیں۔

دادا کے ساتھ بھائیوں کے وارث ہونے کے قائلین کے دلائل یہ ہیں:

اول: حقیقی یا باپ شریک بھائیوں کی وراثت قرآن سے ثابت ہے، فرمان باری ہے: "وَإِنْ كَانُوا إِخْوَةً رِّجَالاً وَّنِسَاءً فَلِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الأُنْثَيَيْنِ"(۲) (اور اگر وارث چند بھائی بہن مرد وعورت ہوں، تو ایک مرد کو دو عورتوں کے حصہ کے برابر ملے گا)۔ اور کوئی ایسی نص نہیں جو ان کو وراثت سے روک دے اور نہ روکنے پر کوئی دلیل ہے۔

دوم: یہ کہ دادا اور بھائی میت سے قرب کے درجہ میں برابر ہیں، کیونکہ دادا اور بھائی میت کے ساتھ ایک ہی واسطہ ودرجہ کے ساتھ وابستہ ہیں، دونوں ہی باپ کے واسطہ سے اس سے متعلق

= طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۱) یہ حدیث فقرہ نمبر ۴ کے حاشیہ میں گذر چکی ہے۔
(۲) سورۂ نساء/ ۱۷۶۔

ہیں۔ دادا، باپ کا باپ، اور بھائی، باپ کا بیٹا ہے، اور بنوۃ (بیٹا ہونے) کا رشتہ، اُبوۃ (باپ ہونے) کے رشتہ سے کم نہیں۔

سوم: دادا ہر حالت میں باپ کے قائم مقام نہیں بلکہ اس کے بعض احکام باپ سے مختلف ہیں، مثلاً دادا کے مسلمان ہونے کی وجہ سے بچہ مسلمان نہیں ہوتا۔

بھائیوں کے ساتھ دادا کا حصہ:

۳۱- بھائیوں کے ساتھ دادا کی میراث کی مقدار کے بارے میں کتاب وسنت میں کوئی نص نہیں، ہاں اس کا حکم صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے اجتہاد سے ثابت ہے۔

حضرت علیؓ کا مذہب مشہور روایت کے مطابق یہ ہے کہ بہنوں کے حصے کے بعد بقیہ دادا کا ہوگا، اگر ان کے ساتھ بھائی نہ ہو، بشرطیکہ باقی مال سدس (چھٹے حصے) سے کم نہ ہو، ورنہ مقاسمہ کرے گا (یعنی ترکہ اس طرح تقسیم کیا جائے کہ دادا کو ایک فرد شمار کیا جائے اور دوسروں کے برابر اس کو حصہ دیا جائے) بشرطیکہ مقاسمہ جد کے حصہ کو سدس سے کم نہ کردے، نیز یہ کہ بیٹیوں یا پوتیوں میں سے کوئی نہ ہو، لہذا اگر بہنوں کی وجہ سے اس کا حصہ سدس سے کم ہوجائے یا بہنوں کا حصہ دینے کے بعد سدس سے کم باقی رہے، یا اس کے ساتھ کوئی بیٹی، یا پوتی ہو تو دادا کو سدس ملے گا، حضرت علیؓ سے دوسری روایت میں ہے کہ وہ ہمیشہ ان میں کے ایک فرد کی طرح ہوگا۔

حضرت زید بن ثابت کا مذہب یہ ہے کہ دادا کا حصہ، ترکہ کے تہائی سے ہرگز کم نہیں ہونا چاہئے اگر اس کی میراث مقاسمہ کی بنیاد پر ہو، کیونکہ وہ دادا کو بھائیوں اور بہنوں کے ساتھ عصبہ مانتے ہیں، اس لئے کہ ان کے نزدیک دادا بھائیوں اور بہنوں کو ہر حال میں عصبہ بنادیتا ہے، خواہ وہ صرف مرد ہوں یا مرد وعورت دونوں، یا صرف عورتیں۔

اور اگر دادا حقیقی بھائیوں کے ساتھ ہو، تو ایک حقیقی بھائی ہونے کی حیثیت سے ان کے ساتھ مقاسمہ کرے گا (برابر کا حصہ پائے گا) اور اگر باپ شریک بھائیوں کے ساتھ ہو تو باپ شریک بھائی ہونے کی حیثیت سے ان کے ساتھ مقاسمہ کرے گا، بشرطیکہ کسی حال میں اس کا حصہ ثلث (تہائی) سے کم نہ ہو، یہی امام مالک، امام احمد اور حنفیہ میں امام ابو یوسف اور امام محمد کا مذہب ہے، اور شافعیہ نے اس میں یہ قید لگائی ہے کہ اس کے ساتھ ذوی الفروض میں سے کوئی نہ ہو، اگر اس کے ساتھ ذوی الفروض میں سے کوئی ہو تو ان تین امور میں جو بہتر ہو وہی دادا کے لئے ہوگا: مقاسمہ یا باقی مال کا تہائی یا پورے مال کا تہائی۔

حنابلہ اور ان کے موافقین کے مذہب کی، ابن قدامہ نے ایک مثال دی ہے وہ یہ کہ اگر دادا کے ساتھ دو بھائی، یا چار بہنیں، یا ایک بھائی اور دو بہنیں ہوں، تو دادا کو پورے مال کا ثلث ملے گا، کیونکہ اس صورت میں ثلث اور مقاسمہ برابر رہتا ہے، اور اگر اس سے کم ہوں، تو ثلث میں دادا کا حصہ زیادہ ہوتا ہے، لہذا اس کے ساتھ مقاسمہ کرے گا، اور اگر بڑھ جائیں تو ثلث دادا کے لئے بہتر ہے، لہذا ثلث اس کو دے دو، چاہے وہ بھائی بہن ایک باپ کے ہوں یا دو باپ کے۔

عبد اللہ بن مسعودؓ کا مذہب یہ ہے کہ اگر دادا کے ساتھ صرف بہنیں ہوں، نہ تو ان کے ساتھ بھائی ہو اور نہ وارث ہونے والی اولاد جو ان کو عصبہ بنادے تو دادا کا حکم یہ ہے کہ بہنوں کے حصے اور ان کے ساتھ موجود ذوی الفروض کے حصے کے بعد، عصبہ ہونے کے اعتبار سے وہ باقی مال کا وارث ہوگا لیکن شرط یہ ہے کہ اس کا حصہ تہائی سے کم نہ ہو، یعنی اگر اس حالت میں اس کا حصہ ثلث سے کم ہو تو بھی اس کو ثلث دیا جائے گا۔

ان کی دلیل یہ ہے کہ اگر میت کی صرف بیٹیاں ہوں تو ان کے

ساتھ دادا کا حصہ ثلث سے کم نہیں ہوتا تو جب وہ دادا اور بھائیوں کو چھوڑ کر مرے تو بھی ایسا ہی ہونا چاہئے، اس لئے کہ فرع (اولاد) کے رشتہ کا تعلق، بھائی کے ساتھ بھائی کے رشتہ سے کہیں زیادہ قوی ہے۔

اور جب اولاد، دادا کے حصہ کو ثلث سے کم نہیں کرتی تو بھائیوں کے ساتھ اس کا حصہ بدرجہ اولی ثلث ہوگا (۱)۔

۳۲-میراث اور حجب (میراث سے محرومی) کے باب میں باپ کی جگہ دادا کو رکھنے کے بارے میں امام ابوحنیفہ نے جن دو مسائل کو مستثنیٰ کیا ہے وہ یہ ہیں:

پہلا مسئلہ: شوہر، ماں اور دادا، (وارث ہوں) امام ابوحنیفہ نے فرمایا کہ اس مسئلہ میں ماں کو پورے مال کا ثلث ملے گا، اور اگر دادا کی جگہ باپ ہوتا، تو ماں کو بقیہ مال کا ثلث ملتا۔

دوسرا مسئلہ: بیوی، ماں، دادا، (وارث ہوں) تو ماں کے لئے پورے مال کا ثلث ہے، اصحاب املاء نے امام ابو یوسف سے نقل کیا ہے کہ حضرت ابو بکر صدیقؓ کے قول کے مطابق ان دونوں جگہوں میں بھی ماں کو بقیہ کا ثلث ملے گا، اہل کوفہ نے حضرت ابن مسعودؓ سے بھی یہی قول نقل کیا ہے اور اہل بصرہ نے عبد اللہ بن عباسؓ سے نقل کیا ہے کہ شوہر کے لئے نصف اور بقیہ دادا اور ماں کے درمیان آدھا آدھا تقسیم ہوگا، اور زید بن ہارون کے واسطہ سے حضرت ابن عباس سے مروی ہے کہ عورت کے لئے چوتھائی اور بقیہ ماں اور دادا کے درمیان آدھا آدھا ہوگا، تمام رواۃ زید بن ہارون کی اس روایت کو غلط کہتے ہیں، ان کا کہنا ہے کہ حضرت ابن عباسؓ نے یہ "شوہر، ماں، اور دادا کے مسئلہ میں فرمایا تھا" (۲)۔

جدات کی میراث:

۳۳-جدات دو طرح کی ہیں: جدات صحیحہ اور جدات غیر صحیحہ۔

جدہ صحیحہ: جس کی نسبت، میت کی طرف کرنے میں بیچ میں باپ نہ آئے، یا جس کا تعلق میت کے ساتھ کسی عصبہ یا ذوی الفروض مقررہ حصے والی عورت کے واسطے سے ہو، مثلاً ماں کی ماں (نانی)۔

غیر صحیحہ (فاسدہ): جس کا میت سے تعلق ایسے شخص کے واسطے سے ہو، جو نہ عصبہ ہو، اور نہ ہی مقررہ حصے والی عورت، مثلاً نانا کی ماں۔

جدہ کی میراث کا ذکر قرآن میں نہیں، بلکہ مشہور حدیث سے ثابت ہے یعنی حضرت مغیرہ بن شعبہؓ وغیرہ کی روایت میں ہے کہ نبی علیہ السلام نے جدہ کو سدس دیا، اور یہی صحابہ کرام اور سلف وخلف کے اجماع سے ثابت ہے۔

جدہ صحیحہ ذوی الفروض میں سے اور جدہ فاسدہ ذوی الارحام میں سے ہے۔

۳۴-جدہ صحیحہ کی میراث کی دو حالتیں ہیں:

حالت اول بفرض کے طور پر وارث ہو، اس کا فرض سدس ہوتا ہے، تنہا ہو تو پورے سدس کو لے گی، اور اگر کئی ہوں تو اسی سدس میں شریک ہوں گی، خواہ یہ جدہ ماں کی طرف سے ہو، مثلاً ماں کی ماں (نانی) یا باپ کی طرف سے ہو، مثلاً باپ کی ماں (دادی)، یا دونوں طرف سے ایک ساتھ ہو جیسے نانی، جو دادا کی ماں بھی ہو۔

اگر دو قرابت والی جدہ، ایک قرابت والی جدہ کے ساتھ جمع ہو، تو دونوں کو سدس میں سے آدھا آدھا ملے گا، یہ امام ابو یوسف کے یہاں ہے اور یہی شافعیہ کے مذہب میں صحیح اور مالکیہ کے یہاں قیاس کا حکم ہے، اس لئے کہ دو قرابت والی جدہ میں جدہ کی جہت کے متعدد ہونے سے اس کو کوئی نیا نام نہیں ملتا، جس کی وجہ سے وہ وارث ہو، وہ دونوں رشتوں کے اعتبار سے جدہ ہی ہے۔

---

(۱) التحقۃ الخیریہ ص/۱۳۰، اور اس کے بعد کے صفحات طبع الحلبی، المغنی ۶/۲۱۸۔

(۲) المبسوط ۲۹/۱۸۰ طبع السعادہ۔

حنفیہ میں محمد بن الحسن، زفر اور حسن بن زیاد کی رائے، اور شافعیہ کے یہاں صحیح کے بالمقابل قول یہ ہے کہ سدس کو ان دونوں کے درمیان تین حصوں میں کر کے تقسیم کیا جائے گا، دوثلث، دوقرابت والی جدہ کے لئے، اور ایک ثلث، ایک قرابت والی جدہ کے لئے ہوگا، اس لئے کہ وراثت کا استحقاق، سبب وراثت کے پائے جانے پر مرتب ہوتا ہے، لہذا اگر کسی میں دو اسباب پائے جائیں، اگر چہ دونوں متفق ہوں (جہت ونسبت ایک ہو) تو ان دونوں کی وجہ سے وارث ہوگا جیسے دوقرابت والی جدہ، اور اس صورت میں ایک جدہ، دوجدہ کی طرح ہوگی، اگر چہ اس کی شخصیت حقیقت کے اعتبار سے ایک ہے، پھر بھی حکم اور معنی کے لحاظ سے متعدد ہے، لہذا اس تعدد کے تقاضے سے دونوں اسباب کی بنیاد پر وہ حق دار ہوگی، اس کی مثال یہ ہے کہ اگر کسی ایک شخص میں وراثت کے دومختلف اسباب پائے جائیں تو بالاتفاق اس کو ان دونوں کی وجہ سے وراثت ملے گی، مثلاً کسی عورت کا انتقال ہوا اور اس نے شوہر چھوڑا جو اس کے حقیقی چچا کا بیٹا ہے، تو فرض کے طور پر وہ آدھا مال لے لے گا، اس اعتبار سے کہ وہ شوہر ہے، اور باقی عصبہ ہونے کی وجہ سے لے لے گا، اس اعتبار سے کہ وہ حقیقی چچا کا بیٹا ہے (۱)۔

حالت دوم: ماں کی وجہ سے تمام جدات کا محجوب ہونا، چاہے باپ کی طرف سے ہوں یا ماں کی طرف سے۔ جدات لأم (ماں کی طرف کی جدات) تو اس لئے (محروم ہوں گی) کہ ان کا تعلق میت سے ماں کے واسطہ سے ہے، اور جدات لأب (باپ کی طرف کی جدات) اس لئے کہ جدات لام کی طرح ہیں، بلکہ ان سے بھی کمزور ہیں، اور اسی وجہ سے حضانت (بچوں کی پرورش) میں جدہ لأم (ماں کی طرف کی جدہ) جدہ لأب (باپ کی طرف کی جدہ) پر مقدم ہوتی ہے۔

جدات لأب (باپ کی طرف کی جدات) باپ کی وجہ سے ساقط ہوجاتی ہیں، یہی حضرت عثمان، علی اور زید بن ثابت رضی اللہ عنہم وغیرہ کا قول ہے، اور حضرت عمر، ابن مسعودؓ اور ابوموسیٰؓ سے منقول ہے کہ باپ کی ماں (دادی) باپ کے ساتھ وارث ہوگی، شریح، حسن اور ابن سیرین نے اسی کو اختیار کیا ہے، کیونکہ ابن مسعودؓ کی روایت میں ہے کہ رسول اکرم علیہ السلام نے باپ کی ماں (دادی) کو باپ کی موجودگی میں سدس دیا۔

جدہ قریبہ (قریبی قرابت والی جدہ) چاہے ماں کی طرف سے ہو یا باپ کی طرف سے ہو، جدہ بعیدہ (دور کی قرابت والی چاہے اس کی جہت کچھ ہو) کو محجوب کر دیتی ہے، یہی حضرت علی کا مذہب، حضرت زید بن ثابت کی ایک روایت اور حنفیہ کا مذہب ہے، زید بن ثابت سے دوسری روایت یہ ہے کہ جدہ قریبہ اگر باپ کی طرف سے اور جدہ بعیدہ ماں کی طرف سے ہو تو دونوں برابر ہیں، ان دونوں اقوال کی شافعیہ کی کتابوں میں تصریح ہے، اور ان کے یہاں صحیح یہ ہے کہ باپ کی طرف سے جدہ قریبہ ماں کی طرف سے جدہ بعیدہ کو محجوب وساقط نہیں کرتی، پہلی روایت کے مطابق حجب چار قسموں میں ہوگا، جب کہ دوسری روایت کے مطابق حجب تین قسموں میں ہوگا، اور اسی روایت کے مطابق امام مالک کا مذہب، امام شافعی کے دو اقوال میں سے صحیح قول، اور امام احمد کا مذہب ہے (۱)۔

میاں بیوی کی میراث:

۳۵- زوجین کی میراث کی قرآن کریم میں تصریح ہے، فرمان باری ہے: ''وَلَكُمْ نِصْفُ مَا تَرَكَ أَزْوَاجُكُمْ إِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُنَّ

(۱) الموسوعہ ۲۹/۱۶۵، اور اس کے بعد کے صفحات طبع اسعادۃ، العذب الفائض ۱/۶۶، التحفۃ الخیریہ ۹۸، ۹۹ طبع الحلبی۔

(۱) حاشیہ الفناری علی السراجیہ ص/۱۴۰، ۱۴۱ طبع الکردی، التحفۃ الخیریہ ص/۱۰۰ طبع الحلبی۔

وَلَدٌ فَإِنْ كَانَ لَهُنَّ وَلَدٌ فَلَكُمُ الرُّبُعُ مِمَّا تَرَكْنَ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِينَ بِهَا أَوْ دَيْنٍ وَلَهُنَّ الرُّبُعُ مِمَّا تَرَكْتُمْ إِنْ لَمْ يَكُنْ لَكُمْ وَلَدٌ فَإِنْ كَانَ لَكُمْ وَلَدٌ فَلَهُنَّ الثُّمُنُ مِمَّا تَرَكْتُمْ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ تُوصُونَ بِهَا أَوْ دَيْنٍ "(۱) (اور تمہارے لئے اس مال کا آدھا حصہ ہے جو تمہاری بیویاں چھوڑ جائیں بشرطیکہ ان کے کوئی اولاد نہ ہو اور اگر ان کے اولاد ہو تو تمہارے لئے بیویوں کے ترکہ کی چوتھائی ہے وصیت نکالنے کے بعد جس کی وہ وصیت کر جائیں یا ادائے قرض کے بعد اور ان بیویوں کے لئے تمہارے ترکہ کی چوتھائی ہے بشرطیکہ تمہاری کوئی اولاد نہ ہو لیکن اگر تمہارے کچھ اولاد ہو تو ان بیویوں کو تمہارے ترکہ کا آٹھواں حصہ ملے گا بعد وصیت (نکالنے) کے جس کی تم وصیت کر جاؤ یا ادائے قرض کے بعد)۔

آیت میں وضاحت ہے کہ زوجین میں سے ہر ایک صرف فرض کے طور پر وارث ہوتا ہے، اور ہر ایک کی دو حالتیں ہیں:

شوہر کے حالات:

۳۶- الف۔ شوہر کو فرض کے طور پر اپنی بیوی کی میراث کا نصف ملتا ہے جب کہ اس کی اولاد میں سے کوئی وارث ہونے والا نہ ہو، نہ فرض کے طور پر اور نہ عصبہ ہونے کی حیثیت سے، یعنی بیٹا، پوتا اور اس کے نیچے یا بیٹی، پوتی اور اس کے نیچے، خواہ یہ وارث ہونے والی اولاد اسی شوہر سے ہو یا دوسرے سے، اس حالت کے تحت دو شکلیں آتی ہیں، یہ بھی کہ بیوی کی کوئی اولاد ہی نہ ہو، یا اولاد ہو لیکن وہ فرض یا تعصیب کے طور پر وارث نہ ہو یعنی بیٹی کی بیٹی (نواسی) اور بیٹی کا بیٹا (نواسا)۔

ب۔ شوہر فرض کے طور پر چوتھائی کا وارث ہو، اور یہ اس صورت میں ہوتا ہے جب بیوی کی اولاد میں کوئی ایسا ہو جو فرض یا تعصیب (عصبہ ہونے) کی بنیاد پر وارث ہو، خواہ یہ وارث ہونے والی اولاد اسی شوہر سے ہو یا دوسرے شوہر سے۔

بیوی کے حالات:

بیوی صرف فرض کے طور پر وارث ہوتی ہے، اور اس کی دو حالتیں ہیں:

۳۷- پہلی حالت یہ کہ اس کا فرض (مقررہ حصہ) چوتھائی ہو، یہ اس صورت میں ہے جب کہ اس کے شوہر کی کوئی اولاد جو فرض یا تعصیب کے طور پر وارث ہو، موجود نہ ہو، اور اس طرح کی اولاد ہے بیٹا اور پوتا اور اس کے نیچے، اور بیٹی، پوتی اور اس کے نیچے، چاہے وارث ہونے والی اولاد شوہر کی اسی بیوی سے ہو یا دوسری بیوی سے۔

لہٰذا اس حالت میں یہ شکل بھی داخل ہوگی کہ شوہر کی اولاد ہی نہ ہو، یا اولاد ہو لیکن وہ فرض یا تعصیب (عصبہ ہونے) کی بنیاد پر وارث نہ ہو، اور وہ نواسی یا نواسا ہے۔

دوسری حالت یہ کہ بیوی کا فرض ثمن (آٹھواں حصہ) ہو، اور یہ اس صورت میں ہوتا ہے جب اس سے یا کسی دوسری بیوی سے شوہر کی اولاد موجود ہو جو وارث ہو رہی ہو۔

۳۸- زوجیت کی بنیاد پر میراث کے لئے دو شرطیں ہیں:

پہلی شرط: یہ کہ زوجیت صحیح ہو، لہٰذا اگر عقد فاسد ہو تو زوجین کے درمیان وراثت جاری نہیں ہوگی، اگر چہ اسی عقد کے تقاضے کی وجہ سے دونوں کی معاشرت (ساتھ رہنا سہنا) وفات تک برقرار رہے، یہ امام ابو حنیفہ، امام شافعی اور امام احمد کا مذہب ہے۔

امام مالک نے کہا: اگر فساد کا سبب ایسا ہو کہ سب اس پر متفق ہوں مثلاً پانچویں عورت سے شادی کرنا جب کہ اسکے نکاح میں چار

(۱) سورۂ نساء / ۱۲۔

عورتیں موجود ہوں، یا رضاعت کی وجہ سے حرام عورت سے حرمت کا سبب نہ جاننے کی وجہ سے شادی کرنا، تو اس صورت میں وہ ایک دوسرے کے وارث نہ ہوں گے، خواہ ان میں سے کوئی ایک علاحدگی اور فسخ سے قبل مرا ہو یا اس کے بعد، اور اگر فساد کا سبب ایسا ہے جو ائمہ کے درمیان اتفاقی نہ ہو، مثلاً بالغہ عاقلہ کی شادی میں نکاح کا ولی نہ ہونا تو اس جیسی صورت میں اگر وفات فسخ کے بعد ہو تو ان میں وراثت نہیں، کیونکہ میراث کا متقاضی سبب موجود نہیں، اس لئے کہ زوجیت ختم ہوگئی ہے اور اگر فسخ سے پہلے وفات ہو تو میراث ثابت ہوگی، کیونکہ جو لوگ نکاح کو صحیح جانتے ہیں ان کے نزدیک زوجیت قائم ہے۔

دوسری شرط: یہ کہ وفات کے وقت زوجیت حقیقتاً قائم ہو یا حکماً قائم ہو، اسکی شکل یہ ہے کہ بیوی مطلقہ رجعیہ ہو اور عدت میں ہو۔

ہاں اگر طلاق بائن ہو تو وراثت نہیں اگر چہ وفات حالت عدت میں ہو، البتہ جس نے فرقت کے سبب کو اس حال میں اپنایا ہے کہ اس کو میراث سے بھاگنے والا قرار دیا جائے تو وراثت جاری ہوگی اور اس کی شکل یہ ہے کہ وہ مرض الموت میں گرفتار ہو۔

جب بیوی ایک ہی ہو تو وہ ربع وثمن (چوتھائی وآٹھواں حصہ) اکیلے لے لے گی، اور اگر ایک سے زائد ہوں، مثلاً دو یا تین یا چار ہوں تو اس میں شریک ہوں گی (۱)۔

بیٹیوں کے احوال:

۳۹- میت کی بیٹیوں کی میراث کے احکام اس آیت میں جمع کردئے گئے ہیں: "یُوْصِیْکُمُ اللّٰهُ فِیْ أَوْلَادِکُمْ لِلذَّکَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنْثَیَیْنِ فَإِنْ کُنَّ نِسَاءً فَوْقَ اثْنَتَیْنِ فَلَهُنَّ ثُلُثَا مَا تَرَکَ

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۴۹۱ طبع بولاق، الخرشی ۵/ ۲۲۳ طبع الشرقیہ، ص/ ۸۷ طبع الحلبی، العذب الفائض ۱/ ۵۱۔

وَإِنْ کَانَتْ وَاحِدَةً فَلَهَا النِّصْفُ" (۱) (اللہ تم کو تمہاری اولاد (کی میراث) کے بارے میں حکم دیتا ہے مرد کا حصہ دو عورتوں کے حصہ کے برابر ہے اور اگر دو سے زائد عورتیں ہی ہوں تو ان کے لئے دو تہائی حصہ اس مال کا ہے جو مورث چھوڑ گیا ہے اور اگر ایک ہی لڑکی ہو تو اس کے لئے نصف حصہ ہے)۔

آیت سے معلوم ہوا کہ صلبی بیٹیوں کے احوال تین ہیں:

حالت اول: ان کے ساتھ ایک یا کئی صلبی بیٹے ہوں تو اس حالت میں سب عصبہ ہوں گے، ایک مرد کا حصہ دو عورتوں کے برابر ہوگا، اور پورا ترکہ انہی کا ہوگا اگر مورث کے ورثاء میں ذوی الفروض نہ ہوں، اور اگر ذوی الفروض ہوں تو ان کے حصوں کے بعد باقی ماندہ ان کا ہے۔

حالت دوم: میت کی دو یا زائد بیٹیاں ہوں، اور ان کے ساتھ میت کا بیٹا نہیں تو اس حالت میں ان کے لئے ترکہ کا دو تہائی ہوگا، جو ان کے درمیان برابر برابر تقسیم ہوگا۔

دو بیٹیوں کا حق ثلثین (دو تہائی) ہے، اس کی دلیل یہ ہے کہ غزوہ اُحد میں حضرت سعد بن ربیع کی شہادت ہوگئی (۲) انہوں نے دو بیٹیاں اور ایک بیوی چھوڑی، ان کے بھائی نے سارا مال لے لیا، تو ان کی بیوی نے رسول اکرم ﷺ کے پاس آکر عرض کیا: سعد آپ ﷺ کے ساتھ جنگ میں شہید ہو گئے، انہوں نے دو بیٹیاں چھوڑی ہیں، ان لڑکیوں کے چچا نے سارا مال لے لیا، مال ہی عورتوں کے نکاح میں کشش کا باعث ہے، ایک دوسری روایت ہے: ان کا نکاح اس وقت ہوگا جب ان کے پاس مال ہو، آپ ﷺ نے فرمایا: "لم ینزل الله تعالی في ذلک شیئًا" (اس بابت کوئی

(۱) سورۂ نساء/ ۱۱۔

(۲) "غزوہ احد میں شہید ہوئے" ترمذی کی روایت میں اسی طرح ہے یہ روایت احمد، ابوداؤد اور ابن ماجہ کے یہاں بھی ہے دیکھئے: تحفۃ الاحوذی ۶/ ۲۶۷- ۲۶۸ طبع المجالہ۔

خدائی حکم نازل نہیں ہوا)۔ پھر آپ ﷺ پرنزول وحی کے آثار ظاہر ہوئے، جب اس کے آثار ختم ہوئے تو آپ ﷺ نے فرمایا: "قفوا مال سعد فقد أنزل الله تعالی في ذلک ما إن بينه لي بينته لكم" (سعد کا مال روک لو، اللہ تعالیٰ نے اس کا حکم نازل کردیا، اگر اس کو میرے لئے پہلے بیان کردیا ہوتا تو میں تم سے ذکر کردیتا)، اور آپ ﷺ نے یہ آیت تلاوت فرمائی: "لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِمَّا تَرَکَ"، پھر یہ آیت پڑھی "يُوْصِيكُمُ اللهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الأُنْثَيَيْنِ"۔ پھر آپ ﷺ نے سعد کے بھائی کو بلایا، اور ان کو حکم دیا کہ دوثلث (دو تہائی) سعد کی بیٹیوں کو، اور ثمن (آٹھواں) ان کی بیوی کو دے دیں، اور بقیہ مال ان کا ہے، اور کہا گیا ہے: یہ اسلام میں پہلی میراث ہے (۱)۔

اسی طرح فرمان باری "يُوْصِيكُمُ اللهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الأُنْثَيَيْنِ" سے بھی استدلال کیا گیا ہے، وجہ استدلال یہ ہے کہ لڑکا اور لڑکی کے ایک ساتھ ہونے کی کم سے کم شکل یہ ہے کہ ایک بیٹا اور ایک بیٹی ہو، اور اس وقت بیٹے کے لئے بالاتفاق ثلثین (دو تہائی) ہے، اس اشارہ سے معلوم ہوا کہ دو بیٹیوں کا حق فی الجملہ ثلثین ہے، اور یہ اسی شکل میں ہوگا جب تنہا وہ دونوں ہوں (یعنی دو لڑکیاں ہوں) لہذا ان دونوں کی حالت کے بیان کی ضرورت نہیں، ضرورت دو سے زائد کے حال کی تھی، اس وجہ سے آیت میں آیا

(۱) سعد بن الربیع کے قصہ میں یہ الفاظ ہمیں نہیں ملے، البتہ یوں الفاظ ہیں: "أعط ابنتي سعد الثلثين وأعط أمهما الثمن وما بقي فهو لک يعني أخا سعد" (سعد کی دو بیٹیوں کو دو تہائی دے دو اور ان کی ماں کو آٹھواں حصہ دے دو اور جو بچے وہ تمہارے لئے ہے یعنی سعد کے بھائی کے لئے) اس کی روایت ترمذی (۶/ ۲۶۷ تحفۃ الاحوذی طبع السلفیہ)، ابوداؤد (۳/ ۸۰ طبع المطبعۃ الانصاریہ دہلی) اور حاکم (۴/ ۳۳۲ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے۔ اور ابن حجر نے الفتح (۸/ ۲۴۴ طبع السلفیہ) میں اس پر سکوت کیا ہے۔

ہے: "فَإِنْ كُنَّ نِسَاءً فَوْقَ اثْنَتَيْنِ" (۱) (اور اگر دو سے زائد عورتیں ہی ہوں) یعنی اگر ان کی جماعت ہو تو ان کی تعداد جتنی بھی ہو ان کے لئے وہی (ثلثین) ہے جو دو بیٹیوں کے لئے ہے، اس سے زیادہ نہیں ہوگا، اور اس لئے کہ دونوں بیٹیوں کی قرابت دو بہنوں کے مقابلہ میں قوی تر ہے، دو بہنوں کو ثلثین ملتا ہے، لہذا دو بیٹیاں بدرجہ اولی ثلثین پائیں گی۔

نیز یہ کہ اگر بہن اپنے بھائی کے ساتھ ہو تو اس کے لئے ثلث (تہائی) واجب ہے، لہذا اگر اس کے ساتھ دوسری بہن ہو تو بھی اس کے لئے ثلث بدرجہ اولی واجب ہوگا، اور اسی طرح بیٹی کا معاملہ ہے کہ اپنی بہن کے ساتھ اس کے لئے اسی قدر واجب ہے جو اس کو اس وقت ملتا ہے جب وہ تنہا اپنے بھائی کے ساتھ ہو (یعنی ایک تہائی)، لہذا دو کے لئے بھی یہی واجب ہے (یعنی ایک ایک تہائی اور مجموعہ دو تہائی)، یہ سب ائمہ اربعہ اور عام صحابہ کا مذہب ہے۔

حضرت عبد اللہ بن عباسؓ سے مروی ہے کہ دو بیٹیوں اور ایک بیٹی کا حکم یکساں ہے یعنی اگر ان دونوں کے ساتھ کوئی عصبہ نہ ہو تو ان کا حصہ نصف ہے۔

ابن عباس کے مذہب کے لئے اس آیت سے استدلال کیا گیا ہے: "فَإِنْ كُنَّ نِسَاءً فَوْقَ اثْنَتَيْنِ فَلَهُنَّ ثُلُثَا مَا تَرَکَ وَإِنْ كَانَتْ وَاحِدَةً فَلَهَا النِّصْفُ" (اور اگر دو سے زائد عورتیں ہی ہوں تو ان کے لئے دو تہائی حصہ اس مال کا ہے جو مورث چھوڑ گیا ہے اور

اگر ایک ہی لڑکی ہو تو اس کے لئے نصف حصہ ہے) آیت میں دو سے زائد بیٹیوں اور ایک بیٹی کے حکم کی صراحت ہے، اگر آپ دو بیٹیوں کو ثلثین دے دیں تو آیت کی خلاف ورزی ہوگی، لہذا ایسی رہ گیا کہ ان

(۱) سورۂ نساء/ ۱۱۔

کو اس سے کم دیا جائے (۱)۔ لیکن شریف ارموی نے کہا ہے: اس سے ابن عباسؓ کا رجوع ثابت ہے، لہٰذا اس مسئلہ میں اجماع ہوگیا، کیونکہ اختلاف کے بعد اجماع حجت ہے۔ علامہ شنشوریؒ نے اجماع نقل کرتے ہوئے کہا ہے: ابن عباسؓ سے جو نقل کیا جاتا ہے وہ غلط ہے، ان سے ثابت نہیں (۲)۔

حالت سوم: فرض کے طور پر نصف کی وارث ہو، یہ اس صورت میں ہے جب کہ وہ تنہا ہو، اس کے ساتھ اس کو عصبہ بنانے والا کوئی یعنی میت کا اپنا بیٹا نہ ہو، اس کی دلیل یہ آیت ہے: "وَإِنْ كَانَتْ وَاحِدَةً فَلَهَا النِّصْفُ" (اور اگر ایک ہی لڑکی ہو تو اس کے لئے نصف (حصہ) ہے)۔

پوتیوں کے احوال: (۳)

۴۰- پوتی: جس کی میت کی طرف نسبت بیٹے کے واسطہ سے ہو، چاہے اس پوتی کا باپ نیچے سے نیچے درجہ کا ہو، لہٰذا اس کے تحت بنت ابن (پوتی) بنت ابن ابن (پرپوتی) وغیرہ سب آئیں گی۔

میراث میں پوتی کے چھ حالات ہیں: تین حالات اس وقت ہوتے ہیں جب وہ صلبی بیٹی کے قائم مقام ہوتی ہے، یہ اس وقت ہوتا ہے جب کہ اس کے ساتھ میت کی وارث ہونے والی کوئی ایسی اولاد نہ ہو جس کا درجہ پوتی سے قریب ہو، چاہے یہ اولاد مذکر ہو یا مؤنث، اور تین حالات اس وقت ہوتے ہیں جب وہ صلبی بیٹی کے قائم مقام نہیں ہوتی ہے۔

اگر پوتی صلبی بیٹی کے قائم مقام ہو تو اس کے تین حالات یہ ہیں:

حالت اول: فرض کے طور پر نصف کی وارث ہو، یہ اس صورت میں ہے جب وہ تنہا ہو اور اس کے ساتھ کوئی اس کو عصبہ بنانے والا نہ ہو۔

حالت دوم: فرض کے طور پر پوتیاں ثلثین کی وارث ہوں، یہ اس صورت میں ہے جب کہ وہ ایک سے زائد ہوں اور ان کے ساتھ کوئی عصبہ بنانے والا نہ ہو۔

حالت سوم: تعصیب (عصبہ ہونے) کی بنیاد پر وارث ہو، یہ اس وقت ہے جب کہ ایک پوتی کے ساتھ یا چند پوتیوں کے ساتھ کوئی عصبہ بنانے والا موجود ہو۔

۴۱- اگر پوتی صلبی بیٹی کے قائم مقام نہ ہو، جس کی صورت یہ ہے کہ اس کے ساتھ میت کی وارث ہونے والی اولاد موجود ہو جو درجہ میں پوتی سے قریب تر ہو، تو پوتی کے تین احوال یہ ہوتے ہیں:

حالت اول: فرض کے طور پر ثلثین یعنی دو تہائی حصوں کی تکمیل کے لئے سدس یعنی چھٹے حصے کی وارث ہو، وہ تنہا ہو یا ایک سے زائد، اور یہ اس صورت میں ہوتا ہے جب کہ اس کے ساتھ بیٹی موجود ہو جس کا درجہ پوتی سے اعلیٰ ہو، خواہ بیٹی صلبی ہو یا غیر صلبی، بشرطیکہ پوتی کے ساتھ اس کو عصبہ بنانے والا کوئی نہ ہو، اور اگر اس کے ساتھ اس کو عصبہ بنانے والا ہو تو پوتی عصبہ ہونے کی وجہ سے وارث ہوگی، فرض کے طور پر نہیں۔

حالت دوم: یہ کہ بیٹیوں کا حصہ دینے کے بعد اس کے لئے کچھ نہ بچے، اور یہ اس صورت میں ہے جب کہ میت کی دو یا زیادہ صلبی بیٹیاں، یا ایسی پوتیاں موجود ہوں جن کے باپ کا درجہ دوسری پوتی سے اعلیٰ ہے، تو اس صورت میں وہ تعصیب کے طور پر وارث ہوگی اگر اس کے ساتھ کوئی اس کو عصبہ بنانے والا ہو، اور اگر نہ ہو تو اس کے لئے کچھ نہیں۔ ابن عباس کی رائے یہ ہے کہ ایک پوتی یا کئی پوتیاں ثلثین کی تکمیل کے لئے سدس لیں گی، اس لئے کہ ان کے نزدیک دو بیٹیوں کا

(۱) حاشیۃ الفناری علی السراجیہ ص/ ۱۰۲، اور اس کے بعد کے صفحات طبع الکردی۔

(۲) العذب الفائض ۱/ ۵۲۔

(۳) السراجیہ مع حاشیۃ الفناری ص/ ۱۰۶۔

حکم ایک بیٹی کی طرح ہے، اور ابن مسعودؓ نے فرمایا: چند پوتیاں دو بیٹیوں کے ساتھ وارث نہیں ہوں گی اگر ان کے ساتھ ایک پوتا ہو یا کئی پوتے ہوں، بلکہ بقیہ مال پوتے کو ملے گا، کیونکہ اس صورت میں اگر پوتیوں کو دیا جائے تو بیٹیوں کا حق ثلثین سے بڑھ جائے گا، حالانکہ اللہ تعالی نے ان کے لئے ثلثین سے زیادہ مقرر نہیں کیا۔

حضرت ابن مسعود کے علاوہ دوسرے حضرات کی دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالی نے ثلثین چند لڑکیوں کے لئے فرض کے طور پر مقرر کیا ہے، اور پوتیوں کا استحقاق تعصیب کے طور پر ہے، لہذا دونوں الگ الگ ہیں، ایک حق کو دوسرے میں نہیں ملایا جائے گا، اس طرح ثلثین سے زائد بھی نہیں ہوا۔

حالت سوم: بالکلیہ وارث نہ ہو، ایک ہو یا زائد، ان کے ساتھ عصبہ بنانے والا ہو یا نہ ہو، اور یہ اس صورت میں ہے جب اس کے ساتھ بیٹا موجود ہو، یا ایسا پوتا جس کا درجہ اس پوتی سے اوپر ہو۔

یہی حالات عام صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے یہاں ہیں، البتہ دوسری حالت میں حضرت ابن مسعودؓ اس سے مستثنی ہیں (۱)۔

حقیقی بہنوں کے احوال:

۴۴- حقیقی بہنوں کے پانچ احوال ہیں، ان میں سے بعض کتاب اللہ سے بعض سنت نبویہ سے اور بعض اجماع سے ثابت ہیں۔

حالت اول و دوم: بہن اگر تنہا ہو اور ورثاء میں اس کو مجوب کرنے والا یا حقیقی بھائی نہیں تو اس کے لئے نصف ہے، اور ثلثین دو یا اس سے زیادہ بہنوں کے لئے ہے جب کہ ان کے ساتھ حقیقی بھائی نہ ہو، اس کی دلیل فرمان باری ہے: "يَسْتَفْتُونَكَ قُلِ اللّٰهُ يُفْتِيكُمْ فِي الْكَلَالَةِ، إِنِ امْرُؤٌ هَلَكَ لَيْسَ لَهُ وَلَدٌ وَلَهُ أُخْتٌ فَلَهَا نِصْفُ مَا تَرَكَ وَهُوَ يَرِثُهَا إِنْ لَّمْ يَكُنْ لَهَا وَلَدٌ، فَإِنْ كَانَتَا اثْنَتَيْنِ فَلَهُمَا الثُّلُثَانِ مِمَّا تَرَكَ، وَإِنْ كَانُوا إِخْوَةً رِجَالاً وَّنِسَاءً فَلِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنْثَيَيْنِ"(۱) (لوگ آپ سے حکم دریافت کرتے ہیں آپ کہہ دیجئے کہ اللہ تمہیں (میراث) کلالہ کے باب میں حکم دیتا ہے کہ اگر کوئی شخص مرجائے اور اس کے کوئی اولاد نہ ہو اور اس کے ایک بہن ہو تو اسے اس ترکہ کا نصف ملے گا اور وہ مرد وارث ہوگا اس (بہن کے کل ترکہ) کا اگر اس (بہن) کے اولاد نہ ہو اگر دو بہنیں ہوں تو ان دونوں کو ترکہ میں سے دو تہائی ملے گا اور اگر (وارث) چند بھائی بہن مرد و عورت ہوں تو ایک مرد کو دو عورتوں کے حصہ کے برابر ملے گا)۔

آیت میں "اُخت" سے مراد حقیقی یا باپ شریک بہنیں ہیں، کیونکہ یہی تعصیب کے طور پر بعض حالات میں وارث ہوتی ہیں، جب کہ ماں شریک بہنیں محض فرض کے طور پر وارث ہوتی ہیں، اس کو اللہ تعالی نے اس سورہ کے آغاز میں آیت کلالہ میں ذکر کیا ہے، اسی طرح اس سورہ کی آخری آیت میں حقیقی اور باپ شریک بہنوں کے حصے کا ذکر ہے۔

اگر بہنیں دو سے زیادہ ہوں تو ان کو ثلثین (دو تہائی) ملے گا، اس کی دلیل اولاد کے حصے کے بارے میں اللہ کا یہ فرمان ہے: "يُوْصِيكُمُ اللّٰهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنْثَيَيْنِ فَإِنْ كُنَّ نِسَاءً فَوْقَ اثْنَتَيْنِ فَلَهُنَّ ثُلُثَا مَا تَرَكَ" (اللہ تمہیں تمہاری اولاد (کی میراث) کے بارے میں حکم دیتا ہے، مرد کا حصہ دو عورتوں کے حصہ کے برابر ہے اور اگر دو سے زائد عورتیں (ہی) ہوں تو ان کے لئے دو تہائی (حصہ) اس مال کا ہے جو مورث چھوڑ گیا ہے)۔

اس لئے کہ جب تین یا اس سے زائد بیٹیاں ثلثین کی وارث ہوتی

(۱) شرح السراجیہ ص ۱۰۹ طبع الکردی۔

(۱) سورۂ نساء ۱۷۶۔

ہیں، جب کہ ان کا رشتہ میت سے زیادہ قریبی ہے، تو چند بہنیں بدرجہ اولی ثلثین سے زیادہ نہیں لیں گی، اور آیت میں دو سے زائد بہنوں کے حصے کی صراحت اس لئے نہیں ہے کہ اولاد کے حصے کے بارے میں وارد ہونے والی خصوصی آیت اس کو بتاتی ہے۔

حالت سوم: حقیقی بہن یا حقیقی بہنوں کے ساتھ حقیقی بھائی ہو تو ان کے لئے اس کے ساتھ ذوی الفروض کے حصے کے بعد باقی ماندہ مال ہوگا، مرد کا حصہ دو عورتوں کے برابر ہوگا، کیونکہ اس بھائی کی وجہ سے وہ عصبہ ہوگئی ہیں، اللہ کا یہ فرمان یہی بتاتا ہے: "وَإِنْ كَانُوْا إِخْوَةً رِجَالاً وَنِسَاءً فَلِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنْثَيَيْنِ" (اور اگر (وارث) چند بھائی بہن مرد و عورت ہوں تو ایک مرد کو دو عورتوں کے حصہ کے برابر ملے گا)۔ مالکیہ وحنابلہ کی رائے یہ ہے کہ حقیقی یا باپ شریک بہن دادا کی وجہ سے عصبہ بالغیر ہوجاتی ہے، اگر اس کو عصبہ بنانے والا بھائی موجود نہ ہو، اور اس کے لئے بہن کے حصے کا دوگنا ہوگا (۱)۔

حالت چہارم: حقیقی بہن یا حقیقی بہنیں عصبہ مع الغیر ہوں، اور یہ اس صورت میں ہوتا ہے جب میت کی ایک یا اس سے زائد حقیقی بہنیں موجود ہوں، اور ان کے ساتھ حقیقی بھائی نہ ہو، اور میت نے اولاد میں صرف ایک لڑکی چھوڑی ہو، تو وارث ہونے والی لڑکی اپنا حصہ لے لے گی، اور ایک یا کئی حقیقی بہنیں عصبہ ہونے کے اعتبار سے باقی لیں گی، کیونکہ فرمان نبوی ہے: "اجعلوا الأخوات مع البنات عصبة" (۲) (بہنوں کو بیٹیوں کے ساتھ عصبہ بناؤ)۔ یہی عبد اللہ بن مسعودؓ کا فتوی ہے، اور انہوں نے فرمایا: یہی رسول اکرم ﷺ کا فیصلہ ہے (۳)۔

حالت پنجم: محروم ہونا، اور یہ اس صورت میں ہے جب کہ میت وارث ہونے والی نرینہ اولاد چھوڑے یا باپ کو چھوڑے، اور دادا کے ساتھ ان کی وراثت کے بارے میں اختلاف اور تفصیل ہے۔

باپ شریک بہنوں کے احوال:

۴۳- باپ شریک بہنوں کے سات احوال ہیں:

۱- نصف: اکیلی کے لئے، اگر اس کے ساتھ حقیقی بہن نہ ہو، یا باپ شریک بھائی نہ ہو جو اس کو عصبہ بنادے۔

۲- ثلثین: دو یا زائد کے لئے، اگر ان کے ساتھ حقیقی بہن نہ ہو یا باپ شریک بھائی نہ ہو جو ان کو عصبہ بنادے، ان دو حالتوں کی دلیل آخر سورہ نساء کی آیت کلالہ ہے: "يَسْتَفْتُوْنَكَ قُلِ اللّٰهُ يُفْتِيْكُمْ فِي الْكَلاَلَةِ"۔

۳- ایک یا زیادہ کے واسطے ثلثین کی تکمیل کے لئے چھٹا حصہ ہے جبکہ ایک حقیقی بہن ساتھ میں ہو، کیونکہ ایک حقیقی بہن کا حصہ نصف ہے، اور اس کے ساتھ باپ شریک بہن ایسی ہے جیسے بیٹی کے ساتھ پوتی، لہذا ثلثین کی تکمیل کے لئے وہ سدس لے گی۔ ہاں اگر اس حالت میں اس کے ساتھ باپ شریک بھائی موجود ہو تو وہ اس کو عصبہ بنادے گا، اور یہ چوتھی حالت ہے جو آگے آرہی ہے، اور باپ شریک بھائی اور بہن ایک ساتھ ساقط ہوجاتے ہیں اگر مقررہ حصے پورے ترکہ پر حاوی ہوں، اس لئے کہ بہنوں کا حصہ ثلثین ہے، فرمان باری ہے: "فَإِنْ كَانَتَا اثْنَتَيْنِ فَلَهُمَا الثُّلُثَانِ مِمَّا تَرَكَ"۔

۴- باپ شریک بھائی کی وجہ سے تعصیب (عصبہ بنایا جانا)، لہذا مرد کو عورت کے حصے کا دوگنا دیا جائے گا۔

۵- بیٹیوں یا پوتیوں کے ساتھ اگرچہ وہ نیچے کی ہوں، یا دونوں کے ساتھ عصبہ مع الغیر کی وجہ سے وراثت۔ اس حالت میں بیٹیوں

---

(۱) الدسوقی ۴/ ۴۵۹، المواق ۶/ ۴۱۰، العذب ۱/ ۹۰۔

(۲) حدیث: "اجعلوا الأخوات..." کو امام بخاری نے ترجمۃ الباب کے طور پر ذکر کیا ہے: "باب میراث الأخوات مع البنات عصبة"۔ فتح الباری ۸/ ۳۴۸، العذب الفائض ۱/ ۹۱۔

(۳) المبسوط ۲۹/ ۱۵۱، شرح الرحبیہ ص/ ۳۴، اور اس کے بعد کے صفحات۔

وپوتیوں کے حصے کے بعد بقیہ ترکہ عصبہ ہونے کی وجہ سے لے گی ایک ہویا زیادہ، اور اگر مقررہ حصے ترکہ پر حاوی ہوں تو ساقط ہوجائے گی اور اس کو کچھ نہیں ملے گا۔

۶۔باپ شریک دو حقیقی بہنوں کی وجہ سے محجوب ہوجاتی ہے، الا یہ کہ اس کے ساتھ باپ شریک بھائی ہوتو وہ دونوں (باپ شریک بہن اور بھائی) بقیہ مال عصبہ ہونے کی وجہ سے لیں گے، مرد کا حصہ دو عورتوں کے حصے کے برابر ہوگا۔

۷۔باپ، بیٹے، پوتے اور اس سے نیچے، حقیقی بھائی اور حقیقی بہن (جبکہ وہ بیٹی یا پوتی کے ساتھ عصبہ بن جائے) ان سب کی وجہ سے باپ شریک بہن محجوب ہوتی ہے، خواہ باپ شریک بہن کے ساتھ اس کو عصبہ بنانے والا کوئی بھائی ہو یا نہ ہو، کیونکہ اس حالت میں حقیقی بہن عصبہ ہونے کے سلسلے میں حقیقی بھائی کی طرح میت سے زیادہ قریب ہے(۱)۔

ماں شریک بھائی بہنوں کی وراثت:

۴۴ - **اولاد اُم سے مراد:** صرف ماں کی طرف سے میت کے بھائی اور بہنیں ہیں۔

ماں کی اولاد ہمیشہ فرض کے طور پر وارث ہوتی ہے، تعصیب کی وجہ سے ان کو وراثت نہیں ملتی، اگر چہ ان میں سے موجود شخص بھائی ہو، کیونکہ وہ عصبہ نہیں ہوتی، اس لئے کہ میت سے ان کی وابستگی صرف ماں کی قرابت سے ہے، اولاد اُم نہ عصبہ بالغیر ہوتے ہیں اور نہ عصبہ مع الغیر، ان میں مذکر ومؤنث میراث میں ہر حال میں برابر ہوتے ہیں، خواہ تنہا ہوں، صرف مرد یا صرف عورتیں ہوں، یا دونوں ہوں، اس لئے ان میں مذکر کو مؤنث سے زیادہ نہیں ملتا۔

(۱) المبسوط ۲۹/ ۱۵۶، الشرح الکبیر ۴/ ۴۵۹، ۴۶۰، العذب الفائض ۱/ ۹۱۔

ان کے تین احوال ہیں:

حالت اول: ان میں سے کوئی اکیلا ہوتو اس کو سدس (چھٹا حصہ) ملے گا، مرد ہو یا عورت، اور یہ اس صورت میں ہے جب میت کی اولاد میں کوئی وارث مذکر یا مؤنث موجود نہ ہو، یا اوپر کا مرد وارث موجود نہ ہو مثلاً باپ اور دادا اور اس سے اوپر۔

حالت دوم: فرض کے طور پر ثلث ملے گا جبکہ ایک سے زائد ہوں، خواہ صرف مرد ہوں یا صرف عورتیں ہوں یا دونوں ہوں، اور وہ ان کے درمیان برابر تقسیم کردیا جائے گا، اور یہ اس صورت میں ہے جب میت کی اولاد میں کوئی وارث موجود نہ ہو، یا اوپر کا مرد وارث موجود نہ ہو۔

حالت سوم: اولاد اُم: بیٹے، پوتے اور اس سے نیچے، نیز بیٹی، پوتی اور اس سے نیچے، اور باپ، دادا اور اس سے اوپر، ان سب کی وجہ سے محجوب ہوجاتے ہیں۔

ان مذکورہ مسائل کی دلیل فرمان باری ہے: ''وَاِنْ كَانَ رَجُلٌ يُّوْرَثُ كَلٰلَةً اَوِامْرَاَةٌ وَّلَهٗٓ اَخٌ اَوْ اُخْتٌ فَلِكُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا السُّدُسُ'' (۱) (اگر کوئی مورث مرد ہو یا عورت ایسا ہو جس کے نہ اصول ہوں نہ فروع اور اس کے ایک بھائی یا ایک بہن ہوتو دونوں میں سے ہر ایک کے لئے ایک چھٹا حصہ ہے)۔ کیونکہ اس سے بالاجماع اولاد اُم مراد ہیں، اور اس پر حضرت ابی اور حضرت سعد بن ابی وقاص کی قراءت ''وله أخ أو أخت من الأم'' دلالت کرتی ہے۔

اولاد اُم کے مذکر ومؤنث میں مساوات ہے، نیز یہ کہ ان کا حصہ ثلث سے زیادہ نہیں ہوگا، اس کی دلیل اللہ کا یہ فرمان ہے: ''فَاِنْ كَانُوْٓا اَكْثَرَ مِنْ ذٰلِكَ فَهُمْ شُرَكَاۗءُ فِي الثُّلُثِ'' (اگر یہ لوگ اس سے زائد ہوں تو وہ ایک تہائی میں شریک ہوں گے)۔ اس لئے

(۱) سورۂ نساء/ ۱۲۔

کہ شرکت کا مفہوم اطلاق کے وقت مساوات ہے، اور آیت میں ایک سے زائد کے حصے کو ثلث میں محصور کیا گیا ہے۔

اور اس لئے کہ اولاد ام میت کے ساتھ ماں کے واسطہ سے وابستہ ہیں، لہذا ان میں ایک کے واسطے ماں کا کم از کم حصہ یعنی سدس مقرر کیا گیا، اور ایک سے زائد کے لئے ماں کا زیادہ سے زیادہ حصہ یعنی ثلث مقرر کیا گیا، ان کے واسطے اس سے زیادہ اس لئے مقرر نہیں کیا گیا تا کہ وابستہ ہونے والے کا حصہ جس کے واسطے سے وابستہ ہے اس سے زیادہ نہ ہوجائے، اور تقسیم واستحقاق میں اولاد ام کے مذکر ومؤنث کے درمیان مساوات اس لئے رکھی گئی ہے کہ مذکر کو مؤنث پر عصبہ ہونے کے اعتبار سے ترجیح دی جاتی ہے، اور ماں کی قرابت میں یہ موجود نہیں، لہذا ان میں سے مذکر کو مؤنث پر تقسیم یا استحقاق کسی میں ترجیح نہیں دی جائے گی (۱)۔

عصبہ ہونے کی وجہ سے وراثت:

۴۵ - لغت میں کسی شخص کا عصبہ اس کے بیٹے اور باپ کی طرف سے اس کے رشتہ دار ہیں، ان کو عصبہ اس لئے کہا گیا کہ (عصبہ کا معنی گھیرنا ہے اور) یہ لوگ اس کو گھیرے ہوتے ہیں، باپ ایک طرف، بیٹا ایک طرف، نیز چچا ایک طرف، اور بھائی ایک طرف ہے (۲)۔

ایک فرد اور کئی افراد، مذکر ومؤنث سب کو تغلیباً عصبہ کہتے ہیں، اور مصدر کے لئے عصوبت استعمال کرتے ہیں، اور مرد عورت کو عصبہ بنادیتا ہے (۳)۔

۴۶ - عصبہ بنفسہ اصطلاح میں وہ شخص ہے جو تنہا ہو تو پورے مال کا وارث ہو، یا مقررہ حصہ دینے کے بعد بقیہ مال کا وارث ہو، اور مطلق عصبہ سے یہی مراد ہوتا ہے (۱)۔

صاحب سراجیہ نے عصبہ کی تعریف یہ کی ہے: ہر مذکر جس کی میت کی طرف نسبت کرنے میں بیچ میں کوئی عورت نہ آئے، اگر اس نسبت میں عورت آجائے تو وہ عصبہ نہیں، جیسے اولاد ام ماں شریک بھائی بہن (۲)۔

۴۷ - عصبہ کی دو قسمیں ہیں: عصبہ نسبی، جس کی تعریف گذر چکی ہے۔

عصبہ سببی: معتق (آزاد کرنیوالا) اور اس کے مذکر عصبہ۔

عصبہ نسبی کی تین اقسام ہیں: عصبہ بنفسہ، عصبہ بالغیر، عصبہ مع الغیر۔

۴۸ - عصبہ بنفسہ میں چار قسم کے لوگ ہیں: ۱- جزء میت، ۲- اصل میت، ۳- باپ کا جزء، ۴- دادا کا جزء۔ ان قسموں اور ان کے تحت آنے والوں میں اقرب فالاقرب کو مقدم کیا جائے گا، یعنی قرابت میں قرب درجہ کی وجہ سے ترجیح دی جائے گی، لہذا میراث کے سب سے زیادہ مستحق میت کے بیٹے ہیں، پھر بیٹوں کے بیٹے (پوتے) اور ان سے نیچے، پھر اصل میت یعنی باپ، پھر باپ کا باپ (دادا) اور ان سے اوپر، اور بیٹوں کو باپ پر مقدم کیا گیا ہے، اس لئے کہ بیٹے میت کی فرع ہیں اور باپ اس کی اصل ہے، اور فرع کے ساتھ اصل کے اتصال کے مقابلہ میں اصل کے ساتھ فرع کا اتصال زیادہ واضح ہے، اس لئے کہ فرع اپنی اصل کے تابع ہوتی ہے، اور اصل کے ذکر سے فرع کا ذکر ہوجاتا ہے، اس کے برعکس نہیں ہوتا ہے، اسی لئے عمارت اور درخت زمین کی بیع میں داخل ہوتے ہیں، اگر چہ ان

(۱) الفناری علی السراجیہ/ ۹۴، اور اس کے بعد کے صفحات، العذب الفائض / ۵۴، ۶۳، الشرح الکبیر ۴/ ۴۱۱، التحفہ مع الشروانی ۶/ ۱۷۔
(۲) مختار الصحاح/ ۴۳۵ طبع دار الکتاب۔
(۳) السراجیہ ص/ ۱۳۶، العذب الفائض ۱/ ۷۴۔

(۱) الشرح الکبیر ۴/ ۴۱۴، التحفہ مع الحاشیہ ۶/ ۴۸، العذب الفائض ۱/ ۵۷۔
(۲) السراجیہ ص/ ۱۳۶۔

دونوں کا ذکر عقد بیع میں نہ ہو، اور زمین ان دونوں کی بیع میں داخل نہیں ہوتی، الا یہ کہ عقد میں زمین کی بیع کی صراحت کردی جائے، اور پوتوں کو چاہے نیچے کے ہوں باپ پر مقدم کیا گیا ہے، اس لئے کہ یہاں بھی استحقاق کا سبب بنوۃ ہے جو ابوۃ پر مقدم ہے، اور باپ کا جد سے اقرب ہونا ظاہر ہے، جیسا کہ بیٹے اور پوتے کے درمیان بیٹے کا اقرب ہونا ظاہر ہے، اور اگر ''جد'' سے باپ کا باپ مراد لیا جائے تو ماں کا باپ (نانا) اس سے خارج ہوجائے گا، اور ان سب کے بعد جزء باپ (بھائیوں) پھر بھائیوں کے بیٹوں کو اسی طرح اس سے نیچے کو مقدم کیا جائے گا، اور یہ (بھائیوں کو دادا سے مؤخر کرنا) امام ابوحنیفہ کے یہاں ہے، صاحبین کا اس میں اختلاف ہے، پھر دادا کے جزء، یعنی چچا، پھر چچا کے بیٹے اور اس سے نیچے کو مقدم کیا جائے گا۔

صاحبین اور حنابلہ کی رائے یہ ہے کہ جہات عصبہ چھ ہیں: بنوۃ (بیٹا ہونا)، ابوۃ (باپ ہونا)، جدودۃ (جد ہونا) بھائیوں کے ساتھ، بنو الاخوۃ (بھائیوں کی اولاد)، عمومۃ (چچا ہونا)، ولاء (یعنی عصبہ سببی) اور امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک جہات عصبہ صرف پانچ ہیں:

۱۔بنوۃ، ۲۔ابوۃ، ۳۔اخوۃ، ۴۔عمومۃ، ۵۔ولاء، جد اگرچہ اوپر کا ہو، ابوۃ میں داخل ہے، اسی طرح بنو الاخوۃ، اگرچہ نیچے کے ہوں محض ذکوریت کی وجہ سے اخوۃ میں داخل ہیں۔

مالکیہ وشافعیہ کے یہاں جہات عصبہ سات ہیں: ۱۔بنوۃ، ۲۔ابوۃ، ۳۔جدودۃ مع الاخوۃ، ۴۔بنو الاخوۃ، ۵۔عمومۃ، ۶۔ولاء، ۷۔بیت المال (۱)۔

مذکورہ باتوں سے معلوم ہوتا ہے کہ عصبہ اگر اکیلا ہو، خواہ کسی جہت کا ہو تو پورے ترکہ کا مستحق ہے جبکہ ذوی الفروض میں سے کوئی نہ ہو، اگر کوئی ہو تو اس کے حصے کے بعد باقی عصبہ کا ہوگا، اور اگر کچھ نہ بچے تو عصبہ کو کچھ نہیں ملے گا۔

اگر عصبہ متعدد ہوں اور ان کی جہات بھی متعدد ہوں تو جہت بنوۃ والے عصبہ کو مقدم کیا جائے گا جیسا کہ گزرا، اور اگر عصبہ متعدد ہوں لیکن ان کی جہت ایک ہو، تو ان میں اقرب درجہ والے کو مقدم کیا جائے گا، چنانچہ بیٹے کو پوتے پر، اور باپ کو دادا پر مقدم کیا جائے گا، اور جدّ اول کے فروع کو خواہ جتنے نیچے کے ہوں، جدّ ثانی کے فروع پر خواہ جتنے اوپر کے ہوں مقدم کیا جائے گا، اس لئے کہ ان کا درجہ اقرب ہے۔

اگر جہت اور درجہ دونوں ایک ہوں تو قوی ترین قرابت والے کو مقدم کیا جائے گا، یعنی جس کی قرابت ابوین (ماں باپ) کی وجہ سے ہو اس کو صرف باپ سے قرابت والے عصبہ پر مقدم کیا جائے گا، پس حقیقی بھائی کو باپ شریک بھائی پر مقدم کیا جائے گا، اور حقیقی بھائی کے بیٹے کو باپ شریک بھائی کے بیٹے پر مقدم کیا جائے گا، اور اسی طرح آگے۔

اگر عصبات متعدد ہوں لیکن جہت، درجہ اور قوت قرابت میں یکساں ہوں تو سب کے سب میراث کے مستحق ہوں گے، کیونکہ ان میں نہ کوئی فرق ہے، اور نہ ایک کو دوسرے پر ترجیح دینے کی کوئی وجہ ہے، لہٰذا عصبہ ہونے میں سب برابر ہوں گے۔

عصبہ بالغیر:

۴۹ - یہ وہ عورتیں ہیں جو دوسرے کی وجہ سے عصبہ بنتی ہیں، عصبہ بالغیر چار عورتیں ہیں:

صلبی بیٹی، پوتی اگر بیٹی نہ ہو، حقیقی بہن، اور باپ شریک بہن اگر

---

(۱) السراجیہ ص ۶/ ۱۴۷، اور اس کے بعد کے صفحات، العذب الفائض ۱/ ۷۵، اور اس کے بعد کے صفحات، الشرح الکبیر ۴/ ۴۱۴، اور اس کے بعد کے صفحات، التحفۃ مع الحاشیہ ۶/ ۴۸۔

حقیقی بہن نہ ہو، یہ چار عورتیں اپنے ان بھائیوں کی وجہ سے عصبہ بنتی ہیں جو انہیں کے درجے کے ہوں، اور پوتیاں اپنے چچا کے ان بیٹوں کی وجہ سے بھی عصبہ بنتی ہیں جو انہیں کے درجے کے ہوں، اسی طرح وہ اپنے بھائیوں کے بیٹوں اور اپنے چچا کے پوتوں کی وجہ سے بھی عصبہ بن جاتی ہیں اگر پوتیوں کو میراث میں ان کی ضرورت ہو۔

مالکیہ کی رائے یہ ہے کہ حقیقی یا باپ شریک بہن دادا کی وجہ سے بھی عصبہ بن جاتی ہے، اور عصبہ بالغیر ہوگی (۱)۔

یہی حنابلہ کے یہاں بھی ہے اگر اس کے ساتھ بھائی نہ ہو جو اس کو عصبہ بنادے۔

ان میں سے جن کو مقررہ حصہ نہ ملے ان کو ان کے نیچے کے بیٹے کے بیٹے بھی عصبہ بنادیتے ہیں۔

اس کی دلیل اللہ کا یہ فرمان ہے: ''يُوصِيكُمُ اللّهُ فِي أَوْلاَدِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الأُنثَيَيْنِ'' (۲)۔ نیز اللہ کا فرمان ہے: ''وَإِنْ كَانُواْ إِخْوَةً رِّجَالاً وَنِسَاءً فَلِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الأُنثَيَيْنِ'' (۳)۔

جس کے لئے مقررہ حصہ نہیں، اور اس کا بھائی عصبہ ہے، وہ اپنے بھائی کی وجہ سے عصبہ نہیں بنتی، کیونکہ مردوں کی وجہ سے عورتوں کے عصبہ بننے کے بارے میں وارد نص دو جگہوں کے بارے میں ہے: بیٹیاں بیٹوں کی وجہ سے، اور بہنیں بھائیوں کی وجہ سے عصبہ بنتی ہیں، اور ان دونوں جگہوں میں عورتیں ذوی الفروض (مقررہ حصے والی) ہیں، لہذا جن عورتوں کا مقررہ حصہ نہیں مثلاً بھائی کی بیٹی (بھتیجی) اپنے بھائی کے ساتھ، اور پھوپھی چچا کے ساتھ، نص ان کو شامل نہیں ہے، اور بھائی اپنی بہن کو اکیلی ہونے کی حالت میں اس کے فرض سے عصبہ ہونے کی طرف منتقل کردیتا ہے، تاکہ عورت کو مرد پر ترجیح یا دونوں میں مساوات لازم نہ آئے۔

عصبہ مع الغیر:

۵۰ - ہر وہ عورت جو دوسری عورت کے ساتھ عصبہ ہوجائے، اور یہ حقیقی یا باپ شریک بہن ہوتی ہے جب کہ بیٹی کے ساتھ ہو، چاہے بیٹی صلبی ہو یا پوتی، تنہا ہو یا ایک سے زائد، اس لئے کہ فرمان نبوی ہے: ''اجعلوا الأخوات مع البنات عصبة'' (بہنوں کو بیٹیوں کے ساتھ عصبہ کردو) (۱)۔ اور ان دونوں الفاظ جمع ''بہنوں'' اور ''بیٹیوں'' سے جنس مراد ہے، ایک ہو یا متعدد۔

عصبہ بالغیر اور عصبہ مع الغیر میں فرق یہ ہے کہ عصبہ بالغیر میں ''غیر'' عصبہ بنفسہ ہوتا ہے، جس کی وجہ سے عصوبت عورت کی طرف پہنچتی ہے، جب کہ عصبہ مع الغیر میں کوئی عصبہ بنفسہ ہوتا ہی نہیں (۲)۔

عصبہ سببی ہونے کی وجہ سے وراثت:

۵۱ - باتفاق فقہاء آزاد کرنے والا خواہ مرد ہو یا عورت، اپنے آزاد کردہ غلام کے سارے یا باقی مال کا وارث ہوگا اگر دونوں کا دین ایک ہو، اور آزاد کردہ غلام کا کوئی وارث نہ ہو یا ایسا وارث ہو جس کو کچھ حصہ وراثت ملے، اور اگر ان دونوں کا دین الگ الگ ہو تو جمہور کے نزدیک ان دونوں کے درمیان وراثت جاری نہیں ہوگی، اور حنابلہ کے یہاں اصح یہ ہے کہ مسلمان اپنے آزاد کردہ کافر کا ولاء کی وجہ سے وارث ہوگا، اور اسی طرح اس کے برعکس (۳)۔

---

(۱) المواق ۶/ ۴۱۰، الدسوقی ۴/ ۴۵۹، العذب الفائض ۱/ ۹۰۔
(۲) سورۂ نساء/ ۱۱۔
(۳) سورۂ نساء/ ۱۷۶۔

(۱) یہ حدیث فقرہ نمبر ۴۳ کے حاشیہ پر گذر چکی ہے۔
(۲) السراجیہ ص/ ۱۵۴، ۱۵۶، العذب الفائض ۱/ ۸۸، ۹۳، الشرح الکبیر ۴/ ۴۶۴، التحفہ مع الحاشیہ ۶/ ۲۷۔
(۳) منتہی الارادات ۲/ ۶۲۵۔

ولاء الموالات:

۵۲ - حنفیہ کے یہاں وراثت کا ایک سبب عقد موالات ہے، اس کا درجہ غلام آزاد کرنے کے نتیجہ میں حاصل ہونے والی ولایت کے بعد ہے، لہذا جس شخص کے ہاتھ پر کوئی مسلمان ہوا اور اس کے ساتھ موالات کا معاملہ اور معاہدہ قائم کیا، پھر مرگیا، اور اس کے علاوہ اس کا کوئی وارث نہیں، تو اس کی میراث اس شخص کے لئے ہوگی جس کے ہاتھ پر اسلام لایا تھا۔

یہی حضرت عمر، ابن مسعود، حسن اور ابراہیم نخعی سے منقول ہے۔ ان کا استدلال اس فرمان الٰہی سے ہے: "وَالَّذِيْنَ عَقَدَتْ أَيْمَانُكُمْ فَآتُوْهُمْ نَصِيْبَهُمْ" (اور جن لوگوں سے تمہارے عہد بندھے ہوئے ہیں انہیں ان کا حصہ دے دو)۔ اور نافع کی قراءت "عاقدت" ہے، لہذا آیت کا حکم ثابت ہے، اور وہ اپنے الفاظ کے تقاضے کے مطابق استعمال ہوگی یعنی رشتہ داروں کی عدم موجودگی میں ایسے شخص کی میراث ثابت ہوگی۔

قرابت داروں کی عدم موجودگی میں اس حکم کے ثبوت و بقاء کے بارے میں حدیث نبوی بھی موجود ہے، چنانچہ تمیم داریؓ کی روایت میں ہے کہ انہوں نے عرض کیا: اے اللہ کے رسول! اگر ایک شخص کسی مسلمان کے ہاتھ پر اسلام لائے تو اس کا حکم کیا ہے؟ آپ ﷺ نے فرمایا: "هو أولی الناس بمحياه ومماته" (وہ اس کی زندگی وموت میں دوسرے لوگوں کی بہ نسبت اس سے زیادہ قریب اور اس کا زیادہ حقدار ہے)۔ آپ ﷺ کے اس ارشاد کا تقاضا یہ ہے کہ اس کی میراث کا سب سے زیادہ وہی حقدار ہو، کیونکہ موت کے بعد ان دونوں کے درمیان میراث کے علاوہ کسی اور چیز میں باہمی تعلق نہیں ہوگا۔

امام مالک، شافعی، احمد، ابن شبرمہ، ثوری اور اوزاعی فرماتے ہیں: اس کی میراث مسلمانوں کے لئے ہے۔

یحییٰ بن سعید نے کہا ہے: اگر وہ دشمنان اسلام کے علاقہ سے آکر کسی کے ہاتھ پر اسلام لائے تو اس کا ولاء اس شخص کے واسطے ہوگی جس نے اس سے موالات کا تعلق قائم کیا تھا، اور اگر کوئی ذمی کسی مسلمان کے ہاتھ پر اسلام لائے تو اس کا ولاء عام مسلمانوں کے لئے ہوگا۔

مالکیہ اور ان کے موافقین کا استدلال اس حدیث سے ہے: "إنما الولاء لمن أعتق" (۱) (ولاء محض آزاد کرنے والے کے واسطے ہے)۔ اور اس لئے کہ وراثت کے اسباب رحم (قرابت)، نکاح اور ولاء میں محصور ہیں، اور یہ صورت ان میں سے نہیں ہے، اور یہ آیت مواریث کی آیت سے منسوخ ہے، اسی وجہ سے رشتہ داروں کے ساتھ اس کو وراثت سے کچھ نہیں ملتا، اور اللہ کا فرمان: "وَالَّذِيْنَ عَقَدَتْ أَيْمَانُكُم" منسوخ ہے۔

حسن بصری نے فرمایا: اس کو آیت "وَأُولُوا الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلٰى بِبَعْضٍ فِيْ كِتَابِ اللّٰهِ" نے منسوخ کردیا ہے، اور مجاہد نے کہا ہے: "فآتوهم نصيبهم" کا مطلب یہ ہے کہ ان کو دیت، نصرت اور امداد میں سے ان کا حصہ دو، لیکن یہ وصیت نہیں، کیونکہ وصی دیت میں شریک نہیں ہوتا، لہذا اس اسلام لانے والے کو اس سے رجوع کا حق حاصل ہوگا (۲)۔

بیت المال:

۵۳ - بیت المال ایسی جہت ہے جس کی طرف ہر وہ مال لوٹ کر آتا

---

(۱) حدیث: "إنما الولاء لمن أعتق" کی روایت بخاری (۵/ ۳۱۳ فتح الباری السلفیہ) اور مسلم (۲/ ۱۱۴۵ طبع الحلبی) نے کیا ہے۔

(۲) المبسوط ۳۰/ ۴۳-۴۶، احکام القرآن للجصاص ۲/ ۱۸۶ طبع دار الکتاب، البہجہ شرح التحفہ ص/ ۵۹۳، شرح المحلی ۳/ ۱۳۷، حاشیہ قلیوبی وعمیرہ، المغنی ۶/ ۳۸۱ طبع الریاض۔

ہے جس کے حق دار مسلمان ہوں، اور ان میں کوئی معین شخص اس کا مالک نہ ہو، مثلاً فییٔ (۱)۔ شافعیہ اس کو ''جہت اسلام'' بھی کہتے ہیں (۲)۔

حنفیہ وحنابلہ کا مذہب، اور مالکیہ کا ایک قول (جو شاذ ہے) یہ ہے کہ بیت المال وارث نہیں ہے، سارا ترکہ یا بقیہ ترکہ اس میں اس حیثیت سے لوٹ کر آتا ہے کہ وہ ایسا مال ہے جس کا کوئی مستحق نہیں، لہذا اس کو بیت المال لے لے گا، جیسا کہ ہر ضائع شدہ مال جو کسی کی ملکیت میں نہیں ہوتا اس کو بیت المال لیتا ہے، مثلاً لقطہ، اور اس کو عوامی مفادات میں خرچ کرے گا۔

اور شافعیہ میں مزنی وابن سریج انہیں کے ہم خیال ہیں۔

مالکیہ اور شافعیہ کا مذہب یہ ہے کہ بیت المال عصبہ ہے، اور اس کا درجہ معتق کے بعد ہے۔

مالکیہ کے یہاں بیت المال سے مراد اس کے وطن کا بیت المال ہے، اس کی وفات وطن میں ہو یا غیر وطن میں، اس کا مال اپنے وطن میں ہو یا دوسری جگہ، اور اگر اس کا کوئی وطن نہ ہو تو کہا گیا ہے کہ اس وطن کا اعتبار ہے جس وطن میں مال ہے، اور ایک قول کے مطابق اس وطن کا اعتبار ہے جہاں اس کا انتقال ہوا ہے۔ یہ لوگ بیت المال کو عصبہ مانتے ہیں، اس لئے وہ ثابت النسب وارث کی طرح ہوا، یہی ان کے یہاں قول مشہور ہے، خواہ بیت المال منظم ہو یا غیر منظم۔

ایک قول یہ ہے کہ بیت المال ضائع شدہ اموال کو جمع کرنے والا ہوتا ہے، وارث نہیں ہوتا، اور یہ قول شاذ ہے، اور اس قول کی بنیاد پر انسان کے لئے اپنے پورے مال کی وصیت کرنا جائز ہے، جب کہ اس کا کوئی نسبی وارث نہ ہو، اسی طرح کسی وارث کا اقرار بھی جائز ہے اگر چہ اس کا کوئی وارث نہ ہو، برخلاف اس قول کے کہ بیت المال وارث ہے کہ اس قول کی بنیاد پر نہ پورے مال کی وصیت جائز ہے اور نہ ہی کسی وارث کا اقرار کرنا (۱)۔

شافعیہ اس مسئلہ میں مالکیہ کے ہم خیال ہیں کہ بیت المال کا درجہ عصبہ نسبی وسببی کے بعد ہے، اور بیت المال پورے مال یا بقیہ مال کا وارث ہوتا ہے اگر چہ وہ غیر منظم ہو، مثلاً اس وجہ سے کہ اس کا ذمہ دار ظالم ہو، یا اس کی ذمہ داری سنبھالنے کا اہل نہ ہو، اس لئے کہ وراثت جہت اسلام کی وجہ سے ہے، اور عام مسلمانوں کی طرف سے ظلم نہیں پایا گیا، لہذا ان کا حق امام کے ظالم ہونے کی وجہ سے باطل نہیں ہوگا، یہی ان کے یہاں اصل قول ہے۔

متاخرین کا فتوی یہ ہے کہ اگر بیت المال منظم نہ ہو، مثلاً کوئی امام المسلمین نہ ہو، یا اس میں امامت کی بعض شرائط نہ ہوں، مثلاً امام ظالم ہو تو مال ذوی الفروض کو لوٹا دیا جائے گا، اس لئے کہ ترکہ کا مصرف ذوی الفروض اور بیت المال میں منحصر ہے، اور جب بیت المال کا وجود نہیں تو ذوی الفروض متعین ہیں۔

حجب:

۵۴ – حجب کا لغوی معنی: روکنا ہے، اس کا باب ''قتل'' ہے، اور اسی وجہ سے پردہ کو حجاب کہتے ہیں، اس لئے کہ وہ مشاہدہ کرنے سے روکتا ہے، اور اسی سے دربان کو ''حاجب'' کہا گیا ہے کیونکہ وہ داخل ہونے سے روکتا ہے (۲)۔

صاحب سراجیہ نے اس کی تعریف یہ کی ہے: کسی معین شخص کو اس کی میراث سے کلی یا جزوی طور پر کسی دوسرے شخص کے پائے جانے

(۱) الاحکام السلطانیہ لأبی یعلی ۲۳۵/۔
(۲) التحفہ بہامش الشروانی ۸/۶۔

(۱) حاشیۃ الدسوقی ۴۱۶/۴۔
(۲) المصباح۔

کی وجہ سے روکنا(۱)۔ دوسرے مذاہب کی تعریفات اس سے خارج نہیں ہیں۔

حجب مطلق کی دو قسمیں ہیں:

کسی وصف کی وجہ سے حجب، اور اس کو علماء فرائض "مانع" سے تعبیر کرتے ہیں، مثلاً قاتل کو میراث سے روکنا اور کسی شخص کی وجہ سے حجب، مطلق بولنے سے یہی مراد ہوتا ہے، اور اس کی دو قسمیں ہیں:

حجب حرمان: ایک شخص دوسرے کو بالکلیہ ساقط کردے، اور یہ حجب چھ ورثاء پر بالاتفاق نہیں آتا جو یہ ہیں: ابوین (ماں باپ)، زوجین (شوہر وبیوی)، اولاد (بیٹا اور بیٹی)، اور اس کا ضابطہ یہ ہے کہ ایسا وارث ہر وہ شخص ہے جو بذات خود میت سے وابستہ ہو، البتہ اس سے معتق مستثنیٰ ہے۔

حجب نقصان: بڑا حصہ روک کر چھوٹا حصہ دینا، اور یہ پانچ ورثاء کے لئے ہے، زوجین، کیونکہ شوہر کا حصہ نصف سے کم ہوکر ربع (چوتھائی) ہوجاتا ہے، اور بیوی کا حصہ ربع سے کم ہوکر ثمن (آٹھواں) ہوجاتا ہے، اگر اولاد یا بیٹے کی اولاد موجود ہو، ماں کا حصہ اولاد یا بیٹے کی اولاد، یا دو بہن بھائیوں کی وجہ سے، تہائی سے کم ہوکر سدس (چھٹا حصہ) ہوجاتا ہے، پوتی کا حصہ صلبی بیٹی کے ساتھ نصف سے کم ہوکر ثلثین (دوتہائی) کی تکمیل کے لئے سدس (چھٹا حصہ) ہوجاتا ہے، اور باپ شریک بہن حقیقی بہن کے حصہ کو نصف سے کم کرکے سدس (چھٹا حصہ) کردیتی ہے۔

جو شخص کسی وصف مانع کی وجہ سے میراث سے محروم کردیا گیا ہو وہ دوسرے کو مجبوب نہیں کرتا، نہ مکمل طور پر اور نہ جزئی طور پر، یہ جمہور فقہاء کے یہاں ہے، جن میں ائمہ اربعہ بھی ہیں، اس لئے کہ اس کا وجود عدم کی طرح ہے۔

اولاد نیز کفار بھائیوں، غلام بھائیوں اور قاتل بھائیوں کی وجہ سے زوجین، اور ماں کے حجب نقصان (یعنی زائد حصہ سے کم حصہ کرنے) کے بارے میں حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ کا اختلاف ہے، ان تینوں مسائل میں ان کے ہم خیال داؤد ظاہری ہیں، اور خاص طور پر قاتل کے مسئلہ میں حسن بصری، حسین بن صالح اور ابن جریر طبری ان کے تابع ہیں۔

لہذا اگر میت کا کافر بیٹا، بیوی اور حقیقی بھائی ہو تو بیوی کو چوتھائی اور بقیہ حقیقی بھائی کے واسطے ہوگا، اس پر ائمہ اربعہ کا اتفاق ہے۔

جس کا حجب حرمان (مکمل محرومی) ہوچکا ہو وہ دوسرے کا بسا اوقات حجب نقصان کرتا ہے، لہذا اگر میت کی ماں، باپ اور بھائی ہوں تو بھائی اگر چہ باپ کی وجہ سے مجبوب ہوں گے لیکن ماں کے حصہ کو سدس کردیں گے۔

۵۵- فقہاء نے حجب کے کچھ قواعد وضع کیے ہیں:

اول: جس کا تعلق میت سے کسی وارث کے واسطے سے ہو اس وارث کی موجودگی میں اس کا حجب حرمان ہوجاتا ہے، کیونکہ جب ایسا شخص اور وہ وارث جس کی وجہ سے وہ میت سے وابستہ ہے، دونوں جمع ہوں تو وہ وارث اس کی بہ نسبت میراث کا زیادہ مستحق ہے، کیونکہ میت سے وہ زیادہ قریب ہے، اور اس لئے کہ بعید کا تعلق میت سے اسی قرب کے واسطے سے اور اس کے قائم مقام ہونے کی وجہ سے ہے، اور جب اصل موجود ہو تو اس کا بدل مستحق نہیں ہوتا۔

یہ قاعدہ عصبات پر بلا استثناء جاری ہوتا ہے، چنانچہ باپ دادا کو مجبوب (محروم) کردیتا ہے، اور حقیقی بھائی اپنے بیٹے کو مجبوب کردیتا ہے، اور اسی طرح دوسرے عصبات کا معاملہ ہے۔

یہ قاعدہ بہت سے ذوی الفروض پر بھی جاری ہوتا ہے، چنانچہ باپ دادا کو اس کے مقررہ حصہ سے مجبوب کردیتا ہے، اور ماں نانی کو

---

(۱) السراجیہ ص/۱۷۱۔

محجوب کردیتی ہے، اور ذوی الفروض کے بعض حالات پر یہ قاعدہ جاری نہیں ہوتا، مثلاً اولاد ام (ماں شریک بھائی وبہن) بہ نسبت ماں کے، اس لئے کہ وہ ماں کی موجودگی میں بھی وارث ہوتے ہیں، البتہ اگر اولاد ام چند ہوں تو ماں کا حجب نقصان کردیتے ہیں، اور اولاد ام کو باپ اور دادا محجوب کردیتے ہیں، حالانکہ اولاد ام ان دونوں کے واسطے سے میت سے وابستہ نہیں ہوتے، اس لئے کہ نص نے ان کی میراث میں یہ قید لگائی ہے کہ میت کلالہ ہو یعنی اس کے والد اور اولاد نہ ہوں۔

دوم: اقرب (قریب والا) ابعد (دور والے) کو محجوب کردیتا ہے اگر اس کا استحقاق اپنے وصف ونوع کی وجہ سے ہو، یہ قاعدہ پہلے قاعدہ سے زیادہ عام ہے، کیونکہ اس کے تحت وہ بعید بھی آتا ہے جو اپنے سے قریب کے واسطہ سے میت سے وابستہ ہو، اور وہ بھی جو اس کے واسطہ سے وابستہ نہ ہو، مثلاً بیٹا پوتے کو محجوب کردیتا ہے اگر چہ اس کا باپ نہ ہو، دو بیٹیاں پوتی کو فرض کے طور پر استحقاق سے محجوب (محروم) کردیتی ہیں، بھائی چچا کو محجوب کردیتا ہے اگر چہ چچا بھائی کے واسطہ سے میت سے وابستہ نہیں ہے، جدہ اقرب (قریب والی جدہ) جدہ ابعد (دور والی) کو محجوب کردیتی ہے اگر چہ ابعد اقرب کے واسطہ سے میت سے وابستہ نہ ہو، یہ ضابطہ عصبات وذوی الفروض دونوں میں برابر جاری ہوتا ہے۔

سوم: زیادہ قوی قرابت والا ضعیف قرابت والے کو محجوب کردیتا ہے، چنانچہ حقیقی بھائی باپ شریک بھائی کو محجوب کردیتا ہے، اور باپ شریک بہن کو حقیقی بہن کی موجودگی میں نصف نہیں ملتا، یہی حکم ان تمام احوال میں ہے جن کا درجہ ایک ہو لیکن قوت قرابت مختلف ہو، اور اگر درجہ ایک ہو تو حجب میں قرب درجہ کا اعتبار ہوگا (۱)۔

(۱) السراجیہ ص/ ۱۷۱، ۱۸۰، العذب الفائض ۱/ ۹۳، ۱۰۰، الشرح الکبیر ۴/ ۴۱۵، التحفۃ علی الشروانی ۶/ ۱۸، ۲۲۔

عول:

۵۶ - عول کا ایک لغوی معنی: زیادتی ہے، عالت الفریضة فی الحساب: یعنی حساب میں مقررہ حصہ بڑھ گیا، اس کا فعل ماضی عال، اور مضارع: یعول اور تعیل آتا ہے (۱)۔

۵۷ - اور اصطلاح میں: عول اصحاب فروض (جن لوگوں کے حصے مقرر ہیں) کے حصوں میں ''واحد صحیح'' سے ''کسور'' کو بڑھا کر اضافہ کرنے کو کہتے ہیں، اور (اس کے نتیجہ میں) اس زیادتی کے تناسب سے ترکہ میں ورثہ کے حصے کم ہوجاتے ہیں، مثلاً کوئی عورت شوہر، ماں، اور ایک حقیقی بہن چھوڑ کر مرے تو شوہر کے لئے فرض کے طور پر نصف، ماں کے لئے فرض کے طور پر ثلث، اور حقیقی بہن کے لئے فرض کے طور پر نصف ہوگا، تو اس حالت میں فروض (حصے) اس حد عدد سے بڑھ گئے جس کی طرف ترکہ (اولاً واصلاً) تقسیم ہوتا ہے، جس کی ''واحد صحیح'' سے تعبیر کی جاتی ہے۔

یہی مسئلہ اسلام میں سب سے پہلا عول والا مسئلہ بنا ہے، اور ایک قول یہ ہے کہ اسلام میں سب سے پہلا عول والا مسئلہ یہ تھا: ایک عورت شوہر اور دو بہنوں کو چھوڑ کر مری، اور یہ (عائلہ مسئلہ) حضرت عمر کے دور خلافت میں پیش آیا، انہوں نے صحابہ کرام سے مشورہ کیا اور فرمایا: بخدا مجھے سمجھ میں نہیں آتا کہ اللہ نے کس کو مقدم اور کس کو مؤخر کیا ہے؟ اگر میں اولاً شوہر کو اس کا پورا حق دے دوں تو دو بہنوں کے لئے ان کا حق باقی نہیں رہے گا، اور اگر اولاً دو بہنوں کو ان کا پورا حق دے دوں تو شوہر کا حق باقی نہیں رہتا تو مشہور روایت کے مطابق حضرت عباس بن عبد المطلب نے یا دوسری روایات کے مطابق حضرت علی بن ابی طالب یا حضرت زید بن ثابت نے عول کا مشورہ دیا۔

(۱) القاموس ۴/ ۲۳۔

مروی ہے کہ حضرت عباسؓ نے فرمایا: امیر المومنین! بتایئے اگر ایک شخص مرجائے اس کا ترکہ چھ درہم ہو، اس کے ذمہ کسی کے تین دراہم ہوں اور دوسرے کے اس کے ذمہ چار دراہم ہوں تو آپ کیا کریں گے؟ یہی تو کہ پورے مال کو سات حصوں میں تقسیم کریں گے؟ حضرت عمر نے فرمایا: ہاں، حضرت عباس نے فرمایا: یہاں بھی یہی ہے، تو حضرت عمر نے عول کا فیصلہ فرمادیا۔

حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے خود ان کا یہ قول مروی ہے کہ فرائض میں "عول" کا آغاز سب سے پہلے حضرت عمرؓ نے اس وقت کیا جب ان کے لئے حصوں کی تقسیم دشوار ہوگئی اور بعض مقررہ حصے دوسرے حصوں سے ٹکرانے لگے تو انہوں نے فرمایا: سمجھ میں نہیں آتا کہ تم میں سے کس کو اللہ نے مقدم اور کس کو مؤخر کیا ہے؟ وہ بڑے محتاط انسان تھے، انہوں نے فرمایا: میرے سامنے یہی راستہ ہے کہ حصوں کے اعتبار سے ترکہ تمہارے درمیان تقسیم کردوں، اور فریضہ کی جو زیادتی ہوئی ہے اس کو ہر حقدار پر ڈال دوں، اس فیصلہ کی کسی نے مخالفت نہیں کی، یہاں تک کہ حضرت عثمان کا دور خلافت آیا، تو ابن عباس نے اپنے اختلاف کا اظہار ان الفاظ میں کیا: اللہ نے جس کو مقدم کیا ہے اس کو مقدم، اور اللہ نے جس کو مؤخر کیا ہے اس کو مؤخر کردیتے تو فریضہ میں کبھی عول (زیادتی) نہ ہوتا۔ ان سے عرض کیا گیا کہ اللہ نے کس کو مقدم، اور کس کو مؤخر کیا ہے؟ تو انہوں نے فرمایا: اللہ نے، شوہر، بیوی، ماں، اور جدہ کو مقدم کیا، اور بیٹیوں، پوتیوں، حقیقی بہنوں، اور باپ شریک بہنوں کو مؤخر کیا ہے۔

ایک دوسری روایت میں حضرت بن عباس نے فرمایا: جس کو اللہ نے ایک فرض سے دوسرے فرض میں اتارا ہے، اسی کو اللہ نے مقدم کیا ہے، اور جس کو اللہ نے فرض سے اتار کر بغیر فرض کے دیا ہو اسی کو مؤخر کیا ہے۔

قائلین عول کی دلیل یہ ہے کہ ورثاء، سبب استحقاق میں برابر ہیں، جس کا تقاضہ یہ ہے کہ استحقاق میں بھی برابر ہوں، لہذا ان میں سے ہر ایک اپنا پورا حق لے گا اگر محل میں گنجائش ہو، اور اگر تنگی ہو تو قرض خواہوں کی طرح، ترکہ سے اپنا اپنا حصہ لیں گے، کسی بھی وارث کے حق کو ساقط کرنا درست نہیں ہے، کیونکہ وہ اپنے حصے کا مستحق نص ثابت کی وجہ سے ہے، یہی ائمہ اربعہ کی رائے ہے (۱)۔

حضرت ابن عباس کی دلیل یہ ہے کہ اموال میں حقوق برابر نہیں ہیں، لہذا اگر ان اموال سے ایسے حق کا تعلق ہو، جو اموال سے پورا نہ ہو، تو قوی کو مقدم کیا جائے گا، چنانچہ میت کے ترکہ میں: تجہیز، دین (قرض) وصیت، اور میراث مقدم ہیں۔

اور جب فرض زیادہ ہوں اور ترکہ کم ہو تو قوی ترین فرض کو مقدم کیا جائے گا، اور بلاشبہ جس کو ایک مقررہ فرض سے منتقل کرکے دوسرے فرض (حصے) میں لے جایا جائے وہ ہر اعتبار سے ذی فرض (حصہ وحق والا) ہے، لہذا وہ بہ نسبت اس شخص کے زیادہ قوی ہوگا جس کو ایک مقررہ حصے سے منتقل کرکے غیر مقررہ حصے میں لے جایا جائے، کہ یہ ایک اعتبار سے ذی فرض اور دوسرے اعتبار سے عصبہ ہے، لہذا اس کے حصے میں کمی کرنا، یا اس کو بالکلیہ محروم کردینا اولی ہے، کیونکہ ذوی الفروض، عصبات پر مقدم ہوتے ہیں۔

۵۸ - استقراء سے یہ بات ثابت ہے کہ عول ہونے والے اصولی مسائل یہ ہیں، جس کی اصل: چھ، بارہ، اور چوبیس ہو۔

۵۹ - جس مسئلہ کی اصل چھ ہو اس کا عول: سات، آٹھ، نو، اور دس تک آتا ہے۔

پہلے کی مثال: شوہر اور دو حقیقی بہنیں کہ شوہر کو نصف (تین حصے) اور

(۱) السراجیہ ص/ ۱۹۵-۱۹۶، المبسوط ۲۹/ ۱۶۱، ۱۶۲ طبع دار المعرفہ، العذب الفائض ۱/ ۱۶۵۔

دونوں بہنوں کو ثلثین (چار حصے) ملیں گے، جن کا مجموعہ سات ہے۔

آٹھ کی طرف عول کی مثال: شوہر، باپ شریک دو بہنیں اور ماں، شوہر کو نصف (تین حصے) دو بہنوں کو ثلثین (چار حصے) اور ماں کو سدس (ایک حصہ) ملے گا جن کا مجموعہ آٹھ ہے۔

نو کی طرف عول کی مثال: شوہر، دو حقیقی بہنیں، ماں شریک دو بھائی، شوہر کے لئے نصف (تین حصے)، حقیقی بہنوں کے لئے ثلثین (چار حصے) ماں شریک بھائیوں کے لئے ثلث (دو حصے) ہیں جن کا مجموعہ نو ہے۔

دس کی طرف عول کی مثال: شوہر، ایک حقیقی بہن، ایک باپ شریک بہن، ماں شریک دو بھائی اور ماں، شوہر کے لئے نصف (تین حصے) حقیقی بہن کے لئے نصف (تین حصے) باپ شریک بہن کے لئے سدس (ایک حصہ) اور ماں شریک دو بھائیوں کے لئے ثلث (دو تہائی) اور ماں کے لئے سدس (ایک حصہ) ہے، جن کا مجموعہ دس ہے۔

۶۰ - اگر اصل مسئلہ بارہ سے ہو تو اس کا عول کبھی تیرہ آتا ہے، مثلاً: بیوی، ماں، باپ شریک بہن، بیوی کے لئے ربع (چوتھائی) ماں کے لئے ثلث (تہائی) باپ شریک بہن کے لئے نصف ہے، تو اصل مسئلہ بارہ سے ہوگا، بیوی کے لئے تین حصے، بہن کے لئے چھ حصے، اور ماں کے لئے چار حصے ہیں۔

بارہ کا عول کبھی پندرہ آتا ہے، مثلاً: شوہر، دو بیٹیاں، ماں، باپ، شوہر کے لئے ربع (تین حصے) بیٹیوں کے لئے آٹھ حصے، اور ماں باپ میں سے ہر ایک کے لئے دو دو حصے ہیں، جن کا مجموعہ پندرہ ہے۔

اس کا عول سترہ بھی آتا ہے، مثلاً شوہر، ماں، باپ شریک دو بہنیں، اور ماں شریک دو بھائی، بیوی کے لئے ربع (چوتھائی) تین حصے، ماں کے لئے سدس (چھٹا) دو حصے، باپ شریک بہنوں کے لئے ثلثین (دو تہائی) آٹھ حصے اور ماں شریک بھائیوں کے لئے ثلث (تہائی) چار حصے ہیں، جن کا مجموعہ سترہ ہے۔

۶۱ - اگر اصل مسئلہ چوبیس سے ہو تو اس کا عول صرف ستائیس آتا ہے، مثلاً: بیوی، دو بیٹیاں، ماں، باپ۔ بیوی کے لئے ثمن (آٹھواں) تین حصے، دو بیٹیوں کے لئے ثلثین (دو تہائی) سولہ حصے، اور والدین میں سے ہر ایک کے لئے سدس (چھٹا) چار حصے ہیں جن کا مجموعہ ستائیس ہے۔

۶۲ - ان مذکورہ اصول مسائل کے علاوہ دوسرے اصول مسائل میں عول نہیں ہوتا، اور اس طرح کے اصول مسائل یہ ہیں: "دو، تین، چار، آٹھ، دو میں عول نہیں، اس لئے کہ مسئلہ دو سے اسی وقت ہوتا ہے جب اس میں دو نصف ہوں، مثلاً شوہر، اور حقیقی بہن، یا ایک نصف، اور مابقیہ ہو، مثلاً شوہر اور حقیقی بھائی۔

اسی طرح تین میں عول نہیں ہوتا، اس لئے کہ اس سے نکلنے والا یا تو ثلث (تہائی) اور ماباقی ہے، مثلاً ماں، اور حقیقی بھائی یا دو ثلث (تہائی) اور مابقیہ ہے مثلاً دو بیٹیاں، اور باپ شریک بھائی، یا ثلث اور ثلثین ہے مثلاً ماں شریک دو بہنیں، اور دو حقیقی بہنیں۔

چار میں عول نہیں، اس لئے کہ اس سے نکلنے والا یا تو ربع (چوتھائی) اور مابقیہ ہے، مثلاً: شوہر، اور بیٹا، یا ربع، نصف اور مابقیہ ہے، مثلاً شوہر، ایک بیٹی، اور ایک حقیقی بھائی، یا ربع، اور ماباقی کا ثلث ہے مثلاً بیوی، اور والدین۔

آٹھ میں عول نہیں، اس لئے کہ اس سے نکلنے والا یا تو ثمن (آٹھواں) اور مابقیہ ہے، مثلاً بیوی اور بیٹا، یا ثمن، نصف، اور مابقیہ ہے، مثلاً شوہر، ایک بیٹی، اور حقیقی بھائی (۱)۔

---

(۱) السراجیہ ص/ ۱۹۷، ۱۹۸۔

ردکی وجہ سے وراثت :

۶۳ - "رد" کا ایک لغوی معنی: لوٹانا ہے، کہا جاتا ہے: رددت: یعنی لوٹا دیا، اور اسی سے ماخوذ ہے: "رددت علیه الودیعة" میں نے اس کو ودیعت لوٹا دی۔ "و رددته إلی منزله فا رتد إلیه": میں نے اس کو اس کے گھر کی طرف لوٹا دیا تو وہ اس کی طرف لوٹ گیا (۱)۔

اصطلاح میں رد: "نسبی ذوی الفروض کے مقررہ حصوں سے فاضل مال کو، ان میں سے ہر ایک کو اس کے حق کے بقدر لوٹانا ہے، جب کہ کوئی دوسرا مستحق نہ ہو" (۲)۔ رد کے ثبوت کے لئے دو امور کا پایا جانا ضروری ہے:

اول: فروض، ترکہ کو حاوی نہ ہوں، کیونکہ اگر فروض ترکہ کو حاوی ہوں تو کچھ باقی نہیں رہے گا، جس کو لوٹایا جائے۔

دوم: کوئی عصبہ نسبی، یا سببی (حسب اختلاف) نہ پایا جائے۔ اور اگر کوئی عصبہ نسبی ہو، اگر چہ وہ ذوی الفروض میں سے ہو یعنی باپ، دادا، تو بقیہ مال فرض کے بعد، عصبہ ہونے کی بنیاد پر وہ لے لے گا۔

۶۴ - رد کا معاملہ صحابہ کے درمیان، مختلف فیہ ہے، اس مسئلہ میں ان کی دو جماعتیں تھیں، ہر جماعت کے ساتھ کچھ تابعین اور ائمہ مجتہدین ہیں۔

۶۵ - چنانچہ صحابہ کی ایک جماعت ذوی الفروض پر رد کی قائل ہے، اور ان کے ہم خیال امام ابوحنیفہ، اور زیادہ مشہور روایت کے مطابق امام احمد ہیں، لیکن کن لوگوں پر رد ہوگا یہ مسئلہ ان کے درمیان مختلف فیہ ہے۔

حضرت علی رضی اللہ عنہ کی رائے یہ ہے کہ اگر ذوی الفروض کے ساتھ کوئی عصبہ نسبی، یا سببی نہ ہو، تو ذوی الفروض پر ان کے حصوں کے بقدر رد ہوگا، لیکن زوجین (شوہر و بیوی) پر رد نہیں ہوگا، یہی رائے حنفیہ کی ہے، اور حنابلہ کے یہاں اصح یہی ہے۔

حضرت عثمانؓ کی رائے یہ ہے کہ زوجین پر بھی رد ہوگا، اور یہی جابر بن عبد اللہ کا قول ہے، زوجین پر رد کی دلیل حضرت عثمان نے یہ دی ہے: "الغنم بالغرم" (انتفاع تاوان کے بدلہ ہوتا ہے)، اور جب زوجین کا حصہ عول کی وجہ سے کم ہوتا ہے تو رد کی وجہ سے زیادہ ہونا ضروری ہے۔

عبد اللہ بن مسعود نے فرمایا: ذوی الفروض پر رد ہوگا، چھ اس سے مستثنی ہیں: شوہر و بیوی، پوتی صلبی بیٹی کے ساتھ، باپ شریک بہن، حقیقی بہن کے ساتھ، ماں کی اولاد، ماں کے ساتھ، دادی یا نانی کسی حصے والے کے ساتھ، خواہ کوئی ہو، امام احمد کی ایک روایت یہ ہے کہ انہوں نے صرف زوجین، ماں کی اولاد، ماں کے ساتھ، اور دادی یا نانی کسی حصے والے کے ساتھ کو مستثنی کیا ہے۔

حضرت عبد اللہ بن عباس سے مروی ہے کہ تین ذوی الفروض کے علاوہ سب ذوی الفروض پر رد ہوگا، وہ تین یہ ہیں: زوجین اور جدہ (۱)۔

متاخرین فقہاء شافعیہ (جو چوتھی صدی کے بعد کے ہیں) کا اتفاق ہے کہ ذوی الفروض پر رد ہوگا، اور ذوی الارحام کو اس وقت وارث بنایا جائے گا جبکہ بیت المال منظم نہ ہو، مثلاً کوئی امام ہی نہ ہو، یا امام ہو لیکن اس میں بعض شرائط امامت موجود نہ ہوں، اور بعض نے کہا: اگر امام میں بعض شرائط نہ ہوں، لیکن اس میں عدالت ہو، اور حقوق مستحقین تک پہنچائے، تو بیت المال کو منظم مانا جائے گا۔

---

(۱) المصباح المنیر: مادہ (رد)۔

(۲) الفناری علی السراجیہ ص/ ۲۲۸۔

(۱) السراجیہ ص/ ۲۲۹، المبسوط ۲۹/ ۱۹۲ طبع دار المعرفہ، المغنی ۶/ ۲۹۶، حاشیۃ الشروانی ۶/ ۱۲۔

قائلین رد کے دلائل:

٦٦ – زوجین کے علاوہ دوسرے لوگوں پر رد کے قائلین کے دلائل یہ ہیں:

اول:

فرمان باری ہے: "وَأُولُوا الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَى بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ" (۱) (اور (ان میں کے) قربت دار ایک دوسرے کے میراث کے زیادہ حق دار ہیں کتاب اللہ کے نوشتہ میں)۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ وہ رشتہ کی وجہ سے ایک دوسرے کی میراث کے زیادہ مستحق ہیں، لہذا آیت سے معلوم ہوا کہ صلہ رحمی کی وجہ سے ذوی الارحام پوری میراث کے مستحق ہیں، اور آیت میں میراث سے مراد متبادر طور پر پوری میراث ہے، اور بعض میراث مراد لینا خلاف ظاہر ہے، لہذا یہ اشکال نہیں ہوسکتا ہے کہ آیت سے جو اولویت اور ترجیح مفہوم ہورہی ہے اس کی تکمیل ہر ذی فرض کو اس کا فرض دے کر ہوجائے گی، اس لئے کہ ذی فرض کو دینا ایک دوسری آیت (آیت نساء) سے ثابت ہے، اور آیت انفال کو تاسیس اور حکم جدید کے افادہ پر محمول کرنا بہتر ہے اس سے کہ اس کو آیت فرض (حصوں کے بیان پر مشتمل روایت) میں موجود حکم کی تاکید پر محمول کیا جائے، لہذا دونوں آیتوں کے حکم پر عمل واجب ہے، اور اسی وجہ سے زوجین پر رد نہیں ہوگا، کیونکہ ان دونوں کے حق میں رحم و قرابت ثابت نہیں۔

دوم:

حضرت سعدؓ بیمار ہوئے تو حضور ﷺ ان کی عیادت کے لئے تشریف لائے، حضرت سعد نے عرض کیا: چوں کہ میرے ورثہ میں صرف میری ایک بیٹی ہے، تو کیا میں اپنے پورے مال کی وصیت کردوں؟ یہاں تک کہ آپ ﷺ نے فرمایا: "الثلث خیر، والثلث کثیر" (تہائی بہتر ہے، تہائی بہت ہے) (۱)۔ ظاہر ہے کہ حضرت سعد کا خیال تھا کہ بیٹی پورے مال کی وارث ہوگی، لیکن حضور ﷺ نے ان پر نکیر نہیں فرمائی، اور ان کو تہائی سے زیادہ وصیت کرنے سے روکا، حالانکہ ایک بیٹی کے علاوہ ان کا کوئی وارث نہیں تھا، اس سے معلوم ہوا کہ رد کا قول درست ہے، کیونکہ اگر ان کی بیٹی، اپنے فرض جو کہ نصف ہے اس سے زائد کی رد کے طور پر مستحق نہ ہوتی تو حضور ﷺ ان کے لئے نصف کی وصیت جائز قرار دیتے۔

سوم:

حضور ﷺ نے لعان کرنے والی عورت کو اپنے بیٹے کے پورے مال کا وارث بنایا، اور یہ رد کے طور پر ہی ہوسکتا ہے۔

واثلہ بن اسقع کی حدیث میں فرمان نبوی ہے: "تحوز المرأة میراث لقیطها وعتیقها والابن الذی لوعنت به" (۲) (عورت اپنے لقیط (اٹھائے ہوئے لڑکے) عتیق (آزاد کردہ غلام) اور اس بیٹے کی میراث لیتی ہے، جس کی وجہ سے اس کا لعان واقع ہوا)۔

چہارم:

ذوی الفروض اسلام میں مسلمانوں کے ساتھ شریک ہوتے ہیں،

---

(۱) سورۂ انفال ر ۷۵۔

(۱) حدیث: "الثلث خیر..." کی روایت بخاری (فتح الباری ۳/ ۱۶۴، ۹/ ۴۹۷ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/ ۱۲۵۳ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) حدیث: "تحوز المرأة میراث لقیطها...." ان الفاظ میں آئی ہے: "المرأة تحوز ثلاثة مواریث: عتیقها ولقیطها وولدها الذی لاعنت عنه" اس کی روایت ترمذی (تحفۃ الاحوذی ۶/ ۲۹۸، ۲۹۹ شائع کردہ المکتبۃ السلفیہ)، ابوداؤد (۳/ ۸۴۳ طبع المطبعۃ الانصاریہ دہلی) اور بیہقی (۶/ ۲۴۰ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے بیہقی نے کہا ہے: "یہ ثابت نہیں"۔

اور قرابت کی وجہ سے ان کو دوسروں پر ترجیح حاصل ہے، اور ذوی الفروض میں صرف قرابت، اگر چہ عصبہ بننے کی علت نہیں ہوتی لیکن اس کی وجہ سے ترجیح ثابت ہے، جیسے حقیقی بھائی کے حق میں ماں کی قرابت، کیونکہ ماں کی قرابت، اگر چہ انفرادی طور پر عصبہ ہونے کی متقاضی نہیں، لیکن اس سے ترجیح حاصل ہوتی ہے، اور چونکہ یہ ترجیح اس سبب کی وجہ سے ہے جس کی بنیاد پر وہ فریضہ کے مستحق ہوئے ہیں، اس لئے یہ ترجیح فریضہ پر مبنی ہوگی، لہذا بقیہ سارا مال، ذوی الفروض پر ان کے حصوں کے تناسب سے لوٹا دیا جائے گا، اور اس طرح اصل فریضہ میں قوی و اقرب کا اعتبار ساقط ہے، اسی طرح رد کے اعتبار میں بھی وہ ساقط ہوگا (۱)۔

۶۷ - ایک دوسرے فریق کی رائے یہ ہے کہ ذوی الفروض میں سے کسی پر رد نہیں ہوگا، لہذا اگر فروض ترکہ پر حاوی نہ ہوں، بلکہ ترکہ میں سے کچھ بچ جائے اور ورثاء میں کوئی عصبہ نہ ہو جو باقی کا وارث ہو تو باقی بیت المال کا ہوگا، کیونکہ یہ فریق ذوی الارحام کی توریث کا قائل نہیں، اور نہ ذوی الفروض پر رد کا، یہی رائے زید بن ثابت کی ہے، اور اسی کو عروہ، زہری، امام مالک اور امام شافعی نے اختیار کیا ہے۔

اگر کوئی عصبہ نسبی یا سببی نہ ہو تو بیت المال کے حوالہ کرنے کے بارے میں بعض ائمہ مالکیہ نے یہ قید لگائی ہے کہ امام عدل (دیانت دار) ہو جو مال کو شرعی مصارف میں خرچ کرتا ہو، اور اگر وہ عدل نہ ہو تو ذوی الفروض پر رد ہوگا، اور اگر ذوی الفروض نہ ہوں تو پھر بیت المال کے لئے ہے، یہ لوگ بیت المال کو عصبہ مانتے ہیں، جس کا درجہ عصبہ نسبی اور سببی کے بعد ہے (۲)۔

۶۸ - مانعین رد کے دلائل:

اول: آیات مواریث میں اللہ تعالی نے ذوالفروض میں سے ہر وارث کا حصہ بیان کر دیا ہے اور نص سے ثابت ہونے والی تعیین زیادتی سے مانع ہوتی ہے، اس لئے کہ زائد کرنے میں شرعی حد سے تجاوز کرنا ہے، جب کہ اللہ تعالی نے آیت مواریث کے بعد فرمایا: "وَمَنْ يَعْصِ اللّٰهَ وَرَسُوْلَهُ وَيَتَعَدَّ حُدُوْدَهُ......" (۱) (اور جو کوئی اللہ اور اس کے رسول کی نافرمانی کرے گا اور اس کے ضابطوں کے حدود سے باہر نکل جائے گا اسے وہ دوزخ کی آگ میں داخل کرے گا)۔ اللہ تعالی نے شرعی حد سے تجاوز کرنے والے کو وعید سنائی ہے۔

دوم: فروض (مقررہ حصوں) سے زائد مال ایسا ہے جس کا کوئی مستحق نہیں، تو وہ بیت المال کے واسطے ہوگا، جیسا کہ اگر میت کوئی وارث ہی نہ چھوڑے (تو بیت المال وارث ہوتا ہے) اس لئے کہ رد یا تو فرض کے اعتبار سے ہوگا، یا عصبہ ہونے، یا رحم قرابت کی وجہ سے ہوگا، فرض ہونے کے اعتبار سے اس لئے نہیں ہوسکتا کہ ہر ذی فرض اپنا فرض لے چکا ہے، اور عصبہ ہونے کے اعتبار سے اس لئے نہیں ہوسکتا کہ عصبہ ہونے کی صورت میں قرب فالاقرب کو مقدم کیا جاتا ہے، اور رحم قرابت کے اعتبار سے بھی نہیں ہوسکتا، کیونکہ ذوی الارحام کی وارثت میں بھی اقرب کو مقدم کیا جاتا ہے، چوں کہ یہ تمام صورتیں باطل ہیں، لہذا رد کا قول بھی باطل ہوگا (۲)۔

مسائل رد کے اقسام:

۶۹ - مسائل رد کی چار قسمیں ہیں، اس کی وجہ یہ ہے کہ مسئلہ میں موجود یا تو صنف واحد ہوگا، جس پر فاضل مال رد ہوگا، یا ایک سے

(۱) شرح السراجیہ ص/ ۲۳۹، ۲۴۱۔

(۲) حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۴۱۶۔

(۱) سورۂ نساء/ ۱۴۔

(۲) السراجیہ ص/ ۲۳۹، ۲۴۰۔

زائد اصناف، بہر صورت یا تو مسئلہ میں کوئی ایسا ہوگا جس پر رد نہیں ہوتا، یا کوئی ایسا نہیں ہوگا، اس طرح اقسام چار میں منحصر ہیں (۱)۔

۷۰- قسم اول: یہ کہ مسئلہ میں ان لوگوں میں سے جن پر فرض (مقررہ حصوں) کے دینے کے بعد زائد کا رد کیا جائے بس ایک ہی جنس ہو (یعنی ایک قسم کا وارث) اور کوئی ایسا نہ ہو جس پر رد نہیں ہوتا۔

اس کی مثال یہ ہے کہ میت دو بیٹیاں، یا دو بہنیں، یا دو جدہ چھوڑے، تو مسئلہ دو سے ہوگا، اور ہر ایک کو نصف ترکہ دیا جائے گا کیونکہ وہ دونوں استحقاق میں برابر ہیں۔

۷۱- قسم دوم: مسئلہ میں دو یا تین جنسیں ہوں جن پر رد ہوتا ہو، اور کوئی ایسا نہ ہو جس پر رد نہیں ہوتا، اور تلاش وتتبع سے معلوم ہوا ہے کہ جن لوگوں پر رد ہوتا ہے، ان کی اجناس تین سے زائد نہیں ہیں، تو اس حالت میں اصل مسئلہ جمع ہونے والوں کے حصوں کے مجموعہ کے اعتبار سے ہوگا، لہذا اگر مسئلہ میں دو سدس ہوں مثلاً جدہ، اور ماں شریک بہن ہو چونکہ اس صورت میں (اصل) تو مسئلہ چھ سے ہوگا اور ان میں سے ہر ایک کو فرض کے طور پر سدس ملے گا (اور چار بچے گا، اس لئے کہ مزید وارث نہیں ہیں) لہذا دو کو اصل مسئلہ قرار دیا جائیگا، اور مال کو آدھا آدھا جدہ اور ماں شریک بہن میں تقسیم کردیا جائے گا، کیونکہ ان کا حصہ برابر ہے۔

اور اگر مسئلہ میں ایک ثلث اور ایک سدس ہو، مثلاً ماں کی اولاد میں سے دو ماں کے ساتھ، تو اصل مسئلہ چھ سے ہوگا، اور ورثاء کے مجموعی حصے تین ہیں، لہذا اسی کو اصل مسئلہ قرار دے دیا جائے گا اور ترکہ کو تہائی تہائی تقسیم کردیا جائے گا، ماں کی اولاد (ماں شریک بھائی بہن) کو دو ثلث، اور ماں کو ایک ثلث ملے گا۔

۷۲- قسم سوم: یہ کہ جن لوگوں پر رد ہوتا ہے ان کی ایک جنس کے ساتھ ایسا وارث بھی ہو جس پر رد نہیں ہوتا، مثلاً شوہر، یا بیوی، اور اس صورت میں، جس پر رد نہیں ہوتا اس کا فرض (حصہ) مسئلہ کی اصل کم سے کم صورت سے دے دیا جائے گا اور باقی ان ورثاء کے افراد کی تعداد پر تقسیم کردیا جائے گا جن پر رد ہوتا اگر باقی ان کے افراد پر صحیح طور پر تقسیم ہوجائے (بلا کسر تقسیم ہوجائے) مثلاً ورثاء میں شوہر، اور تین بیٹیاں ہوں، تو ان لوگوں کے اعتبار سے جن پر رد نہیں ہوتا یہ مسئلہ اصل میں چار سے ہوگا، شوہر کو اس میں ایک، اور باقی بیٹیوں کو برابر دیا جائے گا۔

اگر باقی ان افراد کی تعداد پر صحیح طور پر تقسیم نہ ہو سکے تو جن لوگوں پر رد ہوتا ہے، ان کے افراد کی تعداد کو اصل مسئلہ میں جو ان لوگوں کے اعتبار سے ہے جن پر رد نہیں ہوتا، ضرب دے دیا جائے، اگر ان کی تعداد اور باقی میں ''توافق'' ہو، تو ضرب کا ماحصل جو ہوگا اسی سے مسئلہ کی تصحیح ہوگی، مثلاً بیوی اور چھ بیٹیاں ہوں تو جن لوگوں پر رد نہیں ہوتا (اور وہ بیوی ہے) ان کے اعتبار سے مسئلہ کی اصل کم سے کم صورت چار سے ہوگی، شوہر کا حصہ دینے کے بعد تین بچتا ہے، یہ چھ لڑکیوں پر برابر برابر تقسیم نہیں ہوگا، لیکن ان دونوں کے درمیان توافق بالثلث ہے، لہذا لڑکیوں کی تعداد کا وفق جو کہ دو ہے اس کو چار میں ضرب دیں گے، تو حاصل آٹھ آئے گا، شوہر کو اس میں سے دو، اور لڑکیوں کے لئے چھ ہوگا۔

اگر باقی میں اور افراد کی تعداد میں توافق نہ ہو تو ان کے افراد کے اصل عدد کو ان لوگوں کے اصل مسئلہ میں ضرب دیا جائے گا جن پر رد نہیں ہوتا، حاصل یہ کہ ایسی صورت میں مجموعی تعداد وہی ہوگی جو افراد کے عدد کے وفق کو اس اصل میں ضرب دینے سے حاصل ہو جب کہ دونوں کے درمیان توافق ہو، اور اگر (افراد کے عدد اور اصل مسئلہ میں توافق نہ ہو بلکہ) تباین ہو تو افراد کے عدد کو اصل مسئلہ میں

---

(۱) شرح السراجیہ ص ۲۳۹، ۲۴۱۔

ضرب دینے سے جو حاصل ہو وہ مجموعی تعداد ہوگی۔ اس کی مثال شوہر اور پانچ بیٹیاں ہیں کہ اصل مسئلہ بارہ سے ہوگا، کیونکہ ربع اور ثلثین دونوں جمع ہو گئے ہیں، لیکن ایسے مسئلہ کو چار کی طرف لوٹایا جاتا ہے جو ان لوگوں کے فرض (حصہ) کا کم سے کم اصل مسئلہ ہے جن پر رد نہیں ہوتا، اور جب شوہر کو ایک دیا گیا تو تین بچا، اور تین پانچ پر تقسیم نہیں ہوگا، لہذا اصل (چار) کو بیٹیوں کے افراد کے عدد میں ضرب دیا جائے گا، جس کا مجموعہ بیس ہوگا، اور مسئلہ کی تصحیح ہو جائے گی۔ اور شوہر کا حصہ جو ایک ہے اس کو بھی پانچ میں ضرب دیں گے، اسی طرح شوہر کا حصہ پانچ ہوگا، اور باقی (پندرہ) لڑکیوں کے عدد پر تقسیم ہوگا، اور ہر لڑکی کو تین ملے گا۔

۷۳- قسم چہارم: ایک سے زائد نوع کے وہ اصحاب فروض ہوں جن پر رد ہوتا ہے، اور ان کے ساتھ ایسا وارث بھی ہو جس پر رد نہیں ہوتا تو اس حالت میں اصل مسئلہ ہی، زوجین میں سے ایک کے فرض کا مخرج ہوگا، اور اس سے اس کا حصہ دے دیا جائے گا، پھر باقی مال ان ذوی الفروض پر حصوں کے تناسب سے تقسیم ہوگا، جن پر رد ہوتا ہے، اور اگر مسئلہ کی تصحیح کی ضرورت ہو تو اسی تفصیل کے مطابق اس کی تصحیح کی جائے گی، جو گذر چکی ہے، مثلاً میت نے بیوی، ماں، اور ماں شریک دو بھائی چھوڑے تو اصل مسئلہ چار سے ہوگا، بیوی کو اس میں سے ربع (چوتھائی) جو ایک حصہ ہے ملے گا، اور ماں، اور ماں شریک بھائیوں کو باقی ماندہ تینوں حصے ملیں گے، جس میں سے ماں کو ایک حصہ فرض ورد کے طور پر، اور ماں شریک دونوں بھائیوں کو دو حصے فرض ورد کے طور پر ملیں گے۔

اگر میت نے زوجہ، ماں اور دو پوتیاں چھوڑیں تو اصل مسئلہ آٹھ سے ہوگا، بیوی کو اس میں سے ایک حصہ ملے گا، باقی سات حصے ماں اور دونوں پوتیوں پر $\frac{۴}{۵}$ اور $\frac{۱}{۵}$ کے تناسب سے تقسیم کیا جائے گا یعنی چار اور ایک کے تناسب سے جس کا مجموعہ پانچ ہوگا، سات، پانچ پر تقسیم نہیں ہوگا، لہذا اصل مسئلہ کی تصحیح پانچ کو آٹھ میں ضرب دے کر ہوگی، جس کا حاصل چالیس ہوگا، بیوی کے لئے اس کا ثمن (آٹھواں حصہ) پانچ ہوگا، اور ماں کے لئے سات، اور دونوں پوتیوں کے لئے اٹھائیس ہوں گے (۱)۔

ذوی الارحام کی میراث:

۷۴- رحم کا لغوی معنی ہے: بچہ دانی، قرابت ورشتہ داری، یا رشتہ کی اصل اور اسباب، اس کی جمع ارحام ہے (۲)۔ اور شرعی معنی ہر رشتہ دار۔

اہل فرائض کی اصطلاح میں: ہر رشتہ دار جو کتاب اللہ، یا سنت رسول اللہ یا اجماع امت میں مقررہ حصے والا نہ ہو، اور نہ ہی عصبہ ہو جو اکیلا ہونے کی حالت میں سارا مال لے لیتا ہے (۳)۔

۷۵- ذوی الارحام کو وارث بنانے کے بارے میں صحابہ کرام اور ان کے بعد تابعین وفقہاء کے درمیان اختلاف رہا ہے، کچھ حضرات ان کی توریث (وارث بنانے) کے قائل ہیں، جبکہ کچھ حضرات ان کو وارث نہیں مانتے۔

صحابہ میں ان کی توریث کے قائل: حضرت علی، ابن مسعود، اور مشہور تر روایت کے مطابق ابن عباس، معاذ بن جبل، ابو الدرداء، اور ابوعبیدہ بن الجراح ہیں، اور تابعین میں: شریح، حسن، ابن سیرین، عطا، اور مجاہد ہیں۔

توریث کا انکار کرنے والوں میں زید بن ثابت، ابن عباس (ایک روایت کے مطابق)، سعید بن المسیب اور سعید بن جبیر ہیں، کچھ لوگ اس کو حضرت ابوبکر، حضرت عمر اور حضرت عثمان رضی اللہ عنہم سے نقل کرتے

(۱) السراجیہ ص/ ۲۳۱، ۲۴۸۔

(۲) القاموس۔

(۳) السراجیہ ص/ ۲۶۵، العذب الفائض ۲/ ۱۵۔

ہیں، لیکن یہ صحیح نہیں، کیونکہ مروی ہے کہ معتضد نے قاضی ابو حازم سے اس مسئلہ کے بارے میں پوچھا تو انہوں نے کہا، زید بن ثابت کے علاوہ تمام صحابہ کرام کا ذوی الارحام کو وارث بنانے پر اجماع ہے، اور ان کے اجماع کے مقابلہ میں زید بن ثابت کے قول کا اعتبار نہیں۔

فقہاء میں توریث کے قائل: حنفیہ، امام احمد، متاخرین مالکیہ، شافعیہ، عیسیٰ بن ابان، اور اہل تنزیل ہیں (رحمہم اللہ)۔

توریث کا انکار کرنے والوں میں: سفیان ثوری اور متقدمین مالکیہ وشافعیہ ہیں۔

مانعین کے دلائل:

٧٦- مانعین توریث کے دلائل درج ذیل ہیں:

اول: اللہ تعالیٰ نے آیات مواریث میں ذوی الفروض اور عصبات کو صراحۃً بیان کردیا ہے، ذوی الارحام کے لئے کچھ نہیں بتایا، "وماکان ربک نسیاً" (١) (اور تیرا رب نہیں ہے بھولنے والا) اور کم سے کم یہ کہا جاسکتا ہے کہ ذوی الارحام کی توریث کتاب اللہ پر زیادتی ہے، اور کتاب اللہ پر زیادتی خبر واحد یا قیاس سے نہیں ہوسکتی۔

دوم: رسول اللہ ﷺ سے پھوپھی اور خالہ کی میراث کے بارے میں دریافت کیا گیا تو آپ ﷺ نے فرمایا: "نزل جبریل علیه السلام وأخبرني ألاميراث للعمة والخالة" (٢) (جبریل علیہ السلام تشریف لائے اور مجھے بتایا کہ پھوپھی اور خالہ کے لئے میراث نہیں)۔

قائلین توریث کے دلائل:

٧٧- قائلین توریث کے دلائل درج ذیل ہیں:

اول: فرمان باری ہے: "وَاُولُوا الْاَرْحَامِ بَعْضُهُمْ اَوْلٰی بِبَعْضٍ فِی كِتَابِ اللّٰهِ" (١) (اور (ان میں کے) قرابتدار ایک دوسرے کی میراث کے زیادہ حقدار ہیں کتاب اللہ کے نوشتہ میں)۔

کیونکہ آیت کا معنی یہ ہے کہ وہ ایک دوسرے کے زیادہ حقدار ہیں، تو آیت میں ایک عام وصف (وصف رحم) کی وجہ سے ذوی الارحام کے استحقاق کو ثابت کیا گیا ہے، لہذا اگر خاص وصف یعنی ان کا ذوی الفروض یا عصبہ ہونا مفقود ہو تو وصف عام (ان کا ذی رحم ہونا) کی وجہ سے وہ حق دار ہوں گے، وصف عام کی وجہ سے استحقاق اور وصف خاص کی وجہ سے استحقاق دونوں میں کوئی منافات نہیں، لہذا یہ کتاب اللہ پر زیادتی نہیں ہوئی۔

دوم: فرمان نبوی ہے: "الله ورسوله مولى من لا مولى له، والخال وارث من لا وارث له" (٢) (اللہ اور اس کے رسول، اس شخص کے ولی ہیں، جن کا کوئی ولی نہ ہو، اور جس کا کوئی وارث نہ ہو، اس کا وارث، ماموں ہے)۔ ایک دوسری حدیث میں ہے: "الخال وارث من لا وارث له، يرثه ويعقل عنه" (٣)

---

(١) سورۂ مریم / ٦٤۔

(٢) حدیث: "نزل جبريل عليه السلام وأخبرني....." کی روایت دارقطنی (٤/ ٨٠ طبع دار المحاسن قاہرہ) اور حاکم (٤/ ٣٤٣ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے، ابن حجر نے اس کو "التلخیص" (٣/ ٨١ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ قاہرہ) میں ذکر کیا ہے اور اس کے طرق کو ضعیف قرار دیا ہے۔

(١) سورۂ انفال / ٧٥۔

(٢) حدیث: "الله ورسوله مولى....." کی روایت ترمذی (٦/ ٢٨١، شائع کردہ المکتبۃ السلفیہ)، ابن ماجہ (٢/ ٩١٤ طبع عیسی الحلبی) اور ابن حبان (حدیث: ١٢٢٧ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(٣) حدیث: "الخال وارث....." کی روایت ابوداؤد (٣/ ٨٢٢ طبع المطبعۃ الانصاریہ دہلی)، ابن حبان (حدیث: ١٢٢٥، ١٢٢٦ طبع المطبعۃ السلفیہ) اور احمد (٤/ ١٣١ طبع المیمنیہ) نے کی ہے۔

(ماموں اس شخص کا وارث ہے جس کا کوئی وارث نہ ہو، اس کا وارث ہوگا، اور اس کی طرف سے دیت دے گا)۔

بعض ائمہ مالکیہ کی رائے یہ ہے کہ ذوی الارحام اس وقت وارث ہوں گے جب ذوی الفروض یا عصبات میں سے کوئی نہ ہو، اور نہ ہی امام عادل ہو(۱)۔

متاخرین شافعیہ کا اجماع ہے کہ اگر بیت المال منظم نہ ہو تو ذوی الارحام وارث ہوں گے جب کہ ذوی الفروض اور عصبات میں سے کوئی نہ ہو، بیت المال منظم نہ ہونے سے مراد یہ ہے کہ امام ترکہ کو شرعی مصارف میں صرف نہ کرے۔

۷۸- حنفیہ اور حنابلہ کی طرح مالکیہ وشافعیہ بھی کہتے ہیں کہ وہ اصحاب فروض جو پورے ترکہ پر حاوی نہیں ہیں، ان کی موجودگی کی صورت میں باقی کو انہیں پر رد کریں گے، کیونکہ یہ ذوی الارحام کو وارث بنانے کے مقابلے میں مقدم ہے اور اگر وہ نہ ہوں تو سابقہ قید کے ساتھ ذوی الارحام وارث ہوں گے (۲)۔

ذوی الارحام میں سے اگر کوئی اکیلا ہو تو سارے ترکہ کو لے لے گا، مرد ہو یا عورت، اور اگر متعدد ہوں، تو قائلین توریث کے یہاں اس کی توریث کی کیفیت کے بارے میں مختلف مذاہب ہیں:

۱- مذہب اہل قرابت۔
۲- مذہب اہل رحم۔
۳- مذہب اہل تنزیل۔

۷۹- اہل قرابت: وہ لوگ ہیں جو ذوی الارحام کی توریث میں قوت قرابت کا اعتبار کرتے ہیں، اور اقرب فالاقرب کو مقدم رکھتے ہیں، جیسا کہ عصبات کی وراثت کا حال ہے، اور اسی وجہ سے ان کو "اہل قرابت" کہتے ہیں۔

لہذا جس طرح نسبی عصبات کی چار جہات ہیں اسی طرح ذوی الارحام کی بھی چار جہات ہوں گی، اس لئے کہ جو رشتہ دار فرض والا یا عصبہ نہیں، وہ یا تو میت کے فروع میں سے ہوگا، یا میت کے اصول میں سے، یا میت کے والدین کے فروع میں سے، یا میت کے اجداد وجدات کے فروع میں سے ہوگا۔

اقرب کی تقدیم ہی حنفیہ کا مذہب اور امام احمد کی ایک روایت ہے، اور شافعیہ میں سے بغوی اور متولی نے اسی کو بالجزم ذکر کیا ہے۔

۸۰- ان کے یہاں ذوی الارحام کی اصناف چار ہیں:

صنف اول: جو میت کی جانب منتسب ہو، اور وہ میت کی بیٹیوں کی اولاد (اگر چہ نیچے کی ہوں) اور میت کے بیٹوں کی بیٹیوں کی اولاد (اگر چہ نیچے کی ہوں) ہیں۔

صنف دوم: وہ جن کی طرف میت منتسب ہو اور وہ رحمی اجداد ہیں (اگر چہ اوپر کے ہوں) مثلاً میت کا نانا، اور میت کے نانا کا باپ، اور رحمی جدات (اگر چہ اوپر کی ہوں) ہیں مثلاً میت کے نانا کی ماں، اور میت کے نانا کی ماں کی ماں (ان اجداد وجدات کو جد فاسد اور جدۂ فاسدہ سے بھی تعبیر کرتے ہیں)۔

صنف سوم: وہ جو میت کے والدین یا ان میں کسی ایک کی طرف منتسب ہوں، اور وہ بہنوں کی اولاد ہیں اگر چہ نیچے کے ہوں خواہ مذکر ہوں یا مؤنث، اور بہنیں، خواہ حقیقی ہوں یا باپ شریک، یا ماں شریک ہوں، اسی طرح بھائیوں (اگر چہ نیچے کے ہوں) کی بیٹیاں ہیں، خواہ حقیقی بھائی ہوں یا باپ شریک یا ماں شریک ہوں، اور ماں شریک بھائیوں کے بیٹے، اگر چہ نیچے کے ہوں۔

صنف چہارم: وہ جو میت کے دونوں جد یا ایک جد کی طرف منتسب ہوں اور میت کے دونوں جد سے مراد: باپ کا باپ، اور ماں

---

(۱) الشرح الکبیر ۴/ ۴۱۶۔
(۲) حاشیۃ البقری علی الرحبیہ ص/ ۱۱۱۔

کا باپ ہے، یا میت کی دونوں جدہ، یا ایک جدہ کی طرف منتسب ہو، میت کی دونوں جدہ: باپ کی ماں، اور ماں کی ماں، ہیں، اور یہ عمات (پھوپھی) کو علی الاطلاق، اور ماں کے چچاؤں اور میت کے چچاؤں ماموؤں اور خالاؤں کی بیٹیوں کو (اگر چہ یہ لوگ دور کے ہوتے ہیں اور ان کی اولاد کو (اگر چہ نیچے کی ہوں) سب کو شامل ہے۔

اصناف کے درمیان وراثت جاری ہونے کی کیفیت:

۸۱- بعض اصناف کو بعض پر مقدم کرنے کے بارے میں امام ابوحنیفہ سے روایت مختلف ہے، چنانچہ ابوسلیمان نے محمد بن الحسن کے واسطہ سے امام ابوحنیفہ سے نقل کیا ہے کہ ان اصناف میں میت سے سب سے زیادہ قریب اور اس کا وارث ہونے میں مقدم کرنے کی سب سے زیادہ حقدار صنف دوم ہے۔ اور وہ اجداد فاسد اور جدات فاسدہ ہیں، اگر چہ اوپر کے ہوں، پھر صنف اول اگر چہ نیچے کے ہوں، پھر صنف سوم اگر چہ نیچے کے ہوں، پھر صنف چہارم اگر چہ علو ونزول میں دور کے ہوں، اور عیسی بن ابان نے اس روایت (محمد عن ابی حنیفہ) میں ابوسلیمان کی متابعت کی ہے۔

امام ابو یوسف، اور حسن بن زیاد نے امام ابوحنیفہ سے اور ابن سماعہ نے بواسطہ امام محمد عن ابی حنیفہ نقل کیا ہے: ان اصناف میں میت سے سب سے زیادہ قریب اور میراث میں مقدم ہونے کی مستحق صنف اول، پھر دوم، پھر سوم، پھر چہارم، عصبات کی ترتیب کی طرح ہے کہ عصبات میں مقدم بیٹا پھر باپ پھر دادا پھر چچا ہیں، فتوی کے لئے یہی قول ماخوذ ہے۔

دونوں روایتوں میں تطبیق کی شکل یہ اختیار کی گئی ہے کہ امام محمد کے واسطہ سے ابوسلیمان کی روایت امام ابوحنیفہ کا قول اول ہے، جب کہ امام ابو یوسف کی روایت امام صاحب کا قول ثانی ہے۔

امام ابو یوسف ومحمد کے نزدیک صنف سوم (یعنی بہنوں کی اولاد، بھائیوں کی بیٹیاں اور ماں شریک بھائیوں کے بیٹے) جد (ماں کے باپ) پر مقدم ہیں، حالانکہ جد (دادا) کے بارے میں ان کا جو مذہب ہے کہ جب تک دادا کے لئے ماقی کی تہائی کے مقابلہ میں مقاسمہ بہتر ہو، وہ بھائی بہنوں کے ساتھ مقاسمہ کرے گا، اس پر قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ صنف سوم کو جد (نانا) پر مقدم نہ کیا جائے۔

امام ابوحنیفہ کی دونوں روایتوں کی توجیہ یہ ہے کہ پہلی روایت میں وہ عصبات کے بارے میں اپنے مذہب کے قیاس پر قائم ہیں، چنانچہ انہوں نے یہاں جد یعنی (نانا) کو جو جد (دادا) کے درجہ میں ہے میت کے باپ کی اولاد پر مقدم کیا ہے، وہ جد کے ساتھ وارث نہیں ہوں گے، اور ان کی دوسری روایت (یعنی ذوی الارحام میں اولاد میت کو جد یعنی ماں کے باپ پر مقدم کرنا) عصبات کے حق میں ان کے اپنے مذہب پر جاری ہے، چنانچہ عصبات میں پوتا دادا پر مقدم ہے۔

ہر صنف کے وارث ہونے کی کیفیت:

۸۲- **صنف اول:** بیٹیوں کی اولاد اور پوتیوں کی اولاد میں میراث کا سب سے زیادہ مستحق وہ ہے جو میت سے اقرب ہو، مثلاً نواسی، وہ بیٹے کی نواسی کی بہ نسبت میراث کی زیادہ مستحق ہے، کیونکہ نواسی میت سے صرف ایک واسطہ سے وابستہ ہے، جب کہ مؤخر الذکر دو واسطوں سے متعلق ہے۔

اور اگر وہ ایک درجہ کے ہوں، اس طور پر کہ سب کے سب میت سے دو یا تین درجوں سے وابستہ ہوں تو اس صورت میں وارث کی اولاد کو ذی رحم کی اولاد پر مقدم کیا جائے گا، مثلاً بیٹے کی نواسی، کہ وہ نواسی کے بیٹے سے اولی ہے اس لئے کہ پہلی لڑکی، بیٹے کی بیٹی کی اولاد

ہے، اور بیٹے کی بیٹی فرض والی ہے، جب کہ دوسری رحم والی ہے۔ اس اولویت اور ترجیح کی وجہ یہ ہے کہ وارث کی اولاد حکم میں اقرب شمار ہوتی ہے، اور ترجیح قرب حقیقی کی وجہ سے ہوتی ہے، اگر قرب حقیقی پایا جائے اور اگر قرب حقیقی نہ ہو تو قرب حکمی کی وجہ سے ہوتی ہے۔

۸۳ - اگر قرب میں ان کے درجے برابر ہوں اور ان میں کسی وارث کی اولاد نہ ہو، مثلاً نواسے کی بیٹی، اور نواسی کا بیٹا، یا سب کے سب ایک وارث کے واسطہ سے وابستہ ہوں، مثلاً نواسہ اور نواسی، تو امام ابو یوسف اور حسن بن زیاد کے نزدیک مساوی درجات کی فروع کے اشخاص کا اعتبار ہے، اور ان کے مذکر ومؤنث ہونے کے حال کے اعتبار سے مال ان میں تقسیم کردیا جائے گا، خواہ ان کے اصول ذکورت یا انوثت میں متفق ہوں یا نہ ہوں، اور اگر فروع صرف مذکر، یا صرف مؤنث ہوں تو تقسیم میں برابر ہوں گے، اور اگر وہ مذکر ومؤنث دونوں ہوں تو مرد کا حصہ دوعورتوں کے حصے کے برابر ہوگا، تقسیم میں ان کے اصول کے مذکر ومؤنث ہونے کی حالت کا اعتبار نہیں ہوگا، یہی امام ابوحنیفہ سے ایک شاذ روایت ہے۔

امام محمد فروع کے اشخاص کا اعتبار کرتے ہیں اگر اصول کی صفت مذکر یا مؤنث ہونے میں یکساں ہو، اور اصول کا اعتبار کرتے ہیں اگر ان کی صفات مختلف ہوں، اور فروع کو اصول کی میراث دے دیتے ہیں، یہی امام ابو یوسف کا قول اول اور امام ابوحنیفہ سے مشہور تر روایت ہے۔

امام ابو یوسف کے قول کی وجہ یہ ہے کہ فروع کا استحقاق خود ان کے اندر کسی علت کی وجہ سے ہوتا ہے، اور وہ قرابت ہے، دوسروں میں کسی علت وسبب کی وجہ سے نہیں، اور یہاں جہت ایک ہے، اور وہ ولادت (اولاد ہونا) ہے، لہذا ان کا آپس میں استحقاق بھی برابر ہوگا، اگر چہ اصول کی صفت مختلف ہو، اس کی نظیر یہ ہے کہ صفت کفر یا رق، مدلی بہ (جس کے واسطہ سے تعلق ہو) میں معتبر نہیں، بلکہ محض مدلی (نسبت رکھنے والے) کی صفت کا اعتبار ہے، تو اسی طرح اس میں صرف ذکورت یا انوثت کی صفت کا اعتبار ہوگا۔

امام محمد کے قول کی وجہ یہ ہے کہ میت اگر پھوپھی اور خالہ چھوڑے تو پھوپھی کے لئے ثلثین (دوتہائی) اور خالہ کے لئے ثلث (ایک تہائی) ہے، اس پر صحابہ کا اتفاق ہے، اگر فروع کے اشخاص کا اعتبار ہوتا تو مال ان دونوں کے درمیان آدھا آدھا ہوتا، لہذا تقسیم میں اصل مدلی بہ کی صفت کا اعتبار ہوگا، اور وہ پھوپھی کے مسئلہ میں باپ اور خالہ کے مسئلہ میں ماں ہے۔

۸۴ - اگر میت نواسہ کی بیٹی اور نواسی کا بیٹا چھوڑے تو امام ابو یوسف اور حسن کے نزدیک مال تہائی تہائی ہوگا، دوتہائی نواسی کے بیٹے کے لئے، کیونکہ وہ مرد ہے، اور ایک تہائی بیٹی کے لئے ہوگا۔

امام محمد کے نزدیک مال اصول یعنی بطن ثانی کے درمیان تہائی کی بنیاد پر تقسیم ہوگا، اور بطن ثانی وہ بطن ہے جس میں اول اول مذکر و مؤنث کا اختلاف ہوا ہے، اور وہ ہے بنت بنت (نواسی) اور ابن بنت (نواسہ) لہذا ان دونوں کے درمیان مال تین حصوں میں تقسیم ہوگا، نواسہ کی بیٹی کے لئے اس کا دوثلث ہوگا، کیونکہ اس کے باپ کا حصہ یہی ہے، اور نواسی کے بیٹے کے لئے ایک ثلث، کیونکہ اس کی ماں کا حصہ یہی ہے، اور امام محمد کے یہاں جس طرح بطن ثانی میں اصول کے حال کا اعتبار ہے اسی طرح ان کے یہاں متعدد اصول کے حال کا اعتبار ہے، اگر مساوی درجہ کی بیٹیوں کی اولاد میں مختلف بطون ہوں، اس وقت مال کو مذکر ومؤنث ہونے کے اعتبار سے اصول میں مختلف ہونے والے سب سے پہلے بطن پر تقسیم کیا جائے گا، مرد کا حصہ دوعورتوں کے حصے کے برابر ہوگا، پھر سب سے پہلے مختلف ہونے والے بطن سے ذکور کو الگ کردیا جائے گا اور عورتوں کی بھی علاحدہ

جماعت بنادی جائے گی، اور یہ ذکور واناث پرترکہ کی تقسیم کے بعد ہوگا، اور سب سے پہلے مختلف ہونے والے بطن سے مردوں کو جو کچھ ملا ہے اس کو جمع کر کے ان کی فروع کو ان کی صفات کے لحاظ سے دے دیا جائے گا، اگر ان کے درمیان اور ان کی فروع کے درمیان ان کے اصل کی نسبت ذکورت وانوثت میں اختلاف نہ ہو، اس طور پر کہ ان کے بیچ میں جو بھی آئیں وہ صرف مذکر ہوں، یا صرف مؤنث ہوں۔

۸۵ - اگر درمیان میں پائے جانے والوں میں اختلاف ہو، اس طور پر کہ مذکر ومؤنث دونوں ہوں تو مردوں کو جو کچھ ملا ہے اس کو جمع کر کے ان کی اولاد میں ذکورت وانوثت کے اعتبار سے سب سے پہلے مختلف ہونے والے اوپری درجہ ومرتبہ میں تقسیم کردیا جائے گا، اور مردوں کی ایک جماعت اور عورتوں کی الگ ایک جماعت کردی جائے گی، جیسا کہ گذرا، اسی طرح جو کچھ عورتوں کو ملا ہے ان کی فروع کو دے دیا جائے گا، اگر ان اصول میں اختلاف نہ ہو جو ان کے درمیان ہیں، اور اگر اختلاف ہو تو ان کو جو کچھ ملا ہے جمع کر کے حسب سابق تقسیم کردیا جائے گا، اور اسی طرح اس جیسی دیگر جزئیات میں ہوگا، ذوی الارحام کے مسائل میں مشائخ بخاری نے امام ابو یوسف کے قول کو لیا ہے، کیونکہ وہ آسان ہے (۱)۔

صنف دوم:

۸۶ - یہ رحمی اجداد وجدات ہیں، ان کی توریث کا حکم یہ ہے کہ ان میں میراث کا سب سے زیادہ مستحق وہ ہے جو میت سے قریب تر ہو، خواہ کسی جہت کا ہو، باپ کی جہت سے یا ماں کی جہت سے، لہذا نانا، نانی کے باپ سے اولی ہے۔

درجات قرب میں برابری کے وقت وہ مقدم ہوگا جو کسی وارث کے واسطے سے میت سے وابستہ ہو بمقابلہ اس کے جو کسی وارث کے واسطے سے وابستہ نہ ہو، یہ حکم ابو سہل فرضی، ابوفضل خفاف اور علی بن عیسی بصری کے یہاں ہے، کیونکہ ان کے نزدیک نانی کا باپ نانا کے باپ سے اولی ہوتا ہے، اس لئے کہ دونوں درجہ میں برابر ہیں، لیکن نانی کا باپ وارث کے واسطہ سے وابستہ ہے اور یہ وارث جدہ صحیحہ (نانی) ہے جب کہ دوسرا بغیر وارث کے وابستہ ہے اور وہ جد رحمی یعنی (نانا) ہے، اور وہ ماں کے ساتھ وارث نہیں ہوتا۔ ابوسلیمان جوزجانی، اور ابوعلی بستی کے نزدیک وارث کے واسطہ سے وابستہ ہونے والے کو بغیر وارث کے وابستہ ہونے والے پر ترجیح نہیں اور مال مذکورہ صورت میں تین حصوں میں تقسیم کیا جائے گا، دوثلث نانا کے باپ کے لئے اور ایک ثلث نانی کے باپ کے لئے ہوگا، ان کی دلیل یہ ہے کہ ان لوگوں میں وارث کے واسطے سے وابستگی کی بنیاد پر ترجیح دینے کے نتیجہ میں اصل یعنی جد اور جدہ کو فرع کے تابع کرنا ہوگا، جو خلاف معقول ہے۔

۸۷ - اگر قرب وبعد میں ان کے درجے مساوی ہوں، اور اسی کے ساتھ ان میں وارث کے واسطہ سے وابستہ ہونے والا کوئی نہ ہو، مثلاً دادی کا دادا، اور دادی کی دادی یا سب کے سب کسی وارث کے واسطہ سے وابستہ ہوں مثلاً دادا کے دادی کا باپ اور دادی کی دادی کا باپ، اور جن لوگوں کے واسطہ سے وابستہ ہیں، ذکورت وانوثت میں ان کی صفت یکساں ہو، تو جد اور جدہ، اس حالت میں اس شخص میں متحد ہیں جس کے واسطہ سے وہ دونوں میت سے وابستہ ہیں، لہذا مدلی بہ (جس کے واسطے سے نسبت ہے) کی صفت میں اختلاف کا تصور نہیں ہوگا اور اس وقت تقسیم اشخاص پر ہوگی، مرد کا حصہ دو عورتوں کے حصے کے برابر ہوگا، دادی کے دادا کے لئے ثلثین اور دادی کی دادی کے لئے ثلث ہوگا۔

(۱) السراجیہ ص ر ۲۷۴، ۲۸۲۔

اگر درجہ یکساں ہو، لیکن وہ لوگ جن کے واسطے سے نسبت ہے ان کی صفت ذکورت وانوثت میں مختلف ہو، مثلاً دادا کے دادی کا باپ اور دادی کی دادی کا باپ، تو مال سب سے پہلے مختلف ہونے والے بطن پر تقسیم کیا جائے گا، جیسا کہ صنف اول میں، اور مرد کا حصہ عورت کے حصے سے دوگنا ہوگا، اور اختلاف کے بعد صنف اول میں توریث کا جو طریقہ اختیار کیا گیا تھا وہی یہاں بھی اختیار کیا جائے گا۔

۸۸- اگر ان کی قرابت مختلف ہو اور درجے برابر ہوں، مثلاً اگر اس نے دادا کے نانا کی ماں، اور نانا کے دادا کی ماں کو چھوڑا تو ثلثین باپ کی قرابت کے لئے ہوگا، اور یہی باپ کا حصہ ہے، اور ثلث ماں کی قرابت کے لئے ہوگا، اس لئے کہ جو لوگ باپ کے واسطہ سے وابستہ ہیں وہ باپ کے قائم مقام ہوں گے، اور جو لوگ ماں کے واسطہ سے وابستہ ہیں وہ ماں کے قائم مقام ہوں گے، لہذا مال کو تین حصوں میں تقسیم کیا جائے گا، گویا کہ اس نے باپ اور ماں کو چھوڑا ہے، پھر ہر فریق کو جو ملا ہے ان کے درمیان تقسیم کردیا جائے گا، جیسا کہ اگر قرابت متحد ہوتی تو ایسا ہی کیا جاتا اور یہ تقسیم اس اعتبار سے ہوگی کہ ثلثین (دوتہائی) کو باپ کی قرابت پر اور ثلث کو ماں کی قرابت پر تقسیم کیا جائے گا، اور ضابطہ یہ ہے کہ یا تو درجہ میں برابری ہوگی یا نہیں، اگر برابری نہ ہو تو قرب میراث کا زیادہ مستحق ہوگا، اور اگر درجہ میں برابری پائی جائے تو یا قرابت ایک ہوگی یا مختلف، اگر قرابت مختلف ہو تو مال کو تین حصوں میں تقسیم کیا جائے گا، اور اگر قرابت ایک ہو اور اصول (باپ ودادا) کی صفت میں اتفاق ہو تو تقسیم فروع (اولاد) کے اشخاص پر ہوگی، اور اگر اصول کی صفت میں اتفاق نہ ہو تو حسب اختلاف مال کو تقسیم کیا جائے گا، جیسا کہ صنف اول میں ہے۔

صنف سوم:

۸۹- یہ بہنوں کی اولاد اور بھائیوں کی بیٹیاں ہیں، خواہ جس قسم کے بھائی بہن ہوں، اور ماں شریک بھائیوں کے بیٹے ہیں۔

ان کا حکم یہ ہے کہ ان میں میراث کا سب سے زیادہ مستحق وہ ہے جو میت سے سب سے قریبی درجہ والا ہے، لہذا ابنت اُخت (بھانجی) ابن بنت اُخ (بھتیجی کے بیٹے) سے اولی ہے کیونکہ وہ زیادہ قریب ہے، اگر درجہ قرب میں برابری ہو تو عصبہ کی اولاد، ذوی الارحام کی اولاد سے اولی ہے، مثلاً بنت ابن اُخت (بھتیجے کی بیٹی)، اور ابن بنت اُخت (بھانجی کا بیٹا) خواہ وہ بھائی بہن حقیقی ہوں، یا باپ شریک یا مختلف اس صورت میں سارا مال بنت ابن اُخ (بھتیجے کی بیٹی) کے لئے ہوگا، کیونکہ وہ عصبہ کی اولاد ہے، اور اگر مسئلہ میں بنت ابن اُخ (بھتیجے کی بیٹی) اور ابن بنت اُخ لاُم (ماں شریک بھتیجی کا بیٹا) ہو تو مال ان دونوں کے درمیان یوں ہوگا کہ مرد کا حصہ، دو عورتوں کے حصے کے برابر ہوگا، یہ امام ابو یوسف کے یہاں ہے، کیونکہ اشخاص کا اعتبار ہے، اس لئے کہ مواریث میں اصل یہ ہے کہ مرد کو عورت پر ترجیح ہو، اولاد اُم (اخیافی بھائی بہن) میں یہ اصل، خلاف قیاس نص کی وجہ سے متروک ہے، وہ نص یہ ہے: "فَهُمْ شُرَكَاءُ فِي الثُّلُثِ" (۱) (تو وہ سب تہائی میں شریک ہوں گے) اور خلاف قیاس امر کے ساتھ کسی ایسی چیز کو لاحق نہیں کیا جاتا جو ہر اعتبار سے ان کے معنی میں نہ ہو، اور ان کی اولاد ہر طرح سے اولاد اُم کے معنی میں نہیں، کیونکہ ان کو فرض کے طور پر کوئی وراثت نہیں ملتی، لہذا ان کے درمیان (مرد کو دو حصے اور عورت کو ایک حصہ) والا اصول جاری ہوگا، نیز ذوی الارحام کی توریث (وارث بنانے کا معاملہ) عصبہ ہونے کے معنی میں ہے جس میں مرد کو عورت پر ترجیح دی جاتی ہے، جیسا کہ حقیقی عصبہ

---

(۱) سورۂ نساء/۱۲۔

میں ہوتا ہے۔

امام محمد کے یہاں مال ان دونوں کے درمیان اصول کے اعتبار سے آدھا آدھا ہوگا، یہی ظاہر الروایہ ہے، اس کی توجیہ یہ ہے کہ ان دونوں کا میراث کا مستحق ہونا ماں کی قرابت کی وجہ سے ہے، اور اس اعتبار سے مرد کو عورت پر کوئی ترجیح نہیں، بلکہ بسا اوقات عورت کو مرد پر ترجیح دی جاتی ہے، کیونکہ اُم اُم (نانی) مقررہ حصہ والی ہے، جب کہ اب اُم (نانا) ایسا نہیں، اور یہاں اگر عورت کو ترجیح نہ دی جائے تو کم ازکم مساوات باقی رہے گی۔

۹۰- اگر وہ قرب میں یکساں ہوں، اور ان میں کوئی عصبہ کی اولاد نہیں، اور ان میں سے بعض ذوی الارحام کی اولاد ہیں مثلاً سب کے سب عصبہ کی اولاد ہوں جیسے بنت اُخ شقیق (سگی بھتیجی) اور بنت اُخ لأب (علاتی بھائی کی بیٹی) یا سب کے سب ذوی الفروض کی اولاد ہوں، مثلاً تین متفرق بہنوں (یعنی ایک حقیقی، ایک باپ شریک اور ایک ماں شریک) کی تین اولاد، یا سب کے سب ذوی الارحام کی اولاد ہوں، مثلاً بنت بنت اُخ (بھتیجی کی بیٹی)، اور ابن بنت اُخ آخر (دوسرے بھائی کا نواسہ) یا بعض عصبہ کی اولاد ہوں، اور بعض ذوی الفروض کی اولاد ہوں، مثلاً تین متفرق بھائیوں کی تین بیٹیاں، تو اس مسئلہ میں امام ابو یوسف قرابت میں اقوی کا اعتبار کرتے ہیں اور ان کے نزدیک مال اولاً حقیقی بھائی وبہن کی اولاد کو دیا جائے گا، پھر اگر حقیقی بھائیوں کی بہن کی اولاد نہ ہوں تو علاتی بھائی بہن کی اولاد کو اور اگر علاتی بھائی بہن کی اولاد نہ ہوں تو اخیافی (ماں شریک بھائی بہن) کی اولاد کو دیا جائے گا، اور مرد کا حصہ دو عورتوں کے حصے کے برابر ہوگا۔

۹۱- اگر کوئی زیادہ قوی نہ ہو، بلکہ سب قوت میں برابر ہوں، تو مال ان کے افراد پر تقسیم کیا جائے گا، اور ہر مرد کا حصہ دو عورتوں کے حصے کے برابر ہوگا، امام محمد رحمہ اللہ مال کو بھائیوں اور بہنوں پر تقسیم کرتے ہیں، جیسا کہ اگر بذات خود وہ وارث ہوں، نہ کہ ان کی اولاد، ساتھ ساتھ فروع کی تعداد اور اصول میں جہات کا اعتبار بھی کرتے ہیں اور یہی امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کا ظاہر قول ہے، پھر ان اصول میں سے ہر فریق کو جو کچھ ملا ہے اس کو ان کی فروع کے درمیان تقسیم کردیا جائے گا، جیسا کہ صنف اول میں طے ہو چکا ہے، اسکی مثال یہ ہے کہ میت نے متفرق بھائیوں کی تین بیٹیاں متفرق بہنوں کے تین بیٹے اور تین بیٹیاں چھوڑا جس کی صورت یہ ہے:

۱- بنت اُخ لأبوین (سگی بھتیجی)۔

۲- ابن وبنت اُخت لأبوین (سگی بھانجی اور بھانجہ)۔

۳- بنت اُخ لأب (علاتی بھائی کی بیٹی)۔

۴- ابن وبنت اُخت لأب (باپ شریک بہن کی بیٹی وبیٹا)۔

۵- بنت اُخ لأم (ماں شریک بھائی کی بیٹی)۔

۶- ابن وبنت اُخت لأم (ماں شریک بہن کی بیٹی وبیٹا)۔

امام ابو یوسف کے نزدیک سارا مال حقیقی بھائی کی فروع اولاد میں تقسیم کیا جائے گا، پھر علاتی (باپ شریک) بھائی بہن کی فروع میں، پھر اخیافی (ماں شریک) بھائی بہن کی فروع میں، مرد کا حصہ دو عورتوں کے حصے کے برابر ہوگا، اس طرح کہ مال کو چار حصوں میں اولاد کے اشخاص وافراد اور ان کی صفات کے اعتبار سے تقسیم کیا جائے گا، بنت اُخ لأبوین (سگی بھتیجی) کو نصف اور بنت اُخت لأبوین (سگی بھانجی) کو ربع اور اگر حقیقی بھائی بہن کی اولاد موجود نہ ہو تو علاتی بھائی بہن کی اولاد پر مال کو تقسیم کیا جائے گا (۱)۔ ان کے ابدان

(۱) عینی بھائیوں کی اولاد: عینی وہ حقیقی بھائی جن کے ماں باپ ایک ہوں۔
اخیافی بھائیوں کی اولاد: اخیافی بھائی جن کی ماں ایک، اور باپ الگ الگ ہوں۔
علاتی بھائیوں کی اولاد: علاتی وہ بھائی جن کا باپ ایک اور مائیں الگ الگ

(افراد و اشخاص) کے اعتبار سے یہ تقسیم بھی چار حصوں میں ہوگی، ابن اُخت لأب (باپ شریک بہن کا بیٹا) کے لئے نصف، بنت اُخ لأب (باپ شریک بھائی کی بیٹی) کے لئے ربع اور بنت اُخت لأب (باپ شریک بہن کی بیٹی) کے لئے ربع اور اگر علاتی بھائی بہن کی اولاد نہ ہوتو مال اخیافی بھائی بہن کی فروع اولاد پر بھی ان کے ابدان کے اعتبار سے چار حصوں میں تقسیم کیا جائے گا، علاتی بھائی بہن کی اولاد کو اخیافی بھائی بہن کی اولاد پر اس لئے مقدم کیا گیا ہے کہ باپ کی قرابت بہ نسبت ماں کی قرابت کے قوی ہے، ان کی رائے کے مطابق اصل مسئلہ چار سے ہوگا، اور اسی سے اس کی تصحیح ہوگی، امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک تہائی مال اخیافی بھائی بہن کی اولاد پر برابر برابر تین حصوں میں تقسیم کیا جائے گا، کیونکہ ان کے اصول تقسیم میں برابر ہیں، اور اگر بہن میں فروع کی تعداد کا اعتبار ہوگا تو وہ دو ماں شریک بہن کی طرح ہوجائے گی، لہذا دوتہائی مال لے گی، اور اُخ لأم (ماں شریک بھائی) ثلث لے گا، پھر جو کچھ بھائی کو ملا ہے یعنی مال کا نواں حصہ، اس کی بیٹی کو منتقل ہوجائے گا، اور جو کچھ بہن کو ملا ہے یعنی مال کا نواں حصہ اس کے بیٹے اور اس کی بیٹی کو برابر برابر منتقل ہوجائے گا، اور دو تہائی مال عینی بھائی بہن کے درمیان نصف نصف تقسیم ہوگا، اعتبار اصول میں فروع کی تعداد کا ہے، نصف بنت اُخ (بھتیجی) کو ملے گا جو اس کے باپ کا حصہ ہے، اور نصف ثانی بہن جس کو بہنوں کے درجہ میں مانا گیا ہے اس کی دونوں اولاد کے لئے ہوگا، اور وہ ان کے ابدان کے اعتبار سے تین حصوں میں تقسیم ہوگا، مرد کا حصہ دوعورتوں کے حصے کے برابر ہوگا، اور علاتی بھائی بہن کی اولاد کے لئے کچھ نہیں، کیونکہ وہ عینی بھائی بہن کی وجہ سے محجوب ہوتے ہیں، جیسا کہ گذرا، اس مسئلہ کی تصحیح امام محمدؒ کے نزدیک نو سے ہوگی، ان میں تین اخیافی بھائی بہن کی فروع اولاد کے لئے برابر برابر ہوگا، تین بنت اُخ لأب (سگی بھتیجی) کے لئے، اور تین اُخت لأبوین (حقیقی بہن) کی دونوں اولاد کے لئے ہوگا، اور مرد کا حصہ دوعورتوں کے حصے کے برابر ہوگا۔

صنف چہارم:

۹۲- وہ صنف جس کا انتساب میت کے جدین (دادا و نانا) میں سے کسی ایک کی طرف یا اس کی جدتین (دادی و نانی) میں سے کسی ایک کی طرف ہو، لہذا اس کا مصداق پھوپھیاں ہیں، خواہ کسی قسم کی ہوں، اعمام لأم (ماں شریک چچا) ماموں اور خالائیں، خواہ جس جہت کے ہوں۔

ان کا حکم یہ ہے کہ اگر ان میں سے کوئی اکیلا ہوتو سارے مال کا مستحق ہوگا، کیونکہ اس کے مقابل میں کوئی نہیں، لہذا اگر میت ایک پھوپھی یا ایک عم لأم (ماں شریک چچا) یا ایک ماموں یا ایک خالہ چھوڑے تو سارا مال اسی اکیلے کے لئے ہوگا۔ جیسا کہ ہر صنف کا حکم یہی ہے۔

اگر کئی ہوں اور ان کی جہت ایک ہو، مثلاً اعمام لأم (ماں شریک چچا) اور پھوپھیاں (کہ ان سب کا رشتہ صرف باپ کی طرف سے ہے) یا ماموں اور خالائیں (کہ یہ ماں کی طرف سے رشتہ دار ہوتے ہیں) تو ان کا حکم یہ ہے کہ زیادہ قوی قرابت والا بالاجماع میراث کا زیادہ مستحق ہے، حقیقی، باپ شریک سے اولی ہے اور باپ شریک ماں شریک سے اولی ہے، اور اقرب مذکر ہو یا مؤنث کوئی فرق نہیں، لہذا حقیقی پھوپھی باپ شریک پھوپھی یا ماں شریک پھوپھی یا ماں شریک چچا سے اولی ہے، کیونکہ اس کی قرابت قوی ہے، اسی طرح حقیقی

= ہوں۔ (المصباح المنیر، مادۃ "عین"، "خیف"، "عل" مذکورہ توضیح ان جگہوں سے کچھ فرق کے ساتھ لی گئی ہے۔

ماموں اور حقیقی خالہ میراث کے زیادہ مستحق ہیں۔

۹۳- اگر وہ مذکر و مؤنث دونوں طرح کے ہوں اور ان کی جہت قرابت ایک ہو اور قوت قرابت میں سب برابر ہوں، اس طور پر کہ سب کے سب حقیقی ہوں، یا باپ شریک، یا ماں شریک ہوں، تو مرد کا حصہ دو عورتوں کے حصے کے برابر ہوگا، مثلاً ماں شریک چچا اور ماں شریک پھوپھی یا حقیقی ماموں وخالہ یا باپ شریک، یا ماں شریک ہوں، اس لئے کہ چچا پھوپھی اصل (یعنی باپ) میں متحد ہیں، اسی طرح ماموں اور خالہ کی اصل ایک ہے یعنی ماں اور جب اصل ایک ہو تو تقسیم میں سب کے نزدیک اعتبار اشخاص کا ہے۔

۹۴- اگر ان کی جہت قرابت مختلف ہو، اس طور پر کہ بعض کی قرابت باپ کی طرف سے اور بعض کی قرابت ماں کی طرف سے ہو تو قوت قرابت کا اعتبار نہیں، لہذا اگر میت نے حقیقی پھوپھی اور ماں شریک خالہ کو یا حقیقی ماموں اور ماں شریک پھوپھی کو چھوڑا ہے تو ثلثین (دو تہائی) جو باپ کا حصہ ہے باپ کے رشتہ دار کے لئے ہوگا، اور ثلث جو ماں کا حصہ ہے ماں کے رشتہ دار کے لئے ہوگا۔

صنف چہارم کی اولاد کے درمیان وراثت جاری ہونے کی کیفیت:

۹۵- صنف چہام کی توریث کا سابقہ حکم ان کی اولاد پر نافذ نہیں ہوگا کیونکہ اولاد میں میراث کا سب سے زیادہ مستحق وہی ہے جو میت سے قریب ہو، خواہ کسی جہت کا ہو، چنانچہ پھوپھی کی بیٹی یا اس کا بیٹا، پھوپھی کی نواسی اور نواسے کے مقابلہ میں زیادہ حقدار ہے، کیونکہ وہ دونوں میت سے زیادہ قریب ہیں۔

اور اگر وہ میت سے قرب میں برابر ہوں لیکن ان کی جہت قرابت ایک ہو اس طور پر کہ ہر ایک کی قرابت میت کے باپ یا میت کی ماں کی طرف سے ہو تو اس صورت میں جس کے لئے قوت قرابت ہے، وہ بالاجماع بہ نسبت اس شخص کے اولی ہے جس کے پاس قوت قرابت نہیں، لہذا اگر میت متفرق پھوپھیوں کی تین اولاد چھوڑے تو سارا مال حقیقی پھوپھی کی اولاد کے لئے ہوگا، اگر حقیقی پھوپھی کی اولاد نہ ہو تو باپ شریک پھوپھی کی اولاد کے لئے اور اگر وہ بھی نہ ہو تو ماں شریک پھوپھی کی اولاد کے لئے ہوگا اور متفرق ماموؤں، یا متفرق خالاؤں کی اولاد کے بارے میں بھی یہی حکم ہے۔

۹۶- اگر وہ درجہ قوت دونوں کے اعتبار سے قرابت میں یکساں ہوں اور جہت قرابت ایک ہو اس طور پر کہ سب میت کے باپ کی جہت سے، یا میت کی ماں کی جہت سے ہوں، تو عصبہ کی اولاد غیر عصبہ کی اولاد سے اولی ہے، مثلاً چچا کی بیٹی اور حقیقی پھوپھی کا بیٹا، یا باپ شریک یا ماں شریک پھوپھی کا بیٹا، اس صورت میں سارا مال چچا کی بیٹی کے لئے ہوگا، اس لئے کہ وہ عصبہ کی اولاد ہے، پھوپھی کے بیٹے کے لئے نہیں ہوگا، اس لئے کہ وہ ذی رحم کی اولاد ہے۔

اگر ایک چچا یا پھوپھی حقیقی ہو اور دوسرا باپ شریک ہو تو سارا مال حقیقی چچا کی بیٹی کے لئے ہوگا، کیونکہ اس کی قرابت قوی ہے، لہذا اگر میت حقیقی پھوپھی کے بیٹا اور باپ شریک چچا کی بیٹی کو چھوڑے تو سارا مال حقیقی پھوپھی کے بیٹے کے لئے ہوگا، حنفیہ کے یہاں ظاہر الروایہ یہی ہے، کیونکہ پھوپھی کے بیٹے کی قرابت قوی ہے اور چچا کی بیٹی کی نہیں، اگر چہ وہ وارث کی بیٹی ہے۔

بعض مشائخ حنفیہ نے غیر ظاہر الروایہ کی بنیاد پر کہا: مذکورہ صورت میں سارا مال باپ شریک چچا کی بیٹی کے لئے ہوگا کیونکہ وہ عصبہ کی اولاد ہے، برخلاف پھوپھی کے بیٹے کے کہ وہ ذی رحم کی اولاد ہے۔

۹۷- اگر وہ قرب میں برابر ہوں اور ان کی جہت قرابت مختلف ہو یعنی ان میں سے بعض باپ کی جہت سے اور بعض ماں کی جہت سے

ہوں تو ظاہر الروایہ میں نہ قوت قرابت کا اعتبار ہے اور نہ ہی عصبہ کی اولاد ہونے کا، لہذا حقیقی پھوپھی کی اولاد حقیقی ماموں یا حقیقی خالہ کی اولاد سے اولی نہیں، کیونکہ پھوپھی کی اولاد کی قوت قرابت کا اعتبار نہیں، اسی طرح حقیقی چچا کی بیٹی حقیقی ماموں یا حقیقی خالہ کی بیٹی سے اولی نہیں، کیونکہ چچا کی بیٹی کے عصبہ کی اولاد ہونے کا اعتبار نہیں، البتہ مال اس اعتبار سے تقسیم ہوگا کہ باپ کی قرابت کے لئے ثلثین اور ماں کی قرابت کے لئے ثلث ہو، کیونکہ باپ کی قرابت باپ کے قائم مقام اور ماں کی قرابت ماں کے قائم مقام ہے۔

پھر امام ابو یوسف کے نزدیک ہر فریق کو خواہ باپ کی جہت سے ہو یا ماں کی جہت سے جو کچھ ملا ہے ان کی اولاد کے اشخاص وافراد پر فروع میں جہات کی تعداد کا اعتبار کرتے ہوئے تقسیم کیا جائے گا۔

امام محمد کے نزدیک فروع کی تعداد اور اصول میں جہات کے اعتبار کے ساتھ سب سے پہلے مختلف ہونے والے بطن پر مال کو تقسیم کردیا جائے گا، جیسا کہ صنف اول کا حال ہے، اسی طرح یہاں بھی (۱)۔

اہل قرابت کے مذہب میں ذوی الارحام کی توریث کے احکام یہی ہیں۔

مذہب اہل تنزیل:

۹۸- تنزیل کے معنی یہ ہیں کہ ذوی الارحام میں سے جو کسی وارث کے واسطہ سے میت سے وابستہ ہو، وہ اس وارث کے قائم مقام ہوتا ہے، لہذا لڑکیوں کی اولاد، پوتیوں کی اولاد، اور بہنوں کی اولاد، خواہ وہ کسی جہت کی ہوں اپنی ماؤں کی طرح ہیں، اور بھائیوں کی بیٹیاں اور حقیقی چچاؤں یا باپ شریک چچاؤں کی بیٹیاں اور ان کے بیٹوں کی بیٹیاں اور ماں شریک بھائیوں کی اولاد اور ماں شریک چچاؤں کی اولادیں اپنے آباء کی طرح ہیں، یہی قول علقمہ، شعبی، مسروق، نعیم بن حماد، ابو نعیم اور ابو عبیدہ القاسم بن سلام کا ہے۔

یہی امام شافعی کا مذہب اور امام احمد کی ایک روایت ہے لیکن ان دو حضرات نے اس ضابطہ سے دو مسائل مستثنیٰ کئے ہیں:

۱- ان دونوں حضرات نے ماموں اور خالہ کو اگر چہ دونوں باپ کی طرف سے ہوں اصح قول کے مطابق ماں کی جگہ رکھا ہے۔ اور میت کے نانا کو اصح قول کے مطابق ماں کے درجہ میں رکھا ہے۔

۲- ان دونوں حضرات نے ماں شریک چچا اور پھوپھی، خواہ کسی جہت کی ہو، کو اصح قول کے مطابق باپ کی جگہ رکھا ہے۔

ان دونوں اماموں نے اہل تنزیل کے مذہب کو راجح قرار دیا ہے، کیونکہ یہی صحابہ کرام اور ان کے بعد ذوی الارحام کی توریث کے قائلین کا مذہب ہے، لہذا اگر میت نواسی اور پوتی کی بیٹی چھوڑے تو اہل تنزیل کی رائے کے مطابق مال ان دونوں کے درمیان ہوگا تین چوتھائی نواسی کے لئے اور ایک چوتھائی پوتی کی بیٹی کے لئے فرض اور رد کے طور پر ہوگا۔

۹۹- اہل قرابت کی رائے کی طرح، اہل تنزیل کا مذہب بھی یہ ہے کہ ذوی الارحام میں سے جو اکیلا ہو پورا ترکہ لے گا، خواہ مذکر ہو یا مؤنث۔

البتہ ذوی الارحام کے اجتماع کے وقت (یعنی جب کہ ایک سے زائد افراد پائے جائیں) دونوں مذاہب میں فرق ظاہر ہوگا، اس حالت میں اہل تنزیل فروع (اولاد) کو ان کے اصول کے قائم مقام کریں گے، اور وہ ان کا حصہ لیں گے، چنانچہ اگر وہ کسی عصبہ کے واسطہ سے میت سے وابستہ ہوں تو تعصیب کے طور پر اس کا حصہ لیں گے، اور اگر کسی ذی فرض کے واسطہ سے میت سے وابستہ ہوں تو فرض اور رد کے طور پر اس کا حصہ لیں گے اور اس کو مذکر

---

(۱) السراجیہ ص/ ۲۶۵، ۳۰۰، العذب الفائض ۲/ ۱۵، اور اس کے بعد کے صفحات۔

ومؤنث کے درمیان تمام افراد پر برابر تقسیم کیا جائے گا، یہ امام احمد کے نزدیک ہے، اس لئے کہ وہ محض رحم کی وجہ سے وارث ہیں، لہذا برابر ہوں گے، جیسا کہ ماں شریک بھائی بہن میں ہوتا ہے، جب کہ امام شافعی کی رائے یہ ہے کہ مرد کا حصہ دو عورتوں کے حصے کے برابر ہوگا۔

لہذا مسئلہ: ایک نواسی، ایک بیٹا اور ایک دوسری بیٹی کی بیٹی میں اگر وہ ایک درجہ اوپر ہوں، تو دو بیٹوں کے درجہ میں ہوں گے، لہذا تر کہ نصف نصف تقسیم ہوگا، نواسی کو اس کا نصف اور دوسری لڑکی کے لڑکے اور لڑکی نصف ثانی لیں گے اور مسئلہ کی تصحیح امام احمد کی رائے کے مطابق چار سے ہوگی اور امام شافعی کے یہاں چھ سے، اس لئے کہ اصل مسئلہ تین سے ہے، یہ اولاد ام (ماں شریک بھائی بہن) کے علاوہ کا حکم ہے، اس لئے کہ ماں شریک بھائی بہن کے حصے نص کی وجہ سے برابر ہوتے ہیں (۱)۔

مذہب اہل رحم:

۱۰۰ - یعنی جو لوگ ذوی الارحام کے درمیان وراثت میں مساوات کے قائل ہیں، ان کے نزدیک دو اصناف، دو درجوں یا قوی وضعیف قرابت کے درمیان فرق نہیں ہے۔

اگر میت نے ایک بھانجی اور ایک نواسی چھوڑی تو ان دونوں کے درمیان میراث برابر تقسیم ہوگی، اور اگر ایک بھانجہ اور ایک بھتیجے کی بیٹی کو چھوڑا تو بھی میراث ان دونوں کے درمیان برابر ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ میراث کو واجب کرنے والا سبب رحم ہے، اور یہ سب کے اندر بلاتفریق پایا جاتا ہے، سب کے اندر اس کا پایا جانا قدر مشترک ہے، لہذا سب کے لئے مساوات کے ساتھ میراث ثابت ہے، اس

رائے کے حامی: حسن بن میسر اور نوح بن ذراح تھے، لیکن مذاہب مشہور میں سے کسی نے ان کی رائے نہیں لی (۱)۔

زوجین میں سے کسی کے ساتھ ذوی الارحام کی وراثت:

۱۰۱ - ذوی الارحام کی توریث کے قائلین کا اتفاق ہے کہ ذوی الارحام اگر زوجین میں سے کسی کے ساتھ ہوں تو ان میں سے ہر ایک کو اس کا پورا حصہ ملے گا، کسی ذی رحم کی وجہ سے شوہر کا حصہ نصف سے کم ہو کر ربع نہیں ہوگا، اور نہ بیوی کا حصہ ربع سے کم ہو کر ثمن (آٹھواں) ہوگا، اس کی وجہ یہ ہے کہ زوجین کا فرض نص سے ثابت ہے، جب کہ ذوی الارحام کی وراثت نص سے ثابت نہیں، لہذا دونوں میں تعارض نہیں ہوگا، زوجین میں سے موجودہ کے حصے کے بعد باقی ذوی الارحام کا ہوگا۔

۱۰۲ - البتہ ان کی توریث کی کیفیت کے بارے میں اختلاف ہے، اہل قرابت نے کہا: پہلے شوہر یا بیوی کا حصہ نکالا جائے گا، پھر بقیہ مال ذوی الارحام پر تقسیم ہوگا، جیسا کہ اگر وہ اکیلے ہوتے تو سب پر تقسیم ہوتا۔

اہل تنزیل کے اس مسئلہ میں دو مذاہب ہیں: اصح وہ ہے جو اہل قرابت نے کہا، امام احمد سے مروی ہے کہ وہ باقی کے وارث ہوں گے جیسا کہ اگر اکیلے ہوتے تو پورے مال کے وارث ہوتے، یہی ابوعبید، محمد بن الحسن، اور حسن بن زیاد لؤلؤی اور ذوی الارحام کی توریث کے عام قائلین کا قول ہے۔

دوسرا مذہب یہ ہے کہ زوجین میں سے موجودہ کے حصے کے بعد باقی مال ذوی الارحام کے درمیان زوجین کے ساتھ ان ورثہ کے سہام کے تناسب سے (جن کے واسطہ سے ذوی الارحام میت سے

---

(۱) العذب الفائض ۲/ ۱۸، اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۱) المبسوط ۳۰/ ۴ طبع دار المعرفہ۔

وابستہ ہیں) تقسیم ہوگا، یہی قول یحییٰ بن آدم اور ضرار کا ہے، پہلے مذہب کے قائلین کو اصحاب "اعتبار ماقبل"، اور مذہب ثانی کے قائلین کو "اصحاب اعتبار الأصل" کہا جاتا ہے، ذوی الارحام اگر فقط ذی فرض (مقررہ حصے والے) یا فقط عصبہ کے واسطہ سے میت سے وابستہ ہوں تو کوئی اختلاف نہیں، ہاں اختلاف اس وقت ہے جب بعض عصبہ کے واسطہ سے اور بعض ذی فرض (مقررہ حصے والے) کے واسطہ سے وابستہ ہوں، لہذا اگر میت: شوہر، بیٹی کی بیٹی، خالہ اور حقیقی چچا یا باپ شریک چچا کی بیٹی چھوڑے تو اہل قرابت کے نزدیک شوہر کے لئے نصف باقی صرف بیٹی کی بیٹی کے لئے ہوگا، اور اہل تنزیل کے قول کے مطابق شوہر کے لئے نصف، لڑکی کی لڑکی کے لئے باقی کا نصف، خالہ کے لئے باقی کا سدس اور باقی چچازاد بہن کے لئے ہوگا، مسئلہ کی تصحیح بارہ سے ہوگی، شوہر کے لئے چھ، لڑکی کی لڑکی کے لئے تین، خالہ کے لئے ایک اور چچازاد بہن کے لئے دو، اور دوسرے قول کے مطابق تنزیل (اولاد کو اصل کی جگہ ماننے) پر عمل کریں گے تو شوہر کے ساتھ ماں چچا اور بیٹی ہوں گے، اور یہ بیٹی حقیقت میں بیٹے کی بیٹی ہے اور بیٹے کی بیٹی مرتبہ دینے میں بیٹی کی طرح ہے، حجب میں نہیں، اس لئے مسئلہ بارہ سے ہوگا، پہلے شوہر کا حصہ ربع (تین) نکالا جائے گا، پھر پورا نصف شوہر کے لئے نکالا جائے گا، اس لئے کہ حجب حقیقی نہیں ہے، اب چھ باقی بچے گا، جس کو نو پر تقسیم کیا جائے گا، مسئلہ کی تصحیح اٹھارہ سے ہوگی: شوہر کے لئے نو، بیٹی کی بیٹی کے لئے چھ، خالہ کے لئے دو اور چچازاد بہن کے لئے ایک ہوگا(۱)۔

دو جہت سے وراثت:

۱۰۳- بسا اوقات کسی وارث کے پاس وراثت کی دو جہتیں ہوتی ہیں، اگر یہ دو جہتیں عصبہ ہونے کے طور پر ایک ساتھ ہوں تو ان میں سے اقوی کی وجہ سے وہ وارث ہوگا، اگر عورت ایک بیٹا یعنی چچازاد بھائی کا بیٹا چھوڑ کر مرے تو اس کے لئے ترکہ بیٹا ہونے کے اعتبار سے ہوگا، دوسری قرابت کی وجہ سے اس کو کچھ نہیں ملے گا، اس لئے کہ بنوت (بیٹا ہونا) عمومت (چچا ہونے) پر مقدم ہے۔

اگر جہات مختلف ہوں جن میں سے ہر جہت وراثت کی متقاضی ہو، تو دونوں جہات سے وارث ہوگا، لہذا اگر میت نے ماں شریک دو بھائی چھوڑے جن میں ایک حقیقی چچا کا بیٹا ہے تو ماں شریک بھائیوں کے لئے فرض کے طور پر ثلث، آدھا آدھا ہوگا، اور باقی مال وہ ماں شریک بھائی تنہا لے گا جو حقیقی چچا کا بیٹا ہے، کیونکہ وہ عصبہ ہے اس لئے باقی مال لے گا۔

بسا اوقات ایک شخص کسی ایک جہت سے میراث سے محجوب ہوتا ہے تو دوسری جہت سے وارث ہوگا، کیونکہ اس جہت میں اس کو محجوب کرنے والا کوئی نہیں ہے، مثلاً میت نے لڑکی اور حقیقی چچا کے دو بیٹے جن میں سے ایک ماں شریک بھائی ہے چھوڑے، تو لڑکی کے لئے نصف فرض کے طور پر، اور باقی حقیقی چچا کے دونوں بیٹوں کے لئے عصبہ ہونے کی وجہ سے ان دونوں کے درمیان آدھا آدھا ہوگا، ماں شریک بھائی ہونے کے اعتبار سے دوسرے چچازاد بھائی کے لئے کچھ نہیں ہوگا، کیونکہ وہ لڑکی کی وجہ سے محجوب ہے۔

خنثیٰ کی میراث:

۱۰۴- خنثیٰ کا لغوی معنی وہ انسان ہے جس کے پاس مرد وعورت دونوں کے مخصوص اعضاء موجود ہوں، اس کی جمع خناثی اور خناث آتی ہے، اور خنث بروزن کتف کے معنی وہ شخص جس کے اندر انخناث یعنی لچک اور اٹھلانے کا وصف ہو(۱)۔ اور فعل "خنث" فرح کے وزن

---

(۱) العذب الفائض ۲/ ۵۰، ۵۱، المغنی ۷/ ۹۳ طبع اول المنار۔

(۱) القاموس المحیط۔

پر "انخنث" (لچکنا، اٹھلانا) کے معنی میں آتا ہے(۱)۔

اصطلاح میں جس کے پاس مرد وعورت دونوں کے لئے مخصوص اعضاء ہوں یا اس میں سے کوئی نہ ہو، شعبی سے دریافت کیا گیا کہ ایک نومولود ہے جس کے پاس کوئی عضو نہیں اور اس کی ناف سے گاڑھا گاڑھا مادہ نکلتا ہے، اس کی میراث کیا ہوگی؟ تو انہوں نے اس کو عورت قرار دیا۔

خنثیٰ کی دو قسمیں ہیں: مشکل وغیر مشکل۔ جس کے اندر مرد یا عورت ہونے کی علامات واضح ہوں اور معلوم ہو کہ وہ مرد ہے یا عورت تو وہ "خنثیٰ مشکل" نہیں، بلکہ وہ زائد عضو والا مرد یا زائد عضو والی عورت ہوگی۔

۱۰۵ - وراثت اور دوسرے مسائل میں اس کا حکم: اس کے اندر جس کی علامات ظاہر ہوں اس کا حکم اسی کے مطابق ہوگا، اور بقول فقہاء اعتبار اس کی پیشاب کی جگہ کا ہے، ابن المنذر نے کہا ہے: اہل علم جن کا قول ہمیں معلوم ہے ان کا اجماع ہے کہ خنثیٰ کو اس کے پیشاب کی جگہ کا اعتبار کر کے وارث بنایا جائے گا، اگر وہ اس جگہ سے پیشاب کرے جہاں سے مرد کرتا ہے تو وہ مرد ہے، اور اگر اس جگہ سے پیشاب کرے جہاں سے عورت کرتی ہے تو وہ عورت ہے، یہ قول جن لوگوں سے مروی ہے ان میں حضرت علی، معاویہ، سعید بن مسیب، جابر بن زید، اہل کوفہ، اور بقیہ اہل علم ہیں۔

حضرت ابن عباس سے مروی ہے کہ حضور ﷺ سے ایک بچہ جس کے پاس قبل (عورت کی شرمگاہ) اور ذکر (مرد کا عضو تناسل) دونوں تھا، اس کے بارے میں دریافت کیا گیا کہ اس کو کس جگہ کے اعتبار سے وارث بنایا جائے؟ آپ نے فرمایا: "من حيث يبول" (جہاں سے وہ پیشاب کرتا ہے)، اور مروی ہے کہ حضور ﷺ کے پاس انصار میں سے ایک خنثیٰ لایا گیا تو آپ نے فرمایا: "ورثوه من أول ما يبول منه" (۱) (اس کو اس جگہ سے وراثت دو، جہاں سے وہ پیشاب کرے)۔

نیز اس لئے کہ پیشاب کا نکلنا بہت عام علامت ہے، کیونکہ وہ چھوٹے بڑے ہر ایک کے ساتھ ہے، جب کہ بقیہ دوسری علامات بڑے ہو کر ظاہر ہوتی ہیں، مثلاً داڑھی کا نکلنا، پستان کی گولائی ظاہر ہونا، منی کا نکلنا، حیض آنا اور حمل ہونا۔ اور اگر وہ دونوں سے پیشاب کرے تو جمہور فقہاء کے یہاں اس جگہ کا اعتبار ہے جہاں سے پہلے پیشاب کرے۔

اگر دونوں جگہوں سے ایک ساتھ پیشاب کرے، کچھ بھی تقدم وتاخر نہ ہو تو امام احمد نے ایک روایت میں فرمایا: جس جگہ سے زیادہ پیشاب آئے وہاں سے وارث ہوگا، یہی اوزاعی، ابو یوسف اور محمد سے مروی ہے، امام ابو حنیفہ نے اس میں توقف کیا ہے اور امام شافعی نے (ایک صورت میں) اس کا اعتبار نہیں کیا ہے، اور اگر دونوں جگہوں سے برابر مقدار میں پیشاب نکلے تو امام ابو یوسف اور محمد نے کہا: ہم کو اس کا علم نہیں ہے اور حنابلہ نے کہا: اس حالت میں وہ مشکل ہوگا۔

۱۰۶ - اگر خنثیٰ کا مورث مرجائے تو جمہور فقہاء نے کہا: اس کا مسئلہ موقوف ہوگا یہاں تک کہ وہ بالغ ہوجائے، اور اس میں مردوں کی علامات ظاہر ہوجائیں، مثلاً داڑھی نکلنا، اس کے ذکر سے منی نکلنا، اور اس منی کا مردوں کی منی ہونا یا عورتوں کی علامات حیض، حمل اور پستان کا دائرہ

---

(۱) شرح السراجیہ ص ۳۰۳، العذب الفائض ۲/ ۵۳، المغنی ۷/ ۱۱۱ طبع اول المنار، الرحبیہ ص ۱۳۱۔

(۱) حدیث: "ورثوه من أول ....." کی تخریج ابن عدی نے کامل میں بطریق کلبی عن ابی صالح عن ابن عباس کی ہے، بیہقی نے سنن (۶/ ۲۶۱ طبع حیدرآباد دکن) میں اس کی روایت کی ہے اور کہا ہے "کلبی قابل استدلال نہیں"، اور ابن الجوزی نے الموضوعات (۳/ ۲۳۰، شائع کردہ المکتبۃ السلفیۃ) میں اسے ذکر کیا ہے۔

ظاہر ہوا، امام احمد نے میمونی کی روایت میں اس کی تصریح کی ہے۔

اگر میراث تقسیم کرنے کی ضرورت پیش آئے تو اس کو اور بقیہ ورثاء کو یقینی مقدار دے دی جائے گی، اور بقیہ ترکہ اس کے بلوغ تک موقوف رکھا جائے گا، اور بوقت تقسیم ایک مرتبہ اس کو مرد مان کر بنایا جائے گا، پھر اس کو عورت مان کر بنایا جائے گا، اور ہر وارث کو دونوں صورتوں میں کم سے کم ملنے والا جو حصہ ہوگا وہ دیا جائے گا اور باقی اس کے بلوغ تک موقوف کردیا جائے گا۔

۱۰۷ - اگر وہ قبل از بلوغ مرجائے، یا بلوغ کے وقت خنثیٰ مشکل ہو، جس میں کوئی علامت ظاہر نہ ہو تو حنابلہ کے نزدیک مرد کی میراث کا نصف اور عورت کی میراث کا نصف اس کو وراثت میں دیا جائے گا، اور یہی ابن عباس، شعبی، ابن ابی لیلیٰ، اہل مدینہ ومکہ، ثوری، لؤلؤی، شریک، حسن بن صالح، ابو یوسف، یحییٰ بن آدم، ضرار بن صرد، اور نعیم بن حماد کا قول ہے، امام ابوحنیفہ نے اس کو "أسوأ" (برے سے برے) حالات کے اعتبار اور حال کا وارث بنایا ہے، اور باقی مال بقیہ ورثاء کو دیا ہے، امام شافعی اور ان کے موافقین نے اس کو یقینی مقدار دی ہے، اور باقی مال کو موقوف کردیا تا آں کہ اس کا معاملہ واضح ہوجائے، یا ورثاء صلح کرلیں اور یہی قول، ابوثور، داؤد، اور ابن جریر کا ہے، اس مسئلہ میں اور بھی شاذ اقوال ہیں (۱)۔

۱۰۸ - اگر خنثیٰ حیض یا منی یا مردوں یا عورتوں کی طرف میلان کی خبر دے تو اس کی بات تسلیم کی جائے گی لیکن اس کے بعد اس کا رجوع مقبول نہیں، الا یہ کہ کذب یقینی طور پر کھل جائے مثلاً اپنے مرد ہونے کی خبر دے، پھر اس نے بچہ جنا، تو اس کے سابقہ قول پر عمل متروک ہے (۲)۔

(۱) المغنی ۷/ ۱۱۳-۱۱۵ طبع المنار، السراجیہ ص/ ۳۰۴، اور اس کے بعد کے صفحات، الشرح الکبیر مع حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۵۳۴، شرح الرحبیہ ص/ ۱۴۱۔

(۲) السراجیہ ص/ ۳۰۶۔

حمل کی میراث:

۱۰۹ - حمل من جملہ ورثاء کے ہے اگر یہ معلوم ہو کہ مورث کی موت کے وقت وہ شکم میں موجود تھا، اور وہ زندہ ماں کے پیٹ سے باہر آیا، شکم میں موجودگی کا علم اس وقت ہوگا، جب اس کی ولادت مورث کی موت کے بعد کم سے کم مدت حمل میں ہو، اور یہ مدت چھ ماہ کی ہے بشرطیکہ مورث کے وقت نکاح زوجین کے درمیان نکاح قائم رہا ہو، کیونکہ اقل مدت حمل سبھی فقہاء کے یہاں چھ ماہ ہے۔

اگر عورت عدت میں ہو اور موت یا طلاق بائن کی وجہ سے فرقت واقع ہونے کے بعد دو سال کے اندر بچہ جنے تو یہ بچہ ورثاء میں سے ہے، یہی حنفیہ کا مذہب اور امام احمد کی ایک روایت ہے، امام احمد کے یہاں اصح یہ ہے کہ حمل کی اکثر مدت چار سال ہے اور یہی امام شافعی کا مذہب اور مالکیہ کے یہاں ایک قول ہے، مالکیہ کے یہاں دوسرا قول یہ ہے کہ اکثر مدت حمل پانچ سال ہے، اور مالکیہ میں سے محمد بن الحکم نے کہا کہ ایک سال ہے۔

اکثر مدت حمل کے بارے میں حنفیہ کی دلیل حضرت عائشہؓ کا یہ فرمان ہے: **"لا يبقى الولد في رحم أمه أكثر من سنتين ولو بفلكة مغزل"** (۱) (بچہ، رحم مادر میں دو سال سے زیادہ باقی نہیں رہتا، چرخے کے دمڑے کے بقدر بھی نہیں)۔ اور اس طرح کا علم رسول اللہ ﷺ سے سن کر ہی ہوسکتا ہے، قیاس سے نہیں (۲)۔

(۱) حدیث: **"قالت عائشةؓ: لا يبقى الولد في رحم أمه...."** کی روایت دارقطنی (۳/ ۳۲۲ طبع دار المحاسن قاہرہ) نے ان الفاظ میں کی ہے: **"ما تزيد المرأة في الحمل على سنتين ولا قدر ما يتحول ظل عود هذا المغزل"** (عورت کا حمل دو سال سے زیادہ نہیں ہوتا، اس چرخی کی لکڑی کے سایہ کے گھومنے کے بقدر بھی نہیں)، دارقطنی نے قریب قریب انہی الفاظ میں اس کو ذکر کیا ہے اور ان کے حوالہ سے بیہقی (۷/ ۴۴۳ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے روایت کیا ہے۔

(۲) السراجیہ ص/ ۳۱۴، ۳۱۵۔

اکثر مدت حمل کے بارے میں شافعیہ کی دلیل استقراء ہے، نیز یہ کہ حضرت عمر نے مفقود کی بیوی کے بارے میں فرمایا: "تتربص أربع سنين ثم تعتد بعد ذلک" (وہ چار سال تک انتظار کرے، اس کے بعد عدت گذارے) اور چار سال مقرر کرنے کا سبب یہ ہے کہ آخری مدت حمل یہی ہے (۱)۔

ابن رشد نے کہا: اس مسئلہ میں عادت اور تجربہ کی طرف رجوع کیا جائے گا، اور ابن عبد الحکم کا قول عادت کے زیادہ قریب ہے، حکم عادی اور عادت کے موافق امر پر لگانا واجب ہے نادر پر حکم نہیں لگتا، جب کہ وہ محال بھی ہوسکتا ہے (۲)۔

۱۱۰ - اگر میت ورثاء میں حمل کو چھوڑ کر مرے تو اس کے ظہور تک حکم موقوف ہوگا، اگر ورثاء میراث تقسیم کرنے کا مطالبہ کریں تو بالاتفاق ان کو پورا مال نہیں دیا جائے گا، البتہ حمل کی وجہ سے جس کی میراث کم نہیں ہوگی اس کو پورا حصہ دیا جائے گا، اور حمل کی وجہ سے جس کا حصہ کم ہوجائے گا اس کو اس کا کم سے کم حصہ دیا جائیگا اور جو حمل کی وجہ سے ساقط اور محروم ہوجائے گا، اس کو کچھ نہیں دیا جائے گا۔

۱۱۱ - حمل وارث ہوگا اگر اقل مدت حمل میں پیدا ہو، نیز پیچھے جو اختلاف ذکر کیا گیا اس کی رعایت کے ساتھ اکثر مدت حمل میں پیدا ہوتو بھی وارث ہوگا اور اگر اس کے بعد پیدا ہوتو ورثاء کے اقرار کے بغیر وارث نہیں ہوگا۔

۱۱۲ - حمل دو شرطوں سے وارث ہوتا ہے:

شرط اول: زندہ پیدا ہونا کہ بوقت ولادت اس کی زندگی کو شکم مادر میں اس کی زندگی کا تسلسل اور زندگی کی دلیل مانا جائے۔ فرمان نبوی ہے: "إذا استهل المولود ورث" (اگر نومولود بچہ چلائے تو وارث ہوگا) (۱)۔ اور سعید بن مسیّب، جابر بن عبد اللہ اور مسور بن مخرمہ کا قول نقل کرتے ہیں: "قضى رسول الله ﷺ: لا يرث الصبي حتى يستهل" (۲) (رسول اللہ ﷺ نے فیصلہ کیا کہ بچہ وارث نہیں ہوگا یہاں تک کہ چلائے)۔

اگر بچہ مردہ پیدا ہو اس حال میں کہ اس کی ماں پر کوئی زیادتی نہ ہوئی ہو (یعنی اس کو کسی نے مارا پیٹا نہ ہو) اور ولادت سے قبل اس کے زندہ ہونے کی دلیل بھی نہ ہو تو باتفاق فقہاء وہ وارث نہیں ہوگا، اس لئے کہ میراث کی شرط وارث کا باحیات ہونا ہے، اور اگر ماں پر کسی زیادتی (مارپیٹ وغیرہ) کی وجہ سے شکم سے گر گیا تو بھی جمہور فقہاء کے نزدیک وارث نہیں ہوگا، کیونکہ اس کی زندگی کی کوئی دلیل نہیں، اور حنفیہ کی رائے یہ ہے کہ وہ وارث ہوگا، اس لئے کہ شریعت نے اس کو اس جرم اور ظلم وزیادتی سے قبل زندہ سمجھا ہے کیونکہ زیادتی کرنے والے پر "غرہ" واجب کیا ہے، اور "غرہ" کا وجوب زندہ پر ظلم وزیادتی کی وجہ سے ہے، مردہ پر زیادتی کی وجہ سے نہیں، اسی طرح وہ ان کے نزدیک اپنے مرنے والے مورث کا وارث ہوگا جس کی موت اس حمل سے ماں کے پیٹ کے اندر پائے جانے کے حال میں ہوئی اور پھر (جب وہ ماں کے پیٹ سے مردہ باہر آیا) تو اس کے ورثاء وارث ہوں گے۔

۱۱۳ - حنفیہ کے نزدیک اکثر حمل کا زندہ نکلنا کافی ہے، اگر اس کا نکلنا

---

(۱) شرح الروض ۳/ ۳ ۹ ۳ طبع المکتبۃ الاسلامیہ۔

(۲) ابن رشد ۲/ ۳۵۸ طبع الحلبی۔ کمیٹی کی رائے یہ ہے کہ ابن عبد الحکم کی رائے طبی فیصلہ کے زیادہ قریب ہے، اور اس طرح کے امور میں ماہرین سے رجوع کیا جاتا ہے۔

(۱) حدیث: "إذا استهل المولود ورث" کی روایت ابوداؤد (۳/ ۸۷ طبع المطبعۃ الانصاریہ دہلی) اور ان سے بیہقی (۶/ ۲۵۷ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے۔

(۲) حدیث: "لا يرث الصبي حتى يستهل" کی روایت ابن ماجہ (حدیث: ۲۷۵۱ طبع عیسی الحلبی) نے بروایت جابر اور مسور بن مخرمہ کی ہے۔

سیدھے ہو اور سر کی جانب سے ہو اور وہ زندہ رہا یہاں تک اس کا سینہ پورا نکل گیا یا اس کا نکلنا الٹے ہوکر پاؤں کی طرف سے ہو اور وہ زندہ باقی رہا یہاں تک کہ اس کی ناف ظاہر ہوگئی پھر مرگیا تو ان کے نزدیک وارث ہوگا، اس لئے کہ اکثر کے لئے کل کا حکم ہوتا ہے (۱)۔

ائمہ ثلاثہ کے یہاں شرط یہ ہے کہ اس کی مکمل ولادت زندہ ہونے کی حالت میں ہو، اس کی زندگی کی شناخت آواز کے ساتھ اس کے چیخنے سے ہوگی، چیخنے کے علاوہ دوسری چیزوں کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے ایک جماعت نے کہا: جب تک آواز نہ کرے وارث نہیں ہوگا، کوئی علامت اس کے قائم مقام نہیں، پھر استہلال سے مراد کیا ہے؟ مختلف فیہ ہے: ایک جماعت نے کہا: اگر چیخے تو وارث ہوگا، یہی امام احمد کی مشہور روایت ہے، اور بہت سے صحابہ وتابعین سے یہی مروی ہے، ان کا استدلال اس حدیث کے مفہوم سے ہے: "إذا استهل المولود ورث" (۲) (نومولود اگر استہلال کرے تو وارث ہوگا)۔

اس حدیث کا مفہوم یہ ہے کہ استہلال کے بغیر وارث نہیں ہوگا، نیز اس لئے کہ استہلال (چیخنا) زندہ آدمی سے ہوتا ہے، جبکہ حرکت وغیرہ غیر زندہ سے بھی ہوتی ہے، امام احمد سے مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا: اگر سقط (ناقص بچہ) استہلال کرے تو وارث ہوگا، اور دوسرے اس کے وارث ہوں گے، دریافت کیا گیا کہ استہلال کیا ہے؟ فرمایا: چیخے، یا چھینکے یا روئے، اس لحاظ سے بچہ سے آنے والی ہر آواز جس سے اس کی زندگی کا علم ہو، استہلال ہے، یہی زہری اور قاسم بن محمد کا قول ہے، کیونکہ یہ ایسی آواز ہے جس سے اس کی زندگی کا علم ہوتا ہے، اس لئے وہ چیخنے کے مشابہ ہے، امام احمد کی تیسری روایت یہ ہے کہ آواز، حرکت، دودھ پینے یا کسی اور چیز سے اگر اس کی زندگی کا علم ہوجائے تو وارث ہوگا اور اس کے لئے استہلال کے احکام ثابت ہوں گے، اس لئے کہ وہ زندہ ہے، یہی قول ثوری، اوزاعی، شافعی، ابوحنیفہ اور ان کے اصحاب کا ہے (۱)۔

شرط دوم: اس کو عدت کے دوران جنے، اگر عدت ختم ہونے کا اقرار کرے پھر چھ ماہ سے کم میں اس کو جنے تو اس کو جھوٹا کہا جائے گا اور وہ بچہ وارث ہوگا، اور عدت ختم ہونے کے دعوے میں اس کا جھوٹا ہونا ظاہر ہوجائے گا، اور اگر عدت ختم ہونے کا اقرار نہ کرے، اور اکثر مدت حمل کی تکمیل، یا اس سے کم میں اس کو جنے تو وہ وارث ہوگا، اس لئے کہ ظاہر ہوگیا کہ یہ نطفہ موت سے قبل قرار پا گیا تھا۔

اگر اکثر مدت حمل (اس اختلاف کی رعایت کے ساتھ جس کا تذکرہ پیچھے گذرا) کے بعد اس کو جنے تو وارث نہیں، کیونکہ یہ واضح ہوگیا کہ یہ نطفہ موت کے بعد قرار پایا ہے۔

۱۱۴ - اگر میت کے ورثاء میں حمل ہو اور اس کا ترکہ تقسیم کرنا چاہیں تو امام ابوحنیفہ کے نزدیک حمل کے لئے چار بیٹوں، یا چار بیٹیوں کے حصوں میں سے جو زائد ہو اس کو حمل کے لئے موقوف کردیں گے، اور بقیہ ورثاء کو کم سے کم جو حصہ ہو وہ دیا جائے، یہی مالکیہ کا مذہب اور شافعیہ کے یہاں اصح کے بالمقابل ہے، شافعیہ کے یہاں اصح یہ ہے کہ اس کا کوئی ضابطہ نہیں، زائد سے زائد حصے کی مثال یہ ہے کہ میت نے حاملہ بیوی اور چچا یا بھائی چھوڑا اور بیٹیوں کے زائد سے زائد حصہ کی مثال یہ ہے کہ میت نے حاملہ بیوی اور ماں باپ کو چھوڑا، تو مسئلہ چوبیس سے ہوگا، زوجہ کے لئے ثمن (آٹھواں) ماں باپ کے لئے ایک ایک چھٹا حصہ، تیرہ باقی بچے گا، اور یہ عصبات کے لئے ہے اگر چار بیٹے فرض کیے جائیں، اگر چار بیٹیاں فرض کی جائیں تو ان کے لئے ثلثین (سولہ) ہوگا۔

(۱) السراجیہ ص ۳۲۱، ۳۲۲۔

(۲) حدیث کی تخریج فقرہ نمبر ۱۱۲ کے حاشیہ میں گذر چکی ہے۔

(۱) المغنی ۱۹۷/۷ - ۲۰۰ طبع اول۔

پھر جب بچہ ہوجائے اور اشتباہ ختم ہوجائے تو اگر وہ اس پورے مال کا مستحق ہو جو اس کے لئے روکا گیا تھا تو اسے لے لے گا، اور معاملہ ختم ہوجائے گا، اور اگر بعض کا مستحق ہوتو وہ اپنا حصہ لے لے گا، باقی ورثاء کے درمیان تقسیم کردیا جائے گا، اور ہر وارث کا جس قدر حصہ موقوف تھا اس کو دے دیا جائے گا۔

امام ابوحنیفہ اور ان کے موافقین کا مذہب ہی شریک نخعی کا مذہب ہے، انہوں نے کہا ہے: میں نے کوفہ میں ایک شکم میں ابو اسماعیل کے چار بیٹے دیکھے، متقدمین میں سے کسی سے منقول نہیں کہ کسی عورت نے ایک ساتھ اس سے زیادہ بچے جنم دئے ہیں۔

امام محمد کے نزدیک تین بیٹوں، یا تین بیٹیوں میں جس کا حصہ زیادہ ہو موقوف ہوگا، امام محمد سے اس کو نقل کرنے والے لیث بن سعد ہیں، امام محمد کی دوسری روایت میں ہے کہ دو بیٹوں یا دو بیٹیوں میں سے جس کا حصہ زائد ہو روکا جائے گا، یہی امام ابو یوسف سے ایک روایت ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ ایک بطن میں چار بچوں کی پیدائش حد درجہ نادر ہے، لہذا اس پر حکم کی بنیاد نہیں رکھی جائے گی، بلکہ فی الجملہ جو عادتاً ہوتا ہے یعنی دو کی ولادت، وہ حکم کی بنیاد بنے گا، اور خصاف نے امام ابو یوسف سے نقل کیا ہے کہ ایک بیٹے، یا ایک بیٹی کے حصے میں سے جو زائد ہو اس کو موقوف کیا جائے گا، اور اسی پر فتوی ہے، کیونکہ غالب معتاد یہ ہے کہ عورت ایک بطن میں ایک ہی بچہ جنم دیتی ہے، لہذا حکم کی بنیاد اسی پر ہوگی تا آں کہ برخلاف کا علم ہو۔

۱۱۵ - فتوی اہل سمرقند میں لکھا ہے: اگر ولادت قریب ہوتو تقسیم حمل کی وجہ سے روک دی جائے گی، کیونکہ جلدی کرنے میں اندیشہ ہے کہ بچہ پیدا ہونے کے بعد یہ تقسیم خلاف واقع ہونے کی وجہ سے لغو ہوجائے، اور اگر ولادت دور ہوتو موقوف نہیں ہوگی، کیونکہ اس میں بقیہ ورثاء کا نقصان ہے، قریب ہونے کی کوئی مدت معین نہیں، بلکہ عرف کا اعتبار ہوگا، ایک قول یہ ہے کہ ایک ماہ سے کم ہوتو قریب ہے، اور امام ابو یوسف کی روایت کے مطابق قاضی ورثاء سے کفیل کا مطالبہ کرے گا، اگر ایک سے زائد کا حمل ہوتو وہ ذمہ دار ہوگا (۱)۔

امام احمد کا مذہب جو امام ابو یوسف اور امام محمد میں سے ہر ایک کی ایک روایت ہے (جیسا کہ گذرا) کہ حمل کے لئے دو لڑکوں یا دو لڑکیوں میں سے جس کا حصہ زیادہ ہو موقوف ہوگا، اس کی وجہ یہ بتائی گئی ہے کہ جڑواں بچوں کی پیدائش عادتاً بہت ہوتی ہے، اور اس سے زائد کی پیدائش نادر ہے، اور نادر پر حکم کی بنیاد نہیں ہوتی، اور دو لڑکوں یا دو لڑکیوں میں سے زائد حصہ کو روکنے کا ضابطہ یہ ہے کہ اگر فرض (ایک تہائی) سے زائد ہوں تو عورتوں کا حصہ زیادہ ہوگا، اس لئے کہ ان کے لئے ثلثین (دو تہائی) مقرر ہوگا، اور ہر ایک پر حصوں کے تناسب سے کمی واقع ہوگی، اور اگر فرض ثلث سے کم ہوں تو دو لڑکوں کی میراث زیادہ ہوگی، اور اگر فرض برابر ہوں، مثلاً میت کے ماں باپ اور حمل تو دو مذکر و مؤنث کی میراث برابر ہوگی۔

گمشدہ کی میراث:

۱۱٦ - مفقود کا لغوی معنی معدوم ہے (۲)۔

اصطلاح میں: ایسا غائب جس کی کوئی خبر نہ ہو، اور جس کے جینے یا مرنے کسی چیز کا کوئی علم نہ ہو (۳)۔ اور شمس الائمہ نے اس کی تفسیر ان الفاظ میں کی ہے: ایسے موجود شخص کا نام ہے جو اپنے ابتدائی حال کے اعتبار سے زندہ، لیکن اپنے انجام کے اعتبار سے مردہ کی طرح

(۱) السراجیہ ص/ ۳۱۷، ۳۱۸، الرہونی ۸/ ۳۴۳ طبع بولاق، روضۃ الطالبین ۶/ ۳۹، العذب الفائض ۲/ ۸۹۔

(۲) القاموس۔

(۳) السراجیہ ص/ ۳۲٦۔

ہے(۱)۔ اور کہا گیا ہے کہ یہ سب سے اچھی تعریف ہے۔

۱۱۷ - اس کی میراث کا حکم یہ ہے کہ وہ اپنے مال کے حق میں زندہ مانا جاتا ہے، لہذا اس کا کوئی وارث نہیں ہوگا، اور غیر مال میں مردہ ہوتا ہے، لہذا وہ کسی کا وارث نہیں ہوگا، اس کی وجہ یہ ہے کہ اصل اس کی زندگی کا ثبوت ہے جب تک اس کے برخلاف ظاہر نہ ہوجائے، لہذا استصحاب حال کی رعایت میں اس کو زندہ مانا گیا، اور ''استصحاب حال'' ایسی دلیل ہے جو استحقاق کو روک دیتی ہے، اسی وجہ سے اس کی میراث میں کسی کا حق نہیں، کیونکہ اس کو زندہ اعتبار کیا جاتا ہے، اور وہ خود دوسرے کی میراث کا مستحق نہیں، اس کا مال موقوف ہوگا یہاں تک کہ اس کی مدت ثابت ہوجائے، یا اس پر اتنی موت گذر جائے جس کے بعد اس کے ہم عمر زندہ نہیں رہتے، یہی امام مالک اور امام شافعی کا مذہب اور حنفیہ کے یہاں ایک رائے ہے۔

۱۱۸ - اس مدت کے بارے میں حنفیہ کے یہاں روایات مختلف ہیں، جس کے بعد مفقود کی موت کا فیصلہ کردیا جائے گا، ظاہر الروایہ ان کے یہاں یہ ہے کہ جب اس کے شہر میں اس کا کوئی ہم عمر باقی نہ رہے (تو اس کی موت کا حکم کردیا جائے گا) اور ایک قول یہ ہے کہ تمام شہروں میں اس کا کوئی ہم عمر نہ رہے، لیکن قول اول اصح ہے، کیونکہ دوسرے قول پر عمل کرنے میں بڑی تنگی ہے، نیز الگ الگ ملکوں میں عمریں مختلف ہوتی ہیں۔

حسن بن زیاد نے امام ابوحنیفہ سے روایت کیا ہے کہ یہ مدت مفقود کی ولادت سے ایک سو بیس سال ہے، امام محمد نے کہا ایک سو دس سال، اور امام ابو یوسف نے کہا: ایک سو پانچ سال۔ اور امام ابو یوسف سے ایک روایت سو سال کی ہے اور بعض نے کہا: نوے سال، کیونکہ اس سے زیادہ عمر حد درجہ نادر ہے، لہذا اس پر شرعی احکام کا مدار نہیں ہوگا، کیونکہ احکام شرعیہ کا مدار اغلب پر ہوتا ہے، امام تمرتاشی نے کہا: اسی پر فتوی ہے، اور بعض کے نزدیک ستر سال ہے کیونکہ امت محمدیہ کی عمروں کے بارے میں مشہور حدیث میں ہے: ''أعمار أمتي ما بين ستين إلى سبعين'' (۱) (میری امت کی عمر ساٹھ سے ستر سال تک کے درمیان ہوگی)۔

اور بعض نے کہا: مفقود کا مال امام کے اجتہاد پر موقوف ہوگا، اور شرح فرائض عثمانیہ سے منقول ہے کہ امام ابوحنیفہ نے اس سلسلہ میں کوئی حتمی مدت مقرر نہیں کی ہے اور اس کی تعیین ہر دور کے قاضی کے اجتہاد کے حوالہ کردی ہے کہ وہ اپنے اجتہاد سے جس مدت میں مصلحت سمجھے اس کے پورا ہونے پر اس کی موت کا فیصلہ کردے اور موجودہ ورثاء میں مال تقسیم کردے اور اسی پر فتوی ہے (۲)۔

مالکیہ نے اس کی کوئی مدت مقرر نہیں کی، ان کا کہنا ہے کہ مفقود کے ورثاء میں اس کا مال تقسیم نہیں ہوگا، تا آں کہ اتنی مدت گذر جائے جس کے بعد اس جیسا انسان زندہ نہیں رہتا (۳)۔

یہی رائے شافعیہ کی بھی ہے، اس لئے کہ انہوں نے تصریح کی ہے کہ جس کو قید کرلیا گیا، یا مفقود ہوگیا، اور لاپتہ ہوگیا، اس کا مال چھوڑ دیا جائے گا، تا آں کہ اس کی موت کا ثبوت ملے، یا اتنی مدت گذر جائے جس میں یہ غالب گمان ہو کہ اس کے بعد وہ زندہ نہیں رہے گا، صحیح قول کے مطابق اس کی کوئی حد مقرر نہیں، لہذا قاضی اپنے اجتہاد سے اس کی موت کا فیصلہ کرے گا، اور دوسرا قول یہ ہے کہ اس کی حد متعین ہے: ستر سال، نوے سال، اور ایک سو بیس سال (۴)۔

---

(۱) حاشیۃ الفناری ص/۳۲۶۔

(۱) حدیث: "أعمار أمتي ..." ترمذی (۶/ ۶۲۳، ۹/ ۷ ۵۳، شائع کردہ المکتبۃ السلفیہ) نے کی ہے اور "یہ حدیث حسن غریب ہے"۔ اور ابن حجر نے فتح الباری (۱۱/ ۲۴۰ طبع السلفیہ) میں اس کو "حسن" کہا ہے۔

(۲) السراجیہ وحاشیۃ الفناری ص/ ۳۲۶ - ۳۲۸۔

(۳) الحطاب ۶/ ۴۲۳ طبع مکتبۃ النجاح۔

(۴) الشروانی علی التحفہ ۶/ ۳۲، ۳۳، قدرے تصرف کے ساتھ۔

۱۱۹ - حنابلہ کہتے ہیں: مفقود کی دو قسمیں ہیں:

قسم اول: جس کی غالب حالت سے ہلاکت سمجھ میں آتی ہو، ایسا شخص وہ ہے جو کسی ہلاکت والی جگہ سے لاپتہ ہوجائے، مثلاً وہ شخص جو جنگ کے فریقین میں صف بندی میں موجود نہ ہو اور (لاپتہ ہوجائے) یا ایسے جنگل میں جائے جہاں لوگ ہلاک ہوجاتے ہوں، یا گھر والوں کے درمیان سے غائب ہوگیا، یا عشاء وغیرہ کی نماز کے لئے نکلا یا کسی ہنگامی ضرورت کے لئے نکلا اور واپس نہیں لوٹا اور اس کی کوئی خبر بھی نہ ملے تو اس شخص کا چار سال انتظار کیا جائے گا، اگر اس کے بعد اس کی کوئی خبر نہ لگے تو اس کا مال تقسیم کردیا جائے، اس کی بیوی عدت وفات گذار کر دوسرے شوہر سے نکاح کے لئے حلال ہوجائے گی، امام احمد نے اس کی تصریح کی ہے، اور ابوبکر کا مختار قول یہی ہے، اور قاضی نے لکھا ہے کہ اس کا مال تقسیم نہیں ہوگا، یہاں تک کہ چار سال کے بعد اس کی عدت وفات گذر جائے، کیونکہ اسی وقت اس کی بیوی کے لئے نکاح کرنا جائز ہوگا، پہلا قول اصح ہے اس لئے کہ عدت وفات کے بعد ہی ہوگی، اور جب اس کی وفات کا حکم لگ گیا تو اس سے مال کو تقسیم سے روکنے کی کوئی وجہ نہیں۔

قسم دوم: جس کی غالب حالت ہلاکت نہیں، مثلاً بغرض تجارت یا طلب علم، یا سیاحت وغیرہ کے لئے سفر کرے، اور اس کی کوئی خبر نہ ہو، تو اس سلسلہ میں دو روایتیں ہیں:

پہلی روایت: اس کا مال تقسیم نہیں ہوگا، اس کی بیوی شادی نہیں کرسکتی، یہاں تک کہ اس کی موت کا یقین ہوجائے یا اس پر اتنی مدت گزر جائے، جس کے بعد اس جیسا انسان زندہ نہیں رہتا، اور اس سلسلہ میں حاکم کے اجتہاد کی طرف رجوع کیا جائے گا، صاحب المغنی نے کہا: اس لئے کہ اصل اس کا زندہ ہونا ہے اور تحدید توقیف (شریعت کی رہنمائی بصراحت) کے بغیر اختیار نہیں کی جاتی، اور یہاں پر کوئی توقیف نہیں، لہذا تحدید سے گریز کرنا واجب ہے۔

دوسری روایت: اس کی ولادت سے نوے سال پورا ہونے تک اس کا انتظار کیا جائے گا، اس لئے کہ غالب یہی ہے کہ وہ اس سے زیادہ زندہ نہیں رہے گا (۱)۔

۱۲۰ - مفقود کے جس مورث کا انتقال مدت انتظار کے دوران ہوگیا، اس کے ترکہ سے مفقود کے حصہ کو روک لیا جائے گا، اور جب مدت گزر جائے، پھر بھی اس کی کوئی خبر نہ ہو تو مال موقوف مفقود کے مورث کے ورثاء کو لوٹا دیا جائے گا۔

باتفاق فقہاء مفقود کے وارث صرف وہ ورثاء ہوں گے جو اس کے مال کی تقسیم کے وقت زندہ ہوں، جو لوگ اس سے ایک دن پہلے بھی مر جائیں ان کو مفقود کے مال سے وراثت نہیں ملے گی۔

۱۲۱ - اگر میت کے ورثاء میں کوئی مفقود ہو تو اس کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے: امام احمد اور اکثر فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ اس کے ہر وارث کو اس کا متعین حصہ دے دیا جائے گا، اور باقی مال حقیقت واضح ہونے یا مدت انتظار ختم ہونے تک موقوف ہوگا، اور یہ اس صورت میں ہے جب مفقود کے وجود کی وجہ سے دوسرے ورثاء کے حصوں میں کمی ہو، اگر مفقود بقیہ ورثاء کا حجب حرمان کرے تو ان کو ترکہ میں سے کچھ نہیں دیا جائے گا، بلکہ سارا ترکہ اس کی موت یا زندگی کی وضاحت تک موقوف ہوگا (۲)۔

قیدی کی میراث:

۱۲۲ - اسیر کا لغوی معنی: گرفتار، مقید اور بندی ہے (۳)۔

اصطلاح میں اسیر: ہر گرفتار ہے خواہ بندھا ہوا ہو یا بندھا ہوا

(۱) مطالب اولی النہی ۴/ ۶۳۰، کشاف القناع ۴/ ۳۹۱۔

(۲) السراجیہ ص/ ۳۴۹، الحطاب ۶/ ۴۲۳، التحفہ ۶/ ۴۴، المغنی ۶/ ۲۰۵، ۲۰۸۔

(۳) القاموس۔

نہ ہو(۱)۔

۱۲۳ - قیدی کا حکم یہ ہے کہ اگر اس کی زندگی کا علم ہوتو وہ وارث ہوگا(۲)۔

اور اگر وہ اپنے دین سے علاحدگی اختیار کر لے تو اس کا حکم مرتد کا ہے، اس لئے کہ دار الاسلام میں رہتے ہوئے مرتد ہو پھر دار الحرب میں چلا جائے، اور دار الحرب میں مرتد ہو اور وہاں مقیم رہے، دونوں میں کوئی فرق نہیں ہے، بہر دو صورت وہ حربی ہو جائے گا۔

اگر اس کے ارتداد، زندگی اور موت کسی کا کچھ پتہ نہ ہو تو اس کا حکم مفقود کا ہے، اس میں وہ تفصیل واختلاف ہے جو فقرہ/۱۲۱ کے تحت گذرا، اور اگر اس کے ورثاء دعوی کریں کہ وہ دار الحرب میں مرتد ہو گیا ہے تو دو دیانت دار مسلمانوں کی گواہی کے بغیر ان کی بات نہیں مانی جائے گی، کیونکہ استصحاب حال کی وجہ سے اس کا اسلام معلوم تھا، اس لئے غیر مسلم کی گواہی سے اس کے عدم اسلام کا حکم نہیں لگایا جائے گا، کیونکہ جزوی معاملات میں مسلمان کے خلاف غیر مسلم کی گواہی مقبول نہیں، تو دینی معاملہ میں جو سب سے اہم اور مہتم معاملہ ہے اس کی گواہی بدرجہ اولی مقبول نہیں ہوگی، اگر وہ شخص اس وقت آئے جب اس کے ارتداد کا فیصلہ ہو چکا تھا، اور ارتداد کا انکار کرے، تو قاضی اپنے فیصلہ کو نہیں توڑے گا، اس کی بیوی اور اس کا مال اس کو نہیں لوٹایا جائے گا، ہاں جو مال بعینہ کسی وارث کے ہاتھ میں موجود ہو تو اس کو لوٹا دیا جائے گا، جیسا کہ اگر معروف مرتد توبہ کر کے آجائے (تو اس کا حکم یہی ہے)(۳)۔

ڈوب کر، جل کر اور دب کر مرنے والوں کی میراث:

۱۲۴ - سرخسی نے کہا ہے: غرقی (ڈوب کر مرنے والی جماعت) اور حرقی (جل کر مرنے والی جماعت) کے بارے میں حضرت ابو بکر صدیقؓ حضرت عمرؓ اور حضرت زید بن ثابتؓ کا اتفاق ہے کہ اگر اولاً مرنے والا معلوم نہ ہو تو وہ ایک دوسرے کے وارث نہیں ہوں گے، بلکہ ان کی میراث، ان کے زندہ ورثاء کے لئے ہوگی، زید بن ثابت نے مقتولین یمامہ اور طاعون عمواس میں مرنے والوں، اور مقتولین حرہ کے بارے میں یہی فیصلہ کیا تھا، مقتولین جنگ جمل اور صفین کے بارے میں حضرت علی سے یہی منقول ہے، یہی حضرت عمر بن عبد العزیز کا قول ہے اور اسی کو جمہور فقہاء نے لیا ہے۔

حضرت علی اور ابن مسعود سے دوسری روایت میں ہے کہ وہ ایک دوسرے کے وارث ہوں گے، مگر اس مال میں نہیں جو ہر ایک کو دوسرے کی وارثت میں ملے گا کیونکہ ان میں سے ہر ایک کے دوسرے کی میراث کا مستحق ہونے کا سبب معلوم ہے، یعنی اس کا زندہ ہونا، اور محروم ہونے کا سبب مشکوک ہے، لہذا اس کی زندگی کو تسلیم کرنا واجب ہے، تا آں کہ کوئی اور متیقن امر ثابت ہو جائے اور محرومی کا سبب، دوسرے کی موت سے قبل اس کا مرنا ہے، اور یہ مشکوک ہے، لہذا شک کے ساتھ محرومی ثابت نہیں ہوگی، البتہ وہ مال جو ہر ایک کو دوسرے کی وراثت میں ملا ہے اس کے حق میں ضرورۃً (جس کی وضاحت پیچھے آئی ہے) محرومی ثابت ہوگی، اس لئے کہ اگر ہم ان میں سے کسی کو دوسرے کی میراث دیدیں تو ہم اس مال کے بارے میں اس کے زندہ ہونے کا فیصلہ کریں گے جو اس کو دوسرے وراثت میں ملا ہے، اور اس کا لازمی تقاضا اس سے پہلے دوسرے کی موت کا فیصلہ کرنا ہے اور بدرجہ ضرورت ومجبوری جو چیز ثابت ہوتی ہے وہ حد ضرورت سے آگے نہیں بڑھتی اور ضرورت اس مال میں متحقق ہے جو ہر

---

(۱) السراجیہ ص/ ۳۳۵۔

(۲) المغنی ۷/ ۱۳۱ طبع المنار۔

(۳) السراجیہ ص ۳۳۵-۳۳۷۔

ایک کو دوسرے کی وراثت میں ملا ہے، اور اس کے علاوہ میں اصل کو لیا جائے گا تا کہ اس ضابطہ پر عمل ہو جس میں کہا گیا ہے "إن اليقين لا يزول بالشک" (یقین شک کے ساتھ زائل نہیں ہوتا) اور یہ بہت سے احکام کا ضابطہ ہے۔

مانعین میراث کی دلیل یہ ہے کہ ان میں سے ہر ایک کے، دوسرے کی میراث کے مستحق ہونے کا سبب، یقینی طور پر معلوم نہیں، اور استحقاق سبب پر مبنی ہوتا ہے، اور جب تک سبب کا یقین نہیں، استحقاق ثابت نہیں ہوگا، اور فقہ کا ایک بڑا اہم ضابطہ یہ ہے کہ "الاستحقاق لا يثبت بالشک" (۱) (استحقاق شک کے ساتھ ثابت نہیں ہوتا)۔

ولد زنا کی میراث:

۱۲۵ - ولد زنا: وہ بچہ ہے جو ماں کے زنا کے نتیجہ میں پیدا ہو، اس کا حکم یہ ہے کہ اس کی ماں سے اس کا نسب ثابت ہوگا، اور وہ صرف ماں کی جہت سے وارث ہوگا، اس لئے کہ اس کا اپنی ماں کے واسطے سے تعلق حقیقی مادی ہے، اس میں کوئی شک نہیں، اور زانی کی طرف اس کی نسبت اور زانی سے اس کا نسب جمہور کے نزدیک ثابت نہیں، اگر چہ وہ اقرار کرے کہ اس کے زنا کی وجہ سے وہ اس کا بچہ ہے، اس لئے کہ نسب نعمت ہے، لہذا زنا جو جرم ہے اس کے نتیجہ میں اس کا ثبوت نہیں ہوگا، اور اگر وہ صراحتاً زنا سے اپنا بچہ ہونے کی بات نہ کہے اور بچہ کی ماں شادی شدہ نہ ہو، اور اقرار کی شرائط پائی جائیں تو اس کا نسب اقرار کرنے والے سے اس کی حالت کو صلاح پر محمول کرتے ہوئے اور ظاہر پر عمل کرتے ہوئے ثابت ہوگا، اگر ان میں سے کوئی مرجائے تو دوسرا اس کا وارث ہوگا (۲)۔

اسحاق بن راہویہ اور ابن تیمیہ وغیر کی رائے ہے کہ ولد زنا کا نسب بے شوہر کی عورت کے ساتھ زنا کرنے والے سے ثابت ہوگا، اور اس لئے کہ اس کا زنا مسلمہ حقیقت ہے، تو جس طرح اس کی ماں سے اس کا نسب ثابت ہے، زانی سے بھی ثابت ہوگا، تا کہ بچے کا نسب ضائع نہ ہو اور نا کردہ جرم کی وجہ سے اس کو نقصان اور عار لاحق نہ ہو، اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "وَلاَ تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرىٰ" (۱) (اور کوئی کسی دوسرے کا بوجھ نہ اٹھائے گا)۔

اس رائے کا تقاضا ہے کہ ان دونوں کے درمیان وراثت ثابت ہو، کیونکہ وراثت ثبوت نسب کی فرع ہے اور یہ لوگ مذکورہ تفصیل کے مطابق نسب ثابت کرتے ہیں۔

لعان اور لعان کرنے والوں کی اولاد کی میراث:

۱۲۶ - حنفیہ اور بقیہ چاروں مذاہب میں لعان کے بچے اور لعان کرنے والے مرد کے درمیان وراثت جاری نہیں ہوگی۔

ابن قدامہ نے کہا: اگر مرد اپنی بیوی سے لعان کرے، بچے کا انکار کردے اور قاضی ان دونوں کے درمیان تفریق کرادے تو اس سے بچے کی نفی ہوجائے گی، لعان کرنے والے مرد کی طرف سے بچہ کا عصبہ ہونا ختم ہوجائے گا، لہذا اخود وہ یا اس کے عصبہ میں سے کوئی اس کا وارث نہیں ہوگا، اس کی ماں اور اس کے ذوی الفروض کو ان کا فرض ملے گا، زوجین کے درمیان وراثت ختم ہوجائے گی، اس مسئلہ میں ہمارے علم کے مطابق اہل علم میں کوئی اختلاف نہیں۔

اگر زوجیت سے لعان سے قبل ان میں سے کوئی ایک مرجائے تو جمہور کے یہاں بقیہ دو اس کے وارث ہوں گے۔

امام شافعیؒ نے فرمایا: اگر شوہر لعان مکمل کرلے تو ان دونوں کے

(۱) المبسوط ۳۰/ ۲۷-۲۸ طبع دار المعرفہ، قدرے تصرف کے ساتھ۔
(۲) تبیین الحقائق ۶/ ۲۴۱۔

(۱) سورۂ فاطر/ ۱۸۔

درمیان توارث نہیں، اور امام مالک نے کہا: اگر لعان کرنے کے بعد شوہر مرجائے اور پھر عورت لعان کرے تو عورت وارث نہیں ہوگی، اور اس پر ''إحداد'' (سوگ) نہیں، اور اگر شوہر کے انتقال کے بعد عورت لعان نہ کرے تو وارث ہوگی، اور اس پر ''إحداد'' (سوگ) ہے، اور اگر شوہر کے لعان کے بعد یہ خود ہی مرجائے تو امام شافعی کے علاوہ سب کے نزدیک شوہر اس کا وارث ہوگا۔

اگر ان کے درمیان لعان مکمل ہونے کے بعد کوئی ایک مرگیا، لیکن ابھی قاضی نے تفریق نہ کرائی ہو تو دو روایتیں ہیں:

پہلی روایت: ان دونوں کے درمیان توارث نہیں، یہی امام مالک اور زفر کا قول ہے، اور تقریباً یہی زہری، ربیعہ، اور اوزاعی سے مروی ہے، اس لئے کہ لعان کا تقاضا دائمی تحریم ہے، لہذا اس کی وجہ سے علاحدگی ہونے کے بارے میں تفریق کرانے کا اعتبار نہیں، جیسا کہ رضاعت کی وجہ سے علاحدگی میں اس کا اعتبار نہیں ہوتا۔

دوسری روایت: جب تک قاضی ان دونوں کے درمیان تفریق نہ کرادے وہ ایک دوسرے کے وارث ہوں گے، یہی امام ابو حنیفہ اور صاحبین کا قول ہے، اس لئے کہ حضور ﷺ نے متلاعنین کے درمیان علاحدگی کرائی، اگر علاحدگی خود لعان سے ہوجاتی تو آپ کی طرف سے تفریق کرانے کی ضرورت نہ تھی۔

اور اگر حاکم ان دونوں کے درمیان لعان مکمل ہونے سے قبل تفریق کرادے تو علاحدگی نہیں ہوگی اور نہ ان دونوں کے درمیان توارث ختم ہوگا، یہ جمہور کے یہاں ہے۔

امام ابو حنیفہ اور صاحبین نے کہا ہے: اگر دونوں کے تین بار لعان کرنے کے بعد ان دونوں کے درمیان تفریق کرائے تو علاحدگی ہوجائے گی، اور توارث ختم ہوجائے گا، کیونکہ ان دونوں کی جانب سے لعان کا اکثر حصہ پایا گیا، اور اگر اس سے بھی پہلے تفریق کرادے تو علاحدگی نہیں ہوگی، اور نہ توارث ختم ہوگا (۱)۔

شافعیہ میں سے شیخ ابو محمد سے منقول ہے کہ بچہ اور لعان کرنے والے کے درمیان لعان سے توارث ختم نہ ہوگا۔

جس کے نسب کا کسی غیر کے حق میں اقرار کیا گیا ہو اس کا استحقاق:

۱۲۷- اگر حسب ترتیب مذکورہ بالا ورثاء میں سے کوئی نہ ہو تو ایک رائے کے مطابق مال، بیت المال میں جائے گا، یا حسب اختلاف سابق ''مقر لہ بالنسب علی الغیر'' (یعنی وہ شخص جس کے لئے غیر پر نسب کا اقرار کیا گیا ہے) کو، یا اس شخص کو ملے گا جس کے لئے تہائی سے زیادہ کی وصیت کی گئی ہے۔

۱۲۸- نسب کے اقرار کی دو قسمیں ہیں، اول: اقرار کرنے والا کا اپنے اوپر نسب کا اقرار، اور وہ یہ ہے کہ اصل نسب کا براہ راست اقرار کیا جائے، یعنی کسی کو بیٹا، یا باپ یا ماں بتایا جائے اس قسم کے اقرار میں اگر صحت اقرار کی شرائط (جن کا فقہاء نے تذکرہ کیا ہے) مکمل ہوں تو یہ اقرار صحیح ہوتا ہے اور اقرار کرنے والے سے بنوت، (بیٹے ہونے) ابوت (باپ ہونے) کا اقرار کیا گیا ہے، اس کا نسب ثابت ہوجائے، لہذا اس کی وفات کے بعد اس کے دوسرے بیٹوں کی طرح وہ بھی اس کا وارث ہوگا، اور اس کے لئے اس میں رجوع جائز نہیں۔

دوم: غیر مقر پر نسب کا اقرار: اور وہ یہ ہے کہ ایسی قرابت کا اقرار ہو، جس میں مقر (اقرار کرنے والے) اور مقر لہ (جس کے لئے اقرار کیا گیا) اس کے درمیان کوئی واسطہ ہو، مثلاً ایک شخص دوسرے کے لئے یہ اقرار کرے کہ وہ اس کا بھائی، یا چچا، یا دادا ہے، اس طرح کے

(۱) المغنی ۱۲۱/۷-۱۲۲، المبسوط ۱۹۸/۲۹ طبع دار المعرفہ، روضۃ الطالبین ۴۳/۶ طبع المکتب الاسلامی، منح الجلیل ۷۵۲/۴۔

اقرار سے نسب نہیں ہوتا، اور اس سے رجوع جائز ہے، لیکن مقر (اقرار کرنے والے) کے ساتھ اس کے اقرار کے مطابق معاملہ ہوگا، لہذا مالی امور کے بارے میں مقر کے حق میں اقرار درست ہے، اگر صحت اقرار کی شرائط موجود ہوں، کیونکہ اس میں دوسرے کو کوئی نقصان پہنچانا نہیں پایا جاتا ہے۔

لہذا اگر میت دو بیٹوں کو چھوڑے اور ان میں سے ایک بیٹے نے تیسرے بیٹے کا اقرار کیا، جب کہ دوسرا بیٹا منکر ہے، تو امام مالک، امام ابوحنیفہ اور امام احمد نے کہا ہے کہ مقرلہ (جس کے لئے اقرار کیا گیا) اس کا مقر (اقرار کرنے والے) پر حق ہے، وہ اس کی میراث میں شریک ہوگا، لیکن اس مقدار کے بارے میں ان حضرات کے درمیان اختلاف ہے، جو مقر کے ذمہ مقرلہ کو دینا ضروری ہے، چنانچہ امام مالک اور امام احمد نے کہا ہے: مقرلہ کا نسب ثابت ہونے کی صورت میں اقرار کرنے والے کو جو ملتا ہے اس سے فاضل جو اس کو ملا ہے واجب ہے کہ وہ اس کو دے دے یعنی اس کے ہاتھ میں جو کچھ ہے اس کا تہائی مقرلہ کو دے، اور امام ابوحنیفہ نے کہا: اس کے پاس جو ہے اس کا نصف دے، اس لئے کہ مقر اپنے اقرار کے تقاضے کے مطابق مقرلہ سے یہ کہہ رہا ہے کہ میں اور تم اپنے باپ کی میراث میں برابر ہیں، اور منکر لڑکے کے ہاتھ میں جو کچھ گیا اس کی حیثیت ایسی ہے جیسے کہ وہ ضائع ہوگیا ہو، یا کسی ظالم کے ہاتھ میں چلا گیا ہو، لہذا ما بقی (یعنی جو کچھ میرے ہاتھ میں ہے) اس میں ہم دونوں برابر شریک ہیں۔

امام مالک و احمد کی دلیل یہ ہے کہ مقر نے اپنے میراث سے زائد کا اقرار کیا، لہذا اس کے ذمہ اپنے اقرار سے زیادہ لازم نہیں، جیسا کہ اگر اس کے لئے کسی معین چیز کا اقرار کرتا (تو وہی چیز ذمہ میں لازم ہوتی)۔

امام شافعی کی رائے یہ ہے کہ قضاءً مقر کے ذمہ کچھ واجب نہیں، کیا دیانۃً واجب ہے دو اقوال ہیں: اصح یہ ہے کہ لازم نہیں، اس لئے کہ اس اقرار سے اس کا نسب ثابت نہیں ہوتا، اور جب نسب ثابت نہیں ہوتا تو وہ وارث بھی نہیں ہوگا، دوسرا قول یہ ہے کہ اس کے ذمہ لازم ہے اور دیانۃً اس کے ذمہ کس قدر دینا واجب ہے اس کے بارے میں سابقہ دونوں وجہیں ہیں۔

۱۲۹ - اگر میت ایک بیٹا چھوڑے اور بیٹا اپنے ایک بھائی کا اقرار کرے، تو اس اقرار سے مقرلہ کا نسب ثابت نہیں ہوگا، کیونکہ گواہی کا نصاب نامکمل ہے، لیکن اس کی میراث میں وہ شخص (مقرلہ) شریک ہوگا، اور اس کے ذمہ ضروری ہے کہ جو کچھ اس کے ہاتھ آیا ہے اس کا نصف اس کو دے، اور امام شافعی سے دو قول مروی ہیں: ایک قول یہ ہے کہ نہ اس کا نسب ثابت ہوگا، اور نہ ہی میراث واجب ہے، دوسرا قول یہ ہے کہ نسب ثابت اور میراث واجب ہے۔

شافعیہ کے یہاں ضابطہ یہ ہے کہ جو پورے مال کی وراثت کا مستحق ہو اس کے اقرار سے نسب ثابت ہوتا ہے، اور میراث کا حکم اسی کے تابع ہے (۱)۔

جس کے لئے تہائی سے زیادہ کی وصیت ہو اور کوئی وارث نہ ہو:

۱۳۰ - پیچھے جو تفصیل گذری اس کے مطابق اگر میت کا کوئی وارث نہ ہو، یا "مقرلہ بالنسب علی الغیر" (ایسا شخص جس کے لئے کسی دوسرے کے حق میں نسب کا اقرار کیا گیا ہو) نہ ہو تو حنفیہ اور حنابلہ کے نزدیک سارا ترکہ اس شخص کا ہوگا جس کے لئے سارے مال کی

(۱) ابن عابدین ۶۹۹/۴ طبع اول، بدایۃ المجتہد لابن رشد ۳۵۶/۲ طبع الحلبی، الروضۃ ۴۳۳/۴ طبع المکتب الاسلامی، المغنی ۱۴۳/۷-۱۴۶، المہذب للشیرازی ۳۵۳/۲۔

وصیت کی ہے، اس لئے کہ حنفیہ وحنابلہ اس کو بیت المال پر مقدم کرتے ہیں، انہوں نے اس صورت میں وصیت اس لئے جائز قرار دی ہے کہ تہائی سے زائد کی وصیت نافذ نہ کرنا ورثاء کے حق کی وجہ سے تھا، اور جب کوئی وارث نہیں تو مانع ختم ہوگیا، جب کہ مالکیہ اورشافعیہ اس حالت میں تہائی سے زائد کی وصیت جائز قرار نہیں دیتے، کیونکہ جس کو اجازت کا حق حاصل ہے وہ غیر موجود ہے (۱)۔

تخارج:

۱۳۱ - تخارج کا لغوی معنی ہے: شرکاء وراثت میں سے بعض کا ایک چیز اور دوسرے بعض کا دوسری چیز لے لینا، مثلاً بعض شرکاء گھر اور بعض زمین لے لیں (۲)۔

اصطلاح میں تخارج یہ ہے کہ: ورثاء کسی متعین چیز کے معاملہ میں یہ مصالحت کرلیں کہ ورثاء میں سے کسی کو وہ چیز دے کر میراث کی تقسیم سے باہر کردیا جائے، خواہ یہ کسی متعین شی مورث کے ترکہ میں سے ہو یا کہیں اور سے۔

۱۳۲ - اس کا حکم یہ ہے کہ: حنفیہ مالکیہ اورشافعیہ کے یہاں تمام احوال میں جائز ہے۔

حنابلہ اس کو قدیم میراثوں میں جائز قرار دیتے ہیں، اور نئے وموجودہ ترکوں کے بارے میں امام احمد نے تصریح کی ہے کہ اگر فریقین کے لئے معلوم ہوتو جائز ہے اور اگر صاحب حق اس چیز سے جس پر صلح ہورہی ہے ناواقف ہوتو ممنوع ہے۔

۱۳۳ - اگر ترکہ میں سونا یا چاندی ہو، یا دونوں ہوں تو ''صرف'' (سونا چاندی کے لین دین) کے احکام (مجلس میں قبضہ، اور متعین ہونے کی صورت میں مساوات) کی رعایت ضروری ہے، نیز تخارج کے وقت اس میں ناواقفیت کو درگزر کیا جاتا ہے، کیونکہ تخارج کی بنیاد مسامحت (چشم پوشی) پر ہوتی ہے۔

تخارج کے احکام کی تفصیل، اس میں اختلاف اور مسائل کی تخریج اصطلاح: ''تخارج'' میں ہے (۱)۔

مناسخہ:

۱۳۴ - تناسخ کا لغوی معنی ہے: پے در پے آنا اور تسلسل اور اسی سے ورثاء کا تناسخ (ماخوذ) ہے، اس لئے کہ میراث پہلے میت کے حکم پر تقسیم نہیں ہوتی، بلکہ دوسرے اور مابعد کے میت کے حکم پر (۲)۔

اصطلاح میں تناسخ: کسی وارث کے حق کا تقسیم سے پہلے اس کی موت ہوجانے کی وجہ سے خود اس کے ورثاء کے پاس منتقل ہوجانا ہے۔

۱۳۵ - اگر انسان مرجائے اور اس کے ورثاء کے درمیان ترکہ تقسیم ہونے سے قبل کوئی وارث مرجائے تو دو حال سے خالی نہیں، یا تو دوسرے میت کے ورثاء بعینہ پہلے میت کے ورثاء ہوں گے، یا ان میں کوئی ایسا ہوگا جو پہلے میت کا وارث نہیں ہے، اگر دوسرے میت کے ورثاء بعینہ پہلے میت کے ورثاء ہوں تو موجودہ ورثاء کے درمیان ترکہ کی تقسیم کافی ہے، اس اعتبار سے کہ دوسرا میت پہلے میت کی وفات کے وقت زندہ نہ تھا، اور اس کی ضرورت نہیں کہ اولاً پہلے میت کے ورثاء کے درمیان، پھر دوسرے میت کے ورثاء کے درمیان ترکہ کو تقسیم کیا جائے، کیونکہ ورثاء میں تبدیلی نہیں ہوئی۔

---

(۱) السراجیہ ص/ ۵۸، بدایۃ المجتہد ۲/ ۳۳۶ طبع سوم الحلبی، شرح روض الطالب ۳/ ۳۳ طبع المکتبۃ الاسلامیہ، ابن عابدین ۵/ ۴۱۷-۴۱۸، منتہی الارادات ۲/ ۳۷ طبع دار العروبہ۔

(۲) القاموس۔

(۱) البحر الرائق ۸/ ۱۹۰ طبع العلمیہ، الدسوقی ۴/ ۴۶۸، ۳/ ۳۱۵، نہایۃ المحتاج ۴/ ۳۷۵، قلیوبی ۳/ ۲۷۳، المغنی ۴/ ۵۴۴ طبع الریاض، السراجیہ ص/ ۲۳۶-۲۳۷، المبسوط ۲/ ۳۵، ۱۳۵/ ۱۵، ۶۰۔

(۲) المصباح المنیر۔

١٣٦ - اگر میت ایک ہی بیوی سے بیٹے اور بیٹیوں کو چھوڑے، پھر ترکہ کی تقسیم سے پہلے ان میں سے کوئی مرجائے اور بقیہ بہن بھائیوں کے علاوہ اس کا کوئی وارث نہیں تو ان کے درمیان ایک بار تقسیم کردینا کافی ہے، اس حساب سے کہ مرد کا حصہ دو عورتوں کے حصے کے برابر ہوگا۔

١٣٧ - اگر دوسرے میت کے ورثاء میں کوئی ایسا ہو جو پہلے میت کا وارث نہیں تھا، تو ضروری ہے کہ پہلے میت کا ترکہ اس کے ورثاء کے درمیان تقسیم کیا جائے، پھر دوسرے میت کا حصہ میراث کے احکام کے مطابق اس کے اپنے ورثاء کے درمیان تقسیم کیا جائے، اس کی صورت یہ ہے کہ میت نے ایک بیٹا اور ایک بیٹی چھوڑا، پھر ان دونوں کے درمیان ترکہ تقسیم ہونے سے پہلے بیٹا مرگیا اور اس نے بیٹی اور بہن کو چھوڑا تو پہلے میت کا ترکہ بیٹے اور بیٹی کے درمیان تقسیم ہوگا، اور مرد کا حصہ دو عورتوں کے حصہ کے برابر ہوگا، پھر بیٹے کا حصہ اس کی اپنی بیٹی اور بہن کے درمیان تقسیم ہوگا، دونوں کو آدھا آدھا ملے گا، مناسخات میں یہی حکم جاری ہوگا (١)۔

مواریث کا حساب:

١٣٨ - اگر ترکہ کا مستحق صرف ایک وارث ہو تو تقسیم کی ضرورت نہیں، عصبہ ہو یا ذی فرض، یا ذی رحم۔

اور اگر ورثاء کئی ہوں تو ترکہ ان کے درمیان تقسیم کرنا ضروری ہے اور ہر وارث اس میں سے اپنا حصہ لے گا، جس کا وہ مستحق ہے، ورثاء کے درمیان ترکہ تقسیم کرنے کے لئے امور ذیل لازم ہیں:

١٣٩ - اول: درپیش مسئلہ میں ان مقررہ حصوں کو جاننا جس کے وہ ذوی الفروض ورثاء مستحق ہوتے ہیں اور اس کا علم میراث میں ذوی الفروض کے دوسرے ورثاء کے ساتھ احوال کے جاننے پر موقوف ہے۔

١٤٠ - دوم: درپیش مسئلہ کی اصل کا علم، یعنی وہ اقل عدد کیا ہے جس سے بلاکسر یعنی کسی ایک مکمل عدد کو ٹکڑوں میں کئے بغیر، تمام ورثاء کے سہام لئے جاسکیں، اور یہ موجودہ ورثاء کے اختلاف سے مختلف ہوتا ہے، اس لئے کہ وہ یا تو نسبی عصبات ہوں گے یا ذوی الفروض، یا دونوں میں سے ہوں گے، اگر صرف عصبہ ہوں تو ان کے افراد کا عدد اصل مسئلہ مانا جائے گا، اور ترکہ ان افراد کے عدد کے حساب سے ان پر تقسیم کردیا جائے گا، مثلاً تین بیٹوں، یا تین حقیقی یا باپ شریک بھائیوں میں اصل مسئلہ تین سے ہوگا۔

اور ترکہ کو تین حصوں میں تقسیم کیا جائے گا، اور ہر وارث کو تہائی ملے گا، اور اسی طرح اگر اس سے زیادہ ہوں اور اگر ان کے ساتھ کوئی ایسی عورت ہو جو ان کی وجہ سے عصبہ بن گئی ہو تو ہر مرد کو دو عورتوں کی جگہ شمار کیا جائے گا، اور ترکہ کو ان کے افراد کے عدد پر تقسیم کیا جائے گا، یوں کہ مرد کا حصہ دو عورتوں کے حصے کے برابر ہوگا، مثلاً دو بیٹوں اور تین بیٹیوں میں اصل مسئلہ سات سے ہوگا، ہر بیٹے کو دو ساتواں، اور ہر بیٹی کو ایک ساتواں حصہ ملے گا، اور تین حقیقی بھائی، اور چار حقیقی بہنیں ہوں تو اصل مسئلہ دس سے ہوگا، ہر بھائی کو دو دسواں، اور ہر بہن کو ایک دسواں حصہ ملے گا۔

١٤١ - اگر ایک ذی فرض (مقررہ حصہ والا وارث) نسبی عصبات کے ساتھ ہو تو اصل مسئلہ اس عادی کسر کا موتع ہوگا جس سے ہر ذی فرض کا فرض معلوم ہوتا ہے، اور چوں کہ فروض ذیل میں مذکور کسور سے زیادہ اور تجاوز نہیں ہوتے (نصف $\frac{1}{2}$، ربع $\frac{1}{4}$، ثمن $\frac{1}{8}$، ثلثین $\frac{2}{3}$، ثلث $\frac{1}{3}$، اور سدس $\frac{1}{6}$) اس لئے اس صورت میں اصل مسئلہ ان کسور کے مقامات سے خارج نہیں۔

---

(١) السراجیہ ص/٢٥٩۔

۱۴۲ – اگر مختلف ذوی الفروض اکیلے یا نسبی عصبات کے ساتھ ہوں تو اصل مسئلہ عمومی کسور کے مقامات (جو فرض پر دال ہیں) کے بسیط مضاعف سے ہوگا، اور استقراء سے معلوم ہے کہ کسور کے مقامات کا بسیط مضاعف کسی بھی مسئلہ میں ابتداءً سات اعداد سے خارج نہیں، وہ سات اعداد یہ ہیں: ۲، ۳، ۴، ۶، ۸، ۱۲، ۲۴۔

۱۴۳ – اگر معلوم ہو کہ مسئلہ میں عول یا رد ہے تو اصل مسئلہ ان اعداد سے خارج ہوجائے گا، ان اعداد میں سے شروع کے پانچ اعداد عمومی کسور جو فروض پر دلالت کرتے ہیں، کے مقامات سے ماخوذ ہیں، اور عدد (۱۲) فروض کی نوع ثانی یعنی ثلثین ($\frac{2}{3}$) ثلث ($\frac{1}{3}$) سدس ($\frac{1}{6}$) کے ساتھ $\frac{1}{4}$ کے اختلاط سے ماخوذ ہے۔

فروض کی نوع اول (نصف $\frac{1}{2}$، ربع $\frac{1}{4}$ اور ثمن $\frac{1}{8}$) اور عدد (۲۴) فروض کی مذکورہ نوع ثانی کے ساتھ $\frac{1}{8}$ کے اختلاط سے ماخوذ ہے۔

عدد (۲۴) کو مواریث کے مسائل کی اصل اعتبار کرنا ماسبق سے بے نیاز کردیتا ہے، اور اس میں آسانی اور سہولت زیادہ ہے۔

درپیش مسئلہ کی اصل کو جاننا ضروری ہے، تاکہ مستحقین ترکہ میں سے ہر وارث کے حصوں کا علم ممکن ہو۔

۱۴۴ – سوم: مستحقین ورثاء میں سے ہر وارث کے حصوں کی تعداد کا علم، اگر وارث ذی فرض (مقرر حصے والا) ہو تو ترکہ سے اس کے حصوں کا عدد وہ ہوگا جو اصل مسئلہ کو اس کسر میں (جو اس کے فرض کو بتائے) ضرب دینے سے حاصل ہو، چنانچہ اگر مسئلہ میں ماں اور باپ ہوں تو ماں کا حق ثلث ہے، اور اصل مسئلہ تین سے ہوگا، اور اگر کوئی عصبہ ہو اور ترکہ میں سے اس کے لئے کچھ باقی رہے تو اس کے سہام کا عدد وہ ہوگا، جو اصل مسئلہ سے تمام ذوی الفروض کو الگ کرنے کے بعد اصل مسئلہ سے باقی بچے، چنانچہ اگر ورثاء میں بیوی اور باپ ہوں تو اصل مسئلہ چار سے ہوگا، اس لئے کہ بیوی کے لئے ربع ہے، لہذا اس کے لئے ایک حصہ اور باقی تین حصے باپ کے لئے ہوں گے۔

۱۴۵ – چہارم: ترکہ میں سے ایک حصہ کی مقدار کا جاننا اور اس کا مصداق ترکہ میں اصل مسئلہ سے تقسیم کے بعد جو حاصل تقسیم ہو وہ ہوتا ہے بشرطیکہ حصے اصل مسئلہ کے مساوی ہوں، مثلاً شوہر، بیٹے اور بیٹی ہوں تو اصل مسئلہ چار سے ہوگا، شوہر کے لئے ایک حصہ، بیٹی کے لئے ایک حصہ، اور بیٹے کے لئے دو حصے ہوں گے۔

۱۴۶ – پنجم: ترکہ میں سے ہر وارث کے حصے کی مقدار جاننا، اور یہی ترکہ کا نتیجہ ومقصود ہوتا ہے، اس کا مصداق ترکہ سے ایک حصہ کی مقدار کو، ہر وارث کے حصے کے عدد میں ضرب دینے کا جو حاصل ہوتا ہے، وہ ہوتا ہے، پھر سابقہ طریقہ کے مطابق ہر اصل مسئلہ سے ہر وارث کے حصوں کے عدد کے علم کے بعد جب ان کو جمع کردیں گے اور مجموعی حصوں کا اصل مسئلہ کے ساتھ موازنہ کریں گے تو وہ تین حال سے خالی نہیں:

الف۔ مجموعی سہام (تمام حصوں کا مجموعہ) اصل مسئلہ کے مساوی ہو تو اس وقت مسئلہ عادلہ (عدل والا اور برابری والا) ہوگا، کیونکہ ہر وارث ترکہ سے اپنا حصہ بلا کم وبیش لے رہا ہے، مثلاً اگر مسئلہ میں شوہر اور حقیقی بہن ہوں۔

ب۔ ذوی الفروض کا مجموعہ، اصل مسئلہ سے زائد ہو تو اس وقت مسئلہ عول والا ہوگا، جیسا کہ شوہر اور حقیقی یا باپ شریک دو بہنوں کی صورت میں۔

ج۔ ذوی الفروض کے حصوں کا مجموعہ، اصل مسئلہ سے کم ہو اور کوئی نسبی عصبہ نہ ہو جو ذوی الفروض کے حصوں کو دینے کے بعد باقی ترکہ کا مستحق ہو تو اس وقت کہا جائے گا کہ مسئلہ میں رد ہے۔

ابتدائی دونوں امور (عول اور رد) کا بیان ماسبق میں ہو چکا ہے۔

خاص القاب سے مشہور میراث کے مسائل:

مقررہ قواعد واحکام کی وجہ سے فرائض کے بعض مسائل خاص خاص القاب کے ساتھ مشہور ہیں، ان میں سے کچھ مسائل کے احکام فقہاء کے نزدیک اتفاقی ہیں اور کچھ مختلف فیہ۔

۱۴۷- اول: مشرکہ، حماریہ، حجریہ اوریمیّہ۔

صورت مسئلہ: عورت کا انتقال ہوا اور اس نے شوہر، ماں، ماں شریک دو بھائی، یا ماں شریک دو بہنیں، یا ایک بھائی اور ایک بہن (دونوں ماں شریک) چھوڑے اور ان کے ساتھ دو حقیقی بھائی چھوڑے، اس میں صحابہ کرام اور فقہاء مذاہب کا اختلاف ہے۔

حضرت علی، ابوموسی اشعری، اور ابی ابن کعب کے نزدیک شوہر کے لئے نصف، ماں کے لئے سدس (چھٹا) اور ماں شریک بھائیوں کے لئے (تہائی) ہے اور حقیقی بھائیوں کے لئے کچھ نہیں، یہی حنفیہ کا مذہب اور امام احمد سے اصح روایت ہے۔

حضرت عثمان اور زید رضی اللہ عنہما کے نزدیک ماں شریک بھائیوں اور حقیقی بھائیوں دونوں کو شریک کیا جائے گا، اور ثلث (تہائی) کو ان کے درمیان برابر برابر تقسیم کیا جائے گا، نیز مرد وعورت کے حصے میں برابری ہوگی۔

یہی شریح، ثوری، مالک اور شافعی کی رائے ہے۔

حضرت عمرؓ ابتداءً شرکت کے قائل نہیں تھے، پھر انہوں نے شرکت کی طرف رجوع کرلیا، حضرت ابن عباس سے دو روایتیں ہیں: اظہر شرکت ہے، حضرت ابن مسعود سے دو روایتیں ہیں: اظہر عدم شرکت ہے۔

۱۴۸- اس مسئلہ کو مسئلہ تشریک اس لئے کہتے ہیں کہ حقیقی بھائی بہن، ماں شریک بھائی بہن کے ساتھ میراث میں شریک ہوتے ہیں، اور اسی طرح اس کو حماریہ، حجریہ اور یمیّہ بھی کہا جاتا ہے، اس لئے کہ روایت میں آتا ہے کہ جب حضرت عمر سے اس مسئلہ میں فتوی پوچھا گیا تو انہوں نے عدم شرکت کا فتوی دیا، تو حقیقی بھائیوں نے کہا: فرض کیجئے کہ ہمارا باپ حمار (گدھا) تھا (اور ایک روایت میں ہے کہ سمندر میں پڑا ہوا پتھر تھا) تو کیا ہم سب ایک ماں سے نہیں ہیں؟ یہ سن کر حضرت عمر نے اپنی پہلی رائے سے رجوع کرلیا اور شرکت کا فتوی دیا، ان سے عرض کیا گیا کہ پہلے آپ نے کچھ اور فتوی دیا تھا؟ تو انہوں نے کہا: وہ ہمارے سابقہ فیصلہ کے مطابق تھا اور یہ ہمارے اس فیصلہ کے مطابق ہے۔

صاحب مبسوط نے شرکت کی رائے ذکر کرنے کے بعد کہا ہے: اور وہ یعنی شرکت کا قول فقہی اعتبار سے معنویت رکھتا ہے اس لئے کہ میراث کا استحقاق، قرب اور قربت کے اعتبار سے ہوتا ہے اور ماں کے واسطہ سے میت سے وابستہ ہونے میں سب برابر ہیں، اور حقیقی بھائیوں کو یہ ترجیح حاصل ہے کہ وہ باپ کے واسطہ سے میت سے وابستہ ہیں، تو اس زیادتی اور ترجیح کی وجہ سے اگر وہ ماں شریک بھائیوں سے مقدم نہ ہوں تو کم ازکم ان کے برابر ہوں گے، اور وہ ماں شریک بھائیوں سے مقدم وراجح محض اس وجہ سے نہیں ہیں کہ باپ کے واسطہ سے وابستگی، عصبہ ہونے کی وجہ سے ہوتی ہے، اور عصبات کا استحقاق ان کے حق میں باپ سے مؤخر ہوتا ہے، ہاں ماں کے واسطہ سے وابستگی باقی اور موجود ہے، اور وہ اس میں برابر ہیں۔

قائلین تشریک نے ماں شریک بھائی بہن اور حقیقی بھائی بہن کے سلسلہ میں مذکر ومؤنث کو میراث میں برابر قرار دیا ہے، اس لئے کہ ان کی میراث ماں کی اولاد ہونے کے اعتبار سے ہے، اور ان کا حکم مساوات ہے، اور یہ فریقین کے درمیان ثلث کو آدھا آدھا تقسیم کرنے کے بعد ہوگا۔

۱۴۹- شرکت کے حق میں ان کے بعض دلائل حسب ذیل ہیں:

اول: اگر ماں کی اولاد میں سے کوئی چچا کا بیٹا ہوتا تو ماں کی قرابت کی وجہ سے شریک ہوتا اگر چہ اس کا عصبہ ہونا ساقط ہے، تو حقیقی بھائی بدرجہ اولی شریک ہوگا۔

دوم: اس مسئلہ میں حقیقی بھائی بہن اور ماں شریک بھائی بہن دونوں جمع ہیں اور وہ میراث کے اہل ہیں تو جب ماں شریک بھائی بہن وارث ہیں تو حقیقی بھائی بہن بھی وارث ہوں گے، جیسا کہ اگر مسئلہ میں شوہر نہ ہوتا۔

سوم: إرث کی بنیاد یہ ہے کہ اقوی کو اضعف پر مقدم کیا جائے، اور اقوی کا کم سے کم حال یہ ہے کہ وہ اضعف کے ساتھ شریک ہوتا ہے، میراث کا یہ کوئی اصول نہیں ہے کہ اقوی، اضعف کی وجہ سے ساقط ہو جائے، اور حقیقی بھائی بہن، ماں شریک بھائی بہن سے زیادہ قوی ہوتے ہیں (۱)۔

۱۵۰ - عدم تشریک کے قائلین کا استدلال جن دلائل سے ہے ان میں سے بعض یہ ہیں: اول فرمان باری ہے: "وَإِنْ كَانَ رَجُلٌ يُوْرَثُ كَلَالَةً اَوِامْرَاَةٌ وَلَهُ اَخٌ اَوْ اُخْتٌ فَلِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا السُّدُسُ فَإِنْ كَانُوْا اَكْثَرَ مِنْ ذٰلِكَ فَهُمْ شُرَكَاءُ فِي الثُّلُثِ" (۲) (اگر کوئی مورث مرد ہو یا عورت ایسا ہو جس کے نہ اصول ہوں نہ فروع اور اس کے ایک بھائی یا ایک بہن ہو تو دونوں میں سے ہر ایک کے لئے ایک چھٹا حصہ ہے اور اگر یہ لوگ اس سے زائد ہوں تو وہ ایک تہائی میں شریک ہوں گے)۔

کیونکہ بالاتفاق آیت سے مراد خاص طور پر ماں شریک بھائی بہن ہیں، اسی پر مفسرین کا اجماع ہے، اور حضرت ابی وسعد بن ابی وقاصؓ کی قراءت: "وله أخ أو أخت من أمه" سے یہی معلوم ہوتا ہے، لہذا حقیقی بھائیوں کو ماں شریک بھائی بہن کے ساتھ شریک کرنا ظاہر آیت کے خلاف ہے، اور اس سے ایک دوسری آیت "وَإِنْ كَانُوْا اِخْوَةً رِّجَالاً وَّنِسَاءً فَلِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنْثَيَيْنِ" (۱) (اور اگر وارث چند بھائی بہن مرد وعورت ہوں تو ایک مرد کو دو عورتوں کے حصہ کے برابر ملے گا) کی مخالفت لازم ہوتی ہے، اس لئے کہ آیت "إخوة" سے مراد ماں شریک بھائیوں کے علاوہ تمام بھائی بہن ہیں، اس آیت میں اللہ تعالی نے مرد کا حصہ دو عورتوں کے حصے کے برابر قرار دیا ہے، لیکن قائلین تشریک مرد وعورت میں مساوات کرتے ہیں، اور یہ آیت کے خلاف ہے۔

دوم: فرمان نبوی: "ألحقوا الفرائض بأهلها فما بقي فلأولى رجل ذكر" (۲) (ذوی الفروض یعنی حصے والوں کو ان کا حصہ دے دو اور جو مال (ان کا حصہ دے کر) بچ رہے، وہ قریب کے مرد رشتہ دار کا ہے) فریضہ والوں کو ان کا حصہ دینے کا تقاضا یہ ہے کہ اس مسئلہ میں ماں شریک بھائی بہن کے لئے سارا ثلث ہو، اس لئے کہ وہ ذوی الفروض میں سے ہیں، لہذا حقیقی بھائی بہن کی اس میں شرکت خلاف حدیث ہے۔

سوم: اگر مسئلہ میں ماں شریک بھائی بہن میں سے کوئی ایک ہو اور بہت سے حقیقی بھائی ہوں تو اس پر اجماع ہے کہ ماں شریک بھائی بہن کے لئے چھٹا حصہ اور باقی بھائیوں کے لئے ثلث (تہائی) ہے۔

جب ماں کی اولاد میں ایک کو حقیقی بھائیوں پر اس قدر ترجیح ہے تو کیوں یہ جائز نہ ہوگا کہ ماں کی اولاد میں سے دو، حقیقی بھائیوں کو ساقط کردیں۔

(۱) السراجیہ ص ۲۴۱-۲۴۸۔
(۲) سورۂ نساء ر ۱۲۔

(۱) سورۂ نساء ر ۱۷۶۔
(۲) حدیث کی تخریج فقرہ نمبر ۴ کے حاشیہ میں آچکی ہے۔

غراوین یا غریمتین یا غریثیتین یا عمریتین :

۱۵۱ – صورت مسئلہ: ایک عورت کا انتقال ہوا، اس نے شوہر، ماں اور باپ کو چھوڑا، یا ایک مرد کا انتقال ہوا، اس نے بیوی، ماں اور باپ کو چھوڑا۔

پہلے مسئلہ میں ائمہ اربعہ کا اتفاق ہے کہ شوہر کے لئے ترکہ کا نصف اور ماں کے لئے شوہر کے حصے کے بعد باقی کا تہائی ہے۔

اور دوسرے مسئلہ میں: بیوی کے لئے چوتھائی اور ماں کے لئے بیوی کے حصے کے بعد باقی کا ثلث (تہائی) ہے اور دونوں صورتوں میں باپ کے لئے وہ ہوگا جو شوہر یا بیوی اور ماں کے حصے کے بعد باقی رہے۔

اس کی وجہ یہ ہے کہ ہر وہ مرد اور عورت جو مال کو تہائی تہائی لیتے ہیں، ضروری ہے کہ زوجیت (میاں بیوی) کے حصے کے بعد، بقیہ کو بھی وہ لے لیں، مثلاً وہ بھائی بہن جو حقیقی یا باپ شریک ہوں، نیز یہ ضابطہ ہے کہ اگر ایک درجے کے مرد وعورت جمع ہوں تو مرد کا حصہ عورت کے حصے کے دوگنا ہوگا، لہذا اگر شوہر کے ساتھ ماں کو پورے ترکہ کا ثلث دیا جائے تو وہ باپ سے افضل ہو جائے گی، حالانکہ بیوی کے ساتھ باپ کا حصہ ماں کے حصے کا دوگنا نہیں تھا، اور بعض حضرات کی طرف سے یہ اعتراض وارد نہیں ہونا چاہئے کہ اگر وہ دونوں بیٹے کے ساتھ جمع ہوں تو دونوں برابر برابر ہوتے ہیں، کیونکہ فقہاء جب یہ کہتے ہیں کہ "ضابطہ یہ ہے" تو دلیل کی بنیاد پر کسی فرض سے اس کا نکلنا اس کے منافی نہیں، جیسا کہ اس سے ماں شریک بھائی بہن، مرد وعورت کے حصوں کے برابر ہونے میں خارج ہیں۔

ابن عباس رضی اللہ عنہما نے اختلاف کرتے ہوئے کہا: ماں کو دونوں مسئلوں میں مکمل ثلث ملے گا، ان کی دلیل یہ فرمان باری ہے: "وَوَرِثَهُ أَبَوَاهُ فَلِأُمِّهِ الثُّلُثُ" (۱)۔ اور فرمان نبوی: "الحقوا الفرائض...." (۱) (ذوی الفروض یعنی حصے والوں کو ان کا حصہ دے دو، اور جو مال (ان کا حصہ دے کر) بچے وہ قریب کے مرد رشتہ دار (یعنی عصبہ) کا ہے)۔ اور باپ اس صورت میں عصبہ ہے، لہذا ذوی الفروض کے بعد باقی اسی کا ہوگا، صاحب المغنی فرماتے ہیں جیسا کہ صاحب العذب الفائض نے ان سے نقل کیا ہے کہ دلیل حضرت ابن عباس کے قول کی مؤید ہے اگر صحابہ کرام کا اس کے خلاف اجماع نہ ہوتا۔

۱۵۲ – ان دونوں مسئلوں میں اگر باپ کی جگہ دادا ہوگا تو ماں کے لئے پورے مال کا تہائی ہوگا، یہی حضرت ابن عباس کا مذہب اور حضرت ابو بکر صدیق سے ایک روایت ہے۔

اہل کوفہ نے اسی کو شوہر والے مسئلہ میں حضرت ابن مسعود سے نقل کیا ہے۔

امام ابو یوسف نے کہا ہے: دادا کے ساتھ بھی ماں کے لئے باقی کا تہائی ہوگا، جیسا کہ باپ کے ساتھ ہے، اور یہی حضرت ابو بکر صدیق سے دوسری روایت ہے، اس روایت کے لحاظ سے انہوں نے دادا کو باپ بنایا ہے، اور پہلی روایت کی وجہ یہ ہے کہ باپ کے حق میں ارشاد باری: "فلأمه الثلث" کے ظاہر کو چھوڑ دیا گیا ہے، تا کہ ماں کو باپ پر ترجیح دینا لازم نہ آئے، حالانکہ دونوں قرب میں برابر ہیں۔ البتہ دادا کے حق میں انہوں نے آیت مذکورہ کو اپنے ظاہر پر رکھا ہے: "وورثه أبواه فلأمه الثلث"، کیونکہ ماں اور دادا قرب میں برابر نہیں ہیں۔

۱۵۳ – اس مسئلہ کو "غراوین" اس لئے کہتے ہیں کہ یہ اپنی شہرت کی وجہ سے روشن ستارہ کی طرح تھا، اور "غریمتین" اس لئے کہتے ہیں کہ زوجین میں سے ہر ایک قرض خواہ کی طرح ہوتے ہیں، اور والدین ورثاء کی طرح ہیں جو زوجین کے حصے کو دینے کے بعد بقیہ لیتے ہیں،

---

(۱) سورۂ نساء/۱۱۔

(۱) حدیث کی تخریج فقرہ نمبر ۳ کے حاشیہ میں گذر چکی ہے۔

اور ''غرّیتین'' اس لئے کہتے ہیں کہ یہ مسائل فرائض میں انوکھے ہیں، اور ''عمریتین'' اس لئے کہتے ہیں کہ امیر المؤمنین حضرت عمر بن الخطابؓ ہی نے سب سے پہلے ان دونوں مسئلوں میں ماں کے لئے ثلث باقی کا فیصلہ کیا، جمہور صحابہ اور بعد کے علماء نے ان سے موافقت کی (۱)۔ کچھ اور بھی مستثنیٰ مسائل ہیں، جن کا ذکر آچکا ہے، ان دو مسائل کا ذکر بھی پیچھے آچکا تھا، لیکن بغیر تفصیل کے، اس لئے ان دونوں کو الگ سے ذکر کرنے کی ضرورت محسوس ہوئی، اور ان دونوں کی اہمیت بھی ہے۔

خرقاء (شگاف والا):

۱۵۴ - صورت مسئلہ: ماں، دادا، بہن، اس کو ''خرقاء'' اس لئے کہتے ہیں کہ اس مسئلہ میں صحابہ کرام کے اقوال بہت مختلف ہیں، چنانچہ حضرت ابوبکر صدیقؓ نے فرمایا: ماں کے لئے تہائی اور باقی دادا کے لئے ہے، حضرت زید نے کہا: ماں کے لئے ثلث اور باقی دادا اور بہن کے درمیان تین حصوں میں تقسیم ہوگا، حضرت علی نے کہا: ماں کے لئے ثلث، بہن کے لئے نصف اور باقی دادا کے لئے ہے، اور حضرت ابن عباسؓ سے اس مسئلہ میں دو روایتیں ہیں: ایک روایت میں بہن کے لئے نصف، اور باقی ماں باپ کے درمیان آدھا آدھا ہوگا، اور دوسری روایت میں (اور یہی حضرت عمر کا قول ہے) بہن کے لئے نصف، ماں کے لئے ثلث، اور باقی دادا کے لئے ہے، اس مسئلہ کو ''عثمانیہ'' کہا جاتا ہے، کیونکہ حضرت عثمان نے تنہا اجماع کو توڑتے ہوئے فرمایا: ماں کے لئے ثلث، اور باقی دادا اور بہن کے درمیان آدھا آدھا ہوگا، کہتے ہیں کہ اسی وجہ سے اس کا نام ''خرقاء'' (شگاف والا) پڑا، اور اس مسئلہ کو ''مثلثۃ عثمان''، مربعۃ ابن مسعود'' ''مخمسۃ شعبی'' رضی اللہ عنہم بھی کہتے ہیں، اس لئے کہ حجاج نے شعبی سے پوچھا تو انہوں نے کہا: اس میں پانچ صحابہ کا اختلاف ہے، اور اگر اس میں حضرت ابوبکر صدیقؓ کا قول شامل کرلیا جائے تو ''مسدسہ'' ہوجائے گا۔

مروانیہ:

۱۵۵ - صورت مسئلہ: چھ متفرق (مختلف جہتوں کی) بہنیں اور شوہر، اس صورت میں شوہر کے لئے نصف، حقیقی دونوں بہنوں کے لئے ثلثین، (دو تہائی) ماں شریک دو بہنوں کے لئے ثلث، اور باپ شریک بہنیں ساقط ہیں، اصل مسئلہ چھ سے ہوگا، اور اس کا عول نو آئے گا، اس کو ''مروانیہ'' اس لئے کہتے ہیں کہ یہ مروان بن حکم کے عہد میں پیش آیا، اور ''غراء'' اس لئے کہتے ہیں کہ وہ لوگوں میں مشہور تھا۔

حمزیہ:

۱۵۶ - صورت مسئلہ: برابر درجے کی تین جدات، جد، اور تین متفرق بہنیں (یعنی مختلف جہات کی) حضرت ابوبکر، اور ابن عباس نے کہا: جدات کے لے سدس اور باقی جد کیلئے، اصل مسئلہ چھ سے ہوگا، اور اٹھارہ سے تصحیح ہوگی، حضرت علی اور ابن مسعود نے کہا: حقیقی بہن کے لئے نصف، اور باپ شریک بہن کے لئے ثلثین، (دو تہائی) کی تکمیل کی خاطر سدس (چھٹا)، جدات کے لئے سدس، اور جد کے لئے سدس۔ حضرت ابن عباس سے ایک شاذ روایت میں ہے: جدہ (نانی) کے لئے سدس اور باقی جد کے لئے، زید نے کہا: جدات کے لے سدس، اور باقی جد، حقیقی بہن اور باپ شریک بہن کے درمیان چار حصوں میں تقسیم ہوگا، پھر باپ شریک بہن کو جو ہاتھ آیا اسے حقیقی بہن کو لوٹائے گی، اصل مسئلہ چھ سے ہوگا، اور اس کی تصحیح بہتر سے ہوگی، اور مختصر ہوکر چھتیس سے ہوگا، جدات کے لئے چھ، حقیقی بہن کے

(۱) السراجیہ ص ۱۳۲-۱۳۴، العذب الفائض ۱/ ۵۵، الشرح الکبیر ۴/ ۴۱۰، ۴۱۱ طبع دار الفکر، التحفۃ مع الشروانی ۱/ ۴، ۵۔

لئے اس کا اپنا حصہ اور اس کی بہن کا حصہ مل کر پندرہ ہوگا، اور جد کے لئے پندرہ، اس کو ''حمزیہ'' اس لئے کہتے ہیں کہ اس کے بارے میں حمزہ زیات سے دریافت کیا گیا، تو انہوں نے یہ جوابات دئے۔

دیناریہ:

۱۵۷- صورت مسئلہ: زوجہ، جدہ، بنتان (دو بیٹیاں) بارہ بھائی، اور ایک حقیقی بہن، اور ان کے درمیان ترکہ چھ سو دینار ہے، جدہ کے لئے سدس (سو دینار) دو بیٹیوں کے لئے ثلثین (چار سو دینار)، زوجہ کے لئے ثمن (آٹھواں (پچھتر دینار)، پچیس دینار باقی بچے، ہر بھائی کو دو دو دینار، اور بہن کو ایک دینار ملے گا، اس لئے اس مسئلہ کو ''دیناریہ'' کہا جاتا ہے، اس مسئلہ کو ''داؤدیہ'' بھی کہا جاتا ہے، کیونکہ اس مسئلہ کے بارے میں داؤد طائی سے دریافت کیا گیا تو انہوں نے اسی طرح کی تقسیم کی، تو بہن نے امام ابوحنیفہ کے پاس آکر عرض کیا: میرا بھائی مر گیا، اس کا ترکہ چھ سو دینار ہے اور مجھے صرف ایک دینار ملا، تو انہوں نے فرمایا: ترکہ کس نے تقسیم کیا؟ اس نے کہا: آپ کے شاگرد داؤد طائی نے، تو انہوں نے کہا: وہ ناانصافی نہیں کرتا، کیا تیرے بھائی نے جدہ کو چھوڑا ہے؟ اس نے کہا: ہاں، انہوں نے پوچھا: کیا تیرے بھائی نے دو بیٹیوں کو چھوڑا ہے؟ اس نے کہا: ہاں، انہوں نے پوچھا: کیا تیرے بھائی نے بیوی چھوڑی ہے؟ اس نے کہا: ہاں، انہوں نے پوچھا: کیا تیرے ساتھ بارہ بھائیوں کو چھوڑا ہے؟ اس نے کہا: ہاں، تو انہوں نے کہا: تب تمہارا حق ایک دینار ہے۔ یہ مسئلہ ایک پہیلی اور چیستاں ہے، چنانچہ کہا جاتا ہے: ایک شخص نے چھ سو دینار اور مرد وعورت سترہ وارث چھوڑے ان میں ایک وارث کو صرف ایک دینار ملا۔

امتحان:

۱۵۸- صورت مسئلہ: چار بیویاں، پانچ جدات، سات بیٹیاں، اور نو ماں شریک بہن، اصل مسئلہ چوبیس سے ہوگا، بیویوں کے لئے ثمن (آٹھواں حصہ) تین جدات کے لئے سدس (چھٹا) چار لڑکیوں کے لئے ثلثین دو تہائی (سولہ)، اور بہنوں کے لئے بقیہ ایک حصہ، حصوں اور ورثاء کے عدد کے درمیان موافقت نہیں، اور نہ ہی خود دو قسم کے ورثاء کے عدد کے درمیان موافقت ہے، لہٰذا ان کو ایک دوسرے میں ضرب دینے کی ضرورت ہے، اس لئے چار کو پانچ میں ضرب دو حاصل ضرب بیس ہوگا، پھر بیس کو سات میں ضرب دو، حاصل ضرب ایک سو چالیس ہوگا، پھر ایک سو چالیس کو نو میں ضرب دو، حاصل ضرب ایک ہزار دو سو ساٹھ ہوگا، اس کو اصل مسئلہ چوبیس میں ضرب دو، حاصل ضرب چھتیس ہزار دو سو چالیس ہوگا، اور اسی سے مسئلہ کی تصحیح ہوگی، ''امتحان'' کی وجہ یہ ہے کہ کہا جائے: ایک شخص نے چند اصناف کے ورثاء چھوڑے، ہر صنف کی تعداد دس سے کم ہے، اس مسئلہ کی تصحیح تیس ہزار سے زائد ہی سے ہوتی ہے۔

مامونیہ:

۱۵۹- صورت مسئلہ: ماں باپ اور بیٹیاں، پھر ایک بیٹی کا انتقال ہوا اور اس نے ورثاء چھوڑے اور اس مسئلہ کو ''مامونیہ'' اس لئے کہتے ہیں کہ مامون نے بصرہ کے لئے قاضی کی تعیین کا ارادہ کیا، یحییٰ بن اکثم اس کے سامنے پیش کیے گئے، مامون نے ان کو (کم سنی) کی وجہ سے حقیر سمجھا تو ان سے اس مسئلہ کے بارے میں دریافت کیا، یحییٰ بن اکثم نے کہا: امیر المؤمنین! بتائیے کہ پہلا میت مرد تھا یا عورت؟ یہ سن کر مامون سمجھ گیا کہ ان کو مسئلہ کا علم ہے، اس لئے ان کو عہدہ دے کر قاضی بنا دیا۔

اس مسئلہ کا حل پہلے میت کے بدلنے سے بدل جائے گا تفصیل یہ ہے کہ پہلا میت مرد ہوگا یا عورت، اگر مرد ہو تو پہلا مسئلہ چھ سے

ہوگا: دولڑکیوں کے لئے دوثلث (دوتہائی)، اوروالدین کے لئے سدس سدس، پھر اگر ایک بیٹی جس کا انتقال ہوا اس کے ورثاء میں بہن، جد صحیح (دادا)، جدہ صحیحہ (دادی) ہوتو جدہ کے لئے سدس اور بقیہ جد کے لئے ہوگا اور بہن ساقط ہے، یہ حضرت ابوبکر کے قول کے مطابق ہے، حضرت زید نے کہا: جدہ کے لئے سدس اور بقیہ بہن اور دادا کے درمیان تین حصوں میں تقسیم ہوگا، اور مناسخہ کی تصحیح ہوگی، اور اگر پہلی میت عورت ہوتو مرنے والی بیٹی نے: بہن، جدہ صحیحہ (نانی) اور جد فاسد (نانا) چھوڑا تو جدہ کے لئے سدس، بہن کے لئے نصف، اور بقیہ انہی دونوں پر رد ہوگا، اور جد فاسد بالاجماع ساقط ہے، ''الاختیار شرح المختار'' میں اسی طرح ہے (۱)۔

(۱) الفتاوی الہندیہ ۶/ ۴۷۷-۴۷۸۔

اِرجاف

تعریف:

۱- اِرجاف لغت میں: سخت بے چینی کو کہتے ہیں، اور اس کا اطلاق بری خبروں کے چھیڑنے، اورفتنوں کے تذکرہ پر بھی ہوتا ہے، کیونکہ اس کی وجہ سے لوگوں میں بے چینی پیدا ہوتی ہے (۱)۔

فقہاء کے یہاں اِرجاف کا استعمال: لوگوں کو فکرمند وپریشان کرنے کے لئے فتنہ کی تلاش اور جھوٹی وبے بنیاد باتوں کی اشاعت کے مفہوم میں ہوتا ہے (۲)۔

متعلقہ الفاظ:

الف- تخذیل:

۲- تخذیل: لوگوں کو جنگ سے روکنا اور جنگ کے لئے نکلنے سے نفرت پیدا کرنا، مثلاً یہ کہے: وقت سخت گرمی کا ہے، سخت مشقت ہے، وغیرہ، لہذا تخذیل: لوگوں کو جنگ کے لئے آمادہ ہونے سے روکنا، اور اِرجاف: مسلمانوں میں بے چینی پھیلانا ہے، اس اعتبار سے ''اِرجاف''، ''تخذیل'' سے عام ہے (۳)۔

(۱) لسان العرب: مادہ (رجف)۔

(۲) تفسیر قرطبی ۱۴/ ۲۴۵ طبع دارالکتب، تفسیر سورۃ احزاب آیت/ ۶۰، حاشیۃ الجمل علی شرح المنہاج ۴/ ۹۵ طبع داراحیاء التراث العربی بیروت، المغنی ۸/ ۳۵۱ طبع مکتبۃ الریاض۔

(۳) لسان العرب: مادہ (خذل)، احکام القرآن للجصاص ۳/ ۵۸۳۔

ب-اشاعت:

۳- اشاعت کالغوی معنی: اظہار ہے اور اصطلاح میں: ایسی خبروں کی تشہیر جن کو چھپانا چاہئے، کیونکہ لوگوں پر عیب آتا ہے، اور اسی سے حدیث میں ہے: "أیما رجل أشاع علی رجل عورة لیشینه بها ......"(۱) (جس نے کسی کی پردہ دری کی تاکہ اس پر عیب آئے......)۔

اجمالی حکم اور بحث کے مقامات:

۴- إرجاف حرام ہے، اس کو چھوڑنا واجب ہے، کیونکہ اس میں مسلمانوں کی ایذارسانی ہے، اور إرجاف کرنے والا مستحق تعزیر ہے(۲) فرمان باری ہے:"لَئِنْ لَّمْ يَنْتَهِ الْمُنَافِقُوْنَ وَالَّذِيْنَ فِيْ قُلُوْبِهِمْ مَرَضٌ وَّالْمُرْجِفُوْنَ فِي الْمَدِيْنَةِ لَنُغْرِيَنَّكَ بِهِمْ ثُمَّ لاَ يُجَاوِرُوْنَكَ فِيْهَا إِلاَّ قَلِيْلاً مَلْعُوْنِيْنَ أَيْنَمَا ثُقِفُوْا أُخِذُوْا وَقُتِّلُوْا تَقْتِيْلاً"(۳) (اگر منافقین اور وہ لوگ باز نہ آئیں جن کے دلوں میں روگ ہے اور جو مدینہ میں افواہیں اڑایا کرتے ہیں تو ہم ضرور آپ کو ان پر مسلط کریں گے پھر یہ لوگ آپ کے پاس مدینہ میں بس قدرے قلیل رہنے پائیں گے اور وہ بھی پھٹکار پڑے ہوئے جہاں کہیں بھی مل گئے پکڑ لئے گئے اور ان کے ٹکڑے اڑا دیئے گئے)۔

قرطبی نے کہا: "لنغرینک بهم" یعنی ہم آپ کو ان پر مسلط کردیں گے اور آپ ان کا صفایا کردیں گے(۴)۔

حضور ﷺ کو اطلاع ملی کہ کچھ منافقین لوگوں کو غزوۂ تبوک میں جانے سے روک رہے ہیں، تو آپ نے ان کے پاس طلحہ بن عبید اللہ کو چند صحابہ کے ساتھ بھیجا، اور ان کو یہ حکم دیا کہ جاکر ان کے گھروں کو جلادیں، اور حضرت طلحہ نے ایسا ہی کیا(۱)۔

۵- امام کے لئے ناجائز ہے کہ اپنے ساتھ جہاد میں جھوٹی خبر پھیلانے والے کو لے جائے(۲) اس لئے کہ فرمان باری ہے: "وَلٰكِنْ كَرِهَ اللّٰهُ انْبِعَاثَهُمْ فَثَبَّطَهُمْ وَقِيْلَ اقْعُدُوْا مَعَ الْقَاعِدِيْنَ، لَوْ خَرَجُوا فِيْكُمْ مَا زَادُوْكُمْ إِلاَّ خَبَالاً وَّلَأَوْضَعُوْا خِلاَلَكُمْ يَبْغُوْنَكُمُ الْفِتْنَةَ"(۳) (لیکن اللہ نے ان کے جانے کو پسند ہی نہ کیا اسی لئے انہیں جما رہنے دیا اور کہہ دیا گیا کہ بیٹھے رہنے والوں کے ساتھ بیٹھے رہو اگر یہ لوگ تمہارے ساتھ شامل ہوکر چلتے تو تمہارے درمیان فساد ہی بڑھاتے یعنی تمہارے درمیان فتنہ پردازی کی فکر میں دوڑے دوڑے پھرتے)۔

اگر کوئی جھوٹی خبر پھیلانے والا فوج کے ساتھ چلا جائے تو مال غنیمت سے اس کے لئے حصہ نہیں لگایا جائے گا، اور نہ ہی اس میں سے اس کو عطیہ کے طور پر دیا جائے گا(۴)۔

فقہاء نے إرجاف کے احکام "کتاب الجہاد" اور مال غنیمت کی تقسیم میں ذکر کئے ہیں۔

---

(۱) لسان العرب: مادہ (شیع)۔
(۲) احکام القرآن للجصاص ۳/ ۵۸۴ طبع المطبعة البهية المصرية، عدة أرباب الفتوی ص/ ۸۲ طبع بولاق ۱۳۰۴ھ۔
(۳) سورۂ احزاب/ ۶۰، ۶۱۔
(۴) تفسیر قرطبی ۱۴/ ۲۴۶۔

---

(۱) معین الحکام ص/ ۲۱۰ طبع المطبعة الميمنية، اس حدیث کو ابن ہشام نے السیرة (۴/ ۵۱۷ طبع مصطفی الحلبی) میں روایت کیا ہے۔
(۲) حاشیہ قلیوبی ۴/ ۱۹۴، المغنی ۸/ ۳۵۱ طبع مکتبة الرياض الحديثة۔
(۳) سورۂ توبہ/ ۴۶-۴۷۔
(۴) المغنی ۸/ ۳۵۱، حاشية الجمل علی شرح المنهاج ۴/ ۹۵، حاشیہ قلیوبی ۴/ ۱۹۴۔

أرحام

تعریف:

۱- أرحام: رحم کی جمع ہے، اور رَحِم، رُحْم، رِحْم: بچہ دانی کو کہتے ہیں، اور مجازاً یہ لفظ قرابت کے معنی میں ہے، ''التہذیب'' میں ہے: **بینهما رحم**: یعنی ان کے درمیان نزدیکی قرابت ہے، اور ابن اثیر نے کہا کہ ذوالرحم اقارب اور رشتہ دار ہیں (۱)۔ رحم: واحد وجمع ہر ایک کے لئے استعمال ہوتا ہے (۲)۔

علماء فرائض کو چھوڑ کر تمام فقہاء کے یہاں جب یہ لفظ مطلق بولا جائے تو اس سے مراد رشتہ دار ہوتے ہیں (۳)۔ البتہ بعض مذاہب کی جزئیات میں أرحام اور اقارب کے درمیان عموم خصوص مطلق کی نسبت بتائی گئی ہے، مثلاً حنابلہ کے یہاں اگر قرابت پر وقف ہو تو اس میں ماں کی قرابت داخل نہیں، جب کہ اگر ذوی الأرحام پر وقف ہو تو اس میں دونوں طرف (ماں، باپ) کے قرابت دار داخل ہوں گے (۴)۔ حالانکہ اہل فرائض کے یہاں ذوی لأرحام اخص ہیں، ان سے مراد ان کے نزدیک وہ رشتہ دار ہوتے ہیں جو ذوی الفروض، یا عصبات کسی میں سے نہ ہوں، مرد ہو یا عورت (۵)۔

فقہاء کی زبان میں لأرحام اور ذوی لأرحام دونوں کا معنی ایک ہے (۱)۔

۲- رحم کی دو قسمیں ہیں:

رحم محرم (وہ رشتہ جس میں نکاح حرام ہے) رحم غیر محرم (وہ رشتہ جس میں نکاح حرام نہیں ہے)۔

رحم محرم (نکاح کی حرمت والے رشتہ) کا ضابطہ: ایسے دو شخص جن کے درمیان ایسی قرابت ہو کہ اگر ان میں سے ایک کو مرد اور دوسرے کو عورت فرض کرلیا جائے تو ان کا آپس میں نکاح ناجائز ہو، مثلاً باپ، مائیں، بھائی، بہن، اجداد (دادا، نانا)، جدات (دادی، نانی)، اگر چہ اوپر کے ہوں، اولاد اور ان کی اولاد (خواہ لڑکے ہوں یا لڑکیاں) اگر چہ نیچے کی ہوں، چچا، پھوپھیاں، ماموں، خالہ، اور ان کے علاوہ جو لوگ رشتہ دار ہیں ان میں ''محرمیت'' (نکاح کی حرمت) نہیں، مثلاً چچا کی بیٹیاں، پھوپھی کی بیٹیاں، ماموں کی بیٹیاں، خالہ کی بیٹیاں (۲)۔

شرعی حکم:

رشتہ داروں کے ساتھ بہت سے احکام وابستہ ہیں، جو متعلقات کے اعتبار سے مختلف ہیں اور وہ یہ ہیں:

صلہ رحمی:

۳- صلہ: ایسا فعل جس کی وجہ سے انسان کو صلہ رحمی کرنے والا (رشتہ داروں کے ساتھ حسن سلوک کرنے والا) شمار کیا جائے ابن حجر

(۱) النہایۃ لابن اثیر۔
(۲) شرح الروض ۳/ ۵۲۔
(۳) تھانوی ۲/ ۵۸۹، شرح السراجیہ رص ۲۶۵، الخرشی ۸/ ۱۷۶، کفایۃ الطالب الربانی ۲/ ۳۳۹، البجیرمی علی الخطیب ۳/ ۲۶۳، العذب الفائض ۲/ ۱۵۔
(۴) مطالب اولی النہی ۴/ ۳۵۹، ۳۶۰۔
(۵) شرح السراجیہ رص ۲۶۵، البجیرمی علی الخطیب ۳/ ۲۶۳، العذب الفائض ۲/ ۱۵۔

(۱) البحر الرائق ۸/ ۵۰۸، ابن عابدین ۵/ ۴۳۹، شرح السراجیہ رص ۵۲، التاج والاکلیل ۶/ ۳۷۳، حاشیۃ الرملی علی شرح الروض ۳/ ۵۲۔
(۲) البدائع ۵/ ۱۲۲، الفروق ۱/ ۱۴۷، کفایۃ الطالب الربانی ۲/ ۳۳۹، شرح الروض ۳/ ۱۱۰، والآداب الشرعیہ ۱/ ۵۰۷، فتاوی ابن تیمیہ ۲۹/ ۲۸۲، الفتاوی الہندیہ ۲/ ۷۰۸۔

ہیثمی نے کہا: صلہ کسی بھی نوعیت کی نیکی اور احسان کرنا ہے(۱)۔

والدین وغیرہ کے ساتھ صلہ رحمی حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک واجب ہے(۲)۔ اور شافعیہ میں سے نووی نے اسی کو درست کہا ہے۔

وجوب کی دلیل یہ فرمان باری ہے: ''وَاتَّقُوا اللّٰهَ الَّذِي تَسَآءَلُوْنَ بِهٖ وَالْأَرْحَامَ'' (۳) (اور اللہ سے تقوی اختیار کرو جس کے واسطہ سے ایک دوسرے سے مانگتے ہو اور قرابتوں کے باب میں بھی (تقوی اختیار کرو))۔

اور فرمان نبوی ہے: '' من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فليكرم ضيفه ، ومن كان يؤمن بالله واليوم الآخر فليصل رحمه، ومن كان يؤمن بالله واليوم الآخر فليقل خيرا أو ليصمت '' (۴) (جو شخص اللہ پر اور یوم آخرت پر ایمان رکھتا ہے اس کو چاہئے کہ اپنے مہمان کی خاطر داری کرے اور جو شخص اللہ پر اور یوم آخرت پر ایمان رکھتا ہے اس کو چاہئے کہ صلہ رحمی کرے اور جو شخص اللہ پر اور یوم آخرت پر ایمان رکھتا ہے اس کو چاہئے کہ اچھی بات کرے یا خاموش رہے)۔ شافعیہ نے والدین اور غیر والدین میں تفریق کی ہے، چنانچہ وہ دوسرے علماء کے ساتھ اس بات پر متفق ہیں کہ والدین کے ساتھ حسن سلوک واجب ہے اور یہ کہ ان کی نافرمانی اور ان کے ساتھ شفقت کا معاملہ نہ کرنا گناہ کبیرہ ہے، لیکن والدین

(۱) البحر الرائق ۸/ ۵۰۸، نہایۃ المحتاج ۵/ ۴۱۹، مغنی المحتاج ۲/ ۴۰۵، البجیری علی المنہج ۳/ ۲۱۹، الزواجر لابن حجر ۲/ ۶۵۔

(۲) ابن عابدین ۵/ ۲۶۳، کفایۃ الطالب الربانی ۲/ ۳۳۹، فتاوی ابن تیمیہ ۲۹/ ۱۸۶، الآداب الشرعیہ ۱/ ۵۰۷۔

(۳) سورۂ نساء/ ۱، دیکھئے: تفسیر قرطبی آیت مذکورہ کی تفسیر، کفایۃ الطالب الربانی ۲/ ۳۳۹۔

(۴) حدیث "من كان يؤمن بالله واليوم الآخر ...." کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۰/ ۴۴۵ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/ ۶۸ طبع عیسی الحلبی) نے بروایت ابو ہریرہ مرفوعاً کی ہے، دیکھئے: الزواجر ۲/ ۶۳، ۶۷۔

کے علاوہ دوسرے رشتہ داروں کے ساتھ صلہ رحمی سنت ہے، تاہم شافعیہ نے تصریح کی ہے کہ اقارب کے ساتھ حسن سلوک کو شروع کرنا سنت ہے، اور حسن سلوک کرنے کے بعد اس کو ختم کرنا گناہ کبیرہ ہے(۱)۔

والدین کے ساتھ صلہ رحمی وحسن سلوک:

۴ - بالاجماع ماں کے ساتھ صلہ رحمی اور حسن سلوک باپ کے ساتھ حسن سلوک سے مقدم ہے، اس لئے کہ ایک شخص نے رسول اللہ ﷺ سے دریافت کیا: "من أحق الناس بحسن صحابتي" (سب سے زیادہ کون حقدار ہے کہ میں اس کے ساتھ حسن سلوک کروں؟) آپ ﷺ نے فرمایا: "أمك ثم أمك ثم أمك، ثم أبوك" (۲) (تیری ماں پھر فرمایا: تیری ماں، پھر تیری ماں، پھر تیرے باپ)۔

والدین کے ساتھ حسن سلوک کو فقہاء اکثر لفظ ''بر'' سے تعبیر کرتے ہیں، اور دوسرے اقارب کے ساتھ حسن سلوک کے لئے ''صلہ'' کا لفظ استعمال کرتے ہیں، لیکن اس کے برعکس بھی ہوتا ہے، چنانچہ وہ کہتے ہیں: ''صلة لأبوين'' و ''بر لأرحام''، چونکہ والدین کے ساتھ حسن سلوک کے اکثر احکام کی تعبیر لفظ ''بر الوالدین'' سے ہے اس لئے ان احکام کی تفصیلی جگہ '' البر'' کی اصطلاح ہے، تاہم یہاں آسانی کے لئے ضروری احکام بیان کئے جارہے ہیں ساتھ ساتھ بقیہ رشتہ داروں کے احکام تفصیل سے بیان ہوں گے(۳)۔

(۱) الجمل علی المنہج ۳/ ۵۹۹، البجیری علی الخطیب ۳/ ۲۲۹، ۲۳۰۔

(۲) حدیث "من أحق الناس...." کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۰/ ۴۰۱ طبع السلفیہ) اور مسلم (۴/ ۱۹۷۴ تحقیق محمد فؤاد عبد الباقی طبع عیسی الحلبی) نے بروایت ابو ہریرہ کی ہے نیز دیکھئے: البجیری ۳/ ۲۲۸، تحفۃ المحتاج ۶/ ۳۰۸۔

(۳) الزواجر ۲/ ۶۱، الفروق ۱/ ۱۴۷، ابن عابدین ۵/ ۲۶۳، فتاوی ابن تیمیہ ۳/ ۲۲۴۔

والدین کے علاوہ اقارب کے ساتھ حسن سلوک:

۵- حنفیہ کا ایک قول یہ ہے کہ صلہ اور احسان کے حکم میں باپ کے انتقال کے بعد بڑا بھائی باپ کی طرح ہے، اسی طرح دادا اگر چہ اوپر کا ہو، اور بڑی بہن اور خالہ صلہ واحسان میں ماں کی طرح ہے۔

قریب قریب اسی کو شافعیہ میں سے زرکشی نے چچا اور خالہ کے بارے میں اختیار کیا ہے، کیونکہ وہ چچا کو باپ کے درجہ میں اور خالہ کو ماں کے درجے میں رکھتے ہیں، اس لئے کہ صحیح حدیث سے ثابت ہے: "أن الخالة بمنزلة الأم، وأن عم الرجل صنو أبيه" (۱) (خالہ ماں کے درجہ میں ہے اور چچا باپ کے برابر ہے)۔

لیکن زرکشی کی بات ائمہ شافعیہ کے خلاف ہے، اس لئے کہ والدین خصوصیت سے لحاظ واحترام اور حسن سلوک میں ایسے اعلی درجہ اور بلند مقام پر ہیں کہ بقیہ رشتہ داروں کو اس درجہ کا لحاظ واحترام اور حسن سلوک حاصل نہیں ہے، شافعیہ نے سابقہ صحیح احادیث کا جواب یہ دیا کہ اس پر عمل کے لئے کسی خاص سلسلہ میں مشابہت (اور ان کے جیسے احکام کا ثابت ہونا) کافی ہے، مثلاً خالہ اور ماں کے تعلق سے پرورش اور باپ اور چچا کے تعلق سے اکرام اور اعزاز میں مشابہت ومناسبت ہے (۲)۔

کن رشتہ داروں کے ساتھ صلہ رحمی مطلوب ہے؟

٦- کن رشتہ داروں کے ساتھ احسان مطلوب ہے؟ اس سلسلہ میں علماء کی دو رائیں ہیں:

اول: خاص طور پر رحم محرم (نکاح کی حرمت والے) کے ساتھ احسان مطلوب ہے، دوسرے رشتہ داروں کے ساتھ نہیں، یہی حنفیہ کے یہاں ایک قول اور مالکیہ کے یہاں غیر مشہور قول ہے اور حنابلہ میں ابو الخطاب کا قول ہے (۱)۔ انہوں نے کہا ہے: اس لئے کہ اگر تمام اقارب کے ساتھ احسان واجب ہو تو سارے انسانوں کے ساتھ واجب ہوگا اور یہ دشوار ہے، لہذا کسی قرابت کی تحدید ضروری ہے جس کے ساتھ احسان واعزاز واجب اور اس کے حق میں قطع رحمی حرام ہو، اور یہ رحم محرم (حرمت نکاح) کی قرابت ہے۔

فرمان نبوی ہے: "**لا تنكح المرأة على عمتها ولا على خالتها ولا على بنت أخيها وأختها فإنكم إذا فعلتم ذلك قطعتم أرحامكم**" (۲) (کسی عورت کو اس کی پھوپھی یا اس کی خالہ یا اس کے بھائی یا اس کی بہن کی بیٹی کے ساتھ نکاح میں نہ لایا جائے کہ اگر تم ایسا کروگے تو قطع رحمی ہوگی)۔

دوم: ہر رشتہ دار کے ساتھ احسان کرنا مطلوب ہے، خواہ وہ حرمت والا ہو یا نہ ہو، یہی حنفیہ کا قول، مالکیہ کے یہاں مشہور قول اور امام احمد کی تصریح ہے، اور شافعیہ کے اطلاق سے بھی یہی سمجھ میں آتا ہے، کیونکہ شافعیہ میں سے کسی نے احسان کو رحم محرم (حرمت نکاح والے

---

(۱) حدیث: "عم الرجل صنو أبيه...." کی روایت مسلم (۲/ ٦٧٧ طبع عیسی الحلبی) اور ابوداؤد (عون المعبود ۲/ ۳۲ طبع المطبعۃ الانصاریہ دہلی) نے بروایت ابوہریرہ کی ہے اور حدیث: "الخالة بمنزلة الأم...." کی روایت بخاری (فتح الباری ۵/ ۳۰۴ طبع السلفیہ) اور ترمذی (۴/ ۳۱۳ طبع مصطفی الحلبی) نے بروایت براء بن عازب کی ہے۔

(۲) ابن عابدین ۵/ ۲٦۴، الزواجر ۲/ ٦٦۔

(۱) البحر الرائق ۸/ ۵۰۸، الطحطاوی علی الدر ۴/ ۳۰۵، الفواکہ الدوانی ۲/ ۳۸۵، کفایۃ الطالب الربانی ۲/ ۳۳۹، الآداب الشرعیہ ۱/ ۵۰۷۔

(۲) حدیث: "لا تنكح المرأة على عمتها ولا على خالتها...." کی روایت ابوداؤد (عون المعبود ۲/ ۱۸۳ طبع المطبعۃ الانصاریہ دہلی) نے قریب قریب انہی الفاظ میں کی ہے لیکن آخری حصہ "فإنكم إذا فعلتم....." اس میں نہیں ہے، اس کی اصل صحیحین میں ہے، اس کے آخری حصہ کو طبرانی نے المعجم الکبیر (۱۱/ ۳۳۷ شائع کردہ وزارۃ الاوقاف عراق) میں روایت کیا ہے، دیکھئے: الفروق للقرافی ۱/ ۱۴۷۔

رشتہ) کے ساتھ خاص نہیں کیا ہے (۱)۔

اختلاف دین کے باوجود صلہ رحمی اور حسن سلوک:

۷ - اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ مسلمان بیٹے کا اپنے کافر والدین کے ساتھ صلہ رحمی اور حسن سلوک مطلوب ہے (۲)۔ البتہ دوسرے کافر رشتہ داروں کے ساتھ صلہ رحمی وحسن سلوک، مسلمان سے مطلوب نہیں، اس لئے کہ فرمان باری ہے: "لاَ تَجِدُ قَوْمًا يُّؤْمِنُوْنَ بِاللّٰهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ يُوَادُّوْنَ مَنْ حَادَّ اللّٰهَ وَرَسُوْلَهٗ" (۳) (جو لوگ اللہ اور یوم آخرت پر ایمان رکھتے ہیں آپ انہیں نہ پائیں گے کہ وہ ایسوں سے دوستی رکھیں جو اللہ اور اس کے رسول کے مخالف ہیں)۔ اور والدین کی تخصیص کی دلیل فرمان باری ہے: "وَإِنْ جَاهَدَاكَ عَلٰى أَنْ تُشْرِكَ بِيْ مَا لَيْسَ لَكَ بِهٖ عِلْمٌ فَلاَ تُطِعْهُمَا وَصَاحِبْهُمَا فِي الدُّنْيَا مَعْرُوْفًا" (۴) (اور اگر وہ دونوں تجھ پر اس کا زور ڈالیں کہ تو میرے ساتھ کسی چیز کو شریک ٹھہرائے جس کی تیرے پاس کوئی دلیل نہیں تو تو ان کا کہنا نہ ماننا اور دنیا میں ان کے ساتھ خوبی سے بسر کئے جانا)۔ حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ، اور حنابلہ کی رائے یہی ہے (۵)۔ لیکن سمرقندی نے سحنون بن مہد ان سے صلہ اور احسان میں کافر ومسلم کے درمیان مساوات کو نقل کیا ہے۔

---

(۱) ابن عابدین ۵/ ۲۶۴، الطحطاوی علی الدر ۴/ ۲۰۵، الفواکہ الدوانی ۲/ ۳۸۵، کفایۃ الطالب الربانی ۲/ ۳۳۹، الآداب الشرعیہ ۱/ ۵۰۷، البجیرمی ۳/ ۳۲۹۔

(۲) الفروق ۱/ ۱۴۵، الزواجر ۲/ ۶۲، الآداب الشرعیہ ۱/ ۴۸۷، تنبیہ الغافلین / ۴۸، عمدۃ القاری ۱۳/ ۱۷۴۔

(۳) سورۂ مجادلہ/ ۲۲۔

(۴) سورۂ لقمان/ ۱۵۔

(۵) الطحطاوی علی الدر ۴/ ۲۰۵، الفواکہ الدوانی ۲/ ۲۸۶، البجیرمی علی الخطیب ۴/ ۲۴۵، تنبیہ الغافلین/ ۴۸، المغنی ۱۳/ ۱۷۳، الآداب الشرعیہ ۱/ ۴۸۷۔

صلہ رحمی اور حسن سلوک کے درجات:

۸ - فقہاء حنفیہ اور شافعیہ کی رائے ہے کہ اقارب کے اعتبار سے صلہ واحسان کے درجات متفاوت ہیں، چنانچہ والدین کے ساتھ صلہ واحسان بہ نسبت دیگر محرم رشتہ داروں کے اہم ہے، اور محرم رشتہ داروں کے ساتھ صلہ واحسان دوسروں کی بہ نسبت اہم ہے (۱)۔

صلہ واحسان سے مراد یہ نہیں کہ اگر وہ احسان کریں تو تم بھی احسان کرو، کیونکہ یہ تو بدلہ ہوگیا، صلہ و احسان تو یہ ہے کہ اگر وہ تمہارے ساتھ قطع رحمی کریں تو بھی تم ان کے ساتھ صلہ واحسان کرو (۲)۔ چنانچہ بخاری وغیرہ میں یہ روایت ہے: "ليس الواصل بالمكافئ ولكن الواصل الذي إذا قطعت رحمه وصلها" (۳) (ناطہ جوڑنے والا وہ نہیں ہے جو احسان کے بدلہ احسان کرے بلکہ ناطہ جوڑنے والا وہ ہے کہ جب اس کا کوئی رشتہ دار اس سے ناطہ توڑ دے تو وہ جوڑے)۔

صلہ واحسان کا طریقہ؟

۹ - صلہ رحمی چند امور سے ہوتی ہے مثلاً:

ملاقات، تعاون، ضروریات پوری کرنا، اور سلام کرنا، اس لئے کہ فرمان نبوی ہے: "بلّوا أرحامكم ولو بالسلام" (اپنے ناطوں کو تر رکھو (یعنی ان کی رعایت کرو) اگر چہ سلام کے ذریعہ ہو) (۴)۔

---

(۱) ابن عابدین ۵/ ۲۶۴، الزواجر ۲/ ۷۳۔

(۲) ابن عابدین ۵/ ۲۶۴، کفایۃ الطالب الربانی ۲/ ۳۳۹، الزواجر ۲/ ۷۶، فتاوی ابن تیمیہ ۱۵/ ۳۴۹، ۳۵۰۔

(۳) حدیث "ليس الواصل بالمكافئ...." کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۰/ ۴۲۳ طبع السلفیہ) اور ابوداؤد (عون المعبود ۲/ ۶۱ طبع المطبعۃ الانصاریہ، دہلی) نے بروایت عبداللہ بن عمرو کی ہے۔

(۴) حدیث "بلّوا أرحامكم ولو بالسلام" کی روایت بزار اور طبرانی نے کی ہے جیسا کہ مجمع الزوائد (۸/ ۱۵۲ طبع قدسی) میں ہے اور سخاوی نے المقاصد

اور ابو الخطاب کے نزدیک محض سلام کرلینا کافی نہیں (۱)۔

جیسے کہ جو رشتہ دار غائب (دور) ہو اس کے حق میں صلہ رحمی خط وکتابت سے ہوتی ہے، اس کی حنفیہ، مالکیہ اور شافعیہ نے صراحت کی ہے، لیکن یہ حکم والدین کے علاوہ دوسرے رشتہ داروں کا ہے، والدین اگر آنے اور ملنے کا مطالبہ کریں تو صرف خط وکتابت کافی نہیں (۲)۔

اسی طرح اقارب پر مال خرچ کرنا ان کے ساتھ صلہ رحمی سمجھا جاتا ہے، اس لئے کہ فرمان نبوی ہے: "الصدقة على المسكين صدقة وعلى ذي الرحم ثنتان صدقة وصلة" (۳) (مسکین پر صدقہ بصرف صدقہ ہے، جب کہ رشتہ دار پر صدقہ صدقہ اور صلہ رحمی دونوں ہے)۔

حنفیہ اور شافعیہ کی ظاہری عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ اگر مال دار اپنے حاجت مند رشتہ دار سے ملاقات کرنے پر اکتفا کرے تو یہ اس کی طرف سے صلہ رحمی نہیں اگر وہ اس کے اوپر خرچ کرسکتا ہو (۴)، صلہ رحمی کے تحت ہر طرح کا احسان داخل ہے جس سے صلہ رحمی ہو (۵)۔

= الحسنة میں کہا: اس کے طرق کو ایک دوسرے سے تقویت حاصل ہے۔

(۱) الطحطاوی علی الدر ۴/ ۲۰۵، کفایۃ الطالب الربانی ۲/ ۳۳۹، نہایۃ المحتاج ۲/ ۷۶، الآداب الشرعیہ ۱/ ۵۰۷، الفواکہ الدوانی ۲/ ۳۸۶۔

(۲) طحطاوی علی الدر ۴/ ۲۰۶، الفواکہ الدوانی ۲/ ۳۸۶، کفایۃ الطالب الربانی ۲/ ۳۳۹، البجیرمی علی الخطیب ۳/ ۲۲۹۔

(۳) حدیث "الصدقة على المسكين....." کی روایت ترمذی (۳/ ۳۸ طبع مصطفی الحلبی) نے کی ہے اور اس کو حسن کہا ہے، نیز امام احمد (۴/ ۱۷ طبع المیمنیہ) اور حاکم (۱/ ۴۰۷ طبع حیدرآباد دکن) نے بروایت کمال بن عامر کی ہے اور حاکم نے اس کو صحیح کہا ہے۔

(۴) الطحطاوی علی الدر ۴/ ۲۰۵، الفواکہ الدوانی ۲/ ۳۸۵، کفایۃ الطالب الربانی ۲/ ۳۳۹، حاشیۃ الجمل علی المنہج ۳/ ۵۹۹، البجیرمی علی الخطیب ۳/ ۲۲۹، المغنی مع الشرح الکبیر ۲/ ۵۰۷، کشاف القناع ۲/ ۲۵۲۔

(۵) شرح روض الطالب ۲/ ۳۸۶، کفایۃ الطالب ۲/ ۳۳۹، ابن عابدین ۵/ ۲۶۳۔

صلہ رحمی کی مشروعیت کی حکمت:

۱۰- صلہ رحمی میں بڑی حکمتیں ہیں، ان کی اہمیت کی وضاحت اس حدیث سے ہوتی ہے: "من سره أن يبسط له رزقه أو ينسأ له في أثره فليصل رحمه" (۱) (جس شخص کو اس بات سے خوشی ہو کہ اس کا رزق بڑھے اور اس کی عمر دراز ہو تو وہ صلہ رحمی کرے)۔ من جملہ اور بہت سے فوائد کے جن کی طرف فقہاء نے اشارہ کیا ہے اللہ تعالی کی خوشنودی ورضا ہے، اس لئے کہ اللہ تعالی نے صلہ رحمی اور رشتہ داروں کو خوش کرنے کا حکم دیا ہے۔

نیز مروءت (انسانی وقار اور اعلی صفات) میں اضافہ اور مرنے کے بعد ثواب میں زیادتی ہوتی ہے، کیونکہ اس کی موت کے بعد جب اس کے احسانات کو لوگ یاد کریں گے تو اس کے لئے دعائیں کریں گے (۲)۔

قطع رحمی (رشتہ کا توڑنا):

۱۱- شافعیہ میں سے ابن حجر ہیثمی نے قطع رحمی کی صورتوں کا ذکر کیا ہے، اور مالکیہ میں سے صاحب تہذیب الفروق نے ان سے موافقت کی ہے۔

ابن حجر نے اس سلسلہ میں دو رائیں ذکر کی ہیں:

اول: رشتہ داروں کے ساتھ بدسلوکی۔

دوم: ایسا کام جو حسن سلوک کے ترک تک پہنچ جائے، لہذا اگر

---

(۱) حدیث "من سرّه أن يبسط له....." بمسلم (۴/ ۱۹۸۲ طبع عیسی الحلبی) نے بروایت انس کی ہے نیز بخاری (فتح الباری ۱۰/ ۴۱۵ طبع السلفیہ) نے بروایت انس قریب قریب انہی الفاظ میں کی ہے۔

(۲) ابن عابدین ۵/ ۲۶۳، کفایۃ الطالب الربانی ۲/ ۳۳۹، حاشیۃ الطحطاوی علی الدر ۴/ ۲۰۶، البجیرمی علی الخطیب ۳/ ۲۳۰، تہذیب الفاکلیبی ص ۴۹، الفروق للقرافی ۱/ ۱۴۷، الفواکہ الدوانی ۲/ ۴۷۶۔

ایک مکلف (عاقل بالغ) شخص اپنے رشتہ دار کے ساتھ اپنی سابقہ صلہ رحمی واحسان کو بغیر کسی شرعی عذر کے ختم کردے تو اس کو قطع رحمی کرنے والا کہنا صحیح ہے، اور بعض علماء نے (جیسا کہ گذرا) اسے گناہ کبیرہ شمار کیا ہے، جیسا کہ گذر چکا ہے (۱)۔

صلہ واحسان کی نوعیت کے لحاظ سے عذر الگ الگ ہے، شافعیہ ومالکیہ نے ترک ملاقات کے عذر کی تحدید ایسے عذر کے ساتھ کی ہے، جس کی بنیاد پر نماز جمعہ چھوڑی جاسکے، دونوں میں قدر مشترک یہ ہے کہ دونوں فرض عین ہیں، اور ان کا چھوڑنا گناہ کبیرہ ہے، اگر وہ مالی طور پر صلہ واحسان کررہا تھا اور اپنی سخت ضرورت یا مال ختم ہونے یا اتباع شریعت میں غیر رشتہ دار کو مقدم کرنے کی وجہ سے مالی احسان نہ کرے تو یہ عذر مانا جائے گا (۲)۔ اور خط وکتابت نہ کرنے کا عذر یہ ہے کہ کوئی معتبر پیغام بر نہ ملے (۳)۔

مالکیہ کے یہاں ایک اور عذر کا اضافہ ہے وہ یہ کہ مالدار رشتہ دار اپنے فقیر رشتہ دار سے تکبر سے پیش آئے تو اس صورت میں فقیر رشتہ دار کے ذمہ صلہ رحمی واجب نہیں ہے (۴)۔

قطع رحمی کا حکم:

۱۲ - وہ رشتہ جس کو جوڑنے کا حکم ہے اس کو توڑنا بالاتفاق حرام ہے (۵)، اس لئے کہ فرمان باری ہے: "وَالَّذِيْنَ يَنْقُضُوْنَ عَهْدَ اللّٰهِ مِنْ بَعْدِ مِيْثَاقِهِ وَيَقْطَعُوْنَ مَا أَمَرَ اللّٰهُ بِهِ أَنْ يُوْصَلَ وَيُفْسِدُوْنَ فِي الْأَرْضِ أُولٰئِكَ لَهُمُ اللَّعْنَةُ وَلَهُمْ سُوْءُ الدَّارِ" (۱) (اور جو لوگ اللہ کے عہد کو اس کی پختگی کے بعد توڑتے رہتے ہیں اور اسے کاٹتے رہتے ہیں جس کے لئے اللہ نے جوڑے رکھنے کا حکم دیا ہے اور زمین پر فساد کرتے رہتے ہیں ایسوں پر لعنت ہوگی اور ان کے لئے اس جہاں میں خرابی (ہی) ہے)۔

میت کے لئے ضروری امور میں رشتہ داروں کو مقدم کرنا:

۱۳ - اکثر فقہاء کی رائے یہ ہے کہ میت کے لئے ضروری چیزوں مثلاً غسل، نماز جنازہ اور تدفین میں اقارب کو مقدم کیا جائے گا، البتہ بعض فقہاء رشتہ داروں پر زوجین کو مقدم کرتے ہیں، اور بعض فقہاء ان پر وصی (وہ شخص جس کے لئے وصیت کی گئی ہو) کو مقدم کرتے ہے (۲)۔ میت کی نماز جنازہ، غسل اور تدفین میں حکم مختلف ہوتا ہے، اس سلسلہ کے تفصیلی احکام فقہاء اصطلاح: "الجنائز" میں ذکر کرتے ہیں۔

اقارب کے لئے ہبہ:

۱۴ - اگر انسان اپنے رشتہ دار کو ہبہ کرے، اور رشتہ دار کے اس پر قبضہ کرنے کے بعد ہبہ کرنے والا رجوع کرنا چاہے تو اولاد کے علاوہ کو ہبہ کرنے کے بعد رجوع کرنا بالاتفاق ممنوع ہے، البتہ اولاد کو ہبہ کرنے کے بعد رجوع کرنے کے بارے میں فقہاء کے تین اقوال ہیں:

الف۔ رجوع ممنوع ہے، یہی حنفیہ کا قول اور امام احمد کی ایک روایت ہے (۳)، اس لئے کہ حاکم کی مرفوع روایت میں ہے: "إذا

---

(۱) الزواجر ۲/ ۸۷، ۹۷، تہذیب الفروق ۱/ ۱۵۹، تحفۃ المحتاج ۶/ ۳۰۸۔

(۲) الزواجر ۲/ ۹۷، تہذیب الفروق ۱/ ۱۶۰، اور اس کے بعد کے صفحات، الطحطاوی علی الدر ۳/ ۲۰۵۔

(۳) الزواجر ۲/ ۸۰، الفواکہ الدوانی ۲/ ۳۸۶، تہذیب الفروق ۱/ ۱۶۰۔

(۴) الفواکہ الدوانی ۲/ ۳۸۶۔

(۵) تنبیہ الغافلین ص ۷۴، الفواکہ الدوانی ۲/ ۳۸۶، حاشیۃ الشربینی علی شرح البہجہ ۳/ ۳۹۳، تہذیب الفروق ۱/ ۱۶۰، الزواجر ۲/ ۶۲، فتاوی ابن تیمیہ ۳/ ۴۲۵، حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۲۶۳۔

---

(۱) سورۂ رعد/ ۲۵۔

(۲) دیکھئے: الفتاوی الہندیہ ۱/ ۱۶۰، اور اس کے بعد کے صفحات، ابن عابدین ۱/ ۸۰۶، مواہب الجلیل ۲/ ۲۱۲، مغنی المحتاج ۱/ ۳۴۹، کشاف القناع ۱/ ۳۷۹۔

(۳) البحر ۷/ ۲۰۳، العنایۃ علی الہدایہ ۷/ ۱۳۴، الفتاوی الہندیہ ۴/ ۵۸۲، المغنی مع الشرح الکبیر ۶/ ۲۷۱۔

كانت الهبة لذي رحم محرم لم يرجع فيها"(۱) (اگر ہبہ محرم رشتہ دار کے لئے ہو تو اس سے رجوع نہیں کرے گا) حاکم نے اس کو صحیح قرار دیا اور کہا: یہ شیخین کی شرط کے موافق ہے۔

ب۔ باپ اور دوسرے اوپر کے رشتہ دار (دادا اور پردادا) کے لئے رجوع جائز ہے، جب کہ ہبہ کردہ مال اس شخص کے قبضہ میں موجود ہو جس کو ہبہ کیا گیا، یہی شافعیہ کا قول ہے(۲) یا اس لئے کہ صحیح حدیث میں ہے: "**لايحل لرجل أن يعطي عطية أو يهب هبة فيرجع فيها إلا الوالد فيما يعطي ولده**"(۳) (کسی شخص کے لئے جائز نہیں کہ کوئی عطیہ دے یا ہبہ کرے، پھر رجوع کرے، ہاں والد اس مال میں رجوع کرسکتا ہے جو اس نے اپنی اولاد کو دیا ہو)۔

"شرح الروض" میں ہے کہ یہ مکروہ ہے اگر تمام اولاد کو برابر برابر عطیہ دیا ہو۔

ج۔ ماں باپ رجوع کرسکتے ہیں دوسرے نہیں، یہی مالکیہ کا قول ہے، لیکن ماں بڑی اور بالغ اولاد سے رجوع نہیں کرے گی، اسی طرح چھوٹی اولاد سے بھی نہیں اگر اس کا باپ زندہ ہو، اور اگر ہبہ کے بعد وہ یتیم ہوجائے تو اس میں دو وجہیں ہیں: یہ حکم اس صورت میں ہے جب ہبہ کرنے والے نے یہ نہ کہا ہو: یہ اللہ تعالی کے لئے ہے، یا

(۱) حدیث "إذا كانت الهبة لذي رحم محرم...." کی روایت دارقطنی (۳/ ۴۴ طبع المحاسن قاہرہ)، حاکم (۲/ ۵۲ طبع حیدرآباد دکن) اور بیہقی (۶/ ۱۸۱ طبع حیدرآباد دکن) نے بروایت سمرة کی ہے اور بیہقی نے کہا: ہم نے حدیث صرف اسی اسناد سے لکھی ہے اور یہ قوی نہیں ہے۔

(۲) نہایۃ المحتاج ۵/ ۴۱۴، ۴۱۵، الشروانی علی التحفہ ۶/ ۳۰۹، شرح الروض ۲/ ۴۸۳۔

(۳) حدیث "لا يحل لرجل أن يعطي عطية...." کی روایت ابوداؤد (عون المعبود ۳/ ۳۱۵ طبع المطبعۃ الانصاریہ دہلی) اور ابن ماجہ (حدیث: ۲۳۷۷ طبع عیسی الحلبی) نے بروایت ابن عباس اور عبداللہ بن عمرو کی ہے، اور ابن حجر نے کہا: اس کے رجال ثقہ ہیں (فتح الباری ۵/ ۲۱۱ طبع السلفیہ)۔

صلہ رحمی کے طور پر دیا ہو، اور اگر اس طرح کی کوئی نوعیت ہو تو رجوع کرنا منع ہے(۱)۔

باپ کے بارے میں امام احمد کا ظاہر مذہب مالکیہ کی طرح ہے، اور ماں کے بارے میں خرقی کے کلام کا ظاہر بھی یہی ہے، لیکن امام احمد سے صراحتاً یہ منقول ہے کہ ماں کے لئے رجوع درست نہیں ہے(۲)۔ نفس حکم اور استثنائی احکام میں کچھ تفصیلات ہیں، جن کے لئے اصطلاح: "ہبہ" سے رجوع کیا جائے۔

اقارب کے لئے وراثت:

۱۵ - فرائض کی اصطلاح میں رحم: ہر وہ رشتہ دار ہے جو ذوی الفروض یا عصبات میں سے نہ ہو(۳)۔ ذوی الأرحام اس وقت وارث ہوتے ہیں جب کوئی عصبہ یا ذی فرض نہ ہو جس پر رد ہوسکے، حنفیہ اور حنابلہ کے یہاں ذوی الأرحام بیت المال سے مقدم ہیں، متاخرین مالکیہ اور شافعیہ نے بھی اسی کو اختیار کیا ہے اگر بیت المال منظم نہ ہو(۴)۔

ذوی الأرحام کو وارث بنانے میں علماء کے دو مشہور مذاہب ہیں: مذہب اہل تنزیل، مذہب اہل قرابت، ایک تیسرا مذہب اہل رحم کے نام سے ہے، لیکن فقہاء نے اس کو چھوڑ دیا ہے، ذوی الأرحام کی توریث کی کیفیت اصطلاح "إرث" میں ذکر کی جاچکی ہے(۵)۔

(۱) بلغۃ السالک ۲/ ۳۱۷، الرہونی اور الخرشی نے صرف یتیم کے تعلق سے ممنوع کیا ہے (الرہونی ۷/ ۳۳۱، الخرشی ۷/ ۱۱۳، ۱۱۴)۔

(۲) المغنی مع الشرح ۶/ ۲۷۱، ۲۷۳۔

(۳) شرح السراجیہ ص/ ۲۶۵، الشرح الصغیر ۴/ ۶۳۰، الدسوقی ۴/ ۴۶۸۔

(۴) حاشیہ الجمل علی المنہج ۴/ ۱۰، البجیرمی علی الخطیب ۳/ ۲۶۳، کشاف القناع ۴/ ۴۸۳، العذب الفائض ۲/ ۱۵، شرح السراجیہ ص/ ۵۲، الدسوقی علی الدردیر ۴/ ۴۶۸، الشرح الصغیر ۴/ ۶۳۰۔

(۵) البجیرمی علی الخطیب ۳/ ۲۶۳، العذب الفائض ۲/ ۱۷، ۱۸، الدسوقی علی الدردیر ۴/ ۴۶۸، الشرح الصغیر ۴/ ۶۳۰۔

اقارب کے لئے وصیت:

۱۶ - غیر وارث رشتہ داروں کے لئے وصیت بالاتفاق جائز ہے۔

جمہور کی رائے یہ ہے کہ اگر کسی نے اپنے غیر وارث رشتہ داروں کے لئے وصیت کی تو اس میں والدین اور اولاد داخل ہیں بشرطیکہ ان کو وراثت سے روک دیا گیا ہو، اس لئے کہ شرعاً ممانعت ہی وارث کے لئے وصیت ہے (اور یہ وارث نہیں)۔ حنفیہ کے نزدیک یہ داخل نہیں ہوں گے، اس لئے کہ عرف میں والدین یا اولاد کو اقارب و رشتہ دار نہیں کہا جاتا ہے، اگر ان کو اقارب کہہ دیا جائے تو یہ قطع رحمی شمار ہوگی۔

دادا علی الاطلاق داخل ہے، یہی حنفیہ کے یہاں ظاہر روایت اور مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے (۱)۔

جو لوگ "جد" (دادا) کے داخل ہونے کے قائل ہیں، ان کے درمیان جد کی تحدید کے بارے میں تین مختلف آراء ہیں:

الف۔ انسان کا قریب ترین دادا داخل ہے، یہ شافعیہ کا قول ہے (۲)۔

ب۔ باپ کا دادا داخل ہے: یہ حنابلہ کا قول ہے، اور فقہاء حنفیہ نے امام ابو یوسف اور امام محمد کے اس قول کو اسی پر محمول کیا ہے کہ اسلام میں اس کے سب سے اخیر دادا پر مال وصیت صرف ہوگا، نیز فقہاء حنفیہ کا کہنا ہے: یہ اس دور کی بات ہے جب انسان کے رشتہ داروں میں ان لوگوں کی کثرت نہیں تھی جو اس کے قریب ترین مسلمان باپ کی طرف منسوب ہوں جب کہ ہمارے اس دور میں وہ ناقابل شمار حد تک کثرت سے ہیں، لہذا وصیت، وصیت کرنے والے کے باپ کی اولاد، اس کے دادا کی اولاد، اور اس کے باپ کے دادا کی اولاد، اس کی دادی، اور اس کی ماں کی دادی کی اولاد پر صرف ہوگی، اس سے زائد لوگوں پر صرف نہیں ہوگی۔

ج۔ جد چہارم (چوتھے دادا) سے آگے صرف ہوگی، یہ حنابلہ کی ایک روایت ہے (۱)۔ اور مذکورہ اجداد کی اولاد اقارب میں داخل ہیں (۲)۔

حنفیہ کے یہاں (سابقہ اختلاف کے ساتھ) اور شافعیہ اور حنابلہ کے یہاں احفاد (پوتے) دادا کی طرح ہیں اور مالکیہ کا ظاہر کلام یہ ہے کہ وہ اقارب میں داخل نہیں ہیں (۳)۔

۱۷ - أرحام کے لئے وصیت میں (اگر ان کی تعداد محدود ہو تو) مذکر ومؤنث برابر ہیں، اور سب کا احاطہ کرنا اور ان میں سے ہر ایک کو دینا ضروری ہے، اس پر اتفاق ہے، اور اگر ان کی تعداد محدود نہ ہو تو اس میں اختلاف وتفصیل ہے، جس کے لئے "وصیت" کی بحث دیکھی جائے۔

مالکیہ، شافعیہ، حنابلہ، اور حنفیہ میں محمد بن حسن کے نزدیک اس سلسلہ میں قریب وبعید میں کوئی تفریق نہیں ہے۔

امام ابوحنیفہ نے کہا: **قرب فالاقرب** کے اعتبار سے رحم محرم (محرم رشتہ داروں) کو مقدم کیا جائے گا، اور اگر کوئی رشتہ دار نہ ہو تو ان کے نزدیک وصیت باطل ہے، اور اگر کوئی ایک ہو تو نصف لے گا۔

حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے یہاں مال دار اور فقیر برابر ہیں۔

مالکیہ کے یہاں ان میں اگر کوئی حاجت مند، یا دوسرے سے زیادہ ضرورت مند ہو تو اس کو ترجیح دینا واجب ہے، یعنی اس کو

---

(۱) ابن عابدین ۵/ ۴۳۹، البحر الرائق ۸/ ۵۰۸، الحطاب ۶/ ۳۷۳، الفواکہ الدوانی ۲/ ۳۳۱، شرح الروض ۳/ ۵۲، الشروانی علی التحفہ ۷/ ۵۸، الخرشی ۵/ ۴۱۸، الطحطاوی علی الدر ۴/ ۳۳۱۔

(۲) تحفۃ المحتاج مع حاشیہ شروانی وحاشیہ ابن قاسم عبادی ۷/ ۵۸۔

(۱) المغنی مع الشرح الکبیر ۶/ ۵۴۹، ۵۵۰، البحر الرائق ۸/ ۵۰۸۔

(۲) البحر الرائق ۸/ ۵۰۸، الخرشی ۵/ ۴۱۸، شرح الروض ۳/ ۵۳، المغنی مع الشرح الکبیر ۶/ ۵۴۹، مطالب اولی النہی ۴/ ۳۵۹۔

(۳) ابن عابدین ۵/ ۴۶۳، التاج والاکلیل ۶/ ۳۷۳، شرح الروض ۳/ ۵۳، المغنی مع الشرح الکبیر ۶/ ۵۴۹، مطالب اولی النہی ۴/ ۳۵۹۔

دوسرے سے زیادہ دیا جائے، خواہ یہ حاجت مند اقرب ہو یا ابعد (۱)۔

۱۸- اگر ماں کی قرابت باپ کی قرابت کے ساتھ پائی جائے تو دونوں برابر ہیں یا نہیں؟ فقہاء کی دو رائیں ہیں:

اول: ماں کے قرابت دار باپ کے قرابت دار کے مساوی ہیں، یہ حنفیہ اور مالکیہ میں سے اشہب کا قول ہے، غیر عرب کی وصیت کے بارے میں شافعیہ کا یہی قول ہے، اور ان کی اکثر کتابوں میں عربوں کی وصیت کے بارے میں یہی معتمد ہے، اس لئے کہ عرب ماں پر فخر کرتے ہیں، چنانچہ صحیح حدیث سے ثابت ہے کہ حضور ﷺ نے حضرت سعد بن ابی وقاص کے بارے میں فرمایا: "سعد خالي فليرني امرؤ خاله" (۲) (سعد میرے ماموں ہیں، کوئی دکھائے مجھے اپنا ماموں)۔

ماں کے رشتہ دار برابر ہیں، یہ حنابلہ کا بھی قول ہے اگر وہ اپنی زندگی میں ان کے ساتھ صلہ واحسان کرتا تھا۔

دوم: ماں کے رشتہ دار اس میں داخل نہیں، مالکیہ میں ابن قاسم کا یہی قول ہے، اگر وصیت کرنے والے کے باپ کی طرف سے ایسے رشتہ دار موجود ہوں جو وارث نہ ہوں، اور بعض شافعیہ کے یہاں عربوں کی وصیت کے بارے میں یہی اصح ہے، اس لئے کہ عرب ماں پر فخر نہیں کرتے، اور یہی قول حنابلہ کا ہے، اگر وہ اپنی زندگی میں ان کے ساتھ صلہ واحسان کرتا تھا (۳)۔

(۱) الطحطاوی علی الدر ۴/۳۳۱، البحر الرائق ۸/۵۰۸، بلغۃ السالک ۴/۴۰۷، الدسوقی علی الدردیر ۴/۴۲۶، ۴۳۳، شرح الروض ۳/۵۴، کشاف القناع ۴/۴۳۳، ابن عابدین ۵/۴۳۹، الحطاب ۶/۳۷۳، الشرح الصغیر ۴/۵۹۲، المغنی مع الشرح الکبیر ۶/۵۳۳، ۵۴۹۔

(۲) حدیث "سعد خالي....." کی روایت ترمذی (تحفۃ الاحوذی ۱۰/۲۵۴ طبع مطبعۃ الاعتماد مصر) اور حاکم (۳/۴۹۸ طبع حیدرآباد دکن) نے کی ہے اور حاکم نے اس کی تصحیح کی ہے۔

(۳) البحر الرائق ۸/۵۰۸، الدسوقی علی الدردیر ۴/۴۳۲، الشروانی علی التحفہ ۷/۵۸، شرح الروض ۳/۵۴، المغنی مع الشرح الکبیر ۶/۵۴۹۔

اگر اپنے رشتہ داروں کے لئے وصیت کرے تو عملاً وارث پانے والا اس میں داخل نہیں ہوگا (۱)۔ یہی حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ کا قول ہے، شافعیہ کا ایک قول بھی یہی ہے اور ایک قول کے مطابق داخل ہوگا، اس لئے اس کو بھی رشتہ دار کہنا صحیح ہے، پھر اس کا حصہ باطل ہوجائے گا، کیونکہ خود اپنے لئے اجازت دینا ممکن نہیں اور باقی دوسروں کے لئے ہوجائے گا، ایک قول یہ ہے کہ وہ داخل ہے، اور اس کو اس کا حصہ دیا جائے گا، اور اگر وہ خود منع کردے تو داخل نہیں ہوگا، یہ حنفیہ کے نزدیک ہے، مالکیہ وحنابلہ کے نزدیک داخل ہوگا، اور شافعیہ کے سابقہ کلام سے یہی سمجھ میں آتا ہے (۲)۔

وہ رشتہ دار عورتیں جن سے نکاح حرام ہے:

۱۹- رشتہ فی الجملہ نکاح کی حرمت کا ایک سبب ہے، مرد پر اس کی رشتہ دار عورتیں حرام ہیں، البتہ چار عورتیں مستثنیٰ ہیں: اپنے چچا، یا ماموں، یا پھوپھی، یا خالہ کی بیٹیاں (۳)۔

محرمات کا تفصیلی بیان اور حرمت کے دلائل کا بیان اصطلاح ''نکاح'' کے تحت ''محرمات سے نکاح'' میں آئے گا۔

رشتہ داروں کا نفقہ:

۲۰- والدین کا نفقہ اولاد پر اور اولاد کا نفقہ والدین پر بالاتفاق واجب ہے، اسی طرح اجداد (دادا، پردادا، نانا وغیرہ) جدات (دادی ونانی وغیرہ) اور پوتوں کا نفقہ، حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے یہاں

(۱) طحطاوی علی الدر ۴/۳۳۰، البحر الرائق ۸/۵۰۷، ابن عابدین ۵/۴۳۹، الخرشی ۵/۴۱۸، الدسوقی علی الدردیر ۴/۴۳۲، شرح الروض ۳/۵۴، مطالب اولی النہی ۴/۴۸۲، کشاف القناع ۴/۳۰۶، الشروانی علی التحفہ ۷/۵۷۔

(۲) ابن عابدین ۵/۴۳۹، الخرشی ۵/۴۱۸، الجمل علی المنہج ۴/۶۱، مطالب اولی النہی ۴/۴۸۲، کشاف القناع ۴/۳۰۶۔

(۳) فتاوی ابن تیمیہ ۲۹/۲۸۲، ابن عابدین ۲/۲۷۶، الحطاب ۴/۲۱۱۔

واجب ہے، مالکیہ نے صرف والد کا اور اولاد کا نفقہ واجب کیا ہے، اس لئے کہ دادا حقیقی باپ کے معنی میں نہیں ہے، اسی طرح اولاد کی اولاد بھی ''اصول فروع'' کے علاوہ دوسرے رشتہ داروں کے لئے، اور ان کے ذمہ میں نفقہ صرف حنفیہ اور حنابلہ کے یہاں واجب ہے، البتہ حنفیہ نے صرف محرم رشتہ دار کا نفقہ واجب کیا ہے، دوسرے کا نہیں، جب کہ حنابلہ کے یہاں توسع ہے، انہوں نے ہر وارث کے لئے نفقہ واجب کیا ہے، اور غیر وارث کے بارے میں دو روایتیں ہیں، یہ اس صورت میں ہے جب کہ وہ ذوی الأرحام جو نہ فرض کے طور پر وارث ہوتے ہیں نہ عصبہ کے طور پر ان کے علاوہ میں سے ہوں، اور اگر وہ ذوی الارحام میں سے ہوں تو نہ ان کا نفقہ واجب ہے، اور نہ ہی ان کے ذمہ واجب ہے، ہاں حنابلہ میں سے ابو الخطاب ان کا نفقہ، اور ان کے ذمہ نفقہ واجب قرار دیتے ہیں، اگر ذوی الفروض یا عصبات میں سے کوئی نہ ہو(۱)۔

رشتہ داروں کے نفقہ کے دلائل اس کی شرائط، اس کی مقدار، اس کا ساقط ہونا اور دوسرے احکام اصطلاح: ''نفقہ اقارب'' میں آئیں گے۔

محارم کے تعلق سے دیکھنے، چھونے اور خلوت کا حکم:

۲۱ - رحم غیر محرم (نامحرم رشتہ دار) دیکھنے، چھونے اور خلوت کے حکم میں اجنبی کی طرح ہے، دیکھئے اصطلاح: (اجنبی)۔

محرم رشتہ داروں میں سے اگر مرد عورتوں کو دیکھے بشرطیکہ شہوت سے نہ ہو تو اس کے بارے میں فقہاء کی تین آراء ہیں:

ا۔ ناف اور گھٹنے کے درمیانی حصہ کو چھوڑ کر عورت کے سارے بدن کو دیکھنا جائز ہے، یہ شافعیہ کا قول ہے اور حنابلہ کا اس سلسلہ میں

(۱) ابن عابدین ۲/ ۶۴۴، الحطاب ۴/ ۲۱۱، بلغۃ السالک ۱/ ۵۲۵، ۵۲۶، البجیری علی الخطیب ۴/ ۶۶، کشاف القناع ۳/ ۳۱۰، المغنی ۷/ ۵۸۲، اور اس کے بعد کے صفحات شائع کردہ مکتبۃ الریاض۔

ایک ضعیف قول ہے(۱)۔

ب۔ ہاتھ کی کلائیاں، بال اور سینہ کے اوپر کا حصہ اور دونوں پیروں کے اطراف اور ایڑی وغیرہ کو دیکھنا جائز ہے، یہ مالکیہ کا قول ہے(۲)۔

ج۔ چہرہ، گردن، ہاتھ، پیر، سر، اور پنڈلی دیکھنا جائز ہے، یہ حنابلہ کی رائے ہے(۳)۔ البتہ ان کے نزدیک پنڈلی اور سینہ کو دیکھنا مکروہ ہے، یہ احتیاطاً ہے، حرام نہیں۔

د۔ سر، چہرہ، سینہ، پنڈلی اور بازو کو دیکھنا جائز ہے، یہ حنفیہ کی رائے ہے(۴)۔

عورت کے لئے مرد کی ناف اور گھٹنے کے درمیانی حصہ کو دیکھنا حرام ہے، مالکیہ و حنابلہ میں سے ہر ایک کے یہاں دوسرا قول (اور یہی ان کے یہاں صحیح ہے) یہ ہے کہ مرد اپنی محرم عورتوں کے جس حصہ کو دیکھ سکتا ہے عورت مرد کے اسی حصہ کو دیکھ سکتی ہے(۵)۔ جس کو دیکھنا حرام ہے اس کو چھونا بھی حرام ہے، اس لئے کہ چھونے میں لذت زیادہ ہے(۶) اور بالاتفاق محارم کے ساتھ خلوت جائز ہے(۷)۔ ان احکام کی تفصیلات اپنی اپنی اصطلاحات میں ہیں۔

نکاح میں اقارب کی ولایت:

۲۲ - مالکیہ، شافعیہ، حنابلہ اور حنفیہ میں محمد بن الحسن کے یہاں عصبہ کے علاوہ دوسرے رشتہ داروں کے لئے ولایت نکاح میں کوئی حق

(۱) شرح الروض ۳/ ۱۱۰، ۱۱۱، فتاوی ابن تیمیہ ۱۵/ ۳۱۴، المغنی ۷/ ۵۵۴۔

(۲) الحطاب ۱/ ۵۰۰۔

(۳) المغنی مع الشرح الکبیر ۷/ ۵۵۴، مطالب اولی النہی ۵/ ۱۲۔

(۴) ابن عابدین ۵/ ۲۳۵، البدائع ۵/ ۱۲۰۔

(۵) البدائع ۵/ ۱۲۲، شرح الروض ۳/ ۱۱۰، مطالب اولی النہی ۵/ ۱۵، بلغۃ السالک ۱/ ۱۰۶، الحطاب ۱/ ۵۰۱، المغنی ۶/ ۵۶۳ طبع الریاض۔

(۶) سابقہ مراجع۔

(۷) بلغۃ السالک ۱/ ۱۰۶، شرح الروض ۳/ ۱۱۰، مطالب اولی النہی ۵/ ۲۲۔

نہیں۔

امام ابو حنیفہ اور امام ابو یوسف کے نزدیک اصح یہ ہے کہ عصبہ کی عدم موجودگی میں وہ نکاح کے ولی ہوں گے (۱)۔

ان کا بیان اور ولایت میں ان کی ترتیب کا ذکر اصطلاح: ''نکاح'' کے تحت'' ولایت نکاح'' کے بیان میں ہے۔

حدود وتعزیرات میں رشتہ کا اثر:

۲۳ - رشتہ بسا اوقات سزا کو سخت کرنے کا سبب ہوتا ہے، مثلاً ذی رحم محرم (محرم رشتہ دار) کا قتل اور بسا اوقات سزا کو ختم کرنے کا بھی سبب بنتا ہے، مثلاً باپ اپنے بیٹے کو قتل کرے، یا اس پر زنا کی تہمت لگائے، تفصیل کے لئے دیکھئے اصطلاح: (قصاص، زنا، قذف اور سرقہ)۔

رشتہ داروں کی گواہی اور ان کے حق میں فیصلہ:

۲۴ - اصل کی گواہی فرع کے حق میں، یا فرع کی گواہی اصل کے حق میں مقبول نہیں ہے، اس لئے کہ ان میں ہر ایک دوسرے کی طرف فطری طور پر مائل ہوتا ہے، نیز حدیث میں ہے: "فاطمة بضعة مني يريبني ما أرابها'' (۲) (فاطمہ میرا ایک ٹکڑا ہے، جو اس کو برا لگے مجھ کو بھی برا لگے گا)۔

بقیہ (رشتہ داروں) کی گواہی مقبول ہے، البتہ مالکیہ نے بھائی کی گواہی کے مقبول ہونے کے لئے یہ شرط لگائی ہے کہ وہ عدالت (دیانت داری) میں نمایاں ہو، اور جس کے لئے گواہی دے رہا ہو وہ اس کی زیر کفالت نہ ہو، اور اس کی گواہی ایسے زخم کے بارے میں نہ ہو جس میں قصاص واجب ہوتا ہے (۱)۔

قاضی جس کے حق میں گواہی نہیں دے سکتا، اس کے حق میں فیصلہ بھی نہیں دے سکتا، حنفیہ، مالکیہ اور شافعیہ نے اس کی تصریح کی ہے اور حنابلہ کے یہاں یہی صحیح ہے، دوسرے اقارب کے حق میں قاضی فیصلہ کر سکتا ہے، البتہ مالکیہ نے کہا ہے: چچا کے حق میں فیصلہ نہیں کرے گا الا یہ کہ وہ عدالت (دیانت داری) میں نمایاں ہو (۲)۔

حنابلہ کے یہاں صحیح کے بالمقابل قول یہ ہے کہ جس کے لئے گواہی دے سکتا ہے اس کے لئے فیصلہ کرنا جائز ہے، یہ ابو بکر کا قول ہے اور ایک دوسرا قول یہ ہے کہ وہ اپنے والدین اور اپنی اولاد کے درمیان فیصلہ کر سکتا ہے (۳)۔

اقارب کی آزادی:

۲۵ - مذاہب اربعہ کا اتفاق ہے کہ والدین (اگر چہ اوپر کے یعنی ماں باپ کے علاوہ، دادا نانا، دادی اور نانی ہوں) اگر ان کی اولاد، ان کی مالک ہو جائے تو وہ آزاد ہو جاتے ہیں، اسی طرح اولاد (اگر چہ نیچے کی ہو) اگر والدین ان کے مالک ہو جائیں تو آزاد ہو جائے گی۔ اس میں مرد، عورت، مسلمان اور کافر سب برابر ہیں، اس لئے کہ یہ قرابت سے متعلق حکم ہے، لہذا اس میں سب برابر ہیں (۴)۔ والدین کو آزاد کرنا واجب ہے، اس پر ان کی دلیل یہ فرمان

---

(۱) ابن عابدین ۲/ ۳۱۲، ۳۱۳، الفواکہ الدوانی ۲/ ۳۱، کفایۃ الطالب الربانی ۲/ ۳۹، البجیرمی علی الخطیب ۳/ ۳۴۲، مطالب اولی النہی ۵/ ۶۱ ۔

(۲) حدیث "فاطمة بضعة مني يريبني ما أرابها'' کی روایت بخاری (فتح الباری ۹/ ۳۲۷ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

---

(۱) ابن عابدین ۴/ ۳۸۰، الفتاوی الہندیہ ۳/ ۴۷۰، الدسوقی ۴/ ۱۶۸، ۱۶۹، نہایۃ المحتاج ۸/ ۲۴۳، البحر ۲/ ۳۰۳، مطالب اولی النہی ۶/ ۶۲۵ ۔

(۲) سابقہ مراجع، تبصرۃ الحکام ۱/ ۸۱ ۔

(۳) الانصاف ۱۱/ ۲۱۶ ۔

(۴) الفتاوی الہندیہ ۲/ ۸، الخرشی ۸/ ۱۲۱، مغنی المحتاج ۴/ ۴۹۹، ۵۰۰، شرح الروض ۴/ ۶ ۴۴، مطالب اولی النہی ۴/ ۶۹۶ ۔

باری ہے: "وَاخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذُّلِّ مِنَ الرَّحْمَةِ"(۱)(اور ان کے سامنے محبت سے انکسار کے ساتھ جھکے رہنا)۔ان کو غلام رکھتے ہوئے ان کے سامنے بازو کا جھکانا نہیں ہوسکتا اور اولاد آزاد ہوجاتی ہے ،اس پر ان کا استدلال اس آیت سے ہے: "وَمَا يَنْبَغِي لِلرَّحْمٰنِ أَنْ يَّتَّخِذَ وَلَدًا إِنْ كُلُّ مَنْ فِي السَّمٰوَاتِ وَالْأَرْضِ إِلاَّ آتِي الرَّحْمٰنِ عَبْدًا"(۲)(اور خدائے رحمان کے لائق نہیں (کسی طرح) نہیں کہ وہ بیٹا اختیار کرے جتنے جو کوئی بھی آسمانوں اور زمین میں ہیں سب خدائے رحمان کے روبرو عبد کی حیثیت سے حاضر ہوتے رہتے ہیں)۔

نیز فرمان باری ہے: "وَقَالُوا اتَّخَذَ الرَّحْمٰنُ وَلَدًا"(۳)(اور (یہ لوگ) کہتے ہیں کہ خدائے رحمان نے اولاد اختیار کررکھی ہے)۔ان دونوں آیتوں سے معلوم ہوتا ہے کہ ولدیت اور عبدیت ایک ساتھ جمع نہیں ہوسکتے (۴)۔

اصول فروع (باپ دادا وغیرہ اور اولاد) کے علاوہ دوسرے رشتہ داروں کی ملکیت کے بعد آزادی کے بارے میں علماء کی تین آراء ہیں:

اول: ذی رحم محرم آزاد ہوتا ہے، یہ حنفیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے، لہذا اگر کوئی اپنے ذی رحم محرم کا مالک ہوجائے تو وہ آزاد ہوجاتا ہے، اس کی ملکیت میں باقی نہیں رہے گا، اور ذی رحم محرم ایسا رشتہ دار ہے جس سے نکاح حرام ہو(۵)۔

اور اگر محرم ہو لیکن رشتہ دار نہ ہو، مثلاً اپنے بیٹے یا باپ کی بیوی کا مالک ہوجائے تو اس پر آزاد نہیں ہوگا، اسی طرح اگر رشتہ دار ہو لیکن محرم نہ ہو مثلاً چچا، یا ماموں کے بیٹے تو آزادی نہیں ہوگی۔

دوم: آزادی کا حکم بہنوں اور بھائیوں کے ساتھ خاص ہے، ان کے علاوہ رشتہ دار، مثلاً بھائیوں، بہنوں، چچاؤں، پھوپھیوں، ماموؤں اور خالاؤں کی اولاد ملکیت کی وجہ سے آزاد نہیں ہوں گے، یہ مالکیہ کا مذہب ہے(۱)۔

سوم: یہ حکم اصول فروع کے ساتھ خاص ہے، یہ شافعیہ کا مذہب ہے(۲)۔

(۱) سورۂ اسراء/ ۲۴۔
(۲) سورۂ مریم/ ۹۲، ۹۳۔
(۳) سورۂ مریم/ ۸۸۔
(۴) شرح الروض ۴/ ۴۴۶۔
(۵) الفتاوی الہندیہ ۲/ ۸۰۷۔

(۱) الخرشی ۸/ ۱۲۱۔
(۲) شرح الروض ۴/ ۴۴۶، مغنی المحتاج ۴/ ۴۹۹، ۵۰۰۔

إرداف

تعریف:

۱-إرداف: "أردف" کا مصدر ہے، اور أردفه کا معنی ہے: کسی کو اپنے پیچھے سوار کرنا، فقہاء کا استعمال اس معنی سے خارج نہیں (۱)۔

اجمالی حکم:

۲-مرد مرد کو اور عورت عورت کو اپنے پیچھے سوار کرسکتا ہے اگر اس کے نتیجہ میں کوئی خرابی یا شہوت انگیزی نہ ہو، کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے فضل بن عباس کو اپنے پیچھے سوار کیا (۲)۔

مرد اپنی بیوی کو اور بیوی اپنے شوہر کو اپنے پیچھے سوار کرسکتی ہے، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ نے ام المؤمنین حضرت صفیہ کو اپنے پیچھے سوار کیا (۳)۔ اور اگر شہوت کا اندیشہ نہ ہو تو مرد رشتہ دار محرم عورت کو اپنے پیچھے سوار کرسکتا ہے، البتہ مفسدہ کے سدباب کی خاطر اور حرام شہوت سے بچنے کے لئے عورت کا اجنبی مرد کو اور مرد کا اجنبی عورت کو اپنے پیچھے سوار کرنا ممنوع ہے۔

إرداف کی وجہ سے ضمان:

۳- اگر کسی نے سواری کے لئے جانور کرایہ پر لیا، اور مالک کی اجازت کے بغیر اپنے پیچھے دوسرے کو سوار کرلیا، اور اس سوار کرنے کی وجہ سے جانور ہلاک ہوگیا تو حنفیہ کے نزدیک تاوان میں جانور کی آدھی قیمت دے گا، یہی حنابلہ کی بھی ایک رائے ہے، اور مالکیہ اور شافعیہ کے یہاں تاوان میں پوری قیمت دے گا، اور یہی حنابلہ کے یہاں راجح ہے (۱)۔

---

(۱) المصباح، لسان العرب: مادہ (ردف)۔

(۲) حدیث "إردافه الفضل" کی روایت بخاری اور مسلم نے کتاب الحج میں کی ہے (اللؤلؤ والمرجان ص/ ۲۹۵)۔

(۳) حدیث "إردافه صفية...." کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۰/ ۵۶۹ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۱) فتح القدیر ۷/ ۱۶۹ طبع دار صادر، تحفۃ المحتاج ۶/ ۱۸۳، ۱۸۴ طبع دار صادر، الانصاف ۶/ ۵۴ طبع حامد الفقی، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۳۷، ۳۸ طبع دار الفکر، بخاری مع فتح الباری ۱۰/ ۳۲۷، القرطبی ۵/ ۲۱۴ طبع دار الکتب، ابن عابدین ۱/ ۲۷۲ طبع اول، القلیوبی ۳/ ۸۲، ابن عابدین ۵/ ۲۳۵، ۲۳۸، المجموع للنووی ۴/ ۲۸، ۳۱۔

إرسال

تعریف:

۱- إرسال لغت میں: أرسل کا مصدر ہے۔ کہا جاتا ہے: أرسل الشيء: اس نے کسی چیز کو چھوڑ دیا اور آزاد کر دیا، اور کہا جاتا ہے: أرسل الکلام: اس نے گفتگو بغیر کسی قید کے آزادی سے کی، اور أرسل الرسول: کسی کو خط دے کر بھیجنا، أرسل علیه شیئا: اس پر فلاں چیز کو مسلط کیا، اور قرآن کریم میں ہے: "أَلَمْ تَرَ أَنَّا أَرْسَلْنَا الشَّيَاطِينَ عَلَى الْكَافِرِينَ تَؤُزُّهُمْ أَزًّا"(۱)(کیا آپ کو معلوم نہیں کہ ہم نے شیاطین کو کفار پر چھوڑ رکھا ہے جو ان کو خوب ابھارتے رہتے ہیں)۔

فقہاء کے یہاں لفظ "إرسال" کے متعدد استعمالات ہیں:

ڈھیلا کرنا اور ڈھیل دینا، مثلاً نماز میں دونوں ہاتھوں کو چھوڑ دینا، عمامہ کے سرے کو لٹکانا، بال کو چھوڑنا یعنی اس کو نہ باندھنا۔ بھیجنا، مثلاً کسی کو مال یا پیغام یا کوئی اور چیز دے کر روانہ کرنا۔ آزاد کرنا، مثلاً محرم کے قبضہ میں جو شکار ہے اس کو آزاد کرنا۔ چھوڑنا، مثلاً پانی، آگ اور جانور کو چھوڑنا۔ مسلط کرنا، مثلاً جانور یا تیر کو شکار پر ڈالنا۔

اسی طرح إرسال نسبت نہ کرنے اور مطلق نہ رکھنے کے معنی میں آتا ہے، اس کی مثال ابن نجیم نے یہ دی ہے: میاں بیوی کے درمیان خلع ہوا، تو قبول کرنا عورت کے ہاتھ میں ہے، خواہ بدل خلع مرسل ہو یا مطلق، یا عورت یا اجنبی کی طرف منسوب ہو، خواہ یہ نسبت بحیثیت ملک ہو یا بطور ضمان ہو، اور اگر خلع اجنبی اور شوہر کے درمیان ہوا اور بدل خلع مرسل (یعنی معین لیکن بلا اضافت ونسبت) ہو تو قبول کرنا عورت کے ہاتھ میں ہے مثلاً عورت کہے: میرے ساتھ اس گھر کے بدلہ خلع کرلو، اگر عورت اس گھر کے سپرد کرنے پر قادر ہو تو گھر شوہر کے سپرد کرے گی، ورنہ اگر وہ چیز ذوات الامثال میں سے ہو تو اس کا مثل دے گی، اور اگر ذوات القیم میں سے ہو تو قیمت دے گی، پوری بحث: "خلع" میں ہے(۱)۔ اور مطلق مثلاً بیوی کہے: کپڑے پر مجھ سے خلع کرلو، اور منسوب مثلاً عورت کہے: میرے گھر کے بدلے مجھ سے خلع کرلو(۲)۔

اصولیین إرسال کا استعمال "مصلحت مرسلہ" میں کرتے ہیں، اس لئے کہ مصلحت مرسلہ ہر ایسی مصلحت ہے جس کو شریعت نے یوں آزاد رکھا ہو کہ اس کو معتبر یا لغو قرار نہ دیا ہو۔

حدیث میں إرسال کا ایک خاص استعمال ہے اور وہ یہ ہے۔

حدیث میں إرسال:

۲- جمہور محدثین کے نزدیک لفظ إرسال کا اطلاق یہ ہے کہ تابعی اپنے اور رسول اللہ ﷺ کے درمیان واسطہ کو ترک کردے، یعنی تابعی حدیث کو رسول اللہ ﷺ سے مرفوعاً بیان کرے، خواہ تابعی بڑا ہو یا چھوٹا، مثلاً کہے: رسول اللہ ﷺ نے یہ فرمایا، یا یہ کیا، یا آپ کی موجودگی میں یہ کیا گیا وغیرہ۔

بعض لوگوں نے خاص طور پر بڑے تابعی کے رفع کو إرسال کہا ہے، بڑا تابعی وہ ہے جس نے صحابہ کی ایک جماعت کو دیکھا اور ان کی

(۱) سورۂ مریم/۸۳۔

(۱) البحر الرائق شرح کنز الدقائق للعلامہ زین الدین بن نجیم ۴/۱۰۱ طبع دار المعرفہ بیروت۔

(۲) حاشیہ منحۃ الخالق علی البحر الرائق للعلامہ محمد امین معروف بہ ابن عابدین ۴/۱۰۱۔

مجلس میں بیٹھا ہو، مثلاً عبداللہ بن عدی اور سعید بن مسیّب وغیرہ۔

اگر سلسلہ اسناد تابعی تک پہنچنے سے پہلے منقطع ہوجائے مثلاً ایسا راوی ہو جس کا اپنے سے اوپر کے روات سے سماع نہ ہو تو حاکم اور دوسرے محدثین کے نزدیک یہ مرسل نہیں بلکہ منقطع کہلائے گی اگر ساقط ہونے والا راوی تنہا ہو، اور اگر کئی ایک ہوں تو ''معضل'' کہلائے گی، لیکن اصولیین کے نزدیک یہ سب مرسل کہلائے گی، اور محدثین میں خطیب کی یہی رائے ہے، انہوں نے اس کو قطعی قرار دیا ہے (۱)۔ اور مسلم الثبوت میں ہے: اولی یہ ہے کہ کہا جائے: مرسل وہ حدیث ہے جس کو معتبر راوی سند غیر متصل سے روایت کرے، تاکہ منقطع کو بھی شامل ہوجائے، اور محدثین کے یہاں مرسل یہ ہے کہ تابعی کہے: رسول اللہ ﷺ نے اس طرح فرمایا، اور معضل جس کی سند سے دو راوی ساقط ہوں، منقطع جس کی سند سے ایک راوی ساقط ہو، معلق جس کو تابعی کے نیچے کے راوی نے بغیر سند کے روایت کیا ہو، اور اہل اصول کے یہاں یہ سب مرسل میں داخل ہیں، اکثر اصطلاحات اور ناموں کا کوئی فائدہ ظاہر نہیں ہوا۔

حدیث مرسل کی اقسام وحکم:

۳- قسم اول: مرسل صحابی، اس کا حکم یہ ہے کہ بالاجماع مقبول ہے، کیونکہ صحابہ کرام کی عدالت پر اجماع ہے (۲)۔

قسم دوم: قرن ثانی وثالث یعنی تابعین وتبع تابعین کا ارسال، اس کے حجت ہونے میں علماء کا اختلاف ہے، اس لئے کہ حنفیہ ومالکیہ کے یہاں حجت ہے، حنابلہ کے یہاں مشہور ترین روایت یہی ہے، بشرطیکہ ارسال کرنے والا معتبر ہو۔

امام شافعی اس کو صرف اس صورت میں حجت مانتے ہیں جب اس کی تائید کسی آیت، یا حدیث مشہور، یا قیاس صحیح کی موافقت سے یا صحابی کے قول سے ہو، یا امت نے اس کو عمومی طور پر قبول کرلیا ہو، یا اس کے ارسال میں دو معتبر آدمی مشترک ہوں بشرطیکہ ان دونوں کے شیخ الگ الگ ہوں، یا اس مرسل کا دوسری مسند سے متصل ہونا ثابت ہو، مثلاً اِرسال کرنے والے کے علاوہ کسی اور نے اس کو متصلا روایت کیا ہو، یا خود مرسل کرنے والے نے اس کو دوبارہ اسناد کے ساتھ روایت کیا ہو۔

دوسری سند سے اتصال ثابت ہونے کی وجہ سے سعید بن مسیّب کی مرسل روایات مقبول ہیں، اس لئے کہ تلاش کے بعد ان کی مرسل روایات مستند پائی گئی ہیں (یعنی متصل ومرفوع ہیں) اور ان میں سے اکثر انہوں نے حضرت عمر بن خطاب سے سنی ہیں، مرسل حجت ہے یا نہیں، اس سلسلہ میں امام شافعی نے یہی لکھا ہے (۱)۔

امام احمد کی رائے کی وضاحت صاحب ''شرح روضۃ الناظر'' کی نقل سے ہوتی ہے، جس کا حاصل یہ ہے: امام احمد سے دونوں روایتیں ہیں، مشہور ترین روایت یہ ہے کہ مرسل حجت ہے (۲)۔

قسم سوم: قرون ثلاثہ کے بعد کسی عادل آدمی کا ارسال، اس طرح کی مرسل روایات ابو الحسن کرخی کے نزدیک حجت ہیں، اس لئے کہ عادل آدمی کا اِرسال ہر دور میں مقبول ہے، کیونکہ قرون ثلاثہ کے مراسیل کے مقبول ہونے کی علت یعنی عدالت اور ضبط تمام قرون کو شامل ہے (۳)۔

---

(۱) حاشیۃ الرہاوی علی المنار لیحیی الرہاوی المصری، ص ۶۴۳، ۶۴۴ طبع العثمانیہ۔

(۲) انوار الحلک علی شرح المنار لابن ملک ص ۲/ ۶۴۴، مؤلفہ شیخ الاسلام محمد بن ابراہیم معروف بہ ابن حلبی، طبع المطبعۃ العثمانیہ۔

(۱) شرح المنار ص ۲/ ۶۴۴، مؤلفہ عز الدین عبد اللطیف بن عبد العزیز بن الملک، طبع المطبعۃ العثمانیہ۔

(۲) نزہۃ الخاطر العاطر فی شرح روضۃ الناظر وجنۃ المناظر ۱/ ۳۲۳، ۳۲۴، مؤلفہ عبد القادر بن بدران حنبلی، طبع المطبعۃ السلفیہ۔

(۳) کشف الاسرار ۳/ ۷۔

قسم چہارم: ایک طریق وسند سے مرسل اور دوسری طریق وسند سے متصل ہو، یہ اکثر کے یہاں مقبول ہے، اس لئے کہ إرسال کرنے والا راوی کے حال سے ساکت (خاموش) ہے، اور اسناد ذکر کرنے والا ناطق (بیان کرنے والا) ہے، اور ساکت وناطق میں تعارض نہیں، جیسا کہ حدیث "لانكاح إلا بولي" جس کو اسرائیل بن یونس نے مسنداً اور شعبہ نے مرسلاً روایت کیا ہے۔ بعض علماء نے کہا ہے: اس طرح کی مرسل روایات مقبول نہیں، اس لئے کہ راوی کا مروی عنہ کے ذکر سے خاموش ہونا اس پر جرح کرنے کے درجہ میں ہے، اور دوسرے کی اسناد تعدیل کے درجہ میں ہے، اور جب جرح وتعدیل جمع ہوں تو جرح پر عمل ہوتا ہے (۱)۔

اول: إرسال بمعنی إرخاء

نماز میں ہاتھوں کے رکھنے کی کیفیت:

۴ - اس مسئلہ میں علماء کے چار اقوال ہیں:

اول: نمازی اپنا دایاں ہاتھ اپنے بائیں ہاتھ پر رکھے، یہ جمہور علماء (حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ) کے یہاں مختار ہے۔

اور امام مالک سے مطرف اور ابن ماجشون نے یہی روایت کیا ہے، اور انہوں نے کہا: یہ سنت ہے (۲)۔ اور ان کا استدلال یہ ہے:

الف۔ حضرت سہل بن سعد کی روایت میں ہے کہ انہوں نے کہا: لوگوں کو یہ حکم دیا جاتا تھا کہ نماز میں ہر آدمی اپنا داہنا ہاتھ بائیں بازو پر رکھے، ابو حازم نے کہا: میں تو یہی سمجھتا ہوں کہ سہل اس بات کو نبی اکرم علیہ السلام تک پہنچاتے تھے (۱)۔

ب۔ رسول اللہ علیہ السلام کی نماز کے طریقہ کے بارے میں وائل بن حجر کی روایت میں ہے: "أنه وضع يده اليمنى على كفه اليسرى والرسغ والساعد" (۲) (حضور علیہ السلام نے اپنا داہنا ہاتھ اپنی بائیں ہتھیلی، گٹے اور کلائی پر رکھا)۔

ج۔ حضرت عبد اللہ بن مسعود سے ان کا یہ قول مروی ہے: "مرّ بي النبي صلى الله عليه وسلم وأنا واضع يدي اليسرى على اليمنى فأخذ بيدي اليمنى فوضعها على اليسرى" (۳) (نبی کریم علیہ السلام کا میرے پاس سے گزر ہوا، میں اپنے بائیں ہاتھ کو داہنے ہاتھ پر رکھے ہوئے تھا، آپ علیہ السلام نے میرے داہنے ہاتھ کو پکڑ کر بائیں ہاتھ پر رکھ دیا)۔

دوم: فرض نماز میں ہاتھ کو چھوڑنا مستحب اور باندھنا مکروہ ہے اور نفل نماز میں جائز ہے، ایک قول یہ ہے کہ نفل میں علی الاطلاق جائز ہے، دوسرا قول یہ ہے کہ اگر نماز لمبی ہو، یہ "المدونہ" میں امام مالک سے ابن قاسم کی روایت ہے، شیخ خلیل اور ان کے "متن" کے شراح مثلاً دردیر اور دسوقی کی یہی رائے ہے، اور فرض میں کراہت کی علت یہ بتائی گئی کہ ہاتھ باندھنے میں ہاتھوں پر سہارا لینا ہے، جو ٹیک لگانے کے مشابہ ہے، اور اسی وجہ سے دردیر نے کہا: اگر اعتماد (سہارا لینے) کے لئے نہیں بلکہ سنت کی ادائیگی کے لئے ہو تو مکروہ نہیں، پھر کہا: یہی تعلیل قابل اعتماد ہے، اس بنیاد پر نفل میں علی الاطلاق جائز ہے

---

(۱) شرح المنار رص ۶۴۴۔

(۲) بدائع الصنائع فی ترتیب الشرائع ۲ / ۵۳۲، مؤلفہ علاء الدین ابوبکر بن مسعود الکاسانی الحنفی طبع الامام قاہرہ، مغنی المحتاج ۱ / ۱۵۲، مؤلفہ علامہ خطیب شربینی، دار الفکر بیروت، کشاف القناع عن متن الاقناع ۱ / ۳۳۳، مؤلفہ علامہ منصور بن یونس بن ادریس بہوتی شائع کردہ مکتبۃ النصر الحدیثہ الریاض۔

(۱) صحیح البخاری ۱ / ۲۹۶، مؤلفہ امام ابوعبد اللہ محمد بن اسماعیل البخاری، شائع کردہ دار الطباعۃ المنیرہ قاہرہ۔

(۲) مسلم ۱ / ۳۰۱، مؤلفہ امام ابوالحسین مسلم بن حجاج قشیری نیساپوری طبع دار احیاء الکتب العربیہ عیسی الحلبی قاہرہ، نیل الاوطار ۲ / ۲۰۷، ۲۰۸، مؤلفہ شیخ محمد بن علی شوکانی طبع مصطفی الحلبی۔

(۳) سنن ابن ماجہ ۱ / ۲۶۶، مؤلفہ حافظ ابوعبد اللہ محمد بن یزید قزوینی طبع عیسی الحلبی قاہرہ۔

کیونکہ نفل میں بلاضرورت اعتماد وسہارا ایسا جائز ہے۔

سوم: فرض ونفل میں ہاتھ باندھنا مباح ہے، اشہب اور ابن نافع کے سننے کے مطابق امام مالک کا یہی قول ہے۔

حطاب نے ابن فرحون کے حوالہ سے لکھا ہے: رہا دونوں ہاتھوں کو اٹھانے کے بعد ان کو چھوڑنا تو سند نے کہا ہے: اس سلسلہ میں مجھے کوئی تصریح نہیں ملی، اور میرے نزدیک اظہر یہ ہے کہ تکبیر کی حالت میں ان دونوں کو چھوڑے، تا کہ حرکت کے ساتھ ہو، اور مناسب یہ ہے کہ ان دونوں کو آہستہ سے چھوڑے (۱)۔

شافعیہ سے جو بات منقول ہے اس سے مالکیہ کے قول کی تائید ہوتی ہے، کیونکہ شربینی نے کہا ہے: "نماز میں دونوں ہاتھوں کو باندھنے کا جو تذکرہ ہے اس کا مقصد ہاتھوں کو حرکت سے روکنا ہے، اگر وہ ان دونوں کو چھوڑ دے اور ان سے نہ کھیلے تو کوئی حرج نہیں" (۲)۔

چہارم: دونوں (یعنی فرض ونفل) میں باندھنے کی ممانعت، اس کو باجی نے نقل کیا ہے، اور بن عرفہ نے ان کی اتباع کی ہے، لیکن مسناوی نے کہا ہے: یہ رائے شاذ ہے (۳)۔

عمامہ کے سرے کو چھوڑنا اور اس کو ٹھوڑی کے نیچے سے لپیٹنا:

۵- حطاب نے ابن الحاج کی کتاب "المدخل" کے حوالہ سے لکھا ہے: عمامہ سرے اور ٹھوڑی کے نیچے سے لپیٹے بغیر بدعت و مکروہ ہے، اگر ان دونوں کو بجالائے تو اکمل ہے، اور اگر ان میں کسی ایک کو بجالائے تو اس کی وجہ سے مکروہ سے نکل جائے گا، اور عبد الحق اشبیلی سے ان کا یہ قول منقول ہے: عمامہ باندھنے کے بعد سنت یہ ہے کہ اس کے سرے کو لٹکائے، اور اس کو ٹھوڑی کے نیچے سے لپیٹے، اگر نہ سرا لٹکائے اور نہ ہی لپیٹے تو علماء کے نزدیک مکروہ ہے۔

امام نووی سے ان کا یہ قول مروی ہے: عمامہ کے سرے کو لٹکانے یا نہ لٹکانے میں کوئی کراہت نہیں، لیکن شیخ کمال الدین ابن ابی شریف نے ان کی گرفت کرتے ہوئے کہا ہے: بظاہر اس کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ مباح ہے، جس کے دونوں سرے برابر ہوں، انہوں نے کہا: حالانکہ ایسا نہیں، بلکہ لٹکانا مستحب ہے، اور اس کا ترک خلاف اولی ہے۔

حنفیہ کے یہاں تصریح ہے کہ عمامہ کے سرے کو دونوں کندھوں کے درمیان پشت کے وسط تک لٹکانا مندوب ہے۔

ایک قول یہ ہے کہ بیٹھنے کی جگہ تک اور ایک دوسرا قول ہے: ایک بالشت (۱)۔

حنابلہ کے یہاں بغیر کسی اختلاف کے ٹھوڑی کے نیچے سے لپیٹا ہوا عمامہ مستحب، اور صماء (بغیر لپیٹا ہوا) مکروہ ہے، صاحب "النظم" نے کہا: اچھا ہے کہ عمامہ کے سرے کو پشت پر لٹکائے اگر چہ ایک بالشت ہو، یہی امام احمد کی تصریح ہے۔

سخاوی نے طبرانی کی معجم کبیر کے حوالہ سے سند حسن کے ساتھ نقل کیا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے حضرت علی کو خیبر بھیجا، اور ان کے سر پر ایک کالا عمامہ باندھا، اور اس کو ان کی پشت پر لٹکایا، یا راوی نے کہا: ان کے بائیں کندھے پر لٹکایا، راوی کو شک ہے، اور بسا اوقات راوی نے مؤخر الذکر کو یقین کے ساتھ بیان کیا ہے (۲)۔

---

(۱) مواہب الجلیل ۱/ ۵۳۷، مؤلفہ ابو عبد اللہ محمد بن محمد بن عبد الرحمن مغربی معروف بہ حطاب، مکتبۃ النجاح لیبیا۔

(۲) الاقناع فی حل ألفاظ أبی شجاع ۱/ ۱۳۱۔

(۳) الدسوقی ۱/ ۲۵۰، المدونہ ۱/ ۷۴، بدایۃ المجتہد ۱/ ۱۳۷، المنتقی شرح الموطا ۱/ ۲۸۱، الزرقانی ۱/ ۲۱۴۔

(۱) ابن عابدین ۵/ ۴۸۱، والآداب الشرعیہ ۳/ ۵۳۶۔

(۲) مواہب الجلیل ۱/ ۵۴۱۔

دوم: إرسال بمعنی پیغامبر بھیجنا

نکاح میں پیغام رسانی:

۶- فی الجملہ فقہاء کا اتفاق ہے کہ نکاح میں پیغامبر بھیجنا درست ہے، اور یہ کہ اس کے آثار مرتب ہوں گے، مذاہب میں کچھ اور تفریعات وجزئیات ہیں، مثلاً حنفیہ کی رائے ہے کہ اگر کسی نے عورت کے پاس پیغامبر بھیجا، یا عورت کو خط لکھا، اور اس میں کہا: میں نے تم سے نکاح کرلیا، اور عورت نے دو گواہوں کی موجودگی میں قبول کرلیا، گواہوں نے پیغامبر کی گفتگو یا خط پڑھنے کی آواز سنی تو یہ جائز ہے، اس لئے کہ معنوی اعتبار سے مجلس ایک ہے کیونکہ پیغامبر کا کلام پیغام بھیجنے والے کا کلام ہوتا ہے کیونکہ وہ اس کی عبارت نقل کرتا ہے، اور اس طرح خط پیغامبر کے درجہ میں ہے، لہذا پیغامبر کی بات سننا یا خط پڑھنے کی آواز سننا معنوی اعتبار سے بھیجنے والے کی بات اور لکھنے والے کے کلام کو سننا ہے، اور اگر گواہوں نے پیغامبر کی بات یا خط کو نہیں سنا تو امام ابوحنیفہ ومحمد رحمہما اللہ کے نزدیک جائز نہیں، امام ابو یوسف فرماتے ہیں: اگر عورت کہے: میں نے اپنا نکاح کردیا تو جائز ہے اگرچہ گواہ پیغامبر کی بات یا خط نہ سنیں، اس بنیاد پر کہ عورت کا کہنا: میں نے اپنا نکاح کردیا، امام ابوحنیفہ ومحمد کے نزدیک عقد کا ایک حصہ ہے اور گواہی عقد کے دونوں حصوں (ایجاب وقبول) میں شرط ہے، اس لئے کہ دونوں حصوں کے جمع ہونے پر عقد پایا جاتا ہے، اور جب گواہوں نے پیغامبر کی بات یا خط نہیں سنا، تو عقد پر گواہی والا حصہ نہیں پایا گیا، تنہا شوہر کا قول امام ابو یوسف کے نزدیک عقد ہے جب کہ دونوں گواہ موجود ہوں (۱)۔ اس مسئلہ میں شافعیہ، مالکیہ اور حنابلہ امام ابوحنیفہ ومحمد کے ساتھ ہیں (۲)۔

(۱) بدائع الصنائع ۳/ ۱۳۳۵، شائع کردہ زکریا علی یوسف۔

(۲) الأم ۵/ ۳۷، مؤلفہ امام ابوعبداللہ محمد بن ادریس شافعی، کتاب الشعب، قاہرہ، المدونۃ الکبری ۴/ ۲۴، مؤلفہ امام دار الہجرۃ امام مالک بن انس بروایت سحنون تنوخی، مطبعۃ السعادۃ قاہرہ، کشاف القناع ۵/ ۱۰۔

مخطوبہ کو دیکھنے کے لئے بھیجنا:

۷- مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کی رائے ہے کہ اگر مرد مخطوبہ (وہ عورت جس کو پیغام دیا جائے) کو بآسانی نہ دیکھ سکے، تو کسی معتبر عورت کو بھیجے تاکہ وہ اس کے لئے مخطوبہ کو دیکھے، اور آکر اس کے سامنے اس کا حال بیان کردے، ان کا استدلال حضور ﷺ کے عمل سے ہے، روایت میں ہے کہ حضور ﷺ نے ام سلیم کو ایک عورت کے پاس بھیجتے ہوئے فرمایا: "انظري عرقوبيها وشمي معاطفها" (۱) (اس کی دونوں کوچوں کو دیکھو اور اس کے گلے کو سونگھو)۔ حاکم نے اس کی روایت کو صحیح کہا ہے، اور اس مسئلہ سے متعلق حاشیہ نہایۃ المحتاج میں شبراملسی کا یہ قول نقل کیا گیا ہے: اگر اس کے لئے ممکن ہو کہ کسی عورت کو بھیجے جو اس کو دیکھے اور اس کے سامنے بیان کردے، تو اس کے بعد اس کے لئے خود دیکھنا جائز نہیں ہے، اور اس میں توقف کیا جاسکتا ہے، اس لئے کہ خبر مشاہدہ کی طرح نہیں ہوتی ہے، کیونکہ کبھی خود دیکھنے والا مشاہدہ کے دوران ایسی چیز کو محسوس کرتا ہے جو الفاظ کی گرفت میں نہیں آتی (۲)۔

طلاق کہلانا:

۸- باتفاق فقہاء اگر شوہر اپنی بیوی کو خط بھیجے جس میں تحریر ہو: تم کو طلاق ہے، تو اس کا حکم یہ ہے کہ اس کو فی الحال طلاق ہوجائے گی، خواہ عورت کے پاس خط پہنچے یا نہ پہنچے، اور اس کی عدت کا اعتبار لکھنے کے وقت سے ہوگا۔

اگر خط میں یہ لکھے: "جب تم کو میرا خط پہنچے تو تم کو طلاق"۔ اور خط اس کے پاس پہنچا، تو اس کی طلاق خط پہنچنے کی تاریخ سے ہوگی، اس

(۱) نیل الاوطار للشوکانی ۶/ ۱۲۵۔

(۲) حاشیہ شبراملسی علی نہایۃ المحتاج ۶/ ۱۹۳ طبع مصطفی الحلبی۔

لئے کہ طلاق کے واقع ہونے کی شرط عورت کے پاس خط پہنچنا ہے(۱)۔

مالی تصرفات میں پیغام رسانی:

معاوضہ والے معاملات میں پیغام رسانی:

۹ - باتفاق فقہاء اگر کوئی شخص کسی کے پاس پیغامبر یا خط بھیجے، جس میں اس سے مطالبہ ہو کہ کوئی چیز اس کے ہاتھ فروخت کردے، اور مرسل الیہ نے اس مجلس میں اس کو قبول کرلیا جس میں خط پڑھا گیا، یا پیغامبر کی بات سنی تو فریقین کے درمیان بیع مکمل ہوگئی، اس لئے کہ پیغامبر سفیر اور پیغام بھیجنے والے کی بات کو بیان کرنے والا اور اس کی بات مرسل الیہ تک پہنچانے والا ہوتا ہے، تو گویا کہ پیغام بھیجنے والا بذات خود حاضر ہے، اور خود بیع کے الفاظ کہہ کر اس کا ایجاب کیا، اور دوسرے نے مجلس میں قبول کرلیا۔

عقد بیع میں جاری ہونے والا یہ حکم عقد اجارہ ومکاتبت میں بھی جاری ہوگا(۲)۔ البتہ مالکیہ نے خرید کے لئے بھیجنے کے حکم میں پیغامبر کے الفاظ کے اعتبار سے تفریق کی ہے، اگر وہ پیغامبر خرید کو اپنی طرف منسوب کرے تو قیمت کا مطالبہ اس سے ہوگا، لیکن اگر بھیجنے والا اقرار کرلے کہ اسی نے اس کو بھیجا تھا تو بیچنے والے کے لئے دو قرضدار ہوجائیں گے، وہ جس کے پیچھے چاہے لگ جائے، ہاں اگر بھیجنے والا قسم کھائے کہ اس نے قیمت پیغامبر کو دے دی ہے تو وہ بری ہوجائیگا اور بیچنے والا پیغامبر کے پیچھے لگے گا، اور اگر پیغامبر نے خرید کو بھیجنے والے کی طرف سے منسوب کیا تو خود اس سے قیمت کا مطالبہ

(۱) المغنی مع الشرح الکبیر ۸/ ۴۱۴، مؤلفہ امام موفق الدین بن قدامہ، دار الکتاب العربی بیروت، فتح القدیر ۳/ ۹۳، البدائع ۳/ ۱۸۵۰، البجیر ی ۴/ ۹، مواہب الجلیل ۴/ ۹۱، ۹۲، التاج والاکلیل ۴/ ۹۸۔

(۲) کشاف القناع ۲/ ۴، حاشیۃ البجیر ی علی شرح منہج الطلاب ۲/ ۱۶۹، الشرح الکبیر وحاشیۃ الدسوقی ۳/ ۸۴، مؤلفہ ابو البرکات سیدی احمد دردیر طبع عیسی الحلبی، بدائع الصنائع ۶/ ۲۹۹۴۔

نہیں ہوگا، بلکہ بھیجنے والے سے قیمت کا مطالبہ ہوگا(۱)۔

دردیر نے اپنی ''شرح کبیر'' میں لکھا ہے کہ اگر پیغامبر کہے: فلاں آدمی نے مجھے بھیجا ہے کہ آپ ان کو فلاں چیز سو میں بیچ دیں، یا اس لئے بھیجا ہے کہ آپ سے فلاں چیز مثلاً سو میں خرید لے، اور سامان والا راضی ہوجائے تو پیغامبر سے قیمت کا مطالبہ نہیں ہوگا، اور اگر وہ فلاں شخص اس کو بھیجنے سے انکار کرے تو قیمت پیغامبر کے ذمہ ہے، اور اگر پیغامبر نے یوں کہا: فلاں نے مجھے بھیجا ہے کہ میں آپ سے اس کے لئے خریدوں، تو قیمت کا مطالبہ پیغامبر سے ہوگا، اس لئے کہ پہلی حالت میں اس نے خریداری کو غیر کی طرف منسوب کیا تھا، اور مؤخر الذکر حالت میں خریداری کو اپنی طرف منسوب کیا ہے(۲)۔

اسی طرح حنفیہ کا اتفاق ہے کہ جس کو خریدنے کے لئے بھیجا جائے وہ ''خیار'' کو باطل کرنے کا مالک نہیں، اور اس کا دیکھنا بھیجنے والے کا دیکھنا نہیں ہوگا، اگر بھیجنے والے نے نہیں دیکھا تو اس کے لئے ''خیار'' ثابت ہوگا(۳)۔ اس پر امام سرخسی نے ''المبسوط'' میں یہ تبصرہ کیا ہے: قاصد کے دیکھنے اور اس کے قبضہ کرنے سے بھیجنے والے کے ذمہ سامان لازم نہیں ہوتا، اس لئے کہ مقصود یہ ہے کہ عقد کرنے والا معقود علیہ (معاملہ کے سامان) کے اوصاف کو جانے، تاکہ اس کی رضا مکمل ہو، قاصد کے دیکھنے سے یہ حاصل نہیں ہے، اس میں زیادہ سے زیادہ یہ بات ہے کہ قاصد کا قبضہ کرنا خود بھیجنے والے کے قبضہ کرنے کی طرح ہے، اور اگر بھیجنے والا دیکھنے سے پہلے خود قبضہ کرتا تو دیکھنے پر اس کو خیار حاصل ہوتا، لہذا اگر قاصد بھیجا اور اس نے اس کے

(۱) حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۳/ ۳۸۴، مؤلفہ علامہ شمس الدین شیخ محمد عرفہ الدسوقی طبع عیسی الحلبی۔

(۲) الشرح الکبیر للدردیر ۳/ ۳۸۴۔

(۳) الفتاوی الہندیہ ۳/ ۶۵، تالیف علامہ شیخ نظام وجماعت علماء عظام ہند، المکتبۃ الاسلامیہ ترکی۔

لئے قبضہ کیا تو یہی حکم ہوگا(۱)۔

بھیجی گئی چیز کی ملکیت:

۱۰ - ائمہ کا فیصلہ ہے کہ بھیجی گئی چیز بھیجنے والے کی ملکیت میں باقی رہتی ہے، تا آں کہ جس کے لئے اس کو بھیجا گیا ہے وہ اس پر قبضہ کرلے، لہذا جب تک اس نے قبضہ نہیں کیا بھیجنے والے کی ملکیت میں باقی ہے، اور چونکہ اس نے اس چیز کو ایک شخص کے لئے معین کردیا ہے اس لئے کسی دوسرے کے لئے اس کو لینا کسی طرح جائز نہیں ہے(۲)۔

بھیجنے کی صورت میں ضمان:

۱۱ - دردیر نے لکھا ہے: اگر کوئی دعوی کرے کہ اس کو زید کی طرف سے بکر سے زیورات عاریۃً لینے کے لئے بھیجا گیا ہے، چنانچہ بکر نے اس کو مطلوبہ زیورات دے دیئے، پھر قاصد یہ دعوی کرے کہ زیورات اس کے ہاتھ سے ضائع ہوگئے تو زید (بھیجنے والا) اس کا ضامن ہوگا اگر وہ اس کے بھیجنے کی تصدیق کرے، اور اگر اس کی تصدیق نہ کرے تو اس سے نہ بھیجنے کی قسم لے لی جائے گی اور وہ بری ہوجائے گا، پھر قاصد سے قسم لی جائے گی کہ بلاشبہ اس نے مجھے بھیجا تھا، اور یہ زیورات میری طرف سے کسی لاپرواہی کے بغیر ضائع ہوگئے، اس کے بعد وہ بھی بری ہوجائے گا، اور زیورات بلاعوض ضائع ہوگئے۔

لیکن راجح یہ ہے کہ قاصد ضامن ہوگا اور قسم کھا کر بری نہ ہوگا، الا یہ کہ اس کے بھیجے جانے کا ثبوت موجود ہو تو ضمان بھیجنے والے پر ہوگا(۳)۔

(۱) المبسوط ۱۳/ ۳۷، مؤلفہ شمس الدین سرخسی، دار المعرفۃ للطباعۃ والنشر بیروت۔
(۲) الفتاوی الکبری الفقہیہ ۳/ ۳۷۰۔
(۳) حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۴۳۱۔

ہاں قاضی خاں نے اپنے فتاوی میں کہا: ایک شخص نے کپڑے والے کے پاس قاصد بھیجا کہ فلاں فلاں کپڑا اتنی اتنی قیمت کا میرے پاس بھیج دو، کپڑے والے نے اس کے قاصد یا کسی اور کے ساتھ کپڑا بھیج دیا، اور کپڑا آرڈر دینے والے کے پاس پہنچنے سے پہلے ضائع ہوگیا، اور سب اس سے اتفاق و اقرار کریں تو قاصد پر کچھ ضمان نہیں، اور اگر کپڑا فروش نے آرڈر دینے والے کے قاصد کے ساتھ کپڑا بھیجا تو ضمان آرڈر دینے والے پر ہوگا، اس لئے کہ اس کے قاصد نے مول بھاؤ کے ساتھ کپڑے پر قبضہ کرلیا، اور اگر اس کے ساتھ کپڑے والے کا قاصد ہو اور کپڑا آرڈر دینے والے کے پاس پہنچ گیا تو وہ ضامن ہوگا(۱)۔

حنفیہ نے کہا ہے: اگر کسی نے دوسرے کے پاس قاصد بھیجا اور کہا: میرے پاس قرض کے طور پر دس درہم بھیج دو۔ دوسرے نے کہا: ٹھیک ہے اور اس کے قاصد کے ساتھ بھیج دیئے تو قرض منگانے والا اس کا ضامن ہوگا، جب کہ وہ اقرار کرے کہ اس کے قاصد نے دراہم کو قبضہ میں لے لیا تھا۔

اور اگر کسی کو بھیجا کہ اس کے لئے ہزار درہم قرض لے آؤ، اور ایک شخص نے اس کو قرض دیا اور وہ اس قاصد کے ہاتھ میں ضائع ہوگئے، تو اگر قاصد نے یہ کہا تھا: فلاں بھیجنے والے کو قرض دے دو، تو یہ قرضہ بھیجنے والے کے لئے ہوگا، اور اسی پر ضمان ہے، اور اگر قاصد نے یوں کہا تھا: فلاں بھیجنے والے کے لئے مجھے قرض دے دو، اور اس نے قرض دے دیا، اور مال قاصد کے ہاتھ سے ضائع ہوگیا تو قاصد پر ضمان واجب ہے۔ مسئلہ کا حاصل یہ ہے کہ قرض دینے کا وکیل بنانا جائز ہے اور قرض لینے کا وکیل بنانا جائز نہیں، اور حکم کرنے والے کے

(۱) عبارت اسی طرح ہے اور شاید مراد قیمت کا ضمان ہے دیکھئے: الفتاوی الخانیہ مع الفتاوی الہندیہ ۳/ ٦۔

لئے قرض لینے کا پیغام بھیجنا جائز ہے، اگر قرض لینے کے وکیل نے بات پیغام کے طور پر کہی تو قرض حکم کرنے والے کے لئے ہوگا، اور اگر بات وکالت کے طور پر کہی یعنی گفتگو اپنی طرف منسوب کی تو اپنے لئے قرض لینے والا ہوگا، اور جو دراہم قرض لئے ہیں اسی کے لئے ہوں گے، اور اس کو حق ہے کہ وہ دراہم اپنے مؤکل کو نہ دے (۱)۔

حاصل مسئلہ یہ ہے کہ قاصد اگر صاحب مال کا قاصد ہو تو اس قاصد کے سپرد کر کے ودیع (امانت دار) بری ہو جائے گا اگر چہ قاصد اس کے پاس پہنچنے سے پہلے مر جائے، اور یہ بات لوٹ کر صاحب مال اور قاصد کے درمیان آئے گی، اور اگر قاصد پہنچنے سے قبل مر جائے تو ضمان اس کے ترکہ میں ہوگا، اور اگر اس کے پاس پہنچ کر مرے تو اس بات پر محمول کرتے ہوئے کہ اس نے مال صاحب مال کو پہنچا دیا اس سے رجوع نہیں کیا جائے گا (اور مطلوبہ مال اس کے ترکہ سے نہیں لیا جائے گا)۔

اگر قاصد امانت دار کا قاصد ہو تو جب تک بینہ یا اقرار کے ذریعہ ثابت نہ ہو جائے کہ وہ صاحب مال کے پاس پہنچ گیا، امانت دار بری نہ ہوگا، اور اگر قاصد پہنچنے سے پہلے مر جائے تو ودیع (امانتدار) قاصد کے ترکہ میں سے دیا ہوا مال واپس لے گا، اور اگر پہنچنے کے بعد مرے تو اس سے واپس نہیں لے گا، اور یہ ودیع کا نقصان ہوگا (۲)۔

مالکیہ میں سے قاضی عبد الوہاب نے کہا ہے: وکیل، مودع (امانت دار) اور قاصد، موکل، مودع (امانت والا) اور بھیجنے والا یہ سب آپس میں امانت دار ہیں، لہذا اگر یہ کہیں کہ انہیں جو کچھ ملا تھا اس کو مالکان کے سپرد کر دیا ہے تو ان کی بات معقول ہوگی، اس لئے کہ ارباب اموال نے ان کو اس سلسلہ میں معتبر و امانت دار سمجھا ہے، لہذا آپس میں ان کی بات مقبول ہوگی (۱)۔

جیسا کہ اگر کسی نے دوسرے کے پاس قاصد بھیجا اور کہا: میرے پاس دس درہم قرض کے طور پر بھیج دو، اس نے کہا: ٹھیک ہے، اور حکم دینے والے کے قاصد کے ساتھ دراہم بھیج دیئے تو حکم دینے والا ان کا ضامن ہے جب کہ وہ اقرار کرے کہ اس کے قاصد نے دراہم پر قبضہ کیا ہے، اور اگر اس نے کسی دوسرے کے ساتھ دراہم بھیجے تو جب تک حکم دینے والے کے پاس پہنچ نہ جائے وہ ضامن نہیں ہوگا، اسی طرح اگر کسی کا دوسرے کے ذمے قرض ہے اور قرض خواہ نے قاصد بھیجا کہ میرا جو قرض تمہارے ذمہ ہے بھیج دو، اگر قرضدار حکم دینے والے کے قاصد کے ساتھ بھیجے تو وہ اس حکم دینے والے کا مال ہوگا، لیکن اگر ایک شخص نے دوسرے کے پاس قاصد کے ساتھ خط بھیجا کہ فلاں کپڑا اتنی قیمت میں میرے پاس بھیج دو، چنانچہ اس نے اس پر عمل کرتے ہوئے خط لانے والے کے ساتھ کپڑا بھیج دیا، تو یہ حکم دینے والے کا مال نہیں ہوگا، تا آنکہ اس کے پاس پہنچ جائے، اس مسئلہ میں قاصد محض خط لے جانے کا قاصد ہے (۲)۔

اگر مودع (دال کے فتحہ کے ساتھ: ودیعت رکھنے والا) ودیعت کو مودع (بکسر دال: صاحب ودیعت) کی اجازت سے بھیج دے تو یہ بھیجنا درست ہے، اور اگر اس کی اجازت کے بغیر بھیج دے اور وہ قاصد کے ہاتھ ہلاک یا ضائع ہو گئی تو اس کا ضمان اس (مودع) کے ذمہ ہے، صرف ایک حالت اس سے مستثنیٰ ہے وہ یہ کہ اگر مودع کو راستہ میں لمبی مدت مثلاً ایک سال کا قیام پیش آ جائے تو حق یہ ہے کہ اس کے لئے ودیعت کو دوسرے کے ساتھ بھیجنا جائز ہے اگر چہ اس کو اس کی اجازت نہ ہو، اور اگر وہ ہلاک ہو جائے یا چور لے لے تو اس

---

(۱) الفتاوی الہندیہ ۳/ ۴۰۶۔

(۲) الدسوقی ۳/ ۴۲۷، قدرے تصرف کے ساتھ۔

(۱) مواہب الجلیل ۵/ ۲۱۰۔

(۲) الفتاوی الخانیہ مع الہندیہ ۳/ ۶۔

کے ذمہ ضمان نہیں، بلکہ اس حالت میں مودع کے ذمہ واجب ہے کہ ودیعت بھیج دے، اگر وہ اس کو روک لے گا تو ضامن ہوگا، اور اگر اس کو راستہ میں مختصر مثلاً چند ایام کا قیام کرنا ہو تو اس پر ودیعت کو اپنے ساتھ باقی رکھنا واجب ہے، اگر اس کی اجازت کے بغیر بھیج دے اور ودیعت ہلاک ہوجائے تو ضامن ہوگا، اور اگر درپیش قیام اوسط درجہ کا ہو مثلاً دو ماہ ہو تو اس کو بھیجنے اور باقی رکھنے کا اختیار ہے، اگر اس کو بھیج دے اور تلف ہوجائے یا روک لے تو اس پر ضمان نہیں (۱)۔

صاحب مال کے وصی کے بارے میں بھی یہی حکم ہے کہ اگر وہ مال کو ورثاء کے پاس بھیج دے یا ورثاء کی اجازت کے بغیر سفر میں ساتھ لے کر چلا جائے اور وہ تلف یا ضائع ہوجائے تو ضامن ہوگا (۲)۔ اسی طرح اگر قاضی مال کو مستحق خواہ وارث ہو یا غیر وارث، کے پاس بلا اجازت بھیج دے اور وہ ضائع یا تلف ہوجائے تو اس پر ضمان ہے، یہ ابن قاسم کے نزدیک ہے، اصبغ کا اختلاف ہے کہ ان کے نزدیک قاضی پر ضمان نہیں، ابن قدامہ نے امام احمد کا قول نقل کیا ہے کہ اگر کسی کے دوسرے کے ذمہ کچھ دراہم ہوں، مالک نے اس کے پاس قاصد بھیجا تا کہ ان پر قبضہ کرے، اور اس نے قاصد کے ساتھ ایک دینار روانہ کردیا، اور وہ قاصد کے ہاتھ سے ضائع ہوگیا تو یہ بھیجنے والے کا مال ہوگا، کیونکہ مالک نے اس کو بیع صرف (نقود کی باہمی تبدیلی) کا حکم نہیں دیا تھا، بھیجنے والے کے ذمہ اس کا ضمان اس لئے واجب ہے کہ اس نے قاصد کو وہ مال نہیں دیا جس کا مالک نے حکم دیا تھا، کیونکہ اس نے قاصد کو اس چیز کے قبضہ کا حکم دیا تھا جو اس کے لئے دوسرے کے ذمہ میں ہے اور وہ دراہم تھے، اس نے قاصد کو دراہم نہیں دئے، بلکہ اس کو دس درہم کے بدلہ ایک دینار دیا اور یہ بیع صرف ہے، جس میں صاحب قرض کی رضامندی اور اجازت کی ضرورت ہے اور اس نے اجازت نہیں دی، لہذا قاصد یہ دینار صاحب دین کو ادا کرنے اور اس کے ساتھ بیع صرف کرنے کے لئے دینار بھیجنے والے کی طرف سے وکیل بن گیا، اور جب اس کے وکیل کے ہاتھ سے وہ دینار تلف ہوا تو اسی کے ضمان سے ہوگا، ہاں اگر قاصد (جس سے مطالبہ ہورہا ہے) یہ بتائے کہ صاحب دین نے اس کو دراہم کے عوض دینار قبضہ کرنے کی اجازت دی ہے تو اس صورت میں اس کا ضمان قاصد کے ذمہ ہوگا، کیونکہ اس نے اس کو دھوکہ دے کر دینار اس بنیاد پر لے لیا کہ وہ قاصد بھیجنے والے یعنی صاحب دین کا وکیل ہے، اور اگر قاصد نے اس سے وہ دراہم وصول کرلیے جس کا قاصد کو بھیجنے والے نے حکم دیا تھا، پھر قاصد کے ہاتھ سے ضائع ہوگئے تو اس کا ضمان صاحب دین کے ذمہ ہوگا، اس لئے کہ دراہم اس کے وکیل کے ہاتھ سے تلف ہوئے (۱)۔

امام احمد سے یہ قول بھی مروی ہے کہ اگر کسی کا دوسرے کے ذمہ کچھ دینار اور کپڑے ہوں اور اس نے قاصد بھیجا کہ ایک دینار اور ایک کپڑا لے لو، اس نے جا کر دو دینار اور دو کپڑے لے لئے اور وہ اس کے ہاتھ سے ضائع ہوگئے تو ضمان بھیجنے والے یعنی جس نے اس کو دو دینار اور دو کپڑے دئے اس پر ہوگا، اور وہ قاصد سے واپس لے گا، یعنی زائد (ایک کپڑے اور ایک دینار) کا ضمان قاصد کے ذمہ ہوگا، دینے والے کے ذمہ ضمان اس لئے ہے کہ اس نے ان کو ایسے شخص کے سپرد کردیا جس کے سپرد کرنے کا اس کو حکم نہیں دیا گیا تھا، اور وہ ان دونوں یعنی دینار اور کپڑے کو قاصد سے واپس لے گا، اس لئے کہ

(۱) حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۳/ ۴۲۴۔

(۲) سابقہ حوالہ ۳/ ۴۲۵۔

(۱) یہ رائے اس وقت تھی جب کسی کو درہم کی اور کسی کو دینار کی خواہش ہوتی تھی، اب جب کہ درہم و دینار کے درمیان نسبت مقرر ہو چکی ہے، اگر روپیہ ایک ہی شہر میں ہو تو دینار کے بدلہ درہم اور درہم کے بدلہ دینار وصول کرنے کا حکم ایک ہے۔

قاصد نے اس کو دھوکہ دیا اور بربادی اس کے ہاتھ کردی لہذا ضمان اس پر طے ہے، اور موکل وکیل کو ضامن بنا سکتا ہے کیونکہ اس نے زیادتی کی اور جس کے قبضہ کرنے کا حکم نہ تھا اس پر قبضہ کرلیا، اور اگر وہ وکیل کو ضامن بنادے تو وکیل کسی سے واپس نہیں لے گا، اس لئے کہ بربادی اس کے ہاتھ سے ہوئی لہذا اسی پر ضمان طے ہے(۱)۔

مرسل کے حق میں یا اس کے خلاف گواہی قبول کرنے کے سلسلے میں اِرسال کا اثر :

۱۲ – اس مسئلہ کی وضاحت فقہاء کے یہاں مذکور اقوال کی روشنی میں ہوگی، امام کاسانی اس کی وضاحت یوں کرتے ہیں: اگر کسی نے ایک عورت کے پاس جس سے شادی کرنا چاہتا ہے، قاصد بھیجا اور اس کے پاس خط لکھا، عورت نے دو گواہوں کی موجودگی میں قبول کیا، گواہوں نے قاصد کی بات اور خط کو سنا، تو یہ جائز ہے، اس لئے کہ معنوی اعتبار سے مجلس ایک ہے، اور یہ کہ قاصد کا کلام بھیجنے والے کا کلام ہوتا ہے، اس لئے کہ وہ بھیجنے والے کی بات نقل کرتا ہے، اسی طرح خط خود خط لکھنے والے کی بات کے درجہ میں ہے، لہذا قاصد کے قول اور خط کو سننا، معنوی طور پر بھیجنے والے کے قول اور کاتب کے کلام کو سننا ہے، اور اگر گواہوں نے قاصد کے کلام اور خط کو نہیں سنا، تو امام ابوحنیفہ اور امام محمد رحمہما اللہ کے نزدیک جائز نہیں، جب کہ امام ابو یوسف کے نزدیک اگر عورت کہے: "میں نے اپنی شادی کردی" تو جائز ہے اگر چہ گواہوں نے قاصد کے کلام اور خط کو نہ سنا ہو، اس لئے کہ ان کے نزدیک تنہا شوہر کا قول عقد ہے جب کہ گواہ حاضر ہیں(۲) اس سے واضح ہے کہ بھیجنے والے کے کلام کو سننے کے وقت یہاں پر گواہی کا اعتبار کیا گیا ہے، مرسل کے لئے گواہی کے معتبر ہونے میں کاسانی کی تائید دسوقی نے کی ہے، اس لئے کہ "الشرح الکبیر" پر ان کے "حاشیہ" میں ہے: مودع ودیعت کا ضامن ہے اگر بلا گواہ بنائے ودیعت قاصد کے سپرد کردے، اس لئے کہ جب اس نے ایسے شخص کے ہاتھ میں دیا جس نے اس کو امانتدار نہیں بنایا تھا، تو اس کے ذمہ ضروری ہے کہ گواہ بنائے، اور جب اس نے اس کو چھوڑ دیا تو کوتاہی اسی کی ہے، اور اگر وہ گواہ بنا کر قاصد کے سپرد کرے تو خود بری ہوجائے گا، اور ثبوت کی عدم موجودگی میں مرسل الیہ قاصد سے واپس لے گا(۱)۔

سوم: اِرسال بمعنی اِہمال

چھوڑے گئے جانوروں اور چوپایوں کے سبب نقصان کے ضمان کا حکم:

۱۳ – اس مسئلہ کا حکم بیان کرتے ہوئے شافعیہ کی رائے ہے کہ دوسرے کے اموال تلف کرنے والے جانور کے ساتھ اگر کوئی سوار ہو تو اس کے ضمان کا حکم اس جانور کے نقصان کے ضمان سے الگ ہے جس کے ساتھ کوئی کھینچنے والا (محافظ) نہ ہو۔

اسی تفریق کی بنیاد پر شافعیہ نے کہا ہے کہ اگر جانور مالی یا جانی نقصان دن یا رات کسی وقت کرے، اور اس کے ساتھ کوئی سوار ہو تو اسی پر ضمان واجب ہے، اس لئے کہ جانور اس کے ہاتھ میں ہے، اس کی نگرانی وحفاظت اسی کے ذمہ ہے، کیونکہ جب وہ اس کے ساتھ ہے تو اس جانور کا فعل اسی کی طرف منسوب ہوگا۔

اگر جانور کے ساتھ ایک پیچھے سے ہانکنے والا اور دوسرا آگے سے

(۱) المغنی لابن قدامہ ۵/ ۲۳۰، ۲۳۱۔

(۲) بدائع الصنائع ۳/ ۱۳۳۵، مؤلفہ علامہ علاء الدین ابوبکر کاسانی حنفی، مطبعۃ الامام قاہرہ۔

(۱) حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۳/ ۴۲۶، مؤلفہ علامہ شمس الدین محمد عرفہ الدسوقی، مطبعہ عیسی الحلبی قاہرہ۔

کھینچنے والا ہوتو دونوں پر آدھا آدھا ضمان ہے، اور اگر پیچھے سے ہانکنے والا، آگے سے کھینچنے والا اور ایک سوار ہوتو کیا ضمان سوار پر ہوگا، یا تینوں پر تہائی تہائی؟ اس میں دوصورتیں ہیں، ارجح اول ہے، اور اگر جانور پر دوشخص سوار ہوں تو کیا دونوں پر ضمان ہوگا، یا صرف آگے والے پر، پیچھے والے پر کچھ نہیں؟ اس میں بھی دوصورتیں ہیں: انسب اول ہے، اس لئے کہ قبضہ دونوں سواروں کا ہے(۱)۔

اگر دوسرے کا مال تلف کرنے والے جانور کے ساتھ کوئی سوار نہیں تو یہ دیکھنا ہوگا کہ تلف کس وقت ہوا ہے؟ اگر دن کا وقت ہو تو جانور والے پر ضمان نہیں، اور اگر رات کا وقت ہوتو اس پر ضمان ہے کیونکہ رات میں جانور کو چھوڑنا اس کی کوتاہی ہے جب کہ دن کو چھوڑنا کوتاہی نہیں، کیونکہ ابوداؤد وغیرہ کی صحیح حدیث میں اس کا ثبوت ہے، اور عادت بھی یہی جاری ہے کہ دن میں کھیتی وغیرہ کی حفاظت اور رات میں جانور کی حفاظت کی جاتی ہے، اگر کسی شہر میں لوگوں کی عادت یہ ہو کہ رات میں جانوروں کو چھوڑتے اور کھیتی کی حفاظت کرتے ہوں، دن میں نہیں تو حکم اس کے برعکس ہوجائے گا، لہذا دن میں جانور کو چھوڑنے والا نقصان کا ضامن ہوگا، رات میں نہیں، تاکہ حدیث کے مقصود اور عادت کا لحاظ ہو۔

اور بلقینی کی یہ بحث اسی سے ماخوذ ہے کہ اگر دن اور رات دونوں میں جانوروں کی حفاظت وخبر گیری کی عادت بن جائے تو جانور کو چھوڑنے والا بہر صورت اس کے نقصان کا ضامن ہوگا۔

جن جانوروں کے نقصان کا ضمان لازم آتا ہے، شافعیہ نے ان میں سے کبوتر وغیرہ پرندوں اور شہد کی مکھی کو مستثنیٰ کیا ہے، کیونکہ ان کے تلف کرنے سے کسی صورت میں ضمان واجب نہیں، اس کو "اصل الروضہ" میں ابن صباغ کے حوالہ سے نقل کیا ہے، اور اس کی وجہ یہ بتائی ہے کہ عادتاً ان کو کھلا رکھا جاتا ہے(۱)۔

(۱) الاقناع ۲/ ۲۰۱۔

مالکیہ اور حنابلہ شافعیہ کے ساتھ متفق ہیں کہ اگر جانور رات میں نقصان کریں تو ضمان لازم ہے، دن میں نہیں (۲)۔ جب کہ حنفیہ کا دوسرا قول ہے جس کو ان شاء اللہ ہم کچھ دیر کے بعد ذکر کریں گے۔

اسی طرح مالکیہ نے شافعیہ سے اس مسئلہ میں اتفاق کیا ہے کہ جانور پر سوار ہونے والا اس کو آگے سے کھینچنے والا اور پیچھے سے ہانکنے والا سب ضامن ہیں۔

کبوتر، مرغی اور شہد کی مکھی کے نقصان کے ضمان کے بارے میں مالکیہ کی دوروایتیں ہیں:

پہلی روایت: شافعیہ کے موافق ہے۔

دوسری روایت: اتلاف میں ان کا حکم چوپایہ کی طرح ہے، یہ ابن قاسم کی روایت ہے، لیکن ابن عرفہ نے پہلی روایت کو درست کہا ہے(۳)۔ اور مالکیہ میں سے باجی کا یہ قول نقل کیا گیا ہے کہ کچھ جگہیں ایسی ہیں جہاں صرف کھیتیاں اور باغات ہوتی ہیں، چرنے کی جگہ نہیں ہوتی، ان جگہوں میں چوپایوں کو چھوڑنا ناجائز ہے، جانور دن یا رات کسی وقت ان میں کوئی نقصان کریں تو جانوروں کے مالکوں پر ضمان واجب ہے، جب کہ کچھ مقامات ایسے ہوتے ہیں کہ جہاں عادتاً دن یا رات میں جانور کو چھوڑ اجاتا ہے، ان جگہوں پر اگر کوئی کھیتی کرے اور جانور اس کا نقصان کریں تو جانور کے مالکان پر ضمان نہیں، خواہ دن میں نقصان ہوا ہو یا رات میں (۴)۔

یہ فائدہ سے خالی نہ ہوگا کہ ہم مؤلف "التاج والاکلیل" کے قول

(۱) الاقناع ۲/ ۲۰۱، ۲۰۲۔
(۲) التاج والاکلیل ۳/ ۲۴۳، کشاف القناع ۴/ ۳۲۸۔
(۳) التاج والاکلیل ۶/ ۳۲۴۔
(۴) التاج والاکلیل ۶/ ۳۲۳۔

کے طرف یہاں اشارہ کردیں، موصوف نے کہا ہے: اگر کسی نے اپنی زمین میں آگ یا پانی ڈالا جو پڑوس کی زمین میں پہنچ گیا اور اس کا نقصان کردیا تو یہ دیکھنا ہوگا کہ زمین قریب ہے یا دور؟ اگر قریب ہو تو اس پر ضمان ہے، اور اگر دور ہو لیکن ہوا وغیرہ کی وجہ سے آگ وہاں پہنچ گئی تو اس پر ضمان نہیں (۱)۔

اسی رائے کے قائل حنفیہ بھی ہیں (۲)۔ لیکن مویشی اور کتوں کے چھوڑنے کے بارے میں ان کی الگ رائے ہے جس کا تذکرہ یہاں ضروری معلوم ہوتا ہے، اس رائے کا حاصل یہ ہے کہ حنفیہ نے چھوڑنے کے بارے میں چوپایہ اور کتے میں فرق کیا ہے، چنانچہ اگر کتا چھوڑے، اور اس کو پیچھے سے کوئی ہانکنے والا نہ ہو تو اس کے نقصان کا کوئی ضمان نہیں، اگر چہ وہ چھوٹتے ہی نقصان کر بیٹھے، اس لئے کہ کتے والے کی طرف سے زیادتی نہیں، کیونکہ کتے کے پیچھے لگا رہنا اس کے لئے ناممکن ہے، اور سبب بننے کی وجہ سے ضمان واجب نہیں ہوتا الا یہ کہ سبب بننے والے کی طرف سے زیادتی پائی جائے، اور اگر وہ کسی دوسرے جانور کو چھوڑے اور وہ چھوٹتے ہی دوسرے کا نقصان کردے تو اس پر ضمان ہے، اس لئے کہ اس کو راستہ میں چھوڑ کر اس نے زیادتی کی ہے، اور جانور کے پیچھے لگنا اس کے لئے ممکن تھا، لیکن امام ابو یوسف نے کتے اور دوسرے جانور کے چھوڑنے کی وجہ سے نقصان کا ضمان لازم ہونے میں فرق نہیں کیا ہے (۳)۔

اور درمختار میں آیا ہے کہ ایک شخص نے پرندہ چھوڑا، اس کے پیچھے چلے یا نہ چلے، یا جانور یا کتا چھوڑے اور ان کے پیچھے نہیں چلا، یا جانور خود چھوٹ کر نکل جائے اور رات یا دن میں کسی مال کا یا آدمی کا نقصان کردے، تو ان تمام صورتوں میں ضمان نہیں، اس لئے کے

(۱) التاج والاکلیل ۶/ ۳۲۱۔

(۲) الفتاوی الخانیہ مع الفتاوی الہندیہ ۳/ ۲۲۱۔

(۳) حاشیہ ابن عابدین ۶/ ۶۰۷۔

فرمان نبوی ہے: " العجماء جبار" (بے زبان جانور نقصان کرے تو تاوان نہیں) یعنی خود سے چھوٹنے والے جانور کے نقصان کا تاوان نہیں (۱)۔

اور اگر پانی چھوڑا ہو تو چھوڑے ہوئے پانی کی حالت اور زمین کی طبیعت کے اعتبار سے حکم مختلف ہوگا، اگر کسی نے اپنی زمین میں پانی چھوڑا، اور وہ پانی نکل کر دوسرے کی زمین میں چلا گیا، اگر دوسرے کی زمین اس پانی کو برداشت کرسکتی ہو تو اس پر تاوان نہیں، اور اگر اس کے لئے ناقابل برداشت ہو تو تاوان ہے (۲)۔ ایک شخص نے اپنی زمین سیراب کی، پھر پانی نہر میں چھوڑ دیا یہاں تک کہ وہ پانی اس کی زمین سے آگے بڑھ گیا، ایک دوسرا آدمی اس کے نیچے تھا اس نے نہر میں مٹی ڈال دی تھی جن کی وجہ سے پانی نہر سے ہٹ کر دوسری طرف بہہ گیا اور ایک شخص کا محل ڈوب گیا تو پانی چھوڑنے والے پر ضمان نہیں، اس لئے کہ اس نے پانی نہر میں چھوڑا اور اس میں اس کی طرف سے کوئی زیادتی نہیں ہے، ضمان اس پر ہے جس نے مٹی نہر میں ڈالی اور پانی کو اپنے راستے پر بہنے سے روک دیا، اس لئے کہ یہ اس کی زیادتی ہے، اور اگر نہر کا منہ کھول دے اور اس سے اتنا پانی چھوڑ دے جو نہر کے لئے قابل برداشت ہے اور پانی اس کی زمین میں جانے سے قبل فوری طور پر دوسرے کی زمین میں چلا گیا تو اس پر تاوان نہیں (۳)۔

اسی کے ساتھ یہاں جس امر کی طرف اشارہ مناسب ہے وہ یہ کہ ہم اس دلیل کا ذکر کریں جس پر حنابلہ نے دن کے نہ کہ رات کے، ضمان کے بارے میں شافعیہ و مالکیہ سے موافقت کرتے ہوئے اعتماد کیا ہے، وہ دلیل یہ ہے کہ امام مالک نے زہری عن حزام بن سعد بن

(۱) الدر المختار مع حاشیہ ابن عابدین ۶/ ۶۰۸۔

(۲) الفتاوی الخانیہ مع الفتاوی الہندیہ ۳/ ۲۲۱۔

(۳) مرجع سابق ۳/ ۲۲۲۔

محیصہ کے حوالہ سے نقل کیا ہے کہ ''حضرت براء کی ایک اونٹنی کچھ لوگوں کے باغ میں گھس گئی اور نقصان (مالی) کردیا، تو رسول اللہ ﷺ نے فیصلہ کیا کہ دن میں اہل اموال اپنے اموال کی حفاظت کریں، اور جو نقصان ہوگا اس کا تاوان انہیں پر ہے''(۱)۔

نیز عادتاً اہل مویشی دن میں ان کو چرنے کے لئے چھوڑتے ہیں اور رات میں حفاظت کرتے ہیں، اور باغ والے دن میں ان کی حفاظت کرتے ہیں، لہذا اگر رات میں نقصان ہوتو اس کا ضمان جانور والے پر ہے، اگر ان کی حفاظت میں اس کی طرف سے کوتاہی ہوئی مثلاً رات میں جانور کو گھیرے وغیرہ میں نہ رکھے، یا گھیرے میں رکھے لیکن اس شکل سے کہ ان کا نکلنا ممکن تھا، ہاں اگر رات میں جانور والے نے جانوروں کو گھیرے میں رکھا لیکن کسی دوسرے نے اس کی اجازت کے بغیر ان کو باہر نکال دیا یا کسی دوسرے نے ان کا دروازہ کھول دیا اور انہوں نے نقصان کردیا تو تاوان ان جانوروں کو باہر نکالنے والے یا ان کا دروازہ کھولنے والے پر ہے، کیونکہ سبب وہی ہے، جانور والے پر ضمان نہیں، کیونکہ اس کی طرف سے کوتاہی نہیں، پھر حنابلہ نے اس پر مزید یہ کہا: مسئلہ کا یہ حکم ان جگہوں کے لئے ہے جہاں کھیتی اور چراگاہ ہوں، البتہ وہ آبادی والے گاؤں جہاں چراگاہ صرف آمد ورفت کی جگہوں کے درمیان ہوتی ہے، مثلاً رہٹ اور کھیتی کے راستے، ان جگہوں پر بغیر محافظ کے جانور کو چھوڑنا جائز نہیں، اگر اس نے ایسا کیا تو اس پر تاوان ہے، کیونکہ یہ اس کی کوتاہی ہے۔

حنابلہ مالکیہ کے سابقہ قول کہ اس مسئلہ کے احکام میں عادت کی رعایت کی جائے گی، سے متفق نہیں، کیونکہ حنابلہ میں سے حارثی نے کہا: اگر کسی علاقہ کے لوگوں کی عادت یہ ہو کہ جانوروں کو دن میں باندھتے اور رات میں چھوڑتے ہوں اور رات میں کھیت کی حفاظت کرتے ہوں تو حکم یہی ہے کہ اگر رات میں جانور نقصان کریں تو مالک پر ضمان واجب ہے اگر ان کی حفاظت میں اس نے کوتاہی کی ہو اور اگر دن میں نقصان کریں تو ضمان نہیں(۱)۔

پھر حنابلہ نے اس کی مثالیں پیش کرتے ہوئے مزید کہا ہے: اگر کسی نے شکار کو چھوڑتے وقت کہا: میں نے تم کو آزاد کردیا، تو بھی وہ اس کی ملکیت سے نہیں نکلے گا، جیسا کہ اگر اونٹ، گائے وغیرہ مملوک جانوروں کو چھوڑ دے، کیونکہ وہ اس کی ملکیت سے اس کی وجہ سے نہیں نکلتے (۲)۔

قبضہ اور معزولی کے لئے کسی کو بھیجنا:

۱۴ - سرخسی نے کہا ہے: اگر کسی نے کوئی چیز خریدی پھر قاصد کو اس پر قبضہ کرنے کے لئے بھیجا، تو دیکھنے پر اس کو ''اختیار'' حاصل ہے، قاصد کے دیکھنے اور اس کے قبضہ کرنے سے سامان اس کے ذمہ لازم نہیں ہوتا، اس لئے کہ مقصود یہ ہے کہ معاملہ کے سامان کے اوصاف معاملہ کرنے والے کے علم میں ہوں، تاکہ اس کی مکمل رضامندی پائی جائے، اور قاصد کے دیکھنے سے یہ چیز حاصل نہیں ہوتی، اس میں زیادہ سے زیادہ یہ ہے کہ قاصد کا قبضہ کرنا خود اس کے قبضہ کرنے کی طرح ہے، اور اگر وہ خود دیکھنے سے پہلے قبضہ کرے تو دیکھنے پر اس کو ''اختیار'' حاصل ہوتا ہے، لہذا اگر قاصد بھیجا اور قاصد نے اس پر اس کے لئے قبضہ کیا تو بھی اس کو اختیار حاصل ہوگا، لیکن اگر قبضہ کے لئے

---

(۱) حضرت براء کی حدیث کی روایت مالک (۲/ ۷۴۷-۷۴۸ طبع الحلبی)، ابوداؤد (۹/ ۴۸۳، عون المعبود طبع السلفیہ) اور احمد (۵/ ۴۳۵-۴۳۶ طبع المکتب الاسلامی) نے کی ہے، البانی نے السلسلۃ الصحیحہ نمبر ۲۳۸ میں اس کو صحیح بتایا ہے۔

(۱) کشاف القناع ۴/ ۱۲۸۔

(۲) مرجع سابق ۴/ ۱۳۴، ما سبق سے یہ بات نکلتی ہے کہ یہ فروع جو مختلف مذاہب میں بطور مثال موجود ہیں ضمان کے وجوب وعدم وجوب کے لحاظ سے ان کا مرجع تین امور ہیں: اہمال (لاپرواہی)، زیادتی یا عرف وعادت۔

وکیل بنایا ہو، وکیل نے دیکھا اور اس پر قبضہ کیا، تو اس کے بعد مؤکل کو اس میں اختیار حاصل نہیں ہوتا، یہ امام ابوحنیفہؒ کا قول ہے، صاحبینؒ کے نزدیک دیکھنے پر اس کو اختیار حاصل ہوتا ہے، اس لئے کہ قبضہ ایک فعل ہے جس میں قاصد اور وکیل دونوں برابر ہیں، ہر ایک کو سامان کے قبضہ کرنے، اس کو اٹھا کر اس کے پاس لانے اور اپنے فعل سے اس کے ضمان میں منتقل کرنے کا حکم ہے، اور اس کا اختیار قاصد کے دیکھنے سے ختم نہیں ہوتا، لہذا وکیل کے دیکھنے سے بھی ختم نہیں ہوگا، وکیل کے دیکھنے سے اس کا "اختیار" کیسے ختم ہوسکتا ہے جبکہ اگر وہ صراحۃً "اختیار" کو ساقط کردے تو اس کا ساقط کرنا درست نہیں ہوتا، اس لئے کہ اس نے اس کو اس کا وکیل نہیں بنایا؟ لہذا دیکھنے کے بعد اگر وہ قبضہ کرے تو بھی یہی ہوگا، صاحبین نے اس کو خیار شرط وخیار عیب پر قیاس کیا ہے کہ وہ وکیل کے قبضہ کرنے اور اس کی رضامندی سے ساقط نہیں ہوتا تو دیکھنے کا اختیار بھی اسی طرح ہوگا، اور امام ابوحنیفہؒ کہتے ہیں: بغیر کسی تفصیل کے قبضہ کا وکیل بنانا وکیل کے لئے قبضہ کو مکمل کرنے کی ولایت ثابت کرتا ہے جیسا کہ بغیر کسی تفصیل کے عقد کا وکیل بنانا وکیل کے لئے عقد کو مکمل کرنے کی ولایت ثابت کرتا ہے، اور مکمل قبضہ اسی وقت ہوگا جب عقد مکمل ہوجائے، اور عقد کی تکمیل خیار رؤیت کے باقی رہتے ہوئے نہیں ہوتی، قبضہ کا وکیل بنانے میں ضمنی طور پر اس رؤیت کا اپنی طرف سے وکیل بنانا بھی پایا جاتا ہے جس میں اختیار ساقط ہوجاتا ہے، قاصد کی نوعیت اس سے الگ ہے، اس لئے کہ قاصد کے ذمہ صرف پیغام پہنچانا ہے جس کام کا پیغام اس کے ذریعہ بھیجا گیا اس کی تکمیل اس کے ذمہ نہیں ہوتی جیسا کہ عقد کے لئے قاصد ہوتو معاملہ کے سامان پر قبضہ اور اس کی سپردگی اس کے ذمہ نہیں۔

وکالت اور پیغامبری میں فرق کی دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالی نے اپنے نبی پاک ﷺ کے لئے پیغامبری کا وصف ثابت کیا ہے، اور وکالت کی نفی کی ہے: "قُلْ لَّسْتُ عَلَيْكُمْ بِوَكِيلٍ" (۱) (تو کہہ دے کہ میں تم پر داروغہ نہیں)۔ لیکن خیار عیب کا مسئلہ اس کے برخلاف ہے، اس لئے کہ خیار عیب کا باقی رہنا عقد کی تکمیل اور قبضہ سے مانع نہیں ہوتا، اور اسی لئے قبضہ کے بعد خاص طور پر عیب دار شی کو لوٹانے کا مالک ہوتا ہے (۲)۔ اگر اپنے وکیل کے پاس اس کی معزولی کا قاصد بھیجے، اور وہ اس کو پیغام پہنچادے اور کہے: فلاں نے مجھے تمہارے پاس بھیجا ہے، اور وہ کہہ رہا ہے کہ میں نے تم کو وکالت سے معزول کردیا، تو قاصد جیسا بھی ہو معتبر ہو یا غیر معتبر، چھوٹا ہو یا بڑا، وکیل معزول ہوجائے گا، بشرطیکہ قاصد کے کلام کا اعتبار ہو، اگر پیغام کو مذکورہ بالا طریقہ پر پہنچائے، اس لئے کہ قاصد بھیجنے والے کا قائم مقام، اس کی بات کو بیان کرنے والا اور اس کی طرف سے سفیر ہے، تو اگر اس کا کلام درست ومعتبر ہو تو جس طرح کا ہو اس کی سفارت درست ہے (۳)۔

ارسال سے رجوع کرنا:

۱۵ – حنفیہ کی رائے ہے کہ اگر بھیجنے والا قاصد بھیجنے کے بعد اپنی رائے سے رجوع کرلے تو اس کا رجوع صحیح ہے، اس لئے کہ پیغام رسانی کے ذریعہ خطاب بالمشافہ خطاب کی طرح نہیں، جب بالمشافہ میں رجوع کا احتمال ہے تو اس میں بدرجہ اولی ہوگا، خواہ بھیجنے والے کا رجوع کے قاصد کے علم میں آیا ہو یا نہ آیا ہو، برخلاف اس صورت کہ جب کسی کو وکیل بنایا، پھر اس کے علم کے بغیر اس کو معزول کردیا تو اس کا معزول کرنا صحیح نہیں ہے، اس لئے کہ قاصد بھیجنے والے کے کلام کو نقل کرتا ہے اور مرسل الیہ تک پہنچاتا ہے، لہذا وہ سفیر اور معبر محض

(۱) سورۂ انعام/ ۶۶۔
(۲) المبسوط ۱۳/ ۷۳، ۷۴۔
(۳) بدائع الصنائع ۷/ ۳۴۸۶۔

ہے، اس لئے کہ قاصد کو اس کا علم ہونا شرط نہیں، جب کہ وکیل اپنے مؤکل کی طرف سے سپردگی کی بنیاد پر تصرف کرتا ہے، لہذا دھوکہ سے تحفظ کے لئے اس کو معزولی کا علم ہونا شرط ہے (۱)۔

ابن حجر ہیثمی نے ابن سریج کا یہ قول نقل کیا ہے کہ اگر کسی نے اپنے قاصد کے ساتھ صدقہ بھیجا پھر اس کی رائے بدل گئی اور اس نے اس کو راستہ سے واپس کرلیا تو اس کو یہ حق حاصل ہے، اور اگر صدقہ کے پہنچنے سے پہلے بھیجنے والا مرجائے تو یہ ورثاء کے لئے ترکہ ہوگا (۲)۔

اِرسال بمعنی مسلط کرنا:

۱۶ - یعنی شکاری کتے، یا اس جیسے سدھائے ہوئے جانوروں کو مسلط کرنا، اگر جانور اپنے مالک کے چھوڑنے سے شکار کے پیچھے چل پڑے اور اس کے کہنے سے رک جائے تو اس کا شکار مباح ہے اگر چہ شکار کو ذبح کرنے کا موقع نہ ملے۔

لیکن اگر شکاری جانور خود بخود جا کر شکار کرے تو اس کا شکار اسی وقت کھا سکتے ہیں جب اس کو ذبح کرنے کا موقع مل جائے، اس لئے کہ جانور نے اپنے لئے شکار کیا ہے، مالک کے لئے نہیں، شکار کے تفصیلی احکام اصطلاح ''صید'' میں ہیں (۳)۔

چہارم: اِرسال بمعنی تخلیہ

۱۷ - فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ اگر محرم کے ہاتھ میں احرام سے پہلے کا کیا ہوا شکار ہو اور احرام کے بعد حقیقتاً اس کے پاس ہو تو اس کو چھوڑ دینا واجب ہے۔ اسی طرح غیر محرم اگر حل میں شکار کرے پھر اس کو لے کر حرم میں جائے تو اس کو چھوڑ دینا واجب ہے۔

اگر شکار محرم کے گھر میں ہو تو اس کو آزاد کرنا ضروری نہیں، اسی طرح اگر شکار اس کے ساتھ پنجرے میں ہو تو بھی آزاد کرنا ضروری نہیں، لیکن حنفیہ کے یہاں صحیح رائے اس کے خلاف ہے (۱)۔ اس کی تفصیل ''احرام'' کے بیان میں ہے۔

حنفیہ میں صاحب ہدایہ ائمہ حنفیہ کے سابقہ قول کے خلاف رائے ذکر کرتے ہیں، چنانچہ انہوں نے کہا ہے: اگر شکار محرم کے گھر یا اس کی معیت میں پنجرے میں ہو تو احرام کے بعد اس کو آزاد کرنا واجب نہیں ہے، انہوں نے اپنی اس رائے کے حق میں یہ دلیل دی کہ ''صحابہ کرام حالت احرام میں ہوتے اور ان کے گھروں میں شکاری اور پالتو جانور ہوا کرتے تھے، وہ ان کو آزاد کرتے تھے یہ منقول نہیں، انہوں نے مزید کہا ہے اگر کسی نے اپنا شکار جنگل میں چھوڑ دیا تو بھی اس کی ملکیت سے نہیں نکلا، لہذا ملکیت کے باقی رہنے کا اعتبار نہیں، ایک قول یہ ہے کہ اگر شکار کا پنجرہ اس کے ہاتھ میں ہو تو اس کو اس طور پر آزاد کرنا ضروری ہے کہ ضائع نہ ہو مثلاً یہ کہ اس کو اپنے گھر میں چھوڑے، اس لئے کہ اضاعت مال ممنوع ہے (۲)۔

---

(۱) بدائع الصنائع ۶/ ۲۹۹۴۔

(۲) الفتاوی الکبری الفقہیہ للعلامہ ابن حجر الہیثمی ۳/ ۷، ۳۶، المکتبۃ الاسلامیہ ترکی۔

(۳) بدائع الصنائع ۶/ ۲۸۹۸، التاج والاکلیل ۳/ ۲۱۶، ۲۱۷، الاقناع ۲/ ۲۳۲، ۲۳۳، کشاف القناع ۶/ ۲۲۴۔

(۱) الہدایہ ۲/ ۲۷۸، المبسوط ۴/ ۱۸۸، ۱۸۹، الخرشی ۲/ ۳۶۴، ۳۶۵، مغنی المحتاج ۱/ ۵۲۱، کشاف القناع ۲/ ۴۳۸۔

(۲) الہدایہ ۲/ ۲۷۸۔

اُرش

تعریف:

۱ - اُرش کے لغوی معانی میں سے: دیت، خراش، اور کپڑے میں عیب کی وجہ سے نقص ہے، اس لئے کہ وہ تاوان کا سبب ہوتا ہے۔

اصطلاح میں: ایسا مال جو جان سے کم درجہ کے نقصان پہنچانے والے جرم پر واجب ہو، اور اس کا اطلاق جان کے بدلہ یعنی دیت پر بھی ہوتا ہے۔

متعلقہ الفاظ:

الف۔ حکومت عدل (معتبر کا فیصلہ):

۲ - حکومت عدل: وہ فیصلہ (ومعاوضہ) جو ایسے جرم میں واجب ہو جس میں مال کی مقدار معین نہیں ہے، اور یہ ایک طرح کا اُرش ہے لیکن ''اُرش'' اس سے زیادہ عام ہے۔

ب - دیت (خون بہا):

۳ - دیت: خون بہا، جو کسی سبب سے قصاص کے ساقط ہونے کی وجہ سے واجب ہوتا ہے، اور بسا اوقات غیر جانی جرم کے تاوان کو بھی ''دیت'' کہا جاتا ہے۔

اجمالی حکم:

۴ - شریعت نے ہر نقصان کی تلافی بتائی ہے، تاکہ کوئی بھی جرم بلا جرمانہ نہ رہ جائے، لہذا اگر قصاص واجب نہیں جیسا کہ جنایت بالخطا اور کسی سبب سے قصاص ساقط ہونے کے حالات میں ہوتا ہے تو جرم کی نوعیت کے اعتبار سے اُرش (تاوان) واجب ہوگا، اور اگر اس کے بارے میں کسی نص میں کسی معین حصے کا ذکر آجائے تو اس کا التزام ضروری ہوگا۔

اسی قبیل سے اہل یمن کے نام رسول اللہ ﷺ کے گرامی نامہ میں آیا ہے: ''فی الرّجل الواحدة نصف الدية، وفی المأمومة ثلث الدية، وفی الجائفة ثلث الدية، وفی المنقلة خمسة عشر من الإبل، وفی كل أصبع من أصابع اليد أو الرجل عشرة من الإبل، وفی السن خمس من الإبل، وفی الموضحة خمس من الإبل ''(۱) (ایک پاؤں میں نصف دیت، مامومہ (دماغی زخم) میں تہائی دیت، جائفہ (پیٹ کے زخم) میں تہائی دیت، منقلہ (ہڈی توڑ زخم) میں پندرہ اونٹ، ہاتھ پاؤں کی انگلیوں میں سے ہر انگلی میں دس اونٹ، دانت میں پانچ اونٹ، اور موضحہ (ہڈی کو ظاہر کرنے والے زخم) میں پانچ اونٹ ہے)۔

اگر جنایت کی وجہ سے مکمل طور پر انتفاع ہی ختم ہوجائے (کسی

---

(۱) حدیث ''فی الرّجل الواحدة...'' کی روایت نسائی نے کی ہے الفاظ اسی کے ہیں، ابن حبان، حاکم اور دارقطنی نے اس کی تصحیح کی ہے ابوداؤد نے اس کی روایت اپنی مراسیل میں بروایت عمرو بن حزم کی ہے (الدرایہ ۲/ ۲۷۶، نصب الرایہ ۴/ ۳۶۷، جامع الاصول ۴/ ۴۲۲)، نیز دیکھئے: الدر المختار ۵/ ۳۷۰ طبع اول بولاق، الجمل ۵/ ۶۷ اور اس کے بعد کے صفحات طبع احیاء التراث، کشاف القناع ۶/ ۱۵ طبع النصر الحدیثہ، فتح القدیر علی الہدایہ ۸/ ۲۶۸ - ۲۷۳ طبع دار صادر، الشرح الکبیر علی خلیل ۴/ ۲۳۸ - ۲۴۳ طبع دار الفکر۔

عضو کی صلاحیت وکارکردگی ہی ضائع ہوجائے) یا مقصود حسن وجمال جاتا رہے تو اس میں مکمل دیت واجب ہے، لہذا انسان کے وہ اعضاء جو دو دو کی تعداد میں ہیں مثلاً ہاتھ اور پیر، تو جنایت کی وجہ سے انتفاع ختم ہونے کی صورت میں نصف دیت واجب ہے، اور اگر ان کی تعداد اس سے زیادہ ہے تو اسی اعتبار سے معاوضہ وتاوان واجب ہوگا، مثلاً انگلیاں، اس لئے کہ فرمان نبوی ہے: "في كل أصبع عشرة من الإبل ،وفي كل سن خمسة من الإبل، والأصابع سواء، والأسنان سواء" (۱) (ہر انگلی میں دس اونٹ، اور ہر دانت میں پانچ اونٹ ہیں، تمام انگلیاں برابر ہیں اور تمام دانت برابر ہیں)۔

اور جس جرم کے بارے میں شریعت کی جانب سے (کسی مالی تاوان کی) مقدار معین نہیں ہے اس میں حکومت عدل (معتبر کا فیصلہ) واجب ہوگی۔

تاوان کی انواع:

الف- آزاد عورت کے زخم کا تاوان:

۵- حنفیہ اور شافعیہ نے کہا ہے: آزاد مرد کے مسئلہ میں جہاں پوری دیت واجب ہے، آزاد عورت کے بارے میں نصف دیت واجب ہے، مالکیہ وحنابلہ ان سے اس صورت میں متفق ہیں جب تاوان تہائی دیت کو پہنچے یا اس سے زائد ہوجائے، اور اگر اس سے کم ہو تو عورت مرد کے مساوی ہے (۲)۔

(۱) حدیث "في كل أصبع عشرة...." کی روایت ترمذی کے سوا تمام اصحاب سنن نے کیا ہے نیل الاوطار ۷/ ۷۲۔

(۲) الہدایہ وفتح القدیر ۸/ ۳۰۶ طبع دار صادر، الدر المختار ۵/ ۳۶۸، البدائع ۷/ ۳۲۲ طبع الجمالیہ، النہایہ ۷/ ۳۰۳ طبع مصطفی الحلبی، الجمل ۵/ ۶۳، الشرح الکبیر ۴/ ۲۸، کشاف القناع ۶/ ۱۵۔

ب- ذمی کے زخم کا تاوان:

۶- حنفیہ کی رائے ہے کہ تاوان اور دیت میں مسلمان وذمی برابر ہیں، اور یہی حکم مستأمن (دار الاسلام میں امان کے ساتھ آنے والا کافر) کا ہے، مالکیہ نے کہا ہے: ذمی کی دیت مسلمان کی دیت کی آدھی ہوتی ہے، البتہ مجوسی، معاہد (عہد رکھنے والے) اور مرتد کی دیت مسلمان کی دیت کے پانچویں حصے کی ایک تہائی ہے، اور حنابلہ نے کہا ہے: ان سب کی دیت مسلمان کی دیت کی آدھی ہے، اور شافعیہ نے کہا: ان سب کی دیت مسلمان کی دیت کی تہائی ہے (۱)۔

تاوان کا متعدد ہونا:

۷- امام ابوحنیفہ، مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے یہاں اصل یہ ہے کہ جرائم کی تعداد کے اعتبار سے تاوان متعدد ہوگا، اس سلسلہ میں ان کے یہاں کچھ تفصیلات ہیں جن کے لئے "دیات" اور "معاقل" کی بحث دیکھی جائے (۲)۔

(۱) الہدایہ وفتح القدیر ۸/ ۳۸۲، الدسوقی ۴/ ۲۸۶ طبع دار الفکر، النہایہ ۷/ ۳۰۷ طبع مصطفی الحلبی، ابن عابدین ۵/ ۳۶۹، کشاف القناع ۶/ ۱۵ طبع السنۃ المحمدیہ۔

(۲) سابقہ مراجع۔

إرشاد

تعریف:

۱-إرشاد کالغوی معنی: ہدایت ورہنمائی، کہا جاتا ہے: أرشده إلى الشيء وعليه: اس شخص نے فلاں کی فلاں شے کی طرف رہنمائی کی (۱)۔ اہل اصول کے یہاں اس کا تذکرہ امر کے مجازی معانی میں سے ایک معنی کی حیثیت سے آتا ہے، ان کے یہاں اس کی تعریف یہ ہے: کسی دنیوی امر کی تعلیم، اہل اصول نے اس کی مثال میں یہ فرمان باری پیش کیا ہے: ''وَاسْتَشْهِدُوْا شَهِيْدَيْنِ مِنْ رِّجَالِكُمْ'' (۲) (اور اپنے مردوں میں سے دوکو گواہ کرلیا کرو)۔

إرشاد اور ''ندب'' قریب قریب ہیں، کیونکہ وہ دونوں تحصیل منفعت ومصلحت کے معنی میں شریک ہیں، البتہ ''ندب'' میں اخروی مصلحت ومنفعت کا حصول ہے، جب کہ ''إرشاد'' میں دنیوی مصلحت کا (۳)۔

فقہاء کے یہاں اس کا استعمال خیر وبھلائی کی رہنمائی کرنے، اور مصالح کی ہدایت دینے کے لئے ہوتا ہے، خواہ وہ دنیوی ہوں یا اخروی، اسی طرح فقہاء اس کو اصولی یعنی دنیوی امر کی تعلیم کے معنی میں بھی استعمال کرتے ہیں (۴)۔

متعلقہ الفاظ:

نصح:

۲-نصح: امر بالمعروف ونہی عن المنکر یعنی خیر کا حکم دینا اور برائی سے منع کرنا ہے۔

''إرشاد''، ''نصح'' اور ''امر بالمعروف ونہی عن المنکر'' یہ تینوں الفاظ ہم معنی ہیں، لیکن بعض فقہاء کی عادت یہ ہے کہ جو چیز بالاتفاق واجب یا حرام ہو اس کے لئے امر بالمعروف ونہی عن المنکر کے الفاظ استعمال کرتے ہیں، اور مختلف فیہ امور کے بارے میں ''إرشاد'' کا لفظ استعمال کرتے ہیں (۱)۔

اجمالی حکم:

۳-اصولیین نے ''امر ارشادی'' پر اس حیثیت سے بحث کی ہے کہ اس کے بجالانے والے کو ثواب ملتا ہے یا نہیں، چنانچہ انہوں نے لکھا ہے: اگر مصلحت دنیوی ہو اور انسان اس کو محض اپنی غرض کی خاطر انجام دے تو اس پر ثواب نہیں، اور اگر محض اللہ کی اطاعت اور فرمانبرداری کے جذبہ سے کرے تو ثواب ملے گا، مگر اس فعل کی وجہ سے نہیں بلکہ اس سے باہر یا خارج امر کی وجہ سے، اور اگر دنیوی غرض کی تکمیل کے ساتھ ساتھ طاعت خداوندی کا بھی ارادہ ہو تو ثواب ملے گا، لیکن محض اطاعت والی شکل میں جو ثواب ملتا اس سے یہ ثواب کم ہوگا (۲)۔

۴-فقہاء کے یہاں إرشاد (یعنی لوگوں کو خیر وبھلائی کی ہدایت ونصیحت کرنے) کا حکم یہ ہے کہ وہ واجب ہے، کیونکہ فرمان باری

---

(۱) لسان العرب: مادہ (رشد)۔

(۲) سورۂ بقرہ / ۲۸۲۔

(۳) کشف الاسرار ۱/ ۱۰۷ طبع مکتب الصنائع، جمع الجوامع ۱/ ۳۷۸ طبع الازہریہ، الاحکام للآمدی ۲/ ۹ طبع صبیح۔

(۴) الشرح الصغیر ۴/ ۱۳۷ طبع دار المعارف، حاشیۃ الجمل علی المنہج ۴/ ۱۱۶ طبع دار احیاء التراث العربی، الفتح المبین رص ۱۲۵ طبع عیسی الحلبی، نہایۃ المحتاج

= ۸/ ۴۴ طبع مصطفی الحلبی۔

(۱) الزرقانی علی خلیل ۳/ ۱۰۸ شائع کردہ دار الفکر، الفروق للقرافی ۴/ ۲۵۷۔

(۲) کشف الاسرار ۱/ ۱۰۷، جمع الجوامع ۱/ ۳۷۸، الاحکام للآمدی ۲/ ۹۔

ہے: "وَلْتَكُنْ مِّنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ" (۱) (اور ضرور ہے کہ تم میں ایک ایسی جماعت رہے جو نیکی کی طرف بلایا کرے)۔ اور فرمان نبوی ہے: "الدين النصيحة" (دین خلوص اور خیر خواہی کا نام ہے) (۲)۔ البتہ "ارشاد" نرم انداز اور نرم گفتگو کے ساتھ ہوتا ہے، اس لئے کہ یہ انداز قبولیت سے زیادہ قریب ہوتا ہے اور ارشاد اس وقت واجب ہوتا ہے جب کہ غالب گمان یہ ہو کہ فائدہ ہوگا، اور اپنے جانی یا مالی یا دوسرے کسی قسم کے نقصان کا اندیشہ نہ ہو (۳)۔

بحث کے مقامات:

۵ - امر ارشادی کے احکام اصولیین کے یہاں "امر" کی بحث میں اور فقہا کے یہاں امر بالمعروف ونہی عن المنکر کی بحث میں آتے ہیں۔

(۱) سورۂ آل عمران / ۱۰۴۔

(۲) مسلم شریف ۱/ ۷۴ طبع عیسی الحلبی۔

(۳) الفواکہ الدوانی ۲/ ۳۸۵ طبع مصطفی الحلبی، الفتح المبین رص ۱۲۵ طبع عیسی الحلبی، القرطبی ۴/ ۴۸، ۱۶۵ طبع دار الکتب المصریہ الشرح الصغیر ۴/ ۷۴۱ طبع دار المعارف، الآداب الشرعیہ لابن مفلح ۱/ ۱۷۴ طبع المنار، ابن عابدین ۱/ ۲۳۴ طبع بولاق۔

إرصاد

تعریف:

۱ - إرصاد کا لغوی معنی تیار کرنا ہے، کہا جاتا ہے: "أرصد له الأمر" فلاں نے اس کے لئے سامان تیار کیا اور مہیا کیا (۱)۔

اور إرصاد فقہاء کے یہاں یہ ہے کہ: امام بیت المال کے ماتحت کسی زمین کی آمدنی کو کسی خاص مصرف کے لئے مقرر کردے (۲)۔

حنفیہ کے یہاں "إرصاد" کا اطلاق وقف کی آمدنی کو وقف کے ان قرضوں کی ادائیگی کے لئے خاص کرنے پر بھی ہوتا ہے جو اس کی آبادکاری کی غرض سے لئے جاتے ہیں (۳)۔

اول:

إرصاد بمعنی: بیت المال کے ماتحت کسی زمین کی آمدنی کو کسی خاص مصرف کے لئے مقرر کردینا

متعلقہ الفاظ:

الف - وقف:

۲ - وقف کا لغوی معنی: روکنا ہے، اور اصطلاحی معنی: اصل چیز کو روک

(۱) لسان العرب، تاج العروس، أساس البلاغۃ، النہایۃ مادہ (رصد)۔

(۲) الفتاوی الہندیہ ۲/ ۴۶۳ طبع المطبعۃ الأزہریہ، حاشیۃ الجمل علی منہج الطلاب ۳/ ۵۷۷ طبع دار احیاء التراث بیروت، مطالب اولی النہی ۴/ ۲۷۸ طبع المکتب الاسلامی۔

(۳) حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۴۷۶ طبع اول بولاق۔

کر اس کے منافع کو صدقہ کرنا ہے، وقف اور ''إرصاد'' میں فرق بتانے کے لئے اس بات کی طرف اشارہ کیا جارہا ہے کہ إرصاد کی حقیقت کے بارے میں دو نقطۂ نظر ہیں:

پہلا نقطۂ نظر: إرصاد اور وقف الگ الگ ہیں، حنفیہ نے اس کی تصریح کی ہے، اور شافعیہ کے کلام سے یہی مفہوم ہے، کیونکہ اس میں وقف کی صحت کے شرائط میں سے ایک شرط نہیں ہوتی، وہ یہ کہ وقف کرتے وقت شئ موقوف واقف کی ملکیت میں ہو، جب کہ مرصد (إرصاد کرنے والا) امام یا اس کا نائب ہوتا ہے، اور إرصاد والے مال میں اس کی ملکیت نہیں ہوتی۔

ابن عابدین نے کہا ہے: بادشاہ کی طرف سے إرصاد قطعاً وقف نہیں، کیونکہ بادشاہ اس کا مالک نہیں ہوتا، بلکہ إرصاد میں صرف یہ ہے کہ بیت المال کی کسی چیز کو کسی مستحق ومصرف کے لئے خاص کردیا جائے (۱)۔ لہذا إرصاد اور وقف میں فرق یہ ہے کہ عین موقوف (وقف کردہ شئ) وقف سے قبل واقف کی ملکیت تھی، جب کہ ارصاد کی صورت میں وہ چیز بیت المال کی تھی۔

دوسرا نقطۂ نظر: إرصاد حقیقت میں وقف ہے، اس لئے کہ اس میں وقف کی کسی شرط کی کمی نہیں ہوتی، کیونکہ بادشاہ جو بیت المال میں سے کسی چیز کو وقف کرنے والا ہو، وہ مسلمانوں کا وکیل ہوتا ہے، لہذا وہ واقف کے وکیل کی طرح ہوگیا (۲)۔ اس نقطۂ نظر کے مطابق سابقہ ملکیت کی حیثیت سے إرصاد اور وقف میں کوئی فرق نہیں، ہاں اس لحاظ سے فرق ہے کہ إرصاد امام کے علاوہ کسی اور کی طرف سے نہیں ہوسکتا۔

(۱) حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۸۴ طبع دار الفکر بیروت، حاشیہ کنون علی شرح الزرقانی ۷/ ۳۱، برحاشیہ رہونی۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۲۶۶، حاشیہ ابی سعود علی ملا مسکین ۲/ ۵۰۵ طبع جمعیۃ المعارف۔

ب- إقطاع (الاٹ کرنا):

۳- إقطاع لغت میں: قطع بمعنی جدا کرنے سے ماخوذ ہے (۱)، اور شریعت میں: امام کسی ایسے شخص کو جس کا بیت المال میں حق ہے کسی غیر آباد زمین کا مالک بنادے، یا اس سے فائدہ اٹھانے کی اجازت دے دے، إقطاع میں مالک بنانا اور مالک نہ بنانا دونوں پایا جاتا ہے (۲)۔

إقطاع تملیک (مالک بنانے والے إقطاع) اور إرصاد میں فرق یہ ہے کہ جس کے لئے الاٹ منٹ ہو وہ جاگیر کا مالک ہوجاتا ہے، جب کہ إرصاد میں اس طرح کی کوئی ملکیت نہیں ہوتی۔

اور کسی منفعت کا یا کسی کھیت وزمین کی پیداوار وآمدنی کا إقطاع (الاٹ منٹ یا خاص کرنا) اور إرصاد میں فرق یہ ہے کہ إرصاد دائمی ہوتا ہے جب کہ اس طرح کا إقطاع دائمی نہیں ہوتا، کیونکہ امام کو یہ حق رہتا ہے کہ جاگیر جس کو دی ہے اس سے چھین کر دوسرے کو دے دے، اس اعتبار سے إقطاع میں انفرادی اور شخصی حیثیت ہوتی ہے، جبکہ إرصاد میں عمومی اور اجتماعی مفاد ہوتا ہے۔

ج- حمی:

۴- حمی کا لغوی معنی: ممانعت، روک اور دفع کرنا ہے، اور شریعت میں حمی یہ ہے: امام کسی غیر آباد زمین کے خاص حصہ کو دوسرے کی ضرورت مثلاً جزیہ یا صدقہ کے جانوروں کے لئے چراگاہ کے طور پر یا کمزور مسلمانوں کی ضرورت کے لئے محفوظ قرار دے دے (۳)۔

حمی اور إرصاد میں فرق یہ ہے کہ إرصاد یہ ہے کہ امام بیت المال کی کسی زمین کی آمدنی کسی خاص مصرف کے لئے مقرر کردے، جبکہ

(۱) لسان العرب: مادہ (قطع)۔

(۲) ابن عابدین ۳/ ۳۹۴، الشرح الکبیر للدردیر ۴/ ۶۸، المہذب ۱/ ۴۳۳، المغنی ۶/ ۱۶۶۔

(۳) حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۶۹، قلیوبی ۳/ ۹۴، المغنی ۶/ ۱۶۶

"حمی" میں آمدنی کے بجائے بذات خود آبادزمین دوسرے کی ضرورت کے لئے امام کی طرف سے خاص کردی جاتی ہے۔

إرصاد کا شرعی حکم:

۵- إرصاد باتفاق علماء مشروع وجائز ہے (۱) یا تو وقف ہونے کے اعتبار سے (اور اس پر وقف کے احکام جاری ہوں گے) یا اس وجہ سے کہ اس میں جائز طریقہ پر مسلمانوں کے مفاد عامہ کا تحفظ ہے، اس لئے کہ مرصد (صاد کے زبر کے ساتھ، خاص کیا ہوا مال) مسلمانوں کے بیت المال کا مال ہے، اور وہ مسلمانوں کو بلاجنگ وجدال مل گیا، اور اس کا مصرف ہر وہ جگہ ہے جو مسلمانوں کے عوامی مفاد میں سے ہو، اور مرصد علیہم (جن کے لئے إرصاد ہوا) یعنی علماء اور قضاۃ وغیرہ جو مسلمانوں کے مصالح کی انجام دہی پر مامور ہوتے ہیں، لہذا وہ بیت المال کے مصارف میں سے ہیں (۲)۔ اور مسلمانوں کے مصالح کا تحفظ امام کا فریضہ ہے، اگر ان مصالح کا تحفظ إرصاد کے بغیر ناممکن ہو تو ارصاد واجب ہوجاتا ہے، کیونکہ جس چیز کے بغیر کسی واجب کی تکمیل نہ ہو وہ خود واجب ہے، شیخ علی العقدی حنفی سے إرصاد کے جواز کے بارے میں دریافت کیا گیا تو انہوں نے فرمایا: "بلاشبہ جائز ہے، کیونکہ اس میں حق حقدار کو پہنچانا ہے، لہذا جائز ہوگا، بلکہ واجب ہے جیسا کہ ہم نے اس کی علت بتائی، اور یہ اتفاقی مسئلہ ہے" (۳)۔

إرصاد کے ارکان:

۶- إرصاد کے لئے: مرصد (صاد کے زیر کے ساتھ)، مرصد (صاد کے زبر کے ساتھ)، جہت إرصاد (جس کے لئے خاص کیا جائے) اور خاص عبارت ضروری ہیں۔

ان تمام ارکان کی کچھ شرائط ہیں، إرصاد کی صحت کے لئے ان کا پایا جانا ضروری ہے، اور اس کی تفصیل یہ ہے:

اول- مرصِد (صاد کے زیر کے ساتھ، إرصاد کرنے والا):

۷- مرصد کی شرط یہ ہے کہ بیت المال کے جس مال میں إرصاد کررہا ہے اس میں اس کا تصرف کرنا جائز ہو (۱)۔

اس جائز تصرف والے کے لئے ضروری ہے کہ اس میں تبرع کی تمام شرائط موجود ہوں، اور یہ کہ وہ امام یا امیر (۲) یا وزیر ہو، جس کے ذمہ مسلمانوں کے مفادات کا نظم ونسق ہو (۳)۔ یا ایسا شخص ہو جس کا بیت المال میں حق ہو، اور بیت المال کی کسی جائیداد سے فائدہ اٹھانے کی اس کو اجازت دے دی گئی ہو (۴)۔ لہذا مرصد علیہ (جس کے لئے ارصاد ہوا) دوسرے کے لئے إرصاد کرسکتا ہے، اور مالکیہ نے اس شرط کی تصریح کی ہے کہ مرصد (صاد کے زیر کے ساتھ) إرصاد کو اپنی طرف منسوب نہ کرے، کیونکہ وہ شئی مرصد (خاص کی ہوئی شئی) کا مالک نہیں، وہ بیت المال کی ملکیت ہے، اس شرط کی صراحت بقیہ فقہاء نے گو نہیں کی ہے تاہم إرصاد کے بارے میں ان کے آراء کے یہ خلاف نہیں ہے۔

اگر مرصد (صاد کے زیر کے ساتھ) إرصاد کو اپنی طرف منسوب

---

(۱) حاشیہ کنون علی الزرقانی ۷/ ۱۳۱۔
(۲) الفتاوی الہندیہ ۲/ ۶۴۷۔
(۳) الفتاوی الہندیہ ۲/ ۶۴۸۔

---

(۱) مطالب اولی النہی ۴/ ۲۸۷ طبع المکتب الاسلامی بیروت۔
(۲) حاشیۃ الجمل ۳/ ۵۷۷ طبع دار احیاء التراث بیروت، حاشیۃ الشروانی علی التحفہ ۵/ ۳۹۲ طبع اول المیمنیہ ۱۳۰۶ھ، حاشیۃ البجیرمی علی منہج الطلاب ۳/ ۲۰۲ طبع المکتبۃ الاسلامیہ ترکی، نہایۃ الزین شرح قرۃ العین رص ۲۶۸ طبع مصطفی البابی الحلبی، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۸۲۔
(۳) الفتاوی الہندیہ ۲/ ۶۴۷۔
(۴) الفتاوی الہندیہ ۲/ ۶۴۶۔

کردے تو إرصاد درست نہیں ہے۔

علی کنون نے زرقانی پر اپنے حاشیہ میں لکھا ہے: اگر امام احسان ومفاد عامہ کے طور پر وقف کردے اور اس کو اپنی طرف منسوب کردے تو صحیح نہیں ہے (۱)۔

دوم-مرصد (صاد کے زبر کے ساتھ):

۸-مال مرصد (خاص کیا ہوا سامان ومال) میں شرط یہ ہے کہ وہ ایسی معین شئی ہو، جو بالاتفاق بیت المال میں آچکی ہو (۲)۔ مثلاً وہ زمینیں جن کو مسلمانوں نے زبردستی قبضہ میں لے لیا ہو، اور وہ بیت المال میں آگئی ہوں، اور اس طرح کی دوسری زمینیں، لہذا یہ جائز نہیں کہ امام ''اراضی حوز'' میں سے کسی زمین کا إرصاد کرے، کیونکہ یہ ان کے مالکان کی ملکیت میں ہیں، بیت المال کی ملکیت میں نہیں۔

''اراضی حوز'' سے مراد یہاں وہ زمین ہے جس کا مالک اس کی کاشت کرنے اور اس کا محصول ادا کرنے سے قاصر ہونے کی بنیاد پر امام کے حوالے کردے، تاکہ اس کے منافع سے اس کے محصول کی تلافی ہوسکے (۳)۔

سوم-مرصد علیہ (جس کے لئے خاص کیا جائے):

۹- مرصد علیہ کی شرط یہ ہے کہ وہ اجمالی طور پر بیت المال کے مصارف میں سے ہو (۱) اگر اس کا بیت المال میں کوئی حق نہ ہو تو اس إرصاد سے اس کے لئے کھانا ناجائز ہے، اگرچہ نگراں اس کو اس پر برقرار رکھے، اور مال مرصد میں وہ کام بھی شروع کردے، کیونکہ یہ بیت المال کا ہے، کسی کے عمل سے اس کا شرعی حکم نہیں بدلے گا (۲)۔

اگر کسی معین جہت کے لئے إرصاد کردے جس میں مسلمانوں کے مفاد عامہ کا تحفظ ہو، مثلاً مدارس، علماء اور قضاۃ وغیرہ، تو یہ إرصاد صحیح اور نافذ ہے (۳)، اس لئے کہ بیت المال کے اموال کا سب سے پہلا مصرف مسلمانوں کے عمومی مفادات کا تحفظ ہے۔

۱۰-معین افراد کے لئے إرصاد کے بارے میں اختلاف ہے:

جمہور حنفیہ جن میں عبد البر بن شحنہ ہیں، مالکیہ، اور بعض شافعیہ جن میں سیوطی وسبکی ہیں، کی رائے یہ ہے کہ معین افراد کے لئے إرصاد جائز نہیں ہے (۴) اگرچہ وہ مفادات عامہ کو انجام دینے والے ہوں یا بیت المال میں ان کا استحقاق ہو، مثلاً امام اپنی اولاد کے لئے وقف کرے وغیرہ (۵)۔

اس ممانعت کی وجہ غالباً سد ذرائع ہے، اور تاکہ فاسق حکام کی طرف سے بیت المال کے اموال کو اپنے مقربین کو دینے کے سلسلہ کو بند کیا جاسکے۔

---

(۱) حاشیہ کنون علی شرح الزرقانی لمختصر خلیل ۱۳۱/۷۔

(۲) الفتاوی الہندیہ ۴۴۶/۲، ابن عابدین ۲۵۹/۳، حاشیہ ابوسعود ۵۰۵/۲، الأشباہ والنظائر لابن نجیم ۳۱۰/۱، حاشیۃ الشروانی علی تحفۃ المحتاج ۳۹۲/۵، حاشیۃ الدسوقی ۸۲/۴، مطالب اولی النہی ۲۷۸/۴، نہایۃ الزین شرح قرۃ العین رص ۲۶۸۔

(۳) البحر الرائق ۲۰۳/۵، یہ ان اراضی حوز سے الگ ہے جن کا ذکر غنائم اور خراج کی بحث میں کرتے ہیں، اور وہ یہ ہیں: جن کے مالکان کے مرنے کے بعد ان کا کوئی وارث نہ ہو اور وہ بیت المال میں آجائیں، یا ان کو زبردستی فتح کیا گیا

= اور قیامت تک کے لئے مسلمانوں کے واسطے باقی رکھا گیا ہو، دیکھئے: حاشیہ ابن عابدین ۲۵۶/۳، حاشیہ الطحطاوی علی الدر المختار ۴۶۳/۲۔

(۱) الفتاوی الہندیہ ۴۶۴/۲، الاشباہ والنظائر لابن نجیم ۱۹۰/۱، ابن عابدین ۲۶۶/۳، الشروانی علی التحفہ ۳۹۴/۵۔

(۲) الاشباہ والنظائر لابن نجیم ۳۱۱/۱۔

(۳) الشروانی علی تحفۃ المحتاج ۳۹۴/۵، حاشیۃ الجمل ۷۷/۳، حاشیہ ابن عابدین علی الدر المختار ۲۵۹/۳، الفتاوی الہندیہ ۴۶۴/۲، مطالب اولی النہی ۲۷۸/۴، نہایۃ الزین شرح قرۃ العین رص ۲۶۸، الرہونی علی الزرقانی ۱۳۰/۷، ۱۳۱۔

(۴) الشروانی علی تحفۃ المحتاج ۳۹۴/۵، حاشیۃ الجمل ۵۷۶/۳۔

(۵) الفتاوی الہندیہ ۴۶۸/۲۔

حنابلہ، جمہور شافعیہ، اور حنفیہ میں امام ابو یوسف کے نزدیک معین افراد کے لئے اِرصاد جائز ہے بشرطیکہ اس میں کوئی مصلحت ظاہرہ ہو(۱)۔

حنفیہ میں ابن نجیم اور ان کے موافقین نے بھی اس کو اس شرط کے ساتھ جائز قرار دیا ہے کہ بانجام کار اِرصاد کو عمومی جہت مثلاً فقراء اور علماء وغیرہ کے لئے کردے، جواز کی وجہ انجام کار پر نظر ہے(۲)۔

۱۱ - حنفیہ اور بعض شافعیہ مثلاً سیوطی نے تصریح کی ہے کہ مرصد علیہ، مال مرصد کا مستحق ہوگا اگر چہ وہ اِرصاد میں مشروط عمل کو انجام نہ دے(۳)، جب کہ بعض شافعیہ مثلاً رملی کی رائے ہے کہ مرصد علیہ کے ذمہ اِرصاد کی شرط پر عمل کرنا واجب ہے، اور جب تک وہ خود یا اپنے نائب کے ذریعہ مال مرصد میں عمل نہ کرے اس کا مستحق نہ ہوگا(۴)۔

بعض حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ اگر مال مرصد تمام مستحقین کے لئے کافی نہ ہو اور اِرصاد کسی ایک جہت کے لئے ہو تو استحقاق میں اس شخص کا لحاظ کیا جائے گا جس کے اندر بیت المال سے زیادہ حق دار ہونے کی صفت ہو، لہٰذا بیت المال کے مصارف میں سے جو زیادہ حق دار ہوگا وہ دوسرے پر مقدم ہوگا، اور اگر سب کے اندر بیت المال سے زیادہ حقدار ہونے کی صفت ہو تو جس کی ضرورت زیادہ ہو اس کو مقدم کیا جائے گا، مثلاً مدرس کو مؤذن پر، مؤذن کو امام پر، اور امام کو اقامت کہنے والے پر مقدم کیا جائے گا، اور اگر سب کی ضرورت برابر ہو تو ان میں بڑی عمر والے کو مقدم کیا جائے گا(۵)۔

(۱) نہایۃ المحتاج شرح قرۃ العین رص ۲۶۸، حاشیۃ الجمل ۳/ ۵۷۶، حاشیۃ الشروانی ۵/ ۳۹۴، حاشیہ کنون علی الزرقانی ۷/ ۱۳۱، حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۲۶۵، تہذیب القواعد بہامش الفروق ۳/ ۱۰، الرہونی ۷/ ۱۳۰، ۱۳۱۔

(۲) الفتاوی الہندیہ ۲/ ۴۳۶ - ۴۳۸۔

(۳) الاشباہ والنظائر للسیوطی ۱/ ۳۱۰، الجمل ۳/ ۵۷۷۔

(۴) حاشیۃ الجمل ۳/ ۵۷۷۔

(۵) الاشباہ والنظائر ۱/ ۳۱۱۔

چہارم - صیغہ وعبارت:

۱۲ - اِرصاد کے صیغہ وعبارت میں وہی شرط ہے جو وقف میں شرط ہے، ''اِرصاد'' اسی طرح ''وقف'' کے لفظ سے صحیح ہے جیسے کہ ارصاد کے لفظ سے صحیح ہوتا ہے، اکثر فقہاء اِرصاد اور وقف کے الفاظ کو ایک دوسرے کی جگہ استعمال کرتے ہیں۔

۱۳ - مرصد (خاص کرنے والا) اپنے اِرصاد میں واقف کی طرح حسب منشا شرائط لگا سکتا ہے، فتاوی ہندیہ میں ہے: واقف اپنے وقف میں حسب منشا تصرف کرسکتا ہے، اور اسی طرح مرصد بھی، اس پر مذاہب اربعہ کا اتفاق ہے(۱)۔

اِرصاد کے آثار:

۱۴ - اگر امام یا اس کا نائب مسلمانوں کے مال کا اِرصاد کردے تو اس پر یہ اثرات مرتب ہوں گے:

الف - یہ اِرصاد دائمی ہوگا، اور مرصد کے معین کردہ مصرف میں اس کو مسلسل صرف کیا جاتا رہے گا، اگر مرصد کی جگہ کوئی اور امام آجائے تو اس کو توڑ نہیں سکتا اور نہ ہی باطل کرسکتا ہے، اس پر فقہاء کا اتفاق ہے(۲)۔ اس کی سب سے بڑی دلیل یہ واقعہ ہے جو سلطان برقوق کے زمانہ میں پیش آیا، انہوں نے ۷۸۰ھ کے بعد اِرصاد کو اس وجہ سے ختم کرنا چاہا کہ وہ بیت المال سے کیے گئے تھے، اور اس کے لئے ایک عظیم اجلاس طلب کیا جس میں شیخ سراج الدین عمر بن رسلان بلقینی شافعی، برہان الدین بن جماعۃ، اور شیخ حنفیہ شیخ اکمل الدین شارح ہدایہ وغیرہ شریک ہوئے، شیخ بلقینی نے کہا: علماء وطلبہ پر کیے گئے وقف کو توڑنے کی کوئی صورت نہیں، اس لئے کہ خمس میں

(۱) الفتاوی الہندیہ ۲/ ۴۳۸۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۲۵۹، ۲۶۶، الفتاوی الہندیہ ۲/ ۴۳۷، حاشیہ کنون علی شرح الزرقانی لمختصر خلیل ۷/ ۱۳۱۔

سے ان کا حصہ اس سے زیادہ ہے، اور فاطمہ، خدیجہ اور عائشہ پر جو إرصاد کیا گیا ہے اس کو ختم کیا جا سکتا ہے، اور حاضرین علماء نے اس رائے سے اتفاق کیا (۱)۔ فتاوی ہندیہ میں ہے: سیوطی نے کہا: بعینہ اسی پر اتفاق ہوا ہے، عز بن عبد السلام (سلطان العلماء) نے یہی کہا ہے، اس مسئلہ میں فقہاء کی آراء ایک دوسرے سے متفق ہیں (۲)۔

ب۔ ارصاد کی شرائط کی رعایت کس حد تک ہے؟: جمہور حنفیہ کی رائے یہ ہے کہ امام إرصاد کی شرائط کی مخالفت کر سکتا ہے (۳)، بایں معنی کہ اگر حاکم کی نظر میں مصلحت کا تقاضا یہ ہو کہ اس میں اضافہ کر دے، یا مذکورہ وقف کے مصارف میں کمی کر دے تو ایسا کرنا اس کے لئے جائز ہے، اس کا مطلب یہ نہیں کہ إرصاد میں مقرر کردہ جہت سے اس کو ہٹا دے، مثلاً إرصاد میں معین کردہ شخص کو روک کر اس کا استحقاق دوسرے کو دے دے، تو اس صورت میں اس سے عدول کرنا درست نہیں ہے (۴)۔

امام شرائط إرصاد کی مخالفت کر سکتا ہے۔ علامہ ابو السعود نے اس کی وجہ یہ بتائی ہے کہ مال مرصد بیت المال کا ہے یا لوٹ کر بیت المال میں آئے گا (۵)۔

مالکیہ اور بعض حنفیہ کی رائے ہے کہ مرصد کی شرائط کی رعایت ضروری ہے، اس کی مخالفت جائز نہیں اگر شرعی طریقہ کے موافق ہو (۶)۔

(۱) ابن عابدین ۳/۲۵۹، الفتاوی الہندیہ ۲/۴۶۷، اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۲) الفتاوی الہندیہ ۲/۴۶۸۔

(۳) حاشیہ ابو سعود علی ملا مسکین ۲/۵۰۵، الفتاوی الہندیہ ۲/۴۶۶-۴۶۹، حاشیہ ابن عابدین ۳/۲۵۹۔

(۴) حاشیہ ابو سعود ۲/۵۰۵، ابن عابدین ۳/۲۵۹۔

(۵) حاشیہ ابو سعود ۲/۵۰۶، ابن عابدین ۳/۲۵۹۔

(۶) ابن عابدین ۳/۲۵۹، حاشیہ کنون علی شرح الزرقانی ۳/۱۳۱۔

دوم:

إرصاد بمعنی: وقف کی آمدنی کو اس کے قرضوں کی ادائیگی کے لئے خاص کرنا:

۱۵ - حنفیہ کے یہاں إرصاد کا اطلاق: کلی یا جزوی طور پر وقف کی آمدنی کو مستحقین سے روک کر، وقف پر عائد جائز قرضے کی ادائیگی میں صرف کرنے پر بھی ہوتا ہے، مثلاً موقوف جائیداد کے کرایہ دار نے اس میں دوکان تعمیر کرائی، یا اس کی پرانی عمارت کی تعمیر نو کی کہ اس پر آنے والا صرفہ وقف پر قرض ہوگا، اگر وقف کی زائد آمدنی نہ ہو جس سے اس کو پورا کیا جا سکے تو اس صورت میں یہ تعمیر وقف کی ہوگی، اور کرایہ دار تعمیر یا مرمت کا صرفہ لے گا، اور اس کے صرفہ کی ادائیگی کے بارے میں اس کا حق ان لوگوں کے حق پر مقدم ہوگا جن پر وقف کیا گیا ہے، اور تعمیر کے بعد اس پر کرایہ اسی قدر دینا ہوگا جو تعمیر کے بعد اس جیسی عمارت کا کرایہ ہوتا ہے، اور بعض نے اجازت دی ہے کہ اس جیسے کرایہ سے کم پر بھی اس کو دیا جا سکتا ہے، اس لئے کہ اگر کوئی دوسرا اس کو کرایہ پر لے، اور پہلے کرایہ دار نے جو تعمیر پر صرف کیا ہے وہ اس کو دیدے تو وہ اس تھوڑی مقدار والے کرایہ پر ہی اس کو کرایہ پر لے گا (۱)۔ اس کی تفصیل کا موقع ''وقف'' کی بحث ہے۔

۱۶ - اس معنی کے اعتبار سے ''إرصاد'' اور حکر (جس کی حقیقت یہ ہے کہ وقف کی زمین لمبے زمانہ کے لئے کرایہ پر لی جائے تا کہ اس میں کوئی تعمیر کرائی جائے) دونوں میں فرق یہ ہے کہ إرصاد میں تعمیر وقف کی ہوتی ہے جب کہ حکر میں تعمیر کرایہ دار کی ہوتی ہے، إرصاد میں کرایہ دار کی طرف سے وقف کو جو دیا جاتا ہے وہ کرایہ دار کا وقف پر قرض ہے، اور حکر میں کرایہ دار جو کچھ وقف کو دیتا ہے وہ اس زمین کی اجرت ہے جس پر اس نے تعمیر کی ہے۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۵/۶، ۳/۳۷۶۔

أرض

تعریف:

۱- أرض (زمین): جس پر انسان بستے ہیں، لفظ "أرض" مؤنث اور اسم جنس ہے، اس کی جمع "أراض"، "أروض" اور "أرضون" آتی ہے(۱)۔

زمین کا پاک ہونا، اس کو پاک کرنا، اور اس کے ذریعہ پاکی حاصل کرنا:

زمین کا پاک ہونا:

۲- باتفاق علماء دراصل زمین پاک ہے، کسی بھی جگہ نماز پڑھی جاسکتی ہے بشرطیکہ نجس نہ ہو، اس کی دلیل بخاری میں مذکور حضرت جابرؓ کی یہ روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "أعطيت خمسا لم يعطهن أحد قبلي"- إلى أن - قال: "وجعلت لي الأرض مسجدا وطهورا فأيما رجل من أمتي أدركته الصلاة فليصل"۔ وفي رواية لمسلم: "وجعلت تربتها طهورا" (مجھے پانچ باتیں ایسی ملی ہیں جو مجھ سے پہلے کسی پیغمبر کو نہیں ملیں، (یہاں تک کہ) آپ ﷺ نے فرمایا: ساری زمین میرے لئے نماز کی جگہ اور پاک کرنے والی بنائی گئی ہے تو میری امت کے جس آدمی کو (جہاں) نماز کا وقت آجائے نماز پڑھ لے، اور مسلم شریف کی روایت میں ہے: اور اس (زمین) کی خاک پاک کرنے والی بنائی گئی ہے)۔ یہ حدیث زمین کی طہارت کے بارے میں نص ہے(۱)۔

زمین کو نجاست سے پاک کرنا:

۳- اگر زمین کسی سیال نجاست، مثلاً پیشاب اور شراب وغیرہ سے نجس ہوجائے تو اس کے پاک کرنے کا طریقہ یہ ہے کہ اس پر خوب پانی بہادیا جائے کہ نجاست کا رنگ اور اس کی بو چلی جائے، اور جو پانی اس سے علاحدہ ہوکر جائے وہ اگر بدلا ہوا نہ ہوتو پاک ہے، یہی جمہور فقہاء کا قول ہے، اس کی دلیل حضرت أنس کی یہ روایت ہے: "جاء أعرابي فبال في طائفة (ناحية) من المسجد فزجره الناس فنهاهم رسول الله ﷺ فلما قضى بوله أمر بذنوب من ماء فأهريق عليه" (ایک اعرابی آیا اور مسجد کے ایک کونے میں پیشاب کرنے لگا، لوگوں نے اس کو جھڑکا، حضور ﷺ نے لوگوں کو اس کو جھڑکنے سے منع فرمایا، جب وہ پیشاب کرچکا تو حضور ﷺ نے ایک ڈول پانی لانے کا حکم دیا، پھر وہ اس جگہ پر (جہاں اس نے پیشاب کیا تھا) بہادیا گیا)۔ اس کی روایت بخاری نے کی ہے(۲)۔

خوب پانی بہانے ہی کی طرح یہ ہے کہ اس پر بارش یا سیلاب کا پانی گزر جائے تو زمین پاک ہوجاتی ہے، اس لئے کہ نجاست کو زائل کرنے میں نیت یا فعل کا اعتبار نہیں، لہذا کوئی انسان پانی بہائے یا کسی کے بہائے بغیر اس پر پانی بہہ جائے تو دونوں برابر ہے۔

---

(۱) لسان العرب۔

(۱) الأم ۱/ ۴۴، اور اس کے بعد کے صفحات، فتح القدیر ۱/ ۱۴۰، ابن عابدین ۱/ ۲۰۷، الاختیار ۱/ ۳۶، المغنی ۲/ ۵۴، ۹۴، ۹۵، ۹۶، بدایۃ المجتہد ۱/ ۷۶، فتح الباری ۱/ ۴۳۵، ۴۴۷، ۴۴۹، ۴۹۸، ۳۳۶ طبع السلفیہ، نیل الاوطار ۱/ ۳۸، مسلم ۱/ ۷۱ ۳ طبع عیسی الحلبی۔

(۲) بخاری (فتح الباری ۱/ ۳۲۴ طبع السلفیہ)۔

امام ابوحنیفہ نے کہا ہے: اگر زمین نرم ہوتو اس کو پاک کرنے کا طریقہ یہ ہے کہ اس پر خوب پانی بہادیا جائے، جیسا کہ جمہور نے کہا ہے، اگر زمین سخت ہوتو جب تک پانی اس سے جدا نہ ہوجائے پاک نہ ہوگی، اور اس سے جدا ہونے والا پانی نجس ہے، کیونکہ اس میں نجاست منتقل ہوگئی ہے۔

ہاں اگر زمین کی اس حد تک کھدائی کردی جائے جہاں تک نجاست کا اثر پہنچا ہے، یا اس پر مٹی ڈال کر اس قدر دبا دیا جائے کہ نجاست کی بوختم ہوجائے تو پاک ہوجاتی ہے۔

۴- اگر سیال نجاست خشک ہوجائے تو جمہور فقہاء نے کہا ہے: پانی کے بغیر پاک نہیں ہوگی، اس کی دلیل اعرابی والی سابق حدیث ہے، امام ابوحنیفہ وصاحبین اپنے اظہر قول میں فرماتے ہیں کہ نماز کے لئے وہ زمین پاک ہے لیکن تیمم کے لئے نہیں، اور ایک قول یہ ہے کہ نماز وتیمم دونوں کے لئے پاک ہے، اس لئے کہ بخاری وابوداؤد میں حضرت ابن عمر کی روایت ہے کہ کتے مسجد میں آتے جاتے پیشاب کرتے تھے، اور اس پر لوگ کوئی چھڑکاؤ نہیں کرتے تھے۔

بعض شافعیہ نے کہا ہے: اگر زمین سایہ میں رہتے ہوئے خشک ہوجائے تو وہ پاک ہوجائے گی، اس لئے کہ مصنف ابن ابی شیبہ میں ابو قلابہ کا یہ قول مروی ہے کہ اگر زمین خشک ہوجائے تو پاک ہو جائے گی (۱)۔

۵- اگر نجاست سیال نہ ہو، مثلاً متفرق اجزاء والی ہو، جیسے بوسیدہ ہڈی، لید اور خون جو خشک ہوجائے اور ایسی نجاست زمین کے اجزاء کے ساتھ مل جائے تو دھلنے سے پاک نہیں ہوگی، بلکہ اس جگہ کی مٹی ہٹانا ضروری ہے یہاں تک کہ نجاست کے اجزاء کے ہٹ جانے کا یقین ہوجائے تو پاک ہوگی، اس میں کسی کا اختلاف نہیں ہے (۲)۔

(۱) مصنف ابن ابی شیبہ ۱/ ۵۷ طبع الدار السلفیہ بمبئی۔

(۲) فتح القدیر ۱/ ۱۳۸، ۱۵۰، الاختیار ۱/ ۳۹، بدایۃ المجتہد ۱/ ۷۶، حاشیۃ الدسوقی

زمین کے ذریعہ پاکی حاصل کرنا

استجمار:

۶- استجمار: جمار یعنی چھوٹے پتھروں کے ذریعہ نجاست کو بالکلیہ ختم کردینا ہے۔

پانی کی طرح پتھروں سے بھی استنجاء جائز ہے، یہ علماء کے یہاں اتفاقی مسئلہ ہے (۱)۔

زمین کے ذریعہ جوتے کو پاک کرنا:

۷- باتفاق علماء جوتا (اور چپل وغیرہ) اگر کسی سیال نجاست سے نجس ہوجائے، مثلاً پیشاب، خون اور شراب، تو بغیر دھوئے پاک نہ ہوگا، اور مالکیہ کی اس روایت کے مطابق کہ نجاست کا زائل کرنا سنت ہے، یہ نجاست معاف ہوگی۔

اگر نجاست جسم والی اور خشک ہوتو حنفیہ وشافعیہ کا مذہب ہے اور حنابلہ کے یہاں صحیح یہی ہے کہ رگڑ دینے سے بھی جوتا پاک ہوجاتا ہے، اگر جسم والی نجاست تر ہوتو مالکیہ اور حنفیہ میں ابو یوسف اور حنابلہ کے یہاں مشہور یہ ہے کہ جوتا رگڑنے سے بھی پاک ہوجاتا ہے۔

اس مسئلہ کی دلیل وہ آثار واحادیث ہیں جو رگڑنے کے ذریعہ جوتوں کے پاک ہونے کے بارے میں آئی ہیں، مثلاً حضرت ابوہریرہؓ کی روایت میں ارشاد نبوی ہے: "إذا وطئ أحدكم الأذى بنعله فان التراب له طهور" (۲) (اگر تم میں سے کوئی جوتے پہن کر

= علی الشرح الکبیر ۱/ ۱۱۳، ۱۱۴، مغنی المحتاج ۱/ ۸۴، شرح الروض ۱/ ۲۱، الأم ۱/ ۱۸، ۴۴، المغنی ۱/ ۴۹، اور اس کے بعد کے صفحات، نیز ۵۶، ۱۵۷، منتقی الاخبار ۱/ ۸۵۔

(۱) سابقہ مراجع۔

(۲) حدیث: "إذا وطئ..." کی روایت ابوداؤد (عون المعبود ۲/ ۴۷ طبع السلفیہ) نے کی ہے البانی نے صحیح الجامع الصغیر (۱/ ۲۸۹ طبع المکتب الاسلامی) میں اس کو صحیح کہا ہے۔

نجاست پر چل دے تو مٹی اس کو پاک کرنے والی ہے)۔

شافعیہ کی کتابوں میں منقول ہے کہ ان کے نزدیک نجاست صرف خالص پانی سے زائل ہوتی ہے، اور یہی حنابلہ کے یہاں بھی ایک روایت ہے (۱)۔

کتے کی نجاست زائل کرنے میں مٹی کا استعمال:

۸ - شافعیہ وحنابلہ کی رائے ہے کہ کتے اور خنزیر کی نجاست اور ان دونوں سے پیدا ہونے والی چیزوں کی نجاست زائل کرنے میں مٹی کا استعمال ضروری ہے، ان کی دلیل حضرت ابوہریرہؓ کی روایت میں حضور علیہ السلام کا یہ فرمان ہے: "طهور إناء احدكم إذا ولغ فيه الكلب أن يغسله سبع مرات اولاهن بالتراب" (تم میں سے کسی کے برتن کی پاکی جب کتا اس میں منہ ڈال کر پئے یہ ہے کہ اس کو سات بار دھوئے، اور پہلی بار مٹی سے مانجھے) (مسلم اور احمد نے اس کی روایت کی ہے)، اور فقہاء نے خنزیر کو کتے پر قیاس کیا ہے۔

حنفیہ ومالکیہ کی رائے یہ ہے کہ مٹی سے مانجھنا واجب نہیں ہے، اس کی تفصیل اصطلاح "کلب" میں ہے۔

مٹی اور زمین کے دوسرے اجزاء سے پاکی حاصل کرنا:

۹ - باتفاق فقہاء تیمم سے (اگر اس کے اسباب موجود ہوں) وہ تمام افعال مباح ہوجاتے ہیں جو وضو اور غسل سے مباح ہوتے ہیں، اور تیمم بالاجماع پاک مٹی سے ہوگا، مٹی کے علاوہ زمین کے دوسرے اجزاء سے تیمم کے بارے میں اختلاف وتفصیل ہے، جس کی جگہ اصطلاح "تیمم" ہے (۲)۔

(۱) الطحطاوی رص ۸۴، فتح القدیر ۱ / ۱۳۵، الاختیار ۱ / ۵ ۳، الدسوقی ۱ / ۴۳، الجمل علی المنہج ۱ / ۱۸۳، المغنی مع الشرح الکبیر ۱ / ۴۸۔

(۲) فتح القدیر ۱ / ۱۳۵، ۱۳۶، الاختیار ۱ / ۵ ۴، حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر

زمین پر نماز:

۱۰ - باتفاق فقہاء پاک زمین کے کسی بھی حصہ میں نماز درست ہے، اور نجس زمین پر نماز کے بارے میں اختلاف ہے، جمہور کے یہاں ممنوع ہے، اور یہی مالکیہ کا ایک قول ہے، لیکن مالکیہ کے یہاں مشہور یہ ہے کہ نماز درست ہے۔

کچھ جگہوں پر نماز کے خاص احکامات ہیں، مثلاً خانہ کعبہ کے اندر، مقبرہ، حمام (غسل خانہ)، قضائے حاجت کا مقام، اونٹوں کے بیٹھنے کی جگہیں، غصب شدہ زمین، عذاب زدہ زمین، یہود ونصاریٰ کی عبادت گاہیں اور عام راستہ، ان کے بارے میں کچھ اختلاف وتفصیل بھی ہے جو ان کی اپنی اپنی اصطلاحات میں دیکھی جائیں (۱)۔

عذاب زدہ زمین:

۱۱ - ایسی زمین جہاں ان لوگوں پر عذاب نازل ہوا جنہوں نے اللہ کے رسولوں کی تکذیب کی، مثلاً سرزمین بابل، اور دیار ثمود، جیسا کہ فرمان باری ہے: "وَلَقَدْ كَذَّبَ أَصْحَابُ الْحِجْرِ الْمُرْسَلِيْنَ ...... فَأَخَذَتْهُمُ الصَّيْحَةُ مُصْبِحِيْنَ" (۲) (اور بے شک حجر والوں نے (بھی ہمارے) فرستادوں کو جھٹلایا ......سو ان کو صبح کے وقت آوازِ سخت نے آ پکڑا)۔

= ۱ / ۷۵، ۸۳، ۸۴، المغنی ۱ / ۵۲، ۵۳، ۲ / ۸۳، ۸۴، المحلی ۱ / ۹۳، اور اس کے بعد کے صفحات، نیل الاوطار ۱ / ۳۹، ۸۳، ۸۴، معانی الآثار للطحاوی ۱ / ۱۳، سنن دارقطنی رص ۲۴، ۲۵۔

(۱) الأم ۱ / ۷۹، ۸۰، ۸۵، ۲۰۷، ۷ / ۱۸۸، ۱۸۹، ۳۲۰، حاشیۃ الجمل ۱ / ۳۱۶، ۲ / ۹۹، الاختیار ۱ / ۵۹، ۱۱۸، الدسوقی ۱ / ۳۳، ۶۸، ۱۵۵، بدایۃ المجتہد ۱ / ۶۸، ۱۰۳، ۱۰۶، ۱۰۷، المغنی ۲ / ۶۳، ۶۷، ۷۵، ۷۲، ۳، المحلی ۴ / ۲۴ - ۳۴، ۸۰ - ۸۲، فتح الباری ۱ / ۲۵۶، ۲۵۷، ۶ / ۳۳۹، نیل الاوطار ۲ / ۱۱۱، ۱۱۸، ۳ / ۲۳۸، فتح القدیر ۱ / ۲۷۹، ۲۸۰، ابوداؤد ۱ / ۱۸۲، ۱۸۳، الجامع لأحکام القرآن ۱۰ / ۵۲، ۵۴۔

(۲) سورۂ حجر / ۸۰ - ۸۳۔

اس طرح کی زمینوں سے متعلقہ احکام یہ ہیں:

ان مقامات پر جانے کا حکم:

۱۲- ان مقامات پر جانا مکروہ ہے، اور اگر کوئی ان جگہوں پر پہنچ جائے تو عبرت حاصل کرتے ہوئے خوف اور تیزی کے ساتھ نکل جائے جیسا کہ رسول اللہ ﷺ نے حکم دیا، فرمان نبوی ہے: "**لا تدخلوا على هؤلاء المعذبين إلا أن تكونوا باكين، أن يصيبكم مثل ما أصابهم**" (۱) (ان عذاب والے مقامات میں مت جاؤ مگر روتے ہوئے، کہیں ایسا نہ ہو کہ ان کا عذاب تم پر بھی اتر آئے)۔

ان مقامات کے پانی سے پاکی حاصل کرنے اور نجاست دور کرنے کا حکم:

۱۳- دیکھئے: اصطلاح: "آبار" فقرہ ۳۲۔

پاکی کے علاوہ دوسری چیزوں میں اس کے پانی کے استعمال کا حکم:

۱۴- اس زمین کے کنوؤں کا پانی انسان کے لئے کھانا پکانے اور آٹا گوندھنے میں استعمال کرنا ممنوع ہے، غیر انسان کے لئے اس کا استعمال جائز ہے، اس لئے کہ حضرت ابن عمرؓ کی روایت میں ہے کہ لوگ رسول اللہ ﷺ کے ساتھ سرزمین ثمود میں مقام "حجر" میں اترے اور کنوؤں سے پانی نکالا، اور اس سے آٹا گوندھ لیا، تو حضور ﷺ نے حکم فرمایا: "**أن يهريقوا ما استقوا من آبارها و يعلفوا الإبل العجين، وأمرهم أن يستقوا من البئر التي كانت تردها الناقة**" (۱) (وہاں کے کنوؤں سے جو پانی نکالا ہے اس کو بہادیں، اور آٹا اونٹ کو کھلادیں، اور یہ حکم فرمایا کہ اس کنویں سے پانی نکالیں جہاں (حضرت صالح علیہ السلام کی) اونٹنی آتی تھی)۔

---

(۱) القرطبی ۱۰/۴۶، اور اس کے بعد کے صفحات، اور حدیث "لا تدخلوا ..." کی روایت بخاری (فتح الباری ۱/۵۳۰ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

وہاں کی مٹی سے تیمم کا حکم:

۱۵- اس زمین کی مٹی سے تیمم حنفیہ وشافعیہ کے یہاں مکروہ ہے۔

مالکیہ کی دو آراء ہیں: ایک رائے تیمم کے حرام ہونے کی اور دوسری جائز ہونے کی ہے، تتائی نے اسی کو صحیح کہا ہے (۲)۔

ایسی جگہ پر نماز کا حکم:

۱۶- مالکیہ کے یہاں صحیح مختار یہ ہے کہ اس زمین پر نماز درست ہے، ہاں اگر وہاں کوئی نجاست ہو تو نہیں، اس لئے کہ نماز ہر پاک جگہ میں صحیح ہے، اسی طرح حنفیہ وحنابلہ وغیرہ کراہت کے ساتھ نماز کی صحت کے قائل ہیں، اس لئے کہ اس جگہ پر اللہ کا غضب وناراضگی کا نزول ہوا ہے۔

مالکیہ میں ابن عربی اور بعض علماء کی رائے یہ ہے کہ اس جگہ پر نماز درست نہیں، اور یہ جگہ اس فرمان نبوی: "**جعلت لي الأرض مسجدا**" کے عموم سے خارج ومستثنی ہے (۳)۔

مروی ہے کہ حضرت علیؓ نے بابل میں جہاں زمین دھنسی ہے، نماز کو مکروہ سمجھا ہے (۴)۔

---

(۱) سابقہ مراجع، حاشیۃ الطحطاوی رص ۱۹۷، ابن عمر کی حدیث کی روایت بخاری نے کی ہے (فتح الباری ۶/۳۷۸ طبع السلفیہ)۔

(۲) الشرح الصغیر ۱/۲۹، ۳۰، الدسوقی ۱/۳۳، ابن عابدین ۱/۹۰، قلیوبی ۱/۳۰۔

(۳) حدیث کی تخریج فقرہ نمبر ۲ میں گذر چکی ہے۔

(۴) القرطبی ۱۰/۴۶، اور اس کے بعد کے صفحات، شرح منتہی الارادات ۱/۱۵۸، حاشیۃ الطحطاوی علی مراقی الفلاح رص ۱۹۷، فتح الباری ۱/۵۳۰۔

اس زمین کی پیداوار کی زکاۃ:

۱۷- باجماع فقہاء اس زمین کی پیداوار (غلہ اور پھل) میں زکاۃ ہے، کچھ شرائط اور تفصیلات ہیں جن کی جگہ اصطلاح (زکاۃ) ہے، اسی طرح اس زمین سے نکلنے والی معدنیات اور خزانے کا بھی یہی حکم ہے، البتہ کچھ تفصیلات ہیں جن کی جگہ اصطلاح زکاۃ، معدن اور رکاز ہے (۱)۔

سرزمین مناسک میں تصرف

مکان احرام:

۱۸- سرزمین حرم کو آباد کرنا جائز ہے، اسی طرح امام اس کو الاٹ بھی کرسکتا ہے، سرزمین حرم کو آباد کرنے والے کو حق ہے کہ اس کو بیچ دے، یا اس میں کوئی اور تصرف کرے، کیونکہ وہ زمین اس کی ملکیت ہوگئی، اور چونکہ بہت کشادہ ہے اس لئے احرام باندھنے والوں کو تنگی نہیں ہوگی، یہ اتفاقی مسئلہ ہے۔

البتہ عرفہ، مزدلفہ اور منیٰ کی آبادکاری کسی کے لئے جائز نہیں، اور نہ ہی امام اس کو الاٹ کرسکتا ہے، کیونکہ اس سے حج کی عبادت کا حق متعلق ہے، حتی کہ اگر وہ جگہ کشادہ ہو اور حاجیوں کو تنگی بھی محسوس نہ ہو تو بھی جائز نہیں، "شرح المنہج" کے حاشیہ "جمل" میں کہا ہے: امام شافعی کا ظاہر مذہب یہی ہے، لہذا نہ وہ کسی کی ملکیت میں آئے گی اور نہ اس میں کوئی تصرف ہوسکتا ہے، اور غزالی نے کہا: اظہر یہ ہے کہ باعث تنگی نہ ہو تو روکا نہیں جائے گا، اس کی دلیل یہ صحیح روایت ہے: "قيل يا رسول الله: ألا تبني لك بيتا بمنى يظلك؟ فقال: لا، منى مناخ من سبق" (۱) (عرض کیا گیا: یا رسول اللہ! آپ اپنے لئے منیٰ میں گھر کیوں نہیں بنالیتے جو آپ کے لئے سایہ دے؟ آپ نے فرمایا: نہیں منیٰ میں جو پہلے آجائے وہ اس کے لئے اقامت گاہ ہے)۔

نمرہ کو اسی پر قیاس کیا گیا ہے، اس لئے کہ عرفہ کے دن زوال سے قبل وہاں حاجی کا ٹھہرنا سنت ہے، اسی طرح اس پر محصب کو بھی قیاس کیا گیا ہے، اس لئے کہ سنت یہ ہے کہ منیٰ سے روانہ ہوتے ہوئے وہاں حجاج رات گزاریں، لہذا سرزمین مناسک میں تصرف ممکن نہیں، کیونکہ اس کی ملکیت آبادکاری کے ذریعہ نہیں ہوسکتی ہے (۲)۔

زمین کی ملکیت:

۱۹- زمین کی ملکیت کے مختلف اسباب ہیں، جس میں زمین کے علاوہ دوسری چیزیں بھی شریک ہیں، اور یہ اسباب ملکیت کو منتقل کرنے والے عقود ومعاملات اور وراثت وغیرہ ہیں، زمین کی ملکیت کے کچھ مخصوص اسباب ہیں، مثلاً غیر آباد زمین کی آبادکاری، الاٹ منٹ، ان تمام اسباب کی خاص اصطلاحات ہیں، ان کے احکام انہی اصطلاحات میں دیکھے جائیں۔

قابل لحاظ امر یہ ہے کہ عرصہ دراز تک زمین اپنے ہاتھ میں رکھنا شرعی طور پر ملکیت کا سبب نہیں، چاہے کتنا ہی زمانہ گزر جائے، اس کی

---

(۱) لأم ۴/ ۴۸، ۴۹، حاشیہ الجمل علی المنہاج ۳/ ۴۴۰، فتح القدیر ۲/ ۲، ۳، الاختیار ۱/ ۱۴۸، ۱۴۹، الشرح الکبیر مع حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۴۸۶، المغنی ۲/ ۶۹۰، اور اس کے بعد کے صفحات، المحلی ۵/ ۲۰۹، اور اس کے بعد کے صفحات، الدرر البہیہ ۲/ ۱۱، اور اس کے بعد کے صفحات، الجامع لأحکام القرآن ۷/ ۹۹، اور اس کے بعد کے صفحات، نیل الاوطار ۴/ ۱۲۱۔

(۱) حدیث "ألا تبني لك بيتا...." کی روایت ترمذی (۳/ ۱۱۱ طبع المطبعۃ المصریہ ۱۳۵۰ھ) نے مسیکۃ المکیۃ عن عائشۃ سے مرفوعاً کی ہے امام ترمذی نے کہا: یہ حدیث حسن ہے اور حاکم نے المستدرک (۱/ ۴۶۷ طبع دار الکتاب) میں اسے روایت کیا ہے، صاحب تحفۃ الاحوذی (۳/ ۶۴۱) نے کہا: اس حدیث کا مدار مسیکہ المکیہ پر ہے اور وہ مجہول ہے۔

(۲) حاشیۃ الجمل علی شرح المنہج ۳/ ۵۶۲، ۵۶۳، الوجیز ۱/ ۲۴۳۔

تفصیل اصطلاح ''تقادم'' میں دیکھئے۔

موقوفہ زمین میں تصرف:

۲۰- موقوفہ زمین میں فی الجملہ کوئی ایسا تصرف جائز نہیں جو ملکیت کو منتقل کردے، البتہ وقف کی مصلحت یا مفاد عامہ کی خاطر کچھ خاص حالات میں ایسا کرنا جائز ہے، اس کی تفصیل اصطلاح ''وقف'' میں ہے۔

زمین کو کرایہ پر دینے کا حکم:

۲۱- زمین کرایہ پر دینے کے بارے میں علماء کا اختلاف ہے، اکثر کے نزدیک جائز ہے، صحابہ میں حضرت رافع بن خدیج، ابن عمر اور ابن عباس، تابعین میں سعید بن مسیّب، عروہ، قاسم، سالم، اور فقہاء میں امام ابوحنیفہ اور ان کے اصحاب، مالک، لیث، شافعی اور احمد کا یہی قول ہے، اس کی دلیل یہ ہے کہ رافع بن خدیج سے زمین کی کرایہ داری کے بارے میں دریافت کیا گیا تو انہوں نے کہا: ''ہاں تعیین اور ضمان والی چیز کے ذریعہ کوئی حرج نہیں''، مسلم اور ابو داؤد نے اس کی روایت کی ہے۔

ابوبکر بن عبد الرحمٰن، حسن بصری، اور طاؤس، جیسا کہ ابن حجر نے فتح الباری میں طاؤس سے نقل کیا ہے، کا خیال ہے کہ زمین کرایہ پر دینا مکروہ یعنی ناجائز ہے، اس کی دلیل حضرت رافع بن خدیج ؓ کی روایت ہے: "إن النبي ﷺ نهى عن كراء المزارع" (نبی اکرم ﷺ نے کھیتوں کو کرایہ پر دینے سے منع کیا ہے) (متفق علیہ)، اور مسلم ونسائی میں بطریق حماد بن زید عمرو بن دینار سے مروی ہے کہ حضرت طاؤس نے سونے چاندی کے بدلہ کرایہ پر دینے سے منع کیا اور چوتھائی اور تہائی کے بدلہ جائز قرار دیا ہے۔

کرایہ (عوض):

۲۲- اجارہ کے جواز کے قائلین کے یہاں بالاتفاق زمین سونے اور دوسرے سامانوں کے بدلہ کرایہ پر دی جاسکتی ہے، ہاں زمین کی پیداوار کے بدلہ نہیں دی جاسکتی، اس کی دلیل حضرت حنظلہ بن قیس کی روایت ہے کہ انہوں نے حضرت رافع بن خدیج سے زمین کی کرایہ داری کے بارے میں دریافت کیا تو انہوں نے کہا: ''**نهى رسول الله ﷺ عن كراء الأرض قال: فقلت: بالذهب والفضة، قال: إنما نهى عنها ببعض ما يخرج منها، أما بالذهب والفضة فلا بأس**'' (حضور ﷺ نے زمین کرایہ پر دینے سے منع کیا ہے، راوی نے کہا: میں نے عرض کیا: سونے چاندی کے بدلہ؟ تو انہوں نے کہا: حضور ﷺ نے محض اس زمین کی پیداوار کے بدلہ کرایہ پر دینے سے منع کیا ہے، رہا سونے چاندی کے بدلہ تو کوئی حرج نہیں ہے) (متفق علیہ)۔ نیز اس لئے کہ زمین ایسی چیز ہے جس کو باقی رکھ کر اس سے مقصود مباح منفعت حاصل کیا جاسکتا ہے، لہذا سونے وچاندی کے بدلہ اس کو کرایہ پر دینا جائز ہے، سامان اور سونے وچاندی کا حکم یکساں ہے۔

غلہ اور زمین کی پیداوار کے بدلہ زمین کرایہ پر دینا:

۲۳- اگر زمین کو ایسے غلہ کے بدلہ کرایہ پر دے جو اس زمین کی پیداوار نہیں، خواہ اس کی پیداوار کی جنس سے ہو یا نہ ہو، اور عوض معلوم ہو تو اکثر علماء نے اس کو جائز قرار دیا ہے، مثلاً سعید بن جبیر، عکرمہ اور نخعی، اور فقہاء میں امام ابوحنیفہ، شافعی، احمد اور ابوثور، اس کی دلیل مسلم شریف کی یہ روایت ہے کہ حضرت رافع بن خدیج سے جب زمین کی کرایہ داری کے بارے میں دریافت کیا گیا تو انہوں نے فرمایا: ہاں تعیین وضمان والی چیز کے ذریعہ کوئی حرج نہیں ہے، نیز اس

لئے کہ وہ متعین اور ضمان والا معاوضہ ہے، لہذا اس کے بدلہ کرایہ پر دینا جائز ہے، جیسا کہ سونے وچاندی کے بدلہ۔

امام مالک نے کہا: غلہ اور زمین کی پیداوار اگرچہ غلہ کے علاوہ ہو اس کے بدلہ اجارہ جائز نہیں، خواہ زمین کی پیداوار کی جنس سے ہو یا اس کی جنس سے نہ ہو، اس لئے کہ ابن ماجہ وابوداؤد میں یہ ارشاد نبوی ہے: "من كانت له أرض فلا يكريها بطعام مسمى" (جس کے پاس زمین ہو اس کو معین غلہ کے بدلہ کرایہ پر نہ دے)۔ اور غلہ پر زمین کی دوسری پیداوار کو قیاس کیا گیا ہے۔

اگر زمین کو معین غلہ جو زمین کی پیداوار کی جنس سے ہو، کے بدلہ دیا جائے مثلاً گیہوں کے بدلہ کرایہ پر دے، اور اس زمین میں گیہوں ہی کی کاشت کی گئی ہو، تو امام مالک نے کہا: ناجائز ہے، اس کی دلیل حدیث سابق ہے، یہ امام احمد سے بھی مروی ہے۔

امام ابوحنیفہ اور امام شافعی کا قول اور امام احمد کی ایک روایت ہے کہ جائز ہے، اس لئے کہ جس چیز کو کھانے کے علاوہ کسی دوسری چیز کے عوض کرایہ پر دیا جاسکتا ہے، اس کو کھانے کی چیز کے بدلہ بھی کرایہ پر دیا جاسکتا ہے، مثلاً گھر۔ اور اگر اس کو زمین کی پیداوار میں سے جزو مشترک مثلاً تہائی، نصف یا چوتھائی کے بدلہ کرایہ پر دے تو امام ابوحنیفہ، مالک اور احمد کی ایک روایت ہے کہ ناجائز ہے، اس لئے کہ یہ مجہول معاوضہ پر اجارہ ہے، لہذا ناجائز ہے، جیسا کہ اگر اس کو دوسری زمین کی پیداوار کے تہائی کے بدلہ کرایہ پر دیتا۔

امام احمد اور ان کے اصحاب کا ظاہر مذہب اور ثوری، لیث، ابو یوسف، محمد اور ابن ابی لیلیٰ کا قول جواز کا ہے۔ اس کی وضاحت "مزارعت" کی بحث میں آئے گی (۱)۔

مفتوحہ زمین

صلح کے ذریعہ مفتوحہ زمین:

۲۴- ہر زمین جس پر اس کے مالکان کے ساتھ صلح ہوگئی ہو وہ صلح کے تقاضے پر باقی رہے گی، اگر ان سے اس بات پر صلح ہوئی کہ زمین ان کی ہوگی اور وہ زمین کا "معین لگان" دیں گے، یا خراج جو معین نہ ہو دیں گے تو یہ زمین ان کی ملکیت ہوگی، اس میں جس طرح چاہیں تصرف کریں گے، یہ زمین مجاہدین پر تقسیم نہیں ہوگی، اہل علم کے درمیان اس مسئلہ میں کوئی اختلاف نہیں ہے، اس خراج کا حکم جزیہ کی طرح ہوگا، جو ان کے اسلام لانے کے ساتھ ساقط ہوجائے گا، اگر صلح اس بات پر ہوئی کہ زمین مسلمانوں کی ہوگی اور وہ اپنا جزیہ دیں گے تو یہ زمین مسلمانوں پر وقف ہوگی، ان کے درمیان تقسیم نہیں ہوگی، اس مسئلہ میں بھی فقہاء کے درمیان کوئی اختلاف نہیں۔

زبردستی مفتوحہ زمین:

۲۵- اگر زمین زبردستی فتح کی گئی ہو تو مجاہدین پر تقسیم کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے، امام مالک کا قول اور امام احمد کی ایک روایت یہ ہے کہ تقسیم نہ ہوگی بلکہ مسلمانوں پر وقف ہوگی، اس کی آمدنی مسلمانوں کے مفادات میں صرف ہوگی، مثلاً مجاہدین کی تنخواہیں، پلوں اور مساجد کی تعمیر اور دوسرے راہ خیر، یہ اس صورت میں ہے کہ جب امام کسی وقت یہ مصلحت نہ سمجھے کہ اس کو تقسیم کردیا جائے، اگر ایسا ہو تو اس کو مجاہدین پر تقسیم کرسکتا ہے، اس کی دلیل اتفاق واجماع صحابہ ہے، کیونکہ جب حضرت بلال وسلمان نے سرزمین "سواد" کو تقسیم

(۱) الأم ۳/۲۳۹-۲۴۱، المنہج وحاشیۃ الجمل ۳/۵۲۹، ۵۳۱، الوجیز ۱/۲۲۷، ۲۳۰، الشرح الکبیر مع حاشیۃ الدسوقی ۴/۷، بدایۃ المجتہد ۲/

= ۲۰۸-۲۱۰، تکملہ فتح القدیر ۷/۱۴۸، ۱۴۹، ۸/۳۲، الاختیار ۲/۶۶، ۶۷، ۳۴۹، ۳۵۰، المغنی ۵/۳۹۴-۳۹۶، نیل الاوطار وشرح منتقی الاخبار ۵/۳۲۶، ۳۲۷۔

کرنے کا مطالبہ کیا تو حضرت عمر نے ایسا نہیں کیا۔ امام ابوحنیفہ اورثوری نے کہا: امام کو اختیار رہے، چاہے تو مسلمان مجاہدین پر تقسیم کردے یا زمین والوں پر لگان مقرر کرکے ان کے ہاتھوں میں رہنے دے، اس کی وجہ یہ ہے کہ دونوں چیزیں حضور ﷺ سے ثابت ہیں، چنانچہ آپ ﷺ نے مکہ کو زبردستی فتح کیا، وہاں اموال (جائیدادیں) تھے لیکن آپ نے ان کو تقسیم نہیں کیا، اسی طرح قریظہ ونضیر کو فتح کیا، لیکن ان میں کچھ بھی تقسیم نہیں فرمایا، جب کہ آدھا خیبر مسلمانوں میں تقسیم کردیا، اور آدھا اپنی ناگہانی ضرورتوں اور حاجتوں کے لئے روک لیا جیسا کہ سہل بن ابوحثمہ کی روایت میں ہے، انہوں نے کہا: "قسم رسول الله ﷺ خيبر نصفين: نصفاً لنوائبه وحوائجه، ونصفاً بين المسلمين، قسمها بينهم على ثمانية عشر سهما" (رسول اللہ ﷺ نے خیبر کو دوحصوں میں آدھا آدھا تقسیم کردیا، ایک حصہ اپنی ناگہانی ضرورتوں اور حاجتوں کے لئے روک لیا، اور دوسرا آدھا مسلمانوں میں تقسیم کردیا، جس کو اٹھارہ حصوں میں تقسیم کیا)۔ اس کو ابوداؤد نے روایت کیا ہے اور خاموشی اختیار کی ہے، امام ابوحنیفہ اورثوری کا یہ قول امام احمد کی دوسری روایت ہے۔

امام شافعی نے کہا ہے: زمین مجاہدین کے درمیان تقسیم کردی جائے گی، جیسا کہ منقولہ اشیاء تقسیم کردی جاتی ہیں الا یہ کہ وہ کسی معاوضہ پر اپنے حق سے دست بردار ہوجائیں، جیسا کہ حضرت عمر نے حضرت جریر بجلی کے ساتھ کیا کہ ان کو سرزمین سواد میں ان کے حصے کا عوض دے دیا (۱) یا مجاہدین بلا معاوضہ راضی ہوجائیں، اس کی دلیل فرمان باری ہے: "وَاعْلَمُوْا اَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِّنْ شَيْءٍ فَاَنَّ لِلّٰهِ خُمُسَهٗ" (۱) (اور جان رکھو کہ جو کچھ تم کو غنیمت ملے کسی چیز سے سو اللہ کے واسطے ہے اس میں سے پانچواں حصہ)۔ اس لئے کہ آیت عام ہے، منقول اور زمین دونوں کو شامل ہے، اور اس آیت سے معلوم ہوتا ہے کہ غنیمت میں سے (۸۰ فیصد) حصہ مجاہدین کا ہے، امام شافعی کا یہ قول امام احمد کی بھی ایک روایت ہے۔

۲٦ - اگر زمین تقسیم نہ کی گئی ہو بلکہ مالکان کے ہاتھ میں چھوڑ دی گئی ہو، مسلمان اس کے خراج سے فائدہ اٹھاتے ہوں تو جمہور صحابہ اور فقہاء کے یہاں یہ زمین وقف ہے، کفار میں سے جس کے ہاتھ میں ہے اس کی طرف سے اس کی بیع وشراء، ہبہ یا وراثت جائز نہیں، اس لئے کہ امام اوزاعی نے نقل کیا ہے کہ جب حضرت عمر اور صحابہ کرام کا شام پر غلبہ ہوا تو دیہاتیوں کو اپنے اپنے دیہاتوں میں ان اراضی پر باقی رکھا جو ان کے قبضہ میں تھیں، کہ ان کو آباد کریں اور ان کا لگان مسلمانوں کو دیں، اور وہ سمجھتے تھے کہ ان کی زمینوں کو کوئی مسلمان برضا یا زبردستی کسی طرح نہیں خرید سکتا۔

امام ابوحنیفہ اور صاحبین نے کہا ہے: یہ زمین ان کی ملکیت ہے، اس کو خرید وفروخت کرسکتے ہیں اور اس کو ہبہ کرسکتے ہیں، اور ان کے رشتہ داروں میں اس کی وراثت جاری ہوگی، اس لئے کہ عبدالرحمٰن بن زید نے نقل کیا ہے کہ حضرت ابن مسعود نے ایک کسان سے زمین اس شرط پر خریدی کہ اس کا لگان ان کے ذمہ ہوگا، اور یہی ثوری اور ابن سیرین کا قول ہے (۲)۔

---

(۱) یحییٰ بن آدم نے کتاب الخراج (ص/ ۵۰ طبع السلفیہ) میں اس کی تخریج کی ہے۔

---

(۱) سورۂ انفال/ ۴۱۔

(۲) الأم ۴/ ۱۹۲، ۱۹۳، ۷/ ۳۲۵، الوجیز ۱/ ۲۸۸، ۲۸۹، ۲۹۱، الخراج رص ۶۸ طبع السلفیہ، فتح القدیر ۴/ ۳۰۳-۳۰۵، الاختیار ۳/ ۳۱۹، ۳۲۰، حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۲/ ۱۸۹، بدایۃ المجتہد ۱/ ۳۶۸-۳۷۱، المغنی ۲/ ۷۱۶-۷۲۶، ۸/ ۵۲۷، الجامع لاحکام القرآن للقرطبی ۸/ ۴، ۸/ ۲۳، احکام القرآن للجصاص ۳/ ۵۲۸-۵۳۴، نیل الاوطار ومنتقی الاخبار ۸/ ۱۱-۱۳۔

وہ زمین جس کے مالکان اسلام قبول کرلیں:

۲۷ - یہ زمین خواہ عرب کی ہو یا عجم کی، اس کا حکم یہ ہے کہ یہ مدینہ، طائف، یمن اور بحرین کی زمین کی طرح ہے، یعنی یہ زمین مالکان کی ملکیت میں باقی رہے گی، اس کی دلیل یہ حدیث ہے: "**من أسلم علی شئ فهو له**" (جو شخص کوئی زمین لے کر مسلمان ہو وہ اسی کی ہوگی) ابوداؤد نے اس کی روایت کی ہے (۱)۔

(۱) الخراج لأبي يوسف رص ۶۹۔

عشری زمین:

۲۸ - ہر وہ زمین جس کے ساتھ اس کے مالکان مسلمان ہوئے ہوں، یہ عربی زمین ہو یا عجمی، مالکان کی ہوگی، اور یہی زمین عشری کہلاتی ہے، یہی حکم ہر عربی زمین کا ہے خواہ صلح کے ذریعہ فتح ہوئی ہو یا زبردستی، اس لئے کہ اس کے مالکان شرک پر برقرار نہیں رکھے جاتے حتی کہ اگر جزیہ دیں تو بھی نہیں، نیز اس لئے کہ حضور ﷺ نے بہت سی عربی زمینوں کو زبردستی فتح کیا، اور ان کو عشری باقی رکھا، اسی طرح وہ زمین جس کو مسلمانوں نے زبردستی فتح کیا ہو اور امام نے اس کو فاتحین کے درمیان تقسیم کردیا ہو (۲)۔

(۲) الاختيار ۱ر ۱۱۳، الخراج لأبي يوسف رص ۶۹۔

خراجی زمین:

۲۹ - عجمیوں کی وہ زمین جس کو امام نے زبردستی فتح کیا اور مالکان کے ہاتھوں میں چھوڑ دیا، یا وہ زمین جو عشری تھی اور کوئی ذمی اس کا مالک بن گیا، خراجی زمین ہے جیسا کہ امام ابوحنیفہ اور زفر کا کہنا ہے، امام ابویوسف نے کہا: اس زمین کے مالک پر دو عشر واجب ہے، یہ سرزمین تغلب پر قیاس ہے، امام محمد کے یہاں سابق حکم پر وہ زمین باقی رہے گی، کیونکہ یہ زمین کا وظیفہ (چارج) ہے۔

خراجی زمین کبھی بھی عشری نہیں ہوسکتی، اس لئے کہ خراج ذمی کی طرح مسلمان پر بھی عائد ہوتا ہے (۱)۔

(۱) سابقہ مراجع۔

أرض حرب

دیکھئے: "ارض"۔

أرض حوز

تعریف:

۱- أرض حوز: ایسی زمین ہے جس کے مالک مر گئے اور ان کا کوئی وارث نہیں، اور وہ بیت المال میں آ گئی ہو، یا صلح کے طور پر یا زبردستی اس کو فتح کیا گیا لیکن ان کے مالکان کی ملکیت میں نہیں دی گئی، بلکہ اس کو بالکلیہ مسلمانوں کے واسطے قیامت تک کے لئے باقی رکھا گیا، اس کا ''أرض حوز'' نام رکھنے کی وجہ شاید یہ ہے کہ امام نے اس کو بیت المال کے لئے جمع کر لیا اور تقسیم نہیں کیا(۱)۔

جو زمین زبردستی فتح کی گئی اور مسلمانوں کے درمیان تقسیم کر دی گئی ہو، وہ عشری ہوگی، اور جو زمین زبردستی فتح کی گئی اور زمین والے کو خراج کے ساتھ اس پر باقی رکھا گیا، جس کو وہ ادا کرے مثلاً سوادِ عراق، تو یہ حنفیہ کے نزدیک زمین والے کی ملکیت ہے، اس میں ان کے تمام تصرفات نافذ ہوں گے، اس تقسیم کی تفصیل اصطلاح ''أرض'' میں ہے۔

۲- وہ دو قسمیں جن کو متاخرین حنفیہ نے ''أرض حوز'' کہا ہے، ان کے بارے میں دوسرے فقہاء کی رائے مندرجہ ذیل ہے: (۲)

الف- وہ زمین جس کا مالک کوئی وارث چھوڑے بغیر مر گیا اور بیت المال میں آ گئی، یہ زمین امام کے حوالہ ہے، وہ مسلمانوں کے مفاد میں جو مناسب سمجھے کرے، خواہ ہم یہ کہیں کہ یہ زمین بیت المال میں میراث کے طور پر آئی ہے، یا یہ کہیں کہ یہ زمین ان اموال کی طرح ہے جن کا کوئی مالک نہیں۔

ب- زبردستی فتح کی گئی زمین جس کی ملکیت قیامت تک کے لئے مسلمانوں کے واسطے باقی رکھی گئی، اسی طرح وہ زمین جو صلح کے طور پر فتح کی گئی اور زمین والوں کو اس کا مالک نہیں بنایا گیا، بلکہ اس کی ملکیت مسلمانوں کے لئے باقی رکھی گئی تو یہ زمین مالکیہ کے یہاں اور حنابلہ کا بھی ایک قول یہی ہے کہ محض غلبہ حاصل کرنے کے ساتھ ہی مسلمانوں پر وقف ہو جاتی ہے، اور ایک قول یہ ہے کہ جب تک امام وقف کے الفاظ کہہ کر وقف نہ کر دے وقف نہیں ہوتی، اور یہی امام احمد کی ایک روایت اور شافعیہ کا قول ہے، بہر حال جب ان کے نزدیک یہ وقف ہو گئی تو اس کی بیع وغیرہ ممنوع ہے جیسے کہ ہبہ ممنوع ہے۔

پھر یہ وقف اصطلاحی شرعی وقف کی جنس سے ہے، ماوردی اور ابو یعلی کے کلام کا ظاہر یہی ہے، اور ابن قیم نے کہا: یہ اصطلاحی وقف نہیں، بلکہ اس کے وقف کا معنی یہ ہے کہ غانمین کے درمیان اس کو تقسیم نہیں کیا جائے گا۔ حنفیہ کے علاوہ دوسرے فقہاء نے اس طرح کی اراضی میں تصرف کے احکام أوائل کتاب البیع، اور باب قسمۃ الغنائم میں ذکر کئے ہیں۔

متعلقہ الفاظ:

الف- مشد المسکہ:

۳- ''مشد المسکۃ'': اس اصطلاح کا استعمال عہد عثمانی میں ہوا،

---

(۱) تنقیح الفتاوی الحامدیہ ۲/۱۹۹۔ ''أرض حوز'' متاخرین حنفیہ کی اصطلاح ہے وہ اس کو ''أرض مملکت'' اور ''أراضی أمیریہ'' بھی کہتے ہیں، اور اس کو ''أراضی أمیریہ'' نام رکھنے کا رواج ہے اور یہ بعض متاخرین حنفیہ کے فتوی کے مطابق ایسی زمین ہے جو نہ عشری ہو نہ خراجی، بلکہ یہ ایک تیسری قسم کی زمین ہے (مجمع الانہر ۱/۶۷۲)۔

(۲) أحکام اہل الذمۃ ۱/۱۰۴، کشاف القناع ۳/۹۴، ۱۵۸، الأحکام السلطانیہ لأبی یعلی ۱/۱۳۱، ۱۳۲، شرح المنہاج وحاشیہ قلیوبی ۳/۱۹۱، الزرقانی علی خلیل = ۳/۱۲۶، ۱۲۷، الأحکام السلطانیہ للماوردی ص ۱۳۸۔

اور اس سے مراد دوسرے کی زمین میں کاشت کاری کا حق ہے، جو ''مسکۃ'' سے لغۃً ماخوذ ہے، جس کے معنی ہیں: وہ چیز جس سے چمٹا جائے، گویا کہ زمین لینے والا جس کو مالک زمین کی طرف سے کاشت کی اجازت ملی ہے اس کے لئے چمٹنے کی ایک چیز ہوگئی جس سے وہ اس زمین میں کاشت کے لئے چمٹا ہوا ہے، اس کا ''مسکۃ'' نام رکھنے کی وجہ یہ ہے کہ جس کے لئے پرانے زمانہ سے قبضہ وتصرف ثابت ہوجائے اس زمین سے اس کا قبضہ نہیں اٹھایا جائے گا جب تک کہ وہ اس کی کاشت کرتا رہے، اور اس کے متولی (نگراں) کو اس کی اجرت مثل یا عشر یا خراج دیتا رہے، جب تک کہ وہ زندہ ہے اس کو اپنے قبضہ میں رکھنے کا حق ہے، اور یہ حق محض ہے، اس لئے کہ یہ زمین سے وابستہ ایک وصف ہے کیونکہ یہ محض جوتنا اور کھیتی کرنا ہے۔

جس کے قبضہ میں زمین ہے اگر اس کی کچھ معین اشیاء اس زمین میں ہوں جیسے درخت ہوں، یا زمین کو مٹی ڈال کر برابر کیا گیا ہوتو اس کو ''کردار'' کہیں گے، اس کو ''مشد مسکۃ'' نہیں کہتے (۱)۔ اور اگر اس نے معین اشیاء کو دکان میں رکھا ہو اور وہ ٹھوس نصب ہوں تو ان کو ''کدک'' یا ''جدک'' کہتے ہیں۔ ''مشد مسکۃ'' اُراضی وقف میں یا اُراضی بیت المال یعنی اُراضی امیریہ میں ہوتا ہے۔

ب- اُرض تیمار:

۴- یہ اصطلاح بھی عثمانی سلطنت میں استعمال ہوئی، اس کا ذکر متأخرین حنفیہ کی فقہی کتابوں میں ہے، ان کے یہاں اس سے مراد وہ ''اُرض حوز'' ہے جو امام کسی شخص کو اس طور پر الاٹ کرے کہ یہ الاٹ کرنے والا (امام) پیداوار میں سے زمین کا حق لے گا، اور بقیہ

(۱) تنقیح الفتاوی الحامدیہ لابن عابدین ۲/ ۱۹۸، ۱۹۹ طبع المطبعۃ الامیریہ بولاق ۱۳۰۰ھ۔

پیداوار زمین کام کرنے والوں کے لئے ہوگی، اور زمین کی ملکیت بیت المال کے لئے باقی رہے گی، اور جس کے لئے زمین الاٹ کی جاتی ہے اس کو ''تیماری'' کہتے ہیں (۱)۔

ج- اِرصاد:

۵- اِرصاد بیت المال کے وہ گاؤں اور کھیت ہیں جنہیں سلطان مساجد و مدارس وغیرہ پر ان لوگوں کے لئے مقرر کردے جو بیت المال سے مستحق ہوتے ہیں، جیسے قراء اور ائمہ ومؤذنین وغیرہ، یہ حقیقت میں وقف نہیں ہے، کیونکہ سلطان اس کا مالک نہیں، بلکہ یہ بیت المال کے کسی مال کو اس کے بعض مستحقین کے لئے مقرر کردینا ہے، جس میں بعد والا امام و سلطان ردوبدل نہیں کرسکتا (۲)۔

اُرض حوض کی مشروعیت:

۶- اُرض حوز کی قسم اول (وہ زمین جس کے مالکان، کوئی وارث چھوڑے بغیر مرجائیں اور وہ بیت المال میں آجائے) فقہاء کے یہاں بالاتفاق جائز ہے، البتہ بیت المال میں آنے کے سبب کے بارے میں اختلاف ہے کہ کیا یہ بیت المال کے وارث ہونے کے اعتبار سے ہے یا اس اعتبار سے کہ بیت المال گم شدہ سامانوں کی حفاظت کی جگہ ہے؟

قسم دوم: وہ زمین جو زبردستی فتح کی گئی، اور قیامت تک کے لئے مسلمانوں کے واسطے باقی رکھی گئی اس زمین کے تعلق سے بعض متاخرین حنفیہ نے جواز کا فتوی دیا ہے، انہوں نے اس کی دلیل یہ دی ہے زبردستی فتح کی گئی زمین کے بارے میں امام کو اختیار رہے، چاہے

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۱۸۰، تنقیح الفتاوی الحامدیہ ۲/ ۲۰۳، اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۲) ابن عابدین ۳/ ۲۶۶، ۲۵۹۔

تو تقسیم کردے، اور چاہے تو قیامت تک کے لئے مسلمانوں کے واسطے باقی رکھے، جیسا وہ مصلحت کے مطابق سمجھے کرے۔

صاحب "درمنتقی" نے اس سے اختلاف کرتے ہوئے کہا: یہ محل کلام ہے، اس لئے کہ خلیفہ (اگر زمین کو غانمین میں تقسیم نہ کرے تو) اس کو مسلمانوں کے لئے باقی رکھنے کا اس کا اختیار صرف اس طرح قابل عمل ہے کہ کفار پر ان کی ذات اور ان کی أراضی کے سلسلہ میں احسان کیا جائے، نتیجۃً یہ اراضی، ان کے اصحاب کی ملکیت رہ جائیں گی، لہذا اس پر غور کیا جائے کہ یہ بہت اہم مسئلہ ہے (۱)۔

کون سی زمین أرض حوز ہے؟

۷- سرزمین مصر وشام دراصل خراجی ہیں، لہذا ان میں سے أرض حوز صرف اس زمین کو مانا جائے گا جو بیت المال میں منتقل ہونے کی وجہ سے سامنے آئی ہو جیسا کہ گزرا۔

البتہ کمال الدین بن ہمام کی رائے ہے کہ سرزمین مصر ارض حوز ہوچکی ہے، لیکن ابن عابدین اس سے متفق نہیں، ان دونوں حضرات کی عبارت پیش ہے:

۸- ابن ہمام نے کہا: "مصر کی زمین اصل میں خراجی ہے، لیکن اس وقت (یعنی ابن ہمام کے دور میں جن کی وفات ۸۶۱ھ میں ہوئی ہے) معاملہ یہ ہے کہ اس سے جو کچھ لیا جاتا ہے اجارہ کا بدل ہے خراج نہیں، انہوں نے کہا: اس لئے کہ یہ اراضی کاشت کار کی ملکیت نہیں، اور ان میں یہ ہوا کہ رفتہ رفتہ مالکان مرگئے اور انہوں نے وارث نہیں چھوڑے جس کی وجہ سے وہ بیت المال کی ہوگئیں" (۲)۔

صاحب البحر نے اس کو نقل کرکے اس کی تائید کی ہے۔

۹- ابن عابدین کو اس سے اتفاق نہیں، انہوں نے کہا ہے: جب مصر کی زمین زبردستی فتح ہوئی ہے اور زبردستی فتح کی ہوئی زمین، زمین والوں کی ملکیت ہوتی ہے، تو یہ کیسے کہا جاسکتا ہے کہ یہ بیت المال کی ہوگئی، محض اس احتمال پر کہ تمام زمین والے بغیر وارث چھوڑے مرگئے؟ کیونکہ یہ احتمال اس ملکیت کی نفی نہیں کرتا جو ثابت تھی، اور علماء نے تصریح کی ہے کہ عراق کے مضافات کا علاقہ وہاں کے لوگوں کی ملکیت تھا وہ اس کو بیچ سکتے ہیں اور اس میں ان کا تصرف جائز ہے تو اسی طرح سرزمین شام ومصر کا معاملہ ہے، انہوں نے کہا: اور یہ ہمارے مسلک پر ظاہر ہے، لہذا یہ کیسے کہا جاسکتا ہے کہ وہ کاشت کار کی ملکیت نہیں؟ کیونکہ اس کے نتیجہ میں اس کے اوقاف اور اس میں میراث کو باطل کرنا لازم آئے گا، اور یہ امر عرصہائے دراز تک بلا کسی مخالف ومعارض کے اپنا قطعی قبضہ رکھنے والوں پر ظالموں کی زیادتی کا سبب بنے گا اور ان پر عشر یا خراج عائد کرنا، ان کی ملکیت کے منافی نہیں، اور یہ احتمال کہ زمین والے کوئی وارث چھوڑے بغیر مرگئے ہوں، ملکیت کو ثابت کرنے والے قبضہ کے باطل کرنے کی دلیل نہیں بن سکتا، کیونکہ یہ بلا دلیل پیدا ہونے والا احتمال محض ہے اور اصل یہ ہے کہ ملکیت باقی رہے، اور قبضہ اس کی سب سے بڑی دلیل ہے، لہذا وہ کسی ثابت شدہ دلیل کے بغیر زائل نہیں ہوگا، اور یہ بھی احتمال ہے کہ وہ غیر آباد رہی ہو، پھر آباد کرکے ملکیت میں آگئی، یا بیت المال سے خریدی گئی ہو۔

پھر انہوں نے کہا ہے: دیار شام ومصر وغیرہ میں حاصل یہ ہے کہ جس زمین کے بارے میں شرعی طور پر معلوم ہوجائے کہ وہ بیت المال کی ہے تو اس کا حکم وہی ہے جو فتح القدیر میں مذکور ہے (یعنی وہ "أراضی امیریہ" میں سے ہے)، اور جس کے بارے میں معلوم نہ ہو وہ زمین والوں کی ملکیت ہے، اور اس سے جو کچھ لیا جائے گا وہ خراج

---

(۱) الدر المنتقی شرح الملتقی ۱/ ۶۷۲ طبع استنبول۔

(۲) فتح القدیر ۵/ ۲۸۳۔

ہے اجرت نہیں، اس لئے کہ اصل وضع کے اعتبار سے وہ خراجی ہے، اور حق اتباع کے زیادہ لائق ہے (۱)۔

سرزمین عراق وہاں کے رہنے والوں کی ملکیت تھی، یہ حنفیہ کے نزدیک ہے، لہذا یہ خراجی ہے، اور حنفیہ کے علاوہ دوسرے علماء کے نزدیک یہ مسلمانوں پر وقف ہے، جیسا کہ سرزمین شام ومصر ہے (۲)۔ اس سلسلہ میں تفصیل ہے جس کو فقہاء کتاب الجہاد میں ذکر کرتے ہیں، اور سارا جزیرہ عرب ان کے نزدیک عشری ہے، لہذا ان دونوں زمینوں کو بغیر کسی ایسے نئے سبب کے جو اوپر مذکور ہوا ''اَرض حوز'' نہیں مانا جائے گا۔

اَرض حوز میں امام کا تصرف

ملکیت کو باقی رکھتے ہوئے کاشت کار کو دینا:

۱۰ - ان دو طریقوں میں سے کسی ایک کے ذریعہ امام ''اَراضی اَمیریہ'' کو کاشت کار کے حوالے کرسکتا ہے:

اول: زراعت اور خراج دینے میں کاشت کاروں کو مالکان کے قائم مقام بنانا۔

دوم: خراج کی مقدار کے بدلہ زمین کاشت کار کو کرایہ پر دینا، اور یہ معاوضہ امام کے حق میں خراج ہوگا، پھر اگر درہم کی شکل میں ہو تو امام کے اعتبار سے یہ ''خراج مؤظف'' ہوگا، اور اگر پیداوار کا کچھ حصہ ہو تو ''خراج مقاسمہ'' ہے، جب کہ کاشت کار کے حق میں اجرت ہے اور کچھ نہیں، نہ عشر نہ خراج (۱)۔ اس لئے کہ جب دلیل بتاتی ہے کہ اَراضی مملکت اور اَراضی حوز میں دونوں وظائف یعنی عشر وخراج لازم نہیں ہیں تو اس زمین سے لیا ہوا معاوضہ اجرت ہے کچھ اور نہیں، اگر یہ اشکال ہو کہ زمین کو اس کی بعض پیداوار کے بدلہ اجارہ پر لینا جائز نہیں، کیونکہ جہالت کی وجہ سے یہ اجارہ فاسدہ ہے، تو یہاں جواز کی کیا وجہ ہے؟ اس کا جواب جیسا کہ ہم نے کہا، یہ ہے کہ معاوضہ امام کے حق میں خراج اور کاشت کار کے حق میں اجرت ہے، اس لئے کہ یہاں حقیقتاً وحکماً خراج درست نہیں، ابن عابدین نے کہا ہے: ''اس لئے کہ یہاں پر کوئی ایسا نہیں جس پر خراج واجب ہو، اس لئے کہ زمین کے مالک کی موت ہوگئی اور زمین بیت المال کے لئے ہوگئی''، اور کہا ہے: ''اس کو مزارعت ماننا ممکن ہے، حقیقی اجارہ نہیں''، اس کے بعد وہ کہتے ہیں: ''ان دو طریقوں میں سے جس طریقہ سے امام کاشت کار کے حوالے کرے، کاشت کار کی طرف سے اس کی فروخت، اس میں تصرف یا توارث جائز نہیں، دوسرے طریقہ (کاشت کار کو اجارہ پر دینا) پر تو ظاہر ہے، رہا پہلے طریقہ پر تو اس لئے کہ کاشت کاروں کو مالکان کی جگہ بدرجہ مجبوری رکھا گیا ہے، لہذا یہ بقدر ضرورت ہوگا اور مجبوری سے زائد نہیں ہوگا، اس لئے کہ یہ تصرفات صرف مملوکہ عشری یا خراجی زمین میں معروف ہیں، جب کہ اَراضی مملکت اور اَراضی حوز مملوکہ نہیں، اور نہ ہی عشری یا خراجی ہیں،

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۲۵۷، ۲۵۸، قدرے تصرف کے ساتھ۔ سرزمین مصر کے بارے میں شیخ محمد ابوزہرہ نے لکھا ہے کہ فرمان عالی ۱۵/ ۹/ ۱۸۹۱ء میں سول کورٹ کے لئے اور فرمان عالی ۳/ ۹/ ۱۸۹۸ء میں صادر ہوا، جس کی رو سے جس زمین پر لوگوں کا قبضہ انتفاع کے طور پر تھا، قبضہ کرنے والوں کی مکمل ملکیت کی شکل اختیار کرگیا، اور اس کے علاوہ جو زمینیں حکومت کی ملکیت میں تھیں وہ حکومت کی خصوصی ملکیت میں آگئیں، جن میں وہ بحیثیت ''شخص معنوی'' تصرف کرتی ہے، اور عام اشخاص کو جو تصرفات حاصل ہوتے ہیں وہ حکومت کو حاصل ہوں گے۔

رہی سرزمین شام تو اردن کی اَراضی اَمیریہ (جو رعایا کے ہاتھ میں ہیں) ان میں عمل اس لحاظ سے جاری رہا ہے کہ وہ اَراضی اَمیریہ ہیں، رعایا کی ملکیت نہیں۔ اور محکمہ (طابو) کے یہاں خالی ہونے کے بعد ایک ہاتھ سے دوسرے ہاتھ میں منتقل ہوتی رہتی ہیں، دیکھئے: الملکیۃ ونظریۃ العقد رص ۸۵ طبع دار الفکر العربی ۱۹۷۷ء قاہرہ، القانون المدنی اردنی دفعہ ۱۱۹، اور اس کے بعد کے دفعات۔

(۲) کشاف القناع ۳/ ۱۵۸۔

(۱) مجمع الأنہر ۱/ ۶۷۱، ابن عابدین ۳/ ۲۵۶۔

سلطان کی تملیک کے بغیر ان کی ملکیت نہیں ہوتی''۔

ابن عابدین نے کہا ہے:''یہ بات معلوم ہے کہ ''خراج مقاسمہ'' زمین کو معطل رکھنے (کاشت نہ کرنے) کی صورت میں لازم نہیں آتا، لہذا اگر کاشت کار اس کو معطل رکھے تو اس پر کچھ واجب نہیں''۔

فتاویٰ خانیہ میں ہے: ایک شخص نے اَرض حوز کو زراعت پر لیا تو اس میں سے کاشت کاروں کا حصہ حلال وپاک ہے، اگر اَرض حوز انگور یا عام درختوں کی شکل میں ہو جن کے مالکان معلوم ہوں تو کاشت کاروں کے لئے حلال نہیں (یعنی اس وجہ سے کہ صاحب درخت کا حق ثابت ہے)، اور اگر معلوم نہ ہو تو حلال ہے، اس لئے کہ اس صورت میں اس کا انتظام بادشاہ کے ہاتھ میں ہے جیسا کہ غیر آباد زمینوں میں ہے(۱)۔

امام کی طرف سے اَرض حوز کی فروخت اور اس میں خریدار کا حق تصرف:

۱۱ - امام اَراضی حوز کو بیچ سکتا ہے، حنفیہ کے اس مسئلہ میں دو قول ہیں: اول: علی الاطلاق جائز ہے، یہی متقدمین حنفیہ کی رائے ہے، اور اسی کو ابن عابدین نے لیا ہے، اس لئے کہ امام کو عمومی ولایت حاصل ہے، وہ مسلمانوں کے مفادات میں تصرف کرسکتا ہے۔ دوسرا قول: بضرورت وحاجت ہی جائز ہے، یہ متاخرین کا قول ہے، اور اسی پر فتویٰ ہے۔ بعض نے کہا: یا کسی مصلحت کی وجہ سے جائز ہے، مثلاً کوئی زمین کو دوگنی قیمت سے خریدنا چاہے۔ ابن ہمام کے کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ ان لوگوں میں سے ہیں جو اَراضی حوز کو مسلمانوں کی ضرورت پر ہی بیچنے کے جواز کے قائل ہیں، اس لئے کہ امام یتیم کے ولی کی طرح ہے جو جائداد کو بضرورت ہی فروخت کرسکتا ہے، مثلاً

(۱) الدر المنتقی ۱/ ۶۷۲۔

اس کے پاس اس کے سوا نفقہ کے لئے کچھ نہ ہو(۱)۔ اور اگر بیت المال سے خریدنے کی حالت کا علم نہ ہو کہ آیا کسی حاجت کی بنیاد پر تھی یا مصلحت کی بنیاد پر، کیونکہ ان میں سے کوئی ایک شرط ہے، پس اصل حکم اس کا درست ہونا ہے(۲)۔

فروخت شدہ اَراضی حوز پر عائد وظیفہ:

۱۲ - اگر امام کسی اَرض حوز کو بیچ دے تو خریدار پر اجرت (خراج) واجب نہیں، کیونکہ امام اس کا عوض (قیمت) بیت المال کے لئے لے چکا ہے، لہذا خراج زمین کا وظیفہ باقی نہ رہا، اور اس کے بعد یہ ممکن ہے کہ کلی یا جزوی طور پر نفع امام کے لئے ہو، اور اگر دوبارہ خراج عائد ہونے کو قبول کرلے تو بھی جائز نہیں، اس لئے کہ جو ساقط ہوگیا وہ لوٹ کر نہیں آتا۔

ابن عابدین نے کہا: پھر بھی خراج کا ساقط ہونا محل نزاع ہوسکتا ہے، اس حیثیت سے کہ وہ زمین خراجی تھی، یا خراج کے پانی سے سیراب ہوتی تھی، اس کی دلیل یہ ہے کہ جس غازی ومجاہد کے لئے امام نے یہ زمین گھر بنانے کے لئے الاٹ کردی اس پر اس زمین میں کچھ واجب نہیں، لیکن اگر اس کو باغ بنادے اور عشری پانی سے سیراب کرے تو اس پر عشر واجب ہے، اور اگر خراجی پانی سے سیراب کرے تو خراج واجب ہے، جیسا کہ آئے گا، حالاں کہ اس وقت بہت سے موقوفہ گاؤں اور کھیتوں کا معاملہ یہ ہے کہ اس میں سے ''میری'' (زمین دار) کے لئے نصف یا چوتھائی یا عشر (دسواں) لیا جاتا ہے۔

رہا عشر تو ابن عابدین نے ابن نجیم کے حوالہ سے لکھا ہے کہ یہ بھی

(۱) فتح القدیر ۵/ ۲۸۳، ابن عابدین نے اس کو ''البحر'' (۳/ ۲۵۵) کی طرف منسوب کیا ہے حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۲۵۸، الدر المنتقی ۱/ ۶۷۳۔

(۲) کمیٹی کی نظر میں اس حالت میں ایسی ضمانتوں کا وجود ضروری ہے جس سے حیلہ بازی کا شائبہ ختم ہوجائے۔

واجب نہیں، اس لئے کہ انہوں نے اس کے بارے میں کوئی قول نہیں پایا۔

ابن عابدین نے کہا ہے: اس کی کمزوری واضح ہے، کیونکہ علماء نے صراحت کی ہے کہ عشر کی فرضیت کتاب وسنت ، اجماع اور عقل سے ثابت ہے، نیز اس لئے کہ یہ پھلوں اور کھیتیوں کی زکاۃ ہے، نیز یہ کہ عشر غیر خراجی زمین میں واجب ہوتا ہے، بلکہ جو زمین عشری یا خراجی نہیں مثلاً بیابان و پہاڑ، اس میں بھی واجب ہوتا ہے، نیز اس لئے کہ اس کے وجوب کا سبب حقیقتاً پیداوار کے ذریعہ بڑھنے والی زمین ہے، اور یہ کہ وہ بچے، پاگل اور مکاتب کی زمین میں بھی واجب ہے، اس لئے کہ یہ زمین کا وظیفہ (ٹیکس) ہے، نیز اس لئے کہ اس میں ملکیت شرط نہیں، بلکہ پیداوار کی ملکیت مشروط ہے، لہذا موقوفہ زمین میں واجب ہے، کیونکہ یہ آیت عام ہے: "أَنْفِقُوْا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا كَسَبْتُمْ وَمِمَّا أَخْرَجْنَا لَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ" (۱) (خرچ کرو ستھری چیزیں اپنی کمائی میں سے اور اس چیز میں سے کہ جو ہم نے پیدا کیا تمہارے واسطے زمین سے)۔ نیز: "وَآتُوْا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ" (۲) (اور ادا کرو ان کا حق جس دن ان کو کاٹو)۔

نیز فرمان نبوی ہے: "ماسقت السماء ففيه العشر وما سقي بغرب أو دالية ففيه نصف العشر" (۳) (جو زمین بارش کے پانی سے سیراب کی جائے اس میں عشر واجب ہے، اور جو ڈول یا رہٹ سے سیراب کی جائے اس میں نصف عشر ہے)، نیز اس لئے کہ عشر پیداوار میں واجب ہے زمین میں نہیں، تو زمین کا مالک ہونا اور نہ ہونا دونوں برابر ہوا، جیسا کہ "البدائع" میں ہے، اور بلاشبہ اس خرید کردہ زمین میں وجوب کا سبب یعنی نمو نہ پذیر زمین، اور اس کی شرط یعنی پیداوار کی ملکیت، اور اس کی دلیل جو ہم نے بیان کی پائی جاتی ہیں، لہذا خاص طور پر اس زمین میں عدم وجوب کا قول دلیل خاص اور نقل صریح کا محتاج ہے، اور زمین سے متعلق خراج کے ساقط ہونے سے پیداوار سے متعلق عشر کا ساقط ہونا لازم نہیں آتا (۱)۔

اس نوعیت کے ساتھ امام سے "أراضی أمیریہ" خریدنے والے کو زمین کی ملکیت حاصل ہے، وہ اس میں دوسری حقیقی ملکیت والی اراضی کی طرح بیع فروخت، کرایہ داری، رہن اور وقف کا تصرف کرسکتا ہے۔

ابن عابدین نے کہا ہے: اگر زمین وقف کرے تو وقف کی شرائط کی رعایت کی جائے گی، خواہ وقف کرنے والا سلطان ہو یا امیر یا کوئی اور، یعنی جب یہ معلوم ہوجائے کہ وقف کرنے سے پہلے وہ اس کا مالک تھا، اگر معلوم نہ ہو کہ اس نے اس کو وقف کرنے سے پہلے خریدا تھا یا نہیں تو ظاہر ہے کہ اس کے وقف کی صحت کا حکم نہیں لگایا جائے گا (۲)۔

امام کا اپنے لئے أرض حوز کو خریدنا:

۱۳ - حنفیہ کے نزدیک امام کا اپنے لئے أرض حوز خریدنا جائز نہیں ہے، کیونکہ وہ اس کا نگراں ہے، جیسا کہ ولی یتیم کے مال کا نگراں ہوتا ہے، انہوں نے کہا: اگر اپنے لئے خریدنا چاہے تو کسی اور کو أرض حوز دوسرے کے ہاتھ فروخت کرنے کا حکم دے، پھر اس

(۱) سورۂ بقرہ/ ۲۶۷۔

(۲) سورۂ انعام/ ۱۴۱۔

(۳) حدیث "ما سقت السماء...." کی روایت ان الفاظ کے ساتھ امام احمد نے بروایت علی مرفوعاً کی ہے اس کی سند ضعیف ہے، اس لئے کہ اس میں ایک راوی محمد بن سالم ہمدانی (ابو سہیل) حد درجہ ضعیف ہے البتہ حدیث کا متن صحیح ہے، صحیح بخاری و کتب سنن میں اسی معنی کی حدیث بروایت ابن عمر موجود ہے دیکھئے مسند احمد مع تحقیق احمد محمد شاکر ۲/ ۲۹۹۔

(۱) الدر المنتقی ۱/ ۶۷۱، حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۲۵۵۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۲۵۶۔

خریدنے والے سے اپنے لئے خرید ے(۱)۔ اس لئے کہ اس صورت میں کم سے کم تہمت ہے۔

امام کا اس اُرض حوز کو وقف کرنا جو نفع اٹھانے والوں کے قبضہ میں ہے:

۱۴ - اگر کوئی سلطان اُرض حوز کے کچھ گاؤں اور کھیتوں کو زمین کی ملکیت رعایا کے قبضہ میں باقی رکھتے ہوئے اپنی تعمیر کردہ مساجد، عمارات اور مدارس کے مصالح کے لئے وقف کردے تو یہ وقف نہیں ہوگا، اگر چہ بہت سے لوگ اس کو وقف سمجھتے ہوں، بلکہ اس کا خراج (اس کی آمدنی جو فائدہ اٹھانے والے سے حکومت کے لئے لی جاتی ہے) ان جہات ومصارف کے لئے ہوگا جن کی واقف نے تعیین کی ہے۔

اس وقف پر خراج لازم نہیں، اور نہ بعد میں کسی سلطان کے لئے اس کو باطل کرنا جائز ہے (۲)۔ اس وقف کی شرائط کی رعایت لازم نہیں۔ ابن عابدین نے اس طرح کے تصرف کو ''اِرصاد'' نام رکھنا نقل کیا ہے، جس کی وضاحت ''متعلقہ الفاظ'' کے ذیل میں آچکی ہے۔

معین اشخاص پر کئے گئے وقف کو توڑنا جائز ہے۔

مختلف جہات مثلاً مساجد، مدارس، طلبہ علم، اور بیت المال کے بقیہ تمام مصارف پر کئے گئے وقف کو توڑنا جائز نہیں، کیونکہ شرعی مصرف کے لئے اس کو ہمیشہ کے واسطے مقرر کر کے اس نے ظالم حکام کو غیر مصرف میں خرچ کرنے سے روک دیا ہے (۳)۔

امام کا کسی اُرض حوز کو الاٹ کرنا:

۱۵ - اگر امام کسی اُرض حوز کو الاٹ کردے تو اس کی دو شکل ہے: یا تو وہ غیر آباد ہوگی یا آباد ہوگی، اگر غیر آباد ہو تو جس کے لئے الاٹ کیا ہے حقیقتاً آباد کر کے وہ اس کا مالک بن جائے گا، دوسرا اس کو اس سے نکال نہیں سکتا، وہ اس کی بیع اور وقف کر سکتا ہے، اور اس کی دوسری املاک کی طرح اس کی وراثت جاری ہوگی، ہاں اس کے ذمہ اس کا وظیفہ عشر یا خراج واجب ہے۔

اگر زمین آباد ہو تو وہ صرف اس کے منافع کا مالک ہوگا، کرایہ کی چیز کی طرح اس کو کرایہ پر دے سکتا ہے، لیکن اس کی بیع اور وقف کی اس کو اجازت نہیں ہوگی، اور اس میں وراثت جاری نہیں ہوگی، اور امام جب چاہے اس کو اس سے نکال سکتا ہے(۱) اگر اس میں مصلحت سمجھے۔

فقہاء نے اس شکل کو ایک طرح کا عطیہ ثابت کیا ہے کہ سلطان کسی کو کوئی گاؤں یا کھیت اس طرح دے دے کہ زمین رعایا کے ہاتھ میں باقی رہے جو اس کی اجرت ادا کرتے رہیں، یہ بذات خود زمین کی تملیک نہیں بلکہ اس کے خراج کی تملیک ہے، زمین بیت المال کی رہتی ہے، جس کو یہ زمین دی گئی ہے اگر مر جائے تو اس کا کوئی وارث نہیں ہوگا، بلکہ یہ عطیہ ختم ہوجائے گا(۲) یعنی اس کا اِرصاد ختم ہوجائے گا۔

اس طرح کے عطیہ کے ذریعہ جس کو زمین ملتی ہے اس کو ''تیماری'' اور خود زمین کو ''تیمار'' کہتے ہیں (۳)۔

ابن عابدین کی رائے ہے کہ بذات خود زمین الاٹ کرنے، یا صرف منافع الاٹ کرنے میں آباد اور غیر آباد زمین میں کوئی فرق نہیں ہے، اگر تصرف مسلمانوں کے مفاد کی خاطر ہوا ہے (۴)۔

---

(۱) الدر المنتقی ۶۷۳/۱، الدر المختار مع حاشیہ ابن عابدین ۲۵۸/۳۔
(۲) الدر المنتقی ۶۷۳/۱۔
(۳) ابن عابدین ۲۵۹/۳۔

(۱) الدر المنتقی ۶۷۱/۱۔
(۲) الدر المنتقی ۶۷۲/۱۔
(۳) حاشیہ ابن عابدین ۱۸/۴۔
(۴) حاشیہ ابن عابدین ۲۶۵/۳۔

اُرض حوز سے انتفاع کے حق کا منتقل ہونا:

۱۶- اگر اُرض حوز سے انتفاع کرنے والا کوئی مر جائے تو یہ زمین اس کے ترکہ میں شمار نہ ہوگی، پس نہ اس سے اس کے قرضوں کی ادائیگی ہوگی، نہ میراث کی طرح اس کی تقسیم ہوگی، بلکہ سلطان کی صواب دید کے مطابق وہ منتقل ہوجائے گی، اگر اس زمین سے انتفاع کرنے والا اس کو زمین کے فرق کے اعتبار سے تین سال یا زیادہ تک معطل رکھے تو اس کے ہاتھ سے چھین لی جائے گی، اور دوسرے کے حوالے کردی جائے گی، تاکہ وہ بیت المال کو اس زمین کی اجرت دے(۱)۔

رہا اُرض حوز کا ایک ہاتھ سے دوسرے ہاتھ میں منتقل ہونا تو سلطان یا اس کے نائب کی اجازت کے بغیر اس کو خالی کرانا درست نہیں (۲)، اور یہ حقیقی فروخت نہیں، اس لئے کہ زمین بیت المال کی ملکیت میں رہتی ہے، اور جب اس طرح یہ زمین فروخت ہو تو اس میں حق شفعہ بھی جاری نہیں ہوگا (۳)۔

صاحب قبضہ سے اُرض حوز کو چھیننا:

۱۷- جب تک صاحب قبضہ بدل اجارہ ادا کرتا رہے سلطان کے لئے جائز نہیں کہ زمین اس کے ہاتھ سے چھین لے (۴) بشرطیکہ وہ تین سال تک اس کو معطل نہ رکھے، اور صاحب قبضہ اپنے حق پر قائم رہ سکتا ہے، اور اس حق کو ''مشد مسکہ'' کہتے ہیں، اس کو ''مسکہ''

---

(۱) دیکھئے: تنقیح الفتاوی الحامدیۃ لابن عابدین ۲/ ۲۲۶، حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۱۸، کمیٹی کی رائے یہ ہے کہ مدت کی تعیین میں زمین کی طبیعت ونوعیت اور مفاد عامہ کا بھی لحاظ رکھا جائے، کتابوں میں تفصیلات موجود ہیں جو زمانہ کے حالات کی قبیل سے ہیں، اور ان کا نظم ونسق ولی الامر کرتا ہے سابقہ دونوں حوالوں میں یہ تفصیلات موجود ہیں، ان سے رجوع کیا جاسکتا ہے۔

(۲) الدر المنتقی ۱/ ۶۷۳، حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۲۵۶۔

(۳) الفتاوی الخیریہ میں اسی طرح ہے دیکھئے: حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۲۵۶۔

(۴) حاشیۃ الطحطاوی علی الدر المختار ۲/ ۴۶۳۔

اس لئے کہتے ہیں کہ صاحب قبضہ اس کو پکڑے رہنے کا حق دار ہوجاتا ہے اور مال کے بدلہ وہ اپنے حق سے دست بردار بھی ہوسکتا ہے (۱)۔

اُرض عذاب

دیکھئے: ''ارض''۔

---

(۱) کمیٹی کی رائے یہ ہے کہ مفاد عامہ ظاہرہ کے لئے ولی امر اس حق کو چھین سکتا ہے، جیسا کہ ملکیت ختم کرسکتا ہے بلکہ یہاں اجتماعی حق زیادہ راجح ہے اس لئے کہ اس کی ملکیت عمومی ہوتی ہے۔

اَرض عرب

تعریف:

۱ - اَرض عرب کو جزیرہ عرب بھی کہتے ہیں، سنت نبویہ میں یہ دونوں نام وارد ہیں اور فقہاء کے یہاں بھی دونوں لفظوں کا استعمال ہے۔ اور لغۃً ان دونوں کا اطلاق اس خطہ پر ہوتا ہے جس میں عرب لوگ بستے ہیں، وہ جزیرہ نما ہے، اس کے مغرب میں بحر قلزم (بحر احمر) جنوب میں بحر عرب، اور مشرق میں خلیج بصرہ (خلیج عربی) ہے، البتہ شمال کی طرف اس کی حد کی تعیین میں اختلاف ہے، صاحب معجم البلدان نے جزیرہ عرب کی تحدید میں ابن اعرابی کے حوالہ سے ہیثم بن عدی کا یہ قول نقل کیا ہے کہ وہ عُذیب (۱) سے حضرت موت تک ہے، ابن اعرابی نے کہا: یہ قول کیا خوب ہے!! اور اصمعی سے مروی ہے کہ جزیرہ عرب طول میں عدن ابْیَن سے ریف عراق کا درمیانی حصہ (۲)، اور چوڑائی میں ''اُبلّہ'' (۳) سے جدہ تک ہے۔

یاقوت نے کہا: جزیرہ عرب چار اقسام پر ہے: یمن، نجد، حجاز اور غور (تہامہ)۔ لہذا جزیرہ عرب میں: حجاز اور اس کے متعلق علاقے، تہامہ، یمن، سبا، احقاف، یمامہ، شحر، ہجر، عمان، طائف، نجران، حجر، دیار ثمود، بئر معطلہ، قصر مشید، إرم ذات العماد، اصحاب اُخدود، دیار کندہ، جبال طئی اور اس کا مابین شامل ہے۔

جو بات ہیثم اور اصمعی نے کہی ہے وہی فقہاء بھی ذکر کرتے ہیں۔

امام ابوداؤد نے سعید بن عبدالعزیز کا یہ قول نقل کیا ہے: ''جزیرہ عرب وادی سے انتہاء یمن تک، حدود عراق تک اور سمندر تک کا درمیانی حصہ ہے'' (۱)۔

خلیل نے وضاحت کی ہے کہ اَرض عرب کو جزیرہ عرب اس لئے کہا گیا کہ سمندر اور نہر فرات اس کو گھیرے ہوئے ہیں، اور عربوں کی طرف اس لئے منسوب ہے کہ یہی عربوں کی زمین، ان کی سکونت گاہ اور ان کی اصل ہے (۲)۔ اور باجی نے کہا ہے: '' امام مالک نے فرمایا: جزیرہ عرب عربوں کی جائے پیدائش ہے، اس کو جزیرہ عرب اس لئے کہتے ہیں کہ اس کو سمندر اور دریا گھیرے ہوئے ہیں'' (۳)۔

المغنی میں ہے: امام احمد نے فرمایا: ''جزیرہ عرب مدینہ اور اس کا قرب وجوار ہے'' یعنی کفار کا جس علاقہ میں رہائش اختیار کرنا ممنوع ہے وہ مدینہ اور اس کا قرب وجوار یعنی مکہ، یمامہ، خیبر، ینبع، فدک اور ان کے اضلاع ہیں (۴)، اس لئے کہ ان کو تیماء اور یمن سے جلا وطن نہیں کیا گیا، اور حضرت ابوعبیدہ بن الجراح کی روایت میں فرمان نبوی ہے: "أخرجوا يهود أهل الحجاز وأهل نجران من جزيرة العرب" (اہل حجاز، اور اہل نجران کے یہودیوں کو جزیرہ عرب سے نکال دو) (۵)۔

---

(۱) عذیب: ارض عراق سے قادسیہ کے چار میل بعد بادیہ کے حدود پر واقع ہے (معجم البلدان)۔

(۲) اس کو ابن عابدین اور دردیر نے بلغۃ السالک ۱/ ۳۶۷ میں نقل کیا ہے معجم البلدان میں جو یہ عبارت ہے: ''طول میں عدن ابین کے مابین'' تو اس میں کچھ حصہ رہ گیا ہے۔

(۳) ''اُبلّہ'' بصرہ کے اطراف میں ہے۔

(۱) حدیث "جزيرة العرب ...." کی روایت ابوداؤد (عون المعبود ۳/ ۱۲۹ طبع الانصاریہ دہلی) نے کی ہے۔

(۲) احکام اہل الذمۃ ۱/ ۱۷۸۔

(۳) المنتقی شرح المؤطا ۷/ ۱۹۵۔

(۴) کشاف القناع (۳/ ۱۰۷) میں ابن تیمیہ کے حوالہ سے تصریح ہے کہ تبوک حجاز میں داخل ہے۔

(۵) حدیث "أخرجوا يهود أهل الحجاز ...." کی روایت امام احمد (۱/ ۱۹۵)

ابن قیم نے کہا: بکر بن محمد نے اپنے والد سے نقل کیا ہے کہ انہوں نے کہا کہ میں نے ابوعبداللہ (امام احمد) سے جزیرہ عرب کے بارے میں پوچھا تو انہوں نے فرمایا: جزیرہ صرف عربوں کی جگہ ہے، اور جس جگہ پر اہل سواد اور فارسی لوگ ہیں وہ جزیرہ عرب نہیں، عربوں کی جگہ وہ ہے جس میں وہ موجود ہوں" نیز ابن قیم نے فرمایا: "عبداللہ بن احمد نے کہا: میں نے اپنے والد کو حدیث: "لایبقی دینان بجزیرة العرب"[۱] (جزیرہ عرب میں دو دین باقی نہیں رہیں گے) کی تشریح میں یہ کہتے ہوئے سنا: جو فارس اور روم کے ہاتھ میں نہیں، ان سے دریافت کیا گیا: جو عربوں کے پیچھے ہے؟ انہوں نے فرمایا: ہاں (۲)۔

ان اقتباسات سے یوں لگتا ہے کہ امام احمد کے یہاں جزیرہ عرب کی سابقہ تعریفات کے علاوہ کوئی اور تعریف ہے، اور ابن قیم کہتے ہیں: حدیث ابوعبیدہ اس سلسلہ میں صریح ہے کہ نجران جزیرہ عرب میں ہے (۳)۔

جزیرہ عرب کے مخصوص احکام:

۲- چونکہ جزیرہ عرب اسلام کا سرچشمہ اور مسکن ہے، یہیں بیت اللہ اور وحی کے نزول کی جگہ ہے، اس لئے عام اسلامی شہروں سے اس کے چار الگ احکام ہیں:

اول: یہاں غیر مسلم رہائش اختیار نہیں کرے گا۔

دوم: یہاں کوئی غیر مسلم دفن نہیں کیا جائے گا۔

سوم: یہاں غیر مسلموں کا کوئی عبادت گھر باقی نہیں رہے گا۔

چہارم: اس کی زمین سے خراج نہیں لیا جائے گا۔

ان تمام احکام میں کچھ تفصیلات ہیں جو آرہی ہیں۔

أرض عرب میں کافر کی رہائش کہاں منع ہے؟

۳- مسلمانوں کی مفتوحہ زمین میں کافروں کی رہائش سے ممانعت کے بارے میں کئی احادیث نبویہ وارد ہیں مثلاً:

حضرت ابوہریرہ نے فرمایا: "**بينما نحن في المسجد إذ خرج علينا رسول الله ﷺ فقال: انطلقوا إلى يهود، فخرجنا معه حتى جئنا بيت المدراس، فقام النبي ﷺ فناداهم: يامعشر يهود أسلموا تسلموا، فقالوا: بلغت يا أبا القاسم، فقال: ذلك أريد، ثم قالها الثانية، فقالوا: قد بلغت يا أبا القاسم، ثم قال الثالثة، فقال: اعلموا أن الأرض لله ورسوله، وإني أريد أن أجليكم فمن وجد بماله شيئا فليبعه، وإلا فاعلموا أن الأرض لله ورسوله**" (ہم لوگ مسجد میں بیٹھے تھے، اتنے میں حضور ﷺ برآمد ہوئے اور فرمانے لگے: یہودیوں کے پاس چلو! ہم آپ کے ساتھ چلے اور ان کے مدرسہ (جہاں وہ توریت وغیرہ پڑھا کرتے تھے) پہنچے حضور ﷺ وہاں کھڑے ہوگئے اور آواز دی: اے یہودیو! مسلمان ہوجاؤ محفوظ رہو گے، انہوں نے کہا: اے ابو القاسم آپ کو جو (خدا کا حکم) پہنچانا تھا پہنچا دیا، آپ نے فرمایا: میرا بھی مطلب یہی تھا، پھر

= طبع المیمنیہ) نے کی ہے، اور ہیثمی نے کہا ہے: امام احمد نے اس کو کئی سند سے نقل کیا ہے جن میں دو طرق کے رجال ثقہ ہیں اور ان کی اسناد متصل ہے (مجمع الزوائد ۵/ ۳۲۵ طبع القدسی)۔

(۱) حدیث: "لا يبقى دينان..." کی روایت بخاری اور مسلم نے حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے اور امام مالک نے حضرت عمر بن عبدالعزیز سے ان الفاظ میں کیا ہے: "لا يبقين دينان في جزيرة العرب" (جزیرہ عرب میں دو دین ہرگز باقی نہ رہیں) (فتح الباری ۶/ ۲۷۰، ۲۷۱ طبع السلفیہ، صحیح مسلم بہ تحقیق محمد فواد عبدالباقی ۳/ ۱۲۵۷، ۱۲۵۸ طبع عیسی الحلبی، الموطا ۲/ ۸۹۲ طبع عیسی الحلبی)۔

(۲) احکام اہل الذمہ ۱/ ۱۷۶، ۱۷۷، الاحکام السلطانیہ لأبی یعلی رص ۱۸۰ طبع الحلبی۔

(۳) احکام اہل الذمہ ۱/ ۱۸۵۔

آپ نے دوبارہ فرمایا: (دیکھو یہودیو! مسلمان ہو جاؤ، محفوظ رہو گے) انہوں نے کہا: آپ کو جو پہنچانا تھا پہنچا دیا، آپ نے تیسری بار یہی فرمایا، نیز فرمایا: زمین سب اللہ اور اس کے رسول کی ہے اور میں تم کو یہاں سے نکالنا چاہتا ہوں، اگر تم میں سے کسی کو اپنے مال کے عوض کچھ ملے تو اس کو بیچ ڈالے، ورنہ یہ سمجھ رکھو کہ ساری زمین اللہ اور اس کے رسول کی ہے) (متفق علیہ) الفاظ بخاری کے ہیں (۱)۔

جزیرہ عرب کے کس حصہ پر یہ حکم منطبق ہے اس کے بارے میں فقہاء کے مختلف اقوال ہیں:

۴- اول: حنفیہ و مالکیہ کا مذہب یہ ہے کہ سارے جزیرہ عرب میں کفار کی رہائش ممنوع ہے (۲)، اس کی دلیل اس بابت احادیث کا ظاہر ہے مثلاً:

حضرت عمر بن خطاب کی حدیث میں ہے کہ انہوں نے رسول اللہ علیہ السلام کو یہ فرماتے ہوئے سنا: "لأخرجن الیهود و النصاری من جزیرة العرب حتی لا أدع إلا مسلما" (۳) (میں یہود ونصاری کو جزیرہ عرب سے ضرور نکال دوں گا، یہاں تک کہ اس میں مسلمان کے علاوہ کسی کو رہنے نہیں دوں گا)۔

حضرت عائشہؓ کی حدیث ہے کہ انہوں نے فرمایا: "آخر ما عهد رسول اللہ ﷺ: لا يترک بجزيرة العرب دينان" (۴) (حضور علیہ السلام کی آخری وصیت یہ ہے: جزیرہ عرب میں دو دین چھوڑے نہیں جائیں گے)۔ اور حضرت ابن عمر کی مرفوع روایت میں ہے: "لا يجتمع في جزيرة العرب دينان" (۱) (جزیرہ عرب میں دو دین جمع نہیں ہوں گے)۔

حضرت عمر بن عبد العزیز روایت فرماتے ہیں: "قاتل اللہ الیهود و النصاری اتخذوا قبور أنبیاء هم مساجد لا یبقین دینان بأرض العرب" (۲) (اللہ یہود ونصاری پر لعنت کرے، انہوں نے اپنے انبیاء کی قبروں کو سجدہ گاہ بنایا، جزیرہ عرب میں ہرگز دو دین باقی نہیں رہیں گے)۔

ابن ہمام نے کہا: "ان کو (یعنی اہل ذمہ کو) عرب کے شہروں اور دیہاتوں میں رہائش اختیار کرنے نہیں دیا جائے گا، البتہ مسلمانوں کے وہ شہر جو جزیرہ عرب میں نہیں ہیں وہاں اجازت ہے" (۳)۔ اور درمختار میں آیا ہے: "شرنبلالی کی شرح الوہبانیہ میں ہے: ان کو مکہ ومدینہ کو وطن بنانے سے روکا جائے گا، اس لئے کہ وہ عرب کی زمین ہے، حضور علیہ السلام نے فرمایا: "لایجتمع دینان فی جزیرة العرب" (جزیرہ عرب میں دو دین جمع نہیں ہوں گے)۔ پھر ابن عابدین نے کہا: ان کا قول: "اس لئے کہ وہ عرب کی زمین ہے" اس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ حکم مکہ ومدینہ کے لئے خاص نہیں، بلکہ سارے جزیرہ عرب کے لئے ہے جیسا کہ فتح القدیر وغیرہ میں اس کو بیان کیا ہے (۴)۔

مالکیہ میں سے قرطبی نے سورہ براءت کی تفسیر میں کہا ہے: رہا جزیرہ عرب تو یہ مکہ، مدینہ، یمامہ، یمن، اور ان کے اضلاع ہیں، اور

---

(۱) فتح الباری ۱۲/ ۳۱۷ طبع السلفیہ، مسلم ۳/ ۱۳۸۷ طبع عیسی الحلبی۔

(۲) فتح القدیر ۴/ ۳۷۹۔

(۳) حدیث: "لأخرجن الیهود...." کی روایت مسلم (۳/ ۱۳۸۸ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے ابو عبید نے الاموال (ص/ ۹۸ طبع قاہرہ) میں بروایت جابر ذکر کیا ہے اس میں یہ اضافہ ہے: "چنانچہ ان کو حضرت عمر نے نکال دیا"۔

(۴) احکام اہل الذمۃ ۱/ ۱۷۶، اور حضرت عائشہ کی حدیث "آخر ما عهد...." کی روایت امام احمد (۶/ ۲۷۵ طبع المیمنیہ) نے کی ہے ہیثمی نے (مجمع الزوائد ۵/ ۳۲۵ طبع القدسی میں) کہا ہے: اس کے رجال صحیح کے رجال ہیں۔

(۱) حدیث: "لا یجتمع في جزیرة العرب...." کی روایت ابو عبید نے "الاموال" (ص/ ۹۸ طبع قاہرہ) میں کی ہے۔

(۲) حدیث: "قاتل اللہ الیهود...." کی روایت امام مالک نے مرسلاً کی ہے (۲/ ۸۹۲ طبع عیسی الحلبی)، یہ حدیث صحیحین میں حضرت عائشہ سے مرفوعاً منقول ہے۔

(۳) فتح القدیر ۴/ ۳۷۹۔

(۴) ابن عابدین ۳/ ۲۷۵۔

أرض عرب ۵

امام مالک نے فرمایا ہے: ان جگہوں سے ہر وہ شخص نکال دیا جائے گا جو اسلام پر نہیں، البتہ یہاں ان کو بحیثیت مسافر آمد و رفت کرنے سے روکا نہیں جائے گا(۱)۔

۵- دوسری رائے: شافعیہ وحنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ أرض عرب سے مراد لغت میں وہ سارا علاقہ نہیں جس کو جزیرہ عرب شامل ہے، بلکہ خاص طور پر اس سے حجاز مراد ہے، ان کا استدلال حضرت ابوعبیدہ بن جراح کی اس حدیث سے ہے کہ رسول اللہ ﷺ کی آخری گفتگو یہ تھی: "أخرجوا يهود أهل الحجاز وأهل نجران من جزيرة العرب" (۲) (اہل حجاز و اہل نجران کے یہودیوں کو جزیرہ عرب سے نکال دو)۔

مؤطا میں ہے: "حضرت عمر بن خطاب نے نجران اور فدک کے یہودیوں کو جلا وطن کیا، رہے یہود خیبر تو وہ وہاں سے نکل گئے، اور زمین یا پھل میں سے ان کو کچھ نہیں ملا، البتہ فدک کے یہودیوں کے لئے آدھا پھل اور آدھی زمین تھی، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ نے ان سے آدھی زمین اور آدھے پھل پر صلح کی تھی، لہذا حضرت عمر نے ان کے لئے آدھے پھل اور آدھی زمین کی قیمت سونے، چاندی، اونٹ، رسیاں، اور کجاوے کی صورت میں لگائی، پھر ان کو قیمت دے کر وہاں سے جلا وطن کر دیا" (۳)۔

انہوں نے سابقہ احادیث کے عموم کی تخصیص اس حدیث اور صحابہ کی موجودگی میں بلا انکار حضرت عمر کے فعل سے کی ہے۔

ابن قدامہ نے کہا ہے: رہا اہل نجران کو وہاں سے جلا وطن کرنا تو اس لئے ہوا کہ حضور ﷺ نے ان سے سود چھوڑ دینے پر مصالحت

(۱) الحطاب ۳/ ۳۸۱، الدسوقی ۲/ ۲۰۱۔
(۲) احکام اہل الذمۃ ۱/ ۱۷۶، حدیث کی تخریج (فقرہ نمبر ۱) کے تحت گذر چکی ہے۔
(۳) الموطا اور اس کی شرح المنتقی ۷/ ۱۹۵۔

کی تھی، اور انہوں نے اس کی خلاف ورزی کی، لہذا ایسا لگتا ہے کہ ان احادیث میں جزیرہ عرب سے مراد حجاز ہے، اور ان کو اطراف حجاز مثلاً "تیماء" اور "فید" سے نہیں روکا جائے گا، اس لئے کہ حضرت عمر نے ان کو وہاں رہنے سے نہیں روکا(۱)۔

امام شافعی نے فرمایا ہے: "جس سے جزیہ لیا جاتا ہے، اگر وہ درخواست کرے کہ وہ جزیہ دے گا، اور اس پر حکم اسلام نافذ ہوگا اس شرط کے ساتھ کہ وہ حجاز میں رہائش اختیار کر لے، تو اس کو اس کی اجازت نہیں ہے، اور حجاز: مکہ، مدینہ، یمامہ اور ان کے سارے اضلاع ہیں، اس لئے کہ ان کو حجاز میں رہنے دینے کا حکم منسوخ ہے، حضور ﷺ نے اہل خیبر سے معاملہ کرتے وقت استثنا فرمایا اور کہا: "نقركم ما أقركم الله" (۲) (جب تک اللہ تعالی تم کو یہاں رکھے گا ہم بھی تم کو برقرار رکھیں گے)۔ پھر رسول اللہ ﷺ نے ان کو حجاز سے نکالنے کا حکم دیا، کسی ذمی سے کسی بھی حالت میں اس بات پر صلح کرنا جائز نہیں کہ وہ حجاز میں سکونت اختیار کرے"، اور انہوں نے فرمایا ہے: میرے علم میں نہیں کہ کسی نے کسی ذمی کو یمن سے جلا وطن کیا ہے، وہاں ذمی تھے اور حجاز میں نہ تھے، لہذا یمن سے کوئی ان کو جلا وطن نہ کرے گا، اور یمن میں اقامت کرنے پر ان سے صلح کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے" (۳)۔

غزالی نے "الوجیز" میں کہا ہے: "حجاز کے علاوہ تمام شہروں میں ان کو برقرار رکھا جائے گا، اور حجاز: مکہ، مدینہ، یمامہ، نجد اور ان کے اضلاع ہیں، اور "وج"، طائف اور خیبر مدینہ کے اضلاع ہیں، اور کیا اس میں یمن داخل ہے؟ اس میں اختلاف ہے، کیونکہ ایک قول یہ

(۱) المغنی ۱۰/ ۶۱۴ طبع اول۔
(۲) حدیث "نقركم ما أقركم الله" کی روایت بخاری (فتح الباری ۵/ ۳۲۷ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔
(۳) الأم للشافعی ۴/ ۱۷۸۔

ہے کہ جزیرہ عرب کی انتہاء اطراف شام وعراق ہیں'' (۱)۔

رملی نے جزیرہ عرب سے یہود ونصاری کو نکالنے کی احادیث ذکر کرنے کے بعد کہا ہے: '' سارا جزیرہ عرب مراد نہیں، بلکہ حجاز مراد ہے، اس لئے کہ حضرت عمر نے ان کو حجاز سے جلاوطن کیا، اور ان کو یمن میں باقی رکھا، حالانکہ یمن جزیرہ عرب میں سے ہے، اور وہ یعنی حجاز: مکہ، مدینہ، یمامہ، اور ان کی بستیاں مثلاً طائف، جدہ، خیبر اور ینبع ہیں'' (۲)۔

جزیرہ عرب کا سمندر اور اس کے جزیرے:

۶ - امام شافعی نے فرمایا ہے: '' اہل ذمہ کو حجاز کے سمندر میں سفر کرنے سے جو گزرنے کے طور پر ہو نہیں روکا جائے گا، ہاں اس کے سواحل پر اقامت اختیار کرنے سے روکا جائے گا، اسی طرح اگر حجاز کے سمندر میں قابل رہائش جزیرے اور پہاڑ ہوں تو وہاں سکونت اختیار کرنے سے روکا جائے گا، اس لئے کہ وہ سرزمین حجاز میں سے ہے'' (۳)۔

اور رملی نے تصریح کی ہے کہ جزیروں پر خواہ وہ آباد ہوں یا غیر آباد، سکونت اختیار کرنے سے ان کو روکا جائے گا اور کہا ہے: قاضی نے فرمایا ہے: کسی کشتی میں تین دن سے زیادہ اقامت کرنے کی اجازت نہیں دی جائے گی، یعنی اگر وہ ایک جگہ ٹھہری ہوئی ہو (۴)۔

ہمارے علم میں شافعیہ کے علاوہ کسی نے اس مسئلہ کو نہیں چھیڑا ہے (۵)۔

(۱) الوجیز ۲/ ۱۹۹، اور '' وج'' طائف ہے (معجم البلدان)۔
(۲) نہایۃ المحتاج ۸/ ۸۵، رملی اور بعض شافعیہ نے کہا ہے کہ امام شافعی کی عبارت میں جو '' یمامہ'' آیا ہے اس سے مراد طائف کی ایک آبادی ہے۔
(۳) الأم ۴/ ۱۷۸۔
(۴) نہایۃ المحتاج ۸/ ۸۵۔
(۵) ملکی پانی اور اس کے ماتحت جزیرے عرف میں خشکی کا حکم لیتے ہیں، ایسا لگتا ہے کہ ان حضرات نے وضاحت کی وجہ سے اس کی طرف اشارہ نہیں کیا (کمیٹی)۔

ممانعت کا تمام کفار کے لئے عام ہونا:

۷ - جزیرہ عرب میں کفار کے سکونت اختیار کرنے کی ممانعت تمام کفار کو شامل ہے خواہ ان کا دین اور وصف جیسا بھی ہو، یہی اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے: ''لا يبقى دينان بأرض العرب'' (۱) (سرزمین عرب میں دو دین باقی نہیں رہیں گے)۔

اقامت اور وطن بنانے کے علاوہ کسی غرض کے لئے سرزمین عرب میں کفار کا داخل ہونا:

۸ - جمہور اور حنفیہ میں محمد بن حسن کی رائے ہے کہ حرم مکی میں کافر کا داخلہ کسی بھی حالت میں جائز نہیں ہے، اور حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ صلح یا اجازت کے ساتھ اس کا داخلہ جائز ہے، تفصیل کے لئے دیکھئے اصطلاح (حرم)، البتہ حرم مدینہ میں کافر کا داخلہ پیغام رسانی کے لئے، یا تجارت کے لئے یا بار برداری کے لئے ممنوع نہیں، اس کی تفصیل اصطلاح (مدینہ منورہ) میں دیکھئے (۲)۔

۹ - ان کے علاوہ سرزمین عرب میں کافر بلا اجازت یا صلح داخل نہیں ہوگا، فقہاء کے یہاں اس سلسلہ میں تفصیل ہے:

چنانچہ حنفیہ نے کہا ہے: وہ (یعنی ذمی) سرزمین عرب میں تجارت کے لئے آئے تو جائز ہے، لیکن لمبا قیام نہیں کرے گا، لہذا دیر تک ٹھہرنے سے روکا جائے گا، کہ اس میں سکونت اختیار کرے، اس لئے کہ سرزمین عرب میں جزیہ کی پابندی کے ساتھ ان کی اقامت کی حالت ایسی ہی ہے جیسا کہ سرزمین عرب کے علاوہ میں وہ بلا جزیہ رہتے ہیں، اور وہاں ان کو تجارت سے نہیں روکا جاتا، ہاں لمبے قیام سے روکا جاتا ہے، لہذا سرزمین عرب میں بھی یہی حکم ہے، حنفیہ نے

(۱) المواق بہامش الحطاب ۳/ ۳۸۱۔
(۲) احکام اہل الذمہ ۱/ ۱۸۵۔

اس مدت کی تعیین ایک سال سے کی ہے، صاحب الاختیار نے کہا ہے: اس لئے کہ اس مدت میں جزیہ واجب ہوتا ہے، لہذا اتنا قیام جزیہ کی مصلحت میں ہے (۱)۔

۱۰ - مالکیہ نے کہا: اہل ذمہ اپنی تجارت وغیرہ کے سفر میں جزیرہ عرب سے گزر سکتے ہیں، اور جس مصلحت مثلاً غلہ وغیرہ فروخت کرنا، سے آئے ہیں اس کی خاطر چند دن مثلاً تین دن ٹھہر سکتے ہیں، صاوی نے کہا ہے: تین دن کی قید نہیں ہے، بلکہ مدار مصلحت کے مطابق قیام پر ہے، اور بلا مصلحت ان کا قیام ممنوع ہے، اور خرشی کے قول: "حضرت عمر نے ان کے لئے تین دن مقرر کئے تھے" پر عدوی کا یہ تبصرہ ہے کہ "بظاہر تین دن کا ذکر اس وجہ سے تھا کہ اس وقت تین دن ضرورت پوری کرنے کے لئے کافی تصور کیا جاتا تھا، ورنہ اگر اس سے زیادہ کی ضرورت ہو تو اس کی گنجائش ہے، صاوی کا کہنا ہے: اس کا ظاہر یہ ہے کہ ان کو آگے جانے کے لئے گزرنے کا حق ہے اگر چہ اس میں کوئی مصلحت نہ ہو، اور باجی کی "المنتقی" میں ہے: "یہود ونصاری اور مجوسی اگر مدینہ آئیں تو امام مالک نے فرمایا: ان کے لئے تین راتوں تک کی مدت مقرر کی جائے گی جس کے دوران وہ سیراب ہولیں، اور اپنی ضرورتوں کو دیکھ لیں، اور حضرت عمر نے ان کے لئے اتنی ہی مدت مقرر کی تھی (۲)۔

۱۱ - البتہ شافعیہ کے یہاں اس مسئلہ میں کچھ زیادہ تفصیل ہے، انہوں نے کہا ہے: اگر کافر حجاز میں آنے کی اجازت مانگے تو اس کو اجازت دی جائے گی بشرطیکہ اس کے آنے میں کوئی مصلحت ہو، مثلاً پیغام پہنچانا، اور غلہ وغیرہ کا لانا جس کی اکثر ضرورت پڑتی ہے، اور مثلاً جزیہ کا معاملہ طے کرنے، یا کسی مصلحت سے صلح کرنے کے ارادے سے آئے، اور اس ضرورت میں اس کے داخلہ پر کوئی ٹیکس نہیں ہوگا، اور اگر

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۲۷۵ بحوالہ السیر الکبیر، الاختیار ۴/ ۱۳۶ طبع دار المعرفہ۔

(۲) الشرح الصغیر وبلغۃ السالک ۱/ ۳۶۷۔

بلا مصلحت آنا چاہے تو اس کو اجازت نہیں دی جائے گی، اور اگر وہ ایسی تجارت کی غرض سے داخل ہونا چاہے جس کی کوئی بڑی ضرورت نہ ہو تو اس کے لئے اجازت دینا جائز نہیں، مگر یہ کہ کافر ذمی ہو، اور اس شرط کے ساتھ کہ اس سے سامان یا اس کی قیمت میں سے کچھ لیا جائے گا۔

حجاز میں جہاں آئے، تین دن یا اس سے کم ہی ٹھہر سکتا ہے، البتہ آنے اور جانے والا دن اس میں شمار نہیں ہوگا، کیونکہ حضرت عمر نے ایسا ہی کیا تھا، اور اگر ایک جگہ تین دن ٹھہرے، پھر دوسری جگہ تین دن اور اسی طرح تیسری جگہ تو ممانعت نہیں، اگر ان ہر دو جگہوں کے درمیان مسافت قصر ہو (۱)۔

امام شافعی کہتے ہیں: میرے نزدیک زیادہ پسندیدہ یہ ہے کہ مشرک کسی بھی حال میں حجاز میں نہ آئے، اگر حضرت عمر کی رائے یہ نہ ہوتی کہ مدینہ آنے والے تاجر ذمیوں کے لئے تین دن کی اجازت ہے اس کے بعد وہ وہاں نہیں رہے گا تو میں یہی کہتا کہ ان سے مدینہ میں آنے پر کسی بھی حال میں صلح نہ کی جائے (۲)۔

۱۲ - حنابلہ کے یہاں تین دین سے زیادہ قیام کی اجازت ان کو نہیں دی جائے گی، اور قاضی نے کہا ہے: چار دن پر مسافر نماز پوری پڑھتا ہے (یعنی قصر نہیں کرتا)، اور حنابلہ نے شافعیہ کی طرح کہا ہے: اگر وہ دوسری جگہ جا کر مزید تین دین رہیں تو جائز ہے (۳)۔

مدت اجازت سے زیادہ رہنا:

۱۳ - فقہاء نے تصریح کی ہے کہ جس کافر کو سرزمین عرب میں کہیں داخلہ کی اجازت (حسب اختلاف سابق) دی جائے، اور وہ مدت اجازت سے زائد قیام کرلے تو اس پر تعزیر ہے بشرطیکہ اس کے پاس

(۱) نہایۃ المحتاج ۸/ ۸۵، ۸۶۔

(۲) الأم ۴/ ۱۷۶۔

(۳) المغنی مع الشرح الکبیر ۱۰/ ۶۱۵۔

کوئی عذر نہ ہو، حرم کے علاوہ حجاز میں مدت قیام کو بڑھانے کے لئے جو اعذار ذکر کیے ہیں تین ہیں:

الف-دَین:

۱۴- حنابلہ نے کہا: وہ تجارت کے لئے آئے اور اس کا قرض ہوجائے تو اس صورت میں اگر قرض کی کوئی مدت طے نہ ہو اور وکیل بنانا ممکن ہو تو اس کو قیام سے منع کیا جائے گا، ورنہ اس کے قرضدار کو قرض چکانے پر مجبور کیا جائے گا تا کہ وہ نکل جائے، اور اگر ایسا دشوار ہو تو قرض وصول کرنے کے لئے اس کا قیام جائز ہے، اس لئے کہ عذر دوسرے کی طرف سے ہے، اور قرض وصول کرنے سے قبل اس کو نکالنے میں اس کی مالی بربادی ہے، خواہ یہ دشواری ٹال مٹول کرنے یا غیر حاضری کی وجہ سے ہو یا کسی اور وجہ سے۔

اگر دین کی مدت مقرر اور طے ہو تو مدت پوری ہونے تک اس کو قیام نہیں کرنے دیا جائے گا، تا کہ وہ اس کو سکونت کا بہانہ نہ بنالے، اور وہ کسی ایسے شخص کو اس کا وکیل بنادے گا جو مدت پوری ہونے پر اس کا قرض وصول کرلے(۱)۔

ہمارے علم کے مطابق دوسرے مذاہب میں سے کسی نے اس مسئلہ کو نہیں چھیڑا ہے۔

ب-سامان فروخت کرنا:

۱۵- حنابلہ نے کہا ہے: اگر اپنا سامان فروخت کرنے کے لئے اسے مزید کچھ دنوں کی ضرورت ہو تو ابن قدامہ نے کہا ہے: احتمال یہ ہے کہ اس کا قیام جائز ہو، کیونکہ اس کو سامان چھوڑنے، یا اپنے ساتھ سامان کو واپس لے جانے پر مجبور کرنے میں اس کی مالی بربادی ہے، اور اس کے نتیجہ میں حجاز میں سامان آنا رک جائیں گے جس سے اہل حجاز کے مفاد کا ضیاع ہوگا، اور پھر مال کی آمد کے بند ہوجانے کی وجہ سے ان کا نقصان ہوگا، اور یہ بھی احتمال ہے کہ قیام ممنوع ہو، اس لئے کہ قیام کے بغیر بھی اس کے لئے راستہ ہے(۱)۔

(۱) کشاف القناع ۳/ ۱۰۸، الانصاف ۴/ ۲۴۰۔

ج-مرض:

۱۶- شافعیہ نے کہا ہے: اگر اس کو منتقل کرنے میں بڑی مشقت نہ ہو اور نہ اس کے مرض کے بڑھنے کا اندیشہ ہو تو اس قیام کے احترام میں اس کو قطعی طور پر منتقل کردیا جائے گا، اور اگر منتقل کرنے میں مشقت زیادہ ہو تو معتمد یہ ہے کہ دوضرروں میں سے بڑے ضرر کے ازالہ کے لئے اس کو چھوڑ دیا جائے گا۔

اور امام شافعی نے تصریح کی ہے کہ: ''نکالنے میں مہلت دی جائے یہاں تک کہ وہ اٹھا کر لے جانے کے قابل ہوجائے''۔ اور شافعیہ کا ایک قول یہ ہے کہ علی الاطلاق منتقل کردیا جائے گا(۲)۔

حنابلہ کے یہاں مرض ایسا عذر رہے جو شفایاب ہونے تک قیام کو جائز قرار دیتا ہے، اس لئے کہ مریض کے لئے منتقل ہونا شاق ہے، اور اس کے تیماردار کے لئے بھی قیام جائز ہے، اس لئے کہ اس کا رہنا ضروری ہے، اور صاحب ''الانصاف'' کا ذکر کردہ ایک قول یہ ہے کہ اگر اس کا منتقل کرنا شاق ہو تو باقی رکھنا جائز ہے، ورنہ نہیں (۳)۔

مذکورہ نصوص سے یہ اخذ کیا جاتا ہے کہ اس کو باقی رکھنے اور نہ رکھنے میں حکم کا مدار مشقت پر ہے، شریعت کے عمومی قواعد شافعیہ وحنابلہ کے اقتباسات کے خلاف نہیں ہیں۔

(۱) المغنی ۱۰/ ۶۱۵۔

(۲) نہایۃ المحتاج ۸/ ۸۶، الأم ۴/ ۱۷۸۔

(۳) کشاف القناع ۳/ ۱۳۷، الانصاف ۴/ ۲۴۱۔

سرزمین عرب میں کفار کے داخل ہونے کی شرط:

۱۷- سرزمین عرب کی تشریح میں سابقہ اقوال کو مدنظر رکھتے ہوئے حکم یہ ہے کہ اس میں کافر سکونت کے لئے داخل نہیں ہوسکتا، امام کے لئے یہ جائز نہیں کہ کسی کافر کے ساتھ وہاں سکونت کی شرط کے ساتھ معاہدہ کرے، لہذا اگر معاہدہ میں اس نے ایسی شرط لگائی تو شرط باطل ہے، اس کا پورا کرنا ناجائز ہے، اور معاملہ صحیح ہے۔

البتہ اس شرط پر امام معاہدہ کرسکتا ہے کہ ذمی تجارت وغیرہ کے لئے تین دنوں کے اندر اندر وہاں آ کر رہ سکتا ہے، اور اگر اس شرط کے ساتھ معاہدہ نہ ہوا ہو تو اس کا داخلہ جائز نہیں، امام شافعی نے اس کی تصریح کی ہے، اسی طرح دوسرے کسی حربی کافر کے لئے امام یا اس کے نائب کی اجازت کے بغیر داخلہ جائز نہیں، نیز حربی بقیہ اسلامی شہروں میں امام یا اس کے نائب کی اجازت کے بغیر داخل نہیں ہوں گے۔

اگر ان میں سے کوئی بلا اجازت داخل ہوجائے تو اس کو سزا دی جائے گی، اور اس کو نکال دیا جائے گا، شافعیہ نے کہا ہے: اس کے لئے سزا اس صورت میں ہے جب کہ وہ ممانعت کو جانتا ہو، اور اگر ناواقف ہو تو بغیر سزا کے نکال دیا جائے گا، اور ناواقفیت کے اس کے دعوے کو صحیح مانا جائے گا۔

یہ ذکر آچکا ہے کہ حنفیہ ومالکیہ کے یہاں حجاز میں اہل ذمہ کے داخلہ کے لئے اجازت شرط نہیں ہے (۱)۔

سرزمین عرب کے کسی حصہ کا اہل ذمہ کی ملکیت میں آنا:

۱۸- شافعیہ میں سے رملی نے اس مسئلہ کو چھیڑتے ہوئے کہا ہے: درست یہ ہے کہ حجاز میں جہاں کافر مقیم نہیں، اس کے لئے وہاں زمین خریدنا ممنوع ہے، اس لئے کہ جس چیز کا استعمال ممنوع ہے اس کا رکھنا بھی ممنوع ہے، مثلاً سونے چاندی کے برتن اور لہو ولعب کے آلات، اور امام شافعی کا یہ قول اسی کی طرف اشارہ کرتا ہے: "اور ذمی حجاز میں کہیں اپنا گھر نہیں بنائے گا (۱)۔

حجاز کے علاوہ سرزمین عرب میں کفار کی اقامت:

۱۹- باتفاق فقہاء کسی مشرک، بت پرست اور دہریہ وغیرہ کو معاہدہ کے ساتھ یا اس کے بغیر کسی طرح سرزمین عرب میں برقرار رہنے نہیں دیا جائے گا، البتہ شافعیہ وحنابلہ کے مذہب میں خاص طور پر جائز ہے کہ ذمی یہودی یا نصرانی یا مجوسی حجاز کے باہر سرزمین عرب میں سکونت اختیار کرے (۲)۔ اس کی تفصیل اصطلاح: "اہل ذمہ" میں ہے۔

سرزمین عرب میں کفار کی تدفین:

۲۰- اگر ذمی حجاز میں آئے اور یہیں مرجائے تو وہاں سے اس کو منتقل کردیا جائے گا، وہاں اس کی تدفین نہیں ہوگی، یہ شافعیہ کے یہاں ہے، اور اگر اس کو وہاں سے لاش میں تبدیلی وغیرہ کے ڈر سے منتقل کرنا دشوار ہو تو اس کو مجبوراً وہاں (یعنی حرم کے علاوہ میں) دفن کردیا جائے گا، البتہ حرم میں سختی ہے (دیکھئے اصطلاح: حرم)، حربی اور مرتد کا مسئلہ اس کے برخلاف ہے، کیونکہ حجاز میں ان کو کسی بھی حال میں دفن کرنا جائز نہیں، اگر ان کو بدبو سے تکلیف پہنچے تو ان کے مردہ جسم کو چھپا دیا جائے (۳)۔

حنابلہ کے یہاں معتمد یہ ہے کہ ذمی کو حجاز میں دفن کرنا جائز ہے اگر وہ اجازت لے کر آئے اور مرجائے، حنابلہ کے یہاں ایک قول یہ

---

(۱) الأم للشافعی ۴/ ۱۷۸، نہایۃ المحتاج ۸/ ۸۶، احکام اہل الذمہ ۱/ ۱۸۷، کشاف القناع ۳/ ۱۰۷، ۱۳۵ طبع انصار السنۃ المحمدیہ، حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۲۷۵، الشرح الصغیر ۱/ ۳۶۷۔

(۱) نہایۃ المحتاج ۸/ ۸۵۔

(۲) نہایۃ المحتاج ۸/ ۸۲۔

(۳) نہایۃ المحتاج ۸/ ۸۷۔

بھی ہے کہ وہاں دفن نہیں کیا جائے گا، ایک اور قول میں یہ ہے کہ اگر منتقل کرنا دشوار ہوتو تدفین جائز ہے، انہوں نے حربی اور مرتد کی تدفین کی تصریح نہیں کی ہے (۱)۔

مالکیہ نے کہا ہے: اگر مشرک چوری چھپے حرم میں داخل ہو اور مرجائے تو اس کی قبر اکھاڑ کر اس کی ہڈیاں نکالی جائیں گی کہ ان کے لئے نہ وہاں وطن بنانے کی اجازت ہے اور نہ وہاں سے گزرنے کی۔

رہا جزیرہ عرب تو یہ مکہ، مدینہ، یمامہ، یمن اور ان کے اضلاع ہیں، امام مالک نے فرمایا: ان مقامات سے ہر غیر مسلم کو نکال دیا جائے گا، اور بحیثیت مسافر وہاں آمد و رفت کرنے سے روکا نہیں جائے گا، اور نہ ان کو وہاں دفن کیا جائے گا، اور ان کو ''حل'' (غیر حرم کے علاقہ) میں جانے پر مجبور کیا جائے گا (۲)۔

ہمیں اس مسئلہ میں حنفیہ کا کلام نہیں ملا۔

سرزمین عرب میں کفار کے عبادت خانے:

۲۱- حنفیہ نے تصریح کی ہے سرزمین عرب (حجاز وغیرہ) میں کوئی نیا کنیسہ، کلیسا، صومعہ، آتش خانہ، اور بت خانہ بنانا جائز نہیں ہے تاکہ عرب کی سرزمین کو دوسری زمین پر فوقیت رہے، اور باطل دین سے اس کو پاک کیا جائے، جیسا کہ صاحب ''البدائع'' کی تعبیر ہے، اس حکم میں شہر، دیہات اور آبی علاقے سب برابر ہیں۔

اسی طرح ان میں سے کوئی نیا یا پرانا عبادت خانہ (جو اسلامی فتح کے وقت موجود رہا ہو) وہ بھی باقی نہیں رکھا جائے گا (۳)۔

مالکیہ کے کلام سے بھی یہی سمجھ میں آتا ہے (۴)۔

شافعیہ وحنابلہ کے یہاں یہ حکم خاص طور پر حجاز کا ہے۔

بقیہ سرزمین عرب کا حکم عام اسلامی شہروں کی طرح ہے، جن کی پانچ انواع ہیں:

۱- وہاں کے باشندے اسلامی فتح سے قبل مسلمان ہوگئے، وہاں اہل ذمہ کے کسی عبادت خانہ کو نہ باقی رکھنا، اور نہ نیا بنانا جائز ہے۔

۲- جس شہر کو مسلمانوں نے زبردستی فتح کیا، یہاں کوئی نیا عبادت خانہ نہیں بنایا جائے گا، اور جو پہلے سے موجود تھا اس کو منہدم کرنا واجب ہونے کے بارے میں حنابلہ کے یہاں دو روایتیں ہیں۔

۳- مسلمانوں کے آباد کردہ شہر مثلاً بصرہ: ان میں اس طرح کی کوئی نئی چیز نہیں بنائی جاسکتی ہے اگر چہ اس پر مصالحت ہوئی ہو۔

۴- جس شہر کو صلح کے ساتھ فتح کیا گیا ہو اور یہ شرط ہو کہ زمین ہماری ہوگی، اس شہر میں وہ کوئی نیا عبادت گھر نہیں بنائیں گے، سوائے اس کے کہ عقد صلح میں اس طرح کی کوئی شرط لگا دی گئی ہو، اور حنابلہ کے یہاں جہاں کوئی شرط نہ لگائی گئی ہو وہاں حضرت عمرؓ کی شرائط کی رعایت ہوگی۔

۵- جو شہر صلح کے ساتھ فتح ہوا ہو اور یہ شرط ہو کہ زمین ان کی ہوگی، اور ہمارے لئے اس پر خراج (محصول) ہوگا، تو اس طرح کے شہروں میں وہ حسب منشاء نئی تعمیر کرسکتے ہیں، کیونکہ زمین ان کی ملکیت ہے (۱)۔

سرزمین عرب سے خراج کی وصولی:

۲۲- حنفیہ کی رائے ہے کہ عرب کی ساری زمین عشری (یعنی زکاۃ والی) ہے، ان میں سے کسی زمین سے خراج وصول نہیں کیا جائے گا، اس لئے کہ حضور علیہ السلام نے اَراضی عرب سے خراج نہیں لیا، حنفیہ

---

(۱) الانصاف ۴/ ۲۴۱۔

(۲) القرطبی ۸/ ۱۰۴، الزرقانی ۳/ ۱۴۲۔

(۳) البحر الرائق ۵/ ۱۲۱، ۱۲۲، ردالمحتار ۳/ ۲۷۱، البدائع ۷/ ۱۱۴۔

(۴) الدسوقی ۲/ ۲۰۱۔

(۱) نہایۃ المحتاج ۸/ ۹۳، المطبوع مع حاشیہ ۱/ ۵۲۹، المغنی ۱۰/ ۶۰۹۔

اُرض عرب ۲۲

نے کہا ہے: اور اس لئے کہ یہ یعنی خراج بمنزلہ جزیہ ہے، لہذا اُراضی عرب میں ثابت نہیں ہوگا، جیسا کہ خود عربوں پر جزیہ نہیں ہے، اس لئے کہ خراج کی شرط یہ ہے کہ زمین والے کو کفر پر برقرار رکھا جائے، جیسا کہ سواد عراق کا مسئلہ ہے، اور مشرکین عرب کے سامنے صرف دو راستے ہیں: اسلام قبول کریں یا تلوار ہے (۱)، خواہ زمین والے کے پاس یہ زمین ایسی ہو جو عہد رسالت میں آباد تھی، یا اس وقت غیر آباد رہی ہو، جس کو بعد میں آباد کرلیا گیا۔

امام ابو یوسف اس کی وضاحت یوں کرتے ہیں کہ عربوں کی زمین عجم کی زمین سے الگ ہے، بایں معنی کہ عربوں سے جنگ صرف اسلام کے لئے ہوگی، ان سے جزیہ نہیں لیا جائے گا، اگر امام ان کی زمین ان کے حوالے کردے تو یہ عشری زمین ہوگی، اور ہم نہیں جانتے کہ رسول اللہ ﷺ نے یا آپ کے بعد صحابہ کرام، یا خلفاء میں سے کسی نے عرب بت پرستوں سے جزیہ لیا تھا، ان کے لئے تو صرف اسلام ہے یا قتل (۲)۔

امام ابو یوسف کی رائے یہ بھی ہے کہ امام اُرض عرب کو عشر سے خراج میں تبدیل نہیں کرسکتا، امام ابو یوسف کا کہنا ہے کہ سرزمین حجاز، مکہ، مدینہ، یمن، اور رسول اللہ ﷺ کی فتح کی ہوئی سرزمین عرب ہے، ان میں کوئی کمی زیادتی نہیں ہوگی، اس لئے کہ ان کے بارے میں رسول اللہ ﷺ کا فیصلہ نافذ ہوچکا ہے، اس لئے امام اس میں کوئی رد وبدل نہیں کرسکتا اور ہم کو یہ خبر پہنچی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے سرزمین عرب کے کچھ قلعے فتح کئے اور ان پر عشر مقرر فرمایا، کسی پر بھی خراج مقرر نہیں فرمایا اور ہمارے اصحاب کا قول ان زمینوں کے بارے میں یہی ہے، کیا آپ دیکھتے نہیں کہ مکہ وحرم کا حکم یہی ہے؟

(۱) فتح القدیر ۵/ ۲۷۸، ابن عابدین ۳/ ۲۲۹۔
(۲) الخراج رص ۶۶ طبع سوم السلفیہ۔

کیا آپ دیکھتے نہیں کہ عرب بت پرستوں کے بارے میں حکم یہ ہے کہ اسلام لائیں یا قتل کردئے جائیں، ان سے جزیہ نہیں لیا جائے گا جب کہ غیر عربوں کا یہ حکم نہیں، لہذا عربوں کی زمین کا حکم بھی یہی ہوگا، حضور ﷺ نے یمن کے کچھ لوگوں (جن کے بارے میں خیال تھا کہ وہ اہل کتاب ہیں) ان پر خراج مقرر کیا اور ہر بالغ مرد وعورت پر ایک دینار، یا اس کے مساوی معافری کپڑا مقرر فرمایا، بذات خود زمین پر کوئی خراج مقرر نہیں فرمایا اور عشر صرف سیح (جاری پانی) اور نصف عشر رہٹ میں مقرر فرمایا (۱)۔

شافعیہ وحنابلہ کے یہاں اُرض عرب دو قسم پر ہے: قسم اول: حجاز کے علاوہ زمینیں ہیں، قسم دوم: حجاز کی زمین ہے، حجاز کے علاوہ زمینیں عام شہروں کی زمین سے مختلف نہیں، ان کے یہاں ضابطہ یہ ہے کہ اسلامی ممالک کی زمین چار قسم کی ہے۔

۱۔ جہاں کے باشندے مسلمان ہوگئے ہوں: اس میں عشر ہے۔

۲۔ جس کو مسلمانوں نے آباد کیا: اس میں بھی عشر ہے۔

۳۔ جو زبردستی فتح کی گئی اور امام نے اس کو وقف نہیں کیا بلکہ مجاہدین میں تقسیم کردیا: اس میں بھی عشر ہے۔

۴۔ جہاں باشندوں کے ساتھ صلح ہوئی ہو: اس پر خراج مقرر کیا جائے گا، اور یہ دو قسمیں ہیں۔

قسم اول: وہاں کے باشندوں سے اس بات پر صلح ہوئی کہ اس سے ان کی ملکیت ختم ہوجائے گی تو اس زمین کا خراج اجرت ہے جو ان کے اسلام لانے سے ساقط نہیں ہوگی، یہ خراج مسلمان اور اہل ذمہ دونوں سے لیا جائے گا۔

قسم دوم: جہاں کے باشندوں سے اس بات پر صلح ہوئی کہ زمین پر ان کی ملکیت باقی رہے گی، تو اس کا خراج جزیہ ہوگا، جو اسلام لانے

(۱) الخراج رص ۵۸، ۵۹۔

کے بعد ساقط ہوجائے گا، یہ خراج مسلمان سے نہیں بلکہ ذمی سے لیا جائے گا(۱)۔

۲۳ - رہی سرزمین حجاز تو شافعیہ میں سے ماوردی نے اس سلسلہ میں شافعیہ کے کلام کا خلاصہ یہ لکھا ہے: سرزمین حجاز کی خاص طور پر رسول للہ ﷺ کے دست مبارک سے فتح ہونے کی وجہ سے دو قسمیں ہیں ہے۔

قسم اول: رسول اللہ ﷺ کے وہ صدقات جو آپ نے اپنے دونوں حقوق کی وجہ سے لیے تھے، کیونکہ آپ کا ایک حق فی اور غنیمت میں پانچویں کا پانچواں حصہ ہے، اور دوسرا حق: اس فی کے پانچ میں سے چار حصے ہیں، جو اللہ نے اپنے رسول پر لوٹایا، اس زمین میں سے جس پر مسلمانوں نے گھوڑے اور اونٹ نہیں دوڑائے، ان دونوں حقوق کے واسطے سے جو آپ کے پاس آیا، اس میں سے آپ نے بعض صحابہ کو کچھ دیا اور باقی اپنے خرچہ، صلہ رحمی اور مسلمانوں کے مفادات کے لئے باقی رکھا، پھر اس کو چھوڑ کر آپ کا وصال ہوگیا، جس کے بعد اس کے حکم کے بارے میں لوگوں کا اختلاف ہوا، کچھ لوگوں نے اسے آپ کی وراثت قرار دیا، جو میراث کے مطابق بحیثیت ملکیت تقسیم ہو، اور بعض لوگوں نے کہا: یہ امام کے لئے ہے جو اسلام کی بنیاد کی حفاظت اور دشمن سے جہاد میں آپ کا قائم مقام ہوتا ہے اور جمہور فقہاء کی رائے یہ ہے کہ یہ صدقات کسی کی ملکیت نہیں، ان کے منافع کے مخصوص مصارف ہیں، اور ان کو مختلف مفادات عامہ میں صرف کیا جائے گا۔

پھر ماوردی نے حضور ﷺ کے صدقات کو ذکر کر کے ان کو آٹھ قسموں میں محصور کیا۔

قسم دوم: مذکورہ زمین کے علاوہ بقیہ سرزمین حجاز ہے، اور یہ عشری زمین ہے، اس پر خراج نہیں، اس لئے کہ یہ زمین یا تو غنیمت میں آئی ہوگی اور دوسروں کی ملکیت میں دے دی گئی ہوگی یا مالک زمین کے مسلمان ہونے کی وجہ سے اس کے ہاتھ میں چھوڑ دی گئی ہوگی، بہر دوصورت یہ زمین عشری ہے اس پر خراج نہیں، ان تمام مذکورہ امور میں حنابلہ میں سے قاضی ابویعلی نے ماوردی سے اتفاق کیا ہے، البتہ قاضی ابویعلی نے فی کے پانچ میں سے چار حصے کے بارے میں امام احمد سے ایک دوسری روایت ذکر کی ہے (اور اسی کو مقدم رکھا ہے) کہ یہ تمام مسلمانوں کے لئے ہے(۱)۔

نبی پاک ﷺ کی چراگاہ:

۲۴ - بعض اقوال کے مطابق بقیہ سرزمین حجاز سے نبی پاک ﷺ کی محفوظ اور خاص کی گئی چراگاہ کو مستثنیٰ کرنا چاہئے، کسی کے لئے اس کو آباد کرنا جائز نہیں کہ اس کی وجہ سے اس میں عشر یا خراج واجب ہو، آپ نے ''بقیع'' (اور بروایت ابو عبید: نقیع، نون کے ساتھ) کو مسلمانوں کے گھوڑوں کے لئے محفوظ کر دیا تھا اور ایک پہاڑ پر چڑھ کر فرمایا تھا: "هذا حماي" (یہ میری چراگاہ ہے) اور آپ نے نشیب کی طرف اشارہ فرمایا، جس کی مقدار ایک میل سے چھ میل تک ہے۔

شافعیہ وحنابلہ کے یہاں حضور ﷺ کی مخصوص چراگاہ ثابت ہے، آپ ﷺ کی چراگاہ کو آباد کرنا باطل ہے، اس کو آباد کرنے کی کوشش کرنے والا مردود اور راندہ ہے (۲)۔ اور حنابلہ میں سے ابن قدامہ نے لکھا ہے: اگر رسول اللہ ﷺ کی چراگاہ کی ضرورت ختم ہوجائے تو اس کے آباد کرنے کے بارے میں دو قول ہیں (۳)۔

---

(۱) الاحکام السلطانیہ لأبی یعلی رص ۱۵۴، الاحکام السلطانیہ للماوردی رص ۱۷۴۔

(۱) الاحکام السلطانیہ للماوردی رص ۱۵۱ طبع ۱۳۲۷ھ الاحکام السلطانیہ لأبی یعلی رص ۱۸۴ طبع ۱۳۵۶ھ۔

(۲) الاحکام السلطانیہ للماوردی رص ۱۶۵، ولأبی یعلی رص ۲۰۶۔

(۳) المغنی ۵/ ۵۸۱، ۶/ ۱۶۶، الحطاب ۶/ ۱۰۔

نبی کریم علیہ السلام کا رمنہ برقرار رہے گا یا ختم ہوجائے گا؟ اس مسئلہ کو حنفیہ ومالکیہ نے نہیں چھیڑا ہے، اور مالکیہ میں سے حطاب نے کہا ہے: ظاہر یہ ہے کہ اس کے استمرار کے ارادہ کی کوئی دلیل نہ ہو تو اس کو توڑنا جائز ہے۔

إرضاع

دیکھئے: ''رضاع''۔

إرفاق

تعریف:

۱- إرفاق لغت میں: دوسرے کو فائدہ پہنچانا ہے، یہ ''أرفق'' کا مصدر ہے، اور ''رفق'' اور ''أرفق'' کا معنی ایک ہے۔

رفق، عنف (تشدد) کی ضد ہے (۱)۔

اصطلاح میں: جائیداد کے منافع عطا کرنا۔

إرفاق، إقطاع کی ایک قسم ہے، اس لئے کہ إقطاع: إقطاع تملیک ہے یا إقطاع إرفاق، نووی کے قول: ''اگر امام اس کے لئے کسی بنجر زمین کو إقطاع (الاٹ) کردے تو وہ اس کو آباد کرنے کا زیادہ حقدار ہوجائے گا''، اس پر قلیوبی نے یہ تبصرہ کیا ہے: ''اسی طرح وہ اموال جن کے مالکان نامعلوم ہوں، خواہ إرفاق کے طور پر معلوم نہ ہوں یا ملکیت کے طور پر معلوم نہ ہوں (۲)۔

إقطاع إرفاق کے تفصیلی احکام اصطلاح ''إقطاع'' میں دیکھئے۔

متعلقہ الفاظ:

ارتفاق:

۲- إرفاق: نفع دینا: اور ارتفاق، إرفاق کا اثر ہے، ارتفاق کے تفصیلی احکام اس کی اپنی اصطلاح میں دیکھئے۔

---

(۱) الصحاح، اللسان، المصباح مادہ (رفق)۔

(۲) البجیرمی شرح التحفہ ۲/ ۲۵۱، القلیوبی ۳/ ۹۲۔

اجمالی حکم:

۳- امام کی طرف سے إرفاق إقطاع کا حکم، اغراض کے اعتبار سے مختلف ہے، اوراس کے علاوہ میں إرفاق مستحب ہے اس کی ''نقلی'' دلیل حضرت ابوہریرہؓ کی یہ روایت ہے کہ نبی کریم علیہ السلام نے ارشاد فرمایا ہے:''لایمنع جار جاره أن یغرز خشبة في جداره'' (کوئی ہمسایہ اپنی دیوار میں اپنے ہمسایہ کو لکڑی لگانے سے نہ روکے)،حضرت ابوہریرہ اس حدیث کو روایت کر کے کہتے تھے: ''میں دیکھتا ہوں کہ تم یہ بات نہیں سنتے ،خدا کی قسم میں تو یہ حدیث تم کو برابر سناتا رہوں گا'' (۱)۔ حدیث میں نہی کراہت پر محمول کی گئی ہے، اوراس کی عقلی دلیل یہ ہے کہ جب انسان کو اپنی مملوکہ اشیاء سے فائدہ اٹھانے کا حق ہے تو وہ اسے عاریت کے طور پر دوسرے کو دے سکتا ہے اور ہبہ بھی کرسکتا ہے، اور اگر اس سے اس کا مقصد آخرت کا ثواب ہو تو یہ اس کے لئے صدقہ ہوگا، اور اسی لئے دوسرے کو بلامعاوضہ معینہ مدت، یا ہمیشہ کے لئے معین فائدہ اٹھانے کی اجازت دینا مندوب ہے (۲)۔اورفقہاء إرفاق کے مباحث عاریت،صدقہ اور ہبہ پر کلام کے ضمن میں ذکر کرتے ہیں۔

إرقاب

دیکھئے: ''رقبی''۔

إزار

دیکھئے: ''ائتزار''۔

(۱) حدیث: "لایمنع جار جاره ...." کی روایت بخاری، مسلم، ترمذی، ابن ماجہ اورابوداؤد نے کی ہے الفاظ بخاری کے ہیں (اللؤلؤ والمرجان رص ۳۹۳)، اورابوداؤد کے الفاظ یہ ہیں: "مالي أراکم قد أعرضتم لألقینها بین أکتافکم"، ابوداؤد نے کہا: یہ ابن ابی خلف کی حدیث ہے اور یہ زیادہ مکمل ہے (عون المعبود ۳؍ ۳۵۱ طبع الہند)۔

(۲) ابن عابدین ۵؍ ۲۸۲ طبع اول بولاق، المغنی ۶؍ ۲۳۶ طبع رشید رضا۔

إزالہ

تعریف:

۱-إزالہ کے لغوی معانی میں سے: دور کردینا، لے جانا، اور کمزور کردینا ہے، یہ "أزلته" کا مصدر ہے (۱)۔

اصطلاحی معنی اس سے الگ نہیں ہے۔

بسا اوقات فقہاء کے یہاں إزالہ، إذھاب اور إبطال تینوں الفاظ ایک معنی میں استعمال ہوتے ہیں، اور ایک قول یہ ہے کہ ان تینوں الفاظ میں سے ہر ایک بسا اوقات ایسی جگہ صادق آتا ہے جہاں دوسرا صادق نہیں آتا، مثلاً اگر کسی نے اپنا مال کہیں صرف کیا تو کہا جائے گا: أذھب ماله فی کذا، یہاں پر "أبطله" یا "أزاله" نہیں کہا جائے گا، اگر کسی نے ایک چیز دوسری جگہ منتقل کردی تو کہا جاتا ہے "أزاله"، یہاں پر "أبطله" یا "أذھبه" نہیں کہتے، اور اگر کسی نے اپنی نماز فاسد کردی تو "أبطلھا" کہتے ہیں، یہاں پر "أذھبھا" یا "أزالھا" نہیں کہتے (۲)۔

اجمالی حکم اور بحث کے مقامات:

۲-إزالہ کبھی فعل کے طور پر شارع کی طرف سے مطلوب ہوتا ہے اور کبھی ترک کے طور پر۔

اور إزالہ بسا اوقات نیت پر موقوف ہوتا ہے، مثلاً جمہور فقہاء کے

---

(۱) تاج العروس: مادہ (زول)۔

(۲) قلیوبی ۱۳۸/۴ طبع الحلبی۔

نزدیک جنابت کا إزالہ، اور بسا اوقات بغیر نیت کے ہوجاتا ہے، مثلاً نجاست عینیہ کا إزالہ (۱)۔

فعل کے طور پر مطلوبہ إزالہ کی مثال ہے: إزالة الضرر، اور فقہی قاعدہ ہے: "الضرر یزال" (ضرر کا ازالہ ہوگا)، اس لئے کہ فرمان نبوی ہے: "لا ضرر ولا ضرار" (۲) (یعنی اسلام میں نہ تو یہ جائز ہے کہ آدمی دوسرے کو ابتداءً اس کی کسی حرکت کے بغیر اس کو نقصان پہنچائے اور نہ یہ درست ہے کہ جواب میں کسی کو اس کے کئے سے زیادہ نقصان پہنچایا جائے)، البتہ ضرر کو اسی جیسے ضرر سے زائل نہیں کیا جائے گا، اور ضرر أشد کو ضرر أخف سے زائل کیا جائے گا (۳)۔ اس قاعدہ پر بہت سے فقہی ابواب مبنی ہیں، مثلاً عیب کی وجہ سے سامان واپس کرنا، خیار (اختیار) کی ساری انواع اور شفعہ، کیونکہ شفعہ میں تقسیم کے ضرر کا إزالہ ہے (۴)۔

۳-شرعی طور پر مطلوب إزالہ کی ایک مثال منکر کا إزالہ ہے، إزالۂ منکر فی الجملہ فرض کفایہ ہے، اس لئے کہ فرمان باری ہے: "وَلْتَكُنْ مِّنْكُمْ أُمَّةٌ يَّدْعُوْنَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُوْنَ بِالْمَعْرُوْفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ" (۵) (اور ضرور ہے کہ تم میں ایک ایسی جماعت رہے جو نیکی کی طرف بلایا کرے اور بھلائی کا حکم دیا کرے اور بدی سے روکا کرے)۔ اس لئے کہ اللہ تعالی نے یہ نہیں فرمایا کہ تم سب اچھے کاموں کا حکم کرنے والے اور برے کاموں سے روکنے والے بنو، اور

---

(۱) جواہر الاکلیل ۱۳/۱ طبع الحلبی۔

(۲) حدیث "لا ضرر ولا ضرار" کی روایت مالک نے مرسلاً کی ہے (المنتقی ۴۰/۶ طبع السعادہ)، اور حاکم نے موصولاً روایت کی ہے (۵۷/۲ طبع حیدرآباد)۔

(۳) الاشباہ والنظائر لابن نجیم رص ۳۴، ۳۵ طبع حسینیہ، الاشباہ والنظائر للسیوطی رص ۸۶، ۸۷ طبع الحلبی۔

(۴) الاشباہ والنظائر لابن نجیم رص ۳۴۔

(۵) سورۂ آل عمران ر ۱۰۴۔

''من''، تبعیض کے لئے ہے(۱)۔

اور إزالۂ منکر سے متعلقہ تفاصیل اصطلاح ''امر بالمعروف'' اور ''نہی عن المنکر'' کے تحت مذکور ہیں۔

۴- عدت وفات گزارنے والی عورت کے ذمہ لازم ہے کہ وہ شوہر کے غم میں خوشبو کو زائل کردے، فقہاء اس پر اصطلاح ''إحداد'' میں بحث کرتے ہیں (۲)۔

اسی طرح موئے زیر ناف اور بغل وغیرہ کے بال کا إزالہ مندوب ہے (۳)، فقہاء اس کی تفصیلات ''خصال فطرت'' اور ''مسائل حظر وإباحت'' کے تحت ذکر کرتے ہیں۔

اسی طرح إزالہ مطلوبہ میں نجاست کا إزالہ ہے، اس کا ایک خاص باب ہوتا ہے جس میں فقہاء اس کی تفصیلات ذکر کرتے ہیں (۴)۔

۵- إزالۂ ممنوعہ کی ایک مثال شہید کے خون کا إزالہ ہے جو عام فقہاء کے یہاں حرام ہے، اس لئے کہ فرمان نبوی ہے: **''زملوهم في دمائهم فإنه ليس كلم يكلم في الله إلا أتى يوم القيامة جرحه يدمي، لونه لون الدم وريحه ريح المسک''(۵)**

(ان کو ان کے خون کے ساتھ لپیٹ دو، اس لئے کہ اللہ کے راستہ میں جو بھی زخم لگتا ہے، وہ قیامت کے دن اس حالت میں آئے گا کہ اس زخم سے خون رس رہا ہوگا، اس کا رنگ خون کا ہوگا، اور اس کی خوشبو مشک کی خوشبو ہوگی)۔

حالت احرام میں بلاعذر بدن، چہرہ اور سر کا بال زائل کرنا حرام ہے، اور اس کے إزالہ پر جزاء واجب ہے، فقہاء اس کا ذکر ''محرمات احرام'' اور ''حج میں واجب دم'' کے بیان میں کرتے ہیں۔

سابقہ دو انواع کے علاوہ إزالہ کا ذکر بہت سے ابواب اور مسائل میں آتا ہے، مثلاً پانی میں پیدا شدہ تغیر کا إزالہ، جس کو فقہاء ''میاہ'' کی بحث میں ذکر کرتے ہیں، گندگیوں کا إزالہ، گودنے کے اثر کا إزالہ، اور زیادتی کا إزالہ، جس کا ذکر فقہاء امانات کے معاملات اور غصب کے اندر کرتے ہیں، اور وقف کے اندر مستحق إزالہ وقف کے ذیل اور إزالہ ارصاد کے روکنے کے ذیل میں ذکر کرتے ہیں، نیز بکارت کا إزالہ، جس کا ذکر فقہاء نکاح کے احکام (تعریف بکر وثیب) میں، اور جنایات (غیر جانی جرائم) میں کرتے ہیں، اسی طرح عصمت کا إزالہ جس کا ذکر ''طلاق'' میں آتا ہے، نیز باغیوں اور مرتدین کے شبہ کا إزالہ۔

---

(۱) ابن عابدین ۱/ ۶۰۴ طبع بولاق، الحطاب ۳/ ۳۴۸ طبع لیبیا، جواہر الإکلیل ۱/ ۴۵۱ طبع الحلبی، نہایۃ المحتاج ۸/ ۴۳ طبع الحلبی، الآداب الشرعیہ ۱/ ۱۸۱ طبع المنار، القرطبی ۴/ ۴۸، ۱۶۵ طبع دار الکتب، اتحاف السادۃ المتقین بشرح أسرار احیاء علوم الدین ۷/ ۴، ۱۴، ۴۴، منہاج الیقین فی أدب الدنیا والدین رص ۱۵۸ طبع محمود بک مطبعی۔

(۲) مجمع الأنہر ۱/ ۴۷۹ طبع ترکی، جواہر الإکلیل ۱/ ۳۸۹، شرح الروض ۳/ ۴۰۲ طبع المیمنیہ، شرح منتہی الارادات ۳/ ۲۲۷ طبع دار الفکر۔

(۳) ابن عابدین ۵/ ۲۶۱، ۲۳۹، الفواکہ الدوانی ۲/ ۴۰۱ طبع الحلبی، المغنی مع الشرح الکبیر ۱/ ۷۱، ۷۲، ۷۷، ۸۸ طبع المنار، مطالب اولی النہی ۱/ ۸۸، الکافی ۱/ ۲۷ طبع المکتب الاسلامی۔

(۴) جواہر الإکلیل ۱/ ۱۱۔

(۵) حاشیۃ الحلبی علی الکنز ۱/ ۲۴۸ طبع بولاق، البدائع ۱/ ۳۲۴ طبع المطبوعات العلمیہ، جواہر الإکلیل ۱/ ۱۱۵، نہایۃ المحتاج ۲/ ۴۸۹، نیل المآرب ۱/ ۶۴

= طبع بولاق، المغنی مع شرح الکبیر ۱/ ۳۴۴، اور حدیث ''زملوهم...'' کو امام نسائی نے سنن (۴/ ۷۸ طبع المکتبۃ التجاریہ) میں روایت کیا ہے اور اس کی اصل بخاری (فتح الباری ۳/ ۲۱۲) میں ہے۔

أزلام

تعریف:

۱- أزلام لغت میں: زلم (زاء کے فتحہ وضمہ اور لام کے فتحہ کے ساتھ) کی جمع ہے: ایسا تیر جس میں پر نہ لگے ہوں۔

زلم، سہم اور قدح مترادف الفاظ ہیں، جن کا معنی: شاخ کا تراشا ہوا برابر ٹکڑا۔

ازہری نے کہا: ازلام دور جاہلیت میں قریش کے پاس کچھ تیر تھے جن پر لکھا ہوا تھا: حکم و ممانعت، کرو نہ کرو۔ جن کو برابر تراش کر کعبہ میں رکھ دیا گیا تھا، بیت اللہ کا دربان اس کا ذمہ دار تھا، اگر کوئی سفر یا شادی کا ارادہ کرتا تو اس کے پاس آتا اور کہتا: میرے لئے ایک تیر نکالو، وہ اس کو نکالتا اور دیکھتا، اگر ''حکم'' والا تیر نکلتا تو اپنے ارادہ کی تکمیل کرتا، اور اگر ممانعت والا تیر نکل جاتا تو اپنے ارادہ کی تکمیل سے گریز کرتا، اور بسا اوقات آدمی خود اپنے ترکش میں یہ دو تیر رکھے ہوئے ہوتا، اور جب فال کھولنا چاہتا تو ایک تیر نکالتا تھا۔

مؤرخ سدوسی اور اہل لغت کی ایک جماعت نے کہا ہے: ازلام جوئے کے تیر ہیں، اور ازہری نے کہا ہے: یہ وہم ہے، ازہری کا استدلال حضرت سراقہ بن جعشم مدلجی کی روایت سے ہے (۱)۔

فقہاء کے یہاں ازلام کا ذکر اس حیثیت سے ہے کہ اس سے مراد وہ تیر ہیں جن سے وہ اپنے امور زندگی میں فال کھولا کرتے تھے (۲)۔

---

(۱) تاج العروس، لسان العرب، المصباح المنیر: مادہ (زلم)۔

(۲) طلبۃ الطلبہ ص ۱۵۸ طبع المثنی بغداد، الدسوقی ۲/ ۱۲۹ طبع دار الفکر، المبسوط

یہ رائے ازہری کے قول سے ہم آہنگ ہے۔

ابن بطال نے ہروی کے حوالہ سے یہی مفہوم نقل کیا ہے، اور عزیزی سے منقول ہے: ان سے مراد وہ تیر ہیں جن سے اہل جاہلیت جوئے میں اپنا حصہ معلوم کیا کرتے تھے (۱)۔

اہل نقل کے کلام کا (جیسا کہ فتح الباری، قرطبی اور طبری میں آیا ہے) حاصل یہ ہے کہ ازلام کچھ تو امور زندگی مثلاً نکاح، سفر، جنگ اور تجارت وغیرہ میں فال کھولنے کے لئے خاص تھے، اور کچھ جوئے کے لئے خاص تھے (۲)۔ لیکن اطلاق کے وقت اس سے امور زندگی میں فال کھولنے کے مخصوص تیر مراد ہوتے ہیں، اور جوئے کے تیر کے تفصیلی احکام اصطلاح ''میسر'' میں دیکھئے۔

لفظ ''زلم'' کا اکثر استعمال استقسام (فال کھولنے) میں، اور لفظ ''سہم'' کا اکثر استعمال کمان کے تیر کے لئے، اور لفظ ''قدح'' کا اکثر استعمال جوئے کے تیر کے لئے ہوتا ہے۔

۲- ازلام کس چیز سے بنائے جاتے تھے؟ علماء کا اس بارے میں اختلاف ہے: ایک قول یہ ہے کہ یہ تیر اندازی کے تیر تھے، دوسرا قول ہے کہ سفید کنکر کے تھے، تیسرا قول ہے کہ کاغذ کے تھے، تاہم اس کی وجہ سے حکم میں کوئی اختلاف نہیں ہوتا جیسا کہ آئے گا (۳)۔

= ۲/ ۴۴ طبع دار المعرفہ بیروت۔

(۱) النظم المستعذب بأسفل المہذب ۲/ ۲۸۷ طبع دار المعرفہ بیروت۔

(۲) فتح الباری ۸/ ۲۷۷ طبع البحوث العلمیہ سعودیہ، الطبری ۹/ ۵۱۰، اور اس کے بعد کے صفحات طبع دار المعارف مصر، قرطبی ۶/ ۵۸، اور اس کے بعد کے صفحات طبع دار الکتب المصریہ۔

(۳) فتح الباری ۸/ ۲۷۷، الطبری ۹/ ۵۱۰، القرطبی ۶/ ۵۸، المبسوط ۲/ ۴۴، الدسوقی ۲/ ۱۲۹، احکام القرآن لابن العربی ۲/ ۵۴۳ طبع عیسی الحلبی، الفروق للقرافی ۴/ ۲۴۰ طبع دار المعرفہ بیروت۔

عربوں کے یہاں ازلام کی تعظیم:

۳- دور جاہلیت میں عربوں کے یہاں ازلام کا تقدس واحترام تھا اور ان کی زندگی میں اس کی بڑی حیثیت تھی، ہر چیز میں اس سے رجوع کیا جاتا تھا، رسول اللہ ﷺ کے جد امجد عبدالمطلب نے اپنے بیٹوں کے لئے اس وقت تیر نکالے جب انہوں نے یہ نذر مانی تھی کہ دس بیٹے ہوجائیں گے تو ایک کو ذبح کریں گے(۱)۔ اسی طرح سراقہ بن مالک بن جعشم نے جب ہجرت کے وقت حضور ﷺ اور حضرت ابوبکر صدیق کا پیچھا کیا تو ان کا استعمال کیا (۲)۔ دینی جذبہ کا اس سلسلہ میں بڑا اثر تھا چنانچہ یہ تیر قریش مکہ کے سب سے بڑے بت "ہبل" کے پاس رکھے جاتے تھے اور اس کے کاہن اور دربان فال چاہنے والوں کے لئے ان کے پیش نظر کام کی عظمت کے تصور سے ان تیروں کو گھماتے تھے۔

ازلام کی تقدیس اس درجہ تھی کہ انہوں نے خانہ کعبہ میں حضرت ابراہیم واسماعیل علیہما السلام کی مورتی بنائی جس میں ان دونوں حضرات کو ان تیروں کے ذریعہ فال کھولتے ہوئے دکھایا گیا تھا اور یہی وجہ تھی کہ جب حضور ﷺ (فتح مکہ کے وقت) آئے تو خانہ کعبہ میں ان بتوں کی موجودگی میں داخل ہونے سے انکار کیا، اور آپ ﷺ کے حکم سے ان کو باہر نکالا گیا، جس میں حضرت ابراہیم واسماعیل کی وہ مورتیاں بھی تھیں اور ان کے ہاتھوں میں ازلام دکھائی دے رہے تھے تو حضور ﷺ نے ارشاد فرمایا تھا: "**قاتلهم الله، لقد علموا أنهما ما استقسما بها قط**"(۳) (اللہ ان کو غارت کرے، انہیں یہ علم تھا کہ ان حضرات نے کبھی بھی ان ازلام کے ذریعہ فال نہیں کھولا)۔

اجمالی حکم:

الف- ازلام بنانے، رکھنے اور اس کا معاملہ کرنے کا حکم:

۴- ازلام دور جاہلیت کے اعمال میں سے ہے، اللہ تعالیٰ نے اس کو حرام فرمایا ہے: "**إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالأَنْصَابُ وَالأَزْلاَمُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ**"(۱) (شراب اور جوا اور بت اور پانسے تو بس نری گندی باتیں ہیں شیطان کے کام سو اس سے بچے رہو)۔

اللہ تعالیٰ نے جس چیز کو حرام قرار دیا ہے اس کو بنانا، اس کو رکھنا اور اس کا معاملہ کرنا بھی حرام ہے، صحیحین میں حضرت جابر بن عبداللہ کی روایت میں ہے کہ انہوں نے رسول اللہ ﷺ کو فرماتے ہوئے سنا: "**إن الله ورسوله حرم بيع الخمر والميتة والخنزير والأصنام**" (اللہ اور اس کے رسول نے شراب، مردار، سؤر اور بتوں کی بیع حرام قرار دی ہے)۔ ابن قیم کہتے ہیں کہ اس حدیث سے یہ سمجھ میں آتا ہے کہ ہر آلہ جو شرک کے لئے بنایا گیا ہو، جس شکل کا ہو، جس نوعیت کا ہو، صنم ہو یا وثن (مورتی) یا صلیب، اس کی فروخت حرام ہے، ان تمام چیزوں کا ازالہ اور خاتمہ کرنا ضروری ہے، اور اس کی فروخت اس کو اپنے پاس رکھنے اور اپنانے کا ذریعہ ہے، لہذا فروخت حرام ہے (۲)۔

نیز اس لئے کہ خرید وفروخت کی ایک شرط جیسا کہ فقہاء کہتے ہیں، یہ ہے کہ سامان بیع ممنوع نہ ہو، اور ازلام (اپنی اس شکل اور حیثیت میں کہ ان تیروں پر "حکم" اور "ممانعت" لکھا ہوتا ہے، تاکہ اس کی ہدایت پر عمل ہو) ممنوع ہیں، لہذا اس کی خرید وفروخت اس کو اپنے پاس رکھنے اور اس کا معاملہ کرنے کی حرمت کا جو حکم صنم اور صلیب پر

---

(۱) عبدالمطلب کے تیروں کے گھمانے کا واقعہ ابن ہشام نے السیرۃ (۱/ ۱۵۲ طبع مصطفی الحلبی) میں ذکر کیا ہے۔

(۲) سراقہ کے تیروں کو گھمانے کا واقعہ ابن ہشام نے السیرۃ (۱/ ۴۸۹ طبع مصطفی الحلبی) میں ذکر کیا ہے۔

(۳) القرطبی ۶/ ۵۹، المغنی ۷/ ۶۔ حضرت ابراہیم واسماعیل کی مورتیوں کو خانہ = کعبہ سے نکالنے کی حدیث بخاری (فتح الباری ۸/ ۱۶ طبع السلفیہ) میں ہے۔

(۱) سورۂ مائدہ/ ۹۰۔

(۲) زاد المعاد ۴/ ۲۴۵ طبع مصطفی الحلبی۔

عائد ہوتا ہے اس پر بھی عائد ہوگا۔

بعض فقہاء کہتے ہیں: جس شی کا استعمال ناجائز ہے اس کو اپنانا بھی ناجائز ہے، اور اس طرح کی چیزوں کو بنانے کی اجرت حلال نہیں، چنانچہ فتاوی ہندیہ میں ہے: اگر کسی کو بتوں کو تراشنے کے لئے اجرت پر رکھا تو مزدور کے لئے کچھ نہیں۔

جس چیز سے یہ ازلام بنتے ہیں خواہ پتھر ہو یا لکڑی یا کوئی اور چیز اس کو ایسے شخص کے ہاتھ فروخت کرنا جائز نہیں جو اس سے اس طرح کی چیزیں بناتا ہے، اس لئے جمہور فقہاء کے یہاں انگور کی بیع اس شخص کے ہاتھ جو اس سے شراب بناتا ہے یا جوئے باز کے ہاتھ بندق (۱) کی فروخت، یا کنیسہ بنانے کے لئے گھر کی فروخت، یا لکڑی کی فروخت اس شخص کے ہاتھ جو اس سے صلیب بنائے، یا اس شخص کے ہاتھ تانبے کی فروخت جو اس سے ناقوس بنائے درست نہیں، اور یہی حکم ہر اس چیز کا ہے جس کے بارے میں معلوم ہو کہ خریدنے والا اس کو ناجائز مقصد میں استعمال کرے گا (۲)۔

المبسوط باب الاشربہ میں ہے: فرمان باری ہے: "إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ" (۳)۔ سرخسی نے اس آیت کے بعد کہا ہے: اللہ تعالیٰ نے بیان فرمادیا کہ یہ سب "رجس" ہیں اور "رجس" حرام لعینہ کو کہتے ہیں اور یہ کہ وہ شیطانی کام ہے (۴)۔

یہ معلوم ہے کہ اگر ازلام کی حرام شکل بگاڑ دی جائے تو اس کا اصلی حکم لوٹ آئے گا یعنی جائز چیزوں میں اس سے فائدہ اٹھانا حلال ہے۔

ب-ازلام پاک ہیں یا ناپاک؟

۵-ازلام جس چیز سے بنائے جاتے ہیں اگر اس میں کسی ناپاک چیز کی آمیزش نہ ہو تو وہ فی نفسہ یا تو لکڑی ہیں، یا پتھر ہیں، یا کنکر ہیں، اور یہ سب پاک ہیں، ان کو کوئی خاص شکل دے دینا نجس نہیں بناتا۔

اسی لئے نووی نے المجموع میں فرمان باری: "إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ" کو ذکر کرنے کے بعد کہا ہے: اس آیت کی بنیاد پر خمر نجس ہے، اور اس سے کوئی فرق نہیں پڑتا کہ اس کو میسر، انصاب اور ازلام کے ساتھ ذکر کیا گیا ہے، حالانکہ یہ تینوں چیزیں پاک ہیں، کیونکہ یہ تینوں چیزیں بالاجماع اس سے خارج ہیں، لہذا خمر مقتضائے کلام پر باقی ہے، اور یہ آیت کی ظاہری دلالت بھی نہیں، کیونکہ "رجس" اہل لغت کے نزدیک "قذر" گھناؤنے کو کہتے ہیں، جو نجاست کو مستلزم نہیں، اسی طرح اجتناب کا حکم بھی نجاست کو مستلزم نہیں ہے (۱)۔

بحث کے مقامات:

۶-عرب ازلام کو اپنی زندگی کے امور میں فال کھولنے کے لئے رکھتے تھے، اس کے حکم کی وضاحت اور تفصیلی کلام اصطلاح "استقسام" میں دیکھیں، اسی طرح کچھ ازلام جوئے کے لئے خاص تھے جن کو "قداح میسر" (جوئے کے تیر) کہا جاتا تھا، اس کی تفصیل اصطلاح "میسر" اور "قمار" میں دیکھئے۔

---

(۱) یہاں مراد کھائے جانے والی بندقہ کی گولی ہے جسے جنگ اور شکار کے لئے پھینکا جاتا ہے (المعجم الوسیط)۔

(۲) المہذب ۱/ ۱۹۰، ۲۶۸، ۳۸۱، منتہی الارادات ۲/ ۱۵۵ طبع دار الفکر، المغنی ۴/ ۲۸۳، ۵/ ۳۰۱ طبع الریاض، مغنی المحتاج ۲/ ۱۲ طبع مصطفی الحلبی، الفتاوی الہندیہ ۴/ ۴۵۰ طبع المکتبۃ الاسلامیہ، الحطاب ۴/ ۲۵۴، ۲۵۸ طبع النجاح لیبیا، الخرشی ۵/ ۱۱ طبع دار صادر۔

(۳) سورۂ مائدہ/ ۹۰۔

(۴) المبسوط ۲۴/ ۲ طبع دار المعرفہ بیروت۔

(۱) المجموع شرح المہذب ۲/ ۵۶۳، ۵۶۴ طبع المطبعۃ المنیریہ۔

إساءة

تعریف:

۱-إساءة لغۃً احسان (حسن سلوک کرنا) کی ضد ہے، أساء الرجل إساءۃ (اس نے برا کام کیا) کا استعمال "أحسن" کے خلاف ہوتا ہے، اور "أساء الیہ" (برا سلوک کیا) کا استعمال أحسن إلیہ کے خلاف ہوتا ہے، اور "أساء الشیٔ" کا مطلب ہے اسکوخراب کردیا اور اچھا کام نہیں کیا، اور إساءۃ ظلم ومعصیت کا نام ہے (۱)۔

فقہاء کے یہاں اس کا استعمال لغوی معنی سے خارج نہیں ہے (۲)، مثلاً وہ إساءۃ کا اطلاق اس صورت پر کرتے ہیں جب زوجین میں کوئی دوسرے کوضرر پہنچائے (۳)۔

منح الجلیل میں ہے: قاضی کے لئے مستحب ہے کہ جو اس کے ساتھ عدالت میں ناروا سلوک کرے وہ اس کی تادیب کرتے ہوئے کہے: تم نے مجھ پر زیادتی کی ظلم کیا، اور قاضی اس سلسلہ میں اپنے علم پر اعتماد کرکے اس کو تنبیہ کرسکتا ہے اگر چہ کوئی بینہ نہ ہو، اور اگر کوئی قاضی کے ساتھ عدالت کے باہر برا سلوک کرے تو وہ خود اس کی تادیب نہیں کرسکتا بلکہ دوسرے قاضی کے پاس مقدمہ دائر کرے، اور ابن رشد نے کہا ہے: صاحب فضل ودیانت قاضی کو یہ حق ہے کہ اپنے لئے اور اپنے اوپر زبان درازی کرنے والے پر اگرچہ وہ غائب ہو، سزا کا فیصلہ کرے (۱)۔

المغنی لابن قدامہ میں ہے: قاضی کسی فریق کی تادیب کرسکتا ہے اگر وہ قاضی پر الزام تراشی کرے، مثلاً کہے کہ تم نے میرے خلاف ناحق فیصلہ کیا، یا تم نے رشوت لی ہے (۲)۔

بعض اصولیین إساءۃ کو کراہت تحریمی وکراہت تنزیہی کا درمیانی درجہ مانتے ہیں، لہذا وہ کراہت تحریمی سے کم درجہ اور کراہت تنزیہی سے اشد درجہ ہے، یہ حضرات کہتے ہیں: سنت ہدی مثلاً اذان وجماعت کا ترک کرنے والا مسیٔ (براکام کرنے والا) ہے، مستحق ملامت ہے (۳)۔

فتوحی نے کہا ہے: حرام کو محظور، ممنوع، معصیت، قبیح اور سیئہ کہتے ہیں۔

مکروہ کام کرنے والے کو مخالف (مخالفت کرنیوالا)، مسیٔ (براکام کرنے والا) اور نافرمان کہتے ہیں، حالانکہ مکروہ کام کرنے والے کی مذمت نہیں کی جاتی اور نہ وہ گنہ گار ہوتا ہے، اصح یہی ہے، امام احمد نے اس شخص کے بارے میں جس نے تشہد میں اضافہ کیا فرمایا ہے: اس نے برا کیا، اور ان میں بعض حضرات کے کلام کا ظاہر یہ ہے کہ إسائۃ حرام کے ساتھ خاص ہے، لہذا إساءۃ کا اطلاق کسی حرام کام کرنے ہی پر ہوگا (۴)۔

---

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر، ترتیب القاموس المحیط ۲/ ۵۹۰ طبع الرسالہ، الطبری ۱۵/ ۴۴ طبع اول بولاق، الفروق فی اللغۃ لأبی ہلال عسکری رص ۱۳، الکلیات للکفوی ۱/ ۱۸۔

(۲) النظم المستعذب فی شرح غریب المہذب المطبوع بہامش المہذب ۱/ ۴۴۹ طبع دار المعرفہ، منح الجلیل ۴/ ۱۴۸ طبع النجاح لیبیا۔

(۳) جواہر الاکلیل ۱/ ۳۲۸، ۳۲۹ طبع دار المعرفہ بیروت، منتہی الارادات ۳/ ۱۰۶ طبع دار الفکر۔

(۱) منح الجلیل ۴/ ۱۴۸ طبع النجاح لیبیا۔

(۲) المغنی ۹/ ۴۳ طبع الریاض۔

(۳) شرح المنار رص ۵۸۷ طبع العثمانیہ۔

(۴) شرح الکوکب المنیر رص ۱۲۰، ۱۳۰ طبع السنۃ المحمدیہ۔

متعلقہ الفاظ:

الف-ضرر:

۲-ضرر لغۃً نفع کی ضد ہے، اور اصطلاح میں دوسرے کونقصان پہنچانا ہے (۱)۔

جب کوئی کسی کے ساتھ کوئی ناپسندیدہ کام کرے تو اس کو عربی میں کہتے ہیں: "**ضرہ یضرہ**" (۲)۔

اسی طرح ضرر اور إساءۃ معنی میں ایک ہوجاتے ہیں، البتہ إساءۃ قبیح ہوتی ہے جب کہ مضرت اس صورت میں اچھائی ہوجاتی ہے جب اس کا مقصد نیک ہو، مثلاً تنبیہ کے لئے مار کی مضرت اور تعلیم وتعلم کے لئے مشقت کی مضرت (۳)۔

ب-تعدی:

۳- تعدی: کسی چیز کا اپنی حد سے آگے بڑھ جانا ہے، اور تعدی کا معنی ظلم بھی ہے (۴)، پس إساءۃ اور تعدی بسا اوقات معنی میں ایک ہوجاتے ہیں۔

اجمالی حکم:

۴-إساءۃ کا اجمالی حکم یہ ہوسکتا ہے کہ اگر وہ معصیت ہو، مثلاً زنا کاری، شراب نوشی، یا کسی فرض یا واجب کا ترک کرنا، یا دوسرے پر ظلم وزیادتی ہو، مثلاً گالی گلوج کرنا، مال چھیننا، مارنا، تو یہ حرام ہے اور موجب سزا ہے، سزا خواہ حد ہو یا تعزیر۔

اگر اس میں ایسی سنت کی مخالفت ہو جس کو شعائر دین میں مانا جاتا ہے، مثلاً جماعت، اذان، اقامت، تو یہ مکروہ ہے موجب ملامت وعتاب ہے (۱)۔

بحث کے مقامات:

۵- فقہاء عام طور پر إساءۃ کا استعمال اس سے مقصود معنی یعنی ضرر، اضرار اور ظلم کے لئے کرتے ہیں، اور اس کا ذکر اکثر حقوق ارتفاق مثلاً حق شرب، حق طریق، حق مسیل اور حق جوار میں آتا ہے۔

فقہاء اساءۃ کا لفظ بول کر حاصل مصدر مراد لیتے ہیں، اگر اس کا تعلق مال سے ہو تو اس پر غصب، سرقہ (چوری)، اتلاف کا اطلاق کرتے ہیں، اگر اس کا تعلق عزت وآبرو سے ہو تو اس کو سب (گالی دینا)، قذف (الزام لگانا) یا زنا کا نام دیتے ہیں، اور اگر اس کا تعلق جان یا اعضاء سے ہو تو اس کو جنایت اور جراح کا نام دیتے ہیں وغیرہ۔

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر۔
(۲) الفتح المبین شرح الأربعین لابن حجر رص ۲۳۷۔
(۳) الفروق فی اللغۃ رص ۱۳۔
(۴) تاج العروس، المصباح المنیر، نیل الاوطار ۱ر ۳۷۱ طبع العثمانیہ۔

(۱) المنار رص ۵۸۷، شرح الکوکب المنیر رص ۱۲۰، ۱۳۰۔

إسباغ

تعریف:

۱-إسباغ کا لغوی معنی: مکمل اور پورا کرنا ہے، اور اسباغ وضو سے مراد: تمام اعضاء کو مکمل دھونا ہے۔

اصطلاحی معنی: یہ ہے کہ تمام اعضاء پر پانی پہنچ کر بہہ جائے (۱)۔ اور شافعیہ کی تعریف ہے: مکمل طور پر وضو کرنا (۲)۔

متعلقہ الفاظ:

الف-إسبال:

۲-إسبال کا معنی: اوپر سے نیچے کی طرف کوئی چیز لٹکانا ہے، مثلاً پردہ یا لنگی لٹکانا، اور "إسدال" کے بھی یہی معنی ہیں (۳)۔

إسبال میں حد مطلوب سے زیادتی ہوتی ہے لہذا وہ فی الجملہ ممنوع ہے البتہ جس چیز کے جواز کے بارے میں نص آجائے تو وہ جائز ہوگی، مثلاً حالت احرام میں عورت کا چہرہ پر پردہ ڈالنا بشرطیکہ چہرہ سے مس نہ کرے، برخلاف اسباغ کے کہ وہ مطلوب ہے، دیکھئے اصطلاح (اسبال)۔

ب-إسراف:

۳-اسراف واجب یا مطلوبہ حد کی یقینی طور پر تکمیل کے بعد اضافہ

(۱) المغنی ۱/ ۱۴۴ طبع دار الکتاب العربی، المبسوط ۱/ ۹، مواہب الجلیل ۱/ ۲۵۷۔

(۲) حاشیۃ الجمل علی المنہج ۱/ ۳۵۔

(۳) الصحاح، معجم مقاییس اللغۃ۔

ہے، اور یہ مکروہ ہے (۱)، اور اسباغ اس کے برخلاف ہے اور اسی طرح "اطالہ غرہ" (اعضاء وضو کی چمک میں اضافہ کرنا ہے) جو وضو میں اعضاء کی مقررہ حد سے زیادتی اور واجب پر اضافہ ہے، اس لئے اطالہ غرہ میں اسباغ اور زیادتی دونوں باتیں ہوتی ہیں (۲)۔

اجمالی حکم:

۴-اسباغ سے مراد اگر ان تمام اعضاء پر پانی پہنچانا ہو جن کا دھونا واجب ہے تو یہ اسباغ واجب ہے، اور اگر اس سے تکمیل اور اتمام مراد لیا جائے تو مندوب ہے، اس پر فقہاء کا اتفاق ہے، اس لئے کہ فرمان نبوی ہے: "أسبغوا الوضوء" (وضوء کو پورا پورا کرو)، نیز فرمایا ہے: "إسباغ الوضوء علی المکارہ" (۳) (سختی اور تکلیف کے باوجود وضو کو پورا پورا کرنا)۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۸۹ طبع اول بولاق، الحطاب ۱/ ۲۵۷، المبسوط ۱/ ۹۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۸۸، القلیوبی ۱/ ۵۴ طبع عیسی الحلبی۔

(۳) حدیث: "أسبغوا الوضوء..." کی روایت بخاری (۱/ ۱۶۷، حدیث: ۱۶۵ طبع السلفیہ) نے محمد بن زیاد کی سند سے کی ہے، محمد بن زیاد نے کہا: میں نے ابوہریرہ سے سنا، وہ ہمارے سامنے سے جایا کرتے تھے، اور لوگ برتن سے وضو کیا کرتے تھے، تو انہوں نے کہا: وضو کو پورا کرو کیونکہ ابو القاسم ﷺ نے فرمایا: "ویل للأعقاب من النار" (ایڑیوں کی تباہی ہے دوزخ کی آگ سے)، اور مسلم (۱/ ۲۱۴، ۲۱۵، حدیث: ۲۹ طبع الحلبی) نے حدیث کی روایت ان الفاظ میں کی ہے: "ویل للعراقیب من النار" (تباہی ہے کونچوں کے لئے آگ سے)۔

حدیث: "إسباغ الوضوء علی المکارہ" کی روایت مسلم (۱/ ۲۱۹، حدیث: ۴۱ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے: یہ حدیث ابوہریرہ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "ألا أدلکم علی ما یمحو اللہ بہ الخطایا ویرفع بہ الدرجات؟" قالوا: بلی یارسول اللہ، قال: "إسباغ الوضوء علی المکارہ، وکثرۃ الخطا إلی المساجد، وانتظار الصلاۃ بعد الصلاۃ، فذلکم الرباط" (کیا میں تم کو وہ باتیں نہ بتاؤں جن سے گناہ مٹ جائیں، اور درجے بلند ہوں؟ لوگوں نے کہا: کیوں نہیں

بحث کے مقامات:

۵-فقہاء کے یہاں اسباغ کا ذکر کتاب الطہارۃ وضو کی بحث کے ضمن میں آتا ہے۔

اِسبال

تعریف:

۱-اسبال کا لغوی معنی کوئی چیز اوپر سے نیچے لٹکانا ہے، مثلاً پردہ یا لنگی کا لٹکانا، اور اِسدال اسی کے معنی میں ہے (۱)۔

فقہاء اس لفظ کو اسی معنی میں استعمال کرتے ہیں (۲)۔

متعلقہ الفاظ:

الف-اشتمال صماء:

۲-اشتمال صماء یہ ہے کہ خالی بدن پر صرف ایک کپڑے کو اوڑھ کر اس کے ایک سرے کو اٹھایا جائے اور اس کو مونڈھوں پر ڈال لیا جائے یوں کہ اس سے آدمی کا کوئی حصہ کھل جائے (۳)۔ اشتمال صماء اور اِسبال میں فرق یہ ہے کہ اِسبال میں کپڑے کے سارے اطراف کو لٹکانا پایا جاتا ہے جب کہ اشتمال صماء میں کپڑے کے ایک سرے کو اٹھا کر مونڈھوں پر ڈالنا ہوتا ہے۔

ب-اِعفاء:

۳-اِعفاء کا اطلاق دو بنیادی معنوں پر ہوتا ہے: ترک (چھوڑنا) اور

= اے اللہ کے رسول، آپ ﷺ نے فرمایا: سختی اور تکلیف کے باوجود وضو کو پورا کرنا، مسجد تک قدموں کا زیادہ ہونا، ایک نماز کے بعد دوسری نماز کا انتظار کرنا، یہی رباط ہے (یعنی نفس کو عبادت کے لئے روکنا)۔

(۱) الصحاح للجوہری، معجم مقاییس اللغۃ۔

(۲) المصباح المنیر، طلبۃ الطلبہ، المغرب فی ترتیب المعرب، حاشیہ ابن عابدین ۱/۲۹۴ طبع بولاق، شرح الزرقانی ۱/۱۸۰ طبع بیروت، المہذب ۱/۷۲ طبع مصطفی الحلبی، الطحطاوی علی مراقی الفلاح رص ۱۹۴ طبع العامرہ۔

(۳) المغنی ۱/۵۸۴، شرح الزرقانی ۱/۱۸۰، مغنی المحتاج ۱/۱۸۶۔

طلب (تلاش کرنا)، البتہ عفو کا زیادہ تر استعمال واجبی سزا کے چھوڑنے کے لئے ہوتا ہے، اور اعفاء کا اطلاق مطلق چھوڑنے پر ہوتا ہے (خواہ کوئی بھی چیز ہو)، اور اسی سے ''إعفاء لحیہ'' آتا ہے یعنی داڑھی کے تراشنے کو ترک کرنا اور اس کو بڑھانا (۱)۔

اجمالی حکم:

۴- إسبال یا إسدال جو چھوڑنے اور لٹکانے کے معنی میں آتا ہے، فقہاء اس کا استعمال مختلف امور میں کرتے ہیں، اور علاحدہ علاحدہ موقع کے اعتبار سے اس کا حکم الگ الگ ہے۔

نماز میں إسدال ثوب، جس کا مفہوم کپڑوں کے پہنے بغیر بدن پر ڈالنا ولٹکانا ہے جمہور فقہاء کے یہاں علی الاطلاق مکروہ ہے، خواہ تکبر سے ہو یا بغیر تکبر کے، إسدال ثوب کی صورت یہ ہے کہ سر یا کندھے پر کپڑا ڈال کر دونوں طرف سے اس کے سروں کو لٹکایا جائے اور کسی سرے کو نہ اٹھایا جائے بشرطیکہ بدن پر دوسرا ایسا کپڑا موجود ہو جس سے ستر چھپا ہوا ہو، اور یہ یہود کے پہناوے سے مشابہ ہے (۲) اور تکبر کی وجہ سے لنگی کو لٹکانا حرام ہے، اس کی تفصیل اصطلاح ''اختیال'' میں ہے۔

بسا اوقات إسبال مطلوب ہوتا ہے، مثلاً ستر کے چھپانے میں احتیاط کے لئے عورت کا چادر یا قمیص کو ایک بالشت یا ایک ہاتھ لٹکانا، اس کی تفصیل اصطلاح: ''عورۃ'' اور ''لباس'' میں ہے۔

بحث کے مقامات:

۵- إسدال ثوب کا ذکر فقہاء حنفیہ وحنابلہ کے یہاں مکروہات نماز کے دوران، اور فقہاء شافعیہ ومالکیہ کے یہاں ستر کو چھپانے کی بحث میں آتا ہے، اور حالت احرام میں عورت کا اپنے چہرہ پر دوپٹہ کے لٹکانے کا ذکر کتاب الحج کے اندر محرمات احرام کے بیان میں کرتے ہیں۔ نماز وغیرہ میں کرتا، لنگی، اور پائجاموں کا إسبال خواہ تکبر کے طور پر ہو یا بغیر تکبر کے، اس کا تذکرہ کتاب الصلاۃ مکروہات نماز میں کرتے ہیں، اور نماز میں تکبیر تحریمہ کے بعد ہاتھوں کا إسدال (لٹکانے) یا باندھنے کا ذکر کتاب الصلاۃ کے فرائض نماز میں کرتے ہیں، اور جنائز میں بالوں کے لٹکانے کا ذکر میت کو غسل دینے کی بحث میں کرتے ہیں۔

استئجار

دیکھئے: ''إجارہ''۔

---

(۱) المغرب فی ترتیب المعرب۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۴۲۹ طبع بولاق، شرح الزرقانی ۱/ ۱۸۱، الجمل علی شرح المنہج ۱/ ۴۰۶ طبع مصطفی الحلبی، المغنی ۱/ ۵۸۵ طبع الریاض، مغنی المحتاج ۱/ ۱۸۶۔

استئذان

تعریف:

۱ – استئذان کا لغوی معنی اجازت طلب کرنا ہے، اور اذن کا ماخذ: أذن بالشيء إذنا ہے بمعنی مباح کرنا۔ لہذا استئذان کے معنی اباحت طلب کرنا ہے (۱)۔

فقہاء کے یہاں استئذان کا استعمال اسی معنی میں ہے، چنانچہ وہ کہتے ہیں کہ "گھروں میں داخل ہونے کے لئے استئذان" اور اس سے ان کی مراد ہوتی ہے اجازت طلب کرنے والے کے لئے گھر میں داخلہ کی اباحت کا طلب کرنا (۲)۔

قرآن کریم کی سورہ نور میں لفظ "استئناس" کا ذکر اس آیت میں ہے: "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لاَ تَدْخُلُوا بُيُوتًا غَيْرَ بُيُوتِكُمْ حَتّٰى تَسْتَأْنِسُوا وَتُسَلِّمُوا عَلٰى أَهْلِهَا" (۳) (اے ایمان والو تم اپنے (خاص) گھروں کے سوا دوسرے گھروں میں داخل مت ہو جب تک کہ اجازت حاصل نہ کرلو اور ان کے رہنے والوں کو سلام نہ کرلو)۔

اس سے مراد گھروں وغیرہ میں داخل ہونے کے لئے اجازت لینا ہے، ابن عباس، ابن مسعود، ابراہیم نخعی اور قتادہ وغیرہ نے کہا ہے کہ یہاں استئناس سے مراد استئذان ہے، حالانکہ استئناس، استئذان

(۱) المصباح المنیر، القاموس المحیط: مادہ (اذن)۔
(۲) بدائع الصنائع ۵/ ۱۲۴ طبع الجمالیہ مصر۔
(۳) سورۂ نور/ ۲۷۔

ہی کا ایک اثر ہے (۱)، جصاص نے احکام القرآن میں کہا ہے کہ استئذان کو استئناس اس لئے کہا گیا ہے کہ اجازت لینے اور سلام کرنے سے گھر والے مانوس ہوجاتے ہیں، اور اگر بلا اجازت ان کے پاس آجائیں تو ان کو وحشت معلوم ہوگی اور گراں بار ہوگا (۲)۔

اجازت لینے کا شرعی حکم:

۲ – استئذان کے شرعی حکم کا اذن سے بڑا مضبوط ربط ہے، چنانچہ جہاں پر تصرف کا حلال ہونا اذن پر موقوف ہو وہاں استئذان واجب ہے، مثلاً اجنبی کا دوسرے کے گھر میں جانے کے لئے استئذان اور شادی شدہ عورت کا اپنے شوہر کے گھر سے نکلنے کے لئے شوہر سے استئذان، اور شوہر کا اپنی آزاد بیوی سے عزل کرنے کے لئے اس سے استئذان، اور یہاں پر ہم نے: "تصرف کا حلال ہونا" کہا "تصرف کا صحیح ہونا" نہیں کہا، اس لئے کہ بسا اوقات تصرف اگر اجازت کے بغیر ہو تو بھی کراہت کے ساتھ صحیح ہوتا ہے، مثلاً عورت شوہر کی اجازت کے بغیر نفل روزہ رکھے (تو یہ روزہ کراہت کے ساتھ درست ہوتا ہے)۔

اور بسا اوقات تصرف صحیح ہی نہیں ہوتا، مثلاً ولی بالغہ وعاقلہ عورت کی شادی اس کی اجازت کے بغیر کردے، یا باشعور بچہ اپنے ولی کی اجازت کے بغیر خرید وفروخت کرے وغیرہ، اس سلسلہ میں فقہاء کا اختلاف بھی ہے۔

(۱) أحکام القرآن للجصاص ۳/ ۳۸۱ طبع البہیہ مصر، اور اس آیت کے سلسلہ میں ابن کثیر اور قرطبی کی تفسیر۔
(۲) أحکام القرآن للجصاص ۳/ ۳۸۱۔

اول

گھروں میں داخلہ کے لئے اجازت لینا

الف- کس جگہ داخلہ مراد لیا گیا ہے:

۳- آدمی جس گھر میں داخل ہونا چاہتا ہے، وہ گھر یا تو ذاتی ہوگا یا دوسرے کا، اگر ذاتی ہو تو اس کی دو شکل ہے خالی ہوگا اور اس میں اس کے علاوہ کوئی رہنے والا نہ ہوگا، یا اس میں اس کی بیوی ہوگی جس کے ساتھ کوئی اور نہیں ہوگا، یا اس کے ساتھ اس کے بعض محارم، اس کی بہن بیٹی، ماں وغیرہ میں سے کوئی ہوگا۔

اگر گھر اس کا ذاتی ہے، اس میں کوئی دوسرا نہیں رہتا، تو کسی کی اجازت کے بغیر اس میں آسکتا ہے، اس لئے کہ اجازت دینے کا حق اسی کے لئے ہے، اور انسان کا اپنی ذات سے اجازت لینا ایک طرح کا لغو کام ہے، جس سے شریعت مطہرہ پاک ہے (۱)۔

۴- اگر اس کے ذاتی گھر میں اس کی بیوی ہو اور اس کے ساتھ کوئی اور نہیں، تو اندر آنے کے لئے اجازت لینا اس پر واجب نہیں، کیونکہ وہ اپنی بیوی کے سارے بدن کو دیکھ سکتا ہے، البتہ مستحب یہ ہے کہ کھنکھار کر، یا جوتے کی آواز وغیرہ کے ذریعہ اپنے آنے کی خبر کردے، اس لئے کہ وہ کبھی ایسی حالت میں ہوگی جس میں وہ یہ نہ چاہتی ہو کہ اس کا شوہر اس حالت میں اسے دیکھے (۲)۔

اپنی مطلقہ رجعیہ بیوی کے پاس آنے کے لئے شوہر پر اجازت واجب ہونے کے بارے میں دو قول ہیں، جن کے بنیاد اس پر ہے کہ کیا طلاق رجعی سے عورت کا شوہر پر حرام ہونا لازم ہوتا ہے یا نہیں؟

(۱) تفسیر القرطبی ۲۱۹/۱۲ طبع دار الکتب المصریہ۔

(۲) تفسیر القرطبی ۲۱۹/۱۲، الشرح الصغیر ۴/ ۷۶۲ طبع دار المعارف مصر، الفواکہ الدوانی ۲/ ۴۲۷ طبع مصطفی البابی الحلبی، شرح الکافی ۲/ ۱۱۳۳ طبع اول ۱۳۹۸ھ، حاشیہ ابن عابدین ۵۳۱/۲ طبع بولاق، الآداب الشرعیہ لابن مفلح ۴۵۱/۱ طبع مطبعۃ المنار مصر۔

جو حضرات کہتے ہیں کہ حرام نہیں، مثلاً حنفیہ اور بعض حنابلہ وہ کہتے ہیں کہ اجازت لینا واجب نہیں، بلکہ مستحب ہے، اور اس کا اس بیوی کے پاس آنا ایسا ہی ہے جیسا کہ وہ اپنی غیر مطلقہ بیوی کے پاس آئے۔

جو لوگ کہتے ہیں کہ وہ حرام ہے، اور یہ کہ طلاق دینے سے حرمت واقع ہوگئی، مثلاً شافعیہ، مالکیہ، اور بعض حنابلہ، ان کا کہنا ہے کہ اس کے پاس آنے سے قبل اجازت لینا واجب ہے (۱)۔

۵- اگر گھر میں مرد کا کوئی محرم ہو مثلاً اس کی ماں، یا بہن وغیرہ، یعنی وہ مرد یا عورت جن کو ننگی حالت میں دیکھنا اس کے لئے صحیح نہیں، تو بلا اجازت داخل ہونا اس کے لئے حلال نہیں، یہ حنفیہ ومالکیہ کے نزدیک ہے، ان کے یہاں اس صورت میں اجازت لینا واجب ہے، اور اجازت کو ترک کرنا ناجائز ہے، بلکہ مالکیہ نے کہا ہے کہ اجازت لینے کے وجوب کا منکر کافر ہے، کیونکہ یہ چیز دین کی بدیہی معلومات میں سے ہے (۲)۔

اجازت طلب کرنے کے وجوب کی دلیل کتاب وسنت، آثار صحابہ اور شریعت کے اصول ومبادیات ہیں۔

قرآن کریم میں فرمان باری ہے: "وَإِذَا بَلَغَ الْأَطْفَالُ مِنكُمُ الْحُلُمَ فَلْيَسْتَأْذِنُوا..." (۳) (اور جب تم میں کے لڑکے بلوغ کو پہنچ جائیں تو انہیں بھی اجازت لینا چاہئے...)۔

حدیث سے اس کی **دلیل** حضرت عطاء بن یسار سے امام مالک کی یہ روایت ہے: "أن رجلا سأل رسول الله ﷺ فقال:

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۵۳۱/۲، المغنی لابن قدامہ ۲۷۹/۷ طبع سوم المنار، الشرح الکبیر ۲۲۲/۲۔

(۲) بدائع الصنائع ۱۲۴/۵، احکام القرآن للجصاص ۳۸۶/۳، الشرح الصغیر ۴/ ۷۶۲، شرح الکافی ۲/ ۱۱۳۳، الفواکہ الدوانی ۲/ ۴۲۷، تفسیر القرطبی ۲۱۹/۱۲۔

(۳) سورۂ نور/ ۵۹۔

أستأذن على أمي؟فقال:نعم،فقال:إنها معي في البيت، فقال رسول الله ﷺ: استأذن عليها، فقال الرجل: إني خادمها، فقال رسول الله ﷺ: استأذن عليها، أتحب أن تراها عريانة؟قال:لا، قال:فاستأذن عليها"(۱) (ایک شخص نے رسول اللہ ﷺ سے دریافت کیا: کیا میں اپنی ماں کے پاس آنے کے لئے اجازت طلب کروں؟ آپ ﷺ نے فرمایا: ہاں، انہوں نے عرض کیا: وہ میرے ساتھ گھر میں رہتی ہیں؟ آپ ﷺ نے فرمایا: اجازت لے لو، انہوں نے عرض کیا: میں ان کا خادم ہوں؟ آپ ﷺ نے فرمایا: اجازت لے لو، کیا تمہیں یہ پسند ہے کہ اس کو برہنہ دیکھو؟ انہوں نے عرض کیا: نہیں، آپ ﷺ نے فرمایا: تو پھر اجازت لے لو)۔

آثار صحابہ بکثرت ہیں مثلاً "طبرانی" میں حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ کا قول مروی ہے: تم پر ضروری ہے کہ اپنی ماؤں اور اپنی بہنوں کے پاس آنے کے لئے اجازت لے لیا کرو(۲)۔

جصاص نے حضرت عطاء سے نقل کیا ہے کہ میں نے ابن عباس سے دریافت کیا: کیا میں اپنی بہن کے پاس آنے کے لئے اجازت لوں؟ انہوں نے فرمایا: ہاں، میں نے عرض کیا: وہ میرے ساتھ گھر میں رہتی ہے، اس کا نان نفقہ میرے ذمہ ہے؟ فرمایا: اجازت لے لیا کرو(۳)۔

کاسانی نے حضرت حذیفہ بن یمان کے حوالہ سے نقل کیا ہے کہ ان سے کسی نے دریافت کیا کہ کیا میں اپنی بہن کے پاس آنے کے لئے اجازت لوں؟ تو حضرت حذیفہ نے فرمایا: "اگر اجازت نہ لو گے تو قابل نفرت چیز دیکھو گے"(۱)۔

شرعی اصول ومبادیات سے اس کی دلیل یہ ہے کہ اگر بلا اجازت اس کے پاس آئے گا تو ہوسکتا ہے کہ اس کے ستر کا کوئی حصہ کھلا ہو، لہذا اس کی نگاہ ایسی جگہ پڑ جائے گی جس کو دیکھنا حلال نہیں ہے، لہذا سد باب کے لئے اجازت کا لینا واجب ہے۔

٦- محارم وغیرہ کے پاس بلا اجازت آنے کو حرام قرار دینے والے فقہاء اس بات پر متفق ہیں کہ محرم عورتوں نیز مردوں کے پاس بلا اجازت آنے کی حرمت، اجنبی عورتوں کے پاس بغیر اجازت طلب کئے آنے کے مقابلہ میں ہلکی ہے، اس لئے کہ محرم عورتوں کے بال، سینے، اور پنڈلی کو دیکھنا اس کے لئے جائز ہے، اجنبی عورتوں کے نہیں (۲)۔

شافعیہ نے مرد کو یہ اجازت دی ہے کہ اپنے ان محارم کے پاس جو اس کے ساتھ رہتے ہیں، بلا اجازت آسکتا ہے، البتہ ضروری ہے کہ کھنکھار، یا جوتے کی آواز وغیرہ کے ذریعہ اپنے آنے کی ان کو خبر کردے، تاکہ برہنہ پردہ کرلے(۳)۔

٧- اگر گھر دوسرے کا ہو اور آدمی داخل ہونا چاہے تو اجازت لینا ضروری ہے، اجازت سے پہلے داخل ہونا بالاتفاق حرام ہے، خواہ دروازہ کھلا ہو یا بند(۴)۔خواہ اس میں کوئی رہنے والا ہو یا نہ ہو، اس لئے کہ فرمان باری ہے: "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَدْخُلُوا بُيُوتًا غَيْرَ بُيُوتِكُمْ حَتَّى تَسْتَأْنِسُوا وَتُسَلِّمُوا عَلَى أَهْلِهَا"(۵)۔

(۱) حدیث "أن رجلاً..." کی روایت امام مالک (الموطا: باب الاستئذان ۲/ ۹۶۳ طبع البابی الحلبی) نے کی ہے۔
(۲) تفسیر الطبری ۱۸/ ۱۱۰ طبع مصطفی البابی الحلبی، احکام القرآن للجصاص ۳۸٦/۳۔
(۳) احکام الجصاص ۳۸٦/۳۔

(۱) بدائع الصنائع ۱۲۵/۵۔
(۲) احکام الجصاص ۳۸٦/۳، بدائع الصنائع ۱۲۵/۵، الفواکہ الدوانی ۳۲٦/۲۔
(۳) مغنی المحتاج ۱۹۹/۴ طبع مصطفی البابی الحلبی۔
(۴) بدائع الصنائع ۱۲۴/۵، الشرح الصغیر ۷٦۲/۴۔
(۵) سورۂ نور ۲۷۔

نیز اس لئے کہ گھروں کا احترام ہے، لہذا اس احترام کو پامال کرنا جائز نہیں، اور اس لئے کہ استئذان صرف خاص طور پر رہنے والوں کے لئے نہیں، بلکہ ان کے اپنے لئے اور ان کے اموال دونوں کے لئے ہوتا ہے، اس لئے کہ انسان اپنی حفاظت کے لئے گھر بناتا ہے، اسی طرح اپنے اموال کی حفاظت اور پردہ کے لئے بھی بناتا ہے، اور جس طرح غیر کا کسی شخص کو جھانکنا مکروہ ہے، اسی طرح اس کے اموال کو جھانکنا بھی مکروہ ہے (۱)۔

دوسرے کا گھر اگر اپنے محارم میں سے کسی کا ہو، اور دروازہ کھلا ہو یا بند ہو، ان دونوں مسئلوں میں شافعیہ کے یہاں فرق ہے، چنانچہ وہ کہتے ہیں:

اگر دروازہ بند ہوتو اجازت طلب کئے بغیر اور اجازت ملے بغیر داخل نہیں ہوگا، اور اگر دروازہ کھلا ہوتو دو "وجہیں" ہیں، سب سے مناسب یہ ہے کہ اجازت طلب کی جائے (۲)۔

گھروں میں داخلہ کے لئے اجازت طلب کرنے کے وجوب سے یہ مواقع عمومی اجازت کی وجہ سے مستثنیٰ ہیں:

۸ - اول: غیر رہائشی گھر جن میں لوگوں کے فائدہ کی کوئی چیز ہو ان میں بلا اجازت طلب کئے داخل ہونا جائز ہے، کیونکہ داخلہ کی عمومی اجازت موجود ہے، ایسے گھروں کی تعریف وتحدید مختلف فیہ ہے۔

قتادہ، مجاہد، ضحاک اور محمد بن حنفیہ نے کہا ہے: اس سے مراد وہ گھر ہیں جو راستوں پر بنے ہوتے ہیں جن میں مسافر آرام کرتے ہیں، اسی طرح سرائے۔

اور حسن بصری، ابراہیم نخعی، علیؓ اور شعبی نے کہا ہے: ان سے مراد بازار کی دکانیں ہیں، حضرت علیؓ بارش سے بچنے کے لئے بلا اجازت بازار میں ایک فارسی کے خیمہ کے نیچے چلے گئے تھے۔

(۱) بدائع الصنائع ۵/ ۱۲۴۔

(۲) مغنی المحتاج ۴/ ۱۹۹ طبع مصطفی البابی الحلبی۔

حضرت ابن عمر سے مروی ہے کہ وہ بازار کی دکانوں میں جانے کے لئے اجازت لیتے تھے، اس کا تذکرہ جب عکرمہ کے سامنے ہوا تو انہوں نے فرمایا: حضرت ابن عمر جو کر لیتے تھے وہ کون کر سکتا ہے؟ جصاص نے کہا ہے: حضرت ابن عمر کا یہ عمل اس بات کی دلیل نہیں کہ وہ دکانوں میں بلا اجازت آنا ممنوع سمجھتے تھے، یہ ان کی احتیاط تھی، ورنہ یہ ہر شخص کے لئے مباح ہے۔

عطاء نے کہا: ان سے مراد ویران گھر ہیں جن میں لوگ پیشاب پاخانہ کے لئے جاتے ہیں، اور محمد بن حنفیہ سے یہ بھی مروی ہے کہ ان سے مراد مکہ کے گھر ہیں (۱)، امام مالک نے محمد بن حنفیہ کے اس قول کی دلیل یہ بیان کی ہے کہ محمد بن حنفیہ کے یہاں مکہ کے گھر میں بلا اجازت داخل ہونا اس قول کی بنیاد پر ہے کہ مکہ کے گھر کسی کی ملکیت میں نہیں ہیں، لوگ ان میں شریک ہیں (۲)، اور جابر بن زید نے اسی کے تحت ہر اس جگہ کو رکھا ہے جس میں کوئی فائدہ ہو، اور اس میں آدمی کی کوئی ضرورت ہو (۳)۔

مالکیہ نے اس کی بنیاد "عرف" پر رکھی ہے، انہوں نے کہا ہے: ہر عمومی جگہ پر بلا اجازت آنا مباح ہے مثلاً مسجد، حمام، ہوٹل، عالم، قاضی اور ڈاکٹر کا وہ گھر جہاں وہ لوگوں سے ملتا ہے، کیونکہ اندر آنے کی عمومی اجازت ہوتی ہے (۴)۔

حنفیہ نے کہا ہے: گھروں میں اگر کوئی رہنے والا نہ ہو، اور انسان کا اس میں کوئی فائدہ ہو تو بغیر اجازت طلب کئے ان میں جانا جائز ہے، مثلاً سرائے و مسافر خانے جو مسافروں کے لئے ہوتے ہیں، اور

(۱) احکام الجصاص ۳/ ۳۸۷، الطبری ۱۸/ ۱۱۳، القرطبی ۱۲/ ۲۲۱ - ۲۲۲، عمدۃ القاری شرح البخاری ۲۲/ ۲۳۱ طبع المنیریہ۔

(۲) تفسیر قرطبی ۱۲/ ۲۲۱۔

(۳) تفسیر قرطبی ۱۲/ ۲۲۱۔

(۴) الفواکہ الدوانی ۲/ ۴۲۶، شرح الکافی ۲/ ۱۱۳۴، الشرح الصغیر ۴/ ۷۶۲۔

وہ کھنڈر مکانات جن میں پیشاب پاخانہ کی ضرورت پوری کی جاتی ہے، اس لئے کہ فرمان باری ہے: "**لیس علیکم جناح أن تدخلوا بیوتاً غیر مسکونة فیها متاع لکم**" (نہیں گناہ تم پر اس میں کہ جاؤ ان گھروں میں جہاں کوئی نہیں بستا ان میں کچھ چیز ہو تمہاری)۔ متاع سے مراد منفعت ہے (۱)۔

۹-دوم: اسی طرح وہ صورت بھی مستثنیٰ ہے جب کسی گھر میں داخل ہونے کے لئے اجازت طلب کرنے کو چھوڑنے میں کسی جان و مال کا تحفظ ہوتی کہ اجازت طلب کرے اور جواب کا انتظار کرے تو جان تلف ہوجائے اور مال ضائع ہوجائے، حنفیہ نے اس مسئلہ کی کئی ایک فروعات ذکر کی ہیں، دوسرے مذاہب کے قواعد حنفیہ کی اس رائے کے خلاف نہیں ہیں، البتہ حنابلہ نے اگر مال کے ضیاع کا اندیشہ ہوتو بھی بغیر اجازت طلب کئے اور جواب لئے بغیر گھر میں داخل ہونے کو جائز کہا ہے (۲)، مسئلہ کی بعض فروعات یہ ہیں:

اول: اگر گھر دشمن کے ٹھکانے سے لگا ہوا ہو اور وہاں سے دشمن سے جنگ کی جاسکتی ہو اور حملہ کر کے اس کو نقصان پہنچایا جاسکتا ہو تو بغیر اجازت طلب کئے اس گھر میں داخل ہونا جائز ہے، کیونکہ دشمن کے دفاع اور اس کو نقصان پہنچانے میں مسلمانوں کا جانی و مالی تحفظ ہے۔

دوم: اگر کسی کا کپڑا دوسرے کے گھر میں گر جائے اور بتانے کی صورت میں اندیشہ ہو کہ وہ لے لے گا تو کپڑے کو لینے کے لئے بلا اجازت داخل ہونا جائز ہے، اور مناسب یہ ہے کہ نیک لوگوں کو داخل ہونے کا مقصد بتادے۔

سوم: اگر "اچکا" کپڑا اچک کر اپنے گھر میں گھس گیا تو اپنا حق لینے کے لئے داخلہ میں کوئی حرج نہیں ہے۔

چہارم: اگر کسی کے پانی بہنے کی جگہ دوسرے کے گھر میں ہو اور وہ اس کی اصلاح کرنا چاہتا ہو اور اس کے اندر راندرگزرنا ممکن نہ ہو تو گھر والے سے کہا جائے گا کہ یا تو اس کو ٹھیک کرنے دو، یا خود ہی ٹھیک کردو۔

پنجم: کسی کو کرایہ پر گھر حوالے کردیا تو اس کی نگرانی اور مرمت کے لئے داخل ہوسکتا ہے، اگر چہ کرایہ دار اس کو اجازت نہ دے، یہ حنفیہ میں صاحبین کے نزدیک ہے، اور امام ابوحنیفہ سے مروی ہے کہ کرایہ دار کی رضامندی کے بغیر داخل نہیں ہوسکتا (۱)۔

۱۰-سوم: حنفیہ و مالکیہ نے کہا ہے کہ جس گھر میں کوئی غلط کام ہو رہا ہو اس کو ختم کرنے کے لئے بغیر اجازت لئے اس میں داخل ہونا جائز ہے۔ مثلاً کسی گھر سے گانے بجانے کی آواز آئے تو بلا اجازت داخل ہوسکتا ہے، انہوں نے اس کی دو وجوہات بتائی ہیں:

اول یہ کہ جب گھر کو منکر (غلط کام) کے لئے استعمال کیا جاتا ہے تو اس کا احترام ختم ہوگیا، اور جب احترام ختم ہوگیا تو اس میں بغیر اجازت لئے داخل ہوسکتا ہے، دوم یہ کہ تغییر منکر (غلط کام کو ختم کرنا) فرض ہے، اگر اجازت کی شرط لگائی جائے تو تغییر منکر دشوار ہوگی (۲)۔

شافعیہ کے یہاں بمقابلہ حنفیہ اس مسئلہ کی کچھ زیادہ ہی تفصیل ہے، چنانچہ انہوں نے کہا ہے: اگر منکر (غلط کام) کا ازالہ نہ ہونے کا اندیشہ ہو تو اس منکر کو ختم کرنے کے لئے بغیر اجازت طلب کئے داخل ہونا جائز ہے، مثلاً اگر کوئی معتبر آدمی اطلاع دے کہ ایک شخص دوسرے کے پاس تنہائی کے حال میں اس کو قتل کرنے کے لئے گیا

(۱) بدائع الصنائع ۵/ ۱۲۵، اور آیت: سورۂ نور/ ۲۹۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۱۲۶، ۱۲۷، اسنی المطالب ۴/ ۳۸۷ طبع المکتبۃ الاسلامیہ، نہایۃ المحتاج ۸/ ۳۱۵ طبع المکتبۃ الاسلامیہ، المغنی ۹/ ۳۲۵ طبع سوم المنار۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۱۲۶، ۱۲۷۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۱۸۰۔۱۸۱، جواہر الاکلیل ۱/ ۲۵۱ طبع عباس شقرون مصر۔

ہے، یا کسی عورت کے پاس تنہائی میں زنا کاری کے لئے گیا ہے تو اس صورت میں اس کی ٹوہ میں لگ سکتا ہے، اور بحث وتفتیش کرسکتا ہے، تاکہ نا قابل تلافی امر مثلاً معصوم کی جان لینا، آبروریزی اور ممنوع امر کے ارتکاب سے بچا جاسکے۔

اور اگر غلط کام کی تلافی کی گنجائش ہو مثلاً کسی عورت کے پاس تنہائی میں گھر میں جائے تاکہ اس کے ساتھ زنا کی اجرت طے کرے، پھر وہاں سے دونوں نکل کر دوسرے گھر میں جائیں اور وہاں زنا کریں، یا گھر میں داخل ہوئے بغیر اس منکر پر انکار اور اس کا خاتمہ ممکن ہو تو گھر میں بلا اجازت لئے داخل ہونا حلال نہیں، اسی طرح مثلاً احتساب کا ذمہ دار کسی گھر سے غلط کاموں کی آواز سنے اور گھر والوں کی آوازیں بھی خوب بلند ہوں تو گھر سے باہر ہی ان پر نکیر کرے گا، گھر میں داخل نہ ہوگا، اس لئے کہ منکر ظاہر ہے، اور اس کے علاوہ کی کھود کرید کرنا اس کا حق نہیں ہے (۱)۔

ب- اجازت لینے والا شخص:

۱۱ - داخل ہونے کا ارادہ کرنے والا یا تو غیر ذی شعور بچہ ہوگا یا باشعور بچہ یا بڑا ہوگا، یہاں شعور سے مراد یہ ہے کہ وہ پوشیدہ اعضاء کا وصف بیان کرنے کی صلاحیت رکھتا ہو (۲)۔

بڑے شخص کے لئے اجازت لئے اور اجازت ملے بغیر داخل ہونا حلال نہیں۔

۱۲ - ذی شعور بچہ کے بارے میں جمہور (عبد اللہ بن عباس، عبد اللہ بن مسعود، عطاء بن ابی رباح، طاؤس بن کیسان، حنفیہ اور مالکیہ وغیرہ) کی رائے یہ ہے کہ تین اوقات جن میں مقامات ستر کھلنے کا

(۱) حاشیہ قلیوبی ۳/ ۳۳۳ طبع عیسی البابی الحلبی، معالم القربۃ فی أحکام الحسبۃ لابن الأخوۃ رص ۳۷، ۳۸ طبع کیمبرج مطبعہ دار الفنون ۱۹۳۷ء۔

(۲) بدائع الصنائع ۵/ ۱۲۵۔

اندیشہ ہوتا ہے ان اوقات میں داخل ہونے سے قبل ان کو اجازت طلب کرنے کا حکم دینا ضروری ہے، کیونکہ لوگ عادتاً ان اوقات میں ہلکا پھلکا لباس پہنتے ہیں۔

ان تین اوقات کے علاوہ میں اجازت نہ لینے میں اس کے لئے کوئی حرج نہیں ہے، کیونکہ ہر بار آنے جانے کے لئے اجازت لینے میں پریشانی ہوگی، اور بچہ بکثرت آتا جاتا ہے اس لئے کہ وہ کثرت سے پھرتے رہنے والوں میں ہے فرمان باری ہے: "یَا أَیُّھَا الَّذِیْنَ آمَنُوْا لِیَسْتَأْذِنْکُمُ الَّذِیْنَ مَلَکَتْ أَیْمَانُکُمْ وَالَّذِیْنَ لَمْ یَبْلُغُوا الْحُلُمَ مِنْکُمْ ثَلاَثَ مَرَّاتٍ مِّنْ قَبْلِ صَلاَۃِ الْفَجْرِ وَحِیْنَ تَضَعُوْنَ ثِیَابَکُمْ مِنَ الظَّھِیْرَۃِ وَمِنْ بَعْدِ صَلاَۃِ الْعِشَاءِ ثَلاَثُ عَوْرَاتٍ لَّکُمْ، لَیْسَ عَلَیْکُمْ وَلاَ عَلَیْھِمْ جُنَاحٌ بَعْدَھُنَّ طَوَّافُوْنَ عَلَیْکُمْ بَعْضُکُمْ عَلٰی بَعْضٍ کَذٰلِکَ یُبَیِّنُ اللّٰہُ لَکُمُ الْآیَاتِ وَاللّٰہُ عَلِیْمٌ حَکِیْمٌ" (۱) (اے ایمان والو! تمہارے مملوکوں کو اور تم میں جو حد بلوغ کو نہیں پہنچے ان کو تین وقتوں میں اجازت لینا چاہئے، نماز صبح سے پہلے اور جب دوپہر کو کپڑے اتار دیا کرتے ہو اور نماز عشاء کے بعد، یہ تین وقت تمہارے پردہ کے ہیں، ان اوقات کے سوا نہ تم پر کوئی حرج ہے اور نہ ان پر کچھ الزام ہے، وہ بکثرت تمہارے پاس آتے جاتے رہتے ہیں، کوئی کسی کے پاس اور کوئی کسی کے پاس، اسی طرح اللہ تعالیٰ تم سے احکام صاف صاف بیان کرتا ہے اور اللہ جاننے والا حکمت والا ہے)۔

ابو قلابہ کی رائے یہ ہے کہ ان تینوں اوقات میں ان لوگوں کے لئے اجازت لینا مندوب ہے، واجب نہیں، وہ کہا کرتے تھے کہ ان کو

(۱) سورۂ نور/ ۵۸، دیکھئے: بدائع الصنائع ۵/ ۱۲۵، احکام ابن العربی ۵/ ۱۳۸۵، الفواکہ الدوانی ۲/ ۴۲۶، تفسیر القرطبی ۱۲/ ۳۰۳، تفسیر الطبری ۱۸/ ۱۱۱۔

اس کا حکم انہیں کی رعایت میں دیا گیا ہے(۱)۔

ج- اجازت لینے کے الفاظ:

۱۳- اصل یہ ہے کہ استئذان (اجازت کا طلب کرنا) لفظوں میں ہو اور کبھی اس کی جگہ دوسری چیزیں بھی کام کرتی ہیں، استئذان (اجازت لینے) کے لئے بہترین لفظ یہ ہے کہ اجازت لینے والا کہے: ''السلام علیکم (آپ پر سلامتی ہو) کیا میں اندر آسکتا ہوں؟''(۲)، پہلے سلام کرے پھر اجازت لے، اس لئے کہ حضرت ربعی بن خراش کی روایت میں ہے:''**جاء رجل من بني عامر فاستأذن على رسول الله ﷺ وهو في بيت فقال: أألج؟ فقال رسول الله ﷺ لخادمه: اخرج إلى هذا، فعلمه الاستئذان فقل له: قل:السلام عليكم أ أدخل؟فسمع الرجل ذلك من رسول الله ﷺ فقال:السلام عليكم أأدخل؟فأذن له رسول الله ﷺ، فدخل**''(۳)(بنی عامر کا ایک شخص آیا،حضور ﷺ گھر میں تشریف فرما تھے، اس نے اجازت لیتے ہوئے کہا: کیا میں اندر آجاؤں؟ آپ ﷺ نے خادم سے فرمایا: باہر جاکر اسے اجازت لینے کا طریقہ سکھاؤ، اور اس سے کہو کہ یہ کہے: السلام علیکم کیا میں داخل ہوجاؤں؟ اس شخص نے رسول اللہ ﷺ کی یہ بات سن لی تو کہا: السلام علیکم کیا میں داخل ہوجاؤں؟ آپ ﷺ نے اس کو اجازت دے دی اور وہ اندر آگیا)۔

بعض مالکیہ جن میں ابن رشد بھی ہیں انہوں نے کہا ہے: ابتداء

(۱) القرطبی ۲/ ۳۰۲۔

(۲) الفواکہ الدوانی ۲/ ۴۲۷، الشرح الصغیر ۴/ ۷۶۲، شرح الکافی ۲/ ۱۱۳۲، تفسیر قرطبی ۱۲/ ۲۱۵، حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۲۶۵۔

(۳) حدیث "جاء رجل ..." کی روایت ابوداؤد نے اپنی سنن: کتاب الادب: باب الاستئذان میں کی ہے۔

اجازت لینے سے کرے نہ کہ سلام سے، سلام بعد میں کرے گا(۱)۔

۱۴- زبانی استئذان کے قائم مقام دور دروازہ پر دستک دینا ہوسکتا ہے، دروازہ کھلا ہو یا بند(۲)، اس لئے کہ بخاری ومسلم وغیرہ میں حضرت جابر بن عبد اللہ کی روایت ہے: "**أتيت رسول الله ﷺ في أمر دين كان على أبي، فدققت الباب فقال: "من ذا؟" فقلت: أنا، فخرج وهو يقول:"أنا، أنا"كأنه كرهه**"(۳) (میں رسول اللہ ﷺ کے پاس اس قرضہ کے سلسلہ میں آیا جو میرے والد پر تھا، دروازہ کھٹکھٹایا، آپ ﷺ نے (اندر سے) پوچھا: کون ہے؟ میں نے کہا: میں ہوں، آپ یہ کہتے ہوئے نکلے: میں ہوں، میں ہوں (یعنی نام کیوں نہیں لیتے) گویا آپ نے اس کو ناپسند کیا)۔

اسی طرح کھنکھارنا بھی اس کے قائم مقام ہوسکتا ہے(۴)۔

حدیث کے ان منقول الفاظ کے قائم مقام استئذان کے وہ تمام الفاظ ہوسکتے ہیں جن سے لوگ متعارف ہوں، اس لئے کہ ابوبکر خطیب نے سند کے ساتھ ام مسکین بنت عاصم بن عمر بن خطاب کے غلام ابوعبد الملک سے نقل کیا ہے، انہوں نے کہا کہ مجھے میری مالکہ نے حضرت ابوہریرہ کے پاس بھیجا، وہ میرے ساتھ آئے جب دروازے پر کھڑے ہوئے تو فرمایا: ''اندر؟''(آسکتا ہوں) انہوں نے کہا: ''اندرون''(آجائیں)(۵)۔

(۱) الفواکہ الدوانی ۲/ ۴۲۷، الشرح الصغیر ۴/ ۷۶۲۔

(۲) شرح الکافی ۲/ ۱۱۳۲، الشرح الصغیر ۴/ ۷۶۳، تفسیر قرطبی ۱۲/ ۲۱۷۔

(۳) حدیث "أتیت رسول اللہ ...." کی روایت بخاری (کتاب الاستئذان: باب إذا قال: من ذا قال: أنا)، مسلم (کتاب الآداب: باب کراہیۃ قول المستأذن: أنا)، ابوداؤد (کتاب الأدب) اور ترمذی (کتاب الاستئذان) نے کی ہے۔

(۴) الفواکہ الدوانی ۲/ ۴۲۷، الشرح الصغیر ۴/ ۷۶۲، شرح الکافی ۲/ ۱۱۳۲، أحکام الجصاص ۳/ ۳۸۳۔

(۵) تفسیر قرطبی ۱۲/ ۲۱۸۔ فارسی لفظ ''اندر'' اجازت لینے کے لئے آتا ہے، اور ''اندرون'' اجازت دینے کے لئے آتا ہے۔

لیکن مالکیہ نے ذکر خداوندی کے الفاظ کے ذریعہ اجازت لینے کو مکروہ کہا ہے کیونکہ اس میں اللہ کے نام کو اجازت کا ذریعہ بنانا ہے، الفواکہ الدوانی میں کہا ہے: یہ جو کچھ لوگ استئذان میں سبحان اللہ اور لا الہ الا اللہ کہتے ہیں یہ بدعت مذمومہ ہے، اللہ کا نام مبارک استئذان میں استعمال کرنے میں اللہ تعالیٰ کے ساتھ گستاخی ہے (۱)۔

د- اجازت طلب کرنے کے آداب:

۱۵- اگر کسی سے اجازت طلب کرے، اور یہ یقین ہوجائے کہ اس نے اس کی آواز نہیں سنی تو دوبارہ اجازت طلب کرسکتا ہے تا آں کہ وہ سن لے۔

اور اگر اجازت طلب کرے اور گمان یہ ہے کہ اس نے نہیں سنا تو جمہور کے نزدیک سنت طریقہ یہ ہے کہ تین بارے سے زیادہ اجازت طلب نہ کرے۔

امام مالک نے کہا ہے: تین بار سے زیادہ بھی کرسکتا ہے تا آنکہ اس کے سن لینے کا یقین ہوجائے (۲)۔

نووی نے ایک تیسرا قول نقل کیا ہے: اگر مشروع الفاظ سلام کے ذریعہ اجازت طلب کی گئی تو دوبارہ نہیں کرے گا، اور اگر اس کے علاوہ کسی لفظ سے ہو تو دوبارہ کرے گا (۳)۔

اس کی دلیل بخاری ومسلم وغیرہ میں حضرت ابو سعید خدری وغیرہ کی روایت ہے، حضرت ابو سعید کہتے ہیں کہ میں انصار کی ایک مجلس میں تھا کہ ابو موسی اشعری سہمے سہمے آئے اور کہا: میں حضرت عمر کے پاس گیا تھا، تین بار اجازت مانگی، مگر اجازت نہیں ملی، آخر میں لوٹ گیا، حضرت عمر نے مجھ سے پوچھا: تم کو آنے سے کس چیز نے روکا؟ میں نے کہا: میں نے تین بار اجازت مانگی، مگر اجازت نہیں ملی اس لئے لوٹ گیا، اور حضور ﷺ نے فرمایا ہے: "إذا استأذن أحدكم ثلاثا فلم يؤذن له فليرجع" (جب تم میں کوئی تین بار اجازت مانگے اور اس کو اجازت نہ ملے تو لوٹ جائے) حضرت عمر نے اس حدیث کو سن کر کہا: خدا کی قسم تجھ کو اس حدیث پر کوئی گواہ پیش کرنا ہوگا، تو کیا تم لوگوں میں سے بھی کسی نے یہ حدیث حضور ﷺ سے سنی ہے؟ اس وقت ابی بن کعب کہنے لگے: خدا کی قسم ابو موسی کے ساتھ ہم میں سے وہ جائے جو سب لوگوں سے چھوٹا (کم عمر) ہو۔ ابو سعید کہتے ہیں کہ میں ہی سب لوگوں سے چھوٹا تھا، میں ان کے ساتھ گیا، اور حضرت عمر کو خبر کردی کہ واقعی حضور ﷺ نے ایسا فرمایا ہے (۱)۔

۱۶- دوبار اجازت طلب کرنے کے درمیان کتنی دیر انتظار کرے گا اس کی تفصیل صرف حنفیہ نے کی ہے، انہوں نے کہا ہے: ہر بار استئذان کے بعد اتنی دیر انتظار کرے کہ کھانا کھانے والا، وضو کرنے والا، اور چار رکعات پڑھنے والا فارغ ہوجائے (۲)۔

ایسا اس لئے ہے تا کہ اگر کوئی اس طرح کا کام کر رہا ہے تو اس سے فارغ ہوجائے، اور اگر ایسے کسی کام میں نہ ہو تو اس کو تیاری کے لئے موقع مل جائے، اور وہ خود کو آنے والے سے ملنے سے قبل ٹھیک ٹھاک کرلے۔

جصاص نے اس سلسلہ میں اپنی سند سے یہ فرمان نبوی ذکر کیا ہے:

---

(۱) الفواکہ الدوانی ۲/ ۴۲۷۔

(۲) عمدۃ القاری علی صحیح البخاری ۲۲/ ۲۴۱، الشرح الصغیر ۴/ ۷۶۲، شرح الکافی ۴/ ۱۳۳۴، تفسیر قرطبی ۱۲/ ۲۱۴، حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۲۶۵۔

(۳) شرح النووی لصحیح مسلم ۱۴/ ۱۳۱ طبع المطبعۃ المصریۃ۔

(۱) حدیث "إذا استأذن ..." کی روایت بخاری نے کتاب الاستئذان: باب التسلیم والاستئذان ثلاثا میں، اور مسلم نے کتاب الآداب: باب الاستئذان میں کی ہے نیز امام مالک، ترمذی اور ابوداؤد نے کتاب الاستئذان میں مختلف الفاظ کے ساتھ اس کی روایت کی ہے۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۲۶۵۔

"الاستئذان ثلاث، فالأولى يستنصتون، والثانية يستصلحون، والثالثة يأذنون أو يردون"(۱)(استئذان (اجازت کا طلب کرنا) تین بار ہے: پہلی بار گھر والے (ایک دوسرے کو) خاموش کراتے ہیں، اور دوسری بار انتظام کرتے ہیں، اور تیسری بار میں اجازت دیتے ہیں، یا لوٹا دیتے ہیں)۔

اگر اجازت کا طلب کرنا آواز کے ذریعہ ہو تو آواز اتنی بلند ہونی چاہئے کہ اندر والا سن لے، لیکن چیخنا نہیں چاہئے، اور اگر دروازہ کھٹکھٹا کر اجازت لی جائے تو آہستہ کھٹکھٹائے کہ اندر والا سن لے، بہت زور سے نہیں(۲)، اس لئے کہ حضرت أنس ابن مالکؓ کی روایت میں ہے کہ حضور ﷺ کے دروازوں کو ناخنوں سے کھٹکھٹایا جاتا تھا(۳)۔

۱۷- اجازت لینے کے لئے دروازے کے بالکل سامنے کھڑا نہ ہو

اگر دروازہ کھلا ہو، بلکہ دائیں بائیں ہٹ کر کھڑا ہو(۴)۔ سنت طریقہ یہی ہے، اور حضور ﷺ نمونہ عمل ہیں۔ چنانچہ عبد اللہ بن بسر کی روایت میں ہے کہ حضور ﷺ جب کسی کے دروازے پر آتے تو بالکل سامنے کھڑے نہ ہوتے، بلکہ اس کے دائیں یا بائیں کونے پر کھڑے ہوکر فرماتے: "السلام عليكم، السلام عليكم"۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اس وقت دروازوں پر پردے نہیں ہوتے تھے(۵)۔

یہی حضور ﷺ کی ہدایت بھی ہے، چنانچہ ہزیل بن شرحبیل کی روایت میں ہے کہ ایک شخص آئے اور حضور ﷺ کے دروازے پر اجازت لینے کے لئے کھڑے ہوئے تو بالکل دروازے پر کھڑے ہوگئے (ایک روایت میں ہے: دروازے کے سامنے کھڑے ہوگئے) تو حضور ﷺ نے ان سے فرمایا: "هكذا عنك أو هكذا، فإنما الاستئذان من النظر"(۱) (ادھر ہٹ جاؤ یا ادھر ہٹ جاؤ، اس لئے کہ اجازت طلب کرنے کا حکم نظر پڑنے ہی کی وجہ سے ہے)۔

اور اگر دروازہ بند ہو تو جہاں چاہے کھڑے ہوکر اجازت لے سکتا ہے، اور اگر چاہے تو دروازہ پر دستک دے(۲)۔

۱۸- اجازت لینے والے کے لئے گھر کے اندر نظر ڈالنا حلال نہیں، اس لئے کہ گھروں کا احترام ہے اور سابقہ حدیث: "إنما الاستئذان من النظر" اس کی دلیل ہے(۳)۔

مروی ہے کہ حضرت حذیفہ بن یمان کا ایک پڑوسی دروازہ پر کھڑے ہوکر اندر دیکھنے لگا اور زبان سے کہہ رہا تھا: السلام علیکم، اندر آجاؤں؟ حضرت حذیفہ نے فرمایا: اپنی آنکھ سے تو اندر آچکے ہو، ہاں اپنی سرین سے داخل نہیں ہوئے(۴)۔

اگر اجازت لینے والے نے اندر نظر ڈال دی، اور گھر والے نے اس کی آنکھ کو کوئی نقصان پہنچادیا تو کیا ضامن ہوگا؟ اس مسئلہ میں اختلاف وتفصیل ہے جو اصطلاح: "جنایت" میں ملے گی۔

اگر کوئی اجازت لے اور گھر والا پوچھے: دروازے پر کون ہے؟ تو نام بتانا ضروری ہے، اور یہ کہے: فلاں شخص ہے، یا کہے: فلاں شخص اندر آسکتا ہے؟ وغیرہ وغیرہ، یہ نہ کہے کہ: "میں"، اس لئے کہ "میں"

(۱) احکام الجصاص ۳/ ۳۸۲، بدائع الصنائع ۵/ ۱۲۴، ۱۲۵۔
(۲) تفسیر قرطبی ۱۲/ ۲۱۷۔
(۳) مجمع الزوائد میں ہے: اس کو بزار نے روایت کیا ہے، اس میں ایک راوی "ضرار بن صرد" ہے جو ضعیف ہے (۸/ ۴۳ طبع مکتبۃ القدسی)۔
(۴) احکام القرآن للجصاص ۳/ ۳۸۳، تفسیر قرطبی ۱۲/ ۲۱۶۔
(۵) اس حدیث کی روایت ابوداؤد نے کتاب الأدب: باب کم مرة یسلم الرجل فی الاستئذان میں کی ہے۔

(۱) اس حدیث کی روایت ابوداؤد نے کتاب الأدب: باب الاستئذان میں کی ہے۔
(۲) تفسیر قرطبی ۱۲/ ۲۱۶۔
(۳) شرح النووی صحیح مسلم ۱۴/ ۱۳۸۔
(۴) تفسیر قرطبی ۱۲/ ۲۱۸۔

کہنے سے کوئی فائدہ یا مزید وضاحت نہیں ہوتی بلکہ وہم باقی رہتا ہے(۱)، جیسا کہ حضرت جابر کی سابقہ حدیث میں ہے۔

اگر اجازت لے اور اجازت مل جائے تو اندر چلا جائے، اور اگر اجازت نہ ملے تو لوٹ جائے اور اجازت لینے پر اصرار نہ کرے، اور کوئی بری بات زبان سے نہ نکالے، دروازے پر انتظار میں نہ بیٹھے، اس لئے کہ گھر کے اندر لوگوں کے مختلف کام کاج اور ضروریات ہوتی ہیں، دروازے پر بیٹھ کر انتظار کرنے میں ان کو تنگی محسوس ہوگی، قلبی سکون باقی نہ رہے گا، اور ہوسکتا ہے کہ ان کی ضرورت پوری نہ ہو اس لئے لوٹ جانا ہی اس کے لئے بہتر ہے، اس کی دلیل یہ فرمان باری ہے: "وَإِنْ قِيلَ لَكُمُ ارْجِعُوا فَارْجِعُوا هُوَ أَزْكَى لَكُمْ" (۲) (اگر تم کو جواب ملے کہ پھر جاؤ، تو پھر جاؤ اس میں خوب ستھرائی ہے تمہارے لئے)۔

دوم

دوسرے کی ملکیت یا حق میں تصرف کے لئے اجازت لینا:

۱۹ - اصل یہ ہے کہ کسی آدمی کے لئے دوسرے کی ملکیت یا اس کے حق میں شریعت یا صاحب حق کی اجازت کے بغیر تصرف کرنا جائز نہیں، اگر اجازت مل جائے تو زیادتی نہیں ہوگی، لہذا دوسرے کا کھانا مالک کی اجازت کے بغیر اور غیر مجبوری کی حالت میں کھانا جائز نہیں، اور دوسرے کے گھر میں اس کی اجازت کے بغیر رہائش اختیار کرنا جائز نہیں، اس کی دلیل یہ حدیث ہے کہ حضور ﷺ نے فرمایا: "لا يحلبن أحد ماشية غيره إلا بإذنه" (کوئی بھی دوسرے کے جانور کا دودھ اس کی اجازت کے بغیر نہ دوہے)۔ اس لئے کہ اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ دوسرے کے مال کو بلا اجازت لینا،

(۱) شرح النووی لصحیح مسلم ۱۴/ ۱۳۵، حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۲۶۵، الشرح الصغیر ۴/ ۷۶۲، تفسیر قرطبی ۱۲/ ۲۱۷۔

(۲) سورۂ نور/ ۲۸، دیکھئے: بدائع الصنائع ۵/ ۱۲۵، الشرح الصغیر ۴/ ۷۶۲۔

کھانا، یا تصرف میں لانا حرام ہے، اس معاملہ میں دودھ اور دوسری چیزوں میں کوئی فرق نہیں ہے(۱)۔

بسا اوقات مالک اپنی ملکیت یا حق میں تصرف کی اجازت بغیر اجازت طلب کئے اپنی طرف سے ازخود دے دیتا ہے، مثلاً اپنے اجیر سے کہہ دے کہ جو کھانے کی چیزیں تم بنا رہے ہو ان میں سے کھا سکتے ہو لیکن اٹھا کر لے نہیں جا سکتے، اور اس صورت میں اجازت لینے کی ضرورت نہیں، اس لئے کہ مقصود (اجازت) حاصل ہے۔

اور کبھی اجازت نہیں دیتا، اور اس صورت میں اگر کوئی دوسرے کی ملکیت میں تصرف کرنا چاہے تو اس کے لئے اجازت لینی ضروری ہے، دیکھئے اصطلاح: ''اذن''۔

دوسرے کی ملکیت یا حق میں تصرف کی چند شکلیں یہ ہیں:

الف - ممنوعہ املاک میں داخل ہونے کے لئے اجازت لینا:

۲۰ - کسی کے لئے جائز نہیں کہ دوسرے کی ملکیت (خواہ گھر ہو یا چہار دیواری والا باغ یا کچھ اور) اس میں اس کی اجازت کے بغیر داخل ہو(۲)۔ گھروں میں داخل ہونے کے لئے اجازت طلب کرنے کے بارے میں گفتگو تفصیل سے گزر چکی ہے۔

ب - شوہر کے گھر میں دوسرے کو داخل کرنے کے لئے عورت کا اجازت لینا:

۲۱ - عورت اگر گھر میں ایسے شخص کو داخل کرنا چاہتی ہے جس کے بارے میں معلوم ہے کہ اس کا شوہر اس کا آنا پسند نہیں کرتا، تو عورت کے لئے ضروری ہے کہ شوہر سے اجازت لے، یہ اتفاقی مسئلہ ہے،

(۱) شرح النووی لصحیح مسلم ۱۲/ ۲۹ طبع المطبعة المصریہ۔

(۲) الفتاوی الہندیہ ۵/ ۳۷۳- ۳۷۴، حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۲۵۵، الانصاف ۴/ ۲۹۱۔

اس لئے کہ فرمان نبوی ہے:"ولا تأذن في بيته إلا بإذنه"(۱) (اور وہ (عورت) اپنے شوہر کے گھر میں اس کی اجازت کے بغیر کسی کو آنے کی اجازت نہ دے)، اس سے صرف اضطراری حالات مستثنیٰ ہیں۔

شارح بخاری عینی نے کہا ہے: ہاں اگر ضرورت کے وقت داخل ہونے کا تقاضا ہو مثلاً کسی کو جس گھر میں وہ ہے اس سے متصل کسی جگہ میں داخل ہونے کی اجازت دینا، یا ایسے گھر میں داخل ہونے کی اجازت دینا جو اس کی رہائش گاہ سے الگ ہے، یا مہمانوں کے کمرہ میں داخل ہونے کی اجازت دینا، تو اس میں کوئی حرج نہیں ہے، اس لئے کہ ضرورتیں شرعی طور پر مستثنیٰ ہیں(۲)۔

ج- باغ کا پھل کھانے اور جانور کا دودھ پینے کے لئے اجازت لینا:

۲۲- کسی کے لئے جائز نہیں کہ اجازت کے بغیر دوسرے کے جانور کا دودھ دوہے، یا اس کے باغ کا پھل کھائے، عمومی طور پر حنفیہ، مالکیہ اور شافعیہ کے یہاں یہی حکم ہے (۳)۔ اس لئے کہ بخاری ومسلم وغیرہ میں حضرت عبداللہ بن عمر کی روایت ہے کہ رسول پاک علیہ السلام نے ارشاد فرمایا:"**لايحلبن أحد ماشية امرئ بغير إذنه، أيحب أحدكم أن تؤتى مشربته فتكسر خزانته فينتقل طعامه، فإنما تخزن لهم ضروع مواشيهم أطعماتهم، فلا يحلبن أحد ماشية أحد إلا بإذنه**"(۱) (کوئی دوسرے کے جانور کا دودھ اس کی اجازت کے بغیر نہ دوہے، کیا تم میں کوئی اس بات کو پسند کرے گا کہ کوئی اس کے گودام میں آکر اس کے غلہ کا کوٹھا توڑ دے، اور غلہ لے کر چل دے، ایسی ہی جانوروں کے تھن ان کے کھانے کے (کوٹھے ہیں کہ وہ ان کے کھانے) کو محفوظ رکھتے ہیں تو کسی کے جانور کا دودھ اس کی اجازت کے بغیر نہ دوہے)۔

بعض حضرات مثلاً امام احمد بن حنبل اور اسحاق بن راہویہ کہتے ہیں کہ بغیر اجازت باغ کا پھل کھانا، اور جانور کا دودھ نکالنا جائز ہے اگر چہ اس کے مالک کی حالت معلوم نہ ہو، اس لئے کہ سنن ابو داؤد میں حضرت سمرہ بن جندب کی روایت ہے کہ حضور علیہ السلام نے ارشاد فرمایا:"**إذا أتى أحدكم على ماشية، فإن كان فيها صاحبها فليستأذنه فإن أذن له فليحلب وليشرب، وإن لم يكن فيها فليصوت ثلاثا، فإن أجاب فليستأذنه، وإلا فليحتلب وليشرب ولا يحمل**"(۲) (اگر تم میں سے کوئی جانوروں کے پاس آئے، اور ان کا مالک موجود ہو تو اس سے اجازت لے لے، اگر اجازت دے دے تو دودھ نکال کر پی لے، اگر مالک موجود نہ ہو تو تین بار آواز لگائے، اگر جواب ملے تو اجازت لے لے، ورنہ دودھ دوہ کر پی لے اور اٹھا کر نہ لے جائے)۔

د- عورت کا اپنے شوہر سے اس کے مال سے صدقہ کرنے کے لئے اجازت لینا:

۲۳- شوہر کی ملکیت میں عورت کا جو طے شدہ حق ہے مثلاً کھانا، پینا،

---

(۱) اس حدیث کو بخاری نے کتاب النکاح باب لا تأذن المرأة في بيت زوجها لأحد إلا بإذنه میں، مسلم نے کتاب الزکاۃ میں، ترمذی نے کتاب الأدب میں، اور نسائی نے کتاب الصوم میں روایت کیا ہے۔

(۲) عمدۃ القاری ۲۰/ ۱۸۶ طبع المنار۔

(۳) عمدۃ القاری ۱۲/ ۲۷۸، شرح النووی لصحیح مسلم ۱۲/ ۲۹، عون المعبود ۲/ ۳۴۴ طبع ہندوستان۔

(۱) اس حدیث کو بخاری (فتح الباری ۵/ ۸۸) اور مسلم (۳/ ۵۲ ۱۳ طبع عیسی الحلبی) دونوں نے کتاب اللقطہ میں روایت کیا ہے۔

(۲) عمدۃ القاری ۱۲/ ۲۷۸، شرح النووی لصحیح مسلم ۱۲/ ۲۹، عون المعبود ۲/ ۳۴۴۔

عادت کے موافق لباس، ان میں وہ شوہر سے اجازت نہیں لے گی، ان میں کسی کا اختلاف معلوم نہیں ہوتا، اس لئے کہ حضرت ہند بنت عتبہ کی روایت میں ہے کہ انہوں نے عرض کیا: اے اللہ کے رسول! ابوسفیان بخیل آدمی ہیں، مجھے اتنا خرچ نہیں دیتے جو مجھ کو اور میرے بچوں کو کافی ہو، مگر یہ کہ ان مال میں سے کچھ لے لوں اور ان کو خبر نہ ہو، حضور ﷺ نے فرمایا: "خذي ما یکفیک وولدک بالمعروف" (۱) (تو ان کے مال سے خیر خواہی کے جذبہ کے ساتھ لے لے، جتنا تجھ کو اور تیرے بچوں کو کافی ہو)۔

اسی طرح معمولی چیز جس میں لوگ درگزر کرتے ہیں، اس کے صدقہ کرنے میں اجازت نہیں لے گی، مثلاً درہم اور روٹی وغیرہ، بشرطیکہ شوہر کی طرف سے ممانعت نہ ہو(۲)۔ اس لئے کہ صحیحین میں حضرت اسماء بنت ابوبکر صدیق کی روایت ہے کہ وہ رسول اللہ ﷺ کی خدمت میں آئیں اور عرض کیا: اے اللہ کے رسول! میرے پاس تو کچھ نہیں مگر جو زبیر مجھے دیتے ہیں تو کیا مجھے گناہ ہوگا، اگر میں اس میں سے کچھ صدقہ کروں؟ آپ ﷺ نے فرمایا: "ارضخي ولا توعي فیوعي علیک" (۳) (جتنا تم دے سکو دو، اور سینت سینت کر نہ رکھو، ورنہ اللہ بھی تم سے سینت کر رکھے گا)، اور حضرت عائشہؓ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "ما أنفقت المرأة من بیت زوجها غیر مفسدة کان لها

---

(۱) اس حدیث کو بخاری نے کتاب النفقات میں، اور مسلم نے کتاب الاقضیہ میں روایت کیا ہے۔

(۲) الأموال لأبي عبید ۷ / ۵ ۳ طبع مطبعہ حجازی مصر، مصنف ابن ابی شیبہ ۱ / ۵ ۱۳ ''ب'' مخطوطہ طوب قبلائی استنبول۔

(۳) اس کی روایت بخاری نے کی ہے حضرت اسماء بنت ابوبکر سے مروی ہے کہ وہ رسول اللہ ﷺ کے پاس آئیں تو آپ ﷺ نے فرمایا: "لا توعي فیوعي الله علیک ارضخي ما استطعت" (بخاری ۳ / ۱۱۹، کتاب الزکاۃ، باب نمبر ۲۲ طبع استنبول الکتب استہ)۔

أجرها وله مثله، ولها بما أنفقت وللخازن مثل ذلک، من غیر أن ینقص من أجورهم شيء" (۱) (عورت اپنے شوہر کے گھر سے جو بھی خرچ کرے گی بشرطیکہ اس کے مال کو تباہ نہ کرے تو اس کو اجر ملے گا، اور اسی طرح اس کے شوہر کو ملے گا، اور عورت کو خرچ کرنے کے بدلہ ثواب ہے اور خازن (خزانچی) کے لئے بھی اسی کے مثل ثواب ہے، کسی کے اجر میں کوئی کمی نہیں کی جائے گی)۔

ایک قول یہ ہے کہ شوہر کی اجازت کے بغیر عورت کے لئے اس کے مال میں سے صدقہ کرنا جائز نہیں (۲)، اس لئے کہ حضرت ابو امامہ باہلی کی روایت میں ہے کہ انہوں نے رسول اللہ ﷺ کو یہ فرماتے ہوئے سنا: "لا تنفق المرأة شیئا من بیتها إلا بإذن زوجها، قیل: یا رسول الله ولا الطعام؟ قال: ذلک أفضل أموالنا" (۳) (عورت اپنے گھر سے شوہر کی اجازت کے بغیر کچھ خرچ نہ کرے، دریافت کیا گیا، غلہ بھی نہیں؟ آپ نے فرمایا: یہ تو ہمارے افضل ترین اموال میں سے ہے)، نیز فرمان نبوی ہے: "لا یحل مال امرئ مسلم إلا عن طیب نفس منه" (۴) (کسی مسلمان کا مال اس کی خوش دلی کے بغیر حلال نہیں)، ابن قدامہ نے المغنی میں

---

(۱) اس کی روایت بخاری نے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے کی ہے وہ فرماتی ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "إذا تصدقت المرأة من طعام زوجها غیر مفسدة کان لها أجرها ولزوجها بما کسب وللخازن مثل ذلک" (جب عورت اپنے شوہر کے غلہ میں سے صدقہ کرتی ہے بشرطیکہ اس کو برباد نہ کرے تو اسے اس کا اجر ملتا ہے اور شوہر کو کمائی کا اجر ملتا ہے اور خازن کو بھی اس کے مثل ملتا ہے) (بخاری ۴ / ۱۱۹، کتاب الزکاۃ، باب نمبر ۲۵ طبع استنبول)۔

(۲) المغنی ۴ / ۵۱۵ - ۵۱۶، نیل الاوطار ۶ / ۱۶ طبع المطبعۃ العثمانیہ المصریہ۔

(۳) حدیث: "لا تنفق..." کی روایت ترمذی نے حضرت ابو امامہ باہلی سے مرفوعاً کی ہے اور کہا: حدیث حسن ہے (۳ / ۵۷ طبع استنبول، کتاب الزکاۃ، باب نمبر ۳۴، فی نفقۃ المرأۃ من بیت زوجها)۔

(۴) حدیث: "لا یحل مال امرئ..." کی روایت بیہقی نے ابوحرہ رقاشی کے

کہا ہے: پہلی بات زیادہ درست ہے، اس لئے کہ حضرت عائشہ واسماء کی احادیث خاص ہیں اور صحیح ہیں، اور یہ حدیث "لا یحل مال امرئ..." عام ہے، اور خاص عام پر مقدم ہوتا ہے، جب کہ حضرت ابو امامہ کی حدیث ضعیف ہے (۱)۔

آپ کو اس کی تفصیل اصطلاح: ''صدقہ'' اور ''ہبہ'' میں ملے گی۔

ھ- جس کے ذمہ حق ہو اس کا صاحب حق سے اجازت لینا:

۲۴ - حنفیہ، مالکیہ اور شافعیہ کی رائے ہے کہ جس کے ذمہ لازمی فوری حق ہو، اس کے لئے ضروری ہے کہ صاحب حق سے اجازت لے مثلاً قرض دار قرض خواہ کے ساتھ اور اگر قرض دار کسی فرض عین کی ادائیگی (جیسے نفیر عام کے وقت غزوہ میں نکلنے) کے لئے گیا ہو تو یہ وجوب ساقط ہو جاتا ہے۔

اگر حق فوری نہ ہو تو اجازت لینا واجب نہیں، اس لئے کہ وقت ادائیگی آنے سے قبل اس سے مطالبہ نہیں (۲)۔ اس سلسلہ میں تفصیل ہے جس کی جگہ اصطلاح ''جہاد''، اور ''دین'' ہے، اور حنابلہ کی رائے ہے کہ دین فوری ہو یا مؤجل، اجازت لینا واجب ہے (۳)۔

و- طبیب کا علاج کے لئے اجازت لینا:

۲۵ - فقہاء نے فرق کیا ہے کہ اگر مریض مرنے والا ہو مثلاً زخمی اور

= چچا سے مرفوعا کی ہے، نیز احمد نے اور ان کے صاحبزادہ نے ان کی زیادات میں کی ہے اور طبرانی نے عمر بن بشر بلی سے اس کی روایت کی ہے، ہیثمی نے کہا: احمد کے رجال ثقہ ہیں (السنن الکبری للبیہقی ۶/ ۱۰۰ طبع الہند، مجمع الزوائد ۴/ ۱۷۱، ۲/ ۱۷۲ طبع مکتبۃ القدسی)۔

(۱) المغنی ۴/ ۵۱۶۔

(۲) شرح الزرقانی ۳/ ۱۱۰ طبع دار الفکر بیروت، حاشیۃ الجمل ۵/ ۱۹۰ طبع دار احیاء التراث الاسلامی، البحر الرائق ۵/ ۷۷-۷۸ طبع المطبعۃ العلمیہ۔

(۳) المغنی ۸/ ۳۶۰، الإنصاف ۴/ ۱۲۲ طبع مطبعۃ السنۃ المحمدیہ ۱۳۷۵ھ۔

علاج کے ذریعہ اس کی زندگی بچائی جاسکتی ہو تو اس صورت میں طبیب کا فرض ہے کہ بلا اجازت علاج شروع کردے تاکہ ایسے زخمی کو موت کے منہ سے بچا سکے، اس لئے کہ قدرت کے بعد اس کو بچانا فرض عین ہوگیا ہے، یہاں تک کہ اگر وہ گریز کرے تو گنہ گار ہوگا اور اگر اس کے بچانے کی کوشش نہ کرنے کی وجہ سے وہ مرجائے تو طبیب ضامن ہوگا یا نہیں؟ اس میں اختلاف ہے (۱)۔

اگر مریض کی یہ حالت نہ ہو تو بلا اجازت طبیب کے لئے علاج شروع کرنا جائز نہیں، اگر اس کی اجازت سے علاج شروع کرے اور مریض کا کچھ نقصان ہو تو طبیب پر ضمان نہیں، اور اگر بلا اجازت علاج شروع کردے اور وہ ہلاک ہو جائے تو طبیب پر ضمان ہے (۲)۔ دیکھئے اصطلاح: ''تطبیب''، ''جنایت'' اور ''دیت''۔

ز- جمعہ قائم کرنے کے لئے بادشاہ کی اجازت:

۲۶ - مالکیہ اور شافعیہ کا قول ہے اور حنابلہ کے یہاں یہی صحیح قول ہے کہ جمعہ کی صحت کے لئے امام کی اجازت شرط نہیں، اور مالکیہ وشافعیہ نے تصریح کی ہے کہ اجازت لینا مستحب ہے، اس کی دلیل یہ ہے کہ جس وقت حضرت عثمانؓ کا محاصرہ تھا، اس وقت ان سے اجازت لئے اور اجازت ملے بغیر حضرت علیؓ نے جمعہ قائم کیا۔ یہ واقعہ صحابہ کی موجودگی میں پیش آیا، نیز اس لئے کہ یہ بدنی عبادت ہے اس کا قائم کرنا اجازت پر موقوف نہیں۔

حنفیہ کی رائے اور حنابلہ کے یہاں ایک قول یہ ہے کہ نماز جمعہ کی صحت کے لئے امام کی اجازت شرط ہے، ائمہ سے یہی منقول

(۱) المغنی ۵/ ۵۹۵، حاشیۃ الجمل ۵/ ۷، شرح الزرقانی ۸/ ۸۔

(۲) بدائع الصنائع ۱۰/ ۴۷۷۹ طبع مطبعۃ الامام مصر، الہدایہ بشرح فتح القدیر ۸/ ۴۹۱ طبع بولاق ۱۳۱۸ھ، حاشیۃ الجمل ۵/ ۴۳۔

اورمعمول یہ ہے، نیز اس لئے کہ اس میں فتنہ کا سدباب ہے(۱)۔

ح-ماتحت کا اپنے سردار سے اجازت لینا:

۲۷- حکومتوں اور اختیارات کا تقرر مصالح کی نگہداشت اور حفاظت کے لئے ہوتا ہے اور ہر حاکم وذمہ دار سے اس کے اختیارات کی حدود میں اجازت لینا ایک ضروری چیز ہے تاکہ تمام امور صحیح طور پر انجام پائیں اور انتشار نہ پیدا ہو، اور یہ بہت وسیع باب ہے۔

اگر امیر لوگوں کو لے کر جہاد میں جائے تو ساتھ والوں میں کسی کے لئے جائز نہیں کہ اس کی اجازت کے بغیر توشہ یا سامان لینے کے لئے نکلے، یا دشمن کے کسی فرد کو دعوت مبارزت دے، یا کوئی نیا کام کرے اس لئے کہ امیر لشکر کو، اپنے لوگوں اور دشمن کے حالات، ان کے خفیہ ٹھکانوں اور مقامات اور ان کے قرب وبعد کی زیادہ واقفیت ہوتی ہے، لہذا اگر وہ اس کی اجازت کے بغیر نکل جائے تو ہوسکتا ہے کہ گھات میں لگے ہوئے دشمن سے سامنا ہوجائے یا فوج کے اگلے دستہ سے اس کی مڈبھیڑ ہوجائے اور وہ اس کو گرفتار کرلیں یا امیر لشکر مسلمانوں کو لے کر کوچ کرجائے اور وہ تنہا رہ جائے اور وہیں ہلاک ہوجائے (۲)۔

کچھ لوگ جنگ میں لشکر کے ساتھ ہوں اور لشکر دوسری جگہ منتقل ہونا چاہے، اور کوئی فوجی کسی وجہ سے پیچھے رہنا چاہے تو ان میں سے کسی کے لئے جائز نہیں کہ اجازت کے بغیر لشکر کے ساتھ روانہ ہونے سے گریز کرے (۳)۔

اگر امام یا امیر اہل رائے کو کسی مسئلہ میں مشورہ کے لئے اکٹھا کرے تو اس کی اجازت کے بغیر کسی کو واپس ہونے کا حق نہیں، کیونکہ اس کی رائے کی ضرورت پڑسکتی ہے (۱) اس لئے کہ فرمان باری ہے:

"إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَإِذَا كَانُوا مَعَهُ عَلَى أَمْرٍ جَامِعٍ لَمْ يَذْهَبُوا حَتَّى يَسْتَأْذِنُوهُ إِنَّ الَّذِينَ يَسْتَأْذِنُونَكَ أُولَئِكَ الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ" (۲)

(بس مومنین تو وہی ہیں جو ایمان رکھتے ہیں اللہ اور اس کے رسول پر اور جب رسول کے پاس (کسی ایسے) کام پر ہوتے ہیں جس کے لئے مجمع کیا گیا ہے تو جب تک آپ سے اجازت نہیں لے لیتے جاتے نہیں، بے شک جو لوگ آپ سے اجازت لیتے ہیں وہ تو وہی لوگ ہیں جو اللہ اور اس کے رسول پر ایمان رکھتے ہیں)۔ آیت حضور پاک ﷺ کے ساتھ خاص نہیں، کیونکہ حکم ان مصالح عامہ کی نگہبانی میں رسول اللہ ﷺ کے خلیفہ ونائب ہوتے ہیں، لہذا ان پر بھی آیت کا حکم منطبق ہوگا۔

ط-عورت کا اپنے شوہر کے گھر سے نکلنے کے لئے اس سے اجازت لینا:

۲۸-عورت پر اپنے شوہر کے گھر سے نکلنے کے لئے اس سے اجازت لینا ضروری ہے، کیونکہ عورت کا گھر میں پابند رہنا شوہر کا حق ہے، اگر وہ شوہر کی اجازت کے بغیر نکل جائے تو وہ اس کو تنبیہ کرسکتا ہے، اس سے صرف ضرورت یا حاجت کے حالات مستثنیٰ ہیں (۳)۔

فقہاء نے اس سے صرف اس حالت کو مستثنیٰ کیا ہے کہ مسلمانوں پر دشمن کے حملہ کی وجہ سے جنگ کے لئے نکلنے کا اعلان عام ہو اور

(۱) الأحکام السلطانیہ لأبی یعلی ر ۸۳، ۸۴، الأحکام السلطانیہ للماوردی رص ۱۰۳، المقنع ۹/۱، ۳۲، ۵۳، الطحطاوی علی مراقی الفلاح رص ۲۷۸، حاشیۃ الدسوقی ۳۸۴/۱۔
(۲) المغنی ۳۶۷/۸۔
(۳) المغنی ۳۷۰/۸۔

(۱) تفسیر قرطبی ۳۲۰/۱۲۔
(۲) سورۂ نور ر ۶۲۔
(۳) إحیاء علوم الدین ۵۷/۲ طبع مطبعۃ الاستقامۃ، شرح الزرقانی ۹۰/۴، أسنی المطالب ۲۳۹/۳ طبع المکتبۃ الاسلامیہ، المغنی ۲۰/۷، ۳۶۔

عورت اپنے شوہر کی اجازت کے بغیر نکل جائے۔

حنفیہ نے اس کو بھی مستثنیٰ کیا ہے کہ عورت اپنے اپاہج باپ کی خدمت کے لئے نکلے، جب کہ باپ کے پاس کوئی خدمت گزار نہ ہو، یا اپنے ساتھ پیش آنے والے کسی واقعہ کے بارے میں فتوی معلوم کرنے نکلے، جب کہ کوئی ایسا شخص میسر نہ ہو جو اس کے نکلے بغیر اس کو مسئلہ کا شرعی حکم بتادے(۱)۔ یہ اس صورت میں ہے جب کسی ممنوع کے ارتکاب کا اندیشہ ہو۔

ی-والدین سے ایسے کام کی اجازت لینا جسے وہ ناپسند کریں:

۲۹- اگر انسان ایسا کام کرنا چاہے جس کو والدین ناپسند کرتے ہیں اور وہ کام ایسا ہو کہ اس کے لئے اس سے مفر ہو تو ان کی اجازت کے بغیر اس کام کو انجام دینا جائز نہیں تا کہ ان کی فرمانبرداری، اور ان کے حقوق کی رعایت ہو، لیکن اگر والدین کافر ہوں اور اس کام کو اس وجہ سے ناپسند کریں کہ اس میں اسلام اور مسلمانوں کی مدد ہے، مثلاً جہاد، دین کا علم حاصل کرنا اور دعوت دین وغیرہ تو اس صورت میں ان کی اجازت ملنے اور نہ ملنے کا کوئی اعتبار نہیں ہے۔

اس مسئلہ میں سفیان ثوری کا اختلاف ہے، وہ کہتے ہیں کہ والدین کی اجازت کے بغیر اگر چہ وہ کافر ہوں، جہاد نہیں کرے گا، اس لئے کہ روایات (جو آگے آرہی ہیں) عام ہیں، لہذا اگر لڑکا ایسی جگہ کے لئے نکلنا چاہے جس میں ہلاکت کا اندیشہ ہے مثلاً جہاد کے لئے نکلنا جب کہ فرض عین نہ ہو یا ایسی جگہ کے لئے نکلنا چاہے، جہاں ہلاکت کا اندیشہ نہیں، البتہ والدین کو نقصان پہنچنے کا اندیشہ ہے مثلاً کوئی حج کے لئے نکلنا چاہے اور اس کے والدین تنگ دست ہوں، ان کا نفقہ اسی کے ذمہ واجب ہو، اس کے پاس اتنا مال نہیں کہ حج کے خرچہ (توشہ راہ اور سواری) اور والدین کے خرچہ کے لئے کافی ہو، یا دوسرے شہر میں جا کر طلب علم یا تجارت کرنا چاہے، اور والدین کے بے سہارا اور ضائع ہوجانے کا اندیشہ ہو تو ان کی اجازت کے بغیر نکلنا اس کے لئے جائز نہیں۔

اس کی دلیل سنن ابی داؤد ونسائی میں مذکور یہ روایت ہے: ''جئت أبایعک علی الهجرة وترکت أبوي یبکیان، فقال ﷺ: ارجع فأضحکهما کما أبکیتهما''(۱) (ایک شخص رسول اللہ ﷺ کی خدمت میں آیا اور عرض کیا: میں ہجرت کے لئے آپ کے ہاتھ پر بیعت کرنے آیا ہوں، اور والدین کو روتے ہوئے چھوڑا ہے، حضور ﷺ نے فرمایا: واپس جا کر انہیں ہنساؤ، جیسا کہ تم نے ان کو رلایا ہے)۔

نیز حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاص کی روایت میں ہے: ''جاء رجل إلی رسول الله ﷺ فقال: یا رسول الله! أجاهد؟ فقال: ألک أبوان؟ قال: نعم، قال: ففیهما فجاهد''(۲) (ایک شخص رسول اللہ ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوا اور عرض کیا: اے اللہ کے رسول! کیا میں جہاد کو جاؤں؟ آپ ﷺ نے فرمایا: والدین ہیں؟ انہوں نے عرض کیا: ہاں، آپ نے فرمایا: پھر تو انہیں میں جہاد کرو)۔

اگر کام ایسا ہے، جس سے مفر نہیں مثلاً یہ کہ وہ کام اس کے ذمہ فرض عین ہو تو اس کو انجام دینے کے لئے ان سے اجازت لینا شرط

---

(۱) فتح القدیر ۴/ ۵۲۰ طبع بولاق، شرح السیر الکبیر ۱/ ۲۰۱، الفتاوی الہندیہ ۵/ ۳۶۵، ابن عابدین ۳/ ۲۴۰، المغنی ۸/ ۵۸۳، الزرقانی ۳/ ۱۱۱، حاشیۃ الجمل ۵/ ۱۹۰، ۱۹۱، حاشیہ قلیوبی ۴/ ۲۱۶۔

(۱) اس کی روایت نسائی اور ابوداؤد نے کتاب الجہاد میں کی ہے۔

(۲) اس حدیث کو بخاری (فتح الباری ۱۰/ ۴۰۳ طبع السلفیہ) اور مسلم (۴/ ۱۹۷۵ طبع عیسی الحلبی) نے روایت کیا ہے البتہ مسلم کی روایت میں ہے: ''أحيّ والداک'' (کیا تمہارے والدین زندہ ہیں)؟

نہیں ہے مثلاً حالت جہاد میں اگر دشمن کسی اسلامی شہر پر حملہ کردے تو اس کے دفاع میں اپنے والد کی اجازت کے بغیر نکل سکتا ہے (۱)۔

ک-بیوی سے عزل کرنے کے لئے اجازت لینا:

۳۰- اصل یہ ہے کہ زوجین میں سے ہر ایک کو اولاد پیدا کرنے کا حق ہے، لہذا شوہر کے لئے جائز نہیں کہ اپنی بیوی کی اجازت کے بغیر اس سے عزل کرے، یہی حنفیہ و مالکیہ کا مذہب، حنابلہ کے یہاں اولی اور شافعیہ کے یہاں ایک قول ہے اور عورت کے لئے جائز نہیں کہ شوہر کی اجازت کے بغیر حمل کو روکنے کا کوئی ذریعہ اختیار کرے۔

اس لئے کہ حدیث نبوی ہے "نهى رسول الله ﷺ أن يعزل عن الحرة إلا بإذنها" (۲) (کہ رسول اللہ ﷺ نے آزاد عورت سے اس کی اجازت کے بغیر عزل کرنے سے منع کیا ہے (اس کی روایت امام احمد نے کی ہے)، اور شافعیہ کے یہاں دوسرا یہ قول ہے کہ جائز ہے، اگر چہ عورت اجازت نہ دے۔

ل-عورت کا اپنے شوہر سے نفل روزہ رکھنے کے لئے اجازت لینا:

۳۱-عورت اپنے شوہر کی موجودگی میں نفل روزہ اس کی اجازت کے بغیر نہیں رکھ سکتی، اس لئے کہ فرمان نبوی ہے: "لاتصوم المرأة وبعلها شاهد إلا بإذنه" (۱) (عورت اپنے شوہر کی موجودگی میں اس کی اجازت کے بغیر روزہ نہ رکھے۔ اس میں حکمت یہ ہے کہ وہ شوہر کے کسی حق مثلاً جماع اور اس کے دواعی وغیرہ کو روک نہ دے۔ دیکھئے: اصطلاح "صیام"۔

م-عورت کا اپنے شوہر سے دوسرے کے بچہ کو دودھ پلانے کے لئے اجازت لینا:

۳۲- اگر عورت دوسرے کے بچہ کو دودھ پلانا چاہے تو ضروری ہے کہ اپنے شوہر سے اس کے بارے میں اجازت لے لے، البتہ اگر اس کے ذمہ متعین ہو جائے تو اس صورت میں اس پر دودھ پلانا فرض ہے، اگر چہ اجازت نہ ملی ہو (۲)۔ دیکھئے: اصطلاح "رضاع"۔

ن-شوہر کا اپنی بیوی سے اس کی باری میں دوسری بیوی کے پاس رات گزارنے کے لئے اجازت لینا:

۳۳- مرد کے لئے ناجائز ہے کہ جس بیوی کی باری ہو اس کی اجازت کے بغیر دوسری بیوی کے پاس رات گزارے (۳)۔

دیکھئے اصطلاح: "نکاح" اور "قسم"۔

---

(۱) الفتاوی الہندیہ ۵/ ۳۶۵ طبع بولاق ۱۳۱۰ھ حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۱۴۰، المغنی ۸/ ۳۵۸، اور اس کے بعد کے صفحات، شرح الزرقانی ۳/ ۱۱۱، حاشیۃ الجمل ۵/ ۱۹۰-۱۹۱ طبع دار احیاء التراث العربی، حاشیہ قلیوبی ۴/ ۱۳۶۔

(۲) ابن عابدین ۵/ ۲۳۹، البدائع ۶/ ۲۹۶۵ طبع الامام، المغنی ۷/ ۲۳، فتاوی شیخ علیش ۱/ ۳۹۸، المہذب ۲/ ۶۷، اور حدیث کی روایت ابن ماجہ (۱/ ۶۲۰ طبع عیسی الحلبی) اور احمد (۱/ ۳۱ طبع المیمنیہ) نے کی ہے سنن ابن ماجہ کے محقق نے بوصیری کے حوالہ سے لکھا ہے کہ انہوں نے "زوائد ابن ماجہ" میں کہا ہے: اس کی سند میں ابن لہیعہ ہیں، جو ضعیف ہیں، اور یہی علت

= ابن حجر نے تلخیص الحبیر (۳/ ۱۸۸ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیۃ المتحدہ قاہرہ) میں بتائی ہے۔

(۱) اس حدیث کی روایت بخاری نے کتاب النکاح باب صوم المرأة بإذن زوجها تطوعا میں کی ہے دیکھئے: عمدۃ القاری ۲۰/ ۱۸۴، تحفۃ الاحوذی ۳/ ۴۹۵ طبع دار الاتحاد العربی للطباعہ۔

(۲) الفتاوی الہندیہ ۵/ ۳۷۲۔

(۳) شرح الزرقانی ۴/ ۵۸، اسنی المطالب ۳/ ۲۳۱، حاشیۃ الجمل ۴/ ۵۸، الشرح الصغیر ۲/ ۵۰۸، ۵۰۹۔

س-مہمان کا واپسی کے لئے میز بان سے اجازت لینا:

۳۴-مہمان کا اپنے میز بان کے گھر سے اس سے اجازت لینے سے قبل لوٹنا جائز نہیں (۱)۔ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ نے فرمایا: جس شخص کے گھر جاؤ اس کی اجازت کے بغیر نہ نکلو، جب تک تم اس کے گھر میں ہو وہ تمہارا امیر ہے (۲)۔

ع-کسی کے گھر میں اس کی گدی (مخصوص جگہ) پر بیٹھنے کے لئے اجازت لینا:

۳۵-اگر انسان کسی کے گھر جائے تو صاحب خانہ کی اجازت کے بغیر نماز میں اس کی امامت نہ کرے، اور نہ ہی اس کی مخصوص بیٹھنے کی جگہ پر بیٹھے، اس لئے کہ سنن ترمذی میں فرمان نبوی ہے: "لا یؤم الرجل في سلطانه، ولا يجلس على تكرمته في بيته إلا بإذنه" (۳) (کوئی بھی دوسرے کی اس کی حدود اقتدار میں امامت نہ کرے، اور اس کے گھر میں اس کی گدی پر اس کی اجازت کے بغیر نہ بیٹھے)۔

ف- دو آدمیوں کے درمیان بیٹھنے کے لئے ان سے اجازت لینا:

۳۶-اگر کوئی آدمی دو شخصوں کے درمیان بیٹھنا چاہے تو ان سے اجازت لینا ضروری ہے، اس لئے کہ فرمان نبوی ہے: "لا یحل للرجل أن يفرق بين اثنين إلا بإذنهما" (۴) (دو آدمیوں کے

---

(۱) الفتاوی الہندیہ ۵/ ۳۴۴، ۳۴۵۔

(۲) کتاب الآثار لأبی یوسف نمبر: ۱۳ ۴ طبع مطبعۃ الاستقامہ۔

(۳) تحفۃ الأحوذی ۸/ ۵۵ طبع مطبعۃ المجالۃ الجدیدہ، سنن ترمذی: کتاب الأدب، حدیث نمبر: ۲۹۲۲۔

(۴) اس حدیث کی روایت ترمذی نے کتاب الأدب: باب ماجاء فی کراھیۃ الجلوس بین الرجلین بغیر إذنهما، اور سنن ابوداؤد میں حدیث کے

درمیان ان کی اجازت کے بغیر تفریق کرنا جائز نہیں)۔ اس میں حکمت یہ ہے کہ ہوسکتا ہے کہ ان دونوں کے درمیان محبت ومودت یا رازدارانہ بات ہو اور ان دونوں کے درمیان بیٹھ جانا ان کو اچھا نہ لگے۔

ص-دوسرے کے خط و کتابت کو پڑھنے کے لئے اجازت لینا:

۳۷- اگر دوسرے کے خصوصی خط کو دیکھنا ہو تو اس سے اجازت لینا ضروری ہے، اس لئے کہ حضرت عبداللہ بن عباس کی روایت میں ہے کہ رسول اللہ علیہ السلام نے ارشاد فرمایا: "من نظر فی کتاب أخيه بغير إذنه فإنما ينظر في النار" (۱) (دوسرے کا خط اس کی اجازت کے بغیر دیکھنے والا آگ میں دیکھ رہا ہے)۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ دوسرے کا کوئی راز فاش نہ ہو۔

ق-عورت کا اپنے مال میں سے خرچ کرنے کے لئے شوہر سے اجازت لینا:

۳۸- جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ بالغہ رشیدہ (سمجھدار) عورت اپنے مال میں کسی کی اجازت کے بغیر مکمل آزادی سے تصرف کرسکتی ہے۔

مالکیہ اور طاؤس کی رائے یہ ہے کہ شادی شدہ عورت اپنے شوہر سے اجازت لئے بغیر تہائی سے زیادہ اپنے مال کا تبرع نہیں کرسکتی، اور اگر وہ تصرف کردے تو کیا اس کو نافذ مانا جائے گا تا آنکہ شوہر اس کو رد کردے؟ یا وہ رد ہے تا آں کہ شوہر اس کی اجازت دے

= الفاظ یہ ہیں: "لا يجلس بين رجلين إلا بإذنهما" (دو آدمیوں کے درمیان ان کی اجازت کے بغیر نہ بیٹھے) نیز دیکھئے: تحفۃ الأحوذی ۸/ ۲۸۔

(۱) اس حدیث کو ابوداؤد نے کتاب الدعاء میں روایت کیا ہے اور "المنہل العذب المورود" میں ہے یہ حدیث اگرچہ ضعیف ہے لیکن اس کے شواہد سے تقویت ملتی ہے (۸/ ۱۵۲)۔

دے؟ مالکیہ کے یہاں یہ دونوں قول ہیں (۱)۔

لیث بن سعد کی رائے یہ ہے کہ عورت اپنے مال میں سے کوئی بھی تبرع اپنے شوہر سے اجازت لیے بغیر نہیں کرسکتی، خواہ تہائی سے کم ہو یا زیادہ (۲)۔ اور تبرع کے علاوہ تصرفات میں مرد وعورت برابر ہیں، دیکھئے اصطلاح: ''حجر''۔

ر- وہ چیزیں جن میں اجازت لینے کی ضرورت ہی نہیں:

۳۹- وہ شخص جس پر پابندی نہ لگی ہو اگر اپنی ملکیت میں یا اپنے حق میں ایسا تصرف کرے جس سے دوسرے کا نقصان نہ ہو تو اس کے لئے کسی کی اجازت کی ضرورت نہیں، اس لئے کہ اجازت صاحب ملکیت یا صاحب حق سے لی جاتی ہے، اور انسان کا اپنے آپ سے اجازت لینا ایک طرح کا لغو کام ہے جس سے شریعت پاک ہے۔

لہذا اگر کوئی اپنا مال فروخت کرنا چاہے یا اپنا کھانا کھانا چاہے تو کسی کی اجازت کی ضرورت نہیں، اسی طرح عمومی ملکیتوں مثلاً راستوں، مساجد اور عام نہروں کا حال ہے، اس لئے کہ ہر ایک کا ان میں حق ہے، لہذا اس میں جائز تصرف جس سے دوسرے کا نقصان نہ ہو، کے لئے اجازت لینے کی ضرورت نہیں ہے (۳)۔

اسی قبیل سے فرض عین کا انجام دینا ہے مثلاً نماز ادا کرنا اور حملہ آور دشمنوں سے لڑنا وغیرہ، اس کا ذکر آچکا ہے۔

جہاں کسی وجہ سے اجازت لینا ساقط ہے:

الف- اجازت کا دشوار ہونا:

۴۰- اگر کسی دشواری کے سبب اجازت لینا مشکل ہو تو اجازت لینا

(۱) شرح الزرقانی ۵/ ۳۰۶، نیل الاوطار ۶/ ۱۸، ۱۹ طبع المطبعۃ العثمانیۃ المصریہ

(۲) نیل الاوطار ۶/ ۱۸، ۱۹۔

(۳) المغنی ۵/ ۵۲۰، ۵۴۱ و ۴/ ۵۱۸۔

ساقط ہوتا ہے جیسے اجازت دینے والے کی موت ہوجائے یا وہ لمبے سفر پر ہو، یا وہ قید میں ہو یا اسے کسی سے ملاقات سے روک دیا گیا ہو، اور تصرف کی نوعیت اس طرح کی ہو کہ سفر سے واپسی یا قید سے نکلنے وغیرہ تک اس کو مؤخر کرنا ممکن نہ ہو اور اسی وجہ سے فقہاء نے تصریح کی ہے کہ اگر مسجد کا کوئی متولی نہ ہو تو محلہ کا کوئی آدمی اپنی آمدنی سے اس پر خرچ کرسکتا ہے، اور بڑے ورثاء کا چھوٹے ورثاء پر جن کا کوئی ولی نہیں خرچ کرنا جائز ہے، اور جس کے پاس ودیعت (امانت) رکھی ہوئی ہو وہ ودیعت رکھنے والے کے والدین پر اس کی اجازت کے بغیر خرچ کرسکتا ہے، اگر ایسی جگہ ہو جہاں قاضی کی رائے لینا ممکن نہ ہو۔

اسی طرح جس کے پاس ودیعت رکھی ہے اس کا ودیعت پر خرچ کرنا جائز ہے اگر ودیعت پر خرچ کرنے کی ضرورت ہو (۱)۔ جس کے لئے تجارت کی اجازت دی گئی ہو وہ اجازت دینے والے کی موت کے بعد راستہ میں خرچ کرسکتا ہے، اور رفقاء سفر میت کے سامان کو بیچ سکتے ہیں، تاکہ اس کی قیمت سے میت کی تجہیز وتکفین کریں (۲)۔

ب- دفع ضرر:

۴۱- اگر اجازت لینے میں نقصان ہو تو اجازت لینا ساقط ہوجاتا ہے، لہذا جن امانتوں کے برباد ہونے کا اندیشہ ہو بلا اجازت لئے ان کو فروخت کرنا جائز ہے، اور جس عورت کا ولی غائب ہو یا قید میں ہو اور اس کے پاس پہنچنا ممکن نہ ہو تو بادشاہ اس عورت کی شادی کراسکتا ہے تاکہ انتظار کے ضرر سے بچا جاسکے، اور گھر میں بلا اجازت داخل ہونا جائز ہے، اگر داخل ہونے سے کسی جرم کو روکا جاسکتا ہو (۳)۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۱۲۷، المغنی ۶/ ۳۹۶۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۱۲۷۔

(۳) حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۱۲۷، ۳/ ۱۸۰، ۱۸۱، جواہر الاکلیل ۱/ ۲۵۱، حاشیہ

ج - ایسے حق کا حصول جو اجازت لینے کے بعد ناممکن ہو:

۴۲ - اگر اجازت لینے میں حق کا ضیاع ہو تو صاحب حق سے اجازت لینا ساقط ہو جاتا ہے، اس لئے کہ فرمان باری ہے: ''فَمَنِ اعْتَدٰی عَلَیْکُمْ فَاعْتَدُوْا عَلَیْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدٰی عَلَیْکُمْ''(۱) (تو جو کوئی تم پر زیادتی کرے تم بھی اس پر زیادتی کرو جیسی اس نے تم پر زیادتی کی ہے)۔

لہذا عورت اپنے شوہر کے مال سے بلا اجازت اتنا لے سکتی ہے جو اس کے لئے اور اس کی اولاد کے لئے دستور کے مطابق کافی ہو اگر شوہر نفقہ نہ دے(۲)، کیونکہ یہ اس کا حق ہے، اور مہمان کھانے کے بقدر بلا اجازت لے سکتا ہے اگر میزبان اس کی مہمان نوازی نہ کرے(۳)۔ اگر کسی کا دوسرے پر دَین ہو اور قرض دار انکار کرے اور اس کے پاس ثبوت نہ ہو تو صاحب دَین قرضدار کے مال سے اس کی اجازت کے بغیر اپنے دَین کے بقدر لے سکتا ہے(۴)۔ اس میں کچھ شرائط ہیں، اور معمولی سا اختلاف ہے جسے اس کی اپنی جگہ پر دیکھا جائے۔

= قلیوبی ۳/ ۳۳، ۲۲۸، معالم القربۃ فی أحکام الحسبہ رص ۳۷، ۳۸۔

(۱) سورہ بقرہ/ ۱۹۴، دیکھئے: حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۴۳۱ طبع دار الفکر، حاشیہ قلیوبی ۴/ ۳۳۵، المغنی ۹/ ۳۲۷۔

(۲) المغنی ۸/ ۲۷۸۔

(۳) المغنی ۸/ ۲۷۸، ۶۱۳۔

(۴) المغنی ۹/ ۳۲۷۔

استئسار

تعریف:

۱ - استئسار کا لغوی معنی ہے: قید کے لئے خود سپردگی، کہا جاتا ہے: **استأسر** یعنی میرے لئے اسیر ہو جاؤ(۱)۔ اور **استأسر الرجل للعدو**: اس وقت کہتے ہیں جب کہ آدمی خود کو دشمن کے سپرد کردے اور اس کا تابع فرمان ہو جائے(۲)۔ اور فقہی مفہوم اس لغوی مفہوم سے الگ نہیں ہے۔

متعلقہ الفاظ:

۲ - استسلام:

استسلام: فرماں بردار ہونا(۳)، استسلام میں بمقابلہ استئسار عموم زیادہ ہے، کیونکہ استسلام جنگ کے بغیر بھی ہوسکتا ہے۔

اجمالی حکم:

۳ - اصل یہ ہے کہ کسی شرعی تقاضے کے بغیر استئسار جائز نہیں، تاہم اگر قید ہونے کا اندیشہ ہو تو بہتر یہ ہے کہ لڑتا رہے تا آں کہ شہید ہو جائے اور خود کو قید کے لئے سپرد نہ کرے، کیونکہ اس صورت میں اس کو بڑے درجے کے ثواب کے ساتھ کامیابی ملے گی، اور کفار کے

(۱) الصحاح، لسان العرب: مادہ (أسر)۔

(۲) المغرب فی ترتیب المعرب، نیل الأوطار ۷/ ۲۶۹ طبع مصطفی الحلبی۔

(۳) المصباح المنیر۔

تسلط، ان کے عذاب، ان کی خدمت گری اور فتنہ سے بچ جائے گا، لیکن اگر خود سپردگی کردے تو جائز ہے جیسا کہ حضرت **عاصم** بن ثابت انصاری اور ان کے رفقاء کا واقعہ اس پر شاہد ہے، چنانچہ حضرت ابوہریرہؓ کی روایت میں ہے: "**أن النبي ﷺ بعث عشرة عينا و أمر عليهم عاصم بن ثابت، فنفرت إليهم هذيل بقريب من مائة رجل رام، فلما أحس بهم عاصم و أصحابه لجئوا إلى فدفد فقالوا لهم: انزلوا، فأعطونا بأيدكم، ولكم العهد والميثاق ألا نقتل منكم أحدا، فقال عاصم: أما أنا فلا أنزل في ذمة كافر، فرموهم بالنبل فقتلوا عاصما في سبعة معه، ونزل إليهم ثلاثة على العهد والميثاق، منهم خبيب و زيد بن الدثنة فلما استمكنوا منهم، أطلقوا أوتار قسيّهم فربطوهم بها**" (۱) (حضور ﷺ نے دس آدمیوں کو جاسوسی کے لئے بھیجا، اور ان کا امیر عاصم بن ثابتؓ کو مقرر فرمایا، قبیلہ ہذیل کے تقریباً سو تیر انداز ان کے تعاقب میں روانہ ہوئے، جب عاصم اور ان کے رفقاء کو ان کی خبر لگی تو انہوں نے ایک بلند جگہ پر چڑھ کر پناہ لی، اور ان **لوگوں** نے ان سے کہا: نیچے اتر آؤ اور خود کو سپرد کردو، ہم تم سے عہد و پیمان کرتے ہیں کہ تم میں سے کسی کو نہیں ماریں گے، تو حضرت **عاصمؓ** نے کہا: میں تو کسی کافر کی پناہ میں نہیں اتروں گا، ہذیل والوں نے ان پر تیر برسانا شروع کردئے، اور حضرت **عاصم** کو سات آدمیوں کے ساتھ شہید کردیا، اور باقی تین ان میں سے عہد و پیمان کے ساتھ اتر آئے جن میں حضرت **خبیب** اور زید بن دثنہ تھے، اور جب دشمنوں نے ان پر قابو پالیا تو اپنی کمانوں کی تانت کھولی اور ان حضرات کو باندھ دیا)۔

صاحب المغنی نے کہا ہے: حضرت **عاصم** نے عزیمت پر عمل کیا اور حضرت **خبیب** وزید نے رخصت پر عمل کیا، ان میں سے ہر ایک قابل ستائش ہے کسی پر مذمت یا ملامت نہیں (۱)۔

بحث کے مقامات:

۴- ابواب جہاد وسیر میں جنگ میں فرار اور پیش قدمی سے متعلق گفتگو کے موقع پر اس سلسلہ میں بحث آتی ہے۔

---

(۱) اس حدیث کی روایت بخاری (فتح الباری ۷/ ۳۰۸، ۳۷۸، ۳۷۹ طبع السلفیہ) نیز ابوداؤد (۳/ ۵۴، ۵۵ مع شرح عون المعبود طبع دار الکتاب العربی) نے کی ہے۔

(۱) درمختار مع حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۲۲۲ طبع بولاق، المواق ۳/ ۳۵۷ طبع لیبیا، کشف الغمۃ عن جمیع الأمۃ للشعرانی ۲/ ۱۵۴ طبع الحلبی، المغنی ۱۰/ ۵۵۳ طبع المنار۔

استئمار

تعریف:

۱- استئمار کالغوی معنی: مشاورت (مشورہ کرنا) ہے(۱)۔

فقہاء کی اصطلاح میں: حکم یا اجازت طلب کرنا ہے(۲)، اور فقہاء نے اس کا استعمال بالغہ عورت سے اس کی شادی کے موقع پر اجازت میں بھی کیا ہے۔

متعلقہ الفاظ:

استئذان:

۲- استئذان: اجازت طلب کرنا، کہا جاتا ہے: استأذنته فأذن لي: میں نے اس سے فلاں مسئلہ میں اجازت لی تو اس نے اجازت دے دی۔ بسا اوقات اذن کا علم سکوت وخاموشی سے ہوتا ہے، لیکن امر (حکم) کا علم نطق کے بغیر نہیں ہوتا (۳)۔ اس کی دلیل یہ فرمان نبوی ہے: ''البكر تستأذن والأيم تستأمر''(۴) (کنواری عورت سے اذن لیا جائے گا اور شادی شدہ (بے شوہر) عورت سے زبان سے صاف صاف اجازت لی جائے گی)۔

اجمالی حکم:

۳- عورت سے اس کی شادی میں مشورہ لینا شرعی طور پر مطلوب ہے، یہ یا تو واجبی طور پر ہوتا ہے، جیسا کہ ثیبہ (شادی شدہ) بالغہ عاقلہ کے بارے میں فقہاء کا اجماع ہے، یا استحبابی طور پر، جیسا کہ جمہور فقہاء کے یہاں باکرہ (کنواری) بالغہ عاقلہ کے بارے میں حکم ہے، البتہ حنفیہ اس کو واجب قرار دیتے ہیں۔ ماں سے اس کی بیٹی کی شادی میں اس کی دل جوئی کے لئے مشورہ لینا مستحب ہے (۱)۔

اس کی تفصیل نکاح کے باب میں اصطلاح ''نکاح'' کے تحت ہے۔

(۱) لسان العرب: مادہ (أمر)۔

(۲) فتح القدیر علی الہدایہ ۳۹۶/۲ طبع دار صادر۔

(۳) المصباح المنیر: مادہ ''أذن''، النہایۃ لابن اثیر، لسان العرب: مادہ (أمر)۔

(۴) حدیث: ''البكر تستأذن ......'' ان الفاظ کے ساتھ آئی ہے: ''لا تنكح الأيم حتى تستأمر، ولا تنكح البكر حتى تستأذن'' (شادی شدہ

= بے شوہر عورت کا اس وقت تک نکاح نہ کیا جائے جب تک اس سے صاف صاف زبان سے اجازت نہ لی جائے، اسی طرح کنواری عورت کا بھی نکاح نہ کیا جائے یہاں تک کہ وہ اجازت دے دے)۔ اس کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۹۱/۹، ۳۴۰/۱۲ طبع السلفیہ) نیز مسلم (۱۰۳۶/۲ تحقیق محمد فؤاد عبد الباقی طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے۔

(۱) المبسوط للسرخسی ۲۱۸/۴، المغنی ۴۹۱/۶، الحطاب ۴۳۳/۳، ۴۳۵ طبع لیبیا، فتح القدیر علی الہدایہ ۳۹۶/۲ طبع دار صادر، حاشیہ قلیوبی ۲۲۲/۳، نہایۃ المحتاج ۲۲۳/۶ طبع المکتب الاسلامی۔

استئمان

تعریف:

۱- استئمان کا لغوی معنی: امان طلب کرنا ہے، کہا جاتا ہے: استأمنه: اس نے اس سے امان طلب کیا، اور استامن إليه: اس کے امان میں داخل ہوگیا، اور أمنه: وہ اس سے مامون ہوگیا اور آمنه: فلاں نے اس کو امان دیا۔

اصطلاح میں: استئمان دوسرے کی مملکت میں امان کے ساتھ داخل ہونا ہے، داخل ہونے والا مسلمان ہو یا حربی (۱)۔

متعلقہ الفاظ:

الف- عہد:

۲- عہد کا اصل معنی: مختلف حالات میں کسی چیز کی حفاظت اور نگرانی ہے، پھر اس کا استعمال اس "معاہدہ" کے لئے ہوا جس کی رعایت لازم ہے، عہد اور استئمان میں فرق یہ ہے کہ عہد میں بمقابلہ استئمان عموم زیادہ ہے (۲)۔

ب- ذمہ:

۳- ذمہ کے معانی میں سے: عہد، امان، اور ضمان ہیں۔

اس کے اصطلاحی معانی میں سے: کسی کافر کو کفر پر اس شرط کے ساتھ باقی رکھنا ہے کہ وہ جزیہ دے اور دین کے احکام کی پابندی کرے، ذمہ اور استئمان میں فرق یہ ہے کہ عقد استئمان وقتی ہوتا ہے جب کہ عقد ذمہ اصلاً دائمی ہوتا ہے (۱)۔

(۱) المصباح، لسان العرب: مادہ (أمن)، رد المحتار ۳/ ۲۴۷، التعریفات للجرجانی۔

(۲) المصباح، لسان العرب: مادہ (عہد)۔

ج- استجارہ:

۴- استجارہ کے لغوی معانی میں سے: کسی کا دوسرے سے یہ درخواست کرنا ہے کہ اس کی حفاظت وحمایت کرے، اور اصطلاحی معنی اس سے الگ نہیں ہے۔

استجارہ میں عموم زیادہ ہے کیونکہ اس کے تحت طلب حمایت کی تمام صورتیں اور حالات آتے ہیں، جب کہ استئمان غیر مسلم کا دار الاسلام میں داخلہ یا اس کے برعکس صورت کے لئے ہوتا ہے۔

اجمالی حکم:

۵- حربی کا امان طلب کرنا جائز ہے خواہ لفظوں سے ہو یا لکھ کر یا کسی طرح کی دلالت سے ہو، جیسے ہاتھ یا جھنڈا یا امان کی کوئی اور علامت بلند کرنا، اس کے لئے کچھ شرائط اور تفصیلات ہیں جن کا ذکر اصطلاح "مستأمن" میں ہے۔

جب استئمان مکمل ہوجائے تو ان کی جان ومال حرام ہوجاتے ہیں۔

اسی طرح مسلمان کے لئے جائز ہے کہ دار الحرب میں تجارت یا پیغام بری کے لئے امان طلب کرے اگر وہ عہد کو پورا کرتے ہوں، اس لئے کہ اس صورت میں ظاہر یہ ہے کہ وہ اس سے تعرض نہیں کریں گے (۲)۔

(۱) المصباح، لسان العرب: مادہ (ذم)۔

(۲) ابن عابدین ۳/ ۲۴۴، ۲۴۷، ۲۴۷ طبع بولاق، المغنی ۸/ ۳۹۶، ۳۹۹، ۴۰۲/ ۴۰۲، قلیوبی وعمیرہ ۴/ ۱۰۵، ۱۷۲، ۲۲۵، ۲۲۶، جواہر الاکلیل ۱/ ۲۵۷، ۲۵۸، ۲۵۵ طبع شقرون، بدائع الصنائع ۹/ ۴۳۲۱ طبع الامام۔

استئناس

تعریف:

۱- استئناس کا ایک لغوی معنی : استئذان ہے ، اورکہا جاتا ہے: ''استأنس به'' اس کا دل اس سے مطمئن ہوگیا، اور''استأنس الحیوان '' اس کی وحشت جاتی رہی (۱)۔

اس لفظ کا فقہی استعمال مذکورہ لغوی معانی سے الگ نہیں ہے۔

متعلقہ الفاظ:

استئذان:

۲- استئذان: کسی چیز کے بارے میں اذن طلب کرنا ہے، لہذا پہلے استعمال کے اعتبار سے استئذان استئناس کے مترادف ہے۔

اول-بمعنی استئذان

اجمالی حکم:

۳- استئناس شرعی طور پر فی الجملہ مطلوب ہے، اوراس میں کچھ تفصیل ہے جس کی جگہ اصطلاح ''استئذان'' ہے (۲)۔

دوم-بمعنی اطمینان قلب

۴- استئناس بمعنی اطمینان قلب: اس کی چند صورتیں ہیں، مثلاً سفر

(۱) المصباح المنیر ،لسان العرب: مادہ (أنس)۔

(۲) القرطبی ۱۲/ ۲۱۲ طبع دار الکتب، الفخر الرازی ۲۳/ ۱۹۶، الآلوسی ۱۸/ ۱۳۴، ابن عابدین ۱/ ۳۴۷، ۵/ ۲۶۵ طبع بولاق۔

میں رفقاء کی وجہ سے اطمینان قلب ،نیکوں کی صحبت کی وجہ سے اطمینان قلب،قریب المرگ اورسخت مریض کو اطمینان دلانا اگر اس کی وجہ سے اس کو اطمینان قلب حاصل ہو، اور یہ بھی فی الجملہ مطلوب ہے کہ اس میں خیر ورحمت ہے، لیکن اگر اس میں گھر والے کو تکلیف ہو یا کسی خرابی کا ذریعہ ہوتو حرام ہے، اس لئے کہ فرمان باری ہے: ''فَإِذَا طَعِمْتُمْ فَانْتَشِرُوْا وَلاَ مُسْتَأْنِسِيْنَ لِحَدِيْثٍ إِنَّ ذٰلِكُمْ كَانَ يُؤْذِي النَّبِيَّ فَيَسْتَحْيِيْ مِنْكُمْ'' (۱) (پھر جب کھانا کھا چکو تو اٹھ کر چلے جایا کرو، اورباتوں میں جی لگا کر مت بیٹھے رہا کرو، اس بات سے نبی کو ناگواری ہوتی ہے، سووہ تمہارا لحاظ کرتے ہیں)۔

علماء نے جمعہ وجماعت چھوڑنے کی اجازت دی ہے اگر ان کی ادائیگی میں قافلہ سے پیچھے رہ جانے کا اندیشہ ہو، کیونکہ اس کی وجہ سے رفقاء کے سبب جو اطمینان قلب حاصل تھا، فوت ہوجاتا ہے، اور تیمم جائز ہے اگر پانی کی تلاش میں رفقاء چھوٹ جائیں، یا قریب المرگ یا مریض کو اس کی وجہ سے (یعنی پانی کی تلاش میں جانے کی وجہ سے) مشقت ہو، فقہاء نے اس کا تفصیلی بیان تیمم، سفر، احتضار اورمرض کے ذکر میں کیا ہے (۲)۔

سوم-بمعنی وحشت ختم ہونا

۵- وحشی جانورکو مانوس کرنے کے لئے سدھانا جائز ہے، اس میں یہ مصلحت ہے کہ اس کی کھال یا ہڈی یا گوشت وغیرہ سے فائدہ اٹھایا جاسکے، وحشی جانور کے استئناس پر چند آثار مرتب ہوتے ہیں، مثلاً اس کا ذبح کرنا مانوس جانور کے ذبح کرنے کی طرح ہوگا اگر وہ

(۱) سورۂ احزاب/ ۵۳۔

(۲) بدائع الصنائع ۱/ ۱۸۶ طبع زکریا یوسف، ابن عابدین ۱/ ۳۸۴ طبع اول بولاق، حاشیۃ الجمل ۱/ ۱۹۹ طبع احیاء التراث العربی، المغنی ۱/ ۲۳۹ طبع سعودیہ حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۱۴۹، ۱۵۰ طبع دار الفکر۔

ماکول اللحم ہو، اور دوسرے مانوس جانوروں پر جاری ہونے والے تصرفات کے بھی احکام اس وحشی جانور پر بھی جاری ہوں گے۔

اس کی تفصیل کے لئے دیکھئے بیان ''ذکاۃ'' اور ''صید'' (۱)۔

(۱) ابن عابدین ۵/۲۹۸-۳۰۵، الدسوقی ۲/۱۰۳-۱۰۹، نہایۃ المحتاج ۸/۱۱۷، المغنی مع الشرح الکبیر ۱۱/۲۶۔

استئناف

تعریف:

۱ - استئناف کے لغوی معانی میں سے: ابتداء کرنا اور از سر نو کرنا ہے، ''استأنف الشئ'' یعنی اس کے ابتدائی حصہ کو لے لیا اور اس کو شروع کیا (۱)۔

فقہاء کے یہاں اس اصطلاح کے استعمالات کی تلاش وجستجو کے بعد اس کی یہ تعریف کی جاسکتی ہے کہ کسی شرعی ماہیت وحقیقت کو کسی خاص سبب کی وجہ سے اس میں توقف اور اس کو قطع کرنے کے بعد از سر نو شروع کرنا (۲)۔

لہذا استئناف پہلی حقیقت وفعل کو ختم کرنے کے بعد ہی ہوگا، کیونکہ رد المحتار میں ہے ''ان کا قول: ''واستئنافه أفضل'' کا مطلب یہ ہے کہ کوئی ایسا عمل کرے جس سے نماز قطع ہوجائے پھر وضو کے بعد نماز کو شروع کرے (شرنبلالیہ بحوالہ ''کافی'')، اور حاشیہ ابو سعود میں ان کے شیخ کے حوالہ سے ہے: اگر ایسا کام نہ کرے جس سے نماز قطع ہوجائے، بلکہ فوری طور پر جا کر وضو کرلے، پھر استئناف کی نیت سے تکبیر کہے تو یہ استئناف کرنے والا نہ ہوگا بلکہ ''بناء''

(۱) تاج العروس: مادہ (أنف) ۶/۲۸، المصباح المنیر: مادہ (أنف) ۱/۳۵، النہایہ ۱/۷۵،۷۶۔

(۲) تبیین الحقائق ۱/۱۴۵، المغنی ۱/۲۴۴-۲۴۵، الفروع ۱/۲۰۱، رد المحتار ۱/۴۰۳، بدائع الصنائع ۴/۲۰۲۰ طبع الامام، الدسوقی ۲/۵۴، المنہاج ۱/۲۷۹-۲۸۰، المجموع ۴/۵۷۔

کرنے والا ہوگا''(۱)۔

متعلقہ الفاظ:

الف-بناء:

۲-بناء کے لغوی معانی میں سے یہ ہے کہ بناء منہدم کرنے کی ضد ہے۔

اصطلاح میں یہ ہے کہ شروع کی گئی اس شرعی حقیقت کو از سر نو انجام دینا جسے اس نے کسی خاص وجہ سے روک دیا تھا یا قطع کردیا تھا اس کی انتہاء تک پہنچایا جائے، اس کی مثال یہ ہے کہ ایک رکعت پڑھنے کے بعد نمازی کو''حدث''لاحق ہوجائے، تو وہ وضو کرے اور اپنی نماز پر بناء کرتے ہوئے بقیہ نماز پوری کرلے، یہ حنفیہ کے یہاں ہے(۲)۔ اس میں اختلاف ہے جس کی تفصیل مباحث''صلاۃ''میں ہے، لہذا ابناء استئناف کی ضد ہے۔

ب-استقبال:

۳-استقبال کا لغوی معنی: آمنے سامنے ہونا ہے، اور شرعی معنی: استئناف کے مترادف ہے، اس کی مثال کاسانی کا یہ قول ہے: اگر حیض کے ذریعہ عدت گزارنے والی عورت''آئسہ''ہوجائے تو اس کی عدت مہینوں میں تبدیل ہوجائے گی، اور وہ مہینوں کے حساب سے عدت کو نئے سرے سے شروع کرے گی(۳)۔

استقبال کا معنی قبلہ وغیرہ کی طرف منہ کرنا بھی آتا ہے۔

ج-ابتداء:

۴-ابتداء کے لغوی معانی کے درمیان سے: تقدیم (مقدم کرنا) اور کسی چیز کو ابتداء سے شروع کرنا ہے، اور اصطلاحی تعریف اس سے الگ نہیں۔

ابتداء اور استئناف کے درمیان فرق یہ ہے کہ ابتداء میں عموم زیادہ ہے(۱)۔

د-اعادہ:

۵-اعادہ کے لغوی معانی میں سے: کسی چیز کو دوبارہ کرنا ہے، اور اسی معنی میں''تکرار''ہے۔

اصطلاح میں: امام غزالی نے موقت عبادت کے اعادہ پر بحث کرتے ہوئے اس کی تعریف یہ کی ہے: اعادہ کسی چیز کو وقت کے اندر دوبارہ کرنا ہے جب کہ اس کو ایک بار کسی خلل کے ساتھ کرچکا ہو(۲)۔

اعادہ اور استئناف میں فرق یہ ہے کہ اعادہ اسی وقت ہوتا ہے جب پہلے عمل کو کسی خلل کے ساتھ (مکمل طور پر) کیا ہو، جب کہ استئناف عمل کو اس کے مکمل ہونے سے پہلے قطع کرنے کے بعد ہی ہوتا ہے۔

ھ-قضاء:

۶-قضاء کا لغوی معنی: کسی چیز کی ادائیگی ہے، اور اصطلاح میں: امام غزالی نے اس کی تعریف یہ کی ہے: جس چیز کا معینہ وقت فوت ہوچکا ہو اس کے مثل کام کرنا، استئناف اور قضاء میں فرق یہ ہے کہ قضاء وقت کے بعد ہی ہوگی اور صرف معینہ اوقات والے افعال میں ہوگی، جب کہ استئناف وقت کے اندر بھی ہوتا ہے، وقت کے بعد بھی اور بسااوقات بے وقت بھی۔

(۱) رد المحتار ۱/ ۶۰۳۔
(۲) تبیین الحقائق ۱/ ۱۴۵۔
(۳) بدائع الصنائع ۱/ ۱۴۹، ۳/ ۲۰۱ طبع الامام، حاشیۃ الشلبی علی تبیین الحقائق ۱/ ۴۱، رد المحتار ۱/ ۳۹۳، المغنی ۱/ ۲۴۶۔

(۱) المصباح۔
(۲) المستصفی ۱/ ۹۵، رد المحتار ۲/ ۶۵۔

استئناف کا شرعی حکم:

۷- استئناف کے کئی شرعی احکام ہیں:

بسا اوقات استئناف بالاتفاق واجب ہوتا ہے، مثلاً اگر حالت نماز میں قصداً کوئی شخص حدث کردے، اور یہ مالکیہ کے یہاں بھی واجب ہے (۱) اگر نکسیر کے علاوہ کوئی اور حدث لاحق ہو۔ کیونکہ مالکیہ کے یہاں نکسیر کے علاوہ میں بناء نہیں ہے، اس لئے کہ یہ رخصت ہے، لہذا یہ حکم مورد نص کے ساتھ خاص ہوگا۔

اور استئناف کبھی مستحب ہوتا ہے، مثلاً کسی کو اذان دیتے ہوئے حدث لاحق ہوجائے، اور پاکی حاصل کرنے کے دوران لمبے فاصلہ کی ضرورت پیش آگئی ہو تو ازسر نو اذان دینا زیادہ بہتر ہے۔

اور کبھی استئناف مکروہ ہوتا ہے، مثلاً مذکورہ بالاصورت میں اگر پاکی حاصل کرنے کے لئے فاصلہ معمولی ہو، اس لئے کہ اس صورت میں بناء کرنا زیادہ بہتر ہے، تاکہ استئناف کرنے میں کھیل کرنے کا وہم نہ ہو۔

اور کبھی استئناف مباح ہوتا ہے، مثلاً بیع صحیح، اور اجارہ صحیحہ میں اگر اقالہ ہوجائے یا بیع فاسد ہو تو عقد کا استئناف درست ہے۔

بحث کے مقامات:

اصطلاح استئناف کا ذکر فقہ کے بہت سے ابواب میں ہے، البتہ دوسرے ابواب کے مقابلہ میں عبادات کے ابواب میں اس کا استعمال زیادہ ہے، ذیل میں اس کی کچھ صورتیں پیش کی جارہی ہیں:

وضو میں استئناف:

۸- ابن مفلح کی کتاب ''الفروع'' میں تسمیہ کے بھولنے کی وجہ سے

---

(۱) الدسوقی ۱/۲۰۷، ردالمحتار ۱/۳۸۹، ۳۹۳، ۴۵۷، ۶۰۳، المجموع ۴/۵۶، ۴۵۷، نہایۃ المحتاج ۱/۴۱۵، المغنی ۱/۲۴۶، ۲/۹۵ طبع مطبعۃ العاصمہ قاہرہ، فواتح الرحموت ۱/۸۵ طبع الامیریہ، بدائع الصنائع ۲/۱۳۰۔

وضو کی صحت پر پڑنے والے اثر کے سیاق میں آیا ہے ''اگر وضو کے دوران تسمیہ یاد آجائے تو شروع سے وضو کرے، اور ایک قول یہ ہے کہ بناء کرے، اور ان (امام احمد) سے مروی ہے کہ تسمیہ مستحب ہے'' (۱)، یعنی اگر وضو کرنے والے کو وضو کے دوران تسمیہ یاد آجائے تو اس پر واجب ہے کہ ازسر نو وضو کرے۔ یہ حنابلہ کے یہاں ایک قول ہے، اور دوسرا قول یہ ہے کہ استئناف واجب نہیں، اور بناء جائز ہے۔

غسل میں استئناف:

۹- ابن مفلح کی ''الفروع'' میں غسل کی بحث میں ہے: ''اور جب غسل یا وضو میں ''موالات'' فوت ہوجائے اور ہمارے (حنابلہ) یہاں اس کے جواز کا حکم ہو تو اتمام کے لئے ازسر نو نیت ضروری ہوگی، کیونکہ حکمی نیت میں بھی فعل کا اس سے قریب ہونا شرط ہے جیسا کہ ابتدا کی حالت میں ہوتا ہے (۲)۔

اذان واقامت میں استئناف:

۱۰- درمختار میں اذان واقامت کی بحث میں ہے: ''اگر کسی نے اذان یا اقامت کے دوران بات کرلی، اگر چہ وہ سلام کا جواب ہی ہو، تو وہ ازسر نو شروع کرے گا'' (۳)۔

نماز میں استئناف:

۱۱- زیلعی نے کہا ہے: (اگر اس کو حدث لاحق ہو) یعنی نماز پڑھنے والے کو (تو وہ وضو کرے گا اور بناء کرے گا) اور قیاس یہ ہے کہ

---

(۱) الفروع ۱/۱۴۳-۱۴۴ طبع دوم ۱۳۷۹ھ۔

(۲) الفروع ۱/۲۰۴-۲۰۵۔

(۳) الدر المختار برحاشیہ ردالمحتار ۱/۳۸۵، ۳۸۹، ۳۹۳۔

(استئناف) کرے، یہی امام شافعی کا قول ہے، اس لئے کہ حدث نماز کے منافی ہے، اور چلنا اور (قبلہ سے) منحرف ہونا نماز کو فاسد کرتے ہیں، لہذا یہ قصداً حدث کے مشابہ ہے، اور ہماری دلیل یہ حدیث ہے: "من أصابه قيء أو رعاف أو قلس أو مذي فلينصرف فليتوضأ، ثم ليبن على صلاته، وهو في ذلك لا يتكلم" (جس کو قئی یا نکسیر یا متلی یا مذی پیش آجائے تو وہ اٹھے اور وضو کرے اور پھر اپنی نماز پر بناء کرے، اور وہ اس دوران بات نہ کرے)۔ اور فرمان نبوی ہے: "إذا رعف أحدكم في صلاته أو قلس، فلينصرف فليتوضأ وليرجع فليتم صلاته على ما مضى منها ما لم يتكلم"(۱) (اگر نماز میں کسی کو نکسیر پھوٹ جائے، یا قے ہوجائے تو وہ لوٹ کر وضو کرے، پھر واپس آکر اپنی نماز وہاں سے پوری کرے جہاں تک ہوچکی تھی، بشرطیکہ بات نہ کی ہو)۔

اختلاف کے شبہ سے بچنے کے لئے استئناف افضل ہے(۲)۔

مالکیہ کے یہاں یہ حکم وجوب کے طور پر نکسیر کے علاوہ میں ہے، اس لئے کہ بناء رخصت ہے۔

تیمم میں استئناف:

۱۲ - کاسانی نے کہا ہے: "اگر دوران نماز پانی مل جائے تو اگر آخری

(۱) تبیین الحقائق ۱/۱۴۵۔ حدیث: "من أصابه ......" کی روایت ابن ماجہ دار قطنی اور احمد نے بروایت عائشہؓ ان الفاظ کے ساتھ کی ہے: "من أصابه قيء أو رعاف أو قلس أو مذي فلينصرف فليتوضأ ثم ليبن على صلاته، وهو في ذلك لا يتكلم" (جس کو قے یا نکسیر یا متلی یا مذی پیش آجائے وہ لوٹ کر وضو کرے پھر اپنی نماز پر بناء کرے، اور وہ اس دوران بات نہ کرے)۔ امام احمد نے اس کو مرفوعا ضعیف قرار دیا ہے صحیح یہ ہے کہ مرسل ہے دیکھئے: منتقی الاخبار فی حاشیہ نیل الاوطار ۱/ ۲۲۲، بلوغ المرام فی حاشیہ سبل السلام ۱/ ۶۸۔

(۲) متن الخرقی فی حاشیہ المغنی ۱/ ۳۶۱، المغنی ۱/ ۳۶۴، ۳۷۴۔

تشہد کے بقدر بیٹھنے سے قبل ملا ہو تو ہمارے نزدیک تیمم ٹوٹ جائے گا، اور وضو کرکے نئے سرے سے نماز ادا کرے گا، اور امام شافعی کے تین اقوال ہیں: ایک قول ہمارے موافق ہے، دوسرا قول یہ ہے کہ پانی اس سے قریب ہوتا کہ اس سے وضو کرکے بناء کرے، تیسرا قول یہ ہے کہ نماز پوری کرے اور یہی ان کے اقوال میں زیادہ راجح قول ہے"(۱)۔

کفارات میں استئناف:

۱۳ - کفارات میں استئناف کی ایک مثال وہ ہے جس کو صاحب درمختار نے کفارہ یمین میں بیان کیا ہے: "(شرط یہ ہے کہ عاجزی روزہ سے فراغت تک برقرار رہے، لہذا اگر تنگ دست دو دن روزے رکھے پھر) اس سے فراغت سے قبل، اگر چہ کچھ ہی دیر پہلے ہو (مال دار ہو جائے) اگر چہ اپنے مال دار مورث کے مرنے کی وجہ سے ہو (تو اس کے لئے روزہ رکھنا جائز نہیں) اور مال کے ذریعہ کفارہ نئے سرے سے ادا کرے"(۲)۔ اور یہاں عاجزی سے مراد: کھانا کھلانے، کپڑا دینے، اور غلام آزاد کرنے سے عاجزی ہے، اس لئے کہ یہاں روزہ ان تینوں سے عاجزی کے بعد ہی مقبول ہے۔

عدت میں استئناف:

۱۴ - بدائع الصنائع میں ہے: "......اگر کسی نے اپنی بیوی کو طلاق دی پھر مر گیا، تو اگر طلاق رجعی ہو تو اس کی عدت، عدت وفات میں تبدیل ہوجائے گی، خواہ حالت مرض میں طلاق دی ہو یا حالت صحت میں، اور عدت طلاق ختم ہوجائے گی، اور عورت پر ضروری ہے کہ عدت وفات کا استئناف کرے، سب کا قول یہی ہے"(۳)۔

(۱) بدائع الصنائع ۱/ ۵۷۔

(۲) الدر المختار فی حاشیہ رد المحتار ۳/ ۳۳۵۔

(۳) بدائع الصنائع ۳/ ۱۹۹۵، ۲۰۱۷، ۲۰۱۸، ۲۰۲۰ طبع الامام۔

درمختار میں ہے: ''(صغیرہ کو) اگر مہینوں کے پورے ہونے کے بعد حیض آجائے تو استئناف (نہیں) کرے گی، (مگر یہ کہ مہینوں کے دوران حیض آجائے) تو حیض کے ذریعہ استئناف عدت کرے گی، (جیسا کہ وہ عورت مہینوں کی عدت کا استئناف کرتی ہے جس کو ایک بار حیض آئے) یا دوبارآئے (پھر آئسہ ہوجائے) تاکہ اصل اور بدل کا اجتماع لازم نہ آئے''(۱)۔

أستار

دیکھئے: ''استتار''۔

استباق

دیکھئے: ''سباق''۔

(۱) الدر المختار فی ہامش رد المحتار ۳/ ۵۱۵،۳۱۴۔

استبداد

تعریف:

۱ - استبداد لغت میں استبدّ کا مصدر ہے، کہا جاتا ہے: استبدّ بالأمر: کسی کام کو تنہا کسی کی شرکت کے بغیر انجام دینا(۱)۔

اصطلاحی مفہوم اس سے الگ نہیں۔

متعلقہ الفاظ:

الف- استقلال:

۲ - استقلال کے لغوی معانی میں سے: خود اعتمادی اور خود مختاری ہے، اس معنی کے لحاظ سے استقلال اور استبداد مترادف ہیں، لیکن دوسرے لغوی استعمالات میں دونوں میں فرق ہے، چنانچہ استقلال: لفظ قلت (بمعنی کمی) اور ارتفاع (اٹھنے) کے معنی میں بھی آتا ہے(۲)۔

ب-مشورہ:

۳-شوری کا لغوی وشرعی معنی خود رائے نہ ہونا ہے، اور یہ رائے میں استبداد کی ضد ہے۔

استبداد کا شرعی حکم:

۴-جس استبداد کے نتیجہ میں ضرر یا ظلم ہو وہ ممنوع ہے، مثلاً خوراک

(۱) المصباح المنیر: مادہ (بد)۔

(۲) لسان العرب، الصحاح، تاج العروس: مادہ (قلل)۔

کی ذخیرہ اندوزی میں استبداد (١)، امام کے خصوصی اختیارات مثلاً جہاد کے بارے میں رعایا میں سے کسی کا استبداد (٢)، اور امام کی اجازت کے بغیر کسی شرعی حد (سزا) کو نافذ کرنے کے بارے میں استبداد (٣)۔ اس کی تفصیلات کے لئے دیکھئے اصطلاحات ''احتکار''، ''حدود'' اور ''جہاد''، نیز فقہی کتابوں کے وہ مقامات جن کا ذکر حواشی میں ہے۔

کسی واجب کو بروئے کار لانے کے لئے جو استبداد نا گزیر ہو وہ جائز ہے، مثلاً عورت کا حج فرض ادا کرنے کے لئے اپنے شوہر کی اجازت کے بغیر کسی محرم کے ساتھ نکل جانا (٤)۔

استبدال

دیکھئے: ''إبدال''۔

(١) المغنی ٤/ ٢٤٣ طبع سعودیہ ابن عابدین ٥/ ٢٥٥، ٢٥٦ طبع اول بولاق، جواہر الإکلیل ١/ ١٣٢ طبع شقرون، قلیوبی ٢/ ١٨٦ طبع الحلبی۔

(٢) المغنی ٧/ ٦٩٠، ٦٩٢، ٨/ ١١٠، ٢٦٧، السیاسۃ الشرعیہ/ ص ٥٧۔

(٣) المغنی ٨/ ٦٧١، الاختیار ٤/ ٨٤، ٨٥، ابن عابدین ٣/ ١٤٦ طبع اول بولاق، شرح روض الطالب ٤/ ١٣٢۔

(٤) ابن عابدین ٢/ ١٤٦، المغنی ٣/ ٢٤٠ طبع سعودیہ روض الطالب ١/ ٤٤٥ طبع المکتب الاسلامی، حاشیۃ الدسوقی ٢/ ٩ طبع دار الفکر۔

استبراء

تعریف:

١ - استبراء کا لغوی معنی: طلب براءت ہے، اور ''برئ'' کا استعمال تین معانی کے لئے ہوتا ہے، برئ: چھٹکارا پانا، برئ: پاک ہونا، دور رہنا، اور برئ: عذر ختم کرنا، انتباہ دینا (١)۔

استبراء کا استعمال کرتے ہوئے کہا جاتا ہے: استبرأ الذکر: یعنی اس نے عضو تناسل کو پیشاب سے پاک کیا (٢)۔

استبرأ من بوله: پیشاب سے ''استبرا'' کیا یعنی مکمل پاکی حاصل کی (٣)۔

استبراء کے دو شرعی استعمال ہیں:

پہلے استعمال کا تعلق طہارت سے ہے، اس طور پر کہ وہ طہارت کی صحت کے لئے شرط ہے، اس اعتبار سے وہ ''عبادات'' کے مباحث میں سے ہے، اور یہ ''قسم تحسین'' کے تحت داخل ہے، شاطبی کہتے ہیں: تحسینات کا مفہوم مناسب اور اچھی عادات کو اختیار کرنا ہے، عبادات میں اس کی مثال نجاست کا ازالہ ہے (٤)۔

دوسرے استعمال کا تعلق انساب کی حفاظت اور ان میں خلط ملط

(١) لسان العرب (برأ)۔

(٢) تاج العروس۔

(٣) لأساس۔

(٤) الموافقات ٢/ ١١۔

نہ ہونے پر اطمینان سے ہے، اور اس اعتبار سے وہ ''نکاح'' کے مباحث میں سے ہے، اور یہ ''قسم ضروری'' کے تحت داخل ہے جیسا کہ شاطبی کی رائے ہے۔

اول: طہارت میں استبراء:

۲- ابن عرفہ نے پہلے استعمال کے اعتبار سے استبراء کی تعریف یوں کی ہے: پیشاب پاخانہ کی جگہ پر لگی ہوئی گندگی کو دور کرنا، اس اعتبار سے استبراء پیشاب، پاخانہ، مذی، ودی اور منی سے ہوگا (۱)، اور شافعیہ وحنابلہ کے کلام سے بھی یہی سمجھا جاتا ہے (۲)۔

حنفیہ نے استبراء کی تعریف یہ کی ہے کہ یہ نجاست کے نکلنے سے اطمینان کا حاصل ہونا ہے (خواہ چل کر یا کھانس کر یا لیٹ کر ہو) اور انہوں نے صراحت کی ہے کہ عورت کے بارے میں اس استبراء کا کوئی تصور نہیں ہے (۳)۔

متعلقہ الفاظ:

استنقاء، استنجاء، استنزاہ، اور استنثار۔

الف- استنقاء:

۳- استنقاء: صفائی اختیار کرنا ہے، جس کا مطلب یہ ہے کہ مقعد کو پتھر سے یا پانی سے استنجاء کرنے کی صورت میں انگلیوں سے رگڑا جائے۔

ب- استنجاء:

۴- استنجاء کا مطلب پتھروں یا پانی کا استعمال کرنا ہے۔

(۱) شرح حدود ابن عرفہ للرصاع رص ۳۶۔
(۲) نہایۃ المحتاج ۱/ ۱۲۷، مطالب اولی النہی ۱/ ۷۲۔
(۳) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۲۳۰ مطبوعہ ۱۲۷۲ھ۔

ج- استنزاہ:

۵- استنزاہ کا مفہوم پیشاب سے احتیاط کرنا اور بچنا ہے۔

د- استنثار:

۶- استنثار: نووی نے ''تہذیب الأسماء'' میں کہا: استنتر الرجل من بوله: اس نے اپنے عضو تناسل کو دبا کر باقی پیشاب نکالا (۱)۔

لہذا ان الفاظ اور استبراء کے درمیان ربط یہ ہے کہ سب کا تعلق مخرجین (پاخانہ و پیشاب کے راستوں) کو ان سے نکلنے والی چیز سے صاف وپاک کرنے سے ہے۔

استبراء کا شرعی حکم:

۷- حنفیہ، مالکیہ اور بعض شافعیہ مثلاً قاضی حسین کی رائے یہ ہے کہ استبراء فرض ہے، (۲) جب کہ جمہور شافعیہ اور حنابلہ کی رائے یہ ہے کہ مستحب ہے، اس لئے کہ بظاہر اگر پیشاب آنا رک جائے گا تو دوبارہ نہیں آئے گا (۳)۔

قائلین وجوب کا استدلال دارقطنی کی اس حدیث سے ہے: ''تنزهوا من البول فإن عامة عذاب القبر منه'' (۴) (پیشاب سے خوب پاکی حاصل کیا کرو، کہ عام طور پر عذاب قبر اسی کی وجہ سے ہوتا ہے)، حدیث کا تعلق اس صورت سے ہے جب اس کو اپنی عادت کے مطابق غالب گمان یا یقین ہو کہ اگر استبراء نہ کرے گا

(۱) ردالمحتار ۱/ ۲۳۰، شرح الزرقانی علی مختصر خلیل ۱/ ۷۵، فتح الباری ۱/ ۳۳۵، حاشیہ کنون علی الزرقانی ۱/ ۱۶۳۔
(۲) ردالمحتار ۱/ ۲۳۰، شرح الزرقانی ۱/ ۸۰، شرح المحلی علی منہاج الطالبین ۱/ ۴۲۔
(۳) شرح المحلی علی منہاج الطالبین ۱/ ۴۲، المغنی ۱/ ۱۴۶ طبع اول المنار۔
(۴) حدیث: ''تنزهوا من البول ......'' کی روایت دارقطنی (۱/ ۱۲۷ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ) نے کی ہے ابوزرعہ نے کہا ہے: اس کی سند صحیح ہے دیکھئے: علل الحدیث لابن ابی حاتم ۱/ ۲۶ طبع السلفیہ۔

تو کچھ پیشاب نکل آئے گا(۱)۔

ابن عابدین کہتے ہیں: بعض فقہاء نے اس کو "ینبغی" (مناسب ہے) کے لفظ سے بیان کیا ہے، جس کا تقاضا ہے کہ یہ مستحب ہو، جیسا کہ بعض شافعیہ نے صراحت کی ہے، اور یہ اس وقت ہے جب کہ اس کے بعد کچھ نکلنے کا اندیشہ نہ ہو، لہذا استبراء میں احتیاط ومبالغہ کی غرض سے یہ مستحب ہے (۲)۔

۸- استبراء کی دلیل دو حدیثیں ہیں:

پہلی دلیل: صحاح ستہ میں حضرت ابن عباس کی حدیث ہے: "**مر النبي ﷺ بحائط (أي بستان) من حيطان المدينة أو مكة، فسمع صوت إنسانين يعذبان في قبورهما، فقال النبي ﷺ: يعذبان وما يعذبان في كبير ثم قال: بلى، كان أحدهما لا يستتر من بوله وكان الآخر يمشي بالنميمة، ثم دعا بجريدة فكسرها كسرتين فوضع على كل قبر منهما كسرة، فقيل له: يا رسول الله لم فعلت هذا؟ قال النبي ﷺ: لعله يخفف عنهما ما لم تيبسا**" (حضور ﷺ مکہ یا مدینہ کے ایک باغ سے گزرے، وہاں دو آدمیوں کی آواز سنی، جن کو قبر میں عذاب ہو رہا تھا، تو حضور ﷺ نے فرمایا: ان دونوں کو عذاب ہو رہا ہے، اور کسی بڑی چیز میں نہیں ہو رہا ہے، پھر فرمایا: کیوں نہیں (بڑا گناہ ہے)، ان میں سے ایک تو اپنے پیشاب سے احتیاط نہیں کرتا تھا، اور دوسرا چغل خوری کرتا پھرتا تھا، پھر آپ نے (کھجور کی ایک ہری) ٹہنی منگوائی اور اس کے دو ٹکڑے کر کے ہر قبر پر ایک ٹکڑا رکھ دیا، عرض کیا گیا: اے اللہ کے رسول! آپ نے ایسا کیوں کیا؟ فرمایا: امید ہے کہ جب تک وہ نہ سوکھیں ان کا عذاب ہلکا رہے)۔ بخاری نے اس کی روایت کی ہے (۳)۔

ابن حجر نے اس حدیث کی شرح میں کہا ہے: "**لا يستتر**" اکثر روایات میں دو تاء کے ساتھ ہے، پہلی تاء پر زبر اور دوسری تاء پر زیر ہے، البتہ ابن عساکر کی روایت میں: "**يستبرئ**" (باء ساکنہ کے ساتھ) لفظ استبراء سے مشتق ہے" پھر فرمایا: اور استبراء والی روایت میں احتیاط کے اعتبار سے مبالغہ زیادہ ہے۔

دوسری دلیل: حضور ﷺ سے مروی ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا: "**تنزهوا من البول فإن عامة عذاب القبر منه**" (۱) (پیشاب سے احتیاط کرو کہ عام طور پر عذاب قبر اسی کی وجہ سے ہوتا ہے)۔

مشروعیتِ استبراء کی حکمت:

۹- علی اجہوری کہتے ہیں: استبراء عقلاً سمجھ میں آنے والی بات ہے، امر تعبدی نہیں، اس لئے کہ استبراء کی وجہ سے حدث کا نکلنا جو منافی وضو ہے بند ہو جاتا ہے (۲)۔

اس بنیاد پر تمام مذاہب کا اتفاق ہے کہ بے وضو شخص کو اگر غالب گمان ہو کہ نجاست کا نکلنا بند نہیں ہوا ہے تو اس کا وضو درست نہیں، اس لئے کہ احکام کی بنیاد بالاتفاق غلبۂ ظن پر ہے (۳)۔

استبراء کا طریقہ:

۱۰- استبراء، پاخانہ سے ہوگا یا پیشاب سے، اگر پاخانہ سے ہو تو ذاتی طور پر یہ احساس کافی ہے کہ مخرج سے جو پاخانہ نکلنے والا تھا نکل گیا، وہاں کچھ نکلنے کو اب باقی نہیں ہے۔

اور اگر استبراء پیشاب سے ہو تو مرد کا ہوگا یا عورت کا، اگر عورت

(۱) مغنی المحتاج ۱/۴۴، المغنی ۱/۱۳۶۔
(۲) رد المحتار ۱/۲۳۰۔
(۳) حدیث: "يعذبان وما يعذبان ......" کی روایت بخاری (فتح الباری

= ۱/۳۱۷ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/۲۴۰، ۲۴۱ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے۔
(۱) نیل الاوطار ۱/۱۱۴۔
(۲) شرح الزرقانی علی مختصر خلیل ۱/۸۱۔
(۳) سابقہ حوالہ۔

ہوتو حنفیہ کے نزدیک اس پر استبراء واجب نہیں، ہاں پیشاب سے فراغت کے بعد تھوڑا انتظار کرے، پھر استنجاء کرے، اور شافعیہ وحنابلہ کی رائے ہے کہ عورت اپنے پیڑ وکو دبا کر استبراء کرے۔

اگر مرد ہوتو جس چیز کی بھی اس کو عادت ہو اس کے ذریعہ سے استبراء ہوجاتا ہے، بشرطیکہ اس کا یہ عمل اسے وسوسہ تک نہ لے جائے (۱)۔

استبراء کے آداب:

۱۱ - استبراء کے کچھ آداب ہیں، مثلاً خود سے وسوسہ کو دور کرے، غزالی نے کہا: استبراء کے بارے میں بہت زیادہ فکر نہ کرے، ورنہ وسوسہ پیدا ہوگا اور پھر دشواری ہوگی (۲)۔

وسوسہ دور کرنے کا ایک طریقہ ''نضح'' ہے یعنی پانی کا چھینٹا مارے۔ چھینٹا کس جگہ مارے؟ اس میں اختلاف ہے، نووی نے نقل کیا ہے کہ وسوسہ دور کرنے کے لئے وضو کے بعد تھوڑا سا پانی لے کر شرم گاہ پر چھینٹا مارے۔

ایک قول یہ ہے کہ استنجاء سے فراغت کے بعد کپڑے پر چھینٹا مارے تا کہ وسوسہ دور ہوجائے (۳)۔

غزالی نے کہا ہے: اگر تری کا احساس ہو تو یہ فرض کرے کہ یہ پانی کا بقیہ حصہ ہے، اگر اس کو تکلیف ہو (یعنی اس سے الجھن ہو) تو اس پر پانی کا چھینٹا مار لے تا کہ یہ پہلو اس کے نزدیک قوی ہوجائے، اور شیطان اس میں وسوسہ پیدا نہ کرسکے، روایت میں ہے کہ حضور ﷺ نے ایسا کیا ہے (۴)، اس رویت کو امام نسائی نے حکم سے انہوں نے اپنے باپ سے نقل کیا ہے: "أن رسول الله ﷺ کان إذا توضأ أخذ حفنة من ماء فقال بها هكذا" (رسول اللہ ﷺ جب وضو فرماتے تو ایک چلو پانی لے کر اسی طرح کرتے تھے)۔ ایک دوسری روایت حکم ابن سفیان سے ہے، انہوں نے فرمایا: "رأيت رسول الله ﷺ توضأ ونضح فرجه" (میں نے رسول اللہ ﷺ کو دیکھا کہ آپ ﷺ نے وضو کیا اور شرم گاہ پر چھینٹا مارا)، امام احمد کی روایت میں ہے: **فنضح فرجه**۔ سندی نے اس پر حاشیہ لکھا ہے کہ ایک قول یہ ہے کہ ''نضح'' سے مراد پانی سے استنجاء کرنا ہے، لہذا روایت میں ''وضو کیا'' سے مراد ''وضو کا ارادہ کرنا ہے''۔ دوسرا قول یہ ہے کہ ''نضح'' سے مراد استنجاء کے بعد شرم گاہ پر پانی کا چھینٹا مارنا ہے تا کہ شیطانی وسوسہ دور ہوجائے، اور یہی جمہور کی رائے ہے۔ ایسا لگتا ہے کہ آپ ﷺ چھینٹا مارنے کا عمل بسا اوقات وضو سے فراغت تک مؤخر فرماتے تھے (۱)۔

دوم: نسب میں استبراء:

۱۲ - نسب میں استبراء کا مفہوم ہے: عورت کا حمل سے بری ہونے کا اطمینان حاصل کرنا۔ کہا جاتا ہے کہ: **استبرأت المرأة**: یعنی حمل سے اس کے بری ہونے کا اطمینان کیا گیا (۲)۔

ابن عرفہ نے اس کی جو تعریف کی ہے، اس کی وضاحت یہ ہے: آقا کا اپنی باندی کو شرعی طور پر مقررہ مدت تک چھوڑے رکھنا جس سے یہ معلوم ہوجائے کہ رحم خالی ہے (۳)۔

---

(۱) رد المحتار ۱/ ۲۳۰، حاشیہ قلیوبی ۱/ ۴۱، شرح الزرقانی علی خلیل ۱/ ۸۰، المغنی لابن قدامہ ۱/ ۱۵۵، الإحیاء ۱/ ۱۳۶۔

(۲) الإحیاء ۱/ ۱۳۶۔

(۳) طرح التثریب ۲/ ۸۶۔

(۴) الإحیاء ۱/ ۱۳۶۔

---

(۱) حاشیۃ السندی علی النسائی ۱/ ۸۶، ۸۷، اس کی سند میں اضطراب ہے جیسا کہ ابن عبد البر نے الاستیعاب (۱/ ۳۶۱ طبع مطبعۃ نہضۃ مصر) میں کہا ہے اس حدیث کے شواہد سنن دارقطنی (۱/ ۱۱۱ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ) میں ہیں۔

(۲) المصباح المنیر۔

(۳) شرح حدود ابن عرفہ للرصاع رص ۲۱۷۔

۱۳- استبراء بسا اوقات حیض کے ذریعہ ہوتا ہے، کیونکہ حیض آنا رحم کے خالی ہونے کی دلیل ہے، اور کبھی اتنی مدت تک انتظار کے ذریعہ استبراء ہوتا ہے، جس میں حمل نہ ہونے کا اطمینان ہوجائے، اور کبھی وضع حمل کے ذریعہ استبراء ہوتا ہے، اور کبھی ٹھہرے ہوئے حمل کے زندہ یا مردہ، تام الخلقت یا ناقص الخلقت حالت میں پیدا ہونے سے ہوتا ہے (۱)۔

متعلقہ الفاظ:

عدت:

۱۴- عدت اس انتظار کا نام ہے، جو نکاح ختم ہونے پر عورت پر لازم ہوتا ہے (۲)۔ لہذا عدت اور استبراء میں قدر مشترک یہ ہے کہ وہ دونوں ایسی مدت کا نام ہیں، جس میں عورت انتظار کرتی ہے تاکہ اس سے استمتاع حلال ہوجائے۔

۱۵- تاہم ان دونوں کے درمیان درج ذیل پہلوؤں کے لحاظ سے فرق ہے:

الف۔ قرافی کہتے ہیں کہ: عدت واجب ہے اگر چہ دونوں کو یقین ہو کہ رحم خالی ہے، مثلاً شوہر عورت سے دس سال غائب رہنے کے بعد طلاق دے یا وفات پائے، نیز اسی طرح اگر کسی کی صغیر السن بیوی ہو جو گود میں ہو، اور اس کے شوہر کا انتقال ہوجائے، جب کہ استبراء کا یہ حکم نہیں ہے، اور عدت ہر حال میں واجب ہوتی ہے، اس لئے کہ اس میں تعبدی (عبادت ہونے کا) پہلو غالب ہے (۳)۔

ب۔ استبراء میں ایک حیض کافی ہے جب کہ عدت میں ایک حیض کافی نہیں۔

(۱) الرہونی ۴/ ۲۰۷۔
(۲) ابن عابدین ۲/ ۵۹۸۔
(۳) الفروق ۳/ ۲۰۵۔

ج۔ استبراء میں ''قرء'' سے مراد حیض ہے جب کہ عدت میں ''قرء'' سے مراد حیض ہے یا طہر اس میں اختلاف ہے۔

د۔ عدت میں جماع کرنے سے بعض علماء کے نزدیک جماع کی ہوئی عورت ہمیشہ کے لئے حرام ہوجاتی ہے، جبکہ مدت استبراء کے دوران مملوکہ باندی سے جماع کرنے سے بالاتفاق وہ ہمیشہ کے لئے حرام نہیں ہوتی (۱)۔

آزاد عورت کا استبراء:

۱۶- آزاد عورت کے حق میں استبراء پر فقہاء کا اتفاق ہے۔ البتہ واجب ہے یا مستحب اور کن حالات میں مطلوب ہے؟ اس میں اختلاف ہے۔

چنانچہ مزنیہ (جس عورت سے زنا کیا گیا ہو) کے بارے میں مالکیہ کے نزدیک استبراء واجب ہے، اور یہی امام محمد بن حسن سے منقول ہے، امام محمد سے دوسری روایت یہ ہے کہ مستحب ہے، جیسا کہ امام ابوحنیفہ اور امام ابو یوسف سے منقول ہے، اور شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ اگر کوئی آدمی اپنی بیوی کی طلاق کو اس کے حاملہ ہونے پر معلق کرے تو اس عورت کا استبراء کرنا مستحب ہے، اور اگر غیر حاملہ ہونے پر معلق کرے تو استبراء واجب ہے۔

حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ میراث کی ایک صورت میں استبراء کرایا جائے گا، وہ صورت یہ ہے کہ ایک عورت کا لڑکا جو اس کے سابق شوہر سے ہو، مرجائے اور اس لڑکے کا اصل وفرع میں سے کوئی موجود نہ ہو تو اس صورت میں اس عورت کا استبراء کرایا جائے گا (یعنی ایک حیض عورت اس طرح گذارے گی کہ اس کا موجودہ شوہر اس سے صحبت نہ کرے) تاکہ یہ واضح ہوجائے کہ آیا اس لڑکے کے انتقال کے وقت وہ حاملہ تھی یا نہیں، اگر حاملہ تھی تو اس کے حمل کو وارث قرار

(۱) الفروق ۳/ ۲۰۵۔

دیا جائے گا۔

نیز اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ ایسی آزاد عورت کا استبراء واجب ہے، جس پر حد یا قصاص نافذ کرنا واجب ہو چکا ہو، تاکہ زندہ حمل کے حق کی رعایت ہو(۱)۔ اس کی دلیل غامدیہ کا مشہور واقعہ ہے(۲)۔

۱۷- مالکیہ نے جن مسائل میں آزاد عورت کے استبراء کے وجوب کی صراحت کی ہے وہ مندرجہ ذیل ہیں:

الف۔ اگر اس عورت کا حمل ظاہر ہو جس سے نکاح صحیح ہوا ہو، اور خلوت کا علم نہ ہو، شوہر وطی کا منکر ہو اور لعان کے ذریعہ حمل کی نفی کردے، تو وضع حمل کے ذریعہ اس عورت کا استبراء ہوگا(۳)۔

ب۔ شادی شدہ آزاد عورت کے ساتھ زنا کے طور پر وطی کی گئی (تو استبراء واجب ہوگا) اور اسی طرح کا قول حنفیہ کا ہے(۴)۔

ج۔ جب وطی بالشبہہ ہو، مثلاً وطی کرنے والے نے اس عورت کو اپنی بیوی سمجھا۔

د۔ ایسے نکاح کے ذریعہ وطی جس کے فاسد ہونے پر اجماع ہے، اور اس کی وجہ سے حد ساقط نہیں ہوتی ہو، مثلاً نسب یا رضاعت کی وجہ سے حرام ہو۔

ھ۔ اگر کوئی شخص کسی عورت کو اغوا کر کے لے گیا یعنی وہ اغوا کنندہ کے ساتھ کچھ دیر رہی، اور اس سے خلوت ہوئی اگرچہ اغوا کار دعوی کرے کہ اس نے اس سے ہم بستری نہیں کی اور عورت اس کی تصدیق بھی کرے، اس کی وجہ یہ ہے کہ اس صورت میں مرد پر یہ تہمت ہوسکتی ہے کہ اس نے اپنی سزا کو ہلکا کرنے کے لئے ایسا کہا ہو، اور عورت پر یہ تہمت ہوسکتی ہے کہ اس نے ظاہری طور پر اپنی عزت

(۱) ابن عابدین ۵/ ۲۴۴، ۲/ ۲۹۲، قلیوبی ۳/ ۵۴ ۳، المغنی ۷/ ۴۸۷، ۳۱۶/۱ طبع الریاض۔

(۲) واقعۂ غامدیہ کی روایت مسلم (۳/ ۱۳۲۳ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے۔

(۳) البنانی ۴/ ۱۹۹۔

(۴) البدائع ۴/ ۱۹۹۸ طبع الامام۔

بچانے کے لئے ایسا کہا ہو، نیز اس لئے کہ یہ اللہ کا حق ہے، اور نیز اس کی غیبوبت سے وطی کا گمان ہوتا ہے(۱)۔

استبراء کی مشروعیت کی حکمت:

۱۸- عورتیں آزاد ہوں یا باندیاں، ان کے استبراء کی مشروعیت میں حکمت یہ ہے کہ اختلاط انساب کو روکنے کے لئے احتیاطاً رحم کے خالی ہونے کا علم ہوجائے، اور حفظ نسب اسلامی شریعت کے اہم ترین مقاصد میں سے ہے(۲)۔

باندی کا استبراء:

باندی کا استبراء کبھی واجب ہوتا ہے اور کبھی مستحب بھی، درج ذیل صورتوں میں واجب ہے:

الف- اس باندی کی ملکیت ملنے کے وقت جس سے وطی کا ارادہ ہو:

۱۹- اگر ملکیت کے اسباب میں سے کسی سبب کی بنیاد پر باندی حاصل ہو اور اس سے وطی کا ارادہ کیا جائے تو اس کا استبراء واجب ہے۔

اور اس حد تک تمام مذاہب میں اجمالی طور پر اتفاق ہے، اس لئے کہ حضرت ابو سعید خدریؓ کی روایت میں ہے کہ حضور ﷺ نے اوطاس کی قیدی عورتوں کے بارے میں فرمایا: "لا توطأ حامل حتی تضع ولا غیر ذات حمل حتی تحیض"(۳) (کسی

(۱) شرح الزرقانی ۴/ ۲۰۲، المدونہ ۳/ ۱۴۲۔

(۲) المبسوط للسرخسی ۱۳/ ۱۴۶۔

(۳) المبسوط ۱۳/ ۱۴۶۔ اور حدیث: "لا توطأ حامل ......" کی روایت ابوداؤد (عون المعبود ۲/ ۲۱۳، ۲۱۴ طبع المطبعۃ الانصاریہ دہلی) اور احمد (۳/ ۶۲ طبع المیمنیہ) نے کی ہے اور ابن حجر نے التلخیص (۱/ ۱۷۲ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ) میں اس کو حسن کہا ہے۔

حاملہ عورت سے وضع حمل سے قبل وطی نہ کی جائے اور غیر حاملہ سے حیض آنے تک وطی نہ کی جائے)۔

قیاس سے اس کی دلیل بقول سرخسی یہ ہے کہ قیدی عورت جس کے حصہ میں آئے ملک رقبہ کے سبب وہ استمتاع کا مالک ہوگا اور اس کی وجہ سے استبراء واجب ہوگا۔ اور یہ حکم خرید کردہ یا ہبہ شدہ باندی کی طرف بھی متعدی ہوگا، اور اس کی حکمت اپنے نطفہ کو خلط ملط ہونے سے بچانا ہے۔ اصل مسئلہ میں اتفاق کے بعد تفصیل میں فقہاء کا اختلاف ہے:

چنانچہ مالکیہ نے استبراء کے واجب ہونے کے لئے چند شرائط ذکر کی ہیں، جن کا خلاصہ یہ ہے:

اول: رحم کا حمل سے خالی ہونا غیر یقینی ہو، اس شرط کے قائل: ابن سریج، ابن تیمیہ اور ابن قیم بھی ہیں، اور متاخرین کی ایک جماعت نے اس کو راجح قرار دیا ہے (۱)۔ اور یہی امام ابوحنیفہ کے شاگرد امام ابو یوسف سے مروی ہے جب کہ امام ابوحنیفہ، جمہور شافعیہ اور امام احمد کی اکثر روایات کے مطابق رائے یہ ہے کہ استبراء ضروری ہے، کیونکہ علت موجود ہے یعنی باندی کی ذات کا مالک ہونے کی وجہ سے اس سے استمتاع کا مالک ہونا۔

دوم: جس کی طرف ملکیت منتقل ہورہی ہے انتقال ملکیت سے قبل اس کے لئے اس عورت سے وطی مباح نہ ہو، مثلاً ایک آدمی نے اپنی بیوی کو خرید لیا جس سے اس نے خریدنے سے قبل عقد نکاح کرلیا تھا، اس صورت میں اس کے لئے استبراء واجب نہیں ہے۔

مباح ہونے سے مراد: معتبر مباح ہونا ہے، جو حقیقت کے مطابق ہو، لیکن اگر یہ انکشاف ہوجائے کہ اس کے لئے وطی حلال نہ تھی تو

(۱) نیل الاوطار ۷/ ۱۱۰۔

استبراء واجب ہے، اور یہی شافعیہ وحنابلہ کے یہاں معتمد ہے (۱)۔

سوم: ملکیت کے بعد مرد پر اس باندی سے استمتاع حرام نہ ہو، اگر حرام ہوجائے تو استبراء واجب نہیں ہے، مثلاً کسی نے اپنی بیوی کی بہن کو خرید لیا، یا ایسی باندی خریدی جس کی شادی دوسرے سے ہوئی، ہو خواہ اس کے شوہر نے وطی کی ہو یا نہ کی ہو (۲)۔

ب- باندی کی شادی کرنے کا ارادہ:

۲۰- آقا پر اپنی باندی کا استبراء کرنا ضروری ہے، اگر اس کی شادی کرانا چاہے، یہ اس صورت میں ہے جب کہ اس نے اس سے جماع کیا ہو۔ یا باندی نے اس کے پاس رہتے ہوئے زنا کیا ہو، جب کہ جس سے خریدا ہے اس نے اس باندی سے وطی کرنے کا انکار نہ کیا ہو، اور اس کے علاوہ صورتوں میں آقا پر اس کا استبراء واجب نہیں ہے۔

حنفیہ وشافعیہ نے زنا اور وطی کے درمیان تفصیل کی ہے کہ اگر آقا اس سے وطی کرے تو استبراء واجب ہے اور اگر اس کے پاس رہتے ہوئے زنا کرے تو شادی کرنے سے قبل آقا پر اس کا استبراء لازم نہیں (۳)۔

ج- موت یا آزادی کی وجہ سے ملکیت کا زوال:

۲۱- اگر آقا مرجائے تو اس کے وارث پر اس باندی کا استبراء ضروری ہے، جو اس کو آقا کی طرف سے وراثت میں ملی ہے، وارث اس باندی سے استمتاع، استبراء کے بعد ہی کرسکتا ہے، خواہ اس کا آقا (موت کے وقت اس کے پاس) موجود رہا ہو یا کسی دوسری جگہ رہا ہو جہاں

(۱) شرح الزرقانی ۴/ ۲۲۶، الرہونی ۴/ ۲۰۷، المغنی ۷/ ۵۱۴، المدونہ ۲/ ۳۴۵، تحفۃ المحتاج ۸/ ۲۷۳۔

(۲) المبسوط ۱۳/ ۱۴۹، الزرقانی ۴/ ۲۲۷۔

(۳) المبسوط ۱۳/ ۱۵۲-۱۵۳، الحطاب ۴/ ۱۶۸، الزرقانی ۴/ ۲۲۷، تحفۃ المحتاج ۸/ ۲۷۵۔

سے باندی کے پاس آ سکتا ہو اور خواہ آقا نے اس سے وطی کا اقرار کیا ہو یا نہ کیا ہو، اور اسی طرح اگر باندی شادی شدہ رہ چکی ہو، اس کی عدت گزر چکی ہو، اور عدت گزرنے کے بعد آقا کا انتقال ہوا ہو، اور یہ اس لئے کہ وہ اس وقت آقا کے لئے حلال تھی۔

لیکن اگر عدت پوری نہ ہوئی ہو یا آقا کی موت کے وقت وہ شوہر والی ہو تو استبراء واجب نہیں ہے۔ اسی طرح اس صورت میں بھی استبراء واجب نہیں جب آقا ایسی جگہ ہو کہ باندی تک اس کی رسائی ناممکن ہو اور اس کا غائب ہونا استبراء کے بقدر یا اس سے زیادہ مدت تک دراز ہو (۱)۔

رہی ام ولد (ام ولد وہ باندی ہے جو آقا کے زیر استعمال رہی ہو اور اس کے نطفہ سے اس کے بچے پیدا ہوئے ہوں) تو عتق کے بعد اس کے لئے از سر نو استبراء ضروری ہے، اور امام شافعی کا مذہب یہ ہے کہ آقا کا فراش اگر اس باندی سے زائل ہو چکا ہو جس سے وہ وطی کرتا تھا، تو استبراء واجب ہے، اس سے اولاد ہوئی ہو یا نہ ہوئی ہو، خواہ اس کا فراش عتق کی وجہ سے زائل ہوا ہو یا موت کی وجہ سے، اور خواہ اس پر مدت استبراء گزر چکی ہو یا نہ گزری ہو (۲)۔

د- فروخت کی وجہ سے ملکیت کا زوال:

۲۲ - اگر آقا باندی کو فروخت کرنا چاہے تو دو حال سے خالی نہیں:

اس سے قبل اس سے وطی کی تھی یا نہیں۔

اگر وطی نہیں کی تھی تو اس باندی کو بلا استبراء فروخت کر سکتا ہے، البتہ امام احمد اس کے استبراء کو مستحب کہتے ہیں۔

اگر باندی سے آقا وطی و استمتاع کر رہا تھا، تو امام مالک کا مذہب یہ ہے کہ فروخت سے قبل آقا پر اس کا استبراء واجب ہے، البتہ امام احمد

(۱) حاشیۃ العدوی علی الخرشی ۴/ ۱۶۳۔
(۲) حوالہ سابق، نیز دیکھئے: قلیوبی وعمیرہ ۴/ ۵۹۔

آیسہ (درازی عمر کی وجہ سے جن کا حیض بند ہو گیا ہو) اور غیر آیسہ میں تفصیل کرتے ہیں۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ حضرت عمر بن الخطاب نے حضرت عبد الرحمٰن بن عوف پر اس وجہ سے نکیر کی تھی کہ انہوں نے ایک باندی کو جس سے وطی کرتے تھے، استبراء سے قبل فروخت کر دیا تھا (۱)۔

شافعیہ کی رائے ہے کہ اس صورت میں استبراء سنت ہے، یہ استبراء فروخت کرنے سے قبل ہوگا، تاکہ اس کے بارے میں اس کو واقفیت رہے، اور حنفیہ نے کہا: یہ مستحب ہے (۲)۔

ھ- سوء ظن کی وجہ سے استبراء:

۲۳ - مازری نے کہا ہے: اور جس باندی کے حاملہ ہونے کا امکان ہے، اس کے استبراء کے بارے میں دو قول ہیں، مازری نے اس کی کئی مثالیں دی ہیں مثلاً: باندی کا اس اندیشہ سے استبراء کہ اس نے زنا کیا ہے، اور اسی کی تعبیر ''استبراء بسوء الظن'' سے کی گئی ہے (۳)۔

مدت استبراء:

جس عورت کا استبراء مطلوب ہے اس کے چند حالات ہیں مثلاً:

آزاد عورت، باندی جو حیض کی عمر کو پہنچ چکی ہو اور انہیں حیض آ رہا ہو، حاملہ، اور وہ عورت جس کو صغر سنی یا کبر سنی کی وجہ سے حیض نہ آ رہا ہو۔

آزاد عورت کا استبراء:

۲۴ - آزاد عورت کا استبراء اس کی عدت کی طرح ہے، البتہ تین مسائل میں ایک حیض کے ذریعہ استبراء کافی ہے، زنا یا ارتداد کی حد اس پر نافذ کرنے کے لئے اس کا استبراء تاکہ اس کا غیر حاملہ ہونا ظاہر

(۱) المغنی ۷/ ۵۱۵۔
(۲) الشروانی ۸/ ۲۷۵، المبسوط ۱۳/ ۱۵۱۔
(۳) شرح المواق علی مختصر خلیل ۴/ ۱۶۸۔

ہوجائے، اس لئے کہ حاملہ ہونا حد کے نفاذ سے مانع ہے یا حمل کی نفی کرنے کے لئے لعان کرنے والی عورت کے بارے میں (استبراء ہو تو ایک حیض سے ہوگا) اور وہ عورت جس سے زنا کیا گیا ہو اس کے بارے میں ایک حیض پر اکتفا کرنا، یہ حنفیہ کا مذہب اور شافعیہ اور حنابلہ میں سے دونوں کی ایک روایت ہے۔ اور ان دونوں کی دوسری روایت یہ ہے کہ تین حیض کے ذریعہ اس کا استبراء ہوگا(۱)۔

حائضہ باندی کا استبراء:

۲۵ - امام مالک، شافعی، احمد (ایک روایت کے مطابق)، عثمان، عائشہ، حسن، شعبی، قاسم بن محمد، ابوقلابہ، مکحول، ابوثور اور ابوعبید کی رائے ہے کہ اگر باندی کو ہر ماہ یا اس سے کم وبیش پر عورتوں کی عادت کی طرح حیض آتا ہو تو اس کا استبراء ایک مکمل حیض کے ذریعہ ہوگا، خواہ یہ استبراء فروخت کا ہو یا عتق کا یا وفات کا، وہ ام ولد ہو یا نہ ہو۔

حنفیہ نے ام ولد اور غیر ام ولد میں تفریق کرتے ہوئے کہا ہے کہ اگر وہ غیر ام ولد ہو تو اس کا استبراء ایک مکمل حیض کے ذریعہ ہوگا، رہی ام ولد تو اگر وہ آقا کے آزاد کرنے کی یا اس کی موت کی وجہ سے آزاد ہو جائے تو اس کی عدت تین قروء (حیض) ہے، کیونکہ حضرت عمر وغیرہؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا کہ ام ولد کی عدت تین حیض ہے(۲)۔

حاملہ کا استبراء:

۲۶ - مالکیہ، حنفیہ اور حنابلہ کی رائے ہے کہ اگر عورت حاملہ ہو تو اس کا استبراء اس کے مکمل وضع حمل سے ہوگا اگر چہ اسے استبراء کے واجب ہونے کے ایک لمحہ بعد ہی وضع حمل ہو جائے۔

امام شافعی کا مذہب یہ ہے کہ قیدی باندی یا اس باندی کا استبراء جس سے آقا کا فراش زائل ہو چکا ہو اس کے وضع حمل کے ذریعہ ہوگا، اور اگر باندی خریدی ہوئی ہو اور وہ حاملہ ہو (خواہ اس کے شوہر کا حمل ہو یا وطی بالشبہہ کی وجہ سے حاملہ ہو) تو فی الحال استبراء نہیں، عدت یا نکاح کے زوال کے بعد استبراء واجب ہے، اس لئے کہ استمتاع کے حلال ہونے کا وجود اس کے بعد ہی ہوتا ہے، اگر چہ ملکیت اس پر مقدم ہو، کیونکہ اس ملکیت کے ساتھ دوسرے کا حق مشغول ہے، اور زنا کی وجہ سے حاملہ عورت کو اگر مدت حمل کے دوران حیض نہ آتا ہو تو اس کا استبراء وضع حمل کے ذریعہ ہوگا، اور اگر حیض آتا ہو تو بھی اصح قول کے مطابق یہی حکم ہے، اور ایک قول یہ ہے کہ اس کا استبراء حمل کے بعد ایک حیض کے ذریعہ ہو جائے گا(۱)۔

اس باندی کا استبراء جس کو صغر سنی یا کبر سنی کی وجہ سے حیض نہ آتا ہو:

۲۷ - امام مالک کا مذہب یہ ہے کہ جس باندی کو صغر سنی یا کبر سنی کی وجہ سے حیض نہ آتا ہو وہ تین ماہ انتظار کرے گی، ابن رشد نے ''المقدمات'' میں نقل کیا ہے کہ مالکیہ کے مذہب میں اختلاف ہوا ہے۔ ایک قول یہ ہے کہ اس کا استبراء ایک ماہ ہے، ایک قول یہ ہے کہ ڈیڑھ ماہ ہے، ایک قول دو ماہ کا ہے اور ایک قول تین ماہ کا ہے، اور یہی حنابلہ کے یہاں مشہور ہے اور یہی حسن، ابن سیرین، نخعی اور ابوقلابہ کا قول اور مذہب شافعی کا دوسرا قول ہے۔

امام ابوحنیفہ کا مذہب اور امام شافعی سے راجح روایت یہ ہے کہ اس کا استبراء صرف ایک ماہ کے ذریعہ ہوگا، اس کی علت یہ بتائی گئی ہے کہ ایک ماہ میں اس جیسی عورت کے علاوہ میں طہر اور حیض آجاتا ہے، نیز

---

(۱) الزرقانی ۴/۲۰۳۔

(۲) الزرقانی ۴/۲۰۱، المغنی ۷/۵۰۰، المدونہ ۲/۳۵۲، بدائع الصنائع ۴/۲۰۰۱، المبسوط ۱۳/۱۴۸۔

(۱) الشروانی ۸/۲۷۷، المغنی ۹/۲۱۵، روضۃ الطالبین ۸/۳۲۶۔

اس لئے کہ مہینہ شرعی طور پر طہر اور حیض کے قائم مقام ہے (۱)۔

دوران استبراء باندی سے استمتاع کا حکم:

۲۸- امام ابوحنیفہ اور امام مالک کا مذہب اور امام شافعی کی ایک روایت یہ ہے کہ جس باندی کا استبراء ہو رہا ہو استبراء کی مدت پوری ہونے تک اس کا بوسہ نہیں لے گا، نہ اس سے مباشرت کرے گا، اور نہ ہی اس کی شرم گاہ کو دیکھے گا، اور اس کی وجہ یہ ہے کہ ممکن ہے وہ فروخت کرنے والے سے حاملہ ہو اور بیع وخریدگی باطل ہو اور مذکورہ تصرفات ملکیت کے بغیر جائز نہیں ہیں، امام احمد نے ان سے اتفاق کیا ہے، امام احمد سے دوسری روایت ہے کہ جو باندی وطی کی طاقت رکھتی ہو اور جو وطی کی طاقت نہ رکھتی ہو ان دونوں میں فرق ہے (۲)۔

دوران استبراء عقد اور وطی کا اثر:

۲۹- جس باندی کا استبراء جاری ہو اس سے عقد کرنا تمام مذاہب میں حرام ہے، اور وطی بدرجہ اولی حرام ہے، اور حرمت کے پیدا ہونے کے اعتبار سے اس کے اثرات کی تفصیل کتب فقہ میں موجود ہے (۳)۔

دوران استبراء سوگ منانے (ترک زینت) کا حکم:

۳۰- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ دوران استبراء عورت پر سوگ منانا نہ واجب ہے، نہ مستحب ہے، اس لئے کہ سوگ منانے کی مشروعیت نعمت نکاح کے زائل ہونے کی وجہ سے ہے (۴)۔

---

(۱) المبسوط ۱۳/ ۱۴۶، المقدمات ۲/ ۹۵، الشروانی ۸/ ۲۷۷۔

(۲) المبسوط ۱۳/ ۱۴۶، المدونہ ۲/ ۳۵۹، الزرقانی ۴/ ۲۳۰، عمدۃ القاری ۵/ ۱۰۱، القلیوبی ۳/ ۶۱، المغنی ۷/ ۵۱۱۔

(۳) الزرقانی ۳/ ۱۶۵-۱۶۶، ابن قاسم العبادی ۸/ ۲۷۷، المغنی ۷/ ۵۱۳۔

(۴) المغنی ۷/ ۵۱۷، حاشیۃ الشلبی علی الزیلعی ۳/ ۳۵، الإشراف علی مسائل الخلاف ۲/ ۱۷۴، ابن عابدین ۲/ ۶۱۸۔

استبضاع

تعریف:

۱- الف- استبضاع لغت میں: بضع سے ماخوذ ہے جس کا معنی کاٹنا اور پھاڑنا ہے، نکاح اور جماع میں مجازاً استعمال ہوتا ہے۔

بضع (باء کے ضمہ کے ساتھ) کے معنی جماع اور خود شرم گاہ کے بھی ہیں (۱)۔ اس معنی کے لحاظ سے استبضاع کا معنی: طلب جماع ہے، اور اسی سے نکاح استبضاع آتا ہے جس کی تعریف ابن حجر نے یہ کی ہے: دور جاہلیت میں مرد اپنی بیوی سے کہتا تھا: "أرسلی إلی فلان واستبضعی منه" یعنی فلاں کے پاس قاصد بھیج کر اس سے مباضعت یعنی جماع طلب کرو (۲)۔ یہ دور جاہلیت میں تھا جس کو اسلام نے ختم کردیا۔

ب- استبضاع لغت میں ایک اور معنی میں آتا ہے: استبضاع الشیئ: یعنی کسی چیز کو "بضاعت" (سامان) بنانا (۳)۔ اس لئے کہ بضاعت مال کے اس حصہ کو کہتے ہیں کہ جس کو انسان تجارت کے لئے بھیجے۔

نکاح استبضاع کا اجمالی حکم:

۲- چوں کہ نکاح استبضاع خالص زنا ہے اس لئے اس پر بعینہ وہی آثار مرتب ہوں گے جو زنا پر مرتب ہوتے ہیں یعنی سزا ہونا، شبہ کی

---

(۱) تاج العروس، لسان العرب مادہ (ب ض ع)۔

(۲) فتح الباری شرح صحیح البخاری ۹/ ۱۵۱ طبع المطبعۃ البہیۃ المصریہ ۱۳۴۸ھ۔

(۳) لسان العرب۔

وجہ سے وطی کا تاوان ہونا، استبراء کا واجب ہونا، اور زانی کے ساتھ اس وطی سے پیدا ہونے والے بچے کا نسب لاحق نہ کرنا، بلکہ بچے کا نسب صاحب فراش سے ثابت ہوگا، الا یہ کہ صاحب فراش انکار کردے اور انکار کی شرائط پائی جائیں، اس کے علاوہ اور دوسرے آثار (دیکھئے اصطلاح: زنا)۔

تجارت میں استبضاع:

۳- بعض فقہاء لفظ استبضاع کو اس صورت پر بھی بولتے ہیں کہ ایک شخص دوسرے کو کچھ مال دے تاکہ وہ اس میں کوئی کام کرے اور شرط یہ ہو کہ سارا نفع صاحب مال کا ہوگا، کام کرنے والے کا کچھ نہ ہوگا، اس صورت میں صاحب مال کو مستبضع اور مبضع (ضاد کے کسرہ کے ساتھ) کہا جاتا ہے اور کام کرنے والے کو: **مستبضع** اور **مبضَع معہ** (ضاد کے زبر کے ساتھ) کہتے ہیں، اور اس معاملہ کو استبضاع اور ابضاع کہتے ہیں (۱)۔

اس کے احکام جاننے کے لئے دیکھئے: ''إبضاع''۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین علی الدر المختار ۳/ ۳۴۴، ۴/ ۴۸۹ طبع اول بولاق، مواہب الجلیل لشرح مختصر خلیل ۵/ ۲۵۵ طبع مطبعۃ النجاح طرابلس لیبیا۔

استتابہ

تعریف:

۱- استتابہ لغت میں: توبہ طلب کرنا ہے، کہا جاتا ہے **استتبت فلانا**: میں نے اس سے اپنے گناہ سے توبہ کرنے کا مطالبہ کیا۔ اور توبہ: گناہ پر ندامت اور اس کو چھوڑنا ہے، اور استتابہ: اس سے توبہ کرنے کا مطالبہ کیا (۱)۔ اصطلاحی مفہوم لغوی مفہوم سے الگ نہیں ہے۔

استتابہ کا شرعی حکم:

۲- مالکیہ کے یہاں مرتد سے توبہ کرانا واجب ہے، شافعیہ وحنابلہ میں سے ہر ایک کے یہاں بھی معتمد قول یہی ہے، کیونکہ ہوسکتا ہے کہ اس کو کوئی شبہ ہو تو اس کو دور کیا جائے گا۔ حنفیہ کا مذہب اور شافعیہ وحنابلہ کے یہاں دوسرا قول یہ ہے کہ مرتد سے توبہ کرانا مستحب ہے، کیونکہ اس کو دعوت اسلام پہنچ چکی ہے (۲)۔

زندیقوں اور باطنیوں سے توبہ کرانا:

۳- زندیقوں اور باطنیہ کے فرقوں سے توبہ کرانے کے بارے میں دو آراء ہیں:

اول: مالکیہ کا مذہب، حنفیہ کے یہاں ''ظاہر'' اور شافعیہ وحنابلہ

(۱) لسان العرب ۱/ ۲۳۳ طبع بیروت، المصباح المنیر، المغنی ۸/ ۱۵۴۔

(۲) فتح القدیر ۴/ ۳۸۵، ابن عابدین ۳/ ۲۸۵، الدسوقی ۴/ ۳۰۴، قلیوبی ۴/ ۱۷۷، المغنی ۸/ ۱۲۴۔

کے یہاں ایک رائے یہ ہے کہ ان سے نہ توبہ کرائی جائے گی اور نہ ہی ان کی توبہ قبول کی جائے گی، بلکہ ان کو قتل کردیا جائے گا، اس لئے کہ فرمان باری ہے: "إِلاَّ الَّذِيْنَ تَابُوْا وَأَصْلَحُوْا وَبَيَّنُوْا" (۱) (البتہ جن لوگوں نے توبہ کی اور اصلاح کرلی اور حق بات کو بیان کردیا)۔ اور زندیق سے کوئی علامت ظاہر نہیں ہوتی جس سے اس کا رجوع اور توبہ معلوم ہو، اس لئے کہ وہ اسلام کا اظہار کرتا تھا اور کفر کو چھپاتا تھا۔ جب یہ بات معلوم ہوگئی تو اس نے توبہ کا اظہار کردیا، اور توبہ سے پہلے اس کی جو حالت تھی اس میں کچھ اضافہ نہیں ہوا، یعنی اسلام کا اظہار، نیز اس لئے کہ وہ باطن میں خلاف ظاہر کا اعتقاد رکھتے ہیں۔

دوم: حنفیہ کے یہاں غیر ظاہر الروایہ اور شافعیہ وحنابلہ کے یہاں ایک رائے یہ ہے کہ اس سے توبہ کرائی جائے گی کیونکہ وہ مرتد کے حکم میں ہے، لہٰذا اس پر مرتد کے احکام جاری ہوں گے (۲) دیکھئے: زندقہ۔

جادوگر سے توبہ کرانا:

۴- جادوگر سے توبہ کرانے کے بارے میں دو روایتیں ہیں:

اول: حنفیہ کا ظاہر مذہب، مالکیہ کی ایک رائے، اسی طرح حنابلہ کی ایک رائے یہ ہے کہ اس سے توبہ نہیں کرائی جائے گی، اور صحابہ سے منقول روایتوں کا ظاہر مفہوم بھی یہی ہے، کیونکہ کسی صحابی سے یہ منقول نہیں کہ انہوں نے کسی جادوگر سے توبہ کرائی ہو، اس لئے کہ حضرت عائشہؓ کی روایت ہے: "إن الساحرة سألت أصحاب النبي ﷺ وهم متوافرون: هل لها من توبة فما أفتاها أحد" (۱) (ایک جادوگر عورت نے صحابہ کرام سے جن کی اچھی خاصی تعداد تھی دریافت کیا کہ کیا اس کے لئے توبہ کی گنجائش ہے؟ تو کسی نے بھی اس کو فتویٰ نہیں دیا)۔ اور اس لئے کہ جادو جادوگر کی ذات میں پائی جانے والی ایک معنوی چیز ہے اور اس لئے بھی کہ وہ فساد کی سعی کرتا ہے۔

دوم: شافعیہ کا مذہب اور مالکیہ وحنابلہ کی ایک رائے یہ ہے کہ اس سے توبہ کرائی جائے گی، اور اگر توبہ کرے تو مقبول ہے، اس لئے کہ جادو شرک سے بڑھا ہوا نہیں، اور اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے فرعون کے جادوگروں کی توبہ قبول کی، نیز یہ کہ جادوگر اگر کافر ہو پھر اسلام لائے تو اس کا اسلام اور توبہ درست ہے، تو جب ان دونوں (ساحر اور کافر) کی توبہ مقبول ہے، تو ان میں سے ایک (مسلم جادوگر) کی توبہ درست ہے (دیکھئے اصطلاح: "سحر")، اور اس کا حکم مرتد کا ہوگا، جب تک توبہ نہ کرلے قید کیا جائے گا (۲)۔

تارک فرض سے توبہ کرانا:

۵- تمام فقہاء کا اتفاق ہے کہ انکار یا تحقیر کے بغیر فرض چھوڑنے والے سے توبہ کرائی جائے گی کیونکہ اس کی توبہ قبول ہوتی ہے، اگر وہ توبہ کرنے سے انکار کرے تو حنفیہ کا مذہب اور حنابلہ کی ایک رائے یہ ہے کہ توبہ یا موت تک اس کو قید رکھا جائے گا۔

مالکیہ وشافعیہ کا قول اور حنابلہ کی ایک رائے یہ ہے کہ اگر وہ توبہ کرنے سے گریز کرے تو قتل کردیا جائے گا، یہی جمہور کا مختار مذہب ہے (۳)۔

---

(۱) سورۂ بقرہ / ۱۶۰۔

(۲) ابن عابدین ۳۱/۱، ۳۱/۳، ۲۶۹، نہایۃ المحتاج ۳۹۹/۷ طبع المکتبۃ الاسلامیہ، الجمل ۱۲۶/۵ طبع احیاء التراث، القلیوبی وعمیرہ ۱۷۷/۴ طبع عیسیٰ الحلبی، جواہر الاکلیل ۲۵۶/۱ طبع شقرون، المغنی ۲۹۸/۶ طبع مکتبۃ الریاض الحدیثہ۔

(۱) اس حدیث کی روایت ابن ابی حاتم نے کی ہے جیسا کہ تفسیر ابن کثیر (۲۴۹/۱ طبع دار الاندلس) میں ہے۔

(۲) نہایۃ المحتاج ۳۹۸/۷، القلیوبی وعمیرہ ۱۶۹/۴، جواہر الاکلیل ۲۶۵/۲، ۲۷۸، المغنی ۱۵۳/۸، ابن عابدین ۳۱/۱ طبع اول بولاق۔

(۳) ابن عابدین ۲۳۵/۱، البجیرمی علی الخطیب ۲۰۸/۴۔

استتار

تعریف:

۱-استتار لغت میں ڈھکنا اور چھپنا ہے۔

کہا جاتا ہے: **استتر و تستر** (اس نے پردہ کیا) **جارية مستترة**(۱) (پردہ نشیں لڑکی)۔ فقہاء نے اسی لفظ کو اسی معنی میں استعمال کیا ہے، اسی طرح انہوں نے اس لفظ کو نماز میں سترہ بنانے کے معنی میں بھی استعمال کیا ہے۔

سُترہ (سین کے ضمہ کے ساتھ) دراصل ہر اس چیز کو کہتے ہیں جس سے پردہ کیا جائے، پھر فقہ میں اس کا غالب استعمال اس لکڑی یا مٹی کے ڈھیر پر کیا جانے لگا جس کو نمازی اپنے آگے بنالیتا ہے(۲) تا کہ کوئی اس کے آگے سے نہ گزرے۔

اور صدقہ کے چھپانے کو "ستر صدقہ" بھی کہا جاتا ہے۔

استتار کا شرعی حکم:

۲-ان حالات اور افعال کے اعتبار سے جن میں استتار ہوتا ہے اس کا حکم الگ الگ ہے جس کی تفصیل یہ ہے:

استتار بمعنی نمازی کا سترہ بنانا:

۳-نمازی کے لئے سترہ بنانا بالاتفاق مشروع ہے، اس لئے کہ حدیث میں ہے: **"ليستتر أحدكم ولو بسهم"**(۱) (تم میں سے ہر ایک کو سترہ بنالینا چاہئے اگر چہ تیر کے ذریعہ ہو)۔ پھر اس کے حکم کے بارے میں کہ واجب ہے یا سنت یا مستحب، فقہاء کا اختلاف اور تفصیل ہے جس کی جگہ "سترہ مصلی" کی اصطلاح ہے(۲)۔

جماع کے وقت استتار:

۴-استتار سے مراد یہاں دو چیزیں ہیں:

اول: جماع کے وقت لوگوں کی نگاہوں سے چھپنا۔

دوم: جماع کے وقت برہنہ نہ ہونا۔

اول: جماع یا تو ستر کے کھلنے کی حالت میں ہوگا یا نہ کھلنے کی حالت میں؟

اگر ستر کے کھلنے کی حالت میں ہو تو بالا جماع استتار فرض ہے، اور اگر ستر کا کچھ بھی حصہ ظاہر ہونے کی حالت میں نہ ہو تو باتفاق فقہاء استتار سنت ہے، اور اس میں لاپرواہی کرنے والا مخالف سنت ہے، اس لئے کہ فرمان نبوی ہے: **"إذا أتى أحدكم أهله فليستتر"**(۳) (جب تم میں سے کوئی اپنی بیوی کے پاس آئے تو پردہ کرلے) فقہاء نے کہا ہے کہ یہاں امر استحباب کے لئے ہے۔

نیز اس حالت میں پردہ نہ کرنا دناءت اور غیرت کے خلاف ہے(۴)۔

---

(۱) المصباح المنیر، القاموس، لسان العرب۔

(۲) الطحطاوی علی مراقی الفلاح رص ۲۰۰، الدردیر علی خلیل ۱ر ۲۴۴، المغنی ۲ر ۲۳۷۔

---

(۱) حدیث: "ليستتر ......" کی روایت حاکم (۱ر ۲۵۲ مطبوعہ دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے مناوی نے فیض القدیر (۱ر ۲۸۶ طبع المکتبۃ التجاریۃ الکبری) میں اس پر مرسل ہونے کا حکم لگایا ہے۔

(۲) الطحطاوی علی مراقی الفلاح رص ۲۰۰، الدردیر علی خلیل ۱ر ۲۴۴، المغنی ۲ر ۲۳۷۔

(۳) اس کی روایت ابن ماجہ نے کتاب النکاح باب التستر عند الجماع میں کی ہے۔

(۴) البحر الرائق ۳ر ۲۳۷ طبع المطبعۃ العلمیہ، فتاوی قاضی خاں ۳ر ۴۰۸ طبع دوم بولاق ۱۳۱۰ھ، البجیرمی علی منہج الطلاب ۳ر ۳۴۶ طبع مصطفی محمد، روضۃ

دوم: (جماع کے وقت برہنہ نہ ہونا) اگر چہ زوجین کے ساتھ کوئی اور نہ ہو جو ان کو دیکھے، اس کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے، حنفیہ، مالکیہ اور شافعیہ (۱) کی رائے یہ ہے کہ شوہر اپنی بیوی کو جماع کے لئے برہنہ کرسکتا ہے، اور حنفیہ نے یہ قید لگائی ہے کہ گھر چھوٹا ہو، اس کی دلیل حضرت بہز بن حکیم عن ابیہ عن جدہ کی روایت ہے کہ انہوں نے کہا: "قلت يا رسول الله عوراتنا ما نأتي منها وما نذر؟ قال: احفظ عورتك إلا من زوجتك، أو ما ملكت يمينك، قلت: يا رسول الله! أرأيت إن كان القوم بعضهم من بعض؟ قال إن استطعت ألا تريها أحدا فلا ترينها، قلت يا رسول الله، فإن كان أحدنا خاليا قال: فالله أحق أن يستحيي منه من الناس" (۲) (میں نے عرض کیا: اے اللہ کے رسول! ہمارے ستر کا کیا حکم ہے؟ آپ ﷺ نے فرمایا: اپنی بیوی اور باندی کے علاوہ ہر ایک سے چھپاؤ، میں نے عرض کیا: اے اللہ کے رسول! اگر مرد ہی مرد ہوں تو کیا حکم ہے؟ آپ ﷺ نے فرمایا: اگر ایسا کرسکو کہ کسی کو اپنی شرم گاہ نہ دکھاؤ تو ضرور ایسا کرو، میں نے عرض کیا: اے اللہ کے رسول! اگر کوئی تنہا ہو؟ آپ ﷺ نے فرمایا: لوگوں کے مقابلہ میں اللہ سے زیادہ حیا کرنی چاہئے)۔

نیز عبد اللہ بن عمرؓ کی روایت میں فرمان نبوی ہے: "إياكم والتعري! فإن معكم من لا يفارقكم إلا عند الغائط وحين يفضي الرجل إلى أهله، فاستحيوهم وأكرموهم" (۱) (برہنہ ہونے سے بچو، کیونکہ تمہارے ساتھ ایسے لوگ رہتے ہیں جو صرف قضاء حاجت کے وقت تم سے جدا ہوتے ہیں اور جس وقت آدمی اپنی بیوی سے ملتا ہے، لہذا تم ان سے حیا کرو اور ان کی عزت کرو)۔

حنابلہ کے یہاں یہ مکروہ ہے، اس لئے کہ حضرت عتبہ بن عبد سلمی کی روایت میں فرمان نبوی ہے: "إذا أتى أحدكم أهله فليستتر ولا يتجردا تجرد العيرين" (۲) (جب تم میں سے کوئی اپنی بیوی کے پاس آئے تو پردہ کرلے، اور دونوں گدھوں کی طرح برہنہ نہ ہوں)۔

۵- کیا چیز پردہ کے خلاف ہے:

الف - میاں بیوی کے ساتھ گھر میں کسی باشعور بیدار شخص کی موجودگی پردہ کے خلاف ہے، خواہ وہ اس کی بیوی ہو یا باندی یا کوئی اور (۳)، جو دیکھ رہا ہو یا آہٹ محسوس کر رہا ہو (۴)۔ یہی جمہور کا قول ہے۔ حسن بصری سے دریافت کیا گیا کہ اگر مکان میں کسی کی دو بیویاں ہوں؟ تو انہوں نے فرمایا: صحابہ کرام یہ پسند نہیں کرتے تھے کہ آدمی کسی ایک بیوی سے جماع کرے اور دوسری دیکھ رہی ہو یا محسوس کر رہی ہو (۵)۔

= الطالبین ۷/ ۲۰۶ طبع المکتب الاسلامی، نہایۃ المحتاج ۶/ ۵ ۲۰۷ طبع مصطفی البابی الحلبی ۱۳۵۷ھ، حاشیۃ الشروانی علی التحفہ ۶/ ۵۰۰، المغنی لابن قدامہ ۸/ ۱۳۵ طبع المنار، منتہی الارادات ۲/ ۲۲۹ طبع دار الجیل، الشرح الکبیر علی متن الخرقی ۸/ ۱۳۳ طبع المنار، حاشیۃ الرہونی علی شرح الزرقانی لمختصر خلیل ۴/ ۴۶-۴۷ طبع بولاق ۱۳۰۶ھ، حاشیۃ محمد بن المدنی علی کنون علی شرح الزرقانی لمختصر خلیل ۴/ ۴۷۔

(۱) نیل الاوطار ۶/ ۱۹۵، مراقی الفلاح مع حاشیۃ الطحطاوی رص ۵۷، حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۲۳۴، القلیوبی ۳/ ۲۱۳، البجیرمی علی المنہج ۳/ ۳۱۶، المغنی والشرح الکبیر ۸/ ۱۳۵، القواعد الفقہیہ رص ۲۹۴۔

(۲) حدیث: "احفظ عورتك ......" کی روایت ابوداؤد نے کتاب الحمام میں، ابن ماجہ نے کتاب النکاح میں، ترمذی نے کتاب الادب میں اور احمد بن حنبل (۵/ ۳) نے کی ہے۔

(۱) اس کی روایت ترمذی نے کتاب الادب میں کی ہے۔

(۲) اس کی روایت ابن ماجہ نے کتاب النکاح باب التستر عند الجماع میں کی ہے۔

(۳) حاشیۃ الشروانی علی تحفۃ المحتاج شرح المنہاج ۶/ ۵۰۰۔

(۴) الرہونی ۳/ ۴۶-۴۷، المغنی ۸/ ۱۳۷۔

(۵) مخطوطہ مصنف ابن ابی شیبہ ۱/ ۲۳۰۔

ب- سونے والے کی موجودگی بھی پردہ کے منافی ہے۔ مالکیہ نے اس کی صراحت کی ہے، چنانچہ رہونی نے متن خلیل کی شرح زرقانی پر اپنے حاشیہ میں لکھا ہے: جائز نہیں کہ آدمی اپنی بیوی یا باندی کے پاس آئے جب کہ اس کے ساتھ مکان میں کوئی اور بیدار یا سویا ہوا ہو(۱)۔ اس لئے کہ سونے والا ہوسکتا ہے کہ جاگ جائے اور ان دونوں کو اس حالت میں دیکھ لے۔

ج- جمہور مالکیہ کے نزدیک غیر ذی شعور چھوٹے بچے کا وجود بھی پردہ کے منافی ہے، کیونکہ حضرت ابن عمر جماع کے وقت گود کے بچے کو بھی باہر نکال دیتے تھے(۲)۔ جب کہ جمہور (جن میں بعض مالکیہ بھی ہیں) کی رائے ہے کہ بے شعور کی موجودگی پردہ کے منافی نہیں ہے، اس لئے کہ اس میں مشقت اور حرج ہے۔

جماع کے وقت پردہ نہ کرنے پر مرتب ہونے والے اثرات:

۶- اگر شوہر جماع کے وقت لوگوں سے پردہ نہ کرتا ہو اور اپنی عورت کو بستر پر بلائے تو عورت کو انکار کرنے کا حق ہے، اور اس انکار سے وہ نافرمان نہیں ہوگی، اس لئے کہ یہ انکار برحق ہے، نیز اس لئے کہ یہ حیا اور غیرت کے خلاف ہے، حنفیہ وشافعیہ نے اس کی صراحت کی ہے(۳)۔ مالکیہ وحنابلہ کے قواعد بھی اس کے خلاف نہیں ہیں۔

قضاء حاجت کے وقت پردہ کرنا:

۷- اس کے تحت دو چیزیں آتی ہیں: لوگوں کی نظر سے پردہ کرنا، اور قبلہ سے پردہ کرنا اگر آبادی کے باہر ہو۔

---

(۱) حاشیۃ الرہونی ۳/ ۶، ۳ ۷ ۳۔

(۲) حاشیۃ الرہونی ۳/ ۶، ۳ ۷ ۳۔

(۳) البحر الرائق ۳/ ۷ ۲۳، شرح البجیرمی علی منہج الطلاب ۳/ ۶ ۳ ۳ طبع مصطفی محمد، نہایۃ المحتاج ۶/ ۵ ۷ ۳ طبع مصطفی البابی الحلبی ۷ ۵ ۱۳ ھ۔

اول: اصل یہ ہے کہ قضائے حاجت کے وقت ستر کا چھپانا واجب ہے اگر کوئی ایسا شخص موجود ہو جس کے لئے شرم گاہ کو دیکھنا جائز نہیں، اس کی تفصیل اصطلاح: ''عورۃ'' میں ہے۔ اسی طرح بعض فقہاء کے نزدیک سنت یہ ہے کہ بیت الخلاء کے وقت بذات خود انسان اپنی ذات کو بھی چھپائے۔

رہا کسی آڑ کے ذریعہ قبلہ سے پردہ کرنا تو بعض فقہاء کی رائے ہے کہ قضاء حاجت کے وقت قبلہ کی طرف منہ یا پشت کرنا جائز ہے اگر قبلہ کی طرف کوئی آڑ موجود ہو۔

اور بعض فقہاء علی الاطلاق قبلہ کی طرف منہ یا پشت کرنے کو حرام قرار دیتے ہیں۔ قبلہ سے پردہ کرنے کے متعلق تفصیل ''قضاء حاجت'' کی اصطلاح میں ہے۔

غسل کے وقت پردہ کرنا:

الف- جس کے لئے کسی کی شرمگاہ کا دیکھنا جائز نہیں اس سے پردہ کا وجوب:

۸- جس کے لئے غسل کرنے والے کے ستر کا دیکھنا جائز ہے اس کی موجودگی میں غسل کرتے ہوئے پردہ کرنا فرض ہے، اس مسئلہ میں کسی کا اختلاف نہیں (۱)۔ اس کی دلیل فرمان نبوی ہے: ''**احفظ عورتک إلا من زوجتک أو ما ملکت یمینک**''(۲) (اپنی بیوی اور باندی کے علاوہ ہر ایک سے اپنی شرم گاہ کو چھپاؤ)۔

---

(۱) ابن عابدین ۱/ ۵ ۰ ۱، ۵ ۲ ۲، حاشیۃ الجمل ۱/ ۷ ۸، الخرشی علی خلیل ۱/ ۶ ۴ ۱، المغنی ۱/ ۱ ۳ ۲۔

(۲) حدیث: ''احفظ عورتک...'' کی روایت ابن ماجہ (۱/ ۸ ۱ ۶ طبع عیسی الحلبی)، احمد (۵/ ۳ طبع المیمنیہ) نے کی ہے اور ابن حجر نے فتح الباری (۱/ ۶ ۸ ۳ طبع السلفیہ) میں اس کو حسن قرار دیا ہے نیز اس حدیث کی تخریج فقرہ نمبر ۳ کے تحت ہو چکی ہے۔

"وعن أم هاني قالت:"ذهبت إلى رسول الله عام الفتح فوجدته يغتسل وفاطمة تستره فقال: من هذه؟ فقلت: أنا أم هاني" (۱) (حضرت ام ہانی سے مروی ہے کہ انہوں نے کہا: فتح مکہ کے سال میں رسول اکرم ﷺ کی خدمت میں گئی تو آپ ﷺ کو غسل کرتے ہوئے پایا، اور فاطمہؓ آپ ﷺ کے لئے پردہ کئے ہوئی تھیں، آپ ﷺ نے فرمایا: کون ہے؟ میں نے عرض کیا: میں ام ہانی ہوں)۔ دیکھئے: اصطلاح "عورۃ"۔

اگر ان میں کسی کے سامنے شرم گاہ کھولے بغیر غسل ناممکن ہو تو حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ اس صورت میں ستر کے کھلنے کی وجہ سے غسل واجب ساقط نہ ہوگا اگر مرد مردوں کے درمیان یا عورت عورتوں کے درمیان ہو، اس کی وجہ دو امور ہیں:

اول: جنس کا اپنے ہم جنس کو دیکھنا غیر جنس کے دیکھنے کے مقابلہ میں ہلکا ہے۔

دوم: غسل فرض ہے، لہذا ستر کھلنے کے ڈر سے اس کو ترک نہیں کیا جائے گا۔

اور اگر عورت مردوں کے درمیان، یا مرد عورتوں کے درمیان ہو، یا خنثی مردوں یا عورتوں کے درمیان ہو، یا دو خنثی ساتھ ہوں تو غسل کے لئے ستر کو کھولنا جائز نہیں بلکہ یہ لوگ تیمم کریں گے، لیکن شارح "منیۃ المصلی" اس تفصیل سے متفق نہیں ہیں، دوسرے حضرات نے یہ اجازت اس لئے دی ہے کہ منہی عنہ کا ترک فعل مامور پر مقدم ہے، اور غسل کا بدل تیمم ہے (۲)۔

ایسا شخص جس کے لئے ستر کا دیکھنا حرام ہے اس کی موجودگی میں غسل کے وقت ستر کھولنے کے حرام ہونے کے بارے میں حنابلہ کی عمومی گفتگو سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ حنفیہ کے مخالف ہیں۔

مالکیہ اور شافعیہ کے کلام سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ پانی سے طہارت حاصل کرنے میں اگر ستر کے کھلنے کی نوبت آرہی ہو تو تیمم کیا جائے گا، اس لئے کہ ستر کے چھپانے کا کوئی بدل نہیں، نیز یہ کہ ستر کا چھپانا نماز کے لئے اور لوگوں کی نگاہوں سے بچنے کے لئے واجب ہے، اور اس کی خاطر ممنوع چیز کا ارتکاب مباح ہو جاتا ہے، مثلاً کسی آدمی کا ریشمی کپڑے کے ذریعہ پردہ کرنا جب پردہ کے لئے وہی متعین ہو جائے (یعنی دوسرا کپڑا میسر نہ ہو)، لیکن پانی سے طہارت حاصل کرنے کا بدل موجود ہے اور اس کی وجہ سے ممنوع کا ارتکاب مباح نہیں ہوتا (۱)۔ اور اسی وجہ سے حضرات سلف وائمہ اربعہ بغیر لنگی کے حمام میں داخل ہونے کی سختی سے ممانعت کرتے تھے، ابن ابو شیبہ نے اس سلسلہ میں حضرت علی ابن ابو طالب، محمد بن سیرین، ابو جعفر محمد بن علی، اور سعید بن جبیر کے آثار نقل کیے ہیں، یہاں تک کہ انہوں نے نقل کیا ہے کہ حضرت عمر بن خطابؓ نے لکھا کہ کوئی شخص لنگی کے بغیر حمام میں ہرگز داخل نہ ہو، اور حضرت عمر بن عبد العزیزؒ نے بصرہ میں اپنے عامل کو لکھا: حمد وصلاۃ کے بعد! اپنے علاقہ کے لوگوں کو حکم دو کہ لنگی کے بغیر حمام میں داخل نہ ہوں، اور انہوں نے حمام میں تہبند کے بغیر داخل ہونے والوں اور حمام میں داخل ہونے کی اجازت دینے والے مالکان کے لئے سخت سزائیں مقرر کیں، حضرت عبادہ کہتے ہیں کہ میں نے دیکھا کہ حضرت عمر بن عبد العزیزؒ حمام کے مالک اور بغیر تہبند کے حمام میں داخل ہونے والے کو مارتے تھے (۲)۔

---

(۱) بخاری نے اس حدیث کی روایت کتاب الغسل: باب من اغتسل عریانا میں کی ہے (فتح الباری ۱/ ۳۰۶، ۳۰۸)۔

(۲) ابن عابدین ۱/ ۱۰۵، ۲۲۵، المغنی ۱/ ۲۳۳۔

(۱) منح الجلیل ۱/ ۸۷، المجموع ۲/ ۲۷۵۔

(۲) مصنف ابن ابی شیبہ ۱/ ۱۹ مخطوط استنبول، متحف طول توسرائی، شنی لائبریری، نمبر: ۳۳۳، ۳۳۴، نہایۃ المحتاج ۱/ ۲۱۴ طبع المکتبہ الاسلامیہ الریاض، منتہی الارادات ۱/ ۳۴ طبع دار العروبہ۔

ب-بیوی کی موجودگی میں شوہر کا غسل کے لئے پردہ کرنا:

۹- بالاتفاق میاں بیوی میں سے ہر ایک دوسرے کی موجودگی میں برہنہ غسل کرسکتا ہے (۱)۔ اس لئے کہ حدیث سابق میں ہے: **"احفظ عورتک إلا من زوجتک أو ما ملکت یمینک"** (اپنی بیوی اور باندی کے علاوہ ہر ایک سے اپنی شرمگاہ کی حفاظت کرو) اور حضرت عائشہؓ کی روایت میں ہے وہ فرماتی ہیں: **"کنت أغتسل أنا والنبي ﷺ من إناء واحد من قدح یقال له الفرق"** (۲) (میں اور حضور ﷺ (دونوں ایک ساتھ) ایک برتن سے غسل کرتے تھے، اور وہ برتن کیا تھا ایک کونڈا جس کو "فرق" کہتے ہیں) (متفق علیہ)۔

اکیلے غسل کرنے والے کا پردہ کرنا:

۱۰- حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کی رائے ہے کہ اکیلا آدمی برہنہ غسل کرسکتا ہے (۳)۔ اس کی دلیل بخاری شریف میں حضرت ابوہریرہ کی یہ حدیث ہے کہ حضور ﷺ نے فرمایا: **"کانت بنو إسرائیل یغتسلون عراۃ ینظر بعضهم إلی بعض، وکان موسی یغتسل وحده، فقالوا: والله ما یمنع موسی أن یغتسل معنا إلا أنه آذر (منفوخ الخصیة) فذهب مرة یغتسل، فوضع ثوبه علی حجر، ففرّ الحجر بثوبه، فخرج موسی في إثره یقول: ثوبي یا حجر، حتی نظر بنو إسرائیل إلی موسی، فقالوا: والله ما بموسی من بأس، وأخذ ثوبه فطفق بالحجر ضربا"** (۱) (بنی اسرائیل کے لوگ ننگے نہایا کرتے تھے، ایک دوسرے کو دیکھتے تھے، اور موسی علیہ السلام اکیلے ہوکر نہاتے تھے، بنی اسرائیل کہنے لگے: خدا کی قسم! موسی ہمارے ساتھ اس وجہ سے نہیں نہاتے کہ ان کے خصیے بڑھے ہوئے ہیں، ایک بار موسی علیہ السلام اپنا کپڑا ایک پتھر پر رکھ کر نہانے لگے، پتھر ان کا کپڑا لے بھاگا، موسیٰ اس کے پیچھے یہ کہتے ہوئے لپکے: پتھر! میرا کپڑا دے دو، یہاں تک کہ بنو اسرائیل نے حضرت موسی کو (ننگا) دیکھ لیا، اور کہنے لگے: خدا کی قسم! موسی میں کوئی بیماری نہیں ہے، موسیٰ نے اپنا کپڑا لے لیا، اور پتھر کو مارنے لگے)۔

حضرت ابوہریرہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: **"بینا أیوب یغتسل عریانا فخر علیه جراد من ذهب فجعل أیوب یحتشي في ثوبه فناداه ربه: یا أیوب ألم أکن أغنیتک عما تری؟ قال: بلی وعزتک ولکن لا غنی بي عن برکتک"** (۲) (ایک بار حضرت ایوبؑ ننگے نہا رہے تھے، ان پر سونے کی ٹڈیاں گرنے لگیں، وہ ان کو اپنے کپڑے میں پکڑ پکڑ کر رکھنے لگے، ان کے رب نے ان کو پکارا: کیا میں نے تم کو ان چیزوں سے جن کو تم دیکھ رہے ہو بے نیاز نہیں کیا؟ حضرت ایوبؑ نے کہا: بے شک تیری عزت کی قسم! مگر تیرے کرم سے میں کہیں بے نیاز ہوسکتا ہوں؟)۔

رسول اللہ ﷺ نے ان واقعات کو بلانکیر بیان فرمایا جو جواز کی دلیل ہے، اس لئے کہ ہم سے قبل کی شریعت ہمارے لئے بھی ہے اگر ہماری شریعت میں اس کے خلاف حکم موجود نہ ہو۔

امام مالک سے کھلی جگہ میں غسل کرنے کے بارے میں دریافت

---

(۱) المحلی ۱۰/ ۳۳، فتاوی قاضی خاں ۳/ ۴۰۷، مغنی المحتاج ۱/ ۵۷، الخرشی ۳/ ۴، المغنی ۷/ ۵۸۴، فتح الباری ۱/ ۳۰۳ طبع المطبعة البہیہ ۱۳۴۸ھ۔

(۲) حدیث: "کنت اغتسل..." کی روایت بخاری (فتح الباری ۱/ ۳۶۳ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۳) مغنی المحتاج ۱/ ۵۷، المغنی ۱/ ۲۳۱، فتح الباری ۱/ ۳۰۷۔

(۱) حدیث: "کانت بنو إسرائیل..." کی روایت بخاری نے اپنی صحیح (فتح الباری ۱/ ۳۸۵ طبع السلفیہ) میں کی ہے۔

(۲) فتح الباری ۱/ ۳۰۷۔

کیا گیا تو فرمایا: کوئی حرج نہیں ہے، عرض کیا گیا کہ اے ابوعبد اللہ (امام مالک) اس کے بارے میں ایک حدیث ہے تو امام مالک نے اس پر نکیر کی اور حیرت سے فرمایا: کیا آدمی کھلی جگہ میں غسل نہیں کرسکتا! آدمی کے لئے کھلی جگہ میں غسل کرنے کی اجازت امام مالک کی طرف سے اسی صورت میں ہے جب کسی کے گزرنے کا اندیشہ نہ ہو، اور یہ کہ شریعت نے انسانوں سے ستر چھپانے کو واجب قرار دیا ہے فرشتوں سے نہیں، اس لئے کہ آدمی پر مقرر فرشتے کسی بھی حال میں اس سے جدا نہیں ہوتے، فرمان باری ہے: "مَا يَلْفِظُ مِنْ قَوْلٍ إِلاَّ لَدَيْهِ رَقِيبٌ عَتِيدٌ" (۱) (وہ کوئی لفظ منہ سے نکالنے نہیں پاتا مگر یہ کہ اس کے آس پاس ہی ایک تاک میں لگا رہنے والا تیار ہے)، نیز فرمایا: "وَإِنَّ عَلَيْكُمْ لَحَافِظِيْنَ كِرَامًا كَاتِبِيْنَ يَعْلَمُوْنَ مَا تَفْعَلُوْنَ" (۲) (درآنحالیکہ تمہارے اوپر (ہماری طرف سے) یاد رکھنے والے معزز لکھنے والے (مقرر) ہیں، وہ جانتے ہیں اس کو جو کچھ تم کررہے ہو)۔

اور اسی وجہ سے امام مالک نے حیرت سے فرمایا: آدمی کھلی جگہ میں غسل نہ کرے! کیونکہ فرشتوں کے حق میں کھلی جگہ اور بند جگہ برابر ہے (۳)۔

البتہ یہ جواز کراہت تنزیہی کے ساتھ ہے، لہذا پردہ کرلینا مستحب ہے (۴)، اس لئے کہ امام بخاری نے تعلیقاً اور دوسرے حضرات نے موصولاً بروایت معاویہ بن حیدہ حضور ﷺ کا یہ ارشاد نقل کیا ہے: "احفظ عورتک إلا من زوجتک أو ماملکت یمینک، قلت: یا رسول الله فإن کان أحدنا خالیا؟ قال فالله أحق أن یستحیی منه من الناس" (۱) (اپنی بیوی اور باندی کے علاوہ ہر ایک سے اپنی شرم گاہ کو چھپاؤ، میں نے عرض کیا: اے اللہ کے رسول! اگر ہم میں سے کوئی تنہا ہو؟ فرمایا: لوگوں کے مقابلہ میں اللہ سے زیادہ حیا کرنی چاہئے)۔

حضرت عبدالرحمن بن ابی لیلیٰ کی رائے ہے کہ غسل کے وقت پردہ کرنا واجب ہے، اگرچہ خلوت میں ہو (۲)، ان کا استدلال بخاری، ابوداؤد اور نسائی کی اس حدیث سے ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ایک شخص کو کھلی جگہ میں غسل کرتے ہوئے دیکھا، تو آپ ﷺ منبر پر جلوہ فرما ہوئے اور حمد وثنا کے بعد فرمایا: "إن الله عزوجل حليم حييّ ستير يحب الحياء والستر فإذا اغتسل أحدكم فليستتر" (۳) (اللہ تعالیٰ بردبار، حیادار اور پردہ پوشی کرنے والا ہے، حیا اور پردہ کو پسند کرتا ہے، لہذا جب تم میں سے کوئی غسل کرے تو پردہ کرلے)۔

عورت کا اعضاء زینت کا پردہ کرنا:

۱۱- عورت کے لئے ضروری ہے کہ شوہر اور محارم کے علاوہ سے پردہ کرتے ہوئے اپنے ستر کو چھپائے اور اپنی زینت کو ظاہر نہ کرے (۴)، اس لئے کہ فرمان باری ہے: يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لِّأَزْوَاجِكَ

(۱) سورۂ ق/ ۱۸۔
(۲) سورۂ انفطار/ ۱۰، ۱۱، ۱۲۔
(۳) حاشیۃ الرہونی ۱/ ۲۲۶۔
(۴) فتح الباری ۱/ ۳۸۶، نیل الاوطار ۱/ ۲۵۳ طبع المطبعۃ العثمانیہ ۱۳۵۷ھ، مغنی المحتاج ۱/ ۵۷، شرح الرہونی ۱/ ۲۲۶ طبع اول بولاق ۱۳۰۶ھ، المغنی ۱/ ۲۳۱، الطحطاوی علی مراقی الفلاح ص ۵۷۔

(۱) تحفۃ المحتاج مع شرح المنہاج ۱/ ۲۹۷، اور حدیث کی تخریج فقرہ (۴) کے تحت آچکی ہے۔
(۲) فتح الباری ۱/ ۳۰۶، نیل الاوطار ۱/ ۲۵۳۔
(۳) ابوداؤد نے کتاب الحمام میں اور نسائی نے کتاب الاغتسال: باب الاستتار عند الاغتسال میں اس حدیث کی روایت کی ہے۔
(۴) تفسیر طبری ۱۸/ ۱۱۸، ۱۱۹، تفسیر قرطبی ۱۲/ ۲۲۸۔

وَبَنَاتِکَ وَنِسَاءِ الْمُؤْمِنِیْنَ یُدْنِیْنَ عَلَیْهِنَّ مِنْ جَلاَبِیْبِهِنَّ“(۱) (اے نبی کہہ دیجئے اپنی بیویوں اور بیٹیوں اور (عام) ایمان والوں کی عورتوں سے کہ اپنے اوپر نیچی کرلیا کریں اپنی چادریں تھوڑی سی)۔

محارم وغیرہ سے اعضاء کے چھپانے کے وجوب کے سلسلے میں، نیز چہرہ، ہتھیلی اور قدم کے چھپانے کے بارے میں اختلاف وتفصیل ہے، جس کی جگہ اصطلاح: ”تزین“ اور ”عورۃ“ ہے۔

بدکاری کی پردہ پوشی:

۱۲ - جو شخص کسی معصیت مثلاً شراب نوشی اور زنا کاری میں مبتلا ہوجائے، اس کے لئے ضروری ہے کہ اس کو چھپائے اور اپنی برائی کو ظاہر نہ کرے، اسی طرح اگر کسی کو اس کی بدکاری کا علم ہوجائے تو اس کی پردہ پوشی کرے، اور اس کو سمجھائے اور حتی الوسع کسی ذریعہ سے اس کو روکے۔

۱۳ - باتفاق فقہاء اگر انسان سے کوئی معیوب کام سرزد ہوجائے تو اپنی پردہ پوشی اس کے لئے مستحب ہے، اور اپنی بدکاری کی اطلاع کسی کو نہ دے حتی کہ قاضی کو بھی نہیں کہ اس پر حد یا تعزیر قائم کرے(۲)۔ اس لئے کہ بخاری وغیرہ میں حضرت ابوہریرہؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے رسول اللہ ﷺ کو یہ فرماتے ہوئے سنا: ”كل أمتي معافى إلا المجاهرين وإن من المجاهرة أن يعمل الرجل بالليل عملا ثم يصبح وقد ستره الله تعالى فيقول: يا فلان عملت البارحة كذا وكذا وقد بات يستره ربه ويصبح يكشف ستر الله عنه“(۳) (میری امت کے سب لوگوں کو اللہ تعالی بخش دے گا مگر جو لوگ گناہ کو ظاہر کریں، اور گناہ کو ظاہر کرنے میں یہ بھی شامل ہے کہ آدمی رات میں کوئی (برا) کام کرے حالانکہ اللہ نے اس کو چھپائے رکھا، لیکن وہ صبح کو ایک ایک سے کہتا پھرے: یار! میں نے رات کو یہ یہ کیا، جبکہ اللہ تعالی نے رات بھر اس کے عیب کو چھپائے رکھا، اور وہ صبح کو اللہ کی پردہ پوشی کو فاش کرنے لگے)۔

نیز فرمان نبوی ہے: ”من أصاب من هذه القاذورات شيئا فليستتر بستر الله فإنه من يبدي لنا من صفحته نقم عليه كتاب الله“(۱) (جو ان فواحش میں سے کسی میں مبتلا ہوجائے تو اللہ کے پردہ سے اس کو چھپائے رکھے، کیونکہ جو اپنے اعمال میں سے کچھ ہمارے سامنے ظاہر کرے گا ہم اس پر اللہ کا حکم نافذ کریں گے)، اور حضرت ابوبکر صدیقؓ نے فرمایا: ”اگر میں کسی شرابی کو پکڑلوں تو مجھے یہی پسند ہے کہ اللہ اس پر پردہ ڈال دے، اور اگر میں کسی چور کو پکڑلوں تو مجھے یہی پسند ہے کہ اللہ اس کی پردہ پوشی کرے“(۲)۔ اور حضرات صحابہ: ابوبکر، عمر، علی، عمار بن یاسر، ابوہریرہ، ابودرداء، اور حسن بن علی وغیرہ رضی اللہ عنہم (۳) سے منقول ہے کہ انہوں نے معصیت کا اعتراف کرنے والے کی پردہ پوشی کی، یا اس کی پردہ پوشی کے پیش نظر معصیت کا اقرار کرنے والے کو اس سے رجوع کرنے کی تلقین کی، اور معصیت کے معترف کا اپنی پردہ پوشی کرنا دوسرے کا اس کی پردہ پوشی کرنے سے بہتر ہے۔

ناواقفیت کی وجہ سے معصیت کا اظہار فخر یہ انداز سے معصیت کے اظہار کی طرح نہیں ہے، ابن حجر نے کہا ہے: جس نے قصداً

---

(۱) سورۂ احزاب/ ۵۹۔

(۲) فتح الباری ۱/ ۳۹۹، الفروع ۳/ ۲۶۴، منتہی الارادات ۲/ ۴۶۰، مغنی المحتاج ۴/ ۱۵۰، حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۱۴۰۔

(۳) فتح الباری ۱۰/ ۳۹۹۔

---

(۱) اس حدیث کی روایت حاکم، بیہقی اور امام مالک نے الموطأ باب الحدود میں کی ہے۔

(۲) مصنف ابن ابی شیبہ (مخطوطہ) ۲/ ۱۳۲۔

(۳) مصنف ابن ابی شیبہ (مخطوطہ) ۲/ ۱۲۳، ۱۳۰۔

معصیت کا اظہار اور اعلان کیا اس نے اپنے رب کو ناراض کیا(۱)۔ اور خطیب شربینی نے کہا: معصیت کو مزا لے لے کر بیان کرنا قطعی طور پر حرام ہے(۲)۔

معصیت کی پردہ پوشی کا اثر:

۱۴ - معصیت کی پردہ پوشی کے نتائج مندرجہ ذیل ہیں:

الف ۔ دنیوی سزا قائم نہ کرنا، اس لئے کہ سزاؤں کے واجب ہونے کے لئے ان کا اثبات ضروری ہے(دیکھئے: اصطلاح ''اثبات'')، اور جب اس نے اس کو مخفی رکھا اور اس کا اعلان نہیں کیا، اور نہ اس کا اقرار کیا، اور نہ کسی طرح سے اس کا ثبوت ہوسکا، تو سزا نہیں ہے۔

ب ۔ برائی کا عام نہ ہونا: فرمان باری ہے: "إِنَّ الَّذِيْنَ يُحِبُّوْنَ أَنْ تَشِيْعَ الْفَاحِشَةُ فِي الَّذِيْنَ آمَنُوْا لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيْمٌ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَاللّٰهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُوْنَ" (۳)(یقیناً جو لوگ چاہتے ہیں کہ مومنین کے درمیان بے حیائی کا چرچا رہے، ان کے لئے سزائے دردناک ہے دنیا میں (بھی)، اور آخرت میں (بھی) اللہ علم رکھتا ہے اور تم علم نہیں رکھتے)۔

ج ۔ معصیت کا ارتکاب کرنے والا اگر اس کو مخفی رکھے تو وہ توبہ کے زیادہ قریب ہے، اگر وہ توبہ کرلے تو مواخذہ ختم ہوجاتا ہے، پھر اگر معصیت کا تعلق حقوق اللہ سے ہو تو توبہ کرنے سے مواخذہ ساقط ہوجاتا ہے، اس لئے کہ اللہ سب سے زیادہ کریم ہے، اس کی رحمت اس کے غضب پر بھاری ہے، لہذا جب اللہ نے دنیا میں اس کی پردہ پوشی فرمائی تو آخرت میں اس کی پردہ دری نہیں کرے گا، اور اگر معصیت کا تعلق حقوق العباد سے ہو مثلاً قتل اور قذف وغیرہ، تو ان میں توبہ کی شرط یہ ہے کہ حق، حق دار تک پہنچا دیا جائے، یا اصحاب حقوق اس کو معاف کردیں، اور اسی وجہ سے اگر کسی نے خفیہ طور پر ایسا گناہ کیا جس کا تعلق کسی آدمی کے حق سے ہو تو اس حق کو حقدار کے پاس پہنچانا ضروری ہے(۱)۔ دیکھئے: اصطلاح ''توبہ''۔

(۱) فتح الباری ۱۰/ ۴۰۰۔

(۲) مغنی المحتاج ۴/ ۱۵۰۔

(۳) فتح الباری ۱۰/ ۴۰۰، آیت: سورۂ نور/ ۱۹۔

(۱) مغنی المحتاج ۴/ ۱۵۰، ابن عابدین ۵/ ۱۴۰، کفایۃ الطالب ۲/ ۲۵۵، الشروانی ۹/ ۲۳۴-۲۳۵ طبع دوم مصطفی البابی الحلبی ۱۹۶۳ء۔

استثمار

تعریف:

۱- استثمار لغت میں: ثمر سے ماخوذ ہے، کہا جاتا ہے: ثمر الشیئ: اگر اس سے کوئی دوسری چیز پیدا ہو(۱)۔ ثمر الرجل مالہ: مال کو اچھے طریقہ پر تصرف کرکے بڑھایا، اور " ثمر الشیئ" اس کی پیداوار کو کہتے ہیں، لہذا استثمار سے مراد: کسی چیز سے نفع حاصل کرنے کی کوشش کرنا ہے۔

فقہاء بھی اس لفظ کو اسی معنی میں استعمال کرتے ہیں۔

متعلقہ الفاظ:

الف- انتفاع:

۲- انتفاع کا معنی کسی منفعت کو حاصل کرنا ہے، انتفاع اور استثمار میں فرق یہ ہے کہ انتفاع استثمار سے عام ہے، اس لئے کہ استثمار سے انتفاع کبھی ہوتا ہے اور کبھی نہیں ہوتا۔

ب- استغلال:

۳- استغلال: غلّہ کا طلب کرنا، اور غلّہ: ہر وہ سامان جو کسی مملوک چیز کے نفع سے حاصل ہو، اور بعینہ یہی استثمار بھی ہے، لہذا زمین کی پیداوار کو ثمرہ، غلّہ اور ریع سب کہا جاتا ہے۔

حنفیہ کے یہاں خاص طور پر وصیت کے باب میں ثمرہ اور غلہ میں

(۱) مقاییس اللغۃ، لسان العرب، المصباح۔

فرق ہے، چنانچہ کوئی اپنے باغ کے ثمرہ کی اگر وصیت کرے تو اس سے مراد خاص طور پر وہ پھل ہوگا جو بوقت وصیت موجود ہو، اور اگر اپنے باغ کے غلّہ کی وصیت کرے تو جو موجود ہے وہ اور جو وجود میں آنے والا ہے دونوں کو شامل ہے(۱)۔

استثمار کا شرعی حکم:

۴- اصل یہ ہے کہ قابل افزائش اموال کا استثمار مستحب ہے، کیونکہ اس میں مختلف قسم کے فائدے ہیں (۲)۔

استثمار کے ارکان:

استثمار کے لئے دو ارکان کا پایا جانا ضروری ہے: مستثمِر (دوسرے میم کے کسرہ کے ساتھ یعنی استثمار کرنے والا)، اور مستثمَر (دوسرے میم کے زبر کے ساتھ یعنی جس مال کا استثمار کیا جائے)۔

اول: مستثمِر (میم کے زیر کے ساتھ):

۵- اصل یہ ہے کہ مال کا استثمار اس کے مالک کی طرف سے ہو، لیکن کبھی کسی وجہ سے مالک مال کے بجائے کوئی اور استثمار کرتا ہے، اور اس کی دو صورتیں ہیں:

الف- نائب بنانے کی وجہ سے استثمار:

نائب بنانا کبھی مالک کی طرف سے ہوتا ہے، مثلاً وکالت، اور کبھی شریعت کی طرف سے ہوتا ہے، مثلاً (مال وجائداد کا) نگراں۔

ب- ظالمانہ استثمار:

اور کبھی اجنبی آدمی استثمار اموال کرتا ہے، جب کہ اس کو صاحب مال

(۱) اساس البلاغۃ، المغرب، المصباح المنیر، مادۃ (غل)، حاشیۃ القلیوبی ۳/ ۱۷۱، الہدایہ مع شرح فتح القدیر ۸/ ۴۸۳ طبع بولاق، حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۴۴۴ طبع بولاق، دیکھئے: المغرب: مادہ (ریع)۔

(۲) القلیوبی ۴/ ۹۵۔

نے اجازت نہیں دی، اور نہ ہی شریعت نے اس کو یہ حق دیا ہو اور اس صورت میں وہ غاصب سمجھا جاتا ہے (دیکھئے: اصطلاح غصب)(۱)۔

دوم: مال مستثمَر (میم کے زبر کے ساتھ):

۶ - استثمار کے حلال ہونے کے لئے مال مستثمَر میں یہ شرط ہے کہ وہ مستثمِر (میم کے زیر کے ساتھ) کی جائز ملکیت میں ہو، یا اس شخص کی ملکیت میں ہو جس کی طرف سے مستثمِر شرعی طور پر یا معاملہ کر کے نائب بنا ہے، ورنہ اس مال کا استثمار حلال نہیں ہوگا، مثلاً غصب یا چوری کا مال۔

اسی طرح ودیعت کا استثمار جائز نہیں، کیونکہ امانت دار کا قبضہ حفاظت کے لئے ہے۔

ملکیت ثمرہ:

۷ - اگر استثمار جائز ہو تو ثمرہ مالک کی ملکیت ہوگا، اور اگر ناجائز ہو، مثلاً کسی نے زمین غصب کر کے اس سے نفع حاصل کیا، تو حنفیہ کے نزدیک خبیث ملکیت کے طور پر غاصب ثمرہ کا مالک ہوگا، اور اس کو حکم دیا جائے گا کہ اس کو صدقہ کردے، جب کہ مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کی رائے ہے کہ پیداوار مالک کی ہوگی، اور امام احمد سے ایک روایت ہے کہ اس کو صدقہ کردے گا(۲)۔

استثمار کے طریقے:

۸ - اموال کا استثمار کسی بھی جائز طریقہ سے درست ہے (۳)۔

(۱) الخراج لیحیی بن آدم ص ۹۵۔

(۲) ابن عابدین ۵/ ۱۲۰، الشرح الصغیر ۳/ ۵۹۵، القلیوبی ۳/ ۳۳، المغنی ۵/ ۲۷۵۔

(۳) ابن عابدین ۲/ ۴۴، ۵/ ۳، جواہر الإکلیل ۱/ ۱۳۶، ۲/ ۱۳۷، ۲/ ۱۲۰، حاشیۃ القلیوبی ۳/ ۹۴، المغنی ۵/ ۵۲۱، تکملۃ فتح القدیر ۸/ ۳۲، ۳۵۔

استثناء

تعریف:

۱ - استثناء لغت میں: "استثنی" فعل کا مصدر ہے، کہتے ہیں: "استثنیت الشیء من الشیء" میں نے فلاں شے کو فلاں شے سے نکال دیا، اور کہا جاتا ہے: "حلف فلان یمینا لیس فیها ثنیا ولا مثنویة ولا استثناء" (فلاں نے قسم کھائی جس میں ثنیا نہیں، مثنویہ نہیں، اور استثناء نہیں)، سب ایک معنی میں ہیں (۱)۔

شہاب الدین خفاجی نے لکھا ہے کہ استثناء لغت اور استعمال میں کسی شرط کے ساتھ مقید کرنے پر بولا جاتا ہے (۲)۔ اور اسی سے فرمان باری: "ولا یستثنون" (۳) ہے یعنی انہوں نے انشاء اللہ نہیں کہا۔

فقہاء اور اصولیین کی اصطلاح میں استثناء یا تو لفظی ہوگا یا معنوی یا حکمی، استثناء لفظی: إلا یا کسی حرف استثناء کے ذریعہ متعدد افراد سے بعض کو نکالنا (۴)۔ استثنی و أخرج جیسے الفاظ کے مضارع کے صیغے سے نکالنے کا حکم بھی یہی ہے، اور سبکی نے اس کی تعریف یوں کی ہے: "ایک متکلم کی طرف سے إلا یا کسی حرف استثناء کے ذریعہ کسی چیز کو نکالنا استثناء ہے" (۵)۔

(۱) لسان العرب: مادہ (ثنی)۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۵۰۹۔

(۳) سورۂ قلم/ ۱۸۔

(۴) روضۃ الناظر ص ۱۳۲ طبع السلفیہ ۱۳۸۵ھ۔

(۵) جمع الجوامع مع حاشیۃ البنانی ۲/ ۹۔

صدر الشریعہ حنفی نے اس کی تعریف یہ کی ہے: ابتداء کلام کے حکم میں جو چیزیں داخل ہوسکتی تھیں، ان میں سے بعض کو إلا یا کسی حرف استثناء کے ذریعہ داخل ہونے سے روکنا۔ انہوں نے استثناء کی تعریف میں اخراج (نکالنا) کے بجائے منع (روکنا) کا لفظ استعمال کیا ہے، اس لئے کہ حنفیہ کے یہاں استثناء میں اخراج (نکالنا) نہیں ہوتا، کیونکہ مستثنیٰ مستثنیٰ منہ میں داخل ہی نہ تھا کہ نکالا جاتا، لہذا استثناء داخل ہونے سے روکنے کے لئے ہے (۱)۔ اور فقہاء استثناء کو کلام انشائی یا خبری میں ''انشاء اللہ'' کہنے کے معنی میں بھی استعمال کرتے ہیں (۲)۔

یہ قسم حقیقی استثناء نہیں بلکہ عرفی استثناء ہے، اور اگر إلا وغیرہ کے ذریعہ ہوتو ''استثناء حقیقی'' یا ''استثناء وضعی'' ہے (۳) مثلاً کہے: ''لا أفعل كذا إلا أن يشاء الله''، یا "لأفعلن كذا إلا أن يشاء الله''۔ اور استثناء عرفی کی مثال لوگوں کا یہ قول ہے: "إن يسّر الله'' (اگر اللہ نے آسان کردیا) یا ''إن أعان الله" (اگر اللہ کی مدد رہی) یا ''ماشاء اللہ''۔

اس تعلیق کو اگر چہ وہ حرف استثناء کے بغیر ہے، استثناء اس لئے کہا گیا ہے کہ وہ کلام سابق کو اس کے ظاہر سے پھیرنے اور بدلنے میں استثناء متصل کی طرح ہے (۴)۔

استثناء معنوی: الفاظ استثناء کے بغیر مجموعہ سے کسی چیز کا نکالنا، مثلاً اقرار کرنے والا کہے: "له الدار وهذا البيت منها لي" (گھر اس کا ہے اور اس کا یہ کمرہ میرا ہے)، اس کو استثناء کے حکم میں اس لئے رکھا گیا کہ یہ قول ''له جميع الدار إلا هذا البيت" کے معنی میں ہے (۵)۔

(۱) التوضیح مع التلویح علی التوضیح ۲/ ۲۰ طبع صبیح۔
(۲) المغنی ۷/ ۳۵۱۔
(۳) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۵۱۴۔
(۴) المغنی ۵/ ۱۵۵ طبع الریاض۔
(۵) حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۳/ ۴۱۱۔

استثناء حکمی: اس سے مراد یہ ہوتا ہے کہ مثلاً تصرف کسی ایسی چیز میں ہو جس میں دوسرے کا حق ہو، مثلاً کرایہ پر دئے ہوئے گھر کو فروخت کرنا، کہ اس فروخت سے کرایہ داری ختم نہ ہوگی، اور فروختگی صحیح ہے، تو گویا ایسا ہے کہ اس چیز کی فروختگی مدت اجارہ میں اس کی منفعت کے استثناء کے ساتھ ہوئی ہے۔

فقہاء اور اصولیین کے عرف میں یہ اطلاق کم ہے، سیوطی کی الاشباہ والنظائر، اور ابن رجب کی القواعد میں اس کا ذکر آیا ہے (۱)۔ لیکن استثناء کی یہ قسم اصطلاحی استثناء کے مفہوم میں داخل نہیں، اس لئے ذیل کی بحث میں استثناء کے احکام اس پر منطبق نہیں ہوں گے۔

متعلقہ الفاظ:

الف۔ تخصیص:

۲۔ تخصیص: عام کو اس کے بعض افراد میں محدود کرنا ہے (۲)۔ تخصیص سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ لفظ میں اس کے بعض افراد داخل نہیں ہیں۔

غزالی نے کہا ہے: استثناء اور تخصیص میں فرق یہ ہے کہ استثناء میں اتصال شرط ہے، اور یہ کہ استثناء ''ظاہر'' و ''نص'' دونوں میں آتا ہے (۳)، اس لئے یہ کہا جاسکتا ہے: ''له عليّ عشرة إلا ثلاثة'' (اس کا میرے ذمہ دس ہے مگر تین)، اسی طرح یہ بھی کہا جاسکتا ہے: اقتلوا المشركين إلا زيداً (مشرکین کو قتل کردو مگر زید کو)، جب کہ تخصیص نص میں بالکل ہی نہیں ہوتی، استثناء اور تخصیص میں ایک فرق یہ بھی ہے کہ استثناء کے لئے قول ضروری ہے جب کہ تخصیص

(۱) القواعد لابن رجب رص ۱۴۳، الاشباہ والنظائر للسیوطی رص ۲۸۸۔
(۲) شرح جمع الجوامع ۲/ ۳۔
(۳) المستصفی ۲/ ۱۶۴۔

قول یا قرینہ یا فعل یا عقلی دلیل کسی سے بھی ہوسکتی ہے (۱)۔

پیش نظر رہے کہ امام غزالی نے ان دونوں کے درمیان جو پہلا فرق یہ بیان کیا ہے کہ استثناء میں اتصال شرط ہے، تخصیص میں شرط نہیں ہے، یہ فرق حنفیہ کے یہاں نہیں ہے، کیونکہ وہ تخصیص میں بھی اتصال کے قائل ہیں۔

ب- نسخ:

۳- نسخ: شارع کا اپنے کسی حکم کو بعد کے کسی امر کے ذریعہ ختم کرنا ہے، اور استثناء اور نسخ میں فرق یہ ہے کہ نسخ لفظ کے تحت داخل چیز کو اٹھانا اور ختم کرنا ہے، اور استثناء جس کلام میں آتا ہے اس کے اندر اس چیز کو لفظ کے تحت داخل ہونے سے روک دیتا ہے جو استثناء نہ ہونے کی صورت میں داخل ہوجاتی ہے، لہذا نسخ میں ختم کرنا اور اٹھانا (قطع ورفع) جب کہ استثناء میں منع یا اخراج (روکنا یا نکالنا) ہے، نیز یہ کہ استثناء متصل ہوتا ہے جب کہ نسخ کے لئے منفصل ہونا ضروری ہے (۲)۔

ج- شرط:

۴- إلا اور اس جیسے الفاظ کے ذریعہ کیا جانے والا استثناء شرط وتعلیق کے مشابہ ہے، کیونکہ دونوں ہی کلام کے حکم کو ثابت کرنے سے روک دیتے ہیں، اور دونوں میں فرق یہ ہے کہ شرط کل کو روک دیتی ہے جب کہ استثناء بعض کو روکتا ہے۔

اور جو استثناء ''مشیئت'' (یعنی لفظ ان شاء اللہ اور ماشاء اللہ وغیرہ) کے ساتھ ہوتا ہے وہ شرط سے مشابہت رکھتا ہے، کیونکہ پورے طور پر روکنے اور تعلیق وشرط کے الفاظ کے ذکر میں دونوں شریک ہیں، لیکن یہ استثناء شرط کے انداز پر نہیں ہوتا، کیونکہ اس میں روکنے کی کوئی حد

(۱) کشاف اصطلاحات الفنون ۱/ ۱۸۳۔
(۲) المستصفی ۲/ ۱۶۴، روضۃ الناظر ص ۱۳۲۔

نہیں ہوتی، جب کہ شرط کے اندر روکنے کا حکم شرط کے پائے جانے تک ہی ہوتا ہے، جیسا کہ کہا جائے: **أكرم بني تميم إن دخلوا داري** (بنی تمیم کی عزت کروں اگر وہ میرے گھر آئیں)، اس حیثیت سے استثناء بالمشیئت تعلیق اور شرط کی بحث میں داخل نہیں، اور فقہاء اس کو تعلیق طلاق کے مباحث میں ذکر بھی نہیں کرتے، بلکہ استثناء کے باب میں ذکر کرتے ہیں، کیونکہ نام میں دونوں شریک ہیں (۱)۔

۵- استثناء کا بنیادی ضابطہ:

نفی سے استثناء اثبات ہے اور اثبات سے استثناء نفی ہے، مثلاً ''ماقام أحد إلا زيداً''، اس میں زید کے لئے قیام کا اثبات ہے، اور ''قام القوم إلا زيداً'' میں زید سے قیام کی نفی ہے۔

اس میں امام ابوحنیفہ اور امام مالک کا اختلاف ہے۔

رہے امام ابوحنیفہ تو ایک قول ہے کہ ان کا اختلاف دونوں مسئلوں میں ہے، دوسرا قول ہے کہ صرف دوسرے مسئلہ میں ان کا اختلاف ہے، کیونکہ انہوں نے فرمایا ہے: کہ مستثنی کے بارے میں کوئی حکم نہیں ہوتا ہے بلکہ خاموشی ہوتی ہے، چنانچہ گذشتہ مثال میں زید کے بارے میں نہ قیام کا حکم ہے نہ عدم قیام کا۔

''قام القوم إلا زيداً'' کی مثال میں اختلاف کا حاصل یہ ہے کہ بقول جمہور زید استثناء کی وجہ سے عدم قیام میں داخل ہوگیا جب کہ حنفیہ کے یہاں اس کے بارے میں کوئی حکم نہیں رہا، البتہ فریقین کے نزدیک وہ کلام اول سے نکالا ہوا ہے (۲)۔

اور امام مالک اس مسئلہ میں جمہور سے متفق ہیں کہ قسم کے علاوہ دوسرے ابواب میں نفی سے استثناء اثبات ہے، لیکن قسم کے باب میں

(۱) ابن عابدین ۲/ ۵۰۹، شرح فتح القدیر ۳/ ۱۴۳ طبع بولاق۔
(۲) شرح جمع الجوامع مع حاشیۃ البنانی ۲/ ۱۵، ۱۶، شرح مسلم الثبوت ۱/ ۳۲۶ اور اس کے بعد کے صفحات۔

استثناء، اثبات نہیں ہے۔

مثلاً کسی نے قسم کھائی: "لا يلبس اليوم ثوبا إلا الكتان" یعنی آج کتان (ایک باریک کپڑا) کے علاوہ کوئی کپڑا نہیں پہنے گا، اور وہ اس دن ننگا بیٹھا رہا، اس نے کوئی کپڑا نہیں پہنا، تو جمہور کے نزدیک حانث ہوجائے گا، کیونکہ جب نفی سے استثناء اثبات ہے تو اس نے قسم کھائی کہ کتان پہنے گا، اور کتان نہیں پہنا بلکہ ننگا بیٹھا رہا، اس لئے حانث ہوجائے گا۔

امام مالک کے نزدیک اس صورت میں حانث نہ ہوگا، اور یہی شافعیہ کے یہاں ایک قول ہے قرافی نے اس کی توجیہ یہ کی ہے کہ اس مثال میں "إلا" وغیرہ صفت ہے، لہذا یہ "غیر" کے معنی میں ہے، تو گویا اس نے قسم کھائی کہ ایسے کپڑے نہیں پہنے گا جو کتان کے علاوہ ہوں۔

قرافی نے اس کی ایک توجیہ یہ بھی کی ہے کہ اس کلام کا مفہوم یہ ہے کہ کتان کے علاوہ تمام کپڑوں کے بارے میں قسم کھائی گئی ہے (۱)۔

استثناء کے اقسام:

٦ - استثناء یا تو متصل ہوگا یا منفصل ہوگا۔

استثناء متصل وہ ہے جس میں مستثنی مستثنی منہ کا جز ہو، مثلاً "جاء القوم إلا زيدا" (زید کے علاوہ قوم آئی)۔

استثناء منقطع (اس کو منفصل بھی کہتے ہیں) وہ ہے جس میں مستثنی مستثنی منہ کا جز نہ ہو، مثلاً فرمان باری ہے: "مَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِلاَّ اتِّبَاعَ الظَّنِّ" (۲) (ان کے پاس کوئی علم (صحیح) تو ہے نہیں ہاں بس گمان کی پیروی ہے) اس لئے کہ اتباع ظن علم نہیں ہے (۱)۔

اس تفصیل سے یہ واضح ہوتا ہے کہ استثناء منقطع کے ذریعہ اخراج نہیں ہوتا اور نہ تخصیص ہوتی ہے، اس لئے کہ مستثنی داخل ہی نہیں ہوتا، یاد رہے کہ استثناء منقطع کے لئے ضروری ہے کہ مستثنی اور مستثنی منہ کے درمیان کسی اعتبار سے اس چیز میں مخالفت ضروری ہے جس میں موافقت کا وہم وخیال ہوسکتا ہے، اور اس استثناء کا فائدہ اسی وہم کو دور کرنا ہے، اور اس سلسلہ میں وہ لیکن کے مشابہ ہے جو استدراک کے لئے ہے یعنی ماسبق سے پیدا ہونے والے وہم کو دور کرنے کے لئے، اور مخالفت کی مشہور صورت یہ ہے کہ مستثنی منہ کے لئے ثابت شدہ حکم کی مستثنی سے نفی کی جائے، مثلاً: "جاء ني المدرسون إلا طالبا"، اس مثال میں مدرسین کے لئے مجی (آنا) ثابت کرنے کے بعد طالب علم سے اس کی نفی کی گئی ہے۔

چوں کہ استثناء منقطع کے ذریعہ اخراج (نکالنا) نہیں ہوتا، اس لئے وہ حقیقی استثناء نہیں، بلکہ مجازی ہے (۲)۔

محلی نے کہا ہے: یہی اصح ہے، اس کی دلیل یہ ہے کہ فوراً ذہن میں استثناء متصل آتا ہے، نہ کہ منقطع۔ اور اسی کے پیش نظر ماسبق میں استثناء کی تعریف ذکر کی گئی ہے، چنانچہ ایسی تعریف کی گئی ہے جس میں استثناء منقطع داخل نہیں (۳)، اور اس مسئلہ میں کچھ مزید اقوال ہیں جن کی تفصیل کی جگہ کتب اصول ہیں۔

---

(۱) شرح جمع الجوامع مع حاشیۃ البنانی ۲/ ۱۵، ۱۶، الأشباہ للسیوطی رص ۲۸۸۔

(۲) سورۂ نساء ر ۱۵۷۔

---

(۱) "کشاف اصطلاحات الفنون" میں ہے: استثناء کے تمام الفاظ استثناء منقطع کے لئے مستعمل نہیں، بلکہ صرف "إلا"، "غیر"، "بیدأن" اس کے لئے استعمال کئے جاتے ہیں۔

(۲) کشاف اصطلاحات الفنون ۱/ ۱۸۴، شرح مسلم الثبوت ۱/ ۳۱۶، دیکھئے: اصطلاح (أیمان)۔

(۳) شرح جمع الجوامع مع حاشیۃ البنانی ۲/ ۱۲۔

صیغۂ استثناء:

الف-الفاظ استثناء:

۷- اہل لغت اور اہل اصول استثناء حقیقی کے لئے یہ الفاظ ذکر کرتے ہیں: الا، غیر، سوی، خلا، عدا، حاشا، بید، لیس، اور لا یکون (۱)۔

ب-مشیئت وغیرہ کے ذریعہ استثناء:

۸- اس طرح کے استثناء کو اللہ تعالی نے جائز قرار دیا ہے، چنانچہ نبی کریم ﷺ سے فرمایا: ''وَلاَ تَقُوْلَنَّ لِشَيْءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذٰلِکَ غَدًا إِلاَّ أَنْ يَّشَاءَ اللّٰهُ'' (۲) (اور آپ کسی چیز کی نسبت پر نہ کہا کیجئے کہ میں اسے کل کردوں گا سوا اس (صورت) کے کہ اللہ بھی چاہے)۔

قرطبی نے کہا ہے: اس آیت میں اللہ کی طرف سے حضور پر عتاب ہے، کیونکہ آپ ﷺ نے کفار کی طرف سے روح، چند نوجوانوں اور ذوالقرنین کے بارے میں سوال کیے جانے پر فرمایا: کل میرے پاس آؤ، (۳) اور آپ ﷺ نے انشاء اللہ نہیں کہا، چنانچہ پندرہ دنوں تک وحی کا سلسلہ رک گیا، جس سے آپ کو گرانی محسوس ہوئی، اور کفار افواہیں پھیلانے لگے، تو سورہ کہف نازل ہوئی، اور اس آیت میں آپ ﷺ کو تعلیم دی گئی کہ اللہ کی مشیئت پر معلق کیے بغیر کسی چیز کے بارے میں یہ نہ کہیں کہ میں کل یہ کروں گا اور یہ کروں گا، تا کہ اس خبر کے حکم کو یقینی وقطعی کرنے والے نہ ہوں، کیونکہ اگر یہ کہے کہ ''لأفعلن کذا'' (میں کل اس کو کروں گا) اور نہ کرے، تو جھوٹا ہوجائے گا، اور اگر ''لأفعلن ذلک إن شاء الله'' کہے تو جس کی خبر دی گئی ہے وہ یقینی نہیں رہے گا۔

قرطبی نے کہا ہے: ابن عطیہ کا کہنا ہے: عبارت میں حذف ہے، پوری عبارت یہ ہے: ''إلا أن تقول : إلا أن يشاء الله'' یا ''إلا أن تقول : إن شاء الله''۔

نیز انہوں نے کہا ہے: آیت قسم کے بارے میں نہیں بلکہ قسم کے علاوہ میں انشاء اللہ کے سنت ہونے کے بارے میں ہے (۱)۔ اسی طرح انہوں نے وضاحت کی ہے کہ آیت کا آخری حصہ: ''وَاذْكُرْ رَبَّکَ إِذَا نَسِيْتَ'' (۲) سے معلوم ہوتا ہے (جیسا کہ آیت کی تفسیر میں ایک قول آیا ہے) کہ اگر انشاء اللہ کے ذریعہ استثناء کرنا بھول جائے تو یاد آنے کے بعد کہہ لے۔

حضرت حسن بصری سے مروی ہے کہ جب تک اس کلام کی مجلس میں رہے (ان شاء اللہ کہہ لے)، حضرت ابن عباس اور مجاہد کہتے ہیں: اگر چہ ایک سال کے بعد ہو، اور حضرت ابن عباس سے ایک روایت میں ہے کہ اگر چہ دو سال کے بعد ہو، حصول برکت کی تلافی کی جائے۔

لیکن قسم وغیرہ میں جو استثناء حکم کے لئے مفید ہے وہ صرف متصلا صحیح ہے، اور مشیئت وغیرہ کے ذریعہ استثناء عام لوگوں کی گفتگو میں خبر، قسم، نذر، طلاق، عتاق، وعدہ اور عقد وغیرہ میں آتا ہے، پھر قسم وغیرہ کے ختم ہونے میں اس کا اثر ہوتا ہے۔

ایسے دو عدد کا استثناء جن کے درمیان حرف شک آیا ہو:

۹- اگر کوئی کہے: له عليّ ألف درهم إلا مائة درهم أو خمسين درهما (اس کا مجھ پر ایک ہزار درہم ہے مگر سو درہم یا

(۱) روضۃ الناظر ر ص ۱۳۲۔

(۲) سورۂ کہف ر ۲۳۔

(۳) ذوالقرنین کے بارے میں سوال سے متعلق حدیث کی روایت ابن منذر نے اپنی تفسیر میں مجاہد کے واسطے سے مرسلاً کی ہے (الدر المنثور ۴ر ۲۱۷ طبع المیمنیہ)۔

(۱) الجامع لأحکام القرآن ۱۰ر ۳۸۵۔

(۲) سورۂ کہف ر ۲۳۔

پچاس درہم) تو اس قول کا حاصل کیا ہے؟ اس کے بارے میں دو اقوال ہیں:

اول: حنفیہ کے یہاں اصح یہی ہے کہ: اس کے ذمہ نوسو واجب ہیں، اس کی وجہ یہ ہے کہ استثناء کی حقیقت یہ ہے کہ استثناء کے بعد جو باقی ہے وہ بات کہی گئی ہے، اور یہاں استثناء کے بعد کہی جانے والی بات میں شک ہے (کہ وہ نوسو ہے یا ساڑھے نوسو) اس لئے متکلم بہ (جس کو بولا گیا ہے) میں شک ہوگیا، اور اصل ذمہ کا مشغول نہ ہونا ہے، اس لئے کم والی مقدار ثابت ہوگی۔

دوم: مذہب شافعی کا ظاہر اور حنفیہ کے یہاں ایک روایت یہ ہے کہ استثناء دراصل داخل ہونے کے بعد نکلنا ہے، لہٰذا نوسو پچاس اس کے ذمہ لازم ہوں گے، کیونکہ جب ایک ہزار داخل ہوگیا تو اس سے نکلے ہوئے میں شک ہوا، پس کم مقدار نکلے گی (۱)۔

اس کی تفصیل اصطلاح "اقرار" نیز "اصولی ضمیمہ" میں دیکھی جائے۔

عطف والے جملوں کے بعد استثناء:

۱۰ – اگر إلا وغیرہ کے ذریعہ استثناء ایسے جملوں کے بعد آئے جن میں واو کے ذریعہ عطف کیا گیا ہے، تو حنفیہ اور شافعیہ میں سے فخر الدین رازی کے نزدیک ظاہر یہ ہے کہ استثناء صرف آخری جملہ سے متعلق ہوگا، جب کہ جمہور شافعیہ اور ان کے موافقین کے نزدیک ظاہر یہ ہے کہ اس کا تعلق تمام جملوں سے ہوگا۔

آخری جملہ کے علاوہ دوسرے جملوں سے اس کا تعلق ہوگا یا نہیں، باقلانی نے اس میں توقف کیا ہے۔

غزالی نے بھی مطلقاً توقف کیا ہے۔

ابو الحسن معتزلی نے کہا ہے: اگر پہلے جملہ سے اعراض کرنا ظاہر ہو، جیسے ایک جملہ انشائیہ اور دوسرا خبریہ ہو یا ایک امر ہو دوسرا نہی ہو یا غرض کلام میں دونوں مشترک نہ ہوں تو استثناء صرف آخری جملہ سے متعلق ہوگا ورنہ تمام جملوں سے متعلق ہوگا۔

یہ اختلاف جیسا کہ آپ دیکھ رہے ہیں صرف ظاہر ہونے میں ہے ورنہ مذکورہ احتمالات میں سے کسی کے بارے میں صریح ہونے کا دعوی نہیں کیا جاسکتا، اور استثناء کا تعلق صرف آخری جملہ سے ہونے کے امکان اور تمام جملوں سے ہونے کے امکان میں بھی کسی کا اختلاف نہیں، لغت میں یہ سب ثابت ہیں، یہ تفصیل اس صورت میں ہے جب عطف واو کے ذریعہ ہو، اور اگر عطف "فاء" یا "ثم" کے ذریعہ ہو تو بھی اختلاف باقی رہتا ہے، البتہ بعض شافعیہ مثلاً امام الحرمین، اور آمدی کہتے ہیں کہ اس صورت میں صرف آخری جملہ سے متعلق ہوگا۔

حنفیہ کا استدلال یہ ہے کہ پہلے جملہ کا حکم ثبوت میں عموماً ظاہر ہے، اور استثناء کے ذریعہ بعض سے حکم کو ختم کرنے میں شک ہے، کیونکہ اس کا امکان ہے کہ اس کا تعلق صرف آخری جملہ سے ہو، لہٰذا پہلے جملہ کا حکم ختم نہ ہوگا، اس لئے کہ مشکوک ظاہر کے برابر نہیں ہوسکتا۔ اس کے برخلاف آخری جملہ کا حکم ظاہر نہیں ہے، کیونکہ اس میں حکم رفع ظاہر ہے، اور اس ظاہر سے کلام کو پھیرنے والی کوئی وجہ موجود نہیں، لہٰذا استثناء کا تعلق صرف اخیر جملہ سے ہوگا۔

حنفیہ کا دوسرا استدلال یہ ہے کہ استثناء کی ایک شرط اتصال ہے، اور اخیر جملہ میں اتصال ثابت ہے، اس سے پہلے والے جملوں میں اتصال عطف کے ذریعہ ہے، لیکن چوں کہ صرف عطف کے ذریعہ اتصال کمزور ہے، اس لئے اس اتصال کے معتبر ہونے کے لئے کوئی دوسری دلیل ضروری ہے۔

شافعیہ اور ان کے موافقین نے: شرط پر قیاس سے استدلال

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۴۵۹۔

کیا ہے اس لئے کہ شرط اگر چند جملوں کے بعد آتی ہے تو بالاتفاق اس کا تعلق تمام جملوں سے ہوتا ہے۔

ان کا استدلال یہ بھی ہے کہ عطف متعدد کو مفرد کی طرح بنادیتا ہے، لہذا جس کا تعلق ایک سے ہوگا، اس کا تعلق سب سے ہوگا، نیز یہ کہ استثناء کی غرض بسا اوقات سب سے متعلق ہوتی ہے، اور اس وقت یا تو استثناء کو ہر جملہ کے بعد لایا جائے، یا صرف کسی ایک کے بعد یا سب کے بعد لایا جائے، ہر جملہ کے بعد لانا برا ہے۔ تو پہلی شکل باطل ہوئی، اور دوسری شکل میں ترجیح بلا مرجح ہے، لہذا تیسری ہی شکل رہ گئی، اس لئے استثناء کا اسی شکل میں ظاہر ہونا لازم قرار پایا۔

۱۱ - اسی قاعدہ کی بنیاد پر مندرجہ ذیل آیت کے حکم میں اختلاف ہوا ہے: ''وَالَّذِيْنَ يَرْمُوْنَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوْا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوْهُمْ ثَمَانِيْنَ جَلْدَةً وَّلاَ تَقْبَلُوْا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَّأُولٰئِکَ هُمُ الْفَاسِقُوْنَ إِلاَّ الَّذِيْنَ تَابُوْا...'' (۱) (اور جو لوگ تہمت لگائیں پاکدامن عورتوں کو، اور پھر چار گواہ نہ لاسکیں تو انہیں اسی درّے لگاؤ اور کبھی ان کی کوئی گواہی نہ قبول کرو، یہی لوگ تو فاسق ہیں، ہاں البتہ جو لوگ اس کے بعد توبہ کرلیں)۔ حنفیہ نے کہا ہے: زنا کا جھوٹا الزام لگانے والوں میں سے توبہ کرلیں تب بھی ان کی شہادت قبول نہیں کی جائے گی، استثناء کا تعلق ان کے فسق کے حکم سے ہے۔ اور شافعیہ اور ان کے موافقین نے کہا ہے: ان کی گواہی قبول کی جائے گی، اس لئے کہ استثناء کا تعلق تینوں جملوں سے ہے، ''فَاجْلِدُوْهُمْ ثَمَانِيْنَ جَلْدَةً'' (۲) (تو انہیں اسی درّے لگاؤ) سے استثناء کا تعلق نہ ہونے کی دلیل موجود ہے، اور وہ یہ ہے کہ کوڑے لگانا آدمی کا حق ہے، اور آدمی کا حق توبہ سے ساقط نہیں ہوتا۔

(۱) مسلم الثبوت اور اس کی شرح ۱/ ۳۳۲-۳۳۸، شرح جمع الجوامع ۲/ ۱۷-۱۹، روضۃ الناظر رص ۱۳۵، اور آیت کریمہ سورۂ نور / ۴۔

(۲) سورۂ نور / ۴۔

عطف والے مفرد الفاظ کے بعد استثناء:

۱۲ - مفرد الفاظ جو عطف کے ساتھ آئیں ان کے بعد استثناء کے بارے میں وہی اختلاف ہے جو جملوں کے بعد والے استثناء میں ہے، البتہ شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ عطف والے جملوں کے بعد آنے والے استثناء کے مقابلہ میں اس استثناء کا ہر ایک سے متعلق ہونا زیادہ بہتر ہے، کیونکہ مفردات مستقل نہیں ہوتے مثلاً: ''تصدق علی الفقراء والمساکین وابن السبیل إلا الفسقة منهم'' (فقیروں، مسکینوں اور مسافر پر صدقہ کرو، سوائے ان کے جو ان میں سے فاسق ہوں)۔

عطف والے کلام کے بعد استثناء عرفی:

۱۳ - اگر ''ان شاء اللہ'' وغیرہ کے ذریعہ استثناء عرفی جملوں کے بعد آئے جیسے ''واللہ لا آکل ولا أشرب إنشاء اللہ'' تو بالاتفاق استثناء کا تعلق سب سے ہوگا، اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ استثناء شرط ہے، حقیقت میں استثناء نہیں، اور شرط تقدیری طور پر مقدم ہوتی ہے، کیونکہ نحویوں کا اتفاق ہے کہ شرط ابتدائے کلام میں ہوتی ہے، لہذا اول سے اس کا متعلق ہونا درست ہے، کیونکہ تقدیراً وہ اس سے متصل ہے، برخلاف استثناء کے کہ وہ لفظی یا تقدیری دونوں اعتبار سے مؤخر ہوتا ہے (۱)۔

استثناء کے بعد استثناء:

۱۴ - استثناء کے اس نوع کی دو قسمیں ہیں:

اول: حرف عطف کے ساتھ کئی استثناء آئے مثلاً ''له علی عشرة إلا أربعة وإلا ثلاثة وإلا اثنين''۔

اس کا حکم یہ ہے کہ ان سب کا تعلق ماقبل میں مذکور مستثنی منہ سے ہوگا، لہذا اس مثال میں اس کے ذمہ صرف ایک لازم ہوگا۔

(۱) مسلم الثبوت اور اس کی شرح ۱/ ۳۳۲-۳۳۸، شرح جمع الجوامع ۲/ ۱۷-۱۹، روضۃ الناظر رص ۱۳۵، التمہید للإسنوی رص ۳۹۲، ۳۹۳۔

دوم: بغیر حرف عطف کے مسلسل آنے والے استثناء، اگر ان میں سے کوئی بھی اپنے ماقبل کا احاطہ کرنے والا نہ ہوتو ان میں سے ہر ایک کا تعلق اپنے ماقبل سے ہوگا، لہذا اگر کسی نے کہا: **له علي عشرة إلا سبعة إلا خمسة إلا درهمين** ،تو یہ کہنا درست ہے، اور وہ چھ دراہم کا اقرار کرنے والا ہوگا، اس لئے کہ **خمسة إلا درهمين** سے مراد تین درہم ہیں جس کا استثناء اس نے سات سے کیا ہے،تو چار بچے، اور چار کو دس سے مستثنی کیا ہے تو چھ بچے(۱)۔

اگر کوئی ایک استثناء اپنے ماقبل کا احاطہ کرنے والا ہوتو سارے استثناء لغو نہیں ہوں گے، بلکہ سب کے سب مستثنی منہ سے متعلق ہوں گے، اس مسئلہ میں کچھ اختلاف وتفصیل بھی ہے(۲)۔

شرائط استثناء

۱۵ - شروط استثناء استغراق کی شرط کے علاوہ عام ہیں، اس لئے کہ استغراق کی شرط استثناء بالمشیئت میں نہیں آتی ہے۔رَملی نے اس کی صراحت کی ہے(۳)۔اور آگے آئے گا کہ استثناء بالمشیئت میں قصد کی شرط بھی مختلف فیہ ہے۔

شرط اول:

۱۶ - استثناء کی شرط یہ ہے کہ مستثنی منہ سے متصل ہو، یعنی درمیان میں کوئی ایسی چیز نہ ہو جس کو عرف میں فصل کرنے والا سمجھا جاتا ہو۔

اگر فصل سانس لینے، یا کھانسنے وغیرہ کے ذریعہ ہوتو یہ اتصال سے مانع نہیں ہے، اسی طرح اگر مستثنی اور مستثنی منہ کے درمیان کوئی غیر اجنبی کلام حائل ہو مثلاً نداء، کہ وہ تنبیہ اور تاکید کے لئے ہوتا ہے

(۱) شرح المحلی علی جمع الجوامع ۲/ ۱۷، المغنی ۵/ ۱۴۷۔

(۲) التمہید رص ۳۹۱۔

(۳) نہایۃ المحتاج ۶/ ۴۵۵۔

(تو بھی اتصال سے مانع نہیں)۔اور اگر اتنی دیر خاموش رہا جس میں گفتگو کر سکتا ہے، یا اجنبی کلام کے ذریعہ فصل ہو، یا گفتگو میں کسی اور چیز کی طرف چلا جائے تو مستثنی کا حکم مکمل ہوجائے گا اور ختم نہیں ہوگا، برخلاف اس صورت کے جب گفتگو کرنا ممکن نہ ہو، مثلاً کسی نے اس کا منہ پکڑ لیا اور اس کو بولنے سے روک دیا(۱)۔فقہاء اور اصولیین کے یہاں قول مقدم یہی ہے، اور اتصال کے پائے جانے کی شرط یہ ہے کہ کلام سابق میں استثناء کی نیت کرے، لہذا اگر مستثنی منہ سے فراغت کے بعد نیت کرے تو درست نہیں ہے۔اور مالکیہ کے نزدیک اعتبار نفس اتصال کا ہے، خواہ ابتدائے کلام میں نیت کرے یا دوران کلام میں، یا مستثنی منہ سے فارغ ہونے کے بعد۔

کچھ حضرات سے اس کے برخلاف منقول ہے، چنانچہ حضرت ابن عباس سے مروی ہے کہ ایک ماہ تک استثناء جائز ہے، ایک قول یہ ہے کہ کبھی بھی جائز ہے۔سعید بن جبیر سے چار ماہ تک کا قول اور حضرت عطاء وحسن سے دوران مجلس تک کا قول منقول ہے، امام احمد نے قسم میں استثناء کے اندر اس طرف اشارہ کیا ہے(۲)۔حضرت مجاہد سے دو سال تک کا قول مروی ہے، ایک قول یہ ہے کہ جب تک دوسری گفتگو شروع نہ کردے جائز ہے، ایک قول یہ ہے کہ اگر دوران کلام استثناء کی نیت کرے تو اس کے بعد تاخیر جائز ہے، یہ قول امام احمد کی طرف منسوب ہے۔

اور ایک قول یہ ہے کہ صرف کلام الٰہی میں تاخیر جائز ہے۔

اور ایک روایت میں جو یہ آیا ہے کہ جب حضور ﷺ نے مکہ کو حرام قرار دیتے ہوئے فرمایا: "**لا يختلى شوكها ولا يعضد شجرها، قال العباس: يا رسول الله إلا الإذخر، فقال: إلا**

(۱) الدر المختار مع حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۵۸۴، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۳۸۸۔

(۲) روضۃ الناظر رص ۱۳۲۔

"الإذخر، فإنه لقينهم وبيوتهم" (۱) (وہاں کا کانٹا نہ توڑا جائے اور وہاں کا درخت نہ جھاڑا جائے تو حضرت عباسؓ نے کہا: اے اللہ کے رسول! مکہ کے درختوں میں سے اذخر گھاس کاٹنے کی اجازت دے دیجئے، اس لئے کہ یہ یہاں کے لوہار اور گھروں کے لئے کام میں آتا ہے۔ تو حضور ﷺ نے فرمایا: "إلا الإذخر" (یعنی مگر اذخر گھاس))، بظاہر اس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ استثناء منفصل ہے۔

لیکن یہ حدیث محذوف ومقدر سے استثناء پر محمول ہے، گویا آپ نے دوبارہ یہ ارشاد فرمایا، لہذا اس استثناء کا تعلق پہلے مذکور کلام سے نہیں ہے (۲)۔

جمہور کی دلیل جو وجوب اتصال کے قائل ہیں، یہ ہے کہ استثناء غیر متصل کے جائز قرار دینے کا لازمی نتیجہ یہ ہوگا کہ استثناء کے احتمال کی وجہ سے کسی بھی خبر کے سچی یا جھوٹی ہونے کا یقین نہیں ہوگا۔ اسی طرح سے کوئی بھی عقد ثابت نہیں ہوگا، نیز ائمہ لغت کا وجوب اتصال پر اجماع ہے، چنانچہ اگر کوئی کہے: "له عشرة" پھر ایک ماہ کے بعد إلا ثلاثة کہہ دے، تو یہ استثناء لغو ہوگا۔

حضرت ابن عباس کے قول اور اس جیسے دوسرے اقوال کا مقصد غالبًا یہ ہے کہ اگر کوئی ان شاء اللہ کہنا بھول جائے تو جب یاد آئے کہہ لے، اگر چہ طویل مدت گذر چکی ہو، تاکہ آیت کا اتباع ہوجائے، اور یہ اس استثناء میں داخل نہیں ہے جو مستثنیٰ کے حکم کو ختم کردیتا ہے (۳) جیسا کہ گذرا۔

(۱) حدیث: "لا يختلى شوكها ......" کی روایت بخاری نے کی ہے (فتح الباری ۱۲/ ۲۰۵ طبع السلفیہ)۔
(۲) شرح مسلم الثبوت ۱/ ۳۲۰، ۳۲۱۔
(۳) تفسیر قرطبی ۱۰/ ۳۸۵، شرح جمع الجوامع مع حاشیۃ البنانی ۲/ ۱۰ اور اس کے بعد کے صفحات۔

شرط دوم:

۱۷- استثناء کی شرط یہ ہے کہ مستثنیٰ، مستثنیٰ منہ کو مکمل طور پر احاطہ کرنے والا نہ ہو، اس لئے کہ وہ استثناء جو مستثنیٰ کو پورے طور پر احاطہ کرتا ہو وہ بالاتفاق باطل ہے، البتہ بعض لوگ اس کے قائل ہیں، مگر ان کی رائے شاذ ہے۔

بعض حضرات نے اس پر اجماع کا دعوی کیا ہے، چنانچہ اگر کسی نے کہا: "له عليّ عشرة إلا عشرة" (اس کا میرے ذمہ دس ہے سوائے دس کے) تو "إلا عشرة" لغو ہے، اور اس کے ذمہ پورے دس واجب ہوں گے۔ شذوذ اختیار کرنے والوں میں ابن طلحہ مالکی ہیں جنہوں نے "المدخل" میں یہ رائے اختیار کی ہے۔ قرافی نے ان کے حوالہ سے نقل کیا ہے کہ اگر کسی نے اپنی بیوی سے کہا: أنت طالق ثلاثا إلا ثلاثا (۱) (تم کو تین طلاق ہے سوائے تین طلاق کے) تو اس پر کوئی طلاق واقع نہیں ہوگی۔

حنفیہ کے یہاں تفصیل ہے، وہ اس بات سے متفق ہیں کہ اگر بعینہ مستثنیٰ منہ کے لفظ سے استثناء ہو تو باطل ہے، مثلاً کہے: "عبيدي أحرار إلا عبيدي"، یا اس کے ہم معنی لفظ سے ہو، مثلاً کہے: "نسائي طوالق إلا زوجاتي"۔

اگر ان کے علاوہ کسی اور لفظ سے ہو، مثلاً کہے: ثلث مالي لزيد إلا ألفا (میرا تہائی مال زید کے لئے ہے سوائے ایک ہزار کے) اور تہائی مال ایک ہزار کے بقدر ہے تو استثناء درست ہے، اور زید کسی چیز کا مستحق نہیں ہوگا۔

لہذا حنفیہ کے یہاں بقاء کا امکان شرط ہے اس کی حقیقت شرط نہیں، چنانچہ اگر اس نے چھ طلاقیں دیں اور چار کا استثناء کیا تو درست ہے، اور دو طلاق پڑے گی، اگر چہ حکم کے اعتبار سے چھ طلاقیں

(۱) جمع الجوامع مع الشرح ۲/ ۱۴۔

درست نہیں ہیں، کیونکہ طلاق تین سے زائد نہیں، تاہم اس کو اس طرح نہیں سمجھا جائے گا کہ اس نے گویا یوں کہا ہے: "أنت طالق ثلاثا إلا أربعا"۔ تو ایسا لگتا ہے کہ لفظ کا اعتبار اولی ہے (۱)۔

حنابلہ میں صاحب المغنی نے استثناء مستغرق میں اس مثال کو بھی شمار کیا کہ کوئی کہے: " له عليّ ثلاثة دراهم ودرهمان إلا درهمين" کہ یہ استثناء درست نہیں، اور وہ سب اس پر لازم ہوں گے جن کا اس نے اقرار کیا ہے، اور یہ ہماری مثال میں پانچ درہم ہیں (۲)۔

اکثر اور اقل کا استثناء:

۱۸- اکثر علماء کے نزدیک نصف اور نصف سے زائد کا استثناء درست ہے، بشرطیکہ وہ پورے کا احاطہ کرنے والا نہ ہو جیسا کہ گذرا، مثلاً کہے: "له عليّ عشرة إلا ستة" (۳) یا: "له عليّ عشرة إلا خمسة"، صاحب فواتح الرحموت نے اس قول کو حنفیہ اور اکثر مالکیہ وشافعیہ کی طرف منسوب کیا ہے۔

اس میں حنابلہ نیز مالکیہ میں سے قاضی ابو بکر باقلانی کا اختلاف ہے (۴)۔

ایک قول یہ ہے کہ حنابلہ کے یہاں صرف نصف سے زائد کا استثناء ممنوع ہے، اور نصف کا استثناء جائز ہے، ایک دوسرا قول ہے کہ ان کے یہاں نصف کا استثناء بھی ممنوع ہے۔

مسئلہ میں تیسرا قول یہ ہے کہ اکثر کا استثناء ممنوع ہے اگر مستثنی اور مستثنی منہ میں سے دونوں عدد صریح ہوں۔ ایک قول یہ ہے کہ قاضی ابو بکر (باقلانی) کا دوسرا قول یہی ہے۔

غیر عدد میں اکثر کے استثناء کے جواز کی دلیل یہ فرمان باری ہے: "إِنَّ عِبَادِي لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَانٌ إِلاَّ مَنِ اتَّبَعَكَ مِنَ الْغَاوِينَ" (۱) (بے شک میرے بندوں پر تیرا ذرا بھی بس نہ چلے گا مگر ہاں بہکے ہوؤں میں سے بھی جو تیری پیروی کرنے لگیں)۔ اور بہکے ہوئے ہی اکثر ہیں، کیونکہ فرمان باری ہے: "وَمَا أَكْثَرُ النَّاسِ وَلَوْ حَرَصْتَ بِمُؤْمِنِينَ" (۲) (اور اکثر لوگ ایمان لانے والے نہیں کو آپ کا کیسا ہی جی چاہے)۔

عدد میں اس کے جواز کی دلیل یہ بھی دی گئی ہے کہ باتفاق جمیع فقہاء اگر کوئی: "له عليّ عشرة إلا تسعة" کے ذریعہ اقرار کرے تو صرف ایک لازم ہوگا (۳)۔ اور حنابلہ کا استدلال یہ ہے کہ ائمہ لغت نے اس سے انکار کیا ہے کہ لغوی طور پر اکثر کا استثناء جائز ہو، مثلاً ابن جنی، زجاج، اور قتیبی۔ زجاج نے کہا ہے: استثناء محض کثیر سے قلیل کے لئے آتا ہے (۴)۔

شرط سوم:

۱۹- استثناء کی شرط یہ ہے کہ مستثنی، مستثنی منہ میں داخل ہو۔ اگر مستثنی، مستثنی منہ کی جنس سے نہ ہو تو استثناء کے صحیح ہونے میں علماء کا اختلاف ہے، چنانچہ امام مالک، شافعی، باقلانی اور متکلمین کی ایک جماعت نے اس کو جائز قرار دیا ہے، اس کی مثال یہ ہے کہ کہے: له عليّ ألف من الدنانير إلا فرسا (اس کا میرے ذمہ ہزار دینار ہے

---

(۱) الدر المختار مع حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۵۸۴، مسلم الثبوت ۱/ ۳۲۳، ۳۲۴۔

(۲) المغنی لابن قدامہ ۵/ ۱۵۹، ۱۶۰، شائع کردہ مکتبۃ الریاض الحدیثہ۔

(۳) ابن عابدین ۴/ ۵۸۴۔

(۴) فواتح الرحموت میں ہے: وہ شافعیہ میں سے ہیں، لیکن صحیح یہ ہے کہ وہ مالکیہ میں سے ہیں، جیسا کہ الاعلام للزرکلی ۷/ ۴۶ میں ہے۔

(۱) سورۂ حجر/ ۴۲۔

(۲) سورۂ یوسف/ ۱۰۳۔

(۳) فواتح الرحموت ۱/ ۳۳۵-۳۳۶، جمع الجوامع مع شرح المحلی ۲/ ۱۴۔

(۴) روضۃ الناظر/ ص ۱۳۳۔

سوائے ایک گھوڑے کے)۔

اسی طرح اگر کہے: "له عليّ فرس إلا عشرة دنانير" (اس کا میرے ذمہ ایک گھوڑا ہے سوائے دس دینار کے) تو اس کو وضاحت کرنے پر مجبور کیا جائے گا، اگر گھوڑے کی قیمت ایک ہزار دینار ہو تو استثناء باطل ہو جائے گا، اور اس کے ذمہ پورے ایک ہزار لازم ہوں گے(۱)۔

حنفیہ میں امام ابو حنیفہ وامام ابو یوسف کے نزدیک استحساناً ناپی اور تولی جانے والی چیز کا استثناء، اور شمار کی جانے والی چیز جس کے افراد متفاوت نہ ہوں مثلاً پیسے اور آخروٹ کا استثناء، دراہم ودنانیر سے درست ہے، کیونکہ یہ ذمہ میں واجب ہوتے ہیں، اس لئے ان کو ایک جنس مانا گیا ہے، اور اس طرح وہ سونے چاندی کی طرح ہوگئے، اور اس کے اقرار سے مستثنیٰ کی قیمت الگ کردی جائے گی۔

ان دونوں حضرات کے نزدیک اس طرح کا استثناء درست ہے اگر چہ قیمت پورے اقرار کا احاطہ کئے ہوئے ہو، کیونکہ اس کا احاطہ غیر مساوی لفظ سے ہے (یعنی جو نہ بعینہ مستثنیٰ منہ کا لفظ ہے اور نہ اس کا ہم معنی ہے)۔

حنفیہ کے یہاں دوسرا قول یہ ہے کہ درست نہیں، یہ امام محمد اور زفر کا قول ہے، اور یہی قیاس کا تقاضہ ہے۔

البتہ غیر مقدرات میں (یعنی جو نہ کیلی ووزنی ہوں اور نہ ایسی عددی جن کے افراد یکساں ہوں) مثلاً کہے: اس کا میرے ذمہ سو درہم ہے سوائے ایک کپڑے کے، تو حنفیہ کے یہاں بالاتفاق صحیح نہیں، نہ قیاساً اور نہ استحساناً۔

حنابلہ کے یہاں غیر جنس سے استثناء صحیح نہیں، ہاں یہ کہ دراہم کا دنانیر سے، یا دنانیر کا دراہم سے استثناء کرے، تو صحیح ہے، ان کی دوسری روایت ہے کہ بالکل درست نہیں۔

جائز قرار دینے والوں کی دلیل یہ ہے کہ غیر جنس سے استثناء قرآن میں آیا ہے، مثلاً فرمان باری ہے: "وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلاَئِكَةِ اسْجُدُوْا لِآدَمَ فَسَجَدُوْا إِلاَّ إِبْلِيْسَ كَانَ مِنَ الْجِنِّ"(۱) (اور (وہ دن یاد کرو) جب ہم نے فرشتوں سے کہا کہ آدم کے روبرو جھکو، وہ جھکے البتہ ابلیس (نہ جھکا) وہ جنات میں سے تھا)، نیز ارشاد باری ہے: "لاَ يَسْمَعُوْنَ فِيْهَا لَغْوًا وَّلاَ تَأْثِيْمًا إِلاَّ قِيْلاً سَلاَمًا سَلاَمًا"(۲) (وہ وہاں نہ بک بک سنیں گے اور نہ کوئی بیہودہ بات، بس (ہر طرف) سے سلام ہی سلام کی آواز آئے گی)۔

مانعین کی دلیل یہ ہے کہ استثناء کا مطلب یہ ہے کہ حرف استثناء کے ذریعہ لفظ کو اس مفہوم سے ہٹانا جس کا وہ استثناء کی عدم موجودگی میں متقاضی تھا۔

جنس مذکور کے علاوہ کلام میں داخل ہی نہیں ہے، لہذا جب استثناء کو ذکر کیا تو اس نے کلام کو اس کی روش سے نہیں ہٹایا، اور نہ ہی اس کے رخ کو موڑا، لہذا یہ استثناء نہیں ہوا، اس طرح کے استثناء کو صرف مجازاً استثناء کہتے ہیں، جس کا بیان استثناء منقطع (فقرہ/۶) کے تحت آچکا ہے، فی الواقع یہ صرف استدراک ہے، اور "إلا" "لكن" کے معنی میں ہے، لہذا اگر اقرار کے بعد استدراک کرے، مثلاً یوں کہے: "له عندي مائة درهم إلا ثوبا لي عليه" (اس کا میرے پاس سو درہم ہے مگر ایک کپڑا میرا اس پر ہے) تو استدراک باطل ہے، اس لئے کہ وہ ایک چیز کا اقرار کرنے والا اور دوسری چیز کا دعوی کرنے والا ہوگا، اس لئے اس کا اقرار مقبول، اور اس کا دعوی یعنی استثناء باطل ہے۔

ثمن اور غیر ثمن (یعنی سونا چاندی، دراہم ودنانیر اور ان کے ماسوا) میں فرق قرار دینے والوں کی دلیل یہ ہے کہ دراہم ودنانیر کے

(۱) حاشیۃ الدسوقی ۳/۴۱۱ طبع دار الفکر۔

(۱) سورۂ کہف/۵۰۔

(۲) سورۂ واقعہ/۲۵۔

درمیان تناسب معلوم ہے، ایک کو دوسرے کے ذریعہ بیان کیا جاتا ہے، لہذا جب اس نے ایک کو دوسرے سے مستثنیٰ کیا تو یہ سمجھا جائے گا کہ وہ ایک کو دوسرے کے ذریعہ بیان کرنا چاہتا ہے، اس لئے کہ کچھ لوگ دس درہم کو ایک دینار کہتے ہیں، اور بعض ممالک میں آٹھ درہم کو ایک دینار کہا جاتا ہے (۱)۔

شرط چہارم: استثناء کو زبان سے ادا کرنا:

۲۰- مالکیہ میں سے ابن حبیب کی رائے یہ ہے کہ استثناء میں ہونٹوں کا ہلانا کافی ہے اگر آدمی حلف اٹھانے والا نہ ہو، اور اگر حلف اٹھا رہا ہو تو جہر ضروری ہے۔

ابن القاسم نے کہا ہے کہ ایسا کرنا اس کے لئے نفع بخش ہے اگر چہ محلوف لہ (جس کے لئے قسم کھائی ہے) نہ سنے (۲)۔

شافعیہ کے یہاں استثناء کے لئے شرط ہے کہ اس طور پر زبان سے کہے کہ دوسرا سن لے، ورنہ انکار ونفی میں اس کے مخالف کے قول کا اعتبار ہوگا اور اس کے وقوع کا حکم لگایا جائے گا اگر دوسرا فریق استثناء کی نفی پر حلف اٹھا لے۔

یہ اس صورت میں ہے جب اس سے دوسرے کا حق متعلق ہو، اس کے علاوہ میں خود اس کا سن لینا کافی ہے اگر اس کا سننا معمول کے مطابق ہے اور کوئی عارضہ نہیں ہے، اور ''فيما بينه وبين الله'' اس کی بات کا اعتبار ہوگا (۳)۔

استثناء میں کس طرح کے نطق کا اعتبار ہے، حنابلہ کے یہاں ظاہر اس مسئلہ کا ذکر نہیں ہے، البتہ انہوں نے دل سے استثناء کی نیت کرنے کے مسئلہ میں فرق کیا ہے کہ اگر مستثنیٰ منہ جس کا اس نے تلفظ کیا ہے عام ہو، مثلاً کہے: " نسائي طوالق " اور دل سے ایک کو مستثنیٰ کر لے تو دیانۃً اس کا استثناء درست ہے قضاءً درست نہیں، اس لئے کہ لفظ ''نسائي'' عام ہے، اس سے اس کا بعض موضوع لہ مراد لیا جا سکتا ہے، اور اگر مستثنیٰ منہ اپنے موضوع لہ میں صریح ہو، اس میں دوسرے کا احتمال نہ ہو، مثلاً عدد، تو جو کچھ لفظ کے ذریعہ ثابت ہو چکا نیت کے ذریعہ ختم نہیں ہوگا، مثلاً کہے: ''نسائي الأربع أو الثلاث طوالق'' تو ظاہراً اس کا استثناء مقبول نہیں ہے، اور ایک قول یہ ہے کہ باطناً بھی مقبول نہیں (۱)۔

حنفیہ کے یہاں صحیح یہ ہے کہ اگر طلاق کا لفظ کہے اور استثناء کرے تو استثناء کا سنا جانا ضروری ہے، مراد یہ ہے کہ قابل سماعت ہو، اس طور پر کہ اگر کوئی اپنا کان اس کے منہ کے قریب کرے تو اس کے استثناء کو سن لے اگر چہ شور یا بہرہ پن کی وجہ سے کہنے والے کی بات سنائی نہ دے۔ اور حنفیہ میں سے کرخی کا قول ہے کہ استثناء کی صحت کے لئے یہ شرط نہیں کہ لفظ سنا جائے (۲)۔ اور حنفیہ یہ بھی کہتے ہیں کہ: کتابت کے ذریعہ استثناء صحیح ہے، چنانچہ اگر طلاق زبانی دے اور ساتھ ساتھ استثناء لکھ یا اس کے برعکس، یا لکھنے کے بعد استثناء کو مٹا دے تو طلاق نہیں پڑے گی (۳)۔

حنفیہ کی ایک کتاب ''فتاوی تاتارخانیہ'' میں ہے: اگر بیوی طلاق سنے لیکن استثناء نہ سنے تو اس کے لئے جائز نہیں کہ شوہر کو اپنے ساتھ وطی کرنے کا موقع دے، بلکہ اس کے لئے ضروری ہے کہ شوہر کی مخالفت کرے۔

(۱) ابن عابدین ۴/ ۵۸۴، المغنی لابن قدامہ ۵/ ۱۵۴ اور اس کے بعد کے صفحات طبع الریاض، روضۃ الناظر ص ۱۳۲، الاحکام للآمدی ۲/ ۸۵ اور اس کے بعد کے صفحات طبع محمد صبیح۔
(۲) المواق بہامش الحطاب ۳/ ۲۶۸۔
(۳) نہایۃ المحتاج ۶/ ۵۶۴، حواشی تحفۃ المحتاج للشروانی ۷/ ۶۲۔

(۱) کشاف القناع ۵/ ۲۷۴، المغنی ۷/ ۱۵۸ طبع سوم۔
(۲) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۵۱۰، ۵۱۴۔
(۳) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۵۱۰۔

۲۱- اگر استثناء کے صادر ہونے میں زوجین کا اختلاف ہو، شوہر دعوی کرے اور عورت منکر ہو تو شوہر کا قول قبول کیا جائے گا، یہ امام ابوحنیفہ سے ظاہر الروایہ ہے اور یہی مذہب ہے۔

حنفیہ کے یہاں ایک قول یہ ہے کہ بغیر بینہ کے قبول نہیں کیا جائے گا، عموم فساد کی وجہ سے احتیاطاً اسی پر اعتماد اور فتوی ہے، کیونکہ کچھ اللہ سے نہ ڈرنے والے لوگ اس کو حیلہ بنا سکتے ہیں، نیز شوہر کا دعوی خلاف ظاہر ہے، کیونکہ وہ استثناء کا دعوی کر کے حکم کے باطل کرنے کا دعوی کر رہا ہے، حالانکہ وہ حکم کو تسلیم کر چکا ہے، اس لئے ظاہر اس کے خلاف ہے، اور جب فساد عام ہو تو ظاہر کا اعتبار کرنا چاہئے۔

حنفیہ کے یہاں تیسرا قول جس کو ابن ہمام نے ''المحیط'' کے حوالے سے نقل کیا ہے، یہ ہے کہ اگر شوہر کا صلاح و تقوی معروف ہو تو اس کی تصدیق کے لئے اس کا قول معتبر ہوگا، اور اگر اس کا فسق و فجور معروف ہو یا اس کے بارے میں ناواقفیت ہو تو اس کا قول معتبر نہیں، کیونکہ فساد غالب ہے، ابن عابدین نے اس کی تائید کی ہے (۱)، اس مسئلہ میں حنفیہ کے علاوہ دوسرے فقہاء کی تصریحات ہمیں نہیں ملیں۔

شرط پنجم- قصد:

۲۲- مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے یہاں قسم اور طلاق میں استثناء کے صحیح ہونے کے لئے قصد شرط ہے، ''إلا'' یا اس کے ہم معنی الفاظ کے ذریعہ استثناء حقیقی ہو یا انشاء اللہ وغیرہ کے ذریعہ استثناء عرفی ہو۔ استثناء قسم کھانے والے کے لئے صرف اس وقت مفید ہوگا جب استثناء کے معنی یعنی قسم کے ختم کرنے کا ارادہ کرے، محض تبرک مقصود ہو یا کوئی مقصد نہ ہو تو مفید نہیں، اسی طرح ارادہ سے تلفظ کرنا بھی ضروری ہے، لہذا اگر استثناء اس کی زبان پر بھول کر آ گیا تو بے فائدہ ہے۔

ان کا اس پر بھی اتفاق ہے کہ اگر استثناء والے جملہ کے بولتے وقت شروع میں یا اس سے فارغ ہونے سے پہلے درمیان میں یہ ارادہ پایا جائے تو صحیح ہے، لیکن اگر اس سے فارغ ہونے کے بعد نیت پائی جائے تو یہ نیت حنابلہ کے یہاں صحیح ہے بشرطیکہ متصل ہو، جب کہ مالکیہ اور شافعیہ میں سے ہر ایک کے یہاں اس کے بارے میں دو قول ہیں: پہلا قول جو مالکیہ کے یہاں مقدم اور شافعیہ کے یہاں اصح کے بالمقابل ہے، یہ ہے کہ نیت صحیح ہے، اور اس کی وجہ سے قسم اور طلاق ختم ہو جائے گی، بشرطیکہ متصل ہو جیسا کہ گذرا۔ دوسرا قول جو مالکیہ کے یہاں مقدم کے بالمقابل اور شافعیہ کے یہاں اصح یہ ہے کہ کلام سے فراغت کے بعد نیت صحیح نہیں، لہذا قسم منعقد ہو جائے گی اور طلاق پڑ جائے گی (۱)۔

حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ استثناء بالمشیت میں قصد شرط نہیں، لہذا إلا اور اس کے ہم معنی الفاظ کے ذریعہ استثناء میں اس کا شرط نہ ہونا بدرجہ اولی ہے (۲)۔

حنفیہ میں سے اسد یہی کہتے ہیں اور یہی ظاہر مذہب ہے، اس لئے کہ استثناء کے ساتھ طلاق، طلاق نہیں، اور اسی طرح اگر ''انشاء اللہ'' ایسا شخص کہے، جو اس کا مفہوم نہیں جانتا، حنفیہ کے یہاں دوسرا قول یہ ہے کہ نیت ضروری ہے، یہ امام خلف کا قول ہے (۳)۔

إلا اور اس کے ہم معنی الفاظ کے ذریعہ مستثنی کا مجہول ہونا:

۲۳- مجہول ہونے کے اعتبار سے استثناء کی دو قسمیں ہیں:

---

(۱) ابن عابدین ۲/ ۵۱۱۔

---

(۱) نہایۃ المحتاج ۶/ ۵۵ ۴، المغنی ۸/ ۷۱۷، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۱۲۹، ۱۳۰، ۳۸۸۔

(۲) فتح القدیر ۳/ ۱۴۳، حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۵۱۰۔

(۳) فتح القدیر ۳/ ۱۴۳، الدر المختار مع حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۵۱۰۔

پہلی قسم: غیر عقود مثلاً اقرار، اس صورت میں شئی مجہول کا استثناء کرنا جائز ہے، مثلاً اقرار کرنے والا کہے: "له عندي ألف دينار إلا شيئا يا إلا قليلاً، يا "إلا بعضها"۔ یا گھر کا اقرار کرے، اور اس کے کسی غیر معین کمرہ کا استثناء کرے۔

اقرار کی طرح نذر، قسم اور طلاق وغیرہ میں بھی یہ قسم پائی جاتی ہے، اور متکلم سے مطالبہ کیا جائے گا کہ جس مستثنیٰ کو اس نے مبہم رکھا ہے اس کی وضاحت کرے، اور یہ اس کے ذمہ لازم ہے اگر اس سے دوسرے کا حق متعلق ہو، مختلف ابواب میں اس کے حکم کے بارے میں ان ابواب سے متعلق اصطلاحات دیکھی جائیں۔

دوسری قسم: عقود: عقود (خرید فروخت وغیرہ) میں استثناء مبہم باطل ہے اور عقد کو فاسد کردیتا ہے (۱)۔ حدیث میں آیا ہے: "نهى النبي ﷺ عن الثنيا إلا أن تعلم" (۲) (حضور ﷺ نے مجہول استثناء سے منع فرمایا ہے)۔

اس کی وجہ یہ ہے کہ جس پر عقد کیا جائے اس کا معلوم ہونا شرط ہے، اور اگر مستثنیٰ معلوم نہ ہو تو مستثنیٰ منہ بھی مجہول ہوجائے گا، مثلاً کسی نے کپڑا بیچا مگر اس کے کچھ حصے کا استثناء کردیا۔

۲۴- عقود میں جس چیز کا استثناء کرنا جائز ہے اس کے لئے حنفیہ نے ایک قاعدہ مقرر کیا ہے، وہ یہ کہ "تنہا جس چیز پر عقد کرنا جائز ہے اس کو عقد سے مستثنیٰ کرنا بھی جائز ہے" چنانچہ غلہ کے ڈھیر سے ایک قفیز کی بیع جائز ہے، تو اسی طرح اس کا استثناء بھی جائز ہے (۳)۔

اسی طرح مالکیہ نے مستثنیٰ کے معلوم ہونے کی شرط لگائی ہے، لہذا اگر وہ غیر معین جزء کا استثناء کرے تو اس کو حسب منشاء استثناء کا حق حاصل ہے، البتہ اگر غلہ کے ڈھیر کو اُکل سے بیچ کر اس میں سے ناپ کے ذریعہ معلوم مقدار کا استثناء کرے، یا بکری کے گوشت میں سے کچھ رطل (ایک پیمانہ) کا استثناء کرے تو تہائی سے زیادہ کا استثناء کرنا جائز نہیں، اور ان کے نزدیک صرف سفر میں کھال، اور کم قیمت والے اجزاء یعنی سر اور پائے کا استثناء کرنا جائز ہے، صرف سفر میں ان کا استثناء اس لئے جائز ہے کہ دوران سفر ان کی قیمت معمولی ہوتی ہے، حضر میں نہیں (۱)۔

مستثنیٰ کے معلوم ہونے کی شرط کے بارے میں حنابلہ حنفیہ سے متفق ہیں، اسی طرح اس مسئلہ میں حنفیہ کا وضع کردہ قاعدہ بھی مانتے ہیں، البتہ بعض جزوی مسائل میں تحقیق مناط میں اختلاف کی وجہ سے وہ حنفیہ کے مخالف ہیں، مثلاً حنابلہ فروخت شدہ بکری کے سر اور پائے کا استثناء جائز قرار دیتے ہیں، کیونکہ وہ ان کو معلوم سمجھتے ہیں۔

ان کی دلیل یہ ہے کہ حضور ﷺ نے جب حضرت ابوبکر اور عامر بن فُہیرہ کے ساتھ مدینہ ہجرت فرمائی تو ان کا گذر بکری کے ایک چرواہے کے پاس سے ہوا، تو حضرت ابوبکر اور عامر نے جا کر اس چرواہے سے ایک بکری خریدی، اور اس کے لئے اس بکری کے چمڑے، پائے اور اوجھڑی وغیرہ کی شرط رکھی (۲)۔

استثناء حقیقی کا حکم کہاں ثابت ہوتا ہے؟

۲۵- جمہور کے نزدیک استثناء حقیقی کا حکم تخصیص ہے اور حنفیہ کے یہاں قصر ہے، اس لئے کہ حنفیہ مخصص میں یہ شرط لگاتے ہیں کہ وہ مستقل ہو اور استثناء حقیقی کا یہ حکم وہاں ثابت ہوگا جہاں اس کی معتبر شرائط پائی جائیں جن کا ذکر گذرا، اس لئے عقود، وعدے، نذر، قسم، طلاق، اور تمام قولی تصرفات میں ثابت ہوگا، لہذا اگر فروخت شدہ چیز

(۱) الاشباہ والنظائر للسیوطی رص ۳۹۷ طبع مصطفی الحلبی۔

(۲) اس حدیث کی روایت نسائی (۲۹۶/۷ طبع المکتبۃ التجاریہ) اور ترمذی (۳/۵۸۵ طبع الحلبی) نے کی ہے اور اس کی سند صحیح ہے۔

(۳) ابن عابدین ۴/۴۰، ۴۱۔

(۱) حاشیۃ الدسوقی ۳/۱۸۔

(۲) المغنی ۴/۱۰۰-۱۰۳ طبع سوم۔ ذبیحہ کے سلب سے مراد اس کی کھال، پائے اور شکم کے اندر کی چیزیں ہیں (لسان العرب)۔

سے کسی معین جزو یا معین مدت تک معین انتفاع کو مستثنیٰ کرے تو جائز ہے، البتہ بعض استثناء میں کسی مانع کی وجہ سے باطل ہوتے ہیں (۱)۔

استثناء بالمشیئت کا حکم کہاں ثابت ہوتا ہے؟

۲۶- اگر استثناء بالمشیئت کی شرائط موجود ہوں تو اس کا اثر ظاہر ہوگا، یعنی اس کے ماقبل کا حکم باطل ہوگا، اور اس ابطال کا معنی یہ ہے کہ یمین منعقد ہونے کے بعد ختم ہو جائے گی یا منعقد ہی نہیں ہوگی، لہذا اگر قسم کھانے والے کو مثلاً قسم کے پورا ہونے کے بعد استثناء کا خیال آیا، تو جو لوگ قسم کے مکمل ہونے کے بعد استثناء کی نیت جائز قرار دیتے ہیں، ان کے نزدیک اس کے استثناء کی وجہ سے اس کی یمین ختم ہو جائے گی، اور اپنی یمین سے فراغت سے قبل حلف اٹھانے والے نے استثناء کی نیت کی پھر استثناء کیا، تو اس صورت میں یمین منعقد نہیں ہوگی (۲)۔

۲۷- رہا یہ کہ استثناء کس چیز کو باطل کرتا ہے تو باتفاق فقہاء استثناء قسم کو باطل کرتا ہے (۳)۔ اس لئے کہ احادیث میں اس کا تذکرہ ہے جیسا کہ گذرا، اور اس کے علاوہ کے ابطال کے بارے میں دو مختلف نقطہائے نظر ہیں:

پہلا نقطۂ نظر: استثناء بالمشیئت جن قولی تصرفات کے ساتھ پایا جائے ان کو منعقد ہونے سے روک دیتا ہے، یہ حنفیہ اور شافعیہ کا مذہب ہے، البتہ حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ استثناء کا حکم اخبار کے الفاظ میں ثابت ہوگا اگر چہ وہ ایجاب کے لئے انشاء ہوں اور امر و نہی میں ثابت نہیں ہوگا۔ لہذا اگر کہے: ''**أعطو ثلث مالي لفلان بعد موتي إن شاء الله**'' (میرے مال کا تہائی حصہ میری موت کے بعد فلاں کو دے دو انشاء اللہ) تو استثناء باطل ہوگا اور وصیت صحیح ہوگی۔

حنفیہ میں حلوانی سے منقول ہے کہ جو عمل زبان کے ساتھ مخصوص ہے استثناء اس کو باطل کر دیتا ہے، مثلاً طلاق اور بیع، اور جو عمل زبان کے ساتھ مخصوص نہیں ہے جیسے روزہ کی نیت، استثناء اس کو ختم نہیں کرتا، لہذا اگر کہے: "**نويت صيام غد إن شاء الله**'' (میں نے کل کے روزہ کی نیت کی انشاء اللہ) تو اس نیت سے وہ روزہ پورا کر سکتا ہے (۱)۔

دوسرا نقطۂ نظر: استثناء بالمشیئت قسم کے علاوہ کسی تصرف کے انعقاد سے مانع نہیں، یہ مالکیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے اور یہی قول اوزاعی، حسن اور قتادہ کا ہے، چنانچہ ابن مواز کے علاوہ مالکیہ کے نزدیک ''ان شاء اللہ'' کے ذریعہ استثناء قسم کو باطل کر دیتا ہے، اور غیر قسم میں اپنے ماقبل کو باطل نہیں کرتا، لہذا اگر کوئی یہ کہہ کر اقرار کرے: "**له في ذمتي ألف إن شاء الله**" یا''**إن قضى الله**'' تو اس کے ذمہ ہزار لازم ہوں گے، اس لئے کہ جب اس نے اقرار کر لیا تو ہمیں معلوم ہو گیا کہ یہ اللہ کی مشیت اور فیصلہ ہے (۲)۔

مالکیہ کے یہاں خواہ طلاق و آزادی منجز (فوری) ہوں یا معلق، حکم میں سب برابر ہیں، مالکیہ میں سے ابن عبد البر نے تعلیق طلاق کے بعد مشیت کے بارے میں کہا ہے: توقیف یعنی شریعت اللہ کی قسم کے ساتھ استثناء میں وارد ہے، اور متقدمین کا یہ کہنا ہے: ''طلاق اور عتاق کی قسم'' تقریبی اور توسع کے طور پر جائز ہے، ورنہ حقیقت میں قسم صرف اللہ کی ہوتی ہے۔ اور یہ طلاق وعتاق ہیں (جو حکم مذکور کے خلاف ہے) (۳)۔

حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ استثناء یمین کو باطل کر دیتا ہے، اور

---

(۱) القواعد لابن رجب رص ۳۱۴، نیل المآرب ۱/۱۰۱، ۱۰۲، ۲/ ۳ طبع بولاق، جمع الجوامع ۲/ ۱۰، مسلم الثبوت ۱/ ۳۱۶۔

(۲) دیکھئے: بحث ایمان فقرہ/ ۵۰، ۲۰۴، تمہیدی ایڈیشن موسوعہ فقہیہ۔

(۳) تفسیر قرطبی ۶/ ۲۷۳، ۲۷۴۔

(۱) فتح القدیر ۳/ ۱۴۳، حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۵۰۶، نہایۃ المحتاج ۶/ ۴۶۰، قلیوبی ۳/ ۳۰۴۔

(۲) حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۳/ ۴۰۲۔

(۳) المغنی لابن قدامہ ۸/ ۷۱۹۔

غیر یمین میں وہ مؤثر نہیں مثلاً اگر کہے: "بعتک أو وھبتک کذا إن شاء اللہ" (میں نے تم کو یہ فروخت کردیا یا ہبہ کردیا انشاء اللہ) تو بیع اور ہبہ کا حکم ثابت ہوگا۔

ان کے یہاں یہی قول مقدم ہے۔

اور طلاق وعتاق کے بارے میں ایک روایت ہے کہ امام احمد نے ان میں کچھ کہنے سے توقف کیا ہے، اور دوسری روایت ہے کہ امام احمد نے قطعی طور پر فرمایا کہ ان دونوں میں استثناء بے سود ہے، اور انہوں نے فرمایا ہے: جس نے قسم کھا کر کہا: ان شاء اللہ وہ حانث نہیں ہوگا۔ اور وہ طلاق اور عتاق میں استثناء نہیں کرسکتا، کیونکہ وہ قسم میں سے نہیں ہیں، صاحب المغنی نے اس کو حسن اور قتادہ سے بھی نقل کیا ہے اور کہا ہے: حدیث میں صرف قسم کا ذکر ہے اور یہ قسم نہیں بلکہ یہ شرط پر معلق کرنا ہے (۱)۔

۲۸ - طلاق وعتاق وغیرہ میں استثناء کے بارے میں متاخرین حنابلہ نے ایک تیسرا قول ذکر کیا ہے، ابن تیمیہ نے کہا ہے، اور امام احمد سے ایک روایت نقل کی ہے کہ طلاق وعتاق کا واقع کرنا اس میں داخل نہیں ہے جس کو استثناء باطل کردیتا ہے، لیکن طلاق وعتاق کا حلف داخل ہے۔ انہوں نے کہا ہے: ان کے بعض اصحاب کا قول ہے کہ اگر حلف صیغۂ قسم سے ہو مثلاً کہے: "عليّ الطلاق لأفعلن كذا" (میرے ذمہ طلاق دینا واجب ہے کہ میں ایسا کروں گا) تو یہ استثناء کی حدیث میں داخل ہے، اور مشیت اس کے لئے نفع بخش ہے، اس مسئلہ میں صرف ایک روایت ہے۔

اگر صیغۂ جزاء سے ہو مثلاً اپنی بیوی سے کہے: "إن فعلت كذا فأنت طالق" (اگر میں ایسا کروں تو تم کو طلاق) تو اس کے بارے میں دو روایتیں ہیں، ابن تیمیہ نے کہا ہے: یہی قول درست اور صحابہ کرام وجمہور تابعین مثلاً سعید وحسن سے منقول ہے، وہ طلاق میں استثناء کے قائل نہیں، اور نہ انہوں نے اس کو "قسم" میں سے شمار کیا ہے، پھر انہوں نے صحابہ وجمہور تابعین سے نقل کیا ہے کہ انہوں نے صدقہ، قربانی کی نذر اور عتاق وغیرہ کے حلف کو یمین قرار دیا ہے، جس میں کفارہ ہے، اور امام احمد نے کہا: استثناء اس چیز میں سے ہے جس میں کفارہ ہے (۱)، اور طلاق معلق میں استثناء پر مکمل کلام ایمان کی بحث میں دیکھی جائے، اور استثناء کے فروعی مسائل پر مکمل اور تفصیلی کلام فقہ کے مختلف ابواب میں دیکھئے۔ ہر مسئلہ کو طلاق، عتاق، ہبہ، یمین، اور نذر وغیرہ کے اپنے اپنے ابواب میں ملاحظہ فرمائیں، اور ان سے متعلق اصولی مباحث کے لئے "اصولی ضمیمہ" کی طرف رجوع کیا جائے۔

(۱) المغنی ۸/ ۱۹۷۔

(۱) مجموع فتاوی ابن تیمیہ ۳۵/ ۲۸۳ اور اس کے بعد کے صفحات۔ نیز دیکھئے: استثناء کے معنی اور اس کے مواقع کے تجزیہ پر ابن تیمیہ کی عمدہ بحث (۳۵/ ۳۰۷ اور اس کے بعد کے صفحات)۔

استجمار

تعریف:

۱-استجمار کا معنی لغت میں: پتھر سے استنجاء کرنا ہے، اور یہ جمرات اور جمار سے ماخوذ ہے، جو چھوٹے چھوٹے پتھر ہیں۔ اور "**استجمر**" اور "**استنجی**" ایک معنی میں ہیں (۱)۔

استجمار کا شرعی حکم:

۲-استنجاء: جمہور کے نزدیک صرف پتھر سے یا صرف پانی سے استنجاء کرنا واجب ہے، اور حنفیہ کے نزدیک سنت مؤکدہ ہے، اور دونوں کا استعمال کرنا افضل ہے۔

البتہ منی، حیض، نفاس، پیشاب اور پاخانہ اگر بہت پھیل جائے تو پانی سے استنجاء کرنا متعین ہے، اور عورت کے پیشاب کے بارے میں اختلاف ہے (۲)۔ استجمار کے تفصیلی احکام "استنجاء" کی اصطلاح میں ہیں۔

(۱) لسان العرب، مادۃ (جمر)۔

(۲) الدسوقی ۱/۱۱۱، ابن عابدین ۱/۲۲۶، المغنی ۱/۱۵۹، نہایۃ المحتاج ۱/۱۲۹۔

استحاضہ

تعریف:

۱-استحاضہ لغت میں: "**استحیضت المرأۃ**" کا مصدر ہے، لہذا وہ عورت مستحاضہ ہے۔ اور مستحاضہ: وہ عورت ہے جس کا خون ماہواری کے معین ایام کے علاوہ میں برابر جاری رہے اور جو حیض کی رگ سے نہ ہو بلکہ ایک دوسری رگ سے ہو جس کو "عاذل" کہا جاتا ہے (۱)۔

حنفیہ کے نزدیک استحاضہ کی تعریف یہ ہے کہ یہ وہ خون ہے جو کسی رگ سے نکلے، رحم سے نہ نکلے۔

شافعیہ کے یہاں اس کی تعریف ہے کہ یہ ایک بیماری کا خون ہے جو رحم سے بہت قریب ایک رگ سے بہتا ہے، اس رگ کو "عاذل" کہتے ہیں۔ رملی نے کہا ہے: استحاضہ ایسا خون ہے جس کو عورت دیکھے اور دم حیض ونفاس کے علاوہ ہو خواہ وہ حیض ونفاس سے متصل ہو یا نہ ہو، اور انہوں نے اس کی مثالوں میں اس خون کو بھی قرار دیا ہے جس کو کم سن بچی دیکھے (۲)۔

متعلقہ الفاظ:

الف-حیض:

۲-حیض: ایسا خون ہے جو بالغہ عورت کے رحم (بچہ دانی) سے نکلے

(۱) الطحطاوی علی مراقی الفلاح رص ۷۶۔

(۲) نہایۃ المحتاج ۱/۳۱۵، مراقی الفلاح بحاشیۃ الطحطاوی رص ۷۹، مغنی المحتاج ۱/۱۰۸، شرح العنایہ ۱/۱۶۳، کشاف القناع ۱/۱۷۷، حاشیۃ رد المحتار علی الدر المختار ۱/۱۸۸، فتح القدیر ۱/۱۳۱۔

جب کہ اس کو کوئی مرض یا حمل نہ ہو اور نہ وہ سن ایاس کو پہنچی ہو(۱)۔

ب-نفاس:

۳- نفاس: پیدائش کے بعد نکلنے والا خون ہے، اتنی تعریف میں کوئی اختلاف نہیں، راجح قول کے مطابق مالکیہ نے مع الولادۃ (ولادت کے ساتھ) کا اضافہ کیا ہے، اور حنابلہ نے ولادت کے ساتھ اس سے دو یا تین دن قبل ہونے کا اضافہ کیا ہے(۲)۔

۴- استحاضہ اور حیض ونفاس کے درمیان چند امور میں فرق ہے:

الف۔ حیض کا وقت مقرر ہے یعنی جب عورت نو سال یا زیادہ کی ہوجائے تب اس کو حیض آتا ہے، اس سے قبل نظر آنے والا خون حیض نہیں، اسی طرح سن ایاس کے بعد جو خون نظر آئے وہ اکثر کے نزدیک حیض نہیں، جب کہ استحاضہ کا کوئی متعین وقت نہیں۔

ب۔ حیض: ایسا خون ہے جو ہر ماہ عورت کو عادت کے طور پر مقررہ اوقات میں آتا ہے، جب کہ استحاضہ خلاف عادت مختلف اوقات میں عورت کی شرم گاہ سے آنے والا خون ہے۔

ج۔ حیض ایک فطری خون ہے، اس کا کسی مرض سے کوئی تعلق نہیں ہوتا، جب کہ استحاضہ ایسا خون ہے جو کسی خرابی یا مرض یا اعضاء میں گڑبڑی یا رگ پھٹنے کی وجہ سے آتا ہے۔

د۔ دم حیض اکثر کالے رنگ کا، گاڑھا، اور نہایت بدبودار ہوتا ہے، جب کہ دم استحاضہ سرخ رنگ کا پتلا ہوتا ہے اور اس میں کوئی بو نہیں ہوتی۔

(۱) الطحطاوی علی مراقی الفلاح رص ۵۷، اور سن ایاس راجح قول کے مطابق پچپن سال ہے۔ دیکھئے: کشاف القناع ۱/۱۹۶، نہایۃ المحتاج ۱/ ۳۰۴، بلغۃ السالک ۱/ ۲۰۷۔

(۲) نہایۃ المحتاج ۱/ ۳۰۵، ابن عابدین ۱/ ۱۹۹، کشاف القناع ۱/ ۲۱۸، بلغۃ السالک ۱/ ۲۱۶۔

ھ۔ دم نفاس صرف ولادت کے ساتھ ہی ہوتا ہے۔

حنفیہ کے یہاں استمرار:

۵- استحاضہ اکثر استمرار وتسلسل کے ساتھ آتا ہے، اور ایسا خون ہوتا ہے جو حیض یا نفاس کی اکثر مدت سے بڑھ جاتا ہے۔ یہ حنفیہ کے یہاں ہے، کیونکہ غیر حنفیہ کے یہاں اس مفہوم میں استمرار وتسلسل معتبر نہیں ہے، اور استمرار یا تو عادت والی میں ہوگا یا اس عورت میں ہوگا جس کو پہلی بار خون آیا ہے۔

عادت والی عورت میں استمرار:

۶- اگر عادت والی عورت کا خون مسلسل آئے اور حیض کی اکثر مدت سے بڑھ جائے تو اس کا طہر اور حیض اس کی عادت کے مطابق ہوگا، تمام احکام میں اس کو حیض وطہر کے بارے میں اس کی عادت کا اعتبار ہوگا، بشرطیکہ عادتاً اس کا طہر چھ ماہ سے کم ہو، اور اگر چھ ماہ سے زیادہ ہو تو طہر میں اس کی عادت کا اعتبار نہیں ہوگا۔ ابن عابدین نے اس کی وجہ بتاتے ہوئے کہا ہے: اس لئے کہ دو خون کے درمیان طہر عام طور پر حمل کی ادنی مدت سے کم ہوتا ہے، اور حمل کی کم سے کم مدت جیسا کہ معلوم ہے چھ ماہ ہے۔

اس جیسی حالت میں عورت کے طہر کی مقدار کے بارے میں علماء کے مختلف اقوال ہیں، جن میں قوی تر قول دو ہیں:

الف۔ اس کا طہر چھ ماہ سے کچھ کم متعین کیا جائے گا، تاکہ حمل کے طہر اور حیض کے طہر کے درمیان فرق قائم رہے(۱)۔

ب۔ اس کا طہر دو ماہ متعین کیا جائے گا، حاکم شہید نے اسی کو اختیار کیا ہے۔

(۱) منہل الواردین (مجموعہ رسائل ابن عابدین) ۱/ ۹۳۔

ابن عابدین نے کہا ہے: اکثر علماء اول کے قائل ہیں، لیکن فتوی دوسرے پر ہے، اس لئے کہ وہ مفتی اورعورتوں کے لئے زیادہ آسان ہے۔

مبتدأہ میں استمرار:

۷ - برکوی نے مبتدأہ کے چار حالات ذکر کئے ہیں، اور یہ حنفیہ کے یہاں ہے، ائمہ ثلاثہ: امام مالک، شافعی اور احمد کے یہاں اس کے احوال کا ذکر آگے آئے گا۔

مبتدأہ کے تین حالات کا تعلق استمرار کے موضوع سے ہے، اور حنفیہ کے یہاں چوتھی حالت کا ذکر فقرہ ر ۱۳ میں آئے گا۔

مبتدأہ میں استمرار کے حالات:

۸ - **پہلی حالت**: یہ ہے کہ بالغ ہونے کے ساتھ ہی اس کا خون مسلسل آنے لگے تو اس کا حیض خون کے تسلسل کے آغاز سے دس دن اور اس کا طہر بیس دن ہوگا، پھر یہی اس کی عادت ہوگی، اور جب اس کو دم نفاس آئے تو اس کی مدت چالیس دن مقرر ہوگی، اور نفاس کے بعد بیس دن طہر مانا جائے گا، اس لئے کہ حنفیہ کے نزدیک حیض ونفاس ایک کے بعد دوسرا اتصالاً نہیں آسکتا، بلکہ ان دونوں کے درمیان مکمل طہر ضروری ہے، اور چونکہ دو حیضوں کے درمیان مدت طہر بیس دن تھی اس لئے مطابقت کی غرض سے حیض ونفاس کے درمیان بھی یہی مدت طہر ہوگی۔

دوسری حالت: یہ ہے کہ دم فاسد اور طہر فاسد دیکھے، حنفیہ کے یہاں ''دم فاسد'' وہ خون ہے جو دس دن سے زیادہ ہو، اور ''طہر فاسد'' وہ طہر ہے جو پندرہ دن سے کم ہو، لہذا جو کچھ وہ دیکھے عادت مقرر کرانے کے لئے اس کا اعتبار نہیں ہوگا، بلکہ اس کا حیض دس دن ہوگا اگر چہ حیض حکماً پایا جائے، اور یہ مدت اس وقت سے شمار ہوگی جب سے خون جاری ہوا ہے، اور اس کا طہر بیس دن ہوگا، اور یہ اس کی عادت رہے گی یہاں تک کہ وہ دم صحیح اور طہر صحیح دیکھے لے۔

اس کی تفصیل یہ ہے کہ ایک مراہقہ (قریب البلوغ لڑکی) نے گیارہ دن خون دیکھا، اور چودہ دن طہر، پھر خون مسلسل جاری ہوگیا، تو اس کا حیض دس دن اور طہر بیس دن ہوگا۔ اور طہر ناقص جو دو خون کے درمیان آئے اس کو حکماً مسلسل خون مانا جائے گا۔ لہذا یہ عورت اس عورت کی طرح ہوگئی جس کا خون بلوغ کے ساتھ ہی مسلسل جاری ہوگیا، لہذا اس کا حیض خون کے گیارہ دنوں میں سے دس دن ہوگا، اور اس کا طہر بیس دن۔ یہ اس صورت میں ہے جب کہ طہر فاسد ہو، یعنی پندرہ دن سے کم ہو۔ اور اگر پندرہ دن یا اس سے زیادہ ہو، اور دم استحاضہ سے ملنے کی وجہ سے طہر فاسد ہو چکا ہو، مثلاً کسی مبتدأہ نے گیارہ دن خون اور پندرہ دن طہر دیکھا، پھر اس کا خون مسلسل جاری ہوگیا، تو دم اول فاسد ہے، اس لئے کہ وہ دس دن سے زائد ہے، اور طہر بظاہر صحیح ہے، اس لئے کہ وہ مکمل پندرہ دن ہے، لیکن یہ طہر معنوی اعتبار سے فاسد ہے، اس لئے کہ اس کی ابتداء میں خون ہے، یعنی وہ دن جو دس سے زائد ہے۔ اور یہ حنفیہ کے یہاں حیض نہیں، اس لئے کہ اکثر حیض ان کے یہاں محض دس دن ہے، لہذا یہ طہر ہوا، اور چوں کہ اس طہر کی ابتداء میں خون آگیا ہے، اس لئے یہ عادت بننے کے قابل نہیں۔

ابن عابدین نے ''رسالۃ الحیض'' کی شرح میں کہا: خلاصہ یہ ہے کہ دم کا فاسد ہونا طہر متخلل (دو خون کے درمیان پایا جانے والا طہر) کو فاسد کردیتا ہے، اور اس کو لگاتار خون کی طرح بنادیتا ہے۔ لہذا عورت اس طرح ہوجاتی ہے جیسا کہ اس کو ابتداءً خون تسلسل کے ساتھ آیا ہے، اور اس کا حیض دس دن اور طہر بیس دن ہوگا، البتہ اگر یہ

خون اور طہر تیس دن سے زائد نہ ہو تو اس کا اعتبار پہلے دن سے ہوگا جب اس نے خون دیکھا ہے، اور اگر تیس دن سے زائد ہوجائے تو اس کا اعتبار تسلسل حقیقی کے آغاز سے ہوگا، اور پہلے حیض کے خون اور مسلسل آنے والے خون کی پوری درمیانی مدت طہر ہوگی (۱)۔

تیسری حالت: یہ ہے کہ دم صحیح اور طہر فاسد دیکھے۔ تو صرف دم صحیح کو اس کی عادت مانا جائے گا، اور مسلسل خون آنے کے زمانے میں اسی کا اعتبار کیا جائے گا، اور مسلسل خون آنے کے دوران اس کا طہر مہینہ کا باقی ماندہ حصہ ہوگا۔

اگر مبتدأہ نے پانچ دن خون اور چودہ دن طہر دیکھا، پھر خون مسلسل جاری ہوگیا، تو اس کا حیض پانچ دن اور طہر مہینہ کا بقیہ پچیس دن ہوگا۔ لہذا وہ تسلسل کے آغاز سے طہر کی تکمیل کے لئے گیارہ دن نماز پڑھے گی، پھر پانچ دن نماز چھوڑے گی، پھر غسل کرکے پچیس دن نماز پڑھے گی، اور آئندہ بھی اسی طرح کرے گی۔ اور یہی حکم اس صورت کا بھی ہے جب کہ طہر صرف معنوی اعتبار سے فاسد ہو، مثلاً مبتدأہ نے تین دن خون اور پندرہ دن طہر دیکھا، پھر ایک دن خون دیکھا، پھر پندرہ دن طہر دیکھا، پھر اس کا خون مسلسل ہوگیا، تو وہ ایک دن جس میں اس نے خون دیکھا ہے (جو دو طہر کے درمیان آیا ہے) اس نے ان دونوں طہر کو فاسد کردیا، اس لئے کہ اس کو حیض نہیں مانا جائے گا، لہذا وہ طہر ہے، اور اس بنیاد پر ابتدائی تین دن حیض اور اکتیس دن طہر ہے۔ پھر تسلسل کے پہلے دن سے شروع کرے گی، اور تین دن حیض اور ستائیس دن طہر ہوگا، اور یہی اس کی عادت ہوگی، اور یہ مسئلہ حکم میں سابقہ مسئلہ کے ساتھ اس اعتبار سے شریک ہوجائے گا کہ عادت کا تعین ہر مہینہ میں استمرار کے وقت سے ہوگا۔

اگر طہر ثانی جو استمرار سے پہلے گذرا ہے طہر فاسد ہوجائے اس

(۱) شرح رسالۃ الحیض (مجموعہ رسائل ابن عابدین) ۱ / ۹۴-۹۶۔

لئے کہ وہ پندرہ دنوں سے کم ہو، تو اس صورت میں حکم بدل جائے گا، اس لئے کہ اس صورت میں اس دن کو جس میں اس نے ابتدائی پندرہ دن کے بعد خون دیکھا ہے ایام حیض میں سے ماننا ممکن ہے۔

اگر مراہقہ نے تین دن خون دیکھا، پھر پندرہ دن طہر، پھر ایک دن خون، پھر چودہ دن طہر دیکھا، پھر اس کا خون مسلسل ہوگیا، تو ابتدائی تین دن دم صحیح ہے، اور وہ حیض ہے، اور اس کے بعد پندرہ دن طہر صحیح ہے، اور اس کے بعد والا دن اگلے دو دنوں کے ساتھ حیض ہے، پھر اس کا طہر پندرہ دن ہے، بارہ دن ان ایام میں سے جو مسلسل خون آنے کے پہلے ہیں اور تین دن مسلسل خون آنے کے ابتدائی ایام میں سے ہیں۔ لہذا وہ تسلسل کے آغاز سے تین دن نماز پڑھے گی، پھر تین دن حائضہ مانی جائے گی، اور اس میں نماز چھوڑ دے گی، پھر غسل کرکے پندرہ دن نماز پڑھے گی، اور اسی طرح اس کا حیض تین دن اور طہر پندرہ دن ہوگا۔

چوتھی حالت کا ذکر فقرہ ر ۱۳ میں ''مبتدأہ بالحمل کے استحاضہ'' کے ذکر میں آئے گا۔

مبتدأہ بالحیض اور مبتدأہ بالحمل کا استحاضہ:

۹ - **مبتدأہ بالحیض:** وہ عورت ہے جس کے حیض کا آغاز ہوا (۱)، اس نے پہلی بار خون دیکھا، پھر خون مسلسل آنے لگا، حنفیہ کے یہاں اس کا تفصیلی حکم گزر چکا ہے۔

۱۰ - **مالکیہ** کے یہاں مبتدأہ کے بارے میں اس کی ہم عمر عورتوں کا اعتبار ہوگا، اور اگر اس کا خون ان عورتوں سے بڑھ جائے تو ''المدونہ'' میں ابن قاسم کی روایت ہے کہ وہ پندرہ دنوں کی مدت

(۱) ردالمحتار علی الدر المختار ۱ / ۱۹۰، فتح القدیر ۱ / ۱۵۸، حاشیۃ الطحطاوی علی مراقی الفلاح۔

پوری کرے گی، پھر مستحاضہ مانی جائے گی، غسل کرکے نماز وروزہ کرے گی۔

امام مالک سے ابن زیاد کی روایت ہے کہ وہ صرف اپنی ہم عمر عورتوں کی عادتوں پر عمل کرے گی، لہذا وہ حیض کے خون کی قلت وکثرت میں ان کی عادت کو اختیار کرے گی، کہا جائے گا کہ وہ اپنی ہم عمر عورتوں کے ایام کے بقدر حائضہ ہے، پھر اس کے بعد وہ مستحاضہ ہے، روزہ نماز کرے گی إلا یہ کہ وہ اتنا خون دیکھے جس کو وہ زیادہ سمجھے اور اس کے حیض ہونے میں اس کو شک نہ ہو(۱)۔ انہوں نے مزید کہا ہے: کہ اگر مستحاضہ کو معلوم ہوجائے کہ آنے والا خون حیض کا ہے، مثلاً وہ بو، یا گاڑھے پن، یا رنگ یا درد کی وجہ سے تمیز کرلے، تو یہ دم حیض ہوگا، بشرطیکہ اس سے قبل کم سے کم مدت طہر پندرہ دن گزر چکی ہو، اور اگر وہ امتیاز نہ کرسکے، یا کم سے کم مدت طہر کے مکمل طور پر گزرنے سے قبل امتیاز کرے تو یہ مستحاضہ ہے یعنی بحالت پاکی باقی رہے گی، اگرچہ اسی حال پر اس کی ساری زندگی گزر جائے۔

۱۱ – مبتدأہ بالحیض کے بارے میں شافعیہ نے کہا ہے: مبتدأہ یا تو خون کو پہچانے گی یا نہیں پہچانے گی، اگر مبتدأہ خون کو پہچان لے بایں طور کہ بعض دنوں میں قوی خون دیکھے اور بعض دنوں میں کمزور خون دیکھے، یا بعض دنوں میں کالا اور بعض دنوں میں سرخ خون دیکھے، اور خون اکثر مدت حیض سے بڑھ جائے تو کمزور یا سرخ رنگ کا خون استحاضہ ہے اگرچہ بہت دنوں تک آئے، اور کالا یا قوی خون حیض ہے(۲) بشرطیکہ کالا یا قوی خون حیض کی اقل مدت سے کم نہ ہو، اور یہ ان کے نزدیک ایک دن ایک رات ہے، اور اکثر مدت حیض یعنی پندرہ دن سے زیادہ بھی نہ ہو، لہذا اگر ایک دن ایک رات کالا خون دیکھے، پھر اس کے ساتھ ضعیف خون آئے، اور کئی سال تک جاری رہے تو طہر ہوگا، اگرچہ ہمیشہ خون دیکھتی رہے، اس لئے کہ اکثر مدت طہر کی کوئی حد نہیں۔ اگر ان میں سے کوئی شرط نہ پائی جائے، مثلاً کالا خون ایک دن ایک رات سے کم، یا سولہ دن دیکھے، یا ضعیف خون چودہ دن دیکھے، یا ہمیشہ ایک دن کالا اور دو دن سرخ دیکھے تو اس کا حکم اس عورت کی طرح ہے جو اپنے خون کو نہ پہچانے۔

شافعیہ کے نزدیک خون کو نہ پہچاننے والی مبتدأہ مثلاً ایک طرح کا خون دیکھے یا کئی قسم کا دیکھے، لیکن تمیز کی مذکورہ شرطوں میں سے کوئی شرط نہ ہو، تو اگر اس کو ابتداء خون کا وقت معلوم نہ ہو تو اس کا حکم متحیرہ کی طرح ہے جیسا کہ رافعی نے ذکر کیا ہے(۱) اور جس کا بیان آگے آئے گا، اور اگر ابتداء خون کا وقت معلوم ہو تو اظہر یہ ہے کہ اس کا حیض ابتداء خون سے ایک دن ایک رات ہوگا اگرچہ ضعیف دم ہو، اس لئے کہ یہی یقینی ہے، اور جو زائد ہو اس میں شک ہے۔ اس لئے اس کے حیض ہونے کا حکم نہیں لگایا جائے گا، اور اس کا طہر مہینہ پورا کرتے ہوئے انتیس دن ہوگا(۲)۔

۱۲ – حنابلہ کہتے ہیں کہ: مبتدأہ یا تو اپنا خون پہچانے گی یا نہیں، اگر پہچانے گی تو اپنی پہچان کے مطابق عمل کرے گی بشرطیکہ قوی تر خون حیض بننے کے قابل ہو یعنی ایک دن ایک رات سے کم نہ ہو اور پندرہ دن سے زائد نہ ہو، اور اگر پہچاننے والی نہ ہو تو اس کا حیض ایک دن ایک رات مقرر کیا جائے گا، اس کے بعد وہ غسل کرکے وہ سارے کام کرے گی جو پاک عورتیں کرتی ہیں۔ یہ حکم پہلے، دوسرے اور تیسرے مہینہ کا ہے۔ اور چوتھے مہینہ میں وہ اکثر حیض میں منتقل ہوجائے گی، اور اکثر حیض اس کے اپنے اجتہاد یا تحری (غور وفکر) کی بنیاد پر چھ یا

(۱) اسہل المدارک شرح ارشاد السالک فی فقہ الامام مالک ۱؍ ۱۴۱۔
(۲) مغنی المحتاج ۱؍ ۱۱۳، حاشیۃ الشرقاوی علی تحفۃ الطلاب ۱؍ ۱۵۳، المجموع شرح المہذب للامام النووی ۲؍ ۴۱۲۔

(۱) المجموع شرح المہذب للامام النووی ۲؍ ۴۱۰۔
(۲) حاشیۃ الشرقاوی علی تحفۃ الطلاب ۱؍ ۱۵۵، ۱۵۶۔

سات دن ہوگا(۱)۔ اور صاحب مطالب اولی النہی نے شرح غایۃ المنتہی میں کہا ہے (۲) کہ اگر ایک رات ایک دن کالا خون دیکھے، پھر سرخ خون دیکھے، اور یہ پندرہ دن سے آگے بڑھ جائے تو اس کا حیض کالے خون کا زمانہ ہوگا اور اس کے علاوہ استحاضہ ہوگا، اس لئے کہ وہ حیض نہیں بن سکتا، یا پہلے مہینہ میں پندرہ دن کالا خون دیکھے، اور دوسرے ماہ میں چودہ دن اور تیسرے ماہ میں تیرہ دن، تو اس کا حیض کالے خون کا زمانہ ہوگا۔ اور اگر اس کا خون قابل امتیاز نہ ہومثلاً سارا ہی کالا ہویا سرخ ہویا اس کے علاوہ ہو، یا قابل امتیاز تو ہولیکن کالا اور اس جیسا خون حیض بننے کے لائق نہ ہویعنی ایک دن ایک رات سے کم ہویا پندرہ دن سے زیادہ ہوتو وہ ہر ماہ حیض کی کم سے کم مدت میں حائضہ رہے گی، اس لئے کہ یہی یقینی ہے، تا آنکہ اس کا استحاضہ تین بار آجائے، اس لئے کہ اس کے بغیر عادت کا ثبوت نہیں ہوتا۔ پھر وہ تیسری بار کے بعد جس وقت سے اس کو خون شروع ہوا ہے اس کے اول کا اعتبار کرتے ہوئے تحری کے ذریعہ ہر ماہ چھ یا سات دن حائضہ ہوگی اگر اس کو اول وقت کا علم ہو، یا اگر وہ ناواقف ہویعنی خون آنے کے آغاز کا وقت اس کو معلوم نہ ہوتو خون کی حالت اور اپنے رشتہ کی عورتوں کی عادت میں غور وفکر کرکے ہر قمری ماہ کے شروع میں چھ یا سات دن ورات حائضہ ہوگی۔ اس لئے کہ حضرت حمنہ بنت جحش کی حدیث میں ہے کہ انہوں نے عرض کیا: "یا رسول اللہ إني أستحاض حيضة كبيرة شديدة، قد منعتني الصوم والصلاة، فقال: تحيضي في علم الله ستا أو سبعا ثم اغتسلي" (۳) (اے اللہ کے رسول! مجھے بہت ہی زیادہ خون آتا ہے جس کی وجہ سے میرا روزہ نماز بند ہے، تو آپ ﷺ نے فرمایا: اللہ کے علم کے مطابق تم چھ یا سات دن حیض کے گزارو، پھر غسل کرو)، اور یہ قوی احتمال ہے کہ جس کو خون کے آغاز کا وقت معلوم نہ ہو اور وہ بغیر تحری (غور وفکر) روزہ رکھے تو اس پر واجب طواف اور اعتکاف کی طرح روزہ کی بھی قضا ہوگی، جیسا کہ قبلہ سے ناواقف شخص اگر بلاتحری (بغیر غور وفکر) نماز پڑھ لے تو اس کی قضاء کرتا ہے اگر چہ دوران نماز وہ قبلہ رخ رہا ہو۔

۱۳ - مبتدأہ بالحمل: یعنی وہ عورت جس کو حیض آنے سے قبل شوہر سے حمل ہوجائے۔ اور پھر اگر ولادت کے بعد حنفیہ وحنابلہ کے نزدیک خون چالیس دن سے زیادہ دیکھے تو یہ زائد خون حنفیہ کے نزدیک استحاضہ ہے، اس لئے کہ نفاس کے چالیس دن حیض کے دس دن کی طرح ہیں، لہذا تمیز یا عدم تمیز کو مدنظر رکھے بغیر ان دونوں میں جو زائد ہوگا وہ استحاضہ ہے۔

البتہ حنابلہ کے نزدیک اگر حیض ہونے کا امکان ہو تو حیض ہے، ورنہ استحاضہ ہے، کیونکہ حنابلہ کے یہاں حیض ونفاس کا ایک ساتھ ہونا ممکن ہے(۱)۔

مالکیہ وشافعیہ کے نزدیک ساٹھ دن سے زائد استحاضہ ہے، اور انہوں نے خون کو پہچاننے والی اور نہ پہچاننے والی کے درمیان فرق کیا ہے، جیسا کہ حیض میں ہے۔

لہذا اگر وہ حمل کے ساتھ بالغ ہوئی اور ولادت کے بعد اس کو خون مسلسل آتا رہا اور ولادت اور مدت نفاس کے پورے ہونے کے بعد (جو حنفیہ وحنابلہ کے نزدیک چالیس دن ہے) طہر صحیح نہیں دیکھا، تو اس کا طہر چالیس دن کے بعد بیس دن متقرر ہوگا، پھر اس کے بعد اس کا حیض دس دن اور طہر بیس دن ہوگا، اور جب تک خون کا تسلسل ہے اس کی یہی حالت برقرار رہے گی۔

---

(۱) المغنی مع الشرح الکبیر ۱/ ۳۴۲۔

(۲) مطالب اولی النہی ۱/ ۲۵۴۔

(۳) امام احمد وغیرہ نے اس کی روایت کی ہے۔

(۱) کشاف القناع ۱/ ۱۸۸ طبع انصار السنہ۔

اگر **ولادت** کے بعد چالیس دن خون دیکھے پھر پندرہ دن طہر دیکھے، پھر اس کا خون مسلسل ہوگیا تو اس کا حیض تسلسل کے آغاز سے دس دن ہوگا اور اس کا طہر پندرہ دن، یعنی طہر میں اس کی اپنی عادت کا اعتبار ہوگا اگر طہر صحیح یعنی پندرہ دن یا اس سے زائد ہو۔ اور اسی طرح اس صورت میں بھی اس کی عادت کا اعتبار ہوگا جب سولہ دن یا اس سے زائد اکیس دن تک طہر دیکھے، تو اس صورت میں اس کا حیض نو دن اور اس کا طہر اکیس دن مقرر ہوگا، پھر جیسے جیسے طہر میں اضافہ ہوگا اس کے بقدر حیض میں کمی ہوگی یہاں تک کہ اس کا حیض تین دن ہوجائے اور طہر ستائیس دن، اور اگر طہر ستائیس دن سے زیادہ ہوتو اس کا حیض آغاز تسلسل سے دس دن ہوگا، اور اس کا طہر اس کے بقدر ہوگا جو اس نے تسلسل سے پہلے دیکھا تھا خواہ ان ایام کی تعداد کتنی ہی ہو، برخلاف اس صورت کے جب کہ اس کا طہر پندرہ دن سے کم ہوتو چالیس دن کے بعد (جوکہ مدت نفاس ہے) وہ بیس دن اور حیض دس دن مقرر ہوگا، لہذا یہ عورت بمنزلہ اس عورت کے ہے، جس کو وضع حمل کے بعد شروع ہی سے خون مسلسل ہوگیا، اور اگر اس کا طہر جس کو اس نے نفاس کے چالیس دن کے بعد دیکھا، پورا ہو یعنی پندرہ دن یا اس سے زیادہ ہو، اور اس کا خون نفاس میں چالیس دن سے مثلاً ایک دن زیادہ ہوگیا ہوتو یہ طہر معنوی اعتبار سے فاسد ہے، اس لئے کہ اس کے ساتھ ایسے دن کا خون ملا ہے جس میں اس کو نماز کا حکم دیا جاتا ہے، اور اسی وجہ سے یہ طہر اس کی عادت کے طور پر اعتبار کے لائق نہیں ہے، لہذا اس کا حیض وطہر تفصیل ذیل کے مطابق ہوگا:

اگر نفاس کی آخری مدت یعنی چالیس دن اور آغاز تسلسل کے درمیان بیس دن یا اس سے زیادہ (کا فاصلہ) ہو، مثلاً اس کا خون چالیس دن سے پانچ یا چھ دن زائد ہو پھر اس کے بعد وہ پندرہ دن پاک رہی، پھر اس کا خون مسلسل ہوگیا تو اس کا حیض آغاز تسلسل سے دس دن اور اس کا طہر بیس دن مقرر ہوگا، اور یہی اس کی حالت رہے گی۔

اگر نفاس اور آغاز تسلسل کے درمیان بیس دن سے کم کا وقفہ ہو، مثلاً اس کا خون چالیس دن سے ایک یا دو دن بڑھ گیا تو اس کا طہر کامل بیس دن ہوگا، اور آغاز تسلسل سے اتنے دن لئے جائیں گے جن سے بیس دن کی تکمیل ہوجائے، پھر اس کے بعد اس کا حیض دس دن اور اس کا طہر بیس دن مقرر ہوگا، اور اسی طرح جاری رہے گا۔

قابل ذکر امر یہ ہے کہ مبتدأہ بالحیض یا مبتدأہ بالنفاس کا خون اگر حیض میں دس دن سے کم پر اور نفاس میں چالیس دن سے کم پر بند ہوجائے تو وہ غسل کرکے آخری وقت میں نماز پڑھے گی اور احتیاطاً روزہ رکھے گی، اور شوہر کے لئے اس سے جماع جائز نہیں، تا آنکہ یہ خون کا بند ہونا حیض کے دس دنوں تک برقرار رہے۔ یہ اس صورت میں ہے جب کہ مکمل تین دن پر خون بند ہوا ہو، لیکن اگر تین دن سے کم پر بند ہوگیا تو یہ استحاضہ ہے، حیض نہیں، لہذا وہ وضو کرکے آخیر وقت میں نماز پڑھے گی (۱)۔ یہ سارے مسائل حنفیہ کے یہاں ہیں۔

۱۴ - شافعیہ و مالکیہ کے یہاں مبتدأہ بالحمل کے احکام مبتدأہ بالحیض کی طرح ہیں۔

مالکیہ نے کہا ہے: مبتدأہ اپنی ہم عمر عورتوں کا اعتبار کرے گی، اور اگر خون کی مدت دراز ہوجائے تو مشہور یہ ہے کہ وہ ساٹھ دن رکے گی، پھر یہ مستحاضہ ہوگی، غسل کرکے روزہ و نماز کرے گی، اور اس کا شوہر اس سے جماع کرسکتا ہے (۲)۔

شافعیہ کے نزدیک اگر خون ساٹھ دن سے آگے بڑھ جائے تو وہ اکثر حیض کی مدت سے آگے بڑھنے کے درجہ میں ہے، اس لئے کہ حیض و نفاس کے اکثر احکام یکساں ہیں، لہذا اسی طرح اس کے اعتبار

(۱) رد المحتار علی الدر المختار ۱/ ۱۹۰۔

(۲) اسہل المدارک شرح ارشاد السالک ۱/ ص ۱۴۲۔

کا حکم بھی ہوگا۔ اس کے مسائل کو حیض میں مذکورہ اختلافی واتفاقی مسائل پر قیاس کیا جائے گا، نیز یہاں یہ دیکھا جائے گا کہ نفاس کے بارے میں عورت مبتدأہ ہے یا معتادہ ممیزہ ہے یا غیر ممیزہ، اور اس کو حیض کے سابقہ حکم پر قیاس کیا جائے گا، لہذا مبتدأہ ممیزہ کو تمیز کی طرف لوٹایا جائے گا، اور مبتدأہ غیر ممیزہ کو شافعیہ کے اظہر قول کے مطابق خون دیکھنے کے وقت کی طرف لوٹایا جائے گا، اور معتادہ ممیزہ کو تمیز کی طرف لوٹایا جائے گا عادت کی طرف نہیں، اصح یہی ہے، اور عادت یاد رکھنے والی غیر ممیزہ کو عادت کی طرف لوٹایا جائے گا، شافعیہ کے یہاں اصح یہ ہے کہ ایک مرتبہ سے عادت کا ثبوت ہوجاتا ہے، رہی وہ عورت جس کو عادت یاد نہ ہو تو ایک قول کے مطابق مبتدأہ کی طرح لوٹائی جائے گی، اور دوسرے قول کے مطابق احتیاط پر عمل کرے گی (۱)۔

حنابلہ کی رائے یہ ہے کہ اگر نفاس والی عورت کا خون چالیس دن سے زائد ہو اور عادت حیض کے موافق ہو تو حیض ہے اور جو زائد ہو استحاضہ ہے، اور اگر عادت حیض کے موافق نہ ہو تو جو چالیس دن سے زائد ہو استحاضہ ہے، مبتدأہ بالحمل اور معتادہ بالحمل کے درمیان ان کے یہاں کوئی فرق نہیں۔

عادت والی عورت کا استحاضہ:

الف- حیض کی عادت والی عورت:

۱۵ - حنفیہ کا مذہب حیض کی عادت والی عورت (یعنی جس کو اپنے مہینہ، اپنے حیض کے وقت اور حیض کے دنوں کی تعداد کا علم ہو) کے بارے میں یہ ہے کہ اس طرح کی معتادہ اگر زمانہ اور تعداد ایام کے اعتبار سے اپنی عادت کے موافق خون دیکھے، تو وہ سارا خون حیض ہے، اور اگر زمانہ یا تعداد یا دونوں کے اعتبار سے اس کی جو عادت ہو اس کے خلاف خون دیکھے تو اس صورت میں کبھی تو اس کی عادت بدل جائے گی اور کبھی نہیں بدلے گی، اور اس خون کا حکم الگ الگ ہوگا، لہذا حیض ونفاس کے نظر آنے والے خون کی حالت کا علم انتقال عادت پر موقوف ہوگا۔

اگر عادت نہ بدلے مثلاً خون دس دن سے زائد آگیا تو اس کی عادت کا اعتبار کیا جائے گا، عادت کے مطابق جو خون ہوگا اس کو حیض اور باقی جو عادت سے زائد ہے استحاضہ مانا جائے گا۔

اگر عادت بدل جائے تو جو بھی خون نظر آئے حیض ہے۔

عادت کے بدلنے کا قاعدہ، اس کے حالات اور اس کے مثالوں کی تفصیل اصطلاح ''حیض'' میں ہے (۱)۔

۱۶ - مالکیہ کے یہاں کئی اقوال ہیں جن کی طرف ابن رشد نے ''المقدمات'' میں اشارہ کیا ہے، ان میں سب سے مشہور یہ ہے:

اس کے ایام عادت باقی رہیں گے اور وہ تین دن احتیاط کرے گی، پھر مستحاضہ ہوگی، غسل کرکے روزہ، نماز اور طواف کرے گی، اس کا شوہر اس سے وطی کرسکتا ہے جب تک وہ اس پر استحاضہ کا حکم لگنے کے دن سے کم سے کم مدت طہر کے گزرنے کے بعد کوئی دوسرا خون نہ دیکھے، یہی امام مالک سے ''المدونۃ'' میں ابن قاسم کی روایت کا ظاہر ہے، اور اس روایت کی بنا پر وہ پورے پندرہ دن پر غسل کرے گی، یہ مستحب ہے واجب نہیں۔

مذکورہ تفصیل اس صورت میں ہے جب کہ عورت خون کو نہ پہچانتی ہو، لیکن اگر وہ پہچانتی ہو تو خون کے اوصاف اور احوال یعنی کمی، زیادتی، اور رنگ کے اعتبار سے اپنی پہچان کے مطابق عمل کرے گی، اور اس طرح وہ حیض اور استحاضہ میں فرق کرے گی (۲)۔

---

(۱) حاشیہ قلیوبی وعمیرہ ۱/۱۰۹، ۱۱۰۔

---

(۱) شرح رسالۃ الحیض (مجموعہ رسائل ابن عابدین) ۱/۸۶-۸۷۔

(۲) اسہل المدارک شرح ارشاد السالک ۱/ص ۱۴۲۔

اگر اس کو حیض وقت پر آئے، پھر ایک دن یا دو دن یا کچھ وقت کے بعد رک جائے، اور پھر اس کے بعد ایک طہر کے مکمل ہونے سے قبل آئے، تو وہ ایام دم کو ایک دوسرے سے ملائے گی۔ پھر اگر وہ معتادہ ہو تو عادت اور احتیاط کو ملائے، اور اگر مبتدأہ ہو تو نصف مہینہ کو ملائے، اور اگر تین ماہ یا اس سے زیادہ کی حاملہ ہو تو تقریباً نصف مہینہ کو ملائے گی، اور اگر چھ ماہ سے زائد کی حاملہ ہو تو تقریباً بیس دن کو ملائے گی۔

جن ایام میں اس نے احتیاط کیا ہے ان میں وہ حائضہ سمجھی جائے گی، اور یہ حیض میں شمار کئے جائیں گے اگر وہ ان میں اس کے بعد خون دیکھے اگر چہ (اس سے پہلے) اس کو نہ دیکھا ہو، اور ایام طہر جن کو وہ اس کے دوران خون رکنے کی وجہ سے لغو قرار دیتی تھی، اور ان میں خون نہیں دیکھتی تھی، ان میں وہ طاہرہ ہوگی، نماز ادا کرے گی، اس کا شوہر اس سے وطی کر سکتا ہے، اور اس میں روزہ رکھے گی، اور یہ ایام وہ طہر نہیں ہیں جن کا شمار طلاق کی عدت میں کیا جائے، اس لئے کہ جو خون ان ایام سے پہلے ہے اور جو ان ایام کے بعد ہو ایک دوسرے سے ملایا جائے گا اور اسے ایک حیض قرار دیا جائے گا، اور اس کے درمیان جو بھی طہر ہے کالعدم ہوگا، پھر وہ احتیاطی مدت کے بعد غسل کرے گی اور نماز پڑھے گی، اور ہر نماز کے لئے وضو کرے گی اگر ان دنوں میں خون دیکھے، اور ہر دن غسل کرے گی اگر ایام طہر میں اس کا خون رک جائے (۱)۔

۱۷- شافعیہ کے یہاں معتادہ بالحیض یا تو اپنے خون کے بارے میں غیر ممیزہ ہوگی کہ خون ایک ہی صفت کا ہوگا یا کئی مختلف صفات کا ہوگا، اور اس کو تمیز کی شرط معلوم نہ ہو، البتہ اس کو اس سے قبل حیض اور

(۱) المواق ۱/۳۶۹، أسہل المدارک شرح ارشاد السالک فی فقہ الامام مالک ۱/۱۴۳۔

طہر آچکا ہو، اور اس کو اپنے ایام حیض وطہر کی مقدار و وقت کا علم ہو تو حیض وطہر میں اسی مقدار و وقت کا اعتبار کیا جائے گا، اور اصح یہ ہے کہ ایک مرتبہ سے عادت کا ثبوت ہوتا ہے۔

اور وہ معتادہ جو خون پہچانتی ہو، صحیح قول کے مطابق عادت کے بجائے پہچان پر حکم ہوگا، مثلاً ہر ماہ کے شروع میں پانچ دن اس کی عادت ہو اور باقی طہر ہو، پھر اس کو استحاضہ آگیا، اس نے آغاز ماہ میں دس دن کالا خون دیکھا اور باقی دنوں میں لال خون، تو اس کا حیض کالے خون والے دس دن ہیں، اور اس کے بعد استحاضہ ہے۔

دوسرا قول یہ ہے کہ عادت پر حکم لگایا جائے گا، لہذا اس کا حیض ابتدائی پانچ دن ہوگا (۱)، اور پہلا قول اصح ہے، اس لئے کہ تمیز ایسی علامت ہے جو ماہ استحاضہ میں موجود ہے، لہذا اس کا اعتبار کرنا اس عادت کے اعتبار کرنے سے زیادہ بہتر ہے جو گزر چکی ہے (۲)۔

۱۸- حنابلہ نے کہا ہے: مستحاضہ چار حال سے خالی نہیں: ممیزہ غیر معتادہ، معتادہ غیر ممیزہ، معتادہ ممیزہ، اور غیر معتادہ غیر ممیزہ۔

ممیزہ: وہ عورت جس کے خون کے لئے ایک آغاز اور ایک اختتام ہو، بعض کالا گاڑھا، بدبودار ہو اور بعض تیز سرخ یا زرد ہو، یا بغیر مہک کے ہو، اور کالا یا غلیظ حیض کی اکثر مدت سے زیادہ اور اس کی اقل مدت سے کم نہ ہو۔ اس عورت کا حکم یہ ہے کہ اس کا حیض کالے یا غلیظ یا بدبودار خون کا زمانہ ہے، یہ اگر رک جائے تو وہ مستحاضہ ہے، حیض کے لئے غسل کرے گی، پھر اس کے بعد ہر نماز کے لئے وضو کر کے نماز پڑھے گی۔

(۱) مغنی المحتاج ۱/۱۱۵، حاشیۃ الشرقاوی علی تحفۃ الطلاب ۱/۱۵۶، المجموع شرح المہذب للامام النووی ۲/۴۳۴۔

(۲) المجموع شرح المہذب ۲/۴۳۹، ۴۴۱۔ اس میں یہ بھی لکھا ہے کہ اگر وہ اپنی عادت کو بھولنے والی، اور مثلاً رنگ کے ذریعہ حیض کو استحاضہ سے ممتاز کرنے والی ہو تو اس کو تمیز کی طرف لوٹایا جائے گا، اور جو لوگ کہتے ہیں کہ عادت تمیز پر مقدم ہے ان کے اعتبار سے اس کا حکم غیر ممیزہ کا ہے۔

رہی وہ مستحاضہ جس کی عادت ہے لیکن تمیز نہیں، کیونکہ اس کا خون امتیاز والا نہیں ہے، اس لئے کہ وہ مختلف صفت کا نہیں اور ایک دوسرے سے ممتاز نہیں، یا امتیاز والا تو ہے لیکن جو خون حیض بن سکتا ہے وہ حیض کے اقل مدت سے کم یا اس کی اکثر مدت سے زیادہ ہے، تو چونکہ اس عورت کے پاس تمیز نہیں، لہذا اگر استحاضہ سے قبل اس کی کوئی عادت رہی ہو تو وہ ایام عادت میں حائضہ رہے گی، اور اس کے پورا ہونے پر غسل کرے گی، پھر اس کے بعد ہر نماز کے وقت کے لئے وضو کرے گی۔

قسم سوم: وہ عورت جو معتادہ ممیزہ ہے اس کو استحاضہ آ گیا، اور اس کا خون قابل امتیاز ہے، کچھ کالا اور کچھ سرخ ہے، تو اگر کالا خون زمانہ عادت میں ہو تو عادت اور تمیز دونوں یکساں ہیں، اس لئے ان دونوں پر عمل ہوگا، اور اگر کالا خون عادت سے زیادہ یا کم ہو (اور حیض بن سکتا ہو) تو اس کے بارے میں دو روایات ہیں: پہلی روایت: عادت کا اعتبار ہے، کیونکہ حضرت ام حبیبہؓ نے خون کے بارے میں آپ ﷺ سے جب سوال کیا تو جواب میں آپ ﷺ کا یہ فرمان عام ہے: ''امکثي قدر ما كانت تحبسک حیضتک ثم اغتسلي وصلي'' (۱) (اتنے دن ٹھہری رہ جتنے دنوں تم کو حیض آیا کرتا تھا، پھر غسل کر اور نماز پڑھ)، نیز یہ کہ عادت زیادہ قوی ہے (۲)۔ دوسری روایت یہ ہے کہ تمیز مقدم ہے، لہذا تمیز پر عمل ہوگا اور عادت کو چھوڑ دیا جائے گا۔

قسم چہارم: غیر معتادہ غیر ممیزہ، اس کی تفصیل ''اس عورت کا استحاضہ جس کی کوئی معروف عادت نہ ہو'' کے تحت آ رہی ہے (۳)۔

(۱) اس کی روایت مسلم (صحیح مسلم ۱/ ۲۶۴ بتحقیق محمد فؤاد عبد الباقی، طبع الحلبی ۱۳۷۵ھ/ ۱۹۵۵ء) نے کی ہے۔
(۲) مطالب اولی النہی شرح غایۃ المنتہی ۱/ ۲۵۵۔
(۳) المغنی مع الشرح الکبیر ۱/ ۳۲۴، ۳۲۸، ۳۳۲، ۳۳۶۔

ب-نفاس کی عادت والی عورت:

۱۹- اگر نفاس کی عادت والی عورت اپنی عادت سے زیادہ خون دیکھے، تو اگر اس کی عادت چالیس دن ہو تو حنفیہ کے یہاں زائد خون استحاضہ ہے، اور اگر اس کی عادت چالیس دن سے کم ہو اور زیادتی چالیس دن یا اس سے کم ہو تو زائد خون نفاس ہے، اور اگر چالیس دن سے زیادہ ہو تو اس کی عادت کا اعتبار کیا جائے گا، اور اس کی عادت کے مطابق نفاس اور عادت سے زائد استحاضہ ہوگا (۱)۔

مالکیہ وشافعیہ کے یہاں جو کچھ حیض سے متعلق معتادہ کے بارے میں ذکر کیا گیا وہی یہاں بھی ہے۔

چنانچہ امام مالک وشافعی کی رائے ہے کہ نفاس کی اکثر مدت ساٹھ دن ہے، اور مالکیہ کے نزدیک ساٹھ سے زائد سب کا سب استحاضہ ہے، اور وہ احتیاط نہیں کرے گی، اس لئے کہ احتیاط حیض کے ساتھ خاص ہے۔ اور شافعیہ کے یہاں ساٹھ دن سے زائد استحاضہ ہے، لہذا جب نفاس والی عورت کا خون ساٹھ دن سے زیادہ ہو جائے تو اس میں دو طریقے ہیں:

اصح یہ ہے کہ وہ حیض کی طرح ہے جب کہ پندرہ دن سے آگے بڑھ جائے، یعنی اگر ممیزہ ہو تو اس کی تمیز کا، اور اگر معتادہ غیر ممیزہ ہو تو اس کی عادت کا اعتبار ہوگا، اور دوسرے طریقے کی تین صورتیں ہیں:

اول: اصح یہ ہے کہ وہ طریق اول کی طرح ہے یعنی حیض کی طرح ہے۔

دوم: ساٹھ دن سب کا سب نفاس اور ساٹھ سے زیادہ استحاضہ ہے، اس کو مزنی نے اختیار کیا ہے۔

سوم: ساٹھ دن تک نفاس اور اس کے بعد حیض ہے، اور اسی بنیاد پر ابو الحسن بن مرزبانی نے کہا ہے: صاحب ''تتمۃ'' اور صاحب ''عدۃ''

(۱) حاشیۃ رد المحتار علی الدر المختار ۱/ ۲۰۰۔

کہتے ہیں: اگر خون ساٹھ دن سے زیادہ ہوتو ہم یہی فیصلہ کریں گے کہ وہ حیض میں مستحاضہ ہے، یہ صورت انتہائی ضعیف اور ماقبل سے بھی اضعف ہے(۱)۔

حنابلہ نے کہا: اگر دم نفاس چالیس دن سے زیادہ ہو اور اس کو حیض قرار دینا ممکن ہو تو حیض ہے، ورنہ استحاضہ ہے۔

ہمارے پاس موجود حنبلی مراجع میں نفاس میں عادت کے بارے میں ان کی گفتگو ہمیں نہیں ملی۔

اس عورت کا استحاضہ جس کی کوئی معروف عادت نہ ہو:

۲۰- جس عورت کی حیض میں کوئی معروف عادت نہ ہو(مثلاً کسی ماہ میں چھ دن اور کسی ماہ میں سات دن دیکھتی ہو) اور اس کا خون مسلسل ہوجائے تو وہ نماز، روزہ اور رجعت کے حق میں کم سے کم مدت حیض کا اعتبار کرے گی، اور عدت کے پوری ہونے اور وطی کے حق میں اکثر مدت کا اعتبار کرے گی، لہذا ضروری ہے کہ وہ چھٹے دن کے پورا ہونے پر ساتویں دن غسل کرے، نماز پڑھے، احتیاطاً روزہ رکھے اگر رمضان کا مہینہ آگیا ہو۔

اور جب یہ عورت موجودہ دنوں کو تیسرا حیض اعتبار کررہی ہو تو اس سے رجعت کے بارے میں شوہر کا حق ساقط ہوجائے گا۔

البتہ دوسرے مرد سے شادی کے لئے عدت ختم ہونے اور دوسرے شوہر کے اس سے استمتاع کے حلال ہونے کے لئے وہ اکثر کو اختیار کرے گی، اس لئے کہ جواز کے باوجود شادی نہ کرنا شادی کا حق نہ ہوتے ہوئے شادی کرنے سے بہتر ہے، اسی طرح حلت کی گنجائش کے باوجود وطی نہ کرنا حرمت کے شبہ کے ساتھ وطی کرنے سے بہتر ہے، اور جب آٹھواں دن آئے تو ضروری ہے کہ دوبارہ غسل کرے اور ساتویں دن جس کا اس نے روزہ رکھا ہے اس کی قضاء کرے، اس لئے کہ اداء واجب تھی، اور مطالبہ ساقط ہونے کے بارے میں شک ہے، اس وجہ سے کہ اگر اس دن وہ حائضہ نہ ہوگی تو اس کا روزہ صحیح ہوگا، اور اس کے ذمہ قضاء نہیں ہوگی، اور اگر حائضہ ہوگی تو اس کے ذمہ قضاء ہوگی، لہذا شک کی وجہ سے قضاء ساقط نہ ہوگی۔

اس کے ذمہ نمازوں کی قضاء نہیں، اس لئے کہ اگر وہ اس دن پاک تھی تو اس نے نماز پڑھ لی، اور اگر حائضہ تھی تو اس کے ذمہ نماز نہیں تھی، لہذا اس کے ذمہ قضاء بھی نہیں (۱)۔

اگر اس کی عادت پانچ دن ہو اور اس کو چھ دن حیض آیا، پھر سات دن دوسرا حیض آیا، پھر چھ دن تیسرا حیض آیا تو اس کی عادت بالاجماع چھ دن ہے، یہاں تک کہ آئندہ تسلسل اسی پر مبنی ہوگا۔

امام ابو یوسف کے نزدیک تو اس لئے کہ ایک مرتبہ سے عادت بدل جاتی ہے، اور تسلسل آخری بار پر مبنی ہوگا، اس لئے کہ عادت بدل کر وہی ہوگئی، اور امام ابوحنیفہ ومحمد کے نزدیک اس لئے کہ اگرچہ عادت دومرتبہ کے بغیر نہیں بدلتی ہے، اور اس نے دومرتبہ چھ دن خون دیکھا ہے۔

یہی سارے احکام اس عورت کے بھی ہیں جس کی نفاس میں کوئی معروف عادت نہ ہو۔

متحیرہ کا استحاضہ:

۲۱- متحیرہ: وہ عورت جس کو خون کے تسلسل کے بعد اپنی عادت یاد نہ رہی، اس کو "محیرہ" صیغہ اسم فاعل کے ساتھ (حیران کرنے والی) بھی کہا جاتا ہے، اس لئے کہ وہ مفتی کو حیران کردیتی ہے، اور متحیّرہ: اسم مفعول کے ساتھ (حیران عورت) اس لئے کہا جاتا ہے کہ وہ بھولنے کی وجہ سے خود حیران ہوجاتی ہے(۲)۔ اور اس کو "مضلّہ" بھی کہا

---

(۱) المجموع للامام النووی ۲/ ۵۳۴، الدسوقی ۱/ ۱۷۴، المہذب ۱/ ۵۲۔

(۱) البدائع ۱/ ۱۷۴۔

(۲) طحطاوی ۱/ ۶۷۔

جاتا ہے، اس لئے کہ وہ اپنی عادت بھول جاتی ہے۔

محیرہ کے مسائل حیض کے نہایت مشکل اور دقیق مسائل ہیں، اس کی بہت سی صورتیں اور دقیق فروعات ہیں، اور اسی وجہ سے ضروری ہے کہ عورت اپنی عادت کے زمانہ اور تعداد کو یاد رکھے۔

اس مسئلہ کے جملہ احکام احتیاط پر مبنی ہیں، اگر بعض صورتوں میں سختی ہے تو اس کا مقصد تشدد نہیں، کیونکہ اس نے کسی ممنوع کا ارتکاب نہیں کیا ہے۔ محیرہ کے تفصیلی احکام اس کی اپنی اصطلاح میں ہیں۔

حاملہ عورت کا دوران حمل خون دیکھنا:

۲۲ - اگر حاملہ کو دوران حمل اور زچگی سے قبل خون نظر آئے تو وہ حیض نہیں، اگر چہ نصاب حیض تک پہنچ جائے، بلکہ یہ حنفیہ اور حنابلہ کے نزدیک استحاضہ ہے (۱)۔ اسی طرح زچگی کی حالت میں اور بچہ کے اکثر حصے کے نکلنے سے قبل جو خون نظر آئے وہ حنفیہ کے نزدیک استحاضہ ہے، رہے حنابلہ تو انہوں نے اس کی صراحت کی ہے کہ **ولادت** سے دو تین روز قبل حاملہ عورت کو جو خون نظر آئے وہ بھی دم نفاس ہے (۲)، اگر چہ ان ایام کو مدت نفاس میں شمار نہیں کیا جائے گا۔

حنفیہ کا **استدلال** حضرت عائشہؓ کے اس **قول** سے ہے کہ "**الحامل لا تحیض**" (حاملہ کو حیض نہیں آتا)، اور اس طرح کی **بات** ''رائے'' سے معلوم نہیں ہوسکتی (۳) (یہ مدرک بالقیاس نہیں)۔

امام شافعیؒ نے فرمایا ہے: روزہ و نماز کو چھوڑ دینے اور صحبت کے حرام ہونے کی حد تک اس خون کو حیض شمار کیا جائے گا، لیکن عدت کے ''اقراء'' (حیض) کے حق میں نہیں۔

ان کا **استدلال** اس حدیث سے ہے کہ حضور علیہ السلام نے فاطمہ بنت ابی حبیش سے فرمایا: "**إذا أقبل قرؤک فدعي الصلاۃ**" (جب تمہارا حیض آجائے تو نماز چھوڑ دو) اور آپ علیہ السلام نے مختلف **حالات** میں فرق نہیں کیا۔ نیز اس لئے کہ حاملہ ''اقراء'' والی ہے۔ البتہ اس کا حیض **عدت** کے اقراء کے بارے میں معتبر نہیں، اس لئے کہ **عدت** کے اقراء کا مقصد رحم کا خالی ہونا ہے، اور اس کے حیض سے یہ معلوم نہیں ہوتا۔

رہے **مالکیہ** تو انہوں نے صراحت کی ہے کہ حاملہ اگر پہلے یا دوسرے ماہ میں خون دیکھے تو وہ حیض سمجھا جائے گا، اور اس کے ساتھ حاملہ جیسا معاملہ کیا جائے گا، اس لئے کہ اس مدت میں (عادتاً) حمل ظاہر نہیں ہوتا، البتہ اگر تیسرے یا چوتھے یا پانچویں مہینے میں خون دیکھے، اور خون مسلسل جاری رہا تو اس کے حیض کی اکثر مدت بیس دن ہوگی، اور اس سے زائد استحاضہ ہوگا۔

انہوں نے حاملہ اور غیر حاملہ کے درمیان حیض کی اکثر مدت کے بارے میں اس لئے فرق کیا ہے کہ حمل کی وجہ سے خون رک جاتا ہے تو جب نکلے گا تو زائد ہوگا۔ اور کبھی طویل مدت تک بند رہنے کی وجہ سے مسلسل جاری بھی رہ سکتا ہے۔ اور اگر ساتویں یا آٹھویں یا نویں مہینے میں خون دیکھے اور مسلسل آتا رہے تو اس کے حق میں حیض کی اکثر مدت تیس ایام ہوگی، اور اگر چھٹے مہینے میں دیکھے تو ''المدونہ'' کی **عبارت** کا ظاہری مفہوم یہ ہے کہ اس کا حکم تیسرے مہینے میں خون دیکھنے کے حکم کی طرح ہے، اور اس مسئلہ میں مشائخ افریقہ کی رائے دوسری ہے، ان کی رائے یہ ہے کہ اس کا حکم وہی ہے جو اس کے مابعد کا حکم ہے، اور یہی معتمد ہے (۱)۔

---

(۱) فتح القدیر ۱/ ۱۶۴۔

(۲) المغنی مع الشرح الکبیر ۱/ ۳۷۵۔

(۳) اس لئے ظاہر یہ ہے کہ انہوں نے اسے رسول اللہ علیہ السلام سے سن کر کہا ہے نیز اس لئے کہ عادتاً دوران حمل رحم کا منہ بند ہوجاتا ہے اور بچے کے نکلنے پر ہی کھلتا ہے پھر اس وقت نفاس کا خون تیزی سے آنے لگتا ہے، فتح القدیر ۱/ ۱۶۵۔

(۱) حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۱۶۹، ۱۷۰، الذخیرہ ۱/ ۳۸۶ طبع کلیۃ الشریعہ جامع ازہر۔

اس مدت کے بعد استحاضہ مانا جائے گا(۱)۔

عورت کا دو ولادتوں کے درمیان خون دیکھنا (اگر جڑواں بچوں (توأمین) کا حمل ہو):

۲۳- توأم: اس بچہ کو کہتے ہیں جس کے ساتھ ایک بطن میں دوسرا بچہ موجود ہو۔ لہذا توأمین: ایک بطن کے دو بچوں کو کہتے ہیں جن کے درمیان چھ ماہ سے کم کی مدت ہو۔ ان میں سے ہر ایک بچہ کو "توأم" اور بچی کو "توأمہ" کہتے ہیں (۲)۔

اگر پہلے اور دوسرے بچے کے درمیان چھ ماہ سے کم کا فاصلہ ہو تو ان دونوں ولادتوں کے درمیان نفاس والی عورت جو خون دیکھے وہ دم صحیح ہے یعنی نفاس ہے، یہ امام ابوحنیفہ و ابو یوسف کے یہاں ہے، جب کہ امام محمد وزفر کے نزدیک دم فاسد یعنی استحاضہ ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ جب عورت نے بچہ جنا، اور اس کے پیٹ میں دوسرا بچہ ہے، تو امام ابوحنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک نفاس پہلے بچے سے شروع ہوگا، اور امام محمد وزفر کے نزدیک دوسرے بچہ سے، البتہ عدت بالاجماع دوسرے بچے سے پوری ہوگی۔

امام محمد وزفر کے قول کی وجہ یہ ہے کہ نفاس کا تعلق جو کچھ پیٹ میں ہے اس کے پیدا ہوجانے سے ہے جیسے عدت کا گذر جانا، پس نفاس کا تعلق آخری بچے کی ولادت سے ہوگا، اس کی وجہ یہ ہے کہ (دوسرا بچہ پیدا ہونے سے پہلے پہلے) وہ حاملہ ہی رہتی ہے، اور جس طرح وضع حمل کے بغیر عدت کا ختم ہونا متصور نہیں، حاملہ عورت سے نفاس کا وجود بھی متصور نہیں، اس لئے کہ نفاس حیض کے درجہ میں ہے، لہذا دوسرے بچے کی ولادت سے قبل جو خون ہے وہ ایک اعتبار سے نفاس ہے، ایک اعتبار سے نہیں، تو شک کی وجہ سے اس سے نماز ساقط نہیں ہوگی۔

امام ابوحنیفہ و ابو یوسف کی دلیل یہ ہے کہ نفاس اگر ولادت کے بعد نکلنے والا خون ہے، تو پہلے بچہ کی ولادت کی وجہ سے دم نفاس وجود میں آگیا، رہا عدت کا ختم ہونا تو اس کا تعلق رحم کے خالی ہونے سے ہے اور ایسا ابھی نہیں ہوا، اور شکم میں دوسرے بچے کا وجود نفاس کے منافی نہیں ہے (۱)۔

حنابلہ ایک روایت میں شیخین کے ساتھ ہیں، اور دوسری روایت میں امام محمد وزفر کے ساتھ ہیں، اور ابو الخطاب نے لکھا ہے کہ نفاس کا آغاز پہلے بچہ کی ولادت سے ہوگا، اور دوسرے بچے کی پیدائش سے نیا نفاس شروع ہوگا (۲)۔

۲۴- مالکیہ کے نزدیک: توأمین کے درمیان آنے والا خون نفاس ہے، ایک قول یہ ہے کہ حیض ہے، یہ دونوں اقوال "المدونہ" میں ہیں (۳)۔

شافعیہ کے یہاں تین "وجوہ" ہیں جیسا کہ حنابلہ سے مروی ہیں۔

مستحاضہ کے احکام:

۲۵- دم استحاضہ کا حکم ہمیشہ رہنے والی نکسیر، یا سلس البول کی طرح ہے، چنانچہ مستحاضہ سے کچھ خاص احکام مطلوب ہیں جو تندرست کے احکام اور حیض و نفاس کے احکام سے الگ ہیں، اور وہ یہ ہیں:

الف۔ استحاضہ کے خون کو روکنا یا اگر پوری طرح اس کو روکنا دشوار ہو تو اس کو کم کرنا واجب ہے خواہ پٹی باندھ کر یا گدی کے ذریعہ، یا کھڑے ہو کر یا بیٹھ کر۔ مثلاً اگر دوران سجود خون آئے اور سجدہ کے علاوہ حالت میں نہ بہے تو وہ عورت کھڑی ہو کر یا بیٹھ کر اشارہ سے نماز پڑھے، اسی طرح اگر کھڑے ہونے پر آئے تو بیٹھ کر پڑھے، اس لئے کہ سجود یا

---

(۱) اسہل المدارک شرح ارشاد السالک فی فقہ الامام مالک ۱؍ ص ۱۴۷، الدسوقی ۱؍ ۱۶۹۔

(۲) اسہل المدارک شرح ارشاد السالک فی فقہ الامام مالک ۱؍ ص ۱۴۸۔

(۱) بدائع الصنائع للکاسانی ۱؍ ۶۷، فتح القدیر ۱؍ ۱۶۷۔

(۲) المغنی ۱؍ ۳۶۵۔

(۳) اسہل المدارک شرح ارشاد السالک ۱؍ ص ۱۴۹۔

قیام یا قعود کا ترک کرنا حدث کے ساتھ نماز پڑھنے سے آسان ہے۔

اس طرح اگر مستحاضہ عورت گدی لگا کر خون روک سکتی ہو تو روکنا اس پر لازم ہے، اور اس صورت میں اگر تر ی گدی کے اوپر آجائے یا تر گدی باہر نکال دے تو اس کا وضو ٹوٹ جائے گا۔

اگر مستحاضہ مذکورہ بالا اسباب یا کسی اور سبب سے خون روکنے میں کامیاب ہو جائے تو وہ عذر والی نہیں رہے گی (۱)۔

مالکیہ نے مستحاضہ کو صاحب عذر قرار دیا ہے جیسا کہ وہ شخص صاحب عذر ہے جس کو سلس البول ہو، تو اگر خون وقت نماز کی مدت سے زیادہ دیر تک رک جائے تو وہ صاحب عذر نہیں سمجھی جائے گی۔

مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ اگر وضو کرتے وقت اس کو خون نظر آئے اور جب کھڑی ہو تو رک جائے تو امام مالک نے فرمایا کہ کسی چیز سے باندھ لے اور نماز نہ چھوڑے (۲)۔

باندھنے اور گدی لگانے کے وجوب سے دو امور مستثنیٰ ہیں:

اول: باندھنے یا گدی لگانے سے مستحاضہ کو نقصان ہو۔

دوم: روزہ سے ہو تو دن میں گدی لگانا چھوڑ دے تاکہ روزہ فاسد نہ ہو۔

اگر مستحاضہ اور معذورین میں سے جو اس کے حکم میں ہوں پٹی باندھیں یا گدی لگائیں پھر بھی خون نکل آئے اور نہ رکے یا روکنا دشوار ہو، اور ایک نماز کے مکمل وقت تک جاری رہے، تو خون کا نکلنا یا اس کا موجود رہنا طہارت اور نماز کی صحت سے مانع نہیں، اس لئے کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت ہے کہ فاطمہ بنت ابی حبیش نے رسول اللہ ﷺ سے عرض کیا: یا رسول اللہ! مجھے استحاضہ ہوتا ہے، میں پاک نہیں رہتی ہوں کیا نماز چھوڑ دوں؟ تو رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "إن ذلک عرق ولیس بالحیضة فإذا أقبلت الحیضة فاترکي الصلاة فإذا ذهب قدرها فاغسلي عنک الدم وصلي" (۱) وفي روایة توضئ لکل صلاة" (۲) وفي روایة: "توضئ لوقت کل صلاة" (۳) وفي روایة أخری: "وإن قطر الدم علی الحصیر" (۴) (یہ خون ایک رگ کا ہے، حیض نہیں، جب حیض کے دن آئیں تو نماز چھوڑ دو، اور جب وہ دن گزر جائیں تو خون دھوڈالو اور نماز پڑھو)۔ ایک روایت میں ہے: (ہر نماز کے لئے وضو کرو) اور ایک روایت میں ہے: (ہر نماز کے وقت کے لئے وضو کرو) اور ایک دوسری روایت میں ہے: (اگر چہ چٹائی پر خون ٹپک جائے)۔

حنفیہ نے مستحاضہ اور دوسرے معذورین کے لئے تین شرطیں ذکر کی ہیں:

پہلی: ثبوت کی شرط: اس طرح کہ جو شخص کسی عذر میں مبتلا ہو وہ معذور قرار نہیں پائے گا، اور نہ اس پر معذورین کے احکام جاری ہوں گے جب تک کہ یہ عذر ایک فرض نماز کے پورے وقت کو نہ گھیر لے اگر چہ حکماً ہو، اور اس پورے وقت میں اتنی دیر کے لئے بھی عذر ختم نہ ہو جس میں وہ طہارت حاصل کر کے نماز پڑھ سکے، یہ شرط فقہاء کے یہاں متفق علیہ ہے۔

دوسری: دوام کی شرط: وہ یہ کہ اس پہلے وقت کے علاوہ جس میں عذر ثابت ہوا ہے دوسرے وقت میں بھی یہ عذر پایا جائے خواہ

---

(۱) حاشیہ رد المحتار علی الدر المختار ۱/ ۲۰۴، الطحطاوی علی مراقی الفلاح رص ۸۰، القلیوبی ۱/ ۱۰۱، المغنی مع الشرح الکبیر ۱/ ۵۸۳۔

(۲) المواق ۱/ ۳۶۷۔

(۱) اس کی روایت ترمذی نے کی ہے اور کہا ہے: یہ حدیث حسن صحیح ہے۔ نیز اس کی روایت بخاری، مسلم اور موطا میں امام مالک نے کی ہے (فتح الباری ۱/ ۴۰۹ طبع السلفیہ، صحیح مسلم ۱/ ۲۶۲ فؤاد عبد الباقی، موطا ۱/ ۶۱ فؤاد عبد الباقی)۔

(۲) اس کی روایت بھی امام ترمذی نے کی ہے۔

(۳) اس کی روایت ترمذی نے کی ہے اور کہا ہے: یہ حدیث حسن صحیح ہے۔

(۴) ابن ماجہ نے اپنی سنن میں اور بیہقی نے اس کی روایت کی ہے۔

ایک بار رہو۔

تیسری: انقطاع کی شرط: اس کی وجہ سے صاحب عذر معذور باقی نہیں رہے گا، اور وہ اس طرح کہ پورے وقت تک خون بند ہو جائے عذر نہ رہے تو خون بند ہونے کے وقت سے اس کے لئے تندرست کے احکام ثابت ہوں گے (۱)۔

مستحاضہ کے لئے کیا ممنوع ہے:

۲۶ - علمائے حنفیہ میں سے ''برکوی'' نے کہا ہے: استحاضہ نکسیر کی طرح حدث اصغر ہے، پس استحاضہ کی وجہ سے نماز کی فرضیت ساقط نہ ہوگی اور نہ نماز کی صحت کے لئے مانع ہوگا یعنی بطور رخصت بسبب ضرورت، اور نہ اس کی وجہ سے جماع ممنوع ہوگا، حضرت حمنہ کی حدیث کی وجہ سے کہ وہ وطی کرنے سے مستحاضہ رہتی تھیں اور اس حالت میں ان کے شوہر ان کے پاس آتے (جماع کرتے)، اور استحاضہ کی وجہ سے قرآن کا پڑھنا، مصحف کا چھونا اور مسجد میں داخل ہونا اور طواف کرنا بھی ممنوع نہیں ہوگا بشرطیکہ مسجد کے ناپاکی سے ملوث ہونے کا خطرہ نہ ہو۔

استحاضہ کا حکم دائمی نکسیر کی طرح ہے، لہذا استحاضہ سے نماز اور روزہ کا مطالبہ کیا جائے گا (۲)۔

اسی طرح شافعیہ وحنابلہ نے کہا ہے: مستحاضہ کے لئے کوئی چیز ممنوع نہیں، عبادات کے وجوب میں اس کا حکم پاک عورتوں کے حکم کی طرح ہے، اور وطی کے بارے میں امام احمد سے روایت مختلف ہے، اس سلسلہ میں ان سے ایک دوسری روایت ممانعت کی ہے جیسا کہ حالت حیض میں، جب تک کہ شوہر کو برائی میں مبتلا ہوجانے کا اندیشہ نہ ہو۔

مالکیہ نے کہا ہے جیسا کہ ''الشرح الصغیر'' میں ہے کہ: یہ حقیقت میں پاک ہے۔

یہ مستحاضہ متحیرہ کے علاوہ کا حکم ہے، مستحاضہ متحیرہ کے کچھ خاص احکام ہیں جو ''متحیرہ'' کے عنوان کے تحت ملاحظہ فرمائیں۔

مستحاضہ کی طہارت:

۲۷ - شافعیہ وحنابلہ کے نزدیک مستحاضہ پر حدث اور نجس دونوں سے طہارت میں احتیاط واجب ہے، لہذا اپنے بدن سے خون دھوئے گی، اور نجاست کو دور کرنے یا کم کرنے کے لئے روئی یا کپڑے کے ٹکڑے کی گدی رکھے گی، اگر اس سے خون نہ رکے تو احتیاطاً پٹی باندھے گی، اور اس عمل کو استثفار (لنگوٹ کسنا) اور تلجم (لگام لگانا) کہتے ہیں، امام شافعی نے اس کو تعصیب (پٹی باندھنا) کہا ہے (۱)۔

شافعیہ نے کہا ہے: یہ گدی لگانا اور باندھنا واجب ہے، البتہ دو مقام اس سے مستثنیٰ ہیں: اول: باندھنے سے اس کو اذیت پہنچے، دوم: روزہ سے ہو تو دن میں گدی نہ رکھے، اور باندھنے اور لگام لگانے پر اکتفا کرے۔

مذکورہ صفت کے ساتھ جب وہ کچھ باندھ لے اور پھر کسی کوتاہی کے بغیر خون نکل آئے تو اس کی وجہ سے اس کی طہارت یا نماز باطل نہیں ہوگی۔

اگر احتیاط میں کوتاہی کرنے کی وجہ سے خون نکل آئے تو اس کی طہارت باطل ہوجائے گی۔

---

(۱) مراقی الفلاح بحاشیہ الطحطاوی رص ۸۱۔

(۲) مجموعہ رسائل ابن عابدین ۱/ ۱۱۳، حاشیہ رد المحتار علی الدر المختار ۱/ ۱۹۸، فتح القدیر ۱/ ۱۵٦، حاشیۃ الطحطاوی رص ۸۰، الدسوقی ۱/ ۱٦۹، المغنی مع الشرح الکبیر ۱/ ۳۵۷، شرح المنہاج ۱/ ۱۰۱، الشرح الصغیر ۱/ ۲۱۰، ۷، القوانین الفقہیہ رص ۳۲ طبع بیروت۔

(۱) المجموع للامام النووی ۲/ ۵۳۸، شرح منتہی الارادات ۱/ ۱۱۳۔

حنفیہ کے نزدیک معذور پر واجب ہے کہ اپنے عذر کو روکے، اور اگر پوری طرح اس کا روکنا ممکن نہ ہو تو کم کرے، اور اس کو روک دینے کے بعد وہ معذور باقی نہیں رہے گا، ہاں اگر وہ باندھ نہ سکے یا ٹپکنے سے نہ روک سکے تو معذور ہے(۱)۔

رہا ہر فرض کے لئے "مقام" کو دھونا اور نئی پٹی اور گدی لگانا تو شافعیہ نے کہا کہ دیکھا جائے گا کہ اگر پٹی اپنی جگہ سے ہٹ جائے اور اس کا اثر باقی رہ جائے، یا اس کے اطراف میں خون ظاہر ہو تو بغیر کسی اختلاف کے نئی پٹی لگانا واجب ہے، اس لئے کہ نجاست زیادہ ہوگئی ہے اور اس کو کم کرنا اور اس سے احتراز ممکن ہے۔ اور اگر پٹی اپنی جگہ سے نہ ہٹے اور نہ ہی خون ظاہر ہو تو شافعیہ کے یہاں دو قول ہیں: اصح یہ ہے کہ تجدید واجب ہے، جیسا کہ تجدید وضو واجب ہے۔ دوم: واجب نہیں، اس لئے کہ جب نجاست برابر جاری ہے تو اس کے زائل کرنے کا حکم دینا بے معنی ہے، برخلاف اس کے کہ حدث کے برقرار رہتے ہوئے حدث سے طہارت کی تجدید کا حکم دیا جائے۔ کیونکہ یہ تیمم میں معروف ہے(۲)۔

حنابلہ کے نزدیک ہر نماز کے لئے دوبارہ دھونا، اور پٹی بدلنا لازم نہیں، اگر اس کی طرف سے کوتاہی نہ ہو، حنابلہ نے کہا ہے: اس لئے کہ اس حدث کے قوی اور غالب ہونے کی وجہ سے احتراز ممکن نہیں، نیز حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی روایت میں ہے، انہوں نے فرمایا: "اعتكفت مع النبي ﷺ امرأة من أزواجه، فكانت ترى الدم والصفرة والطست تحتها وهي تصلي"(۳) (حضور ﷺ کے ساتھ ایک زوجہ مطہرہ نے اعتکاف کیا، وہ خون اور زردی کو دیکھتی تھیں، طشت ان کے نیچے ہوتا تھا، اور وہ نماز پڑھتی

(۱) ابن عابدین ۱/ ۲۰۴۔
(۲) المجموع ۲/ ۵۴۰۔
(۳) شرح المنتہی ۱/ ۱۱۴، صحیح بخاری ۱/ ۸۱ طبع صبیح۔

تھیں) بخاری نے اسے روایت کیا ہے۔

کپڑے پر مستحاضہ کا جو خون لگ جائے اس کا حکم:

۲۸- اگر خون ہتھیلی کی گہرائی کے بقدر یا اس سے زیادہ کپڑے کو لگ جائے تو حنفیہ کے نزدیک اس کا دھونا واجب ہے اگر دھونا مفید ہو اس طرح کہ بار بار نہ لگتا ہو، لہذا اگر نہ دھوئے اور نماز پڑھ لے تو جائز نہیں، اور اگر دھونا مفید نہ ہو تو جب تک عذر باقی رہے واجب نہیں ہوگا(۱)۔ یعنی ایسا ہو کہ اگر کپڑے کو دھوئے تو نماز سے فراغت سے قبل دوبارہ نجس ہو جائے گا تو یہ جائز ہے کہ نہ دھوئے، اس لئے کہ اس پر پاکی کو لازم قرار دینے میں حرج ومشقت ہے۔

اور اگر ایسا ہو کہ اس کو دھوئے تو نماز سے فراغت سے قبل دوبارہ نجس نہیں ہوگا تو اس کے باقی رہتے ہوئے اس کے لئے نماز پڑھنا جائز نہیں، ہاں ایک مرجوح قول کے مطابق دھوئے بغیر نماز جائز ہے۔

شافعیہ کے نزدیک اگر وہ احتیاط و پیش بندی کر لے تو خون کا نکلنا مضر نہیں، اگرچہ اسی نماز میں اس کے کپڑے کو ملوث کر دے(۲)۔

اسی طرح حنابلہ کے یہاں بھی مضر نہیں کیونکہ ان کا کہنا ہے کہ اگر اس کے بعد خون غالب آجائے اور ٹپک پڑے تو اس کی طہارت باطل نہیں ہوگی(۳)۔

مستحاضہ پر غسل کرنا کب لازم ہے؟

۲۹- صاحب المغنی نے اس سلسلہ میں چند اقوال نقل کیے ہیں:

اول: جس وقت اس کے حیض یا نفاس کے ختم ہونے کا حکم لگے گا اس وقت غسل کرے گی، اس کے بعد اس پر صرف وضو واجب

(۱) البدائع ۱/ ۲۷، حاشیہ رد المحتار علی الدر المختار ۱/ ۲۰۴۔
(۲) حاشیہ قلیوبی ۱/ ۱۰۱۔
(۳) کشاف القناع ۱/ ۱۹۴۔

ہوگا، اور یہی اس کے لئے کافی ہے، یہ جمہور علماء کی رائے ہے، اس کی دلیل: حضرت فاطمہ بنت ابوحبیش سے اللہ کے رسول ﷺ نے یہ فرمایا ہے کہ: "إنما ذلک عرق وليست بالحيضة فإذا أقبلت فدعي الصلاة، فإذا أدبرت فاغسلي عنک الدم وصلي، وتوضئ لكل صلاة" (یہ رگ کا خون ہے، حیض نہیں، اس لئے جب آجائے تو نماز چھوڑ دو، اور جب بند ہوجائے تو اپنے اوپر سے خون دھوکر نماز پڑھو، اور ہر نماز کے لئے وضو کرو)۔ امام ترمذی نے کہا: یہ حدیث حسن صحیح ہے۔ نیز عدی بن ثابت عن ابیہ عن جدہ کی روایت ہے کہ حضور ﷺ نے مستحاضہ کے بارے میں فرمایا: "تدع الصلاة أيام أقرائها ثم تغتسل وتصلي وتتوضأ لكل صلاة" (اپنے ایام حیض میں نماز چھوڑ دے، پھر غسل کرکے نماز پڑھے، اور ہر نماز کے لئے وضو کرے)۔

دوم: ہر نماز کے لئے غسل کرے گی، یہ حضرت علی، ابن عمر، ابن عباس اور ابن زبیر سے مروی ہے، اور متحیرہ کے بارے میں امام شافعی کا ایک قول یہی ہے، اس کی دلیل حضرت عائشہؓ کی روایت ہے: "أن أم حبيبة استحيضت، فأمرها النبي ﷺ أن تغتسل لكل صلاة" (ام حبیبہ کو استحاضہ آگیا، تو حضور ﷺ نے ان کو ہر نماز کے لئے غسل کرنے کا حکم فرمایا) متفق علیہ۔ لیکن پہلے قول والوں کا کہنا ہے کہ ہر نماز کے لئے وضو کا ذکر حدیث میں ایسی "زیادتی" ہے جس کو قبول کرنا واجب ہے، اور اسی وجہ سے مالکیہ وحنابلہ نے کہا ہے کہ اس کے لئے ہر نماز کے واسطے غسل کرنا مستحب ہے، اور حدیث میں امر استحباب کے لئے ہے۔

سوم: ہر دن کے لئے ایک غسل کرے گی، یہ حضرت عائشہ، ابن عمر اور سعید بن المسیب سے مروی ہے۔

چہارم: جمع کی جانے والی ہر دو نمازوں کے لئے ایک غسل کرے گی، اور نماز صبح کے لئے غسل کرے گی (۱) (یعنی ظہر اور عصر کے لئے ایک غسل اور مغرب وعشاء کے لئے ایک غسل اور فجر کے لئے ایک غسل کرے گی)۔

مستحاضہ کا وضو اور عبادت:

۳۰- امام شافعی نے فرمایا ہے: مستحاضہ ہر فرض کے لئے وضو کرے گی، اور جس قدر نوافل چاہے پڑھے گی (۲)، اس کی دلیل حضرت فاطمہ بنت ابوحبیش کی سابقہ حدیث ہے، نیز اس لئے کہ اس کی طہارت کو معتبر ماننا فرض کی ادائیگی کے لئے بدرجہ مجبوری ہے، لہذا فرض سے فراغت کے بعد اس کی طہارت باقی نہیں رہے گی (۳)۔

امام مالک کا ایک قول یہ ہے کہ ہر نماز کے لئے وضو کرے گی، ان کی دلیل بھی مذکورہ بالا حدیث ہے، امام مالک نے مطلق لفظ "صلاۃ" پر عمل کیا ہے، جب کہ امام شافعی نے اس میں "فرض" کی قید لگائی ہے، اس لئے کہ مطلق "صلاۃ" سے فرض نماز سمجھی جاتی ہے، اور نوافل فرائض کے تابع ہیں، اس لئے کہ ان کی مشروعیت فرائض کی تکمیل کے لئے ہے تاکہ فرائض میں رہ جانے والی کمی کی تلافی ہوجائے، لہذا نوافل اس کے اجزاء میں داخل ہوگئے، اور جو طہارت کسی فرض نماز کے لئے ہوگی وہ اس کے تمام اجزاء کے لئے بھی ہوگی، برخلاف دوسرے فرض کے کہ وہ اس کے تابع نہیں ہے بلکہ وہ مستقل ہے (۴)۔

مالکیہ کا دوسرا قول یہ ہے کہ ہر نماز کے وقت کے لئے نیا وضو مستحب ہے، اور یہ مالکیہ میں سے اہل عراق کا طریقہ ہے (۵)۔

---

(۱) المغنی مع الشرح الکبیر ۱/ ۳۴۸، الدسوقی ۱/ ۱۳۰۔
(۲) المغنی مع الشرح الکبیر ۱/ ۳۴۷۔
(۳) اس کی روایت ترمذی نے کی ہے۔
(۴) المجموع للامام النووی ۲/ ۵۴۱۔
(۵) الدسوقی ۱/ ۱۱۶۔

حنفیہ وحنابلہ کے یہاں: مستحاضہ اور اس جیسے معذورین ہر فرض نماز کے وقت کے لئے وضو کریں گے، اور وقت کے اندر جس قدر فرائض (۱)، نذر، نوافل اور واجبات میں سے جو چاہیں ادا کریں گے، جیسے وتر، نماز عید، نماز جنازہ، طواف اور قرآن کو چھونا (۲)، حنفیہ کا استدلال حضور ﷺ کے اس فرمان سے ہے جو آپ نے فاطمہ بنت ابو حبیش سے فرمایا: "وتوضئي لوقت كل صلاة" (۳) (اور ہر نماز کے وقت کے لئے وضو کرو)۔

اگر مستحاضہ نے خون جاری رہنے کی حالت میں وضو کیا پھر از سر نو خون جاری ہوگیا تو اس سے وضو نہیں ٹوٹے گا۔ حنفیہ نے کہا ہے: اگر خون بند ہونے کے بعد وضو کیا، پھر خون آ گیا تو وضو ٹوٹ جائے گا۔

اگر خون بند ہونے کی حالت میں دوسرے حدث کی وجہ سے وضو کیا پھر خون آ گیا تو بھی وضو ٹوٹ جائے گا۔

اسی طرح اگر خون کے عذر کی وجہ سے وضو کرے پھر کوئی دوسرا حدث پیش آ جائے تو وضو ٹوٹ جائے گا (۴)۔

اس کی وضاحت یہ ہے کہ اگر مثلاً اس کا خون جاری ہو اور اس کی وجہ سے وضو کرے پھر پیشاب کے ذریعہ حدث پیش آیا تو وضو ٹوٹ جائے گا۔

۳۱- حنفیہ کے یہاں مستحاضہ کی طہارت میں اختلاف ہے کہ وقت نکلنے سے وہ ٹوٹے گی؟ یا داخل ہونے سے؟ یا دونوں سے؟

امام ابوحنیفہ اور امام محمد نے کہا ہے: صرف وقت نکلنے سے طہارت ٹوٹے گی، اس لئے کہ معذور کی طہارت وقت کے ساتھ مقید ہے، جب وقت نکل جائے گا تو حدث ظاہر ہو جائے گا۔

امام زفر نے کہا ہے: صرف وقت کے داخل ہونے سے وضو ٹوٹے گا، یہی امام احمد کا ظاہر کلام ہے، اس لئے کہ حدیث میں ہے: "توضيء لكل صلاة" (ہر نماز کے لئے وضو کرو)، دوسری روایت میں ہے: "لوقت كل صلاة" (ہر نماز کے وقت کے لئے وضو کرو)۔

امام ابو یوسف نے کہا ہے: دونوں سے وضو ٹوٹ جائے گا، یہ احتیاط کی بنا پر ہے، یہی حنابلہ میں ابویعلی کا قول ہے (۱)۔

ثمرہ اختلاف دو مقامات پر ظاہر ہوگا:

اول: کسی نماز کا وقت نکلے اور دوسری نماز کا وقت داخل نہ ہو، مثلاً فجر کے وقت وضو کرے، پھر سورج طلوع ہو جائے تو اس کی طہارت امام ابوحنیفہ، امام ابو یوسف اور امام محمد کے نزدیک ٹوٹ جائے گی، اس لئے کہ خروج وقت پایا گیا، امام زفر اور امام احمد کے یہاں نہیں ٹوٹے گی، اس لئے کہ دخول وقت نہیں پایا گیا، کیونکہ طلوع شمس سے ظہر تک کسی فرض نماز کا وقت نہیں، بلکہ یہ خالی وقت ہے۔

دوم: کسی نماز کا وقت داخل ہو خارج نہ ہو، مثلاً زوال سے قبل وضو کرے، پھر زوال شمس ہو تو اس کی طہارت امام ابوحنیفہ اور امام محمد کے یہاں نہیں ٹوٹے گی، اس لئے کہ خروج وقت نہیں پایا گیا، اور امام ابو یوسف وامام زفر اور امام احمد کے یہاں ٹوٹ جائے گی، اس لئے کہ دخول وقت پایا گیا۔

لہٰذا اگر چاشت یا عید کی نماز کے لئے وضو کرے تو اس وضو سے امام ابو یوسف، امام زفر اور امام احمد کے نزدیک ظہر نہیں پڑھ سکتی، بلکہ اس کی طہارت ظہر کا وقت داخل ہونے سے ختم ہو جائے گی۔

جب کہ امام ابوحنیفہ اور امام محمد کے نزدیک اس وضو سے ظہر کی نماز پڑھ سکتی ہے، اس لئے کہ خروج وقت نہیں پایا گیا۔

---

(۱) البدائع ۱/ ۴۳، حاشیہ رد المحتار علی الدر المختار ۱/ ۲۰۳، الحطاب ۱/ ۳۱۸۔

(۲) الطحطاوی علی مراقی الفلاح رص ۸۰۔

(۳) ترمذی نے اس کی روایت کی ہے اور کہا ہے: یہ حدیث حسن صحیح ہے۔

(۴) حاشیہ رد المحتار علی الدر المختار ۱/ ۲۰۳، المغنی مع الشرح الکبیر ۱/ ۳۷۹۔

(۱) فتح القدیر ۱/ ۱۵۹، الطحطاوی علی مراقی الفلاح رص ۸۰، کشاف القناع ۱/ ۱۹۶، البدائع للکاسانی ۱/ ۴۵، مطالب اولی النہی ۱/ ۲۶۳۔

شافعیہ کے نزدیک اس کا وضو محض کسی فرض کے ادا کرنے سے ٹوٹ جائے گا، اگر چہ کسی نماز کا وقت نہ نکلے یا نہ داخل ہو جیسا کہ گذرا۔

مالکیہ کے یہاں یہ درحقیقت پاک ہے جیسا کہ گزرا۔

مستحاضہ کا شفایاب ہونا:

۳۲- شافعیہ کے نزدیک اگر مستحاضہ کا خون پوری طرح بند ہو جائے اور اسی کے ساتھ اس کو اس مرض سے شفا حاصل ہو جائے اور استحاضہ ختم ہو جائے تو دیکھا جائے گا:

اگر یہ نماز کے باہر ہو:

الف۔ اگر نماز کے بعد پیش آئے تو اس کی نماز صحیح ہو جائے گی، اور اس کی طہارت باطل ہو جائے گی، لہذا اس کے بعد اس طہارت سے نفل پڑھنا مباح نہیں ہوگا۔

ب۔ اگر نماز پڑھنے سے قبل پیش آئے تو اس کی طہارت باطل ہو جائے گی، اور وہ نماز یا کوئی دوسری نماز اس طہارت سے پڑھنا مباح نہیں ہوگا۔

اگر خون کا بند ہونا خود نماز کے اندر پیش آئے: تو دو قول ہیں:

اول۔ اس کی طہارت اور نماز باطل ہو جائے گی۔

دوم۔ باطل نہیں ہوگی، جیسا کہ تیمم میں ہے۔

اور راجح پہلا قول ہے (۱)۔

اور اگر مستحاضہ طہارت حاصل کر کے نماز پڑھ لے تو اس پر اعادہ واجب نہیں ہوگا۔

یہ تفصیل حنفیہ کے یہاں متصور نہیں، اس لئے کہ وہ اس کو معذور گردانتے ہیں، کیونکہ وقت کے اندر عذر موجود ہے اگر چہ ایک لحظہ کے لئے ہے جیسا کہ گذرا۔ اور مالکیہ کے یہاں بھی یہ متصور نہیں، اس لئے کہ وہ حقیقت میں طاہرہ ہے۔

البتہ حنابلہ کے یہاں تفصیل ہے، انہوں نے کہا: اگر اتنے وقت تک خون بند رہنے کی عادت ہو، جس میں وضو اور نماز کر سکتی ہو تو اسی وقت میں ان کو انجام دینا متعین ہوگا، لیکن اگر عادت مسلسل خون آنے کی ہو، اور یہ رکنا عارضی طور پر پیش آیا ہو تو اس کی طہارت باطل ہے، اور اس کو از سر نو کرنا لازم ہوگا، پس اگر خون بند ہونا نماز شروع کرنے سے پہلے پیش آئے تو نماز شروع کرنا جائز نہیں، اور اگر دوران نماز پیش آئے تو وضو کے ساتھ نماز بھی باطل ہو جائے گی، اور محض خون بند ہونے پر نماز چھوڑ دے گی الا یہ کہ تھوڑا بہت خون بند ہونے کی اس کو عادت ہو۔ اور اگر وضو کرے پھر شفایاب ہو جائے پھر وضو کے بعد اس کو خون آ جائے تو اس کا وضو باطل ہے (۱)۔

مستحاضہ کی عدت:

۳۳- اس کے بعض احکام کی طرف اشارہ گذر چکا ہے، اور اس کی تفصیل ''عدت'' کی اصطلاح میں ہے۔

---

(۱) المجموع للامام النووی ۲/ ۵۴۵۔

(۱) کشاف القناع ۱/ ۱۹۷۔

استحالہ

تعریف:

۱- استحالہ کا ایک لغوی معنی: کسی چیز کے مزاج اور صفت کا بدل جانا، اور دوسرا معنی ناممکن ہونا ہے(۱)۔ لفظ استحالہ کا فقہاء واصولیین کے یہاں استعمال ان دونوں لغوی معانی سے خارج نہیں۔

اجمالی حکم اور بحث کے مقامات:

فقہی یا اصولی استعمالات کے اعتبار سے اس کا حکم الگ الگ ہے:

۲- پہلا فقہی استعمال: جو کسی چیز کی صفت کے بدل جانے کے معنی میں ہو اسی معنی میں ''استحالة العين النجسة'' (نجس عین کا بدلنا) اور ''بم تكون الاستحالة'' (استحالہ کس چیز سے ہوتا ہے) ہے۔

نجس چیزیں مثلاً پاخانہ، شراب، اور خنزیر، بسا اوقات ان کی حقیقت متغیر ہوجاتی ہے، اور ان کے اوصاف بدل جاتے ہیں، اور یہ جلنے یا سرکہ بننے یا پاک چیز میں پڑجانے کی وجہ سے ہوتا ہے، جیسا کہ خنزیر نمک کی کان میں گرجائے اور نمک ہوجائے۔

اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ شراب اگر خود بخود سرکہ بن جائے تو پاک ہے، اور اگر اس کو سرکہ بنادیا جائے تو اس کے پاک ہونے میں اختلاف ہے(۲)۔

(۱) المصباح المنير، مادۂ (حول)۔

(۲) نہایۃ المحتاج ۱/ ۲۳۰، المغنی ۱/ ۲۷، الدسوقی ۱/ ۵۲، فتح القدیر ۱/ ۱۳۹۔

لیکن دوسری نجاستیں اگر اپنی اصل سے بدل جائیں تو ان کی طہارت میں اختلاف ہے۔

فقہاء اس کی تفصیل ''نجاسات اور ان کے پاک کرنے کے طریقہ'' کی بحث میں کرتے ہیں، جو لوگ اس کے پاک ہونے کے قائل ہیں وہ کہتے ہیں کہ بعض فقہاء کے یہاں عین (اصل نجاست) کے بدلنے کے نتیجہ میں اس پر مرتب ہونے والا وصف ختم ہوجاتا ہے(۱)۔

اور اس کی بنیاد پر فقہاء نے بہت سے جزوی مسائل کا استخراج کیا ہے جن کی تفصیل اصطلاح ''تحول'' میں ہے۔

۳- دوسرا فقہی استعمال: ناممکن ہونے کے معنی میں ہے، اسی معنی میں ہے: ''استحالة وقوع المحلوف عليه'' (جس پر قسم کھائی جائے اس کا ناممکن ہونا)، یا جس شرط پر طلاق وغیرہ معلق ہے اس کا ناممکن ہونا۔

محلوف علیہ کے بارے میں فقہاء نے جو شرطیں ذکر کی ہیں ان میں سے یہ ہے کہ اس کا وقوع عقلاً یا عادتاً محال نہ ہو، یعنی اس کا وجود حقیقتاً یا عادتاً ممکن ہو۔ فقہاء اس کی کئی مثالیں دیتے ہیں، مثلاً قسم کھائے کہ میں اس پیالے کا پانی ضرور پیوں گا، حالانکہ اس میں پانی نہیں ہے، یہ حقیقتاً محال ہونے کی مثال ہے۔ اور مثلاً قسم کھائے کہ آسمان پر ضرور چڑھے گا، یہ عادتاً محال ہونے کی مثال ہے۔

حانث ہونے، نہ ہونے، کفارہ ہونے، نہ ہونے کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے، نیز کیا یہ یمین بر (جائز اور طاعت کی قسم) میں ہوگا یا حنث (غلط ومعصیت کی قسم) میں؟ اور کیا اس سلسلہ میں یمین کے مؤقت یا مطلق ہونے میں حکم یکساں ہوگا، اور فقہاء اس کی تفصیل قسم، طلاق اور عتق کے مسائل میں کرتے ہیں۔

(۱) نہایۃ المحتاج ۱/ ۲۳۰، المغنی ۱/ ۲۷، الدسوقی ۱/ ۵۷، فتح القدیر ۱/ ۱۳۹۔

اصولی استعمال:

۴- اصولیین کے نزدیک لفظ "استحالہ" کا استعمال ناممکن ہونے کے معنی میں ہوتا ہے۔ اور اسی سے مستحیل لذاتہ یا مستحیل لغیرہ کے مکلف بنانے کا حکم ہے۔ اور محال کے مکلف بنانے کے جواز کے بارے میں اصولیین کا اختلاف ہے، اور انہوں نے اس کی دو قسمیں کی ہیں: ممتنع لذاتہ، اور ممتنع لغیرہ۔

ممتنع لذاتہ کی مثال: جمع بین الضدین ہے، جمہور اصولیین کے یہاں مختار یہ ہے کہ ممتنع لذاتہ کا مکلف بنانا ناجائز ہے۔

اور ممتنع لغیرہ کا ناممکن ہونا اگر عادتاً ہو جیسے پہاڑ اٹھانے کا مکلف بنانا، تو جمہور کے نزدیک عقلاً اس کا مکلف بنانا جائز ہے، البتہ شرعاً اس کا وقوع نہیں۔ اور اگر استحالہ اس وجہ سے ہو کہ اللہ تعالیٰ نے اس کا ارادہ نہیں کیا، مثلاً ابوجہل کا ایمان لانا، تو بالاجماع یہ عقلاً جائز اور شرعاً واقع ہے۔ (۱) اس کی تفصیل "اصولی ضمیمہ" میں ہے۔

(۱) فواتح الرحموت مع حاشیۃ المستصفی ۱/ ۱۲۳، الاحکام للآمدی ۱/ ۶۹۔

استحباب

تعریف:

۱- استحباب لغت میں: استحبہ کا مصدر ہے بمعنی أحبّہ (پسند کرنا)، اور استحباب استحسان کے معنی میں بھی آتا ہے (۱)۔ اور کہا جاتا ہے: استحبہ علیہ یعنی ترجیح دینا (۲)۔

حنفیہ کے علاوہ اصولیین کے یہاں استحباب کا مفہوم یہ ہے کہ اللہ کے حکم سے کسی فعل کا کرنا قطعی طور پر ضروری نہ ہو بایں معنی کہ اس کا چھوڑنا جائز ہو (۳)۔ اور اس کی ضد کراہیت ہے (۴)۔

۲- مستحب کے مترادف مندوب، تطوع، طاعت، سنت، نافلہ، نفل، قربت، مرغب فیہ، احسان، فضیلت، رغیبہ، ادب اور حسن ہیں (۵)۔

ان کے مترادف ہونے میں بعض شافعیہ (مثلاً قاضی حسین وغیرہ) کا اختلاف ہے، ان کا کہنا ہے کہ اگر کسی فعل کی رسول اللہ ﷺ نے پابندی کی ہو تو وہ سنت ہے، اور اگر پابندی نہ کی ہو (مثلاً ایک دوبار کیا ہو) تو مستحب ہے، اور اگر رسول اللہ ﷺ نے اس کو نہ کیا ہو (مثلاً وہ

(۱) المصباح المنیر (حبب)۔
(۲) مختار الصحاح: مادہ (حبب)۔
(۳) شرح جمع الجوامع ۱/ ۸۰ طبع محمود تاکرالکتبی۔
(۴) شرح الکوکب المنیر رص ۱۲۸ طبع مطبعۃ السنۃ المحمدیہ قاہرہ۔
(۵) شرح جمع الجوامع بحاشیۃ البنانی ۱/ ۹۰، ۹۱، الکلیات لأبی البقاء ۱/ ۱۷۳، ۲/ ۱۰۸، ۳/ ۱۱ طبع دمشق، ارشاد الفحول رص ۶ طبع مصطفی الحلبی، شرح الکوکب المنیر رص ۱۲۶، کشاف اصطلاحات الفنون: مادہ (حبب) ۲/ ۲۷۳، نیز مادہ (سنن) ۳/ ۷۰۵ طبع خیاط۔

اورادواذکار جن کو انسان اپنے اختیار سے کرے) وہ تطوع ہے۔

ان حضرات نے یہاں مندوب کو ذکر نہیں کیا، کیونکہ اس میں بلاشبہ تینوں اقسام داخل ہیں۔

اور یہ اختلاف لفظی ہے، کیونکہ اس کا حاصل یہ ہے کہ ان تینوں اقسام کے جس طرح یہ مذکورہ نام ہیں، کیا ان ناموں کے علاوہ ان کو کوئی اور نام دیا جاسکتا ہے؟ تو بعض نے کہا: نہیں، کیونکہ سنت کے معنی: طریقہ وعادت، مستحب کے معنی: محبوب، اور تطوع کے معنی: اضافہ کے ہیں، جب کہ اکثر حضرات کا کہنا ہے کہ ہاں ان کو دوسرا نام دیا جاسکتا ہے، اور ان تینوں کے متعلق یہ کہنا صحیح ہے کہ وہ دین کا ایک طریقہ یا عادت ہے، اور شارع کے نزدیک مطلوب ہونے کی وجہ سے محبوب ہے، اور واجب سے زائد ہے (۱)۔

حنفیہ کے یہاں مستحب: وہ ہے جس کو رسول اللہ ﷺ نے کبھی کیا اور کبھی چھوڑا ہو، لہذا یہ سنن مؤکدہ سے نیچے ہے جیسا کہ تھانوی نے کہا ہے، بلکہ سنن زوائد سے نیچے ہے جیسا کہ ابو البقاء کفوی نے کہا ہے۔

حنفیہ کے نزدیک اس کو مندوب اس لئے کہا جاتا ہے کہ شریعت نے اس کی ترغیب دی ہے، اور تطوع اس لئے کہا جاتا ہے کہ وہ واجب نہیں، اور نفل اس لئے کہا جاتا ہے کہ وہ دوسرے سے زائد ہے (۲)۔

مستحب کو مستحب اس لئے کہا گیا ہے کہ شریعت نے اس کو بمقابلہ مباح پسند کیا ہے (۳)۔ اور اس اعتبار سے حنفیہ کی رائے قاضی حسین کی رائے سے قریب ہے، لیکن حنفیہ کا تطوع کے بارے میں ان سے

(۱) شرح جمع الجوامع رص ۹۰، ۹۱۔

(۲) کشاف اصطلاحات الفنون (حبب) ۲/ ۲۷۳، کلیات ابو البقاء ۱/ ۱۷۳، ۲/ ۱۰۸، ۳/ ۱۱، ۵/ ۹۶، حاشیۃ الرہاوی علی شرح المنار رص ۵۸۶ طبع استنبول۔

(۳) کشاف اصطلاحات الفنون (حبب) ۲/ ۲۷۳، حاشیۃ البنانی علی شرح جمع الجوامع ۱/ ۹۱۔

اختلاف ہے، کیونکہ حنفیہ تطوع کو مستحب کے مترادف مانتے ہیں، جب کہ قاضی حسین تطوع کو مستحب کی قسیم مانتے ہیں جیسا کہ گذر چکا ہے، اور حنفیہ کے یہاں مستحب اور سنت میں فرق یہ ہے کہ سنت دین میں وہ طریقہ ہے جس کو ہمیشگی کے التزام کے بغیر اپنایا گیا ہو۔ اور ہمیشگی کی قید سے مستحب سنت کی تعریف سے نکل گیا، کیونکہ حضور ﷺ کی طرف سے اس پر مواظبت نہیں ہوئی (۱)۔

بعض حنفیہ نے مستحبات اور سنن زوائد میں فرق نہ کرتے ہوئے کہا ہے: مستحب وہ ہے جو عادت کے طور پر ہو خواہ کبھی کبھی اس کا ترک ہوا نہ ہو۔

''نور الانوار شرح المنار'' میں ہے: سنن زوائد مستحب کے معنی میں ہیں، لیکن فرق یہ ہے کہ مستحب وہ کہلاتا ہے جس کو علماء نے پسند کیا ہو، اور سنن زوائد وہ ہیں جن پر نبی کریم ﷺ کا عمل رہا ہو۔

اسی طرح مستحب کا اطلاق فعل کے مطلوب ہونے پر ہوتا ہے، خواہ قطعی طور پر مطلوب ہو یا غیر قطعی طور پر، لہذا فرض، سنت اور مندوب سب اس میں داخل ہوں گے۔ اور کبھی مستحب کا اطلاق فعل کے غیر یقینی طور پر مطلوب ہونے پر ہوتا ہے، اس اعتبار سے اس میں صرف سنت اور مندوب داخل ہوں گے (۲)۔

مستحب کا حکم:

۳ - غیر حنفی اصولیین کی رائے ہے کہ مستحب کو انجام دینے والا قابل ستائش ہے، اس کو ثواب ملے گا، لیکن اس کے چھوڑنے والے کی مذمت نہیں ہوگی اور نہ اس کو کوئی سزا دی جائے گی (۳)۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ مستحب کا ترک جائز ہے، لیکن اگر اس ترک کے بارے میں غیر

(۱) حاشیۃ الرہاوی علی شرح المنار رص ۵۸۶ طبع اول۔

(۲) کشاف اصطلاحات الفنون (حبب) ۲/ ۲۷۳، دستور العلماء ۲/ ۱۸۵۔

(۳) ارشاد الفحول رص ۶، شرح جمع الجوامع ۱/ ۸۰، الکلیات ۱/ ۱۷۳۔

قطعی ممانعت آئے تو دیکھا جائے گا: اگر وہ مخصوص ہو مثلاً صحیحین کی اس حدیث میں ممانعت: "إذا دخل أحدكم المسجد فلا يجلس حتى يصلي ركعتين" (۱) (جب تم میں سے کوئی مسجد میں آئے تو نہ بیٹھے تا آنکہ دو رکعت پڑھ لے) تو مکروہ ہے، اور اگر ممانعت مخصوص نہ ہو، مثلاً عمومی طور پر مندوبات کے چھوڑنے کی ممانعت جو ان کے اوامر سے ماخوذ ہو، اس لئے کہ کسی چیز کا حکم دینا اس کے چھوڑنے سے منع کرنا ہے۔ لہذا یہ چھوڑنا خلاف اولی ہوگا، مثلاً چاشت کی نماز کا ترک۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ کسی عام دلیل کے ذریعہ کسی کام کا مطالبہ کرنے سے کسی خاص دلیل کے ذریعہ مطالبہ کرنا زیادہ مؤکد ہوتا ہے۔

متقدمین مکروہ کا اطلاق مخصوص اور غیر مخصوص ممانعت والے پر کرتے ہیں، اور بسا اوقات اول کو مکروہ کراهة شديدة (سخت مکروہ) کہتے ہیں، جیسا کہ مندوب کو سنت مؤکدہ کہا جاتا ہے (۲)۔

اور حنفیہ صراحت کرتے ہیں کہ اگر کوئی چیز ان کے نزدیک مستحب یا مندوب ہے اور سنت نہیں، تو اس کا چھوڑنا مطلقاً مکروہ نہیں، اور نہ اس کا چھوڑنا بے ادبی ہے، لہذا اس کی وجہ سے آخرت میں عتاب نہیں ہوگا، مثلاً سنن زوائد کا چھوڑنا، بلکہ بے ادبی اور قابل عتاب نہ ہونے میں مستحب زیادہ بہتر ہے، اس لئے کہ پختگی میں وہ سنت سے کم تر ہوتا ہے، اگرچہ اس کا کرلینا افضل ہے (۳)۔

استحباب کے بقیہ مباحث مثلاً مستحب کا مامور بہ ہونا، اور کیا شروع کردینے سے لازم ہوجاتا ہے؟ اس کے لئے دیکھئے: "اصولی ضمیمہ"۔

(۱) حدیث: "إذا دخل أحدكم ....." کی روایت بخاری (فتح الباری ۳/۴۸ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/۴۹۵ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) شرح جمع الجوامع ۱/۸۱۔

(۳) کشاف اصطلاحات الفنون (سنن) ۳/۷۰۵۔

استحداد

تعریف:

۱- استحداد لغت میں "حديدة" سے ماخوذ ہے، کہا جاتا ہے: "استحد" یعنی زیر ناف کے بال مونڈنا، اس کا استعمال کنایہ اور توریہ کے طور پر ہوتا ہے (۱)۔

اصطلاحی تعریف لغوی معنی سے الگ نہیں ہے، چنانچہ فقہاء نے اس کی تعریف یوں کی ہے کہ استحداد زیر ناف کا مونڈنا ہے، اس کو "استحداد" اس لئے کہتے ہیں کہ اس میں حدیدہ یعنی استرے کا استعمال ہوتا ہے (۲)۔

متعلقہ الفاظ:

الف- إحداد:

۲- إحداد: أحدّ کا مصدر ہے، اور "إحداد المرأة على زوجها" کا معنی: عورت کا زینت چھوڑ دینا ہے، اس اعتبار سے استحداد، إحداد کے خلاف ہے، ان دونوں میں کسی بھی اعتبار سے یکسانیت نہیں ہے۔

ب- تنور:

۳- تنور کا معنی بال صفا لگانا ہے، کہا جاتا ہے: تنوّر: یعنی اس نے بال صاف کرنے کے لئے بال صفا لگایا، اور نورہ بال صفا پاؤڈر ہے جو

(۱) لسان العرب: مادہ (حدد) ۳/۱۴۱ طبع دار صادر۔

(۲) تحفۃ الاحوذی ۸/۳۳ طبع السلفیہ، مدینہ منورہ۔

پتھر جلا کر اور چونا ملا کر تیار کیا جاتا ہے، اور بال صاف کرنے کے کام میں آتا ہے(۱)۔

اس لحاظ سے استعمال میں تنور کے مقابلہ میں استحداد زیادہ عام ہے، اس لئے کہ استحداد جیسے استرا سے ہوتا ہے اسی طرح بال صفا پاؤڈر وغیرہ سے بھی ہوتا ہے۔

استحداد کا شرعی حکم:

۴- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ استحداد مردوں اور عورتوں دونوں کے لئے سنت ہے، البتہ صرف شافعیہ ومالکیہ نے صراحت کی ہے کہ عورت پر استحداد واجب ہوجاتا ہے اگر اس کا شوہر اس سے اس کا مطالبہ کرے(۲)۔

استحداد کی مشروعیت کی دلیل:

۵- استحداد کی مشروعیت کی دلیل سنت نبویہ ہے، چنانچہ حضرت سعید بن المسیب حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے حضور پاک ﷺ کا ارشاد نقل کرتے ہیں: ''الفطرة خمس، أو خمس من الفطرة: الختان والاستحداد، ونتف الإبط وتقليم الأظافر، وقص الشارب'' (۳) (سنت پانچ امور ہیں: ختنہ کرنا، زیر ناف کو صاف کرنا، بغل کے بال اکھاڑنا، ناخن تراشنا، اور مونچھ کترنا)۔ اور حضرت عائشہؓ کی روایت میں فرمانِ نبوی ہے: ''عشرة من الفطرة: قص الشارب، إعفاء اللحية، والسواک والاستنشاق، وقص الأظافر، وغسل البراجم ونتف الإبط وحلق العانة وانتقاص الماء'' (دس چیزیں سنت میں داخل ہیں: مونچھ کترنا، ڈاڑھی بڑھانا، مسواک کرنا، ناک میں پانی ڈالنا، ناخن تراشنا، پوروں کو دھونا، بغل کے بال اکھاڑنا، زیر ناف کو صاف کرنا، پانی سے استنجاء کرنا (یا شرم گاہ پر وضو کے بعد تھوڑا سا پانی چھڑکنا)، زکریا (راوی) نے کہا: میں دسویں بات بھول گیا، شاید کلی کرنا ہو(۱)۔

(۱) لسان العرب: مادہ (نور) ۵/ ۲۴۴ طبع دار صادر، الصحاح: مادہ (نور) ۲/ ۸۳۹ طبع دار الکتاب العربی۔

(۲) المجموع للنووی ۱/ ۲۸۹ طبع المنیریہ، کفایۃ الطالب ۲/ ۳۵۴ طبع مصطفی الحلبی۔

(۳) بخاری اور ترمذی نے اس کی روایت کی ہے۔

استحداد کا طریقہ:

۶- استحداد کیسے ہو؟ اس سلسلہ میں فقہاء کا اختلاف ہے:

حنفیہ نے کہا: مرد کے لئے بال کا مونڈنا، اور عورت کے لئے اکھاڑنا سنت ہے۔

مالکیہ نے کہا: مونڈنا مرد اور عورت دونوں کے لئے ہے، عورت کے لئے اکھاڑنا مکروہ ہے، اس لئے کہ یہ تنمص (بال نوچنا) میں شمار ہوگا جو ممنوع ہے، اور یہی بعض شافعیہ کی بھی رائے ہے(۲)۔

جمہور شافعیہ نے کہا: جوان عورت کے لئے اکھاڑنا، اور بوڑھی کے لئے مونڈنا ہے، یہ رائے ابن العربی کی طرف منسوب ہے(۳)۔

حنابلہ نے کہا: کسی بھی چیز سے صاف کرنے میں کوئی حرج نہیں، البتہ مونڈنا افضل ہے(۴)۔

(۱) اس حدیث کی روایت مسلم، احمد، نسائی، ترمذی نے کی ہے اور امام ترمذی نے اس کو حسن کہا ہے (صحیح مسلم ۱/ ۲۲۳ طبع الحلبی، سنن النسائی ۸/ ۱۰۹ طبع الحلبی)۔

(۲) کفایۃ الطالب ۲/ ۳۵۳، فتح الباری ۱۰/ ۳۴۳ طبع عبد الرحمن محمد۔

(۳) فتح الباری ۱۰/ ۳۴۳۔

(۴) المغنی ۱/ ۸۶ طبع سعودیہ، کشاف القناع ۱/ ۶۵۔

وقتِ استحداد:

۷-چالیس دن کے بعد تک اس کا چھوڑے رکھنا مکروہ ہے، جیسا کہ مسلم میں حضرت انس کی روایت ہے: "وقت لنا في قص الشارب وتقليم الأظافر ونتف الإبط وحلق العانة ألا يترك أكثر من أربعين يوما" (۱) (مونچھ کترنے، ناخن کاٹنے، بغل کے بال اکھاڑنے، اور زیر ناف کے بال مونڈنے کے لئے ہمارے واسطے وقت مقرر کیا گیا کہ ہم ان کو چالیس دن سے زائد نہ چھوڑیں)۔

اس سلسلہ میں ضابطہ حالات، افراد، زمانوں اور مقامات کے اعتبار سے مختلف ہے بشرطیکہ چالیس دن سے زیادہ نہ ہو۔ یہی میعاد حدیث صحیح میں وارد ہے (۲)۔

استحداد کے لئے دوسرے سے مدد لینا:

۸-تمام فقہاء کے یہاں اصل یہ ہے کہ انسان کے لئے مرد ہو یا عورت اپنے ستر کا کسی اجنبی کے سامنے بلاضرورت کھولنا حرام ہے، اس کی تفصیل کے لئے اصطلاح "استتار" اور "عورة" دیکھئے۔ فقہاء نے اس شخص کے لئے جو زیر ناف بالوں کو استرے کے ذریعہ نہ مونڈ سکے یا پاؤڈر کے ذریعہ اس کو صاف نہ کر سکے زیر ناف کی صفائی کو ضرورت شمار کیا ہے (۳)۔

آدابِ استحداد:

۹-فقہاء نے آداب استحداد سے بحث استحداد، خصالِ فطرت، اور ستر کے مباحث کے ضمن میں کی ہے، چنانچہ انہوں نے کہا ہے کہ زیر ناف کی صفائی میں ناف کے نیچے سے شروع کرے، نیز مستحب ہے کہ دائیں سے شروع کرے، پھر بائیں سے، اور یہ بھی مستحب ہے کہ پردہ کرلے، اور بال کو حمام یا پانی میں نہ ڈالے، اور صفائی کے بعد ناخن اور بال کو دفن کردے (۱)۔

صاف کئے ہوئے بال کو دفن کرنا یا ضائع کرنا:

۱۰-فقہاء نے صراحت کی ہے کہ زیر ناف کے بال کو دفن کرنا مستحب ہے، اس لئے کہ خلال نے اپنی اسناد سے مُثل بنت مشرح اشعریہ سے نقل کیا ہے کہ انہوں نے فرمایا: میں نے اپنے والد کو دیکھا وہ اپنے ناخن تراشتے تھے اور ان کو دفن کردیتے تھے، اور کہتے تھے کہ "رأيت النبي ﷺ يفعل ذلك" (۲) (میں نے رسول اللہ ﷺ کو ایسا ہی کرتے ہوئے دیکھا ہے)۔ اور امام احمد سے دریافت کیا گیا کہ آدمی اپنے بال اور ناخن کو صاف کرنے کے بعد پھینک دے یا دفن کردے؟ انہوں نے فرمایا: دفن کردے، دریافت کیا گیا: کیا آپ کو اس سلسلہ میں کوئی حدیث پہنچی ہے؟ فرمایا: ابن عمر دفن کرتے تھے، اور روایت آئی ہے کہ: "أن النبي ﷺ أمر بدفن الشعر والأظافر" (حضور ﷺ نے بال اور ناخن کو دفن کرنے کا حکم دیا)۔ حافظ ابن حجر نے فرمایا: ہمارے اصحاب نے اس کے دفن کو مستحب کہا ہے کیونکہ یہ انسان کے اجزاء ہیں (۳)۔ اور یہ ابن عمر سے منقول ہے، اور تمام مذاہب میں متفق علیہ ہے۔

---

(۱) فتح الباری ۱۰/ ۳۴۴، سنن ترمذی (تحفۃ الاحوذی ۸/ ۳۸)، مسلم ۱/ ۲۲۲ طبع عیسی الحلبی۔

(۲) تحفۃ الاحوذی ۸/ ۳۹، فتح الباری ۱۰/ ۳۴۴، کشاف القناع ۱/ ۷۵ طبع السنۃ المحمدیہ، النووی ۱/ ۲۸۹، ابن عابدین ۵/ ۲۶۱، الہندیہ ۵/ ۳۵۷، المغنی ۱/ ۸۷، کفایۃ الطالب ۲/ ۳۵۳۔

(۳) البحر الرائق ۸/ ۲۱۹۔

(۱) الفتاوی الہندیہ ۵/ ۳۵۸، المغنی ۱/ ۸۶، اور سابقہ مراجع۔

(۲) حدیث "رأيت النبي ......" کی روایت بیہقی نے شعب الایمان میں کیا ہے اور اس کی اسناد بہت ضعیف ہے الاصابۃ لابن حجر (۳/ ۴۲۱ طبع السعادہ)۔

(۳) تحفۃ الاحوذی ۸/ ۳۹، ۴۰، کشاف القناع ۱/ ۷۵، المغنی ۱/ ۸۸، المجموع للنووی ۱/ ۲۸۹، ۲۹۰۔

استحسان

تعریف:

۱- استحسان لغت میں: کسی چیز کو اچھا سمجھنا ہے (۱)، اس کی ضد استقباح (برا سمجھنا) ہے۔ اور علم اصولِ فقہ میں بعض حنفیہ نے اس کی تعریف یوں کی ہے کہ استحسان اس دلیل کا نام ہے جو قیاس جلی کے مقابلہ میں جو نص یا اجماع یا ضرورت کے ذریعہ ہوتا ہے، یا قیاس خفی کو کہتے ہیں۔

اسی طرح حنفیہ کے یہاں (کتاب الکراہیۃ والاستحسان میں) ''مسائل حسان'' کے استخراج پر بھی اس کا اطلاق ہوتا ہے، لہذا یہ استفعال بمعنی انفعال ہے جیسا کہ استخراج بھی بمعنی اخراج ہے۔ نجم الدین نسفی نے کہا ہے: ایسا لگتا ہے کہ یہاں استحسان سے مراد مسائل کی تحسین اور دلائل کی توثیق ہے (۲)۔

اصولیین کے یہاں استحسان کا حجت ہونا:

۲- استحسان کے قابل قبول ہونے میں اصولیین کا اختلاف ہے، چنانچہ حنفیہ کے یہاں مقبول اور شافعیہ وجمہور اصولیین کے یہاں غیر مقبول ہے۔

رہے مالکیہ تو امام الحرمین نے امام مالک کی طرف منسوب کیا ہے کہ وہ اس کے قائل ہیں، اور بعض نے کہا ہے: امام مالک کے مذہب کا ظاہر استحسان کا قائل ہونا ہے، لیکن سابقہ مفہوم میں نہیں، بلکہ اس مفہوم میں جس کا حاصل قیاس کلی کے مقابلہ میں جزوی مصلحت کا استعمال کرنا ہے، اس لئے وہ مصالح مرسلہ کو قیاس پر مقدم کرتے ہیں۔

حنابلہ سے بھی منقول ہے کہ وہ اس کے قائل ہیں۔

تحقیق یہ ہے کہ یہ اختلاف لفظی ہے، اس لئے کہ اگر استحسان کا مفہوم اس بات کا قائل ہونا ہے جس کو انسان بلا دلیل اچھا سمجھے اور اس کی رغبت وخواہش کرے تو یہ باطل ہے، اس کا کوئی قائل نہیں، اور اگر اس کا معنی یہ ہے ایک دلیل کو چھوڑ کر اس سے زیادہ قوی دلیل کو اختیار کرنا تو اس کا کوئی منکر نہیں (۱)۔

استحسان کی اقسام:

جس دلیل سے استحسان ثابت ہوتا ہے اس کے اعتبار سے استحسان کی چار اقسام ہیں:

اول: استحسانِ اثر یا حدیث:

۳- وہ یہ ہے کہ سنتِ نبویہ میں کسی مسئلہ کا ایسا حکم آئے جو اس جیسے مسائل میں شریعت کے معروف قاعدہ کے خلاف ہو، اس اختلاف کی وجہ شارع کے پیش نظر کوئی حکمت ہوتی ہے، مثلاً بیع سلم جس کو سنت نے حاجت کے پیشِ نظر جائز قرار دیا ہے، حالانکہ یہ اس اصل حکم کے خلاف ہے جو انسان کو غیر موجود چیز کی بیع کے بارے میں دیا گیا ہے، اور وہ اس کا ممنوع ہونا ہے۔

---

(۱) تاج العروس: مادہ (حسن)۔

(۲) إفاضۃ الأنوار بحاشیۃ نسمات الأسحار رص ۱۵۵ طبع اول، طلبۃ الطلبہ رص ۸۹ طبع اول، رد المحتار ۵/ ۲۱۳ طبع اول۔

(۱) ارشاد الفحول رص ۲۴۰ طبع مصطفی الحلبی، البحر المحیط للزرکشی، مخطوطہ پیرس، ورقہ: (۳۳۴ ب)، المستصفی ۱/ ۲۷۴ طبع بولاق، شرح العضد لمختصر ابن الحاج ۲/ ۲۸۸ طبع اول۔

دوم: استحسانِ اجماع:

۴- وہ یہ ہے کہ قاعدہ کے مقتضی کے خلاف کسی مسئلہ پر اجماع ہوجائے جیسے عقد استصناع (آرڈر دے کر کسی چیز کو بنوانے کا معاملہ) کا صحیح ہونا، یہ بھی دراصل غیر موجود کی بیع ہے جو نا جائز ہے، لیکن عمومی حاجت کے پیشِ نظر استحساناً اس کو اجماع کی بنیاد پر جائز قرار دیا گیا ہے۔

سوم: استحسانِ ضرورت:

۵- وہ یہ ہے کہ مجتہد قاعدہ کے حکم کی خلاف ورزی کسی ایسی ضرورت کے پیشِ نظر کرے جس کا مقصود کسی مصلحت کا حاصل کرنا یا کسی مفسدہ کو دور کرنا ہو، اور یہ اس صورت میں ہوتا ہے جب قیاسی حکم کو عام رکھنے میں بعض مسائل کے اندر پریشانی اور دشواری پیدا ہوجائے، مثلاً کنویں اور حوض کو پاک کرنا، اس لئے کہ قیاس کا تقاضا ہے کہ جب تک ان پر پانی بہہ نہ جائے پاک نہ ہوں، اور اس میں سخت پریشانی ہے۔

چہارم: استحسانِ قیاسی:

۶- وہ یہ ہے کہ کسی ظاہر اور متبادر قیاس کے حکم کو چھوڑ کر اس کے مخالف حکم کو اختیار کیا جائے، اور اس کی وجہ دوسرا قیاس ہو جو پہلے قیاس کے مقابلہ میں دقیق اور خفی ہو، لیکن دلیل کے اعتبار سے مضبوط تر اور نظر وفکر کے لحاظ سے زیادہ درست ہو، تو یہ بھی حقیقت میں قیاس ہی ہے، لیکن اس کو استحسان یعنی قیاسِ مستحسن اس لئے کہا گیا تاکہ دونوں میں فرق رہے۔ اس کی مثال شکاری پرندوں کے جوٹھے کے بارے میں حکم لگانا ہے، اس میں قیاس یہ ہے کہ چوپائے درندوں مثلاً شیر اور چیتا کے جوٹھے کی نجاست پر قیاس کرتے ہوئے ان کا جوٹھا بھی نجس ہو، اس لئے کہ جوٹھے میں گوشت کا اعتبار کیا جاتا ہے، اور ان کا گوشت ناپاک ہے، اور استحسان یہ ہے کہ آدمی کے جوٹھے کی طہارت پر قیاس کرتے ہوئے ان کا جوٹھا پاک ہو، اس لئے کہ ان کا جو حصہ پانی سے ملتا ہے پاک ہے۔ اور قیاسِ دوم ہی کو ترجیح دینے کی وجہ یہ ہے کہ قیاس اول کے حکم میں جو چیز مؤثر ہے وہ کمزور ہے، اور وہ درندے چوپایوں کے جوٹھے میں پانی سے ناپاک لعاب کا ملنا ہے، اور یہ معنی شکاری پرندوں میں نہیں پایا جاتا ہے، اس لئے کہ وہ اپنی چونچ سے پیتے ہیں، اور چونچ پاک اور خشک ہڈی ہوتی ہے، اس میں لعاب نہیں ہوتا، لہذا اس میں نجاست کی علت نہیں رہی، اس لئے ان کا جوٹھا آدمی کے جوٹھے کی طرح پاک ہے، البتہ مکروہ ہے، اس لئے کہ یہ مردار سے احتیاط نہیں کرتے، لہذا یہ آزاد مرغی کی طرح ہوں گے(۱)۔

استحسان کی قوت اور دوسرے قیاس کے مقابلہ میں اس کی ترجیح کے اعتبار سے اس کی دوسری اقسام اور اس کے بقیہ مباحث کے لئے دیکھئے: "اصولی ضمیمہ"۔

---

(۱) إفاضة الأنوار بحاشية نسمات الأسحار ص ۱۵۵ طبع اول، المبسوط للسرخسی ۱۰/ ۱۴۵ طبع اول، التقریر والتحبیر لابن امیر الحاج ۳/ ۲۲۲ طبع بولاق۔

استحقاق

تعریف:

۱- استحقاق لغت میں یا تو حق کا ثبوت ووجوب ہے اور اسی سے فرمانِ باری ہے: ''فَإِنْ عُثِرَ عَلٰى أَنَّهُمَا اسْتَحَقَّا إِثْمًا'' (۱) (پھر اگر خبر ہوجائے کہ وہ دونوں (وصی) حق بات دبا گئے) یعنی ان دونوں پر سزا ثابت ہوجائے۔ یا اس کا معنی ہے: حق کا مطالبہ کرنا (۲)۔

اصطلاحاً حنفیہ کے نزدیک اس کی تعریف یہ ہے کہ یہ ظاہر ہوجائے کہ فلاں شی کسی دوسرے کا واجب حق ہے (۳)۔

اور مالکیہ میں سے ابن عرفہ نے اس کی تعریف یوں کی ہے کہ سابقہ ملکیت کے ثبوت کی وجہ سے کسی چیز سے ملکیت کو بلا معاوضہ اٹھا دینا (۴)۔

شافعیہ اور حنابلہ اس کو لغوی معنی میں استعمال کرتے ہیں، ان دونوں کے یہاں ہمیں استحقاق کی تعریف نہیں ملی۔ البتہ ان کے کلام کے تتبع سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ وہ اس کو اصطلاحی معنی میں استعمال کرتے ہیں اور اس میں وہ لغوی معنی سے باہر نہیں جاتے (۵)۔

(۱) سورۂ مائدہ ر ۱۰۷۔

(۲) المطلع علی ابواب المقنع رص ۲۷۵، لسان العرب، المصباح: مادہ (حق) قدرے تصرف کے ساتھ۔

(۳) ابن عابدین ۴ر ۱۹۱۔

(۴) حاشیۃ البنانی ۶ر ۱۵۸، الشرح الصغیر ۲/ ۲۶۶، الخرشی علی خلیل مع حاشیۃ العدوی ۶ر ۱۵۰، ۱۵۱ شائع کردہ دار صادر، الحطاب ۵ر ۲۹۴، ۲۹۵ شائع کردہ لیبیا، جواہر الاکلیل ۲ر ۱۵۴ شائع کردہ دار صادر۔

(۵) قلیوبی وعمیرہ ۳ر ۱۹۵، المغنی ۴ر ۵۹۷۔

متعلقہ الفاظ:

تملک:

۲- تملک: نئی ملکیت کا ثبوت ہے خواہ ایک مالک سے نئے مالک کی طرف منتقل ہونے کی وجہ سے ہو یا کسی مباح چیز پر قبضہ کے ذریعہ ہو اور استحقاق: غیر مالک سے حق کو نکال کر مالک کے حوالے کرنا ہے، لہذا استحقاق اور تملک میں فرق ہے، اس لئے کہ تملک میں مالک کی اجازت اور رضا یا ملکیت سے نکلنے کے لئے حاکم کے فیصلہ کی ضرورت ہوتی ہے، جب کہ استحقاق میں حق اپنے مالک کی طرف لوٹ آتا ہے، اگرچہ دوسرا راضی نہ ہو۔

استحقاق کا حکم:

۳- استحقاق (بمعنی طلب) میں اصل جواز ہے، اور کبھی واجب ہوجاتا ہے جب کہ اس کے اسباب موجود ہوں، اور اس کو طلب نہ کرنے کی صورت میں حرام کا ارتکاب لازم آئے، مالکیہ نے اس کی صراحت کی ہے، دوسرے مذاہب کے قواعد بھی اس کے خلاف نہیں ہیں (۱)۔

استحقاق کا اثبات:

۴- عام فقہاء کے نزدیک استحقاق ''بینہ'' (ثبوت) کے ذریعہ ثابت ہوتا ہے، اور حقوق کے اعتبار سے ''بینہ'' الگ الگ ہوتا ہے، اور ایک ہی حق میں بعض ''بینہ'' کے سلسلہ میں مذاہب میں اختلاف ہے، اسی طرح استحقاق کا ثبوت: مستحق کے لئے خریدار کے اقرار کرنے سے ہوتا ہے یا استحقاق سے ناواقفیت کی قسم کھانے سے گریز کرنے کی وجہ

(۱) الحطاب ۵/ ۲۹۵، حاشیۃ البنانی بہامش الزرقانی علی خلیل ۶ر ۱۵۷، الشرح الصغیر ۳ر ۶۱۳، الشروانی علی التحفہ ۱۰/ ۳۳۶، المغنی ۹ر ۸۲، الفتاوی الہندیہ ۴ر ۱۴۳۔

سے ہوتا ہے (۱)۔

یہ حکم فی الجملہ ہے اور اس کی تفصیل فقہاء ''بینات'' میں ذکر کرتے ہیں۔

وہ چیز جس سے استحقاق ظاہر ہوتا ہے؟

۵- مالکیہ نے لکھا ہے کہ استحقاق (بمعنی ثبوت حق) کا سبب یہ ہے کہ اس بات پر بینہ قائم ہو کہ جس شی پر استحقاق ثابت ہو رہا ہے وہ مدعی کی ملکیت ہے، اور اس چیز کا یا اس کے کسی جزء کا اب تک اس کی ملکیت سے نکلنا ان کے علم میں نہیں ہے، بقیہ فقہاء اس کے خلاف نہیں ہیں، لہذا بینہ غیر قابض کے لئے حق واجب کے اظہار کا سبب ہے، اور بینہ قائم کرنا ضروری ہے تاکہ استحقاق ظاہر ہو سکے، اس لئے کہ ثبوت شہادت سے مقدم سبب کی وجہ سے تھا (۲)۔

جس شی پر حق نکل رہا ہے اس پر دعوی کرنے کا سبب بعینہ وہی ہے جو اس شی پر ملکیت کا سبب ہے خواہ وراثت ہو یا خریداری، یا وصیت یا وقف یا ہبہ یا اس کے علاوہ ملکیت کا کوئی سبب ہو، کیا استحقاق کے دعوی میں، ہر ہر دعوے میں استحقاق کے سبب اور شرائط کا بیان ضروری ہے؟ یا صرف بعض دعووں میں ضروری ہے مثلاً مال، نکاح وغیرہ؟ اس سلسلہ میں فقہاء کے یہاں تفصیل اور اختلاف ہے، اس کی تفصیل کی جگہ اصطلاح ''دعوی'' ہے (۳)۔

موانع استحقاق:

۶- موانع استحقاق جیسا کہ مالکیہ نے صراحت کی ہے دو طرح کے

(۱) الفتاوی الہندیہ ۴/ ۱۴۳، شرح الروض ۴/ ۹، ۳۴۹، ۳۵۰ طبع المیمنیہ، کشاف القناع ۴/ ۱۳۱ طبع انصار السنہ۔

(۲) حاشیۃ البنانی ۶/ ۱۵۷، معین الحکام رص ۹۷، البجیری علی الخطیب ۴/ ۳۴۵۔

(۳) ابن عابدین ۴/ ۱۹۴، الفتاوی الہندیہ ۴/ ۱۴۱، الاشباہ والنظائر للسیوطی رص ۳۵۵ طبع التجاریہ، نہایۃ المحتاج ۸/ ۳۲۲، ۳۲۳۔

ہیں: فعل اور سکوت۔

فعل کی مثال یہ ہے کہ جس چیز پر دعوی ہے اس کو اس کے قابض کے پاس سے خریدے، اور خریداری سے قبل خفیہ طور پر کسی کو گواہ نہ بنائے کہ میں یہ سامان محض اس اندیشہ سے خرید رہا ہوں کہ یہ مجھ سے اس سامان کو غائب کردے گا، پھر جب میں ثابت کردوں گا تو اس سے قیمت واپس لے لوں گا (تو یہ خریداری مانع استحقاق ہوگی) اور اگر خریدتے وقت اس کا خیال تھا کہ اس کے پاس گواہ نہیں ہیں، پھر گواہ مل گئے تو وہ مطالبہ کرسکتا ہے۔

سکوت کی مثال یہ ہے کہ مدتِ قبضہ میں کسی مانع کے بغیر مطالبہ ترک کردے (۱)۔

بقیہ فقہاء کے یہاں موانع استحقاق کا ذکر صراحتاً نہیں، لیکن ان کے قواعد مانع اول (فعل) کے خلاف نہیں ہیں (۲)، رہا قبضہ کی مدت کے دوران سکوت اور اس کی وجہ سے استحقاق کا باطل ہونا تو ہمارے علم میں ان کے علاوہ بجز حنفیہ کسی نے اس کی صراحت نہیں کی ہے، البتہ حنفیہ کے یہاں اس کی مدت میں تفصیل ہے، نیز ان حقوق کے بارے میں بھی جو اس کی وجہ سے ساقط ہوتے ہیں یا نہیں ہوتے، حنفیہ اس کا ذکر ''کتاب الدعوی'' میں کرتے ہیں (۳)۔

استحقاق کے فیصلہ کی شرائط:

۷- مالکیہ نے استحقاق کے فیصلہ کی تین شرطیں شمار کرائی ہیں، جن میں سے دو میں بعض دوسرے فقہاء بھی ان کے ہم خیال ہیں:

شرط اول: قابض کو اس کے ثبوت کی تردید کا موقع دینا، اگر

(۱) الحطاب ۵/ ۲۹۶، الشرح الصغیر ۳/ ۶۱۴ طبع دار المعارف۔

(۲) الفتاوی الہندیہ ۳/ ۱۲۲، أدب القضاء لابن أبی الدم رص ۱۷۳، مطالب اولی النہی ۶/ ۲۷۶۔

(۳) ابن عابدین ۴/ ۳۴۲، ۳۴۳۔

قابض ایسی چیز کا دعوے دار ہو جس سے دعویٰ ختم ہو جاتا ہے تو قاضی اپنی صوابدید کے مطابق اس کو اپنی بات ثابت کرنے کے لئے مہلت دے، حنفیہ و مالکیہ نے اس شرط کی صراحت کی ہے، اور دوسرے فقہاء نے "بینات" میں اس کی طرف اشارہ کیا ہے (۱)۔

شرط دوم: یمینِ استبراء (اس کو یمین استظہار بھی کہتے ہیں)، اس کے لازم ہونے کے بارے میں مالکیہ کے یہاں تین آراء ہیں: سب سے مشہور رائے یہ ہے کہ یہ تمام چیزوں میں ضروری ہے، یہ ابن قاسم، ابن وہب اور ابن سحنون کا قول ہے، اور یہی ابو یوسف کا قول اور حنفیہ کے یہاں مفتیٰ بہ ہے۔ اور حلف کا طریقہ جیسا کہ حطاب اور جامع الفصولین وغیرہ میں ہے، یہ ہے کہ مستحق اللہ کی قسم کھا کر کہے کہ نہ اس نے اس چیز کو بیچا ہے، نہ ہبہ کیا ہے، نہ ضائع کیا ہے، اور نہ اب تک کسی طرح سے اس کی ملکیت سے نکلی ہے (۲)۔

شرط سوم: جس کے قائل صرف مالکیہ ہیں کہ استحقاق والے سامان پر گواہی قائم کرنا اگر ممکن ہو، یہ منقولہ چیز کے بارے میں ہے، ورنہ قبضہ پر گواہ بنانا، اور یہ عقار (غیر منقولہ) کے بارے میں ہے۔ اور اس کی صورت یہ ہے کہ قاضی دو عادل آدمیوں کو اور ایک قول ہے کہ ایک عادل آدمی کو ان گواہوں کے ساتھ بھیجے جنہوں نے ملکیت کی گواہی دی ہے، اگر مثلاً گھر ہو تو وہ گواہ ان دونوں سے کہیں گے کہ یہی وہ گھر ہے جس کے بارے میں ہم نے قاضی کے پاس گواہی دی ہے جس کا اندراج اوپر ہوا ہے (۳)۔

بیع میں استحقاق:

خریدار کو خرید کردہ شیٔ کے استحقاق کا علم ہونا:

۸- جس چیز میں دوسرے کا حق ہے استحقاق کو جانتے ہوئے اسے خریدنا حرام ہے، پھر اگر خرید فروخت خریدار کے اس بات کو جاننے کے باوجود ہوتی ہے کہ اس میں کسی کا حق ہے تو خریدار کو حق ہے کہ استحقاق کے وقت فروخت کرنے والے سے قیمت کو واپس لے لے، اگر استحقاق بینہ سے ثابت ہو، اور اگر استحقاق کا ثبوت خریدار کے اقرار کی وجہ سے ہو یا استحقاق کی قسم کھانے سے انکار کی وجہ سے ہو، تو جمہور فقہاء کے یہاں قیمت واپس نہیں لے گا، یہ مالکیہ کے یہاں خلاف مشہور قول ہے، ان کا مشہور قول یہ ہے کہ واپس لے گا (۱)۔

اس مسئلہ میں حسب ذیل تفصیل ہے:

پوری مبیع کا استحقاق:

۹- اگر پوری مبیع کا کوئی مستحق نکل آئے تو شافعیہ و حنابلہ کے نزدیک بیع باطل ہے، اور یہی حنفیہ کا قول ہے، اگر استحقاق ملکیت کو باطل کرنے والا ہو یعنی اس استحقاق کا تعلق ایسی چیز سے ہو جو ملکیت کے منتقل ہونے کے لائق نہ ہو اور مذہب مالکیہ کی فروعات سے یہی سمجھ میں آتا ہے۔

اور اگر استحقاق ملکیت کو منتقل کرنے والا ہو یعنی اس استحقاق کا تعلق ایسی چیز سے ہو جس کا مالک بنا جا سکتا ہو تو عقد حق دار کی اجازت پر موقوف ہوگا، اگر وہ اجازت دے دے تو نافذ ہو جائے گا

---

(۱) البنانی علی الزرقانی ۶/ ۱۵۸، معین الحکام رص ۴۷، تبصرۃ الحکام مع فتح العلی المالک ۱/ ۱۴۵۔
(۲) جامع الفصولین ۲/ ۱۵۶، الحطاب ۵/ ۲۹۵۔
(۳) الحطاب ۵/ ۲۹۵، ابن عابدین ۴/ ۲۲۳۔

(۱) الفروق ۳/ ۲۴۲ طبع المیمنیہ، الفتاوی الہندیہ ۴/ ۱۳۴، جامع الفصولین ۱/ ۱۵۲، شرح الروض ۲/ ۴۹،۱۰، ۳، شرح منتہی الارادات ۲/ ۲۱۳، ۲۱۸، شائع کردہ انصار السنۃ المحمدیہ، الزرقانی علی خلیل ۵/ ۴، الفتاوی البزازیہ ۵/ ۳۳۳، ۳۳۶، ۳۴۰، الحطاب ۵/ ۳۰۷، الشروانی علی التحفہ ۶/ ۵۲ شائع کردہ دار صادر، الجمل علی المنہج ۳/ ۵۰۸، حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۳/ ۴۰۷، ۴۷۱۔

ورنہ فسخ ہوگا، یہ حنفیہ کے یہاں ہے، استحقاق کی وجہ سے فسخ ہونے کے سلسلہ میں حنفیہ کے یہاں تین اقوال ہیں۔ صحیح یہ ہے کہ جب تک خریدار فروخت کرنے والے سے قیمت واپس نہ لے لے، عقد فسخ نہیں ہوگا، ایک قول یہ ہے کہ فیصلہ ہونے ہی سے فسخ ہوجائے گا، تیسرا قول یہ ہے کہ جب مستحق قبضہ کرلے تب فسخ ہوگا (۱)۔

قیمت کا واپس لینا:

۱۰- اس بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے کہ فسخ کے وقت خریدار فروخت کرنے والے سے قیمت واپس لے گا یا نہیں، جب استحقاق کی وجہ سے بیع باطل ہوجائے، اس مسئلہ میں ان کی دو آراء ہیں:

اول: خریدار فروخت کرنے والے سے علی الاطلاق قیمت واپس لے گا، خواہ استحقاق بینہ سے ثابت ہو یا اقرار سے، یا نکول (قسم کھانے سے انکار) سے، یہ حنابلہ کا قول ہے، اور یہی حنفیہ وشافعیہ کا قول ہے اگر استحقاق بینہ سے ثابت ہو۔

مالکیہ نے کہا ہے: اگر خریدار کو فروخت کرنے والے کی ملکیت کے درست ہونے یا نہ ہونے کا علم نہ رہا ہو تو واپس لے گا، اور اسی طرح اگر بائع کی عدم ملکیت کا علم ہو تو مشہور قول کے مطابق (قیمت واپس لے گا) اس لئے کہ بائع نے ایسی چیز فروخت کرکے ظلم کیا جو اس کی ملکیت میں نہیں تھی، کیونکہ اس نے غیر مملوکہ چیز کو بیچ دیا ہے، لہذا اس پر بوجھ ڈالنا زیادہ مناسب ہے (۲)۔

دوم: خریدار بیچنے والے سے قیمت واپس نہیں لے گا اگر خریدار خرید کردہ شی کے استحقاق کا اقرار کرے یا قسم سے انکار کرے، یہ حنفیہ وشافعیہ کا قول ہے، شافعیہ نے اس کی علت یہ بتائی ہے کہ خریدار نے شراء کے باوجود استحقاق کا اعتراف کرکے یا حلف سے انکار کرکے کوتاہی کی ہے۔

یہ مالکیہ میں سے ابن قاسم کا قول ہے، اگر خریدار اقرار کرے کہ کل خرید کردہ شی مکمل طور پر فروخت کنندہ کی ہے۔ اور اشہب وغیرہ نے کہا: اس کا اقرار رجوع سے مانع نہیں (۱)۔

مبیع کے بعض حصے کا استحقاق:

۱۱- اگر پوری مبیع کے بجائے اس کے بعض حصہ میں استحقاق نکل آئے تو بھی فقہاء کے یہاں حسب ذیل مختلف اقوال ہیں:

الف۔ پوری مبیع میں بیع باطل ہوجائے گی خواہ خرید کردہ شی ذوات القیم میں سے ہو یا ذوات الامثال میں سے، یہ حنابلہ کے یہاں ایک روایت ہے، اور شافعیہ کا ایک قول ہے، امام شافعی نے ''الام'' میں اسی پر اکتفا کیا ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ اس عقد میں دو چیزیں جمع ہوگئی ہیں: حرام یعنی دوسرے کا حق اور حلال یعنی بقیہ، لہذا کل کی بیع باطل ہوجائے گی۔

یہ مالکیہ کا بھی قول ہے اگر اکثر حصہ میں حق نکل آئے (۲)۔

ب۔ خریدار کو یہ اختیار ہے کہ بیع کو فسخ کرکے مبیع لوٹا دے، یا باقی حصہ کو روک لے اور جتنی مقدار کا حق نکلا ہے اس کے حصہ کے مطابق ثمن واپس لے لے، یہ حنابلہ کے یہاں دوسری روایت ہے۔

---

(۱) الخرشی ۶/ ۱۵۶، الحطاب والتاج والاکلیل ۴/ ۶۱ ۴ طبع لیبیا، المہذب ۱/ ۲۸۸ طبع عیسی الحلبی، مغنی لابن قدامہ ۴/ ۵۹۸ طبع الریاض، ابن عابدین ۴/ ۱۹۱، ۱۹۳، شرح منتہی الارادات ۲/ ۱۷۴، قواعد ابن رجب/ ص ۳۸۳۔

(۲) المغنی ۴/ ۵۹۸، ابن عابدین ۴/ ۱۹۴، جامع الفصولین ۲/ ۱۵۱، نہایۃ المحتاج ۵/ ۴۴۳ طبع مصطفی الحلبی، شرح الروض ۲/ ۳۴۹، ۳۵۰، ۴/ ۴۱۳ طبع المیمنیہ، الشروانی علی التحفہ ۱/ ۳۳۶، المہذب ۱/ ۲۸۸، الزرقانی علی خلیل ۵/ ۴، الحطاب ۵/ ۳۰۷۔

(۱) جامع الفصولین ۲/ ۱۵۱، شرح الروض ۲/ ۳۴۹، ۳۵۰، الزرقانی علی خلیل ۵/ ۴، الحطاب ۵/ ۳۰۷، الفتاوی البزازیہ ۵/ ۳۴۰۔

(۲) الام ۳/ ۲۲۲، المجموع ۱۰/ ۳۶۷، ۲۱۹، ۱۲، الجمل ۳/ ۹۴، الدسوقی ۳/ ۱۳۵ طبع دار الفکر، المغنی ۴/ ۵۹۸، الانصاف ۶/ ۲۹۰ طبع اول۔

اختیار دینا حنفیہ کا بھی قول ہے، اگر خرید کردہ شئی میں قبضہ سے قبل حق نکل آئے خواہ اس استحقاق کی وجہ سے باقی میں عیب پیدا ہو یا نہ ہو، کیونکہ مکمل ہونے سے قبل یہ معاملہ دو حصوں میں ہوگیا، اسی طرح اگر بعض میں استحقاق قبضہ کے بعد نکلے اور بقیہ میں عیب پیدا کردے (۱)۔

ج۔ حق کے بقدر حصے میں بیع باطل اور باقی میں صحیح ہے، یہ شافعیہ کا دوسرا قول ہے، اور یہی حنفیہ کا بھی قول ہے اگر کل پر قبضہ کے بعد بعض میں استحقاق ہو، اور اس استحقاق کی وجہ سے باقی میں عیب پیدا نہ ہو، مثلاً دو کپڑے تھے ان میں سے ایک میں کسی کا حق نکل گیا، یا کیلی یا وزنی چیز تھی بعض میں حق نکل آیا، اور یہی حکم ہر اس چیز کا ہے جس میں دو حصے کرنا نقصان دہ نہ ہو (۲)۔

مالکیہ نے معین اور غیر معین میں استحقاق کے درمیان، اور حق کے تہائی یا تہائی سے کم ہونے کے درمیان فرق کیا ہے۔

بنانی نے کہا ہے: بعض کے استحقاق کا حاصل یہ کہا جاسکتا ہے کہ وہ یا تو غیر معین ہوگا یا معین۔

اگر غیر معین ہو اور اس چیز میں سے ہو جو قابل تقسیم نہیں ہو اور آمدنی والی جائدادوں میں سے نہ ہو تو مشتری کو اختیار رہے کہ سامان کو رکھ لے، اور قیمت میں سے حق کے بقدر واپس لے لے، یا مبیع کو لوٹا دے اس لئے کہ شرکت کی وجہ سے ضرر ہے، خواہ کم میں حق نکلا ہو یا اکثر میں۔ اگر وہ غیر معین اس چیز میں سے ہو جو قابل تقسیم ہو یا اس کو آمدنی کا ذریعہ بنایا گیا ہو تو ثلث کے استحقاق کی صورت میں خریدار کو اختیار دیا جائے گا، اور اس سے کم کے استحقاق کی صورت میں خریدار کے لئے اپنے پاس روکنا واجب ہے۔

اگر جزء معین کا حق نکلے، اور وہ ذوات القیم میں سے ہو مثلاً سامان اور جانور، تو حق کے بقدر بازار کی قیمت کے مطابق واپس لے گا نہ کہ عقد میں مقررہ قیمت کے مطابق۔

اگر سامان کے اکثر حصہ میں استحاق نکل آئے تو باقی کو لوٹانا متعین ہے، اور اقل کو روک لینا جائز نہیں۔

اگر جزء معین مثلی ہو تو پھر اگر اقل میں استحقاق نکلے تو اس کے حصہ کے بقدر قیمت واپس لے گا، اور اگر اکثر میں استحقاق نکلے تو اس کو اختیار ہے کہ روک لے اور اس کے حصہ کے بقدر قیمت واپس لے لے یا مبیع کو واپس کردے (۱)۔

۱۲ - رجوع کا طریقہ یہ ہے کہ استحقاق کے دن پوری مبیع کی قیمت دیکھی جائے گی، اور خریدار فروخت کنندہ سے اپنی ادا کردہ قیمت بازار کی قیمت کے تناسب سے واپس لے، مثلاً اگر کہا جائے کہ مکمل فروخت کردہ سامان کی قیمت ایک ہزار ہے، اور استحقاق والے حصے کی دوسو، اور باقی کی قیمت آٹھ سو ہے، تو طے شدہ قیمت کا پانچواں حصہ اس سے واپس لے گا (۲)۔

قیمت کا استحقاق:

۱۳ - اکثر فقہاء کے نزدیک اگر معین قیمت میں استحقاق نکل آئے تو بیع باطل ہے، البتہ حنابلہ کی ایک ضعیف روایت اس کے خلاف ہے، حنفیہ و مالکیہ نے کہا ہے: فروخت کرنے والا اصل فروخت کئے ہوئے سامان کو واپس لے گا اگر باقی ہو، ورنہ اس کی قیمت کو واپس لے گا اگر وہ ختم ہو چکا ہو، اور جس چیز میں حق ثابت ہوا ہے اس کی قیمت نہیں لے گا، البتہ بعض شافعیہ نے یہ قید لگائی ہے کہ تعیین عقد میں

(۱) ابن عابدین ۴/ ۲۰۱، الفتاوی البزازیہ ۵/ ۳۳۹۔
(۲) ابن عابدین ۴/ ۲۰۱، فتح القدیر ۵/ ۵۴۳ طبع بولاق، فتح العزیز ۱۰/ ۳۶۷، المجموع ۱۲/ ۲۱۹، الجمل ۳/ ۹۴۔

(۱) البنانی علی الزرقانی ۶/ ۱۶۶۔
(۲) الدسوقی علی الشرح الکبیر ۳/ ۴۶۹، الخرشی ۶/ ۱۵۹، الزرقانی ۵/ ۱۶۴، ۶/ ۱۶۶۔

ہوعقد کے بعد نہیں (تو یہ حکم ہے)، اور اگر قیمت معین نہ ہو تو اس میں استحقاق کی وجہ سے بیع فاسد نہیں ہوتی، اور اس کی قیمت واپس لے گا اگر ذوات القیم میں سے ہو، اور اس کا مثل لے گا اگر وہ مثلی ہو، البتہ یہ پیش نظر رہنا ضروری ہے کہ کون سی چیز معین کرنے سے معین ہوجاتی ہے اور کون نہیں، اس مسئلہ میں فقہاء کا اختلاف ہے (۱)۔

جس مبیع میں استحقاق نکلا ہے اس میں اضافہ:

۱۴ - جس مبیع میں استحقاق ثابت ہو اس میں اگر اضافہ ہوجائے تو فقہاء کے درمیان مندرجہ ذیل اختلاف وتفصیل ہے:

حنفیہ کے نزدیک اگر اضافہ جدا اور پیدا شدہ ہو، مثلاً بچہ اور پھل، اور استحقاق کا ثبوت بینہ سے ہو تو یہ اضافہ حق دار کا ہے، البتہ کیا اضافہ کا مستقل الگ سے فیصلہ ضروری ہے یا اصل کا فیصلہ کافی ہے یہ مختلف فیہ ہے؟ اور اس میں دو آراء ہیں:

اور اگر اضافہ متصل ہو اور پیدا شدہ نہ ہو مثلاً مکان بنانا اور پودا لگانا، اور اصل میں استحقاق نکل آیا تو حق دار کو اختیار ہے کہ اس اضافہ کو اکھاڑے ہوئے ہونے کی حالت میں اس کی قیمت سے لے لے یا جس سے لیا ہے اس کو اس اضافہ کے اکھاڑنے کا حکم دے، اور اس کو زمین کے نقصان کا ضامن بنائے، اور یہ دوسرا شخص بائع سے ثمن واپس لے گا۔ اور اگر اضافہ متصل اور پیدا شدہ ہو مثلاً موٹاپا، اور اصل میں استحقاق نکل آیا تو یہ اضافہ حق دار کا ہوگا، اور ''حامدیہ'' میں ہے کہ خریدار فروخت کنندہ سے اضافہ کو واپس لے سکتا ہے، اس طور پر کہ اضافہ سے پہلے اور اضافہ کے بعد اس سامان کی قیمت لگائی جائے، اور جو فرق نکلے اس کو واپس کرلے، (اور خریدار فروخت کنندہ سے اپنے اخراجات واپس نہیں لے گا) (۱)۔

مالکیہ کی رائے یہ ہے کہ استحقاق والے سامان کی آمدنی یعنی اجرت یا خدمت لینا یا دودھ یا اون یا پھل قبضہ کرنے کے وقت سے فیصلہ کے وقت تک اس شخص کا ہے جس سے سامان لیا جائے، یعنی خریدار۔

یہ مسئلہ غصب کے علاوہ کا ہے اور استحقاق والی شی مغصوب ہو اور غاصب سے خریدنے والا اس سے ناواقف ہو تو اضافہ حق دار کا ہے (۲)۔

اور حنفیہ کی طرح حنابلہ کے نزدیک بھی اضافہ حق دار کا ہے خواہ متصل ہو یا منفصل، اور اگر اس نے اس میں کوئی تصرف کردیا ہے مثلاً تلف کردیا یا پھل کھالیا، تو اس سے قیمت لی جائے گی، اور اگر مستحق منہ یعنی خریدار کے فعل کے بغیر تلف ہو تو وہ ضامن نہیں ہوگا، اور اگر اضافہ مستحق کو واپس کردیا جائے تو جس سے سامان استحقاق کی وجہ سے لیا جائے اس کو خرچ یا پودا لگانے کی قیمت لوٹائی جائے گی، اگر اس نے پودا لگادیا ہو یا کاشت کاری کی ہو، اور قیمت میں استحقاق کے دن کا اعتبار ہے، اور قاضی ابویعلی نے ذکر کیا ہے کہ اخراجات کی ادائیگی مالک (مستحق) کرے گا اور اس کو اس شخص سے واپس لے گا جس نے خریدار کو دھوکہ دیا ہے (۳)۔

شافعیہ کی رائے یہ ہے کہ اضافہ اس شخص کا ہے جس سے سامان لیا جائے، انہوں نے اس میں یہ قید لگائی ہے کہ عین استحقاق والے سامان کو ایسے بینہ کے ذریعہ لیا گیا ہو جس میں تاریخ ملکیت کی صراحت نہ ہو، ان کے نزدیک اخراجات واپس نہیں لے گا، اس لئے

---

(۱) الخرشی ۱۵۹/۶، ۱۶۰، شرح الروض ۲/ ۴۴۲ طبع المیمنیہ، الانصاف ۲۹۰/۶، ابن عابدین ۴/ ۱۷۳، القلیوبی ۲/ ۳۳۶، تبیین الحقائق ۵/ ۳۴۲ شائع کردہ دار المعرفہ، قواعد ابن رجب رص ۳۸۳۔

(۱) الہندیہ ۳/ ۱۴۴، ابن عابدین ۴/ ۱۹۵، ۲۰۲۔

(۲) الشرح الصغیر ۳/ ۶۱۸۔

(۳) قواعد ابن رجب رص ۱۴۸، ۱۵۴، ۱۶۸، ۲۱۳۔

کہ یہ بیع فاسد ہے (۱)۔

مالکیہ نے تفصیل کرتے ہوئے کہا ہے کہ آمدنی ہر حال میں مستحق کی ہے اگر پھل کے علاوہ ہو، یا پھل ہو لیکن اس کی تابیر (گابھا) نہ کی گئی ہو (اور ''مدونہ'' میں ہے: اگر خشک ہو جائے، اور ابن قاسم کی روایت میں ہے: اگر وہ توڑ لیا جائے) (اگر اس کی سینچائی اور دیکھ ریکھ میں خرچ ہوا ہو اور پھل میں گابھا نہ لگایا گیا ہو) تو خریدار سے سینچائی اور دیکھ ریکھ کے اخراجات لینے کے سلسلہ میں فقہاء کا اختلاف ہے، جیسا کہ عیب کی وجہ سے لوٹانے کی صورت میں رجوع کرنے کے بارے میں ان کی دو مختلف آراء ہیں (۲)۔

خرید کردہ زمین میں استحقاق:

۱۵ – اگر اضافہ درخت یا مکان ہو مثلاً زمین خرید کر اس میں تعمیر کر دی یا درخت لگا دیا تو اکثر فقہاء (حنفیہ اور حنابلہ کی رائے اور شافعیہ کا اظہر قول) یہ ہے کہ مستحق درخت اور تعمیر کو اکھاڑ سکتا ہے (۳)۔

حنابلہ نے صراحت کی ہے اور یہی شافعیہ کے یہاں اظہر ہے کہ خریدار فروخت کنندہ سے اس نقصان کا تاوان لے گا جو اس کو پہنچا ہے، یعنی وہ ثمن جو اس نے بائع کو دیا تھا، معمار کی اجرت، خرچ کئے گئے سامانوں کی قیمت اور اکھاڑنے کی وجہ سے نقص کا تاوان وغیرہ، اس لئے کہ فروخت کنندہ نے اس خرید فروخت میں خریدار کو دھوکہ دیا اور اور اس کو یہ تاثر دیا کہ زمین اس کی ملکیت ہے اور خریدار کے

(۱) الشروانی علی التحفہ ۱۰/ ۳۳۶، القلیوبی ۲/ ۱۸۱، شرح الروض ۲/ ۳۴۰، ۳۴۱۔

(۲) الخرشی ۵/ ۱۴۹، ۱۵۰، ۶/ ۱۴۷، حاشیۃ البنانی بہامش الزرقانی علی خلیل ۵/ ۱۵۲، المقدمات علی المدونہ ۲/ ۲۶۱، ۲۶۲ طبع السعادہ۔

(۳) فتح العزیز ۱۰/ ۳۶۸، الروض ۳/ ۴۴۹، الفتاوی الہندیہ ۳/ ۱۴۴، کشاف القناع ۴/ ۸۶، قواعد ابن رجب، قاعدہ نمبر ۷۷ و ۹۳، شرح منتہی الارادات ۲/ ۴۱۷۔

درخت لگانے، تعمیر کرنے اور فائدہ اٹھانے کا سبب بنا، لہذا خریدار اپنے نقصان کا بدلہ لے گا، حنابلہ نے کہا ہے: قیمت میں استحقاق کے دن کا اعتبار ہوگا (۱)۔

حنفیہ کے نزدیک ثمن واپس لے گا، درخت کی قیمت واپس نہیں لے گا اور نہ ہی زمین کے نقصان کا ضمان، یہ اس صورت میں ہے جب کہ پھل کے نکلنے سے قبل استحقاق پایا جائے لیکن اگر استحقاق پھل کے نکلنے کے بعد ہوا (خواہ توڑنے کے قابل ہو چکا ہو یا نہ ہوا ہو) تو مستحق درخت کو بھی اکھاڑ سکتا ہے، اور اگر فروخت کنندہ موجود ہو تو کھڑے رہنے کی حالت میں درخت کی جو قیمت ہوگی اسے لے کر درخت کو اسی حالت میں سپرد کر دے گا، اور بائع سے پھل کی قیمت نہیں وصول کرے گا اور خریدار کو پھل توڑنے پر مجبور کیا جائے گا خواہ توڑنے کے قابل ہو چکا ہو یا نہ ہوا ہو، اور فروخت کنندہ کو درخت اکھاڑنے پر مجبور کیا جائے گا، اور اگر مستحق نے پسند کیا کہ خریدار کو اکھڑے ہوئے ہونے کی حالت میں درخت کی جو قیمت ہو مشتری کو دے دے اور درخت کو روک لے، اور اس نے اس کو قیمت دے دی پھر خریدار کو فروخت کنندہ مل گیا تو وہ اس سے ثمن واپس لے گا، درخت کی قیمت واپس نہیں لے گا اور مستحق فروخت کنندہ یا خریدار سے نقصان کا تاوان واپس نہیں لے سکتا (۲)۔

مالکیہ کی رائے یہ ہے کہ مستحق مکان، درخت اور کھیتی کو اکھاڑ نہیں سکتا، اور مالکیہ میں سے دردیر نے کہا: اگر شبہ والا آدمی درخت لگا دے یا تعمیر کر دے اور مستحق اس کا مطالبہ کرے تو مالک سے کہا جائے گا کہ اس کو زمین کے بغیر کھڑے ہوئے ہونے کی حالت میں درخت یا مکان کی قیمت دے دو، اگر مالک انکار کرے تو درخت لگانے والے

(۱) اس تعلیل وتوجیہ سے معلوم ہوتا ہے کہ مسئلہ کو غصب میں مانا گیا ہے (کمیٹی)۔

(۲) الفتاوی الہندیہ ۳/ ۱۴۵، الخانیہ بہامش الہندیہ ۲/ ۲۳۳۔

یا تعمیر کرنے والے کے لئے حق ہے کہ وہ درخت اور تعمیر کے بغیر زمین کی قیمت دے دے اور اگر وہ انکار کرے تو وہ دونوں قیمت کے اعتبار سے شریک ہوں گے، یہ اپنی زمین کی قیمت اور وہ اپنے درخت یا مکان کی قیمت سے شریک ہوگا اور قیمت لگانے میں فیصلہ کے دن کا اعتبار ہے نہ کہ درخت لگانے اور تعمیر کے دن کا، اس حکم سے وقف زمین مستثنیٰ ہے جس کا تفصیلی حکم اس کے اپنے مقام پر ہے۔

مالکیہ نے یہ بھی صراحت کی ہے کہ مستحق اس سال کے کرایہ کا حق دار ہوگا، اگر سال میں صرف ایک بار کاشت کی جاتی ہو اور استحقاق اس وقت کے نکلنے سے قبل ہو جب وہ زمین کاشت کے لئے واپس لی جاسکتی تھی، لہذا اگر کاشت کا وقت نکلنے کے بعد اس میں استحقاق ثابت ہو تو مستحق کے لئے کچھ نہیں ہے، اس لئے کہ کاشت کرنے والے نے فائدہ مکمل اٹھالیا ہے، اور اس کی پیداوار اسی کے لئے ہوگی (۱)۔

کرایہ دار، موہوب لہ (جس کو زمین ہبہ کی گئی ہو) اور مستعیر (عاریت پر لینے والے) کا درخت لگانا مالکیہ وحنابلہ کے یہاں اکھاڑنے کے ممنوع ہونے کے بارے میں خریدار کے درخت لگانے کی طرح ہے، یہ سب اس صورت میں ہے جب کہ وہاں کوئی شبہ ہو، مثلاً اس کو معلوم نہ ہو کہ وہ بیچنے والے یا کرایہ پر دینے والے وغیرہ کی نہیں ہے، ابن رجب نے اپنی کتاب ''القواعد'' میں اسی طرح کا قول امام احمد سے نقل کیا ہے، اور کہا ہے کہ امام احمد سے اس کے علاوہ کا ثبوت نہیں ہے (۲)۔

بیع صَرف میں استحقاق:

۱۶ - اگر بیع صرف (سونے وچاندی کی باہمی بیع) کے دونوں طرف کے مال میں یا کسی ایک میں استحقاق نکل آئے تو اس خرید وفروخت کے باطل ہونے یا نہ ہونے کے بارے میں فقہاء کے تین اقوال ہیں:

الف- عقد کا باطل ہونا، یہ شافعیہ کا قول ہے (۱) اور حنابلہ کے یہاں راجح مذہب ہے (۲)، اور یہی مالکیہ کا بھی قول کسی خاص شکل میں ڈھلے ہوئے کے بارے میں مطلقاً ہے خواہ استحقاق جدائی اور طول مجلس سے قبل ہو یا اس کے بعد، اس لئے کہ خاص شکل میں ڈھلا ہوا سونا وچاندی مقصود بالذات ہوتا ہے، دوسرا اس کے قائم مقام نہیں ہوسکتا، اسی طرح مالکیہ کا مذہب ہے کہ اس صورت میں بھی جب دونوں پگھلائے ہوئے ہوں یا ایک پگھلایا ہوا ہو اور دوسرا (برتن یا زیور کی شکل میں) ڈھلا ہوا ہو تو اگر پگھلائے ہوئے میں عاقدین کے جدا ہونے کے بعد یا جدا ہونے سے قبل لیکن مجلس کے اس قدر طویل ہونے کے بعد جس میں بیع صرف صحیح نہیں رہتی ہے، استحقاق نکل آئے (تو بیع باطل ہوگی) (۳) اور بطلان کے ساتھ بدل جائز نہیں ہوگا، اور ''مسکوک'' (ڈھلا ہوا) سے مراد ''مصوغ'' (گڑھا ہوا) کے بالمقابل ہے، لہذا اس میں سونے کا ڈلا، ٹوٹا ہوا برتن اور زیور بھی شامل ہوں گے۔

ب- عقد صحیح ہے، یہ حنفیہ کا مذہب اور امام احمد سے ایک روایت ہے اور مسکوک کے بارے میں اگر استحقاق، تفرق اور طول مجلس سے قبل ہو تو مالکیہ کا بھی قول ہے، اور معاملہ کرنے والے کے لئے بدل مستحق دینا جائز ہے اور یہ بدل دینا رضامندی کے طور پر ہوگا یا بالجبر؟ ہمارے علم میں کسی نے بالجبر کی صراحت نہیں کی، ہاں متاخرین مالکیہ نے اپنے یہاں دو طریقوں میں سے ایک طریقہ میں اس کی صراحت

(۱) الخرشی ۶/۱۵۲ شائع کردہ دار صادر۔
(۲) الدسوقی ۳/۶۶ شائع کردہ دار الفکر۔

(۱) المجموع ۱۰/۹۹ طبع المنیریہ۔
(۲) المغنی ۴/۵۰، ۵۱ طبع الریاض۔
(۳) الحطاب ۴/۳۲۶، ۳۲۷ طبع لیبیا۔

کی ہے، ان کے یہاں دوسرا طریقہ آپسی رضامندی والا ہے (۱)۔

ج۔ معین دراہم میں باطل ہے اور اس کے علاوہ میں باطل نہیں بشرطیکہ تفرق اور طول مجلس سے قبل ہو، یہ مالکیہ میں سے اشہب کا قول ہے (۲)۔

رہن رکھے ہوئے سامان کا استحقاق:

۱۷- اگر پورے متعین مرہون میں استحقاق نکل آئے تو رہن بالاتفاق باطل ہوجائے گا، اور اگر قبضہ سے قبل متعین مرہون میں استحقاق نکل آئے تو مرتہن کو اختیار ہے کہ دین والے عقد یعنی بیع وغیرہ کو فسخ کردے یا عقد کو برقرار رکھے اور دین بلا رہن کے باقی رکھے، اسی طرح مرتہن کو اس صورت میں بھی اختیار رہوگا جب استحقاق قبضہ کے بعد ہوا اور راہن نے اس کو دھوکہ دیا ہو، اور اگر دھوکہ نہ دیا ہوتو دین بلا رہن باقی رہے گا (۳)، اور اگر رہن رکھا ہوا سامان غیر معین ہو اور اس پر قبضہ کے بعد استحقاق نکل آئے تو راہن کو مجبور کیا جائے گا کہ اس کے بدلہ کوئی اور رہن لائے، راجح قول یہی ہے، اور غیر معین سامان میں قبضہ سے قبل استحقاق کا کوئی تصور نہیں (۴)۔

۱۸- اگر رہن رکھے ہوئے سامان کے کچھ حصہ میں استحقاق نکل آئے تو رہن کے باطل ہونے یا باقی رہنے کے بارے میں تین آراء ہیں:

الف۔ رہن صحیح ہے اور مرہون کا باقی حصہ پورے دین کے بدلہ میں رہن ہوگا، یہ مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا قول ہے (۵)۔

(۱) حاشیہ شبراملسی ۴/ ۲۰۳ طبع احمد کامل ۱۳۳۰ھ، المغنی ۴/ ۵۰، ۵۱، الحطاب ۴/ ۳۲۷ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۲) الحطاب ۴/ ۳۲۷۔

(۳) فتح القدیر ۸/ ۳۰۵ طبع اول بولاق، البدائع ۶/ ۱۴۱ طبع الجمالیہ، الدسوقی ۳/ ۲۵۸ طبع دار الفکر۔

(۴) الخرشی وحاشیۃ العدوی ۵/ ۲۵۸ طبع دار صادر، الشروانی علی التحفہ ۵/ ۶۳۔

(۵) الأم ۳/ ۱۹۸، الدسوقی ۳/ ۲۵۸، منح الجلیل ۳/ ۱۰۶، ۱۰۷ طبع لیبیا، نیل

ب۔ رہن باطل ہے، یہ حنفیہ کا قول ہے اگر باقی ان چیزوں میں سے ہو جن کا ابتداءً رہن رکھنا ان کے نزدیک جائز نہیں ہے مثلاً ایسا سامان ہو جو مشترک ہو اور رہن رکھنے والے کا حصہ متعین نہ ہو (۱)۔

ج۔ رہن استحقاق کے حصہ کے بقدر باطل ہوجائے گا اور مرہون کا باقی حصہ اس کے مقابل دین کے بدلہ رہن ہوگا، یہ مالکیہ میں سے ابن شعبان کا قول ہے، اور یہ حنفیہ کا قول ہے اگر باقی حصہ ان چیزوں میں ہو جس کا ابتداءً رہن رکھنا جائز ہو (۲)۔

مرتہن کے قبضہ میں استحقاق والے مرہون کا ضائع ہونا:

۱۹- اگر رہن رکھا ہوا سامان مرتہن کے قبضہ میں تلف ہوجائے پھر اس میں استحقاق نکل آئے تو تلف شدہ مرہون کا ضامن کون ہوگا؟ اس کے بارے میں علماء کی تین آراء ہیں:

الف۔ مستحق راہن یا مرتہن کو ضامن بنا سکتا ہے، اس لئے کہ ان میں سے ہر ایک نے زیادتی کی ہے، راہن کی زیادتی تو یہ ہے کہ اس نے مرتہن کے سپرد کردیا اور مرتہن کی زیادتی قبضہ کرنا ہے اور ضمان راہن پر طے ہے، لہذا اگر وہ ضمان دے تو دوسرے سے واپس نہیں لے گا اور اگر مرتہن ضمان دے تو راہن سے ضمان اور اپنا دین واپس لے گا، یہ حنفیہ وشافعیہ کا قول ہے، البتہ شافعیہ کے یہاں شرط ہے کہ مرتہن ناواقف ہو اور اگر واقف ہو تو ضمان دونوں پر طے ہے (۳)۔

ب۔ مستحق راہن یا مرتہن کو ضامن بنا سکتا ہے اور ضمان مرتہن پر طے ہے اگر وہ ضمان دے دے تو کسی سے واپس نہیں لے گا، یہ حنابلہ کا قول ہے، اگر مرتہن کو غصب کا علم ہو، اور اگر راہن ضمان دے تو

= اسنی المطالب ۲/ ص ۱۱۳ طبع بولاق، منتہی الارادات ۱/ ۴۰۵ طبع دار العروبہ۔

(۱) فتح القدیر ۸/ ۲۰۵ طبع بولاق، العنایہ علی الہدایہ ۸/ ۲۲۳، البدائع ۶/ ۱۵۱۔

(۲) منح الجلیل ۳/ ۷۰، فتح القدیر ۸/ ۲۰۵، العنایہ علی الہدایہ ۸/ ۲۲۳۔

(۳) فتح القدیر ۸/ ۲۲۳، ۲۲۴، البدائع ۶/ ۱۴۹، الشروانی علی التحفہ ۳/ ۲۹۰۔

مرتہن سے واپس لے گا اور اگر مرتہن کو غصب کا علم نہ ہو اور اس کی کوتاہی سے رہن تلف ہوگیا تو بھی یہی حکم ہے، اس لئے کہ ضمان اسی پر طے ہے اور اگر اس کی کوتاہی کے بغیر رہن تلف ہوجائے تو اس میں تین قول ہیں:

اول: مرتہن ضامن ہوگا اور اسی پر ضمان طے ہے، اس لئے کہ دوسرے کا مال اس کے ظالمانہ قبضہ میں ضائع ہوا۔

دوم: اس پر ضمان نہیں، اس لئے کہ اس نے امانت کے طور پر لاعلمی میں اس پر قبضہ کرلیا ہے، لہذا ضامن نہیں ہوگا جیسا کہ ودیعت میں (ضمان نہیں ہوتا) اس قول کے مطابق مالک صرف غاصب سے واپس لے گا۔

سوم: مالک جس کو چاہے ضامن بنادے اور ضمان غاصب پر طے ہے اگر غاصب ضمان دے دے تو کسی سے واپس نہیں لے گا اور اگر مرتہن ضمان دے تو غاصب سے واپس لے گا، اس لئے کہ اس نے دھوکہ دیا ہے، لہذا اسی سے واپس لے گا (۱)۔

ج: مستحق مرتہن کو ضامن بناسکتا ہے اگر استحقاق کے ظہور سے قبل مال تلف ہوا ہو اور اگر استحقاق کے بعد مستحق نے اس کو بلاعذر مرتہن کے ہاتھ میں چھوڑ دیا تو وہ ضامن نہ ہوگا، اس لئے کہ رہن رکھا ہوا سامان استحقاق کی وجہ سے رہن نہیں رہا اور مرتہن اس کا امین ہوگیا، اس لئے ضامن نہیں ہوگا، مالکیہ نے اس کی صراحت کی ہے (۲)۔

عادل کے فروخت کرنے کے بعد مرہون میں استحقاق:

۲۰ - اگر مرہون کو کسی عادل کے ہاتھ میں رکھ دیا جائے اور راہن اور مرتہن کی رضامندی سے وہ اس کو فروخت کرکے مرتہن کو قیمت دے دے پھر فروخت شدہ مرہون میں استحقاق نکل آئے تو کون واپس لے گا اور کس سے واپس لے گا اس سلسلہ میں فقہاء کی چند آراء ہیں:

الف۔ مستحق عادل یا راہن سے رجوع کرے گا، یہ حنفیہ کا قول ہے، اگر مبیع ہلاک ہوچکی ہو، اور اگر راہن اس کی قیمت کا ضمان دے دے تو بیع اور قبضہ صحیح ہے، اس لئے کہ ضمان کو ادا کرنے کی وجہ سے وہ مالک ہوگیا تو معلوم ہوا کہ اس نے اپنی ملکیت کو فروخت کیا ہے، اور اگر عادل ضمان دے تو اس کو اختیار ہے کہ راہن سے قیمت واپس لے، اس لئے کہ یہ اس کی طرف سے وکیل اور اس کے لئے کام کرنے والا ہے، لہذا جو تاوان اس نے دیا ہے اس کو اسی سے واپس لے گا، بیع نافذ ودرست ہوگی اور مرتہن کا اپنے دین کو وصول پانا درست ہوگا یا اگر عادل چاہے تو مرتہن سے واپس لے، اس لئے کہ ظاہر ہوچکا ہے کہ اس نے قیمت ناحق لی ہے، اور جب وہ واپس لے لے گا، تو مرتہن کا اس سے اپنے دین کو وصول پانا باطل ہوجائے گا، لہذا راہن سے اپنا دین واپس لے گا (۱)۔

اگر فروخت کردہ سامان باقی ہو تو مستحق اسے خریدار سے لے لے گا، اس لئے کہ اس نے اپنا مال بعینہ پالیا پھر مشتری عادل سے ثمن واپس لے گا، اس لئے کہ وہی عقد کرنے والا ہے، لہذا عقد کے حقوق اسی سے متعلق ہوں گے، کیونکہ وہ بیع کی اجازت کے بعد وکیل ہوگیا ہے، اور یہ بیع کے حقوق میں سے ہے، اس لئے کہ یہ حق اس کے لئے بیع کی وجہ سے ثابت ہے، اس نے تو ثمن اس لئے دیا تھا کہ اس کو محفوظ ملے اور وہ محفوظ نہیں رہا پھر عادل کو اختیار رہے چاہے تو راہن سے قیمت واپس لے، اس لئے کہ اسی نے اس کو اس ذمہ داری میں داخل کیا

---

(۱) المغنی ۴/ ۴۰۳ طبع الریاض۔

(۲) الخرشی ۵/ ۲۴۱۔ کمیٹی کی رائے یہ ہے کہ مالکیہ کی تصریح کل خلاف نہیں ہونی چاہئے۔

(۱) الہدایہ مع شرح فتح القدیر ۸/ ۲۲۳، ابن عابدین ۵/ ۳۲۶۔

ہے، لہذا اس کو اس سے آزاد کرانا بھی اس پر واجب ہوگا اور جب عادل راہن سے واپس لے لے تو مرتہن کا قبضہ درست ہوجائے گا، اس لئے کہ مقبوضہ چیز اس کے لئے محفوظ رہی اور اگر عادل چاہے تو مرتہن سے واپس لے، اس لئے کہ جب عقد ٹوٹ جائے گا تو ثمن باطل ہوجائے گا اور اس نے ثمن پر قبضہ کیا ہے، لہذا مجبوراً اس کے قبضہ کو توڑنا واجب ہوگا اور جب عادل مرتہن سے واپس لے لے تو مرتہن کا حق اپنی حالت پر لوٹ آئے گا، لہذا وہ راہن سے وصول کرے گا(۱)۔

ب۔ مشتری راہن سے رجوع کرے گا، اس لئے کہ مبیع اسی کی ہے، لہذا ذمہ داری بھی اسی پر ہوگی اور عادل سے وصول نہیں کرے گا اگر اس کو وکالت کا علم ہو اور اگر وکالت کا علم نہ ہو تو اس سے واپس لے گا، یہ حنابلہ کا مذہب ہے(۲)۔

ج۔ مستحق مرتہن سے قیمت واپس لے گا اور بیع جائز ہوگی اور مرتہن راہن سے واپس لے گا، یہ مالکیہ کا ایک قول ہے، اور ابن القاسم نے کہا ہے: راہن سے واپس لے گا الا یہ کہ وہ دیوالیہ ہو تو مرتہن سے واپس لے گا، مالکیہ کی یہ رائے اس وقت ہے جب سلطان ثمن کو مرتہن کے سپرد کرے، اس لئے کہ غیر سلطان عادل کے ضامن ہونے کے بارے میں مالکیہ کی کوئی صریح عبارت نہیں مل سکی (۳)۔

د۔ خریدار کو اختیار ہے کہ عادل سے واپس لے (بشرطیکہ عادل حاکم یا حاکم کی طرف سے اجازت یافتہ نہ ہو) یا راہن سے وصول کرے یا مرتہن سے واپس لے، اگر مرتہن نے قیمت وصول کرلی ہو، یہ شافعیہ کا قول ہے(۴)۔

(۱) سابقہ دونوں حوالے۔

(۲) مطالب اولی النہی ۳/ ۲۷۷، کشاف القناع ۳/ ۲۸۷، المغنی مع الشرح الکبیر ۴/ ۳۹۴۔

(۳) الحطاب ۵/ ۳۰۹، ۳۱۰۔

(۴) الشروانی علی التحفہ ۵/ ۸۵، نہایۃ المحتاج ۴/ ۲۷۰۔

دیوالیہ کی فروخت کردہ چیز میں استحقاق:

۲۱- مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا اتفاق ہے کہ اگر کسی دیوالیہ نے پابندی لگنے سے قبل کوئی چیز فروخت کردی اور اس میں استحقاق نکل آیا تو خریدار تقسیم کو ختم کیے بغیر قرض خواہوں کے ساتھ شریک ہوگا اگر قیمت تلف ہوچکی ہو اور اس کا لوٹانا دشوار ہو اور اگر ثمن تلف نہ ہوا ہو تو خریدار اس کا زیادہ حق دار ہے۔

اگر حاکم کے فروخت کرنے کے بعد کسی چیز میں استحقاق نکل آئے تو ثمن کے بارے میں دوسرے قرض خواہوں کے مقابلہ میں خریدار کو مقدم کیا جائے گا، مالکیہ وشافعیہ نے اس کی صراحت کی ہے اور شافعیہ کے یہاں ایک قول یہ ہے کہ قرض خواہوں کے ساتھ وہ حصہ دار ہوگا(۱)۔

امام ابوحنیفہ کے نزدیک اس مسئلہ کا کوئی تصور ممکن نہیں، اس لئے کہ وہ دیوالیہ ہونے کی وجہ سے پابندی کو جائز نہیں سمجھتے، البتہ صاحبین کے قول پر اس کا تصور ممکن ہے، اس لئے کہ وہ کچھ شرائط کے ساتھ دیوالیہ پر پابندی کے قائل ہیں، لیکن ہمارے علم میں حنفیہ نے خاص طور پر اس مسئلہ کو صاحبین کے قول پر تفریع کرتے ہوئے ذکر نہیں کیا ہے۔

صلح میں استحقاق:

۲۲- حنفیہ وحنابلہ اقرار یا انکار یا سکوت کے ساتھ صلح کرنے میں فرق کرتے ہیں، چنانچہ اگر اقرار کے ساتھ صلح ہو تو وہ ان کے نزدیک دونوں صلح کرنے والوں کے حق میں بیع کے درجہ میں ہے، اور مبیع میں

(۱) الزرقانی علی خلیل ۵/ ۲۷۴، الدسوقی ۳/ ۲۷۴ طبع مصطفی الحلبی، روضۃ الطالبین ۴/ ۱۴۴، کشاف القناع ۳/ ۴۳۳ طبع انصار السنۃ المحمدیہ ابن عابدین ۵/ ۹۲ طبع اول بولاق، السراج الوہاج/ ص ۲۲۵ طبع مصطفی الحلبی۔

استحقاق کا حکم گذر چکا ہے۔

اور اگر صلح انکار یا سکوت کے ساتھ ہو تو یہ مدعی کے حق میں معاوضہ ہے، اور مدعا علیہ کے حق میں قسم اور نزاع کو ختم کرنے کا فدیہ ہے، اور اس بنیاد پر اگر سارے بدلِ صلح میں استحقاق نکل آئے، تو صلح باطل ہو جائے گی، اور مدعی دوبارہ مقدمہ کرے گا، اور اگر بعض میں استحقاق نکلے، تو اس بعض میں مدعی دوبارہ مقدمہ کرے گا۔

اور اگر اس شئی میں استحقاق نکل آئے جس کے بدلہ میں صلح ہوئی ہے، تو مدعا علیہ مدعی سے کل یا بعض بدل واپس لے گا، اس لئے کہ مدعی نے ناحق طور پر بدل لیا ہے، لہذا اس کا مالک اس کو واپس لے سکتا ہے (۱)۔

مالکیہ کے یہاں اگر صلح اقرار کے ساتھ ہو اور بدلِ صلح میں استحقاق نکل آئے تو مدعی عین مدعا بہا کو اگر وہ باقی ہو واپس لے گا اور اگر وہ موجود نہ ہو تو اس کا عوض یعنی قیمت واپس لے گا اگر وہ ذوات القیم میں سے ہو، اور مثل واپس لے گا اگر وہ مثلی ہو...... اور اگر صلح انکار کے ساتھ ہو اور بدلِ صلح میں استحقاق نکل آئے تو علی الاطلاق عوض واپس لے گا اور بعینہ اس چیز کو واپس نہیں لے گا اگر چہ موجود ہو۔

جس چیز کے بارے میں صلح کی گئی جو محل نزاع ہے اگر اس میں استحقاق نکل آئے اور صلح انکار کے ساتھ ہو تو مدعا علیہ نے مدعی کو جو کچھ دیا ہے اس سے واپس لے گا اگر موجود ہو، اور اگر فوت ہو چکی ہو تو اس کی قیمت لے گا اگر ذوات القیم میں سے ہو، اور مثل واپس لے گا اگر مثلی ہو، اور اگر صلح اقرار کے ساتھ ہو تو اقرار کرنے والا مدعی سے کچھ واپس نہیں لے گا، کیونکہ اس نے اعتراف کیا ہے کہ وہ اس کی ملکیت ہے اور جس چیز میں استحقاق نکلا ہے اس کو اس نے مدعی سے ظلماً لیا ہے (۲)۔

شافعیہ کے نزدیک صلح اقرار کے ساتھ ہی ہو سکتی ہے، اور اگر بدلِ صلح میں استحقاق نکل آئے اور وہ معین ہو تو صلح باطل ہوگی، خواہ کل میں استحقاق نکلے یا بعض میں، اور اگر بدلِ صلح غیر معین ہو یعنی ذمہ سے متعلق ہو اور واجب ہو تو مدعی اس کا بدل لے گا اور صلح فسخ نہیں ہوگی (۱)۔

قتل عمد سے صلح کے عوض میں استحقاق:

۲۳- قتل عمد سے مال پر صلح صحیح ہے اگر اس عوض میں استحقاق نکل آئے تو صلح باطل نہیں ہوگی بلکہ حق دار استحقاق والے سامان کا عوض لے گا، یہ حنفیہ مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک ہے اور شافعیہ کے نزدیک جنایت کا تاوان واپس لے گا (۲)۔

ضمانِ درک:

۲۴- بعض فقہاء نے کہا ہے: ضمانِ درک عرفاً ضمانِ استحقاق میں استعمال ہوتا ہے اور اس کی صورت یہ ہے کہ مبیع میں استحقاق کے وقت ثمن کا ضامن ہو، اور بعض فقہاء نے اس کو "ضمانِ عہدہ" کی ایک قسم بتایا ہے اور بعض نے کہا: ضمانِ درک اور ضمان عہدہ ایک ہیں (۳)۔

فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ مبیع میں استحقاق کے وقت ثمن کا ضمان جائز ہے، کیونکہ اس کی ضرورت پڑتی ہے مثلاً کسی اجنبی کی مبیع، یا اس کی قیمت میں اگر استحقاق نکل آئے تو وہ تلاش کرنے پر

---

(۱) ردالمحتار ۴/ ۴۷۴، الاختیار ۲/ ۶۹، المغنی ۴/ ۵۴۶، الانصاف ۵/ ۲۴۷، کشاف القناع ۳/ ۳۹۳۔

(۲) الزرقانی علی خلیل ۶/ ۹، الدسوقی ۳/ ۳۰۷۔

(۱) شرح الروض ۲/ ۲۱۸، روضۃ الطالبین ۴/ ۲۰۳۔

(۲) الزرقانی علی خلیل ۶/ ۱۶۸، الدسوقی ۳/ ۳۷۱، القواعد لابن رجب ۲/ ۴، مطالب اولی النہی ۳/ ۱۸۸، شرح الروض ۴/ ۴۵، البحر الرائق ۷/ ۲۸۰۔

(۳) فتح القدیر ۵/ ۴۳۵، ابن عابدین ۴/ ۲۸۱، القلیوبی ۲/ ۳۲۵، المغنی ۴/ ۵۹۵، منح الجلیل ۳/ ۲۴۹، الزرقانی علی خلیل ۵/ ۱۳۹۔

نہیں ملے گا (۱)۔

ضمان درک پر تفصیلی بحث کے لئے دیکھئے اصطلاح: "ضمانِ درک"۔

شفعہ میں استحقاق:

۲۵ - اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ اگر شفعہ والی جائداد میں استحقاق نکل آئے تو شفعہ باطل ہوگا اور جس نے ثمن لیا ہے شفیع اس سے واپس لے گا اور انجام کار ضمان بائع پر ہوگا (۲)۔

اگر اس قیمت میں استحقاق نکل آئے جس پر پہلی بیع ہوئی ہے تو اس کے بارے میں فقہاء کی دو مختلف آراء ہیں:

الف ۔ اول: بیع اور شفعہ دونوں باطل ہیں: یہ حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا قول ہے اور مالکیہ کے یہاں بھی غیر راجح قول ہے اگر ثمن معین ہو، اس لئے کہ مالک نے اس کی اجازت نہیں دی ہے، اور شفیع نے جو کچھ دیا ہے اس کا مثل واپس لے گا اور یہی مالکیہ کا قول ہے، جب کہ استحقاق شفعہ لینے سے پہلے ہو اور یہ کہ ثمن نقد نہ ہو (۳)۔

ب ۔ دوم: شفعہ صحیح ہے، یہ مالکیہ کا قول اور یہی راجح مذہب ہے اگر استحقاق شفعہ میں لینے کے بعد ہو اور فروخت کنندہ شفعہ کی قیمت واپس لے گا نہ کہ استحقاق والی چیز کی قیمت اِلا یہ کہ استحقاق والی چیز نقد ہو تو اس کا مثل واپس لے گا۔

اگر ثمن معین نہ ہو تو بیع و شفعہ دونوں بالاتفاق صحیح ہیں (مثلاً ثمن

---

(۱) سابقہ مراجع، حاشیہ ابو سعود علی المکمر ۲/ ۸ طبع اول، البحر الرائق ۶/ ۲۳۷ طبع العلمیہ۔

(۲) ابن عابدین ۴/ ۲۰۲، المبسوط ۱۴/ ۱۴۸، فتح القدیر ۸/ ۳۴۳ طبع دار احیاء التراث العربی، الزرقانی علی خلیل ۶/ ۱۸۹، المہذب ۱/ ۳۹۰ طبع مصطفیٰ الحلبی، کشاف القناع ۴/ ۱۸۹ طبع انصار السنۃ المحمدیہ، الانصاف ۶/ ۲۹۰۔

(۳) ابن عابدین ۴/ ۲۰۱، ۲۰۲، الفتاوی البزازیہ ۵/ ۳۴۳، الزرقانی علی خلیل ۶/ ۱۹۱، الحطاب ۵/ ۳۲۶، المدونہ ۵/ ۴۳۳، الدسوقی ۳/ ۴۹۵۔

ذمہ میں لے کر خریداری کی اور اس کے بدلہ میں کچھ دیا اور اس دی ہوئی چیز میں استحقاق نکل آیا) اور بیع اور شفعہ کے صحیح ہونے پر شفعہ کے ذریعہ لینے کی صورت میں ثمن کے بدلہ میں اس کے قائم مقام کوئی چیز دے گا (۱)۔

اگر معین قیمت کے کچھ حصہ میں استحقاق نکل آئے تو اس میں بیع شافعیہ وحنابلہ کے یہاں باطل ہوگی اور باقی میں شافعیہ کے یہاں صحیح ہے اور اس میں حنابلہ کے یہاں صفقہ کی تفریق میں دو روایتوں کی بنیاد پر اختلاف ہے (۲)۔

اگر شفیع نے ایسا بدل ادا کیا جس میں استحقاق نکل آیا تو شافعیہ ومالکیہ کے نزدیک اس کا حق شفعہ باطل نہیں ہوگا اور شافعیہ نے مزید کہا ہے کہ اگر چہ معلوم ہو کہ اس میں دوسرے کا حق ہے، اس لئے کہ اس نے طلب کرنے اور لینے میں کوتاہی نہیں کی، خواہ لیا معین یا غیر معین ثمن کے ذریعہ ہو اور اگر معین کے ذریعہ ہو تو نئی تملیک کی ضرورت ہوگی (۳)۔

مساقات میں استحقاق:

۲۶ - حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا اس پر اتفاق ہے کہ درختوں میں استحقاق کی وجہ سے عقد مساقات فسخ ہو جاتا ہے اور اس صورت میں مزدور کے لئے پھل میں کوئی حق نہیں ہے، اس لئے کہ اس نے مالک کی اجازت کے بغیر کام کیا ہے۔

جس کے ساتھ معاملہ ہوا ہے اس کے ذمہ مزدور کے لئے اجرت مثل ہوگی، البتہ اجرت کے واجب ہونے کے لئے حنفیہ کے یہاں

---

(۱) الجمل علی المنہج ۳/ ۵۰۸، شرح الروض ۲/ ۳۵۰، ۳۷۱، المغنی ۵/ ۳۳۸، ۳۳۹۔

(۲) شرح الروض ۲/ ۳۷۱، الانصاف ۶/ ۲۹۰۔

(۳) الجمل علی المنہج ۳/ ۵۰۸، الکافی ۲/ ۸۸۲ شائع کردہ مکتبۃ الریاض۔

پھل کا ظاہر ہونا شرط ہے، لہذا اگر پھل ظاہر ہونے سے قبل درختوں میں استحقاق نکل آیا تو اس کے لئے اجرت نہیں ہوگی اور شافعیہ نے کہا ہے: استحقاق سے ناواقفیت کی حالت میں وہ اجرت کا مستحق ہے، اس لئے کہ اس کے ساتھ معاملہ کرنے والے نے اس کو دھوکہ دیا ہے، لہذا اگر اس کو علم ہو تو اس کو اجرت نہیں ملے گی (۱)۔

اگر درخت پر پھل آنے کے بعد زمین میں استحقاق نکل آیا تو سب مستحق کے لئے ہیں (زمین درخت اور پھل) اور جس نے مزدور کے ساتھ معاملہ کیا ہے مزدور اس سے اپنے عمل کی اجرت مثل وصول کرے گا۔

مالکیہ نے کہا ہے: حق دار کو اختیار ہے کہ مزدور کو باقی رکھے یا عقد کو فسخ کردے، اگر فسخ کرتا ہے تو اس کو اس کے کام کی اجرت دے گا (۲)۔

استحقاق کے بعد تلف شدہ درختوں اور پھلوں کے ضمان کا حکم باب ضمان میں دیکھا جائے۔

اجارہ میں استحقاق

کرایہ پر لی گئی چیز میں استحقاق:

۲۷- کرایہ پر لی گئی چیز میں استحقاق کی صورت میں فقہاء کا اختلاف ہے۔ کچھ حضرات فرماتے ہیں کہ اجارہ باطل ہے، جب کہ بعض حضرات کہتے ہیں کہ مستحق کی اجازت پر موقوف ہوگا، پہلا قول شافعیہ وحنابلہ کا اور دوسرا قول حنفیہ ومالکیہ کا ہے اور ہوسکتا ہے کہ یہ حنابلہ کا بھی ایک قول ہو، اس وجہ سے کہ ان کے نزدیک فضولی کی بیع جائز اور

(۱) ابن عابدین ۵/۱۸۱، الفتاوی الہندیہ ۵/۲۵۶، ۲۸۳، شرح الروض ۴/۴۰۰، القلیوبی ۳/۶۶، المغنی ۵/۴۱۵، الفتاوی الہندیہ ۵/۲۸۳۔

(۲) الزرقانی علی خلیل ۶/۲۴۴، الدسوقی ۳/۵۴۶ طبع دار الفکر۔

مالک کی اجازت پر موقوف ہوتی ہے (۱)۔

اسی طرح اجرت کا مستحق کون ہوگا اس کے بارے میں بھی فقہاء کی تین مختلف آراء ہیں:

الف۔ اجرت عقد کرنے والے کو ملے گی، یہ حنفیہ کا قول ہے اگر اجازت فائدہ اٹھا لینے کے بعد ہو اور اس صورت میں اجازت کا اعتبار نہیں (۲)۔ اور یہی مالکیہ کا قول ہے اگر استحقاق مدت کے بعد ہو (۳) اسی طرح شافعیہ کا قول بھی یہی ہے اگر کرایہ پر لی گئی چیز غصب شدہ نہ ہو، اس لئے کہ وہ بظاہر ملکیت کی وجہ سے مستحق ہوا ہے (۴)۔

ب۔ اجرت مستحق کو ملے گی، یہ حنابلہ کا قول ہے اور یہی حنفیہ کا قول ہے اگر اجازت فائدہ اٹھا لینے سے قبل ہو اور امام ابو یوسف کے قول کے مطابق کچھ فائدہ اٹھا لینے کے بعد بھی یہی حکم ہے، اور یہی شافعیہ کا قول ہے اگر کرایہ پر دی گئی چیز غصب شدہ ہو اور کرایہ دار کو غصب کا علم نہ ہو (۵)۔

شافعیہ کے نزدیک مالک غاصب یا کرایہ دار سے وہ منفعت واپس لے گا جو اس نے حاصل کی ہے، اور انجام کار ضمان کرایہ دار پر ہوگا، اگر اس نے فائدہ اٹھا لیا ہے، لیکن اگر اس نے فائدہ نہیں اٹھایا ہے تو آخر کار ضمان کرایہ پر دینے والے دھوکہ باز پر ہوگا (۶)۔

(۱) الفتاوی الہندیہ ۴/۴۳۶، الحطاب مع التاج والاکلیل ۵/۲۹۶، الجمل علی المنہج ۵/۴۳۰، الشروانی علی التحفہ ۶/۱۰ ۳۳، المجموع ۹/۲۶۱، المغنی ۵/۴۷۵، الانصاف ۶/۴۳۳ طبع اول، الروائد ص ۴۹۰ طبع السلفیہ۔

(۲) الفتاوی الہندیہ ۴/۴۳۶۔

(۳) التاج والاکلیل ۵/۲۹۶۔

(۴) الشروانی علی التحفہ ۶/۱۰ ۳۳، الجمل علی المنہج ۵/۴۳۰، المجموع ۹/۲۶۱۔

(۵) الانصاف ۶/۴۷، ۱۸۱، الفتاوی الہندیہ ۴/۴۳۶، شرح الروض ۲/۴۳۱، ۳۶۱۔

(۶) الام ۳/۲۵۷۔

حنابلہ کے یہاں بھی مستحق ان دونوں سے وصول کرے گا اور انجام کار ضمان کرایہ دار پر ہوگا(۱)، اور ''المواہب السنیہ'' میں ہے: موقوف زمین جس میں حق نکل آیا ہے اگرنگراں نے اس کو کرایہ پر دیا اور اس کی اجرت لے کر مستحقین میں صرف کردی تو مالک کرایہ دار سے وصول کرے گا، نگراں سے نہیں، اور کرایہ دار اس سے واپس لے گا جس نے اس کے دراہم لئے ہیں (۲)۔

ج۔ سابقہ اجرت عقد کرنے والے کو اور اگلی اجرت حق دار کو ملے گی، یہ مالکیہ کا قول ہے اور حنفیہ میں محمد بن حسن کا بھی یہی قول ہے، امام محمد کے نزدیک عقد کرنے والا نقصان کے ضمان کے بعد اپنے حصہ کو صدقہ کردے گا(۳) اور مالکیہ کے یہاں ''سابقہ اجرت'' سے مراد استحقاق کا فیصلہ ہونے سے قبل کی اجرت ہے (۴)۔

کرایہ پر لی گئی استحقاق والی چیز کا تلف ہونا:

۲۸- اگر کرایہ پر لی ہوئی چیز ہلاک ہوجائے یا اس میں کوئی نقص پیدا ہوجائے پھر ظاہر ہو کہ اس میں کسی کا حق ہے تو مستحق کرایہ پر لینے والے یا کرایہ پر دینے والے کو ضامن بنا سکتا ہے اور انجام کار ضمان کرایہ پر دینے والے پر ہوگا، یہ حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے یہاں ہے (۵)۔

شافعیہ وحنابلہ کے یہاں غصب کے دن سے ہلاک ہونے کے دن تک کی اعلی قیمت وصول کرے گا، کیونکہ جس حالت میں اس کی قیمت میں اضافہ ہوا ہے اس میں وہ غصب شدہ تھی، اس لئے اضافہ مالک کا ہوگا اور اس کا ضمان غاصب پر ہوگا(۱)۔

مالکیہ نے کہا ہے: مستحق کرایہ دار سے وصول کرے گا اگر اس کی طرف سے تعدی پائی جائے، لیکن اگر اس نے جائز کام کیا ہو اور اس کی طرف سے تعدی نہ پائی جائے تو اس سے وصول نہیں کرے گا، لہذا اگر گھر کرایہ پر لیا، پھر اس کو منہدم کردیا اور اس کے بعد کوئی حق دار ظاہر ہوا تو مستحق ملبے کو لے گا اگر اس کو موجود پائے، اور گرانے والے سے گرانے کی قیمت لے سکتا ہے یعنی گرانے کی وجہ سے تعمیر کا جو نقصان ہوا ہے اس کی قیمت لے گا (۲)۔

اجرت میں استحقاق:

۲۹- حنفیہ کے نزدیک اگر اجرت میں استحقاق نکل آئے تو یا تو اجرت مثلی ہوگی یا قیمی ہوگی، اگر اجرت قیمی ہو اور اس میں استحقاق نکل آئے تو اجارہ باطل ہوگا اور اس میں منفعت کی قیمت (اجرت مثل) واجب ہوگی نہ کہ بدل کی قیمت، اور اگر اجرت مثلی ہو تو اجارہ باطل نہیں ہوگا، اور مثل واجب ہوگا، لہذا اگر کسی کو دس درہم اجرت کے طور پر دیئے اور اس میں حق نکل آیا تو اسی جیسے دس درہم دینا ضروری ہوگا، نہ کہ منفعت کی قیمت (۳)۔

مالکیہ نے کہا ہے: اگر اجارہ پر دینے والے کے قبضہ میں معینہ اجرت مثلاً جانور وغیرہ میں استحقاق نکل آئے اور استحقاق کا ثبوت کرایہ کی زمین جوتنے سے پہلے ہو یا کاشت سے پہلے ہو تو اجارہ بالکلیہ فسخ ہوجائے گا اور زمین والا زمین لے لے گا، اور اگر جوتنے یا بونے کے بعد استحقاق نکلا تو کرایہ پر دینے والے اور کرایہ پر لینے

---

(۱) شرح منتہی الارادات ۲/ ۴۱۳۔
(۲) المواہب السنیہ بہامش الاشباہ والنظائر للسیوطی رص ۳۵۵، ۳۵۶ طبع التجاریہ۔
(۳) الفتاوی الہندیہ ۴/ ۴۳۶، التاج والاکلیل ۵/ ۳۰۰۔
(۴) الخرشی ۶/ ۱۵۴۔
(۵) البحر الرائق ۷/ ۳۲۱، ۳۲۲ طبع العلمیہ، الام ۳/ ۲۵۷، شرح الروض ۲/ ۳۳۱، مطالب اولی النہی ۳/ ۱۸۸، کشاف القناع ۴/ ۸۶، الانصاف ۶/ ۲۷۳، قواعد ابن رجب رص ۶۸، ۱۵۴، شرح منتہی الارادات ۲/ ۴۱۳۔

(۱) شرح الروض ۲/ ۳۶۱، شرح منتہی الارادات ۲/ ۴۱۳، المغنی ۵/ ۴۷۹ طبع الریاض، القلیوبی ۳/ ۱۸۱۔
(۲) التاج والاکلیل ۵/ ۳۰۳۔
(۳) الفتاوی البزازیہ ۵/ ۳۸۴، جامع الفصولین ۱/ ۱۶۳۔

والے کے درمیان اجارہ فسخ نہیں ہوگا، اور اس حالت میں اگر مستحق اپنا مال کرایہ پر دینے والے سے لے لے اور اجارہ کو منظور نہ کرے تو کرایہ دار کے ذمہ کرایہ پر دینے والے کے لئے اجرت مثل ہوگی، اور زمین اس کے لئے باقی رہے گی جیسا کہ پہلے تھی۔

اور اگر مستحق اپنا مال کرایہ پر دینے والے سے نہ لے بلکہ اس کو اس کے لئے چھوڑ دے اور اجارہ منظور کر لے تو اگر کرایہ دار کو اس کے کاشت کی اجرت دے دے تو اجارہ کی مدت کے دوران اس کو زمین سے فائدہ اٹھانے کا حق ہوگا اور اگر مستحق جوتنے کی اجرت دینے سے انکار کرے تو کرایہ دار سے کہا جائے گا کہ مستحق کو زمین کی اجرت دے دو اور تمہارے لئے اس کی منفعت ہوگی، اگر وہ دے دیتا ہے تو قصہ تمام ہے ورنہ اس سے کہا جائے گا کہ زمین مدتِ اجارہ میں جوتنے کے معاوضہ کے بغیر مفت اس کے سپرد کرو۔

اگر اجرت غیر معین چیز ہو مثلاً نقود، کیلی، یا وزنی چیز اور اس میں استحقاق نکل آیا تو اجارہ فسخ نہیں ہوگا، خواہ استحقاق جوتنے سے قبل ہو یا اس کے بعد، اس لئے کہ اس کا عوض اس کے قائم مقام ہوگا (۱)۔

جس زمین میں کرایہ دار کا درخت یا مکان ہے اس میں استحقاق:

۳۰- اگر کرایہ کی زمین میں جس میں کرایہ دار نے درخت لگا دئے تھے استحقاق نکل آیا تو درخت کو اکھاڑنے اور اس کو باقی رکھتے ہوئے اس کے مالک ہوجانے کے بارے میں فقہاء کی تین مختلف آراء ہیں:

اول: مستحق بلا معاوضہ درخت کو اکھاڑ سکتا ہے، یہ قول حنفیہ کا ہے لیکن مدت اجارہ کے پوری ہونے کے بعد میں اور شافعیہ کا بھی قول ہے نیز شافعیہ نے کہا ہے: مالک کو یہ حق نہیں کہ قیمت دے کر درخت کا مالک بن جائے یا اجرت دے کر اس کو باقی رکھے، اس لئے کہ غاصب اس کو اکھاڑ سکتا ہے (۱)۔

حنفیہ کے نزدیک کرایہ دار کرایہ پر دینے والے سے اکھڑی ہوئی حالت میں درخت کی قیمت کا تاوان لے گا، اور شافعیہ کے نزدیک کرایہ دار غاصب سے تاوان لے گا، کیونکہ اس نے عقد کا آغاز صحیح سالم ہونے کے خیال سے کیا ہے۔

دوم: مستحق کو حق ہے کہ کھڑے رہنے کی حالت میں درخت کی قیمت کے بدلہ درخت کا مالک ہوجائے، یہ مالکیہ کا قول ہے اگر مستحق مدت کے گزرنے سے قبل اجارہ کو فسخ کردے اور اس کو یہ حق نہیں کہ درخت اکھاڑ دے یا اکھڑی ہوئی حالت کی اس کی قیمت دے، اس لئے کہ کرایہ دار نے ایک قسم کے شبہ کی بنا پر درخت لگایا ہے، اور اگر مستحق کھڑے رہنے کی حالت میں درخت کی قیمت دینے سے انکار کرے تو کرایہ دار سے کہا جائے گا اس کو زمین کی قیمت دے دو اور اگر وہ انکار کرے تو دونوں شریک ہوں گے (۲)، کرایہ دار درخت کی قیمت کے ساتھ اور مستحق اپنی زمین کی قیمت کے ساتھ، اور اگر مدت کے گذرنے کے بعد اجازت دے تو اکھڑی ہوئی حالت میں درخت کی قیمت دے گا اور اکھاڑنے کی اجرت وضع کر لے گا (۳)۔

سوم: حق دار کرایہ دار کو وہ اخراجات جو درخت لگانے میں اس کی طرف سے ہوئے ہیں ادا کرکے درخت کا مالک ہوگا، حنابلہ کے یہاں اسی کی صراحت ہے اور یہی قاضی اور ان کے موافقین کا راجح قول ہے اگر درخت غاصب کے لگانے کی طرح لگایا ہے، اور ان کا ایک دوسرا قول یہ ہے کہ درخت کرایہ دار کا ہوگا اور اس کے ذمہ زمین والے کے لئے اجرت ہوگی اور وہ کرایہ پر دینے والے سے وصول

(۱) حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۴۶۲، الخرشی ۶/ ۱۵۲۔

(۱) الفتاوی البزازیہ ۵/ ۳۳۴، شرح الروض ۲/ ۳۵۹۔
(۲) الخرشی ۶/ ۱۵۵، الروضۃ ۵/ ۴۷، حاشیۃ القلیوبی علی المحلی ۳/ ۳۹۔
(۳) مرجع سابق۔

کرے گا(۱)، اور تعمیر کرنا فقہاء مذاہب اربعہ کے یہاں درخت لگانے کی طرح ہے(۲)۔

ہلاک ہونے کے بعد ہبہ میں استحقاق:

۳۱-ہلاک شدہ ہبہ میں استحقاق کے بارے میں علماء کے دو نقطۂ نظر ہیں:

الف۔ مستحق کو اختیار ہے کہ ہبہ کرنے والے سے وصول کرے یا جس کو ہبہ کیا گیا ہے اس سے رجوع کرے، ہبہ کرنے والے سے وصول اس لئے کرے گا کہ وہی اس کے مال کے ہلاک ہونے کا سبب ہے اور جس کو ہبہ کیا گیا ہے اس سے اس لئے وصول کرے گا کہ وہی اس کو ختم کرنے والا ہے، یہ مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا قول ہے، البتہ مالکیہ نے موہوب لہ سے رجوع اس وقت قرار دیا ہے جب کہ واہب سے رجوع کرنا دشوار ہو اور موہوب لہ کو اس کی آمدنی میں سے اس کے عمل اور محنت و تدبیر کی قیمت ملے گی، لہذا اگر واہب سے وصول کرے تو اس کے لئے موہوب لہ پر کچھ نہیں ہوگا، مالکیہ اور شافعیہ نے اس کی صراحت کی ہے اور اگر موہوب لہ سے وصول کرے تو حنابلہ کے نزدیک وہ واہب سے وصول کرے گا، صاحب ''کشاف القناع'' نے یہی ایک قول ذکر کیا ہے اور ابن رجب نے اسی کو مشہور کہا ہے، اس لئے کہ وہ اس معاملہ میں اس شرط کے ساتھ داخل ہوا ہے کہ وہ کسی چیز کا ضامن نہیں ہوگا، لہذا اس کو دھوکہ دیا گیا ہے، اور شافعیہ کے یہاں اختلاف اس صورت میں بھی ہے جب موہوب لہ واہب سے وصول کرے، اور ایک قول ہے کہ واہب سے وصول نہیں کرے گا، اس لئے کہ واہب نے اس سے عوض نہیں لیا کہ وہ اپنے

(۱) قواعد ابن رجب رص ۱۵۴۔

(۲) التاج والاکلیل ۵/ ۳۰۰، شرح الروض ۲/ ۳۵۶، ۳۶۱، الفتاوی البزازیہ ۵/ ۳۳۵، الخرشی ۶/ ۱۵۵، قواعد ابن رجب رص ۱۵۴۔

عوض کو واپس لے، البتہ واہب ایسا شخص ہے جس نے اس کو ایسی چیز میں دھوکہ دیا ہے جس کے نہ قبول کرنے کا اس کو حق تھا۔

ب۔ واہب کے بجائے موہوب لہ سے وصول کرے گا، یہ حنفیہ کا قول ہے، اس لئے کہ ہبہ عقد تبرع ہے اور واہب اس کو اپنے لئے کرنے والا نہیں ہے، لہذا موہوب لہ سلامتی کا مستحق نہیں اور نہ ہی اس کی وجہ سے دھوکہ دہی ثابت ہوگی نیز اس لئے کہ موہوب لہ اپنے لئے قبضہ کرتا ہے(۱)۔

موصی بہ (جس چیز کی وصیت کی گئی) میں استحقاق:

۳۲-موصی بہ میں استحقاق کی وجہ سے وصیت باطل ہوجاتی ہے، اگر بعض میں استحقاق ہو تو باقی میں وصیت باقی رہتی ہے، اس لئے کہ موصی بہ وصیت کرنے والی کی ملکیت سے نکلنے کی وجہ سے باطل ہوجاتی ہے، اور استحقاق کی وجہ سے یہ ظاہر ہوگیا کہ اس نے غیر مملوک مال کی وصیت کی ہے اور غیر مملوک مال کی وصیت باطل ہے(۲)۔

مہر میں استحقاق:

۳۳-فقہاء کا اتفاق ہے کہ مہر میں استحقاق کی وجہ سے نکاح باطل نہیں ہوتا، اس لئے کہ مہر نکاح کی صحت کی شرط نہیں لیکن استحقاق کی صورت میں بیوی کے لئے کیا واجب ہوگا اس میں فقہاء کے دو مختلف نقطۂ نظر ہیں:

اول: ذوات القیم میں سے ہو تو قیمت، اور مثلی ہو تو مثل وصول

(۱) الام ۳/ ۲۵۷، البحر الرائق ۷/ ۲۲۱ طبع العلمیہ، التاج والاکلیل ۵/ ۲۹۱، المدونہ ۵/ ۳۶۱ شائع کردہ دار صادر، کشاف القناع ۴/ ۸۴، قواعد ابن رجب رص ۲۱۶۔

(۲) العنایہ علی الہدایہ بہامش تکملہ فتح القدیر ۸/ ۴۹۸، الشرح الکبیر لابن ابی عمر ۶/ ۵۲۶، المغنی ۶/ ۵۷ طبع اول المنار، جواہر الاکلیل ۲/ ۳۱۸، ۳۲۲۔

کرے گی، یہ حنفیہ وحنابلہ کا مذہب اور شافعیہ کا ایک قول ہے، اور مالکیہ بھی مثلی میں علی الاطلاق ان کے ساتھ ہیں اور ذوات القیم میں اگر معین ہو لیکن اگر ذوات القیم میں سے ہو اور موصوف ہو، ذمہ میں واجب ہو، حالات وصفات معین ہوں خود ذات نہیں) تو عورت مثل واپس لے گی (۱)۔

دوم: مہر مثل وصول پائے گی، یہ شافعیہ کا قول ہے (۲)۔

عوضِ خلع میں استحقاق:

۳۴- مذاہب مشہورہ کے فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ خلع کے عوض میں استحقاق کی وجہ سے خلع باطل نہیں ہوتا (۳)، البتہ استحقاق کی صورت میں شوہر کے لئے کیا واجب ہوگا اس کے بارے میں ان کے دو مختلف نقطۂ نظر ہیں:

اول: قیمت یا مثل کا وصول کرنا: یہ حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے، اس لئے کہ طے شدہ عوض کا دینا دشوار ہے باوجودیکہ اس کی سپردگی کا متقاضی سبب جو کہ خلع ہے موجود ہے، کیونکہ خلع مکمل ہونے کے بعد نا قابل فسخ ہے (۴)، البتہ حنابلہ نے کہا ہے: قیمت واپس لے گا اگر عوض قیمی ہو اور مثل لے لے گا اگر مثلی ہو، اور مالکیہ نے کہا ہے: قیمت واجب ہے اگر معین ہو، اور اگر موصوف ہو (یعنی ادھار ہو مگر اس کے احوال معین ہوں) تو اس میں مثل واجب ہے (۱)۔

دوم: عورت مہر مثل کے ساتھ بائنہ ہوگی، یہ شافعیہ کا قول ہے (۲)، اس لئے کہ عوض کے فاسد ہونے کی صورت میں اسی کا اعتبار ہے۔

قربانی کے جانور میں استحقاق:

۳۵- حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے یہاں اگر قربانی کے جانور میں استحقاق نکل آئے تو نہ ذبح کرنے والے کی طرف سے کافی ہے اور نہ ہی مستحق کی طرف سے، البتہ اگر مالک ذبح کرنے والے کو قیمت کا ضامن بنادے اور اس سے ضمان لے لے تو یہ صورت حنفیہ کے یہاں مستثنی ہے، اور ذبح کرنے والے کی طرف سے قربانی ہوجائے گی۔

بدل کے لازم ہونے کے بارے میں حنفیہ نے کہا ہے کہ کافی نہ ہونے کی صورت میں ان میں سے ہر ایک پر قربانی کرنا لازم ہے، اور اگر قربانی کا وقت گذر جائے تو ذبح کرنے والے پر اوسط درجہ کی بکری کی قیمت کا صدقہ کرنا واجب ہے، اور حنابلہ نے کہا ہے کہ اس کے ذمہ بدل اس وقت لازم ہوگا جبکہ استحقاق سے قبل متعین ہوجائے اور تعیین سے قبل قربانی واجب ہو مثلاً اس نے اس کی قربانی کی نذر مانی تھی، اور اگر استحقاق تعیین سے قبل ہو تو اس کے ذمہ اس کا بدل لازم نہیں، اس لئے کہ اس صورت میں تعیین درست نہیں (۳)۔

مالکیہ نے کہا ہے: استحقاق والا قربانی کا جانور مستحق کی اجازت پر

---

(۱) ابن عابدین ۲/ ۳۵۰، حاشیہ جامع الفصولین ۱/ ۱۶۳، فتح القدیر ۲/ ۴۵۵ طبع اول بولاق، البدائع ۵/ ۲۸۷ طبع المطبوعات العلمیہ، الزرقانی علی خلیل ۴/ ۳، الحطاب ۳/ ۵۰۱، المدونہ ۵/ ۳۸۷ شائع کردہ دار صادر، الشروانی علی التحفہ ۷/ ۳۸۴، الجمل ۳/ ۹۸، المغنی ۶/ ۶۸۹ طبع الریاض، مطالب اولی النہی ۳/ ۱۸۸۔

(۲) الشروانی علی التحفہ ۷/ ۳۸۴، شرح الروض ۳/ ۲۰۴، ۲۰۵ طبع المیمنیہ۔

(۳) فتح القدیر ۳/ ۱۰۹، جامع الفصولین ۲/ ۱۶۳، شرح الروض ۳/ ۲۵۵، مطالب اولی النہی ۳/ ۱۸۸۔

(۴) فتح القدیر ۳/ ۱۰۹، جامع الفصولین ۲/ ۱۶۳۔

(۱) الخرشی ۳/ ۱۶، المغنی ۸/ ۱۹۵، ۲۰۲، کشاف القناع ۳/ ۱۳۱، قواعد ابن رجب/ ص ۲۱۴۔

(۲) شرح الروض ۵/ ۲۵۵۔

(۳) البدائع ۵/ ۷۶، نہایۃ المحتاج ۸/ ۱۳۶، کشاف القناع ۳/ ۱۱، ۲۱ طبع مکتبۃ النصر۔

موقوف ہوگا، اگر وہ بیع کو منظوری دے دے تو قطعی طور پر جائز ہے (۱)۔

تقسیم کردہ شی کے کچھ حصہ کا استحقاق:

۳۶- کسی چیز کو تقسیم کرنے پر اس کے بعض حصے میں استحقاق کے وقت تقسیم کے باطل ہونے اور اس کے صحیح باقی رہنے کے بارے میں فقہاء کے مختلف نظریات ہیں:

الف۔ اول: تقسیم صحیح باقی رہے گی اگر بعض معین کا استحقاق نکلے، یہ حنفیہ کا قول ہے، ان کے یہاں برابر ہے کہ استحقاق والا جزء معین کسی ایک شریک کے حصہ میں ہو یا دونوں کے حصوں میں۔ اگر دونوں میں سے کسی ایک کے حصہ میں ہو تو وہ اپنے استحقاق والے حصہ کے بقدر اپنے دوسرے شریک سے واپس لے گا، اور شافعیہ وحنابلہ کی رائے ہے کہ تقسیم صحیح باقی رہے گی اگر استحقاق دونوں شریک کے حصے میں برابر ہو (۲)۔

ب۔ تقسیم باطل ہے، یہ حنفیہ کا قول ہے، اگر استحقاق پورے میں پھیلا ہوا ہو، یا امام ابو یوسف کے نزدیک کسی ایک حصہ میں پھیلا ہوا ہو، اور باطل ہونا شافعیہ وحنابلہ کا بھی قول ہے اگر استحقاق بعض حصہ میں پھیلا ہوا ہو، اس لئے کہ مستحق ان دونوں کا شریک ہے، اور انہوں نے اس کی موجودگی یا اجازت کے بغیر تقسیم کر لیا تو اس کی صورت یوں ہوگئی کہ ان دونوں کا کوئی تیسرا شریک رہا ہو اور ان کو اس کا علم بھی ہو پھر بھی انہوں نے اس کے بغیر تقسیم کر لیا ہو، شافعیہ وحنابلہ کے یہاں پھیلے ہوئے ہی کی مانند یہ ہے کہ کسی ایک ہی کے حصے میں معین جزء کا استحقاق ہو، یا کسی ایک کے حصہ میں دوسرے کے مقابلہ میں زیادہ کا استحقاق ہو، اس کی دلیل یہ ہے کہ اس تقسیم میں حصے برابر برابر نہیں ہیں، اس لئے باطل ہوگی (۱)۔

ج۔ استحقاق والی مقدار میں تقسیم باطل ہے اگر استحقاق شائع (غیر معین) ہو، اور باقی کے بارے میں اختیار ہے کہ تقسیم کو نافذ کرے یا ختم کر دے، یہ شافعیہ کے یہاں دو طریقوں میں سے اظہر ہے (۲)۔

د۔ اس کو اختیار ہے کہ باقی کو رکھ لے اور کچھ واپس نہ لے یا اپنے شریک کے ہاتھ میں سے استحقاق کی نصف مقدار واپس لے اگر وہ موجود ہو، ورنہ قبضہ کے دن کی اس کی قیمت کا نصف واپس لے لے، یہ مالکیہ کا قول ہے، اگر استحقاق نصف یا تہائی میں ہو، اور اگر استحقاق چوتھائی میں ہو تو اس کو کوئی اختیار نہیں، تقسیم باقی رہے گی، نہیں ٹوٹے گی، اور وہ استحقاق کی نصف قیمت ہی واپس لے سکتا ہے (۳)۔

ھ۔ اس کو اختیار ہے کہ تقسیم کو اپنے حال پر باقی رکھے اور کچھ واپس نہ لے یا تقسیم کو فسخ کر دے، یہ مالکیہ کا قول ہے اگر استحقاق اکثر میں ہو یعنی نصف سے زائد میں (۴)۔

و۔ اس کو اختیار ہے کہ باقی کو واپس کر کے دوبارہ تقسیم کرے یا تقسیم کو باقی رکھتے ہوئے استحقاق کے بقدر شریک سے واپس لے، یہ امام ابوحنیفہ کا قول ہے، اگر استحقاق محض ایک کے حصہ کے اندر جزء شائع میں ہو، اور امام ابو یوسف کے نزدیک تقسیم ٹوٹ جائے گی جیسا کہ گذرا (۵)۔

---

(۱) الزرقانی علی خلیل ۳/ ۳۰۳۔

(۲) الہدایہ مع نتائج الافکار والکفایہ ۸/ ۳۷۴ طبع دار احیاء التراث العربی، شرح الروض ۴/ ۳۳۴، المہذب ۲/ ۳۱۰ طبع مصطفی الحلبی، المغنی ۹/ ۱۲۸، قواعد ابن رجب رص ۱۴۳۔

---

(۱) الہدایہ مع نتائج الافکار والکفایہ ۸/ ۳۷۴، ابن عابدین ۵/ ۱۶۸، ۱۶۹، شرح الروض ۴/ ۳۳۴، القلیوبی ۴/ ۳۱۸، المہذب ۲/ ۳۱۰، المغنی ۹/ ۱۲۸، قواعد ابن رجب رص ۱۴۵۔

(۲) شرح الروض ۴/ ۳۳۴۔

(۳) الدسوقی ۳/ ۵۱۴ طبع دار الفکر۔

(۴) سابقہ حوالہ۔

(۵) الکفایہ مع نتائج الافکار ۸/ ۳۷۴، ابن عابدین ۵/ ۱۶۸، ۱۶۹۔

استحلال

تعریف:

۱- یہ "استحل الشیٔ" کا مصدر بمعنی اس نے اس کو حلال بنایا، دوسرے سے اپنے لئے حلال کرنے کی درخواست کی (۱)، اور "تحللته" اور "استحللته" اس وقت کہا جاتا ہے جب کسی سے معافی کی درخواست کی جائے (۲)۔

فقہاء کے یہاں اس کا استعمال لغوی معنی میں اور حلال سمجھنے کے معنی میں ہے (۳)۔

اجمالی حکم:

۲- استحلال بمعنی کسی چیز کو حلال سمجھنا، اگر اس میں شریعت کی حرام کردہ چیز کو حلال کرنا ہو تو حرام ہے، بلکہ بسا اوقات کفر ہو جائے گا اگر حرمت دین کی بدیہی معلومات میں سے ہو، لہذا اگر کسی کا عقیدہ کسی ایسے حرام کے حلال ہونے کا ہو (جس کی حرمت دین کی بدیہی معلومات میں سے ہو) اور کوئی عذر نہ ہو تو وہ کافر ہو جائے گا (۴)، اس کی وجہ سے کافر قرار دینے کا سبب یہ ہے کہ جس چیز کا دین محمدی میں سے ہونا

(۱) ترتیب القاموس (حل)۔

(۲) لسان العرب (حل)۔

(۳) الزرقانی علی خلیل ۸/ ۶۵ طبع دار الفکر۔

(۴) البحر الرائق ۱/ ۲۰۷ طبع العلمیہ، الحطاب ۶/ ۲۸۰ طبع لیبیا، منح الجلیل ۴/ ۶۰، ۴/ ۴۶۳ طبع لیبیا، حاشیۃ الشروانی علی التحفہ ۹/ ۹۱،۴۷ طبع دار صادر، المغنی مع الشرح الکبیر ۱۰/ ۸۵ طبع اول المنار۔

بدیہی طور پر ثابت ہو اس کا انکار حضور ﷺ کی تکذیب ہے، فقہاء نے اس کی کئی مثالیں دی ہیں، مثلاً قتل، زنا (۱)، شراب نوشی (۲) اور جادو (۳) کو حلال سمجھنا۔

اور کبھی استحلال حرام ہوتا ہے، اور حلال سمجھنے والا فاسق قرار پاتا ہے لیکن کافر نہیں ہوتا، مثلاً باغیوں کا مسلمانوں کی جان و مال کو حلال سمجھنا، اور اس کی بنا پر تکفیر نہ کرنے کی وجہ یہ ہے کہ وہ تاویل کرنے والے ہیں، اور استحلال کی وجہ سے فسق کے نتیجہ میں عام فقہاء کے نزدیک ان کے قاضی کا فیصلہ قابل قبول نہیں ہوگا، صرف مالکیہ کی ایک رائے ہے کہ ان کے فیصلوں کا جائزہ لیا جائے گا، ان میں جو درست ہو نافذ ہوگا، ورنہ رد کر دیا جائے گا۔

جس طرح ان کے فیصلے منسوخ کر دیے جائیں گے اسی طرح ان کی گواہی بھی رد کر دی جائے گی، جیسا کہ بہت سے فقہاء نے اس کی صراحت کی ہے، ان احکام کی تفصیل کے لئے اصطلاح "بغی" دیکھئے (۴)۔

رہا استحلال بمعنی کسی چیز کو حلال کرنا مثلاً نکاح کے ذریعہ شرمگاہوں کو حلال کرنا، تو یہ کبھی مکروہ ہوتا ہے، کبھی مباح اور کبھی مستحب۔

رہا استحلال بمعنی دوسرے سے معاف کر دینے کی درخواست کرنا

(۱) الشروانی علی التحفہ ۹/ ۸۷، المواق علی خلیل ۶/ ۲۸۰، الزرقانی علی خلیل ۸/ ۶۵۔

(۲) المبسوط ۲/ ۲۴ طبع دار المعرفہ، المواق علی خلیل ۶/ ۲۸۰ الزرقانی علی خلیل ۸/ ۶۵۔

(۳) الشروانی علی التحفہ ۹/ ۶۲، ۸۷، ابن عابدین ۳/ ۳۱۷ طبع سوم، الحطاب مع التاج والاکلیل ۶/ ۲۸۰، المغنی مع الشرح الکبیر ۱۰/ ۱۱۴۔

(۴) البحر الرائق ۵/ ۱۵۴، منح الجلیل ۴/ ۶۴۳، الدسوقی ۴/ ۳۰۰ طبع دار الفکر، نہایۃ المحتاج ۸/ ۹، البجیرمی علی المنہج ۴/ ۲۰۱ طبع المکتبۃ الاسلامیہ، المغنی مع الشرح ۱۰/ ۷۰۔

تو بسا اوقات واجب ہوتا ہے مثلاً غیبت معاف کرانا اگر جس کی غیبت کی گئی ہے اس کو علم ہوجائے (۱)، اور بسا اوقات مباح ہوتا ہے مثلاً غاصب کا مالِ مغصوب واپس کرنے کے بجائے اس کو مالک سے معاف کرانا، اس کی تفصیل فقہاء غیبت اور غصب کے احکام میں ذکر کرتے ہیں۔

بحث کے مقامات:

۳- لفظ استحلال بہت سے مقامات پر آیا ہے، مثلاً قتل، حدزنا، شراب نوشی، بغاوت، ارتداد، توبہ اور غیبت۔

ہر حرام چیز کو حلال قرار دینے کے احکام کو جاننے کے لئے اس کی جگہ پر دیکھنا چاہئے۔

(۱) ابن عابدین ۵/ ۲۶۳، ۲۶۴، شرح الروض ۴/ ۳۵۷ طبع المیمنیہ، مطالب اولی النہی ۶/ ۲۱۰ طبع المکتب الاسلامی، مدارج السالکین ۱/ ۲۹۰، ۲۹۱ طبع السنۃ المحمدیہ۔

استحیاء

تعریف:

۱- استحیاء لغت میں چند معانی کے لئے آتا ہے، مثلاً:

الف- بمعنی حیاء یعنی سکڑنا اور منقبض ہونا (۱)، بعض حضرات نے اس انقباض کے استحیاء ہونے کے لئے یہ قید لگائی ہے کہ بری چیزوں سے انقباض ہو، قرآن کریم کی متعدد آیات کے اندر اسی مفہوم میں ''استحیاء'' آیا ہے، مثلاً: ''فَجَاءَتْهُ إِحْدَاهُمَا تَمْشِي عَلَى اسْتِحْيَاءٍ قَالَتْ إِنَّ أَبِي يَدْعُوكَ لِيَجْزِيَكَ أَجْرَ مَا سَقَيْتَ لَنَا'' (۲) (پھر ان دو میں سے ایک لڑکی موسی کے پاس آئی کہ شرماتی ہوئی چلتی تھی بولی کہ میرے والد تم کو بلاتے ہیں تاکہ تم کو اس کا صلہ دیں جو تم نے ہماری خاطر پانی پلا دیا تھا)۔ نیز فرمان باری ہے: ''إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْيِي أَنْ يَضْرِبَ مَثَلًا مَا بَعُوضَةً فَمَا فَوْقَهَا'' (۳) (اللہ اس سے ذرا نہیں شرماتا کہ کوئی مثال بیان کرے مچھر کی یا اس سے بھی بڑھ کر (کسی اور چیز کی)۔ نیز ارشاد فرمایا: ''وَاللَّهُ لَا يَسْتَحْيِي مِنَ الْحَقِّ'' (۴) (اور اللہ حق بات کہنے سے نہیں شرماتا)۔

اس معنی میں استحیاء فی الجملہ پسندیدہ ہے، اس کی تفصیل اصطلاح

(۱) المصباح المنیر۔
(۲) سورۂ قصص/ ۲۵۔
(۳) سورۂ بقرہ/ ۲۶۔
(۴) سورۂ احزاب/ ۵۳۔

"حیاء" میں ہے۔

ب۔ زندہ رکھنے کے معنی میں، کہا جاتا ہے: **استحييت فلانا**، میں نے فلاں کو زندہ چھوڑ دیا، قتل نہیں کیا، اور اسی معنی میں فرمان باری ہے: "يُذَبِّحُ أَبْنَاءَ هُمْ وَيَسْتَحْيِي نِسَاءَ هُمْ" (۱) (ان کے بیٹوں کو ذبح کر دیتا تھا اور ان کی عورتوں کو زندہ رکھتا تھا) (۲)۔

فقہاء نے لفظ استحیاء کو ان دونوں معانی میں استعمال کیا ہے، مثلاً کنواری عورت کے بارے میں کہتے ہیں: نکاح میں اس سے اجازت لی جائے گی، اور اس کی خاموشی اس کی اجازت ہے، اس لئے کہ وہ بولنے سے شرمائے گی۔

مسلمانوں کے ہاتھ آنے والے قیدیوں کے بارے میں فقہاء نے کہا ہے: اگر امیر المؤمنین چاہے تو ان کو زندہ رکھے اور اگر چاہے تو ان کو قتل کر دے۔

فقہاء اکثر استحیاء کی تعبیر لفظ "إبقاء على الحياة" (زندہ باقی رکھنے) سے کرتے ہیں، مثلاً چھوٹے بچے کے بارے میں جو اپنی ماں کے علاوہ کسی دوسری عورت کا دودھ پینے سے گریز کرے، کہتے ہیں: "تجبر أمه على إرضاعه إبقاءً على حياته" (اس کی زندگی باقی رکھنے کے لئے اس کی ماں کو دودھ پلانے پر مجبور کیا جائے گا)۔

استحیاء بمعنی زندگی باقی رکھنا:

متعلقہ الفاظ:

إحیاء:

۲- لفظ "إحیاء" کا استعمال غیر جاندار میں جان پیدا کرنے کے معنی میں ہے، مثلاً فرمان باری ہے: "كَيْفَ تَكْفُرُوْنَ بِاللّٰهِ وَكُنْتُمْ أَمْوَاتًا فَأَحْيَاكُمْ" (۱) (تم لوگ کس طرح کفر کر سکتے ہو اللہ سے، درآنحالیکہ تم بے جان تھے سو اس نے تمہیں جاندار کیا)۔

رہا لفظ "استحیاء" تو اس کا استعمال موجودہ زندگی کو برقرار رکھنے اور اس کو ختم نہ کرنے کے معنی میں ہوتا ہے، جیسا کہ سابقہ مثالوں میں گذرا۔

لہٰذا دونوں میں فرق یہ ہے کہ "إحیاء" سے پہلے "عدم" ہوتا ہے جب کہ "استحیاء" میں ایسا نہیں ہوتا۔

زندگی باقی رکھنے کا شرعی حکم:

۳- زندگی باقی رکھنے کا کوئی ایک جامع حکم بیان نہیں کیا جا سکتا، اس لئے کہ اس کے احوال مختلف ہیں بلکہ اس پر اکثر شرعی احکام یکے بعد دیگرے آتے رہتے ہیں۔

بسا اوقات زندگی باقی رکھنا واجب ہوتا ہے، مثلاً جس کو ہم نے امان دے دی ہے اس کی زندگی باقی رکھنا (دیکھئے اصطلاح: أمان)، دودھ پلانے پر مجبور کر کے بچہ کی زندگی باقی رکھنا (دیکھئے اصطلاح: "رضاع")، کمانے سے عاجز انسان اور قید میں رکھے ہوئے جانور پر خرچ کر کے ان کی زندگی باقی رکھنا (دیکھئے اصطلاح: نفقہ)، جنگی قیدیوں میں سے چھوٹے بچوں اور عورتوں کو زندہ باقی رکھنا (دیکھئے: اصطلاح "سبی")، اور جنین کو شکم مادر میں زندہ باقی رکھنا (دیکھئے: اصطلاح "إجهاض")۔

اور کبھی زندہ باقی رکھنا مکروہ ہوتا ہے، مثلاً طبعی طور پر ایذا رساں جانور کو زندہ باقی رکھنا۔

اور کبھی زندہ باقی رکھنا حرام ہوتا ہے، مثلاً کسی حد میں واجب القتل شخص کو زندہ باقی رکھنا (دیکھئے: اصطلاح "حد")، اور ان جانوروں

(۱) سورۂ قصص / ۴۔

(۲) دیکھئے: لسان العرب، مفردات الراغب اصفہانی، تفسیر النسفی: سورۂ احزاب کی آیت / ۵۳ کے تحت، سورۂ قصص کی آیت / ۴ کے تحت۔

(۱) سورۂ بقرہ / ۲۸۔

کو زندہ باقی رکھنا جن سے دشمن کا لشکر ہم سے جنگ کرنے کے لئے قطعی طور پر فائدہ اٹھا سکتا ہے، مثلاً ان کے وہ جانور جن کو اسلامی ملک میں لاد کر لانا ہمارے لئے دشوار ہو (دیکھئے: اصطلاح "جہاد")۔

اور بسا اوقات زندہ باقی رکھنا مباح ہوتا ہے، مثلاً مشرک قیدیوں کے بارے میں اختیار ہے کہ قتل کردے یا احسان کر کے چھوڑ دے یا فدیہ لے لے یا غلام بنالے۔

زندہ باقی رکھنے والا:

زندہ باقی رکھنے والا یا تو بذاتِ خود اپنے کو رکھنے والا ہوگا یا دوسرے کو۔

انسان کا اپنے آپ کو زندہ رکھنا:

۴- انسان پر واجب ہے کہ اپنی ذات کو زندہ باقی رکھنے کی حتی الوسع کوشش کرے، اور یہ دو طریقے سے ہوگا:

اول: سبب ہلاکت کو زائل کر کے اپنی ذات سے ہلاکت کو دور کرے، مثلاً بھوک و پیاس (۱)، آگ بجھانا یا اس سے دور بھاگنا، مثلاً کشتی میں آگ لگ جائے اور اس کو بجھانا ممکن نہ ہو اور غالب گمان یہ ہو کہ اگر اس کے سوار پانی میں کود پڑیں تو بچ جائیں گے، تو ایسا کرنا ان پر واجب ہے (۲)۔

دوا کا استعمال کرنا اس قبیل سے نہیں، اس لئے کہ مرض قطعی طور پر موت کا باعث نہیں ہوتا، نیز اس لئے کہ دوا کے استعمال سے شفا یقینی نہیں (۳)، البتہ دوا کرنا شرعاً مطلوب ہے، اس لئے کہ حدیث میں

(۱) حاشیہ عمیرہ ۴/۲۰۷، المبسوط ۳۰/۲۶۵، ۲۷۱ طبع دار المعرفہ۔
(۲) الفتاوی الہندیہ ۵/۳۶۱۔
(۳) الفتاوی الہندیہ ۵/۳۵۴ طبع بولاق۔

ہے: "تداووا عباد الله" (۱) (اللہ کے بندو! دوا کیا کرو)۔

اگر اپنی ذات سے ہلاکت کو دور کرنے میں دوسرے کی ہلاکت یا اس کے کسی عضو کا ضیاع نہ ہو یا غیر محترم نفس کا ضیاع ہو تو اپنی ذات کو زندہ باقی رکھنا واجب ہے، مثلاً اپنے ساتھی سے توشہ مانگنا جب کہ اس کی اسے ضرورت نہ ہو، یا جان پر حملہ آور کو دور کرنا (۲)۔

اگر اپنی جان بچانے میں محترم نفس کا ضیاع ہو تو اپنی جان بچانے کے لئے اس کو ضائع کرنا جائز نہیں، اس لئے کہ ضرر اسی جیسے ضرر کے ذریعہ زائل نہیں کیا جائے گا۔

دوم: براہ راست یا بالواسطہ خود کو مارنے کی کوشش نہ کرنا، براہ راست اپنے کو مارنے کی کوشش کی مثال دھاردار چیز سے شکم پھاڑ لینا یا مرنے کے لئے خود کو اونچی جگہ سے گرا دینا اور اس کے نتیجہ میں موت ہو جائے، اس کی دلیل فرمانِ نبوی ہے: "من تردى من جبل فهو في نار جهنم، يتردى خالدا مخلدا فيها أبدا، ومن تحسى سما فسمه بيده، يتحساه في نار جهنم خالدا مخلدا فيها أبدا، ومن وجأ بطنه بحديدة فحديدته في يده، يجأ بها في بطنه في نار جهنم خالدا مخلدا فيها أبدا" (۳) (جو شخص پہاڑ سے گر کر خود کو مار ڈالے تو جہنم کی آگ میں اس کا سدا یہی حال رہے گا کہ اونچے مقام سے نیچے گرتا رہے گا، جو زہر پی کر خودکشی کرلے تو اس کا زہر اس کے ہاتھ میں ہوگا جس کو وہ جہنم کی آگ میں ہمیشہ پیتا رہے گا، اور جو شخص کسی ہتھیار سے اپنا شکم چاک کرلے تو اس کا وہ ہتھیار اس کے ہاتھ میں ہوگا جس سے جہنم کی

(۱) حدیث: "تداووا عباد الله" کی روایت ترمذی (تحفۃ الاحوذی ۶/۱۹۰، شائع کردہ المکتبۃ السلفیہ) نے کی ہے، اور کہا ہے: یہ حدیث حسن صحیح ہے۔
(۲) المغنی ۸/۳۲۸۔
(۳) حدیث: "من تردى ....." کی روایت مسلم (۱/۱۰۳، ۱۰۴ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے۔

آگ میں اپنا شکم ہمیشہ ہمیش چاک کرتا رہے گا) اس کی تفصیل کتب فقہ میں کتاب الجنایات یا کتاب الحظر والاباحۃ کی خودکشی کی بحث میں ہے (دیکھئے: اصطلاح ''انتحار'')۔

اپنے کو بالواسطہ قتل کرنے کی مثال یہ ہے کہ دشمن کی بھیڑ میں یا چوروں کی جماعت میں گھس پڑے، اور اس کو یقین ہو کہ وہ بہرحال قتل کردیا جائے گا اور وہ ان میں سے کسی کو نہ قتل کرسکے گا اور نہ زخمی کرسکے گا، اور نہ ہی کوئی ایسا کام کرسکے گا جس سے مسلمانوں کا فائدہ ہو، اس لئے کہ یہ خود کو ہلاکت میں ڈالنا ہے حالانکہ فرمانِ باری ہے: "وَلاَ تُلْقُوْا بِأَيْدِيْكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ" (۱) (اور اپنے کو اپنے ہاتھوں ہلاکت میں نہ ڈالو)۔

اس کی تفصیل کی جگہ کتب فقہ میں ''کتاب الجہاد'' ہے (دیکھئے: اصطلاح ''جہاد'')۔

۵- خود کو زندہ رکھنا دوسرے کے زندہ رکھنے پر مقدم ہے، اس لئے کہ دوسرے کی جان کے مقابلہ میں اپنی جان کی حرمت انسان پر بڑھی ہوئی ہے (۲)، اور اسی وجہ سے خودکشی کرنے والے کا گناہ دوسرے کو قتل کرنے سے زیادہ ہے (۳)، اور یہیں سے فقہاء نے یہ طے کیا ہے کہ انسان پہلے اپنے اوپر پھر دوسرے پر خرچ کرنے کا مکلف ہے، جیسا کہ نفقات میں معروف ہے (دیکھئے: اصطلاح ''نفقہ'')، اسی طرح اگر کسی کو اپنی جان بچانے کے لئے دوسرے کا کھانا لینے کی مجبوری ہو اور کھانے کا مالک خود اپنی جان بچانے کے لئے کھانے پر مجبور ہو تو کھانے کا مالک اس کا دوسرے کے مقابلہ میں زیادہ حق دار ہے (۴)۔

(۱) سورۂ بقرہ/۱۹۵، دیکھئے: تفسیر قرطبی مذکورہ آیت: ۲/۳۶۳، ۳۶۴ طبع دار الکتب المصریہ۔
(۲) المبسوط ۳۰/۲۷۰۔
(۳) الفتاوی الہندیہ ۵/۳۶۱۔
(۴) المغنی ۸/۸۳۴۔

انسان کا دوسرے کو زندہ رکھنا:

۶- دوسرے کو زندہ رکھنا واجب ہونے کے لئے زندہ رکھنے والے میں مندرجہ ذیل شرطیں ضروری ہیں:

ا- زندہ رکھنے والا مکلف ہو اور جس کو زندہ رکھ رہا ہے، اس کے بارے میں یہ جانتا ہو کہ وہ زندہ رکھے جانے کا محتاج ہے، اس لئے کہ غیر مکلف پر کچھ واجب نہیں ہوتا۔

۲- زندہ رکھنے پر قادر ہو، لہذا اگر اس پر قادر نہیں تو اس کا مکلف بھی نہیں ہوگا، اس لئے کہ فرمانِ باری ہے: "لاَ يُكَلِّفُ اللّٰهُ نَفْسًا إِلاَّ وُسْعَهَا" (۱) (اللہ کسی کو ذمہ دار نہیں بناتا مگر اس کی بساط کے مطابق)۔ ''المغنی'' میں ہے: جس نے دوسرے کو ہلاکت میں دیکھا اور قدرت کے باوجود اس کو نہ بچایا تو اس پر ضمان واجب نہیں البتہ اس نے برا کیا، اور ابو الخطاب نے کہا ہے: وہ ضامن ہوگا، اس لئے کہ اس نے قدرت کے باوجود اس کو نہیں بچایا جیسا کہ اگر اس کو کھانے پینے سے روک دے (۲)، لہذا اختلاف ضمان کے بارے میں ہے، احیاء کے بارے میں نہیں ہے، اور اس کی تفصیل ''جنایات'' میں ہے (دیکھئے: اصطلاح ''جنایت'')۔

اور اگر لوگوں کی ایک جماعت میں یہ شرطیں موجود ہوں تو زندہ باقی رکھنا اس شخص سے قریب تر پر واجب ہوگا پھر اس سے قریب تر پر، جیسا کہ نفقہ میں ان کی ترتیب کا اعتبار ہے (دیکھئے: اصطلاح ''نفقہ'')۔

اگر ان میں سے کوئی ایک زندہ باقی رکھنے کے لئے تیار نہ ہو تو اس کے بعد والے پر واجب ہوگا اگر وقت میں اتنی گنجائش نہ ہو کہ اس کو زندہ باقی رکھنے پر مجبور کیا جاسکے، اسی طرح اگر اس میں سابقہ شرائط

(۱) سورۂ بقرہ/۲۸۶۔
(۲) الفروق للقرافی ۲/۵۶ طبع دار المعرفہ۔

میں سے کوئی شرط موجود نہ ہو (تو اس کے بعد والے پر واجب ہوگا) یہاں تک کہ عام لوگوں میں سے اس پر واجب ہوگا جس کو اس کے حال کا علم ہو۔

جس کو زندہ رکھا جائے:

۷ -زندہ رکھنے کے وجوب کے لئے اس شخص کے بارے میں جس کو زندہ رکھا جائے یہ شرط ہے کہ وہ قابل احترام جاندار ہو (خواہ انسان ہو یا جانور) اور قابل احترام جان کا سلسلہ جنین میں روح پھونکنے کے وقت سے شروع ہوجاتا ہے، اس میں کسی کا اختلاف نہیں (۱) البتہ جان پھونکنے سے قبل اس کا سلسلہ شروع ہونے میں اختلاف ہے (۲) (دیکھئے: اصطلاح ''اِجہاض'')۔

اسباب ذیل سے جان کا یہ احترام ختم ہوجاتا ہے اور زندہ رکھنے کا وجوب ساقط ہوجاتا ہے:

الف۔ اللہ نے جس کو بالکل بے قیمت قرار دیا ہو، جیسا کہ خنزیر کی جان کی حرمت بے قیمت ہے۔

ب۔ کوئی ایسا تصرف کرے جس کو شریعت نے اس کی جان مباح ہونے کا سبب قرار دیا ہے، مثلاً مسلمانوں سے جنگ کرنا (دیکھئے: اصطلاح ''بغی''، ''جہاد'')، اور قتل کرنا (دیکھئے: اصطلاح ''جنایت'')، اور مرتد ہونا (دیکھئے: اصطلاح ''ردت'')، شادی شدہ کا زنا کرنا (دیکھئے: اصطلاح ''اِحصان'')، اور بعض حضرات کے نزدیک جادو کرنا (دیکھئے: اصطلاح ''سحر'')۔

(۱) البحر الرائق ۸/ ۳۳۳ طبع المطبعۃ العلمیہ، حاشیۃ الرہونی علی الزرقانی ۳/ ۲۶۴ طبع بولاق، حاشیۃ الجمل علی شرح المنہاج ۵/ ۹۰ ۴ طبع المطبعۃ المیمنیہ، المغنی ۸/ ۱۸ ۴ طبع مکتبۃ قاہرہ۔

(۲) البحر الرائق ۸/ ۲۳۳، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۲۶۶ طبع عیسی البابی الحلبی، حاشیۃ الرہونی علی الزرقانی ۳/ ۲۶۳، بدایۃ المجتہد ۲/ ۳۵۳ طبع مکتبۃ الکلیات الازہریہ ۱۳۸۶ھ۔

ج۔ پیدائشی طور پر ضرر رساں ہو، مثلاً پیدائشی طور پر موذی جانور جیسا کہ وہ پانچ بدذات جانور جن کی صراحت رسول اللہ ﷺ نے اس حدیث میں کی ہے: ''خمس من الدواب لیس علی المحرم في قتلهن جناح: الغراب والحدأة والعقرب والفأرة والكلب العقور'' (۱) (پانچ جانور ایسے ہیں جن کو مار ڈالنے میں محرم پر گناہ نہیں: کوا، چیل، بچھو، چوہا، اور کاٹنے والا کتا)، اور ابوداؤد میں ''السبع العادی'' (حملہ آور درندہ) کا اضافہ ہے اور اس جیسے جانور۔

د۔ اور ایسی ضرر رسانی جس کے ضرر کا دور کرنا اس کے قتل کے بغیر ممکن نہ ہو، مثلاً حملہ آور جانور یا انسان۔

زندہ رکھنے کے وسائل:

۸ - زندہ رکھنے کے وسائل صرف دو طرح کے ہیں: عمل یا ترک عمل۔

الف۔ عمل، بے گناہ کے قتل کے علاوہ شریعت ہر اس عمل کو جائز قرار دیتی ہے جو ہلاک ہونے والی جان کو زندہ رکھنے کے لئے متعین ہوجائے، خواہ یہ عمل اصل کے اعتبار سے جائز ہو، مثلاً ڈوبنے والے کو بچانا، یا مجبور کو کھانا یا پانی دینا، یا کشتی جس کے اجارہ کی مدت بیچ سمندر میں پوری ہوجائے اس کے اجارہ کی مدت میں توسیع کرنا (دیکھئے: اصطلاح ''اجارہ'')، اور اس طرح کے دوسرے عمل (۲)، یا اصل کے

(۱) حدیث: ''خمس من الدواب ......'' کی روایت بخاری (فتح الباری ۴/ ۳۴ طبع السلفیہ) نے کتاب الحج باب ''مایقتله المحرم من الدواب'' میں، مسلم (۲/ ۸۵۸ طبع عیسی الحلبی) نے کتاب الحج باب ''مایندب للمحرم وغیره قتله'' میں، اور ابوداؤد (عون المعبود ۲/ ۱۰۸ طبع المطبعۃ الانصاریہ) نے کی ہے۔

(۲) البحر الرائق ۸/ ۳۳۳، حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۶۰۲۔

اعتبار سے حرام ہو، مثلاً جان لیوا بھوک کی حالت میں مردار کھانا، اُچھو کو دور کرنے کے لئے شراب پینا، یا ظالم کو بے قصور سے ہٹانے کے لئے جھوٹ بولنا جو اس کو قتل کرنا چاہتا ہو، اور اسی طرح کی دوسری چیزیں۔

ب۔ ترک عمل، مثلاً خودکشی سے رکنا اور دوسرے کو قتل کرنے سے روکنا واجب ہے۔

زندہ رکھنے پر مجبور کرنا:

۹- اگر زندہ باقی رکھنے کا واجب ہونا متعین ہوجائے تو سابقہ شرائط کے پائے جانے کی صورت میں اس پر اس کو مجبور کیا جائے گا اور وہی اس کے لئے متعین ہوگا مثلاً چھوٹا بچہ اگر اپنی ماں کے علاوہ دوسری عورت کے پستان سے دودھ نہ پئے تو بچے کی جان بچانے کے لئے اس کی ماں کو دودھ پلانے پر مجبور کیا جائے گا (دیکھئے: اصطلاح "رضاع")۔

کتنی مدت تک زندگی بچانے کی کوشش واجب ہے:

۱۰- اتنی مدت تک زندگی بچانا واجب ہے جس سے زندگی بچ جائے، اس مدت کی ابتدا زندگی بچانے کی ضرورت کے وقت سے ہوگی اور اس کی انتہا زندگی بچانے سے فارغ ہونا ہے مثلاً ڈوبنے والے کو بچانے کے لئے شریعت نے وقت کی تحدید کی ہے کہ اس کا آغاز گرنے کے وقت سے اور انتہاء اس کو بچانے سے فارغ ہونے تک ہے (۱)۔

(۱) الفروق للقرافی ۴/ ۵۶۔

استخارہ

تعریف:

۱- استخارہ لغت میں کسی خیر کو طلب کرنا ہے، کہا جاتا ہے: "استخرِ الله يخر لك" (۱) (اللہ سے خیر طلب کرو، وہ تمہارے لئے خیر مقدر کردے گا)، اور حدیث میں وارد ہے: "كان رسول الله ﷺ يعلمنا الاستخارة في الأمور كلها" (۲) (رسول اللہ ﷺ ہم کو ہر کام میں استخارہ کی تعلیم دیتے تھے)۔

اصطلاح میں اس کا معنی خیر کو حاصل کرنے کی کوشش کرنا ہے، یعنی نماز یا دعائے استخارہ کے ذریعہ اللہ کے نزدیک پسندیدہ اور بہتر کو حاصل کرنے کی کوشش کرنا (۳)۔

متعلقہ الفاظ:

الف- طیرہ:

۲- طیرہ: فالِ بد ہے، جس سے بدشگونی لی جائے (۴) اور حدیث میں وارد ہے کہ: "أنه كان يحب الفأل، ويكره الطيرة" (۵)

(۱) لسان العرب ۵/ ۳۵۱۔
(۲) حدیث: "كان رسول الله ﷺ يعلمنا الاستخارة في الأمور كلها..." کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۱/ ۱۸۳ طبع السلفیہ) اور نسائی (۶/ ۸۰، ۸۱ طبع المکتبۃ التجاریہ) نے کی ہے۔
(۳) العدوی علی الخرشی ۱/ ۳۶۔
(۴) الصحاح ۲/ ۷۲۸، القرطبی ۱۵/ ۱۶۔
(۵) حدیث: "كان يحب الفأل ويكره الطيرة" کی روایت احمد (۲/ ۳۳۲ طبع المیمنیہ) اور ابن ماجہ (۲/ ۱۱۷۰ طبع عیسی الحلبی) نے کی

(حضور ﷺ نیک شگون کو پسند فرماتے تھے اور بدشگونی کو ناپسند فرماتے تھے)۔

ب-فال:

۳- فال: وہ شگون ہے جس سے خوشی حاصل ہو، جیسے کوئی مریض ہو اور وہ کسی کو "اے تندرست" کہتے ہوئے سنے (تو یہ سمجھے کہ صحت ہوجائے گی)، یا کوئی کسی چیز کا طالب ہو اور وہ سنے کہ کوئی کہہ رہا ہے: "اے پانے والے" (تو سمجھے کہ وہ شئ مل جائے گی)(۱)۔

حدیث میں وارد ہے: "كان يحب الفأل" (۲) (حضور ﷺ نیک شگون کو پسند فرماتے تھے)۔

ج- رؤیا:

۴- رؤیا راء کے ضمہ اور اس کے بعد ہمزہ کے ساتھ ہے، اور بسا اوقات ہمزہ کو حذف کردیا جاتا ہے، اس کا معنی خواب ہے (۳)۔

د- استقسام:

۵- استقسام بالأزلام: (تیروں کو گھما کر فال نکالنا) یہ ہے کہ تیروں کو گھما کر ایک تیر نکالے اور اس میں جو لکھا ہو اس پر عمل کرے، یہ ممنوع ہے، اس لئے کہ فرمان باری ہے: "وَأَنْ تَسْتَقْسِمُوْا بِالْأَزْلَامِ" (۴) (اور نیز یہ کہ قرعہ کے تیروں سے تقسیم کیا جائے)۔

ھ- استفتاح:

۶- استفتاح: کا معنی نصر طلب کرنا ہے (۵)، اور حدیث میں ہے:

= ہے۔ اور بوصیری نے کہا ہے: اس کی اسناد صحیح اور اس کے رجال ثقہ ہیں۔

(۱) الصحاح ۵/ ۱۷۸۸۔

(۲) حدیث کی تخریج (فقرہ ۲) کے تحت گذر چکی ہے۔

(۳) تاج العروس ۱۰/ ۱۳۹۔

(۴) لسان العرب ۱۲/ مادۂ (قسم)، اور آیت کریمہ: سورہ مائدہ/ ۳۔

(۵) تاج العروس ۲/ ۱۹۴ طبع لیبیا۔

"كان عليه السلام يستفتح ويستنصر بصعاليك المسلمين" (۱) (حضور ﷺ فقیر وکمزور مسلمانوں کے واسطے سے فتح ونصرت طلب کرتے تھے)۔

کچھ لوگ قرآن شریف، یا علم رمل، یا قرعہ اندازی کے ذریعہ سے مدد طلب کرتے ہیں، اور غیب کی باتیں معلوم کرتے ہیں (۲)، یہ حرام ہونے کی وجہ سے ناجائز ہے۔ طرطوش، ابو الحسن مغربی اور ابن العربی نے کہا ہے: یہ ازلام کے قبیل سے ہے، کیونکہ امور غیب کے درپے ہونا اور ان کو معلوم کرنے کی کوشش کرنا کسی کے لئے جائز نہیں، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے اس کا سلسلہ نبی پاک ﷺ کے بعد سے ختم کردیا ہے، البتہ خواب اس سے مستثنیٰ ہے (۳)۔

استخارہ کا شرعی حکم:

۷- علماء کا اجماع ہے کہ استخارہ سنت ہے، اس کی مشروعیت کی دلیل وہ حدیث ہے جس کی روایت امام بخاری نے حضرت جابرؓ سے کی ہے: "كان النبي عليه السلام يعلمنا الاستخارة في الأمور كلها كالسورة من القرآن: إذا همّ أحدكم بالأمر فليركع ركعتين من غير الفريضة ثم يقول الخ" (۴) (حضور ﷺ

(۱) حدیث: "كان صلى الله عليه وسلم يستفتح ويستنصر بصعاليك المسلمين" کی روایت مصنف ابن ابی شیبہ اور طبرانی نے کی ہے (دیکھئے: فیض القدیر ۵/ ۲۱۹ طبع مکتبۃ التجاریہ) اور مناوی نے اس پر ارسال کا حکم لگایا ہے۔

(۲) حرام قرعہ اندازی سے مراد یہاں وہ قرعہ ہے جس کا مقصد غیب معلوم کرنا ہو، یعنی اس مقصد سے استعمال کیا جائے کہ اس کام میں میرے لئے خیر ہے یا شر معلوم ہوجائے؟ آیا میں نکلوں یا نہ نکلوں؟ رہا وہ قرعہ جو تقسیم وغیرہ میں حصوں کو ممتاز کرنے کے واسطے ہوتا ہے تو وہ جائز ہے تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح (قرعہ)۔

(۳) الرہونی ۳/ ۳۶، ۳۷ طبع بولاق۔

(۴) حدیث: "إذا همّ أحدكم بالأمر فليركع ركعتين......" کی روایت

تمام امور میں استخارہ کی تعلیم اس طرح دیتے تھے جیسے کہ قرآن کریم کی کوئی سورہ سکھاتے تھے، آپ ﷺ نے فرمایا: جب تم میں سے کوئی شخص کسی کام کا ارادہ کرے تو فرض کے علاوہ دو رکعتیں پڑھے، اس کے بعد یوں دعا کرے)، نیز فرمان نبوی ہے: "من سعادة ابن آدم استخارة الله عز وجل"(۱) (انسان کی سعادت کی بات ہے کہ اللہ تعالیٰ سے استخارہ کرے)۔

استخارہ کی مشروعیت کی حکمت:

۸ - استخارہ کی مشروعیت کی حکمت: اللہ کے حکم کے سامنے سر تسلیم خم کرنا، قدرت وغلبہ سے نکل کر اللہ کی بارگاہ میں پناہ لینا، تاکہ دنیا وآخرت دونوں کی بھلائی حاصل کی جاسکے، اور اس کی خاطر مالک الملک کے دروازہ کو کھٹکھٹانا پڑتا ہے، اور اس کی سب سے کامیاب شکل نماز ودعا ہے، کیونکہ اس میں زبانِ حال وزبانِ قال دونوں اعتبار سے اللہ کی تعظیم، اس کی ثناء اور اس کے سامنے محتاجی کا اظہار ہے(۲)۔

استخارہ کا سبب (استخارہ کن امور میں ہوگا):

۹ - اس پر مذاہب اربعہ کے فقہاء کا اتفاق ہے کہ استخارہ ان امور میں ہوتا ہے جن کے بارے میں انسان کو معلوم نہ ہو کہ درست کیا ہے؟ رہے وہ امور جن کا خیر یا شر ہونا معروف ہے مثلاً عبادات، حسن سلوک واحسان، معاصی ومنکرات، تو ان میں استخارہ کی ضرورت نہیں، الا یہ کہ خاص وقت معلوم کرنے کا ارادہ ہو مثلاً اس سال حج کرنا، تو استخارہ ہے، کیونکہ دشمن یا فتنہ کا احتمال ہے، اور اسی طرح رفقاء سفر کے بارے میں کہ مثلاً فلاں کے ساتھ جائے یا نہ جائے(۱)۔

لہٰذا استخارہ کا محل واجب، حرام اور مکروہ نہیں، بلکہ مندوب ومباح امور ہیں، اور مندوب میں استخارہ اس کی اصل کے بارے میں نہیں ہوتا، کیونکہ وہ تو مطلوب ہے، ہاں تعارض کے وقت استخارہ ہوتا ہے، یعنی جب دو امور کے بارے میں تردد ہو کہ کس سے شروع کرے یا کس پر اکتفا کرے؟

رہا مباح تو اس کی اصل کے بارے میں استخارہ ہے، اور کیا کسی معین کے بارے میں استخارہ کرے گا یا مطلق کے بارے میں؟

بعض نے اول کو اختیار کیا ہے، اس کی وجہ ظاہر حدیث ہے، اس لئے کہ اس میں وارد ہے: "إن كنت تعلم أن هذا الأمر...." (اگر تو جانتا ہے کہ یہ کام... الخ)، اور ابن عرفہ نے دوسرے کو اختیار کیا ہے، شعرانی نے کہا ہے: یہی احسن ہے، ہم نے تجربہ سے اس کو صحیح پایا ہے(۲)۔

استخارہ کب کرے؟

۱۰ - مناسب ہے کہ استخارہ کرنے والا خالی الذہن ہو، کسی خاص کام کا پختہ ارادہ نہ ہو، چنانچہ حدیث میں حضور ﷺ کے قول: "إذا همّ" (جب تم میں سے کوئی شخص کسی کام کا ارادہ کرے) سے معلوم ہوتا ہے کہ استخارہ ابتداءً دل میں خیال آنے کے وقت ہوگا اور نماز ودعا کی برکت سے خیر ظاہر ہو جائے گا، برخلاف اس صورت کے کہ کوئی کام اس کے نزدیک ضروری ہو جائے اور اس کے کر گذرنے کا

= بخاری (فتح الباری ۱۱/ ۱۸۳ طبع السلفیہ) اور نسائی (۶/ ۸۰، ۸۱ طبع مکتبۃ التجاریہ) نے کی ہے دیکھئے: ابن عابدین ۱/ ۴۳۳ طبع سوم المجموع ۴/ ۵۴ طبع المنیریہ، پوری حدیث (فقرہ ۱۶) کے تحت دیکھئے۔

(۱) حدیث: "من سعادة ابن آدم استخارته الله عز وجل" کی روایت احمد (۱/ ۱۶۸ طبع المیمنیہ) نے کی ہے اس کی اسناد ضعیف ہے جیسا کہ مسند احمد (۳/ ۲۸ طبع دار المعارف) میں ہے۔

(۲) العدوی علی الخرشی ۱/ ۳۶، ۳۷ طبع الشرقیہ مصر۔

(۱) العدوی علی الخرشی ۱/ ۳۶، ۳۷ طبع الشرقیہ مصر۔

(۲) العدوی علی الخرشی ۱/ ۳۶، کشاف القناع ۱/ ۴۰۸، الطحطاوی علی مراقی الفلاح رص ۲۱۷۔

عزم مصمم اور قوی ارادہ ہوجائے، کیونکہ اس صورت میں اس کی طرف میلان اور رغبت ہوجاتی ہے، لہذا اس کی خواہش کے غلبہ اور پختہ ارادہ کی وجہ سے اندیشہ ہے کہ خیر اس سے مخفی رہ جائے۔

اور یہ احتمال ہے کہ حدیث میں "همّ" (ارادہ) سے مراد عزم ہو، اس لئے کہ دل میں آنے والا ہر خیال جب تک اس کے کرنے کا پختہ ارادہ نہ ہو اور اس کی طرف میلان نہ ہو برقرار نہیں رہتا، ورنہ اگر دل میں آنے والے ہر خیال کے لئے استخارہ ہو تو غیر اہم چیز کے لئے بھی استخارہ کرنا ہوگا، اور اس میں اوقات ضائع ہوں گے (۱)۔ اور حضرت ابوسعید رضی اللہ عنہ کی حدیث میں ہے: "إذا أراد أحدكم أمراً فليقل......" (۲) (جب تم میں سے کوئی کسی امر کا ارادہ کرے تو کہے......)۔

استخارہ سے قبل مشورہ کرنا:

۱۱ - نووی نے کہا: مستحب یہ ہے کہ استخارہ سے قبل ایسے لوگوں سے مشورہ کرلے جن کی خیرخواہی، شفقت اور تجربہ کا علم ہو، اور ان کے علم و دیانت پر اعتماد ہو فرمانِ باری ہے: "وشاورهم في الأمر" (۳) (اور ان سے معاملات میں مشورہ لیتے رہئے)۔

مشورہ کے بعد اگر ظاہر ہو کہ اس میں مصلحت ہے تو اس کے بارے میں استخارہ کرے۔

(۱) العدوی علی الخرشی ۱/ ۳۷، کشاف القناع رص ۴۰۸ طبع انصار السنۃ المحمدیہ فتح الباری ۱۱/ ۱۵۴، الطحطاوی علی مراقی الفلاح رص ۲۱۷۔

(۲) حضرت ابوسعید خدری کی حدیث: "إذا أراد أحدكم أمرا فليقل..." کی روایت ابن حبان (موارد الظمآن رص ۱۷۷ طبع السلفیہ) اور ابویعلی نے کی ہے۔ اور جیسا کہ مجمع الزوائد (۲/ ۲۸۱ طبع القدسی) میں ہے، ہیثمی نے کہا ہے: اس کے رجال ثقہ ہیں، طبرانی نے اس کی روایت کی ہے، اور حاکم نے اس کی تصحیح کی ہے (فتح الباری ۱۱/ ۱۵۳، ۱۵۴)۔

(۳) سورۂ آل عمران ر ۱۵۹۔

ابن حجر ہیثمی نے کہا ہے: یہاں تک کہ تعارض کے وقت بھی مشورہ لینا مقدم ہوگا، اس لئے کہ جس سے مشورہ لیا جائے اس کی بات پر اطمینان اپنے سے زیادہ ہوتا ہے، اس لئے کہ خواہشات کا غلبہ ہوتا ہے اور خیالات فاسد ہوتے ہیں، لیکن اگر نفس مطمئن ہو، ارادہ سچا ہو اور خواہشات سے پاک ہو تو پہلے استخارہ کرے گا (۱)۔

استخارہ کا طریقہ:

۱۲ - استخارہ کے تین حالات منقول ہیں:

پہلی حالت: یہی سب سے اچھا طریقہ ہے اور اس پر مذاہب اربعہ کا اتفاق ہے، یعنی یہ کہ فرض کے علاوہ استخارہ کی نیت سے دو رکعت نفل پڑھے، اس کے بعد منقولہ دعا پڑھے۔

دوسری حالت: جس کے قائل حنفیہ، مالکیہ اور شافعیہ ہیں (۲) یہ ہے کہ جب نماز و دعا دونوں کے ذریعہ استخارہ دشوار ہو تو نماز کے بغیر صرف دعا کے ذریعہ استخارہ جائز ہے۔

تیسری حالت: مالکیہ و شافعیہ کے علاوہ کسی نے اس کی صراحت نہیں کی ہے، انہوں نے کہا ہے: کسی بھی نماز کے بعد جس کے ساتھ استخارہ کی نیت ہو دعا کے ذریعہ استخارہ کرنا جائز ہے، اور یہی زیادہ بہتر ہے، اور اس نماز کے بعد بھی جائز ہے جس کے ساتھ استخارہ کی نیت نہ ہو جیسا کہ تحیۃ المسجد (۳)۔

ابن قدامہ نے صرف پہلی حالت کا ذکر کیا ہے، اور وہ نماز و دعا کے ذریعہ استخارہ کرنا ہے (۴)۔

اگر فرض یا نفل نماز پڑھے، اور ان میں استخارہ کی نیت کرے تو نمازِ

(۱) الفتوحات الربانیہ علی الاذکار ۳/ ۹۴، ۹۵ طبع المکتبۃ الاسلامیہ۔

(۲) ابن عابدین ۱/ ۴۶۳، حاشیۃ العدوی علی الخرشی ۱/ ۳۸، الفتوحات الربانیہ ۳/ ۳۴۸۔

(۳) العدوی علی الخرشی ۱/ ۳۷، الفتوحات ۳/ ۳۴۸۔

(۴) المغنی ۱/ ۷۶۹۔

استخارہ کی سنت کا ثواب اس کو حاصل ہوجائے گا، لیکن نیت شرط ہے تاکہ ثواب مل جائے، اس کو تحیۃ المسجد پر قیاس کیا گیا ہے، اس رائے کی تائید ابن حجر ہیثمی نے کی ہے، بعض متاخرین کا اس میں اختلاف ہے، وہ حصولِ ثواب کی نفی کرتے ہیں (۱) واللہ اعلم۔

استخارہ کا وقت:

۱۳ - جولوگ کہتے ہیں کہ صرف دعا کے ذریعہ استخارہ ہوجاتا ہے ان کے نزدیک یہ کسی بھی وقت میں ہوسکتا ہے، اس لئے کہ دعا کسی بھی وقت ممنوع نہیں (۲)۔

لیکن اگر استخارہ نماز و دعا کے ذریعہ ہوتو مذاہب اربعہ مکروہ اوقات میں اس کو منع کرتے ہیں، مالکیہ و شافعیہ نے ممانعت کی صراحت کی ہے (۳)، البتہ شافعیہ نے حرم مکی میں مکروہ وقت میں بھی اس کو جائز قرار دیا ہے، اور یہ طواف کی دو رکعتوں پر قیاس کرتے ہوئے ہے (۴)، اس لئے کہ حضرت جبیر بن مطعم کی روایت میں ہے کہ فرمانِ نبوی ہے: "یا بني عبد مناف لا تمنعوا أحداً طاف بهذا البیت وصلی في أي ساعة من لیل أو نهار" (۵) (اے عبد مناف کی اولاد! کسی کو نہ روکو، جو اس گھر کا طواف کرے یا نماز پڑھے، دن رات میں کسی وقت بھی)۔

لیکن حنفیہ اور حنابلہ (۶) کے نزدیک چونکہ ممانعت عام ہے اس لئے وہ مکروہ اوقات میں نفل نماز کو ممنوع قرار دیتے ہیں، کیونکہ ممانعت کی احادیث عام ہیں، مثلاً یہ حدیث:

حضرت ابن عباسؓ کی روایت ہے کہ میرے نزدیک عادل لوگوں نے گواہی دی اور ان میں سب سے بڑے عادل حضرت عمرؓ ہیں: "أن النبي ﷺ نهی عن الصلاة بعد الصبح حتی تشرق الشمس، وبعد العصر حتی تغرب" (۱) (نبی کریم ﷺ نے صبح کے بعد آفتاب کے روشن ہونے تک، اور عصر کے بعد غروب آفتاب تک نماز پڑھنے سے منع کیا)۔

حضرت عمرو بن عبسہ نے کہا کہ میں نے عرض کیا: اے اللہ کے رسول! مجھے نماز کے بارے میں بتائیے، آپ ﷺ نے فرمایا: "صل صلاة الصبح، ثم أقصر عن الصلاة حتی تطلع الشمس حتی ترتفع فإنها تطلع حین تطلع بین قرني شیطان، وحینئذ یسجد لها الکفار ثم صل فإن الصلاة مشهودة محضورة حتی یستقل الظل بالرمح ثم أقصر عن الصلاة فإنّ حینئذ تسجر جهنم، فإذا أقبل الفيء فصل فإن الصلاة مشهودة محضورة حتی تصلي العصر، ثم أقصر عن الصلاة حتی تغرب الشمس، فإنها تغرب بین قرني الشیطان، وحینئذ یسجد لها الکفار" (۲) (صبح کی نماز پڑھو، پھر نماز سے رک جاؤ، یہاں تک کہ آفتاب نکل کر بلند ہوجائے، اس لئے کہ وہ شیطان کے دونوں سینگوں کے درمیان طلوع ہوتا ہے

---

(۱) الفتوحات الربانیہ ۱/۳۴۸، ۳۵۴۔

(۲) الخرشي والعدوي علی الخرشي ۱/۳۸۔

(۳) حاشیۃ العدوي علی الخرشي ۱/۲۷۳، الفتوحات الربانیہ علی الأذکار ۳/۳۴۸۔

(۴) المغنی ۱/۷۴۷، الطحطاوي علی مراقي الفلاح رص ۱۰۱۔

(۵) حدیث: "یابني عبد مناف لا تمنعوا أحدا طاف بهذا البیت..." کی روایت ترمذی (۳/۲۲۰ طبع عیسی الحلبی) اور ابن ماجہ (۱/۳۹۸ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے، اور ترمذی نے کہا: حسن صحیح ہے۔

(۶) المغنی ۱/۷۴۷ طبع المنار، الطحطاوي علی مراقي الفلاح رص ۱۰۱۔

(۱) حدیث: "نهی عن الصلاة بعد الصبح حتی تشرق الشمس ..." کی روایت بخاری (فتح الباری ۲/۵۸ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/۵۶۶ طبع عیسی الحلبی) نے ابوہریرہ سے کی ہے اور عمرو بن عبسہ سے بھی اسی جیسی روایت منقول ہے (تلخیص الحبیر ۱/۱۸۵)۔

(۲) عمرو بن عبسہ کی حدیث: "صل صلاة الصبح ثم أقصر عن الصلاة....." کی روایت مسلم (۱/۵۷۰ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے۔

اور اس وقت کافر لوگ اس کو سجدہ کرتے ہیں، پھر (جب آفتاب بلند ہوجائے) تو نماز پڑھو کہ اس وقت کی نماز میں فرشتے حاضر ہوتے ہیں اور گواہی دیتے ہیں یہاں تک کہ نیزہ کا سایہ سیدھا ہوجائے (یعنی ٹھیک دوپہر ہو) تو نماز سے رک جاؤ اس لئے کہ اس وقت جہنم جھونکی جاتی ہے، پھر جب سایہ ڈھل جائے تو پھر نماز پڑھو، اس لئے کہ اس وقت کی نماز کی فرشتے گواہی دیں گے اور اس میں حاضر ہوں گے یہاں تک کہ تم عصر پڑھو، پھر آفتاب کے غروب ہونے کے وقت تک نماز سے رک جاؤ، اس لئے کہ وہ شیطان کے دونوں سینگوں کے بیچ میں ڈوبتا ہے اور اس وقت کافر لوگ اس کو سجدہ کرتے ہیں)۔

نماز استخارہ کا طریقہ:

۱۴ - اس پر مذاہب اربعہ کے فقہاء کا اتفاق ہے کہ نماز استخارہ میں دو رکعتیں افضل ہیں، حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ کے یہاں اس سے زیادہ کی صراحت نہیں ہے، جب کہ شافعیہ نے دو رکعات سے زائد کی اجازت دی ہے اور دو رکعتوں کی قید کو کم سے کم درجہ کا بیان قرار دیا ہے جس سے استخارہ حاصل ہو(۱)۔

نماز استخارہ میں قراءت:

۱۵ - نماز استخارہ میں قراءت کے بارے میں تین آراء ہیں:

الف - حنفیہ، مالکیہ اور شافعیہ نے کہا(۲): مستحب یہ ہے کہ پہلی رکعت میں سورہ فاتحہ کے بعد "قل یا أیها الکافرون" اور دوسری رکعت میں "قل هو الله أحد" پڑھے، امام نووی نے اس کی وجہ بتاتے ہوئے کہا ہے: ان دو سورتوں کو ایسی نماز میں پڑھنا مناسب ہے جس کا مقصد خواہش میں اخلاص، معاملہ کو اللہ کے سپرد کرنے میں سچائی اور عجز کا اظہار ہے، انہوں نے ان دو سورتوں کے بعد ان قرآنی آیات کے پڑھنے کی بھی اجازت دی ہے جن میں خیر کا ذکر ہے۔

ب - بعض سلف کے یہاں مستحسن یہ ہے کہ نماز استخارہ کی پہلی رکعت میں سورہ فاتحہ کے بعد قراءت میں ان آیات کا اضافہ کرے: "وَرَبُّکَ یَخْلُقُ مَا یَشَاءُ وَیَخْتَارُ، مَا کَانَ لَهُمُ الْخِیَرَةُ سُبْحَانَ اللّٰهِ وَتَعَالٰی عَمَّا یُشْرِکُوْنَ، وَرَبُّکَ یَعْلَمُ مَا تُکِنُّ صُدُوْرُهُمْ وَمَا یُعْلِنُوْنَ، وَهُوَ اللّٰهُ لاَ إِلٰهَ إِلاَّ هُوَ لَهُ الْحَمْدُ فِي الْأُوْلٰی وَالْآخِرَةِ وَلَهُ الْحُکْمُ وَإِلَیْهِ تُرْجَعُوْنَ" (۱) (اور آپ کا پروردگار پیدا کرتا ہے جس چیز کو بھی اس کی مشیئت ہوتی ہے اور جو (حکم بھی) وہ پسند کرے، ان لوگوں کو تجویز کا کوئی حق نہیں، اللہ پاک اور برتر ہے ان لوگوں کے شرک سے، اور آپ کا پروردگار سب کی خبر رکھتا ہے جو کچھ ان کے دلوں میں پوشیدہ ہے اور جو کچھ یہ ظاہر کرتے رہتے ہیں، اور اللہ وہی ہے کہ اس کے سوا کوئی معبود نہیں، اور (سب) تعریف اس کی ہے دنیا میں (بھی) اور آخرت میں (بھی) اور حکومت بھی اسی کی ہے اور اس کے پاس تم (سب) لوٹ کر جاؤ گے)۔

اور دوسری رکعت میں ان آیات کا اضافہ کرے: "وَمَا کَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلاَ مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَی اللّٰهُ وَرَسُوْلُهُ أَمْرًا أَنْ یَکُوْنَ لَهُمُ الْخِیَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ، وَمَنْ یَعْصِ اللّٰهَ وَرَسُوْلَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلاَلاً مُبِیْنًا" (۲) (اور کسی مومن یا مومنہ کے لئے یہ درست نہیں کہ جب اللہ اور اس کا رسول کسی امر کا حکم دے دیں تو پھر ان کو اپنے (اس) امر میں کوئی اختیار باقی رہ جائے، اور جو کوئی اللہ اور اس کے رسول کی نافرمانی کرے گا وہ صریح گمراہی میں جا پڑا)۔

---

(۱) الفتوحات الربانیہ ۳/ ۳۴۸۔

(۲) الطحطاوی علی مراقی الفلاح ص ۲۱۷، ابن عابدین ۱/ ۴۶۲، الفتوحات الربانیہ ۳/ ۳۵۴، العدوی علی الخرشی ۱/ ۳۸۔

(۱) سورۂ قصص/ ۶۸-۷۰۔

(۲) سورۂ احزاب/ ۳۶۔

ج - حنابلہ اور بعض فقہاء نماز استخارہ میں کسی متعین سورت یا آیات کے پڑھنے کے قائل نہیں ہیں (۱)۔

استخارہ کی دعا:

۱۶- بخاری ومسلم میں حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ ہم سب کو تمام کاموں میں استخارہ کرنا سکھاتے تھے، جیسے قرآن شریف کی سورت سکھاتے تھے، آپ ﷺ نے فرمایا: "إذا هم أحدكم بالأمر فليركع ركعتين من غير الفريضة ثم ليقل: اللهم إني أستخيرك بعلمك وأستقدرك بقدرتك، وأسألك من فضلك العظيم، فإنك تقدر ولا أقدر، وتعلم ولا أعلم، وأنت علام الغيوب، اللهم إن كنت تعلم أن هذا الأمر خير لي في ديني ومعاشي وعاقبة أمري- أو قال: عاجل أمري وآجله - فاقدره لي ويسره لي، ثم بارك لي فيه، وإن كنت تعلم أن هذا الأمر شر لي في ديني ومعاشي وعاقبة أمري - أو قال: عاجل أمري وآجله - فاصرفه عني واصرفني عنه، واقدر لي الخير حيث كان، ثم رضني به، قال: ويسمي حاجته" (۲) (جب تم میں سے کوئی شخص کسی کام کا ارادہ کرے تو فرض کے علاوہ دو رکعتیں (نفل) پڑھے، اس کے بعد یوں دعا کرے: یا اللہ! میں تجھ سے تیرے علم کے ذریعہ تجھ سے خیر مانگتا ہوں، اور تیری قدرت کے ذریعہ قدرت چاہتا ہوں، اور تیرا عظیم فضل وکرم مانگتا ہوں، کیونکہ تو قادر ہے اور مجھ کو قدرت نہیں، اور انجام کا علم بھی تجھ ہی کو ہے مجھ کو نہیں، تو ہی غیب کی باتیں جانتا ہے، اے اللہ! اگر تو جانتا ہے کہ یہ کام (جس کا میں نے قصد کیا ہے) میرے دین، دنیا اور انجام میں میرے لئے بہتر ہے تو میرے لئے اس کو مقدر کردے اور اس کو میرے لئے آسان

(۱) المغنی ۱/ ۷۲۳۔

(۲) حدیث کی تخریج فقرہ ۷ کے تحت گذر چکی ہے۔

کردے، پھر اس میں میرے لئے برکت دے، اور اگر تو جانتا ہے کہ یہ کام میرے دین، دنیا اور انجام میں (یا یوں فرمایا: ابھی یا آئندہ) میرے لئے برا ہے تو اس کو مجھ سے پھیر دے اور مجھ کو اس سے ہٹادے، اور میرے لئے خیر مقدر فرمادے جہاں بھی ہو اور پھر اس میں مجھ سے راضی ہوجا، اور آپ ﷺ نے فرمایا: دعا کے وقت اپنی ضرورت بیان کرے)۔

حنفیہ، مالکیہ اور شافعیہ نے کہا ہے: مستحب یہ ہے کہ اس دعا کے اول اور آخر میں حمد وثنا اور رسول اللہ ﷺ پر درود وسلام پڑھے (۱)۔

دعا میں قبلہ رخ ہونا:

۱۷- دعائے استخارہ میں قبلہ رخ ہو، دونوں ہاتھوں کو اٹھائے، نیز دعا کے سارے آداب کی رعایت کرے (۲)۔

استخارہ کی دعا کب کرے؟

۱۸- حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ نے کہا ہے: دعا نماز کے بعد ہوگی اور یہی حدیث شریف کی صراحت کے مطابق ہے (۳)، (حنفیہ میں سے) شوبری نے اور شافعیہ میں سے ابن حجر نے اور مالکیہ میں سے عدوی نے دوران نماز سجدہ میں یا تشہد کے بعد بھی اس دعا کو جائز قرار دیا ہے (۴)۔

(۱) ابن عابدین ۱/ ۴۶۳، الفتوحات الربانیہ علی الاذکار ۳/ ۳۵۴، حاشیہ العدوی علی الخرشی ۱/ ۳۶۔

(۲) الفتوحات الربانیہ علی الاذکار ۳/ ۳۵۴۔

(۳) ابن عابدین ۱/ ۴۶۳، روض الطالب ۱/ ۲۰۵، کشاف القناع ۱/ ۴۰۸، المغنی ۱/ ۷۶۹، الخرشی ۱/ ۳۷۔

(۴) الفتوحات الربانیہ علی الاذکار ۳/ ۳۵۵ طبع المکتبۃ الاسلامیہ، العدوی علی الخرشی ۱/ ۳۷، فتح الباری ۱۱/ ۱۵۴۔

استخارہ کے بعد استخارہ کرنے والا کیا کرے؟

۱۹- استخارہ کرنے والے سے مطلوب یہ ہے کہ قبولیت میں جلدی نہ کرے، اس لئے کہ یہ مکروہ ہے، کیونکہ فرمانِ نبوی ہے: "یستجاب لأحدکم ما لم یعجل. یقول : دعوت فلم یستجب لي" (۱) (تم میں سے ہر ایک کی دعا قبول ہوتی ہے جب تک وہ جلد بازی نہ کرے، یعنی کہنے لگے: میں نے دعا کی لیکن قبول نہیں ہوئی)، اسی طرح خدا کے فیصلے پر راضی رہنا بھی ضروری ہے (۲)۔

بار بار استخارہ کرنا:

۲۰- حنفیہ، مالکیہ اور شافعیہ نے کہا ہے: نماز و دعا کے ذریعہ سات بار استخارہ کرنا مناسب ہے، اس لئے کہ ابن السنی نے حضرت انس ؓ سے روایت کیا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "یا أنس إذا هممت بأمر فاستخر ربک فیه سبع مرات، ثم انظر إلی الذي یسبق إلی قلبک فإن الخیر فیه" (۳) (اے انس! جب تم کسی کام کا ارادہ کرو تو اپنے رب سے سات بار استخارہ کرلو، پھر دیکھو کہ اول اول تمہارے دل میں کیا آتا ہے کہ خیر اسی میں ہے)۔

فقہاء کے اقوال سے یہ سمجھ میں آتا ہے کہ بار بار استخارہ کرنا اس صورت میں ہے جب کہ استخارہ کرنے والے کے سامنے کوئی چیز ظاہر نہ ہو، لیکن اگر کوئی ایسی بات ظاہر ہو جائے جس سے اس کو شرح صدر ہو تو بار بار استخارہ کرنے کی ضرورت نہیں ہے، اور شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ ساتویں بار اگر استخارہ کرنے کے بعد کچھ ظاہر نہ ہو تو مزید استخارہ کرے (۱)۔ ہمارے پاس موجود حنابلہ کی کسی کتاب میں ہر چند کہ ان کی بہت سی کتابیں ہیں بار بار استخارہ کرنے کے بارے میں ان کی کوئی رائے ہمیں نہیں ملی (۲)۔

استخارہ میں نیابت:

۲۱- مالکیہ اور شافعیہ دوسرے کے لئے استخارہ کے جواز کے قائل اس بنیاد پر ہیں (۳) کہ فرمانِ نبوی ہے: "من استطاع منکم أن ینفع أخاه فلینفعه" (۴) (جو شخص اپنے بھائی کو نفع پہنچا سکتا ہے نفع پہنچائے)۔

مالکیہ میں سے حطاب نے اس کو محلِ نظر قرار دیا ہے اور کہا ہے: کیا دوسرے کے لئے استخارہ کرنا منقول ہے؟ مجھے اس بابت کچھ نہیں ملا، البتہ میں نے بعض مشائخ کو ایسا کرتے دیکھا ہے۔

حنفیہ اور حنابلہ نے اس مسئلہ کا ذکر نہیں کیا ہے۔

استخارہ کا اثر:

الف- قبولیت کی علامات:

۲۲- اس پر مذاہب اربعہ کے فقہاء کا اتفاق ہے کہ استخارہ میں قبولیت کی علامت شرح صدر ہونا ہے، اس لئے کہ فقرہ ۲۰ کے تحت مذکورہ بالا حدیث میں ہے: "ثم انظر إلی الذي سبق إلی

---

(۱) حدیث: "یستجاب لأحدکم مالم یعجل..." کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۱/ ۱۴۰ طبع السلفیہ) اور مسلم (۴/ ۲۰۹۵ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) الآداب الشرعیہ ۴/ ۴۵۱ طبع المنار۔

(۳) حدیث: "یا أنس إذا هممت بأمر..." کی روایت ابن السنی (ص/ ۱۶۱ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے اور ابن حجر نے کہا: اس کی اسناد انتہائی کمزور ہے (فیض القدیر ۱/ ۴۵۰ طبع المکتبۃ التجاریہ)۔

---

(۱) المغنی ۱/ ۷۶۳، کشاف القناع ۱/ ۴۰۸، ابن عابدین ۱/ ۴۶۳، الطحطاوی علی مراقی الفلاح/ ص ۲۱۸، الخرشی ۱/ ۳۸، الفتوحات الربانیہ ۳/ ۳۵۶۔

(۲) المغنی ۱/ ۷۶۳، کشاف القناع ۱/ ۴۰۸۔

(۳) العدوی علی الخرشی ۱/ ۳۸، الجمل ۱/ ۴۹۲۔

(۴) حدیث: "من استطاع منکم أن ینفع أخاه فلینفعه" کی روایت مسلم (۴/ ۱۷۲۷ طبع عیسی الحلبی) اور احمد (۳/ ۳۰۲ طبع المیمنیہ) نے کی ہے۔

قلبک فإن الخیر فیہ'' (پھر دیکھو اول اول تمہارے دل میں کیا آتا ہے کہ خیر اسی میں ہے) یعنی شرح صدر پر عمل کرے گا۔

شرح صدر: انسان کا کسی چیز کی طرف میلان اور اس سے محبت ہے، بشرطیکہ خواہش نفس کا دخل یا خود غرضی کی وجہ سے نہ ہو، عدوی نے اس کی یہی تعریف کی ہے (۱)، شافعیہ میں سے زملکانی نے کہا ہے: ''شرح صدر شرط نہیں ہے، بلکہ جب آدمی کسی چیز میں استخارہ کرے تو جو ظاہر ہو اس پر عمل کرے، خواہ اس کو شرح صدر ہو یا نہ ہو کہ خیر اسی میں ہے، حدیث پاک میں شرح صدر کا ذکر نہیں ہے'' (۲)۔

ب- عدم قبولیت کی علامات:

۲۳- عدم قبولیت کی علامت یہ ہے کہ انسان کو اس شئ سے پھیر دیا جائے جیسا کہ حدیث میں صراحت ہے، اس میں کسی عالم کا اختلاف نہیں، اور پھیرنے کی علامت یہ ہے کہ پھیرنے کے بعد اس کا دل اس کام سے وابستہ نہ رہے، حدیث پاک میں اسی کی صراحت ہے: "فاصرفه عني واصرفني عنه، واقدر لي الخير حيث كان، ثم رضّني به" (تو اس کو مجھ سے ہٹادے اور مجھ کو اس سے ہٹادے، پھر جہاں جس کام میں میرے لئے بھلائی ہو وہ میرے لئے مقدر کردے اور مجھ کو اس پر راضی کردے)۔

(۱) حاشیۃ العدوی علی الخرشی ۱/ ۳۸، ابن عابدین ۱/ ۴۶۳، الفتوحات الربانیہ ۳/ ۳۵۷، المغنی ۱/ ۷۶۹۔

(۲) حاشیۃ الجمل ۱/ ۴۹۳۔

استخدام

تعریف:

۱- استخدام لغت میں خدمت کی درخواست کرنا یا خادم رکھنا ہے (۱)۔

فقہی استعمال ان دو معانی سے الگ نہیں ہے (۲)۔

متعلقہ الفاظ:

الف- استعانت:

۲- استعانت لغت اور اصطلاح میں مدد طلب کرنا ہے۔

استخدام اور استعانت میں قدر مشترک یہ ہے کہ دونوں میں ایک طرح کا تعاون ہوتا ہے، البتہ استخدام بندے کی طرف سے اور بندے کے لئے ہوتا ہے، جب کہ استعانت اللہ سے ہوتی ہے، اور بسااوقات بندے سے بھی (۳)۔

ب- استئجار:

۳- استئجار لغت اور اصطلاح میں کسی چیز یا شخص کو اجرت پر مانگنا ہے۔

لہذا استئجار و استخدام میں عموم وخصوص من وجہ کی نسبت ہے، اسی

(۱) المصباح المنیر (خدم)۔

(۲) ابن عابدین ۲/ ۳۳۴ طبع بولاق، نہایۃ المحتاج ۱/ ۱۷۹، ۴/ ۱۶۷، القلیوبی و عمیرہ ۳/ ۱۸، ۱۹ طبع الحلبی، المغنی مع الشرح ۹/ ۳۳۹ طبع اول المنار۔

(۳) احکام القرآن لابن العربی ۱/ ۵ طبع عیسی الحلبی، طلبۃ الطلبہ رص ۵۴، الفروق للعسکری رص ۲۱۵ طبع بیروت۔

لئے کاشت کاری اور بکریوں کو چرانے کے لئے اجرت پر لینا استئجار ہے اس کو خدمت نہیں کہتے، اسی طرح قرآن کی تعلیم کے لئے اجرت پر رکھے ہوئے شخص کو خادم نہیں کہتے، اگر معاملہ بغیر اجرت کے ہو تو اس کو محض استخدام کہیں گے (۱)۔

اجمالی حکم:

۴- خادم، مخدوم اور استخدام کی غرض کے اعتبار سے استخدام کا حکم الگ الگ ہے، جس میں پانچوں احکام شرعی جاری ہوتے ہیں (یعنی فرض، واجب، حرام، مکروہ اور مباح)۔

لہذا جائز ہے کہ حاکم کو اس کی تنخواہ کے ایک جز کی حیثیت سے جو اس کی اجرت مثل ہے ایک مخصوص خادم دیا جائے بشرطیکہ یہ آرام طلبی کے لئے نہ ہو (۲)۔

خلاف اولی اس صورت میں ہے جب کہ بلاعذر دوسرے سے وضو کا پانی گرانے میں مدد لے، لہذا بلاعذر وضو کرنے میں مدد لینا مکروہ ہے (۳)۔

اور کبھی واجب ہوتا ہے، جیسا کہ وضو سے قاصر شخص اس عبادت میں کسی سے خدمت لے (۴)، اور کبھی مستحب ہوتا ہے، جیسے مجاہد کے گھر والوں کی خدمت کرنا، اور مسجد کی خدمت کرنا۔

اور کبھی حرام ہوتا ہے، مثلاً کافر کا مسلمان کو یا بیٹے کا باپ کو مزدور رکھنا، یہ ان لوگوں کے نزدیک ہے جو اس کے قائل ہیں، جیسا کہ آرہا ہے، اور حاکم کی ذمہ داری ہے کہ حرام خدمت لینے کو روکے (۵)۔

(۱) ابن عابدین ۴/ ۳۳۴ طبع بولاق، الشبر املسی علی النہایہ ۴/ ۱۶۷ طبع الحلبی، قلیوبی وعمیرہ ۳/ ۱۸، ۱۹۔

(۲) عون المعبود ۳/ ۹۵ طبع دار الکتاب العربی۔

(۳) نہایۃ المحتاج ۱/ ۱۷۹۔

(۴) سابقہ حوالہ، ابن عابدین ۴/ ۳۳۴۔

(۵) قلیوبی وعمیرہ ۳/ ۱۸، ۱۹، ابن عابدین ۴/ ۳۳۴۔

مسلمان کافر سے خدمت لے یا اس کے برعکس، اسی طرح مرد عورت سے خدمت لے اور اس کے برعکس، اس کے بارے میں فتنہ سے تحفظ ہونے نہ ہونے اور تحقیر وتذلیل ہونے نہ ہونے کا ضابطہ جاری ہوگا، اور اس کی تفصیل اصطلاح "اجارہ" فقرہ ۱۰۲ میں ہے۔

۵- بیٹا کا باپ سے خدمت لینا، خواہ اجرت کے ساتھ ہو یا بغیر اجرت کے، ممنوع ہے، تاکہ باپ ذلت ورسوائی سے محفوظ رہے (۱)۔

۶- خادم کا مطالبہ کرنا عورت کا حق ہے اور شوہر کا فرض ہے کہ اس کے لئے خادم کا انتظام کرے اگر وہ خوش حال ہو، اور عورت باعزت ہو کہ اس جیسی عورت کے لئے خادم رکھا جاتا ہو، اور عورت کا اپنے شوہر سے خدمت لینا حلال نہیں اگر اس کا مقصد توہین وتحقیر ہو (۲)۔

(۱) الحطاب ۵/ ۳۹۳ طبع النجاح لیبیا، ابن عابدین ۴/ ۳۳۴، قلیوبی وعمیرہ ۳/ ۱۸، ۱۹، المغنی مع الشرح ۶/ ۱۳۸، ۱۳۹ طبع المنار۔

(۲) ابن عابدین ۴/ ۳۳۴۔

استخفاف

تعریف:

۱-لغت میں استخفاف کا ایک معنی توہین کرنا ہے (۱)۔

اصطلاحی معنی اس سے الگ نہیں ہے۔

بسا اوقات فقہاء استخفاف کو "احتقار"، "ازدراء" اور "انتقاص" کے لفظ سے تعبیر کرتے ہیں (ان سارے الفاظ کے معنی ایک ہیں یعنی حقیر اور معیوب سمجھنا)۔

استخفاف کا شرعی حکم:

۲-استخفاف کا کوئی عام و جامع حکم نہیں ہے، بلکہ اپنے متعلقات کے لحاظ سے اس کا حکم الگ الگ ہے۔

کبھی استخفاف ممنوع اور بسا اوقات مطلوب ہوتا ہے، مطلوب استخفاف کی مثال کافر کا اس کے کفر کی وجہ سے، بدعتی کا اس کی بدعت کی وجہ سے، اور فاسق کا اس کے فسق کی وجہ سے استخفاف ہے (۲)، اسی طرح ادیان باطلہ اور گمراہ مذاہب کا استخفاف اور ان کا عدم احترام ہے، اور اگر ان کے انحراف کا علم ہوجائے تو مسلمانوں کے اندر انفرادی و اجتماعی طور پر اس کا عقیدہ رکھنا یہ سب دین میں داخل ہے، اس لئے کہ یہ کفر یا باطل کا استخفاف ہے (۳)۔

(۱) الصحاح، تاج العروس، لسان العرب: مادہ (خف)۔
(۲) فتح القدیر ۵/ ۴۶۳، القلیوبی ۴/ ۲۰۵۔
(۳) لاعلام بقواطع لاسلام بہامش الزواجر ۲/ ۷۱ طبع مصطفی الحلبی، المغنی ۸/ ۱۵۰۔

ممنوع استخفاف کی مثال آگے آرہی ہے۔

استخفاف کس چیز سے ہوگا؟

استخفاف قول یا فعل یا عقیدہ سے ہوتا ہے۔

اللہ تعالیٰ کا استخفاف وتحقیر:

۳-یہ کبھی قول کے ذریعہ ہوتا ہے مثلاً ایسی بات کرنا جس کو عام لوگ اپنے عقائد کے اختلاف کے ساتھ تحقیر واستخفاف تصور کرتے ہیں، جیسے لعنت کرنا، قبیح بتانا، یہ قولی استخفاف خواہ اللہ کے کسی مبارک نام کا ہو یا کسی وصف کا ہو، جبکہ اس کو حق تعالیٰ کی بے حرمتی کی غرض سے کیا جائے، اور ایسا کرنے والا خود جانتا ہو کہ وہ بے حرمتی، استخفاف اور استہزاء کررہا ہے (۱)، مثلاً اللہ تعالیٰ کو کسی ایسے وصف سے متصف کرنا جو اس کی شان کے خلاف ہو، یا اللہ تعالیٰ کے کسی حکم یا وعدے کا یا تقدیر کا استخفاف وتحقیر کرنا (۲)۔

اور یہ کبھی افعال کے ذریعہ ہوتا ہے، اور یہ ہر ایسے عمل سے ہوتا ہے جس میں اللہ تعالیٰ کی اہانت یا تنقیص ہو، یا ذات مقدس کو مخلوق کے ساتھ مشابہ قرار دینا ہو، مثلاً اللہ سبحانہ کی تصویر بنانا یا اس کا مجسمہ مشابہت وغیرہ بنانا۔

اور بسا اوقات عقیدہ کے اعتبار سے استخفاف ہوتا ہے، مثلاً یہ عقیدہ کہ اللہ تعالیٰ کسی شریک کا محتاج ہے (۳)۔

اللہ تعالیٰ کے استخفاف کا حکم:

۴-فقہاء کا اس پر اجماع ہے کہ اللہ تعالیٰ کا استخفاف حرام ہے، خواہ

(۱) فتح القدیر ۵/ ۴۶۳، قلیوبی ۴/ ۲۰۵۔
(۲) لاعلام بقواطع الاسلام ۲/ ۱۰۱، الدسوقی ۴/ ۳۱۰۔
(۳) لاعلام بقواطع الاسلام بہامش الزواجر ۲/ ۳۱۔

قولی وفعلی ہو یا اعتقادی، ایسا کرنے والا اسلام سے پھر جانے والا ہے، اس پر مرتد کے احکام جاری ہوں گے، خواہ مذاق کررہا ہو یا سنجیدہ ہو(۱)، فرمان باری ہے: "وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ لَيَقُولُنَّ إِنَّمَا كُنَّا نَخُوضُ وَنَلْعَبُ قُلْ أَبِاللَّهِ وَآيَاتِهِ وَرَسُولِهِ كُنتُمْ تَسْتَهْزِئُونَ لاَ تَعْتَذِرُوا قَدْ كَفَرْتُم بَعْدَ إِيمَانِكُمْ" (۲) (اور اگر آپ ان سے سوال کیجئے تو کہہ دیں گے کہ ہم تو محض مشغلہ اور خوش طبعی کررہے تھے، آپ کہہ دیجئے کہ اچھا تو تم استہزاء کررہے تھے اللہ اور اس کی آیتوں اور اس کے رسول کے ساتھ، (اب) بہانے نہ بناؤ، تم کافر ہو چکے اپنے اظہار ایمان کے بعد)۔

انبیاء کرام کا استخفاف:

۵- انبیاء کا استخفاف اور ان کی تنقیص و اہانت ان کو گالی دینے، ان کو برے نام دینے یا ان کو گھٹیا اوصاف سے متصف کرنے کی طرح ہے، مثلاً نبی کو یہ کہنا کہ وہ جادوگر ہے یا دھوکہ باز ہے، یا حیلہ گر ہے، اور وہ اپنے متبعین کو نقصان پہنچاتا ہے، یا اس کا لایا ہوا پیغام جھوٹ یا باطل ہے وغیرہ وغیرہ، اور اگر یہ بات شعر میں کہہ دے تو اور بڑی گالی ہے، اس لئے کہ شعر یاد رکھا جاتا ہے اور ادھر ادھر بیان کیا جاتا ہے، اور یہ جاننے کے باوجود کہ وہ باطل ہے حجت و دلیل کے مقابلہ میں دلوں پر اس کا اثر بڑا گہرا ہوتا ہے، اور یہی حکم ہے اگر اس کو گانے یا ترانہ میں استعمال کرے (۳)۔

انبیاء کے استخفاف کا حکم:

۶- علماء کا اس پر اتفاق ہے کہ انبیاء کرام کا استخفاف حرام ہے، ایسا کرنے والا مرتد ہے، یہ حکم ان انبیاء کے استخفاف کا ہے جن کی نبوت قطعی دلیل سے ثابت ہے(۱) کیونکہ فرمان باری ہے: "وَمِنْهُمُ الَّذِينَ يُؤْذُونَ النَّبِيَّ" (۲) (اور ان میں وہ لوگ بھی ہیں جو نبی کو ایذاء دیتے ہیں)۔ نیز فرمایا: "إِنَّ الَّذِينَ يُؤْذُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ لَعَنَهُمُ اللَّهُ فِي الدُّنْيَا وَالآخِرَةِ وَأَعَدَّ لَهُمْ عَذَابًا مُّهِينًا" (۳) (بے شک جو لوگ اللہ اور اس کے رسول کو ایذاء پہنچاتے رہتے ہیں ان پر اللہ لعنت کرتا ہے دنیا اور آخرت میں، اور ان کے لئے عذاب ذلیل کرنے والا تیار کررکھا ہے)، نیز فرمایا: "لاَ تَعْتَذِرُوا قَدْ كَفَرْتُم بَعْدَ إِيمَانِكُمْ" (۴) (تم بہانے نہ بناؤ، تم کافر ہو چکے اپنے اظہار ایمان کے بعد)۔

خواہ استخفاف کرنے والا مذاق کررہا ہو یا سنجیدہ ہو، کیونکہ فرمان باری ہے: "قُلْ أَبِاللَّهِ وَآيَاتِهِ وَرَسُولِهِ كُنتُمْ تَسْتَهْزِئُونَ لاَ تَعْتَذِرُوا قَدْ كَفَرْتُم بَعْدَ إِيمَانِكُمْ" (آپ کہہ دیجئے کہ اچھا تو تم استہزاء کررہے تھے اللہ اور اس کی آیتوں اور اس کے رسول کے ساتھ، (اب) بہانے نہ بناؤ، تم کافر ہو چکے اپنے اظہار ایمان کے بعد)۔

البتہ قتل سے قبل اس سے توبہ کرانے کے بارے میں علماء کا اختلاف ہے، حنفیہ کے یہاں راجح اور مالکیہ کا ایک قول اور حنابلہ کے یہاں صحیح یہ ہے کہ رسول اور انبیاء کا استخفاف کرنے والے سے توبہ نہیں کرائی جائے گی بلکہ اس کو قتل کردیا جائے گا اور دنیا میں اس کی توبہ قبول نہیں کی جائے گی، اس لئے کہ فرمان باری ہے: "إِنَّ الَّذِينَ يُؤْذُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ لَعَنَهُمُ اللَّهُ فِي الدُّنْيَا وَالآخِرَةِ وَأَعَدَّ لَهُمْ عَذَابًا مُّهِينًا" (بے شک جو لوگ اللہ اور اس کے رسول کو ایذاء

---

(۱) المغنی ۸/ ۱۵۰ طبع سعودیہ، لإعلام بقواطع الاسلام ۲/ ۱۰۱، الصارم المسلول ص ۵۴۶، الحطاب ۶/ ۲۸۷، ابن عابدین ۳/ ۲۸۴۔
(۲) سورۂ توبہ/ ۶۵۔
(۳) الصارم المسلول ص ۵۴۱۔

(۱) المواقف ۶/ ۲۸۵۔
(۲) سورۂ توبہ/ ۶۱۔
(۳) سورۂ احزاب/ ۵۷۔
(۴) سورۂ توبہ/ ۶۵-۶۶۔

پہنچاتے رہتے ہیں ان پر اللہ لعنت کرتا ہے دنیا اور آخرت میں، اور ان کے لئے عذاب ذلیل کرنے والا تیار کر رکھا ہے)۔

اور مالکیہ نے کہا اور یہی ان کے یہاں راجح ہے، اور شافعیہ کا قول اور یہی حنفیہ وحنابلہ کے یہاں ایک رائے ہے کہ مرتد کی طرح اس سے بھی توبہ کرائی جائے گی، اگر وہ توبہ کرے اور لوٹ آئے تو اس کی توبہ قبول کی جائے گی [1] اس لئے کہ فرمانِ باری ہے: "قُلْ لِلَّذِيْنَ كَفَرُوْا إِنْ يَّنْتَهُوْا يُغْفَرْ لَهُمْ مَا قَدْ سَلَفَ" (۲) (آپ کہہ دیجئے (ان) کافروں سے کہ اگر یہ لوگ باز آجائیں گے تو جو کچھ پہلے ہو چکا ہے وہ (سب) انہیں معاف کردیا جائے گا)، نیز حدیث میں ہے: "فإذا قالوها عصموا مني دماء هم و أموالهم" (۳) (اگر وہ اس (کلمہ) کو کہہ لیں تو میری طرف سے اپنی جان ومال کو محفوظ کرلیں گے)۔

۷ – بعض فقہاء نے سلف کے استخفاف اور غیر سلف کے استخفاف کے درمیان فرق کیا ہے، اور ان کے یہاں سلف سے مراد صحابہ وتابعین ہیں۔

چنانچہ حنفیہ اور شافعیہ نے صحابہ وسلف کو گالی دینے والے کے بارے میں کہا ہے کہ وہ فاسق وگمراہ ہے، اور مالکیہ کے یہاں معتمد یہ ہے کہ اس کی تادیب کی جائے گی (۴)۔

البتہ جو شخص حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کو اس بہتان کے ذریعہ گالی دے جس سے اللہ نے ان کو بری قرار دیا ہے، یا حضرت ابوبکرؓ کے صحابی ہونے کا جو نص قرآنی سے ثابت ہے، انکار کرے، تو اس کو کافر کہا جائے گا، کیونکہ وہ ان آیات کا منکر ہے جن سے حضرت عائشہؓ کا بری ہونا اور ان کے والد کا صحابی ہونا معلوم ہوتا ہے، نیز حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ نے آیت کریمہ: "إِنَّ الَّذِيْنَ يَرْمُوْنَ الْمُحْصَنَاتِ الْغَافِلاَتِ الْمُؤْمِنَاتِ لُعِنُوْا فِي الدُّنْيَا وَالآخِرَةِ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيْمٌ" (۱) (جو لوگ تہمت لگاتے ہیں ان (بیویوں) کو جو پاکدامن ہیں، بےخبر ہیں، ایمان والیاں ہیں، ان (لوگوں) پر لعنت ہے دنیا اور آخرت میں اور ان کے لئے سخت عذاب (رکھا ہوا) ہے)۔ کے بارے میں فرمایا ہے: یہ خاص طور پر حضرت عائشہؓ وازواج مطہرات کے بارے میں ہے اور اس میں توبہ کا ذکر نہیں ہے (۲)۔

اور ان کے علاوہ کسی مسلمان کے استخفاف کے بارے میں اگر چہ اس کے تقویٰ وفسق کا کوئی علم نہ ہو، مذاہب اربعہ کے فقہاء نے کہا ہے: یہ گناہ ہے، بادشاہ اپنی صوابدید کے مطابق سزا دے گا اور زجر وتوبیخ کرے گا، ہاں اس میں کہنے والے کی حیثیت، اس کی سفاہت، اور جس کے بارے میں کہا گیا ہے اس کی قدر ومنزلت کی رعایت کرے گا (۳)، اس لئے کہ مسلمان کا استخفاف اور اس کا مذاق اڑانا ممنوع ہے، فرمان باری ہے: "لاَ يَسْخَرْ قَوْمٌ مِّنْ قَوْمٍ عَسٰى أَنْ يَّكُوْنُوْا خَيْرًا مِّنْهُمْ وَلاَ نِسَاءٌ مِّنْ نِّسَاءٍ عَسٰى أَنْ يَّكُنَّ خَيْرًا مِّنْهُنَّ وَلاَ تَلْمِزُوْا أَنْفُسَكُمْ وَلاَ تَنَابَزُوْا بِالْأَلْقَابِ بِئْسَ الاِسْمُ الْفُسُوْقُ بَعْدَ الإِيْمَانِ" (۴) (نہ مردوں کو مردوں پر ہنسنا چاہئے، کیا عجب کہ وہ ان سے بہتر ہوں، اور نہ عورتوں کو عورتوں پر (ہنسنا چاہئے) کیا عجب کہ وہ ان سے بہتر ہوں، اور نہ ایک دوسرے کو

---

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۲۹۱، ۲۹۲، نہایۃ المحتاج ۷/ ۳۹۵، ۳۹۸، ۳۹۹، الدسوقی ۴/ ۳۰۹، ۳۱۲، الحطاب مع حاشیۃ التاج والاکلیل ۶/ ۲۸۰، الصارم المسلول رص ۳۳۷، المغنی ۸/ ۱۲۳۔

(۲) سورۂ انفال ر ۳۸۔

(۳) بخاری (فتح الباری ار ۷۵ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/ ۵۲) نے اس کی روایت کی ہے۔

(۴) ابن عابدین ۳/ ۲۹۳، نہایۃ المحتاج ۷/ ۳۹۶، الدسوقی ۴/ ۳۱۲۔

---

(۱) سورۂ نور ر ۲۳۔

(۲) الصارم المسلول رص ۳۳۷۔ ۳۳۸ طبع تاج طنطا، ابن عابدین ۳/ ۲۹۰۔

(۳) الحطاب ۶/ ۳۰۴، الانصاف ۱۰/ ۲۴۲، نہایۃ المحتاج ۸/ ۱۷، ابن عابدین ۳/ ۱۸۳۔

(۴) سورۂ حجرات ر ۱۱۔

طعنہ دو، اور نہ ایک دوسرے کو بُرے القاب سے پکارو، ایمان کے بعد گناہ کا نام ہی بُرا ہے)۔

ملائکہ کے استخفاف کا حکم:

۸ - اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ جس نے کسی فرشتہ کا استخفاف کیا، مثلاً اس کی شان کے خلاف وصف سے اس کو متصف کیا، یا اس کو بُرا بھلا کہا، یا اس پر طنز کیا تو وہ کافر ہے، اس کو قتل کردیا جائے گا (۱)۔

یہ حکم اس کے بارے میں ہے جس کا فرشتوں میں سے ہونا قطعی دلیل سے ثابت ہے، مثلاً حضرت جبریل، ملک الموت اور مالک داروغہ جہنم (۲)۔

آسمانی کتب وصحائف کے استخفاف کا حکم:

۹ - اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ جس نے قرآن یا مصحف یا اس کے کسی جزء کا استخفاف کیا، اس کے یا کسی حرف کا انکار کیا، یا قرآن کے کسی صریح حکم یا مضمون کی تکذیب کی، یا کسی چیز کی بابت شک کیا، یا کسی خاص عمل کے ذریعہ اس کی توہین کی کوشش کی، مثلاً قرآن کو گندگی میں ڈال دیا، تو وہ اس عمل کی وجہ سے کافر ہوجائے گا۔

سارے مسلمان اس پر متفق ہیں کہ قرآن وہ کتاب ہے جس کی تمام دنیا میں تلاوت ہوتی ہے، اور جو ان نسخوں واوراق میں جو ہمارے پاس موجود ہیں، یعنی "الحمد لله رب العالمين" سے لے کر "قل أعوذ برب الناس" کے اخیر تک لکھا ہوا ہے۔

ایسے ہی جو شخص توریت، انجیل یا خدا کی طرف سے نازل کردہ دوسری کتابوں کا استخفاف کرے یا ان کا انکار کرے یا ان کو بُرا بھلا کہے وہ کافر ہے۔

توریت، انجیل اور کتب انبیاء سے مراد وہ کتابیں ہیں جن کو اللہ نے نازل فرمایا تھا، خاص طور پر وہ کتابیں مراد نہیں جو اب اہل کتاب کے ہاتھوں میں ہیں، اس لئے کہ ان کے بارے میں نصوص سے ماخوذ مسلمانوں کا عقیدہ یہ ہے کہ ان کتابوں کے بعض حصے قطعاً باطل ہیں اور بعض کے معانی درست لیکن الفاظ میں تحریف ہے (۱)۔ یہی حکم اس شخص کا ہے جو ان احادیث نبویہ کا استخفاف کرے جن کا ثبوت اس کے نزدیک ہوچکا ہو (۲)۔

شرعی احکام کا استخفاف:

۱۰ - فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ شرعی احکام ہونے کی وجہ سے ان کا استخفاف کرنے والا کافر ہے، مثلاً نماز یا زکوۃ یا حج یا روزہ کا استخفاف یا حدود اللہ مثلاً "چوری وزنا کی سزا" کا استخفاف (۳)۔

مقدس اوقات اور مقامات وغیرہ کا استخفاف:

۱۱ - علماء نے زمانہ کو بُرا بھلا کہنے اور ان کا استخفاف کرنے سے منع کیا ہے، اس لئے کہ فرمانِ نبوی ہے: "لا تقولوا خيبة الدهر، فإن الله هو الدهر" (نہ کہو: زمانہ کی خرابی، کیونکہ زمانہ تو اللہ کے اختیار میں ہے) (۴)۔

حدیث میں ہے: "يؤذيني ابن آدم يسب الدهر وأنا

---

(۱) الحطاب ۶/ ۲۸۵ مطبوعہ لیبیا، الإعلام بقواطع الاسلام ۲/ ۳۱۳، ابن عابدین ۳/ ۲۹۳، المغنی ۸/ ۱۵۰۔

(۲) التاج والإکلیل بہامش الحطاب ۶/ ۲۸۵ طبع لیبیا۔

---

(۱) الآداب الشرعیہ ۲/ ۹۷، ابن عابدین ۳/ ۲۸۴، الاعلام بقواطع الاسلام ۲/ ۱۷۱، الحطاب ۶/ ۲۸۵، المغنی ۸/ ۱۵۰۔

(۲) الإعلام بقواطع الاسلام ۲/ ۱۱۲، الاعتصام للشاطبی ۲/ ۷۵۔

(۳) الاعلام بقواطع الاسلام ۲/ ۱۱۲، ۱۱۶، ۱۱۷، ۱۳۵۔

(۴) اس کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۰/ ۵۶۴ طبع السلفیہ) اور مسلم (۴/ ۱۷۶۳) نے کی ہے۔

الدهر بيدي الليل و النهار"(۱) (آدمی مجھے ایذا دیتا ہے، زمانہ کو بُرا کہتا ہے، زمانہ (کا مالک تو) میں ہوں، رات اور دن سب میرے ہاتھ میں ہیں)۔

اسی طرح مقدس اوقات اور مقامات کا استخفاف حرام اور ممنوع ہے، اور اگر اس سے اس کا مقصد شریعت کا استخفاف ہو، مثلاً ماہ رمضان یا روز عرفہ یا حرم اور کعبہ کا استخفاف کیا جائے تو اس کا حکم شریعت یا اس کے کسی حکم کے استخفاف کی طرح ہے، اور اس کا ذکر آچکا ہے۔

(۱) اس کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۰/ ۵۶۴ طبع السلفیہ) اور مسلم (۴/ ۱۷۶۲) نے کی ہے۔

استخلاف

تعریف:

۱ - استخلاف لغت میں "استخلف فلان فلاناً" کا مصدر ہے، یعنی فلاں نے فلاں کو خلیفہ بنایا، اور کہا جاتا ہے: "خلف فلان فلاناً علی أهله و ماله" (وہ اس کے اہل و مال میں اس کا جانشین بنا) اور "خلفته" (میں اس کے بعد آیا)، لہذا لفظ "خلیفہ" بمعنی فاعل ہوتا ہے اور بمعنی مفعول بھی (۱)۔

اصطلاح میں انسان کا دوسرے کو اپنے عمل کی تکمیل کی خاطر نائب بنانا، اور اسی سے امام کو کسی عذر کے پیش آجانے کی وجہ سے نماز کو مکمل کرنے کے لئے مقتدی کو خلیفہ و نائب بنانا ہے (۲)، نیز اسی سے مسلمانوں کے امام کا اپنی موت کے بعد کے لئے کسی کو اپنا ولی عہد بنانا ہے، اور اسی سے قضاء میں خلیفہ بنانا ہے جیسا کہ آگے آرہا ہے۔

یہاں پر صرف نماز اور قضاء میں خلیفہ بنانے پر بحث ہوگی، امامت عظمیٰ میں خلیفہ بنانے کا بیان اصطلاح "خلافت" اور اصطلاح "ولایت عہد" میں ہے۔

متعلقہ الفاظ:

توکیل:

۲ - توکیل کا معنی لغت میں: سپرد کرنا (۳)، اور اسی طرح نائب بنانا یا

(۱) المصباح مادہ (خلف)۔
(۲) الشرح الصغیر ۱/ ۱۶۵۔
(۳) المصباح، حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۳۷۷۔

نائب بنانا یا نیابت ہے۔

اصطلاح میں توکیل کسی جائز و معین تصرف میں ملکیت واہلیت رکھنے والے انسان کا دوسرے کو اپنی جگہ رکھنا ہے (۱)۔

اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ استخلاف اور توکیل قریب قریب الفاظ ہیں، البتہ استخلاف کا میدان کچھ زیادہ وسیع ہے، اس لئے کہ بعض استعمالات میں اس کا اثر خلیفہ بنانے والے کی موت کے بعد ظاہر ہوتا ہے اور اس میں نماز وغیرہ داخل ہیں، جب کہ توکیل کا اثر محض مؤکل کی زندگی تک محدود رہتا ہے۔

استخلاف کا شرعی حکم:

۳- جس کام کے لئے خلیفہ بنایا جائے اور جس کو خلیفہ بنایا جائے ان دونوں کے اعتبار سے خلیفہ بنانے کا حکم الگ الگ ہوتا ہے، چنانچہ بسا اوقات خلیفہ بنانا خلیفہ بنانے والے اور خلیفہ بنائے جانے والے کے ذمہ واجب ہوتا ہے، مثلاً اگر قضاء کی ذمہ داری کے لئے کوئی شخص اس وجہ سے متعین ہوجائے کہ قاضی بننے کی صلاحیت اس کے علاوہ کسی میں نہ ہو تو جس کے اختیار میں خلیفہ بنانا ہے اس کا فرض ہے کہ اس کو خلیفہ بنائے، اور جس کو خلیفہ بنایا گیا ہے اس پر واجب ہے کہ اسے قبول کرے۔

اور کبھی یہ حرام ہوتا ہے، مثلاً جہالت کی بنیاد پر یا رشوت کے ذریعہ قاضی بننے کی کوشش کرنے کی وجہ سے غیر اہل کو قضاء کے لئے خلیفہ بنانا۔

اور کبھی یہ مندوب ہوتا ہے، جیسا کہ مالکیہ کی رائے ہے کہ اگر امام کو دوران نماز حدث لاحق ہوجائے تو دوسرے کو نائب بنادے تاکہ وہ لوگوں کی نماز پوری کرے، یہ مالکیہ کے نزدیک امام کے ذمہ مندوب ہے، اور نماز جمعہ میں اگر امام نائب نہ بنائے تو مقتدیوں کے ذمہ واجب ہے، اور اس کے علاوہ میں مندوب ہے۔

اور بسا اوقات خلیفہ بنانا جائز ہوتا ہے، مثلاً مسلمانوں کا امام اپنی موت کے بعد کے لئے کسی کو خلیفہ و نائب بنادے، اس لئے کہ اس کے لئے یہ بھی جائز ہے کہ ان کے اختیار پر چھوڑ دے۔

اول: نماز میں نائب بنانا:

۴- حنفیہ کا مذہب، شافعیہ کے یہاں قول اظہر جو امام شافعی کا قدیم مذہب ہے، اور امام احمد کے یہاں ایک روایت یہ ہے کہ نماز میں خلیفہ بنانا جائز ہے، اور شافعیہ کے یہاں غیر اظہر اور امام احمد کی دوسری روایت یہ ہے کہ ناجائز ہے، اور حنابلہ میں سے ابوبکر نے کہا ہے: اگر دوران نماز امام کو حدث لاحق ہوجائے تو اس کی اور مقتدیوں کی نماز باطل ہے، ایک ہی روایت ہے۔

مالکیہ کا مذہب ہے کہ جمعہ وغیرہ میں امام کا دوسرے کو نائب بنانا مندوب ہے، اور اگر امام نائب نہ بنائے تو جمعہ میں مقتدیوں پر نائب بنانا واجب ہے، اس لئے کہ جمعہ کی نماز تنہا تنہا نہیں پڑھ سکتے برخلاف دوسری نمازوں کے، اور حنفیہ کی رائے ہے کہ اگر امام کو حدث لاحق ہو، اور پانی مسجد میں ہو تو وضو کرکے "بناء" کرے، نائب بنانے کی ضرورت نہیں، اور اگر پانی مسجد میں نہ ہو تو افضل یہ ہے کہ نائب بنادے، اور "متون" کا ظاہر یہ ہے کہ نائب بنانا سب کے حق میں افضل ہے (۱)۔

نائب بنانے کے جواز کے قائلین کی دلیل یہ ہے کہ دوران نماز جب حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو نیزہ لگا تو انہوں نے حضرت عبدالرحمن بن عوفؓ کا ہاتھ پکڑ کر آگے بڑھا دیا، اور انہوں نے لوگوں کے ساتھ نماز پوری کی، یہ سب کچھ صحابہؓ وغیرہ کی موجودگی میں پیش آیا اور کسی

(۱) شرح الدر مع حاشیہ ۴/ ۶۱۸ طبع الامیریہ۔

(۱) الدر مع حاشیہ ۱/ ۵۶۲، البدائع ۲/ ۵۸۹ طبع الامام۔

نے نکیر نہیں کی، لہذا اس پر اجماع ہوگیا۔

مانعین کا استدلال یہ ہے کہ امام کی نماز باطل ہوجائے گی، اس لئے کہ اس میں صحت نماز کی شرط موجود نہیں ہے، لہذا مقتدیوں کی بھی نماز باطل ہوگی، جیسا کہ اگر قصداً حدث کردے (تو سب کی نماز باطل ہوجائے گی) (۱)۔

نائب بنانے کا طریقہ:

۵- حنفیہ میں صاحب درمختار نے کہا ہے: (نماز میں نائب بنانے کی صورت یہ ہے کہ) امام کسی کا کپڑا پکڑ کر محراب کی طرف بڑھادے یا اس کی طرف اشارہ کردے، اور یہ سب کچھ پیٹھ جھکائے، ناک پکڑے ہوئے کرے گا تاکہ یہ خیال ہو کہ اس کی نکسیر پھوٹ گئی ہے، اگر ایک رکعت باقی ہو تو ایک انگلی سے اور دو رکعت باقی ہو تو دو انگلی سے اشارہ کرے گا، رکوع چھوٹنے کو بتانے کے لئے اپنا ہاتھ اپنے گھٹنے پر رکھے گا اور سجدہ چھوٹنے کو بتانے کے لئے اپنی پیشانی پر ہاتھ کو رکھے گا، قراءت چھوٹنے کے لئے اپنے منہ پر رکھے، سجدہ تلاوت کے لئے اپنی پیشانی اور زبان پر، سجدہ سہو کے لئے سینہ پر اپنا ہاتھ رکھے گا، حنفیہ کے علاوہ کسی نے اس کا ذکر نہیں کیا ہے، البتہ مالکیہ نے لکھا ہے کہ نکلتے وقت امام کے لئے مندوب ہے کہ اپنی ناک اپنے ہاتھ سے پکڑ لے تاکہ اپنے حال پر پردہ ڈال سکے (۲)۔

اگر امام کو نائب بنانے کی ضرورت رکوع یا سجدہ میں پیش آجائے تو بھی نائب بنائے جیسا کہ قیام وغیرہ میں نائب بنائے گا، اور نائب ان کو سجدہ سے تکبیر کے ذریعہ اٹھائے گا اور امام اپنا سر بلا تکبیر کے اٹھائے گا تاکہ لوگ امام کی اقتدا نہ کریں، اور اگر مقتدی امام کے سر اٹھانے کے ساتھ اپنے سر اٹھالیں تو ان کی نماز باطل نہیں ہوگی، اور ایک قول یہ ہے کہ باطل ہوجائے گی (۱)۔

نائب بنانے کے اسباب:

۶- جمہور فقہاء کے نزدیک کسی ایسے عذر کی وجہ سے نائب بنانا جائز ہے جس سے مقتدیوں کی نماز باطل نہیں ہوتی، اور عذر یا تو نماز سے باہر ہوگا یا نماز سے متعلق، اور نماز سے متعلق عذر یا تو صرف امامت سے مانع ہوگا نماز سے مانع نہیں، یا نماز سے مانع ہوگا۔

نائب بنانے کے جواز کے قائلین کا اتفاق ہے کہ اگر امام کو دوران نماز کوئی حدث، پیشاب یا ہوا خارج ہونا وغیرہ لاحق ہوجائے تو نماز سے الگ ہوجائے اور نائب بنائے، اس کے لئے ہر مذہب کے اندر کچھ اسباب وشرائط ہیں (۲)۔

۷- چنانچہ حنفیہ کے یہاں جواز بناء کی کچھ شرطیں ہیں، اور یہ کہ جن اسباب سے نائب بنانا جائز ہے انہیں اسباب سے بناء کرنا بھی جائز ہے (۳)۔

شرائط یہ ہیں:

(۱) نائب بنانے کا سبب حدث ہو، لہذا اگر (کپڑے یا بدن میں کہیں) نجاست ہو تو نائب بنانا جائز نہیں، خواہ اس کے بدن ہی سے نکلی ہوئی نجاست ہو، اس میں امام ابو یوسف کا اختلاف ہے کہ ان کے نزدیک نائب بنانا جائز ہے جب کہ نجاست اس

---

(۱) ابن عابدین ۱/ ۴۲۲، الشرح الصغیر ۱/ ۴۶۵ طبع دار المعارف، الدسوقی ۱/ ۳۸۲، المجموع ۴/ ۵۷۶، نہایۃ المحتاج ۲/ ۳۳۶، ۳۳۷، المغنی ۲/ ۱۰۲ طبع الریاض۔

(۲) الدر مع حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۴۲۲، ۵۶۲، الزرقانی علی خلیل ۲/ ۳۳، الشرح الصغیر ۱/ ۴۶۵۔

(۱) الدسوقی ۱/ ۳۵۰، ۳۵۱۔

(۲) یہاں اسباب وشرائط کا ذکر مذاہب کے تحت کیا گیا ہے فقہاء کے نظر کے اعتبار سے نہیں، کیونکہ مذاہب کے درمیان شرائط و اسباب کے بارے میں بڑا اختلاف ہے (کمیٹی)۔

(۳) الدر المختار ۱/ ۵۶۲، البدائع ۲/ ۵۸۹ طبع الامام۔

کے بدن سے نکلی ہو۔

(۲) حدث ساوی ہو، اور حنفیہ کے نزدیک ساوی کی تعریف یہ ہے: جس میں بندہ (اگر چہ غیر نمازی ہو) کا اختیار نہ ہو اور نہ اس کے سبب میں اس کا اختیار ہو، لہذا اگر قصداً حدث کردے تو نائب بنانا جائز نہیں، یہی حکم امام ابوحنیفہ اور امام محمد کے نزدیک اس صورت کا ہے جب اس کو سر یا چہرہ پر زخم لگ جائے، یا کوئی دانت کاٹ لے، یا کسی دوسرے کی طرف سے اس پر پتھر آجائے، اس لئے کہ یہ ایسا حدث ہے جو بندوں کے عمل سے ہوا ہے، جب کہ امام ابو یوسف کے نزدیک نائب بنانا جائز ہے کیونکہ خود اس کا اس میں کوئی دخل نہیں، لہذا یہ ساوی سبب کی طرح ہوگیا۔

(۳) حدث اس کے بدن کا ہو، لہذا اگر اس کو باہر سے نجاست لگ جائے، یا جنون کی وجہ سے ہوتو نائب بنانا جائز نہیں (۱)۔

(۴) حدث غسل کو واجب کرنے والا نہ ہو۔

(۵) اس حدث کا وجود نادر نہ ہو۔

(۶) نائب بنانے والے نے حدث کے ساتھ کوئی رکن ادا نہ کیا ہو، اس میں اس صورت سے احتراز ہے کہ حالت رکوع یا سجدہ میں اس کو حدث لاحق ہو اور اس نے اپنا سر ادائیگی رکن کے قصد سے اٹھایا۔

(۷) چلنے کی حالت میں کوئی رکن ادا نہ کرے، مثلاً وضو کے بعد لوٹتے ہوئے اگر قراءت کرے۔

(۸) نماز کے منافی کوئی عمل نہ کرے، لہذا اگر حدث پیش آجانے کے بعد عمداً حدث کردے تو نائب بنانا جائز نہیں۔

(۹) کوئی ایسا کام نہ کرے جس سے چارہ کار ہو، لہذا اگر قریب کے پانی کو چھوڑ کر دو صفوں سے زائد بلاعذر آگے بڑھ جائے تو نائب بنانا جائز نہیں۔

(۱۰) بلاعذر ایک رکن کی ادائیگی کے بقدر دیر نہ کرے، البتہ اگر کسی عذر مثلاً بھیڑ یا خون کے آنے کی وجہ سے دیر کرے تو بناء کرے گا۔

(۱۱) اس کا سابق حدث ظاہر نہ ہو، مثلاً خفین پر مسح کی مدت کا پورا ہوجانا۔

(۱۲) صاحب ترتیب ہونے کی صورت میں اس کو کوئی چھوٹی ہوئی نماز یاد نہ آئے، اگر یاد آجائے گی تو بناء قطعاً درست نہیں۔

(۱۳) مقتدی اپنی جگہ پر نماز پوری کرے اور اس میں وہ امام داخل ہے جس کو حدث پیش آیا ہے، کیونکہ وہ پہلے امام تھا اور اب مقتدی بن گیا ہے، لہذا اگر وہ وضو کرے اور اس کا امام اپنی نماز سے فارغ نہ ہوا ہوتو ضروری ہے کہ وہ لوٹے تا کہ اپنے امام کے پیچھے اپنی نماز پوری کرے اگر ان دونوں کے درمیان کوئی مانع اقتداء ہو، لہذا اگر وہ اقتداء سے مانع کسی چیز کے باوجود نماز اپنی جگہ میں پوری کرلے تو صرف اس کی نماز فاسد ہوگی، اور یہ حدث لاحق ہونے والے شخص کے حق میں اپنی سابقہ نماز پر بناء کی صحت کے لئے شرط ہے، نائب بنانے کی صحت کی شرط نہیں ہے۔

(۱۴) امام ایسے شخص کو نائب بنائے جو امامت کا اہل ہو، لہذا اگر امام نے کسی بچہ یا عورت یا ان پڑھ کو (جو قرآن کچھ بھی اچھی طرح نہ پڑھ سکے) نائب بنادے تو امام و مقتدی سب کی نماز فاسد ہوجائے گی، اور اگر امام اتنی قراءت کرنے سے معذور ہوجائے جس سے نماز درست ہوتی ہے تو نائب بناسکتا ہے یا نہیں؟ اس میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

امام ابو یوسف اور امام محمد نے کہا ہے: نائب بنانا جائز نہیں ہے،

---

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۴۰۳۔

اس لئے کہ قراءت سے عاجز ہونے کا وجود نادر ہے، لہذا یہ نماز میں جنابت لاحق ہونے کے مشابہ ہوگیا، وہ بلاقراءت نماز پوری کرے گا جیسا کہ اگر ان پڑھ آدمی ان پڑھ لوگوں کی امامت کرے، اور ان سے دوسری روایت ہے کہ نماز فاسد ہوجائے گی، اور امام ابوحنیفہ نے کہا ہے: نائب بنانا جائز ہے، کیونکہ حدث کے باب میں نائب بنانا نماز پوری کرنے سے عاجزی کی وجہ سے جائز ہے، اور یہاں پر عاجزی اور زیادہ ہے کیونکہ بے وضو آدمی کو بسا اوقات مسجد میں پانی مل جاتا ہے، اس طرح اس کے لئے نائب بنائے بغیر اپنی نماز پوری کرنا ممکن ہے (۱)۔ البتہ اگر وہ اپنی پوری یاد کردہ کو بھول جائے تو حنفیہ کا اتفاق ہے کہ وہ نائب نہیں بنائے گا، اس لئے کہ وہ تعلیم وتعلم اور یاد دلائے بغیر نماز پوری کرنے پر قادر نہیں اور جب وہ بناء سے عاجز ہے تو حنفیہ کے نزدیک نائب بنانا درست نہیں ہوگا۔ امام تمرتاشی نے لکھا ہے کہ رازی نے کہا: نائب صرف اس صورت میں بنائے گا جب اس کے لئے کچھ بھی پڑھنا ممکن نہ ہو، تو اگر ایک آیت پڑھنا اس کے لئے ممکن ہو تو نائب نہیں بنائے گا، اگر وہ نائب بنادے گا تو اس کی نماز فاسد ہوجائے گی، اور صدر الاسلام نے کہا: صورتِ مسئلہ یہ ہے کہ وہ قرآن کا حافظ تھا لیکن شرمندگی یا خوف کی وجہ سے قراءت نہ کرسکا، لیکن اگر بھول ہوجائے اور امّی ہوجائے تو نائب بنانا جائز نہیں (۲)۔

۸۔ مالکیہ کے نزدیک جس کی امامت نیت اور تکبیر تحریمہ کے ساتھ ثابت ہوجائے اس کے لئے مستحب یہ ہے کہ تین مقامات میں نائب بنائے:

اول۔ کسی قابل احترام جان کے تلف ہونے (اگر چہ کافر ہو) یا مال کے تلف ہونے کا اندیشہ ہو، خواہ مال اس کا ہو یا دوسرے کا تھوڑا ہو یا زیادہ، اگر چہ کافر کا مال ہو، اور بعض نے یہ قید لگائی ہے کہ اشخاص کے لحاظ سے مال کی کوئی حیثیت ہو۔

دوم۔ جب امام کو کوئی ایسی چیز پیش آئے جو امامت سے مانع ہو مثلاً ادائیگی رکن سے ایسی عاجزی کہ رکوع نہ کرسکے یا بقیہ نماز میں قراءت نہ کرسکے، البتہ کسی خاص سورہ پڑھنے سے عاجزی کی وجہ سے نائب بنانا جائز نہیں۔

سوم۔ جن چیزوں کے بارے میں جمہور فقہاء کا اتفاق ہے یعنی حدث کا لاحق ہونا یا نکسیر پھوٹنا۔

اگر امام کے ساتھ مانع امامت امر پیش آئے مثلاً بعض ارکان کی ادائیگی سے بے بسی، تو اس پر واجب ہے کہ نیت کے ساتھ دوسرے کو نائب بنائے اور پیچھے ہٹ جائے، یعنی اقتداء کی نیت کرے گا، اگر اقتداء کی نیت نہ کی تو اس کی نماز باطل ہوجائے گی (۱)۔

۹- شافعیہ کے یہاں امام اپنا نائب بنا سکتا ہے اگر اس کی نماز باطل ہوجائے یا اس کو عمداً باطل کردے، جمعہ ہو یا کوئی اور نماز، حدث کی وجہ سے ہو یا بغیر حدث کے، البتہ یہ چند شرطیں ہیں:

نائب بنانا مقتدیوں کے ایک رکن ادا کرلینے سے قبل ہو، جس کو نائب بنایا ہے وہ امامت کے لائق ہو، اور حدث سے قبل وہ امام کی اقتداء کررہا ہو اگر چہ بچہ یا نفل نماز پڑھنے والا ہو (۲)۔

۱۰- حنابلہ کے یہاں امام کو اگر حدث لاحق ہو تو وہ نائب بنا سکتا ہے، ان کے یہاں پہلی روایت یہی ہے، اور اس کی مثال قے یا نکسیر آنا ہے، اسی طرح نجاست یاد آجائے یا جنابت یاد آجائے جس سے غسل نہیں کیا ہے، یا دوران نماز ناپاک ہوجائے، یا سورہ فاتحہ پوری کرنے سے عاجز ہوجائے، یا ایسے رکن سے عاجز ہوجائے جو مانع اقتداء ہو،

---

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۵۶۵۔

(۲) ابن عابدین ۱/ ۵۶۰ اور اس کے بعد کے صفحات، الہدایہ فتح القدیر، الکفایہ ۱/ ۳۲۸ اور اس کے بعد کے صفحات، طبع المیمنیہ۔

(۱) الخرشی ۲/ ۴۹ طبع بیروت، الشرح الصغیر ۱/ ۴۶۵ طبع دار المعارف۔

(۲) شرح الروض ۱/ ۲۵۲ طبع المکتبۃ الاسلامیہ۔

مثلاً رکوع یا سجدہ (۱)۔

دوم: جمعہ وغیرہ قائم کرنے کے لئے نائب بنانا:

۱۱ - جس خطیب کو ولی امر (یعنی حاکم یا قاضی) کی طرف سے خطبہ دینے کی اجازت ہے اس کی طرف سے نائب بنانے کے جواز کے بارے میں فقہاء احناف کا اختلاف ہے، (اور اس اختلاف کی بنیاد اس پر ہے کہ حنفیہ کے نزدیک جمعہ قائم کرنے کے لئے حاکم کی اجازت شرط ہے) اور کیا وہ خطبہ کے لئے نائب بنا سکتا ہے؟ متاخرین کے درمیان یہ اختلاف، مشائخ مذہب کی عبارات کے سمجھنے میں اختلاف کے سبب پیدا ہوا ہے، چنانچہ صاحب الدر نے کہا: علی الاطلاق اس کو اس کا اختیار نہیں یعنی خواہ نائب بنانا ضرورت کی وجہ سے ہو یا بلاضرورت، الا یہ کہ یہ کام اس کے حوالے کر دیا گیا ہو۔ اور ابن کمال پاشا نے کہا: اگر نائب بنانے کی کوئی ضرورت ہو تو جائز ہے ورنہ نہیں۔ قاضی القضاۃ محب الدین بن جرباش، تمرتاشی، حصکفی، برہان الدین حلبی، دونوں ابن نجیم اور شرنبلالی نے کہا ہے (۲): علی الاطلاق بلاضرورت جائز ہے، یہ مسئلہ خاص طور پر احناف کے یہاں ہے، کیونکہ دوسرے حضرات کے یہاں خطبہ کے لئے حاکم کی اجازت کی شرط نہیں ہے۔

خطبہ جمعہ کے دوران نائب بنانا:

۱۲ - حنفیہ کی رائے ہے کہ خطبہ میں طہارت سنت مؤکدہ ہے، لہذا اگر خطیب کو دوران خطبہ حدث لاحق ہوجائے، تو یا تو حالت حدث میں خطبہ کو پورا کرے اور یہ جائز ہے، یا نائب بنادے، اور اس کا حکم خطبہ میں نائب بنانے کے جواز کے بارے میں سابقہ اختلاف کے مطابق ہوگا۔

جب کہ دوسرے مذاہب میں صحیح یہ ہے کہ طہارت سنت ہے، خطبہ کی صحت کے لئے واجب نہیں، لہذا اگر اس کو حدث لاحق ہوجائے تو اس کے لئے خطبہ کو پورا کرنا جائز ہے، البتہ افضل یہ ہے کہ نائب بنادے، اور جو لوگ خطیب کے لئے طہارت کو واجب قرار دیتے ہیں ان کے نزدیک اگر حدث لاحق ہوجائے تو اس کی طرف سے یا مقتدیوں کی طرف سے نائب بنانا واجب ہوگا، اور کیا نائب وہاں سے شروع کرے جہاں پہلے خطیب نے چھوڑا ہے یا ازسرنو خطبہ دے؟ تو مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ اگر خطیب اول کی انتہاء کا علم ہو تو وہیں سے شروع کرے ورنہ ابتداء سے خطبہ دے (۱)۔

نماز جمعہ میں نائب بنانا:

۱۳ - حنفیہ، مالکیہ اور شافعیہ قول جدید میں اور حنابلہ ایک روایت میں (جو ان کا مذہب ہے) کہتے ہیں کہ عذر کی وجہ سے نماز جمعہ میں نائب بنانا جائز ہے، یہ اس صورت میں ہے جب کہ امام کو خطبہ کے بعد نماز شروع کرنے سے پہلے حدث پیش آجائے تو وہ کسی کو آگے بڑھادے جو لوگوں کو نماز پڑھائے، اگر آگے بڑھنے والا پورے یا کچھ خطبہ میں موجود رہا ہو تو بالاتفاق جائز ہے، اور اگر بالکل خطبہ میں حاضر نہ رہا ہو یا حدث دوران نماز پیش آیا ہو تو مذاہب میں حسب ذیل تفصیل ہے:

۱۴ - حنفیہ کی رائے ہے کہ اگر آگے بڑھنے والا بالکل خطبہ میں حاضر نہ رہا ہو اور اگر امام اس کے نماز شروع کرنے سے پہلے اس کو نائب بنادے تو یہ نائب بنانا جائز نہیں، اور جو ان کی امامت کررہا ہے اس پر واجب ہے کہ وہ لوگوں کو چار رکعت ظہر کی نماز پڑھائے اس لئے کہ وہ

(۱) المغنی ۱۰۲/۲، ۱۰۳، ۵۶۰ طبع سوم۔

(۲) شرح الدر مع حاشیہ ابن عابدین ۵۰۷/۱ طبع سوم بولاق۔

(۱) الطحطاوی رص ۲۸۰، الشرح الکبیر والدسوقی ۳۸۶/۱، القوانین الفقہیہ لابن جزی رص ۵۶، المغنی ۳۰۷/۲ طبع الریاض، الوجیز ۶۴/۱، الدسوقی ۳۸۲/۱۔

خود جمعہ قائم کرنے والا ہے(۱) اپنے تحریمہ کا امام کے تحریمہ پر بناء کرنے والا نہیں ہے، اور خطبہ انشائے جمعہ کی شرط ہے جو نہیں پایا گیا۔

البتہ اگر نماز شروع کرنے کے بعد امام کو حدث پیش آیا اور اس نے ایسے شخص کو آگے بڑھا دیا جو اقامت کے وقت آیا تھا، یعنی خطبہ کے کسی حصہ میں حاضر نہیں تھا، تو جائز ہے اور وہ ان کو جمعہ پڑھائے گا، اس لئے کہ اول کا تحریمہ جمعہ کے لئے منعقد ہو چکا تھا، کیونکہ اس کی شرط یعنی خطبہ موجود ہے، اور دوسرے نے اپنے تحریمہ کا اول کے تحریمہ پر بناء کیا، جمعہ کا نیا تحریمہ باندھنے والے کے حق میں انعقاد جمعہ کے لئے خطبہ شرط ہے، لیکن اس شخص کے حق میں شرط نہیں جو دوسرے کے تحریمہ پر اپنے تحریمہ کی بناء کرلے، اس کی دلیل یہ ہے کہ امام کی اقتداء کرنے والے کا جمعہ صحیح ہے اگر چہ خطبہ کو نہ پائے، اور اس کی وجہ یہی ہے، تو یہی حکم اس صورت میں بھی ہوگا جب امام نے نماز شروع کرنے کے بعد نائب بنایا ہو(۲)۔

حاکم نے "مختصر" میں لکھا ہے: اگر امام کو حدث لاحق ہو جائے اور وہ کسی ایسے شخص کو آگے بڑھا دے جو خطبہ میں حاضر نہ تھا، پھر آگے بڑھنے والے کو نماز شروع کرنے سے قبل حدث لاحق ہو جائے تو اس دوسرے کے لئے نائب بنانا جائز نہیں، کیونکہ وہ بذات خود جمعہ قائم کرنے کا اہل نہیں ہے۔

۱۵ - مالکیہ کی رائے ہے کہ اگر خطبہ یا تکبیر تحریمہ کے بعد حدث پیش آجائے اور وہ کسی ایسے کو نائب بنادے جو خطبہ میں حاضر نہ تھا اور وہ لوگوں کو نماز پڑھادے تو کافی ہے، اور اگر امام نائب بنائے بغیر نکل جائے تو لوگ تنہا تنہا نہیں پڑھیں گے بلکہ کسی کو خلیفہ بنائیں گے جو ان کی نماز پوری کرادے گا، اور بہتر یہ ہے کہ نائب ایسے شخص کو بنائیں جو خطبہ میں حاضر رہا ہو، اور اگر انہوں نے کسی ایسے کو نائب بنادیا جو خطبہ میں حاضر نہ تھا تو بھی کافی ہے، اور ایسے شخص کو نائب بنانا جائز نہیں جس پر جمعہ واجب نہیں، مثلاً مسافر، اور امام مالک نے کہا ہے: ایسے شخص کو نائب بنانا مجھے ناپسند ہے جو خطبہ میں حاضر نہ رہا ہو(۱)۔

۱۶ - امام شافعی کا مذہب قدیم یہ ہے کہ نائب نہیں بنائے گا اور جدید مذہب یہ ہے کہ نائب بنائے گا، قول قدیم کے مطابق اگر امام کو خطبہ کے بعد تکبیر تحریمہ سے قبل حدث پیش آجائے تو اس کے لئے کسی کو نائب بنانا جائز نہیں، اس لئے کہ دونوں خطبے دونوں رکعتوں کے ساتھ ایک نماز کی طرح ہیں، اور چونکہ نماز ظہر میں دو رکعتوں کے بعد نائب بنانا جائز نہیں (جیسا کہ ان دو رکعتوں میں جائز نہیں) لہذا نماز جمعہ میں دونوں خطبوں کے بعد نائب بنانا بھی ناجائز ہوگا، اور اگر تکبیر تحریمہ کے بعد حدث پیش آئے تو اس میں دو اقوال ہیں:

اول۔ وہ تنہا تنہا جمعہ کو پورا کریں گے، اس لئے کہ جب نائب بنانا جائز نہیں تو وہ جماعت کے حکم میں باقی رہ گئے، لہذا ان کے لئے تنہا تنہا جمعہ پڑھنا جائز ہے۔

دوم۔ اگر امام کو حدث ایک رکعت پڑھانے سے قبل لاحق ہوا تو لوگ ظہر پڑھیں گے، اور اگر ایک رکعت کے بعد ہوا تو تنہا تنہا ایک رکعت اور پڑھیں گے (جیسا کہ مسبوق، اگر اس کو ایک رکعت نہ ملے تو ظہر کی نماز پوری پڑھے گا، اور اگر ایک رکعت مل جائے تو جمعہ کی نماز پوری کرے گا)۔

امام شافعی کے مذہب جدید کے مطابق اگر اس نے ایسے شخص کو نائب بنایا جو خطبہ میں حاضر نہ تھا تو جائز نہیں، اس لئے کہ جو لوگ حاضر ہیں انہوں نے جمعہ کے لئے مطلوب عدد یعنی چالیس کو خطبہ سن کر مکمل کردیا، لہذا ان کے ذریعہ جمعہ قائم ہو جائے گا، اور جو حاضر نہیں اس

(۱) امام شافعی کے مذہب قدیم کے علاوہ ان کے نزدیک نماز میں نائب نہیں بنایا جائے گا، اور خطبہ بھی اسی طرح ہے (المجموع ۴/ ۵۷۶)۔
(۲) البدائع ۱/ ۲۶۵۔

(۱) الحطاب ۲/ ۱۷۲۔

نے تکمیل نہیں کی، اس لئے اس کے ذریعہ جمعہ قائم نہیں ہوا، اور اسی وجہ سے اگر چالیس لوگوں کی موجودگی میں خطبہ دے اور وہ کھڑے ہوکر جمعہ پڑھ لیں تو جائز ہے، اور اگر ایسے چالیس افراد آ گئے جو خطبہ میں حاضر نہ تھے اور انہوں نے جمعہ کی نماز پڑھ لی تو جائز نہیں۔

اور اگر حدث تکبیر تحریمہ کے بعد پیش آئے تو اگر امام پہلی رکعت میں ہو اور ایسے شخص کو نائب بنادے جو اس کے ساتھ حدث لاحق ہونے سے قبل ہو تو جائز ہے، اس لئے کہ وہ جمعہ کا اہل ہے، اور اگر ایسے مسبوق کو نائب بنادے جو حدث لاحق ہونے سے قبل اس کے ساتھ نہ تھا تو جائز نہیں، اس لئے کہ وہ جمعہ کا اہل نہیں ہے، اور اسی وجہ سے اگر مسبوق نائب نے تنہا جمعہ کی نماز پڑھ لی تو درست نہیں۔

اگر حدث دوسری رکعت میں پیش آئے اور رکوع سے پہلے پیش آئے اور امام کسی ایسے کو نائب بنادے جو حدث پیش آنے سے قبل اس کے ساتھ تھا تو جائز ہے، اور اگر کسی ایسے کو نائب بنادے جو حدث پیش آنے سے قبل اس کے ساتھ نہ تھا تو جائز نہیں، اور اگر رکوع کے بعد ہو اور وہ ایسے کو نائب بنادے جو حدث پیش آنے سے قبل حاضر نہ تھا تو جائز نہیں (۱)۔

۱۷- حنابلہ کے نزدیک سنت یہ ہے کہ جو خطبہ دے وہی نماز پڑھائے، اس لئے کہ حضور ﷺ خود ہی خطبہ دیتے اور نماز پڑھاتے تھے، آپ ﷺ کے بعد خلفاء کا عمل بھی یہی رہا ہے۔

اگر کسی عذر کی وجہ سے ایک شخص خطبہ دے اور دوسرا نماز پڑھائے تو جائز ہے، امام احمد نے اس کی صراحت کی ہے اور یہی راجح مذہب ہے، اور اگر کوئی عذر نہ ہو تو امام احمد نے فرمایا: بغیر عذر کے مجھے ایسا کرنا پسند نہیں، اس قول میں ممانعت کا احتمال ہے، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ یہ دونوں امور خود انجام دیتے تھے، اور فرمان نبوی ہے: "صلوا كما رأيتموني أصلي" (۱) (نماز پڑھو جس طرح تم لوگوں نے مجھے نماز پڑھتے ہوئے دیکھا ہے)، نیز اس لئے کہ خطبہ دو رکعتوں کے قائم مقام ہے، اور اس قول میں (کراہت کے ساتھ) جواز کا بھی احتمال ہے، اس لئے کہ خطبہ نماز سے الگ ہے، لہذا یہ دو نمازوں کے مشابہ ہیں۔

کیا نائب کے لئے خطبہ میں حاضری شرط ہے؟ اس میں دو روایتیں ہیں:

اول۔ یہ شرط ہے، اور یہی بہت سے فقہاء کا قول ہے، اس لئے کہ وہ جمعہ کا امام ہے، لہذا خطبہ میں اس کی حاضری شرط ہے جیسا کہ اگر امام کسی کو نائب نہ بنائے۔

دوم۔ شرط نہیں، اس لئے کہ اس کے ذریعہ سے جمعہ قائم ہوسکتا ہے، لہذا وہ جمعہ کی امامت کرسکتا ہے جیسا کہ اگر خطبہ میں حاضر رہتا۔

امام احمد سے مروی ہے کہ عذر یا بلاعذر کسی طرح نائب بنانا جائز نہیں، انہوں نے حنبل کی روایت میں کہا ہے: امام کو اگر خطبہ کے بعد حدث پیش آجائے اور وہ دوسرے کو نماز پڑھانے کے لئے آگے بڑھادے تو وہ ان کو چار رکعتیں ہی پڑھائے گا، مگر یہ کہ دوبارہ خطبہ دے پھر دو رکعتیں پڑھائے، کیونکہ ایسا کرنا نبی کریم ﷺ یا خلفاء میں سے کسی سے منقول نہیں (۲)۔

عیدین میں نائب بنانا:

۱۸- اگر نماز عید کے دوران امام کو حدث پیش آجائے تو عام نمازوں میں نائب بنانے کے سابقہ احکام اس پر جاری ہوں گے، اگر امام کو عید کے دن خطبہ سے قبل نماز کے بعد حدث پیش آجائے تو مالکیہ نے

(۱) المجموع ۴/ ۵۷۶، ۵۷۷۔

(۱) حدیث: "صلوا كما رأيتموني..." کی روایت بخاری (فتح الباری ۲/ ۱۱۱ طبع السلفیہ) نے بروایت مالک بن حویرث مرفوعا کی ہے۔

(۲) المغنی ۲/ ۳۰۷، ۳۰۸ طبع الریاض۔

صراحت کی ہے کہ وہ بغیر وضو کے خطبہ دے اور نائب نہ بنائے (۱)، دوسرے مذاہب کے قواعد اس کے خلاف نہیں ہیں، جیسا کہ خطبۂ جمعہ میں نائب بنانے کے بارے میں گذرا۔

نماز جنازہ میں نائب بنانا:

۱۹ - حنفیہ کے یہاں صحیح مذہب اور مالکیہ وحنابلہ کی رائے یہ ہے کہ نماز جنازہ میں نائب بنانا جائز ہے۔

مالکیہ کے نزدیک اگر امام نے نائب بنانے کے بعد جاکر وضو کیا اور نماز جنازہ کی کچھ تکبیریں باقی رہ گئی ہیں تو امام کے لئے جائز ہے کہ لوٹ کر جو مل جائے اس کو پڑھ لے اور جو فوت ہو چکی ہے اس کی قضاء کرے، اور اگر چاہے تو شریک نہ ہو (۲)۔

شافعیہ نے کہا: اگر دو ولی ایک درجہ کے جمع ہوں اور ان میں سے ایک افضل ہو تو وہی نماز پڑھانے کا زیادہ حق دار ہے، لیکن اگر وہ ولی کے علاوہ کسی اجنبی کو نائب بنانا چاہے تو اس کے جائز ہونے میں دو قول ہیں جن کو صاحب ''عدۃ'' نے نقل کیا ہے: ایک قول یہ ہے کہ دوسرے کی رضا کے بغیر اس کو ایسا کرنے کا اختیار نہیں (۳)۔

نماز خوف میں نائب بنانا:

۲۰ - صرف مالکیہ وشافعیہ نے سفر میں نماز خوف میں نائب بنانے کے مسئلہ پر بحث کی ہے، حنفیہ وحنابلہ کے یہاں اس سلسلہ میں ہمیں کوئی صراحت نہیں ملی (۴)۔

۲۱ - چنانچہ مالکیہ کے نزدیک اگر نماز خوف کی ایک رکعت پڑھانے کے بعد دوسری رکعت کے لئے کھڑے ہونے سے قبل امام کو حدث پیش آجائے تو کسی دوسرے کو امامت کے لئے آگے بڑھا دے، پھر یہ نائب اپنی جگہ پر برقرار رہے گا اور اس کے پیچھے کے لوگ اپنی نماز پوری کریں گے، اور نائب کھڑا خاموش رہے گا یا دعا پڑھتا رہے گا، پھر دوسری جماعت آئے گی، ان کو وہ ایک رکعت پڑھا کر سلام پھیر دے گا، پھر یہ جماعت دوسری رکعت پوری کرے گی۔

اگر دوسری رکعت کے لئے کھڑے ہونے کے بعد اس کو حدث پیش آجائے تو نائب نہیں بنائے گا، اس لئے کہ مقتدی ایک رکعت میں اس کی اقتدا کر کے اس کی امامت سے نکل گئے، یہاں تک کہ اگر وہ اس حالت میں قصداً حدث یا کلام کر لے تو بھی مقتدیوں کی نماز فاسد نہ ہوگی۔

جب یہ لوگ دوسری رکعت پوری کر کے چلے جائیں گے تو دوسری جماعت آئے گی اور کسی امام کو آگے بڑھائے گی (۱)۔

۲۲ - امام شافعی نے کہا ہے: اگر امام کو نماز خوف میں حدث پیش آجائے تو یہ دوسری نمازوں میں حدث کی طرح ہے، میرے نزدیک زیادہ پسندیدہ یہ ہے کہ کسی کو نائب نہ بنائے، اگر اس کو پہلی رکعت میں یا اس کو پوری کرنے کے بعد جب کہ وہ دوسری رکعت میں کھڑا تھا، حدث پیش آیا، اور اس نے قراءت کر لی اور دوسری جماعت اس کے ساتھ شریک نہیں ہوئی تو پہلی جماعت اپنی باقی ماندہ نماز پوری کرے گی، اور دوسری جماعت کی امامت ان میں سے کوئی امام کرے گا یا وہ تنہا تنہا پڑھیں گے، اور اگر وہ کسی کو آگے بڑھا دے تو ان شاء اللہ کافی ہوگا، اگر امام کو حدث اس وقت پیش آیا جب وہ ایک رکعت پڑھ

(۱) البدائع ۷۰۷/۳ طبع الامام، المجموع ۸۰۷/۵ طبع دار العلوم، المغنی ۳۷۲/۲ - ۳۷۳، المدونہ ۱۷۰/۱ - ۱۷۱ طبع السعادہ، الخرشی ۱۰۳/۲ طبع لبنان۔

(۲) ابن عابدین ۸۱۱/۱، المدونہ ۱۹۰/۱، المغنی ۳۸۳/۲ طبع الریاض۔

(۳) المجموع ۱۷۰/۵ طبع دار العلوم۔

(۴) کمیٹی کی رائے یہ ہے کہ نماز خوف میں نائب بنانے کا مسئلہ عام نماز میں فقہاء

= کے مذکورہ اقوال سے الگ نہیں۔

(۱) الحطاب ۱۸۶/۲ طبع لیبیا۔

چکا تھا اور کھڑے ہوئے قراءت کررہا تھا اور اپنے پیچھے کی جماعت کے فارغ ہونے کے انتظار میں تھا تو جس کو آگے بڑھایا وہ کھڑا رہے گا، جیسے کہ امام کھڑا رہے گا اور کھڑے ہونے کی حالت میں قراءت کرے گا، پھر جب اس کے پیچھے کھڑی جماعت فارغ ہوجائے گی اور دوسری جماعت نماز میں داخل ہوگی جو اس کے پیچھے تھی تو وہ سورہ فاتحہ اور ایک سورہ کے بقدر پڑھے پھر ان کے ساتھ رکوع کرے، اور وہ اپنی نماز میں مقتدیوں کے لئے امام اول کی طرح ہوگا، کسی چیز میں اس کی مخالفت نہیں کرے گا اگر اس کو امام اول کے ساتھ پہلی رکعت مل گئی ہو، اور ان کا انتظار کرے گا یہاں تک کہ وہ تشہد پڑھ لیں، پھر ان کے ساتھ سلام پھیرے گا(۱)۔

کچھ نادر صورتیں بھی ہیں جن کا بیان نماز خوف کے تحت ہے۔

نائب بنانے کا حق کس کو ہے؟

۲۳ - حنفیہ کا مذہب: یہ ہے کہ نائب بنانا امام کا حق ہے، اگر امام نے ایک شخص کو نائب بنایا اور مقتدیوں نے دوسرے کو نائب بنادیا تو نائب وہ ہوگا جس کو امام نے آگے بڑھایا، لہذا جس نے مقتدیوں کی طرف سے بنائے گئے نائب کی اقتداء کی اس کی نماز فاسد ہوگی، اور اگر امام کسی کو آگے بڑھادے یا امام کی طرف سے نائب نہ بنانے کی وجہ سے کوئی خود سے آگے بڑھ جائے تو جائز ہے، اگر وہ امام کی جگہ پر اس کے مسجد سے نکلنے سے قبل کھڑا ہوجائے، اور اگر وہ مسجد سے نکل چکا ہو تو امام کے علاوہ سب کی نماز فاسد ہوجائے گی، اور اگر دو آدمی آگے بڑھیں تو جو پہلے آگے بڑھنے والا ہو وہ زیادہ مستحق ہوگا(۲)۔

۲۴ - مالکیہ کا مذہب یہ ہے کہ امام کا دوسرے کو نائب بنانا مستحب ہے، اور امام کے لئے جائز ہے کہ خود نائب نہ بنائے اور مقتدیوں کے حوالے کردے کہ وہ خود ہی کسی کو نائب بنالیں، اور نائب بنانا امام کے لئے اس لئے مستحب ہے کہ امام کو اس بات کا زیادہ علم ہوتا ہے کہ کون آگے بڑھائے جانے کے لائق ہے، لہذا یہ نیکی پر تعاون کے قبیل سے ہے، نیز اس کے نہ بڑھانے سے نزاع پیدا ہوگی کہ کون آگے بڑھے، اور سب کی نماز باطل ہوجائے گی، اگر امام نائب نہ بنائے تو یہ مقتدیوں کے لئے مستحب ہے، اگر امام نے جس کو نائب بنایا اس کے علاوہ کوئی اور آگے بڑھ جائے اور ان کی نماز پوری کرادے تو سب کی نماز درست ہوجائے گی(۱)۔

۲۵ - شافعیہ کا مذہب یہ ہے کہ اگر امام یا مقتدی کسی کو آگے بڑھادیں اور وہ ان کی بقیہ نماز پوری کرادے تو ان کی نماز ہوجائے گی، البتہ امام کی طرف سے آگے بڑھائے جانے والے کے مقابلہ میں مقتدیوں کی طرف سے آگے بڑھایا ہوا آدمی زیادہ بہتر ہے، اس لئے کہ یہ حق انہیں کا ہے، لیکن اگر امام مقرر ہو تو اس کی طرف سے بڑھایا ہوا آدمی زیادہ بہتر ہے، اور اگر کوئی خود سے آگے بڑھ جائے تو جائز ہے(۲)۔

۲۶ - حنابلہ کا مذہب اور یہ ان کے یہاں ایک روایت ہے کہ امام دوسرے کو نائب بنا سکتا ہے جو مقتدیوں کی نماز پوری کرائے، اور اگر امام ایسا نہ کرے اور مقتدی کسی کو آگے بڑھادیں اور وہ ان کی نماز پوری کرادے تو جائز ہے(۳)۔

کس کو نائب بنانا صحیح ہے اور نائب کیا کرے گا؟

۲۷ - مذاہب فقہاء میں صراحت ہے کہ جو ابتداءً امام بننے کے لائق

(۱) الام ۱/ ۲۲۷ طبع دار المعرفہ، نہایۃ المحتاج ۲/ ۳۳۶، ۳۳۷ طبع مصطفی الحلبی۔

(۲) الدر مع حاشیہ ۱/ ۵۶۲، البدائع ۲/ ۵۸۹۔

(۱) الشرح الصغیر ۱/ ۴۶۸-۴۶۹۔

(۲) الام ۱/ ۱۷۵ طبع دار المعرفہ، نہایۃ المحتاج ۲/ ۳۳۷۔

(۳) المغنی ۲/ ۱۱۲ طبع الریاض۔

ہو اس کو نائب بنانا درست ہے، اور جو ابتداءً امام نہیں بن سکتا اس کو نائب بنانا بھی درست نہیں (۱)، اور ہر مذہب میں کچھ تفصیلات ہیں:

۲۸ - چنانچہ حنفیہ کے یہاں امام کے لئے بہتر یہ ہے کہ مسبوق کو نائب نہ بنائے، اور اگر امام مسبوق کو نائب بنادے تو مسبوق کے لئے مناسب ہے کہ اس کو قبول نہ کرے، لیکن اگر قبول کرلے تو جائز ہے، اور اگر وہ آگے بڑھ جائے تو جہاں پر پہلے امام نے نماز کو ختم کیا ہے وہیں سے شروع کرے اور جب سلام پھیرنے کے قریب ہو تو کسی "مدرک" (پوری نماز پانے والے مقتدی) کو آگے بڑھادے جو مقتدیوں کے ساتھ سلام پھیرے، اور اگر مسبوق نائب نے جس وقت اس نماز کو مکمل کرلیا جس کو پہلے امام نے شروع کیا تھا اس وقت نماز کو باطل کرنے والا کوئی عمل کیا (مثلاً قہقہہ لگادیا، یا قصداً حدث کردیا، یا بات چیت کرلی، یا مسجد سے نکل گیا) تو اس کی نماز فاسد ہوجائے گی اور مقتدیوں کی نماز درست ہوگی، اس کی نماز اس لئے فاسد ہے کہ اپنی چھوٹی ہوئی نماز پوری کرنے سے قبل اس نے ایسا عمل کیا جو نماز کو باطل کرنے والا ہے، اور مقتدیوں کی نماز اس لئے درست ہوگی کہ عمداً نماز کو باطل کرنے والے عمل سے ان کی نماز پوری ہوگئی، اس لئے کہ رکن موجود ہے یعنی خروج بصنعہ (اپنے اختیار سے نماز سے باہر ہونا)، اور امام اگر اپنی نماز سے فارغ ہوچکا ہو تو اس کی نماز بھی درست ہوگی، اور اگر فارغ نہ ہوا ہو تو اس کی نماز فاسد ہوگی، یہی اصح ہے۔

اگر کسی نے چار رکعت والی نماز میں امام کی اقتداء کی اور امام کو حدث پیش آگیا اور امام نے اسی آدمی کو آگے بڑھادیا اور مقتدی کو معلوم نہیں کہ امام نے کتنی رکعتیں پڑھیں اور کتنی باقی ہیں؟ تو مقتدی چار رکعات پڑھے گا اور احتیاطاً ہر رکعت میں قعدہ کرے گا، اور اگر کسی لاحق (۱) کو نائب بنادیا تو نائب کے لئے جائز ہے کہ مقتدیوں کو اشارہ کردے اور اس پر جو نماز باقی ہے ادا کرے، پھر ان کی نماز پوری کرائے، اور اگر اس نے ایسا نہیں کیا بلکہ امام کی نماز پوری کردی اور اپنی چھوٹی ہوئی نماز کو مؤخر کردیا یہاں تک کہ سلام کا وقت آگیا تو اس نے دوسرے کو نائب بنادیا جس نے مقتدیوں کے ساتھ سلام پھیرا تو جائز ہے، اور اگر امام کے پیچھے ایک آدمی ہو اور امام کو حدث پیش آجائے تو وہ شخص امامت کے لئے متعین ہے، خواہ امام نے اس کو متعین کرنے کی نیت کی ہو یا نہ کی ہو۔

اگر مسافر نے مسافر کی اقتداء کی اور امام کو حدث پیش آگیا اور اس نے مقیم کو نائب بنادیا تو مسافر پر چار رکعت پوری کرنا واجب نہیں (۲)۔

۲۹ - مالکیہ نے کہا ہے: جس شخص کو نائب بنانا صحیح ہے اس کے حق میں شرط یہ ہے کہ وہ عذر سے قبل اصلی امام کے ساتھ اس رکعت کا جس میں اس کو نائب بنایا گیا ہے قابل لحاظ حصہ رکوع سے کھڑے ہونے سے قبل پالے، اور اگر امام نے مسبوق کو نائب بنادیا جس نے امام اول کی نماز کی ترتیب سے ان کو نماز پڑھایا تو جب مقتدیوں کے اعتبار سے چوتھی رکعت میں پہنچے گا تو ان کو اشارہ کردے گا تو وہ بیٹھے رہیں گے اور خود کھڑا ہوجائے گا تاکہ اپنی نماز پوری کرلے، پھر ان کے ساتھ سلام پھیرے گا (۳)۔

---

(۱) الفتاوی الہندیہ ۱/۹۵، الشرح الکبیر ۱/۳۲۵ اور اس کے بعد کے صفحات، نہایۃ المحتاج ۲/۱۵۷ اور اس کے بعد کے صفحات، المغنی ۲/۱۷۶ طبع الریاض۔

(۱) لاحق: وہ ہے جس نے امام کی اقتداء کی، پھر کسی عذر (مثلاً غفلت، بھیڑ بھاڑ، حدث پیش آنے، نماز خوف، اور مقیم جس نے مسافر کی اقتداء کی) کی وجہ سے ساری یا بعض رکعات چھوٹ گئیں۔ اور اسی طرح بلا عذر کا حکم ہے مثلاً وہ شخص جو رکوع یا سجدہ میں امام سے آگے بڑھ گیا، تو وہ ایک رکعت کی قضاء کرے گا، اور اس کا حکم مقتدی کی طرح ہے، وہ قرأت یا سجدہ سہو نہیں کرے گا۔

(۲) الفتاوی الہندیہ ۱/۹۵ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۳) الشرح الصغیر ۱/۱۷۱، ۴۷۲۔

۳۰- شافعیہ کے نزدیک ایسے مقتدی کو نائب بنانا درست ہے جو امام کی نماز یا رکعات کی تعداد میں اس جیسی نماز پڑھ رہا ہو، یہ ان کے یہاں متفق علیہ ہے، خواہ مسبوق ہو یا غیر مسبوق، خواہ پہلی رکعت میں نائب بنائے یا کسی اور رکعت میں، کیونکہ امام کی اقتداء کر کے وہ امام کی ترتیب کا پابند ہے، لہذا اس کی وجہ سے مخالفت لازم نہیں آئے گی۔

اگر امام نے مسبوق مقتدی کو نائب بنادیا تو امام کی ترتیب کی رعایت اس پر لازم ہے، وہ اس کے قعدہ کی جگہ میں قعدہ اور اس کے قیام کی جگہ میں قیام کرے گا، جیسا کہ وہ اس وقت کرتا جب امام نماز سے نہ نکلا ہوتا، لہذا اگر مسبوق نے صبح کی دوسری رکعت میں اقتداء کی، پھر امام کو اس میں حدث پیش آگیا اور اس نے اس مسبوق کو اس میں نائب بنادیا تو وہ دعاء قنوت پڑھے گا، قعدہ کرے گا اور تشہد پڑھے گا، پھر دوسری رکعت میں اپنے لئے دعاء قنوت پڑھے گا، اور اگر نائب کی اقتداء سے پہلے یا اس کے بعد امام کو سہو ہوگیا تھا تو نائب امام کی نماز کے اخیر میں سجدۂ سہو کرے گا، اور پھر اپنی نماز کے اخیر میں دوبارہ سجدۂ سہو کرے گا، اصح قول یہی ہے۔

لوگوں کے ساتھ امام کی نماز پوری کرنے کے بعد اپنی نماز کے تدارک کے لئے کھڑا ہوجائے گا، اور مقتدیوں کو اختیار ہے، چاہیں تو اس سے علاحدہ ہوکر سلام پھیر دیں، اور ان کی نماز ضرورت کی بناء پر بلا اختلاف درست ہوگی، اور اگر چاہیں تو بیٹھے انتظار کریں تاکہ اس کے ساتھ سلام پھیریں، یہ سب اس صورت میں ہے جب کہ مسبوق کو امام کی نماز کی ترتیب اور بقیہ نماز کا علم ہو، لیکن اگر اس کو علم نہ ہو تو دو قول ہیں جن کو صاحب "التلخیص" وغیرہ نے نقل کیا ہے، اور کہا گیا ہے کہ یہ دو "قول" ہیں، ان میں زیادہ قرین قیاس عدم جواز ہے، اور شیخ ابوعلی نے کہا ہے: ان میں اصح جواز ہے، اس کو ابن المنذر نے امام شافعی کے حوالہ سے نقل کیا ہے اور اس کے علاوہ کچھ نہیں لکھا ہے، لہذا نائب رکعت پوری کر کے مقتدیوں پر نظر رکھے گا، اگر وہ اٹھنے کا ارادہ کریں تو اٹھ جائے ورنہ قعدہ کرے گا(۱)۔

۳۱- حنابلہ نے کہا ہے: اس مسبوق کو جس کی بعض رکعات رہ گئی ہوں نائب بنانا جائز ہے، اور اس کو بھی جو امام کے حدث کے بعد آئے، وہ امام کی نماز کے گذرے ہوئے حصے یعنی قراءت یا رکعت یا سجدہ پر بناء کرے گا، اور مقتدیوں کی نماز کے ختم ہونے کے بعد پوری کرے گا، یہ قول حضرت عمر، حضرت علی اور نائب بنانے کے مسئلہ میں ان کے اکثر موافقین سے منقول ہے، اور اس میں ایک دوسری روایت ہے کہ اس کو بناء یا ابتداء کرنے کا اختیار رہے، اور جب مقتدی اپنی نماز سے فارغ ہوجائیں تو بیٹھ جائیں گے اور انتظار کریں گے یہاں تک کہ وہ نماز پوری کر کے ان کے ساتھ سلام پھیر دے، اس لئے کہ مقتدی امام کی اقتداء کریں امام کا ان کی اتباع کرنے سے زیادہ بہتر ہے، کیونکہ امام اسی لئے مقرر کیا جاتا ہے کہ اس کی اقتداء کی جائے۔ اور دونوں روایتوں کے مطابق جب مقتدی اپنے امام کے فارغ ہونے سے قبل فارغ ہوجائیں اور امام اپنی فوت شدہ نماز پوری کرنے کے لئے کھڑا ہوجائے تو مقتدی بیٹھ کر انتظار کریں گے، یہاں تک کہ وہ نماز پوری کر کے ان کے ساتھ سلام پھیرے، اس لئے کہ امام نماز خوف میں مقتدیوں کا انتظار کرتا ہے، لہذا مقتدی بدرجہ اولی امام کا انتظار کریں گے، لیکن اگر وہ انتظار نہ کریں اور سلام پھیر دیں تو جائز ہے۔

اور ابن عقیل نے کہا ہے: دوسرے کو نائب بنادے جو ان کے ساتھ سلام پھیرے، البتہ زیادہ بہتر یہ ہے کہ اس کا انتظار کریں، اور اگر وہ سلام پھیر دیں تو ان کو نائب کی ضرورت نہیں، اس لئے کہ نماز پوری ہونے میں صرف سلام رہ گیا ہے، اس لئے اس میں نائب

---

(۱) المجموع ۴/۲۴۳-۲۴۴ طبع السلفیہ۔

بنانے کی ضرورت نہیں رہ گئی، اور میرے نزدیک قوی یہ ہے کہ اس صورت میں نائب بنانا درست نہیں، اس لئے کہ اگر وہ بناء کرے گا تو اس وقت بیٹھے گا جس وقت اس کے لئے اپنی نماز کی ترتیب کے اعتبار سے بیٹھنے کا موقع نہیں ہے اور مقتدیوں کا تابع ہوجائے گا، اور اگر نئے سرے سے نماز پڑھے گا تو مقتدی اس وقت بیٹھیں گے جو ان کی نماز کی ترتیب کے اعتبار سے ان کے بیٹھنے کا موقع نہیں، جب کہ شریعت میں ایسا منقول نہیں، اور اجماع کے موقع پر نائب بنانا اس لئے ثابت ہے کہ وہاں ان میں سے کسی کی ضرورت نہیں پڑتی ہے، لہذا جو صورت اس کے ہم معنی نہیں اس کو اس کے ساتھ شریک نہیں کیا جائے گا۔

اور اگر ایسے شخص کو نائب بنادیا جس کو معلوم نہیں کہ امام نے کتنی رکعات پڑھی ہیں تو گنجائش ہے کہ یقین پر بناء کرے، اگر وہ واقع کے مطابق ہو تو ٹھیک ہے ورنہ مقتدی سبحان اللہ کہہ کر اس کو متنبہ کریں اور وہ ان کے اشارہ پر لوٹ آئے اور سجدۂ سہو کرلے، اور ایک روایت میں ہے: اگر نائب کو شک ہوجائے کہ امام نے کتنی رکعات پڑھی ہیں تو شک کی وجہ سے اس کے لئے نائب بننا جائز نہیں جیسا کہ اس شخص کا حکم ہے جس کو نائب نہیں بنایا گیا ہے(۱)۔ اور یقین پر بناء والی روایت کی بنیاد یہ ہے کہ یہاں شک ایسے شخص کی طرف سے پایا جارہا ہے جس کو غالب گمان حاصل نہیں، لہذا عام نمازیوں کی طرح یقین پر بناء کرے گا۔

سوم: قاضی کی طرف سے نائب بنانا:

۳۲- فقہاء مذاہب کا اس پر اتفاق ہے کہ اگر امام المسلمین نے قاضی کو نائب بنانے کی اجازت دے رکھی ہو تو وہ نائب بنا سکتا ہے،

(۱) المغنی ۲/۱۰۳-۱۰۵۔

اسی طرح اگر امام نے منع کردیا ہو تو اس کے لئے نائب بنانا درست نہیں، اس لئے کہ قاضی کو امام المسلمین ہی کی طرف سے اختیار ملتا ہے، لہذا اس کی طرف سے ممانعت کی صورت میں اس کی خلاف ورزی کرنے کا اس کو حق نہیں، جیسا کہ وکیل کا موکل کے ساتھ معاملہ ہوتا ہے، اس لئے کہ اگر مؤکل وکیل کو کسی تصرف سے منع کردے تو وکیل اس کی خلاف ورزی نہیں کرسکتا، دسوقی نے کہا: کہ نائب بنانے یا نہ بنانے میں عرف کا بھی اعتبار نص ہی کی طرح ہونا چاہئے(۱)۔

اور اگر امام نے مطلق رکھا یعنی نہ تو اجازت دی، اور نہ ہی منع کیا ہو تو مذاہب میں مختلف نظریات ہیں:

حنفیہ نیز مالکیہ میں سے ابن عبد الحکم اور سحنون کا مذہب اور حنابلہ کے مذہب میں ایک احتمال یہ ہے کہ نائب بنانا جائز نہیں، اس لئے کہ وہ امام کی اجازت سے تصرف کرتا ہے، اور امام نے اس کو اجازت نہیں دی۔

حنابلہ کا مذہب اور یہی شافعیہ کا ایک قول ہے کہ مطلقاً اس کے لئے نائب بنانا جائز ہے، اور مالکیہ کا مشہور مذہب جو شافعیہ کا دوسرا قول ہے یہ ہے کہ کسی عذر کی وجہ سے نائب بنانا جائز ہے، مثلاً بیماری یا سفر، یا یہ کہ اس کی ذمہ داریوں کا دائرہ بہت وسیع ہوجائے، اس کی وجہ یہ ہے کہ اس حالت میں قاضی کو نائب بنانے کی ضرورت ہوتی ہے، نیز قرینۂ حال اس کا تقاضا کرتا ہے، لہذا اگر قاضی نے بلا اجازت نائب بنادیا اور نائب نے کوئی فیصلہ کیا تو حنفیہ کے نزدیک اس کا فیصلہ نافذ ہوگا جبکہ نائب بنانے والا قاضی اس کو نافذ کردے لیکن یہ شرط ہے کہ نائب میں قاضی بننے کی صلاحیت ہو، اس لئے کہ نائب بنانے والے قاضی نے جب اجازت دے دی تو یہ ایسے ہی ہوگیا جیسے کہ خود اس نے فیصلہ کیا ہو(۲)۔

(۱) الدسوقی ۴/۱۳۳۔

(۲) معین الحکام رص ۲۶، تبصرۃ الحکام ۱/۵۴، الدسوقی ۴/۱۳۳، نہایۃ المحتاج ۸/۲۹، المغنی ۹/۱۰۵ طبع الریاض، الاختیار ۱/۳۵۸ طبع حجازی، حاشیہ ابن

۳۴-قضاء میں نائب بنانے کا طریقہ:

ہر ایسا لفظ جس سے نائب بنانا سمجھا جائے اس کے ذریعہ نائب بنانا صحیح ہے اور وہ نائب بن جائے گا، خواہ ان الفاظ میں سے ہو جن کو فقہاء نے قضاء کی ذمہ داری سونپنے کے بارے میں ذکر کیا ہے یا ان میں سے نہ ہو، اسی طرح ہر ایسے ثبوت یا قرینہ پر عمل کیا جائے، اور اس کا اعتبار کیا جائے گا جس سے نائب بنانا سمجھا جائے (۱)۔

= عابدین ۴/ ۳۴۳۔

(۱) جدید قوانین میں کچھ ضوابط و احکام مقرر ہیں جن کے ذریعہ قضاء وغیرہ اختیارات و ولایات کا انعقاد ہوتا ہے اور کسی شرعی نص یا طے شدہ حکم کے خلاف نہیں ہیں، ان پر عمل جاری ہے اور ان کے ذریعہ ولایات کا ثبوت ہوتا ہے لہذا ان کی اتباع و تطبیق سے کوئی مانع نہیں۔

استدانہ

تعریف:

۱- استدانہ کا معنی لغت میں قرض چاہنا، دَین طلب کرنا، یا آدمی کا قرض دار ہونا یا قرض لینا ہے۔

اور "مدایِنۃ" کا معنی ادھار بیع کرنا ہے، اور قرض وہ مال ہے جو بعد میں ادا کرنے کے لئے دیا جاتا ہے (۱)۔

شریعت میں استدانہ سے مراد ایسے مال کے لینے کا مطالبہ کرنا ہے جو کسی کے ذمہ واجب ہو، خواہ یہ بیع یا بیع سلم یا اجارہ کا بدل ہو، یا قرض ہو، یا تلف شدہ شیٔ کا ضمان۔

متعلقہ الفاظ:

الف- استقراض:

۲- استقراض کا معنی: قرض طلب کرنا ہے، اور قرض اور دَین میں سے ہر ایک کے لئے ضروری ہے کہ ذمہ میں ثابت ہو، اس لحاظ سے "استدانہ" "استقراض" سے زیادہ عام ہے، اس لئے کہ دَین قرض اور غیر قرض دونوں کو شامل ہے۔

مرتضی زبیدی نے استدانہ اور استقراض میں فرق یہ لکھا ہے کہ استدانہ کے لئے ضروری ہے کہ معین مدت تک کے لئے ہو، جب کہ استقراض کسی مدت تک کے لئے نہیں ہوتا، جمہور کی رائے یہی ہے،

(۱) لسان العرب، تاج العروس، مادہ (دین قرض)۔

البتہ مالکیہ کہتے ہیں: قرض دینے والے کے اعتبار سے قرض میں مدت معینہ لازم ہے (دیکھئے: اصطلاح ''اُجل'') (۱)۔

ب- استلاف:

۳- استلاف کا معنی لغت میں قرض لینا ہے، کہا جاتا ہے: "سلف في كذا و أسلف" یعنی خرید کردہ شئی کی قیمت پہلے دے دی۔ سلف، سلم کی طرح ہے، نیز بلا نفع قرض کو بھی سلف کہتے ہیں، کہا جاتا ہے: "أسلفه مالاً" یعنی اس کو قرض دیا (۲)۔

استدانہ کا شرعی حکم:

۴- استدانہ در اصل مباح ہے، اس لئے کہ فرمان باری ہے: ''يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَدَايَنتُم بِدَيْنٍ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى فَاكْتُبُوهُ'' (۳) (اے ایمان والو! جب ادھار کا معاملہ کسی مدت معین تک کرنے لگو تو اس کو لکھ لیا کرو)۔ نیز اس لئے کہ نبی کریم ﷺ قرض لیتے تھے۔

قرض کے سبب کے اعتبار سے اس کے مختلف احکام ہیں، مثلاً قرض دار کے تنگ دست ہونے کی حالت میں مستحب ہے، اور مضطر کے لئے واجب ہے، اور اس شخص کے لئے حرام ہے جو ٹال مٹول کرنے کے ارادے سے یا دَین کا انکار کرنے کے ارادے سے قرض لے (۴)، اور اس شخص کے لئے مکروہ ہے جو ادائیگی پر قادر نہ ہو اور نہ مجبور ہو اور نہ ٹال مٹول کرنے کا ارادہ رکھتا ہو۔

(۱) کشاف اصطلاحات الفنون للتھانوی ۵/ ۱۱۹۸، دستور العلماء ۲/ ۱۱۸۔
(۲) المغرب للمطرزی، مادۂ (سلف)، ابن عابدین ۴/ ۲۰۳۔
(۳) سورۂ بقرہ/ ۲۸۲۔
(۴) حاشیۃ الشروانی علی التحفۃ ۵/ ۳۷، حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۳/ ۲۲۳ طبع دار الفکر بیروت۔

استدانہ کے الفاظ:

۵- استدانہ ہر اس لفظ سے ہوگا جس سے معلوم ہو کہ دَین ذمہ میں لازم ہے قرض ہو یا سلم، یا ادھار مبیع کی قیمت ہو، فقہاء اس کی تفصیل اصطلاح (عقد)، (قرض) اور (دین) کے تحت کرتے ہیں (۱)۔

استدانہ کے اسباب و محرکات:

اول: حقوق اللہ کے لئے قرض لینا:

۶- اللہ تعالیٰ کے مالی حقوق صرف اس شخص پر واجب ہوتے ہیں جو غنی ہو اور ان کے ادا کرنے پر قادر ہو (اور غنی ہر حکم میں اس کے اعتبار سے ہوتا ہے) لہذا اس کو حقوق اللہ کی ادائیگی کے لئے قرض لینے کا حکم نہیں دیا جائے گا، اس پر تمام فقہاء کا اتفاق ہے (۲)۔

رہے وہ حقوق جن کے وجوب کے لئے اللہ تعالیٰ نے استطاعت کو شرط قرار دیا ہے مثلاً حج، تو ان میں اگر ادائیگی کی امید نہ ہو تو ان کے لئے قرض لینا مکروہ یا حرام ہے، یہ مالکیہ کے نزدیک ہے، اور حنفیہ کے نزدیک خلاف افضل ہے، اور اگر ادائیگی کی امید ہو تو مالکیہ وشافعیہ کے نزدیک واجب اور حنفیہ کے نزدیک افضل ہے (۳)۔

حنابلہ کے نزدیک جیسا کہ المغنی کی عبارت سے سمجھ میں آتا ہے، حکم یہ ہے کہ اگر قرض لے کر اس کے لئے حج کرنا ممکن ہو تو اس کے ذمہ لازم نہیں، البتہ اس کے لئے قرض لینا مستحب ہے اگر اس کی وجہ سے اس کو یا دوسرے کو ضرر نہ ہو (۴)۔

(۱) تحفۃ المحتاج ۵/ ۳۸، المغنی ۴/ ۳۱۵، البدائع ۱۰/ ۴۹۸۰ طبع دوم۔
(۲) مواہب الجلیل ۱/ ۳۴۳، مغنی المحتاج ۱/ ۱۸۷، مطالب اولی النہی ۱/ ۳۳۹ طبع المکتب الاسلامی، حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۳۴۶، الفتاوی الہندیہ ۵/ ۳۰۷، الاشباہ والنظائر لابن نجیم رص ۳۵۸ طبع دار الہلال بیروت۔
(۳) ابن عابدین ۲/ ۱۱۳، ۱۴۱، الحطاب ۲/ ۵۰۵-۵۰۶، الام ۲/ ۱۱۶ طبع بیروت، الدسوقی ۲/ ۷۔
(۴) المغنی مع الشرح الکبیر ۳/ ۱۷۰۔

اور اگر اللہ تعالیٰ کے مالی حقوق کسی بندے پر اس کی مالداری کی حالت میں واجب ہوجائیں اور ادائیگی سے قبل وہ محتاج ہوجائے تو کیا ان حقوق کی ادائیگی کے لئے اس کو قرض لینے کا حکم دیا جائے گا؟ فقہاء حنفیہ اس سلسلہ میں دو حالتوں میں تفریق کرتے ہیں: اگر اس کے پاس مال نہ ہو اور وہ قرض لینا چاہے، اور غالب گمان یہ ہے کہ اگر وہ قرض لے کر زکاۃ ادا کردے گا اور پھر اپنے دَین کی ادائیگی کی کوشش کرے گا تو اس پر قادر ہوجائے گا، تو اس صورت میں افضل یہ ہے کہ قرض لے لے، اور اگر قرض لے کر ادا کردے لیکن دَین کی ادائیگی پر قادر ہونے سے پہلے مر جائے تو امید ہے کہ اللہ تعالیٰ آخرت میں اس کا قرض ادا کردے گا۔

اور اگر غالب گمان یہ ہو کہ وہ قرض لے گا تو اس کو ادا نہیں کرسکے گا تو قرض نہ لینا افضل ہے، اس لئے کہ قرض خواہ کی نزاع انتہائی سخت چیز ہے (۱)، اس سے بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ اس پر کسی بھی حال میں قرض لینا واجب نہیں ہے۔

حنابلہ کا مذہب ہے کہ اگر زکاۃ واجب ہوجائے اور وجوب کے بعد مال ضائع ہوجائے اور اس کی ادائیگی ممکن ہو تو ادا کردے، ورنہ سہولت اور ادائیگی کی قدرت حاصل ہونے تک اس کو مہلت ہوگی، بشرطیکہ اس کو یا دوسرے کو ضرر نہ ہو، انہوں نے کہا ہے: جب آدمی کے معین دَین میں مہلت دینا لازم ہے تو یہاں بدرجۂ اولیٰ ہوگا (۲)۔ ہمارے علم کے مطابق شافعیہ نے اس مسئلہ کو ذکر نہیں کیا ہے۔

(۱) فتاویٰ قاضی خاں برحاشیہ الفتاوی الہندیہ ۱/ ۲۵۶، حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۱۴۰۔
(۲) الشرح الکبیر مع المغنی ۲/ ۳۶۵۔

دوم: حقوق العباد کی ادائیگی کے لئے قرض لینا:

الف- اپنی ذات کے حق کے لئے قرض لینا:

۷- مضطر کے لئے واجب ہے کہ اپنی جان بچانے کے لئے قرض لے، اس لئے کہ جان کی حفاظت مال کی حفاظت پر مقدم ہے، شافعیہ نے اس کی صراحت کی ہے، دوسرے مذاہب کے قواعد اس کے خلاف نہیں ہیں، اس لئے کہ حالت ضرورت ومجبوری کے بارے میں معروف نصوص منقول ہیں (۱)۔

حاجیات ولوازمات زندگی کو پورا کرنے کے لئے قرض لینا جائز ہے اگر ادا کرنے کی امید ہو، اگرچہ بہتر یہ ہے کہ صبر کرے، اس لئے کہ قرض لینے میں دوسرے کا احسان ہوتا ہے۔ ''فتاویٰ ہندیہ'' میں ہے: اگر انسان اپنی لازمی حاجت پوری کرنے کے ارادہ سے قرض لے اور اس کو ادا کرنے کا ارادہ ہو تو کوئی حرج نہیں (۲)، لفظ ''لابأس'' جب فقہاء حنفیہ استعمال کرتے ہیں تو ان کی مراد یہ ہوتی ہے کہ اس کا نہ کرنا اس کے کرنے سے زیادہ بہتر ہے۔

اور اگر ادا کرنے کی امید نہ ہو تو قرض لینا حرام اور صبر واجب ہے، کیونکہ قرض لینے میں دوسرے کے مال کے ضائع ہونے کا اندیشہ ہے (۳)۔

اور کسی ناجائز مقصد کی تکمیل کے لئے قرض لینا ناجائز ہے، جیسا کہ اگر ناجائز جگہ خرچ کرنے کے لئے قرض لے مثلاً کسی کے پاس بقدر ضرورت مال ہو اور وہ فراخ دلی سے خرچ کرے اور قرض لے تاکہ زکاۃ لے سکے تو اس کو زکاۃ نہیں دی جائے گی، اس لئے کہ اس کا مقصد بُرا ہے (۴)۔

(۱) مواہب الجلیل ۴/ ۵۴۵، الشروانی ۵/ ۳۷۔
(۲) الفتاوی الہندیہ ۵/ ۳۶۶۔
(۳) حاشیۃ الشروانی علی التحفہ ۵/ ۳۷۔
(۴) حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۱/ ۴۹۷، المغنی ۴/ ۲۲۸۔

ب-دوسرے کے حق کے لئے قرض لینا:

اول-دَین ادا کرنے کے لئے قرض لینا:

۸-تنگ دست کو اپنے قرض خواہوں کا دَین ادا کرنے کے لئے قرض لینے پر مجبور نہیں کیا جائے گا، کیونکہ فرمانِ باری ہے: "وَإِنْ كَانَ ذُوْ عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَى مَيْسَرَةٍ" (۱) (اور اگر تنگ دست ہے تو اس کے لئے آسودہ حالی تک مہلت ہے)۔ نیز اس میں دوسرے کا احسان ہے (۲)، نیز یہ کہ "ضرر کو اسی جیسے ضرر کے ذریعہ دور نہیں کیا جاتا ہے"، مالکیہ وحنابلہ نے اس کی صراحت کی ہے، اور دوسرے مذاہب کے قواعد اس کے خلاف نہیں ہیں۔

دوم-بیوی پر خرچ کرنے کے لئے قرض لینا:

۹-فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ بیوی کا نفقہ واجب ہے، خواہ شوہر خوش حال ہو یا تنگ دست، اگر شوہر حاضر ہو اور اس کے پاس مال ہو تو اس کے مال میں سے اس کی طرف سے زبردستی نفقہ دیا جائے گا، اور اگر تنگ دست ہو تو ائمہ حنفیہ کی رائے ہے کہ قاضی اس کے لئے نفقہ مقرر کرے گا، پھر عورت کو حکم دے گا کہ شوہر کے نام پر قرض لے، اور اگر کوئی قرض دینے والا نہ ملے تو قاضی اس کا نفقہ اس کے ان رشتہ داروں پر واجب کردے گا جن پر اس کا نفقہ غیر شادی شدہ ہونے کی حالت میں واجب ہوتا، اور اگر شوہر غائب ہو اور اس کا مال موجود نہ ہو تو عورت کے لئے شوہر کے ذمہ نفقہ مقرر نہیں کیا جائے گا، اس میں امام زفر کا اختلاف ہے، اور امام زفر کا قول ہی حنفیہ کے یہاں مفتیٰ بہ ہے۔

(۱) سورۂ بقرہ/ ۲۸۰۔

(۲) جواہر الإکلیل ۲/ ۹۰ طبع دار المعرفہ، حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۲۷۰، المغنی ۴/ ۴۴۸ طبع سوم المنار۔

حنابلہ کی رائے ہے کہ عورت اپنے لئے اور اپنے بچوں کے لئے بلا اجازت قرض لے سکتی ہے، پھر جو قرض لیا ہے شوہر سے وہ وصول کرے گی۔

مالکیہ کا مذہب یہ ہے کہ اگر شوہر کی تنگ دستی ثابت ہو جائے تو بیوی کا نفقہ ساقط ہو جائے گا، لیکن اگر شوہر کی تنگ دستی ثابت نہ ہو تو عورت شوہر کے نام پر قرض لے سکتی ہے۔

شافعیہ کا مذہب یہ ہے کہ اگر شوہر کے پاس مال موجود ہو تو عورت پر اس کی طرف سے زبردستی خرچ کیا جائے گا، اور اگر اس کے پاس مال نہ ہو لیکن وہ کمانے پر قادر ہو تو کمانے پر مجبور کیا جائے گا، اور فوری نفقہ کے لئے قرض لے گا، اور اگر شوہر کا مال اس کے پاس نہ ہو بلکہ اس سے دور ہو تو شوہر کو قرض لینے پر مجبور کیا جائے گا، اگر وہ قرض نہ لے تو عورت کو حق ہے کہ نکاح فسخ کرنے کا مطالبہ کرے (۱)۔

سوم-بچوں اور رشتہ داروں پر خرچ کرنے کے لئے قرض لینا:

۱۰-دراصل چھوٹے، نہ کمانے والے، غریب بچوں کا نفقہ فی الجملہ صرف والد پر واجب ہے، دوسرے پر واجب نہیں، اگر وہ ان پر خرچ کرنے سے گریز کرے اور وہ خوش حال ہو تو اس کو مجبور کیا جائے گا اور اولاد کو باپ کے نام پر قرض لینے کا حکم دیا جائے گا، اور اگر تنگ دست ہو تو حنفیہ کے نزدیک ماں کو حکم دیا جائے گا کہ اپنے مال میں سے ان پر خرچ کرے اگر ماں خوش حال ہو، ورنہ ان کا نفقہ ان لوگوں پر لازم کیا جائے گا جن پر باپ کے وفات پانے کی صورت میں ان کا نفقہ واجب ہوتا، پھر نفقہ دینے والا باپ سے واپس لے گا اگر وہ خوشحال

(۱) نہایۃ المحتاج ۷/ ۲۰۳ طبع المکتبۃ الاسلامیہ، حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۶۸۶، مواہب الجلیل ۴/ ۲۰۲، الحطاب ۴/ ۲۰۵، شرح منتہی الارادات ۳/ ۲۵۲، ۲۵۷، مطالب اولی النہی ۵/ ۶۴۶، ۶۴۹۔

ہوجائے(۱)۔ اور اگر باپ اپاہج ہوتو وہ میت کے درجہ میں ہے، لہذا خرچ کرنے والا واپس نہیں لے گا، یہ اس کا تبرع مانا جائے گا۔

مالکیہ کا مذہب حالت خوش حالی میں حنفیہ کی طرح ہے، البتہ ان کے نزدیک قاضی کی اجازت کے قائم مقام یہ ہے کہ خرچ کرنے والا گواہ بنادے کہ اس نے واپس لینے کی غرض سے خرچ کیا ہے یا اس پر حلف اٹھالے (۲)، اور اگر تنگ دست ہوتو اس کی اولاد پر خرچ کرنا خرچ کرنے والے کی طرف سے تبرع واحسان مانا جائے گا، وہ واپس نہیں لے سکتا، اگر چہ اس کے بعد باپ خوش حال ہوجائے۔

شافعیہ کے نزدیک بچے قاضی کی اجازت سے قرض لے سکتے ہیں، اور واپس لینے کا حق صرف اس وقت ہے جب قرض لینا عملی طور پر اس خرچ کرنے والے کے لئے ہو جس کو اجازت حاصل ہے (۳)۔

حنابلہ کا مذہب ہے کہ اجازت کے ذریعہ اولاد کے لئے قرض لیا جائے گا، البتہ اگر ماں اپنے اور اپنی اولاد کے لئے بلا اجازت قرض لے تو ماں کے تابع ہوکر جائز ہے، بیوی اور اولاد کے علاوہ کے لئے قرض لینے کے بارے میں تفصیل اور بڑا اختلاف ہے جس کی جگہ اصطلاح ''نفقہ'' ہے (۴)۔

محض مال کو حلال بنانے کے لئے قرض لینا:

۱۱ - اگر حج کا ارادہ ہوتو حلال مال سے حج کرنا مستحب ہے، اور اگر اس کے پاس صرف مشتبہ مال ہی ہو اور حلال مال سے حج کرنا چاہے تو

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۶۷۳، ۶۷۷، ۶۸۶، تبیین الحقائق ۳/ ۵۳، الفتاوی الہندیہ ۱/ ۵۵۱، فتح القدیر ۳/ ۳۲۵ طبع بولاق، الہدایہ مع شرح فتح القدیر ۳/ ۳۴۶ طبع بولاق۔

(۲) مواہب الجلیل ۴/ ۱۹۳، حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۴۲۷۔

(۳) الاقناع ۴/ ۱۴۴، حاشیہ قلیوبی ۴/ ۸۵، تحفۃ المحتاج ۸/ ۳۴۶، مغنی المحتاج ۴/ ۴۴۸۔

(۴) شرح منتہی الارادات ۳/ ۲۵۷۔

''فتاوی قاضی خاں'' میں ہے: حج کے لئے قرض لے اور اپنا دین اپنے مال سے ادا کردے (۱)۔

قرض لینے کے صحیح ہونے کی شرطیں:

شرط اول- قرض خواہ کا فائدہ نہ اٹھانا:

۱۲ - قرض لینے کے عمل سے قرض خواہ کا فائدہ اٹھانا یا تو معاملہ میں شرط کے ساتھ ہوگا یا بلا شرط، اگر شرط کے ساتھ ہوتو بلا اختلاف حرام ہے، ابن المنذر نے کہا ہے: اس پر فقہاء کا اجماع ہے کہ قرض دینے والا اگر قرض دار سے اضافہ یا ہدیہ کی شرط لگائے اور اس شرط کے ساتھ اس نے قرض دے دیا تو اضافہ کو لینا سود ہے، حضرت علیؓ کی روایت سے فرمان نبوی ہے: "کل قرض جر منفعة فهو ربا'' (۲) (ہر قرض جو نفع لائے ربا ہے)، اس حدیث کی اسناد اگر چہ ضعیف ہے لیکن معنی کے اعتبار سے صحیح ہے، حضرت ابی بن کعب، عبد اللہ بن عباس اور عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہم سے مروی ہے کہ انہوں نے ہر ایسے قرض سے منع کیا ہے جو قرض خواہ کے لئے نفع لائے، نیز اس لئے کہ قرض کے لین دین کا معاملہ ارفاق (فائدہ پہنچانے) اور قربت (ثواب کمانے) کا معاملہ ہے، لہذا اس میں

(۱) الفتاوی الہندیہ ۱/ ۲۲۰۔

(۲) حدیث: "کل قرض جرّ منفعة..." کی روایت حارث بن ابواسامہ نے اپنی مسند میں بروایت علی مرفوعا کی ہے اس کی اسناد میں سوار بن مصعب ہے جو متروک ہے عمر بن بدر نے المغنی میں کہا ہے: اس سلسلہ میں کوئی صحیح روایت نہیں (تلخیص الحبیر ۳/ ۳۴ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ ۱۳۸۴ھ فیض القدیر ۵/ ۲۸ طبع المکتبۃ التجاریہ ۱۳۵۶ھ)، اور اس روایت کو بیہقی نے ''المعرفۃ'' میں فضالہ بن عبید سے موقوفا ان الفاظ میں نقل کیا ہے: "کل قرض جر منفعة فهو وجه من وجوه الربا" (ہر قرض جو نفع لائے وہ ربا کی ایک شکل ہے)، اور انہوں نے سنن کبری میں اس کو ابن مسعود، ابی ابن کعب، عبد اللہ بن سلام اور ابن عباس سے موقوفا نقل کیا ہے (نیل الاوطار ۵/ ۳۵۰، ۳۵۱ طبع دار الجیل بیروت)۔

قرض خواہ کے لئے فائدہ کی شرط لگانا اس کو اپنے موضوع سے خارج کرنا ہے، اور یہ ایسی شرط ہے جس کا نہ تو عقد متقاضی ہے اور نہ ہی عقد کے مناسب ہے، قرض خواہ کے لئے نفع بخش قرض کی فقہاء نے بہت سی عملی تطبیقات ونمونے ذکر کئے ہیں (۱) مثلاً:

قرض خواہ شرط رکھے کہ قرض دار اس قرض سے زیادہ واپس کرے گا جتنا لے رہا ہے، یا اس سے بہتر واپس کرے گا جیسا لے رہا ہے، اور یہ بعینہ ربا ہے (دیکھئے: ربا)۔

اس قبیل سے یہ نہیں کہ قرض خواہ قرض دار سے یہ شرط لگائے کہ دَین کے بدلہ اس کو رہن دے یا دَین کی ضمانت کے لئے کفیل وضمانت دار دے، اس لئے کہ یہ شرط عقد کے مناسب ہے جیسا کہ آئے گا۔

اگر قرض دار کی طرف سے قرض خواہ کو بلاشرط کوئی نفع مل جائے، تو جمہور فقہاء حنفیہ، شافعیہ، مالکیہ اور حنابلہ کے یہاں جائز ہے (۲)۔ اور یہی حضرت عبد اللہ بن عمر، سعید بن المسیب، حسن بصری، عامر شعبی، زہری، مکحول، قتادہ، اسحاق بن راہویہ سے مروی اور ابراہیم نخعی سے ایک روایت ہے۔

ان حضرات کی دلیل صحیح مسلم میں حضرت جابر بن عبد اللہؓ کی روایت ہے، حضرت جابر کہتے ہیں: ''ہم لوگ رسول اللہ ﷺ کے ساتھ مکہ سے مدینہ آئے تو میرا اونٹ بیمار ہوگیا''، حدیث کو پورے قصہ کے ساتھ بیان کیا ہے، اور اس حدیث میں ہے: "ثم قال: بعني جملک هذا، قال: قلت: لا، بل هو لک، قال: بل بعنيه، قال: قلت: لا، بل هو لک يا رسول الله، قال: لا، بل بعنيه، قال: قلت: فإن لرجل عليّ أوقية ذهب فهو لک بها، قال: قد أخذته، فتبلغ عليه إلى المدينة، قال: فلما قدمت المدينة قال رسول الله ﷺ لبلال: أعطه أوقية من ذهب وزده، قال: فأعطاني أوقية من ذهب وزادني قيراطا" (۱) (پھر آپ ﷺ نے فرمایا: مجھ سے اپنا یہ اونٹ بیچ دو، راوی کہتے ہیں کہ میں نے کہا: نہیں، بلکہ وہ آپ ہی کا ہے، آپ ﷺ نے فرمایا: نہیں، میرے ہاتھ بیچ دو، میں نے کہا: نہیں، وہ آپ کا ہے اے اللہ کے رسول، آپ ﷺ نے فرمایا: نہیں، میرے ہاتھ بیچ دو، میں نے کہا: تو ایک شخص کا میرے اوپر ایک اوقیہ سونا ہے، آپ اس کے بدلہ میں یہ لے لیجئے، آپ ﷺ نے فرمایا: میں نے لے لیا، اور تم اسی اونٹ پر مدینہ پہنچو گے، پھر جب میں مدینہ پہنچا تو حضور ﷺ نے حضرت بلال سے کہا: اس کو ایک اوقیہ سونا دے دو، اور کچھ بڑھا کر دے دو، تو بلالؓ نے مجھ کو ایک اوقیہ سونا دیا اور ایک قیراط مزید دیا)، یہ مقدار میں اضافہ ہے۔

۱۳ – وصف میں اضافہ: ابو رافع جو رسول اللہ ﷺ کے غلام تھے، ان سے مروی ہے: "أن رسول الله ﷺ استسلف من رجل بكرا، فقدمت عليه إبل من إبل الصدقة، فأمر أبا رافع أن يقضي الرجل بكره (۲)، فرجع أبو رافع فقال لم أجد فيها إلا خيارا بعيرا رباعيا، فقال: أعطه إياه، إن خير الناس أحسنهم قضاءً" (۳) (رسول اللہ ﷺ نے ایک شخص سے ایک بکر (اونٹ کا جوان بچھڑا) قرض لیا، اس کے بعد حضور ﷺ کے پاس صدقہ کے اونٹ آئے تو ابو رافع کو حکم دیا کہ اس شخص کو اس کا اونٹ واپس کردو، ابو رافع گئے اور واپس آکر کہا: مجھے اس سے بہتر

(۱) فتح القدیر ۴/ ۵۲۴، اسنی المطالب ۲/ ۱۴۲۔
(۲) المغنی ۴/ ۳۶۱، تحفۃ المحتاج ۵/ ۴۷، اسہل المدارک ۲/ ۲۱۸، ابن عابدین ۴/ ۲۹۵۔

(۱) حدیث: "أقبلنا من مكة..." کی روایت مسلم (۳/ ۱۲۲۲ طبع عیسیٰ الحلبی) نے حضرت جابر بن عبد اللہ سے کی ہے۔
(۲) بکرۃ: سات سالہ اونٹ کو کہتے ہیں۔
(۳) حدیث: "إن رسول الله ﷺ استسلف من رجل..." کی روایت مسلم (۳/ ۱۲۲۴ طبع عیسیٰ الحلبی) نے ابو رافع سے مرفوعاً کی ہے۔

رباعی (چار دانتوں والا) اونٹ ہی مل رہا ہے، آپ علیہ السلام نے فرمایا: وہی اسے دے دو، بہتر آدمی وہ ہے جو اچھی طرح قرض ادا کرے)۔

نیز اس لئے کہ اس نے اس اضافہ کو قرض کا عوض یا قرض کا ذریعہ یا اپنا دَین وصول کرنے کا وسیلہ نہیں بنایا، بعض مالکیہ کا قول ہے، اور یہی حنابلہ کی ایک روایت، نیز حضرت ابیؓ، ابن عباسؓ اور ابن عمرؓ سے مروی اور نخعی سے ایک روایت ہے کہ قرض خواہ کے لئے مقروض کا ہدیہ قبول کرنا، یا قابل انتفاع چیز لینا، مثلاً اس کی سواری پر سوار ہونا، اس کے گھر میں کوئی چیز پینا جائز نہیں، البتہ اگر قرض سے قبل ان دونوں میں اس طرح کا تعلق رہا ہو، یا شادی اور ولادت وغیرہ کی وجہ سے کوئی ایسا امر پیش آجائے جو اس کا متقاضی ہو (تو جائز ہے)(۱)۔

دسوقی نے کہا ہے: "معتمد یہ ہے کہ پینا اور سایہ حاصل کرنا، اسی طرح کھانا جائز ہے، اگر یہ سب کچھ قرض کی وجہ سے نہیں بلکہ اکرام واعزاز میں ہو"، اس لئے کہ اگر وہ زائد لے، یا نفع اٹھائے تو عملی طور پر اس نے نفع بخش قرض دیا، چنانچہ اثرم نے روایت کیا ہے کہ ایک شخص کے کسی مچھلی فروش پر بیس درہم تھے، مچھلی فروش اس کو ہدیہ میں مچھلی بھیجتا رہا، اور اس کی قیمت لگاتا رہا، یہاں تک کہ تیرہ درہم ہوگئے تو اس نے ابن عباسؓ سے دریافت کیا، تو انہوں نے فرمایا: "اس کو سات درہم دے دو"۔

ابن سیرین سے مروی ہے کہ حضرت عمرؓ نے ابی بن کعبؓ کو دس درہم قرض دیا، حضرت ابی بن کعبؓ نے اپنی زمین کا پھل ان کو ہدیہ میں بھیجا، حضرت عمر نے واپس کردیا، قبول نہیں کیا، تو حضرت ابی ان کے پاس آئے اور کہا: اہل مدینہ کو معلوم ہے کہ ہمارا پھل بہترین پھلوں میں سے ہے، ہمیں اس کی ضرورت نہیں، پھر آپ نے ہمارا

(۱) حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۲۲۴، اسہل المدارک ۲/ ۳۱۸، المغنی ۴/ ۳۲۴، المحلی ۸/ ۸۶، آثار محمد بن الحسن رص ۱۳۲۔

ہدیہ کیوں واپس کردیا؟ پھر انہوں نے اس کے بعد ہدیہ بھیجا تو حضرت عمرؓ نے قبول کرلیا، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ شبہ کے وقت ہدیہ رد کردیا جائے ورنہ قبول کرلیا جائے۔

زر بن حبیش سے مروی ہے، انہوں نے کہا: میں نے ابی بن کعبؓ سے عرض کیا: میں سر زمین جہاد عراق جانا چاہتا ہوں، تو انہوں نے فرمایا: تم ایسی جگہ جارہے ہو جہاں سود عام ہے، اس لئے اگر تم کسی کو قرض دو اور وہ تمہارا قرض واپس کرتے وقت ہدیہ ساتھ لائے تو اپنا قرض وصول کرلو، اور اس کا ہدیہ واپس کردو(۱)۔

شرط دوم- اس میں کوئی دوسرا عقد شامل نہ ہو:

۱۴- عقد استدانہ کی صحت کے لئے شرط ہے کہ اس میں کوئی دوسرا عقد شامل نہ ہو، خواہ یہ عقد عقدِ استدانہ میں شرط کے طور پر ہو، یا اس سے الگ اس پر اتفاق ہوگیا ہو، مثلاً قرض دار اپنا گھر قرض دینے والے کو کرایہ پر دے، یا قرض دار قرض دینے والے کا گھر کو کرایہ پر لے(۲)، اس لئے کہ حدیث ہے: "أن رسول الله ﷺ **نهى عن بيع وسلف**"(۳) (رسول اللہ ﷺ نے قرض کے ساتھ بیع سے منع کیا ہے)، اس سلسلہ میں اختلاف وتفصیل ہے جس کے لئے (ممنوعہ بیوع) کی بحث دیکھی جائے۔

بیت المال وغیرہ (مثلاً وقف) سے یا اس کے لئے قرض لینا:

۱۵- اس سلسلہ میں اصل یہ ہے کہ بیت المال کے لئے، یا بیت المال

(۱) المغنی ۴/ ۳۲۰ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۲) المغنی ۴/ ۳۲۰، تحفۃ المحتاج ۵/ ۴۷، حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۳۹۔

(۳) حدیث: "أن رسول الله ﷺ نهى عن بيع وسلف" کی روایت مالک نے بلاغاً اور بیہقی نے موصولاً کیا ہے، ترمذی نے اس کو صحیح قرار دیا ہے، نسائی اور حاکم نے عبد اللہ بن عمرو سے مرفوعاً روایت کیا ہے اور بیہقی نے ضعیف سند کے ساتھ ابن عباس سے روایت کیا، اور طبرانی میں بروایت حکیم بن حزام

سے قرض لینا شرعاً جائز ہے۔

بیت المال سے قرض لینے کی دلیل: روایت میں آتا ہے کہ حضرت ابو بکرؓ نے بیت المال سے سات ہزار درہم قرض لئے اور وفات کے وقت ان کے ذمہ رہ گئے تھے، تو انہوں نے ان کے ادا کرنے کی وصیت کی تھی۔

حضرت عمرؓ نے فرمایا: میں نے اللہ کے مال کو اپنے لئے یتیم کے مال کے درجہ میں رکھ دیا ہے، اگر مجھے ان کی ضرورت ہوگی تو اس میں سے لے لوں گا، اور جب سہولت ہوگی واپس کر دوں گا۔

بیت المال کے لئے قرض لینے کی دلیل: حضرت ابو رافعؓ کی روایت میں ہے: "أن النبي ﷺ استسلف من رجل بكرا، فقدمت على النبي ﷺ إبل الصدقة، فأمر أبا رافع أن يقضي الرجل بكره ......" (۱) (رسول اللہ ﷺ نے ایک شخص سے اونٹ کا جوان بچھڑا قرض لیا، اس کے بعد رسول اللہ ﷺ کے پاس صدقہ کے اونٹ آئے تو آپ ﷺ نے ابو رافع کو حکم دیا کہ اس کا اونٹ واپس کر دو......)، اس حدیث میں بیت المال کے لئے قرض لینے کا ذکر ہے، اس لئے کہ واپسی صدقہ کے مال سے ہوئی تھی، لیکن ان تمام امور میں مفاد عامہ کی رعایت کی جائے گی اور ادائیگی دَین کو یقینی بنانے، اور اس کی وصولیابی کی قدرت کے بارے میں سخت احتیاط برتی جائے گی۔

اس کی شرط جیسا کہ حنفیہ نے وقف کے بارے میں صراحت کی ہے (اور بیت المال بھی وقف کی طرح ہے) یہ ہے کہ یہ معاملہ حاکم کی اجازت سے ہو، قرض امین مالدار کو دیا جائے، مضاربت کے طور پر مال لینے والا کوئی نہ ملے، اور آمدنی کے ایسے ذرائع موجود نہ ہوں جن کو اس مال کے ذریعہ خریدا جاسکے۔

شافعیہ نے وقف کے تعلق سے صراحت کی ہے کہ واقف کی شرط ہو تو قاضی کی اجازت کی ضرورت نہیں ہے، اور یہی حکم یتیم کے مال، غائب کے مال اور لقطہ کا ہے (۱)، اور اس سلسلہ میں اختلاف و تفصیل ہے، جس کی جگہ اصطلاح ''قرض'' اور ''دَین'' ہے۔

قرض لینے کے احکام:

الف - ملکیت کا ثبوت:

۱۶ - قرض لینے والا بذات خود عقد کے ذریعہ دَین کے بالمقابل جو چیز ہو اس کا مالک ہو جاتا ہے، البتہ اس سے قرض مستثنیٰ ہے، جس کے بارے میں یہ تین نقطہائے نظر ہیں: عقد کے ذریعہ مالک ہو جائے گا، یا قبضہ کے ذریعہ، یا خرچ کرنے کے ذریعہ (۲)، اس میں کچھ تفصیل ہے جس کی جگہ اصطلاح (قرض) ہے۔

ب - مطالبہ اور وصولیابی کا حق:

۱۷ - قرض لینے کا حکم یہ بھی ہے کہ مدت پوری ہونے پر قرض کا ادا کرنا مقروض پر واجب ہے، اس لئے کہ فرمانِ باری ہے: ''وَأَدَاءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ'' (۳) (اور مطالبہ کو اس (فریق) کے پاس خوبی سے پہنچا دینا چاہئے)۔ نیز فرمانِ نبوی ہے: "مطل الغني ظلم" (۴) (مالدار کا قرض کے ادا کرنے میں ٹال مٹول کرنا ظلم ہے)، اور مطالبہ میں اچھا طریقہ اختیار کرنا مستحب ہے، اور تنگ دست قرض دار

= ہے (تلخیص الحبیر ۳/ ۱۷ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ ۱۳۸۴ھ)۔

(۱) اس حدیث کی تخریج (فقرہ ۱۳) کے تحت گذر چکی ہے۔

(۱) ابن عابدین ۴/ ۳۴۱، المغنی ۴/ ۲۴۳، القلیوبی ۳/ ۱۰۹، آثار ابو یوسف رص ۹۱۳، المحلی ۸/ ۳۴۴ طبع المنیر یہ۔

(۲) شرح الخرشی ۵/ ۲۳۲، بدائع الصنائع ۱۰/ ۴۹۸۴، احکام القرآن للجصاص ۱/ ۴۷۵، المغنی ۴/ ۳۱۷، مطالب اولی النہی ۳/ ۲۴۰، تحفۃ المحتاج ۵/ ۴۸۔

(۳) سورۂ بقرہ/ ۱۷۸۔

(۴) حدیث: "مطل الغني......" کی روایت مسلم (۳/ ۱۱۹۷ طبع عیسیٰ الحلبی) نے حضرت ابو ہریرہؓ سے مرفوعاً کی ہے۔

کو کشادگی تک مہلت دینا واجب ہے، یہ بالاتفاق ہے(۱)۔ اس کی دلیل فرمانِ باری ہے: "وَإِنْ كَانَ ذُوْ عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَىٰ مَيْسَرَةٍ"(۲) (اور اگر تنگ دست ہے تو اس کے لئے آسودہ حالی تک مہلت ہے)، یہ آیت تمام دیون کے بارے میں ہے، ربا کے ساتھ خاص نہیں۔

ج- سفر سے روکنے کا حق:

۱۸- فی الجملہ قرض خواہ کو یہ حق حاصل ہے کہ قرض دار کو فوری واجب الاداء دَین میں سفر کرنے سے روک دے، اگر مقروض کے پاس مال موجود نہ ہو جس سے قرض وصول کیا جا سکے، یا کفیل یا رہن نہ ہو، یہ حق اس لئے ثابت ہوتا ہے کہ مقروض کے سفر کی وجہ سے مطالبہ اور پیچھے لگے رہنے کا قرض خواہ کا حق ضائع نہ ہو جائے، اس سلسلہ میں دَین کی نوعیت، مقررہ وقت، سفر اور قرض دار کے اعتبار سے تفصیل ہے (دیکھئے: "دین")(۳)۔

د- قرض دار کے پیچھے لگے رہنے کا حق:

۱۹- قرض خواہ کو حق ہے کہ مقروض کے پیچھے لگا رہے (اس پیچھے لگے رہنے میں کچھ تفصیل ہے)، اگر قرض خواہ مرد ہو، اور مقروض عورت ہو تو یہ حکم نہیں، کیونکہ عورت کے پیچھے لگے رہنے میں اجنبی عورت کے ساتھ خلوت لازم آئے گی، البتہ قرض خواہ کے لئے جائز ہے کہ کسی عورت کو بھیجے جو اس کی طرف سے عورت کے پیچھے لگی رہے، اور اسی

(۱) اسنی المطالب ۲/ ۱۸۶، الفتاوی الہندیہ ۵/ ۶۳، تفسیر القرطبی ۳/ ۳۷۲۔
(۲) سورۂ بقرہ/ ۲۸۰۔
(۳) اسنی المطالب ۲/ ۱۷۷، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۱۷۵، ۳/ ۲۶۲، حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۲۲۱، المغنی ۸/ ۳۶۰، ۴/ ۴۵۵۔

طرح اس کے برعکس کا حکم ہے(۱)۔

ھ- قرض کی ادائیگی پر مجبور کرنے کا مطالبہ:

۲۰- مدیون پر دَین کا ادا کرنا لازم ہے اگر وہ اس پر قادر ہو، اور اگر وہ ادا نہ کرے، اور اس کے ذمہ دین "مثلی" ہو، اور اس کے پاس اس کا مثل موجود ہو تو قاضی اس مال سے جو اس کے پاس ہے اس کی طرف سے زبردستی دَین ادا کر دے گا۔

اور اگر دَین مثلی ہو اور اس کے پاس قیمی ہو تو جمہور فقہاء (مالکیہ، شافعیہ، حنابلہ اور صاحبین: امام ابو یوسف اور امام محمد) کی رائے یہ ہے کہ قاضی حاجت ضروریہ کو علاحدہ کر کے قرض دار کے سامان کو بالجبر فروخت کر دے، اور اس کا قرض ادا کرے، اور امام ابوحنیفہ کی رائے ہے کہ قاضی اس کو بیع پر مجبور نہیں کرے گا، البتہ ادائیگی قرض تک اس کو قید رکھے گا(۲)۔

و- دیوالیہ مقروض پر پابندی:

۲۱- دیوالیہ مدیون پر پابندی کو جمہور فقہاء جائز قرار دیتے ہیں، جب کہ امام ابوحنیفہ اس سے منع کرتے ہیں، اس کی تفصیل اصطلاح (حجر) اور (افلاس) میں آئے گی۔

ز- مقروض کو قید کرنا:

۲۲- قرض خواہ مطالبہ کر سکتا ہے کہ مال دار، ادائیگی سے گریز کرنے

(۱) اسنی المطالب ۲/ ۱۸۶، الفتاوی الہندیہ ۵/ ۶۳۔
(۲) اسنی المطالب ۲/ ۱۸۷، ۱۹۳، حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۲۶۹، ۲۷۰، المغنی ۴/ ۵۰۷، ۴۴۶، ۴۴۷ اور اس کے بعد کے صفحات، الفتاوی الہندیہ ۵/ ۶۱ اور اس کے بعد کے صفحات، تبیین الحقائق ۵/ ۲۰۰ اور اس کے بعد کے صفحات، حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۹۲۔

والے مقروض کو قید کردیا جائے (۱)۔

قرض خواہ اور مقروض کا اختلاف:

۲۳- اگر قرض خواہ اور مقروض میں اختلاف ہوجائے، اور کسی کے پاس بیّنہ نہ ہو تو وصف، مقدار، اور خوش حال ہونے کے بارے میں مقروض کا قول قسم کے ساتھ قبول کیا جائے گا، اور اگر دونوں کے پاس بیّنہ ہو تو تنگ دستی وخوش حالی کے بارے میں قرض خواہ کا بیّنہ قبول کیا جائے گا، اس کی تفصیل ''دعوی'' کی بحث میں آئے گی۔

(۱) اسنی المطالب ۱۸۶/۲، حاشیہ ابن عابدین ۳۱۵/۴ اور اس کے بعد کے صفحات، الفتاوی الہندیہ ۶۴/۵، الدسوقی ۵۷۸/۳۔

استدراک

تعریف:

۱- استدراک لغت میں ''درک'' سے استفعال کے وزن پر ہے، اور دَرْک اور دَرَک کے معنی ہیں: جاملنا، پہنچنا، کہا جاتا ہے:''أدرک الشيء'' (جب اپنے وقت اور انتہا کو پہنچ جائے)، کہا جاتا ہے: ''عشت حتی أدرکت زمانه'' (میں زندہ رہا یہاں تک کہ اس کا زمانہ مجھے مل گیا)۔

لغت میں استدراک کے دو استعمال ہیں:

اول:''أن یستدرک الشيء بالشيء'' (کسی چیز سے جاملنے کی کوشش کرنا)، کہا جاتا ہے:''استدرک النجاۃ بالفرار'' (اس نے بھاگ کر نجات حاصل کرنے کی کوشش کی)۔

دوم: مثلاً عرب کہتے ہیں: ''استدرک الرأي والأمر'' جب کہ رائے یا معاملہ میں غلطی یا نقص کی تلافی مقصود ہو (۱)۔

اصطلاح میں استدراک کے دو معانی ہیں:

اول: اہل اصول اور نحویوں کے یہاں کلام سابق سے جس چیز کے ثبوت پیدا ہونے کا وہم ہو اس کی نفی کرنا، یا جس کی نفی کا وہم ہو اس کو ثابت کرنا، اور بعض حضرات نے تعریف میں: ''لفظ استدراک'' یعنی لفظ ''لکن'' یا اس کے قائم مقام کسی حرف استثناء کے استعمال کا اضافہ کیا ہے۔

(۱) لسان العرب، محیط المحیط، الأساس، المرجع فی اللغۃ، مادۃ (درک)۔

دوم: جو فقہاء کے کلام میں بکثرت آتا ہے وہ قول یا عمل میں پائے جانے والے کسی خلل یا کمی یا نقص کی اصلاح کرنا ہے، اور اسی سے فقہاء کے یہاں ہے: سجدہ سہو کے ذریعہ نماز کے نقص کا استدراک، اور نماز کے باطل ہونے کی صورت میں اعادہ کرکے اس کا استدراک، قضاء کے ذریعہ بھولی ہوئی نماز کا استدارک، اور غلط بات کو باطل کرکے اور درست کو ثابت کرکے اس کا استدراک۔

استدراک جو اپنے محل سے چھوٹی ہوئی چیز کو انجام دینے کے معنی میں ہو، اس کو خاص طور پر ''تدارک'' کہتے ہیں، خواہ سہواً ترک ہوا ہو یا عمداً، مثلاً رملی کا قول ہے: ''جب امام نماز جنازہ میں سلام پھیر دے تو مسبوق باقی تکبیرات کا ان کے اذکار کے ساتھ تدارک کرے گا (۱)، اور ان کا یہ قول بھی ہے: ''اگر نماز عید کی تکبیرات بھول جائے اور قراءت شروع کرنے کے بعد یاد آئیں تو وہ فوت ہوگئیں، ان کا تدارک نہیں کرے گا (۲)۔

متعلقہ الفاظ:

اضراب:

۲- اضراب کا معنی لغت میں کسی چیز کی طرف توجہ کرنے کے بعد اس سے اعراض کرنا اور رک جانا ہے (۳)۔

نحویوں کی اصطلاح میں اضراب بسا اوقات استدراک کے معنی اول کے لحاظ سے اس کے ساتھ گڈمڈ ہو جاتا ہے، اس لئے کہ اضراب کا مفہوم لفظ ''بل'' کے ذریعہ حکم سابق کو باطل کرنا ہے یا اسی طرح ان الفاظ کے ذریعہ جو اس غرض سے وضع کئے گئے ہوں یا بدل غلط کے ذریعہ باطل کرنا ہے۔

اضراب اور استدراک میں فرق یہ ہے کہ استدراک میں تم حکم سابق کو باطل نہیں کرتے مثلاً کہتے ہو: "جاء زيد لكن أخاه لم يأت'' (زید آیا لیکن اس کا بھائی نہیں آیا)، اس میں زید کے لئے آنے کے اثبات کو باطل ولغو نہیں قرار دیا گیا، بلکہ اس کے بھائی سے آنے کی نفی کردی گئی، جب کہ اضراب میں حکم سابق کو باطل کرتے ہو، لہذا اگر تم کہو: ''جاء زيد'' (زید آیا) پھر تم کو اپنی غلطی کا خیال آیا اور تم نے کہا: "بل عمرو'' (بلکہ عمرو) تو تم نے اپنے سابق حکم یعنی زید کے لئے آنے کے اثبات کو باطل کردیا اور اس کو مسکوت عنہ کے حکم میں کردیا (کہ اس کے آنے یا نہ آنے کا کوئی ذکر نہیں ہے)۔

استثناء:

۳- استثناء کی حقیقت کلام سابق کے بعض مندرجات کو لفظ ''إلا'' یا اس کے ہم معنی الفاظ کے ذریعہ خارج کرنا ہے، اور اسی وجہ سے استثناء عموم کا معیار ہے، جب کہ استدراک: حکم سابق کی ضد کو اس چیز کے لئے ثابت کرنا ہے جس پر حکم کے منطبق ہونے کا وہم ہوتا ہے، لہذا فرق یہ ہے کہ استثناء اول میں داخل ہونے والے کے لئے ہے اور استدراک اول میں نہ داخل ہونے والے کے لئے ہے، البتہ اس کے داخل ہونے کا یا اس پر حکم کے جاری ہونے کا وہم ہوتا ہے۔

اسی آپسی قربت کی وجہ سے الفاظ استثناء کا استعمال مجازاً استدراک کے معنی میں ہوتا ہے، اور اسی کو نحویوں کے عرف میں: ''استثناء منقطع'' کہتے ہیں جو درحقیقت استدراک ہے (دیکھئے: استثناء) مثلاً فرمان باری ہے: "مَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِلاَّ اتِّبَاعَ الظَّنِّ'' (۱) (ان کے پاس کوئی علم (صحیح) تو ہے نہیں، ہاں بس گمان کی پیروی ہے)۔

---

(۱) نہایۃ المحتاج ۲؍ ۴۷۳ طبع مصطفی الحلبی۔

(۲) نہایۃ المحتاج ۲؍ ۳۷۶۔

(۳) المرجع فی اللغۃ، مادۃ (درک)، کشاف اصطلاحات الفنون للتھانوی، مصطلح (استدراک)۔

(۱) سورۂ نساء ر ۱۵۷۔

جیسا کہ "لکن" اور اس کے مفہوم کو ادا کرنے والے دوسرے الفاظ کا استعمال استثناء معنوی میں جائز ہے، اس لئے کہ استثناء معنوی کے لئے کوئی معین لفظ نہیں ہے، مثلاً تم کہو: "ما جاء القوم لکن جاء بعضھم"۔

قضاء:

۴- یہاں قضاء سے مراد یہ ہے کہ کسی عبادت کے لئے شریعت نے جو وقت مقرر کیا ہے کوئی شخص اس وقت میں اس عبادت کو صحیح طور پر انجام نہ دے بلکہ وقت نکل جانے کے بعد اس کو انجام دے، خواہ عمداً چھوڑی گئی ہو یا سہواً، خواہ مکلف اس کو وقت میں ادا کرنے پر قادر رہا ہو مثلاً روزہ کے تعلق سے مسافر، یا قادر نہ رہا ہو(۱)، مثلاً نماز کے تعلق سے سونے والا اور بھول جانے والا، لیکن استدراک، قضاء سے زیادہ عام ہے، اس لئے کہ اس کے تحت کسی بھی جائز وسیلہ سے نقص کی تلافی داخل ہے، اور اسی سے صاحب مسلم الثبوت اور اس کے شارح کا قول ہے کہ قضاء واجب کو شرعی طور پر اس کے مقررہ وقت کے بعد انجام دینا ہے تاکہ تلافی مافات ہوسکے(۲)۔ اس طرح انہوں نے قضاء کو استدراک بنادیا ہے۔

اعادہ:

۵- اعادہ: یہ ہے کہ کسی عبادت کے ادا کرنے میں کوئی خلل واقع ہوجائے تو اس کی وجہ سے وقت کے اندر اس کو دوبارہ ادا کیا جائے(۳)۔

استدراک اعادہ سے بھی زیادہ عام ہے۔

(۱) شرح مسلم الثبوت ۱؍۸۵ مطبوعہ مع "المستصفی"۔

(۲) نیز دیکھئے: شرح مسلم الثبوت ۱؍۸۵۔

(۳) ابن عابدین ۱؍۴۸۶ طبع اول بولاق ۱۲۷۲ھ، شرح مسلم الثبوت ۱؍۸۵، المستصفی ۱؍۹۵ مطبوعہ مع شرح مسلم الثبوت۔

تدارک:

۶- تدارک کی تعریف ہمیں فقہاء میں سے کسی کے یہاں نہیں ملی، ہاں لفظ تدارک ان کے کلام میں بکثرت آتا ہے، اور افعال میں تدارک سے ان کی مراد ہے: عبادت کو کلی یا جزوی طور پر انجام دینا، جب کہ مکلف نے اس کو شرعی طور پر اس کے مقررہ مقام میں انجام نہ دیا ہو اور وہ فوت بھی نہ ہوئی ہو، جیسا کہ صاحب کشاف القناع کے اس قول میں ہے(۱): "اگر غسل دینے سے قبل میت کی تدفین ہوگئی ہو اور غسل دینا ممکن ہو تو لازمی طور پر اس کی قبر کو کھود کر اس کی نعش کو نکالا جائے گا اور غسل دیا جائے گا تاکہ واجبی غسل کا تدارک ہوسکے"۔

بسا اوقات اقوال میں غلطی ہوجاتی ہے اور انسان کو اس کے تدارک کی ضرورت محسوس ہوتی ہے کہ اس کو ختم کرکے صحیح کو ثابت کرے، اس کے کئی طریقے ہیں: مثلاً بدل غلط، اور ایجاب وامر میں لفظ "بل"، اور بعض نے "بل" کے ذریعہ تدارک کی تشریح یہ کی ہے کہ خبر اول کے مقابلہ میں خبر ثانی زیادہ بہتر ہے، لہذا وہ اول کو چھوڑ کر ثانی کی طرف رجوع کرتا ہے، اول کو باطل کرنا اور ثانی کو ثابت کرنا نہیں ہوتا(۲)۔

اصلاح:

۷- یہ مالکیہ کی اصطلاح ہے جس کو انہوں نے سجدۂ سہو کے باب میں کئی جگہوں پر ذکر کیا ہے، مثلاً: دردیر کا قول ہے: "جس کو بکثرت شک ہو، اس کے ذمہ اصلاح واجب نہیں، اور اگر وہ اصلاح کرتے ہوئے مشکوک کو انجام دے دے تو اس کی نماز باطل نہ ہوگی"(۳) (یہ تدارک کے معنی میں ہے)۔

(۱) کشاف القناع ۲؍۸۶۔

(۲) التوضیح علی التنقیح ۱؍۳۶۴ طبع المطبعۃ الخیریہ، تیسیر التحریر ۲؍۲۰۲۔

(۳) الدسوقی مع الشرح الکبیر ۱؍۲۷۶، ۲۷۸ طبع دار الفکر۔

استئناف:

۸ -عمل کا استئناف اس کو ازسر نو ادا کرنا ہے، یعنی اس کو دوبارہ کرنا جبکہ فعل اول کو مکمل ہونے سے قبل چھوڑ دے، لہذا نماز کا استئناف پہلے تحریمہ کو ختم کر کے نیا تحریمہ باندھنا ہے، اور اسی معنی میں استئناف فقہاء کے اس قول میں آیا ہے: "اگر نمازی کو حدث پیش آجائے تو وضو کرے، پھر اپنی نماز پر بناء کرے یا ازسر نو پڑھے، اور ازسر نو پڑھنا زیادہ بہتر ہے" (۱)۔

اسی طرح اذان کو ازسر نو ادا کرنا اگر اس کے درمیان طویل فصل ہوجائے، اور کفارۂ ظہار میں روزہ کو ازسر نو ادا کرنا اگر تسلسل ختم ہوجائے۔

اس لحاظ سے استئناف استدراک کا ایک طریقہ ہے، اور اس کی تفصیل اصطلاح (استئناف) میں ہے۔

چونکہ اس استدراک کا استعمال دو معانی میں ہوتا ہے:

اول: لفظ استدراک اور اس کے قائم مقام الفاظ کے ذریعہ استدراک قولی۔ دوم: افعال اور اقوال میں واقع ہونے والے خلل کی اصلاح کے ذریعہ استدراک، اس لئے اس کے اعتبار سے بحث کی دو قسمیں ہیں:

قسم اول

لکن اور اس کے نظائر کے ذریعہ استدراک قولی:

استدراک کے الفاظ:

لکنّ (تشدید کے ساتھ) لکن (تخفیف کے ساتھ)، بل، علی اور استثناء کے الفاظ۔

۹ -**الف-لکنّ:** یہی اس باب کا اصل لفظ ہے اور اسی کے لئے وضع کیا گیا ہے (۲)۔

(۱) کشاف اصطلاحات الفنون: مادہ (استدراک)۔

(۲) مغنی اللبیب لابن ہشام بر حاشیہ الدسوقی ۱/ ۲۹۲۔

بعض اصولیین نے لکھا ہے کہ "لکنّ" اور اس کے ہم معنی الفاظ کو استدراک کے لئے استعمال کرنے کی شرط یہ ہے کہ لکن کے ماقبل اور مابعد میں لفظی طور پر ایجاب وسلب میں اختلاف ہو، مثلاً "ماجاء زید لکن أخاه جاء" (زید نہیں آیا، لیکن اس کا بھائی آیا)۔

اگر اختلاف معنوی ہو تو بھی جائز ہے (۱) مثلاً کوئی کہے: "**علي حاضر لكنّ أخاه مسافر**" (علی حاضر ہے لیکن اس کا بھائی مسافر ہے یعنی حاضر نہیں)۔

ب-لکن:

نون کے سکون کے ساتھ، دراصل یہ لکنّ کا مخفف ہے، اس کی دو حالتیں ہیں: اول: اور یہی اکثر ہے کہ ابتدائیہ ہو جس کے بعد جملہ آئے، مثلاً فرمان باری ہے: "**وَإِنْ مِّنْ شَيْءٍ إِلاَّ يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلٰكِنْ لاَّ تَفْقَهُوْنَ تَسْبِيْحَهُمْ**" (۲) (اور کوئی بھی چیز ایسی نہیں جو حمد کے ساتھ اس کی پاکی نہ بیان کرتی ہو، البتہ تم ہی ان کی تسبیح کو نہیں سمجھتے ہو)۔

حالت دوم: عاطفہ ہو، اور اس کی شرط یہ ہے کہ اس سے قبل نفی یا نہی ہو، اس کے بعد مفرد آئے اور اس پر "واؤ" داخل نہ ہو، مثلاً "**ما جاء زيد لكن عمرو**"۔

لیکن دونوں حالتوں میں وہ استدراک کے مفہوم سے خالی نہیں ہے، وہ ماقبل کے حکم کو ثابت کرے گا اور اس کی ضد کو اس کے مابعد کے لئے ثابت کرے گا (۳)۔

(۱) شرح مسلم الثبوت ۲/ ۲۳۷، شرح التوضیح علی التنقیح مع حاشیۃ التفتازانی والفنری ص ۲۶۳۔

(۲) سورۂ اسراء/ ۴۴۔

(۳) شرح ابن عقیل مع حاشیۃ الخضری ۲/ ۶۵، ۶۶ طبع مصطفی الحلبی ۱۳۴۱ھ شرح الکوکب المنیر ص ۸۴ طبع حامد الفقی، شرح التوضیح ۱/ ۲۶۳۔

ج - بل:

اگر اس سے قبل نفی یا نہی ہو تو حرف استدراک ہے (۱)، جیسا کہ لکن، یہ اپنے ماقبل کے حکم کو ثابت کرے گا اور اس کی ضد کو اس کے مابعد کے لئے ثابت کرے گا۔

اگر ایجاب یا امر کے بعد آئے تو استدراک کے معنی میں نہیں ہوگا، بلکہ اول سے اعراض کے معنی میں ہوگا، لہذا وہ غیر مذکور کی طرح ہوجائے گا اور اس کا حکم مابعد کے لئے منتقل کردے گا، مثلاً تمہارا قول: "جاء زيد بل عمرو" اور اسی کو "اضراب ابطالی" کہتے ہیں، سعد الدین نے کہا: "بل" کے ماقبل کو مسند الیہ نہیں ہونا چاہئے تھا، اور اگر اس کے ساتھ "لا" مل جائے تو وہ اول کی نفی کے لئے صریح ہوجائے گا"۔

اسی وجہ سے قرآن یا حدیث میں محض نقل کے طور پر آتا ہے۔

بسا اوقات "اضراب انتقالی" کے لئے یعنی ایک غرض سے دوسری غرض کی طرف منتقل ہونے کے لئے آتا ہے، اور اسی مفہوم میں یہ فرمان باری ہے: "قَدْ أَفْلَحَ مَنْ تَزَكّٰى وَذَكَرَ اسْمَ رَبِّهٖ فَصَلّٰى، بَلْ تُؤْثِرُوْنَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا" (۲) (بامراد ہوا وہ جو پاک ہوگیا، اور اپنے پروردگار کا نام لیتا اور نماز پڑھتا رہا، اصل یہ ہے کہ تم مقدم دنیوی زندگی کو رکھتے ہو)۔

د - علی:

اس کا استعمال استدراک کے لئے ہوتا ہے، مثلاً شاعر کا یہ قول ہے:

بكلٍّ تداوينا فلم يشف ما بنا

على أن قرب الدار خير من البعد

(ہم نے ہر دوا کرلی، لیکن ہمارا مرض نہ گیا، تاہم گھر کی قربت اس کے دور ہونے سے بہتر ہے)۔

على أن قرب الدار ليس بنافع

إذا كان من تهواه ليس بذي ودّ (۱)

(بلکہ گھر کا قریب ہونا سودمند نہیں، اگر جس کو تم چاہتے ہو وہ محبت والا نہ ہو)۔

ھ - الفاظ استثناء:

بسا اوقات الفاظ استثناء کو استدراک میں استعمال کیا جاتا ہے، مثلاً کہتے ہیں: "زيد غني غير أنه بخيل" (زید مالدار ہے تاہم وہ بخیل ہے)، اور اسی سے یہ فرمان باری ہے: "قال: لا عاصم اليوم من أمر الله إلا من رحم" (نوح (نے) کہا: آج کے دن کوئی بچانے والا نہیں اللہ کے حکم (عذاب) سے، البتہ جس پر وہی رحم کردے)۔

اسی کو استثناء منقطع کہتے ہیں (دیکھئے: استثناء) اور اس میں (إلا اور غیر) کا استعمال ہوتا ہے نیز "سوی" کا بھی استعمال ہوتا ہے، اہل لغت کے یہاں اصح یہی ہے (۲)۔

شرائط استدراک:

۱۰ - استدراک کے صحیح ہونے کے لئے درج ذیل شرطیں ہیں:

---

(۱) المغنی لابن ہشام ۱ وائل باب سادس، صبان نے اس کو اشمونی پر اپنے حاشیہ میں نقل کرکے برقرار رکھا ہے ۳/ ۱۱۳، الخضری علی شرح ابن عقیل ۲/ ۶۵، ۶۶، حاشیۃ السعد علی التوضیح شرح التنقیح ۱/ ۳۶۲۔

(۲) المنار مع حواشی رص ۵۱۳، تیسیر التحریر ۲/ ۲۰۲، آیت کریمہ: سورہ اعلیٰ / ۱۴-۱۶۔

(۱) مغنی اللبیب مع حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۱۵۷۔

(۲) شرح ابن عقیل مع حاشیہ خضری ۲/ ۲۰۹، ۲۱۰، آیت کریمہ: سورہ ہود / ۴۳۔

شرط اول:

ماقبل سے اس کا متصل ہونا خواہ حکماً ہو، لہذا کلام اول سے تعلق رکھنے والی بات یا کوئی ضروری امر مثلاً سانس لینا، کھانسنا وغیرہ کے ذریعہ فصل مضر نہیں، اگر استدراک اور کلام اول کے درمیان اتنی دیر خاموشی ہوجائے جس میں بات کی جاسکتی ہو یا موضوع سے الگ کوئی کلام آجائے تو کلام اول کا حکم ثابت ہوجائے گا اور استدراک باطل ہوجائے گا۔

مثلاً اگر زید کے لئے کوئی کسی کپڑے کا اقرار کرے اور زید کہے: "ما كان لي قط، لكن لعمرو"، اگر دونوں کو ملا کر کہے تو کپڑا عمرو کا ہوگا، اور اگر فصل کردے تو اقرار کرنے والے کا ہوگا، اس لئے کہ نفی میں دو امور کا احتمال ہے: یہ احتمال کہ اقرار کرنے والے کی تکذیب اور اس کے اقرار کی تردید ہو، اور یہی ظاہر کلام ہے، لہذا نفی اقرار کرنے والی کی طرف لوٹ جائے گی، اور یہ بھی احتمال ہے کہ تکذیب نہ ہو، اس لئے کہ ہوسکتا ہے کہ کپڑے کا زید کی ملکیت ہونا مشہور رہو، پھر وہ اقرار کرنے والے کے ہاتھ میں آگیا، اس لئے اس نے زید کے لئے اس کا اقرار کرلیا ہو، پھر زید نے یہ کہا ہو: کپڑے کی میری ملکیت ہونا معروف ہے لیکن حقیقت میں وہ عمرو کا ہے، اور اس کا قول: "لكنه لعمرو" اس نفی کے لئے بیان تغییر ہے، اس لئے اتصال پر موقوف ہوگا، کیونکہ بیان تغییر حنفیہ کے نزدیک صرف وصل کے ساتھ صحیح ہوتا ہے، تراخی کے ساتھ صحیح نہیں ہوتا ہے، اس لئے اگر وصل کردے تو زید سے نفی اور عمرو کے لئے اثبات کا ایک ساتھ ثبوت ہوجائے گا، کیونکہ ابتداء کلام اخیر پر موقوف ہے، لہذا دونوں کا حکم ایک ساتھ ثابت ہوگا۔

اور اگر فصل کردے تو نفی اقرار کی تردید ہوگی، پھر محض اس کے خبر دینے کی وجہ سے عمرو کے لئے ملکیت ثابت نہ ہوگی (۱)۔

شرط دوم:

اتساق کلام، یعنی کلام کا باہم مربوط ہونا، مراد یہ ہے کہ استدراک کے لائق ہو اس طرح کہ لفظ استدراک سے ماقبل کا کلام ایسا ہو کہ اس سے مخاطب لفظ استدراک کے بعد آنے والے کلام کا الٹا سمجھے، یا لفظ استدراک کے بعد والے کلام میں سابق کلام کے کسی فوت شدہ مضمون کا تدارک ہو، مثلاً "ما قام زيد لكن عمرو"، برخلاف "ما جاء زيد لكن ركب الأمير" کے، اور صاحب "المنار" نے اتساق کی تشریح یوں کی ہے: نفی کا محل اثبات کے محل کے علاوہ ہو(۲)، تاکہ دونوں کے درمیان جمع کرنا ممکن ہو، اور کلام کا آخری حصہ اول حصہ کے خلاف نہ ہو، پھر اگر کلام میں اتساق ہو تو یہ استدراک ہے ورنہ نیا کلام ہے، اور "التوضیح" میں اس استدراک کی جو سابق سے مربوط ہو مثال یہ دی ہے کہ اقرار کرنے والا کہے: تمہارا میرے ذمہ ایک ہزار قرض ہے، تو مقر لہ (جس کے لئے اقرار کیا گیا) کہے: " لا، لكن غصب" (نہیں لیکن غصب ہے) یہ کلام متسق ہے، لہذا وصل درست ہے بایں معنیٰ کہ یہ حق کے سبب کی نفی ہے یعنی جس چیز کا اقرار کیا گیا ہے اس کے قرض ہونے کی نفی ہے، واجب یعنی ایک ہزار کی نفی نہیں ہے، اس لئے کہ اس کے قول: "لا" کو واجب کی نفی پر محمول کرنا ممکن نہیں، اس لئے کہ واجب کی نفی پر اس کو محمول کرنا اس کے اس قول "لكن غصب" کے ساتھ ہم آہنگ نہیں، اور نہ ہی اس صورت میں کلام متسق ومربوط ہوگا، لہذا جب اس نے قرض ہونے کی نفی کی تو اس کے غصب ہونے سے اس کا تدارک کیا اور یہ اس

---

(۱) التوضیح علی التنقیح مع حاشیۃ الفنری ۱/ ۳۶۴۔

(۲) التوضیح علی التنقیح مع حواشی ۱/ ۳۶۵، المنار مع حواشی ص ۴۵۳۔

کے اقرار کے لئے تردید نہیں، بلکہ محض سبب کی نفی کے لئے ہے۔

حنفیہ کے نزدیک استئناف پر وجوباً محمول کرنے کی مثالوں میں سے ایک یہ ہے: صغیرہ ممیزہ (نابالغ ذی شعور بچی) نے کفو میں اپنے ولی کی اجازت کے بغیر ایک سومہر پر شادی کرلی، تو ولی نے کہا: میں نکاح کی اجازت نہیں دیتا، لیکن دوسو میں اس کی اجازت دیتا ہوں، حنفیہ کہتے ہیں: نکاح فسخ ہوجائے گا، اور ''لکن'' اور اس کے مابعد کو نیا کلام مان لیا جائے گا، اس لئے کہ جب اس نے کہا: "لا أجيز النكاح''، تو نکاح اول فسخ ہوگیا، اس لئے کہ نفی کا تعلق اصل نکاح سے ہے، لہذا اس کے بعد اسی نکاح کو دوسومہر پر ثابت کرنا ممکن نہیں، اس لئے کہ یہ نکاح کی نفی اور بعینہ اس کا اثبات ہوگا، معلوم ہوا کہ یہ متسق نہیں، لہذا اس کے قول ''لكن مائتين''کو نئے کلام پر محمول کیا جائے گا، اس لئے یہ ایک دوسرے نکاح کی اجازت ہوگی، جس میں دوسومہر ہوگا، اگر اس کے بدلے یوں کہتا: ''لا أجيز هذا النكاح بمائة لكن أجيزه بمائتين'' تو اس کا کلام متسق ہوتا، اس لئے کہ اس صورت میں نفی کا تعلق اس کے ایک سو پر ہونے سے ہوتا، اصل نکاح سے نہیں ہوتا، اور استدراک مہر میں ہوتا، اصل نکاح میں نہیں ہوتا، اور اس طرح اس کا قول نکاح کو باطل کرنے کے لئے نہیں ہوتا، اور اس کی وجہ سے نکاح فسخ نہ ہوتا (۱)۔ اور اس مثال میں اتساق کے نہ ہونے کے بارے میں حنفیہ میں اصولیین کے درمیان اختلاف ہے (۲)۔

شرط سوم:

استدراک ایسے لفظ کے ذریعہ ہو جو سنا جا سکے اگر اس سے کوئی حق متعلق ہو، اور سننے کا ادنی درجہ یہ ہے کہ وہ خود سن لے اور اس کے قریب والا سن لے۔ حصکفی نے کہا ہے: یہ حکم ہر اس عمل میں جاری ہوگا جس کا تعلق بولنے سے ہے، مثلاً ذبیحہ پر بسم اللہ کہنا اور طلاق دینا اور استثناء کرنا وغیرہ، لہذا اگر طلاق دی یا استثناء کیا اور خود نہیں سنا تو اصح یہ ہے کہ درست نہیں، اور بیع وغیرہ کے بارے میں ایک قول یہ ہے کہ مشتری کا سننا شرط ہے (۱)۔

قسم دوم

۱۱- استدراک جو نقص اور کمی کی تلافی کے معنی میں ہو:

استدراک یا تو اس چیز کا ہوگا، جس کو انسان عبادت کی مقررہ شرعی شکل میں نقص کے ساتھ ادا کرے، مثلاً کسی نے نماز میں کسی رکعت یا سجدہ کو چھوڑ دیا، یا استدراک اس چیز کا ہوگا جس کی آدمی نے خبر دی ہو پھر اس پر اپنی غلطی ظاہر ہوگئی ہو، یا استدراک اس تصرف میں ہوگا جس کو اس نے کیا پھر ظاہر ہوگیا کہ اس کو دوسری شکل میں انجام دینا زیادہ بہتر ہے، مثلاً کسی نے کوئی چیز فروخت کی اور شرط نہیں لگائی، بعد میں اس کو سمجھ میں آیا کہ اپنی مصلحت کے موافق کوئی شرط لگادے۔

اس سلسلے میں گفتگو کے دو مباحث ہیں:

اول: استدراک جس کے معنی شرعی طریقہ پر ادا کرنے میں کمی کی تلافی ہے۔

دوم: حقیقت میں کمی کی تلافی ہے، یہ کمی ''إخبار'' کے باب میں حقیقتاً ہو یا دعوی کے طور پر ہو، یا یہ کمی ''إنشاء'' کے باب میں اس چیز میں ہو جس میں مکلف اپنے لئے مصلحت سمجھتا ہے۔

(۱) التوضیح لمتن التنقیح مع حواشی ۱/ ۳۶۵، ۳۶۶، تیسیر التحریر ۲/ ۲۰۲۔

(۲) شرح مسلم الثبوت ۱/ ۲۳۸۔

(۱) الدر المختار مع حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۳۵۹۔

اول

استدراک جو شرعی طریقہ پر ادا کرنے میں واقع ہونے والے نقص کی تلافی کے معنی میں ہو:

۱۲ - یہ نقص ان عبادات میں ہوتا ہے جن کے طریقے شریعت میں مقرر ہیں، مثلاً وضو و نماز کہ ان میں سے ہر ایک کے کچھ ارکان اور کچھ سنن اور کچھ آداب ہیں، ان کو معین ترتیب کے ساتھ ادا کیا جاتا ہے، پھر مکلف ان میں سے کسی چیز کو اس کی اپنی جگہ پر نہیں کرتا اور ایسا اس سے بلاارادہ خارجی اسباب کی بنیاد پر ہوتا ہے، جیسا کہ نماز میں مسبوق، نیز بھولنے والا اور مکرہ (جس کو مجبور کیا جائے)، اور بسا اوقات ایسی کسی چیز کو وہ قصداً چھوڑ دیتا ہے، اور کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ مکلف آدمی کسی کام کو عمداً اس شکل وصورت پر انجام دیتا ہے جو شرعاً مطلوب نہیں ہوتی، یا اس کے ارادہ کے بغیر اس سے کوئی ایسا کام ہوجاتا ہے جو پوری عبادت یا اس کے کسی جز کی صحت سے مانع ہوتا ہے۔

عمل میں پائے جانے والے نقص کی تلافی کے لئے شریعت نے بہت سی صورتوں میں گنجائش رکھی ہے۔

عبادت میں پائے جانے والے نقص کی تلافی کے وسائل:

۱۳ - عبادت میں پائے جانے والے نقص کی تلافی کے لئے نقص کے حالات کے اعتبار سے مختلف طریقے ہیں، ان میں سے بعض یہ ہیں:

(۱) **قضاء:** واجب یا مسنون عبادت کی تلافی شرعی طور پر اس کے لئے مقررہ وقت نکلنے کے بعد قضاء کے ذریعہ ہوتی ہے، خواہ عبادت قصداً چھوٹی ہو یا سہواً، جیسا کہ گذر چکا ہے، خواہ مکلف نے عبادت کو انجام ہی نہ دیا ہو یا اس کو انجام دیا ہو، اور عبادت کسی رکن کے ترک یا صحت کی کسی شرط کے فوت ہونے یا کسی مانع کے پائے جانے کی وجہ سے فاسد ہوگئی ہو۔

قضاء کے ذریعہ مسنون عبادت کی تلافی کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے، اس کی تفصیل ''قضاء فوائت'' میں ہے۔

(۲) **اعادہ:** عبادت کو اس کے وقت کے اندر دوبارہ کرنا ہے، کیونکہ پہلی بار اس کے انجام دینے میں خلل ہوگیا تھا، اعادہ کے ذریعہ تلافی کے مواقع اور اعادہ کے احکام کی معرفت کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''اعادہ''۔

(۳) **استئناف:** کسی سبب کی وجہ سے عبادت کو روک دینے اور اس کو موقوف کرنے کے بعد دوبارہ از سر نو کرنا، اور استئناف کے ذریعہ استدراک کے مواقع کے لئے دیکھئے: ''استئناف''۔

(۴) **فدیہ:** جیسے اس شخص کے لئے جو بڑھاپے یا دائمی مرض کی وجہ سے روزہ رکھنے کی طاقت نہ رکھتا ہو اس کی طرف سے ہر دن کے عوض ایک مسکین کے کھانے کا فدیہ دینا تاکہ روزہ چھوڑنے والے کی طرف سے تلافی ہوجائے۔ اسی طرح حالت احرام میں بال کتر لینے یا کپڑا پہن لینے کی وجہ سے جو نقص پیدا ہوتا ہے اس کی تلافی روزہ یا صدقہ یا قربانی کے ذریعہ فدیہ دے کر کرنا (دیکھئے: ''احرام'')، اور اسی کے مشابہ حج میں ہدی جبر ہے، اس کی تفصیل (حج) میں ہے۔

(۵) **کفارہ:** جماع کی وجہ سے فاسد ہوجانے والے روزہ کا مکلف کی طرف سے کفارہ کے ذریعہ استدراک (دیکھئے: ''کفارہ'')۔

(۶) **سجود سہو:** بعض حالات میں نماز کے اندر ہونے والے نقص کی تلافی اس کے ذریعہ ہوتی ہے (دیکھئے: ''سجود سہو'')۔

(۷) **تدارک:** عبادت کے کسی جز کو شرعی طور پر اس کے لئے مقررہ موقع کے بعد انجام دینا ہے۔

استدراک کبھی تو مذکورہ بالا میں سے کسی ایک کے ذریعہ ہوتا ہے اور بسا اوقات اس سے زائد کے ذریعہ بھی ہوتا ہے، مثلاً نماز کے کسی

رکن کو چھوڑنے کی صورت میں مکلف اس کا تدارک کرے گا اور سجدۂ سہو کرے گا، اسی طرح اگر حاملہ اور دودھ پلانے والی عورت کو روزہ رکھنے میں اپنے بچوں کے بارے میں اندیشہ ہو تو ان کے لئے روزہ چھوڑنے کی اجازت ہے، اور حنابلہ کے یہاں اور مشہور قول کے مطابق شافعیہ کے نزدیک ان دونوں کے ذمہ قضاء اور فدیہ لازم ہے (۱)۔

دوم

۱۴ - اخبار و انشاء میں ہونے والے نقص کی تلافی:

جو شخص کوئی جملہ خبریہ یا جملہ انشائیہ بولے پھر اس کی سمجھ میں آئے کہ اس سے گفتگو میں غلطی ہوگئی ہے یا گفتگو کے اندر حقیقت میں نقص رہ گیا ہے یا اس سے کچھ زیادتی ہوگئی ہے یا اس کو یہ سمجھ میں آئے کہ اپنے سابقہ کلام کے خلاف کوئی بات کہے تو وہ ایسا کرسکتا ہے، بلکہ بعض حالات میں ایسا کرنا واجب ہوتا ہے، خاص طور پر جملہ خبریہ میں، کیونکہ وہ اپنی گفتگو میں آنے والے جھوٹ اور خلاف حق خبر کی تلافی اسی کے ذریعہ کرسکتا ہے، لیکن اگر کلام اول سے کسی کا کوئی حق ثابت ہوتا ہو مثلاً کسی نے قسم کھالی یا دوسرے پر بہتان باندھا یا دوسرے کے لئے اقرار کرلیا تو بعد کے مخالف کلام کے حکم میں تفصیل ہے، کیونکہ اس کی دو صورتیں ہیں:

پہلی صورت: اول سے متصل ہو، اس کی دو حالتیں ہیں:

پہلی حالت: دوسرا کلام اول سے تخصیص کے کسی طریقہ کے ذریعہ مربوط ہو، اس صورت میں ان دونوں کا حکم ایک ساتھ ثابت ہوگا جہاں ممکن ہو، خواہ اس سے رجوع ممکن ہو جیسا کہ وصیت، یا رجوع ناممکن ہو جیسا کہ اقرار، اور اگر دوسرا کلام استثناء ہو تو مستثنیٰ کا حکم ثابت ہوگا اور وہ مستثنیٰ منہ کے حکم سے خارج ہوگا، مثلاً کوئی کہے: اس کے میرے ذمہ دس ہیں سوائے تین کے، یا کہے: اس کو دس دے دو سوائے تین کے، تو ان دونوں مسئلوں میں باقی سات ہوگا۔

یہی حکم ان تمام چیزوں کا ہے جن کی وجہ سے زبان سے کہی گئی بات کا حکم بدل جاتا ہے جیسے شرط، صفت، غایت، اور تمام تخصیص پیدا کرنے والے متصل امور۔

شرط کی مثال یہ قول ہے: میں نے تم کو سو دینار ہبہ کئے اگر تم کامیاب ہوگے۔

صفت کی مثال یہ قول ہے: میں نے تم کو اس اونٹ کی قیمت سے بری کردیا جو تمہارے پاس ہلاک ہوگیا۔

اور غایت کی مثال یہ ہے کہ وصی سے کہے: ایک ماہ تک اس کو روزانہ ایک درہم دو، یہ تمام تخصص پیدا کرنے والے امور پورے حکم کو یا بعض کو بدل دیتے ہیں۔

قرافی نے کہا ہے: قاعدہ یہ ہے کہ ہر ایسا کلام جو مستقل بالذات نہ ہو، اگر وہ مستقل بالذات کلام سے متصل ہوجائے تو اس کو غیر مستقل بالذات بنادے گا، اور اسی طرح صفت، استثناء، شرط اور غایت وغیرہ ہیں، انہوں نے اسی قبیل سے اقرار کرنے والے کے اس قول کو قرار دیا ہے: ''اس کا میرے ذمہ ایک ہزار شراب کی قیمت کا ہے''، اور اس کے بارے میں انہوں نے کہا ہے: اس پر کچھ لازم نہیں ہوگا۔

اس حالت کے حکم میں ممکن ہونے کی قید اس لئے لگائی گئی ہے تاکہ اقرار کرنے والے کا اس جیسا قول خارج ہوجائے: اس کے میرے ذمہ دس ہیں سوائے نو کے، کیونکہ اس صورت میں حنابلہ کے نزدیک اس کے ذمہ دس لازم ہوں گے، اور استثناء کا حکم ساقط ہوجائے گا، اس لئے کہ ان کے نزدیک نصف سے زائد کا استثناء جائز نہیں، اور یہی حکم ان کے نزدیک اس قول کا ہے: ''اس کا میرے ذمہ ایک ہزار شراب کی قیمت کا ہے'' (۱)، اور تخصیص پیدا کرنے والے

---

(۱) المغنی ۳/ ۱۳۹ طبع سوم۔

(۱) کشاف القناع ۶/ ۴۶۷۔

امور کے بارے میں اس سلسلہ میں کوئی اختلاف نہیں۔

دوسری حالت: مستقل کلام کے ذریعہ حکم بدل جائے، اس کی مثال اقرار کرنے والے کا یہ قول ہے: "یہ گھر اس کا ہے اور اس کا یہ کمرہ میرا ہے"، اس صورت میں اس کے اقرار کا اعتبار کیا جائے گا اور دوسرے جملہ میں آنے والی قید پر عمل کیا جائے گا، یہی حنابلہ کا مذہب ہے، اس لئے کہ واو کے ذریعہ جو معطوف ہوتا ہے وہ معطوف علیہ کے ساتھ ایک جملہ کے حکم میں ہوتا ہے، اس کے برخلاف ابن عقیل کا مختار مذہب یہ ہے کہ قضاءً قید پر عمل نہیں ہوگا، اس لئے کہ واو کے ساتھ معطوف مستقل جملہ ہوتا ہے (۱)۔

مالکیہ کے کلام سے یہ سمجھ میں آتا ہے کہ ان کا مذہب حنابلہ کے مذہب کی طرح ہے (۲)۔

اگر اثبات یا امر میں "بل" کے ذریعہ عطف کیا جائے تو صدر الشریعہ نے کہا ہے: "بل" ماقبل سے اعراض اور مابعد کے حق میں تدارک کے طور پر اثبات کے لئے ہوتا ہے (۳)، لہذا اگر اس کا استعمال ایسی چیز میں ہو جس میں رجوع کرنا قابل قبول ہو، مثلاً وصیت کرنا، یا تولیہ (ذمہ داری دینا) یا محض خبر دینا، تو پہلا کلام لغو اور دوسرا ثابت ہوگا، مثلاً اگر کہے: "أوصيت لزيد بألف بل بألفين" (میں نے زید کے لئے ایک ہزار کی وصیت کی بلکہ دو ہزار کی) تو صرف دو ہزار ثابت ہوں گے، یا امام کہے: "میں نے فلاں کو فلاں جگہ کا قاضی بنادیا بلکہ فلاں کو قاضی بنادیا، یا کوئی کہے: میں زید کے پاس گیا بلکہ عمرو کے پاس۔

اگر وہ چیز ایسی ہو جس میں رجوع کرنا ناقابل قبول ہو جیسے اقرار اور طلاق، تو اول کا حکم ثابت ہوگا اور اس کو باطل کرنا ناممکن ہے، لہذا اگر

(۱) القواعد لابن رجب رص ۲۷۰۔

(۲) حاشیۃ الدسوقی ۳؍۴۱۱۔

(۳) التوضیح ۱؍۳۶۱۔

مقر کہے: اس کا میرے ذمہ ایک ہزار درہم ہے بلکہ ایک ہزار کپڑا ہے تو سب (درہم و کپڑے) اس کے ذمہ لازم ہوں گے، اس لئے کہ دونوں الگ الگ جنس کے ہیں، اور اگر کہے: اس کے میرے ذمہ ایک ہزار درہم ہیں بلکہ دو ہزار ہیں، تو دو ہزار ثابت ہوں گے، تفتازانی نے کہا ہے: اس لئے کہ اعداد میں تدارک کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ اولاً جس چیز کا اقرار کیا گیا ہے اس کی انفرادیت کی نفی کی جائے، اصل کی نفی مقصود نہیں ہوتی، تو گویا اس نے پہلے کہا تھا: اس کے میرے ذمہ ایک ہزار ہیں، اس کے ساتھ کچھ اور نہیں، پھر اس نے اس انفراد کا تدارک کر کے اس کو باطل کردیا۔ اس مسئلہ میں امام زفر کا اختلاف ہے، ان کا کہنا ہے: "بلکہ تین ہزار ثابت ہوں گے"، حنفیہ کے یہاں اس میں اختلاف نہیں ہے کہ اگر کوئی کہے: تم کو ایک طلاق بلکہ دو طلاقیں، تو اس سے مدخول بہا عورت پر تین طلاقیں پڑ جائیں گی، صاحب مسلم الثبوت اور اس کے شارح نے مسئلہ اقرار اور مسئلہ طلاق کے درمیان فرق کی توجیہ یوں کی ہے کہ اقرار اصح قول کے مطابق اخبار ہے، لہذا اس سے کچھ ثابت نہ ہوگا، اس لئے وہ اس خبر سے اعراض کرسکتا ہے جس کی اطلاع دی ہے اور اس کے بدلہ دوسری خبر دے سکتا ہے، برخلاف انشاء کے، اس لئے کہ اس سے حکم ثابت ہوجاتا ہے اور اس کے ثبوت کے بعد اس کو یہ اختیار نہیں کہ اس سے اعراض کرے (۱)۔

حنابلہ کے یہاں طلاق کے مذکورہ بالا مسئلہ میں صرف دو طلاقیں پڑیں گی، اسی طرح اقرار کے مسئلہ میں صرف دو ہزار لازم ہوں گے (۲)۔

دوسری صورت:

دوسرا کلام پہلے کلام کے کچھ وقفہ کے بعد اور الگ ہو، اس کی دو

(۱) التلویح علی التوضیح ۱؍۲۶۲، ۳، دیکھئے: شرح مسلم الثبوت ۲؍۲۳۲۔

(۲) کشاف القناع ۵؍۲۶۷، ۶؍۴۸۴۔

حالتیں ہیں:

پہلی حالت: ایسے کلام میں ہو جس سے رجوع ناممکن اور نا قابل قبول ہو، مثلاً اقرار اور عقود، ایسی صورت میں دوسرا اقرار یا دوسرا عقد پہلے سے رجوع کرنا نہیں ہوگا، مثلاً اگر ایک سو درہم کا اقرار کرے پھر اتنی دیر خاموش رہے جس میں بات کرنا ممکن ہو، پھر کہے: وہ کھوٹے ہیں، یا کہے: ایک ماہ تک (ادھار ہیں) تو اس کے ذمہ ایک سو عمدہ درہم فی الحال لازم ہوں گے۔

حالت دوم: ایسے کلام میں ہو جس سے رجوع کرنا ممکن ہو جیسے وصیت، اور امام کا کسی ایسے شخص کو معزول کرنا جس کی معزولی یا تقرری وہ کرسکتا ہے، لہذا اگر پہلے کلام سے رجوع کی یا اس کے ساتھ کسی شرط کو لاحق کرنے کی یا حال کے ساتھ مقید کرنے وغیرہ کی صراحت کردے تو یہ پہلے کلام کے ساتھ ملحق مانا جائے گا اگرچہ یہ ظاہر نہ ہو کہ اس کا مقصد رجوع کرنا ہے، یہ صورت ادلہ شرعیہ میں تعارض کے مشابہ ہے، اور یہ حنفیہ کے نزدیک علی الاطلاق تبدیل کرنا ہے، اور اگر عام کے بعد خاص یا اس کے برعکس ہو تو ہر حال میں دوسرے پر عمل ہوگا، اور دوسرے فقہاء کے نزدیک بسا اوقات خاص کو عام پر مقدم کیا جاتا ہے، خواہ خاص مقدم ہو یا مؤخر (۱)۔

(۱) القواعد لابن رجب رص ۲۷۰، کشاف القناع ۶/ ۴۰۷۔

استدلال

تعریف:

۱ - استدلال کا معنی لغت میں دلیل طلب کرنا ہے (۱)، یہ ''دلّہ علی الطریق دلالۃ'' سے ماخوذ ہے یعنی راستہ بتانا (۲)۔

اصولیین کے عرف میں اس کے کئی استعمال ہیں (۳) جن میں اہم ترین دو ہیں:

اول: علی الاطلاق دلیل کا قائم کرنا ہے یعنی خواہ یہ دلیل نص ہو یا اجماع یا ان کے علاوہ ہو۔

دوم: نص، اجماع اور قیاس کے علاوہ دلیل ہو۔

ایک قول کے مطابق نص، اجماع اور قیاس کے علاوہ دلیل علت ہے، شربینی نے کہا ہے: ''باب استفعال کئی معانی کے لئے آتا ہے، اور میرے نزدیک اس سے مراد یہاں (یعنی اس دوسرے اطلاق میں) بنانا اور اپنانا ہے یعنی یہ اشیاء دلیل بنائی گئی ہیں، رہا کتاب وسنت، اجماع اور قیاس کا معاملہ تو ان کا دلیل ہونا مجتہدین کے عمل یا اجتہاد کا نتیجہ نہیں، اور رہے استصحاب وغیرہ جن کو دلیل مانا جاتا ہے تو یہ ایسی چیز ہے جس کو ہر امام نے اپنے اجتہاد کے تقاضے سے کہا ہے تو گویا اس نے اس کو دلیل بنالیا ہے'' (۴)۔

(۱) کشاف اصطلاحات الفنون، کلیات ابوالبقاء ۱/ ۱۷۴ طبع دمشق۔

(۲) تاج العروس: مادہ (دلل)۔

(۳) کشاف اصطلاحات الفنون ۲/ ۴۹۸، ۴۹۹۔

(۴) جمع الجوامع مع تقریرات الشربینی ۲/ ۳۵۸ طبع الازہریہ۔

۲ - اس دوسرے اطلاق کے اعتبار سے **استدلال** کے تحت مندرجہ ذیل دلائل آتے ہیں:

(۱، ۲) قیاس اقترانی اور قیاس استثنائی، یہ دونوں، "قیاس منطقی" کی انواع ہیں، قیاس اقترانی کی مثال: "**النبيذ مسكر، وكل مسكر حرام**" (نبیذ نشہ آور ہے اور ہر نشہ آور حرام ہے)، نتیجہ یہ ہوگا کہ: "**النبيذ حرام**" (نبیذ حرام ہے)، اور قیاس استثنائی کی مثال: "**إن كان النبيذ مسكراً فهو حرام لكنه مسكر**" (اگر نبیذ مسکر ہے تو وہ حرام ہے لیکن وہ مسکر ہے)، نتیجہ یہ ہوگا کہ: "**فهو حرام**" (اس لئے وہ حرام ہے) یا: "**إن كان النبيذ مباحاً فهو ليس بمسكر لكنه مسكر**" (اگر نبیذ مباح ہے تو وہ مسکر نہیں، لیکن وہ مسکر ہے)، نتیجہ یہ ہوگا کہ: "**فهو ليس بمباح**" (اس لئے وہ مباح نہیں)۔

(۳) قیاس عکس: سبکی نے لکھا ہے کہ یہ **استدلال** کی قبیل سے ہے، قیاس عکس یہ ہے: کسی چیز کے حکم کا عکس اس کے مثل کے لئے ثابت کرنا، کیونکہ ان دونوں کی علت ایک دوسرے کے برعکس ہوتی ہے جیسا کہ مسلم شریف کی حدیث میں ہے: "**وفي بُضع أحدكم صدقة قالوا: أيأتي أحدنا شهوته وله فيها أجر؟ قال: أرأيتم لو وضعها في حرام أكان عليه فيها وزر؟ فكذلك إذا وضعها في الحلال كان له أجر**"[1] (کسی آدمی کا شرمگاہ کو استعمال کرنا بھی صدقہ ہے، **لوگوں** نے عرض کیا: اے اللہ کے رسول! ہم میں سے ایک شخص اپنی شہوت پوری کرتا ہے تو کیا اس میں ثواب ہے؟ آپ ﷺ نے فرمایا: کیوں نہیں، دیکھو تو اگر اس کو حرام میں صرف کرے تو وبال ہوگا کہ نہیں؟ اسی طرح جب حلال میں صرف کرتا ہے تو ثواب ہوگا)۔

(۴) اور علماء کا قول ہے: **دلیل** کا تقاضا ہے کہ معاملہ اس طرح نہ ہو، اس صورت میں **اختلاف** کیا گیا ہے، یہ بات جب اس صورت میں کہی جائے جبکہ نزاعی **صورت** میں کوئی پہلو مفقود ہو، نزاعی معاملہ اس اصل پر باقی رہے گا جو **دلیل** کا تقاضا ہے۔

(۵) دلیل کے نہ پائے جانے کی وجہ سے حکم کا نہ پایا جانا، یعنی باوجود انتہائی جستجو کے مجتہد کو **دلیل** نہیں ملی، لہذا اس کو **دلیل** کا نہ ملنا حکم کے نہ ہونے کی **دلیل** ہے، "المحلی" میں کہا ہے: اس میں اکثر کا **اختلاف** ہے۔

(۶) علماء کا قول ہے: سبب پایا گیا اس لئے حکم پایا گیا، یا مانع موجود ہے یا شرط موجود نہیں ہے، اس لئے حکم موجود نہیں ہے، سبکی نے کہا ہے: اس میں اکثر کا **اختلاف** ہے۔

(۷) استقراء نہ جزئی کے ذریعہ **کلی** پر **استدلال** کرنا ہے، سبکی نے کہا ہے: اگر **استدلال صورت** نزاع کے علاوہ تمام جزئیات کے ساتھ تام ہو تو یہ اکثر کے نزدیک **دلیل** قطعی ہے، اور اگر ناقص ہو یعنی اکثر جزئیات کے ساتھ ہو تو یہ **دلیل** ظنی ہے، اور اس کو فقہاء کے یہاں "**إلحاق الفرد بالأغلب**" (فرد کو اکثر کے ساتھ لاحق کرنا) کہا جاتا ہے۔

(۸) استصحاب جیسا کہ سعد الدین نے اس کی تعریف کی ہے، یہ ہے: کسی ایسے امر کے باقی رہنے کا حکم دینا جو زمانہ اول میں تھا، اور اس کے نہ ہونے کا علم نہ ہو، اس پر تفصیلی **بحث** "استصحاب" کے تحت اور "اصولی ضمیمہ" میں دیکھی جائے، اور کچھ **لوگ** کہتے ہیں کہ یہ **استدلال** نہیں ہے۔

(۹) شرع من قبلنا (شریعت سابقہ)، اس میں کچھ تفصیل ہے، جس کو اصولی ضمیمہ میں دیکھا جائے، کچھ **لوگ** کہتے ہیں کہ یہ **استدلال** نہیں ہے۔

ان نو اقسام کو سبکی نے جمع الجوامع میں ذکر کیا ہے (۱)۔

---

(۱) حدیث: "وفي بضع أحدكم..." کی روایت مسلم (۲/ ۶۹۷ طبع عیسی الحلبی) نے حضرت ابوذرؓ سے کی ہے۔

(۱) جمع الجوامع وشرح المحلی ۲/ ۳۴۲-۳۴۵ طبع مصطفی الحلبی، حاشیۃ التفتازانی

(۱۰) حنفیہ کے یہاں استحسان کا اضافہ ہے، دوسرے فقہاء نے بھی اس سے استدلال کیا ہے لیکن وہ اسے دوسرا نام دیتے ہیں۔

(۱۱) مالکیہ کے یہاں "مصالح مرسلہ" کا اضافہ ہے، غزالی نے اس کا نام "استدلال مرسل" رکھا ہے(۱) نیز اس کو "استصلاح" بھی کہا ہے، دوسرے فقہاء نے بھی اس سے استدلال کیا ہے۔

(۱۲) استدلال ہی کے تحت "اصل کے معنی میں قیاس کرنا" بھی آتا ہے، جس کو "تنقیح مناط" کہتے ہیں۔

(۱۳) بزدوی کی کشف الاسرار میں ہے: استدلال: ذہن کا مؤثر سے اثر کی طرف منتقل ہونا ہے، اور ایک قول اس کے برعکس کا ہے، ایک قول علی الاطلاق کا ہے، اور ایک قول ہے: بلکہ مؤثر سے اثر کی طرف منتقل ہونے کو تعلیل کہا جاتا ہے، اور اثر سے مؤثر کی طرف منتقل ہونے کو استدلال کہا جاتا ہے(۲)۔

۳- ان میں سے اکثر انواع پر تفصیلی بحث ان کی اپنی اپنی اصطلاحات کے تحت ہے، نیز اصولی ضمیمہ دیکھا جائے۔

فقہاء کے کلام میں بحث کے مقامات:

۴- فقہاء کے یہاں استدلال کا ذکر بہت سے مقامات پر ہے، مثلاً استقبال قبلہ کی بحث میں ہے: ستاروں، ہوا کے رخ اور بنی ہوئی محرابوں وغیرہ سے قبلہ پر استدلال کرنا۔ اور نماز کے اوقات کی بحث میں ہے: ستاروں اور سایہ کی مقدار سے دن رات کے اوقات اور نماز کے مقررہ اوقات پر استدلال کرنا۔ اور دعویٰ و گواہی کی بحث میں ہے: شہادات قرائن اور فراست وغیرہ سے حق پر استدلال کرنا۔

= علی شرح العضد لمختصر ابن الحاجب ۲/ ۲۸۰ اور اس کے بعد کے صفحات، شائع کردہ جامعۃ البیضاء لیبیا، التلویح علی التوضیح ۲/ ۱۰۱، ارشاد الفحول رص ۲۳۸، البنانی علی جمع الجوامع ۲/ ۳۴۸۔

(۱) المستصفی ۲/ ۳۰۶ طبع بولاق۔

(۲) کشاف اصطلاحات الفنون ۲/ ۹۸، ۴۹۹ طبع کلکتہ۔

استراق سمع

تعریف:

۱- اہل لغت نے کہا ہے: استراق سمع سے مراد خفیہ طور پر سننا ہے، اور قرطبی نے اپنی تفسیر میں کہا ہے: وہ معمولی جھپٹ ہے(۱)۔

متعلقہ الفاظ:

الف- تجسس:

۲- تجسس: اس کا معنی باطنی امور کی تفتیش کرنا ہے، اور تجسس اور استراق سمع میں فرق حسب ذیل ہیں:

تجسس معین امور کی تلاش کرنا ہے، جن کو تلاش کرنے والا آدمی حاصل کرنا چاہتا ہے، جبکہ استراق سمع حاصل ہونے والی معلومات کو لے اڑنا ہے، نیز تجسس کی بنیاد مطلوبہ معلومات کے حصول کے لئے صبر و تاخیر پر ہے، جبکہ استراق سمع کی بنیاد جلد بازی پر ہے۔

بعض کی رائے ہے کہ تجسس سے مراد پردے کی چیزوں کو معلوم کرنا ہے، اور اس کا اکثر استعمال بری چیزوں کے بارے میں ہوتا ہے(۲)، جبکہ استراق سمع ملنے والے اقوال کو لے اڑنے کا نام ہے، خواہ خیر ہوں یا شر۔

(۱) لسان العرب، تاج العروس، النہایہ، مفردات الراغب اصفہانی، المصباح مادہ (سرق)۔

(۲) تفسیر قرطبی ۱۰/ ۱۰ طبع دار الکتب المصریہ۔

ب۔ تجسس:

۳- تجسس استراق سمع سے عام ہے، فرمان نبوی: "ولا تحسسوا" کی تشریح میں ''عون المعبود'' میں ہے: "لا تطلبوا الشيء بالحاسة"، یعنی حاسہ کے ذریعہ کوئی چیز طلب نہ کرو، جیسے استراق سمع اور قریب قریب یہی چیز مسلم کی شرح نووی، بخاری کی شرح فتح الباری اور عمدۃ القاری میں ہے (۱)۔

شرعی حکم:

۴- دراصل چوری چھپے سننا حرام ہے، زبان رسالت سے اس کی ممانعت آئی ہے فرمان نبوی ہے: ''من استمع إلى حديث قوم وهم له كارهون، أو يفرون منه، صبّ في أذنيه الآنک يوم القيامة'' ولقولہ ﷺ: "إياكم و الظن فإن الظن أكذب الحديث ولا تحسسوا ولا تجسسوا" (جو لوگوں کی بات پر کان لگائے، حالانکہ وہ اس کو ناپسند کررہے ہوں یا اس سے بھاگ رہے ہوں، قیامت کے دن اس کے دونوں کانوں میں پگھلایا ہوا سیسہ ڈالا جائے گا، نیز فرمان نبوی ہے: ''بدگمانی سے بچو، کیونکہ بدگمانی سب سے بڑا جھوٹ ہے، کسی کی باتوں پر کان مت لگاؤ، اور ٹوہ میں مت پڑو'' (۲)، نیز اس لئے کہ لوگوں کے ذاتی راز قابل احترام ہوتے ہیں، ناحق ان کی پردہ دری جائز نہیں۔

۵- اس ممانعت سے وہ حالات مستثنیٰ ہیں جن میں تجسس (جس کی حرمت بمقابلہ استراق سمع زیادہ سخت ہے) جائز ہے، مثلاً جان بچانے کے لئے تجسس یا استراق سمع کے علاوہ کوئی دوسرا راستہ نہ رہے جیسے کسی ثقہ نے خبر دی کہ فلاں ایک شخص کو ناحق قتل کرنے کے لئے تنہائی میں لے گیا تو اس صورت میں تجسس اور استراق سمع جو تجسس سے کم درجہ کی چیز ہے جائز ہے (۱)۔

اسی طرح فساد و بگاڑ بھی اس سے مستثنیٰ ہے یعنی ولی امر معاشرے کی خرابی اور فساد معلوم کرنے کی نیت سے چھپ کر سنے تا کہ اس کی اصلاح کرسکے، لہذا محتسب کے لئے چھپ کر سننا جائز ہے، نیز وہ اپنے جاسوس بھی پھیلا سکتا ہے جو لوگوں کی خبریں اور ان کے حالات بتائیں، تا کہ ان کے تماشے اور حیلہ بازی کے طریقے کا علم ہوسکے، اور ان کی روشنی میں وہ ان کی بیخ کنی کے طریقے وضع کرے جن کے ذریعہ معاشرہ ان کے ضرر سے پاک ہوجائے، ''نهاية الرتبة فی طلب الحسبة'' میں ہے: ''محتسب ایسے اوقات میں جن میں لوگ اس سے غافل ہوں بازاروں اور عام راستوں میں لازمی طور پر جائے اور وہاں اپنے جاسوس مقرر کرے، جو اس کے پاس خبریں اور لوگوں کے حالات پہنچائیں'' (۲)، حضرت عمر بن خطابؓ رات کو مدینہ کی سڑکوں پر پہرہ دیتے، چھپ کر باتیں سنتے، مسلمانوں کی خبروں کی جستجو کرتے تا کہ ان کے حالات کا علم ہو، اور حاجت مند کی حاجت روائی کریں، مظلوم سے ظلم کو رفع کریں، اور بگاڑ کا پردہ فاش ہوتا کہ فوری طور پر اس کی اصلاح کریں، اس سلسلہ میں ان کے بے شمار واقعات ہیں (۳)۔

---

(۱) حدیث: "ولا تحسسوا..." کی روایت بخاری، مسلم، مالک، احمد بن حنبل، ابوداؤد، ترمذی نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے (فیض القدیر ۳/ ۱۲۲ طبع التجاریہ ۱۳۵۶ھ)۔

(۲) عون المعبود ۴/ ۴۳۲ طبع ہندوستان، شرح النووی مع صحیح مسلم ۱۶/ ۱۱۹ طبع المطبعۃ المصریہ فتح الباری ۱۰/ ۳۹۶ طبع البہیہ المصریہ عمدۃ القاری ۲۲/ ۱۳۶ طبع المنیریہ۔

(۱) عمدۃ القاری ۲۲/ ۱۳۶۔

(۲) نهاية الرتبة في طلب الحسبة رص ۱۰ طبع لجنۃ التألیف والترجمۃ والنشر ۱۳۶۵ھ اور قریب قریب یہی چیز معالم القربة في أحكام الحسبة رص ۲۱۹ (طبع دار الفنون کیمبرج ۱۹۳۷ء) میں ہے۔

(۳) سیرت عمر بن خطاب لابن الجوزی رص ۷۱، المغنی ۷/ ۳۰۱ طبع مکتبۃ الریاض، الخراج لأبي یوسف رص ۱۳۱۔

چھپ کر سننے کی سزا:

۶- چونکہ بعض حالات کے علاوہ فی الجملہ چھپ کر سننا ممنوع ہے اور ممنوع کا ارتکاب موجب تعزیر ہے(۱)، اس لئے چھپ کر سننا ان حالات کے علاوہ ہو جن میں اس کی اجازت دی گئی تو چھپ کر سننے والا تعزیر کا مستحق ہے۔

چھپ کر سننے کے تفصیلی احکام کے لئے دیکھئے: اصطلاح (تجسس)، باب الجہاد میں (قتل جاسوس)، اور حظر واباحت میں (احکام النظر)۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۳/۱۷۷ طبع اول بولاق۔

استرجاع

تعریف:

۱- لغت میں استرجاع کا مادہ ''رجع'' ہے، یعنی لوٹ گیا۔

''استرجعت منه الشيء'' دی ہوئی چیز کو واپس لیا۔

''استرجع الرجل عند المصيبة'' یعنی اس نے مصیبت کے وقت ''إنا لله وإنا إليه راجعون'' پڑھا(۱)۔

فقہاء کے یہاں دو معانی میں استعمال ہے:

الف- بمعنی واپس لینا، اور اسی مفہوم میں ان کا یہ قول ہے: خریدار کو عیب کی وجہ سے بیع کو فسخ کرنے کے بعد حق ہے کہ وہ خرید کردہ شی کو اس وقت تک اپنے پاس روکے رکھے جب تک کہ فروخت کنندہ سے ثمن کو واپس نہ لے لے(۲)، نیز ان کا یہ قول ہے: فروخت شدہ سامان یا وہ سامان جس کو ثمن بنایا گیا ہو اس کے عیب کا علم اگر اس شخص کو ہوجائے جس کے پاس وہ عقد کے بعد پہنچ گیا ہے تو اس کو اختیار ہے کہ بیع فسخ کردے، اور جس کے قبضہ میں وہ سامان یا ثمن ہے تو اس سے اس کو واپس لے لے اگر باقی ہو، اور اگر اس کا لوٹانا مشکل ہو تو اس کا بدل حاصل کرلے(۳) (دیکھئے: استرداد)۔

ب- مصیبت کے وقت ''إنا لله وإنا إليه راجعون'' کہنے

(۱) لسان العرب: مادہ (رجع)۔

(۲) مغنی المحتاج ۲/۵۶۔

(۳) کشاف القناع ۳/۲۲۷۔

کے معنی میں، اس سے متعلق کلام کی تفصیل حسب ذیل ہے:

مصیبت کے وقت کب استرجاع مشروع ہے اور کب نہیں؟

۲- ہر چھوٹی بڑی مصیبت میں ابتلاء کے وقت "استرجاع" مشروع ہے، اور اس کی دلیل فرمان باری ہے: "وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ بِشَيْءٍ مِّنَ الْخَوْفِ وَالْجُوْعِ وَنَقْصٍ مِّنَ الْأَمْوَالِ وَالْأَنْفُسِ وَالثَّمَرَاتِ وَبَشِّرِ الصَّابِرِيْنَ الَّذِيْنَ إِذَا أَصَابَتْهُمْ مُّصِيْبَةٌ قَالُوْا إِنَّا لِلّٰهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُوْنَ أُولٰئِكَ عَلَيْهِمْ صَلَوَاتٌ مِّنْ رَّبِّهِمْ وَرَحْمَةٌ وَأُولٰئِكَ هُمُ الْمُهْتَدُوْنَ" (۱) (اور ہم تمہاری آزمائش کرکے رہیں گے کچھ خوف اور بھوک سے اور مال اور جان اور پھلوں کے کچھ نقصان سے اور صبر کرنے والوں کو خوشخبری سنا دیجئے کہ جب ان پر کوئی مصیبت آپڑتی ہے تو وہ کہتے ہیں کہ بے شک ہم اللہ ہی کے لئے ہیں اور بے شک ہم اسی کی طرف واپس ہونے والے ہیں، یہ لوگ وہ ہیں کہ ان پر نوازشیں ہوں گی ان کے پروردگار کی طرف سے اور رحمت اور یہی لوگ راہ یاب ہیں)۔ انسان کے لئے ہر ایذا رساں اور نقصان دہ چیز کے وقت استرجاع اس لئے مشروع ہے کہ مروی ہے کہ: "أنه طفیء سراج رسول الله ﷺ فقال: إنا لله وإنا إليه راجعون فقيل: أ مصيبة هي؟ قال: نعم، كل شيء يؤذي المؤمن فهوله مصيبة" (۲) (رسول اللہ ﷺ کا چراغ گل ہوگیا تو آپ نے إنا لله وإنا إليه راجعون پڑھا، عرض کیا گیا: کیا یہ مصیبت ہے؟ آپ نے فرمایا: ہاں، جس چیز سے مسلمان کو تکلیف پہنچے وہ اس کے لئے مصیبت ہے)، نیز فرمان نبوی ہے:

(۱) سورۂ بقرہ/ ۱۵۵-۱۵۷۔

(۲) حدیث: "كل شيء......" کی روایت عبد بن حمید اور ابن ابی الدنیا نے تعزیت کے باب میں عکرمہ سے کی ہے دیکھئے: الدر المنثور (۱/ ۱۵۷ طبع المیمنیہ)۔

"ليسترجع أحدكم في كل شيء، حتى في شسع نعله، فإنها من المصائب" (۱) (تم میں سے ہر شخص ہر چیز میں استرجاع کرے یہاں تک کہ جوتے کے تسمہ کے ٹوٹنے میں بھی، اس لئے کہ وہ بھی ایک مصیبت ہے)۔ اس کے علاوہ اور بہت سی احادیث نبویہ ہیں۔

۳- مصائب کے وقت استرجاع کی حکمت اللہ کی بندگی اور وحدانیت کا اقرار، آخرت کی تصدیق، اللہ کی طرف رجوع، اس کے فیصلہ سے رضامندی اور اس کے ثواب کی امید رکھنا ہے (۲)، اور اسی لئے رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے: "من استرجع عند المصيبة جبر الله مصيبته، وأحسن عقباه وجعل له خلفا صالحا يرضاه" (۳) (جس نے مصیبت کے وقت استرجاع کیا، اللہ تعالیٰ اس کی مصیبت کی تلافی کرے گا، اور اس کی عاقبت بنادے گا، اور اس کے لئے پسندیدہ اور بہترین بدل مقرر کرے گا)۔

۴- استرجاع کب جائز نہیں؟ یہ معلوم ہے کہ استرجاع قرآن کی آیت کا ایک ٹکڑا ہے، اور ناپاک کے لئے قرآن کے کسی حصہ کی تلاوت، خواہ آیت کا ٹکڑا ہی ہو، حرام ہے۔ فقہاء نے اپنی کتابوں میں لکھا ہے: جنبی اور حیض یا نفاس والی عورت کے لئے قرآن کے کسی

(۱) حدیث: "ليسترجع أحدكم..." کی روایت ابن السنی (عمل الیوم واللیلۃ رص ۹۵ طبع المعارف العثمانیہ) نے حضرت ابو ہریرہ سے کی ہے اور اس کی سند ضعیف ہے البتہ ابو ادریس خولانی کی مرسل روایت جس کے رجال صحیح کے روات ہیں اس کے لئے مؤید ہے (الفتوحات الربانیہ ۴/ ۲۸ طبع المشر لا زہریہ)۔

(۲) الفتاوی لابن حجر ۲/ ۳۰، المجموع شرح المہذب ۵/ ۱۲۷، المغنی ۲/ ۴۰۹، تفسیر نیسا پوری برحاشیہ طبری ۲/ ۶۰۔

(۳) حدیث: "من استرجع..." کی روایت طبرانی نے کی ہے اور ہیثمی نے مجمع الزوائد میں کہا ہے: اس میں علی بن ابو طلحہ ہیں جو ضعیف ہیں (۲/ ۳۳۱ طبع القدسی)۔

حصہ کی اگر چہ تھوڑا ہو یہاں تک کہ آیت کے ٹکڑے کی بھی تلاوت کرنا حرام ہے، اور اگر فقہ یا کسی اور موضوع کی کتاب پڑھ رہا ہو جس میں آیت سے استدلال کیا گیا ہو تو اس کے لئے آیت کا پڑھنا حرام ہے، اس لئے کہ استدلال کے لئے قرآن مقصود بالذات ہے، اور اگر قصد قرآن پڑھنے کا نہ ہو تو کوئی حرج نہیں، اس لئے کہ فقہاء نے کہا ہے: جنبی اور حیض ونفاس والی عورت مصیبت کے وقت "إنا لله و إنا إليه راجعون" پڑھ سکتے ہیں اگر قرآن پڑھنا مقصود نہ ہو" (۱)۔

استرجاع کا شرعی حکم:

۵- فقہاء لکھتے ہیں کہ استرجاع دو امور پر مشتمل ہے:

الف- زبان سے کہنا یعنی مصیبت کے وقت "إنا لله و إنا إليه راجعون" کہے یہ مستحب ہے۔

ب- دل کا عمل، یعنی اللہ کے حوالے کرنا، نیز صبر اور توکل وغیرہ، اور یہ واجب ہے (۲)۔

(۱) المجموع شرح المہذب ۲/ ۱۶۲، الانصاف للمرداوی ۱/ ۲۴۴، البحر الرائق ۱/ ۲۱۰۔

(۲) تصحیح الفروع لابن سلیمان المقدسی ۱/ ۶۹۳، تفسیر نیسابوری ۲/ ۶۱۔

استرداد

تعریف:

۱- استرداد کا معنی لغت میں واپسی کا مطالبہ کرنا ہے، کہا جاتا ہے: "استرد الشيء وارتده" اس نے اس شی کی واپسی کا مطالبہ کیا۔ اور کہا جاتا ہے: "وهب هبة ثم ارتدها" (ہبہ کیا پھر اس کو واپس کرلیا) اور کہا جاتا ہے: "استرده الشيء" اس سے واپس کرنے کی درخواست کی (۱)۔

فقہی استعمال لغوی استعمال سے الگ نہیں (۲)۔

متعلقہ الفاظ:

الف- رد:

۲- رد کسی چیز کو پھیرنا اور لوٹانا ہے، اس لئے رد بسا اوقات استرداد کا اثر ہوتا ہے، اور کبھی استرداد کے بغیر رد ہوتا ہے۔

ب- ارتجاع، استرجاع:

۳- کہا جاتا ہے: "رجع في هبته" ہبہ کو اپنی ملکیت میں واپس لے لیا، ارتجع اور استرجع بھی اسی معنی میں ہیں، کہا جاتا ہے: "استرجعت منه الشيء" میں نے اس سے اپنی دی ہوئی چیز

(۱) لسان العرب: مادہ (ردد)۔

(۲) منتہی الارادات ۲/ ۵۲۰ طبع دار الفکر، مغنی المحتاج ۲/ ۹۹ طبع مصطفی الحلبی، بدائع الصنائع ۵/ ۳۰۲ طبع جمالیہ۔

واپس لے لی۔

اس سے معلوم ہوا کہ لغت اور اصطلاح میں استرداد، ارتجاع اور استرجاع، ایک ہی معنی میں ہیں (۱)۔

استرداد کا شرعی حکم:

۴-استرداد جائز تصرفات میں سے ہے، اور کبھی واجب ہوجاتا ہے مثلاً بیوع فاسدہ میں جہاں فسخ واجب ہوتا ہے، اگر سامان موجود ہوتو بعینہ واپس کیا جائے گا، اور اگر ضائع ہو چکا ہوتو اس کی قیمت خواہ کتنی ہی ہو بائع کو واپس کی جائے گی اور ثمن مشتری کو واپس کیا جائے گا، یہ حکم فی الجملہ ہے ورنہ کچھ اختلاف ہے، تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح (فساد، بطلان) اس لئے کہ فسخ کرنا شریعت کا حق ہے۔

کبھی واپس مانگنا حرام ہوتا ہے، مثلاً کسی نے صدقہ نکالا تو اس کے لئے اس کا واپس مانگنا حرام ہے، اس لئے کہ حضرت عمرؓ نے فرمایا: ''جس نے صدقہ کے طور پر ہبہ کیا، وہ اس کو واپس نہیں لے گا''، نیز اس لئے کہ مقصد ثواب تھا جو حاصل ہو چکا ہے (۲)۔

حق استرداد کے اسباب:

استرداد کے مختلف اسباب ہیں، مثلاً: استحقاق، غیر لازم تصرفات، عقد کا فساد وغیرہ، اس کی تفصیل یہ ہے:

اول-استحقاق:

۵-استحقاق (عام معنی کے اعتبار سے) یہ ہے کہ کسی چیز کے بارے میں یہ ظاہر ہوجائے کہ یہ دوسرے کا واجب حق ہے، اس تعریف میں غصب اور چوری داخل ہیں، لہذا جس شخص سے سامان کو غصب کیا گیا ہے یا جس شخص کا سامان چوری کیا گیا ہے ان کو واپسی کے مطالبہ کا حق ہے، اور غصب کرنے والے اور چوری کرنے والے پر غصب کردہ سامان اور چوری کے سامان کو اس کے مالک کے حوالے کرنا واجب ہے، اس لئے کہ فرمان نبوی ہے: "علی الید ما أخذت حتی تؤدیه" (۱) (جس کے ہاتھ میں کوئی چیز آ گئی وہ اس کا ذمہ دار ہے یہاں تک کہ اس کو ادا کر دے)۔

اور اس تعریف میں مشتری کے پاس مبیع میں استحقاق کا نکل آنا یا موہوب لہ کے پاس شی موہوب میں استحقاق کا نکل آنا بھی داخل ہے، چنانچہ اس عقد کو فسخ کرنا اور (مبیع یا موہوب اس کے مالک کو) واپس کرنا واجب ہے، یہ قول شافعیہ وحنابلہ کا ہے، اس لئے کہ اصح قول کے مطابق ان کے یہاں عقد فاسد ہے جب کہ حنفیہ ومالکیہ کے نزدیک مالک کی اجازت پر عقد موقوف ہوگا، اور شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک اصح کے بالمقابل ایک قول موقوف ہونے کا بھی ہے۔

جب بیع فسخ ہوجائے گی تو خریدار کو فی الجملہ ثمن کے واپس مانگنے کا حق ہے، البتہ استحقاق بینہ کے ذریعہ ہو یا اقرار کے ذریعہ اس میں کچھ تفصیل ہے، اس کی تفصیل اصطلاح (استحقاق) میں دیکھی جائے (۲)۔

---

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر، مادۂ (رد)، منتہی الارادات ۲/ ۵۲۷، مغنی المحتاج ۲/ ۱۹۳، المغنی ۵/ ۶۷۶ طبع الریاض۔

(۲) الکافی ۲/ ۸۴۰، ۱۰۰۸ طبع الریاض، البدائع ۵/ ۲۹۹، ۳۰۵، ۶/ ۲۱۶ طبع الجمالیہ، القواعد لابن رجب رص ۵۳، المقدمات الممہدات ۲/ ۲۱۶، المغنی

= ۵/ ۶۸۴ طبع الریاض، الہدایہ ۳/ ۲۳۱ طبع المکتبۃ الاسلامیہ۔

(۱) حدیث: "علی الید..." کی روایت ابن ماجہ (۲/ ۸۰۲ طبع عیسی الحلبی) اور ترمذی (تحفۃ الاحوذی ۴/ ۴۸۲ شائع کردہ السلفیہ) نے کی ہے ابن حجر نے اس میں یہ علت بتائی ہے کہ راوی حدیث سمرہ سے حسن کے سماع کے بارے میں اختلاف ہے (تلخیص الحبیر ۳/ ۵۳ طبع الشرکۃ الفنیہ)۔

(۲) ابن عابدین ۵/ ۱۱۸، ۱۱۹، ۴/ ۱۹۹ اور اس کے بعد کے صفحات، البدائع ۷/ ۸۳، ۱۴۸، الفتاوی الہندیہ ۳/ ۱۶۵، منح الجلیل ۳/ ۵۱۵، ۵۲۳، الدسوقی ۳/ ۶۱، ۴، الحطاب ۵/ ۲۹۶، مغنی المحتاج ۲/ ۶۷ ۲ اور اس کے بعد

دوم-غیر لازم تصرفات:

غیر لازم تصرفات مختلف انواع کے ہیں، مثلاً:

۶-الف-عقود غیر لازمہ: وہ عقود جن میں اصل کے اعتبار سے یہ صلاحیت ہے کہ عاقدین میں سے کوئی رجوع کرلے، مثلاً ودیعت، عاریت، مضاربت، شرکت اور وکالت، یہ عقود غیر لازم ہیں، اور ان میں فی الجملہ رجوع کرنا جائز ہے، ان کے فسخ ہونے پر مالک کو واپس مانگنے کا حق ہوگا اور مطالبہ پر لوٹانا واجب ہوگا، اس لئے کہ یہ امانتیں ہیں جن کا لوٹانا واجب ہے، کیونکہ فرمان باری ہے: "إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الأَمَانَاتِ إِلَى أَهْلِهَا" (۱) (اللہ تمہیں حکم دیتا ہے کہ امانتیں ان کے اہل کو ادا کرو)۔ اور اسی وجہ سے اگر مطالبہ کے بعد ان کو روک لے اور ضائع ہوجائیں تو ضامن ہوگا، اور اگر اس کی طرف سے بغیر تعدی یا کوتاہی کے ہلاک ہوجائیں تو ضامن نہیں۔

یہ احکام فی الجملہ متفق علیہ ہیں، اگر شرعی طور پر معتبر تمام شرائط موجود ہوں مثلاً مضاربت میں رأس المال نقد ہوجائے۔

اگر واپس مانگنے میں ضرر ہو تو ضرر کے زوال تک وہ موقوف ہوگا، مثلاً زمین کاشت کے لئے عاریت پر لی گئی ہو اور عاریت پر دینے والا واپس لینا چاہے تو کھیتی کی کٹائی تک واپسی کا مطالبہ موقوف رہے گا۔

کسی عمل یا مدت کے ساتھ مقید عاریت کا سامان مالکیہ کے نزدیک واپس نہیں لیا جائے گا تا آنکہ وہ مدت پوری ہوجائے یا کام ختم ہوجائے (۲)۔

ان تصرفات میں واپس مانگنے کا یہ حکم فی الجملہ ہے، اس میں بہت کچھ تفصیلات ہیں جو اپنے اپنے موضوعات میں ملیں گی۔

۷-ب-وہ عقود جن میں خیار ہے: مثلاً خیار شرط، خیار عیب وغیرہ، بہت ہیں، جن میں اہم ترین بیع اور اجارہ ہیں۔

بیع میں خیار شرط کی مدت کے دوران عقد لازم نہیں اور جس کو خیار حاصل ہے، اس کو فسخ کرنے اور لوٹانے کا حق ہے، بدائع الصنائع میں ہے: خیار شرط کے ساتھ بیع کرنا غیر لازم بیع ہے، اس لئے کہ خیار عقد کے لزوم سے مانع ہوتا ہے، حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا ہے: بیع یا تو عقد ہے یا خیار ہے۔ نیز اس لئے کہ خیار فسخ یا اجازت دینے کا اختیار دینا ہے، اور یہ لزوم سے مانع ہوتا ہے، بقیہ مذاہب میں بھی یہی حکم کچھ تفصیلات کے ساتھ ہے (۱)۔

اسی طرح خیار عیب عقد کو غیر لازم اور فسخ کے قابل بنادیتا ہے، لہذا جب خریدار بیع کو خیار عیب کے ذریعہ توڑ دے تو عقد فسخ ہوجائے گا، اور خریدار مبیع کو عیب کی حالت کے ساتھ فروخت کنندہ کو واپس کردے گا اور ثمن واپس مانگے گا۔

اور اس میں فقہاء کا اختلاف ہے کہ کیا مشتری کو حق ہے کہ عیب دار مبیع کو اپنے پاس روک لے اور اس میں پائے جانے والے عیب کا تاوان بائع سے وصول کرے۔ چنانچہ حنفیہ وشافعیہ اس کو یہ حق نہیں دیتے، بلکہ اس کو صرف یہ حق ہے کہ وہ سامان کو واپس کرے اور ثمن واپس مانگے یا عیب دار سامان کو اپنے پاس رکھے اور نقصان کا

= کے صفحات، الاشباہ للسیوطی رص ۲۳۲، منتہی الارادات ۲/ ۲۴۷، ۳۰۱، القواعد لابن رجب رص ۳۸۳، الکافی ۲/ ۱۰۸۶، المہذب ۲/ ۳۸۵، الہدایہ ۲/ ۱۲۸، المغنی ۵/ ۲۳۸، ۲۵۳۔

(۱) سورۂ نساء ر۵۸۔

(۲) البدائع ۶/ ۳۴۶، ۲۱۱، ۲۱۷، ۲۱۵، مغنی المحتاج ۲/ ۲۱۵، ۲۷۰، ۳۱۹، ۳۷۰، المہذب ۱/ ۳۶۶، ۳۷۰ طبع دار المعرفۃ، منتہی الارادات ۲/ ۳۰۵،

= ۳۱۵، ۳۲۱ طبع دار الفکر، المغنی ۳/ ۵۹۵ طبع الریاض، کشاف القناع ۳/ ۱۸۲ طبع النصر الحدیثہ، جواہر الاکلیل ۲/ ۱۲۶ طبع دار المعرفۃ، منح الجلیل ۳/ ۹۲، ۳۹۶ طبع النجاح، الحطاب ۵/ ۱۲، الخرشی ۳/ ۲۵۵، ۲۶۷۔

(۱) بدائع الصنائع ۵/ ۲۶۴، ۲۸۹، الہدایہ ۳/ ۳۶ طبع المکتبۃ الاسلامیہ، بدایۃ المجتہد ۲/ ۲۰۹ طبع مصطفی الحلبی، الجواہر ۲/ ۵۳، منح الجلیل ۲/ ۶۳۷، مغنی المحتاج ۲/ ۴۶، ۵۰، المہذب ۱/ ۲۹۱، منتہی الارادات ۲/ ۱۷۰، ۱۷۳، ۱۷۶۔

تاوان نہ مانگے، اس لئے کہ نفس عقد میں اوصاف کے مقابلہ میں ثمن کا کوئی حصہ نہیں ہوتا، نیز اس لئے کہ فروخت کنندہ مقررہ ثمن سے کم میں اپنی ملکیت سے اس سامان کو الگ کرنے پر راضی نہیں ہوتا ہے، لہذا اس کی وجہ سے اس کو ضرر ہوگا، اور خریدار کے لئے ممکن ہے کہ سامان کو واپس کرکے اپنے سے ضرر کو دور کرے۔

حنابلہ کے یہاں خریدار کو اختیار ہے کہ سامان کو واپس کردے اور قیمت واپس لے لے یا سامان کو رکھ لے اور عیب کا تاوان وصول کرے۔

مالکیہ کے یہاں تفصیل ہے: اگر عیب معمولی غیر مؤثر ہو تو اس میں کچھ نہیں، اور نہ اس کی وجہ سے مبیع لوٹا سکتا ہے، اور اگر عیب قیمت میں اثر انداز ہو تو اس کا تاوان واپس لے گا اور اگر عیب بہت ہو تو سامان کو واپس کردینا واجب ہے، لیکن اگر وہ اس کو روک لے تو اس کو نقصان کا بدل وصول کرنے کا حق نہیں اور خیار عیب میں تفصیل ہے جس کو اس کی اپنی اصطلاح میں دیکھا جائے۔

یہ بعض خیار کی مثالیں تھیں جو عقد کو غیر لازم بنادیتے ہیں اور ان کی وجہ سے واپس مانگنے کا حق ثابت ہوجاتا ہے۔

کچھ اور خیار بھی ہیں جو اسی نہج پر آتے ہیں مثلاً خیار تعیین، خیار غبن، خیار تدلیس، اس کی تفصیل اصطلاح (خیار) میں ہے۔

۸ - عقد اجارہ میں بھی "خیار" آتا ہے اور اس کی وجہ سے فسخ کرنے اور واپس کرنے کا حق ثابت ہوتا ہے، اس لئے اگر کسی نے گھر کرایہ پر لیا اور اس میں نیا عیب ملا، جس سے رہائش میں ضرر ہے تو اس کو فسخ کرنے اور واپس کرنے کا حق حاصل ہوگا(۱)۔

سوم: اجازت کے نہ ہونے کے وقت عقد کا موقوف ہونا:

۹ - اس کی مشہور ترین مثال فضولی کی بیع ہے کہ وہ ملکیت نہ ہونے کی وجہ سے نافذ نہیں ہوتی، البتہ حنفیہ و مالکیہ کے نزدیک مالک کی اجازت پر موقوف ہوگی اگر وہ اجازت دے تو نافذ ہوگی، اور اگر رد کردے تو ختم ہوجائے گی، اگر مالک فروخت کی اجازت دے دے تو فضولی وکیل کے درجہ میں ہوجائے گا، اور فروخت کردہ شیٔ کی ملکیت خریدار کی طرف منتقل ہوجائے گی اور ثمن مالک کے لئے ہوگا، اس لئے کہ یہ اس کی ملکیت کا بدل ہے۔

فضولی کی بیع حنفیہ کے نزدیک خریدار کی طرف سے اور فضولی کی طرف سے فسخ کے قابل ہے، اگر فضولی اس کو اجازت سے قبل فسخ کردے تو فسخ ہوجائے گی، اور فروخت کردہ سامان کو واپس لے گا اگر حوالے کرچکا ہے، اور مشتری فروخت کنندہ سے ثمن واپس لے گا اگر اس کو نقد دے دیا ہے، اسی طرح اگر خریدار اس کو فسخ کردے تو فسخ ہوجائے گی۔

مالکیہ کے نزدیک وہ فضولی کی طرف سے اور مشتری کی طرف سے لازم ہوگی، اور مالک کی طرف سے ختم ہوسکتی ہے(۱)۔

شافعیہ وحنابلہ کے یہاں اصح یہ ہے کہ فضولی کی بیع باطل ہے، اس کا رد کرنا واجب ہے، اور دوسری روایت میں ہے کہ مالک کی اجازت پر موقوف ہے(۲)۔ اس میں بہت تفصیل ہے (دیکھئے: فضولی، بیع)۔

چہارم: عقد کا فاسد ہونا:

۱۰ - حنفیہ کے یہاں عقد باطل اور عقد فاسد میں فرق ہے، ان کے نزدیک عقد باطل وہ ہے جو اصل یا وصف کسی اعتبار سے مشروع نہ ہو

---

(۱) الہدایہ ۳/ ۴۹ ، ۴۴، المہذب ۱/ ۷۰ ۳، منتہی الارادات ۲/ ۵ ۷ ۳، منح الجلیل ۳/ ۶ ۹ ۷۔

(۱) البدائع ۵/ ۸ ۴ ۱، ۱ ۵ ۱، منح الجلیل ۲/ ۱ ۸ ۳۔

(۲) المہذب ۱/ ۹ ۶ ۲، المغنی ۴/ ۷ ۲ ۲۔

اور عقد فاسد وہ ہے جو اصل کے اعتبار سے مشروع ہو اور وصف کے اعتبار سے غیر مشروع ہو، باطل وفاسد میں سے ہر ایک کے اعتبار سے واپس مانگنے کا حکم تفصیل ذیل سے ظاہر ہوگا:

عقد باطل کا شرعاً کوئی وجود نہیں ہوتا، اس سے ملکیت حاصل نہیں ہوتی، کیونکہ اس کا کوئی اثر نہیں، اور عاقدین میں کوئی بھی دوسرے کو اس کے نافذ کرنے پر مجبور نہیں کر سکتا۔

بیع کے بارے میں کاسانی کہتے ہیں: اس بیع (باطل) کا قطعاً کوئی حکم نہیں، اس لئے کہ حکم موجود کے لئے ہوتا ہے، اس بیع کا صرف صورت کے لحاظ سے وجود ہے (کوئی اور وجود نہیں)، اس لئے کہ تصرف شرعی کا اہلیت اور محل کے بغیر شرعاً کوئی وجود نہیں، جیسا کہ حقیقی تصرف کا کوئی وجود حقیقتاً اہل اور محل کے بغیر نہیں ہوتا، اس کی مثال مردار، خون اور ہر اس چیز کی بیع ہے جو مال نہیں (۱)۔

چونکہ عقد باطل کا شرعاً کوئی وجود نہیں اور نہ ہی کوئی اثر ظاہر ہوتا ہے، لہذا اگر فروخت کنندہ اپنے اختیار سے فروخت کردہ سامان کو خریدار کے حوالے کردے یا خریدار اپنے اختیار سے ثمن فروخت کنندہ کے حوالے کردے تو فروخت کنندہ فروخت کردہ سامان کو اور خریدار ثمن کو واپس لے سکتا ہے، اس لئے کہ بیع باطل سے ملکیت حاصل نہیں ہوتی اگرچہ قبضہ ہوجائے، اور اسی وجہ سے اگر خریدار اس میں فروخت یا ہبہ یا عتق کا کوئی تصرف کرے تو اس تصرف کی وجہ سے فروخت کنندہ کے لئے خریدار دوم کے ہاتھ سے فروخت کردہ سامان کو واپس لینا ممنوع نہیں، اس کی وجہ یہ ہے کہ بیع باطل نے خریدار کے حق میں ملکیت کو منتقل نہیں کیا، لہذا خریدار نے ایسے مال کو بیچا ہے جس کا وہ مالک نہیں (۲)۔

۱۱ - عقد فاسد اگرچہ اصل کے لحاظ سے مشروع ہوتا ہے، تاہم وصف کے لحاظ سے غیر مشروع ہوتا ہے، اسی لئے قبضہ کی وجہ سے فی الجملہ ملکیت حاصل ہوتی ہے تاہم یہ ملکیت غیر لازم ہوتی ہے، بلکہ اللہ تعالیٰ کے حق کی وجہ سے فسخ کی مستحق ہوتی ہے، اس لئے کہ فسخ میں فساد کو ختم کرنا ہے اور فساد کو ختم کرنا اللہ تعالیٰ کا حق ہے، اور بیع فاسد میں فسخ کی صورت میں یہ لازم ہوتا ہے کہ فروخت کردہ شئی فروخت کنندہ کو واپس کی جائے، اور ثمن خریدار کو واپس کیا جائے، یہ اس صورت میں ہے جب فروخت کردہ سامان خریدار کے ہاتھ میں باقی ہو۔

اگر خریدار نے سامان کے اندر فروخت یا ہبہ کا تصرف کردیا تو ان دونوں میں سے کوئی بھی اس کو فسخ نہیں کر سکتا، اس لئے کہ قبضہ کے ذریعہ خریدار اس کا مالک ہوگیا ہے، لہذا اس میں اس کے سارے تصرفات نافذ ہوں گے، اور اس کی وجہ سے فروخت کنندہ کا واپس لینے کا حق ختم ہوجائے گا، کیونکہ اس سے بندے کا حق متعلق ہوگیا اور واپس مانگنا شریعت کا حق ہے، اور جہاں بھی اللہ کا حق اور بندے کا حق جمع ہوں، بندے کا حق غالب ہوتا ہے کہ بندہ محتاج ہے (۱)، خواہ یہ تصرف قابل فسخ ہو یا نا قابل فسخ، البتہ اجارہ اس سے مستثنیٰ ہے کہ وہ فروخت کنندہ کا واپس لینے کا حق ختم نہیں کرتا، کیونکہ اجارہ عقد ضعیف ہے جو عذر کی وجہ سے فسخ ہوجاتا ہے، اور خریداری کا فساد عذر ہے، یہ حنفیہ کا مذہب ہے۔

۱۲ - جمہور کے نزدیک عقد فاسد اور عقد باطل کے درمیان فرق نہیں، ان کے نزدیک دونوں ایک ہیں، اس کے ذریعہ سے ملکیت حاصل نہیں ہوتی، خواہ اس کے ساتھ قبضہ ہو یا نہ ہو، فروخت کردہ سامان کو فروخت کنندہ کے حوالے کرنا اور ثمن کو خریدار کے حوالے کرنا لازم ہے، یہ اس صورت میں ہے جب کہ فروخت کردہ سامان خریدار کے

(۱) بدائع الصنائع ۵/ ۳۰۵، ابن عابدین ۴/ ۱۱۰ طبع سوم۔

(۲) فتاویٰ خانیہ بر حاشیہ الفتاویٰ الہندیہ ۲/ ۱۳۳ طبع المکتبۃ الاسلامیہ۔

(۱) الزیلعی ۴/ ۶۴، ابن عابدین ۴/ ۱۳۳ طبع سوم ودرر الحکام ۲/ ص ۱۷۵۔

ہاتھ میں باقی ہو۔

اور اگر خریدار نے اس میں فروخت یا ہبہ کا تصرف کردیا ہو تو ان کے درمیان اختلاف ہے: شافعیہ وحنابلہ کے یہاں خریدار کا یہ تصرف نافذ نہ ہوگا، فروخت کنندہ کو فروخت کردہ سامان کے واپس لینے کا اور خریدار کو ثمن کے واپس لینے کا حق ہوگا۔

مالکیہ کے نزدیک بیع فاسد میں مبیع کا اس کے مالک کو حوالہ کرنا واجب ہے، اگر وہ فوت نہ ہوچکی ہو مثلاً فروخت کی وجہ سے یا تعمیر یا درخت لگانے کی وجہ سے اس کے ہاتھ سے نہ نکل جائے، اور اگر خریدار کے ہاتھ سے وہ سامان فوت ہوچکا ہو تو اگر بیع کا فاسد ہونا مختلف فیہ ہو خواہ مذہب مالکی کے علاوہ میں ہو تو جس ثمن پر بیع ہوئی ہے اسی پر نافذ قرار پائے گی، اور اگر بیع کا فاسد ہونا مختلف فیہ نہ ہو بلکہ اس کے فاسد ہونے پر فقہاء کا اتفاق ہو تو خریدار قبضہ کے وقت کی اس کی قیمت کا ضامن ہوگا اگر وہ ذوات القیم میں سے ہو، اور مثلی کے مثل کا ضامن ہوگا اگر اس مثلی کو کیل یا وزن کے ذریعہ بیچا گیا ہو، اور اس کے کیل یا وزن کا علم ہو اور اس کا پایا جانا بھی محال و دشوار نہ ہو، ورنہ جس دن اس کے خلاف واپس کرنے کا فیصلہ ہوا ہے اس دن کی قیمت کا ضامن ہوگا (۱)۔

پنجم: مدت عقد کا ختم ہونا:

۱۳ - مدت کے ساتھ مقید عقود میں عقد کی مدت ختم ہونے سے واپس مانگنے کا حق ثابت ہوتا ہے، چنانچہ عقد اجارہ میں کرایہ پر دینے والے کے لئے جائز ہے کہ مدت اجارہ ختم ہونے پر اپنی چیز واپس مانگ لے، مثلاً کسی نے تعمیر کے لئے زمین کرایہ پر لی اور درخت لگایا اور مدت اجارہ ختم ہوگئی تو کرایہ دار کے ذمہ لازم ہے کہ مکان اور درخت اکھاڑ لے اور زمین خالی کرکے اس کے مالک کے حوالے کرے، کیونکہ زمین اس کے مالک کو مکان اور درخت کے بغیر واپس کرنا واجب ہے، اس لئے کہ مکان اور درخت کی کوئی ایسی حالت نہیں جو قابل انتظار ہو اور جہاں پہونچ کر وہ ختم ہوجائیں، اور اجرت کے ساتھ یا اجرت کے بغیر ہمیشہ ہمیش ان کو چھوڑ دینے میں زمین والے کا ضرر ہے، لہذا فوری طور پر ان کو اکھاڑنا متعین ہے، الا یہ کہ زمین والا یہ پسند کرے کہ اکھڑے ہوئے ہونے کی حالت میں اس کی قیمت دے کر اس کا مالک ہوجائے (اور یہ مکان اور درخت کے مالک کی رضامندی سے ہوگا الا یہ کہ ان کے اکھاڑنے میں زمین میں نقص پیدا ہوجائے تو اس صورت میں اس کی رضامندی کے بغیر ان دونوں کو اپنی ملکیت میں لے سکتا ہے) یا علی حالہ اس کے چھوڑنے پر رضامند ہوجائے، اس صورت میں مکان اُس کا اور زمین اِس کی ہوگی، اس لئے کہ حق اسی کا ہے، جس کو نہ وصول کرنے کا اس کو اختیار ہے، یہ حنفیہ کا مذہب ہے۔

حنابلہ کے نزدیک مالک کو اختیار دیا جائے گا کہ درخت اور عمارت کا اس کی قیمت کے بدلہ مالک بن جائے یا اجرت پر اس کو چھوڑ دے یا اس کو اکھاڑے اور نقص کا ضمان لے بشرطیکہ اس کے مالک نے اس کو نہ اکھاڑا ہو، اسی کے مثل شافعیہ کا مذہب بھی ہے الا یہ کہ زمین والے نے مدت ختم ہونے پر اکھاڑنے کی شرط لگائی ہو تو اس کی شرط پر عمل کیا جائے گا۔

مالکیہ کے نزدیک درخت والے کو مدت کے ختم ہونے کے بعد اکھاڑنے پر مجبور کیا جائے گا، اور زمین والے کے لئے جائز ہے کہ اگلی مدت کے لئے اس کو کرایہ پر دے دے (۱)۔ یہ درخت لگانے اور مکان بنانے سے متعلق حکم ہے۔

---

(۱) الدسوقی ۳/ ۷۱ طبع دار الفکر، الکافی ۲/ ۲۴۷، ۲۵۷، المہذب ۱/ ۲۶۸، ۲۷۳، ۲۷۵۔

(۱) الہدایہ ۳/ ۲۳۵، الزیلعی ۵/ ۱۱۴، ۱۱۵، منتہی الارادات ۲/ ۳۸۱، المہذب ۱/ ۴۱۱، منح الجلیل ۳/ ۸۱۸۔

کھیتی کے بارے میں اگر مدت پوری ہوجائے اور کھیتی پکی نہ ہوتو اس حالت میں کرایہ پر دینے والا اپنی زمین واپس نہیں لے سکتا، بلکہ کٹائی تک کھیتی کو اپنے حال پر چھوڑے گا، اور مالک کو اجرت مثل ملے گی، اس لئے کہ کھیتی کی ایک متعین حد ہے، اس میں جانبین کی رعایت ممکن ہے۔

فقہاء کے یہاں فی الجملہ یہی حکم ہے، البتہ حنابلہ کے یہاں یہ قید ہے کہ کرایہ دار کی طرف سے کوتاہی نہ ہو، اگر اس کی طرف سے کوتاہی ہوگی تو اس کو اکھاڑنے پر مجبور کیا جائے گا، یہی شافعیہ کی رائے مطلق کھیتی میں ہے یعنی وہ کھیتی جس کی نوعیت کی تعیین نہ ہوئی ہو، اس صورت میں ان کے نزدیک مالک کو اختیار ہے کہ اس کو منتقل کر کے اپنی ملکیت میں لے لے، اور اگر معین کھیتی ہو اور اکھاڑنے کی شرط ہوتو وہ کھیتی والے کو اکھاڑنے پر مجبور کرسکتا ہے، اور اگر شرط نہ ہوتو دو قول ہیں: مجبور کیا جائے، نہ مجبور کیا جائے، اور مالکیہ کے نزدیک کٹائی تک اس کا باقی رہنا لازم ہے (۱)۔

اس کی تفصیل (اجارہ) میں دیکھی جائے۔

ششم: اقالہ (بیع کے مکمل ہونے کے بعد باہمی رضامندی سے اس کو ختم کردینا):

۱۴ - اقالہ کو خواہ فسخ مانا جائے یا بیع اس کی وجہ سے واپس لینے کا حق ثابت ہوتا ہے، اس لئے کہ یہ جائز تصرفات میں سے ہے فرمان نبوی ہے: "من أقال مسلما أقال الله عثرته يوم القيامة" (۲)

(۱) البدائع ۴/ ۲۲۳، منتہی الارادات ۲/ ۳۸۴، المہذب ۱/ ۴۱۰، ۴۱۱، جواہر الاکلیل ۲/ ۱۹۷۔

(۲) حدیث: "من أقال مسلماً....." کی روایت ابن ماجہ (۲/ ۷۴۱ طبع عیسی الحلبی) اور ابوداؤد (عون المعبود ۳/ ۲۹۰ طبع المطبعۃ الانصاریہ دہلی) نے کی ہے حاکم نے شیخین کی شرط پر اس کی تصحیح کی ہے اور ابن دقیق العید نے کہا ہے: یہ شیخین کی شرط پر ہے (فیض القدیر ۶/ ۷۹ طبع المکتبۃ التجاریہ)۔

(جو کسی مسلمان کے ساتھ اقالہ کا معاملہ کرے، اللہ تعالی قیامت کے دن اس کی لغزش سے درگذر کرے گا)۔

اقالہ کا مقصد ہر حق کو حق دار کے پاس لوٹانا ہے، چنانچہ خرید فروخت میں اقالہ کے تقاضے سے فروخت کردہ سامان فروخت کنندہ کے پاس، اور ثمن خریدار کے پاس لوٹ آتا ہے۔

فی الجملہ ثمن اول یا اس کے مثل کو لوٹانا واجب ہے، ثمن کو اضافہ یا نقص کے ساتھ یا دوسری جنس سے لوٹانا جائز نہیں، اس لئے کہ اقالہ کا تقاضا ہے کہ معاملہ کو سابقہ حالت پر لوٹا دیا جائے، اور ان میں سے ہر ایک اپنے سابقہ حق پر لوٹ آئے۔

یہ امر فی الجملہ متفق علیہ ہے، اور امام ابو یوسف کے نزدیک اقالہ اس چیز کے ساتھ جائز ہے جس کو دونوں نے طے کیا ہے جیسا کہ بیع جدید (۱)۔

ہفتم: افلاس:

۱۵ - قرض خواہوں کا حق دیوالیہ کے مال سے متعلق ہوتا ہے، اور فقہاء کے درمیان اس میں کوئی اختلاف نہیں کہ اگر خریدار پر دیوالیہ ہونے کی وجہ سے حجر (پابندی) عائد ہوجائے اور ابھی اس نے فوری واجب الاداء ثمن کو ادا نہ کیا ہو (اور مبیع بائع کے قبضہ میں ہی ہو) تو بائع کے لئے جائز ہے کہ مشتری سے سامان کو روک لے، اور وہ بقیہ قرض خواہوں کے مقابلہ میں اس کا سب سے زیادہ حق دار ہے۔

لیکن اگر خریدار نے مبیع پر قبضہ کرلیا ہو اور ثمن نہ دیا ہو، پھر اس پر دیوالیہ ہونے کی وجہ سے پابندی لگ جائے اور فروخت کنندہ مفلس کے ہاتھ میں اپنا فروخت کردہ مال بعینہ پالے تو وہ بقیہ قرض خواہوں

(۱) منتہی الارادات ۲/ ۱۹۳، الہدایہ ۳/ ۵۴، اسنی المطالب ۲/ ۷۴ طبع المکتبۃ الاسلامیہ، المہذب ۱/ ۳۰۹، منح الجلیل ۲/ ۷۰۵، الدسوقی ۳/ ۱۵۶۔

سے سامان کا زیادہ حق دار ہوگا، اور مبیع پر خریدار کے قبضہ کر لینے سے بائع کا حق ساقط نہ ہوگا، اس لئے کہ حضرت ابو ہریرہؓ کی مرفوع روایت ہے: "من أدرک ماله عند إنسان أفلس فهو أحق به" (۱) (جو شخص اپنی چیز کسی آدمی کے پاس پائے جو مفلس (دیوالیہ) ہوگیا ہو تو وہ اس کا زیادہ حق دار ہے)، اور یہی حضرت عثمان اور حضرت علی کا قول ہے، ابن منذر نے کہا ہے: "ہمارے علم کے مطابق صحابہؓ میں سے کسی نے ان دونوں حضرات کی مخالفت نہیں کی ہے، پھر اگر فروخت کنندہ چاہے تو اس کو خریدار سے واپس لے کر بیع کو فسخ کر دے، اور اگر چاہے تو اس کو چھوڑ دے اور اپنے ثمن کے ساتھ بقیہ قرض خواہوں کا حصہ دار بن جائے، یہ مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے یہاں ہے، البتہ عین مبیع کو واپس لینے کی مقررہ شرائط کی رعایت کی جائے گی، مثلاً مبیع کا مشتری کی ملکیت میں باقی رہنا، اس میں کوئی تبدیلی نہ ہوئی ہو، اس سے کوئی حق متعلق نہ ہوا ہو وغیرہ (۲)۔

حنفیہ کا مذہب ہے کہ مبیع میں فروخت کنندہ کا حق اس کی اجازت سے خریدار کے قبضہ کر لینے سے ساقط ہوجاتا ہے، اور وہ قرض خواہوں کے برابر ہوجائے گا، لہذا اس کو بیچ کر اس کی قیمت حصے کے لحاظ سے تقسیم کی جائے گی، اس لئے کہ فروخت کنندہ کی ملکیت مبیع سے زائل ہوچکی ہے، وہ سامان اس کے ضمان سے نکل کر خریدار کی ملکیت اور اس کے ضمان میں داخل ہوچکا ہے، لہذا وہ سب استحقاق میں باقی قرض خواہوں کے برابر ہوجائے گا اور اگر خریدار نے فروخت کنندہ کی اجازت کے بغیر اس پر قبضہ کیا ہو تو اس کو واپس لینے کا حق ہے (۱)۔

اگر فروخت کنندہ نے ثمن کے کچھ حصے پر قبضہ کیا ہو تو امام مالک نے فرمایا ہے: اگر چاہے تو ثمن کے جس حصے پر قبضہ کیا ہے اس کو واپس کر کے سارا سامان واپس لے لے، اور اگر چاہے تو بقیہ میں قرض خواہوں کے ساتھ حصہ دار رہو، اور امام شافعی نے کہا ہے: اپنے سامان کا وہ حصہ واپس لے گا جو بقیہ ثمن کے برابر ہے، اور اہل علم کی ایک جماعت (اسحاق واحمد) نے کہا ہے: وہ قرض خواہوں کے ساتھ برابر کا شریک ہوگا (۲)۔

اگر قرض خواہ فروخت کنندہ کو ثمن دے دیں تو مالکیہ کے نزدیک اس پر ثمن کا لینا لازم ہے، اور اس سلسلہ میں اس کو بات کرنے کا کوئی حق نہیں، اور شافعیہ کے نزدیک اس کو فسخ کرنے کا اختیار ہے، کیونکہ اس کو مقدم کرنے میں احسان ہے، اور دوسرے قرض خواہ کے نکل آنے کا اندیشہ ہے، اور ایک قول ہے کہ اس کو فسخ کا حق نہیں ہے، اور حنابلہ کے نزدیک اس کے لئے قرض خواہوں کی طرف سے قبول کرنا لازم نہیں، الا یہ کہ اگر قرض خواہ دیوالیہ کو دے دے، پھر دیوالیہ سامان والے کو دے دے تو درست ہے (۳)۔

اس موضوع سے متعلق بہت کچھ تفصیلات ہیں جن کو اصطلاح (حجر، افلاس) میں دیکھا جائے۔

ہشتم: موت:

۱۶- اگر کوئی مرجائے اور اس پر دَین ہوں تو دین کا تعلق اس کے مال سے ہوگا، اور اگر کسی چیز کو خریدنے اور قبضہ کرنے کے بعد ثمن کی

(۱) حضرت ابوہریرہؓ کی حدیث: "من أدرک..." کی روایت بخاری (فتح الباری ۵/ ۶۲ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔
(۲) مغنی المحتاج ۲/ ۱۵۸، المہذب ۱/ ۳۲۹، الدسوقی ۳/ ۲۸۲ طبع دار الفکر، جواہر الاکلیل ۲/ ۹۴، منتہی الارادات ۲/ ۲۷۹، المغنی ۴/ ۵۷۔

(۱) ابن عابدین ۴/ ۳۶، ۵/ ۹۹ طبع سوم، الہدایہ ۳/ ۲۸۷، البدائع ۵/ ۲۵۲۔
(۲) الدسوقی ۳/ ۲۸۲، جواہر الاکلیل ۲/ ۹۴، مغنی المحتاج ۲/ ۱۵۹، منتہی الارادات ۲/ ۲۷۹۔
(۳) بدایۃ المجتہد ۲/ ۲۸۶، منتہی الارادات ۲/ ۲۸۰، مغنی المحتاج ۲/ ۱۶۱۔

ادائیگی سے قبل مفلس ہونے کی حالت میں مرجائے اور فروخت کنندہ کو بعینہ اپنا مال ترکہ میں مل جائے تو شافعیہ نے کہا ہے: فروخت کنندہ کو اختیار ہے، ثمن کے بدلہ قرض خواہوں کے ساتھ حصہ لگائے یا فسخ کرکے اپنا مال بعینہ واپس لے لے، اس لئے کہ حضرت ابوہریرہؓ کی روایت میں ہے کہ حضرت ابوہریرہؓ نے ایک مفلس کے بارے میں کہا: ان کے بارے میں رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا تھا: "أيما رجل مات أو أفلس فصاحب المتاع أحق بمتاعه إذا وجده بعينه" (جو مرجائے یا مفلس (دیوالیہ) ہوجائے تو سامان والا اپنے سامان کا زیادہ حق دار ہے اگر بعینہ اس کو مل جائے)، اگر ترکہ سے دین پورا ادا ہوجاتا ہو تو اس میں دو قول ہیں: اول: اور یہی ابوسعید اصطخری کا قول ہے: وہ اپنا مال بعینہ واپس لے سکتا ہے، اس کی دلیل حضرت ابوہریرہؓ کی حدیث ہے۔ دوم: اپنا مال بعینہ واپس نہیں لے سکتا اور یہی راجح مذہب ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ مال سے دَین پورا ادا ہوجاتا ہے، اس لئے مبیع کو واپس لینا جائز نہیں، جیسے اس مقروض کا حکم ہے جو زندہ اور مالدار ہو۔

حنابلہ، مالکیہ اور حنفیہ کے نزدیک فروخت کنندہ عین مال کو واپس نہیں لے سکتا، بلکہ وہ قرض خواہوں کے برابر ہوگا، اس لئے کہ ابوبکر بن عبد الرحمٰن بن حارث بن ہشام کی روایت میں ہے کہ نبی کریم ﷺ نے ارشاد فرمایا: "أيما رجل باع متاعه فأفلس الذي ابتاعه، ولم يقبض الذي باعه من ثمنه شيئا، فوجد متاعه بعينه فهو أحق به، وإن مات المشتري فصاحب المتاع أسوة الغرماء" (۱) (جس نے اپنا سامان فروخت کردیا، پھر خریدار دیوالیہ ہوگیا اور فروخت کنندہ کے قبضہ میں ثمن میں سے کچھ نہیں آیا اور اس نے اپنا مال بعینہ پالیا تو وہ اس کا زیادہ حق دار ہوگا، اور اگر خریدار مرجائے تو سامان والا قرض خواہوں کے برابر ہوگا)۔ نیز اس لئے کہ ملکیت مفلس سے ورثاء کی طرف منتقل ہوگئی تو یہ ایسے ہی ہوگیا جیسا کہ اس کو بیچ دیا ہو (۱)۔

نہم: رشد:

۱۷- جس شخص پر تصرفات کے حق میں پابندی لگی ہو اس کے بالغ اور رشید ہونے پر مال اس کے حوالے کرنا واجب ہے، اس لئے کہ فرمان باری ہے: "وَابْتَلُوا الْيَتَامٰى حَتّٰى إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ فَإِنْ آنَسْتُمْ مِنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ" (۲) (اور یتیموں کی جانچ کرتے رہو یہاں تک کہ وہ عمر نکاح کو پہنچ جائیں تو اگر تم ان میں ہوشیاری دیکھ لو تو ان کے حوالہ ان کا مال کردو)۔ یہاں تک کہ اس کے مطالبہ پر ولی یا وصی اگر اس کا مال اس کو نہ دے تو ضامن ہوگا (۳)، اس سلسلہ میں کچھ تفصیل ہے، (دیکھئے: رشد، حجر)۔

واپسی کے مطالبہ کے الفاظ:

۱۸- عقد فاسد (جس میں عقد کو فسخ کرنا اور واپس کرنا واجب ہو) میں قول کے ذریعہ فسخ ہوگا مثلاً کہے: میں نے عقد کو فسخ کردیا یا توڑ دیا یا رد کردیا، اس کے بعد وہ فسخ ہوجائے گا، قاضی کے فیصلہ یا فروخت کنندہ کی رضامندی کی حاجت نہیں، اس لئے کہ یہ خرید فروخت مستحق فسخ ہے جو اللہ کا حق ہے، اور رد کرنا فعل کے ذریعہ بھی

(۱) حدیث: "أيما رجل باع متاعه ..." کی روایت امام مالک (۲/ ۶۷۸ طبع مصطفی الحلبی) اور ابوداؤد (عون المعبود ۳/ ۳۰۹ طبع الانصاریہ) میں سے ہر ایک نے ملتے جلتے الفاظ کے ساتھ کی ہے یہ حدیث اپنے کثیر طرق کی وجہ سے صحیح ہے (تلخیص الحبیر ۳/ ۳۹ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ)۔

(۱) منتہی الارادات ۲/ ۲۸۰، المہذب ۱/ ۳۳۴، منح الجلیل ۳/ ۱۴۸، بدائع الصنائع ۵/ ۲۵۲۔

(۲) سورۂ نساء/ ۶۔

(۳) ابن عابدین ۵/ ۹۸، المغنی ۴/ ۵۰۶، الدسوقی ۳/ ۲۹۲۔

ہوسکتا ہے یعنی کسی بھی طرح مبیع فروخت کنندہ کو واپس کردے (۱)۔

ہبہ میں رجوع (جو واپس لینا ہے) واہب کے اس قول کے ذریعہ ہوگا: میں نے اپنے ہبہ میں رجوع کرلیا یا ہبہ کو واپس کرلیا یا اس کو رد کردیا یا اس کو لوٹا لیا (۲)، یا رجوع کی نیت سے لے لے (۳)، یا گواہ بنا کر لے لے (۴)، یا قاضی کے فیصلے سے ہبہ میں رجوع ہوگا جیسا کہ حنفیہ کے یہاں ہے (۵)۔

واپس لینے کی صورت:

اگر کسی چیز کے اندر مذکورہ بالا اسباب میں سے کسی سبب کی وجہ سے کسی کے لئے واپس لینے کا حق ثابت ہوجائے تو چند صورتوں میں واپس لینا پایا جائے گا۔

پہلی صورت: عین واپس لینا:

۱۹ – وہ چیز جس کے واپس لینے کا حق ثابت ہو، اگر وہ بعینہ باقی ہوتو اس کو بعینہ لوٹایا جائے گا، لہذا غصب کردہ شی، چوری کیا ہوا سامان اور مبیع جس کی بیع فاسد ہو یا خیار یا مسلم فیہ (بیع سلم میں مطلوبہ مال) یا اقالہ کی وجہ سے بیع فسخ ہوگئی ہو، ان تمام صورتوں میں سامان کو بعینہ لوٹایا جائے گا اگر سامان باقی ہو، اور اسی طرح امانتوں کا معاملہ ہے، مثلاً ودیعت اور عاریت ان کو بعینہ لوٹایا جائے گا اگر باقی ہوں، یہی حکم اس عقد کا ہے جس کی مدت پوری ہوگئی ہو جیسے اجارہ، کسی مدت کے ساتھ مقید عاریت اور وہ سامان جو مفلس کے پاس پایا جائے اور اس میں استحقاق ثابت ہوگیا ہو اور وہ شی جس میں رجوع کرنا جائز ہو مثلاً ہبہ۔

اس کی دلیل فرمان باری ہے: "إِنَّ اللّٰهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوْا الأَمَانَاتِ إِلٰى أَهْلِهَا" (۱) (اللہ تمہیں حکم دیتا ہے کہ امانتیں ان کے اہل کو ادا کرو)۔

فرمان نبوی ہے: "على اليد ما أخذت حتى ترد" (جس نے کوئی چیز لی وہ اس کے ذمہ میں ہے، یہاں تک کہ لوٹا دے)، نیز فرمایا: "من وجد ماله بعينه عند رجل قد أفلس فهو أحق به" (۲) (جس نے اپنا مال بعینہ کسی شخص کے پاس پالیا جو مفلس ہوگیا ہے تو وہ اس کا زیادہ حق دار ہے)۔

اور عین شی کو لوٹانا ہی اصل واجب ہے (البتہ قرض کے بارے میں آیا ہے کہ عین کا لوٹانا واجب نہیں، اگر چہ باقی ہو، ہاں ایسا کرنا جائز ہے) یہی حنابلہ ومالکیہ کا مذہب ہے، اور حنفیہ کے یہاں ظاہر روایت اور شافعیہ کا ایک قول ہے (۳)۔

یہ اس صورت میں ہے جب کہ سامان بعینہ موجود ہو، اس میں کوئی تبدیلی پیدا نہ ہوئی ہو، لیکن بسا اوقات اضافہ یا کمی یا صورت اور شکل کی تبدیلی سے بدل جاتا ہے تو کیا یہ عین واپس لینے میں مؤثر ہوگا؟

فقہاء نے اس کی بہت سی صورتیں اور مختلف فروعات ذکر کی ہیں،

(۱) البدائع ۵/ ۳۰۰۔
(۲) منح الجلیل ۴/ ۴۰۱، منتہی الارادات ۲/ ۵۴۷، مغنی المحتاج ۲/ ۴۰۳۔
(۳) المغنی ۵/ ۶۷۵۔
(۴) الحطاب ۶/ ۶۳۔
(۵) البدائع ۶/ ۱۳۴۔

(۱) سورۂ نساء/ ۵۸۔
(۲) حدیث: "من وجد ماله بعينه..." کی روایت احمد بن حنبل نے اپنی مسند (۲/ ۴۷۴ طبع المیمنیہ) میں ان ہی الفاظ کے ساتھ کی ہے اور امام بخاری نے قریب قریب انہی الفاظ میں روایت کی ہے (فتح الباری ۵/ ۶۲ طبع السلفیہ)۔
(۳) البدائع ۷/ ۸۳، ۸۹، ۱۴۸، ۵/ ۱۴۷، ۲۱۰، ۳۰۰، ۶/ ۲۱۶، منتہی الارادات ۲/ ۱۸۸، ۱۹۳، ۲۲۳، ۲۲۷، ۳۹۷، ۴۰۱، ۵۵، مغنی المحتاج ۲/ ۴۰، ۵۶، ۶۷، ۹۷، ۹۹، ۱۴۸، ۳۱۹، الدسوقی ۳/ ۱۷، جواہر الاکلیل ۲/ ۹۳، ۱۳۴، ۱۳۶، ۱۴۸، الحطاب ۵/ ۳۰۹، الکافی ۲/ ۸۴۰، ۱۰۸۶۔

اور اس میں سب سے زیادہ اہم جس میں یہ تبدیلی ہوتی ہے یہ ہیں: بیع فاسد، غصب اور ہبہ، ذیل میں کچھ قواعد کلیہ ذکر کئے جارہے ہیں جن کے تحت بہت سی فروعات اور مسائل آجاتے ہیں۔

اول- بیع فاسد اور غصب کے درمیان تعلق:

۲۰- بیع فاسد اور غصب کا حکم یکساں ہے، کیونکہ بیع فاسد میں فسخ کرنا اور واپس کرنا شریعت کے حق کی وجہ سے واجب ہے، اسی طرح غصب کردہ سامان کا **لوٹانا** واجب ہے جس کی تفصیل حسب ذیل ہے:

الف- اضافہ کے ذریعہ تبدیلی:

۲۱- اگر بیع فاسد والی مبیع یا غصب کردہ سامان میں اضافہ کے ذریعہ تبدیلی ہوجائے اور زیادتی **متصل** ہو اور اصل سے پیدا شدہ ہو مثلاً موٹا ہونا اور خوب صورتی یا الگ ہو خواہ اصل سے پیدا شدہ ہو جیسے بچہ، دودھ اور پھل، یا اصل سے پیدا شدہ نہ ہو مثلاً ہبہ، صدقہ اور کمائی تو یہ اضافہ **لوٹانے** سے **مانع** نہیں، اور مستحق اصل کو مع اضافہ واپس لے سکتا ہے، اس لئے کہ اضافہ اس کی ملکیت کی بڑھوتری ہے، اور اصل کے **تابع** ہے اور اصل کا **لوٹانا** ضروری ہے، لہذا یہی حکم **تابع** کا بھی ہوگا، غصب کے بارے میں یہ حکم فقہاء کے یہاں **متفق علیہ** ہے، اور غیر **مالکیہ** کے یہاں بیع فاسد والی مبیع کا بھی یہی حکم ہے، لیکن **مالکیہ** کے یہاں بیع فاسد والی مبیع اضافہ کی وجہ سے **فوت** ہوجائے گی، اور اس کے عین کا واپس کرنا واجب نہیں ہوگا (۱)۔

اور اگر اضافہ **متصل** ہو اور اصل سے پیدا شدہ نہ ہو مثلاً کسی نے کپڑا غصب کرکے اس کو رنگ دیا یا ستو غصب کرکے گھی ملادیا تو حنفیہ کے نزدیک بیع فاسد میں واپس کرنا ناممکن ہے، اس لئے کہ دونوں کو الگ الگ کرنا مشکل ہے اور غصب میں مالک کو اختیار ہے، اگر چاہے تو اس کو کپڑے کی قیمت کا رنگ کے بغیر ضامن بنادے، اور یہی حکم ستو کا ہے، اور اگر چاہے تو ان دونوں کو لے لے اور ان دونوں میں رنگ اور گھی کی وجہ سے جو اضافہ ہوا ہے اس کا تاوان دے، اس میں جانبین کی رعایت ہے، اور مالکیہ کے نزدیک بیع فاسد میں واپس نہیں کیا جائے گا، اور غصب میں صرف کپڑے کی صورت میں مالک کو اختیار ہے، رہا ستو تو اس کو واپس نہیں لیا جائے گا، اس لئے کہ اس میں طعام کا اضافہ کے ساتھ واپس لینا ہے (جو سود ہے)، اور حنابلہ وشافعیہ کے نزدیک اس کے مالک کو **لوٹایا** جائے گا، اور وہ دونوں اضافہ میں شریک ہوں گے اگر اس کی وجہ سے کچھ اضافہ ہو، اور شافعیہ کہتے ہیں کہ اگر رنگ چھڑانا ممکن ہو تو اس کو اس پر مجبور کیا جائے گا (۱)۔

ب- کمی کے ذریعہ تبدیلی:

۲۲- اگر تبدیلی کمی کے ذریعہ ہو مثلاً اراضی میں رہائش یا زراعت کی وجہ سے نقص پیدا ہوجائے اور مثلاً کپڑا اپھٹ جائے تو اس کو نقصان کے تاوان کے ساتھ **لوٹایا** جائے گا، خواہ نقصان آسمانی آفت کی وجہ سے ہو یا غصب کرنے والے کے فعل کی وجہ سے یا فاسد خریداری میں خریدنے والے کے عمل کی وجہ سے ہو، یہ حکم غصب میں **بالاتفاق** ہے، اور غیر **مالکیہ** کے یہاں بیع فاسد کا بھی یہی حکم ہے، کیونکہ **مالکیہ** کے نزدیک کمی کے ذریعہ تبدیلی اضافہ کی طرح سامان ختم ہونا ہے، اور **لوٹانے** سے **مانع** ہے (۲)۔

---

(۱) البدائع ۵/ ۳۰۲، الہدایہ ۴/ ۱۹، منح الجلیل ۲/ ۵۸۰، ۳/ ۵۲۲، مغنی المحتاج ۲/ ۴۰، ۲۸۶، ۲۹۵، المہذب ۱/ ۲۷۵، ۲۷۷، منتہی الارادات ۲/ ۴۰۵، المغنی ۴/ ۲۵۳۔

(۱) البدائع ۵/ ۳۰۲، الہدایہ ۴/ ۷۱، منح الجلیل ۳/ ۵۳۸، المواق مع حاشیہ الحطاب ۵/ ۲۸۰، منتہی الارادات ۲/ ۴۱۱، مغنی المحتاج ۲/ ۲۹۱۔

(۲) البدائع ۵/ ۳۰۲، الہدایہ ۴/ ۱۶، ۱۹، المغنی ۵/ ۲۴۷، منح الجلیل ۳/ ۵۰۸،

ج- شکل وصورت کے ذریعہ تبدیلی:

۲۳- اگر اس سامان کی صورت بدل جائے جس کو واپس کرنا ہے مثلاً بکری تھی، اس کو ذبح کرکے بھون دیا یا گیہوں تھا، اس کو پیس دیا یا سوت تھا اس کا کپڑا بن دیا یا روئی تھی اس کو دھاگا بنادیا یا کپڑا تھا اس کا کرتا سل دیا یا مٹی تھی اس کی اینٹ یا برتن بنادیا، تو شافعیہ وحنابلہ کے نزدیک واپس لینے کے بارے میں اس کے مالک کا حق ختم نہ ہوگا، اسے مالک کو لوٹانا واجب ہے، اس لئے کہ وہ اس کا بعینہ مال ہے اور اس کے ساتھ ساتھ اس کو اس کے نقصان کا تاوان ملے گا اگر اس کی وجہ سے اس میں نقص پیدا ہو، جبکہ حنفیہ ومالکیہ کے نزدیک اس کے مالک کے لئے اس کو بعینہ لوٹانے کا حق ختم ہوجاتا ہے، اس لئے کہ اس کا نام بدل گیا(۱)۔

د- زمین میں پودا لگانے اور عمارت بنانے کے ذریعہ تبدیلی:

۲۴- زمین میں پودا لگانا اور تعمیر کرنا واپسی سے مانع نہیں ہوتا، پودا لگانے والے اور تعمیر کرنے والے کو پودے کے اکھاڑنے کا اور عمارت کو توڑنے کا حکم دیا جائے گا، اور زمین مالک کو لوٹا دی جائے گی، یہ حنابلہ، شافعیہ اور حنفیہ میں امام ابو یوسف ومحمدؒ کے نزدیک ہے، اور یہی حکم امام ابوحنیفہ اور مالکیہ کے نزدیک غصب میں ہے، بیع فاسد میں نہیں، چنانچہ مالکیہ کے نزدیک بیع فاسد میں اس کو فوت ہونا سمجھا جاتا ہے، اور امام ابوحنیفہ کے نزدیک پودا لگانا اور مکان بنانا فروخت کنندہ کی طرف سے قبضہ دینے کی وجہ سے ہوا ہے، لہذا اس کا حق واپس لینے کے سلسلہ میں ختم ہوجائے گا(۱)۔

خلاصہ یہ کہ حنابلہ وشافعیہ کے نزدیک مالک کے لئے عین کو واپس لینے کا حق کلی طور پر اس کے ہلاک ہونے کے بعد ہی ختم ہوتا ہے، جب کہ حنفیہ کے نزدیک واپس لینے کا حق صرف اس صورت میں ختم ہوتا ہے جب اس کی صورت اور نام بدل جائے، اور یہی مسئلہ مالکیہ کے یہاں غصب میں ہے، جب کہ بیع فاسد میں اضافہ، کمی اور تبدیلی کو فوت ہونا سمجھا جاتا ہے، اس کی وجہ سے مبیع واپس نہیں کی جاتی ہے۔

اس موضوع میں بہت سی تفصیلات اور مختلف مسائل ہیں (دیکھئے: غصب، بیع، فساد، فسخ)۔

دوم- ہبہ میں رد کا حکم:

۲۵- اگر کسی ایسے شخص کو ہبہ کیا جس سے ہبہ کو واپس لیا جاسکتا ہے (یہ فقہاء کے درمیان مختلف فیہ مسئلہ ہے اور اس کی تفصیل ہبہ کے بیان میں ہے)، تو واہب کے لئے جائز ہے کہ ہبہ میں رجوع کرلے اور اس کو واپس لے لے جب تک وہ بعینہ باقی ہے۔

اور اگر موہوب لہ کے قبضہ میں ہبہ میں اضافہ ہوجائے تو یہ اضافہ متصل ہوگا یا الگ، اگر اضافہ الگ ہو (جیسے بچہ اور پھل) تو یہ اضافہ واپس لینے سے مانع نہیں، البتہ صرف اصل کو واپس لیا جائے گا، اضافہ نہیں، یہ حنابلہ، شافعیہ اور حنفیہ کے نزدیک ہے۔

اگر اضافہ متصل ہو تو شافعیہ کے نزدیک وہ رجوع سے مانع نہیں اور اس کو اضافہ کے ساتھ واپس لے گا، جب کہ حنابلہ وحنفیہ کے نزدیک اضافہ متصلہ ہبہ میں رجوع سے مانع ہے۔

= مغنی المحتاج ۲/ ۲۸۱۔

(۱) منتہی الارادات ۲/ ۱۰۴، المہذب ۱/ ۳۶۷، منح الجلیل ۳/ ۵۱۸، البدائع ۵/ ۳۰۳، الاختیار ۳/ ۶۲۔

(۱) منح الجلیل ۳/ ۵۲۳، منتہی الارادات ۲/ ۴۰۲، الہدایہ ۳/ ۱۷۷، المہذب ۱/ ۳۷۸۔

اور اگر واہب کے قبضہ میں ہبہ میں نقص پیدا ہوجائے تو یہ رجوع سے مانع نہیں، ہبہ کرنے والا اس کو نقص کے تاوان کے بغیر واپس لے سکتا ہے(۱)۔

معین عوض کی شرط کے ساتھ ہبہ درست ہے، اور اگر عوض مجہول ہو تو صحیح نہیں جیسا کہ حنابلہ وشافعیہ کہتے ہیں، اور یہ ہبہ بیع فاسد کی طرح ہوگیا، اس کا حکم بیع فاسد کے حکم کی طرح ہے، اور اس کو اس کے متصل ومنفصل اضافے کے ساتھ لوٹایا جائے گا، اس لئے کہ وہ ہبہ کرنے والے کی ملکیت میں اضافہ ہے(۲)۔

مالکیہ کے مذہب میں باپ کے لئے اور اس شخص کے لئے جو عوض کی غرض سے ہبہ کرے، اس میں رجوع کرنا جائز ہے اگر وہ بعینہ باقی ہو، اور اگر اس میں کوئی تبدیلی اضافہ یا کمی کے ذریعہ پیدا ہوجائے تو واپس نہیں لیا جائے گا یا اگر اس لڑکے نے جس کو ہبہ کیا گیا ہبہ کی وجہ سے شادی کی تو یہ رجوع سے مانع ہوتا ہے(۳)۔

دوسری صورت: حق دار کے ذریعہ تلف کرنا:

۲۶- اگر مالک اس مال کو جس کا وہ مستحق ہے اس کے قابض کے پاس تلف کردے تو اس کا واپس لینے والا سمجھا جائے گا، لہذا اگر غصب کیا ہوا کھانا غاصب اس کے مالک کو کھلادے اور مالک نے یہ جانتے ہوئے کہ اس کا کھانا ہے، کھالیا، تو غاصب ضمان سے بری ہوگا، اور مالک کو اپنا کھانا واپس لینے والا سمجھا جائے گا، اس لئے کہ اس نے اپنا کھانا جانتے ہوئے کسی دھوکہ کے بغیر تلف کیا ہے اور یہ حکم بالاتفاق ہے، اور اگر مالک کو علم نہ ہو کہ اسی کا کھانا ہے، تو حنابلہ کے نزدیک اور شافعیہ کے یہاں غیر اظہر قول کے مطابق غاصب ضمان سے بری نہ ہوگا(۱)۔

اگر خریدار نے مبیع پر قبضہ کرلیا اور کسی سبب سے فروخت کنندہ کے لئے واپس لینے کا حق ثابت ہوگیا اور اس نے اس کو خریدار کے قبضہ میں تلف کردیا تو ہلاک کرنے کی وجہ سے وہ مبیع کو واپس کرنے والا ہوگیا، پھر اگر بقیہ فروخت کنندہ کی طرف سے جنایت کے اثر سے ہلاک ہوجائے تو وہ پورے کو واپس پانے والا ہوجائے گا، اور اس کا پورا ثمن خریدار سے ساقط ہوجائے گا، اس لئے کہ باقی کا ہلاک ہونا، اس کے فعل کی طرف منسوب ہے، لہذا وہ کل کا واپس لینے والا ہوگیا اور اگر فروخت کنندہ مبیع کو قتل کردے تو قتل کی وجہ سے وہ اس کو واپس لینے والا سمجھا جائے گا، اسی طرح اگر فروخت کنندہ نے کنواں کھودا اور مبیع اس میں گر کر مرگئی تو یہی حکم ہے، اس لئے کہ یہ قتل کے معنی میں ہے، لہذا وہ واپس لینے والا ہوجائے گا(۲)۔

واپس لینے کا حق کس کو ہے؟

۲۷- مالک (اگر تصرف کرنے کا اہل ہو) تو اس کے لئے اس شی کو واپس لینے کا حق ہے جس کا وہ مستحق ہے، اور وہ دوسرے کے پاس ہے، جس طرح یہ حق مالک کو حاصل ہوتا ہے اسی طرح اس شخص کو بھی حاصل ہوتا ہے جو اس کے قائم مقام ہو، لہذا ولی یا وصی اس شخص کے حق کو لینے میں جس پر پابندی لگادی گئی ہو اس کے قائم مقام ہیں

---

(۱) الہدایہ ۳/۲۲۷، زیلعی ۵/۹۸، منتہی الارادات ۲/۵۲۶، مغنی المحتاج ۲/۴۰۳۔

(۲) مغنی المحتاج ۲/۴۰۵، المہذب ۱/۴۵۴، ۴۵۵، منتہی الارادات ۲/۵۱۸، ۵۱۹۔

(۳) منح الجلیل ۴/۱۰۶۔

(۱) البدائع ۷/۱۵۰، مغنی المحتاج ۲/۲۸۰، الدسوقی ۳/۴۵۲، منح الجلیل ۳/۵۳۴، منتہی الارادات ۲/۲۲۷، ۲۲۸، کشاف القناع ۴/۱۰۳ طبع النصر الریاض۔

(۲) البدائع ۵/۲۳۹، ۲۴۱، ۳۰۳، مغنی المحتاج ۲/۶۷، الدسوقی ۳/۱۰۵، المغنی ۴/۱۲۲۔

مثلاً ودیعت، غصب کردہ سامان، چرائے ہوئے سامان اور فاسد خریداری کے ذریعہ خریدی ہوئی چیز، اور تمام ضائع اموال کی واپسی، اور اگر اس کے لئے واپس لینا ممکن نہ ہوتو یہی حاکم کے پاس مقدمہ لے جائے گا۔

اگر بچہ تبرع کرے تو اس کے تبرعات نافذ نہیں ہوں گے اور ولی کے لئے اس کو واپس کرنا متعین ہے(۱)۔

اسی طرح وکیل زیر وکالت معاملہ میں اپنے موکل کے قائم مقام ہوتا ہے، اور اس صورت میں وکیل کو واپس کرنا، موکل کو واپس کرنے کی طرح ہے، اس لئے کہ وکالت معاملات کو فسخ کرنے اور حقوق پر قبضہ کرنے دونوں میں جائز ہے(۲)۔

یہی حکم وقف کے نگراں کا ہے کہ وہ وقف کے لئے نقصان دہ تصرفات کو رد کرنے کا مالک ہے(۳)۔

حاکم یا قاضی کو غائب کے مال پر نظر رکھنے کا حق ہے، اور وہ غاصب اور چور سے اس کے مال کو لے گا اور اس کے لئے اس کو محفوظ رکھے گا، اس لئے کہ قاضی عاجز کے حق میں نگراں ہوتا ہے(۴)۔

۲۸- اسی طرح امام کو واپس لینے کا حق ہے، لہذا اگر امام کسی کو غیر آباد زمین الاٹ کردے تو وہ اس کی وجہ سے اس کا مالک نہیں ہوگا، ہاں وہ اس کا زیادہ حق دار ہے، جیسا کہ زمین کی حد بندی کر کے آباد کرنے کا آغاز کرنے والا، اس کی دلیل حضرت بلال بن حارث کی روایت ہے کہ حضرت عمرؓ نے ان سے "عقیق" کی وہ زمین واپس لے لی جو رسول اللہ ﷺ نے انہیں دی تھی اور وہ اس کی آباد کاری نہ کر سکے تھے(۱)، اگر وہ اس کے مالک ہوجاتے تو واپس لینا جائز نہ تھا، اسی طرح حضرت عمرؓ نے حضرت ابو بکرؓ کی طرف سے عیینہ بن حصن کے لئے الاٹ کی گئی زمین واپس لے لی، تو عیینہ نے حضرت ابو بکر سے درخواست کی کہ تحریر کی تجدید کردیں تو حضرت ابو بکرؓ نے فرمایا: نہیں، خدا کی قسم! جس کو عمرؓ نے رد کردیا میں اس کی تجدید نہیں کروں گا، البتہ جس کے لئے الاٹ کی گئی ہے وہ اور لوگوں کے مقابلہ میں اس کا زیادہ حق دار اور اس کی آباد کاری کا زیادہ مستحق ہوتا ہے، اب اگر وہ آباد کرے تو ٹھیک ہے ورنہ بادشاہ اس سے کہے گا کہ اس سے اپنا قبضہ ہٹاؤ(۲)۔

واپس لینے کے موانع:

۲۹- مالک یا اس کے قائم مقام کا واپس لینے کا حق بعض موانع کی وجہ سے ساقط ہوجاتا ہے جو حسب ذیل ہیں:

الف- ضمان کے ساقط ہونے کے ساتھ اصل کے واپس لینے کے حق کا ساقط ہونا۔

ب- ضمان کا حق باقی رہنے کے ساتھ اصل کے واپس لینے کے حق کا ساقط ہونا۔

ج- قضاءً نہ کہ دیانۃً عین اور ضمان کے واپس لینے کے حق کا ساقط ہونا۔

---

(۱) قلیوبی ۳/ ۱۸۱، ۱۸۳، ۱۸۶، ابن عابدین ۵/ ۶۵، ۴۶۶، ۴ طبع سوم الاختیار ۵/ ۶۷، الحطاب ۴/ ۲۴۵، منح الجلیل ۳/ ۱۶۹، منتہی الارادات ۲/ ۲۹۳۔

(۲) الدسوقی ۳/ ۳۷۷، البحر الرائق ۶/ ۶۲، منتہی الارادات ۲/ ۳۰۲، ۳۰۴، قلیوبی ۳/ ۱۸۳۔

(۳) جامع الفصولین ۲/ ۱۸ طبع اول بولاق۔

(۴) الاختیار ۳/ ۶۵، ۶۷، ابن عابدین ۵/ ۶۷ ۳، قلیوبی ۳/ ۱۸۲، الحطاب ۴/ ۱۵۶، المغنی ۴/ ۵۲۰۔

(۱) بلال بن حارث کی حدیث کی روایت بیہقی (۶/ ۱۴۸، ۱۴۹ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے۔

(۲) المغنی لابن قدامہ ۵/ ۵۷۹، المہذب ۱/ ۴۴۳، منح الجلیل ۴/ ۱۷، ابن عابدین ۵/ ۲۷۸۔

اول: اصل اور ضمان کے واپس لینے کا حق امور ذیل سے ساقط ہوجاتا ہے:

الف-حکم شرع:

۳۰- اس کی مثال صدقہ ہے، اگر کسی نے صدقہ کیا تو اس میں رجوع کرنا جائز نہیں، اس لئے کہ صدقہ اللہ سے ثواب حاصل کرنے کے ارادہ سے ہوتا ہے، اور سیدنا عمرؓ نے فرمایا: ''جو صدقہ کے طور پر ہبہ کرے وہ اس میں رجوع نہیں کرسکتا''، یہ اجماعی حکم ہے، اس لئے کہ شافعیہ کے یہاں راجح رائے یہ ہے کہ اولاد پر نفلی صدقہ کیا جائے تو اس میں رجوع کرنا جائز ہے (۱)۔

اسی طرح جمہور کے نزدیک غیر اولاد کے لئے ہبہ میں رجوع جائز نہیں ہے، اور امام احمد کے یہاں ایک روایت ہے کہ بیوی جو شوہر کو ہبہ کرے اس میں رجوع جائز نہیں، اور حنفیہ کے نزدیک ذی رحم محرم کے لئے ہبہ میں رجوع جائز نہیں، اور یہی حکم ان کے یہاں زوجین میں سے ایک دوسرے کے لئے ہبہ کا ہے، جمہور کا استدلال اس فرمان نبوی سے ہے: "**لا يحل لرجل أن يعطي عطية فيرجع فيها إلا الوالد فيما يعطي ولده**'' (آدمی کے لئے حلال نہیں کہ کوئی عطیہ دے پھر اس میں رجوع کرے، البتہ والد اپنی اولاد کو دیا ہوا عطیہ واپس لے سکتا ہے) (۲)۔

حنفیہ کا استدلال اس فرمان نبوی ﷺ سے ہے: "**الرجل أحق بهبته مالم يثب منها**'' (آدمی اپنے ہبہ کا زیادہ حق دار ہے، جب تک اس کو اس کا عوض نہ ملا ہو)، اور صلہ رحمی معنوی طور پر عوض ہے، کیونکہ آپس میں صلۂ رحمی آخرت میں ثواب کا سبب ہے، لہذا یہ مال سے زیادہ قوی چیز ہے (۱)۔

(۱) المغنی ۵/ ۶۸۴، نہایۃ المحتاج ۵/ ۴۱۳ طبع المکتبۃ الاسلامیہ، الہدایہ ۳/ ۲۳۱، الکافی ۲/ ۱۰۰۸۔

(۲) حدیث: "لا یحل لرجل ......" کی روایت امام ترمذی نے ابن عمر اور ابن عباس سے کی ہے اور انہوں نے کہا ہے: یہ حدیث حسن صحیح ہے نیز ابو داؤد، احمد، نسائی، ابن ماجہ ابن حبان اور حاکم سب نے اس کی روایت کی ہے ابن حبان اور حاکم نے اس کی تصحیح بھی کی ہے (تحفۃ الاحوذی ۶/ ۳۳۳ شائع کردہ محمد عبد المحسن الکتبی طبع المطبعۃ المجالہ مصر)۔

اسی طرح وقف اگر تام ولازم ہوجائے تو اس میں رجوع جائز نہیں، اس لئے کہ وہ بھی ایک قسم کا صدقہ ہے، حضرت عبد اللہ بن عمر کی روایت ہے: "**أصاب عمر أرضا بخيبر، فأتى النبي ﷺ يستأمره فيها، فقال: يا رسول الله! إني أصبت أرضا بخيبر لم أصب قط مالا أنفس عندي منه، فما تأمرني فيها؟ فقال: إن شئت حبست أصلها وتصدقت بها، غير أنه لا يباع أصلها ولا يبتاع، ولا يوهب، ولا يورث**'' (۲) (حضرت عمر کو خیبر میں ایک زمین ملی، وہ حضور ﷺ کے پاس اس کے بارے میں مشورہ کرنے آئے اور کہنے لگے: یا رسول اللہ! میں نے خیبر میں ایک زمین پائی ہے جس سے بڑھ کر عمدہ مال میں نے کبھی نہیں پایا تو آپ ﷺ مجھے کیا مشورہ دیتے ہیں؟ آپ ﷺ نے فرمایا: اگر تم چاہو تو اصل کو باقی رکھو اور اس کی آمدنی کو صدقہ کردو، البتہ وہ اصل زمین نہ بیچی جائے گی، نہ خریدی جائے گی، نہ ہبہ کی جائے گی اور نہ اس میں وراثت جاری ہوگی)۔

شراب واپس نہیں لی جائے گی، کیونکہ مسلمان کے لئے اس کا مالک بننا حرام ہے، لہذا اگر اس کی شراب غصب کرلی جائے تو واپس لینا اس کے لئے جائز نہیں ہے، بلکہ اس کو بہادینا واجب ہے، کیونکہ روایت میں آیا ہے کہ حضرت ابو طلحہ نے رسول اللہ ﷺ سے ان

(۱) البدائع ۶/ ۱۳۲، المغنی ۵/ ۶۸۲، ۶۸۳، الحطاب ۶/ ۶۳، المہذب ۱/ ۴۵۴۔

(۲) الکافی ۲/ ۱۰۱۲، المغنی ۵/ ۶۰۰، ابن عابدین ۳/ ۳۶۱، نہایۃ المحتاج ۵/ ۳۸۵۔

یتیموں کے بارے میں دریافت کیا جنہیں شراب وراثت میں ملی تھی تو آپ علیہ السلام نے اس کو بہادینے کا حکم دیا(۱)۔

ب-تصرف کرنا اور تلف کرنا:

۳۱- ہبہ جس میں رجوع جائز ہے خواہ بیٹے کے لئے ہو یا اجنبی کے لئے (جیسا کہ اس میں فقہاء کا اختلاف ہے) اگر موہوب لہ اس میں تصرف کردے یا اس کو تلف کردے تو ضمان کے ساقط ہونے کے ساتھ ہبہ کرنے والے کا حق رجوع بھی ساقط ہوجاتا ہے (۲)۔

ج-تلف ہونا:

۳۲- جو چیز امانت ہو جیسے وکیل اور مال مضاربت میں کام کرنے والے کے قبضہ کا مال اور ودیعت کا مال، نیز حنفیہ و مالکیہ کے نزدیک عاریت کا سامان اگر تعدی یا کوتاہی کے بغیر ضائع ہوجائے تو مالک کا واپس لینے کا حق ساقط ہوجاتا ہے(۳) اور ضمان بھی ساقط ہوجاتا ہے۔

دوم: حق ضمان کے باقی رہتے ہوئے اصل کے واپس لینے کے حق کا ساقط ہوجانا:

۳۳- جن چیزوں میں واپس کرنا واجب ہے مثلاً غصب کردہ شی اور بیع فاسد کے ساتھ بیچا ہوا سامان، ان میں اصل سامان کا واپس لینا ہی اصل ہے، لہذا جب تک اصل سامان باقی ہو اس کا واپس کرنا واجب ہے۔

بلکہ چوری میں ہاتھ کاٹنا بھی مانع رد نہیں، لہذا چور پر ہاتھ کا کاٹنا اور چوری کئے ہوئے سامان کا ضمان دونوں جمع ہوں گے، اس لئے کہ یہ دو مستحقین کے دو الگ الگ حقوق ہیں، لہذا ان کا جمع ہونا جائز ہے، لہذا اگر چرایا ہوا مال باقی ہو تو چور اسے مالک کو واپس کرے گا، کیونکہ وہ بعینہ اس کا مال ہے۔

اور بسا اوقات اصل سامان میں ایسے عوارض پیش آتے ہیں جو اس کو لوٹانے سے مانع ہوتے ہیں مثلاً ضائع کردینا یا ضائع ہوجانا، یا ایسی تبدیلی جس کی وجہ سے اس کا نام بدل جائے، اور اس صورت میں حق ضمان (مثل یا قیمت) ثابت ہوگا، اس کی تفصیل اصطلاح (ضمان) میں ہے۔

سوم: قضاءً نہ کہ دیانۃً عین اور ضمان کے واپس لینے کے حق کا ساقط ہونا:

۳۴- مثلاً مسلمان دار الحرب میں امان کے ساتھ جائے اور ان کا کوئی مال لے لے تو اس پر واپس کرنے یا ضمان دینے کا حکم نہیں لگایا جائے گا، البتہ فیما بینہ وبین اللہ اس کے ذمہ اس کو واپس کرنا لازم ہے۔

مانع کے ختم ہونے کے بعد واپس لینے کے حق کا لوٹ آنا:

۳۵- جس سامان کو واپس کرنا واجب تھا پھر کسی مانع کی وجہ سے واپس لینے کا حق باطل ہوگیا تو اگر یہ مانع زائل ہوجائے تو یہ حق واپس آجائے گا، اس لئے کہ جب مانع ختم ہوگیا تو جس چیز کو اس نے روکا تھا وہ لوٹ آئے گی، اس کی بعض مثالیں یہ ہیں:

بیع فاسد جس میں واپس کرنا واجب ہوتا ہے، اس میں اگر خریدار بیع کے ذریعہ تصرف کردے تو واپسی کا حق ساقط ہوجاتا ہے، اور اگر

---

(۱) منح الجلیل ۳/ ۵۱۹، المغنی ۵/ ۲۹۹، مغنی المحتاج ۲/ ۲۸۵، ابن عابدین ۵/ ۱۳۷، اور ابوطلحہ کی حدیث کو ابوداؤد نے مفصل روایت کیا ہے (عون المعبود ۳/ ۳۶۷ طبع المطبعۃ الانصاریہ)، اور اسے اسی سند کے ساتھ مسلم نے صحیح میں مختصراً روایت کیا ہے (۳/ ۱۵۷۳ طبع عیسی الحلبی)۔

(۲) منح الجلیل ۴/ ۱۰۶، البدائع ۶/ ۱۲۸، ۱۲۹، الزیلعی ۵/ ۹۸، منتہی الارادات ۲/ ۵۲۶، مغنی المحتاج ۲/ ۴۰۳۔

(۳) الہدایہ ۳/ ۲۰۳، ۲۱۵، ۲۲۰، جواہر الاکلیل ۲/ ۱۰۴، ۱۳۰، ۱۴۵، المہذب ۱/ ۳۶۶، ۳۶۴، ۳۹۵، منتہی الارادات ۲/ ۳۳۷، ۳۵۵۔

اس کے بعد وہ سامان خریدار کے پاس خیار شرط یا خیار رؤیت یا خیار عیب کی وجہ سے قاضی کے فیصلہ کی بنا پر واپس آجائے، اور ملک اول کے حکم پر **لوٹ** آئے تو فسخ کرنے اور واپس کرنے کا حق **لوٹ** آئے گا، کیونکہ ان وجوہ کی بنیاد پر واپس کرنا محض فسخ ہے، **لہذا** یہ عقد کو اصلاً ختم کرنا اور اس کو نہ ہونے کے درجہ میں کر دینا ہوا، اور اگر بیچنے والا اس کو دوبارہ خریدے یا اس کے پاس کسی نئے سبب کے ذریعہ **لوٹ** آئے تو حق فسخ نہیں **لوٹے** گا، اس لئے کہ سبب کے بدلنے سے ملکیت بدل گئی، اور دونوں ملکیتوں کا اختلاف دو عقد کے اختلاف کے درجہ میں ہوگیا۔

یہ حنفیہ کا مذہب ہے، اور مانع کے ختم ہونے کے بعد واپس لینے کے حق کے **لوٹ** آنے میں مالکیہ کا بھی یہی مسلک ہے، البتہ مالکیہ کا حنفیہ سے اختلاف اس صورت میں ہے کہ اگر فساد کے ساتھ فروخت کیا ہوا سامان خریدار کے پاس کسی بھی طریقے سے **لوٹ** آئے، (خواہ اس کا **لوٹنا** اختیاری ہو یا غیر اختیاری ہو مثلاً وراثت) تو واپس لینے کا حق **لوٹ** آئے گا جب تک حاکم عدمِ رد کا فیصلہ نہ کردے، یا اس کا نوت ہونا بازار کے بگڑنے سے ہو، پھر بازار اپنی حالت پر **لوٹ** آئے اس صورت میں سببِ مانع کا حکم ختم نہیں ہوگا، اور نہ خریدار کے ذمہ اس کا **لوٹانا** واجب ہوگا۔

حنابلہ وشافعیہ کے یہاں بیع فاسد سے خریدار کو ملکیت حاصل نہیں ہوتی، اور نہ ہی خریدار کی طرف سے اس میں بیع یا ہبہ یا عتق وغیرہ کا تصرف نافذ ہوتا ہے، اور اس کا واپس کرنا واجب ہوگا بشرطیکہ تلف نہ ہو کہ اس صورت میں اس میں ضمان ہے (۱)۔

ایک اور مثال یہ ہے کہ اگر اعضاء کے منافع کو کوئی نقصان پہونچانے میں دیت واجب ہو اور وہ اعضاء اپنی فطری حالت پر **لوٹ** آئیں تو دیت واپس لی جائے گی، **لہذا** اگر کسی نے کسی انسان کے کان کو نقصان پہنچایا جس سے اس کی سماعت جاتی رہی اور اس سے دیت لی گئی، پھر سماعت **لوٹ** آئی تو دیت کو **لوٹانا** واجب ہے، اس لئے کہ سماعت نہیں گئی، کیونکہ اگر حقیقتاً جا چکی ہوتی تو **لوٹ** کر نہ آتی، اور اگر کسی نے کسی انسان کی دونوں آنکھوں کو نقصان پہنچایا اور دونوں کی روشنی چلی گئی تو دیت واجب ہوگی، پھر دیت لینے کے بعد اگر روشنی **لوٹ** آئی تو دیت کو واپس کرنا واجب ہے، یہ جمہور کا مذہب ہے، اور حنفیہ کے یہاں امام ابوحنیفہ اور صاحبین کے درمیان اختلاف ہے (۱) (دیکھئے: جنایت، دیت)۔

واپس لینے کا اثر:

۳۶ - واپس لینا بعض تصرفات کے نتیجہ میں پیدا ہونے والے حقوق میں سے ایک حق ہے، مثلاً غصب میں اس شخص کو جس کا سامان غصب کیا گیا ہو غاصب سے واپس لینے کا حق ہوتا ہے، اور عاریت میں عاریت دینے والے کو عاریت لینے والے سے واپس لینے کا حق ہوتا ہے، اور ودیعت میں ودیعت رکھنے والے کو مودَع (وہ شخص جس کے پاس ودیعت رکھی گئی) سے واپس لینے کا حق ہوتا ہے، اور رہن میں راہن کو دَین کی ادائیگی کے بعد مرتہن سے رہن رکھے ہوئے سامان کے واپس لینے کا حق ہوتا ہے۔

اور جس سامان کی بعینہ واپسی واجب ہے مثلاً غصب کیا ہوا سامان اور بیع فاسد والی مبیع اور امانات کو مطالبہ کے وقت کلی طور پر **لوٹا** دیا جائے یا واپس لے لیا جائے تو درج ذیل اثرات مرتب ہوں گے:

---

(۱) البدائع ۵/۳۰۱، ۳۰۲، الدسوقی ۳/۷۵، المغنی ۴/۲۵۲، ۲۵۳۔

(۱) الحطاب ۶/۲۶۱، ۲۶۳، نہایۃ المحتاج ۷/۳۱۶، البحر ۲/۱۲۹، الزیلعی ۶/۱۳۸۔

استرسال

تعریف:

۱-استرسال کی اصل لغت میں ساکن اور ثابت ہونا ہے۔

اس کے لغوی معنی اُنس حاصل کرنا، کسی سے مطمئن ہونا، اور اس پر اعتماد کرنا ہے (۱)۔

فقہاء اس کو چند معانی میں استعمال کرتے ہیں:

الف-بمعنی کسی سے مطمئن ہونا اور اس پر اعتماد کرنا، یہ ''بیع'' کی بحث میں ہے (۲)۔

ب-بمعنی ایک چیز سے دوسری چیز کی طرف جانا، اس سے جاملنا، پہنچ جانا (۳)۔اور یہ ''ولاء'' کی بحث میں ہے۔

ج۔بمعنی چلنا، بھیجنے والے کے بغیر از خود جانا (۴)، اور یہ ''صید'' (شکار) کی بحث میں ہے۔

اجمالی حکم:

اول-بیع کے بارے میں:

۲-مسترسل: وہ شخص جو سامان کی قیمت سے ناواقف ہو اور اچھی

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر، مادۃ (رسل)۔

(۲) الحطاب ۴/ ۴۰۷ طبع دار الفکر، المغنی ۳/ ۵۸۴ طبع مکتبۃ الریاض الحدیثہ۔

(۳) الوجیز ۲/ ۲۷۹ طبع مطبعۃ الآداب، المواق مع حاشیۃ الحطاب ۶/ ۳۶۱ طبع دار الفکر۔

(۴) جواہر الاکلیل ۱/ ۲۱۱ طبع دار المعرفہ بیروت، الوجیز ۲/ ۲۰۷۔

الف-ضمان سے بری ہونا، لہذا غاصب غصب کئے ہوئے سامان کو لوٹا کر اور مودَع (ودیعت اپنے پاس رکھنے والا) ودیعت کو واپس کر کے بری ہو جائے گا، اسی طرح دوسری چیزیں۔

ب-واپس کرنے کو عقد کا فسخ کرنا مانا جائے گا، لہذا اعاریت، ودیعت اور فساد کے ساتھ فروخت کئے ہوئے سامان کو واپس کرنا عقد کو فسخ کرنا سمجھا جائے گا۔

ج۔بعض حقوق کا مرتب ہونا، مثلاً جس شخص کے ہاتھ میں کسی چیز میں استحقاق نکل آئے تو اس کو اس شخص سے ثمن وصول کرنے کا حق ہے جس سے اس نے اس کو خرید اتھا۔

طرح خریداری نہ کر سکے، امام احمد نے فرمایا: مسترسل وہ ہے جو قیمت کم نہ کرائے، گویا اس نے فروخت کنندہ پر اعتماد کر کے جو اس نے دیا اس کو قیمت کم کرائے بغیر اور بائع کے دھوکہ سے واقفیت کے بغیر لے لیا۔

اگر مسترسل کو غیر معمولی دھوکہ ہو جائے تو اس کے لئے خیار کے ثبوت کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے: مالکیہ وحنابلہ کے نزدیک اس کو فسخ یا نافذ کرنے کا اختیار ہے، کیونکہ فرمان نبوی ہے: "غبن المسترسل حرام" (۱) (مسترسل کو دھوکہ دینا حرام ہے)۔

شافعیہ کے نزدیک اور حنفیہ کے یہاں ظاہر الروایہ یہ ہے کہ اس کو واپس کرنے کا حق نہیں، اس لئے کہ خرید کردہ سامان صحیح سالم ہے اور فروخت کنندہ کی طرف سے دھوکہ دہی نہیں پائی گئی، بلکہ خریدار نے اپنی کوتاہی سے غور وفکر نہیں کیا، لہذا اس کے لئے لوٹانا جائز نہیں۔

حنفیہ کے یہاں دوسری روایت یہ ہے کہ اگر دھوکہ دہی ہو تو واپس کرنے کا فتویٰ دیا جائے گا تاکہ لوگوں کے لئے سہولت ہو (۲)۔

کس کو غبن (دھوکہ دہی) مانا جائے، کس کو نہیں، اور کیا اس کی حد تہائی یا اس سے کم یا اس سے زیادہ ہے، وغیرہ کے بارے میں فقہاء کے یہاں تفصیل ہے، دیکھئے: اصطلاح (غبن، خیار)۔

(۱) المغنی ۴/ ۵۸۴، الحطاب ۴/ ۴۷۰، المواق مع حاشیۃ الحطاب ۴/ ۴۶۸، اور حدیث: "غبن المسترسل حرام" کو طبرانی (۸/ ۱۴۹ طبع وزارت اوقاف عراق) نے روایت کیا ہے اور ہیثمی نے کہا ہے: اس میں موسیٰ بن عمیر نابینا ہیں اور وہ بہت ضعیف ہیں، دیکھئے: مجمع الزوائد ۴/ ۷۶ طبع القدسی۔

(۲) ابن عابدین ۴/ ۱۶۶، ۱۶۷ طبع سوم بولاق، المہذب ۱/ ۲۹۴ طبع دار المعرفہ بیروت۔

دوم- شکار سے متعلق:

۳- جارح (شکاری) جانور کے مارے ہوئے شکار کے مباح ہونے کی شرط یہ ہے کہ شکاری اس کو روانہ کرے، اگر وہ شکاری کے روانہ کئے بغیر خود بخود چلا جائے تو اس کا مارا ہوا شکار حلال نہیں، الا یہ کہ شکار کو ایسی حالت میں پائے کہ زخم فوری طور پر جان لیوا نہ ہو اور اس کو شرعی طور پر ذبح کرے تو حلال ہے۔

اس پر فقہاء کا اتفاق ہے (۱)، لیکن اگر شکار کے خود بخود چل دینے کی صورت میں شکاری نے اس کو بھڑکایا یا جھڑکا تو کیا وہ حلال ہے یا نہیں؟ یہ مختلف فیہ مسئلہ ہے، اس کی تفصیلی جگہ اصطلاح: (صید، ارسال) ہے۔

سوم- ولاء سے متعلق:

۴- اگر کسی غلام نے کسی آزاد عورت سے شادی کی جس کو دوسروں نے آزاد کیا تھا، اور اس سے اس کی اولاد ہوئی تو یہ اولاد اپنی ماں کے آقاؤں کے آزاد کردہ غلام ہوں گے جب تک کہ باپ غلام اور مملوک ہے، اور جب باپ آزاد ہو جائے گا تو یہ ولاء ماں کے آقاؤں سے منتقل ہو کر غلام (باپ) کے آقاؤں کی طرف چلا جائے گا۔

اگر باندی اپنی آزادی سے قبل اولاد جنے، پھر اس کے بعد آزاد کی جائے تو یہ ولاء منتقل نہیں ہوگا، اس لئے کہ اولاد پر غلامی اثر انداز ہو چکی، اور یہ متفق علیہ مسئلہ ہے (۲)۔

(۱) المغنی ۸/ ۵۵۰، ۵۵۴، البدائع ۵/ ۵۵ طبع الجمالیہ، جواہر الاکلیل ۱/ ۲۱۱، الوجیز ۲/ ۲۰۷۔

(۲) الوجیز ۲/ ۲۷۹، المہذب ۲/ ۲۳، المواق مع حاشیۃ الحطاب ۶/ ۳۶۱، المغنی ۶/ ۳۶۱، الہدایہ ۱/ ۲۷۱، ۲۷۴ طبع المکتبۃ الاسلامیہ، الزاہرۃ فقرہ/ ۲۸۴، ۹۹۳ طبع وزارت اوقاف کویت۔

بحث کے مقامات:

۵- ان موضوعات کی تفصیل: بیع کے تحت باب خیار ''بیع'' میں اور باب ''ولاء'' اور باب ''صید'' کے تحت شکار کے حلال ہونے کی شرائط میں دیکھی جائے (۱)۔

(۱) سابقہ مراجع۔

استرقاق

تعریف:

۱- استرقاق کا معنی لغت میں غلام بنانا ہے (۱)، اور ''رق'' کا معنی انسان کا مملوک وغلام ہونا ہے، فقہی استعمال اس سے الگ نہیں۔

متعلقہ الفاظ:

الف- اَسر، سبی:

۲- اَسر: اِسار سے ہے بمعنی باندھنا اور اِسار: جس کے ذریعہ باندھا جائے، اور کبھی خود پکڑنے پر اَسر کا اطلاق ہوتا ہے، اور سبی اور اَسر ایک ہیں، لیکن سبی کا غالب اطلاق عورتوں اور بچوں کے پکڑنے پر ہوتا ہے۔

اسر اور سبی فی الجملہ استرقاق سے پہلے کا مرحلہ ہے، اس کے بعد استرقاق ہوتا بھی ہے اور نہیں بھی ہوتا، کیونکہ کبھی کبھی جنگجو پکڑا جاتا ہے پھر اس پر احسان کرتے ہوئے اسے چھوڑ دیا جاتا ہے، یا فدیہ لے کر اسے آزاد کر دیا جاتا ہے یا اسے قتل کر دیا جاتا ہے اور اس کو غلام نہیں بنایا جاتا (۲)۔

(۱) لسان العرب: مادہ (رق)۔

(۲) لسان العرب، تاج العروس: مادہ (رق) و (اسر) و (سبی)، المغنی ۸/ ۳۷۵ طبع سوم المنار، یا طبع مکتبۃ الریاض الحدیثہ، اسنی المطالب ۴/ ۱۹۳ طبع المکتبۃ الاسلامیہ، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۲۰۰ طبع دار الفکر۔

استرقاق کا شرعی حکم:

۳- قیدی بنائے گئے شخص کے اعتبار سے استرقاق کا حکم الگ الگ ہے، اگر قیدی ایسا ہو جس کو جنگ میں قتل کرنا جائز ہے تو اس کا غلام بنانا واجب نہیں، بلکہ جائز ہے، اور یہ امام کی صوابدید پر ہوگا، اگر اس کے قتل میں مسلمانوں کے لئے کوئی مصلحت سمجھے تو اسے قتل کردے، اور اگر اس کے غلام بنانے میں مصلحت دیکھے تو اس کو غلام بنالے، نیز احسان کرکے یا فدیہ لے کر آزاد کرنا بھی جائز ہے اور اگر قیدی کو جنگ میں قتل کرنا ناجائز ہو تو اس کے بارے میں فقہاء کے دو مختلف نقطہائے نظر ہیں:

شافعیہ وحنابلہ کی رائے ہے کہ اس کو غلام بنانا واجب ہے، بلکہ وہ کہتے ہیں کہ وہ قید ہوتے ہی غلام ہو جائے گا(۱)۔

جب کہ حنفیہ ومالکیہ کی رائے ہے کہ اس کا غلام بنانا جائز ہے، چنانچہ امام کو اس کا غلام بنانے یا نہ بنانے کا اختیار ہے، مثلاً ان کو مسلمانوں کے لئے ذمی بنادے یا ان کو فدیہ میں دے دے(۲)، یا احسان کرکے چھوڑ دے (جیسا کہ رسول اللہ علیہ السلام نے فتح مکہ کے موقع پر کیا) جس میں مصلحت ہو وہی کرے تفصیل کے لئے دیکھئے: (اسری)۔

غلام بنانے کی مشروعیت کی حکمت:

۴- صاحب ہدایہ کے استاذ محمد بن عبد الرحمن بخاری نے کہا:

''انسانوں میں غلامی کا ثبوت محض اس وجہ سے ہوا کہ انہوں نے اللہ تعالی کی بندگی سے منہ موڑا جس نے ان کو پیدا کیا، حالانکہ سب لوگ اس کے بندے اور غلام ہیں، کیونکہ اسی نے ان کو پیدا کیا اور وجود بخشا، لیکن جب انہوں نے اللہ کی بندگی سے منہ موڑا تو اللہ نے ان کو یہ سزا دی کہ اپنے بندوں کا غلام بنادیا، پھر جب آزاد کرنے والے نے اس کو آزاد کردیا تو اللہ کے حق کے طور پر خالص اس کی بندگی میں لوٹا دیا، شاید کہ وہ اس احسان پر غور کرے کہ اگر وہ اللہ کی بندگی سے منہ موڑے گا تو اللہ کے بندوں کی بندگی میں مبتلا ہو جائے گا، اور اس سوچ کی بنا پر وہ اللہ کی وحدانیت کا اقرار کرے گا، اور اس کی بندگی پر فخر کرے گا(۱) فرمان باری ہے: ''لَنْ يَّسْتَنْكِفَ الْمَسِيْحُ اَنْ يَّكُوْنَ عَبْدًا لِّلّٰهِ(۲) (مسیح ہرگز اس سے عار نہ کریں گے کہ وہ اللہ کے بندہ ہیں)۔

۵- اسلام نے غلامی سے چھٹکارے کا جو طریقہ بتایا ہے وہ اختصار کے طور پر دو امور میں آجاتا ہے:

امر اول: استرقاق کے تمام ذرائع کو صرف دو شکلوں میں محدود کرنا، تیسرا کوئی ذریعہ نہیں، اور ان دو کے علاوہ کسی بھی تیسرے ذریعہ کے جائز ہونے کا انکار، وہ دو ذرائع یہ ہیں:

اول- کافر دشمن کے ساتھ جنگ میں پکڑے گئے اور قید کئے گئے لوگ، اگر امام مصلحت سمجھے تو ان کو غلام بنالے۔

دوم- باندی کی اولاد، جو اس کے آقا کے علاوہ دوسرے شخص سے ہو، کیونکہ اس کے آقا سے اس کی جو اولاد ہوگی آزاد ہوگی۔

امر دوم- غلاموں کی آزادی کا دروازہ کلی طور پر کھولنا مثلاً کفارات میں، نذر میں اور اللہ تعالی کا تقرب حاصل کرنے کے لئے آزاد کرنا اور مکاتبت، استیلاد، تدبیر کا معاملہ، نیز محرم کی ملکیت میں آنے کی وجہ سے آزادی اور بدسلوکی کی وجہ سے آزادی وغیرہ۔

---

(۱) الأم ۴/ ۲۴۴ طبع دار المعرفة، أسنى المطالب ۴/ ۱۹۳، الکافی ۳/ ۴۷۱۔

(۲) بدائع الصنائع ۹/ ۴۳۴۸، فتح القدیر ۴/ ۳۰۶، مواہب الجلیل ۳/ ۳۵۱۔

(۱) محاسن الاسلام للبخاری شیخ صاحب الہدایہ ص ۵۵ طبع القدسی۔

(۲) سورۂ نساء/ ۱۷۲۔

۶ -غلام بنانے کا حق کس کو ہے؟

فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ غلام بنانا یا احسان کرنا، یا فدیہ لینے کا حق امام المسلمین کو ہے، کیونکہ اس کو عام اختیار حاصل ہے یا اس کے نائب کو ہے، اور اسی وجہ سےغلام بنانے یا نہ بنانے کا اختیار اسی کو دے دیا گیا ہے (۱)۔

غلامی کے اسباب:

اول-کس کو غلام بنایا جائے گا؟

۷ - آدمی کو غلام بنانا جائز نہیں، الا یہ کہ غلام بنائے جانے والے میں دو صفات پوری طرح پائی جائیں: صفت اول: کفر، صفت دوم: جنگ، خواہ بذات خود جنگ کرے یا جنگ کرنے والے کے ماتحت ہو، تفصیل حسب ذیل ہے:

الف- وہ قیدی جو عملی طور پر مسلمانوں کے خلاف جنگ میں شریک رہے:

۸ - یہ اہل کتاب ہوں گے یا مشرکین، یا مرتد یا باغی۔

(۱) اگر اہل کتاب ہوں تو بالاتفاق ان کو غلام بنانا جائز ہے، اور اس سلسلہ میں مجوس کے ساتھ بھی یہی معاملہ ہوگا۔

(۲) اگر مشرک ہوں تو عرب ہوں گے یا غیر عرب، اگر غیر عرب ہوں تو حنفیہ، مالکیہ، بعض شافعیہ اور بعض حنابلہ نے کہا ہے: ان کو غلام بنانا جائز ہے، اور بعض شافعیہ اور بعض حنابلہ نے کہا: جائز نہیں ہے۔

اور اگر عرب ہوں تو مالکیہ، بعض شافعیہ اور بعض حنابلہ کی رائے ہے کہ ان کو غلام بنانا جائز ہے۔

(۱) المغنی ۸/ ۳۷۲، ۳۷۷، اسنی المطالب ۴/ ۱۹۳ طبع المکتبۃ الاسلامیہ، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۲۰۵، حاشیۃ الطحطاوی علی الدر المختار ۲/ ۴۴۷ طبع دار المعرفہ۔

البتہ مالکیہ نے عربوں میں قریشیوں کو مستثنی کرتے ہوئے کہا ہے کہ ان کو غلام بنانا جائز نہیں ہے۔

حنفیہ، بعض شافعیہ اور بعض حنابلہ کی رائے ہے کہ ان کو غلام بنانا جائز نہیں، بلکہ ان کی طرف سے صرف اسلام قبول کیا جائے گا، اگر وہ اسلام لانے سے انکار کریں تو ان کو قتل کردیا جائے گا، عرب اور غیر عرب مشرکین کے درمیان فرق کی علت حنفیہ نے یہ بتائی ہے کہ نبی کریم علیہ السلام ان کے درمیان پیدا ہوئے اور قرآن کریم ان کی زبان میں نازل ہوا، لہذا ان کے حق میں معجزہ زیادہ ظاہر ہے، لہذا اس صورت میں ان کا کفر کرنا بمقابلہ عجمیوں کے کفر کے زیادہ سخت ہے (۱)۔

(۳)۔ اگر وہ مرتد ہوں تو ان کو غلام بنانا بالاتفاق ناجائز ہے، اور ان کی طرف سے صرف اسلام قبول کیا جائے گا، اور اگر اسلام لانے سے انکار کریں تو قتل کردیئے جائیں گے، کیونکہ ان کا کفر سخت ہے (۲)۔

(۴)۔ اگر باغی ہوں تو ان کو غلام بنانا بالاتفاق ناجائز ہے، اس لئے کہ وہ مسلمان ہیں، اور اسلام غلام بنانے سے مانع ہے (۳)۔

(۱) فتح القدیر علی الہدایہ ۴/ ۳۰۷ طبع بولاق ۱۳۱۶ھ، البحر الرائق ۵/ ۸۹ طبع المطبعۃ العلمیہ، مجمع الانہر ۱/ ۵۹۰ طبع المطبعۃ العثمانیہ ۱۳۲۷ھ، بدائع الصنائع ۹/ ۴۳۳۸ طبع مطبعۃ الامام، حاشیۃ الطحطاوی علی الدر ۲/ ۴۴۷ طبع بولاق ۱۲۵۴ھ، حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۲۲۹ طبع اول بولاق، اسنی المطالب ۴/ ۱۹۳ طبع المکتبۃ الاسلامیہ، حاشیۃ الجمل ۵/ ۱۹۷ طبع دار احیاء التراث العربی، المدونہ ۲/ ۴۴ طبع مطبعۃ السعادہ مصر، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۱۸۴ طبع دار الفکر، مواہب الجلیل ۳/ ۳۵۸، المغنی لابن قدامہ ۸/ ۳۷۲، ۳۷۶، الاحکام السلطانیہ لابی یعلی رص ۱۳۱، ۱۲۵۔

(۲) بدائع الصنائع ۹/ ۴۳۳۸، فتح القدیر ۴/ ۳۰۷، حاشیۃ الطحطاوی علی الدر ۲/ ۴۴۷، حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۲۲۹، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۲۰۱، ۲۰۵، اسنی المطالب ۴/ ۱۲۳۔

(۳) حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۳۱۱، المدونہ ۲/ ۳۱، الشرح الصغیر ۴/ ۴۲۸ طبع دار المعارف، الاحکام السلطانیہ لابی یعلی رص ۳۹۔

ب- جنگ میں پکڑے گئے وہ قیدی جن کا قتل کرنا ناجائز ہے مثلاً عورتیں اور بچے وغیرہ:

۹- ان لوگوں کو غلام بنانا بالاتفاق جائز ہے، خواہ اہل کتاب ہوں یا بت پرست مشرک (۱)، خواہ عرب ہوں یا غیر عرب، مالکیہ نے اس سے ان راہبوں کو مستثنیٰ کیا ہے جو لوگوں سے الگ تھلگ پہاڑوں میں رہتے ہیں، اگر جنگ میں وہ رائے مشورہ نہ دیتے ہوں (۲)، ان لوگوں کو قتل کرنے کے بجائے غلام اس لئے بنایا جاتا ہے کہ وہ اس کے ذریعہ سے اسلام لاسکیں، کیونکہ وہ جنگ کرنے والے نہیں۔

اہل کتاب کو غلام بنانے کے جواز کی دلیل یہ ہے کہ حضور علیہ السلام نے بنو قریظہ کی عورتوں اور بچوں کو غلام بنایا، مرتدین کی قیدی عورتوں کو باندی بنانے کے جواز کی دلیل یہ ہے کہ حضرت ابو بکر نے عرب مرتدین کی عورتوں کو غلام بنایا، اور مشرکین کی عورتوں کو باندی بنانے کی دلیل یہ ہے کہ رسول اللہ علیہ السلام نے ہوازن کی عورتوں اور بچوں کو غلام بنایا، حالانکہ وہ خالص عرب ہیں (۳)۔

باغیوں کی عورتیں اور بچے جن کو قید کرلیا گیا ہو ان کو بالاتفاق غلام نہیں بنایا جائے گا، اس لئے کہ وہ مسلمان ہیں اور اسلام غلام بنانے سے مانع ہے (۴)۔

(۱) بدائع الصنائع ۹/ ۴۳۴۸، حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۲۲۹، ۲۶۹، حاشیۃ الطحطاوی علی الدر ۲/ ۴۴۷، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۱۸۴، ۲۰۱، ۲۰۵، المغنی ۸/ ۳۷۶، الاحکام السلطانیہ لأبی یعلی رص ۱۲۷، اسنی المطالب ۴/ ۱۹۳۔
(۲) حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۱۷۷۔
(۳) البدائع ۹/ ۴۳۴۸، المغنی ۸/ ۱۲۳۔
(۴) حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۳۱۱، المدونہ ۲/ ۲۱، الشرح الصغیر ۴/ ۴۲۸، الاحکام السلطانیہ لأبی یعلی رص ۳۹۔

ج- مسلمان ہونے والے قیدی مرد یا عورتوں کو غلام بنانا:

۱۰- گرفتار ہونے کے بعد جو قیدی اسلام لائیں ان کو غلام بنانا جائز ہے، اس لئے کہ کفر اصلی کی جزا کے طور پر جو غلامی پائی جائے اسلام لانا اس کے منافی نہیں، اور یہاں ملکیت کے سبب یعنی گرفتاری کے پائے جانے کے بعد اسلام پایا گیا ہے (۱)۔

د- دار الاسلام میں مرتد ہونے والی عورت:

۱۱- جمہور کی رائے ہے کہ اگر عورت مرتد ہوجائے اور ارتداد پر مصر ہو تو وہ باندی نہیں بنائی جائے گی، بلکہ مرتد مرد کی طرح قتل کردی جائے گی، جب تک دار الاسلام میں ہے اور حسن، عمر بن عبد العزیز اور ''نوادر'' میں امام ابو حنیفہ سے مروی ہے کہ دار الاسلام میں بھی وہ باندی بنائی جائے گی، ایک قول یہ ہے کہ شوہر والی مرتد عورت کے بارے میں اگر یہ فتوی دیا جائے تو کوئی حرج نہیں تاکہ ارتداد کے ذریعہ اس کے غلط مقصد یعنی جدائی کے اثبات کو ناکام بنایا جاسکے (۲)۔

ھ- عقد ذمہ کے توڑنے والے ذمی کو غلام بنانا:

۱۲- اگر ذمی کوئی ایسا کام کرے جس کو عقد ذمہ کا توڑنا سمجھا جائے (اور کس کام کو عقد ذمہ کا توڑنا سمجھا جائے گا اور کس کو نہیں، اس کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے، دیکھئے: اصطلاح ''ذمہ'') تو صرف اس کو غلام بنانا جائز ہے، اس کی عورتوں اور بچوں کو نہیں، کیونکہ ''ذمہ'' توڑ کر وہ حربی بن گیا، لہذا اس پر حربیوں کے احکام نافذ ہوں گے۔

(۱) فتح القدیر ۴/ ۳۰۶، البحر الرائق ۵/ ۹۴، حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۲۲۹، ۲۳۳، حاشیۃ الجمل ۴/ ۱۹۸، المغنی ۸/ ۳۷۴، الاحکام السلطانیہ لأبی یعلی رص ۱۲۵۔
(۲) فتح القدیر ۴/ ۳۸۸، السیر الکبیر للامام محمد بن الحسن ۳/ ۱۰۳۰، مصنف عبد الرزاق ۱۰/ ۱۷۶ طبع المکتب الاسلامی۔

اس کی عورتیں اور بچے ذمی باقی رہیں گے، اگر ان کی طرف سے عقد ذمہ کا توڑ نا نہ پایا جائے (۱)۔

و-وہ حربی جو دار الاسلام میں بغیر امان آجائے:

۱۳- اگر حربی دار الاسلام میں امان کے بغیر آجائے تو امام ابوحنیفہ (۲)، اور شافعیہ (۳) اور حنابلہ کے قول کا مقتضی فی الجملہ یہ ہے کہ وہ داخل ہونے کے ساتھ مال غنیمت بن جائے گا، اور اس وقت اس کو غلام بنانا جائز ہوگا، البتہ قاصد اس سے مستثنیٰ ہیں کہ وہ بالاتفاق غلام نہیں بنیں گے (دیکھئے: رسول)۔

شافعیہ کہتے ہیں: اگر وہ دعویٰ کرے کہ محض کلام الٰہی سننے اور اسلامی شریعت کو معلوم کرنے کے لئے آیا ہے تو وہ مال غنیمت نہ ہوگا (۴)۔

ز-باندی سے پیدا ہونا:

۱۴-فقہ اسلامی میں یہ طے ہے کہ بچہ آزادی میں اپنی ماں کے تابع ہوتا ہے، اگر ماں آزاد ہو تو اس کا بچہ بھی آزاد ہوگا، اور اگر ماں باندی ہو تو اس کا بچہ بھی غلام ہوگا، اس مسئلہ میں فقہاء کے درمیان کوئی اختلاف نہیں (۵)، البتہ اگر باندی کی اولاد اس کے آقا سے ہو تو اس حکم سے مستثنیٰ ہے کہ وہ آزاد پیدا ہوگی، اور ماں کے لئے آزادی کا سبب بنے گی، لہذا یہ باندی آقا کی موت کے بعد آزاد ہوجائے گی۔

غلامی کا ختم ہونا:

۱۵- غلامی آزاد کرنے سے ختم ہوجاتی ہے، اور آزادی کبھی شریعت کے حکم کی وجہ سے ہوتی ہے، مثلاً جس باندی کی اپنے آقا سے اولاد ہو تو وہ آقا کی موت کے بعد آزاد ہوجاتی ہے، اسی طرح جو شخص اپنے ذی رحم محرم کا مالک ہو، اس کی ملکیت میں آتے ہی وہ آزاد ہوجائے گا، اور بسا اوقات آزادی محض اللہ کا تقرب حاصل کرنے کے لئے آزاد کرنے سے ہوجاتی ہے یا حق کو واجب کرنے والے کسی سبب سے، مثلاً کفارہ میں آزاد کرنا (دیکھئے: کفارہ)، یا نذر میں (دیکھئے: نذر)، اسی طرح تدبیر کی وجہ سے غلامی ختم ہوتی ہے، تدبیر یہ ہے کہ آقا اس سے کہہ دے کہ میرے مرنے کے بعد آزاد ہے، (دیکھئے: تدبیر)، یا مکاتبت کی وجہ سے یا حاکم کی طرف سے آقا کو اپنے غلام کے آزاد کرنے پر مجبور کرنے کی وجہ سے جبکہ آقا غلام کو ایذا پہنچاتا ہو (دیکھئے: عتق)۔

غلامی کے اثرات:

۱۶- الف-غلامی کے بہت سے اثرات ہیں: ان میں سے کچھ کا تعلق مسنون بدنی عبادتوں سے ہے اگر ان کی وجہ سے آقا کے حق میں خلل پڑے مثلاً با جماعت نماز (دیکھئے: صلاۃ الجماعۃ)، اور بعض کا تعلق واجبات علی الکفایہ سے ہوتا ہے کہ اس کی وجہ سے بھی آقا کے حق میں خلل پڑتا ہے یا کسی اور وجہ سے مثلاً جہاد کہ غلام کے لئے جہاد نہ کرنے کی رخصت ہے، اور کچھ کا تعلق مالی عبادات سے ہے جو غلامی کی وجہ سے انسان سے ساقط ہوجاتی ہیں، اس لئے کہ غلام مال کا مالک نہیں ہوتا مثلاً زکاۃ، صدقۂ فطر، صدقات اور حج۔

۱۷- ب-غلام پر واجب ہونے والے مالی حقوق کا اگر کوئی بدنی بدل موجود ہو تو اس کا بدل ہی اس پر واجب ہوگا مثلاً کفارات، کہ غلام قسم میں حانث ہونے کی صورت میں کفارہ میں غلام آزاد نہیں

---

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۲۲۳، ۲۷۷، الشرح الصغیر ۲/ ۳۳۰، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۱۸۷، ۲۰۵، اسنی المطالب ۴/ ۲۲۳، المغنی ۸/ ۴۵۸۔

(۲) بدائع الصنائع ۹/ ۴۳۳۴، حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۲۳۳۔

(۳) اسنی المطالب ۴/ ۲۱۲، المغنی ۸/ ۴۰۳، ۵۲۱۔

(۴) اسنی المطالب ۴/ ۲۱۱۔

(۵) مصنف عبد الرزاق ۷/ ۲۹۹، ۸/ ۳۸۵، آثار أبی یوسف ص ۱۹۲، آثار محمد بن الحسن ص ۱۱۵، اسنی المطالب ۴/ ۴۶۹۔

کرے گا، اور نہ ہی کھانا کھلائے گا، نہ کپڑا دے گا بلکہ وہ روزہ رکھے گا۔

اگر ان حقوق مالیہ کا کوئی بدنی بدل موجود نہ ہو تو ان کا تعلق غلام کی ذات سے ہوگا، مثلاً غلام نے غلطی سے کسی انسان کے ہاتھ کو کاٹ دیا اور ہاتھ کی دیت غلام کی قیمت سے زیادہ ہو تو مالک پر غلام کو مظلوم کے حوالے کرنے کے علاوہ مال کی ذمہ داری نہیں دی جائے گی، جیسا کہ ابواب جنایات میں مذکور ہے، اسی طرح اگر غلام اپنے آقا کی اجازت کے بغیر کسی سے قرض لے لے تو یہ دین اس کی ذات سے متعلق ہوگا، اس کے ذمہ میں باقی رہے گا، اس کے آقا کو دین کی ادائیگی کا حکم نہیں دیا جائے گا، اگر غلام بنائے جانے کے وقت اس پر کسی مسلمان یا ذمی کا دین ہو تو دین اس سے ساقط نہ ہوگا، اس لئے کہ دین کا اس کے ذمہ ہونا ثابت ہے، اور اس کو ساقط کرنے کا سبب نہیں پایا گیا، لیکن اگر دین کسی حربی کا ہو تو ساقط ہو جائے گا، اس لئے کہ حربی قابل احترام نہیں (۱)۔

۱۸- ج۔ غلامی غلام کو ہر طرح کے تبرعات سے روک دیتی ہے مثلاً ہبہ، صدقہ اور وصیت وغیرہ۔

۱۹- د۔ اسی طرح غلامی تمام مالی حقوق سے مانع ہے اگر اس طرح کا کوئی حق ثابت ہو تو اس کا مستحق مالک ہوگا، غلام نہیں، لہذا غلام وارث نہیں ہوگا، اور غلام کے جسم کو نقصان پہنچانے کا تاوان اس کے آقا کا ہوگا۔

اور اگر غلام بنائے جانے کے وقت کسی مسلمان یا ذمی پر اس کا دین ہو تو اس کا آقا ہی اس دین کا مطالبہ کرے گا، اور اگر دین حربی پر ہو تو ساقط ہو جائے گا (۲)۔

۲۰- ھ۔ اگر چھوٹا بچہ قید کرلیا گیا، اور اس کے والدین قید نہ کئے گئے تو قید کرنے والے کے تابع ہو کر اس کے اسلام کا حکم لگایا جائے گا، اس لئے کہ قید کرنے والے کو اس پر ولایت حاصل ہے، اور کوئی بھی ایسا شخص موجود نہیں ہے جو اس قید کرنے والے سے زیادہ بچہ کے قریب ہو، لہذا وہ اسی کے تابع ہوگا (۱)۔

۲۱- و۔ غلامی: انسان کے لئے دوسرے پر ولایت حاصل ہونے سے مانع ہے، لہذا غلام امیر یا قاضی نہ ہوگا، اس لئے کہ خود اس کو اپنی ذات پر ولایت حاصل نہیں تو دوسرے پر کیا ولایت حاصل ہوگی، اور اسی بنیاد پر غلام کی طرف سے امان دینا درست نہیں اور اس کی گواہی بھی مقبول نہیں، اگرچہ اس میں اختلاف ہے۔

۲۲- ز۔ غلامی کی وجہ سے سزا ہلکی ہو جاتی ہے، چنانچہ غلام کے حق میں حدود آدھی ہوتی ہیں، اگر حدود تنصیف کے لائق ہوں۔

۲۳- ح۔ غلامی کا نکاح میں بھی اثر ہوتا ہے کہ غلام آزاد عورت کا کفو نہیں، اور اس کو نکاح کے لئے آقا کی اجازت ضروری ہے، غلام دو سے زائد نکاح نہیں کرسکتا، اور آزاد عورت کے نکاح میں ہوتے ہوئے باندی سے نکاح نہیں کیا جا سکتا۔

۲۴- ط۔ اس کا اثر طلاق میں بھی ہوتا ہے کہ غلام دو سے زائد طلاق دینے کا مالک نہیں، اور اگر وہ اپنے آقا کی اجازت کے بغیر نکاح کرلے تو اس صورت میں آقا طلاق کا مالک ہوگا۔

۲۵- ی۔ غلامی کا اثر عدت میں بھی ہوتا ہے کہ طلاق میں باندی کی عدت دو حیض ہے، تین حیض نہیں، اس سلسلہ میں اختلاف وتفصیل ہے، جس کو اس کی اپنی اصطلاح میں دیکھا جائے۔

(۱) أسنی المطالب ۴/ ۱۹۵۔
(۲) أسنی المطالب ۴/ ۱۹۵، حاشیۃ الجمل ۵/ ۱۹۸۔

(۱) أسنی المطالب ۴/ ۵۰۱، ۴/ ۱۹۵، بدائع الصنائع ۹/ ۴۳۱۴ طبع مطبعۃ الامام۔

استسعاء

تعریف:

۱- استسعاء کا معنی لغت میں غلام کا اپنی بقیہ غلامی سے جب کہ اس کا بعض حصہ آزاد کردیا گیا ہو چھٹکارا حاصل کرنے کے لئے سعی کرنا ہے، لہذا وہ کام کرکے کمائے گا اور آمدنی اپنے آقا کو دے گا، کہا جاتا ہے: "استسعيته في قيمته" میں نے اس سے سعی کرنے کا مطالبہ کیا (۱)۔

فقہی استعمال اس سے الگ نہیں (۲)۔

مستسعی (جس غلام سے استسعاء کرایا جائے) کا آزاد کرنا، کتابت کے ذریعہ آزاد کرنے کے علاوہ ہے، کیونکہ مستسعی دوبارہ غلام نہیں بنتا (۳)، اس لئے کہ استسعاء ایسا اسقاط ہے کہ جس میں حق کسی دوسرے کی طرف منتقل نہیں ہوتا، اور اس طرح کے اسقاط میں معاوضہ کا مفہوم نہیں ہوتا، برخلاف مکاتب کے، اس لئے کہ کتابت ایسا عقد ہے جس میں اقالہ اور فسخ بھی ہوتا ہے (۴)، ہاں، اس معنی کے اعتبار سے استسعاء کتابت سے مشابہ ہے کہ استسعاء بھی عوض پر آزاد کرنا ہے (جیسے کہ کتابت میں معاوضہ پر آزادی ہوتی ہے)۔

محل استسعاء: وہ غلام ہے جس کا بعض حصہ آزاد کردیا جائے۔

اجمالی حکم:

۲- اکثر فقہاء کی رائے ہے کہ اگر آقا اپنے غلام کے ایک حصہ کو آزاد کردے تو اس کا باقی حصہ بھی آزاد ہوجائے گا، اور غلام سے استسعاء نہیں کرایا جائے گا، کیونکہ ابتدائی طور پر آزادی میں تجزی نہیں ہوتی (۱)، نیز ابوملیح کی اپنے والد سے نقل کردہ حدیث میں ہے کہ ایک شخص نے اپنے غلام کا ایک حصہ آزاد کردیا اور رسول اللہ ﷺ سے اس کا ذکر کیا تو آپ ﷺ نے فرمایا: "ليس لله شريك" (اللہ کا کوئی شریک نہیں) اور آپ نے اس کی آزادی کو مکمل طور پر نافذ قرار دیا (مسند احمد و ابوداؤد)، اور ایک روایت میں یہ الفاظ ہیں: "هو حر كله ليس لله شريك" (۲) (وہ مکمل آزاد ہے، اللہ کا کوئی شریک نہیں)، اور امام ابوحنیفہ نے فرمایا ہے: بقیہ حصہ میں اس سے استسعاء کرایا جائے گا۔

۳- اگر غلام مشترک ہو اور ایک شریک اپنا حصہ آزاد کردے تو فقہاء آزاد کرنے والے کے مالدار اور تنگ دست ہونے کے درمیان فرق کرتے ہیں، اگر وہ مالدار ہو تو امام ابوحنیفہ شریک دوم کو تین امور کا اختیار دیتے ہیں: آزاد کردے یا آزاد کرنے والے شریک سے ضمان لے یا غلام سے استسعاء کرائے، اور اگر آزاد کرنے والا تنگ دست ہو تو شریک کو صرف آزاد کرنے یا استسعاء کرانے کا اختیار ہے، اور امام

---

(۱) لسان العرب (سعی)۔

(۲) الزاہر رص ۴۲۷ طبع وزارت اوقاف کویت، ابن عابدین ۳/ ۱۵ طبع بولاق، الطحطاوی علی الدر ۲/ ۲۹۶۔

(۳) العدوی علی خلیل ۸/ ۱۲۶ طبع دار صادر۔

(۴) الہدایہ مع فتح القدیر ۳/ ۳۷۸ طبع بولاق۔

(۱) الہدایہ مع فتح القدیر ۳/ ۳۷۷، ۳۸۲، الحطاب ۶/ ۳۳۶، ۳۳۷ طبع لیبیا، تحفۃ المحتاج مع الشروانی و ابن قاسم العبادی ۱۰/ ۳۵۴ طبع دار صادر، المغنی مع الشرح الکبیر ۱۲/ ۲۶۹ طبع اول المنار۔

(۲) حدیث: "ليس لله شريك" کی روایت ابوداؤد (عون المعبود ۴/ ۳۶ طبع المطبعۃ الانصاریہ) اور احمد (۵/ ۷۴، ۷۵ طبع المیمنیہ) نے کی ہے، ابن حجر نے کہا ہے: "اس کی اسناد قوی ہے" (فتح الباری ۵/ ۱۵۹ طبع السلفیہ)۔

ابو یوسف اور امام محمد نے اس صورت میں کہا ہے: مالدار ی کے ساتھ صرف ضمان کا اور تنگ دستی کے ساتھ صرف استسعاء کرانے کا اس کو اختیار ہے، صاحبین کا قول ہی امام احمد کی ایک روایت ہے(۱)، اس لئے کہ حضرت ابو ہریرہ کی روایت میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "من أعتق شقصاً في مملوكه فعليه أن يعتقه كله ان كان له مال، وإلا استسعى العبد غير مشقوق عليه"(۲) (جو شخص اپنے غلام میں ایک حصہ آزاد کردے تو اس پر پورا آزاد کرنا لازم ہے اگر اس کے پاس مال ہو، ورنہ غلام سے محنت مزدوری کرائی جائے، لیکن اس کو مشقت میں نہیں ڈالا جائے گا)، یعنی اس کی قیمت گراں نہیں کی جائے گی(۳)، مالکیہ اور شافعیہ اور حنابلہ کے یہاں یہی ظاہر روایت ہے کہ مالدار ہونے کی صورت میں غلام کا باقی حصہ بھی آزاد ہوجائے گا، اور آزاد کرنے والا شرکاء کے حصے کی قیمت کا ضامن ہوگا، اور اگر تنگ دست ہو تو نہ بقیہ حصہ آزاد ہوگا اور نہ استسعاء کرایا جائے گا(۴)۔

۴- اسی طرح اگر مرض الموت میں غلام کو آزاد کردے یا مدبّر بنادے یا اپنے غلاموں کی وصیت کرجائے اور ان کے علاوہ اس کے پاس کوئی مال نہیں تو فقہاء کے درمیان اختلاف ہے(۵)۔ امام ابوحنیفہ نے فرمایا ہے: ہر غلام کا ایک جزء آزاد ہوجائے گا اور بقیہ میں ہر ایک سے محنت مزدوری کرائی جائے گی، اور دوسرے ائمہ نے کہا ہے: قرعہ اندازی کے ذریعہ ان میں سے تہائی آزاد ہوں گے، جس کے حق میں آزادی کا قرعہ نکل آئے وہ آزاد ہوگا، اور جس غلام سے محنت مزدوری کرائی جائے گی اس کی قیمت اس کے ذمہ میں دین ہوگی، اور قیمت کی تعیین کوئی عادل شخص کرے گا، اس کے احکام آزاد کے احکام کی طرح ہوں گے، اور بعض حضرات نے کہا ہے: ادا کرنے کے بعد ہی اس پر آزاد ہونے کا حکم لگے گا(۱)۔

آزاد کرنے کے وقت کی قیمت کا اعتبار ہوگا، کیونکہ وہی تلف کرنے کا وقت ہے(۲)۔

بحث کے مقامات:

۵- استسعاء پر بحث کتاب العتق میں پھیلی ہوئی ہے، اس کا اکثر ذکر "سرایت" کے ساتھ نیز "العبد يعتق بعضه" اور "الإعتاق في مرض الموت" کے باب میں ہے، اسی طرح اس کا ذکر کفارہ میں ہے۔

---

(۱) فتح القدیر ۳/ ۳۷۷، ۳۸۲۔
(۲) حدیث: "من أعتق شقصاً....." کی روایت بخاری (فتح الباری ۵/ ۱۵۶ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/ ۱۱۴۰ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے الفاظ ابوداؤد کے ہیں (عون المعبود ۴/ ۷۳ طبع المطبعۃ الانصاریہ)۔
(۳) الہدایہ مع فتح القدیر ۳/ ۳۸۰، ۳۸۱، المغنی مع الشرح الکبیر ۱۲/ ۲۴۹، ۲۵۰۔
(۴) التاج والإکلیل مع حاشیۃ الحطاب ۶/ ۳۳۸ طبع لیبیا، الخرشی ۸/ ۱۲۶، ۱۲۷، العدوی مع حاشیہ ۸/ ۱۲۶ طبع دار صادر، الشرح الکبیر مع المغنی ۱۲/ ۲۴۸۔
(۵) المغنی مع الشرح الکبیر ۴/ ۳۷۳، ۳۷۴، الشروانی علی التحفہ ۱۰/ ۲۶۲، نہایۃ المحتاج ۸/ ۳۶۰، ۳۶۸ طبع الحلبی۔

(۱) المغنی مع الشرح الکبیر ۱۲/ ۲۵۱، نہایۃ المحتاج ۸/ ۳۵۹، ۳۶۰۔
(۲) نہایۃ المحتاج ۸/ ۳۵۹، فتح القدیر ۳/ ۳۸۱، ۳۸۷۔

استسقاء

تعریف:

۱- استسقاء کا معنی لغت میں طلب سقیا یعنی زمین اور بندوں کے لئے بارش طلب کرنا ہے، اور اسم: سقیا (ضمہ کے ساتھ) ہے، اور جب آپ کسی سے پانی پلانے کے لئے کہیں گے تو کہا جاتا ہے: "استسقیت فلانا" (۱)۔

استسقاء کا اصطلاحی مفہوم ضرورت کے وقت مخصوص طریقہ پر اللہ تعالیٰ سے بارش برسانے کی درخواست کرنا ہے (۲)۔

استسقاء کا شرعی حکم:

۲- شافعیہ، حنابلہ اور حنفیہ میں محمد بن الحسن نے کہا ہے: استسقاء سنت مؤکدہ ہے خواہ دعا و نماز کے ذریعہ ہو یا صرف دعا کے ذریعہ، حضور علیہ السلام، صحابہ کرام، اور بعد کے مسلمانوں نے اس کو کیا ہے، جبکہ امام ابوحنیفہ کہتے ہیں کہ سنت صرف دعا ہے اور دعا کے علاوہ بھی جائز ہے (۳)۔

مالکیہ کے نزدیک اس کے تین احکام ہیں جو درج ذیل ہیں:

(۱) لسان العرب: مادہ (سقی)۔
(۲) ابن عابدین ۱/ ۵۹۰ طبع سوم، فتح العزیز مع حاشیۃ المجموع ۵/ ۸۷، الشرح الصغیر ۱/ ۵۳۷ طبع المعارف۔
(۳) نہایۃ المحتاج ۲/ ۴۰۲، المغنی ۲/ ۲۸۳ طبع رشید رضا، ابن عابدین ۱/ ۵۹۱ طبع سوم۔

اول - سنت مؤکدہ: اگر قحط خشک سالی کی وجہ سے ہو یا لوگوں کے اپنے پینے کے لئے ہو یا ان کے جانوروں اور مویشیوں کے پینے کے لئے ہو، خواہ حضر میں ہوں یا سفر میں، صحرا میں ہوں یا کھارے سمندر میں کشتی میں ہوں۔

دوم - مندوب: سرسبز علاقے کے لوگوں کا قحط زدہ لوگوں کے لئے استسقاء کرنا، اس لئے کہ یہ نیکی اور تقویٰ میں تعاون ہے، نیز ابن ماجہ کی روایت میں ہے: "**ترى المؤمنين في تراحمهم وتوادهم وتعاطفهم كمثل الجسد، إذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر جسده بالسهر والحمى**" (۱) (تم مسلمانوں کو آپسی رحم وکرم، محبت اور عنایت میں ایک جسم کی طرح دیکھو گے کہ اگر جسم کے ایک عضو کو تکلیف ہوتی ہے تو سارا جسم جاگنے اور بخار میں اس کا ساتھ دیتا ہے)۔

اور صحیح حدیث میں ہے: "**دعوة المرء المسلم لأخيه بظهر الغيب مستجابة، عند رأسه ملك مؤكل كلما دعا لأخيه بخير قال الملك المؤكل به: آمين ولك بمثل**" (۲) (اپنے بھائی کے پیٹھ پیچھے مسلمان کی دعا قبول ہوتی ہے، اس کے سرہانے ایک فرشتہ مقرر ہوتا ہے، جب وہ اپنے بھائی کی بہتری کی دعا کرتا ہے تو وہ فرشتہ کہتا ہے: آمین اور تم کو بھی یہی ملے)، لیکن امام اوزاعی اور شافعیہ نے قید لگائی ہے کہ وہ دوسرا شخص بدعتی یا گمراہ اور باغی نہ ہو ورنہ زجر وتوبیخ کی غرض سے ایسا کرنا مستحب نہیں ہے، نیز اس لئے کہ ان کے واسطے استسقاء کرنے سے عام لوگ سمجھیں گے کہ ان کا طریقہ اچھا اور پسندیدہ ہے، اور اس میں بڑے

(۱) حدیث: "ترى المؤمنين ......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۰/ ۴۳۸ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔
(۲) حدیث: "دعوة المرء المسلم......" کی روایت مسلم (۴/ ۲۰۹۴ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے۔

مفاسد ہیں (۱)، تاہم انہوں نے کہا ہے: اگر ذمیوں کی کوئی جماعت اس کی ضرورت مند ہو اور مسلمانوں سے اپنے لئے استسقاء کی درخواست کرے تو کیا ان کی درخواست منظور کی جائے گی یا نہیں؟

اقرب یہ ہے کہ ان کے حقوق کی وفاداری میں ان کے لئے استسقاء کیا جائے گا، پھر انہوں نے اس کی علت یہ بتائی ہے کہ اس کے باوجود یہ نہ خیال کیا جائے کہ ان کے بہتر حالت میں ہونے کی وجہ سے ہم نے ایسا کیا ہے، کیونکہ ان کا کفر معلوم اور ثابت ہے، بلکہ ہماری طرف سے ان کی درخواست کی منظوری کو ان کے جاندار ہونے کی حیثیت سے ان کے ساتھ رحم وکرم پر محمول کیا جائے گا، فاسق اور بدعتی اس کے برخلاف ہیں (۲)۔

سوم ۔ مباح ہے: ان لوگوں کا استسقاء کرنا جو قحط زدہ نہیں اور نہ ہی پینے کے لئے ان کو ضرورت ہے، کیونکہ بارش ہو چکی ہے، لیکن اگر اسی پر اکتفاء کریں تو پانی ضرورت سے کم ہو جائے گا، لہذا وہ اللہ تعالیٰ سے اس کے فضل وکرم کی درخواست کر سکتے ہیں (۳)۔

مشروعیت کی دلیل:

۳- استسقاء کی مشروعیت نص واجماع سے ثابت ہے، نص یہ فرمان باری ہے: "فَقُلْتُ اسْتَغْفِرُوْا رَبَّكُمْ إِنَّهُ كَانَ غَفَّارًا، يُرْسِلِ السَّمَاءَ عَلَيْكُمْ مِدْرَارًا، وَّيُمْدِدْكُمْ بِأَمْوَالٍ وَّبَنِيْنَ وَيَجْعَلْ لَّكُمْ جَنّٰتٍ وَّيَجْعَلْ لَّكُمْ أَنْهٰرًا" (۴) (چنانچہ میں نے کہا: اپنے پروردگار سے مغفرت چاہو، بیشک وہ بڑا بخشنے والا ہے، وہ تم پر کثرت سے بارش بھیجے گا اور تمہارے مال واولاد میں ترقی دے گا، اور

(۱) نہایۃ المحتاج ۲/ ۴۰۳ طبع الحلبی۔
(۲) حاشیۃ الشبراملسی علی نہایۃ المحتاج ۲/ ۴۰۳۔
(۳) الخرشی علی مختصر خلیل ۲/ ۱۳۔
(۴) نہایۃ المحتاج ۲/ ۴۰۲، آیات: سورۂ نوح/ ۱۰- ۱۲۔

تمہارے لئے باغ لگادے گا اور تمہارے لئے دریا بہادے گا)۔

حضور ﷺ اور آپ کے بعد خلفاء اور مسلمانوں کے عمل سے بھی استدلال کیا گیا ہے، حضور ﷺ کے استسقاء کرنے کے بارے میں صحیح احادیث منقول ہیں، چنانچہ حضرت انس رضی اللہ عنہ راوی ہیں: "أن الناس قد قحطوا في زمن رسول الله ﷺ، فدخل رجل من باب المسجد، ورسول الله ﷺ يخطب"، فقال: يا رسول الله! هلكت المواشي، وخشينا الهلاك على أنفسنا، فادع الله أن يسقينا فرفع رسول الله ﷺ يديه فقال: اللهم اسقنا غيثا مغيثا هنيئا مريئا غدقا مغدقا عاجلا غير رائث، قال الراوي: ما كان في السماء قزعة، فارتفعت السحاب من هنا ومن هنا حتى صارت ركاما، ثم مطرت سبعا من الجمعة إلى الجمعة، ثم دخل ذلک الرجل، والنبي ﷺ يخطب، والسماء تسكب، فقال: يا رسول الله! تهدم البنيان، وانقطعت السبل، فادع الله أن يمسكه، فتبسم رسول الله ﷺ لملالة بني آدم، قال الراوي: والله ما نرى في السماء خضراء ثم رفع يديه، فقال: اللهم حوالينا لا علينا، اللهم على الآكام والظراب، وبطون الأودية، ومنابت الشجر فانجابت السماء عن المدينة حتى صارت حولها كالإكليل" (۱) (زمانۂ رسالت میں قحط پڑا، ایک شخص مسجد کے دروازہ سے داخل ہوا، حضور ﷺ خطبہ دے رہے تھے، اس نے کہا: اے اللہ کے رسول! مویشی تو ہلاک ہو گئے، ہمیں اپنی جان کی ہلاکت کا اندیشہ ہے، اللہ تعالیٰ سے دعا فرمائیے کہ بارش برسائے، حضور

(۱) فتح القدیر ۱/ ۴۳۷ طبع بولاق، حدیث "اللهم اسقنا غيثا مغيثا......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۲/ ۵۰۸، ۵۰۹، ۵۱۲ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

علیہ السلام نے دونوں ہاتھوں کو اٹھایا اور یہ دعا فرمائی: اے اللہ! خوب بارش برسا، جو خوش گوار ہو، خوب زوردار ہو، فوری طور پر ہو، اس میں تاخیر نہ ہو، راوی کہتے ہیں: آسمان میں بادل کا کوئی ٹکڑا نہ تھا، پھر ادھر اُدھر سے بادل اٹھا اور گھٹا چھا گئی، پھر سات دن تک جمعہ سے جمعہ تک بارش ہوئی، پھر وہ شخص داخل ہوا تو رسول اللہ ﷺ خطبہ دے رہے تھے، اور آسمان سے بارش جاری تھی، اس نے کہا: اے اللہ کے رسول! عمارتیں گر پڑیں، راستے بند ہوگئے، اللہ سے دعا فرمایئے کہ بارش روک دے، انسان کی اکتاہٹ دیکھ کر رسول اللہ ﷺ مسکرا پڑے، راوی کہتے ہیں: خدا کی قسم! آسمان کہیں صاف نہیں دکھائی دے رہا تھا، پھر آپ نے اپنے دونوں ہاتھوں کو اٹھایا اور دعا فرمائی: خدایا! ہمارے اردگرد برسا، ہم پر نہ برسا، خدایا! ٹیلوں پر، پہاڑیوں پر، وادیوں میں اور جنگلات اور باغات پر برسا، دعا فرماتے ہی مدینہ سے بادل چھٹ گئے، اور اس کے اردگرد تاج کی طرح ہوگیا)، امام ابوحنیفہ کا استدلال اسی حدیث سے ہے، انہوں نے اسے اصل قرار دیا ہے اور فرمایا: سنت استسقاء میں صرف دعا ہے، نماز یا باہر جانا نہیں۔

جمہور کا استدلال حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی روایت سے ہے، انہوں نے فرمایا: "شكا الناس إلى رسول الله ﷺ قحوط المطر، فأمر بمنبر فوضع له في المصلى، ووعد الناس يوما يخرجون فيه، قالت عائشة: فخرج رسول الله ﷺ حين بدا حاجب الشمس، فقعد على المنبر، فكبر وحمد الله عز وجل ثم قال: إنكم شكوتم جدب دياركم واستئخار المطر عن إبان زمانه عنكم، وقد أمركم الله عزوجل أن تدعوه ووعدكم أن يستجيب لكم، ثم قال: الحمد لله رب العالمين، الرحمن الرحيم، مالك يوم الدين، لا إله إلا الله يفعل ما يريد، اللهم أنت الله لا إله إلا أنت، أنت الغني ونحن الفقراء، أنزل علينا الغيث، واجعل ما أنزلت لنا قوة وبلاغا إلى حين، ثم رفع يديه فلم يزل في الرفع حتى بدا بياض إبطيه، ثم حول إلى الناس ظهره، وقلب أو حول رداءه وهو رافع يديه، ثم أقبل على الناس، ونزل فصلى ركعتين، فأنشأ الله سحابة فرعدت وبرقت ثم أمطرت بإذن الله تعالى، فلم يأت مسجده حتى سالت السيول، فلما رأى سرعتهم إلى الكنّ ضحک حتى بدت نواجذه، فقال: أشهد أن الله على كل شيء قدير، وأني عبد الله ورسوله" (۱) (لوگوں نے رسول اللہ ﷺ سے بارش نہ ہونے کی شکایت کی، آپ نے حکم دیا تو عیدگاہ میں منبر رکھ دیا گیا، اور آپ ﷺ نے لوگوں کے نکلنے کے لئے ایک دن مقرر فرمایا، حضرت عائشہ فرماتی ہیں کہ حضور ﷺ سورج طلوع ہونے کے بعد باہر تشریف لائے، منبر پر جلوہ افروز ہوئے، اللہ کی بڑائی اور حمد بیان کی، پھر فرمایا: تم کو علاقہ میں خشک سالی اور بارش کے اپنے وقت سے مؤخر ہونے کی شکایت ہے، اللہ کا حکم ہے کہ اس سے دعا کرو، اس کا وعدہ ہے کہ قبول کرے گا، پھر آپ ﷺ نے فرمایا: تمام تعریفیں اللہ کے لئے ہیں جو رب العالمین ہے، رحمان و رحیم ہے، جزاء کے دن کا مالک ہے، اللہ کے علاوہ کوئی معبود نہیں، جو چاہتا ہے کرتا ہے، خدایا! تو اللہ ہے، تیرے سوا کوئی معبود نہیں، تو بے نیاز، ہم حاجت مند ہیں، ہم پر بارش برسا، اور اس کو ہمارے لئے قوت اور مقررہ مدت تک پہنچنے کا ذریعہ بنا، پھر آپ ﷺ نے دونوں ہاتھوں کو اٹھایا اور اٹھائے رہے یہاں تک

(۱) نیل الاوطار للشوکانی ۴/۳ طبع المطبعۃ العثمانیہ المصریہ حدیث: "إنكم شكوتم جدب دياركم ..." کی روایت ابوداؤد (عون المعبود ۴/۳۵۴ـ۳۵۵ طبع المطبعۃ الانصاریہ) نے کی ہے اور کہا ہے کہ اس کی سند جید ہے

کہ بغلوں کی سفیدی دکھائی دینے لگی، پھر آپ ﷺ نے لوگوں کی طرف پشت کرلی اور ہاتھ اٹھائے اٹھائے چادر الٹی، پھر لوگوں کی طرف رخ کیا،منبر سے نیچے اترے، دو رکعتیں پڑھیں، پھر اللہ نے بادل بھیج دیئے،گرج ہوئی، بجلی چمکی اور اللہ کے حکم سے بارش ہوئی اور مسجد آتے آتے بارش کا پانی بہہ پڑا، جب آپ ﷺ نے لوگوں کو تیزی سے گھروں کی طرف آتے دیکھا تو آپ ﷺ کھلکھلا کر ہنس پڑے، پھرفرمایا: میں گواہی دیتا ہوں کہ اللہ ہر چیز پر قادر ہے، اور میں اللہ کا بندہ اوراس کا رسول ہوں)۔

حضرت عمر حضرت عباسؓ کے وسیلہ سے بارش کی دعا کرتے اور کہتے:"اللهم إنا كنا إذا قحطنا توسلنا إليك بنبيك فتسقينا، وإنا نتوسل بعم نبيك فاسقنا"(خدایا! ہم پہلے تیرے پاس تیرے نبی کا وسیلہ لایا کرتے تھے تو تو پانی برساتا تھا، اب تیرے نبی کے چچا کا وسیلہ لاتے ہیں، ہم پر پانی برسا) پھر پانی برستا(۱)۔

اسی طرح روایت میں ہے کہ حضرت معاویہؓ نے یزید بن اسود کے وسیلہ سے بارش کی دعا کی اور کہا:"اللهم إنا نستسقي بخيرنا وأفضلنا، اللهم إنا نستسقي بيزيد بن الأسود، يا يزيد ارفع يديك إلى الله تعالى"(خدایا! ہم اپنے میں سب سے بہتر اور افضل کے وسیلے سے بارش کی دعا کرتے ہیں، خدایا! ہم یزید بن اسود کے وسیلہ سے بارش کی درخواست کرتے ہیں، اے یزید! اپنے ہاتھوں کوخدا کی طرف اٹھاؤ)، چنانچہ انہوں نے ہاتھ اٹھالئے اورلوگوں نے بھی ہاتھ اٹھالئے، اس کے بعد مغرب سے ڈھال کی طرح بادل اٹھا، ہوا چلی اور بارش ہوئی، یہاں تک کہ لوگوں کا اپنے گھر پہنچنا مشکل ہوگیا(۱)۔

مشروعیت کی حکمت:

۴- انسان پر جب حوادث آتے ہیں اورمصیبت اس کوگھیر لیتی ہے تو کچھ کووہ ہٹا سکتا ہے، اوربعض کوکسی بھی طرح سے ہٹانا اس کے لئے مشکل ہوتا ہے، ان بڑے حوادث ومصائب میں سے قحط ہے، جو بارش رکنے کے نتیجہ میں سامنے آتا ہے، بارش ہی ہر ذی روح کی زندگی اوراس کی غذا ہے، انسان نہ بارش برساسکتا ہے اور نہ ہی اس کا عوض ڈھونڈ سکتا ہے، بارش برسانے کی طاقت وقدرت صرف اللہ کے ہاتھ میں ہے، اس لئے شارع حکیم نے استسقاء کومشروع کیا تاکہ اس مالک وقادر اللہ جل جلالہ سے درخواست کی جائے کہ اپنے رحم وکرم سے بارش برسادے جوہر چیز کی زندگی کا ذریعہ ہے۔

استسقاء کے اسباب:

۵- استسقاء چار حالات میں ہوتا ہے:

اول۔قحط اورخشک سالی کی وجہ سے یالوگوں کے اپنے پینے یا اپنے جانوروں اورمویشیوں کوپلانے کے لئے خواہ سفر میں ہوں یا حضر میں، صحراء میں ہوں یا کھارے سمندر میں کشتی میں ہوں، یہ متفق علیہ ہے۔

دوم۔ان لوگوں کا استسقاء کرنا جو نہ قحط زدہ ہیں اور نہ ہی پینے کے لئے ان کوضرورت ہے، کیونکہ ان پر بارش ہوئی ہے، البتہ اگر اسی پر اکتفا کرلیں تو ان کے لئے کافی نہیں ہوگا، لہذا وہ استسقاء کے ذریعہ اللہ کے مزید فضل کی درخواست کرسکتے ہیں، یہ مالکیہ وشافعیہ کی

(۱) المجموع للنووی ۵/ ۶۵، الطحطاوی علی الدر المختار ۱/ ۳۶۰، المغنی ۲/ ۲۹۵۔اور حضرت عمر کے اثر "استسقى عمر بالعباس......"کی روایت بخاری(فتح الباری ۴/ ۴۹۴ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۱) حضرت معاویہ کے اثر "استسقى معاوية بيزيد بن الأسود..."کی روایت ابوزرعہ دمشقی نے اپنی تاریخ میں صحیح سند کے ساتھ کی ہے(تلخیص الحبیر ۲/ ۱۰۱ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ)۔

رائے ہے (۱)۔

سوم - غیر قحط زدہ لوگوں کا قحط زدہ کے لئے یا پینے کے ضرورت مند لوگوں کے لئے استسقاء کرنا، اس کے قائل حنفیہ، مالکیہ اور شافعیہ ہیں (۲)۔

چہارم - استسقاء کیا، لیکن بارش نہیں ہوئی، مذاہب اربعہ یعنی حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ بالاتفاق باربار استسقاء اور خوب دعا کرنے کے قائل ہیں، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ دعا میں الحاح وزاری کرنے والے کو پسند کرتا ہے (۳)۔ نیز فرمان باری ہے: "فَلَوْ لَا إِذْ جَاءَهُمْ بَأْسُنَا تَضَرَّعُوْا وَلٰكِنْ قَسَتْ قُلُوْبُهُمْ" (۴) (سو جب انہیں ہماری طرف سے سزا پہونچی تو وہ کیوں نہ ڈھیلے پڑ گئے بلکہ ان کے دل تو (ویسے ہی) سخت رہے)۔ نیز اس لئے کہ استسقاء باربار کرنے کی دلیل یہ فرمان نبوی ہے: "یستجاب لأحدکم ما لم یعجل یقول: دعوت فلم یستجب لي" (۵) (تم میں سے ہر ایک کی دعا قبول ہوتی جب تک وہ جلد بازی نہ کرے، یوں نہ کہے: میں نے دعا کی لیکن قبول نہیں ہوئی) اور اس لئے بھی کہ استسقاء کی علت بارش کی ضرورت کا ہونا ہے اور بارش کی ضرورت باقی ہے، اصبغ نے ابن حبیب کے خط میں لکھا: ہمارے یہاں مصر میں ایسا ہوا اور پچیس دن مسلسل لوگوں نے استسقاء کیا، سنت استسقاء کے مطابق بارش ہوئی، اس واقعہ میں ابن قاسم اور ابن وہب موجود تھے (۱)۔

البتہ حنفیہ نے کہا ہے: **لوگ صرف تین دن نکلیں گے**، ان کا کہنا ہے کہ اس سے زیادہ منقول نہیں (۲)، لیکن صاحب "الاختیار" نے کہا ہے: **لوگ مسلسل تین دن نکلیں گے اور اس سے زیادہ بھی مروی ہے** (۳)۔

استسقاء کی قسمیں اور ان میں افضل ترین قسم:

۶ - استسقاء کی تین قسمیں ہیں، اس پر فقہاء مذاہب اربعہ کا اتفاق ہے، اس لئے کہ اس کا ثبوت رسول اللہ ﷺ سے ہے۔

بعض ائمہ نے ان میں سے بعض اقسام کو بعض سے افضل قرار دیا ہے، اور افضلیت کے لحاظ سے ان میں ترتیب قائم کی ہے۔

چنانچہ شافعیہ وحنابلہ نے کہا ہے: استسقاء کی تین قسمیں ہیں:

قسم اول: اور یہ سب سے ادنیٰ درجہ ہے دعا جو نماز کے بغیر ہو اور کسی نماز کے بعد نہ ہو خواہ تنہا تنہا ہو یا جمع ہوکر ہو، مسجد میں ہو یا کہیں، اور اس میں افضل وہ ہے جو اہل خیر کی طرف سے ہو۔

قسم دوم: اور یہ اوسط درجہ ہے نماز جمعہ یا کسی اور نماز کے بعد دعا اور جمعہ کے خطبہ میں دعا وغیرہ، امام شافعی نے "الام" میں فرمایا: میں نے ایک صاحب کو دیکھا کہ انہوں نے ایک مؤذن کو کھڑا کیا، اور نماز صبح ومغرب کے بعد اس کو حکم دیا کہ استسقاء کرے، اور لوگوں کو دعا کی ترغیب دلائے تو مجھے ان کا یہ عمل ناپسند نہیں ہوا، حنابلہ نے اس نوعیت کے استسقاء کو اس صورت کے ساتھ خاص کیا ہے کہ امام کی طرف سے

---

(۱) الخرشی ۲/ ۱۳، المجموع للنووی ۵/ ۹۰۔

(۲) الخرشی ۲/ ۱۶، المجموع للنووی ۵/ ۶۳، ابن عابدین ۱/ ۷۹۲۔

(۳) حدیث: "إن الله یحب الملحین في الدعاء..." کی روایت حکیم ترمذی اور ابن عابدین نے کی ہے حافظ ابن حجر نے اس کو ضعیف کہا ہے (فیض القدیر ۲/ ۲۹۲ طبع سوم)۔

(۴) سورہ انعام/ ۴۳۔

(۵) حدیث: "یستجاب لأحدکم ما لم یعجل..." کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۱/ ۱۴۰ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

---

(۱) ابن عابدین ۱/ ۷۹۲ طبع سوم حاشیۃ العدوی علی الخرشی ۲/ ۱۶، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۴۰۵، المغنی ۲/ ۲۹۵، کشاف القناع ۲/ ۵۹، نہایۃ المحتاج ۲/ ۴۰۳، الرہونی ۲/ ۱۸۹، ۱۹۰، المجموع ۵/ ۸۷۔

(۲) ابن عابدین ۱/ ۷۹۲، شرح فتح القدیر ۱/ ۴۳۷۔

(۳) الاختیار ۱/ ۷۰۔

جمعہ کے خطبہ میں منبر پر دعا ہو۔

قسم سوم: یہ سب سے افضل درجہ ہے دو رکعتوں اور دو خطبوں کے ساتھ استسقاء اور اس کے لئے پہلے سے تیاری کی جائے جیسا کہ کیفیت کے بیان میں آرہا ہے، اس میں گاؤں، شہر، دیہات کے لوگ اور مسافر برابر ہیں، ہر ایک کے لئے نماز اور دو خطبے مسنون ہیں اور یہی منفرد کے لئے بھی مستحب ہے، البتہ اس کے لئے خطبہ نہیں ہے (۱)۔

مالکیہ نے کہا ہے: دعا کے ذریعہ استسقاء سنت ہے یعنی خواہ نماز کے ساتھ ہو یا نماز کے بغیر، اور بارش کی سخت ضرورت ہونے پر ہی عیدگاہ نکلا جائے، جیسا کہ رسول اللہ ﷺ نے کیا (۲)۔

حنفیہ میں امام ابو حنیفہ استسقاء میں دعا و استغفار کو افضل قرار دیتے ہیں، اس لئے کہ یہی سنت ہے، البتہ تنہا تنہا نماز ان کے یہاں مباح ہے، سنت نہیں، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ نے اسے کبھی کیا اور کبھی نہیں کیا (۳)، امام محمد نے کہا ہے: استسقاء دعا کے ذریعہ ہوتا ہے یا نماز و دعا دونوں کے ذریعہ، ہر ایک سنت ہے، دونوں کا ایک ہی درجہ ہے (۴)۔

امام ابو یوسف سے اس مسئلہ میں روایت مختلف فیہ ہے، حاکم کی روایت ہے کہ وہ امام صاحب کے ساتھ ہیں، اور کرخی کی روایت ہے کہ وہ محمد کے ساتھ ہیں (۵)، ابن عابدین نے ان کے امام محمد کے ساتھ ہونے کو راجح قرار دیا ہے (۶)۔

---

(۱) المجموع للنووی ۵/ ۶۴ طبع المنیریہ، المغنی ۲/ ۲۹۷ طبع اول المنار۔

(۲) مواہب الجلیل شرح مختصر خلیل ۲/ ۲۰۵ طبع لیبیا، الرہونی ۲/ ۱۹۰، الشرح الصغیر ۱/ ۵۳۷۔

(۳) الطحطاوی علی مراقی الفلاح رص ۳۰۰، ابن عابدین ۱/ ۵۹۱۔

(۴) فتح القدیر ۱/ ۴۳۸۔

(۵) شرح العنایہ علی الہدایہ مع حاشیہ فتح القدیر ۱/ ۴۴۰ طبع بولاق۔

(۶) ابن عابدین ۱/ ۵۶۷۔

استسقاء کا وقت:

۷ - اگر استسقاء دعا کے ذریعہ ہو تو بلا اختلاف کسی وقت ہو سکتا ہے۔

اور اگر نماز و دعا کے ساتھ ہو تو بالاجماع مکروہ اوقات میں ممنوع ہے، اور جمہور کی رائے ہے کہ مکروہ اوقات کے علاوہ کسی وقت بھی جائز ہے، ہاں، ان کے درمیان افضل وقت میں اختلاف ہے، اس سے مالکیہ مستثنیٰ ہیں، ان کا کہنا ہے کہ اس کا وقت چاشت کے وقت سے زوال تک ہے، لہذا اس سے پہلے یا اس کے بعد نماز استسقاء نہیں ادا کی جائے گی، اور افضل وقت کے بارے میں شافعیہ کے یہاں تین ''اقوال'' ہیں (۱):

اول - اس میں مالکیہ ان کے ساتھ متفق ہیں اور یہی حنابلہ کے یہاں اولیٰ ہے (۲) کہ نماز استسقاء کا وقت نماز عید کا وقت ہے، یہی شیخ ابو حامد اسفرائینی اور ان کے شاگرد محاملی نے کہا ہے جو ان کی کتابوں: المجموع، التجرید، المقنع میں ہے، اور یہی ابو علی سنجی اور بغوی کا قول ہے، اس کے لئے سنن اربعہ میں موجود ابن عباس کی حدیث سے استدلال کیا جاتا ہے کہ اسحاق بن عبداللہ بن کنانہ کہتے ہیں: مجھے ولید بن عتبہ نے (جو امیر مدینہ تھے) ابن عباس کے پاس بھیجا تا کہ رسول اللہ ﷺ کے استسقاء کے بارے میں ان سے دریافت کروں، تو انہوں نے فرمایا: **"خرج رسول الله ﷺ متبذلا متواضعا متضرعا، حتى أتى المصلى فلم يخطب خطبتكم هذه ولكن لم يزل في الدعاء والتضرع والتكبير، وصلى ركعتين كما كان يصلي في العيد"** (۳) (رسول اللہ ﷺ

---

(۱) المجموع للنووی ۵/ ۷۶ طبع المنیریہ۔

(۲) الخرشی ۲/ ۱۴۔

(۳) فتح القدیر ۱/ ۴۳۷، حدیث: "خرج رسول الله ﷺ متبذلا متواضعا متضرعا......" کی روایت ابوداؤد (عون المعبود ۱/ ۴۵۳ طبع المطبعۃ الانصاریہ) اور ترمذی (۲/ ۴۴۵ طبع مصطفی الحلبی) نے کی ہے اور ترمذی نے اس کو صحیح قرار دیا ہے۔

پرانے کپڑوں میں تواضع کے ساتھ، گڑگڑاتے ہوئے نکلے اور عیدگاہ پہنچے، تو تمہاری طرح خطبہ نہیں دیا بلکہ دعا، گڑگڑانے اور اللہ کی بڑائی بیان کرنے میں لگے رہے اور نماز عید کی طرح دو رکعت پڑھی)۔

دوم۔ اس کا اول وقت نماز عید کا وقت ہے جو نماز عصر تک رہتا ہے، بندنیجی، رویانی اور دوسرے لوگوں نے اسی کو ذکر کیا ہے، اس لئے کہ حضرت عائشہ کی روایت میں ہے: "أن رسول الله ﷺ خرج حين بدا حاجب الشمس" (سورج کا کنارہ ظاہر ہوتے ہی حضور ﷺ نکلے)۔

اس لئے کہ نماز استسقاء حالت اور صفت میں نماز عید سے مشابہ ہے، لہذا وقت میں بھی اس کے مشابہ ہوگی، البتہ استسقاء کا وقت زوال سے ختم نہیں ہوتا ہے(۱)۔

سوم۔ شافعیہ کے یہاں اس کو "صحیح" اور "صواب" کہا گیا ہے، اور یہ حنابلہ کے یہاں مرجوح رائے ہے(۲) کہ اس کا کوئی خاص وقت نہیں، بلکہ رات دن کسی وقت ہوسکتی ہے، البتہ ایک قول کے مطابق مکروہ اوقات اس سے مستثنیٰ ہیں، امام شافعی نے اس کی صراحت کی ہے، جمہور کی قطعی رائے یہی ہے، اور محققین نے اس کی تصحیح کی ہے، صاحب "الحاوی" اس کو قطعی کہنے والوں میں ہیں، رافعی نے "المحرر" میں اور صاحب جمع الجوامع نے اس کی تصحیح کی، اور امام الحرمین نے اس کو درست کہا ہے، ان کا استدلال یہ ہے کہ یہ دن کے ساتھ خاص نہیں جیسے نماز استخارہ اور احرام کی دو رکعتیں وغیرہ، انہوں نے کہا ہے: نماز عید کی طرح اس کے لئے خاص وقت مقرر کرنے کی کوئی اصل نہیں، نیز اس لئے کہ امام شافعی نے اس کی صراحت کی ہے، اور اکثر اصحاب مذہب نے بھی۔

ابن عبد البر نے کہا: نماز استسقاء کے لئے زوال آفتاب کے وقت نکلنا علماء کی ایک جماعت کے نزدیک ہے(۱)، اور حنفیہ کے یہاں اس کے وقت کا ذکر نہیں اور نہ ہی انہوں نے وقت کی تحدید سے بحث کی ہے، اور ایسا بھی ہوسکتا ہے، اس لئے کہ امام (ابوحنیفہ) کے نزدیک استسقاء میں سنت دعا ہے اور دعا کسی وقت ہوسکتی ہے، اس کا کوئی معین وقت نہیں۔

استسقاء کی جگہ:

۸- مذاہب اربعہ کا اس پر اتفاق ہے کہ استسقاء مسجد میں اور مسجد سے باہر جائز ہے، البتہ مالکیہ بارش کی سخت ضرورت پر ہی باہر نکلنے کے قائل ہیں، جب کہ شافعیہ وحنابلہ علی الاطلاق باہر نکلنے کو ترجیح دیتے ہیں، اس لئے کہ حضرت ابن عباس کی حدیث میں ہے: "**خرج رسول الله ﷺ للاستسقاء متبذلا متواضعا متضرعا حتى أتى المصلى، فلم يخطب خطبتكم هذه ولكن لم يزل في الدعاء والتضرع والتكبير وصلى ركعتين كما كان يصلي في العيد**"(۲) (رسول اللہ ﷺ پرانے کپڑوں میں تواضع کے ساتھ گڑگڑاتے ہوئے نکلے، اور عیدگاہ پہنچے تو تمہاری طرح خطبہ نہیں دیا، بلکہ دعا وگڑگڑانے اور اللہ کی بڑائی بیان کرنے میں لگے رہے، اور عید کی طرح دو رکعتیں پڑھیں)۔

اور شافعیہ نے کہا ہے: امام میدان میں نکل کر نماز پڑھے گا، اس لئے کہ حضور ﷺ نے میدان میں پڑھا، نیز اس لئے کہ اس میں اکثر لوگ اور بچے، حائضہ عورتیں اور جانور وغیرہ موجود ہوتے ہیں،

---

(۱) نماز عید کا وقت: سورج کے ایک یا دو نیزہ کے بقدر بلند ہونے پر ہے۔ اور حضرت عائشہ کی حدیث: "خرج رسول الله ﷺ حين بدا حاجب الشمس..." فقرہ (۳) میں مذکور حدیث: "إنكم شكوتم جدب دياركم..." کا ہی ایک ٹکڑا ہے۔

(۲) المغنی ۲۸۶/۲۔

(۱) سابقہ حوالہ، المجموع ۷۶/۵، ۷۷۔

(۲) المغنی ۲۸۳/۲، مواہب الجلیل ۲۰۵/۲، الرہونی ۱۹۰/۲۔

لہٰذا امید ان میں ان کے لئے زیادہ گنجائش اور سہولت ہوگی (۱)۔

حنفیہ بھی نکلنے کے قائل ہیں، البتہ انہوں نے کہا ہے کہ مکہ اور بیت المقدس کے لوگ ان دونوں مسجدوں میں جمع ہوں گے، اور بعض احناف نے کہا ہے: اسی طرح اہل مدینہ کے لئے مسجد نبوی میں جمع ہونا مناسب ہے، کیونکہ وہ روئے زمین کے بہترین حصوں میں سے ہے، اور وہاں اللہ کی سب سے بہتر مخلوق نبی علیہ السلام موجود ہیں، ابن عابدین نے مسجد نبوی میں جمع ہونے کے جواز کی وجہ یہ بتائی ہے کہ وہاں استسقاء کے لئے جمع ہونا اس لئے مناسب ہے کہ کسی بھی واقعہ میں حضور علیہ السلام کی موجودگی اور مشاہدہ کے بغیر مدینہ میں مدد کی درخواست اور نزول رحمت کی طلب نہیں ہوتی (۲)۔

استسقاء سے قبل کے آداب:

۹-فقہاء نے کچھ آداب ذکر کئے ہیں، جن کا استسقاء سے قبل اختیار کرنا مستحب ہے، فقہاء نے کہا ہے: امام لوگوں کو وعظ ونصیحت کرے، ظلم سے دست بردار ہونے، گناہوں سے توبہ کرنے اور حقوق ادا کرنے کا حکم دے تاکہ قبولیت کے زیادہ قریب ہوں، اس لئے کہ معاصی قحط کا سبب ہوتے ہیں اور فرماں برداری برکت کا سبب ہوتی ہے۔ فرمان باری ہے: "وَلَوْ اَنَّ اَهْلَ الْقُرٰى اٰمَنُوْا وَاتَّقَوْا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِمْ بَرَكَاتٍ مِّنَ السَّمَآءِ وَالْأَرْضِ وَلٰكِنْ كَذَّبُوْا فَاَخَذْنٰهُمْ بِمَا كَانُوْا يَكْسِبُوْنَ" (۳) (اور اگر بستیوں والے ایمان لے آئے ہوتے اور پرہیزگاری اختیار کی ہوتی تو ہم ان پر آسمان اور زمین کی برکتیں کھول دیتے لیکن انہوں نے تو جھٹلایا، سو ہم نے ان کے کرتوتوں کی پاداش میں ان کو پکڑ لیا)۔

ابو وائل نے حضرت عبد اللہ کا قول نقل کیا ہے: "جب ناپنے میں کمی کی جائے گی تو بارش رک جائے گی" اور مجاہد نے "ویلعنهم اللاعنون" (۱) کی تفسیر میں کہا: زمین کے جانور ان پر لعنت کرتے ہیں، فقہاء کہتے ہیں: لوگوں کی غلطیوں کی وجہ سے بارش روک دی جاتی ہے، اسی طرح لوگ بغض وعداوت کو ترک کریں، کیونکہ یہ گناہ اور بہتان طرازی پر آمادہ کرتی ہے اور نزول خیر کو روک دیتی ہے، اس کی دلیل یہ فرمان نبوی ہے: "خرجت لأخبركم بليلة القدر فتلاحى فلان وفلان فرفعت" (۲) (میں تم کو شب قدر بتانے کے لئے نکلا، لیکن فلاں فلاں لڑپڑے تو اس کی تعیین اٹھالی گئی)۔

استسقاء سے قبل روزہ رکھنا:

۱۰-مذاہب اس پر متفق ہیں کہ (استسقاء کے لئے) روزہ رکھا جائے، البتہ اس کی مقدار اور روزہ کے ساتھ استسقاء کے لئے نکلنے کے بارے میں اختلاف ہے، اس لئے کہ روزہ کے ساتھ دعا کی قبولیت کی زیادہ امید ہے، کیونکہ فرمان نبوی ہے: "ثلاثة لا ترد دعوتهم: الصائم حين يفطر ..." (۳) (تین آدمیوں کی دعا رد نہیں ہوتی، افطار کے وقت روزہ دار کی...)، نیز اس لئے کہ اس میں شہوت کو توڑنا اور دل کو حاضر رکھنا اور اللہ کے سامنے اظہار عاجزی ہے۔

---

(۱) المجموع للنووی ۵/ ۲۷۔

(۲) ابن عابدین ۱/ ۵۹۲ طبع سوم، حاشیۃ الشرنبلالی علی الدرر شرح الغرر ۱/ ۱۴۸، الطحطاوی علی مراقی الفلاح رص ۳۰۱۔

(۳) المجموع للنووی ۵/ ۶۵، المغنی ۲/ ۸۳، کشاف القناع ۲/ ۵۸، مراقی الفلاح مع حاشیہ ۱/ ۳۰۱، الطحطاوی رص ۳۰۶، آیت کریمہ: سورۂ اعراف/ ۹۶۔

---

(۱) سورۂ بقرہ/ ۱۵۹۔

(۲) کشاف القناع ۲/ ۵۹۔ حدیث: "خرجت لأخبركم بليلة القدر فتلاحى فلان و فلان فرفعت......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۴/ ۲۶۷ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۳) حدیث: "ثلاثة لا ترد دعوتهم: الصائم حين يفطر......" کی روایت ترمذی (تحفۃ الأحوذی ۷/ ۲۲۹، ۱۰/ ۵۶ شائع کردہ السلفیہ) نے کی ہے اس کی اسناد میں ضعف اور جہالت ہے۔

شافعیہ، حنفیہ اور بعض مالکیہ نے کہا ہے: امام لوگوں کو حکم دے گا کہ نکلنے سے قبل تین دن روزہ رکھیں اور چوتھے دن روزہ کی حالت میں نکلیں۔

بعض مالکیہ نے کہا ہے: روزہ کے بعد چوتھے دن افطار کی حالت میں نکلیں تاکہ دعا کے لئے قوت حاصل ہو جیسے یوم عرفہ کا حکم ہے (۱)۔

حنابلہ نے کہا ہے: تین دن روزہ رکھیں اور روزہ کے آخری دن نکلیں۔

استسقاء سے قبل صدقہ:

۱۱ - مذاہب کا اس پر اتفاق ہے کہ استسقاء سے قبل صدقہ کرنا مستحب ہے، لیکن کیا امام اس کا حکم دے گا یہ مختلف فیہ ہے: شافعیہ، حنابلہ اور حنفیہ کا قول اور مالکیہ کے یہاں معتمد یہ ہے کہ امام حکم دے گا کہ اپنی اپنی استطاعت کے مطابق صدقہ کریں (۲)۔

بعض مالکیہ نے کہا ہے: امام ان کو حکم نہیں دے گا، بلکہ اس کو لوگوں کے لئے بغیر حکم چھوڑ دے گا، اس لئے کہ یہ قبولیت کے زیادہ قریب ہے، جب صدقہ ذاتی جذبہ سے ہو، امام کے حکم سے نہیں۔

کچھ ذاتی آداب:

۱۲ - فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ استسقاء کے کچھ ذاتی آداب و مستحبات ہیں، جنہیں لوگوں کو استسقاء سے قبل جب کہ امام نے نکلنے کے لئے دن مقرر کر دیا ہو، بجالانا چاہئے، اس لئے کہ حضرت عائشہ کی سابقہ حدیث میں ہے: "وعد الناس یوما یخرجون فیہ" (۳) (رسول اللہ ﷺ نے نکلنے کے لئے ایک دن مقرر فرمایا)۔

استسقاء کے لئے نکلنے کے وقت مستحب ہے کہ غسل اور مسواک کے ذریعہ صفائی حاصل کر لے، اس لئے کہ اس نماز کے لئے اجتماع اور خطبہ مسنون ہے، لہذا نماز جمعہ کی طرح غسل بھی مسنون ہوگا، اسی طرح مستحب ہے کہ خوشبو اور زینت ترک کرے کہ یہ زینت کا وقت نہیں، البتہ ناگوار بو کو دور کرے اور کام کاج کے کپڑوں میں نکلے (۱)، خشوع، خضوع کے ساتھ، عاجزی اور انکساری کا اظہار کرتے ہوئے پیدل نکلے، جاتے ہوئے راستہ بھر سوار نہ ہو، إلا یہ کہ کوئی عذر مثلاً مرض وغیرہ ہو، اس کی دلیل حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کی روایت ہے: "خرج رسول اللہ ﷺ متواضعا متبذلا متخشعا متضرعا" (رسول اللہ ﷺ تواضع کے ساتھ پرانے کپڑوں میں خشوع و عاجزی کا اظہار کرتے ہوئے نکلے) یہ ساری چیزیں مستحب ہیں، ان میں کوئی اختلاف منقول نہیں ہے (۲)۔

دعا کے ذریعہ استسقاء:

۱۳ - امام ابوحنیفہ نے فرمایا ہے: استسقاء صرف دعا و استغفار ہے، اس میں باجماعت نماز مسنون نہیں، اگر لوگ تنہا تنہا پڑھ لیں تو جائز ہے، کیونکہ فرمان باری ہے: "فَقُلْتُ اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ إِنَّهُ كَانَ غَفَّارًا يُرْسِلِ السَّمَاءَ عَلَيْكُمْ مِدْرَارًا" (۳) (چنانچہ میں نے کہا اپنے پروردگار سے مغفرت چاہو، بے شک وہ بڑا بخشنے والا ہے، وہ تم پر کثرت سے بارش بھیجے گا)، اور اسی طرح امام ابوحنیفہ کی دلیل حضرت عباس رضی اللہ عنہ کے وسیلے سے حضرت عمر کے استسقاء کی

---

(۱) المجموع للنووی ۶۵/۴، شرح العنایہ علی الہدایہ علی ہامش فتح القدیر ۴۴۱/۱، کشاف القناع ۵۹/۴، حاشیۃ الدسوقی ۴۰۶/۱ طبع دار الفکر۔

(۲) حاشیۃ الشرنبلالی علی الدرر ۱۴۸/۱۔

(۳) حضرت عائشہ کی روایت فقرہ ر ۳ کے تحت گذر چکی ہے۔

(۱) المجموع للنووی ۶۶/۵، المغنی ۲۸۴/۲، کشاف القناع ۵۹/۲، الطحطاوی رص ۳۰۶۔

(۲) المغنی ۲۸۳/۲ طبع المنار، فتح القدیر ۴۳۳/۱، المجموع للنووی ۶۶/۵۔

(۳) سورۂ نوح ر ۱۰-۱۱۔

حدیث ہے جس میں نماز نہیں پڑھی گئی حالانکہ وہ رسول اللہ ﷺ کے اتباع کے حریص تھے، ابن عابدین نے امام ابوحنیفہ کی رائے کی توجیہ کرتے ہوئے کہا ہے: چونکہ باجماعت نماز ہونے اور نہ ہونے کے بارے میں اس قدر اختلاف ہے کہ اس سے سنیت کا ثبوت درست نہیں، اس لئے امام ابوحنیفہ اس کے سنت ہونے کے قائل نہیں، لیکن ان کے اس قول سے یہ لازم نہیں آتا کہ نماز بدعت ہے جیسا کہ بعض متعصبین نے نقل کیا ہے، بلکہ وہ جواز کے قائل ہیں اور ظاہر اس سے مراد مندوب ومستحب ہونا ہے، کیونکہ ہدایہ میں ہے: چونکہ رسول اللہ ﷺ نے کبھی کیا ہے، اور کبھی چھوڑا ہے، اس لئے سنت نہیں، کیونکہ سنت وہ ہے جس کو آپ نے پابندی سے کیا ہو اور ایک مرتبہ کرنا، پھر چھوڑ دینا، اس سے ندب ثابت ہوتا ہے (۱)۔

مالکیہ، شافعیہ، حنابلہ اور حنفیہ میں ابو یوسف ومحمد نے کہا ہے: سابقہ تفصیل کے ساتھ تنہا دعا اور نماز کے ساتھ دعا دونوں سنت ہیں۔

دعا ونماز کے ذریعہ استسقاء:

۱۴ – مالکیہ، شافعیہ، حنابلہ اور حنفیہ میں ابو یوسف ومحمد بن حسن نے کہا: استسقاء نماز دعا اور خطبہ کے ذریعہ ہوگا، کیونکہ اس سلسلہ میں احادیث منقول ہیں۔

امام ابوحنیفہ نے کہا ہے: استسقاء میں خطبہ نہیں، اور حضرت انسؓ کی سابقہ روایت سے خطبہ کا ثبوت نہیں ہوتا، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ کی طرف سے استسقاء خطبہ کے دوران ہوا، لہذا اس واقعہ میں خطبہ قحط سالی کی خبر دینے سے پہلے ہے (۲)۔

(۱) ابن عابدین ۱/ ۵۹۱ طبع سوم شرح العنایہ علی الہدایہ مع حاشیہ فتح القدیر ۱/ ۴۴۰ طبع بولاق۔

(۲) الطحطاوی رص ۳۶۰ طبع المعرفہ۔

نماز کو خطبہ سے مقدم اور مؤخر کرنا:

۱۵ – اس مسئلہ میں تین آراء ہیں:

اول – نماز کو خطبہ پر مقدم کرنا، یہ مالکیہ اور محمد بن حسن کا قول ہے، اور حنابلہ کے یہاں راجح اور شافعیہ کے یہاں اولی ہے، اور فقہاء کی ایک جماعت اسی کی قائل ہے، اس لئے کہ حضرت ابوہریرہؓ کی روایت میں ہے: "صلی رسول الله ﷺ ركعتين ثم خطبنا" (رسول اللہ ﷺ نے دو رکعتیں پڑھیں پھر ہمیں خطبہ دیا) اور اس لئے کہ حضرت ابن عباس کا قول ہے: "صنع في الاستسقاء كما يصنع في العيد" (رسول اللہ ﷺ نے استسقاء میں وہی کیا جو نماز عید میں کرتے تھے)، نیز اس لئے کہ یہ تکبیرات والی نماز ہے، لہذا نماز عید کے مشابہ ہوگی (۱)۔

دوم – خطبہ کو نماز سے مقدم کرنا، یہ حنابلہ کی ایک رائے اور شافعیہ کے یہاں خلاف اولی ہے، اور یہی حضرت ابن زبیر، ابان بن عثمان، ہشام بن اسماعیل، لیث بن سعد، ابن المنذر، اور عمر بن عبدالعزیز سے مروی ہے (۲)، اس کی دلیل حضرت انس وعائشہ کی روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے خطبہ دیا، اور نماز پڑھی، اور عبد اللہ بن زید سے مروی ہے، انہوں نے کہا: "رأيت النبي ﷺ لما خرج يستسقي حوّل إلى الناس ظهره واستقبل القبلة يدعو، ثم حوّل رداءه، ثم صلى لنا ركعتين جهر فيهما بالقراءة" (میں نے نبی کریم ﷺ کو دیکھا کہ جب آپ استسقاء کے لئے نکلے تو آپ نے اپنی پشت لوگوں کی طرف کرلی اور قبلہ رخ ہوکر دعا کرنے لگے، پھر آپ نے اپنی چادر الٹی پھر دو رکعتیں پڑھیں

(۱) المجموع للنووی ۵/ ۷۷، الطحطاوی رص ۳۶۰، المغنی ۲/ ۱۸۷، الشرح الصغیر ۱/ ۵۳۹ طبع المعارف۔

(۲) المجموع للنووی ۵/ ۹۳، المغنی ۲/ ۱۸۸۔

ان میں بلند آواز سے قراءت کی) (متفق علیہ)(۱)۔

سوم۔ اختیار ہے کہ نماز سے پہلے خطبہ دے یا نماز کے بعد، یہی حنابلہ کی رائے ہے، کیونکہ دونوں طرح کی روایات منقول ہیں، ان سے دونوں طریقوں کا علم ہوتا ہے۔

نماز استسقاء کا طریقہ:

۱۶ – نماز استسقاء کے قائلین کے درمیان اس مسئلہ میں کوئی اختلاف نہیں ملتا کہ اس میں دو رکعتیں ہیں، البتہ اس نماز کے طریقہ کے بارے میں دو مختلف آراء ہیں:

پہلی رائے: شافعیہ وحنابلہ کی رائے اور محمد بن حسن وسعید بن مسیّب اور عمر بن عبد العزیز کا قول ہے کہ دو رکعتیں پڑھے اور نماز عید کی طرح پہلی رکعت میں سات اور دوسری میں پانچ تکبیریں کہے، اس لئے کہ حضرت ابن عباس کی سابقہ حدیث میں ہے: "**وصلی رکعتین کما کان یصلی في العید**" (آپ ﷺ نے نماز عید کی طرح دو رکعتیں پڑھیں)، نیز جعفر بن محمد نے اپنے والد سے نقل کیا ہے کہ: "**أن النبي ﷺ وأبابکر وعمر کانوا یصلون صلاۃ الاستسقاء یکبرون فیھا سبعا وخمسا**"(۲) (نبی کریم ﷺ، حضرت ابو بکر وعمر نماز استسقاء پڑھتے اور اس میں سات اور پانچ تکبیریں کہتے تھے)۔

دوسری رائے: یہ مالکیہ کی رائے ہے، اور محمد بن حسن کا دوسرا قول ہے، اور یہی اوزاعی، ابو ثور اور اسحاق کا قول ہے، نماز نفل کی طرح دو رکعتیں پڑھی جائیں گی، اس لئے کہ عبد اللہ بن زید کی روایت میں ہے: "**أن النبي ﷺ استسقی فصلی رکعتین**" (نبی کریم ﷺ نے استسقاء کیا تو آپ نے دو رکعتیں پڑھیں)، اسی جیسی روایت حضرت ابو ہریرہؓ سے بھی مروی ہے، ان دونوں نے تکبیر کا ذکر نہیں کیا ہے(۱)، لہذا اس سے مراد مطلق نماز ہوگی۔

مذاہب کا اس پر اتفاق ہے کہ استسقاء میں جہر کے ساتھ قراءت ہوگی، اس لئے کہ وہ خطبہ والی نماز ہے(۲)، اور ہر وہ نماز جس کے لئے خطبہ ہو، اس میں قراءت جہر کے ساتھ ہوتی ہے، کیونکہ لوگ سننے کے لئے جمع ہوتے ہیں، اور جو چاہے پڑھے، البتہ افضل یہ ہے کہ اس میں وہی سورت پڑھے جو نماز عید میں پڑھی جاتی ہے، ایک قول یہ ہے کہ سورہ ق اور سورہ نوح(۳) یا سورہ اعلیٰ اور سورہ غاشیہ(۴) یا سورہ اعلیٰ اور سورہ شمس پڑھے۔

تمام تکبیرات یا بعض کو حذف کرنے یا ان میں اضافہ کرنے سے نماز فاسد نہیں ہوتی، اور شافعیہ نے کہا ہے: اگر تمام تکبیرات یا بعض کو ترک کردے یا ان میں اضافہ کردے تو سجدہ سہو نہیں کرے گا، اور اگر مسبوق کو بعض تکبیرات زوائد ملیں تو کیا چھوٹی ہوئی تکبیرات کی قضاء کرے گا؟ انہوں نے کہا ہے: اس میں دو قول ہیں، جیسا کہ نماز عید

---

(۱) عبد اللہ بن زید کی حدیث: "رأیت النبي ﷺ لما خرج یستسقي..." کی روایت بخاری (فتح الباری ۲/ ۵۱۴ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/ ۶۱۱ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) المغنی ۲/ ۲۸۴ طبع المنار، المجموع للنووی ۵/ ۷۳، ابن عابدین ۱/ ۵۹۱، بدائع الصنائع ۱/ ۲۸۳۔ جعفر سے مروی حدیث: "أن النبي ﷺ وأبابکر وعمر کانوا یصلون..." کی روایت عبد الرزاق نے اپنی مصنف (۳/ ۸۵ طبع المجلس العلمی) اور امام شافعی نے اپنی کتاب الام (۱/ ۲۴۹ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ) میں کی ہے۔ اس کی اسناد میں ابراہیم بن محمد بن ابو یحیی الاسلمی ہیں جو متروک ہیں، جیسا کہ التقریب لابن حجر میں ہے۔

(۱) الشرح الصغیر ۱/ ۵۳۷ طبع دار المعارف، ابن عابدین ۱/ ۵۹۱، المغنی ۲/ ۲۸۵، اور اس حدیث کی روایت احمد، ابو عوانہ اور بیہقی نے کی ہے اس کے رواۃ ثقہ ہیں (نیل الاوطار ۴/ ۶)۔

(۲) المجموع للنووی ۵/ ۶۳، ابن عابدین ۱/ ۵۹۱، المغنی ۲/ ۲۹۳، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۴۰۵۔

(۳) المجموع للنووی ۵/ ۷۳، المغنی ۲/ ۲۹۳۔

(۴) المغنی ۲/ ۲۹۳۔

میں دو قول ہیں (۱)۔

خطبہ کا طریقہ اور اس کے مستحبات:

۱۷- شافعیہ، مالکیہ اور حنفیہ میں محمد بن حسن نے کہا ہے: امام عید کے خطبہ کی طرح دو خطبے مع ارکان وشرائط و کیفیات دے گا، اور منبر پر چڑھنے کے بعد بیٹھنے کے بارے میں دو قول ہیں جیسا کہ عید میں بھی ہے، اس کی دلیل حضرت ابن عباس کی سابقہ حدیث ہے، اور اس لئے کہ یہ نماز تکبیر اور طریقۂ نماز میں عید کے مشابہ ہے (۲)۔

حنابلہ، حنفیہ میں امام ابو یوسف اور عبد الرحمٰن بن مہدی نے کہا ہے: امام صرف ایک خطبہ دے گا، جس کو تکبیر کے ساتھ شروع کرے گا، اس لئے کہ حضرت ابن عباس کا قول ہے: ''تمہارے اس خطبہ کی طرح آپ ﷺ نے خطبہ نہیں دیا، بلکہ دعا، تضرع اور تکبیر میں لگے رہے''، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ ﷺ نے خاموشی یا بیٹھ کر خطبہ میں فصل نہیں کیا، نیز اس لئے کہ خطبہ نقل کرنے والوں میں سے کسی نے دو خطبے نقل نہیں کئے ہیں (۳)۔

استسقاء کے لئے منبر میدان میں نہیں نکالا جائے گا، اس لئے کہ یہ خلاف سنت ہے، مروان بن حکم نے جب عیدین کے لئے منبر باہر نکالا تو لوگوں نے اس کی مذمت کی، اور اسے سنت کی مخالفت کہا۔

امام زمین پر کھڑے ہوکر کمان یا تلوار یا عصا کے سہارے لوگوں کی طرف رخ کرکے خطبہ دے گا (۴)، مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ

(۱) المجموع للنووی ۵/ ۷۵۔

(۲) المجموع للنووی ۵/ ۶۴، ۸۳، الشرح الصغیر ۱/ ۵۳۹، الطحطاوی رص ۳۰۶۔

(۳) المغنی ۲/ ۲۹۱ طبع المنار، ابن عابدین ۱/ ۵۷۱ طبع سوم۔

(۴) بدائع الصنائع ۱/ ۲۸۳ طبع المطبوعات العلمیہ، المجموع ۵/ ۸۴، الشرح الصغیر ۱/ ۵۳۹، المغنی ۲/ ۲۹۱، حاشیۃ العدوی ۲/ ۱۶۔

خطبہ زمین پر مندوب اور منبر پر مکروہ ہے (۱)، اگر نماز پڑھنے کی جگہ میں منبر پہلے سے موجود ہو، اس کو کسی نے نکالا نہ ہو تو اس میں دو آراء ہیں: جواز اور کراہت۔

حنفیہ (۲) وحنابلہ کا قول اور شافعیہ کے یہاں مرجوح قول یہ ہے کہ نماز عیدین کی طرح خطبہ میں تکبیر کہے گا، مالکیہ وشافعیہ کے یہاں راجح یہ ہے کہ تکبیر کے بدلے استغفار کرے گا، پہلے خطبہ کے آغاز میں نو بار اور دوسرے میں سات بار استغفار کرے گا، یوں کہے گا: **''أستغفر الله الذی لا إله إلا هو الحي القيوم وأتوب إليه''**، اور استغفار کے ساتھ اپنی بات ختم کرے، خطبہ میں کثرت سے استغفار کرے، اور یہ آیت پڑھے: **"اسْتَغْفِرُوْا رَبَّكُمْ إِنَّهُ كَانَ غَفَّارًا"**، لوگوں کو گناہوں سے جو قحط کا سبب بنتے ہیں ڈرائے اور توبہ، رجوع إلی اللہ، صدقہ اور نیکی کا حکم دے۔

حنفیہ، شافعیہ اور مالکیہ نے کہا ہے: امام خطبہ کے دوران اپنا چہرہ لوگوں کی طرف اور پشت قبلہ کی طرف کرے گا، اور خطبہ سے فراغت کے بعد قبلہ رخ ہوکر دعا کرے گا۔

حنابلہ نے کہا ہے: دوران خطبہ خطیب کے لئے استقبال قبلہ مستحب ہے، کیونکہ حضرت عبد اللہ بن زید کی روایت میں ہے: **"أن النبي ﷺ خرج يستسقي، فتوجه إلى القبلة يدعو وفي لفظ: فحول إلى الناس ظهره واستقبل القبلة يدعو"** (۳) (حضور ﷺ استسقاء کے لئے نکلے اور قبلہ رخ ہوکر دعا میں لگ گئے، اور ایک روایت میں ہے: آپ ﷺ نے لوگوں کی طرف پشت کی اور قبلہ رخ ہوکر دعا میں لگ گئے)۔

(۱) العدوی علی الخرشی ۲/ ۱۶۔

(۲) بدائع الصنائع ۱/ ۲۸۳۔

(۳) المغنی ۲/ ۲۸۹، الکافی ۱/ ۳۲۲ طبع آل ثانی، کشاف القناع ۲/ ۶۲۔

دعا کے منقول الفاظ:

۱۸- حضور ﷺ سے منقول دعائیں پڑھنا مستحب ہے، مثلاً ایک روایت میں استسقاء کے لئے یہ دعا منقول ہے:

"اللهم اسقنا غياثاً مغيثاً هنيئاً مريئاً مريعا غدقاً مجللاً سحاً عاماً طبقاً دائماً، اللهم اسقنا الغيث ولا تجعلنا من القانطين ، اللهم إن بالبلاد والعباد والخلق من اللأواء والضنک ما لانشكو إلا إليک، اللهم أنبت لنا الزرع وأدر لنا الضرع واسقنا من بركات السماء وأنبت لنا من بركات الأرض، اللهم إنا نستغفرک إنک كنت غفاراً فأرسل السماء علينا مدراراً" (خدایا! ہم پر موسلا دھار بارش برسا، جو خوش گوار و پسندیدہ ہو، سبزہ زاری کا سبب ہو، تر کرنے والی ہو، ڈھانپ لینے والی ہو، موسلا دھار ہو، عام ہو، برابر ہو، مسلسل ہو، خدایا! ہم پر بارش برسا اور ہمیں مایوس نہ کر، خدایا! ملک، بندوں اور تمام مخلوق پر تنگی اور تکلیف ہے، جس کی شکایت ہم صرف تجھ سے کرتے ہیں، اے اللہ! ہمارے لئے کھیتی اگادے، ہمارے جانوروں کے تھنوں میں دودھ بھر دے، آسمان کی برکتوں سے ہمیں سیراب کر، اور زمین کی برکتیں اگادے، خدایا! ہم تجھ سے مغفرت مانگتے ہیں، تو بہت مغفرت کرنے والا ہے، تو آسمان کی دھاریں ہم پر کھول دے)۔

اور جب بارش ہو تو یہ دعا پڑھیں: "اللهم صيبا نافعاً" (خدایا! زوردار، نفع بخش بارش برسا)۔ اور کہیں: "مطرنا بفضل الله وبرحمته" (۱) (اللہ کے فضل ورحمت سے بارش ہوئی)۔

مروی ہے کہ: "أن رسول الله ﷺ قال وهو على المنبر، حين قال له الرجل: يا رسول الله هلكت الأموال وانقطعت السبل، فادع الله أن يغيثنا، فرفع يديه، وقال: اللهم أغثنا، اللهم أغثنا، اللهم اغثنا" (حضور ﷺ منبر پر تھے ایک شخص نے آکر کہا: اے اللہ کے رسول! جانور ہلاک ہوگئے، اور راستے بند ہوگئے، اللہ سے بارش کی دعا فرمایئے، حضور ﷺ نے اپنے دونوں ہاتھوں کو اٹھا کر یہ دعا فرمائی: "اللهم أغثنا، اللهم أغثنا، اللهم أغثنا" (۱) (اے اللہ! بارش برسا، اے اللہ! بارش برسا، اے اللہ! بارش برسا)۔

امام شافعی کا یہ قول مروی ہے کہ اس حالت میں یہ دعا کریں: "اللهم أنت أمرتنا بدعائک، ووعدتنا إجابتک، وقد دعوناک كما أمرتنا، فأجبنا كما وعدتنا، اللهم امنن علينا بمغفرة ما قارفنا، وإجابتک في سقيانا، وسعة رزقنا" (اے اللہ! تو نے ہمیں دعا کرنے کا حکم دیا اور اپنی طرف سے قبولیت کا وعدہ فرمایا، ہم نے تیرے حکم کے مطابق دعا کرلی تو بھی اپنے وعدہ کے مطابق قبول کر، خدایا! ہمارے گناہوں کو معاف کرکے، ہماری سیرابی کے لئے دعاؤں کو قبول کرکے اور رزق میں وسعت دے کر ہم پر احسان فرما)۔ اور جب دعا سے فارغ ہو تو امام لوگوں کی طرف رخ کرے، لوگوں کو اللہ کی اطاعت پر ابھارے، نبی پاک ﷺ پر درود بھیجے، مسلمان مردوں اور عورتوں کے لئے دعا کرے، قرآن کی ایک دو آیتیں پڑھے، کثرت سے استغفار کرے، اور کثرت سے یہ آیت پڑھے: "اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ إِنَّهُ كَانَ غَفَّاراً يُرْسِلِ السَّمَاءَ عَلَيْكُمْ مِدْرَاراً وَيُمْدِدْكُمْ بِأَمْوَالٍ وَبَنِينَ وَيَجْعَلْ لَكُمْ جَنَّاتٍ وَيَجْعَلْ لَكُمْ أَنْهَاراً" (اپنے

---

(۱) فتح القدیر ۱/ ۴۴۰، الکافی ۱/ ۲۴۲، ۲۴۳، ۲۴۴، اور حدیث: "اللهم اسقنا غیاثاً مغیثاً ....." کی روایت ابن ماجہ نے کی ہے اور اس کے رواۃ ثقہ ہیں (نیل الاوطار ۴/ ۱۱)۔

(۱) حدیث: "اللهم أغثنا ....." کی روایت بخاری اور مسلم نے کی ہے (نیل الاوطار ۴/ ۱۵)۔

پروردگار سے مغفرت چاہو، بے شک وہ بڑا بخشنے والا ہے، وہ تم پر کثرت سے بارش بھیجے گا، اور تمہارے مال واولاد میں ترقی دے گا، اورتمہارے لئے باغ لگادے گا، اورتمہارے لئے دریا بہادے گا)۔

روایت میں ہے کہ حضرت عمر نے استسقاء کیا تو ان کی دعا کا اکثر حصہ استغفار تھا، اور کہا: "لقد استسقيت بمجاديح السماء" (۱) (میں نے آسمان کے پچھتروں سے بارش کی دعا کی)۔

دعاء استسقاء میں ہاتھوں کو اٹھانا:

۱۹- ائمہ کے نزدیک دعا میں ہاتھوں کو آسمان کی طرف اٹھانا مستحب ہے، اس لئے کہ بخاری شریف میں حضرت انس کی روایت ہے: "كان النبي ﷺ لا يرفع يديه في شيء من دعائه إلا في الاستسقاء" (۲) (رسول اللہ ﷺ استسقاء کے علاوہ کسی دعا میں ہاتھ نہیں اٹھاتے تھے)، اور آپ ﷺ اپنے ہاتھوں کو اس قدر اٹھاتے تھے کہ آپ ﷺ کے بغلوں کی سفیدی دکھائی دینے لگتی تھی۔

حضرت انس کی ایک روایت میں ہے: "رسول اللہ ﷺ نے، اور لوگوں نے اپنے ہاتھوں کو اٹھایا" استسقاء میں رفع یدین کے بارے میں تقریباً تیس احادیث مروی ہیں۔

ائمہ نے لکھا ہے کہ آہستہ اور بآواز بلند دعا کرے گا، جب امام آہستہ دعا کرے تو لوگ بھی آہستہ دعا کریں، کیونکہ اس میں ریا سے حددرجہ دوری ہے، اور جب امام بآواز بلند دعا کرے تو لوگ اس کی دعا پر آمین کہیں (۱)۔

اسی وجہ سے مستحب ہے کہ کچھ دعا آہستہ اور کچھ بآواز بلند کرے، دعا کے دوران قبلہ رخ ہو، تضرع، عاجزی، خشوع وخضوع کے ساتھ توبہ کرے۔

صالحین کے وسیلہ سے استسقاء:

۲۰- جمہور فقہاء کا اتفاق ہے کہ رسول اللہ ﷺ کے اقارب، نیک مسلمانوں جن کا صلاح وتقوی معروف ہو، ان کے وسیلہ سے استسقاء مستحب ہے، اس لئے کہ حضرت عمر نے حضرت عباس کے وسیلہ سے استسقاء کیا اور کہا: اے اللہ! قحط پڑتا تو ہم تیرے نبی کا وسیلہ لاتے تھے اور تو بارش برساتا تھا، اب ہم تیرے نبی کے چچا کا وسیلہ لاتے ہیں تو بارش برسادے، چنانچہ بارش ہوئی (۲)۔

روایت میں ہے کہ حضرت معاویہ نے یزید بن اسود کے وسیلہ سے استسقاء کرتے ہوئے کہا:

"اے اللہ! ہم اپنے میں سب سے بہتر اور افضل کے وسیلہ سے استسقاء کرتے ہیں، اے اللہ! ہم یزید بن اسود کے وسیلہ سے استسقاء کرتے ہیں، اے یزید! اپنے ہاتھوں کو اللہ کی طرف اٹھائیے، چنانچہ انہوں نے، اور پھر لوگوں نے اپنے ہاتھ اٹھا لئے، جس کے بعد مغرب سے ڈھال کی طرح ایک بادل اٹھا، ہوا چلی، بارش ہوئی حتی کہ لوگوں کا اپنے گھر پہنچنا مشکل ہوگیا" (۳)۔

---

(۱) المجموع للنووی ۵/ ۷۷، ۸۵، المغنی ۲/ ۲۸۹ طبع المنار، اور حضرت عمرؓ کے اثر "لقد استسقيت بمجاديح السماء......" کی روایت سعید بن منصور نے اپنی سنن میں کی ہے (نیل الاوطار ۴/ ۹)۔

(۲) حدیث: "كان رسول الله ﷺ لا يرفع يديه في شيء من دعائه إلا في الاستسقاء" کی روایت بخاری (فتح الباری ۲/ ۵۱۷ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۱) المجموع للنووی ۵/ ۹۷، الطحطاوی رص ۳۵۹، المغنی ۲/ ۲۸۹، الشرح الصغیر ۱/ ۵۳۰۔

(۲) اس کی تخریج (فقرہ ۳) کے تحت گذر چکی ہے۔

(۳) المجموع للنووی ۵/ ۶۵، الطحطاوی رص ۳۶۰، المغنی ۲/ ۲۹۵، اور حدیث کی تخریج (فقرہ ۳) کے تحت گذر چکی ہے۔

نیک عمل کا وسیلہ:

۲۰- ہر شخص کے لئے اپنے طور پر اپنے نیک عمل کا وسیلہ اختیار کرنا مستحب ہے۔

اس کے لئے صحیحین کی اس حدیث سے استدلال کیا گیا ہے جو حضرت ابن عمر سے غار والوں کے قصہ میں مروی ہے، اہل غار تین فرد تھے جنہوں نے غار میں پناہ لی، ایک پتھر نے ان کا راستہ بند کردیا تو ہر ایک نے اپنے نیک عمل کے وسیلہ سے دعا کی، جس کے بعد اللہ نے پتھر ہٹادیا اور مصیبت اٹھادی اور وہ نکل کر چل پڑے (۱)۔

استسقاء میں چادر الٹنا:

۲۱- شافعیہ، حنابلہ اور مالکیہ نے کہا (۲): امام اور مقتدی کے لئے چادر الٹنا مستحب ہے، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ نے ایسا کیا، نیز اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ کا عمل دوسرے کے حق میں بھی ثابت ہوتا ہے، بشرطیکہ خصوصیت کی دلیل نہ ہو، اور یہ عمل عقلاً سمجھ میں آنے والا ہے یعنی چادر الٹ کر نیک فال لینا کہ اللہ تعالیٰ ان کی قحط سالی بدل کر سرسبزی لائے گا۔ اور یہ حکم سب کے نزدیک مردوں کے ساتھ خاص ہے، عورتوں کے لئے نہیں ہے۔

حنفیہ میں سے محمد بن حسن، نیز ابن المسیب، عروہ، ثوری اور لیث نے کہا ہے: چادر الٹنا صرف امام کے ساتھ خاص ہے، مقتدی نہیں کریں گے، اس لئے کہ حضور ﷺ سے ایسا کرنا منقول ہے، صحابہ سے نہیں (۳)۔

(۱) حدیث: "قصة أصحاب الغار..." کی روایت بخاری (فتح الباری ۵۰۵/۶، ۵۰۶ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲۰۹۹/۴، ۲۱۰۰ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) المجموع للنووی ۸۵/۵، المغنی ۲۸۹/۲، الشرح الصغیر ۵۳۹/۱-۵۴۰۔

(۳) شرح العنایہ علی ہامش فتح القدیر ۴۴۰/۱، المغنی ۲۸۹/۲۔

امام ابوحنیفہؒ نے کہا ہے: چادر الٹنا سنت نہیں، اس لئے کہ یہ دعاء ہے، لہٰذا اس میں چادر الٹنا مستحب نہ ہوگا جیسے اور دعائیں (۱)۔

چادر الٹنے کا طریقہ:

۲۲- حنابلہ و مالکیہ کا قول، شافعیہ کی ایک رائے، ابان بن عثمان، عمر بن عبد العزیز، ہشام بن اسحاق اور ابو بکر بن محمد بن حزم کا قول ہے (۲) کہ استسقاء کرنے والے اپنی چادروں کو الٹ کر دائیں حصہ کو بائیں پر، اور بائیں حصہ کو دائیں پر رکھ لیں گے، ان کی دلیل عبد اللہ بن زید کی وہ روایت ہے جس کو امام ابو داؤد نے اپنی سند سے نقل کیا ہے: "**حول رداءه وجعل عطافه الأيمن على عاتقه الأيسر، وجعل عطافه الأيسر على عاتقه الأيمن**" (نبی پاک ﷺ نے اپنی چادر الٹ لی، اور اس کے دائیں سرے کو اپنے بائیں کندھے پر رکھ لیا، اور اس کے بائیں سرے کو اپنے دائیں کندھے پر رکھ لیا) اور حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث میں بھی اسی طرح ہے۔ چادر الٹنا ایک جماعت نے نقل کیا ہے، اور سب نے اس کا یہی طریقہ ذکر کیا ہے، کسی نے یہ نقل نہیں کیا ہے کہ آپ ﷺ نے اوپر کے حصہ کو نیچے کرلیا۔

حنفیہ میں محمد بن حسن کا قول، اور شافعیہ کے یہاں راجح رائے یہ ہے (۳) کہ اگر چادر گول ہو مثلاً جبہ ہو تو دائیں کو بائیں پر اور بائیں کو دائیں پر کرلے، اور اگر چادر چوکور ہو تو اوپر کے حصہ کو نیچے، اور نیچے کے حصہ کو اوپر کرلے، اس لئے کہ حدیث میں ہے کہ "**أنه استسقى وعليه رداء، فأراد أن يجعل أسفلها أعلاها، فلما ثقلت عليه جعل العطاف الذي في الأيسر على عاتقه الأيمن،**

(۱) شرح العنایہ علی ہامش فتح القدیر ۴۴۰/۱۔

(۲) المغنی ۲۹۰/۲، الشرح الصغیر ۵۳۹/۱-۵۴۰، المجموع للنووی ۸۵/۵۔

(۳) شرح العنایہ علی ہامش فتح القدیر ۴۴۰/۱، المجموع للنووی ۸۵/۵۔

والذی علی الأیمن علی عاتقه الأیسر" (حضور ﷺ نے استسقاء کیا، آپ کے بدن پر چادر تھی، آپ نے نچلے حصہ کو اوپر کرنا چاہا، لیکن جب دقت محسوس ہوئی تو بائیں کنارے کو داہنے کندھے پر کرلیا، اور دائیں کنارے کو بائیں کندھے پر) اور دعا وتضرع شروع کرتے وقت چادر الٹنا شروع کرے گا(۱)۔

استسقاء کرنے والے:

۲۳- باتفاق فقہاء سنت یہ ہے کہ امام لوگوں کے ساتھ استسقاء کے لئے نکلے، اگر وہ پیچھے رہ جائے تو سنت چھوڑ کر اس نے برا کیا، لیکن اس کے ذمہ قضاء نہیں۔

امام کا استسقاء سے پیچھے رہنا:

۲۴- امام کے پیچھے رہ جانے کے بارے میں دو آراء ہیں:

رائے اول: یہ شافعیہ کی رائے ہے، اور حنابلہ کی ایک رائے ہے کہ اگر امام استسقاء میں نہ جائے تو اپنا نائب بھیج دے۔ اور اگر نائب نہ بھیجے تو بھی لوگ استسقاء ترک نہیں کریں گے، اور اپنے میں سے کسی کو نماز کے لئے آگے بڑھادیں گے، جیسا کہ اگر شہر حاکم سے خالی ہوجائیں تو لوگ اپنے میں سے کسی کو جمعہ، عید اور کسوف کی نماز کے لئے بڑھائیں گے، جیسا کہ لوگوں نے حضرت ابوبکرؓ کو اس وقت آگے بڑھایا تھا جب حضور ﷺ بنی عمرو بن عوف کے درمیان صلح کرانے تشریف لے گئے تھے، اور غزوہ تبوک میں جب رسول اللہ ﷺ کسی ضرورت کی وجہ سے پیچھے رہ گئے تو لوگوں نے عبدالرحمٰن بن عوف کو آگے بڑھادیا، اور یہ فرض نماز کا واقعہ ہے(۲)۔

امام شافعی فرماتے ہیں: جب فرض نماز میں یہ درست ہے تو دوسری نمازوں میں بدرجہ اولی درست ہوگا۔

رائے دوم: امام یا اس کے نائب کے نکلے بغیر نماز کے ذریعہ استسقاء مستحب نہیں، یہ حنابلہ وحنفیہ کی رائے ہے، اگر امام کی اجازت کے بغیر نکلیں تو نماز اور خطبہ کے بغیر دعا کرکے لوٹ آئیں (۱)۔

کن لوگوں کا نکلنا مستحب اور کن کا نکلنا جائز اور کن کا نکلنا مکروہ ہے:

۲۵- مذاہب اربعہ میں: بوڑھوں، کمزوروں، بچوں، بوڑھی عورتوں اور بدوضع عورتوں کا نکلنا مستحب ہے۔

مالکیہ نے کہا ہے: عقل مند بچے نکلیں، اور غیر عاقل کا باجماعت نماز کے لئے نکلنا مکروہ ہے۔

مذکورہ بالا لوگوں کے نکلنے کے بارے میں فقہاء کا استدلال اس حدیث سے ہے: "هل تنصرون وترزقون إلا بضعفائكم"(۲) (تم کو جو مدد ہوتی ہے، اور روزی ملتی ہے وہ کمزور لوگوں کی وجہ سے ہے)۔

استسقاء میں جانوروں کو لے جانا:

۲۶- اس مسئلہ میں تین آراء ہیں:

اول: جانوروں کو لے جانا مستحب ہے۔ اس لئے کہ ہوسکتا ہے کہ انہیں کی وجہ سے بارش ہو، یہ حنفیہ کا قول اور شافعیہ کی ایک رائے ہے،

---

(۱) الشرح الصغیر ۱/ ۵۳۹، المغنی ۲/ ۲۸۸، المجموع للنووی ۵/ ۸۵، ابن عابدین ۱/ ۵۹۱۔

(۲) اس حدیث کی روایت مسلم (۱/ ۳۱۷، ۳۱۸ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے۔

(۱) المجموع للنووی ۵/ ۶۴، ۹۴، بدائع الصنائع ۱/ ۲۸۲ طبع المطبوعات العلمیہ، ابن عابدین ۱/ ۵۹۱، المغنی ۲/ ۲۹۴۔

(۲) المجموع للنووی ۵/ ۷۰، الطحطاوی ص ۳۰۶، الشرح الکبیر علی المغنی ۲/ ۲۸۷ طبع المنار، التاج والاکلیل علی ہامش الحطاب ۲/ ۲۰۶، حاشیۃ العدوی علی الشرح الصغیر ۱/ ۵۳۸۔ حدیث: "هل تنصرون وترزقون إلا بضعفائكم..." کی روایت بخاری (فتح الباری ۶/ ۸۸ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

اس کی دلیل یہ فرمان نبوی ﷺ ہے: "لولا عباد لله رکع، وصبیان رضع، وبھائم رتع لصب علیکم العذاب صبا، ثم رص رصا" (اگر اللہ کے کچھ عبادت گذار بندے اور دودھ پیتے بچے اور چرنے والے جانور نہ ہوتے تو تم پر عذاب انڈیل دیا جاتا، اور لگاتار آتا رہتا)۔

نیز امام احمد سے روایت ہے کہ سلیمان علیہ السلام استسقاء کے لئے لوگوں کو لے کر نکلے، تو کیا دیکھا کہ ایک چیونٹی اپنے پاؤں آسمان کی طرف اٹھائے ہے، تو حضرت سلیمان علیہ السلام نے فرمایا: لوٹ چلو، اس چیونٹی کی وجہ سے تمہاری دعا قبول ہوگئی (۱)۔ اس رائے کے قائلین کہتے ہیں: اگر نماز استسقاء مسجد میں ہو تو جانور مسجد کے دروازے پر کھڑے کئے جائیں۔

دوم: جانوروں کو لے جانا مستحب نہیں، اس لئے کہ حضور ﷺ نے ایسا نہیں کیا: یہ حنابلہ و مالکیہ کا قول اور شافعیہ کی دوسری رائے ہے (۲)۔

سوم: نہ مستحب ہے نہ مکروہ، یہ شافعیہ کی تیسری رائے ہے (۳)۔

کفار اور اہل ذمہ کا نکلنا:

۲۷- اس مسئلہ میں دو آراء ہیں:

پہلی رائے: مالکیہ وشافعیہ وحنابلہ کی رائے: کفار اور اہل ذمہ کا نکلنا مستحب نہیں بلکہ مکروہ ہے، لیکن اگر اس دن لوگوں کے ساتھ نکل جائیں، اور ایک طرف الگ جگہ میں ہو جائیں تو ان کو روکا نہیں جائے گا۔ اجمالی طور پر ان کا استدلال یہ ہے کہ اہل ذمہ اور کفار کو لے جانا مستحب نہیں، کہ وہ دشمنان خدا ہیں، وہ اللہ کے منکر، اور اللہ کی نعمتوں کو بدلنے والے ہیں، اس لئے وہ قبولیت سے دور ہیں۔ اگر مسلمانوں کے لئے بارش ہو تو وہ کہہ سکتے ہیں کہ ہماری دعا اور قبولیت کی وجہ سے بارش ہوئی، اور اگر وہ خود نکلیں تو ان کو روکا نہیں جائے گا، کیونکہ وہ اپنے رب سے اپنی روزی مانگتے ہیں، اس لئے ان کو نہیں روکا جائے گا۔ بعید نہیں کہ اللہ ان کی دعا قبول کرلے، کیونکہ دنیا میں ان کے رزق کا ذمہ اللہ نے لے رکھا ہے، جیسا کہ مومنین کا رزق اسی کے ذمہ ہے۔ البتہ ان کو مسلمانوں سے الگ رہنے کا حکم دیا جائے گا، اس لئے کہ ان پر عذاب آنے کا اندیشہ ہے، مبادا حاضرین پر بھی آجائے۔ اور وہ تنہا نہیں نکلیں گے، اس لئے کہ ہوسکتا ہے اتفاقاً ان کے تنہا نکلنے والے دن بارش ہوجائے تو ان کے لئے اور بڑا فتنہ ہوگا، بلکہ دوسرے بھی فتنہ میں پڑسکتے ہیں (۱)۔

دوسری رائے: یہ حنفیہ کی رائے ہے، اور مالکیہ کی ایک رائے ہے، اشہب اور ابن حبیب اسی کے قائل ہیں کہ ذمی وکافر استسقاء میں نہیں آئیں گے، اور نہ ان کو اس کے لئے نکالا جائے گا، کیونکہ ان کی دعا سے اللہ کا تقرب حاصل نہ ہوگا، استسقاء نزول رحمت کی دعا کرنا ہے، اور رحمت ان پر نازل نہیں ہوتی، اور ان کو نکلنے سے روکا جائے گا، کیونکہ ہوسکتا ہے کہ بارش ہوجائے اور اس کی وجہ سے کمزور اور عوام فتنہ میں مبتلا ہوجائیں (۲)۔

---

(۱) الطحطاوی رص ۳۶۱، المجموع للنووی ۵/ ۶۶-۷۱، حدیث: "لولا عباد لله رکع، وصبیان رضع، وبھائم رتع ..." کی روایت طبرانی اور بیہقی نے کی ہے اور ذہبی وہیثمی نے اس کو ضعیف قرار دیا ہے (فیض القدیر ۵/ ۳۴۴ طبع المکتبۃ التجاریہ)۔

(۲) حاشیۃ الصاوی علی الشرح الصغیر ۱/ ۵۳۸، الشرح الکبیر علی المغنی ۲/ ۲۸۷، المجموع للنووی ۵/ ۷۱۔

(۳) المجموع للنووی ۵/ ۷۱۔

(۱) نہایۃ المحتاج ۲/ ۴۰۹، المجموع للنووی ۵/ ۷۱، المغنی ۲/ ۲۹۸، الخرشی ۲/ ۱۰۹۔

(۲) الطحطاوی رص ۳۶۰، الخرشی ۲/ ۱۰۹۔

استسلام

تعریف:

۱- استسلام کا معنی لغت میں: دوسرے کے سامنے جھکنا اور فرماں برداری کرنا ہے(۱)۔

فقہاء لفظ استسلام کو اس معنی میں بھی استعمال کرتے ہیں (۲)۔

اسی طرح اسے حکم ماننے اور جزیہ قبول کرنے سے تعبیر کرتے ہیں۔

اجمالی حکم اور بحث کے مقامات:

۲- الف- دشمن کی خودسپردگی خواہ وہ کافر ہو(بشرطیکہ مشرکین عرب میں سے نہ ہو) یا مسلمان باغی ہو، اس سے جنگ روک دینے کا سبب ہے(۳)۔

فقہاء نے کتاب الجہاد، اور کتاب البغاۃ میں اس پر سیر حاصل بحث کی ہے۔

۳- ب- مسلمان کے لئے ناجائز ہے کہ اپنے کو ظالم دشمن کے سپرد کرے، خواہ وہ مسلمان ہو یا کافر، الا یہ کہ جان کا خطرہ، یا کسی عضو کے جانے کا خطرہ ہو، اور خودسپردگی کے بغیر ان کے تحفظ کی کوئی سبیل نہ ہو تو اس صورت میں اس کے لئے خودسپردگی جائز ہے۔

فقہاء نے کتاب الجہاد میں لکھا ہے: مسلمانوں کے لئے جائز نہیں کہ میدان جنگ میں دشمن کے سامنے اس شرط کے بغیر ہتھیار ڈال دیں(۱)۔

کتاب الصیال میں لکھا ہے: مصول علیہ (جس پر حملہ ہو) اس کے لئے بھی جائز نہیں کہ اس شرط کے بغیر اپنے کو حملہ آور کے سپرد کرے(۲)۔

انہوں نے کتاب الاکراہ میں لکھا ہے: کسی کام کے لئے اکراہ واجبار کے آثار اسی وقت مرتب ہوں گے جب کہ مکرِہ (راء کے کسرہ کے ساتھ) کے سامنے خودسپردگی اس شرط کے ساتھ ہوئی ہو(۳)۔

(۱) تاج العروس، لسان العرب: مادہ (سلم) قدرے تصرف کے ساتھ۔

(۲) حاشیہ عمیرہ ۴/ ۲۰۷ طبع مصطفی البابی الحلبی۔

(۳) فتح القدیر شرح الہدایہ ۴/ ۲۸۲ طبع بولاق، المغنی لابن قدامہ المقدسی ۸/ ۲۷۹ طبع سوم المنار، تفسیر نسفی ۱/ ۲۴۲ طبع عیسی البابی الحلبی۔

(۱) فتح القدیر ۴/ ۲۹۶۔

(۲) حاشیہ عمیرہ ۴/ ۲۰۷۔

(۳) فتح القدیر ۷/ ۲۹۸۔

استشارہ

دیکھئے: ''شوری''۔

نہیں (۱)۔

بعض نے کہا: استشراف: سوال کے درپے ہونا ہے (۲)۔

استشراف

تعریف:

۱- استشراف کا معنی لغت میں: دیکھنے کے لئے ابرو پر ہاتھ رکھنا ہے، جیسے دھوپ سے سایہ کررہا ہو، تاکہ چیز اچھی طرح واضح ہوجائے۔ اس کی اصل "شرف" سے ہے جس کے معنی بلندی ہے، کہا جاتا ہے: "أشرفت علیه" (ہمزہ کے ساتھ): میں نے اس کو جھانک کر دیکھا (۱)۔

فقہاء اس کا استعمال کسی چیز کو غور سے دیکھنے کے معنی میں کرتے ہیں، مثلاً قربانی کے جانور کا استشراف (۲)، اور استشراف اموال میں یہ ہے کہ کہے: فلاں میرے پاس عنقریب بھیجے گا، یا شاید وہ بھیج دے اگر چہ مطالبہ نہ کرے۔

امام احمد نے فرمایا: استشراف (لولگانا) دل سے ہوتا ہے، اگر چہ زبان سے نہ کہے۔ عرض کیا گیا: یہ تو بہت مشکل ہے۔ انہوں نے فرمایا: وہ یہی ہے، اگر چہ مشکل ہو، ان سے کہا گیا: اگر آدمی نہ چاہے کہ میرے پاس بھیجے، لیکن دل میں یہ بات آگئی، اور میں نے (دل میں) کہا ہوسکتا ہے کہ میرے پاس بھیج دے، انہوں نے فرمایا: یہ اشراف (تاک لگانا) ہے، لیکن اگر تمہارے پاس اس طور پر آئے کہ تم کو احساس نہ ہو اور نہ اس کا گزر دل میں ہوا ہو تو اب یہ اشراف

(۱) النہایہ لابن الأثیر، المصباح المنیر، الصحاح، مادۃ (شرف)۔

(۲) البحر الرائق ۸/ ۲۰۱ طبع العلمیہ، المغنی لابن قدامہ ۸/ ۶۲۵ طبع سوم۔

اجمالی حکم:

۲- قربانی کے جانور کا استشراف مناسب ہے، تاکہ یہ معلوم ہوجائے کہ اس میں قربانی سے مانع کوئی عیب نہیں، اس کی دلیل حضرت علیؓ کی یہ روایت ہے: "أمرنا رسول اللهﷺ أن نستشرف العین والأذن وألا نضحي بمقابلة، ولا مدابرة ولا شرقاء ولا خرقاء" (رسول اللہ ﷺ نے ہم کو حکم دیا کہ ہم آنکھ اور کان کو غور سے دیکھ لیں، اور مقابلہ یا مدابرہ یا شرقاء یا خرقاء کی قربانی نہ کریں)، ابوداؤد، نسائی وغیرہ نے اسے روایت کیا ہے، امام ترمذی نے اس کی تصحیح کی ہے (۳)۔

۳- رہا اموال میں استشراف: تو اگر دل سے ہے تو اس پر انسان کا مؤاخذہ نہیں ہوگا، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے اس امت کے لئے اس کے دل میں آنے والی باتوں کو معاف کردیا ہے، جب تک زبان پر نہ آئے یا عمل نہ کرلے، کفر کے علاوہ دل میں جن معاصی کا خیال آئے اس کی کوئی حیثیت نہیں بشرطیکہ اس پر عمل نہ کرے، اور خیالات نفس بالاجماع معاف ہیں۔

(۱) القرطبی ۳/ ۳۴۲ طبع دار الکتب المصریہ، الزواجر ۱/ ۱۸۷ طبع دار المعرفہ، الفروع ۱/ ۴۴۳ طبع امیر قطر۔

(۲) الشبراملسی علی النہایہ ۶/ ۱۰۷ طبع الحلبی۔

(۳) البحر الرائق ۸/ ۲۰۱ طبع العلمیہ، المغنی لابن قدامہ ۸/ ۶۲۵ طبع سوم مطالب اولی النہی ۲/ ۴۶۶۔

"مقابلہ" وہ بکری ہے جس کے دونوں کان کے آگے سے ایک حصہ کاٹ دیا جائے، اور وہ حصہ الگ نہ ہوا ہو بلکہ لٹکا رہے اور اگر پیچھے سے ہو تو یہ "مدابرہ" ہے اور "شرقاء" وہ بکری ہے جس کے کانوں میں شگاف ہو (المصباح)۔

امام احمد کے نزدیک دل سے استشراف زبانی ذکر کی طرح ہے(۱)۔

اگر استشراف (جس کا مفہوم ہے سوال کے بغیر دل میں کسی بات کا آنا) کے بغیر کوئی مال کسی کے پاس آئے تو اس کو قبول کرنے کے بارے میں علماء کی تین آراء ہیں:

۴ - الف - قبول کا جائز ہونا اور نا جائز ہونا، البتہ کچھ فقہاء یہ حکم علی الاطلاق بتاتے ہیں، جبکہ بعض فقہاء یہ حکم نصاب سے کم کے مالک کے لئے بتاتے ہیں، اور کچھ لوگوں نے کہا: یہ غیر سلطان کے عطیہ کے ساتھ خاص ہے۔

ان کا استدلال حکیم بن حزام کی روایت سے ہے، انہوں نے کہا: "سألت رسول الله ﷺ فأعطاني، ثم سألته فأعطاني، ثم سألته فأعطاني، ثم قال: يا حكيم إن هذا المال حلوة خضرة فمن أخذه بسخاوة نفس بورک له فيه، ومن أخذه بإشراف لم يبارک فيه، وكان كالذي يأكل ولا يشبع، واليد العليا خير من اليد السفلى، قال حكيم: فقلت: يا رسول الله والذي بعثک بالحق لا أرزأ(۲) أحدا بعدک شيئاً حتى أفارق الدنيا فكان أبوبكر رضي الله عنه يدعو حكيما ليعطيه العطاء فيأبى أن يقبل منه شيئاً، ثم إن عمر رضي الله عنه دعاه ليعطيه فأبى أن يقبله، فقال: يا معشر المسلمين أشهدكم على حكيم أني أعرض عليه حقه الذي قسم الله له في هذا الفيء فيأبى أن يأخذه، فلم يرزأ حكيم أحدا من الناس بعد رسول الله ﷺ حتى توفي" (میں نے رسول اللہ ﷺ سے مانگا، آپ ﷺ نے دیا، پھر مانگا، پھر آپ ﷺ نے دیا، پھر مانگا تو آپ ﷺ نے عطا کیا اور فرمایا: حکیم! یہ دنیا کا مال ہرا بھرا، بہت شیریں ہے، لیکن جو کوئی اس کو نفس کی سخاوت کے ساتھ لے گا اس کو تو برکت ہوگی، اور جو کوئی جی میں لالچ رکھے اس کو برکت نہ ہوگی، اور اس کا حال اس شخص کا سا ہوگا جو کھائے اور سیر نہ ہو۔ اور اوپر والا (دینے والا) ہاتھ، نیچے والے (لینے والے) ہاتھ سے بہتر ہے۔ حکیم کہتے ہیں: میں نے یہ سن کر کہا: اے اللہ کے رسول! قسم اس ذات کی جس نے آپ ﷺ کو سچائی کے ساتھ بھیجا، میں اب آپ ﷺ کے بعد اپنی موت تک کسی سے کچھ نہیں لوں گا، چنانچہ حضرت ابوبکرؓ اپنے دور خلافت میں حکیم کو ان کا وظیفہ دینے کے لئے بلاتے اور وہ نہ لیتے تھے، پھر حضرت عمرؓ نے اپنی خلافت میں ان کو بلایا تا کہ ان کا وظیفہ دیں، انہوں نے لینے سے انکار کیا، آخر حضرت عمرؓ نے لوگوں سے کہا: تم گواہ رہنا مسلمانو! میں حکیم کو مال غنیمت میں سے ان کا وظیفہ دینے کے لئے بلاتا ہوں مگر وہ لینے سے انکار کررہے ہیں، غرض حکیم نے پھر حضور ﷺ کے بعد کسی سے کوئی چیز قبول نہیں کی، یہاں تک کہ وفات پاگئے)، بخاری نے اس کی روایت کی ہے(۱)۔

۵ - ب - لینا ضروری ہے اور واپس کرنا حرام ہے، اس کی دلیل سالم بن عبد اللہ بن عمر کی روایت جو وہ اپنے والد کے واسطے سے حضرت عمر سے نقل کرتے ہیں کہ: "كان رسول الله يعطيني العطاء فأقول: أعطه أفقر مني، فقال رسول الله ﷺ خذه وما جاءک من هذا المال، وأنت غير سائل ولا مشرف

---

(۱) تفسیر قرطبی ۳/۳۴۶ طبع دار الکتب المصریہ، الزواجر ۱/۱۸۷ طبع دار المعرفہ، لوائح الانوار ص ۱۳۷ طبع الحلبی، الفروع ۱/۹۴۳۔

(۲) رزء کی اصل: نقص وکمی ہے، اور لم یرزأ کے معنی ہیں: کسی سے کچھ لے کر اس کے یہاں کمی نہیں کی (المجموع ۶/۲۴۵-۲۴۶)۔

(۱) المجموع ۶/۲۴۵، ۲۴۶ طبع المنیریہ، البحر الرائق ۲/۲۶۹ طبع العلمیہ، الفروع ۱/۹۴۳۔

فخذه، وما لا فلا تتبعه نفسك، قال فكان سالم لا يسأل أحدا شيئاً ولا يرد شيئا أعطيه" (رسول اللہ ﷺ مجھے عطیہ دینے کے لئے بلاتے اور میں کہتا: اس کو دے دیجئے جو مجھ سے زیادہ اس کا محتاج ہے۔ آپ ﷺ فرماتے: نہیں، لے لو، جب تمہارے پاس اس مال میں سے کچھ آئے اور تجھ کو اس کا خیال نہ لگا ہو اور نہ تم سوال کرو تو تم لے لو، اور جو نہ ملے اس کی پرواہ نہ کرو۔ راوی کہتے ہیں: سالم کسی سے سوال نہ کرتے تھے، اور جو مل جاتا اس کو واپس بھی نہیں کرتے تھے (بخاری ومسلم)(۱)۔

۶- ج۔ لینا مستحب ہے، وجوب کی مذکورہ بالا نصوص استحباب پر محمول ہیں، البتہ ان میں کچھ حضرات اس کو مطلق بتاتے ہیں، اور کچھ لوگ اس کو غیر سلطان کے عطیہ کے ساتھ خاص کرتے ہیں۔

شرح مسلم میں ہے: صحیح بات جو جمہور کی رائے ہے، یہ ہے: غیر سلطان کے عطیہ کو قبول کرنا مستحب ہے، البتہ سلطان کے عطیہ کو کچھ لوگ حرام، کچھ لوگ مباح اور کچھ لوگ مکروہ کہتے ہیں۔ انہوں نے کہا: اور صحیح یہ ہے کہ اگر سلطان کے پاس اکثر مال حرام ہو تو اس کا عطیہ حرام ہے، ورنہ مباح، بشرطیکہ لینے والے میں کوئی استحقاق کا مانع موجود نہ ہو(۲)۔

۷- استشراف بمعنی سوال کرنے کے پیچھے پڑنا: اس کے احکام، مانگنے کے احکام سے الگ نہیں ہیں۔ (دیکھئے: سوال)۔

بحث کے مقامات:

۸- فقہاء استشراف سے "صدقہ تطوع" (نفلی)، "قربانی" اور "حظر واباحت" میں بحث کرتے ہیں۔

(۱) المجموع ۶/ ۲۴۵، الفروع ۱/ ۹۴۳۔

(۲) الفروع ۱/ ۹۴۴۔

استشہاد

تعریف:

۱- استشہاد کا معنی لغت میں: گواہوں سے گواہی طلب کرنا ہے، کہا جاتا ہے: "**استشهده**" یعنی کسی سے گواہ بننے یا گواہی دینے کے لئے کہنا۔ فرمان باری ہے: "وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ"(۱) (اور اپنے مردوں میں سے دو کو گواہ بنالیا کرو)۔

اس کا استعمال اللہ کے راستے میں قتل کئے جانے کے معنی میں بھی ہوتا ہے، کہا جاتا ہے، "**استشهد**" یعنی اللہ کے راستے میں مارا گیا(۲)۔

فقہاء کی اصطلاح میں اس کا استعمال ان دو معانی سے الگ نہیں(۳)۔

فقہاء لفظ اشہاد کا استعمال کرکے اکثر اس سے کسی حق پر گواہ بنانا مراد لیتے ہیں(۴)۔

اجمالی حکم:

۲- استشہاد (بمعنی طلب شہادت) مختلف حقوق میں الگ الگ ہوتا ہے، لہذا مقامات کے اعتبار سے اس کا حکم بھی الگ الگ ہوگا مثلاً

(۱) سورۂ بقرہ/ ۲۸۲۔

(۲) لسان العرب، المحیط، تاج العروس، الصحاح مادہ (شہد)۔

(۳) طلبۃ الطلبہ رص ۱۳۲ طبع دار الطباعۃ العامرہ۔

(۴) طلبۃ الطلبہ رص ۱۳۲، النظم المستعذب مع المہذب ۲/ ۳۲۵ طبع مصطفی الحلبی۔

رجعت میں استشہاد حنفیہ وحنابلہ کے یہاں مستحب ہے، شافعیہ کا ایک قول بھی یہی ہے (۱)۔ مالکیہ کے یہاں مندوب (۲) اور شافعیہ کا دوسرا قول وجوب کا ہے (۳)۔

بحث کے مقامات:

۳- ہر مسئلہ کے تعلق سے اس کی اپنی جگہ پر فقہاء نے استشہاد کے احکام تفصیل سے بیان کئے ہیں، مثلاً نکاح، رجعت، وصیت، زنا، لقطہ، لقیط، کتاب القاضی لقاضی وغیرہ میں استشہاد یا اشہاد پر بحث کے دوران۔

۴- دوسرے استعمال (بمعنی اللہ کے راستے میں قتل ہونا) کی تفصیل کتاب الجنائز میں میت کو غسل دینے، نہ دینے کی بحث میں، اور کتاب الجہاد میں اللہ کے راستہ میں قتل ہونے کے فضائل کی بحث میں دیکھی جائے۔

(۱) فتح القدیر ۳/ ۱۶۲ طبع بولاق، المہذب ۲/ ۱۰۳ طبع مصطفی الحلبی، الاقناع ۴/ ۶۶ طبع دار المعرفہ۔

(۲) الشرح الصغیر ۲/ ۶۱۶۔

(۳) المہذب ۲/ ۱۰۳۔

استصباح

تعریف:

۱- استصباح لغت میں: **استصبح** کا مصدر ہے، جس کا معنی: چراغ جلانا ہے، اور مصباح: وہ ہے جس سے روشنی نکلتی ہے۔ اور "**استصبح بالزیت ونحوه**" یعنی چراغ میں تیل وغیرہ ڈالنا۔ جیسا کہ مردار کی چربی کے بارے میں سوال سے متعلق حضرت جابر کی حدیث میں ہے: "**یستصبح بها الناس**" یعنی اس کے ذریعہ لوگ چراغ جلاتے ہیں (۱)۔

فقہی استعمال اس معنی سے الگ نہیں ہے (۲)۔ چنانچہ طلبۃ الطلبۃ میں ہے: (۳) "**الاستصباح بالدهن**" تیل سے چراغ جلانا، اور المصباح المنیر (۴) میں ہے: "**استصبحت بالمصباح واستصبحت بالدهن**" یعنی تیل سے چراغ جلانا۔

(۱) لسان العرب، تاج العروس، الصحاح، القاموس المحیط، المعجم الوسیط، مادہ: (صبح)، النہایہ فی غریب الحدیث ۳/ ۷۔ حدیث: "**ویستصبح بها الناس.....**" کی روایت بخاری (فتح الباری ۴/ ۴۲۴ طبع السلفیہ) نے کی ہے اس کا ابتدائی ٹکڑا یہ ہے: "**إن الله ورسوله حرم بیع الخمر والمیتة والخنزیر والأصنام**" (بلاشبہ اللہ اور اس کے رسول نے شراب، مردار، سور اور بتوں کی بیع حرام کی ہے)۔

(۲) المغرب فی ترتیب المعرب۔

(۳) طلبۃ الطلبہ / ص ۹۔

(۴) المصباح المنیر: مادہ (صبح)۔

متعلقہ الفاظ:

الف-اقتباس:

۲- اقتباس کے کئی معنی آتے ہیں جن میں اہم یہ ہیں: قبس (آگ کا انگارہ) طلب کرنا، اس معنی کے اعتبار سے یہ استصباح سے مختلف ہے، جیسا کہ تعریف سے ظاہر ہے، انگارہ طلب کرنا، اور کسی چیز کو جلانا تا کہ شعلہ بنے، دونوں میں واضح فرق ہے، اس لئے کہ جلانا، انگارہ طلب کرنے سے پہلے ہوتا ہے (۱)۔

رہا اقتباس بمعنی: متکلم کا اپنے کلام (شعر یا نثر) میں قرآن یا حدیث کو اس طرح شامل کر لینا کہ قرآن یا حدیث ہونے کا احساس نہ ہو، تو یہ استصباح کے معنی سے بہت دور ہے۔

ب-استضاءۃ:

۳- استضاءۃ: استضاء کا مصدر ہے، اور استضاءۃ کا معنی: روشنی طلب کرنا ہے۔ کہا جاتا ہے۔ **استضاء بالنار**: یعنی آگ کی روشنی سے فائدہ اٹھانا (۲)۔ چراغ جلانا، اور چراغ کی روشنی سے فائدہ اٹھانا، دونوں الگ الگ ہیں، اس لئے کہ چراغ جلانا اس کی روشنی سے فائدہ اٹھانے سے مقدم ہے (۳)۔

استصباح کا حکم:

۴- جس چیز کے ذریعہ روشنی حاصل کی جائے، اور جہاں کی جائے اس کے اعتبار سے چراغ جلانے کا حکم الگ الگ ہے، جس چیز سے چراغ جلایا جائے اگر وہ پاک ہو تو بہتر ہے، ورنہ ناپاکی اور ناپاک کے درمیان، اور مسجد میں ہونے اور غیر مسجد میں ہونے کے درمیان

(۱) الکلیات ۱/ ۲۵۳۔

(۲) الکلیات لأبی البقاء ۱/ ۲۵۳۔

(۳) الفروق فی اللغۃ رص ۳۰۷ طبع بیروت، الشرح الصغیر ۹/۱، طبع دار المعارف۔

فرق کیا جائے گا۔

الف۔ جس چیز سے چراغ جلایا جائے اگر وہ نجس العین ہو، مثلاً سور کی یا مردار کی چربی تو جمہور فقہاء کے نزدیک اس سے چراغ جلانا حرام ہے (۱)، خواہ مسجد میں ہو یا مسجد کے علاوہ۔ اس کے دلائل حسب ذیل ہیں:

اول: رسول اللہ ﷺ سے مردار کی چربی سے چراغ جلانے وغیرہ کا فائدہ اٹھانے کے بارے میں دریافت کیا گیا تو آپ ﷺ نے فرمایا: "**لا، هو حرام**" (نہیں وہ حرام ہے) (۲)۔

دوم: فرمان نبوی ہے: "**ولا تنتفعوا من الميتة بشيء**" (۳) (مردار کی کسی چیز سے فائدہ نہ اٹھاؤ)۔

سوم: نیز اس لئے کہ اس میں آلودگی کا غالب گمان ہے، اور اس لئے کہ نجاست کا دھواں بھی مکروہ ہے (۴)۔

ب۔ اگر ناپاک ہو یعنی ایندھن اصل میں پاک ہو لیکن اس میں نجاست لگ گئی ہو، اور اس سے مسجد میں چراغ جلانا ہو تو جمہور فقہاء کے یہاں ناجائز ہے (۵)۔

اگر اس ناپاک چیز سے مسجد کے علاوہ کسی جگہ پر چراغ جلانا ہو تو

(۱) ابن عابدین ۱/ ۲۲۰ طبع بولاق، الحطاب ۱/ ۱۱۷-۱۱۹ طبع لیبیا، إعلام الساجد للزرکشی رص ۳۶۱ طبع القاہرہ، القواعد لابن رجب رص ۱۹۲ طبع الصدق الخیریہ، المغنی ۶/ ۶۱۰۔

(۲) نیل الاوطار ۵/ ۱۶۱ طبع الحلبی۔ اور حدیث: "سئل عن الانتفاع......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۴/ ۴۲۴ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۳) نیل الاوطار ۵/ ۱۶۱ طبع مصطفی الحلبی، اور حدیث: "لا تنتفعوا من الميتة بشيء......" کی روایت ابن وہب نے اپنی مسند میں کی ہے اس کی اسناد میں زمعہ بن صالح ہیں جو ضعیف ہیں (تلخیص الحبیر ۱/ ۴۸ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ)۔

(۴) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۲۲۰، الحطاب ۱/ ۱۱۷-۱۱۹، إعلام الساجد للزرکشی رص ۳۶۱، القواعد لابن رجب رص ۱۹۲۔

(۵) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۲۲۰، جواہر الاکلیل ۱/ ۲۰۱۰/ ۲۰۳ طبع مصطفی الحلبی، إعلام الساجد رص ۳۶۱۔

جمہور فقہاء کے یہاں جائز ہے(۱)، اس لئے کہ بلا کسی ضرر کے ایندھن سے فائدہ اٹھانا ممکن ہے، اس لئے جائز ہے جیسے طاہر سے، اور قوم ثمود کے کنوؤں کے پانی سے گوندھے ہوئے آٹے کے بارے میں وارد ہے: "نهاهم عن أكله وأمرهم أن يعلفوه النواضح" (۲) (حضور ﷺ نے اس کے کھانے سے منع فرمایا، اور آپ ﷺ نے حکم دیا کہ اسے اونٹوں کو کھلا دیں)۔ یہ ایندھن مردار نہیں اور نہ ہی مردار کی چربی ہے کہ حدیث میں داخل ہو(۳)۔

ناپاک چیز کی راکھ اور دھوئیں کے استعمال کا حکم:

۵- اگر ناپاک یا ناپاکی سے چراغ جلائے تو حنفیہ و مالکیہ کے یہاں اس کے دھویں یا راکھ میں کوئی حرج نہیں، بشرطیکہ کپڑے سے چپک نہ جائے، اس کی وجہ یہ ہے کہ آگ کی وجہ سے نجاست کمزور پڑ جاتی ہے اور اس کا اثر ختم ہوجاتا ہے، اس لئے محض اس کے ملنے سے کپڑا ناپاک نہ ہوگا، بلکہ اس سے چپکنے سے ناپاک ہوگا، اور بظاہر چپکنے سے مراد یہ ہے کہ اس کا اثر ظاہر ہو، محض بو کا اعتبار نہیں۔ نیز فقہاء کی رائے ہے کہ جواز انتفاع کی علت، تغیر اور حقیقت کا بدل جانا ہے، اور یہ کہ عموم بلوی کی وجہ سے اسی کا فتوی دیا جائے گا(۴)۔

شافعیہ وحنابلہ کی رائے ہے کہ ناپاک ناپاکی کی طرح ہے(۵)، اس لئے کہ جلا ہوا حصہ اسی کا حصہ ہے، جس کی حقیقت بدل گئی ہے، اور حقیقت بدل جانے سے نجاست پاک نہیں ہوگی، اگر اس میں سے کچھ چپک جائے اور معمولی ہوتو معاف ہے، اس لئے کہ اس سے بچنا ممکن نہیں، لہذا یہ پسو کے خون کے مشابہ ہے، اور اگر زیادہ ہوتو معاف نہیں ہے(۱)، اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ نجاست کا دھواں نجس ہے، اور بلاشبہ نکلنے والا دھواں دیواروں پر اثر کرتا ہے، جس کے نتیجہ میں وہ نجس ہوں گی، لہذا جائز نہیں(۲)۔ اس کی تفصیل (نجاست) میں دیکھئے۔

چراغ جلانے کے آداب:

۶- جمہور کے نزدیک مستحب ہے کہ سوتے وقت چراغ گل کردیا جائے، اس لئے کہ غفلت کے سبب آگ لگنے کا اندیشہ ہوتا ہے، لہذا اگر غفلت ہوتو ممانعت ہوگی، اس سلسلہ میں بہت سی روایات منقول ہیں مثلاً حضرت جابرؓ کی روایت میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "خمروا الآنية (أي غطوها) وأجيفوا الأبواب وأطفئوا المصابيح فإن الفويسقة ربما جرت الفتيلة، فأحرقت أهل البيت" (۳) (سوتے وقت برتن ڈھانک دو، دروازے بند کردیا کرو، اور چراغ بجھادیا کرو، کیونکہ چوہیا کبھی کبھی بتی گھسیٹ کر سارے گھر والوں کو جلادیتی ہے)۔

ابن مفلح نے کہا: سوتے وقت چراغ بجھانا مستحب ہے، اس لئے کہ یہ ایسا دشمن ہے جس کی ناک میں ایسی نکیل ہے کہ انسان کے سونے کی حالت میں اس کے جل اٹھنے کا خطرہ رہتا ہے، لیکن اگر

---

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۲۲۰، جواہر الاکلیل ۱/ ۱۰، ۲/ ۳، ۲۰۳، إعلام الساجد رص ۳۱۶، فتاوی ابن تیمیہ ۲۱/ ۸۳، ۶۰۸ طبع الریاض۔

(۲) اس کی روایت بخاری نے کی ہے (فتح الباری ۶/ ۳۹۳ طبع عبد الرحمن محمد)۔

(۳) المغنی ۸/ ۶۰۸-۶۱۰ طبع الریاض۔

(۴) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۲۱۰، ۲۱۶، الحطاب ۱/ ۱۰۷، ۱۲۰، فتح الباری ۱۱/ ۸۵-۸۶ شائع کردہ دار البحوث الریاض، الآداب الشرعیۃ لابن مفلح ۳/ ۲۶۱ طبع المنار، شرح الزرقانی للموطا ۴/ ۳۰۲ طبع الاستقامہ۔

(۵) المجموع ۲/ ۵۳۰ طبع العاصمہ، المغنی ۸/ ۶۱۰ طبع الریاض، منتہی الارادات

= ۱/ ۴۳ طبع دار العروبہ۔

(۱) المغنی ۸/ ۶۱۰۔

(۲) إعلام الساجد رص ۳۶۱۔

(۳) فتح الباری ۱۱/ ۸۵-۸۶ طبع السلفیہ، شرح الزرقانی للموطا ۴/ ۳۰۲۔

چراغ کو کسی ایسی چیز میں رکھ دیا جائے جو لٹک رہی ہو یا ایسی چیز پر جہاں چوہے اور کیڑے مکوڑے چڑھ کر نہیں جاسکتے تو میں سمجھتا ہوں کہ کوئی حرج نہیں (۱)۔

استصحاب

تعریف:

۱- استصحاب کا معنی لغت میں: ساتھ لگنا ہے، کہا جاتا ہے: "استصحبت الکتاب وغیرہ" میں نے کتاب یا کسی دوسری چیز کو اپنے ساتھ رکھا (۱)۔

اصطلاح میں: اس کی کئی تعریفات ہیں مثلاً اسنوی کی تعریف ہے: استصحاب سے مراد گذشتہ زمانہ میں کسی چیز کے ثبوت کی بنیاد پر، اگلے زمانہ میں اس کے ثبوت کا حکم لگانا ہے (۲)، مثلاً جو یقینی طور پر وضو کئے ہوئے ہے، وہ وضو پر باقی رہے گا، اگرچہ وضو ٹوٹنے کے بارے میں شک ہو جائے۔

متعلقہ الفاظ:

اباحت:

۲- اباحت اصلیہ (یعنی ذمہ کا بری ہونا) استصحاب کی ایک قسم ہے، اور اسی کو "استصحاب عدم اصلی" کہا جاتا ہے (۳) اور وہ اباحت جو حکم شرعی کی ایک قسم ہے، استصحاب سے الگ ہے اس لئے کہ استصحاب (اس کے قائلین کے نزدیک) دلیل کی ایک قسم ہے، جس سے اباحت اور دوسرے احکام ثابت ہوتے ہیں۔

---

(۱) الآداب الشرعیہ لابن مفلح ۳/ ۲۶۱۔

---

(۱) القاموس، المصباح المنیر: مادہ (صحب)۔

(۲) نہایۃ السول فی شرح منہاج الاصول ۳/ ۱۱۲ طبع مطبعۃ توفیق الادبیہ۔

(۳) المستصفی ۱/ ۲۱۸ طبع بولاق۔

استصحاب کی قسمیں:

۳- استصحاب کی تین قسمیں ہیں جو متفق علیہ ہیں، اور وہ یہ ہیں (۱)۔

الف۔ استصحاب عدم اصلی مثلاً چھٹی نماز کے وجوب کی نفی اور شوال کے روزے کے وجوب کی نفی۔

ب۔ مخصص کے پائے جانے تک عموم کا استصحاب مثلاً آیت "وحرم الربا" (۲) میں عموم کا باقی رہنا، اور ناسخ آنے تک نص کا استصحاب (یعنی اس کے حکم کی بقاء) مثلاً ہر بہتان لگانے والے کو خواہ شوہر ہو یا کوئی اور کوڑے مارنے کا وجوب یہاں تک کہ ایک جزئی ناسخ جو شوہر کو دوسرے سے خاص کرنے والا ہے، آ گیا تو شوہر کا حکم دوسرا قرار پایا۔

ج۔ ایسے حکم کا استصحاب جس کے ثبوت اور دائمی ہونے کو شریعت نے بتایا ہے مثلاً اس عقد کے پائے جانے پر ملکیت کا پایا جانا جس سے ملکیت حاصل ہوتی ہے، اور جیسے کسی چیز کو تلف کرنے یا لازم کرنے پر ذمہ کا مشغول ہونا، لہذا ملکیت اور دین باقی رہیں گے، یہاں تک کہ جائز سبب کے ذریعہ ان کا ختم ہونا ثابت ہو جائے۔

استصحاب کی دو اور اقسام ہیں، جن کے حجت ہونے کے بارے میں اختلاف ہے، ان کی تفصیلی جگہ "اصولی ضمیمہ" ہے۔

حجیت استصحاب:

۴- استصحاب کی حجیت میں اصولیین کے مختلف اقوال ہیں جن میں مشہور تر یہ ہیں (۳):

الف۔ مالکیہ، اکثر شافعیہ اور حنابلہ مطلقاً نفی میں اور اثبات دونوں میں اس کے حجت ہونے کے قائل ہیں۔

ب۔ اکثر حنفیہ اور متکلمین اس کے قائل ہیں کہ وہ مطلقاً حجت نہیں۔

ج۔ کچھ لوگ نفی میں اس کے حجت ہونے کے قائل ہیں، اثبات میں نہیں، اکثر متاخرین حنفیہ کی یہی رائے ہے، کچھ اور اقوال ہیں جن کی تفصیل "اصولی ضمیمہ" میں ہے۔

حجت ہونے میں اس کا درجہ:

۵- استصحاب (اس کی حجیت کے قائلین کے نزدیک) آخری دلیل ہے، جس کا مجتہد درپیش مسئلہ کا حکم معلوم کرنے کے لئے سہارا لیتا ہے، اور اسی وجہ سے فقہاء نے کہا ہے: فتوی کا یہ آخری مدار ہے (۱)۔ اور اسی بنیاد پر مشہور فقہی قاعدہ ہے: **"الأصل بقاء ما كان على ما كان، حتى يقوم الدليل على خلافه"** (اصل یہ ہے کہ جو چیز جس حالت پر تھی اسی پر باقی رہے گی، یہاں تک کہ اس کے خلاف دلیل قائم ہو جائے)، اور دوسرا قاعدہ ہے: **"ما ثبت باليقين لا يزول بالشك"** (۲) (جو چیز یقین سے ثابت ہو وہ شک سے ختم نہیں ہوتی ہے)۔

(۱) المستصفی ۱/۲۱۷ اور اس کے بعد کے صفحات، الابہاج ۳/۱۱۰۔

(۲) سورۂ بقرہ/۲۷۵۔

(۳) ارشاد الفحول/ص ۲۳۸ اور اس کے بعد کے صفحات، الابہاج علی البیضاوی ۳/۱۱۱۔

(۱) ارشاد الفحول للشوکانی/ص ۲۳۶۔

(۲) مجلۃ الاحکام العدلیہ، دفعہ (۴-۱۰)۔

استصلاح

تعریف:

۱- استصلاح لغت میں: استفساد (تباہی چاہنا) کی ضد ہے (۱)۔

اصولیین کے نزدیک: استصلاح یہ ہے کہ کسی عام مصلحت کی بنیاد پر جس کے معتبر ہونے یا غیر معتبر ہونے کی کوئی دلیل نہ ہو ایسے واقعہ کا حکم مستنبط کیا جائے جس کے بارے میں کوئی نص یا اجماع نہ ہو اور اس کو "مصلحت مرسلہ" سے بھی تعبیر کرتے ہیں۔

۲- مصلحت لغت میں مفسدہ کی ضد ہے۔

امام غزالی کے نزدیک اصطلاح میں: استصلاح شریعت کے پانچوں مقاصد کا تحفظ کرنا ہے (۲)۔

۳- مصالح مرسلہ: جس کے معتبر ہونے یا نہ ہونے کے بارے میں کوئی نص یا اجماع نہ ہو، اور نہ اس کے موافق کوئی حکم آئے (۳)۔

متعلقہ الفاظ:

الف- استحسان:

۴- اصولیین نے استحسان کی بہت سی تعریفیں کی ہیں، پسندیدہ تعریف یہ ہے: کسی معاملہ میں نظیر کے حکم کو چھوڑ کر دوسرے کو اختیار کرنا، ایسی

(۱) لسان العرب: مادہ (صلح)۔

(۲) المستصفی ۱/۲۸٦، ۲۸۷، ۲/۳۰٦ طبع بولاق، شرح جمع الجوامع ۲/ ۲۸۳ طبع مصطفی الحلبی۔

(۳) ابن الحاجب ۲/۲۸۹ طبع الکلیۃ الازہریہ ۱۲۹۳ھ۔

دلیل کی بنا پر جو اس سے زیادہ قوی ہو مثلاً دلیل عرف کی بنیاد پر غسل خانہ میں ٹھہرنے کے وقت کی تحدید، اور پانی گرانے کی مقدار کی تعیین کے بغیر اس میں داخل ہونا (۱)۔

لہذا استحسان قیاس کے مقابلہ میں دوسرے قیاس کے ذریعہ ہوتا ہے، یا نص کے مقابلہ میں "عام قاعدہ" کے ذریعہ ہوتا ہے جب کہ استصلاح ایسا نہیں ہے۔

ب- قیاس:

۵- قیاس یہ ہے کہ جس کے بارے میں کوئی نص نہ ہو وہ حکم کی علت میں اس کے مساوی ہو جس کے بارے میں کوئی نص موجود ہو (۲)۔

استصلاح اور قیاس میں فرق یہ ہے کہ قیاس کی کوئی اصل ہوتی ہے، جس پر فرع کو قیاس کیا جاتا ہے، جب کہ استصلاح میں یہ اصل نہیں ہوتی۔

مناسب مرسل کی اقسام:

٦- مناسب جس پر استصلاح کی بنیاد ہوتی ہے، کی تین اقسام ہیں:

الف۔ کسی بھی اعتبار سے وہ شریعت کے نزدیک قابل اعتبار ہو۔

ب۔ شریعت اس کو لغو قرار دے۔

ج۔ شریعت اس کے بارے میں خاموش ہو اور یہی آخری قسم استصلاح ہے (۳)۔

استصلاح کا حجت ہونا:

۷- استصلاح کے حجت ہونے میں بہت سی مختلف آراء اور مذاہب

(۱) ابن الحاجب ۲/۲۸۲۔

(۲) مسلم الثبوت ۲/۲۴٦۔

(۳) تقریر الشربینی علی جمع الجوامع ۲/ ۲۸۳، التوضیح ۲/ ۹۲، حاشیۃ السعد علی شرح ابن الحاجب ۲/ ۲۴۳۔

ہیں، اور حق یہ ہے کہ ہر مذہب میں اجمالی طور پر اس کو لیا گیا ہے۔ بعض حضرات نے اس کے اعتبار کرنے کے لئے کچھ قیود لگائے ہیں، ان سب کی تشریح ''اصولی ضمیمہ'' میں ''مصلحت مرسلہ'' کے بیان میں ہے (۱)۔

(۱) نہایۃ السول ۳/ ۲۵، تقریر الشربینی علی جمع الجوامع ۲/ ۲۸۳، التوضیح ۲/ ۳۹۲، تیسیر التحریر ۳/ ۳۱۴، المستصفی ۱/ ۲۸۴، ۳۱۵، ارشاد الفحول ۲/ ۲۴۲۔

استصناع

تعریف:

۱- استصناع لغت میں: ''استصنع الشئ'' کا مصدر ہے: یعنی بنانے کے لئے کہنا، بنوانا، کہا جاتا ہے: ''اصطنع فلان بابا'' دوسرے سے کہے کہ اس کے لئے دروازہ تیار کرے، جیسا کہ کہا جاتا ہے: ''اکتتب'' اس نے حکم دیا کہ اس کے لئے لکھے (۱)۔

اصطلاح میں جیسا کہ بعض حنفیہ نے تعریف کی ہے: عمل کی شرط کے ساتھ ذمہ میں مبیع پر عقد کرنا (۲)۔

لہذا اگر ایک شخص کسی کاریگر سے کہے: اتنے درہم میں فلاں چیز میرے لئے بنا دو اور کاریگر اس کو قبول کر لے تو حنفیہ کے نزدیک استصناع کا معاملہ ہو گیا (۳)۔ حنابلہ کے یہاں بھی یہی حکم ہے، کیونکہ ان کے کلام کا حاصل یہ ہے کہ استصناع: ایسے سامان کو جو فروخت کنندہ کے پاس موجود نہیں ''سلم'' کے طریقہ سے ہٹ کر بیچنا ہے۔ لہذا حنابلہ کے یہاں ان تمام مسائل کے لئے ''بیع بالصنعۃ'' کی بحث میں بیع اور اس کی شرطیں دیکھی جائیں (۴)۔

جب کہ مالکیہ وشافعیہ نے اس کو ''سلم'' کے ساتھ لاحق کیا ہے،

(۱) لسان العرب، الصحاح، تاج العروس: مادہ (صنع)۔

(۲) البدائع للکاسانی ۶/ ۲۶۷۷ طبع الامام۔

(۳) المبسوط للسرخسی ۱۲/ ۱۳۸ طبع السعادہ، تحفۃ الفقہاء ۲/ ۵۳۸ طبع اول جامعۃ دمشق، مجلۃ الاحکام العدلیۃ: دفعہ/ ۳۸۸۔

(۴) کشاف القناع ۳/ ۱۳۲ طبع انصار السنۃ المحمدیہ، الانصاف ۴/ ۳۰۰ طبع انصار السنۃ المحمدیہ، الفروع ۲/ ۵۸۴ طبع المنار۔

لہذا اس کی تعریف اور احکام بیع سلم سے لئے جائیں گے، جہاں دوسرے کے پاس موجود صنعت کی چیز کے بارے میں بیع سلم کی بحث ہوگی (۱)۔

متعلقہ الفاظ:

الف-کوئی چیز بنانے کے لئے اجارہ:

۲-کوئی چیز بنانے کے لئے اجارہ کی تعریف بعض فقہاء کے نزدیک یہ ہے: کسی عمل کو فروخت کرنا جس میں سامان تابع ہوتا ہے (۲)۔ لہذا کوئی چیز بنانے کے لئے اجارہ اور استصناع میں یہ بات قدر مشترک ہے کہ عمل عامل کے ذمہ ہوتا ہے، استصناع میں وہی صانع (بنانے والا) ہوتا ہے، اور کوئی چیز بنانے کے لئے اجارہ میں وہی اجیر (مزدور) ہوتا ہے، البتہ محل بیع میں دونوں کے درمیان فرق ہے، کسی چیز کو بنانے کے لئے اجارہ میں فروخت کا محل عمل ہے، جب کہ استصناع میں فروخت کا محل وہ طے شدہ سامان ہوتا ہے جو ذمہ میں واجب ہوتا ہے، اس میں عمل کی بیع نہیں ہوتی (۳)۔ اور دوسرا فرق یہ ہے کہ "بنانے کے لئے اجارہ" میں یہ شرط ہوتی ہے کہ اجرت کا معاملہ کرنے والا میٹریل پہلے عامل کے حوالے کرے، لہذا کام عامل کے ذمہ اور میٹریل اجرت کا معاملہ کرنے والے کی طرف سے ہوتا ہے، جب کہ استصناع میں میٹریل اور کام دونوں بنانے والے کی طرف سے ہوتا ہے۔

ب-صنعتوں میں سلم:

۳-صنعتوں میں سلم سلم ہی کی ایک قسم ہے، اس لئے کہ سلم یا تو صنعتوں میں ہوگا یا کھیتی کی اشیاء میں یا کسی اور چیز میں، اور سلم کی تعریف یہ ہے: نقد کے بدلہ ادھار کا خریدنا (۱)۔

لہذا بڑی حد تک استصناع سلم کے ساتھ متفق ہے، چنانچہ ادھار سامان جو سلم میں ہوتا ہے وہی ذمہ میں موصوف ہوتا ہے، اس کی تائید اس سے ہوتی ہے کہ حنفیہ نے استصناع کی بحث کو سلم کی بحث میں داخل کیا ہے، اور یہ مالکیہ وشافعیہ نے بھی کیا ہے، البتہ سلم بنائی جانے والی اور دوسری چیزوں میں بھی ہوتا ہے، جب کہ استصناع کی خصوصیت یہ ہے کہ اس میں صنعت کی شرط ہو، سلم میں ثمن کی فوری ادائیگی مشروط ہوتی ہے، جب کہ استصناع میں (اکثر حنفیہ کے نزدیک) ثمن کو فوراً ادا کرنا شرط نہیں (۲)۔

ج-جُعالہ:

۴-جُعالہ: کسی معین عمل یا مجہول عمل جس کا علم دشوار ہو کے بدلہ معین عوض کا پابند ہونا ہے، اور یہ عمل پر عقد ہوتا ہے (۳)۔ لہذا جُعالہ اور استصناع میں یہ قدر مشترک ہے کہ وہ دونوں ایسے عقد ہیں جن میں عمل کی شرط ہوتی ہے، اور دونوں میں فرق یہ ہے کہ جُعالہ صناعات اور غیر صناعات دونوں میں ہوتا ہے جب کہ استصناع صناعات کے ساتھ خاص ہے، نیز جُعالہ میں عمل معلوم ہوتا ہے اور بسا اوقات مجہول جب کہ استصناع میں عمل کا معلوم ہونا ضروری ہے۔

---

(۱) الحطاب ۴/ ۵۱۴، ۵۳۹ طبع النجاح، المدونہ ۹/ ۱۸ طبع السعادة، المقدمات ۲/ ۱۹۳ طبع السعادة، الشرح الصغیر ۳/ ۲۸۷ طبع دار المعارف، الأم ۳/ ۱۳۱ اور اس کے بعد صفحات طبع دار المعرفہ، روضۃ الطالبین ۴/ ۲۶ اور اس کے بعد کے صفحات طبع المکتب الاسلامی، المہذب ۱/ ۲۹۷-۲۹۸ طبع عیسی الحلبی۔

(۲) المبسوط ۱۵/ ۸۴ طبع دار المعرفہ، بیروت۔

(۳) حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۲۲۵ طبع دوم مصطفی الحلبی۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۲۱۲ طبع سوم بولاق۔

(۲) فتح القدیر ۵/ ۳۵۵، البدائع ۶/ ۲۶۷۷، المبسوط ۱۲/ ۱۳۸ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۳) البجیرمی علی شرح الخطیب ۳/ ۲۳۸ طبع مصطفی محمد۔

استصناع کے معنی:

٥ - مشائخ کا اس میں اختلاف ہے، بعض نے کہا ہے: کہ یہ باہم وعدہ کا معاملہ ہے، خرید وفروخت نہیں ہے، بعض نے کہا: یہ خرید وفروخت ہے، البتہ اس میں خریدار کو اختیار ہوتا ہے اور یہی صحیح ہے، اس کی دلیل یہ ہے کہ امام محمد نے اس کے جواز میں قیاس اور استحسان کا ذکر کیا ہے، اور یہ "وعدوں" میں نہیں ہوتا، اسی طرح اس میں خیار رؤیت ثابت کیا ہے، اور خیار رؤیت خرید وفروخت کے ساتھ خاص ہے، اسی طرح اس میں تقاضا ہوسکتا ہے، اور تقاضا واجب کا ہوتا ہے، وعدہ کا نہیں (١)۔

بعض حنفیہ کے نزدیک یہ "وعدہ" ہے (٢)۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ صانع کو کام نہ کرنے کا اختیار رہے، لہذا استصناع کرنے والے کے ساتھ اس کا تعلق وعدہ کا تعلق ہے، عقد کا نہیں، اس لئے کہ صانع کے اپنے آپ پر کسی چیز کو لازم کرنے کے باوجود جو چیز اس پر لازم نہیں ہوتی وہ وعدہ ہوگا، عقد نہیں، کیونکہ صانع کو عمل پر مجبور نہیں کیا جاتا۔ اور سلم اس کے برخلاف ہے، اس لئے کہ جس چیز کا اس نے التزام کیا ہے اس کو اس پر مجبور کیا جاتا ہے، نیز اس لئے کہ بنوانے والے کو یہ حق ہے کہ بنانے والا جو سامان بنا کر لائے اس کو قبول نہ کرے، اور سامان کے مکمل ہونے اور دیکھنے سے قبل اس کو اپنے آرڈر سے رجوع کرنے کا حق ہے، اور یہ اس کے وعدہ ہونے کی علامت ہے، عقد کی نہیں (٣)۔

استصناع بیع ہے یا اجارہ:

٦ - اکثر حنفیہ وحنابلہ کی رائے ہے کہ استصناع بیع ہے، چنانچہ حنفیہ نے بیع کی انواع شمار کراتے ہوئے ان میں استصناع کا ذکر کیا ہے

(١) البدائع ٥/ ٢ طبع اول۔
(٢) فتح القدیر ٥/ ٣٥٥، المبسوط ١٢/ ١٣٨ اور اس کے بعد کے صفحات۔
(٣) فتح القدیر ٥/ ٣٥٥۔

تاہم یہ سامان کی بیع ہے، جس میں عمل کی شرط ہوتی ہے (١)۔ یا مطلق بیع ہے، لیکن خریدار کے لئے اس میں خیار رؤیت ہے (٢)۔ اس لئے وہ بیع تو ہے لیکن علی الاطلاق نہیں، لہذا استصناع میں عمل کی شرط کے لحاظ سے وہ مطلق بیع سے مختلف ہے، اور بیع میں عمل کی شرط نہ ہونا معروف ومشہور ہے، اور بعض حنفیہ نے کہا ہے: استصناع خالص اجارہ ہے (٣)۔ اور ایک قول یہ ہے کہ ابتداء کے اعتبار سے اجارہ اور انتہاء کے اعتبار سے بیع ہے (٤)۔

استصناع کا شرعی حکم:

٧ - استصناع (مستقل عقد ہونے کی حیثیت سے) اکثر حنفیہ کے نزدیک استحسان کی بنیاد پر مشروع ہے (٥)۔ اور حنفیہ میں امام زفرؒ نے اس کو قیاس کے پیش نظر ممنوع قرار دیا ہے، اس لئے کہ یہ معدوم کی بیع ہے (٦)۔ استحسان کی وجہ یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے انگوٹھی بنوائی (٧)، اور رسول اللہ ﷺ کے زمانہ سے بغیر نکیر کے اس پر

(١) المبسوط ١٥/ ٨٤ اور اس کے بعد کے صفحات، الانصاف ٤/ ٣٠٠۔
(٢) البدائع ٦/ ٢٦٧٧۔
(٣) فتح القدیر ٥/ ٣٥٦۔
(٤) فتح القدیر ٥/ ٣٥٦، ٣٥٧، حاشیہ ابن عابدین ٤/ ٢١٣۔
(٥) البدائع ٦/ ٢٦٧٨، شرح فتح القدیر ٥/ ٣٥٥، تحفۃ الفقہاء ٢/ ٥٣٨، الفتاوی الاسعدیہ ٢/ ٥٧ طبع الخیریہ۔
(٦) فتح القدیر ٥/ ٣٥٥۔
(٧) رسول اللہ ﷺ کے انگوٹھی بنوانے کا ذکر بخاری شریف کتاب الایمان والنذور میں ہے (فتح الباری ١١/ ٥٤٣ طبع عبد الرحمن محمد)، اور نہایہ فی غریب الحدیث (٣/ ٥٧ طبع عیسی الحلبی) کی عبارت یہ ہے: "اصطنع الرسول ﷺ خاتما من ذهب" (رسول اللہ ﷺ نے سونے کی ایک انگوٹھی بنوائی)۔ ابن اثیر نے کہا ہے: یعنی آپ نے بنانے کا حکم فرمایا، جیسے کہتے ہوں: اکتب، یعنی لکھنے کا حکم دیا۔ اور صاحب "الاختیار" (ص ١٨٧ طبع المنیریہ) نے کہا ہے: یہ حدیث صحیح ثابت ہے کتب صحاح میں اس کے کئی طرق موجود ہیں۔

اجماع چلا آ رہا ہے (۱)، اور لوگوں میں اس معاملہ کا رواج رہا ہے، اور اس کی سخت ضرورت ہے۔

حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ سامان کا استصناع درست نہیں، اس لئے کہ یہ سلم سے ہٹ کر ایسی چیز کو بیچنا ہے جو فروخت کنندہ کے پاس نہیں، اور ایک قول یہ ہے کہ خریدار کے ہاتھ اس کی بیع درست ہے، اگر اس کی طرف سے ایک عقد میں بیع اور اجارہ کو جمع کرنا درست ہو، کیونکہ یہ بیع اور سلم ہے (۲)۔

استصناع کی مشروعیت کی حکمت:

۸-صنعتوں میں زبردست ترقی کے پیش نظر لوگوں کی ضرورتوں اور تقاضوں کو پورا کرنے کے لئے استصناع مشروع ہے، چنانچہ بنانے والے کو اپنی ان نئی مصنوعات کو بیچ کر فائدہ اٹھانے کا موقع ملتا ہے جو بنوانے والے کی طرف سے مقرر کردہ شرائط کے مطابق ہو، اور بنوانے والے کو یہ فائدہ ہوتا ہے کہ وہ اپنی طبعیت، بدن، اور مال کے مناسب حال اپنی ضرورت پوری کرلیتا ہے، بازار میں موجود تیار شدہ مصنوعات بسا اوقات انسانی ضرورتوں کو پورا نہیں کرتیں، لہذا تجربہ کار اور تخلیق کار کے پاس جانا ضروری ہوتا ہے۔

استصناع کے ارکان:

استصناع کے ارکان مندرجہ ذیل ہیں: باہم عقد کرنے والے، محل (وہ شے جس کا معاملہ ہوتا ہے) اور صیغہ (لفظ جس سے معاملہ کیا جاتا ہے)۔

۹-صیغہ یا تو ایجاب وقبول ہوگا، اور یہ ہر وہ لفظ ہے جس سے جانبین

(۱) البدائع ۶/ ۲۶۷۸۔

(۲) الانصاف ۴/ ۳۰۰۔

کی رضامندی معلوم ہو (۱)، مثلاً یہ کہے: میرے لئے یہ بنادو۔ اور اس جیسی عبارت لفظوں میں ہو یا تحریر کی شکل میں۔

۱۰-محل استصناع کے بارے میں فقہائے حنفیہ کا اختلاف ہے کہ وہ سامان ہے یا عمل؟ جمہور حنفیہ کی رائے یہ ہے کہ معقود علیہ (وہ شئے جس کا استصناع میں معاملہ ہوتا ہے) سامان ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ اگر کسی نے دوسرے کے ساتھ کسی سامان میں استصناع کا معاملہ کیا، تو کاریگر صنعت کا معاملہ کرنے والے کے مطالبہ کی تکمیل کے بعد وہ سامان اس کے حوالہ کرے گا، خواہ یہ صنعت عقد کے بعد کاریگر کے عمل سے مکمل ہوئی ہو یا کسی دوسرے کے عمل سے اور عقد لازم ہوگا، اور یہ سامان کاریگر کو صرف خیار رؤیت کی بنیاد پر لوٹایا جائے گا، لہذا اگر عقد کا تعلق کاریگر کے عمل سے ہوتا تو دوسرے کے عمل سے بننے کی صورت میں عقد درست نہ ہوتا، یہ اس بات کی دلیل ہے کہ عقد کا تعلق سامان سے ہے، عمل سے نہیں (۲)۔ حنفیہ کا کہنا ہے کہ بالاتفاق استصناع میں بنوانے والے کے لئے خیار رؤیت ثابت ہوتا ہے، اور خیار رؤیت سامان کی فروخت ہی میں ثابت ہوتا ہے، اس سے معلوم ہوا کہ مبیع سامان ہے، عمل نہیں (۳)۔ اور بعض حنفیہ کی رائے ہے کہ استصناع میں معقود علیہ عمل ہے (۴)، کیونکہ عقد استصناع یہ بتاتا ہے کہ وہ عمل کا عقد ہے، اس لئے کہ استصناع لغت میں عمل طلب کرنا ہے اور جن چیزوں کا استصناع ہوتا ہے وہ عمل کے لئے آلہ

(۱) الاختیار ۲/ ۳ طبع مصطفی الحلبی، الشرح الصغیر ۳/ ۱۴، المہذب ۱/ ۵۷، کشاف القناع ۳/ ۱۱۵ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۲) المبسوط ۱۲/ ۱۳۹، فتح القدیر ۵/ ۳۵۵، حاشیۃ الشرنبلالی علی الدرر ۲/ ۱۹۸ مع حاشیۃ منلا خسرو، طبع محمد احمد کامل۔

(۳) المبسوط ۱۲/ ۱۳۹۔

(۴) فتح القدیر ۵/ ۳۵۵ اور اس کے بعد کے صفحات، الدرر شرح الغرر ۲/ ۱۹۸ اور اس کے بعد کے صفحات طبع اول محمد احمد کامل۔

کے درجہ میں ہیں (۱) اور اگر عقد استصناع عمل کا عقد نہ ہوتا، تو اس کا مستقل نام رکھنا جائز نہ ہوتا۔

استصناع کی خاص شرطیں:

۱۱- استصناع کی چند شرطیں جو مندرجہ ذیل ہیں:

الف۔ بنوائی جانے والی چیز معلوم ہو یعنی اس کی جنس، نوعیت اور مقدار بیان کر دی جائے۔ اور استصناع میں دو چیزیں لازم ہیں: سامان اور عمل، اور یہ دونوں کاریگر سے مطلوب ہوتی ہیں۔

ب۔ ایسی چیز ہو جس کا لوگوں کے درمیان تعامل جاری ہو، اس لئے کہ جس کا تعامل نہیں، اس کے سلسلے میں قیاس سے رجوع کیا جائے گا، اور وہ "سلم" پر محمول ہوگا، اور اس کے احکام جاری ہوں گے (۲)۔

ج۔ وقت کا متعین نہ ہونا: یہ شرط مختلف فیہ ہے: بعض حنفیہ کی رائے ہے کہ عقد استصناع میں شرط ہے کہ وقت کی تعیین نہ ہو، اگر استصناع میں وقت کا ذکر ہو تو وہ "سلم" ہو جائے گا، اور اس میں سلم کی شرائط کا اعتبار ہوگا (۳)۔

استصناع میں وقت کے متعین نہ ہونے کی شرط کی دلیل یہ ہے کہ سلم ذمہ میں واجب مبیع پر عقد کرنا ہے جس کا وقت مقرر ہوتا ہے، اگر استصناع میں بھی وقت کی تعیین کر دی جائے تو سلم کے معنی میں ہو جائے گا، گوکہ استصناع کا صیغہ استعمال ہو (۴)۔ نیز یہ کہ تاجیل، دین کے ساتھ خاص ہے، کیونکہ وہ مطالبہ میں تاخیر کرنے کے لئے وضع کی گئی ہے، اور مطالبہ میں تاخیر صرف اسی عقد میں ہوگی جس میں

(۱) المبسوط ۱۲/ ۱۳۹۔

(۲) البدائع ۶/ ۲۶۷۸، فتح القدیر ۵/ ۳۵۵-۳۵۶۔

(۳) البدائع ۶/ ۲۶۷۸۔

(۴) تحفۃ الفقہاء ۲/ ۵۳۹۔

مطالبہ ہو، اور یہ صرف "سلم" میں ہے، کیونکہ استصناع میں دین نہیں ہوتا ہے (۱)۔

اس میں امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کا اختلاف ہے، کیونکہ ان دونوں حضرات کے نزدیک استصناع میں وقت مقرر کرنے کا عرف جاری ہے، اور استصناع کا جواز محض تعامل کی بنیاد پر ہے، اور لوگوں کے مابین تعامل کی رعایت میں صاحبین کی رائے یہ ہے کہ استصناع میں وقت مقرر کرنے کا عرف ہے، لہذا وقت کے ذکر سے وہ سلم نہیں بنے گا (۲)۔ اور ان دونوں حضرات کے نزدیک جب استصناع بولا جاتا ہے تو اپنی حقیقت پر محمول ہوتا ہے، کیونکہ عاقدین کا کلام اپنے مقتضی پر محمول ہوگا، اور جب ایسا ہے تو وقت مقررہ جلدی کام کرنے پر آمادہ کرے گا، ڈھیل برتنے پر نہیں، تاکہ امام ابوحنیفہ کے اختلاف سے بچا جا سکے (۳)۔

استصناع کے عمومی اثرات:

۱۲- اکثر حنفیہ کے نزدیک استصناع غیر لازم عقد ہے خواہ مکمل ہو چکا ہو یا نا تمام ہو، خواہ متفقہ شرائط کے مطابق ہو یا ان کے مطابق نہ ہو۔ امام ابو یوسفؒ کی رائے ہے کہ اگر سامان بنا دیا جائے (اور متفقہ شرائط کے موافق ہو) تو عقد لازم ہوگا، اور اگر شرائط کے موافق نہ ہو تو سب کے نزدیک غیر لازم ہوگا، اس لئے کہ وصف کے مفقود ہونے پر خیار ثابت ہوتا ہے (۴)۔

(۱) المبسوط ۱۲/ ۱۴۰۔

(۲) المبسوط ۱۲/ ۱۳۹۔

(۳) الدرر شرح الغرر ۲/ ۱۹۸، حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۲۲۱ اور اس کے بعد کے صفحات طبع بولاق، البدائع ۶/ ۲۶۷۹۔

(۴) فتح القدیر ۵/ ۳۵۵-۳۵۶، مجلۃ الاحکام العدلیہ دفعہ ۳۹۲۔ اور کمیٹی امام ابو یوسفؒ کی رائے کو ترجیح دیتی ہے جس کو مجلہ میں اختیار کیا گیا ہے کمیٹی یہ سمجھتی ہے کہ عقد استصناع لازم ہے کیونکہ اگر کسی ایک فریق کو ذاتی طور پر فسخ کا حق

عقد استصناع کب ختم ہوتا ہے؟

۱۳ - استصناع سامان کو مکمل کرنے اور سامان سپرد کرنے، قبول کرنے اور ثمن پر قبضہ کرنے کے ساتھ ختم ہوجاتا ہے، اسی طرح عاقدین میں سے کسی ایک کی موت سے بھی ختم ہوجاتا ہے، اس لئے کہ یہ اجارہ کے مشابہ ہے (۱)۔

= ہوتو بڑے نقصانات مرتب ہوں گے، ہاں اگر اتفاقی وصف کے خلاف ہوتو اور بات ہے۔

(۱) فتح القدیر ۳۵۶/۵۔

استطابہ

تعریف:

۱ - طیب لغت میں خبث کی ضد ہے، کہا جاتا ہے: ''شیئ طیب'' یعنی پاک صاف چیز (۱)۔

استطابہ: استطاب کا مصدر ہے بمعنی طیب (پاک وصاف سمجھنا)۔ اور اس کا ایک معنی ''استنجاء'' یا کی حاصل کرنا ہے، اس لئے کہ استنجاء کرنے والا جگہ کو نجاست سے پاک وصاف کرتا ہے، جس کی وجہ سے اس کا دل خوش ہوجاتا ہے (۲)۔

فقہاء لفظ استطابہ کو استنجاء کے لئے استعمال کرتے ہیں، اور دونوں الفاظ کو ہم معنی قرار دیتے ہیں۔ ابن قدامہ نے ''المغنی'' میں کہا ہے: ''استطابہ'' پانی یا پتھروں کے ذریعہ استنجاء کرنا ہے۔ اس کو استطابہ اس لئے کہتے ہیں کہ نجاست کو دور کرنے کے بعد بدن پاک وصاف ہوجاتا ہے (۳)۔

حضرت خبیب بن عدی کی حدیث میں استطابہ موئے زیر ناف مونڈنے کے معنی میں آیا ہے: جب دشمنوں نے ان کو قتل کرنے کا ارادہ کیا تو انہوں نے عقبہ بن حارث کی بیوی سے کہا: ''ابغيني حديدة أستطيب بها'' یعنی میرے لئے کوئی استرا دو، میں اس سے

(۱) المغرب: مادہ (طیب)۔

(۲) المصباح المنیر، لسان العرب: مادہ (طیب)۔

(۳) المغنی ۱۴۹/۱ طبع سوم المنار۔

صفائی کرلوں (۱)۔

۲- استطابہ بمعنی استنجاء کے احکام کے لئے اصطلاح (استنجاء) اور بمعنی موئے زیر ناف مونڈنے کے احکام کے لئے اصطلاح (استحداد) دیکھی جائے۔

(۱) الفائق فی غریب الحدیث ۲/ ۱۸۱ طبع عیسی الحلبی ۱۳۶۶ھ النہایہ لابن لأثیر: مادہ (طیب) ۳/ ۱۴۹۔

استطاعت

تعریف:

۱- استطاعت کا معنی لغت میں کسی چیز پر قادر ہونا ہے (۱)، اور قدرت ایسی صفت ہے جس کے ذریعہ انسان چاہے تو کام کرے چاہے تو نہ کرے (۲)۔

فقہاء کے یہاں بھی اس کا یہی مفہوم ہے، مثلاً وہ کہتے ہیں: استطاعت حج کے وجوب کی شرط ہے، اور چونکہ استطاعت اور قدرت ہم معنی ہیں اس لئے ہم یہ بتادینا مناسب سمجھتے ہیں کہ فقہاء یہ دونوں کلمات (استطاعت وقدرت) استعمال کرتے ہیں، اور اصولیین صرف لفظ "قدرت" کا استعمال کرتے ہیں، فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت میں ہے: جاننا چاہئے کہ قدرت جو فعل کے ساتھ متعلق ہوتی ہے اور جس میں وہ تمام شرائط جمع ہوتی ہیں جن کی وجہ سے فعل کا وجود ہوتا ہے یا جس کے پائے جانے کے وقت اللہ تعالی فعل پیدا کردیتا ہے، اس کو استطاعت کہتے ہیں (۳)۔

متعلقہ الفاظ:

اطاقہ:

۲- استطاعت اور اطاقہ کے درمیان کوئی معنوی اختلاف نہیں،

(۱) لسان العرب: مادہ (طوع)۔

(۲) فواتح الرحموت ۱/ ۱۳۷۔

(۳) فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت ۱/ ۱۳۶۔

کیونکہ ان میں سے ہر ایک قادر کی انتہائی قدرت کو اور اس کی طرف سے مقدور پر اپنی پوری کوشش صرف کرنے کو بتاتا ہے (۱)۔ البتہ لغوی استعمال میں ان دونوں کو "قدرت" سے یہ چیز ممتاز کرتی ہے کہ لفظ قدرت مقدور کی انتہاء کے لئے نہیں آتا، اسی وجہ سے اللہ کو "قادر" کہا جاتا ہے، لیکن مطیق یا مستطیع نہیں کہا جاتا (۲)۔

استطاعت مکلّف بنانے کی شرط ہے:

۳- فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ استطاعت بندوں کو احکام کا مکلّف بنانے کے لئے شرط ہے (۳)، لہذا عادتاً ناقابل استطاعت امر کا مکلّف بنانا جائز نہیں، قرآن وحدیث کی بہت سی نصوص اس پر دلالت کرتی ہیں، فرمان باری ہے: "لَا يُكَلِّفُ اللّٰهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا" (۴) (اللہ کسی کو ذمہ دار نہیں بناتا مگر اس کی طاقت کے مطابق)، اور فرمان نبوی ہے: "إخوانكم خولكم، جعلهم الله تحت أيديكم فمن كان أخوه تحت يده فليطعمه مما يأكل، وليلبسه مما يلبس، ولا تكلفوهم ما يغلبهم، فإن كلفتموهم فأعينوهم" (۵) (تمہارے غلام تمہارے بھائی ہیں، اللہ نے ان کو تمہارے ماتحت کر دیا ہے، لہذا جس کا بھائی اس کے ماتحت ہو، وہ اس کو وہی کھلائے جو خود کھائے، اور وہی پہنائے جو خود پہنے، اور ان سے وہ کام نہ لو جو ان سے نہ ہو سکے، اگر ایسا کام لینا چاہو تو ان کی مدد کرو)۔

(۱) الفروق فی اللغۃ رص ۱۰۳ طبع دار الآفاق، بیروت۔
(۲) الفروق فی اللغۃ رص ۱۰۳۔
(۳) مسلم الثبوت ۱ر ۱۳۵۔
(۴) سورۂ بقرہ ر ۲۳۳۔
(۵) اس حدیث کی روایت بخاری (فتح الباری ۱ر ۸۴ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳ر ۱۲۸۳ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے دونوں نے اس کا ذکر "کتاب الایمان" میں کیا ہے۔

عمدۃ القاری میں اس حدیث پر بحث کرتے ہوئے نقل کیا گیا ہے کہ اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ ناقابل استطاعت امر کا مکلّف بنانا حرام ہے (۱)۔

اگر استطاعت ہونے پر مکلّف بنایا جائے اور ادا کے وقت یہ استطاعت ختم ہو جائے تو استطاعت ہونے تک کے لئے یہ حکم موقوف رہے گا (۲)۔ مثلاً اللہ نے اس شخص کو جو نماز کا ارادہ کرے وضو کا مکلّف بنایا، تو اگر وہ وضو کرنے کی استطاعت نہ رکھتا ہو تو اس سے وضو ساقط ہو جائے گا، اور اس کے بدل یعنی تیمم کو اختیار کرے گا۔

قسم توڑنے والے کو کھانا کھلانے یا کپڑا دینے یا آزاد کرنے کے کفارہ کا مکلّف بنایا گیا ہے، اگر ادائیگی کے وقت کسی کے اندر ان میں سے کسی کی بھی استطاعت نہ ہو تو یہ حکم اس سے ساقط ہو جائے گا، اور بدل یعنی روزہ لازم ہوگا۔

مسلمان کو حج کا مکلّف بنایا گیا ہے، اگر ادائیگی کے وقت مرض پایا جائے یا نفقہ نہ ہونے کی وجہ سے یا کسی دوسری وجہ سے استطاعت نہ ہو تو استطاعت ہونے تک کے لئے یہ حکم ساقط ہو جائے گا۔

یہ چیز آپ کو کتب فقہیہ کے ابواب استطاعت اور کتب اصول میں حکم کی بحث میں تفصیل کے ساتھ ملے گی۔

استطاعت کی شرط:

۴- استطاعت کے پائے جانے کی شرط یہ ہے کہ اس کا وجود حقیقتاً ہو حکماً نہیں، اور حقیقتاً وجود کا مطلب یہ ہے کہ بغیر دشواری کے ادائیگی کی قدرت موجود ہو (۳)، اور حکماً وجود کا مطلب یہ ہے کہ دشواری کے ساتھ ادائیگی کی قدرت ہو۔

(۱) عمدۃ القاری ۱ر ۲۰۸۔
(۲) فواتح الرحموت ۱ر ۱۲۷۔
(۳) الطحطاوی علی مراقی الفلاح رص ۲۳۴۔

استطاعت کی قسمیں:

۵- استطاعت کی قسموں کے لحاظ سے اس کی کئی تقسیمیں کی جاسکتی ہیں۔

تقسیم اول: مالی استطاعت اور بدنی استطاعت:

۶- مالی استطاعت: اس کا مندرجہ ذیل صورتوں میں مکمل پایا جانا شرط ہے:

اول: خالص مالی واجبات کی ادائیگی میں، مثلاً زکاۃ، صدقۂ فطر، حج میں قربانی، نفقہ، جزیہ، مالی کفارات، مالی نذر، مال کا کفالہ وغیرہ۔

دوم: ان بدنی عبادات میں جن کا پورا کرنا مالی استطاعت پر موقوف ہوتا ہے، مثلاً پانی نہ پانے والے کا وضو یا غسل کے لئے ثمن مثل (بازار میں رائج قیمت) کے ذریعہ پانی کے خریدنے پر قادر ہونا، ستر عورت کے بقدر کپڑا نہ پانے والے کا ثمن مثل کے ذریعہ کپڑا خریدنے پر قادر ہونا، تاکہ اس میں نماز پڑھ سکے، اور حج کا ارادہ رکھنے والے کا زادِ راہ، سواری اور اہل وعیال کے نفقہ کے مکمل انتظام پر قادر ہونا، مذکورہ ابواب میں فقہاء نے اس کی تفصیل ذکر کی ہے۔

۷- بدنی استطاعت: یہ بدنی واجبات کے وجوب میں شرط ہے، مثلاً طہارت کا وجوب اور کامل ترین طریقہ پر نماز کی ادائیگی کا وجوب، اور روزہ میں، حج میں، بدنی نذر (مثلاً نماز وروزہ) میں، بدنی کفارات (مثلاً روزہ) میں، اور نکاح میں، حضانت میں، اور جہاد میں شرط ہے۔ کتب فقہیہ کے مذکورہ ابواب میں ان احکام کی تفصیل ہے۔

تقسیم دوم: خود قادر ہونا اور دوسرے کے ذریعہ قادر ہونا:

۸- خود قادر ہونا: اس کی صورت یہ ہے کہ جس چیز کا انسان کو مکلف بنایا گیا ہے وہ اس کو خود بخود دوسرے کی مدد کے بغیر انجام دینے کی قدرت رکھتا ہو۔

۹- دوسرے کے ذریعہ قادر ہونا: جس چیز کا انسان کو مکلف بنایا گیا ہے اس کو دوسرے کی مدد سے انجام دینے کی قدرت ہو، خود اس کو انجام دینے کی اس میں قدرت نہ ہو۔

استطاعت کی اس قسم کے ذریعہ تکلیف کی شرط متحقق ہونے کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

جمہور فقہاء اس استطاعت کی رو سے دوسرے کے ذریعہ قدرت رکھنے والے کو مکلف مانتے ہیں، یہ رائے مالکیہ، شافعیہ، حنابلہ، اور ابو یوسف ومحمد کی ہے، اس لئے کہ دوسرے کے ذریعہ قدرت رکھنے والا ادا کرنے پر قادر مانا جاتا ہے۔

اور امام ابو حنیفہ کے نزدیک دوسرے کے ذریعہ قدرت رکھنے والا عاجز اور غیر قادر ہے، اس لئے کہ انسان کو ذاتی قدرت کی بنیاد پر مکلف بنایا جاتا ہے، دوسرے کی قدرت کی بنیاد پر نہیں، نیز اس لئے کہ اس کو اس وقت قادر مانا جاتا ہے جب کہ وہ ایسی خصوصی حالت میں ہو جو اس کو جب چاہے فعل کے انجام دینے کے لئے تیار رکھے، اور یہ دوسرے کی قدرت کی صورت میں نہیں پایا جاتا۔

امام ابو حنیفہؒ اس سے دو حالتوں کو مستثنیٰ قرار دیتے ہیں:

حالت اول: جب ایسا شخص موجود ہو جس کے ذمہ اس کی اعانت کرنا واجب ہو، مثلاً اولاد اور خادم۔

حالت دوم: جب کوئی ایسا شخص موجود ہو کہ اگر وہ اس سے تعاون لینا چاہے تو بلا احسان جتائے اس کا تعاون کردے، مثلاً بیوی، تو ان لوگوں کی قدرت کی بنیاد پر اس کو قادر مانا جائے گا(۱)۔

فقہاء نے فقہ کے بہت سے ابواب میں اس کا ذکر کیا ہے، اور اس

(۱) البحر الرائق ۱/ ۱۴۷، ۱۴۸، ۳۰۲، حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۲۹۰، ۴۷۰، ۴۷۱، نہایۃ المحتاج ۱/ ۳۰۸، المغنی ۱/ ۲۴۰، شرح الزرقانی علی مختصر خلیل ۱/ ۱۱۳۔

کے حکم میں ان کا اختلاف ہے، مثلاً:

وضو کرنے سے عاجز شخص اگر کوئی معاون پائے۔

اور قبلہ رخ ہونے سے عاجز شخص کو اگر کوئی قبلہ رخ کرنے والا مل جائے۔

اندھا کو اگر جمعہ و جماعت میں لے جانے والا کوئی مل جائے۔

اندھا اور انتہائی بوڑھا کو اگر افعال حج کی ادائیگی میں کوئی معاون مل جائے۔

تقسیم سوم: (یہ حنفیہ کی تقسیم ہے) استطاعت ممکنہ، استطاعت میسرہ۔

۱۰- استطاعت ممکنہ کی تفسیر اعضاء کا سالم ہونا اور اسباب کا صحیح ہونا اور موانع کا نہ ہونا ہے، اس لئے کہ جس کے پاس دونوں پاؤں نہ ہوں وہ چل نہیں سکتا، اور جس کو دشمن روک لے وہ حج نہیں کرسکتا، اسی طرح دوسرے امور۔

استطاعت ممکنہ واجب علی العین کی ادائیگی میں شرط ہے، اگر استطاعت ممکنہ ختم ہوجائے تو اس کے ختم ہونے کی وجہ سے واجب ذمہ سے ساقط نہیں ہوگا۔

واجب کی قضاء میں استطاعت ممکنہ کا وجود شرط نہیں، کیونکہ اس کی شرط تکلیف کے متحقق ہونے کے لئے ہے، اور تکلیف کا وجود ہوچکا ہے، لہذا اگر وجوب میں تکرار نہ ہو تو استطاعت کی تکرار واجب نہیں جو وجوب کی شرط ہے۔

۱۱- استطاعت میسرہ کی تفسیر سہولت اور آسانی کے ساتھ انسان کا کسی فعل پر قادر ہونا ہے۔

استطاعت میسرہ ان بعض واجبات کے وجوب میں شرط ہے جو اس کے ساتھ مشروط ہیں حتی کہ اگر یہ قدرت نہ رہے تو واجب ذمہ سے ساقط ہوجائے، مثلاً زکوۃ، قدرت میسرہ کے ساتھ واجب ہے، اور اس میں یسر و سہولت کی نوعیت یہ ہے کہ زکاۃ زیادہ مقدار میں سے تھوڑی مقدار ہوتی ہے، اور سال میں ایک بار ادا کی جاتی ہے، اور اسی آسانی و سہولت کی وجہ سے نصاب کے ضائع ہونے پر زکاۃ ساقط ہوجاتی ہے، کیونکہ اگر ضیاع کے باوجود واجب ہو تو سہولت تنگی میں بدل جائے گی (۱)۔

افراد اور اعمال کے اعتبار سے استطاعت میں اختلاف:

۱۲- افراد کے اعتبار سے استطاعت میں اختلاف ہوتا ہے، مثلاً کوئی خاص کام ایک شخص کی استطاعت میں ہوتا ہے، جب کہ دوسرے شخص کی استطاعت سے باہر ہوتا ہے، مثلاً مختلف قسم کے امراض جن کا مختلف اثر قدرت پر پڑتا ہے۔

اسی طرح اعمال کے اعتبار سے بھی استطاعت مختلف ہوتی ہے، مثلاً لنگڑا، اس میں خود جہاد کرنے کی استطاعت نہیں، البتہ مال کے ذریعہ جہاد کی استطاعت رکھتا ہے، اور جمعہ کی ادائیگی کی استطاعت اس میں ہے، اسی طرح اور اعمال۔

---

(۱) فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت ۱/ ۱۳۷، ۱۴۰۔

استطلاق بطن

تعریف:

۱- استطلاق بطن کا معنی لغت میں: پیٹ کا چلنا، اور کثرت سے غلاظت کا نکلنا ہے (۱)۔

اصطلاحی معنی اور لغوی معنی ایک ہی ہے۔ اس لئے کہ فقہاء نے اس کی تعریف یہ کی ہے: استطلاق بطن: پیٹ کی غلاظت کا جاری ہونا ہے (۲)۔

اجمالی حکم:

۲- استطلاق بطن ان اعذار میں سے ہے جن کے ہوتے ہوئے عبادت مباح ہوتی ہے، اور عذر کے اعتبار کی شرط یہ ہے کہ اس کا وجود ایک فرض نماز کے سارے وقت کو گھیر لے، یہ حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے یہاں ہے۔

مالکیہ کے نزدیک: اگر حدث سارے اوقات، یا اکثر اوقات، یا نصف میں قائم رہے تو عذر مانا جائے گا۔ اور وقت سے مراد کیا ہے، اس میں مالکیہ کا اختلاف ہے، نماز کا وقت ہے یا مطلق وقت ہے؟ یعنی اس میں نماز کا وقت ہونے کی قید نہیں، لہذا اس میں طلوع آفتاب سے زوال تک کا درمیانی وقت بھی آجائے گا، اس سلسلہ میں مالکیہ کے یہاں دو مختلف اقوال ہیں: ان میں اظہر یہ ہے کہ اس سے مراد نماز کا

(۱) لسان العرب: مادہ (طلق)۔

(۲) ابن عابدین ۱/ ۲۰۲۔

وقت ہے، کیونکہ نماز کے وقت کے علاوہ میں حدث کے رہنے یا نہ رہنے کا کوئی اعتبار نہیں کہ اس وقت وہ نماز کا مخاطب ہی نہیں (۱)۔

حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک ہر نماز کے وقت کے لئے وضو واجب ہے، اس کی دلیل مستحاضہ کے بارے میں یہ فرمان نبوی ہے: "أنها تتوضأ لكل صلاة" وہ ہر نماز کے لئے وضو کرے گی (۲)۔

شافعیہ، حنابلہ اور امام ابوحنیفہ اور امام محمدؒ کے نزدیک وقت کے نکلنے سے وضو ٹوٹ جائے گا، امام زفر کے یہاں وقت کے داخل ہونے سے، اور امام ابو یوسف کے نزدیک ان دونوں میں سے جو بھی پایا جائے گا اس سے وضو ٹوٹ جائے گا۔ جب کہ مالکیہ کے نزدیک وضو نہیں ٹوٹتا، اور وہ (یعنی وضو) پورے وقت حدث رہنے والے کے لئے نہ واجب ہے نہ مستحب، ہاں جس کو اکثر یا آدھے وقت حدث رہے تو صرف اس کے لئے مستحب ہے، اور ایک قول یہ ہے کہ اگر آدھے وقت اس کو حدث رہے تو ہر نماز کے لئے وضو واجب ہے (۳)۔

(۱) الحطاب ۱/ ۲۹۳۔

(۲) حدیث: "أنها تتوضأ ......" کی روایت ابوداؤد، ابن ماجہ اور ترمذی نے جد عدی بن ثابت عن النبی ﷺ سے ان الفاظ میں کی ہے: قال في المستحاضة: "تدع الصلاة أيام أقرائها ثم تغتسل وتتوضأ عند كل صلاة، وتصوم و تصلي" (آپ ﷺ نے مستحاضہ کے بارے میں فرمایا: اپنے ایام حیض میں نماز چھوڑ دے پھر ہر نماز کے موقع پر غسل اور وضو کرے، اور روزہ رکھے اور نماز پڑھے)۔ صاحب تلخیص الحبیر (۱/ ۱۶۹ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ) نے کہا: اس کی اسناد ضعیف ہے، امام احمد و اصحاب سنن اربعہ نے بروایت عائشہؓ ان الفاظ میں نقل کیا ہے: "ثم اغتسلي و توضئي لكل صلاة ثم صلي" (پھر ہر نماز کے لئے غسل اور وضو کرو پھر نماز پڑھو) (نیل الاوطار ۱/ ۳۴۷- ۳۴۸، شائع کردہ دار الجیل بیروت)۔ اور اس کو دار قطنی نے روایت کیا ہے اور ضعیف کہا ہے اور طبرانی نے المعجم الصغیر میں اور ابن حبان نے "الصحیح" میں اس کو روایت کیا ہے (نصب الرایہ ۱/ ۲۰۰، ۲۰۲)۔

(۳) الاختیار ۱/ ۲۹، ۳۰، ابن عابدین ۱/ ۲۰۲، المجموع ۳/ ۵۴۱، المغنی ۱/ ۳۴۱، منح الجلیل ۱/ ۶۵، الحطاب ۱/ ۲۹۱۔

استظلال

تعریف:

۱ - استظلال کا معنی لغت میں: سایہ طلب کرنا ہے، اور سایہ وہ ہے: جہاں دھوپ نہ پہنچے (۱)۔

اصطلاح میں اس کی تعریف ہے: سایہ سے فائدہ اٹھانے کا ارادہ کرنا (۲)۔

اجمالی حکم:

۲ - سایہ سے فائدہ اٹھانا عام طور پر (خواہ درخت کے نیچے ہو یا دیوار یا چھت یا اس طرح کی کسی اور چیز کے نیچے) محرم وغیر محرم ہر مسلمان کے لئے باتفاق مباح ہے۔ البتہ محرم کے لئے خاص طور سے کجاوے (اور اس جیسی چیز) کے سایہ سے فائدہ اٹھانے کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے: کچھ فقہاء علی الاطلاق جائز کہتے ہیں، اور یہ شافعیہ ہیں (۳)، اور بعض کے یہاں یہ شرط ہے کہ سر یا چہرہ سے مس نہ ہو، اور یہ حنفیہ ہیں (۴)، جب کہ مالکیہ وحنابلہ نے اس کو مکروہ قرار دیا ہے (۵)۔

بحث کے مقامات:

۳ - احرام میں سائے سے فائدہ اٹھانے کی بحث کتاب الحج میں محرم کے لئے جائز وناجائز امور کے بیان میں ہے، اور استظلال پر اجارہ کی بحث کتاب الاجارہ میں، شرائط اجارہ کے بیان میں ہے، دھوپ اور سایہ کے درمیان بیٹھنے کا ذکر، مجلس کے شرعی آداب کے باب میں بحث: دھوپ اور سایہ کے درمیان سونے اور بیٹھنے کے بیان میں، اور سایہ نہ کرنے کی نذر کا بیان: نذر کے باب میں بحث "نذر مباح" کے بیان میں ہے۔

---

(۱) لسان العرب: مادہ (ظلل)، الکلیات لأبی البقاء ۱/ ۲۶۶، ۳/ ۲۷۷۔

(۲) ابن عابدین ۲/ ۱۶۸ طبع سوم المنار۔

(۳) مغنی المحتاج ۱/ ۵۱۸ طبع مصطفی الحلبی۔

(۴) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۱۶۴ طبع سوم بولاق۔

(۵) المدونہ ۱/ ۴۰۸ عکس دار صادر، المغنی ۳/ ۳۰۷ طبع الریاض۔

استظہار

تعریف:

۱- صاحب لسان العرب نے استظہار کے تین معانی ذکر کئے ہیں:

الف- یہ ہے کہ استعانت یعنی مدد طلب کرنے کے معنی میں ہو، کہتے ہیں: "**استظهر به**" یعنی اس نے اس سے مدد طلب کی، "**ظهرت عليه**" یعنی میں نے اس کی مدد کی، اور "**ظاهر فلانا**" یعنی اس نے فلاں کی مدد طلب کی۔ انہوں نے مزید کہا ہے: "**استظهره**" یعنی اس نے مدد لی۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ فعل بذات خود اور باء کے واسطہ سے بھی دونوں طرح متعدی ہوتا ہے۔

ب- زبانی پڑھنے کے معنی میں بھی آتا ہے، کہتے ہیں: "**قرأت القرآن عن ظهر قلبي**" یعنی میں نے قرآن کو اپنی یادداشت سے پڑھا، "**قد قرأه ظاهرا و استظهره**" یعنی اس کو یاد کیا اور زبانی پڑھا (۱)۔

القاموس میں ہے: **استظهره**: یعنی زبانی بغیر کتاب کے پڑھا۔

ج- احتیاط کرنے کے معنی میں بھی آتا ہے، صاحب لسان العرب نے کہا ہے: اہل مدینہ کے کلام میں آیا ہے: جب عورت کو استحاضہ ہوجائے اور خون برابر جاری رہے تو وہ اپنے ایام حیض میں بیٹھے گی، اور جب ایام حیض گذر جائیں تو تین دن استظہار (احتیاط) کرے گی، اور ان میں حیض کی وجہ سے بیٹھے گی، نماز نہیں پڑھے گی، پھر غسل کرکے نماز پڑھے گی۔ ازہری نے کہا ہے: اہل مدینہ کی زبان میں اس استظہار کا مطلب: احتیاط کرنا اور اطمینان حاصل کرنا ہے (۱)۔

فقہاء استظہار کو تینوں سابقہ معانی میں استعمال کرتے ہیں۔

اجمالی حکم:

قرآن کا زبانی پڑھنا:

۲- کیا قرآن کا زبانی پڑھنا اس کو دیکھ کر پڑھنے سے افضل ہے؟ اس سلسلہ میں علماء کے تین اقوال ہیں:

اول: قرآن کو دیکھ کر پڑھنا زبانی پڑھنے سے افضل ہے، نووی نے اس کو شافعیہ کی طرف منسوب کیا ہے، اور کہا ہے: یہی سلف سے مشہور ہے، اس قول کی وجہ یہ ہے کہ قرآن میں دیکھنا عبادت ہے۔ زرکشی اور سیوطی نے اس قول کے لئے ابوعبیدہ کی ان کی سند کے ساتھ اس مرفوع روایت سے استدلال کیا ہے: قرآن کو دیکھ کر پڑھنے والے کی فضیلت، زبانی پڑھنے والے کے مقابلہ میں ایسی ہی ہے جیسے نفل پر فرض کی فضیلت ہے سیوطی نے کہا ہے: اس کی سند صحیح ہے (۲)۔

---

(۱) لسان العرب: مادہ (ظہر)۔

(۱) سابقہ حوالہ۔

(۲) البرہان فی علوم القرآن للزرکشی ۱/ ۶۱ س ۴۶۳ طبع عیسی الحلبی ۱۳۷۶ھ، الاتقان للسیوطی ۱/ ۱۰۸ طبع مصطفی الحلبی، الاذکار للنووی رص ۱۰۰ طبع مصطفی الحلبی۔ اس سے متعلق ایک بحث جس کو بعض علماء نے لکھا ہے یہ ہے کہ قرآن کو سننا اس کے پڑھنے سے افضل ہے دیکھئے: اصطلاح (استماع)۔ اور حدیث: "افضل قراءة القرآن ..." کی روایت ابوعبید نے بعض صحابہ سے فضائل میں کی ہے اور ابونعیم، طبرانی اور دیلمی نے بھی اس کی روایت کی ہے اس سند میں ایک راوی "بقیہ" ہیں جو تدلیس میں معروف ہیں (فیض القدیر ۲/ ۴۳۷ طبع المکتبۃ التجاریہ ۱۳۵۹ھ) اور سیوطی نے کہا ہے: اس کی سند صحیح ہے۔

دوم: زبانی پڑھنا افضل ہے: یہ قول ابو محمد بن عبد السلام کی طرف منسوب ہے۔

سوم: جو نووی کا اختیار کردہ ہے، اگر زبانی پڑھنے والے کو قرآن میں دیکھ کر پڑھنے کے مقابلہ میں زیادہ تدبر، تفکر، اور جمع قرآن (قرآن کا یاد کرنا) حاصل ہو تو زبانی پڑھنا افضل ہے، اور اگر دونوں برابر ہوں تو دیکھ کر پڑھنا افضل ہے۔

زبانی پڑھنے کے بقیہ مباحث عنوان (تلاوت) کی اصطلاح کے تحت دیکھی جائیں۔

یمین استظہار:

۳- بعض فقہاء یمین استظہار کا ذکر کرتے ہیں، دسوقی مالکی نے اس کی تفسیر یہ کی ہے کہ وہ فیصلہ کے لئے محض تقویت بخش ہے، اور اگر وہ نہ ہو تو فیصلہ کو منسوخ نہیں کیا جائے گا(۱)۔ اور جس پر فیصلہ موقوف ہوتا ہے وہ یمین قضاء یا یمین استبراء ہے، اور مدعی سے یمین استظہار لی جائے گی اگر وہ میت یا غائب پر دعوی کرے، اور حق کے ثبوت میں دو گواہ پیش کردے(۲)۔

یمین استظہار کی مثال رملی شافعی کا یہ قول ہے: جن لوگوں پر باغیوں کا غلبہ ہو گیا تھا، ان میں اگر کوئی شخص جس پر زکاۃ لازم تھی، دعوی کرے کہ اس نے زکاۃ باغیوں کو دے دی تو بغیر یمین کے اس کی تصدیق کی جائے گی، اس لئے کہ زکاۃ کی بنیاد تخفیف پر ہے، اور اگر اس سے بدگمانی ہو تو اس کی سچائی معلوم کرنے کے لئے اس سے یمین استظہار لینا مندوب ہے، تاکہ قائلین وجوب کے اختلاف سے بچا جا سکے(۳)۔

جو عورت اپنے غائب شوہر سے نفقہ نہ ملنے کی وجہ سے علاحدگی اختیار کرنا چاہے، اس کے بارے میں مالکیہ نے لکھا ہے کہ اگر غیبت بعیدہ ہو تو قاضی اپنی صوابدید کے مطابق اس کو مہلت دے گا، اور وقت گزرنے پر عورت سے یمین استظہار لے گا(۱)۔

حنفیہ اور حنابلہ نے لکھا ہے کہ مدعی سے قسم لی جائے گی اگر وہ میت یا غائب پر دعوی کرے اور بینہ پیش کردے(۲)۔

بحث کے مقامات:

۴- فقہاء یمین استظہار کا ذکر: دعوی، قضاء، اور قضاء علی الغائب کے بیان میں کرتے ہیں۔

رہا استظہار بمعنی استعانت تو اس کے احکام ''استعانت'' کے تحت ذکر کئے جائیں گے، اور استظہار بمعنی احتیاط کا ذکر حیض کے بیان میں ہے، اور دیکھئے: (احتیاط)۔

---

(۱) حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۴/ ۱۶۴۔
(۲) الدسوقی علی الشرح الکبیر ۴/ ۲۲۷۔
(۳) نہایۃ المحتاج ۷/ ۳۹۴۔

---

(۱) تبصرۃ الحکام مع حاشیۃ فتح العلی المالک ۱/ ۲۴۰، ۲۱۳، الحطاب ۶/ ۲۱۶،۱۴۹۔
(۲) ابن عابدین ۴/ ۳۴۶، ۳۴۳، ۴۲۳ طبع ۱۲۷۲ھ، مجلۃ الاحکام العدلیۃ: دفعہ ۱۷۴۶، المغنی ۹/ ۱۰۹، ۱۱۰۔

تراجم فقہاء

جلد ۳۳ میں آنے والے فقہاء کا مختصر تعارف

الف

الآمدی:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۲۷ میں گزر چکے۔

اَبان بن عثمان (؟-۱۰۵ھ)

یہ اَبان بن عثمان بن عفان ابو سعید، اموی قرشی ہیں، ان کو ابو عبد اللہ کہا جاتا ہے، تابعی اور ثقہ رواۃ حدیث میں سے ہیں، نیز اہل فتوی فقہاء مدینہ میں سے ہیں، مدینہ ہی میں ولادت و وفات ہوئی۔ انہوں نے اپنے والد نیز حضرت زید بن ثابت اور اسامہ بن زید سے روایت کیا ہے، اور ان سے ان کے بیٹے عبد الرحمن، نیز عمر بن عبد العزیز، ابو زناد اور زہری نے روایت کیا ہے۔

حضرت عائشہؓ کی معیت میں جنگ جمل میں شریک ہوئے، خلفائے بنی امیہ کے یہاں ان کو رسوخ حاصل تھا، ۷۶ھ تا ۸۳ھ امیر مدینہ رہے۔

سیرت نبوی پر سب سے پہلے لکھنے والے یہی ہیں۔

[تہذیب التہذیب ۱/ ۹۷؛ الأعلام ۱/ ۲۷؛ طبقات ابن سعد ۱۵۱/۲؛ العبر ۱/ ۱۲۹]

ابراہیم النخعی:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۲۷ میں گزر چکے۔

ابراہیم الوائلی:

ان کے حالات ج ۲ ص ۵۶۱ میں گزر چکے۔

ابن اَبان:

ان کے حالات ج ۲ ص ۵۶۱ میں گزر چکے۔

ابن ابی اویس (؟-۲۲۶ھ)

یہ اسماعیل بن عبد اللہ بن ابی اویس بن مالک، ابو عبد اللہ، اَصبحی، مدنی ہیں، امام مالک کے بھانجہ و ہم نسب ہیں، فقیہ و محدث تھے، انہوں نے اپنے ماموں امام مالک اور دوسرے حضرات سے روایت کی ہے، عبد العزیز ماجشون کے ملاقاتیوں میں سب سے قدیم ہیں، اور ان سے امام بخاری، مسلم اور اسماعیل قاضی وغیرہ نے روایت کی ہے۔ صاحب الدیباج نے کہا ہے: سچے ہیں، ان پر کوئی اعتراض نہیں، بڑے فضل والے ہیں۔ ابن حجر نے کہا ہے: صدوق ہیں، ان کی یادداشت میں کمی کی وجہ سے بعض احادیث میں ان سے خطا ہوئی ہے۔

[شجرۃ النور الزکیہ ۵۶؛ تہذیب التہذیب ۱/ ۳۱۰؛ الدیباج المذہب رص ۹۲؛ میزان الاعتدال ۱/ ۲۲۲]

ابن ابی زید:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۲۷ میں گزر چکے۔

ابن ابی شریف (۸۲۲-۹۰۶ھ)

یہ محمد بن محمد بن ابی بکر، ابو المعالی، کمال الدین ہیں، ابن ابی شریف کے نام سے مشہور ہیں، بیت المقدس میں ان کی ولادت و وفات ہوئی۔ شافعی فقیہ، اصول و مصطلح حدیث کے عالم تھے، کئی بار قاہرہ آئے، طلب علم میں مختلف اطراف کا سفر کیا۔ انہوں نے شیخ زین الدین ماہر

اور شیخ عماد الدین بن شرف سے فقہ حاصل کیا، ابن حجر، محبّ الدین طبری، اور ابو الفتح مراغی سے حدیث سنی، درس دیا، مفتی رہے، ''خانقاہ صلاحیہ'' کے شیخ کے منصب پر فائز ہوئے، پھر اس کی اور مدرسہ جوہریہ وغیرہ کی نگرانی ان کے سپرد کی گئی۔

بعض تصانیف: ''الدرر اللوامع بتحرير جمع الجوامع''، الفرائد في حل شرح العقائد''، اور''المسامرة على المسايرة''۔

[الکواکب السائرۃ ۱/۱۱؛ شذرات الذہب ۸/۲۹؛ الأعلام للزرکلی ۷/۲۸۱]

ابن ابی شیبہ:

ان کے حالات ج ۲ص ۵۶۲ میں گزر چکے۔

ابن ابی لیلی:

ان کے حالات ج ا ص ۴۲۸ میں گزر چکے۔

ابن ابی موسیٰ:

ان کے حالات ج ا ص ۴۲۸ میں گزر چکے۔

ابن الاثیر:

ان کے حالات ج ۲ ص ۵۶۲ میں گزر چکے۔

ابن بدران (؟-۱۳۴۶ھ)

یہ عبد القادر بن احمد بن مصطفیٰ بن عبد الرحیم بن محمد ہیں، ابن بدران کے نام سے معروف ہیں، ''دوما'' کے باشندے تھے، پھر دمشق منتقل ہوگئے، فقیہ، اصولی، ادیب اور مؤرخ تھے، مختلف علوم میں ماہر تھے۔ دمشق سے قریب ''دوما'' میں ولادت ہوئی، دمشق میں زندگی گزری، اور وہیں وفات پائی۔ حنابلہ کے مفتی بنے، اور کچھ مدت تک دمشق کے آثار قدیمہ کی تحقیق میں لگے رہے۔

بعض تصانیف: ''المدخل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل''، ''نزهة الخاطر العاطر'' جو ''شرح روضة الناظر لابن قدامة'' کی شرح ہے، ''ذيل طبقات الحنابلة لابن الجوزي''، اور ''الكواكب الدرية''۔

[معجم المؤلفین ۵/۲۸۳؛ الأعلام ۴/۱۶۲؛ فہرس التیموریہ ۲/۲۹۹]

ابن بطال:

ان کے حالات ج ا ص ۴۲۸ میں گزر چکے۔

ابن تیمیہ:

ان کے حالات ج ا ص ۴۲۹ میں گزر چکے۔

ابن جریج:

ان کے حالات ج ا ص ۴۲۹ میں گزر چکے۔

ابن جریر: یہ محمد بن جریر ہیں:

ان کے حالات ج ۲ ص ۶۱۰ میں گزر چکے۔

ابن جماعہ (۷۲۵-۷۹۰ھ)

یہ ابراہیم بن عبد الرحیم بن محمد بن محمد بن سعد اللہ بن جماعہ، برہان الدین، ابو اسحاق ہیں، فقیہ، قاضی اور مفسر تھے، مصر میں پیدا ہوئے، اپنے زمانہ کے علماء مثلاً یحییٰ بن المصری، یوسف دلاصی اور ذہبی وغیرہ کے

یہاں پڑھا، علامہ علائی کی وفات کے بعد تدریس انہی کے سپرد کردی گئی، پھر دیار مصر میں قضاء کے منصب پر فائز ہوئے، اپنے زمانہ کے علماء کی ریاست انہی پر ختم ہوئی، کشادہ دلی، خرچ کی وسعت وکثرت، اور اہل فساد کا قلع قمع کرنے میں ان کا کوئی ہمسر نہ تھا، اسی کے ساتھ ساتھ مختلف علوم میں ان کو مہارت تامہ حاصل تھی۔ اپنے والد کے بعد بیت المقدس کے خطیب بنے۔

بعض تصانیف: "الفوائد القدسية والفرائد العطرية"، اور تقریباً دس جلدوں میں "تفسیر قرآن" ہے۔

[معجم المؤلفین ۱/ ۷۴: الدرر الکامنہ ۱/ ۴۰]

ابن جماعہ (۶۹۴-۷۶۷ھ)

یہ عبد العزیز بن محمد بن ابراہیم بن سعد اللہ بن جماعہ، عز الدین، ابو عمر ہیں، دمشق کے باشندے، امام، مفتی، فقیہ، مدرس اور حافظ حدیث تھے، بعض علوم میں ماہر تھے۔

عمر بن قواس، ابو الفضل بن عساکر اور عز الدین فراء کے یہاں دمشق میں حاضر ہوتے رہے، احمد بن ابو عصرون وغیرہ نے ان کو اجازت دی تھی، ایک طویل مدت تک دیار مصر کے قاضی رہے، ناصر الدین نے شام کے قضاۃ کی تقرری ان ہی کے سپرد کردی تھی، دمشق میں پیدا ہوئے اور مکہ میں وفات ہوئی۔

بعض تصانیف: "هداية السالک إلى مذاهب الأربعة في المناسک"، "المناسک الصغرى"، اور "نزهة الألباب فيما لا يوجد في كتاب"۔

[شذرات الذہب ۶/ ۲۰۸: الدرر الکامنۃ ۲/ ۳۷۸: لأعلام ۴/ ۱۵۱، معجم المؤلفین ۵/ ۲۵۷]

ابن الحاج (؟-۷۳۷ھ)

یہ محمد بن محمد بن محمد، ابو عبد اللہ عبدری ہیں، ان کی نسبت قبیلہ عبد الدار کی طرف ہے، ابن الحاج سے معروف ہیں، فاس کے باشندے، اور مصر میں قیام پذیر تھے، قاہرہ میں وفات پائی، مالکیہ کے ممتاز علماء میں سے تھے، قاضی، فقیہ، اور امام مالک کے مذہب کو خوب جانتے تھے۔ ممتاز علماء مثلاً ابو اسحاق طماطی سے فقہ حاصل کیا، اور ابو محمد بن حمزہ کی صحبت پائی، اور ان سے شیخ عبد اللہ منوفی اور شیخ خلیل وغیرہ نے علم حاصل کیا۔ آخری عمر میں نابینا اور چلنے پھرنے سے معذور ہوگئے تھے۔

بعض تصانیف: "مدخل الشرع الشريف"، "شموس الأنوار"، اور "كنوز الأسرار"۔

[الدیباج المذہب رص ۳۲۷: الدرر الکامنہ ۴/ ۲۳۷: شجرۃ النور الزکیہ رص ۲۱۸: لأعلام للزرکلی ۷/ ۲۶۴]

ابن حبیب:

ان کے حالات ج ۱ ص ۳۴۰ میں گزر چکے۔

ابن حجر العسقلانی:

ان کے حالات ج ۲ ص ۵۶۴ میں گزر چکے۔

ابن حجر الہیتمی:

ان کے حالات ج ۱ ص ۳۴۰ میں گزر چکے۔

ابن حنبل:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۸ میں گزر چکے۔

ابن الحنفیہ:
دیکھئے: محمد بن الحنفیہ۔

ابن الخراط:
دیکھئے: عبدالحق الاشبیلی۔

ابن رجب:
ان کے حالات ج ا ص ۱۳۴ میں گزر چکے۔

ابن رشد:
ان کے حالات ج ا ص ۲۳۴ میں گزر چکے۔

ابن زرقون (۵۰۲-۵۸۶ھ)

یہ محمد بن سعید بن احمد بن سعید انصاری، ابو عبد اللہ ہیں، ابن زرقون سے معروف ہیں، فقیہ، محدث ہیں، "شریش" میں پیدا ہوئے، اور اشبیلیہ میں سکونت اختیار کی اور وہیں وفات پائی، اپنے والد اور ابو عمران بن ابی تلید، اور ابو القاسم بن الابرش وغیرہ سے حدیث سنی۔ ذہبی نے کہا ہے: اپنے وقت میں اندلس کے سردار تھے۔ "سبتہ" کے قاضی رہے، ان کا کردار، اور پاک دامنی قابل ستائش رہی، ایک معزز سردار تھے، فقہ کے حافظ اور اس میں نمایاں مقام رکھتے تھے، لوگ ان سے فقہ سیکھنے اور حدیث سننے کے لئے سفر کر کے آتے تھے، کیونکہ ان کی روایت عالی تھی۔

بعض تصانیف: "كتاب الأنوار" جس میں انہوں نے "المنتقى" اور "الاستذكار" کو جمع کیا ہے، اور ایک اور تصنیف ہے جس میں انہوں نے سنن ترمذی اور سنن ابو داؤد کو جمع کیا ہے۔

[الدیباج ص ۲۸۵؛ الأعلام ۷/۱۰؛ معجم المؤلفین ۱۰/۲۵]

ابن زیاد (۲۳۴-۳۱۹ھ)

یہ احمد بن احمد بن زیاد، ابو جعفر فارسی، قیروانی ہیں، مالکی فقیہ، اور افریقہ کے باشندے تھے، فن وثائق کے عالم تھے، اور اس فن میں ان کی دس جلدیں ہیں۔ ابن عبدوس، ابو جعفر ایلی اور محمد بن یحیی وغیرہ سے حدیث سنی، قاضی ابن مسکین اور دوسرے کبار ائمہ کی صحبت میں رہے، اور ان سے ابن الحارث، ابو العرب اور بہت سے لوگوں نے حدیث سنی۔

بعض تصانیف: "كتاب في مواقيت الصلاة"، اور "كتاب في أحكام القران" دس اجزاء میں۔

[الدیباج ص ۳۷؛ شجرۃ النور الزکیہ ص ۸۱]

ابن سحنون (۲۰۲-۲۵۶ھ)

یہ محمد بن عبدالسلام بن سعید بن حبیب، ابو عبد اللہ تنوخی ہیں، مالکی فقیہ اور مناظر تھے، ان کے زمانہ میں فنون علم کا اتنا بڑا جامع کوئی نہ تھا، قیروان کے باشندہ تھے، سخی تھے، بادشاہوں کے نزدیک بڑی حیثیت حاصل تھی، بلند حوصلہ تھے، ساحل کے علاقہ میں وفات پائی، جسد خاکی قیروان لایا گیا، اور وہیں تدفین ہوئی۔

بعض تصانیف: "آداب المعلمين"، "أجوبة محمد بن سحنون"، "الرسالة السحنونية"، اور "الجامع" فن علم وفقہ میں۔

[ریاض النفوس ص ۴۰۵؛ الأعلام ۷/۶]

ابن سریج:
ان کے حالات ج ا ص ۴۳۲ میں گزر چکے۔

ابن سلمہ:
دیکھئے: ایاس بن سلمہ۔

ابن سماعہ (۱۳۰ - ۲۳۳ھ)
یہ محمد بن سماعہ بن عبد اللہ بن ہلال، ابو عبد اللہ تمیمی ہیں، فقیہ، محدث، اصولی، حافظ تھے۔ انہوں نے لیث بن سعد، ابو یوسف اور محمد سے حدیث روایت کی، ابو یوسف ومحمد اور حسن بن زیاد سے فقہ کا علم حاصل کیا، اور ابو یوسف ومحمد سے "نوادر" لکھی۔ ہارون رشید کی طرف سے بغداد کے قاضی رہے۔ ان سے طحاوی کے استاد ابو جعفر احمد بن ابو عمران، اور ابو علی رازی وغیرہ نے فقہ حاصل کیا۔ صیمری نے کہا: وہ حفاظ اور ثقات میں سے ہیں۔
بعض تصانیف: "أدب القاضي"، "المحاضر والسجلات"، اور "النوادر"۔
[الفوائد البہیہ/۱۷۰؛ الجواہر المضیہ ۲/۵۸؛ الاعلام ۷/۲۳؛ معجم المؤلفین ۱۰/۵۷؛ تہذیب التہذیب ۹/۲۰۴]

ابن السنی (؟ - ۳۶۴ھ)
یہ احمد بن محمد بن اسحاق بن ابراہیم بن اسباط دینوری، ابو بکر ہیں، ابن السنی سے معروف ہیں، محدث، حافظ نسائی کے شاگرد تھے، نیک اور شافعی فقیہ تھے۔ ۸۰/سال سے کچھ زیادہ زندہ رہے۔ نسائی، عمر بن ابو عبد اللہ بغدادی اور ابو خلیفہ وغیرہ سے حدیث سنی۔
بعض تصانیف: "كتاب عمل اليوم والليلة"، "مختصر النسائي" جس کا نام "المجتبى" رکھا، "الايجاز" حدیث میں، اور "كتاب القناعة" وغیرہ۔
[طبقات الشافعیہ ۲/۹۶؛ شذرات الذہب ۳/۴۲؛ معجم المؤلفین ۲/۸۰]

ابن سیرین:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۳۳ میں گزر چکے۔

ابن شبرمہ:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۶۶ میں گزر چکے۔

ابن الشحنہ (۸۵۱-۹۲۱ھ)
یہ عبد البر بن محمد بن محمد بن محمود بن شحنہ، ابو البرکات، سری الدین ہیں، قاضی، حنفی فقیہ، اصولی، اور مختلف علوم میں ماہر تھے، حلب میں پیدا ہوئے، اور قاہرہ منتقل ہوگئے، حلب، پھر قاہرہ کے قاضی ہوئے، پھر سلطان غوری کے ہم نشین اور قصہ گو ہوگئے، حلب میں وفات پائی۔
بعض تصانیف: "الذخائر الأشرفية في ألغاز الحنفية"، "زهرة الرياض"، "رسالة في الفقه"، "غريب القرآن"، اور "تفصيل عقد الفوائد"۔
[شذرات الذہب ۸/۹۸؛ معجم المؤلفین ۵/۷۷؛ الأعلام ۴/۴۷؛ الفوائد البہیہ/۱۱۳]

ابن الصباغ (۴۰۰-۴۷۷ھ)
یہ عبد السید محمد بن عبد الواحد، ابو نصر ہیں، ابن الصباغ سے معروف ہیں، بغداد میں پیدا ہوئے اور وہیں وفات پائی، شافعی فقیہ، محقق اصولی تھے، ابو اسحاق شیرازی کے ہم پلہ تھے، بلکہ مسلک کا علم ان سے زیادہ رکھتے تھے۔ مدرسہ نظامیہ بغداد جب شروع شروع میں کھلا تو اس کے مدرس ہوئے، قاضی ابو طیب سے فقہ کا علم حاصل کیا، ابو علی بن شاذان اور ابو الحسین بن فضل سے حدیث سنی، اور خود ان

سے خطیب نے تاریخ میں اور ابو بکر بن عبد الباقی انصاری اور ابو القاسم سمرقندی نے حدیث روایت کی۔

بعض تصانیف: "تذکرة العالم"، "العدة"، "الکامل" اور "الشامل"۔

[طبقات الشافعیہ للسبکی ۳/ ۲۳۰؛ وفیات لأعیان ۲/ ۳۸۵؛ لأعلام للزرکلی ۴/ ۱۳۲]

ابن عابدین:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۴ میں گزر چکے۔

ابن عباس:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۴ میں گزر چکے۔

ابن عبدالبر:

ان کے حالات ج ۲ ص ۵۶۶ میں گزر چکے۔

ابن عبدالحکم: یہ عبداللہ بن عبدالحکم ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۵ میں گزر چکے۔

ابن عبدالحکم (۱۸۲-۲۶۸ھ)

یہ محمد بن عبد اللہ بن عبد الحکم، ابو عبد اللہ ہیں، محدث، حافظ، مالکی مذہب کے فقیہ، اور مصر کے باشندے تھے، امام شافعی کا ساتھ نہ چھوڑا، پھر مالکی مذہب اختیار کیا، فقیہ زمانہ تھے۔ اپنے والد نیز ابن وہب اور ابن القاسم وغیرہ سے حدیث سنی، اور خود ان سے ابوعبدالرحمٰن، ابو بکر نیساپوری، ابو حاتم رازی اور ابوجعفر طبری وغیرہ نے حدیث سنی۔ مصر کی علمی ریاست انہی پر ختم ہوئی۔ فتنۂ خلق قرآن کے مسئلہ میں ان کو تکلیف پہنچائی گئی لیکن انہوں نے ان کے مطالبہ کو قبول نہیں کیا، تو ان کو مصر واپس کر دیا گیا، جہاں ان کی وفات ہوئی۔

بعض تصانیف: "أحکام القرآن"، "رد علی فقهاء العراق"، "أدب القضاء"، "الوثائق والشروط"، اور "السنن علی مذهب الشافعي"۔

[شجرة النور الزکیہ رص ۶۷؛ شذرات الذہب ۲/ ۱۵۴؛ معجم المؤلفین ۱۰/ ۲۲۲؛ لأعلام ۷/ ۴]

ابن عبدالسلام:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۵ میں گزر چکے۔

ابن عدی (۲۷۷-۳۶۵ھ)

یہ عبداللہ بن عدی بن عبداللہ بن محمد بن المبارک، ابو احمد الجرجانی ہیں، ابن القطان سے معروف ہیں، حدیث و رجال حدیث کے زبردست عالم تھے، ایک ہزار سے زائد مشائخ سے علم حاصل کیا، علماء حدیث کے درمیان ابن عدی سے معروف ہیں۔ بہلول بن اسحاق انباری، محمد بن عثمان بن ابوسوید اور ابو عبد الرحمٰن نسائی وغیرہ سے حدیث سنی، اور خود ان سے ان کے شیخ ابو العباس بن عقدہ، ابو سعید مالینی، محمد بن عبداللہ بن عبدکویہ وغیرہ نے حدیث سنی۔

بعض تصانیف: "الکامل في معرفة ضعفاء المحدثین"، "الانتصار علی مختصر المزني" فروع فقہ میں، "علل الحدیث"، اور "معجم" اپنے مشائخ کے اسماء سے متعلق۔

[تذکرة الحفاظ ۳/ ۱۴۳؛ شذرات الذہب ۳/ ۵۱؛ لأعلام ۴/ ۲۳۹؛ معجم المؤلفین ۶/ ۸۲]

ابن العربی:

ان کے حالات ج۱ص ۵۴۳ میں گزر چکے۔

ابن عرفہ:

ان کے حالات ج۱ص ۴۳۶ میں گزر چکے۔

ابن عساکر (۴۹۹-۵۷۱ھ)

یہ علی بن الحسن بن ہبۃ اللہ بن عبد اللہ، ابو القاسم، ثقۃ الدین، دمشقی، شافعی ہیں، ابن عساکر سے مشہور ہیں، دیار شام کے محدث، حافظ، فقیہ اور مؤرخ تھے۔ بہت سے ملکوں کا سفر کیا، اور تقریباً تیرہ سو سے زائد مشائخ، اور اسی عورتوں سے حدیث سنی، دمشق اور بغداد میں علم فقہ حاصل کیا۔

حافظ سمعانی نے کہا ہے: وہ بڑے صاحب علم، زبردست فضل و کمال کے مالک اور حافظ و ثقہ تھے۔

بعض تصانیف: "تاريخ دمشق"، "الإشراف على معرفة الأطراف"، اور "كشف المغطى في فضل المؤطا"۔

[شذرات الذہب ۴/۲۳۹؛ تذکرة الحفاظ ۴/۱۱۸؛ معجم المؤلفین ۷/۶۹؛ الأعلام ۵/۸۲؛ طبقات الشافعیۃ الکبری ۴/۲۷۳]

ابن عطیہ:

ان کے حالات ج ۲ص ۵۶۷ میں گزر چکے۔

ابن عفرلیس (؟-۳۶۲ھ)

یہ احمد بن محمد، ابو سہل، زوزنی ہیں، ابن عفرلیس سے معروف ہیں، فقہاء شافعیہ میں سے تھے، ان کی نسبت "زوزن" کی طرف ہے جو ہرات اور نیساپور کے درمیان ایک بڑا خوبصورت شہر ہے۔

بعض تصانیف: "جمع الجوامع" ہے، اس میں انہوں نے کتب شافعی کا اختصار کیا ہے۔ سبکی نے الطبقات میں لکھا ہے کہ انہوں نے اس کتاب میں "الكتاب القديم"، "المبسوط"، "الأمالي" کو، اور "الجامع الكبير" اور "المختصر" میں مزنی کی روایت کو جمع کیا ہے۔

[طبقات الشافعیۃ الکبری ۲/۲۲۷؛ طبقات الشافعیۃ لابن ہدایہ ص ۲۸؛ الأعلام ۱/۲۰۱؛ معجم المؤلفین ۲/۱۰۳]

ابن عقیل الحنبلی (۴۳۱-۵۱۳ھ)

یہ علی بن عقیل بن محمد بن عقیل، ابو الوفاء، بغدادی ظفری، حنبلی ہیں، ابن عقیل سے مشہور ہیں، فقیہ، اصولی، قاری اور واعظ تھے، قاضی ابو یعلی وغیرہ سے علم فقہ حاصل کیا، ابو علی بن الولید، اور ابو القاسم بن تبان وغیرہ سے علم کلام حاصل کیا، اور ابو محمد جوہری سے روایت کی۔

سلفی نے کہا ہے: ان جیسا میں نے نہیں دیکھا، ان کے زبردست علم، فصاحت و بلاغت اور قوت دلیل کے پیش نظر کوئی ان کے سامنے بات نہیں کر سکتا تھا۔

بعض تصانیف: "تفصيل العبادات على نعيم الجنات"، اور "كتاب الفنون" جس کے کچھ اجزاء باقی ہیں، جب کہ اس کی چار سو جلدیں تھیں۔ ذہبی نے "تاریخ" میں لکھا ہے: دنیا میں "كتاب الفنون" سے بڑی کتاب نہیں لکھی گئی، "الفصول" فقہ حنبلی میں، اور "الفرق"۔

[شذرات الذہب ۴/۳۵؛ مرآة الجنان ۲/۲۰۴؛ الأعلام ۵/۱۲۹؛ معجم المؤلفین ۷/۱۵۱]

ابن عمر:

ان کے حالات ج۱ص ۴۳۶ میں گزر چکے۔

ابن فرحون:

ان کے حالات ج ا ص ۷ ۴۴ میں گزر چکے۔

ابن القاسم:

ان کے حالات ج ا ص ۷ ۴۴ میں گزر چکے۔

ابن القاص:

دیکھئے: احمد بن ابی احمد۔

ابن قتیبہ (۲۱۳-۲۷۶ھ)

یہ عبد اللہ بن مسلم بن قتیبہ، ابو محمد دینوری ہیں، ائمہ ادب اور کثیر التصانیف لوگوں میں سے ہیں، عالم تھے، مختلف علوم میں ماہر تھے، مثلاً لغت، نحو، غریب القرآن ومعانی القرآن، غریب الحدیث، شعر، فقہ، اخبار، عام لوگوں کے حالات وغیرہ۔ بغداد میں سکونت پذیر تھے، وہاں حدیث کا درس دیا، اور دینور کے قاضی رہے۔

بعض تصانیف: "تأويل مختلف الحديث"، "الإمامة والسياسة"، "مشكل القرآن"، "المسائل والأجوبة"، اور "المشتبه من الحديث والقرآن"۔

[شذرات الذہب ۲/۱۶۹؛ النجوم الزاہرۃ ۳/۷۵؛ تذکرۃ الحفاظ ۲/۱۸۵؛ تہذیب الأسماء واللغات ۲/۲۸۱؛ الأعلام ۴/۲۸۰]

ابن قدامہ:

ان کے حالات ج ا ص ۸ ۴۳ میں گزر چکے۔

ابن القطان: یہ عبد اللہ بن عدی ہیں:

دیکھئے: ابن عدی۔

ابن القیم:

ان کے حالات ج ا ص ۸ ۴۳ میں گزر چکے۔

ابن کمال باشا (؟-۹۴۰ھ)

یہ احمد بن سلیمان بن کمال باشا، شمس الدین ہیں، قاضی تھے، ان کا شمار علماء حدیث ورجال میں ہوتا ہے۔

التاجی نے کہا ہے: شاید ہی کوئی فن ایسا ہو جس میں ابن کمال باشا کی تصنیف نہ ہو۔ ترکی نژاد عربی تھے، "ادرنہ" میں تعلیم حاصل کی، پھر ادرنہ کے مدرسہ علی بیک، اسکوای خلیفہ، ثمان، سلطان بایزید خان میں مدرس ہوئے، پھر وہیں کے قاضی بنے، اور بعد میں وفات تک آستانہ کے مفتی رہے۔

بعض تصانیف: "إيضاح الإصلاح" فقہ حنفی میں، "تغيير التنقيح" اصول فقہ میں، "مجموعة رسائل" جس میں ۳۶ رسائل ہیں، اور "طبقات الفقهاء"۔

[الفوائد البہیہ ص ۲۱؛ الشقائق النعمانیہ ۱/۲۲۶؛ الکواکب السائرہ ۲/۱۰۷؛ الاعلام ۱/۱۳۰]

ابن کنان (۱۰۷۴-۱۱۵۳ھ)

یہ محمد بن عیسی بن محمود بن محمد بن کنان حنبلی، صالحی، دمشقی، خلوتی ہیں، مؤرخ، اور بعض علوم میں ماہر تھے، اپنے والد کے سایہ میں پرورش پائی، اور اپنے والد کے وفات پانے کے بعد ان کی جگہ شیخ بنے، اور تا حیات اسی پر باقی رہے، دمشق میں انتقال ہوا۔

بعض تصانیف: "الحوادث اليومية"، "المروج السندسية"، "حدائق الياسمين"، اور "الاكتفاء فى مصطلح الملوك والخلفاء"۔

[سلک الدرر ۴/۸۵؛ معجم المؤلفین ۱۱/۱۰۸؛ الأعلام ۷/۲۱۶]

ابن الماجشون:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۳۹ میں گزر چکے۔

ابن المحاملی:

دیکھئے: المحاملی۔

ابن مسعود:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۷۶ میں گزر چکے۔

ابن مفلح:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۰ میں گزر چکے۔

ابن مکرم:

دیکھئے: محمد بن مکرم۔

ابن المنذر:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۰ میں گزر چکے۔

ابن منظور (۶۳۰-۷۱۱ھ)

یہ محمد بن مکرم بن علی، ابو الفضل انصاری، رویفعی، افریقی ہیں، امام، لغوی، اور حجت تھے، "دیوان انشاء" قاہرہ میں ملازمت کی، پھر طرابلس کے قاضی بنائے گئے، اس کے بعد مصر واپس آ گئے، اور وہیں وفات پائی۔ صفدی نے کہا ہے: مجھے کتب ادب میں کوئی ایسی چیز نہ ملی جس کا انہوں نے اختصار نہ کیا ہو۔

بعض تصانیف: "لسان العرب"، "مختار الأغانی"، "مختصر تاريخ دمشق لابن عساكر"، "لطائف الذخيرة"، اور "مختصر تاريخ بغداد"۔

[شذرات الذہب ۶/۲۶؛ فوات الوفیات ۴/۲۹۶؛ الأعلام ۷/۳۲۹]

ابن المواز:

ان کے حالات ج ۲ ص ۵۶۹ میں گزر چکے۔

ابن نافع (؟-۱۸۶ھ)

یہ عبد اللہ بن نافع مولی بن ابی نافع صائغ مخزومی (یہ نسبت موالاۃ کے اعتبار سے ہے)، ابو محمد، مدنی ہیں، فقیہ، اور امام مالک کے کبار تلامذہ میں سے تھے، ان کا شمار مدینہ کے ائمہ فتوی میں ہے۔ چالیس سال تک امام مالک کی صحبت میں رہے، ان ہی سے فقہ کا علم حاصل کیا، وہ بہرے تھے، سنائی نہیں دیتا تھا۔ اشہب ان کے لئے اور اپنے لئے لکھا کرتے تھے، انہوں نے امام مالک، لیث، عبد اللہ بن عمر العمری، اور عبد اللہ بن نافع وغیرہ سے روایت کی، اور خود ان سے سلمہ بن شبیب، حسن بن علی خلال، اور احمد بن صالح مصری وغیرہ نے روایت کی ہے۔

بعض تصانیف: "تفسير الموطأ" ہے۔

[الدیباج المذہب ص ۱۳۱؛ شجرۃ النور الزکیہ ص ۵۵؛ معجم المؤلفین ۶/۱۵۸؛ تہذیب التہذیب ۶/۵۰]

ابن النجار الحنبلی:

دیکھئے: الفتوحی۔

ابن نجیم: یہ زین الدین ہیں:

ان کے حالات ج ا ص ۴۴۱ میں گزر چکے۔

ابن نجیم: یہ عمر بن ابراہیم ہیں:

ان کے حالات ج ا ص ۴۴۱ میں گزر چکے۔

ابن الہمام:

ان کے حالات ج ا ص ۴۴۱ میں گزر چکے۔

ابو اسحاق الاسفرائینی:

ان کے حالات ج ا ص ۴۴۲ میں گزر چکے۔

ابو امامہ الباہلی (؟-۸۱ھ)

یہ صدی بن عجلان بن وہب، ابو امامہ باہلی ہیں، کنیت ان کے نام پر غالب ہے، صحابی رسول ہیں، جنگ صفین میں حضرت علی کے ساتھ تھے۔ انہوں نے نبی کریم ﷺ، حضرت عمر، عثمان، علی، ابو عبیدہ، معاذ، ابو درداء اور عبادہ بن صامت وغیرہ سے روایت کی ہے، اور خود ان سے ابو سلام اسود، محمد بن زیاد الہانی اور خالد بن معدان وغیرہ نے روایت کی ہے۔ سرزمین حمص میں وفات پائی، شام میں وفات پانے والے آخری صحابی یہی ہیں۔ صحیحین میں ان سے ۲۵۰ احادیث مروی ہیں۔

[الاصابہ ۱۸۲/۲؛ الاستیعاب ۷۳۶/۲؛ طبقات ابن سعد ۴۱۱/۷؛ لأعلام ۲۹۱/۳]

ابو البقاء الکفوی:

ان کے حالات ج ا ص ۴۴۲ میں گزر چکے۔

ابو بکر الرازی (الجصاص):

ان کے حالات ج ا ص ۴۵۶ میں گزر چکے۔

ابو بکر الحنبلی:

ان کے حالات ج ا ص ۴۴۳ میں گزر چکے۔

ابو بکر بن عبد الرحمٰن:

ان کے حالات ج ا ص ۴۴۳ میں گزر چکے۔

ابو بکر الصدیق:

ان کے حالات ج ا ص ۴۴۲ میں گزر چکے۔

ابو بکر بن العربی:

ان کے حالات ج ا ص ۴۳۵ میں گزر چکے۔

ابو ثور:

ان کے حالات ج ا ص ۴۴۳ میں گزر چکے۔

ابو حازم (؟-۱۴۰ھ)

یہ سلمہ بن دینار، ابو حازم ہیں، ان کو "اعرج" (لنگڑا) کہا جاتا ہے، مدینہ کے عالم، قاضی اور شیخ تھے۔ انہوں نے سہل بن سعد ساعدی، ابو امامہ بن سہل اور سعید بن مسیب وغیرہ سے روایت کی،

اورخود ان سے زہری، عبید اللہ بن عمر، اور سلیمان بن بلال وغیرہ نے روایت کی ہے۔

زاہد و عابد تھے، سلیمان بن عبد الملک نے ان کے پاس قاصد بھیجا کہ میرے پاس آجائیں، انہوں نے کہا: اگر ان کو ضرورت ہو تو آجائیں، مجھے تو ان کی کوئی ضرورت نہیں۔

[تہذیب التہذیب ۳/۱۴۳؛ صفۃ الصفوۃ ۲/۸۸؛ تذکرۃ الحفاظ ۱/۱۲۵؛ الأعلام ۳/۱۷۱]

ابوالحسن الکرخی:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۸۶ میں گزر چکے۔

ابوالحسن المغربی (؟-۱۱۹۹ھ)

یہ ابوالحسن بن عمر بن علی قلعی، مغربی، مالکی ہیں، فقیہ، اصولی، متکلم اور منطقی تھے۔ مغرب (مراکش) کے باشندے تھے، ۱۱۵۴ھ میں مصر آئے، مشائخ وقت مثلاً بلیدی، ملوی، جوہری، اور صعیدی کی خدمت میں حاضر ہوئے، دو یا تین بار اہل مغرب کی مشیخت کا منصب عزت نفس و جرأت کے ساتھ سنبھالا، بڑے رعب و داب والے اور ذی اثر تھے، ان کا شمار مشائخ کبار میں تھا۔

بعض تصانیف: "حاشية على السلّم للأخضري" منطق میں، "شرح على ديباجة شرح العقيدة المسماة بأم البراهين للسنوسي"، "بلوغ القصد بتحقيق مباحث الحمد"، "ذيل الفوائد"، "فرائد الزوائد على كتاب الفوائد والصلات والفوائد"۔

[شجرۃ النور الزکیہ ص ۳۴۳؛ معجم المؤلفین ۳/۲۶۷؛ فہرس التیموریہ ۱/۴۷]

ابوالحسن بن المرزبان (؟-۳۶۶ھ)

یہ علی بن احمد بن المرزبان، ابوالحسن بن مرزبان، بغدادی، شافعی ہیں، فقیہ تھے، بغداد میں درس دیا، مذہب شافعی کے ائمہ اور اصحاب وجوہ میں سے تھے۔ خطیب نے کہا ہے: مشائخ وافاضل میں سے تھے۔ انہوں نے یہ بھی کہا ہے: شیخ ابو حامد (غزالی) نے بغداد آتے ہی ان سے درس لیا۔

[شذرات الذہب ۳/۵۶؛ معجم المؤلفین ۷/۱۲]

ابوالحسین المعتزلی (؟-۴۳۶ھ)

یہ محمد بن علی بن طیب، ابوالحسین، بصری، معتزلی ہیں، اصولی، متکلم، اور معتزلہ کے ائمہ میں سے ہیں۔ ابن خلکان نے کہا: ان کی بات بڑی عمدہ، عبارت پرشکوہ، اور ان کے یہاں مضامین کی بھرمار تھی، وہ امام وقت تھے۔ خطیب بغدادی نے کہا ہے: ان کی بہت سی تصانیف ہیں، اپنی ذکاوت اور دیانت داری میں بدعت کے باوجود مشہور تھے، اصول میں ان کی بڑی اعلی تصانیف ہیں۔ بصرہ میں ولادت ہوئی، بغداد میں سکونت پذیر رہے، اور وہیں وفات پائی۔

بعض تصانیف: "المعتمد" اصول فقہ میں، "تصفح الأدلة"، اور "غرر الأدلة" یہ سب اصول فقہ میں ہیں۔

[شذرات الذہب ۳/۲۵۹؛ وفیات الأعیان ۱/۶۰۹؛ النجوم الزاہرہ ۵/۳۸؛ معجم المؤلفین ۱۱/۲۰؛ الأعلام ۷/۱۶۱]

ابوحنیفہ:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۴ میں گزر چکے۔

ابوالخطاب:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۴ میں گزر چکے۔

ابوداؤد:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۴ میں گزر چکے۔

ابوالدرداء (؟-۳۲ھ)

یہ عویمر بن مالک بن قیس بن امیہ، ابودرداء انصاری ہیں، بنوخزرج میں سے ہیں، صحابی تھے، بعثت نبوی سے قبل وہ مدینہ کے تاجر تھے، اور اسلام لانے کے بعد شجاعت وعبادت میں شہرت پائی۔ حضرت عمر بن خطاب کے حکم سے حضرت معاویہ نے ان کو دمشق کا قاضی مقرر کیا، اور یہی وہاں کے سب سے پہلے قاضی ہیں۔ ابن الجزری نے کہا: علماء وحکماء میں سے تھے، عہد نبوت میں بلااختلاف پورا قرآن حفظ کرنے والوں میں ایک یہ بھی ہیں۔ کتب حدیث میں ان سے ۱۷۹/ احادیث مروی ہیں۔

[الاستیعاب ۳/ ۱۲۲۷؛ الاصابہ ۳/ ۴۵؛ اسد الغابہ ۴/ ۱۵۹؛ الأعلام ۵/ ۲۸۱]

ابورافع (؟-۳۵ھ)

نام اسلم ہے، رسول اللہ ﷺ کے آزاد کردہ غلام تھے، کنیت ابورافع ہے، اور کنیت ہی ان کے نام پر غالب ہے، اور ان کے نام کے بارے میں اختلاف ہے، ایک قول: اسلم ہے، اور یہی سب سے مشہور قول ہے، دوسرا قول: ابراہیم ہے، تیسرا قول: ہرمز ہے۔ واللہ اعلم۔ نسلاً قبطی تھے، حضرت عباس بن عبد المطلب کے غلام تھے، انہوں نے ان کو رسول اللہ ﷺ کو ہبہ کردیا تھا۔ ابورافع نے حضرت عباس کے اسلام لانے کی خوش خبری جب رسول اللہ ﷺ کو سنائی تو آپ ﷺ نے ان کو آزاد کردیا۔

ابورافع اُحد اور بعد کی جنگوں میں شریک رہے، اور حضرت عثمانؓ کے آخر عہد خلافت میں مدینہ میں وفات پائی۔

[اسد الغابہ ۱/ ۷۷؛ الاستیعاب ۱/ ۸۳؛ الاصابہ ۱/ ۱۵]

ابوالسعود (۸۹۸-۹۸۲ھ)

یہ محمد بن محمد بن مصطفیٰ عمادی، ابوالسعود ہیں، حنفی فقیہ، اصولی، مفسر، اور شاعر ہیں، قسطنطنیہ کے قریب ایک مقام پر ولادت ہوئی، عربی، فارسی اور ترکی زبانوں سے واقف تھے، مختلف شہروں میں پڑھا پڑھایا، "بروسہ"، پھر قسطنطنیہ، پھر روم ایلی کے قاضی مقرر ہوئے، اور ۹۵۲ھ میں منصب افتاء بھی انہی کے سپرد ہوگیا، اپنے زمانہ کے علماء حنفیہ کی ریاست انہی پر ختم ہوگئی، بڑے حاضر دماغ اور برجستہ گو تھے۔ بعض تصانیف: "إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم" تفسیر قرآن میں، "تهافت الأمجاد" فقہ حنفی کی فروعات میں، "تحفة الطلاب"، اور "رسالة في المسح على الخفين"۔

[الفوائد البہیہ ص ۸۱؛ شذرات الذہب ۸/ ۳۹۸؛ الاعلام ۷/ ۲۸۸؛ معجم المؤلفین ۱۱/ ۳۰۱؛ العقد المنظوم فی ذکر أفاضل الروم بہامش وفیات الأعیان ۲/ ۲۸۲ اور اس کے بعد کے صفحات]

ابوسعید الخدری:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۵ میں گزر چکے۔

ابوسلیمان الجوزجانی (؟-۲۰۰ھ کے بعد)

یہ موسیٰ بن سلیمان، ابوسلیمان جوزجانی پھر بغدادی، حنفی ہیں، اصلاً "جوزجان" کے ہیں، جو افغانستان میں ضلع بلخ کا ایک گاؤں ہے، فقیہ تھے، امام محمد بن الحسن کی صحبت میں رہے، اور ان ہی سے فقہ کا

علم حاصل کیا، مامون نے ان کو قضاء کی پیشکش کی تو انہوں نے کہا: امیر المومنین! قضاء سے متعلق اللہ کے حقوق کا تحفظ کیجئے، اور مجھ جیسے کو اپنی امانت نہ سونپئے کیونکہ بخدا غصہ کے معاملہ میں مجھ پر بھروسہ نہیں کیا جاسکتا، اس لئے مجھے پسند نہیں کہ اللہ کے بندوں کے مسائل کا فیصلہ کروں، یہ سن کر مامون نے ان کو چھوڑ دیا۔

بعض تصانیف: ''السیر الصغیر''، ''الصلاۃ''، ''الرھن''، اور ''نوادر الفتاوی'' فروع حنفیہ میں۔

[الجواہر المضیہ ۱۸۶/۲؛ معجم المؤلفین ۳۹/۱۳؛ الفوائد البہیہ ص ۲۱۶؛ الاعلام ۲۷۲/۸؛ تاج التراجم ص ۷۴]

ابوسہل (۱۸۹ھ سے قبل باحیات تھے)

یہ موسیٰ بن نصیر یا ابن نصر رازی، ابوسہل ہیں، فقیہ اور محمد بن الحسن شیبانی کے تلامذہ میں سے تھے۔ ان سے ابوعلی دقاق اور ابوسعید بردعی نے فقہ کا علم حاصل کیا، اور انہوں نے عبدالرحمٰن بن مغراء ابوزہیر سے حدیث کی روایت کی۔ عبدالرحمٰن بن مغراء سے روایت کرنے والے آخری شخص یہی ہیں۔

بعض تصانیف: ''کتاب الشفعۃ''، ''کتاب المخارج'' جو اپنے موضوع پر انوکھی کتاب ہے۔

[الجواہر المضیہ ۱۸۸/۲؛ تاج التراجم ص ۷۴؛ الفوائد ص ۲۱۶؛ معجم المؤلفین ۴۹/۱۳]

ابوطالب (؟-۲۴۴ھ)

یہ احمد بن حمید، ابوطالب مشکانی ہیں، انہوں نے امام احمد سے بہت سے مسائل نقل کئے ہیں، امام احمد ان کا اکرام و احترام کرتے تھے۔ ان سے ابومحمد فوزان اور زکریا بن یحییٰ وغیرہ نے روایت کی ہے۔ ابوبکر خلال نے ان کا تذکرہ کرتے ہوئے کہا ہے: قدیم زمانہ سے وفات تک امام احمد کی صحبت میں رہے۔

نیک شخص اور فاقہ مست فقیر تھے، تو ابوعبداللہ نے ان کو قناعت اور کمانے کی تعلیم دی۔

[طبقات الحنابلہ ۳۹/۱؛ مناقب الامام احمد بن حنبل ص ۵۰۶]

ابوطلحہ (۳۶ ق ھ-۳۴ھ)

یہ زید بن سہل بن اسود بن حرام نجاری انصاری صحابی ہیں، زمانہ جاہلیت اور اسلام دونوں میں ان کا شمار بہادر تیر اندازوں میں تھا۔ مدینہ میں پیدا ہوئے، اسلام آنے کے بعد اس کے زبردست حامی ہوئے، بیعت عقبہ، غزوہ بدر، اُحد، خندق اور دوسرے تمام غزوات میں شریک ہوئے۔ حضور ﷺ سے کئی احادیث روایت کی ہیں۔ ان سے ان کے پروردہ انس بن مالک، عبداللہ بن عباس اور ان کے بیٹے عبداللہ وغیرہ نے روایت کی۔ مدینہ میں وفات پائی۔

[تہذیب ابن عساکر ۴/۶؛ صفۃ الصفوۃ ۱۹۰/۱؛ الاستیعاب ۵۵۳/۲؛ الأعلام ۹۷/۳]

ابوعبیدہ بن الجراح:

ان کے حالات ج ۲ ص ۵۷۳ میں گزر چکے۔

ابوعبید القاسم بن سلام:

ان کے حالات ج ۱ ص ۵۴۴ میں گزر چکے۔

ابوعلی السنجی (؟-۴۲۷ھ اور ایک قول ۴۳۰ھ)

یہ حسین بن شعیب بن محمد، ابوعلی سنجی شافعی ہیں، اپنے دور میں شہر

''مرو'' کے فقیہ تھے، ان کی نسبت ''سنج'' کی طرف ہے جو''مرو'' کا ایک گاؤں ہے۔ ابو بکر قفال مروزی اور ابو محمد جوینی وغیرہ سے خراسان میں فقہ کا علم حاصل کیا۔

بعض تصانیف: ''شرح التلخیص''لأبی العباس بن القاص، کتاب ''المجموع''،''شرح مختصر المزنی''،''شرح الفروع''، لابن حداد ہیں، یہ سب کتابیں فروع فقہ شافعی میں ہیں، اورانہوں نے مسند شافعی کوجمع کیاتھا۔

[وفیات لأعیان ۱/۴۰۱؛ طبقات الشافعیہ لابن ہدایۃ اللہ رص ۴۸؛ لأعلام ۲/۲۵۸؛ معجم المؤلفین ۴/۱۱؛ تہذیب لأسماء واللغات ۲/۲٦۱]

ابوالفضل الموصلی:

ان کے حالات ج ۲ص ۴۰٦ میں گزر چکے۔

ابوقلابہ:

ان کے حالات ج ا ص ٦۴۴ میں گزر چکے۔

ابواللیث:

ان کے حالات ج ا ص٦۴۴ میں گزر چکے۔

ابومسعود(؟-۴۰ھ)

یہ عقبہ بن عمرو بن ثعلبہ، ابومسعود انصاری ہیں،قبیلہ خزرج کے تھے،مشہورصحابی ہیں، اپنی کنیت ابومسعود بدری کے واسطے سے معروف ہیں، بدر میں سکونت پذیر ہونے کی وجہ سے ان کو بدری کہاجاتا ہے۔ بیعت عقبہ، اُحد اور بعد کے غزوات میں شریک ہوئے،غزوہ بدر میں ان کی شرکت مختلف فیہ ہے۔اکثر کے نزدیک ''بدر''میں قیام کی وجہ سے ان کوبدری کہاجاتا ہے، جب کہ امام بخاری یقین کے ساتھ کہتے ہیں کہ وہ ''بدر''میں شریک ہوئے، وہ کوفہ بھی آئے تھے، اور وہاں سکونت اختیار کرلی تھی،حضرت علیؓ نے ''صفین'' کی طرف جاتے وقت ان کوکوفہ میں اپنا نائب مقرر کیاتھا۔

[الاصابہ ۲/۴۹۰؛ الاستیعاب ۳/۱۰۷۴؛ طبقات ابن سعد ٦/۱۲؛ لأعلام ۵/۳۵؛ تہذیب التہذیب ۷/۲۴۷]

ابوموسی الاشعری:

ان کے حالات ج ا ص ۷۴۴ میں گزر چکے۔

ابونصر بن الصباغ:

دیکھئے: ابن الصباغ۔

ابوہریرہ:

ان کے حالات ج ا ص ۷۴۴ میں گزر چکے۔

ابویعلی الفراء:

ان کے حالات ج ا ص ۴۸۳ میں گزر چکے۔

ابویوسف:

ان کے حالات ج ا ص ۷۴۴ میں گزر چکے۔

ابی بن کعب (؟-۲۱ھ)

یہ ابی بن کعب بن قیس بن عبید، ابوالمنذر ہیں، قبیلہ خزرج کی شاخ بنونجار میں سے تھے، انصاری صحابی ہیں،کاتبین وحی میں سے ہیں،

بدر، اُحد، خندق اور دوسرے تمام غزوات میں رسول اللہ ﷺ کے ساتھ شریک رہے، عہد رسالت میں فتوی دیتے تھے، "جابیہ" کے موقع پر حضرت عمرؓ کے ساتھ موجود تھے، حضرت عثمان نے ان کو قرآن جمع کرنے کا حکم دیا، چنانچہ جمع قرآن میں شریک ہوئے۔ صحیحین وغیرہ میں ان سے ۱۶۴/احادیث مروی ہیں۔ حضور ﷺ نے حضرت ابی بن کعب اور طلحہ بن عبید اللہ کے درمیان مواخاۃ کرائی تھی۔ حضرت انس بن مالک کی روایت میں فرمان نبوی ہے: "أقرأ أمتي أبيّ بن كعب" (میری امت کے سب سے بڑے قاری ابی بن کعب ہیں)۔

[الاستیعاب ۱/۶۵؛ الاصابہ ۱/۱۹؛ اسد الغابہ ۱/۴۹؛ طبقات ابن سعد ۳/۴۹۸؛ الأعلام ۱/۷۸]

الأتاسی (۱۲۵۳-۱۳۲۶ھ)

یہ خالد بن محمد بن عبد الستار اتاسی ہیں، فقیہ، شاعر اور حمص کے مفتی تھے۔ ولادت ووفات حمص میں ہی ہوئی۔ فقہ وادب ان کا مشغلہ رہا۔

بعض تصانیف: "شرح مجلة الأحكام الشرعية" جو کتاب البیوع سے دفعہ/۱۷۲۸ تک ہے، پھر اس کی تکمیل ان کے صاحبزادے محمد طاہر نے کی ہے جو چھ جلدوں میں شائع ہوئی، اور "الأجوبة النفائس في حكم ما اندرس من المقابر والمساجد والمدارس"۔

[الأعلام ۲/۲۹۸؛ معجم المؤلفین ۴/۹۷]

الأثرم:

ان کے حالات ج۱ ص۸۴۴ میں گزر چکے۔

الأجہوری:

ان کے حالات ج۱ ص۸۴۴ میں گزر چکے۔

احمد بن ابی احمد (؟-۳۳۵ھ)

یہ احمد بن ابی احمد طبری، شافعی ہیں، ابن القاص سے معروف ہیں، فقیہ تھے، ابو العباس بن سریج سے فقہ کا علم حاصل کیا، اور ان سے اہل طبرستان نے فقہ کا علم حاصل کیا۔ ابن السمعانی نے کہا ہے: قاص وہ ہے جو وعظ کہے اور قصے بیان کرے، ان کے والد قاص سے معروف ہوئے، اس کی وجہ یہ ہے کہ وہ بلاد دیلم میں گئے، اور جہاد کی ترغیب میں لوگوں کو اخبار اور قصے سنائے، پھر بلاد روم میں غازی بن کر آئے، وہیں قصے سنا رہے تھے کہ ان پر وجد اور خشیت طاری ہوئی اور وفات ہوگئی، رحمہ اللہ تعالی۔

بعض تصانیف: "التلخيص في فروع الفقه الشافعي"، "أدب القاضي"، "كتاب المواقيت" اور "فتاوى"۔

[شذرات الذہب ۲/۳۳۹؛ الأعلام ۱/۸۶؛ معجم المؤلفین ۱/۱۴۹؛ تہذیب الاسماء واللغات ۲/۲۵۲؛ معجم المطبوعات ص/۴۷۹]

احمد بن حنبل:

ان کے حالات ج۱ ص۸۴۴ میں گزر چکے۔

الأرموی (؟-۹۳۱ھ)

شاید یہ عرفہ بن محمد ارموی، زین الدین دمشقی، شافعی ہیں، وہ فرائض اور حساب کے ماہر تھے۔

بعض تصانیف: "حاشية على نزهة النظار"، اور "شرح منظومة الوهاب للرمزي" حساب میں۔

[معجم المؤلفین ۶/۲۷۹؛ ہدیۃ العارفین ۱/۶۶۳]

الأزہری:

ان کے حالات ج۱ ص۸۴۹ میں گزر چکے۔

اسحاق بن راہویہ:
ان کے حالات ج ا ص ۴۴۹ میں گزر چکے۔

اسماء بنت ابی بکر الصدیق:
ان کے حالات ج ا ص ۴۴۹ میں گزر چکے۔

الإسنوی (۷۰۴-۷۷۲ھ)
یہ عبدالرحیم بن حسن بن علی، ابو محمد اسنوی، شافعی، جمال الدین ہیں، فقیہ، اصولی، مفسر اور مؤرخ تھے۔ صعید مصر کے علاقہ ''اِسناء'' میں پیدا ہوئے، ۷۲۱ھ میں قاہرہ آ گئے۔ حدیث سنی، مختلف علوم میں مشغول رہے۔ انہوں نے زنکلونی، سنباطی، سبکی، اور قزوینی وغیرہ سے فقہ کا علم حاصل کیا، شافعیہ کی ریاست انہیں پر ختم ہوگئی۔ احتساب کے ذمہ دار بنے، مختلف کام کئے، کتابیں لکھیں۔
بعض تصانیف: ''المبهمات على الروضة'' فقہ میں، ''الأشباه والنظائر''، ''الهداية إلى أوهام الكفاية''، ''طراز المحافل''، ''مطالع الدقائق''، اور ''الجواهر المضية في شرح المقدمة الرحبية''۔
[شذرات الذہب ۶/ ۲۲۳؛ البدر الطالع ۱/ ۳۵۲؛ الدرر الکامنہ ۲/ ۳۵۴؛ الأعلام ۴/ ۱۱۹؛ معجم المؤلفین ۵/ ۲۰۳]

اشہب:
ان کے حالات ج ا ص ۴۵۰ میں گزر چکے۔

اصبغ:
ان کے حالات ج ا ص ۴۵۰ میں گزر چکے۔

أفضل الدین الخونجی (۵۹۰-۶۴۶ھ)
یہ محمد بن نا ماور بن عبدالملک، أفضل الدین خونجی، شافعی، ابو عبداللہ ہیں، حکیم، منطقی، طبیب تھے، شرعی علوم میں ماہر تھے، علوم اوائل میں اس قدر آگے تھے کہ اس کی سربراہی میں یکتائے روزگار تھے، مصر اور مضافات مصر کے قاضی رہے، فتوی دیا، اور قاہرہ میں وفات پائی۔
بعض تصانیف: ''الموجز''، ''الأسرار''، ''مختصر نهاية الأمل في الجمل''، ''مقالة في الحدود والرسوم''، اور ''أدوار الحميات''۔
[طبقات الشافعیہ ۵/ ۳۴؛ شذرات الذہب ۵/ ۲۳۶؛ معجم المؤلفین ۱۲/ ۷۳؛ ہدیۃ العارفین ۲/ ۱۲۳]

امام الحرمین (۴۱۹-۴۷۸ھ)
یہ عبدالملک بن عبداللہ بن یوسف بن محمد جوینی، ابو المعالی ہیں، ضیاء الدین لقب، اور امام الحرمین سے معروف ہیں، علماء شوافع میں بڑے ذی علم لوگوں میں سے تھے۔ ''جوین'' میں پیدا ہوئے، ان کی امامت اور وسعت علم پر اجماع تھا، اپنے والد سے فقہ کا علم حاصل کیا، اور ان کی تمام کتابوں کو پڑھا، ان پر کام کیا، یہاں تک کہ ان سے تحقیق و تدقیق میں آگے بڑھ گئے۔ انہوں نے چار سال تک مکہ اور مدینہ کی مجاورت کی اور تدریس اور فتوی نویسی کا کام کرتے رہے اور مذہب کے تمام طریقوں پر عمل پیرا رہے، اور اسی وجہ سے ان کو امام الحرمین کہا گیا۔ مدرسہ نظامیہ شہر نیساپور کے خطیب رہے، ''اوقاف'' ان کے حوالے تھا، تیس سال تک اس منصب پر فائز رہے۔
بعض تصانیف: ''نهاية المطلب في دراية المذهب'' فقہ شافعی میں، ''الشامل''، ''الإرشاد'' دونوں اصول دین میں، اور ''البرهان'' اصول فقہ میں۔

[وفیات لأعیان ۳/۳۴۱؛ طبقات الشافعیہ ۳/۲۴۹؛ لأعلام ۴/۳۰۶]

اُم ہانی:

ان کے حالات ج ۲ ص ۵۷۶ میں گزر چکے۔

انس بن مالک:

ان کے حالات ج ۲ ص ۵۷۶ میں گزر چکے۔

الاوزاعی:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۵۱ میں گزر چکے۔

اِیاس بن سلمہ (؟-۱۱۹ھ)

یہ ایاس بن سلمہ بن اکوع اسلمی، ابوسلمہ ہیں، ان کو ابو بکر مدنی کہا جاتا ہے۔ انہوں نے اپنے والد اور عمار بن یاسر کے ایک لڑکے سے روایت کی ہے۔ اور خود ان سے ان کے دو بیٹوں سعید و محمد، عکرمہ بن عمار، اور عمر بن راشد وغیرہ نے روایت کی ہے۔

ابن معین، عجلی اور نسائی نے کہا: ثقہ ہیں۔ ابن سعد نے کہا ہے: ۷۷ / سال کی عمر میں مدینہ میں وفات پائی، ثقہ تھے، ان کی بہت سی احادیث ہیں۔ ابن حبان نے ان کا ذکر ثقات میں کیا ہے۔

[تہذیب التہذیب ۱/۳۸۸؛ شذرات الذہب ۱/۱۵۶؛ طبقات ابن سعد ۵/۵۵۵]

ب

البابرتی:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۵۱ میں گزر چکے۔

الباجی:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۵۱ میں گزر چکے۔

الباقلانی:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۵۲ میں گزر چکے۔

البخاری:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۵۲ میں گزر چکے۔

البرکوی (۹۲۹-۹۸۱ھ)

یہ محمد بن بیر علی، محی الدین برکوی، برومی، حنفی ہیں، فقیہ، محدث، مفسر، واعظ، نحوی تھے، ان کے علاوہ علوم میں بھی دسترس تھی۔ قصبہ ''برکی'' میں ایک مدرسہ کی بنیاد رکھی، جس میں تدریس ان ہی کے حوالے تھی، اس لئے کبھی درس دیتے تو کبھی وعظ کہتے، اس طرح ان کے درس وعظ سے عوام نے اور درس علم سے طلبہ نے فائدہ اٹھایا۔

بعض تصانیف: "إنقاذ الهالكين في عدم جواز الأجزاء

بالأجرة" فقہ میں،"إيقاظ النائمين وإلهام القاصرين"، "حاشية شرح الوقاية لصدر الشريعة"، اور "ذخر المتأهلين والنساء في تعريف الأطهار والدماء"۔

[معجم المؤلفین ۹/۱۲۴: المجددون فی الاسلام ۳۷۷: ہدیۃ العارفین ۲/۲۵۲]

البرہان الحلبی (؟-۹۵۶ھ)

یہ ابراہیم بن محمد بن ابراہیم حلبی ہیں، حنفی فقیہ، حلب کے باشندے تھے، وہیں فقہ کا علم حاصل کیا، وہاں سے مصر گئے، اور وہاں کے علماء سے حدیث، تفسیر، اصول اور فروع کی تعلیم حاصل کی، پھر بلاد روم گئے، جامع سلطان محمد کے امام وخطیب ہو گئے، اور دار القراء میں مدرس رہے۔

بعض تصانیف: "ملتقى الأبحر"، "تحفة الأخيار على الدر المختار شرح تنوير الأبصار"، "غنية المتملي في شرح منية المصلي"، "تلخيص الفتاوى التاتارخانية"، اور "تلخيص القاموس المحيط"۔

[شذرات الذہب ۸/۳۰۸: الکواکب السائرۃ ۲/۷۷: معجم المؤلفین ۱/۸۰: الأعلام ۱/۶۴: الشقائق النعمانیہ ص ۲۹۵]

البرہان بن جماعہ:

دیکھئے: ابن جماعہ۔

البساطی (۷۶۰-۸۴۲ھ)

یہ محمد بن احمد بن عثمان، ابوعبد اللہ ہیں بساطی سے معروف ہیں، ان کی نسبت "بساط" کی طرف ہے جو مصر کے مغربی علاقے کا ایک گاؤں ہے، قاہرہ میں وفات پائی۔ مالکی فقیہ اور قاضی تھے، قاہرہ منتقل ہو گئے، فقہ کا علم حاصل کیا، اورمشہور ہوئے۔ عز الدین بن جماعہ، اور شیخ قنبر عجمی کی مصاحبت اختیار کی، ان کے ہاتھ پر بہت سے لوگ فارغ ہوئے۔ ان سے تحصیل علم کے لئے ہر مسلک اورگروہ کے علماء کی بھیڑ ہوتی تھی۔ دیار مصر میں مالکیہ کے قاضی ہوئے، اور شیخونیہ اور صاحبیہ وغیرہ مدارس میں فقہ کے مدرس ہوئے۔

بعض تصانیف: "المغني" فقہ میں، "شفاء الغليل في (شرح) مختصر الشيخ خليل"، اور "حاشية على المطول"۔

[الضوء اللامع ۷/۵: شذرات الذہب ۷/۲۴۵: الأعلام للزرکلی ۶/۲۲۸]

البغوی:

ان کے حالات ج۱ ص ۴۵۴ میں گزر چکے۔

بلال بن الحارث (؟-۶۰ھ)

یہ بلال بن حارث بن عاصم بن سعید مزنی، ابوعبد الرحمٰن ہیں، بہادر صحابی اور اہل مدینہ میں سے ہیں۔ ۵ھ میں اسلام لائے، حضور ﷺ نے وادی عقیق ان کو دے دیا تھا، فتح مکہ کے موقع پر قبیلہ "مزینہ" کا جھنڈا ان ہی کے ہاتھ میں تھا۔ مدینہ سے باہر رہتے تھے، پھر بصرہ منتقل ہو گئے۔ عبد اللہ بن سعد بن ابوسرح کے ساتھ افریقہ کی جنگ میں شریک ہوئے، اس دن بھی "مزینہ" کا جھنڈا ان ہی کے پاس تھا۔ ان سے ان کے بیٹے حارث اور علقمہ بن وقاص نے روایت کی، اور ۸۰ رسال کی عمر میں حضرت معاویہ کی خلافت کے آخر میں وصال ہوا۔

[الاصابہ ۱/۱۶۴: اسد الغابہ ۱/۲۰۵: طبقات ابن سعد ۱/۲۷۲: الأعلام ۲/۴۹]

البلقینی:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۵۴ میں گزر چکے۔

البنانی (۱۱۳۳-۱۱۹۴ھ)

یہ محمد بن حسن بن مسعود بن علی، ابو عبد اللہ بنانی ہیں، فقیہ، منطقی تھے، بعض علوم میں ماہر تھے، وہ شہر "فاس" میں خطیب تھے۔

بعض تصانیف: "الفتح الرباني" جو "شرح الزرقاني علی متن خليل" پر حاشیہ ہے اور فقہ مالکی میں ہے، "حاشية علی شرح السنوسي"، اور "شرح علی السلم" یہ دونوں منطق میں ہیں۔

[معجم المؤلفین ۹/۲۲۱؛ الاعلام ۶/ ۳۲۳؛ ہدیۃ العارفین ۲/ ۳۴۲]

البندنیجی (۴۰۷-۴۹۵ھ)

یہ محمد بن ہبۃ اللہ بن ثابت، ابونصر، بندنیجی، شافعی ہیں، مکہ میں مقیم تھے، اور "فقیہ حرم" سے معروف تھے، کبار فقہاء شافعیہ میں ہیں۔

ان کی ولادت بغداد سے قریب "بندنیج" میں ہوئی، اور وفات یمن کے "ذی الذنبین" نامی مقام میں ہوئی، حدیث سنی، اور ان سے حافظ اسماعیل بن محمد وغیرہ نے حدیث کی روایت کی ہے۔

بعض تصانیف: "الجامع" اور "المعتمد" یہ دونوں فروع فقہ شافعی میں ہیں۔

[طبقات الشافعیۃ الکبری ۳/ ۸۵؛ طبقات الشافعیہ لابن ہدایۃ اللہ /۶۵؛ معجم المؤلفین ۱۲/ ۸۹؛ لأعلام ۷/ ۳۵۵]

البہوتی: یہ منصور بن یونس ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۵۵ میں گزر چکے۔

بہز بن حکیم (؟-۹۱ھ)

یہ بہز بن حکیم بن معاویہ بن حیدہ، ابو عبد الملک، قشیری، بصری ہیں۔ انہوں نے اپنے والد اور زرارہ بن اوفی اور ہشام بن عروہ وغیرہ سے روایت کی، اور خود ان سے سلیمان تیمی، جریر بن حازم، حماد بن زید اور یحیی قطان وغیرہ نے روایت کی ہے۔

ابن المدینی، یحیی اور نسائی نے ان کو ثقہ کہا ہے، اور ابوزرعہ نے کہا: صالح تھے۔ امام بخاری نے کہا: مختلف فیہ ہیں۔ ابن عدی نے کہا: مجھے ان کی کوئی منکر حدیث دکھائی نہیں دی۔

[تہذیب التہذیب ۱/ ۴۹۸؛ میزان الاعتدال ۱/ ۳۵۳؛ تہذیب الاسماء واللغات ۱/ ۱۳۷]

ت

الترمذی:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۵۵ میں گزر چکے۔

التمرتاشی (؟-۱۰۰۵ھ)

یہ محمد بن صالح بن محمد بن عبد اللہ بن احمد غزی تمرتاشی ہیں، فقہاء حنفیہ میں سے ہیں، فرائض کے ماہر، نحوی، ادیب اور شاعر ہیں، جوانی ہی میں مہارت حاصل کر لی تھی، اپنے شہر "غزہ" میں اپنے والد اور ابن محب الدین سے علم سیکھا، پھر قاہرہ کا سفر کیا، اور وہاں شہاب الدین احمد شوبری، حسن شرنبلالی اور شیخ محی الدین غزلی وغیرہ

سے فقہ کا علم حاصل کیا۔ شیخ عامر شبراوی، شیخ عبد الجواد اور جنبلاطی وغیرہ سے حدیث لی، اور انتہائی درجہ صاحب فضل وکمال بن کر اپنے شہر واپس ہوئے۔

بعض تصانیف: "شرح الرحبیة" فرائض میں، "ضوء الانسان في تفضیل الانسان"، "ألفیة في النحو"، اور "منظومة في المنسوخات"۔

[خلاصۃ الأثر ۴۷۵/۳؛ معجم المؤلفین ۸۷/۱۰؛ الأعلام ۳۲/۷]

تمیم الداری (؟-۴۰ھ)

یہ تمیم بن اوس بن حارثہ بن سود الداری، ابو رقیہ، صحابی ہیں، قبیلہ "لخم" کی شاخ "دار بن ہانی" سے منسوب ہیں۔ اپنے زمانہ کے راہب اور اہل فلسطین کے بڑے عابد تھے، ۹ھ میں اسلام لائے، مروی ہے کہ انہوں نے ایک رکعت میں پورا قرآن پڑھ لیا تھا۔ اور مروی ہے کہ انہوں نے ایک ہزار درہم کی ایک چادر خریدی جس کو زیب تن کر کے اپنے ساتھیوں کو نماز پڑھاتے تھے، یہ چادر اس رات میں پہنا کرتے جس کے شب قدر ہونے کی امید ہوتی، اور اس رات وہ نماز صبح تک عبادت کرتے۔ حضرت عمرؓ کے حکم سے سب سے پہلے حضرت تمیم داری نے لوگوں کے سامنے وعظ کیا، انہوں نے عبداللہ بن وہب، سلیمان بن عامر اور عطاء بن یزید لیثی وغیرہ سے روایت کی، اور خود نبی کریم ﷺ سے انہوں نے "جساسہ" والی حدیث کو روایت کیا ہے، جس کو امام مسلم نے اپنی صحیح میں ذکر کیا ہے۔ مدینہ میں سکونت پذیر تھے، پھر شام منتقل ہوگئے اور بیت المقدس میں قیام کیا، بخاری ومسلم نے ان سے ۱۸/احادیث روایت کی ہیں۔

[الاستیعاب ۱۹۳/۱؛ اسد الغابہ ۲۱۵/۱؛ تہذیب ابن عساکر ۳۴۴/۳؛ تہذیب التہذیب ۵۱۱/۱؛ الاعلام ۷۱/۲]

التھانوی:

ان کے حالات ج ۲ ص ۵۷۸ میں گزر چکے۔

ث

الثوری:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۵۵ میں گزر چکے۔

ج

جابر بن زید:

ان کے حالات ج ۲ ص ۵۷۹ میں گزر چکے۔

جابر بن عبد اللہ:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۵۶ میں گزر چکے۔

جبیر بن مطعم (؟-۵۸ھ)

یہ جبیر بن مطعم بن عدی بن نوفل بن عبد مناف ہیں، کنیت ابو محمد اور بقول بعض ابو عدی ہے، صحابی ہیں، علماء وسرداران قریش

میں سے تھے، ان سے علم نسب سیکھا جاتا تھا۔ وہ کہا کرتے تھے: میں نے ابوبکر صدیقؓ سے علم نسب سیکھا۔ غزوہ بدر کے قیدیوں کے فدیہ کے بارے میں حضور ﷺ کی خدمت میں آئے، تو آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "لو کان الشیخ أبوک حیا فأتانا فیھم لشفعناہ" (اگر آپ کے والد زندہ ہوتے اور ان قیدیوں کے سلسلے میں ہمارے پاس آتے تو ہم ان کی سفارش مان لیتے)۔ مطعم کا رسول اللہ ﷺ پر ایک احسان تھا، وہ کہتے ہیں: میں نے آپ ﷺ کو سورہ طور پڑھتے ہوئے سنا، تبھی سے میرے دل میں ایمان آ چکا تھا۔ جبیر صلح حدیبیہ اور فتح مکہ کے دوران اسلام لائے۔ ان کی ۶۰/ احادیث ہیں۔

[الاصابۃ ۱/۲۲۵: لأعلام ۲/۱۰۳: اسد الغابہ ۱/۲۷۱: الاستیعاب ۱/۲۳۲: تہذیب التہذیب ۲/۶۳]

الجصاص:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۵۶ میں گزر چکے۔

جعفر بن محمد (۸۰-۱۴۸ھ)

یہ جعفر بن محمد بن علی بن حسین بن علی بن ابی طالب، ابوعبداللہ، ہاشمی، مدنی ہیں، ''صادق'' لقب ہے۔ ان کی ماں ام فروہ بنت القاسم بن محمد بن ابی بکر صدیقؓ ہیں۔ انہوں نے اپنے والد اور قاسم بن محمد، نافع، عطاء، محمد بن مذکور اور زہری وغیرہ سے روایت کی۔ اور خود ان سے محمد بن اسحاق، یحییٰ انصاری، امام مالک، سفیان ثوری و سفیان بن عیینہ، شعبہ اور یحییٰ قطان نے روایت کی۔ مصعب زبیری نے کہا ہے: امام مالک کسی دوسرے کو ملائے بغیر ان سے روایت نقل نہیں کرتے تھے۔ ابن مدینی نے کہا: یحییٰ بن سعید (قطان) سے ان کے متعلق دریافت کیا گیا تو انہوں نے کہا: میرے دل میں ان کے بارے میں کچھ ہے۔ اسحاق بن راہویہ نے کہا: میں نے امام شافعی سے پوچھا کہ جعفر بن محمد آپ کے نزدیک کیسے ہیں؟ تو انہوں نے کہا: ثقہ ہیں، یہ ان دونوں کے درمیان ایک مناظرہ کا واقعہ ہے۔ ابن ابی حاتم نے اپنے والد کے حوالہ سے کہا ہے: ثقہ ہیں۔ ابن حبان نے ان کا ذکر ثقات میں کرتے ہوئے کہا ہے: فقہ، علم اور فضل میں وہ سادات اہل بیت میں سے ہیں۔

[تہذیب التہذیب ۲/۱۰۳: تہذیب الاسماء واللغات ۱/۱۴۹]

ح

الحاکم:

ان کے حالات ج ۲ ص ۵۸۰ میں گزر چکے۔

الحاکم الشہید:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۵۷ میں گزر چکے۔

الحجاوی:

ان کے حالات ج ۲ ص ۵۸۰ میں گزر چکے۔

حذیفہ:

ان کے حالات ج ۲ ص ۵۸۰ میں گزر چکے۔

الحسن البصری:

ان کے حالات ج ۱ ص ۵۸۴ میں گزر چکے۔

الحسن بن زیاد:

ان کے حالات ج ۱ ص ۵۸۴ میں گزر چکے۔

حکیم بن حزام (؟-۵۴ھ)

یہ حکیم بن حزام بن خویلد بن اسد، ابو خالد، صحابی، قرشی ہیں، ام المؤمنین حضرت خدیجہ کے بھتیجہ ہیں، ''فجار'' کی جنگ میں شریک ہوئے، بعثت سے قبل اور بعد حضور علیہ السلام کے دوست رہے۔ انہوں نے دور جاہلیت میں سو غلام آزاد کئے، اور سو اونٹ لدے ہوئے خیرات کئے، عہد اسلام میں بھی یہی کیا۔ وہ عہد جاہلیت واسلام دونوں میں سرداران قریش میں سے تھے۔ نسب کے عالم تھے۔ فتح مکہ کے موقع پر اسلام لائے۔ کتب حدیث میں ان کی ۴۰ روایات ہیں، ساٹھ سال دور جاہلیت اور ساٹھ سال اسلام میں زندہ رہے، مدینہ میں وفات پائی، اور اپنے گھر میں ان کی تدفین عمل میں آئی۔

[تہذیب التہذیب ۲/۴۴۷؛ الاصابۃ ۱/۳۴۹؛ الاستیعاب ۱/۳۶۲؛ اسد الغابۃ ۲/۴۰؛ شذرات الذہب ۱/۶۰؛ الأعلام ۲/۲۹۸]

الحلوانی:

ان کے حالات ج ۱ ص ۵۹۴ میں گزر چکے۔

حمنہ (؟-؟)

یہ حمنہ بنت جحش اسدیہ ہیں، ام المؤمنین حضرت زینب کی ہمشیرہ ہیں، مصعب بن عمیر کے نکاح میں تھیں۔ جنگ بدر میں مصعب کی شہادت ہوگئی تو طلحہ بن عبید اللہ کے نکاح میں آئیں، بیعت کرنے والی عورتوں میں تھیں (جو مکہ سے مدینہ ہجرت کر کے آئی تھیں)، غزوہ اُحد میں شریک ہوئیں، پیاسوں کو پانی پلاتیں، زخمیوں کو منتقل کرتیں اور ان کا علاج کرتیں۔

انہوں نے حضور علیہ السلام سے روایت کیا ہے، اور خود ان سے ان کے بیٹے عمران بن طلحہ نے روایت کیا ہے۔

[اُسد الغابۃ ۵/۴۲۸؛ الاصابۃ ۴/۲۷۵؛ الاستیعاب ۴/۱۸۱۳؛ تہذیب الأسماء واللغات ۲/۳۳۹]

خ

خبیب بن عدی (؟-۳ھ)

یہ خبیب بن عدی بن مالک، انصاری ہیں، قبیلہ اوس سے تعلق رکھتے تھے، صحابی ہیں، رسول اللہ علیہ السلام کے ساتھ غزوہ بدر میں شریک ہوئے، واقعہ ''رجیع'' کے موقعہ پر سات صحابہ کے ساتھ اسیر ہوگئے، جن میں پانچ شہید کر دیئے گئے، جب کہ خبیب اور زید بن دثنہ کو قیدی بنا کر رکھا گیا۔

مشرکین نے ان دونوں حضرات کو لا کر مکہ میں فروخت کر دیا۔ حضرت خبیب کو حرم سے باہر لایا گیا تا کہ قتل کر دیا جائے، تو انہوں نے کہا: مجھے دو رکعت نماز پڑھنے دو، پھر انہوں نے یہ دعا فرمائی: "اللهم أحصهم عددا، واقتلهم بددا، ولا تبق منهم أحدا" (خدایا!

نہیں گن گن کر الگ الگ مار، ان میں سے کسی کو باقی نہ چھوڑ)۔

[اسد الغابۃ ۲/ ۱۰۳؛ الاستیعاب ۲/ ۴۴۰؛ الاصابۃ ۱/ ۴۸۷؛ طبقات ابن سعد ۲/ ۵۵]

الخرقی:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۰ میں گزر چکے۔

الخرشی:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۰ میں گزر چکے۔

الخصاف:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۱ میں گزر چکے۔

الخطیب البغدادی (۳۹۲-۴۶۳ھ)

یہ احمد بن علی بن ثابت، ابو بکر ہیں، خطیب بغدادی سے مشہور ہیں۔ بغداد میں ولادت و وفات ہوئی، مشہور حافظ، مؤرخ ہیں، حنبلی المسلک تھے، پھر شافعی المسلک ہو گئے، اور امام احمد کے اصحاب پر نقد وقدح کرتے تھے۔ بصرہ، نیساپور، اصبہان، ہمذان، شام اور حجاز کا سفر کیا، درب ریحان میں خطبہ دیتے تھے، اس سے ان کو خطیب کہا گیا۔ شیخ ابو حامد اسفرائینی کے تلامذہ میں سے ابو طالب طبری وغیرہ سے فقہ کا علم حاصل کیا، قاضی ابو عبد اللہ قضاعی سے مکہ میں حدیث سنی، اور خود ان سے ان کے مشائخ ابو بکر برقانی اور ابو القاسم ازہری وغیرہ نے روایت کی ہے۔

بعض تصانیف: "تاریخ بغداد"، "الكفاية في علم الرواية"، اور "الفوائد المنتخبة"۔

[طبقات الشافعیۃ الکبری ۳/ ۱۲؛ البدایۃ والنہایۃ ۱۲/ ۱۰۱؛ شذرات الذہب ۳/ ۳۱۱]

الخطیب الشربینی: الشربینی:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۷۱ میں گزر چکے۔

خلیل:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۲ میں گزر چکے۔

خواہر زادہ (؟- ۴۸۳ھ اور ایک قول ۴۳۳ھ)

یہ محمد بن حسین بن محمد بن حسن، ابو بکر، بخاری، حنفی ہیں، خواہر زادہ سے مشہور ہیں، حنفی فقیہ اور نحوی تھے، ماوراء النہر کے حنفیہ کے شیخ تھے۔ ان کی ولادت و وفات بخارا میں ہوئی۔ صاحب فضل تھے، ان کا رجحان حدیث اور محدثین کی طرف تھا، بہت کچھ احادیث سنیں اور اپنے قلم سے لکھا۔ حدیث اور حدیث نویسی میں اصحاب ابو حنیفہ میں "مرو" کے اندر کوئی ان کے پایہ کا نہ تھا۔

بعض تصانیف: "المبسوط" ۱۵/ جلدوں میں، "شرح الجامع الكبير للشيباني"، "شرح مختصر القدوري"، اور "التجنيس" فقہ میں۔

[الجواہر المضیہ ۲/ ۴۹؛ الفوائد البہیہ/ ۱۶۳؛ الأعلام ۶/ ۳۳۲؛ معجم المؤلفین ۹/ ۲۵۳؛ تاج التراجم/ ۴۶]

د

الدارقطنی (۳۰۶-۳۸۵ھ)

یہ علی بن عمر بن احمد بن مہدی، ابو الحسن بغدادی، دارقطنی ہیں، بغداد کے ایک محلہ "دار القطن" سے منسوب ہیں، بڑے امام محدث حافظ، فقیہ و قاری ہیں۔ بغداد، کوفہ، بصرہ اور واسط میں ابو القاسم بغوی اور بہت سے محدثین سے حدیث سنی۔ بغداد میں وفات ہوئی، اور معروف کرخی کے پڑوس میں دفن ہوئے۔

بعض تصانیف: "كتاب السنن"، "العلل الواردة في الأحاديث النبوية"، "المجتبى من السنن المأثورة"، اور "المختلف و المؤتلف" اسماء رجال میں۔

[شذرات الذہب ۱۱۶/۳: تذکرۃ الحفاظ ۱۸۶/۳: معجم المؤلفین ۱۵۷/۷: الأعلام ۱۳۰/۵]

داؤد الطائی (؟-۱۶۵ اور ایک قول ۱۶۰ھ)

یہ داؤد بن نصیر یا نصر، ابو سلیمان، طائی، کوفی ہیں، فقیہ، محدث اور صوفی ہیں، علم کو اپنا مشغلہ بنایا، فقہ کا درس دیا، تنہائی اور خلوت نشینی کو ترجیح دی۔ اصلاً خراسان کے تھے، ولادت کوفہ میں ہوئی، انہوں نے مہدی عباسی کا زمانہ پایا، عبد الملک بن عمیر، حبیب بن ابو عمرہ اور سلیمان اعمش سے حدیث سنی، اور خود ان سے اسماعیل بن علیہ، مصعب بن مقدام اور ابو نعیم فضل بن دکین وغیرہ نے روایت کی۔ ان کے ایک معاصر کا کہنا ہے: اگر داؤد گذشتہ قوموں میں ہوتے تو اللہ تعالیٰ ان کے کچھ واقعات کو بیان کرتے۔ اپنے زمانہ کے امراء و علماء کے ساتھ ان کے بہت سے واقعات ہیں۔

[وفیات الاعیان ۲۹/۲: الجواہر المضیۃ ۲۳۹/۱: تاریخ بغداد ۳۴۷/۸: لأعلام ۱۱/۳: حلیۃ لأولیاء ۳۳۵/۷]

داؤد الظاہری (۲۰۱-۲۷۰ھ)

یہ داؤد بن علی بن خلف اصفہانی، ابو سلیمان ہیں، ائمہ مجتہدین میں سے تھے، جماعت ظاہر یہ ان ہی سے منسوب ہے، چونکہ یہ جماعت کتاب و سنت کے ظاہر کو لیتی ہے، اور تاویل اور قیاس ورائے سے گریز کرتی ہے اس لئے اس کو "ظاہر یہ" کہا گیا۔ اس کا برملا اظہار کرنے والے سب سے پہلے یہی داؤد ہیں۔ کوفہ میں ولادت ہوئی، بغداد میں سکونت پذیر تھے، وہاں کی علمی ریاست انہی پر ختم ہوئی، اور وہیں وفات ہوئی۔

[لأعلام ۸/۳: لأنساب للسمعانی رص ۳۷۷: الجواہر المضیۃ ۴۱۹/۲]

الدردیر:

ان کے حالات ج ۱ ص ۳۶۴ میں گزر چکے۔

الدسوقی:

ان کے حالات ج ۱ ص ۳۶۴ میں گزر چکے۔

الرہونی:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۵ میں گزر چکے۔

ر

رافع بن خدیج (۱۲ ق ھ - ۷۴ ھ)

یہ رافع بن خدیج بن رافع بن عدی، ابو عبد اللہ انصاری، اوسی، حارثی، صحابی ہیں، غزوہ اُحد و خندق میں شریک ہوئے۔ حضور علیہ السلام اور ظہیر بن رافع سے روایت کی، اور خود ان سے ان کے بیٹے عبدالرحمن، ان کے بیٹے رفاعہ، سائب بن یزید اور سعید بن مسیّب وغیرہ نے روایت کی۔

زخم کی وجہ سے مدینہ میں وفات پائی۔ ان کی ۷۸ / احادیث ہیں۔

[الاصابہ ۱/ ۴۹۵: تہذیب التہذیب ۳/ ۲۲۹: الأعلام ۳/ ۳۵]

الرافعی:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۴ میں گزر چکے۔

ربیعہ:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۴ میں گزر چکے۔

الرملی:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۵ میں گزر چکے۔

ز

الزاہد البخاری:

دیکھئے: محمد بن عبدالرحمن۔

الزجاج (۲۴۱-۳۱۱ھ)

یہ ابراہیم بن محمد بن سری بن سہل، ابو اسحاق، نحوی، لغوی، مفسر ہیں، مبرد کے قدیم ترین شاگرد تھے۔ ابن خلکان نے کہا ہے: صاحب علم و ادب اور پختہ دین دار تھے، مبرد اور ثعلب سے علم ادب سیکھا۔ شیشہ تراش تھے، اس کو ترک کر کے ادب میں مشغول ہوگئے، تاہم سابقہ پیشہ سے منسوب ہوئے۔ وزیر عبید اللہ بن سلیمان کے خصوصی مصاحب تھے، انہوں نے ان کے لڑکے قاسم کو ادب کی تعلیم دی، اور جب قاسم کو وزارت ملی تو انہوں نے اپنے طور پر زجاج کو بہت کچھ مال و دولت سے نوازا۔

بعض تصانیف: "معاني القرآن"، "الاشتقاق"، "خلق الإنسان"، اور "الأمالي"۔

[وفیات الأعیان ۱/ ۳۱: شذرات الذہب ۲/ ۲۵۹: الأعلام ۱/ ۳۳: معجم المؤلفین ۱/ ۳۳]

زر بن حُبیش (؟ - ۸۳ھ)

یہ زر بن حبیش بن حباشہ بن اوس بن بلال، اسدی، ابومریم ہیں، ان کو ابومطرف کوفی کہا جاتا ہے، جلیل القدر تابعی ہیں۔ انہوں نے جاہلیت اور اسلام کا زمانہ پایا، لیکن رسول اللہ ﷺ کے دیدار سے مشرف نہیں ہوئے، عالم قرآن اور فاضل تھے۔ حضرت عمر، عثمان، علی اور ابوذر وغیرہ سے روایت کی، اور خود ان سے ابراہیم نخعی، عاصم بن بہدلہ، عدی بن ثابت اور شعبی نے روایت کی۔ ابن معین نے کہا: ثقہ ہیں۔ ابن سعد نے کہا: ثقہ اور کثیر الحدیث ہیں۔ ایک سوبیس سال کی عمر پائی۔

[تہذیب التہذیب ۳/۳۲۱: اسد الغابۃ ۲/۲۰۰: الاصابۃ ۱/۵۷۷: لأعلام ۳/۴۳: تہذیب الاسماء واللغات ۱/۱۹۶]

الزرکشی:

ان کے حالات ج ۲ ص ۵۸۵ میں گزر چکے۔

زفر:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۶ میں گزر چکے۔

الزملکانی (؟-۶۵۱ھ)

یہ عبد الواحد بن عبد الکریم بن خلف انصاری، زملکانی (زاء اور لام کے فتحہ اور میم کے سکون کے ساتھ، غوطہ دمشق کے ایک گاؤں زملکان سے منسوب ہیں)، سماکی (مچھلی فروش) شافعی، ابومحمد کمال الدین، ابو المکارم ہیں، عالم وادیب تھے، مختلف علوم میں نمایاں مقام رکھتے تھے، ''صرخد'' کے قاضی رہے، اور بعلبک میں درس دیا۔ بعض تصانیف: ''التبیان في علم البیان''، ''المنهج المفید في أحکام التوکید''، اور ''نهایة التأمیل في أسرار التنزیل'' تفسیر میں۔

[طبقات الشافعیۃ الکبریٰ ۵/۱۳۳: معجم المؤلفین ۶/۲۰۹: لأعلام ۴/۳۲۵: شذرات الذہب ۵/۲۵۴]

الزہری:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۷ میں گزر چکے۔

زید بن ثابت:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۷ میں گزر چکے۔

زید بن الدثنہ (؟ - ۳ھ)

یہ زید بن دثنہ بن معاویہ بن عبید بن عامر، انصاری، خزرجی، صحابی ہیں، غزوہ بدر واُحد میں شریک ہوئے، حضور ﷺ نے ان کو عاصم بن ثابت اور خبیب بن عدی کے سریہ میں بھیجا تھا۔ غزوہ رجیع کے موقع پر مشرکین نے ان کو خبیب بن عدی کے ساتھ اسیر بنالیا۔ مکہ میں ان کو صفوان بن امیہ کے ہاتھ میں فروخت کیا گیا تاکہ وہ ان کو اپنے باپ کے بدلہ میں قتل کرے، جب ان لوگوں نے ان کو قتل کرنا چاہا تو ابوسفیان نے ان سے پوچھا: زید! کیا تمہیں پسند ہے کہ محمد تمہاری جگہ ہوں اور ان کی گردن ماردی جائے، اور تم اپنے گھر والوں میں ہو؟ تو حضرت زید نے کہا: ''والله ما أحب أن محمداً الآن في مكانه الذي هو فيه تصيبه شوكة تؤذيه و أني جالس في أهلي'' (خدا کی قسم! مجھے قطعاً پسند نہیں کہ محمد (ﷺ) کو اس وقت اپنی جگہ میں رہتے ہوئے کانٹا بھی چبھ جائے، ان کو تکلیف ہو، اور میں اپنے گھر بیٹھا رہوں)۔ یہ سن کر ابوسفیان نے

کہا: "ما رأیت أحداً من الناس یحبّ أحداً کحبّ أصحاب محمد محمداً" (محمد کے ساتھی جس قدر محمد سے محبت رکھتے ہیں کسی کو کسی سے ایسی محبت کرتے ہوئے میں نے نہیں دیکھا)۔

[الاصابہ ۱/۵۶۵؛ أسد الغابة ۲/۲۲۹؛ الاستیعاب ۲/ ۵۵۳؛ طبقات ابن سعد ۲/۵۵]

الزیلعی :

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۸ میں گزر چکے۔

س

سالم بن عبداللہ بن عمر :

ان کے حالات ج ۲ ص ۵۸۶ میں گزر چکے۔

السبکی :

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۷ میں گزر چکے۔

السجاوندی (؟-۶۰۰ اور ایک قول ۷۰۰ھ)

یہ محمد بن محمد بن عبد الرشید بن طیفور، سراج الدین، ابو طاہر، سجاوندی، حنفی ہیں، فقیہ، مفسر، فرائض وحساب کے ماہر تھے۔

بعض تصانیف: "السراجیة" فرائض میں، "التجنیس" حساب میں، "عین المعانی فی تفسیر السبع المثانی"، "رسالة فی الجبر والمقابلة"، اور "ذخائر النثار فی أخبار السید المختار" صلی اللہ علیہ وسلم۔

[الجواہر المضیہ ۲/۱۱۹؛ معجم المؤلفین ۱۱/ ۲۲۳؛ ہدیة العارفین ۲/۱۰۶؛ تاج التراجم/ ۵۷]

سحنون: یہ عبدالسلام بن سعید ہیں:

ان کے حالات ج ۲ ص ۵۸۶ میں گزر چکے۔

السرخسی :

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۸ میں گزر چکے۔

سعد بن ابی وقاص :

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۸ میں گزر چکے۔

السعد التفتازانی: دیکھئے: التفتازانی۔

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۵۵ میں گزر چکے۔

سعید بن جبیر :

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۹ میں گزر چکے۔

سعید بن المسیب :

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۹ میں گزر چکے۔

سلمان الفارسی (؟-۳۶ھ)

ان کو سلمان بن الاسلام اور سلمان الخیر، ابو عبد اللہ کہا جاتا ہے، فارس میں ان کے والد کا نام معلوم نہیں، اصلا "رامہرمز" اور بقول

بعض اصفہان کے ہیں، ان کے والد رئیس تھے، وہ ہدایت کی تلاش میں نکلے، بعض علماء نصاریٰ کے ساتھ رہے، ان میں سے بعض کے اشارہ سے یثرب نکل آئے، اسیر ہوئے، غلام بنا لئے گئے۔حضور ﷺ مدینہ تشریف لائے تو حضرت سلمان مشرف بہ اسلام ہوئے۔ آپ ﷺ کے ساتھ جہاد کیا۔ذی رائے تھے۔انہی کے مشورہ سے خندق کھودی گئی، پھر غزوات اور بعض فتوحات میں شریک ہوئے، مدائن کے امیر بنے، اور وفات تک رہے۔

بعض روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کی عمر ۲۵۰ سال سے زائد تھی، لیکن ذہبی کا کہنا ہے کہ میرا خیال یہ ہے کہ ۸۰ سال سے زائد نہ تھی۔

[الاصابہ ۲/۶۰؛ الاستیعاب ۲/۶۳۴؛ الأعلام ۳/۱۶۹؛ أسد الغابہ ۲/۳۲۸]

السمرقندی: دیکھئے: ابو اللیث:

ان کے حالات ج ۱ ص ۶۴۴ میں گزر چکے۔

السندی (؟-۱۱۳۶ھ)

یہ محمد بن عبد الہادی سندھی، ابو الحسن ہیں، حنفی فقیہ، حدیث، تفسیر، اور عربی زبان کے عالم تھے، سندھ میں پیدا ہوئے، وہیں پرورش پائی۔سفر کر کے حرمین آئے، اور وہاں کے بہت سے مشائخ مثلاً سید محمد برزنجی اور ملا ابراہیم کورانی وغیرہ سے علم حاصل کیا۔حرم نبوی شریف میں درس دیا، ان کا فضل وکمال، ذہانت اور تقوی وصلاح معروف تھا۔بابلی وغیرہ وہاں آنے والوں سے حدیث سنی۔مدینہ میں وفات پائی۔

بعض تصانیف: "شرح مسند الإمام أحمد بن حنبل"، نیز کتب ستہ کی شروحات ہیں، اور ہدایہ کی شرح ہے، "حاشية على فتح القدير"، اور "حاشية على البيضاوي"۔

[سلک الدرر ۴/۶۶؛ معجم المؤلفین ۳/۲۴۳؛ عجائب الآثار ۱/۸۸؛ معجم المطبوعات/۱۰۵۶]

السیوطی:

ان کے حالات ج ۱ ص ۶۹۴ میں گزر چکے۔

ش

الشاطبی:

ان کے حالات ج ۲ ص ۵۸۸ میں گزر چکے۔

الشافعی:

ان کے حالات ج ۱ ص ۷۰۴ میں گزر چکے۔

الشبراملسی:

ان کے حالات ج ۱ ص ۷۰۴ میں گزر چکے۔

الشربینی:

ان کے حالات ج ۱ ص ۷۰۴ میں گزر چکے۔

الشرنبلالی:

ان کے حالات ج ا ص ۱۷۴ میں گزر چکے۔

الشریف الارموی:

دیکھئے: الارموی۔

شریح:

ان کے حالات ج ا ص ۱۷۴ میں گزر چکے۔

شریک النخعی (۹۵-۱۷۷ھ)

یہ شریک بن عبد اللہ بن حارث نخعی، کوفی ابو عبد اللہ ہیں، عالم حدیث، فقیہ، ائمہ اعلام میں سے ہیں، اپنی زبردست ذہانت اور حاضر جوابی میں مشہور تھے۔ ان کی ولادت بخارا میں اور وفات کوفہ میں ہوئی۔ منصور عباسی نے ان کو ۱۵۳ھ میں کوفہ کا قاضی بنایا، پھر معزول کردیا، مہدی نے ان کو دوبارہ قاضی بنایا، اس کے بعد موسیٰ ہادی نے معزول کردیا، انصاف پرور قاضی تھے۔ ابو صخرہ، زیاد بن علاقہ اور سماک بن حرب وغیرہ سے حدیث نقل کی۔ اسحاق الازرق نے لکھا ہے کہ انہوں نے ان سے نو ہزار احادیث لی ہیں۔ اور ابن مبارک نے کہا: وہ اپنے شہر کے حدیث کے سب سے بڑے عالم تھے۔

[تذکرۃ الحفاظ ۱/ ۲۱۴؛ وفیات الأعیان ۲/ ۱۶۹؛ الأعلام ۳/ ۲۳۹]

الشعبی:

ان کے حالات ج ا ص ۴۷۲ میں گزر چکے۔

الشعرانی:

ان کے حالات ج ۲ ص ۵۸۹ میں گزر چکے۔

الشنشوری (۹۳۵-۹۹۹ھ)

یہ عبد اللہ بن محمد بن عبد اللہ بن علی عجمی، جمال الدین، شنشوری، ازہری ہیں، ماہر فرائض، محدث، فقہاء شافعیہ میں سے تھے۔ جامع ازہر مصر کے خطیب تھے۔ ان کی نسبت شنشور (جو منوفیہ کا ایک گاؤں ہے) کی طرف ہے۔

بعض تصانیف: "فتح القريب المجيب بشرح الترتيب" فرائض میں، "بغية الراغب في شرح موشد الطالب"، اور "الفوائد الشنشورية في شرح المنظومة الرحبية"۔

[معجم المؤلفین ۶/ ۱۲۸؛ الأعلام ۴/ ۲۷۳]

الشوبری (؟-۱۰۶۶ھ)

یہ احمد بن احمد خطیب شوبری مصری ہیں، مصر کے ایک گاؤں شُوبَر سے منسوب ہیں، حنفی، فقیہ، اور عالم تھے، بعض علوم میں ماہر تھے، قاہرہ میں حنفیہ کی ریاست انہی پر ختم ہوتی ہے۔ علی بن غانم مقدسی، عبد اللہ نحریری، عمر بن نجیم، شمس الدین رملی وغیرہ سے فقہ کا علم حاصل کیا، اور خود ان سے شیخ عبد الغنی نابلسی وغیرہ علماء نے علم حاصل کیا۔

[خلاصۃ الأثر ۱/ ۱۷۴]

شیبان (؟-؟)

یہ شیبان بن مالک ابو یحیی، انصاری، سلمی ہیں۔ مسلم اور ابن حبان نے کہا ہے: ان کو صحبت نبوی حاصل ہے۔ بغوی نے کہا ہے: کوفہ میں سکونت اختیار کی تھی۔ محدثین نے ان سے ان کا یہ قول نقل کیا

ہے:"دخلت المسجد فاستندت إلى حجرة رسول الله ﷺ، فتنحنحت فقال: أبو يحيى، قلت: أبو يحيى، قال: هلم إلى الغداء، قلت: إني أريد الصوم، قال: وأنا أريد الصوم، ولكن مؤذننا هذا في بصره سوء، وإنه أذن قبل أن يطلع الفجر" (میں مسجد نبوی میں داخل ہوا اور رسول اللہ ﷺ کے حجرہ مبارکہ سے ٹیک لگالیا، میں نے کھنکھارا، آواز آئی: ابو یحیی ہو، میں نے کہا: ابو یحیی ہے۔ آواز آئی: کھانے پر آجاؤ۔ میں نے کہا: روزہ رکھنا چاہتا ہوں، آواز آئی: میرا بھی روزہ کا ارادہ ہے لیکن ہمارے اس مؤذن کی بینائی میں کچھ ہے، اس نے طلوع فجر سے قبل اذان دے دی)۔

[الإصابہ ۲/۱۶۰؛ الاستیعاب ۲/۲۰۶؛ طبقات ابن سعد ۲۶/۶]

شیخ تقی الدین:

دیکھئے: ابن تیمیہ۔

شیخ خلیل:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۸ میں گزر چکے۔

شیخ الکمال بن أبی شریف:

دیکھئے: ابن أبی شریف۔

ص

صاحبین:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۷۳ میں گزر چکے۔

صاحب الاختیار: یہ عبداللہ الموصلی ہیں:

ان کے حالات ج ۲ ص ۶۰۴ میں گزر چکے۔

صاحب التاج والإکلیل:

دیکھئے: المواق۔

صاحب التلخیص:

دیکھئے: أحمد بن أبی أحمد۔

صاحب جمع الجوامع:

دیکھئے: ابن عفریس۔

صاحب الدر المختار: دیکھئے: الحصکفی۔

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۵۹ میں گزر چکے۔

صاحب الدر المنتقی:

دیکھئے: الحصکفی۔

صاحب السراجیہ:
دیکھئے: السجاوندی۔

صاحب شرح روضۃ الناظر:
دیکھئے: ابن بدران۔

صاحب العدۃ:
دیکھئے: عبد الرحمٰن بن محمد الفورانی۔

صاحب کشاف القناع:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۵۴ میں گزر چکے۔

صاحب اللسان:
دیکھئے: محمد بن مکرم۔

صاحب مسلم الثبوت: دیکھئے: محب اللہ بن عبد الشکور:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۹۰ میں گزر چکے۔

صاحب المغنی: دیکھئے: ابن قدامہ:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۳۸ میں گزر چکے۔

صاحب المنار: یہ عبد اللہ بن احمد النسفی ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۹۵ میں گزر چکے۔

صالح (۲۰۳-۲۶۵ھ)
یہ صالح بن احمد بن حنبل شیبانی، ابو الفضل ہیں، قاضی تھے، اصفہان کے قاضی بنائے گئے۔ اپنے والد، نیز علی بن مدینی، ابو الولید طیالسی اور ابراہیم بن الفضل الذارع سے حدیث سنی۔

خود ان سے ان کے بیٹے زہیر، نیز ابو القاسم بغوی اور محمد بن جعفر خرائطی وغیرہ نے روایت کی۔ ابن ابی حاتم نے کہا ہے: صدوق (سچے) ہیں۔

[شذرات الذہب ۲/۱۴۹؛ طبقات الحنابلہ ص ۱۲۶؛ الأعلام ۳/۲۷۳؛ ابن عساکر ۶/۳۶۲]

الصاوی:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۷۳ میں گزر چکے۔

صدر الاسلام:
حنفیہ کے یہاں اس کا اطلاق ''الجامع الکبیر'' اور ''الجامع الصغیر'' کے شارح ابو الیسر بزدوی پر ہوتا ہے، جن کے حالات کا ذکر ج ۱ ص ۴۵۴ میں آچکا ہے۔ اور مجد الدین عبد اللہ بن محمود موصلی پر بھی ہوتا ہے، دیکھئے: الموصلی۔

[الجواہر المضیہ ۲/۲۷۷، ۴۴۹]

صدر الشریعہ (؟-۷۴۷ھ)
یہ عبید اللہ بن مسعود بن محمود بن احمد محبوبی، حنفی ہیں، صدر الشریعہ اصغر، فقیہ، اصولی، مناظر، محدث، مفسر، نحوی، لغوی، ادیب، علم بیان کے ماہر، متکلم، اور منطقی تھے۔

انہوں نے اپنے دادا محمود، اور اپنے پر دادا احمد صدر الشریعہ و صاحب تلقیح العقول فی الفروق سے، اور شمس الائمہ زرنجی، شمس الائمہ سرخسی اور شمس الائمہ حلوانی وغیرہ سے علم حاصل کیا۔

بعض تصانیف: ''شرح الوقایۃ''، ''النقایۃ مختصر الوقایۃ''،

"التنقيح" اور اس کی شرح "التوضيح" اصول فقہ میں، اور "تعديل العلوم"۔

[الفوائد البہیہ/ص۱۰۹؛ معجم المؤلفین ۶/۲۴۶؛ الأعلام ۴/۳۵۴]

ض

الضحاک:

ان کے حالات ج۱ص ۴۷۳ میں گزر چکے۔

ضرار بن صرد (؟-۲۲۹ھ)

یہ ضرار بن صرد تمیمی، ابو نعیم، طحان، کوفی راوی حدیث، صدوق تھے، ان میں کچھ اوہام تھے، عبادت گزار تھے۔ انہوں نے ابو حازم، دراوردی، علی بن ہاشم اور حفص بن غیاث وغیرہ سے روایت کی، اور خود ان سے بخاری، ابو حاتم، حمید بن ربیع، ابو زرعہ اور علی بن عبدالعزیز بغوی وغیرہ نے روایت کی۔ بخاری ونسائی نے کہا: متروک الحدیث ہیں۔ ابو حاتم نے کہا: صدوق، صاحب قرآن وفرائض ہیں۔ ابن قانع نے کہا: ان میں ضعف اور تشیع تھا۔ اور ابن حبان نے کہا: فقیہ اور فرائض کے عالم تھے۔

[تہذیب التہذیب ۴/۴۵۶؛ طبقات ابن سعد ۶/۴۱۵]

ط

طاؤس:

ان کے حالات ج۱ص ۴۷۴ میں گزر چکے۔

الطرطوشی:

ان کے حالات ج۱ص ۴۷۵ میں گزر چکے۔

ع

عائشہ:

ان کے حالات ج۱ص ۴۷۵ میں گزر چکے۔

عاصم بن ثابت (؟-۴ھ)

یہ عاصم بن ثابت بن ابی اقلح قیس بن عصمہ، ابو سلیمان، انصاری، اوسی ہیں، صحابی اور سابقین اولین انصار میں سے ہیں، غزوہ بدر واحد میں رسول اللہ ﷺ کے ساتھ شریک ہوئے، رسول اللہ ﷺ نے ان کے اور عبداللہ بن جحش کے درمیان مواخاۃ قائم کی تھی۔ غزوہ رجیع

کے موقع پر شہید ہوئے، اور حضرت حسان بن ثابت نے ان کا مرثیہ کہا۔

[الإصابہ ۲/ ۲۴۴؛ طبقات الکبری ۳/ ۶۲ ۴؛ الاستیعاب ۲/ ۷۷۹]

عامر الشعبی: دیکھئے: الشعبی۔

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۷۲ میں گزر چکے۔

عامر بن فہیرہ (؟-۴ھ)

یہ عامر بن فُہیرہ، ابوعمرو، صحابی ہیں، حضرت ابوبکر صدیقؓ کے آزاد کردہ غلام تھے، بلکہ مولدین ازد میں سے تھے، اور طفیل بن عبداللہ کے مملوک تھے۔ بحالت غلامی اسلام لائے تو حضرت ابوبکر نے انہیں طفیل سے خرید کر آزاد کر دیا، رسول اللہ ﷺ کے دار ارقم میں داخل ہونے اور وہاں دعوت اسلام کا سلسلہ شروع کرنے سے پہلے ہی وہ اسلام قبول کر چکے تھے۔ ہجرت کے موقع پر رسول اللہ ﷺ اور حضرت ابوبکر کے ساتھ تھے۔ غزوہ بدر و اُحد میں شریک ہوئے، اور بئر معونہ کی جنگ میں شہید ہوئے۔

[الاستیعاب ۲/ ۷۹۶؛ الاصابہ ۲/ ۲۵۶؛ طبقات ابن سعد ۳/ ۲۳۰]

العباس بن المطلب:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۷۶ میں گزر چکے۔

عبدالبر بن الشحنہ:

دیکھئے: ابن الشحنہ۔

عبدالحق الاشبیلی (۵۱۰-۵۸۱ھ)

یہ عبدالحق بن عبدالرحمٰن بن عبداللہ، ابومحمد ہیں، ابن خراط سے معروف ہیں، ''اشبیلیہ'' میں پیدا ہوئے اور ''بجایہ'' میں وفات پائی۔ فقیہ، حافظ، حدیث ورجال حدیث اور علل حدیث کے عالم تھے۔ فتنہ اندلس کے موقع پر انہوں نے ''بجایہ'' میں قیام کیا، اور وہاں اپنا علم پھیلایا۔ انہوں نے شریح بن محمد اور ابو الحکم بن برحان وغیرہ سے روایت کی، اور خود ان سے ابوالحسن معافری نے روایت کی ہے۔

بعض تصانیف: "المعتل من الحديث"، "الأحكام الكبرى"، "الأحكام الصغرى"، اور "العاقبة في ذكر الموت"۔

[فوات الوفیات للکتبی ۱/ ۵۱۸؛ شذرات الذہب ۴/ ۲۷۱؛ تہذیب الأسماء واللغات ۱/ ۲۹۲؛ الأعلام للزرکلی ۴/ ۵۲]

عبدالرحمٰن بن ابی لیلی (؟-۸۳ھ)

یہ عبدالرحمٰن بن ابی لیلی یسار بن بلال بن بلیل، ابوعیسی ہیں، جلیل القدر تابعی ہیں، حضرت عمر فاروق کے عہد میں پیدا ہوئے۔ انہوں نے حضرت عمر، حضرت عثمان، حضرت علی، حضرت سعد، حضرت ابی بن کعب اور حضرت ابن مسعود وغیرہ سے روایت کی، اور خود ان سے ان کے بیٹے عیسی، مجاہد، ابن سیرین، شعبی اور ثابت وغیرہ تابعین نے روایت کی۔ ان کی ثقاہت اور جلالت شان پر اتفاق ہے۔ انہوں نے ایک سو بیس صحابہ کو پایا جو سبھی انصاری تھے۔

[الإصابة ۲/ ۴۲۰؛ طبقات ابن سعد ۶/ ۱۰۹؛ تہذیب الأسماء واللغات ۱/ ۳۰۳]

عبدالرحمٰن بن عوف:

ان کے حالات ج ۲ ص ۵۹۲ میں گزر چکے۔

عبدالرحمٰن بن مہدی (۱۳۵-۱۹۸ھ)

یہ عبدالرحمٰن بن مہدی بن حسان عنبری، لؤلؤی، ابوسعید، بصری ہیں، بڑے حفاظ حدیث میں سے ہیں۔بصرہ میں ولادت ووفات ہوئی۔امام شافعی نے کہا ہے: دنیا میں مجھے ان کی نظیر نہیں ملی۔انہوں نے ایمن بن نابل، جریر بن حازم اور عکرمہ بن عمار وغیرہ سے روایت کی، اور خود ان سے ان کے شیخ ابن مبارک اور عمر میں ان سے بڑے ابن وہب، اور ان کے لڑکے موسیٰ اور امام احمد وغیرہ نے روایت کی ہے۔

ابن حبان نے ان کا ذکر ثقات میں کرتے ہوئے کہا ہے: وہ ماہر حفاظ حدیث میں سے تھے، ان کا شمار ان اہل تقوی میں ہوتا تھا جنہوں نے حدیثیں یاد کیں، انہیں جمع کیا، تفقہ حاصل کیا، کتابیں تصنیف کیں، اور حدیث بیان کیا۔

ان کی حدیث میں کئی تصانیف ہیں۔

[تہذیب التہذیب ۶/۲۷۹: حلیۃ الأولیاء ۹/۳: الأعلام ۴/۱۱۵: معجم المؤلفین ۵/۱۹۶]

عبدالعلی محمد بن نظام الدین الانصاری:

ان کے حالات ج ۲ ص ۵۹۲ میں گزر چکے۔

عبداللہ بن أحمد (۲۱۳-۲۹۰ھ)

یہ عبد اللہ بن امام احمد بن محمد بن حنبل شیبانی، بغدادی، ابوعبدالرحمٰن ہیں، حافظ حدیث اور بغداد کے باشندے تھے۔ انہوں نے اپنے والد، نیز ابن معین، احمد بن منیع بغوی، داؤد بن رشید، ابو الربیع زہرانی، ابوبکر بن شیبہ اور ہیثم بن خارجہ وغیرہ سے روایت کی، اور خود ان سے نسائی، ابن صاعد، طبرانی، ابوعوانہ، ابو بکر شافعی وغیرہ نے روایت کی۔نسائی نے کہا: وہ ثقہ ہیں۔

بعض تصانیف: "الزوائد" جو ان کے والد کی کتاب "الزھد" پر حاشیہ ہے، "زوائد المسند"، جس میں انہوں نے اپنے والد کی مسند میں تقریباً دس ہزار احادیث کا اضافہ کیا، اور "کتاب السنۃ"۔

[تہذیب التہذیب ۵/۱۴۱: طبقات الحفاظ ص ۲۸۸: طبقات الحنابلہ ۱/۱۸۰: الأعلام ۴/۱۸۹: معجم المؤلفین ۶/۲۹]

عبداللہ بن زید (۷ ق ھ-۶۳ھ)

یہ عبد اللہ بن زید بن عاصم بن کعب، ابو محمد، انصاری، مدنی اور بقول بعض مازنی، صحابی ہیں۔بہادر تھے۔غزوہ بدر میں ان کی شرکت مختلف فیہ ہے، ابو احمد حاکم اور ابن مندہ قطعی طور پر ان کی شرکت کے قائل ہیں۔ابن عبدالبر نے کہا: وہ غزوہ اُحد وغیرہ میں شریک ہوئے، بدر میں شریک نہ تھے۔انہوں نے ہی مسیلمہ کذاب کو قتل کیا تھا جیسا کہ خلیفہ بن خیاط وغیرہ نے لکھا ہے، مسیلمہ نے ان کے بھائی حبیب بن زید کو قتل کر دیا تھا۔انہوں نے نبی کریم ﷺ سے حدیث وضو وغیرہ کی روایت کی ہے۔

اور ان سے ان کے بھائی عباد بن تمیم نے اور سعید بن مسیّب وغیرہ نے روایت کی ہے۔ان کی ۴۸/احادیث ہیں۔واقعہ حرہ میں شہید کر دیئے گئے۔

[الاستیعاب ۳/۹۱۳: الإصابۃ ۲/۳۱۲: الأعلام ۴/۲۱۹: تہذیب التہذیب ۵/۲۲۳]

عبداللہ بن عباس:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۳۴ میں گزر چکے۔

عبداللہ بن عدی:
دیکھئے: ابن عدی۔

عبداللہ بن عمر:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۶ میں گزر چکے۔

عبداللہ بن مسعود:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۷۶ میں گزر چکے۔

عتبہ بن عبد السلمی (؟-۸۷اور ایک قول ۷۲ھ)

یہ عتبہ بن عبداللہ سلمی اور بقول بعض عتبہ بن عبد (اضافت کے بغیر)، ابو الولید، صحابی ہیں، اہل حمص میں شمار ہوتے تھے، کہا جاتا ہے کہ ان کا نام (عتلہ) اور بقول بعض (نشبہ) تھا، حضور ﷺ نے اسے بدل دیا۔

انہوں نے حضور ﷺ سے روایت کی، اور خود ان سے ان کے بیٹے یحیی، نیز حکیم بن عمیر اور راشد بن سعد وغیرہ نے روایت کی۔ واقدی نے کہا ہے: شام میں وفات پانے والے آخری صحابی یہی ہیں۔

[الإصابہ ۲/ ۴۵۴، تہذیب التہذیب ۷/ ۹۸، طبقات ابن سعد ۷/ ۴۱۳]۔

عثمان بن عفان:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۷۷ میں گزر چکے۔

العدوی:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۷۳ میں گزر چکے۔

عروہ بن الزبیر:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۹۴ میں گزر چکے۔

عز الدین بن عبد السلام:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۹۴ میں گزر چکے۔

عطاء:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۷۸ میں گزر چکے۔

عکرمہ:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۷۸ میں گزر چکے۔

علقمہ:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۷۸ میں گزر چکے۔

علی:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۷۹ میں گزر چکے۔

علی البصری (؟-؟)

یہ علی بن عیسی بصری ہیں۔ امام سراج الدین فرضی نے اپنی ''مختصر'' میں فصل: ''صنف ثانی کے ذوی الأرحام'' کے تحت کہا ہے: ان میں میراث کا سب سے زیادہ حقدار وہ ہے جو کسی بھی جہت سے میت سے قریب ترین ہو، اور برابری کے وقت جو ایک وارث کے واسطہ سے وابستہ ہو وہ ابو سہل فرضی، ابو الفضل خفاف اور علی بن عیسی بصری کے نزدیک زیادہ مستحق ہے۔ ہمیں اس کے علاوہ کہیں ان کا ذکر نہیں ملا۔

[الجواہر المضیہ ۱/۲۶۸]

عماربن یاسر (۵۷ق ھ-۳۷ھ)

یہ عمار بن یاسر بن عامر بن مالک کنانی، مذحجی، عنسی، قحطانی، ابو الیقظان، صحابی ہیں، صاحب رائے اور بہادر والیوں میں شمار ہوتے ہیں۔ اول اول اسلام لانے والوں اور اس کا برملا اظہار کرنے والوں میں سے ہیں۔ مدینہ کی طرف ہجرت کی، بدر، اُحد، خندق اور بیعت رضوان میں شریک ہوئے۔ حضور ﷺ نے ان کو ''الطیب المطیّب'' کا لقب دیا تھا۔ جنگ جمل اور صفین میں حضرت علی کے ساتھ شریک ہوئے، اور ''صفین'' میں شہید ہوئے۔

[الاستیعاب ۳/۱۱۳۵؛ طبقات ابن سعد ۳/۲۴۶؛ لأعلام ۵/۳۶]

عمربن الخطاب:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۷۹ میں گزر چکے۔

عمربن عبدالعزیز:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۸۰ میں گزر چکے۔

عمروبن عبسہ (؟-؟)

یہ عمرو بن عبسہ بن عامر بن خالد سلمی ہیں، کنیت ابو نجیح تھی، ان کو ابو شعیب بھی کہا جاتا تھا، صحابی ہیں، ابتداء اسلام میں اول اول مسلمان ہوئے۔ کئی طریقہ سے ان کا یہ قول منقول ہے کہ میرے دل میں یہ بات ڈال دی گئی کہ بت پرستی باطل ہے۔ میں نے ایک شخص کو یہ کہتے ہوئے سنا: عمرو! مکہ میں ایک شخص تمہاری ہی طرح باتیں کرتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ یہ سن کر میں مکہ آیا تو آپ ؐ کو کعبہ کے پاس اللہ کی تسبیح بیان کرتے پایا، میں نے عرض کیا: آپ کون ہیں؟ آپ ﷺ نے فرمایا: اللہ کا رسول، میں نے پوچھا: آپ کا پیغام کیا ہے؟ فرمایا: ''أن تعبد الله وحده لا تشرك به شيئا، وتكسر الأوثان، وتحقن الدماء'' (یہ کہ صرف اللہ کی عبادت کرو اس کے ساتھ کسی کو شریک نہ ٹھہراؤ، بتوں کو توڑو، خون ریزی روکو)، میں نے پوچھا: اس پیغام میں آپ کے ساتھ کون کون شریک ہیں؟ فرمایا: ایک آزاد، ایک غلام، یعنی حضرت ابو بکر اور حضرت بلال، میں نے کہا: ہاتھ بڑھائیے میں آپ سے اسلام پر بیعت کرتا ہوں۔

صحابہ میں عبد اللہ بن مسعود، ابو امامہ باہلی اور سہل بن سعد نے اور تابعین میں ابو ادریس خولانی وغیرہ نے ان سے روایت کی ہے۔

[الاستیعاب ۳/۱۱۹۲؛ أسد الغابہ ۴/۱۲۰؛ الإصابہ ۳/۵]

العینی:

ان کے حالات ج ۲ ص ۵۹۶ میں گزر چکے۔

غ

الغزالی:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۸۱ میں گزر چکے۔

ف

فاطمہ الزہراء (۱۸ق ھ-۱۱ھ)

یہ فاطمہ بنت محمد رسول اللہ ﷺ ہاشمیہ قرشیہ ہیں، ان کی ماں خدیجہ بنت خویلد ہیں قریش کی شریف ترین عورتوں میں سے تھیں۔ حضرت فاطمہؓ کی شادی حضرت علیؓ سے ہوئی، اور ان کے بطن سے حضرت علیؓ کی اولاد میں حسن، حسین، ام کلثوم اور زینب ہیں۔

اپنے والد (محمد ﷺ) کے بعد چھ ماہ حیات رہیں، اسلام میں سب سے پہلے ان ہی کے لئے تابوت بنایا گیا۔ حضرت فاطمہ کی ۱۸/احادیث ہیں۔

سیوطی نے ''الثغور الباسمة فی مناقب السیدة فاطمة'' کے نام سے، اور عمر ابونصر نے ''فاطمه بنت محمد'' کے نام سے کتاب لکھی ہے۔

[أسد الغابہ ۵/۵۱۹؛ لإصابہ ۴/۳۷۷؛ الاستیعاب ۴/۱۸۹۳؛ لأعلام ۵/۳۲۹]

الفتوحی (؟-۱۰۸۸ھ)

یہ محمد بن احمد بن عبدالعزیز بن علی بن ابراہیم بہوتی، مصری، فتوحی ہیں، ابن النجار سے مشہور ہیں، انہوں نے اپنے زمانہ کے بڑے بڑے علماء مثلاً عبدالرحمٰن بہوتی حنبلی اور محمد بن عبدالرحمٰن سخاوی سے علم حاصل کیا۔ شبراملسی ان کا احترام اور ان کی تعریف کرتے تھے۔

شعرانی نے کہا: میں ان کے ساتھ چالیس سال تک رہا لیکن ان میں کوئی معیوب چیز نہیں دیکھی۔ مصر میں حنابلہ کے قاضی القضاۃ کے منصب پر فائز رہے۔

بعض تصانیف: ''حواش علی کتاب منتهى الإرادات'' فقہ میں، ''شرح الكوكب المنير'' علم اصول میں، ''حاشية على شرح عصام الدين السمرقندي'' بلاغت میں، اور ''التحفة'' سیرت نبوی میں۔

[معجم المؤلفین ۸/۲۹۴؛ لأعلام ۶/۲۳۳؛ خلاصة لأثر ۳/۳۹۰]

الفخر الرازی:

ان کے حالات ج ا ص ۴۶۴ میں گزر چکے۔

ق

القاسم بن سلام، ابوعبید:

ان کے حالات ج ا ص ۴۴۵ میں گزر چکے۔

القاسم بن محمد:

ان کے حالات ج ۲ ص ۵۹۷ میں گزر چکے۔

قاضی ابویعلی:

ان کے حالات ج ا ص ۴۸۳ میں گزر چکے۔

قاضی حسین:

ان کے حالات ج ۲ ص ۵۹۸ میں گزر چکے۔

قاضی خان:

ان کے حالات ج ا ص ۴۸۴ میں گزر چکے۔

قاضی عبدالوہاب (۳۶۲-۴۲۲ھ)

یہ عبدالوہاب بن علی بن نصر بن احمد، ابو محمد ثعلبی، بغدادی، مالکی ہیں، فقیہ، ادیب، اور فقہاء مالکیہ میں سے تھے۔ بغداد میں ولادت ہوئی، اور وہیں قیام رہا، ''اسعرد'' اور ''بادرایا'' (عراق) میں قاضی رہے۔

بعض تصانیف: "التلقین"فقہ مالکی میں، "عیون المسائل"، "النصرۃ لمذھب مالک"،"شرح المدونۃ"، اور "الإشراف علی مسائل الخلاف"۔

[شجرۃ النور الزکیہ ص ۱۰۳؛ شذرات الذہب ۳/۲۲۳؛ طبقات الفقہاء ص ۱۴۳؛ معجم المؤلفین ۶/۲۲۶؛ الأعلام ۴/۳۳۵]

قتادہ:

ان کے حالات ج ا ص ۴۸۴ میں گزر چکے۔

القرافی:

ان کے حالات ج ا ص ۴۸۴ میں گزر چکے۔

القرطبی:

ان کے حالات ج ۲ ص ۵۹۸ میں گزر چکے۔

القلیوبی:

ان کے حالات ج ا ص ۴۸۵ میں گزر چکے۔

ک

الکاسانی:

ان کے حالات ج ا ص ۴۸۶ میں گزر چکے۔

الکرخی:

ان کے حالات ج ا ص ۴۸۶ میں گزر چکے۔

ل

اللیث بن سعد:

ان کے حالات ج ا ص ۴۸۸ میں گزر چکے۔

م

المازری:
ان کے حالات ج ا ص ۴۸۹ میں گزر چکے۔

مالک:
ان کے حالات ج ا ص ۴۸۹ میں گزر چکے۔

الماوردی:
ان کے حالات ج ا ص ۴۹۰ میں گزر چکے۔

المتولی:
ان کے حالات ج ۲ ص ۶۰۰ میں گزر چکے۔

مجاہد:
ان کے حالات ج ا ص ۴۹۰ میں گزر چکے۔

المحاملی (۳۶۸-۴۱۵ھ اور ایک قول ۴۱۴ھ)

یہ احمد بن محمد بن احمد بن قاسم ابو الحسن، بغدادی، شافعی ہیں، محاملی سے معروف ہیں، اور ایک قول ہے: ابن محاملی سے معروف ہیں، شافعی فقیہ ہیں، خطیب نے کہا: ان کو فقہ میں مہارت حاصل تھی، ذکاوت اور سوجھ بوجھ میں اپنے معاصرین سے بہت آگے تھے۔ بغداد ہی ان کا مولد اور آخری آرام گاہ ہے۔ محمد بن مظفر اور ابو الحسن بن ابی سری وغیرہ سے حدیث کی سماعت کی، اور خود ان سے محمد بن جریر اور ان کے بیٹے ابو الفضل نے سماعت کی۔

بعض تصانیف: "کتاب المجموع" چند جلدوں میں، "التجرید"، "المقنع"، اور "اللباب" یہ سب فقہ شافعی میں ہیں۔

[طبقات الشافعیہ ۲۰/۳؛ طبقات الفقہاء ص ۱۰۸؛ معجم المؤلفین ۴۷/۲؛ الأعلام ۲۰۴/۱؛ طبقات الشافعیہ لابن ہدایۃ اللہ ص ۴۴]

المحلی:
ان کے حالات ج ۲ ص ۶۰۰ میں گزر چکے۔

محمد بن جریر الطبری:
ان کے حالات ج ۲ ص ۶۰۱ میں گزر چکے۔

محمد بن الحسن:
ان کے حالات ج ا ص ۴۹۱ میں گزر چکے۔

محمد بن الحنفیہ (۲۱-۸۱ھ)

یہ محمد بن علی بن ابی طالب، ابو القاسم ہیں، ابن الحنفیہ سے معروف ہیں، ابتداء اسلام کے زبردست سورماؤں میں سے تھے، حضرت حسن وحسین کے باپ شریک بھائی ہیں، ان کی ماں خولہ بنت جعفر، قبیلۂ بنی حنیفہ سے تعلق رکھتی تھیں، وہ بڑے وسیع علم والے، اور متقی تھے، کبار تابعین میں سے ہیں، حضرت عمرؓ کی خدمت میں حاضر ہوئے۔ انہوں نے حضرت عثمان اور اپنے والد رضی اللہ عنہما سے حدیث سنی، اور خود ان سے ان کے بیٹے حسن، عبد اللہ، ابراہیم اور عون، اور تابعین

کی ایک جماعت نے حدیث سنی۔ ان کی سوانح پر خطیب علی بن حسین ہاشمی نجفی نے ''محمد بن الحنفیۃ'' کے نام سے کتاب لکھی ہے۔

[طبقات ابن سعد ۵/ ۶۶؛ الأعلام ۷/ ۱۵۲؛ تہذیب الأسماء واللغات ۱/ ۸۸؛ حلیۃ الأولیاء ۳/ ۱۷۴]

محمد بن سیرین: دیکھئے: ابن سیرین:

ان کے حالات ج ۱ ص ۳۴۴ میں گزر چکے۔

محمد بن عبد الحکم: یہ محمد بن عبد اللہ بن عبد الحکم ہیں:

دیکھئے: ابن عبد الحکم۔

محمد بن عبد الرحمٰن البخاری (؟-۵۴۶ھ)

یہ محمد بن عبد الرحمٰن بن احمد، ابو عبد اللہ بخاری، علاء الدین ہیں، لقب ان کا زاہد تھا، بخارا کے رہنے والے تھے، فقیہ، اصولی، متکلم اور مفسر تھے، ابو نصر احمد بن عبد الرحمٰن سے فقہ کا علم حاصل کیا اور ان ہی سے حدیث کی روایت کی۔ سمعانی نے کہا ہے: فقیہ، فاضل، مفتی، مذاکرہ کرنے والے، اصولی اور متکلم تھے۔ یہ محمد بن عبد الرحمٰن، صاحب ''ہدایہ'' کے مشائخ میں سے ہیں، انہوں نے اپنے مشائخ کے تذکرہ میں ان کا ذکر کیا ہے اور کہا: انہوں نے مجھے اجازت بھی دی ہے۔

بعض تصانیف: ''تفسیر القرآن''، کہا جاتا ہے کہ اس کے ایک ہزار سے زائد اجزاء تھے۔

[الجواہر المضیہ ۲/ ۶۷؛ الفوائد البہیہ / ۱۷۵؛ معجم المؤلفین ۱۰/ ۱۳۳؛ الأعلام ۷/ ۶۴]

محمد بن علی بن الحسین (۵۶-۱۱۴ھ)

یہ محمد بن علی بن حسین بن علی بن ابی طالب ہیں، ان کی کنیت ابو جعفر تھی، فقہاء مدینہ میں سے تھے، ان کو باقر کہا جاتا تھا، اس لئے کہ انہوں نے علم کو شق کر کے اس کی اصل اور تہہ تک رسائی حاصل کی تھی، اور بڑی وسیع معلومات کے حامل ہو گئے تھے۔

انہوں نے اپنے والد، اپنے دونوں دادا حسن اور حسین، جابر اور ابن عمر وغیرہ سے روایت کی، اور خود ان سے عطاء، ابن جریج، ان کے بیٹے جعفر، امام ابو حنیفہ، اوزاعی اور زہری وغیرہ نے روایت کی ہے۔ زہری وغیرہ نے ان کی توثیق کی ہے۔ نسائی نے ان کا ذکر فقہاء تابعین اور اہل مدینہ میں کیا ہے۔

[طبقات الحفاظ ص ۴۹؛ تہذیب التہذیب ۹/ ۳۵۰؛ العبر ۱/ ۱۴۲؛ شذرات الذہب ۱/ ۱۴۹؛ حلیۃ الأولیاء ۳/ ۱۸۰]

المرتضی الزبیدی (۱۱۴۵-۱۲۰۵ھ)

یہ محمد بن محمد بن محمد بن عبد الرزاق حسینی، زبیدی، ابو الفیض ہیں، ان کا لقب ''مرتضی'' تھا، لغت، حدیث، رجال اور انساب کے زبردست عالم تھے، متعدد علوم کے ماہر اور عظیم مصنف تھے، اصلاً واسط (عراق) کے تھے، ہندوستان میں (بلگرام میں) ولادت ہوئی، ''زبید'' (یمن) میں پروان چڑھے، حجاز کا سفر کیا، مصر میں قیام پذیر رہے، ان کے فضل وکمال کی شہرت تھی، شعبان میں مصر کے طاعون میں وفات پائی۔

بعض تصانیف: ''تاج العروس في شرح القاموس''، ''إتحاف السادة المتقين'' یہ إحیاء العلوم للغزالی کی شرح ہے، ''أسانيد الكتب الستة''، اور ''عقود الجواهر المنيفة في أدلة مذهب الإمام أبي حنيفة''۔

[الأعلام ۷/ ۲۹۷؛ معجم المؤلفین ۱۱/ ۲۸۲؛ معجم المطبوعات / ۱۷۲۶]

المرداوی:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۹۲ میں گزر چکے۔

المرغینانی:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۹۲ میں گزر چکے۔

مروان بن الحکم:
ان کے حالات ج ۲ ص ۶۰۲ میں گزر چکے۔

المزنی:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۹۲ میں گزر چکے۔

مسروق (؟ - ۶۳ اور ایک قول ۶۲ھ)
یہ مسروق الأجدع بن مالک بن امیہ ہمدانی، پھر وداعی ہیں، ابو عائشہ، تابعی، ثقہ، اہل یمن میں سے ہیں، حضرت ابو بکر صدیقؓ کے دور خلافت میں مدینہ آئے، کوفہ میں سکونت اختیار کی، حضرت ابو بکر، عمر، عائشہ، معاذ اور ابن مسعود رضی اللہ عنہم سے روایت کی، اور خود ان سے شعبی نخعی اور ابوالضحی وغیرہ نے روایت کی۔ شعبی نے کہا: ان سے بڑا علم کا طالب میں نے نہیں دیکھا۔ انہیں فتوے کا علم شریح سے زیادہ تھا، لیکن شریح میں فیصلہ کی بصیرت ان سے زیادہ تھی۔
[الإصابة ۳/ ۴۹۲؛ الأعلام ۸/ ۱۰۸؛ أسد الغابة ۴/ ۲۵۴؛ طبقات ابن سعد ۴/ ۱۴۳]

مسلم:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۹۲ میں گزر چکے۔

المسناوی (؟ - ۱۱۳۶ھ)
یہ محمد بن احمد دلائی، مسناوی، بکری، مالکی، ابو عبد اللہ ہیں، فقیہ اور بعض علوم کے ماہر تھے، "فاس" میں افتاء اور تدریس کا کام انجام دیتے تھے۔
بعض تصانیف: "الاستنابة في إمامة الصلاة"، "كتاب الرد على من زعم عدم مشروعية القبض في الصلاة في النفل"، اور "صرف الهمة إلى شرح الذمة"۔
[معجم المؤلفین ۸/ ۳۵۹؛ ہدیۃ العارفین ۲/ ۳۱۷؛ إیضاح المکنون ۲/ ۶۷، ۲۶۷]

المسور بن مخرمہ:
ان کے حالات ج ۲ ص ۶۰۲ میں گزر چکے۔

مطرف:
ان کے حالات ج ۲ ص ۶۰۳ میں گزر چکے۔

معاذ بن جبل:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۹۳ میں گزر چکے۔

معاویہ بن حیدہ (؟ - ؟)
یہ معاویہ بن حیدہ بن معاویہ بن قشیر بن کعب ہیں، خدمت نبوی میں آئے، مشرف بہ اسلام ہوئے اور آپ ﷺ کی صحبت میں رہے، کچھ چیزوں کے متعلق سوالات کئے۔ بصرہ میں سکونت اختیار کی، خراسان میں جہاد کیا، اور وہیں ان کی وفات ہوئی۔
حضور ﷺ سے روایت کی، اور خود ان سے ان کے بیٹے حکیم،

عروہ بن رویم لخمی اور حمید یزنی نے روایت کی۔ اصحاب سنن نے ان سے حدیث کی روایت کی ہے۔

[اُسد الغابہ ۴/۳۸۵: الاصابہ ۳/۴۳۲: الاستیعاب ۳/۱۴۱۵: تہذیب التہذیب ۱۰/۲۰۵: طبقات ابن سعد ۷/۳۵]

معاویہ بن ابی سفیان:

ان کے حالات ج ۲ص ۶۰۳ میں گزر چکے۔

المغیرہ بن شعبہ:

ان کے حالات ج ۲ص ۶۰۳ میں گزر چکے۔

مکحول:

ان کے حالات ج ا ص ۴۹۳ میں گزر چکے۔

المواق (؟-۸۹۷ھ)

یہ محمد بن یوسف بن ابی قاسم بن یوسف عبدری، اور بقول بعض عبدوسی، غرناطی، ابوعبداللہ ہیں، ''مواق'' سے مشہور ہیں، اہل غرناطہ میں سے تھے، مالکی فقیہ تھے، وہ غرناطہ میں اپنے وقت کے عالم، امام اور مفتی تھے۔ جلیل القدر علماء مثلاً ابو قاسم بن سراج اور محمد بن عاصم وغیرہ سے علم حاصل کیا، اور خود ان سے شیخ ذوق، ابوالحسن زقاق اور احمد بن داؤد وغیرہ نے علم حاصل کیا۔

بعض تصانیف: ''التاج والإكليل شرح مختصر خليل'' فقہ میں، اور ''سنن المهتدين في مقامات الدين''۔

[نیل الابتہاج رص ۳۲۴: شجرۃ النور الزکیہ رص ۲۶۲: الضوء اللامع ۱۰/۹۸: الأعلام ۸/۳۰]

الموصلی:

ان کے حالات ج ۲ص ۶۰۴ میں گزر چکے۔

ن

النخعی: ابراہیم النخعی:

ان کے حالات ج ا ص ۴۲۷ میں گزر چکے۔

النسائی:

ان کے حالات ج ا ص ۴۹۵ میں گزر چکے۔

النسفی:

ان کے حالات ج ا ص ۴۹۵ میں گزر چکے۔

نعیم بن حماد (؟-۲۲۹ اور ایک قول ۲۲۷ھ)

یہ نعیم بن حماد بن معاویہ حارث خزاعی، ابوعبداللہ ہیں، محدث اور علم فرائض کے ماہر تھے، حدیث میں ''مسند'' کے اولین جامع یہی ہیں، ''مروالروذ'' میں پیدا ہوئے، اور ایک زمانہ تک طلب حدیث کے لئے حجاز اور عراق میں مقیم رہے، اور مصر میں سکونت اختیار کی اور یہیں رہے یہاں تک کہ معتصم کی خلافت میں عراق لائے گئے۔ مسئلہ خلق قرآن کے بارے میں ان سے سوال کیا گیا تو وہ خاموش رہے، قید کئے گئے اور قید ہی میں چل بسے۔

بعض تصانیف: "الفتن والملاحم"۔

[شذرات الذہب ۲/ ۶۷؛ میزان الاعتدال ۴/ ۲۶۹؛ معجم المؤلفین ۱۳/ ۱۱۳؛ الاعلام ۹/ ۱۴]

نوح بن درّاج (؟-۱۸۲ھ)

یہ نوح بن درّاج، ابو محمد، کوفی نخعی ہیں، فقیہ تھے، امام ابو حنیفہ وزفر سے فقہ کا علم حاصل کیا۔ خطیب نے کہا: نوح بن درّاج کوفہ کے قاضی تھے۔ ان کی دونوں آنکھیں چلی گئی تھیں، نابینا ہونے کی حالت میں فیصلہ کرتے، مسلسل تین سال اسی طرح گذر گئے لیکن کسی نے ان کے نابینا پن کو نہ جانا، وفات کے وقت وہ شرقی بغداد کے قاضی تھے۔ امام ابو حنیفہ، اعمش اور سعید بن منصور سے حدیث کی روایت کی۔

[الجواہر المضیہ ۲/ ۲۰۲؛ تاریخ بغداد ۱۳/ ۳۱۵؛ لأعلام ۹/ ۲۷]

النووی:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۹۵ میں گزر چکے۔

ھ

الہروی (؟-۴۰۱ھ)

یہ احمد بن محمد بن محمد بن عبد الرحمٰن، ابو عبید ہروی، فاشانی ہیں، مؤدب، اکابر علماء میں سے تھے، ابو منصور ازہری کے پاس تحصیل علم میں مشغول رہے، اور ان ہی سے فائدہ اٹھایا۔ ہروی (ہاء اور راء کے فتحہ کے ساتھ) ہرات (خراسان کا ایک شہر) سے منسوب ہے، اور فاشانی: ہرات کا ایک گاؤں ہے۔

بعض تصانیف: "کتاب الغریبین" جو غریب القرآن اور غریب الحدیث کے موضوع پر ہے۔

[وفیات لأعیان ۱/ ۹۷؛ لأعلام ۱/ ۲۰۳؛ بغیۃ الوعاۃ ۱/ ۳۷۱]

ہشام بن اسماعیل (؟-۲۱۷ھ)

یہ ہشام بن اسماعیل بن یحییٰ بن سلیمان، ابو عبد الملک ہیں، ان کو خزاعی، دمشقی کہا جاتا ہے، فقیہ اور حنفی تھے۔

انہوں نے ولید بن مسلم، ہقل بن زیاد، ولید بن مزید، اسماعیل بن عبد اللہ بن ساعہ وغیرہ سے روایت کی، اور خود ان سے ابو عبید القاسم بن سلام، محمد بن عبد اللہ بن عمار، بخاری، یزید بن محمد اور ابراہیم بن یعقوب جوزجانی وغیرہ نے روایت کی۔ ابن عمار نے کہا: میں نے دمشق میں ان سے زیادہ باکمال نہیں دیکھا۔ ابو حاتم نے کہا: شیخ تھے، صالح تھے۔ نسائی نے کہا: ثقہ ہیں۔ اور ابن حبان نے ان کا ذکر ثقات میں کیا ہے۔

[تہذیب التہذیب ۱۱/ ۳۲؛ طبقات ابن سعد ۷/ ۴۷۵؛ شذرات الذہب ۲/ ۳۹]

و

وکیع بن الجراح (۱۲۹-۱۹۷ھ)

یہ وکیع بن جراح بن ملیح، ابو سفیان، رؤاسی ہیں، فقیہ اور حافظ حدیث تھے، اس قدر شہرت تھی کہ اپنے دور کے محدث عراق شمار ہوتے تھے، (ہارون) رشید نے ان کو کوفہ کا قاضی بنانا چاہا، لیکن انہوں نے ورع وتقوی کی وجہ سے قبول نہ کیا۔

انہوں نے ہشام بن عروہ، اعمش اور اوزاعی وغیرہ سے حدیث سنی، اور خود ان سے ابن مبارک (حالانکہ وہ ان سے بڑھے ہوئے تھے)، احمد، ابن مدینی، اور یحییٰ بن معین وغیرہ نے روایت کی۔

بعض تصانیف: ''تفسیر القرآن''، ''السنن''، اور ''المعرفة والتاریخ''۔

[تذکرۃ الحفاظ ۱/۲۸۲؛ حلیۃ الأولیاء ۸/۳۶۸؛ الجواہر المضیہ ۲/۲۰۸؛ الأعلام ۹/۱۳۵]

ی

یحییٰ بن آدم (؟-۲۰۳ھ)

یہ یحییٰ بن آدم بن سلیمان قرشی، اموی، ابو زکریا ہیں، ''احول'' ان کی صفت تھی، ثقات محدثین میں سے تھے، فقیہ تھے، ان کا علم وسیع تھا، کوفہ کے باشندہ تھے۔ انہوں نے یونس بن ابی اسحق، عیسی بن طہمان اور ثوری سے روایت کی، اور خود ان سے احمد، اسحاق، یحییٰ اور حسن بن علی نے روایت کی۔ ابن معین اور نسائی نے ان کی توثیق کی ہے۔ اور ابوداؤد نے کہا: یہ منفرد شخصیت ہیں۔

بعض تصانیف: ''کتاب الخراج''، ''الفرائض''، اور ''الزوال''۔

[تذکرۃ الحفاظ ۱/۳۴۷؛ شذرات الذہب ۲/۸؛ معجم المؤلفین ۱۳/۱۸۵؛ الأعلام ۹/۱۶۰؛ تہذیب التہذیب ۱۱/۱۷۵؛ تہذیب الأسماء واللغات ۲/۱۵۰]

یحییٰ بن اکثم (۱۵۹-۲۴۲ھ)

یہ یحییٰ بن اکثم بن محمد بن قطن، تمیمی، اسیدی، مروزی، ابو محمد ہیں، مشہور قاضی، معروف ومستند فقیہ، زبان وادب کے ماہر، اور اچھے نقاد تھے۔ خطیب نے تاریخ میں لکھا ہے: یحییٰ بن اکثم بصرہ کے قاضی ہوئے، پھر بغداد کے قاضی القضاۃ ہوئے، نیز ان کے سپرد مامون کے حکومتی امور کا نظم ونسق بھی تھا۔ ابن خلکان نے لکھا ہے: فقہ میں یحییٰ نے بہت عظیم کتابیں تصنیف کیں، طوالت کی وجہ سے لوگوں نے ان کو چھوڑ دیا تھا۔ انہوں نے عبداللہ بن مبارک اور سفیان بن عیینہ وغیرہ سے حدیث سنی، اور خود ان سے ابوعیسی ترمذی وغیرہ نے روایت کی۔

''اصول'' میں ان کی کئی تصنیفات ہیں، اور ''التنبیہ'' کے نام سے عراقیوں پر ایک کتاب لکھی تھی، ان کے داؤد بن علی کے ساتھ مناظرے ہوئے، مدینہ کے ایک گاؤں ''ربذہ'' میں وفات پائی۔

[وفیات الأعیان ۵/۱۹۷؛ تہذیب التہذیب ۱۱/۱۷۹؛ تاریخ بغداد ۱۴/۱۹۱؛ الأعلام ۵/۱۶۷؛ الجواہر المضیہ ۲/۲۱۰؛ الفوائد

[اہبیہ/۲۲۴]

یزیدبن الأسود(؟-؟)

یہ یزید بن اسود خزاعی (اور ان کو السوائی بھی کہاجاتا ہے)، عامری، ابو جابر، صحابی ہیں۔ ان سے ان کے بیٹے جابر نے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا: ”شهدت مع النبي ﷺ حجته فصليت معه صلاة الصبح في مسجد الخيف فلما قضى صلاته انحرف فإذا هو برجلين في أخريات القوم لم يصليا معه فقال: ما منعكما أن تصليا معنا، فقالا: يا رسول الله! إنا كنا صلينا في رحالنا، قال: فلا تفعلا إذا صليتما في رحالكما ثم أتيتما مسجد جماعة فصليا معهم فإنها لكما نافلة“ (میں حضور ﷺ کے ساتھ حج میں شریک ہوا، آپ ﷺ کے ساتھ نماز صبح مسجد خیف میں پڑھی، نماز پوری ہونے کے بعد آپ ﷺ مڑ گئے، تو کیا دیکھتے ہیں کہ دو اشخاص آخر میں بیٹھے ہیں، انہوں نے حضور ﷺ کے ساتھ نماز نہیں پڑھی تھی، حضور ﷺ نے فرمایا: ہمارے ساتھ نماز پڑھنے سے کیا مانع ہے؟ انہوں نے عرض کیا: اے اللہ کے رسول! ہم قیام گاہ میں پڑھ چکے ہیں، آپ ﷺ نے فرمایا: ایسا نہ کرو، اگر قیام گاہ میں نماز پڑھ کر مسجد میں آؤ، اور جماعت ہورہی ہوتو لوگوں کے ساتھ نماز میں شریک ہوجاؤ، یہ نماز تمہارے لئے نفل ہوگی)۔ تینوں اصحاب سنن نے اس کی روایت کی ہے۔

[الاستیعاب ۴/۱۵۷۱: أسد الغابہ ۵/۱۰۴۳: الإصابہ ۳/۳۵۱: تہذیب التہذیب ۱۱/۳۱۴]

یزیدبن ہارون(۱۱۸-۲۰۶ھ)

یہ یزید بن ہارون بن زاذان بن ثابت، ابو خالد، سلمی (ولاء کے اعتبار سے) ہیں، ثقہ، حفاظ حدیث میں سے ہیں، ان کی ولادت ووفات ”واسط“ میں ہوئی، وسیع دینی علم رکھتے تھے، ذی حیثیت تھے، اصلاً بخارا کے تھے، کہا کرتے تھے: مجھے سند کے ساتھ ۲۴/ہزار احادیث یاد ہیں۔ انہوں نے عاصم احول، یحییٰ بن سعید اور سلیمان تیمی وغیرہ سے حدیث سنی، اور ان سے احمد، ابن مدینی، ابوبکر بن ابی شیبہ اور احمد بن فرات وغیرہ نے روایت کی۔

[تذکرۃ الحفاظ ۱/۲۹۲: تہذیب التہذیب ۱۱/۳۶۶: طبقات الحفاظ/۱۳۲: الأعلام ۹/۲۴۷]

Kuwait Awqaf Public Foundation

وزارت اوقاف واسلامی امور، کویت

موسوعہ فقہیہ

جلد - ۴

استعاذۃ - اشتہاء

موسوعہ فقہیہ

شائع کردہ

وزارت اوقاف واسلامی امور، کویت

اردو ترجمہ

اسلامک فقہ اکیڈمی (انڈیا)
F-161، جوگابائی، پوسٹ بکس 9746، جامعہ نگر، نئی دہلی -110025
فون: 91-11-26981779,26982583
Website: http/www.ifa-india.org
Email: ifa@vsnl.net

اشاعت اول : ۱۴۳۰ھ/ ۲۰۰۹ء

ناشر

جینوین پبلیکیشنز اینڈ میڈیا (پرائیویٹ لمیٹیڈ)
Genuine Publications & Media Pvt. Ltd.
B-35, Basement, Opp. Mogra House
Nizamuddin West, New Delhi - 110 013
......Tel: 24352732, 23259526,

وزارت اوقاف واسلامی امور، کویت

موسوعہ فقہیہ

اردو ترجمہ

جلد - ۴

استعاذۃ ـــــ اشتہاء

مجمع الفقہ الإسلامی الہند

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

﴿وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُوْنَ لِيَنْفِرُوْا كَافَّةً
فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوْا فِي
الدِّيْنِ وَلِيُنْذِرُوْا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوْا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُوْنَ﴾

(سورۂ توبہ/ ۱۲۲)

’’اورمومنوں کو نہ چاہئے کہ (آئندہ) سب کے سب نکل کھڑے ہوں، یہ کیوں نہ ہو کہ
ہر گروہ میں سے ایک حصہ نکل کھڑا ہوا کرے، تا کہ (یہ باقی لوگ) دین کی سمجھ بوجھ
حاصل کرتے رہیں اورتا کہ یہ اپنی قوم والوں کو جب وہ ان کے پاس واپس
آجائیں ڈراتے رہیں، عجب کیا کہ وہ محتاط رہیں!‘‘۔

”من يرد الله به خيرًا
يفقهه في الدين“

(بخاری و مسلم)

’’اللہ تعالیٰ جس کے ساتھ خیر کا ارادہ کرتا ہے
اسے دین کی سمجھ عطا فرما دیتا ہے‘‘۔

فهرست موسوعہ فقہیہ
جلد - ۴

فقرہ	عنوان	صفحہ
۱۸	استعاذہ کا حکم	۴۶
۱۹	نماز میں استعاذہ کا موقع	۴۷
۲۰	نماز میں استعاذہ کس کے تابع ہے؟	۴۷
۲۱	تعوذ کا چھوٹ جانا	۴۷
۲۲	نماز کے اندر استعاذہ میں جہر وسر	۴۷
۲۳	ہر رکعت میں استعاذہ کی تکرار	۴۸
۲۴	نماز میں استعاذہ کے الفاظ	۴۹
۲۵	مقتدی کا استعاذہ	۵۰
۲۶	خطبہ جمعہ میں استعاذہ	۵۰
۲۷	نماز عید میں استعاذہ کا موقع	۵۰
۲۸	نماز جنازہ میں استعاذہ کا حکم اور محل	۵۰
۲۹	کس کی پناہ لی جائے	۵۰
۳۰	استعاذہ کن چیزوں سے کیا جائے	۵۱
۳۱	پناہ طلب کرنے والے کو پناہ دینا	۵۱
۳۲	تعویذات باندھنا	۵۱
۱-۳	**استعارہ**	۵۲-۵۳
۱	تعریف	۵۲
۲	استعارہ کا شرعی حکم	۵۲
۳	عاریۃً لینے کے آداب	۵۲
۱-۸	**استعانت**	۵۴-۵۵
۱	تعریف	۵۴
۲	اجمالی حکم	۵۴
۵	قتال میں غیر مسلموں سے استعانت	۵۴
۶	غیر قتال میں غیر مسلموں سے استعانت	۵۵
۷	باغیوں سے اور ان کے خلاف استعانت	۵۵
۸	عبادت میں دوسرے سے استعانت	۵۵

فقرہ	عنوان	صفحہ
۷م	پہلی صورت	۶۴
۱۲	دوسری صورت	۶۵
۱۳	تیسری صورت	۶۶
۱۴	چوتھی صورت	۶۷
۱۵	ملائکہ سے استغاثہ	۶۸
۱۶	جنات سے استغاثہ	۶۸
۱۷	استغاثہ کرنے والوں کی قسمیں	۶۸
۱۹	کفار کے ساتھ جنگ میں کافر سے مدد لینا	۷۰
۲۰	جانور کا استغاثہ	۷۰
۲۱	استغاثہ کرنے والے کی حالت	۷۰
۲۳	استغاثہ کرنے والے کی ہلاکت کا ضمان	۷۲
۲۴	استغاثہ کرنے والے کی فریادرسی سے باز رہنے والے کا حکم	۷۲
۲۴	قریب الہلاک ہونے کی حالت میں استغاثہ	۷۲
۲۵	حد قائم کرنے کے وقت استغاثہ	۷۳
۲۶	غصب کے وقت استغاثہ	۷۳
۲۸	زنا پر اکراہ میں استغاثہ	۷۴
۱-۷	**استغراق**	۷۵-۷۶
۱	تعریف	۷۵
۴	اجمالی حکم اور بحث کے مقامات	۷۵
۵	استغراق پر دلالت کرنے والے الفاظ	۷۵
۱-۳۵	**استغفار**	۷۶-۸۹
۱	تعریف	۷۶
۲	متعلقہ الفاظ: توبہ، دعا	۷۷
۴	استغفار کا شرعی حکم	۷۷
۵	استغفار مطلوب	۷۸

فقرہ	عنوان	صفحہ
۶	استغفار کے الفاظ	۷۸
۸	نبی اکرم ﷺ کا استغفار	۷۹
۹-۱۰	طہارت میں استغفار	۸۰
۹	اول: بیت الخلاء سے نکلنے کے بعد استغفار	۸۰
۱۰	دوم: وضو کے بعد استغفار	۸۰
۱۱	مسجد میں داخل ہوتے وقت اور نکلتے وقت استغفار	۸۱
۱۲-۱۷	نماز میں استغفار	۸۱-۸۴
۱۲	اول: آغاز نماز میں استغفار	۸۱
۱۳	دوم: رکوع وسجود اور دونوں سجدوں کے درمیان بیٹھنے کی حالت میں استغفار	۸۲
۱۶	سوم: قنوت میں استغفار	۸۳
۱۷	چہارم: قعدہ اخیرہ میں تشہد کے بعد استغفار	۸۳
۱۸	نماز کے بعد استغفار	۸۳
۱۹	استسقاء میں استغفار	۸۴
۲۱	مُردوں کے لئے استغفار	۸۵
۲۴	غیبت سے استغفار	۸۶
۲۵	مؤمنوں کے لئے استغفار	۸۶
۲۶	کافر کے لئے استغفار	۸۷
۲۸	استغفار کے ذریعہ گناہوں کی معافی	۸۷
۳۰	سوتے وقت استغفار	۸۸
۳۱	چھینکنے پر دعا دینے والے کے لئے دعاء مغفرت	۸۸
۳۲	کاموں کے آخر میں استغفار	۸۹
	استغلال	۹۰
	دیکھئے: استثمار	
۱-۱۰	استفاضہ	۹۰-۹۲
۱	تعریف	۹۰

صفحہ	عنوان	فقرہ
۱۸۱	وجوب استنجاء کے قائلین کے نزدیک اس کے وجوب کا وقت	۸
۱۸۱	وضو سے استنجاء کا تعلق اور ان دونوں کے درمیان ترتیب	۹
۱۸۲	تیمّم سے استنجاء کا تعلق اور ان دونوں کے درمیان ترتیب	۱۰
۱۸۲	جس شخص کو دائمی حدث ہو اس کے استنجاء کا حکم	۱۱
۱۸۳	استنجاء کرنے کا سبب	۱۲
۱۸۳	غیر معتاد نکلنے والی شئی	۱۳
۱۸۳	غیر معتاد میں سے خون، پیپ اور اس جیسی چیزیں	۱۴
۱۸۴	سبیلین کے متبادل مخرج سے نکلنے والی چیز	۱۵
۱۸۴	مذی	۱۶
۱۸۴	ودی	۱۷
۱۸۵	ریح	۱۸
۱۸۵	پانی کے ذریعہ استنجاء	۱۹
۱۸۶	پانی کے علاوہ دوسری سیال چیزوں سے استنجاء کرنا	۲۰
۱۸۶	پتھروں کے استعمال کے بجائے پانی سے دھونا افضل ہے	۲۱
۱۸۷	استجمار کس چیز کے ذریعہ کیا جائے	۲۲
۱۸۸	کیا استجمار محل کو پاک کرنے والا ہے؟	۲۳
۱۸۹-۱۸۹	**وہ جگہیں جہاں استجمار کافی نہیں**	۲۷-۲۵
۱۸۹	الف: مخرج پر باہر سے لگنے والی نجاست	۲۵
۱۸۹	ب: نجاست کا پھیل کر مخرج سے آگے بڑھ جانا	۲۶
۱۸۹	ج: عورت کا ازالۂ نجاست کے لئے پتھر استعمال کرنا	۲۷
۱۹۰	وہ چیز جس سے استجمار ممنوع ہے	۲۸
۱۹۱	جن چیزوں سے استنجاء حرام ہے ان سے استنجاء کرنا کافی ہے یا نہیں	۲۹
۱۹۵-۱۹۲	**استنجاء کا طریقہ اور اس کے آداب**	۳۵-۳۰
۱۹۲	اول: بائیں ہاتھ سے استنجاء کرنا	۳۰
۱۹۲	دوم: بوقت استنجاء پردہ کرنا	۳۱

صفحہ	عنوان	فقرہ
۲۰۷	مکمل نکلنے کے بعد زیادتی کرنا	۲۲
۲۰۷	جس بچہ پر زیادتی کی جائے اس کے استہلال کے بارے میں اختلاف	۲۳
۲۰۸-۲۰۸	استواء	۱-۲
۲۰۸	تعریف	۱
۲۰۸	اجمالی حکم اور بحث کے مقامات	۲
۲۰۹-۲۱۹	استیاک	۱-۱۸
۲۰۹	تعریف	۱
۲۰۹	متعلقہ الفاظ: تخلیل لأسنان	۲
۲۰۹	مسواک کے مشروع ہونے کی حکمت	۳
۲۰۹	مسواک کرنے کا شرعی حکم	۴
۲۱۱-۲۱۸	طہارت میں مسواک کرنا	۵-۶
۲۱۱	وضو	۵
۲۱۱	تیمّم اور غسل	۶
۲۱۱	نماز کے لئے مسواک کرنا	۷
۲۱۲	روزہ دار کے لئے مسواک کرنا	۸
۲۱۲	تلاوت قرآن اور ذکر کے وقت مسواک کرنا	۹
۲۱۳	مسواک کے مستحب ہونے کے دوسرے مواقع	۱۰
۲۱۳	مسواک کس چیز کی ہو	۱۱
۲۱۴	وہ لکڑیاں جن کی مسواک کرنا ممنوع یا مکروہ ہے	۱۲
۲۱۵	مسواک کی صفت	۱۳
۲۱۵	لکڑی کے علاوہ سے مسواک کرنا	۱۴
۲۱۶	مسواک کرنے کا طریقہ	۱۵
۲۱۷	مسواک کرنے کے آداب	۱۶
۲۱۷	باربار مسواک کرنا، اور اس کی زیادہ سے زیادہ اور کم سے کم مقدار	۱۷
۲۱۸	مسواک کا منہ کو خون آلود کرنا	۱۸

فقرہ	عنوان	صفحہ
	استیام	۲۱۸
	دیکھئے: سوم	
	استیداع	۲۱۸
	دیکھئے: ودیعت	
	استیطان	۲۱۸
	دیکھئے: وطن	
۱-۷	استیعاب	۲۱۹-۲۲۰
۱	تعریف	۲۱۹
۲	متعلقہ الفاظ: إسباغ، استغراق	۲۱۹
۴-۷	اجمالی حکم اور بحث کے مقامات	۲۱۹-۲۲۰
۴	الف: استیعاب واجب	۲۱۹
۵	ب: استیعاب مستحب	۲۲۰
۷	ج: استیعاب مکروہ	۲۲۰
۱-۲۵	استیفاء	۲۲۱-۲۳۴
۱	تعریف	۲۲۱
۲	متعلقہ الفاظ: قبض	۲۲۱
۳	استیفاء کا ابراء اور حوالہ سے ربط	۲۲۱
۴	استیفاء کا حق کس کو ہے	۲۲۱
۵-۱۲	حقوق اللہ کی وصولیابی	۲۲۲-۲۲۷
۵-۹	اول: حدود کا اجراء	۲۲۲-۲۲۴
۶	الف: حد زنا کے اجراء کی کیفیت	۲۲۲
۷	ب: قذف اور شراب پینے کی حد کے اجراء کا طریقہ	۲۲۲
۸	ج: حد سرقہ جاری کرنے کا طریقہ	۲۲۳
۹	د: اجراء حدود کی جگہ	۲۲۳

فقرہ	عنوان	صفحہ
۲۱	قسم میں اسرار	۲۵۶
۲۲	طلاق میں اسرار	۲۵۶
۱-۲۸	اِسراف	۲۵۷-۲۷۹
۱	تعریف	۲۵۷
۲	متعلقہ الفاظ: تقتیر، تبذیر، سفہ	۲۵۷
۵	اسراف کا حکم	۲۵۹
۶-۱۱	طاعات میں اسراف	۲۶۰-۲۶۸
۶-۹	اول: عبادات بدنیہ میں اسراف	۲۶۰-۲۶۵
۶	الف: وضو میں اسراف	۲۶۰
۸	ب: غسل میں اسراف	۲۶۲
۹	ج: نماز اور روزہ میں اسراف	۲۶۳
۱۰-۱۱	دوم: عبادات مالیہ میں اسراف	۲۶۵-۲۶۸
۱۰	الف: صدقہ میں اسراف	۲۶۵
۱۱	ب: وصیت میں اسراف	۲۶۷
۱۲	سوم: جنگ کے موقع پر دشمن کا خون بہانے میں اسراف	۲۶۸
۱۳-۱۴	مباح چیزوں میں اسراف	۲۶۹-۲۷۱
۱۳	الف: کھانے پینے میں اسراف	۲۶۹
۱۴	ب: لباس و زینت میں اسراف	۲۷۰
۱۵	مہر میں اسراف	۲۷۱
۱۶	تجہیز و تکفین میں اسراف	۲۷۲
۱۷	محرمات میں اسراف	۲۷۳
۲۰-۲۷	سزا میں اسراف	۲۷۵-۲۷۹
۲۱	الف: قصاص میں اسراف	۲۷۵
۲۵	ب: حدود میں اسراف	۲۷۷
۲۶	ج: تعزیر میں اسراف	۲۷۸

صفحہ	عنوان	فقرہ
۲۷۹	مال میں اسراف کرنے والے پر پابندی	۲۸
۲۸۰-۳۱۶	اُسری	۱-۸۲
۲۸۰	تعریف	۱
۲۸۱	متعلقہ الفاظ: رہینہ، حبس، سبی	۳
۲۸۱	اُسر کا شرعی حکم	۶
۲۸۱	مشروعیت اُسر کی حکمت	۷
۲۸۲	کن کو قیدی بنانا جائز ہے اور کن کو نہیں	۸
۲۸۲	قیدی پر قید کرنے والے کا تسلط اور اس کے اختیارات	۱۰
۲۸۳	قید کرنے والے کا قیدی کو قتل کرنے کا حکم	۱۲
۲۸۴	دار الاسلام منتقلی سے پہلے قیدی کے ساتھ برتاؤ	۱۳
۲۸۵	دار الاسلام منتقلی سے پہلے قیدیوں میں تصرف	۱۴
۲۸۷	قیدی کو جان کی امان دینا	۱۶
۲۸۷	قیدیوں کے بارے میں امام کا فیصلہ	۱۷
۲۸۹	مال کے عوض رہائی	۲۳
۲۹۱	مسلم قیدیوں کی دشمن کے قیدیوں کے بدلے رہائی	۲۵
۲۹۲	قیدیوں کو ذمی بنانا اور ان پر جزیہ لگانا	۲۸
۲۹۳	امام کا اپنے فیصلہ سے رجوع	۲۹
۲۹۳	فیصلہ کیسے ہوگا	۳۰
۲۹۳	قیدی کا اسلام قبول کرنا	۳۱
۲۹۴	قیدی کا مال	۳۲
۲۹۵	قیدی کا اسلام کیسے معلوم ہوگا	۳۵
۲۹۶	باغیوں کے قیدی	۳۶
۲۹۹	باغیوں کی مدد کرنے والے حربیوں کے قیدی	۴۳
۲۹۹	باغیوں کی مدد کرنے والے ذمیوں کے قیدی	۴۴
۳۰۰	لوٹ مار کرنے والے قیدی	۴۵
۳۰۱	مرتد قیدی اور ان سے متعلق احکام	۴۶

صفحہ	عنوان	فقرہ
٣١٨	اجمالی حکم	٢
٣١٩	بحث کے مقامات	٣
٣٥٩-٣٢٠	اِسقاط	١-٦٧
٣٢٠	تعریف	١
٣٢٠	متعلقہ الفاظ: ابراء، صلح، مقاصہ، عفو، تملیک	٢
٣٢٢	اسقاط کا شرعی حکم	٧
٣٢٢	اسقاط کے محرکات	٨
٣٣٤-٣٢٣	اسقاط کے ارکان	٩-٣٢
٣٢٣	صیغہ	١٠
٣٢٤	صیغہ میں ایجاب	١١
٣٢٥	قبول	١٢
٣٢٧	اسقاط کو مسترد کرنا	١٦
٣٣٤-٣٢٨	اسقاطات میں تعلیق، تقیید اور اضافت	٢٠-٣٢
٣٢٨	اول: شرط پر اسقاط کو معلق کرنا	٢٣
٣٣٠	دوم: اسقاط کو شرط کے ساتھ مقید کرنا	٢٧
٣٣١	سوم: اسقاط کو زمانہ مستقبل کی طرف منسوب کرنا	٢٨
٣٣٢	اسقاط کا اختیار کس کو ہے	٢٩
٣٣٢	ساقط کرنے والے میں کیا چیزیں شرط ہیں	٣٠
٣٣٣	مسقط عنہ	٣١
٣٣٤	محل اسقاط	٣٢
٣٤٣-٣٣٤	وہ حقوق جن کا اسقاط ہوسکتا ہے	٣٣-٤٢
٣٣٤	اول: دین	٣٣
٣٣٥	دوم: عین	٣٤
٣٣٦	سوم: منفعت	٣٥
٣٣٨	چہارم: مطلق حق	٣٨

فقرہ	عنوان	صفحہ

◆◆◆◆◆

موسوعہ فقہیہ

استعاذہ

تعریف:

۱- استعاذہ کا لغوی معنی پناہ لینا ہے، قد عاذ به يعوذ، یعنی پناہ گیر ہوا، پناہ لیا اور مضبوطی سے پکڑا، عذت بفلان و استعذت به، یعنی میں نے اس کی پناہ لی۔

اس کا اصطلاحی معنی لغوی معنی سے مختلف نہیں ہے (۱)، چنانچہ شافعیہ میں سے بیجوری نے اس کی تعریف یہ کی ہے کہ استعاذہ ناگوار چیز سے بچنے کے لئے صاحب قوت وشوکت کی پناہ طلب کرنا ہے (۲)، اور کسی کا أعوذ بالله کہنا لفظاً خبر ہے، لیکن معنی دعا ہے (۳)۔

لیکن لفظ استعاذہ جب مطلق بولا جائے، خاص طور پر تلاوت قرآن یا نماز کے موقع پر، تو اس سے مراد (أعوذ بالله من الشيطان الرجيم) یا اس کے ہم معنی کوئی لفظ کہنا ہوتا ہے جس کا بیان عنقریب آرہا ہے۔

متعلقہ الفاظ:

دعا:

۲- دعا استعاذہ سے عام ہے، چنانچہ وہ حصول خیر یا دفع شر دونوں

(۱) تاج العروس (عوذ)، ابن عابدین ۱/ ۳۲۰ طبع سوم الفخر الرازی ۱/ ۹۶، الدسوقی ۲/ ۲۱۲ طبع دار الفکر۔
(۲) الباجوری علی ابن قاسم ۱/ ۱۷۲ طبع مصطفی الحلبی۔
(۳) الفخر الرازی ۱/ ۹۶ طبع المطبعة البہیہ۔

کے لئے استعمال کیا جاتا ہے، جبکہ استعاذہ صرف دفع شر کی دعا کرنا ہے (۱)۔

استعاذہ کا شرعی حکم:

۳- اکثر فقہاء کے نزدیک استعاذہ سنت ہے، اور بعض فقہا قرأت قرآن اور خوف کے وقت استعاذہ کو واجب کہتے ہیں۔

اس کے حکم کی تفصیل ہر مقام پر علیحدہ علیحدہ آرہی ہے (۲)۔

استعاذہ کی مشروعیت کی حکمت:

۴- اللہ تعالی نے اپنے بندوں سے مطالبہ کیا ہے کہ وہ ہر اس چیز سے جس میں شر ہو اس کی پناہ طلب کریں، اور بعض کاموں کو انجام دیتے وقت اللہ تعالی نے استعاذہ کو مشروع کیا ہے، جیسے نماز میں، اور نماز سے باہر تلاوت قرآن کے موقع پر، اور بعض دوسرے مواقع پر۔

رسول اللہ ﷺ نے ہر شر سے پناہ مانگی ہے (۳)، بلکہ آپ ﷺ نے اپنی عبدیت کے اظہار اور امت کی تعلیم کے لئے ان چیزوں سے بھی پناہ طلب کی ہے جن سے آپ کو محفوظ ومامون کردیا

(۱) ابن عابدین ۱/ ۳۲۰ طبع سوم، الرہونی ۱/ ۳۱۶ طبع بولاق، المجموع ۳/ ۳۲۳ طبع المنیریہ۔
(۲) الزرقانی علی خلیل ۱/ ۱۰۵ طبع دار الفکر۔
(۳) حدیث: "استعاذ الرسول......" کی روایت طیالسی، طبرانی اور ابوداؤد نے جابر بن سمرہ بن جندب سے کی ہے جس کے الفاظ یہ ہیں: "اللهم إني أسألک من الخير كله ما علمت منه وما لم أعلم، وأعوذ بک من الشر كله ما علمت منه وما لم أعلم" (اے اللہ! میں آپ سے ہر بھلائی کا سوال کرتا ہوں خواہ مجھے وہ بھلائی معلوم ہو یا نہ ہو، اور اے اللہ! میں ہر شر سے آپ کی پناہ چاہتا ہوں خواہ وہ مجھے معلوم ہو یا نہ ہو)، البانی نے اس کی صحت کی طرف اشارہ کیا ہے۔ (فیض القدیر ۲/ ۱۰۳ شائع کردہ المکتبۃ التجاریہ الفتح الکبیر ۱/ ۲۳۹ طبع مصطفی الحلبی، صحیح الجامع الصغیر ۱/ ۴۰۳ شائع کردہ المکتب الاسلامی ۱۳۸۸ھ)۔

گیا تھا(۱)۔

استعاذہ کے مقامات

قرأت قرآن کے لئے استعاذہ:

۵- علماء کا اس پر اتفاق ہے کہ استعاذہ (أعوذ بالله من الشيطان الرجيم) قرآن کریم کا جز نہیں ہے، لیکن تلاوت قرآن کے لئے مطلوب ہے، کیونکہ قرآن کی تلاوت اہم عبادت ہے، جس سے روکنے کے لئے شیطان بھرپور کوشش کرتا ہے۔ نیز تلاوت کرنے والا اللہ تعالی کے کلام کے ذریعہ اس سے ہم کلام ہوتا ہے، اور اللہ تعالی اچھی طرح تلاوت کرنے والے کو پسند فرماتے ہیں اور اس کی طرف متوجہ ہوتے ہیں، تو جب اللہ تعالی اس کی طرف متوجہ ہوں اس وقت شیطان کو دفع کرنے کے لئے قاری کو استعاذہ کا حکم دیا گیا ہے(۲)۔

استعاذہ کا حکم:

۶- جمہور فقہاء استعاذہ کو سنت کہتے ہیں، اور عطاء اور ثوری سے منقول ہے کہ وہ واجب ہے، ان کا استدلال اس آیت کے ظاہری الفاظ سے ہے: ''فَإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ'' (۳) (تو جب آپ قرآن پڑھنے لگیں تو اللہ کی پناہ مانگ لیا کیجئے)۔ اور اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ نے اس کی پابندی فرمائی ہے، نیز اس لئے کہ یہ شیطان کے شر کو دور کر دیتا ہے، اور جس کے بغیر واجب کا اتمام نہ ہو وہ خود واجب ہوتا ہے(۴)۔

---

(۱) الخرشی ۱/ ۱۳۳ طبع دار صادر بیروت، فتح الباری ۲/ ۳۲۱۔
(۲) القرطبی ۱/ ۸۶، الفخر الرازی ۱/ ۹۱، غایۃ اللہفان ۱/ ۱۱۰۔
(۳) سورۂ نحل/ ۹۸۔
(۴) البحر الرائق ۱/ ۳۲۸، سعدی چلپی مع فتح القدیر ۱/ ۲۰۳، الرہونی ۱/ ۴۴۳، التاج والاکلیل ۱/ ۵۴۴، الجمل ۱/ ۳۵۳، المجموع ۳/ ۳۲۵، مطالب اولی النہی ۱/ ۵۹۹، الآلوسی ۱۴/ ۲۲۹۔

جمہور کا استدلال یہ ہے کہ یہ امر استحباب کے لئے ہے اور آیت میں وجوب مراد نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ اس کے سنت ہونے پر سلف کا اجماع ہے(۱)۔ اور اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ سے اسے ترک کرنا بھی مروی ہے(۲)، اور حضور ﷺ سے ترک کا ثبوت امر کو وجوب سے سنیت کی طرف پھیرنے کے لئے کافی ہے(۳)۔

محل استعاذہ:

۷- قرآن کریم کی تلاوت کے وقت استعاذہ کب کیا جائے؟ اس سلسلہ میں قراء و فقہاء کی تین رائیں ہیں:

پہلی رائے یہ ہے کہ استعاذہ قرأت سے پہلے ہو، اور جمہور کا قول یہی ہے، ابن الجزری نے اس پر اجماع نقل کیا ہے اور اس کے خلاف قول کے صحیح ہونے کی نفی کی ہے(۴)، اس پر جمہور کا استدلال اس روایت سے ہے جسے ائمہ قرأت نے سند کے ساتھ نافع عن جبیر بن مطعم سے نقل کیا ہے: ''أنه ﷺ كان يقول قبل القراءة: أعوذ بالله من الشيطان الرجيم''(۵) (رسول اللہ ﷺ قرأت سے

---

(۱) الآلوسی ۱۴/ ۲۲۹، البحر الرائق ۱/ ۳۲۸، سعدی چلپی علی العنایہ شرح الہدایہ ۱/ ۲۵۳۔
(۲) مسلم میں حضرت عائشہؓ کی روایت ہے وہ فرماتی ہیں: ''كان رسول الله ﷺ يستفتح الصلاة بالتكبير والقراءة بالحمد لله رب العالمين'' (رسول اللہ ﷺ تکبیر اور الحمد سے نماز شروع فرمایا کرتے تھے) (صحیح مسلم ۱/ ۳۵۷ طبع عیسی الحلبی)۔
(۳) المبسوط ۱/ ۱۳ طبع السعادۃ۔
(۴) المبسوط ۱/ ۱۳، کشاف القناع ۱/ ۳۳۴ طبع مکتبۃ النصر الحدیثہ ریاض، النشر فی القراءات العشر ۱/ ۲۵۵۔
(۵) حدیث: ''أن النبي ﷺ كان يقول قبل القراءة......'' کی روایت احمد، ابوداؤد، ابن ماجہ اور ابن حبان نے جبیر بن مطعم سے کی ہے۔ اور احمد نے اسے ابوامامہ سے روایت کیا ہے اس کی سند میں بعض ایسے راوی ہیں جن کا نام ذکر نہیں کیا گیا ہے (تلخیص الحبیر ۱/ ۲۲۹-۲۳۰ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ

پہلے '' أعوذ بالله من الشيطان الرجيم'' پڑھتے تھے)۔یہ حدیث اس کی دلیل ہے کہ استعاذہ کا قرأت پر مقدم ہونا ہی سنت ہے، اب باقی رہ گیا استعاذہ کے لئے قرأت کا سبب ہونا تو ''فاستعذ''میں ''فا'' اس کے سبب ہونے پر دلالت کرتا ہے تو معنی درست ہونے کے لئے ''الإرادة'' (إذا أردت قراءة القرآن)کو مقدر ماننا چاہئے۔دوسری وجہ یہ ہے کہ عمل سے فراغت پر استعاذہ مناسب نہیں ہے۔

دوسری رائے یہ ہے کہ استعاذہ قرأت کے بعد ہو، یہ قول حمزہ و ابو حاتم کی طرف منسوب ہے، اور ابوہریرہؓ، ابن سیرین اور ابراہیم نخعی سے منقول ہے، نیز امام مالک سے بھی نقل کیا گیا ہے، ان کا عمل اس آیت کے ظاہر پر ہے: ''فَإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ فَاسْتَعِذْ بِاللّٰهِ'' (تو جب آپ قرآن پڑھنے لگیں تو اللہ کی پناہ مانگ لیا کیجئے)۔ اس سے ثابت ہوتا ہے کہ استعاذہ قرأت کے بعد ہو، اور ''فا'' یہاں پر تعقیب کے لئے ہے، اور جن حضرات سے یہ منقول ہے ان سے اس کی نقل کے صحیح ہونے کی صاحب کتاب النشر نے تردید کی ہے(۱)۔

تیسری رائے یہ ہے کہ استعاذہ قرأت سے پہلے بھی ہے اور بعد میں بھی ہے، اس کو امام رازی نے ذکر کیا ہے، یہ قول جن لوگوں سے منقول ہے امام ابن جزری نے ان سے بھی صحت نقل کی تردید کی ہے(۲)۔

= مدینہ)، ابن ماجہ نے ابن مسعود سے روایت کی ہے کہ نبی ﷺ نے فرمایا: ''اللهم إني أعوذ بک من الشيطان الرجيم''، حافظ البوصیری نے الزوائد میں کہا ہے کہ اس کی سند میں کلام ہے (سنن ابن ماجہ بتحقیق محمد فؤاد عبد الباقی ۲۶۶/۱ طبع عیسی الحلبی ۱۳۷۲ھ)۔

(۱) النشر فی القراءات العشر ۲۵۴/۱۔

(۲) النشر فی القراءات العشر ۲۵۴/۱ اور اس کے بعد کے صفحات، طبع المطبعۃ التجاریہ۔

استعاذہ میں جہر و اخفاء:

۸ – استعاذہ کے جہر و اخفاء میں فقہاء قراء کی متعدد رائیں ہیں:

پہلی رائے یہ ہے کہ استعاذہ میں جہر مستحب ہے، یہی شافعیہ کا قول ہے(۱)، اور امام احمد کی ایک روایت ہے(۲)، اور ائمہ قرأت کے نزدیک یہی مختار ہے، اس میں صرف حمزہ اور ان کے موافقین کا اختلاف ہے۔حافظ ابوعمرو نے اپنی جامع میں بیان کیا ہے کہ افتتاح قرآن کے وقت اور پورے قرآن میں قاری جب بھی عرض یا درس یا تلقین کا آغاز کرے تو بآواز بلند استعاذہ کہنے میں مجھے کسی کا اختلاف معلوم نہیں، البتہ نافع اور حمزہ سے اختلاف منقول ہے(۳)۔ اور امام ابوشامہ نے جہر کے مطلقاً مختار ہونے کو اس صورت کے ساتھ مقید کیا ہے جب وہاں کوئی اس کی قرأت سن رہا ہو، کیونکہ تعوذ میں جہر شعائر قرأت کے اظہار کے لئے ہے، جیسے تلبیہ اور تکبیرات عیدین میں جہر، اور اس کا ایک فائدہ یہ ہے کہ سننے والا قرأت کے شروع ہی سے سننے کے لئے خاموش ہوجائے گا اور اس سے قرأت کا کوئی جزء فوت نہ ہوگا، اور اگر تعوذ میں اخفاء کیا جائے تو سننے والے کو قرأت کا علم اس کا کچھ حصہ فوت ہوجانے کے بعد ہی ہوگا، اسی وجہ سے نماز کے اندر اور نماز کے باہر قرأت میں فرق کیا جاتا ہے، چنانچہ نماز میں اخفاء مختار ہے، اس لئے کہ مقتدی تکبیر تحریمہ ہی کے وقت سے سننے کے لئے خاموش رہتا ہے(۴)۔

دوسری رائے یہ ہے کہ جہر و اخفاء دونوں کا اختیار رہے، حنفیہ کے نزدیک یہی صحیح ہے، ابن عابدین نے کہا ہے کہ البتہ تلاوت کرنے والا ائمہ قرأت میں سے اپنے امام کی اتباع کرے، اور حمزہ کے علاوہ

---

(۱) المجموع ۳/ ۳۲۴، ۳۲۵۔

(۲) الفروع ۱/ ۳۰۴ طبع اول المنار۔

(۳) النشر فی القراءات العشر ۱/ ۲۵۲۔

(۴) النشر فی القراءات العشر ۱/ ۲۵۳۔

تمام ائمہ قرأت استعاذہ میں جہر کے قائل ہیں، صرف حمزہ اس میں اخفاء کرتے ہیں (۱)، اور یہی حنابلہ کا قول ہے (۲)۔

تیسری رائے یہ ہے کہ مطلقاً اخفاء ہو، حنفیہ کا ایک قول اور حنابلہ کی ایک روایت یہی ہے (۳)، اور حمزہ کی بھی ایک روایت یہی ہے (۴)۔

چوتھی رائے یہ ہے کہ صرف فاتحہ شروع کرتے وقت تعوذ میں جہر کیا جائے گا اور باقی پورے قرآن میں اخفاء کیا جائے گا، حمزہ کی دوسری روایت یہی ہے (۵)۔

خارج نماز استعاذہ کے مسئلہ میں مالکیہ کی رائے مجھے معلوم نہیں ہوسکی، لیکن ابن المسیبی کی روایت سے اس کا اندازہ ہوتا ہے، ان سے اہل مدینہ کے استعاذہ کے متعلق معلوم کیا گیا کہ وہ استعاذہ میں جہر کرتے تھے یا اخفاء؟ انہوں نے فرمایا کہ ہم نہ جہر کرتے تھے نہ اخفاء، بلکہ ہم تو استعاذہ ہی نہیں کرتے تھے (۶)۔

بعض وہ مقامات جن میں استعاذہ سرّاً مستحب ہے:

۹- جہاں استعاذہ سراً مستحب ہے، ایسی بعض جگہوں کا ذکر ابن الجزری نے کیا ہے، اول یہ کہ انسان تنہائی میں قرأت کرے، خواہ قرأت سراً ہو یا جہراً، دوسرے یہ کہ انسان سرّاً تلاوت کرے، تیسرے یہ کہ انسان دَور کرے، اور قرأت کی ابتداء نہ کر رہا ہو تو أعوذ باللہ آہستہ پڑھے، تاکہ قرأت میں اتصال رہے اور کوئی اجنبی چیز (غیر قرآن) درمیان میں نہ آئے، اس لئے کہ جس وجہ سے جہر

(۱) ابن عابدین ۱/ ۳۲۹ طبع بولاق۔
(۲) الفروع ۱/ ۳۰۴۔
(۳) سابقہ دونوں مراجع۔
(۴) النشر فی القراءات العشر ۱/ ۲۵۲۔
(۵) حوالہ سابق ۱/ ۲۵۳۔
(۶) حوالہ سابق ۱/ ۲۵۲۔

مستحب ہے یعنی سننے والے کا خاموش ہوکر سننا اور متوجہ ہونا، وہ ان جگہوں میں موجود نہیں ہے (۱)۔

اخفاء کا مفہوم:

۱۰- اخفاء سے کیا مراد ہے؟ اس سلسلہ میں ابن الجزری نے متاخرین کا اختلاف ذکر کیا ہے، وہ فرماتے ہیں کہ بہت سے قراء یہ کہتے ہیں کہ اس سے مراد پوشیدہ رکھنا ہے، اور اکثر شارحین نے شاطبی کے کلام کا یہی مطلب بیان کیا ہے۔ اس قول کے مطابق بغیر تلفظ کے دل ہی دل میں استعاذہ کرلینا کافی ہے، اور جمہور کا قول یہ ہے کہ اخفاء سے مراد سراً پڑھنا ہے، اور جعبری نے شاطبی کے کلام کا مطلب یہی بیان کیا ہے، اس قول کے مطابق اس طرح تلفظ کرنا کہ خود سن لے ضروری ہے، اور یہی صحیح ہے، کیونکہ متقدمین نے صراحت کی ہے کہ اخفاء جہر کی ضد ہے، اور جہر کی ضد ہونے کا تقاضہ یہ ہے کہ اس کو سراً پڑھا جائے (۲)۔

استعاذہ کے الفاظ کیا ہیں اور ان میں افضل کون ہے؟

۱۱- قراء اور فقہاء کے یہاں استعاذہ کے لئے دو طرح کے الفاظ ہیں، پہلا لفظ: " **أعوذ بالله من الشيطان الرجيم** " ہے، جیسا کہ سورہ نحل کی اس آیت میں ہے: "**فَإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ**" (۳) (تو جب آپ قرآن پڑھنے لگیں تو شیطان مردود (کے شر) سے اللہ کی پناہ مانگ لیا کیجئے)۔ ابوعمرو، عاصم اور ابن کثیر رحمہم اللہ نے اسی کو اختیار فرمایا ہے۔ ابن الجزری

(۱) النشر فی القراءات العشر ۱/ ۲۵۴، الشبر املسی علی نہایۃ المحتاج ۱/ ۴۵۶ طبع مصطفی الحلبی۔
(۲) النشر فی القراءات العشر ۱/ ۲۵۴۔
(۳) سورۂ نحل/ ۹۸۔

کہتے ہیں کہ روایت کے اعتبار سے تمام قراء کے نزدیک یہی مختار ہے، اور ابو الحسن سخاوی نے اپنی کتاب (جمال القراء) میں کہا ہے کہ اسی پر امت کا اجماع ہے۔ النشر میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ سے تواتر کے ساتھ منقول ہے کہ آپ ﷺ قراءت اور دیگر تمام تعوذات کے لئے ان ہی الفاظ سے استعاذہ کرتے تھے، ابوعمرو دانی کہتے ہیں کہ عام فقہاء مثلاً امام ابوحنیفہ، امام شافعی اور امام احمد وغیرہ نے اسی کو اختیار فرمایا ہے(۱)۔

غصہ کو دور کرنے کے لئے صحیحین وغیرہ میں رسول اللہ ﷺ کا ارشاد مروی ہے کہ "لو قال: أعوذ بالله من الشيطان الرجيم لذهب عنه مايجد" (۲)(اگر کوئی شخص أعوذ بالله من الشيطان الرجيم کہے گا تو اس کا غصہ یقیناً دور ہو جائے گا)، اور صحیحین کے علاوہ دیگر کتابوں میں ہے کہ عبد اللہ بن مسعودؓ نے رسول اللہ ﷺ کے سامنے "أعوذ بالله السميع العليم" پڑھا تو آپ ﷺ نے فرمایا: "قل: أعوذ بالله من الشيطن الرجيم، وهكذا أخذته عن جبريل عن ميكائيل عن اللوح المحفوظ"(۳)(أعوذ بالله من الشيطان الرجيم'' کہو، اسی طرح میں نے جبرئیل سے انہوں نے میکائیل سے اور انہوں نے لوح محفوظ سے لیا ہے)۔

(۱) النشر فی القراءات العشر ۱/ ۲۴۳، الطحطاوی علی مراقی الفلاح ۱/ ۱۴۱۔
(۲) غضب کو دور کرنے کے متعلق رسول اللہ ﷺ کے فرمان کی روایت بخاری نے سلیمان بن صرد سے کی ہے جس کے الفاظ یہ ہیں: "إني لأعلم كلمة لو قالها لذهب عنه مايجد، لو قال: أعوذ بالله من الشيطان الرجيم" (مجھے ایسا کلمہ معلوم ہے کہ اگر کوئی وہ کلمہ کہے تو یقیناً اس کا غصہ ختم ہو جائے، وہ یہ ہے کہ "أعوذ بالله من الشيطان الرجيم" کہے)(فتح الباری ۱۰/ ۵۱۸ طبع السلفیہ)۔
(۳) ابن الجزری نے کہا ہے کہ یہ حدیث غریب اور سند کے اعتبار سے بہتر ہے (النشر فی القراءات العشر ۱/ ۲۴۴ شائع کردہ المکتبۃ التجاریہ)۔

دوسرا لفظ: "أعوذ بالله من الشيطان الرجيم إن الله هو السميع العليم" ہے جو اہل مدینہ سے نقل کیا گیا ہے، اور امام رازی نے اپنی تفسیر میں امام احمد سے اس کو نقل کیا ہے، اس کی دلیل اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "وَإِمَّا يَنْزَغَنَّكَ مِنَ الشَّيْطٰنِ نَزْغٌ فَاسْتَعِذْ بِاللّٰهِ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ"(۱) (اور اگر (ایسے وقت میں) آپ کو شیطان کی طرف سے کچھ وسوسے آنے لگیں تو (فوراً) اللہ کی پناہ مانگ لیا کیجئے، بلا شبہ وہ خوب سننے والا ہے، خوب جاننے والا ہے)۔ عمر بن الخطاب، مسلم بن یسار، ابن سیرین اور ثوری سے یہی مروی ہے، اسی کو نافع، ابن عامر اور کسائی نے اختیار کیا ہے(۲)۔

تیسرا لفظ: ''أعوذ بالسميع العليم من الشيطان الرجيم'' ہے، ''النشر'' میں ہے کہ یہ ابن سیرین کا قول ہے۔

چوتھا لفظ: "اللهم إني أعوذ بك من الشيطان الرجيم" ہے، اس کو ابن ماجہ نے صحیح سند کے ساتھ حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ سے مرفوعاً نقل کیا ہے، اور ''النشر'' میں ہے کہ اس کی روایت ابو داؤد نے کی ہے۔

صاحب النشر نے کچھ دیگر الفاظ بھی بیان کئے ہیں۔

استعاذہ پر وقف:

۱۲ - أعوذ باللہ پر وقف کر کے اس کے مابعد کو شروع کرنا جائز ہے، خواہ اس کا مابعد بسم اللہ ہو یا کوئی دیگر آیت ہو، اور أعوذ باللہ کو اس کے مابعد سے ملا کر پڑھنا بھی جائز ہے، دونوں صورتیں درست ہیں، دانی کے کلام سے بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ أعوذ باللہ کو بسم اللہ سے ملا کر پڑھنا زیادہ بہتر ہے، اور ابن شیطا اور اکثر عراقیوں نے صرف اسی کو ذکر کیا ہے کہ أعوذ باللہ کو بسم اللہ سے ملا کر پڑھا جائے۔ اگر کوئی بسم اللہ نہ

(۱) سورۂ فصلت/ ۳۶۔
(۲) النشر فی القراءات العشر ۱/ ۲۵۰، الموسوط ۱/ ۱۳۔

پڑھے تو أعوذ باللہ پر سکوت کرنا زیادہ بہتر ہے، لیکن اس کو ملا کر پڑھنا بھی جائز ہے (۱)۔

تلاوت کے منقطع ہو جانے پر تعوذ کا اعادہ:

۱۳ - تلاوت کرنے والا اگر کسی عذر کی وجہ سے تلاوت روک دے، وہ عذر خواہ سوال ہو یا کوئی دیگر کلام لیکن تلاوت ہی سے متعلق ہو، تو استعاذہ کا اعادہ نہ کرے، اس لئے کہ وہ ایک ہی تلاوت ہے (۲)۔ (مطالب اولی النہی) میں ہے کہ استعاذہ کا اعادہ اس وقت نہیں کیا جائے گا جب تلاوت کرنے والے کا یہ پختہ ارادہ ہو کہ وہ اس عذر کے ختم ہوتے ہی تلاوت کی تکمیل کرے گا (۳)۔

اگر یہ کلام تلاوت سے متعلق نہ ہو، یا تلاوت کا روکنا چھوڑنے اور لاپرواہی کی وجہ سے ہو تو تعوذ کا اعادہ کرے (۴)۔ نووی نے کہا ہے کہ طویل سکوت اور طویل کلام بھی اعادہ کا سبب ہے (۵)۔

بیت الخلاء جاتے وقت استعاذہ:

۱۴ - بیت الخلاء جاتے وقت استعاذہ مستحب ہے، اور اس کے ساتھ بسم اللہ کو بھی ملایا جائے، نیز بسم اللہ ہی سے ابتداء کی جائے، چاروں ائمہ مذاہب کا اس پر اتفاق ہے۔

بیت الخلاء میں داخل ہو جانے کے بعد حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک تعوذ نہ پڑھے، اور اگر وہ جگہ اسی کام کے لئے بنائی گئی ہو تو اس پر مالکیہ کا بھی اتفاق ہے، ایک قول یہ ہے کہ استعاذہ کیا جائے خواہ وہ جگہ اسی کام کے لئے مخصوص ہو، عینی نے اس قول کی نسبت امام مالک کی طرف کی ہے (۱)۔

بیت الخلاء جاتے وقت استعاذہ کے الفاظ:

۱۵ - حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ کی رائے اور حنابلہ کا مختار مذہب (۲) یہ ہے کہ بیت الخلاء جاتے وقت استعاذہ کا لفظ یہ ہے: "**بسم الله اللهم إني أعوذ بک من الخبث والخبائث**" (شروع اللہ کے نام سے، اے اللہ! میں تیری پناہ چاہتا ہوں مذکر و مؤنث شیاطین سے)، کیونکہ حضرت انسؓ سے روایت ہے: "**أن النبي ﷺ كان إذا دخل الخلاء يقول: اللهم إني أعوذ بک من الخبث والخبائث**" (۳) (رسول اللہ ﷺ بیت الخلاء جاتے وقت "**اللهم إني أعوذ بک من الخبث والخبائث**" کہا کرتے تھے)۔

امام احمد سے یہ بھی مروی ہے کہ جب انسان بیت الخلاء جائے تو کہے: "**أعوذ بالله من الخبث والخبائث**"، اس روایت میں تسمیہ کا ذکر نہیں ہے (۴)۔

امام غزالی نے یہ استعاذہ اضافہ کے ساتھ بتایا ہے: "**اللهم إني أعوذ بک من الرجس النجس الخبيث المخبث الشيطان الرجيم**" (اے اللہ! میں تیری پناہ چاہتا ہوں ناپاک، پلید، خبیث اور برائیوں پر برانگیختہ کرنے والے شیطان مردود

(۱) النشر فی القراءات العشر ۱/ ۲۵۷۔
(۲) النشر فی القراءات العشر ۱/ ۲۵۹، مطالب اولی النہی ۱/ ۵۹۹۔
(۳) مطالب اولی النہی ۱/ ۵۹۹۔
(۴) النشر فی القراءات العشر ۱/ ۲۵۹، مطالب اولی النہی ۱/ ۵۹۹۔
(۵) المجموع ۳/ ۳۲۵۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۲۳۰ طبع بولاق، الشرح الصغیر ۱/ ۸۹ شائع کردہ دار المعارف، نہایۃ المحتاج ۱/ ۱۲۷-۱۲۸، المجموع ۲/ ۷۷ شائع کردہ المکتبۃ العالمیہ، عمدۃ القاری ۱/ ۶۹۹، الکافی ۱/ ۶۱ شائع کردہ المکتب الاسلامی دمشق۔
(۲) سابقہ مراجع۔
(۳) حدیث: "اللهم إني أعوذ بک..." کی روایت بخاری، مسلم، ابوداؤد اور ترمذی نے حضرت انسؓ سے کی ہے (التاج الجامع للاصول فی أحادیث الرسول ۱/ ۱۸۱ شائع کردہ دار احیاء التراث العربی ۱۳۸۱ھ)۔
(۴) المغنی مع الشرح الکبیر ۱/ ۱۶۲ طبع المنار۔

سے)۔ اس لئے کہ ابو امامہؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "لا يعجز أحدكم إذا دخل مرفقه أن يقول: اللهم إني أعوذ بک من الرجس النجس الخبيث المخبث الشيطان الرجيم" (۱) (جب تم میں سے کوئی بیت الخلاء جائے تو اتنا ضرور کہہ لیا کرے، "اللهم إني أعوذ بک من الرجس النجس الخبيث المخبث الشيطان الرجيم")۔

الخبث "با" کے ضمہ کے ساتھ مذکر شیاطین، اور الخبائث: مؤنث شیاطین ہیں۔ اور ابوعبید کہتے ہیں کہ الخبث "با" کے سکون کے ساتھ شر کو کہتے ہیں، اور الخبائث سے مراد شیاطین ہیں (۲)۔

حطاب کہتے ہیں کہ اس جگہ کے لئے استعاذہ کو دو وجہوں سے خاص کیا گیا ہے:

اول: اس لئے کہ یہ تنہائی کی جگہ ہے اور اللہ کی قدرت سے شیاطین کا جلوت میں اتنا تسلط نہیں ہوتا جتنا خلوت میں ہوتا ہے۔

دوم: اس لئے کہ بیت الخلاء گندگی کی جگہ ہے، وہاں زبان سے اللہ کا ذکر نہیں کیا جاتا، تو شیطان کو ذکر اللہ سے خالی موقع ہاتھ آ جاتا ہے، کیونکہ اس کو تو صرف اللہ کا ذکر ہی دفع کرتا ہے، اسی لئے اس سے پہلے استعاذہ کا حکم دیا گیا تاکہ وہ نکلنے تک استعاذہ کو اپنے اور شیطان کے درمیان بچاؤ کا ذریعہ بنالے (۳)۔

---

(۱) حاشیۃ الشروانی و ابن قاسم العبادی ۱/ ۱۷۳ طبع دار صادر، المغنی مع الشرح الکبیر ۱/ ۱۶۴ طبع مطبعۃ المنار۔ اور حدیث: "لا يعجز أحدكم..." کی روایت ابن ماجہ نے ابو امامہ سے کی ہے الزوائد میں حافظ بوصیری نے کہا ہے کہ اس کی سند ضعیف ہے (سنن ابن ماجہ تحقیق محمد فؤاد عبد الباقی ۱/ ۱۰۹ طبع عیسیٰ الحلبی ۱۳۷۲ھ)۔

(۲) غالباً مراد لغوی معنی ہیں، مذکورہ حدیث میں یہ معنی مراد ہونا بعید ہے اس لئے کہ مذکر شیاطین کو چھوڑ کر صرف مؤنث شیاطین سے استعاذہ کیسے درست ہو سکتا ہے اور تغلیباً جب ذکر کیا جائے تو بھی مذکر کا ذکر ہوتا ہے۔

(۳) الحطاب ۱/ ۲۷۱۔

حصول طہارت کے لئے استعاذہ:

۱۶- طحاوی نے حنفیہ کا مذہب بیان کیا ہے کہ استعاذہ تسمیہ سے پہلے کیا جائے، لیکن انہوں نے اس کے حکم کی وضاحت نہیں فرمائی (۱)۔

شافعیہ کے نزدیک وضو میں تسمیہ سے پہلے سری طور پر استعاذہ مستحب ہے، شروانی کہتے ہیں کہ اس کے بعد یہ اضافہ کیا جائے: "الحمد لله الذي جعل الماء طهورا، والإسلام نورا، رب أعوذ بک من همزات الشياطين، وأعوذ بک رب أن يحضرون" (۲) (تمام تعریفیں اللہ تعالیٰ ہی کے لئے خاص ہیں جس نے پانی کو ذریعہ طہارت و پاکی اور اسلام کو نور بنایا، اے میرے رب! میں تیری پناہ چاہتا ہوں شیاطین کی چھیڑ خانیوں سے اور تیری پناہ چاہتا ہوں اے رب اس سے کہ وہ میرے پاس آویں)۔

مالکیہ کے یہاں وضو کے آخر میں تشہدین اور شروع میں بسم اللہ کے علاوہ کوئی ذکر ثابت نہیں (۳)۔ اور حنابلہ کے مسلک میں استعاذہ کے متعلق کوئی صراحت ہمیں نہیں ملی۔

ہماری معلومات کے مطابق غسل اور تیمم کے وقت استعاذہ کے بارے میں فقہاء نے بحث ہی نہیں کی، البتہ اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ غسل سے قبل وضو مندوب ہے، لہذا وضو کے وقت استعاذہ کے سابقہ احکام یہاں بھی جاری ہوں گے۔ ابن مفلح نے اپنی کتاب "الفروع" میں بہت عمدہ بات کہی ہے کہ تعوذ ہر نیکی و طاعت کے وقت مستحب ہے (۴)۔ اس میں یہ اور اس جیسے دیگر اعمال داخل ہیں۔

---

(۱) حاشیۃ الطحطاوی علی مراقی الفلاح رص ۷۳۔

(۲) الشروانی علی التحفۃ مع حاشیۃ ابن قاسم العبادی ۱/ ۲۲۳، نہایۃ المحتاج ۱/ ۱۶۸۔

(۳) المدنی علی کنون بہامش حاشیۃ الرہونی ۱/ ۱۵۰، شرح میارۃ علی منظومۃ ابن عاشر ۱/ ۱۷۱۔

(۴) الفروع ۱/ ۳۰۴۔

مسجد میں داخل ہونے اور نکلنے کے وقت استعاذہ:

۱۷ - مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ مسجد میں داخل ہوتے وقت استعاذہ مندوب ہے، اور مسجد میں داخل ہوتے وقت استعاذہ کے الفاظ حدیث میں یہ ہیں: "**أعوذ بالله العظيم، وبوجهه الكريم، وسلطانه القديم من الشيطان الرجيم**"(۱) **الحمد لله اللهم صل وسلم على محمد وعلى آل محمد، اللهم اغفرلي ذنوبي، وافتح لي أبواب رحمتك**" (میں پناہ طلب کرتا ہوں اللہ تعالی کی عظیم ہستی، اس کی کریم ذات اور اس کی قدیم بادشاہی کی شیطان مردود سے، تمام تعریفیں اللہ تعالی کے لئے خاص ہیں، اے اللہ! درود وسلام ہو محمد ﷺ پر اور ان کی آل پر، اے اللہ! میرے گناہوں کو بخش دے اور میرے لئے اپنی رحمت کے دروازے کھول دے)۔ اس دعاء کے بعد بسم اللہ کہے، اور داخل ہوتے وقت پہلے دایاں پیر مسجد میں رکھے، اور نکلتے وقت پہلے بایاں پیر نکالے، نیز نکلتے وقت مذکورہ پوری دعا پڑھے، البتہ نکلتے وقت "**أبواب رحمتك**" کی جگہ "**أبواب فضلك**" کہے(۲)۔

اس مسئلہ میں ہمیں حنفیہ کا کوئی قول نہیں ملا۔

شافعیہ اور حنابلہ کے یہاں مسجد سے نکلتے وقت بھی استعاذہ کے مندوب ہونے کی صراحت ہے، شافعیہ کہتے ہیں کہ مسجد سے نکلتے وقت بھی استعاذہ کے لئے وہی الفاظ کہے جائیں جو داخل ہوتے وقت کہے جاتے ہیں، اور حنابلہ نے اس کے لئے حدیث میں وارد ذیل کے الفاظ کو اختیار کیا ہے: "**اللهم إني أعوذ بك من إبليس وجنوده**"(۱) (اے اللہ میں تیری پناہ طلب کرتا ہوں شیطان اور اس کے لشکروں سے)۔

حنفیہ و مالکیہ کے یہاں اس سلسلہ میں کچھ نہیں مل سکا، البتہ حنفیہ نے مسجد حرام سے نکلتے وقت استعاذہ کو ذکر فرمایا ہے(۲)۔

نماز میں استعاذہ:

استعاذہ کا حکم:

۱۸ - نماز میں استعاذہ حنفیہ(۳) اور شافعیہ کے نزدیک سنت ہے، حنابلہ کا بھی مذہب یہی ہے، اور امام احمد کی ایک دوسری روایت اس کے وجوب کی ہے(۴)۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ نوافل میں استعاذہ جائز اور فرائض میں مکروہ ہے(۵)۔

ان اقوال پر استدلال کے لئے وہ دلائل کافی ہیں جو تلاوت قرآن کے وقت استعاذہ کے احکام میں بیان کئے جا چکے ہیں، البتہ مالکیہ کے یہاں جو کراہت ہے اس سلسلہ میں ان کی دلیل یہ ہے کہ شیطان اذان اور تکبیر کے وقت پیٹھ پھیر کر بھاگ جاتا ہے، نیز ان کی دلیل یہ بھی ہے کہ حضرت انسؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا: "**صليت خلف رسول الله** ﷺ **و خلف أبي بكر وعمر**

(۱) حدیث: "**أعوذ بالله العظيم...**" کی روایت ابوداؤد نے عبداللہ بن عمرو بن العاص سے مرفوعاً کی ہے (عون المعبود ۱/ ۱۷۵ طبع الہند، بذل المجہود ۳/ ۳۰۷، ۳۰۸ شائع کردہ دار الکتب العلمیہ بیروت)۔

(۲) الفتوحات الربانیہ شرح الاذکار النوویہ ۲/ ۴۱، ۴۲۔

(۱) حدیث: "**اللهم إني أعوذ بك...**" کی روایت ابن السنی نے "**عمل اليوم والليلة**" میں حضرت ابوامامہ سے سند ضعیف کے ساتھ کی ہے اور اس حدیث کے ضعیف، موقوف، منقطع اور مرسل متعدد طرق ہیں (الفتوحات الربانیہ ۲/ ۵۱، ۵۲ شائع کردہ المکتبۃ الاسلامیہ)۔

(۲) الجمل علی شرح المنہج ۲/ ۴۴۴، کشاف القناع ۱/ ۳۰۰-۳۰۱، شرح میارة لمنظومۃ ابن عاشر ۲/ ۱۳۷۔

(۳) ابن عابدین ۱/ ۳۲۴ طبع سوم۔

(۴) الانصاف ۲/ ۱۱۹۔

(۵) الرہونی ۱/ ۴۳۴، الدسوقی ۱/ ۲۵۱۔

وکانوا یستفتحون القراء ۃ بالحمد للہ رب العالمین“(۱) (میں نے رسول اللہ ﷺ، ابوبکرؓ اور عمرؓ کے پیچھے نماز پڑھی وہ سب قرأت کو الحمد للہ رب العالمین سے شروع کرتے تھے)(۲)۔

نماز میں استعاذہ کا موقع:

۱۹- حنفیہ(۳)، شافعیہ(۴) اور حنابلہ(۵) کے نزدیک استعاذہ قرأت سے پہلے ہے، مالکیہ کا بھی ایک قول یہی ہے، یہی المدونہ سے ظاہر ہے، مالکیہ کا دوسرا قول یہ ہے کہ استعاذہ کا محل ام القرآن (سورۂ فاتحہ) کے بعد ہے، جیسا کہ المجموع میں ہے(۶)، اس کے دلائل وہی ہیں جو قرأت قرآن کے وقت محل استعاذہ میں گذر چکے ہیں (فقرہ نمبر ۷)۔

نماز میں استعاذہ کس کے تابع ہے؟

۲۰- استعاذہ یا تو ثناء کے تابع ہوگا یا قرأت کے، امام ابوحنیفہ، امام محمد، مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ اسے قرأت کے تابع قرار دیتے ہیں، ان حضرات کی دلیل یہ ہے کہ استعاذہ قرأت کی سنت ہے، چنانچہ ہر قاری تلاوت سے پہلے تعوذ پڑھتا ہے، کیونکہ استعاذہ تلاوت میں شیطانی وساوس سے حفاظت کے لئے مشروع ہے(۷)۔

(۱) حضرت انسؓ کی حدیث کی روایت مسلم و احمد نے کی ہے (نیل الاوطار ۲/ ۲۱۵ شائع کردہ دار الجیل بیروت)۔
(۲) فتح القدیر ۱/ ۲۰۳۔
(۳) کنز الدقائق ۱/ ۳۲۹، الفتاوی الہندیہ ۱/ ۷۳۔
(۴) الفتوحات الربانیہ شرح الاذکار النوویہ ۲/ ۱۸۵، اور اس کے علاوہ شافعیہ کی دیگر کتب۔
(۵) مطالب اولی النہی ۱/ ۴۰۵۔
(۶) الرہونی ۱/ ۴۴۳۔
(۷) الفتاوی الہندیہ ۱/ ۷۳، البحر الرائق ۱/ ۳۲۸، النشر فی القراءات

امام ابو یوسفؒ کہتے ہیں کہ استعاذہ ثناء کے تابع ہے، اس لئے کہ استعاذہ مطلقاً نماز میں وسوسہ اندازی کرنے والے شیطان کو دور کرنے کے لئے ہے۔

اس اختلاف کا ثمرہ صرف امام ابوحنیفہ، امام محمد اور امام ابو یوسف کے درمیان پایا جاتا ہے، جو چند مسائل میں ظاہر ہوتا ہے، ایک مسئلہ یہ کہ امام ابوحنیفہ اور امام محمد کے نزدیک مقتدی استعاذہ نہیں کرے گا، اس لئے کہ اس کے ذمہ قرأت ہی نہیں ہے، اور امام ابو یوسف کے نزدیک وہ اعوذ باللہ پڑھے گا، کیونکہ وہ ثناء پڑھتا ہے اور استعاذہ ثناء کے تابع ہے(۱)۔

تعوذ کا چھوٹ جانا:

۲۱- حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک قرأت شروع کردینے سے استعاذہ فوت ہوجائے گا(۲)، اس لئے کہ اس کا محل ہی فوت ہوگیا، (اگر استعاذہ کیا جائے تو سنت کی وجہ سے فرض کا ترک لازم آئے گا جبکہ) سنت کے لئے فرض کا چھوڑنا درست نہیں۔

مالکیہ کے قواعد کا مقتضا نفل میں یہی ہے، اس لئے کہ یہ سنت قولی ہے، چھوٹ جانے پر اس کو انجام نہیں دیا جاتا(۳)۔

نماز کے اندر استعاذہ میں جہر وسر:

۲۲- اس سلسلہ میں فقہاء کی تین رائیں ہیں:

پہلی رائے یہ ہے کہ استعاذہ سری طور پر مستحب ہے، یہ حنفیہ کا قول

= العشر ۱/ ۲۵۸، فتح الجواد شرح الامداد ۱/ ۷۹، الطحطاوی علی مراقی الفلاح ۱/ ۱۹۲، فتح العزیز بر حاشیہ المجموع ۳/ ۳۱۸، الرہونی ۱/ ۴۴۳۔
(۱) المغنی مع الشرح الکبیر ۱/ ۵۷۵، الانصاف ۲/ ۳۲۵، البحر الرائق ۱/ ۳۲۸۔
(۲) ابن عابدین ۱/ ۳۵۶، طبع سوم، الجمل ۱/ ۳۵۳، المغنی مع الشرح ۱/ ۵۲۲۔
(۳) الحطاب ۲/ ۳۳۔

ہے، اور فتاوی ہندیہ میں ہے کہ یہی مذہب ہے(۱)، اور اس میں بجز ابن قدامہ کے مستثنیات کے (۲) حنابلہ ان کے ساتھ ہیں، مالکیہ کا بھی ایک قول یہی ہے (۳)، شافعیہ کے یہاں بھی یہی راجح ہے (۴)۔

استعاذہ کو سراً کہنے کے استحباب کی دلیل حضرت ابن مسعودؓ کا یہ قول ہے: "أربع يخفيهن الإمام، وذكر منها: التعوذ والتسمية وآمين"(۵) (امام چار چیزوں میں اخفاء کرے، اور انہوں نے ان میں سے تعوذ، تسمیہ اور آمین کا ذکر کیا)، دوسری دلیل یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ سے جہر منقول نہیں (۶)۔

دوسری رائے یہ ہے کہ جہر مستحب ہے، المدونۃ کے ظاہر الفاظ کے مطابق مالکیہ کا قول یہی ہے، اور شافعیہ کا غیر راجح قول بھی یہی ہے، اور جنازہ وغیرہ میں جہاں اخفاء مطلوب ہے بسا اوقات سنت کی تعلیم اور تالیف قلوب کے لئے جہر کیا جاتا ہے، ابن قدامہ نے اسے مستحب قرار دیا ہے، وہ فرماتے ہیں کہ اسی کو ابن تیمیہ نے اختیار کیا ہے، اور "الفروع" میں ہے کہ یہی امام احمد سے صراحت کے ساتھ منقول ہے (۷)۔ استعاذہ میں جہر کو مستحب قرار دینے والوں کی دلیل یہ ہے کہ انہوں نے استعاذہ کو بسم اللہ اور آمین پر قیاس کیا ہے۔

---

(۱) البدائع ۱/ ۲۰۳، فتح القدیر ۱/ ۲۰۴، البحر الرائق ۱/ ۳۲۸، الفتاوی الہندیہ ۱/ ۷۳۔
(۲) الفروع ۱/ ۳۰۴، المغنی ۱/ ۵۱۹۔
(۳) الرہونی ۱/ ۴۴۳۔
(۴) المجموع ۳/ ۳۲۶، الروضہ ۱/ ۲۴۱، الجمل ۱/ ۳۴۵۔
(۵) علقمہ اور اسود نے حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے روایت کیا ہے کہ انہوں نے فرمایا: "ثلاث يخفيهن الإمام: الاستعاذة وبسم الله الرحمن الرحيم وآمين" (امام تین چیزوں میں اخفاء کرے گا: استعاذہ، بسم اللہ الرحمن الرحیم اور آمین) (نیل الاوطار ۲/ ۲۱۷ شائع کردہ دار الجیل بیروت)۔
(۶) فتح القدیر ۱/ ۲۰۴، البدائع ۱/ ۲۰۳۔
(۷) الرہونی ۱/ ۴۴۳، الروضہ ۱/ ۲۴۱، الفروع ۱/ ۳۰۴۔

تیسری رائے یہ ہے کہ جہر وسر کے درمیان اختیار ہے، یہ شافعیہ کا ایک قول ہے، "الأم" میں ہے کہ ابن عمرؓ دل ہی دل میں استعاذہ کرتے تھے، اور ابو ہریرہؓ جہری طور پر استعاذہ کرتے تھے (۱)۔

ہر رکعت میں استعاذہ کی تکرار:

۲۳ - پہلی رکعت میں استعاذہ بالاتفاق مشروع ہے، اور باقی رکعتوں میں اس کی تکرار کے متعلق فقہاء کی دو مختلف رائیں ہیں:

پہلی رائے یہ ہے کہ ہر رکعت میں تکرار مستحب ہے، مالکیہ میں سے ابن حبیب کا یہی قول ہے، اور مالکیہ میں سے کسی کا ان کی مخالفت کرنا منقول نہیں، شافعیہ کا بھی یہی مذہب ہے، اور امام احمد کی بھی ایک روایت یہی ہے، جسے صاحب "الانصاف" نے صحیح قرار دیا ہے، بلکہ ابن الجوزی کہتے ہیں: بس یہی ایک روایت ہے (۲)۔

اس کی دلیل اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "فَإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ فَاسْتَعِذْ بِاللّٰهِ مِنَ الشَّيْطٰنِ الرَّجِيْمِ" (۳) (تو جب آپ قرآن پڑھنے لگیں تو شیطان مردود (کے شر) سے اللہ کی پناہ مانگ لیا کیجئے)۔ اور یہاں دو قراءتوں کے درمیان فصل ہو رہا ہے، تو ایسا ہو گیا جیسے خارج نماز میں کسی وجہ سے قراءت منقطع کر دی جائے، اور پھر قراءت شروع کی جائے تو اس وقت تعوذ مستحب ہے، نیز اس لئے کہ استعاذہ قراءت سے متعلق ہے تو جب جب قراءت میں تکرار ہو گی استعاذہ بھی مکرر ہو گا جیسے اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوْا" (۴) (اور اگر تم حالت جنابت میں ہو تو (سارا جسم) پاک

---

(۱) المجموع ۳/ ۳۲۲۔
(۲) الہدایہ ۱/ ۵۱، الرہونی ۱/ ۴۴۳، المجموع ۳/ ۳۲۴، الجمل ۱/ ۳۵۳، الانصاف ۲/ ۳۷، ۴۷، ۱۱۹، المغنی مع الشرح ۱/ ۵۵۴۔
(۳) سورۂ نحل/ ۹۸۔
(۴) سورۂ مائدہ/ ۶۔

صاف کرلو)۔ اور اس وجہ سے بھی کہ جب استعاذہ پہلی رکعت میں مشروع ہے تو اشتراک علت کی بنا پر قیاس کرتے ہوئے دیگر رکعتوں میں بھی مشروع ہوگا۔

دوسری رائے یہ ہے کہ دوسری اور اس کے بعد کی رکعتوں میں استعاذہ مکروہ ہے، حنفیہ کا مذہب، شافعیہ کا ایک قول اور حنابلہ کا راجح مذہب یہی ہے (۱)۔

ان کی دلیل یہ ہے کہ اگر کوئی شخص دوران قرأت سجدہ تلاوت کرے اور سجدہ تلاوت کے بعد پھر قرأت کرنے لگے تو تعوذ کا اعادہ نہیں کرے گا، گویا رابطہ نماز پوری نماز کی قرأت کو ایک قرأت بنا دیتا ہے، البتہ مسبوق جب اپنی نماز پوری کرنے کے لئے کھڑا ہو تو امام ابو یوسف کے نزدیک اس پر تعوذ ہے (۲)۔

نماز میں استعاذہ کے الفاظ:

۲۴ - شافعیہ کے نزدیک نماز میں ان تمام الفاظ سے استعاذہ درست ہے جو شیطان سے پناہ طلب کرنے پر مشتمل ہوں، بیجوری نے اس میں اتنی قید کا اضافہ کیا ہے کہ وہ الفاظ نبی علیہ السلام سے منقول ہوں، حنابلہ کا بھی یہی مسلک ہے، لہذا ایسے تمام الفاظ سے استعاذہ درست ہے جو منقول ہوں (۳)۔ اور حنفیہ نے "أعوذ" یا "أستعيذ" ہی کو خاص کیا ہے (۴)۔

اور اس مسئلہ میں مالکیہ کی کوئی صراحت ہمیں نہیں ملی۔

(۱) الہندیہ ۱/ ۷۳، العنایۃ علی الہدایہ بہامش فتح القدیر ۱/ ۲۱۷، البحر الرائق ۱/ ۳۲۸، ابن عابدین ۱/ ۳۵۶ طبع سوم، الانصاف ۲/ ۱۱۹، الآلوسی ۲۲۹/۱۴۔

(۲) فتح العزیز بحاشیۃ المجموع ۳/ ۳۰۶۔

(۳) الجمل ۱/ ۳۵۴، الروضہ ۱/ ۲۴۱، الباجوری ۱/ ۱۷۳، الانصاف ۱/ ۴۷۔

(۴) البحر الرائق ۱/ ۳۲۸، الطحطاوی علی مراقی الفلاح ۱/ ۱۳۱۔

شافعیہ کے نزدیک مطلقاً سب سے افضل الفاظ "أعوذ بالله من الشيطان الرجيم" (۳) ہیں، یہی حنفیہ کے یہاں مختار ہے، اور اکثر مشائخ حنفیہ و حنابلہ کا بھی یہی قول ہے، کیونکہ یہ الفاظ رسول اللہ علیہ السلام کے استعاذہ سے منقول ہیں، ابن منذر کہتے ہیں: "جاء عن النبي صلی اللہ علیہ وسلم أنه كان يقول قبل القراءة: "أعوذ بالله من الشيطان الرجيم"" (رسول اللہ علیہ السلام سے منقول ہے کہ آپ علیہ السلام قرأت سے قبل "أعوذ بالله من الشيطان الرجيم" پڑھا کرتے تھے)۔

امام احمد سے منقول ہے کہ وہ (قرأت سے قبل) "أعوذ بالله السميع العليم من الشيطان الرجيم" (۴) پڑھتے تھے، اس لئے کہ ابو سعیدؓ کی حدیث میں ان الفاظ کا اضافہ ہے۔ اور حنبل نے امام احمد سے نقل کیا ہے کہ اس کے بعد یہ اضافہ کرے گا: "إن الله هو السميع العليم" (۱)۔

فتح القدیر میں ہے کہ "إن الله هو السميع العليم" کا اضافہ مناسب نہیں ہے (۲)۔

(۳) حدیث: "أن النبي صلی اللہ علیہ وسلم كان يقول قبل القراءة...." کی تخریج گذر چکی ہے (دیکھئے: فقرہ ۷)۔

(۴) حدیث: "أعوذ بالله السميع العليم...." کی روایت سنن اربعہ کے مؤلفین نے حضرت ابو سعید خدری سے کی ہے۔ ترمذی نے کہا ہے کہ یہ اس باب کی سب سے مشہور حدیث ہے اور اس کی سند میں کلام کیا گیا ہے۔ (نصب الرایہ ۱/ ۳۳۱ طبع دوم مطبوعات المجلس العلمی، تحفۃ الاحوذی ۲/ ۵۰ شائع کردہ المکتبۃ السلفیہ مدینہ منورہ)، ہیثمی نے کہا ہے کہ اسے احمد نے روایت کیا ہے اور اس کے رجال ثقہ ہیں (مجمع الزوائد ۲/ ۲۶۵ شائع کردہ مکتبۃ القدسی ۱۳۵۲ھ)۔

(۱) الشرح الکبیر ۱/ ۵۲۱، البحر الرائق ۱/ ۳۲۸۔

(۲) البحر الرائق ۱/ ۳۲۸۔

مقتدی کا استعاذہ:

۲۵ - امام کے استعاذہ کا حکم وہی ہے جو منفرد کے استعاذہ کا ہے۔

شافعیہ کے نزدیک مقتدی کے لئے استعاذہ مستحب ہے خواہ سری نماز ہو یا جہری (۱)، اور حنفیہ میں سے امام ابو یوسف کا بھی یہی قول ہے (۲)، اس لئے کہ ان کے نزدیک تعوذ ثناء کے تابع ہے، اور امام احمد کی تین روایتوں میں سے ایک روایت یہی ہے (۳)۔

امام ابو حنیفہ اور امام محمد کے نزدیک مقتدی کے لئے استعاذہ مکروہ تحریمی ہے، اس لئے کہ استعاذہ قرأت کے تابع ہے، اور مقتدی پر قرأت نہیں ہے، لیکن اگر وہ استعاذہ کرلے تو اصح قول کے مطابق نماز فاسد نہیں ہوگی (۴)، یہی امام احمد کی دوسری روایت ہے، اور ان کی تیسری روایت یہ ہے کہ اگر وہ امام کی آواز سن رہا ہو تو مکروہ ہے ورنہ مکروہ نہیں، مالکیہ نے نوافل میں امام اور مقتدی کے لئے اس کے جواز کو اختیار کیا ہے، اور فرائض کے متعلق پہلے بھی بیان کیا جاچکا ہے کہ ان کے نزدیک امام ومقتدی دونوں کے لئے مکروہ ہے۔

خطبہ جمعہ میں استعاذہ:

۲۶ - حنفیہ کے نزدیک جمعہ کے پہلے خطبہ میں حمد سے قبل سراً استعاذہ مسنون ہے (۵)، اور ان کی دلیل سوید کا قول ہے، وہ فرماتے ہیں کہ میں نے ابو بکر صدیق ؓ کو منبر پر "أعوذ بالله من الشيطان الرجيم" کہتے ہوئے سنا ہے (۶)، بقیہ مذاہب کے اندر اس سلسلہ

(۱) المجموع شرح المہذب ۳/ ۲۵۹ طبع سوم۔

(۲) ابن عابدین ۱/ ۳۵۷ طبع سوم، المبسوط ۱/ ۱۳۔

(۳) الانصاف ۲/ ۲۳۳۔

(۴) ابن عابدین ۱/ ۳۲۸ طبع سوم، الدسوقی ۱/ ۲۵۱۔

(۵) ابن عابدین ۱/ ۳۲۸۔

(۶) الفخر الرازی ۱/ ۵۷۔

میں کوئی بات ہمیں نہیں ملی۔

نماز عید میں استعاذہ کا موقع:

۲۷ - امام ابو حنیفہ اور امام محمد کے نزدیک استعاذہ تکبیرات زوائد کے بعد ہے، ایسے ہی شافعیہ کے نزدیک بھی تکبیر کے بعد ہے، اور امام احمد کا بھی ایک قول یہی ہے، اس لئے کہ استعاذہ قرأت کے تابع ہے (۱)۔

مالکیہ کے نزدیک اور حنفیہ میں سے امام ابو یوسف کے نزدیک استعاذہ تکبیرات زوائد سے پہلے ہے، اس لئے کہ ان کے نزدیک استعاذہ ثناء کے تابع ہے، امام احمد کی بھی ایک روایت یہی ہے (۲)۔

نماز جنازہ میں استعاذہ کا حکم اور محل:

۲۸ - نماز جنازہ میں استعاذہ کا حکم وہی ہے جو عام نمازوں میں ہے، اور اس میں بھی وہی اختلافات ہیں جو وہاں ہیں (۳)۔

کس کی پناہ لی جائے:

۲۹ - پناہ اللہ تعالی کی ذات وصفات اور اس کے اسماء کی طلب کی جاتی ہے (۴)، اور بعض حضرات کہتے ہیں کہ تعوذ کے لئے قرآن کی کوئی آیت پڑھنے میں یہ بات ضروری ہے کہ اس آیت میں تعوذ کے مفہوم پر دلالت کرنے والا کوئی لفظ موجود ہو، کوئی ایسی آیت نہ ہو جو

(۱) الطحطاوی علی مراقی الفلاح ۱/ ۲۹۱، الروضہ ۲/ ۷۱، الفروع ۱/ ۵۷۹، الفتاوی الہندیہ ۱/ ۷۳۔

(۲) الطحطاوی علی مراقی الفلاح ۱/ ۲۹۱، الفروع ۱/ ۵۷۹، فتح العزیز بر حاشیہ المجموع ۳/ ۳۰۱۔

(۳) المجموع ۳/ ۳۲۵، کشاف القناع ۲/ ۱۰۱۔

(۴) الفروع ۱/ ۵۹۹، کشاف القناع ۲/ ۵۹، تفسیر القرطبی ۱/ ۹۱۔

اس مفہوم سے خالی ہو جیسے آیت دین (۱)۔

جو امور وقتی طور پر انسان کی قدرت میں ہوں ان میں انسان کے ذریعہ بھی استعاذہ جائز ہے، مثلاً: کسی پھاڑ کھانے والے جانور یا قتل کے ارادہ سے حملہ آور انسان سے انسان کی پناہ طلب کرنا۔

اور جن وشیاطین کی پناہ طلب کرنا حرام ہے، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے خبر دی ہے کہ جن لوگوں نے ان کی پناہ طلب کی انہوں نے ان کی سرکشی میں اضافہ کیا، اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے: "وَّ اَنَّهٗ كَانَ رِجَالٌ مِّنَ الْاِنْسِ يَعُوْذُوْنَ بِرِجَالٍ مِّنَ الْجِنِّ فَزَادُوْهُمْ رَهَقًا" (۲) (اور انسانوں میں بہت سے لوگ ایسے ہوئے ہیں کہ وہ جنات میں سے بعض لوگوں کی پناہ لیا کرتے تھے سو انہوں نے ان (جنات) کی نخوت اور بڑھادی)۔

استعاذہ کن چیزوں سے کیا جائے:

۳۰- مستعاذ منہ یعنی جس سے پناہ طلب کی جائے، کا مفصل ذکر مشکل ہے، تفسیر، حدیث اور اذکار کی کتابوں میں بکثرت ان کا ذکر ہے، لہذا ان کی بعض اقسام کی طرف مثال کے طور پر اشارہ کافی ہے۔

ان میں سے ایک یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی بعض صفات سے بعض صفات کی پناہ لی جائے۔ دوسرے یہ کہ ہر شر مثلاً نفس، حواس، مقامات اور ہوا وغیرہ کے شر سے پناہ لی جائے۔ سوم یہ کہ انتہائی بڑھاپا، برے انجام، مخالفت ودشمنی، نفاق، بد اخلاقی، بزدلی اور بخل سے استعاذہ کیا جائے۔

پناہ طلب کرنے والے کو پناہ دینا:

۳۱- جو کام اپنی قدرت میں ہو اس میں طلب کرنے والے کو پناہ دینا مندوب ہے، اور کبھی کبھی پناہ دینا واجب علی العین یا واجب علی الکفایہ ہو جاتا ہے، کیونکہ عبد اللہ بن عمرؓ سے روایت ہے کہ "جو اللہ کا واسطہ دے کر تم سے پناہ طلب کرے اسے پناہ دو، جو اللہ کا واسطہ دے کر تم سے سوال کرے اسے عطا کرو، جو تمہیں پکارے اس کی آواز پر لبیک کہو، اور جو تمہارے ساتھ احسان کرے تم اس کے احسان کا بدلہ دو" (۱ و ۲)۔

اللہ کی ذات سے استعاذہ کرنے والا بسا اوقات استغاثہ کرتا ہے، اس کے حکم کی تفصیل اصطلاح (استغاثہ) میں کرنی زیادہ بہتر ہے۔

تعویذات باندھنا:

۳۲- تعویذات باندھنے کے حکم کے لئے اصطلاح (تمیمہ) کی طرف رجوع کیا جائے۔

(۱) الزرقانی علی خلیل ۱/۱۰۵۔
(۲) سورۂ جن/۶۔

(۱) الشبر املسی علی النہایہ ۳/۳۶۹۔
(۲) حدیث: "من استعاذکم باللہ..." کی روایت احمد بن حنبل، ابو داؤد، نسائی، ابن حبان اور حاکم نے ابن عمر سے کی ہے نووی نے ریاض الصالحین میں کہا کہ یہ حدیث صحیح ہے (فیض القدیر ۶/۵۵ شائع کردہ المکتبۃ التجاریہ ۱۳۵۷ھ)۔

استعارہ

تعریف:

۱- استعارہ کا معنی عاریت طلب کرنا ہے۔ اور اعارہ بغیر عوض منفعت کا مالک بنا دینا ہے (۱)۔

استعارہ کا شرعی حکم:

۲- ضابطہ یہ ہے کہ جس کے لئے کوئی چیز لینا جائز ہے اس کے لئے اسے طلب کرنا بھی جائز ہے، اور جس کے لئے کوئی چیز لینا جائز نہیں اس کے لئے اسے طلب کرنا بھی جائز نہیں۔

جس حالت میں کوئی چیز طلب کی جائے اس کے اعتبار سے استعارہ کا حکم بدلتا رہتا ہے۔

چنانچہ اگر زندگی یا آبرو کی حفاظت یا ان جیسے ضروری امور استعارہ پر موقوف ہوں تو استعارہ واجب ہو جاتا ہے، اس لئے کہ ضروریات پوری کرنا واجب ہے، اس میں تساہل جائز نہیں، اور جس کے بغیر واجب کی تکمیل نہ ہو وہ خود واجب ہوتا ہے (۲)۔

اور بسا اوقات استعارہ کسی خیر پر تعاون حاصل کرنے کے لئے

(۱) الدر المختار مع رد المحتار ۴/ ۵۰۲ طبع بولاق، بلغۃ السالک علی الشرح الصغیر ۴/ ۲۰۵، مغنی المحتاج ۳/ ۲۶۳، غایۃ المنتہی ۲/ ۲۲۷۔

(۲) المحلی ۹/ ۱۵۸ طبع المنیریہ الفتاوی البزازیہ بہامش الفتاوی الہندیہ ۶/ ۳۵۷ طبع دوم بولاق، نیز دیکھئے: الحاجات الضروریہ فی تبیین الحقائق ۱/ ۳۰۶ طبع بولاق ۱۳۱۳ھ، حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۶۹ طبع اول بولاق۔

مستحب ہوتا ہے، جیسے مفید کتابوں کا استعارہ۔

اگر ایسی ضرورت کے لئے عاریت لی جائے جو ناگزیر نہ ہو اور عاریت پر لینے میں دینے والے کا احسان جتلانے کا خطرہ ہو تو استعارہ مکروہ ہے، فقہاء نے مکروہ استعارہ میں اس کو بھی شامل کیا ہے کہ اولاد ماں باپ سے خدمت لے، اس لئے کہ ایسی صورت میں باپ دادا خدمت کی ذلت سے دوچار ہوں گے جن سے ان کو بچانا ضروری ہے (۱)۔

بسا اوقات عاریۃً لینا حرام ہو جاتا ہے، جیسے حرام کام کے لئے کوئی چیز عاریۃً لینا، مثلاً کسی بے قصور آدمی کو قتل کرنے کے لئے ہتھیار لینا، یا فاسقوں کو جمع کرنے کے لئے آلہ لہو ولعب کو عاریۃً لینا وغیرہ (۲)۔

عاریۃً لینے کے آداب:

۳- عاریت کے چند آداب حسب ذیل ہیں:

الف- عاریۃً لینے کے آداب میں سے یہ ہے کہ کوئی شخص اپنے آپ کو ذلیل ورسوا نہ کرے، بلکہ اگر کوئی چیز عاریۃً لے تو عزت کے ساتھ لے، استعارہ اور استجداء (بھیک مانگنا) میں یہی فرق ہے کہ استجداء ذلت کے ساتھ اور استعارہ باعزت طریقہ سے ہوتا ہے (۳)۔ اسی لئے اگر کوئی احسان جتلائے اور ضرورت پوری ہو سکتی ہو تو ضروری ہے کہ عاریت پر نہ لے، جیسا کہ گذرا۔

ب- ایک ادب یہ ہے کہ مانگنے میں الحاف (اصرار) نہ کرے، اور الحاف انکار کے بعد پھر سوال کرنے کو کہتے ہیں، اور اللہ تعالی نے

(۱) حاشیۃ الجمل علی شرح المنہج ۳/ ۵۶۴ طبع دار احیاء التراث العربی۔

(۲) حاشیۃ الجمل ۳/ ۴۵۵، نہایۃ المحتاج ۵/ ۱۱۵-۱۲۰، المغنی ۴/ ۱۹۲، منتہی الارادات ۲/ ۳۱۱۔

(۳) شرح النووی لمسلم ۷/ ۱۲۷ طبع المطبعۃ المصریہ۔

سوال میں اصرار کرنے والوں کی مذمت اس طرح کی ہے: "تَعْرِفُهُمْ بِسِيمَاهُمْ لَا يَسْأَلُونَ النَّاسَ إِلْحَافًا" (۱) (تو انہیں ان کے بشرہ ہی سے پہچان لے گا، وہ لوگوں سے لگ لپٹ کر نہیں مانگتے)۔ اصرار کی ممانعت اس لئے ہے کہ یہ کبھی کبھی عاریت پر دینے والے کو اپنی حد سے نکال دیتا ہے۔ جس کی وجہ سے وہ فحش کوئی وغیرہ حرام کام کا ارتکاب کر بیٹھتا ہے۔ اور عاریۃً دینے والے کی اس ایذا رسانی کا سبب دراصل عاریۃً لینے والا ہی بنتا ہے (۲)۔ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے: "لا تلحفوا في المسألة" (۳) (سوال میں اصرار اور ضد مت کرو)۔

البتہ مانگنے کی ضرورت کو بیان کرنے میں تکرار جائز ہے (۴)۔

ج۔ مجملہ آداب کے یہ بھی ہے کہ مانگنے میں دوسروں کے مقابلہ میں نیک اور صالح لوگوں کو مقدم رکھا جائے، کیونکہ نیک لوگ مال حلال کا اہتمام کرتے ہیں، اور ایسے پاکیزہ نفوس کے مالک ہوتے ہیں جن سے اچھے کام انجام پاتے ہیں۔ نبی ﷺ نے ارشاد فرمایا: "إن كنت سائلا لابد فاسأل الصالحين" (۵) (اگر تم کو سوال کرنا ہی ضروری ہو تو نیک لوگوں سے سوال کرو)۔

د۔ مانگنے کا ایک ادب یہ بھی ہے کہ اللہ تعالیٰ کی ذات اور اس کے حق کا حوالہ دے کر سوال نہ کیا جائے، مثلاً کوئی یہ کہے کہ میں اللہ کی ذات یا اس کے حق کا واسطہ دے کر آپ سے فلاں چیز مانگتا ہوں۔ اس صورت میں اللہ تعالیٰ کے نام مبارک کو آلہ سوال بنانا لازم آتا ہے (۱)۔ رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے: "لا يسأل بوجه الله إلا الجنة" (۲) (اللہ تعالیٰ کی ذات کے ذریعہ صرف جنت کا سوال کیا جائے)۔ دوسری جگہ ارشاد ہے: "ملعون من سأل بوجه الله" (۳) (وہ شخص ملعون ہے جو اللہ کی ذات کے ذریعہ سوال کرے)۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح (اعارہ)۔

---

(۱) سورۂ بقرہ/ ۲۷۳۔
(۲) شرح النووی لمسلم ۷/ ۱۲۷، عون المعبود ۲/ ۴۰، تفسیر قرطبی ۳/ ۳۴۲، نہایۃ المنتہی ۱/ ۳۱۶۔
(۳) اس کی روایت مسلم ونسائی نے حضرت معاویہ سے کی ہے (صحیح مسلم ۲/ ۷۱۸ طبع عیسیٰ الحلبی، سنن نسائی ۵/ ۷۳ طبع اول مصطفی الحلبی ۱۳۸۳ھ)۔
(۴) احکام ابن العربی ۱/ ۲۴۰ طبع عیسیٰ البابی الحلبی۔
(۵) حدیث: "إن كنت سائلا ...." کی روایت ابوداؤد (عون المعبود ۵/ ۶۱ طبع الہندیہ) ونسائی (سنن نسائی ۵/ ۹۵ طبع المطبعۃ المصریہ ازہر) نے مسلم بن مخشی عن ابن الفراسی (عن الفراسی) سے کی ہے عبدالحق نے کہا ہے کہ ابن الفراسی سے بکر بن سوادہ کے علاوہ کسی کا روایت کرنا معلوم نہیں (فیض القدیر ۳/ ۳۵)، البانی نے اس کے ضعف کی طرف اشارہ کیا ہے (ضعیف الجامع الصغیر وزیادتہ ۲/ ۱۶ شائع کردہ المکتب الاسلامی)۔

---

(۱) المجموع ۶/ ۲۴۵، الزواجر ۱/ ۱۹۲، الفتاوی الہندیہ ۴/ ۲۰۸، ۵/ ۳۱۵، الفواکہ الدوانی ۲/ ۴۲۷، المغنی ۲/ ۵۸۔
(۲) حدیث: "لا يسأل ...." کی روایت ابوداؤد نے جابر سے کی ہے منذری نے کہا کہ اس کی اسناد میں سلیمان بن معاذ ہیں اور دارقطنی کا کہنا ہے کہ سلیمان بن معاذ سلیمان بن قرم ہیں۔ صاحب عون المعبود نے اس حدیث کی سند پر تعلیق کی اور فرمایا کہ سلیمان بن قرم کے بارے میں متعدد لوگوں نے کلام کیا ہے (عون المعبود ۵/ ۸۸ طبع الہندیہ)۔
(۳) حدیث: "ملعون من ....." کی روایت طبرانی نے اپنی المعجم الکبیر میں حضرت ابوموسیٰ اشعری سے کی ہے اور اس کے حسن ہونے کی طرف اشارہ کیا ہے۔ حافظ عراقی نے شرح العمدۃ میں کہا ہے: اس کی سند حسن ہے، ہیثمی نے کہا ہے کہ اس میں ایسے راوی بھی ہیں جنہیں میں نہیں جانتا اور دوسری جگہ کہا کہ اسے طبرانی نے اپنے شیخ یحییٰ بن عثمان بن صالح سے روایت کیا ہے یحییٰ بن عثمان بن صالح ثقہ ہیں اور ان میں کچھ ضعف بھی ہے اور اس کے باقی رجال صحیح کے رجال ہیں (فیض القدیر ۶/ ۴ شائع کردہ المکتبۃ التجاریہ طبع اول ۱۳۵۷ھ)۔

استعانت

تعریف:

۱- الاستعانۃ "استعان" کا مصدر ہے، اور اس کا معنی مدد طلب کرنا ہے۔ کہا جاتا ہے: استعنته واستعنت به فأعانني (۱) (میں نے اس سے مدد طلب کی تو اس نے میری مدد کی)۔

استعانت کا اصطلاحی معنی لغوی معنی کے دائرہ سے خالی نہیں۔

اجمالی حکم:

۲- استعانت کی دو قسمیں ہیں: اللہ تعالیٰ سے استعانت، غیر اللہ سے استعانت۔

اللہ تعالیٰ سے استعانت ہر چیز میں مطلوب ہے، خواہ مادی چیز ہو مثلاً ضروریات پوری کرنا، جیسے رزق میں وسعت، اور خواہ معنوی چیز ہو جیسے پریشانیوں اور غموں کو دور کرنا، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ (۲) (ہم بس تیری ہی عبادت کرتے ہیں اور بس تجھ ہی سے مدد چاہتے ہیں)۔ دوسری جگہ ارشاد ہے: قَالَ مُوسَىٰ لِقَوْمِهِ اسْتَعِينُوا بِاللَّهِ وَاصْبِرُوا (۳) (موسیٰ نے اپنی قوم سے کہا کہ اللہ (ہی) کا سہارا رکھو اور صبر کئے رہو)۔

استعانت اللہ تعالیٰ کی طرف لو لگا کر دعا کے ذریعہ ہوتی ہے، اسی طرح اس کی طرف متوجہ ہو کر طاعتیں کرنے سے بھی ہوتی ہے، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: وَاسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ وَالصَّلَاةِ (۱) (اور صبر اور نماز سے مدد چاہو)۔

۳- غیر اللہ سے استعانت انسانوں سے ہوگی یا جنات سے۔

اگر استعانت جنات سے ہو تو ممنوع ہے، اور یہ استعانت بسا اوقات کفر و شرک بن جاتی ہے، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "وَأَنَّهُ كَانَ رِجَالٌ مِّنَ الْإِنسِ يَعُوذُونَ بِرِجَالٍ مِّنَ الْجِنِّ فَزَادُوهُمْ رَهَقًا" (۲) (اور انسانوں میں بہت سے لوگ ایسے ہوئے ہیں کہ وہ جنات میں سے بعض لوگوں کی پناہ لیا کرتے تھے سو انہوں نے ان (جنات) کی سرکشی اور بڑھا دی)۔

۴- جس خیر میں مدد کرنا انسانوں کے بس میں ہو اس میں انسانوں سے استعانت کے جواز پر فقہاء کا اتفاق ہے، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ" (۳) (ایک دوسرے کی مدد نیکی اور تقوی میں کرتے رہو، اور گناہ اور زیادتی میں ایک دوسرے کی مدد نہ کرو)۔

اور کبھی کبھی اضطرار کے وقت استعانت واجب ہو جاتی ہے، جیسے کوئی ہلاکت میں پھنس جائے اور استعانت کے علاوہ چھٹکارا کی کوئی راہ نہ ہو، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ" (۴) (اور اپنے کو اپنے ہاتھوں ہلاکت میں نہ ڈالو)۔

قتال میں غیر مسلموں سے استعانت:

۵- حنفیہ اور حنابلہ نے جنگ میں مسلمان کے لئے ضرورت پڑنے پر

---

(۱) الجوہری، لسان العرب مادہ: (عون)۔
(۲) سورۂ فاتحہ/ ۵۔
(۳) سورۂ اعراف/ ۱۲۸۔

(۱) سورۂ بقرہ/ ۴۵۔
(۲) سورۂ جن/ ۶۔
(۳) سورۂ مائدہ/ ۲۔
(۴) سورۂ بقرہ/ ۱۹۵۔

غیر مسلم سے مدد لینے کو جائز قرار دیا ہے، شافعیہ کے نزدیک یہ چند شرائط کے ساتھ جائز ہے، اور مالکیہ نے اس کی رضامندی کی شرط کے ساتھ جائز قرار دیا ہے (۱)۔ اس کی تفصیل اصطلاح (جہاد) میں ہے۔

غیر قتال میں غیر مسلموں سے استعانت :

۶ - عبادات کے علاوہ میں مجموعی طور پر غیر مسلموں سے استعانت جائز ہے، خواہ غیر مسلم اہل کتاب ہو یا غیر اہل کتاب، جیسے کتابت، حساب اور مباح شعر سیکھنا، پل، عمارتیں، گھر اور مساجد وغیرہ بنانا، اور دیگر وہ تمام چیزیں جو شریعت میں ممنوع نہیں ہیں۔

البتہ عبادات میں غیر مسلموں سے استعانت جائز نہیں، جیسے اذان، حج، تعلیم قرآن، اور وہ تمام امور جن کی انجام دہی سے غیر مسلموں کو شرعاً منع کیا گیا ہے ممنوع ہیں، جیسے غیر مسلم کو مسلمانوں یا ان کی اولاد پر کوئی منصب دینا۔

بعض معاملات، مثلاً: ذبح اور شکار میں اہل کتاب سے استعانت مباح ہے، ان کے علاوہ مشرکین، مجوس اور ان کا طریقہ اختیار کرنے والوں سے استعانت جائز نہیں، نیز مشرک اور مجوسی کسی مسلمان کے لئے شکار کرنے اور ذبح کرنے کے ذمہ دار نہیں ہو سکتے۔ اس کی تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح (اجارہ)، (صید)، (ذبائح)، (اطعمہ) اور (وکالت) (۲)۔

باغیوں سے اور ان کے خلاف استعانت :

۷ - حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ فرماتے ہیں کہ باغیوں سے کفار کے خلاف استعانت جائز ہے، اور باغیوں کے خلاف کفار سے استعانت کو بجز حنفیہ کے کسی نے جائز نہیں کہا۔

اس کی تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح (بغاۃ) (۱)۔

عبادت میں دوسرے سے استعانت :

۸ - عبادات کی ادائیگی میں دوسرے سے استعانت جائز ہے، لیکن اگر کوئی شخص دوسرے کی مدد کے بغیر کوئی عبادت ادا نہ کر سکتا ہو تو کیا اس کو اس عبادت کی ادائیگی پر قادر تصور کیا جائے گا؟ اور اس پر اس کی ادائیگی لازم ہوگی؟

بعض حنفیہ کہتے ہیں کہ عبادت کی ادائیگی مثلاً وضو اور نماز میں قیام پر تعاون دینے والا اگر کوئی شخص موجود ہو تو انسان کو اس عبادت پر قادر سمجھا جائے گا، اس میں شافعیہ وحنابلہ بھی حنفیہ کی اس رائے سے اتفاق کرتے ہیں۔ دیگر بعض حنفیہ کا کہنا ہے کہ غیر کے تعاون کی وجہ سے اسے قادر نہیں گردانا جائے گا، اس لئے کہ غیر کی امداد اس کے حق میں زائد چیز ہے (۲)، اور مالکیہ کی عبارتوں سے بھی ایسا ہی سمجھ میں آتا ہے۔

استعطاء

دیکھئے: ''عطاء'' اور ''عطیہ''۔

---

(۱) فتح القدیر ۴/ ۴۲۷، کشاف القناع ۳/ ۴۸، ابن عابدین ۳/ ۲۳۵۔

(۲) المغنی ۱/ ۸۳، ۶/۵۰۵، ۵۰۹، ۵۹۱/۶، طبع الریاض، ابن عابدین ۲/ ۳۸، ۴/ ۳۰۰، ۵/ ۱۸۹، قلیوبی وعمیرہ ۲/ ۱۵۶، ۳۳۷، ۳/ ۲۴۷، ۱۷۸۔

(۱) فتح القدیر ۴/ ۴۱۶، التاج والاکلیل ۶/ ۲۷۸، بلغۃ السالک لاقرب المسالک ۲/ ۴۱۵ طبع الحلبی، المغنی ۱۰/ ۵۷ طبع المنار، مغنی المحتاج ۴/ ۱۲۸ طبع الحلبی، بدائع الصنائع ۷/ ۱۴۱، الخرشی ۵/ ۳۰۲ طبع الشرقیہ۔

(۲) فتح القدیر ۱/ ۸۵ طبع دار صادر، التاج والاکلیل علی الحطاب ۲/ ۳ طبع لیبیا، مغنی المحتاج ۱/ ۶۱ طبع الحلبی، المغنی مع الشرح الکبیر ۱/ ۱۳ طبع دار الکتاب العربی۔

استعلاء

تعریف:

۱- لغت میں استعلاء علو سے باب استفعال کا مصدر ہے، اور علو کے معنی رفعت و بلندی کے ہیں۔ حروف مستعلیہ حروف مفخمہ کو کہا جاتا ہے، اور ان کے استعلاء سے مراد یہ ہے کہ یہ اوپر کے تالو کی طرف چڑھتے ہیں، کہا جاتا ہے: "استعلی علی الناس" (۱) (لوگوں پر غالب آیا، ان کو دبا لیا اور ان پر حاوی ہوگیا)۔

علماء اصول کی اصطلاح میں استعلاء اظہار بلندی کے معنی میں مستعمل ہے، خواہ وہاں حقیقۃً بلندی ہو یا نہ ہو (۲)۔ اس کی تفصیل اصطلاح (اُمر) میں ہے۔

متعلقہ الفاظ:

۲- تکبر: اس کا معنی اظہار کبر یعنی بڑائی ظاہر کرنا ہے۔

تکبر کی شرعی تعریف جیسا کہ حدیث میں ہے کہ اپنے کو بڑا سمجھ کر حق کو نہ قبول کرنا اور لوگوں کو حقیر سمجھنا ہے (۳)۔

کبر صفات باری تعالی میں ممدوح ہے، اس لئے کہ اس کی شان عظیم ہے، اور ہماری صفات میں مذموم ہے، اس لئے کہ ہماری شان کمتر ہے، اللہ رب العزت عظمت کے اہل ہیں اور ہم اس کے اہل نہیں (۱)۔

اجمالی حکم:

۳- جمہور علماء اصول کا خیال ہے کہ امر میں استعلاء شرط ہے، تاکہ وہ دعا اور التماس سے ممتاز ہوسکے (۲)۔

بحث کے مقامات:

۴- امر میں استعلاء کے شرط ہونے کی وجہ سے علماء اصول شرائط امر پر گفتگو کے وقت امر کی بحث میں استعلاء پر بحث کرتے ہیں، اور حروف جر کے مسائل میں "علی" حرف جر پر کلام کرتے ہوئے استعلاء پر اس کی دلالت کے بارے میں بحث کی جاتی ہے۔

اس کی تفصیل اصولی ضمیمہ میں ہے۔

---

(۱) لسان العرب، الصحاح، معجم مقاییس اللغۃ، المصباح المنیر، المفردات للراغب الاصفہانی مادہ (علو)۔

(۲) حاشیۃ البنانی علی المحلی ۱/ ۳۶۹ طبع مصطفی الحلبی۔

(۳) حدیث: "الکبر من بطر الحق وغمط الناس" کی روایت حاکم اور ابوداؤد نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے، ابو یعلی نے اس کی روایت حضرت ابن مسعود سے کی ہے اور مسلم میں یہ ایک حدیث کا جز ہے۔ احمد بن حنبل نے اس کی روایت عقبہ بن عامر سے کی ہے ابن عساکر نے اس کی روایت ابن عمر =

= سے کی ہے اور البانی نے اس کے صحیح ہونے کی طرف اشارہ کیا ہے (فیض القدیر ۵/ ۶۳ طبع المکتبۃ التجاریہ صحیح الجامع الصغیر مع تحقیق الالبانی ۴/ ۱۹۳ شائع کردہ المکتب الاسلامی)۔

(۱) الفروق فی اللغۃ للعسکری۔

(۲) المستصفی للغزالی ۱/ ۳۶۹ طبع بولاق۔

استعمال

تعریف:

۱-لغت میں استعمال کا معنی عمل کا طلب کرنا یا اس کا ذمہ دار بنانا ہے۔استعمله (عامل وحاکم بنایا)، اُستعمل فلان (حکومت کے کسی کام کا ذمہ دار بنایا گیا)، حبل مستعمل (۱) (جوری کام لے کر بوسیدہ اور کمزور کردی گئی ہو)۔

فقہاء کے عرف میں لفظ استعمال کا استعمال اس کے لغوی معنی سے باہر نہیں ہے۔چنانچہ فقہاء نے اس کی تعبیر تعریف میں مذکورلغوی معانی ہی سے کی ہے،اسی سے فقہا کا قول ماء مستعمل ہے۔

متعلقہ الفاظ:

استئجار:

۲-استئجار اجارہ سے باب استفعال کا مصدر ہے،استأجرہ (کام کے لئے اجرت پر کسی کو اجیر بنایا) (۲)۔چنانچہ ''استعمال'' استئجار سے عام ہے، کیونکہ وہ اجرت کے ساتھ بھی ہوتا ہے اور بغیر اجرت بھی۔

اجمالی حکم:

۳-استعمال کا حکم اپنی انواع واقسام کے لحاظ سے بدلتا رہتا ہے اور استعمال کی مختلف قسمیں ہیں: جیسے آلات کا استعمال،مواد کا استعمال، اشخاص کا استعمال۔

(۱) لسان العرب: مادہ (عمل)۔

(۲) متن اللغہ ۱/ ۷۴ ا،لسان العرب: مادہ (أجر)۔

مواد کا استعمال اور اس کی صورتیں:

الف-پانی کا استعمال:

۴-اگر ماء مطلق کو کسی حدث سے پاکی (وضو وغسل) کے لئے استعمال کیا جائے تو بغیر کسی قید کے اس کو مطلق پانی کہنا ممنوع ہو جاتا ہے، اور پاکی کے لحاظ سے اس کا حکم بدل جاتا ہے، حنفیہ، حنابلہ اور شافعیہ کے نزدیک ایسا پانی خود پاک ہے لیکن دوسری چیز کو پاک نہیں کرسکتا، مالکیہ کو اس سے اختلاف ہے، ان کا کہنا ہے کہ اگر دوسرا پانی موجود ہو تو اس سے پاکی حاصل کرنا کراہت کے ساتھ جائز ہے، ورنہ کوئی کراہت نہیں، اس کی تفصیل کتب فقہ میں پانی کی بحث میں ہے (۱)۔

ب-خوشبو استعمال کرنا:

۵-مجموعی طور پر خوشبو کا استعمال مستحب ہے، لیکن احرام، سوگ یا عورتوں کے گھروں سے نکلتے وقت فتنہ کا اندیشہ ہو تو درست نہیں۔

اس کی تفصیل اصطلاح (إحرام) و (إحداد) میں دیکھ لی جائے (۲)۔

ج-مردار جانوروں کی کھالوں کا استعمال:

۶-مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک تمام صورتوں میں مردار جانوروں کی

(۱) مراقی الفلاح ۱/ ۱۴ طبع العثمانیہ، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۴۱ طبع دار الفکر، حاشیۃ الجمل ۱/ ۳۶ طبع احیاء التراث الاسلامی، المغنی ۱/ ۲۱ طبع السعودیہ۔

(۲) ابن عابدین ۱/ ۵۵۶، ۲/ ۶۱۶ طبع اول بولاق، جواہر الاکلیل ۱/ ۳۸۹، ۱/ ۹۶ طبع ابن شقرون، قلیوبی ۱/ ۳۲۶، ۲/ ۱۳۳، ۴/ ۵۳ طبع الحلبی، المغنی ۱/ ۹۳، ۳/ ۳۱۵-۳۱۷۔

کھالوں کا استعمال نا جائز ہے، اور دباغت سے قبل شافعیہ کے یہاں بھی یہی حکم ہے، اور حنفیہ نے دھوپ یا مٹی کے ذریعہ رطوبت ختم کر دینے کے بعد ان کے استعمال کو جائز قرار دیا ہے، اس کی تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح (دباغت) (۱)۔

د-سونے چاندی کے برتنوں کا استعمال:

۷-کھانے پینے میں سونے چاندی کے برتنوں کے استعمال کو علماء نے ممنوع قرار دیا ہے، اس لئے کہ اس سے متعلق نصوص وارد ہوئی ہیں۔ ایک نص یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "لاتشربوا في آنية الذهب والفضة، ولا تأكلوا في صحافها، فإنها لهم في الدنيا ولكم في الآخرة" (۲) (سونے چاندی کے برتنوں میں نہ پیو، اور نہ ان کے پیالوں میں کھاؤ، کیونکہ وہ دنیا میں ان (کفار) کے لئے ہیں، اور آخرت میں تمہارے لئے)۔ اس کی تفصیل اصطلاح (آنیۃ) میں دیکھئے (۳)۔

موجب ضمان استعمال:

۸-مجموعی طور پر فقہاء کے یہاں یہ بات طے شدہ ہے کہ شئ مرہون یا مال ودیعت کا استعمال تعدی ہے جس کی وجہ سے ضمان لازم ہوجاتا ہے، اس لئے کہ تعدی مطلقاً ضمان کا سبب ہے۔

اس کی تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح (رہن) و (ودیعت) اور (ضمان) (۴)۔

انسان سے کام لینا:

۹-انسان سے رضاکارانہ اور اجرت دے کر کام لینا جائز ہے، جیسے متعینہ شرائط کے ساتھ امامت اور قضاء کا کام لینا، اس کی تفصیل کے لئے کتب فقہ میں ولایت، امامت اور قضاء کے مباحث کی طرف رجوع کیا جائے (۱)۔

اور انسان سے صنعت وخدمت اور تجارت کا کام لینا بھی جائز ہے، منبر نبوی بنائے جانے کے سلسلے میں عباس بن سہل ساعدی کا قول اس پر دلالت کرتا ہے، وہ فرماتے ہیں: "چنانچہ میرے والد گئے اور منبر کی لکڑیاں جنگل سے کاٹیں، عباس کہتے ہیں کہ یہ معلوم نہیں کہ میرے باپ نے منبر خود سے بنایا یا کسی سے بنوایا" (۲)۔

اس کی تفصیل کے لئے اصطلاح (استصناع)، (اجارہ) اور (وکالت) کی طرف رجوع کیا جائے (۳)۔

---

(۱) ابن عابدین ۱/ ۷ ۹۳، المغنی ۱/ ۶۶، جواہر الاکلیل ۱/ ۹، الجمل ۱/ ۹۳۔

(۲) حدیث: "لا تشربوا......" کی روایت بخاری ومسلم نے حضرت حذیفہ سے مرفوعا کی ہے (جامع الاصول ۱/ ۳۸۵ شائع کردہ مکتبۃ الحلوانی ۱۳۸۹ھ)۔

(۳) ابن عابدین ۵/ ۲۳۷، ۸/ ۳۸۱، قلیوبی وعمیرہ ۳/ ۲۹۷، جواہر الاکلیل ۱/ ۱۰۔

(۴) ابن عابدین ۵/ ۳۱۳، ۳۱۰، المغنی ۴/ ۳۸۵، ۳۸۶، ۶/ ۳۰۱، قلیوبی ۳/ ۳۰۔

(۱) ابن عابدین ۱/ ۳۶۷، ۳۶۸، ۳/ ۳۱۰، ۴/ ۳۰۵، جواہر الاکلیل ۱/ ۲۲، ۸۳، قلیوبی وعمیرہ ۲/ ۱۱۲، ۳/ ۱۷۳، المغنی ۲/ ۲۰۵، ۸/ ۱۱۰۔

(۲) عباس بن سہل ساعدی عن ابیہ کے اثر کی روایت امام احمد بن حنبل نے کی ہے (مسند احمد بن حنبل ۵/ ۳۳۷ طبع المیمنیہ)۔

(۳) ابن عابدین ۴/ ۲۱۲، فتح القدیر ۶/ ۱۰۸، ۷/ ۱۴۵، البحر الزیہ ۵/ ۲۰۹، نہایۃ المحتاج ۵/ ۲۵۸، ۱۴، حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۳۷۷، ۴/ ۲، المغنی ۵/ ۲۱۹، ۵۱۲۔

استغاثہ

تعریف:

۱- لغت میں استغاثہ کا معنی مدد اور نصرت طلب کرنا ہے (۱)۔

شریعت میں استغاثہ کا مفہوم لغوی تعریف سے باہر نہیں ہے، اس لئے کہ استغاثہ شرعاً بھی مدد کرنے اور پریشانیوں کو دور کرنے ہی کے لئے ہوتا ہے۔

متعلقہ الفاظ:

استخارہ:

۲- لغۃً استخارہ کسی چیز میں خیر کے طلب کرنے کو کہتے ہیں۔

اور اصطلاح میں اللہ تعالیٰ کے نزدیک جو چیز پسندیدہ ہے اس کی طرف توجہ کے پھیر دینے کی طلب کو استخارہ کہتے ہیں۔ اور زیادہ بہتر یہ ہے کہ استخارہ نماز اور دعا کے ذریعہ کیا جائے (۲)۔ لہٰذا استخارہ خاص ہے، اس لئے کہ استخارہ صرف اللہ ہی کی ذات سے ہوتا ہے۔

استعانت:

۳- استعانت مدد طلب کرنے کو کہتے ہیں۔ اہل عرب بولتے ہیں: استعنت بفلان فأعانني وعاونني (۳) (میں نے فلاں سے مدد طلب کی تو اس نے میری مدد کی)۔ استعانت ان امور میں بندوں سے بھی درست ہے جو ان کی قدرت میں ہوں، اور استعانت اللہ تعالیٰ سے تو ہوتی ہی ہے (إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ) (۱) (ہم بس تیری ہی عبادت کرتے ہیں اور بس تجھی سے مدد چاہتے ہیں)۔

دونوں میں فرق یہ ہے کہ استغاثہ صرف شدید پریشانی میں ہوتا ہے۔

استغاثہ کا حکم:

۴- استغاثہ کے چار احکام ہیں:

پہلا حکم یہ ہے کہ استغاثہ مباح ہے، اور مباح اس صورت میں ہے جب زندہ لوگوں سے ان ضروریات کے پورا کرنے کو طلب کیا جائے جن کے پورا کرنے پر وہ قادر ہوں۔ اسی کی ایک قسم دعا ہے، کیونکہ ہر مسلمان سے دعا کی درخواست کرنا مباح بلکہ مستحسن ہے، تو انسان کو اختیار ہے کہ وہ مخلوق سے استغاثہ کرے یا نہ کرے، لیکن یہ واجب نہیں کہ ذلت ورسوائی اور تضرع کے ساتھ مخلوق سے اس طرح طلب کرے جیسے اللہ تعالیٰ سے سوال کیا جاتا ہے، اس لئے کہ درحقیقت مخلوق سے سوال کرنا حرام ہے، صرف حاجت وضرورت کے وقت مباح قرار دیا گیا ہے، اور افضل اس سے احتراز ہی ہے (۲) الا یہ کہ استغاثہ نہ کرنے سے ہلاکت، حد یا ضمان لازم ہوتا ہو، ایسی صورت میں استغاثہ کے ذریعہ اسے دور کرنا واجب ہے، ایسا نہ کرنے سے گناہ ہوگا، اور اس پر خون وحقوق کا ضمان مرتب ہوگا جس کی تفصیل عنقریب آرہی ہے۔

دوسرا حکم استحباب کا ہے، یہ اس صورت میں ہے جب پریشانیوں اور مصیبتوں میں اللہ تعالیٰ کی ذات یا اس کی کسی صفت سے استغاثہ ہو: "أَمَّن يُجِيبُ الْمُضْطَرَّ إِذَا دَعَاهُ وَيَكْشِفُ السُّوءَ" (۳) (یہ

---

(۱) الجوہری، لسان العرب: مادہ (غوث)۔
(۲) لسان العرب: مادہ (خیر)، العدوی علی الخرشی ۱/ ۳۶۔
(۳) الصحاح: مادہ (عون)۔

(۱) سورۂ فاتحہ/ ۵۔
(۲) کشاف القناع ۲/ ۱۱۳، الاستغاثہ لابن تیمیہ/ ص ۱۳۹۔
(۳) سورۂ نمل/ ۶۲۔

بت بہتر ہیں) یا وہ جو بے قرار کی (فریاد) سنتا ہے جب وہ اسے پکارتا ہے اور مصیبت کو دور کر دیتا ہے)۔

تیسرا حکم وجوب کا ہے، یہ اس صورت میں ہے جب ترک استغاثہ ہلاکت یا ضمان کو مستلزم ہو۔ اگر وجوب کے باوجود استغاثہ نہ کرے گا تو گنہگار ہوگا۔

چوتھا حکم استغاثہ کی حرمت کا ہے، اور استغاثہ حرام اس صورت میں ہے جب معنوی امور میں ان سے استغاثہ کیا جائے جو قوت یا تاثیر کے ذریعہ اس کی طاقت نہیں رکھتے، خواہ وہ انسان ہوں یا جن یا فرشتہ یا نبی، استغاثہ ان کی زندگی میں ہو یا وفات کے بعد، اللہ تعالی کا ارشاد ہے:"وَلاَ تَدْعُ مِنْ دُوْنِ اللّٰهِ مَالاَ يَنْفَعُكَ وَلاَ يَضُرُّكَ"(۱) (اور اللہ کے علاوہ (کسی اور) کو نہ پکارنا جو تجھے نہ نفع پہنچا سکے نہ نقصان پہنچا سکے)۔

اللہ تعالی سے استغاثہ:

۵-(الف) عام معاملات میں استغاثہ:

علماء امت کا اس پر اجماع ہے کہ اللہ تبارک وتعالی سے استغاثہ مستحب ہے، خواہ دشمن کے جنگ وجدال کی وجہ سے ہو، یا کسی درندہ وغیرہ سے بچنے کے لئے ہو، کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے غزوہ بدر کے موقع پر اللہ تعالی سے استغاثہ فرمایا (۲)۔ قرآن کریم نے ہمیں اس کی خبر دی ہے، اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "إِذْ تَسْتَغِيْثُوْنَ رَبَّكُمْ فَاسْتَجَابَ لَكُمْ اَنِّيْ مُمِدُّكُمْ بِاَلْفٍ مِّنَ الْمَلاۤئِكَةِ مُرْدِفِيْنَ"(۱) ((اور اس وقت کو یاد کرو) جب تم اپنے پروردگار سے فریاد کر رہے تھے پھر اس نے تمہاری سن لی (اور فرمایا) کہ میں یکے بعد دیگرے آنے والے ایک ہزار فرشتوں سے تمہاری مدد کروں گا)۔

نیز اس لئے کہ خولہ بنت حکیم بن حزامؓ سے روایت ہے، وہ فرماتی ہیں: "سمعت رسول الله ﷺ يقول: من نزل منزلا ثم قال: أعوذ بكلمات الله التامات من شر ما خلق لم يضره شيء حتى يرتحل من منزله" (۲) (میں نے رسول اللہ ﷺ کو یہ

(۱) سورہ یونس / ۱۰۶۔

(۲) غزوہ بدر کے موقع پر نبی ﷺ کے اللہ تعالی سے استغاثہ کی حدیث کی روایت مسلم اور ترمذی نے حضرت عمر بن الخطابؓ سے کی ہے جس کے الفاظ یہ ہیں: "لما كان يوم بدر نظر رسول الله ﷺ إلى المشركين وهم ألف، وأصحابه ثلاثمائة وتسعة عشر رجلا، فاستقبل نبي الله ﷺ القبلة، ثم مد يديه فجعل يهتف بربه يقول: اللهم أنجز لي ما وعدتني، اللهم آتني ما وعدتني، اللهم إن تهلك هذه العصابة من أهل الإسلام لا تعبد في الأرض، فما زال يهتف بربه

= مادًّا يديه (مستقبل القبلة) حتى سقط رداؤه عن منكبيه، فأتاه أبوبكر، فأخذ رداءه فألقاه على منكبيه، ثم التزمه فأخذه من ورائه، وقال: يا نبي الله! كفاك مناشدتك ربك، فإنه سينجز لك ما وعدك، فأنزل الله عزوجل (إذ تستغيثون ربكم فاستجاب لكم أني ممدكم بألف من الملائكة مردفين) فأمده الله بالملائكة" (غزوہ بدر کے دن رسول اللہ ﷺ نے مشرکین کی طرف دیکھا جن کی تعداد ایک ہزار تھی، اور آپ ﷺ کے صحابہ تین سو انیس (۳۱۹) تھے، نبی ﷺ نے قبلہ رخ ہوکر ہاتھ پھیلایا اور اپنے رب کو پکارنے لگے کہ اے اللہ! مجھ سے جو آپ نے وعدہ فرمایا ہے اسے پورا فرما دیجئے، اے اللہ! تو نے مجھ سے جو وعدہ فرمایا ہے مجھے عطا فرما، اے اللہ! اگر تو نے مسلمانوں کی اس جماعت کو ہلاک کر دیا تو زمین پر تیری عبادت نہیں کی جائے گی، (قبلہ رخ) ہاتھ پھیلائے ہوئے برابر اپنے رب کو پکارتے رہے یہاں تک کہ شانوں سے آپ کی چادر گر گئی، حضرت ابوبکرؓ آپ ﷺ کے پاس آئے، اور چادر اٹھا کر آپ ﷺ کے شانوں پر رکھی، پھر آپ ﷺ سے چمٹ گئے اور آپ کو پیچھے سے پکڑ کر عرض کیا کہ اے اللہ کے نبی! آپ نے اپنے رب سے بہت فریاد کر لی، وہ اپنا وعدہ عنقریب پورا فرمادے گا، تو اللہ تعالی نے یہ آیت نازل فرمائی: "إذ تستغيثون ربكم فاستجاب لكم أني ممدكم بألف من الملائكة مردفين"، پھر اللہ تعالی نے فرشتوں کے ذریعہ مدد بھیجی) (جامع الاصول فی احادیث الرسول ۸ / ۱۸۳ شائع کردہ مکتبۃ الحلوانی و مکتبۃ دار البیان)۔

(۱) سورۂ انفال / ۹۔

(۲) حدیث "من نزل منزلا ....." کی روایت مسلم، احمد بن حنبل، ابوداؤد اور

فرماتے ہوئے سنا کہ ''جو شخص کسی جگہ پڑاؤ ڈالے پھر یہ دعا پڑھے: ''أعوذ بكلمات الله التامات من شر ماخلق'' (میں اللہ کے کلمات تامہ کی پناہ چاہتا ہوں ان چیزوں کے شر سے جن کو اس نے پیدا کیا ہے) تو اپنی منزل سے کوچ کرنے تک کوئی چیز اسے تکلیف نہیں پہنچاتی)۔

(ب) امور معنویہ میں اللہ تعالی سے قوت وتاثیر کے ساتھ استغاثہ مستحب ہے، نیز ان چیزوں میں جن پر اللہ تعالی کے علاوہ کوئی قادر نہیں، اللہ ہی سے استغاثہ کیا جائے، جیسے بارش دینا، تکلیف دور کرنا، مرض سے شفا دینا اور رزق طلب کرنا وغیرہ امور جن پر صرف اللہ تعالی ہی قادر ہیں، اللہ تعالی کا ارشاد ہے: ''وَلاَ تَدْعُ مِنْ دُوْنِ اللّٰهِ مَالاَ يَنْفَعُكَ وَلاَ يَضُرُّكَ فَإِنْ فَعَلْتَ فَإِنَّكَ إِذاً مِّنَ الظَّالِمِيْنَ'' (۱) (اور اللہ کے علاوہ (کسی اور) کو نہ پکارنا جو تجھے نہ نفع پہنچا سکے اور نہ نقصان پہنچا سکے پھر اگر تو نے ایسا کیا تو یقینا تو ظالموں میں سے ہو جائے گا)، دوسری جگہ ارشاد باری ہے: ''وَإِنْ يَّمْسَسْكَ اللّٰهُ بِضُرٍّ فَلاَ كَاشِفَ لَهُ إِلاَّ هُوَ'' (۲) (اور اگر اللہ تجھے کوئی دکھ پہنچائے تو اس کا دور کرنے والا (بھی کوئی) نہیں بجز (خود) اسی کے)۔

خدا تعالی کے نام اور اس کی کسی بھی صفت سے استغاثہ کیا جائے، کیونکہ انس بن مالکؓ سے روایت ہے، وہ فرماتے ہیں: ''كان النبي ﷺ إذا كربه أمر قال: يا حي يا قيوم برحمتك استغيث'' (۳) (نبی کریم ﷺ کو جب کوئی پریشانی پیش آتی تو یہ

= ترمذی نے خولہ بنت حکیم ملمیہ سے مرفوعا کی ہے (صحیح مسلم بتحقیق محمد فواد عبد الباقی ۲۰۸۰/۴ طبع عیسی الحلبی ۱۳۷۵ھ، الفتح الکبیر ۲۴۲/۳ طبع مصطفی الحلبی ۱۳۵۰ھ)۔

(۱) سورۂ یونس/۱۰۶۔

(۲) سورۂ انعام/۱۷۔

(۳) حدیث: ''كان النبي ﷺ إذا كربه أمر....'' کی روایت ترمذی نے

دعا پڑھتے تھے: ''يا حي يا قيوم برحمتك أستغيث'' (اے وہ ذات جو زندہ اور سب کو تھامنے والی ہے میں تیری رحمت سے مدد طلب کرتا ہوں))۔

رسول اللہ ﷺ سے استغاثہ:

٦- رسول اللہ ﷺ سے استغاثہ کی چند قسمیں ہیں:

پہلی قسم یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ سے ان امور میں استغاثہ کیا جائے جو آپ کی قدرت میں ہوں۔ فقہاء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ رسول اللہ ﷺ سے اور ہر مخلوق سے اس کی زندگی میں ان معاملات میں استغاثہ جائز ہے جو ان کی قدرت میں ہوں، اللہ تعالی کا ارشاد ہے: ''وَإِنِ اسْتَنْصَرُوْكُمْ فِي الدِّيْنِ فَعَلَيْكُمُ النَّصْرُ'' (۱) (اور اگر وہ تم سے مدد چاہیں دین کے کام میں تو تم پر واجب ہے مدد کرنا)۔ دوسری جگہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: ''فَاسْتَغَاثَهُ الَّذِيْ مِنْ شِيْعَتِهِ عَلَى الَّذِيْ مِنْ عَدُوِّهِ'' (۲) (سو وہ جو ان کی برادری کا تھا اس نے اس سے دادخواہی کی اس کے مقابلہ میں جو ان کے مخالفین میں تھا)، یہ مدد اور طاقت طلب کرنے کے قبیل سے ہے، جیسے اللہ تعالی کا ارشاد ہے: ''وَتَعَاوَنُوْا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوٰى'' (۳) (ایک دوسرے کی مدد

= حضرت انس بن مالک سے کی ہے اور فرمایا کہ یہ حدیث غریب ہے، اور اس حدیث کو حضرت انس سے اس طریق کے علاوہ بھی روایت کیا گیا ہے البانی نے اس کے حسن ہونے کا فیصلہ کرکے فرمایا: ترمذی (۲۶۷/۴) سے نقل ہے کہ اس میں الرقاشی ہیں جن کا نام یزید ہے جیسا کہ ابن السنی (۳۳۴) میں ہے اور وہ ضعیف ہیں لیکن مستدرک ۵۰۹/۱ میں اس کے لئے شاہد ہے (فیض القدیر ۱۵۹/۵ طبع المکتبۃ التجاریہ ۱۳۵۶ھ، صحیح الجامع الصغیر بتحقیق الالبانی ۲۳۱/۴ شائع کردہ المکتب الاسلامی ۱۳۹۹ھ، الکلم الطیب بتحقیق الالبانی رص ۷۴ شائع کردہ المکتب الاسلامی)۔

(۱) سورۂ انفال/۷۲۔

(۲) سورۂ قصص/۱۵۔

(۳) فتاوی ابن تیمیہ ۱۰۳/۱، ۱۰۴، الاستغاثہ فی الرد علی البکری ۱۴۴/۱، سورۂ

نیکی اور تقوی میں کرتے رہو)۔

دوسری قسم رسول اللہ ﷺ سے آپ ﷺ کی وفات کے بعد استغاثہ ہے، جس کی تفصیل اور اس میں اختلاف عنقریب آرہا ہے۔

تیسری قسم یہ ہے کہ بندہ اللہ تعالی سے رسول اللہ ﷺ کے وسیلہ سے استغاثہ کرے، مثلاً یہ کہے: "اللهم إني أتوجه إليک بنبينا محمد ﷺ أن تفعل كذا" (اے اللہ میں فلاں کام کے لئے تیرے نبی محمد ﷺ کے وسیلہ سے تیری طرف متوجہ ہوتا ہوں)۔ اس کا بیان عنقریب آرہا ہے۔

چوتھی قسم رسول اللہ ﷺ کی ذات سے استغاثہ ہے، جس کی وضاحت عنقریب آرہی ہے۔

مخلوق سے استغاثہ کے اقسام:

۷ - جن امور پر مخلوق کو قدرت حاصل نہیں ہے، ان میں مخلوق سے استغاثہ کی چار صورتیں ہیں:

پہلی صورت: کسی کو وسیلہ بنا کر اللہ تعالی سے پریشانیوں کے دور کرنے کا سوال کیا جائے، اور جس کو وسیلہ بنایا جارہا ہے اس سے کسی چیز کا سوال نہ ہو، مثلاً کوئی کہے: "اللهم بجاه رسولک فرج كربتي" (اے اللہ اپنے رسول کے بلند مرتبہ کی بدولت میری پریشانی کو دور فرما)۔ اس صورت میں سوال و استغاثہ صرف اللہ تعالی سے ہے، جس کو وسیلہ بنایا گیا استغاثہ اس سے نہیں ہے۔

فقہاء کا اتفاق ہے کہ یہ صورت شرک نہیں ہے، اس لئے کہ استغاثہ اللہ تعالی سے ہے، وسیلہ سے استغاثہ نہیں، لیکن اس طرح سوال کرنے کے بارے میں حلت وحرمت کے اعتبار سے فقہاء کے تین مختلف اقوال ہیں:

= مائدہ آیت/ ۲۔

۸ - پہلا قول: انبیاء وصلحاء کو ان کی زندگی میں اور وفات کے بعد وسیلہ بنانا جائز ہے۔ اس قول کو مالک، سبکی، کرمانی، نووی، قسطلانی، سمہودی، ابن الحاج اور ابن الجزری نے اختیار کیا ہے (۱)۔

۹ - انبیاء وصلحاء کے وسیلہ سے استغاثہ کو جائز کہنے والوں نے بہت سے دلائل سے استدلال کیا ہے، مثلاً وہ دعائیں جو نبی ﷺ سے منقول ہیں جیسے: "أسألک بحق السائلين عليک، وبحق ممشاي هذا إليک (۲) (میں آپ سے سوال کرتا ہوں سوال کرنے والوں کا جو آپ پر حق ہے اس کے واسطہ سے اور آپ کی طرف میرے اس چلنے کے واسطے سے)۔

ان ہی دلائل میں سے ایک فاطمہ بنت اسد کے لئے دعا کے سلسلہ میں رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے: "اغفر لأمي فاطمة

(۱) القسطلانی ۸/ ۳۰۴، المجموع للنووی ۸/ ۲۷۴، المواہب اللدنیہ ۸/ ۳۰۳، ۳۰۵، وفاء الوفا ۳/ ۱۳۷۱، ۱۳۷۲، ۱۳۷۶، المدخل لابن الحاج ۲/ ۲۴۹، الحصن الحصین وجلاء العینین ۱/ ۴۳۶۔

(۲) حدیث: "أسألک بحق السائلين..." کی روایت حضرت ابو سعید خدری سے ابن ماجہ، سمویہ اور ابن السنی نے کی ہے۔
حافظ البوصیری نے الزوائد میں ابن ماجہ کی روایت پر تعلیق کرتے ہوئے فرمایا کہ یہ سند مسلسل ضعیف راویوں پر مشتمل ہے عطیہ یعنی العوفی، فضل بن مرزوق اور فضل بن الموفق سب ضعیف ہیں۔ لیکن ابن خزیمہ نے اپنی صحیح میں اس کو فضل بن مرزوق کے طریق سے روایت کیا ہے تو ان کے نزدیک وہ صحیح ہے۔ منذری نے کہا کہ اس کو رزین نے ذکر کیا ہے اور رزین نے اپنے مجموعہ کو جن کتابوں سے مرتب کیا ہے ان میں سے کسی میں میں نے اس کو نہیں دیکھا، اس کو صرف ابن ماجہ نے روایت کیا ہے اور جو سند بیان کی اس میں کلام ہے ہمارے شیخ الحافظ ابو الحسن نے اس کو حسن کہا ہے اور البانی نے اس کے ضعف کا حکم لگا کر اس کی مختلف سندوں میں حدیث کے ضعف کے وجوہ بیان کئے ہیں۔
(سنن ابن ماجہ بتحقیق محمد فواد عبد الباقی ۱/ ۲۵۶ طبع عیسی الحلبی ۱۳۵۲ھ، الفتح الکبیر ۳/ ۱۸۸-۱۸۹ طبع مصطفی البابی ۱۳۵۰ھ الترغیب والترہیب ۳/ ۲۷۲ شائع کردہ المکتبۃ التجاریہ ۱۳۸۰ھ، سلسلۃ الاحادیث الضعیفہ والموضوعہ ۱/ ۳۴ شائع کردہ المکتب الاسلامی)۔

بنت أسد، ووسع عليها مدخلها بحق نبيك والأنبياء الذين من قبلي، فإنك أرحم الراحمين"(۱) (اے اللہ میری ماں فاطمہ بنت اسد کی مغفرت فرما، ان کی قبر کوان کے لئے کشادہ فرما اپنے نبی اور مجھ سے پہلے انبیاء کے وسیلہ سے، بے شک تو تمام رحم کرنے والوں میں سب سے زیادہ رحم کرنے والا ہے)۔

ان ہی دلائل میں سے ایک دلیل رسول اللہ ﷺ کی یہ حدیث ہے: "من زار قبري وجبت له شفاعتي" (۲) (جس نے میری قبر کی زیارت کی اس کے لئے میری شفاعت واجب ہوگئی)۔

ان ہی دلائل میں سے ایک دلیل معراج کے سلسلہ میں وارد حدیث ہے: "أن النبيﷺ مرّ علی موسی وهو قائم يصلي في قبره" (نبی ﷺ موسیٰ کے پاس سے گذرے اس حال میں کہ وہ اپنی قبر میں کھڑے نماز پڑھ رہے تھے)، اور نماز حیات بدنی کو مستلزم ہے (۱)۔

ایک دلیل اللہ تعالیٰ کے ارشاد: "وَكَانُوْا مِنْ قَبْلُ يَسْتَفْتِحُوْنَ عَلَى الَّذِيْنَ كَفَرُوْا" (۲) (اور اس کے قبل یہ (خود ہی) کافروں سے بیان کیا کرتے تھے) کے ذیل میں ابن عباسؓ کا قول ہے کہ اہل خیبر غطفان سے قتال کرتے تھے، ان میں مڈبھیڑ ہوتی تو غطفان یہود کو شکست دے دیتے، تو یہود یہ دعا مانگتے: "اللهم إنا نسئلک بحق الذي وعدتنا أن تخرجه لنا إلا نصرتنا عليهم فكانوا إذا التقوا دعوا بهذا الدعاء فتهزم اليهود غطفان" (۳) (اے اللہ ہم تیرے اس حق کے ذریعہ جس کا تو نے ہم سے وعدہ کیا ہے سوال کرتے ہیں کہ جب تو انہیں (غطفان کو) ہماری طرف نکالے تو ان کے خلاف ہماری مدد ضرور فرما، پھر جب بھی مڈبھیڑ ہوتی تو یہ دعا کرلیتے اور یہود غطفان کو شکست دے دیتے)۔

ایک دلیل اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے: "وَلَوْ اَنَّهُمْ اِذْ ظَّلَمُوْا اَنْفُسَهُمْ جَآءُوْكَ فَاسْتَغْفَرُوا اللّٰهَ وَاسْتَغْفَرَ لَهُمُ الرَّسُوْلُ

---

(۱) فاطمہ بنت اسد کے لئے رسول اللہ ﷺ کی دعا کی روایت طبرانی نے المعجم الکبیر اور المعجم الاوسط میں ایک طویل قصہ کے ضمن میں کی ہے جو حضرت انس بن مالک سے مروی ہے ہیثمی نے کہا کہ اس کے ایک راوی روح بن صلاح ہیں جن کو ابن حبان اور حاکم نے ثقہ کہا ہے حالانکہ ان میں کچھ ضعف ہے البتہ اس کے باقی رجال صحیح کے رجال ہیں۔ ابونعیم نے بھی الحلیہ میں اس کی روایت کی ہے اور فرمایا ہے کہ عاصم وثوری کی سند سے یہ غریب ہے ہم نے اسے صرف روح بن صلاح کی سند سے لکھا ہے وہ اس میں منفرد ہیں۔ البانی نے اس کے ضعف کا حکم لگایا ہے (مجمع الزوائد ۲۵۶/۹ - ۲۵۷ شائع کردہ مکتبۃ القدسی ۱۳۵۳ھ حلیۃ الاولیاء ۱۲۱/۳ طبع مکتبۃ الخانجی ومطبعۃ السعادہ ۱۳۵۴ھ سلسلۃ الاحادیث الضعیفہ ۳۲/۱، ح ۲۳، شائع کردہ المکتب الاسلامی)۔

(۲) حدیث: "من زار قبري...." کی روایت ابن عدی نے الکامل میں، بیہقی نے شعب الایمان میں اور دار قطنی نے حضرت ابن عمر سے مرفوعا کی ہے البانی نے اشارہ کیا کہ یہ منکر ہے (الفتح الکبیر ۱۹۵/۳ طبع مصطفی الحلبی ۱۳۵۰ھ سنن دار قطنی ۲۷۸/۲ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ، إرواء الغلیل ۳۳۶/۴ شائع کردہ المکتب الاسلامی ۱۳۹۹ھ، ضعیف الجامع الصغیر ۲۰۴/۵ شائع کردہ المکتب الاسلامی)۔

(۱) حدیث: "ان النبيﷺ مر علی موسی وهو قائم...." کی روایت مسلم نے حضرت انسؓ سے مرفوعا کی ہے جس کے الفاظ یہ ہیں: "مررت علی موسی وهو قائم يصلي في قبره"، اور عیسیٰ بن یونس کی حدیث میں یہ اضافہ ہے: "مررت ليلة أسري بي" (صحیح مسلم بتحقیق محمد فؤاد عبد الباقی ۱۸۴۵/۴ طبع عیسیٰ الحلبی ۱۳۷۵ھ)۔

(۲) سورۂ بقرہ/ ۸۹۔

(۳) اللہ تعالیٰ کے ارشاد "وَكَانُوْا مِنْ قَبْلُ يَسْتَفْتِحُوْنَ عَلَى الَّذِيْنَ كَفَرُوْا" کے متعلق ابن عباس کی جو حدیث ہے حاکم نے اپنی مستدرک میں اسے ابن عباسؓ کے اثر کی حیثیت سے روایت کیا ہے اور فرمایا کہ اس کو روایت کرنے کی ضرورت تھی، ابن تیمیہ نے کہا ہے کہ حاکم کی اس روایت پر علماء نے نکیر کی ہے اس لئے کہ عبد الملک بن ہارون ضعیف ترین لوگوں میں ہے علماء رجال کے نزدیک وہ متروک بلکہ کذاب ہے (قاعدة جليلة في التوسل والوسيلہ رص ۱۱۹ طبع المطبعۃ المنیر یہ ۱۳۷۳ھ)۔

لَوَجَدُوا اللّٰهَ تَوَّابًا رَّحِيمًا" (۱) (اور کاش کہ جس وقت یہ اپنے جانوں پر زیادتی کر بیٹھے تھے آپ کے پاس آ جاتے پھر اللہ سے مغفرت چاہتے، اور رسول بھی ان کے حق میں مغفرت چاہتے تو یہ ضرور اللہ کو توبہ قبول کرنے والا اور مہربان پاتے) رسول اللہ ﷺ کی ایسی برتری و تعظیم ہے جو آپ ﷺ کی وفات سے بھی ختم نہیں ہوئی (۲)۔

ایک دلیل اس نابینا کی حدیث ہے جس نے اپنی بینائی لوٹانے کے بارے میں رسول اللہ ﷺ کو وسیلہ بنایا (۳)۔

---

(۱) سورۂ نساء/ ۶۴۔

(۲) جلاء العینین ۱/ ۳۴۰۔

(۳) بینائی کی واپسی کے لئے رسول اللہ ﷺ کو وسیلہ بنانے والے نابینا کی حدیث کی روایت ترمذی، ابن ماجہ اور حاکم نے عثمان بن حنیف سے کی ہے ترمذی کے الفاظ یہ ہیں: "أن رجلا ضرير البصر أتى النبي ﷺ فقال: ادع الله أن يعافيني، قال: إن شئت دعوت، وإن شئت صبرت فهو خير لك، قال: فادعه، قال: فأمره أن يتوضأ فيحسن وضوءه، ويدعو بهذا الدعاء: اللهم إني أسألك وأتوجه إليك بنبيك محمد نبي الرحمة، إني توجهت بك إلى ربي في حاجتي هذه لتقضى لي، اللهم فشفعه فيّ" (ایک نابینا شخص نبی ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوا اور عرض کیا: آپ اللہ سے دعا کر دیجئے کہ وہ میرے ساتھ عافیت کا معاملہ فرمائے، آپ ﷺ نے فرمایا: اگر تم چاہو تو دعا کر دوں، اور اگر چاہو تو صبر کرو، اور یہ تمہارے لئے بہتر ہے اس نے کہا: دعا کر دیجئے، راوی کہتے ہیں کہ پھر آپ ﷺ نے اسے وضو کرنے کا حکم دیا کہ وہ اچھی طرح وضو کرے اور یہ دعا مانگے: اے اللہ میں تجھ سے سوال کرتا ہوں، تیرے نبی محمد کے واسطے سے تیری طرف متوجہ ہوتا ہوں، میں اپنی اس ضرورت کے سلسلہ میں اپنے رب کی طرف (اے محمد) تیرے واسطے سے متوجہ ہوا، تاکہ تو میری ضرورت پوری کر دے، اے اللہ میرے لئے ان کی سفارش قبول فرما) ترمذی نے کہا کہ یہ حدیث حسن صحیح اور غریب ہے ابوجعفر کی یہ حدیث ہمیں اس سند کے علاوہ سے معلوم نہیں، اور یہ ابوجعفر الخطمی کے علاوہ ہیں، حاکم نے کہا کہ یہ شیخین کی شرط پر ہے اور ذہبی نے ان کی تائید کی ہے البانی نے اس پر صحت کا حکم لگایا ہے (فیض القدیر ۲/ ۱۳۴ طبع المکتبۃ التجاریہ ۱۳۵۶ھ تحفۃ الاحوذی ۱۰/ ۳۴ شائع کردہ المکتبۃ السلفیہ سنن ابن ماجہ ۱/ ۴۴۱ طبع عیسی

۱۰- دوسرا قول: عز الدین بن عبد السلام (۱) اور دیگر بعض علماء نے نبی ﷺ اور صالحین کی زندگی میں ان کے وسیلہ سے اللہ سے استغاثہ کو جائز قرار دیا ہے، ایک روایت کے مطابق اسے انہوں نے صرف نبی ﷺ کے لئے خاص قرار دیا ہے۔ اس کے لئے وہ ان نابینا کی حدیث کو دلیل بناتے ہیں جنہوں نے رسول اللہ ﷺ کے وسیلہ سے اللہ تعالی سے استغاثہ فرمایا تھا، اور اللہ تعالی نے ان کی بینائی لوٹا دی تھی۔

چنانچہ عثمان بن حنیف سے روایت ہے کہ آپ ﷺ کے پاس ایک نابینا شخص نے آ کر کہا کہ اللہ تعالی سے میری عافیت کے لئے دعا فرما دیجئے، آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "إن شئت أخرت وهو خير وإن شئت دعوت فقال: ادع، قال: فأمره أن يتوضأ ويحسن وضوءه ويدعو بهذا الدعاء: اللهم إني أسألك وأتوجه إليك بحبيبك محمد نبي الرحمة، يا محمد، إني أتوجه بك إلى ربك في حاجتي لتقضى، اللهم شفعه فيّ" (۲) (اگر تم چاہو تو میں مؤخر کر دوں اور یہ بہتر ہے، اور اگر چاہو تو میں دعا کروں، اس نے کہا کہ دعا ہی فرما دیجئے۔ راوی کہتے ہیں کہ آپ ﷺ نے اسے حکم دیا کہ وضو کرے، اور اچھی طرح کرے، اور یہ دعا مانگے: اے اللہ! میں تجھ سے سوال کرتا ہوں اور تیرے حبیب نبی رحمت کے وسیلہ سے تیری طرف متوجہ ہوتا ہوں، اے محمد! میں آپ کے وسیلہ سے آپ کے رب کی

= الحلبی ۱۳۷۲ھ، صحیح الجامع الصغیر بتحقیق الالبانی ۱/ ۴۰۳ شائع کردہ المکتب الاسلامی ۱۳۸۸ھ مشکوۃ المصابیح بتحقیق الالبانی ۲/ ۶۸۷ شائع کردہ المکتب الاسلامی ۱۳۹۹ھ)۔

(۱) جلاء العینین ۱/ ۳۴۳، مجموعہ فتاوی ابن تیمیہ ۱/ ۱۰۲ طبع الملک سعود۔

(۲) عثمان بن حنیف کی اس حدیث کی تخریج الفاظ کے کچھ اختلاف کے ساتھ (فقرہ/ ۹) پر گذر چکی ہے۔

طرف متوجہ ہوتا ہوں اپنی حاجت کے بارے میں تا کہ میری حاجت پوری ہو۔ اے اللہ! میرے حق میں ان کی سفارش قبول فرما)۔ بیہقی نے اسے صحیح قرار دیا اور اس میں اضافہ کیا ہے کہ وہ کھڑے ہوئے اور ان کی بینائی لوٹ آئی۔

۱۱ – تیسرا قول: اللہ تعالی کے علاوہ کسی سے استغاثہ جائز نہیں، اور استغاثہ میں انبیاء وصلحاء کو ان کی زندگی میں یا بعد وفات وسیلہ بنانا بھی ممنوع ہے۔

یہ رائے ابن تیمیہ(۱) اور متاخرین میں سے ان کا طریقہ اختیار کرنے والوں کی ہے۔ ان کی دلیل اللہ تعالی کا ارشاد ہے: ''وَمَنْ أَضَلُّ مِمَّنْ يَّدْعُوْا مِنْ دُوْنِ اللّٰهِ مَنْ لاَّ يَسْتَجِيْبُ لَهٗ إِلٰى يَوْمِ الْقِيَامَةِ وَهُمْ عَنْ دُعَآئِهِمْ غَافِلُوْنَ''(۲) (اور اس سے بڑھ کر گمراہ اور کون ہوگا جو اللہ کے سوا کسی اور کو پکارے جو قیامت تک بھی اس کی بات نہ سنے بلکہ انہیں ان کے پکارنے کی خبر تک نہ ہو)۔

دوسری دلیل وہ حدیث ہے جسے طبرانی نے اپنی سند کے ساتھ عبادہ بن الصامتؓ سے روایت کیا ہے کہ نبی ﷺ کے زمانہ میں ایک منافق مومنوں کو اذیت پہنچاتا تھا تو بعض صحابہؓ نے کہا کہ چلو اس منافق کے بارے میں رسول اللہ ﷺ سے استغاثہ کریں، تو نبی ﷺ نے ارشاد فرمایا: "إنه لا يستغاث بي و إنما يستغاث بالله" (۳) (استغاثہ مجھ سے نہیں کیا جاتا استغاثہ تو صرف اللہ تعالی سے کیا جاتا ہے)۔

---

(۱) مجموعہ فتاوی ابن تیمیہ ۱/ ۱۰۴، قرۃ عیون الموحدین رص ۱۰۵، الاستغاثہ رص ۱۵ ۳، ۳۱۶۔

(۲) سورۂ احقاف ر ۵۔

(۳) حدیث: "انه كان في زمن النبي ﷺ منافق يؤذي المؤمنين...." کی روایت طبرانی نے اپنی المعجم الکبیر میں اپنی سند کے ساتھ کی ہے اور احمد بن حنبل نے اس کی روایت عبادہ بن الصامت سے اسی کے قریب قریب الفاظ کے ساتھ کی ہے، اور اس کی سند میں ابن لہیعہ ہیں (مجموع فتاوی ابن تیمیہ

دوسری صورت:

۱۲ – استغاثہ اللہ تعالی سے ہو اور شفیع سے صرف یہ مطلوب ہو کہ وہ اس کے لئے دعا کرے، جس کی صورت یہ ہے کہ سوال اللہ تعالی سے کرے اور جس کو وسیلہ بنا رہا ہے اس سے صرف یہ سوال ہو کہ وہ اس کے حق میں دعا کردے، جیسا کہ صحابہؓ کرتے تھے، بارش طلب کرنے میں استغاثہ کرتے اور نبی ﷺ کو وسیلہ بناتے، پھر آپ ﷺ کے بعد آپ کے چچا عباس(۱) اور یزید بن الاسود الجرشیؓ کو وسیلہ بناتے، تو یہ استغاثہ اللہ تعالی سے ہوتا، اور شفیع سے صرف یہ سوال ہوتا کہ وہ اللہ تعالی سے ان کے لئے دعا کردیں، اس صورت میں ان کی دعا وسفارش وسیلہ ہوتی، اور شفیع کی زندگی میں یہ وسیلہ دنیا اور آخرت دونوں کے بارے میں مشروع ہے، اس میں کوئی اختلاف معلوم نہیں ہوتا (۲)۔

چنانچہ بخاری شریف میں رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے: "ألا أخبركم بأهل الجنة، كل ضعيف مستضعف، لو أقسم على الله لأبرّه" (۳) (کیا میں تمہیں اہل جنت کی خبر نہ دے دوں،

= ۱/ ۱۱۰ طبع مطابع الریاض ۱۳۸۱ھ مسند احمد بن حنبل ۵/ ۳۱۷ شائع کردہ المکتب الاسلامی)۔

(۱) بخاری کی روایت میں ہے کہ حضرت عمرؓ قحط کے سال حضرت عباس ابن عبدالمطلب کے واسطے سے بارش کی دعا کرتے تھے، چنانچہ فرماتے: "اللهم إنا كنا نتوسل إليك بنبينا فتسقينا فإنا نتوسل إليك بعم نبينا فاسقنا" (اے اللہ! ہم آپ کی طرف آپ کے نبی کو وسیلہ بناتے تھے پس آپ ہم کو سیراب کردیتے تھے، اور اب ہم وسیلہ بناتے ہیں آپ کی طرف آپ کے نبی کے چچا کو، آپ ہم کو سیراب کردیجئے) (فتح الباری ۲/ ۴۹۴ طبع السلفیہ سعودیہ)۔

(۲) الاستغاثہ، الرد علی البکری رص ۱۴۳۔

(۳) حدیث: "ألا أخبركم بأهل الجنة....." کی روایت بخاری، مسلم اور ترمذی نے حارثہ بن وہبؓ سے مرفوعاً کی ہے (جامع الاصول فی احادیث الرسول ۱۰/ ۵۴۷ شائع کردہ مکتبۃ الحلوانی ۱۳۹۲ھ)۔

ہر کمزور اور کمزور سمجھا جانے والا، اگر وہ اللہ کی قسم کھالے تو اللہ اس کی قسم پوری کر دیں)، علماء نے اس کے معنی یہ بیان کئے ہیں کہ اگر وہ اللہ کے بھروسہ پر کسی کام کی قسم کھالے تو اللہ تعالیٰ اس کے اکرام میں اس کا مقصد پورا فرما دیتے ہیں، اور اس کی قسم پوری کرا دیتے ہیں (وہ حانث نہیں ہوتا) اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کے یہاں اس کا درجہ بلند ہوتا ہے (۱)۔

اس سے معلوم ہوا کہ بعض لوگوں کی دعا اللہ تعالیٰ کے یہاں خصوصیت کے ساتھ قبول ہوتی ہے، اسی لئے ان سے یہ سوال کرنے میں کوئی حرج نہیں کہ وہ استغاثہ کرنے والے کے لئے اللہ سے دعا فرمائیں، رسول اللہ ﷺ اور صحابہؓ سے اس سلسلہ میں کثرت کے ساتھ روایات وارد ہیں۔

تیسری صورت: اللہ تعالیٰ سے دعا کرنے کے لئے استغاثہ:

۱۳ - اس کی صورت یہ ہے کہ کوئی آدمی دوسرے سے درخواست کرے کہ وہ اس کی مشکلات دور کرنے کے لئے اللہ تعالیٰ سے دعا کرے۔ خود یہ اپنے لئے اللہ سے دعا نہ کرے یہ جائز ہے، اس میں کسی کا بھی اختلاف معلوم نہیں ہوتا۔

رسول اللہ ﷺ کا یہ ارشاد اسی قبیل سے ہے: "وهل تنصرون وترزقون إلا بضعفائكم" (تمہارے کمزوروں ہی کی وجہ سے تمہاری مدد کی جاتی ہے اور تمہیں رزق دیا جاتا ہے)۔ یعنی ان کی دعا، نماز اور ان کے استغفار کی وجہ سے (۲)۔

اور یہ بھی اسی قبیل سے ہے کہ نبی ﷺ "مہاجرین فقراء کے واسطہ سے فتح طلب کیا کرتے تھے" (۱)۔ یعنی ان کے واسطے سے نصرت طلب فرمایا کرتے تھے، تو مؤمنین کے ذریعہ مدد اور رزق طلب کرنا ان کی دعاؤں کے وسیلہ سے ہوتا تھا، حالانکہ نبی ﷺ ان میں سب سے افضل تھے۔ لیکن مومنوں کی دعا و نماز بھی مُجملہ اسباب کے ایک سبب ہے، اس کا مقتضا یہ ہے کہ جس کے وسیلہ سے نصرت ورزق طلب کیا جائے اسے دوسروں کے مقابلہ میں امتیاز حاصل ہو، رسول اللہ ﷺ کا یہ ارشاد اسی قبیل سے ہے: آپ ﷺ نے فرمایا: "إن من عباد الله من لو أقسم على الله لأبرّه منهم البراء بن مالك" (۲) (بے شک اللہ کے بعض بندے ایسے ہیں کہ اگر وہ اللہ کے بھروسہ پر قسم کھالیں تو اللہ ان کی قسم پوری کر دیتا ہے۔ انہیں میں سے براء بن مالک ہیں)۔

---

(۱) جلاء العینون رص ۴۴۳۔

(۲) حدیث: "هل تنصرون و ترزقون ...." کی روایت بخاری نے مصعب بن سعد بن ابی وقاص سے کی ہے اور بخاری کی روایت میں مصعب نے سعد سے اپنے سماع کی صراحت نہیں کی ہے تو ان کے نزدیک یہ مرسل ہے ابن حجر نے کہا ہے کہ بظاہر یہ روایت مرسل ہے اس لئے کہ مصعب نے حضور

= ﷺ کے فرمان کا زمانہ ہی نہیں پایا، البتہ یہ اس پر محمول ہے کہ انہوں نے اسے اپنے والد سے سنا ہے، اور اسماعیلی وغیرہ کے یہاں صراحت ہے کہ مصعب نے اپنے والد سے روایت کی ہے (فیض القدیر ۶/ ۵۴۳ طبع المکتبۃ التجاریہ ۱۳۵۷ھ، فتح الباری ۶/ ۸۸، ۸۹ طبع السلفیہ)۔

(۱) حدیث: "أن النبي ﷺ كان يستفتح بصعاليك المهاجرين" کی روایت طبرانی نے امیہ بن خالد بن عبد اللہ بن اسید سے کی ہے ایک روایت کے الفاظ یہ ہیں: "يستنصر بصعاليك المسلمين"۔ ہیثمی نے کہا کہ پہلی روایت کے رجال صحیح کے رجال ہیں (مجمع الزوائد ۱۰/ ۲۶۲ شائع کردہ مکتبۃ القدسی ۱۳۵۳ھ)۔

(۲) حدیث: "إن من عباد الله من لو أقسم على الله ....." کی روایت ترمذی نے حضرت انس بن مالکؓ سے مرفوعا ان الفاظ میں کی ہے: "كم من أشعث أغبر ذي طمرين لا يؤبه له، لو أقسم على الله لأبره، منهم البراء بن مالك" (کتنے ہی پراگندہ بال، غبار آلود اور پھٹے پرانے کپڑوں والے غیر اہم لوگ ایسے ہیں کہ اگر وہ اللہ کے بھروسہ پر کوئی قسم کھالیں تو اللہ ان کی قسم پوری کردے ان ہی میں سے براء بن مالک ہیں)، ترمذی نے کہا ہے کہ یہ حدیث اس سند سے صحیح حسن ہے (سنن ترمذی ۵/ ۶۹۲، ۶۹۳ طبع استنبول، جامع الاصول ۹/ ۴۲ شائع کردہ مکتبۃ الحلوانی)۔

نیز اویس قرنی کے بارے میں رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے: "فإن استطعت أن يستغفر لک فافعل" (۱) (اگر تو یہ کر سکے کہ وہ تیرے لئے استغفار کردیں تو یہ کرلے)۔ اور حضرت عمرؓ کو عمرہ کے لئے رخصت کرتے وقت رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "لاتنسنا من دعائک" (۲) (اپنی دعا میں ہمیں نہ بھولنا)۔

چوتھی صورت:

۱۴- چوتھی صورت یہ ہے کہ جس سے استغاثہ کیا جائے اس سے اس چیز کا سوال ہو جو اس کی قدرت میں نہ ہو، اور اللہ تعالیٰ سے کوئی سوال نہ کرے، مثلاً یہ استغاثہ کرے کہ وہ تکلیف کو اس سے دور کردے، یا

(۱) اویس قرنی کی حدیث کی روایت مسلم نے حضرت عمر بن الخطاب سے مرفوعاً کی ہے جس کے الفاظ یہ ہیں: "يأتي عليكم أويس بن عامر مع أمداد أهل اليمن من مراد ثم من قرن، كان به برص فبرئ منه إلا موضع درهم، له والدة هو بها بر، لو أقسم على الله لأبره، فإن استطعت أن يستغفر لک فافعل" (تمہارے پاس اویس بن عامر آئیں گے ان غازیوں کے ساتھ جو یمن کے رہنے والے ہیں جن کا تعلق بنو مراد سے ہے پھر (ان کے ایک بطن) بنو قرن سے ہے انہیں برص کا مرض تھا جس سے ان کو شفا ہو گئی لیکن ایک درہم کے بقدر جگہ باقی ہے ان کی والدہ ہیں جن کے فرمانبردار ہیں۔ اگر وہ اللہ کی قسم کھالیں تو اللہ ان کی قسم پوری کردے اگر تو ان سے استغفار کرا سکے تو کرالے (مختصر صحیح مسلم للمنذری تحقیق الالبانی ۲/ ۲۲۵-۲۲۶ طبع وزارۃ الاوقاف والشؤون الاسلامیہ، کویت ۱۳۹۹ھ جامع الاصول ۹/ ۲۳۱، ۲۳۲ شائع کردہ مکتبۃ الحلوانی ۱۳۹۲ھ)۔

(۲) حدیث: "لا تنسنا من دعائک" کی روایت ابوداؤد اور ترمذی نے قریب قریب انہیں الفاظ کے ساتھ کی ہے۔ ترمذی نے کہا کہ یہ حدیث حسن صحیح ہے صاحب عون المعبود نے کہا ہے کہ اس کی سند میں عاصم بن عبید اللہ بن عاصم بن عمر بن الخطاب ہیں، جن کے بارے میں متعدد ائمہ نے کلام کیا ہے البانی نے حدیث کو ضعیف قرار دیا ہے (تحفۃ الاحوذی ۱۰/ ۷ شائع کردہ المکتبۃ السلفیہ، عون المعبود ۴/ ۳۶۵-۳۶۶ شائع کردہ المکتبۃ السلفیہ، مشکوۃ المصابیح بتحقیق الالبانی ۲/ ۶۹۵ شائع کردہ المکتب الاسلامی، ضعیف الجامع الصغیر تحقیق الالبانی ۶/ ۸۷ شائع کردہ المکتب الاسلامی)۔

اسے رزق دے، یہ ناجائز ہے اور علماء نے اسے شرک میں شمار کیا ہے (۱)، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "وَلاَ تَدْعُ مِنْ دُوْنِ اللّٰهِ مَالاَيَنْفَعُکَ وَلاَيَضُرُّکَ فَإِنْ فَعَلْتَ فَإِنَّکَ إِذًا مِّنَ الظّٰلِمِيْنَ. وَإِنْ يَّمْسَسْکَ اللّٰهُ بِضُرٍّ فَلاَ كَاشِفَ لَهٗ إِلاَّ هُوَ، وَإِنْ يُّرِدْکَ بِخَيْرٍ فَلاَ رَآدَّ لِفَضْلِهٖ يُصِيْبُ بِهٖ مَنْ يَّشَآءُ مِنْ عِبَادِهٖ وَهُوَ الْغَفُوْرُ الرَّحِيْمُ" (۲) (اور اللہ کے علاوہ (کسی اور) کو نہ پکارنا جو تجھے نہ نفع پہنچا سکے اور نہ نقصان پہنچا سکے پھر اگر تو نے (ایسا) کیا تو یقیناً تو ظالموں میں ہو جائے گا، اور اگر اللہ تجھے کوئی تکلیف پہنچادے تو کوئی اس کا دور کرنے والا نہیں بجز (خود) اسی کے، اور اگر وہ تجھے کوئی راحت پہنچانا چاہے تو کوئی اس کے فضل کا ہٹانے والا نہیں، وہ اپنا فضل اپنے بندوں میں سے جس پر چاہے کردے اور وہ بڑا مغفرت والا ہے، بڑا رحمت والا ہے)۔

صحیح بخاری میں حضرت انسؓ سے منقول ہے، وہ فرماتے ہیں کہ احد کے دن نبی ﷺ کے سر مبارک پر زخم لگا اور رباعی دندان مبارک شہید ہو گئے تو آپ علیہ الصلاۃ والسلام نے فرمایا: "کیف یفلح قوم شجوا نبیهم" (۳) (وہ قوم کیسے کامیاب ہو سکتی ہے

(۱) الرد علی البکری استغاثہ/ ص ۱۲۳، فتح المجید/ ص ۱۸۰ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۲) سورۂ یونس/ ۱۰۶، ۱۰۷۔

(۳) حدیث: "شج النبي ﷺ يوم أحد..." کی روایت مسلم و ترمذی نے حضرت انسؓ سے کی ہے مسلم کے الفاظ یہ ہیں: "أن رسول الله ﷺ كسرت رباعيته يوم أحد وشج في رأسه، فجعل يسلت الدم عنه ويقول: كيف يفلح قوم شجوا نبيهم وكسروا رباعيته وهو يدعوهم إلى الله؟ فأنزل الله عزوجل (ليس لک من الأمر شيء)" (رسول اللہ ﷺ کا رباعی دانت احد کے دن ٹوٹ گیا اور سر میں زخم لگا تو آپ ﷺ اپنے جسم سے خون صاف کرتے ہوئے فرما رہے تھے: وہ قوم کس طرح کامیاب ہو سکتی ہے جس نے اپنے نبی کو زخمی کردیا اور ان کا رباعی دانت توڑ دیا، جب کہ وہ انہیں اللہ کی طرف بلا رہا تھا تو اس موقع پر یہ

جس نے اپنے نبی ہی کو زخمی کر دیا ہے؟)، اس پر یہ آیت نازل ہوئی: "لَيْسَ لَكَ مِنَ الْأَمْرِ شَيْءٌ" (۱) (آپ کو اس امر میں کوئی دخل نہیں)۔ تو جب اللہ تعالی نے اپنے نبی ہی سے اس چیز کی نفی کر دی جو ان کی قدرت میں نہیں ہے یعنی نفع پہنچانا یا ضرر دور کرنا، تو دوسروں سے بدرجہ اولی اس کی نفی ہوگی۔

ملائکہ سے استغاثہ:

۱۵- فرشتوں سے استغاثہ بھی غیر اللہ ہی سے استغاثہ ہے، اور ہر وہ استغاثہ ممنوع ہے جو غیر اللہ سے ہو، کیونکہ اللہ کے رسول ﷺ کی حدیث ہے: "إنه لا يستغاث بي ولكن يستغاث بالله" (۲) (بلاشبہ مجھ سے استغاثہ نہیں کیا جائے بلکہ استغاثہ اللہ سے کیا جائے)، نیز رسول اللہ ﷺ کی حدیث ہے: "لما ألقي إبراهيم في النار اعترضه جبريل، فقال له: أ لك حاجة؟ فقال: أما إليك فلا" (۳) (جب ابراہیم علیہ السلام کو آگ میں ڈالا گیا تو جبریل آئے، اور ان سے کہنے لگے کہ آپ کو کوئی ضرورت ہے؟ اس پر ابراہیم نے فرمایا: آپ سے تو کوئی حاجت نہیں)۔

جنات سے استغاثہ:

۱۶- جنات سے استغاثہ حرام ہے، کیونکہ اس صورت میں اس مخلوق سے استغاثہ ہے جو کسی چیز کی مالک ہی نہیں، اور یہ گمراہی کی طرف لے جانے والا ہے، اللہ تعالی نے قرآن کریم میں اسے یوں بیان فرمایا ہے: "وَأَنَّهُ كَانَ رِجَالٌ مِّنَ الْإِنسِ يَعُوذُونَ بِرِجَالٍ مِّنَ الْجِنِّ فَزَادُوهُمْ رَهَقًا" (۱) (اور انسانوں میں بہت سے لوگ ایسے ہوئے ہیں کہ وہ جنات میں بعض لوگوں کی پناہ لیا کرتے تھے، سوانہوں نے ان (جنات) کی نخوت اور بڑھادی)۔ نیز اس کا شمار سحر میں کیا گیا ہے۔

استغاثہ کرنے والوں کی قسمیں:

۱۷- اگر مسلمان کسی شر کو دور کرنے کے لئے استغاثہ کرے تو اس کی فریادرسی واجب ہے، کیونکہ رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے: "وتغيثوا الملهوف وتهدوا الضال" (۲) (فریاد کرنے والے مظلوم کی مدد

= آیت نازل ہوئی "ليس لک من الأمر شيء"۔ بخاری نے زخم اور آیت کا ذکر تعلیقاً کیا ہے (صحیح مسلم بتحقیق محمد فواد عبد الباقی ۳/ ۱۴۱۷ طبع عیسی الحلبی ۱۳۷۵ھ، جامع الاصول ۸/ ۵۲ شائع کردہ مکتبۃ الحلوانی ۱۳۹۲ھ، فتح الباری ۷/ ۳۶۵، ۳۶۶ طبع السلفیہ)۔

(۱) سورۂ آل عمران/ ۱۲۸۔

(۲) حدیث کی تخریج (حاشیہ فقرہ نمبر ۱۱) پر گذر چکی ہے۔

(۳) حدیث: "لما ألقي إبراهيم في النار ...." کی روایت طبری نے معتمر بن سلیمان تیمی کی مرویات میں ان کے بعض شاگردوں سے کی ہے: جبریل ابراہیم کے پاس اس وقت آئے جب کہ انہیں آگ میں ڈالنے کے لئے باندھا جا رہا تھا یا بیڑی پہنائی جاری تھی تو جبریل نے کہا کہ ابراہیم آپ کو کوئی حاجت ہے؟ ابراہیم نے کہا کہ آپ سے کوئی حاجت نہیں، ابن کثیر نے اس حدیث کو بعض اسلاف سے نقل کرتے ہوئے اپنی تفسیر میں بیان کیا ہے۔ البانی کہتے ہیں کہ اس حدیث کی کوئی اصل نہیں، مزید کہتے ہیں کہ اسے بغوی نے سورۂ انبیاء کی تفسیر میں ذکر کیا ہے اور اس کے ضعف کی طرف اشارہ کرتے

= ہوئے کہا ہے کہ کعب الاحبار سے روایت ہے کہ جب لوگوں نے ابراہیم کو منجنیق میں ڈال کر آگ میں پھینکا تو جبریل نے سامنے آکر فرمایا کہ اے ابراہیم! کیا آپ کو کوئی حاجت ہے؟ ابراہیم نے کہا: آپ سے کوئی حاجت نہیں، جبریل نے کہا کہ تو پھر اپنے رب سے سوال کرلو، تو ابراہیم نے فرمایا کہ اللہ تعالی کو میرے حال کا علم ہے میرے سوال کی ضرورت نہیں (تفسیر الطبری ۱۷/ ۴۵ طبع مصطفی الحلبی ۱۳۷۳ھ تفسیر ابن کثیر ۴/ ۵۷۲ طبع دار الاندلس، سلسلۃ الاحادیث الضعیفۃ والموضوعۃ ۱/ ۲۸، ۲۹ شائع کردہ المکتب الاسلامی، مجموعۃ التوحید/ ص ۱۲۳)۔

(۱) سورۂ جن/ ۶۔

(۲) حدیث: "وتغيثوا الملهوف ...." کی روایت ابوداؤد نے حضرت عمر بن الخطاب سے مرفوعاً کی ہے منذری نے اسے ان الفاظ میں ذکر کیا ہے:

کرو، اورگم کردہ راہ کوراستہ بتاؤ)، نیز رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے: "من نفس عن مؤمن كربة من كرب الدنيا نفس الله عنه كربة من كرب يوم القيامة"(۱)(جس نے کسی مومن سے دنیا کی مصیبتوں میں سے کوئی مصیبت دور کی اللہ تعالی اس سے قیامت کے روز کی مصیبتوں میں سے کوئی مصیبت دور فرمادیں گے)۔ یہ اس صورت میں ہے جب مدد کرنے والے کو اپنی ذات پر کسی ضرر کا خوف نہ ہو، کیونکہ دوسرے کے حق پر اپنے حق کو ترجیح دینے کا اسے اختیار ہے، اور یہ حکم نبی ﷺ کے علاوہ کے لئے ہے، کیونکہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے:"النَّبِيُّ أَوْلَى بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ"(۲) (نبی مومنین کے ساتھ خود ان کے نفس سے بھی زیادہ تعلق رکھتے ہیں)۔ البتہ امام، بادشاہ اور اس کے نائب حضرات پر فریادرسی واجب ہے، خواہ انہیں اپنی ذات پر اندیشہ بھی ہو، اس لئے کہ یہ ان کی ذمہ داریوں کا تقاضہ ہے(۳)۔

۱۸- اگر کافر استغاثہ کرے اور مدد چاہے تو اس کی مدد کی جائے گی، اس لئے کہ وہ بھی آدمی ہے، نیز اس لئے کہ دوسرا شخص جب قابل احترام انسان ہو، اور مدد دینے والے کو اپنی ذات کی ہلاکت کا خوف نہ ہو تو اس کی طرف سے دفاع واجب ہے، کیونکہ (اپنے لئے خوف وہلاکت کی صورت میں) اپنے حق کو دوسرے کے حق پر ترجیح دینا جائز ہے(۱) اور رسول اللہ ﷺ کی حدیث ہے:"إن الله يحب إغاثة الملهوف" (۲)(اللہ تعالی مظلوم کی فریادرسی کو پسند کرتا ہے)، دوسری حدیث ہے:"لا تنزع الرحمة إلا من شقي"(۳) (رحمت تو اسی شخص سے چھینی جاتی ہے جو بدبخت ہو)۔ اور اگر کافر حربی ہو اور استغاثہ کرے تو اس کی بھی فریادرسی کی جائے گی، عجب نہیں کہ وہ اللہ کے کلام کو سن لے، یا اس کی ذات میں جو شر ہے اس سے باز آجائے اور حسن سلوک سے اسیر بنالے۔ اللہ تعالی کا ارشاد ہے:

= "ويغيثوا الملهوف ويهدوا الضال" اور اس کی سند پر تعلیق کرتے ہوئے فرمایا کہ ابن حجیر العدوی مجہول ہے، بزار نے کہا کہ یہ معلوم نہیں کہ اس حدیث کو اسحاق بن سوید سے جریر بن حازم کے علاوہ کسی نے سند کے ساتھ بیان کیا ہے اور اس کو جریر سے سند کے ساتھ صرف ابن المبارک نے روایت کیا ہے۔ اور اس حدیث کو حماد بن زید نے اسحاق بن سوید سے مرسلا روایت کیا ہے (سنن ابی داؤد بتحقیق محمد محی الدین عبد الحمید ۴/ ۳۵۵ طبع مطبعۃ السعادہ ۱۳۶۹ھ جامع الاصول ۶/ ۵۳۲ شائع کردہ مکتبۃ الحلوانی ۱۳۹۰ھ مختصر سنن ابی داؤد للمنذری ۷/ ۱۸۱ طبع دار المعرفہ)۔

(۱) حدیث: "من نفس عن مؤمن كربة....." کی روایت مسلم، احمد بن حنبل، ابوداؤد، ترمذی اور ابن ماجہ نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے (صحیح مسلم بتحقیق محمد فؤاد عبد الباقی ۴/ ۲۰۷۴ طبع عیسی الحلبی ۱۳۷۵ھ الفتح الکبیر ۳/ ۲۴۳ طبع مصطفی الحلبی ۱۳۵۰ھ)۔

(۲) سورۂ احزاب/ ۶۔

(۳) نہایۃ المحتاج ۸/ ۲۴۔

(۱) نہایۃ المحتاج ۸/ ۲۴۔

(۲) حدیث:"إن الله يحب إغاثة الملهوف....." کی روایت ابن عساکر نے تاریخ دمشق میں حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے جس کے الفاظ اس طرح ہیں:"إن الله يحب إغاثة اللهفان"، اور ابو یعلی اور دیلمی نے اس کی روایت ان ہی الفاظ کے ساتھ حضرت انسؓ سے کی ہے البانی نے اسے ضعیف قرار دیا ہے اور ضعف کی وجہ یہ بیان کی ہے کہ اس حدیث کی روایت کرنے میں یہ لوگ منفرد ہیں، اس سلسلہ میں البانی نے سیوطی کے مقدمہ جمع الجوامع کا یہ حوالہ پیش کیا ہے کہ وہ روایت جو اس طرح کے لوگوں کی طرف منسوب ہو وہ ضعیف ہے (فیض القدیر ۲/ ۲۸۷ طبع المکتبۃ التجاریہ ضعیف الجامع الصغیر بتحقیق الالبانی ۲/ ۱۱۳، ۱/ ۲۱، ۲۰۲ شائع کردہ المکتب الاسلامی)۔

(۳) حدیث:"لا تنزع الرحمة إلا من شقي" کی روایت احمد، ابوداؤد، ترمذی، ابن حبان اور حاکم نے حضرت ابوہریرہ سے کی ہے۔ ترمذی نے کہا ہے کہ یہ حدیث حسن ہے حاکم نے کہا کہ صحیح ہے اور ذہبی نے اس کی تائید کی ہے بخاری نے اسے الادب المفرد میں روایت کیا ہے ابن الجوزی نے شرح الشہاب میں کہا ہے کہ اس کی سند درست ہے، بیہقی نے بھی اس کی روایت کی ہے مہذب میں کہا گیا ہے کہ اس کی سند درست ہے (تحفۃ الاحوذی ۶/ ۵۰ شائع کردہ المکتبۃ السلفیہ ۱۳۸۵ھ، فیض القدیر ۶/ ۴۲۲ طبع المکتبۃ التجاریہ ۱۳۵۷ھ)۔

"وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِيْنَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتّٰى يَسْمَعَ كَلَامَ اللّٰهِ ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَهُ"(۱) (اور اگر مشرکین میں سے کوئی آپ سے پناہ کا طالب ہو تو اسے پناہ دیجئے، تا کہ وہ کلام الٰہی سن سکے پھر اسے اس کی امن کی جگہ پہنچا دیجئے)۔ مراد یہ ہے کہ اسے پناہ دیجئے اور اس کی جان و مال کی امان دیجئے، تو اگر وہ علم و اطمینان کی بنیاد پر ہدایت یاب ہو جائے اور ایمان لے آئے تو بہتر ہے، ورنہ اسے ایسی جگہ پہنچا دینا واجب ہے جہاں وہ اپنے آپ کو محفوظ سمجھے، اور اپنے عقیدہ میں آزاد رہے (۲)۔

کفار کے ساتھ جنگ میں کافر سے مدد لینا:

۱۹ - اس پر علماء کا اتفاق ہے کہ مخلوق کے دائرۂ قدرت میں جو چیزیں ہیں ان میں دفع مضرت یا جلب منفعت کے لئے ان سے استغاثہ مطلقاً جائز ہے، لہٰذا مسلم و کافر اور صالح و فاسق سے استغاثہ کیا جا سکتا ہے، جیسے نبی اکرم ﷺ سے استغاثہ اور مدد طلب کی جاتی تھی، رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے: "إن الله يؤيد هذا الدين بالرجل الفاجر" (۳) (اللہ تعالیٰ اس دین کو فاجر آدمی کے ذریعہ بھی تقویت بخشتا ہے)۔ حاصل یہ ہے کہ مدد کرنا مؤمنین ہی کی خصوصیت نہیں ہے، چہ جائیکہ انبیاء اور رسولوں کی خصوصیت ہو، بلکہ تمام آدمیوں میں یہ ایک وصف مشترک ہے (۱)۔

جانور کا استغاثہ:

۲۰ - جانور کی مدد بھی واجب ہے، کیونکہ اس سے متعلق احادیث وارد ہوئی ہیں، مثلاً رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے: "أن رجلا دنا إلى بئر فنزل فشرب منها وعلى البئر كلب يلهث، فرحمه، فنزع أحد خفيه فسقاه، فشكر الله له فأدخله الجنة" (۲) (ایک شخص کنویں کے قریب آ کر اترا، اور اس نے پانی پیا اور کنویں کے پاس ایک کتا پیاس کی وجہ سے ہانپ رہا تھا، اس آدمی کو اس پر رحم آیا، تو اس نے اپنا ایک موزہ نکال کر پانی کھینچ کر اسے پلا دیا، اللہ تعالیٰ نے اس کی قدر دانی کرتے ہوئے اسے جنت میں داخل فرما دیا)۔

استغاثہ کرنے والے کی حالت:

۲۱ - اگر استغاثہ کرنے والا حق پر ہو تو اس کی فریاد رسی واجب ہے، جیسا کہ گذرا کہ مسلمان کی فریاد رسی واجب ہے، کیونکہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "وَإِنِ اسْتَنْصَرُوْكُمْ فِي الدِّيْنِ فَعَلَيْكُمُ النَّصْرُ إِلَّا

---

(۱) سورۂ توبہ/ ٦۔

(۲) الطبری ١٠/ ٧٩۔

(۳) حدیث: "إن الله يؤيد هذا الدين بالرجل الفاجر" کی روایت ابن ابی الدنیا نے المداراۃ میں حضرت ابوہریرہ سے کی ہے جس کے الفاظ یہ ہیں: "إن الله ليؤيد الدين بالرجل الفاجر"۔ بخاری نے روایت کیا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے حضرت بلال سے فرمایا کہ "اے بلال! کھڑے ہو جاؤ اور اعلان کر دو کہ جنت میں صرف مومن داخل ہوگا، اور بے شک اللہ تعالیٰ اس دین کو فاجر شخص سے بھی تقویت بخشیں گے"۔ نسائی اور ابن حبان نے اس کی روایت حضرت انس بن مالک سے کی ہے اور احمد و طبرانی نے اس کی روایت حضرت ابوبکرہ سے کی ہے، ان کے الفاظ یوں ہیں: "إن الله تعالى يؤيد هذا الدين بأقوام لا خلاق لهم" (اللہ تعالیٰ اس دین کو تقویت پہنچائیں گے ان لوگوں سے جن کا کوئی حصہ نہ ہوگا)۔ حافظ عراقی نے کہا کہ اس کی سند

= بہتر ہے اور ہیثمی نے کہا کہ احمد کے رجال ثقہ ہیں (کشف الخفاء و مزیل الالباس ١/ ٢٧٣، ٢٧٤ طبع مؤسسۃ الرسالہ، فیض القدیر ٢/ ٢٧٩ طبع المکتبۃ التجاریہ ١٣٥٦ھ)۔

(۱) الاستغاثۃ لابن تیمیہ/ ص ١٣٨ طبع السلفیہ۔

(۲) حدیث: "إن رجلا دنا إلى بئر......" کی روایت بخاری، مسلم اور ابن حبان نے اپنی اپنی صحیح میں حضرت ابوہریرہ سے مرفوعاً کی ہے اور یہ الفاظ ابن حبان کے ہیں (الترغیب والترہیب ٣/ ٢١٠، ٢/ ٧١، ٧٢ شائع کردہ مصطفی البابی الحلبی ١٣٧٣ھ، فتح الباری ٥/ ٤٠، ١٤١ طبع السلفیہ)۔

عَلٰى قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِيْثَاقٌ"(۱)(اور اگر وہ تم سے مدد چاہیں دین کے کام میں تو تم پر واجب ہے مدد کرنا بجز اس کے کہ اس قوم کے مقابلہ میں ہو جس کے اور تمہارے درمیان معاہدہ ہو)۔ یعنی اگر وہ تم سے تعاون چاہیں تو افراد یا مال کے ذریعہ ان کا تعاون کرو، یہ تم پر فرض ہے، انہیں بے یار و مددگار نہ چھوڑو، الا یہ کہ وہ تم سے ان کفار کے خلاف مدد طلب کریں جن کے ساتھ تمہارا معاہدہ ہو تو ان کے خلاف مدد نہ کرو لیکن اگر وہ کمزور قیدی ہوں، تو ایسی صورت میں ان کے تئیں ذمہ داری برقرار ہے، اور ان کی اعانت ضروری ہے، خواہ ہم میں سے کوئی باقی نہ رہے، اگر ہماری تعداد اس لائق ہو تو ہم انہیں چھڑانے کے لئے نکل پڑیں، یا پھر ان کو رہا کرانے میں اپنے تمام اموال خرچ کر ڈالیں کہ کسی کے پاس ایک درہم بھی باقی نہ بچے، امام مالک اور دیگر تمام علماء کا یہی قول ہے(۲)۔

اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ سے مروی ہے: "من أذل عنده مؤمن فلم ينصره ، وهو قادر على أن ينصره، أذله الله عزو جل على رؤوس الخلائق يوم القيامة"(۳)(جس کے سامنے کسی مومن کو رسوا کیا گیا اور اس نے اس کی مدد نہ کی، حالانکہ وہ اس کی مدد کرنے پر قادر تھا، تو اللہ تعالیٰ قیامت کے روز اسے پوری مخلوق کے سامنے رسوا کریں گے)۔

۲۲ - اگر استغاثہ کرنے والا باطل پر ہو، پھر وہ اس سے بچنا چاہے اور اس کا اظہار کرے تو اسے چھٹکارا دلایا جائے گا، اور اگر وہ باطل پر ہی جمے رہنا چاہے تو اس کی مدد نہیں کی جائے گی، اسی طرح ہر ظالم کی نصرت حرام ہے، کیونکہ رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے: "مثل الذي يعين قومه على غير الحق كمثل بعير تردى في بئر فهو ينزع بذنبه" (۱)(جو شخص ناحق معاملہ میں اپنی قوم کی اعانت کرے اس کی مثال اس اونٹ جیسی ہے جو کنوئیں میں گر جائے تو اس کو اس کی دم کے ذریعہ نکالا جائے)۔ دوسری حدیث ہے: "من حالت شفاعته دون حد من حدود الله فقد ضاد الله في ملكه، ومن أعان على خصومة لا يعلم أحق أو باطل فهو في سخط الله حتى ينزع"(۲)(جس شخص کی سفارش اللہ تعالیٰ کی حدود میں سے کسی حد کے لئے رکاوٹ بن گئی اس نے اللہ تعالیٰ کی بادشاہی میں اللہ تعالیٰ کی مخالفت کی، اور جس نے کسی خصومت میں کسی کی اعانت کی اور اسے معلوم نہیں کہ یہ حق ہے یا باطل تو وہ اللہ تعالیٰ کی ناراضگی میں ہے یہاں تک کہ اس سے دست کش ہو جائے)۔

سفیان ثوری نے کہا ہے کہ اگر ظالم استغاثہ کرے اور پانی کا ایک

(۱) سورۂ انفال/ ۷۲۔

(۲) القرطبی ۸/ ۵۷۔

(۳) حدیث: "من أذل عنده مؤمن فلم ينصره...." کی روایت امام احمد نے ان ہی الفاظ کے ساتھ حضرت سہل بن حنیف سے مرفوعاً کی ہے، ہیثمی نے کہا ہے کہ اس میں ابن لہیعہ ہیں جو حسن الحدیث ہیں مگر ان میں کچھ ضعف ہے اور اس کے باقی رجال ثقہ ہیں (مسند احمد بن حنبل ۳/ ۴۸۷ شائع کردہ المکتب الاسلامی ۱۳۹۸ھ، فیض القدیر ۶/ ۳۶ طبع المکتبۃ التجاریہ ۱۳۵۷ھ)۔

(۱) حدیث: "مثل الذي يعين قومه...." کی روایت ابوداؤد اور ابن حبان نے حضرت عبداللہ بن مسعود سے ان ہی الفاظ میں کی ہے، اور بیہقی نے اسی کے قریب قریب الفاظ میں روایت کی ہے مناوی نے کہا ہے کہ اس میں انقطاع ہے اس لئے کہ عبدالرحمن نے اپنے والد سے نہیں سنا ہے (الترغیب والترہیب ۳/ ۱۹۸ شائع کردہ مصطفی الحلبی ۱۳۷۳ھ، فیض القدیر ۵/ ۵۱۱ طبع المکتبۃ التجاریہ ۱۳۵۶ھ)۔

(۲) حدیث: "من حالت شفاعته دون حد من حدود الله...." کی روایت طبرانی نے رجاء بن صبیح السقطی کے واسطے سے حضرت ابوہریرہ سے مرفوعاً ان ہی الفاظ میں کی ہے۔ اور اسی معنی میں اس کی روایت حضرت ابن عمر سے ابوداؤد، طبرانی، حاکم اور بیہقی نے کی ہے البانی نے حدیث کی مختلف سندیں بیان کر کے حدیث کو صحیح قرار دیا ہے (الترغیب والترہیب ۳/ ۱۹۹ شائع کردہ مصطفی الحلبی ۱۳۷۳ھ، عون المعبود ۱۰/ ۶۵ شائع کردہ المکتبۃ السلفیہ ۱۳۹۹ھ، ارواء الغلیل ۷/ ۳۴۹- ۳۵۱ شائع کردہ المکتب الاسلامی ۱۳۹۹ھ، سلسلۃ الاحادیث الصحیحہ ۱/ ۷۸۱ شائع کردہ المکتب الاسلامی)۔

گھونٹ مانگے اور تم اسے دے دو تو یہ بھی اس کے ظلم پر اس کی اعانت ہوگی (۱)۔

استغاثہ کرنے والے کی ہلاکت کا ضمان :

۲۳ - مالکیہ وشافعیہ کا مذہب یہ ہے کہ اگر کسی نے جان بچانے کے لئے استغاثہ کرنے والے کی مدد نہ کی، حالانکہ اپنے کوکوئی ضرر لاحق ہوئے بغیر فریادرسی پر وہ قادر تھا، اور یہ بھی جانتا تھا کہ اگر اس کی مدد نہ کی تو یہ مر جائے گا، تو قصاص واجب ہے، اگر چہ اس نے بالفعل اپنے ہاتھ سے قتل نہیں کیا۔

حنابلہ، امام ابو یوسف اور امام محمد کا مذہب یہ ہے کہ اس صورت میں ضمان (دیت) ہے، اور ابو الخطاب نے دونوں صورتوں کے حکم کو برابر قرار دیا ہے خواہ اس نے مدد طلب کی ہو یا مدد تو طلب نہ کی ہو مگر اس نے اسے اس حال میں دیکھا ہو کہ اسے مدد کی سخت ضرورت ہے۔

امام ابو حنیفہ کہتے ہیں کہ اس پر کوئی ضمان نہیں ہے، اس لئے کہ اس نے بذات خود قتل کرنے والا کام نہیں کیا ہے (۲)۔

استغاثہ کرنے والے کی فریادرسی سے باز رہنے والے کا حکم :

قریب الہلاک ہونے کی حالت میں استغاثہ :

۲۴ - جو شخص بھوک یا پیاس کی وجہ سے ہلاکت کے قریب پہونچ گیا ہو اور وہ استغاثہ کرے تو اس کی مدد واجب ہے، اگر مدد نہ کی یہاں تک کہ وہ ہلاکت کے بالکل قریب پہنچ گیا تو اس میں فقہاء کی دو آراء ہیں :

پہلی رائے حنفیہ کی ہے کہ اگر پانی برتن میں محفوظ نہ کر لیا گیا ہو تو استغاثہ کرنے والا ہتھیار سے قتال کرکے پانی لے سکتا ہے، کیونکہ ہیثم سے روایت ہے کہ کچھ لوگوں نے پانی کے پاس پہنچ کر پانی والوں سے پانی مانگا اور ان سے استغاثہ کیا کہ وہ انہیں کنویں کے پاس جانے دیں تو انہوں نے انکار کر دیا، پھر انہوں نے سوال کیا کہ انہیں ایک ڈول ہی دے دیں، اس پر بھی انکار کر دیا، تو انہوں نے پانی والوں سے کہا کہ ہماری اور ہماری سواریوں کی گردنیں (پیاس کی وجہ سے) کٹی جارہی ہیں، انہوں نے پھر بھی پانی دینے سے انکار کر دیا، ان لوگوں نے اس کا تذکرہ حضرت عمرؓ سے کیا تو حضرت عمرؓ نے ان سے کہا کہ تم نے ان سے قتال کیوں نہیں کیا، اس سے پتہ چلتا ہے کہ انہیں پینے کا پانی لینے کا حق حاصل تھا، اور جن سے استغاثہ کیا جائے اگر وہ استغاثہ کرنے والوں کو ہلاک کرنے کے ارادہ سے ان کا حق نہ دیں تو اپنی جان بچانے کے لئے استغاثہ کرنے والوں کا ان سے قتال کرنا درست ہے۔

اور اگر پانی محفوظ کیا ہوا ہو، تو جسے پیاس کی وجہ سے ہلاکت کا اندیشہ ہو اس کے لئے پانی کے مالک کے ساتھ ہتھیار سے قتال درست نہیں، البتہ ان سے بغیر ہتھیار کے قتال درست ہے، کھانے کا بھی یہی حکم ہے، اس لئے کہ وہ بھی مالک کی محفوظ کردہ ملکیت ہے، اسی لئے لینے والے پر ضمان ہے (۱)۔

مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کہتے ہیں کہ ہتھیار سے قتال درست ہے، اور دینے سے انکار کرنے والے کا خون رائیگاں جائے گا (یعنی اس میں کوئی قصاص وکفارہ نہیں) (۲)۔

---

(۱) احیاء علوم الدین ۲/ ۱۴۳۔

(۲) تکملۃ البحر الرائق ۸/ ۳۳۵، الدسوقی ۴/ ۲۴۲، مغنی المحتاج ۴/ ۵، کشاف القناع ۶/ ۱۵ طبع ریاض، المغنی ۹/ ۵۸۰۔

---

(۱) المبسوط ۲۳/ ۱۶۶۔

(۲) حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۲۴۲، المغنی ۹/ ۵۸۰۔

حد قائم کرنے کے وقت استغاثہ:

۲۵- جس پر حد جاری کی جانے والی ہو اس کی مدد کی دو حالتیں ہیں:

پہلی حالت یہ ہے کہ ابھی اس کا معاملہ امام یا حاکم تک نہ پہنچا ہو تو اس کی مدد مستحب ہے، اسے معاف کر دیا جائے اور صاحب حق سے اس کی سفارش کی جائے، اور حاکم کے یہاں اس کے معاملہ کو نہ لے جایا جائے (۱)۔

صفوان بن امیہ سے روایت ہے کہ ایک شخص نے ان کی چادر چوری کر لی، انہوں نے یہ معاملہ رسول اللہ ﷺ کے پاس پیش کیا، آپ ﷺ نے ہاتھ کاٹے جانے کا فیصلہ فرما دیا، تو صفوان نے کہا کہ اے اللہ کے رسول! میں نے اسے معاف کر دیا، آپ ﷺ نے فرمایا: "فلو لا كان هذا قبل أن تأتيني به يا أبا وهب" (اے ابو وہب! اسے میرے پاس لانے سے پہلے ایسا کیوں نہیں کر لیا تھا) چنانچہ رسول اللہ ﷺ نے اس کا ہاتھ کٹوایا (۲)۔

دوسری حالت یہ ہے کہ اس کا معاملہ حاکم کے پاس پہنچ چکا ہو تو اس صورت میں کوئی مدد اور سفارش جائز نہیں، اس لئے کہ حضرت عائشہؓ کی روایت ہے کہ جس مخزومی عورت نے چوری کی تھی اس کے معاملہ نے قریش کو غم میں مبتلا کر رکھا تھا، چنانچہ انہوں نے کہا کہ اس عورت کے بارے میں رسول اللہ ﷺ سے بات کون کر سکتا ہے؟ اور اس کی جرأت کس کو ہو سکتی ہے؟ بجز اسامہ کے جو رسول اللہ ﷺ کے محبوب ہیں۔ چنانچہ اسامہ نے رسول اللہ ﷺ سے گفتگو کی تو آپ ﷺ نے فرمایا: "أتشفع في حد من حدود الله؟ ثم قام فخطب، قال: يا أيها الناس! إنما ضل من كان قبلكم أنهم كانوا إذا سرق فيهم الشريف تركوه، وإذا سرق الضعيف فيهم أقاموا عليه الحد، وأيم الله لو أن فاطمة بنت محمد سرقت لقطع محمد يدها" (۱) (کیا تم اللہ کی حدود میں سے ایک حد کے بارے میں سفارش کرتے ہو؟ پھر کھڑے ہو کر خطبہ دیا، اور فرمایا کہ اے لوگو! تم سے پہلے لوگ اسی لئے گمراہ ہوئے کہ ان کی حالت یہ ہو گئی تھی کہ اگر ان میں سے معزز آدمی چوری کر لیتا تو اسے چھوڑ دیتے، اور اگر ان میں سے کمزور چوری کرتا تو اس پر حد جاری کرتے، خدا کی قسم اگر فاطمہ بنت محمد بھی چوری کرتیں تو محمد ان کے ہاتھ ضرور کاٹ دیتے)۔

غصب کے وقت استغاثہ:

۲۶- تمام مذاہب کا اتفاق ہے کہ جس کا مال غصب یا چوری کیا جائے اس پر واجب ہے کہ اولاً استغاثہ کرے، اور قتل کے بغیر ہی حملہ آور یا چور کا دفاع کرے۔ اگر وہ نہ بھاگیں یا رات کا وقت ہو، یا کوئی ان کی مدد نہ کرے، یا حملہ آور یا چور استغاثہ نہ کرنے دیں، یا چوری اور حملہ میں جلدی کریں تو اس کے لئے جان، عزت وآبرو اور مال کا دفاع جائز ہے۔ خواہ تھوڑا ہی مال ہو۔ اگر چہ دفاع کے لئے قتل کرنا پڑے، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ کی حدیث ہے: "من قتل دون

---

(۱) فتح الباری ۱۲/ ۷۲- ۷۳ طبع المطبعۃ البہیہ۔

(۲) حضرت صفوان کے واقعہ کی روایت ابوداؤد، مالک اور نسائی نے کی ہے الفاظ نسائی کے ہیں، عبد القادر الارناؤوط نے کہا کہ اس کی سند حسن ہے (جامع الاصول فی احادیث الرسول ۳/ ۶۰۰- ۶۰۲ شائع کردہ مکتبۃ الحلوانی ۱۳۹۰ھ، مختصر سنن ابی داؤد للمنذری ۶/ ۲۲۵ طبع دار المعرفۃ، سنن نسائی ۸/ ۶۸ شائع کردہ المکتبۃ التجاریہ، تنویر الحوالک شرح مؤطا مالک ۳/ ۴۹ شائع کردہ مکتبۃ المشہد الحسینی)۔

(۱) حضرت عائشہؓ کی روایت: "أن قريشا أهمهم المرأة المخزومية التي سرقت...." کی روایت بخاری، مسلم، ابوداؤد، ترمذی اور نسائی نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے الفاظ بخاری کے ہیں (فتح الباری ۱۲/ ۸۷ طبع السلفیہ، جامع الاصول فی احادیث الرسول ۳/ ۵۶۱ شائع کردہ مکتبۃ الحلوانی ۱۳۹۰ھ)۔

ماله فهو شهيد، ومن قتل دون عرضه فهو شهيد"(۱)(جو اپنے مال کی حفاظت کرتے ہوئے قتل کردیا گیا وہ شہید ہے، اور جو اپنی آبرو کی حفاظت کرتے ہوئے قتل کردیا گیا وہ شہید ہے)۔ اور روایت ہے کہ حضرت ابن عمرؓ نے ایک چور کو دیکھا اور اس پر تلوار سونت لی، راوی کہتے ہیں کہ اگر ہم انہیں چھوڑ دیتے تو وہ اسے قتل کرڈالتے۔ نیز ایک آدمی نے حسن کے پاس آکر کہا کہ میرے گھر میں ایک چور گھس گیا ہے، اور اس کے پاس دھار دار ہتھیار ہے، کیا میں اسے قتل کردوں؟ حسن نے کہا: جی ہاں جس چیز سے قتل کرسکو قتل کردو۔

۲۷- اگر وہ شخص جس کا مال غصب کیا گیا ہے غاصب کو اور وہ شخص جس کا مال چوری ہوا ہے چور کو استغاثہ واستعانت کے بغیر قتل کردے حالانکہ وہ استغاثہ پر قادر تھا اور قتل سے کم درجہ کے اقدام کے ذریعہ اس کا دفاع کرنا ممکن تھا، تو اس مسئلہ میں دو رائیں ہیں:

پہلی رائے حنفیہ کی ہے کہ قصاص واجب ہے۔

دوسری رائے مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کی ہے کہ قاتل پر ضمان ہے، اس لئے کہ وہ بغیر قتل کے دفاع کرسکتا تھا، اور اصل مقصد دفاع ہی ہے، جب قلیل سے دفاع ہوسکتا تھا تو اس سے زائد اقدام کرنا لازم نہ تھا، اور اگر وہ پیٹھ پھیر کر بھاگ جائے تو اسے قتل کرنے کی اجازت نہیں جیسے باغیوں کا حکم ہے، اگر اس نے اس کے علاوہ کچھ اور کیا تو اس کو ظلم کرنے والا گردانا جائے گا(۱)۔

زنا پر اکراہ میں استغاثہ:

۲۸- فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ زنا کے وقت استغاثہ اکراہ کی ایک علامت ہے جس کی وجہ سے اس عورت سے حد ساقط ہوجاتی ہے جس پر زبردستی کی گئی ہو(۲)، اس لئے کہ رسول اللہ علیہ ﷺ کا ارشاد ہے: "عفي عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه" (۳) (میری امت سے معاف کردی گئی غلطی و بھول چوک اور وہ چیز جس پر اس کو مجبور کیا گیا ہو)۔

---

(۱) حدیث: "من قتل دون ماله..." کی روایت احمد بن حنبل، ابوداؤد، ترمذی اور نسائی نے سعید بن زید سے مرفوعاً کی ہے ابوداؤد کے الفاظ اس طرح ہیں: "ومن قتل دون ماله فهو شهيد، ومن قتل دون أهله، أو دون دمه، أو دون دينه فهو شهيد"۔ ترمذی نے کہا ہے کہ یہ حدیث حسن صحیح ہے، البانی نے بھی اسے صحیح قرار دیا ہے اور بخاری نے اس حدیث کے پہلے جزء "ومن قتل دون ماله فهو شهيد" کی روایت حضرت عبد اللہ بن عمروؓ سے کی ہے (فیض القدیر ۶/۱۹۵ طبع المکتبۃ التجاریہ ۱۳۵۷ھ، مختصر سنن ابی داؤد للمنذری ۷/۱۵۸ طبع دار المعرفہ، تحفۃ الاحوذی ۴/۶۸۱ طبع السلفیہ، صحیح الجامع الصغیر بتحقیق الالبانی ۵/۳۳۵ شائع کردہ المکتب الاسلامی، فتح الباری ۵/۱۲۳ طبع السلفیہ)۔

---

(۱) ابن عابدین ۵/۳۲۱ طبع بولاق، المغنی لابن قدامہ ۹/۱۸۱، ۱۸۲، حاشیۃ الدسوقی ۴/۳۵۷، الجمل ۵/۱۶۸، قلیوبی ۴/۲۰۳۔

(۲) الشرح الصغیر ۴/۵۰۵، المغنی ۹/۵۹ طبع القاہرہ، المحلی ۸/۳۳۱، فتح القدیر ۴/۱۶۶۔

(۳) حدیث: "عفي عن أمتي الخطأ والنسيان..." کی روایت طبرانی نے حضرت ثوبان سے کی ہے، جس کے الفاظ یہ ہیں: "رفع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه"۔ سخاوی نے کہا ہے کہ اس حدیث کو ثوبان اور ابو الدرداء سے ذر روایت کرتے ہیں اور ان طرق کے مجموعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کی کوئی اصل ضرور ہے اور اس باب کی اصل روایت حضرت ابوہریرہ کی وہ صحیح حدیث ہے جس کو زرارہ بن اوفی عن ابی ہریرہ کے واسطہ سے بیان کیا گیا ہے اور جس کے الفاظ یہ ہیں: "إن الله تجاوز لأمتي ما حدثت به أنفسها مالم تعمل به أو تكلم به" (اللہ تعالیٰ نے میری امت سے ان باتوں کو درگزر فرمادیا ہے جو دل میں پیدا ہوں جب تک کہ ان کو کر نہ گزرا جائے یا ان کو زبان سے ادا نہ کیا جائے)۔ البانی نے اس حدیث کی صحت کا فیصلہ کیا ہے (فیض القدیر ۴/۳۴، ۳۵ طبع المکتبۃ التجاریہ ۱۳۵۶ھ، المقاصد الحسنہ رص ۲۲۸-۲۳۰ شائع کردہ مکتبۃ الخانجی مصر ۱۳۷۵ھ، إرواء الغلیل ۱/۱۲۳ شائع کردہ المکتب الاسلامی)۔

استغراق

تعریف:

۱- استغراق لغۃً احاطہ کرنے اور عام ہونے کے معنی میں ہے(۱)۔

اور اصطلاح میں کسی چیز کو اس کے تمام اجزاء وافراد کے ساتھ حاصل کرلینے کو کہتے ہیں۔

۲- صاحب دستور العلماء نے استغراق لفظی کی دو قسمیں بیان کی ہیں: استغراق حقیقی اور استغراق عرفی۔

الف- استغراق حقیقی یہ ہے کہ لفظ سے اس کا ہر وہ فرد مراد ہو جس کو وہ لفظ لغت، شریعت یا عرف خاص کے اعتبار سے شامل ہو(۲)، جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ" (۳) (وہ غیب اور ظاہر (دونوں) کا علم رکھنے والا ہے)۔

ب- استغراق عرفی یہ ہے کہ لفظ سے اس کا ہر وہ فرد مراد لیا جائے جس کو وہ عرفی بول چال کے لحاظ سے شامل ہو، جیسے "جمع الأمير الصاغة" (امیر نے تمام زرگروں کو جمع کیا) یعنی اپنے شہر کے تمام زرگروں کو(۴)۔

۳- کفوی (ابو البقاء) نے استغراق کی تین قسمیں کی ہیں:

الف- استغراق جنسی، جیسے: لَا رَجُلَ في الدار۔

ب- استغراق فردی، جیسے: لا رَجُلٌ في الدار۔

ج- استغراق عرفی جس کی عمومیت واحاطہ کا مدار حکم عرفی پر ہو، جیسے: جمع الأمير الصاغة(۱) (امیر نے تمام زرگروں کو جمع کیا)۔

اجمالی حکم اور بحث کے مقامات:

۴- اہل اصول نے استغراق کا ذکر عام کی تعریف پر کلام کرتے ہوئے کیا ہے، چنانچہ وہ کہتے ہیں کہ عام وہ لفظ ہے جو ان تمام افراد کو شامل ہو جو اس کے لائق ہوں، یعنی بغیر حصر کے خود ہی وہ ایک ساتھ ان سب کو شامل ہو(۲)۔ اور عام میں استغراق کی رائے شافعیہ اور بعض حنفیہ کی ہے۔

عام اصولیین کے نزدیک عموم میں اس لفظ کے افراد کی ایک جماعت کو شامل ہو جانا کافی ہے، جیسا کہ فخر الاسلام وغیرہ نے اس کی صراحت کی ہے(۳)۔

اس لحاظ سے استغراق عموم سے زیادہ ہمہ گیر ہوگا، چنانچہ لفظ اسد کے متعلق یہ کہنا درست ہے کہ یہ ان تمام افراد کو شامل ہے جو اس میں آسکتے ہوں لیکن عام نہیں ہے(۴)۔

استغراق پر دلالت کرنے والے الفاظ:

۵- کچھ الفاظ ایسے ہیں جو استغراق پر دلالت کرتے ہیں، جیسے لفظ کل، کیونکہ اگر اس کا مضاف الیہ نکرہ ہو تو یہ مضاف الیہ کے افراد کے

---

(۱) المصباح المنیر، لسان العرب، مادۃ (غرق)۔
(۲) دستور العلماء ۱/ ۱۰۸۔
(۳) سورۂ انعام ۷۳۔
(۴) دستور العلماء ۱/ ۱۰۸، ۱۰۹۔

(۱) الکلیات: القسم الاول/ص ۱۵۵۔
(۲) جمع الجوامع ۱/ ۳۹۹، الاحکام للآمدی ۲/ ۳۶۔
(۳) شرح البدخشی ۲/ ۵۷۔
(۴) شرح البدخشی ۲/ ۵۸۔

استغراق کا فائدہ دیتا ہے، جیسے: "كُلُّ نَفْسٍ ذَآئِقَةُ الْمَوْتِ" (۱) (ہر جاندار کو موت کا مزہ چکھنا ہے)، اور اگر مضاف الیہ مفرد معرفہ ہو تو اس کے اجزاء کے استغراق کا فائدہ دیتا ہے، جیسے کل زید حسن، یعنی اس کے تمام اجزاء (۲)۔

وہ جمع بھی استغراق کا فائدہ دیتی ہے جس پر الف لام داخل ہو، جیسے: "مارآه المسلمون حسنا" (۳) (جسے مسلمان اچھا سمجھیں)۔

۶ - اس موضوع میں بہت تفصیلات ہیں جنہیں اصولی ضمیمہ میں عموم کی بحث میں دیکھا جائے۔

۷ - فقہاء استغراق کو بھی استیعاب وشمول کے معنی میں استعمال کرتے ہیں۔

اسی قبیل سے کتاب الزکاۃ میں فقہاء کا یہ قول ہے: استغراق الأصناف الثمانية في صرف الزكاة عند البعض (بعض کے نزدیک زکاۃ صرف کرنے میں آٹھوں اقسام کا استغراق ضروری ہے)، تفصیل کے لئے دیکھئے: باب الزکاۃ۔

(۱) سورۂ آل عمران / ۱۸۵۔
(۲) جمع الجوامع ۱/ ۳۴۹، ۳۵۰۔
(۳) شرح البدخشی ۲/ ۶۲۔

استغفار

تعریف:

۱ - لغت میں استغفار: قول یا فعل کے ذریعہ مغفرت طلب کرنے کو کہتے ہیں (۱)۔

اور فقہاء کے نزدیک بھی اسی طرح استغفار کا معنی مغفرت طلب کرنا ہے، مغفرت در اصل چھپانے کو کہتے ہیں، اور اس سے مراد گناہ کو نظر انداز کرنا اور اس پر باز پرس نہ کرنا ہے، بعض نے مزید یہ کہا ہے کہ مغفرت یا تو بالکلیہ زجر وتوبیخ اور عتاب کو چھوڑ کر ہوتی ہے، یا اللہ تعالی اور اس کے بندہ کے درمیان گناہ کے اقرار و اعتراف کرانے کے بعد ہوتی ہے (۲)۔

استغفار اسلام کے معنی میں بھی آتا ہے، اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "وَمَا كَانَ اللّٰهُ مُعَذِّبَهُمْ وَهُمْ يَسْتَغْفِرُوْنَ" (۳) (اور نہ اللہ ان پر عذاب لانے کا ہے اس حال میں کہ وہ استغفار کررہے ہوں)، یہاں "يَسْتَغْفِرُوْنَ" "يسلمون" کے معنی میں ہے، عکرمہ اور مجاہد کا یہی قول ہے۔ اسی طرح استغفار کے معنی دعا وتوبہ کے بھی آتے ہیں، ان الفاظ کے ساتھ استغفار کے تعلق کا ذکر عنقریب آرہا ہے۔

(۱) مفردات الراغب الاصفہانی (غفر)۔
(۲) البحر المحیط ۵/ ۲۰۱ طبع السعادہ، الفتوحات الربانیہ ۷/ ۲۶۷-۲۷۳ طبع المکتبۃ الاسلامیہ۔
(۳) تفسیر القرطبی ۷/ ۳۹۹، سورۂ انفال آیت / ۳۳۔

متعلقہ الفاظ:

الف-توبہ:

۲-استغفار وتوبہ دونوں اس اعتبار سے مشترک ہیں کہ ان دونوں میں اللہ تعالی کی طرف رجوع ہوتا ہے، اور اس میں بھی مشترک ہیں کہ دونوں میں نامناسب امور کا ازالہ مطلوب ہے، البتہ استغفار میں اس کے ازالہ کے لئے اللہ تعالی سے درخواست ہوتی ہے اور توبہ میں اس کے ازالہ کے لئے خود انسان کی طرف سے سعی ہوتی ہے(۱)۔

اگر بغیر کسی قید کے بولا جائے تو ان میں سے ہر ایک دوسرے کے مفہوم میں داخل ہوتا ہے۔اور اگر دونوں ایک ساتھ ہوں تو استغفار میں گذشتہ برائیوں کے شر سے حفاظت کی درخواست ہوتی ہے، اور توبہ میں اللہ تعالی کی طرف رجوع اور اپنے ان برے اعمال کے شر سے حفاظت کی درخواست ہوتی ہے جن کا مستقبل میں اندیشہ ہو، چنانچہ توبہ میں دو امور لازم ہیں: ایک کسی چیز کو ترک کرنا اور دوسرے کسی دوسری چیز کی طرف رجوع کرنا، تو توبہ رجوع کے ساتھ اور استغفار مفارقت کے ساتھ مخصوص ہے، اور جب ان میں سے کسی ایک کو تنہا استعمال کیا جائے تو ہر ایک دوسرے کو شامل ہوتا ہے(۲)۔

معصیت کی صورت میں توبہ کے ساتھ استغفار ہو تو استغفار کا معنی زبان سے مغفرت طلب کرنا ہے اور توبہ کا معنی قلب واعضاء سے گناہ کو اکھاڑ پھینکنا ہے(۳)۔

---

(۱) الفخر الرازی ۱۸۱/۱۷، ۱۸۲ طبع البہیہ، ۹۹/۲۷ طبع اول۔

(۲) مرعاۃ المفاتیح شرح مشکاۃ المصابیح ۴۰/۳، مدارج السالکین ۳۰۸/۱ طبع السنۃ المحمدیہ۔

(۳) شرح ثلاثیات مسند احمد ۹۰۲/۲ طبع المکتب الاسلامی۔

ب-دعا:

۳-جس دعا میں مغفرت کا سوال ہو وہ استغفار ہے(۱)۔ البتہ استغفار ودعا کے درمیان عموم خصوص من وجہ کی نسبت ہے، اگر مغفرت طلب کی جائے تو یہ استغفار ودعا دونوں ہیں، اور اگر استغفار قول کے بجائے صرف فعل سے ہو تو یہ صرف استغفار ہے، اور اگر مغفرت کے علاوہ کوئی دوسری چیز طلب کی جائے تو یہ صرف دعا ہے۔

استغفار کا شرعی حکم:

۴-اپنی اصل کے لحاظ سے استغفار مستحب ہے(۲)، اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "وَاسْتَغْفِرُوا اللّٰهَ إِنَّ اللّٰهَ غَفُوْرٌ رَّحِيْمٌ" (۳) (اور اللہ سے مغفرت طلب کرتے رہو، بے شک اللہ بڑا مغفرت کرنے والا ہے، بڑا رحمت والا ہے)، یہ استحباب پر محمول ہے، اس لئے کہ استغفار بغیر معصیت کے بھی ہوتا ہے، لیکن کبھی کبھی استغفار بجائے مندوب کے واجب ہوجاتا ہے(۴)، جیسے نبی کریم ﷺ کا استغفار، اور جیسے معصیت سے استغفار(۵)۔

اور کبھی استغفار مکروہ ہوجاتا ہے، جیسے جنازہ کے پیچھے چلتے ہوئے میت کے لئے استغفار، مالکیہ کے یہاں اس کی صراحت موجود ہے۔

اور کبھی استغفار حرام ہوجاتا ہے، جیسے کفار کے لئے استغفار(۶)۔

---

(۱) الفتوحات الربانیہ ۲۷۳/۷۔

(۲) القرطبی ۳۰۹/۴ طبع دار الکتب المصریہ الشرح الصغیر ۷۶۵/۴ طبع دار المعارف الفتوحات الربانیہ ۲۷۳/۷، شرح ثلاثیات مسند احمد ۹۰۲/۲، اتحاف السادۃ المتقین شرح احیاء علوم الدین ۵۶/۵ طبع المیمنیہ۔

(۳) سورۂ مزمل/۲۰۔

(۴) الفخر الرازی ۱۹۹/۵ طبع عبد الرحمن محمد، الفواکہ الدوانی ۳۹۶/۲ طبع الحلبی، اتحاف السادۃ المتقین ۵۱۱/۸۔

(۵) منح الجلیل ۳۰۶/۱ طبع لیبیا۔

(۶) ابن عابدین ۳۰۱/۱ طبع بولاق، الفروق ۲۶۰/۴ طبع دار احیاء الکتب

استغفار مطلوب:

۵- استغفار مطلوب وہ ہے جو گناہ پر اصرار کے بندھن کو کھول دے، اور اس کی حقیقت دل میں راسخ ہو جائے، صرف زبان سے استغفار مقصود و مطلوب نہیں، اگر صرف زبان سے استغفار ہو اور معصیت پر اصرار رہے تو یہ خود گناہ ہے جس کے لئے استغفار کی ضرورت ہے(۱)۔ جیسا کہ حدیث شریف ہے: "**التائب من الذنب کمن لا ذنب له والمستغفر من الذنب وهو مقيم عليه كالمستهزئ بربه**"(۲) (گناہ سے توبہ کرنے والا ایسا ہے جیسے اس نے گناہ کیا ہی نہ ہو، اور گناہ سے استغفار کرنے والا درانحالیکہ وہ گناہ کئے جارہا ہے ایسا ہے جیسے اپنے رب سے استہزا کر رہا ہو)۔

جو زبان سے استغفار کرے اس سے یہ مطلوب ہے کہ وہ ان معانی کو اپنے دل میں ملحوظ رکھے، تاکہ استغفار کے نتائج سے بہرہ ور ہو، اگر یہ نہ ہو سکے تو زبان سے استغفار کرے اور جو مطلوب ہے اس کے لئے پوری سعی کرتا رہے، وہ آدمی جس چیز پر آسانی کے ساتھ قادر ہے وہ اس چیز کی وجہ سے ساقط نہیں ہوگی جو اس کے لئے انتہائی دشوار ہے(۳)۔

اگر گناہ پر اصرار نہ ہو، لیکن زبان سے استغفار اس طرح کرے کہ قلب غافل ہو تو اس میں دو رائیں ہیں:

پہلی رائے یہ ہے کہ اسے توبۃ الکذابین (جھوٹوں کی توبہ) کہا جائے گا، مالکیہ کا یہی قول ہے، اور حنفیہ و شافعیہ کا بھی ایک قول یہی ہے، البتہ مالکیہ اسے معصیت قرار دے کر کبائر میں شمار کرتے ہیں، اور دیگر فقہاء کا کہنا ہے کہ یہ محض بے فائدہ ہے(۱)۔

دوسری رائے یہ ہے کہ اسے نیکی گردانا جائے گا، حنابلہ کا یہی قول ہے، اور یہی حنفیہ و شافعیہ کا ایک قول ہے، اس لئے کہ غفلت کے ساتھ استغفار خاموشی سے بہتر ہے، اگرچہ ایسے استغفار کے باوجود سچے استغفار کی ضرورت ہے، کیونکہ جب زبان کسی ذکر سے مانوس ہوگی تو عجب نہیں کہ دل بھی اس سے متاثر ہو جائے، اور اس ذکر میں دل زبان کے موافق ہو جائے، اور صرف اس اندیشہ کی وجہ سے عمل ہی کو ترک کر دینا شیطانی دھوکہ ہے(۲)۔

استغفار کے الفاظ:

۶- استغفار متعدد الفاظ سے منقول ہے، ان میں سے پسندیدہ وہ الفاظ ہیں جنہیں بخاری نے حضرت شداد بن اوسؓ سے روایت کیا ہے، وہ نبی اکرم ﷺ سے روایت کرتے ہیں کہ آپ ﷺ نے فرمایا: سید الاستغفار یہ ہے کہ تو کہے: "**اللهم أنت ربي لا إله إلا أنت خلقتني وأنا عبدک وأنا على عهدک ووعدک ما استطعت، أعوذ بک من شر ماصنعت أبوء لک بنعمتک علي و أبوء بذنبي فاغفر لي فإنه لا يغفر الذنوب**

= العربیہ نہایۃ المحتاج مع حاشیۃ الشبر املسی ۲/ ۳۸۴ طبع الحلبی، المغنی مع الشرح الکبیر ۲/ ۳۵۷۔

(۱) مرقاۃ المفاتیح شرح مشکاۃ المصابیح ۳/ ۶۰، ۸۵، ۴ ۳، سبیہ الغافلین رص ۱۹۷ طبع المشہد الحسینی، الفتوحات الربانیہ شرح الاذکار النوویہ ۷/ ۲۶۷، شرح ثلاثیات مسند احمد ۲/ ۹۰۳۔

(۲) حدیث: "التائب من الذنب کمن لا ذنب له ..." کی روایت بیہقی اور ابن عساکر نے کی ہے جیسا کہ الفتوحات الربانیہ ۷/ ۲۶۸ شائع کردہ المکتبۃ الاسلامیہ میں ہے۔

(۳) شرح الاذکار ۷/ ۲۶۸۔

(۱) اتحاف السادۃ المتقین شرح احیاء علوم الدین ۸/ ۶۰۳، ۶۰۵، الفتوحات الربانیہ ۷/ ۲۶۸، الفواکہ الدوانی ۲/ ۳۹۶ طبع الحلبی، مرقاۃ المفاتیح ۳/ ۶۰ ۴۔

(۲) شرح ثلاثیات مسند احمد ۲/ ۹۰۳، اتحاف السادۃ المتقین ۸/ ۶۰۷، مرقاۃ المفاتیح ۳/ ۸۱۰ طبع المکتبۃ الاسلامیہ، الفتوحات الربانیہ ۷/ ۲۹۳، الیواقیت والجواہر شرح بیان عقائد الاکابر ۲/ ۱۰۴ طبع دار المعرفہ۔

إلا أنت"(۱) (اے اللہ! تو میرا رب ہے، تیرے سوا کوئی عبادت کے لائق نہیں، تو نے مجھے پیدا کیا ہے اور میں تیرا بندہ ہوں، میں تیرے عہد اور وعدہ کو اپنی سکت کے مطابق پورا کروں گا، میں تیری پناہ چاہتا ہوں ہر اس برائی سے جو مجھ سے سرزد ہوئی ہو، میں ان نعمتوں کا تیرے لئے اقرار کرتا ہوں جو تو نے مجھ پر کی ہیں، اور اپنے گناہ کا اقرار کرتا ہوں، میری مغفرت فرمادے، اس لئے کہ تیرے سوا کوئی گناہوں کو معاف نہیں کرسکتا)۔

۷ - استغفار کی افضل ترین قسم یہ ہے کہ بندہ کہے: ''أستغفر الله الذي لا إله إلا هو الحي القيوم وأتوب إليه"(۲) (میں مغفرت طلب کرتا ہوں اللہ تعالی سے جس کے علاوہ کوئی عبادت کے لائق نہیں، وہ زندہ ہے سب کا تھامنے والا ہے اور گناہوں کو چھوڑ کر اسی

(۱) تفسیر القرطبی ۴ر۴۰، الاذکار ر ۷۱، ۵۹۳ طبع الحلبی، مدارج السالکین ۱ر۲۲۱ طبع انصار فتاوی ابن تیمیہ ۱۰ر۲۴۹، اتحاف السادة المتقین شرح احیاء علوم الدین ۵ر۶۰، الکلم الطیب والعمل الصالح لابن القیم رص ۲۲ طبع المریاض، شداد بن اوس کی حدیث کی روایت بخاری نے کی ہے (فتح الباری ۱۱ر ۹۷ طبع السلفیہ)۔

(۲) حدیث: "أستغفر الله الذي...." کی روایت ابوداؤد اور ترمذی نے نبی علیہ السلام کے آزاد کردہ غلام زیدؓ سے مرفوعا کی ہے جس کے الفاظ یہ ہیں: "إنه سمع النبي ﷺ يقول: من قال: أستغفر الله الذي لا إله إلا هو الحي القيوم وأتوب إليه، غفر له وإن كان فر من الزحف" (حضرت زیدؓ نے نبی ﷺ کو کہتے ہوئے سنا کہ جس نے کہا: "أستغفر الله الذي ..... الخ" اس کے گناہ معاف کردئے جاتے ہیں خواہ اس نے میدان جہاد سے راہ فرار اختیار کی ہو)۔ ترمذی نے کہا کہ یہ حدیث غریب ہے اس سند کے علاوہ سے اس کو ہم نہیں جانتے، حافظ منذری نے کہا کہ اس کی سند بہتر اور متصل ہے طبرانی نے اس کی روایت حضرت عبد اللہ بن مسعود سے موقوفا کی ہے اور اس کے رجال کی توثیق کی ہے (الترغیب والترہیب ۳ر۲۷۹۔ ۲۸۰ طبع مطبعۃ السعادہ ۱۳۸۰ھ، جامع الاصول فی احادیث الرسول ۴ر۳۸۹ شائع کردہ مکتبۃ الحلوانی، الفتوحات الربانیہ شرح الاذکار النوویہ ۷ر۲۸۷۔ ۲۸۹ شائع کردہ المکتبۃ الاسلامیہ، مجمع الزوائد ۱۰ر۲۱۰ شائع کردہ مکتبۃ القدسی)۔

کی طرف متوجہ ہوتا ہوں)۔ اور استغفار ان ہی الفاظ میں منحصر نہیں یہ تو صرف بطور مثال ہیں، جیسا کہ بعض اوقات اور بعض عبادات میں مخصوص الفاظ منقول ہیں جو دوسرے الفاظ سے افضل ہوتے ہیں ان میں ان منقول الفاظ کی پابندی مناسب ہوتی ہے، ان کا بیشتر بیان سنت واذکار اور آداب کی کتابوں میں دعا، استغفار اور توبہ کے ابواب میں ہوتا ہے۔

جس طرح استغفار کے سابقہ الفاظ مطلوب ہیں اسی طرح استغفار کے بعض الفاظ ممنوع بھی ہیں (۱)، چنانچہ صحیح بخاری میں حضرت ابوہریرہؓ کی روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "لا يقولن أحدكم: اللهم اغفرلي إن شئت، اللهم ارحمني إن شئت، ليعزم المسألة فإن الله لا مستكره له(۲) (تم میں سے کوئی ہرگز یہ نہ کہے: اے اللہ! اگر آپ چاہیں تو میری مغفرت فرمادیں، اے اللہ! اگر آپ چاہیں تو میرے اوپر رحم فرمادیں، (بلکہ) لازم ہے کہ پختگی کے ساتھ سوال کرے، اس لئے کہ اللہ تعالی کو کوئی مجبور کرنے والا نہیں ہے)۔

نبی اکرم ﷺ کا استغفار:

۸ - رسول اکرم ﷺ پر استغفار واجب ہے، کیونکہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: ''فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَآ إِلٰهَ إِلَّا اللّٰهُ وَاسْتَغْفِرْ لِذَنْبِكَ وَلِلْمُؤْمِنِيْنَ وَالْمُؤْمِنَاتِ'' (۳) (تو آپ اس کا یقین رکھئے کہ بجز اللہ کے کوئی معبود نہیں اور اپنی خطا کی معافی مانگتے رہئے اور سارے

(۱) مرقاۃ المفاتیح ۲ر ۶۳۳ طبع المکتبۃ الاسلامیہ، الزرقانی علی الموطا ۲ر ۳۴ طبع الاستقامہ، الفتاوی الکبری لابن حجر ۱ر۱۳۹ طبع عبد الحمید احمد حنفی، فتح المجید شرح کتاب التوحید ر ۵۴۳ طبع دار الکتب العلمیہ۔

(۲) حدیث: "لا يقولن أحدكم...." کی روایت بخاری نے کی ہے (فتح الباری ۱۱ر ۱۳۹ طبع السلفیہ)۔

(۳) سورۂ محمد ر ۱۹۔

ایمان والوں اور ایمان والیوں کے لئے بھی)، فقہاء ومفسرین نے آپ ﷺ کے استغفار کی متعدد وجہیں ذکر فرمائی ہیں، مثلاً یہ کہ اس سے مراد بھول چوک پر استغفار ہے، یا یہ گناہ کی وجہ سے نہیں بلکہ اپنی امت کی تعلیم کے لئے تھا، سبکی کی رائے یہ ہے کہ نبی ﷺ کے استغفار کی صرف ایک ہی شکل ہوسکتی ہے، وہ یہ کہ (استغفار کے ذریعہ) بغیر کسی گناہ کے آپ ﷺ کے مرتبہ کو بلند کرنا مقصود ہے، اس لئے کہ آپ ﷺ خواہشات نفسانی سے کلام کرتے ہی نہیں (۱)۔

اور یہ ثابت ہے کہ آپ ﷺ ایک ایک دن میں ستر ستر، اور سو سو مرتبہ استغفار فرماتے تھے (۲)، بلکہ صحابہ کرامؓ ایک ہی مجلس میں آپ ﷺ کے کھڑے ہونے سے پہلے پہلے سو مرتبہ شمار کرلیتے کہ آپ فرمارہے ہیں: "رب اغفر لي وتب عليّ إنک أنت التّواب الغفور" (۳) (اے میرے رب! میری مغفرت فرما اور میری طرف متوجہ ہوجا، بے شک تو بہت زیادہ متوجہ ہونے والا اور بہت زیادہ مغفرت کرنے والا ہے)۔

طہارت میں استغفار:

اول: بیت الخلاء سے نکلنے کے بعد استغفار:

۹ - قضاء حاجت کے بعد اور بیت الخلاء سے نکلنے پر استغفار مستحب ہے، ترمذی میں روایت ہے: "کان النبي ﷺ إذا خرج من الخلاء قال: غفرانک" (۱) (نبی ﷺ جب بیت الخلاء سے نکلتے تو فرماتے: "غفرانک" (اے اللہ! تجھ سے بخشش کا سوال کرتا ہوں))۔ اس مقام پر طلب مغفرت کی وجہ جیسا کہ ابن العربی نے کہا ہے، یہ ہے کہ اللہ تعالی نے آسانی وسہولت کے ساتھ غذا فراہم کی۔ اس کا نفع پہنچایا۔ اس کے فضلات خارج کئے، ان ساری نعمتوں کا شکر ادا کرنے سے آدمی عاجز ہے (۲)۔

دوم: وضو کے بعد استغفار:

۱۰ - وضو کے بعد جو ذکر وارد ہے اس کے ضمن میں استغفار مسنون ہے (۳)۔ حضرت ابوسعید خدریؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: من توضأ فقال: "سبحانک اللهم و بحمدک أشهد أن لا إله إلا أنت أستغفرک و أتوب إليک، کتب في رق ثم جعل في طابع فلم يکسر إلى يوم القيامة" (۴) (جس

---

(۱) الفتوحات الربانیہ ۷/ ۲۶۹، الزرقانی علی خلیل ۱/ ۷۷ طبع دار الفکر، الفواکہ الدوانی ۲/ ۳۳۲، مرقاۃ المفاتیح ۳/ ۶۰، فتاوی ابن تیمیہ ۱۵/ ۵۷، مرعاۃ المفاتیح شرح مشکاۃ المصابیح ۳/ ۶۴۳۔

(۲) مدارج السالکین ۱/ ۱۷۸، ۱۷۹، الحطاب ۱/ ۲۷۱ طبع النجاح۔

(۳) احمد، ترمذی، ابوداؤد اور ابن ماجہ نے حضرت ابن عمر سے روایت کی ہے کہ حضرت ابن عمر فرماتے ہیں کہ ہم مجلس میں رسول اللہ ﷺ کا یہ قول سو مرتبہ شمار کرلیتے تھے: "رب اغفر لي وتب عليّ إنک أنت التواب

= الغفور"، البانی نے کہا کہ یہ حدیث شیخین کی شرط کے موافق صحیح ہے لیکن راویوں نے مالک سے لفظ "الغفور" میں اختلاف کیا ہے (مشکوۃ المصابیح ۲/ ۷۲۷ تحقیق الالبانی، شائع کردہ المکتب الاسلامی، سلسلۃ الاحادیث الصحیحہ للالبانی ۲/ ۸۹ شائع کردہ المکتب الاسلامی)۔

(۱) حدیث: "کان النبي ﷺ إذا خرج من الخلاء ...." کی روایت احمد، ترمذی، ابوداؤد اور ابن ماجہ نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے۔ ترمذی نے کہا کہ یہ حدیث حسن غریب ہے اور اس حدیث کو حاکم اور ابوحاتم نے صحیح قرار دیا ہے البدر المنیر میں ہے کہ دارمی نے اس حدیث کی روایت کی ہے اور ابن خزیمہ وابن حبان نے اس کو صحیح قرار دیا ہے (نیل الاوطار ۱/ ۸۸ طبع دار الجیل، تحفۃ الاحوذی ۱/ ۴۹ شائع کردہ المکتبۃ السلفیہ)۔

(۲) ابن عابدین ۱/ ۲۳۰، الفواکہ الدوانی ۲/ ۴۳۳ مصطفی الحلبی، الکافی لابن عبد البر ۱/ ۱۷۲ طبع الریاض، الحطاب ۱/ ۲۷۰، ۲۷۱، شرح الروض ۱/ ۷۲، المغنی لابن قدامہ ۱/ ۱۶۸ طبع الریاض۔

(۳) ابن عابدین ۱/ ۸۷ طبع بولاق، حاشیۃ البنانی علی عبد الباقی ۱/ ۷۳ طبع دار الفکر، الفتوحات الربانیہ شرح الاذکار النوویہ ۲/ ۱۷۳، مدارج السالکین ۱/ ۱۷۶۔

(۴) حضرت ابوسعید خدریؓ کی حدیث کی روایت مستدرک میں حاکم نے کی ہے اور

نے وضو کر کے یہ دعا پڑھی: پاکی بیان کرتا ہوں میں تیری اے اللہ تیری حمد کے ساتھ، دل سے اقرار کرتا ہوں کہ نہیں کوئی معبود سوائے تیرے، بخشش چاہتا ہوں تجھ سے اور تیرے سامنے توبہ کرتا ہوں، تو اس کو ایک کاغذ میں لکھ دیا جاتا ہے، پھر اس کو مہر بند کر دیا جاتا ہے، اور وہ مہر روز قیامت تک نہیں توڑی جائے گی)۔

وضو کے بعد اور وضو کے دوران دیگر اذکار بھی وارد ہیں جن میں استغفار ہے، فقہاء انہیں وضو کی سنتوں کے ذیل میں بیان کرتے ہیں۔

مسجد میں داخل ہوتے اور نکلتے وقت استغفار:

۱۱- مسجد میں داخل ہوتے ہوئے اور مسجد سے نکلتے ہوئے مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک استغفار مستحب ہے(۱)۔ اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ کی صاحبزادی فاطمہ فرماتی ہیں کہ اللہ کے رسول جب مسجد میں داخل ہوتے تو محمد پر درود و سلام بھیجتے اور فرماتے: "رب اغفرلي ذنوبي وافتح لي أبواب رحمتک" (اے اللہ! میرے گناہوں کو معاف فرما اور میرے لئے اپنی رحمت کے دروازے کھول دے)۔ اور جب مسجد سے باہر تشریف لاتے تو محمد پر درود و سلام بھیجتے اور فرماتے: "رب اغفرلي وافتح لي أبواب فضلک" (۱) (اے میرے رب! میری مغفرت فرما، اور میرے لئے اپنے فضل کے دروازے کھول دے)۔

حنفیہ کی کتابوں میں ہے کہ نماز پڑھنے والا مسجد میں داخل ہوتے ہوئے یہ دعا پڑھے: "اللهم افتح لي أبواب رحمتک" (اے اللہ! میرے لئے اپنی رحمت کے دروازے کھول دے)۔ اور مسجد سے نکلتے ہوئے پڑھے: "اللهم إني أسئلک من فضلک" (۲) (اے اللہ! میں تجھ سے تیرے فضل کا سوال کرتا ہوں)۔

نماز میں استغفار:

اول- آغاز نماز میں استغفار:

۱۲- آغاز نماز کی دعا سے متعلق وارد ہونے والی بعض روایتوں میں استغفار آیا ہے، شافعیہ نے اسے مطلقاً اختیار فرمایا، اور حنفیہ وحنابلہ نے (صرف) تہجد کی نماز میں اس کو اختیار کیا ہے(۳)، ان ہی میں سے ایک روایت حضرت ابو بکر صدیقؓ سے مروی ہے، وہ نبی ﷺ سے نقل کرتے ہیں: "اللهم إني ظلمت نفسي ظلماً

= فرمایا کہ مسلم کی شرط کے مطابق یہ صحیح ہے ابن حجر ہیتمی نے کہا کہ حاکم نے اگرچہ اسے صحیح کہا ہے لیکن یہ ضعیف ہے۔ سفیان ثوری نے اس کو ابو ہاشم سے مرفوعاً روایت کیا ہے طبرانی نے المعجم الاوسط میں اس کے قریب قریب الفاظ کے ساتھ اس کی روایت کی ہے اس کے تمام رواۃ صحیح بخاری کے راوی ہیں، اور نسائی نے کہا ہے کہ درست یہ ہے کہ یہ حدیث ابو سعید خدری پر موقوف ہے (الفتوحات الربانیہ ۲/ ۲۰ شائع کردہ المکتبۃ الاسلامیہ، مجمع الزوائد ۱/ ۲۳۹ شائع کردہ دار الکتاب العربی ۱۴۰۲ھ)۔

(۱) شرح میارۃ الصغیر ۲/ ۱۳۷ طبع الحلبی، منح الجلیل ۱/ ۵۶ طبع لیبیا، الجمل ۱/ ۵۳۴، المغنی لابن قدامہ ۱/ ۵۵۴ طبع ریاض، الاذکار النوویہ/ ۲۵ طبع المبارودی ودار الفلاح، کشاف القناع ۱/ ۳۰۱۔

(۱) فاطمہ بنت رسول اللہ ﷺ کی حدیث کی روایت ابن ماجہ اور ترمذی نے کی ہے اور ترمذی نے اس کو کثرت طرق کی وجہ سے حسن قرار دیا ہے (تحفۃ الاحوذی ۲/ ۲۵۳-۲۵۵ شائع کردہ المکتبۃ السلفیہ، سنن ابن ماجہ بتحقیق محمد فؤاد عبد الباقی ۱/ ۲۵۳ طبع عیسی الحلبی)۔

(۲) مراقی الفلاح رص ۲۱۵، ۲۱۶ طبع بولاق۔ مسلم نے ابو اسید سے مرفوعاً روایت کی ہے کہ "جب تم میں سے کوئی مسجد میں داخل ہو تو چاہئے کہ کہے: "اللهم افتح لي أبواب رحمتک" اور جب مسجد سے باہر نکلے تو کہے: "اللهم إني أسألک من فضلک" (صحیح مسلم ۱/ ۴۹۴ طبع عیسی الحلبی)۔

(۳) المجموع ۳/ ۳۱۵ طبع المنیریہ، المغنی لابن قدامہ ۱/ ۴۷۴ طبع الریاض، الاذکار رص ۴۳، ۴۴، فتاوی ابن تیمیہ ۲۲۹/۱۰، الکلم الطیب والعمل الصالح لابن القیم رص ۲۲۰ طبع الریاض۔

كثيراً ولا يغفر الذنوب إلا أنت فاغفر لي مغفرة من عندک وارحمني إنک أنت التواب الرحيم"(۱) (اے اللہ! میں نے اپنے نفس پر بہت ہی ظلم کیا ہے اور تیرے سوا کوئی گنا ہوں کو نہیں بخشتا، بس اپنی طرف سے میری مغفرت فرما، اور مجھ پر رحم کر، بے شک تو ہی بہت توبہ قبول کرنے والا اور رحم کرنے والا ہے)۔

مالکیہ کے نزدیک فرض نماز میں دعاء افتتاح مکروہ ہے (۲)۔

دعاء افتتاح میں محل استغفار کو فقہاء سنن نماز یا کیفیت نماز کے بیان میں ذکر کرتے ہیں۔

دوم-رکوع و سجود اور دونوں سجدوں کے درمیان بیٹھنے کی حالت میں استغفار:

۱۳- شافعیہ و حنابلہ کے نزدیک رکوع میں دعاء مغفرت مسنون ہے۔ حضرت عائشہؓ سے روایت ہے، وہ فرماتی ہیں کہ رسول اللہ علیہ السلام اپنے رکوع و سجود میں کثرت سے یہ (دعا) پڑھتے تھے: "سبحانک اللهم و بحمدک اللهم اغفرلي" (پاکی بیان کرتا ہوں میں تیری اے اللہ تیری حمد کے ساتھ، خدایا! میری بخشش فرما)، (اس دعا میں) آپ علیہ السلام قرآن پر عمل کرتے تھے (۳) (متفق علیہ)، یعنی اللہ تعالیٰ کے ارشاد "فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّکَ وَاسْتَغْفِرْهُ" (۴) (تو آپ اپنے پروردگار کی تسبیح و تحمید کیجئے اور اس سے استغفار کیجئے) کو بروئے کار لاتے۔ البتہ شافعیہ یہ کہتے ہیں کہ رکوع میں یہ دعاء مغفرت تنہا نماز پڑھنے والے کے لئے اور اس امام کے لئے ہے جس کے مقتدی محدود و متعین ہوں اور نماز کی طوالت پر راضی ہوں۔ حنفیہ و مالکیہ کے نزدیک رکوع میں صرف تسبیح ہے، البتہ حنفیہ رکوع سے اٹھتے وقت استغفار کی اجازت دیتے ہیں (۱)۔

۱۴- اسی طرح حضرت عائشہؓ کی مذکورہ حدیث کی وجہ سے سجدہ میں مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک دعاء مغفرت مستحب ہے (۲)۔

۱۵- دونوں سجدوں کے درمیان جلسہ میں حنفیہ، مالکیہ اور شافعیہ کے نزدیک استغفار مسنون ہے، امام احمد کا بھی ایک قول یہی ہے، اور اس کی بنیاد حضرت حذیفہؓ کی روایت ہے: "أنه صلى مع النبي صلى الله عليه وسلم فكان يقول بين السجدتين: رب اغفرلي، رب اغفر لي" (۳) (انہوں نے نبی علیہ السلام کے ساتھ نماز پڑھی تو آپ علیہ السلام دونوں سجدوں کے درمیان (جلسہ میں) فرمارہے تھے: "رب اغفرلي، رب اغفرلي" (میرے پروردگار! مجھے بخش دے، میرے پروردگار! مجھے بخش دے))۔

اور استغفار کے واجب نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ نبی علیہ السلام نے اس شخص کو استغفار نہیں بتایا جس نے اچھی طرح نماز نہیں پڑھی تھی۔ اور حنابلہ کے یہاں مشہور یہ ہے کہ استغفار واجب ہے، یہی قول اسحاق اور داؤد کا ہے، جس کی کم از کم مقدار ایک مرتبہ ہے، اور

---

(۱) حدیث: "اللهم إني ظلمت نفسي ظلما ....." کی روایت بخاری نے کی ہے (فتح الباری ۲/ ۳۱۷ طبع السلفیہ)۔

(۲) الکافی لابن عبد البر ۱/ ۲۰۶ طبع ریاض۔

(۳) حضرت عائشہؓ کی حدیث کی روایت بخاری، مسلم، ابوداؤد اور نسائی نے کی ہے (التاج الجامع للأصول فی احادیث الرسول ۱/ ۱۹۰ طبع دار احیاء التراث العربی ۱۳۸۱ھ)۔

(۴) سورۂ نصر ۳/۔

(۱) الزرقانی علی خلیل ۱/ ۲۱۷، ابن عابدین ۱/ ۳۴۰، الجمل علی المنہج ۱/ ۳۶۴ طبع دار احیاء التراث العربی، الزوائد فی فقہ الامام احمد ۱/ ۱۲۰ طبع السلفیہ)۔

(۲) سابقہ مراجع۔

(۳) حدیث: "أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يقول بين السجدتين ....." کی روایت نسائی اور ابن ماجہ نے حضرت حذیفہؓ سے کی ہے نیز ابوداؤد و ترمذی نے اس حدیث کی روایت تفصیل سے کی ہے اصل حدیث مسلم کی ہے (نیل الاوطار ۲/ ۲۹۳ طبع دار الجیل، تحفۃ الاحوذی ۲/ ۱۶۲ شائع کردہ السلفیہ)۔

درجہ کمال کی کم سے کم مقدار تین مرتبہ کہنا ہے، اور منفرد کے لئے کمال کی مقدار اتنی ہے جس سے وہ سہو میں مبتلا نہ ہوجائے، اور امام کے لئے درجہ کمال کی مقدار اتنی ہے کہ جو نمازیوں پر شاق نہ گذرے(۱)۔

سوم-قنوت میں استغفار:

۱۶- نبی علیہ السلام اور حضرت عمرؓ کے قنوت کے الفاظ میں استغفار ہے، جس کے الفاظ دیگر الفاظ منقولہ ہی کے مانند ہیں، اور ہمیں کوئی ایسی بات معلوم نہیں ہوئی جس سے اس میں کوئی تخصیص ہوتی ہو، البتہ مالکیہ وحنفیہ نے بیان فرمایا ہے کہ جو شخص قنوت پڑھنے پر قادر نہ ہوسکے اس کے لئے قنوت کی جگہ دعاء مغفرت ہے(۲)۔

چہارم-قعدہ اخیرہ میں تشہد کے بعد استغفار:

۱۷- قعدہ اخیرہ میں تشہد کے بعد استغفار مستحب ہے(۳)، حدیث میں ہے: "اللهم إني ظلمت نفسي ظلماً كثيراً، وإنه لا يغفر الذنوب إلا أنت، فاغفرلي مغفرة من عندک وارحمني إنک أنت الغفور الرحيم"(۴)(متفق علیہ) (اے اللہ! میں نے اپنے نفس پر بہت ہی ظلم کیا ہے، اور بلاشبہ آپ

(۱) ابن عابدین ۱/ ۳۴۰، الحطاب ۱/ ۵۴۵، الخرشی ۱/ ۲۹۰ طبع دار صادر، الزرقانی علی خلیل ۱/ ۲۱۷، نہایۃ المحتاج ۱/ ۴۹۶ طبع الحلبی، الفواکہ ۱/ ۲۴۰ طبع المتلقب، المغنی لابن قدامہ ۱/ ۵۰۳، ۵۲۲ طبع الریاض، الفتاوی الخانیہ الکبری ص ۸۷ طبع دار نشر الثقافہ۔

(۲) فتح القدیر ۱/ ۳۰۶ طبع بولاق، الشرح الصغیر ۱/ ۳۳۱، ۳۳۲ طبع دار المعارف، الخرشی ۱/ ۲۸۳ طبع دار صادر، المجموع ۳/ ۴۹۳، الفروع ۱/ ۳۱۴ طبع المنار۔

(۳) الاذکار ص ۶۵، الثمر الدانی شرح رسالۃ القیروانی ۱/ ۹۲ طبع الحلبی، شرح منتہی الارادات ۱/ ۱۹۲ طبع الریاض، فتاوی ابن تیمیہ ۱۰/ ۲۶۳۔

(۴) حدیث: "اللهم إني ظلمت نفسي ...." کی روایت بخاری، مسلم، احمد، ترمذی، نسائی اور ابن ماجہ نے حضرت ابن عمر اور حضرت ابوبکر سے کی ہے (کنز العمال ۲/ ۹۹، شائع کردہ مکتبۃ التراث الاسلامی ۱۳۸۹ھ)۔

کے سوا کوئی گناہوں کو بخش نہیں سکتا، پس اپنی طرف سے میری مغفرت فرما، اور مجھ پر رحم کر، بے شک تو ہی مغفرت اور رحم کرنے والا ہے)۔ دوسری روایت کے الفاظ اس طرح ہیں: "اللهم اغفرلي ما قدمت وما أخرت، وما أسررت وما أعلنت، وما أسرفت، وما أنت أعلم به مني، أنت المقدم وأنت المؤخر، لا إله إلا أنت"(۱) (اے اللہ! بخش دے میرے اگلے پچھلے گناہوں کو، اور ان گناہوں کو جو میں نے چھپا کر یا علانیہ طور پر کئے یا اسراف کیا، اور جن گناہوں کو تو مجھ سے زیادہ جانتا ہے، تو ہی آگے بڑھانے والا ہے اور تو ہی پیچھے ہٹانے والا ہے، معبود صرف تو ہی ہے)۔

نماز کے بعد استغفار:

۱۸- نماز کے بعد تین مرتبہ استغفار مسنون ہے(۲)، اس لئے کہ حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ سے مروی ہے، وہ فرماتے ہیں کہ جو شخص تین مرتبہ یہ کہے: "أستغفر الله العظيم الذي لا إله إلا هو الحي القيوم وأتوب إليه" (میں بخشش طلب کرتا ہوں اللہ تعالی کی عظیم ذات سے جس کے سوا کوئی عبادت کے لائق نہیں، وہ زندہ ہے اور تھامنے والا ہے اور اسی کے سامنے توبہ کرتا ہوں) تو اللہ تعالی اس کے گناہ معاف فرمادیتے ہیں، خواہ وہ سمندر کے جھاگ کے مانند

(۱) حدیث: "اللهم اغفر لي ما قدمت ....." کی روایت مسلم نے حضرت علی بن ابی طالب کی سند سے مرفوعاً کی ہے اور امام احمد نے حضرت ابوہریرہ سے اس کی روایت کی ہے (صحیح مسلم ۱/ ۵۳۶ طبع عیسی الحلبی، کنز العمال ۲/ ۲۰۸ شائع کردہ مکتبۃ التراث الاسلامی)۔

(۲) الطحطاوی علی المراقی ۱/ ۱۷۱ طبع العثمانیہ، اصول السرخسی ۱/ ۳۳۳ طبع دار الکتاب العربی، الحطاب ۲/ ۱۲۷، الشرح الصغیر ۴/ ۲۶۷، الزرقانی ۱/ ۱۶۶ طبع الحلبی، اعانۃ الطالبین ۱/ ۱۸۴، مدارج السالکین ۱/ ۱۷۵۔

کیوں نہ ہوں (۱)۔ کچھ اور بھی روایات ہیں جنہیں فقہاء نماز کے بعد کے اذکار میں ذکر کرتے ہیں، مثلاً نبی ﷺ کا ارشاد ہے: "من استغفر الله تعالى في دبر كل صلاة ثلاث مرات فقال: أستغفر الله الذي لا إله إلا هو الحي القيوم و أتوب إليه، غفر الله عز وجل ذنوبه وإن كان قد فرّ من الزحف" (۲) (جو شخص ہر نماز کے بعد تین مرتبہ استغفار کرے اور کہے: میں بخشش طلب کرتا ہوں اللہ تعالیٰ کی عظیم ذات سے جس کے سوا کوئی عبادت کے لائق نہیں، وہ زندہ ہے اور تھامنے والا ہے اور اسی سے میں توبہ چاہتا ہوں، تو اللہ تعالیٰ اس کے گناہ معاف فرما دیتے ہیں اگر چہ وہ میدان جہاد سے بھاگ گیا ہو)۔

(۱) المجموع ۳/ ۴۸۵، شرح ثلاثیات مسند احمد ۲/ ۹۰۴، فتاویٰ ابن تیمیہ ۱۰/ ۱۳۶، اور حدیث: "من قال: أستغفر الله العظيم...." کی روایت امام ترمذی نے حضرت ابوسعید خدریؓ سے مرفوعاً کی ہے اور انہوں نے فرمایا کہ یہ حدیث حسن غریب ہے جسے ہم اسی سند سے جانتے ہیں، طبرانی نے اس کی روایت حضرت عبد اللہ بن مسعود سے موقوفاً کی ہے جس کے الفاظ یہ ہیں: "لا يقول رجل أستغفر الله الذي لا إله إلا هو الحي القيوم وأتوب إليه ثلاث مرات إلا غفرله وإن كان فر من الزحف" (کوئی آدمی تین مرتبہ "أستغفر الله الخ" نہیں کہتا مگر یہ کہ اس کے گناہ معاف کردیے جاتے ہیں اگر چہ وہ میدان جہاد سے بھاگ گیا ہو)۔ ہیثمی نے کہا ہے کہ اس کے رجال کی توثیق کی گئی ہے (صحیح ترمذی ۱۰/ ۲۸۴ طبع مطبعۃ الصاوی ۱۳۵۳ھ، مجمع الزوائد ۱۰/ ۲۱۰ شائع کردہ دار الکتاب العربی ۱۴۰۲ھ)۔

(۲) حدیث: "من استغفر الله تعالى في دبر كل صلاة...." کی روایت ابن السنی نے حضرت براء بن عازب سے مرفوعاً انہی الفاظ کے ساتھ کی ہے، اور ابو داؤد اور ترمذی نے اس کی روایت مرفوعاً متعدد طرق سے کی ہے ان میں سے ابن مسعود کی حدیث ہے اور انہی میں سے رسول اللہ ﷺ کے آزاد کردہ غلام حضرت زید کی حدیث ہے، منذری نے کہا کہ اس کی سند بہتر اور متصل ہے اور ابو داؤد و ترمذی کی روایت میں لفظ "في دبر كل صلاة ثلاث مرات" نہیں ہے (عمل الیوم واللیلہ رص ۳۸ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ، الفتوحات الربانیہ علی الاذکار النوویہ ۷/ ۲۸۷-۲۸۹ شائع کردہ المکتبۃ الاسلامیہ، مرقاۃ المفاتیح شرح مشکاۃ المصابیح ۳/ ۷۶، ۷۷)۔

استسقاء میں استغفار:

۱۹- فقہاء کے درمیان اس بارے میں اختلاف نہیں ہے کہ تنہا استغفار سے استسقاء حاصل ہوجاتا ہے (۱)، لیکن امام ابوحنیفہ استسقاء کو استغفار پر محدود کرتے ہیں (۲)۔ ان کی دلیل اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے: "فَقُلْتُ اسْتَغْفِرُوْا رَبَّكُمْ اِنَّهٗ كَانَ غَفَّاراً، يُّرْسِلِ السَّمَاءَ عَلَيْكُمْ مِّدْرَاراً" (۳) (چنانچہ میں نے کہا: اپنے پروردگار سے مغفرت چاہو، بے شک وہ بڑا بخشنے والا ہے، وہ تم پر کثرت سے بارش بھیجے گا)۔ "يُرْسِلِ السَّمَاءَ عَلَيْكُمْ مِدْرَاراً" سے معلوم ہوتا ہے کہ استغفار ذریعہ استسقاء ہے، اور اس آیت شریفہ میں استغفار کے علاوہ کسی چیز کا بیان نہیں ہے، نیز حضرت عمرؓ سے مروی ہے: "انه خرج إلى الاستسقاء ولم يُصلّ بجماعة، بل صعد المنبر، واستغفر الله، وما زاد عليه، فقالوا: ما استسقيت يا امير المؤمنين، فقال: لقد استسقيت بمجاديح السماء التي بها يستنزل الغيث" (۴) (حضرت عمرؓ استسقاء کے لئے نکلے اور انہوں نے جماعت کے ساتھ نماز نہیں پڑھائی، بلکہ منبر پر چڑھ کر

(۱) البدائع ۱/ ۲۸۳، الحطاب ۲/ ۲۰۵، المجموع ۵/ ۹۱، المغنی مع الشرح الکبیر ۲/ ۲۹۱ طبع اول المنار۔

(۲) البدائع ۱/ ۲۸۳، المغنی مع الشرح ۲/ ۲۸۸۔

(۳) سورۂ نوح/ ۵۔

(۴) حضرت عمرؓ کے بارے میں منقول روایت: "أنه خرج إلى الاستسقاء ولم يصل بجماعة...." کی روایت عبد الرزاق اور ابن ابی شیبہ نے ملتے جلتے الفاظ کے ساتھ کیا ہے (مصنف عبد الرزاق تحقیق حبیب الرحمن الاعظمی ۳/ ۸۷ طبع المجلس العلمی ۱۳۹۰ھ، مصنف ابن ابی شیبہ ۲/ ۴۷۴ شائع کردہ الدار السلفیہ الہند ۱۳۹۹ھ)۔

اللہ سے استغفار کیا، اور اس کے علاوہ کچھ نہیں کیا، تو صحابہؓ نے کہا: اے امیر المومنین! آپ نے استسقاء تو کیا ہی نہیں، تو انہوں نے جواب دیا: میں نے آسمان کے ان پرنالوں کے ذریعہ استسقاء کیا ہے جن کے ذریعہ بارش طلب کی جاتی ہے)۔

۲۰- دیگر فقہاء اور جو استسقاء میں نماز اور دو یا ایک خطبہ کے مستحب ہونے کے قائل ہیں ان کے نزدیک خطبہ میں استغفار کی کثرت سنت ہے، اور عیدین کے خطبوں میں جو افتتاح کی تکبیرات ہیں مالکیہ وشافعیہ کے نزدیک استسقاء کے خطبوں میں انہیں استغفار سے بدل دیا جاتا ہے۔ نووی کی المجموع کے مطابق اس کے الفاظ اس طرح ہیں: "أستغفر الله الذي لا إله إلا هو الحي القيوم و أتوب إليه" (۱) (میں بخشش طلب کرتا ہوں اللہ تعالی کی ذات سے جس کے علاوہ کوئی معبود نہیں، وہ زندہ ہے اور تھامنے والا ہے اور اسی سے میں توبہ چاہتا ہوں)۔

حنابلہ کے نزدیک عیدین کے خطبوں ہی کی طرح تکبیر کہی جائے گی (۲)، اور حنفیہ نے تکبیر کی نفی کی ہے، اور خطبہ میں استغفار کے بارے میں کوئی بحث نہیں کی ہے (۳)۔

مُردوں کے لئے استغفار:

۲۱- استغفار قولی عبادت ہے جو میت کے لئے درست ہے (۴)، اور مردوں کے لئے استغفار سنت نبوی سے ثابت ہے، چنانچہ نماز جنازہ میں میت کے لئے دعاء مغفرت وارد ہے، البتہ بچہ وغیرہ کے لئے استغفار نہیں کیا جاتا ہے (۱)۔

اس کے احکام کی تفصیل کو فقہاء نماز جنازہ کے ذیل میں بیان کرتے ہیں۔

دفن کے بعد کھڑے ہو کر کچھ لوگوں کا میت کے لئے استغفار کرنا مستحب ہے، اس لئے کہ منکر ونکیر اس وقت مردہ سے سوال کرتے ہیں، ابوداؤد نے اپنی سند کے ساتھ حضرت عثمانؓ سے روایت کیا ہے، وہ فرماتے ہیں: "كان النبي ﷺ إذا دفن الرجل وقف عليه وقال: استغفروا لأخيكم واسئلوا له التثبت فإنه الآن يُسأل" (۲) (نبی ﷺ جب کسی کو دفن فرماتے تو اس کی (قبر) پر کھڑے ہو کر فرماتے: اپنے بھائی کے لئے استغفار کرو اور اس کے لئے ثابت قدمی کی دعا کرو، کیونکہ اس وقت اس سے سوال کیا جارہا ہے)۔ جمہور فقہاء نے اس کی صراحت کی ہے (۳)۔

۲۲- حنفیہ، مالکیہ اور شافعیہ کے نزدیک زیارت قبور کے آداب میں سے یہ ہے کہ اہل قبور کو سلام کرنے کے بعد ان کے لئے دعاء مغفرت کی جائے، اور حنابلہ اسے مستحسن قرار دیتے ہیں (۴)۔

---

(۱) جواہر الاکلیل ۱/ ۱۰۳، ۱۰۶، القلیوبی ۱/ ۳۱۶، الحطاب ۲/ ۲۰۷، المجموع ۵/ ۸۳، المغنی مع الشرح ۲/ ۲۸۸۔

(۲) المغنی مع الشرح ۲/ ۲۸۸۔

(۳) الطحطاوی علی مراقی الفلاح ۳۰۰۔

(۴) المغنی لابن قدامہ ۲/ ۵۶۸ طبع الریاض۔

(۱) فتح القدیر ۱/ ۴۵۹، البحر الرائق ۱/ ۱۹۸ طبع العلمیہ، حاشیۃ الصعیدی علی الکفایہ ۱/ ۳۳۴ طبع الحلبی، المجموع ۵/ ۱۴۴، المغنی مع الشرح الکبیر ۲/ ۳۴۲۔

(۲) حدیث: "كان النبي ﷺ إذا دفن الرجل....." کی روایت ابوداؤد، حاکم اور بزار نے حضرت عثمان بن عفان سے کی ہے بزار نے کہا ہے کہ یہ حدیث اس سند کے علاوہ رسول اللہ ﷺ سے مروی نہیں۔ منذری نے اس پر سکوت فرمایا ہے ذہبی نے اس حدیث کو صحیح قرار دیتے ہوئے حاکم کی موافقت کی ہے (تلخیص الحبیر ۲/ ۱۳۵ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیۃ المتحدہ قاہرہ، عون المعبود ۳/ ۲۰۹ طبع الہند، المستدرک ۱/ ۳۷۰، شائع کردہ دار الکتاب العربی)۔

(۳) ابن عابدین ۱/ ۶۰۱، الانوار السنیہ ۱/ ۱۳۱ طبع الحلبی، المجموع ۵/ ۲۹۴، المغنی مع الشرح الکبیر ۲/ ۳۸۵، الشرح الصغیر للدردیر ۱/ ۵۶۸۔

(۴) المدنی علی کنون ہامش الرہونی ۲/ ۲۱۹، فتح القدیر ۲/ ۳۳۸ طبع بولاق، المجموع ۵/ ۳۰۹، ابن عابدین ۱/ ۶۰۳، البحر الرائق ۲/ ۲۱۰ طبع العلمیہ،

۲۳- یہ پوری تفصیل صرف مومن کے لئے ہے، کافر میت کے لئے استغفار قرآن کی صراحت اور اجماع کی وجہ سے حرام ہے [۱]۔

غیبت سے استغفار:

۲۴- جس نے غیبت کی ہو اس شخص کے بارے میں علماء کا اختلاف ہے کہ کیا استغفار کے ساتھ اس سے معافی بھی لازم ہے جس کی غیبت کی گئی ہو، یا استغفار ہی کافی ہے؟

پہلی رائے یہ ہے کہ جس کی غیبت کی گئی اگر اسے علم نہ ہو تو استغفار کافی ہے، یہ شافعیہ وحنابلہ کا مذہب اور حنفیہ کا ایک قول ہے، کیونکہ اس کو بتانے سے فتنہ پیدا ہو سکتا ہے، نیز اس کے علم میں لانے سے اس کو تکلیف میں مبتلا کرنا لازم آئے گا، خلال نے اپنی سند کے ساتھ حضرت انسؓ سے مرفوعاً روایت کی ہے: ''كفارة من اغتيب أن يستغفر له'' [۲] (جس کی غیبت کی گئی اس کا کفارہ یہ ہے کہ اس کے لئے استغفار کیا جائے)، اور اگر اسے معلوم ہو جائے تو استغفار کے ساتھ ساتھ اس سے معافی مانگنا بھی لازم ہوگا۔

دوسری رائے یہ ہے کہ جس کی غیبت کی گئی خواہ اسے معلوم ہو یا نہ ہو استغفار کافی ہے، اس سے معافی مانگنا واجب نہیں، حنفیہ میں سے طحاوی کا یہی قول ہے۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ جس کی غیبت کی گئی اگر وہ موجود ہو تو اس سے معافی مانگنا لازم ہے، البتہ اگر وہ یا اس کے ورثاء میں سے کوئی نہ ملے تو اس کے لئے استغفار کیا جائے [۱]، اور ورثاء سے معافی طلب کرنے کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے جو توبہ کے ذیل میں مذکور ہے۔

مؤمنوں کے لئے استغفار:

۲۵- فقہاء کا اتفاق ہے کہ دعا مغفرت میں تمام مؤمن مردوں اور عورتوں کو شامل کرنا مسنون ہے [۲]۔ اس لئے کہ حدیث میں ہے: ''ما من دعاء أحبّ إلى الله تعالى من أن يقول العبد: اللهم اغفر لأمة محمد مغفرة عامة'' [۳] (اللہ تعالیٰ کے نزدیک اس سے زیادہ پسندیدہ دعا نہیں کہ بندہ یوں کہے: اے اللہ! امت محمدیہ کی عام مغفرت فرما)۔ ایک دوسری روایت ہے: ''قام رسول الله ﷺ في صلاة، وقمنا معه، فقال اعرابي وهو في الصلاة: اللهم ارحمني و محمداً، ولا ترحم معنا أحدا، فلما سلم النبي ﷺ قال للأعرابي: لقد حجرت واسعا'' [۴]

= الکافی ۱/ ۳۶۶ طبع المکتب الاسلامی۔

(۱) المجموع ۵/ ۱۴۴، اور دیکھئے: کافر کے لئے استغفار (فقرہ/ ۲۶)۔

(۲) حدیث: ''کفارۃ من اغتیب......'' کی روایت خلال اور ابن ابی الدنیا نے حضرت انس سے مرفوعاً کی ہے اور بیہقی نے اس کی روایت الشعب میں کی ہے اور فرمایا کہ اس کی سند ضعیف ہے اسی طرح الاحیاء کی تخریج میں عراقی نے صراحت کی ہے (شرح ثلاثیات مسند الامام احمد ۱/ ۲۷۳ شائع کردہ المکتب الاسلامی ۱۳۸۰ھ، فیض القدیر ۵/ ۷ طبع المکتبۃ التجاریۃ الکبری ۱۳۵۶ھ)۔

(۱) ابن عابدین ۵/ ۲۶۳، ۲۶۴، شرح الروض ۴/ ۳۵۷ طبع المیمنیہ، مطالب اولی النہی ۶/ ۲۱۰ طبع المکتب الاسلامی، مدارج السالکین ۱/ ۲۹۰، ۲۹۱، شرح ثلاثیات مسند احمد ۱/ ۲۷۳، شرح سیارۃ الکبیر ۲/ ۱۷۴ طبع مصطفی الحلبی۔

(۲) ابن عابدین ۱/ ۳۵۰، الشرح الصغیر ۱/ ۳۳۳، ۴/ ۷۷۶ طبع دار المعارف، الجمل علی المنہج ۱/ ۳۹۰، ۳۹۱۔

(۳) حدیث: ''ما من دعاء أحب إلی الله......'' کی روایت خطیب نے اپنی تاریخ میں حضرت ابوہریرہؓ سے مرفوعاً کی ہے، نیز انہوں نے ان الفاظ کے ساتھ بھی روایت کی ہے: ''اللهم ارحم أمة محمد رحمة عامة''۔ مناوی نے کہا ہے کہ اس میں عبدالرحمن بن یحییٰ بن سعید الانصاری ہیں، ذہبی نے الضعفاء میں کہا ہے کہ یہ معروف نہیں، اور المیزان میں ہے کہ گویا کہ یہ موضوع ہے۔ البانی نے اس کو بہت ضعیف قرار دیا ہے (کنز العمال ۲/ ۷۷ شائع کردہ مکتبۃ التراث الاسلامی ۱۳۹۷ھ، فیض القدیر ۵/ ۴۷۸، شائع کردہ المکتبۃ التجاریہ، ضعیف الجامع الصغیر تحقیق الالبانی ۵/ ۱۱۵ شائع کردہ المکتب الاسلامی)۔

(۴) حدیث: ''قام رسول الله ﷺ وقمنا معه......'' کی روایت بخاری نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے (فتح الباری ۱۰/ ۴۳۸ طبع السلفیہ)۔

(رسول اللہ ﷺ ایک نماز میں کھڑے ہوئے اور ہم بھی ان کے ساتھ کھڑے ہوئے، کہ ایک دیہاتی نے نماز کی حالت میں کہا: اے اللہ! میرے اوپر اور محمد کے اوپر رحم فرما، اور ہمارے ساتھ کسی پر رحم نہ کر، نبی ﷺ نے جب سلام پھیر لیا تو اس دیہاتی سے کہا: تو نے کشادہ چیز کو تنگ کر دیا)۔

انسان کو خاص طور پر اپنی ذات کے لئے دعا کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے، اس لئے کہ ابو بکرہ، ام سلمہ اور سعد بن ابی وقاص کی حدیث ہے: "اللهم إني أعوذ بك و أسألك ......الخ" (اے اللہ! میں تیری پناہ چاہتا ہوں اور تجھ ہی سے سوال کرتا ہوں......)۔ اس میں اپنی ذات کی تخصیص ہے، لیکن یہ اجازت اس صورت میں نہیں ہے جب آدمی قنوت پڑھے اور لوگ اس کے پیچھے آمین کہہ رہے ہوں، اس لئے کہ حضرت ثوبان کی حدیث ہے: "لا يؤم رجل قوما فيخص نفسه بدعوة دونهم فإن فعل فقد خانهم" (۱) (اگر کوئی شخص کسی قوم کی امامت کرے تو ان کو چھوڑ کر صرف اپنے لئے دعا نہ کرے، اگر اس نے ایسا کیا تو اس نے ان سب کے ساتھ خیانت کی)۔

کافر کے لئے استغفار:

۲۶- فقہاء کا اتفاق ہے کہ کافر کے لئے استغفار ممنوع ہے، بلکہ بعض فقہاء نے اس میں مبالغہ سے کام لیتے ہوئے کہا ہے کہ کافر کے لئے استغفار استغفار کرنے والے کے کفر کا مقتضی ہے، کیونکہ اس میں ان منقول نصوص کی تکذیب ہے جن سے معلوم ہوتا ہے کہ اللہ تعالی مشرک کی بخشش نہیں فرمائے گا، اور جو کفر کی حالت میں مر گیا وہ جہنم والوں میں سے ہے۔

۲۷- اگر کسی نے کافر کے لئے اس کی زندگی میں اس امید سے استغفار کیا کہ وہ ایمان لے آئے اور اس کی مغفرت ہو جائے تو حنفیہ نے اس کے جائز ہونے کی صراحت کی ہے، اور حنابلہ ہدایت کی دعا کو جائز کہتے ہیں، اور دیگر فقہاء سے بھی یہ بعید نہیں ہے، اسی طرح بعض فقہاء نے کفار کے بچوں کے لئے دعاء مغفرت کے جواز کو قوی قرار دیا ہے، اس لئے کہ اس کا تعلق آخرت کے احکام سے ہے (۱)۔

استغفار کے ذریعہ گناہوں کی معافی:

۲۸- استغفار اگر توبہ کے معنی میں ہو، اور اس میں توبہ کے شرائط ملحوظ ہوں تو اس سے گناہوں کے معاف ہو جانے کی امید ہے، اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "وَمَنْ يَّعْمَلْ سُوْءً اَوْ يَظْلِمْ نَفْسَهُ ثُمَّ يَسْتَغْفِرِ اللّٰهَ يَجِدِ اللّٰهَ غَفُوْرًا رَّحِيْمًا" (۲) (اور جو کوئی بھی برائی کرے یا اپنی جان پر زیادتی کرے پھر اللہ سے مغفرت طلب کرے تو وہ اللہ کو بڑا مغفرت والا، بڑی رحمت والا پائے گا)۔ اور نبی ﷺ نے فرمایا: "من استغفر الله تعالى في دبر كل صلاة ثلاث مرات، فقال: أستغفر الله الذي لا إله إلا هو الحي القيوم و أتوب إليه، غفر له و إن كان قد فرّ من الزحف" (۳) (جو شخص ہر نماز

---

(۱) حدیث: "لا يؤم رجل قوما فيخص نفسه....." کو ترمذی نے اس روایت کے ضمن میں بیان کیا ہے جس کی روایت انہوں نے حضرت ثوبان سے مرفوعاً کی ہے اور فرمایا کہ حضرت ثوبان کی حدیث حسن ہے اور اس کی روایت ابو داؤد اور ابن ماجہ نے بھی کی ہے اور ابو داؤد اور منذری نے اس کے بارے میں سکوت اختیار کیا ہے (تحفۃ الاحوذی ۲/ ۳۴۳ طبع السلفیہ)۔

---

(۱) ابن عابدین ۱/ ۳۵۱، فتح القدیر ۱/ ۴۶۷، اصول السرخسی ۲/ ۱۳۵، الشرنبلالی ۲/ ۱۴۸ طبع الحلبی، الآلوسی ۱۰/ ۱۴۸، ۱۱/ ۳۲، ۳۸ طبع المنیریہ، الفروق ۴/ ۲۶۰ طبع دار احیاء الکتب العربیہ، نہایۃ المحتاج اور اس پر حاشیہ الشبر املسی ۲/ ۴۸۳ طبع الحلبی، المجموع ۵/ ۱۴۴، المغنی مع الشرح الکبیر ۲/ ۳۵۷، الفروع ۱/ ۶۹۹، فتاوی ابن تیمیہ ۱/ ۱۴۶، ۱۴۷، فتح الباری ۳/ ۱۷۷ طبع البہیہ، اقتضاء الصراط المستقیم لابن تیمیہ/ ۴۴۵ طبع دار المجد، الآداب الشرعیہ ۱/ ۱۶۳۔

(۲) سورۂ نساء/ ۱۱۰۔

(۳) حدیث: "من استغفر الله تعالى في دبر كل صلاة....." کی روایت

کے بعد تین مرتبہ استغفار کرے اور یہ کہے: أستغفر الله الذي لا إله إلا هو الحي القيوم و أتوب إليه، تو اللہ تعالی اس کے گناہ معاف فرما دیتے ہیں اگر چہ اس نے میدان جہاد سے فرار اختیار کیا ہو)۔ نیز کہا جاتا ہے کہ صغیرہ صغیرہ نہیں رہتا اگر اس پر اصرار ہو، اور کبیرہ باقی نہیں رہتا اگر استغفار ہو، یہاں استغفار سے مراد توبہ ہے (۱)۔

۲۹- اگر استغفار محتاجی اور عجز و انکساری کے طور پر ہو لیکن توبہ کا تحقق نہ ہو تو اس میں فقہاء کا اختلاف ہے، شافعیہ کہتے ہیں کہ اس سے صرف صغیرہ گناہ معاف ہوتے ہیں، کبیرہ معاف نہیں ہوتے، اور مالکیہ وحنابلہ کہتے ہیں کہ اس سے تمام گناہ معاف ہوتے ہیں، ان کے یہاں صغیرہ وکبیرہ کا فرق نہیں، اور حنفیہ کی بھی بعض کتابوں میں اسی کی صراحت ہے (۲)۔ اس لئے کہ رسول اللہ علیہ السلام کا ارشاد ہے: "الاستغفار ممحاة للذنوب" (۳) (استغفار گناہوں کو مٹانے والا ہے)۔

سوتے وقت استغفار:

۳۰- سوتے وقت بعض دیگر دعاؤں کے ساتھ استغفار مستحب ہے، تاکہ جب انسان کی روح پرواز کرے تو اس کا آخری عمل استغفار ہو (۱)۔ ترمذی میں حضرت ابوسعید سے روایت ہے: "من قال حين يأوي إلى فراشه: أستغفر الله الذي لا إله إلا هو الحي القيوم و أتوب إليه، ثلاث مرات، غفر الله له ذنوبه و إن كانت مثل زبد البحر" (۲) (جس نے بستر پر لیٹتے ہوئے تین مرتبہ "أستغفر الله الذي لا إله إلا هو الحي القيوم و أتوب إليه" پڑھا اللہ تعالی اس کے گناہ معاف فرما دیتے ہیں خواہ وہ سمندر کے جھاگ کے برابر ہوں)۔

چھینکنے پر دعا دینے والے کے لئے دعاء مغفرت:

۳۱- چھینکنے والے کے لئے یہ سنت ہے کہ جو شخص اس کو "يرحمك الله" کہہ کر دعا دے، وہ اس کے لئے دعاء مغفرت کرتے ہوئے یہ الفاظ کہے: "يغفر الله لنا ولكم"، یا یہ کہے: "يهديكم الله ويصلح بالكم" (۳)، یا یہ کہے: "يرحمنا الله وإياكم و يغفر لنا ولكم"، اس لئے کہ مؤطا میں نافع سے منقول ہے کہ جب حضرت ابن عمر چھینکتے اور ان سے کہا جاتا "يرحمك الله"، تو وہ

= گزر چکی ہے (دیکھئے: فقرہ/ ۱۸)۔

(۱) مرقاۃ المفاتیح ۳/ ۶۶، ۷۷، ابن عابدین ۵/ ۳۵۲، الطحطاوی علی مراقی الفلاح ۱/ ۲۷، الفتوحات الربانیہ ۷/ ۲۸۲، مدارج السالکین ۱/ ۲۹۰، ۳۰۸، شرح میارۃ الصغیر ۲/ ۱۸۱ طبع الحلبی، الزواجر لابن حجر ۱/ ۹، فتح الباری ۱۱/ ۸۱ طبع البہیہ، فتاوی ابن تیمیہ ۱۰/ ۶۵۵، ۱۵/ ۳۱، المغنی مع الشرح ۳/ ۸۰ طبع اول المنار۔

(۲) ابن عابدین ۱/ ۲۸۸، مرقاۃ المفاتیح ۳/ ۸۱، فتاوی ابن تیمیہ ۱۰/ ۶۵۵، مرقاۃ المفاتیح ۳/ ۸۰، مدارج السالکین ۱/ ۲۹۰ طبع السنۃ المحمدیہ۔

(۳) حدیث: "الاستغفار ممحاة....." کی روایت دیلمی نے مسند الفردوس میں حضرت حذیفہ بن الیمان سے کی ہے، جس میں ایک راوی عبید بن کثیر التمار ہیں۔ ذہبی نے کہا ہے کہ ازدی کہتے ہیں کہ عبید اللہ بن خراش سے ان کی روایت متروک ہے، دار قطنی نے انہیں ان کے اپنے چچا عوام بن حوشب سے روایت کرنے میں ضعیف قرار دیا ہے اور البانی نے اس طرف اشارہ کیا کہ یہ انتہائی ضعیف ہے (فیض القدیر ۳/ ۱۷۷ طبع المکتبۃ التجاریہ، ضعیف

= الجامع الصغیر بتحقیق الالبانی ۲/ ۷۷۲ شائع کردہ المکتب الاسلامی)۔

(۱) مرقاۃ المفاتیح ۳/ ۷۷، الفواکہ الدوانی ۲/ ۴۳۳، الاذکار للنووی ۸۸ اور اس کے بعد کے صفحات، طبع الحلبی، الشرح الصغیر ۴/ ۷۶۵، مجموعۃ التوحید لابن تیمیہ ومحمد بن عبد الوہاب/ ۶۶۵، ۶۶۶۔

(۲) حدیث: "من قال حين يأوي إلى فراشه......." کی روایت ترمذی نے حضرت ابوسعید سے مرفوعا کی ہے اور فرمایا ہے کہ یہ حدیث حسن غریب ہے ہم اسے اس طریق کے علاوہ سے نہیں جانتے (تحفۃ الاحوذی ۹/ ۳۴۱ شائع کردہ المکتبۃ السلفیہ)۔

(۳) ابن عابدین ۱/ ۳۶۶، الفواکہ الدوانی ۲/ ۴۵۱، الاذکار ص ۲۴۱ طبع الحلبی، الشرح الصغیر ۴/ ۷۶۵۔

جواب میں فرماتے: یرحمنا الله وإیاکم ویغفر لنا ولکم(۱)۔

کاموں کے آخر میں استغفار:

۳۲-قرآن کریم اور اذکار نبویہ میں غور کرنے والے کو بہت سے اعمال کا اختتام استغفار پر ملے گا، چنانچہ رسول اللہ ﷺ کو آپ ﷺ کی آخری زندگی میں استغفار کا حکم دیا گیا، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:''فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّکَ وَاسْتَغْفِرْهُ إِنَّهُ كَانَ تَوَّابًا''(۲) (تو آپ اپنے پروردگار کی تسبیح وتحمید کیجئے اور اس سے استغفار کیجئے، بے شک وہ بڑا توبہ قبول کرنے والا ہے)۔

۳۳-پہلے بیان کیا جا چکا ہے کہ نماز اور وضو کے آخر میں استغفار مندوب ہے(۳)۔

۳۴-مجلس کے آخر میں استغفار مجلس میں ہوئی لغو باتوں کے لئے کفارہ ہو جاتا ہے، حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا:''من جلس مجلساً فکثر فیه لغطه، فقال قبل أن یقوم من مجلسه ذلک: سبحانک اللهم و بحمدک، أشهد أن لا إله إلا أنت أستغفرک و أتوب إلیک، إلا غفر له ما کان في مجلسه ذلک''(۴)(جو کسی مجلس میں بیٹھا، پس اس میں اس سے لایعنی باتیں بہت ہوگئیں، اور اس نے اپنی اس مجلس سے کھڑے ہونے سے پہلے یہ دعا پڑھی: ''سبحانک اللهم و بحمدک أشهد أن لا إله إلا أنت أستغفرک و أتوب إلیک'' تو اس سے اس کی اس مجلس میں جو کوتاہیاں ہوئیں انہیں معاف کر دیا جاتا ہے)۔

۳۵-استغفار کا سب سے بہتر وقت سحر (رات کا اخیر حصہ) ہے(۱) کیونکہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:''وَبِالْأَسْحَارِ هُمْ يَسْتَغْفِرُونَ''(۲) (اور اخیر شب میں استغفار کیا کرتے تھے)، نیز صحیح بخاری میں ہے کہ: ''ینزل ربنا تبارک وتعالی کل لیلة إلی سماء الدنیا حین یبقی ثلث اللیل الأخیر، فیقول: من یدعوني فأستجیب له؟ من یسألني فأعطیه؟ من یستغفرني فأغفر له''(۳)(اللہ تبارک وتعالیٰ ہر رات آسمان دنیا پر اترتے ہیں جب رات کا آخری تہائی حصہ رہ جاتا ہے تو فرماتے ہیں کہ کون ہے جو مجھ سے دعا کرے تو میں اس کی دعا قبول کروں؟ کون ہے جو مجھ سے سوال کرے تو میں اسے عطا کروں؟ کون ہے جو مجھ سے بخشش طلب کرے تو میں اسے بخش دوں؟)۔

---

(۱) شرح ثلاثیات مسند احمد ۱/ ۳۳۳، اور عبد اللہ بن عمر کے اثر کی روایت امام مالک نے کی ہے (شرح الزرقانی علی موطأ الامام مالک ۴/ ۳۶۵ طبع مطبعۃ الاستقامہ ۱۳۷۹ھ)۔

(۲) مدارج السالکین، اور آیت: سورۂ نصر / ۳۔

(۳) دیکھئے: فقرہ/ ۱۰۔

(۴) اتحاف السادۃ المتقین ۸/ ۶۵، تنبیہ الغافلین/ ۱۴۳، الآلوسی ۲۰/ ۲۵۸ طبع المنیریہ الاذکار للنووی/ ۲۶۵ طبع الحلبی، فتاوی ابن تیمیہ ۱۰/ ۲۶۴۔ اور حدیث: ''من جلس مجلسا ......'' کی روایت ابوداؤد وترمذی نے کی ہے، مذکورہ الفاظ ترمذی کے ہیں، اور نسائی وابن حبان نے اپنی صحیح میں اس کی روایت کی ہے اور حاکم نے بھی اس کو روایت کیا ہے، ترمذی نے کہا ہے کہ یہ

= حدیث حسن صحیح غریب ہے (الترغیب والترہیب ۳/ ۴۱۷ طبع مطبعۃ السعادہ ۱۳۸۰ھ)۔

(۱) الزرقانی علی الموطا ۲/ ۳۶،۳۵ طبع الاستقامہ، اعانۃ الطالبین ۱/ ۲۶۸ طبع الحلبی، المغنی مع الشرح الکبیر ۱/ ۷۷۷ طبع سوم المنار، فتاوی ابن تیمیہ ۱۰/ ۶ ۳۱، تفسیر ابو السعود ۱/ ۲۲۱ طبع صبیح۔

(۲) سورۂ ذاریات/ ۱۸۔

(۳) حدیث: ''ینزل ربنا تبارک وتعالی کل لیلة .....'' کی روایت بخاری، مسلم، مالک اور ترمذی وغیرہ نے حضرت ابو ہریرہؓ سے مرفوعاً کی ہے (الترغیب والترہیب ۳/ ۲۹۳ طبع مطبعۃ السعادہ ۱۳۸۰ھ، شرح الزرقانی علی موطا امام مالک ۲/ ۳۵-۳۷ طبع مطبعۃ الاستقامہ ۱۳۷۳ھ)۔

استغلال

دیکھئے: ''استثمار''۔

استفاضہ

تعریف:

۱-''استفاضہ''لغت میں: استفاض کا مصدر ہے۔کہا جاتا ہے: ''استفاض الحديث والخبر وفاض'' بمعنی پھیلنا اور عام ہونا (۱)۔

فقہاء ومحدثین اسے لغوی معنی ہی میں استعمال کرتے ہیں (۲)۔

اجمالی حکم:

۲-استفاضہ شہادت کے لئے بنیاد ہے، شاہد اپنی شہادت میں اس پر اعتماد کرتا ہے، چنانچہ چند متعینہ امور میں جن کا بیان آگے آرہا ہے استفاضہ دیکھنے کے قائم مقام ہوتا ہے۔اسی لئے فقہاء اس پر ''الشهادة بالاستفاضة'' کا اطلاق کرتے ہیں، اور''الشهادة بالسماع''یا''بالتسامع ''یا''شهادة بالشهرة'' یا''بالاشتهار'' بھی کہتے ہیں، ان تمام اصطلاحات سے فقہاء کے یہاں وہ شہادت مراد ہوتی ہے جو لوگوں میں پھیلی ہوئی اور مشہور بات کو سن کر دی جائے۔

ابن عرفہ المالکی اس کے متعلق فرماتے ہیں: ''شهادة السماع''

---

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر: مادہ (فیض)۔

(۲) جواہر الاکلیل ۲/ ۲۴۱، ۲۴۲ طبع دار المعرفہ بیروت، بدائع الصنائع ۶/ ۲۶۶ طبع الجمالیہ، مغنی المحتاج ۴/ ۴۴۸، ۴۴۹ طبع مصطفی الحلبی، المغنی ۹/ ۱۶۱ طبع الریاض الحدیثہ۔

اس شہادت کا لقب ہے جس میں شاہد صراحت کردے کہ وہ غیر معین آدمی سے سن کر گواہی دے رہا ہے (۱)۔

اسی کو بعض حنفیہ شہرت شرعیہ کہتے ہیں (۲)۔

۳- شہادت استفاضہ ان چیزوں میں ہوتی ہے جن کا مدار شہرت پر ہو، جیسے موت، نکاح اور نسب، اس لئے کہ بغیر استفاضہ کے عموماً ان کا علم دشوار ہوتا ہے، اور اس لئے بھی کہ ان کے اسباب کو خاص خاص لوگ ہی دیکھ پاتے ہیں، تو ان امور میں اگر شہادت بالتسامع قبول نہ کی جائے تو فقہاء کے قول کے مطابق حرج لازم آئے گا اور احکام معطل ہوجائیں گے۔

۴- شہادت استفاضہ کے جواز میں تمام فقہاء کا اتفاق ہے (۳)، البتہ چند چیزوں میں اختلاف ہے:

۵- الف- تسامع کی شرط یہ ہے کہ ایسی جماعت سے سن کر شہادت دی جائے جن کے بارے میں یہ اطمینان ہو کہ وہ جھوٹ پر متفق نہیں ہوسکتے، یہ شافعیہ، مالکیہ، حنابلہ اور حنفیہ میں سے امام محمد کا مسلک ہے۔

اور کہا گیا ہے کہ دو عادل مردوں، یا ایک مرد اور دو عورتوں سے سننا کافی ہے، یہ قول حنفیہ میں سے خصاف کا، حنابلہ میں سے قاضی کا اور بعض شافعیہ کا ہے (۴)۔ اس سلسلہ میں فقہاء کے یہاں کچھ مزید تفصیل ہے جس کو (شہادت) کے ذیل میں دیکھ لیا جائے۔

۶- ب- جن امور میں شہادت بالتسامع کا ثبوت ہوتا ہے ان میں فقہاء کے مختلف اقوال ہیں، لیکن موت، نکاح اور نسب میں شہادت

(۱) جواہر الاکلیل ۲/ ۲۴۲۔

(۲) جامع الفصولین ۱/ ۱۷ طبع المطبعۃ الازہریہ۔

(۳) سابقہ مراجع۔

(۴) جواہر الاکلیل ۲/ ۲۴۲، مغنی المحتاج ۴/ ۴۴۸، ۴۴۹، بدائع الصنائع ۶/ ۲۶۶، المغنی ۹/ ۱۶۱ اور اس کے بعد کے صفحات۔

بالتسامع کے جواز پر سب کا اتفاق ہے، حنفیہ میں سے ابن عابدین نے دس امور ذکر کئے ہیں جن میں شہادت استفاضہ درست ہے، اور شافعیہ کی مغنی المحتاج میں دس سے زائد کا بیان ہے، اور اسی طرح حنابلہ کے نزدیک بھی ہے۔

مالکیہ نے اس میں توسع سے کام لیا ہے اور بہت سی اشیاء شمار کی ہیں جو سماع عام سے ثابت ہوتی ہیں، جیسے ملک، وقف، قاضی کو معزول کرنا، جرح وتعدیل، کفر، اسلام، سفاہت، رشد، ہبہ، صدقہ، ولادت اور حرابت (۱) وغیرہ (دیکھئے: شہادت)۔

۷- ج- اگر شاہد صراحت کردے کہ اس کی شہادت کا مدار سماع ہے تو اس کی شہادت قبول کی جائے گی یا رد کردی جائے گی؟ اس سلسلہ میں مذاہب ائمہ میں اختلاف ہے، اسے بھی (شہادت) ہی کے ذیل میں دیکھا جائے۔

حدیث مستفیض:

۸- حدیث مستفیض حدیث (مشہور) کے ناموں میں سے ایک نام ہے اور یہ خبر واحد کے اقسام میں سے ہے، البتہ حنفیہ وغیرہ کے نزدیک اس کے ذریعہ مطلق کو مقید اور عام کو خاص کرنا درست ہے۔

حنفیہ کے نزدیک اس کی تعریف یہ ہے کہ جسے نبی ﷺ سے ایک یا دو صحابی روایت کرتے ہوں، یا صحابی سے ایک یا دو آدمی روایت کرتے ہوں، پھر اس کے بعد وہ عام ہوجائے، اور اتنے لوگ اسے روایت کرنے لگیں جن کا جھوٹ پر اتفاق نہ ہوسکتا ہو۔ اس سے یقین کا فائدہ ہوتا ہے، لیکن اس سے حاصل ہونے والے یقین کا درجہ خبر متواتر سے حاصل شدہ یقین سے کمتر ہوتا ہے۔

غیر حنفیہ کے نزدیک مستفیض ہر وہ حدیث ہے جس کے راویوں

(۱) سابقہ مراجع، ابن عابدین ۴/ ۳۷۵ طبع اول بولاق۔

کی تعداد طبقات سند میں سے کسی بھی طبقہ میں تین سے کم نہ ہو، اور وہ تواتر کے درجہ کو نہ پہنچی ہو (۱)۔

۹- اگر کوئی واقعہ مشہور ہو جائے جیسے رؤیت ہلال کی شہرت ہو جائے تو رمضان کا روزہ رکھنا، پہلی شوال کو افطار کرنا، نویں ذی الحجہ کو وقوف عرفہ کرنا واجب ہو جائے گا۔

اس میں تفصیلات ہیں جنہیں کتب فقہ میں ان کے مقام پر دیکھا جاسکتا ہے۔

بحث کے مقامات:

۱۰- استفاضہ کی بحث کے مقامات کے لئے فقہاء کے یہاں باب شہادت میں ''شہادت بالاستفاضہ'' کا بیان، اور کتاب الصوم میں رؤیت ہلال پر کلام کو دیکھا جائے، نیز حدیث مستفیض سے متعلق اصولی ضمیمہ کی طرف رجوع کیا جائے۔

(۱) مقدمہ فی علوم الحدیث لابن الصلاح تحقیق نور الدین العتر ص ۲۳۹۔

استفتاء

دیکھئے: ''فتوی''۔

استفتاح

تعریف:

لغوی معنی:

۱- استفتاح: کھولنے کا مطالبہ کرنا ہے، اور فتح اغلاق (بند کرنے) کی ضد ہے۔ اسی سے ہے: فتح الباب (اس نے دروازہ کھولا)، اور ''استفتحه'' اس وقت کہا جاتا ہے جب کوئی دروازہ کھلوانے کے لئے اسے کھٹکھٹائے۔

فتح کے معنی فیصلہ کے بھی آتے ہیں، اسی سے اللہ تعالی کا ارشاد ہے جس میں شعیب علیہ السلام کے بارے میں خبر دی گئی ہے: ''رَبَّنَا افْتَحْ بَيْنَنَا وَ بَيْنَ قَوْمِنَا بِالْحَقِّ وَأَنْتَ خَيْرُ الْفَاتِحِيْنَ'' (۱) (اے ہمارے پروردگار! ہمارے اور ہماری قوم کے درمیان حق کے ساتھ فیصلہ کر دے اور تو ہی سب سے بہتر فیصلہ کرنے والا ہے)۔

اور ابن عباس کی حدیث میں ہے کہ ''میں اللہ تعالی کے قول: ''رَبَّنَا افْتَحْ بَيْنَنَا وَ بَيْنَ قَوْمِنَا بِالْحَقِّ'' کے معنی نہیں جانتا تھا یہاں تک کہ میں نے ذی یزن کی بیٹی کو اپنے شوہر سے کہتے ہوئے سنا: ''تعال أفاتحک'' (۲) (آ، میں تیرا فیصلہ کر دوں)۔ اور

(۱) سورۂ اعراف ر ۸۹۔

(۲) حضرت ابن عباسؓ کے اثر کی روایت طبری نے دو طریقوں سے کی ہے:

پہلا طریقہ: عن قتادہ عن ابن عباس ہے، حالانکہ قتادہ نے ابن عباس سے نہیں سنا ہے

دوسرا طریقہ: طبری ہی نے اس کی روایت اپنی سند کے ساتھ علی بن ابی طلحہ عن

استفتاح کے معنی فیصلہ طلب کرنے کے ہیں۔

لفظ فتح نصرت کے معنی میں بھی بولا جاتا ہے، "استفتح" کا معنی: نصرت طلب کرنا ہے، اسی مفہوم میں آیت ذیل میں اس کا استعمال ہے: "اِنْ تَسْتَفْتِحُوْا فَقَدْ جَآءَ كُمُ الْفَتْحُ"(۱) (اگر تم فیصلہ چاہتے تھے تو فیصلہ تو تمہارے سامنے آموجود ہوا)۔

تاج العروس میں فیروز آبادی کے قول پر استدراک کرتے ہوئے لکھا ہے کہ "فتح علیه" عرّفه و علّمه (تعارف کرانا اور سکھانا) کے معنی میں آتا ہے، وہ فرماتے ہیں کہ اللہ تعالی کے اس ارشاد کی تفسیر اسی معنی کے اعتبار سے ہے: "قَالُوْآ اَتُحَدِّثُوْنَهُمْ بِمَا فَتَحَ اللّٰهُ عَلَيْكُمْ لِيُحَآجُّوْكُمْ بِهٖ عِنْدَ رَبِّكُمْ"(۲) (تو کہتے ہیں کہ ارے کیا تم انہیں وہ بتا دیتے ہو جو خدا نے تم پر منکشف کیا ہے جس سے وہ تمہیں تمہارے پروردگار کے حضور میں قائل کردیں گے)۔

اصطلاحی معنی:

۲- استفتاح فقہاء کے یہاں چند معانی میں مستعمل ہے:

اول: استفتاح نماز، اس سے مراد وہ ذکر ہے جس کے ذریعہ تکبیر کے بعد نماز شروع کی جاتی ہے۔ اسے دعاء استفتاح بھی کہا جاتا ہے۔ جس کی وجہ تسمیہ یہ ہے کہ نماز پڑھنے والا تکبیر کے بعد سب سے پہلے اس کو پڑھتا ہے، تو گویا نماز کا افتتاح اسی کے ذریعہ ہوتا ہے، یعنی اسی کے ذریعہ نماز شروع کرتا ہے۔

دوم: استفتاح قاری جب وہ تلاوت کرتے ہوئے رک جائے، یعنی قرأت بند ہوجائے اور وہ آگے قرأت نہ کرسکے، بلکہ آیت کو لوٹاتا اور باربار پڑھتا رہتا کہ سننے والا اس کو لقمہ دے دے۔

سوم: طلب نصرت۔

استفتاح نماز:

۳- بعض فقہاء اسے دعاء استفتاح، یا افتتاح، یا دعاء افتتاح سے بھی تعبیر کرتے ہیں۔ لیکن اکثر فقہاء استفتاح کہتے ہیں۔ استفتاح سے ان کی مراد ہوتی ہے کہ تکبیر کے بعد اس مقام پر جو ذکر وارد ہے اس نے اس ذکر کو پڑھا(۱)۔

متعلقہ الفاظ:

ثناء:

۴- ثناء کا لغوی معنی: مدح ہے، اور اصطلاح میں ثناء یہ ہے کہ اللہ تعالی کا ایسا ذکر ہو جس میں اس کے اوصاف حمیدہ کا بیان ہو، اور اس کی عظیم نعمتوں کا شکر ہو، خواہ اس کے لئے منقولہ الفاظ "سبحانک اللهم وبحمدک......الخ" استعمال کئے جائیں، یا دیگر ایسے الفاظ جو مذکورہ معنی پر دلالت کریں، رہی دعا تو وہ ثناء نہیں ہے، ثناء کا یہ اصطلاحی مفہوم لغوی مفہوم سے ہم آہنگ ہے۔

ایک دوسری اصطلاح یہ ہے کہ ثناء ہر اس ذکر کو کہا جاتا ہے جس کے ذریعہ سے نماز کا افتتاح ہو خواہ وہ دعا ہی ہو، امام رافعی نے کہا ہے کہ ان دونوں اذکار یعنی "وجهت وجهي......الخ" اور "سبحانک اللهم......" میں سے ہر ایک کو دعاء استفتاح اور ثناء کہا جاتا ہے(۲)۔

= ابن عباس کے واسطے سے کی ہے، اور علی بن ابی طلحہ نے ابن عباس سے روایت کی ہے لیکن ابن حجر کے قول کے مطابق ان کا ابن عباس سے سماع نہیں ہے (تفسیر الطبری ۱۲/ ۵۶۴، شائع کردہ دار المعارف مصر، تہذیب التہذیب ۷/ ۳۳۹، ۸/ ۳۵۱-۳۵۶ طبع دار صادر۔

(۱) لسان العرب۔ کچھ تصرف کے ساتھ، سورۂ انفال آیت/ ۱۹۔

(۲) سورۂ بقرہ/ ۷۶۔

(۱) حاشیۃ الشروانی علی التحفہ ۱/ ۵۵۰، فتح العزیز ۳/ ۳۰۲۔

(۲) فتح العزیز ۳/ ۳۰۲۔

اس وضاحت کے مطابق استفتاح ثناء کے مقابلہ میں خاص ہے۔

استفتاح کا حکم:

۵- جمہور فقہاء کا قول ہے کہ استفتاح سنت ہے، اس لئے کہ اس کا تذکرہ ان احادیث میں ہے جن کا ذکر استفتاح کے لئے منقول الفاظ کے ذیل میں عنقریب آرہا ہے۔

امام احمد کے اصحاب میں سے ایک جماعت کا خیال یہ ہے کہ وہ ذکر جس کو ثناء کہا جاتا ہے واجب ہے، جیسے "**سبحانک اللهم و بحمدک**" یا اس جیسے دیگر اذکار سے استفتاح۔ ابن بطہ وغیرہ کے نزدیک بھی یہی مختار ہے، اور امام احمد کی بھی ایک روایت یہی ذکر کی گئی ہے (۱)۔

اس سلسلہ میں امام مالک کا اختلاف ہے، چنانچہ المدونہ میں ابن القاسم کا قول ہے کہ لوگ "**سبحانک اللهم و بحمدک، وتبارک اسمک، وتعالى جدک، ولا إله غيرک**" کے قائل ہیں لیکن امام مالک اس کے قائل نہیں تھے، اور اسے جانتے بھی نہ تھے، اس کے بعد انہوں نے ابن وہب کی اس روایت کو نقل کیا ہے جس کی سند حضرت انس بن مالک تک پہنچتی ہے کہ نبی ﷺ، ابوبکر، عمر اور عثمان نماز کو الحمد للہ رب العالمین سے شروع فرماتے تھے (۲)۔

ابن القاسم نے کہا ہے کہ امام مالک کا قول ہے کہ جو امام کی اقتداء کررہا ہو، یا تنہا نماز پڑھ رہا ہو، اور خود امام ہو تو وہ "**سبحانک اللهم وبحمدک، وتبارک اسمک ......الخ**" نہ کہے، بلکہ یہ لوگ تکبیر کہیں پھر قرأت شروع کریں (۱)۔

فقہاء مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ تکبیر وقرأت کے درمیان کسی دعا کے ذریعہ فصل مکروہ ہے، خواہ دعاء استفتاح ہو یا دیگر کوئی دعا۔ البتہ کفایۃ الطالب میں ہے کہ امام مالک کا قول مشہور یہی ہے، اس کے بعد بیان کیا ہے کہ بعض مالکیہ تکبیر وقرأت کے درمیان لفظ "**سبحانک اللهم وبحمدک......الخ**" سے فصل کو مستحب قرار دیتے ہیں۔ عدوی نے اس پر تعلیق کرتے ہوئے کہا ہے کہ ان کے قول "المشہور عن مالک" میں اس طرف اشارہ ہے کہ یہ فصل والا قول بھی امام مالک کا ہے، لیکن ان سے مشہور نہیں ہے (۲)۔

جواہر الاکلیل میں کراہت سے متعلق خلیل کے قول پر تعلیق کرتے ہوئے لکھا ہے کہ مشہور قول کے مطابق فصل کرنا اہل مدینہ کا عمل نہ ہونے کی وجہ سے مکروہ ہے، اگرچہ اس کے متعلق صحیح حدیث ہے۔ اس سے مراد دسوقی کا یہ قول ہے کہ اس کراہت کی وجہ یہ ہے کہ اس پر عمل نہیں ہے۔ پھر فرمایا کہ مالک سے ان کا یہ قول منقول ہے کہ تکبیر تحریمہ سے پہلے ان دعاؤں کو پڑھنا مندوب ہے: **سبحانک اللهم وبحمدک الخ، وجهت وجهي......الخ، اللهم باعد......الخ**، ابن حبیب کہتے ہیں کہ یہ دعائیں اقامت کے بعد تکبیر تحریمہ سے پہلے پڑھی جائیں۔ البیان میں ہے کہ یہ بہتر ہے (۳)، ایسے ہی شافعیہ میں سے رافعی نے مالک سے ان کا قول نقل کیا ہے کہ تکبیر تحریمہ کے بعد سورۂ فاتحہ ہی سے افتتاح کیا جائے، اور دعا وتعوذ

---

(۱) مجموع فتاوی ابن تیمیہ ۲۲/ ۳۸۸۔

(۲) اس کی روایت مسلم واحمد نے حضرت انس بن مالک سے کی ہے وہ فرماتے ہیں کہ "میں نے نبی ﷺ، ابوبکر وعمر اور عثمان کے پیچھے نماز پڑھی تو وہ نماز کا افتتاح الحمد للہ رب العلمین سے کرتے تھے قرأت کے شروع یا آخر میں بسم اللہ الرحمن الرحیم نہیں پڑھتے تھے" (صحیح مسلم ۱/ ۲۹۹ طبع عیسی الحلبی، نیل الاوطار ۲/ ۱۹۹ طبع المطبعۃ العثمانیہ المصریہ ۱۳۵۷ھ)۔

(۱) المدونہ ۱/ ۶۲۔

(۲) کفایۃ الطالب الربانی مع حاشیۃ العدوی ۱/ ۲۰۵۔

(۳) جواہر الاکلیل ۱/ ۵۳، نیز دیکھئے: الرہونی ۱/ ۴۲۵، الدسوقی ۱/ ۲۵۲۔

تکبیر سے پہلے پڑھے (۱)۔ تو گویا استفتاح میں مالکیہ کا جو اختلاف ہے وہ استفتاح کے محل کے سلسلہ میں ہے، چنانچہ ان کے نزدیک یہ تکبیر سے پہلے ہے، اور دیگر فقہاء کے نزدیک یہ تکبیر کے بعد ہے (۲)۔

شافعیہ نے کہا ہے کہ نماز پوری ہونے سے پہلے وقت کے نکل جانے کا اندیشہ نہ ہوتو دعاء استفتاح پڑھے گا۔ اور اگر یہ خوف ہو کہ نماز کا کچھ حصہ وقت سے باہر ادا ہوجائے گا تو دعا استفتاح پڑھنی حرام ہے، اس مسئلہ میں دعاء استفتاح کا حکم باقی سنتوں کے خلاف ہے، کیونکہ اگر ایسے وقت میں تکبیر تحریمہ کہی جس میں نماز کی سنتوں کی گنجائش نہ ہوتو بھی نماز کی سنتیں ادا کرے گا خواہ نماز قضا ہوجائے، شبراملسی کہتے ہیں کہ دعا افتتاح اور دیگر سنتوں میں یہ فرق کیا جاسکتا ہے کہ نماز جنازہ میں اور جب امام کو رکوع یا اعتدال کی حالت میں پائے تو دعا افتتاح کا ترک مطلوب مانا گیا ہے، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کا رتبہ دوسری سنتوں سے کم ہے، یا یہ فرق ہو کہ دیگر سنتیں کسی چیز کا مقدمہ نہیں بلکہ بذات خود مشروع ہیں برخلاف دعا افتتاح کے، کہ وہ قرأت کے مقدمہ کی حیثیت سے مشروع ہے۔

اسی طرح فقہاء شافعیہ کا قول ہے کہ اگر اس کو یہ اندیشہ ہو کہ دعا استفتاح میں مشغول ہونے کی صورت میں نماز فوت ہوجائے گی کیونکہ اس پر موت کا حملہ ہوچکا ہے، یا عورت کو حیض کا خون آنے کا اندیشہ ہو، تو بھی دعاء استفتاح میں مشغول نہ ہو (۱)۔

استفتاح کے منقول الفاظ:

۶ - نبی ﷺ سے استفتاح نماز کے مختلف الفاظ وارد ہوئے ہیں جن میں سے مشہورترین تین ہیں:

اول ۔حضرت عائشہؓ سے روایت ہے: "**كان رسول الله ﷺ إذا افتتح الصلاة قال: سبحانك اللهم و بحمدك وتبارك اسمك وتعالى جدك ولا إله غيرك**" (۲) (رسول اللہ ﷺ جب نماز شروع کرتے تو فرماتے: "**سبحانك اللهم وبحمدك، وتبارك اسمك، وتعالى جدك ولا إله غيرك**" (پاکی بیان کرتا ہوں میں تیری اے اللہ! تیری حمد کے ساتھ، اور مبارک ہے تیرا نام، اور بلند ہے تیری بزرگی وبڑائی، اور تیرے سوا کوئی معبود نہیں))۔ اور حضرت عمرؓ سے صحت کے ساتھ منقول ہے کہ انہوں نے ان ہی الفاظ سے استفتاح فرمایا (۳)۔

جمہور فقہاء نے مذکورہ دعا میں لفظ "وجل ثناؤک" کا ذکر

---

(۱) فتح العزیز ۳/ ۳۰۱۔

(۲) مالکیہ کی دلیل یہ حدیث ہے: "أن النبي ﷺ كان يفتتح القراءة بالحمدلله رب العالمين" (نبی ﷺ قرأت کو الحمد للہ رب العالمین سے شروع فرماتے تھے)، نووی نے اس پر مناقشہ کرتے ہوئے کہا ہے کہ اس میں استفتاح کی نفی کی صراحت نہیں ہے اور اگر اس کی نفی کی صراحت ہوتو بھی اس کو ثابت کرنے والی صحیح احادیث مقدم ہوں گی، اس لئے کہ وہ ثقہ راویوں کی زیادتی ہے اور یہ اثبات ہے اور اثبات نفی پر مقدم ہوتا ہے (المجموع ۳/ ۳۲۱)، اس حدیث کی روایت مسلم نے کی ہے (صحیح مسلم ۱/ ۳۵۷ طبع عیسی الحلبی ۱۳۷۴ھ)۔

---

(۱) حاشیۃ الشبراملسی علی نہایۃ المحتاج ۱/ ۴۵۶۔

(۲) (وتبارک اسمک) یعنی تیرے ذکر سے برکت حاصل کی جاتی ہے (وتعالی جدک) یعنی بلند ہے تیرا جلال اور اونچا ہے تیرا درجہ۔

(۳) المجموع للنووی ۳/ ۳۲۰، شرح الاقناع للبہوتی ۱/ ۳۰۹، اور حضرت عائشہؓ کی حدیث کی روایت ابوداؤد وحاکم نے مرفوعاً کی ہے۔ حافظ ابن حجر نے کہا ہے کہ اس کی سند کے راوی ثقہ ہیں، لیکن اس میں انقطاع ہے۔ اس کا دوسرا طریق بھی ہے ترمذی اور ابن ماجہ نے اسے حارثہ بن ابی الرجال کے طریق سے روایت کیا، اور وہ ضعیف ہیں۔ اور حدیث حضرت عمر پر موقوف ہوکر صحیح ہے اس باب میں ابن مسعود اور دیگر متعدد صحابہ سے روایات ہیں (تلخیص الحبیر ۱/ ۲۲۹ شرکۃ الطباعۃ الفنیہ ۱۳۸۴ھ المستدرک ۱/ ۲۳۵ شائع کردہ دارالکتاب العربی)۔

نہیں کیا، البتہ حنفیہ اس لفظ کو ذکر کرتے ہیں، چنانچہ ''منیۃ المصلی'' کی شرح میں ہے کہ دعاء استفتاح میں ''وتعالی جدک'' کہنے کے بعد اگر ''وجل ثناؤک'' کا اضافہ کرے تو اسے اس اضافہ سے روکا نہ جائے، اور اگر اضافہ نہ کرے تو اضافہ کرنے کا حکم نہ دیا جائے، اس لئے کہ مشہور احادیث میں اس کا ذکر نہیں ہے، بلکہ بعض صحابہؓ سے اس کا کہنا منقول ہے (۱)۔

دوم۔حضرت علیؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ جب نماز کے لئے کھڑے ہوتے تو یہ دعا پڑھتے: وجهت وجهي للذي فطر السموات والأرض حنيفا وما أنا من المشركين. إن صلاتي و نسكي ومحياي و مماتي لله رب العالمين، لا شريک له وبذلک أمرت وأنا من المسلمين (وفي رواية: وأنا أول المسلمين) اللهم أنت الملک لا إله إلا أنت، أنت ربي، وأنا عبدک، ظلمت نفسي، واعترفت بذنبي، فاغفر لي ذنوبي جميعا، إنه لايغفر الذنوب إلا أنت، واهدني لأحسن الأخلاق لا يهدي لأحسنها إلا أنت، واصرف عني سيئها لا يصرف عني سيئها إلا أنت، لبيک وسعديک، والخير كله في يديک، والشر ليس إليک، أنا بک وإليک، تبارکت وتعاليت، أستغفرک وأتوب إليک(۲) (میں نے متوجہ کرلیا اپنے منہ کو اس ذات کی طرف جس نے بنائے آسمان اور زمین سب سے یکسو ہوکر اور میں نہیں ہوں شرک کرنے والا، میری نماز اور میری قربانی اور میرا جینا اور میرا مرنا اللہ ہی کے لئے ہے جو پالنے والا ہے سارے جہانوں کا، اس کا کوئی شریک نہیں اور یہی مجھ کو حکم ہوا ہے اور میں فرمانبرداروں میں سے ہوں (ایک روایت میں ہے کہ: میں سب سے پہلا فرمانبردار ہوں) اے اللہ! تو ہی بادشاہ ومالک ہے تیرے سوا کوئی معبود نہیں، تو ہی میرا رب ہے، اور میں تیرا بندہ ہوں، میں نے اپنے اوپر ظلم کیا ہے، میں اپنے گناہ کا اعتراف کرتا ہوں، میرے تمام گناہ معاف فرمادے، تیرے علاوہ کوئی معاف کرنے والا نہیں، اور مجھے اچھے اخلاق کی راہ دکھا، اچھے اخلاق کی راہ تیرے علاوہ کوئی نہیں دکھاتا، برے اخلاق کو مجھ سے دور فرما، برے اخلاق کو تیرے علاوہ کوئی دور نہیں کرتا، تیری رضاو برکت کے حصول کے لئے میں باربار حاضر ہوں، ہر خیر و بھلائی تیرے قبضہ میں ہے، اور شر و برائی تیری طرف نہیں ہے، میں تجھ سے راضی ہوں اور تیری ہی طرف لوٹ کر جاتا ہے، تو برکت والا اور بلند وبالا ہے، میں تجھ سے بخشش طلب کرتا ہوں اور تیری ہی طرف متوجہ ہوتا ہوں)۔

''وأنا من المسلمين'' کہا جائے یا ''أول المسلمين''؟

۷-حضرت علیؓ کی حدیث میں جو دعاء (إني وجهت الخ) کے

---

(۱) شرح منیۃ المصلی رص ۳۰۲۔

(۲) (لبيک) میں تیری فرمانبرداری پر مسلسل قائم ہوں۔ (سعديک) یعنی تیرے حکم کو بار بار بجالانے اور تیرے اس دین کی بار بار اتباع کرنے کے لئے حاضر ہوں جسے تو نے پسند فرمایا ہے۔ (والشر ليس إليک) یعنی برائی کے ذریعہ تیرے تقرب نہیں ہوا جاتا یا تیری طرف برائی منسوب نہیں، یا شر کو تیرے پیدا کرنے کی وجہ سے تیری نسبت سے وہ شر نہیں ہوتا، اس لئے کہ تو نے اسے کسی حکمت سے پیدا کیا ہے۔ (أنا بک و إليک) میری التجا اور میری نسبت تیری طرف ہے۔ المجموع ۳؍۳۱۵، ۳۱۷، المغنی ۱؍۴۷۳ طبع الریاض۔

= یہ واضح ہے کہ اس دعا کا ابتدائی حصہ قرآن ہی پر عمل ہے اور دعا کا جملہ: (وجهت وجهي...... وما أنا من المشركين) تک یہ اللہ تعالی کے اس کے فرمان کے مطابق ہے جو سورہ انعام آیت ر ۷۹ میں آیا ہے کہ ابراہیمؑ نے اپنی قوم سے مباحثہ اور ان پر حجت قائم کرتے ہوئے عرض کیا: (إني وجهت ..... الخ)، اور (إن صلاتي ونسكي..... تا... وأنا أول المسلمين) سورۂ انعام آیت ر ۱۶۲، ۱۶۳ میں ہے۔ اور حضرت علیؓ کی حدیث کی روایت مسلم نے مرفوعا کی ہے (صحیح مسلم ۱؍۵۳۴-۵۳۶ طبع عیسی الحلبی ۱۳۷۴ھ)۔

الفاظ کے ساتھ آئی ہے اس میں یہ کلمہ دو روایتوں کے ساتھ آیا ہے: پہلی روایت "و أنا من المسلمين" کی اور دوسری روایت "و أنا أول المسلمين" کی ہے، اور دونوں روایتیں صحیح ہیں۔

لہذا نماز شروع کرنے والا دعاء افتتاح میں اگر (و أنا من المسلمين) کہے اور یہ کہنا زیادہ بہتر ہے تو یہ سنت کے موافق ہے، اور اس میں کوئی اختلاف نہیں، اور اگر وہ (و أنا أول المسلمين) کہے تو حنفیہ کا ایک قول یہ ہے کہ اس کی نماز فاسد ہو جائے گی، اس لئے کہ اس کا یہ قول جھوٹ ہے، کیونکہ وہ اس امت میں سب سے پہلا مسلمان نہیں، بلکہ ان میں سب سے پہلے مسلمان محمد ﷺ ہیں، لیکن حنفیہ کا اصح قول یہ ہے کہ اس کی نماز فاسد نہیں ہوگی، اس لئے کہ نمازی صرف آیت کی تلاوت کر رہا ہے، اور حکایت بیان کر رہا ہے، خبر دینے والا نہیں ہے۔

یہی وجہ ہے کہ اگر خبر دینے کی نیت کرے تو یہ کذب ہوگا، اور اس کی نماز یقیناً فاسد ہو جائے گی (۱)۔

اسی طرح "لأم" میں امام شافعی کا قول ہے کہ (و أنا أول المسلمين) کی جگہ (و أنا من المسلمين) کہا جائے۔ اور بیجوری نے کہا ہے کہ یا آیت قرآنی کے پیش نظر و أنا أول المسلمين کہے اور اس سے یہ نیت نہ ہو کہ وہ حقیقت میں پہلا مسلمان ہے، ورنہ یہ کفر ہوگا۔ یعنی اس وجہ سے کہ وہ اپنے سے پہلے مسلمانوں کے اسلام کا منکر ہو گیا (۲)۔

ابن علان کہتے ہیں کہ ہمارے ائمہ کے ظاہر کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ عورت (وما أنا من المشركين) اور (و أنا من المسلمين) کہے گی، اس لئے کہ یہ لغۃً عام اور استعمالاً شائع ہے۔

(۱) شرح منیۃ المصلی رص ۳۰۳۔
(۲) حاشیۃ البیجوری علی ابن قاسم ۱ر ۱۷۳ طبع مصطفی الحلبی ۱۳۴۳ھ۔

اور قرآن کریم میں ہے:" وكانت من القانتين"(۱) (اور وہ اطاعت کرنے والوں میں سے تھیں)۔ اور حدیث ہے:"وقد لقن النبي ﷺ (و أنا من المسلمين)و (وما أنا من المشركين) فاطمة رضى الله عنها فى ذبح الأضحية"(۲) (نبی ﷺ نے حضرت فاطمہ رضی اللہ عنہا کو قربانی کے جانور ذبح کرنے میں "و أنا من المسلمين" اور "ما أنا من المشركين" کے الفاظ کی تلقین فرمائی تھی)۔

ابن علان نے مزید کہا ہے کہ اس کی وجہ سے قیاس یہ ہے کہ عورت بھی "حنيفاً مسلماً" مذکر صیغہ ہی کہے، اور مراد شخص ہو، تا کہ حتی الامکان منقول الفاظ کی رعایت ہو سکے، چنانچہ یہ دونوں فاعل سے حال ہوں گے یا مفعول سے (۳)۔

سوم۔ حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث ہے: "كان رسول الله ﷺ إذا كبر في الصلاة سكت هنيهة قبل القراءة، فقلت يا رسول الله : بأبي أنت و أمي يا رسول الله، في إسكاتك بين التكبير والقراءة ما تقول؟ قال: أقول: اللهم باعد بيني و بين خطاياى كما باعدت بين المشرق

(۱) سورۂ تحریم ر ۱۲۔
(۲) حدیث: "وقد لقن النبي ﷺ (وأنا من المسلمين)....." کی روایت طبرانی نے المعجم الکبیر اور الاوسط میں حضرت عمران بن حصینؓ سے مرفوعاً کی ہے جس کے الفاظ یہ ہیں: "يا فاطمة قومي فاشهدي أضحيتك، فإنه يغفر لك بكل قطرة من دمها كل ذنب عملتيه، وقولي: إن صلاتي و نسكي و محياي و مماتي لله رب العالمين لا شريك له وبذلك أمرت وأنا أول المسلمين....." (اے فاطمہ کھڑی ہو اور اپنا قربانی کا جانور دیکھو، اس لئے کہ اس کے خون کے ہر قطرہ کے بدلہ تیرا کیا ہوا ہر گناہ معاف کر دیا جائے گا، اور یہ دعا پڑھو "إن صلاتي و نسكي ..... الخ")، ہیثمی نے کہا ہے کہ اس میں ابوحمزہ ثمالی ہیں، اور وہ ضعیف ہیں (مجمع الزوائد ۴ر ۱۷ شائع کردہ مکتبۃ القدسی ۱۳۵۳ھ)۔
(۳) الفتوحات الربانیہ علی الاذکار النوویہ ۲ر ۱۶۷۔

والمغرب، اللهم نقني من خطاياي كما ينقى الثوب الأبيض من الدنس، اللهم اغسلني من خطاياي بالثلج وبالماء والبرد"[1] (رسول اللہ ﷺ جب نماز کی تکبیر کہتے تو قرأت سے پہلے تھوڑی دیر سکوت اختیار فرماتے تھے، میں نے کہا: اے اللہ کے رسول ﷺ! میرے ماں باپ آپ پر قربان ہوں، اے اللہ کے رسول! تکبیر وقرأت کے درمیان سکوت کی حالت میں آپ کیا کہتے ہیں؟ آپ ﷺ نے فرمایا کہ میں یہ کہتا ہوں: اللهم باعد بيني وبين خطاياي كما باعدت بين المشرق والمغرب۔ اللهم نقني من خطاياي كما ينقى الثوب الأبيض من الدنس۔ اللهم اغسلني من خطاياي بالثلج وبالماء والبرد" (اے اللہ! میرے اور میری خطاؤں کے درمیان ایسا بعد پیدا فرما جیسا بعد تو نے مشرق ومغرب کے درمیان فرمایا ہے۔ اے اللہ! میری خطاؤں سے مجھے اس طرح صاف ستھرا کردے جیسے سفید کپڑا دھو کر میل سے صاف کر دیا جاتا ہے۔ اے اللہ! میری غلطیوں کو برف، پانی اور اولوں سے دھودے))۔

پسندیدہ الفاظ سے متعلق فقہاء کے مذاہب:

۸ - منقولہ صیغوں میں سے پسندیدہ صیغہ کے متعلق فقہاء کے مختلف اقوال ہیں:

اول۔ جمہور حنفیہ اور حنابلہ کہتے ہیں کہ نماز کا افتتاح (سبحانك اللهم و بحمدك......الخ) سے کیا جائے[2] اور اسی پر اکتفا کیا جائے، لہذا فرائض میں (وجهت وجهي ......الخ)[1] یا اس کے علاوہ کوئی دعا نہ پڑھی جائے[2]۔

دوم۔ شافعیہ کا معتمد مذہب اور حنابلہ میں سے الآجری کا قول یہ ہے کہ استفتاح کے لئے حضرت علیؓ کی حدیث کے الفاظ "وجهت وجهي......" مختار ہیں۔

شافعیہ میں سے نووی کا کہنا ہے کہ حضرت علیؓ سے مروی مذکورہ بالا استفتاح سے فضیلت میں قریب قریب حضرت ابوہریرہؓ کی حدیث ہے یعنی "اللهم باعد......الخ"[3]۔

سوم۔ ابو حنیفہ کے شاگرد ابو یوسف کا مذہب، شافعیہ کی ایک جماعت کا مذہب، جن میں ابو اسحاق المروزی اور قاضی ابو حامد بھی ہیں، اور امام احمد کے شاگردوں میں سے وزیر بن ہبیرہ کے نزدیک مختار یہ ہے کہ منقولہ دونوں الفاظ: "سبحانك اللهم وبحمدك" اور "وجهت وجهي......" کو جمع کیا جائے، صاحب الانصاف نے اسے ابن تیمیہ کی طرف منسوب کیا ہے، نیز نووی کے یہاں یہ مستحب ہے کہ منفرد اور وہ امام جس کو مقتدیوں نے اجازت دی ہو افتتاح میں وہ تمام الفاظ اختیار کریں جو منقول اور وارد ہیں[4]۔ یہ بیان کردہ تمام آراء فرائض کے متعلق ہیں۔

البتہ نوافل اور خاص طور پر تہجد کی نماز میں حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا اتفاق ہے کہ ثناء اور دعاء توجہ (إني وجهت وجهي) کو جمع کیا

---

(۱) المجموع للنووی ۳/ ۳۱۹، اور حضرت ابوہریرہ کی حدیث کی روایت بخاری، مسلم، احمد، نسائی، ابوداؤد اور ابن ماجہ نے کی ہے (نیل الاوطار ۲/ ۱۹۱ طبع المطبعۃ العثمانیہ المصریہ ۱۳۵۷ھ)۔

(۲) اس کی تخریج گزر چکی (دیکھئے: فقرہ نمبر ۶)۔

(۱) اس کی تخریج گزر چکی (دیکھئے: فقرہ نمبر ۶)۔

(۲) شرح منیۃ المصلی رص ۳۰۲، البحر الرائق ۱/ ۳۲۸، مجموع الفتاوی ۲۲/ ۹۶۔

(۳) المجموع ۳/ ۳۲۰، ۳۲۲، حضرت ابوہریرہؓ کی حدیث کی تخریج گزر چکی (دیکھئے: فقرہ نمبر ۶)۔

(۴) المجموع ۱/ ۳۲۰، شرح منیۃ المصلی رص ۳۰۲، الاذکار والفتوحات الربانیہ ۲/ ۱۷۸، البحر الرائق ۱/ ۳۲۸۔

جائے۔ ابن عابدین نے کہا ہے کہ جو احادیث وارد ہیں انہیں اسی پر محمول کیا جائے گا، لہذا تہجد کی نماز میں دعاء توجہ پڑھی جائے گی، اس لئے کہ تہجد میں وسعت ہے۔ اور صحیح مسلم میں ہے کہ "أنه ﷺ كان إذا قام إلى الصلاة (وفي رواية إذا استفتح الصلاة) كبر ثم قال: وجهت وجهي للذي فطر السماوات والأرض حنيفا ......" (۱) (رسول اللہ ﷺ جب نماز کے لئے کھڑے ہوتے، اور ایک روایت کے مطابق جب نماز شروع فرماتے تو تکبیر کہتے، پھر کہتے: وجهت وجهي للذى فطر السماوات والأرض حنيفاً.....)۔

اسی طرح "سبحانک اللهم وبحمدک" کے علاوہ استفتاح سے متعلق جتنی احادیث منقول ہیں (۲) ان کے بارے میں امام احمد فرماتے ہیں کہ وہ میرے خیال میں صرف نوافل سے متعلق ہیں (۳)۔

دعاء استفتاح پڑھنے کی کیفیت، اور اس کا موقع:

دعاء استفتاح آہستہ پڑھنا:

۹- جن لوگوں کے نزدیک دعاء استفتاح سنت ہے ان کا اس پر اتفاق ہے کہ دعاء استفتاح سراً پڑھنا مسنون ہے، خواہ نمازی امام ہو یا مقتدی یا منفرد، اس کی دلیل حضرت ابوہریرہؓ کی گزشتہ حدیث ہے۔

اور حضرت عمرؓ کا جو فعل منقول ہے کہ وہ ان کلمات "سبحانک اللهم وبحمدک" کو جہراً پڑھتے تھے تو فقہاء نے اس کے متعلق کہا ہے کہ اس سے ان کا مقصد لوگوں کو تعلیم دینا ہوتا تھا (۱)۔

شافعیہ میں سے نووی کہتے ہیں کہ دعاء استفتاح سراً مسنون ہے، اگر جہر کیا تو مکروہ ہوگا، لیکن اس سے نماز باطل نہ ہوگی (۲)۔

نماز میں استفتاح کا موقع:

۱۰- پہلے بیان کیا جا چکا ہے کہ مالکیہ استفتاح کے موقع کے بارے میں اختلاف کرتے ہیں، چنانچہ وہ تکبیر و قرأت کے درمیان دعاء استفتاح کو منع کرتے ہیں، اور ان میں سے ابن حبیب نے صراحت کی ہے کہ دعاء استفتاح تکبیر تحریمہ سے پہلے پڑھی جائے (فقرہ / ۵)۔

مالکیہ کے علاوہ جمہور فقہاء کے نزدیک دعاء استفتاح پہلی رکعت میں تکبیر تحریمہ کے بعد اور تعوذ وابتداء قرأت سے پہلے ہے۔

جمہور فقہاء میں سے جن حضرات نے "سبحانک اللهم" کے ذریعہ استفتاح کو مختار قرار دیا ہے ان میں سے بعض نے اس کی اجازت دی ہے کہ وہ تکبیر تحریمہ اور نیت سے پہلے دعاء توجہ پڑھے (فقرہ / ۵)، اور فقہاء کے نزدیک محل استفتاح کی تفصیل گذر چکی۔

اس سے متعلق دو مسئلے ہیں:

پہلا مسئلہ: شافعیہ وحنابلہ کے نزدیک دعاء استفتاح میں سنت یہ ہے کہ وہ تکبیر تحریمہ سے متصل ہو، یعنی تکبیر تحریمہ و دعاء استفتاح کے درمیان تعوذ یا کسی دعا یا قرأت کا فصل نہ ہو۔ حاشیہ قلیوبی کے بیان

---

(۱) حدیث: "أنه ﷺ كان إذا قام إلى الصلاة......" کی روایت مسلم نے حضرت علی بن ابی طالب سے کی ہے (صحیح مسلم ۱/ ۵۳۴-۵۳۶ طبع عیسی الحلبی)۔

(۲) اس کی تخریج گزر چکی (دیکھئے فقرہ نمبر ۶)۔

(۳) شرح منیۃ المصلی رص ۳۰۳، الفروع ۱/ ۳۰۳۔

---

(۱) شرح منیۃ المصلی رص ۳۰۱، البحر الرائق ۱/ ۳۲۸، عمرؓ کے اثر کی روایت مسلم نے اپنی صحیح میں کی ہے جس کے الفاظ یہ ہیں: أن عمر كان يجهر بهؤلاء الكلمات يقول: سبحانك اللهم وبحمدك وتبارك اسمك وتعالى جدك ولا إله غيرك" (صحیح مسلم ۱/ ۲۹۹ طبع عیسی الحلبی، نیل الاوطار ۲/ ۱۹۵ طبع المطبعۃ العثمانیۃ المصریۃ ۱۳۵۷ھ)۔

(۲) الاذکار مع الفتوحات الربانیہ ۲/ ۱۸۵۔

کے مطابق شافعیہ نے تکبیرات عید کا استثناء کیا ہے، ان کی وجہ سے دعاء استفتاح فوت نہیں ہوگی، کیونکہ تکبیرات عید کا موقع تو شاذ ونادر ہی پیش آتا ہے (۱)۔

اگر تکبیر تحریمہ کہہ کر سکوت اختیار کیا، پھر اس کے بعد دعاء استفتاح پڑھی تو کوئی حرج نہیں (۲)، اور اگر تکبیر تحریمہ کہی، پھر سہواً یا عمداً أعوذ باللہ پڑھ لی تو دعاء استفتاح نہ پڑھے، کیونکہ اس کا محل فوت ہو چکا ہے، اور باقی رکعتوں میں بھی اس کی تلافی نہ کرے۔

شافعیہ میں سے نووی نے کہا ہے کہ یہی مذہب ہے، اور امام شافعی نے "الأم" میں اس کی تصریح کی ہے، اور شیخ ابو حامد نے اپنی تعلیق میں کہا ہے کہ اگر دعاء استفتاح چھوڑ کر تعوذ شروع کر دے تو دعاء استفتاح کی طرف لوٹے۔

نووی کہتے ہیں کہ اس کے خلاف کرنا اور تعوذ کے بعد دعاء استفتاح پڑھنا مکروہ ہے، لیکن اس سے نماز باطل نہیں ہوگی، کیونکہ یہ بھی ذکر ہے، جیسے کوئی غیر محل میں دعا کرے یا تسبیح پڑھ لے (۳)۔ اس مفہوم کی تکمیل اور استفتاح مسبوق کے مسئلہ میں حنابلہ کے استثناء کا بیان عنقریب آرہا ہے۔

دوسرا مسئلہ: عمداً یا سہواً استفتاح کے ترک، یا استفتاح میں امام کے جہر وغیرہ کی وجہ سے سجدہ سہو مشروع نہیں ہے۔ یہ ان تمام فقہاء کا مسلک ہے جو دعاء استفتاح کو مستحب قرار دیتے ہیں، اور جمہور حنابلہ کا بھی یہی قول ہے۔ اور جو فقہاء دعاء استفتاح کے وجوب کے قائل ہیں، جیسے بعض حنابلہ کا قول پہلے گذر چکا ہے، تو ان کے قول کے مطابق بھول کر دعاء استفتاح ترک ہونے کی صورت میں سجدہ سہو ہونا چاہئے۔

(۱) حاشیۃ القلیوبی علی شرح المنہاج ۱/ ۱۰۵۔
(۲) نہایۃ المحتاج وحاشیۃ الرشیدی ۱/ ۴۵۳۔
(۳) المجموع ۳/ ۳۱۸، الاذکار مع الفتوحات ۲/ ۱۸۳۔

سجدہ سہو ترک کرنے کی علت یہ ہے کہ نماز میں سجدہ سہو ایک زیادتی ہے، اس لئے جب تک شارع کی طرف سے منقول نہ ہو جائز نہیں ہوگا (۱)۔

مقتدی کے لئے دعاء استفتاح:

۱۱- اس میں کوئی اشکال نہیں کہ امام ومنفرد میں سے ہر ایک کے لئے دعاء استفتاح مشروع ہے، لیکن امام دعا استفتاح کے طویل اور مختصر کرنے میں اپنے مقتدیوں کی رعایت کرے، اور مقتدی کے لئے دعا استفتاح سے متعلق دو مسئلے ہیں:

پہلا مسئلہ: مقتدی دعاء استفتاح پڑھے خواہ امام نے دعا استفتاح پڑھی ہو یا نہ پڑھی ہو، حنفیہ کی کتابوں میں سے "شرح منیۃ المصلی" میں ہے کہ نو چیزیں ایسی ہیں کہ اگر امام نے ان کو ادا نہ کیا تو بھی مقتدی انہیں ترک نہیں کریں گے، اور ان ہی میں سے دعا استفتاح کو ذکر کیا ہے (۲)۔

اور شافعیہ وحنابلہ کے کلام سے بھی یہی بات سمجھ میں آتی ہے۔

دوسرا مسئلہ: اگر امام کے قرأت شروع کرنے تک مقتدی نے دعا استفتاح نہ پڑھی ہو تو اس میں فقہاء کی مختلف رائیں ہیں:

پہلی رائے: حنفیہ کہتے ہیں کہ جب امام قرأت شروع کر دے تو مقتدی دعا استفتاح نہ پڑھے، خواہ امام جہری قرأت کر رہا ہو یا سری۔

حنفیہ کا ایک قول یہ ہے کہ اگر امام سراً قرأت کر رہا ہو تو مقتدی دعا استفتاح پڑھ لے (۳)۔ ابن عابدین نے کہا ہے کہ یہی صحیح ہے، اور اسی پر فتوی ہے۔ اور ذخیرہ میں اس کی علت بیان کی ہے، جس کا

(۱) شرح الاقناع ۱/ ۳۱۰، ۳۶۲، الاذکار ۲/ ۱۸۵۔
(۲) شرح منیۃ المصلی رص ۵۲۸۔
(۳) الدر المختار ۱/ ۳۲۸۔

حاصل یہ ہے کہ حالت جہر کے علاوہ میں قر أت کو سننا مسنون ہے، فرض نہیں ہے (۱)۔

دوسری رائے: شافعیہ کہتے ہیں کہ مقتدی کے لئے دعاء استفتاح سنت ہے، خواہ امام جہری قر أت کر رہا ہو اور مقتدی اس کی قر أت سن رہا ہو۔ مقتدی کے دعاء استفتاح پڑھنے جس کا پڑھنا سنت ہے، اور فاتحہ کے بعد سورت پڑھنے جس کو خاموش رہ کر غور سے سننا سنت ہے، کے درمیان یہ فرق کرتے ہیں کہ امام کی قر أت مقتدی کی قر أت شمار کی جاتی ہے، اس لئے مقتدی کو قر أت کی ضرورت نہیں رہتی ہے، اور اس کے لئے سورت کو غور سے سننا سنت ہے، اور دعاء افتتاح کا یہ حکم نہیں ہے، اس لئے کہ اس سے مقصود امام کا اپنے لئے دعا کرنا ہے، اور ایک شخص کا اپنے لئے دعا کرنا دوسرے کے لئے دعا شمار نہیں ہوتا۔

اس کے باوجود فقہاء شافعیہ نے کہا ہے کہ اگر مقتدی امام کی قر أت سن رہا ہو تو اس کے لئے دعاء استفتاح میں جلدی کرنا سنت ہے (۲)۔

تیسری رائے: حنابلہ کہتے ہیں کہ جن نمازوں میں امام آہستہ قر أت کرتا ہے، یا جن میں اس طرح کے سکتے ہوں کہ ان میں پڑھنا ممکن ہو، ان نمازوں میں مقتدی کے لئے دعاء استفتاح مستحب ہے، اور کشاف القناع میں ہے کہ مقتدی دعاء استفتاح پڑھے گا جب امام جہری قر أت کر رہا ہو، بشرطیکہ مقتدی اس کی قر أت نہ سن رہا ہو۔

اور کہتے ہیں کہ اگر امام نے بالکل سکوت نہ کیا تو مقتدی دعاء استفتاح نہ پڑھے، اور اگر امام اتنی دیر سکوت کرے جتنی دیر میں دعاء استفتاح پڑھی جا سکے تو صحیح قول کے مطابق مقتدی دعاء استفتاح پڑھے، اور اگر مقتدی ان لوگوں میں سے ہو جو امام کے پیچھے قر أت کے قائل ہیں تو دعاء استفتاح پڑھ لے (۱)۔

مسبوق کے لئے دعاء استفتاح:

۱۲ - حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ اگر مسبوق امام کو قر أت کی حالت میں پائے تو دعاء استفتاح نہ پڑھے، اور ایک قول یہ ہے کہ اگر امام سری قر أت کر رہا ہو تو دعاء استفتاح پڑھے۔ پھر جب چھوٹی ہوئی رکعت پوری کرنے کے لئے کھڑا ہو تو دوبارہ دعاء استفتاح پڑھے، اس کی وجہ یہ ہے کہ چھوٹی ہوئی رکعت پوری کرنے کے لئے کھڑا ہونا دوسرے تحریمہ کے مانند سمجھا جاتا ہے، اس لئے کہ اس قیام کے ذریعہ وہ مقتدی کے حکم سے نکل کر منفرد کے حکم میں آجاتا ہے (۲)۔

اور اگر مقتدی امام کو رکوع یا پہلے سجدہ میں پائے تو ثناء پڑھنے کے سلسلے میں غور وفکر کرلے، اگر اس کا غالب گمان یہ ہو کہ وہ ثناء پڑھ کر بھی امام کے رکوع کا کچھ حصہ پالے گا تو کھڑے ہو کر ثناء پڑھے پھر رکوع کرے، اس لئے کہ دونوں فضیلتوں کو ایک ساتھ حاصل کرلینا ممکن ہے، تو کسی ایک کو نہ چھوڑے، اور دعاء استفتاح کا محل قیام ہی ہے تو اسے حالت قیام ہی میں پڑھے۔

اور اگر اس کا غالب گمان یہ ہو کہ اگر وہ دعاء استفتاح پڑھنے لگا تو امام کے ساتھ رکوع یا پہلے سجدہ کا کوئی بھی حصہ نہیں پا سکے گا تو امام کے

---

(۱) یہ سننا قر أت کی تعظیم کے لئے ہے لہذا یہ سنت مقصود بالذات نہیں ہے، اور امام کی ثناء مقتدی کی ثناء نہیں ہے۔ اس لئے اگر مقتدی ثناء چھوڑ دیں تو اس سنت کا ترک لازم آئے گا جو مقصود بالذات ہے اور یہ خاموشی سے سننے کی وجہ سے ہوگا جو تبعاً سنت ہے، برخلاف اس کے کہ مقتدی جہر کی حالت میں ثناء کو ترک کردے۔ ایک قول یہ ہے کہ امام کے سکتوں کے وقت ثناء پڑھ لے۔ ایک دوسرا قول یہ ہے کہ اگر امام فاتحہ میں ہو تو ثناء پڑھ لے اور اگر سورت پڑھ رہا ہو تو ثناء نہ پڑھے۔ شارح منیہ نے کہا کہ اصح یہ ہے کہ ثناء مطلقاً نہ پڑھے (شرح منیۃ المصلی رص ۳۰۴، البحر الرائق ۱/ ۳۲۷)۔

(۲) نہایۃ المحتاج ۱/ ۴۵۴۔

(۱) المغنی ۱/ ۶۰۷ طبع اول، کشاف القناع ۱/ ۴۲۹۔

(۲) شرح منیۃ المصلی رص ۳۰۴، ۳۰۵۔

ساتھ رکوع یا سجدہ کرے تا کہ رکعت یا دونوں سجدوں کو جماعت سے ادا کرنے کی فضیلت اس سے فوت نہ ہو، اور یہ ثنا کی فضیلت حاصل کرنے سے زیادہ بہتر ہے، کیونکہ جماعت کا سنت ہونا ثناء کے سنت ہونے سے زیادہ مؤکد وقوی ہے۔

شافعیہ کے نزدیک اگر مقتدی امام کو پہلی یا کسی دوسری رکعت کے قیام کی حالت میں پالے اور اس کا غالب گمان ہو کہ وہ دعاء استفتاح پڑھ کر بھی امام کے رکوع سے پہلے فاتحہ پڑھ لے گا تو وہ دعاء استفتاح پڑھے۔

اور اگر یہ اندیشہ ہو کہ وہ فاتحہ کو نہیں پا سکے گا تو فاتحہ پڑھے اور دعاء استفتاح چھوڑ دے، اس لئے کہ فاتحہ کا پڑھنا واجب ہے اور دعاء استفتاح سنت ہے (۱)۔

اگر مسبوق امام کو قیام کے علاوہ کسی دیگر حالت رکوع، سجود، یا تشہد میں پائے تو تکبیر تحریمہ کہہ کر اس کے ساتھ شامل ہو جائے، اور امام جس ذکر میں مشغول ہو اسی میں مشغول ہو جائے، اور دعاء استفتاح نہ اس وقت پڑھے، نہ بعد میں (۲)۔

شافعیہ نے اس سے دو حالتوں کو مستثنی کیا ہے۔ نووی کہتے ہیں کہ اگر مسبوق نے امام کو قعدہ اخیرہ میں پایا اور اس کے تکبیر تحریمہ کہتے ہی بیٹھنے سے پہلے امام نے سلام پھیر دیا تو مسبوق نہ بیٹھے اور دعاء استفتاح پڑھے۔ اور اگر دعاء استفتاح پڑھنے سے پہلے بیٹھ گیا اور بیٹھتے ہی امام نے سلام پھیر دیا پھر وہ کھڑا ہوا تو دعاء استفتاح نہ پڑھے۔

شافعیہ یہ بھی کہتے ہیں کہ اگر امام آمین کہے تو مسبوق بھی آمین کہے، پھر دعاء استفتاح پڑھے، اس لئے کہ آمین کہنے میں معمولی

(۱) اذکار للنووی رص ۴۴۔

(۲) الاذکار رص ۴۴۔

فاصلہ ہے (۱)۔

حنابلہ کے نزدیک اگر مسبوق امام کو پہلی رکعت کے بعد پائے تو دعاء استفتاح نہ پڑھے، اس لئے کہ ان کی معتمد روایت یہ ہے کہ مسبوق کو امام کے ساتھ جو رکعتیں ملتی ہیں وہ اس کی شروع کی رکعتیں نہیں ہوتیں بلکہ اس کی آخری رکعتیں ہوتی ہیں، لہذا جب وہ چھوٹی ہوئی رکعتیں پوری کرنے کے لئے کھڑا ہو اس وقت دعاء استفتاح پڑھے۔ امام احمد نے اس کی صراحت کی ہے (۲)۔

امام احمد کی دوسری روایت یہ ہے کہ مسبوق کو امام کے ساتھ جو رکعتیں ملتی ہیں وہ اس کی نماز کے شروع کا حصہ ہوتا ہے، اس لئے وہ تکبیر تحریمہ کے بعد دعاء استفتاح پڑھے (۳)۔

اگر امام کو پہلی رکعت کے قیام میں پائے تو اسی تفصیل کے مطابق عمل کرے جو مقتدی کے استفتاح کے سلسلہ میں گزر چکی ہے (فقرہ ۹)۔

وہ نمازیں جن میں دعاء استفتاح ہے:

اور وہ نمازیں جن میں دعاء استفتاح نہیں ہے:

۱۳ – مالکیہ کے علاوہ دیگر فقہاء کے نزدیک استفتاح تمام نمازوں اور تمام احوال میں سنت ہے۔ نووی نے کہا ہے کہ امام، مقتدی، منفرد، عورت، بچہ، مسافر، فرض پڑھنے والا، نفل پڑھنے والا، بیٹھ کر نماز پڑھنے والا، یا لیٹ کر نماز پڑھنے والا، وغیرہ ہر نمازی کے لئے دعاء استفتاح مستحب ہے، اور فرمایا کہ اس استحباب میں سنت مؤکدہ، نوافل مطلقہ، عید، نماز کسوف کا قیام اول، اور نماز استسقاء سب داخل

(۱) المجموع ۳؍ ۳۱۸۔

(۲) المغنی ۱؍ ۵۷۵، کشاف القناع ۱؍ ۳۲۶۔

(۳) المغنی ۲؍ ۲۶۵۔

ہیں (۱)۔

البتہ بعض فقہاء نے نماز جنازہ کا استثناء کیا ہے۔ اور نماز جنازہ، نماز عیدین اور نماز تہجد کے استفتاح میں کچھ تفصیل ہے جس کا بیان درج ذیل سطور میں آرہا ہے:

اول: نماز جنازہ میں استفتاح:

۱۴ - نماز جنازہ کے اندر استفتاح کے سلسلہ میں فقہاء کے چند مختلف اقوال ہیں: **پہلا قول** حنفیہ کا ہے کہ نماز جنازہ میں پہلی تکبیر کے بعد دعاء استفتاح سنت ہے، صرف ثناء پڑھی جائے، سورہ فاتحہ نہ پڑھی جائے، اس لئے کہ ان کے نزدیک نماز جنازہ میں قرأت مشروع نہیں ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ اگر فاتحہ کو ثناء کی نیت سے پڑھ لے اور قرأت کی نیت نہ ہو، تو اس میں کوئی کراہت نہیں۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کی ثناء کو مقدم کرے (ثناء پہلی تکبیر کے بعد پڑھے) اور رسول اللہ ﷺ پر درود کو دعا پر مقدم کرے (درود دوسری تکبیر کے بعد پڑھے)، اس لئے کہ دعا سے پہلے اللہ تعالیٰ کی حمد اور اس کے رسول ﷺ پر درود کا ہونا دعا کی سنت ہے (۲)۔

دوسرا قول: یہی شافعیہ کا اصح قول ہے، اور حنابلہ کے نزدیک معتمد روایت ہے کہ نماز جنازہ مستثنیٰ ہے، اس میں دعاء استفتاح بالکلیہ مشروع نہیں، شافعیہ کہتے ہیں کہ خواہ نماز جنازہ غائب پر ہو، یا قبر پر ہو، اس کا مدار تخفیف و اختصار پر ہے، اسی لئے اس میں فاتحہ کے بعد سورت کا پڑھنا مشروع نہیں ہے۔ شافعیہ کا دوسرا قول، اور امام احمد کی دوسری روایت یہ ہے کہ دوسری نمازوں کی طرح نماز جنازہ میں بھی دعاء استفتاح مستحب ہے (۱)۔

دوم: نماز عید میں استفتاح:

۱۵ - حنفیہ وشافعیہ کا مذہب اور حنابلہ کے نزدیک راجح قول یہ ہے کہ عید کی نماز میں دعاء استفتاح پہلی رکعت کے اندر تکبیر تحریمہ کے بعد اور تکبیرات زوائد سے پہلے ہے، چنانچہ تکبیر تحریمہ کہے، پھر ثناء پڑھے، پھر تکبیرات زوائد کہے، پھر فاتحہ پڑھے۔

امام احمد کی دوسری روایت یہ ہے کہ دعاء استفتاح تکبیرات زوائد کے بعد اور قرأت سے پہلے ہے (۲)۔ اسی کو کاسانی نے ابن ابی لیلیٰ سے نقل کیا ہے (۳)۔

سوم: نوافل میں استفتاح:

۱۶ - حنابلہ کی رائے یہ ہے کہ نفل نماز اگر ایک سلام سے زائد سلاموں کے ساتھ ہو جیسے تراویح، چاشت، اور سنن رواتب، جب وہ چار رکعت ہوں اور دو سلاموں سے پڑھی جائیں تو اصل یہ ہے کہ ہر دو رکعتوں پر دعاء استفتاح پڑھے، اس لئے کہ ہر دو رکعتیں مستقل نماز ہیں، اور ان کا دوسرا قول یہ ہے کہ نماز کے شروع میں ایک مرتبہ دعاء استفتاح پڑھ لینا کافی ہے (۴)۔ اگر چار رکعت والی نفل نماز کو ایک سلام سے پڑھے تو حنفیہ کہتے ہیں کہ ان کی دو قسمیں ہیں:

پہلی قسم: جس کو انہوں نے مؤکدہ ہونے کی وجہ سے فرض کے ساتھ تشبیہ دی ہے وہ یہ ہیں: ظہر سے پہلے چار رکعت، جمعہ کی نماز سے

---

(۱) المجموع ۳/ ۳۱۸، ۳۱۹۔

(۲) البحر الرائق مع حاشیہ ابن عابدین (منحۃ الخالق) ۲/ ۱۹۳، ۱۹۴، البدائع ۱/ ۳۱۳۔

(۱) المجموع ۳/ ۳۱۹، کشاف القناع ۲/ ۱۰۱، المغنی ۲/ ۶۹ ۳۔

(۲) شرح منیۃ المصلی ۱/ ۳۰۳، ۵۶۷، شرح منہاج الطالبین مع حاشیۃ القلیوبی ۱/ ۳۰۵، الفروع ۱/ ۵۷۹، کشاف القناع ۲/ ۶ ۳۔

(۳) بدائع الصنائع ۱/ ۲۷۷۔

(۴) شرح الاقناع ۱/ ۳۰۳، مطالب اولی النہی شرح غایۃ المنتہی ۱/ ۴۲۷۔

پہلے چار رکعت، اور اس کے بعد چار رکعت، اس نوع میں صرف ایک مرتبہ دعاء استفتاح ہے، جو پہلی رکعت کے شروع میں پڑھی جاتی ہے۔

دوسری قسم: ان کے علاوہ دوسرے تمام نوافل ہیں، اس قسم میں تیسری رکعت کے قیام کے شروع میں دوسری مرتبہ دعاء استفتاح ہے۔ فقہاء حنفیہ کہتے ہیں کہ اگر چار رکعت نماز کی نذر مانی جائے تو اس کا بھی یہی حکم ہے، جس کی وجہ یہ بیان کرتے ہیں کہ اگر چہ نذر کی نماز فرض ہے، لیکن اپنی اصل کے اعتبار سے نفل ہے، اس میں فرضیت عارضی ہے۔ چنانچہ فقہاء کہتے ہیں کہ دوسری مرتبہ بھی دعاء استفتاح پڑھے، کیونکہ بعض وجوہ کی بنا پر چار میں سے ہر دو رکعت علیحدہ نماز ہے۔

ابن عابدین کہتے ہیں کہ یہ مسئلہ متقدمین سے مروی نہیں، بلکہ بعض متاخرین نے اسے اختیار کیا ہے۔ اور کہتے ہیں کہ اس مسئلہ میں ایک دوسرا قول یہ ہے کہ قسم اول کی طرح اس میں بھی صرف ایک ہی مرتبہ دعاء استفتاح پڑھے (۱)۔

تلاوت کرنے والے کا استفتاح:

۱۷- قاری کا استفتاح یہ ہے کہ جب وہ قرأت کرتے ہوئے رک جائے، اور اسے پتہ ہی نہ رہے کہ کیا پڑھے، تو وہ اپنے قول یا اپنی حالت سے لقمہ طلب کرے، خواہ وہ قرأت کررہا ہو اور بھول جائے کہ جو آیت وہ پڑھ رہا ہے اس کے بعد کیا ہے، یا قرأت شروع کرنی چاہے اور پتہ ہی نہ رہے کہ کیا پڑھے۔ اور اسے لقمہ دینا یہ ہے کہ جو وہ بھول رہا ہے وہ اسے بتادیا جائے۔

ابن عابدین نے ذکر کیا ہے کہ مقتدی کو لقمہ دینے پر مجبور کرنا امام کے لئے مکروہ ہے، بلکہ اس کے بجائے امام کو یہ چاہئے کہ اگر وہ فرض کی مقدار کے برابر قرأت کر چکا ہو تو رکوع کردے، اور اگر فرض کی مقدار کے برابر قرأت نہ کی ہو تو کسی کو قائم مقام بنادے۔ اس کی تفصیل اصطلاح (امامت) اور (فتح علی الامام یعنی امام کو لقمہ دینے) میں دیکھ لی جائے۔

استفتاح بمعنی نصرت طلب کرنا:

۱۸- قتال کے وقت مستحب ہے کہ مسلمان اللہ تعالیٰ سے اپنی فتح کی دعا کریں، اور یہ دعا کریں کہ اللہ تعالیٰ ان کے دشمن پر ان کی نصرت فرمائے، اور اس کے لئے نبی علیہ السلام سے مختلف غزوات میں متعینہ اذکار مروی ہیں۔ دیکھئے: اصطلاح (دعا) اور (جہاد)۔

استفتاح بمعنی غیب کا علم طلب کرنا:

۱۹- اس بحث کے شروع میں گذر چکا ہے کہ اس معنی میں اس کلمہ کا استعمال صرف عوام کے کلام میں ہے، فقہاء کے کلام میں اس کا استعمال بہت کم ہے۔

قرآن کریم سے فال نکالنے کے حکم کے بارے میں فقہاء کے دو قول ہیں:

پہلا قول یہ ہے کہ یہ حرام ہے۔ ابن العربی مالکی سے یہی منقول ہے، اور بہوتی نے شیخ (ابن تیمیہ) سے جو نقل کیا ہے اس کا ظاہر بھی یہی ہے (۱)۔ اور مالکیہ میں سے قرافی وطرطوشی نے بھی اسی کی صراحت کی ہے، طرطوشی اس کی علت بیان کرتے ہیں کہ "یہ استقسام بالازلام" کے قبیل سے ہے، اس لئے کہ تیر تقسیم کرنے والا اپنا حصہ غیب سے حاصل کرتا ہے، اور یہی صورت اس شخص کی ہے جو قرآن کریم وغیرہ سے فال نکالتا ہے، اس کا مقصد بھی یہی ہوتا ہے کہ اگر

(۱) الدرالمختار مع رد المحتار ۱/ ۳۵۴، ۳۵۵، حاشیۃ الطحطاوی علی الدر۔

(۱) میں کہتا ہوں کہ یہ زیادہ بہتر ہے اس لئے کہ اس میں غیب کی معرفت کا اعتقاد ہے

فال عمدہ نکلی تو وہ کام کرے گا، اور اگر خراب نکلی تو اس سے اجتناب کرے گا، تو یہ بعینہ ''استقسام بالازلام'' ہے جسے قرآن کریم میں حرام قرار دیا گیا ہے، لہذا یہ بھی حرام ہے۔

دوسرا قول یہ ہے کہ یہ مکروہ ہے، اور شافعیہ کے کلام سے یہی ظاہر ہوتا ہے۔

تیسرا قول یہ ہے کہ یہ جائز ہے، اور حنابلہ میں سے ابن بطہ سے اس طرح فال نکالنا نقل کیا گیا ہے (۱)۔

(۱) کشاف القناع ۱/ ۳۶ا طبع الریاض، الفروق للقرافی ۴/ ۲۴۰۔

استفراش

تعریف:

۱- جب کوئی مرد کسی عورت کو حصول لذت کے لئے اپنالیتا ہے تو اس مفہوم کی ادائیگی کے لئے اہل لغت ''افترشها'' بولتے ہیں، اور ''استفرشها'' کا استعمال (اہل لغت میں سے) کس نے کیا یہ مجھے نہیں مل سکا (۱)۔

لیکن فقہاء اس کو ''استفراش'' ہی سے تعبیر کرتے ہیں۔ اور عورت کے لئے ''مستفرشة'' (فراش بنائی ہوئی) کا لفظ بولتے ہیں، اور یہ صرف حلال عورتوں میں ہوگا (۲)۔

ہماری معلومات کے مطابق ''استفراش'' کا استعمال فقہاء کے کلام میں صرف دو جگہ ہوا ہے:

اول۔ کتاب النکاح میں کفارہ کی بحث میں۔

دوم۔ تسری (کسی باندی کو ہم خوابی کے لئے متعین کرنے) کی تعبیر کے لئے۔

متعلقہ الفاظ:

استمتاع (لطف اندوزی):

۲- استمتاع بہ نسبت استفراش کے مطلقاً عام ہے، کیونکہ استمتاع

(۱) لسان العرب، تاج العروس مادہ (فرش)۔

(۲) بدائع الصنائع ۳/ ۱۵۲۲ طبع مطبعۃ الامام، الہدایہ مع فتح القدیر ۲/ ۱۸۳، طبع بولاق ۱۳۱۵ھ۔

میں حلال وحرام ہر قسم کی لطف اندوزی داخل ہے، اور حج تمتع وغیرہ بھی شامل ہے۔

اجمالی حکم اور بحث کے مقامات:

۳- استفراش دراصل مباح ہے، اس کی تفصیل (نکاح) اور (تسری) کی بحث میں ملاحظہ ہو۔

استفسار

تعریف:

۱- لغت میں استفسار "استفسرته كذا" کا مصدر ہے۔ یہ جملہ اس وقت بولتے ہیں جب آپ کسی شخص سے سوال کریں کہ وہ آپ سے فلاں چیز کی وضاحت کر دے(۱)۔

اور فقہی معنی اس کے لغوی معنی سے مختلف نہیں ہے۔

اور اصولیین کے نزدیک کسی لفظ کے نادر الاستعمال یا مجمل ہونے کی صورت میں اس کے معنی بیان کرنے کا مطالبہ کرنا ہے(۲)۔ اہل اصول کا استفسار اہل لغت اور فقہاء کے استفسار سے خاص ہے۔

متعلقہ الفاظ:

الف-سوال:

۲- السؤال: مانگنا اور طلب کرنا ہے۔ اور یہ عام ہے اس سے کہ وضاحت کی طلب ہو یا کسی اور چیز کی۔ جیسے آپ کہتے ہیں: "سألته عن كذا" (میں نے اس سے اس کے متعلق دریافت کیا) اور "سألت الله العافية" میں نے اللہ تعالی سے عافیت مانگی)، اور استفسار تو صرف طلب وضاحت کے لئے خاص ہے(۳)۔

---

(۱) تاج العروس، لسان العرب مادہ (فسر)۔

(۲) شرح جمع الجوامع للمحلی ۳۳۱/۲ طبع مصطفی الحلبی، مسلم الثبوت ۳۳۰/۲۔

(۳) المصباح مادہ (سول)۔

ب-استفصال:

۳- استفصال تفصیل طلب کرنے کا نام ہے (دیکھئے: اصطلاح استفصال)۔تو یہ استفسار سے خاص ہے، کیونکہ کبھی تفسیر بغیر تفصیل کے بھی ہوجاتی ہے۔جیسے کسی لفظ کی تفسیر اس کے ہم معنی لفظ سے کرنا۔

اجمالی حکم:

۴-اہل اصول کے یہاں اس کا حکم:

استفسار آداب مناظرہ میں سے ہے، استدلال پیش کرنے والے کے کلام کا مفہوم اجمال کی وجہ سے یا غریب لفظ کے استعمال کرنے کی وجہ سے اگر مخفی ہوجائے تو مناظر اس کی تفسیر دریافت کرسکتا ہے۔اور استفسار کرنے پر استدلال پیش کرنے والے کے ذمہ لازم ہوجاتا ہے کہ اپنی مراد بیان کرے تاکہ وہاں کوئی التباس اور وہم باقی نہ رہے، اور مناظرہ بطریقہ احسن جاری رہ سکے۔

اجمال کی مثال یہ ہے کہ استدلال کرنے والا کہے کہ مطلقہ پر اَقراء کے ذریعہ عدت گذارنا لازم ہے تو مناظر اس سے لفظ ''قرء'' کی تفسیر دریافت کرے، کیونکہ یہ لفظ ''طہر'' اور ''حیض'' دونوں کے لئے بولا جاتا ہے۔اور لفظ غیر مانوس کی مثال اس کا یہ کہنا ہے کہ ''سید'' (سین کے کسرہ اور یاء کے سکون کے ساتھ) حلال نہیں ہے، تو مناظر اس سے لفظ ''سید'' کا معنی دریافت کرے تو وہ جواب دے کہ سید کے معنی بھیڑیا ہے۔

اسی کے ساتھ ساتھ اصولیین استفسار کو اعتراضات کے زمرے میں شمار کرتے ہیں، اور اعتراضات کے معنی قوادح (دلیل کو مخدوش کرنے والے امور) ہیں، اور اس کو قوادح کے بیان میں پہلے نمبر پر لاتے ہیں(۱)، اس کی تفصیل کا مقام اصولی ضمیمہ ہے۔

فقہاء کے یہاں اس کا حکم:

۵- قاضی کے لئے لازم ہے کہ وہ مقدمہ سے مربوط افراد سے مخفی امور کی تحقیق وتفتیش کرے تاکہ اس کا فیصلہ بصیرت کے ساتھ ہو۔جیسے کوئی شخص شئ مبہم کا اقرار کرے تو قاضی اس کی وضاحت طلب کرے، اور گواہ سے سبب کے بارے میں استفسار کرے، مثلاً اس صورت میں جب دو شخص یہ گواہی دیں کہ مرد وعورت کے درمیان رضاعت کا رشتہ ہے تو جمہور کی رائے یہ ہے کہ تفصیل ضروری ہے۔

۶- اور کبھی خاص اسباب کی بنا پر استفسار لازم نہیں ہوتا، جیسے نشہ آور اشیاء کے پینے پر مجبور کئے جانے والے شخص سے استفسار، اس صورت میں اس کا قول محض قسم کے ساتھ معتبر ہوگا، اور حتی الامکان حدود کو دفع کرنے کے لئے حصول اکراہ کی کیفیت دریافت نہ کی جائے گی۔اس میں شافعیہ میں سے ''اذرعی'' کا اختلاف ہے جو وجوب استفسار کے قائل ہیں(۲)۔

بحث کے مقامات:

۷- بعض اصولیین نے علم اصول کے مقدمہ کے طور پر منطق کے مبادی کو ذکر کیا ہے اور اس کے ضمن میں استفسار کو ذکر کیا ہے۔اور بعض لوگوں نے اس کو ''قوادح فی الدلیل'' کے مباحث میں ذکر کیا ہے۔

اسی طرح فقہاء استفسار کا ذکر کتاب الاقرار میں اقرار مبہم پر گفتگو

(۱) شرح جمع الجوامع للمحلی ۲/ ۳۳۰، فواتح الرحموت مع المستصفی ۲/ ۳۳۰۔

(۲) القلیوبی ۴/ ۳۳۳ طبع عیسی الحلبی، الاشباہ والنظائر للسیوطی رص ۴۳۵ طبع مکتبۃ التجاریہ۔

کرتے ہوئے کرتے ہیں۔ اور کتاب الطلاق میں مکرہ کی طلاق کی بحث میں ذکر کرتے ہیں، اس مسئلہ پر گفتگو کرتے ہوئے کہ نشہ آور چیز کے پینے پر مجبور کئے گئے شخص سے استفسار کیا جائے گا یا نہیں؟ اور کتاب الشہادات میں اس بحث کے موقع پر کہ کس شہادت میں سبب شہادت کا ذکر ضروری ہے، اور اسی طرح کتاب القضاء میں بھی اس کا ذکر کرتے ہیں۔

استفصال

تعریف:

۱ - اہل اصول اور فقہاء کے کلام کے سیاق سے یہ پتہ چلتا ہے کہ استفصال درحقیقت تفصیل طلب کرنا ہے، اور لغت کی جو کتابیں ہمارے پاس موجود ہیں ان میں یہ لفظ نہیں پایا جاتا۔ تاہم یہ لفظ درست ہے، اس لئے کہ امام شافعی کے کلام میں یہ لفظ استعمال ہوا ہے، اور امام شافعی عربی زبان کے بارے میں حجت ہیں (۱)۔

متعلقہ الفاظ:

الف - استفسار:

۲ - اصولیین کی رائے کے مطابق کسی لفظ کے نادر الاستعمال ہونے یا اس کے معنی کے مخفی ہونے کی صورت میں اس لفظ کے معنی کی وضاحت طلب کرنے کا نام استفسار ہے۔ اور فقہاء کی رائے کے مطابق مطلقاً تفسیر دریافت کرنا ہے (۲)۔

ب - سوال:

۳ - سوال کے معنی طلب کرنا ہے، اور یہ عام ہے اس بات سے کہ تفصیل طلب کرنا ہو یا اور کوئی چیز (۳)۔

---

(۱) الفروق للقرافی ۲/ ۸۷ طبع دار احیاء الکتب، ارشاد الفحول رص ۱۳۲ طبع مصطفی الحلبی، الشروانی ۱۰/ ۲۷۵ طبع المیمنیہ۔
(۲) فواتح الرحموت ۲/ ۳۳۰۔
(۳) المصباح المنیر۔

اجمالی حکم:

اصولیین کے نزدیک اس کا حکم:

۴- شافعیہ کی رائے یہ ہے کہ احتمال پائے جانے کے باوجود حکایت حال میں تفصیل طلب نہ کرنا گفتگو میں عموم کے قائم مقام ہے، اس کی مثال یہ ہے کہ غیلان ثقفی نے جب دس بیبیوں کی موجودگی میں اسلام قبول کیا تو آپ ﷺ نے فرمایا: "**أمسک منهن أربعاً وفارق سائرهن**" (۱) (ان میں سے چار کو اپنی زوجیت میں رکھو اور باقی کو جدا کردو) اور یہ دریافت نہ فرمایا کہ ان سب سے عقد نکاح کس طرح ہوا ہے، بالترتیب ہوا ہے یا ایک ہی دفعہ ہوا ہے؟ لہذا آنحضور ﷺ کے قول کا مطلق ہونا دلیل ہے کہ دونوں حالتوں میں کوئی فرق نہیں ہے (۲)۔ اور اس کے عموم اور عدم عموم پر دلالت کرنے میں جو اختلاف ہے وہ اصولی ضمیمہ میں ملاحظہ کیا جاسکتا ہے۔

فقہاء کے نزدیک اس کا حکم:

۵- قاضی کے لئے ان بنیادی مجمل امور کی تفصیل طلب کرنا ضروری

(۱) غیلان ثقفی والی حدیث کی روایت امام مالک نے ابن شہاب سے ان ہی الفاظ میں کی ہے اور شافعی، احمد، ابن ماجہ اور ترمذی نے اس سے ملتے جلتے الفاظ سے روایت کی ہے ابن حبان اور حاکم نے بھی اس کی روایت کی ہے اور اثرم نے امام احمدؒ سے نقل کیا ہے کہ عمل اسی پر ہے اس سے پہلے امام احمد نے دو وجوہ سے اسے معلل قرار دیا ہے پہلی وجہ یہ ہے کہ اس روایت کو موصول کرنے میں معمر منفرد ہیں، دوسری یہ کہ اپنے شہر کے علاوہ میں انہوں نے یہ حدیث بیان کی۔ اور ابن عبدالبر نے فرمایا کہ اس کے تمام طرق معلول ہیں (تنویر الحوالک شرح موطا امام مالک ۲/ ۱۰۲ طبع مکتبۃ المشہد الحسینی، نیل الاوطار ۶/ ۳۰۲ طبع دار الجیل ۱۹۷۳ء، تحفۃ الاحوذی ۴/ ۲۷۸ شائع کردہ دار السلفیہ)۔

(۲) فواتح الرحموت ۱/ ۲۸۹ طبع بولاق، الفروق للقرافی ۲/ ۸۷، التقریر والتحبیر ۱/ ۲۳۴ طبع بولاق، تیسیر التحریر ۱/ ۲۶۶ طبع صبیح، ارشاد الفحول رص ۱۳۲۔

ہے، جس کے علم پر صحیح فیصلہ موقوف ہو، تاکہ فیصلہ ایسے واضح امور پر مبنی ہو جس میں کوئی التباس اور پیچیدگی نہ ہو (۱)، جیسا کہ ماعزؓ کے واقعہ میں آیا ہے کہ جب انہوں نے زنا کا اقرار کیا تو نبی ﷺ نے اس کی تفصیل دریافت کرنے کے بعد ہی ان کے رجم کئے جانے کا حکم دیا۔ چنانچہ آپ ﷺ نے فرمایا: "**لعلک قبلت أو غمزت أو نظرت؟ قال: لا يا رسول الله، قال: أنكتها (لايكني) قال فعند ذلک أمر برجمه**" (۲) (شاید تم نے بوسہ لے لیا ہوگا، یا دبایا ہوگا، یا دیکھ لیا ہوگا، تو انہوں نے کہا اے اللہ کے رسول! ایسا کچھ نہیں، تو آپ ﷺ نے فرمایا کہ کیا تو نے اس سے مجامعت کی ہے (آپ ﷺ نے کنایہ کا لفظ استعمال نہیں کیا) راوی کہتے ہیں کہ اب آپ ﷺ نے رجم کا حکم دیا)۔

تو آپ ﷺ نے مجاز کے احتمال کی کوئی گنجائش نہ چھوڑی۔

۶- یہاں چند ایسے امور ہیں جو ایسی اہمیت تو نہیں رکھتے مگر ان امور میں حاکم کے لئے تفصیل طلب کرنا مستحب ہے، واجب نہیں۔ مثلاً جب شہادت علی الشہادت (گواہی پر گواہی) میں شہادت لینے کی صورت نہ بیان کی جائے اور قاضی کو اس بات پر بھروسہ ہو کہ شاہد علی الشاہد (گواہ پر گواہ) تحمل شہادت کی شرطوں سے واقف ہے اور وہ اس مسئلہ میں قاضی کا ہم خیال ہے تو بھی قاضی کے لئے مستحب ہے کہ اس کی تفصیل اس طرح طلب کرے کہ یہ مال کیسے ثابت ہوا؟ کیا اصل گواہ نے تمہیں اس کے بارے میں بتایا ہے یا نہیں؟ اور اسی طرح جب کوئی مغفل شخص جو عام طور سے یا اکثر پوری بات یاد نہیں رکھ پاتا ہو گواہی دے اور سبب شہادت ذکر کرتے ہوئے یوں کہے کہ میں گواہی دیتا ہوں کہ فلاں کا فلاں کے ذمہ ایک ہزار روپئے قرض ہے،

(۱) القلیوبی ۴/ ۲۰۸ طبع الحلبی۔

(۲) حدیث "ماعز" کی روایت بخاری نے حضرت ابن عباسؓ سے کی ہے (فتح الباری ۱۲/ ۱۱۳ طبع المطبعۃ البہیۃ المصریہ)۔

تو حاکم کے لئے اس کی تفصیل دریافت کرنا مستحب ہے(۱)۔

۷- علاوہ ازیں کبھی کبھی خاص اسباب کی وجہ سے تفصیل دریافت کرنا ممنوع ہوجاتا ہے۔ مثلاً چور یہ دعوی کرے کہ چرایا ہوا مال اس کی ملک ہے، یا اس نے غیر محفوظ جگہ سے مال لیا ہے، یا وہ نصاب سرقہ سے کم ہے یا مالک نے اس کو لینے کی اجازت دی تھی، تو اس کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا اور ان دعاوی میں سے کسی کی بھی تفصیل دریافت نہ کی جائے گی اگر چہ اس کا کذب معلوم ہو۔ یہ ممانعت اس بنیاد پر ہے کہ حدود شبہات سے دفع کئے جاتے ہیں(۲)۔

بحث کے مقامات:

۸- اہل اصول استفصال کو عام کے مباحث میں الفاظ عموم کے تحت ذکر کرتے ہیں۔

جس طرح فقہاء اس کا ذکر قذف، لعان، سرقہ اور شہادات کے ابواب میں اس طور پر کرتے ہیں جس کا ذکر ماقبل میں آچکا ہے۔

(۱) نہایۃ المحتاج ۸/ ۳۰۷ طبع الحلبی، الشروانی ۱۰/ ۲۷۵، شرح المنہج مع حاشیۃ الجمل ۵/ ۳۰۳ طبع المیمنیہ، القلیوبی ۴/ ۳۲۲، ۳۳۱۔

(۲) القلیوبی ۴/ ۱۸۷۔

استقاءۃ

تعریف:

۱- استقاءۃ: بتکلف قے کرنا ہے یعنی معدہ میں موجود اشیاء کو جان بوجھ کر بتکلف نکالنا(۱)۔

اور فقہاء کے یہاں یہ لفظ اسی لغوی معنی میں استعمال ہوتا ہے(۲)، اگر کسی کو از خود متلی آئے اور قے ہوجائے تو اس کا حکم بتکلف قے کرنے سے مختلف ہے(۳)۔

اجمالی حکم:

۲- فقہاء کے یہاں استقاءۃ کا استعمال اکثر و بیشتر روزہ کی بحث میں آیا ہے، کیونکہ یہ روزہ پر اثر انداز ہوتا ہے، جمہور فقہاء کی رائے یہ ہے کہ روزہ دار جب جان بوجھ کر بتکلف قے کرے تو اس کا روزہ ٹوٹ جائے گا(۴)، کیونکہ نبی علیہ السلام کا ارشاد ہے: "من ذرعه القيئ، وهو صائم فليس عليه قضاء ومن استقاء فليقض" (۵) (روزہ کی حالت میں جس کو از خود قے آجائے اس پر

(۱) لسان العرب، المحیط، النہایۃ فی غریب الحدیث والاثر: مادہ (قیأ)۔

(۲) المغنی ۳/ ۱۱۷ طبع الریاض، المصباح المنیر، المغرب فی ترتیب المعرب۔

(۳) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۱۱۴ طبع بولاق، المغنی ۳/ ۱۱۷ طبع الریاض۔

(۴) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۱۱۴ طبع بولاق، حطاب علی خلیل ۲/ ۴۲۷ طبع النجاح، حاشیہ عمیرہ مع القلیوبی ۲/ ۵۵ طبع عیسی الحلبی، المغنی ۳/ ۱۱۷-۱۱۸ طبع الریاض، مسائل امام احمد/ ۹۰ طبع بیروت۔

(۵) حدیث: "من ذرعه القيئ...." کی روایت اصحاب سنن اربعہ نے حضرت

قضالازم نہیں اور جس نے قے کی تو وہ روزہ کی قضا کرے)۔

اورحنفیہ کی رائے یہ ہے کہ اگرکوئی شخص منہ بھر کر عمداً قے کرے تو اس کا روزہ ٹوٹ جائے گا، کیونکہ جومنہ بھر سے کم ہو وہ تھوک کے تابع ہے (۱)۔

بحث کے مقامات:

۳- استقاءۃ کی بحث زیادہ تر باب الصوم میں مفسدات صوم پر کلام کرتے ہوئے آئی ہے اوراسی طرح نواقض وضو کی بحث میں بھی اس کاذکرآتا ہے۔

= ابوہریرہؓ سے کی ہے۔امام احمد نے اسے معلول قرار دیا ہے اور دارقطنی نے اسے قوی ثابت کیا ہے۔امام ترمذی نے اسے حدیث حسن غریب کہا ہے اور محمد یعنی بخاری نے فرمایا کہ میں اسے محفوظ نہیں سمجھتا (نصب الرایہ ۲/ ۴۴۸ طبع المجلس العلمی، تحفۃ الاحوذی ۳/ ۴۰۹ شائع کردہ المکتبۃ السلفیہ)۔

(۱) الاختیار للموصلی ۱/ ۱۳۲ طبع دارالمعرفہ۔

استقبال

تعریف:

۱- استقبال لغت میں '' استقبل الشیٔ '' کا مصدر ہے، یہ اس وقت بولا جاتا ہے جب کوئی شخص کسی شئی کی طرف چہرہ کرلے، اس میں ''سین'' اور ''تا'' طلب کے لئے نہیں ہے، لہذا '' استفعل'' یہاں ''فعل'' کے معنی میں ہے، جیسے کہ استمر اوراستقر ہے، ''مقابلہ'' بھی استقبال کے مثل ہے، اور یہ اس معنی میں استدبار کے بالمقابل ہے (۱)۔

اور استقبال کا استعمال لغت میں کسی شئی کو ازسرنو کرنے کے لئے بھی ہوا ہے، چنانچہ کہا جاتا ہے: "اقتبل الأمر و استقبله" جب کسی کام کو ازسرنو شروع کیا جائے (۲)۔

فقہاء نے اسے انہی دومعنوں میں استعمال کیا ہے، چنانچہ وہ کہتے ہیں: "استقبال القبلة" یعنی قبلہ کی طرف منہ کرنا، اور کہتے ہیں: ''استقبل حول الزكاة" یعنی اس نے زکاۃ کا نیا سال شروع کیا (۳)۔

اور شافعیہ نے یوں اضافہ کیا ہے کہ عقود میں ایجاب کے بعد طلب قبولیت کے لئے بھی اس کا استعمال ہوگا، چنانچہ انہوں نے کہا

(۱) المصباح، اللسان: مادہ (قبل)، البحر الرائق ۱/ ۲۹۹ طبع المطبعۃ العلمیہ، ردالمحتار ۱/ ۲۸۶ طبع بولاق۔
(۲) الاساس للزمخشری (قبل)۔
(۳) منح الجلیل ۱/ ۳۴۸ طبع بولاق۔

کہ استقبال یعنی طلب قبولیت کے ذریعہ بھی بیع درست ہوگی۔ اور اس کی مثال یوں دی کہ بائع کہے کہ مجھ سے خرید لو۔ یہ وہ استقبال ہے جو ایجاب کے قائم مقام ہے، اور بیع ہی کی طرح رہن کا حکم ہے، اگر کسی نے کہا: "ارتھن داری بکذا......" تو عقد رہن صحیح ہو جائے گا(۱)۔

متعلقہ الفاظ:

الف-استئناف (از سر نو شروع کرنا):

۲-استئناف کا معنی کسی شئ کا آغاز کرنا ہے (۲)، تو اس صورت میں یہ ایک معنی کے اعتبار سے استقبال کا ہم معنی ہوگا۔

ب-مسامتہ (مقابل ہونا):

۳-مسامتہ کا معنی مقابل ہونا اور آمنے سامنے ہونا ہے۔ اور یہ بھی ان حضرات کے خیال کے مطابق استقبال کے مرادف ہوگا، جنہوں نے اس کی تفسیر یہ کی ہے کہ کسی شئ متعین کی طرف اس طرح متوجہ ہونا کہ دائیں بائیں ذرہ برابر بھی انحراف نہ ہو۔ اور جن لوگوں نے استقبال کے لئے یہ شرط نہیں لگائی ہے جیسے کہ مالکیہ، تو انہوں نے ان دونوں کے درمیان اس طرح فرق کیا ہے کہ کسی شئ متعین کی طرف پورے بدن کے ساتھ مکمل متوجہ ہونے کے لئے مسامتہ خاص ہے اور استقبال اس سے عام ہے، کیونکہ اگر بدن کا کچھ حصہ نگاہ کے بالمقابل نہ ہو تو بھی اس کو استقبال کہا جاتا ہے (۳)۔

(۱) البجیرمی علی المنہج ۲/ ۱۶۷ طبع التجاریہ، الشروانی ۵/ ۵۱ طبع المیمنیہ۔
(۲) المصباح: مادہ (أنف)۔
(۳) المصباح: مادہ (سمت)، الزرقانی علی خلیل ۱/ ۱۸۴ طبع محمد مصطفی۔

ج-محاذاۃ (بالمقابل ہونا):

۴-محاذاۃ: موازاۃ کا ہم معنی ہے، یعنی آمنے سامنے ہونا (۱)۔ اور جو تفصیل مسامتہ میں بیان کی گئی ہے وہ یہاں بھی ملحوظ رہے گی۔

د-التفات (متوجہ ہونا):

۵-التفات چہرہ کو دائیں یا بائیں پھیرنا ہے اور کبھی کبھی اس سے چہرہ اور سینہ دونوں کا پھیرنا مراد ہوتا ہے، جیسا کہ مسند امام احمد میں آیا ہے: "فجعلت تلتفت خلفها" (تو وہ اپنے پیچھے کی طرف متوجہ ہونے لگی)، اور یہ تو بدیہی بات ہے کہ پیچھے کی طرف رخ کرنا چہرہ اور سینہ کے ساتھ ہی ہوتا ہے (۲)۔

۶-فقہاء کے نزدیک استقبال کبھی قبلہ کی طرف ہوتا ہے اور کبھی غیر قبلہ کی طرف، اور استقبال قبلہ کبھی نماز میں ہوتا ہے اور کبھی غیر نماز میں، ان اقسام کا بیان یکے بعد دیگرے عنقریب آئے گا۔

نماز میں استقبال قبلہ:

۷-قبلہ سے کعبہ کی جگہ مراد ہے، کیونکہ اگر اس کی عمارت دوسری جگہ منتقل کر دی جائے اور اس عمارت کی طرف رخ کر کے نماز پڑھی جائے تو جائز نہ ہوگا (۳)، اور اس کا نام قبلہ اس لئے رکھا گیا کہ لوگ اپنی نماز میں اسی کی طرف چہرہ کرتے ہیں۔

اور کعبہ کے اوپر تا حد آسمان قبلہ ہے، اسی طرح اس کے نیچے خواہ کتنا ہی نیچے ہو۔ لہذا اگر کوئی شخص بلند پہاڑ پر یا گہرے کنویں میں نماز پڑھے تو جب تک اس کی طرف متوجہ رہے گا نماز درست ہوگی، کیونکہ

(۱) المصباح: مادہ (حذو)، الزرقانی ۳/ ۱۸۵۔
(۲) المصباح: مادہ (لفت)، مسند احمد ۶/ ۱۱ طبع المیمنیہ، فتح الباری ۲/ ۲۳۴ طبع السلفیہ۔
(۳) نہایۃ المحتاج ۱/ ۴۰۶ طبع الحلبی، رد المحتار ۱/ ۲۹۰۔

وہ (کعبہ) اپنی جگہ سے ختم ہوجائے تب بھی اسی جگہ کی طرف رخ کر کے نماز پڑھنا صحیح ہوگا، اور اس وجہ سے کہ پہاڑ پر نماز پڑھنے والا اس کی طرف (رخ کر کے) نماز پڑھنے والا سمجھا جاتا ہے (۱)۔

حجر (حطیم) کا استقبال:

۸ - حنفیہ اور مالکیہ کی رائے ہے کہ اگر کوئی نمازی کعبہ کی طرف متوجہ ہونے کے بجائے حطیم کی طرف رخ کرے تو یہ جائز نہیں، کیونکہ اس کا بیت اللہ میں شمار یقینی نہیں ظنی ہے۔ اور قبلہ کے مسئلہ میں احتیاط کی بنا پر اس پر اکتفا نہیں کیا جا سکتا، شافعیہ کا صحیح مذہب یہی ہے۔

حنابلہ اور مالکیہ میں سے ''لخمی'' کی رائے یہ ہے کہ حطیم کا استقبال کر کے نماز ادا کرنے سے بھی نماز ہوجائے گی، کیونکہ وہ بھی بیت اللہ کا ایک جز ہے۔ کیونکہ حدیث صحیح میں آیا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: ''الحِجر من البیت'' (۲) (حجر بھی بیت اللہ کا ایک جز ہے)، اور ایک روایت میں یوں آیا ہے: ''ست أذرع من الحِجر من البیت''(۱) (حجر کی چھ ہاتھ زمین بیت اللہ میں سے ہے)۔ اور اس وجہ سے بھی کہ اگر کوئی شخص حجر کے اندر سے طواف کرے تو اس کا طواف جائز نہ ہوگا۔ شافعیہ کا مشہور مسلک یہی ہے، اگر چہ ان کا اصح مذہب اس کے خلاف ہے۔ حنابلہ نے اس کی مقدار چھ ہاتھ سے کچھ زائد بتائی ہے، تو ان کے نزدیک اس متعینہ مقدار سے زائد کی طرف رخ کر کے اگر کوئی شخص نماز پڑھے تو یقیناً اس کی نماز نہ ہوگی۔ البتہ یہ اندازہ کی ہوئی مقدار غیر طواف کے لئے ہے۔ اور طواف کے اعتبار سے تو اس کا پورے حطیم سے باہر ہونا احتیاطاً ضروری ہے (۲)۔

نماز میں استقبال قبلہ کا حکم:

۹ - اس باب میں کوئی اختلاف نہیں کہ استقبال قبلہ صحت نماز کی ایک شرط ہے، کیونکہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ''فَوَلِّ وَجْهَکَ شَطْرَ

---

(۱) البحر الرائق ۱/۲۹۹، ۳۰۰، نہایۃ المحتاج ۱/۴۰۷، ۴۱۷، ۴۱۸، رد المحتار ۱/۲۹۰، حاشیۃ الدسوقی ۱/۲۲۴، ۲۹۹، الشرح الکبیر مع المغنی ۱/۴۹۰ طبع اول، کشاف القناع ۱/۳۰۷، الجمل علی المنہج ۱/۳۱۳، التاج اور المصباح مادہ (کعب)۔

(۲) حدیث: "الحجر من البیت" کی روایت بخاری، مسلم، مالک، ترمذی اور نسائی نے اسی معنی میں حضرت عائشہؓ سے مرفوعاً کی ہے۔ حضرت عائشہؓ سے ایک روایت میں شیخین کے الفاظ یہ ہیں: قالت: "سألت النبي ﷺ عن الحجر أ من البیت هو؟ قال: نعم، قلت: فما لهم لم یدخلوه في البیت، قال إن قومک قصرت بهم النفقة" (حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں کہ میں نے رسول اللہ ﷺ سے حطیم کے متعلق دریافت کیا کہ کیا وہ بیت اللہ کا جز ہے؟ تو آپ ﷺ نے فرمایا: ''ہاں'' تو میں نے کہا کہ انہوں نے اس کو بیت اللہ میں کیوں شامل نہ کیا؟ تو آپ ﷺ نے فرمایا کہ تیری قوم کا (کعبہ کی تعمیر کے لئے) صرفہ کم ہوگیا)۔ اور مسلمؒ کی ایک روایت میں ہے کہ حضرت عائشہؓ نے فرمایا کہ میں نے رسول اللہ ﷺ سے حطیم کے متعلق دریافت کیا، اور پوری حدیث کو سابقہ حدیث کے ہم معنی ذکر کیا (فتح الباری ۳/۴۳۹-۴۴۳ طبع السلفیہ، صحیح مسلم تحقیق محمد فؤاد عبد الباقی ۲/۹۷۳ طبع

= عیسی الحلبی ۱۳۷۴ھ، جامع الاصول ۹/۲۹۳، اور اس کے بعد کے صفحات، طبع مکتبۃ الحلوانی ۱۳۹۲ھ)۔

(۱) حدیث: "ست أذرع من الحجر ..." کی روایت مسلم نے حضرت عائشہؓ سے مرفوعاً کی ہے اس کے الفاظ یہ ہیں: یا عائشة لو لا أن قومک حدیثو عهد بشرک لهدمت الکعبة فألزقتها بالأرض وجعلت لها بابین بابا شرقیا وبابا غربیا، وزدت فیها ستة أذرع من الحجر، فإن قریشا اقتصرتها حیث بنت الکعبة" (اے عائشہ! اگر تیری قوم زمانہ شرک کے قریب نہ ہوتی تو میں کعبہ شریف کو منہدم کر کے زمین کے برابر کر دیتا، اور اس کے دو دروازے بنا دیتا، ایک مشرقی دروازہ اور دوسرا مغربی دروازہ، اور اس میں حجر سے چھ ہاتھ کا اضافہ کر دیتا، کیونکہ تعمیر کے وقت قریش نے اس کو کم کر دیا تھا (صحیح مسلم تحقیق محمد فؤاد عبد الباقی ۲/۹۶۹، ۹۷۰ طبع عیسی الحلبی، جامع الاصول ۹/۲۹۶ شائع کردہ مکتبۃ الحلوانی ۱۳۹۲ھ)۔

(۲) رد المحتار ۱/۲۸۶ طبع اول، نہایۃ المحتاج ۱/۴۱۸، حاشیۃ الدسوقی ۱/۲۲۹، المجموع للنووی ۳/۱۹۳ طبع المنیریہ کشاف القناع ۱/۳۰۷۔

الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَحَيْثُ مَاكُنْتُمْ فَوَلُّوْا وُجُوْهَكُمْ شَطْرَهُ"[۱] (اچھا اب کر لیجئے اپنا چہرہ مسجد حرام کی طرف اور تم لوگ جہاں کہیں بھی ہو اپنے چہرے کرلیا کرو اسی کی طرف)۔

اور اس حکم سے چند احوال مستثنیٰ ہیں کہ ان میں استقبال قبلہ شرط نہیں، جیسے صلاۃ الخوف، سولی پر چڑھائے ہوئے شخص کی نماز، ڈوبنے والے شخص کی نماز، اور سفر مباح کی نفل نمازیں وغیرہ (۲)، اور فقہاء نے صراحت کی ہے کہ استقبال قبلہ کی نیت شرط نہیں ہے، یہی راجح ہے، ملاحظہ ہو: نماز میں نیت کرنے کی بحث (۳)۔

استقبال قبلہ ترک کرنا:

۱۰ – حنفیہ نے یہ ذکر کیا ہے کہ نمازی کا بغیر کسی عذر کے سینہ کو قبلہ کی طرف سے پھیر لینا بالاتفاق مفسد نماز ہے، اگر کوئی شخص بطور استہزا جان بوجھ کر سمت قبلہ کے علاوہ کی طرف رخ کر کے نماز پڑھے تو وہ کافر ہو جائے گا۔ یہ شریعت کے عمومی قواعد کے بالکل موافق ہے۔

حنفیہ نے یہ تفصیل بیان کی ہے کہ جب بغیر تحری نماز پڑھے اور دوران نماز یہ بات واضح ہو جائے کہ اس نے رخ صحیح اختیار کیا ہے تو نماز باطل ہو جائے گی، قوی کے ضعیف پر مبنی ہونے کی وجہ سے۔ اور اگر نماز مکمل ہونے کے بعد علم ہوا تو نماز درست ہوگی۔ اس لئے کہ جو چیز فرض لغیرہ ہو جیسے استقبال قبلہ جو صحت نماز کے لئے شرط ہے، اس کا حاصل ہو جانا شرط ہے، حاصل کرنا شرط نہیں، اور یہ صورت مذکورہ میں یقیناً حاصل ہو چکا ہے، اور اس میں قوی کا ضعیف پر مبنی ہونا بھی لازم نہیں آتا (۴)۔

مالکیہ کا کہنا یہ ہے کہ اگر اس کی تحری ایک سمت میں واقع ہوئی لیکن اس نے اس کے خلاف کیا اور جان بوجھ کر کسی اور سمت میں نماز پڑھ لی تو اس کی نماز باطل ہو جائے گی اگر چہ سمت قبلہ ہی ہو، اور ایسا کرنے والا شخص ہمیشہ اپنی نماز لوٹائے گا۔ اور اگر اس سمت کے علاوہ کی طرف بھول کر رخ کر لیا اور ٹھیک سمت قبلہ کی طرف رخ ہو گیا تو کیا اس میں بھی وہی اختلاف ہوگا جو اس صورت میں ہوتا ہے جب کہ اس نے بھول کر سمت تحری کے علاوہ کی طرف رخ کیا ہو اور وہ سمت قبلہ نہ ہو، یا یقین کے ساتھ اس کو درست کہا جائے گا کیونکہ اس نے ٹھیک قبلہ کی طرف رخ کر لیا ہے، بظاہر دوسری ہی بات صحیح ہے۔

شافعیہ نے ذکر کیا ہے کہ استقبال قبلہ نہ عدم واقفیت اور غفلت سے ساقط ہوگا اور نہ مجبور کئے جانے اور بھول جانے سے، تو اگر بھول کر قبلہ کی طرف پشت کر کے نماز شروع کی تو کوئی حرج نہیں ہے[۱]۔ اگر فوراً استقبال قبلہ کر لیا[۲] ہاں اس وقت سنت یہ ہے کہ سجدہ سہو کر لے، اس لئے کہ عمداً قبلہ کی طرف پشت کرنا نماز کو باطل کر دیتا ہے۔ اس کے برخلاف اگر کسی شخص کا بالجبر تھوڑی دیر کے لئے اس کی طرف سے رخ پھیر دیا گیا تو یقیناً نماز باطل ہو جائے گی۔ خواہ رخ پھیرنے کا زمانہ کم ہی کیوں نہ ہو، اس لئے کہ اس طرح کا واقعہ بہت ہی نادر ہوتا ہے (۳)، اور اگر تحری کے بعد نماز شروع کی پھر غلطی واضح ہو گئی تو نماز باطل ہو جائے گی۔

---

(۱) سورۂ بقرہ / ۱۴۴۔

(۲) شرح الروض ۱/ ۱۳۳، البحر الرائق ۱/ ۲۹۹، المغنی ۱/ ۴۳۱ طبع الریاض، مواہب الجلیل ۱/ ۵۰۷۔

(۳) ابن عابدین ۱/ ۲۸۵۔

(۴) ابن عابدین ۱/ ۵۵، ۲۹۴۔

---

(۱) حاشیۃ الجمل "المطبوعۃ" کی عبارت یہ ہے: "مطبوع حاشیۃ الجمل: "لم یصح" وھو تحریف عما اثبت (طبع شدہ حاشیۃ الجمل میں "لم یصح" ہے اور یہ اس لفظ سے بگڑا ہوا ہے جو لکھا گیا ہے) دیکھئے: القلیوبی ۱/ ۱۳۴ طبع الحلبی۔

(۲) الجمل ۱/ ۳۱۲۔

(۳) نہایۃ المحتاج ۱/ ۴۱۸، ۴۲۸، اور دیکھئے: نگوں کی جماعت کی طرف عورتوں کے رخ کرنے کا حکم (شرح الروض ۱/ ۱۷۷ شروط الصلاۃ: ستر العورۃ)۔

حنابلہ نے چونکہ استقبال قبلہ کو مطلقاً شرط قرار دیا ہے، اس لئے انہوں نے مطلقاً استدبار کو نماز کو باطل کرنے والے اعمال میں شمار کیا ہے۔جیسا کہ شرائط نماز کے بیان میں انہوں نے صراحت کی ہے کہ یہ شرطیں نہ عمداً ساقط ہوتی ہیں، نہ سہواً، اور نہ عدم واقفیت کی بناپر (۱)۔

اس کے ساتھ یہ کہنا ضروری ہے کہ حنابلہ اور مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ جب کوئی نمازی اپنا سینہ اور چہرہ قبلہ کی طرف سے پھیر لے تو نماز فاسد نہ ہوگی، بشرطیکہ اس کے دونوں پاؤں قبلہ کی طرف باقی رہیں۔

مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ اس کے لئے بلاضرورت ایسا کرنا مکروہ ہے۔

اور انہوں نے کہا ہے کہ یہ کراہت کعبہ کو دیکھنے والے کے لئے ہے، تاکہ اس کے بدن کا کوئی حصہ اس سے علیحدہ نہ ہو۔ اگر ایک انگلی بھی سمت قبلہ سے خارج ہوجائے تو اس کی نماز فاسد ہوجائے گی (۲)۔

نماز میں استقبال قبلہ کا تحقق کس طرح ہوگا:

۱۱ – حنفیہ وشافعیہ کی رائے یہ ہے کہ نماز میں استقبال قبلہ صرف سینہ کے ساتھ ضروری ہے، چہرہ کے ساتھ ضروری نہیں، بظاہر یہ اللہ تعالیٰ کے قول "فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ" (اچھا اب اپنا چہرہ مسجد حرام کی طرف کر لیجئے) کے خلاف ہے، مگر درحقیقت ایسا نہیں ہے، کیونکہ اس میں "وجہ" سے مراد ذات ہے، اور ذات سے مراد ذات کا بعض حصہ یعنی سینہ ہے، تو یہ ایسا مجاز ہے جو دوسرے مجاز پر مبنی ہے (۱)، اور شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ دونوں پاؤں کا قبلہ رو کرنا شرط نہیں ہے۔

چہرہ کے ذریعہ قبلہ کا استقبال سنت ہے، اس کا ترک ائمہ اربعہ کے نزدیک مکروہ ہے۔

یہ حکم کھڑے ہوکر اور بیٹھ کر نماز پڑھنے والے کا ہے، اور جو شخص اپنی مجبوری کی وجہ سے چت لیٹ کر یا پہلو کے بل ہوکر نماز پڑھے تو ان دونوں کے لئے چہرہ کے ذریعہ استقبال قبلہ ضروری ہے، اس تفصیل کے مطابق جیسا کہ مریض کی نماز کے بارے میں کی جاتی ہے (۲)۔

حنابلہ اور مالکیہ کی رائے یہ ہے کہ استقبال کے لئے سینہ کا سمت کعبہ کی طرف متوجہ ہونا شرط نہیں، ضروری صرف دونوں پاؤں کا قبلہ کی طرف متوجہ ہونا ہے۔

علاوہ ازیں فقہاء نے بعض دوسرے اعضاء کا ذکر جن کے ذریعہ نمازی قبلہ کا استقبال کرے گا کتاب الصلاۃ میں بہت سے مقامات پر کیا ہے۔ ہم تفصیل کے بغیر ان میں سے بعض کی طرف صرف اشارہ کریں گے، کیوں کہ ایک طرف ان مقامات میں ان کا ذکر زیادہ موزوں ہے اور دوسری طرف تکرار سے بچنے کے لئے بھی ایسا کرنا ضروری ہے۔ ان میں سے بعض یہ ہیں:

تکبیر تحریمہ کی حالت میں دونوں ہاتھوں کی انگلیوں کے باطن کو قبلہ کی طرف کرنا، حالت سجدہ میں دونوں ہاتھوں اور دونوں پاؤں کی انگلیوں کو قبلہ کی طرف کرنا، اور حالت تشہد میں بائیں پاؤں کی انگلیوں کو کعبہ کی سمت میں کرنا مستحب ہے، اور یہ بحث صفۃ الصلاۃ کے باب

---

(۱) مطالب اولی النہی ۱/ ۵۳۶۔

(۲) الزرقانی ۱/ ۲۱۹، مواہب الجلیل ۱/ ۵۰۸، کشاف القناع ۱/ ۳۶۹ طبع الریاض۔

(۱) ابن عابدین ۱/ ۳۳۲، نہایۃ المحتاج ۱/ ۴۰۶، الجمل علی المنہج ۱/ ۳۱۲۔

(۲) نہایۃ المحتاج ۱/ ۴۰۶، الجمل علی المنہج ۱/ ۳۱۲، شرح الروض ۱/ ۱۴۷، اور دیکھئے: بیٹھنے والے اور چت لیٹنے والے کی نماز کی بحث، المغنی ۱/ ۴۸۳، کشاف القناع ۱/ ۳۷۰۔

میں موجود ہے(۱)، لہذا جو تفصیل چاہے وہ ان مقامات کی طرف رجوع کرے۔

مکہ والوں کا استقبال قبلہ:

کعبہ کو دیکھنے والے مکی کا استقبال قبلہ:

۱۲ - جو شخص کعبہ کو دیکھ رہا ہے اس کے لئے حالت نماز میں بالکل عین کعبہ کا استقبال ضروری ہے، اس میں مذاہب اربعہ کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے۔ یعنی خاص عمارت کعبہ کی طرف بالیقین مقابل ہونا ضروری ہے، اس سلسلہ میں نہ تحری کافی ہوگی، نہ جہت کعبہ کی طرف رخ کرنا، اس لئے کہ یقینی طور پر استقبال قبلہ پر قادر ہونا تحری سے مانع ہے، اور عین کعبہ کے استقبال پر قادر ہونا جہت کعبہ کے استقبال سے مانع ہے، کیونکہ تحری اور جہت کعبہ کے استقبال میں خطا کا امکان ہے۔ اور اس وجہ سے بھی کہ جو شخص کسی شئی کے بالمقابل ہونے سے تھوڑا منحرف ہوگا وہ اس کی طرف متوجہ ہونے والا نہ ہوگا(۲)۔

مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ میں سے ابن عقیل نے یہ بات ذکر کی ہے اور اس کو ثابت کیا ہے کہ مکہ اور مکہ کے حکم میں داخل جگہ کا نمازی جو ٹھیک سمت کعبہ کی طرف رخ کرنے پر قادر ہو، اگر اپنے بدن کے بعض حصہ کو کعبہ کے بعض حصہ کی طرف متوجہ کرے اور باقی اعضاء کو اس کی طرف متوجہ کرنے سے علیحدہ رکھے، خواہ ایک عضو ہی کیوں نہ ہو تو اس کی نماز درست نہ ہوگی۔ شافعیہ اور حنابلہ کا ایک قول یہ ہے کہ بدن کے بعض حصہ کا متوجہ ہونا کافی ہے(۳)۔

کعبہ کے قریب نماز با جماعت:

۱۳ - حنفیہ، مالکیہ اور شافعیہ نے ذکر کیا ہے، اور حنابلہ کے کلام سے بھی یہی سمجھ میں آتا ہے کہ اگر کعبہ کے قریب کی طویل صف اس طرح دراز ہو جائے کہ بعض لوگ مقابل کعبہ ہونے سے خارج ہو جائیں تو ان کے کعبہ کی طرف متوجہ نہ ہونے کی وجہ سے ان کی نماز فاسد ہو جائے گی، بخلاف ان کے جو کعبہ سے دور ہیں، تو یہ لوگ قریب ہونے کی حالت میں دائرہ بنا کر یا اگر دائرہ بنانے سے قاصر ہو جائیں تو کمان کی طرح ہو کر نماز پڑھیں گے، کیونکہ مکہ میں رسول اللہ ﷺ کے زمانہ سے آج تک اسی طرح نماز ہو رہی ہے(۱)۔

کعبہ کو نہ دیکھنے والے مکی کا استقبال قبلہ:

۱۴ - حنفیہ کا مسلک یہ ہے کہ وہ شخص جس کے اور کعبہ کے درمیان کوئی شئی حائل ہو صحیح قول کے مطابق شخص غائب کی طرح ہے، لہذا اس کے لئے سمت کعبہ کی طرف رخ کرنا کافی ہوگا۔

حنفیہ کے مذہب کی تفصیل سمت کعبہ کی طرف متوجہ ہونے میں مکہ سے دور رہنے والے شخص کے استقبال قبلہ کے بیان میں عنقریب آجائے گی۔ اور مالکیہ اور حنابلہ کی رائے یہ ہے کہ مکہ والے اور جو شخص مکہ والوں کے حکم میں ہیں ان میں سے جو کوئی مسجد (حرام) میں نماز نہ پڑھے تو اس کے لئے بھی عین کعبہ کی طرف متوجہ ہونا ضروری ہے۔ حنفیہ کا ایک قول ضعیف بھی یہی ہے(۲)۔

---

(۱) کشاف القناع ۱/ ۳۰۷، ۳۲۳، ۳۵۶، ۳۶۰ طبع الریاض، الزرقانی ۱/ ۲۱۳، شرح الروض ۱/ ۱۶۲۔

(۲) رد المحتار ۱/ ۲۸۷، الدسوقی ۱/ ۲۲۳، نہایۃ المحتاج ۱/ ۴۰۸، الشرح الکبیر مع المغنی ۱/ ۴۸۹، الطحطاوی علی مراقی الفلاح رص ۱۱۵۔

(۳) نہایۃ المحتاج ۱/ ۴۱۷، ۴۱۸، الدسوقی ۱/ ۲۲۳، الشرح الکبیر مع المغنی ۱/ ۴۸۹، الفروع ۱/ ۲۷۸، المجموع ۱/ ۱۹۲ طبع اول۔

(۱) رد المحتار ۱/ ۲۸۸، ۶۱۳، الدسوقی ۱/ ۲۲۳، نہایۃ المحتاج ۱/ ۴۱۸۔

(۲) رافعی نے تقریرات الرافعی علی ابن عابدین ۱/ ۵۴ میں لکھا ہے: ''فتح القدیر'' کی عبارت میں اس پر کوئی دلالت نہیں کہ امکان تعیین کے باوجود جہت کی طرف نہیں جایا جائے گا، اور استقبال جہت میں کعبہ کے کسی جزو کی طرف متوجہ ہونا ہے جیسا کہ ''معراج الدرایۃ'' کے حوالہ سے آئے گا، اور صریح تصحیح زیادہ قوی ہے۔

حنابلہ کے مذہب کی تفصیل یہ ہے کہ وہ شخص جو مکہ کا ہو یا مکہ میں اس کی نشو ونما ہوئی ہو اور کسی نئے حائل مثلاً دیوار کے پیچھے ہو تو اس پر یقین کے ساتھ عین کعبہ کی طرف توجہ کرنا واجب ہے۔

اور جو لوگ مکہ والے نہیں اور کعبہ سے دور ہیں تو ان کے لئے صرف خبر فرض ہے (خبر پر اعتماد کرنا کہ سمت کعبہ یہی ہے کافی ہوگا)، کوئی خبر دینے والا یقین کے ساتھ اس کی خبر دے یا کوئی مسافر مکہ آئے اور مکہ والے اس کو سمت کعبہ کی خبر دیں (۱)۔

شافعیہ کے نزدیک ان لوگوں کے لئے بھی عین کعبہ کی طرف متوجہ ہونا ضروری ہے، جن کی مکہ میں پرورش ہوئی ہو اور کعبہ ان کی نگاہوں سے اوجھل ہو بشرطیکہ وہ یقین کے ساتھ عین کعبہ کی طرف رخ کر سکتے ہوں، ورنہ ان کے لئے تحری کرنا جائز ہے، کیونکہ ایسے شخص کو عین کعبہ کے استقبال کا حکم دینا مشقت سے خالی نہیں جب کسی قابل اعتماد شخص کو نہ پائے جو اس کو یقینی خبر دے سکے (۲)۔

کعبہ کے اندر نماز فرض پڑھتے وقت استقبال:

۱۵ - جمہور علماء کا مسلک ہے کہ کعبہ کے اندر فرض نماز پڑھنا درست ہے، ان ہی میں سے حنفیہ، شافعیہ اور سفیان ثوری ہیں، اس لئے کہ حضرت بلال کی حدیث ہے: **"أن النبي ﷺ صلى في الكعبة"** (۳) (نبی کریم ﷺ نے کعبہ کے اندر نماز ادا فرمائی)۔

حنفیہ جواز کی ایک وجہ یہ بتاتے ہیں کہ کعبہ کے جزء غیر معین کا استقبال واجب ہے، اور کعبہ کا کوئی بھی جز نماز شروع کرنے اور اس کی طرف توجہ کرنے کے بعد ہی متعین ہوتا ہے، تو جب ایک جز قبلہ ہوگیا تو دوسرے جز کی طرف پشت کا ہوجانا مفسد نماز نہ ہوگا، یہی وجہ ہے کہ اگر کوئی رکعت (کعبہ کے اندر ایک رکعت ایک سمت میں پڑھنے کے بعد) دوسرے سمت کی جانب رخ کرکے پڑھے تو نماز نہ ہوگی۔ کیونکہ جو جہت اس کے لئے یقین کے ساتھ قبلہ ہوچکی تھی وہ بلا ضرورت اس کی طرف پشت کرنے والا ہوگیا۔

مالکیہ اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ کعبہ کے اندر فرض اور وتر نمازیں نہیں پڑھی جائیں گی۔ کیونکہ یہ ان سات مقامات میں سے ایک ہے جہاں نماز پڑھنے سے نبی ﷺ نے منع فرمایا ہے، جیسا کہ عنقریب آجائے گا، اور اس وجہ سے بھی کہ اس طرح تعظیم کعبہ میں خلل اندازی ہوگی، اور اس وجہ سے کہ اللہ تعالی کا فرمان ہے: **"وَحَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوْا وُجُوْهَكُمْ شَطْرَهُ"** (۱) (اور تم لوگ جہاں کہیں بھی ہو اپنے چہرے اسی کی طرف کرلیا کرو)، مفسرین نے کہا ہے کہ "شطر" سے مراد جہت ہے تو جو شخص اس کے اندر یا اس کی چھت پر نماز پڑھے وہ جہت کعبہ کا استقبال نہیں کررہا ہے۔ اور اس وجہ سے بھی کہ بسا اوقات وہ کعبہ کی طرف پشت کرنے والا ہوگا جس وقت کہ وہ اس کے ایک جز کا استقبال کررہا ہے، اور وہ کعبہ سے خارج ہو تو اس کی نماز صحیح ہوگی، اور اس وجہ سے بھی کہ کعبہ کی چھت پر نماز پڑھنے سے ممانعت کی صراحت حضرت عبد اللہ ابن عمرؓ کی حدیث میں وارد ہوئی ہے: **"سبع مواطن لا تجوز فيها الصلاة ظهر بيت الله والمقبرة الخ"** (۲) (نبی ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ سات جگہوں میں نماز جائز نہیں۔ بیت اللہ کی چھت پر اور قبرستان میں الخ) اور اسی میں کعبہ کے اندر نماز پڑھنے کی ممانعت پر بھی تنبیہ ہے، کیونکہ معنوی

---

(۱) ردالمحتار ۱/ ۲۸۷، الدسوقی ۱/ ۲۲۳، المغنی ۱/ ۴۵۶۔

(۲) نہایۃ المحتاج ۱/ ۴۲۰۔

(۳) حضرت بلال سے مروی حدیث: "أن النبي ﷺ صلى في الكعبة" (نبی ﷺ نے کعبہ کے اندر نماز ادا فرمائی) کی روایت امام بخاری (الفتح ۱/ ۵۰۰ طبع السلفیہ) اور امام مسلم (۲/ ۹۶۷ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۱) سورۂ بقرہ/ ۱۴۴۔

(۲) حدیث: "سبع مواطن ....." کی روایت ابن ماجہ نے کی ہے (۱/ ۲۴۶ طبع الحلبی)، اور مناوی نے "الفیض" میں ذہبی سے اس کی تضعیف نقل کی ہے (۴/ ۸۸ طبع المکتبۃ التجاریہ)۔

طور پر دونوں برابر ہیں، اور کعبہ کے اندر نماز پڑھنے والے کا رخ کعبہ کی دیوار کی طرف ہوگا جس کا کوئی فائدہ نہیں، کیونکہ مقصود تو وہ جگہ ہے، اس لئے کہ اگر دیوار نہ ہوتو اسی قطعہ زمین کی طرف رخ کر کے نماز پڑھے گا۔ اور جبل ابوقبیس کے کعبہ سے بلند ہونے کے باوجود اس پر نماز اس لئے جائز ہے کہ اس پر نماز پڑھنے والا بھی اس جگہ کی طرف رخ کرنے والا ہے، اور اس کی چھت پر نماز پڑھنے والا تو اس کے اندر نماز پڑھنے والا ہے۔

اور اس جگہ مالکیہ کا ایک قول کعبہ کے اندر کراہت کے ساتھ نماز کے جواز کا بھی ہے (۱)۔

کعبہ کی چھت پر فرض نماز کے وقت قبلہ رخ ہونا:

۱۶ - کعبہ کی چھت پر فرض نماز کو حنفیہ وشافعیہ نے کراہت کے ساتھ جائز قرار دیا ہے، مالکیہ اور حنابلہ نے انہی وجوہ سے جو سابقہ مسئلہ میں گذر چکے ہیں کعبہ کی چھت پر فرض اور وتر کی نماز کو ناجائز قرار دیا ہے۔

کعبہ کے اندر اور اس کی چھت پر نفل نماز:

۱۷ - کعبہ کے اندر نفل مطلق کو ائمہ اربعہ نے جائز قرار دیا ہے، کیونکہ نبی علیہ السلام نے اس کے اندر نماز ادا فرمائی ہے۔ اور ان دلائل کی بنا پر بھی جو فرض نماز کے صحیح ہونے پر گذر چکی ہیں، اور اسی طرح کعبہ کے اندر سنن مؤکدہ کو بھی جمہور فقہاء نے جائز قرار دیا ہے، اور اس سلسلے میں مالکیہ کے تین اقوال ہیں: فرض کی ممانعت کی دلیلوں کی وجہ سے حرام ہونا، نفل مطلق پر قیاس کرتے ہوئے جائز ہونا اور تیسرا قول مکروہ ہونا ہے، اور یہی راجح ہے۔

مالکیہ میں سے اصبغ اور محمد بن جریر کا مسلک اور حضرت ابن عباسؓ سے منقول ہے کہ کعبہ کے اندر نفل نماز صحیح نہیں ہے۔ کعبہ کی چھت پر نفل نمازیں حنفیہ، شافعیہ، حنابلہ کے نزدیک اور مالکیہ کے ایک قول کے مطابق جائز ہے، اس لئے کہ فضاء کعبہ کا استقبال یا اس کی عمارت کے ایک حصہ کا استقبال کافی ہے، خواہ چھت کی دیوار سے ہی کیوں نہ ہو۔

اور شافعیہ نے کراہت کے ساتھ اس کے جواز کی صراحت کی ہے، اس لئے کہ یہ ادب کے خلاف ہے جیسا کہ فرض کے بیان میں گذر چکا، اور جو حکم کعبہ کے اندر نماز پڑھنے کا ہے وہی حکم ''حجر'' یعنی حطیم کا ہے، کیونکہ وہ کعبہ ہی کا ایک جز ہے (۱)۔

۱۸ - حنفیہ اور مالکیہ کا مسلک یہ ہے کہ جو نمازیں کعبہ کے اندر جائز ہیں وہ جس سمت بھی پڑھی جائیں جائز ہوں گی خواہ کعبہ کے دروازہ (جب کہ وہ کھلا ہوا ہو) کی طرف رخ کر کے پڑھی جائیں، خواہ اس حالت میں کعبہ کی عمارت کا کوئی حصہ اس کے سامنے نہ پڑے، کیونکہ قبلہ تو وہ زمین اور سطح آسمان تک کی فضا ہے، کعبہ کی عمارت نہیں، اسی لئے اگر عمارت دوسری جگہ منتقل کردی جائے اور اس کی طرف رخ کر کے نماز پڑھی جائے تو جائز نہ ہوگی، اور اس وجہ سے بھی کہ اگر جبل ابوقبیس پر نماز پڑھی جائے تو بالاتفاق جائز ہوگی باوجودیکہ عمارت کعبہ کی طرف نماز نہ پڑھی گئی (۲)، اور کعبہ کی چھت پر اور اس کے

---

(۱) رد المحتار ۱/ ۶۱۲، الدسوقی ۱/ ۲۲۹، المجموع للنووی ۱/ ۱۹۴، نہایۃ المحتاج ۱/ ۱۷۴ اور اس کے بعد کے صفحات، ۲/ ۶۱، کشاف القناع ۱/ ۲۷۰، ۲۷۳، ۲۷۴۔

(۱) ردالمحتار ۱/ ۲۹۰، ۶۱۲، الدسوقی ۱/ ۲۲۹، المجموع للنووی ۱/ ۱۹۴، نہایۃ المحتاج ۱/ ۱۷۴، اور اس کے بعد کے صفحات، کشاف القناع ۱/ ۲۷۴۔

(۲) رافعی نے ''تقریرات الرافعی علی ابن عابدین'' (۱/ ۱۲۵) میں کہا کعبہ کے اندر جب مقتدی امام کے آگے ہوتو اس صورت میں اقتداء کا صحیح نہ ہونا واضح نہیں ہوا، جبکہ امام کعبہ سے باہر اس طرح ہو کہ اس کا چہرہ مقتدی کی پشت کی جانب ہو، کیونکہ جہت مختلف ہے اس لئے کہ مثلاً جب امام نے باب کعبہ کا استقبال کیا تو وہ باب کعبہ کی سمت کا استقبال کرنے والا ہوا، اور مقتدی اس کی

اندر نماز درست ہونے کے لئے شافعیہ نے یہ شرط لگائی ہے کہ کعبہ کی کسی دیوار یا اس کے دروازہ کا استقبال ضرور کرے، اور اگر دروازہ کھلا ہوا ہو تو ضروری ہے کہ آدمی کے ہاتھ سے تقریباً دو تہائی ہاتھ کے بقدر اس کی چوکھٹ ہو، یہ ان کا صحیح اور مشہور قول ہے، کیونکہ یہی مقدار نماز کے سترہ کی ہے، لہذا اسی مقدار کا اعتبار کرلیا گیا ہے (۱)۔

اکثر حنابلہ کی پسندیدہ رائے یہ ہے کہ زمین کعبہ سے جڑی ہوئی کسی ابھری ہوئی چیز کا نمازی کے سامنے ہونا ضروری ہے، جیسے کہ عمارت اور دروازہ اگر چہ کھلا ہوا ہو۔ لہذا عمارت میں نہ لگی ہوئی اینٹ کا کوئی اعتبار نہ ہوگا، اسی طرح میخ سے پیوست نہ کی ہوئی لکڑی کا بھی کوئی اعتبار نہ ہوگا، کیونکہ وہ متصل نہیں ہے۔ مگر انہوں نے ابھری ہوئی چیز کی اونچائی کی کوئی مقدار بیان نہیں کی ہے، اور امام احمدؒ سے ایک روایت یہ ہے کہ اتنی بات کافی ہے کہ سجدہ کرتے وقت کعبہ کا کوئی حصہ اس کے سامنے ہو اگر چہ وہ ابھرا ہوا نہ ہو، اس کو موفق نے المغنی وغیرہ میں اختیار کیا ہے، اور یہی مذہب ہے (۲)۔

مکہ سے دور رہنے والے شخص کا استقبال قبلہ:

۱۹ - حنفیہ کا مذہب، مالکیہ اور حنابلہ کا اظہر قول، اور امام شافعی کا بھی ایک قول یہ ہے کہ مکہ سے دور رہنے والے نمازی کے لئے اتنا کافی ہے کہ وہ سمت کعبہ کی طرف رخ کرے، اس کے لئے عین کعبہ کی طرف متوجہ ہونا ضروری نہیں، لہذا اس کا یہ غالب گمان کافی ہے کہ کعبہ اسی سمت میں ہے جو اس کے سامنے ہے، اگر چہ اس نے یقین کے ساتھ یہ نہ جانا ہو کہ وہ ٹھیک اسی کے سامنے اور مقابل ہے۔

حنفیہ نے سمت کعبہ کی تشریح یوں کی ہے کہ سمت کعبہ وہ جانب ہے کہ جب کوئی انسان اس کی طرف متوجہ ہو تو وہ تحقیقی یا تقریبی طور پر کعبہ یا اس کی فضا کے بالمقابل ہو۔

ان حضرات کا استدلال اس آیت کریمہ سے ہے: "وَحَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوْا وُجُوْهَكُمْ شَطْرَهٗ" (۱) (اور جہاں کہیں بھی تم رہو تو اپنے چہرہ کو اسی کی جہت کی طرف متوجہ رکھو)، مفسرین لکھتے ہیں کہ "شطر البيت" سے مراد اس کی طرف اور اس کی جانب ہے، جیسا کہ ان حضرات نے اس حدیث سے بھی استدلال کیا ہے: "ما بين المشرق والمغرب قبلة" (۲) (مشرق ومغرب کے درمیان سب قبلہ ہے)۔

یہ تفصیل مدینہ منورہ اور ان مقامات کے علاوہ کے لئے ہے جن کا قبلہ یقینی طور پر معلوم ہے، جیسا کہ "استقبال المحاریب" کے بیان میں عنقریب آئے گا۔

شافعیہ کے نزدیک زیادہ راجح قول جو مالکیہ میں سے ابن القصار کا بھی قول ہے، اور امام احمد کی ایک روایت بھی ہے جسے حنابلہ میں سے ابو الخطاب نے اختیار کیا ہے، یہ ہے کہ عین کعبہ کی طرف رخ کرنا ضروری ہے۔

اور ان حضرات کا استدلال اللہ تعالی کے اس ارشاد سے ہے: "وَحَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوْا وُجُوْهَكُمْ شَطْرَهٗ" (اور تم لوگ جہاں کہیں بھی ہو اپنے چہرے کرلیا کرو اسی کی طرف)۔ اور یہاں "جہت" سے عین کعبہ مراد ہے۔ اور اسی طرح اس جگہ قبلہ سے بھی

= طرف پشت کرنے والا اور اس کے مقابل کا استقبال کرنے والا ہوا، دیکھئے: الدسوقی ۱؍ ۲۲۸۔

(۱) نہایۃ المحتاج ۱؍ ۴۰۶، المجموع ۳؍ ۱۹۴۔

(۲) کشاف القناع ۱؍ ۳۷۴۔

---

(۱) سورۂ بقرہ؍ ۱۴۴۔

(۲) رد المحتار ۱؍ ۲۸۷، الدسوقی ۱؍ ۲۲۴، الشرح الکبیر مع المغنی ۱؍ ۴۸۹۔
حدیث: "ما بين المشرق ... الخ" کی روایت ترمذی (۲؍ ۱۷۱، ۱۷۳، طبع الحلبی) نے کی ہے اور شیخ احمد شاکر نے ترمذی پر اپنے حاشیہ میں اس کو قوی قرار دیا ہے۔

عین کعبہ مراد ہے، اس لئے کہ صحیحین کی حدیث ہے: "أنه ﷺ رکع رکعتین قبل الکعبۃ، وقال: ھذہ القبلۃ" (آنحضور ﷺ نے کعبہ کی طرف رخ کر کے دو رکعت نماز ادا کی اور فرمایا کہ قبلہ یہی ہے)، اس حدیث میں قبلہ کو عین کعبہ میں منحصر کرنا آیت میں جہت کے احتمال کو ختم کر دیتا ہے، نیز جہت کا عین کعبہ پر اطلاق کرنا حقیقت لغوی ہے، اور یہی اس جگہ مراد ہے (۱)۔

مدینہ اور جو مدینہ کے حکم میں ہے وہاں کے لوگوں کا استقبال قبلہ:

۲۰- حنفیہ کا اصح قول اور حنابلہ کا ایک قول یہ ہے کہ دوسری جگہ کے رہنے والوں کی طرح اہل مدینہ پر بھی غور و فکر کر کے سمت کعبہ کی طرف رخ کرنا واجب ہے، قبلہ کے معاملہ میں شریعت کے اصل حکم کے ساتھ یہی حکم ہم آہنگ ہے۔

حنفیہ کا راجح قول، مالکیہ، شافعیہ کا مسلک اور حنابلہ کا ایک قول یہ ہے کہ (مدنی سے مراد وہ لوگ ہیں جو آپ ﷺ کی مسجد میں ہوں یا اس کے قریب ہوں) مدینہ میں نماز پڑھنے والوں پر عین کعبہ کی طرف رخ کرنا واجب ہے، اس لئے کہ مسجد نبوی ﷺ کا محراب بذریعہ وحی ثابت ہے تو یہ کعبہ دیکھنے والے کی طرح ہے۔ بلکہ قاضی عیاض نے "الشفاء" میں یہ نقل کیا ہے کہ جب مسجد نبوی کی تعمیر ہو رہی تھی تو کعبہ آپ کے لئے بلند کر دیا گیا تھا (۲)۔

صحابہ و تابعین کے محرابوں کا رخ کرنا:

۲۱- جمہور کی رائے یہ ہے کہ صحابہ کرام کے محرابوں کے ہوتے ہوئے سمت کعبہ کے اثبات کے لئے غور و فکر کرنا جائز نہیں۔ جیسے دمشق کی جامع مسجد، فسطاط میں جامع عمرو، کوفہ، قیروان اور بصرہ کی مسجدیں، بایں ہمہ دائیں بائیں معمولی انحراف ممنوع نہیں ہے، اور ان کو نبی ﷺ کے محرابوں کے حکم میں داخل نہیں کیا جائے گا جہاں ذرہ برابر انحراف جائز نہیں ہے۔

اسی طرح مسلمانوں کے محراب اور ان کے بڑے بڑے راستوں اور ان پرانی بستیوں کے محراب جن کو مسلمانوں نے آباد کیا ہے یعنی اسی محراب کی طرف رخ کر کے انہوں نے نماز پڑھی ہے اور ان میں سے کسی سے اس پر کوئی اعتراض نقل نہیں کیا گیا ہے، ان کے ہوتے ہوئے سمت قبلہ ثابت کرنے میں غور و فکر کرنا جائز نہیں، کیونکہ یہ سب (محرابیں) ایسے لوگوں کی موجودگی میں قائم کی گئیں جو دلائل سے پوری طرح واقف تھے، لہذا یہ خبر کے قائم مقام ہے، مگر حنابلہ کی رائے یہ ہے کہ وہاں والوں کے لئے اپنے قبلہ کی طرف متوجہ ہو کر اپنے جسم کے ذریعہ عین کعبہ کا استقبال ضروری ہے، اس لئے کہ اس پر صحابہ کا اتفاق ہے (۱)۔

قبلہ کے متعلق خبر دینا:

۲۲- فقہاء کی رائے یہ ہے کہ جب کسی آبادی میں محرابیں بنی ہوئی نہ ہوں تو قبلہ کی واقفیت رکھنے والے وہاں کے موجودہ اشخاص میں سے ایسے شخص سے دریافت کرے جس کی گواہی قابل قبول ہو۔ اور جن کی گواہی قابل قبول نہ ہو جیسے کافر، فاسق اور بچہ، تو دینی امور میں ان کی

---

(۱) الدسوقی ۱/ ۲۲۴، نہایۃ المحتاج ۱/ ۴۰۷، ۴۱۸، الجمل ۱/ ۳۱۳، الشرح الکبیر مع المغنی ۱/ ۴۸۹۔

حدیث: "رکع رکعتین قبل الکعبۃ...... الخ" کی روایت بخاری (الفتح ۱/ ۵۰۱ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/ ۹۶۸ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) ردالمحتار ۱/ ۲۸۷، الدسوقی ۱/ ۲۲۴، المغنی مع الشرح الکبیر ۱/ ۴۵۷ طبع اول، نہایۃ المحتاج ۱/ ۴۳۱، الشرح الکبیر ۱/ ۴۸۵۔

(۱) ردالمحتار ۱/ ۲۸۸، الدسوقی ۱/ ۲۲۴، کشاف القناع ۱/ ۲۸۰، نہایۃ المحتاج ۱/ ۴۲۰۔

خبریں قابل اعتبار نہ ہوں گی، ہاں اگر ان کے سچ ہونے کا گمان غالب ہوجائے (تو ٹھیک ہے) اگر اس مقام کا کوئی شخص موجود نہ ہوتو چونکہ اسے اجتہاد کی بنیاد پرخبر دی جائے گی لہذا وہ اپنے اجتہاد کو دوسرے کے اجتہاد کی وجہ سے نہیں چھوڑے گا، اور اگر مسجد والوں میں سے کوئی وہاں موجود نہ ہوتو خود تحری کرے، دروازے کھٹکھٹانا اس کے لئے ضروری نہیں۔

صحراؤں اور میدانوں میں ستاروں سے رہنمائی حاصل کرے جیسے قطب تارہ، ورنہ اس جگہ کے باخبر لوگوں سے دریافت کرے جو چیخ کر پکارنے سے اس کی بات سن لیں، اور میدانوں میں ستاروں سے رہنمائی حاصل کرنا سوال سے مقدم ہے، اور سوال کرنا تحری کرنے پر مقدم ہوگا(۱)۔

خبر دینے والوں کا اختلاف:

۲۳-قبلہ کے بارے میں خبر دینے والے دو شخصوں کے درمیان اگر اختلاف ہوجائے تو شافعیہ نے یہ صراحت کی ہے کہ نماز پڑھنے والے کو اختیار ہے کہ ان دونوں میں جس کے قول کو چاہے اختیار کرلے۔ یہ بھی کہا گیا ہے کہ دونوں کی خبر کالعدم مانی جائے گی اور وہ شخص خود غور وفکر کرلے، کسی ایک کے قول پر عمل نہ کرے، البتہ اگر خود غور و فکر سے معذور ہوتو ایسی حالت میں کسی ایک کا قول اختیار کرنے پر مجبور ہے، کسی علامت کے بارے میں کسی عارض کی وجہ سے دو خبر دینے والوں کا اختلاف دونوں کی خبر کے ساقط ہوجانے کا موجب ہے(۲)، فقہاء شافعیہ کی مذکورہ بالا صراحت دوسرے مذاہب کے قواعد کے خلاف نہیں ہے۔

قبلہ کے دلائل:

۲۴-محرابوں کے ذریعہ قبلہ پر استدلال سے متعلق تفصیل اوپر گذر چکی ہے، اگر محرابیں نہ پائی جائیں تو کچھ اور علامتیں ہیں جن پر ان کے ماہرین بھروسہ کرسکتے ہیں، ان میں سے بعض یہ ہیں:

الف-ستارے:

ستاروں میں قطب تارہ سب سے اہم ہے، کیونکہ یہ ایسا ستارہ ہے جو ایک ہی جگہ قائم رہتا ہے، اس کے ذریعہ چاروں سمتوں کی معرفت ممکن ہوتی ہے، اور اس کے ذریعہ قبلہ کا جاننا ممکن ہے اگرچہ تقریبی طور پر ہو، اور قطب تارے کے اعتبار سے مختلف شہروں کے قبلہ میں بڑا فرق پڑتا ہے(۱)۔

ب-سورج اور چاند:

سورج اور چاند کے منازل کے ذریعہ چاروں سمتوں کا جاننا ممکن ہے، سورج کے ذریعہ یہ واقفیت معتدل موسموں (ربیع وخریف) کے ایام میں ہوسکتی ہے، اور چاند کے ذریعہ یہ واقفیت چودھویں رات کے چاند سے ہوگی۔ دونوں معتدل موسموں کے علاوہ میں سورج اور چاند کے منازل کا رخ دیکھا جائے گا، اس کے ماہرین اس سے بخوبی واقف ہیں، لہذا اس کے متعلق انہی لوگوں سے رجوع کیا جائے۔ اور اس کی تفصیل فقہ کی کتابوں میں موجود ہے(۲)، اسی ضمن میں سورج اور چاند کے طلوع وغروب ہونے کی جگہوں سے استدلال بھی آتا ہے۔

---

(۱) رد المحتار ۱/ ۲۸۸، البحر الرائق ۱/ ۳۰۲، مواہب الجلیل ۱/ ۵۱۰، القوانین الفقہیہ رص ۴۱، شرح المنہاج مع حاشیۃ القلیوبی ۱/ ۱۳۶، الشرح الکبیر علی المقنع ۱/ ۴۸۶۔

(۲) نہایۃ المحتاج ۱/ ۴۲۵۔

(۱) نہایۃ المحتاج ۱/ ۴۲۲، رد المحتار ۱/ ۲۸۸، المغنی ۱/ ۴۵۹، الرہونی علی الزرقانی ۱/ ۳۵۳۔

(۲) المغنی ۱/ ۴۶۵، الشرح الکبیر مع المغنی ۱/ ۴۹۲۔

ج -قطب نما:

یقین کا فائدہ دینے والے استقراء سے یہ بات واضح ہوچکی ہے کہ قطب نما تقریباً سمت شمال کی تحدید کردیتا ہے، لہذا اس کے ذریعہ چاروں سمتیں جانی جاتی ہیں اور قبلہ کی تعیین کی جاتی ہے(۱)۔

دلائل قبلہ کی ترتیب:

۲۵ - حنفیہ نے یہ ذکر کیا ہے کہ جنگلوں اور سمندروں میں ستارے مثلاً قطب تارہ رہنمائے قبلہ ہیں۔ لہذا بادل کی وجہ سے یا ستاروں کو نہ پہچاننے کی وجہ سے اگر قبلہ معلوم کرنا ممکن نہ ہو تو نماز پڑھنے والے کی یہ ذمہ داری ہے کہ ستاروں کے کسی ماہر سے دریافت کرے، اگر کوئی ایسا شخص نہ ہو جن سے دریافت کرسکے یا اس نے کسی سے دریافت تو کیا لیکن اس نے کچھ نہ بتایا تو تحری کرے۔

شافعیہ نے یہ ذکر کیا ہے کہ قبلہ کے دلائل اگر متعارض ہوجائیں تو بہتر یہ ہے کہ اس جماعت کی خبر کو مقدم کیا جائے جن کی تعداد حد تواتر کو پہنچی ہوئی ہو، اس لئے کہ اس سے یقین حاصل ہوجاتا ہے، پھر کعبہ کو دیکھ کر علم کی بنیاد پر جو خبر دی جائے اسے مقدم کیا جائے، پھر قابل اعتماد محرابوں کو دیکھا جائے گا، پھر قطب تارے کو دیکھا جائے گا۔

جہاں تک قطب نما کا تعلق ہے تو شافعیہ نے قطب نما کی یہ صراحت کی ہے کہ مجتہد کو اختیار ہے کہ قطب نما پر اعتماد کرے یا خود اجتہاد کرے۔ اور حنابلہ کی رائے یہ ہے کہ یقین کے ساتھ خبر دینے والے کی خبر اجتہاد پر مقدم ہے(۲)۔

(۱) نہایۃ المحتاج ۱/ ۴۴۳۔

(۲) رد المحتار ۱/ ۲۸۸، الدسوقی ۱/ ۲۲۷، نہایۃ المحتاج ۱/ ۴۴۲، ۴۴۴، المغنی ۱/ ۴۸۰، الشرح الکبیر مع المغنی ۱/ ۴۹۴۔

دلائل قبلہ کا سیکھنا:

۲۶ - جن علامتوں کے ذریعہ قبلہ کی شناخت ہوتی ہے شرعاً ان کا سیکھنا مطلوب ہے، اور شافعیہ نے اپنے اصح قول میں یہ صراحت کی ہے کہ یہ سیکھنا واجب کفائی ہے، اور ان علامتوں کا سیکھنا کبھی کبھی واجب عینی ہوجاتا ہے، مثلاً سفر پر جانے والا ایسا شخص جو حالت سفر میں سمت قبلہ سے ناواقف ہو اور وہاں قبلہ کا علم رکھنے والے شاذ و نادر ہوں اور وہ شخص ان علامتوں کو سیکھنے پر قادر ہو۔ یہ سب باتیں اس لئے ہیں تاکہ انسان صحیح صحیح قبلہ کی طرف رخ کرسکے۔

کیا کسی کافر سے ان علامات کا سیکھنا جائز ہے؟ تو ادلہ شرعیہ اس سے مانع نہیں، کیونکہ جہت قبلہ کے متعلق اس کافر پر اعتماد نہیں کیا جارہا ہے بلکہ ان علامات کی معرفت میں اعتماد کیا جارہا ہے جس میں مسلم اور کافر کا کوئی فرق نہیں ہے، اور یہ دیگر تمام علوم کے سیکھنے کی طرح ہے(۱)۔

قبلہ کے بارے میں اجتہاد کرنا:

۲۷ - چاروں مذاہب کا فی الجملہ اس بات پر اتفاق ہے کہ قبلہ کے بارے میں اجتہاد واجب ہے(۲)۔

شافعیہ اور حنابلہ نے کہا ہے کہ اگر نمازی کو مذکورہ بالا چیزیں یعنی کعبہ کو دیکھنا، محرابیں اور خبر دینے والا شخص میسر نہ ہو، اور اس کے لئے قبلہ کے بارے میں اجتہاد ممکن ہو، اس طور سے کہ وہ قبلہ کے دلائل کو جانتا اور اس میں بصیرت رکھتا ہو، تو اس پر اجتہاد واجب ہے اگر چہ وہ احکام شرعیہ سے ناواقف ہو، کیونکہ ہر وہ شخص جو کسی چیز کے دلائل جانتا

(۱) نہایۃ المحتاج ۱/ ۴۴۲، ۴۴۷۔

(۲) نہایۃ المحتاج ۱/ ۴۴۲، الشرح الکبیر مع المغنی ۱/ ۴۹۰، رد المحتار ۱/ ۲۸۸، الدسوقی ۱/ ۲۲۴۔

ہے وہ اس چیز میں مجتہد ہے۔ اور اس وجہ سے بھی کہ جس چیز کی موجودگی میں اس کا اتباع ضروری ہو اگر وہ مخفی ہو جائے تو اس پر دلیل قائم کرنا ضروری ہے۔ اوران لوگوں نے یہ بھی ذکر کیا ہے کہ جس شخص پر اجتہاد لازم ہو اس کے لئے تقلید حرام ہے، کیونکہ وہ دلیل کے ذریعہ استقبال قبلہ پر قادر ہے۔

ان حضرات نے یہ بھی کہا ہے کہ جب اجتہاد کرنے سے وقت تنگ ہو رہا ہو تو اپنے حال پر نماز پڑھ لے اور کسی کی تقلید نہ کرے۔ مثلاً حاکم کے لئے غیر کی تقلید جائز نہیں، مگر وہ اپنی نماز دہرائے گا۔ اور ابن قدامہ نے یہ صراحت کی ہے کہ اگر اجتہاد ممکن ہو تو تنگی وقت کی وجہ سے اجتہاد کی شرط ساقط نہ ہوگی (۱)۔

اجتہاد میں شک اور اجتہاد کی تبدیلی:

۲۸ - شافعیہ اور حنابلہ کی رائے یہ ہے کہ کسی مجتہد کا اجتہاد اگر تبدیل ہو جائے تو وہ لازماً دوسرے اجتہاد پر عمل کرے گا بشرطیکہ دوسرا اجتہاد پہلے اجتہاد سے راجح ہو، اور اگر پہلا اجتہاد ہی دوسرے اجتہاد پر راجح ہے تو پہلے پر عمل کرے گا، اور حنابلہ نے کہا ہے کہ اگر اس کو اپنے اجتہاد میں شک ہو جائے تب بھی اسی جہت پر قائم رہے، اس لئے کہ اجتہاد ایک ظاہر چیز ہے، لہذا شک کی وجہ سے اس کو نہیں چھوڑے گا اور جو نماز پہلے اجتہاد کے مطابق پڑھ چکا ہے اس کا اعادہ نہیں کرے گا، مثلاً کسی قاضی کا اجتہاد دوسرا مقدمہ پیش آنے پر بدل جائے تو وہ اس میں دوسرے اجتہاد پر عمل کرے گا اور وہ اپنا پہلا فیصلہ نہیں توڑے گا، اس میں کسی کا اختلاف نہیں ہے۔ اس لئے کہ کوئی اجتہاد دوسرے اجتہاد کے ذریعہ نہیں توڑا جاتا۔

حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا مسلک یہ ہے کہ اس سے فرق نہیں پڑتا کہ اس کا اجتہاد نماز کے دوران بدلا ہو یا نماز کے بعد۔ قبلہ کے متعلق اجتہاد کر کے نماز پڑھنے والے کی رائے اگر بدل جائے تو وہ گھوم جائے گا، اور جو نماز پڑھ چکا ہے اسی پر بنا کرے گا۔

درمیان نماز اور نماز کے بعد خیال بدل جانے میں کوئی فرق نہیں ہے۔ اگر درمیان نماز میں اس کا اجتہاد بدلا تو گھوم جائے گا اور ادا کردہ نماز پر بنا کرے گا، حتی کہ اگر اس نے اجتہاد کے ذریعہ چار رکعت نماز چار سمتوں کی طرف رخ کر کے پڑھی ہو تب بھی جائز ہے، کیونکہ یہ مجتہد ہے اور اس کے اجتہاد نے ایک خاص سمت کی طرف رہنمائی کی ہے، لہذا اس کے لئے دوسرے سمت کی طرف رخ کر کے نماز پڑھنا جائز نہیں جیسا کہ اگر وہ دوسری نماز پڑھنا چاہے (تو نئے اجتہاد کے مطابق نماز پڑھے گا)، اور گذشتہ مسئلہ میں اس کے سابق اجتہاد کو توڑنا نہیں ہے، اس لئے کہ ہم گذشتہ نماز کا اعادہ اس پر لازم نہیں کرتے، ہم صرف مستقبل میں اس پر نئے اجتہاد پر عمل کرنا لازم کرتے ہیں (۱)۔

مالکیہ کی رائے یہ ہے کہ جس شخص نے اجتہاد کرنے کے بعد نماز شروع کی اور دوران نماز میں اس کے اجتہاد کا غلط ہونا یقینی یا ظنی طور پر واضح ہو گیا تو اس کے لئے نماز کو توڑ دینا واجب ہے، اور اگر نماز کے مکمل ہونے کے بعد معلوم ہو تو نماز کا اعادہ واجب نہیں، مستحب ہے، جیسا کہ اگر فیصلہ کرنے سے پہلے قاضی پر دلیل کی غلطی واضح ہو گئی ہو تو اس کے لئے اپنے پہلے اجتہاد سے فیصلہ کرنا جائز نہیں، اور اگر فیصلہ کر دیا تو اس کو توڑ دیا جائے گا، اور اگر دوران نماز اس کو صرف شک ہو تو وہ اپنے پہلے اجتہاد کے مطابق اپنی نماز مکمل کر لے گا (۲)۔

---

(۱) نہایۃ المحتاج ۱/ ۴۳۳، المغنی ۱/ ۴۶۹، الشرح الکبیر مع المغنی ۱/ ۴۹۰، ۴۹۳، ۴۹۴۔

(۱) نہایۃ المحتاج ۱/ ۴۲۲۔ ۴۲۷، الشرح الکبیر مع المغنی ۱/ ۴۹۷۔

(۲) الدسوقی ۱/ ۲۲۷۔

قبلہ کے بارے میں اجتہاد میں اختلاف:

۲۹ - حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا مسلک یہ ہے کہ اگر دو مجتہدین کا اجتہاد مختلف ہو جائے تو ان میں سے کوئی دوسرے کا اتباع اور اقتداء نہیں کرے گا، کیونکہ ان میں سے ہر ایک دوسرے کے غلط ہونے کا اعتقاد رکھتا ہے، لہذا اقتداء جائز نہ ہوگی۔

اور ابن قدامہ کے نزدیک مذہب حنبلی کا قیاس اس کے جواز کا ہے، اور ابو ثور کا مذہب یہی ہے، یہ اس لئے کہ ان میں سے ہر ایک دوسرے کی نماز کو صحیح سمجھتا ہے، اور ہر ایک کا فریضہ یہ ہے کہ وہ اسی سمت متوجہ ہو کر نماز پڑھے جس طرف وہ متوجہ ہے، تو جہت کعبہ میں اختلاف کا واقع ہونا اقتداء کرنے سے مانع نہیں ہے، جیسے کعبہ کے اردگرد نماز پڑھنے والے۔

اور اگر جہت میں تو دونوں متفق ہوں مگر دائیں بائیں مائل ہونے میں مختلف ہو جائیں تو مذہب یہ ہے کہ سمت (کعبہ) میں دونوں کے متفق ہونے کی وجہ سے بلا اختلاف اقتداء صحیح ہوگی، اور استقبال کے لئے یہی کافی ہے۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ اگر دو آدمیوں نے قبلہ کے بارے میں اجتہاد کیا اور دونوں کا اجتہاد متفق ہو گیا، پس ان میں سے ایک نے دوسرے کی اقتداء کی، پھر درمیان نماز میں ان میں سے ایک کا اجتہاد بدل گیا تو اس کے لئے دوسری سمت کی طرف گھوم جانا لازم ہے، اور مقتدی اپنی اقتداء کو ختم کرنے کی نیت کرے گا اگر چہ یہ اختلاف دائیں بائیں مائل ہونے میں ہو، اور یہ عذر اقتداء کو ختم کرنے کے لئے قابل قبول ہے لہذا جماعت کی فضیلت بھی اس سے فوت نہ ہوگی۔ یہ اس وقت ہے جب مقتدی کو اپنے امام کے مڑ جانے کا علم ہو گیا ہو، اگر سلام کے بعد علم ہوا ہو تو اقرب یہ ہے کہ اعادہ واجب ہوگا۔

اور حنفیہ کہتے ہیں کہ امام نے اگر سلام پھیر دیا پھر مسبوق یا لاحق کی رائے بدل گئی (۱) تو مسبوق مڑ جائے گا، کیونکہ وہ فوت شدہ رکعتوں کی قضا کرنے میں منفرد ہے، اور لاحق پھر سے نماز پڑھے، کیونکہ جو (رکعتیں) وہ پڑھے گا اس میں بھی وہ مقتدی ہے، اور مقتدی کو امام کے پیچھے اگر معلوم ہو جائے کہ قبلہ اس سمت کے علاوہ کی طرف ہے جدھر امام نماز پڑھ رہا ہے تو اس کے لئے اپنی نماز کی اصلاح ممکن نہیں ہے، کیونکہ اگر وہ مڑ جائے تو بالقصد سمت کعبہ میں امام کی مخالفت کرنے والا ہوگا جو مفسد صلوۃ ہے، اور اگر نہ مڑے تو وہ اپنی نماز اس سمت کی طرف رخ کر کے مکمل کرنے والا ہوگا جو اس کے نزدیک قبلہ کی سمت نہیں، اور یہ بھی مفسد نماز ہے (۲)۔

مجتہد پر قبلہ کا مخفی ہونا:

۳۰ - اجتہاد کر کے نماز پڑھنے والے پر قبلہ کا مشتبہ ہونا یا تو نماز سے قبل پیش آیا ہوگا یا دوران نماز میں، اور یا تو تحری سے قبل پیش آیا ہوگا یا تحری کے بعد، ہر ایک کی بحث علیحدہ علیحدہ عنقریب آرہی ہے۔

تحری اور نماز سے قبل قبلہ کا مخفی ہونا:

۳۱ - حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ نے یہ ذکر کیا ہے کہ جو شخص دلائل کے ذریعہ قبلہ کو معلوم کرنے سے عاجز ہو اور دلائل قبلہ اس پر مخفی ہوں یا تو اس لئے کہ قبلہ کے دلائل مفقود ہیں یا بادل کی وجہ سے یا انسان کے محبوس ہونے کی وجہ سے یا دلائل قبلہ ظاہر ہونے کے باوجود کسی اشتباہ

---

(۱) مسبوق وہ ہے جس کی امام کے ساتھ ایک یا ایک سے زائد رکعتیں چھوٹ گئی ہوں، اور لاحق وہ شخص ہے جس نے اپنی نماز امام کے ساتھ شروع کی، پھر اس کو کوئی عارض پیش آ گیا جس نے امام کی پیروی سے روک دیا، یہاں تک کہ اس کی ایک سے زائد رکعتیں فوت ہو گئیں۔

(۲) رد المحتار ار ۲۹۱، الدسوقی ار ۲۲۶، نہایۃ المحتاج ار ۴۲۹، المغنی ار ۴۴۷، الشرح الکبیر مع المغنی ار ۴۹۳، غنیۃ المتملی شرح منیۃ المصلی رص ۲۲۵۔

کی وجہ سے اس طور پر کہ اس کے خیال میں علامتیں متعارض ہوں تو وہ تحری کر کے نماز پڑھے، اور اس وقت اس کی نماز درست ہوگی، اس لئے کہ دلائل قبلہ کا علم ہونے کے ساتھ اس نے حق جاننے کے لئے اپنی پوری طاقت صرف کر دی ہے، یہ اس حاکم کی طرح ہے جس پر نصوص شرعیہ مخفی ہو جائیں۔ عبد اللہ بن عامر بن ربیعہ نے اپنے والد سے نقل کیا ہے، انہوں نے فرمایا: "**كنا مع النبي عليه السلام في سفر في ليلة مظلمة فلم ندر أين القبلة فصلى كل رجل منا حياله فلما أصبحنا ذكرنا ذلك للنبي عليه السلام فنزل: فأينما تولّوا فثمّ وجه الله**"(۱) (ہم ایک تاریک رات میں نبی علیہ السلام کے رفیق سفر تھے تو ہم یہ نہ جان سکے کہ قبلہ کدھر ہے تو ہم میں سے ہر شخص نے اپنی تحری کے مطابق نماز پڑھی، صبح ہونے پر ہم سب نے نبی علیہ السلام سے اس کا تذکرہ کیا تو یہ آیت کریمہ نازل ہوئی: "فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللّٰهِ" (پس تم جدھر کو بھی منہ پھیرو وہیں اللہ ہی کی ذات ہے))۔

حنفیہ نے تحری کی یوں تعریف کی ہے کہ مقصود کو حاصل کرنے کے لئے پوری کوشش صرف کرنا تحری ہے۔ ابن عابدین نے مزید یہ بات لکھی ہے کہ تحری والا قبلہ کسی علامت کے بغیر محض شہادت قلب پر مبنی ہے۔ مالکیہ نے تحری کی تعبیر اس طرح کی ہے کہ چاروں سمتوں میں سے کسی ایک سمت کا انتخاب کر کے اس کی طرف ایک نماز پڑھ لے، اور اس سے طلب ساقط ہونے کی وجہ سے اس پر نماز کا اعادہ نہیں ہے۔ حنفیہ میں سے ابن عابدین نے بعض فقہاء حنفیہ کے اس قول پر کہ تحری کی حالت میں چاروں سمت میں نماز پڑھی جائے گی اور کسی ایک سمت کی طرف مائل نہیں ہوا جائے گا، مذکورہ بالا قول کو ترجیح دی ہے۔

شافعیہ کا مسلک ہے کہ احترام وقت کی بنیاد پر جس طرح ہو نماز پڑھ لے، اور چونکہ ایسا بہت کم ہوتا ہے اس لئے بعد میں اس کی قضا کر لے(۱)۔

تحری کا ترک کرنا:

۳۲- حنفیہ کا مسلک ہے کہ جو شخص دلائل کے ذریعہ قبلہ کی شناخت نہ کر سکتا ہو اس کے لئے تحری کے بغیر نماز شروع کرنا جائز نہیں اگر چہ اس نے صحیح سمت میں رخ کیا ہو، اس لئے کہ اس نے تحری کو چھوڑ دیا ہے جو اس پر فرض ہے، مگر حنفیہ کا اس بات پر اتفاق ہے کہ اگر نماز سے فارغ ہونے کے بعد اس کو یہ معلوم ہوا کہ اس نے صحیح رخ پر نماز پڑھی تو نماز کا اعادہ نہیں کرے گا، لیکن اگر نماز کے مکمل کرنے سے قبل ہی سمت کا صحیح ہونا معلوم ہو جائے تو اس کی نماز باطل ہو جائے گی، کیونکہ اس نے ضعیف پر قوی کی بنیاد رکھی ہے، اس میں امام ابو یوسف کا اختلاف ہے۔

مالکیہ کے نزدیک جس مجتہد پر قبلہ کے دلائل مخفی ہو جائیں وہ چاروں سمتوں میں سے کسی بھی رخ کو اختیار کر کے نماز پڑھے گا، سمت قبلہ کی تلاش اس کے ذمہ سے ساقط ہو جائے گی، اور شافعیہ اور حنابلہ نے کہا: جس شخص نے تحری کے بغیر نماز پڑھی یا تحری اس کے لئے

---

(۱) حدیث: "كنا مع النبي عليه السلام في سفر في ليلة مظلمة....." کی روایت ترمذی نے کی ہے اور الفاظ بھی ان ہی کے ہیں، اور ابن ماجہ نے حضرت ربیعہ سے اس کی روایت کی ہے، ترمذی نے کہا کہ اس حدیث کی سند قوی نہیں ہے، اس کو ہم صرف اشعث السمان کی سند سے ہی جانتے ہیں۔ اور اشعث بن سعید ابو الربیع السمان حدیث میں ضعیف قرار دیئے گئے ہیں (تحفۃ الاحوذی ۲/ ۳۲۱، ۳۲۲ شائع کردہ السلفیہ ۱۳۸۴ھ، سنن ابن ماجہ تحقیق محمد فؤاد عبد الباقی ۱/ ۳۲۶ طبع عیسی الحلبی ۱۳۷۲ھ)، اور آیت کریمہ سورۂ بقرہ کی ہے/ ۱۱۵۔

(۱) رد المحتار ۱/ ۲۸۹، ۲۹۱، البحر الرائق ۱/ ۳۰۳، الزرقانی ۱/ ۱۸۹، الدسوقی ۱/ ۲۲۵، نہایۃ المحتاج ۱/ ۴۲۲، الشرح الکبیر مع المغنی ۱/ ۴۹۳۔

انتہائی دشوار ہوگئی وہ نماز کا اعادہ کرے گا، خواہ قبلہ کا صحیح ہونا دوران نماز میں معلوم ہوا ہو یا نماز کے بعد (۱)۔

تحری کرنے والے کے لئے سمت قبلہ صحیح ہونے کا ظہور:

۳۳- حنفیہ نے یہ ذکر کیا ہے کہ تحری کرکے نماز پڑھنے والے پر اگر درمیان نماز میں واضح ہوجائے کہ اس کا سمت قبلہ صحیح ہے تو صحیح قول یہ ہے کہ اس کی نماز فاسد نہ ہوگی۔ باقی مذاہب میں اس نماز کی درستگی کے بارے میں کوئی اختلاف نہیں۔

البحر الرائق میں ہے کہ مبسوط اور خانیہ کے مطابق صحیح قول یہ ہے کہ اس کے ذمہ ازسر نو نماز پڑھنا لازم نہ ہوگا، کیونکہ جب تک خطا کا علم نہ ہوا اس وقت تک اس کی نماز درست تھی، تو جب اس کا صحیح سمت قبلہ پر ہونا ظاہر ہوگیا تو اس کی حالت میں کوئی تغیر نہ ہوگا۔ دوسرا قول یہ ہے کہ نماز فاسد ہوجائے گی، کیونکہ نماز کا آغاز کمزور تھا اور اب یہ ظاہر ہونے سے کہ سمت قبلہ درست ہے اس کی حالت قوی ہوگئی، اور قوی کی بنا ضعیف پر نہیں ہوتی (۲)۔

قبلہ کے بارے میں تقلید:

۳۴- حنفیہ، شافعیہ، مالکیہ اور حنابلہ نے یہ ذکر کیا ہے کہ قبلہ کے بارے میں کوئی اجتہاد کرنے والا دوسرے اجتہاد کرنے والے کی تقلید نہیں کرے گا، کیونکہ اجتہاد پر قدرت تقلید سے مانع ہے۔

اور جو شخص قبلہ کے دلائل سے واقف ہو تو اس کے لئے غیر کی اقتداء بالکل جائز نہیں ہے۔ جو شخص قبلہ کے بارے میں اجتہاد پر قادر نہ ہو اس کے ذمہ قبلہ کے بارے میں اجتہاد کرنے والے کی تقلید کرنا لازم ہے۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "فَاسْئَلُوْآ أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُوْنَ" (۱) (سو اگر تم لوگوں کو علم نہیں تو اہل علم سے پوچھ دیکھو)۔

اور جب قبلہ کے بارے میں اجتہاد کرنے والے ایک سے زیادہ ہوں تو مقلد ان میں سے کسی کے اجتہاد کو اختیار کرسکتا ہے، لیکن زیادہ بہتر یہ ہے کہ جس شخص پر زیادہ بھروسہ ہو اسی کی تقلید کرے (۲)۔

ترک تقلید:

۳۵- جس شخص پر تقلید کرنا ضروری ہو اور ایسا شخص بھی موجود ہو جس کی تقلید کی جائے تو اس کے لئے یہ جائز نہیں کہ محض میلان نفس کی بنا پر کسی سمت کا استقبال کرے۔ حنفیہ اور مالکیہ نے یہ ذکر کیا ہے کہ اگر اس نے تقلید ترک کردی اور جس طرف اس کا میلان نفس ہوا اسی طرف رخ کرکے نماز پڑھی تو اس کا غلط ہونا اگر واضح نہ ہو تو نماز درست ہوجائے گی، اور مالکیہ نے یہ اضافہ کیا ہے کہ اگر درمیان نماز غلط ہونا واضح ہوجائے تو نماز توڑ دے جب کہ ایسا اکثر واقع ہوتا ہو، اور اگر نماز کے بعد واضح ہو تو دو قول ہے: ایک یہ ہے کہ اعادہ لازم ہے خواہ وقت میں کرے یا وقت کے بعد، اور دوسرا یہ کہ وقت کے اندر اعادہ کرے، جیسا کہ "تبيين الخطأ في القبلة" (قبلہ کے بارے میں غلطی کا واضح ہونا) کے بیان میں عنقریب آرہا ہے۔

شافعیہ اور حنابلہ کی رائے یہ ہے کہ ہر حال میں اعادہ لازم ہے خواہ قبلہ کی طرف ہی کیوں نہ متوجہ رہا ہو (۳)۔

---

(۱) ردالمحتار ۱/ ۲۹۰، ۲۹۱، الفروع ۱/ ۳۸۳، کشاف القناع ۱/ ۳۰۷، ۳۱۳، مغنی المحتاج ۱/ ۱۴۶، الروضہ ۱/ ۲۱۸، الدسوقی ۱/ ۲۲۷۔

(۲) ردالمحتار ۱/ ۲۹۲، البحر الرائق ۱/ ۳۰۵، الدسوقی ۱/ ۲۲۷، مغنی المحتاج ۱/ ۱۴۶، الروضہ ۱/ ۲۱۸، کشاف القناع ۱/ ۳۱۲۔

(۱) سورۂ نحل/ ۴۳۔

(۲) نہایۃ المحتاج ۱/ ۴۲۴، ۴۲۵، المغنی ۱/ ۴۷۲، ۴۷۴، الدسوقی ۱/ ۲۲۶، ابن عابدین ۱/ ۲۹۱، الشرح الکبیر مع المغنی ۱/ ۴۹۳۔

(۳) الدسوقی ۱/ ۲۲۶، ۲۲۷، نہایۃ المحتاج ۱/ ۴۲۵، المغنی ۱/ ۴۸۹ طبع دوم۔

نابینا شخص اور انتہائی تاریکی میں گرفتار شخص کا استقبال قبلہ:

۳۶- حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا مسلک یہ ہے کہ نابینا کے لئے قبلہ دریافت کرنا ضروری ہے، کیونکہ اکثر علامات کا تعلق مشاہدہ سے ہے، اور حنفیہ کا کہنا یہ ہے کہ اگر ایسا شخص موجود نہ ہو جس سے دریافت کرے تو وہ تحری کرے گا، اور اسی طرح جب اس نے کسی سے دریافت کیا لیکن اس نے کوئی جواب نہ دیا تو بھی تحری کرے گا حتی کہ اگر اس شخص نے نابینا کے نماز پڑھ لینے کے بعد اس کو قبلہ بتایا تو اعادہ نہیں کرے گا۔ اور اگر اس نے دریافت نہیں کیا اور تحری کرلی تو اگر اس نے صحیح رخ پر نماز پڑھی تو جائز ہے ورنہ نہیں۔

اور اگر کوئی نابینا غیر قبلہ کی طرف رخ کر کے نماز شروع کرے پھر کوئی شخص اس کو صحیح سمت کی طرف پھیر دے تو اگر نماز شروع کرتے وقت نابینا کو ایسا شخص دستیاب تھا جس سے وہ قبلہ کے بارے میں دریافت کرتا پھر بھی اس نے دریافت نہیں کیا تو اس کی نماز نہیں ہوگی، اور اگر نماز شروع کرتے وقت ایسا شخص دستیاب نہیں تھا جس سے وہ پوچھتا تو گذشتہ نماز پر بنا کرے گا۔ اور اس رخ پھیرنے والے شخص کے لئے اس نابینا نمازی کی اقتداء جائز نہیں۔

مالکیہ نے ذکر کیا ہے کہ ایسے شخص کے لئے قبلہ کے بارے میں کسی اجتہاد کرنے والے کی تقلید جائز نہیں ہے بلکہ اس پر واجب ہے کہ کسی عادل سے علامات پوچھے تاکہ ان کے ذریعہ قبلہ کی طرف اس کی رہنمائی ہوجائے (۱)۔

قبلہ کے بارے میں غلطی کا واضح ہونا:

۳۷- حنفیہ نے مطلق یہ بات کہی ہے کہ وہ نمازی جسے قبلہ کے بارے میں نہ شک ہوا اور نہ اس نے تحری کی، اگر اس کو نماز کے دوران اپنا غلط رخ پر ہونا معلوم ہوجائے تو نماز فاسد ہوگئی، بخلاف اس شخص کے جس پر قبلہ مخفی ہونے کی بنیاد پر قبلہ کے بارے میں شک ہوگیا اور اس نے تحری کی پھر اس کو اپنا غلط رخ پر ہونا درمیان نماز معلوم ہوگیا تو وہ اسی سمت اپنا رخ پھیر لے جدھر اس کی تحری پہنچی ہے، اور اگر اس پر اپنا غلط رخ پر ہونا نماز کے بعد واضح ہوا تو اس کی نماز صحیح ہے۔

حنفیہ اور مالکیہ کا مسلک یہ ہے کہ جب علامات قبلہ بالکل واضح ہوں پھر نمازی پر یہ ظاہر ہو کہ اس نے غلط سمت میں نماز پڑھ لی تو نماز کا اعادہ واجب ہے، خواہ نمازی قبلہ کے بارے میں اجتہاد کرنے والا ہو یا کسی کی تقلید کرنے والا، اس لئے کہ قبلہ کے واضح دلائل سے ناواقفیت کے بارے میں کسی کا عذر قبول نہیں، ہاں علم ہیئت کے باریک مسائل اور گردش نہ کرنے والے ستاروں کی صورتوں سے ناواقفیت کے بارے میں انسان معذور ہے، اس کی بنیاد پر اعادہ لازم نہیں۔ حنابلہ اور شافعیہ نے اپنے غیر اظہر قول میں ان دو صورتوں میں فرق نہیں کیا ہے کہ دلائل واضح ہونے کے باوجود قبلہ مشتبہ یا مخفی ہوجائے یا دلائل قبلہ مخفی ہوں، کیونکہ اس نے دونوں صورتوں میں اس چیز کو انجام دے دیا جس کا اس کو حکم دیا گیا ہے اور دونوں جگہوں میں استقبال قبلہ سے عاجز رہا، لہذا اعادہ نہ کرنے کے بارے میں دونوں کا حکم برابر ہے۔

شافعیہ کی اظہر روایت کے مطابق اس پر اعادہ لازم ہوگا، کیونکہ اس نے نماز کی ایک شرط میں غلطی کی ہے (۱)۔

نماز میں استقبال قبلہ سے عاجز ہونا:

۳۸- ائمہ اربعہ کا مسلک یہ ہے کہ جس شخص کو کوئی محسوس عذر

= ردالمحتار ۱/ ۲۹۰۔

(۱) ردالمحتار ۱/ ۲۸۹، ۲۹۱، الدسوقی ۱/ ۲۲۶، نہایۃ المحتاج ۱/ ۴۲۲، ۴۲۵، المغنی ۱/ ۴۶۹، ۴۷۳، الشرح الکبیر مع المغنی ۱/ ۴۹۰، ۴۹۳۔

(۱) ردالمحتار ۱/ ۲۸۹، ۲۹۳، الدسوقی ۱/ ۲۲۴، ۲۲۶-۲۲۸، نہایۃ المحتاج

ہو جو اس کے لئے استقبال قبلہ سے مانع ہو، مثلاً مریض اور بندھا ہوا شخص، تو جس حال میں ہے اسی حال میں نماز ادا کرے گا، خواہ قبلہ کے خلاف سمت کی طرف ہی کیوں نہ ہو، کیونکہ استقبال قبلہ نماز کی صحت کی ایک شرط ہے مگر وہ اس سے عاجز ہے تو وہ قیام کے مشابہ ہوگیا (تو جو قیام سے عاجز ہوگا اس سے قیام ساقط ہو جائے گا)۔

شافعیہ اور حنفیہ میں سے صاحبین نے استقبال قبلہ کے ساقط ہونے کے لئے یہ شرط لگائی ہے کہ وہ ایسے شخص کو بھی نہ پائے جو اس کو قبلہ کی طرف متوجہ کردے خواہ اجرت مثل دے کر ہی کیوں نہ ہو، جیسا کہ شیخ اسماعیل نابلسی نے اور ابن عابدین نے اس کو قوی قرار دیا ہے، اور اعادہ نماز کے متعلق قدرے اختلاف ہے جس کی تفصیل نماز کے مباحث میں موجود ہے۔

امام ابو حنیفہ کے نزدیک یہ شرط نہیں ہے، کیونکہ دوسرے شخص کی قدرت سے قادر ہونے والا عاجز ہی ہے، اور ''منیۃ المصلی''، ''منیۃ الجلیل''، ''الدر المختار'' اور ''فتح القدیر'' میں کوئی اختلاف نقل کئے بغیر صاحبین کے قول کو جزم کے ساتھ ذکر کیا گیا ہے۔

اگر اجرت مثل پر کوئی اجیر مل جائے تو اس کو اجارہ پر رکھ لینا مناسب ہے، بشرطیکہ نصف درہم سے کم اجرت ہو، اور ظاہر یہ ہے کہ نصف درہم سے مراد اجرت مثل ہی ہے جیسا کہ تیمم کے بیان میں فقہاء نے اس کی وضاحت کی ہے (۱)۔

جس شخص کو کوئی عذر شرعی لاحق ہو جو استقبال قبلہ سے مانع ہو تو فقہاء نے اس کی مندرجہ ذیل صورتوں پر بحث کی ہے:

اس میں سے ایک جان کا خوف ہے، حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ نے اس کا ذکر کیا ہے، اور یہ مثلاً دشمن یا درندہ کا خوف ہے، ایسی صورت میں اس کو اختیار ہے کہ اس کو جس طرف قدرت ہو اسی طرف متوجہ ہو جائے، اور یہی حکم اس شخص کا بھی ہے جو دشمن کے ڈر سے سوار ہو کر بھاگ رہا ہو تو وہ اپنی سواری پر نماز پڑھ لے۔

حنفیہ نے عذر کی صورتوں میں سے ساتھیوں سے علیحدہ ہو جانے کے خوف کو بھی ذکر کیا ہے، کیونکہ اس میں بھی ضرر ہے۔ شافعیہ نے اس میں وحشت محسوس کرنے کو بھی شمار کیا ہے اگر چہ ساتھیوں سے علیحدہ ہو جانے سے کوئی نقصان نہ ہو۔

حنفیہ اور مالکیہ نے اعذار میں سے اس کو بھی ذکر کیا ہے کہ سواری سے اترنے میں اس کے کپڑوں کے مٹی وغیرہ سے ملوث ہونے کا خوف ہو۔

حنفیہ نے یہ شرط لگائی ہے کہ وہ سواری سے اترنے سے عاجز ہو، تو اگر سواری سے نیچے آنے کی قدرت ہو تو اتر جائے اور کھڑے ہو کر اشارہ سے نماز پڑھے، اور اگر بیٹھنے کی قدرت ہو مگر سجدہ نہ کرسکتا ہو تو بیٹھ کر اشارہ سے نماز ادا کرے۔

حنفیہ اور شافعیہ نے اعذار میں اس کو بھی شمار کیا ہے کہ سواری سے اترنے کی صورت میں اس کے مال کے ہلاک ہونے کا خوف ہو، خواہ مال مملوک ہو یا امانت، اور حنفیہ اور شافعیہ نے ذکر کیا ہے کہ جو شخص نماز کے لئے سواری سے اترنے کے بعد سوار ہونے میں کسی معاون کا محتاج ہو اور کوئی معاون موجود نہ ہو تو وہ بھی معذور ہے، بایں طور کہ سواری سرکش ہو یا وہ خود کمزور ہو تو اس کے لئے سواری سے نیچے نہ آنا جائز ہے (۱)۔

انہیں اعذار میں سے شدید جنگ کے وقت خوف ہونا بھی ہے، چنانچہ مذاہب اربعہ اس پر متفق ہیں کہ گھمسان کی لڑائی کے وقت

= ۱/ ۲۷۴، المغنی ۱/ ۴۳۹ طبع الریاض، کشاف القناع ۱/ ۳۱۲ طبع مکتبۃ النصر الریاض۔

(۱) رد المحتار ۱/ ۲۸۹، ۲۹۳، الدسوقی ۱/ ۲۲۴، نہایۃ المحتاج ۱/ ۴۰۸، الجمل علی المنہج ۱/ ۳۱۴، الشرح الکبیر مع المغنی ۱/ ۳۸۶۔

(۱) رد المحتار ۱/ ۲۹۰، الدسوقی ۱/ ۲۲۴، ۲۲۹، نہایۃ المحتاج ۱/ ۴۰۸، ۴۱۶، الشرح الکبیر مع المغنی ۱/ ۳۸۶۔

شمشیر زنی کی حالت میں جب کہ صفیں آپس میں رلی ملی ہوں اور زبردست خطرہ ہو اور نمازی استقبال قبلہ سے عاجز ہو تو استقبال قبلہ کی شرط ساقط ہو جائے گی (۱)، اور اس جنگ کی حقیقت اور اس کے متعلقات کو دریافت کرنے اور اس کی نماز کا وقت اور بوقت امن اس کے اعادہ کا حکم اور اس سے متعلق دیگر احکام کے لئے دیکھئے: (صلاۃ الخوف)۔

سفر میں سواری پر نفل پڑھنے والے کا استقبال قبلہ:

۳۹- فقہاء کا اتفاق ہے کہ حالت سفر میں سوار ہو کر سمت سفر کی جانب رخ کر کے خواہ غیر قبلہ کی جانب کیوں نہ ہو نفلی نمازیں پڑھنا جائز ہے، خواہ بلا عذر ہی کیوں نہ ہو، اس لئے کہ حدیث شریف میں ہے: "كان يصلي على راحلته في السفر حيث ما توجهت به" (۲) (رسول اللہ ﷺ حالت سفر میں اپنی سواری پر نماز پڑھتے تھے چاہے اس سواری کا رخ جس طرف بھی ہو)، اور اللہ تعالیٰ کے ارشاد "فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللّٰهِ" (جس طرف بھی تم اپنا رخ رکھو وہی اللہ کی جہت ہے) کی تفسیر سفر کی نفل نماز میں رخ کرنے سے کی گئی ہے (۱)۔

اور اس کو جائز قرار دینے والی شرطوں کے بارے میں اختلاف ہے، جس کی تفصیل فقہاء نے صلاۃ المسافر (مسافر کی نماز) اور الصلاۃ علی الراحلہ (سواری پر نماز) کے مباحث میں کی ہے۔

سفر میں پیدل چلتے ہوئے نفل نماز پڑھنے والے کا استقبال قبلہ:

۴۰- امام ابو حنیفہ اور امام مالک کا مذہب اور امام احمد کی ایک روایت جو حنابلہ میں سے "خرقی" کا کلام ہے، یہ ہے کہ پیدل چلنے والے مسافر کے لئے پیدل چلتے ہوئے نماز پڑھنا جائز نہیں، کیونکہ نص تو سوار کے متعلق وارد ہوئی ہے۔ لہذا پیدل چلنے والے کو اس پر قیاس کرنا صحیح نہیں ہے، اس لئے کہ پیدل چلنے والے کو عمل کثیر کی ضرورت ہوگی، اور مسلسل چلنا نماز کے منافی ہے، اس لئے اس کو سوار پر قیاس کرنا صحیح نہیں ہوگا۔

حضرت عطاء اور امام شافعی کا مذہب اور امام احمد کی ایک دوسری روایت جس کو حنابلہ میں سے قاضی نے اختیار کیا ہے، یہ ہے کہ سوار پر قیاس کرتے ہوئے اس کے لئے پیدل چلتے ہوئے نماز پڑھنا جائز ہے، کیونکہ پیدل چلنا بھی مسافر کے چلنے کی ایک حالت ہے، اور اس وجہ سے بھی کہ یہ دونوں نماز خوف میں برابر ہیں، تو نفل میں بھی برابر ہوں گے۔ اس کی حکمت یہ ہے کہ لوگوں کو سفر کرنے کی ضرورت ہوتی ہے، لہذا اگر نفلی نمازوں میں استقبال قبلہ کی شرط لگائی جائے گی تو یا تو وہ اپنے اوراد و وظائف ترک کریں گے یا اپنی زندگی کے مصالح ترک

---

(۱) رد المحتار ۱/ ۲۷۹، الدسوقی ۱/ ۲۲۲، ۲۲۳، ۲۲۹، نہایۃ المحتاج ۱/ ۴۰۹، الشرح الکبیر مع المغنی ۱/ ۴۸۶، ۵۰، المغنی ۲/ ۴۱۶ طبع ریاض۔

(۲) حدیث: "کان ﷺ یصلي علی راحلته....." کی روایت بخاری و مسلم نے حضرت ابن عمر سے ان الفاظ میں کی ہے: "کان النبي ﷺ یصلي في السفر علی راحلته حیث توجهت به، یومیٔ إیماء، صلاة اللیل إلا الفرائض، ویوتر علی راحلته" (نبی ﷺ حالت سفر میں اپنی سواری پر سوار ہو کر اشارہ سے اس طرف رخ کر کے رات کی نماز پڑھتے تھے جس طرف آپ کی سواری کا رخ ہوتا سوائے فرائض کے، اور وتر اپنی سواری پر ہی پڑھتے)۔ اور مسلم کی ایک روایت حضرت ابن عمرؓ سے اس طرح ہے: "کان رسول الله ﷺ یصلي وهو مقبل من مکة إلی المدینة علی راحلته حیث کان وجهه....." (آپ ﷺ مکہ سے مدینہ آتے ہوئے جدھر آپ کا رخ ہوتا تھا اسی طرف رخ کر کے اپنی سواری پر نماز پڑھتے) (اللؤلؤ والمرجان رص ۱۳۸ طبع وزارة الأوقاف والشئون الاسلامیہ کویت، فتح الباری ۲/ ۴۸۹ طبع السلفیہ، صحیح مسلم بتحقیق محمد فؤاد عبد الباقی ۱/ ۴۸۶، ۴۸۷ طبع عیسی الحلبی)۔

(۱) رد المحتار ۱/ ۴۶۹، الدسوقی ۱/ ۲۲۵، نہایۃ المحتاج ۱/ ۴۰۹، شرح الروض ۱/ ۱۳۳ طبع المیمنیہ، المغنی ۱/ ۴۳۵، الشرح الکبیر مع المغنی ۴۸۶۔

کریں گے، اور حنابلہ کا مذہب اور شافعیہ کے نزدیک اصح یہ ہے کہ اس پر آغاز نماز کے وقت استقبال قبلہ ضروری ہے، پھر وہ اپنے سمت سفر کی جانب رخ کرسکتا ہے۔ دونوں قولوں کے مطابق شافعیہ کی رائے یہ ہے کہ بوقت سلام استقبال قبلہ اس کے واسطے لازم نہیں (۱)۔

کشتی وغیرہ پر فرض نماز پڑھنے والے کا استقبال قبلہ:

۴۱ - مذاہب اربعہ کا اتفاق ہے کہ کشتی وغیرہ پر فرض نماز پڑھنے والے کے لئے تمام اجزاء نماز میں استقبال قبلہ واجب ہے، یہ اس لئے کہ اس کے لئے قبلہ کی طرف متوجہ ہونا آسان ہے، حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ نے یہ صراحت کی ہے کہ جب کشتی گھوم جائے تو وہ بھی گھوم جائے گا (۲)۔

اور اس کی تفصیل ''الصلاۃ فی السفینۃ'' کی اصطلاح میں ہے۔

نماز کے علاوہ حالتوں میں استقبال قبلہ:

۴۲ - فقہاء نے ثابت کیا ہے کہ قبلہ کی جہت تمام سمتوں سے افضل ہے، اسی واسطے بیٹھتے وقت قبلہ رو ہونے کا اہتمام مستحب ہے، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے: ''إن سید المجالس ما استقبل القبلۃ'' (۳) (بیٹھنے کی اچھی صورت وہ ہے جس میں

(۱) رد المحتار ۱/ ۲۶۹، الدسوقی ۱/ ۲۲۵، نہایۃ المحتاج ۱/ ۴۱۰، ۴۱۳، الشرح الکبیر مع المغنی ۱/ ۴۸۸۔

(۲) الطحطاوی علی مراقی الفلاح رص ۲۲۳ طبع بولاق، مغنی المحتاج ۱/ ۱۴۴، مواہب الجلیل ۱/ ۵۰۹، المغنی ۱/ ۴۳۵-۴۳۶، الانصاف ۲/ ۳۔

(۳) حدیث: ''إن سید المجالس......'' کی روایت طبرانی نے المعجم الاوسط میں حضرت ابوہریرہؓ سے مرفوعاً ان الفاظ میں کی ہے: ''إن لکل شیء سیداء وإن سید المجالس قبالۃ القبلۃ'' (ہر شئی کے لئے سردار ہوتا ہے

استقبال قبلہ ہو)۔

صاحب فروع نے کہا ہے کہ اگر کوئی مخالف دلیل نہ ہو تو ہر عبادت میں قبلہ کی طرف متوجہ رہے (۱)۔

کبھی قبلہ کی طرف متوجہ کرنے کا مقصد معاملہ کو سخت کرنا اور اس شخص کے دل میں خوف ڈالنا ہوتا ہے جس سے قبلہ رو ہونے کا مطالبہ کیا گیا ہو، جیسے قاضی قسم کھانے والے کو قبلہ رو کرکے اس کی قسم کو سخت کرنا چاہتا ہے (دیکھئے: اثبات فقرہ/ ۲۶)۔

علاوہ ازیں کبھی انسان کو ایسی حالتیں پیش آجاتی ہیں جو اس استحباب کو ختم کردیتی ہیں بلکہ کبھی استقبال قبلہ حرام یا مکروہ ہوجاتا ہے (دیکھئے ''قضاء الحاجۃ''، اور ''استنجاء'')۔

جمہور کے نزدیک نبی ﷺ کی قبر شریف کی زیارت کرنے والا قبلہ کی طرف پشت کرے گا اور قبر شریف کی طرف متوجہ ہوگا (۲)۔

نماز میں غیر قبلہ کا استقبال:

۴۳ - نمازی کا اشیاء کی طرف رخ کرنا در اصل جائز ہے، بشرطیکہ وہ قبلہ کی طرف متوجہ ہو، مگر چند متعین چیزیں ایسی ہیں جن کا نمازی کے آگے ہونا خاص اسباب کی بنا پر ممنوع ہے، مثلاً ان چیزوں کے نمازی کے سامنے ہونے میں مشرکین کے ساتھ مشابہت ہو، جیسے نمازی کے آگے بت، آگ اور قبر ہو، یا وہ چیزیں ایسی پلید یا نجس ہوں جن سے نمازی کے چہرے اور اس کی نگاہ کو بچایا جاتا ہو، جیسے بیت الخلاء اور مذبح کی طرف نماز پڑھنا، یا اس کے آگے ایسی چیز ہو جو اس کے

= اور مجلسوں میں وہ سردار ہے جو قبلہ رو ہو)، ہیثمی اور منذری وغیرہ نے اس کی سند کو حسن قرار دیا ہے (مجمع الزوائد ۸/ ۵۹ شائع کردہ مکتبۃ القدسی ۱۳۵۳ھ، فیض القدیر ۲/ ۵۱۲ شائع کردہ المکتبۃ التجاریہ ۱۳۵۶ھ)۔

(۱) الفروع ۱/ ۸۰۔

(۲) شرح الاذکار لابن علان ۵/ ۳۳۔

خیالات کو منتشر کردے جیسے راستہ کی طرف نماز پڑھنا۔ فقہاء نے ان مسائل پر ''مکروہات صلاۃ'' (نماز کی مکروہات) پر گفتگو کرتے ہوئے بحث کی ہے (۱)۔

کبھی کبھی نمازی کے سامنے ہونے والی چیز پسندیدہ ہوتی ہے، کیونکہ وہ اس کے سجدہ کی جگہ کی علامت ہوتی ہے تا کہ گذرنے والے نمازی اور اس چیز کے درمیان سے نہ گذریں، جیسے سترہ کی طرف رخ کر کے نماز پڑھنا، فقہاء نے نماز کی سنتوں کے بیان میں اس پر بحث کی ہے (۲)۔

نماز کے علاوہ حالتوں میں غیر قبلہ کی طرف متوجہ ہونا:

۴۴ - نماز کی حالت کے علاوہ انسان کا کسی شئ کی طرف متوجہ ہونا بھی دراصل مباح ہے، لیکن کبھی کبھی اچھے حالات میں فضیلت والے مقامات کی طرف متوجہ ہونا ان کے خیر وفضیلت کو حاصل کرنے کے لئے مطلوب ہوتا ہے، جیسے دعا کی حالت میں نگاہ اور اندرون ہتھیلی کا آسمان کی طرف متوجہ کرنا (۳)۔

اسی طرح برے حالات میں مقدس مقامات کی طرف رخ نہ کرنا مطلوب ہوتا ہے، جیسے قضاء حاجت کرنے والے کا بیت المقدس یا قرآن شریف کی طرف متوجہ ہونا (دیکھئے ''قضاء الحاجۃ'')۔

کبھی کچھ چیزوں کی طرف رخ کرنے سے بچنا مطلوب ہوتا ہے تا کہ اپنے کو ان سے بچایا جاسکے، کیونکہ وہ چیزیں ناپاک ہوتی ہیں، یا اپنی نگاہ کو ان کی طرف دیکھنے سے محفوظ کرنا مقصود ہوتا ہے، جیسے

(۱) تحفۃ الاحوذی ۲/ ۳۲۶، المغنی ۲/ ۷۲، ۸۰ الخرشی ۱/ ۲۹۳ طبع بولاق، شرح الروض ۱/ ۱۷۳، نہایۃ المحتاج ۲/ ۵۴، ۶۰، ۶۱، رد المحتار ۱/ ۴۳۳، ۴۳۸، تقریر الرافعی ۱/ ۸۵، کشاف القناع ۱/ ۳۴۲ طبع السنۃ المحمدیہ۔

(۲) نہایۃ المحتاج ۲/ ۵۴، المغنی ۲/ ۶۶، ۷۱۔

(۳) شرح الاذکار ۲/ ۲۷۔

قضاء حاجت کرنے والے کا ہوا کے رخ کی طرف متوجہ ہونا، اور مکان میں داخل ہونے کی اجازت لینے والے کا گھر کے دروازہ کی طرف متوجہ ہونا (۱)۔

کبھی کبھی آداب اور مکارم اخلاق کی نگہداشت اور پورے طور پر متوجہ ہونے کے لئے کسی خاص جانب میں چہرہ کرنا مطلوب ہوتا ہے، جیسے خطیب کا قوم کی طرف اور قوم کا خطیب کی طرف متوجہ ہونا، اور امام کا فرض نماز کے بعد مقتدیوں کی طرف متوجہ ہونا (۲)۔

اسی طرح مہمانوں اور مسافروں کی طرف توجہ دینے سے اجتماعی روابط مستحکم ہوتے ہیں (۳)۔

ان ہی طاعتوں میں سے وضو، تیمم اور اذان واقامت ہے، اور ان ہی میں سے وضو کے بعد دعا، استسقاء میں دعا، ذکر، تلاوت قرآن، مسجد میں نماز کا انتظار اور حج کے بہت سے مقامات ہیں۔ جس کی تفصیل کتاب الحج کے مطالعہ سے معلوم ہوگی، جیسے تلبیہ پڑھنا، آب زمزم پینا، ہدی کے جانور کو ذبح کرتے وقت قبلہ رو کرنا، اور فریقین کے درمیان قاضی کا فیصلہ کرنا، جیسا کہ اپنے اپنے مقامات پر ان سب کو بیان کیا گیا ہے۔

اسی طرح حصول برکت کے لئے اور استقبال قبلہ کے ذریعہ عمل کو کامل کرنے کے لئے چند خاص جگہوں میں استقبال قبلہ مستحب ہے، جیسے قریب المرگ شخص کو قبلہ رو کرنا، اور اسی طرح میت کو قبر میں دفن کرتے وقت قبلہ رو کرنا (دیکھئے: ''کتاب الجنائز'')، اور اسی طرح

(۱) المغنی ۱/ ۱۵۵، حاشیۃ الشبراملسی علی نہایۃ المحتاج ۱/ ۱۱۹، شرح منتہی الارادات ۱/ ۳۰، الآداب لابن مفلح ۱/ ۴۳۵۔

(۲) کشاف القناع ۲/ ۳۱ طبع السنۃ المحمدیہ الموسوطۃ افتتاح لصلاۃ، الشرح مع المغنی ۲/ ۸۰، اعلام الساجد ص ۴۰۳۔

(۳) شرح الاذکار ۵/ ۱۷۵۔

جو شخص سونے جارہا ہے (۱) یا جانور ذبح کرنے جارہا ہے اس کے لئے قبلہ رو ہونا مسنون ہے (دیکھئے: "کتاب الذبائح")۔

(۱) التیسیر بشرح الجامع الصغیر ۱/ ۲۶۱ طبع بولاق، بذل المجہود ۱۹/ ۲۸۱، عون المعبود ۴/ ۴۷۰۔

استقراء

تعریف:

۱- استقراء کا لغوی معنی "تتبع" (تلاش کرنا) ہے، چنانچہ کہا جاتا ہے: "قرأ الأمر و اقرأه" یعنی اس کو تلاش کیا۔ اور کہا جاتا ہے: "استقرأت الأشیاء" میں نے اشیاء کے افراد کو ان کے احوال اور خواص کو جاننے کے لئے تلاش کیا (۱)۔

فقہاء اور اہل اصول نے استقراء کی تعریف اس طرح کی ہے: کسی کلی کے جزئیات کی تحقیق وجستجو کرنا تاکہ ان جزئیات کا حکم اس کلی پر لگایا جائے (۲)۔

متعلقہ الفاظ:

قیاس:

۲- قیاس کا معنی کسی فرع کو اصل کے ساتھ حکم میں اشتراک علت کی وجہ سے شامل کرنا ہے (۳)۔

اجمالی حکم:

۳- اگر استقراء تام ہو اس طور سے کہ نزاعی صورت (یعنی جس صورت کے حکم کی معرفت مقصود ہو) کے علاوہ تمام جزئیات کی تحقیق

(۱) تاج العروس طبع لیبیا، المصباح المنیر طبع دار المعارف: مادہ (قری)۔

(۲) حاشیۃ البنانی علی جمع الجوامع ۲/ ۳۴۶ طبع الحلبی، التعریفات للجرجانی رص ۱۳ طبع مصطفی الحلبی۔

(۳) فواتح الرحموت ۲/ ۲۴۶-۲۴۷۔

وجستجو کرلی گئی ہوتو وہ دلیل قطعی مانا جاتا ہے، حتی کہ اکثر علماء کے نزدیک نزاعی صورت میں بھی، اور بعض علماء کی رائے یہ ہے کہ استقراء تام دلیل قطعی نہیں ہے بلکہ دلیل ظنی ہے، کیونکہ اس بات کا احتمال بعید ہے کہ وہ صورت دوسری صورتوں کے مخالف ہو۔

حیض و استحاضہ اور عدت کے بارے میں استقراء کے اختیار کرنے کو علماء نے جائز قرار دیا ہے۔ اس میں کچھ تفصیل و اختلاف ہے جن کا بیان اپنی جگہ پر ان اصطلاحات میں مذکور ہے۔

۴- اگر استقراء ناقص ہو اس طور پر کہ نزاعی صورت کے علاوہ اکثر جزئیات کا احاطہ کرلیا گیا ہو تو یہ اس صورت میں ظنی ہوگا، قطعی نہیں ہوگا، اس لئے کہ احتمال ہے کہ نزاعی صورت کا حکم تلاش کردہ جزئیات کے خلاف ہو، اور اس قسم کا نام "إلحاق الفرد بالأغلب" (فرد کو اکثر کے ساتھ ملحق کرنا) ہے (۱)۔

جن چیزوں پر استقراء کے ذریعہ استدلال کیا گیا ہے اس کی ایک مثال عدت گذارنے والی آئسہ عورت ہے کہ وہ اپنی عدت مہینوں کے ذریعہ شمار کرے گی۔ شافعیہ کا راجح قول یہ ہے کہ آئسہ عورت کی عدت کے بارے میں ماں باپ کی جانب سے اس کی رشتہ دار عورتوں کے استقراء کا اعتبار "لأقرب فلأقرب" کے حساب سے ہوگا کیونکہ یہ عورتیں مزاج اور جسمانی بناوٹ کے اعتبار سے طبعی اور خلقی طور پر ایک دوسرے کے مثل ہوتی ہیں۔

حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ کا قول جو شافعیہ کا بھی ایک قول ہے یہ ہے کہ ایسی حالت میں عورتوں کے حالات کا استقراء کیا جائے گا اور اس کی حالت کو اس کی ہم عمر عورتوں پر قیاس کیا جائے گا، اس سلسلے میں ائمہ میں کچھ اختلاف ہے جس کے لئے (عدت) اور (إیاس) کی بحثوں کی طرف رجوع کیا جائے (۲)۔

(۱) شرح جمع الجوامع ۳۴۶/۲۔

(۲) ابن عابدین ۶۰۶/۲ طبع اول، حواشی التحفہ ۲۳۸/۸ طبع دارصادر، المغنی ۶۱/۷ ۴ طبع السعودیہ، الحطاب ۱۴۶/۴، ۱۳۷ طبع لیبیا۔

استقراض

تعریف:

۱- لغت میں قرض لینے کو استقراض کہا جاتا ہے (۱)۔

فقہاء اس کا استعمال طلب قرض یا حصول قرض کے لئے خواہ بغیر طلب کے ہو، کرتے ہیں (۲)۔

قرض وہ مثلی چیز ہے جسے آپ کسی کو اس مقصد سے دیں کہ اس کا مثل اس سے لیں (۳)۔

متعلقہ الفاظ:

استدانہ (دین لینا):

۲- استقراض استدانہ سے خاص ہے، اس لئے کہ دین عام ہے، ہر اس چیز کو شامل ہے جو کسی کے ذمہ ثابت ہو خواہ قرض ہو یا غیر قرض، جیسے کہ سلم۔ دین کے لئے کبھی مدت مقرر کی جاتی ہے اور دین میں مقرر کردہ مدت لازم ہوتی ہے، لیکن جمہور کی رائے کے مطابق قرض میں مقررہ مدت لازم نہیں ہوتی، اور مالکیہ کی رائے ہے کہ اگر اس میں مدت کی شرط لگادی جائے تو مقررہ مدت لازم ہے۔ دوسرے

(۱) تاج العروس، لسان العرب (قرض)۔

(۲) المبسوط ۱۹/۱۸ طبع دار الفکر، أدب الاوصیاء ۱۷۳/۲ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۳) کشاف اصطلاحات الفنون (قرض)، الفتاوی الہندیہ ۳۶۶/۵، ردالمحتار ۱۷۱/۴۔

دیون کی طرح وقت مقررہ کے آنے سے قبل قرض دینے والے کا قرض لینے والے سے مطالبہ کرنے کا اختیار نہیں ہوگا (۱)۔ اس لئے کہ نبی علیہ السلام کا ارشاد ہے: "المؤمنون عند شروطهم" (۲) (مومن اپنی شرطوں کے پابند ہیں)۔

اجمالی حکم:

۳- قرض لینے والے کے لئے قرض لینا ان شرطوں کے ساتھ جائز ہے جنہیں فقہاء ابواب قرض میں بیان کرتے ہیں۔ بعض فقہاء نے جواز پر اجماع نقل کیا ہے (۳)۔ ابو رافع کی روایت ہے: "أن النبي ﷺ استسلف من رجل بكرًا (۱) فقدمت على النبي ﷺ إبل الصدقة، فأمر أبا رافع أن يقضي الرجل بكره، فرجع إليه أبو رافع، فقال: يا رسول الله! لم أجد فيها إلا خياراً رباعياً (۲) فقال: أعطه، فإن خير الناس أحسنهم قضاءً" (۳) (آپ ﷺ نے ایک شخص سے ایک جوان طاقتور اونٹ قرض لیا، اس کے بعد آپ ﷺ کی خدمت میں صدقہ کے اونٹ لائے گئے تو آپ ﷺ نے ابو رافع کو حکم دیا کہ اس آدمی کو اس کا جوان اونٹ ادا کر دو، ابو رافع آپ ﷺ کی خدمت میں واپس آ کر کہنے لگے کہ اللہ کے رسول اس میں تو سب چار چار دانت کے عمدہ عمدہ جوان اونٹ ہیں، تو آپ ﷺ نے فرمایا اسے دے دو، اس لئے کہ سب سے بہتر شخص وہ ہے جو بہتر سے بہتر طریقہ پر قرض کی ادائیگی کرے)۔

اور کبھی کبھی بعض عوارض کی بنا پر قرض لینا دائرہ جواز سے نکل جاتا ہے، جیسے قرض دینے والے کے نفع کی شرط کے ساتھ قرض لینا حرام ہے، اور مجبور کا قرض لینا واجب ہے (۴)، اور اس کے علاوہ وہ احکام جو قرض کے باب میں ذکر کئے جاتے ہیں۔

شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک قرض لینے میں وکیل بنانا جائز ہے، مگر حنفیہ کے نزدیک جائز نہیں، کیونکہ قرض لینا گویا دینے والے سے

(۱) ابن عابدین ۴/ ۱۷۲، الحطاب ۴/ ۵۴۵، شرح الروض ۲/ ۱۴۰، المغنی مع الشرح الکبیر ۴/ ۳۵۴ طبع دوم المنار۔

(۲) حدیث: "المؤمنون عند شروطهم" کی روایت بخاری نے بلاسند کے تعلیقاً ان الفاظ میں کی ہے: "المسلمون عند شروطهم" بخاری نے اس روایت کو کسی دوسری جگہ موصولاً ذکر نہیں کیا ہے اور اسحاق نے کثیر بن عبداللہ کی سند سے اپنی مسند میں یہ حدیث اس اضافہ کے ساتھ بیان کی ہے: "إلا شرطا حرم حلالا أو أحل حراما" (مگر وہ شرط جو کسی حلال کو حرام یا کسی حرام کو حلال کردے)، اور اس کثیر بن عبداللہ کو اکثر لوگوں نے ضعیف قرار دیا ہے تاہم بخاری اور ان کے متبعین ان کے معاملہ کو قوی قرار دیتے ہیں، اور ترمذی نے اسی سند سے اس کی روایت کی ہے، اور فرمایا کہ یہ حدیث حسن صحیح ہے۔ اس حدیث کو صحیح قرار دینے کے بارے میں ترمذی سے مناقشہ کیا گیا ہے۔ ابوداؤد نے اس حدیث کی روایت حضرت ابوہریرہؓ سے ان الفاظ میں کی ہے: "المسلمون على شروطهم" (مسلمان اپنی شرطوں پر ہیں) ابوداؤد کی روایت کے ایک راوی کثیر بن زید اسلمی ہیں جن کی توثیق مختلف فیہ ہے۔ موسوعہ کے متن میں حدیث کے جو الفاظ وارد ہیں ان کی روایت ابن شیبہ نے عطاء کی سند سے کی ہے۔ دارقطنی اور حاکم نے حضرت عائشہؓ سے اسی طرح کی حدیث روایت کی ہے۔ اس میں یہ اضافہ ہے: "ما وافق الحق" (جو مطابق حق ہو) (فتح الباری ۴/ ۴۵۱ شائع کردہ السلفیہ، تحفۃ الاحوذی ۴/ ۵۸۴ شائع کردہ السلفیہ، عون المعبود ۹/ ۵۱۶ شائع کردہ السلفیہ)۔

(۳) المبسوط ۱۴/ ۳۰، الحطاب ۴/ ۵۴۵، شرح الروض ۲/ ۱۴۰، المغنی لابن قدامہ ۴/ ۳۴۶ طبع الریاض۔

(۱) البکر: طاقتور جوان اونٹ۔

(۲) رباعیاً: وہ اونٹ جس کا رباعیہ اگ رہا ہو، اور رباعیہ سامنے کے دانتوں میں سے چوتھا دانت ہے۔

(۳) المغنی لابن قدامہ ۴/ ۳۴۷ طبع الریاض۔ حدیث: "أن النبي ﷺ استسلف من رجل بكرا....." کی روایت مسلم نے حضرت ابو رافع سے کی ہے (صحیح مسلم ۳/ ۱۲۲۴ طبع عیسی الحلبی)۔

(۴) الزرقانی علی خلیل ۵/ ۲۲۶، المغنی لابن قدامہ ۴/ ۳۵۱، المبسوط ۱۴/ ۳۲، نہایۃ المحتاج ۴/ ۲۱۶۔

ایک احسان مانگنا ہے جو ایک قسم کی گداگری ہے، اور اس میں توکیل صحیح نہیں (۱)۔

کبھی کبھی قرض لینے میں قاضی کی اجازت ضروری ہوتی ہے، مثلاً اس شخص کا قرض لینا جو تنگ دست ہو اور اس کے اوپر اس کے رشتہ دار کے اخراجات لازم ہونے کا فیصلہ کیا گیا ہو، جیسا کہ بعض مذاہب میں ہے (۲)، فقہاء اس کو نفقہ کے بیان میں ذکر کرتے ہیں۔

اگر باپ نے بیٹے سے قرض لیا تو حنابلہ کے علاوہ دوسرے مذاہب میں بیٹے کے لئے باپ سے قرض کی واپسی کا مطالبہ کرنا جائز ہے۔ کیونکہ یہ ثابت شدہ دین ہے، لہذا دوسرے دیون ثابتہ کی طرح اس کا مطالبہ کرنا جائز ہوگا۔ حنابلہ کہتے ہیں کہ بیٹا مطالبہ نہیں کرسکتا، کیونکہ حدیث نبوی میں ہے: "أنت ومالک لأبیک" (۳) (تم اور تمہارا مال تمہارے باپ کا ہے)۔

(۱) شرح الروض ۲/ ۲۷۸، المغنی لابن قدامہ ۵/ ۸۹، ابن عابدین ۴/ ۱۷۵۔

(۲) الزرقانی علی خلیل ۴/ ۲۵۸، شرح الروض ۴/ ۴۴۴۔

(۳) حدیث: "أنت ومالک....." کی روایت بیہقی نے حضرت جابر بن عبد اللہ سے مرفوعاً کی ہے۔ ہدایہ کی تخریج میں ابن حجر نے فرمایا کہ اس کے رجال ثقہ ہیں، لیکن بزار فرماتے ہیں کہ یہ حدیث بطریق ہشام عن ابن المنکدر مرسل ہے، اور بیہقی نے کہا کہ جس نے اسے حضرت جابر سے موصولاً روایت کیا ہے اس سے غلطی ہوگئی ہے اور طبرانی اور بزار نے اس حدیث کی روایت حضرت سمرہ بن جندب سے کی ہے۔ ہیثمی نے اس حدیث کی سند پر تعلیق کرتے ہوئے فرمایا کہ اس میں عبد اللہ بن اسماعیل الجودانی ہیں جن کے بارے میں ابوحاتم نے کہا کہ وہ ضعیف ہیں، اور بزار کے بقیہ رجال ثقہ ہیں، اور اس کا حاصل یہ ہے کہ طبرانی کے رجال ایسے نہیں ہیں، اسی طرح اس کی روایت طبرانی نے حضرت عبد اللہ ابن مسعود سے کی ہے اور ہیثمی نے ذکر کیا ہے کہ اس میں ابراہیم بن عبد الحمید ہیں، ہمیں ان کے احوال کسی کے یہاں نہیں ملے اور بقیہ رجال ثقہ ہیں، اور ابن حجر نے کہا کہ حضرت ابن مسعودؓ کے واسطے سے منقول اس حدیث میں معاویہ ابن یحییٰ ہیں جو ضعیف ہیں (فیض القدیر ۳/ ۴۹، ۵۰ طبع المکتبۃ التجاریہ)۔

بحث کے مقامات:

۴- استقراض کے بیشتر احکام کا ذکر فقہاء باب القرض میں کرتے ہیں۔ علاوہ ازیں اس کے بعض احکام "کتاب الشرکۃ" میں ایک شریک کے دوسرے شریک کو اجازت دینے کے مسئلہ پر گفتگو کرتے ہوئے (۱)، "کتاب الوکالۃ" میں ان امور کی وضاحت کے ذیل میں جن میں وکالت صحیح ہے (۲)، کتاب الوقف میں وقف کے لئے قرض لینے کے بیان میں (۳) اور کتاب الفقہ میں غائب اور تنگدست کے اوپر قرض لینے کے بیان میں آتے ہیں (۴)۔

(۱) ابن عابدین ۳/ ۳۵۳۔

(۲) المغنی لابن قدامہ ۵/ ۸۹۔

(۳) ابن عابدین ۳/ ۴۱۹۔

(۴) الزرقانی علی خلیل ۴/ ۲۵۸، شرح الروض ۳/ ۴۳۸۔

استقسام

تعریف:

۱-لغت میں استقسام کا استعمال تیر وغیرہ کے ذریعہ حصہ طلب کرنے کے معنی میں ہوتا ہے۔ حصہ سے مراد اس جگہ وہ خیر یا شر ہے جو انسان کے لئے مقدر کیا گیا ہے، اور اس حصہ مقررہ کے لئے بھی استعمال کیا جاتا ہے جو معروف ہے۔ "قِسم" سے مراد یہاں حصہ ہے۔

اور اللہ تعالیٰ کے ارشاد "وَأَنْ تَسْتَقْسِمُوْا بِالْأَزْلَامِ" (۱) (اور نیز یہ کہ قرعہ کے تیروں سے تقسیم کیا جائے) میں استقسام سے کیا مراد ہے؟ اس کے بارے میں علماء لغت اور مفسرین کے درمیان اختلاف ہے، جمہور جن میں سے ازہری، ہروی، ابوجعفر، سعید بن جبیر، حسن، قفال، ضحاک اور سدی بھی ہیں، نے کہا ہے کہ استقسام بالأزلام کا معنی مراد تیروں کو چلا کر خیر وشر کی معرفت حاصل کرنا ہے۔ چنانچہ زمانہ جاہلیت میں جب کوئی شخص سفر یا لڑائی یا تجارت یا نکاح وغیرہ کا ارادہ کرتا تو وہ ان تیروں کو پھینکتا اور ان تیروں میں سے بعض پر ان لوگوں نے، "أمرني ربي" (مجھ کو میرے رب نے حکم دیا ہے) اور بعض پر "نهاني ربي" (میرے رب نے مجھ کو روک دیا ہے) لکھ رکھا تھا، اور بعضوں کو سادہ ہی رہنے دیا تھا، تو اگر "أمرني ربي" والا تیر نکلتا تو کام شروع کر دیتے، اور اگر "نهاني ربي" والا تیر نکلتا تو کام شروع کرنے سے رک جاتے، اور اگر سادہ تیر نکلتا تو پھر تیر نکال کر وہی عمل کرتے، وہ لوگ تیروں سے یہ چاہتے تھے کہ تیر انہیں ان کی قسمت بتائے۔

(۱) سورۂ مائدہ/۳۔

اور المؤرج، عزیزی اور اہل لغت کی ایک جماعت کا خیال ہے کہ استقسام سے اس جگہ وہ جوا مراد ہے جو ممنوع ہے، اور ازلام سے جوئے کے تیر مراد ہیں، اور جب وہ لوگ جوا کھیلنا چاہتے تو ایک اونٹ مقررہ قیمت پر اس طرح خریدتے کہ اس کی قیمت ادھار ہوتی پھر تیر چلا کر یہ دریافت کرتے کہ اس کی قیمت کس پر واجب ہوگی، لہذا اسی کے ذریعہ قیمت کی ادائیگی کی جاتی (۱)۔

استقسام بالأزلام کے بارے میں فقہاء کی وہی رائے ہے جو جمہور اہل لغت اور مفسرین کی ہے (۲) کہ استقسام ان کی زندگی کے معاملات میں تیروں سے جو امر یا نہی نکلے اسی کو ماننے کا نام ہے، اور تیر وہ امر و نہی کے تیر ہیں۔

متعلقہ الفاظ:

الف-طَرق (کنکری مارنا):

۲-طَرق کا ایک معنی کنکری مارنا ہے، جو کہانت کی ایک قسم ہے اور ریت پر تحریر کرنے کے مشابہ ہے (۳)۔ اور حدیث میں فرمایا گیا ہے:

(۱) لسان العرب (تصرف کے ساتھ) مادہ (قسم)، تفسیر الرازی ۱۱/۱۳۵ طبع المطبعۃ البہیۃ المصریہ، القرطبی ۶/ ۵۸، اور اس کے بعد کے صفحات، طبع دارالکتب المصریہ، الطبری ۹/ ۵۱۰، اور اس کے بعد کے صفحات، طبع دارالمعارف، فتح الباری ۸/ ۲۷۷ طبع البحوث العلمیۃ السعودیہ، المیسر والقداح لابن قتیبہ رص ۳۳ طبع المطبعۃ السلفیہ مصر، احکام القرآن لابن العربی ۲/ ۵۴۳ طبع عیسیٰ الحلبی۔

(۲) المبسوط ۲۴/ ۲ طبع دار المعرفہ بیروت، الدسوقی ۲/ ۱۲۹، طبع دار الفکر، المغنی ۷/ ۸ طبع الریاض، النظم المستعذب مع المہذب ۲/ ۲۸۷ طبع دار المعرفہ بیروت، الفروق ۴/ ۲۴۰ طبع دار المعرفہ بیروت۔

(۳) لسان العرب، الزواجر ۲/ ۱۰۹، ۱۱۰ طبع دار المعرفہ بیروت، ابن عابدین ۳/ ۳۰۶ طبع بولاق، منتہی الارادات ۳/ ۳۹۵ طبع دار الفکر۔

"العيافة و الطيرة و الطرق من الجبت" (۱) (پرندہ اڑا کر شگون لینا، بدشگونی لینا اور منتر کے طور پر کنکری پھینکنا سب شیطانی فعل ہے)۔ اس سے واضح ہوتا ہے کہ "طرق بالحصی اور استقسام" یعنی منتر کے طور پر کنکری مارنا اور فال نکالنا دونوں کے دونوں نصیب جاننے کے لئے ہیں۔

ب- طِیَرَہ (بدشگونی لینا):

۳- طِیَرَہ بدشگونی لینا ہے۔ اس کی اصل یہ ہے کہ اہل عرب جب کسی مہم پر جانا چاہتے تو پہلے پرندوں کے جھنڈ کے پاس آ کر انہیں اڑاتے تھے۔ اگر یہ پرندے دائیں طرف جاتے تو یہ لوگ اپنی مہم پر روانہ ہوجاتے، اور بائیں طرف جاتے تو بدشگونی تصور کرتے اور واپس آ جاتے، تو شارع نے اس سے منع فرمایا (۲) چنانچہ حدیث نبوی میں ہے: "ليس منا من تطير أو تطير له" (۳) (جو شخص بد فالی لے یا جس کے لئے بد فالی لی گئی وہ ہم میں سے نہیں)، اسی وجہ سے طِیَرَہ اس بات میں استقسام کے مشابہ ہے کہ اس کے ذریعہ بھی غیب سے اپنا مقدر جاننے کی کوشش کی جاتی ہے۔

ج- فَأل (نیک شگونی لینا):

۴- فال یہ ہے کہ آپ کوئی بات سن کر اس سے نیک فال لیں۔ اور "فال" "طیرہ" کی ضد ہے، چنانچہ حدیث میں فرمایا گیا ہے: "كان النبي ﷺ يحب الفأل ويكره الطيرة" (۱) (نبی ﷺ نیک فالی کو پسند فرماتے اور بد فالی کو ناپسند فرماتے تھے)۔

نیک فالی محبوب ہے بشرطیکہ بلا ارادہ اچھی بات سن کر نیک فالی لی گئی ہو، مثلاً یا فلاح اور یا مسعود کو سن کر اس سے خوشخبری لے۔

اور فال اس معنی کے لحاظ سے استقسام (ممنوع) کے قبیل سے نہیں ہے، اور اگر فال سے کسی کا مقصد خیر اور شر کی شناخت حاصل کرنا ہو، خواہ یہ فال قرآن سے لی جائے یا ریت پھینک کر یا قرعہ اندازی وغیرہ کے ذریعہ ہو، اور وہ شخص عقیدہ رکھتا ہو کہ اگر اچھی فال نکلی تو اس کی پیروی کرے گا اور اگر خراب نکلی تو اس سے اجتناب کرے گا، تو یہ فال حرام ہے، کیونکہ یہ بھی ممنوع استقسام کے قبیل سے ہے (۲)۔

د- قرعہ (قرعہ اندازی):

۵- قرعۃ اسم مصدر ہے اقتراع کے معنی میں، یعنی قرعہ اندازی کے تیر وغیرہ ڈال کر انتخاب کرنا۔ یہ جوا کی قسم نہیں ہے جیسا کہ بعض لوگوں کا

---

(۱) حدیث: "العيافة و الطيرة........" کی روایت ابو داؤد اور نسائی نے قبیصہ بن برمہ الاسدی سے کی ہے۔ اور نووی نے حدیث کو ابو داؤد کی طرف منسوب کرنے کے بعد فرمایا کہ اس کی سند حسن ہے (فیض القدیر ۳۹۵/۴۔ ۳۹۶ طبع المکتبۃ التجاریہ ۱۳۵۶ھ)۔

(۲) ابن عابدین ۵۷۹/۱ طبع سوم بولاق، اعلام الموقعین ۳۹۷/۴ طبع دار الجیل بیروت، الآداب الشرعیۃ لابن مفلح ۳۷۶/۳ طبع المنار، الزواجر ۱۰۹/۲، ۱۱۰۔

(۳) حدیث: "ليس منا من تطير......" کی روایت طبرانی اور بزار نے عمران بن حصین سے کی ہے، منذری نے کہا ہے کہ طبرانی کی سند حسن اور بزار کی سند جید ہے، ہیثمی نے کہا کہ اس میں ایک راوی اسحق ابن الربیع العطار ہیں جن کو ابو حاتم نے ثقہ اور ان کے علاوہ نے ضعیف قرار دیا ہے، اس کے بقیہ رجال ثقہ ہیں (فیض القدیر ۳۸۵/۵ طبع المکتبۃ التجاریۃ الکبری ۱۳۵۶ھ)۔

(۱) حدیث: "كان النبي ﷺ يحب الفأل......" کی روایت احمد بن حنبل نے حضرت ابو ہریرہؓ سے ان ہی الفاظ میں کی ہے اور ابن ماجہ نے یہ روایت ان الفاظ میں کی ہے "كان النبي ﷺ يعجبه الفأل الحسن ويكره الطيرة" (نبی ﷺ کو نیک فالی پسند آتی اور بد فالی ناپسند ہوتی تھی)، حافظ بوصیری نے فرمایا کہ اس کی سند صحیح ہے اور اس کے رجال ثقہ ہیں (مسند احمد بن حنبل ۳۳۲/۲ شائع کردہ المکتب الاسلامی ۱۳۹۸ھ، سنن ابن ماجہ تحقیق محمد فؤاد عبد الباقی ۱۱۷۰/۲ طبع عیسی الحلبی)۔

(۲) لسان العرب، المصباح المنیر، الفروق ۲۴۰/۴، اعلام الموقعین ۳۹۷/۴، الآداب الشرعیہ ۳۷۶/۳، القرطبی ۵۹/۶، احکام القرآن لابن العربی ۵۴۳/۲، ابن عابدین ۵۵۵/۱۔

خیال ہے۔ اس لئے کہ میسر تو قمار یعنی جوا ہے، اور حقوق کو ایک دوسرے سے ممتاز کرنا جوا نہیں۔

اور یہ استقسام ممنوع کی قسم بھی نہیں، کیونکہ استقسام تو ایک طرح کا غیب دانی کا دعوی ہے، اور غیب دانی صرف اللہ تعالی کے ساتھ مخصوص ہے، جبکہ قرعہ اندازی موجود حصہ کو ممتاز کرنے کے لئے ہے، لہذا قرعہ اندازی جھگڑے کو ختم کرنے یا ابہام کو دور کرنے کے لئے حکم ثابت کرنے کی ایک علامت ہے۔

اور اسی بنا پر وہ قرعہ اندازی جو حقوق کو ممتاز کرنے کے لئے کی جائے مشروع ہے۔

اور جو قرعہ اندازی فال لینے کے لئے ہو یا جس کے ذریعہ غیب کی اور مستقبل کی باتیں معلوم کرنا مقصود ہو تو وہ اس استقسام کے معنی میں ہے جس کو اللہ سبحانہ وتعالی نے حرام قرار دیا ہے (۱)۔

ھ-کہانت (غیبی خبر بتانا):

۶ - کہانت یا تکہن: غیب دانی کا دعوی کرنا ہے، اور کاہن وہ شخص ہے جو بعض چھپی ہوئی باتوں کی خبر دے تو اس کی بعض باتیں صحیح ہوں اور اکثر غلط ہوں، اور جو یہ دعوی کرے کہ جنات اسے ان باتوں کی خبر دیتے ہیں۔ کاہن ہی کے حکم میں عرّاف (قیافہ شناس)، رمّال (یعنی ریت پر لکیریں کھینچ کر آئندہ کی بات بتانے والا) اور نجومی ہیں، اور نجومی وہ شخص ہے جو ستاروں کے طلوع وغروب سے مستقبل کی خبر دیتا ہے (۲)۔

حدیث میں ہے: **"لیس منا من تطیر أو تطیر له أو تکهن أو تکهن له أو سحر أو سحر له"** (وہ شخص ہم میں سے نہیں جو بدفالی لے یا جس کے لئے بد فالی لی گئی ہو، یا غیب کی خبر دے یا جس کو غیب کی خبر دی گئی ہو، یا جادو کرے یا جس کے لئے جادو کیا گیا ہو) (۱)، اور حدیث میں ہے: **"من أتی کاهنا فصدقه بما یقول فقد کفر بما أنزل علی محمد"** (۲) (جو شخص کسی کاہن کے پاس گیا پھر جو کچھ اس نے بتایا اس کی تصدیق کی تو اس نے اس چیز کا انکار کیا جو محمد ﷺ پر نازل ہوئی ہے)۔ لہذا کہانت بھی اسی استقسام کے قبیل سے ہے جس کو اللہ تعالی نے حرام قرار دیا ہے۔

استقسام کا شرعی حکم:

۷ - استقسام بالأزلام اور جو اس کے ہم معنی ہے خواہ وہ آئندہ زندگی کے مقدرات کی دریافت کے لئے ہو یا جوابازی کے لئے، حرام ہے اگرچہ مقصود خیر ہی کیوں نہ ہو، جیسا کہ قرآن شریف میں آیا ہے: **"إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ"** (۳) (شراب اور جوا اور بت اور پانسے تو بس نری گندی باتیں، شیطانی کام ہیں سو اس سے بچے رہو)، اللہ تعالی کا ارشاد ہے: **"حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ...... إلى قوله تعالى ...... وَأَنْ تَسْتَقْسِمُوا بِالْأَزْلَامِ ذَٰلِكُمْ فِسْقٌ"** (۴) (تم پر حرام کئے گئے ہیں مردار اور خون اور سؤر کا گوشت اور جو جانور غیر اللہ کے لئے نامزد کر دیا گیا ہو اور جو گلا گھٹنے سے مرجائے اور جو کسی

---

(۱) لسان العرب، الفروق ۴/۱۱۱، ۱۱۲، ۱۱۳، ۲۴۰، القرطبی ۶/۵۹، منتہی الارادات ۳/۵۱۵۔

(۲) المہذب ۲/۲۲۵، الزواجر ۲/۱۰۹، القرطبی ۶/۵۹، ابن عابدین ۳/۳۰۶، منتہی الارادات ۳/۳۹۵۔

---

(۱) حدیث: "لیس منا من تطیر أو تطیر له...." کی تخریج فقرہ (۳) میں گذر چکی ہے۔

(۲) "من أتی کاهنا فصدقه بما یقول فقد کفر بما أنزل علی محمد" کے الفاظ صرف بزار کے ہیں۔

(۳) سورۂ مائدہ/۹۰۔

(۴) سورۂ مائدہ/۳۔

ضرب سے مرجائے اور جو اونچے سے گر کر مرجائے اور جو کسی کے سینگ سے مرجائے اور جس کو درندے کھانے لگیں، سوا اس صورت کے کہ تم اسے ذبح کر ڈالو، اور جو جانور استھانوں پر بھینٹ چڑھایا جائے، اور نیز یہ کہ قرعہ کے تیروں سے تقسیم کیا جائے، یہ سب گناہ (کے کام) ہیں)۔

لہذا استقسام بالأزلام اللہ تعالی کی فرماں برداری سے الگ ہونا ہے، کیونکہ یہ غیب دانی کا دعوی ہے یا جوا کی ایک قسم ہے، اور یہ دونوں صورتیں ممنوع ہیں (۱)۔

استقسام کے بجائے شریعت کا استخارہ کو حلال قرار دینا:

۸ – چونکہ انسان فطری طور پر اپنے طریقہ زندگی کی دریافت کرنے اور اپنے معاملات (زندگی) پر اطمینان حاصل کرنے کا خواہش مند ہوتا ہے، اس لئے شریعت نے انسان کے لئے ایسی چیز ایجاد کر دی ہے جس کے ذریعہ وہ اللہ تعالی کا سہارا لے سکے تاکہ جس چیز میں اس کے لئے خیر ہو اس پر اس کو شرح صدر ہو جائے پھر وہ اس کی طرف متوجہ ہو۔

اور استخارہ کسی چیز میں خیر طلب کرنا ہے (۲)۔ تفصیل ''استخارہ'' کی اصطلاح میں ہے۔

استقلال

دیکھئے: ''انفراد''۔

استکساب

دیکھئے: ''انفاق'' اور ''نفقہ''۔

(۱) القرطبی ۶/ ۵۹، احکام القرآن لابن العربی ۲/ ۵۴۳، المغنی ۷/ ۸، المبسوط ۲۴/ ۲، ابن عابدین ۱/ ۳۱، ۳۲، ۳/ ۳۰۶، الفروق ۴/ ۲۴۰، الزواجر ۲/ ۱۰۹ اور اس کے بعد کے صفحات، اعلام الموقعین ۴/ ۳۹۷، الآداب الشرعیۃ لابن مفلح ۳/ ۳۶۷، منتہی الارادات ۳/ ۳۹۵، زاد المعاد ۴/ ۲۵۴ طبع مصطفی الحلبی۔

(۲) الاذکار للنووی رص ۱۰۱ طبع دار الملاح للطباعۃ والنشر، المغنی ۲/ ۱۳۳، ابن عابدین ۱/ ۴۶۱، منح الجلیل ۱/ ۱۰۔

استلام

تعریف:

۱-لغت میں استلام کے معنی ہاتھ یا منہ سے چھونا ہے، اور استلام یا تو سلام سے ماخوذ ہے جس کا معنی سلام کرنا ہے(۱)، یا اس کا ماخذ سلام بکسر السین ہے یعنی پتھر، کیونکہ استلام میں پتھر چھونا ہوتا ہے۔ ان ہی معانی میں فقہاء طواف کی بحث کرتے وقت اس کو استعمال کرتے ہیں(۲)۔

اور استلام کا استعمال "تسلّم" (کسی چیز کو قبول کرنا، لینا) کے معنی میں بہت مشہور ہے۔ لہذا اس معنی کو جاننے کے لئے "تسلّم" کی اصطلاح دیکھی جائے۔

اجمالی حکم:

۲-فقہاء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ آغاز طواف میں حجر اسود اور رکن یمانی کو ہاتھ سے استلام کرنا مسنون ہے (۳)۔ حضرت ابن عمرؓ سے مروی ہے: "أن رسول الله ﷺ كان لا يستلم إلا الحجر

(۱) لسان العرب، تاج العروس (سلم)۔
(۲) طلبة الطلبہ رص ۲۹ طبع مکتبۃ المثنی، النظم المستعذب ۱/ ۲۲۹ طبع مصطفی الحلبی، المغنی لابن قدامہ ۳/ ۳۷۱ طبع الریاض۔
(۳) ابن عابدین ۳/ ۱۶۹ طبع بولاق، العدوی علی الکفایہ ۱/ ۴۰۳ طبع مصطفی الحلبی، شرح الروض ۱/ ۴۸۰، ۴۸۱ طبع المیمنیہ، المغنی لابن قدامہ ۳/ ۳۷۹، ۳۸۰ طبع الریاض۔

والركن اليماني"(۱) (نبی ﷺ حجر اسود اور رکن یمانی ہی کا استلام کرتے تھے)۔ اور حضرت ابن عمر نے فرمایا کہ میں نے جب سے یہ دیکھا کہ رسول اللہ ﷺ شدت وسہولت ہر حال میں رکن یمانی اور حجر اسود کا استلام کرتے تھے اس وقت سے میں نے ان دونوں رکنوں یعنی حجر اسود اور رکن یمانی کا استلام کبھی نہیں چھوڑا(۲)، اور اس لئے بھی کہ رکن یمانی ابراہیم علیہ السلام کی بنیاد پر قائم ہے، لہذا اس کا استلام اسی طرح مسنون ہے جس طرح حجر اسود والے اس گوشہ کا استلام مسنون ہے(۳)۔ حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک پہلے چکر کی طرح طواف کے ہر چکر میں استلام مسنون ہے، اور مالکیہ بعد کے چکروں میں استلام کو مستحب قرار دیتے ہیں (۴)۔

حجر اسود کا منہ سے بوسہ لینا ہاتھ سے چھونے کی طرح ہے، مگر مالکیہ کہتے ہیں کہ ہاتھ سے چھونا اس وقت ہوگا جب انسان منہ سے بوسہ لینے پر قادر نہ ہو(۵)۔ اور رکن یمانی کا بوسہ لینے کے سلسلہ میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے جو احکام طواف میں ذکر کیا جائے گا۔

اور جب انسان ہاتھ سے چھونے پر قادر نہ ہو تو اپنے ہاتھ میں موجود کسی بھی چیز سے چھولے گا۔

(۱) حدیث: "أن رسول الله ﷺ كان لا يستلم إلا الحجر ......" کی روایت مسلم نے حضرت عبد اللہ ابن عمرؓ سے کی ہے (صحیح مسلم ۲/ ۹۲۴ طبع عیسی الحلبی ۱۳۷۴ھ)۔
(۲) حدیث ابن عمرؓ: "ما تركت استلام هذين الركنين ....." کی روایت مسلم نے کی ہے (صحیح مسلم ۲/ ۹۲۴ طبع عیسی الحلبی ۱۳۷۴ھ)۔
(۳) المغنی لابن قدامہ ۳/ ۳۸۰۔
(۴) ابن عابدین ۲/ ۱۶۹، شرح الروض ۱/ ۴۸۰، المہذب ۱/ ۲۲۹، المغنی لابن قدامہ ۳/ ۳۸۰، العدوی علی الکفایہ ۱/ ۴۰۳۔
(۵) ابن عابدین ۲/ ۱۶۶، مغنی المحتاج ۱/ ۴۸۷ طبع مصطفی الحلبی، المغنی لابن قدامہ ۳/ ۳۷۹۔

اور اگر کسی طرح چھونا ممکن نہ ہو تو اس کی طرف اشارہ کرکے تکبیر کہے گا، اس لئے کہ حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے وہ فرماتے ہیں: "طاف النبي ﷺ علی بعیر کلما أتی الرکن أشار إلیه وکبّر" (۱) (نبی اکرم ﷺ نے ایک اونٹ پر سوار ہوکر طواف کیا، جب جب رکن کے پاس آتے تو اس کی طرف اشارہ کرتے اور تکبیر کہتے)۔

اسی طرح طواف کی دو رکعت سے فارغ ہوکر حجر اسود کے استلام کے لئے لوٹ کر آنا مسنون ہے (۲)۔ یہ سب احکام مردوں کے لئے ہیں، اور بعض حالات میں عورتوں کے احکام الگ ہیں۔

حجر اسود اور رکن یمانی کا استلام امر تعبدی ہے اور ان دونوں کی خصوصیت ہے، فقہاء اس کی تفصیل احکام طواف میں ذکر کرتے ہیں۔

---

(۱) ابن عابدین ۲/ ۱۶۶، الکفایہ ۱/ ۴۰۵ طبع مصطفی الحلبی، شرح الروض ۱/ ۴۸۰، شرح منتہی الارادات ۲/ ۵۰ طبع ریاض، المغنی لابن قدامہ ۳/ ۳۸۱۔ حدیث: "طاف النبي ﷺ ....." کی روایت بخاری نے حضرت ابن عباسؓ سے کی ہے حدیث کے الفاظ اس طرح ہیں: "طاف النبي ﷺ بالبیت علی بعیر کلما أتی علی الرکن أشار بشيء في یده وکبّر" الخ (فتح الباری ۳/ ۴۷۶ طبع السلفیہ)۔

(۲) ابن عابدین ۲/ ۱۶۹، العدوی علی الکفایہ ۱/ ۴۰۵، مغنی المحتاج ۱/ ۴۸۷۔

استلحاق

تعریف:

۱- استلحاق لغت میں "استلحق" کا مصدر ہے (۱)، جب کوئی شخص کسی کو اپنے خاندان میں شامل کرلے تو کہا جاتا ہے: "استلحقه" اس نے اس کا دعوی کیا۔

اصطلاح میں اس کا معنی نسب کا اقرار کرنا ہے۔ لفظ "استلحاق" کی تعبیر مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے یہاں مستعمل ہے، اور حنفیہ نے نسب کا اقرار کرنے کے لئے بہت کم لفظ استلحاق کا استعمال کیا ہے (۲)۔

استلحاق کا شرعی حکم:

۲- عمرو ابن شعیب کی حدیث میں آیا ہے: "أن النبي ﷺ قضی أن کل مستلحق استُلحِق بعد أبیه الذي یدعی له فقد لحق بمن استلحقه" (۳) (نبی ﷺ نے یہ فیصلہ فرمایا کہ ہر وہ

---

(۱) لسان العرب، تاج العروس، الصحاح: مادہ (لحق)۔

(۲) حاشیۃ البجیرمی علی شرح المنہج ۳/ ۹۱ طبع المکتب الاسلامی، فتح العزیز ۳/ ۲۶۱، الشرح الکبیر مع حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۴۱۲۔

(۳) حدیث: "أن النبي ﷺ قضی أن کل مستلحق....." کی روایت ابوداؤد اور ابن ماجہ نے حضرت عمرو ابن شعیب عن ابیہ عن جدہ کی سند کے ساتھ کی ہے کہ: "أن النبي ﷺ قضی" (نبی ﷺ نے فیصلہ فرمایا)، اور ابن ماجہ میں ہے کہ فرمایا: "أن کل مستلحق استلحق بعد أبیه الذي یدعی له ادعاه ورثته فقضی أن کل من کان من أمة

لاحق کیا ہوا بچہ جس کے نسب کا اقرار اس کے اس باپ کے بعد کیا گیا ہے جس کے لئے اس کا دعوی کیا جاتا ہے تو وہ اس شخص کے ساتھ لاحق ہوگا جس نے اس کے نسب کا اقرار کیا ہے)۔ خطابی کا کہنا ہے کہ یہ وہ احکام ہیں جو اسلامی شریعت کے شروع زمانہ میں تھے، اور اس کی صورت یہ تھی کہ اہل جاہلیت کی چند طوائف باندیاں ہوتی تھیں جن کے ساتھ ان کے سردار وطی کا تعلق قائم کیا کرتے تھے، جب ان میں سے کسی کے بچہ پیدا ہوتا تو بسا اوقات اس کا آقا اور زنا کرنے والا شخص دونوں اس بچہ کا دعوی کرتے۔ نبی ﷺ نے اس بچہ کو اس کے آقا کے ساتھ لاحق کردیا، کیونکہ آزاد بیوی کی طرح باندی بھی فراش ہے، اور اگر آقا اس بچہ کا اقرار کئے بغیر مرجائے پھر اس کے وارثین اس کو اپنے خاندان میں شامل کرلیں تو وہ اپنے باپ کے خاندان میں شامل ہوجائے گا۔

فقہاء کا اتفاق ہے کہ صحت واقعہ کے وقت استلحاق کا حکم واجب ہے اور اس کے ثبوت میں غلط بیانی کے ساتھ اور نسب کی نفی کے ساتھ استلحاق حرام ہے اور اس کا شمار کبائر میں ہے، کیونکہ یہ کفران نعمت ہے، اس لئے کہ صحیح حدیث میں رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "أيما امرأة أدخلت على قوم من ليس منهم، فليست من الله في شيء، ولن يدخلها الله جنته، وأيما رجل جحد ولده وهو ينظر إليه احتجب الله تعالى منه وفضحه على رؤوس الأولين والآخرين يوم القيامة" (۱) (جس عورت نے کسی ایسے شخص کو کسی خاندان میں شامل کیا جو اس میں سے نہیں ہے تو اللہ تعالی سے اس کا کوئی رشتہ نہیں اور اللہ تعالی اس کو اپنی جنت میں ہرگز داخل نہیں کریں گے۔ اور جس مرد نے اپنے بچہ کا انکار کیا حالانکہ وہ اس کی طرف دیکھ رہا ہے تو اللہ تعالی اس سے پردہ فرمالیں گے اور قیامت کے دن تمام اولین و آخرین کے سامنے اس کو رسوا کردیں گے)۔

اس کے ساتھ ہی فقہاء مذاہب نے صحت استلحاق کے لئے چند متعین شرطیں لگائی ہیں، ان میں سے بعض یہ ہیں: اس جیسے شخص کے یہاں اس جیسی اولاد ہوسکتی ہو (یعنی دونوں کی عمروں میں اتنا فرق ہو کہ اس جیسے شخص کے بچہ کی عمر اس بچہ کے برابر ہوسکتی ہو)، اور وہ مجہول النسب ہو، اور مقرلہ اس کو نہ جھٹلائے اگر وہ اقرار کا اہل ہو، اس میں کچھ تفصیل ہے جو (نسب) کی اصطلاح میں اور کتب فقہ کے باب النسب میں مذکور ہے (۲)۔

= يملكها يوم أصابها فقد لحق بمن استلحقه" (ہر وہ بچہ جو شامل کیا گیا ہو اپنے اس باپ کے بعد جس کی طرف وہ منسوب ہے اور اس کے ورثاء نے اس کا دعوی کیا ہو، تو آپ ﷺ نے فیصلہ فرمایا کہ ہر اس باندی کا بچہ کہ آقا وطی کے دن اس کا مالک تھا اسی کے ساتھ شامل ہوجائے گا جس نے اس کو اپنے ساتھ شامل کرلیا ہو)۔ ابن ماجہ کی روایت پر تعلیق کرتے ہوئے حافظ بوصیری نے کہا کہ اس کی سند حسن ہے۔ صاحب عون المعبود فرماتے ہیں کہ اس حدیث کو محمد بن راشد بن مکحول نے حضرت عمرو سے نقل کیا ہے اور اس میں کلام ہے (عون المعبود ۲/ ۲۴۷ طبع الہند، سنن ابن ماجہ بتحقیق محمد فؤاد عبد الباقی ۲/ ۹۱۷۔ ۹۱۸ طبع عیسی الحلبی ۱۳۷۳ھ)۔

(۱) حدیث "أيما امرأة أدخلت على قوم......" کی روایت ابوداؤد، نسائی، ابن ماجہ ابن حبان اور حاکم نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے اور ابن حبان وحاکم نے اس کی تصحیح فرمائی ہے اور حاکم کی تصحیح سے ذہبی نے اتفاق کیا ہے دار قطنی نے العلل میں اس کی تصحیح کی ہے باوجودیکہ انہوں نے اعتراف کیا ہے کہ عبد اللہ ابن یوسف، سعید المقبری سے روایت کرنے میں منفرد ہیں اور یہ کہ وہ صرف اسی حدیث کے ذریعہ پہچانے جاتے ہیں اور الفتح میں ابوداؤد، نسائی، ابن حبان اور حاکم بروایت عبد اللہ ابن یوسف حجازی کی طرف منسوب کرنے کے بعد کہا ہے کہ ان سے سوائے یزید بن الہاد کے کسی نے روایت نہیں کیا (فیض القدیر ۳/ ۱۳۷ طبع المکتبۃ التجاریہ ۱۳۵۶ھ المستدرک ۲/ ۲۰۳ شائع کردہ دار الکتاب العربی)۔

(۲) بدائع الصنائع ۷/ ۲۲۸، نہایۃ المحتاج ۵/ ۱۰۶ طبع المکتب الاسلامی، المغنی ۵/ ۲۰۰ طبع السعودیہ مواہب الجلیل ۵/ ۲۳۸ طبع لیبیا، النہایۃ لابن الاثیر (لحق)۔

استماع

تعریف:

۱-لغت اور اصطلاح میں استماع سنی جانے والی بات کو سمجھنے یا اس سے استفادہ کی غرض سے سننے کا ارادہ کرنا ہے(۱)۔

متعلقہ الفاظ:

الف-سماع:

۲-استماع کے تحقق کے لئے قصد کا ہونا ضروری ہے، اور سماع کبھی قصد کے ساتھ ہوتا ہے اور کبھی بغیر قصد کے(۲)۔ فقہاء کے یہاں سماع کا اکثر استعمال لہو ولعب کے آلات کو بالقصد سننے کے لئے ہوتا ہے۔

ب-استراق السمع (چھپ کر سننا):

استماع کبھی پوشیدہ طور پر ہوتا ہے اور کبھی اعلانیہ ہوتا ہے۔ لیکن ''استراق السمع'' ہمیشہ پوشیدہ طور پر ہی ہوتا ہے۔ اسی لئے اہل لغت نے کہا ہے کہ یہ چھپ کر سننے کا نام ہے(۳)، (دیکھئے: ''استراق السمع'')۔

ج-تجسس (تفتیش کرنا):

استماع تو سننا ہی ہوتا ہے، اور تجسس سننے سے بھی ہوتا ہے اور اس کے علاوہ سے بھی، علاوہ ازیں تجسس پوشیدہ طور پر ہی ہوتا ہے(۱) جبکہ استماع پوشیدہ طور پر بھی ہوتا ہے اور اعلانیہ طور پر بھی، (دیکھئے: تجسس)۔

د-اِنصات (خاموش ہونا):

کسی بات کو بغور سننے کے لئے خاموش ہونا ''انصات'' کہلاتا ہے(۲)۔

اور استماع (سننا) یا تو انسان کی آواز کا ہوگا یا حیوانات یا جمادات کی آواز کا۔

استماع کی قسمیں

پہلی قسم: انسان کی آواز کو بغور سننا

اول-قرآن کریم کا سننا:

الف-نماز کے باہر قرآن کریم کو بغور سننے کا حکم:

۳-قرآن کریم کی جب تلاوت کی جائے تو اس کی طرف پوری توجہ کر کے سننا واجب ہے بشرطیکہ وہاں ترک استماع کا کوئی عذر شرعی نہ ہو(۳)۔ اس کے وجوب کے بارے میں حنفیہ میں اختلاف ہے کہ کیا یہ واجب عینی ہے یا واجب کفائی؟ ابن عابدین نے کہا ہے کہ اصل یہ ہے کہ قرآن کا سننا فرض کفایہ ہے، اس لئے کہ یہ اس کے حق کو ادا

---

(۱) المصباح المنیر: مادہ (سمع)، الفروق فی اللغۃ رص ۸۱ طبع دار الآفاق، حاشیہ قلیوبی ۳؍۲۹۷۔

(۲) المصباح المنیر: مادہ (سمع)۔

(۳) المصباح المنیر: مادہ (سرق)۔

(۱) المصباح المنیر: مادہ (جس)۔

(۲) المصباح المنیر: مادہ (نصت)۔

(۳) فتح القدیر للشوکانی ۲؍۲۶۷ طبع مصطفی البابی الحلبی ۱۳۵۰ھ، احکام القرآن للجصاص ۳؍۴۹ طبع المطبعۃ البہیۃ المصریہ حاشیہ ابن عابدین ۱؍۳۶۶ طبع اول۔

کرنے کے لئے ہے، اس طور سے کہ اس کی طرف توجہ ہو، اس کو ضائع نہ کیا جائے، بعض لوگوں کے خاموشی کے ساتھ سننے سے یہ ادا ہو جاتا ہے جیسا کہ سلام کا جواب دینے میں ہے۔ حموی نے اپنے استاذ قاضی القضاۃ یحیٰ سے جو منقاری زادہ کے نام سے مشہور ہیں نقل کیا ہے کہ انہوں نے اپنے ایک رسالہ میں یہ تحقیق کی ہے کہ قرآن شریف کا سننا فرض عین ہے (۱)۔

ہاں سورۂ اعراف میں اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوْا لَهُ وَأَنْصِتُوْا" (۲) (اور جب قرآن پڑھا جائے تو اس کی طرف کان لگایا کرو اور خاموش رہا کرو) اگر چہ یہ درمیان نماز گفتگو کی ممانعت کے لئے نازل ہوا ہے (۳) مگر اعتبار لفظ کے عموم کا ہے، نہ کہ سبب کے خاص ہونے کا، اور اس کا لفظ اس قرأت قرآن کو بھی شامل ہے جو نماز میں کی جائے اور اس قرأت کو بھی جو خارج نماز کی جائے (۴)۔

حنابلہ کے نزدیک قرآن کریم کی قرأت کا سننا مستحب ہے (۵)۔

۴ - جس شخص کے کان تک تلاوت قرآن کی آواز پہنچ رہی ہو وہ ترک استماع میں معذور ہوگا اور اس کی وجہ سے گنہگار نہیں ہوگا بلکہ تلاوت کرنے والا گنہگار ہوگا، جیسا کہ ابن عابدین نے ذکر کیا ہے اگر مقام مشغولیت میں بآواز بلند تلاوت کی جارہی ہو اور سامعین مشغولی کی حالت میں ہوں، جیسے بازار جو اسی لئے بنائے گئے ہیں کہ ان میں لوگ اسباب معاش کا لین دین کریں، اور جیسے گھر

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۳۶۷۔

(۲) سورۂ اعراف ۲۰۴۔

(۳) اس آیت کی تفسیر کے لئے دیکھئے: تفسیر القرطبی ۷/ ۳۵۳ طبع دار الکتب المصریہ ۱۹۶۰ء۔

(۴) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۳۶۶۔

(۵) شرح منتہی الارادات ۱/ ۲۴۲۔

اہل خانہ کے گھریلو کام میں مشغول ہونے کی حالت میں، مثلاً جھاڑو دینا، کھانا پکانا وغیرہ، اور ایسے لوگوں کے سامنے قرأت کرنا جو فقہ پڑھ رہے ہوں، اور مسجدوں میں، کیونکہ مسجدیں تو نماز کے لئے بنائی گئی ہیں، اور قرأت قرآن نماز کے تابع ہے، لہذا قرآن سننے کے لئے نماز نہ چھوڑی جائے گی، اور مشغولیت کی حالتوں میں قرأت قرآن کا سننا ترک کر دینے کے باوجود گناہ نہ ہوگا، تاکہ لوگوں سے تنگی اور مشقت دفع ہو جائے۔ اللہ تعالی نے فرمایا ہے: "وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّيْنِ مِنْ حَرَجٍ" (۱) (اور اس نے تم پر دین کے بارے میں کوئی تنگی نہیں کی)، اور اس کی وجہ سے قرآن پڑھنے والا ہی گنہگار ہوگا، اس لئے کہ قرآن کے احترام کو وہی ضائع کر رہا ہے (۲)۔

ب- قرآن کو بغور سننے کے لئے اس کی تلاوت کا مطالبہ کرنا:

۵ - اگر کوئی مسلمان کسی کے بارے میں جانتا ہو کہ وہ قرآن کریم کی تلاوت اچھی آواز سے عمدہ طریقہ پر کرتا ہے تو اس کے لئے مستحب ہے کہ اس سے قرآن کریم کی تلاوت کی فرمائش کرے تاکہ اس کو بغور سن سکے۔ امام نوویؒ فرماتے ہیں کہ سلف صالحین کی بیشتر جماعتیں (اللہ تعالی ان سے راضی ہو) اچھی آواز کے ساتھ تلاوت کرنے والوں سے مطالبہ کرتی تھیں کہ وہ قرأت کریں اور یہ لوگ غور سے سنیں، یہ بالاتفاق مستحب ہے۔ یہ اللہ کے نیک بندوں اور عبادت گذار لوگوں کا طریقہ ہے اور رسول اللہ ﷺ سے ثابت شدہ سنت ہے، چنانچہ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے صحیح حدیث میں یہ ثابت ہے، وہ فرماتے ہیں: "قال لي رسول الله ﷺ: اقرأ عليّ، فقلت: يا رسول الله!

(۱) سورۂ حج ۷۸۔

(۲) مواہب الجلیل ۲/ ۶۲ طبع مکتبۃ النجاح طرابلس لیبیا، جواہر الاکلیل ۱/ ۷۱ طبع عباس شقرون، حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۳۶۶، ۳۶۷، الفتاوی الہندیہ ۵/ ۳۱۶۔

أقرأ عليک، وعليک أنزل؟ قال: نعم" (رسول اللہ ﷺ نے مجھ سے فرمایا کہ میرے سامنے قرأت کرو، تو میں نے کہا: اے اللہ کے رسول! کیا میں آپ کے سامنے قرأت کروں حالانکہ قرآن تو آپ پر ہی نازل ہوا ہے؟ تو آپ ﷺ نے فرمایا: ہاں)، اور ایک روایت میں یوں آیا ہے: "إني أحب أن أسمعه من غيري فقرأت سورة النساء حتى أتيت على هذه الآية "فَكَيْفَ إِذَا جِئْنَا مِنْ كُلِّ أُمَّةٍ بِشَهِيدٍ وَّجِئْنَا بِکَ عَلٰی هٰؤُلَاءِ شَهِيْدًا"(۱) قال: حسبک الآن، فالتفت إليه فإذا عيناه تذرفان"(۲) (آپ ﷺ نے فرمایا کہ مجھے یہ بھلا معلوم ہوتا ہے کہ دوسرے سے اس کو سنوں، تو میں نے سورۂ نساء کی قرأت کی یہاں تک کہ جب میں اس آیت پر پہنچا: "فَكَيْفَ إِذَا جِئْنَا مِنْ كُلِّ أُمَّةٍ بِشَهِيدٍ وَّجِئْنَا بِکَ عَلٰی هٰؤُلَاءِ شَهِيْدًا" (سو اس وقت کیا حال ہوگا جب ہم ہر امت سے ایک ایک گواہ حاضر کریں گے اور ان لوگوں پر آپ کو بطور گواہ پیش کریں گے) تو آپ ﷺ نے فرمایا: بس اب رہنے دو، تو جب میں آپ ﷺ کی طرف متوجہ ہوا تو دیکھا کہ آپ ﷺ کی دونوں آنکھوں سے آنسو جاری ہیں)۔

دارمی وغیرہ نے اپنی سندوں سے حضرت عمر بن خطابؓ سے یہ روایت نقل کی ہے کہ وہ حضرت ابوموسیٰ اشعریؓ سے کہا کرتے تھے کہ ہمارے سامنے ہمارے رب کا ذکر کرو تو وہ ان کے پاس قرآن کریم کی تلاوت کرتے تھے (۳)، اور اس کے متعلق بہت سے آثار معروف ہیں۔

۶- نوویؒ فرماتے ہیں کہ علماء نے مستحب قرار دیا ہے کہ نبی ﷺ کی حدیث کی مجلس کا آغاز و اختتام اچھی آواز والے قاری کی قرأت کے ذریعہ سے کیا جائے جتنا قرآن سہولت سے پڑھا جا سکے (۱)۔

حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ قرآن شریف کا بغور سننا خود اس کی قرأت کرنے سے افضل ہے، کیونکہ سننے والا استماع کے فرض کو ادا کرتا ہے جبکہ قرآن کریم کی تلاوت فرض نہیں ہے، اور ابوسعود نے ملا مسکین کے حاشیہ میں لکھا ہے کہ قرآن کریم کا بغور سننا قرأت کرنے سے زیادہ ثواب کا باعث ہے، کیونکہ قرآن سننا فرض ہے، پڑھنا فرض نہیں (۲)۔

ج- غیر مشروع تلاوت کا سننا:

۷- جمہور کا مذہب ہے کہ اگر اس طرح قرآن کریم کی تلاوت کی جائے جس میں ترجیع اور تلحین یعنی بلاوجہ کھینچ تان ہو، اور حرکت دراز کی جائے تو ایسی تلاوت کا سننا جائز نہیں ہے، اور "ترجیع" حروف کو گھمانا اور غیر مخارج سے ادا کرنا ہے۔

اور انہوں نے کہا ہے کہ تلاوت کرنے والا اور سننے والا دونوں گناہ میں برابر ہیں، یعنی جب سننے والا تلاوت کرنے والے پر نکیر نہ کرے یا اسے آگاہ نہ کرے۔ لیکن قرأت کے قواعد کی مخالفت کے بغیر اچھی آواز سے تلاوت کی جائے تو یہ مستحب ہے اور اس کا سننا بھی بہتر ہے، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے: "زينوا القرآن بأصواتكم" (۳) (تم اپنی آوازوں سے قرآن کو آراستہ

---

(۱) سورۂ نساء / ۴۱۔
(۲) حدیث: "اقرأ علي القرآن......" کی روایت بخاری نے حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے مرفوعاً کی ہے۔
(۳) حضرت عمر بن خطابؓ کے اثر کی روایت دارمی نے کی ہے (سنن الدارمی ۲/ ۴۷۲، طبع المطبعۃ الحدیثہ دمشق ۱۳۴۹ھ)۔

---

(۱) التبیان فی آداب حملۃ القرآن ص ۶۴ طبع دار الفکر۔
(۲) حاشیہ ابوسعود برملا مسکین ۳/ ۳۹۰۔
(۳) حدیث: "زينوا القرآن بأصواتكم" کی روایت ابوداؤد ونسائی اور ابن ماجہ نے حضرت براء بن عازب سے مرفوعاً کی ہے۔ منذری نے اس کے متعلق سکوت کیا ہے اور "البانی" نے اس کو صحیح قرار دیا ہے (مختصر ابو داؤد للمنذری ۲/ ۱۳۷، ۱۳۸، شائع کردہ دار المعرفہ، جامع الاصول ۲/ ۴۵۴ شائع کردہ

کرو)۔ حضرت ابوموسیٰ اشعری کے بارے میں رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے: "لقد أوتي مزمارا من مزامير آل داؤد" (۱) (ان کو آل داؤد علیہ السلام کی بانسریوں میں سے ایک بانسری دے دی گئی)۔

کتاب الأم میں مذکور امام شافعی کا مندرجہ ذیل قول اسی مفہوم پر محمول کیا جائے گا:

لحن کے ساتھ قرأت کرنے اور آواز کو اچھا بنانے میں خواہ وہ کسی طرح ہو کوئی حرج نہیں ہے، اور میں اس قرأت کو پسند کرتا ہوں جو میرے پاس حدر اور غمگین کرنے والی آواز میں کی جائے (۲)۔

بعض شافعیہ جیسے ماوردی کی رائے یہ ہے کہ قرآن کریم کو گا کر پڑھنا مطلقاً حرام ہے، اس لئے کہ ایسا کرنے سے قرآن کریم کو اس کے درست نہج سے نکال دینا ہے۔ ان کے علاوہ لوگوں نے اس میں یہ قید لگائی ہے کہ وہ اس کے ذریعہ ایسی حد کو پہنچ جائے جس کا کوئی قاری قائل نہ ہو، اور بعض حنابلہ جیسے قاضی ابویعلی کی رائے یہ ہے کہ لحن کے ساتھ قرآن کریم کا پڑھنا ہر حال میں مکروہ ہے، اس لئے کہ ایسا کرنا قرآن کریم کو اس کے صحیح نہج سے نکال دینا ہے، اور رسول اللہ ﷺ کے ارشاد: "لیس منا من لم یتغن بالقرآن" کی تشریح اسی طرح کی گئی ہے کہ اس کا معنی "یستغنی به" ہے (یعنی جو شخص قرآن کے ذریعہ مستغنی نہ ہوجائے وہ ہم میں سے نہیں ہے) (۱)۔

۸ - ایک شخص کے پاس ایک جماعت کا قرأت کرنا جیسے کہ طلباء استاذ کے پاس کرتے ہیں اور استاذ ان سب کی قرأت سنتا ہے اس کے مکروہ ہونے کے بارے میں مالکیہ کی دو روایتیں ہیں۔

ایک یہ کہ وہ بہتر ہے۔

اور دوسری یہ کہ وہ مکروہ ہے، یہی رائے حنفیہ کی بھی ہے۔ ابن رشد فرماتے ہیں کہ امام مالک اس کو مکروہ سمجھتے تھے اور پسند نہ فرماتے تھے، پھر انہوں نے اس سے رجوع فرمایا اور کچھ تخفیف فرمادی۔

کراہت کی وجہ یہ ہے کہ جب ایک جماعت ایک ہی دفعہ اس کے سامنے قرأت کرے گی تو یقیناً بعضوں کی قرأت کا سننا اس سے فوت ہوجائے گا جب تک وہ دوسرے کی طرف متوجہ رہے گا اور جس کی طرف متوجہ ہوگا اس کو بتانے میں مشغول ہوگا، تو ایسے وقت میں وہ کبھی غلطی کرے گا اور یہ سمجھے گا کہ استاد نے سن کر اجازت دی ہے اور وہ اپنے سے غلط ہی نقل کرے گا اور سمجھے گا کہ یہ ان کا مذہب ہے۔

تخفیف کی وجہ یہ ہے کہ جب تلامذہ کی تعداد زیادہ ہو تو ہر ایک کے علیحدہ علیحدہ قاری کے سامنے پڑھنے میں بڑی مشقت لاحق ہوگی اور بسا اوقات سب کو پڑھنے کا موقع بھی نہ مل سکے گا، اس لئے ایک ساتھ سب کا پڑھنا اس سے بہتر ہے کہ بعض لوگ پڑھنے سے محروم رہ

= مکتبۃ الحلوانی ۱۳۸۹ھ، صحیح الجامع الصغیر بتحقیق الالبانی ۳/ ۱۹۴ طبع المکتب الاسلامی، مشکاۃ المصابیح ۱/ ۶۷۴ شائع کردہ المکتب الاسلامی ۱۳۹۹ھ)۔

(۱) حاشیۃ ابی سعود علی ملا مسکین ۳/ ۳۹۰، حاشیہ ابن عابدین علی الدر ۵/ ۲۷۰، مجمع الانہر شرح ملتقی الابحر ۲/ ۵۲۸، الفتاوی الہندیہ ۵/ ۳۱۷، جواہر الاکلیل ۱/ ۷۱ طبع عباس شقرون، کفایۃ الطالب ۲/ ۳۴۵، المغنی ۹/ ۱۷۹ اور اس کے بعد کے صفحات، حاشیہ قلیوبی ۴/ ۳۲۰۔ حدیث: "لقد أوتي مزمارا من مزامير آل داود" کی روایت مسلم نے حضرت بریدہ سے مرفوعاً ان الفاظ میں کی ہے: "إن عبدالله بن قيس أو "الأشعري" أعطي مزمارًا من مزامير آل داؤد" (عبداللہ ابن قیس یا "اشعری" کو آل داؤد کی بانسریوں میں سے ایک بانسری عطاء کی گئی ہے) (صحیح مسلم بتحقیق محمد فؤاد عبدالباقی ۱/ ۵۴۶ طبع عیسی الحلبی ۱۳۷۴ھ)۔

(۲) الأم ۶/ ۲۱۵ طبع بولاق ۱۳۲۶ھ۔

(۱) المغنی ۹/ ۱۸۰، حاشیۃ القلیوبی ۴/ ۳۲۰۔ حدیث: "لیس منا من لم یتغن بالقرآن" کی روایت بخاری نے حضرت ابوہریرہ سے، اور احمد بن حنبل، ابوداؤد اور ابن حبان نے حضرت سعد ابن ابی وقاص سے، اور ابوداؤد نے حضرت ابولبابہ بن عبدالمنذر سے، اور حاکم نے عن ابن عباس عن عائشہ کی سند سے کی ہے (فیض القدیر ۵/ ۳۸۷۔ ۳۸۸ طبع المکتبۃ التجاریہ ۱۳۵۶ھ)۔

جائیں (۱)۔

د- کافر کا قرآن سننا:

۹- کافر کو قرآن شریف سننے سے نہیں روکا جائے گا، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: "وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ" (۲) (اور اگر مشرکین میں سے کوئی آپ سے پناہ کا طالب ہو تو اسے پناہ دیجئے تاکہ وہ کلام الٰہی سن سکے)۔ اور اس لئے بھی کہ امید ہے کہ اللہ تعالیٰ اس کا سینہ اسلام کے لئے کھول دے تو وہ ہدایت یافتہ ہو جائے (۳)۔

ھ- نماز میں قرآن سننا:

۱۰- حنفیہ کا مسلک یہ ہے کہ نماز میں مقتدی کا امام کی قرأت سننا اور اس کی طرف پوری طرح متوجہ ہونا واجب ہے، اور اس وقت مقتدی کا قرأت کرنا مکروہ تحریمی ہے، خواہ نماز جہری ہو یا سری (۴)۔

مالکیہ کا مسلک یہ ہے کہ جہری نماز میں مقتدی کے لئے امام کی قرأت کا سننا مستحب ہے اور سری نماز میں معتمد قول کے مطابق مقتدی کا قرأت کرنا مستحب ہے، اس میں ابن العربی کا اختلاف ہے، ان کے نزدیک سری نماز میں مقتدی پر قرأت کرنا واجب ہے (۵)۔

شافعیہ کا مسلک یہ ہے کہ سری اور جہری تمام نمازوں میں مقتدی کے لئے سورہ فاتحہ پڑھنا واجب ہے، اگر چہ وہ امام کی قرأت نہ سن

(۱) مواہب الجلیل ۲/ ۶۴ طبع مکتبۃ النجاح لیبیا، الفتاوی الہندیہ ۵/ ۳۱۷۔
(۲) سورۂ توبہ/ ۶۔
(۳) البیان/ ص ۱۰۳، حاشیہ قلیوبی ۳/ ۲۸۸۔
(۴) ابن عابدین ۱/ ۳۶۶، حاشیۃ الطحطاوی علی مراقی الفلاح/ ص ۱۲۳ طبع سوم المطبعۃ الامیریہ۔
(۵) حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۲۳۶۔

سکے (۱)، اور حنابلہ کا مسلک یہ ہے کہ جہری نماز میں جب مقتدی تک امام کی قرأت کی آواز پہنچ رہی ہو تو اس کے لئے سننا مستحب ہے (۲)، اور اس کی تفصیل (قرأت) کی اصطلاح میں موجود ہے۔

و- آیت سجدہ کا سننا:

۱۱- آیات سجدہ میں سے کسی آیت کے بالقصد یا بلا قصد سننے پر سجدہ تلاوت واجب ہو جاتا ہے۔ سجدہ تلاوت کے حکم کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے، اسے آپ دلائل کے ساتھ (سجدہ تلاوت) کی اصطلاح میں پائیں گے۔

دوم- غیر قرآن کریم کا سننا:

الف- خطبہ جمعہ سننے کا حکم:

خطبہ کے سننے اور خاموش رہنے کے متعلق فقہاء کے درمیان اختلاف ہے۔

۱۲- حنفیہ، مالکیہ، حنابلہ اور اوزاعی کا مسلک یہ ہے کہ بغور سننا اور خاموش رہنا واجب ہے، یہ عثمان بن عفانؓ، عبد اللہ بن عمر اور ابن مسعود کی بھی رائے ہے (۳)۔ چنانچہ حنفیہ نے کہا ہے کہ ہر وہ چیز جو نماز میں حرام ہے وہ خطبہ کے دوران بھی حرام ہے۔ لہذا کھانا، پینا، بولنا اگر چہ تسبیح ہی کیوں نہ ہو، یا سلام کا جواب ہو، یا کسی اچھی بات کا حکم دینا ہو یا بری بات سے روکنا ہو، سب حرام ہوگا۔ ان حضرات کا استدلال اس آیت کریمہ سے ہے: "وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا" (۴) (اور جب قرآن پڑھا جائے تو اس کی طرف کان

(۱) نہایۃ المحتاج ۱/ ۴۵۷۔
(۲) المغنی ۱/ ۵۶۳۔
(۳) المغنی ۲/ ۳۲۰، المجموع ۴/ ۵۲۵، حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۳۶۶۔
(۴) سورۂ اعراف/ ۲۰۴۔

لگایا کرو اور خاموش رہا کرو)۔

اور اس بات سے ہے کہ خطبہ نماز کی طرح ہے اور یہ فرض کی دو رکعت کے قائم مقام ہے۔ حنفیہ وحنابلہ نے اس وجوب سے صرف ایک صورت کا استثناء کیا ہے یعنی کسی شخص کو ہلاکت سے بچانے کے لئے متنبہ کرنا۔ کیونکہ یہ آدمی کا حق ہے اور آدمی اس کا محتاج ہے، اور خاموش رہنا اللہ تعالی کا حق ہے اور حقوق اللہ (۱) چشم پوشی پر مبنی ہیں۔

مالکیہ نے ذکر خفیف کا بھی استثناء کیا ہے جبکہ اس کے لئے کوئی سبب پایا جائے، مثلاً لا الہ الا اللہ کہنا، الحمد للہ کہنا، استغفار کرنا، أعوذ باللہ پڑھنا اور نبی ﷺ پر درود بھیجنا، لیکن ان کا آپس میں اختلاف ہے کہ ان اذکار خفیفہ کو آہستہ پڑھنا واجب ہے یا نہیں؟ (۲)۔

جن لوگوں نے خطبہ سننے کو واجب کہا ہے انہوں نے حضرت ابو ہریرہؓ سے مروی اس حدیث سے استدلال کیا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "إذا قلت لصاحبک یوم الجمعة: أنصت، والإمام یخطب، فقد لغوت" (۳) (جمعہ کے دن امام کے خطبہ دیتے وقت جب تم نے اپنے ساتھی سے کہا کہ خاموش رہو تو تم نے لایعنی کام کیا)۔

۱۳ - شافعیہ کا مسلک یہ ہے کہ خطبہ کے دوران سننا اور خاموش رہنا سنت ہے، بات کرنا حرام نہیں بلکہ مکروہ ہے۔ نووی نے یہ رائے عروہ ابن زبیر، سعید بن جبیر، شعبی نخعی اور ثوری سے نقل کی ہے، اور امام احمد کی بھی ایک روایت یہی ہے (۴)۔

ان حضرات نے مندرجہ ذیل دو حدیثوں کے درمیان تطبیق دے کر کراہت پر استدلال کیا ہے: ایک: "إذا قلت لصاحبک: أنصت فقد لغوت" (۱)، اور دوسری جو صحیحین میں حضرت انسؓ سے نقل کی گئی ہے: "فبينا رسول الله ﷺ يخطب على المنبر يوم الجمعة قام أعرابي فقال: يا رسول الله! هلك المال وجاع العيال فادع لنا أن يسقينا، قال: فرفع رسول الله ﷺ يديه وما في السماء قزعة" (۲) (جمعہ کے دن آپ ﷺ خطبہ دے رہے تھے کہ اسی درمیان ایک دیہاتی نے کھڑے ہو کر کہا: یا رسول اللہ! مال ہلاک ہو گیا، بچے بھوک سے بلبلا اٹھے تو آپ دعا کیجئے کہ اللہ تعالی ہمیں سیراب کردے، تو حضرت انسؓ کہتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے ہاتھ اٹھا کر دعا فرمائی، جبکہ آسمان میں بادل کا کوئی ٹکڑا بھی نہ تھا)۔

اور اگر اسے کوئی فوری ضرورت پیش آجائے مثلاً بھلائی سکھانا، برائی سے روکنا، بچھو سے کسی انسان کو ڈرانا، یا اندھے کو کنویں سے باخبر کرنا تو بات کرنا ممنوع نہ ہوگا۔ ہاں اگر اشارہ کافی ہو تو اشارہ پر ہی اکتفا کرنا مستحب ہے، اور بات کرنا بلا کراہت جائز ہوگا۔

شافعیہ کے نزدیک خطبہ کے دوران آنے والا شخص جب تک نہ بیٹھے اس کے لئے بات کرنا جائز ہے، جیسا کہ ان حضرات نے صراحت کی ہے کہ جب امام خطبہ دے رہا ہو اور اگر داخل ہونے والے شخص نے خطبہ سننے والے کو سلام کیا جبکہ خطبہ ہو رہا تھا تو خطبہ

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۶۶۱، المغنی ۲/ ۳۲۳۔
(۲) مواہب الجلیل ۲/ ۱۷۶ طبع دار الفکر۔
(۳) حدیث: "إذا قلت لصاحبک..." کی روایت بخاری، مسلم، احمد بن حنبل، مالک، ابوداؤد، نسائی اور ابن ماجہ نے حضرت ابوہریرہؓ سے مرفوعاً کی ہے، اور الفاظ بخاری کے ہیں (فتح الباری ۲/ ۴۱۴ طبع السلفیہ، فیض القدیر ۱/ ۴۱۸ طبع المکتبۃ التجاریہ ۱۳۵۶ھ)۔
(۴) المجموع ۴/ ۵۲۵ طبع اول، اسنی المطالب ۱/ ۲۵۸، المغنی لابن قدامہ ۲/ ۳۲۰۔

(۱) حدیث: "إذا قلت لصاحبک..." کی تخریج فقرہ (۱۲) میں گذر چکی۔
(۲) حدیث: "فبينا رسول الله ﷺ يخطب على المنبر يوم الجمعة قام أعرابي فقال: يا رسول الله...." کی روایت بخاری اور مسلم نے حضرت انس بن مالکؓ سے کی ہے اور الفاظ بخاری کے ہیں (فتح الباری ۲/ ۵۱۹ طبع السلفیہ، صحیح مسلم بشرح النووی ۶/ ۱۹۳، ۱۹۴ طبع المطبعۃ المصریہ)۔

سننے والے پر سلام کا جواب دینا واجب ہے، کیونکہ خطبہ کے لئے خاموش رہنا سنت ہے، اور دلائل کے عموم کی وجہ سے اگر چھینکنے والا ''الحمدللہ'' کہے تو اس کا جواب دینا مستحب ہے، اور عام گفتگو کی طرح یہ اس لئے مکروہ نہیں ہے کہ اس کا سبب اس کے اختیار میں نہیں ہے (۱)۔

۱۴ - حنابلہ اور شافعیہ کا مسلک یہ ہے کہ وہ شخص جو اتنی دور ہو کہ خطیب کی آواز نہ سنتا ہو اس کے لئے قرآن شریف کی تلاوت کرنا، اللہ کا ذکر کرنا اور نبی ﷺ پر درود بھیجنا پست آواز میں جائز ہے، کیونکہ اگر وہ آواز بلند کرے گا تو اس سے قریب والے شخص کے خطبہ سننے میں رکاوٹ ہوگی۔ عطاء ابن ابی رباح، سعید بن جبیر، علقمہ بن قیس اور ابراہیم نخعی سے بھی یہی نقل کیا گیا ہے (۲)، حتی کہ ابراہیم نخعی نے فرمایا کہ جمعہ کے دن جب میں خطبہ نہیں سن پاتا ہوں تو میں اپنا پارہ پڑھتا ہوں (۳)، اور ابراہیم نخعی نے علقمہ سے دریافت کیا کہ کیا میں خطبہ کے دوران اپنے دل ہی دل میں پڑھ سکتا ہوں تو علقمہ نے فرمایا کہ شاید اس میں کوئی حرج نہ ہو (۴)۔

ب- عورت کی آواز سننا:

۱۵ - جب آوازوں کا سرچشمہ انسان ہو تو یہ آواز یا تو ناموزوں ہوگی اور دل کے لئے سرور بخش نہ ہوگی یا سرور بخش ہوگی، تو اگر آواز سرور بخش نہ ہو تو یا تو مرد کی آواز ہوگی یا عورت کی، اگر مرد کی آواز ہے تو کسی کے نزدیک اس کا سننا حرام نہیں ہے۔

(۱) اسنی المطالب ۱/ ۲۵۸ اور اس کے بعد کے صفحات۔
(۲) المغنی ۲/ ۳۲۲، مصنف عبدالرزاق ۳/ ۲۱۳، طرح التثریب ۳/ ۱۸۳، نیل الاوطار ۳/ ۲۷۳ طبع مصطفی البابی الحلبی ۱۳۴۷ھ، المجموع ۴/ ۵۲۹ طبع مطبعۃ الامام۔
(۳) المغنی ۲/ ۳۲۲۔
(۴) مصنف عبدالرزاق ۳/ ۲۱۳۔

اور اگر عورت کی آواز ہے تو اگر سننے والے کو اس سے لذت محسوس ہو یا اپنے آپ کو فتنہ میں پڑنے کا خطرہ محسوس کرتا ہو تو اس کے لئے اس کا سننا حرام ہے، ورنہ حرام نہیں (۱)، عورتوں سے گفتگو کرتے وقت صحابہ کرام کا عورتوں کی آوازوں کا سننا اسی پر محمول کیا جائے گا۔ اور عورت کے لئے اپنی آواز کو لوچ دار، پرکشش اور نغمگیں بنانا جائز نہیں ہے، کیونکہ اس سے فتنہ ابھرتا ہے، اور اس کی دلیل اللہ تعالیٰ کا یہ قول ہے: "فَلَا تَخْضَعْنَ بِالْقَوْلِ فَيَطْمَعَ الَّذِي فِي قَلْبِهِ مَرَضٌ" (۲) (تو تم بولی میں نزاکت مت اختیار کرو کہ (اس سے) ایسے شخص کو خیال (فاسد) پیدا ہونے لگتا ہے جس کے قلب میں خرابی ہے)۔

اور اگر آواز سرور بخش ہو تو اس کا سننا گویا نغمہ کا سننا ہے، اور اس کے متعلق تفصیلی گفتگو درج ذیل ہے:

ج- گانا سننا:

۱۶ - جمہور کی رائے یہ ہے کہ مندرجہ ذیل حالات میں نغمہ سننا حرام ہے:

الف۔ جب اس کے ساتھ کوئی ناجائز کام شامل ہو۔

ب۔ جب فتنہ میں پڑنے کا خوف ہو، مثلاً کسی عورت یا کسی بے ریش (امرد) سے وابستگی پیدا ہو، یا ایسی شہوت کا برانگیختہ ہو جانا کہ زنا کا باعث ہو جائے۔

ج۔ اگر اس کی وجہ سے کوئی دینی فریضہ ترک ہو جائے، جیسے نماز، یا کوئی دنیوی فریضہ ترک ہو جائے، جیسے اپنے اوپر لازم ذمہ داری کی ادائیگی، البتہ اگر ترک مستحبات کا سبب ہو تو مکروہ ہوگا، مثلاً تہجد اور

(۱) حاشیۃ القلیوبی ۳/ ۲۰۸ طبع مصطفی الحلبی، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۱۹۵، احیاء علوم الدین ۲/ ۲۸۱، حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۲۷۱، ۵/ ۲۳۶۔
(۲) سورۂ احزاب/ ۳۲۔

دعا، سحر گاہی وغیرہ (۱)۔

نفس کو راحت پہنچانے کے لئے گانا:

اگر نغمہ نفس کو راحت پہنچانے کے لئے ہو اور مذکورہ بالا اسباب سے خالی ہو تو اس کے بارے میں اختلاف ہے۔ ایک جماعت نے ممنوع قرار دیا ہے اور دوسرے لوگوں نے جائز کہا ہے۔

۱۷- حضرت عبد اللہ ابن مسعودؓ نے اسے حرام قرار دیا ہے اور جمہور علماء اہل عراق نے اس رائے سے اتفاق کیا ہے، مثلاً ابراہیم نخعی، عامر شعبی، حماد بن ابی سلیمان، سفیان ثوری، حسن بصری، حنفیہ اور بعض حنابلہ (۲)۔

ان حضرات نے حرمت کی دلیل میں مندرجہ ذیل نصوص پیش کئے ہیں:

اللہ تعالیٰ کا قول: "وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ لِيُضِلَّ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ" (۳) (اور کوئی انسان ایسا بھی ہے جو اللہ سے غافل کرنے والی باتیں خرید کرتا ہے تاکہ اللہ کی راہ سے بے سمجھے بوجھے (دوسروں کو) گمراہ کرے)، حضرت ابن عباس اور حضرت ابن مسعود نے فرمایا کہ "لہو الحدیث" سے گانا مراد ہے۔ حضرت ابو امامہؓ سے مروی ہے: "أن النبي ﷺ نهى عن بيع المغنيات، وعن شرائهن، وعن كسبهن، وعن أكل أثمانهن" (۴) (رسول اللہ ﷺ نے منع فرمایا ہے گانے والی باندیوں کی خرید فروخت سے، اور ان کی کمائی اور ان کی قیمت استعمال کرنے سے)۔

اور حضرت عقبہ بن عامر سے مروی ہے: "أن النبي ﷺ قال: كل شئ يلهو به الرجل فهو باطل، إلا تأديبه فرسه، ورميه بقوسه، وملاعبته امرأته" (۱) (نبی کریم ﷺ نے فرمایا کہ جن چیزوں سے آدمی غفلت میں پڑ جائے وہ باطل ہیں مگر اپنے گھوڑے کو سدھانا، تیر اندازی کرنا اور اپنی بیوی کے ساتھ کھیلنا جائز ہے)۔

۱۸- شافعیہ، مالکیہ اور بعض حنابلہ کا مسلک یہ ہے کہ نغمہ خوانی مکروہ

---

(۱) احیاء علوم الدین ۲/ ۲۶۹، سنن البیہقی ۵/ ۶۹، ۹۷، اسنی المطالب ۴/ ۳۴۴ طبع المکتبۃ الاسلامیہ، حاشیۃ الجمل ۵/ ۳۸۰ طبع احیاء التراث العربی، حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۲۲ اور ۴/ ۳۸۴، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۱۶۶، المغنی ۹/ ۱۷۵ طبع سوم المنار، عمدۃ القاری ۶/ ۲۷۱ طبع المنیریہ۔

(۲) سنن بیہقی ۱۰/ ۲۲۳، المغنی ۹/ ۱۷۵، المحلی ۹/ ۵۹ طبع المنیریہ، عمدۃ القاری ۶/ ۲۷۱، مصنف عبد الرزاق ۱/ ۳، ۴ طبع المکتب الاسلامی، احیاء علوم الدین ۲/ ۲۶۹ طبع مطبعۃ الاستقامہ، فتح القدیر ۶/ ۳۵، بدائع الصنائع ۶/ ۲۹۷۲۔

(۳) سورۂ لقمان/ ۶۔

(۴) حدیث: "أن النبي ﷺ نهى عن بيع المغنيات وعن شرائهن وعن = كسبهن وعن......" کی روایت احمد اور ابن ماجہ نے کی ہے الفاظ ابن ماجہ کے ہیں، اور ترمذی نے حضرت ابو امامہؓ سے اس کی روایت کی ہے اور فرمایا کہ ابو امامہ کی حدیث کو اسی سند سے ہم جانتے ہیں، اور بعض اہل علم نے علی بن یزید کے متعلق گفتگو کرتے ہوئے اس کو ضعیف قرار دیا ہے اور وہ شامی ہیں اور بخاری نے فرمایا کہ وہ منکر الحدیث ہیں اور نسائی نے فرمایا کہ وہ ثقہ نہیں ہیں، اور ابو زرعہ نے فرمایا کہ وہ قوی نہیں ہیں، اور دار قطنی نے کہا کہ متروک ہیں (سنن ابن ماجہ بتحقیق محمد فؤاد عبد الباقی ۲/ ۷۳۳ طبع عیسی الحلبی ۱۳۷۳ھ، تحفۃ الاحوذی ۴/ ۵۰۲-۵۰۴ شائع کردہ المکتبۃ السلفیہ)۔

(۱) حدیث: "كل شيء يلهو به الرجل..." کی روایت ابو داؤد، ترمذی، نسائی اور حاکم نے حضرت عقبہ ابن عامر سے مرفوعاً کی ہے اور ابو داؤد کے الفاظ یہ ہیں: "ليس من اللهو (أي المباح) إلا ثلاث: تأديب الرجل فرسه، وملاعبته أهله، ورميه بقوسه ونبله..." (یعنی صرف تین قسم کے لہو ولعب مباح ہیں: گھوڑے کو چال سکھانا، آدمی کا اپنی بیوی سے ملاعبت کرنا، اور تیر و کمان سے نشانہ بازی کرنا)، ترمذی نے فرمایا کہ یہ حدیث حسن ہے اور وہ کلام جو قوسین کے درمیان ہے وہ شارحین حدیث کا ہے اور اس بارے میں کعب بن مرہ، عمرو بن عبسہ اور عبد اللہ بن عمرو سے بھی روایات مروی ہیں اور حاکم نے فرمایا کہ یہ حدیث صحیح الاسناد ہے، بخاری و مسلم نے اس کی روایت نہیں کی ہے ذہبی نے بھی اسے صحیح قرار دیا ہے (تحفۃ الاحوذی ۵/ ۲۶۵-۲۶۷ شائع کردہ المکتبۃ السلفیہ، مختصر ابی داؤد للمنذری ۳/ ۳۷۰ شائع کردہ دار المعرفہ، جامع الاصول ۵/ ۴۱، ۴۲ شائع کردہ مکتبۃ الحلوانی ۱۳۹۰ھ، المستدرک ۲/ ۹۵ شائع کردہ دار الکتاب العربی)۔

ہے، اگر اسے اجنبی عورت سے سنا جائے تو شدید مکروہ ہے، اور مالکیہ نے یہ علت بیان کی ہے کہ اس کا سننا مروت کے منافی ہے، اور شافعیہ نے مکروہ کہنے کی علت یہ بیان کی ہے کہ اس میں غافل ہوجاتا ہے، اور امام احمدؒ نے کراہت کی علت اس طرح بیان کی ہے کہ مجھے نغمہ پسند نہیں، کیونکہ یہ دل میں نفاق پیدا کرتا ہے (۱)۔

۱۹ – عبداللہ بن جعفر، عبداللہ بن زبیر، مغیرہ بن شعبہ، اسامہ بن زید، عمران بن حصین، معاویہ بن ابی سفیان اور دوسرے صحابہ اور عطاء بن ابی رباح اور بعض حنابلہ مثلاً ابو بکر خلال اور ان کے شاگرد ابو بکر عبدالعزیز، اور شافعیہ میں سے امام غزالی کا مسلک یہ ہے کہ نغمہ جائز ہے (۲) اور ان لوگوں نے اس پر نص اور قیاس کے ذریعہ استدلال کیا ہے۔

نص تو وہ حدیث ہے جو بخاری و مسلم میں حضرت عائشہؓ سے مروی ہے، وہ فرماتی ہیں: "دخل علي رسول اللهﷺ وعندي جاريتان تغنيان بغناء بعاث، فاضطجع على الفراش وحوّل وجهه، ودخل أبو بكر فانتهرني، وقال: مزمارة الشيطان عند النبيﷺ، فأقبل عليه رسول اللهﷺ فقال: دعهما، فلما غفل غمزتهما فخرجتا" (۳) (رسول اللہ ﷺ میرے پاس تشریف لائے جب کہ میرے پاس دو بچیاں جنگ بعاث کے متعلق نغمہ خوانی کر رہی تھیں، تو رسول اللہ ﷺ بستر پر لیٹ گئے اور رخ پھیر لیا، اور حضرت ابو بکر تشریف

(۱) حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۱۶۶، المغنی ۹/ ۱۷۵، اسنی المطالب ۴/ ۳۴۴۔

(۲) المغنی ۹/ ۱۷۵، مصنف عبدالرزاق ۱۱/ ۵، احیاء علوم الدین ۲/ ۲۶۹۔

(۳) حدیث: "دخل علي رسول اللهﷺ وعندي جاريتان تغنيان...." کی روایت بخاری و مسلم نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے اور الفاظ بخاری کے ہیں (فتح الباری ۲/ ۴۴۰ طبع السلفیہ، صحیح مسلم تحقیق محمد فؤاد عبدالباقی ۲/ ۶۰۷ طبع عیسی الحلبی)۔

لائے تو انہوں نے مجھے ڈانٹ کر فرمایا کہ رسول اللہ ﷺ کے پاس شیطان کی سارنگی؟ تو رسول اللہ ﷺ نے ان کی طرف متوجہ ہوکر فرمایا کہ انہیں چھوڑ دو۔ پھر جب آپ ﷺ کو نیند آنے لگی تو میں نے آنکھوں سے اشارہ کردیا تو وہ دونوں نکل گئیں)۔

اور حضرت عمر بن خطابؓ فرماتے ہیں کہ نغمہ سوار مسافر کا توشہ ہے (۱)۔

بیہقی نے اپنی سنن میں یہ روایت نقل کی ہے کہ حضرت عمر بن خطابؓ خوات کا نغمہ پوری توجہ سے سنتے تھے، پھر جب صبح ہوجاتی تو آپ ان سے کہتے: "اے خوات! اپنی زبان بند کرو کیوں کہ صبح ہوگئی" (۲)۔

(۱) "الغناء زاد الراكب" حضرت عمر ابن خطابؓ کے اس اثر کی روایت بیہقی نے کی ہے (السنن الکبری ۵/ ۶۸ طبع مجلس دائرۃ المعارف العثمانیہ بالہند ۱۳۵۴ھ)۔

(۲) حضرت عمر بن الخطابؓ سے "يستمع إلى غناء خوات....." کی روایت بیہقی نے خوات ابن جبیر کے اثر کے طور پر ان الفاظ میں کی ہے: "خرجنا مع عمر بن الخطاب رضي الله عنه، قال: فسرنا في ركب فيهم أبوعبيدة بن الجراح وعبد الرحمن بن عوف رضي الله عنهما، قال: فقال القوم: غننا يا خوات! فغناهم، قالوا: غننا من شعر ضرار، فقال عمر رضي الله عنه: دعوا أبا عبد الله يغني من بنيات فؤاده يعني من شعره، قال: فمازلت أغنيهم حتى إذا كان السحر، فقال عمر: ارفع لسانك يا خوات فقد أسحرنا" (ہم عمر بن خطاب کے ساتھ سفر پر نکلے تو ہم ایک ایسے قافلے میں جس میں ابوعبیدہ بن الجراح اور عبدالرحمن بن عوفؓ تھے، راوی کہتے ہیں کہ لوگوں نے کہا کہ اے خوات ہمیں نغمہ سنایئے، تو انہوں نے ان سب کو نغمے سنائے، پھر لوگوں نے کہا کہ ضرار کے اشعار گایئے، تو حضرت عمرؓ نے فرمایا کہ ابوعبداللہ کو چھوڑ دو کہ وہ اپنے سوزوں کے ہوئے اشعار سنائیں، تو میں انہیں نغمے سناتا رہا یہاں تک کہ جب صبح ہوگئی تو حضرت عمرؓ نے فرمایا کہ اے خوات اپنی زبان بند کرو، کیونکہ صبح ہوگئی)، ابن حجر نے اس اثر کو ابن سراج کی تاریخ کی طرف منسوب کرتے ہوئے بلا کسی تنقید کے ذکر کیا ہے (سنن بیہقی ۵/ ۶۹ طبع مجلس دائرۃ المعارف العثمانیہ بالہند ۱۳۵۴ھ، الاصابہ ۱/ ۴۵۷)۔

قیاس سے استدلال اس طرح ہے کہ جس نغمہ کے ساتھ کوئی حرام چیز شامل نہ ہو اس کا سننا اچھی اور موزوں آواز کا سننا ہے، اور اچھی آواز کو بہتر ہونے کی وجہ سے سننا حرام نہیں ہونا چاہئے، کیونکہ اس کا حاصل قوت سامعہ کا اس چیز سے لذت حاصل کرنا ہے جو اس کے لئے مخصوص ہے، تو یہ اسی طرح ہے جیسے دوسرے حواس ان چیزوں سے لذت اندوز ہوں جن کے لئے وہ پیدا کئے گئے ہیں۔

۲۰ - موزونیت آواز کو حرام نہیں کرتی، کیا آپ یہ نہیں دیکھتے کہ بلبل کے گلے سے نکلی ہوئی موزوں آواز کا سننا حرام نہیں ہے، لہذا انسان کی موزوں آواز کا سننا بھی حرام نہ ہوگا، کیونکہ ایک گلے اور دوسرے گلے کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے۔ اگر اچھی موزوں آواز کے ساتھ سمجھ بھی شامل ہو جائے تو اس سے اباحت مزید پختہ ہوگی۔

۲۱ - رہی یہ بات کہ نغمہ دلوں اور جذبات کو حرکت میں لاتا ہے، تو اگر یہ جذبات شریفانہ ہوں تو ان کو حرکت میں لانا مطلوب ہے، اور حضرت عمرؓ نے سفر حج کے راستہ میں پوری توجہ سے نغمہ سنا ہے، جیسا کہ ماقبل میں گذر چکا ہے، اور صحابہ کرام بوقت جنگ لشکر کو ابھارنے کے لئے رجز یہ اشعار پڑھا کرتے تھے، اور کسی نے اس کی وجہ سے ان پر کوئی نکتہ چینی نہیں کی۔ عبد اللہ بن رواحہ وغیرہ کے رجز یہ اشعار معروف ومشہور رہیں (۱)۔

امر مباح کے لئے نغمہ خوانی:

۲۲ - اگر نغمہ کسی مباح امر کے لئے ہو جیسے جائز خوشی کو بڑھانے کے لئے، شادی، عید، ختنہ اور غائب شخص کی آمد پر نغمہ خوانی، اسی طرح سرور میں اضافہ کے لئے ختم قرآن کی تقریب کے موقع پر نغمہ خوانی، مجاہدین کو جنگ کے لئے روانہ کرتے وقت ان کے دلوں میں جوش وخروش پیدا کرنے کے لئے، یا حاجیوں کو روانہ کرتے وقت ان کے دلوں میں کعبہ کا شوق ابھارنے کے لئے نغمہ خوانی، اونٹ کی رفتار تیز کرنے کے لئے نغمہ خوانی، جس کو حدی خوانی کہتے ہیں، یا کام میں چستی پیدا کرنے کے لئے، جیسا کہ مزدور کسی کام کے کرتے وقت یا بوجھ اٹھاتے وقت گاتے ہیں، مثلاً یا بچہ کو خاموش کرنے اور اس کو سلانے کے لئے جیسا کہ ماں اپنے بچے کے لئے لوریاں گاتی ہے، یہ سب جمہور کے نزدیک بلا کراہت مباح ہیں (۱)۔

ان کے مباح ہونے پر گذشتہ دو بچیوں کے واقعہ سے استدلال کیا گیا ہے جس کو ام المؤمنین حضرت عائشہؓ نے روایت کیا ہے (۲)، اور یہ حدیث عید کے موقع پر نغمہ خوانی کے مباح ہونے کی صریح دلیل ہے۔

اور حضرت بریدہ کی حدیث سے بھی استدلال کیا گیا ہے، وہ فرماتے ہیں: "**خرج رسول الله ﷺ في بعض مغازيه، فلما انصرف جاء ت جارية سوداء فقالت: يا رسول الله! إني كنت نذرت - إن ردک الله سالما - أن أضرب بين يديک بالدف وأتغنى، فقال لها رسول الله ﷺ: إن كنت نذرت فاضربي وإلا فلا**" (۳) (رسول اللہ ﷺ ایک

---

(۱) إحیاء علوم الدین ۲/ ۲۷۰ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۱) إحیاء علوم الدین ۲/ ۲۷۶، ۲۷۷، حاشیۃ الجمل ۵/ ۳۸۰، ۳۸۱، اسنی المطالب ۴/ ۳۴۴، قلیوبی ۴/ ۳۲۰، المغنی ۹/ ۱۷۶، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۱۶۶، التاج والاکلیل لمختصر خلیل برحاشیہ مواہب الجلیل ۴/ ۴ طبع دوم ۱۳۹۹ھ حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۲۲۲، حاشیہ ابو سعود بر ملا مسکین ۳/ ۳۸۹، طبع مطبعۃ المویلحی ۱۲۸۷ھ۔

(۲) حدیث: "الجاریتین" کی تخریج فقرہ (۱۹) میں گذر چکی ہے۔

(۳) حدیث: "**خرج رسول الله ﷺ في بعض مغازيه، فلما انصرف جاء ت جارية سوداء ....**" کی روایت امام ترمذی نے حضرت بریدہ سے کی ہے اور فرمایا کہ حضرت بریدہ سے مروی یہ حدیث حسن صحیح غریب ہے اور اس باب میں حضرت عمر اور حضرت عائشہ سے بھی حدیثیں مروی ہیں، مبارک پوری نے کہا ہے کہ اس کی روایت احمد نے کی ہے اور حافظ نے فتح الباری میں حضرت بریدہ کی اس حدیث کو ذکر کرکے خاموشی اختیار کی

غزوہ میں تشریف لے گئے، جب آپ ﷺ واپس تشریف لائے تو ایک سیاہ فام لڑکی نے آکر کہا: اے اللہ کے رسول! میں نے نذر مان رکھی ہے کہ جب اللہ تعالیٰ آپ کو صحیح سالم واپس لے آئے گا تو میں آپ کے سامنے دف بجا کر نغمہ خوانی کروں گی، تو رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ اگر تو نذر مان چکی ہے تو بجالے ورنہ مت بجا)۔

یہ حدیث غائب شخص کی آمد پر مسرت کو مؤکد کرنے کے لئے نغمہ خوانی کے مباح ہونے کی صریح دلیل ہے۔ اگر نغمہ خوانی حرام ہوتی تو اس کی نذر جائز نہ ہوتی، اور رسول اللہ ﷺ اس کو اس کے پورا کرنے کی اجازت نہ دیتے۔

اور حضرت عائشہؓ کی حدیث سے استدلال کیا گیا ہے: ''أنها أنكحت ذات قرابة لها من الأنصار، فجاء رسول اللهﷺ فقال: أهديتم الفتاة؟ قالوا: نعم، قال: أرسلتم معها من يغني؟ قالت: لا، فقال رسول اللهﷺ: إن الأنصار قوم فيهم غزل، فلو بعثتم معها من يقول: أتيناكم أتيناكم، فحيانا وحياكم''(۱) (انہوں نے اپنی ایک انصاری رشتہ دار بچی کی شادی کرائی تو جب رسول اللہ ﷺ تشریف لائے تو پوچھا کہ تم نے لڑکی کو بھیج دیا؟ لوگوں نے کہا کہ ہاں بھیج دیا، تو آپ ﷺ نے پوچھا کہ کیا اس کے ساتھ کسی نغمہ خواں کو بھیجا؟ تو انہوں نے کہا کہ نہیں، تو آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ انصار کے یہاں غزل خوانی کا رواج ہے، تو اگر تم اس کے ساتھ کسی کو بھیج دیتے جو یہ شعر گنگناتا تو اچھا ہوتا: أتيناكم أتيناكم، فحيانا وحياكم)، یہ روایت شادی کے موقع پر نغمہ خوانی کی اباحت کو ثابت کرنے میں صریح ہے۔

اور حضرت عائشہؓ سے مروی حدیث سے استدلال کیا گیا ہے، وہ فرماتی ہیں: ''كنت مع رسول اللهﷺ في سفر وكان عبد الله بن رواحة جيد الحداء، وكان مع الرجال، وكان أنجشة مع النساء، فقال النبيﷺ لابن رواحة: حرك القوم، فاندفع يرتجز، فتبعه أنجشة، فأعنقت الإبل، فقال النبيﷺ لأنجشة: رويدك، رفقا بالقوارير يعني النساء''(۱) (میں رسول اللہ ﷺ کے ساتھ ایک سفر میں تھی، اور عبداللہ بن رواحہ عمدہ حدی خوان تھے، اور وہ مردوں کے ساتھ تھے، اور انجشہ عورتوں کے ساتھ تھے، تو رسول اللہ ﷺ نے عبداللہ ابن رواحہ سے فرمایا کہ لوگوں کو حرکت دو، تو وہ رجز یہ اشعار پڑھنے لگے، اور انجشہ

= ہے (تحفۃ الاحوذی ۱۰/۱۷۹ شائع کردہ المکتبۃ السلفیہ، جامع الاصول ۸/۱۶۱۷ شائع کردہ مکتبۃ الحلوانی ۱۳۹۲ھ)۔

(۱) حضرت عائشہؓ کی حدیث: "أنكحت ذات قرابة لها....." کی روایت ابن ماجہ نے حضرت ابن عباسؓ سے انہی الفاظ میں کی ہے حافظ بوصیری نے الزوائد میں کہا ہے کہ اس کی سند اجلح اور ابو الزبیر کی وجہ سے مختلف فیہ ہے کیونکہ محدثین کہتے ہیں کہ ابو الزبیر نے ابن عباس سے نہیں سنا ہے اور ابو حاتم نے ثابت کیا ہے کہ انہوں نے ابن عباس کو دیکھا ہے اور امام بخاری نے اصل حدیث کو حضرت عائشہؓ سے ان الفاظ روایت کیا ہے: "أنها زفت امرأة إلى رجل من الأنصار، فقال نبي الله: يا عائشة ما كان معكم لهو، فإن الأنصار يعجبهم اللهو" (حضرت عائشہؓ نے ایک عورت کی شادی ایک انصاری شخص سے کرکے اس کو اس کے پاس بھیج دیا، تو اللہ کے نبی ﷺ نے فرمایا کہ تمہارے پاس کوئی تفریح کا سامان نہ تھا؟ کیونکہ انصار کو تفریح پسند ہے) (سنن ابن ماجہ تحقیق محمد فؤاد عبد

= الباقی ۱/۶۱۲ طبع عیسی الحلبی ۱۳۷۲ھ، فتح الباری ۹/۲۲۵ طبع السلفیہ)۔

(۱) حدیث عائشہؓ: "كنت مع رسول اللهﷺ في سفر وكان عبد الله بن رواحة جيد الحداء......" کی روایت بخاری و مسلم نے حضرت انس بن مالک سے کی ہے مسلم کے الفاظ اس طرح ہیں: "كان رسول اللهﷺ في بعض أسفاره، وغلام أسود يقال له: أنجشة يحدو فقال له رسول اللهﷺ: يا أنجشة! رويدك سوقا بالقوارير" (رسول اللہ ﷺ اپنے ایک سفر میں تھے اور انجشہ نامی ایک غلام حدی خوانی کررہے تھے تو رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: اے انجشہ! گانا بند کردو اور آبگینوں کی رعایت کرتے ہوئے اونٹوں کو چلاؤ) (فتح الباری ۱۰/۵۳۸ طبع السلفیہ، صحیح مسلم تحقیق محمد فؤاد عبدالباقی ۴/۱۸۱۱ طبع عیسی الحلبی ۱۳۷۵ھ، جامع الاصول ۵/۱۷۱، ۱۷۲ شائع کردہ مکتبۃ الحلوانی ۱۳۹۰ھ)۔

نے بھی ان کے اتباع میں پڑھنا شروع کیا تو اونٹ تیز چلنے لگے، چنانچہ نبی ﷺ نے انجشہ سے فرمایا کہ تم آہستہ گاؤ، آبگینوں یعنی عورتوں پر رحم کرو)۔

اور سائب بن یزید سے مروی ہے وہ فرماتے ہیں کہ عبدالرحمٰن بن عوف کے ساتھ ہم سفر حج میں تھے اور مکہ کی طرف جارہے تھے تو عبدالرحمٰن نے راستہ سے الگ ہوکر رباح بن مغترف سے کہا کہ اے ابوحسان! ہمیں نغمہ سنائیے، چونکہ وہ ''نصب'' کی اچھی نغمہ خوانی کرتے تھے، اور ''نصب'' نغمہ کی ایک قسم ہے، تو رباح ان کو نغمہ سنا رہے تھے کہ حضرت عمرؓ نے اپنے دور خلافت میں انہیں پکڑ کر فرمایا کہ یہ کیا ہورہا ہے؟ تو حضرت عبدالرحمٰنؓ نے فرمایا کہ اس میں کیا حرج ہے؟ ہم اسے پسند کرتے ہیں اور اپنے سفر کو کم کرتے ہیں، تو حضرت عمرؓ نے فرمایا کہ اگر نغمہ خوانی کرنا ہی ہے تو قریش کے شہسوار ضرار بن خطاب بن مرداس کے اشعار پڑھو (۱)۔

اور حضرت عمرؓ فرمایا کرتے تھے کہ نغمہ سوار کے توشہ میں سے ہے (۲)۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ نفس کو راحت پہنچانے کے لئے نغمہ خوانی جائز ہے۔

اور ابن ابی شیبہ نے روایت کیا ہے کہ حضرت عمرؓ بن خطاب حدی خوانی کا حکم دیا کرتے تھے (۳)۔

د- ہجو اور عورتوں سے متعلق کلام کا سننا:

۲۳- کوئی بھی کلام خواہ موزوں ہو جیسے شعر، یا غیر موزوں راگ کے ساتھ پڑھا جانے والا ہو جیسے گانا، یا بغیر لحن یا راگ کے، اس کا سننا اسی وقت جائز ہوگا جبکہ اس میں بے حیائی کی بات نہ ہو، کسی کی ہجو نہ ہو، اللہ، اس کے رسول اور صحابہ کے بارے میں غلط بیانی نہ ہو، اور کسی خاص عورت کی صفات پر مشتمل نہ ہو۔ مذکورہ بالا اشیاء میں سے کوئی چیز اگر کسی کلام میں ہوگی تو اس کو سننے والا گناہ میں کہنے والے کا شریک ہوگا (۱)۔

لیکن کفار اور اہل بدعت کی ہجو کرنا جائز ہے۔ شاعر رسول حسان بن ثابتؓ رسول اللہ ﷺ کے حکم سے یا آپ ﷺ کے علم میں لاکر کافروں کی ہجو بیان کیا کرتے تھے، رسول اللہ ﷺ نے ان سے فرمایا: **''اهجهم أو هاجهم وجبريل معك''** (۲) (ان کی ہجو بیان کرو یا ان کی ہجو کوئی کا جواب دو، جبرئیل تمہارے ساتھ ہیں)۔

نسیب کہنے میں کوئی حرج نہیں ہے، کیونکہ رسول اللہ ﷺ کے سامنے ایسے اشعار پڑھے جاتے تھے اور آپ ﷺ اس کو سنتے بھی تھے، چنانچہ آپ ﷺ نے کعب ابن زہیر کا قصیدہ **''بانت سعاد فقلبی الیوم متبول''** (سعاد جدا ہوگئی تو آج میرا دل بے قرار ہے) بغور سماعت فرمایا ہے جب کہ اس میں نسیب موجود ہے (۳)۔

---

(۱) سائب بن یزید کے اثر کی روایت بیہقی نے کی ہے اور ابن حجر نے اسے الاصابہ میں بلا تبصرہ ذکر کیا ہے (سنن بیہقی ۱۰/ ۲۲۴، مجلس دائرۃ المعارف العثمانیہ الہند ۱۳۵۵ھ الاصابہ فی تمییز الصحابہ ۱/ ۵۰۲)۔

(۲) سنن بیہقی ۵/ ۶۸، المغنی ۹/ ۱۷۵۔

(۳) مصنف ابن ابی شیبہ ۱/ ۷۷، مخطوطہ استانبول۔

(۱) احیاء علوم الدین ۲/ ۲۸۲، اور ملاحظہ ہو: الفتاوی الہندیہ ۵/ ۳۵۲۔
''نسیب'' ان اشعار کو کہتے ہیں جن میں عورتوں کے بارے میں غزل خوانی کی گئی ہو اور وہ اشعار رقت انگیز ہوں، چنانچہ کہا جاتا ہے: "نسب الشاعر بالمرأة" جب کہ وہ اس عورت کے ساتھ فریفتگی اور محبت کا اظہار کرے (المصباح المنیر، المعجم الوسیط، مادۂ ''نسب'')۔

(۲) حدیث: "اهجهم وجبريل معك" کی روایت بخاری ومسلم نے حضرت براء بن عازب سے مرفوعاً کی ہے (اللؤلؤ والمرجان ر ص ۳۷۳ شائع کردہ وزارۃ الاوقاف والشؤون الاسلامیہ کویت، جامع الاصول ۵/ ۷۳ شائع کردہ مکتبۃ الحلوانی ۱۳۹۰ھ)۔

(۳) حدیث: "استمع صلوات الله وسلامه عليه إلى قصيدة كعب بن زهير" (اللہ کی رحمتیں اور سلامتی آپ ﷺ پر ہو، کعب بن زہیر کا قصیدہ آپ نے غور سے سنا)، ابن ہشام فرماتے ہیں کہ محمد ابن اسحٰق نے اس قصیدہ کو

دوسری قسم

حیوانات کی آواز سننا:

۲۴- حیوانات کی آواز سننا جائز ہے، اس پر علماء کا اتفاق ہے، خواہ یہ آوازیں بھدی ہوں جیسے گدھے اور مور وغیرہ کی آواز، یا شیریں اور موزوں ہوں جیسے بلبلوں، قمریوں وغیرہ کی آوازیں۔ امام غزالی فرماتے ہیں کہ ان آوازوں کے سننے کو ان کے اچھے یا موزوں ہونے کی وجہ سے حرام کہنا بہت مشکل ہے، تو بلبل اور دیگر تمام پرندوں کی آواز کا سننا حرام ہو یہ کسی کا قول نہیں ہے (۱)۔

تیسری قسم

جمادات کی آوازوں کا سننا:

۲۵- جمادات کی وہ آوازیں جو خود بخود پیدا ہوں یا ہوا کے زور سے پیدا ہوں تو ان کے سننے کی حرمت کا کوئی بھی قائل نہیں ہے۔

اور اگر انسانی فعل سے پیدا ہوں تو وہ یا تو موزوں اور سرور بخش نہ ہوں گی، جیسے لوہار کے لوہے پر ہتھوڑا مارنے کی آواز اور بڑھئی کے آرہ کی آواز وغیرہ، کسی کے نزدیک ان آوازوں میں سے کسی آواز کا سننا حرام نہیں ہے۔

= ذکر کیا ہے مگر کوئی سند نہیں ذکر کی ہے اور دلائل النبوۃ میں حافظ بیہقی نے سند متصل کے ساتھ اس کی روایت کی ہے۔ ابوعمر نے الاستیعاب میں ذکر کیا ہے کہ کعب بن زہیر رسول اللہ ﷺ کی خدمت میں مسلمان ہو کر حاضر ہوئے تھے، اور آپ ﷺ کی مسجد میں آپ کے پاس آکر انہوں نے یہ اشعار پڑھے: "بانت سعاد فقلبي اليوم متبول ...."، اور ابن حجر نے الاصابۃ میں ان کا اس قصیدہ کو پڑھنا کہ جس کا آغاز "بانت سعاد" سے ہوتا ہے بلا تنقید ذکر کیا ہے (البدایہ والنہایہ ۳/۳۶۹۔ ۳۷۲ طبع مطبعۃ السعادہ ۱۳۵۱ھ، الاستیعاب ۳/ ۱۳۱۳۔ ۱۳۱۴ شائع کردہ مکتبۂ نہضۂ مصر، الاصابۃ فی تمییز الصحابہ ۳/ ۲۹۵ طبع مکتبۃ المثنی بغداد)۔

(۱) إحیاء علوم الدین للغزالی ۲/ ۲۷۱ طبع مطبعۃ الاستقامۃ قاہرہ۔

یا یہ آواز انسانی فعل کے ذریعہ آلات سے پیدا ہوگی اور وہ موزوں و سرور بخش ہوگی جس کو موسیقی کہا جاتا ہے، تو اس کی تفصیلی گفتگو درج ذیل ہے:

اول- موسیقی کا سننا:

۲۶- جو موسیقی اور نغمہ حلال ہے اس کا سننا بھی حلال ہے، اور جو موسیقی اور نغمہ حرام ہے اس کا سننا بھی حرام ہے، کیونکہ موسیقی اور نغمہ کی حرمت ذاتی نہیں ہے بلکہ اس لئے ہے کہ وہ دوسروں کو سنانے کا ایک آلہ ہے، بے حیائی اور ہجو پر مشتمل اشعار پر گفتگو کرتے ہوئے امام غزالی کا مندرجہ ذیل قول بھی اس کی حرمت کی دلیل ہے، وہ فرماتے ہیں کہ اس قسم کے اشعار کا سننا حرام ہوگا خواہ ترنم کے ساتھ ہو یا بلا ترنم کے، اور سننے والا گناہ میں کہنے والے کا شریک ہوگا (۱)۔

ابن عابدین کا قول ہے کہ غفلت میں ڈالنے والی ہر بات مکروہ ہے اور اس کا سننا بھی مکروہ ہے (۲)۔

الف- دف اور اس جیسے بجائے جانے والے آلات کا سننا:

۲۷- دف بجانا اور اس کا سننا جائز ہے، اس پر فقہاء کا اتفاق ہے، البتہ اس میں قدرے تفصیل یہ ہے کہ یہ شادی وغیرہ ہر جگہ جائز ہے یا صرف شادی کے موقع پر؟ اور اس میں یہ شرط ہے کہ دف گھونگھرو وغیرہ سے خالی ہو یا یہ شرط نہیں ہے؟ اس کی تفصیل (معازف) اور (سماع) کی بحث میں آپ کو ملے گی۔

اور اس پر اس حدیث سے استدلال کیا گیا ہے جسے محمد بن حاطب نے نقل کیا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "فصل ما بين

(۱) إحیاء علوم الدین ۲/ ۲۸۲ طبع مطبعۃ الاستقامۃ مصر۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۲۵۳ طبع اول بولاق۔

الحلال والحرام الدف والصوت في النكاح" (۱) (نکاح میں دف اور اعلان کے ذریعہ سے حلال وحرام میں فرق ہوتا ہے)۔

اور اس حدیث سے جس کو حضرت عائشہؓ نے روایت کیا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "أعلنوا هذا النكاح، واضربوا عليه بالغربال" (۲) (اس نکاح کا اعلان کرو اور دف بجاؤ)۔

اور اس روایت سے جس کو ربیع بنت معوذ نے روایت کیا ہے، وہ فرماتی ہیں: "دخل عليّ النبي ﷺ غداة بني عليّ، فجلس على فراشي، وجويريات يضربن بالدف يندبن من قتل من آبائي يوم بدر، حتى قالت إحداهن: وفينا نبي يعلم ما في غد، فقال النبي ﷺ: لا تقولي هكذا وقولي كما كنت تقولين" (۳) (میری شب زفاف کی صبح رسول اللہ ﷺ میرے یہاں تشریف لائے، میرے بستر پر تشریف فرما ہوئے، اس وقت چند بچیاں دف بجا رہی تھیں اور جنگ بدر میں جو میرے آباء واجداد شہید ہو گئے تھے ان پر اظہار غم کر رہی تھیں یہاں تک کہ ان میں سے ایک نے کہا: کہ ہمارے درمیان ایسے نبی موجود ہیں جو مستقبل کی باتیں جانتے ہیں، تو نبی ﷺ نے فرمایا کہ ایسا نہ کہو، جس طرح تم پہلے کہہ رہی تھیں اسی طرح کہو)۔

۲۸ - مالکیہ، حنفیہ اور شافعیہ میں سے امام غزالی نے ڈھول کی تمام قسموں کو دف کے ساتھ ملحق کر دیا ہے جب تک ان کا استعمال کسی حرام لہو ولعب کے لئے نہ ہو (۱)۔

بعض فقہاء مثلاً امام غزالی نے طبلچہ کا استثناء کیا ہے، کیونکہ وہ فاسق وفاجر لوگوں کے آلات میں سے ہے (۲)۔

حنفیہ نے اس سے لکڑی کو ایک دوسرے پر مار کر بجانے کا استثناء کیا ہے۔ ابن عابدین فرماتے ہیں کہ اظہار فخر کے لئے "شادیانہ" بجانا جائز نہیں، اور خبردار کرنے کے لئے اس کو بجانے میں کوئی حرج نہیں، اور مناسب ہے کہ غسل خانے کا بگل اور سحری کے لئے جگانے والے کے ڈھول بجانے کا بھی یہی حکم ہو، پھر فرمایا کہ اسی سے یہ سمجھ میں آتا ہے کہ

---

(۱) حدیث: "فصل ما بين الحلال ....." کی روایت ترمذی، احمد، نسائی، ابن ماجہ اور حاکم نے مرفوعاً کی ہے حدیث کے الفاظ ابن ماجہ کے ہیں۔ ترمذی نے فرمایا کہ محمد بن حاطب کی حدیث حسن ہے اور حاکم نے فرمایا کہ یہ حدیث صحیح ہے اور بخاری ومسلم نے اس کی روایت نہیں کی ہے اور ذہبی نے حاکم کی تصحیح کو برقرار رکھا ہے (تحفۃ الاحوذی ۴/ ۲۰۸ - ۲۱۰ شائع کردہ المکتبۃ السلفیہ، سنن ابن ماجہ تحقیق محمد فؤاد عبد الباقی ۱/ ۶۱۱ طبع عیسی الحلبی ۱۳۷۲ھ، جامع الاصول ۱۱/ ۴۴۰ شائع کردہ مکتبۃ الحلوانی ۱۳۹۲ھ المستدرک ۲/ ۱۸۴ شائع کردہ دار الکتاب العربی)۔

(۲) حدیث: "أعلنوا هذا النكاح ......" کی روایت ابن ماجہ نے حضرت عائشہؓ سے مرفوعاً کی ہے۔ اور حافظ بوصیری نے زوائد میں ذکر کیا ہے کہ اس کی سند میں خالد ابن الیاس ابو الہیثم العدوی ہیں جن کے ضعیف ہونے پر سب کا اتفاق ہے بلکہ ابن حبان، حاکم اور ابو سعید النقاش نے ان کو وضع کی طرف منسوب کیا ہے (سنن ابن ماجہ تحقیق محمد فؤاد عبد الباقی ۱/ ۶۱۱ طبع عیسی الحلبی ۱۳۷۲ھ)۔

(۳) حدیث: ربیع بنت معوذ جس میں انہوں نے کہا ہے: "دخل علي النبي ﷺ غداة بني علي....." کی روایت بخاری نے ربیع بنت معوذ بن عفراء سے ان الفاظ میں کی ہے: "جاء النبي ﷺ يدخل حين بني علي فجلس على فراشي كمجلسك مني، فجعلت جويريات لنا يضربن بالدف ويندبن من قتل من آبائي يوم بدر، إذ قالت إحداهن: وفينا نبي يعلم ما في غد، فقال: دعي هذه وقولي بالذي كنت تقولين" (جب میں اپنے خاوند کے یہاں بھیجی گئی تو نبی ﷺ تشریف لائے اور میرے بستر پر اس طرح تشریف فرما ہوئے جیسے تم میرے پاس بیٹھے ہوئے ہو، تو ہمارے یہاں کی چند بچیاں دف بجا کر میرے آباء واجداد میں جو شہداء بدر ہیں ان پر اظہار غم کرنے لگیں، یہاں تک کہ ان میں سے ایک نے کہا کہ ہمارے درمیان ایسے نبی ہیں جو آئندہ کی باتیں جانتے ہیں، تو آپ ﷺ نے فرمایا کہ اس کو چھوڑو اور وہی بات کہو جو کہہ رہی تھی) (فتح الباری ۹/ ۲۰۲ طبع السلفیہ)۔

(۱) حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۳۳۹ طبع دار الفکر، حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۲۲۳، ۲۲۳۔

(۲) إحیاء علوم الدین ۲/ ۲۸۲، تبیین الحقائق شرح کنز الدقائق ۶/ ۱۳ طبع دار المعرفہ، بدائع الصنائع ۶/ ۲۹۷۴ طبع مطبعۃ الامام۔

آلات لہو بذات خود حرام نہیں ہیں، بلکہ ان میں لہو کا ارادہ کرنے کی وجہ سے وہ حرام ہوتے ہیں، خواہ یہ ارادہ ان کے سننے والے کا ہو یا ان کے ساتھ مشغول ہونے والے کا ہو، اور یہی بات اضافت (یعنی لہو کی طرف آلہ کی اضافت) سے بھی سمجھ میں آتی ہے۔ کیا آپ نہیں دیکھتے کہ نیت کے اختلاف کی وجہ سے اس آلہ کا بجانا کبھی حلال ہوتا ہے اور کبھی حرام۔ اور ضابطہ بھی ہے: **الأمور بمقاصدها**، یعنی چیزوں کا حکم ان کے مقاصد کی بنیاد پر ہوتا ہے (۱)۔

ب-بانسری اور اس جیسے پھونک کر بجائے جانے والے آلات کا سننا:

۲۹- پھونک کر بجائے جانے والے آلات مثلاً بانسری وغیرہ کو سننا **مالکیہ** نے جائز قرار دیا ہے، اور دوسرے **لوگوں** نے **ممنوع** کہا ہے (۲)۔ ابن ابی شیبہ نے اپنے مصنف میں حضرت ابن مسعودؓ سے اس کے سننے کی اباحت نقل کی ہے۔ چنانچہ وہ اپنی سند سے حضرت ابن مسعود سے روایت کرتے ہیں کہ وہ ایک شادی میں تشریف لائے تو اس میں بانسریاں اور دوسرے آلات لہو دیکھے تو ان سے منع نہیں فرمایا (۳)۔ **مالکیہ** کے علاوہ دوسرے حضرات نے اس کو ممنوع قرار دیا ہے (۴)۔

۳۰- تانت سے بنے آلات لہو جیسے سارنگی وغیرہ کا سننا جمہور علماء کے نزدیک ہر حال میں ممنوع ہے، خواہ شادی کا موقع ہو یا کوئی دوسرا موقع (۵)۔ اہل مدینہ اور ان کے موافقین علماء سلف نے ان کی اجازت دی ہے، اجازت دینے والوں میں سے عبد اللہ بن جعفر، عبد اللہ بن زبیر، شریح، سعید بن مسیّب، عطاء بن ابی رباح، محمد بن شہاب زہری اور عامر بن شراحیل شعبی وغیرہ ہیں (۱)۔

دوم-اصل آواز اور اس کی بازگشت کا سننا:

۳۱- فقہاء کے اقوال کا تتبع کرنے والے پر یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ وہ **لوگ** سننے کا حکم آواز سننے پر مرتب کرتے ہیں۔ آواز بازگشت کے سننے پر حنفیہ کے علاوہ کسی نے گفتگو نہیں کی ہے۔

اور یہ بھی اس پر ظاہر ہوگا کہ حنفیہ بازگشت کے سننے پر سننے کے احکام مرتب نہیں کرتے، چنانچہ انہوں نے صراحت کی ہے کہ صدائے بازگشت سے آیت سجدہ سننے پر سجدہ تلاوت واجب نہیں ہوتا ہے (۲)۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۲۲۳۔
(۲) حوالہ سابق، الفتاوی الہندیہ ۵/ ۳۵۲ طبع بولاق۔
(۳) مصنف ابن ابی شیبہ ۱/ ۲۱۴ مخطوطہ استانبول۔
(۴) کشاف القناع ۵/ ۱۷۰، اسنی المطالب ۴/ ۳۴۴-۳۴۵، الفتاوی الہندیہ ۵/ ۳۵۲۔
(۵) حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۳۳۹، حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۲۵۳، اسنی المطالب ۴/ ۳۴۵، احیاء علوم الدین ۲/ ۲۸۲۔

(۱) نیل الاوطار ۸/ ۱۰۴ اور اس کے بعد کے صفحات، طبع سوم مصطفی الحلبی۔
(۲) مراقی الفلاح بر حاشیہ طحطاوی ص ۲۶۴ طبع المطبعۃ العثمانیہ۔

استمتاع

تعریف:

۱-استمتاع کا معنی تمتع کا طلب کرنا ہے، اور تمتع نفع اٹھانا ہے، کہا جاتا ہے: ''استمتعت بکذا و تمتعت به''، یعنی میں نے اس سے نفع حاصل کیا(۱)۔ فقہاء کا استعمال اس کے لغوی معنی سے علیحدہ نہیں ہے۔ فقہاء اس کا اکثر استعمال مرد کے اپنی بیوی سے لطف اندوز ہونے کے معنی میں کرتے ہیں (۲)۔

اجمالی حکم:

۲-مشروع حالات میں اللہ تعالی کی حلال کردہ اشیاء سے لطف اندوز ہونا جائز ہے، جیسے کہ وطی اور دواعی وطی کے ذریعہ بیوی سے لطف اندوز ہونا، جبکہ اس جگہ کوئی مانع شرعی مثلاً حیض، نفاس اور احرام اور فرض روزہ نہ ہو، کوئی مانع شرعی ہوتو وطی حرام ہوگی (۳)۔

اجنبی عورت سے لطف اندوز ہونا خواہ لطف اندوزی کی جو بھی صورت ہو مثلاً دیکھنا، چھونا، بوسہ لینا اور وطی کرنا تو یہ سب ممنوع ہیں۔ اس کا کرنے والا حد کا مستحق ہے اگر اس نے زنا کیا ہو، تعزیر کا مستحق ہے اگر اس نے زنا کے علاوہ کوئی اور صورت اختیار کی ہو، مثلاً وطی کے

(۱) المصباح المنیر، لسان العرب، المفردات فی غریب القرآن۔
(۲) البدائع ۲/ ۳۳۱ طبع الجمالیہ۔
(۳) البدائع ۲/ ۳۳۱، الدسوقی ۲/ ۲۱۵، ۲۱۶ طبع عیسی الحلبی، المہذب ۲/ ۳۵ طبع عیسی الحلبی، المغنی ۶/ ۵۵۷ طبع مکتبۃ الریاض۔

مقدمات (۱)۔

بیوی سے لطف اندوز ہونے پر فقہاء کچھ احکام مرتب کرتے ہیں، مثلاً مہر کا مکمل ہونا اور اس کا مؤکد ہونا اور نفقہ۔ اس موضوع کی تفصیلات کے لئے (نکاح)، (مہر) اور (نفقہ) کی اصطلاحات دیکھی جائیں۔

بحث کے مقامات:

۳-بیوی سے لطف اندوز ہونے کا بیان فقہاء نے فقہ کے مندرجہ ذیل چند ابواب میں کیا ہے: نکاح، حیض اور نفاس کے ابواب، حج میں ممنوعات احرام، صوم اور اعتکاف کے بیان میں، اور استمتاع حرام کا ذکر حدزنا اور تعزیر کے ابواب میں آتا ہے۔ ان تمام مباحث کے لئے متعلقہ ابواب کو دیکھا جائے۔

(۱) البدائع ۵/ ۱۱۹، الدسوقی ۱/ ۲۱۴، المہذب ۱/ ۳۴، المغنی ۶/ ۵۵۸۔

استمناء

تعریف:

۱-"استمناء" استمنی کا مصدر ہے، یعنی خروج منی کو طلب کرنا۔

اور اصطلاح کے اعتبار سے بغیر جماع کے منی کو خارج کرنا استمناء کہلاتا ہے، خواہ حرام ہو جیسے شہوت کی وجہ سے اپنے ہاتھ کے ذریعہ اس کو نکالنا، یا حرام نہ ہو مثلاً اپنی بیوی کے ہاتھ سے اخراج منی کرنا (۱)۔

۲-"استمناء"، امناء اور انزال سے خاص ہے، کیونکہ یہ دونوں چیزیں بیداری کے بغیر اور طلب کے بغیر بھی حاصل ہوتی ہیں، مگر استمناء کے لئے ضروری ہے کہ اخراج منی طلب کرنے والا بیداری کی حالت میں کسی بھی ذریعہ سے منی نکالنے کی کوشش کرے، اور استمناء مرد و عورت دونوں سے ہوتا ہے۔

استمناء کا تحقق ہو جاتا ہے اگر چہ کوئی حائل پایا جائے، چنانچہ ابن عابدین نے لکھا ہے کہ اگر کوئی شخص اس طرح مشت زنی کرے کہ ہاتھ اور آلۂ تناسل کے درمیان کوئی ایسی چیز حائل ہو جو مانع حرارت ہو تو بھی گنہگار ہوگا۔ "الشروانی علی التحفۃ" میں ہے کہ اگر کسی عورت کو انزال کے ارادہ سے چمٹایا خواہ کسی حائل کے ساتھ کیوں نہ ہو تو وہ مشت زنی کے حکم میں داخل ہوگا اور مفسد صوم ہوگا، بلکہ شافعیہ اور

(۱) ترتیب القاموس (منی)، ابن عابدین ۲/ ۱۰۰، ۳/ ۱۵۶، نہایۃ المحتاج ۳/ ۱۶۹، الشروانی علی التحفہ ۳/ ۴۱۰۔

مالکیہ نے یہ صراحت کی ہے کہ دیکھنے سے بھی استمناء حاصل ہو جاتا ہے (۱)۔

چونکہ استمناء کے ذریعہ انزال کا حکم کبھی کبھی استمناء کے بغیر انزال جیسے جماع اور احتلام سے مختلف ہوتا ہے اس لئے مستقل طور پر اس کی بحث کی گئی ہے۔

استمناء کے وسائل:

۳- استمناء ہاتھ سے، یا مباشرت کے دوسرے طریقوں سے، یا دیکھنے سے یا سوچنے سے بھی ہوتا ہے۔

مشت زنی کرنا:

۴- الف- مشت زنی (بذریعہ ہاتھ منی خارج کرنا) اگر محض شہوت پیدا کرنے کے لئے ہو تو وہ فی الجملہ حرام ہے، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "وَالَّذِيْنَ هُمْ لِفُرُوْجِهِمْ حَافِظُوْنَ، إِلَّا عَلَى أَزْوَاجِهِمْ أَوْ مَامَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ فَإِنَّهُمْ غَيْرُ مَلُوْمِيْنَ فَمَنِ ابْتَغَى وَرَآءَ ذٰلِكَ فَأُوْلٰئِكَ هُمُ الْعَادُوْنَ" (۲) (اور جو اپنی شرمگاہوں کی نگہداشت رکھنے والے ہیں، ہاں البتہ اپنی بیویوں اور باندیوں سے نہیں کہ (اس صورت میں) ان پر کوئی الزام نہیں، ہاں جو کوئی اس کے علاوہ کا طلب گار ہوگا، سو ایسے ہی لوگ تو حد سے نکل جانے والے ہیں)۔

اس میں "عادون" سے وہ گنہگار مراد ہیں جو حد سے تجاوز کرنے

(۱) الدسوقی ۲/ ۱۶۸، شرح الروض ۱/ ۳۱۴، کشف المخدرات ۱/ ۱۵۹، الشروانی علی التحفہ ۳/ ۴۰۹، ابن عابدین نے اس شخص کو بھی استمناء کے گناہ میں شامل قرار دیا ہے جس نے اپنے آلۂ تناسل کو دیوار میں داخل کر کے منی کو خارج کیا (ابن عابدین ۲/ ۱۰۰)۔

(۲) سورۂ مؤمنون/ ۵-۷۔

والے ہیں۔ اللہ سبحانہ وتعالی نے بیوی اور باندی کے علاوہ سے لطف اندوز ہونے کی اجازت نہیں دی بلکہ اس کو حرام قرار دیا ہے۔

حنفیہ، شافعیہ اور امام احمد کا ایک قول یہ ہے کہ وہ مکروہ تنزیہی ہے۔

ب- استمناء بالید (مشت زنی) اگر اس شہوت کو ٹھنڈا کرنے کے لئے ہو جو حد سے بڑھی ہوئی ہو اور انسان پر اس طرح غالب ہو کہ اس کے ہوتے ہوئے زنا کا خطرہ ہو تو فی الجملہ جائز ہے، بلکہ اس کو واجب بھی کہا گیا ہے، کیونکہ اس کا یہ فعل ان ممنوعات میں سے ہوگا جو ضرورت کی وجہ سے مباح ہوجاتی ہیں، اور یہ "أخف الضررین" (دونقصان دہ چیزوں میں سے ہلکے نقصان والی چیز) کے ارتکاب کے قبیل سے ہوگا۔

امام احمدؒ کا ایک دوسرا قول یہ ہے کہ اگرچہ زنا کا خوف ہو پھر بھی حرام ہے۔ کیونکہ اس کا بدل بصورت روزہ موجود ہے، اور اسی طرح احتلام کا ہوجانا غلبہ شہوت کو ختم کرنے والا ہے۔

مالکیہ کی عبارتوں سے دونوں رجحان معلوم ہوتے ہیں: ضرورت کی وجہ سے جواز، اور بدل یعنی روزہ کے پائے جانے کی وجہ سے حرمت (۱)۔

حنفیہ میں سے ابن عابدین نے یہ صراحت کی ہے کہ زنا سے خلاصی حاصل کرنے کی اگر اس کے علاوہ کوئی صورت نہ ہو تو یہ واجب ہے (۲)۔

---

(۱) ابن عابدین ۲/ ۱۰۰، الزیلعی ۱/ ۳۲۳، الحطاب ۶/ ۳۲۰، الشرح الصغیر ۲/ ۳۳۱، المہذب ۲/ ۲۷۰، نہایۃ المحتاج ۱/ ۱۲۳، البجوری ۱/ ۳۰۳، روضۃ الطالبین ۱۰/ ۹۱، کشاف القناع ۶/ ۱۰۲، الانصاف ۱۰/ ۲۵۱۔

(۲) ابن عابدین ۲/ ۱۰۰۔ ۱۰۱، موسوعہ کمیٹی کی رائے یہ ہے کہ ابن عابدین نے جو تصریح کی ہے وہ قواعد شرع سے ہم آہنگ ہے کیونکہ (اس میں) ضرر اشد سے بچنے کے لئے ضرر اخف کا ارتکاب ہے۔

آگے کی شرمگاہ کے علاوہ جگہوں میں مباشرت کرکے منی خارج کرنا:

۵- عورت کے آگے کی شرمگاہ کے علاوہ میں مباشرت کر کے مادہ تولید کو خارج کرنا نظر وفکر کے علاوہ ہر قسم کی لطف اندوزی کو شامل ہے، خواہ وہ غیر فرج میں وطی کرنا ہو یا تبطین وتفخیذ یعنی پیٹ یا ران سے آلہ تناسل کو مس کرنا ہو، یا پکڑ کر یا بوسہ لے کر ہو۔ مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک دوران عبادت ان اشیاء کے ذریعہ منی خارج کرنے کا حکم مشت زنی کے حکم سے مختلف نہیں ہے، اور حنفیہ کے نزدیک اس سے روزہ باطل ہوجاتا ہے لیکن کفارہ لازم نہیں ہوتا۔ حج میں اس کا حکم دوران حج مشت زنی کرنے کے حکم سے مختلف نہیں (۱)۔

اخراج منی کی وجہ سے غسل کرنا:

۶- استمناء کی وجہ سے غسل کے واجب ہونے پر فقہاء کا اتفاق ہے بشرطیکہ مادہ تولید لذت کے ساتھ اور اچھل کر خارج ہوا ہو۔ شافعیہ کے نزدیک لذت اور اچھلنے کا کوئی اعتبار نہیں۔ امام احمد کی بھی ایک روایت یہی ہے۔ مالکیہ کا بھی ایک قول یہی ہے لیکن یہ قول ان کے مشہور قول کے خلاف ہے۔

حنفیہ نے منی پر حکم کے مرتب ہونے کے لئے یہ شرط لگائی ہے کہ لذت کے ساتھ اور اچھل کر اس کا خروج ہو، مالکیہ کا بھی مشہور قول یہی ہے۔ لہذا جب تک لذت نہ پائی جائے تو اس صورت میں کچھ واجب نہ ہوگا، اور امام احمد کا مذہب اسی کے مطابق ہے اور ان کے

---

(۱) الزیلعی ۱/ ۳۲۳، البحر الرائق ۲/ ۲۱۳، الہندیہ ۱/ ۲۰۳، ۲۱۳، ۲۴۳، المبسوط ۳/ ۱۲۳، ابن عابدین ۲/ ۲۰۸، الدسوقی ۱/ ۵۲۹، ۲/ ۶۸، الحطاب ۲/ ۴۱۶، مغنی المحتاج ۱/ ۴۳۰، ۴۳۱، ۴۵۲، ۵۲۲، الشروانی ۳/ ۴۱۰، المغنی مع الشرح الکبیر ۳/ ۴۷۔

اکثر تلامذہ کی یہی رائے ہے، ان میں سے بیشتر لوگوں نے اس کو قطعیت سے بیان کیا ہے (۱)۔

اگر کسی شخص کو اپنے صلب (ریڑھ کی ہڈی) سے منی منتقل ہونے کا احساس ہوا تو اس نے اپنی شرمگاہ کو مضبوطی سے پکڑ لیا لہذا اس وقت کچھ بھی خارج نہ ہوا اور نہ اس کے بعد منی کے خروج کا کسی طرح علم ہوا تو تمام علماء کے نزدیک اس پر غسل واجب نہیں، کیونکہ نبی علیہ السلام نے وجوب غسل کو منی دکھائی پڑنے پر معلق فرمایا ہے (۲)۔

امام احمدؒ کی مشہور روایت یہ ہے کہ اس صورت میں بھی غسل واجب ہوگا، کیونکہ منی کا واپس ہونا متصور نہیں، اور اس وجہ سے بھی کہ جنابت درحقیقت یہی ہے، یعنی منی کا اپنی جگہ سے منتقل ہونا، اور وہ پایا گیا، اور اس وجہ سے بھی کہ وجوب غسل میں شہوت کا لحاظ ہوتا ہے، اور منی کے اپنی جگہ سے منتقل ہونے میں شہوت پائی گئی، لہذا یہ ایسا ہی

(۱) الہندیہ ۱/ ۱۴، الرہونی ۱/ ۲۰۶، المجموع ۲/ ۱۳۹، الانصاف ۱/ ۲۲۸ اور اس کے ماقبل کے صفحات۔

(۲) بخاری، مسلم اور ابوداؤد نے حضرت ابوسعید خدریؓ کے واسطہ سے ایک واقعہ ذکر کیا ہے، وہ فرماتے ہیں: "خرجت مع رسول الله ﷺ إلى قباء، حتى إذا كنا في بني سالم، وقف رسول الله ﷺ على باب عتبان (ابن مالک) فصرخ به، فخرج يجر إزاره، فقال رسول الله ﷺ: أعجلنا الرجل، فقال عتبان: يا رسول الله! أرأيت الرجل يعجل عن امرأته ولم يمن، ماذا عليه؟ قال رسول الله ﷺ: إنما الماء من الماء" (میں رسول اللہ ﷺ کے ساتھ قباء کی طرف گیا یہاں تک کہ جب ہم قبیلہ بنو سالم میں تھے تو رسول اللہ ﷺ نے عتبان (ابن مالک) کے دروازہ پر ٹھہر کر انہیں آواز دی، تو وہ اپنی لنگی کو زمین سے گھسیٹتے ہوئے نکلے تو رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ ہم نے اس شخص کو عجلت میں ڈال دیا، تو عتبان نے عرض کیا کہ اے اللہ کے رسول! آپ کا کیا خیال ہے اس شخص کے بارے میں جس نے اپنی بیوی سے ملاعبت کرنے میں جلدی کی اور انزال نہ ہوا تو اس پر کیا ہے؟ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: پانی تو پانی سے ہوتا ہے یعنی غسل انزال ہونے سے واجب ہوتا ہے) (جامع الاصول فی احادیث الرسول ۷/ ۲۷۱-۲۷۲ شائع کردہ مکتبۃ الحلوانی، نصب الرایہ ۱/ ۸۰-۸۱ طبع مطبعۃ دار المامون ۱۳۵۷ھ)۔

ہے جیسے منی ظاہر ہوگئی ہو۔

اور اگر شہوت ٹھنڈی ہوگئی، پھر انزال ہوا، تو امام ابوحنیفہ، امام محمد، شافعیہ، حنابلہ اور مالکیہ میں سے اصبغ اور ابن مواز کے نزدیک غسل واجب ہوگا۔

امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ غسل واجب نہ ہوگا مگر اس کا وضو ٹوٹ جائے گا، اور مالکیہ میں سے ابن القاسم کا یہی قول ہے (۱)۔

اس سے متعلق تفصیل کے لئے دیکھئے: "غسل" کی اصطلاح۔

اخراج منی سے عورت کا غسل کرنا:

۷- استمناء کی وجہ سے عورت کو اگر انزال ہوجائے تو اس پر بھی غسل واجب ہوجائے گا، خواہ استمناء کسی بھی طریقہ سے ہوا ہو، اور انزال سے مراد یہ ہے کہ منی اس کی شرمگاہ میں اس جگہ تک پہنچ جائے جسے وہ بوقت استنجاء دھوتی ہے، اور یہ وہ حصہ ہے جو قضاء حاجت کے وقت اس کے بیٹھنے پر کھل جاتا ہے۔ حنفیہ کی ظاہر الروایت بھی یہی ہے۔ شافعیہ، حنابلہ اور (سند) کے علاوہ دوسرے مالکیہ کا بھی یہی مذہب ہے۔ سند نے کہا کہ عورت سے منی کا ظاہر ہونا شرط نہیں بلکہ محل منی سے اس کا جدا ہونا ہی غسل کو واجب کردیتا ہے، اس لئے کہ عورت کی منی عموماً رحم کی طرف لوٹ جاتی ہے (۲)۔

روزہ پر اخراج منی کا اثر:

۸- مالکیہ، شافعیہ، حنابلہ (۳) اور عام حنفیہ کی رائے کے مطابق

(۱) الہندیہ ۱/ ۱۴، الخانیہ ۱/ ۴۴، الرہونی ۱/ ۲۴، الحطاب ۱/ ۳۰۶، ۳۰۷، المجموع ۲/ ۱۴۰، نہایۃ المحتاج ۱/ ۱۹۹، ۲۰۰، المغنی ۱/ ۲۰۰ طبع الریاض، شرح المفردات/ ص ۴۲، ۴۳۔

(۲) ابن عابدین ۱/ ۱۰۸، الخانیہ ۱/ ۴۴، الدسوقی ۱/ ۱۲۶، الخرشی ۱/ ۱۶۳، الحطاب ۱/ ۳۰۷، المجموع ۲/ ۱۴۰، الانصاف ۱/ ۲۳۱۔

(۳) الشرح الصغیر ۱/ ۷۰۲، الدسوقی ۱/ ۵۲۹، المہذب ۱/ ۱۸۳، المجموع

مشت زنی سے روزہ باطل ہو جاتا ہے(۱)، کیونکہ مرد کا اپنی شرمگاہ کو عورت کی شرمگاہ میں صرف داخل کرنا جو بغیر انزال کے ہو مفسد صوم ہے تو شہوت کے ساتھ انزال کا ہونا تو بدرجہ اولی مفسد صوم ہوگا۔ حنفیہ میں سے ابوبکر بن اسکاف اور ابوالقاسم کا مسلک ہے کہ اس سے روزہ باطل نہیں ہوتا، کیونکہ جماع نہ صورتاً پایا گیا اور نہ معنی (۲)۔

حنفیہ و شافعیہ کے نزدیک روزہ باطل ہونے کے باوجود کفارہ واجب نہ ہوگا۔ مالکیہ کے نزدیک بھی معتمد قول کے برخلاف دوسرا قول یہی ہے، اور حنابلہ کا ایک قول بھی یہی ہے، اس لئے کہ یہ جماع کے بغیر روزہ توڑنا ہے، اور اس لئے بھی کہ اس صورت میں وجوب کفارہ کے لئے نہ کوئی نص ہے اور نہ اجماع ہے۔

مالکیہ کا معتمد قول یہ ہے کہ قضاء کے ساتھ کفارہ بھی واجب ہے۔ امام احمد کی ایک روایت یہی ہے۔ شافعیہ میں سے رافعی کی روایت کا عموم بھی یہی بتاتا ہے، اور طبری نے ابوخلف سے جو بات نقل کی ہے اس سے بھی یہی سمجھ میں آتا ہے۔ اس کا تقاضا یہ ہے کہ ہر اس چیز سے کفارہ واجب ہو جس کے ذریعہ روزہ توڑنے سے انسان گنہگار ہوتا ہے۔ وجوب کفارہ کی دلیل یہ ہے کہ اس نے انزال کے لئے سبب اختیار کیا، لہذا یہ جماع کے ذریعہ انزال کے مشابہ ہوا (۳)۔

۹ - اگر دیکھنے کی وجہ سے منی کا خروج ہو جائے تو مالکیہ کے نزدیک روزہ ٹوٹ جاتا ہے، خواہ بار بار دیکھا ہو یا ایک ہی بار، اور دیکھنے سے انزال کا ہو جانا اس کی عادت ہو یا نہ ہو۔ حنابلہ بھی دیکھنے کے ذریعہ اخراج منی کو روزہ کے لئے مفسد مانتے ہیں بشرطیکہ بار بار دیکھا ہو اور بار بار دیکھنے سے اخراج منی شافعیہ کے ایک قول کے مطابق بھی مفسد صوم ہے۔ یہ بھی کہا گیا ہے کہ اگر دیکھنے سے انزال ہو جانا اس کی عادت ہو تو روزہ ٹوٹ جائے گا۔ "القوت" میں ہے کہ اگر اس کو انتقال منی کا احساس ہو پھر بھی نظر جمائے رہا تو روزہ جاتا رہے گا۔

حنفیہ کا قول یہ ہے کہ اس سے روزہ مطلقاً نہیں ٹوٹتا۔ شافعیہ کا معتمد قول یہی ہے۔ اس میں مالکیہ کے علاوہ کسی کے نزدیک کفارہ واجب نہ ہوگا، لیکن مالکیہ کے درمیان ان حالات کے بارے میں قدرے اختلاف ہے جن میں کفارہ واجب ہوتا ہے۔

اگر کسی نے بار بار دیکھا اور دیکھنے کی وجہ سے انزال کا ہونا اس کی عادت ہو یا اس کی دونوں حالتیں برابر ہوں تو اس پر بالیقین کفارہ واجب ہو گیا۔

اور اگر انزال کا نہ ہونا اس کی عادت ہو تو دو قول ہیں:

نظر جمائے بغیر محض دیکھ لیا ہو تو "مدونہ" میں ابن القاسم کے کلام کا ظاہر یہ ہے کہ کفارہ واجب نہ ہوگا، اور "قابسی" نے کہا ہے کہ صرف ایک دفعہ دیکھنے سے ہی اگر انزال ہو جائے تو بھی کفارہ دے گا (۱)۔

۱۰ - حنفیہ، مالکیہ اور شافعیہ کے نزدیک غور وفکر کے ذریعہ استمناء کا حکم روزہ کے باطل ہونے یا نہ ہونے اور کفارہ کے لازم ہونے یا نہ ہونے کے بارے میں دیکھنے کے ذریعہ استمناء کے حکم سے مختلف نہیں ہے۔

ابو حفص برمکی کے علاوہ تمام حنابلہ نے کہا کہ غور وفکر کے ذریعہ انزال کا ہو جانا مفسد صوم نہیں ہے، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے: "عفي لأمتي ما حدّثت به أنفسها ما لم تعمل أو

= ۶/ ۳۲۲، مغنی المحتاج ۱/ ۴۳۰، منتہی الارادات ۱/ ۲۲۱، المغنی والشرح الکبیر ۳/ ۴۸، الکافی ۱/ ۴۷۷۔

(۱) الزیلعی ۱/ ۳۲۳، الہندیہ ۱/ ۲۰۵، الخانیہ ۱/ ۲۰۸۔

(۲) شرح العنایہ بہامش فتح القدیر ۲/ ۶۴، الہندیہ ۱/ ۲۰۵۔

(۳) المجموع ۶/ ۳۲۲، مغنی المحتاج ۱/ ۴۳۰، الدسوقی ۱/ ۵۲۹، الشرح الصغیر ۲/ ۹۴، المغنی مع الشرح ۳/ ۵۰، ۴۳۷۔

---

(۱) الزیلعی ۱/ ۳۲۳، البحر الرائق ۲/ ۲۹۳، ۲۹۹، فتح القدیر ۲/ ۶۴، شرح میارہ ۱/ ۴۷۹، الدسوقی علی الدردیر ۱/ ۵۲۳، ۵۲۹، مغنی المحتاج ۱/ ۴۳۰، شرح الروض ۱/ ۴۱۴، المغنی والشرح الکبیر ۳/ ۴۹۔

تتکلم بہ" (۱) (میری امت سے وہ گناہ معاف کردیئے گئے جو اس کے دل میں پیدا ہوں جب تک کہ اس پر عمل نہ کرے یا زبان سے نہ کہے)۔

ابو حفص برمکی نے کہا کہ روزہ باطل ہوجائے گا، اس کو ابن عقیل نے بھی اختیار کیا ہے، اس لئے کہ سوچ ذہن میں لائی جاتی ہے اور وہ اختیار میں داخل ہے۔ اللہ سبحانہ وتعالی نے ان لوگوں کی تعریف کی ہے جو آسمان وزمین کی تخلیق میں غور وفکر کرتے ہیں، اور نبی علیہ السلام نے اللہ تعالی کی ذات میں غور وفکر کرنے سے منع فرمایا ہے اور نعمتوں میں غور وفکر کرنے کا حکم دیا ہے (۲)، اگر غور وفکر اختیاری نہ ہوتا تو یہ احکام اس سے متعلق نہ ہوتے (۳)۔

اعتکاف پر استمناء کا اثر:

۱۱ - حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک مشت زنی سے اعتکاف باطل ہوجاتا ہے، مگر بعض شافعیہ نے اسے ایک قول کے طور پر ذکر کیا ہے اور بعض نے باطل ہونے کو قوی قرار دیا ہے (۱)۔

اس کی تفصیل کے لئے (اعتکاف) کی بحث ملاحظہ ہو۔

دیکھنے اور غور وفکر کرنے سے انزال ہوجانے میں حنفیہ اور شافعیہ کے نزدیک اعتکاف باطل نہیں ہوتا، اور مالکیہ کے نزدیک اس سے بھی اعتکاف باطل ہوجاتا ہے۔ یہی حکم حنابلہ کے یہاں ہے، کیونکہ ان کے کلام سے اعتکاف کا باطل ہونا سمجھا جاتا ہے، اس لئے کہ موجب غسل امر کے پیش آنے کی وجہ سے طہارت کی شرط فوت ہوگئی (۲)۔

حج اور عمرہ میں استمناء کا اثر:

۱۲ - حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک مشت زنی سے حج فاسد تو نہ ہوگا مگر اس صورت میں دم واجب ہوجائے گا، کیونکہ یہ حرام ہونے اور تعزیر کے واجب ہونے میں عورت کے آگے کی شرمگاہ کے علاوہ میں مباشرت کرنے کی طرح ہے، لہذا اجزاء میں بھی اسی کی طرح ہوگا (۳)۔ مالکیہ کے نزدیک اس سے حج فاسد ہوجائے گا، اور اس صورت میں انہوں نے قضاء اور ہدی (جانور ذبح کرنا) کو واجب قرار دیا ہے، خواہ بھول کر کیا ہو، کیونکہ اس نے فعل ممنوع کے

---

(۱) حدیث: "عفی لأمتي ما حدثت به....." کی روایت بخاری، مسلم، ترمذی، نسائی اور ابن ماجہ نے حضرت ابوہریرہؓ سے ان الفاظ میں کی ہے: "إن الله تجاوز لأمتي ما حدثت به أنفسها ما لم يعملوا به أو يتكلموا" (اللہ تعالی نے درگذر فرمادیا ہے میری امت سے اس چیز کو جو ان کے دل میں پیدا ہو جب تک کہ اس پر عمل نہ کریں یا اس کو زبان سے نہ کہیں)، اور ابوداؤد نے اس حدیث کی روایت اس سے قریب قریب الفاظ میں کی ہے (جامع الاصول فی احادیث الرسول ۲/ ۶۲ شائع کردہ مکتبۃ الحلوانی ۱۳۸۹ھ)۔

(۲) حدیث: "نهى النبي ﷺ عن التفكر في ذات الله....." کی روایت ابوالشیخ، طبرانی، ابن عدی اور بیہقی نے حضرت ابن عمر سے کی ہے، بیہقی نے فرمایا کہ اس سند میں کچھ کلام ہے، حافظ عراقی نے فرمایا کہ اس کے ایک راوی وزاع بن نافع متروک ہیں، سخاوی نے فرمایا کہ اس کی سندیں ضعیف ہیں، لیکن ان سب کے اجتماع سے ایک قوت حاصل ہوجاتی ہے اور البانی نے اس کے حسن ہونے کی طرف اشارہ کیا ہے (فیض القدیر ۳/ ۲۶۳ طبع المکتبۃ التجاریہ ۱۳۵۶ھ، المقاصد الحسنہ رص ۱۵۹ شائع کردہ مکتبۃ الخانجی مصر، صحیح الجامع الصغیر بتحقیق الالبانی ۳/ ۴۹)۔

(۳) فتح القدیر ۲/ ۷۰، الدسوقی علی الدردیر ۱/ ۵۲۳، ۵۲۹، شرح الروض ۱/ ۴۱۴، مغنی المحتاج ۱/ ۴۳۰، المغنی والشرح الکبیر ۳/ ۴۹۔

---

(۱) الہندیہ ۱/ ۲۱۳، المبسوط ۳/ ۱۲۳، الحطاب ۲/ ۴۵۶، ۴۵۷، الجمل ۲/ ۳۶۳، اعانۃ الطالبین ۲/ ۲۶۳، شرح الروض ۱/ ۴۳۳، نہایۃ المحتاج ۳/ ۲۱۴، مغنی المحتاج ۱/ ۴۵۲، الکافی ۱/ ۵۰۴۔

(۲) البحر الرائق ۲/ ۳۲۸، الحطاب ۲/ ۴۵۶، نہایۃ المحتاج ۲/ ۲۶۳، ۳/ ۲۱۴، کشف المخدرات رص ۱۶۶۔

(۳) المہذب ۱/ ۲۱۶، فتح القدیر ۲/ ۲۳۹، الہندیہ ۱/ ۲۴۴، الدسوقی ۲/ ۶۸، مغنی المحتاج ۱/ ۵۲۲، نہایۃ المحتاج ۳/ ۳۲۹، ۳۳۰، شرح الروض ۱/ ۵۶۳، الجمل ۲/ ۵۱۷، ۵۳۱، منتہی الارادات ۱/ ۲۶۲، الشروانی علی التحفہ ۴/ ۱۷۴، المغنی مع الشرح الکبیر ۳/ ۳۲۱۔

ذریعہ انزال کیا ہے۔

کون سادم لازم ہوگا اور اس کا وقت کیا ہوگا اسے جاننے کے لئے (احرام) کی اصطلاح دیکھئے۔

حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک اس حکم میں عمرہ حج کی طرح ہے، اور مالکیہ میں سے ''باجی'' کے کلام کے عموم سے بھی یہی بات سمجھ میں آتی ہے، مگر بہرام وغیرہ کا ظاہر کلام یہ ہے کہ بعض حالتوں یعنی وطی اور انزال میں عمرہ میں اس سے ہدی واجب ہوگی، کیونکہ عمرہ کا معاملہ اس اعتبار سے حج سے ہلکا ہے کہ عمرہ فرض نہیں ہے (۱)۔

۱۳ - نظر وفکر کے ذریعہ استمناء مالکیہ کے نزدیک حج کو فاسد کردیتا ہے بشرطیکہ مسلسل دیکھ کر یا سوچ کر منی کو خارج کیا ہو، تو اگر محض سوچنے یا دیکھنے سے منی نکل گئی تو حج فاسد نہ ہوگا، مگر اس پر ہدی واجب ہوگی، خواہ یہ سوچنا یا دیکھنا دانستہ ہو یا بھول کر ہو۔

حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک اس سے حج فاسد نہ ہوگا، حنفیہ وشافعیہ کے نزدیک اس پر فدیہ بھی واجب نہ ہوگا حنابلہ کے نزدیک دیکھنے کی صورت میں فدیہ واجب ہوگا۔ غور وفکر کرنے کی صورت میں حنابلہ میں سے صرف ابوحفص برمکی کے نزدیک فدیہ واجب ہوگا (۲)۔

بیوی کے توسط سے اخراج منی کرنا:

۱۴ - اکثر فقہاء کے نزدیک بیوی کے ذریعہ سے اخراج منی جائز ہے بشرطیکہ کوئی مانع نہ ہو (۳)، کیونکہ وہ اس کی لطف اندوزی کا محل ہے، جیسے تفخیذ یا تبطین کے ذریعہ انزال ہو۔ مانع کی تفصیل کے لئے (حیض، نفاس، صوم، اعتکاف اور حج) کی اصطلاحات ملاحظہ ہوں۔

بعض حنفیہ اور شافعیہ نے اس کو مکروہ کہا ہے۔ صاحب درمختار نے جوہرہ سے نقل کیا ہے کہ اگر کسی شخص نے اپنی بیوی کو اپنے آلۂ تناسل سے کھیلنے پر قدرت دے دی، پھر اس کو انزال ہوگیا تو یہ مکروہ ہے، مگر اس پر کوئی چیز واجب نہ ہوگی، البتہ اس کو ابن عابدین نے کراہت تنزیہی پر محمول کیا ہے۔ نہایۃ الزین میں لکھا ہے اور فتاوی القاضی میں ہے کہ کوئی عورت اپنے شوہر کے آلۂ تناسل کو اپنے ہاتھ سے دبا لے پھر انزال ہو جائے تو یہ مکروہ ہے، خواہ شوہر کی اجازت ہی سے ہو، کیونکہ یہ عزل کے مشابہ ہے، اور عزل مکروہ ہے (۱)۔

اخراج منی کی سزا:

۱۵ - حرام استمناء کے مرتکب کو بالاتفاق تعزیر کی جائے گی، اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: ''وَالَّذِيْنَ هُمْ لِفُرُوْجِهِمْ حَافِظُوْنَ اِلَّا عَلٰى اَزْوَاجِهِمْ اَوْ مَا مَلَكَتْ اَيْمَانُهُمْ فَاِنَّهُمْ غَيْرُ مَلُوْمِيْنَ'' (۲) (اور جو اپنی شرمگاہوں کی نگہداشت رکھنے والے ہیں، ہاں البتہ اپنی بیویوں اور باندیوں سے نہیں کہ (اس صورت میں) ان پر کوئی الزام نہیں)۔

---

(۱) الحطاب ۲/ ۲۳۳، نہایۃ المحتاج ۳/ ۳۳۰۔

(۲) الدسوقی علی الدردیر ۲/ ۶۸، الہندیہ ۱/ ۲۴۴، المبسوط ۳/ ۱۲۰، ۱۲۱، الرہونی ۴/ ۵۹، نہایۃ المحتاج ۳/ ۳۱۴، مغنی المحتاج ۱/ ۵۲۴، الشروانی علی التحفہ ۴/ ۱۷۳، الجمل ۲/ ۵۱۷، الشرح الکبیر مع المغنی ۳/ ۳۲۱، کشاف القناع ۲/ ۴۸۷، ۳/ ۹۹۔

(۳) ابن عابدین ۲/ ۱۰۰، ۳/ ۱۵۶، الخرشی ۱/ ۲۰۸، الدسوقی ۱/ ۱۷۳، نہایۃ المحتاج ۳/ ۱۶۹، کشاف القناع ۵/ ۱۳۸، الانصاف ۴/ ۱۵۲۔

(۱) ابن عابدین ۳/ ۱۵۶، نہایۃ الزین فی ارشاد المبتدئین رص ۳۴۹۔

(۲) ابن عابدین ۳/ ۱۵۶، الحطاب ۶/ ۳۲۰، المجموع ۶/ ۳۲۱، المہذب ۲/ ۲۶۹، کشاف القناع ۶/ ۱۰۲، سورۂ مومنون/ ۵، ۶۔

استمہال

تعریف:

۱- مہلت طلب کرنے کو لغت میں استمہال کہا جاتا ہے، اور مہلت آہستگی اور تاخیر کرنے کے معنی میں ہے (۱)۔

فقہاء استمہال کا استعمال اسی لغوی معنی میں کرتے ہیں (۲)۔

استمہال کا حکم:

۲- مہلت طلب کرنا کبھی جائز ہوتا ہے اور کبھی ناجائز۔

الف- جائز استمہال:

اس کی چند قسمیں ہیں:

پہلی قسم: اثبات حق کے لئے مہلت لینا، جیسے مدعی کا قاضی سے گواہ پیش کرنے کے لئے یا حساب پر نظر ثانی کرنے کے لئے مہلت لینا وغیرہ۔ فقہاء نے اس کی تفصیل کتاب الدعوی میں بیان کی ہے (۳)۔

دوسری قسم: عقود میں شرط کے طور پر آنے والا استمہال، جیسے خرید فروخت کرنے والوں میں سے کسی ایک کا غور وفکر کرنے کے

(۱) لسان العرب: مادہ (مہل)۔
(۲) حاشیہ قلیوبی ۴؍ ۲۷۱ طبع عیسی البابی الحلبی۔
(۳) أسنی المطالب ۴؍ ۴۰۶ طبع المکتبۃ الاسلامیہ، حاشیہ قلیوبی ۴؍ ۳۳۷ طبع عیسی البابی الحلبی، الاختیار لتعلیل المختار ۲؍ ۱۱۲ طبع دار المعرفہ۔

لئے مہلت دینے کی شرط لگانا، جیسا کہ خیار شرط میں ہوتا ہے، اور خریدار کا یہ شرط لگانا کہ فروخت کرنے والا اس کو قیمت کی ادائیگی کے لئے متعین مدت کی مہلت دے۔ فقہاء نے اس کا ذکر کتاب البیع میں کیا ہے۔

تیسری قسم: وہ استمہال جو احسان کے قبیل سے ہے، جیسے مدیون کا دین کی ادائیگی میں صاحب دین سے مہلت طلب کرنا (۱)، اور جیسے عاریت پر لینے والے کا عاریت پر لی ہوئی چیز کی واپسی میں عاریت پر دینے والے سے مہلت طلب کرنا۔ فقہاء نے ان سب مسائل کا ذکر کتب فقہ میں ان کے متعلقہ ابواب میں کیا ہے۔

ب- ناجائز استمہال:

جن حقوق میں شارع نے یہ شرط لگائی ہے کہ انہیں فوری طور پر ادا کیا جائے یا اسی مجلس میں ادا کیا جائے، ان میں مہلت طلب کرنا ناجائز استمہال میں آتا ہے، مثلاً بیع صرف میں عاقدین میں سے کسی ایک کا دوسرے سے بدل کی ادائیگی میں مہلت طلب کرنا (۲)، اور خریدار کا فروخت کرنے والے سے بیع سلم کے راس المال کی ادائیگی میں مہلت لینا (۳)، جیسا کہ بیع سلم کے بیان میں مذکور ہے۔

۳- استمہال کی ایک صورت وہ ہے جو حق کو ساقط کر دیتی ہے، مثلاً شفیع کا مطالبہ شفعہ کے لئے خریدار سے مہلت طلب کرنا (۴)، جیسا کہ کتب فقہ کے باب شفعہ میں مذکور ہے، اور نابالغہ بیوی کا بالغہ ہونے پر اس بات کے اظہار میں مہلت طلب کرنا کہ وہ اپنے شوہر کے ساتھ

(۱) اللہ تعالی کے قول "وَإِنْ كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَى مَيْسَرَةٍ" کی تفسیر کے سلسلہ میں دیکھئے تفسیر القرطبی سورۂ بقرہ ؍ ۲۸۰۔
(۲) المغنی ۴؍ ۵۱۔
(۳) المغنی ۴؍ ۲۹۵۔
(۴) ابن عابدین ۲؍ ۳۱۰۔

رہنا چاہتی ہے یا اس سے علیحدہ ہونا چاہتی ہے (۱)، جیسا کہ حنفیہ کے یہاں خیار بلوغ کی بحث میں مذکور ہے۔

استمہال میں دی گئی مہلت کی مدت:

۴- مہلت کی مدت یا تو شریعت کی جانب سے متعین ہوگی تو اس کی پابندی کی جائے گی، جیسے نامرد کو ایک سال کی مہلت دینا، جیسا کہ حضرت عمرؓ، حضرت علیؓ اور حضرت ابن مسعودؓ سے مروی ہے، یا شریعت کی جانب سے متعین نہ ہوگی بلکہ قاضی کے فیصلہ پر چھوڑ دی گئی ہوگی، جیسے مدعی کو گواہ پیش کرنے کے لئے مہلت دینا، اور بیوی کو مہر پر قبضہ کرلینے کے بعد اپنے آپ کو شوہر کے حوالہ کرنے کے لئے اتنی دیر مہلت دینا کہ وہ اپنی صفائی کرسکے اور شوہر کی خدمت میں حاضر ہونے کے لئے تیار ہوسکے، یا وہ مہلت فریقین کے درمیان طے پائی ہوگی، جیسے صاحب دَین کا مدیون کو دین کی ادائیگی میں مہلت دینا۔ دیکھئے: اصطلاح (اَجل)۔

مہلت طلب کرنے والے کی درخواست قبول کرنے کا حکم:

۵- الف۔ اثبات حق کے لئے مہلت طلب کرنے پر مہلت دینا، اور کسی حق کا مطالبہ کرتے وقت مہلت طلب کرنے پر مہلت دینا، اور عقود میں بطور شرط آئے ہوئے استمہال پر مہلت دینا واجب ہے۔

ب۔ جب کبھی مہلت دینا تبرعات کے قبیل سے ہو تو اس وقت مہلت دینا مستحب ہوگا (۲)۔

ج۔ جن حقوق میں شریعت نے فوراً یا مجلس ہی میں ادا کرنا لازم قرار دیا ہے اس میں مہلت دینا حرام ہے، کیونکہ ان حقوق میں مہلت دینے سے ان کو باطل کرنا لازم آئے گا، جیسا کہ فقہاء نے اس حرمت کا ذکر ان ابواب میں کیا ہے جن کی طرف ان حالات کے ذکر کرتے وقت ہم نے اشارہ کردیا ہے۔

د۔ ان جیسے حالات میں حق باطل ہوجاتا ہے جن کی طرف ہم نے فقرہ نمبر (۳) میں اشارہ کردیا ہے۔

(۱) ابن عابدین ۲/۳۰۹۔

(۲) الاختیار ۳/۱۱۵، المغنی ۶/ ۶۶۸، ۶۶۹۔

استنابہ

دیکھئے: ''إنابت''۔

استناد

تعریف:

۱ - **لغت** کے اعتبار سے ''استناد'' استند کا مصدر ہے، اس کی اصل "سند" ہے۔ جب آپ کسی شئ کی طرف مائل ہوں اور اس پر اعتماد کریں تو ایسے موقع پر کہا جاتا ہے: "سندت إلى الشئ ، "أسندت إليه" اور "استندت إليه"۔

اور اسی سے ''مسند'' اس سامان کو کہتے ہیں جس پر آپ ٹیک لگائیں، ''استند إلى فلان" کا معنی ہے: مدد طلب کرنے میں فلاں کا سہارا لیا (۱)۔

اصطلاح میں استناد کے تین معانی ہیں:

اول: استناد حسی: وہ یہ ہے کہ انسان کسی شئ پر ٹیک لگاتے ہوئے اس پر جھک جائے، اس معنی کے اعتبار سے استناد لغوی معنی کے مطابق ہے۔

دوم: کسی چیز سے استدلال کرنا۔

سوم: زمانہ حال میں کسی حکم کا اس طرح ثابت ہونا کہ زمانہ ماضی تک اس کا اثر پہنچے۔ دوسرے اور تیسرے استناد کو استناد معنوی مانا جاتا ہے۔

پہلی بحث

استناد حسی:

۲-استناد إلى الشئ اس معنی کے اعتبار سے کسی شئ پر ٹیک لگا کر اس کی طرف جھکنا ہے، اور استناد کے متعلقہ الفاظ میں سے ایک لفظ ''اتکاء'' (ٹیک لگانا) ہے۔ ابو البقاء نے ذکر کیا ہے کہ ''استناد علی الشئ'' کا معنی کسی چیز پر خاص طور سے پیٹھ سے ٹیک لگانا ہے۔ انہوں نے کہا کہ اتکاء استناد سے عام ہے، اس لئے کہ اتکاء کے معنی مطلقاً ٹیک لگانا ہے، خواہ وہ کسی بھی چیز سے ہو اور کسی جانب سے ہو، اور ''استناد'' پشت سے ٹیک لگانا ہے (۱)، مگر لغت کی کسی کتاب میں ہم کو یہ قید نہیں ملی۔

اول: نماز میں ٹیک لگانے کے احکام:

الف-فرض نماز میں ٹیک لگانا:

۳-جو شخص بذات خود بغیر کسی سہارے کے کھڑے ہونے پر قادر ہو اس کے لئے کسی دیوار یا ستون پر فرض نماز میں ٹیک لگانے کے بارے میں فقہاء کی تین رائیں ہیں:

پہلی رائے: حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ نے اس کو ممنوع کہا ہے۔ شافعیہ کا بھی ایک قول یہی ہے۔ ان لوگوں نے کہا ہے کہ جو شخص کسی لاٹھی یا دیوار وغیرہ پر اس طرح ٹیک لگائے کہ اگر سہارا ختم کردیا جائے تو وہ گر جائے، تو اس کی نماز نہ ہوگی۔

بطور استدلال ان لوگوں کا کہنا یہ ہے کہ فرض نماز کا ایک رکن قیام ہے، اور جب کوئی شخص کسی شئ پر اس طرح ٹیک لگائے کہ اگر وہ اس کے نیچے سے ہٹ جائے تو وہ گر جائے، تو ایسا شخص کھڑا ہونے والا نہیں مانا جاتا۔

اور اگر اس کے سہارے والی چیز کے ہٹا لینے کے بعد وہ شخص نہ گرے تو ان فقہاء کے نزدیک یہ فعل مکروہ ہے۔ حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ نے اس کی صراحت کی ہے۔ چنانچہ حلبی نے شرح منیہ میں کہا کہ ایسا

---

(۱) اللسان، المراجع فی اللغة: مادہ (سند)۔

(۱) الکلیات ۱/ ۱۳۸ طبع دمشق۔

کرنا بالاتفاق (ائمہ حنفیہ کا اتفاق مراد ہے) مکروہ ہے، کیونکہ اس میں بے ادبی اور اظہار تکبر ہے۔ حنابلہ میں سے ابن ابی تغلب نے مکروہ ہونے کی وجہ یوں بیان کی ہے کہ کسی شئی کی طرف ٹیک لگانے سے قیام کی مشقت ختم ہوجاتی ہے۔

دوسری رائے: شافعیہ کا قول جو ان کے نزدیک مقدم ہے یہ ہے کہ ٹیک لگا کر کھڑے ہونے والے کی نماز کراہت کے ساتھ صحیح ہوجاتی ہے، کیونکہ اس شخص کو کھڑا ہونے والا کہا جاتا ہے، اگرچہ وہ اس طرح ہو کہ اگر اس کے سہارے والی چیز ہٹالی جائے تو وہ گر جائے۔

تیسری رائے: یہ ہے کہ فرض نماز میں کھڑے ہونے والے کا کسی شئی پر ٹیک لگانا جائز ہے۔ حضرت ابوسعید خدری، حضرت ابوذر غفاری اور صحابہ اور سلف کی ایک جماعت سے یہی بات مروی ہے۔

پھر وہ فرض نماز جس میں ٹیک لگانے کا یہ حکم ہے فرض عین اور فرض کفایہ دونوں کو شامل ہے، مثلاً نماز جنازہ اور نماز عید، ان کے نزدیک جنہوں نے اس کو واجب کہا ہے، اور اس نماز کو بھی شامل ہے جو نذر ماننے کی وجہ سے اس شخص پر واجب ہوئی ہو جس نے اس میں قیام کی نذر مانی ہو، جیسا کہ "دسوقی" نے اس کی صراحت کی ہے۔ حنفیہ نے ایک قول کے مطابق سنت فجر کو بھی اس کے زیادہ مؤکد ہونے کی وجہ سے اسی کے ساتھ لاحق کردیا ہے (۱)۔

ب۔ بوقت ضرورت فرض نماز میں ٹیک لگانا:

۴- جب کوئی ایسی ضرورت پیش آجائے کہ نمازی بغیر ٹیک لگائے ہوئے کھڑے ہوکر نماز پڑھنے پر قادر ہی نہ ہو تو بالاتفاق فقہاء اس کے لئے ٹیک لگانا جائز ہے (۱)۔ لیکن کیا ایسے شخص سے قیام کی فرضیت ساقط ہوجائے گی اور اس کے لئے بیٹھ کر نماز ادا کرنا جائز ہوجائے گا، حالانکہ وہ ٹیک لگا کر کھڑے ہونے پر قادر ہے؟

اس سلسلہ میں فقہاء کرام کی دو رائیں ہیں:

ایک رائے یہ ہے کہ اس حالت میں بھی قیام واجب ہوگا اور بیٹھ کر اس کی نماز درست نہ ہوگی۔ حنفیہ کا صحیح قول کے مطابق یہی مذہب ہے، اور حنابلہ کا بھی مذہب یہی ہے، اور مالکیہ کا قول مرجوح بھی یہی ہے جس کو ابن شاس اور ابن حاجب نے اختیار کیا ہے۔

حنفیہ میں سے شارح منیہ نے کہا کہ کوئی نمازی لاٹھی یا خادم سے ٹیک لگا کر قیام پر قادر ہو تو حلوانی نے فرمایا کہ صحیح یہ ہے کہ اس کے لئے ٹیک لگا کر قیام کرنا ضروری ہے۔

دوسری رائے جو مالکیہ کے نزدیک مقدم، حنفیہ کے قول صحیح کے بالمقابل اور مذہب شافعیہ کا مقتضی ہے (جیسا کہ گذرا) یہ ہے کہ ایسی حالت میں قیام کی فرضیت اس سے ساقط ہوجائے گی اور بیٹھ کر اس کی نماز جائز ہوگی۔ ابن رشد سے نقل کرتے ہوئے حطاب نے کہا کہ جب قیام اس سے ساقط ہوگیا اور بیٹھ کر نماز پڑھنا جائز ہوگیا تو اس کے لئے اب قیام کرنا نفل ہوگیا، لہذا نفلی نمازوں کی طرح اس نماز میں بھی ٹیک لگانا جائز ہوگا، اور ٹیک لگا کر قیام کرنا افضل ہے۔

مالکیہ نے ٹیک لگا کر جواز نماز کے لئے یہ شرط لگائی ہے کہ اس کا سہارا کوئی حائضہ عورت یا جنبی شخص نہ ہو، لہذا اگر ان دونوں میں سے کسی ایک کا سہارا لے کر اس نے نماز پڑھی تو وقت کے اندر اندر نماز دہرائے گا (۲)، وقت سے مراد پورا وقت ہے، صرف مستحب وقت نہیں۔

---

(۱) شرح منیۃ المصلی رص ۲۷۱ طبع دار السعادہ ۱۳۲۵ھ، ابن عابدین ۱/۲۹۹ طبع بولاق، حاشیۃ الدسوقی ۱/۲۵۵-۲۵۸ طبع عیسیٰ الحلبی، نہایۃ المحتاج ۱/۴۴۵، ۴۴۶ طبع مصطفی الحلبی، نیل المآرب ۱/۳۹، ۴۰ طبع بولاق۔

(۱) المجموع ۳/۲۵۹ طبع المنیریہ۔

(۲) الشرح الکبیر مع حاشیۃ الدسوقی ۱/۲۵۷، المواق مع حاشیۃ مواہب الجلیل ۲/۳، شرح حلیۃ المصلی رص ۲۶۲، کشاف القناع ۱/۴۹۸۔

ج -نماز میں بیٹھنے کے درمیان ٹیک لگانا:

۵ - بیٹھنے کی حالت میں ٹیک لگانے کا بالکل وہی حکم ہے جو حالت قیام میں ٹیک لگانے کا ہے، جیسا کہ حنفیہ نے صراحت کی ہے، تو اگر کوئی شخص بیٹھنے کی طاقت نہ رکھتا ہو مگر ٹیک لگا کر بیٹھ سکتا ہو تو ٹیک لگا کر یا سہارا لے کر بیٹھ کر نماز پڑھنا واجب ہے (۱)۔

جہاں تک مالکیہ کے مسلک کا تعلق ہے تو دردیر کے بیان کا حاصل یہ ہے کہ قول معتمد یہ ہے کہ ٹیک لگا کر قیام کرنا بے سہارا بیٹھ کر نماز پڑھنے سے افضل ہے (۲)، اور بے سہارا بیٹھنا واجب ہے، سہارے کے ساتھ بیٹھ کر نماز پڑھنا اسی وقت جائز ہوگا جب کہ بے سہارا بیٹھنے سے عاجز ہو، اور اسی طرح ٹیک لگا کر بیٹھنے کی اجازت اس شخص کو نہیں دی جائے گی جو ٹیک لگا کر قیام کرنے پر قادر ہو، اسی طرح ٹیک لگا کر بیٹھنے کو لیٹ کر نماز پڑھنے پر مقدم رکھنا واجب ہوگا، شافعیہ اور حنابلہ کے یہاں ہمیں اس مسئلہ کا ذکر نہیں ملا۔

د-نفلی نماز میں ٹیک لگانا:

۶ - نووی فرماتے ہیں کہ نفل نماز میں لاٹھی وغیرہ پر ٹیک لگانا باتفاق علماء جائز ہے، البتہ ابن سیرین سے اس کا مکروہ ہونا نقل کیا گیا ہے، اور مجاہد نے فرمایا کہ اس کے بقدر ثواب کم ہوجائے گا (۳)۔

حنفیہ نے تفصیل بیان کرتے ہوئے کہا ہے کہ ٹیک لگانا جس طرح فرض نماز میں مکروہ ہے، اسی طرح نفل نماز میں بھی مکروہ ہے، لیکن اگر قیام کی حالت میں نماز شروع کی پھر وہ تھک گیا یعنی مشکل میں پڑ گیا تو لاٹھی یا دیوار وغیرہ سے ٹیک لگانے میں کوئی حرج نہیں ہے (۴)۔

---

(۱) الفتاوی الہندیہ ۱/ ۳۳ بحوالہ الذخیرہ۔

(۲) الشرح الکبیر مع حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۲۵۷۔

(۳) المجموع ۳/ ۲۵۹، الحطاب ۲/ ۷۔

(۴) شرح منیۃ المصلی رص ۲۷۱۔

جمہور نے فرض نماز میں ٹیک لگانے کو ممنوع قرار دیا ہے، اور نفل نماز میں ٹیک لگانے کو جائز کہا ہے، اس لئے کہ نفل نماز بغیر قیام کے بیٹھ کر پڑھنا جائز ہے، اسی طرح اس میں قیام کے ساتھ ٹیک لگانا بھی جائز ہوگا۔

دوم -نماز کے علاوہ میں ٹیک لگانے کے احکام:

الف - باوضو شخص کا نیند کی حالت میں ٹیک لگانا:

۷ - حنفیہ کی ظاہر روایت، شافعیہ کا مسلک اور حنابلہ کی ایک روایت یہ ہے کہ اگر کوئی شخص ایسی چیز کی جانب ٹیک لگا کر سو جائے کہ اگر اس کو ہٹا دیا جائے تو وہ گر جائے تو اصح یہ ہے کہ ٹیک لگانے والے کا وضو نہ ٹوٹے گا، عام مشائخ کی یہی رائے ہے۔ یہ اس صورت میں ہے کہ اس کا سرین زمین سے ہٹا ہوا نہ ہو، ورنہ بالاتفاق اس کا وضو ٹوٹ جائے گا۔

مالکیہ کا مسلک جو حنفیہ کی غیر ظاہر روایت ہے، یہ ہے کہ اس کا وضو ٹوٹ جائے گا، اس لئے کہ وہ گہری نیند کے حکم میں ہے۔ اگر وہ اس طرح ٹیک لگا کر سو رہا ہے کہ سہارے کے ہٹانے سے گرے گا نہیں تو وہ ہلکی نیند ہے جو ناقض وضو نہیں ہے۔

حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ ٹیک لگا کر سونا خواہ کم ہو یا زیادہ ناقض وضو ہے (۱)۔

ب -قبر سے ٹیک لگانا:

۸ - جمہور فقہاء کے نزدیک قبر سے ٹیک لگانا مکروہ ہے۔ حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ نے اس کی صراحت کی ہے، اور انہوں نے ٹیک لگانے کو قبر پر بیٹھنے پر قیاس کیا ہے جس کے ممنوع ہونے کے متعلق احادیث وارد

---

(۱) ابن عابدین ۱/ ۹۵، ۹۶، حاشیۃ الطحطاوی علی مراقی الفلاح رص ۵۳، شرح الزرقانی ۱/ ۸۶، کفایۃ الطالب ۱/ ۱۱۱، المجموع ۲/ ۱۶، ۱۷، نہایۃ المحتاج ۱/ ۱۰۰، ۱۰۱، المغنی ۱/ ۱۲۹، الانصاف ۱/ ۲۰۱۔

ہوئی ہیں، ابن قدامہ فرماتے ہیں کہ قبر پر بیٹھنا اور اس پر ٹیک لگانا اور اس کا سہارا لینا مکروہ ہے، اس لئے کہ حضرت ابو ہریرہؓ کی مرفوع حدیث ہے: "لأن يجلس أحدكم على جمرة فتحرق ثيابه فتخلص إلى جلده خير له من أن يجلس على قبر"(۱) (تم میں سے کسی کا آگ کی چنگاری پر اس طرح بیٹھنا کہ کپڑا جل کر اس کی کھال جلنے لگے اس کے کسی قبر پر بیٹھنے سے بہتر ہے)۔

اور خطابی نے کہا کہ نبی ﷺ سے مروی ہے کہ آپ ﷺ نے ایک شخص کو قبر پر ٹیک لگائے ہوئے دیکھا تو فرمایا: "لاتؤذ صاحب القبر"(۲) (قبر والے کو تکلیف مت دو)۔

شافعیہ نے کہا ہے کہ کراہت اس وقت ہے جب ٹیک لگانے کی ضرورت نہ ہو اور کسی مسلمان کی قبر پر ٹیک لگائے۔ دوسرے مذاہب کے اصول وضوابط اس قید کے خلاف نہیں ہیں۔

مالکیہ کی رائے ہے کہ قبر پر بیٹھنا مکروہ نہیں تو قبر پر ٹیک لگانا بدرجہ اولی مکروہ نہیں ہوگا۔ دسوقی نے کہا کہ قبر پر بیٹھنا مطلقاً جائز ہے، اور جو روایت قبر پر بیٹھنے کے ممنوع ہونے کی آئی ہے وہ قضاء حاجت کے لئے بیٹھنے پر محمول ہے(۳)۔

دوسری بحث

استناد بمعنی استدلال:

۹- استناد کا استعمال ایسی چیزوں کے ذریعہ دلیل پیش کرنے کے معنی پر بھی ہوتا ہے جو مدعی کو مضبوط کردے۔ اس کا استعمال یا تو مناظرہ، استدلال اور اجتہاد کے مقام میں ہوگا، اس کے احکام معلوم کرنے کے لئے دلائل کے ابواب اور علم اصول کے ابواب اجتہاد کی طرف رجوع کیا جائے، یا قاضی کے پاس دعوی پیش کرنے میں ہوگا، اس کے احکام معلوم کرنے کے لئے (اثبات) کی اصطلاح دیکھی جائے۔

تیسری بحث

استناد بمعنی دلیل کو لوٹا کر ماضی میں حکم ثابت کرنا:

۱۰- اس معنی کے اعتبار سے استناد یہ ہے کہ فی الحال علت کے پائے جانے کی وجہ سے حکم ثابت کیا جائے، پھر اس حکم کو پیچھے کی طرف لوٹایا جائے تاکہ موجودہ زمانہ میں حکم ثابت ہونے کی وجہ سے گذشتہ زمانہ میں بھی حکم ثابت ہو۔

اس کی ایک مثال یہ ہے کہ غصب کردہ چیز جب غاصب کے قبضہ میں ہلاک ہوجائے، خواہ غاصب کے فعل سے ہو یا اس کے فعل کے بغیر ہو، تو وہ اس کے مثل کا یا اس کی قیمت کا ضامن ہوگا، پھر جب اس شخص نے ضمان ادا کردیا تو وہ غصب کردہ چیز کا مالک ہوگیا، اور یہ ملکیت سبب ضمان کے پائے جانے کے وقت سے ہوگی (غصب کے دن سے مالک ہوگا)، اس کا اثر یہ ہوگا کہ یہ شخص ان زوائد متصلہ کا مالک ہوجائے گا جو وقت غصب سے لے کر ادائیگی ضمان کے وقت تک وجود میں آئیں، کیونکہ یہ زوائد اس کی مملوکہ چیز کی بڑھوتری ہیں۔

---

(۱) حدیث: "لأن يجلس أحدكم على جمرة....." کی روایت مسلم، احمد، نسائی، ابوداؤد اور ابن ماجہ نے حضرت ابوہریرہؓ سے مرفوعاً کی ہے (نیل الاوطار ۴/ ۱۳۵ طبع دار الجیل ۱۹۷۳ء)۔

(۲) حدیث: روي عن النبي ﷺ أنه "رأى رجلا اتكأ على قبر فقال: لاتؤذ صاحب القبر" کی روایت احمد نے عمرو ابن حزم سے مرفوعاً ان الفاظ میں کی ہے: "رآني رسول الله متكئا على قبر فقال: لاتؤذ صاحب هذا القبر أولا تؤذوه" (مجھے رسول اللہ ﷺ نے ایک قبر سے ٹیک لگائے ہوئے دیکھ کر فرمایا کہ تو اس قبر والے کو تکلیف نہ دے یا تم لوگ اس کو تکلیف نہ دو)، حافظ نے الفتح میں کہا کہ اس کی اسناد صحیح ہے (نیل الاوطار ۴/ ۱۳۵، ۱۳۶ طبع دار الجیل ۱۹۷۳ء)۔

(۳) ابن عابدین ۱/ ۶۰۶، حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۱/ ۴۲۸، شرح المنہاج مع حاشیہ قلیوبی ۱/ ۳۴۲، المغنی ۲/ ۵۰۸ طبع سوم۔

اس کی ایک مثال وہ بیع ہے جس کا نفاذ اس شخص کی اجازت پر موقوف ہو جس کو اجازت دینے کا حق ہو (جیسے نابالغ باشعور بچے کی بیع کا نفاذ اس کے ولی کی اجازت پر موقوف ہے) جب اجازت کا حق رکھنے والے نے اس کی اجازت دے دی تو اس کا نفاذ اسی وقت سے مانا جائے گا جب بیع وجود میں آئی تھی، یہاں تک کہ خریدار اس کے زوائد متصلہ ومنفصلہ کا مالک ہوگا (۱)۔

اس معنی میں لفظ استناد کا استعمال حنفیہ کی خاص اصطلاح ہے، مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ اس کے عوض میں "التبیّن" کی اصطلاح استعمال کرتے ہیں (۲)، اور مالکیہ اس معنی کی تعبیر لفظ "انعطاف" سے بھی کرتے ہیں (۳)۔

مثلاً اجازت میں استناد کا مطلب یہ ہے کہ عقد موقوف کی جب اجازت دی جائے گی تو اس اجازت کے لئے استناد وانعطاف ہوگا یعنی اس کی تاثیر زمانہ ماضی کی طرف لوٹے گی، لہذا اجازت کے بعد عقد کرنے والا وقت انعقاد سے ہی ثمرات عقد سے مستفید ہوگا، اس لئے کہ اجازت نے کسی نئے عقد کو وجود نہیں بخشا، بلکہ سابق عقد کو نافذ کیا ہے یعنی عقد کے ممنوع اور موقوف اثرات کے لئے راستہ کھول دیا ہے تا کہ وہ جاری اور نافذ ہوسکیں، لہذا یہ اثرات اپنے پیدا کرنے والے عقد کے ساتھ اس کی تاریخ انعقاد ہی سے متعلق مانیں جائیں گے، نہ کہ صرف تاریخ اجازت سے، تو اجازت کے بعد فضولی کی حیثیت ایسی ہو جائے گی کہ گویا وہ عقد سے پہلے ہی صاحب عقد کا وکیل تھا اور چونکہ وکیل کے تصرفات مؤکل پر اسی وقت سے نافذ ہوتے ہیں جب وہ تصرفات وجود میں آتے ہیں، اس لئے فضولی کا عقد اجازت دینے والے پر تاریخ عقد کی طرف منسوب ہوکر ہی نافذ ہوگا (۱)۔

چونکہ یہ خاص حنفیہ کی اصطلاح ہے، اس لئے اس بحث میں ہماری گفتگو خاص طور سے مذہب حنفیہ کی ترجمان ہوگی، ہاں کچھ مواقع پر دوسرے مذاہب کی بھی صراحت کردی جائے گی۔

۱۱ - ابن نجیم نے ذکر کیا ہے کہ احکام چار طرح سے ثابت ہوتے ہیں۔ چنانچہ انہوں نے استناد کے ساتھ جس کا اوپر ذکر ہو چکا ہے درج ذیل چیزوں کو ذکر کیا ہے:

الف - اقتصار (منحصر ہونا): اور یہی اصل ہے، مثلاً کسی نے معلق نہیں بلکہ فوری طلاق دی تو طلاق کا لفظ بولتے ہی فوراً طلاق پڑ جائے گی، اور یہ اسی پر منحصر رہے گا اور زمانہ ماضی میں اس کا کوئی اثر نہ ہوگا۔

ب - انقلاب (بدلنا): اس کا حاصل یہ ہے کہ زمانہ گفتگو کے بعد مستقبل میں حکم ثابت ہو، مثلاً کسی نے اپنی بیوی سے کہا کہ اگر تو گھر میں داخل ہوئی تو تجھے طلاق، تو اس سے فی الحال کوئی طلاق واقع نہ ہوگی، ہاں اگر وہ گھر میں داخل ہوگی تو داخل ہوتے ہی طلاق پڑ جائے گی۔ اور اس کا نام انقلاب رکھنے کی وجہ یہ ہے کہ جو لفظ علت نہ تھا وہ دخول دار کے بعد علت ہو گیا، کیونکہ اس کا قول "أنت طالق" عورت کے گھر میں داخل ہونے سے قبل وقوع طلاق کی علت نہ تھا، اور جب وہ گھر میں داخل ہوئی تو وہی قول بدل کر علت ہوگیا، اس لئے کہ قائل نے اس کے علت بننے کے لئے ایک شرط مقرر کی تھی جو پائی گئی۔

ج - تبیّن یا ظہور (۲): اس کا خلاصہ یہ ہے کہ فی الوقت یہ ظاہر ہو

---

(۱) الاشباہ والنظائر لابن نجیم، حاشیۃ الحموی رص ۱۵۶، ۱۵۷ طبع استنبول، کشاف اصطلاحات الفنون ۳/ ۶۴۷۔

(۲) حاشیۃ الدسوقی ۳۹۶/۲، نہایۃ المحتاج ۶/ ۶۷، المغنی ۶/ ۲۵۔

(۳) المدخل الفقہی العام للشیخ مصطفی الزرقاء ۱/ ۵۳۳ (حاشیہ) طبع پنجم مطبعۃ الجامعۃ السوریہ۔

(۱) الاشباہ والنظائر، قدرے وضاحت کے ساتھ رص ۱۵۶، ۱۵۷۔

(۲) اسی طرح بعض جگہوں پر "تبیین" استعمال ہوا ہے اور یہی بہتر ہے کیونکہ اکثر وبیشتر فقہاء کے کلام میں "تبیین" ہی آیا ہے۔

کہ حکم پہلے سے ثابت تھا، مثلاً کسی نے جمعہ کے دن اپنی بیوی سے کہا کہ اگر زید گھر میں ہے تو تجھے طلاق ہے، پھر شنبہ کے دن یہ پتہ چلا کہ جمعہ کے دن زید گھر میں تھا تو اس عورت کو جمعہ کے دن طلاق کے الفاظ کہتے وقت ہی طلاق پڑگئی، اگر چہ جمعہ کے دن اس پر طلاق کا واقع ہونا معلوم نہ ہوا بلکہ شنبہ کو معلوم ہوا، عدت کا آغاز جمعہ سے ہی ہوگا۔

استناد اور تبیین کے درمیان فرق:

۱۲ - استناد کی حالت میں درحقیقت گذشتہ زمانہ میں حکم ثابت نہیں تھا مگر جب موجودہ زمانہ میں حکم ثابت ہوگیا تو اس کا ثبوت پیچھے کی طرف لوٹا اور وہ حکم سابقہ زمانہ پر بھی پھیل گیا، اور تبیین کی صورت میں درحقیقت حکم ثابت تھا لیکن اس کا علم بعد میں ہوا۔ یہیں سے ان دونوں لفظوں کے درمیان درج ذیل فرق واضح ہوتا ہے:

اول: تبیین کی حالت میں بندوں کا حکم پر مطلع ہونا ممکن ہے، اور استناد کی حالت میں ممکن نہیں۔ تبیین کی گذشتہ مثال میں کہ زید اگر گھر میں ہے تو تجھے طلاق، پھر ایک مدت کے بعد زید کا گھر میں ہونا معلوم ہوا تو اس صورت میں زید کے گھر میں ہونے کا علم ان چیزوں میں سے ہے جو بندوں کی قدرت میں داخل ہے۔ اس کے برخلاف بچے کی بیع کے لئے ولی کی اجازت کا علم ولی کے اجازت دینے سے پہلے معلوم ہونا ممکن نہیں۔

دوم: تبیین کی حالت میں نہ یہ شرط ہے کہ حکم کا محل تبیین حکم پائے جانے کے وقت موجود ہو اور نہ یہ شرط ہے کہ حکم کا محل تبیین حکم کے وقت تک موجود رہے، چنانچہ اگر کسی نے اپنی بیوی سے کہا کہ اگر زید گھر میں ہے تو تجھے طلاق، اور اس کے بعد عورت کو تین حیض آ گئے، پھر اس نے اپنی بیوی کو تین طلاقیں دے دیں، اب ظاہر ہوا کہ زید اس وقت گھر میں تھا تو یہ تین طلاقیں واقع نہ ہوں گی، کیونکہ پہلی طلاق کا واقع ہونا واضح ہوگیا اور بعد کی تین طلاقوں کا واقع کرنا عدت کے گذر جانے کے بعد ہوا ہے۔

استناد کی صورت میں ثبوت حکم کے وقت محل حکم کا برقرار رہنا ضروری ہے، اور یہ بھی ضروری ہے کہ حکم ثابت ہونے کے وقت سے محل حکم کا وجود منقطع نہ ہوا ہو تا کہ حکم اس وقت کی طرف لوٹایا جا سکے جس کی طرف اس کا استناد ہے، مثلاً زکاۃ سال کے مکمل ہونے پر واجب ہوتی ہے اور یہ وجوب وجود نصاب کے وقت کی طرف منسوب ہوتا ہے تو اگر سال مکمل ہونے کے وقت نصاب مفقود ہو جائے یا درمیان سال میں نصاب منقطع ہو جائے تو آخر سال میں وجوب ثابت نہیں ہوگا (۱)۔

ایک اعتبار سے ماضی کی طرف منسوب ہونا اور دوسرے اعتبار سے نہ ہونا:

۱۳ - جب ملکیت ماضی کی طرف منسوب ہوگی تو تصرف اور اجازت اور اس کے قائم مقام (مثلاً مضمونات کا ضمان) کے درمیانی زمانہ میں ملکیت ناقص ہوگی، اور دوسری ملکیتوں کی طرح مکمل ملکیت نہیں ہوگی۔

اس مسئلہ سے دو فرعی مسائل متفرع ہوتے ہیں:

پہلا مسئلہ: اگر کسی نے کسی شئ کو غصب کیا اور غاصب کے پاس اس میں کوئی ایسا اضافہ ہوگیا جو غصب کردہ شی کے ساتھ متصل ہو جیسے فربہی، یا وہ اضافہ اس سے جدا ہو، جیسے بچہ پیدا ہوا، پھر غاصب بعد میں جب غصب کردہ چیز کا ضمان ادا کردے گا تو وہ اس کا مالک ہو جائے گا، اور یہ ملکیت غصب کے وقت کی طرف منسوب ہوگی۔ جو اضافہ متصل ہو، مثلاً جانور کا فربہ ہونا تو غاصب اس کا ضامن نہ ہوگا، کیونکہ یہ اضافہ

(۱) حاشیۃ الاشباہ والنظائر للحموی رص ۱۵۷، ۱۵۸۔

اس کی ملک میں پیدا ہوا ہے، لیکن جو اضافہ منفصل ہو اور غصب کے بعد ادائیگی ضمان سے قبل حاصل ہوا ہو تو غاصب نے اگر اس کو فروخت کر دیا یا ہلاک کر دیا تو وہ اس کا ضامن ہوگا، کیونکہ دراصل اس کا ضمان واجب نہ تھا، اس لئے کہ وہ بطور امانت اس کے پاس پیدا ہوا ہے، لہذا وہ تعدی یا کوتاہی کے بغیر اس کا ضامن نہیں ہوگا، اور اس کو فروخت کرنے یا ہلاک کرنے کی وجہ سے وہ تعدی کرنے والا ہوگیا تو وہ اس کا غاصب قرار پائے گا، لہذا اس کا ضمان بھی اس پر واجب ہوگا۔ اس میں کچھ تفصیل ہے جس کا مقام "غصب" کی بحث ہے۔

تو زوائد متصلہ کے اعتبار سے تو استناد ظاہر ہوا (وقت غصب سے ہی اس کی ملکیت ثابت ہوئی)، مگر زوائد منفصلہ کے اعتبار سے اس کی ملکیت زمانہ حال پر منحصر رہی (وقت غصب سے اس کا مالک زوائد منفصلہ کا مالک نہیں ہوا)۔ علامہ کاسانی فرماتے ہیں کہ ہم نے ملکیت استناد کے طریقہ پر ثابت کی ہے، اور استناد ایک اعتبار سے ظاہر اور ایک اعتبار سے حکم حال تک محدود ہے، تو زوائد متصلہ کے بارے میں شبہ ظہور پر عمل کیا گیا اور منفصلہ میں شبہ اقتصار پر تاکہ ممکن حد تک دونوں مشابہتوں پر عمل ہو جائے (۱)۔

دوسری فرع: اگر غاصب نے شیٔ مغصوب سے نفع حاصل کیا مثلاً جانور کو کرایہ پر لگایا، تو امام ابوحنیفہ اور امام محمد کے قول کے مطابق آمدنی کو صدقہ کر دے، اور امام ابو یوسفؒ نے فرمایا کہ صدقہ کرنا اس پر لازم نہیں، کیونکہ جب اس نے ضمان ادا کر دیا تو اس کی ملکیت غصب کے وقت ہی سے ثابت ہوگئی اور آمدنی اس کی ملکیت میں آنے کے بعد حاصل ہوئی۔ بابرتی نے امام ابوحنیفہ کے قول کی وجہ بیان کرتے ہوئے کہا کہ امام ابوحنیفہ نے ایسے نفع کو صدقہ کرنے کا حکم اس لئے دیا ہے کہ یہ نفع سبب خبیث یعنی ملک غیر میں تصرف کرنے کی وجہ سے حاصل ہوا ہے، اور وہ چیز اگرچہ وقت غصب ہی سے اس کی ملک میں داخل ہوگئی مگر استناد والی ملکیت ناقص ہے، کیونکہ وہ ایک اعتبار سے ثابت ہے اور دوسرے اعتبار سے غیر ثابت، یہی وجہ ہے کہ یہ ملکیت صرف اس غصب کردہ مال کے حق میں ظاہر ہوتی ہے جو برقرار ہو، اور اس میں ظاہر نہیں ہوتی جو معدوم ہو، لہذا اس میں خبث باقی رہے گا (۱)۔

بیع موقوف میں اجازت کو ماضی کی طرف منسوب قرار دینے کا نتیجہ:

۱۴ – موقوف تصرفات کی اجازت کو انعقاد عقد کی طرف منسوب کرنے کے نظریہ سے یہ بات وجود میں آئی کہ فقہاء نے اجازت کی درستگی کے لئے عقد کے وقت اجازت دینے والے شخص اور محل اجازت کے برقرار ہونے کی شرط لگائی ہے اور ساتھ ساتھ عاقدین کا موجود ہونا بھی ضروری ہے۔ اسی وجہ سے "حصکفی" نے کہا ہے کہ ہر وہ تصرف جو کسی فضولی سے صادر ہو اور کوئی اس کو جائز قرار دینے والا موجود ہو (بوقت وقوع اس کو نافذ کرنے پر کوئی شخص قادر ہو) تو وہ تصرف منعقد ہوگا اور اجازت پر موقوف رہے گا، اور جس کو کوئی جائز قرار دینے والا نہ ہو وہ منعقد ہی نہ ہوگا، مثلاً کسی بچہ نے کوئی چیز فروخت کردی اور اپنے ولی کی اجازت سے قبل وہ بالغ ہوگیا، پھر اس نے بذات خود اس کی اجازت دے دی تو بیع درست ہوگی، اس لئے کہ بوقت عقد اس کا ایک ولی موجود تھا جو عقد کی اجازت دے سکے، بخلاف اس صورت کے کہ کسی نے اپنی بیوی کو طلاق دی، پھر وہ بالغ ہوا اور اپنی دی ہوئی طلاق کی اجازت دی تو طلاق واقع نہیں ہوگی، کیونکہ طلاق کا اقدام کرتے وقت

---

(۱) البدائع ۷/ ۱۴۴ طبع دار الکتاب العربی، بیروت۔

(۱) الہدایہ اور اس کی شرح العنایہ للبابرتی ۸/ ۳۵۶۔

کوئی اس کو اجازت دینے والا نہیں تھا، اس لئے کہ اس کے ولی کو طلاق کی اجازت دینے کا اختیار نہیں، ہاں بالغ ہونے کے بعد اگر وہ یہ کہے کہ میں نے اس طلاق کو واقع کیا تو طلاق ہوجائے گی (۱)۔

استناد کہاں کہاں ہوسکتا ہے:

۱۵ - بہت سے تصرفات شرعیہ میں استناد ہوتا ہے:

ان ہی میں سے ایک عبادت ہے جیسا کہ ابن نجیمؒ نے الاشباہ میں ذکر کیا ہے کہ زکاۃ تو سال مکمل ہونے پر واجب ہوتی ہے مگر وجوب نصاب کے اول وجود کی طرف منسوب ہوتا ہے۔

اسی طرح جیسے مستحاضہ کی طہارت خروج وقت سے ختم ہوجاتی ہے مگر ختم ہونا حدث کے وقت کی طرف منسوب ہوتا ہے، وقت کے نکلنے کی طرف نہیں، اسی طرح تیمم کرنے والے کی طہارت پانی دیکھتے وقت ختم ہوجاتی ہے، اور یہ ختم ہونا وقت حدث کی طرف منسوب ہوتا ہے نہ کہ پانی دیکھنے کی طرف۔ تو اگر کوئی مستحاضہ جریان خون کے وقت یا اس کے بعد موزہ پہن لے تو اس کے لئے موزہ پر مسح کرنا جائز نہیں، اور اگر کوئی تیمم کرنے والا تیمم کے بعد موزہ پہن لے تو اس کے لئے بھی موزہ پر مسح کرنا جائز نہیں (۲)۔

مستحاضہ کے متعلق حنفیہ میں سے کرلانی نے یہ وضاحت کی ہے کہ استناد سے ثابت شدہ شئی من وجہ ثابت ہوتی ہے اور من وجہ ثابت نہیں ہوتی ہے، کیونکہ وہ ظہور واقتصار کے درمیان ہوتی ہے، اس لئے کہ وضو کا ٹوٹنا حدث کا حکم ہے اور حدث اسی حالت میں پایا گیا تو اس کا تقاضا ہے کہ عورت کا محدث ہونا خروج وقت کے ساتھ معلق ہو، اور خروج وقت اب پایا گیا تو اس کا تقاضا ہے کہ وہ اب محدثہ ہو تو ہم نے اس کو ایک اعتبار سے ظہور قرار دیا ہے اور دوسرے اعتبار سے

(۱) الدر المختار مع حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۳۲۷، ۴/ ۱۳۵۔

(۲) الاشباہ والنظائر لابن نجیم رص ۱۵۸۔

اقتصار۔ اگر یہ پورے طور پر ظہور ہوتا تو مسح قطعاً جائز نہ ہوتا اور اگر پورے طور پر اقتصار ہوتا تو مسح یقیناً جائز ہوتا تو ہم نے احتیاطاً کہا کہ مسح ناجائز ہے (۱)۔

۱۶ - جن بیوع کا نفاذ اجازت پر موقوف ہو وہاں بھی استناد ہوتا ہے جیسا کہ گذر چکا۔ موقوف بیوع میں سے مکرہ اور مرتد کی بیع ہے، اور وہ بیع جو ایسے مالک سے صادر ہو جو ایجاب وقبول کا اہل نہیں ہے، جیسے باشعور نابالغ بچہ اور سفیہ جس کو تصرفات سے روک دیا گیا ہو، اور اس شخص کی بیع جس پر اصحاب دیون کے حق کی وجہ سے تصرفات پر پابندی لگادی گئی ہو، اور ہر وہ تصرف جو ایسے شخص سے صادر ہو جس کو شرعی ولایت حاصل نہ ہو جیسے فضولی، اسی طرح اگر مالک نے ایسی چیز فروخت کی جس سے دوسرے کا حق متعلق تھا، مثلاً رہن رکھے ہوئے مال کی فروختگی۔

استناد ان تمام عقود، اسقاطات اور تصرفات میں بھی ہوتا ہے جو اجازت پر موقوف ہوتے ہیں، مثلاً ہر وہ تصرف جو فضولی سے تملیک کے طور پر صادر ہو جیسے شادی کرانا، یا اسقاط کے طور پر ہو جیسے طلاق اور اعتاق، تو ایسا حق تصرف اجازت پر موقوف ہوکر منعقد ہوتا ہے اور اس میں استناد پایا جاتا ہے۔ اس کے متعلق ضابطہ یہ ہے کہ ''بعد میں لاحق ہونے والی اجازت تصرف سے پہلے وکیل بنادینے کی طرح ہے'' (۲) (دیکھئے: اجازت)۔

اسی طرح وہ عقود جن میں عاقدین کو یا ایک کو اختیار ہو، تو جب وہ شخص جسے اختیار ہے جائز قرار دے تو وہ عقود لازم ہوجائیں گے اور یہ لزوم وقت انعقاد کی طرف منسوب ہوگا، کیونکہ وہ عقود اجازت پر موقوف ہیں (۳)۔ ضمان ادا کر کے کوئی آدمی شئی مضمون کا مالک ہوتا

(۱) الکفایہ مع فتح القدیر ۱/ ۱۲۹۔

(۲) ابن عابدین ۴/ ۱۳۸، ۱۳۹۔

(۳) ابن عابدین ۴/ ۵، ۱۴۰۔

ہے اور یہ ملکیت سبب ضمان کے وقت کی طرف منسوب ہوتی ہے (۱)۔

اور استناد وصیت میں بھی ہوتا ہے جبکہ معین موصی لہ (جس کے لئے وصیت کی گئی ہے) اس چیز کو قبول کر لے۔ یہ ان حضرات کے نزدیک ہوگا جن کے یہاں وصیت کرنے والے کی وفات ہی کے وقت سے ملکیت ثابت ہو جاتی ہے۔ یہ شافعیہ کا اصح قول ہے اور حنابلہ کے نزدیک مرجوح صورت ہے۔ اسی وجہ سے موصی لہ کو حق حاصل ہے کہ موصی بہ (وہ چیز جس کی وصیت کی گئی ہو) کی میراث کا مطالبہ کرے اور وصیت کرنے والے کی وفات ہی کے وقت سے وصیت کردہ چیز کے اخراجات اور اس کا فطرہ موصی لہ پر لازم ہو جائے گا (۲)۔

جن چیزوں میں استناد ہوتا ہے ان میں وہ وصیت بھی ہے جو کسی وارث کے لئے ہو، یا کسی اجنبی کے لئے تہائی سے زائد کی ہو، اور مرض الموت میں مریض کے تبرعات بھی اسی زمرے میں آتے ہیں، کیونکہ یہ سب وارثوں کی اجازت پر موقوف ہیں، اور بعض فقہاء کے نزدیک اس کا استناد وصیت کرنے والے کے وقت وفات کی طرف ہوگا۔

عقد کے فسخ کرنے اور از خود فسخ ہو جانے میں استناد:

۱۷- حنفیہ کا مذہب جو شافعیہ کا بھی اصح مذہب ہے یہ ہے کہ فسخ عقد کو اس کی اصل سے ختم نہیں کرتا بلکہ وہ آئندہ زمانہ میں عقد کو ختم کرتا ہے، زمانہ ماضی میں نہیں، جیسا کہ شیخ الاسلام خواہر زادہ نے نقل کیا ہے (۳)۔

اور شافعیہ کا قول مرجوح جو حنابلہ کی ایک روایت ہے یہ ہے کہ فسخ عقد کے وقت کی طرف منسوب ہوتا ہے (۴)۔

---

(۱) فتح القدیر اور ہدایہ کی شرحیں ۸/ ۲۵۶۔

(۲) نہایۃ المحتاج ۶/ ۵۴، ۶۷، المغنی ۶/ ۵۔

(۳) حاشیۃ شلبی علی تبیین الحقائق ۴/ ۳۷، ۳۸، شرح الاشباہ ص ۵۲۷ طبع الہند، الاشباہ للسیوطی ص ۲۳۶، ۲۳۷۔

(۴) الاشباہ والنظائر للسیوطی ص ۲۳۶، المغنی ۶/ ۲۵۔

استنباط

تعریف:

۱- لغت میں استنباط: "أنبط الماء إنباطا" سے باب استفعال کا مصدر ہے، جس کا معنی ہے: اس نے پانی نکالا۔

اور ہر وہ شئ جو مخفی ہونے کے بعد ظاہر کی گئی ہو اس کے لئے "أنبط" اور "استنبط" کا لفظ استعمال کیا جاتا ہے۔

اور "استنبط الفقیه الحکم" اس وقت بولا جاتا ہے جب فقیہ اپنے غور وفکر سے کوئی حکم نکالے۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا: "وَلَوْ رَدُّوْهُ إِلَى الرَّسُوْلِ وَإِلَى أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِيْنَ يَسْتَنْبِطُوْنَهُ مِنْهُمْ" (۱) (اور اگر یہ لوگ اسے رسول اللہ ﷺ کے یا اپنے میں سے صاحبان امر کے حوالہ کر دیتے تو ان میں سے جو لوگ استنباط کی صلاحیت رکھتے ہیں اس کی حقیقت بھی جان لیتے)، اور صلہ کے ساتھ اور بغیر صلہ کے کہا جاتا ہے: "استنبطه" اور "استنبط منه علماً وخیراً ومالاً"، یعنی اس نے اس سے علم، خیر اور مال نکالا، اور یہ اس کا مجازی معنی ہے (۲)۔

فقہاء اور اصولیین کے استعمال کو دیکھتے ہوئے استنباط کی تعریف کا خلاصہ یہ ہے کہ استنباط ایسے حکم یا علت کا دریافت کرنا ہے جو نہ منصوص ہو اور نہ اجتہاد کی کسی قسم کے اعتبار سے اس پر اجماع ہوا ہو تو قیاس یا

---

(۱) سورۂ نساء / ۸۳۔

(۲) القاموس، تاج العروس: مادہ (نبط)، التعریفات للجرجانی ص ۱۷۔

استدلال یا استحسان وغیرہ کے ذریعہ اس کا حکم معلوم کیا جائے، اور علت تقسیم وسبر سے یا مناسبت سے یا علت جاننے کے دوسرے طریقوں سے نکالی جاتی ہے۔

متعلقہ الفاظ:

الف-اجتہاد:

۲-فقیہ کا کسی حکم شرعی ظنی کو دریافت کرنے کے لئے اپنی پوری طاقت صرف کرنا۔ اس کے اور استنباط کے درمیان فرق یہ ہے (۱) کہ اجتہاد استنباط سے عام ہے، اس لئے کہ اجتہاد جس طرح کسی حکم یا علت دریافت کرنے کے لئے ہوتا ہے، اسی طرح نصوص کی دلالت اور بوقت تعارض ایک کو دوسرے پر ترجیح دینے کے لئے بھی ہوتا ہے۔

ب-تخریج:

۳-تمام فقہاء اور اصولیین اس تعبیر کو استعمال کرتے ہیں، اور یہ استنباط کی ایک قسم ہے۔ ان کے نزدیک اس کا مطلب یہ ہے کہ امام کی تصریحات پر تفریع کرتے ہوئے ایسی صورت کا حکم دریافت کیا جائے جو اس کے مشابہ ہو، یا کسی امام مذہب کے مقررہ اصول پر تفریع کرکے حکم دریافت کیا جائے، مثلاً وہ قواعد کلیہ جن کو اس امام نے اختیار کیا ہے، یا یہ کہ شرعاً یا عقل کے اصول پر تفریع کرکے حکم دریافت کیا جائے بشرطیکہ امام کی طرف سے اس حکم کی صراحت نہ کی گئی ہو، اور اس کی ایک مثال "عدم التکلیف بما لا یطاق" (اس چیز کا مکلف نہ بنانا جو انسان کے بس سے باہر ہو) کے قاعدہ پر تفریع کرنا ہے۔ یہ حنابلہ میں سے ابن بدران کی بحث کا خلاصہ ہے (۲)۔

اور شافعیہ میں سے سقاف نے جو کہا ہے اس کا خلاصہ یہ ہے کہ تخریج کا حاصل یہ ہے کہ کسی مذہب کے امام نے کسی صورت میں حکم کی جو صراحت کی ہے، اس حکم کو مذہب کے فقہاء اس سے مشابہ صورت کی طرف منتقل کریں۔ کبھی ایسا ہوتا ہے کہ اس دوسری صورت کے بارے میں بھی امام کی طرف سے حکم کی صراحت ہوتی ہے جو اس منقول حکم کے خلاف ہوتا ہے، تو ایسی صورت میں اس امام کے دو قول ہوجاتے ہیں: ایک قول منصوص (صراحۃً منقول) اور دوسرا قول مخرج (امام کے قول پر تخریج کیا ہوا) (۱)۔

اصولیین کے نزدیک تخریج مناط کا مطلب یہ ہے کہ اس چیز کو ظاہر کیا جائے جس پر حکم معلق ہو (۲) یعنی علت ظاہر کرنا۔

ج-بحث:

۴-ابن حجر ہیتمی فرماتے ہیں کہ صاحب مذہب سے نقل عام کے ذریعہ منقول چیز کا مفہوم اس کے اصحاب کے عمومی کلام سے واضح طور پر سمجھ میں آئے اسے بحث کہتے ہیں۔

سقاف کا کہنا کہ بحث کرنے والے نے اپنے امام کی تصریحات اور اس کے قواعد کلیہ سے جو چیز مستنبط کی ہے وہی بحث ہے۔

بحث کے مقامات:

۵-استنباط کے مسائل دریافت کرنے کے لئے (اجتہاد، قیاس، طرق علت) اور "اصولی ضمیمہ" کی طرف رجوع کیا جائے۔

---

(۱) مسلم الثبوت ۲/ ۳۶۲۔

(۲) المدخل إلی مذہب الامام احمد بن حنبل رص ۵۳، ۱۹۰۔

(۱) الفوائد المکیۃ للشیخ علوی السقاف، مجموعہ رسائل کتب مفیدہ کے ضمن میں رص ۴۲، ۴۳ طبع مصطفی الحلبی۔

(۲) شرح المحلی علی جمع الجوامع ۲/ ۲۷۳۔

استنتار

دیکھئے: ''استبراء''۔

استنثار

تعریف:

۱- ناک میں پھنسی ہوئی رینٹ وغیرہ کو سانس کے زور سے جھاڑنا استنثار ہے، اور جب کوئی انسان ناک میں پانی ڈال کرناک کی سانس کے ذریعہ اس کو جھاڑ دے تو کہا جاتا ہے: ''استنثر الإنسان'' (۱)۔

فقہاء کا استعمال اس کے لغوی معنی سے علیحدہ نہیں ہے (۲)۔

اجمالی حکم:

۲- حصول طہارت کے وقت ناک میں پانی ڈال کر جھاڑنا سنت ہے، جیسا کہ رسول اللہ ﷺ کے وضو کی کیفیت کے بیان میں آیا ہے: ''أنه تمضمض واستنشق واستنثر'' (۳) (آپ ﷺ

---

(۱) لسان العرب، المصباح: مادہ (نثر)۔

(۲) المغنی ۱/ ۱۲۰، طبع الریاض، المجموع ۱/ ۳۵۳ طبع المنیریہ۔

(۳) حدیث: ''أنه ﷺ تمضمض'' کو ائمہ ستہ نے ''مالک عن عمرو بن یحیی المازنی عن أبیه'' کی سند کے ساتھ روایت کیا ہے انہوں نے فرمایا: ''شهدت عمرو بن أبي حسن سأل عبد الله بن زيد عن وضوء رسول الله ﷺ فدعا بتور من ماء، فتوضأ لهم وضوء رسول الله ﷺ، فأكفأ على يده من التور، فغسل يديه ثلاثا، ثم أدخل يديه في التور، فمضمض واستنشق واستنثر ثلاثا بثلاث غرفات ......'' (میں نے عمرو بن حسن کو دیکھا کہ انہوں نے عبداللہ بن زید سے رسول اللہ ﷺ کے وضو کے متعلق دریافت کیا تو انہوں نے پانی کا برتن منگایا اور ان کے سامنے آپ ﷺ کے وضو کی طرح وضو کیا، انہوں نے اپنے ہاتھ پر برتن کا پانی انڈیلا اور دونوں ہاتھوں کو تین تین مرتبہ دھویا، پھر دونوں

نے کلی فرمائی اور ناک میں پانی ڈال کر جھاڑ دیا)۔

اس کی کیفیت کے بیان میں فقہاء کے یہاں قدرے تفصیل ہے (۱)۔

بحث کے مقامات:

۳- استنثار کے احکام اور اس کی کیفیت (وضو) اور (غسل) کی اصطلاحات میں دیکھی جائیں۔

= ہاتھ کو برتن میں داخل کیا، پھر کلی کی، اور تین دفعہ چلوؤں سے تین بار ناک میں پانی ڈالا اور ناک صاف کی (نصب الرایہ ۱/۱۰ طبع مطبعۃ دار المامون ۱۳۵۷ھ)۔

(۱) حاشیۃ الطحطاوی علی مراقی الفلاح رص ۳۹ طبع العثمانیہ، المجموع ۱/۳۵۷، الشرح الصغیر ۱/۷۴ طبع مصطفی الحلبی، المغنی ۱/۱۲۰، ۱۲۱۔

استنجاء

تعریف:

۱- استنجاء کے چند معانی ہیں، ان میں سے ایک معنی ہے: کسی شئ سے چھٹکارا پانا، چنانچہ جب کوئی شخص اپنی ضرورت سے چھٹکارا پالیتا ہے تو کہا جاتا ہے: "استنجی حاجته منه"۔ اور "نجوة" زمین کا وہ بلند حصہ ہے جس پر سیلاب نہ چڑھ سکے، اور جسے تم اپنے بچاؤ کی جگہ سمجھتے ہو۔

اور جب کسی درخت کو اس کے جڑ سے کاٹ دیا جائے تو کہا جاتا ہے: "أنجیت الشجرة واستنجیتها" (۱)۔

باب طہارت میں استنجاء کے ماخذ کے بارے میں شمر کہتے ہیں: میرے خیال میں استنجاء قطع کرنے کے معنی میں ہے، کیونکہ استنجاء میں پانی کے ذریعہ گندگی ختم کردی جاتی ہے۔ ابن قتیبہ فرماتے ہیں کہ یہ "نجوة" سے ماخوذ ہے اور "نجوة" بلند زمین کو کہتے ہیں، کیونکہ جب کوئی شخص رفع حاجت کرنا چاہتا ہے تو ٹیلہ کی آڑ میں بیٹھتا ہے (۲)۔

استنجاء کی اصطلاحی تعریف کے متعلق فقہاء کی عبارتیں قدرے مختلف ہیں، ان سب کا حاصل یہ ہے کہ استنجاء پیشاب اور پاخانہ کے مقام سے نکلنے والی گندگی کو پیشاب اور پاخانہ کے مقام سے اور اس کی قریبی جگہوں سے دور کرنے کا نام ہے، خواہ دھو کر ہو یا پتھر وغیرہ سے پونچھ کر۔

نجاست کو بدن کے کسی دوسرے حصے سے یا کپڑے سے دھونے

(۱) لسان العرب۔

(۲) لسان العرب، المغنی ۱/۱۱۱ طبع مکتبۃ القاہرہ۔

کا نام استنجا نہیں ہے (۱)۔

متعلقہ الفاظ:

الف-استطابہ (پاکیزگی طلب کرنا):

۲-"استطابہ" استنجاء کے معنی میں ہے، یہ پانی اور پتھر کے استعمال کرنے کو شامل ہے۔ شافعیہ کا ایک قول یہ ہے کہ یہ پانی کے استعمال کے ساتھ خاص ہے، تو اس وقت یہ استنجاء سے خاص ہوگا۔ اور اس کا ماخذ "طیب" ہے، کیونکہ وہ کسی جگہ میں موجود گندگی کو دور کر کے اسے پاکیزہ بنادیتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اس کے لئے لفظ "الإطابة" بھی استعمال کیا جاتا ہے (۲)۔

ب-استجمار (پتھر استعمال کرنا):

۳-جمار سے حجارہ (پتھر) مراد ہے، یہ جمرہ کی جمع ہے، اور جمرہ کے معنی کنکری کے آتے ہیں اور استجمار کا معنی: پتھر وغیرہ سے دونوں شرمگاہوں پر موجود نجاست کو دور کرنا ہے (۳)۔

ج-استبراء (براءت طلب کرنا):

۴- استبراء کا لغوی معنی براءت طلب کرنا ہے، اور اصطلاح میں استبراء ہر نکلنے والی چیز سے اس طریقے کے مطابق براءت طلب کرنا ہے جس کا انسان عادی ہو، خواہ چل کر یا کھنکھار کر یا اس کے علاوہ سے، یہاں تک کہ وہ مادہ ختم ہو جائے۔ لہٰذا استبراء استنجاء کی حقیقت سے خارج ہے، کیونکہ یہ استنجاء کی تمہید ہے (۴)۔

(۱) حاشیۃ القلیوبی ۴۲/۱۔

(۲) المغنی ۱۱۱/۱، المجموع ۷۳/۲۔

(۳) رد المحتار ۲۳۰/۱، حاشیۃ الدسوقی ۱۱۰/۱۔

(۴) ابن عابدین ۲۲۹/۱۔

د-استنقاء (صفائی طلب کرنا):

۵- استنقاء کا معنی صفائی طلب کرنا ہے، اس کی صورت یہ ہے کہ استنجاء کرتے وقت مقعد کو پتھروں سے رگڑا جائے یا پانی سے استنجاء کرتے وقت انگلیوں سے اس طرح رگڑا جائے کہ وہ بالکل صاف ہو جائے، تو یہ استنجاء سے خاص ہوگا، اسی کے مثل "الإنقاء" ہے۔ ابن قدامہ فرماتے ہیں کہ انقاء یہ ہے کہ اس طرح صاف کیا جائے کہ نجاست کی چکناہٹ اور اس کے اثرات ختم ہو جائیں (۱)۔

استنجاء کا حکم:

۶-استنجاء کے حکم میں اجمالی طور پر فقہاء کی دو رائیں ہیں:

پہلی رائے: یہ ہے کہ اس کا سبب پایا جائے تو استنجاء واجب ہے، اور اس کا سبب نکلنے والی شئی ہے، یہی قول مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا ہے۔ ان حضرات کا استدلال نبی کریم علیہ السلام کے اس ارشاد سے ہے: "**إذا ذهب أحدكم إلى الغائط فليذهب معه بثلاثة أحجار، يستطيب بهن، فإنها تجزي عنه**" (۲) (جب تم میں کا کوئی شخص رفع حاجت کے لئے جائے تو اپنے ساتھ تین پتھر لے جائے اور ان کے ذریعہ صفائی حاصل کرے، بیشک یہ اس کے لئے کافی ہوں گے)، اور آپ علیہ السلام کے اس ارشاد سے بھی: "**لا يستنجي أحدكم بدون ثلاثة أحجار**" (تم میں سے کوئی شخص تین پتھروں سے کم سے استنجاء نہ کرے)۔ مسلم نے اس کی روایت کی ہے (۳)، اور

(۱) المغنی ۱۱۹/۱۔

(۲) حدیث: "**إذا ذهب أحدكم إلى الغائط.....**" کی روایت ابوداؤد اور نسائی نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے (سنن ابی داؤد ۴۱/۱ تحقیق محمد محی الدین عبدالحمید، طبع مطبعۃ السعادۃ مصر ۱۳۶۹ھ، سنن نسائی ۴۲/۱ بشرح السیوطی، طبع اول البابی الحلبی ۱۳۸۳ھ)۔

(۳) حدیث: "**لا يستنجي أحدكم بدون.....**" کی روایت مسلم نے حضرت سلمان

ان کی ایک روایت کے الفاظ اس طرح ہیں: "لقد نهانا أن نستنجي بأقل من ثلاثة أحجار" (۱) (تین پتھروں سے کم سے استنجاء کرنے سے ہمیں منع فرمایا ہے)۔ ان حضرات نے فرمایا کہ پہلی حدیث امر ہے، اور امر وجوب کا تقاضا کرتا ہے اور آپ ﷺ نے "فإنها تجزي عنه" ارشاد فرمایا، اور اجزاء کا استعمال صرف واجب میں ہوتا ہے، اور آپ ﷺ نے تین سے کم پر اکتفاء کرنے سے منع فرمایا ہے، اور "منع کرنا" حرمت کا تقاضا کرتا ہے، اور جب بعض نجاست کا چھوڑنا حرام ہے تو سب کا چھوڑنا بدرجہ اولی حرام ہوگا (۲)۔

ب - دوسری رائے: یہ ہے کہ استنجاء مسنون ہے، واجب نہیں۔ یہ حنفیہ کا قول ہے اور امام مالک کی ایک روایت ہے۔ چنانچہ منیۃ المصلی میں ہے کہ مطلقاً استنجاء سنت ہے، متعین طور پر نہیں کہ وہ پانی سے ہو یا پتھر سے۔ شافعیہ میں سے مزنی کا یہی قول ہے (۳)، اور صاحب مغنی نے اس شخص کے بارے میں جس نے بغیر استنجاء کئے لوگوں کو نماز پڑھادی ابن سیرین کا یہ قول نقل کیا ہے کہ میں اس میں کوئی حرج نہیں سمجھتا۔ موفق نے فرمایا کہ غالباً ان کے نزدیک استنجاء واجب نہیں ہے۔

حنفیہ نے نبی کریم ﷺ کے اس ارشاد سے استدلال کیا ہے جو سنن ابی داؤد میں ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا: "من استجمر فليوتر، من فعل فقد أحسن، ومن لا فلاحرج" (۱) (جو شخص پتھروں سے استنجاء کرے اس کو چاہئے کہ طاق عدد استعمال کرے، تو جس شخص نے کیا تو یقیناً اس نے اچھا کیا اور جس نے نہ کیا تو کوئی حرج نہیں)، اور مجمع الانہر میں ہے: کیونکہ اگر استنجاء واجب ہوتا تو اس کے چھوڑنے والے سے حرج کی نفی نہ کی جاتی (۲)۔

اور حنفیہ نے اس طرح بھی استدلال کیا ہے کہ وہ تھوڑی نجاست ہے، اور تھوڑی نجاست معاف ہے (۳)۔

حنفیہ کی کتاب السراج الوہاج میں ہے کہ استنجاء کی پانچ قسمیں ہیں: چار فرض ہیں: حیض سے استنجاء، نفاس سے استنجاء، جنابت سے استنجاء اور جب نجاست اپنے مخرج سے تجاوز کر جائے تو اس سے استنجاء۔ اور ایک قسم سنت ہے، یہ اس وقت ہے جب نجاست اپنے مخرج سے تجاوز نہ کرے۔

= فارسی سے کی ہے (صحیح مسلم ۱/ ۲۲۳ تحقیق محمد فؤاد عبد الباقی، طبع البابی الحلبی)۔

(۱) حدیث: "لقد نهانا أن نستنجي بأقل من......" کی روایت مسلم نے طویل صورت میں حضرت سلمان فارسی سے کی ہے اور اسی میں یہ ہے: "أو أن نستنجي بأقل من ثلاثة أحجار" (یا یہ کہ ہم تین پتھروں سے کم سے طہارت حاصل کریں) (صحیح مسلم ۱/ ۲۲۳ تحقیق محمد فؤاد عبد الباقی، طبع اول البابی الحلبی ۱۳۷۴ھ ۱۹۵۵ء)۔

(۲) المغنی ۱/ ۱۱۲، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۱۱۱، نہایۃ المحتاج وحواشیہ ۱/ ۱۲۸-۱۲۹۔

(۳) حاشیۃ القلیوبی ۱/ ۴۲، الذخیرہ ۱/ ۳۵۔

(۱) حدیث: "من استجمر فليوتر، من فعل فقد أحسن....." کی روایت احمد، ابوداؤد، ابن ماجہ، ابن حبان اور بیہقی نے حضرت ابوہریرہؓ سے مرفوعاً کی ہے، شوکانی نے کہا کہ اس کا مدار ابوسعید الحبر انی الحمصی پر ہے اور ان کے بارے میں اختلاف ہے، کہا گیا ہے کہ وہ صحابی ہیں۔ حافظ کہتے ہیں کہ ان کا صحابی ہونا صحیح نہیں۔ ان سے روایت کرنے والے حصین الحبر انی ہیں جو مجہول ہیں۔ ابوزرعہ نے فرمایا کہ وہ شیخ ہیں۔ ابن حبان نے ان کو ثقہ لوگوں میں شمار کیا ہے اور دارقطنی نے ان کے متعلق علل میں اختلاف ذکر کیا ہے اور حاکم نے اس حدیث کو حضرت ابوہریرہؓ سے مرفوعاً ان الفاظ میں روایت کیا ہے: "إذا استجمر أحدكم فليوتر، فإن الله وتر يحب الوتر....." (جب تم میں سے کوئی شخص استنجاء کرے تو چاہئے کہ طاق عدد استعمال کرے کیونکہ اللہ تعالی طاق ہے اور طاق کو پسند کرتا ہے) اور حاکم نے کہا کہ یہ حدیث شیخین کی شرط پر صحیح ہے اور شیخین نے ان الفاظ میں اس کی روایت نہیں کی ہے البتہ صرف "من استجمر فليوتر" پر شیخین متفق ہیں۔ ذہبی نے حاکم کی تصحیح کا تعاقب یہ کہہ کر کیا ہے کہ یہ حدیث منکر ہے اور حارث قابل اعتماد نہیں ہیں (نیل الاوطار ۱/ ۱۱۶، ۱۱۷ طبع دار الجیل، المستدرک ۱/ ۱۵۸ شائع کردہ دار الکتاب العربی)۔

(۲) مجمع الانہر ۱/ ۶۵ طبع عثمانیہ۔

(۳) البحر الرائق ۱/ ۲۵۳، فتح القدیر ۱/ ۳۸۔

ابن نجیم نے اس تقسیم کو رد کردیا ہے، اور کہا ہے کہ پہلی تین قسموں کا تعلق حدث کے دور کرنے سے ہے، اور چوتھی قسم کا تعلق بدن سے نجاست عینی کو زائل کرنے سے ہے، ان چاروں کا تعلق استنجاء کے باب سے نہیں ہے، تو اب صرف ایک قسم جو مسنون ہے وہ باقی رہ گئی، اور ابن عابدین نے ابن نجیم کی تقسیم کو تسلیم کیا ہے (۱)۔

قرافی نے یہ ذکر کرنے کے بعد کہ جس شخص نے استنجاء ترک کردیا اور نجاست کے ساتھ ہی نماز پڑھ لی تو وہ اپنی نماز لوٹا لے، فرمایا: العتبیہ میں امام مالک کا قول یہ ہے کہ اس پر اعادہ نماز لازم نہیں۔ پھر مذکورہ حدیث یعنی ''من استجمر فلیوتر، من فعل فقد أحسن، ومن لا فلا حرج'' ذکر کی ہے، اور فرمایا کہ طاق عدد ایک مرتبہ استعمال کرنے کو بھی شامل ہے، اور جب حدیث میں اس کی نفی کر دی گئی تو کچھ باقی نہ رہا، اور اس وجہ سے بھی کہ یہ ایسا محل ہے جس میں عموم بلویٰ ہے، لہذا وہ معاف ہوگا، اس کا تقاضا ہے کہ امام مالک کا ایک قول عدم وجوب کا بھی ہو (۲)۔

پھر استنجاء حنفیہ کے نزدیک سنت مؤکدہ ہے، اس لئے کہ نبی ﷺ نے اس کی پابندی فرمائی ہے، اور ابن عابدین نے اسی بنیاد پر کہا کہ اس کا ترک مکروہ ہے، اور بدائع سے بھی یہی نقل کیا ہے، اور ''خلاصہ'' اور ''حلیہ'' سے کراہت کی نفی نقل کی ہے، اس بنیاد پر کہ وہ مستحب ہے سنت نہیں، بخلاف اس نجاست کے جو موضع حدث کے علاوہ جگہوں میں بقدر عفو ہو تو اس کا ترک مکروہ ہے (۳)۔

وجوب استنجاء کے قائلین کے نزدیک اس کے وجوب کا وقت:

۸- استنجاء کا وجوب صرف نماز کی درستگی کے لئے ہے، اسی وجہ سے شافعیہ میں سے شبر املسی نے کہا کہ فوراً استنجاء کرنا واجب نہیں بلکہ نماز کے لئے کھڑے ہونے کے وقت واجب ہوگا، خواہ یہ کھڑا ہونا حقیقتاً ہو یا حکماً، اس طور پر کہ نماز کا وقت آ جائے اگر چہ وہ اول وقت میں نماز ادا کرنے کا ارادہ نہ رکھتا ہو، تو جب نماز کا وقت آ جائے تو استنجاء کرنا واجب ہوگا، اور وقت کی وسعت وتنگی کے اعتبار سے اس میں بھی وسعت وتنگی ہوگی۔

پھر انہوں نے کہا: ہاں اگر وقت کے اندر رفع حاجت کرے اور اس کو معلوم ہو کہ وقت کے اندر پانی نہیں ملے گا تو فوری طور پر پتھر کا استعمال واجب ہے (۱)۔

وضو سے استنجاء کا تعلق اور ان دونوں کے درمیان ترتیب:

۹- حنفیہ وشافعیہ کے نزدیک وضو سے قبل استنجاء کرنا وضو کی سنت ہے، اور حنابلہ کی معتمد روایت یہی ہے، اگر وہ اس کو مؤخر کردے تو بھی جائز ہے مگر سنت فوت ہو جائے گی، اس لئے کہ استنجاء نجاست دور کرنے کا نام ہے، لہذا صحت طہارت کے لئے استنجاء شرط نہ ہوگی، جیسے اگر شرمگاہ کے علاوہ جگہ پر نجاست ہو (تو اس سے طہارت حاصل کرنے کے لئے استنجاء شرط نہیں ہے)۔

مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ سنن وضو میں اس کا شمار نہیں ہے، اگر چہ مالکیہ نے وضو سے پہلے استنجاء کرنا مستحب قرار دیا ہے۔ اور حنابلہ کی دوسری روایت یہ ہے کہ اگر استنجاء کا سبب پایا جائے تو وضو سے قبل استنجاء نماز کی درستگی کے لئے شرط ہے، لہذا اگر استنجاء سے قبل وضو کرلے تو درست نہ ہوگا۔ صاحب کشاف القناع نے اسی روایت پر اکتفا کیا ہے۔

شافعیہ نے کہا ہے: یہ (تفصیل) تندرست لوگوں کے لئے ہے، اور

(۱) البحر الرائق مع حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۲۵۲۔
(۲) الذخیرہ ۱/ ۲۰۵۔
(۳) رد المحتار ۱/ ۲۲۴، البحر الرائق ۱/ ۲۵۳۔

(۱) حاشیۃ الشبر املسی علی نہایۃ المحتاج ۱/ ۱۲۸-۱۲۹۔

جو شخص معذور ہو، یعنی اس کو سلس بول (مسلسل پیشاب کے قطرات آتے رہنا) وغیرہ کا مرض ہو تو اس پر وضو سے قبل استنجاء کرنا واجب ہے۔

اسی بنا پر اگر تندرست شخص نے استنجاء سے پہلے وضو کیا تو استنجاء کے بعد پتھروں کے ذریعہ استنجاء کرے یا پانی سے ایسے طریقے سے دھوئے کہ موضع استنجاء اور ہاتھ کے درمیان کوئی چیز حائل ہو اور شرمگاہ کو ہاتھ نہ لگائے (۱)۔ دوسرے مذاہب کے قواعد اس تفصیل کے خلاف نہیں ہیں۔

تیمم سے استنجاء کا تعلق اور ان دونوں کے درمیان ترتیب:

۱۰- اس کے متعلق فقہاء کے دو رجحان ہیں:

پہلا رجحان یہ ہے کہ تیمم سے قبل پتھر کے ذریعہ استنجاء کرنا ضروری ہے، یہ رائے شافعیہ کی ہے، اور مالکیہ کے محتمل اقوال میں سے ایک یہی ہے، اور حنابلہ کا ایک قول بھی یہی ہے۔

قرافی نے اس کی وجہ یوں بیان کی ہے کہ تیمم کا نماز سے متصل ہونا ضروری ہے، اگر وہ تیمم کرکے پھر استنجاء کرے تو اس نے یقیناً ازالہ نجاست کے ذریعہ تیمم اور نماز کے درمیان فصل کردیا۔

قاضی ابو یعلی نے اس کی وجہ یوں بیان کی ہے کہ تیمم حدث کو ختم نہیں کرتا صرف اس کے ذریعہ نماز مباح ہوجاتی ہے، اور جس شخص پر ایسی نجاست ہو جس کا دور کرنا ممکن ہو اس کے لئے نماز مباح نہیں ہوگی، لہذا اباحت کرنے کی نیت صحیح نہیں ہوئی جیسا کہ اگر وقت سے قبل تیمم کرلے۔

دوسرا رجحان یہ ہے کہ یہاں ترتیب واجب نہیں ہے۔ مالکیہ کا دوسرا محتمل اور حنابلہ کا دوسرا قول یہی ہے۔ قرافی نے کہا کہ مثلاً کسی شخص نے تیمم کیا پھر اس نے اپنے جوتے سے گوبر کو روند دیا تو وہ اس کو پونچھ کر نماز پڑھ لے گا، اور قاضی ابو یعلی نے کہا کہ اس لئے کہ وہ طہارت ہے، لہذا وضو کے مشابہ ہوگا، کسی دوسرے مانع کی وجہ سے اباحت کا ممنوع ہونا صحت تیمم کے لئے مضر نہیں، جیسے کوئی شخص ایسی جگہ تیمم کرے جہاں نماز پڑھنے سے روکا گیا ہو یا اس حال میں تیمم کرے کہ اس کے کپڑے پر کوئی نجاست ہو۔

اور کہا گیا ہے کہ حنابلہ کے یہاں ایک ہی قول ہے، وہ یہ کہ تیمم سے اس کو مؤخر کرنا صحیح نہیں (۱)۔

جس شخص کو دائمی حدث ہو اس کے استنجاء کا حکم:

۱۱- جس شخص کو دائمی حدث ہو مثلاً وہ شخص جس کو سلسل بول کا مرض ہو، تو اس کے لئے استنجاء کے حکم میں قدرے تخفیف کی جائے گی جس طرح وضو کے حکم میں تخفیف کی جاتی ہے۔

حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا قول یہ ہے کہ وہ استنجاء کرے گا اور بچے گا، پھر ہر نماز کے لئے وقت شروع ہونے پر وضو کرے گا۔ جب اس نے ایسا کرلیا اور اس کے بعد اس سے کوئی چیز نکلی تو اس پر سلسل بول وغیرہ کی وجہ سے وضو کا اعادہ لازم نہیں جب تک کہ حنفیہ وشافعیہ کے مذہب کے مطابق وقت نہ نکل جائے۔ حنابلہ کا بھی ایک قول یہی ہے، یا جب تک کہ دوسری نماز کا وقت نہ شروع ہوجائے، جیسا کہ حنابلہ کا معتمد قول ہے (۲)۔

مالکیہ کا قول یہ ہے کہ جس شخص کو سلسل بول کا مرض ہو تو اس پر ہر نماز کے لئے وضو کرنا لازم نہیں، بلکہ جب تک دشوار نہ ہو وضو کرنا مستحب ہوگا، لہذا ان کے نزدیک نواقض وضو میں سے جو حدث بھی

---

(۱) تحفۃ الفقہاء ۱/ ۱۳، نہایۃ المحتاج ۱/ ۱۱۵، ۱۲۹، الخرشی ۱/ ۱۴۱، المغنی ۱/ ۸۲، کشاف القناع ۱/ ۶۰۔

(۱) المغنی ۱/ ۸۲، الذخیرہ ۱/ ۲۰۵۔

(۲) الاختیار ۱/ ۲۹، نہایۃ المحتاج اور اس کے حواشی ۱/ ۳۱۵-۳۲۰، کشاف القناع ۱/ ۱۹۶۔

پیش آئے وہ اگر زیادہ ہے یعنی اس طور پر پورے وقت یا اکثر وقت کو محیط ہو کہ ہر دن ایک مرتبہ یا اس سے زائد وہ حدث پیش آجاتا ہو تو معاف ہے، اور جس جگہ وہ لگ جائے اس کا دھونا ضروری نہیں اور نہ سنت ہے، اگر چہ بعض احوال میں وضو ٹوٹ جائے گا اور نماز باطل ہوجائے گی، خواہ وہ حدث پاخانہ ہو یا پیشاب اور مذی ہو یا اس کے علاوہ (۱)۔

استنجاء کرنے کا سبب:

۱۲ - فقہاء کا اتفاق ہے کہ سبیلین سے معتاد طریقہ پر جو نجاست خارج ہو کر ملوث کرنے والی ہو تو گذشتہ طریقہ کے مطابق اس سے پاکی حاصل کی جائے گی۔ اور جو اس کے علاوہ صورتیں ہیں ان میں اختلاف اور تفصیل ہے (۲) جس کا بیان مندرجہ ذیل ہے:

غیر معتاد نکلنے والی شئی:

۱۳ - پیشاب اور پاخانہ کے مقام سے جو چیز عام طور سے نہیں نکلتی مثلاً کنکری، کیڑا اور بال اگر وہ خشک حالت میں سبیلین سے نکلی ہو، خواہ پاک ہو یا نجس، تو اس کے نکلنے سے استنجاء نہیں کیا جائے گا۔

اور جب تر ہو اور مخرج کو ملوث کر دے تو اس سے استنجاء کیا جائے گا۔ اگر وہ مخرج کو ملوث نہ کرے تو حنفیہ اور مالکیہ کی رائے یہ ہے کہ اس کی وجہ سے استنجاء نہیں کیا جائے گا۔ شافعیہ اور حنابلہ دونوں کا مقدم قول بھی یہی ہے۔ شافعیہ اور حنابلہ کا دوسرا قول یہ ہے کہ ریح کے علاوہ سبیلین سے نکلنے والی ہر شئی کی وجہ سے استنجاء

(۱) حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۱۰۷، ۱۱۱، الفواکہ الدوانی ۱/ ۱۳۳۔

(۲) مراقی الفلاح بحاشیۃ الطحطاوی رص ۲۴-۲۵، الذخیرہ ۱/ ۲۰۰، المغنی ۱/ ۱۱۱، کشاف القناع ۱/ ۶۰۔

کیا جائے گا (۱)۔

غیر معتاد میں سے خون، پیپ اور اس جیسی چیزیں:

۱۴ - اگر سبیلین میں سے کسی ایک سے خون یا پیپ نکلے تو اس کے متعلق فقہاء کے دو قول ہیں:

پہلا قول یہ ہے کہ دیگر تمام نجاستوں کی طرح اس کا دھونا بھی ضروری ہے اور اس میں پتھر سے استنجاء کر لینا کافی نہیں، یہ مالکیہ اور شافعیہ دونوں کا ایک قول ہے، کیونکہ نجاست سے پاکی حاصل کرنے میں دھونا اصل ہے، اور پیشاب پاخانہ میں اس کو ضرورت کی وجہ سے ترک کر دیا گیا ہے، اور یہاں کوئی ضرورت نہیں کیونکہ اس قسم کی چیز سبیلین سے نکلنا نادر ہے۔

اس قول کے قائلین نے اس حدیث سے بھی استدلال کیا ہے: "أن النبي ﷺ أمر بغسل الذكر من المذي" (۲) (نبی ﷺ نے مذی کی وجہ سے عضو تناسل کو دھونے کا حکم دیا)، اور امر وجوب کے لئے ہوتا ہے۔ ابن عبد البر نے کہا کہ ان حضرات نے اس طرح استدلال کیا ہے کہ تمام آثار میں الفاظ و اسانید کے اختلاف کے باوجود استجمار کا ذکر نہیں ہے بلکہ ان میں دھونے ہی کا ذکر ہے، جیسا کہ حضرت علی کی روایت میں مذی کی وجہ سے دھونے کا حکم کیا گیا ہے۔

اور دوسرا قول یہ ہے کہ اس میں بھی پتھر سے استنجاء کرنا (استجمار) کافی ہوگا، یہ حنابلہ اور حنفیہ کی رائے ہے، اور مالکیہ اور شافعیہ دونوں کا ایک قول یہی ہے، یہ تو اس صورت میں ہے جب وہ پیشاب پاخانہ

(۱) رد المحتار ۱/ ۲۲۳، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۱۱۳، نہایۃ المحتاج ۱/ ۱۳۸، المغنی ۱/ ۱۱۱، کشاف القناع ۱/ ۶۰۔

(۲) حدیث: "أن النبي ﷺ أمر بغسل الذكر ....." کی روایت بخاری ومسلم نے حضرت علیؓ سے کی ہے (فتح الباری ۱/ ۳۷۹ طبع السلفیہ، صحیح مسلم بتحقیق محمد فؤاد عبد الباقی ۱/ ۲۴۷ طبع عیسی الحلبی)۔

سے مخلوط ہوکر نہ نکلے۔

اس قول کی دلیل یہ ہے کہ اس کے عدم تکرار کی وجہ سے اگر چہ اس کے دھونے میں مشقت نہیں ہوئی لیکن یہ مشقت کا محل ضرور ہے، اور مذی تو معتاد اور کثیر الوقوع ہے اور اس کی وجہ سے عضو تناسل کا دھونا امر تعبدی (خلاف قیاس) ہے، اور کہا گیا ہے کہ واجب نہیں (۱)۔

سبیلین کے متبادل مخرج سے نکلنے والی چیز:

۱۵ - حدث کے لئے جب کوئی اور راستہ کھل جائے اور اس سے حدث کا نکلنا معتاد ہوجائے تو اس کو بھی مالکیہ کے بقول پتھر وغیرہ سے صاف کیا جائے گا، وہ جسم کے دوسرے حصے کے حکم میں نہیں ہے، کیونکہ یہ اس متعین شخص کے اعتبار سے معتاد ہوگیا ہے۔

حنابلہ کا مسلک یہ ہے کہ جب مخرج معتاد بند ہوجائے اور دوسرا راستہ کھل جائے تو اس کی صفائی کے لئے پتھر کا استعمال کافی نہیں ہے بلکہ اس کا دھونا ضروری ہے کیونکہ یہ مخرج معتاد کے علاوہ ہے، اور ان ہی کا ایک قول یہ ہے کہ کافی ہوجائے گا۔

ہمیں اس مسئلہ میں حنفیہ اور شافعیہ کا قول نہیں ملا (۲)۔

مذی:

۱۶ - حنفیہ کے نزدیک مذی ناپاک ہے، لہذا دوسری نجاستوں کی طرح اس کی وجہ سے پانی اور پتھر کے ذریعہ استنجاء کیا جائے گا، اور پتھر یا پانی کے ذریعہ اس سے استنجاء کرنا کافی ہوگا۔ مالکیہ کا ایک قول بھی یہی ہے جو ان کے قول مشہور کے خلاف ہے، اور شافعیہ کا قول اظہر اور حنابلہ کی ایک روایت بھی یہی ہے۔

(۱) فتح القدیر ۱/ ۱۵۰، البحر الرائق ۱/ ۲۵۳، الذخیرہ ۱/ ۲۰۰، القلیوبی ۱/ ۴۳، شرح منظومۃ المعفوات لابن عبد الرحمن میلانی رص ۲۵ طبع دمشق، المغنی ۱/ ۱۱۴۔
(۲) الذخیرہ ۱/ ۲۰۳، المغنی ۱/ ۱۱۸۔

اور مالکیہ کا قول مشہور جو حنابلہ کی ایک روایت ہے یہ ہے کہ ایسی صورت میں پانی کا استعمال ضروری ہے، پتھر کا استعمال کافی نہیں، اس لئے کہ مروی ہے کہ حضرت علیؓ نے فرمایا: ''كنت رجلا مذاءً فاستحييت أن أسأل رسول اللهﷺ لمكان ابنته، فأمرت المقداد بن الأسود فسأله، فقال: يغسل ذكره و أنثييه و يتوضأ'' (۱) (میں کثیر المذی شخص تھا تو رسول اللہ ﷺ سے مسئلہ دریافت کرنے میں میں نے شرم محسوس کی، کیونکہ آپ ﷺ کی صاحبزادی میری زوجیت میں تھیں اس لئے میں نے مقداد بن الاسود سے کہا کہ آپ دریافت کریں، چنانچہ انہوں نے دریافت کیا تو رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ عضو تناسل اور خصیتین کو دھوئیں اور وضو کرلیں)، اور ایک روایت کے الفاظ ہیں: ''يغسل ذكره و يتوضأ'' (عضو تناسل کو دھوکر وضو کرے)۔

مالکیہ کے نزدیک دھونا اس وقت ضروری ہے جب مذی معروف لذت کے ساتھ خارج ہو، اور اگر بالکل بلا لذت کے خارج ہوجائے تو دھونا ضروری نہ ہوگا بلکہ پتھر کا استعمال کرنا کافی ہوگا، بشرطیکہ ہر دن سلسل بول کی طرح خارج نہ ہو، اس صورت میں پانی اور پتھر سے اس کا ازالہ مطلوب نہیں ہے بلکہ وہ معاف ہے (۲)۔

ودی:

۱۷ - ودی نکلنے والی ایک ناپاک شئ ہے۔ چاروں مذاہب کے فقہاء

(۱) حدیث علیؓ: ''كنت رجلا مذاء'' کی روایت بخاری، مسلم، ابوداؤد اور بیہقی نے کی ہے اور لفظ ''و أنثييه'' کو ذکر کرنے میں ابو داؤد منفرد ہیں (فتح الباری ۱/ ۳۷۹ طبع السلفیہ، صحیح مسلم ۱/ ۲۴۷ بتحقیق محمد فؤاد عبد الباقی، سنن ابی داؤد ۱/ ۱۴۲ طبع السعادہ، سنن البیہقی ۱/ ۱۱۵ طبع دار المعرفہ)۔
(۲) الطحطاوی علی الدر ۱/ ۱۶۴، الذخیرۃ للقرافی ۱/ ۲۰۰۔

کے نزدیک اس میں پانی یا پتھروں سے استنجاء کافی ہے (۱)۔

ریح:

۱۸- ریح نکلنے کی وجہ سے استنجا نہیں ہے۔ چاروں مذاہب کے فقہاء نے اس کی صراحت کی ہے۔ حنفیہ نے کہا کہ ریح کی وجہ سے استنجاء کرنا بدعت ہے اور اس کا تقاضا یہ ہے کہ ان کے نزدیک یہ حرام ہو۔ اور اسی کے مثل شافعیہ میں سے قلیوبی کا قول ہے: بلکہ وہ حرام ہے، کیونکہ وہ فاسد عبادت ہے۔

مالکیہ اور شافعیہ کے نزدیک مکروہ ہے۔ دسوقی نے کہا: کراہت کی وجہ نبی کریم ﷺ کا یہ ارشاد ہے: "ليس منا من استنجى من ريح" (۲) (وہ شخص ہم میں سے نہیں جو ریح خارج ہونے سے استنجاء کرے) اور نہی کراہت کے لئے ہے۔ شافعیہ میں سے صاحب نہایۃ المحتاج نے کہا کہ خروج ریح کی وجہ سے استنجاء کرنا نہ واجب ہے، نہ مستحب، اگرچہ محل تر ہو جائے۔ اور ابن حجر مکی نے کہا کہ خروج ریح کی وجہ سے استنجاء کرنا مکروہ ہے، سوائے یہ کہ (ریح کا) خروج محل تر ہونے کی حالت میں ہو۔

حنابلہ کی تعبیر یہ ہے کہ اس سے (استنجاء) واجب نہ ہوگا، ان کے درج ذیل استدلال کا تقاضا یہ ہے کہ کم از کم وہ مکروہ ہو، صاحب المغنی نے کہا ہے کہ نبی اکرم ﷺ سے مروی ہے: "من استنجى من ريح فليس منا" (جس شخص نے خروج ریح کی وجہ سے استنجاء کیا وہ ہم میں سے نہیں)۔ اس حدیث کی روایت طبرانی نے اپنی معجم صغیر میں کی ہے، اور زید بن اسلم سے اللہ تعالی کے ارشاد "إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ......" (۱) (جب تم نماز کو اٹھو تو اپنے چہروں اور اپنے ہاتھوں کو کہنیوں سمیت دھولیا کرو) کی تفسیر میں مروی ہے کہ جب تم نیند سے کھڑے ہو، اس آیت میں اللہ تعالی نے وضو کے علاوہ کسی اور چیز کا حکم نہیں دیا، یعنی اگر استنجاء واجب ہوتا تو اللہ تعالی اس کا حکم دیتے، کیونکہ سونے کی حالت میں خروج ریح کا ظن غالب ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ استنجاء واجب نہیں ہے، اور اس وجہ سے بھی کہ وجوب تو شریعت کی طرف سے ہوتا ہے، اور اس موقع پر استنجاء کے لئے کوئی نص وارد نہیں ہوئی ہے، اور نہ یہ منصوص علیہ کے حکم میں ہے، کیونکہ استنجاء کی مشروعیت ازالہ نجاست کے لئے ہے، اور یہاں کوئی نجاست نہیں (۲)۔

پانی کے ذریعہ استنجاء:

۱۹- چاروں مذاہب کا اس بات پر اتفاق ہے کہ پانی کے ذریعہ استنجاء کرنا مستحب ہے۔ اور بعض صحابہ و تابعین سے پانی کے ذریعہ استنجاء کرنے پر نکیر وارد ہوئی ہے، غالباً اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ غذائی چیز ہے۔

پانی کا استعمال کافی ہونے کی دلیل وہ روایت ہے جو حضرت انس بن مالک سے مروی ہے، وہ فرماتے ہیں: "كان النبي ﷺ يدخل الخلاء فأحمل أنا و غلام نحوي إداوة من ماء وعنزة، فيستنجي بالماء" (نبی اکرم ﷺ قضاء حاجت کے

(۱) حاشیۃ الطحطاوی علی الدر ۱/ ۱۶۴، حاشیۃ القلیوبی ۱/ ۴۳۔

(۲) حدیث: "ليس منا من استنجى من ريح" کی روایت ابن عساکر نے اپنی تاریخ میں حضرت جابر بن عبد اللہ سے ان الفاظ میں کی ہے: "من استنجى من الريح فليس منا" (جس نے ریح نکلنے سے استنجاء کیا وہ ہم میں سے نہیں)۔ اس حدیث کے ایک راوی شرقی ابن قطامی ہیں۔ میزان میں کہا گیا ہے کہ ان کی دس کے قریب حدیثیں ہیں جن میں منکر باتیں ہیں، اور اس حدیث کو اسی میں شمار کیا ہے۔ ساجی نے کہا کہ شرقی ضعیف ہیں، اور اللسان میں مذکور ہے کہ وہ کذاب تھے (فیض القدیر ۶/ ۶ طبع المکتبۃ التجاریہ ۱۳۵۷ھ)۔

(۱) سورۂ مائدہ/ ۶۔

(۲) البحر الرائق ۱/ ۲۵۲، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۱۱۳، نہایۃ المحتاج ۱/ ۱۳۸، حاشیۃ القلیوبی ۱/ ۴۲، المغنی ۱/ ۱۱۱۔

لئے تشریف لے جاتے تو میں اور مجھ جیسا ایک نوجوان پانی کا ایک برتن اور نیزہ لے جاتا تھا تو آپ علیہ السلام پانی سے استنجاء کرتے)۔ یہ روایت متفق علیہ ہے(۱)۔ حضرت عائشہؓ سے مروی ہے، وہ فرماتی ہیں: "مرن أزواجكن أن يستطيبوا بالماء فإني أستحييهم، وإن رسول الله ﷺ كان يفعله" (۲) (تم اپنے شوہروں کو کہو کہ وہ پانی سے پاکی حاصل کریں، کیونکہ مجھے ان سے کہنے میں شرم آتی ہے اور رسول اللہ علیہ السلام ایسا ہی کیا کرتے تھے)۔

اور سلف سے جو پانی کے استعمال پر نکیر آئی ہے اس کو مالکیہ نے اس پر محمول کیا ہے کہ یہ ان لوگوں کے بارے میں ہے جنہوں نے پانی کے استعمال کو لازم کرلیا تھا، اور سعید بن مسیّب سے جو مروی ہے کہ کیا عورتوں کے علاوہ بھی کوئی اس کو کرتا ہے؟ اس کو صاحب کفایۃ الطالب نے اس پر محمول کیا ہے کہ پانی سے استنجاء کرنا عورتوں پر لازم ہے(۳)۔

پانی کے علاوہ دوسری سیال چیزوں سے استنجاء کرنا:

۲۰- جمہور یعنی مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے قول کے مطابق پانی کے علاوہ دوسری سیال چیزوں سے استنجاء کرنا کافی نہیں۔ محمد بن حسن کی ایک روایت بھی یہی ہے جو مذہب حنفی میں ضعیف شمار کی جاتی ہے۔

مالکیہ نے کہا: بلکہ پانی کے علاوہ کسی دوسری سیال چیز سے استنجاء کرنا حرام ہے، کیونکہ وہ نجاست کو پھیلا دے گی۔

امام ابوحنیفہ اور امام ابویوسف کا مسلک یہ ہے کہ ہر سیال پاک زائل کرنے والی چیز سے استنجاء ہوسکتا ہے مثلاً سرکہ اور گلاب کا پانی۔ اس کے برخلاف جو سیال پاک چیز زائل کرنے والی نہ ہو اس سے استنجاء نہیں ہوسکتا جیسے تیل (جیسا کہ ازالۂ نجاست میں تفصیل ہے)، اس لئے کہ مقصد حاصل ہوگیا، یعنی ازالۂ نجاست۔

پھر ابن عابدین نے کہا کہ پانی کے علاوہ دوسری سیال چیزوں سے استنجاء کرنا مکروہ ہے، کیونکہ اس صورت میں بلاضرورت مال کو ضائع کرنا ہے(۱)۔

پتھروں کے استعمال کے بجائے پانی سے دھونا افضل ہے:

۲۱- محل نجاست کی صفائی کے لئے پتھر استعمال کرنے کے بجائے پانی سے دھونا بہتر ہے، اس لئے کہ پانی زیادہ اچھی طرح صفائی کرتا ہے اور عین نجاست اور اس کے اثر کو زائل کرتا ہے۔

امام احمد کی ایک روایت یہ ہے کہ پانی کے بجائے پتھروں کا استعمال کرنا زیادہ بہتر ہے۔ اس کو صاحب الفروع نے ذکر کیا ہے، اور جب دونوں کو اس طور پر استعمال کرے کہ پتھر کو پہلے استعمال کرے پھر پانی سے دھولے تو یہ بالاتفاق سب سے افضل ہے۔

نووی نے افضل ہونے کی صورت یہ بیان کی ہے کہ پتھر کو پہلے استعمال کرے تاکہ نجاست سے (ہاتھ کا) ملوث ہونا کم ہوجائے اور پانی بھی کم خرچ ہو، اگر اس نے پانی پہلے استعمال کرلیا تو اس کے بعد پتھر استعمال نہ کرے، کیونکہ اس میں کوئی فائدہ نہیں ہے۔ اور حنابلہ کے نزدیک ترتیب یعنی پتھر کو پہلے اور پانی کو بعد میں استعمال کرنا

---

(۱) حدیث: "كان النبي ﷺ يدخل الخلاء....." کی روایت بخاری و مسلم نے کی ہے اور الفاظ مسلم کے ہیں (فتح الباری ۱/ ۲۵۲ طبع السلفیہ، صحیح مسلم ۱/ ۲۲۷ بتحقیق محمد فؤاد عبدالباقی طبع الحلبی)۔

(۲) حدیث: "مرن أزواجكن أن يستطيبوا بالماء....." کی روایت ترمذی نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے، اور الفاظ انہیں کے ہیں، اور فرمایا کہ حدیث حسن صحیح ہے اور نسائی نے اور احمد نے اپنی مسند میں اس کی روایت کی ہے (سنن الترمذی ۱/ ۳۰ بتحقیق احمد شاکر طبع الحلبی، سنن النسائی ۱/ ۴۲-۴۳ سیوطی کی شرح اور سندی کے حاشیہ کے ساتھ طبع اول ۱۳۴۸ھ المطبعۃ المصریہ بالازہر، اور الفتح الربانی ۱/ ۲۸۵ طبع مطبعۃ الاخوان المسلمین)۔

(۳) المغنی ۱/ ۱۱۲، الذخیرہ ۱/ ۲۰۱، کفایۃ الطالب ۱/ ۱۴۲، المجموع ۲/ ۱۰۱۔

(۱) البحر الرائق ۱/ ۲۵۴، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۱۱۳، المجموع ۱/ ۱۱۵۔

مستحب ہے، اور اگر پانی پہلے اور پتھر بعد میں استعمال کرے تو یہ مکروہ ہے۔ اس لئے کہ حضرت عائشہؓ کا قول ہے: "مرن أزواجكن أن يتبعوا الحجارة الماء فإني أستحييهم وإن رسول اللهﷺ كان يفعله" (۱) (تم اپنے اپنے شوہروں سے کہو کہ وہ پتھر کے بعد پانی استعمال کیا کریں، کیونکہ میں (انہیں کہنے سے) شرماتی ہوں، اور رسول اللہ ﷺ ایسا کرتے تھے)۔

حنفیہ کے یہاں ایک قول یہ ہے کہ پانی سے دھونا سنت ہے، اور ایک قول یہ ہے کہ دونوں کو جمع کرنا ہمارے زمانے میں سنت ہے، اور ایک قول یہ ہے کہ جمع کرنا مطلقاً سنت ہے، اور یہی قول صحیح ہے، اور اسی پر فتوی ہے جیسا کہ البحر الرائق میں ہے۔

خرشی وغیرہ نے پانی اور پتھر دونوں کے جمع کرنے کی افضلیت پر اس سے بھی استدلال کیا ہے کہ قباء والے دونوں کو جمع کرتے تھے تو اللہ تعالی نے ان لوگوں کی اس طرح تعریف فرمائی ہے: "إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِيْنَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِيْنَ" (۲) (بے شک اللہ محبت رکھتا ہے توبہ کرنے والوں سے اور محبت رکھتا ہے پاک صاف رہنے والوں سے)۔ نووی کی تحقیق یہ ہے کہ اس سلسلہ میں کوئی صحیح روایت ایسی نہیں ہے جس میں یہ ہو کہ وہ لوگ دونوں کو استعمال کرتے تھے بلکہ اس میں صرف یہ ہے کہ وہ لوگ پانی سے استنجاء کیا کرتے تھے (۳)۔

استجمار کس چیز کے ذریعہ کیا جائے:

۲۲ - استجمار ہر ٹھوس چیز کے ذریعہ کیا جائے گا البتہ جس سے منع کیا گیا ہے اس سے نہیں کیا جائے گا۔ عنقریب اس کی تفصیل آرہی ہے۔ یہ جمہور علماء کا قول ہے، ان میں سے امام احمد کی معتمد روایت بھی یہی ہے، اور مذہب حنابلہ کی صحیح روایت بھی یہی ہے۔

امام احمد کی ایک روایت جس کو ابو بکر نے اختیار کیا ہے یہ ہے کہ استجمار کے لئے پتھر کے علاوہ دوسری کوئی ٹھوس چیز مثلاً لکڑی یا کپڑا وغیرہ کا استعمال کرنا کافی نہ ہوگا، کیونکہ نبی اکرم ﷺ نے پتھر کا حکم فرمایا ہے، اور آپ ﷺ کا حکم کرنا وجوب کا تقاضا کرتا ہے، اور اس وجہ سے بھی کہ یہ ایک رخصت ہے جس کے متعلق ایک مخصوص آلہ کے ذریعہ کرنے کا شریعت کا حکم وارد ہوا ہے، لہذا اسی پر اکتفاء کرنا ضروری ہے جیسے تیمم کے لئے مٹی۔

جمہور کے قول کی دلیل وہ حدیث ہے جس کو ابو داؤد نے خزیمہ سے روایت کیا ہے، وہ فرماتے ہیں: "سئل رسول اللهﷺ عن الاستطابة فقال: بثلاثة أحجار ليس فيها رجيع" (۱) (رسول اللہ ﷺ سے پاکی حاصل کرنے کے بارے میں دریافت کیا گیا تو آپ ﷺ نے فرمایا: تین پتھروں سے ہو، اس میں کوئی گوبر اور پاخانہ نہ ہو)، تو اگر آپ ﷺ پتھر اور جو چیزیں پتھر کے مثل ہیں ان کا ارادہ نہ فرماتے تو رجیع کا استثناء نہ کرتے، اس لئے کہ اس کو ذکر کرنے کی کوئی ضرورت نہ ہوتی، اور پھر رجیع کو بطور خاص ذکر کرنے کا کوئی فائدہ نہیں تھا۔

---

(۱) حدیث: "مرن أزواجكن أن يتبعوا الحجارة الماء...." کی تخریج فقرہ نمبر ۱۹ کے تحت گذر چکی۔

(۲) سورۂ بقرہ / ۲۲۲۔

(۳) البحر الرائق ۱/ ۲۵۴، المجموع ۲/ ۱۰۰، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۱۱۰، ۱۱۱، الخرشی ۱/ ۱۴۸، کشاف القناع ۱/ ۵۵، الفروع ۱/ ۵۱۔

---

(۱) الرجیع: گوبر اور پاخانہ کو کہتے ہیں، جیسا کہ المصباح میں مادہ (رجع) کے تحت آیا ہے۔ اور حدیث: "سئل رسول اللهﷺ عن الاستطابة فقال: بثلاثة أحجار...." کی روایت ابو داؤد، ابن ماجہ اور بغوی نے خزیمہ بن ثابت عن رسول اللہ ﷺ کے واسطے سے کی ہے اور شوکانی نے اس کو صحیح قرار دیا ہے اور اسی طرح شعیب الارناؤوط نے بھی صحیح قرار دیا ہے (الأم ۱/ ۲۲ طبع الکلیات الازہریہ، سنن ابن ماجہ ۱/ ۱۱۴، تحقیق محمد فؤاد عبد الباقی، شرح السنۃ تحقیق شعیب الارناؤوط ۱/ ۳۶۵ طبع المکتب الاسلامی ۱۳۹۰ھ، نیل الاوطار ۱/ ۱۱۷ طبع دار الجیل، عون المعبود ۱/ ۱۵ طبع الہند)۔

اور حضرت سلمانؓ سے روایت ہے وہ فرماتے ہیں کہ ان سے کہا گیا کہ تمہارے نبی نے ہر چیز تم کو سکھائی ہے یہاں تک کہ قضاء حاجت کا طریقہ بھی؟ تو انہوں نے فرمایا: "أجل ، لقد نهانا أن نستقبل القبلة لغائط أو بول، أو أن نستنجي باليمين، أو أن نستنجي بأقل من ثلاثة أحجار، أو أن نستنجي برجيع أو عظم" (۱) (ہاں، ہم کو منع فرمایا کہ ہم پیشاب یا پاخانہ کے وقت قبلہ کی طرف رخ کریں، یا یہ کہ دائیں ہاتھ سے استنجاء کریں، یا یہ کہ ہم تین پتھروں سے کم سے استنجاء کریں، یا یہ کہ ہم گوبر یا ہڈی سے استنجاء کریں)۔

اور تیمم سے یہ جدا ہے، اس لئے کہ یہاں ازالۂ نجاست مقصود ہے اور یہ پتھر کے علاوہ سے بھی حاصل ہوجاتا ہے، رہا تیمم تو یہ قیاسی اور عقلی نہیں ہے۔

کیا استجمار محل کو پاک کرنے والا ہے؟

۲۳- اس سلسلے میں فقہاء کے دو قول ہیں:

پہلا قول یہ ہے کہ استجمار سے محل پاک ہوجائے گا۔ یہ حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ کا ایک قول ہے، ابن ہمام نے کہا کہ شریعت نے اس کی طہارت کا اعتبار کیا ہے، کیونکہ: ''أنه ﷺ نهى أن يستنجى بروث أو عظم وقال: إنهما لا يطهران'' (۲) (نبی ﷺ نے گوبر اور ہڈی سے استنجاء کرنے سے منع کیا ہے، اور فرمایا: کہ یہ دونوں پاک نہیں کرتے) تو معلوم ہوا کہ جس چیز کے ذریعہ استنجاء کرنے کی اجازت دی گئی ہے وہ پاک کردیتی ہے، کیونکہ اگر وہ بھی پاک نہ کرے تو اسی علت کی وجہ سے اس سے بھی استنجاء کرنے کی اجازت نہ دی جاتی۔ اسی طرح دسوقی مالکی نے کہا ہے کہ حکم اور عین کے ختم ہوجانے کی وجہ سے محل پاک ہوجائے گا۔

دوسرا قول جو حنفیہ اور مالکیہ دونوں کا دوسرا قول ہے اور متاخرین حنابلہ کا قول ہے، یہ ہے کہ محل تو ناپاک ہی رہے گا مگر مشقت کی وجہ سے معاف ہوگا۔ ابن نجیم نے کہا کہ زیلعی میں جو ہے اس کا ظاہر یہ ہے کہ پتھر کے ذریعہ محل پاک نہ ہوگا۔ حنابلہ کی کتاب کشاف القناع میں ہے کہ استجمار کا اثر ناپاکی ہے جس کی تھوڑی مقدار محل استنجاء میں مشقت کی وجہ سے معاف ہے، اور مغنی میں ہے: اور اسی وجہ سے اگر اس جگہ پسینہ آجائے تو اس کا پسینہ ناپاک ہوگا (۱)۔

۲۴- جمہور فقہاء کی رائے یہ ہے کہ اگر استجمار کے بعد محل استنجاء پر تری لگ جائے تو وہ معاف ہوگی۔

حنفیہ میں سے ابن نجیم نے کہا ہے کہ استجمار کے بعد بھی محل ناپاک ہی رہتا ہے مگر معاف ہے، اس قول پر یہ مسئلہ متفرع ہوتا ہے کہ پانی پہنچنے کی وجہ سے مخرج ناپاک ہوجائے گا، اور اس سلسلہ میں زمین کے مسئلہ میں مشہور اختلاف ہے کہ جب زمین ناپاک ہونے کے بعد خشک ہوجائے، پھر اس پر پانی پہنچ جائے تو سب کی پسندیدہ رائے یہ ہے کہ اس کی نجاست نہیں لوٹے گی، اسی طرح یہاں بھی ہونا چاہئے۔ پھر ابن ہمام سے ان کا یہ قول نقل کیا ہے کہ متاخرین حنفیہ کا اجماع ہے کہ پسینہ سے محل ناپاک نہ ہوگا، یہاں تک کہ اگر پسینہ اس سے تجاوز کرکے کپڑا اور بدن کے دوسرے حصہ پر درہم کی مقدار سے زیادہ لگ جائے تو مانع نہ ہوگا (یعنی وہ صحت نماز کے لئے مانع نہ ہوگا)۔

---

(۱) حضرت سلمانؓ والی حدیث: "قد علمكم نبيكم...." کی روایت مسلم نے کی ہے (صحیح مسلم ۱/ ۲۲۳ طبع عیسی الحلبی)۔

(۲) حدیث: "أن النبي ﷺ نهى أن يستنجى بروث...." کی روایت دار قطنی نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے اور فرمایا کہ اس کی سند صحیح ہے (سنن الدار قطنی ۱/ ۵۶ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیۃ المتحدہ، نصب الرایہ ۱/ ۲۲۰)۔

(۱) البحر الرائق ۱/ ۲۵۴، فتح القدیر ۱/ ۱۴۹، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۱۱۱، المغنی ۱/ ۱۱۸۔

قرافی نے صاحب الطراز اور ابن رشد سے نقل کیا ہے کہ عموم بلوی کی وجہ سے یہ معاف ہوگا، اور انہوں نے کہا کہ اگر عورت کے دامن پر نجاست لگ جائے تو وہ معاف ہے، حالانکہ اس کا اٹھالینا ممکن ہے، تو یہ بدرجہ اولی معاف ہوگا، اور اس وجہ سے بھی کہ صحابہ کرامؓ پتھروں سے استنجاء کیا کرتے تھے اور ان کو پسینہ بھی آتا تھا۔

دوسرا قول جو شافعیہ کا مسلک اور مالکیہ میں سے ابن القصار کا قول ہے یہ ہے کہ اگر رطوبت محل استجمار سے تجاوز نہ کرے تو ناپاک نہیں، اور محل عفو سے تجاوز کر جائے تو ناپاک ہوگا(۱)۔

وہ جگہیں جہاں استجمار کافی نہیں:

الف-مخرج پر باہر سے لگنے والی نجاست:

۲۵-اگر مخرج پر باہر سے کوئی نجاست لگ جائے تو حنفیہ کا مشہور قول یہ ہے کہ اس کے لئے بھی استجمار کافی ہوگا۔

شافعیہ اور حنابلہ نے یہ صراحت کی ہے کہ اس کے لئے پتھر کا استعمال کافی نہ ہوگا بلکہ اس کو پانی سے دھونا ضروری ہے، اور حنفیہ کا دوسرا قول یہی ہے، اسی طرح شافعیہ کہتے ہیں کہ اگر پیشاب وپاخانہ کا وہ مقام جو نکلنے والی نجاست کی وجہ سے نجس ہوگیا ہو، اس پر کوئی ترپاک چیز لگ جائے، یا نکلنے والی جسم پر لگی ہوئی نجاست میں کوئی پاک چیز مل جائے مثلاً مٹی، تو پتھر کا استعمال کافی نہ ہوگا، اور یہی حکم اس صورت میں بھی ہے جب کسی نے تر پتھر سے استنجاء کیا ہو، کیونکہ پتھر کی تری محل کی نجاست کی وجہ سے ناپاک ہوجائے گی، پھر محل کو ناپاک کردے گی۔

اسی طرح نجاست اگر نکلتے وقت جس جگہ لگ گئی ہے اس سے آگے بڑھ جائے تو شافعیہ کے نزدیک ان تمام صورتوں میں محل کو پانی سے دھونا ضروری ہے(۱)۔

ب-نجاست کا پھیل کر مخرج سے آگے بڑھ جانا:

۲۶-چاروں مذاہب اس پر متفق ہیں کہ نجاست اگر مخرج سے اس طرح تجاوز کر جائے کہ زیادہ پھیل جائے تو اس میں پتھر کا استعمال کافی نہ ہوگا بلکہ اس کو دھونا ضروری ہے، کیونکہ پتھر کا استعمال عموم بلوی کی وجہ سے ایک رخصت ہے، لہذا یہ اسی صورت کے ساتھ خاص ہوگا جہاں عموم بلوی ہو، اور جو اس سے زائد ہوجائے تو وہ دھوکر نجاست کو زائل کرنے میں اپنی اصل پر باقی رہے گا۔

لیکن کثیر (زیادہ) کی تحدید میں فقہاء کا اختلاف ہے، مالکیہ، حنابلہ اور شافعیہ کی رائے یہ ہے کہ وہ پاخانہ کثیر ہے جو مخرج سے بڑھ کر سرین تک پہنچ جائے، اور وہ پیشاب کثیر ہے جو پورے حشفہ کو محیط ہوجائے۔

کثیر ہونے کی صورت میں مالکیہ اس بات میں منفرد ہیں کہ صرف زائد از محل کا دھونا ہی ضروری نہیں بلکہ سب کو دھونا ضروری ہے۔ حنفیہ کی رائے یہ ہے کہ مقدار درہم سے جو نجاست زائد ہو وہ کثیر ہے، اور امام ابوحنیفہ اور امام ابویوسف کے نزدیک صرف زائد از محل کا دھونا واجب ہے، امام محمدؒ کا اختلاف ہے، کیونکہ انہوں نے سب کو دھونا واجب قرار دینے میں مالکیہ کی موافقت کی ہے(۲)۔

ج-عورت کا ازالۂ نجاست کے لئے پتھر استعمال کرنا:

۲۷-باتفاق ائمہ پاخانہ صاف کرنے کے لئے عورت کے لئے پتھر

---

(۱) البحر الرائق ۱/ ۲۵۴، الذخیرہ ۱/ ۲۰۵، حاشیۃ الشبرا ملسی علی النہایہ ۱/ ۱۳۷۔

(۱) نہایۃ المحتاج ۱/ ۱۳۳، ۱۳۴، ردالمحتار ۱/ ۲۲۴، کشاف القناع ۱/ ۵۶، حاشیۃ الطحطاوی علی الدر ۱/ ۱۶۴۔

(۲) حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۱۱۱، ۱۱۲، المجموع ۱/ ۱۲۵، نہایۃ المحتاج ۱/ ۱۳۴، کشاف القناع ۱/ ۵۶، الفروع ۱/ ۵۱، البحر الرائق ۱/ ۲۵۴، غنیۃ المتملی رص ۲۹، الفتاوی الہندیہ ۱/ ۵۰۔

کا استعمال کرنا کافی ہوگا، اور یہ تو واضح ہے۔

جہاں تک پیشاب سے طہارت حاصل کرنے کا تعلق ہے تو مالکیہ کے نزدیک عورت کے پیشاب میں پتھر کا استعمال کافی نہیں خواہ وہ کنواری ہو یا کنواری نہ ہو، مالکیہ نے اس کی وجہ یہ بیان کی ہے کہ اکثر وبیشتر عورت کا پیشاب مخرج سے تجاوز کرجاتا ہے۔

شافعیہ کے نزدیک اگر عورت باکرہ ہے تو اس کے پیشاب میں ہر وہ شی کافی ہوگی جو عین نجاست کو زائل کردے، خواہ وہ کپڑا ہو یا اس کے علاوہ، اور ثیبہ ہو تو اگر یقین کے ساتھ شرمگاہ کے تہ بتہ گوشت تک پیشاب کا اترنا معلوم ہوجائے جیسا کہ بیشتر ایسا ہی ہوتا ہے تو پتھر کا استعمال کرنا کافی نہ ہوگا، ورنہ کافی ہوگا، اور اس وقت پانی کا استعمال مستحب رہے گا۔

اور ثیبہ (جو کنواری نہ ہو) کے بارے میں حنابلہ کے دو قول ہیں: **پہلا قول** یہ ہے کہ اس کے لئے بھی پتھر کا استعمال کرنا کافی ہے، اور دوسرا قول یہ ہے کہ دھونا ضروری ہے، اور دونوں قول کے مطابق عورت کے لئے نجاست، جنابت اور حیض کی وجہ سے شرمگاہ کے اندرونی حصہ کا دھونا ضروری نہیں، بلکہ شرمگاہ کے ظاہری حصہ کا دھونا کافی ہے، اور جو عورت روزہ دار نہ ہو اس کے لئے شرمگاہ کے اندرونی حصہ کا دھونا مستحب ہے (۱)۔

مذہب حنفیہ کے قواعد کا مقتضی یہ ہے کہ جب نجاست مخرج سے تجاوز نہ کرے تو استنجاء سنت ہو، اور جب مخرج سے آگے بڑھ جائے تو پتھر کا استعمال کافی نہیں بلکہ پانی یا کسی اور سیال چیز کے ذریعہ اس کا ازالہ ضروری ہے، اور عورت کے لئے پتھر استعمال کرنے کی کیفیت

---

(۱) المجموع ۱/۱۱۱، حاشیۃ الدسوقی ۱/۱۱۱، الخرشی ۱/۱۴۸، نہایۃ المحتاج مع حاشیۃ الشبراملسی ۱/۱۴۹، کشاف القناع ۱/۵۶، ۵۷، المغنی ۱/۱۱۸، الطحطاوی علی مراقی الفلاح رص ۲۶۔

کیا ہوگی اس کا کوئی تذکرہ انہوں نے نہیں کیا ہے (۱)۔

وہ چیز جس سے استجمار ممنوع ہے:

۲۸ - جن چیزوں سے استجمار جائز ہوگا اس کے لئے حنفیہ ومالکیہ نے پانچ شرطیں لگائی ہیں:

۱- ایک یہ کہ وہ خشک ہو، حنفیہ اور مالکیہ کے علاوہ فقہاء نے اس کو یابس (خشک) کے بجائے جامد سے تعبیر کیا ہے۔

۲- پاک ہو۔

۳- صاف کرنے والی ہو۔

۴- تکلیف دہ نہ ہو۔

۵- قابل احترام شی نہ ہو۔

لہذا جن چیزوں سے ان کے نزدیک استنجاء نہیں کیا جاسکتا ہے وہ بھی پانچ طرح کی ہیں:

۱- وہ چیز جو خشک نہ ہو (۲)۔

۲- وہ چیز جو ناپاک ہو (۳)۔

۳- وہ چیز جو صاف کرنے والی نہ ہو، جیسے چکنی چیز یعنی بانس وغیرہ (۴)۔

۴- اذیت دینے والی ہو، اور اسی میں ہر وہ شی داخل ہوگی جو دھاردار ہو، مثلاً چاقو وغیرہ (۵)۔

---

(۱) ابن عابدین ۱/۲۲۶۔

(۲) الشرح الکبیر مع حاشیۃ الدسوقی ۱/۱۱۳، فتح القدیر ۱/۱۴۸۔

(۳) رد المحتار ۱/۲۲۶، حاشیۃ الدسوقی ۱/۱۱۳، فتح القدیر ۱/۱۴۸، العدوی علی الخرشی ۱/۱۵۱، نہایۃ المحتاج ۱/۱۳۱۔

(۴) رد المحتار ۱/۲۲۶، فتح القدیر ۱/۱۴۸، حاشیۃ الدسوقی ۱/۱۱۳، ۱۱۴، نہایۃ المحتاج مع حاشیۃ الرشیدی ۱/۱۳۱، کشاف القناع ۱/۵۶۔

(۵) رد المحتار ۱/۲۲۶، حاشیۃ الدسوقی ۱/۱۱۳۔

۵- قابل احترام ہو(۱)، اور یہ ان کے نزدیک تین طرح کی ہیں:

الف: کھانے کی چیز ہونے کی وجہ سے قابل احترام ہو۔

ب: دوسرے کے حق کی وجہ سے قابل احترام ہو۔

ج: اپنی شرافت کی وجہ سے قابل احترام ہو۔

یہ سب چیزیں کتب مالکیہ کے علاوہ دوسری کتابوں میں بھی مذکور ہیں، مگر وہ لوگ شرطوں کے بیان میں ایذا رساں نہ ہونے کا ذکر نہیں کرتے ہیں، اگر چہ شریعت کے قواعد عامہ سے اس کا ممنوع ہونا سمجھ میں آتا ہے(۲)۔

مجموعی طور پر وہ سب اگر چہ ان شرطوں پر متفق ہیں مگر تفصیلات میں کہیں اختلاف اور کہیں اتفاق ہے، اس کی تفصیل کے لئے کتب فقہ سے رجوع کیا جائے۔

جن چیزوں سے استنجاء حرام ہے ان سے استنجاء کرنا کافی ہے یا نہیں؟

۲۹- کسی شخص نے ممنوع کا ارتکاب کرتے ہوئے اس چیز سے استنجاء کرلیا جس سے استنجاء کرنا حرام ہے اور محل استنجاء صاف کرلیا تو حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ میں سے ابن تیمیہ کے نزدیک جیسا کہ الفروع میں ہے، حرمت کے باوجود استنجاء درست ہوگا، ابن عابدین نے یہ وجہ بیان کی ہے کہ ممنوع چیز کے استعمال سے بھی بدن پر لگی تری خشک ہوجائے گی۔

دسوقی نے کہا ہے کہ اس کا اعادہ بھی لازم نہیں، نہ وقت کے اندر اور نہ وقت کے بعد۔

شافعیہ کے نزدیک اگر اس شئ کی حرمت کرامت کی وجہ سے ہے مثلاً غذائی چیز یا علمی کتابیں، تو ان سے استنجاء کرنا کافی نہ ہوگا، اسی طرح ناپاک چیز سے استنجاء کرنا بھی کافی نہیں۔

حنابلہ کے نزدیک حرام چیز سے استنجاء مطلقاً کافی نہیں، اس لئے کہ استجمار رخصت ہے، لہذا حرام چیز کے ذریعہ مباح نہیں ہوگا، اور حنابلہ نے حرام چیز سے استنجاء اور داہنے ہاتھ سے استنجاء کے درمیان فرق کیا ہے کہ دائیں ہاتھ سے استنجاء اس سے ممانعت کے باوجود کافی ہوجاتا ہے، اور حرام چیز سے استنجاء کافی نہیں ہوتا۔ فرق کرنے کی وجہ یہ ہے کہ ہڈی وغیرہ کے بارے میں جو ممانعت ہے وہ ایسے معنی کی وجہ سے ہے جس کا تعلق فعل کی شرط سے ہے، لہذا یہ ممانعت استنجاء کی درستگی میں مانع ہوگی، جیسے ناپاک پانی سے وضو کرنا، اس کے برخلاف دائیں ہاتھ سے استنجاء کرنے کی ممانعت ایسے معنی کی وجہ سے ہے جس کا تعلق آلۂ شرط سے ہے، لہذا یہ مانع نہیں ہوگی، مثلاً حرام برتن سے وضو کرنا۔ اس سلسلہ میں انہوں نے ان چیزوں سے استنجاء کرنے جن سے استنجاء کرنے کے بارے میں ممانعت آئی ہے، مثلاً ہڈی، اور ان چیزوں سے استنجاء کرنے جن کا استعمال عام طور پر حرام ہے، مثلاً غصب کی ہوئی چیز، کے درمیان کوئی فرق نہیں کیا ہے۔

حنابلہ نے کہا ہے کہ اگر حرام چیز سے استنجاء کرنے کے بعد مباح چیز سے استنجاء کرے تو وہ کافی نہیں بلکہ پانی کا استعمال ضروری ہے، اسی طرح اگر پانی کے علاوہ کسی پاک سیال چیز سے استنجاء کرے (تو یہی حکم ہے)، اور اگر ایسی چیز سے استنجاء کرے جو صاف کرنے والی نہیں ہے مثلاً بانس، تو اس کے بعد کسی صاف کرنے والی چیز سے استنجاء کرنا کافی ہوگا۔ مغنی میں ہے کہ ناپاک چیز سے استنجاء کرنے کے بعد امکان ہے کہ پاک چیز سے استنجاء کرنا کافی ہو، کیونکہ یہ نجاست محل کی نجاست کے تابع ہے لہذا اس کے زائل ہونے کے ساتھ ہی وہ

---

(۱) غنیۃ المتملی رص ۳۹، فتح القدیر ۱/ ۱۵۰، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۱۱۳، نہایۃ المحتاج ۱/ ۱۴۲، ۱۴۳، کشاف القناع ۱/ ۵۸۔

(۲) حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۱۱۳، نہایۃ المحتاج ۱/ ۱۳۱، المغنی ۱/ ۱۱۷، رد المحتار ۱/ ۲۲۹۔

بھی زائل ہو جائے گی (۱)۔

استنجاء کا طریقہ اور اس کے آداب:

اول: بائیں ہاتھ سے استنجاء کرنا:

۳۰- صحاح ستہ میں حضرت ابو قتادہؓ کی یہ حدیث آئی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "**إذا بال أحدكم فلا يمس ذكره بيمينه وإذا أتى الخلاء فلا يتمسح بيمينه**" (۲) (جب تم میں کا کوئی پیشاب کرے تو اپنا عضو تناسل دائیں ہاتھ سے نہ چھوئے اور جب قضاء حاجت کے لئے جائے تو دائیں ہاتھ سے نہ پونچھے)۔

نبی اکرم ﷺ نے دائیں ہاتھ سے استنجاء کرنے سے منع فرمایا ہے، اور فقہاء نے اس ممانعت کو کراہت پر محمول کیا ہے، حنفیہ کے نزدیک یہ کراہت تحریمی ہے، جیسا کہ ابن نجیم نے اس کو قوی قرار دیا ہے۔

یہ سب احکام حاجت وضرورت کے مواقع کے علاوہ کے لئے ہیں، اس لئے کہ مشہور قاعدہ ہے: "**الضرورات تبيح المحظورات**" (۳) (ضرورتیں ممنوع اشیاء کو مباح کر دیتی ہیں)۔

لہذا اگر اس کا بایاں ہاتھ کٹا ہوا یا مفلوج ہو یا اس میں کوئی زخم ہو تو بلا کراہت دائیں ہاتھ سے استنجاء کرنا جائز ہے۔ علاوہ ازیں (ہر حال میں) دائیں ہاتھ سے پانی بہانے میں مدد لینا جائز ہے، اور

(۱) البحر الرائق ۱/ ۲۵۵، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۱۱۳، النہایہ ۱/ ۱۳۳، المغنی ۱/ ۱۱۶، کشاف القناع ۱/ ۵۸۔

(۲) حدیث: "إذا بال أحدكم فلا يمس ذكره بيمينه ...." کی روایت بخاری و مسلم اور ابو داؤد نے کی ہے الفاظ ابو داؤد کے ہیں (فتح الباری ۱/ ۲۵۴ طبع السلفیہ، صحیح مسلم ۱/ ۲۲۵ تحقیق محمد فؤاد عبد الباقی، سنن ابو داؤد ۱/ ۳۷ طبع مطبعۃ دار السعادۃ مصر ۱۳۶۹ھ)۔

(۳) مجمع الانہر ۱/ ۶۶، البحر الرائق ۱/ ۲۵۵، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۱۰۵، المجموع ۱/ ۱۰۸، نہایۃ المحتاج ۱/ ۱۳۷، کشاف القناع ۱/ ۵۱۔

یہ دائیں ہاتھ سے استنجاء کرنا نہیں ہوگا بلکہ اس سے صرف بائیں ہاتھ کی مدد کرنا ہی مقصود ہے اور یہی استعمال کا مقصود ہے (۱)۔

دوم: بوقت استنجاء پردہ کرنا:

۳۱- استنجاء میں شرمگاہ کھولنی پڑتی ہے، اور عام لوگوں کے سامنے استنجاء وغیرہ کے لئے شرمگاہ کھولنا حرام ہے، لہذا سنت استنجاء کو ادا کرنے کے لئے حرام کا ارتکاب نہیں کیا جا سکتا، اور دوسرے شخص کی موجودگی میں جو اس کو دیکھ رہا ہے شرمگاہ کھولے بغیر ناپاکی دور کرنے کی تدبیر کرے گا (۲)۔

حنفیہ کے نزدیک جب کوئی شخص سامنے نہ ہو تو استنجاء کے آداب میں سے یہ ہے کہ استنجاء کرنے اور پانی خشک کرنے کے فوراً بعد پردہ کرے، کیونکہ شرمگاہ کا کھولنا ایک ضرورت کی وجہ سے تھا اور اب وہ ختم ہو گئی (۳)۔

بلاضرورت شرمگاہ کھولنے کے متعلق حنابلہ کی دو روایتیں ہیں: مکروہ ہونا، حرام ہونا (۴)۔

اس بنا پر مناسب یہ ہے کہ استنجاء سے فارغ ہونے کے بعد پردہ کرنا کم از کم مستحب ہو۔

سوم: قضاء حاجت کی جگہ سے منتقل ہونا:

۳۲- جب قضاء حاجت کر چکے تو اسی جگہ استنجاء نہ کرے۔ شافعیہ اور حنابلہ کی یہی رائے ہے۔ شافعیہ نے کہا کہ یہ حکم اس وقت ہے جب

(۱) البحر الرائق مع حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۲۵۵، نہایۃ المحتاج ۱/ ۱۳۷، کشاف القناع ۱/ ۵۱۔

(۲) الدرر علی الغرر ۱/ ۳۳، مراقی الفلاح مع حاشیۃ الطحطاوی ص ۲۷، رد المحتار ۱/ ۲۲۵۔

(۳) غنیۃ المتملی ۱/ ۳۱۔

(۴) الانصاف ۱/ ۹۷۔

وہ پانی کے ذریعہ استنجاء کر رہا ہو، لہذا وہ اس جگہ سے علیحدہ ہوجائے تا کہ اس پر چھینٹیں نہ پڑیں جن سے وہ ناپاک ہوجائے، اور وہ جگہیں جو خاص قضاء حاجت کے لئے ہی بنائی گئی ہوں اس سے مستثنیٰ ہیں، ان میں وہ قضاء حاجت کی جگہ سے منتقل نہ ہو، اور اگر صرف پتھر سے استنجاء کرنا ہو تو منتقل ہونے کی ضرورت نہیں تا کہ پاخانہ اپنی جگہ سے پھیل نہ جائے، کیونکہ پاخانہ اگر اپنی جگہ یعنی مخرج سے پھیل جائے گا تو پتھر کا استعمال درست نہیں ہوگا۔

حنابلہ کی رائے یہ ہے کہ پتھر کے ذریعہ استنجاء کرنے کے لئے بھی قضاء حاجت کی جگہ سے الگ ہوجانا مناسب ہے جس طرح پانی سے استنجاء کرنے کے لئے منتقل ہوا جاتا ہے۔ یہ تفصیل اس صورت میں ہے جب ملوث ہونے کا خوف ہو(۱)۔

چہارم: حالت استنجاء میں استقبال قبلہ نہ کرنا:

۳۳- حنفیہ کے نزدیک ادب یہ ہے کہ استنجاء کے لئے قبلہ کے دائیں یا بائیں جانب رخ کر کے بیٹھے تا کہ شرمگاہ کھلی ہوئی ہونے کی حالت میں قبلہ کی طرف رخ یا پشت نہ ہو، اس لئے کہ بوقت استنجاء قبلہ کی طرف رخ کرنا یا پشت کرنا بے ادبی ہے، اور یہ مکروہ تنزیہی ہے، جس طرح قبلہ کی طرف پاؤں پھیلانا بے ادبی ہے، ابن نجیم نے کہا کہ قبلہ کی طرف پیر پھیلانے کے بارے میں حنفیہ میں اختلاف ہے، اور تمرتاشی نے مکروہ نہ ہونے کو اختیار کیا ہے، اس کے برخلاف قبلہ کی طرف پیشاب یا پاخانہ کرنا حنفیہ کے نزدیک حرام ہے(۲)۔

شافعیہ کے نزدیک قبلہ کی طرف رخ کر کے استنجاء کرنا بلاکراہت جائز ہے، کیونکہ قبلہ کی طرف رخ کر کے یا پشت کر کے قضاء حاجت

(۱) نہایۃ المحتاج ۱/ ۱۴۷، شرح البہجہ ۱/ ۱۲۲، کشاف القناع ۱/ ۵۵۔

(۲) شرح منیۃ المصلی رص ۲۸، الطحطاوی علی مراقی الفلاح رص ۲۹، البحر الرائق ۱/ ۲۵۶۔

کرنے کی ممانعت حدیث میں وارد ہوئی ہے، استنجاء کی نہیں، اور اس نے ایسا نہیں کیا(۱)۔

پنجم: استبراء (صفائی چاہنا):

۳۴- استبراء نکلنے والی ناپا کی سے صفائی چاہنا ہے یہاں تک کہ اثر زائل ہونے کا یقین ہوجائے۔ یہ لوگوں کی طبیعتوں کے اختلاف سے مختلف ہوگی(۲)۔ اس کی تفصیل (استبراء) کی اصطلاح میں ہے۔

ششم: چھینٹیں مارنا اور وسوسہ کو ختم کرنا:

۳۵- حنفیہ، شافعیہ اور مالکیہ نے ذکر کیا ہے کہ پانی سے استنجاء کر کے فارغ ہونے کے بعد مستحب یہ ہے کہ وہ اپنی شرمگاہ یا پاجامہ پر پانی سے چھینٹیں مارے تا کہ وسوسہ ختم ہوجائے، اور جب اسے شک ہو تو تری کو اسی چھینٹ مارنے پر محمول کرے جب تک کہ اس کے خلاف کا یقین نہ ہوجائے۔

حنفیہ نے یہ ذکر کیا ہے کہ اگر شیطان اکثر اسے شک میں ڈالتا ہے تو وہ اس طرح کرے گا(۳)۔ اور جس شخص کو استنجاء کے بعد کسی شئ کے نکلنے کا گمان ہو تو امام احمد بن حنبل فرماتے ہیں کہ جب تک اس کو یقین نہ ہوجائے اس کی طرف توجہ نہ کرے اور اس کی طرف سے غفلت برتے، کیونکہ یہ شیطانی اثر ہے، تو ان شاء اللہ یہ (شک) ختم ہوجائے گا(۴)۔

(۱) المجموع ۱/ ۸۰۔

(۲) ابن عابدین ۱/ ۲۳۰۔

(۳) البحر الرائق ۱/ ۲۵۳، رد المحتار ۱/ ۲۳۱، نہایۃ المحتاج ۱/ ۱۴۷، کشاف القناع ۱/ ۵۷۔

(۴) کشاف القناع ۱/ ۵۷۔

استنزاہ

تعریف:

۱- استنزاہ، تنزہ سے ماخوذ ہے، باب استفعال سے ہے، اس کا اصل مفہوم دور رہنے کا ہے، اور نزھۃ اسم ہے۔ جب کہا جائے: "فلان یتنزہ من الأقذار" اور "ینزہ نفسه عنها" تو مطلب یہ ہے کہ فلاں شخص اپنے آپ کو گندگی سے علاحدہ اور دور رکھتا ہے۔

اور وہ شخص جس کو عذاب قبر ہو رہا تھا اس کے متعلق حدیث میں یہ لفظ موجود ہے: "کان لایستنزہ من البول" یعنی وہ پیشاب سے نہیں بچتا تھا، نہ پاکی حاصل کرتا تھا اور نہ اس سے دور رہتا تھا (۱)۔

فقہاء پیشاب یا پاخانہ سے بچنے سے متعلق گفتگو کے وقت استنزاہ اور تنزہ کی تعبیر لاتے ہیں (۲)۔

متعلقہ الفاظ:

الف- استبراء:

۲- سبیلین سے نکلنے والی نجاست سے ایسی صفائی چاہنا کہ نجاست کے اثر کا ختم ہو جانا یقینی ہو جائے تو یہ استبراء ہے (۳)، اس طرح یہ استنزاہ سے خاص ہے۔

ب- استنجاء:

۳- سبیلین میں سے کسی ایک سے نکلی ہوئی نجاست کو پانی یا پتھر وغیرہ کے ذریعہ زائل کرنے کو استنجاء کہتے ہیں، اور استطابہ کا بھی یہی حکم ہے (۱)، یہ بھی استنزاہ سے خاص ہے۔

اجمالی حکم:

۴- پیشاب یا پاخانہ سے بچنا واجب ہے، لہذا جو شخص بدن اور کپڑے کو پیشاب سے نہ بچائے تو ابن حجر کی رائے کے مطابق وہ مرتکب کبیرہ ہے (۲)، اور اس کے احکام کی تفصیل (استبراء) (قضاء حاجت) اور (نجاست) کے بیان میں موجود ہے۔

بحث کے مقامات:

۵- طہارت کے بیان میں پیشاب و پاخانہ سے بچنے اور استنجاء کرنے کی گفتگو کے وقت فقہاء کے نزدیک اس مسئلہ سے بحث کی جاتی ہے۔

---

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر، معجم متن اللغۃ: مادہ (نزہ)، الکلیات (تنزہ) کے بیان میں۔

(۲) نہایۃ المحتاج ۱/ ۱۲۷ طبع المکتبۃ الاسلامیہ، الاختیار ۱/ ۳۲ طبع دار المعرفہ۔

(۳) دستور العلماء ۱/ ۸۶۔

---

(۱) ابن عابدین ۱/ ۲۲۳، الدسوقی ۱/ ۱۱۳۔

(۲) الزواجر لابن حجر ۱/ ۱۲۵ طبع دار المعرفہ، الکبائر للذہبی ۱۳۶ طبع الاستقامہ۔

استنشاق

تعریف:

۱- استنشاق، کہتے ہیں: استنشاق الهواء أو غیرہ، یعنی ناک میں ہوا وغیرہ کا داخل کرنا (۱)، اور فقہاء بطور خاص صرف پانی کو ناک میں داخل کرنا مراد لیتے ہیں (۲)۔

اجمالی حکم:

۲- جمہور فقہاء کے نزدیک وضو کے اندر ناک میں پانی ڈالنا سنت ہے، اور حنابلہ کے نزدیک فرض ہے۔

حدث اکبر سے پاکی حاصل کرنے کے لئے غسل کرتے وقت مالکیہ اور شافعیہ کے نزدیک ناک میں پانی ڈالنا سنت ہے، اور حنفیہ و حنابلہ کے نزدیک فرض ہے (۳)۔ حنفیہ نے غسل جنابت اور وضو کے درمیان فرق کیا ہے، چنانچہ انہوں نے کہا کہ استنشاق غسل جنابت میں فرض ہے اور وضو میں سنت، اس لئے کہ جنابت تمام بدن میں پھیل جاتی ہے، اور ظاہر بدن میں ناک اور منہ کا بھی شمار ہوتا ہے، بخلاف وضو کے کہ اس میں چہرہ دھونا فرض ہے، اور چہرہ وہی ہے جو بالکل سامنے ہو، اور اندرون ناک اور منہ سے مواجہت نہیں ہوتی۔

اس کی کیفیت میں فقہاء کے یہاں قدرے تفصیل ہے، اس کے لئے (وضو) اور (غسل) کی بحث ملاحظہ ہو۔

بحث کے مقامات:

۳- استنشاق کے احکام کے لئے (وضو)، (غسل) اور (غسل میت) کی اصطلاحات دیکھی جائیں۔

---

(۱) لسان العرب، تاج العروس، مادہ (نشق)۔

(۲) المغنی ۱/ ۱۲۰ طبع الریاض، المجموع ۱/ ۳۵۵ طبع المنیریہ۔

(۳) المغنی ۱/ ۱۱۸، نہایۃ المحتاج ۱/ ۲۸۰ طبع المکتبۃ الاسلامیہ، الدسوقی ۱/ ۹۷، ۱۳۶ طبع دار الفکر، الہدایہ ۱/ ۱۳، ۱۶ طبع مصطفی الحلبی، ابن عابدین ۱/ ۱۰۲، الزیلعی ۱/ ۱۳۔

استنفار

تعریف:

۱ - استنفارلغت میں " استنفر" کا مصدر ہے جو "نفر القوم نفیرًا" سے ماخوذ ہے، یعنی لوگوں نے کسی شیٔ کے لئے جانے میں جلدی کی، اورنفیر دراصل ایک جگہ سے دوسری جگہ کسی ایسے امر کی وجہ سے جانا ہے جو اس کا محرک ہو، اور جنگ وغیرہ کے لئے جانے والی جماعت پر "نفیر" کا اطلاق کیا جاتا ہے جو مصدر کے ذریعہ نام رکھنے کے قبیل سے ہے (۱)۔

۲ - اصطلاح شرع میں دشمن سے جنگ کرنے یا اس جیسے نیک عمل کے لئے امام یا اس کے علاوہ کسی کی دعوت پر یا ایسی ضرورت کے تحت نکلنا استنفار ہے (۲)، لیکن فقہاء کے نزدیک دشمنوں سے لڑائی کے لئے اس کا استعمال بکثرت ہوتا ہے۔

متعلقہ الفاظ:

استنجاد:

۳ - استنجاد کے معنی غیر سے مدد طلب کرنا، چنانچہ بولا جاتا ہے: "استنجده فأنجده" یعنی اس نے اس سے مدد طلب کی تو اس نے اس کی مدد کی (۳)۔

(۱) المصباح المنیر، النہایۃ لابن الأثیر (نفر)، فتح الباری ۶/ ۳۷ طبع السلفیہ۔

(۲) فتح الباری ۶/ ۳۷۔

(۳) مختار الصحاح، معجم متن اللغۃ (نفر)۔

اجمالی حکم:

۴ - ہجرت کے بعد آغاز جہاد کے دن سے ہی جہاد کے لئے نکلنے کی فرضیت میں مسلمانوں کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے۔ البتہ حضور علیہ السلام کے زمانہ میں فرضیت کی کیا نوعیت تھی اس میں اختلاف ہے، شافعیہ کا اصح قول یہ ہے کہ حضور علیہ السلام کے زمانہ میں جہاد کے لئے جانا فرض کفایہ تھا۔ اس کی فرضیت تو اجماع سے ثابت ہے، اور کفایہ ہونے کا ثبوت اللہ تعالیٰ کے اس قول سے ہوتا ہے: "لاَ يَسْتَوِي الْقَاعِدُوْنَ مِنَ الْمُؤْمِنِيْنَ غَيْرُ أُولِي الضَّرَرِ وَالْمُجَاهِدُوْنَ فِيْ سَبِيْلِ اللّٰهِ...... إلى قوله تعالى: وَكُلاًّ وَّعَدَ اللّٰهُ الْحُسْنٰى" (۱) (مسلمانوں میں سے بلاعذر (گھر) بیٹھے رہنے والے اور اللہ کی راہ میں اپنے مال اور اپنی جان سے جہاد کرنے والے برابر نہیں ہوسکتے، اللہ نے جان ومال سے جہاد کرنے والوں کو بیٹھ رہنے والوں پر درجہ میں فضیلت دے رکھی ہے، اور بھلائی کا وعدہ تو اللہ نے سب (ہی) سے کر رکھا ہے)۔

استدلال کی وجہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے مجاہدین فی سبیل اللہ کو قاعدین پر فضیلت عنایت فرمائی اور پھر دونوں فریق سے بھلائی کا وعدہ فرمایا، جب کہ گنہگاروں کے لئے کوئی وعدہ نہیں، اور مستحق اجر اور گنہ گار کے درمیان ایک کو دوسرے پر فضیلت دینا بے معنی ہوتا ہے، لہذا وہ لوگ گھر بیٹھے رہنے کے باوجود گنہگار نہیں ہوئے۔

اور ایک قول یہ ہے کہ نبی علیہ السلام کے زمانہ میں جہاد کے لئے نکلنا فرض عین تھا، تو معذور کے علاوہ کسی کے لئے بھی جہاد سے تخلف جائز نہیں تھا، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "إِلاَّ تَنْفِرُوْا يُعَذِّبْكُمْ عَذَابًا أَلِيْمًا" (۲) (اگر تم نہ نکلو گے تو اللہ تمہیں ایک دردناک عذاب

(۱) سورۂ نساء/ ۹۵۔

(۲) سورۂ توبہ/ ۳۹۔ ۴۱۔

دے گا) سے اللہ تعالیٰ کے قول "انْفِرُوْا خِفَافًا وَّثِقَالاً" (نکل پڑو تم ہلکے اور بوجھل ہوکر) تک۔

(شافعیہ کے استدلال کا جواب دیتے ہوئے) انہوں نے کہا: وہ بیٹھ رہنے والے کہ جن کی طرف سورۂ نساء کی آیت میں اشارہ کیا گیا ہے مدینہ کے محافظین تھے، اور یہ بھی ایک قسم کا جہاد ہے (۱)۔

اس سلسلے میں دوسرے کئی اقوال ہیں جن کے لئے (جہاد) کی بحث کی طرف رجوع کیا جائے۔

اور نبی علیہ السلام کے بعد دشمن کی دو حالتیں ہوگئیں:

۵- ایک یہ کہ وہ لوگ اپنے ملک میں جمے رہیں اور مسلمانوں کے کسی شہر کا رخ نہ کریں تو جمہور کا اتفاق ہے کہ اس حالت میں جہاد کے لئے نکلنا فرض کفایہ ہے، اگر لوگوں کی ایک جماعت سال میں ایک دفعہ اس کام کو کر لے تو باقی سے گناہ ساقط ہوجائے گا فرض ہونے کی دلیل تو وہ آیت ہے جس میں فرمایا گیا: "فَاقْتُلُوْا الْمُشْرِكِيْنَ حَيْثُ وَجَدْتُّمُوْهُمْ" (۲) (ان مشرکوں کو قتل کرو جہاں کہیں تم انہیں پاؤ)، اور رسول اللہ علیہ السلام نے فرمایا: "الجهاد ماض إلى يوم القيامة" (۳)

(۱) مغنی المحتاج ۴/ ۲۰۸-۲۰۹، فتح الباری ۶/ ۳۷-۳۸۔

(۲) سورۂ توبہ/ ۵۔

(۳) حدیث: "الجهاد ماض إلى يوم القيامة" کو ابوداؤد نے حضرت انس بن مالک سے مرفوعاً نقل کیا ہے الفاظ حدیث اس طرح ہیں: "الجهاد ماض منذ بعثني الله إلى أن يقاتل آخر أمتي الدجال، لا يبطله جور جائر ولا عدل عادل، والإيمان بالأقدار" (جب سے اللہ نے مجھ کو نبی بنایا ہے اس وقت سے جہاد جاری رہے گا، یہاں تک کہ میری امت کا آخری شخص دجال سے جہاد کرے گا اور اس کو نہ کسی ظالم کا ظلم مانع ہوگا اور نہ انصاف ورکا انصاف اور ایمان تو تقدیر پر ہونا چاہئے)، منذری نے کہا کہ حضرت انس بن مالک سے روایت کرنے والے یزید ابن ابی نشبہ ہیں جو مجہول کے درجہ میں ہیں۔ عبد الحق نے کہا کہ یزید بن ابی نشبہ بنی سلیم کا ایک آدمی ہے اور ان سے صرف جعفر بن برقان نے روایت کی ہے (عون المعبود ۲/ ۳۲۴، ۳۲۵ طبع الہند، مختصر سنن ابی داؤد للمنذری ۳/ ۳۸۰ شائع کردہ دار المعرفہ، نصب الرایہ ۳/ ۳۷۷ طبع دار المامون)۔

(جہاد قیامت تک جاری رہے گا)، اس کا فرض کفایہ ہونا تو اس لئے ہے کہ جہاد فرض لذاتہ نہیں ہے بلکہ یہ دین کی سربلندی، اعلاء کلمۃ اللہ اور بندوں سے دفع شر کے لئے فرض ہے، تو مقصود جب بعض لوگوں کے ذریعہ حاصل ہوجائے تو باقی لوگوں سے گناہ ساقط ہوجائے گا، بلکہ اگر یہ مقصود جہاد کے بغیر صرف دلیل قائم کرنے اور دعوت دینے سے حاصل ہوجائے تو یہ جہاد سے زیادہ بہتر ہوگا (۱)، لہٰذا اگر کوئی شخص اس کو انجام نہ دے تو اس کے چھوڑنے کی وجہ سے سب گنہگار ہوں گے (۲)۔

۶- جب دشمن کسی اسلامی شہر پر حملہ آور ہوجائے تو اس شہر کے تمام لوگوں پر اور ان لوگوں پر جو اس کے قریب ہیں جہاد کے لئے نکلنا فرض عین ہے، لہٰذا کسی بھی فرد کے لئے اس سے تخلف کرنا جائز نہ ہوگا حتی کہ لڑکا، غلام، فقیر اور شادی شدہ عورت پر والدین، آقا، قرض خواہ اور شوہر کی اجازت کے بغیر نکلنا ضروری ہوگا، پس اگر شہر اور اس کے قریب والے دفاع سے عاجز آجائیں تو ان لوگوں کے لئے بھی نکلنا فرض ہوجائے گا جو ان کے قریب ہیں حتی کہ شدہ شدہ تمام مسلمانوں پر نماز کی طرح فرض عین ہوجائے گا (۳)۔

۷- اسی طرح امام اور ان کے نائبین جن کو جہاد کا حکم دینے کا حق ہے، وہ جن سے جہاد کے لئے نکلنے کو کہیں ان کے لئے نکلنا فرض عین ہوگا، اور جہاد کے لئے نکلنے کی جب کوئی دعوت دے رہا ہو تو کسی کا پیچھے رہ جانا جائز نہ ہوگا، سوائے ان لوگوں کے جن کو امام روک دے، یا اہل وعیال اور مال کی حفاظت کے لئے ان کا پیچھے رہنا ضروری

(۱) مغنی المحتاج ۴/ ۲۱۰، فتح القدیر ۶/ ۱۹۰، مواہب الجلیل ۳/ ۳۴۶، الانصاف ۴/ ۱۱۶۔

(۲) سابقہ مراجع۔

(۳) فتح القدیر ۵/ ۱۹۴، مغنی المحتاج ۴/ ۲۱۹-۲۲۰۔

ہو(۱)، اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: ''یا اَیُّھَا الَّذِیْنَ آمَنُوْا مَا لَکُمْ اِذَا قِیْلَ لَکُمُ انْفِرُوْا فِیْ سَبِیْلِ اللّٰہِ اثَّاقَلْتُمْ اِلَی الْاَرْضِ'' (۲) (اے ایمان والو! تمہیں کیا ہوگیا ہے کہ جب تم سے کہا جاتا ہے کہ نکلو اللہ کی راہ میں تو تم زمین سے لگے جاتے ہو)۔

منٰی سے نکلنا:

۸- شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک ایام تشریق کے دوسرے دن رمی کے بعد غروب سے قبل حجاج کرام کے لئے منٰی سے نکلنا جائز ہے (۳)، اور حنفیہ کے نزدیک ایام تشریق کے تیسرے دن منٰی سے نکلنا جائز ہے، پس اگر تیسرے دن غروب شمس تک نہ نکلا تو چوتھے دن کی رمی کئے بغیر نکلنا مکروہ ہے، اور اگر بغیر رمی کے نکل جائے تو اس پر کچھ واجب نہیں البتہ اس نے برا کیا، ایک قول یہ ہے کہ اس پر دم واجب ہوگا لیکن اگر چوتھے دن طلوع فجر کے بعد بغیر رمی کے نکل گیا تو اس پر دم واجب ہوگا (۴)، یہ تفصیل حنفیہ کے نزدیک ہے۔ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک اگر ایام تشریق کے دوسرے دن غروب شمس کے بعد نکلے گا تو دم واجب ہوگا (۵)، جیسا کہ شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ اگر رات گذار کر رمی سے قبل منٰی سے نکل جائے تو اس پر دم واجب ہوگا، اور اگر غروب شمس سے قبل نکل جائے پھر چلتے ہوئے یا زیارت کرتے ہوئے منٰی لوٹے خواہ غروب شمس کے بعد ہی کیوں نہ لوٹا ہو، تو اس پر نہ اس رات کا گذارنا واجب ہوگا اور نہ اگلے دن کی رمی کرنا واجب ہوگا (۶)، اور تفصیل (حج) کی بحث میں ہے۔

بحث کے مقامات:

۹- اس کا تذکرہ فقہاء نے جہاد میں اور حج کے باب میں مزدلفہ میں رات گذارنے کی بحث میں کیا ہے۔

استنقاء

دیکھئے: ''استنجاء''۔

---

(۱) الانصاف ۴/ ۱۱۷- ۱۱۸۔
(۲) سورۂ توبہ/ ۳۸۔
(۳) الانصاف ۴/ ۹ ۴، مغنی المحتاج ۱/ ۵۰۶۔
(۴) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۱۸۵۔
(۵) مغنی المحتاج ۱/ ۵۰۶، الانصاف ۴/ ۹ ۴، مواہب الجلیل ۳/ ۱۳۱۔
(۶) مغنی المحتاج ۱/ ۵۰۶۔

استنکاح

تعریف:

۱- مصباح میں ہے: "استنکح بمعنی نکح" (استنکاح کا معنی نکاح کرنا ہے)۔ تاج العروس اور اساس البلاغۃ میں ہے: "استنکح النوم عینه" کا معنی مجازاً نیند کا غالب آنا ہے(۱)، صرف فقہاء مالکیہ لغوی معنی کے اتباع میں معنی غلبہ کی تعبیر اس لفظ سے کرتے ہیں، چنانچہ وہ کہتے ہیں: "استنکحه الشک" یعنی اس کو شک کثرت سے لاحق ہوتا ہے۔

بقیہ فقہاء اس کی تعبیر غلبۂ شک یا کثرت شک سے اس وقت کرتے ہیں جب شک اس کی عادت ہو جائے (۲)۔

اجمالی حکم:

۲- مالکیہ نے اس شک کی تفسیر جس کو استنکح سے تعبیر کرتے ہیں اس بات سے کی ہے کہ وہ ایسا شک ہے جو آدمی کو کثرت سے لاحق ہوتا ہے، بایں طور کہ ہر دن کم از کم ایک دفعہ ضرور لاحق ہوتا ہو، تو جس شخص کو وقوع حدث کا شک بکثرت ہو اس طرح کہ وہ وضو کے بعد شک کرے کہ اسے حدث لاحق ہوا یا نہیں تو اس کا وضو ختم نہ ہوگا، کیونکہ اس میں تنگی اور دشواری ہے، لیکن اگر ایک دو دن بعد شک ہوتا ہو تو وضو ٹوٹ جائے گا، کیونکہ یہ شک بکثرت نہ ہوا، اور وضو کرنے میں کوئی دشواری نہیں، یہ مشہور مذہب ہے(۱)، دیکھئے: "شک"۔

جس شخص کو مذی یا ودی وغیرہ کے نکلنے میں کثرت سے شک ہو تو حکم میں کچھ سہولت ہے جسے "سلس" کی بحث میں دیکھا جائے۔

بحث کے مقامات:

۳- بکثرت ہونے والے شک کا تذکرہ فقہ کے بہت سے مسائل میں آیا ہے، مثلاً وضو، غسل، تیمم، ازالہ نجاست، نماز، طلاق اور عتاق وغیرہ۔

ہر ایک کو اپنی اپنی جگہ پر دیکھا جا سکتا ہے اور "شک" کی اصطلاح میں بھی۔

(۱) المصباح المنیر، تاج العروس، اساس البلاغۃ مادہ (نکح)۔

(۲) الشرح الکبیر مع حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۱۲۲ اور اس کے بعد کے صفحات، طبع عیسی الحلبی، حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۱۰۱ طبع اول بولاق، تحفۃ المحتاج بہامش حاشیۃ الشروانی ۱/ ۱۵۶ طبع دار صادر، کشاف القناع ۱/ ۶۳-۳ طبع انصار السنۃ۔

(۱) الدسوقی علی الشرح الکبیر ۱/ ۱۲۲۔

استہزاء

دیکھئے: "استخفاف"۔

استہلاک

تعریف:

۱- استہلاک کا معنی لغت میں کسی شی کو ہلاک کرنا اور ختم کرنا ہے، "استھلک المال" کا معنی ہے کہ اس نے مال کو خرچ کردیا اور ختم کردیا (۱)۔

استہلاک کا اصطلاحی معنی جیسا کہ بعض فقہاء کی عبارت سے سمجھا جاتا ہے، کسی شی کو ہلاک کردینا یا ہلاک ہونے کی طرح بنادینا ہے جیسے بوسیدہ کپڑا، یا اس کا کسی دوسری شی میں اس طرح مل جانا کہ تنہا اس میں تصرف کرنا ممکن نہ رہ جائے، جیسے گھی کا روٹی میں مل جانا (۲)۔

متعلقہ الفاظ:

اِتلاف:

۲- عین شی کو فنا کردینا اور پورے طور پر اس کو ختم کردینا اتلاف کہلاتا ہے، تو استہلاک سے یہ خاص ہے، کیونکہ عین شی کبھی ختم ہوجاتی ہے اور کبھی باقی تو رہتی ہے لیکن عمومی طور پر جس مقصد کے لئے بنائی گئی ہے وہ مقصد حاصل کرنے کے لائق نہیں رہتی ہے (۳)۔ دیکھئے: اصطلاح "اتلاف"۔

(۱) القاموس المحیط، اللسان: مادہ (ھلک)۔

(۲) بدائع الصنائع ۹/ ۴۴۱۶ طبع مطبعۃ الامام، الزیلعی علی الکنز ۹/ ۸۷، المغنی لابن قدامہ ۵/ ۲۸۸ طبع سوم المنار۔

(۳) القاموس المحیط (تلف)۔

کن چیزوں سے استہلاک ہوتا ہے:

۳- جن چیزوں سے استہلاک ہوتا ہے ان میں سے بعض صورتیں:

الف۔ جن صورتوں میں استہلاک ہوتا ہے ان میں سے ایک یہ ہے کہ اس منفعت کو ختم کردیا جائے جس کے لئے بالقصد کسی سامان کو بنایا گیا ہے، اس طور پر کہ بقائے عین کے باوجود ہلاک ہونے کی طرح ہوجائے، جیسے کپڑے کو پھاڑ دینا (۱)، اور تیل کو اس طرح ناپاک کردینا کہ اس کو پاک کرنا ممکن نہ ہو (۲)۔

ب۔ دوم یہ کہ مالک کے لئے اپنے سامان سے متعلق حق کی وصولیابی ناممکن ہوجائے، اس لئے کہ وہ کسی دوسری شی کے ساتھ اس طرح مل گیا ہو کہ اس کو غیر سے ممتاز کرنا ممکن نہ ہو، جیسے دودھ کے ساتھ پانی، اور زیتون کے تیل کے ساتھ تل کا تیل ملا دیا جائے (۳)۔

استہلاک کا اثر:

۴- غیر کی طرف سے واقع شدہ استہلاک کا اثر یہ مرتب ہوگا کہ ہلاک شدہ شی سے مالک کی ملکیت ختم ہوجائے گی، لہذا واپسی تو ممنوع ہوگی البتہ مالک کے لئے قیمت کے ذریعہ یا مثل کے ذریعہ ضمان واجب ہوگا، اور ضمان ادا کرنے پر غاصب کی ملکیت ثابت ہوجائے گی، یہ حنفیہ کی رائے اور شافعیہ کا مذہب ہے (۴)۔

(۱) الفتاوی الہندیہ ۳/ ۸۳ طبع دوم بولاق، شرح الحطاب ۵/ ۲۶۹، حاشیۃ الدسوقی ۵/ ۴۲۰، المغنی ۵/ ۷ ۴۳۔

(۲) اسنی المطالب ۲/ ۲۵۱۔

(۳) تبیین الحقائق ۵/ ۷۸، البدائع ۷/ ۱۶۵، حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۴۲۱، اسنی المطالب ۲/ ۳۵۸، ۳۵۹، الشروانی علی التحفہ ۷/ ۱۴۳، المغنی ۶/ ۲۶۵۔

(۴) بدائع الصنائع ۹/ ۴۴۱۶، ۴۴۱۷، نہایۃ المحتاج ۵/ ۱۸۴۔

استہلال

تعریف:

۱- لغوی طور پر "استہلال" استهلّ کا مصدر ہے۔ استهلّ الهلال کا معنی ہے: چاند نظر آیا، اور بچہ کا استہلال یہ ہے کہ بوقت پیدائش بچہ بلند آواز سے روئے، اور اِهلال کا معنی بلند آواز سے لا الہ الا اللہ کہنا ہے، اور أهلّ المحرم بالحج کا معنی یہ ہے کہ محرم نے بلند آواز سے تلبیہ کہا (۱)۔

اس جگہ صرف نومولود بچہ کے استہلال سے بحث ہوگی۔

استہلال کی مراد میں فقہاء کا اختلاف ہے، بعض نے اس کو صرف چیخنے میں منحصر کیا ہے اور وہ مالکیہ اور شافعیہ ہیں، امام احمدؒ کی بھی ایک روایت یہی ہے (۲)، اور بعض فقہاء نے اس میں قدرے وسعت دی ہے، چنانچہ کہا کہ اس سے مراد ہر وہ شئی ہے جو نوزائیدہ بچہ کی حیات پر دلالت کرے، خواہ آواز بلند کرنا ہو یا ولادت کے بعد کسی عضو کا حرکت کرنا، یہ حنفیہ کا قول ہے (۳)، اور بعض فقہاء نے اس کی تشریح یہ کی کہ استہلال ہر وہ آواز ہے جو حیات پر دلالت کرے، خواہ چیخنا ہو یا چھینکنا ہو یا رونا، اور یہ حنابلہ کی ایک رائے ہے (۴)۔

جن لوگوں نے استہلال کو چیخنے میں محصور کیا ہے وہ اس سے انکار نہیں کرتے کہ جو بچہ چیخے بغیر مرجائے اس میں بھی زندگی ہوسکتی ہے، بلکہ وہ لوگ ان علامات کی بنیاد پر اس کی زندگی کا حکم لگاتے ہیں جو تنہا یا دوسرے کے ساتھ مل کر زندگی پر دلالت کرتی ہیں۔

یہ بحث استہلال کے احکام کو اس کے معنی عام کے اعتبار سے شامل ہوگی، اور یہ حنفیہ کی خاص اصطلاح ہے جو زندگی کی علامات میں تعدد کے قائل ہیں۔

علامات حیات:

الف- چیخنا:

۲- فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ چیخنا زندگی کی یقینی علامت ہے، لیکن کس حال میں چیخنے کے مؤثر ہونے کا اعتبار کیا جائے گا اس میں اختلاف ہے، کیونکہ کبھی کبھی موقع ومحل کے بدلنے سے ایک ہی مذہب کے تحت اس میں فرق ہوجاتا ہے۔

ب- چھینکنا اور دودھ پینا:

۳- چھینکنا اور دودھ پینا بھی حنفیہ کے نزدیک استہلال کی علامتوں میں سے ہے۔ شافعیہ، مالکیہ میں سے مازری اور ابن وہب کے نزدیک یہ دونوں استہلال کے معنی میں ہیں، امام احمد کا مذہب بھی اسی طرح ہے، لہذا ان کے نزدیک ان دونوں کے ذریعہ استہلال ثابت ہوجائے گا۔

لیکن امام مالک کے نزدیک چھینکنے کا کوئی اعتبار نہیں، کیونکہ بسا اوقات وہ ہوا کی وجہ سے بھی ہوتا ہے، اور اسی طرح دودھ پینا بھی، مگر زیادہ مقدار میں دودھ پینا معتبر ہے، زیادہ دودھ پینے سے مراد اہل علم کے قول کے مطابق یہ ہے کہ اتنی مقدار میں دودھ پینا اسی سے

---

(۱) تاج العروس: مادہ (ہلل)۔

(۲) الشرح الکبیر للدردیر ۱/ ۴۲۷، المجموع ۵/ ۲۵۵، شرح الروض ۳/ ۱۹، المغنی ۷/ ۱۹۹۔

(۳) المبسوط ۱۶/ ۱۴۴، ابن عابدین ۵/ ۳۷۷، البحر الرائق ۲/ ۲۰۲۔

(۴) المغنی ۷/ ۱۹۹۔

ہوسکتا ہے جس میں یقینی زندگی موجود ہو(۱)۔

ج - سانس لینا:

۴ - حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک سانس لینا بھی چھینکنے کے حکم میں ہے (۲)۔

د- حرکت کرنا:

۵ - نوزائیدہ بچہ کی حرکت یا تو تھوڑی ہوگی یا زیادہ۔ یہ اختلاج سے عام ہے، اس لئے کہ اختلاج کا معنی کسی عضو کا ازخود حرکت کرنا ہے جبکہ حرکت عام ہے یعنی ایک عضو حرکت کرے یا تمام اعضاء حرکت کریں۔

حرکت کے متعلق علماء کے تین خیالات ہیں:

۱۔ مطلقاً معتبر ہے۔

۲۔ مطلقاً معتبر نہیں ہے۔

۳۔ لمبی حرکت معتبر اور معمولی حرکت غیر معتبر ہے۔

ھ- لمبی حرکت:

۶ - ابن عابدین کے علاوہ حنفیہ کے نزدیک لمبی حرکت استہلال میں شمار ہوتی ہے، اور شافعیہ کے نزدیک اور مالکیہ کی ایک رائے کے مطابق یہ استہلال کے معنی میں ہے، اسی طرح امام احمد کا مذہب ہے کہ حرکت استہلال کے حکم میں ہے، لیکن مالکیہ کا دوسرا قول اور ابن عابدین کی رائے یہ ہے کہ وہ استہلال کے حکم میں نہیں ہے، خواہ

(۱) المبسوط ۱۶/ ۱۴۴، الجمل ۴/ ۱۹۱، شرح الروض ۳/ ۱۹، الشروانی علی التحفہ ۳/ ۱۶۴، الروضہ ۹/ ۳۶۷، الشرح الکبیر للدردیر ۱/ ۴۲۴، الخرشی ۲/ ۳۶، الانصاف ۷/ ۳۳۱۔

(۲) سابقہ مراجع۔

حرکت لمبی ہو یا معمولی، کیونکہ نومولود کی یہ حرکت پیٹ میں اس کے حرکت کرنے کی طرح ہے، اور بسا اوقات مقتول بھی حرکت کرتا ہے، اور ایک قول یہ ہے کہ حنابلہ کے نزدیک بھی یہی حکم ہے (۱)۔

و- معمولی حرکت:

۷ - حنفیہ کے نزدیک ہلکی سی حرکت بھی استہلال کے حکم میں ہے، اور مالکیہ کے نزدیک بالاتفاق اس کا کوئی اعتبار نہیں، اور اسی طرح حنابلہ کے نزدیک ہے (۲)، بعض شافعیہ نے حنفیہ کی موافقت کی ہے اور بعض نے مالکیہ کی موافقت کی ہے اور بعض نے تردد کا اظہار کیا ہے، کیونکہ بہت سے فقہاء شافعیہ نے لمبی حرکت اور معمولی حرکت کے درمیان کوئی فرق نہیں کیا ہے (۳)، اور بعض نے حرکت کے قوی ہونے کی شرط لگائی ہے، اور مذبوح کی طرح حرکت کا کوئی اعتبار نہیں کیا ہے، کیونکہ وہ زندگی پر دلالت نہیں کرتی (۴)۔

ز- اختلاج:

۸ - تمام فقہاء کے نزدیک اختلاج معمولی حرکت کے حکم میں ہے، مگر شافعیہ کا قول مشہور یہ ہے کہ اختلاج کو استہلال کا حکم نہیں دیا جائے گا (۵)۔

استہلال کا اثبات:

۹ - جن جن چیزوں سے استہلال کا اثبات ہوتا ہے ان میں سے ایک

(۱) البدائع ۱/ ۳۰۲، ابن عابدین ۵/ ۳۷۷، الشرح الکبیر للدردیر ۱/ ۴۲۷، الخرشی ۲/ ۳۶، الجمل ۲/ ۱۹۱، الشروانی علی التحفہ ۳/ ۱۶۴، الروضہ ۹/ ۳۶۷، الانصاف ۷/ ۳۳۱۔

(۲) سابقہ مراجع۔

(۳) الجمل ۲/ ۱۹۱، الشروانی علی التحفہ ۳/ ۱۶۴۔

(۴) الروضہ ۹/ ۳۶۷، المہذب ۲/ ۳۴۔

(۵) الروضہ ۹/ ۳۶۷، شرح الروض مع حاشیۃ الرملی ۳/ ۱۹۔

شہادت ہے، اور یہ یا تو دو مردوں یا ایک مرد اور دو عورتوں کی گواہی سے ثابت ہوگا، یہ متفق علیہ ہے، یا صرف عورتوں کی گواہی سے ثابت ہوگا، البتہ فقہاء کا اختلاف ہے کہ ان کی کتنی تعداد کافی ہوگی اور کہاں کہاں ان کی گواہی قابل قبول ہوگی۔

۱۰ - استہلال ان امور میں سے ہے جن سے عموماً عورتیں ہی واقف ہوتی ہیں، اسی وجہ سے شافعیہ میں سے ربیع کے علاوہ دیگر فقہاء کرام مردوں کے بغیر تنہا عورتوں کی گواہی قبول کرتے ہیں، البتہ ان عورتوں کی تعداد کیا ہو اور کہاں ان کی شہادت قبول کی جائے گی اس میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے۔

عورتوں کے نصاب شہادت کے متعلق فقہاء کرام کے آراء کی تفصیل مندرجہ ذیل ہے:

۱۱ - امام ابوحنیفہ کا خیال ہے کہ تنہا عورتوں کی گواہی صرف اس پر نماز جنازہ پڑھنے کے بارے میں قبول کی جائے گی، اس لئے کہ وہ ایک دینی معاملہ ہے، اور ایک عورت کی خبر مجتہد فیہ ہے، لیکن نماز جنازہ کے علاوہ میراث وغیرہ کے سلسلہ میں تنہا عورتوں کی شہادت سے استہلال ثابت نہ ہوگا، بلکہ اس میں دو مرد یا ایک مرد اور دو عورتوں کی گواہی ضروری ہے (۱)۔

حنابلہ اور امام یوسف و امام محمد کی رائے یہ ہے کہ ایک آزاد مسلمان اور عادل عورت کی شہادت اثبات استہلال کے لئے کافی ہے (۲)، اس لئے کہ حضرت علیؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے استہلال کے متعلق دایہ کی گواہی کو جائز قرار دیا ہے (۳)۔

(۱) البدائع ۶/۳۰۲، المبسوط ۱۶/ ۱۴۳، ۱۴۴، مجمع الانہر ۲/ ۱۸۷۔

(۲) المغنی لابن قدامہ ۱۰/ ۱۳۷، الانصاف ۱۲/ ۸۶، المبسوط ۱۶/ ۱۴۳۔

(۳) حضرت علیؓ کے اثر کو عبد الرزاق نے اپنی مصنف میں نقل کیا ہے زیلعی نے کہا کہ یہ سند ضعیف ہے، اس لئے کہ جعفی اور ابن یحیٰ دونوں کے بارے میں کلام کیا گیا ہے (نصب الرایہ ۴/ ۸۰ طبع مطبعہ دار المامون، طبع اول ۱۳۵۷ھ)۔

اس کی وجہ جیسا کہ مبسوط میں ہے یہ ہے کہ بچہ کا استہلال بوقت ولادت ہوتا ہے اور اس حالت سے مرد واقف نہیں ہوتے، اور اس وقت اس کی آواز کمزور ہوتی ہے جس کو وہی شخص سن سکتا ہے جو اس حالت میں موجود ہو، اور جن حالات سے مرد واقف نہیں ہوتے ان کے متعلق عورتوں کی گواہی ان امور سے متعلق مردوں کی گواہی کی طرح ہے جن سے وہ واقف ہوتے ہیں، یہی وجہ ہے کہ صرف عورت کی گواہی کی وجہ سے اس پر نماز جنازہ پڑھی جائے گی تو اسی طرح وہ وارث بھی ہوگا۔

جیسا کہ انہوں نے حضرت حذیفہ کی روایت سے استدلال کیا ہے: "أن رسول اللہ ﷺ أجاز شہادۃ القابلۃ علی الولادۃ" (۱) (رسول اللہ ﷺ نے ولادت کے متعلق دایہ کی گواہی کو جائز قرار دیا ہے)، نیز آپ ﷺ نے فرمایا: "شہادۃ النساء جائزۃ فیما لا یطلع علیہ الرجال" (۲) (جن امور سے مرد

(۱) حضرت حذیفہ کی حدیث کی روایت دار قطنی نے مرفوعاً ان الفاظ میں کی ہے: "أن النبي ﷺ أجاز شہادۃ القابلۃ"، اور اس حدیث کی سند پر تنقید کی کہ محمد بن عبد الملک نے اعمش سے نہیں سنا ہے اور ان دونوں کے درمیان ایک مجہول راوی ہے وہ ابو عبد الرحمن المدائنی ہیں پھر اس کی روایت اس طرح فرمائی: عن محمد بن عبد الملک عن ابی عبد الرحمن المدائنی عن الاعمش، تنقیح میں ہے کہ یہ حدیث باطل ہے اس کی کوئی اصل نہیں (نصب الرایہ ۴/ ۸۰، ۳/ ۲۶۴ طبع دار المامون ۱۳۵۷ھ)۔

(۲) حدیث: "شہادۃ النساء جائزۃ ....." کو عبد الرزاق اور ابن ابی شیبہ نے زہری کے اثر کے طور پر ان الفاظ میں نقل کیا ہے: "مضت السنۃ أن تجوز شہادۃ النساء فیما لا یطلع علیہ غیرہن من ولادات النساء و عیوبہن" (وہ معاملات جن سے عورتوں کے علاوہ کوئی واقف نہیں ہوتا، مثلاً عورتوں کا بچہ جننا، اور ان کے خاص عیوب، تو ان سب میں عورتوں کی گواہی کے جائز ہونے کی سنت جاری ہے)۔ عبد الرزاق نے حضرت ابن عمر کا ایک اثر اسی معنی میں نقل کیا ہے اور ابن مسیب اور عروہ ابن زبیر سے بھی اسی طرح نقل کیا ہے (نصب الرایہ ۴/ ۸۰، ۳/ ۲۶۴ طبع مطبعہ دار المامون ۱۳۵۷ھ، تلخیص الحبیر ۴/ ۲۰۷-۲۰۸ طبع شرکۃ

واقف نہیں ہوتے ان کے متعلق عورت کی گواہی جائز ہے)، اور لفظ نساء جو حدیث میں آیا ہے وہ اسم جنس ہے، لہذا اس میں وہ ادنی فرد بھی داخل ہوگا جس کو یہ لفظ شامل ہے (لہذا ایک عورت کی بھی گواہی قابل قبول ہوگی)۔

امام ابوحنیفہ نے نماز جنازہ اور میراث میں اس لئے فرق کیا ہے کہ میراث حقوق العباد میں سے ہے، لہذا تنہا عورتوں کی گواہی سے ثابت نہ ہوگی (۱)۔

۱۲ - مالکیہ، امام احمدؒ کی دوسری روایت اور ابن ابی لیلی، ابن شبرمہ اور ابوثور کی رائے ہے کہ استہلال کے متعلق دو عورتوں سے کم کی گواہی قابل قبول نہ ہوگی۔ ان حضرات نے وجہ بیان کرتے ہوئے کہا کہ شہادت میں دو چیزیں بطور خاص معتبر ہوتی ہیں: ایک عدد، دوسرے مرد ہونا، اور ان میں سے ایک یعنی ذکورت کا اعتبار کرنا اس جگہ مشکل ہوگیا مگر عدد کا اعتبار کرنا مشکل نہیں، لہذا تمام شہادتوں کی طرح یہاں بھی عدد معتبر رہے گا (۲)۔

تین کی گواہی:

۱۳ - عثمان البتی کی رائے ہے کہ استہلال میں تین عورتوں سے کم کی گواہی مقبول نہ ہوگی، اور ان کے نزدیک وجہ یہ ہے کہ جہاں عورتوں کی گواہی قابل قبول ہوتی ہے اس جگہ تین کا عدد ہونا ہے یعنی ایک مرد اور دو عورتوں کی گواہی، جیسا کہ اگر ان کے ساتھ کوئی مرد ہوتا (تو تین افراد ہوتے)(۳)۔

۱۴ - شافعیہ چار عورتوں سے کم کی گواہی استہلال کے متعلق قبول نہیں

= المطبعة العربية المتحدہ ۱۳۸۴ھ)۔

(۱) المبسوط ۱۴۳/۱۶، ۱۴۴، البدائع ۳۰۲/۱، مجمع الانہر ۱۸۷/۲۔

(۲) المرہوتی ۳۲۲/۷۔

(۳) المغنی ۱۳/۱۰ طبع مکتبۃ القاہرہ۔

کرتے، حضرت عطاء، شعبی، قتادہ اور ابوثور کی یہی رائے ہے، کیونکہ ہر دو عورت ایک مرد کے قائم مقام ہے (۱) اس لئے کہ نبی اکرم ﷺ نے فرمایا: "شهادة امرأتين شهادة رجل واحد" (۲) (دو عورتوں کی گواہی ایک مرد کی گواہی ہے)۔

۱۵ - مردوں کی گواہی کے متعلق فقہاء کا اتفاق ہے کہ استہلال وغیرہ کے لئے دو مردوں کی گواہی جائز ہے، اور ایک مرد کی گواہی کے جائز ہونے میں اختلاف ہے، حنفیہ میں سے امام ابو یوسفؒ اور امام محمد نے جائز قرار دیا ہے، اور حنابلہ کا یہی مذہب ہے، ان کی دلیل کا خلاصہ یہ ہے کہ مرد بہ نسبت عورت کے زیادہ مکمل ہے، اور جب ایک عورت کی گواہی کافی ہوتی ہے تو ایک مرد کی گواہی بدرجہ اولی کافی ہوگی، اور اس وجہ سے بھی کہ جن امور میں ایک عورت کی گواہی قابل قبول ہے ان میں ایک مرد کی گواہی بھی قابل قبول ہوتی ہے جیسے روایت میں (۳)۔

بقیہ فقہاء نے منع فرمایا ہے، ان کے دلائل عورتوں کی گواہی کے بیان میں گذر چکے۔

نوزائیدہ بچے کا نام رکھنا:

۱۶ - نوزائیدہ بچہ اگر آواز نکالے تو اس کا نام رکھا جائے گا، اگر چہ اس کے بعد مر جائے۔ حنفیہ، شافعیہ، حنابلہ اور مالکیہ میں سے ابن حبیب کا یہی مذہب ہے، مگر حنفیہ کے نزدیک نام رکھنا لازم ہے اور دوسروں کے نزدیک مستحب، اس لئے کہ حضور ﷺ سے مروی ہے: "سموا

---

(۱) شرح الروض ۳۶۲/۴، المغنی ۱۵۶/۹۔

(۲) حدیث: "شهادة امرأتين..." کو مسلم نے حضرت عبداللہ بن عمر سے مرفوعاً ان الفاظ میں نقل کیا ہے: "فشهادة امرأتين تعدل شهادة رجل" اسی طرح حضرت ابن عمر کی روایت کے مثل حضرت ابو ہریرہؓ سے بھی نقل کیا ہے (صحیح مسلم ۸۶/۱-۸۷ طبع عیسی الحلبی ۱۳۵۴ھ)۔

(۳) المبسوط ۱۴۳/۱۶، المغنی ۱۳۸/۱۰، شرح منتہی الارادات ۵۵۸/۳۔

أسقاطکم فإنھم أسلافکم" (۱) (تم اپنے ساقط شدہ بچہ کا نام رکھا کرو، کیونکہ وہ تم سے پہلے آخرت کی طرف پہنچنے والے ہیں)، ابن سماک نے اس کو اپنی سند سے ذکر کیا ہے، کہا جاتا ہے کہ نام اس لئے رکھا جائے گا کہ وہ قیامت کے دن اپنے ناموں سے پکارے جائیں گے، تو اگر نوزائیدہ بچہ کا لڑکا یا لڑکی ہونا معلوم نہ ہوسکے تو ایسا نام رکھا جائے گا جو دونوں کے مناسب ہو، اور حنفیہ نے کہا کہ نوزائیدہ آواز بلند کرنے والے بچے کا نام اس لئے رکھا جائے گا کہ اس کا نام رکھنے میں اس کا اکرام ہے، کیونکہ یہ آدم کی اولاد ہے، اور بہت ممکن ہے کہ اس کا کوئی مال ہو اور اس کے باپ کو اس مال کا دعوی کرنے میں اس بچہ کا نام بتانے کی ضرورت پڑے (۲)۔

مالکیہ کا دوسرا قول جو امام مالکؒ کی طرف منسوب ہے یہ ہے کہ جس شخص کا نوزائیدہ بچہ سات دن سے پہلے مرجائے تو اس کا نام نہیں رکھا جائے گا (۳)۔

(۱) حدیث: "سموا أسقاطکم..." کو ابن عساکر نے تاریخ میں حضرت ابوہریرہ سے ان الفاظ میں نقل کیا ہے: "سموا أسقاطکم فإنھم من أفراطکم" (تم اپنے ناتمام بچے کا نام رکھو، کیونکہ وہ تمہارے آگے جانے والے اجر میں سے ہیں)۔ البانی نے اس کو موضوع قرار دیا ہے۔ ابن نحوی نے التخریج الصغیر لاحادیث الشرح الکبیر میں کہا ہے: "سموا أسقاطکم" والی حدیث غریب ہے اور اسی طرح سلفی نے حضرت ابوہریرہؓ سے ضعیف سند کے ساتھ نقل کیا ہے: "بأنه یسمی إن استھل صارخا وإلا فلا" (اس کا نام رکھا جائے گا اگر چیخ کر روئے ورنہ نہیں)۔ ابن سنی کی "عمل الیوم واللیلۃ" میں ہے کہ آپ ﷺ نے ساقط شدہ بچہ کا نام رکھا ہے مگر اس کی سند ضعیف ہے (فیض القدیر ۴/ ۱۱۲ طبع المکتبۃ التجاریہ، الفتوحات الربانیہ ۶/ ۱۰۳ شائع کردہ المکتبۃ الاسلامیہ)۔

(۲) البحر الرائق ۲/ ۲۰۲، الرہوتی ۳/ ۷۰، نہایۃ المحتاج ۷/ ۱۳۹، المغنی ۲/ ۳۹۷، ۳۹۸۔

(۳) الرہوتی ۳/ ۷۰۔

مرنے والے نوزائیدہ بچہ کو غسل دینا، اس پر نماز جنازہ پڑھنا اور اس کو دفن کرنا:

۱۷- نوزائیدہ بچہ کی موت یا تو ماں کے جسم سے جدا ہونے سے قبل ہوگی یا اس کے بعد، اگر جدا ہونے کے بعد موت ہوتی ہے تو اس کے لئے وہ سب چیزیں لازم ہیں جو بڑوں کے لئے لازم ہیں، ابن منذر کہتے ہیں کہ: جب بچہ کی زندگی معلوم ہوجائے اور وہ آواز نکالے تو اس پر نماز جنازہ پڑھنے پر تمام اہل علم کا اتفاق ہے۔

اور جدا ہونے سے قبل موت کی صورت میں اگر بڑا حصہ نکل چکا ہے تو حنفیہ کے نزدیک اس پر نماز جنازہ پڑھی جائے گی، اور شرح الدر میں یہ قید مذکور ہے کہ وہ جدا ہوا ہو اس حال میں کہ وہ پورے اعضاء والا ہو۔

اس پر شافعیہ کے نزدیک بھی نماز جنازہ پڑھی جائیگی اگر ظاہر ہونے کے بعد اس نے آواز نکالی ہو، اور قول اظہر کے مطابق یہی حکم ہے جب کہ آواز کے علاوہ زندگی کی کوئی دوسری علامت ظاہر ہوئی ہو، اور حنابلہ کے نزدیک غسل دینے اور نماز پڑھنے پر استہلال وعدم استہلال کا کوئی اثر نہیں ہوتا، کیونکہ وہ ناتمام بچے کے غسل اور اس پر نماز کو واجب قرار دیتے ہیں بشرطیکہ وہ چار ماہ کے بعد ساقط ہوا ہو خواہ آواز نکالے یا نہ نکالے۔

بچہ پیدا ہونے کے بعد جب تک چلاّ کر نہ روئے مالکیہ کے نزدیک اس کو غسل دینا اور اس کی نماز جنازہ پڑھنا مکروہ ہے (۱)۔

دفن کے متعلق مسئلہ یہ ہے کہ جب بچہ چار ماہ کا رحم مادر میں ہونے کے بعد ساقط ہوجائے تو اس کو دفن کرنا واجب ہے، جیسا کہ شافعیہ نے صراحت کی ہے، اور اگر چار ماہ کا نہ ہوا ہو تو اسے ایک کپڑے میں

(۱) الدر المختار ۱/ ۱۰۸، البحر الرائق ۲/ ۲۰۳، الخرشی ۲/ ۴۲، حاشیۃ الدسوقی علی الدردیر ۱/ ۴۲۷، مغنی المحتاج ۱/ ۳۴۹، المغنی مع الشرح ۲/ ۳۳۷، ۳۹۷۔

لپیٹ کر دفن کر دینا مسنون ہے۔

نوزائیدہ بچہ کی وراثت میں استہلال کا اثر:

۱۸- استہلال کی مراد میں جو اختلاف ذکر کیا گیا ہے اس کے مطابق بچہ کے پورے طور پر باہر آ جانے کے بعد اگر اس میں زندگی کے آثار پائے جائیں تو باتفاق فقہاء وہ خود بھی وارث ہوگا اور دوسرے بھی اس کے وارث ہوں گے، اس لئے کہ نبی اکرم ﷺ کا ارشاد ہے: "إذا استهل المولود ورث" (۱) (نومولود بچہ میں اگر زندگی کے آثار پائے جائیں تو وہ وارث ہوگا)، اور آپ ﷺ کا ارشاد ہے: "الطفل لا يصلى عليه، ولا يرث، ولا يورث حتى يستهل" (۲) (بچہ پر نماز جنازہ نہیں پڑھی جائے گی اور نہ وہ وارث ہوگا اور نہ اس کا کوئی وارث ہوگا یہاں تک کہ اس میں زندگی کے آثار پائے جائیں)۔

اسی طرح اگر وہ مردہ پیدا ہوا اور زندگی کے آثار نہ پائے گئے تو بالاتفاق نہ وہ وارث ہوگا اور نہ کوئی دوسرا اس کا وارث ہوگا۔

اگر بعض حصے کے بدن سے نکلنے کے بعد زندگی کے آثار پائے گئے اور پورے طور پر نکلنے سے پہلے مر گیا تو مالکیہ اور اکثر شافعیہ اور حنابلہ کی رائے ہے کہ وہ نہ وارث ہوگا اور نہ اس کا کوئی وارث ہوگا۔

حنفیہ کی رائے یہ ہے کہ اگر اکثر حصہ نکلنے تک زندگی کے آثار پائے گئے تو وہ خود بھی وارث ہوگا اور دوسرے بھی اس کے وارث ہوں گے، اس لئے کہ اکثر کے لئے کل کا حکم ہوتا ہے، تو گویا وہ پورا زندہ ہونے کی حالت میں پیدا ہوا۔

شافعیہ میں سے قفال کی رائے ہے کہ اگر بعض حصہ زندہ ہونے کی حالت میں نکلے تو وہ وارث ہوگا (۱)۔

پیٹ کے بچہ کو نقصان پہنچانا جبکہ وہ استہلال کے بعد مر جائے:

۱۹- نوزائیدہ بچہ کو کوئی نقصان پہنچانا یا تو ماں سے جدا ہونے سے پہلے ہوگا یا اس کے بعد، اور پہلے ہونے کی صورت میں یا تو ایسی حرکت کچھ حصہ ظاہر ہونے سے پہلے ہوگی یا اس کے بعد ہوگی۔

ظہور سے پہلے کا حکم:

۲۰- اگر زیادتی کرنے والے نے جان بوجھ کر ماں کو مارا جس سے بچہ زندہ باہر آ گیا، پھر ماں پر زیادتی کی وجہ سے وہ مر گیا تو مارنے والے پر کامل دیت واجب ہوگی، خواہ اس کی ماں زندہ ہو یا مر گئی ہو، یہ حکم تو باتفاق مذاہب ہے، مگر مالکیہ نے اس کے اولیاء کی "قسامت" کی شرط لگائی ہے تا کہ وہ دیت لے سکیں، ابن منذر نے کہا کہ وہ تمام اہل علم جن کے اقوال ہم کو معلوم ہیں ان کا اتفاق ہے کہ جو بچہ مارنے کی وجہ سے زندہ باہر آ کر مر جائے تو کامل دیت واجب ہوگی، اور یہی حکم اس صورت کا ہے جب مارنے والے نے بچہ کی ماں کو اس کی

(۱) حدیث: "إذا استهل المولود....." کو ابوداؤد نے ابوہریرہؓ سے مرفوعا نقل کیا ہے اور اس کی سند میں محمد ابن اسحاق ہیں، اور ان کے متعلق کلام مشہور ہے، اور ابن حبان سے اس حدیث کی تصحیح منقول ہے (نیل الاوطار ۶/ ۶۷ طبع المطبعۃ العثمانیۃ المصریہ ۱۳۵۷ھ)۔

(۲) حدیث: "الطفل لا يصلى عليه ولا يرث...." کو ترمذی اور ابن ماجہ نے حضرت جابرؓ سے روایت کیا ہے الفاظ ترمذی کے ہیں، اور اس کے مرفوع اور موقوف ہونے میں اختلاف ہے اور نسائی اور دارقطنی نے اس کے موقوف ہونے کو قطعی بتایا ہے حافظ ابن حجر نے اس حدیث کو ذکر کرنے کے بعد فرمایا کہ اس کی سند میں اسماعیل مکی ہیں جو ضعیف ہیں۔ ابن ماجہ نے بطریق ربیع عن ابی الزبیر اس کو مرفوعا نقل کیا ہے اور ربیع ضعیف ہیں (تحفۃ الاحوذی ۴/ ۱۲۰ شائع کردہ المکتبۃ السلفیہ ۱۳۸۵ھ تلخیص الحبیر ۲/ ۱۱۳ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیۃ المتحدہ ۱۳۸۴ھ)۔

(۱) المہذب الفائض ۲/ ۹۱، ۹۲، الشرح الکبیر للدردیر ۴/ ۴۶۹، التاج والاکلیل ۶/ ۴۵۸، الروضہ ۶/ ۳۷، شرح الروض ۳/ ۱۹، الانصاف ۷/ ۳۳۱، الفتاوی الہندیہ ۶/ ۴۵۶، البحر الرائق ۲/ ۲۰۳۔

پیٹھ، پیٹ یا سر پر مار کر بچہ کو قتل کرنے کا ارادہ کیا ہو جیسا کہ ائمہ ثلاثہ کی رائے ہے، لیکن اس جرم میں واجب ہونے والی شئ کے بارے میں مالکیہ میں اختلاف ہے، اشہب نے کہا کہ اس میں قصاص نہیں ہے، بلکہ جرم کرنے والے کے مال میں قسامت کے ساتھ دیت واجب ہوگی۔ ابن حاجب کا کہنا ہے کہ یہی مذہب کا قول مشہور رہے، اور ابن القاسم نے کہا کہ قسامت کے ساتھ قصاص واجب ہوگا، توضیح میں آیا ہے: مدونہ میں یہی مذہب مذکور ہے (۱)۔

ظہور کے بعد کا حکم:

۲۱ - اگر بچہ باہر آیا اور اس نے آواز نکالی، پھر کسی نے جان بوجھ کر اس پر زیادتی کی تو شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک اصح یہ ہے کہ اس میں قصاص واجب ہوگا (۲)، اور حنفیہ کے نزدیک بھی اگر اکثر بدن ظاہر ہوا تو قصاص واجب ہوگا، الفتاوی الہندیہ میں ہے کہ اگر کسی آدمی نے اس کو ذبح کر دیا اس حال میں کہ اس کا سر ہی نکلا تھا تو اس پر ”غرہ“ یعنی غلام یا باندی کی قیمت واجب ہوگی، کیونکہ وہ جنین (پیٹ کا بچہ) ہے، اور اگر اس حال میں اس کا کان کاٹ لیا اور وہ زندہ پیدا ہو کر مر گیا تو اس پر دیت واجب ہوگی (۳)۔

حنابلہ اور شافعیہ کے نزدیک اصح روایت کے بالمقابل دوسری روایت یہ ہے کہ اعتبار مکمل نکلنے کا ہے (۴)۔

مکمل نکلنے کے بعد زیادتی کرنا:

۲۲ - مکمل نکلنے کے بعد زندہ بچے کو قتل کرنا کسی بڑے کو قتل کرنے کی طرح ہے، اس میں قصاص یا دیت واجب ہوگی، اسی طرح اگر زیادتی کی وجہ سے کوئی بچہ باہر آیا اور اس میں پوری زندگی پائی جاتی ہو اور پھر کسی دوسرے نے اس کو قتل کر دیا ہو تو یہی حکم ہوگا۔

اگر ایسی حالت میں باہر آیا کہ اس حالت میں اس کے زندہ رہنے کی امید نہیں تھی پھر اسے کسی دوسرے شخص نے قتل کر دیا تو پہلا شخص ہی ضامن ہوگا اور دوسرے شخص کی تعزیر کی جائے گی (۱)۔

جس بچہ پر زیادتی کی جائے اس کے استہلال کے بارے میں اختلاف:

۲۳ - بچہ کے زندہ پیدا ہونے میں اختلاف ہو جائے تو حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک مارنے والے کا قول معتبر ہوگا، اور شافعیہ کی یہی رائے ہے، اور حنابلہ کا ایک قول یہی ہے، اور یہی یمین کی شرط کے ساتھ ان کا مذہب ہے، کیونکہ ایسی صورت میں بچہ کا بغیر استہلال کے پیدا ہونا اصل ہے، لہذا عدم استہلال کا مدعی اس کو ثابت کرنے کا محتاج نہیں، اور استہلال کے مدعی کو ثابت کرنا ضروری ہے۔

حنابلہ کا دوسرا قول یہ ہے کہ ولی کا قول معتبر ہوگا (۲)۔

---

(۱) الہندیہ ۶/ ۵ ۳، الدسوقی علی الشرح الکبیر ۴/ ۲۶۹، نہایۃ المحتاج ۷/ ۳۶۱، ۳۶۲، الانصاف ۱۰/ ۷۳۔
(۲) نہایۃ المحتاج ۷/ ۳۶۱، ۳۶۲، الانصاف ۱۰/ ۷۳۔
(۳) الہندیہ ۶/ ۵ ۳، شرح السراجیہ/ ۳۲۱، ۳۲۲، البحر الرائق ۴/ ۲۰۳۔
(۴) الروضہ ۹/ ۳۶۷، الجمل ۵/ ۹۹، الانصاف ۱۰/ ۷۳۔

(۱) البحر الرائق ۸/ ۳۹۰، البدائع ۷/ ۳۲۳، الشرح الکبیر مع المغنی ۹/ ۵۳۶، شرح الروض ۴/ ۸۹۔
(۲) البحر الرائق ۸/ ۳۹۱، شرح الروض ۴/ ۹۴، الانصاف ۱۰/ ۷۳۔

استواء

تعریف:

۱ - استواء کے لغوی معنی میں سے مماثلت اور اعتدال ہے (۱)۔

فقہاء نے اس کو لغوی معنی کے اعتبار سے مماثلت کے معنی میں مطلقاً استعمال کیا ہے، جیسے دو آدمی جب درجہ اور نسبت میں برابر ہوں تو وہ کہتے ہیں کہ یہ دونوں میراث میں برابر ہوں گے (۲)۔

انہوں نے اسے اعتدال کے معنی میں بھی استعمال کیا ہے، جیسے نماز کے بارے میں ان کا کہنا کہ نمازی جب رکوع سے اپنا سر اٹھائے تو سیدھا کھڑا ہو جائے (۳)۔

اور وقت کی قید کے ساتھ بھی استعمال کیا ہے، چنانچہ وہ کہتے ہیں: "وقت الاستواء" یعنی استواء شمس کے وقت، اس حال میں سورج کا آسمان کے وسط میں ہونا مراد لیتے ہیں، کیونکہ اس سے پہلے وہ جھکا ہوا تھا، بالکل سیدھا نہیں تھا (۴)۔

اجمالی حکم اور بحث کے مقامات:

۲ - حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک استواء شمس کے وقت نفل نماز مکروہ ہے، اس لئے کہ عقبہ بن عامر سے مروی ہے وہ فرماتے ہیں:

(۱) اللسان، المصباح المنیر: مادہ (سوی)۔
(۲) المہذب ۲/ ۳۰ طبع دار المعرفۃ۔
(۳) المغنی ۱/ ۵۰۷، ۵۰۸ طبع الریاض الحدیثہ، المقنع ۱/ ۱۸۸ طبع السلفیہ۔
(۴) المہذب ۱/ ۹۹۔

"ثلاث ساعات كان رسول الله ﷺ ينهانا أن نصلي فيهن، وأن نقبر فيهن موتانا، حين تطلع الشمس بازغة حتى ترتفع، وحين يقوم قائم الظهيرة حتى تميل الشمس، وحين تضيف الشمس للغروب حتى تغرب" (۱) (نبی ﷺ نے ہم لوگوں کو تین وقتوں میں نماز پڑھنے اور اپنے مردوں کو دفن کرنے سے منع فرمایا ہے: جب سورج طلوع ہو رہا ہو، یہاں تک کہ وہ بلند ہو جائے، دوپہر کے وقت جب سورج بیچوں بیچ آسمان میں ہو، یہاں تک کہ وہ ڈھل جائے، اور جب سورج غروب ہونے کے قریب ہو، یہاں تک کہ غروب ہو جائے)، اور جس عمل کا کوئی سبب اسی وقت پایا جائے جیسے سجدہ تلاوت اور جنازہ کا آجانا، تو یہ دونوں ان اوقات مذکورہ میں مکروہ نہیں ہیں، اور حنابلہ کی ایک دوسری روایت میں مطلق مکروہ ہے، اور حنفیہ نے اس پر فرض نماز سے ممانعت، نیز سجدہ تلاوت اور نماز جنازہ سے ممانعت کا اضافہ کیا ہے۔

البتہ مالکیہ کے نزدیک اس وقت نماز کے ممنوع ہونے کا کوئی تذکرہ نہیں ہے (۲)، یہی مشہور ہے، جیسا کہ ابن جزی نے کہا ہے، اور اس کے متعلق فقہاء کرام کے نزدیک کچھ تفاصیل ہیں جن کو "اوقات الصلوات" میں دیکھا جائے۔

(۱) عقبہ بن عامر کی حدیث کو مسلم، ابوداؤد، ترمذی اور نسائی نے نقل کیا ہے (جامع الاصول فی احادیث الرسول ۵/ ۲۴۳ شائع کردہ مکتبۃ الحلوانی ۱۳۹۰ھ)۔
(۲) المہذب ۱/ ۹۹، المغنی ۲/ ۱۰۷، الہدایہ ۱/ ۴۰ طبع المکتبۃ الاسلامیہ، جواہر الاکلیل ۱/ ۳۳ طبع دار المعرفۃ، حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۲۴۸، الطحطاوی علی مراقی الفلاح رص ۱۰۰، القوانین الفقہیہ رص ۳۶۔

استیاک

تعریف:

۱-لغت میں استیاک ''استاک'' کا مصدر ہے، جس کا معنی اپنا منہ اور اپنے دانت مسواک سے صاف کرنا ہے، اور ''تسوّک'' اسی کے ہم معنی ہے۔

کہا جاتا ہے: ''ساک فمه بالعود یسوکه سوکا'' جب کوئی آدمی مسواک سے اپنے دانت کو رگڑے۔ لفظ سواک بول کر مسواک استعمال کرنا مراد لیا جاتا ہے، اور اس سے وہ لکڑی بھی مراد لی جاتی ہے جس سے مسواک کی جائے، اور اس کا نام مسواک بھی ہے (۱)۔

اصطلاحی معنی لغوی معنی سے علیحدہ نہیں ہے (۲)۔

متعلقہ الفاظ:

تخلیل الأسنان (دانت میں خلال کرنا):

۲-دانتوں کے درمیان جو ذرے پھنسے ہوں ان کو خلال کے ذریعہ نکالنا، اور خلال کوئی لکڑی یا اس جیسی کوئی چیز ہوتی ہے (۳)۔ حدیث

(۱) لسان العرب، المعجم الوسیط، القاموس: مادہ (سوک)، الشرح الصغیر مع حاشیہ ۱/ ۱۳۶۔

(۲) الحطاب ۱/ ۲۶۳، ۲۶۴، الجمل ۱/ ۱۱۶-۱۱۷، الشرح الصغیر ۱/ ۱۲۴، المجموع ۱/ ۲۶۹، نہایۃ المحتاج ۱/ ۱۶۲۔

(۳) ابن ماجہ ۱/ ۱۳۱، لسان العرب: مادہ (خلل)۔

میں ہے: ''رحم الله المتخللین من أمتي في الوضوء والطعام'' (۱) (میری امت میں وضو اور کھانے میں خلال کرنے والوں پر اللہ مہربانی فرمائے)، تو خلال اور مسواک کے درمیان فرق یہ ہے کہ تخلیل دانت کے درمیان پھنسی اشیاء کو بذریعہ خلال نکالنے کے ساتھ خاص ہے، اور ''سواک'' منہ اور دانت کو ایک خاص قسم کی رگڑ کے ذریعہ صاف کرنے کے لئے مستعمل ہے۔

مسواک کے مشروع ہونے کی حکمت:

۳-مسواک منہ کی صفائی کا سبب اور اللہ تعالیٰ کی خوشنودی کا ذریعہ ہے، اس لئے کہ حضرت عائشہؓ کی رسول اللہ ﷺ سے روایت ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا: ''السواک مطهرة للفم، مرضاة للرب'' (مسواک منہ کو صاف کرنے والی اور پروردگار کو خوش کرنے والی ہے)، یہ حدیث صحیح ہے (۲)۔

مسواک کرنے کا شرعی حکم:

۴-مسواک کرنے کے تین احکام ذکر کئے جاتے ہیں:

اول: استحباب، فقہاء مذاہب اربعہ کے یہاں عام حکم یہی ہے، حتی کہ نووی نے ان عام علماء کا اس پر اجماع نقل کیا ہے جن کی رائیں قابل اعتبار ہوتی ہیں، اس لئے کہ حضرت ابوہریرہؓ حضور ﷺ سے روایت کرتے ہیں کہ آپ ﷺ نے فرمایا: ''لو لا أن أشق علی

(۱) النہایۃ لابن الأثیر، لسان العرب: مادہ (خلل)۔

(۲) نیل الاوطار للشوکانی ۱/ ۱۲۴ طبع البابی الحلبی۔ حدیث: ''السواک مطهرة ....'' کو بخاری نے تعلیقاً اور احمد وابن حبان نے عبد الرحمن بن عتیق کے واسطے سے موصولاً روایت کیا ہے۔ امام شافعی، ابن خزیمہ، نسائی اور بیہقی نے اپنی اپنی سنن میں اور دیگر حضرات نے بھی اسے روایت کیا ہے حدیث صحیح ہے (المجموع ۱/ ۲۶۷، تلخیص الحبیر ۱/ ۶۰، مجمع الزوائد ۱/ ۲۲۰-۲۲۱)۔

أمتي لأمرتهم بالسواک عند کل صلاة"(۱) (اگر مجھے اپنی امت پر دشوار ہونے کا اندیشہ نہ ہوتا تو میں انہیں ہر نماز کے وقت مسواک کرنے کا حکم دیتا)۔ امام شافعی نے فرمایا کہ اگر یہ واجب ہوتا تو آپ ﷺ ضرور اس کا حکم فرماتے، خواہ دشوار ہوتا یا نہ ہوتا، نیز حدیث میں آیا ہے کہ مسواک منہ کو صاف کرنے والی اور اللہ تعالی کی خوشنودی کا سبب ہے (۲)، اور آنحضور ﷺ نے ہمیشہ اس کی پابندی فرمائی حتی کہ حالت نزع میں بھی (۳)، اور آپ ﷺ نے اس کو خصائل فطرت میں شمار کیا ہے (۴)۔

دوم: وجوب، اس کے قائل اسحاق ابن راہویہ ہیں، چنانچہ ان کی رائے یہ ہے کہ مسواک میں اصل واجب ہونا ہے، مستحب ہونا نہیں، اور اس کے لئے حدیث ذیل میں آنے والے لفظ امر کے ظاہر سے استدلال کیا ہے: "أمر النبي ﷺ بالوضوء لکل صلاة، طاهراً أو غیر طاهر، فلما شق ذلک علیه أمر بالسواک لکل صلاة"(۱) (نبی اکرم ﷺ کو ہر نماز کے لئے وضو کا حکم دیا گیا، خواہ باوضو ہوں، یا بے وضو، مگر جب یہ ان پر مشکل ہونے لگا تو آپ ﷺ کو ہر نماز کے لئے مسواک کا حکم دیا گیا)۔

سوم: مکروہ، شافعیہ کے نزدیک حالت روزہ میں زوال شمس کے بعد مسواک کرنا مکروہ ہے، حنابلہ کی یہ دوسری روایت ہے، ابوثور اور عطاء کا بھی یہی کہنا ہے، ''خلوف'' والی حدیث کی وجہ سے جو آگے آرہی ہے (۲)۔

حنفیہ اور مالکیہ کا مذہب اور حنابلہ کی دوسری روایت یہ ہے کہ اس کا حکم صوم اور غیر صوم ہر حالت میں یکساں ہے، انہوں نے مسواک کے دلائل کے عموم کو اختیار کیا ہے (۳)۔

اور جس کو بعض ائمہ شافعیہ نے دلائل میں غور کرنے کے بعد پسند کیا ہے، وہ یہ ہے کہ زوال کے بعد مسواک مکروہ نہیں ہے، اس لئے کہ جو لوگ کراہت کے قائل ہیں ان کے نزدیک معتمد دلیل حدیث خلوف ہے، حالانکہ اس میں ان کی دلیل ہونے کا شائبہ بھی نہیں، اس لئے کہ خلوف منہ کی وہ بو ہے جو معدہ کے خالی ہونے کی بنا پر پیدا ہوتی

---

(۱) اعانۃ الطالبین ۱/ ۴۴، نیل الاوطار للشوکانی ۱/ ۱۲۴ طبع البابی الحلبی، المجموع ۱/ ۲۷۱ طبع الطباعۃ المنیریہ، الدر المختار علی حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۷۸ طبع سوم الحطاب ۱/ ۲۶۴۔ حدیث کی روایت ائمہ ستہ نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے۔ مسلم میں یہ حدیث ان الفاظ میں ہے: "عند کل صلاة"، ابن مندہ نے کہا کہ اس حدیث کی سند کے صحیح ہونے پر سب کا اتفاق ہے (تلخیص الحبیر ۱/ ۶۲)۔

(۲) المجموع ۱/ ۲۷۱ الطباعۃ المنیریہ، المغنی ۱/ ۷۸ طبع المنار، الحطاب ۱/ ۲۷۱ طبع النجاح، اور حدیث کی تخریج فقرہ نمبر ۳ میں گذر چکی۔

(۳) المغنی ۱/ ۷۸ طبع المنار، الحطاب ۱/ ۲۶۴۔ حدیث کو امام بخاری نے کتاب المغازی کے آخر میں حضرت عائشہؓ سے نقل کرتے ہوئے ذکر کیا ہے (نصب الرایہ ۱/ ۸)۔

(۴) الجمل ۱/ ۱۱۹، المغنی ۱/ ۸۰، اعانۃ الطالبین ۱/ ۴۴ طبع البابی الحلبی۔ اس حدیث کی روایت مسلم، ترمذی، ابوداؤد اور نسائی نے حضرت عائشہؓ سے مرفوعا کی ہے، فرمایا گیا: "عشر من الفطرة: قص الشارب، وإعفاء اللحية، والسواک، واستنشاق الماء ..." (دس چیزیں خصائل فطرت میں سے ہیں: مونچھ کترنا، داڑھی بڑھانا، مسواک کرنا، ناک میں پانی ڈالنا ......) (صحیح مسلم بتحقیق محمد فؤاد عبد الباقی ۱/ ۲۲۳ طبع عیسی الحلبی ۱۳۷۴ھ، جامع الاصول فی احادیث الرسول ۴/ ۷۷۴ شائع کردہ مکتبۃ الحلوانی ۱۳۹۰ھ)۔

---

(۱) المجموع ۱/ ۲۷۱، المغنی ۱/ ۷۸۔ اس حدیث کی روایت عبد اللہ بن حنظلہ کے واسطے سے احمد و ابوداؤد نے کی ہے، شوکانی فرماتے ہیں کہ اس کی سند میں محمد بن اسحاق ہیں، انہوں نے عنعنہ کے ساتھ روایت کیا ہے اور ان سے استناد میں اختلاف ہے، حاکم نے کچھ زیادتی کے ساتھ اس کی روایت کی ہے اور فرمایا کہ یہ حدیث مسلم کی شرط کے مطابق صحیح ہے اور بخاری و مسلم نے روایت نہیں کیا ہے، ذہبی نے اس کی تائید کی ہے (مختصر سنن ابی داؤد للمنذری ۱/ ۴۰ شائع کردہ دار المعرفہ ۱۴۰۰ھ، نیل الاوطار ۱/ ۲۶۵ طبع دار الجیل، المستدرک ۱/ ۱۵۶ شائع کردہ دار الکتاب العربی)۔

(۲) الجمل ۱/ ۱۱۹، المغنی ۱/ ۸۰، اعانۃ الطالبین ۱/ ۴۴ طبع البابی الحلبی۔

(۳) الطحطاوی علی مراقی الفلاح رص ۳۷۲، مواہب الجلیل ۲/ ۴۲۴۔

ہے، مسواک اس کو زائل نہیں کرتی، وہ تو صرف دانتوں کے میل کچیل کو صاف کرتی ہے، اذرعی نے یہی کہا ہے (۱)۔

طہارت میں مسواک کرنا:

وضو:

۵- مذاہب اربعہ کا اتفاق ہے کہ بوقت وضو مسواک کرنا سنت ہے، لیکن سنن وضو میں داخل ہے یا نہیں؟ اس سلسلہ میں دو رائیں ہیں:

پہلی رائے: حنفیہ اور مالکیہ نے کہا کہ مسواک کرنا سنن وضو میں سے ایک سنت ہے، شافعیہ کی بھی ایک رائے یہی ہے (۲)، اس لئے کہ حضرت ابو ہریرہؓ نے نبی اکرم ﷺ سے روایت کیا ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا: "لولا أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسواك مع كل وضوء" اگر میری امت پر دشوار نہ ہوتا تو میں انہیں ہر وضو کے وقت مسواک کا حکم دیتا)، ایک دوسری روایت میں اس طرح ہے: "لفرضت عليهم السواك مع كل وضوء" (۳) (تو میں ہر وضو کے ساتھ ان پر مسواک کو فرض کر دیتا)۔

دوسری رائے: حنابلہ نے کہا کہ مسواک کرنا وضو سے الگ ایک مستقل سنت ہے جو وضو سے قبل ہوگا، یہ وضو میں سے نہیں ہے، شافعیہ کی دوسری راجح رائے یہی ہے۔

اور حکم کا مدار ان کے نزدیک اس کے محل پر ہے، تو جن لوگوں نے کہا کہ مسواک تسمیہ وضو سے قبل کی جائے تو انہوں نے کہا کہ یہ وضو کی سنت میں داخل نہیں، اور جن لوگوں نے کہا کہ مسواک کا محل تسمیہ وضو کے بعد ہے تو انہوں نے کہا کہ یہ سنن وضو میں داخل ہے (۱)۔

تیمم اور غسل:

۶- تیمم اور غسل کے وقت مسواک کرنا مستحب ہے، اور تیمم میں اس کا محل ہاتھ کو مٹی پر مارنے کے وقت ہے، اور غسل میں آغاز غسل کے وقت ہے (۲)۔

نماز کے لئے مسواک کرنا:

۷- نماز کے لئے مسواک کرنے کے متعلق تین رجحانات ہیں:

اول: یہ شافعیہ کا قول ہے کہ ہر فرض اور نفل نماز کے وقت مسواک کرنا سنت مؤکدہ ہے، اگر چہ صرف دو ہی رکعت پر سلام پھیرے اور دوسری نماز کا فاصلہ کم ہو، اور اگر اس کو بھول جائے تو فعل قلیل کے ذریعہ اس کا تدارک کر لینا قیاس کی رو سے اس کے لئے مسنون ہے (۳)، کیونکہ حدیث صحیح میں آپ ﷺ کا قول ہے: "لولا أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسواك عند كل صلاة أو مع كل صلاة" (۴) (اگر میری امت پر دشوار نہ ہوتا تو ہر نماز کے وقت یا ہر نماز کے ساتھ مسواک کرنے کا حکم دیتا)۔

---

(۱) حاشیۃ المجموع ۱/ ۲۷۹۔ اس حدیث کو بخاری، مسلم، مالک، ابوداؤد، ترمذی اور نسائی نے حضرت ابو ہریرہؓ سے مرفوعاً نقل کیا ہے اور مسلم کے الفاظ اس طرح ہیں: "فو الذي نفس محمد بيده لخلفة فم الصائم أطيب عند الله من ريح المسك" (قسم ہے اس ذات کی جس کے قبضہ میں محمد کی جان ہے روزہ دار کے منہ کی بو اللہ تعالیٰ کے نزدیک مشک سے زیادہ پسندیدہ ہے) (جامع الاصول ۹/ ۵۰۳ طبع مکتبۃ الحلوانی ۱۳۹۲ھ، صحیح مسلم بتحقیق محمد فؤاد عبد الباقی ۲/ ۸۰۶ طبع عیسی الحلبی ۱۳۷۴ھ)۔

(۲) ابن عابدین ۱/ ۱۰۵، الشرح الصغیر ۱/ ۱۲۴، نہایۃ المحتاج ۱/ ۱۶۲، المجموع ۱/ ۲۷۴۔

(۳) اس حدیث کو بخاری، مسلم اور ابن خزیمہ نے اپنی اپنی صحیح میں روایت کیا ہے اور اس کی سندیں جید ہیں (المجموع ۱/ ۲۷۳)۔

(۱) نہایۃ المحتاج ۱/ ۱۶۲، ۱۶۳، کشاف القناع ۱/ ۶۲، الانصاف ۱/ ۱۱۷۔

(۲) الشبر املسی علی نہایۃ المحتاج ۱/ ۱۶۳، الحطاب ۱/ ۲۶۴، الانصاف ۱/ ۱۱۹، نیل الاوطار ۱/ ۱۲۴۔

(۳) تحفۃ المحتاج مع حاشیۃ الشروانی ۱/ ۲۲۶۔

(۴) المجموع ۱/ ۲۷۳، اور حدیث کی تخریج فقرہ نمبر ۴ کے تحت گذر چکی۔

دوم: نماز کے لئے مسواک کرنا سنت نہیں ہے بلکہ وضو کے لئے سنت ہے، یہ حنفیہ کی رائے ہے۔ لہذا اگر وضو کے وقت مسواک کر لے تو نماز کے وقت مسواک کرنا اس کے لئے سنت نہیں (۱)، اس لئے کہ نبی ﷺ کا ارشاد ہے: "لأمرتهم بالسواک مع کل وضوء" (۲) (تو میں ان کو ہر وضو کے ساتھ مسواک کرنے کا حکم دیتا)۔

سوم: کسی فرض یا نفل نماز کے لئے مسواک کرنا اس وقت مستحب ہے جب کہ نماز اور مسواک کے درمیان اتنا فاصلہ ہو چکا ہو جسے عرف میں فاصلہ سمجھا گیا ہو۔ لہذا ہر نماز کے لئے مسواک کرنا مستحب نہیں جب تک کہ دو نمازوں کے درمیان مسواک کئے ہوئے دیر نہ ہوئی ہو۔ یہ مالکیہ کا قول اور حنفیہ کی ایک روایت ہے (۳)۔

روزہ دار کے لئے مسواک کرنا:

۸ - دن کے شروع میں روزہ دار کے لئے مسواک کرنے میں بالاتفاق کوئی حرج نہیں ہے۔ البتہ زوال کے بعد مسواک کرنے میں اختلاف ہے جو گذر چکا (۴)۔

(۱) ابن عابدین ۱/ ۱۰۵، حاشیۃ الطحطاوی علی الدر ۱/ ۶۹۔

(۲) اس حدیث کو ابن خزیمہ اور حاکم نے اپنی اپنی صحیح میں نقل کیا ہے اور انہوں نے اس کو صحیح قرار دیا ہے اور اس کی سندیں جید ہیں۔ بخاری نے اسے اپنی صحیح میں کتاب الصیام میں صیغہ جزم کے ساتھ تعلیقاً ذکر کیا ہے اور ابن حبان نے اپنی صحیح میں "عند کل صلاۃ" کی زیادتی کے ساتھ نقل کیا ہے اور ابن ابی خیثمہ نے اسے اپنی تاریخ میں سند حسن کے ساتھ حضرت ام حبیبہ سے روایت کیا ہے وہ نبی ﷺ سے روایت کرتی ہیں کہ آپ ﷺ نے فرمایا: "لأمرتهم بالسواک عند کل صلاۃ کما يتوضئون" (میں ان کو مسواک کا حکم دیتا ہر نماز کے وقت جب وہ وضو کرتے) (تلخیص الحبیر ۱/ ۶۳، المجموع ۱/ ۲۷۳، مجمع الزوائد ۱/ ۲۲۱)۔

(۳) الشرح الصغیر ۱/ ۱۲۶، ابن عابدین ۱/ ۱۰۶۔

(۴) نیل الاوطار ۱/ ۱۲۸، المغنی ۱/ ۸۰، ابن عابدین ۲/ ۱۷۵، الشرح الصغیر ۱/ ۷۱۶، المجموع ۱/ ۲۷۷۔

تلاوت قرآن اور ذکر کے وقت مسواک کرنا:

۹ - قرآن شریف کی تلاوت کا جب کوئی شخص ارادہ کرے تو اس کے لئے مستحب ہے کہ اپنے منہ کو مسواک سے صاف کر لے (۱)۔

اسی طرح حدیث اور دیگر علوم پڑھتے وقت مسواک کرنا مستحب ہے۔

اسی طرح سجدہ تلاوت کے وقت مسواک کرنا مستحب ہے اور سجدہ تلاوت کرنے والے کے لئے مسواک کا وقت آیت سجدہ سے فارغ ہونے کے بعد اور سجدہ میں جانے سے قبل ہے (۲)، یہ اس صورت میں ہے جب وہ نماز سے خارج ہو، اور جب حالت نماز میں ہو تو مسواک کرنا مستحب نہیں، اس لئے کہ نماز کے لئے کی گئی مسواک اس کو شامل ہے، اور یہی حکم قرأت کا ہے۔

ذکر اللہ کے وقت منہ اور دانتوں کے میل کو دور کرنا مستحب ہے، کیونکہ ذکر کی مجلسوں میں فرشتے موجود ہوتے ہیں، اور جن چیزوں سے انسان کو تکلیف ہوتی ہے ان سے فرشتوں کو بھی تکلیف ہوتی ہے، اسی وجہ سے فقہاء نے قریب المرگ لوگوں کے لئے مسواک کرنا مستحب قرار دیا ہے، اور انہوں نے کہا ہے کہ اس کی وجہ سے روح نکلنے میں آسانی ہوتی ہے۔

اسی طرح قیام لیل (تہجد) کے لئے مسواک کرنا مستحب ہے، اس لئے کہ حضرت حذیفہؓ نے روایت کیا ہے: "کان النبی ﷺ إذا قام من اللیل یشوص فاہ بالسواک" (۳) (نبی ﷺ جب

(۱) الفتوحات الربانیۃ والاذکار ۳/ ۳۵۶، الجمل ۱/ ۱۲۱، الدر المختار مع حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۱۰۵، الشرح الکبیر مع المغنی ۱/ ۱۰۳، التحفۃ مع الشروانی ۱/ ۲۲۹۔

(۲) حاشیۃ الجمل ۱/ ۱۲۱۔

(۳) یہ حدیث جو حضرت حذیفہؓ کے واسطے سے مروی ہے متفق علیہ ہے، مسلم کے الفاظ اس طرح ہیں: "إذا قام لیتہجد" (یعنی جب آپ تہجد کے لئے بیدار ہوتے) (نصب الرایہ ۱/ ۸)۔

رات میں بیدار ہوتے تو اپنے منہ کو مسواک سے صاف فرمایا کرتے تھے)۔

اور اس کی دلیل وہ احادیث بھی ہیں جن کو امام مسلم نے اس باب میں حضرت ابن عباسؓ اور حضرت عائشہؓ سے نقل کیا ہے (۱)۔

مسواک کے مستحب ہونے کے دوسرے مواقع:

۱۰ - مسواک کرنا مستحب ہے تا کہ منہ کی بدبو دور کی جائے، اس کو تر وتازہ رکھا جائے، اور لوگوں کو تکلیف سے بچانے کے لئے ان سے ملنے سے پہلے دانتوں کی زردی کو دور کیا جائے اور یہ مسلمان کے کمال صفات میں سے ہے، اسی طرح مسواک کرنا دوسری جگہوں میں بھی مستحب ہے، مثلاً مسجد میں داخل ہوتے وقت، کیونکہ یہ اس زینت کا ایک حصہ ہے جس کا حکم مسجد میں جاتے وقت اللہ تعالیٰ نے دیا ہے، اور اس وجہ سے بھی کہ وہاں فرشتے موجود ہوتے ہیں اور لوگوں کا اجتماع ہوتا ہے، اسی طرح اہل وعیال سے ملنے اور ان کے ساتھ بیٹھنے کے لئے گھر میں داخل ہوتے وقت مسواک کرنا مستحب ہے، کیونکہ امام مسلم نے حضرت عائشہؓ سے نقل کیا ہے کہ جب ان سے پوچھا گیا کہ نبی ﷺ گھر تشریف لاتے تھے تو سب سے پہلے آپ ﷺ کیا کام کرتے تھے، تو انہوں نے کہا: "كان إذا دخل بيته بدأ بالسواك" (۲) (آپ جب گھر تشریف لاتے تو سب سے پہلے مسواک کرتے)، اسی طرح سوتے وقت، اور جماع کرتے وقت، اور بدبودار چیز کھانے کے بعد، اور بھوک و پیاس وغیرہ کی وجہ سے منہ کی بو بدل جانے کے وقت، اور سو کر اٹھنے کے وقت، اور دانت کے زرد ہونے کے وقت، اور اسی طرح کھانے سے پہلے اور کھانے کے بعد مسواک کرنا مستحب ہے۔

علاوہ ازیں رات اور دن کے تمام اوقات میں مسواک کرنا مستحب ہے، کیونکہ یہ منہ کو صاف کرنے والی ہے، اور اللہ تعالیٰ کی خوشنودی کا سبب ہے، جیسا کہ حدیث میں آیا ہے (۱)۔

مسواک کس چیز کی ہو:

۱۱ - ہر غیر مضر لکڑی سے مسواک کی جا سکتی ہے۔ فقہاء نے افضلیت کے اعتبار سے اس کی چار قسمیں بیان فرمائی ہیں:

اول: پیلو کی مسواک کے افضل ہونے پر تمام فقہاء کا اتفاق ہے، کیونکہ اس میں خوشبو ہے، مہک ہے، اور ایسا ریشہ ہے جو دانتوں کے درمیان کی چیزوں کو نکالتا اور صاف کرتا ہے، نیز ابو خیرہ الصباحیؓ سے مروی ہے، انہوں نے کہا میں ایک وفد میں تھا یعنی وفد عبد القیس میں، جو رسول اللہ ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوا تھا: "فأمر لنا بأراك فقال: استاكوا بهذا" (تو رسول اللہ ﷺ نے ہمارے لئے پیلو کے بارے میں حکم دیا اور فرمایا کہ پیلو کی مسواک کرو)، اور اس وجہ سے بھی کہ رسول اللہ ﷺ نے جو آخری مسواک استعمال فرمائی تھی وہ اسی کی مسواک تھی، اور اتباع کرنے کی وجہ سے بھی خواہ خوشبودار ہو یا نہ ہو، جیسا کہ شیخین یعنی نووی اور رافعی کے کلام کا تقاضا ہے (۲)۔

---

(۱) المغنی ۱/ ۲۷۷، المجموع للنووی ۱/ ۲۷۵۔

(۲) اس حدیث کی روایت مسلم (صحیح مسلم ۱/ ۲۲۰ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے۔

(۱) ابن عابدین ۱/ ۱۰۶، المجموع ۱/ ۲۶۷، ۲۷۲، حاشیہ الجمل ۱/ ۱۱۹، ۱۲۱، الحطاب ۱/ ۲۶۴، نیل الاوطار ۱/ ۱۲۶، الفتوحات الربانیہ ۳/ ۲۵۶، التحفہ مع الشروانی ۱/ ۲۲۹، المغنی ۱/ ۹۵ طبع ریاض۔ حدیث کی تخریج فقرہ نمبر ۳ میں گذر چکی۔

(۲) المجموع للنووی ۱/ ۲۸۲، الشرح الصغیر ۱/ ۱۲۴، ابن عابدین ۱/ ۱۰۷، المغنی ۱/ ۹۷۔ حدیث کو ابو نعیم اور طبرانی نے الاوسط میں حضرت معاذؓ سے مرفوعاً نقل کیا ہے اور اس کی سند میں احمد بن محمد بن حُیَیس ہیں، جنہوں نے اس حدیث کو ابراہیم بن ابی عبلہ سے تنہا روایت کیا ہے (تلخیص الحبیر ۱/ ۷۲ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ ۱۳۸۴ھ)، اور ابن علان نے اسے پیلو کے بعد کھجور کی افضلیت پر بطور استدلال روایت کیا ہے چنانچہ انہوں نے کہا کہ یہ نبی ﷺ کی آخری

دوم: مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ نے کہا کہ پیلو کے بعد افضل کھجور کی ٹہنی ہے، کیونکہ روایت کی جاتی ہے کہ حضور ﷺ کی آخری مسواک جو آپ ﷺ نے استعمال فرمائی کھجور کی تھی، اور کہا گیا کہ نبی ﷺ کی آخری مسواک دونوں قسم کی تھی، تو جس صحابی نے جو دیکھا وہ بیان کیا، اور کھجور کے متعلق حنفیہ نے کوئی گفتگو نہیں کی ہے (۱)۔

سوم: زیتون کی لکڑی ہے، مذاہب اربعہ کے فقہاء نے اس کو مستحب قرار دیا ہے، اس لئے کہ حدیث میں ہے: **"نعم السواک الزیتون من شجرة مباركة تطيب الفم وتذهب الحفر (۲) وهو سواكي وسواک الأنبياء قبلي"** (۳) (بہترین مسواک زیتون کی ہے جو بابرکت درخت ہے، منہ کو خوشبو دار بناتی ہے، دانتوں کے عیب کو دور کرتی ہے، اور یہ میری اور مجھ سے قبل کے انبیاء کی مسواک ہے)۔

چہارم: وہ مسواک ہے جس میں اچھی خوشبو ہو اور مضر نہ ہو (۴)۔ حنفیہ، مالکیہ اور شافعیہ نے کہا کہ مسواک ان درختوں کی نرم ٹہنیوں سے کی جائے گی جو مضر نہ ہوں، اور ان کی اچھی خوشبو ہو، اور دانتوں کی زردی دور کرنے والی ہوں جیسے قتادۃ اور سعد، (یہ دونوں درخت کے نام ہیں) (۱)۔

حنابلہ نے کہا کہ اچھی خوشبو والی لکڑی کی مسواک مکروہ ہے، اور انہوں نے ضرر کی قید نہیں لگائی ہے، اور اس کی مثال میں ریحان اور انار کو پیش کیا ہے (۲)۔

وہ لکڑیاں جن کی مسواک کرنا ممنوع یا مکروہ ہے:

۱۲ - ہر وہ لکڑی جو خون نکال دے اس کی مسواک مکروہ ہے، مثلاً جھاؤ کی لکڑی اور ریحان کی لکڑی، یا وہ نقصان دہ ہو یا مرض پیدا کرنے والی ہو، مثلاً ریحان اور انار، اس لئے کہ حارث نے اپنی مسند میں ضمیر بن حبیب سے روایت کیا ہے: **"نهى رسول الله ﷺ عن السواک بعود الريحان وقال: إنه يحرک عرق الجذام"** (۳) (نبی ﷺ نے ریحان کی لکڑی کی مسواک کرنے سے منع فرمایا ہے، اور فرمایا کہ اس سے جذام کے جراثیم پیدا ہوتے ہیں)۔

اطباء اس کو بخوبی جانتے ہیں، چنانچہ انہوں نے اس کو بصراحت بیان کیا ہے، اسی لئے فقہاء کہتے ہیں کہ ہر وہ لکڑی جس کے متعلق اطباء کا خیال یہ ہو کہ اس میں خرابی ہے اس کی مسواک کرنا مکروہ

= مسواک ہے جس کو آپ ﷺ نے استعمال فرمایا، اور اس کی کوئی سند ذکر نہیں کی ہے (الفتوحات الربانیہ ۲۵۷/۳ شائع کردہ المکتبۃ الاسلامیہ)۔

(۱) الفتوحات ۲۵۷/۳، الشرح الصغیر ۱۲۴/۱، المغنی ۹۷/۱۔

(۲) الحفر: یہ ایک قسم کا مرض ہے جس سے دانت کی جڑیں خراب ہوجاتی ہیں یا زردی ہے جو دانت پر چھا جاتی ہے اور شمر نے کہا کہ الحفر وہ زردی ہے جو دانت کی جڑوں اور مسوڑھوں کو اندر باہر سے اس طرح کھود دیتی ہے کہ ہڈیاں ظاہر ہوجاتی ہیں، پھر دانت بغیر مسوڑھے کے رہ جاتے ہیں (لسان العرب)۔

(۳) الفتوحات ۲۵۷/۳، الجمل ۱۱۸/۱، ابن عابدین ۱۰۷/۱، الشرح الصغیر ۱۲۴/۱۔

(۴) کمیٹی کی رائے یہ ہے کہ برش سے دانت صاف کرنا مقاصد مسواک کے حصول کا ذریعہ ہے بشرطیکہ وہ دانتوں کو صاف کرے اور ضرر رساں نہ ہو۔

(۱) الجمل ۱۱۸/۱، شرح الاحیاء ۳۵۰/۲، الشرح الصغیر ۱۲۴/۱، ابن عابدین ۱۰۷/۱۔

(۲) اسی طرح دوسرے فقہاء کے یہاں بھی یہ دونوں مکروہ ہیں، اور یہ کراہت نص اور ضرر کی بنا پر ہے اور انہوں نے ہر خوشبودار لکڑی پر ان دونوں لکڑیوں کا حکم نہیں لگایا ہے جیسا کہ حنابلہ نے کیا ہے (الانصاف ۱۱۹/۱، المغنی ۹۷/۱)۔

(۳) الانصاف ۱۱۹/۱، ابن عابدین ۱۰۶/۱، الجمل ۱۱۸/۱، شرح الاحیاء ۳۵۰/۲، الفروع ۵۸۵/۱۔ حارث نے اپنی مسند میں ضمیر بن حبیب سے روایت کی ہے وہ فرماتے ہیں: "نهى رسول الله ﷺ عن السواک بعود الريحان وقال: إنه يحرک عرق الجذام" (رسول اللہ ﷺ نے ریحان کی لکڑی کی مسواک کرنے سے منع فرمایا ہے اور فرمایا کہ وہ جذام کی رگ کو متحرک کرتی ہے)، یہ روایت مرسل ہے اور ضعیف بھی (تلخیص الحبیر ۷۲/۱)۔

ہے (۱)۔

زہریلی لکڑیوں سے مسواک کرنا حرام ہے، اس لئے کہ وہ ہلاک کردیں گی یا شدید ضرر پہنچائیں گی، اور اس بابت علماء کا کوئی اختلاف معلوم نہیں ہے۔

ممنوع لکڑیوں کی مسواک کی جائے تو اس سے سنت ادا ہو جائے گی یا نہیں، اس میں حضرات شافعیہ کے دو قول ہیں:

ایک قول یہ ہے کہ اس سے سنت کی ادائیگی ہوجائے گی، اس لئے کہ حرمت اور کراہت ایک امر خارج کی بنا پر ہے، اور انہوں نے طہارت کو اس کے لغوی معنی یعنی نظافت پر محمول کیا ہے۔

دوسرا قول جو ان کا معتمد قول ہے، یہ ہے کہ اس سے سنت کی ادائیگی نہ ہوگی، اس لئے کہ نبی ﷺ کا ارشاد ہے: "**السواک مطهرة للفم**" (مسواک منہ کو صاف کرنے والی ہے)، اور اس قسم کی مسواک اپنی سختی کی وجہ سے مسوڑھے کو زخمی کرکے خون نکال کر منہ کو ناپاک کرنے والی ہوگی (۲)۔

مسواک کی صفت:

۱۳ - مستحب یہ ہے کہ مسواک خنصر (چھنگلی) کے بقدر موٹی اور متوسط قسم کی ہو، اس میں کوئی گرہ نہ ہو، اور نہ ایسی نرم ہو کہ مڑ جائے، کیونکہ ایسی مسواک دانتوں کے میل کو دور نہیں کرے گی، اور نہ ایسی خشک ہو کہ مسوڑھے کو زخمی کردے، اور نہ ایسی ہو کہ منہ میں ریزہ ریزہ ہوجائے، مطلب یہ ہے کہ نرم ہو، مگر نہ انتہائی نرم ہو اور نہ انتہائی سخت (۳)۔

(۱) مواہب الجلیل ۱/ ۲۶۵۔

(۲) الفتوحات الربانیہ ۳/ ۲۵۷، الجمل ۱/ ۱۱۷، حدیث کی تخریج فقرہ (۳) کے تحت گذر چکی ہے۔

(۳) ابن عابدین ۱/ ۱۰۶، ۱۰۷، مواہب الجلیل ۱/ ۲۶۵، ص ۳۲، شرح الاحیاء ۱/ ۳۵۰، الانصاف ۱/ ۱۱۹، المجموع ۱/ ۲۸۱، المغنی ۱/ ۹۶ طبع ریاض۔

لکڑی کے علاوہ سے مسواک کرنا:

۱۴ - لکڑی کے بجائے دوسری چیزوں سے مسواک کرنے کو بعض فقہاء نے جائز قرار دیا ہے، مثلاً اشنان اور انگلی، اور سنت کی ادائیگی میں اس کا اعتبار کیا ہے، اور دوسرے لوگوں نے اس کی نفی کی ہے اور سنت کی ادائیگی میں معتبر نہیں مانا ہے۔

"غاسول" (یعنی اشنان) کے بارے میں فقہاء کی دو رائیں ہیں:

حنفیہ وشافعیہ نے مسواک کے طور پر اشنان کو استعمال کرنے کی اجازت دی ہے، اور کہا ہے کہ یہ حصول مقصد کا ذریعہ اور میل کو دور کرنے والا ہے، اور اس سے اصل سنت ادا ہوجائے گی اور حنفیہ نے عورتوں کے لئے بجائے مسواک کے گوند استعمال کرنے کو جائز قرار دیا ہے۔

مالکیہ وحنابلہ نے کہا کہ اگر لکڑی کے بجائے اشنان کو استعمال کرے تو سنت ادا نہ ہوگی (۱)۔

انگلی کے ذریعہ مسواک کرنے کے متعلق تین اقوال ہیں:

ایک قول یہ ہے کہ انگلی کا استعمال مسواک کی جگہ مطلقاً کافی ہے، جیسا کہ مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ سب کی ایک رائے ہے، اس لئے کہ حضرت علی ابن ابی طالبؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے وضو کیا تو اپنی انگلی کو منہ میں داخل کیا ...... اور فرمایا: "**هكذا كان وضوء نبي الله ﷺ**" (۲) (رسول اللہ ﷺ کا وضو اسی طرح ہوتا تھا)۔

(۱) شرح المنہج علی حاشیۃ الجمل لزکریا الانصاری ۱/ ۱۱۸، ابن عابدین ۱/ ۱۰۷ طبع سوم، نہایۃ المحتاج ۱/ ۱۶۴، الحطاب ۱/ ۲۶۶، منتہی الارادات ۱/ ۱۵۔

(۲) حضرت علیؓ والی روایت کو احمد نے تفصیل کے ساتھ نقل کیا ہے۔ البنا الساعاتی کا کہنا ہے کہ میں نے حدیث مذکور کو مسند کے علاوہ کہیں نہ دیکھا۔ اس کی سند جید ہے۔ اس کو ابوداؤد، نسائی اور ترمذی نے حضرت علیؓ سے نبی ﷺ کے وضو کی صفت کے بیان میں روایت کیا ہے۔ اور اس میں مختلف روایات کے باوجود یہ عبارت نہیں ہے "**فأدخل بعض أصابعه في فيه**" (الفتح الربانی ۲/ ۱۰، ۱۱، طبع اول مطبعۃ الاخوان المسلمین، نیل الاوطار ۱/ ۱۳۰ طبع اول

دوسرا قول یہ ہے کہ کسی قسم کی کوئی مسواک نہ ہو تو انگلی کا استعمال کافی ہوگا، حنفیہ کا یہی مذہب ہے۔ مالکیہ اور شافعیہ دونوں کی دوسری رائے یہی ہے، اس لئے کہ حضرت انس بن مالکؓ نے روایت کیا ہے کہ قبیلہ عمرو بن عوف کے ایک شخص نے کہا کہ اے اللہ کے رسول! جب آپ نے ہمیں مسواک کی رغبت دلائی تو کیا اس کے علاوہ بھی کوئی شئ ہے؟ تو آپ ﷺ نے فرمایا: ''أصبعیک سواک عند وضوئک، أمرهما علی أسنانک''(۱) (تیرے وضو کے وقت تیری دونوں انگلیاں مسواک ہیں، ان دونوں کو اپنے دانتوں پر رگڑو)۔

تیسرا قول یہ ہے کہ مسواک کے بدلے انگلی کافی نہیں۔ یہ شافعیہ کی تیسری رائے اور حنابلہ کی دوسری رائے ہے، اور اس کی علت یہ بیان کی ہے کہ شریعت اس کے متعلق وارد نہیں ہوئی، اور اس سے ایسی صفائی بھی حاصل نہیں ہوتی جیسی مسواک سے ہوتی ہے(۲)۔

= مطبعۃ الجیل، جامع الاصول ۷/ ۱۴۹ شائع کردہ مکتبۃ الحلوانی، المختصر ۱/ ۱۶۳-۱۶۶ شائع کردہ المکتبۃ السلفیہ، مختصر سنن ابی داؤد للمنذری ۱/ ۹۱ اور اس کے بعد کے صفحات، طبع دار المعرفہ، سنن النسائی مع شرح السیوطی ۱/ ۶۹، ۷۰ شائع کردہ المکتبۃ التجاریۃ الکبری)۔

(۱) ابن عابدین ۱/ ۷۰۱، الشرح الصغیر ۱/ ۱۲۴ طبع دار المعرفہ، الاذکار مع الفتوحات ۱/ ۲۵۸، المغنی مع الشرح الکبیر ۱/ ۹۷ طبع سوم۔
اس حدیث کو ابن عدی، دار قطنی اور بیہقی نے عبد اللہ بن مثنی سے اور انہوں نے نضر بن انس سے مرفوعاً ان الفاظ میں روایت کیا ہے: "یجزئ من السواک الأصابع" (مسواک کی جگہ انگلی کافی ہے)۔ حافظ نے کہا کہ اس کی سند قابل غور ہے اور ضیاء المقدسی نے کہا کہ میرے نزدیک اس کی سند میں کوئی نقص نہیں، اور بیہقی نے کہا کہ بعض اہل بیت سے حضرت انس نے اسی طرح روایت کیا ہے اور اس کو ابونعیم، طبرانی اور ابن عدی نے حضرت عائشہؓ سے نقل کیا ہے اس میں مثنی بن صباح ہیں۔ ابونعیم نے اس کو اس طرح بھی روایت کیا ہے: عن کثیر بن عبد اللہ بن عمرو بن عوف عن ابیہ عن جدہ۔ اور لوگوں نے کثیر کو ضعیف قرار دیا ہے (نیل الاوطار ۱/ ۱۳۰ طبع دار الجیل ۱۹۷۳ء، تلخیص الحبیر ۱/ ۷۰ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ)۔

(۲) ابن عابدین ۱/ ۷۰۱، المجموع ۱/ ۲۸۲، الدسوقی مع الشرح الکبیر ۱/ ۱۰۲۔

مسواک کرنے کا طریقہ:

۱۵- مسواک کو دائیں ہاتھ سے پکڑنا مستحب ہے، کیونکہ نبی اکرم ﷺ سے متفق علیہ روایت میں جو حضرت عائشہؓ سے مروی ہے، یہی منقول ہے، وہ فرماتی ہیں: ''کان النبي ﷺ یعجبه التیامن في تنعله وترجله وطهوره، وفي شأنه کله'' (نبی ﷺ کو اپنے جوتا پہننے، کنگھا کرنے اور پاکی حاصل کرنے اور تمام امور میں دائیں طرف سے آغاز کرنا پسند تھا)، اور ایک روایت میں ہے: "وسواکه" (آپ ﷺ کو مسواک کرنے میں بھی یہی پسند تھا)، پھر خنصر یعنی کنارے کی انگلی کو مسواک کے نیچے اور باقی انگلیوں کو مسواک کے اوپر رکھے، جیسا کہ حضرت ابن مسعودؓ نے رسول اللہ ﷺ سے روایت کی ہے، اور دائیں جانب سے شروع کرے اور دانت کی چوڑائی میں مسواک کو گذارے، کیونکہ دانت کی لمبائی میں مسواک کو رگڑنا بسا اوقات مسوڑھے کو زخمی کردیتا ہے، اس لئے کہ آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا: ''استاکوا عرضا وادهنوا غباً واکتحلوا وترا''(۱) (چوڑائی میں مسواک کرو اور ایک دن ناغہ کرکے تیل استعمال کرو، اور طاق عدد میں سرمہ لگاؤ)۔

پھر اس کو اوپر نیچے کے دانت کے کنارے پر اندر اور باہر سے ملے، پھر ڈاڑھ کی جڑ پر، پھر مسوڑھے اور زبان اور تالو پر نرمی سے ملے۔

جس کے دانت نہ ہوں وہ مسوڑھے، زبان اور تالو پر مسواک ملے، اس لئے کہ مسواک کے استعمال کا مقصد اگرچہ واضح ہے مگر اس میں عبادت کا مفہوم بھی شامل ہے، اور اس لئے بھی ایک شخص مسواک

(۱) الحطاب ۱/ ۲۶۵-۲۶۶، غایۃ المنتہی ۱/ ۱۹، المقنع مع الحاشیہ ۱/ ۳۳، النووی ۱/ ۲۸۱، ابن عابدین ۱/ ۱۰۶، مواہب الجلیل للحطاب ۱/ ۲۶۵، الخرشی ۱/ ۱۳۹، الجمل ۱/ ۱۱۸۔ حدیث ضعیف ہے اور ابوداؤد کی مراسیل میں سے ہے، ابن حجر نے تلخیص الحبیر (۱/ ۶۵) میں اور نووی نے المجموع (۱/ ۲۸۰) میں اس کو ضعیف قرار دیا ہے۔

کرے تا کہ اس کو سنت کا ثواب حاصل ہو۔

اس کیفیت کے سلسلے میں کوئی اختلاف معلوم نہیں ہے (۱)۔

مسواک کرنے کے آداب:

۱۶ - فقہاء نے مسواک کرنے والے کے لئے کچھ آداب ذکر کئے ہیں جن کا اتباع مستحب ہے، ان میں سے بعض یہ ہیں:

الف۔ مستحب یہ ہے کہ لوگوں کے سامنے مسواک نہ کرے، اس لئے کہ یہ انسانی وقار کے خلاف ہے، اور مسجد میں اور بڑی مجالس میں بھی مسواک کرنے سے پرہیز کرے۔ اس میں ابن دقیق العید کا اختلاف ہے (۲)۔

ب۔ مستحب یہ ہے کہ مسواک استعمال کرنے کے بعد اس کو دھوئے تا کہ اس سے لگی ہوئی شئی سے وہ صاف ہوجائے، اس لئے کہ حضرت عائشہؓ کی روایت ہے: "**كان النبي ﷺ يستاك، فيعطيني السواک لأغسله، فأبدأ به فأستاک، ثم أغسله و أدفعه إليه**" (۳) (نبی ﷺ مسواک استعمال کرنے کے بعد مجھے اس کو دھونے کے لئے دے دیا کرتے تھے، پھر میں اس سے مسواک کرتی پھر اس کو دھو دیتی اور رسول اللہ ﷺ کو دے دیتی تھی)، اسی طرح دوبارہ مسواک کرنے کے لئے اس کو دھونا مستحب ہے۔

ج۔ مسواک کو گندا کر دینے والی چیزوں سے علیحدہ رکھ کر حفاظت کرنا مستحب ہے (۱)۔

(۱) اعانۃ الطالبین ۱/ ۴۳، ۴۵، حاشیۃ الشروانی علی التحفہ ۱/ ۲۲۴، المغنی ۱/ ۹۶ طبع ریاض، الانصاف ۱/ ۱۹، الجوہرۃ النیرۃ شرح القدوری ۱/ ۶ طبع الآستانہ۔

(۲) شرح الحطاب علی خلیل ۱/ ۲۶۶، المجموع ۱/ ۲۸۳۔

(۳) حدیث: "كان النبي ﷺ يستاک فيعطيني....." کو ابوداؤد (۱/ ۴۵ طبع السعادہ) نے حضرت عائشہؓ سے جید سند کے ساتھ روایت کیا ہے اور منذری نے اس کی بابت سکوت کیا ہے، اور نووی نے کہا کہ حدیث حسن ہے جسے ابوداؤد نے جید سند کے ساتھ روایت کیا ہے، اور محقق جامع الاصول نے کہا کہ اس کی سند حسن ہے (مختصر سنن ابی داؤد للمنذری ۱/ ۴۱، طبع دار المعرفہ ۱۴۰۰ھ، جامع الاصول فی احادیث الرسول بتحقیق عبد القادر الارناؤوط ۷/ ۱۸۰، شائع کردہ مکتبۃ الحلوانی ۱۳۹۱ھ، المجموع ۱/ ۲۸۳ المطبعۃ العربیہ مصر)۔

بار بار مسواک کرنا، اور اس کی زیادہ سے زیادہ اور کم سے کم مقدار:

۱۷ - فقہاء کا اتفاق ہے کہ بار بار مسواک کرنا تا کہ گندگی دور ہوجائے اور بدبو کے زائل ہوجانے کا یقین ہوجائے جائز ہے (۲) جب کہ تکرار کے بغیر گندگی دور نہ ہو، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ سے مروی ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا: "**إني لأستاک حتى لقد خشيت أن أحفي مقادم فمي**" (۳) (میں اتنا مسواک کرتا ہوں کہ مجھے اپنے منہ کے اگلے حصے کے گھسنے کا اندیشہ ہونے لگتا ہے)، اور اس کی کم سے کم مقدار میں تین رائیں ہیں:

ا۔ پہلی رائے یہ ہے کہ مسواک کو اپنے دانتوں پر تین مرتبہ ملے، حنفیہ کے نزدیک یہ مستحب ہے، اور شافعیہ کے نزدیک اکمل ہے، کیونکہ تثلیث مسنون ہے، اور اس لئے بھی تا کہ قلب بو اور دانتوں کے پیلے پن کے دور ہونے پر مطمئن ہوجائے۔

۲۔ دوسری رائے یہ ہے کہ اگر ایک مرتبہ مسواک ملنے سے صفائی ہوجائے تو وہی کافی ہے، یہ شافعیہ کی ایک رائے ہے، اور سنت کاملہ نیت سے ادا ہوجائے گی۔

(۱) ابن عابدین ۱/ ۷۰، الجمل ۱/ ۱۱۸۔

(۲) ابن عابدین ۱/ ۱۰۶، الجمل ۱/ ۱۱۷، الحطاب ۱/ ۲۶۶، المغنی ۱/ ۹۷، حاشیہ کنون علی الرہونی ۱/ ۱۳۸۔

(۳) اس کو ابن ماجہ نے کتاب الطہارۃ کے باب السواک میں ۲۸۹ نمبر پر ذکر کیا ہے زوائد میں کہا گیا ہے کہ اس کی سند ضعیف ہے (کنز العمال ۳/ ۳۱۳)۔

۳- تیسری رائے یہ ہے کہ اس کے کم کی کوئی حد مقرر نہیں، مقصد بدبو زائل کرنا ہے، تو جس مقدار سے بدبو زائل ہوجائے اس سے سنت ادا ہوجائے گی، حنفیہ کی ایک رائے یہی ہے، اور مالکیہ وحنابلہ کا قول بھی یہی ہے (۱)۔

مسواک کا منہ کو خون آلود کرنا:

۱۸- اگر اس کی یہ عادت معلوم ہو کہ مسواک سے منہ خون آلود ہوجاتا ہے تو آہستہ آہستہ مسواک ملے، اگر اس کے باوجود خون نکل آئے تو مسئلہ کی دو صورتیں ہوں گی:

ایک یہ ہے کہ اگر پانی موجود نہ ہو اور نماز کا وقت تنگ ہو رہا ہو تو منہ کے ناپاک ہونے کے اندیشہ کی بنا پر مسواک کرنا حرام ہوگا۔

دوسری یہ ہے کہ اگر پانی موجود ہو اور نماز سے قبل وقت میں وسعت ہو تو بھی مسواک کرنا مستحب نہ ہوگا، کیونکہ اس میں مشقت اور حرج ہے، البتہ جائز ہوگا (۲)۔

استیام

دیکھئے: "سوم"۔

استیداع

دیکھئے: "ودیعت"۔

استیطان

دیکھئے: "وطن"۔

(۱) حاشیۃ المدنی علی الرہونی ۱/۱۴۸، ابن عابدین ۱/۱۰۶، المغنی ۱/۷۹، الجمل ۱/۱۱۷۔

(۲) حاشیۃ الشروانی علی التحفہ ۱/۲۲۸۔

استیعاب

تعریف:

۱-لغت میں استیعاب کا معنی مکمل گھیرنا، احاطہ کرنا اور کسی چیز کو جڑ سے ختم کر دینا ہے، چنانچہ ناک کے متعلق کہا جاتا ہے: "أوعب جدعه" یعنی اس نے اس کی ناک کو جڑ سے اس طرح کاٹ دیا کہ کچھ بھی باقی نہ چھوڑا (۱)۔

فقہاء استیعاب کو اسی معنی میں استعمال کرتے ہیں، چنانچہ وہ کہتے ہیں: "استيعاب العضو بالمسح أو الغسل" اور اس سے کسی عضو کے پورے جزء کا احاطہ کرلینا مراد لیتے ہیں۔

متعلقہ الفاظ:

الف- اِسباغ:

۲-اِسباغ کا معنی پورا اور مکمل کرنا ہے (۲)، چنانچہ جب وضو میں پانی پورے اعضاء کا اس طرح احاطہ کرلے کہ اس پر بہہ جائے تو کہتے ہیں: "أسبغ الوضوء" (۳)، تو اِسباغ اور استیعاب قریب المعنی ہیں۔

(۱) تاج العروس: مادہ (وعب)۔

(۲) المصباح المنیر: مادہ (سبغ)۔

(۳) المغنی ۱/ ۱۲۴ طبع سوم المنار۔

ب- استغراق:

۳-استغراق کا معنی ایک ہی دفعہ میں تمام افراد کو شامل ہونا ہے (۱)، تو اس کے اور استیعاب کے درمیان فرق یہ ہے کہ استغراق کا استعمال ان ہی جگہوں میں ہوگا جہاں بہت سارے افراد ہوں بخلاف استیعاب کے۔

اجمالی حکم اور بحث کے مقامات:

عبادات وغیرہ میں مختلف جگہوں کے اعتبار سے استیعاب کا شرعی حکم الگ الگ ہے۔

الف- استیعاب واجب:

۴- طہارت میں دونوں ہاتھ یا دیگر اعضاء کا دھونا واجب ہو تو اس میں استیعاب بھی واجب ہوگا (۲) بخلاف ان اعضاء کے جن کا مسح واجب ہو، جیسے سر، تو اس کا استیعاب واجب نہ ہوگا، تاہم اس میں قدرے اختلاف ہے۔ اسی طرح ان اوقات کا استیعاب واجب ہوگا جن میں متعینہ عبادت کے علاوہ دوسری عبادت کی گنجائش نہ ہو، جیسے روزہ، کیونکہ وہ پورے مہینہ اور پورے دن کو محیط ہوتا ہے، اور جیسے کسی شخص نے قرآن کے ساتھ مشغول رہنے کی نذر مانی اور مغرب وعشاء کے درمیان کے پورے وقت کو متعین کرلیا ہو تو اس پورے وقت کا احاطہ اس پر واجب ہے۔

اور عبادتوں کی نیتوں کا استیعاب بھی واجب ہے کہ نیت کے ذریعہ پوری عبادت کا استیعاب ہو لہٰذا عبادت کے کسی جز کو بغیر نیت

(۱) تعریفات الجرجانی ر ص ۱۸ طبع مصطفی الحلبی۔

(۲) مراقی الفلاح ر ص ۳۴ طبع العثمانیہ، المغنی ۱/ ۱۲۴ طبع المنار، أسنی المطالب شرح روض الطالب ۱/ ۳۰ طبع المکتب الاسلامی، الدسوقی علی الشرح الکبیر ۱/ ۹۹ طبع دار الفکر، ارشاد الفحول ر ص ۱۱۳۔

کے ادا کرنا صحیح نہیں، اسی وجہ سے ضروری ہے کہ آغاز عبادت نیت کے ساتھ ہو، پھر عمل ختم ہونے تک نیت برقرار رہے۔ اگر نیت پہلے ختم ہوگئی تو عبادت فاسد ہوجائے گی۔ اس میں فقہاء کے درمیان کچھ اختلاف اور تفصیل ہے، اس کے لئے نیت کی بحث کی طرف رجوع کیا جائے، حج اور عمرہ اس سے مستثنیٰ ہیں، کیونکہ وہ دونوں انقطاع نیت سے فاسد نہیں ہوتے (۱)۔

نصاب کا پورے سال پر محیط ہونا مختلف فیہ ہے، بعض لوگوں کی رائے یہ ہے کہ زکوۃ واجب ہونے کے لئے نصاب کا پورے سال پر محیط ہونا شرط ہے، اور بعض لوگوں کی رائے یہ ہے کہ سال کے دونوں کناروں پر نصاب کا محیط ہونا کافی ہے (۲)۔

(زکوۃ) کی بحث ملاحظہ ہو۔

ب - استیعاب مستحب:

۵ - اس میں سے ایک پورے سر کا مسح کرنا ہے۔ یہ حنفیہ وشافعیہ کے نزدیک مستحب ہے، امام احمد کی ایک روایت بھی یہی ہے، اور مالکیہ کے نزدیک واجب ہے، اور یہ امام احمد کی دوسری روایت ہے (۳)، اس کی تفصیل وضو کی بحث میں موجود ہے۔

اور اس میں سے زکوۃ دہندہ کا مصارف زکوۃ کی آٹھوں قسموں کا احاطہ کرنا ہے، جن لوگوں نے اس کو مستحب کہا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ حضرت امام شافعی اور اس کے وجوب کے قائلین کے اختلاف سے بچا جا سکے۔

۶ - اور حکم وضعی کے سلسلہ کی ایک مثال یہ ہے کہ جب کسی شخص پر بیہوشی اور جنون ایک مکمل دن تک محیط رہے تو نماز اس سے ساقط ہوجائے گی، اس میں قدرے اختلاف ہے (۱)۔ اس کی تفصیل ''صلاۃ''، ''إغماء'' اور ''جنون'' میں ہے۔

ج - استیعاب مکروہ:

۷ - اپنے پورے مال کا تبرع اور صدقہ کے ساتھ احاطہ کرلینا (یعنی اپنے پورے مال کا صدقہ کردینا) انسان کے لئے مکروہ ہے۔ اس کو فقہاء نے کتاب الصدقات میں تفصیل کے ساتھ ذکر کیا ہے (۲)۔

---

(۱) قواعد الاحکام للعز بن عبد السلام ۱/ ۱۸۱، ۱۸۲، طبع الاستقامہ (اور دیکھئے احرام فقرہ/ ۱۲۸)۔

(۲) البدائع ۲/ ۵۱، الخرشی ۲/ ۱۵۶، نہایۃ المحتاج ۳/ ۶۳۔

(۳) مراقی الفلاح رص ۶۵، المغنی ۱/ ۲۵۵، قلیوبی ۱/ ۴۹، جواہر الاکلیل ۱/ ۱۴۔

(۱) ابن عابدین ۱/ ۵۶۶، القلیوبی ۲/ ۶۰، المغنی ۱/ ۴۰۰ طبع السعودیہ۔

(۲) المہذب ۱/ ۱۸۳۔

استیفاء

تعریف:

۱- استیفاء: استوفی کا مصدر ہے، یعنی صاحب حق کا اپنے حق کو کچھ چھوڑے بغیر پورے طور پر وصول کرنا (۱)۔

فقہاء اس لفظ کو اسی معنی میں استعمال کرتے ہیں۔

متعلقہ الفاظ:

قبض:

۲- "قبض الدین" کا معنی ہے: دین کو حاصل کرنا، اور قبضہ جس طرح دیون میں ہوتا ہے اسی طرح اعیان میں بھی ہوتا ہے، پس قبض استیفاء سے عام ہے۔

استیفاء کا ابراء اور حوالہ سے ربط:

۳- حنفیہ کے نزدیک ابراء کی ایک تقسیم یہ ہے کہ ابراء یا تو ابراء اسقاط ہوگا یا ابراء استیفاء، چنانچہ کفالت میں اگر قرض خواہ ضمانت دار سے کہے: "برئت إليّ من المال" (تو میرے نزدیک مال سے بری ہے) تو یہ ضمانت دار اور قرض خواہ دونوں کے حق میں ابراء استیفاء ہے، اور اگر کہے: أبرأتک (میں نے تجھے بری کردیا) تو یہ ابراء اسقاط ہے، جس سے صرف ضمانت دار بری الذمہ ہوتا ہے، اور

(۱) القاموس، لسان العرب: مادہ (وفی)۔

اس کی پوری وضاحت اصطلاح (ابراء) میں ہے۔

حوالہ کی حقیقت بیع ہے یا استیفاء اس بارے میں فقہاء کے درمیان ترجیح کا اختلاف ہے؟ نووی نے کہا ہے: دلیل کی قوت وضعف کی بنا پر مسائل کے لحاظ سے جزئیات میں ترجیح مختلف ہوجاتی ہے، جس کی ایک مثال یہ ہے کہ وہ شخص جس کے ذمہ قرض کی ادائیگی سونپی گئی ہے اگر مفلس ثابت ہوا، حالانکہ اس کی مالداری مشروط تھی، تو اصح یہ ہے کہ محال (قرض خواہ) کے لئے رجوع درست نہیں، اس لئے کہ حوالہ استیفاء ہے، اور اس کے بالمقابل قول یہ ہے کہ اس کو رجوع کا حق ہے، اس لئے کہ حوالہ بیع ہے (۱)۔

استیفاء کا حق کس کو ہے؟

۴- جس حق کا استیفاء مقصود ہو اس کے مختلف ہونے کی بنا پر استیفاء کا مستحق بھی بدل جاتا ہے، اس لئے کہ حق یا تو صرف اللہ تعالی کا ہوگا یا صرف بندہ کا ہوگا، جیسے دیون، یا دونوں کے درمیان مشترک ہوگا۔

بعض فقہاء کے نزدیک اس حق مشترک کی دو قسمیں ہیں: ایک وہ جس میں حق اللہ غالب ہو، جیسے حد سرقہ، اور دوسرا وہ جس میں حق العبد غالب ہو، جیسے قصاص۔

صرف حق العبد سے مراد وہ حق ہے جس کو ساقط کرنے کا اسے اختیار ہو، یعنی اگر وہ ساقط کردے تو ساقط ہوجائے، ورنہ تو بندہ کے ہر حق میں اللہ تعالی کا حق ہے، اور اللہ تعالی نے بندہ کو حکم دیا ہے کہ وہ حق کو مستحق تک پہنچائے، پس اللہ کا ایسا حق پایا جاتا ہے جس میں بندہ کا کوئی حق نہ ہو، اور بندہ کے ہر حق میں اللہ تعالی کا حق پایا جاتا ہے (۲)۔

(۱) الاشباہ والنظائر للسیوطی ص ر ۱۵۱-۱۵۲ طبع التجاریہ۔

(۲) الفروق ۱؍۱۴۱ طبع دار احیاء الکتب العربیہ ۱۳۴۴ھ۔

حقوق اللہ کی وصولیابی:

اول: حدود کا اجراء:

۵- حاکم پر حدود کو نافذ کرنا واجب ہے، اور حاکم کے یہاں ثبوت کے بعد حاکم یا اس کے علاوہ کسی دوسرے شخص کو حدود کے ساقط کرنے کا حق نہیں، حدود کے اجراء کا حق حاکم یا اس کے نائب کو ہے۔ اگر اس کی اجازت کے بغیر کوئی دوسرا شخص حدود کا اجراء کردے تو حاکم کے مقابلہ میں جسارت کی وجہ سے اس کو تعزیر کی جائے گی (۱)۔

الف-حد زنا کے اجراء کی کیفیت:

۶- حد زنا سنگسار کرنا یا کوڑے لگانا ہے۔

دونوں صورتوں میں زنا کا ثبوت گواہوں کے ذریعہ ہوگا یا اقرار کے ذریعہ، اگر گواہوں کے ذریعہ ثابت ہو تو حنفیہ کے یہاں یہ شرط ہے کہ گواہ حاضر ہوں اور خود سنگساری کی ابتداء کریں، پس اگر وہ اعراض کریں تو حد ساقط ہوجائے گی۔

حنفیہ کے علاوہ دیگر فقہاء گواہوں کی حاضری کو شرط قرار نہیں دیتے، البتہ شافعیہ وحنابلہ گواہوں کے حاضر ہونے کو مستحب سمجھتے ہیں، اور مالکیہ کے یہاں گواہوں کا حاضر ہونا نہ واجب ہے نہ مستحب۔

اس بات پر تمام فقہاء کا اتفاق ہے کہ اگر وہ بھاگنا چاہے تو اسے اس کا موقع نہ دیا جائے، بلکہ بعض فقہاء نے کہا ہے کہ اگر بھاگنے کا اندیشہ ہو تو پاؤں میں بیڑی ڈال دی جائے یا اس کے لئے گڑھا کھودا جائے۔

اگر عورت ہو تو اس کے لئے گڈھا کھودا جائے یا اس کے کپڑے اس کے اوپر باندھ دیئے جائیں تاکہ اس کی بے پردگی نہ ہو۔

اور اگر زنا اقرار کے ذریعہ ثابت ہو اور وہ بھاگنے کی کوشش کرے، تو باتفاق فقہاء اس کا پیچھا نہ کیا جائے، اور حد کی تنفیذ کو روک دیا جائے، خواہ سنگسار کرنا ہو یا کوڑے لگانا، اور اس کے بھاگنے کو اس کا رجوع سمجھا جائے گا۔

ان میں سے بعض احکام میں تفصیلات اور اختلافات ہیں جن کے لئے اصطلاح (حد زنا) کی طرف رجوع کیا جائے۔

اگر حد میں کوڑے لگانے ہوں تو سب کا اتفاق ہے کہ اس کے پوستین اور زائد پہنے ہوئے کپڑے اتار دیئے جائیں گے۔

اگر مرد ہو تو ستر پوش کپڑوں کے علاوہ تمام کپڑے اتار دیئے جائیں، اور جس شخص پر کوڑوں کے ذریعہ حد جاری کرنی ہو اگر وہ بیمار ہو اور شفا کی امید ہو تو اس کے شفایاب ہونے تک نفاذ حد کو مؤخر کیا جائے گا، اور اگر حاملہ عورت ہو تو حد کو خواہ سنگساری ہو یا کوڑے لگانا، مؤخر کردیا جائے تا آنکہ وضع حمل ہوجائے، اور بچہ کو اس کے دودھ پینے کی ضرورت باقی نہ رہے (۱)۔

ب-قذف اور شراب پینے کی حد کے اجراء کا طریقہ:

۷- کوڑے لگانے اور حد زنا سے متعلق تفصیل آچکی ہے، مزید یہ کہ حد زنا کے کوڑے لگانے میں حد قذف کے مقابلہ میں سختی سے کام لیا جائے گا، اور حد قذف میں شراب کی حد کے مقابلہ میں سخت کوڑے لگائے جائیں گے۔

اس کی تفصیل کے لئے اصطلاح (حد قذف) اور (حد خمر) کی طرف رجوع کیا جائے (۲)۔

---

(۱) ابن عابدین ۳/ ۱۴۵، ۱۸۷، المغنی ۸/ ۳۲۶، الفروق للقرافی ۴/ ۱۷۹، تبصرۃ الحکام ۲/ ۲۶۰ طبع الحلبی، البجیرمی علی ابن قاسم ۲/ ۳۷ طبع الحلبی ۱۳۴۳ھ، الاحکام السلطانیہ لابی یعلی ص/ ۲۴۴ طبع الحلبی ۱۹۳۸ء، مغنی المحتاج ۴/ ۱۶۱ طبع الحلبی ۱۹۵۸ء۔

---

(۱) ردالمحتار ۳/ ۱۴۷، البدائع ۷/ ۵۹، الزرقانی ۸/ ۸۴، نہایۃ المحتاج ۷/ ۴۱۳، المغنی ۹/ ۳۵۔

(۲) ردالمحتار ۳/ ۱۶۴، نیز سابقہ مراجع۔

علاوہ ازیں جس آلہ کے ذریعہ کوڑے وغیرہ لگائے جائیں اس کے متعلق بھی فقہاء کے یہاں تفصیلات ہیں، جن کا حاصل یہ ہے کہ جس شخص کو حد لگائی جارہی ہے وہ جزئی یا کلی طور پر ہلاکت سے دوچار ہو، اور اس کی تفصیلات حدود میں مذکور ہیں، نیز اصطلاح (جلد) و (رجم) کو بھی دیکھ لیا جائے۔

مزید یہ کہ فقہاء نے صراحت کی ہے کہ حدود کے اجراء کا مدار اس پر ہے کہ وہ علانیہ ہو، اس لئے کہ اللہ تعالی کا فرمان ہے: "**وَلْيَشْهَدْ عَذَابَهُمَا طَآئِفَةٌ مِّنَ الْمُؤْمِنِينَ**" (۱) (اور چاہئے کہ دونوں کی سزا کے وقت مسلمانوں کی ایک جماعت حاضر رہے)۔ اور اس لئے بھی کہ تنبیہ ہو اور لوگ باز آئیں، لہذا امام حد جاری کرنے والوں کے علاوہ دوسرے لوگوں کو بھی حاضر ہونے کا حکم دے گا (۲)۔

ج - حد سرقہ جاری کرنے کا طریقہ:

۸ - حد سرقہ حد قذف کی طرح حقوق مشترکہ میں سے ہے، اور فقہاء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ حد قذف و حد سرقہ امام ہی نافذ کرسکتا ہے (۳)۔

اثبات حدود کی شرائط کی تفصیل اور ان کے ساقط ہونے کے احوال کا ذکر حدود کے ابواب میں ہے، اور حد سرقہ کے اجراء کی کیفیت کے بارے میں فقہاء نے یہ صراحت کی ہے کہ حد سرقہ میں جب ہاتھ کا کاٹا جانا ان شرطوں کی بنا پر لازم ہوجائے جن کا تذکرہ متعلقہ باب میں کیا گیا تو اس کا دایاں ہاتھ گٹا یعنی ہتھیلی کے جوڑ سے کاٹا جائے، اور اس کے لئے ایسا طریقہ اختیار کیا جائے جس سے وہ زخم آگے سرایت نہ کرسکے، مثلاً تیل سے داغ دیا جائے یا دوسرے طریقے استعمال کئے جائیں، اس لئے کہ حدیث ہے: "**اقطعوہ ثم احسموہ**" (۱) (اس کو کاٹو، پھر اسے داغ دو)۔

د - اجراء حدود کی جگہ:

۹ - حد اور قصاص کا اجراء مسجد میں نہ کیا جائے، خواہ جرم مسجد ہی میں ہوا ہو، تاکہ یہ چیز مسجد کو گندا کرنے کا ذریعہ نہ بنے، البتہ اگر مسجد کو چھوڑ کر حرم کے کسی حصہ میں جرم ہوا ہو تو اس پر اجماع ہے کہ مجرم سے حرم کے اندر قصاص لیا جائے گا۔

اور اگر جرم کا مرتکب حل میں جرم کر کے حرم میں جا کر پناہ گزیں ہو جائے تو اس میں اختلاف ہے، چنانچہ حنابلہ و امام محمد کا مذہب یہ ہے کہ نکالا نہ جائے، بلکہ کھانا پینا بند کر کے اس کو نکلنے پر مجبور کیا جائے، یہ

---

(۱) سورۂ نور/ ۲۔

(۲) ابن عابدین ۳/ ۱۴۵۔

(۳) بدایۃ المجتہد ۲/ ۴۳۳ طبع المعاہد۔

---

(۱) المغنی ۹/ ۱۲۰-۱۲۳ اور اس کے بعد کے صفحات، طبع مکتبۃ القاہرہ، الشرح الکبیر ۴/ ۳۰۸، تقسیم کا ردار الفکر، نہایۃ المحتاج ۷/ ۴۴۵، بدائع ۷/ ۸۵ طبع الجمالیہ۔

حدیث: "**اقطعوہ ثم احسموہ**" کی روایت دار قطنی نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے اس کے الفاظ یہ ہیں: "**أن رسول الله ﷺ أتي بسارق سرق شملة، فقالوا: يا رسول الله! إن هذا سرق، فقال رسول الله ﷺ: اذهبوا به فاقطعوه، ثم احسموه، ثم ائتوني به، فقطع فأتي به......**" (رسول اللہ ﷺ کے پاس ایک چور کو لایا گیا جس نے ایک چادر چرائی تھی، صحابہؓ نے کہا: اللہ کے رسول! اس نے چوری کی ہے رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: اسے لے کر جاؤ اور اس کا ہاتھ کاٹ دو، پھر اسے داغ دو، اس کے بعد اسے میرے پاس لے کر آؤ، تو اس کا ہاتھ کاٹا گیا اور پھر اسے لایا گیا.....)۔

حاکم و بیہقی نے بھی اس کی روایت موصولاً کی ہے ابن القطان نے اسے صحیح قرار دیا ہے اور ابوداؤد نے مراسیل میں اس کی روایت محمد بن عبد الرحمن بن ثوبان سے کی ہے اور انہوں نے حضرت ابوہریرہؓ کا ذکر نہیں کیا، ابن خزیمہ، ابن المدینی اور متعدد حضرات نے اس کے مرسل ہونے کو راجح قرار دیا ہے (سنن دار قطنی ۳/ ۱۰۲ طبع دار المحاسن للطباعہ ۱۳۸۶ھ، نیل الاوطار ۷/ ۱۴۲ طبع مصطفی الحلبی ۱۳۸۰ھ۔

حضرات قرآن کی اس آیت کے عموم سے استدلال کرتے ہیں: "وَمَنْ دَخَلَهُ كَانَ آمِنًا" (۱) (اور جو کوئی اس میں داخل ہوجاتا ہے وہ امن سے ہوجاتا ہے)۔

امام ابو یوسف کہتے ہیں کہ اس کو نکالنا مباح ہے، اور مالکیہ کہتے ہیں کہ تاخیر نہ کی جائے بلکہ مسجد سے باہر اس پر حد یا قصاص کا اجراء کردیا جائے، نہایۃ المحتاج میں ہے کہ اس کی دلیل صحیحین کی حدیث ہے: "إن الحرم لا یعیذ فارًا بدم" (۲) (حرم خون کے بدلہ سے بھاگنے والے کو پناہ نہیں دیتا)۔

دوم: تعزیرات کا اجراء:

۱۰- جن تعزیرات کا تعلق حقوق اللہ سے ہے ان میں فقہاء کا اختلاف ہے، امام مالک فرماتے ہیں کہ حقوق اللہ میں حدود کی طرح تعزیر بھی واجب ہے، البتہ اگر امام کو غالب گمان ہو کہ پٹائی کے بجائے ملامت کرنے اور بات چیت کرنے ہی میں مصلحت ہے (تو تعزیر نہیں کرے گا)۔

حنفیہ اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ اگر شارع کی طرف سے تعزیر کی صراحت ہو تب تو واجب ہے، ورنہ تعزیر کے اجراء و معاف کرنے میں حسب مصلحت امام کو اختیار ہے، یعنی اگر تعزیر کے بغیر اس کو تنبیہ ہوجائے تو معاف کرسکتا ہے، اور اگر تعزیر ہی سے اس کو تنبیہ ہوگی تو تعزیر کرسکتا ہے۔

(۱) سورۂ آل عمران/ ۹۷۔

(۲) ابن عابدین ۵/ ۳۶۳ طبع سوم الامیریہ الدسوقی ۴/ ۲۳۱، الجمل ۵/ ۵۰، نہایۃ المحتاج ۷/ ۲۸۸، المغنی ۸/ ۲۳۶۔

حدیث: "إن الحرم لا یعیذ عاصیا..." کی روایت بخاری و مسلم نے حضرت عمرو بن سعید کے قول کے طور پر کی ہے (فتح الباری ۴/ ۴۱ طبع السلفیہ، صحیح مسلم مع شرح النووی ۹/ ۱۲۷-۱۲۸ طبع المطبعۃ المصریہ ازہر ۱۳۴۷ھ)۔

اور شافعیہ کا کہنا ہے کہ امام پر تعزیر واجب نہیں، اگر چاہے تو جاری کرے اور اگر چاہے تو چھوڑ دے۔ اس کی تفصیل اور دلائل اصطلاح (تعزیر) میں دیکھے جائیں (۱)۔

سوم: اللہ تعالیٰ کے مالی حقوق کی وصولیابی:

الف- زکاۃ کی وصولی:

۱۱- مال زکاۃ کی دو قسمیں ہیں: ظاہری، یعنی مویشی، زمین کی پیداوار اور وہ مال جس کو لے کر تاجر عشر لینے والے کے پاس سے گزرے، اور باطنی، یعنی سونا چاندی اور وہ اموال تجارت جو اپنی جگہوں پر ہوں۔

حنفیہ و مالکیہ کا مذہب اور شافعیہ کا ایک قول یہ ہے کہ اموال ظاہرہ میں زکاۃ وصول کرنے کا اختیار امام کو ہے۔

اس کی دلیل اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً" (۲) (آپ ان کے مالوں میں سے صدقہ لے لیجئے)۔ عام مفسرین کے نزدیک یہاں صدقہ سے مراد زکاۃ ہی ہے، دوسری جگہ ارشاد ہے: "إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسَاكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا" (۳) (صدقات (واجبہ) تو صرف غریبوں اور محتاجوں اور کارکنوں کا حق ہیں جو ان پر مقرر ہیں)۔

اللہ تعالیٰ نے عمال زکاۃ کا حق بیان فرمایا ہے، اگر امام کو یہ حق نہ ہو کہ وہ مالداروں سے مویشی اور پیداوار کی زکاۃ کا ان کی جگہوں پر مطالبہ کرے بلکہ اس کی ادائیگی کا اختیار مالداروں ہی کو ہو، تو عمال

(۱) ابن عابدین ۳/ ۱۴۵، ۱۸۷، المغنی ۸/ ۳۲۶، الفروق للقرافی ۴/ ۱۷۹، تبصرۃ الحکام ۲/ ۲۶۰ طبع الحلبی، الباجوری علی ابن قاسم ۲/ ۲۳۷ طبع الحلبی ۱۳۴۳ھ، الاحکام السلطانیہ لابی یعلی/ ص ۲۶۴ طبع الحلبی ۱۹۳۸ء، مغنی المحتاج ۴/ ۱۶۱ طبع الحلبی ۱۹۵۸ء۔

(۲) سورۂ توبہ/ ۱۰۳۔

(۳) سورۂ توبہ/ ۶۰۔

کے ذکر کرنے کی کوئی وجہ نہیں۔

رسول اللہ ﷺ اور آپ ﷺ کے بعد ائمہ زکاۃ وصول کرنے والوں کو عرب کے قبیلوں، شہروں اور گردونواح میں بھیجتے تھے کہ وہ مویشی اور چوپایوں کی زکاۃ ان کی جگہوں پر ہی وصول کریں۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ اموال باطنہ کو اگر تاجر عشر لینے والوں کے پاس سے لے کر گزرے تو وہ بھی اموال ظاہرہ ہی کے حکم میں ہیں، اور عشر لینے والا فی الجملہ ان کی زکاۃ وصول کر لینے کا مجاز ہے، اس لئے کہ تاجر نے جب اس کو لے کر سفر کیا اور اس کو آبادی سے نکال دیا تو اب وہ ظاہر ہوگیا، اور چرنے والے مویشی کی طرح ہوگیا، اور یہ اس لئے کہ مویشی کی جگہوں میں ان کی زکاۃ کا مطالبہ کرنے کا حق امام کو اس لئے ہوتا ہے کہ امام کی طرف سے ان کو حفاظت حاصل ہوتی ہے، کیونکہ مویشی جنگل میں بادشاہ کی حفاظت ونگرانی کے بغیر محفوظ نہیں ہوتے، اور یہ معنی اس مال میں بھی پایا جاتا ہے جس کو لے کر تاجر عشر لینے والے کے پاس سے گزرتا ہے، لہذا وہ بھی سائمہ جانوروں کی طرح ہوگیا، اور اس پر صحابہؓ کا اجماع ہے (۱)۔

یہ حکم (ائمہ کو اموال ظاہرہ کی زکاۃ دینا) اس وقت ہے جب ائمہ زکاۃ وصول کرنے اور اس کو صرف کرنے میں عادل ہوں، اگرچہ دیگر امور میں وہ عادل نہ ہوں، مالکیہ کا یہی مذہب ہے، لہذا اگر عادل امام زکاۃ کا مطالبہ کرے اور زکاۃ دینے والا دعوی کرے کہ میں تو زکاۃ دے چکا تو اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی (۲)، اور حنفیہ کی کتابوں میں یہ ہے کہ جو بادشاہ زکاۃ کو اس کی صحیح جگہوں پر خرچ نہ کرتے ہوں اگر وہ زکاۃ وصول کرلیں تو بھی زکوۃ دہندگان کی زکاۃ ادا ہو جائے گی، اس لئے کہ ان کو زکوۃ کی وصولیابی کا حق حاصل ہے، زکاۃ دوبارہ لازم نہیں، اور بعض فقہاء یہ کہتے ہیں کہ خراج تو ساقط ہو جائے گا لیکن زکاۃ ذمہ سے ساقط نہ ہوگی، اور اس کا تقاضا یہ ہے کہ اگر امام عادل نہ ہو تو زکاۃ دہندہ کو چاہئے کہ وہ خود اپنی زکاۃ ادا کرے (۱)۔

شافعیہ کے مسلک میں صراحت ہے کہ اگر امام عادل ہو تو دو قول ہیں: ایک یہ کہ وہ واجب ہونے پر محمول ہے، اور زکاۃ دہندگان کو خود زکاۃ نکالنے کا حق نہیں ہے، اور اگر وہ (تنہا) نکال دیں تو زکاۃ ادا نہیں ہوگی (۲)۔

اموال ظاہرہ میں حنابلہ کا مسلک جمہور کے موافق ہے، رہا اموال باطنہ کا مسئلہ تو ابویعلی نے صراحت کی ہے کہ صدقات کے ذمہ دار کو ان کی زکاۃ وصول کرنے کا حق نہیں ہے، اور مال والے زکاۃ نکالنے کے زیادہ حقدار ہیں، الا یہ کہ مال کا مالک خود ہی خوشی کے ساتھ اپنی زکاۃ حکام کو دے دے، اور مذہب (مختار) یہ ہے کہ امام کو اموال باطنہ کی زکاۃ کے مطالبہ کا بھی حق حاصل ہے (۳)۔

جب امام کے نزدیک ثابت ہو جائے کہ مالکان اپنے مالوں کی زکاۃ ادا نہیں کر رہے ہیں تو زکاۃ کی ادائیگی پر انہیں مجبور کرے گا خواہ قتال بھی کرنا پڑے، جیسے حضرت ابوبکرؓ نے زکاۃ دینے سے انکار کرنے والوں کے ساتھ کیا تھا، اور یہ اس صورت میں ہے جب امام زکاۃ کو اس کے مصرف میں صرف کرتا ہو، ورنہ ان سے قتال کا حق نہیں (۴)۔

ب- کفارہ اور نذر کی وصولیابی:

۱۲ - کفارات اور نذر کی وصولیابی کا حق امام کو نہیں ہے، بلکہ جس پر

---

(۱) البدائع ۲/ ۳۷ اور اس کے بعد کے صفحات، طبع شرکۃ المطبوعات، الشرح الکبیر ۱/ ۶۲۴ طبع دار الفکر، الاحکام السلطانیہ رص ۱۱۳۔

(۲) الشرح الکبیر ۱/ ۶۲۴۔

(۱) البدائع ۲/ ۳۶۔

(۲) الاحکام السلطانیہ رص ۱۱۳ طبع الحلبی۔

(۳) الاحکام السلطانیہ لابی یعلی رص ۹۹، الانصاف ۳/ ۱۹۲۔

(۴) کشاف القناع ۲/ ۲۵۷ طبع الریاض۔

واجب ہو وہ خود ادا کرے(۱)۔ حنابلہ کے نزدیک صحیح مذہب کے موافق امام کونذر اور کفارہ کا مطالبہ کرنا جائز ہے، اور کفارہ کے سلسلہ میں شافعیہ کا مسلک بھی یہی ہے(۲)۔

حقوق العباد کی وصولیابی:

اول: قصاص لینا:

۱۳ - قصاص لینے کے لئے امام کی اجازت ضروری ہے، اگر امام کی اجازت کے بغیر صاحب حق نے قصاص لے لیا تو قصاص درست ہوگیا، البتہ امام کے مقابلہ میں جسارت کی وجہ سے اس کوتعزیر کی جائے گی۔

جان کے علاوہ کے قصاص لینے کا حق صرف امام کو ہے، اولیاء کو اس کی اجازت نہیں، اس لئے کہ ان سے اس کا اطمینان نہیں ہے کہ وہ قصاص لینے میں حد سے تجاوز کریں گے یا بے جا تکلیف دیں گے۔

البتہ اگر جان کا قصاص ہوتو جمہور کے مسلک کے موافق اس کا اختیار ولی ہی کو ہے، کیونکہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے:"وَمَنْ قُتِلَ مَظْلُوْمًا فَقَدْ جَعَلْنَا لِوَلِيِّهٖ سُلْطَانًا"(۳)(اور جوکوئی ناحق قتل کیا جائے گا سو ہم نے اس کے وارث کو اختیار دے دیا ہے)۔ اور اس حدیث کی وجہ سے جس میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے قاتل کو مقتول کے بھائی کے ہاتھ میں دے کر اس سے فرمایا: "دونک صاحبک"(اپنے فریق کو لے جاؤ)، مسلم شریف(۴)۔ نیز ولی کو

(۱) تنبیہ: شریعت کے عام قواعد کی رو سے امام پر واجب ہے کہ وہ واجب کی ادائیگی نہ کرنے والے پر دیانۃً جبر کرے لہذا جس پر کفارہ یا نذر واجب ہے اور وہ اس کی ادائیگی نہ کرے تو امام پر لازم ہے کہ وہ اسے ادائیگی پر مجبور کرے۔

(۲) الانصاف ۳/ ۱۹۲، القلیوبی ۳/ ۱۸۹۔

(۳) سورۂ اسراء/ ۳۳۔

(۴) صحیح مسلم ۲/ ۱۳۰۸ طبع استنبول (الکتب الستہ)۔

حق ہے کہ وہ اس سلسلہ میں کسی کو وکیل بنادے، اور اگر اولیاء ایک سے زائد ہوں تو اپنے ہی میں سے کسی ایک کو وکیل بنادیں، اور شافعیہ کے یہاں اصل یہ ہے کہ یہ حق امام یا اس کے نائب ہی کو حاصل ہے، البتہ اگر مستحق از خود قصاص لینے کا مطالبہ کرے، اور امام اس کو اس کا اہل بھی سمجھتا ہوتو اس کو اس کی اجازت دے سکتا ہے، ورنہ نہیں۔

ان مسائل کی پوری تفصیل اصطلاح (قصاص) میں ہے۔

حنابلہ کے یہاں صراحت ہے کہ امام یا اس کے نائب کا موجود ہونا واجب ہے، تاکہ حد سے تجاوز کرنے یا بیجا تکلیف دینے کا اندیشہ نہ رہے، اور جس قاضی نے قصاص کا فیصلہ کیا ہو شافعیہ کے نزدیک اس کا موجود ہونا مسنون ہے، اور حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ صاحب حق کا موجود ہونا واجب ہے، ممکن ہے کہ وہ معاف کردے(۱)۔

الف - جان کے قصاص لینے کا طریقہ:

۱۴ - حنفیہ کا قول، اور حنابلہ کی بھی ایک روایت ہے کہ قصاص تلوار ہی سے لیا جائے، کیونکہ رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے:"لاقود إلا بالسیف"(۲)(قصاص صرف تلوار ہی کے ذریعہ ہوتا ہے)۔

(۱) البدائع ۷/ ۲۴۳-۲۴۶، البحر الرائق ۸/ ۳۳۹، الدسوقی ۴/ ۲۵۹، الحطاب ۶/ ۲۵۰، المواق ۶/ ۲۵۳، الروضہ ۹/ ۲۲۱، نہایۃ المحتاج ۷/ ۲۸۶-۲۸۷۔

(۲) حدیث:"لا قود إلا بالسیف" کی روایت ابن ماجہ نے ابوبکرہ اور نعمان بن بشیر سے مرفوعا کی ہے۔ ابوبکرہ کی حدیث کا حال یہ ہے کہ ابوحاتم کہتے ہیں: یہ حدیث منکر ہے، اور بیہقی نے مبارک بن فضالہ کی وجہ سے اس کو معلول قرار دیا ہے۔ رہی نعمان بن بشیر کی حدیث تو اس کی سند بھی ضعیف ہے عبد الحق، ابن عدی اور ابن الجوزی کہتے ہیں کہ اس کے تمام طرق ضعیف ہیں، ابن حجر نے تلخیص میں کہا ہے کہ اس کو ابن ماجہ، بزار، طحاوی، طبرانی، دارقطنی اور بیہقی نے روایت کیا ہے اور ان کے الفاظ مختلف ہیں، اور اس کی سند ضعیف ہے بیہقی نے کہا کہ اس باب کی تمام حدیثیں ضعیف ہیں (سنن ابن ماجہ بتحقیق محمد فؤاد عبدالباقی ۲/ ۸۸۹ طبع عیسی الحلبی ۱۳۷۳ھ، فیض القدیر ۶/ ۴۳۶ شائع کردہ المکتبۃ التجاریہ ۱۳۵۷ھ، تلخیص الحبیر ۴/ ۱۹ طبع شرکۃ

حدیث میں لفظ قود ہے جس کے معنی قصاص ہی کے ہیں، لہذا اس سے تلوار کے علاوہ کسی چیز کے ذریعہ قصاص لئے جانے کی نفی ہوجاتی ہے (۱)۔

اگر ولی تلوار کے علاوہ کسی چیز سے قتل کرنا چاہے تو حدیث مذکور کی وجہ سے اس کو اس کی اجازت نہیں، اگر اس نے ایسا کردیا تو تعزیر کی جائے گی، لیکن اس پر کوئی تاوان نہیں ہوگا، اس لئے کہ قتل کرنا اس کا حق ہے، اس نے کسی بھی طریقہ سے قتل کیا تو اپنا حق وصول کرلیا، البتہ غیر مشروع طریقہ سے قصاص لینے کی بناپر وہ گنہگار ہوگا، اس لئے کہ اس نے شریعت کی حد سے تجاوز کیا (۲)۔

مالکیہ وشافعیہ کا مسلک اور حنابلہ کی ایک روایت یہ ہے کہ قاتل کو اسی طرح قتل کیا جائے گا جس طرح اس نے قتل کیا ہے، اس کی دلیل: اس یہودی کا واقعہ ہے جس نے ایک مسلمان عورت کا سر دو پتھروں کے درمیان کچل ڈالا تھا، تو نبی اکرم علیہ السلام نے حکم فرمایا: "أن یرضّ رأسه کذلک" (۳) (اسی طرح اس کا سر بھی کچل ڈالا جائے)، یہ اس صورت میں ہے جب قتل بینہ یا اقرار کے ذریعہ ثابت ہوا ہو، اور اگر قتل قسامت کے ذریعہ ثابت ہوا تو تلوار سے قتل کیا جائے گا، الا یہ کہ ذریعہ حرام سے قتل ہوا ہو (۱)۔

ب-قصاص لینے میں تاخیر:

۱۵ - اگر مقتول کے ولی ایک یا ایک سے زائد ہوں، سب عاقل وبالغ اور موجود ہوں، اور وہ قصاص کا مطالبہ کریں تو ان کا مطالبہ پورا کیا جائے گا، اور اگر ولی قصاص ایک نابالغ یا مجنون ہو، تو شافعیہ وحنابلہ کا مسلک اور حنفیہ کا ایک قول یہ ہے کہ اس کے بالغ ہونے یا جنون سے افاقہ کا انتظار کیا جائے گا، ہوسکتا ہے کہ وہ اس وقت معاف کردے، اور مالکیہ کا مسلک یہ ہے کہ انتظار نہ کیا جائے گا بلکہ قصاص لینے کا حق صغیر کے ولی اور مجنون کے نگراں کو ہے۔

حنفیہ کا دوسرا قول یہ ہے کہ اس صورت میں قاضی ہی قصاص لے گا۔

حنفیہ کا ایک تیسرا قول یہ ہے کہ اگر ولی باپ یا دادا ہو تو وہ نابالغ کی طرف سے قصاص لے گا، لیکن وصی کو اس کی اجازت نہیں۔

اگر مقتول کے اولیاء متعدد ہوں، اور ان میں کچھ بالغ ہوں اور کچھ نابالغ، تو شافعیہ وامام ابو یوسف کا مسلک اور امام احمد کی ایک روایت یہ ہے کہ نابالغ کے بالغ ہونے کا انتظار کیا جائے گا۔

مالکیہ وامام ابوحنیفہ کا مسلک اور امام احمد کی دوسری روایت یہ ہے کہ بالغ اولیاء قصاص لیں گے (۲)۔

اگر اولیاء میں سے بعض موجود نہ ہوں تو امام ابوحنیفہ، امام شافعی،

= المطبعة الفنیہ ۱۳۸۴ھ، الدرایة فی تخریج احادیث الہدایہ ۲/ ۲۶۵ طبع مطبعة الفجالہ ۱۳۸۴ھ)۔

(۱) المغنی ۹/ ۳۹۳ اور اس کے بعد کے صفحات طبع المنار ۱۳۴۸ھ، البدائع ۷/ ۲۴۵۔

(۲) البدائع ۷/ ۲۴۵-۲۴۶، المغنی ۹/ ۳۹۰ طبع المنار۔

(۳) جس یہودی نے مسلمان عورت کا سر کچل دیا تھا اس کے واقعہ کی روایت بخاری نے حضرت انسؓ سے ان الفاظ میں کی ہے: "أن یھودیا رضّ رأس جاریة بین حجرین، قیل: من فعل ھذا بک، أفلان؟ أفلان؟ حتی سمی الیھودي فأومأت برأسھا، فأخذ الیھودي فاعترف، فأمر به النبي ﷺ فرضّ رأسه بین حجرین" (ایک یہودی نے دو پتھروں کے درمیان ایک عورت کا سر کچل دیا، کہا گیا کہ تیرے ساتھ یہ کس نے کیا، فلاں نے؟ یا فلاں نے؟ یہاں تک کہ اس یہودی کا نام لیا گیا تو اس عورت نے اپنے سر سے اشارہ کیا، یہودی کو پکڑا گیا تو اس نے اعتراف کرلیا، اس پر رسول اللہ ﷺ نے حکم فرمایا تو اس کا سر بھی دو پتھروں کے درمیان کچل دیا گیا) (فتح الباری ۱۲/ ۱۷۵ طبع السلفیہ)۔

(۱) الشرح الکبیر وحاشیة الدسوقی ۴/ ۲۶۵ طبع المکتبة التجاریہ، نہایة المحتاج ۷/ ۲۹۱، المغنی ۹/ ۳۹۰ طبع المنار۔

(۲) البدائع ۷/ ۲۴۳-۲۴۴، مغنی المحتاج ۴/ ۳۹، المغنی ۷/ ۷۳۹، بدایة المجتہد ۲/ ۳۹۴، الشرح الصغیر علی أقرب المسالک ۴/ ۳۵۹ طبع دار المعارف۔

اور امام احمد کے نزدیک ان کا انتظار واجب ہے، اور مالکیہ کے یہاں تفصیل ہے، وہ کہتے ہیں کہ قریبی غیبوبت میں انتظار کیا جائے گا غیبوبت بعیدہ میں نہیں، اسی طرح جس کا جنون دائمی نہ ہو اس کے افاقہ کا انتظار کیا جائے گا۔

ج - جان کے علاوہ میں قصاص لینے کا وقت:

۱۶ - حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ کا مسلک یہ ہے کہ جان کے علاوہ کا قصاص زخمی کے صحت یاب ہونے سے پہلے نہ لیا جائے گا، کیونکہ حدیث شریف میں ہے: "لایستقاد من الجراحة حتی یبرأ" (۱) (زخم کا قصاص ٹھیک ہونے سے پہلے نہ لیا جائے)۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ مجرم سے فوری طور پر قصاص لیا جائے گا (۲)۔ اس کی تفصیل اصطلاح (قصاص) میں ہے۔

(۱) حدیث: "لا یستقاد من الجروح حتی یبرأ" کی روایت طحاوی نے عنبسہ کے طریق سے حضرت جابرؓ سے مرفوعاً کی ہے۔ صاحب التنقیح نے کہا کہ اس کی سند صحیح ہے اور احمد وغیرہ نے عنبسہ کی توثیق کی ہے۔ ابن ابی حاتم کہتے ہیں: ابوزرعہ سے اس حدیث کے متعلق معلوم کیا گیا تو انہوں نے جواب دیا کہ یہ مرسل مقلوب ہے۔
احمد و دارقطنی نے اسی معنی میں اس کی روایت کی ہے جس کی سند عمرو بن شعیب بن محمد بن عبد اللہ بن عمرو عن ابیہ عن جدہ ہے۔ حافظ نے بلوغ المرام کی شرح سبل السلام میں کہا ہے کہ اس میں مرسل ہونے کی علت بتائی گئی ہے اور عمرو بن شعیب کے سماع اور ان کے سند کے اتصال میں اختلاف مشہور ہے اور فرمایا کہ اعتراض کا دفعیہ اس سے ہوتا ہے کہ شعیب کا اپنے دادا سے لقاء ثابت ہے۔ اور اسی مفہوم کی دیگر احادیث ہیں جن سے اس کو قوت ملتی ہے (مسند ابن حنبل ۲/ ۲۱۷ طبع المکتب الاسلامی ۱۳۹۸ھ، سنن دارقطنی ۳/ ۸۸ طبع دار المحاسن، نصب الرایہ ۴/ ۳۷۸ طبع المکتب الاسلامی ۱۳۹۳ھ، سبل السلام ۳/ ۲۳۷، ۲۳۸ طبع مصطفی الحلبی ۱۳۷۹ھ)۔

(۲) البدائع ۷/ ۳۱۰، ۳۱۱، مغنی المحتاج ۴/ ۴۵، البدایہ ۴/ ۱۴۶، الشرح الکبیر ۴/ ۲۳۰، المغنی ۷/ ۲۹ طبع الریاض۔

دوم: بندوں کے مالی حقوق کی وصولیابی:

الف - دوسرے کے مال سے حق کو عمومی طور پر وصول کرنا:

۱۷ - ابن قدامہ کہتے ہیں کہ (۱) اگر ایک آدمی کا دوسرے کے ذمہ کوئی حق ہو، اور وہ اس کا اقرار کرے اور اس کو ادا کرنے میں کوشاں ہو تو اہل علم اس پر متفق ہیں کہ اس کو یہ حق نہیں ہے کہ وہ اس کے مال میں سے اس کے علاوہ کچھ لے جو وہ دے رہا ہے، اگر اس کی اجازت کے بغیر اس کے مال میں سے اس نے کچھ لے لیا تو اس کی واپسی اس پر لازم ہوگی، خواہ وہ اس کے حق کے برابر ہی ہو، کیونکہ اس کے املاک میں سے کوئی سامان اس کی اجازت کے بغیر بلاضرورت اس کے لئے لینا جائز نہیں، خواہ وہ اس کے حق ہی کی جنس سے ہو، اس لئے کہ بسا اوقات اس سامان میں انسان کا خاص مقصد ہوتا ہے، اور اگر اس مال کو لے کر اس نے ضائع کردیا یا وہ ازخود ضائع ہوگیا تو وہ لینے والے کے ذمہ قرض ہوجائے گا، اور جو چیز مقروض کے ذمہ میں ثابت تھی وہ قرض خواہ کے حق کی جنس سے تھی تو مذہب کے قیاس کی رو سے دونوں ایک دوسرے کا بدلہ ہوجائیں گے، امام شافعی کا مشہور مذہب بھی یہی ہے، اور اگر مقروض کسی ایسی چیز کی وجہ سے دین کی ادائیگی سے انکار کرے جو اس انکار کی گنجائش پیدا کرتی ہو جیسے مہلت اور تنگدستی، تو اس کے مال سے کچھ لینا بالاتفاق جائز نہیں، اگر کچھ لے لیا اور وہ موجود ہو تو اس کی واپسی لازم ہوگی، اور اگر موجود نہ ہو تو اس کا عوض دینا پڑے گا، اور ایسی صورت میں وہ ایک دوسرے کا بدلہ نہ ہوگا، اس لئے کہ ماسبق میں ذکر کردہ صورت کے برخلاف اس صورت میں اس کو فی الحال اپنا قرض وصول کرنے کا حق نہیں ہے۔

اگر بلا وجہ قرض ادا نہ کرے، اور قرض خواہ حاکم یا بادشاہ کے ذریعہ وصول کرنے پر قادر ہو تو بھی حاکم یا بادشاہ کے بغیر لینا جائز

(۱) المغنی لابن قدامہ ۱۰/ ۲۸۸ طبع القاہرہ۔

نہیں، اس لئے کہ وہ اس شخص کے ذریعہ اپنا حق وصول کرنے پر قادر ہے جو اس کے قائم مقام ہے، یہ ایسا ہی ہے جیسے قرض خواہ اس پر قادر ہو کہ قرض خواہ کے وکیل سے اپنے قرض کو حاصل کرلے۔

اور اگر حاکم یا سلطان کے ذریعہ وصول کرنے پر قادر نہ ہو اس لئے کہ قرض دار قرض کا انکار کر رہا ہے اور اس کے پاس کوئی ثبوت نہیں ہے، اور اس وجہ سے کہ وہ اس کے ساتھ عدالت میں نہیں جا رہا ہے اور یہ اس کو زبردستی لے جانے پر قادر نہیں ہے، یا اس طرح کی کوئی اور صورت ہو، تو مشہور مذہب یہ ہے کہ اپنے حق کے بقدر بھی اس کے لئے لینا جائز نہیں، یہی امام مالک کی ایک روایت ہے۔

ابن عقیل نے کہا ہے کہ ہمارے اصحاب محدثین نے مذہب کی رو سے لے لینے کے جواز کی ایک صورت ذکر کی ہے جو حضرت ہندہؓ کی حدیث سے ماخوذ ہے کہ ان سے رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: ''خذي ما يكفيك وولدك بالمعروف'' (۱) (جو تیرے اور تیرے بچے کے لئے کافی ہو معروف طریقہ پر اتنا لے لے)۔

ابو الخطاب نے کہا کہ ہمارے لئے لینے کا جواز نکلتا ہے، اگر وہ چیز جس پر قرض خواہ کو قدرت ہے اس کے حق کی جنس سے ہو تو حق کے بقدر لے لے، اور اگر دوسری جنس سے ہو تو اس کی قیمت لگانے میں تحری و اجتہاد سے کام لے، یہ ماخوذ ہے حضرت ہندہؓ کی حدیث سے اور امام احمد کے قول سے جو مرتہن کے سلسلہ میں ہے کہ وہ رہن کے جانور پر اپنے خرچ کے برابر سواری کرسکتا ہے اور اس کے دودھ کو استعمال کرسکتا ہے، اور عورت اپنا خرچہ لے لے، اسی طرح سامان فروخت کرنے والا مفلس کے مال سے اس کی رضا کے بغیر اپنا سامان لے لے۔

جنہوں نے لے لینے کو جائز قرار دیا ہے وہ حضرت ہندہؓ کی سابقہ حدیث سے استدلال کرتے ہیں۔

امام شافعی فرماتے ہیں کہ جو شخص بعینہ اپنے حق کو وصول کرنے پر قادر نہ ہو اس کے لئے اپنے حق کے بقدر لینا جائز ہے، چاہے حق کی جنس سے ہو یا غیر جنس سے ہو، شرط یہ ہے کہ جھگڑا وفساد کا اندیشہ نہ ہو۔

اگر اس کے پاس ثبوت ہو اور وہ اپنے حق کو حاصل کرنے کی طاقت رکھتا ہو تو شافعیہ کا مذہب یہ ہے کہ اپنے حق کی جنس سے اس کے مال کو لے لینا اس کے لئے درست ہے، اور ضرورت کی بنا پر غیر جنس سے لینے کی بھی اجازت ہے، شافعیہ کا دوسرا قول عدم اجازت کا ہے، اس لئے کہ وہ اس کا مالک نہیں بن سکتا، اور ایسی صورت میں باہمی رضامندی ضروری ہے۔

۱۸- مزید برآں صحیح مذہب کے موافق شافعیہ اس میں منفرد ہیں کہ صاحب حق کو خود ہی اپنا حق حاصل کرلینے کی اجازت ہے، خواہ ایسے آدمی پر ہو جو اقرار کرنے کے باوجود ادائیگی نہ کرے، یا ایسے شخص کے ذمہ ہو جو منکر ہو لیکن صاحب حق کے پاس اس پر ثبوت موجود ہو، کیونکہ دار القضاء میں مقدمہ لے جانے میں خرچ اور مشقت بھی ہے اور اضاعت وقت بھی۔ ان کا دوسرا قول یہ ہے کہ قاضی کے یہاں مقدمہ لے جانا واجب ہے، تاکہ اقرار یا بینہ کی موجودگی میں اپنے حق کو حاصل کرنا ممکن ہو جائے (۱)۔

امام مالک کے مذہب کی دوسری روایت یہ ہے کہ اگر اس کے

---

(۱) حضرت ہندہ کی حدیث کی روایت امام بخاری نے کی ہے اور الفاظ ان ہی کے ہیں، اور امام مسلم نے اس کی روایت حضرت عائشہؓ سے کی ہے (فتح الباری ۹/ ۵۰۷ طبع السلفیہ، صحیح مسلم بتحقیق محمد فؤاد عبد الباقی ۳/ ۱۳۳۸ طبع عیسی الحلبی ۱۳۷۵ھ)۔

(۱) المغنی لابن قدامہ ۱۰/ ۲۸۸، القلیوبی ۴/ ۳۳۵۔ کمیٹی کی رائے یہ ہے کہ یہ قول کہ صاحب حق کو بغیر رضا اور بغیر حکم حاکم کے اپنے حق کے مثل لینا درست ہے یہ اس وقت ہے جبکہ فتنہ کا اندیشہ نہ ہو، ورنہ جائز نہیں، اس لئے کہ فتنہ کا سد باب شریعت کے ثابت شدہ مقاصد میں سے ہے۔

ذمہ کسی دوسرے کا قرض نہ ہو تو صاحب حق کے لئے اپنے حق کے بقدر لینا جائز ہے، اور اگر اس کے ذمہ کسی دوسرے کا بھی قرض ہو تو لینا جائز نہیں، اس لئے کہ دوسرے کا قرض ہونے کی صورت میں اگر وہ مفلس ہوگیا تو اس کے مال میں دونوں حصہ دار ہوں گے۔

امام ابوحنیفہ کا کہنا ہے کہ اگر نقد یا اس کے حق کی جنس سے ہو تو وہ اپنے حق کے بقدر لے سکتا ہے، اور اگر مال کوئی دوسرا سامان ہو تو جائز نہیں، اس لئے کہ اپنے حق کا عوض لینا تبادلہ ہے، اور تبادلہ باہمی رضامندی کے بغیر جائز نہیں، لیکن حنفیہ کے نزدیک مفتی بہ یہ ہے کہ غیر جنس سے لینا بھی جائز ہے (۱)۔

حنابلہ میں سے جو حضرات لینے کو منع کرتے ہیں ان کا استدلال رسول اللہ ﷺ کے ارشاد سے ہے: "أدّ الأمانة إلى من ائتمنک، ولا تخن من خانک" (۲) (جس نے تجھے امین بنایا اس کی امانت دے دے، اور جس نے تیرے ساتھ خیانت کی اس کے ساتھ خیانت نہ کر)۔ اور جو اس کے علم میں لائے بغیر اس کے مال میں سے اپنا حق لے لے وہ اس کے ساتھ خیانت کرنے والا ہوگا، لہذا وہ حدیث کے عموم میں داخل ہوگا، رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "لا یحل مال امرئ مسلم إلا عن طیب نفس منه" (۳) (کسی مسلمان شخص کا مال اس کی رضامندی کے بغیر حلال نہیں ہے)، نیز اس لئے کہ اگر وہ اپنے حق کی جنس کے علاوہ سے وصول کرے تو بغیر رضا کے معاوضہ ہوگا، اور اگر اپنے حق کی جنس سے حاصل کرے گا تو مالک کی اجازت کے بغیر اس کے لئے حق متعین کرنا جائز نہیں، اس لئے کہ تعین کا حق مالک کو ہے، اور یہ معلوم ہی ہے کہ اس کے لئے یوں کہنا جائز نہیں کہ میرا حق اس تھیلے کے بجائے اس میں سے دے، اور اس لئے بھی کہ عدم قرض کی صورت میں جس چیز کا مالک ہونا جائز نہیں قرض کی صورت میں اس کا لینا جائز نہیں، جیسا کہ اگر وہ اس کی ادائیگی کے لئے کوشاں ہوتا تو جائز نہ ہوتا۔

لیکن لینے سے منع کرنے والوں نے نفقہ کا استثناء کیا ہے، اس لئے کہ وہ زندگی اور جان بچانے کے لئے ہوتا ہے، اور اس کے بغیر چارہ ہی نہیں، نہ اس کے چھوڑنے کی کوئی صورت ہے، اس لئے اتنا لینا جائز ہے جس سے ضرورت پوری ہوجائے، جبکہ قرض کی صورت اس کے برخلاف ہے، اسی لئے اگر گزشتہ زمانہ کا نفقہ ہو تو بیوی کے

---

(۱) المغنی ۱۰/ ۲۸۷ طبع القاہرہ، رد المحتار ۳/ ۲۰۰، ۴/ ۴۳ طبع بولاق ۱۲۷۲ھ، القلیوبی ۴/ ۳۳۵، الفروق ۱/ ۲۰۸۔

(۲) حدیث: "أدّ الأمانة إلى من ائتمنک، ولا تخن من خانک" کی روایت امام ترمذی نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے اور فرمایا ہے کہ یہ حدیث حسن غریب ہے۔ منذری نے ترمذی کے حسن قرار دینے کو نقل فرما کر اسے ثابت مانا ہے۔ ابوداؤد نے اس کو دوسرے طریق سے روایت کیا ہے اور سکوت کیا ہے۔ منذری نے کہا کہ اس میں ایک مجہول راوی کی روایت ہے (تحفۃ الاحوذی ۴/ ۹۷ ۔ ۴۸۱ شائع کردہ المکتبۃ السلفیہ، عون المعبود ۳/ ۳۱۳ ۔ ۳۱۴ طبع الہند، جامع الاصول ۱/ ۳۲۳ شائع کردہ مکتبۃ الحلوانی)۔

(۳) حدیث: "لا یحل ....." کی روایت ابوحرہ الرقاشی کے چچا سے احمد اور دار قطنی نے مرفوعاً کی ہے اس میں علی بن زید بن جدعان ہیں جو متکلم فیہ ہیں

= اور دار قطنی کے یہاں حضرت انس سے اس کا دوسرا طریق بھی ہے جس کی اسناد میں داؤد بن الزبرقان ہیں جو متروک ہیں۔ احمد اور بزار نے ابوحمید الساعدی سے اسے مرفوعاً روایت کیا ہے جس کے الفاظ یہ ہیں: "لا یحل لمسلم أن یأخذ مال أخیه بغیر حق، وذلک لما حرم الله مال المسلم علی المسلم أن یأخذ عصا أخیه بغیر طیب نفس" (کسی مسلمان کے لئے یہ جائز نہیں کہ وہ اپنے بھائی کا مال بغیر کسی حق کے لے لے، اور یہ اس لئے کہ اللہ تعالی نے ایک مسلمان کا مال دوسرے مسلمان پر اس حیثیت میں حرام قرار دیا ہے کہ وہ بغیر رضامندی کے اپنے بھائی کی لاٹھی بھی لے لے)، ایک روایت میں ہے: "لا یحل لمسلم أن یأخذ عصاه" ہیثمی نے کہا کہ احمد اور بزار میں سے ہر ایک کے رجال صحیح کے رجال ہیں، بیہقی نے کہا کہ ابوحمید ساعدی کی حدیث اس باب میں اصح ہے (مسند احمد بن حنبل ۵/ ۴۲۵ طبع المیمنیہ، سنن دار قطنی ۳/ ۲۶ طبع دار المحاسن للطباعہ، مجمع الزوائد ۴/ ۱۷۱ شائع کردہ مکتبۃ القدسی، نیل الاوطار ۶/ ۱۲ طبع دار الجیل ۱۹۷۳ء)۔

لئے اس کا لینا جائز نہیں، اور اگر شوہر کے ذمہ نفقہ کے علاوہ بیوی کا کوئی قرض ہو تو بغیر رضامندی کے اس کو لینا جائز نہیں ہے (۱)۔

اس کی پوری تفصیل اصطلاح (نفقہ) میں ہے۔

ب- مرتہن کا شیٔ مرہون سے رہن کی قیمت وصول کرنا:

۱۹ - رہن میں مرتہن کا حق یہ ہے کہ راہن کے قرض ادا کرنے تک اس پر قبضہ باقی رکھے، اگر مدت پوری ہونے پر وہ ادائیگی نہ کرے اور شیٔ مرہون کی فروختگی کے لئے بھی تیار نہ ہو، تو اس کے لئے راستہ یہ ہے کہ قاضی کے یہاں معاملہ لے جائے، اور وہ اسے فروخت کرکے اس سے اس کا حق دلائے گا۔

یہی حکم راہن کے غائب ہونے کی صورت میں ہے، البتہ اس میں حنفیہ کا اختلاف ہے۔

اگر مدت پوری ہونے پر راہن مرتہن کو شیٔ مرہون کے فروخت کرنے کا وکیل بنادے تو یہ بھی جائز ہے، امام مالک اس کو مکروہ قرار دیتے ہیں، الا یہ کہ معاملہ قاضی کے یہاں پیش کیا جائے۔

جمہور کے نزدیک رہن کا تعلق اس حق کے مجموعہ سے ہے جس کی وجہ سے رہن رکھا گیا، اور اس کے بعض سے بھی ہوتا ہے، جس کا مطلب یہ ہوا کہ اگر راہن نے کچھ قرض ادا کردیا اور کچھ باقی رہ گیا تو بھی پورا مال مرہون مرتہن ہی کے قبضہ میں رہے گا تا آنکہ وہ اپنا پورا حق وصول کرلے۔

بعض فقہاء یہ کہتے ہیں کہ مرتہن کے پاس صرف اتنا مال مرہون رہے گا جتنا اس کا حق باقی رہ گیا ہو۔

جمہور کی دلیل یہ ہے کہ وہ ایک حق کی بنا پر محبوس ہے، تو اس کے ہر ہر جز کی وجہ سے محبوس رہنا ضروری ہے، اس کی اصل یہ ہے کہ ترکہ کو

(۱) سابقہ مراجع۔

ورثاء سے اس وقت تک محبوس رکھا جاتا ہے جب تک کہ وہ قرض کو ادا نہ کریں جو میت پر واجب ہوتا ہے۔

دوسرے فریق کی دلیل یہ ہے کہ وہ پورا مال پورے حق کے بدلہ محبوس ہے، لہذا اس کے بعض اجزاء کے بدلہ صرف بعض اجزاء ہی کا محبوس رہنا ضروری ہوا، اور اس کی اصل کفالت ہے (۱)۔

مرتہن جب تک اپنا پورا حق وصول نہ کرے وہ دیگر قرض خواہوں کے مقابلہ رہن کی قیمت کا زیادہ مستحق ہے، راہن خواہ بقید حیات ہو یا اس کا انتقال ہو چکا ہو، اگر راہن کا مال اس کے قرضوں سے کم رہ جائے اور قرض خواہ اپنے قرضوں کا مطالبہ کریں، یا دیوالیہ ہونے کی وجہ سے راہن، اور اس کے مال کو قرض خواہوں کے درمیان تقسیم کرنا ہو، تو دوسرے قرض خواہوں کے مقابلہ رہن کی قیمت مرتہن کے لئے مخصوص ہوگی، اس لئے کہ اس کا حق عین رہن اور ذمہ راہن دونوں سے متعلق ہے، اور باقی قرض خواہوں کا حق صرف ذمہ راہن سے متعلق ہے، عین رہن سے متعلق نہیں، تو مرتہن کا حق زیادہ قوی ہے، اور یہ رہن کا اہم فائدہ ہے، اور وہ یہ ہے کہ قرض خواہوں کے تعدد کی صورت میں اس کا حق مقدم ہوتا ہے، اس سلسلہ میں مذاہب میں اختلاف نہیں، چنانچہ رہن کو فروخت کردیا جائے گا، پھر اگر اس کی قیمت دین کے برابر ہو تو اسے مرتہن لے لے گا، اور اگر اس کے قرض سے زائد ہو تو باقی دیگر قرض خواہوں کو دے دی جائے گی، اور اگر اس کے قرض سے کم ہو تو وہ اس کی قیمت لے لے گا، اور باقی قرض کے عوض دیگر قرض خواہوں کے ساتھ شریک رہے گا (۲)۔

تفصیل کے لئے "باب رہن" ملاحظہ ہو۔

(۱) بدایۃ المجتہد ۲۹۸/۱ طبع مکتبۃ الکلیات، شرح الخطیب علی ابی شجاع ۶۵/۳ طبع الحلبی، الدر المختار ۳۴۲/۵، المغنی ۴۵۲/۴۔

(۲) المغنی ۴۵۲/۴ طبع دوم المنار، حاشیہ ابن عابدین ۲۳۹/۵ طبع الامیریہ۔

ج - قیمت وصول کرنے کے لئے مبیع کو روکنا:

۲۰ - مالکیہ وحنفیہ کے نزدیک منصوص ہے، اور یہی حنابلہ کا قول ہے جس کو ابن قدامہ نے اختیار کیا ہے کہ اگر ثمن بجائے عین کے دین ہو تو بائع کو حق ہے کہ قیمت وصول ہونے تک مشتری کو مبیع سپرد نہ کرے، اور مشتری کو مجبور کرے کہ وہ مبیع کی وصولیابی سے قبل ثمن ادا کرے جیسے مرتہن کا حکم ہے۔ فقہاء کی اس جماعت کا استدلال یہ ہے کہ چونکہ قیمت متعین نہیں ہے اس لئے اس کے تعین کے لئے اولاً اسی کا دینا واجب ہے۔ شافعیہ وحنابلہ کی رائے یہ ہے کہ اگر بائع یہ کہے کہ میں قیمت وصول ہونے سے قبل مبیع سپرد نہیں کروں گا، اور مشتری کہے کہ میں مبیع پر قبضہ سے قبل قیمت ادا نہیں کروں گا، اور اگر ثمن کوئی معین شی یا سامان ہو تو ان دونوں کے درمیان ایک عادل آدمی کو متعین کیا جائے جو ان دونوں سے وصول کرے گا اور دونوں کو سپرد کردے گا۔ اس سلسلہ میں ان فقہاء کا استدلال یہ ہے کہ بائع کا حق عین ثمن سے متعلق ہے، جس طرح مشتری کا حق عین مبیع سے متعلق ہے اس لئے دونوں برابر ہوگئے، اور ہر ایک کا دوسرے پر حق ہے جس کو وصول کرنے کا وہ مستحق ہے، تو ان دونوں کو مجبور کیا جائے گا کہ ہر ایک دوسرے کو اس کا حق ادا کردے، اور یہ قول ثوری کا ہے۔

امام احمد کا ایک قول اور یہی امام شافعی کا دوسرا قول ہے کہ اولاً مبیع کا سپرد کرنا واجب ہے، اس پر بائع کو مجبور کیا جائے گا، کیونکہ بیع کے استحکام اور اس کے مکمل ہونے کا تعلق مبیع کے سپرد کرنے سے ہے، اس لئے اس کو مقدم کرنا اولی ہے، اور اگر قیمت دین ہو تو بائع کو مبیع کے سپرد کرنے پر مجبور کیا جائے گا، اس کے بعد مشتری کو قیمت کی ادائیگی پر مجبور کیا جائے گا، اس لئے کہ مشتری کا حق عین مبیع سے متعلق ہے، اور بائع کا حق مشتری کے ذمہ سے متعلق ہے، اور جو عین سے متعلق ہو اس کے قوی ہونے کی وجہ سے اس کو مقدم کرنا اولی ہے، یہ سب اس صورت میں ہے جب کہ ثمن کی ادائیگی کے لئے کوئی مدت متعین نہ ہو (۱)۔

د- اجارہ میں حق کی وصولیابی:

(۱) منفعت وصول کرنا:

۲۱ - معقود علیہ کے اعتبار سے ہر عقد میں منفعت مختلف ہوتی ہے، اور اس کی وصولیابی اس طرح ہوتی ہے کہ کرایہ پر دینے والا کرایہ پر لینے والے کو معاملہ کی چیز پر قدرت دے دے۔ اور اجیر خاص (ذاتی ملازم) میں استیفاء اس وقت ہوتا ہے جب کہ اجیر اپنے آپ کو سپرد کردے اور اس میں کام کی اہلیت بھی پائی جاتی ہو، اور عیون مثلاً کپڑے کی سلائی وغیرہ میں کسی کام پر اجارہ کا استیفاء باہمی اتفاق کے مطابق عین کو تیار کرکے سپرد کردینے سے ہوتا ہے۔

(۲) اجرت وصول کرنا:

۲۲ - اجرت کی وصولیابی چند طریقوں سے ہوتی ہے:

بغیر کسی شرط کے پیشگی اجرت دے دے، یا بالفعل منفعت حاصل کرلے، یا منفعت حاصل کرنے پر قادر ہوجائے، یا اجرت کی پیشگی ادائیگی کی شرط لگائی جائے، یا مالکیہ کی صراحت کے موافق پیشگی اجرت کی ادائیگی کا رواج ہو (۲)۔

اس مسئلہ میں اختلاف وتفصیل ہے جس کے لئے اصطلاح (اجارہ) کی طرف رجوع کیا جائے۔

---

(۱) الانصاف ۳۵۸/۴، الشرح الکبیر علی المقنع ۱۳/۴ طبع دوم المنار، حاشیہ ابن عابدین ۴۳/۳، مغنی المحتاج ۴۷/۲، الدسوقی ۱۴۷/۳۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۶/۵۔ ۷، البدائع ۱۷۵/۴ طبع الجمالیہ، البجیرمی علی الخطیب ۱۷۶/۳، الشرح الصغیر للدردیر ۱۳/۴ طبع دار المعارف، المغنی ۳۳۰/۵ طبع مکتبۃ القاہرہ۔

ھ- عاریت پر لینے والے کا عاریت کے سامان کی منفعت کو حاصل کرنا:

۲۳- صاحب المغنی اعارہ میں منفعت کی وصولیابی کے احکام کو بیان کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ اگر کسی نے کوئی چیز مستعار لی تو اس کو حق ہے کہ وہ بذات خود اور اپنے وکیل کے ذریعہ اس سے فائدہ حاصل کرے، کیونکہ اس کا وکیل اس کا نائب ہے، اور ان دونوں کا تصرف یکساں ہے، لیکن اس کو کرایہ پر دینے کا حق نہیں ہے، اس لئے کہ وہ منافع کا مالک نہیں، تو وہ کسی کو ان کا مالک بھی نہیں بنا سکتا ہے۔ ہمیں اس میں کسی اختلاف کا علم نہیں ہے، اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ عاریت پر لینے والا عین کا مالک نہیں ہوتا، نیز یہ بھی متفق علیہ ہے کہ عاریت پر لینے والا عاریت کے سامان کو حسب اجازت ہی استعمال کرسکتا ہے، رہا اس کا دوسرے کو عاریت پر دینا تو اس میں اختلاف وتفصیل ہے جس کا بیان اصطلاح (اعارہ) میں ہے۔

وصولیابی میں نیابت:

(۱) حدود قائم کرنے میں امام کا کسی کو خلیفہ مقرر کرنا:

۲۴- فقہاء مذاہب کا اس پر اتفاق ہے کہ حدود قائم کرنے میں امام کے لئے کسی کو خلیفہ مقرر کرنا جائز ہے، کیونکہ وہ بذات خود تمام حدود کے اجراء پر قادر نہیں ہوسکتا۔ اس لئے کہ دار الاسلام کے دور دراز علاقوں میں ان کے وجوب کے اسباب پائے جاسکتے ہیں جہاں اس کے لئے جانا ممکن نہیں، نیز اگر ان تمام کو امام کی قیام گاہ پر بلایا جائے تو اس میں حرج عظیم ہے، لہذا اگر خلیفہ مقرر کرنا جائز نہ ہو تو حدود پوری نہ ہوں گی، اور یہ امر جائز نہیں، اسی لئے رسول اللہ ﷺ امراء کو تنفیذ احکام واقامت حدود کے اختیارات سپرد فرماتے تھے۔

استخلاف (خلیفہ مقرر کرنا) کی دو قسمیں ہیں: تنصیص اور تولیت۔

تنصیص یہ ہے کہ اقامت حدود کی صراحت کردی جائے، اس صورت میں نائب کے لئے بلاشبہ حدود قائم کرنا جائز ہے۔

پھر تولیت کی دو قسمیں ہیں: خاص اور عام۔

تولیت عام یہ ہے کہ امام کسی شخص کو ولایت عامہ (عمومی ذمہ داری) سپرد کردے، مثلاً کسی صوبہ یا بڑے شہر کا امیر بنادے، تو اس امیر کو حدود قائم کرنے کا اختیار ہوگا خواہ اس کی صراحت نہ کی گئی ہو، اس لئے کہ جب اس نے اسے اس جگہ کا امیر بنادیا تو مصالح مسلمین کو انجام دینے کی ذمہ داری اس کے سپرد کردی گئی، اور اقامت حدود ان کی اہم مصلحت ہے، لہذا اسے اس کا اختیار ہوگا (۱)۔

تولیت خاص یہ ہے کہ امام کسی کو ولایت خاصہ (مخصوص ذمہ داری) سپرد کرے، جیسے خراج وصول کرنا وغیرہ، تو اس شخص کو حدود قائم کرنے کا اختیار نہیں ہوگا، اس لئے کہ یہ تولیت اقامت حدود کو شامل نہیں ہے، اور اگر کسی کو بڑے لشکر پر امیر مقرر کردیا، تو اگر وہ کسی شہر کا امیر ہو اور اس نے اپنی فوج کے ذریعہ جہاد کیا، تو وہ اپنی چھاؤنی میں اقامت حدود کا اختیار رکھتا ہے، اس لئے کہ وہ اپنے شہر میں اقامت حدود کا مالک تھا، لہذا جب وہ اپنے تمام یا بعض اہل شہر کو لے کر نکلا تو نکلنے سے قبل ان کے بارے میں اس کو جو اختیارات حاصل تھے نکلنے کے بعد بھی رہیں گے، اور جس آدمی کو امیر شہر نے جہاد کے لئے روانہ کیا اور وہ نکلنے سے پہلے لوگوں پر حد قائم کرنے کا مالک نہیں تھا اور نکلنے کے بعد اس کے سپرد یہ کام نہیں کیا گیا تو وہ حد کے قائم کرنے کا مالک نہیں ہوگا (۲)۔

---

(۱) اس جیسے مسائل میں اختلاف نہیں ہوتا، اور تولیت کے مطلق ہونے کی صورت میں نائب کا اختیار عرف کی دلالت کے موافق ہوگا۔

(۲) البدائع ۷؍۵۸ طبع اول الجمالیہ، المغنی ۹؍۳۷ طبع مکتبۃ القاہرہ، الاحکام السلطانیہ للماوردی رص ۲۲۱ طبع الحلبی، تبصرۃ الحکام ۱؍۱۴۹ طبع الحلبی ۱۹۵۸ء۔

(۲) وصولیابی میں وکالت:

۲۵- مالکیہ وشافعیہ کا مذہب اور حنابلہ کے نزدیک راجح یہ ہے کہ انسان کو جن تصرفات کا اختیار ہے ان میں وکیل بنانے کا بھی اس کو اختیار ہے، منجملہ ان کے قصاص وحدود ہیں۔

حنفیہ کا کہنا ہے کہ جن حقوق کو انسان بذات خود حاصل کرنے کا اختیار رکھتا ہے ان میں وکیل بنانا بھی جائز ہے، البتہ حدود وقصاص کا استثناء ہے، لہذا وکیل کے لئے ان چیزوں کا استیفاء اس صورت میں جائز نہیں جبکہ مؤکل مجلس استیفاء میں موجود نہ ہو، اس لئے کہ حدود شبہات سے ختم ہوجاتے ہیں (۱)۔

قصاص وحدود میں وکالت کے جواز پر ائمہ ثلاثہ نے استدلال کیا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "اغد یا أنیس إلی امرأۃ هذا، فإن اعترفت فارجمها، فاعترفت فرجمت" (۲) (انیس! اس شخص کی بیوی کے پاس جا، اگر وہ اعتراف کرے تو اسے سنگسار کردے، چنانچہ اس نے اعتراف کرلیا تو اس کو سنگسار کیا گیا)، نیز اس لئے کہ ضرورت اس کا تقاضا کرتی ہے، کیونکہ امام اس کو بذات خود انجام نہیں دے سکتا۔

حدود کے اثبات میں وکیل بنانا جائز ہے، اور بعض حنابلہ نے حنفیہ کے اس قول سے اتفاق کیا ہے کہ مؤکل کی عدم موجودگی میں قصاص وحدقذف کا اجراء جائز نہیں (۳)۔

---

(۱) ابن عابدین ۴/ ۳۱۸۔

(۲) حدیث: "اغد یا أنیس......" کی روایت امام بخاری نے کی ہے اور الفاظ ان ہی کے ہیں، اور مسلم نے ایک قصہ کے ضمن میں حضرت ابو ہریرہؓ اور حضرت زید بن خالد الجہنی سے مرفوعا کی ہے (فتح الباری ۱۲/ ۱۸۵، ۱۸۶ طبع السلفیہ، صحیح مسلم تحقیق محمد فؤاد عبد الباقی ۳/ ۱۳۲۴، ۱۳۲۵، طبع عیسی الحلبی ۱۳۷۵ھ)۔

(۳) بدایۃ المجتهد لابن رشد ۲/ ۲۹۷، البجیرمی علی الخطیب ۳/ ۱۱۲، المغنی ۵/ ۶۶ اور اس کے بعد کے صفحات۔

استیلاء

تعریف:

۱- لغت میں استیلاء کا معنی کسی چیز پر ہاتھ رکھنا، اس پر غلبہ پانا اور اس پر قادر ہونا ہے (۱)۔

اصطلاح فقہاء میں: کسی مقام پر قبضہ ثابت کرنے (۲)، یا کسی مقام پر فی الحال یا فی المآل اقتدار حاصل کرلینے (۳)، یا قہر وغلبہ کے ہیں خواہ وہ حکماً ہی ہو (۴)۔

جس مادی عمل کے ذریعہ استیلاء حاصل ہوتا ہے، وہ اشیاء واشخاص کے لحاظ سے مختلف ہوتا ہے، یعنی صورت استیلاء کا مدار عرف پر ہے (۵)۔

متعلقہ الفاظ:

الف- حیازہ:

۲- لغت میں الحیازۃ اور الحوز جمع کرنے اور ملانے کو کہتے ہیں (۶)۔

شرعاً دردیر کے قول کے مطابق اس کے معنی کسی چیز پر قبضہ کرنے

---

(۱) المصباح، القاموس: مادہ (ولی)۔

(۲) البدائع ۷/ ۱۲۱ طبع دوم ۱۳۹۴ھ۔

(۳) البحر الرائق ۵/ ۱۰۳۔

(۴) حاشیۃ القلیوبی ۳/ ۲۶ طبع عیسی الحلبی، حاشیۃ الجمل علی شرح المنہج ۳/ ۶۹ ۴ طبع دار احیاء التراث۔

(۵) حاشیۃ الجمل ۳/ ۶۹ ۴۔

(۶) المصباح مادہ (حوز)، طلبۃ الطلبہ رص ۱۰۶، التحریر علی التنبیہ للنووی رص ۱۴۱۔

اور اس پر غلبہ حاصل کر لینے کے ہیں (۱)۔

ب-غصب:

۳-غصب لغت میں کسی چیز کو ظلم وزبردستی سے لینا ہے (۲)۔

اور شرعاً ناحق کسی کے حق پر غلبہ حاصل کرنے کو کہتے ہیں (۳)۔

لہذا غصب استیلاء سے خاص ہے، اس لئے کہ استیلاء حق کے ساتھ ہوتا ہے اور ناحق بھی۔

ج-وضع ید:

۴-فقہاء کے کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ وضع ید کسی چیز پر قبضہ کر کے اس پر غلبہ پانے کو کہتے ہیں۔

ابن عابدین کہتے ہیں کہ قبضہ وتصرف ان قوی ترین چیزوں میں سے ہے جن کے ذریعہ ملکیت پر استدلال کیا جاتا ہے، اور اسی وجہ سے یہ شہادت درست ہے کہ یہ فلاں کی ملکیت ہے، اور کسی کے قبضہ سے کوئی چیز نکالنا امام کے لئے جائز نہیں مگر کسی ایسے حق کی بناپر جو ثابت ومعروف ہو (۴)، اور اس میں اختلاف وتفصیل ہے۔

د-غنیمت:

۵-الاغتنام: غنیمت حاصل کرنے کو کہتے ہیں، اور غنیمت ابوعبید کے قول کے مطابق وہ ہے جو دشمنوں سے قہر وغلبہ کے ذریعہ حاصل ہو، اسی لئے اغتنام استیلاء کے مقابلہ میں خاص ہے (۵)۔

---

(۱) الشرح الصغیر ۴/۹ ۳۱، الفواکہ الدوانی ۲/ ۱۶۸۔

(۲) المصباح المنیر: مادہ (غصب)۔

(۳) شرح المنہج مع حاشیۃ الجمل ۳/ ۴۶۹، کشاف القناع ۴/ ۷۶، حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۴۴۲، الدرالمختار ۵/ ۱۱۳ طبع بولاق ۱۲۷۲ھ، الفواکہ الدوانی ۲/ ۲۱۶۔

(۴) المصباح، القاموس، حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۲۵۷، المنثور فی القواعد للزرکشی ۳/ ۳۷۰۔

(۵) المصباح، حاشیۃ الشلبی علی تبیین الحقائق ۳/ ۲۴۸ طبع دار المعارف بیروت،

ھ-احراز:

۶-احراز لغت میں کسی چیز کو حرز میں کر لینے کو کہتے ہیں، اور حرز اس مضبوط جگہ کو کہا جاتا ہے جس میں کسی چیز کی حفاظت کی جاتی ہے۔

اور شرعاً مال کے ایسی جگہ محفوظ کرنے کو کہتے ہیں جہاں عادۃً اس کی حفاظت کی جاتی ہو، مثلاً گھر یا خیمہ، یا اپنی ذات (۱)۔

احراز واستیلاء میں عموم وخصوص کی نسبت ہے۔

اسی لئے استیلاء کی بعض صورتوں میں ملکیت ثابت ہونے کے لئے احراز کا ہونا شرط ہے، چنانچہ دار الاسلام میں مسلمانوں کے مال پر کفار کا غلبہ صرف استیلاء ہے، احراز نہیں ہے۔

۷-استیلاء کا شرعی حکم:

جس چیز پر استیلاء ہو اس کے اعتبار سے اور کیفیت استیلاء کے لحاظ سے اس کا حکم بدلتا رہتا ہے، کیونکہ قاعدہ یہ ہے کہ جو مال معصوم غیر کی ملکیت میں ہو اس پر استیلاء حرام ہے، الا یہ کہ استیلاء کسی مشروع طریقہ پر حاصل کیا جائے، اور ایسا مال جو معصوم نہ ہو اس پر استیلاء جائز ہے خواہ وہ کسی کی ملکیت ہی ہو، اسی طرح وہ مال جو مباح ہو بذریعہ استیلاء ملکیت میں آجاتا ہے، اس کا بیان عنقریب آرہا ہے۔

ملکیت میں استیلاء کا اثر:

۸-اگر ایسے مال مباح پر استیلاء ہو جو کسی کی ملکیت نہ ہو، تو وہ استیلاء ملکیت کا فائدہ دیتا ہے اس تفصیل کے مطابق جس کا تذکرہ آرہا ہے، یا پھر وہ مال معصوم نہ ہونے کی وجہ سے مال مباح کے حکم

= فتح القدیر ۴/ ۳۰۳۔

(۱) القاموس، المصباح: مادہ (حرز)، طلبۃ الطلبہ رص ۷۷، النظم المستعذب ۱/ ۳۶۶ طبع مصطفی الحلبی، حاشیۃ الشلبی علی تبیین الحقائق ۳/ ۲۴۰ طبع دار المعارف، حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۲۸۲ طبع اول بولاق۔

میں ہو، جیسے دار الحرب میں حربیوں کا مال، پھر یہ مال منقول جائداد ہوگی یا غیر منقول، ہر ایک کا مخصوص حکم ہے۔

۹- حربیوں کے جس مال پر استیلاء ہوا گر وہ مال منقول ہو اور قہر وغلبہ کے ذریعہ حاصل کیا گیا ہو، تو اس پر ملکیت مال غنیمت کے حقدار کے درمیان تقسیم ہوجانے سے ہی ثابت ہوتی ہے، لہذا ملکیت تقسیم پر موقوف ہے (۱)۔ شافعیہ کا ایک قول یہ ہے کہ جنگ ختم ہوجانے کے بعد دار الحرب میں صرف استیلاء ہی سے ملکیت ثابت ہوجاتی ہے، اس لئے کہ بذریعہ استیلاء کفار کی ملکیت ختم ہوگئی، اور جو چیز تملیک کا تقاضا کرتی ہے وہ بھی پائی جارہی ہے اور وہ ہے جنگ کا ختم ہونا، اور دوسرا قول یہ ہے کہ ملکیت موقوف رہتی ہے، پس اگر مال غنیمت تقسیم کے لئے دے دیا جائے تو مشترک طور پر ان سب کی ملکیت ظاہر ہو جاتی ہے (۲)۔

اور تقسیم سے خواہ دار الحرب ہی میں ہو، ملکیت ثابت ہوجاتی ہے، اور پختہ ہوجاتی ہے، جمہور فقہاء مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا یہی مسلک ہے، اور اسی قول کو اوزاعی، ابن المنذر اور ابو ثور نے اختیار کیا ہے، اس لئے کہ ابو اسحق الفزاری فرماتے ہیں کہ میں نے امام اوزاعی سے کہا کہ کیا رسول اللہ ﷺ نے اموال غنیمت میں سے کچھ مدینہ میں تقسیم فرمایا؟ انہوں نے فرمایا کہ یہ مجھے معلوم نہیں، لوگ اموال غنیمت کو اکٹھا کرکے دشمن ہی کی سرزمین میں اس کو تقسیم کرلیا کرتے تھے، اور رسول اللہ ﷺ جب بھی کسی غزوہ سے لوٹتے اور اس میں مال غنیمت ملتا تو اس کا خمس نکالتے اور لوٹنے سے قبل ہی اس کو مجاہدین میں تقسیم فرمادیتے تھے، اس کی دلیل یہ بھی ہے کہ جب قہر واستیلاء کی وجہ سے اس میں ملکیت ثابت ہوگئی تو اسے تقسیم کرنا ایسے ہی درست

(۱) البدائع ۷/ ۱۲۱، المغنی ۸/ ۳۴۶-۳۴۷۔

(۲) الاحکام السلطانیہ للماوردی رص ۱۳۹ طبع ۱۹۶۰ء، نہایۃ المحتاج ۸/ ۷۳۔

ہوگیا جیسے اسے دار الاسلام میں جمع کرلیا جاتا، اس لئے کہ ملکیت کا سبب استیلاء تام ہے اور وہ پایا جارہا ہے، کیونکہ ہم نے اس پر حقیقۃً قبضہ پالیا، ان پر ہم غالب آگئے، اور ان کو اس مال سے دور کردیا، اور استیلاء سے مستولی (غلبہ حاصل کرنے والے) کی ضرورت معلوم ہوتی ہے تو استیلاء سے ملکیت ثابت ہوگی جس طرح مباحات پر استیلاء کی وجہ سے ملکیت ثابت ہوتی ہے (۱)۔

۱۰- لیکن حنفیہ کی رائے یہ ہے کہ دار الحرب میں استیلاء سے مجاہدین کی ملکیت ثابت نہیں ہوتی، البتہ اس میں سبب ملکیت پیدا ہوجاتا ہے، بایں معنی کہ یہ دار الاسلام میں احراز کے وقت ملکیت کی علت ہوگا، اسی وجہ سے دار الحرب میں اموال غنیمت کی تقسیم کو وہ تقسیم تملیک قرار نہیں دیتے، بلکہ وہ تقسیم صرف اٹھا کرلانے کے لئے ہے، اس لئے کہ کفار کی ملکیت باقی ہے، کیونکہ ملکیت صرف استیلاء تام سے مکمل ہوتی ہے، اور استیلاء تام دار الاسلام میں احراز سے قبل حاصل نہیں ہوتا، اور جب تک مجاہدین دار الحرب میں ہوں اس وقت تک یہ بھی احتمال ہے کہ کفار ان سے مال واپس لے لیں اور یہ چیز نادر نہیں ہے (۲)۔

۱۱- اگر کفار کا وہ مال جس پر قہر وغلبہ کے ذریعہ استیلاء ہوا ہے، زمین ہو تو اس میں فقہاء کے تین رجحانات ہیں:

حنفیہ اور ایک روایت کے مطابق حنابلہ اور یہی ان کا مختار مذہب ہے، صراحت کرتے ہیں کہ امام کو اختیار ہے کہ اسے تقسیم کردے، اور اگر چاہے تو خراج لازم کرکے وہاں رہنے والوں کے پاس چھوڑ دے (۳)۔

(۱) حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۱۹۴، منح الجلیل ۱/ ۷۴۵، ۷۵۰، نہایۃ المحتاج ۸/ ۷۳، المغنی ۸/ ۴۲۱-۴۲۲۔

(۲) البدائع ۷/ ۱۱۶، ۱۱۸، ۱۲۱، المغنی ۸/ ۴۲۱۔

(۳) المغنی ۴/ ۱۱۸، المقنع مع حواشی ۱/ ۵۱۰۔

مالکیہ کا مشہور قول یہ ہے کہ اسے تقسیم نہ کر کے اس کے خراج کو مصالح مسلمین میں لگا دیا جائے، الا یہ کہ کسی وقت امام کی رائے یہ ہو کہ مصلحت تقسیم کی متقاضی ہے، اور یہ قول کہ وہ استیلاء سے وقف ہو جاتا ہے، اور اس کے خراج کو مسلمانوں کے فائدہ کے لئے صرف کیا جائے یہ حنابلہ کی ایک روایت ہے۔

شافعیہ فرماتے ہیں کہ منقول کی طرح وہ بھی فاتحین کی ملکیت ہو جاتی ہے، یہی ایک روایت حنابلہ کی ہے، اسی کو ابن رشد مالکی نے اختیار کیا ہے، اور یہی ایک قول مالکیہ کا ہے جو مشہور قول کے مقابل ہے، اور وہ فرماتے ہیں کہ استیلاء سے ملکیت ثابت ہونے کے سلسلے میں استیلاء حکمی بھی استیلاء حقیقی کی طرح ہے (۱)۔

۱۲ – جس زمین سے کفار ڈر کر بھاگ گئے اور مسلمانوں نے اس پر قبضہ پا لیا وہ استیلاء کی وجہ سے مصالح مسلمین کے لئے وقف ہو جاتی ہے۔

اور جس زمین پر مسلمانوں نے صلح کے ذریعہ غلبہ حاصل کیا ہو، اور صلح اس پر ہوئی ہو کہ وہ زمین انہیں کی ملکیت میں رہے گی، تو اس پر مالکان زمین ہی کا قبضہ رہے گا، البتہ اس پر خراج مقرر کیا جائے گا، اور اگر صلح اس شرط پر ہوئی کہ وہ زمین مسلمانوں کی ملکیت ہو جائے گی تو وہ مصالح مسلمین کے لئے وقف ہوگی (۲)۔

۱۳ – اگر حصول ملکیت کے کسی طریقہ سے کسی کے مملوک و معصوم مال پر استیلاء ہو جائے تو صرف استیلاء ملکیت کا فائدہ نہیں دے گا (۳)۔

(۱) البدائع ۷/ ۱۱۸، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۱۸۹، نہایۃ المحتاج ۸/ ۷۳، ۱۱۹، الاحکام السلطانیہ للماوردی ۷ ۱۳ – ۱۳۸، المغنی ۲/ ۷۱۷، کشاف القناع ۳/ ۱۲۸، ۱۳۳، منح الجلیل ۱/ ۵۸۵ – ۵۸۶۔

(۲) الاحکام السلطانیہ للماوردی ص ۱۳۷ – ۱۳۸، المغنی ۲/ ۷۱۹۔

(۳) البدائع ۷/ ۱۲۱، ۱۲۷، المغنی ۸/ ۳۳۰، الشرح الکبیر مع حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۸۷، نہایۃ المحتاج ۸/ ۷۳، المہذب ۲/ ۲۳۳۔

ملکیت تو صرف اس سبب مشروع سے ہوتی ہے جو ملکیت کے لئے متعین ہے، جیسے خریداری اور ہبہ وغیرہ، اور اس صورت میں حق استیلاء ملکیت کا سبب نہیں ہوتا بلکہ ملکیت کا نتیجہ و اثر ہوتا ہے۔

اور اگر استیلاء ظلماً ہو تو اس سے ملکیت نہیں آتی ہے۔

اس کی وضاحت (غصب) اور (سرقہ) کی اصطلاحات میں ہے۔

۱۴ – گراں قیمت پر فروخت کرنے کے لئے تاجروں نے جو غلہ روک رکھا ہو (جس کو احتکار کہتے ہیں) اس پر حاکم کے استیلاء سے ان کی ملکیت کو ختم کرنے پر اثر پڑتا ہے، کیونکہ حاکم کو یہ حق ہے کہ جو غلہ انہوں نے گرانی کے لئے روک رکھا ہے اس کو ان کے قبضہ سے نکال کر جبراً لوگوں سے فروخت کر دے، اور قیمت مالکوں کو دے دے، اس میں اختلاف و تفصیل ہے جس کی وضاحت اصطلاح (احتکار) میں ہے۔

اسی سے فقہاء کا قول ہے کہ حاکم بذریعہ قیمت غذا اور خوراک سے فاضل مقدار پر قبضہ کر سکتا ہے اس غرض سے کہ اس علاقہ کی مدد کرے جہاں غذا میسر نہ ہو، اس لئے کہ امام کو یہ حق ہے کہ کسی معروف اور ثابت حق کی بنا پر ایسی چیزوں کو قبضہ سے نکال لے، حاشیہ ابن عابدین سے یہی معلوم ہوتا ہے (۱)، اور اگر لوگوں کو کسی جماعت کے پیشہ کی ضرورت ہو تو کسی پیشہ ور کے کام پر حاکم کا استیلاء بھی اسی درجہ میں ہے، جیسے کھیتی اور بنائی (۲)، اور دونوں صورتوں میں استیلاء کا مدار عرف پر ہے۔

مسلمانوں کے مال پر حربی کفار کا استیلاء:

۱۵ – اس سلسلہ میں فقہاء کا اختلاف ہے، اور ان کے مشہور اقوال تین ہیں:

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۲۵۷۔

(۲) البدائع ۵/ ۱۲۹، الشرح الصغیر ۳/ ۳۹، حاشیۃ الجمل ۳/ ۹۲۔

(۱) حربیوں کے قبضہ سے مسلمان جو مال چھڑا لیں وہ مالکوں کا ہوگا، اس لئے کہ کفار صرف استیلاء کی بنا پر مسلمانوں کے مال کے بالکل مالک نہیں ہوتے، اس کے قائل شافعیہ اور حنابلہ میں سے ابوثور اور ابو الخطاب ہیں (۱)، ان فقہاء کی دلیل عمران بن حصین کی روایت ہے کہ انصار کی ایک عورت گرفتار کرلی گئی، اور حضور علیہ السلام کی اونٹنی عضباء بھی پکڑ لی گئی، وہ عورت قید میں تھی، اور لوگ رات میں اپنے اونٹوں کو اپنے گھروں کے سامنے رکھتے تھے، ایک رات وہ اپنے اونٹوں کے ساتھ قید سے نکل بھاگی، اور دوسرے اونٹوں کے پاس آئی، جب وہ اونٹ کے قریب جاتی تو وہ چلانے لگتا، وہ اس کو چھوڑ دیتی، یہاں تک کہ وہ عضباء اونٹنی تک پہنچ گئی، وہ خاموش رہی، راوی کہتے ہیں: وہ سدھائی ہوئی فرمانبردار اونٹنی تھی، اس عورت نے اس کی پیٹھ پر سوار ہوکر اسے ہانک لگائی تو وہ چل پڑی، لوگوں کو اس کا علم ہو گیا، انہوں نے اس کا پیچھا کیا، لیکن وہ ان کے ہاتھ نہ لگی۔ راوی کہتے ہیں: اس عورت نے اللہ کے لئے نذر مانی کہ اگر اس اونٹنی پر اللہ تعالی نے اس کو نجات دے دی تو وہ اس کی قربانی کرے گی، جب وہ مدینہ آئی اور لوگوں نے اسے دیکھا تو کہنے لگے: یہ تو عضباء ہے، رسول اللہ علیہ السلام کی اونٹنی ہے! اس عورت نے کہا: میں نے یہ نذر مان رکھی ہے کہ اللہ تعالی نے اس پر مجھے نجات دے دی تو میں اس کی قربانی کروں گی، لوگ رسول اللہ علیہ السلام کے پاس آئے، اور کہا کہ معاملہ اس طرح ہے، تو آپ علیہ السلام نے فرمایا: "سبحان الله! بئسما جزتها نذرت لله إن نجاها الله عليها لتنحرنها، لا وفاء لنذر في معصية ولا فيما لا يملك العبد" (سبحان اللہ! بہت برا بدلہ اس عورت نے اونٹنی کے لئے تجویز کیا، اس نے نذر مانی کہ اگر اللہ تعالی نے عضباء کے ذریعہ اسے بچالیا تو وہ اس اونٹنی کی قربانی کرے گی؟ معصیت میں جو نذر ہو اسے پورا کرنا لازم نہیں، اور انسان جس کا مالک نہ ہو اس میں نذر کو پورا کرنا جائز نہیں)، ابن حجر کی روایت میں ہے: "لا نذر في معصية الله" (۱) (اللہ تعالی کی معصیت میں کوئی نذر نہیں)۔

(۲) کفار کو جو اموال غنیمت حاصل ہوں وہ صرف استیلاء سے ان کے مالک ہوجاتے ہیں، خواہ انہوں نے اپنے ملک میں ان کو پہنچادیا ہو یا نہ پہنچایا ہو، یہ امام احمد کی ایک روایت ہے، جس کی وجہ یہ ہے کہ قہر وغلبہ ایسا سبب ہے جس کی وجہ سے مسلمانوں کو کفار کے مال پر ملکیت حاصل ہوجاتی ہے، لہذا اس کی وجہ سے کافر بھی مسلمان کے مال کا مالک ہوجائے گا، لہذا اگر مسلمان اس کو واپس چھڑا لیں تو وہ مال غنیمت ہوگا خواہ یہ واپسی مال کو ملک تک پہنچانے سے پہلے ہو یا بعد میں (۲)۔

(۳) کفار استیلاء کے ذریعہ مسلمانوں کے مال کے مالک ہوجاتے ہیں، لیکن شرط یہ ہے کہ وہ اپنے ملک (دار الحرب) میں اسے لے جا چکے ہوں، یہی حنفیہ ومالکیہ کا مذہب اور امام احمد کی ایک روایت ہے، اور اس کی دلیل یہ ہے کہ رسول اللہ علیہ السلام نے فتح مکہ کے دن یہ فرمایا: "وهل ترک لنا عقيل من رباع" (۳) (کیا عقیل نے ہمارے لئے کوئی مکان چھوڑا ہے)، دوسری دلیل یہ ہے کہ مسلمان کے مال کی عصمت دار الحرب میں لے جانے سے ختم ہوجاتی ہے، اس لئے کہ مالک کا اس سے فائدہ اٹھانا خطرہ مول لینے کے بعد ہی

---

(۱) المغنی ۸/ ۴۳۳، ۴۳۴، المہذب ۲/ ۲۴۲، البجیری علی المنہج ۴/ ۲۵۹۔

---

(۱) حضرت عمران بن حصین کی حدیث کی روایت مسلم اور ابوداؤد نے مرفوعا کی ہے، الفاظ مسلم کے ہیں (صحیح مسلم بتحقیق محمد فؤاد عبد الباقی ۳/ ۱۲۶۲، ۱۲۶۳ طبع عیسی الحلبی ۱۳۷۵ھ، سنن ابوداؤد ۳/ ۶۰۹، ۶۱۲ طبع استنبول)۔

(۲) المغنی ۸/ ۴۳۳۔ ۴۳۴۔

(۳) حدیث: "وهل ترک لنا ....." اسامہ بن زید کی روایت ہے اور متفق علیہ ہے (اللؤلؤ والمرجان رص ۳۱۳ شائع کردہ وزارۃ الاوقاف والشؤون الاسلامیہ کویت ۱۳۹۷ھ)۔

ممکن ہے، کیونکہ ملک کافروں کا ہے، لہذا جب ملکیت کے معنی ہی ختم ہوگئے یا جس فائدہ کے لئے ملکیت مشروع ہے وہ فائدہ ہی نہ رہا تو ملکیت کا ختم ہونا تو ضروری ہے، اب اگر مسلمان اس مال کو چھڑا لیں تو وہ مال مال غنیمت شمار ہوگا (۱)۔

اسلامی ملک پر کفار کا استیلاء:

۱۶ - اگر اسلامی ملک پر کفار کا استیلاء ہوجائے تو کیا وہ دار الحرب ہو جاتا ہے یا حسب سابق دار الاسلام رہتا ہے؟

اس مسئلہ میں اختلاف وتفصیل ہے، امام ابو یوسف اور امام محمد کا مذہب یہ ہے کہ دار الاسلام دار الکفر ایک شرط کی بنا پر ہوتا ہے اور وہ یہ ہے کہ وہاں احکام کفر کا اظہار کیا جائے (۲)۔ اس کی تفصیل اصطلاح (دار الاسلام اور دار الحرب) میں ہے۔

مسلمان کے مال پر استیلاء کے بعد حربی کا اسلام لانا:

۱۷ - اگر حربی کو بذریعہ قہر وغلبہ مسلمان کے مال پر استیلاء حاصل ہوگیا، اور شرعاً اس پر اس کی ملکیت کا حکم لگادیا گیا، پھر وہ مسلمان ہوکر اس مال کے ساتھ دار الاسلام میں داخل ہوا، تو وہ مال اسی کا ہوگا، کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے: "من أسلم علی شئ فهو له" (۳) (جو کسی چیز پر اسلام لے آیا وہ اسی کی ہے)۔ اور اس لئے بھی کہ اس کا اسلام لے آنا اس کی جان ومال کو محفوظ کردیتا ہے، صحیحین کی روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "أمرت أن أقاتل الناس حتی یقولوا: لا إله إلا الله، فمن قالها فقد عصم مني ماله ونفسه إلا بحقه، وحسابه علی الله" (۱) (مجھے حکم دیا گیا کہ لوگوں سے جہاد کرتا رہوں تا آنکہ وہ یہ کہہ دیں: لا إله إلا الله، جس نے یہ کہہ دیا تو اس کی جان اور اس کا مال مجھ سے محفوظ ہوگیا مگر یہ کہ کوئی حق اس کے جان ومال سے وابستہ ہو، اور اس کا حساب اللہ پر ہے)۔

جمہور نے اس سے آزاد مسلمان پر اس حربی کے استیلاء کا استثناء کیا ہے کہ اس آزاد مسلمان پر اس کی ملکیت ثابت نہیں ہوگی۔ امام ابو یوسف کہتے ہیں کہ ہر ایسی ملکیت جس میں خرید فروخت جائز نہیں اگر وہ حربیوں کے قبضہ میں آجائے اور اس کو قبضہ میں لئے ہوئے وہ اسلام لے آئیں تو بھی وہ اس کے مالک نہیں ہوں گے، اور مالکیہ نے وضاحت کی ہے کہ اسی حکم میں درج ذیل صورتیں بھی ہیں:

ثابت شدہ وقف، حربی کا معاہدہ کے زمانہ میں چرایا ہوا مال، لقطہ، حربی کے ذمہ میں کسی مال کا دین، مال ودیعت اور وہ مال جو اس نے کفر کی حالت میں مسلمانوں سے کرایہ پر لیا ہو، ان میں سے کسی پر بھی اس کی ملکیت ثابت نہیں رہے گی۔ دیگر مذاہب کے قواعد اس کا

---

(۱) تبیین الحقائق ۳/ ۲۶۰-۲۶۱، البدائع ۷/ ۱۲۳، ۱۲۷-۱۲۸، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۱۸۸، المہذب ۲/ ۲۴۲، المغنی ۸/ ۴۳۰ اور اس کے بعد کے صفحات، بدایۃ المجتہد ۱/ ۳۱۶، الدر المختار ۳/ ۲۴۳، حاشیۃ الصاوی ۲/ ۲۹۱۔

(۲) الفتاوی الہندیہ ۲/ ۲۳۲، حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۲۵۳۔

(۳) حدیث: "من أسلم علی شئ فهو له" کی روایت بیہقی و ابن عدی نے حضرت ابوہریرہؓ سے مرفوعاً کی ہے مناوی نے کہا ہے کہ اس کی اسناد میں یاسین بن الزیات ہیں جو متروک ہیں۔ بیہقی نے کہا ہے کہ یہ حدیث عن ابن ابی ملیکہ عن النبی ﷺ کے واسطہ سے اور عن عروہ عن النبی ﷺ مرسلاً مروی ہے اور اس حدیث کے دوسرے طرق بھی ہیں، اور ہمارے علم کے مطابق کوئی ایسا نہیں جس نے اس کے مجموع طرق سے حکم لگایا ہو (السنن الکبری للبیہقی ۹/ ۱۱۳ طبع الہند، کتاب السنن لسعید بن منصور، جلد سوم کی قسم اول/ ۵۴، ۵۵ طبع مطبعہ علمی پریس (مالیگاؤں)، فیض القدیر ۶/ ۶۲ طبع المکتبۃ التجاریہ، إرواء الغلیل ۶/ ۱۵۶ شائع کردہ المکتب الاسلامی)۔

(۱) حدیث: "أمرت أن أقاتل الناس....." کی روایت بخاری ومسلم نے حضرت عمرؓ سے مرفوعاً کی ہے (فتح الباری ۳/ ۲۶۲ طبع السلفیہ، صحیح مسلم تحقیق محمد فؤاد عبد الباقی ۱/ ۵۱-۵۲ طبع عیسی الحلبی ۱۳۷۴ھ)۔

انکارنہیں کرتے (۱)۔

۱۸- کافر حربی اگر چوری کے ذریعہ مسلمان کے مال پر استیلاء حاصل کرلے، یا کسی دوسرے حربی کے پاس سے کسی مسلمان کا مال غصب کرلے، پھر اس کے بعد اسلام لائے اور اس مال کو لے کر دارالاسلام میں آجائے، تو جمہور فقہاء کے نزدیک وہ مال اسی کا ہے، اس لئے کہ اس پر اس نے حالت کفر میں استیلاء کیا ہے، تو یہ اس مال کی طرح ہوگیا جس پر کافر نے مسلمانوں کو مغلوب کرکے قبضہ کرلیا ہو، اور امام احمد سے منقول ہے کہ صاحب مال قیمت دے کر لینے میں اس کا زیادہ حقدار ہے (۲)۔

مال مباح پر استیلاء:

۱۹- مال مباح ہر وہ مال ہے جسے اللہ تعالی نے اس لئے پیدا کیا ہے تاکہ انسان اس سے عادت کے مطابق فائدہ اٹھائے، اور اس پر قبضہ ممکن ہونے کے باوجود وہ کسی کے قبضہ میں نہ ہو، اور یہ حیوانات کے قبیل سے ہوتا ہے، خواہ بری ہو یا بحری، یا نباتات کے قبیل سے ہوتا ہے، جیسے گھاس پھوس، پودے اور لکڑیاں، اور جمادات کے قبیل ہوتا ہے، جیسے بنجر زمین اور معدنیات، اسی طرح پانی اور ہوا بھی ہوتے ہیں، اور ہر انسان کو اسے اپنی ملکیت میں لینے کا حق ہے، اس پر ملکیت استیلاء سے ثابت ہوگی، اور استیلاء کا تحقق اور استقرار ملکیت اس وقت ہوگا جب استیلاء ایسے طریقہ پر ہو جس سے اس پر قبضہ ممکن ہوسکے، ابو داؤد میں حضرت ام جندب کی روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "من سبق إلى مالم يسبق إليه مسلم

(۱) الدسوقی ۲/ ۱۸۸۔

(۲) المغنی ۸/ ۴۳۴، الخراج لابی یوسف رص ۲۰۰ طبع دوم ۱۳۵۳ھ، السیر الکبیر ۲/ ۶۸۸، الشرح الصغیر ۲/ ۲۹۱ طبع دار المعارف، المنہج مع حاشیۃ البجیرمی ۴/ ۲۵۷ طبع ۱۳۶۹ھ۔

فهو له" (۱) (جس چیز کی طرف کسی مسلمان نے سبقت نہ کی ہو اگر اسے کوئی حاصل کرلے تو وہ اسی کی ملکیت ہے)، اور حضرت جابر بن عبداللہ سے روایت ہے وہ فرماتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "من أحاط حائطاً على أرض فهي له" (۲) (جس نے کسی زمین پر چہاردیواری بنالی وہ زمین اسی کی ہے)، اور ایک روایت میں ہے: "من أحيا أرضا ميتة فهي له" (۳) (جس نے کسی بنجر زمین کو زندہ کیا وہ اسی کی ہے)۔ اور جب مباح زمین میں یہ امر ثابت ہے تو منقول مباح اشیاء میں تو بدرجہ اولی ثابت ہوگا، اس لئے کہ زمین کے مقابلہ میں اسے اپنے لئے خاص کرنا زیادہ معروف ہے۔

(۱) حدیث: "من سبق إلى ما لم يسبق إليه مسلم فهو له" کی روایت ابوداؤد نے حضرت اسمر بن مضرسؓ سے مرفوعاً کی ہے۔ صاحب عون المعبود نے ابن حجر سے نقل کیا ہے کہ وہ اس کے بعض راویوں کو مجہول قرار دیتے ہیں۔ منذری نے کہا کہ یہ حدیث غریب ہے۔ ابوالقاسم البغوی کہتے ہیں کہ اس سند سے میرے علم میں کوئی حدیث نہیں ہے (عون المعبود ۳/ ۱۴۲ طبع الہند، جامع الاصول ۱۰/ ۵۸۴ شائع کردہ مکتبۃ الحلوانی)۔

(۲) حدیث: "من أحاط حائطا على أرض فهي له" کی روایت ابوداؤد، احمد اور ضیاء المقدسی نے الحسن عن سمرہ بن جندبؓ سے مرفوعاً کی ہے۔ ابن حجر کہتے ہیں کہ حسن کے سمرہ سے سماع کی صحت میں اختلاف ہے اور منذری نے بھی اس اختلاف کی طرف اشارہ فرمایا ہے اور محقق جامع الاصول عبد القادر الارناؤوط نے کہا ہے کہ اس میں ضعف ہے اس کی روایت احمد نے حضرت جابر بن عبد اللہؓ سے ان الفاظ کے ساتھ کی ہے۔ البنا الساعاتی نے اس کی تخریج میں کہا ہے کہ اس کی روایت ترمذی، نسائی اور بیہقی نے کی ہے اور ترمذی نے کہا ہے کہ حدیث صحیح ہے (مختصر سنن ابی داؤد للمنذری ۴/ ۲۶۴ شائع کردہ دارالمعرفۃ، مسند احمد بن حنبل ۵/ ۱۲ طبع المیمنیہ، الفتح الربانی ۱۵/ ۱۳۰، ۱۳۱ طبع اول ۱۳۷۰ھ، فیض القدیر ۶/ ۴۹)۔

(۳) حدیث: "من أحيا أرضا ميتة فهي له" کی روایت بخاری نے حضرت جابر سے تعلیقاً بیان کی ہے اور ابن حجر نے اپنی بخاری کی شرح میں اس حدیث کے شواہد ذکر کئے ہیں، اور فرمایا کہ ان کی سندوں میں کلام ہے لیکن بعض کو بعض سے تقویت مل جاتی ہے (فتح الباری ۵/ ۱۸ طبع السلفیہ)۔

مال مباح پر استیلاء کی صورت میں لوگوں کی ملکیت ثابت ہونے سے صرف وہ قواعد عامہ رکاوٹ بن سکتے ہیں جو انتفاع کے نظم وضبط کے لئے اور دفع ضرر کے لئے وضع کئے گئے ہیں۔

۲۰- اموال مباح کی ہر قسم پر استیلاء کا طریقہ علیحدہ ہے، چنانچہ مباح پانی اور معدنیات پر استیلاء قبضہ اور برآمدگی کے ذریعہ سے، گھاس اور پودوں پر استیلاء کاٹ لینے سے، بحری وبری جانوروں پر استیلاء شکار کر لینے سے، اور بیکار بنجر زمین پر استیلاء اس کو آباد کرنے اور مالکانہ حیثیت سے جاگیر میں دے دینے سے ہوتا ہے (۱)۔

اقسام استیلاء:

۲۱- استیلاء حقیقی کسی مباح چیز پر بالفعل قبضہ کر لینے سے ہوتا ہے، اس میں نیت وارادہ ضروری نہیں، شافعیہ کے یہاں اس کی صراحت ہے، نہایۃ المحتاج میں رملی نے کہا ہے کہ ہاتھ سے پکڑ لینے سے شکار پر ملکیت ثابت ہوجاتی ہے، اس لئے کہ وہ مباح ہے، تو دیگر تمام مباحات کی طرح قبضہ سے اس پر بھی ملکیت ثابت ہوجائے گی، خواہ اس سے ملکیت کا ارادہ کیا ہو یا نہ کیا ہو، حتی کہ اگر دیکھنے ہی کے لئے اسے پکڑا ہو تب بھی وہ اس کا مالک ہوجائے گا، اور تمام مذاہب کے کلام سے یہی معلوم ہوتا ہے، البتہ استیلاء حقیقی سے دائمی ملکیت ثابت ہوتی ہے، اور ایسی صورت میں بھی استیلاء حقیقی ہی کہلاتا ہے جب ایسے آلہ کے ذریعہ ہو جس کو اسی کام کے لئے تیار کیا گیا ہو، اور اس آلہ کو رکھنے والا اس کے قریب اس طرح موجود ہو کہ اگر ہاتھ بڑھا کر

(۱) البدائع ۶/ ۱۹۳-۱۹۴، الفتاوی الہندیہ ۵/ ۳۹۰، ۳۹۳، ۴۱۷، الدر المختار مع حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۲۹۸، المبسوط ۱۱/ ۲۵۱، الشرح الصغیر مع حاشیۃ الصاوی ۱/ ۶۷۱، الشرح الکبیر مع حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۱۱۰، منح الجلیل ۱/ ۵۸۵، ۵۸۶، نہایۃ المحتاج ۸/ ۱۱۷-۱۱۹، المغنی ۸/ ۵۶۲-۵۶۳، کشاف القناع ۴/ ۱۴۲، ۱۸۷۔

شکار کو پکڑنا چاہے تو پکڑ لے، کیونکہ اس صورت میں شکار اس سے بچ نکلنے والا نہیں ہے، اور اسی وجہ سے اگر شکار کے لئے جال لگایا اور اس میں کوئی پرندہ اس طرح پھنس گیا کہ اڑ نہ سکے، یا شکاری کتے کو چھوڑا اور اس نے کسی جانور کو شکار کیا تو جس شخص نے جال لگایا ہے اور کتے کو چھوڑا ہے وہ شکار کا مالک ہوجائے گا، خواہ جال اور کتے کا مالک وہی ہو یا کوئی دوسرا شخص ہو۔

۲۲- کبھی استیلاء حکمی ہوتا ہے، اور یہ اس صورت میں ہوتا ہے جبکہ صرف اس آلہ کے ذریعہ ہو جو مباح کو قبضہ کے لائق بناتا ہے، اور اس کا رکھنے والا اس کے قریب نہ ہو جیسے وہ گڑھا جو زمین سے فائدہ اٹھانے والے یا اس کے مالک کے صحن میں ہو جس میں بارش کا پانی جمع ہوتا ہو، تو اس گڈھے میں جمع شدہ پانی کا مالک ہونے کے لئے ارادہ کا پایا جانا ضروری ہے، بغیر ارادہ کے جو ملکیت ہوگی وہ دائمی نہیں ہوگی، دائمی ملکیت استیلاء حقیقی ہی کے ذریعہ ہوسکتی ہے، اور اس پر تمام مذاہب کا اتفاق ہے (۱)۔

۲۳- حلوانی حنفی سے معلوم کیا گیا کہ اگر کوئی اپنا برتن لٹکا دے، یا اسے اپنی چھت پر رکھ دے، اور بارش سے وہ برتن بھر جائے، پھر کوئی آکر اسے پانی سمیت اٹھا لے جائے، تو برتن والے کو پانی کے ساتھ اس کو واپس لینے کا حق ہوگا یا نہیں؟ انہوں نے جواب دیا کہ برتن کو واپس لینے میں تو کوئی اشکال ہی نہیں، رہا پانی کا مسئلہ تو اگر اس نے برتن اسی کے لئے رکھا تھا تو اس کو پانی بھی واپس لینے کا حق ہے، اور اگر اس کے لئے نہیں رکھا تھا تو واپس نہیں لے سکتا۔

اگر کوئی شکار کسی آدمی کی زمین یا اس کے گھر میں آجائے تو زمین ومکان کے مالک کی طرف سے یہ استیلاء نہیں سمجھا جائے گا، اس لئے کہ زمین ومکان شکار کے لئے تیار نہیں کئے گئے، اور اس کی طرف

(۱) سابقہ مراجع۔

سے استیلاء کا عمل نہیں پایا گیا، البتہ اگر مالک مکان نے اسے پکڑنے کی نیت سے دروازہ بند کرلیا تو وہ اس کا مالک ہوجائے گا، اس لئے کہ اب اس پر بالفعل استیلاء کا تحقق ہوگیا ہے اور وہ اس کو پکڑ بھی سکتا ہے۔

اگر کسی نے خیمہ لگایا اور اس میں کوئی شکار آ پھنسا تو وہ اس کا مالک نہ ہوگا، اس لئے کہ خیمہ آلہ شکار نہیں ہے، اور اس نے اس کو شکار پر استیلاء کے ارادہ سے نصب نہیں کیا تھا۔ اسی طرح اگر سکھانے کے لئے جال پھیلایا، اس میں کوئی شکار پھنس گیا اور جال پھیلانے والا اس کے پاس نہیں ہے تو بھی وہ اس کا مالک نہ ہوگا، اس لئے کہ ملکیت حاصل کرنے میں قصد کا لحاظ کیا جاتا ہے، البتہ اگر شکار پھنسا ہوا ہو اور وہ آ جائے تو دوسروں کے مقابلہ میں وہی اس کا حقدار ہوگا۔

اس کی پوری تفصیل اصطلاح (اصطیاد) میں ہے (۱)۔

(۱) سابقہ مراجع۔

استیلاد

تعریف:

۱ – لغت میں استیلاد "استولد الرجل المرأۃ" کا مصدر ہے، یہ اس وقت بولا جاتا ہے جب وہ عورت کو حاملہ کردے، خواہ وہ عورت آزاد ہو یا باندی (۱)۔ اصطلاحاً حنفیہ اس کی تعریف یہ کرتے ہیں کہ استیلاد باندی کو ام ولد بنانا ہے (۲)۔ دیگر فقہاء نے ام ولد کی مختلف تعریفیں کی ہیں، ابن قدامہ کا قول ہے کہ ام ولد وہ باندی ہے جس کو آقا سے اس کی ملکیت میں رہتے ہوئے بچہ پیدا ہوا ہو (۳)، ام ولد اس غلام کی ایک قسم ہے جس کی نشو ونما وغیرہ کی حیثیت سے فقہ میں خاص احکام ہیں، اور تفصیل کے لئے (استرقاق اور رق) دیکھئے، یہاں صرف ان خاص احکام سے متعلق کلام ہے جو دوسرے تمام غلاموں کے مقابلہ میں صرف ام ولد کے لئے ہیں، اور ام ولد کی اولاد کے متعلق بھی کلام کرنا ہے۔

متعلقہ الفاظ:

عتق (آزاد کرنا):

۲ – لغت میں "عتق" کے معانی میں سے چھوٹنا اور آزاد ہونا بھی ہے۔

(۱) المصباح مادہ (ولد)، اس عنوان (استیلاد) کو اختیار کرنے میں حنفیہ منفرد ہیں، دیگر فقہاء مذاہب اس کو (امہات الاولاد) کے عنوان سے تعبیر کرتے ہیں۔

(۲) البدائع ۴/ ۱۲۳۔

(۳) المغنی ۹/ ۵۲۷ طبع الریاض۔

اورشرعاً تقرب الی اللہ کے لئے آدمی سے لوگوں کی ملکیت کو مطلقاً ختم کردینے کا نام عتق ہے، چنانچہ عتق واستیلاد اس حیثیت سے ایک ہیں کہ ان میں سے ہر ایک آزادی کا سبب ہے، البتہ عتق بسا اوقات منجز (غیر معلق) بھی ہوتا ہے، اور ام ولد اکثر اپنے آقا کے مرنے کے بعد آزاد ہوتی ہے، اور ام ولد ہونے کی حالت میں آقا کی زندگی میں بھی اس کی آزادی جائز ہے۔

تدبیر (مدبر بنانا):

۳- تدبیر: آزادی کو موت پر معلق کرنا ہے، مثلاً آقا اپنے غلام یا باندی سے کہے کہ تو میرے مرنے کے بعد آزاد ہے، یا اس جیسے دیگر الفاظ بولے، تو تدبیر واستیلاد اس اعتبار سے ایک ہیں کہ ان میں سے ہر ایک موت کے بعد آزادی کا سبب ہے، لیکن تدبیر قول سے ہوتی ہے اور استیلاد فعل سے۔

کتابۃ (مکاتب بنانا):

۴- کتابۃ ومکاتبۃ: آقا کا اپنے غلام کی ذات کو اس کے ذمہ کچھ مال لازم کرکے اسی کے ہاتھ فروخت کردینا ہے، اسی لئے غلام یا باندی لازم کردہ مال کی ادائیگی کے بعد آزاد ہوجاتے ہیں، تو استیلاد ومکاتبت میں سے ہر ایک آزادی کا سبب ہے، لیکن مکاتبت عقد معاوضہ ہے۔

تسرّی (لونڈی بنانا):

۵- تسرّی: مرد کا اپنی باندی کو وطی کے لئے خاص کرنا ہے، چنانچہ تسرّی واستیلاد میں فرق صرف حصول ولادت کا ہے(۱)۔

(۱) حاشیۃ البجیرمی علی المنہج ۴/ ۴۱۲، ۴۲۳، ۴۲۷، ۴۳۰، ابن عابدین ۳/ ۱۱۳۔

استیلاد کا شرعی حکم اور اس کے مشروع ہونے کی حکمت:

۶- صاحب المغنی کہتے ہیں کہ لونڈی بنانے اور باندیوں سے وطی کرنے کے جواز میں کوئی اختلاف نہیں ہے، اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "وَالَّذِيْنَ هُمْ لِفُرُوْجِهِمْ حٰفِظُوْنَ إِلاَّ عَلٰى أَزْوَاجِهِمْ أَوْ مَامَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ فَإِنَّهُمْ غَيْرُ مَلُوْمِيْنَ"(۱)(اور جو اپنی شرمگاہوں کی نگہداشت رکھنے والے ہیں ہاں البتہ اپنی بیویوں اور باندیوں سے نہیں کہ (اس صورت میں) ان پر کوئی الزام نہیں)، اور ماریہ قبطیہ رسول اللہ ﷺ کی ام ولد تھیں کہ ان کے بطن سے ابراہیم پیدا ہوئے، ہاجرہ حضرت اسماعیلؑ کی والدہ سیدنا حضرت ابراہیمؑ کی باندی تھیں، حضرت عمر بن الخطابؓ کی متعدد ام ولد تھیں، اور اسی طرح حضرت علیؓ و دیگر بہت سے صحابہؓ کے پاس متعدد ام ولد تھیں، اور علی زین العابدین بن حسین، قاسم بن محمد بن ابوبکر اور سالم بن عبداللہ بن عمر کی مائیں ام ولد تھیں، اور روایت ہے کہ لوگ ام ولد میں دلچسپی نہیں لیتے تھے یہاں تک کہ جب یہ تینوں حضرات ام ولد سے پیدا ہوئے تو پھر لوگ ام ولد کی طرف رغبت کرنے لگے(۲)۔

استیلاد کا مقصود حصول ولد ہے، چنانچہ بعض مرتبہ کسی کو اولاد کی تمنا ہوتی ہے جو آزاد عورتوں سے پوری نہیں ہو پاتی، تو اللہ تعالی نے اس کے لئے یہ جائز کردیا کہ ایسی باندی رکھے جو اس کے بچہ کی ماں بن سکے۔

جو باندی اپنے آقا سے حاملہ ہوجائے وہ اس کے مرنے کے بعد اپنے بچے کے تابع ہوکر اس کے کل مال سے آزاد ہوجاتی ہے(۳)۔

اس سلسلہ میں اصل رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے: "أيما أمة

(۱) سورۂ مؤمنون/ ۵، ۶۔
(۲) المغنی ۹/ ۵۲۷، ۵۲۸۔
(۳) شرح المنہج ۴/ ۴۴۲، ۴۴۳۔

ولدت من سیدھا فھی حرۃ عن دبر منه"(۱) (جس باندی کے یہاں اس کے آقا سے بچہ پیدا ہو جائے وہ اس کے مرنے کے بعد آزاد ہو جاتی ہے)۔

استیلاد عتق کا ذریعہ ہے، اور عتق اہم عبادات میں سے ہے(۲)۔

ام ولد کی اس اولاد کا حکم جو اس کے آقا کے علاوہ سے ہو:

۷- اگر باندی آقا سے بچہ پیدا ہو جانے کی بنا پر ام ولد ہو جائے، پھر آقا کے علاوہ کسی اور سے بچہ پیدا کرے، تو آقا کے انتقال کے بعد آزاد ہونے اور دیگر احکام میں وہ بچہ بھی اپنی ماں کے حکم میں ہوگا، البتہ ام ولد بننے سے پہلے اس کے پیٹ سے جو اولاد پیدا ہوئی ہو وہ اس کے تابع نہ ہوگی، اور نہ اس کا حکم اس کی ماں کے حکم کی طرح ہوگا(۳)۔

استیلاد کا تحقق کس چیز سے ہوتا ہے اور اس کے شرائط:

۸- استیلاد (یعنی باندی کا ام ولد ہونا) بچہ پیدا ہونے سے ثابت

(۱) حدیث: "أیما أمة ولدت من سیدھا فھي حرۃ عن دبر منه" کی روایت حاکم نے حضرت ابن عباس سے مرفوعا کی ہے جس کے الفاظ یہ ہیں: "أیما امرأۃ ولدت من سیدھا فھي حرۃ بعد موته"، حاکم نے کہا ہے کہ یہ حدیث صحیح الاسناد ہے لیکن صحیحین میں اس کی روایت نہیں کی گئی ہے ذہبی نے حاکم کا تعاقب کیا اور کہا کہ اس میں حسین ہیں جو متروک ہیں، اور ابن ماجہ نے اس کی روایت اس کے قریب قریب الفاظ کے ساتھ کی ہے حافظ بوصیری نے الزوائد میں کہا کہ اس کی سند میں حسین بن عبد اللہ بن عباس ہیں جن کو ابن المدینی وغیرہ نے متروک قرار دیا ہے اور ابوحاتم وغیرہ نے ان کو ضعیف کہا ہے بخاری نے کہا ہے کہ ان پر زندقہ کا الزام ہے (المستدرک ۲/ ۱۹ شائع کردہ دار الکتاب العربی، سنن ابن ماجہ تحقیق محمد فؤاد عبد الباقی ۲/ ۸۴۱ طبع عیسی الحلبی ۱۳۷۳ھ)۔

(۲) الدسوقی ۴/ ۳۵۹۔

(۳) البدائع ۴/ ۱۳۱، المغنی ۹/ ۵۴۲۔

ہو جاتا ہے، خواہ بچہ زندہ ہو یا مردہ، اس لئے کہ مردہ بچہ بھی اولاد ہے، ولادت کے احکام اس پر بھی جاری ہوتے ہیں، چنانچہ اس سے عدت پوری ہو جاتی ہے، اور عورت نفاس والی ہو جاتی ہے، اور اگر ایسا نامکمل بچہ گر جائے جس کے تمام یا کچھ اعضاء ظاہر ہوں اور آقا اس سے صحبت کا اقرار کرے تو وہ زندہ مکمل بچہ کے حکم میں ہے، جمہور کے نزدیک اس کو ثابت النسب کہا جائے گا اگر آقا وطی کا اقرار کر لے، البتہ حنفیہ کا اس میں اختلاف ہے، اس لئے کہ وہ شرط لگاتے ہیں کہ آقا اقرار کرے کہ یہ بچہ اسی کا ہے۔

اگر کسی نے دوسرے کی باندی سے شادی کی اور اس سے بچہ پیدا ہوا یا وہ حاملہ ہوگئی پھر خریداری یا کسی دیگر طریقہ سے وہ اس کا مالک ہوگیا تو اس بنا پر وہ اس کی ام ولد نہیں ہوگی، خواہ وہ حاملہ ہونے کی حالت میں اس کا مالک ہوا ہو اور اس کی ملکیت میں بچہ پیدا ہوا ہو، یا بچہ پیدا ہونے کے بعد اس کا مالک ہوا ہو، شافعیہ وحنابلہ اسی کے قائل ہیں، اس لئے کہ وہ شوہر سے ایک مملوک بچہ کے ساتھ حاملہ ہوئی ہے، لہذا اس کے لئے ام ولد ہونے کا حکم ثابت نہیں ہوگا۔

امام احمد سے منقول ہے کہ وہ دونوں صورتوں میں ام ولد ہو جائے گی، اور یہی قول امام ابوحنیفہ کا ہے، اس لئے کہ یہ اس کے بچہ کی ماں اور وہ شخص اس کا مالک ہے، تو اس کے لئے اسی طرح ام ولد ہونے کا حکم ثابت ہوگا جیسے کہ وہ خود اس کی ملکیت میں حاملہ ہوئی۔

مالکیہ کے نزدیک اگر خریدتے وقت وہ حاملہ تھی تو اس حمل کی وجہ سے ام ولد ہو جائے گی(۱)۔

ام ولد میں آقا کن چیزوں کا مالک ہے:

۹- اگر ام ولد اپنے آقا سے حاملہ ہو جائے اور اس کے یہاں بچہ پیدا

(۱) المغنی ۹/ ۵۲۸، ۵۳۴، رد المحتار ۳/ ۳۶ طبع بولاق، القلیوبی ۴/ ۶۲، الکافی لابن عبد البر ۹/ ۹۸۱۔

ہو جائے تو اس سے صحبت کرنے میں، خدمت لینے میں، اس کی کمائی کا مالک ہونے میں، اس کی شادی کرنے میں، اجارہ پر دینے اور اس کو آزاد کرنے میں اس کا حکم دیگر باندیوں کی طرح ہے، اکثر اہل علم کا یہی قول ہے، اور مالکیہ کہتے ہیں کہ آقا کے لئے اس کی مرضی کے بغیر اس کی شادی کرنا جائز نہیں، اور اگر وہ راضی ہو جائے تو کراہت کے ساتھ جائز ہے، وہ کہتے ہیں کہ یہ اعلی اخلاق کے خلاف ہے، نیز کہتے ہیں کہ اسی طرح اس کی رضا کے بغیر اس کو اجارہ پر دینا بھی جائز نہیں، ورنہ اجارہ فسخ کر دیا جائے گا، ہاں آقا کے لئے اس سے ہلکی پھلکی خدمت لینا درست ہے (۱)۔

آقا کن چیزوں کا مالک نہیں ہے:

۱۰- جمہور فقہاء کا خیال ہے اور یہی اکثر تابعین کا مذہب ہے (۲) کہ آقا کے لئے ام ولد میں کوئی ایسا تصرف کرنا جائز نہیں جس سے ملکیت بدل جائے، لہذا اس کو فروخت کرنا، وقف کرنا، رہن رکھنا جائز نہیں، نہ اس میں وراثت جاری ہوگی بلکہ آقا کی وفات پر وہ اس کے کل مال سے آزاد ہوگی، اور اس سے ملکیت ختم ہو جائیگی۔ عبیدہ سے روایت ہے، وہ فرماتے ہیں کہ حضرت علیؓ نے لوگوں کے سامنے خطبہ دیتے ہوئے فرمایا کہ ''حضرت عمرؓ نے ام ولد کے بارے میں مجھ سے مشورہ کیا تو میری اور حضرت عمرؓ کی رائے یہ ہوئی کہ ان کو آزاد کیا جائے، پھر حضرت عمرؓ نے زندگی بھر یہی فیصلہ کیا، اور حضرت عثمانؓ نے بھی یہی فیصلہ کیا، اور جب میں خلیفہ ہوا تو میری رائے ان کو غلامی پر باقی رکھنے کی ہوئی''۔ عبیدہ نے فرمایا کہ حضرت عمرؓ اور حضرت علیؓ کی متفقہ رائے میرے نزدیک تنہا حضرت علیؓ کی رائے سے زیادہ پسندیدہ

(۱) الدسوقی ۴ر ۴۱۰، ۴۱۱، المغنی ۹ر ۵۲۷، ۵۲۸، البدائع ۴ر ۱۳۰۔

(۲) سابقہ مراجع۔

ہے (۱)۔ اور حضرت عثمان اور حضرت عائشہؓ سے بھی یہی قول مروی ہے، اور اس سلسلہ میں حضرت علی، حضرت ابن عباس اور حضرت ابن زبیر کا اختلاف نقل کیا گیا ہے کہ وہ ام ولد کی بیع کے جواز کے قائل تھے، اور اصل اس باب میں حدیث ہے کہ "أیما أمة ولدت من سیدھا فھي حرة عن دبر منه" (۲) (جس باندی کے یہاں اس کے آقا سے بچہ پیدا ہو وہ اس کے مرنے کے بعد آزاد ہے)، اور منقول ہے کہ "أن النبي ﷺ نھی عن بیع أمھات الأولاد، لا یوھبن، ولا یورثن، یستمتع بھا سیدھا مادام حیا، فإذا مات فھي حرة" (۳) (آپ ﷺ نے ام ولد کی بیع سے منع فرمایا، نہ ان کو ہبہ کیا جائے، نہ میراث بنایا جائے، اپنی زندگی میں آقا ان سے فائدہ اٹھائے، جب وہ مر جائے تو وہ آزاد ہوگی)۔

ام ولد بنانے میں اختلاف دین کا اثر:

۱۱- فقہاء فرماتے ہیں کہ جس طرح کافر کا غلام کو آزاد کرنا درست

(۱) حضرت علیؓ کے اثر کی روایت عبد الرزاق وبیہقی نے کی ہے عبد الرزاق کے الفاظ اس طرح ہیں: "اجتمع رأیي ورأی عمر في أمھات الأولاد ألا یُبعن، قال: ثم رأیت بعدُ أن یبعن، قال عبیدة: فقلت له: فرأیک ورأي عمر في الجماعة أحب إليّ من رأیک وحدک في الفرقة -أو قال في الفتنة- قال: فضحک علي" (میری اور حضرت عمر کی رائے ام ولد کے بارے میں یہ ہوئی کہ ان کو بیچا نہ جائے، وہ کہتے ہیں کہ پھر میری رائے یہ ہوئی کہ ان کو بیچ دیا جائے، حضرت عبیدہ نے کہا: میں نے ان سے کہا کہ آپ کی اور حضرت عمر کی متفقہ رائے آپ کی تنہا رائے سے مجھے زیادہ پسندیدہ ہے تو کہتے ہیں کہ علی اس بات پر ہنس پڑے)۔ شوکانی نے کہا ہے کہ اس اسناد کا شمار اصح الاسانید میں ہے (مصنف عبد الرزاق ۷ر ۲۹۱-۲۹۲ شائع کردہ المجلس العلمی ۱۳۹۲ھ، سنن بیہقی ۱۰ر ۳۴۸ طبع الہند، نیل الاوطار ۶ر ۲۴۳-۲۴۴ طبع دار الجیل)۔

(۲) حدیث کی تخریج گذر چکی ہے (فقرہ نمبر ۱)۔

(۳) اثر: "أمھات الأولاد لا یوھبن، ولا یورثن، یستمتع بھا سیدھا ما دام حیا، فإذا مات فھي حرة" کی روایت دار قطنی نے مرفوعا بھی کی ہے

ہے، اسی طرح اس کا باندی کو ام ولد بنانا بھی درست ہے، وہ کافر خواہ ذمی ہو یا مستأمن یا مرتد۔

اگر ذمی نے اپنی ذمیہ باندی کو ام ولد بنالیا پھر وہ اسلام لے آئی تو شافعیہ کے نزدیک اور حنابلہ کی معتمد روایت کے مطابق وہ فی الحال آزاد نہیں ہوگی، اور مالکیہ کے نزدیک آزاد ہوجائے گی، چونکہ اس کو نہ فروخت کرنے کی کوئی صورت ہے اور نہ اس پر اس کی ملکیت کو باقی رکھنا ممکن ہے۔ اس لئے کہ اس صورت میں مسلمہ کے اوپر کافر کی ملکیت کو ثابت کرنا لازم آئے گا جو جائز نہیں جیسے باندی کی صورت میں ہے۔

امام احمد کی دوسری روایت یہ ہے کہ وہ کما کر اپنی قیمت آقا کو دے گی، تو اگر وہ آزاد ہونا چاہے تو اس طرح آزاد ہوجائے گی، اور اگر اس کا مالک اسلام نہ لائے تو امام ابو حنیفہ کا بھی یہی قول ہے، اس لئے کہ کما کر قیمت کے ادا کرنے میں دونوں کے حقوق کی رعایت ہے، ام ولد کا حق تو یہ ہے کہ وہ کافر کی ملکیت میں نہ رہے، اور اس کے آقا کا حق یہ ہے کہ اپنی ملکیت کا عوض حاصل کرے، تو یہ ایسا ہوگیا جیسے ام ولد نہ ہونے کی صورت میں اس کو فروخت کرنا، اور اگر کسی کافر کی ام ولد اسلام لے آئے تو اس کو اس کے ساتھ صحبت کرنے اور لذت حاصل کرنے سے روک دیا جائے گا، اور ان دونوں کے درمیان علیحدگی رکھی جائے گی، اور اس کو اس کا نفقہ ادا کرنے پر مجبور کیا جائے گا، پھر اگر آقا بھی اسلام لے آئے تو وہ اس کے لئے حلال ہوجائے گی (۱)۔

= اور موقوفاً بھی۔ ابن القطان نے کہا ہے کہ میرے نزدیک اس کو مرفوعاً روایت کرنے والے موقوفاً روایت کرنے والوں سے بہتر ہیں (سنن دار قطنی ۴/ ۱۳۴۔۱۳۵ طبع دار المحاسن للطباعہ ۱۳۸۶ھ نصب الرایہ ۳/ ۲۸۸ طبع دار المحاسن)۔

(۱) ابن عابدین ۵/ ۴۹۸، الشرح الکبیر ۴/ ۴۱۲، المغنی ۹/ ۵۴۴۔

ام ولد کے مخصوص احکام:

اصل یہ ہے کہ تمام امور میں ام ولد کے احکام دیگر باندیوں ہی کی طرح ہیں، لیکن درج ذیل امور میں ام ولد کے احکام خاص ہیں:

الف - عدت:

۱۲ - اگر آقا ام ولد کو چھوڑ کر مر جائے تو مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک استبراء رحم ایک حیض سے ہوگا، اور حنفیہ کے مذہب میں اس پر عدت لازم ہے، اور اس کی عدت کئی حیض سے ہوگی، لہذا ایک حیض کافی نہ ہوگا، اور موت وغیرہ میں اس کی عدت تفریق قاضی کی طرح حیض سے اس لئے ہوتی ہے کہ اس کی عدت رحم کی صفائی سے واقفیت کے لئے ہے، اور یہ حکم اس صورت میں ہے جب کہ وہ نہ آئسہ ہو اور نہ حاملہ، اس لئے کہ آئسہ کی عدت دو ماہ اور حاملہ کی عدت وضع حمل ہے، اور تمام فقہاء کے نزدیک مدت عدت میں اس کے لئے نفقہ نہیں، اس لئے کہ یہ عدت وطی کی ہے، عقد کی نہیں (۱)۔

ب - ستر:

۱۳ - ام ولد کی ستر ناف و گھٹنہ کے درمیان ہے اور پیٹھ و پیٹ ہے، یہ حنفیہ کا مذہب اور مالکیہ کی ایک روایت ہے، اور دوسری روایت یہ ہے کہ وہ بغیر دوپٹہ کے نماز نہ پڑھے، اور شافعیہ کے نزدیک اس کا ستر ناف و گھٹنہ کے درمیان ہے، حنابلہ کے نزدیک بھی صحیح یہی ہے (۲)۔

ام ولد کی جنایت:

۱۴ - فقہاء کا اتفاق ہے کہ اگر ام ولد ایسی جنایت کرے جس سے مال لازم ہوتا ہو، یا کسی کی کوئی چیز تلف کر دے تو دو چیزوں میں سے

---

(۱) ابن عابدین ۲/ ۶۰۸، الشرح الکبیر ۴/ ۴۶۵، اور المغنی ۹/ ۵۴۴۔

(۲) الہدایہ ۱/ ۲۴۹، دسوقی ۱/ ۲۱۳، المجموع ۳/ ۱۶۷، کشاف القناع ۱/ ۲۶۶۔

جو کم قیمت ہو آقا پر اس کا فدیہ لازم ہے:

اول: فیصلہ کے دن اس کی جو قیمت ہو اس اعتبار سے کہ وہ باندی ہے، اور اس کے مال کو اس میں شمار نہ کیا جائے گا۔

دوم: تاوان، خواہ جنایات کتنی ہی زیادہ ہو جائیں۔

حنابلہ کا ایک دوسرا قول یہ نقل کیا گیا ہے کہ آقا پر اس کی جنایت کے تاوان کا فدیہ لازم ہے، خواہ جتنی جنایت ہو، جیسے خالص غلام کا حکم ہے (۱)۔

ام ولد کا اقرار جنایت:

۱۵- اگر ام ولد ایسی جنایت کا اقرار کرے جس سے مال واجب ہوتا ہو تو اس کا اقرار جائز نہیں، اس لئے کہ یہ اقرار آقا کے خلاف ہے، برخلاف اس کے کہ وہ قتل عمد کا اقرار کرے تو یہ درست ہے، اس لئے کہ اس کا یہ اقرار اپنے نفس کے حق میں ہے، اور اس کی وجہ سے اس کو قتل کیا جائے گا، حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ میں سے ابو الخطاب کا یہی مسلک ہے (۲)۔

حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ قصاص اور حد سے متعلق غلام کا اقرار جان کے علاوہ میں درست ہے، اس لئے کہ یہ اسی کا حق ہے، نہ کہ اس کے آقا کا، اور ام ولد کا حکم بھی اسی کے مانند ہے۔

اور اگر وہ ایسی چیز کا اقرار کرے جو جان کے قصاص کی موجب ہو تو امام احمد کی صراحت یہ ہے کہ اس کا اقرار قبول نہیں کیا جائے گا، اور آزاد ہونے کے بعد اس کا پیچھا کیا جائے گا، اس لئے کہ اس کے اقرار سے اس کے آقا کا حق ساقط ہو جاتا ہے، اور اس وجہ سے بھی کہ وہ متہم ہے کہ اس نے کسی شخص کے لئے اقرار کیا تا کہ وہ اسے معاف کردے اور پھر خود اس کو لینے کا مستحق ہو جائے، اور اس طرح وہ اپنے آقا سے چھٹکارا حاصل کر لے۔

ابو الخطاب کے نزدیک مختار یہ ہے کہ اس کا یہ اقرار درست ہے، اس لئے کہ یہ قصاص کی ایک قسم ہے، چنانچہ جان کے علاوہ میں اس کا اقرار درست ہے (۱)۔

ام ولد کے اس جنین پر جنایت جو اس کے آقا سے ہو:

۱۶- یہ گزر چکا ہے کہ ام ولد کو اس کے آقا سے جو حمل قرار پا جائے وہ آزاد ہوتا ہے، تو اگر ام ولد کو کسی نے مارا اور اس سے اس کا جنین گر گیا تو اس میں آزاد عورت کے جنین کی دیت لازم ہے، دیکھئے: اصطلاح (اجہاض)۔

ام ولد پر جنایت:

۱۷- اگر کسی آزاد نے ام ولد کو قتل کر دیا تو اس پر کوئی قصاص نہیں، اس لئے کہ ان دونوں میں کوئی برابری نہیں ہے، البتہ اس پر اس کی قیمت لازم ہوگی، خواہ قیمت کتنی ہی ہو، اگر چہ وہ آزاد عورت کی دیت سے زیادہ ہی کیوں نہ ہو جائے، مالکیہ، شافعیہ، حنابلہ اور امام ابو یوسف کا یہی مسلک ہے۔

امام ابو حنیفہ و امام محمد فرماتے ہیں کہ غلام کی دیت اس کی قیمت ہے تو اگر وہ آزاد کی دیت کے بقدر ہو جائے، یا باندی کی قیمت آزاد عورت کی دیت کے برابر ہو جائے تو غلام اور باندی میں سے ہر ایک کی دیت کی مالیت میں سے دس درہم کم کر دیئے جائیں گے، تا کہ غلام کے مرتبہ کا آزاد سے کم ہونا ظاہر ہو جائے، اور اس کی تعیین

(۱) البدائع ۴/ ۱۳۱، ۱۳۲، الدسوقی ۴/ ۴۱۱، البجیرمی علی المنہج ۴/ ۱۶۰، المغنی ۹/ ۵۴۵۔

(۲) ابن عابدین ۵/ ۳۹۸، الدسوقی ۳/ ۳۹۸۔

(۱) المغنی ۵/ ۱۵۱، ۱۵۲ طبع الریاض۔

حضرت ابن مسعودؓ کے اثر کی وجہ سے ہے (۱)، اور اگر اسے یعنی ام ولد کو کوئی غلام قتل کردے تو اس کے بدلہ اسے قتل کیا جائے گا، اس لئے کہ ام ولد غلام سے برتر ہے (۲)۔

آقا کی زندگی میں ام ولد کی موت کا خود اس پر اور آقا کے علاوہ سے ہونے والے اس کے بچہ پر اثر:

۱۸ – اگر ام ولد اپنے آقا سے پہلے انتقال کرجائے تو ام ولد ہونے کا حکم اس کی اس اولاد کے حق میں باطل نہیں ہوگا جو اس کے ام ولد ہونے کے ثبوت کے بعد پیدا ہوئی، بلکہ آقا کے مرنے پر سب آزاد ہوجائیں گے (۳)۔

ام ولد کے حق میں یا ام ولد کے لئے وصیت:

۱۹ – ام ولد کے لئے وصیت کرنا درست ہے، صاحب المغنی کہتے ہیں کہ اس سلسلہ میں ان اہل علم کے مابین کوئی اختلاف معلوم نہیں ہوتا جو حکم استیلاد کے ثبوت کے قائل ہیں، کیونکہ روایت ہے کہ ''حضرت عمر بن الخطابؓ نے اپنی تمام ام ولد کے لئے چار ہزار کی وصیت کی، ان میں سے ہر ایک عورت کے لئے چار ہزار'' (۴)، نیز اس لئے کہ ام ولد وصیت کے نافذ ہونے کے وقت آزاد ہے، کیونکہ اس کی آزادی آقا کے مرنے کے ساتھ ساتھ مکمل ہورہی ہے، تو اس کے لئے وصیت اس کی آزادی ہی کی حالت میں ہوئی، اور یہ اس صورت میں ہے جب کہ وصیت تہائی مال میں ہو، اور جو اس سے زائد ہو وہ ورثاء کی اجازت پر موقوف رہے گا، اگر وہ اجازت دیں تو جائز ہوگا ورنہ وہ ورثاء کو دے دیا جائے گا۔

اسی طرح آقا کے مرنے کے بعد ام ولد کے لئے وصیت کرنا جائز ہے اگر وہ اس کی صلاحیت رکھتی ہے، اس لئے کہ وہ آقا کی وفات پر اپنے آزاد ہوجانے کے بعد دیگر آزاد عورتوں کی مانند ہے، لہذا اس کے لئے وصیت کرنا جائز ہے (۱)۔

اُسر

دیکھئے: ''اُسریٰ''۔

---

(۱) حضرت ابن مسعود کے اثر: "لقص عشرة دراهم من دية العبد والأمة" (غلام اور باندی کی دیت میں سے دس درہم کم کرنا) کو صاحب الدر المختار نے نقل کیا ہے اور ہمارے پاس سنن وآثار کے جو مراجع ہیں ان میں ہمیں نہیں ملا، البتہ عبد الرزاق نے ابن جریج سے نقل کیا ہے: قال لي عبد الكريم عن علي وابن مسعود و شريح: "دية المملوك ثمنه، وإن خلف دية الحر" (مصنف عبد الرزاق ۱۰/ ۱۰ شائع کردہ المجلس العلمی)۔

(۲) بدایۃ المجتہد ۲/ ۴۵۱، الدر ۵/ ۳۹۶۔

(۳) المغنی مع الشرح الکبیر ۱۱/ ۵۰۶، ۵۰۷۔

(۴) عمر بن الخطابؓ کے اثر کی روایت دارمی اور سعید بن منصور نے کی ہے مذکورہ الفاظ دارمی کے ہیں (سنن الدارمی ۲/ ۴۲۳ طبع المطبعۃ الحدیثہ دمشق

= ۱۳۴۹ھ، کتاب السنن لسعید بن منصور قسم اول جلد سوم رص ۱۱۰، نمبر ۴۳۸ طبع علمی پریس (مالیگاؤں) ۱۳۸۷ھ)۔

(۱) المغنی مع الشرح الکبیر ۱۱/ ۵۱۰، ۵۱۳۔

إسرار

تعریف:

۱- لغت میں إسرار کے معنی اخفاء کے ہیں، اسی سے اللہ تعالی کا فرمان ہے: "وَإِذْ أَسَرَّ النَّبِيُّ إِلَى بَعْضِ أَزْوَاجِهِ حَدِيثًا" (۱) (اور (وہ وقت یاد کرنے کے قابل ہے) جب پیغمبر نے ایک بات اپنی کسی بیوی سے چپکے سے فرمائی)۔ اور اگر آپ کوئی چیز چھپالیں تو "أسررت الشيء" بولا جاتا ہے (۲)۔

اصطلاحاً إسرار درج ذیل معانی کے لئے بولا جاتا ہے:

الف۔ صرف اپنی ذات کو سنائے، کوئی دوسرا نہ سن سکے، جس کا ادنی درجہ زبان کو حرکت دینا ہے، فقہاء نماز واذکار کے اقوال میں اس معنی کا استعمال کرتے ہیں۔

ب۔ کسی کو مناجات وسرگوشی کے طور پر سنائے اور دوسروں سے پوشیدہ رکھے، اور یہ معنی راز اور اس کے افشاء میں آتے ہیں، اس کو اصطلاح (إفشاء السر) میں دیکھا جائے۔

ج۔ اپنے فعل کو دوسرے سے پوشیدہ رکھے، اور یہ معنی نماز وزکاۃ وغیرہ عبادات کی ادائیگی میں مستعمل ہے (۳)۔

---

(۱) سورۂ تحریم/ ۳۔

(۲) المصباح المنیر، لسان العرب: مادہ (سرر)، المغرب/ص ۲۲۳۔

(۳) مراقی الفلاح/ص ۱۳۸ طبع دار الایمان، شرح روض الطالب ۱/ ۱۵۶، المکتبۃ الاسلامیہ، الشرح الکبیر ۱/ ۲۴۳، الفواکہ الدوانی ۱/ ۲۳۱، کشاف القناع ۱/ ۳۳۲۔

متعلقہ الفاظ:

الف- مخافتۃ (آواز پست کرنا):

۲- لغت میں مخافتۃ کے معنی: آواز کو پست کرنے کے ہیں۔ لیکن اصطلاحی معنی کے اعتبار سے وجود قرأت کی حد میں فقہاء کے تین مختلف اقوال ہیں:

حنفیہ میں سے ہندوانی اور فضلی نے وجود قرأت کے لئے اتنی آواز نکلنے کو شرط قرار دیا ہے جو خود اس کے کان تک پہنچ جائے، اور امام شافعی بھی اسی کے قائل ہیں۔

امام احمد اور بشر المریسی کے نزدیک آواز کا منہ سے نکلنا شرط ہے، خواہ وہ کان تک نہ پہنچے، لیکن یہ بھی شرط ہے کہ کسی نہ کسی درجہ میں آواز سنی جائے، کہ اگر کوئی شخص اپنا کان اس کے منہ سے لگائے تو وہ سن سکے، اور کرخی اور ابوبکر بلخی کے نزدیک سننا شرط نہیں، ان کے نزدیک تصحیح حروف کافی ہے۔

معراج الدرایہ میں ہے کہ شیخ الاسلام قاضی خاں، صاحب المحیط اور حلوانی نے ہندوانی کے قول کو اختیار کیا ہے۔

اس سے معلوم ہوا کہ مخافتۃ کا ادنی درجہ اپنی ذات کو یا ایک دو آدمی جو قریب ہوں ان کو سنانا ہے، اور اس کا اعلی درجہ صرف تصحیح حروف ہے، جیسا کہ کرخی کا مذہب ہے، اور جہر کا ادنی درجہ ان لوگوں میں سے کسی کو سنانا ہے جو اس کے قریب نہ ہوں جیسے صف اول کے لوگ، اس کے اعلی درجہ کی کوئی حد مقرر نہیں (۱)۔

ب- جہر (آواز بلند کرنا):

۳- لغۃً جہر کا معنی آواز بلند کرنا ہے، کہا جاتا ہے: "جهر بالقول" یعنی وہ بآواز بلند بولا (۲)۔

---

(۱) ابن عابدین ۱/ ۳۵۹ طبع اول بولاق۔

(۲) مختار الصحاح، لسان العرب: مادہ (جہر)۔

اور اصطلاحاً اپنے برابر والے آدمی کو سنانا ہے، اس کے اعلیٰ درجہ کی کوئی حد نہیں (۱)۔ لہذا جہر و اسرار میں تباین ہے۔

ج- کتمان (چھپانا):

۴- لغۃً کتمان کا معنی اعلان کے خلاف ہونا ہے (۲)۔

اور اصطلاحاً اس کا معنی بیان سے سکوت اختیار کرنا ہے، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "إِنَّ الَّذِيْنَ يَكْتُمُوْنَ مَا أَنْزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدٰى مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ أُولٰئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللّٰهُ وَيَلْعَنُهُمُ اللاَّعِنُوْنَ، إِلَّا الَّذِيْنَ تَابُوْا وَأَصْلَحُوْا وَبَيَّنُوْا، فَأُولٰئِكَ أَتُوْبُ عَلَيْهِمْ وَأَنَا التَّوَّابُ الرَّحِيْمُ" (۳) (بے شک جو لوگ چھپاتے ہیں اس چیز کو جو ہم کھلی ہوئی نشانیاں اور ہدایت میں سے نازل کر چکے ہیں بعد اس کے کہ ہم اسے لوگوں کے لئے کتاب (الٰہی) میں بول چکے ہیں، یہی وہ لوگ ہیں کہ اللہ ان پر لعنت کرتا ہے اور ان پر لعنت کرنے والے لعنت کرتے ہیں، البتہ جو لوگ توبہ کرلیں اور درست ہوجائیں اور ظاہر کردیں، یہ وہ لوگ ہیں کہ میں ان پر متوجہ ہوجاؤں رحمت سے، اور میں بڑا توبہ قبول کرنے والا ہوں، بڑا رحمت والا ہوں)۔

د- إخفاء (پوشیدہ رکھنا):

۵- اخفاء لغت و اصطلاح کے اعتبار سے إسرار ہی کے معنی میں ہے، البتہ إخفاء کا غالب استعمال افعال میں اور إسرار کا اکثر استعمال اقوال میں ہوتا ہے، دیکھئے اصطلاح (اختفاء)۔

(۱) فتح القدیر ۱/ ۲۸۴، ۲۸۸، شرح روض الطالب من أسنی المطالب ۱/ ۱۵۶ طبع المکتبۃ الاسلامیہ، الفواکہ الدوانی ۱/ ۲۳۲، ۲۳۳، کشاف القناع ۱/ ۳۳۲ طبع النصر الحدیثہ۔

(۲) لسان العرب، الصحاح مادہ (کتم)، التعریفات للجرجانی رص ۲۸۱۔

(۳) سورۂ بقرہ/ ۱۵۹۔

إسرار کا شرعی حکم:

اول- إسرار صرف اپنی ذات کو سنانے کے لحاظ سے:

عبادات میں إسرار:

۶- سری نمازیں: اس سے مراد وہ نمازیں ہیں جن میں جہر نہیں ہوتا، یعنی ظہر وعصر، فرائض ہوں یا نوافل، اور دن کی نفل نمازیں۔ شافعیہ وحنابلہ اور مالکیہ کے ایک قول کے مطابق ان میں اسرار مستحب ہے، اور دوسرے قول کے مطابق مندوب ہے، اور حنفیہ کے نزدیک واجب ہے، اور ان نمازوں کو سری اس لئے کہا جاتا ہے کہ یہ دن کی نمازیں ہیں، اور حدیث میں ہے: "صلاۃ النھار عجماء" (۱) (دن کی نمازیں گونگی ہیں)، یعنی ان میں ایسی قرأت نہیں جو سنی جاسکے، اس حکم میں امام ومنفرد یکساں ہیں، اور غیر حنفیہ کے نزدیک مقتدی کا بھی یہی حکم ہے، کیونکہ حنفیہ کے نزدیک مقتدی پر قرأت نہیں ہے (۲)۔

اقوال نماز میں إسرار:

الف- تکبیر تحریمہ:

۷- امام کے لئے اتنے زور سے تکبیر کہنا مستحب ہے کہ مقتدی سن

(۱) حدیث: "صلاۃ النھار عجماء" کی روایت عبد الرزاق نے مجاہد وابوعبیدہ سے کی ہے اور زیلعی نے اسے غریب قرار دیا ہے، المجموع میں نووی نے کہا کہ یہ حدیث باطل ہے جس کی کوئی اصل نہیں۔ سخاوی نے دار قطنی سے ان کا یہ قول نقل کیا ہے کہ یہ نبی علیہ السلام سے مروی نہیں، بلکہ اقوال فقہاء میں سے ہے (نصب الرایہ ۲/ ۱ ۲ طبع مطبعۃ دار المأمون، المجموع للنووی ۳/ ۳۸۹ طبع المنیریہ، المقاصد الحسنہ رص ۲۶۵ شائع کردہ مکتبۃ الخانجی مصر)۔

(۲) فتح القدیر ۱/ ۲۸۴، ۲۸۵، ۳۴۰ طبع دار احیاء التراث العربی، رد المحتار علی الدر المختار ۱/ ۳۵۷، ۳۵۸ طبع دار احیاء التراث العربی، الاختیار لتعلیل المختار ۱/ ۵۰ طبع دار المعرفہ، المہذب ۱/ ۸۱، الشرح الکبیر ۱/ ۲۳۱، الفواکہ الدوانی ۱/ ۲۳۳، المغنی لابن قدامہ ۱/ ۵۶۹ طبع مکتبۃ الریاض الحدیثہ، کشاف القناع عن متن الاقناع ۱/ ۳۴۳ طبع النصر الحدیثہ۔

لیں تاکہ وہ بھی تکبیر کہہ لیں، اس لئے کہ ان کے لئے امام کی تکبیر کے بعد ہی تکبیر کہنی جائز ہے، اگر وہ ان کو نہ سنا سکے تو کوئی مقتدی زور سے تکبیر کہے تاکہ وہ دوسروں کو سنا دے، یا جس نے امام کی تکبیر نہیں سنی وہ سن لے، اس لئے کہ حضرت جابرؓ کی روایت ہے: "صلى بنا رسول اللهﷺ وأبوبكر خلفه فإذا كبر رسول اللهﷺ كبر أبوبكر ليسمعنا" (ہمیں رسول اللہ ﷺ نے نماز پڑھائی اور آپ ﷺ کے پیچھے ابو بکر تھے، جب رسول اللہ ﷺ نے تکبیر کہی تو ہمیں سنانے کے لئے ابو بکر نے بھی تکبیر کہی) متفق علیہ (۱)۔

ب- دعاء افتتاح:

۸- دعاء افتتاح وہ ماثور دعائیں ہیں جن سے نماز شروع کی جائے مثلاً: "سبحانک اللهم و بحمدک......" (۲) یا "وجهت وجهي......" (۳)۔

حنفیہ شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک یہ سنت ہے، مالکیہ کا اس میں اختلاف ہے، اس لئے کہ وہ اس کے قائل نہیں (۴)۔

جو اس کی مشروعیت کے قائل ہیں ان کے نزدیک اسے سراً پڑھنا مسنون ہے، جہر مکروہ ہے، لیکن جہر سے بھی نماز باطل نہیں ہوگی۔ دیکھئے (استفتاح)۔

ج- تعوذ (اعوذ باللہ پڑھنا):

۹- اعوذ باللہ کو ثناء کی طرح آہستہ پڑھا جائے، دونوں میں (فقہاء کا) ایک ہی قول ہے (۱)۔

د- ہر رکعت کے شروع میں غیر مقتدی کا بسم اللہ پڑھنا:

۱۰- نماز میں بسم اللہ کہنا حنفیہ وحنابلہ کے نزدیک سنت ہے، اور شافعیہ کے نزدیک واجب ہے، مالکیہ مشہور قول کے مطابق فرائض میں بسم اللہ کو مکروہ کہتے ہیں، اور نوافل میں بغیر کسی کراہت کے جواز کے قائل ہیں (۲)، حنفیہ وحنابلہ کے نزدیک اسے آہستہ پڑھنا مسنون ہے، اور شافعیہ کے نزدیک بسم اللہ میں جہر یا سر کیفیت قرأت کے تابع ہے، اور اس کی تفصیل اصطلاح (بسملہ) میں ہے۔

ھ- قرأت فاتحہ:

۱۱- امام اور منفرد سری نمازوں میں سورہ فاتحہ آہستہ پڑھیں گے، اسی طرح جہری نمازوں کی تیسری اور چوتھی رکعتوں کا حکم ہے، اور جو فقہاء مقتدی کے لئے قرأت فاتحہ کے قائل ہیں ان کے نزدیک اس کے

---

(۱) المغنی ۱/۴۶۲۔ حدیث: "صلى بنا رسول اللهﷺ وأبوبكر خلفه" کی روایت بخاری نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے جس کے الفاظ یہ ہیں: "فتأخر أبوبكرؓ وقعد النبيﷺ إلى جنبه وأبوبكر يسمع الناس التكبير"، اور مسلم نے اسی مفہوم کی حدیث کی روایت ابن مسہر سے کی ہے (فتح الباری ۲/۲۰۳ طبع السلفیہ، صحیح مسلم تحقیق محمد فؤاد عبد الباقی ۱/۳۱۴ طبع عیسی الحلبی ۱۳۷۴ھ)۔

(۲) دعاء استفتاح "سبحانک اللهم وبحمدک...." کی تخریج (استفتاح فقرہ/۶) پر گذر چکی۔

(۳) دعاء استفتاح "وجهت وجهي...." کی تخریج (استفتاح فقرہ/۶) پر گذر چکی۔

(۴) رد المحتار علی الدر المختار ۱/۳۲۰، ۳۲۸، مراقی الفلاح رص ۱۵۳ طبع دار الایمان، المہذب فی فقہ الامام الشافعی ۱/۷۸، ۷۹، المغنی لابن قدامہ ۱/۴۷۳-۴۷۵ طبع الریاض الحدیثہ، الفواکہ الدوانی ۱/۲۰۵۔

(۱) رد المحتار علی الدر المختار ۱/۳۲۰، ۳۲۸، مراقی الفلاح رص ۱۵۳ طبع دار الایمان، المہذب فی فقہ الامام الشافعی ۱/۷۹، ۸۰، المغنی لابن قدامہ ۱/۴۷۵ طبع الریاض الحدیثہ، الفواکہ الدوانی ۱/۲۰۵، ۲۳۸۔

(۲) رد المحتار علی الدر المختار ۱/۳۲۰، ۳۲۹، مراقی الفلاح ر ۱۵۴ طبع دار الایمان، کشاف القناع عن متن الاقناع ۱/۳۰۹-۳۱۰ طبع انصار السنۃ المحمدیہ، المغنی لابن قدامہ ۱/۴۷۷، ۴۷۸ طبع الریاض الحدیثہ، المہذب فی فقہ الامام الشافعی ۱/۷۹، ۸۰، الفواکہ الدوانی ۱/۲۰۵، ۲۳۸۔

لئے تمام رکعتوں میں فاتحہ سراً ہے۔

حنفیہ وحنابلہ کے نزدیک جہری نمازوں میں منفرد کو فاتحہ کے سراً وجہراً پڑھنے کا اختیار ہے، اور شافعیہ کے نزدیک جہراً مستحب ہے۔

حنفیہ کے نزدیک دن کے نوافل میں آہستہ پڑھنا واجب ہے، اور مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک مستحب ہے، اور سری نمازوں کی قضاء اگر رات میں کی جائے تو آہستہ قراءت کی جائے گی، ابن قدامہ نے صراحت کی ہے کہ اس میں کسی کا اختلاف معلوم نہیں ہوتا، اور اگر جہری نمازوں کی قضا دن میں پڑھے اور وہ امام ہو تو حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک جہر واجب ہے، اور شافعیہ کے نزدیک آہستہ پڑھے، حنابلہ کے دو قول ہیں، اور جمعہ وعیدین اور استسقاء میں قرأت جہراً کی جائے (۱)۔

و- امام، مقتدی اور منفرد کا آمین کہنا:

۱۲- حنفیہ ومالکیہ کے نزدیک آمین سراً اور شافعیہ وحنابلہ کے نزدیک جہراً کہی جائے۔ سراً آمین کے قائل فقہاء استدلال کرتے ہیں کہ یہ دعا ہے، اور دعاؤں میں اصل سر ہے، جیسے تشہد۔

جو فقہاء جہر کے قائل ہیں ان کا استدلال ہے کہ "أن النبي ﷺ قال: آمين ورفع بها صوته" (۲) (نبی ﷺ نے آمین بلند آواز میں کہی)، نیز اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ نے امام کی آمین پر آمین کہنے کا حکم دیا ہے، تو اگر امام اس میں جہر نہ کرتا تو اس کے آمین کہنے پر آپ مقتدی کے آمین کہنے کو معلق نہ کرتے، جیسا کہ اخفاء کی حالت کا حکم ہے (۱)۔

ز- رکوع کی تسبیح:

۱۳- تسبیح بالاتفاق سراً مسنون ہے (۲)۔

ح- رکوع سے سر اٹھاتے ہوئے "سمع الله لمن حمده" اور "ربنا لک الحمد" کہنا:

۱۴- امام "سمع الله لمن حمده" جہراً کہے، اور تمام لوگ سراً "ربنا لک الحمد" کہیں۔

ط- سجدوں کی تسبیح:

۱۵- نمازی امام ہو یا مقتدی یا منفرد تسبیح سراً کہے، اور اسی طرح دونوں سجدوں کے درمیان اذکار، پہلا اور دوسرا تشہد، رسول اللہ ﷺ پر درود، اور آخر نماز میں دعاؤں کا بھی یہی حکم ہے۔

البتہ سلام امام زور سے کہے گا، اور مقتدی ومنفرد آہستہ کہیں گے۔

خارج نماز میں تعوذ وبسملہ سراً کہنا:

۱۶- تعوذ کو جہراً یا سراً پڑھنے میں فقہاء اور قراء کی مختلف آراء ہیں:

الف- شافعیہ کا قول، امام احمد کی ایک روایت اور ائمہ قراء کے

---

(۱) المغنی ۱/ ۵۷۰ طبع الریاض، مراقی الفلاح رص ۱۵۴ طبع دار الایمان، المہذب ۱/ ۷۹، ۸۹، الدسوقی ۱/ ۲۶۳، ۳۱۳۔

(۲) حدیث: "أن النبي ﷺ قال: آمين، ورفع بها صوته" کی روایت ابوداؤد نے وائل بن حجر سے کی ہے جس کے الفاظ یہ ہیں: "كان رسول الله ﷺ إذا قرأ: ولا الضالين، قال: آمين، ورفع بها صوته"، اور اس کی روایت ترمذی نے بھی کی ہے اور اس میں "رفع بها صوته" کی جگہ "مد بها صوته" ہے اور فرمایا کہ وائل بن حجر کی حدیث حسن ہے (عون المعبود ۱/ ۳۵۱ طبع الہند، تحفۃ الاحوذی ۱/ ۶۵-۶۸ شائع کردہ السلفیہ)۔

(۱) المغنی ۱/ ۴۹۰ طبع الریاض۔

(۲) فتح القدیر والکفایہ ۱/ ۲۵۹، مراقی الفلاح ۱۴۴-۱۴۵، ۱۵۴ طبع دار الایمان، رد المحتار علی الدر المختار ۱/ ۳۳۱-۳۳۲ طبع دار احیاء التراث العربی، المہذب فی فقہ الامام الشافعی ۱/ ۸۲، الفواکہ الدوانی ۱/ ۲۰۸، کشاف القناع عن متن الاقناع ۱/ ۳۱۷ طبع انصار السنۃ المحمدیہ۔

نزدیک مختار یہ ہے کہ تعوذ میں جہر مستحب ہے۔

ب۔اس میں صرف حمزہ اور ان کے موافقین کا اختلاف ہے۔

ج۔جہراً یا سراً پڑھنے میں اختیار ہے، حنفیہ کے نزدیک یہی صحیح ہے، اور یہ حنابلہ کا ایک قول ہے۔

د۔مطلقاً اخفاء کیا جائے، یہ حنفیہ کا ایک قول، حنابلہ کی ایک روایت اور حمزہ کی ایک روایت ہے۔

ھ۔صرف فاتحہ کے شروع میں تعوذ جہراً، اور باقی پورے قرآن میں اخفاء، یہ حمزہ کی دوسری روایت ہے۔

اس سلسلہ میں بسملہ کا حکم حکم تعوذ کے تابع ہے، البتہ نافع سے روایت ہے کہ وہ پورے قرآن میں سورتوں اور آیات کے افتتاح کے وقت تعوذ میں اخفاء اور بسملہ میں جہر فرماتے تھے۔

مذکورہ تفصیل مرد کے لئے ہے، اور عورت کا جہر صرف اپنی ذات کو سنانا ہے، اس کے حق میں جہر سر ہی کے مانند ہے، اور اس کے جہر کا اعلی و ادنی درجہ ایک ہی ہے، حاصل یہ ہے کہ اس کے حق میں جہر وسر برابر ہیں، کیونکہ اس کی آواز ستر کی مانند ہے، اور بسا اوقات اس کی آواز کا سننا باعث فتنہ ہوتا ہے، بلکہ اس کے جہر کا ایک ہی درجہ ہے کہ وہ صرف اپنی ذات کو سنائے، اور یہ اسے سراً پڑھنا نہیں ہے، بلکہ اس کے إسرار کا دوسرا درجہ ہے، اور وہ یہ کہ صرف زبان کو حرکت دے اور اپنی ذات کو بھی نہ سنائے، لہذا اس کے جہر کی طرح سر کا بھی اعلی و ادنی درجہ نہیں ہے (۱)۔

تفصیل کے لئے دیکھئے اصطلاح (استعاذہ) و (بسملہ)۔

(۱) المجموع ۳/ ۳۲۴، ۳۲۵، الفروع ۱/ ۳۰۴ طبع المنار، النشر ۱/ ۲۵۲، ۲۵۳، ابن عابدین ۱/ ۳۲۹، اتحاف فضلاء البشر رص ۲۰، حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۱/ ۲۴۳، فتح القدیر ۱/ ۲۸۴، ۲۸۸، کشاف القناع ۱/ ۳۳۲ طبع النصر الحدیثہ۔

دوم-افعال میں إسرار:

زکاۃ:

۱۷-ابوبکر بن العربی کہتے ہیں کہ فرض صدقات میں بالاتفاق اظہار افضل ہے جیسا کہ فرض نمازوں اور تمام فرائض شریعت کا حکم ہے، اس لئے کہ انسان اس کے ذریعہ اپنے اسلام اور اپنے مال کی حفاظت کرتا ہے (۱)۔

حنفیہ ومالکیہ کا کہنا یہ ہے کہ صحیح قول کے مطابق فقیر کو یہ معلوم ہونا ضروری نہیں کہ اس کو جو مال دیا گیا ہے وہ زکاۃ ہے، کیونکہ اس سے اس کا دل ٹوٹتا ہے، اسی لئے اس کو زکاۃ دیتے ہوئے اعلان کے بجائے اخفاء ہی افضل ہے (۲)۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ زکاۃ نکالنے میں اظہار افضل ہے تاکہ دوسرے بھی دیکھ کر اسی طرح عمل کریں، نیز اس کی طرف سے بدگمانی پیدا نہ ہو (۳)۔

حنابلہ کے نزدیک زکاۃ نکالنے میں اظہار مستحب ہے، خواہ کسی بھی جگہ پر ہو، وہاں کے لوگ زکاۃ نکالتے ہوں یا نہ نکالتے ہوں، اور خواہ زکاۃ نکال کر وہ بدگمانی کو دور کرے یا نہ کرے، اس لئے کہ اظہار میں اس شخص سے شبہ کی نفی ہوتی ہے، اور یہ بھی ممکن ہے کہ اس کی پیروی کی جائے، اور جسے یہ معلوم ہو کہ فلاں آدمی زکاۃ لینے کا مستحق ہے، خواہ ظن غالب ہی سے معلوم ہو، تو اس کے لئے اس کو یہ بتانا مکروہ ہے کہ یہ زکاۃ ہے، اور اگر لینے والا زکاۃ لینے کا عادی نہ ہو تو اس کے علم میں لائے بغیر اس کو زکاۃ دینا کافی نہیں، اس لئے کہ ظاہر یہ ہے کہ وہ

(۱) احکام القرآن ۱/ ۳۶، شرح المنتقی ۱/ ۲۱۸۔

(۲) مراقی الفلاح ۳۸۹-۳۹۰ طبع دار الایمان، الشرح الکبیر مع حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۵۰۰، المہذب فی فقہ الامام الشافعی ۱/ ۸۱، ۸۹، الفواکہ الدوانی ۱/ ۲۰۶، ۲۳۸، المغنی لابن قدامہ ۱/ ۵۶۹ طبع الریاض الحدیثہ۔

(۳) روضۃ الطالبین للنووی ۲/ ۳۴۰۔

زکاۃ کو قبول نہیں کرے گا(۱)۔

صدقات نافلہ:

۱۸- حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ فرماتے ہیں کہ صدقات نافلہ میں اخفاء اظہار سے افضل ہے، اسی لئے نفلی صدقہ دینے والے کے لئے اخفاء مسنون ہے، کیونکہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے:"إِنْ تُبْدُوا الصَّدَقَاتِ فَنِعِمَّا هِيَ، وَإِنْ تُخْفُوْهَا وَتُؤْتُوْهَا الْفُقَرَاءَ فَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ، وَيُكَفِّرُ عَنْكُمْ مِّنْ سَيِّآتِكُمْ وَاللّٰهُ بِمَا تَعْمَلُوْنَ خَبِيْرٌ"(۲) (اگر تم صدقات کو ظاہر کردو جب بھی اچھی بات ہے اور اگر انہیں چھپاؤ اور فقیروں کو دو جب تو یہ تمہارے حق میں اور بہتر ہے، اور اللہ تم سے تمہارے کچھ گناہ بھی دور کردے گا اور تم جو کچھ بھی کرتے ہو اللہ اس سے خبردار ہے)۔

اور حضرت ابوہریرہؓ سے مرفوعاً روایت ہے:"سبعة يظلهم الله في ظله يوم لا ظل إلا ظله" (سات آدمی ایسے ہیں جن کو اللہ تعالی اس روز اپنا سایہ عطا فرمائیں گے جس روز اللہ کے سایہ کے علاوہ کوئی سایہ نہ ہوگا)، اور ان میں سے ایک اس آدمی کو شمار فرمایا جو "تصدق بصدقة فأخفاها حتى لا تعلم يمينه ما تنفق شماله"(۳) (صدقہ کرے اور اسے اس طرح مخفی رکھے کہ اس کے دائیں ہاتھ کو بھی یہ معلوم نہ ہو کہ بائیں ہاتھ نے کیا خرچ کیا ہے)۔

نیز روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا:"صنائع المعروف تقي مصارع السوء وصدقة السر تطفئ غضب الرب، وصلة الرحم تزيد في العمر"(۱) (بھلائی کے کام برے انجام سے بچاتے ہیں، اور خفیہ طور پر صدقہ اللہ تعالی کے غضب کو ٹھنڈا کرتا ہے، اور صلہ رحمی زیادتی عمر کا ذریعہ ہے)، اور اس لئے بھی کہ اس طرح پر صدقہ کرنے سے صرف اللہ تعالی کی رضا مقصود ہوتی ہے، ابن عباسؓ فرماتے ہیں کہ "اللہ تعالی نے خفیہ طور پر نفل صدقہ کرنے کو علانیہ صدقہ پر ستر گنا افضل بنایا ہے"(۲)۔

قیام لیل:

۱۹- حنفیہ و حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ رات کے نوافل کی قرأت میں جہر و سر دونوں کا اختیار ہے، البتہ اگر جہر سے قرأت میں نشاط ہوتا ہو، یا اس کے پاس کوئی شخص قرأت سن رہا ہو، یا اس سے استفادہ کررہا ہو تو جہر افضل ہے، اور اگر اس کے پاس کوئی تہجد پڑھ رہا ہو، یا اس کی آواز

---

(۱) شرح منتہی الارادات ۱/ ۴۲۰۔

(۲) سورۂ بقرہ/ ۲۷۱۔

(۳) حدیث: "سبعة يظلهم الله في ظله يوم لا ظل إلا ظله" کی روایت امام بخاری و امام مسلم نے حضرت ابوہریرہؓ سے مرفوعاً کی ہے اور مذکورہ الفاظ مسلم کے ہیں (فتح الباری ۲/ ۱۴۳ طبع السلفیہ، صحیح مسلم تحقیق محمد فواد عبد الباقی ۲/ ۷۱۵ طبع عیسی الحلبی ۱۳۷۴ھ)۔

(۱) حدیث: "صنائع المعروف تقي مصارع السوء......" کی روایت طبرانی نے المعجم الکبیر میں حضرت ابوامامہ سے مرفوعاً کی ہے ہیثمی نے کہا کہ اس کی سند حسن ہے، البانی نے تقریباً ان ہی الفاظ کے ساتھ بیان کر کے اس کو صحیح قرار دیا ہے اور اس کو عسکری، طبرانی، قضاعی اور مقدسی کی طرف منسوب کیا ہے (مجمع الزوائد ۳/ ۱۱۵ شائع کردہ مکتبۃ القدسی، صحیح الجامع الصغیر بتحقیق الالبانی ۳/ ۲۴۰ شائع کردہ المکتب الاسلامی)۔

(۲) طبری نے اللہ تعالی کے ارشاد "إِنْ تُبْدُوا الصَّدَقَاتِ فَنِعِمَّا هِيَ وَإِنْ تُخْفُوْهَا وَتُؤْتُوْهَا الْفُقَرَاءَ فَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ" کی تفسیر کرتے ہوئے ابن عباس کے اثر کی روایت علی بن ابی طلحہ عن ابن عباس کے طریق سے کی ہے حافظ ابن حجر نے کہا ہے کہ علی بن ابی طلحہ نے حضرت ابن عباس سے مرسلاً بیان کیا ہے انہوں نے حضرت ابن عباس کو دیکھا نہیں ہے (تفسیر طبری ۵/ ۵۸۳ طبع دار المعارف مصر، تفسیر ابن کثیر ۱/ ۳۲۳ طبع دار الاندلس، تقریب التہذیب ۲/ ۳۹)، اور دیکھئے: مراقی الفلاح ۱/ ۳۸۹-۳۹۰، المہذب فی فقہ الامام الشافعی ۱/ ۱۸۳ طبع دار المعرفہ، قلیوبی و عمیرہ ۳/ ۲۰۴، ۲۰۵، الجامع لاحکام القرآن للقرطبی ۳/ ۳۳۲، کشاف القناع عن متن الاقناع ۲/ ۲۶۶ طبع انصار السنۃ المحمدیہ ۱۹۴۷ء۔

بلند ہونے سے کسی کو پریشانی ہوتو سر اولیٰ ہے، اور اگر دونوں باتوں میں سے کوئی نہ ہوتو جس صورت کو چاہے اختیار کرے(۱)۔ عبد اللہ بن ابو قیس فرماتے ہیں کہ میں نے حضرت عائشہؓ سے دریافت کیا کہ رسول اللہ علیہ السلام قرأت کس طرح فرماتے تھے؟ انہوں نے جواب دیا: "کل ذلک کان یفعل، ربما أسر، وربما جهر" (۲) (آپ علیہ السلام ہر صورت کو اختیار فرماتے تھے، کبھی قرأت سراً فرماتے اور کبھی جہراً)۔

حضرت ابو ہریرہؓ فرماتے ہیں: "کانت قراءة النبی ﷺ باللیل یرفع طوراً، ویخفض طوراً" (۳) (رات کی قرأت میں آپ علیہ السلام کبھی آواز بلند فرماتے اور کبھی پست)۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ رات کے نوافل میں جہر مستحب ہے اور وہ سر سے افضل ہے، کیونکہ رات کی نماز تاریک اوقات میں ہوتی ہے تو قرأت کرنے والا زور سے پڑھ کر گزرنے والوں کو متنبہ کرتا ہے، اور قرأت کو سن کر کفار جو لغو باتیں کرتے ہیں اس کا اندیشہ نہیں ہے، کیونکہ رات کو اکثر وبیشتر سونے وغیرہ میں مشغول رہتے ہیں، جب کہ دن میں ایسا نہیں ہوتا (۴)۔

(۱) المغنی ۲/ ۱۳۹ طبع الریاض، کشاف القناع ۱/ ۳۴۴ طبع النصر، ابن عابدین ۱/ ۳۵۸۔

(۲) حضرت عبد اللہ بن ابی قیس کی حدیث کی روایت ترمذی نے کی ہے اور کہا کہ یہ حدیث صحیح غریب ہے صاحب منتقی نے کہا ہے کہ اس کو پانچ حضرات نے روایت کیا ہے: احمد بن حنبل، ترمذی، ابوداؤد، نسائی اور ابن ماجہ شوکانی نے کہا ہے کہ اس کے رجال صحیح کے رجال ہیں (تحفۃ الاحوذی ۲/ ۵۲۸ شائع کردہ المکتبۃ السلفیہ، نیل الاوطار ۳/ ۷۱ شائع کردہ دار الجیل ۱۹۷۳ء)۔

(۳) حدیث: "کانت قراءة رسول اللہ ﷺ باللیل یرفع طورا ویخفض طورا" کی روایت ابوداؤد نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے اور حدیث پر منذری نے سکوت فرمایا ہے اور عبد القادر الارناؤوط نے کہا کہ اس کی سند حسن ہے (عون المعبود ۱/ ۵۰۹ طبع الہند، جامع الاصول تحقیق عبد القادر الارناؤوط ۵/ ۳۵۷ شائع کردہ مکتبۃ الحلوانی)۔

(۴) الفواکہ الدوانی ۱/ ۲۳۳ طبع دار المعرفہ۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ اگر سونے والے یا کسی نمازی وغیرہ کو تکلیف نہ ہوتو رات کے نوافل میں مطلقاً جہر وسر کی درمیانی صورت اختیار کرنا مسنون ہے، لیکن تراویح میں جہر کیا جائے، اور درمیانی صورت سے مراد یہ ہے کہ اپنی ذات کو سنانے کا جو ادنیٰ درجہ ہے اس سے زیادہ آواز ہو لیکن اس زیادتی کی آواز قریبی لوگوں تک نہ جائے، اور اس میں مناسب بعض حضرات کا یہ قول ہے کہ کبھی جہر کرے اور کبھی سر کرے(۱)۔

نماز سے باہر کی دعائیں اور اذکار:

۲۰ - حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ فرماتے ہیں کہ دعاؤں اور اذکار میں عموماً جہر کے بجائے سر افضل ہے، چنانچہ حنفیہ وحنابلہ کے نزدیک ان میں سر سنت ہے، اور شافعیہ کے نزدیک مستحب ہے، کیونکہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "اُدْعُوا رَبَّكُمْ تَضَرُّعًا وَّخُفْيَةً" (۲) (اپنے پروردگار سے دعا کرو عاجزی کے ساتھ اور چپکے چپکے)۔ اس سے مراد سراً پکارنا ہے تاکہ ریا سے حفاظت رہے، اسی پر اللہ تعالیٰ نے اپنے نبی حضرت زکریا کی تعریف فرمائی، ان کے متعلق ارشاد فرمایا: "إِذْ نَادَىٰ رَبَّهُ نِدَاءً خَفِيًّا" (۳) ((قابل ذکر ہے) وہ وقت جب انہوں نے اپنے پروردگار کو خفیہ طور پر پکارا)۔ نیز اس لئے کہ سر اخلاص کے زیادہ قریب ہے، اور حدیث میں ہے: "خیر الذکر الخفی" (۴) (بہترین ذکر وہ ہے جو مخفی ہو)۔

(۱) حاشیۃ الجمل علی شرح المنہج ۱/ ۴۹۶ طبع دار احیاء التراث العربی۔

(۲) سورۂ اعراف/ ۵۵۔

(۳) سورۂ مریم/ ۳۔

(۴) حدیث: "خیر الذکر الخفی...." کی روایت احمد وابو یعلی نے حضرت سعد بن مالک سے مرفوعاً کی ہے اور ابن حبان نے سعد بن ابی وقاص سے مرفوعاً اس کی روایت کی ہے اور دونوں سندوں میں محمد بن عبد الرحمن بن ابی لبیبہ ہیں، ہیثمی نے کہا ہے کہ ابن حبان نے ان کی توثیق کی ہے اور ابن معین

عرفہ کے اندر اذکار وتلبیہ میں آواز کا بلند کرنا سر سے افضل ہے، اس لئے کہ حنفیہ وحنابلہ کے نزدیک عرفات میں تلبیہ ودعائیں بآواز بلند سنت ہیں، اور شافعیہ کے نزدیک مندوب ہیں، آواز اتنی بلند کی جائے کہ مشقت نہ ہو، اور دعا میں بہت زیادہ جہر نہ ہو، کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "جاءني جبريل عليه السلام فقال: يا محمد، مر أصحابك فليرفعوا أصواتهم بالتلبية، فإنها من شعار الحج" (۱) (جبریل علیہ السلام نے میرے پاس تشریف لاکر کہا کہ اے محمد! اپنے اصحاب کو حکم کیجئے کہ وہ تلبیہ بآواز بلند پڑھیں، اس لئے کہ یہ شعائر حج میں سے ہے)، اور رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "أفضل الحج العج والثج" (۲) (افضل حج وہ ہے جس میں عج

= نے ان کی تصحیح کی ہے اور ان دونوں سندوں کے باقی رجال صحیح کے رجال ہیں (مجمع الزوائد ۱۰/ ۸۱ شائع کردہ مکتبۃ القدسی، موارد الظمآن رص ۵۷۷ طبع دار الکتب العلمیہ، فیض القدیر ۳/ ۲۷۴ شائع کردہ المکتبۃ التجاریۃ الکبری، تہذیب التہذیب ۹/ ۳۰۱ طبع دار صادر)۔

(۱) حدیث: "جاءني جبريل عليه السلام......" کی روایت ترمذی، ابوداؤد، نسائی اور ابن ماجہ نے کی ہے الفاظ ابن ماجہ کے ہیں، اور حاکم نے اسے زید بن خالد الجہنیؓ سے مرفوعا روایت کیا ہے ترمذی نے کہا ہے کہ حدیث حسن صحیح ہے (سنن ترمذی ۳/ ۱۹۱، ۱۹۲ طبع استانبول، سنن ابن ماجہ بتحقیق محمد فؤاد عبد الباقی ۲/ ۹۷۵ طبع عیسی الحلبی ۱۳۷۳ھ، جامع الاصول ۳/ ۹۳ شائع کردہ مکتبۃ الحلوانی، نیل الاوطار ۴/ ۳۲۲ طبع العثمانیہ مصر ۱۳۵۷ھ)۔

(۲) حدیث: "أفضل الحج العج والثج" کی روایت ترمذی، ابن ماجہ اور حاکم نے حضرت ابوبکر صدیقؓ سے مرفوعا کی ہے ترمذی کے الفاظ یہ ہیں: أن رسول اللہ ﷺ سئل أي الحج أفضل؟ قال: العج و الثج" (رسول اللہ ﷺ سے معلوم کیا گیا کہ کونسا حج افضل ہے؟ آپ نے فرمایا: "العج والثج) ترمذی نے اس حدیث کو غریب کہا ہے دار قطنی نے اس میں اختلاف نقل کیا ہے حاکم نے اس کو صحیح کہا ہے، اور ذہبی نے اس کی تائید کی ہے ترمذی نے اسی کے مثل کی طرف حضرت ابن عمر وجابر کے واسطے سے اشارہ کیا ہے منذری نے کہا ہے کہ حضرت ابن عمر کی حدیث کو ابن ماجہ نے سند حسن کے ساتھ روایت کیا ہے (تحفۃ الاحوذی ۳/ ۵۶۳-۵۶۵ طبع السلفیہ، سنن ابن ماجہ بتحقیق محمد فؤاد عبد الباقی ۲/ ۹۶۷، ۹۷۵ طبع عیسی الحلبی،

اور ثج ہو)۔ عج: تلبیہ بآواز بلند پڑھنا اور ثج: ہدی کا خون بہانا ہے (۱)۔

علاوہ ازیں بعض اذکار جہر وسر کے خاص اوصاف کے ساتھ متصف ہیں، جیسے تلبیہ، اقامت، نماز کے بعد کے اذکار، ذبح پر تسمیہ اور عورت کے اذکار، ان کو ان کے خاص مقامات پر دیکھا جائے۔

قسم میں إسرار:

۲۱- قسم میں اخفاء اگر اس درجہ ہو کہ اپنی ذات کو سنا دے تو وہ اخفاء جہری کے مثل ہے۔

اور استثناء میں اخفاء قسم میں اخفاء ہی کے مانند ہے اگر اس کے تمام عناصر موجود ہوں، اور استثناء مستثنی منہ سے متصل ہو، الا یہ کہ کوئی عارض پیش آجائے، جیسے کھانسی یا چھینک یا سانس کا ٹوٹ جانا (۲)۔ اس کی تفصیل کے لئے اصطلاح (استثناء) و (أیمان) دیکھئے۔

طلاق میں إسرار:

۲۲- طلاق میں سر اگر اپنی ذات کو سنانے کی حد تک ہو تو وہ جہر کے

= مستدرک ۱/ ۴۵۰، ۴۵۱ شائع کردہ دار الکتاب العربی، نیل الاوطار ۵/ ۵۴ طبع دار الجیل، الترغیب والترہیب ۳/ ۲۳ طبع مطبعۃ السعادہ ۱۳۸۰ھ، شرح السنۃ للبغوی تحقیق محمد فؤاد عبد الباقی ۷/ ۱۴ شائع کردہ المکتب الاسلامی ۱۳۹۴ھ)۔

(۱) رد المحتار علی الدر المختار و التعلیق بحاشیۃ ابن عابدین ۱/ ۳۴۴، ۲/ ۱۷۵ طبع دار احیاء التراث العربی، فتح القدیر ۱/ ۳۹۳، ۲/ ۳۵۱ طبع دار احیاء التراث العربی، مراقی الفلاح ص/ ۱۷۳ طبع دار الایمان، قلیوبی وعمیرہ ۲/ ۹۹، ۱۰۷ (تحت سنیہ)، حاشیۃ الجمل علی شرح المنہج ۲/ ۴۱۲، ۴۱۷، ۴۰۹، ۴۳۹، ۴۵۸، المہذب فی فقہ الامام الشافعی ۱/ ۲۱۳ طبع دار المعرفہ، کشاف القناع عن متن الاقناع ۱/ ۳۳۷، ۳۳۹، ۳۴۰ طبع انصار السنۃ المحمدیہ ۱۹۴۷ء۔

(۲) فتح القدیر ۴/ ۳۷۶ طبع دار احیاء التراث العربی، المہذب فی فقہ الامام الشافعی ۲/ ۱۳۲، الشرح الکبیر ۲/ ۱۲۹-۱۳۰، کشاف القناع عن متن الاقناع ۶/ ۲۳۷-۲۳۸ طبع النصر الحدیثہ۔

مانند ہے، اگر کسی نے سراً لفظ طلاق بول کر اپنی بیوی کو طلاق دی، خواہ طلاق صریح ہو یا کنائی، لیکن مذکورہ طریقہ پر اس کے تمام شرائط موجود ہوں تو اس کی طلاق واقع ہو جائے گی، اور اس پر اس کے اثرات مرتب ہوں گے، اور اگر اس کے تمام شرائط پورے نہ ہوں تو طلاق واقع نہ ہوگی، مثلاً صرف دل میں سوچ لے اور اپنی ذات کو سنانے کی حد تک بھی تلفظ نہ کرے یا اپنی زبان کو حرکت نہ دے۔

علاوہ ازیں مالکیہ کا کہنا ہے کہ دل میں کلام سے طلاق کے لزوم کے بارے میں اختلاف ہے، مثلاً کوئی اپنے دل میں کہے کہ تجھے طلاق ہے، اور ان کے نزدیک معتمد قول طلاق کا لازم نہ ہونا ہے (۱)۔

اور طلاق میں جو تفصیل ہے وہی طلاق کے استثناء میں ہے۔

(۱) فتح القدیر ۱/ ۳۸۸۔ ۳۸۹، مراقی الفلاح رص ۱۱۹، شرح روض الطالب من أسنی المطالب ۱/ ۱۵۶ طبع المکتبۃ الاسلامیہ، الفواکہ الدوانی ۱/ ۲۳۱ طبع دار المعرفہ، الشرح الکبیر ۲/ ۳۸۵، تہذیب الفروق والقواعد السنیہ فی الاسرار الفقہیہ بر حاشیہ الفروق للقرافی ۱/ ۴۹۔ ۵۰، المسألۃ الخامسہ، طبع دار المعرفہ، شرح زرقانی علی مختصر خلیل ۱/ ۱۹۹، کشاف القناع عن متن الاقناع ۱/ ۳۳۲ طبع النصر الحدیثہ۔

إسراف

تعریف:

۱ – لغت میں اسراف کا ایک معنی اعتدال سے تجاوز کرنا ہے، کہا جاتا ہے: " أسرف في ماله"، یعنی اس نے اعتدال سے زیادہ خرچ کیا اور مال کو غیر محل میں خرچ کیا، اور کہا جاتا ہے "أسرف في الكلام، وفي القتل"، یعنی کلام اور قتل میں افراط و زیادتی کی۔ جس اسراف سے اللہ تعالی نے منع فرمایا ہے وہ اللہ تعالی کی نافرمانی میں خرچ کرنا ہے، خواہ کم ہو یا زائد (۱)۔

اصطلاح شرع میں قلیوبی کے بیان کے مطابق اسراف کے اصطلاحی معنی وہی ہیں جو اس کے لغوی معنی ہیں، یعنی حد سے تجاوز کرنا۔

اور بعض فقہاء نے اسراف کے استعمال کو نفقہ اور کھانے کے لئے خاص کیا ہے۔ التعریفات میں جرجانی لکھتے ہیں کہ اسراف نفقہ میں حد سے تجاوز کرنا ہے۔

اور کہا گیا ہے کہ اسراف یہ ہے کہ انسان وہ چیز کھائے جو اس کے لئے حلال نہ ہو، یا حلال چیز کو اعتدال و مقدار ضرورت سے زائد کھائے۔

اور کہا گیا ہے کہ اسراف مقررہ مقدار سے تجاوز کرنا ہے، لہذا اسراف حقوق کے معیار سے ناواقفیت کا نام ہے (۲)۔

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر : مادہ (سرف)۔

(۲) القلیوبی ۳/ ۳۴۸، ابن عابدین ۵/ ۳۸۴، التعریفات للجرجانی۔

اورسرف: کبائر کا ارتکاب کر کے حد سے تجاوز کرنا ہے، اور اسی سے اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے:"رَبَّنَا اغْفِرْلَنَا ذُنُوْبَنَا وَإِسْرَافَنَا فِيْ أَمْرِنَا"(۱)(اے ہمارے پروردگار! ہمارے گناہوں کو اور اپنے معاملہ میں ہماری زیادتی کوبخش دے)۔

متعلقہ الفاظ:

الف-تقتیر:

۲-تقتیر اسراف کے مقابلہ میں آتا ہے اور اس کا معنی تقصیر (کمی کرنا) ہے۔ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے:"وَالَّذِيْنَ إِذَا أَنْفَقُوْا لَمْ يُسْرِفُوْا وَلَمْ يَقْتُرُوْا وَكَانَ بَيْنَ ذٰلِكَ قَوَامًا"(۲) (اور وہ لوگ جب خرچ کرنے لگتے ہیں تو نہ فضول خرچی کرتے ہیں اور نہ تنگی کرتے ہیں اوراس کے درمیان (ان کا خرچ) اعتدال پر رہتا ہے)۔

ب-تبذیر:

۳-تبذیر بے اعتدالی سے مال کوخرچ کرنا کہلاتا ہے، اسی سے کھیتی بونے کے لئے لفظ"بذر"بولا جاتا ہے۔

اور کہا گیا ہے کہ تبذیر مال کوخراب کرنا اورفضول خرچ کرنا ہے، اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: "وَلَا تُبَذِّرْ تَبْذِيْرًا"(۳) (اور مال کو فضولیات میں نہ اڑا)۔بعض لوگوں نے کہا کہ تبذیر صرف معاصی میں ناحق خرچ کرنے کو کہتے ہیں۔

بعض فقہاء تبذیر کی تعریف یہ کرتے ہیں کہ تبذیر مال کے حق میں اچھا معاملہ نہ کرنا، اور نامناسب جگہوں میں صرف کرنا ہے، لہذا نیکی کے کاموں میں مال خرچ کرنا تبذیر نہیں ہے، اور ایسے نفیس

(۱) سورۂ آل عمران/ ۱۴۷۔

(۲) سورۂ فرقان/ ۶۷۔

(۳) سورۂ اسراء/ ۲۶۔

کھانوں میں خرچ کرنا جو اس کے حسب حال نہ ہوں تبذیر ہے (۱)۔

اس وضاحت کے مطابق تبذیر اسراف سے خاص ہے، اس لئے کہ تبذیر مال کوضرورت سے زائد، یا معاصی میں، یا ناحق خرچ کرنے کو کہتے ہیں، اور اسراف اس سے عام ہے، اس لئے کہ اسراف حد سے تجاوز کرنے کو کہتے ہیں، خواہ مال میں ہو یا غیر مال میں، اور کلام اور قتل وغیرہ میں افراط کے لئے بھی لفظ اسراف کا استعمال کیا جاتا ہے۔

ابن عابدین نے اسراف وتبذیر کے درمیان ایک دوسری حیثیت سے فرق کیا ہے، وہ کہتے ہیں: مشہور ہے کہ تبذیر اسراف ہی کے ہم معنی ہے، لیکن تحقیق یہ ہے کہ ان دونوں میں فرق ہے، وہ یہ کہ اسراف: مناسب جگہ پرضرورت سے زائد خرچ کرنے کو کہتے ہیں، اور تبذیر غیر مناسب جگہ میں صرف کرنے کو کہتے ہیں (۲)، اور نہایۃ المحتاج میں بھی ماوردی سے نقل کرتے ہوئے اسی کے مثل بیان کیا ہے کہ تبذیر مواقع حقوق سے ناواقف ہونا ہے، اور سرف حقوق کے معیار ومقدار سے ناواقف ہونا ہے (۳)۔

ج-سفہ:

۴-سفہ عقل کی خفت، کم عقلی اورضعف کو کہتے ہیں۔

اورشرعاً مال کوشریعت وعقل کے مقتضی کے خلاف تلف کرنے اور ضائع کرنے کو کہتے ہیں، اور بعض فقہاء نے اس کی تعریف خرچ میں تبذیر واسراف سے کام لینے سے کی ہے، چنانچہ بلغۃ السالک میں ہے کہ سفہ تبذیر ہے، اور اسنی المطالب میں ہے کہ: سفیہ مبذر کو کہا جاتا

(۱) الوجیز للغزالی ۱/ ۱۷۶، الشرح الصغیر ۳/ ۳۸۱، ابن عابدین ۵/ ۳۸۳، النظم المستعذب علی المہذب ۱/ ۸، تفسیر کشاف ۳/ ۶، تفسیر فخر الدین رازی ۲۰/ ۱۹۳۔

(۲) ابن عابدین ۵/ ۳۸۳، التعریفات للجرجانی۔

(۳) نہایۃ المحتاج ۴/ ۳۵۰-۳۵۱۔

ہے(۱)، اور اصل یہ ہے کہ سفہ تبذیر و اسراف کا سبب ہے، اور وہ دونوں سفہ کا نتیجہ ہوتے ہیں، جرجانی نے "التعریفات" میں جو بیان کیا ہے اس سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے، وہ فرماتے ہیں: سفہ وہ ناسمجھی ہے جس سے غضب یا خوشی کی حالت میں انسان دوچار ہوتا ہے اور یہ اسے عقل وشریعت کے تقاضہ کے خلاف کام پر آمادہ کرتی ہے۔

دستور العلماء کی وضاحت سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے، وہ کہتے ہیں: سفیہ کی عادت خرچ میں تبذیر واسراف سے کام لینا ہے، اور اس فرق کی تائید سفاہت کے لغوی معنی سے بھی ہوتی ہے کہ سفاہت: خفت عقل کا نام ہے۔

اس وضاحت کے مطابق سفاہت و اسراف کے مابین سبب ومسبب کا تعلق ہے(۲)۔

إسراف کا حکم:

۵ - اسراف کی تعریف سے واضح ہوگیا کہ اسراف کا حکم اپنے تعلق کے اعتبار سے بدل جاتا ہے، بعض فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ نیکی، خیر اور بھلائی کے کاموں میں مال کے زیادہ خرچ کرنے کو اسراف نہیں کہا جاتا، اسی لئے اس کی ممانعت نہیں ہے۔ اور معاصی، سرکشی ونامناسب امور میں مال کو صرف کرنا اسراف وممنوع ہے، خواہ مال قلیل ہی صرف کیا جائے۔

مجاہد سے نقل کیا گیا ہے کہ انہوں نے کہا کہ اگر کسی کے پاس جبل ابوقبیس کے برابر سونا ہو اور وہ اسے اللہ تعالیٰ کی اطاعت میں خرچ کر دے تو اسے اسراف کرنے والا نہیں کہا جائے گا، اور اگر اللہ تعالیٰ کی نافرمانی کے لئے ایک درہم یا ایک مُد بھی خرچ کرے تو وہ اسراف کرنے والا ہوگا(۱)۔

بعض فقہاء کی رائے یہ ہے کہ اسراف جس طرح شر میں ہوتا ہے اسی طرح خیر میں بھی ہوتا ہے، مثلاً کوئی شخص اپنا پورا ہی مال صدقہ کر دے، اور انہوں نے اس سے استدلال کیا ہے کہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: "وَآتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ وَلاَ تُسْرِفُوا"(۲) (اور اس کا حق (شرعی) اس کے کاٹنے کے دن ادا کردیا کرو اور اسراف مت کرو)۔ مطلب یہ ہے کہ اپنا پورا مال دے کر فقیر ہوکر نہ بیٹھ جاؤ، اور روایت ہے کہ ثابت بن قیس بن شماس نے کھجور کے پانچ سو درختوں کے توڑے ہوئے پھل کو خرچ کردیا، اور اپنے اہل وعیال کے لئے ذرہ برابر نہیں چھوڑا تو مذکورہ بالا آیت نازل ہوئی (۳)۔

اور کہا گیا ہے کہ یہ آیت حضرت معاذ بن جبل کے اسی طرح کے واقعہ میں نازل ہوئی۔

اسی طرح اگر اسراف عبادات میں ہو تو اس کا حکم اور ہوتا ہے، اور اگر ممنوعات یا مباحات، یا حق وعقوبات کے استعمال میں ہو تو حکم علیحدہ ہوتا ہے، ان اقسام کی تفصیل عنقریب آرہی ہے۔

---

(۱) المصباح المنیر، ابن عابدین ۵/ ۹۲، دستور العلماء ۲/ ۱۱، النظم المستعذب علی المہذب ۱/ ۳۳۸، الشرح الصغیر ۳/ ۳۹۳، الفتاوی الہندیہ ۵/ ۳۶۶، ۳۳۷، اسنی المطالب ۲/ ۲۰۵، قلیوبی ۲/ ۳۰۰۔

(۲) سابقہ مراجع۔

(۱) تفسیر القرطبی ۷/ ۱۱۰، اور اسی میں ہے کہ مشہور قول "خیر میں کوئی اسراف نہیں" اس شخص کے قول کا جواب ہے جو یہ کہے "اسراف میں کوئی خیر نہیں" اور یہ حاتم طائی کا قول ہے اور فقہاء کے کلام میں یہ بار بار آیا ہے شرح الروض میں اسی طرح ہے۔ ۲/ ۲۰۷، تفسیر الرازی ۲۰/ ۱۹۳۔

(۲) سورۂ انعام/ ۱۴۱۔

(۳) تفسیر القرطبی ۷/ ۱۱۰، المغنی مع الشرح الکبیر ۲/ ۷۰۶۔

طاعات میں اسراف

اول-عبادات بدنیہ میں اسراف:

الف-وضو میں اسراف:

یہ دو حالتوں میں ہوتا ہے:

پہلی حالت: اعضاء کو بار بار دھونا:

۶-حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ نے صراحت فرمائی ہے کہ اعضاء تین بار تک دھونا مسنون ہے(۱)۔ المغنی میں ہے کہ اعضاء وضو کو ایک یا دو مرتبہ دھونا کافی ہے، اور تین مرتبہ افضل ہے(۲)، اور امام مالک کے مذہب میں مشہور ہے کہ دوسری اور تیسری مرتبہ دھونا فضیلت ہے(۳)۔

لہذا اعضاء کے تین مرتبہ دھونے کو اسراف نہیں کہا جائیگا، بلکہ وہ مسنون یا مندوب ہے، البتہ اعضاء کو تین مرتبہ پورے طور پر دھونے کے بعد مزید دھونا جمہور حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک مکروہ ہے، اور مذہب مالکیہ میں بھی یہی راجح ہے، اس لئے کہ یہ پانی میں اسراف ہے، اور مالکیہ کا دوسرا قول ممانعت کا ہے۔

کراہت اس صورت میں ہے جب کہ پانی مملوک یا مباح ہو، اور اگر پانی پاکی حاصل کرنے والوں پر وقف ہو (اسی حکم میں مدارس کا پانی ہے) تو اس میں تین مرتبہ سے زیادہ دھونا بالاتفاق حرام ہے، اس لئے کہ اس زیادتی کی اجازت نہیں ہے، کیونکہ وہ شرعی طور پر وضو کرنے والوں کے لئے وقف ہے اور انہیں کے لئے رکھا جاتا ہے،

(۱) شرح فتح القدیر ۱؍ ۳۰، الزیلعی ۱؍ ۵، نہایۃ المحتاج ۱؍ ۱۷۳، کشاف القناع ۱؍ ۱۰۶۔

(۲) المغنی ۱؍ ۱۳۹۔

(۳) الدسوقی ۱؍ ۱۰۱۔

دیگر کسی چیز کے لئے اس کی اباحت مقصود نہیں ہے(۱)۔

تین مرتبہ سے زائد کے مکروہ ہونے پر فقہاء نے حضرت عمرو بن شعیب کی حدیث سے استدلال کیا ہے، عمرو بن شعیب اپنے والد سے اور وہ اپنے دادا سے نقل کرتے ہیں: "أن رجلا أتاه ﷺ فقال: یا رسول اللہ کیف الطھور؟ فدعا بماء في إناء فغسل کفیه ثلاثا، ثم غسل وجهه ثلاثا، ثم غسل ذراعیه ثلاثا، ثم مسح برأسه، وأدخل أصبعیه السباحتین في أذنیه، و مسح بإبهامیه علی ظاهر أذنیه، وبالسباحتین باطن أذنیه، ثم غسل رجلیه ثلاثا ثلاثا، ثم قال: ھکذا الوضوء، فمن زاد علی ھذا أو نقص فقد أساء وظلم" أو "ظلم و أساء" (۲) (ایک شخص نے رسول اللہ ﷺ کے پاس آکر کہا کہ اے اللہ کے رسول پاکی کی کیا کیفیت ہے؟ آپ ﷺ نے ایک برتن میں پانی منگایا اور اپنے دونوں ہاتھوں کو گٹوں تک تین مرتبہ دھویا، پھر اپنے چہرہ کو تین مرتبہ، پھر کہنیوں تک اپنے دونوں ہاتھوں کو تین مرتبہ دھویا، پھر اپنے سر کا مسح کیا، پھر اپنی

(۱) نہایۃ المحتاج ۱؍ ۱۷۳، ابن عابدین ۱؍ ۹۰، الدسوقی ۱؍ ۱۰۱، اور اس کے بعد کے صفحات، المغنی ۱؍ ۱۳۹، اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۲) حدیث: "أن رجلا أتاه ﷺ فقال: یا رسول اللہ کیف الطھور......؟" کی روایت ابوداؤد، نسائی، ابن خزیمہ اور ابن ماجہ نے حضرت عبد اللہ بن عمرو بن العاص سے مختصراً کی ہے مذکورہ الفاظ ابوداؤد کے ہیں۔ حافظ ابن حجر نے کہا ہے کہ اس کے عن عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ کے واسطے سے مطولاً و مختصراً متعدد صحیح طرق ہیں۔ منذری نے کہا ہے کہ ائمہ کی ایک جماعت نے عمرو بن شعیب کی حدیث سے اسناد کو ترک کیا ہے، اور بعض ائمہ نے ان کو ثقہ قرار دیا ہے۔ عبد القادر الارناؤط نے کہا ہے کہ اس کی سند حسن ہے (عون المعبود ۱؍ ۵۱-۵۲ طبع الہند، سنن نسائی ۱؍ ۸۸ طبع المطبعۃ المصریہ الازہر ۱۳۴۸ھ، سنن ابن ماجہ بتحقیق محمد فؤاد عبد الباقی ۱؍ ۱۴۶ طبع عیسی الحلبی ۱۳۷۲ھ جامع الاصول ۷؍ ۱۶۱ شائع کردہ مکتبۃ الحلوانی، التلخیص الحبیر ۱؍ ۸۳)۔

شہادت کی دونوں انگلیوں کو اپنے دونوں کانوں میں ڈالا، اور اپنے دونوں انگوٹھوں کو اپنے کانوں کے اوپری حصہ پر، اور شہادت کی انگلیوں کو اندرونی حصہ پر پھیرا، پھر اپنے دونوں پاؤں تین تین مرتبہ دھوئے، پھر فرمایا کہ: وضو اس طرح ہوتا ہے، جس نے اس پر زیادتی یا اس میں کمی کی اس نے برا کیا اور ظلم کیا) یا فرمایا: ''ظلم و أساء'' (ظلم کیا اور برا کیا)۔

بعض فقہاء نے ذکر کیا ہے کہ حدیث میں وعید اس شخص کے لئے ہے جو تین کے عدد کے سنت ہونے کا اعتقاد نہ رکھتا ہو اور اس پر زیادتی یا کمی کرے، اور اگر تین کے عدد کے سنت ہونے کا اعتقاد رکھتے ہوئے شک کے وقت اطمینان قلب کے لئے یا دوسرے وضو کی نیت سے زیادتی کی تو اس میں کوئی حرج نہیں، اس لئے کہ وضو پر وضو نور پر نور ہے، اور شک کو دور کرنے کا حکم دیا گیا ہے، اسی لئے بدائع سے نقل کرتے ہوئے ابن عابدین نے لکھا ہے کہ جو تین بار دھونے کے سنت ہونے کا اعتقاد رکھتا ہو پھر زیادتی یا کمی کرے تو اس کے لئے وعید نہیں ہے، پھر بیان فرمایا کہ اس حالت میں نفی کراہت تحریمی کی ہے، کراہت تنزیہی (اس حالت میں بھی) باقی ہے (۱)۔

شافعیہ اور بعض حنفیہ نے وضو پر وضو کے افضل ہونے میں یہ قید لگائی ہے کہ یہ ایک مجلس میں نہ ہو، یا پہلے وضو سے کوئی نماز پڑھ لی ہو، ورنہ تکرار مکروہ اور اسراف ہوگا قلیوبی کہتے ہیں کہ (وضو کی تکرار میں) اصل حرمت ہے۔ اور اگر درمیان میں کوئی نماز پڑھے بغیر تیسری یا چوتھی مرتبہ اس کی تکرار ہوئی تو وہ سب کے نزدیک خالص اسراف ہوگا (۲)۔

دوسری حالت: ضرورت سے زیادہ پانی کا استعمال:

۷ - فقہاء کا اتفاق ہے کہ وضو اور غسل میں پانی کی کوئی مقدار متعین نہیں ہے (۱)، ابن عابدین نے اس پر اجماع نقل کیا ہے اور کہا ہے کہ حدیث میں جو آیا ہے کہ ''کان یتوضأ بالمد ویغتسل بالصاع'' (۲) (رسول اللہ ﷺ ایک مُد سے وضو اور ایک صاع سے غسل فرمایا کرتے تھے) یہ کوئی لازمی مقدار نہیں ہے، بلکہ مقدار مسنون کے ادنی درجہ کا بیان ہے، حتی کہ اگر کوئی اس سے کم میں تکمیل کرے تو یہ بھی کافی ہے، اور اگر یہ مقدار کافی نہ ہو تو اس پر زیادتی کرے، اس لئے کہ لوگوں کی طبیعتیں اور ان کے احوال مختلف ہیں۔

اسی طرح فقہاء کا اتفاق ہے کہ پانی کے استعمال میں اسراف مکروہ ہے، اسی وجہ سے حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ وضو میں مُد یا اس سے کم پانی کافی ہے، اور اگر وضو کے لئے اس سے زائد پانی استعمال کرے تو جائز ہے، البتہ اسراف مکروہ ہے (۳)۔ اس کے باوجود شافعیہ نے کہا ہے کہ جس شخص کا بدن معتدل ہو اس کے وضو کا پانی تقریباً ایک مد سے کم نہ ہونا مسنون ہے، اس لئے کہ ''کان یوضئه المد'' (۴) (ایک مد آپ ﷺ کے وضو کے لئے کافی

(۱) فتح القدیر مع عنایہ ۱/ ۲۷، نہایۃ المحتاج ۱/ ۱۷۴، المغنی ۱/ ۱۴۱، ابن عابدین ۱/ ۹۰ - ۱۰۷۔

(۲) ابن عابدین ۱/ ۱۰۷، قلیوبی ۱/ ۵۳۔

(۱) مُد: جمہور کے نزدیک ایک رطل اور تہائی رطل کا ہوتا ہے اور امام ابوحنیفہ کہتے ہیں کہ مد دو رطل کا ہوتا ہے دیکھئے: المغنی ۱/ ۲۲۳، ابن عابدین ۱/ ۱۰۷۔

(۲) حدیث: ''أن النبي ﷺ کان یتوضأ بالمد، ویغتسل بالصاع'' کی روایت مسلم وترمذی نے حضرت سفینہ سے کی ہے اور مذکورہ الفاظ ترمذی کے ہیں، نیز مسلم نے حضرت انس سے بھی اس کی روایت کی ہے جس کے الفاظ یہ ہیں: ''کان النبي ﷺ یتوضأ بالمد و یغتسل بالصاع إلی خمسة أمداد'' (صحیح مسلم بتحقیق محمد فؤاد عبد الباقی ۱/ ۲۵۸ طبع عیسی الحلبی، تحفۃ الاحوذی ۱/ ۱۸۳ طبع السلفیہ)۔

(۳) المغنی ۱/ ۲۲۲ - ۲۲۵، ابن عابدین ۱/ ۱۰۷۔

(۴) حدیث: ''أن النبي ﷺ کان یوضئه المد'' کی روایت مسلم نے حضرت سفینہ سے مرفوعاً کی ہے جس کے الفاظ یہ ہیں: ''کان رسول اللہ ﷺ یغسله الصاع من الماء من الجنابة ویوضئه المد'' (صحیح مسلم بتحقیق

ہوجایا کرتا تھا)اور وضو کے پانی کی کوئی حد نہیں، لیکن إسباغ یعنی پورے عضو کو دھونا شرط ہے (١)۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ وضو کے مستحبات میں سے پانی کا کم استعمال کرنا ہے لیکن اس کی کوئی حد نہیں ہے، اور جن فقہاء نے اتنے پانی کی قید لگائی ہے کہ پانی ٹپکنے یا بہنے لگے امام مالک نے ان کے قول پر نکیر کی ہے، مطلب یہ ہے کہ وہ عضو سے پانی بہنے کا انکار کرتے ہیں، نہ کہ عضو کے اوپر بہنے کا، کیونکہ عضو پر پانی تو بہنا ضروری ہے، ورنہ بغیر سیلان کے وہ صرف مسح ہوگا، ہر آدمی کے حق میں جو مقدار کافی ہو اس کا لحاظ ضروری ہے، اور مقدار ضرورت پر اضافہ بدعت واسراف ہے، اور اگر کسی نے صرف اتنی مقدار پر اکتفاء کیا جو اس کے لئے کافی ہو تو اس نے سنت ادا کی، لہذا جو شخص قلیل پانی سے پورے طور پر دھونے پر قادر ہو اس کے لئے قلیل پانی ہی استعمال کرنا مستحب ہے، اور ہر بار إسباغ سے زیادہ پانی استعمال نہ کیا جائے (٢)۔

حنفیہ کے نزدیک اسراف کا معیار یہ ہے کہ پانی کا استعمال شرعی ضرورت سے زائد ہو، اور اکثر حنفیہ نے ذکر کیا ہے کہ تقتیر واسراف کو ترک کرنا سنت مؤکدہ ہے، تقتیر یہ ہے کہ تر ہونے کی حد کے قریب پہنچ جائے، اور ٹپکنا ظاہر نہ ہو، اور اسراف یہ ہے کہ شرعی ضرورت سے زائد ہو۔ اس وضاحت کے مطابق وضو کرتے ہوئے پانی کے استعمال میں اسراف مکروہ تحریمی ہوگا، جیسا کہ صاحب الدر نے اس کی صراحت کی ہے، لیکن ابن عابدین نے اس کے مکروہ تنزیہی ہونے کو راجح کہا ہے (٣)۔

پانی میں اسراف کی کراہت پر فقہاء نے حضرت عبداللہ بن عمرو کی

= محمد فؤاد عبدالباقی ١/ ٢٥٨ طبع عیسی الحلبی ١٣٧٢ھ)۔

(١) نہایۃ المحتاج ١/ ٢١٢۔

(٢) مواہب الجلیل ١/ ٢٥٦۔ ٢٥٨۔

(٣) ابن عابدین ١/ ٨٩۔ ٩٠۔

حدیث سے استدلال کیا ہے: ''أن رسول اللہ ﷺ **مر بسعد وهو يتوضأ، فقال: ما هذا السرف؟ فقال: أ في الوضوء إسراف؟ فقال: نعم، و إن كنت على نهر جار**'' (١) (رسول اللہ ﷺ حضرت سعدؓ کے پاس سے گذرے اور وہ وضو کررہے تھے، آپ ﷺ نے فرمایا: یہ اسراف کیسا؟ حضرت سعد نے کہا: کیا وضو میں بھی اسراف ہوتا ہے؟ آپ ﷺ نے فرمایا: ہاں، خواہ آپ جاری نہر پر ہوں)۔

یہ پوری وضاحت اس شخص کے لئے ہے جس کو وسوسہ نہ ہو، اور جو وسوسہ کا شکار ہو اس کے ابتلاء کی وجہ سے اس کے حق میں یہ سب معاف ہے (٢)۔

ب- غسل میں اسراف:

٨- غسل کی ایک سنت تین بار دھونا ہے، اس طرح کہ تمام بدن پر تین مرتبہ پوری طرح پانی بہائے، اس سے زائد اسراف مکروہ ہے، اور غسل کے لئے کتنا پانی کافی ہے اس کی مقدار متعین نہیں، کیونکہ اشخاص واحوال کے اختلاف سے حاجت شرعیہ میں اختلاف ہوجاتا ہے، لہذا قدر کفایت یا اتمام واجب کے یقین کے بعد جو زیادتی ہو وہ اسراف مکروہ ہے، یہ مقدار متفق علیہ ہے، اور جو حدیث میں ہے: ''**كان رسول اللہ ﷺ يغتسل بالصاع**'' (٣) (رسول

---

(١) حدیث: ''أن رسول اللہ ﷺ مرّ بسعد وهو يتوضأ...'' کی روایت ابن ماجہ نے حضرت عبداللہ بن عمرو سے کی ہے۔ الزوائد میں حافظ بوصیری نے کہا ہے کہ حیی بن عبداللہ اور ابن لہیعہ کے ضعف کی وجہ سے اس کی اسناد ضعیف ہے (سنن ابن ماجہ بتحقیق محمد فؤاد عبد الباقی ١/ ١٤٧ طبع عیسی الحلبی ١٣٧٢ھ)۔

(٢) المغنی ١/ ٢٢٢۔ ٢٢٥، الموسوط ١/ ٥٤، نہایۃ المحتاج ١/ ٢١٢، مواہب الجلیل ١/ ٢٥٨۔

(٣) حدیث: ''كان رسول اللہ ﷺ يغتسل بالصاع'' کی روایت مسلم نے حضرت ابوبکر سے کی ہے جس کے الفاظ یہ ہیں: ''كان رسول اللہ ﷺ

اللہ ﷺ ایک صاع سے غسل فرمالیا کرتے تھے) تو یہ اس قلیل مقدار کا بیان ہے جس کے ذریعہ عادۃً سنت کی ادائیگی ممکن ہے، یہ مقدار لازمی وضروری نہیں (۱)۔

ج - نماز اور روزہ میں اسراف:

۹ - انسان کو ہر معاملہ میں میانہ روی اور اعتدال کا حکم دیا گیا ہے، حتی کہ ان عبادات میں بھی جو تقرب الی اللہ کا ذریعہ ہیں، جیسے نماز وروزہ، اللہ تعالی کا فرمان ہے: "يُرِيْدُ اللّٰهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيْدُ بِكُمُ الْعُسْرَ" (۲) (اللہ تمہارے حق میں سہولت چاہتا ہے اور تمہارے حق میں دشواری نہیں چاہتا)۔ چنانچہ عبادات کی ادائیگی کا جو حکم ہے اس میں شرط ہے کہ عادت سے زائد مشقت اور تنگی نہ ہو، اسی لئے حالت سفر میں افطار کو مباح قرار دیا گیا ہے، حاملہ، مریض، دودھ پلانے والی عورت اور ہر اس شخص پر جس کو روزہ کی وجہ سے جان کا اندیشہ ہو افطار کرنا واجب ہے، کیونکہ افطار نہ کرنے میں دشواری ہے، اور اللہ تعالی نے اپنی ذات سے تنگی کے ارادہ کی نفی فرمائی ہے (۳) لہذا عبادات میں اسراف ومبالغہ جائز نہیں ہے، رسول اللہ ﷺ سے صحت کے ساتھ نقل کیا گیا ہے: "هلك المتنطعون" (۴) (متنطعین ہلاک ہوگئے) اور متنطعین سے مراد کسی کام میں مبالغہ کرنے والے ہیں۔

حضرت انسؓ سے روایت ہے کہ تین آدمی رسول اللہ ﷺ کی ازواج مطہرات کے گھروں پر آکر رسول اللہ ﷺ کی عبادت کے بارے میں معلوم کرنے لگے، جب ان کو بتلایا گیا تو گویا انہوں نے اسے قلیل سمجھا، اور کہنے لگے کہ نبی ﷺ سے ہمارا کیا مقابلہ؟ ان کے تو اللہ تعالی نے اگلے پچھلے تمام گناہ معاف فرمادیئے ہیں، ان میں سے ایک نے کہا کہ میں تو رات میں ہمیشہ نمازیں پڑھوں گا، دوسرے نے کہا کہ میں زندگی بھر روزے رکھوں گا اور افطار نہیں کروں گا، تیسرے نے کہا کہ میں عورتوں سے الگ رہوں گا اور کبھی شادی نہیں کروں گا۔ رسول اللہ ﷺ تشریف لائے اور فرمایا: "أنتم الذين قلتم كذا وكذا؟ أما والله إني لأخشاكم لله، وأتقاكم له، لكني أصوم وأفطر، وأصلي وأرقد، وأتزوج النساء، فمن رغب عن سنتي فليس مني" (۱) (فلاں فلاں باتیں تم ہی کر رہے تھے؟ تو سنو اللہ کی قسم، میں تم میں اللہ سے سب سے زیادہ ڈرنے والا ہوں، اور متقی ہوں، لیکن میں روزہ بھی رکھتا ہوں اور افطار بھی کرتا ہوں، نماز بھی پڑھتا ہوں اور آرام بھی کرتا ہوں، نیز عورتوں سے شادی بھی کرتا ہوں، لہذا جو میری سنت سے اعراض کرے وہ مجھ سے نہیں ہے)۔

نیل الاوطار میں ہے کہ اس میں دلیل ہے کہ عبادات میں مشروع میانہ روی ہے، کیونکہ عبادات کی وجہ سے نفس کو تھکا دینا اور مشقت میں ڈالنا تمام عبادات کے چھوٹ جانے کا سبب بن جاتا ہے، اور دین سہل ہے، اور جو شخص دین میں شدت اختیار کرے گا وہ

= يغتسل بالصاع ويتطهر بالمد" (صحیح مسلم تحقیق محمد فؤاد عبد الباقی ۱/ ۲۵۸ طبع عیسی الحلبی)۔

(۱) ابن عابدین ۱/ ۱۰۶، ۱۰۷، مواہب الجلیل ۱/ ۲۵۶، نہایۃ المحتاج ۱/ ۲۱۲، المغنی ۱/ ۲۲۲-۲۲۵۔

(۲) سورۂ بقرہ/ ۱۸۵۔

(۳) تفسیر الاحکام للجصاص ۱/ ۱۶۱۔

(۴) الآداب الشرعیہ لابن مفلح ۲/ ۱۰۵۔

حدیث: "هلك المتنطعون" کی روایت مسلم وابو داؤد نے حضرت عبد اللہ بن مسعود سے مرفوعا کی ہے اور راوی نے: "قالها ثلاثا" کا اضافہ کیا ہے (صحیح مسلم تحقیق محمد فؤاد عبد الباقی ۴/ ۲۰۵۵ طبع عیسی الحلبی ۱۳۷۵ھ سنن ابو داؤد ۵/ ۱۵ طبع استنبول)۔

(۱) حدیث: "أنتم الذين قلتم كذا وكذا...." کی روایت بخاری ومسلم نے حضرت انسؓ سے کی ہے مذکورہ الفاظ بخاری کے ہیں (فتح الباری ۹/ ۱۰۴ طبع السلفیہ، صحیح مسلم تحقیق محمد فؤاد عبد الباقی ۲/ ۱۰۲۰ طبع عیسی الحلبی)۔

مغلوب ہوگا، اور شریعت نبویہ کی بنیا د سہولت فراہم کرنے اور نفرت نہ پیدا کرنے پر ہے (۱)۔

اسی وجہ سے بعض فقہاء نے صوم وصال اور صوم دہر کے مکروہ ہونے کی صراحت کی ہے، رسول اللہ ﷺ سے مروی ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا: "من صام الدھر فلا صام ولا أفطر" (۲) (جس نے صوم دہر رکھا تو اس نے نہ روزہ رکھا، نہ افطار کیا) نیز فقہاء نے تمام رات کے قیام کو مکروہ کہا ہے، اس لئے کہ حضرت عائشہؓ سے روایت ہے، وہ فرماتی ہیں: "لا أعلم نبي اللہ ﷺ قام لیلة حتی الصباح، ولا صام شھراً قط غیر رمضان" (۳) (میرے علم میں نہیں کہ اللہ کے نبی ﷺ نے کبھی کسی رات میں صبح تک قیام کیا ہو، اور رمضان کے علاوہ کبھی بھی پورے ماہ کے روزے رکھے ہوں)، ابن عابدین کہتے ہیں کہ احیاء لیل کے متعلق جو

(۱) نیل الاوطار للشوکانی ۶/ ۲۳۰۔

(۲) حدیث: "من صام الدھر فلا صام ولا أفطر" کی روایت مسلم نے حضرت ابوقتادہ انصاری سے کی ہے جس کے الفاظ یہ ہیں: "أن رسول اللہ ﷺ سئل عن صومه؟ قال: فغضب رسول اللہ ﷺ، فقال عمرؓ: رضینا باللہ رباً، وبالإسلام دیناً، و بمحمد رسولاً، وببیعتنا بیعة، قال: فسئل عن صیام الدھر؟ فقال: لا صام ولا أفطر" أو "ما صام وما أفطر" ترمذی نے اس کی روایت کی ہے اور اس کو حسن کہا ہے اور ترمذی اور ابن ماجہ نے حضرت ابوقتادہ سے اسی مفہوم کی روایت نقل کی ہے (صحیح مسلم تحقیق محمد فؤاد عبدالباقی ۲/ ۸۱۹ طبع عیسی الحلبی، تحفۃ الاحوذی ۳/ ۴۵۷ شائع کردہ المکتبۃ السلفیہ، سنن ابن ماجہ تحقیق محمد فؤاد عبدالباقی ۱/ ۵۴۴ طبع عیسی الحلبی)۔

(۳) حدیث: "لا أعلم نبي اللہ ﷺ قام لیلة حتی الصباح، ولا صام شھراً قط کاملاً غیر رمضان" کی روایت مسلم نے حضرت عائشہؓ کی طویل حدیث کے ضمن میں کی ہے وہ فرماتی ہیں کہ: "ولا أعلم نبي اللہ قرأ القرآن کله في لیلة، ولا صلی لیلة إلی الصبح، ولا صام شھراً کاملاً غیر رمضان...." الحدیث (صحیح مسلم تحقیق محمد فؤاد عبدالباقی ۱/ ۵۱۴ طبع عیسی الحلبی)۔

احادیث وارد ہوئی ہیں ان کے اطلاق سے استیعاب ظاہر ہوتا ہے، لیکن انہوں نے بعض متقدمین سے نقل کیا ہے کہ وہ اس کی تفسیر نصف لیل سے کرتے ہیں، اس لئے کہ جس نے نصف رات عبادت کی گویا اس نے پوری رات عبادت کی، اور اس تفسیر کی تائید حضرت عائشہؓ کی مذکورہ حدیث سے ہوتی ہے، لہذا اکثر یا نصف رات کا مراد ہونا راجح ہے، اور اکثر کا مراد ہونا حقیقت سے قریب تر ہے (۱)۔

نماز و روزہ کے اندر مبالغہ کی ممانعت کے متعلق سب سے زیادہ واضح حضرت عبداللہ بن عمرو کی حدیث ہے، وہ فرماتے ہیں: "دخل رسول اللہ ﷺ حجرتي، فقال: ألم أخبر أنک تقوم اللیل وتصوم النھار؟ قلت: بلی، قال: فلا تفعلن، نم وقم، وصم وأفطر، فإن لعینیک علیک حقاً، وإن لجسدک علیک حقاً، وإن لزوجتک علیک حقاً، وإن لصدیقک علیک حقاً، وإن لضیفک علیک حقاً، وأن عسی أن یطول بک عمر، وأنه حسبک أن تصوم من کل شھر ثلاثاً، فذلک صیام الدھر کله، وإن الحسنة بعشر أمثالھا" (۲) (رسول اللہ ﷺ میرے گھر

(۱) ابن عابدین ۱/ ۴۶۰، ۴۶۱، تصرف کے ساتھ، المجموع ۳/ ۴۷، کشاف القناع ۱/ ۴۳۷۔

(۲) حدیث: "ألم أخبر أنک تقوم اللیل وتصوم النھار...." کی روایت امام بخاری وامام مسلم نے متعدد طرق کے ساتھ حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاص سے کی ہے اور ایک روایت میں بخاری کے الفاظ یہ ہیں: "یا عبد اللہ، ألم أخبر أنک تصوم النھار، وتقوم اللیل؟ فقلت: بلی یا رسول اللہ، قال: فلا تفعل، صم وأفطر، وقم ونم، فإن لجسدک علیک حقاً، وإن لعینک علیک حقاً، وإن لزوجک علیک حقاً، وإن لزورک علیک حقاً، وإن بحسبک أن تصوم کل شھر ثلاثة أیام، فإن لک بکل حسنة عشر أمثالھا، فإذن ذلک صیام الدھر کله...." الحدیث (فتح الباری ۴/ ۲۱۷ طبع السلفیہ، صحیح مسلم تحقیق محمد فؤاد عبدالباقی ۲/ ۸۱۲-۸۱۸

تشریف لائے اور فرمایا: کیا مجھے صحیح بتایا گیا ہے کہ تم پوری رات نماز پڑھتے ہو اور دن میں روزے رکھتے ہو؟ میں نے کہا: جی ہاں، آپ ﷺ نے فرمایا: ایسا ہرگز نہ کرو، کچھ رات سویا کرو اور کچھ رات قیام کیا کرو، کبھی روزہ رکھو کبھی افطار کرو، کیونکہ تم پر تمہاری آنکھوں کا حق ہے، تم پر تمہارے جسم کا حق ہے، تم پر تمہاری بیوی کا حق ہے، تم پر تمہارے دوست کا حق ہے، اور تم پر تمہارے مہمان کا بھی حق ہے، ہوسکتا ہے کہ تمہاری عمر طویل ہو، تمہارے لئے ہر ماہ تین روزے کافی ہیں، یہ پوری زندگی کا روزہ ہے، چونکہ نیکی دس گنا ہوتی ہے)۔

شافعیہ میں سے امام نووی کہتے ہیں کہ مذکورہ حدیث کی وجہ سے ہمیشہ پوری رات قیام کرنا مکروہ ہے، اور اگر کہا جائے کہ اس قیام لیل اور ممنوع ایام کے علاوہ صوم دہر کے درمیان کیا فرق ہے کہ وہ ہمارے نزدیک مکروہ نہیں؟ تو جواب یہ ہے کہ ہمیشہ پوری رات نماز پڑھنا آنکھ اور پورے بدن کے لئے نقصان دہ ہے، جیسا کہ حدیث صحیح میں وارد ہوا ہے، برخلاف روزہ کے، اس لئے کہ دن کے کھانے کی کمی رات کو پوری ہوجاتی ہے، اور اگر پوری رات نماز پڑھی جائے تو دن میں سویا نہیں جاسکتا، کیونکہ اس میں اس کے دین و دنیا کے مصالح ضائع ہوجائیں گے، یہ حکم دائمی طور پر قیام لیل کا ہے، رہا کچھ راتوں میں قیام کرنا سو اس میں کوئی کراہت نہیں (١)، چنانچہ صحیحین میں حضرت عائشہؓ سے مروی ہے: "أن النبي ﷺ كان إذا دخل العشر الأواخر من رمضان أحيا الليل"(٢)

(آپ ﷺ رمضان کے اخیر عشرہ میں شب بیداری فرماتے تھے)، اور عیدین کی راتوں میں جاگنے پر ہمارے فقہاء کا اتفاق ہے، واللہ اعلم۔

دوم-عبادات مالیہ میں اسراف:

الف-صدقہ میں اسراف:

١٠- وہ صدقات واجبہ جن کی مقدار متعین ہے، جیسے زکاۃ، نذر اور صدقۂ فطر، ان میں اسراف کا کوئی تصور نہیں ہے، اس لئے کہ ان میں شرعاً متعینہ مقدار کا ادا کرنا واجب ہے، ان صدقات کے وجوب کی شرائط اور واجب مقدار کا بیان ان کے مقام پر مذکور ہے۔

مستحب صدقات جو محتاجوں کو اخروی ثواب کے حصول کے لئے دیئے جاتے ہیں (١)، تو باوجود اس کے کہ بہت سی آیات و احادیث میں فقراء و مساکین اور محتاجوں پر خرچ کرنے کی اسلام میں اپیل کی گئی ہے اللہ تعالی نے اعتدال و میانہ روی کا حکم دیا ہے، اور اسراف کی حد تک تجاوز کرنے سے منع فرمایا ہے، اس لئے کہ اسراف خود خرچ کرنے والے کے فقر کا سبب ہوجاتا ہے حتی کہ وہ لوگوں کے سامنے ہاتھ پھیلانے لگتا ہے۔ اللہ تعالی نے مومنوں کی صفات بیان کرتے ہوئے فرمایا: "وَالَّذِيْنَ إِذَا أَنْفَقُوْا لَمْ يُسْرِفُوْا وَلَمْ يَقْتُرُوْا وَكَانَ بَيْنَ ذٰلِكَ قَوَامًا" (٢) (اور وہ لوگ جب خرچ کرنے لگتے ہیں تو نہ فضول خرچی کرتے ہیں اور نہ تنگی کرتے ہیں اور اس کے درمیان (ان کا خرچ) اعتدال پر رہتا ہے)۔

دوسری جگہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُوْلَةً إِلٰى عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ فَتَقْعُدَ مَلُوْمًا مَّحْسُوْرًا" (٣) (اور تو نہ اپنا ہاتھ گردن ہی سے باندھ لے اور نہ

= طبع عیسی الحلبی)۔

(١) المجموع ٣/ ٤٣، ٤٤ طبع المنیریہ۔

(٢) حدیث: "أن النبي ﷺ كان إذا دخل العشر الأواخر من رمضان أحيا الليل" کی روایت بخاری و مسلم نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے بخاری کے الفاظ یہ ہیں: "كان النبي ﷺ إذا دخل العشر شد مئزره، وأحيا ليله، وأيقظ أهله" (فتح الباری ٤/ ٢٦٩ طبع السلفیہ، صحیح مسلم تحقیق محمد فؤاد عبد الباقی ٢/ ٨٣٢ طبع عیسی الحلبی)۔

---

(١) قلیوبی ٣/ ٢١، الشرح الصغیر ٣/ ١٤٠، المغنی ٦/ ٢٣٦۔

(٢) سورۂ فرقان/ ٦٧۔

(٣) سورۂ اسراء/ ٢٩۔

اسے بالکل کھول ہی دے ورنہ تو ملامت زدہ، تہی دست ہوکر بیٹھ جائے گا)۔ مفسرین اس آیت کی تفسیر میں فرماتے ہیں کہ اپنی اور اپنے عیال کی ضرورت کے ہوتے ہوئے اپنا تمام مال خرچ نہ کرو، کہ تم تصرف وخرچہ سے تنگ ہوکر بیٹھ جاؤ، اور بعیر حسیر کی طرح ہوجاؤ، بعیر حسیر وہ اونٹ ہے جس کی طاقت ختم ہوجائے اور وہ چلنے پر قادر نہ رہے، اور ایک قول یہ ہے کہ یہ اس لئے ہے تاکہ آپ ﷺ کبیدہ خاطر نہ ہوں کہ اپنے مال پر حسرت ہو، لیکن خطاب رسول اللہ ﷺ کے علاوہ کو ہوگا، کیونکہ آپ ﷺ ان لوگوں میں سے نہیں جن کو اللہ کے راستہ میں اپنا پورا مال خرچ کرنے پر حسرت ہو، اللہ تعالی نے خرچ میں زیادتی اور اپنے تمام مال کو خرچ کرنے سے صرف انہیں لوگوں کو منع فرمایا ہے جن کو خرچ پر حسرت کا اندیشہ ہو، اور رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے: "يأتي أحدكم بما يملك ، فيقول: هذه صدقة، ثم يقعد يستكف الناس! خير الصدقة ما كان عن ظهر غنى" (۱) (تم میں سے کوئی اپنی ساری ملکیت لے کرآ جاتا ہے اور کہتا ہے کہ یہ صدقہ ہے، پھر مجبور ہوکر لوگوں کے سامنے ہاتھ پھیلاتا ہے، بہترین صدقہ وہ ہے جو استغناء کے ساتھ ہو)، البتہ جس شخص کو خرچ کئے ہوئے مال کے بارے میں اللہ تعالی کے وعدہ اور اس کے عظیم ثواب پر اعتماد ہوتو مذکورہ آیت میں ایسا شخص مراد نہیں ہے، بہت سے بڑے صحابہؓ اللہ کے راستہ میں اپنے تمام اموال خرچ کردیتے تھے، اور رسول اللہ ﷺ نے ان پر کوئی عتاب نہیں فرمایا، اس لئے کہ ان حضرات کا یقین صحیح اور ان کی بصیرت عمیق تھی (۱)۔

مندرجہ بالا آیات واحادیث کی روشنی میں فقہاء نے صراحت فرمائی ہے کہ اپنا اور جن لوگوں کا وہ دائمی طور پر خرچ برداشت کرتا ہے ان کی قدر کفایت سے جو مال بچے اولی یہ ہے کہ اسے صدقہ کیا جائے، اور جو شخص اسراف کرے اس طرح کہ جن کا خرچہ اس کے ذمہ ہے ان کی مقدار کفایت میں کمی ہوجائے، یا اپنے ذاتی خرچہ کے لئے ضروری اشیاء میں کمی ہو اور اس کی کوئی کمائی نہ ہو، تو وہ گنہگار ہے، کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے: "كفى بالمرء إثما أن يضيع من يموله" (۲) (انسان کے گنہگار ہونے کے لئے اتنا کافی ہے کہ وہ ان کو ضائع کردے جن کا خرچہ اس کے ذمہ ہے)، نیز اس لئے کہ جو اس کی پرورش میں ہیں ان کا نفقہ واجب ہے، اور تبرع نفل ہے، اور نفل کو فرض پر مقدم کرنا جائز نہیں، اور اس لئے بھی کہ اگر انسان اپنا تمام مال صرف کردے تو وہ فتنۂ فقر اور خرچ شدہ مال کی طرف نفس کے شدید میلان سے مامون نہیں رہتا، تو اس کا مال بھی جائے گا، ثواب بھی ختم ہوگا اور وہ لوگوں پر بوجھ بن کر رہ جائے گا۔

---

(۱) حدیث: "يأتي أحدكم بما يملك فيقول: هذه صدقة، ثم يقعد يستكف الناس...." کی روایت ابوداؤد، ابن خزیمہ، دارمی اور حاکم نے محمد بن اسحاق کے طریق سے حضرت جابر بن عبداللہؓ سے کی ہے مذکورہ الفاظ ابوداؤد کے ہیں۔ منذری نے کہا ہے کہ اس کی سند میں محمد بن اسحاق ہیں، اور صحیح ابن خزیمہ کے محقق نے کہا ہے کہ اس کی سند ضعیف ہے حاکم نے اس کو صحیح قرار دیا ہے اور ذہبی نے ان کی موافقت کی ہے اور البانی نے ان کا تعاقب کرتے ہوئے کہا کہ ایسا نہیں ہے اس لئے کہ ابن اسحاق کو دوسرے سے ملاکر مسلم نے روایت کی ہے پھر وہ مدلس ہیں، اور اس کو انہوں نے معنعن کیا ہے اس لئے اس کو حجت نہیں بنایا جاسکتا (عون المعبود ۲/ ۵۳ طبع الہند، مختصر سنن ابوداؤد للمنذری ۲/ ۲۵۳، ۲۵۴ شائع کردہ دار المعرفہ، سنن دارمی ۱/ ۳۹۱ شائع کردہ دار احیاء السنۃ النبویہ، صحیح ابن خزیمہ ۴/ ۹۸ شائع کردہ المکتب الاسلامی ۱۳۹۹ھ، المستدرک ۱/ ۴۱۳ شائع کردہ دار الکتاب العربی، ارواء الغلیل ۳/ ۴۱۶ شائع کردہ المکتب الاسلامی)۔

(۱) الاحکام للجصاص ۳/ ۶ ۴۴، الاحکام لابن العربی ۳/ ۱۱۹۲، ۱۱۹۳، تفسیر الرازی ۲۰/ ۹۳۔

(۲) حدیث: "كفى بالمرأ إثما أن يضيع من يموله" کی روایت مسلم و ابوداؤد نے حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے مرفوعا کی ہے مسلم کے الفاظ یہ ہیں: "كفى بالمرأ إثما أن يحبس عمن يملك قوته" (صحیح مسلم بتحقیق محمد فؤاد عبدالباقی ۲/ ۶۹۲ طبع عیسی الحلبی، عون المعبود ۲/ ۵۹، ۶۰، طبع الہند)۔

جس کو اپنے حسن توکل، فقر پر صبر، اور ہاتھ پھیلانے سے بچنے کا یقین ہو یا اپنی ذات پر اعتماد کے ساتھ کسی پیشہ کا مالک ہو، ایسے شخص کے لئے وقت ضرورت اپنے پورے مال کو صدقہ کردینے کی اجازت ہے، اس کے حق میں یہ اسراف نہ ہوگا(۱)۔ کیونکہ روایت یہ ہے کہ حضرت ابو بکرؓ نے اپنا پورا ساز وسامان رسول اللہ علیہ کی خدمت میں لاکر پیش کردیا، آپ علیہ نے ان سے فرمایا: "ما أبقیت لأهلک؟ قال: أبقیت لهم الله ورسوله" (۲) (اپنے گھر والوں کے لئے کیا چھوڑا ہے؟ ابو بکرؓ نے کہا: ان کے لئے میں نے اللہ اور اس کے رسول کو چھوڑا ہے)۔ اور یہ ابو بکر کے حق میں ایک فضیلت تھی، کیونکہ ان کا یقین قوی اور ایمان کامل تھا، نیز وہ تجارت پیشہ اور آمدنی کا ذریعہ رکھنے والے آدمی تھے۔

ب – وصیت میں اسراف:

۱۱ – **موت** کے بعد کی طرف منسوب کرکے کسی کو بطور تبرع مالک بنانا یا موت کے بعد مال کا تبرع کرنا وصیت ہے۔ جو شخص مال چھوڑے اس کے لئے مستحب ہے کہ مال کے ایک حصہ کی وصیت ایسے شخص کے حق میں کرے جو اس کا وارث نہ ہو، اور شریعت نے اس کی حدود مقرر کی ہیں کہ وہ تہائی سے زائد نہ ہو، اور تہائی سے کم ہونے کی ترغیب دی ہے، جو اسراف سے اور ورثاء کو ضرر پہنچانے سے بچانے کے لئے ہے(۳)۔

(۱) تفسیر القرطبی ۱۰/ ۲۵۱، ابن عابدین ۲/ ۷۱، المغنی ۳/ ۸۲، ۸۳، القلیوبی ۳/ ۲۰۵، الاحکام لابن العربی ۳/ ۱۱۹۳۔

(۲) حدیث: "ما أبقیت لأهلک..." کی روایت ترمذی وابو داؤد نے حضرت عمر بن خطابؓ سے ایک قصہ کے ضمن میں کی ہے اور حدیث پر ابو داؤد ومنذری نے سکوت اختیار کیا ہے ترمذی نے کہا: یہ حدیث حسن صحیح ہے (تحفۃ الاحوذی ۱۰/ ۱۶۱ شائع کردہ المکتبۃ السلفیہ، عون المعبود ۲/ ۵۴ طبع الہند)۔

(۳) ابن عابدین ۵/ ۴۱۷، الشرح الصغیر ۴/ ۵۷۹، المغنی ۶/ ۲۔

اگر میت کا کوئی وارث ہو تو وصیت تہائی میں نافذ ہوگی، اور اگر ورثاء اجازت نہ دیں تو اس سے زائد میں بالاتفاق باطل ہوگی، اس لئے کہ حضرت سعد بن ابی وقاص کی حدیث ہے وہ فرماتے ہیں: "کان رسول الله ﷺ یعودني عام حجة الوداع من وجع اشتد بي، فقلت: إني قد بلغ بي من الوجع، وأنا ذو مال، ولا یرثني إلا ابنة، أفأتصدق بثلثي مالي؟ قال: لا، فقلت: بالشطر؟ فقال: لا، ثم قال: الثلث، والثلث کبیر أو کثیر، إنک إن تذر ورثتک أغنیاء خیر من أن تذرهم عالة یتکففون الناس" (۱) (حجۃ الوداع کے سال میری شدید تکلیف کی وجہ سے آپ علیہ میری عیادت کے لئے تشریف لائے، میں نے کہا: میں شدید تکلیف میں مبتلا ہوں، میں مال والا ہوں، اور میرے ورثاء میں صرف ایک لڑکی ہے، کیا میں اپنا دو تہائی مال صدقہ کردوں؟ فرمایا: نہیں، پھر میں نے کہا: آدھا، تو فرمایا: نہیں، پھر فرمایا: تہائی صدقہ کرو اور تہائی بھی زیادہ ہے (لفظ کبیر فرمایا یا کثیر)، بلاشبہ اگر تم اپنے ورثاء کو مالدار چھوڑ و تو یہ اس سے بہتر ہے کہ تم ان کو فقیر بنا کر چھوڑو، اور وہ لوگوں کے سامنے ہاتھ پھیلاتے پھریں)۔

لہذا اگر میت کا کوئی وارث ہو تو وصیت کی آخری حد تہائی ہے، اور ادنی مقدار پر فقہاء کا اتفاق نہیں ہے، البتہ تہائی سے کم ہونا مستحب ہے، نیز مستحب ہے کہ وصیت ان قریبی لوگوں کے لئے ہو جو وارث نہ ہوں، تاکہ صدقہ کے ساتھ صلہ رحمی بھی ہو، اور صاحب المغنی نے ذکر کیا ہے کہ مالدار کو پانچویں حصہ کی وصیت کرنا افضل ہے، اور اسی کے

(۱) حضرت سعد بن ابی وقاص کی حدیث کی روایت امام بخاری وامام مسلم نے کی ہے اور مذکورہ الفاظ بخاری کے ہیں (فتح الباری ۳/ ۱۶۴ طبع السلفیہ، صحیح مسلم بتحقیق محمد فؤاد عبد الباقی ۳/ ۱۲۵۰، ۱۲۵۱ طبع عیسی الحلبی)۔

مثل حضرت ابو بکر اور حضرت علی بن ابی طالب سے مروی ہے(۱)، اور اگر میت کا کوئی وارث نہ ہو، یا وارث تو ہو لیکن وہ تہائی سے زائد کی اجازت دے دے تو اس میں اختلاف اور تفصیل ہے جس کا مقام اصطلاح (وصیت) ہے۔

سوم - جنگ کے موقع پر دشمن کا خون بہانے میں اسراف:

۱۲ - اسراف بمعنی حد سے تجاوز کرنا ہر حالت میں ممنوع ہے، حتی کہ جہاد و قتال کے موقع پر دشمنوں سے مقابلہ کرتے ہوئے بھی، چنانچہ مسلمان ہر حالت میں اعتدال ومیانہ روی کے لئے مامور ہے، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "وَلاَ تَعْتَدُوْا اِنَّ اللّٰهَ لاَ يُحِبُّ الْمُعْتَدِيْنَ" (۲) (اور حد سے باہر مت نکلو کہ اللہ حد سے باہر نکل جانے والوں کو پسند نہیں کرتا)۔ دوسری جگہ ارشاد ہے: "وَلاَ يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَآنُ قَوْمٍ عَلٰى أَنْ لاَّ تَعْدِلُوْا، اعْدِلُوْا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوٰى" (۳) (اور کسی جماعت کی دشمنی تمہیں اس پر نہ آمادہ کردے کہ تم (اس کے ساتھ) انصاف ہی نہ کرو، انصاف کرتے رہو (کہ) وہ تقوی سے بہت قریب ہے)۔

اسی لئے فقہاء نے صراحت کی ہے کہ اگر دشمن ان لوگوں میں سے ہو جن تک (اسلام کی) دعوت نہ پہنچی ہو تو اسلام کی دعوت پیش کرنے سے پہلے ان سے قتال جائز نہیں، اور مشرکین کے سروں کو منتقل کرنا مکروہ ہے، اس میں کچھ تفصیل ہے، اور ان کے مقتولین کا مثلہ کرنا، یا ان کو شدید تکلیف پہنچا کر سزا دینا بھی مکروہ ہے(۴)، کیونکہ رسول اللہ علیہ السلام کا فرمان ہے: "إن أعف الناس قتلةً أهل الإيمان" (۱) (قتل میں بہترین معاملہ کرنے والے بلاشبہ اہل ایمان ہیں)۔

بچوں یا پاگلوں کو قتل کرنا بالاتفاق جائز نہیں ہے اور نہ عورت وشیخ فانی کو قتل کیا جائے گا، نہ اپاہج، نابینا اور راہب (عبادت گذار) کو قتل کیا جائے گا، یہ جمہور حنفیہ، مالکیہ وحنابلہ کا مسلک ہے اور شافعیہ کی ایک روایت ہے، الا یہ کہ وہ جنگ میں شرکت کریں، یا جنگ میں رائے، تدبیر اور حیلہ سے کام لینے والے ہوں، یا کسی دیگر طریقہ سے کفار کا تعاون کریں، اور دھوکہ وخیانت جائز نہیں، ایسے ہی اگر آگ سے جلائے بغیر ان پر غلبہ ممکن ہو تو آگ سے جلانا جائز نہیں، نیز مقتولین کا مثلہ کرنا جائز نہیں، کیونکہ رسول اللہ علیہ السلام کا ارشاد ہے: "إن الله كتب الإحسان على كل شئ، فإذا قتلتم فأحسنوا القتلة وإذا ذبحتم فأحسنوا الذبحة" (۲) (بے شک اللہ تعالیٰ نے ہر چیز میں احسان (بہتر صورت اختیار کرنے) کو لازم کیا ہے، لہذا جب تم قتل کرو تو اچھی طرح قتل کرو، اور جب تم ذبح کرو تو اچھی طرح ذبح کرو)۔

---

(۱) ابن عابدین ۵/ ۳۱۷، المغنی ۶/ ۱۰۷، ۱۰۸، القلیوبی والشرح الصغیر ۴/ ۵۸۶۔

(۲) سورۂ بقرہ/ ۱۹۰۔

(۳) سورۂ مائدہ/ ۸۔

(۴) المہذب ۲/ ۲۳۲، ابن عابدین ۳/ ۲۲۳، الحطاب ۳/ ۳۵۰، ۳۵۴، المغنی ۸/ ۴۹۴۔

---

(۱) حدیث: "إن أعف الناس قتلة أهل الإيمان" کی روایت احمد (۱/ ۳۹۳ طبع المیمنیہ) ابو داؤد (۳/ ۱۲۰ طبع عزت عبید دعاس) اور ابن ماجہ (۲/ ۸۹۴ بتحقیق محمد فؤاد عبد الباقی) نے کی ہے۔

محقق جامع الاصول عبد القادر الارناؤوط نے کہا ہے کہ احمد کے رجال ثقہ ہیں، البتہ مغیرہ بن مقسم الضبی مدلس ہیں، اور خاص طور پر جب وہ ابراہیم بن یزید سے روایت کرتے ہیں اور انہوں نے اس حدیث کی روایت انہیں سے کی ہے لیکن سماع کی صراحت نہیں کی ہے (جامع الاصول ۲/ ۶۱۹ شائع کردہ مکتبۃ الحلوانی)۔

(۲) حدیث: "إن الله كتب الإحسان على كل شيء...." کی روایت مسلم نے حضرت شداد بن اوسؓ سے مرفوعاً کی ہے (صحیح مسلم بتحقیق محمد فؤاد عبد الباقی ۳/ ۱۵۴۸ طبع عیسی الحلبی، شرح السنۃ للبغوی ۱۱/ ۲۱۹ شائع کردہ المکتب الاسلامی ۱۳۹۷ھ)۔

اگر مسلمانوں کے لئے بہتر ہوتو ان کے ساتھ مال کے بدلہ امان وصلح کا معاملہ کرنا جائز ہے، اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "وَإِنْ جَنَحُوْا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا" (۱) (اور اگر وہ جھکیں صلح کی طرف تو (آپ کو اختیار ہے کہ) آپ بھی اس کی طرف جھک جائیں)۔

اگر ہم مسلمان ان کا محاصرہ کرلیں تو ان کو اسلام کی دعوت دیں گے، اگر وہ اسلام لے آئیں تو بہتر ہے، ورنہ ان پر جزیہ لازم کردیں گے، شرط یہ ہے کہ وہ مرتد اور مشرکین عرب میں سے نہ ہوں، اگر وہ اس کو قبول کرلیں تو عقد ذمہ کی شرائط کے مطابق ان کے ساتھ ہمارا معاملہ عدل وانصاف کا ہوگا، اور اگر وہ انکار کردیں تو ہم ان سے قتال کریں گے تا آنکہ ان پر زبردستی غلبہ حاصل کرلیں (۲)۔ ان احکام کی تفصیل اصطلاح (جہاد) اور (جزیہ) میں ہے۔

مباح چیزوں میں اسراف

الف-کھانے پینے میں اسراف:

۱۳ - ہلاکت سے بچنے کے بقدر کھانا پینا فرض ہے، اور پیٹ بھرنے کے بقدر کھانا پینا مباح ہے، اگر پیٹ بھرنے سے اطاعت اور واجبات کی ادائیگی کے لئے بدن کی طاقت میں اضافہ کی نیت ہوتو مندوب ہے، اور پیٹ بھر سے زیادہ کھانا مکروہ ہے یا ممنوع؟ اس سلسلہ میں فقہاء کا اختلاف ہے، البتہ اگر اس سے آئندہ کے روزہ کے لئے طاقت حاصل کرنا مقصود ہو، یا یہ مقصد ہو کہ تنہا کھانے میں مہمان کو عار محسوس نہ ہوتو پیٹ بھر سے زائد کھانا درست ہے، اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "كُلُوْا وَاشْرَبُوْا وَلَا تُسْرِفُوْا" (۳) (کھاؤ اور پیو

(۱) سورۂ انفال/۶۱۔

(۲) ابن عابدین ۳/ ۲۲۳، ۲۲۳، ۲۲۴، القلیوبی ۴/ ۲۱۸، ۲۱۹، مواہب الجلیل ۳/ ۳۵۰، البدائع ۷/ ۱۰۰۔

(۳) سورۂ اعراف/۳۱۔

لیکن اسراف سے کام نہ لو)۔ چنانچہ انسان اس قدر کھانے پینے کے لئے مامور ہے جس سے مقصد کی ادائیگی کے لئے تقویت حاصل ہوجائے، اور وہ حرام تک متعدی نہ ہو، اور قباحت آمیز خرچ نہ ہو، نہ اتنی زیادہ مقدار استعمال کرے کہ ضرر رساں بن جائے جبکہ اس کی ضرورت نہ ہو، اور کھانے پینے میں زیادتی اگر واجب کی ادائیگی میں مخل ہوتو وہ حرام ہے، اس لئے کہ یہ کھانے پینے میں اسراف ہے، نیز اس لئے کہ یہ اضاعت مال اور اپنے آپ کو بیماری میں مبتلا کرنا ہے (۱)۔

رسول اللہ علیہ سے مروی ہے: "ما ملأ آدمي وعاءً شرا من بطن، بحسب ابن آدم أكلات يقمن صلبه، فإن كان لا محالة فثلث لطعامه، وثلث لشرابه، وثلث لنفسه" (۲) (آدمی نے پیٹ سے زیادہ بدتر برتن کو نہیں بھرا، ابن آدم کے لئے چند لقمے کافی ہیں جو اس کی کمر کو سیدھا رکھ سکیں، اگر ضروری ہوتو ایک تہائی کھانے کے لئے اور ایک تہائی پانی کے لئے اور ایک تہائی سانس کے لئے ہو)۔ آپ علیہ نے دوسری جگہ ارشاد فرمایا: "إن من السرف أن تأكل كل ما اشتهيت" (۳) (خواہش کے مطابق ہر چیز کا کھانا اسراف ہے)۔

(۱) تفسیر فخر الدین الرازی ۱۴/ ۶۲، تفسیر القرطبی ۷/ ۱۹۱، ۱۹۲، الآداب الشرعیہ لابن مفلح ۳/ ۱۶۵۔

(۲) حدیث: "ماملأ آدمي وعاء شرا من بطنه...." کی روایت احمد بن حنبل، ترمذی اور ابن ماجہ نے مقدام بن معدیکرب سے مرفوعا کی ہے مذکورہ الفاظ ترمذی کے ہیں، ترمذی نے کہا کہ یہ حدیث حسن صحیح ہے (تحفۃ الاحوذی ۷/ ۵۱، ۵۲ شائع کردہ المکتبۃ السلفیہ، سنن ابن ماجہ بتحقیق محمد فواد عبدالباقی ۲/ ۱۱۱۱ طبع عیسی الحلبی ۱۳۷۳ھ، الفتح الربانی ۱۷/ ۸۸، ۸۹ طبع اول ۱۳۷۲ھ)۔

(۳) حدیث: "إن من السرف أن تأكل كل ما اشتهيت" کی روایت ابن ماجہ نے ان ہی الفاظ کے ساتھ حضرت انس بن مالک سے مرفوعا کی ہے حافظ البوصیری نے کہا ہے کہ اس کی سند ضعیف ہے اس لئے کہ نوح بن ذکوان

کم کھانے کی ترغیب کے سلسلہ میں قرطبی نے نقل کیا ہے کہ (۱) رسول اللہ ﷺ کے پاس ابو جحیفہ ڈکاریں لیتے ہوئے آئے تو آپ ﷺ نے فرمایا: ''اکفف علیک من جشائک أباجحیفة، فإن أکثر الناس شبعا في الدنیا أطولھم جوعا یوم القیامة'' (۲) (ابو جحیفہ اپنے آپ کو ڈکاروں سے بچاؤ، کیونکہ دنیا میں زیادہ پیٹ بھرنے والے لوگ قیامت کے دن زیادہ دیر تک بھوکے رہیں گے)۔ اس مقدار میں فقہاء کے درمیان کوئی اختلاف نہیں۔

مالکیہ فرماتے ہیں: کھانے پینے کو کم کرنے سے معدہ کو اس قدر ہلکا رکھنا مقصود ہے کہ اس پر کوئی ضرر مرتب نہ ہو اور کسی عبادت کے سلسلہ میں سستی نہ ہو، کیونکہ کبھی پیٹ بھر کر کھانا عبادت کی انجام دہی کا سبب ہوتا ہے تو اس وقت پیٹ بھر کر کھانا واجب ہوگا، اور کبھی اس پر کسی واجب یا مستحب کا ترک مرتب ہوتا ہے، اگر اس کی وجہ سے واجب کا ترک ہو تو حرام ہے، اور اگر مستحب کا ترک ہو تو مکروہ ہے (۱)۔

امام غزالی فرماتے ہیں: ایسے نفیس کھانوں میں مال خرچ کرنا جو اس کے حسب حال نہ ہوں تبذیر ہے (۲)۔ اور یہ چیز حجر (خرچ پر پابندی لگانے) کا سبب ہے جس کی وضاحت عنقریب آئے گی۔

قلیوبی نے کہا ہے کہ یہ شافعیہ کا ایک قول ہے، اور ان کا دوسرا قول یہ ہے کہ اگر حرام چیز میں خرچ نہ کیا جائے تو اسے تبذیر نہیں کہتے، اور اگر حرام میں صرف ہو تو وہ بالاتفاق اسراف وتبذیر ہے (۳)۔

حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ بدہضمی میں مبتلا شخص کا مزید کھانا، یا ایسا کھانا جس سے بدہضمی ہوتی ہو مرض پیدا کرنے اور جسم کو خراب کرنے کا سبب ہوتا ہے، اور یہ بے فائدہ مال کو ضائع کرنا بھی ہے، اور فقہاء فرماتے ہیں: پیٹ بھرنے میں کوئی مضائقہ نہیں لیکن اسراف مکروہ ہے، اور مباح چیزوں میں اسراف حد سے تجاوز ہی کو کہتے ہیں جو جائز ہے (۴)۔

ب- لباس وزینت میں اسراف:

۱۴- لباس وزینت میں اسراف ممنوع ہے، چنانچہ رسول اللہ ﷺ

= کا ضعیف ہونا متفق علیہ ہے اور دمیری نے کہا ہے کہ یہ حدیث منکر ہے ابن الجوزی نے اس کو الموضوعات میں ذکر کر کے فرمایا کہ یہ حدیث رسول اللہ ﷺ سے صحیح نہیں ہے منذری نے اسے ان الفاظ کے ساتھ بیان فرمایا ہے: "من الإسراف أن تأکل کل ما اشتھیت" اور فرمایا کہ ابن ماجہ اور ابن ابی الدنیا نے اس کو کتاب الجوع میں بیان کیا ہے اور بیہقی نے بھی بیان کیا ہے حاکم نے دوسرے متن کے ساتھ اس کی سند کو صحیح قرار دیا ہے اور ان کے علاوہ حضرات نے اسے حسن کہا ہے (سنن ابن ماجہ تحقیق محمد فؤاد عبدالباقی ۲/ ۱۱۱۲ طبع عیسی الحلبی، کتاب الموضوعات لابن الجوزی ۳/ ۳۰ شائع کردہ المکتبۃ السلفیہ، الترغیب والترہیب ۳/ ۲۰۲ طبع مطبعۃ السعادہ ۱۳۸۰ھ فیض القدیر ۲/ ۳۶ ۵ شائع کردہ المکتبۃ التجاریہ)۔

(۱) القرطبی ۷/ ۱۹۳۔

(۲) حدیث: "أکفف علیک من جشائک أباجحیفة..." کی روایت حاکم نے حضرت ابو جحیفہ سے کی ہے کہ انہوں نے فرمایا: "أکلت ثریدة من خبز بر ولحم سمین، ثم أتیت النبي ﷺ فجعلت أتجشأ، فقال: ما ھذا کف من جشائک، فإن أکثر الناس شبعا أکثرھم في الآخرة جوعا"۔ حاکم نے کہا ہے کہ یہ حدیث صحیح الاسناد ہے لیکن بخاری ومسلم نے اس کی روایت نہیں کی، ذہبی نے ان کا تعاقب کرتے ہوئے کہا کہ فہد کے متعلق المدینی نے کذاب، اور عمر کے بارے میں ہالک کہا ہے منذری نے کہا کہ یہ انتہائی کمزور ہے اس میں فہد بن عوف اور عمر بن موسی ہیں، لیکن بزار نے اس کو دو سندوں سے روایت کیا جن میں سے ایک کے راوی ثقہ ہیں، اور ابن ابی الدنیا، بیہقی اور طبرانی نے المعجم الکبیر اور المعجم الاوسط میں اس کو بعض اضافوں کے ساتھ روایت کیا ہے ہیثمی نے کہا ہے کہ معجم طبرانی الکبیر کی ایک سند میں محمد بن خالد کوفی ہیں جن کو میں نہیں جانتا، اور اس کے باقی رجال ثقہ ہیں (المستدرک ۴/ ۱۲۱ شائع کردہ دار الکتاب العربی، الترغیب والترہیب ۳/ ۱۹۹ طبع مطبعۃ السعادہ ۱۳۸۰ھ، مجمع الزوائد ۵/ ۳۱ شائع کردہ مکتبۃ القدسی)۔

---

(۱) بلغۃ السالک ۴/ ۵۲۷۔

(۲) الوجیز للغزالی ۱/ ۱۷۶۔

(۳) القلیوبی ۲/ ۳۰۱۔

(۴) الآداب الشرعیہ ۳/ ۲۰۰-۲۰۳، شرح منتہی الارادات ۳/ ۱۔

کا ارشاد ہے: "البسوا ما لم یخالطه إسراف أو مخیلة" (۱) (ایسا لباس اختیار کرو جس میں اسراف وتکبر نہ ہو)۔

ابن عابدین کہتے ہیں کہ لباس حقیر ونفیس کے درمیان اختیار کیا جائے، کیونکہ درمیانی چیز بہتر ہوتی ہے، اور اس لئے کہ دو شہرتوں سے منع کیا گیا ہے، ایک وہ جس میں انتہاء درجہ کی نفاست ہو، دوسرے وہ جس میں انتہاء درجہ کی حقارت ہو، البتہ عید، جمعہ اور لوگوں کی مجالس میں زینت کے لئے عمدہ کپڑے پہننا مندوب ہے (۲)، کیونکہ حضرت ابن مسعودؓ سے مرفوعاً روایت ہے: "لا یدخل الجنة من کان في قلبه ذرة من کبر، قال رجل: إن الرجل یحب أن یکون ثوبه حسنا ونعله حسنا، قال: إن الله جمیل یحب الجمال، الکبر بطر الحق وغمط الناس" (۳) (جس کے دل میں ذرہ برابر بھی تکبر ہو وہ جنت میں نہیں جائے گا، کسی شخص نے کہا: انسان یہ پسند کرتا ہے کہ اس کے کپڑے اور جوتے اچھے ہوں، آپ علیہ السلام نے فرمایا: اللہ تعالیٰ جمیل ہیں اور آراستگی کو پسند فرماتے ہیں، کبر حق کو قبول کرنے سے انکار کرنا ہے اور لوگوں کو حقیر سمجھنا ہے)۔

مہر میں اسراف:

۱۵ - مہر یا تو متعین کرنے سے واجب ہوتا ہے یا عقد کے ذریعہ واجب ہوتا ہے، اگر عقد میں مہر کا تذکرہ کیا جائے اور اس کی مقدار متعین کردی جائے تو متعینہ مقدار ہی واجب ہے، ورنہ مہر مثل واجب ہوگا، اور اس پر فقہاء کا اتفاق ہے (۱)۔

شافعیہ وحنابلہ اور امام مالک کی ایک روایت کے مطابق مہر کی اقل مقدار متعین نہیں، اور حنفیہ دس درہم کو اقل مہر قرار دیتے ہیں، اور مالکیہ کا مشہور قول یہ ہے کہ اقل مہر شرعی دینار کا چوتھائی حصہ، یا خالص چاندی کے تین درہم ہیں (۲)۔

اس پر فقہاء کا اجماع ہے کہ اکثر مہر کی کوئی حد نہیں ہے (۳)۔ اس کی دلیل اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: "وَإِنْ أَرَدْتُمُ اسْتِبْدَالَ زَوْجٍ مَّكَانَ زَوْجٍ وَآتَيْتُمْ إِحْدَاهُنَّ قِنطَارًا فَلَا تَأْخُذُوا مِنْهُ شَيْئًا" (۴) (اور اگر تم ایک بیوی کی جگہ (دوسری) بیوی بدلنا چاہو اور تم اس بیوی کو (مال کا) انبار دے چکے ہو تو تم اس میں سے کچھ بھی واپس مت لو)۔ قنطار مال کثیر کو کہتے ہیں۔

لیکن فقہاء نے مہر میں اسراف وغلو پر تنبیہ فرمائی ہے، فقہاء

---

(۱) حدیث: "البسوا ما لم یخالطه إسراف أو مخیلة" کی روایت امام بخاری نے تعلیقاً کی ہے جس کے الفاظ یہ ہیں: "کلوا واشربوا وتصدقوا من غیر إسراف ولا مخیلة"۔ اور ابن ماجہ نے "الموسوعہ" میں ذکر کردہ الفاظ کے ساتھ اس کی روایت کی ہے اور نسائی، ابوداؤد طیالسی، حارث بن ابی اسامہ اور ابن ابی الدنیا نے ہمام عن قتادہ عن عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ کے واسطے سے اس کو مرفوعاً روایت کیا ہے۔ ابن ابی الدنیا کی کتاب الشکر کے محقق بدر البدر نے اس کو حسن قرار دیا ہے (فتح الباری ۱۰/ ۲۵۲، ۲۵۳ طبع السلفیہ، سنن ابن ماجہ تحقیق محمد فؤاد عبد الباقی ۲/ ۱۱۹۲ طبع عیسی الحلبی، سنن نسائی ۵/ ۷۹ طبع استنبول مع المعبود ۱/ ۳۵۱ طبع المطبعۃ المیر یہ ۱۳۷۲ھ، کتاب الشکر لابی بکر بن ابی الدنیا تحقیق بدر البدر ص ۲۲، المکتب الاسلامی ۱۴۰۰ھ)۔

(۲) ابن عابدین ۵/ ۲۱۷، ۲۲۳، بلغۃ السالک ۱/ ۵۹، قلیوبی ۱/ ۳۰۱، ۳/ ۲۹۷، المغنی ۱/ ۲۷۵، ۲/ ۲۷۰، الاختیار للموصلی ۴/ ۱۷۷، الآداب الشرعیہ ۳/ ۵۵، الطحطاوی علی مراقی الفلاح ص ۲۸۹۔

(۳) حدیث: "لا یدخل الجنة ....." کی روایت مسلم نے حضرت ابن مسعودؓ سے مرفوعاً کی ہے (صحیح مسلم تحقیق محمد فؤاد عبد الباقی ۱/ ۹۳ طبع عیسی الحلبی ۱۳۷۴ھ)۔

(۱) ابن عابدین ۲/ ۳۲۹، الدسوقی ۲/ ۲۹۷، نہایۃ المحتاج ۶/ ۳۲۸۔

(۲) الأم للشافعی ۵/ ۵۸، المغنی ۶/ ۶۸۲، الدسوقی ۲/ ۳۰۲، ابن عابدین ۲/ ۳۳۰/ ۳۲۹، البدائع ۲/ ۲۷۵، فتح القدیر ۳/ ۲۰۵، ۲۰۶، الحطاب ۳/ ۵۰۶۔

(۳) ابن عابدین ۲/ ۳۳۰، الدسوقی ۲/ ۳۰۹، ۱، الأم ۵/ ۵۸، ۵۹، المغنی ۶/ ۶۸۱۔

(۴) سورۂ نساء/ ۲۰۔

فرماتے ہیں کہ مہر میں غلو مکروہ ہے، کیونکہ حضرت عائشہؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "أعظم النساء برکة أیسرهن مؤنة" (۱) (سب سے زیادہ برکت والی عورتیں وہ ہیں جن میں کم خرچ ہو)۔ فقہاء نے مہر میں غلو کی تفسیر کرتے ہوئے کہا کہ جو دلہن کی ہم مثل عورتوں کی عادت سے زیادہ ہو وہ غلو ہے، اور اس کی ہم مثل عورتوں کے اعتبار سے غلو بھی مختلف ہوتا ہے، کیونکہ سو کا عدد ایک عورت کے اعتبار سے بہت زیادہ اور دوسری عورت کے اعتبار سے بہت کم ہوجاتا ہے۔

نیز فقہاء نے مہر میں اسراف کے مکروہ ہونے پر اس طرح استدلال کیا ہے کہ آدمی عورت کے مہر میں اپنی طاقت سے زیادہ غلو کرتا ہے جس کی وجہ سے مرد کے دل میں عورت کی دشمنی پیدا ہوجاتی ہے، اور جب مہر اتنا زیادہ ہوجاتا ہے کہ مرد پر اس کی ادائیگی مشکل ہوجائے تو وہ دنیا اور آخرت میں ضرر سے دوچار ہوتا ہے (۲)۔ موضوع کی تفصیل کے لئے اصطلاح (مہر) کی طرف رجوع کیا جائے۔

تجہیز و تکفین میں اسراف:

۱۶ - فقہاء کا اتفاق ہے کہ کفن میں واجب ایک کپڑا ہے، اور مرد کے

(۱) حدیث: "أعظم النساء برکة أیسرهن مؤنة" کی روایت احمد بن حنبل، حاکم، بیہقی اور بزار نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے حاکم نے کہا ہے کہ یہ حدیث مسلم کی شرط کے مطابق صحیح ہے، لیکن بخاری و مسلم نے اس کی روایت نہیں کی، اور ذہبی نے اس کی تائید کی ہے باوجود اس کے کہ اس حدیث کا مدار ابن سخبرہ پر ہے کہا جاتا ہے کہ ان کا نام عیسی بن میمون ہے اور ہیثمی کے قول کے موافق وہ متروک ہے (المستدرک ۲/ ۱۷۸ شائع کردہ دار الکتاب العربی، السنن الکبری للبیہقی ۷/ ۲۳۵ طبع الہند، مجمع الزوائد ۴/ ۲۵۵ شائع کردہ مکتبۃ القدسی، فیض القدیر ۲/ ۵، ۶ شائع کردہ المکتبۃ التجاریہ ۱۳۵۶ھ)۔

(۲) نہایۃ المحتاج ۶/ ۳۴۹، المغنی ۶/ ۶۸۲، الدسوقی ۲/ ۳۰۹۔

لئے تین اور عورت کے لئے پانچ طاق عدد سنت ہے، اس لئے کہ حضرت عائشہؓ سے روایت ہے، وہ فرماتی ہیں: "إن رسول اللہ ﷺ کفن في ثلاثة أثواب یمانیة بیض سحولیة" (۱) (رسول اللہ ﷺ کو تین سفید کپڑوں میں کفنایا گیا جو یمن کے سحول نامی گاؤں کے بنے ہوئے تھے)۔

اور رسول اللہ ﷺ سے مروی ہے: "أعطی اللواتي غسلن ابنته خمسة أثواب" (۲) (آپ ﷺ نے ان عورتوں کو پانچ

(۱) حدیث: "أن رسول اللہ ﷺ کفن في ثلاثة أثواب یمانیة بیض سحولیة" کی روایت بخاری و مسلم نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے (فتح الباری ۳/ ۱۵۳ طبع السلفیہ، صحیح مسلم بتحقیق محمد فؤاد عبد الباقی ۲/ ۶۴۹، ۶۵۰ طبع عیسی الحلبی ۱۳۷۴ھ)۔

(۲) حدیث: "أن النبي ﷺ أعطی اللواتي غسلن ابنته خمسة أثواب" کو صاحب نصب الرایہ نے اس کو ان ہی الفاظ کے ساتھ بیان فرمایا، اور تعاقب کرتے ہوئے فرمایا کہ یہ حدیث ام عطیہ کے واسطے سے غریب ہے اور احمد و ابوداؤد نے اس کی روایت لیلی بنت قانف ثقفیہ سے ان الفاظ کے ساتھ کی ہے: "کنت فیمن غسل أم کلثوم ابنة رسول اللہ ﷺ عند وفاتها، فکان أول ما أعطانا رسول اللہ ﷺ الحقاء ثم الدرع ثم الخمار ثم الملحفة ثم أدرجت بعد في الثوب الآخر، قالت: و رسول اللہ ﷺ جالس عند الباب معه کفنها یناولناها ثوبا ثوبا" (رسول اللہ ﷺ کی صاحبزادی حضرت ام کلثوم کی وفات کے بعد ان کو غسل دینے والوں میں میں بھی شامل تھی، تو رسول اللہ ﷺ نے کفن کے لئے سب سے پہلے ہمیں ازار دیا، پھر قمیص، پھر دوپٹہ، پھر چادر، پھر اخیر میں انہیں ایک دوسرے کپڑے میں لپیٹا گیا، وہ کہتی ہیں: رسول اللہ ﷺ دروازہ کے پاس تشریف فرما تھے، آپ ﷺ ہی کے پاس کفن کے کپڑے تھے، آپ ﷺ ہمیں ان میں سے ایک ایک کپڑا دیتے جاتے تھے)۔ اس حدیث کے سلسلے میں منذری نے سکوت فرمایا ہے، حافظ نے التلخیص میں کہا کہ ابن القطان نے نوح کی وجہ سے اس کو معلل کیا اور کہا کہ نوح مجہول ہے اگرچہ محمد بن اسحق نے کہا ہے کہ وہ قاری قرآن تھے۔ صاحب عون المعبود نے نقاد حدیث کی آراء پر مناقشہ کرتے ہوئے کہا کہ اس کی سند حسن ہے جس سے استدلال درست ہے۔ صاحب الفتح الربانی البناء الساعاتی نے کہا کہ اس کی سند میں کوئی حرج نہیں ہے (مسند احمد بن حنبل ۶/ ۳۸۰ طبع المیمنیہ، عون

کپڑے دیئے تھے جنہوں نے آپ علیہ السلام کی صاحبزادی کو غسل دیا تھا)۔ اور اس کی علت یہ بھی ہے کہ مرد عام طور پر اپنی زندگی میں تین کپڑے پہنتا ہے تو وفات کے بعد بھی یہی عدد ہوگا، اور عورت مرد کے مقابلہ میں اپنی زندگی میں زیادہ کپڑے پہنتی ہے، اس لئے کہ اس کا قابل ستر حصہ مرد کے قابل ستر حصے سے زیادہ ہے، بس مرنے کے بعد بھی اسی کو ملحوظ رکھا گیا ہے (۱)۔

جمہور فقہاء شافعیہ وحنابلہ اور حنفیہ کی ایک روایت کے مطابق مرد کے لئے تین اور عورت کے لئے پانچ کپڑوں سے زائد مکروہ ہیں (۲)، اس لئے کہ اس میں اسراف اور اضاعت مال ہے، اور یہ دونوں ممنوع ہیں، رسول اللہ علیہ السلام سے روایت ہے، آپ علیہ السلام نے فرمایا: "لا تغالوا في الكفن، فإنه يسلب سلبا سريعاً" (۳) (کفن میں زیادتی نہ کرو، اس لئے کہ وہ بہت جلد ختم ہو جاتا ہے)۔

اور جو رسول اللہ علیہ السلام سے اچھا کفن دینے کے سلسلہ میں روایت ہے: "إذا كفن أحدكم أخاه فليحسن كفنه" (۴)

= المعبود ۳/ ۱۷۱ طبع الہند، الفتح الربانی ۷/ ۱۷۵، ۱۷۶ طبع اول ۱۳۷۲ھ نصب الرایہ ۲/ ۲۶۳ طبع مطبعۃ دار المأمون، تلخیص الحبیر ۲/ ۱۰۹، ۱۱۰، شائع کردہ سید عبد اللہ ہاشم الیمانی، مدینہ منورہ ۱۳۸۴ھ، جامع الاصول ۱۱/ ۱۳ شائع کردہ مکتبۃ الحلوانی ۱۳۹۳ھ)۔

(۱) فتح القدیر ۱/ ۴۷۸، ۴۷۹، الخرشی ۲/ ۱۲۶، القلیوبی ۱/ ۳۲۸، المغنی ۲/ ۴۶۶، ۴۷۰۔

(۲) ابن عابدین ۱/ ۵۷۸، نہایۃ المحتاج ۲/ ۴۵۰، المغنی ۲/ ۴۶۶، کشاف القناع ۲/ ۱۰۵۔

(۳) حدیث: "لا تغالوا في الكفن فإنه يسلب سلبا..." کی روایت ابوداؤد نے حضرت علی ابن ابی طالبؓ سے مرفوعا کی ہے۔ منذری نے کہا ہے کہ اس کی سند میں ابو مالک عمرو بن ہاشم الجنبی ہیں، جن کے بارے میں کلام کیا گیا ہے (عون المعبود ۳/ ۱۷۰ طبع الہند، جامع الاصول ۱۱/ ۱۱۶ شائع کردہ مکتبۃ الحلوانی ۱۳۹۳ھ)۔

(۴) حدیث: "إذا كفن أحدكم أخاه فليحسن كفنه" کی روایت مسلم نے حضرت جابر بن عبد اللہؓ سے مرفوعا کی ہے (صحیح مسلم تحقیق محمد فؤاد عبد الباقی

(جب تم میں سے کوئی اپنے بھائی کو کفنائے تو چاہئے کہ وہ اسے اچھا کفن دے) اس کا مطلب یہ ہے کہ کفن سفید اور صاف ستھرا ہو، یہ مطلب نہیں کہ کفن قیمتی اور آراستہ ہو۔

مالکیہ کے نزدیک مرد کے لئے پانچ اور عورت کے لئے سات کپڑوں تک زیادتی میں کوئی مضائقہ نہیں، وہ فرماتے ہیں: مرد کو پانچ اور عورت کو سات کپڑوں سے زیادہ دینا اسراف ہے، اور تین چار سے اور پانچ چھ سے اولی ہیں (۱)۔ اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ کفن میں اسراف تمام مذاہب فقہاء میں ممنوع ہے، اور اس سلسلہ میں ضابطہ یہ ہے کہ کفن ایسا ہونا چاہئے جیسا کہ وہ اپنی زندگی میں عام طور پر پہنتا تھا۔

اس موضوع کی تفصیل کے لئے اصطلاح (کفن) کی طرف رجوع کیا جائے۔

محرمات میں اسراف

۱۷ - اصطلاح فقہاء میں محظور وہ ہے جس کے استعمال سے شریعت میں منع کیا گیا ہو، اور اپنے عام معنی کے اعتبار سے اس کا اطلاق حرام و مکروہ تحریمی دونوں پر ہوتا ہے، اس اعتبار سے محظورات وہ ممنوعات شرعیہ ہیں جن پر سزا واجب ہو (۲)۔

محرمات کا ارتکاب فی نفسہ اسراف ہے، کیونکہ اس میں حد شروع سے تجاوز پایا جاتا ہے۔ اللہ تعالی کا فرمان ہے: "رَبَّنَا اغْفِرْ لَنَا ذُنُوبَنَا وَإِسْرَافَنَا فِي أَمْرِنَا" (۳) (اے ہمارے پروردگار ہمارے گناہوں اور ہمارے باب میں ہماری زیادتی کو بخش دے)۔ اس کی

= ۲/ ۶۵۱ طبع عیسی الحلبی)۔

(۱) جواہر الاکلیل ۱/ ۱۰۹، الخرشی ۲/ ۱۲۶۔

(۲) ابن عابدین ۵/ ۲۱۴۔

(۳) سورۂ آل عمران / ۱۴۷۔

تفسیر میں امام رازی نے کہا ہے کہ کسی چیز میں اسراف افراط (غلو ومبالغہ) کو کہتے ہیں، اور یہاں پر مراد بڑے گناہ ہیں۔ ابوحیان اندلسی نے کہا ہے: "ذنوبنا و إسرافنا" دونوں قریب المعنی ہیں، تاکید کے طور پر دونوں کو بیان کیا گیا ہے (۱)۔ اور ایک قول یہ ہے کہ ذنوب کا درجہ کبائر سے کم ہے، پھر ممنوع کے ارتکاب میں کثرت سزا میں شدت کا سبب بنتی ہے، اس لئے کہ سزا بقدر جرم ہوتی ہے، جیسا کہ فقہاء نے اس کی وضاحت کی ہے، اور اگر صغیرہ پر اصرار ودوام ہو تو وہ کبیرہ کے حکم میں ہوجاتا ہے اور اس کی وجہ سے عدالت ساقط ہوجاتی ہے، تو جس کے صغیرہ گناہ زیادہ ہوں اور وہ ان پر اصرار کرے تو اس کی شہادت قبول نہیں کی جائے گی (۲)۔

۱۸- لیکن کچھ مخصوص حالات ایسے ہیں جن کی وجہ سے حرام کو اختیار کرنا پڑے تو انسان کے لئے جائز ہے، لیکن شرط یہ ہے کہ اسراف نہ کرے یعنی اس حد سے تجاوز نہ کرے جو اس حال کے مناسب شرعاً متعین کی گئی ہیں مثلاً:

الف۔ حالت اکراہ: کہ کوئی شخص اللہ تعالی کی حرام کردہ چیز مثلاً مردار، خون اور شراب وغیرہ کے کھانے یا پینے پر کسی کو مجبور کرے۔

ب۔ حالت اضطرار: کہ کوئی آدمی ایسی حالت کو پہنچ جائے کہ اگر وہ حرام کو استعمال نہ کرے تو ہلاک ہوجائے گا، اور اس حالت سے چھٹکارا کا کوئی دوسرا ذریعہ نہ ہو، جیسے شدید بھوک وپیاس کی حالت (۳)۔

ان احوال میں بالاتفاق جائز بلکہ اکثر کے نزدیک واجب ہے کہ اللہ تعالی کی حرام کردہ اشیاء یعنی مردار، خون اور حرام مال کھالے، شرط

(۱) البحر المحیط ۳/ ۷۵۔

(۲) قلیوبی ۴/ ۳۱۹، ابن عابدین ۴/ ۳۷۷، الشرح الصغیر ۴/ ۲۴۲، جواہر الاکلیل ۲/ ۲۳۳۔

(۳) الحموی علی الاشباہ/ص ۱۰۸، الشرح الکبیر للدردیر ۲/ ۱۱۵، قلیوبی ۴/ ۲۶۲، المغنی ۸/ ۵۹۵، ۵۹۶۔

یہ ہے کہ کھانے پینے والا اسراف نہ کرے، نیز شریعت کی مقررہ حد سے تجاوز نہ کرے جس کی تفصیل عنقریب آرہی ہے۔

حالت اکراہ اور حالت اضطرار دونوں کا ایک ہی حکم ہے، لیکن دونوں کے وجود کے سبب میں اختلاف ہے، چنانچہ اکراہ میں مکرہ کو فعل حرام کے اختیار کرنے پر دوسرا شخص مجبور کرتا ہے، اور حالت اضطرار میں مرتکب خود ایسے حالات سے دوچار ہوجاتا ہے جن سے چھٹکارا کی راہ اس کے علاوہ کچھ نہیں رہتی کہ وہ فعل حرام کا ارتکاب کر کے اپنی جان بچالے، اس لئے ہم صرف حالت اضطرار میں اسراف کے حکم کو ذکر کریں گے۔

۱۹- فقہاء کا اتفاق ہے کہ مضطر کے لئے حرام چیز سے نفع اٹھانا جائز ہے، خواہ حرام مال مردار ہو، خون ہو، خنزیر کا گوشت ہو، یا دوسرے کی ملکیت ہو، فقہاء کی دلیل اللہ تعالی کا فرمان ہے: "فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَّلاَ عَادٍ فَلاَ إِثْمَ عَلَيْهِ" (۱) (لیکن (اس میں بھی) جو شخص مضطر ہوجائے اور نہ بے حکمی کرنے والا ہو اور نہ حد سے نکل جانے والا ہو تو اس پر کوئی گناہ نہیں)۔ لیکن حالت اضطرار میں حرام چیز کھانے پینے کی حدود متعین ہیں، ان سے تجاوز کرنا اور اسراف جائز نہیں، ورنہ ایسا کرنے والا بُرا اور گنہگار ہوگا۔

جمہور حنفیہ وحنابلہ اور ایک قول کے مطابق شافعیہ کا مذہب یہ ہے کہ مضطر (۲) کے لئے حرام چیز کی صرف اس مقدار کا کھانا پینا جائز ہے جس سے زندگی باقی رہ سکے، تو جو اس سے زیادہ مقدار استعمال کرے گا اسے حد سے تجاوز کرنے والا کہا جائے گا (۳)۔ لہذا حرام

(۱) سورۂ بقرہ/ ۱۷۳۔

(۲) حالت اضطرار یہ ہے کہ انسان ایسی حالت میں پہنچ جائے کہ اگر ممنوع چیز نہ کھائے پئے تو ہلاک ہوجائے گا، اور اس کے لئے شرط ہے کہ اس وقت بھی موت کا خوف موجود ہو، اور اس سے بچنے کا کوئی دوسرا ذریعہ نہ ہو (کمیٹی)۔

(۳) ابن عابدین ۵/ ۲۱۵، اسنی المطالب ۱/ ۵۷۰، الشرح الکبیر للدردیر ۲/ ۱۱۵، المغنی ۸/ ۵۹۶۔

چیز کو آسودگی کی حد تک کھانا یا اس کو زادِ راہ بنانا جائز نہیں، کیونکہ حالت اضطرار میں حرام چیز سے نفع اٹھانا نافرمانی اور زیادتی نہ کرنے کے ساتھ مقید ہے، اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: "غَيْرَ بَاغٍ وَّلاَ عَادٍ" (نہ تو نافرمانی کرے اور نہ زیادتی)۔ مطلب یہ ہے کہ مضطر حرام کے کھانے میں لذت کا طالب اور حد شرعی سے تجاوز کرنے والا نہ ہو، اگر جان بچانے کی مقدار سے زیادہ کھائے گا تو اسراف کرنے والا ہوگا، اگر اتنی مقدار کھائے کہ فی الحال ضرر کا خوف ختم ہو جائے تو بس ضرورت ختم ہوگئی، اس میں بھوک ختم کرنے کا اعتبار نہیں، اس لئے کہ اگر حرام چیز نہ کھانے پر ضرر کا خوف نہ ہو تو صرف بھوک کی شدت کی وجہ سے مردار کھانا جائز نہیں ہوتا (۱)۔

مالکیہ کا مذہب، شافعیہ کا ایک قول اور امام احمد کی ایک روایت یہ ہے کہ اگر کوئی دوسری چیز میسر نہ آئے تو مضطر کے لئے پیٹ بھر مردار کھانا جائز ہے، اس لئے کہ جس چیز سے سدِ رمق جائز ہے اس سے پیٹ بھرنا بھی جائز ہے، جیسا کہ مباح اشیاء کا حکم ہے، بلکہ مالکیہ نے مردار کو زادِ راہ بنانے کی اجازت دی ہے، وہ فرماتے ہیں کہ مردار سے پیٹ بھر کھالے، اور اس میں سے زادِ راہ بھی بنالے، پھر اگر اس کی ضرورت نہ رہ جائے تو اسے پھینک دے، اس لئے کہ مضطر پر مردار حرام نہیں، اور جب حلال ہے تو وہ جتنا چاہے کھا سکتا ہے، اگر دوسری کوئی چیز میسر آجائے تو اس کا کھانا حرام ہو جائے گا (۲)، مضطر کے لئے مردار کے گوشت کو زادِ راہ بنانا حنابلہ کی بھی ایک روایت کے موافق درست ہے (۳)۔ اس وضاحت کے مطابق ان حضرات فقہاء کے نزدیک پیٹ بھر کھالینا اسراف نہ ہوگا، جیسے مردار سے زادِ راہ بنانا مالکیہ کے مذہب اور حنابلہ کی ایک روایت کے مطابق اسراف نہیں ہے (۱)۔

موضوع کی تفصیل کے لئے اصطلاح (اضطرار) دیکھئے۔

سزا میں اسراف:

۲۰ - شریعت میں اصل یہ ہے کہ سزا بقدر جرم ہو، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "وَإِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوْا بِمِثْلِ مَا عُوْقِبْتُمْ بِهٖ" (۲) (اگر تم لوگ بدلہ لینا چاہو تو انہیں اتنا ہی دکھ پہنچاؤ جتنا دکھ انہوں نے تمہیں پہنچایا ہے)۔ دوسری جگہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے: "فَمَنِ اعْتَدٰى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوْا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدٰى عَلَيْكُمْ" (۳) (تو جو کوئی تم پر زیادتی کرے تم بھی اس پر زیادتی کرو جیسی اس نے تم پر زیادتی کی ہے)۔ لہذا اس میں زیادتی و اسراف ہرگز جائز نہیں، اس لئے کہ زیادتی حد سے تجاوز کرنے میں شمار ہوگی جو کہ ممنوع ہے، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "وَلاَ تَعْتَدُوْا إِنَّ اللّٰهَ لاَ يُحِبُّ الْمُعْتَدِيْنَ" (۴) (اور حد سے باہر مت نکلو کہ اللہ حد سے باہر نکل جانے والوں کو پسند نہیں کرتا)۔

اس کی وضاحت درج ذیل ہے:

الف - قصاص میں اسراف:

۲۱ - فقہاء کا اتفاق ہے کہ قصاص کا مدار مساوات پر ہے، اس لئے اس میں اسراف و زیادتی جائز نہیں، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "وَمَنْ

---

(۱) تفسیر الاحکام للجصاص ۱/۱۴۹-۱۵۱، ابن عابدین ۵/۲۱۵، نہایۃ المحتاج ۸/۱۵۲، المغنی ۸/۵۹۵۔

(۲) التاج والاکلیل ۳/۲۳۳، القلیوبی ۴/۲۶۳، المغنی ۵/۵۹۵۔

(۳) المغنی ۸/۵۹۷۔

(۱) الاشباہ والنظائر لابن نجیم رص ۳۶، الہندیہ ۵/۳۳۸، مواہب الجلیل ۳/۲۳۴، اسنی المطالب ۱/۵۷۳، المغنی ۱۱/۷۸۔

(۲) سورۂ نحل/۱۲۶۔

(۳) سورۂ بقرہ/۱۹۴۔

(۴) سورۂ بقرہ/۱۹۰۔

قُتِلَ مَظْلُوْمًا فَقَدْ جَعَلْنَا لِوَلِيِّهِ سُلْطَانًا فَلاَ يُسْرِفْ فِي الْقَتْلِ إِنَّهُ كَانَ مَنْصُوْرًا" (۱) (اور جو کوئی ناحق قتل کیا جائے گا سو ہم نے اس کے وارث کو اختیار دے دیا ہے سو اسے چاہئے کہ قتل کے باب میں حد سے آگے نہ بڑھے، بے شک وہ شخص قابل طرفداری کے ہے)۔ اس آیت کی تفسیر میں مفسرین کہتے ہیں کہ "لا يسرف في القتل" کا معنی ہے کہ قتل میں شرعی حدود سے تجاوز نہ کرے، چنانچہ غیر قاتل کو قتل نہ کیا جائے، اور جاہلیت کی عادت کے مطابق قاتل کا مثلہ نہ کیا جائے، کیونکہ زمانہ جاہلیت کے لوگوں کی یہ حالت تھی کہ اگر ان میں سے کسی ایک کو قتل کردیا جاتا تو وہ اس کے بدلہ ایک جماعت کو قتل کردیتے، اور اگر ایسا شخص جو ذی حیثیت نہ ہوتا اس کو قتل نہ کرتے بلکہ اس کے بدلہ میں اس کی قوم سے کسی ذی حیثیت کو قتل کردیتے تھے، تو اس سے روکا گیا (۲)۔

۲۲ - فقہاء نے صراحت کی ہے کہ اگر حاملہ عورت پر قصاص واجب ہوجائے تو وضع حمل تک اسے قتل نہیں کیا جائے گا، اور وضع حمل کے بعد بھی اس وقت تک قتل نہیں کیا جائے گا جب تک کہ وہ اپنے بچہ کو پیوسی نہ پلادے، اگر بچہ کو دودھ پلانے والی کوئی نہ ہو تو دودھ چھڑانے کی مدت آنے تک اسے قتل کرنا جائز نہیں، اس لئے کہ حدیث میں ہے: "إذا قتلت المرأة عمدا لم تقتل حتى تضع ما في بطنها إن كانت حاملا، وحتى تكفل ولدها" (۳) (اگر عورت کسی کو عمداً قتل کردے اور وہ حاملہ ہو تو اسے اس وقت تک قتل نہیں کیا جائے گا، جب تک کہ بچہ پیدا نہ ہوجائے اور اس کی کفالت کا نظم نہ ہوجائے)، نیز اس لئے کہ حاملہ کے قتل سے اس کے بچہ کا قتل بھی ہو جائے گا، تو یہ قتل میں اسراف ہوگا، اور اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "فلا يسرف في القتل" (قتل میں زیادتی نہ کی جائے)۔ نیز اس لئے کہ حاملہ سے قصاص لینے میں غیر مجرم کو قتل کرنا ہے جو حرام ہے (۱)، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں: "لاَ تَزِرُ وَازِرَةٌ وِّزْرَ أُخْرٰى" (۲) (اور کوئی بوجھ اٹھانے والا دوسرے کا بوجھ نہ اٹھائے گا)۔

۲۳ - مقام، مقدار اور اوصاف کے اعتبار سے اعضاء کے قصاص میں مماثلت شرط ہے کہ جس عضو کو قصاص میں کاٹا جارہا ہو وہ تلف کردہ عضو سے بہتر حالت میں نہ ہو، ورنہ اسے اسراف کہا جائے گا اور یہ ممنوع ہے، لہذا شل ہوئے ہاتھ کے بدلہ صحیح ہاتھ کو، شل ہوئے پیر کے بدلہ صحیح پیر کو، اور ناقص ہاتھ کے بدلہ کامل ہاتھ کو نہیں کاٹا جائے گا، اس لئے کہ جس کو نقصان پہنچایا گیا ہے اسے اپنے حق سے زیادہ لینے کا اختیار نہیں ہے، اگر اس کے لئے قصاص انگلی کے ایک پورے میں واجب ہوا اور اس نے دو پورے کاٹ دیں، تو اگر جان کر کاٹی ہوں تو زیادتی میں قصاص واجب ہے، اس پر تمام فقہاء کا اتفاق ہے (۳)۔

---

(۱) سورۂ اسراء/ ۳۳۔

(۲) القرطبی ۱۰/ ۲۵۵، تفسیر الرازی ۲۰/ ۲۰۳، آلوسی ۱۵/ ۶۹، تفسیر کشاف ۲۰/ ۴۴۸، ابن کثیر ۳/ ۳۹۔

(۳) حدیث: "إذا قتلت المرأة..." کی روایت ابن ماجہ نے حضرت معاذ بن جبل، حضرت ابوعبیدہ بن الجراح، حضرت عبادہ بن الصامت، اور حضرت شداد بن عوف سے مرفوعا کی ہے جس کے الفاظ یہ ہیں: "المرأة إذا قتلت عمدا لا تقتل حتى تضع ما في بطنها إن كانت حاملا، وحتى = تكفل ولدها وإن زنت لم ترجم حتى تضع ما في بطنها وحتى تكفل ولدها"۔ حافظ البوصیری نے الزوائد میں کہا ہے: اس کی سند میں ابن انعم ہے جن کا نام عبدالرحمن بن زیاد بن انعم ہے وہ ضعیف ہیں، اسی طرح اس سے روایت کرنے والے عبداللہ بن لہیعہ ہیں (سنن ابن ماجہ تحقیق محمد فؤاد عبدالباقی ۲/ ۸۹۵ طبع عیسی الحلبی)۔

(۱) البدائع ۷/ ۵۹، نہایۃ المحتاج ۷/ ۲۸۸، مواہب الجلیل ۶/ ۲۵۳، المغنی ۷/ ۷۳۱، ۷۳۲۔

(۲) سورۂ انعام/ ۱۶۴۔

(۳) المہذب ۲/ ۱۸۴-۱۸۸، مواہب الجلیل ۶/ ۲۴۶، الشرح الصغیر ۴/ ۳۴۸، المغنی ۷/ ۷۰۷، ۷۳۴، ابن عابدین ۵/ ۳۵۳، البدائع ۷/ ۲۹۸، البحر الرائق ۸/ ۳۰۶، ۳۰۸۔

۲۴- اسراف وتعدی سے بچنے کے لئے فقہاء نے صراحت کی ہے کہ جان سے کم درجہ کا قصاص بادشاہ یا اس کے نائب ہی کی موجودگی میں لیا جائے گا، کیونکہ اس میں اس کے اجتہاد کی ضرورت ہے، چونکہ قصاص میں تشفی اور دل کو ٹھنڈا کرنا مقصود ہوتا ہے، تو قصاص میں ظلم کا کافی حد تک امکان ہے، اور حاکم پر آلہ قصاص کی دیکھ بھال ضروری ہے، اور جس شخص سے جان کے ماسوا کا قصاص لیا جارہا ہے اس کے خیال رکھنے کا حکم دینا بھی ضروری ہے تا کہ اس پر زیادتی اور اس کی بے جا پریشانی سے بچا جائے، اور جب حاکم قاتل کو قتل کرنے کے لئے مقتول کے ولی کے سپرد کرے تو حاکم اس کو قاتل کا مثلہ کرنے اور اس پر قتل میں زیادتی کرنے سے منع کردے (۱)۔

اعضاء جسم کے قصاص میں یہ شرط ہے کہ بغیر کسی ظلم وزیادتی کے قصاص لیا جانا ممکن ہو، اور وہ اس طرح کہ عضو کو جوڑ سے کاٹا جائے، لہذا اگر مظلوم کا عضو غیر جوڑ سے کاٹا گیا ہو تو اس میں کاٹے جانے کی جگہ سے قصاص نہیں ہوگا تا کہ اسراف سے بچا جاسکے (۲)۔

اور اس لئے کہ زخم جس کا قصاص بغیر ظلم وزیادتی کے لیا جانا ممکن ہو وہ ہر وہ زخم ہے جو ہڈی تک پہنچ جائے جیسے موضحہ (ہڈی تک کھلا ہوا زخم)، اور اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ اس میں قصاص ہے، اور اس پر بھی فقہاء متفق ہیں کہ موضحہ کے بعد والے زخم میں قصاص نہیں، کیونکہ اس میں بڑا خطرہ ہے، اور ان کے علاوہ دیگر زخموں میں فقہاء کا اختلاف ہے، اس لئے کہ ان میں اسراف کے اندیشہ کی وجہ سے ظلم وزیادتی کا احتمال ہے، فقہاء نے صراحت کی ہے کہ اگر موضحہ میں قصاص لینے والے نے عمداً اپنے حق سے زیادتی کردی تو اس کے

(۱) کشاف القناع ۵/ ۵۳۵۔ ۵۳۷، المغنی ۷/ ۷۰۷، شرح منح الجلیل ۴/ ۳۸۳، نہایۃ المحتاج ۷/ ۲۸۶، الاختیار ۵/ ۴۲۔

(۲) سابقہ مراجع۔

عمداً ایسا کرنے کی وجہ سے اس پر زیادتی کا قصاص لازم ہے (۱)۔

ان مسائل کی تفصیل اصطلاح (قصاص) میں ہے۔

ب- حدود میں اسراف:

۲۵- حد ایک مقررہ سزا ہے، جو اللہ تعالی کا حق ہونے کی حیثیت سے واجب ہے۔ مقررہ سزا سے مراد یہ ہے کہ وہ اس طرح متعین ومحدود ہے کہ وہ زیادتی وکمی کو قبول نہیں کرتی، چنانچہ جو ایک دینار کا چوتھائی حصہ چرالے (۲) یا ایک لاکھ چرالے ان دونوں کی حد ایک ہی ہے، اور حق اللہ ہونے کا معنی یہ ہے کہ سزا ثابت ہوجانے کے بعد ساقط یا معاف نہیں ہوسکتی، اور یہ بھی ممکن نہیں کہ اس کے بدلہ دوسری سزا دے دی جائے، اس لئے کہ وہ دلائل قطعیہ سے ثابت ہوچکی ہے، لہذا اس میں تعدی یا اسراف جائز نہیں، اس پر فقہاء کا اتفاق ہے (۳)۔

اسی وجہ سے فقہاء نے صراحت کی ہے کہ حاملہ پر حد نہیں جاری کی جائے گی، کیونکہ اس صورت میں جنین کو ناحق قتل و ہلاک کرنا لازم آئے گا، اور یہ بلاشبہ اسراف ہے (۴)۔ اور جن حدود میں سزا کوڑے لگانا ہے، مثلاً حد قذف، حد شرب خمر اور محصن نہ ہونے کی صورت میں حد زنا، ان میں یہ شرط ہے کہ کوڑوں سے ہلاک ہوجانے کا اندیشہ نہ ہو، اس لئے کہ یہ حد زجر وتوبیخ کے لئے مشروع ہے، ہلاکت کے لئے نہیں، مار متوسط ہو، نہ ہلاکت خیز ہو، نہ ہلکے انداز پر، اور ایک ہی جگہ پر نہ مارا جائے، نازک مقامات یعنی سر، چہرہ اور شرمگاہ پر نہ مارا

(۱) نہایۃ المحتاج ۷/ ۲۸۶، الاختیار ۵/ ۴۲، المغنی ۷/ ۷۰۳۔ ۷۰۴، مواہب الجلیل ۶/ ۲۴۶۔

(۲) حنفیہ کے نزدیک قطع ید کے لئے کم سے کم مقدار سرقہ دس درہم ہے۔

(۳) بدائع الصنائع ۷/ ۳۳، مواہب الجلیل ۶/ ۳۱۸، الاقناع ۴/ ۲۴۴، المغنی ۸/ ۳۳۱، ۳۱۲، الاحکام السلطانیہ للماوردی رص ۱۹۴۔

(۴) البدائع ۷/ ۵۹، مواہب الجلیل ۶/ ۳۱۹، المغنی ۸/ ۳۱۷، الدسوقی ۴/ ۳۲۳۔

جائے، اس لئے کہ اس میں ہلاکت کا خوف ہے، یہ بھی ضروری ہے کہ جلاد عقلمند اور ضرب کے معاملہ میں پوری طرح واقف ہو، یہ تمام شرائط تعدی واسراف سے بچانے کے لئے ہیں (۱)۔

اگر بغیر زیادتی واسراف کے مشروع طریقہ پر حد لگائی اور اس حد کی وجہ سے آدمی کی جان چلی گئی تو حد لگانے والا ضامن نہیں ہوگا، فقہاء کا جو قول ہے کہ حدود قائم کرنے میں سلامتی کی شرط نہیں، اس کا یہی مطلب ہے، اور اگر حد جاری کرنے میں اسراف وزیادتی کی اور جس پر حد جاری ہوئی وہ تلف ہوگیا تو بالاتفاق ضمان واجب ہے (۲)۔

ان مسائل کی تفصیل ان کے مقام پر دیکھی جائے۔

ج۔ تعزیر میں اسراف:

۲۶- تعزیر ایسے گناہوں پر سزا دینے کو کہتے ہیں جن پر شریعت میں حد اور کفارہ مشروع نہ ہو۔ یہ ایسی سزا ہے جو متعین نہیں بلکہ اس میں جرم اور لوگوں کے حالات کے اعتبار سے سزائیں الگ الگ ہوتی ہیں، چنانچہ تعزیر بقدر جرم اور اس قدر ہوتی ہے جس سے جرم کرنے والا باز آجائے، بعض لوگ تو معمولی سزا سے باز آجاتے ہیں، اور بعض لوگ زیادہ سزا کے بغیر باز نہیں آتے (۳)۔ اسی لئے تادیباً پٹائی میں فقہاء نے یہ طے کیا ہے کہ وہ تکلیف دہ نہ ہو، چہرہ پر نہ ہو، اور ایسی جگہوں پر نہ ہو جن میں کوئی اندیشہ لاحق ہو، اس طرح مارا جائے کہ اس مارنے کو تادیب سمجھا جائے، کیونکہ اس کا مقصود صرف اصلاح ہے، اور اگر غالب گمان ہو کہ خوفناک پٹائی کے بغیر فائدہ نہ ہوگا تو پٹائی کے

(۱) البدائع ۷/ ۵۹، المغنی ۸/ ۳۱۱-۳۱۵، الحطاب ۶/ ۳۱۹، القلیوبی ۴/ ۱۸۳، ۲۰۴-۲۰۵۔

(۲) المغنی ۸/ ۳۱۱، ۳۱۲، مواہب الجلیل ۶/ ۲۹۷، القلیوبی ۴/ ۲۰۹، البدائع ۷/ ۳۰۴، ۳۰۵۔

(۳) الزیلعی ۳/ ۲۰۴، مواہب الجلیل ۶/ ۳۱۹، قلیوبی ۴/ ۲۰۵، ابن عابدین ۳/ ۱۷۷، البدائع ۷/ ۶۳، المغنی ۸/ ۳۲۴، الاقناع ۴/ ۲۶۸۔

ذریعہ تعزیر جائز نہیں، ورنہ بالاتفاق ضمان لازم ہوگا، اس لئے کہ غیر معمولی طریقہ پر مارنا، اور اس طرح مارنا کہ اس کو تادیب نہ گردانا جائے یہ تعدی، ظلم اور اسراف ہے، لہذا اس سے ضمان واجب ہوگا (۱)۔

۲۷- اگر تادیب کے لئے مشروع طریقے پر مارا یعنی رملی کی تفسیر کے مطابق جس میں اسراف نہ ہو، اور طحطاوی کے بیان کے مطابق مار کمیت، کیفیت اور محل کے اعتبار سے معمول کے مطابق ہو، اور اس سے نقصان ہوگیا، مثلاً شوہر بیوی کی نافرمانی پر اسے مارے، اور وہ مشروع تادیب ہی سے ہلاک ہوجائے، تو مالکیہ وحنابلہ کے نزدیک وہ ضامن نہیں ہوگا، اور حنفیہ وشافعیہ کے نزدیک ہلاکت کا ضامن ہوگا، خواہ ضرب معمول کے مطابق ہی ہو، اس لئے کہ تادیب ایک حق ہے، اور ان کے نزدیک حق کے استعمال میں سلامتی کی قید ہے، جبکہ مالکیہ وحنابلہ کے نزدیک یہ قید نہیں ہے، اس کی وضاحت اس کے مقام پر ہے (۲)۔

اکثر فقہاء (امام ابوحنیفہ، امام محمد، امام شافعی کا اصح قول، اور ایک روایت میں امام احمد) فرماتے ہیں کہ تعزیر میں کوڑے کی سزا انتالیس کوڑوں سے زیادہ نہ ہوں، کیونکہ صحیح حدیث ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "من بلغ حدا في غير حد فهو من المعتدين" (۳) (جو شخص غیر حد میں حد کی مقدار کو پہنچ جائے وہ زیادتی کرنے والوں میں سے ہے)، اس لئے کہ چالیس کوڑے غلام

(۱) المغنی ۸/ ۳۲۷، اسنی المطالب ۳/ ۲۳۹، مواہب الجلیل ۴/ ۱۵، ۱۶، الطحطاوی ۴/ ۳۷۵، الام ۶/ ۱۷۶۔

(۲) سابقہ مراجع، نہایۃ المحتاج ۸/ ۲۸، منح الجلیل ۴/ ۵۵۶، الاشباہ لابن نجیم رص ۲۸۹۔

(۳) حدیث: "من بلغ حدا في غير حد فهو من المعتدين" کی روایت بیہقی نے حضرت نعمان بن بشیر سے کی ہے اور فرمایا کہ محفوظ یہ ہے کہ یہ حدیث مرسل ہے (السنن الکبری للبیہقی ۸/ ۳۲۷ طبع الہند، فیض القدیر ۶/ ۹۵ شائع کردہ المکتبۃ التجاریہ ۱۳۵۷ھ)۔

کی کامل حد ہے، اگر ایک کوڑا کم کردیا جائے تو تعزیر کی آخری حد انتالیس رہ جاتی ہے۔ بعض فقہاء نے یہ قید لگائی ہے کہ یہ اس صورت میں ہوگی جس کی جنس میں کوئی حد ہو(۱)۔

امام احمد کی ایک روایت اور مالکیہ میں سے ابن وہب کا قول یہ ہے کہ تعزیر دس کوڑوں سے زیادہ نہیں ہوگی، ابن قدامہ نے قاضی سے نقل کیا ہے کہ یہی مذہب ہے(۲)۔ اور مالکیہ کے نزدیک اس کی مقدار میں، خواہ وہ حد سے زیادہ ہو، حاکم کو مطلقاً اختیار رہے، شرط یہ ہے کہ اس مقدار سے زیادہ نہ ہو جو مجرم کو جرم سے روکنے کے لئے کافی ہوجائے(۳)۔

فقہاء کے نزدیک راجح یہ ہے کہ تعزیر میں کم ازکم مقدار کی کوئی تعیین نہیں، اگر قاضی کی رائے ہو کہ یہ شخص ایک کوڑے سے باز آجائے گا تو اسی پر اکتفاء کرے، تمام مذاہب میں یہی ہے کہ جس مقدار سے مجرم باز آجائے تعزیر میں اس مقدار پر اسراف وزیادتی جائز نہیں(۴)۔

مال میں اسراف کرنے والے پر پابندی:

۲۸ - فقہاء کے نزدیک اموال میں اسراف کرنے والا سفیہ کہا جاتا ہے، اس لئے کہ وہ شریعت وعقل کے تقاضہ کے خلاف مال کو فضول خرچ کرتا ہے اور اسے ضائع کرتا ہے، اور فقہاء کے یہاں سفاہت کے یہی معنی ہیں۔ اسی لئے فقہاء کی زبانوں پر یہ جاری ہے کہ سفاہت تبذیر (فضول خرچی) ہے اور سفیہ مبذر ہے(۵)۔

اس تفصیل کے مطابق سفاہت کی وجہ سے جو اسراف ہو جمہور فقہاء مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک حجر یعنی تصرف سے روکنے کا سبب ہوتا ہے، اور حنفیہ میں سے صاحبین یعنی امام ابو یوسف وامام محمد کی رائے یہی ہے، اور ان کے نزدیک اسی پر فتوی ہے، امام ابوحنیفہ کا اس میں اختلاف ہے کہ وہ سفاہت وتبذیر کے سبب مکلف پر پابندی کے قائل نہیں۔

اس کی تفصیل کے لئے اصطلاح (حجر) دیکھئے(۱)۔

(۱) ابن عابدین ۳/ ۱۷۷، نہایۃ المحتاج ۸/ ۲۰، المغنی ۸/ ۳۲۴، القلیوبی ۴/ ۲۰۶۔
(۲) المغنی ۸/ ۳۲۵، القوانین الفقہیہ لابن جزی رص ۲۳۵۔
(۳) الحطاب ۶/ ۳۱۹۔
(۴) ابن عابدین ۳/ ۱۷۸، ۱۷۹، الحطاب ۶/ ۳۱۹، قلیوبی ۴/ ۲۰۵، ۲۰۶، نہایۃ المحتاج ۸/ ۲۰، ۲۸، المغنی ۸/ ۳۲۵۔
(۵) بلغۃ السالک ۳/ ۳۹۳، اسنی المطالب ۲/ ۲۰۵، دیکھئے ابن عابدین ۵/ ۹۲۔

(۱) بلغۃ السالک ۳/ ۳۸۱، القلیوبی ۲/ ۳۰۱، شرح روض الطالب ۲/ ۲۰۶، المغنی ۴/ ۵۰۵، ابن عابدین ۵/ ۱۰۔

أسری

تعریف:

۱-''أسری''، أسیر کی جمع ہے، اس کی جمع أساریٰ اور أساریٰ بھی آتی ہے، أسیر لغت کی رو سے إسار سے بنا ہے، جس کا مفہوم بندھن (بیڑی) ہے، کیونکہ لوگ گرفتار شخص کو بیڑیوں سے باندھ دیتے تھے، پھر ہر گرفتار شخص کو چاہے وہ بیڑیوں میں نہ بندھا ہو، أسیر کہا جانے لگا، چنانچہ ہر ماخوذ شخص بیڑی میں ہو یا جیل میں، أسیر ہے، مجاہد نے آیت قرآنی: ''وَيُطْعِمُونَ الطَّعَامَ عَلَى حُبِّهِ مِسْكِينًا وَيَتِيمًا وَأَسِيرًا'' (۱) کی تفسیر میں کہا ہے: الأسیر :المسجون (۲) (اسیر وہ ہے جو جیل میں بند ہو)۔

۲-(أسری کا مفہوم) اصطلاح میں: أسری کی تعریف کرتے ہوئے ماوردی نے کہا ہے کہ یہ وہ جنگجو کافر مرد ہیں جن کو مسلمان زندہ حراست میں لے لیں (۳)، یہ تعریف اکثر حالات کے اعتبار سے ہے، کیونکہ یہ صرف حالت جنگ میں حربی قیدیوں کے ساتھ مخصوص ہے، جب کہ فقہاء کے یہاں اس لفظ کے استعمال پر غور کرنے سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ یہ حضرات اس لفظ کا استعمال ہر اس شخص کے لئے کرتے ہیں جس پر تسلط ہو جائے، خواہ وہ جنگجو ہوں اور جو اس کے

(۱) سورۂ انسان/ ۸۔

(۲) لسان العرب، الصحاح، القاموس: باب الراء فصل الالف۔

(۳) الاحکام السلطانیہ رص ۱۳۱ طبع اول ۱۳۸۰ھ۔

حکم میں ہوں، دوران جنگ پکڑے جائیں یا جنگ کے خاتمہ پر، یا عملاً جنگ کے بغیر پکڑے جائیں جب تک کہ عداوت قائم ہے اور جنگ کے امکانات ہیں، چنانچہ ابن تیمیہ کا کہنا ہے: شریعت نے کفار سے جنگ کو واجب کیا ہے، لیکن ان میں سے جو لوگ ہمارے قبضہ میں آجائیں ان کے قتل کو واجب نہیں کیا، بلکہ ان کا کوئی آدمی جنگ یا بغیر جنگ کے أسیر ہو جائے، جیسے کشتی اس کو ہمارے علاقے میں ڈال دے، یا راستہ بھول کر چلا آئے، یا اور کسی تدبیر سے اس کو پکڑ لیا جائے تو امام اس کے ساتھ وہ معاملہ کرے گا جو زیادہ مصلحت آمیز ہوگا، اور مغنی میں ہے: جو اس کو گرفتار کرے وہ اس کا مالک ہوگا، اور کچھ لوگوں کا کہنا ہے کہ وہ فئ (غنیمت) ہے (۱)، اور فقہاء اسیر کا لفظ ان حربیوں کے لئے بھی استعمال کرتے ہیں جن کو بلا اجازت دار الاسلام میں داخل ہونے پر مسلمان زیر کرلیں (۲)، اور ان مرتدین کے لئے بھی جو مسلمانوں سے جنگ کرتے ہوئے گرفتار ہو جائیں، ابن تیمیہ کہتے ہیں: اور ان میں جو أسیر ہو جائیں ان پر حد قائم کی جائے گی (۳)۔

اسی طرح لفظ أسیر کا استعمال اس مسلمان کے لئے بھی کرتے ہیں جس کو دشمن گرفتار کرلے، ابن رشد کہتے ہیں: امام پر واجب ہے کہ مسلمان قیدیوں کو بیت المال کے ذریعے رہا کرائے......، اور کہتے ہیں: اگر قلعہ میں مسلمان أسیر اور مسلم بچے ہوں......(۴)۔

(۱) السیاسۃ الشرعیۃ فی اصلاح الراعی والرعیہ رص ۱۹۳، طبع دوم ۱۹۵۱ء، المغنی ۱۰/ ۴۲۱ طبع اول المنار۔

(۲) البدائع ۷/ ۱۰۹۔

(۳) السیاسۃ الشرعیۃ لابن تیمیہ رص ۹۴ طبع دوم بدایۃ المجتہد لابن رشد ۲/ ۴۵۸، طبع سوم مصطفی الحلبی۔

(۴) التاج والاکلیل لمختصر خلیل المواق مطبوع برحاشیہ مواہب الجلیل ۳/ ۳۸۷ طبع دار الکتاب اللبنانی بیروت، المہذب ۲/ ۲۶۰ طبع عیسی الحلبی، بدایۃ المجتہد ۱/ ۳۸۵، ۳۸۸۔

متعلقہ الفاظ:

الف-رہینہ:

۳-رہینہ رہائن کا مفرد ہے، رہینہ اس کو کہتے ہیں جو کسی چیز کے عوض ماخوذ ہو، اسیر اور رہینہ دونوں ہی ماخوذ ہیں، فرق اتنا ہے کہ اُسیر انسان ہی ہوتا ہے (۱)، اور ضروری نہیں کہ اس کی گرفتاری حق کے مقابل ہو۔

ب-حبس:

۴-حبس تخلیہ (آزاد چھوڑ دینا) کا ضد ہے، اور محبوس وہ ہے جس پر آزادی کے ساتھ کہیں آنے جانے پر روک لگا دی جائے، اس طرح حبس اُسر سے عام ہے (۲)۔

ج- سبي:

۵-سبي اور سباء اُسر کے معنی میں ہیں، چنانچہ السبي انسانوں کو غلام یا باندی بنا لینے کو کہتے ہیں (۳)۔ فقہاء لفظ "السبي" کا استعمال اہل حرب کی ان عورتوں اور بچوں کے لئے کرتے ہیں جن کو مسلمان زندہ گرفتار کر لیں، اور جب اُسری کا لفظ سبایا کے لفظ کے ساتھ جمع ہو تو لفظ "اُسری" خاص طور پر شریک جنگ مردوں کے لئے بولتے ہیں جن کو مسلمان زندہ گرفتار کر لیں (۴)۔

اُسر کا شرعی حکم:

۶-اُسر مشروع ہے، اور اس کی مشروعیت کی دلیل وہ نصوص ہیں جو اس سلسلے میں وارد ہوئی ہیں، مجملہ ان نصوص کے اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "فَإِذَا لَقِيتُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا فَضَرْبَ الرِّقَابِ حَتَّى إِذَا أَثْخَنْتُمُوهُمْ فَشُدُّوا الْوَثَاقَ......" (۱) (سو جب تمہارا مقابلہ کافروں سے ہو جائے تو (ان کی) گردنیں مار ڈالو یہاں تک کہ جب ان کی خوب خونریزی کر چکو تو خوب مضبوط باندھ لو......)، اور یہ اللہ تعالی کے قول: "مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكُونَ لَهُ أَسْرَى حَتَّى يُثْخِنَ فِي الْأَرْضِ" (۲) (نبی کی شان کے لائق نہیں کہ اس کے قیدی (باقی) رہیں جب تک وہ زمین میں اچھی طرح خون ریزی کر لے) سے متصادم نہیں ہے، کیونکہ یہ آیت قیدی بنانے کی مطلقاً ممانعت میں وارد نہیں ہوئی ہے، بلکہ جنگ پر ابھارنے کے لئے نازل ہوئی ہے، اور یہ بتلایا جا رہا ہے کہ مسلمانوں کے لئے مناسب نہیں کہ زمین میں خوں ریزی یعنی کفار کو کچل دینے سے پہلے ان کے قبضے میں قیدی ہوں (۳)۔

مشروعیت اُسر کی حکمت:

۷-اور اس کی حکمت دشمن کے دبدبہ کو ختم کرنا اور اس کی شرارتوں کا ازالہ کرنا اور میدان جنگ سے اس کو دور رکھنا ہے، تاکہ اس کی طاقت بے اثر ہو جائے اور اس کی اذیتوں پہ روک لگ جائے، اور (یہ مقصد بھی ہے) کہ اس کے ذریعہ مسلمان قیدیوں کی رہائی کی سبیل پیدا ہو سکے (۴)۔

---

(۱) کتب لغت: باب النون، فصل الراء۔

(۲) لسان العرب، الصحاح، القاموس: باب السین، فصل الحاء۔

(۳) اللسان، الصحاح، القاموس: مادہ (سبی)۔

(۴) البدائع ۷/ ۱۱۷، الاحکام السلطانیہ لابی یعلی رص ۱۲۷، السیرۃ الحلبیہ ۳/ ۲۰۷۔

---

(۱) سورۂ محمد/ ۴۔

(۲) سورۂ انفال/ ۶۷۔

(۳) الجامع لاحکام القرآن للقرطبی ۸/ ۴۷، ۴۸، ۱۶/ ۲۲۶ طبع دار الکتب المصریہ۔

(۴) المبسوط للسرخسی ۱۰/ ۶۴ مطبعۃ السعادہ قاہرہ، المہذب ۲/ ۲۳۳ طبع عیسی الحلبی، المغنی ۱۰/ ۴۰۳ طبع اول المنار، الانصاف ۴/ ۱۲۹ طبع اول۔

کن کو قیدی بنانا جائز ہے اور کن کو نہیں:

۸ - بچہ، جوان، بوڑھا، عورت، صحت مند اور بیمار حربیوں میں سے جو بھی مسلمانوں کے ہاتھ لگ جائے اس کو قیدی بنانا جائز ہے، البتہ جس کے چھوڑنے میں کسی ضرر کا اندیشہ نہیں ہے اور اس کے منتقل کرنے میں دشواری ہے، تو اس کو قیدی بنانا جائز نہیں ہے، اس سلسلہ میں مذاہب میں کچھ تفصیلات ہیں۔

چنانچہ حنفیہ اور حنابلہ کا مذہب اور شافعیہ کے اظہر قول کے بالمقابل قول ہے: جب کہ جنگ کے معاملہ میں ان لوگوں کا کوئی دخل نہ ہو تو ان کو قید نہیں کیا جائے گا، جیسے شیخ فانی (عمر رسیدہ)، اپاہج، اندھا اور تارک الدنیا قتال میں جن کی رائے کو کوئی دخل نہ ہو (۱)۔

مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ جس کو قتل نہیں کیا جائے گا اس کو قیدی بنانا جائز ہے، سوائے راہب اور راہبہ کے بشرطیکہ وہ ذی رائے میں سے نہ ہوں، ایسے راہب وراہبہ کو قید نہیں کیا جائے گا، ان دونوں کے علاوہ معتوہ (کم عقل)، شیخ فانی، اپاہج اور اندھے کو قیدی بنانا جائز ہے، اگرچہ ان کو قتل کرنا حرام ہے اور بغیر قتل اور قید کے ان کو چھوڑ دینا بھی جائز ہے (۲)۔ شافعیہ کا اظہر قول یہ ہے کہ بغیر استثناء کے سب کو قیدی بنانا جائز ہے (۳)۔

---

(۱) المغنی والشرح الکبیر ۱۰/ ۴۰۳، ۴۰۹ طبع اول المنار ۱۳۴۸ھ، الانصاف فی معرفۃ الراجح من الخلاف علی مذہب الامام احمد ۴/ ۱۳۳ طبع اول ۱۳۷۵ھ بدائع الصنائع ۷/ ۱۰۲، ۱۱۹ طبع اول ۱۳۲۸ھ، المبسوط ۱۰/ ۲۴، ۶۴، ۱۳۷ طبع مطبعۃ السعادۃ مصر، الہدایہ والفتح ۴/ ۲۹۰، ۲۹۴، ۳۰۵ طبع اول بولاق مصر ۱۳۱۶ھ، تبیین الحقائق ۳/ ۲۴۴، ۲۴۵ طبع اول بولاق ۱۳۱۳ھ حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۲۲۴، السیر الکبیر لمحمد بن الحسن ۴/ ۱۲۶۱، ۳/ ۱۰۲۴۔

(۲) حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۲/ ۱۷۷ طبع دار الفکر، التاج والاکلیل للمواق ۳/ ۳۵۱ طبع دار الکتاب اللبنانی، بدایۃ المجتہد لابن رشد ۱/ ۳۸۲، ۳۸۴ طبع مصطفی الحلبی ۱۳۷۹ھ۔

(۳) نہایۃ المحتاج ۸/ ۶۱ طبع مصطفی الحلبی ۱۳۵۷ھ، المہذب ۲/ ۲۳۳ طبع عیسی

۹ - اگر دار الکفر اور مسلمانوں کے مابین صلح کا معاہدہ ہوا ہو تو اس کے کسی فرد کو قیدی بنانا جائز نہیں ہے، کیونکہ معاہدہ صلح نے اس کو امان دے دی ہے، اور امان کے بعد اس ملک کے خلاف کوئی کارروائی کرنا جائز نہیں رہ جاتا ہے، یہاں تک کہ معاہدہ والے لوگ محفوظ رہیں گے، کسی کو ان پر ہاتھ ڈالنے کا حق نہیں ہے، کیونکہ معاہدہ صلح نے ان کو امان دے دی ہے، جو کسی دوسری جگہ جانے سے ختم نہیں ہوگی۔

اسی طرح اگر معاہدہ والے ملک میں کوئی دوسرا آدمی امان لے کر آتا ہے، اور پھر بغیر امان کے دار الاسلام پہنچ جاتا ہے تو وہ مامون رہے گا، اس کو قیدی بنانا جائز نہیں ہوگا، کیونکہ جب وہ معاہدہ والے لوگوں کے ملک میں ان کی امان کے ساتھ داخل ہوا تو وہ بھی ان کے ایک فرد کے مانند ہو گیا، اور یہی مسئلہ ہے اگر کوئی حربی دار الاسلام میں امان کے ساتھ پایا جائے تو اس کو قیدی بنانا جائز نہیں ہے، اور اگر کوئی حربی حربیوں کے قلعے میں ہوتے ہوئے مسلمانوں سے امان حاصل کرے (تو اس کو بھی قیدی بنانا جائز نہیں ہوگا) (۱)۔

قیدی پر قید کرنے والے کا تسلط اور اس کے اختیارات:

۱۰ - قیدی قید کرنے والے کی محض نگرانی میں ہے، اس کا اس کے اوپر کوئی اختیار اور اس کے بارے میں تصرف کا اس کو کوئی حق حاصل نہیں ہے۔ اس میں تصرف کا حق امام (حاکم) کے سپرد ہے، قیدی بنانے کے بعد قید کرنے والے کا کام یہ ہے کہ اس کو امیر کے پاس لے جائے، تاکہ وہ اس کے بارے میں کوئی مناسب فیصلہ کر سکے، قید کرنے والے کو اتنا اختیار ہے کہ اگر اس کے چھوٹ کر بھاگنے کا

= الحلبی، حاشیۃ الجمل علی شرح المنہج ۵/ ۱۹۴ طبع دار احیاء التراث العربی، تحفۃ المحتاج بشرح المنہاج لابن حجر الہیثمی، حاشیۃ الشروانی ۸/ ۲۳ طبع اول، الوجیز ۲/ ۱۸۹ طبع ۱۳۱۷ھ مصر۔

(۱) البدائع ۷/ ۱۰۹، شرح السیر الکبیر ۱/ ۲۶۶، ۲۶۹ طبع مطبعۃ مصر ۱۹۵۷ء۔

اندیشہ ہو یا وہ اس کے شر سے مامون نہ ہو تو اس کو مضبوطی سے باندھ دے (۱)، اسی طرح ادھر سے ادھر جانے کے دوران اس کو بھاگنے سے روکنے کے لئے اس کی آنکھوں پر پٹی باندھنا بھی جائز ہے۔

مسلمان کا یہ حق ہے کہ قیدی کو بھاگنے سے روکے، اور اگر اس کو روکنے کے لئے قتل کے علاوہ کوئی دوسرا راستہ نہ ہو تو اس میں کوئی مضائقہ نہیں ہے، ایسا کئی صحابہ نے کیا ہے (۲)۔

۱۱ - جمہور فقہاء (۳) کا خیال یہ ہے کہ قیدی جب امام کے ہاتھ پہنچ جائے تو محض قیدی بنانے سے قید کرنے والے کا کوئی استحقاق نہیں بنتا، ہاں اگر امام کی طرف سے تنفیل (یعنی تقسیم) ہو اور اس کی شکل یہ ہو کہ امام کی طرف سے لشکر میں اعلان ہو کہ جو کسی کو قیدی بنائے گا وہ اس قیدی کا مالک ہوگا، اگر یہ اعلان ہو چکا ہے اور پھر آدمی اپنے قیدی کو آزاد کر دیتا ہے تو اس کا آزاد کرنا نافذ ہوگا، اور اگر اپنے کسی ذو رحم محرم کو قید کرے تو خود بخود آزاد ہو جائے گا، کیونکہ پکڑنے سے جب ان کا استحقاق ثابت ہو جائے گا تو قیدی قید کرنے والے کی ملکیت میں آ جائے گا، وہ اکیلا ہو یا جماعت کی شکل میں، بلکہ فقہاء نے کہا ہے کہ اگر امیر کہہ دے کہ جو کسی شخص کو قتل کرے گا اس کا سلب (مقتول کے ساتھ موجود سامان) اس کا ہوگا، اور لشکر نے بعض لوگوں کو قیدی بنایا اور پھر ان میں سے کسی قیدی نے دشمن کے کسی آدمی کو قتل کر دیا تو سلب غنیمت میں شمار ہوگا اگر اس وقت تک امیر نے قیدیوں کو تقسیم نہ کیا، لیکن اگر امیر ان کو تقسیم کر چکا ہے یا اس نے ان کو فروخت کر دیا ہے تو سامان قتل کرنے والے قیدی کے مالک کا ہوگا۔

(۱) الأم للشافعی ۴ / ۲۴۹ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ مصر، المبسوط ۱۰ / ۲۵۔
(۲) السیر الکبیر ۳ / ۱۳۲۸، المغنی ۱۰ / ۴۰۷۔
(۳) شرح السیر الکبیر ۲ / ۶۵۱، ۶۹۰ اور اس کے بعد کے صفحات، الشرح الکبیر وحاشیۃ الدسوقی ۲ / ۱۸۷، المہذب ۲ / ۲۳۸، الاقناع فی حل الفاظ ابی شجاع ۴ / ۵ مطبعۃ صبیح ۱۳۸۴ھ، المغنی ۱۰ / ۴۰۳ طبع اول المنار۔

اور مالکیہ نے اس شخص میں جس نے دوران جنگ فوج کی طاقت کا سہارا لے کر کسی کو قیدی بنایا اور اس شخص میں جس نے کسی کو بغیر جنگ کے قید کیا فرق کیا ہے، اور کہا ہے کہ اگر قید کرنے والا لشکر میں شامل ہے یا اس نے لشکر کا سہارا لیا ہے تو سارے مال غنیمت کی طرح اس میں سے پانچواں حصہ نکالا جائے گا، ورنہ وہ قید کرنے والے کا خاص حصہ ہوگا۔

قید کرنے والے کا قیدی کو قتل کرنے کا حکم:

۱۲ - کسی مجاہد کو حق نہیں کہ وہ اپنے قیدی کو اپنی مرضی سے قتل کرے، کیونکہ قید کے بعد اس کا معاملہ امام کے سپرد ہے، اس لئے امام کے فیصلہ کے بغیر اس کا قتل متفقہ طور پر جائز نہیں ہے، ہاں اگر اس سے ضرر کا اندیشہ ہے تو ایسی صورت میں امام کے پاس لانے سے پہلے اس کا قتل جائز ہے، لیکن قید کرنے والے کے علاوہ کسی اور کو اس کے قتل کا حق نہیں (۱)، اس لئے کہ حضرت جابرؓ کی حدیث ہے کہ نبی علیہ السلام نے فرمایا: "لایتعاطی أحدکم أسیر صاحبه فیقتله" (۲) (تم میں سے کوئی شخص اپنے ساتھی کے قیدی کو لے کر قتل نہ کرے)۔

اب اگر کوئی مسلمان کسی قیدی کو دار الحرب یا دار الاسلام میں قتل کر

(۱) المبسوط ۱۰ / ۶۴، بدایۃ المجتہد ۱ / ۳۹۳ طبع ۱۳۸۶ھ، المغنی ۱۰ / ۴۰۷۔
(۲) حدیث: "لا یتعاطی أحدکم أسیر صاحبه فیقتله" کو سرخسی نے المبسوط میں حضرت جابرؓ سے مرفوعاً ذکر کیا ہے لیکن احادیث وسنن کے جو مراجع ہمارے پاس دستیاب ہیں ان میں ہم کو یہ حدیث حضرت جابر کی روایت سے نہیں ملی، صرف امام احمد بن حنبل اور طبرانی نے اس کی روایت حضرت سمرہ بن جندبؓ سے مرفوعاً اس طرح کی ہے: "لا یتعاطی أحدکم من أسیر أخیه فیقتله"۔ ہیثمی نے کہا: اس کی سند میں اسحاق بن ثعلبہ ہے جو ضعیف ہیں (مسند احمد بن حنبل ۵ / ۱۸ طبع المیمنیہ، مجمع الزوائد ۵ / ۳۳۳ شائع کردہ مکتبۃ القدسی، المبسوط للسرخسی ۹ / ۶۴ طبع مطبعۃ السعادہ، الفتح الربانی ۱۴ / ۱۰۴، ۱۰۵ طبع اول ۱۳۷۰ھ)۔

دیتا ہے تو حنفیہ قبل تقسیم اور بعد تقسیم میں فرق کرتے ہیں، اگر یہ قتل تقسیم سے پہلے ہوا ہے تو اس میں نہ دیت واجب ہے اور نہ کفارہ اور نہ قیمت، کیوں کہ اس کا خون معصوم نہیں تھا، اسی لئے تو امام کو اس کے قتل کا اختیار رہتا، پھر بھی یہ عمل مکروہ ہے، اور اگر قتل تقسیم کے بعد یا فروخت کرنے کے بعد ہوا تو اس میں قتل کے احکام کو ملحوظ رکھا جائے گا، کیوں کہ اس کی جان معصوم ہو چکی تھی، اس لئے قتل کے نتیجے میں قاتل ضامن ہوگی، لیکن شبہ کی موجودگی کی وجہ سے قصاص واجب نہیں ہوگا (۱)۔ اور جیسا اس حکم کو مطلقاً ذکر کرنے سے اندازہ ہوتا ہے حنفیہ نے اس مسئلہ میں اس کی تفریق نہیں کی ہے کہ قاتل خود قید کرنے والا ہے یا کوئی اور شخص۔

ضمان کے معاملے میں مالکیہ حنفیہ کے ہم خیال ہیں، لیکن ان کے نزدیک تفریق اس پہلو سے ہے کہ دار الحرب میں غنیمت میں داخل ہونے سے پہلے قتل ہوا یا غنیمت بن جانے کے بعد، اور وضاحت کرتے ہیں کہ جس کسی نے ایسے شخص کو قتل کیا جس کے قتل سے اس کو منع کیا گیا ہے تو اگر اس نے دار الحرب میں مال غنیمت میں ملانے سے پہلے اس کو قتل کیا تو اللہ سے مغفرت طلب کرے، اور اگر غنیمت کا حصہ بن جانے کے بعد قتل کیا ہے تو قاتل پر اس کی قیمت واجب ہوگی (۲)۔ شافعیہ بھی قاتل پر ضمان عائد کرتے ہیں، اگر اس کی غلامی کا فیصلہ کرنے کے بعد قاتل نے اس کو قتل کیا تو اس کی قیمت کا ضامن ہوگا جو غنیمت میں شامل کی جائے گی اور اگر اس پر احسان کرنے کے بعد اس کو قتل کیا تو اس کے ورثاء کے لئے قاتل پر اس کی دیت لازم ہوگی، اور اگر فدیہ کا معاملہ طے ہونے کے بعد اور امام کے فدیہ پر قبضہ سے پہلے اس کو قتل کر دیا تو قتل کرنے والے پر دیت ہوگی جو غنیمت شمار ہوگی، اور اگر امام فدیہ وصول کر چکا ہے پھر اس کے بعد قتل کیا گیا ہے تو اس کی دیت ورثاء کو ملے گی، اور اگر امام کی طرف سے اس کے قتل کا فیصلہ ہونے کے بعد اس نے قتل کیا ہے تو اس پر کچھ بھی لازم نہیں ہے، لیکن اگر امام کے فیصلے سے پہلے قتل کر دیتا ہے تو اس کی تعزیر کی جائے گی (۱)۔

حنابلہ کے نزدیک اگر اپنے قیدی یا کسی اور کے قیدی کو امام کے حوالہ کرنے سے پہلے قتل کر دیا تو بُرا کیا، لیکن اس پر اس کا ضمان لازم نہیں ہوگا (۲)۔

دار الاسلام منتقلی سے پہلے قیدی کے ساتھ برتاؤ:

۱۳ - اسلام کی بنیادی تعلیم قیدیوں کے ساتھ نرمی کا برتاؤ کرنے، ان کے کھانے پینے اور پہننے کا مناسب انتظام کرنے اور ان کی انسانیت کے احترام کا حکم دیتی ہے، کیونکہ ارشاد باری تعالی ہے: "وَيُطْعِمُونَ الطَّعَامَ عَلَى حُبِّهِ مِسْكِينًا وَيَتِيمًا وَأَسِيرًا" (۳) (اور کھانا کھلاتے رہتے ہیں مسکینوں اور یتیموں اور غریبوں کو اللہ کی محبت سے)، اور مروی ہے کہ نبی علیہ السلام نے سخت گرمی میں جب دن کی تپش بڑھ گئی تو بنی قریظہ کے قیدیوں کے متعلق اپنے اصحاب سے فرمایا: "أحسنوا إسارهم، وقيلوهم (۴)، واسقوهم" (۵)،

(۱) البدائع ۷/ ۱۲۱ طبع الجمالیہ، المبسوط ۱۰/ ۶۴، ۱۳۷، فتح القدیر ۴/ ۳۰۵، السیر الکبیر ۳/ ۱۴۰۷۔
(۲) شرح منح الجلیل علی مختصر خلیل ۱/ ۷۱۲، التاج والاکلیل ۳/ ۳۵۸، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۱۸۴۔

(۱) حاشیۃ الجمل علی شرح المنہج ۵/ ۱۹۷ طبع المیمنیہ مصر ۱۳۰۵ھ، اسنی المطالب ۴/ ۱۹۳ طبع المیمنیہ ۱۳۱۳ھ، المہذب ۲/ ۲۳۶، فتح الوہاب ۲/ ۱۷۳، شرح البہجہ ۵/ ۱۲۱، الاقناع ۵/ ۷۔
(۲) المغنی ۱۰/ ۴۰۰، ۴۰۱، الانصاف ۴/ ۱۲۸، مطالب اولی النہی ۲/ ۵۲۲۔
(۳) سورۂ انسان/ ۸۔
(۴) قیلوھم: یعنی قیلولہ کے ذریعہ ان کو آرام کا موقع دو، قیلولہ سخت دھوپ میں دوپہر کے وقت آرام کرنے کو کہتے ہیں۔
(۵) إمتاع الأسماع ۱/ ۲۴۸ طبع لجنۃ التالیف والترجمۃ والنشر ۱۹۴۱ء۔

(ان کے بندھن کو ٹھیک کرو، ان کو قیلولہ کا موقع دو، اور ان کو پانی پلاؤ)، اورفرمایا: " لا تجمعوا علیهم حر هذا اليوم وحر السلاح......"(۱) (ان پر اس دن کی گرمی اور ہتھیار کی سختی کو اکٹھا نہ کرو)، اورفقہاء نے کہا ہے کہ اگر امام قیدیوں کے قتل کو ہی بہتر سمجھے تب بھی اس کو مناسب نہیں کہ ان کو بھوک اور پیاس میں رکھ کر تڑپائے، بلکہ ان کو شریفانہ انداز میں قتل کرے(۲)۔

قیدیوں کو بھاگنے سے روکنے کے لئے کسی بھی جگہ محبوس کیا جاسکتا ہے، چنانچہ صحیحین میں آیا ہے: "أن رسول الله ﷺ حبس في مسجد المدينة"(۳)(رسول اللہ ﷺ نے مدینہ کی مسجد میں (قیدیوں کو) محبوس کیا)۔

دارالاسلام منتقلی سے پہلے قیدیوں میں تصرف:

۱۴ - جمہور فقہاء دارالحرب میں رہتے ہوئے غنیمت میں تصرف کو جائز کہتے ہیں، اوراسی طرح دارالاسلام کی طرف منتقلی سے پہلے جواز کے قائل ہیں، اور قیدی بھی غنیمت میں شمار کئے جاتے ہیں (لہذا دارالحرب کے اندر ان کے حق میں تصرف جائز ہے)، امام مالک کہتے ہیں کہ حکم یہ ہے کہ غنیمت کو جنگ کی جگہ میں ہی تقسیم اور فروخت کردیا جائے، اوراوزاعی نے روایت کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ اور خلفاء نے ہمیشہ غنیمت کو دارالکفر میں ہی تقسیم کیا۔حضرت ابوسعید خدریؓ کہتے ہیں کہ ہم رسول اللہ ﷺ کی معیت میں غزوہ مصطلق کے لئے نکلے، اورعرب کی کچھ عورتیں اور بچے ہمارے ہاتھ لگے تو ہمیں عورتوں کی خواہش ہوئی جو ہمارے لئے شدید ہوگئی، اس موقع پر ہم نے عزل کا فیصلہ کیا، جب ہم نے عزل کا ارادہ کیا تو سوچا کہ رسول اللہ ﷺ ہمارے درمیان موجود ہیں آپ ﷺ سے دریافت کئے بغیر ہم عزل کیسے کرلیں، اس لئے ہم نے آپ ﷺ سے اس کے متعلق معلوم کیا تو آپ ﷺ نے فرمایا: "ما عليكم أن لاتفعلوا، ما من نسمة كائنة إلى يوم القيامة إلا وهي كائنة"(۱) (ایسا نہ کرنے سے تمہارے لئے کوئی فرق نہیں پڑتا، کیونکہ قیامت تک جو جان بھی وجود میں آنے والی ہے وجود میں آکر رہے گی)۔

صحابہ کا نبی اکرم ﷺ سے قیدی عورتوں سے وطی کے وقت عزل کے بارے میں سوال کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ غنیمت کی تقسیم دارالحرب میں ہوچکی تھی، اور کیوں کہ اس میں غنیمت پانے والوں کے لئے فوری مسرت کا سامان اورکفار کے لئے غیظ وغضب کا ذریعہ ہے، غنیمت کی تقسیم کو اسلامی علاقے تک پہنچنے پر ٹالنا مکروہ ہے، یہ اس وقت ہے جب غنیمت پانے والے لشکر کی صورت میں ہوں اور دشمن کے پلٹ کر حملہ کرنے سے مامون ہوں(۲)۔

شافعیہ نے کہا ہے کہ غانمین تقسیم سے پہلے بھی زبان سے کہہ کر

---

(۱) شرح السير الكبير ۳/ ۱۰۲۹ مطبعہ مصر ۱۹۶۰ء- حدیث: "لاتجمعوا علیهم حر هذا اليوم...." کی روایت امام محمد بن حسن شیبانی نے السیر الکبیر میں ان الفاظ کے ساتھ ذکر کی ہے: قال عليه السلام في بني قريظة بعد ما احترق النهار في يوم صائف: "لا تجمعوا عليهم حر هذا اليوم وحر السلاح، قيلوهم حتى يبردوا"۔ امام محمد نے اس کی کوئی سند نہیں ذکر کی (شرح السیر الکبیر ۳/ ۱۰۲۹ طبع مطبعہ شرکۃ الاعلانات الشرقیہ)۔

(۲) سابقہ مراجع، نیز دیکھئے: التاج والاکلیل برحاشیہ مواہب الجلیل ۳/ ۳۵۳۔

(۳) فتح الباری ۱/ ۵۵۵ طبع السلفیہ، صحیح مسلم بشرح النووی ۱۲/ ۸۷۔

(۱) حضرت ابوسعید خدریؓ کی حدیث: "خرجنا مع رسول الله ﷺ في غزوة المصطلق...." کو بخاری اور مسلم نے روایت کیا ہے اور الفاظ بخاری کے ہیں (فتح الباری ۷/ ۴۲۸، ۴۲۹ طبع السلفیہ، صحیح مسلم بشرح النووی ۱۰/ ۹، ۱۰ طبع المطبعۃ المصریہ بالازہر)۔

(۲) التاج والاکلیل ۳/ ۳۷۵، الشرح الکبیر مع حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۱۹۴ طبع دارالفکر۔

مالک بن سکتے ہیں، وہ اس طرح کہ ہر شخص (غنیمت) جمع کرنے کے بعد اور تقسیم سے پہلے کہے کہ میں نے اپنے حصہ کی ملکیت کو اپنا لیا، تو ایسا کہنے سے وہ مالک بن جائے گا، اور کچھ لوگوں کا کہنا ہے کہ محض جمع کر لینے سے ہی مالک ہوجائیں گے، اس لئے کہ مسلمانوں کے قبضہ سے کفار کی ملکیت ختم ہو گئی، اور کچھ لوگوں کا کہنا ہے کہ ملکیت موقوف رہے گی، جو لوگ کہتے ہیں کہ محض جمع کر لینے سے ہی مالک ہوجائیں گے، ان کی مراد اختصاص ہے یعنی اس کی ملکیت کے لئے یہی مخصوص ہوں گے(۱)۔

حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ غنائم کی تقسیم دار الحرب میں جائز ہے۔ یہی اوزاعی، ابن المنذر، اور ابوثور کا قول ہے، کیونکہ ایسا رسول اللہ ﷺ کا عمل رہا ہے، اور اس لئے بھی کہ غلبہ اور تسلط کے نتیجے میں اس میں ملکیت ثابت ہوچکی ہے(۲)۔

۱۵ - حنفیہ کے نزدیک غنائم کی تقسیم صرف دار الاسلام میں ہی کی جائے گی، کیونکہ ان پر ملکیت کی تکمیل مکمل تسلط کے بعد ہی ہوگی، اور مکمل تسلط اسی وقت ہوگا جب ان کو دار الاسلام لے جا کر محفوظ کرلیا جائے، اس لئے کہ حق کے ثبوت کا سبب غلبہ ہے، اور دار الحرب میں رہتے ہوئے غلبہ من وجہ ہے اور من وجہ نہیں، کیونکہ تصرف کے لحاظ سے وہ غالب ہیں اور علاقہ کے اعتبار سے مغلوب ہیں (کہ ان کا علاقہ نہیں ہے) اس لئے امام کے لئے مناسب نہیں کہ غنیمت کو جس میں قیدی بھی شامل ہیں تقسیم کرے یا بیچے جب تک اس کو دار الاسلام پہنچا نہ دے، کیونکہ یہ اندیشہ ہے کہ مسلم لشکر کو مدد پہنچانے میں رغبت کم ہوجائے یا مسلمان الٹے کافروں کے حملہ کا شکار ہوجائیں اس طور پر کہ ہر شخص اپنی راہ لینے لگے اور اپنے مال غنیمت کی فکر میں لگ جائے، لیکن اس کے باوجود انہوں نے کہا ہے کہ اگر امام غنائم کو دار الحرب میں تقسیم کردے تو جائز ہے، کیوں کہ وہ ایک ایسا کام انجام دے رہا ہے جس میں اجتہاد کی بنیاد پر اختلاف ہے(۱)، اور روایتوں میں مذکور ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے حنین کے غنائم کی تقسیم کو جعرانہ پہنچنے تک ملتوی رکھا(۲)۔

---

(۱) نہایۃ المحتاج ۸/ ۷۳ طبع مصطفی الحلبی ۱۳۵۷ھ۔

(۲) المغنی ۱۰/ ۴۶۶۔

---

(۱) شرح السیر الکبیر ۳/ ۱۰۰۵، ۱۰۱۱، المغنی ۱۰/ ۴۶۶۔ کمیٹی کی رائے ہے کہ اس کام کو حاکم اعلیٰ کے اوپر چھوڑ دینا چاہئے، تاکہ وہ مصلحت کے مطابق اس سلسلہ میں فیصلہ لے۔

(۲) غنیمت کی تقسیم میں تاخیر کا پتہ اس حدیث سے چلتا ہے جس کو بخاری نے حضرت ابوموسیٰؓ سے روایت کیا ہے وہ کہتے ہیں: "كنت عند النبي ﷺ وهو نازل بالجعرانة -بين مكة و المدينة- و معه بلال، فأتى النبي ﷺ أعرابي فقال: ألا تنجز لي ما وعدتني؟ فقال له: أبشر، فقال: قد أكثرت علي من أبشر، فأقبل على أبي موسى و بلال كهيئة الغضبان فقال: رد البشرى، فاقبلا أنتما، قالا: قبلنا، ثم دعا بقدح فيه ماء، فغسل يديه ووجهه فيه، ومج فيه، ثم قال: اشربا منه و أفرغا على وجوهكما ونحوركما، و أبشرا، فأخذا القدح ففعلا، فنادت أم سلمة من وراء الستر: أن أفضلا لأمكما، فأفضلا لها منه طائفة" (میں نبی ﷺ کے پاس ہی تھا جب آپ مکہ اور مدینہ کے درمیان واقع مقام جعرانہ میں قیام پذیر تھے، اور آپ کے ہمراہ بلالؓ بھی تھے، کہ نبی ﷺ کے پاس ایک اعرابی آیا اور کہنے لگا: آپ نے مجھ سے جو وعدہ کیا تھا کیا اس کو پورا کریں گے؟ آپ ﷺ نے فرمایا: اطمینان رکھو، اس نے کہا: آپ کئی مرتبہ یہ کہہ چکے ہیں، نبی ﷺ غصہ کے عالم میں ابوموسیٰ اور بلال کی طرف مڑے اور فرمایا: اس نے بشارت واپس کردی، تم دونوں قبول کرلو، انہوں نے کہا: ہم نے قبول کیا، پھر آپ ﷺ نے پانی کا ایک پیالہ منگوایا اور اپنے ہاتھ اور چہرے کو اس میں دھویا اور اس میں منہ کا پانی ڈالا، پھر ان سے کہا: اس کا کچھ حصہ پی لو اور بقیہ اپنے چہرے اور سینے پر ڈال لو، اور بشارت لو، ان دونوں نے پیالے کو لیا اور حکم کی تعمیل کی، اس وقت ام سلمہ نے پردہ کے پیچھے سے آواز دی: اپنی ماں کے لئے کچھ بچالینا تو ان لوگوں نے ان کے لئے بھی اس کا کچھ حصہ بچالیا (فتح الباری ۸/ ۴۶ طبع السلفیہ، کتاب الخراج لابی یوسف رص ۱۹۶)۔

قیدی کو جان کی امان دینا:

۱۶ - فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ امام قیدی پر تسلط قائم ہو جانے کے بعد اس کو جان کی پناہ دے سکتا ہے، اس لئے کہ حضرت عمرؓ کے پاس ہرمزان کو جب قیدی بنا کر لایا گیا تو انہوں نے فرمایا: "**لا بأس علیک**"، (تمہیں فکر مند ہونے کی ضرورت نہیں)، اس کے بعد جب انہوں نے اس کے قتل کا ارادہ کیا تو حضرت انسؓ نے ان سے کہا: آپ اسے جان کی پناہ دے چکے ہیں، اس لئے اب آپ کو اس کے خلاف قدم اٹھانے کی کوئی گنجائش نہیں، اور حضرت زبیرؓ نے اس کی تائید کی، اس طرح ان لوگوں نے حضرت عمرؓ کے قول کو امان قرار دیا (۱)، اور اس لئے بھی کہ امام کو اس پر احسان کا اختیار ہے، اور امان کا درجہ احسان سے کمتر ہے، اس سلسلے میں امام کے لئے مناسب نہیں کہ محض اپنی چاہت اور نفسانی خواہشات کی بنیاد پر مسلمانوں کی مصلحت کو نظر انداز کر کے کوئی تصرف کرے، اس لئے امیر لشکر جس امان کا معاملہ کرے گا وہ جائز ہوگا اور اس کو پورا کرنا واجب ہوگا، لیکن رعیت کے افراد کو امان دینے کا حق نہیں ہے، کیونکہ قیدی کا معاملہ امام کے سپرد ہے، لہٰذا اس کے خلاف کوئی ایسا فیصلہ کرنا جو اس کے اختیارات میں رکاوٹ بنے جائز نہیں، جیسے کسی فرد کے لئے قیدی کو قتل کرنا جائز نہیں ہے۔ ابو الخطاب نے ذکر کیا ہے کہ رعیت کے افراد کی امان بھی درست ہے، کیونکہ زینب بنت رسول اللہ ﷺ نے اپنے شوہر ابو العاص بن الربیع کو قید ہو جانے کے بعد پناہ دی تھی، اور نبی ﷺ نے ان کی امان کو منظوری عطا کر دی تھی (۲) اس کی تفصیل

(۱) حضرت عمرؓ کے اثر کو بیہقی نے تفصیل کے ساتھ نقل کیا ہے اور اس کو ابن حجر نے "التلخیص" میں بیان کیا ہے اور اس کے بارے میں سکوت اختیار کیا ہے (السنن الکبری للبیہقی ۹/ ۹۶ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ بالہند، تلخیص الحبیر ۴/ ۱۲۰)۔

(۲) حدیث: "أن زینب بنت الرسول ﷺ أجارت زوجها" کو ابن اسحاق

لفظ "امان" میں موجود ہے۔

قیدیوں کے بارے میں امام کا فیصلہ: (۱)

۱۷ - حربی قیدیوں کا معاملہ امام یا اس کے نائب کے ہاتھ میں ہے، اس کے بعد جمہور فقہاء نے مجاہدین کے درمیان غنیمت کی تقسیم کے عمل سے پہلے قیدیوں کے انجام کار کی چند صورتیں بیان کی ہیں:

چنانچہ شافعیہ اور حنابلہ کی صراحت ہے کہ اگر معاملہ کافر قیدیوں کا ہے اور وہ بالغ مرد ہیں تو امام کو اختیار ہے، چاہے تو انہیں قتل کرے یا ان کو غلام بنائے، ان پر احسان کرے (یعنی بلاعوض ان کو آزاد کر دے) اور چاہے تو مال یا جان کے عوض ان کو رہا کر دے (۲)۔

حنفیہ نے امام کے اختیارات کو فقط تین چیزوں میں محصور کیا ہے:

= نے تفصیل کے ساتھ بغیر سند کے ذکر کیا ہے اور ابن کثیر نے اسے البدایہ والنہایہ میں ذکر کیا ہے لیکن کسی مرجع کا حوالہ نہیں دیا، اور اس کو ابن جریر الطبری نے ابن اسحاق کے حوالہ سے یزید بن رومان سے مرسلاً روایت کیا ہے (البدایہ والنہایہ ۳/ ۳۳۲ طبع مطبعۃ السعادہ، السیرۃ النبویہ لابن ہشام ۲/ ۳۱۲، ۳۱۳ طبع مصطفی الحلبی ۱۳۵۵ھ، تاریخ الطبری تحقیق محمد ابو الفضل ابراہیم ۲/ ۴۷۱ شائع کردہ دار سوید ان بیروت)۔

دیکھئے: المغنی ۱۰/ ۴۳۲، السیر الکبیر ۱/ ۲۵۳، ۲۶۳، البحر الرائق ۵/ ۸۸، التاج والاکلیل ۳/ ۳۶۰، المہذب ۲/ ۲۳۶۔

(۱) شریعت نے امام کو قیدیوں کو غلام بنانے کا حق دیا ہے اور اس سلسلے میں امام کا تصرف مصلحت سے جڑا ہوا ہے اور اس وقت غلامی پر پابندی کا جو بین الاقوامی منشور ہے وہ شریعت سے متصادم نہیں ہے اور نہ اس کے منافی ہے کہ یہ امام کا حق ہے کیونکہ شریعت خود بے شمار مواقع پر غلام کی آزادی کی ترغیب دیتی ہے اس لئے موجودہ دور میں امام کے لئے مناسب نہیں کہ غلام بنانے کے اختیار کا استعمال کرے سوائے اس حالت کے کہ دشمن بھی ایسا ہی کرتا ہو۔

(۲) الاقناع ۵/ ۸ طبع صبیح ۱۳۸۴ھ، نہایۃ المحتاج ۸/ ۶۵، شرح البہجہ ۵/ ۱۲۱، المہذب ۲/ ۲۳۵، المغنی ۱۰/ ۴۰۰، الانصاف ۴/ ۱۳۰، الفروع ۳/ ۵۹۶، مطالب اولی النہی ۲/ ۵۲۰۔

(۱) قتل، (۲) غلام بنانا، (۳) اور جزیہ کے عوض ذمی بنا کر ان پر احسان کرنا، بغیر کسی قید کے ان پر احسان کرنے کو اور مالی فدیہ لے کر ان کو رہا کرنے کو جائز نہیں کہتے ہیں، البتہ امام محمد بن الحسن بہت زیادہ بوڑھے آدمی کے معاملے میں یا جب مسلمانوں کو مال کی حاجت ہو تو زرفدیہ لینے کو جائز قرار دیتے ہیں، اور مسلمان قیدیوں کے تبادلے میں ان کی رہائی حنفیہ کے نزدیک محل اختلاف ہے (۱)۔

امام مالک کا مذہب ہے کہ قیدیوں کے بارے میں امام کو پانچ چیزوں کا اختیار ہے: یا تو قتل کرے، یا غلام بنائے، یا آزاد کرے، یا زرفدیہ لے کر رہا کردے، یا ان سے معاملہ ذمہ طے کرے اور جزیہ مقرر کرے، اور امام اپنے اختیارات کے استعمال میں مسلمانوں کے مصالح کو مدنظر رکھنے کا پابند ہے (۲)۔

۱۸ - فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ قیدی عورتیں اور بچے اصلاً قتل نہیں کئے جائیں گے، چنانچہ دردیر کی شرح کبیر میں ہے کہ عورتوں اور بچوں کے تعلق سے صرف غلام بنانے یا زرفدیہ لے کر رہا کرنے کا معاملہ اپنایا جائے گا (۳)، تفصیلات لفظ ''سبی'' میں موجود ہیں۔ ایسے ہی اس پر بھی اتفاق ہے کہ حربی قیدی جو تقسیم سے پہلے اپنے اسلام کا اعلان کردے امام کو اسے قتل کرنے کا حق نہیں ہے، کیونکہ اسلام اس کی جان کو عصمت عطا کردے گا جیسا کہ عنقریب آئے گا۔

۱۹ - شافعیہ کہتے ہیں کہ اگر امام یا امیر لشکر کے سامنے مفید ترین صورت واضح نہ ہو تو جب تک پوزیشن واضح نہ ہوجائے ان کو قید میں رکھے، کیوں کہ یہ مسئلہ اجتہاد سے جڑا ہوا ہے، اور ابن رشد کہتے ہیں کہ اگر ان کو جان کی امان پہلے سے ہی حاصل نہ ہو تو اس معاملہ میں مسلمانوں کے مابین کوئی اختلاف نہیں ہے (۱)۔

۲۰ - کچھ لوگوں کا کہنا ہے کہ قیدی کا قتل جائز نہیں ہے، اور حسن بن محمد تمیمی نے بیان کیا ہے کہ اس پر صحابہ کا اجماع ہے، اور اختلاف کا سبب اس معاملہ میں آیت اور معمولات کا تعارض ہے، اسی طرح ظاہر کتاب اللہ کا فعل نبی ﷺ سے تعارض بھی اختلاف کا سبب ہے، کیونکہ آیت کریمہ ''فَإِذَا لَقِيتُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا فَضَرْبَ الرِّقَابِ'' (سو جب تمہارا مقابلہ کافروں سے ہوجائے تو (ان کی) گردنیں مار ڈالو)، کا ظاہری مفہوم ہے کہ قید کرنے کے بعد امام کو احسان کرنے یا زرفدیہ لے کر رہا کرنے کے علاوہ کوئی دوسرا اختیار نہیں ہے، اور اللہ تعالی کا یہ ارشاد: ''مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكُونَ لَهُ أَسْرَى حَتَّى يُثْخِنَ فِي الْأَرْضِ'' (۲) (نبی کی شان کے لائق نہیں کہ اس کے قیدی (باقی) رہیں جب تک وہ زمین میں اچھی طرح خوں ریزی نہ کرلے)، اور وہ موقع جس میں یہ آیت نازل ہوئی بتلاتا ہے کہ قتل کردینا زندہ باقی رکھنے سے بہتر ہے، جہاں تک رسول اللہ ﷺ کے عمل کا تعلق ہے تو آپ ﷺ نے کئی موقعوں پر قیدیوں کو قتل کیا، اس لئے جن لوگوں نے یہ سمجھا کہ قیدیوں سے متعلق آیت نے آپ ﷺ کے فعل کو منسوخ کردیا ہے انہوں نے کہا کہ قیدی کو قتل نہیں کیا جائے گا، اور جنہوں نے یہ سمجھا کہ آیت میں نہ قیدی کے قتل کا ذکر ہے اور نہ اس میں قیدیوں کے ساتھ ہونے والے

---

(۱) البدائع ۷/ ۱۲۱، الزیلعی ۳/ ۲۴۹، فتح القدیر ۴/ ۳۰۵، المبسوط ۱۰/ ۲۴، ۱۳۸، حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۲۲۹، احکام القرآن للجصاص ۳/ ۳۹۰۔

(۲) التاج والاکلیل ۳/ ۳۵۸، بدایۃ المجتہد ۱/ ۲۹۲، حاشیۃ الدسوقی، الشرح الکبیر ۲/ ۱۸۴۔

(۳) الشرح الکبیر مع حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۱۸۴۔

(۱) شرح السیر الکبیر ۳/ ۵۹۰، حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۲۲۹، فتح القدیر ۴/ ۳۰۵، الزیلعی ۳/ ۲۴۹، مواہب الجلیل والتاج الاکلیل ۳/ ۳۵۸، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۱۸۴، بدایۃ المجتہد ۱/ ۳۹۲، تحفۃ المحتاج ۸/ ۳۹، شرح روض الطالب ۴/ ۱۹۳، حاشیۃ الجمل علی المنہج ۵/ ۱۹۷، الانصاف ۴/ ۱۳۰، المغنی ۱۰/ ۴۰۰، مطالب اولی النہی ۲/ ۵۱۹۔

(۲) سورۂ انفال/ ۶۷۔

معاملہ کا حصر مقصود ہے، وہ قیدی کے قتل کے جواز پر قائم رہے (۱)۔

۲۱- فقہاء اس پر متفق ہیں کہ حربیوں کی قیدی عورتیں اور بچے اور جوان کے حکم میں ہیں جیسے خنثی اور مجنون اور اسی طرح ان کے مملوک غلام، یہ بھی قید کرنے سے ہی غلام بن جائیں گے، اور اس پر بھی ان کا اتفاق ہے کہ حربیوں میں سے جو کوئی تسلط اور قید سے پہلے اسلام قبول کرلے اس کو غلام نہیں بنایا جائے گا، یہی معاملہ مرتدین کا بھی ہے، کیوں کہ ان کے بارے میں مسئلہ یہ ہے کہ ان سے توبہ کرنے اور دوبارہ اسلام میں داخل ہونے کو کہا جائے گا ورنہ پھر تلوار کا سامنا کریں گے (۲)۔

۲۲- رہے دار الحرب کے آزاد اور جنگ میں حصہ لینے والے مرد تو یہاں بھی غیر عرب کے غلام بنانے پر فقہاء کا اتفاق ہے، چاہے وہ بت پرست ہوں یا اہل کتاب، اور عربوں کے سلسلے میں جمہور کا رجحان کچھ تفصیل کے ساتھ غلام بنانے کے جواز کی طرف ہے، لیکن حنفیہ مشرکین عرب کے غلام بنانے کو جائز نہیں ٹھہراتے۔

مال کے عوض رہائی:

۲۳- مذہب مالکیہ کا قول مشہور اور فقہاء حنفیہ میں سے محمد بن الحسن کا قول، اور شافعیہ کا مذہب اور امام احمد کی ایک روایت کو چھوڑ کر حنابلہ کا مذہب ہے کہ جن حربی قیدیوں کے بارے میں امام کو اختیارات

(۱) بدایۃ المجتہد ۱/ ۳۹۳، ۳۹۴۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۲۲۹، حاشیۃ الشلبی بر حاشیہ تبیین الحقائق ۳/ ۲۴۹، العنایہ بر حاشیۃ الفتح ۴/ ۳۰۶، شرح السیر الکبیر ۳/ ۱۰۳۶، ۱۰۴۴، البدائع ۷/ ۱۱۷، بدایۃ المجتہد ۱/ ۳۹۴، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۱۸۴، التاج والاکلیل، مواہب الجلیل ۳/ ۳۵۹، المہذب ۲/ ۲۳۵، فتح الوہاب ۲/ ۱۷۳، حاشیۃ الجمل ۵/ ۱۹۷، تحفۃ المحتاج ۸/ ۲۴۰، المغنی ۱۰/ ۴۰۰، الانصاف ۴/ ۱۳۱، مطالب اولی النہی ۲/ ۵۲۲۔

حاصل ہیں ان کو زرفدیہ لے کر رہا کرنا جائز ہے (۱)، البتہ مالکیہ اس کے جواز کے لئے یہ شرط عائد کرتے ہیں کہ زرفدیہ قیدی کی قیمت سے زائد ہو (۲)، اور محمد بن الحسن جیسا کہ سرخسی نے السیر الکبیر سے نقل کیا ہے، یہ قید لگاتے ہیں کہ مسلمانوں کو مال کی حاجت ہو، اور کاسانی فدیہ کو اس وقت جائز ٹھہراتے ہیں جب قیدی اتنا بوڑھا ہو کہ اس سے اولاد کی توقع نہ ہو (۳)، اور شافعیہ نے زرفدیہ کے عوض رہائی کو بلاقید اور مال کی حاجت کے بغیر جائز قرار دیا ہے، اور صراحت کی ہے کہ امام کو زرفدیہ لے کر قیدیوں کو رہا کرنے کا اختیار ہے، وہ مال چاہے ان کا اپنا ہو یا ہم سے لوٹا ہوا مال ہو، اور ہم ان کو اپنے ان اسلحوں کے عوض بھی رہا کرسکتے ہیں جو ان کے قبضہ میں ہیں، البتہ دشمنوں کے اسلحے جو ہمارے قبضہ میں ہیں ان کے عوض مسلمان قیدیوں کی رہائی میں دو رائیں ہیں جن میں سے زیادہ راجح ان کے نزدیک جواز کی صورت ہے (۴)۔

فدیہ کے جواز کے قائلین ظاہر آیت: "فَإِمَّا مَنًّا بَعْدُ وَإِمَّا فِدَاءً" (۵) (پھر اس کے بعد یا محض احسان رکھ کر (چھوڑ دو) یا معاوضہ لے کر (چھوڑ دو)، اور فعل رسول اللہ ﷺ سے استدلال کرتے ہیں، کیوں کہ آپ ﷺ نے مال کے عوض بدر کے قیدیوں کو جو تعداد میں ستر تھے ہر آدمی سے چار سو درہم لے کر رہا کر دیا

(۱) المبسوط ۱۰/ ۱۳۸، البدائع ۷/ ۱۱۹، مواہب الجلیل والتاج والاکلیل ۳/ ۳۵۸، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۱۸۴، الاقناع ۵/ ۸، المہذب ۲/ ۲۳۷، الانصاف ۴/ ۱۳۰، المغنی مع الشرح الکبیر ۱۰/ ۴۰۱، مطالب اولی النہی ۲/ ۵۲۱۔

(۲) التاج والاکلیل ۳/ ۳۵۸۔

(۳) المبسوط ۱۰/ ۱۳۸، البدائع ۷/ ۱۱۹، حاشیہ ابن عابدین علی الدر المختار ۳/ ۲۲۹۔

(۴) شرح روض الطالب ۴/ ۱۹۳، تحفۃ المحتاج ۸/ ۲۴۰، المہذب ۲/ ۲۳۷، نہایۃ المحتاج ۸/ ۶۵، الاقناع ۵/ ۸، فتح الوہاب ۲/ ۱۷۴۔

(۵) سورۂ محمد/ ۴۔

تھا (۱)، اور آپ ﷺ کے فعل سے کم از کم جواز اور اباحت ثابت ہوتی ہے۔

۲۴- اس روایت کو چھوڑ کر جو امام محمد سے گذری ہے، حنفیہ کی رائے، اور ایک روایت امام احمد سے بھی ہے، اور یہی ابوعبید القاسم بن سلام کا قول ہے کہ زرفدیہ لے کر قیدیوں کی رہائی جائز نہیں ہے (۲)۔

عدم جواز کا ثبوت یہ ہے کہ قیدیوں کا قتل آیت کریمہ ''فَاضْرِبُوْا فَوْقَ الْأَعْنَاقِ'' (۳) (سوتم (کافروں) کی گردنوں کے اوپر مارو) کی روشنی میں مامور بہ ہے، اور یہ (یعنی سر مار کر اڑانا، اور ان کا پور پور مار کر توڑ دینا) ان کو پکڑ کر رکھنے اور غلام بنانے کے بعد ہی ہوگا، اسی طرح آیت کریمہ ''فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِيْنَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوْهُمْ'' (۴) (ان مشرکوں کو قتل کرو جہاں کہیں تم انہیں پاؤ)، کی رو سے بھی قتل مطلوب ہے، اور قتل کا حکم اسلام کے لئے آمادہ

(۱) غزوہ بدر کے قیدیوں کی رہائی کی حدیث کو ابوداؤد نے حضرت ابن عباسؓ سے روایت کیا ہے جس کے الفاظ یہ ہیں: "أن النبی ﷺ جعل فداء أهل الجاهلية يوم بدر أربعمائة" (نبی ﷺ نے اہل جاہلیت کا فدیہ بدر کے موقع پر چار سو مقرر کیا)، شوکانی نے کہا کہ اس حدیث کو نسائی اور حاکم نے بھی ذکر کیا ہے اور ابوداؤد اور منذری نے اس پر سکوت اختیار کیا ہے اور حافظ نے بھی تلخیص میں سکوت اختیار کیا ہے اور اس کے رجال ثقہ ہیں سوائے ابوالعنبس کے جو مقبول ہیں، اسی قسم کی رائے صاحب عون المعبود نے ظاہر کی ہے رہا بدر کے قیدیوں کی تعداد کا معاملہ تو اس کو مسلم نے حضرت ابن عباس سے اس طرح روایت کیا ہے: "فقتلوا يومئذ سبعين، وأسروا سبعين" (اس موقع پر ستر کو قتل کیا اور ستر کو قید کیا) (عون المعبود ۳/ ۱۴ طبع الہند، نیل الاوطار ۷/ ۳۲۳ طبع مصطفی الحلبی ۱۳۸۰ھ، صحیح مسلم بتحقیق محمد فواد عبدالباقی ۳/ ۱۳۸۳-۱۳۸۵ طبع عیسی الحلبی ۱۳۷۵ھ)۔

(۲) المبسوط ۱۰/ ۱۳۸، تبیین الحقائق ۳/ ۲۴۹، البحر الرائق ۵/ ۹۰، مواہب الجلیل ۳/ ۳۵۹، الاموال رص ۱۱۷، فقرہ ۳۱۳، الانصاف ۴/ ۱۳۰، ابن عابدین ۳/ ۲۲۹۔

(۳) سورۂ انفال ۱۲۔

(۴) سورۂ توبہ ۵۔

کرنے کی غرض سے ہے، اس لئے جس مقصد کے لئے قتل مشروع ہوا ہے جب تک حاصل نہ ہو جائے قتل کو ترک نہیں کیا جائے گا، اور وہ مقصد یہ ہے کہ قتل اسلام کا ذریعہ ہو، اور زرفدیہ لے کر رہائی سے یہ مقصد حاصل نہیں ہوتا، دوسرے اس میں اہل حرب کی مدد بھی ہے، کیونکہ وہ واپس ہو کر دشمن کی طاقت بڑھائیں گے اور ہمارے خلاف جنگ کریں گے، اور مشرک پر قابو پانے کے بعد اس کا قتل فرض محکم ہے، اور زرفدیہ لے کر رہا کرنے میں اس فریضہ کی انجام دہی کو ترک کرنا ہے، چنانچہ حضرت ابوبکرؓ سے قیدی کے بارے میں روایت ہے کہ انہوں نے کہا کہ اسے زرفدیہ لے کر نہ چھوڑو، چاہے تمہیں سونے کے دو مد کیوں نہ ملیں (۱)، اور یہ بھی ہے کہ وہ قید ہو کر دار الاسلام کا ایک فرد بن چکا ہے، اس لئے اس کو دوبارہ دار الحرب واپس بھیجنا جائز نہیں کہ جا کر ہمارے خلاف جنگ کرے، اور یہ معصیت کا کام ہے، اور مالی منفعت کے لئے معصیت کا ارتکاب جائز نہیں ہے۔ اگر کوئی دولت دے کر ہمیں نماز چھوڑنے کے لئے کہے تو ضرورت کے باوجود ہمارے لئے ایسا کرنا جائز نہیں ہے، اسی طرح زرفدیہ لے کر مشرک کا قتل نہ کرنا جائز نہیں ہوگا (۲)۔

امام کے لئے زرفدیہ لے کر رہائی کا حق تسلیم کرنے کی صورت میں جو مال حاصل ہوگا وہ مجاہدین کا حق ہوگا، اور امام کو اختیار نہیں کہ رہائی کے لئے جو زرفدیہ طے ہوا ہے مجاہدین کی رضامندی لئے بغیر

(۱) حضرت ابوبکر صدیقؓ کے اثر کو امام ابویوسف نے کتاب الخراج میں ان الفاظ کے ساتھ ذکر کیا ہے: "إن أخذتم أحدا من المشركين فأعطيتم به مدين دنانير فلا تفادوه" (کتاب الخراج رص ۱۹۶ شائع کردہ المکتبۃ السلفیہ ۱۳۵۲ھ)، اور مد اہل شام کا پیمانہ ہے۔

(۲) البدائع ۷/ ۱۱۹، ۱۲۰، المبسوط ۱۰/ ۱۳۸، ۱۳۹۔

مختلی نہ ہے کہ آیت ظاہری طور پر یہ بتلاتی ہے کہ کاری ضرب لگانے سے پہلے تک قتل متعین ہے اور جب کاری ضرب لگا دی جائے تو اس کے بعد احسان یا زرفدیہ کے عوض ان کے ساتھ وہ معاملہ کیا جائے گا جس کا تذکرہ آیت میں ہے۔

اس میں کوئی کمی کرے(۱)۔

مسلم قیدیوں کی دشمن کے قیدیوں کے بدلے رہائی:

۲۵ - جمہور(۲) مالکیہ، شافعیہ، حنابلہ، صاحبین اور ایک روایت کے مطابق امام ابوحنیفہ نے قیدیوں کے تبادلے کے جواز کو تسلیم کیا ہے، اور انہوں نے نبی اکرم ﷺ کی حدیث: "أطعموا الجائع وعودوا المريض وفكوا العاني" (۳) (بھوکے کو کھانا کھلاؤ، بیمار کی عیادت کرو اور قیدی کو رہا کراؤ) سے استدلال کیا ہے۔ اسی طرح نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: "إن على المسلمين في فيئهم أن يفادوا أسيرهم ويؤدوا عن غارمهم" (۴) (مسلمانوں پر ان کے مال غنیمت میں لازم ہے کہ اپنے قیدیوں کو رہا کرائیں اور اپنے مقروضین کا قرض ادا کریں)۔ اور رسول اللہ ﷺ کے اس فعل سے کہ "فادى النبي ﷺ رجلين من المسلمين بالرجل الذي أخذه من بني عقيل" (۵)

(۱) حاشیۃ الدسوقی مع الشرح الکبیر ۲/ ۱۸۴، المہذب ۲/ ۲۳۷، المغنی ۱۰/ ۴۰۳۔

(۲) تبیین الحقائق ۳/ ۲۴۹، حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۲۲۹، الشرح الکبیر مع حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۱۸۴، بدایۃ المجتہد ۱/ ۳۹۲، احکام القرآن لابن العربی ۴/ ۱۶۸۸، الاقناع ۸/۵، نہایۃ المحتاج ۸/ ۶۵، المہذب ۲/ ۲۳۷، المغنی مع الشرح الکبیر ۱۰/ ۴۰۱، الانصاف ۴/ ۱۳۰، مطالب اولی النہی ۲/ ۵۲۱۔

(۳) حدیث: "أطعموا الجائع ...." کی روایت بخاری نے حضرت ابوموسی اشعری سے کی ہے (فتح الباری ۱۰/ ۱۱۲ طبع السلفیہ)۔

(۴) حدیث: "إن على المسلمين في فيئهم...." کو سعید بن منصور نے حبان بن ابی جبلہ سے روایت کیا ہے۔ حدیث مرسل ہے (سنن سعید بن منصور: القسم الثانی ۳/ ۲۱۷ طبع الہند)۔

(۵) حدیث: "فداء النبي ﷺ رجلين من المسلمين بالرجل الذي أخذه من بني عقيل" کو مسلم نے تفصیل سے حضرت عمران بن حصین سے روایت کیا ہے (صحیح مسلم بتحقیق محمد فؤاد عبدالباقی ۳/ ۱۲۶۲، ۱۲۶۳ طبع عیسی الحلبی)۔

(نبی ﷺ نے دو مسلمانوں کو بنی عقیل کے اس آدمی کے عوض جس کو آپ ﷺ نے گرفتار کیا تھا رہا کرایا) اور اسی طرح "فادى بالمرأة التي استوهبها من سلمة بن الأكوع ناسا من المسلمين كانوا قد أسروا بمكة" (۱) (آپ ﷺ نے اس عورت کے عوض جس کو آپ ﷺ نے سلمہ بن الاکوع سے بطور ہبہ حاصل کیا تھا بہت سے مسلمانوں کو جو مکہ میں گرفتار کر لئے گئے تھے رہا کروایا)، اور جواز کی وجہ یہ بھی ہے کہ تبادلے میں مسلمان کو کفار کے عذاب سے اور دین کے بارے میں فتنے سے نجات دلانا ہے، اور مسلمان کی جان کا بچانا کافر کو ہلاک کرنے سے بہتر ہے۔

اور ان لوگوں نے تبادلہ کے جواز کے لئے قبل تقسیم اور بعد تقسیم کی تفریق نہیں کی ہے، لیکن امام ابو یوسف نے تبادلہ کے جواز کو قبل تقسیم کے ساتھ محدود کیا ہے، ان کا کہنا ہے کہ تقسیم سے پہلے غیر مسلم قیدی کا دار الاسلام کافر رہنا مقرر نہیں ہے، حتی کہ امام کے لئے اس کو قتل کرنا جائز ہے، لیکن تقسیم کے بعد اس کا دار الاسلام کافر رہنا مقرر ہوگیا، اس لئے امام اب اس کو قتل نہیں کرسکتا، لہذا اب اس کو تبادلے کے طور پر دار الکفر واپس نہیں لوٹایا جاسکتا، اور اس لئے کہ تقسیم کے بعد تبادلہ کی صورت میں اس شخص کی ملکیت کا بغیر رضامندی کے ابطال ہے جس کے حصہ میں وہ پڑا۔

اور مالکیہ نے بھی امام ابو یوسف کے قول کے مطابق رائے ظاہر کی ہے، لیکن امام محمد نے دونوں صورتوں میں تبادلہ کو جائز کہا ہے، کیوں کہ تقسیم سے قبل تبادلہ کے جواز کا مقصد مسلمان کو دشمنوں کے عذاب سے نجات دلانا ہے اور یہ وجہ تقسیم کے بعد بھی برقرار ہے، اور

(۱) حدیث: "فداء النبي ﷺ بالمرأة التي استوهبها من سلمة بن الأكوع ناسا من المسلمين" کو مسلم نے تفصیل سے حضرت سلمہؓ سے روایت کیا ہے (صحیح مسلم بتحقیق محمد فؤاد عبدالباقی ۳/ ۱۳۷۵، ۱۳۷۶ طبع عیسی الحلبی)۔

مجاہدین کے لئے غلام بنانے کا حق تقسیم سے پہلے بھی ثابت ہے، اس لحاظ سے قیدی دار الاسلام کا فرد ہوگیا، پھر اس ضرورت کے پیش نظر اس سے تبادلہ جائز ہے، تو تقسیم کے بعد بھی تبادلہ جائز ہوگا۔

خطاب نے ابوعبید سے نقل کیا ہے کہ عورتوں اور بچوں کے معاملے میں صرف غلام بنانے کا اختیار ہوگا یا جانوں کے تبادلہ کا، زرفدیہ کے عوض رہائی کا اختیار نہیں ہے۔

امام ابوحنیفہ کی دوسری روایت کے مطابق قیدیوں کا قیدیوں سے تبادلہ ممنوع ہے، اور وجہ یہ ہے کہ مشرکین کا قتل فرض محکم ہے، اس لئے تبادلہ کی خاطر اس کا ترک جائز نہیں (۱)۔

۲۶- اگر قیدی اسلام قبول کرلے تو اس کا کسی سے تبادلہ نہیں ہوگا، کیونکہ اس میں کوئی فائدہ نہیں ہے، اس لئے کہ یہ ایک مسلم کی رہائی دوسرے مسلم کے عوض ہے۔ ہاں اگر وہ خود اس کے لئے راضی ہو، اور اس کے اسلام کی طرف سے اطمینان ہو تو جائز ہے (۲)۔

۲۷- بڑی تعداد کی رہائی تھوڑے مسلمان قیدیوں کے بدلے، اور اس کے برعکس دونوں جائز ہیں، یہ شافعیہ کا کہنا ہے، حنابلہ کے یہاں اس مسئلے میں کوئی صراحت موجود نہیں ہے، البتہ ان کی کتابوں سے ایسے ہی اشارے ملتے ہیں، کیوں کہ انہوں نے سابقہ احادیث سے ہی استدلال کیا ہے، لیکن حنفیہ نے کہا ہے کہ یہ جائز نہیں ہے کہ ہمارا ایک قیدی ہم کو دیا جائے اور اس کے بدلہ مشرکین کے دو قیدی لئے جائیں (۳)۔

(۱) المبسوط ۱۰/۱۳۹، ۱۴۰، البدائع ۷/ ۱۲۰، تبیین الحقائق ۳/ ۲۴۹، الشرح الکبیر مع حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۱۸۴، مواہب الجلیل ۳/ ۳۵۹، المغنی ۸/ ۳۴۹ طبع سوم۔

(۲) تبیین الحقائق ۳/ ۲۴۹، البحر الرائق ۵/ ۹۰، المغنی ۱۰/ ۴۰۳۔

(۳) الاقناع ۴/ ۲۵۳، المغنی ۱۰/ ۴۰۱، مطالب اولی النہی ۲/ ۵۱۲، البدائع ۷/ ۱۲۱۔ کمیٹی کی رائے یہ ہے کہ اس سلسلہ میں فیصلہ امام پر چھوڑ دینا چاہئے، وہ مصلحت کو سامنے رکھ کر اس معاملہ کو طے کرے گا۔

قیدیوں کو ذمی بنانا اور ان پر جزیہ لگانا:

۲۸- فقہاء کا اتفاق ہے کہ امام کو اہل کتاب اور مجوسی قیدیوں پر جزیہ لگا کر ان کو ذمی بنالینا جائز ہے، اور امام شافعی کا رجحان یہ ہے کہ اگر وہ اس کی درخواست کریں تو امام کو ان کی درخواست ماننا واجب ہے، جس طرح بغیر قید ہوئے اگر وہ جزیہ دینے پر آمادہ ہوجائیں تو جزیہ قبول کرنا واجب ہے (۱)۔

فقہاء نے اس کے جواز پر حضرت عمر کے اس معاملہ سے استدلال کیا ہے جو انہوں نے عراق وشام کے اہل سواد کے ساتھ کیا تھا (۲)، اور کہا ہے کہ یہ جواز کا مسئلہ ہے وجوب کا نہیں، کیوں کہ وہ مسلمانوں کے ہاتھ امان کے بغیر آئے ہیں، اور اس لئے بھی کہ وہ کئی اختیارات جو حاصل ہیں واجب قرار دینے کی صورت میں ساقط نہ ہوجائیں (۳)، یہ مسئلہ اس وقت ہے جب قیدی ایسے لوگ ہوں جن سے جزیہ لیا

(۱) المہذب ۲/ ۲۳۶۔

(۲) حضرت عمر بن الخطابؓ کے اثر کو یحییٰ بن آدم نے کتاب الخراج میں ذکر کیا ہے وہ کہتے ہیں: ''حضرت عمر بن الخطابؓ کے پاس ابن الرفیل کی معیت میں اہل سواد کے ذمہ دار لوگ آئے اور کہنے لگے: اے امیر المومنین! ہم سواد کے باشندے ہیں، ایران والے ہمارے اوپر مسلط ہوگئے تھے اور انہوں نے ہمیں بے انتہا تکلیفیں پہنچائیں، انہوں نے ہمارے ساتھ یہ کیا، وہ کیا، اور ہماری عورتوں تک کو نہیں چھوڑا، جب ہم لوگوں کو آپ حضرات کی خبر ملی تو ہم بے حد خوش ہوئے، ہمیں بے انتہا مسرت ہوئی، اس لئے ہم نے آپ لوگوں کے لئے کوئی رکاوٹ نہیں ڈالی، یہاں تک کہ آپ لوگوں نے ان کو ہمارے علاقے سے نکال باہر کیا، اب ہمیں معلوم ہوا ہے کہ آپ لوگ ہمیں غلام بنانا چاہتے ہیں، حضرت عمر نے فرمایا: اس وقت اگر تم چاہو تو اسلام قبول کرلو، اور چاہو تو جزیہ دو، اس طرح انہوں نے جزیہ دینا قبول کیا''۔ اسی طرح اس اثر کو عبد الرزاق نے مختصراً اپنی کتاب ''المصنف'' میں ان الفاظ کے ساتھ روایت کی ہے: "إن عمر بن الخطاب أخذ (الجزية) من مجوسي السواد" (کتاب الخراج یحییٰ بن آدم ص ۵۰ شائع کردہ المکتبۃ السلفیہ ۱۳۴۷ھ، مصنف عبد الرزاق ۶/ ۱۹ شائع کردہ المکتب الاسلامی)۔

(۳) مطالب اولی النہی ۲/ ۵۲۲، المہذب ۲/ ۲۳۶۔

جاسکتا ہے۔

اس کی تائید ابن رشد کے بیان سے بھی ہوتی ہے، انہوں نے کہا ہے کہ فقہاء اہل کتاب اور مجوس سے جزیہ لئے جانے کے جواز پر متفق ہیں، لیکن ان کے علاوہ دوسرے مشرکوں سے جزیہ لئے جانے میں اختلاف ہے، کچھ لوگوں کا کہنا ہے کہ مشرک سے جزیہ لیا جاسکتا ہے، اور اسی قول کو امام مالک نے اختیار کیا ہے (۱)۔

حنفیہ نے عرب مشرکین اور مرتدین کو چھوڑ کر دوسرے قیدیوں کے بارے میں امام کو اس کی اجازت دی ہے، اور ایک عام ضابطہ بنایا ہے، وہ یہ ہے کہ مردوں میں جس کو غلام بنانا جائز ہے اس سے عہد ذمہ کر کے جزیہ لینا جائز ہے، جیسے اہل کتاب اور غیر عرب بت پرست، لیکن جس کو غلام بنانا جائز نہیں اس سے جزیہ لینا بھی جائز نہیں ہے، جیسے مرتدین اور عرب کے بت پرست (۲)۔

امام کا اپنے فیصلہ سے رجوع:

۲۹- جن کتابوں تک ہماری رسائی ہے ہم نے ابن حجر ہیثمی شافعی کے علاوہ کسی کو نہیں پایا جس نے اس مسئلہ سے بحث کی ہو، ابن حجر نے کہا ہے (۳) کہ میری معلومات کی حد تک علماء نے اس مسئلہ سے تعرض نہیں کیا ہے کہ اگر امام ایک صورت اختیار کر لیتا ہے تو اس سے رجوع کا حق اس کو حاصل ہے یا نہیں، اور نہ ہی اس کا ذکر کیا ہے کہ امام کا اختیار زبان سے بولنے پر موقوف ہے یا نہیں، انہوں نے کہا: میں سمجھتا ہوں کہ اس میں تفصیل کی ضرورت ہے، اگر امام ایک صورت اختیار کر لیتا ہے اور اجتہاد سے اس کو اندازہ ہوتا ہے کہ وہی صورت فائدہ مند ہے، پھر اس کو پتہ چلتا ہے کہ مفید تر کوئی اور صورت ہے، تو اگر پہلا فیصلہ غلام بنانے کا تھا تو اس سے رجوع کسی حال میں جائز نہیں ہے، کیونکہ مجاہدین اور خمس کے مستحقین محض غلام بنانے سے مالک بن چکے ہیں، لہذا امام کو ان کی ملکیت کے ختم کرنے کا حق نہیں ہوگا، اور اگر پہلا فیصلہ قتل کا تھا تو حتی الامکان جان کی حفاظت کو مقدم رکھنے کے لئے امام کا اس سے رجوع جائز ہے، لیکن اگر پہلا فیصلہ زرفدیہ قبول کرنے یا احسان کرنے کا تھا تو بعد والے فیصلے پہ عمل نہیں کرے گا، کیوں کہ ایسا کرنے سے بلاوجہ ایک اجتہاد کا نقض دوسرے اجتہاد کے ذریعہ لازم آتا ہے، ہاں اگر اس نے کسی ایک کا انتخاب کسی سبب کی بنیاد پر کیا تھا اور وہ سبب زائل ہوگیا اور دوسرے میں ہی مصلحت ہے تو اس کے مطابق عمل کرے گا، اور یہ ایک اجتہاد کا دوسرے اجتہاد سے نقض نہیں ہے، بلکہ موجب اول کے بالکلیہ نابود ہوجانے کی وجہ سے اجتہاد کا نقض ایک ایسی چیز سے ہے جو نص کے مشابہ ہے۔

فیصلہ کیسے ہوگا:

۳۰- اور جہاں تک فیصلہ کے اتمام کے لئے زبان سے بولنے پر انحصار کا تعلق ہے تو غلام بنانے کے فیصلے کے لئے ایسے لفظ کا زبان سے نکالنا ضروری ہے جو اس پر دلالت کرتا ہو، اس میں محض عملی اقدام کافی نہیں ہے، اور یہی مسئلہ فدیہ کا بھی ہے، البتہ فدیہ میں یہ بات کافی ہوگی کہ امام فدیہ پر کچھ کہے بغیر قبضہ کرے اور فدیہ دینے والا زبان سے کوئی لفظ کہے، اس کے علاوہ بقیہ دوصورتوں کی تکمیل محض عملی اقدام سے ہوجائے گی (۱)۔

قیدی کا اسلام قبول کرنا:

۳۱- اگر قیدی گرفتاری کے بعد اور امام کے قتل یا احسان یا فدیہ کے

---

(۱) بدایۃ المجتہد ۱/ ۳۹۹، ۴۰۰۔

(۲) شرح السیر الکبیر ۳/ ۱۰۳۶، البدائع ۷/ ۱۱۹، فتح القدیر ۴/ ۳۰۶۔

(۳) حاشیہ تحفۃ المحتاج ۹/ ۲۴۷۔

(۱) تحفۃ المحتاج ۸/ ۴۰ طبع اول۔

فیصلہ لینے سے پہلے اسلام قبول کر لے تو بالاجماع اس کو قتل نہیں کیا جائے گا، کیوں کہ اسلام لا کر اس نے اپنی جان کو بچالیا ہے، اور اس کو غلام بنانے میں دو رائیں ہیں، جمہور کی رائے ، شافعیہ کا ایک قول اور حنابلہ کے یہاں ایک احتمال ہے کہ امام کو ایسے شخص کے بارے میں قتل کے علاوہ ہر فیصلہ کا اختیار ہے، کیوں کہ اسلام کی وجہ سے قتل ساقط ہوا ہے، دوسری صورتیں باقی ہیں۔

حنابلہ کا ظاہر قول جو شافعیہ کا بھی ایک قول ہے یہ ہے کہ اس کو غلام بنانا متعین ہے، کیوں کہ غلام بنانے کا سبب اسلام سے پہلے ہی اس کی گرفتاری کی وجہ سے منعقد ہو چکا ہے، اس طرح وہ بھی عورتوں اور بچوں کی طرح ہو گیا ، لہذا اس کو صرف غلام بنانا ہی متعین ہے، اس پر نہ احسان ہوگا اور نہ زر فدیہ لے کر رہائی، البتہ وہ خود غلامی سے اپنے کو رہا کرانے کے لئے فدیہ دے سکتا ہے (۱)۔

قیدی کا مال:

۳۲- قیدی کے مال کا حکم اس کی جان کے مسئلے سے جڑا ہوا ہے، اب اس کو اپنے مال اور سامان پر عصمت حاصل نہیں ہے، اور اگر وہ فوج کی طاقت سے براہ راست یا فوج کی طاقت کے زیر اثر قید ہوا ہے تو اس کی ہر چیز سارے مسلمانوں کے لئے غنیمت ہے، اور اگر گرفتاری کے بعد اسلام لاتا ہے اور غلام بنالیا جاتا ہے تو اس کا مال بھی اس کے تابع ہوگا، البتہ اگر وہ گرفتار ہونے سے پہلے دار الحرب میں اسلام قبول کر لیتا ہے لیکن وہ مسلمانوں میں آ کر شامل نہیں ہوتا اور

(۱) شرح السیر الکبیر ۳/ ۱۰۲۵، البحر الرائق ۵/ ۹۰، تبیین الحقائق ۳/ ۲۴۹، فتح القدیر ۴/ ۳۰۶، البدائع ۷/ ۱۲۲، المہذب ۲/ ۲۳۹، نہایۃ المحتاج ۸/ ۶۶، فتح الوہاب ۲/ ۱۷۳، الوجیز ۲/ ۱۹۰، المغنی ۱۰/ ۴۰۲، مطالب اولی النہی ۲/ ۵۲۷، الاحکام السلطانیہ لابی یعلی رص ۱۲۵ طبع اول ۱۳۵۶ھ الطرق الحکمیہ رص ۱۷۲ طبع ۱۳۱۷ھ۔

مسلمان اس علاقہ پر غالب آجاتے ہیں تو اپنی جان، نابالغ اولاد اور اپنے پاس موجود دولت کو محفوظ کر لے گا، کیونکہ حدیث میں ہے: "من أسلم علی مال فھو له" (۱) (جو کسی مال کے ساتھ اسلام لائے وہ اس کا مالک ہے)، اشیاء منقولہ کے تعلق سے یہ مسئلہ مذاہب کے درمیان متفق علیہ ہے، اور غیر منقولہ جائداد کا مالکیہ کے یہاں یہی حکم ہے، اور یہی شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے۔

امام ابوحنیفہ نے کہا: اس کی غیر منقولہ جائداد اس سے خارج ہے، کیوں کہ وہ علاقہ والوں کے قبضے اور تسلط میں ہے، لہذا وہ غنیمت ہوگی (۲)، اور ایک قول یہ ہے کہ امام محمد نے غیر منقولہ جائداد کو اس کے دوسرے مالوں کی طرح مانا ہے (۳)۔

اگر امیر اعلان کر دے کہ لشکر کا کوئی بھی شخص اگر باہر جا کر کسی چیز کو حاصل کر لیتا ہے تو اس کو اس کا چوتھائی ملے گا، اس اعلان کو سن کر کوئی قیدی جو اہل حرب میں سے ہے باہر جاتا ہے اور کسی چیز کو حاصل کر لیتا ہے تو وہ چیز مکمل طور پر مسلمانوں کے لئے ہوگی، کیوں کہ قیدی

(۱) حدیث: "من أسلم علی مال فھو له" کو ابن عدی اور بیہقی نے حضرت ابوہریرہؓ سے مرفوعاً ذکر کیا ہے اور الفاظ یہ ہیں: "من أسلم علی شئ فھو له"، اس کی اسناد میں یاسین بن معاذ الزیات ہیں، بیہقی نے کہا: یاسین بن معاذ الزیات کوفی ضعیف ہیں، یحییٰ بن معین اور بخاری اور دوسرے حفاظ نے اس پر جرح کی ہے اور سعید بن منصور نے اس کو حضرت عروۃ بن زبیر سے روایت کیا ہے، محمد بن عبد الہادی نے تنقیح التحقیق میں کہا ہے: یہ حدیث مرسل لیکن صحیح الاسناد ہے، اور یہ حدیث ابن ابی ملیکہ سے بھی مرسلاً مروی ہے البانی نے کہا: اپنے مجموعی طرق کی بنا پر یہ حدیث میرے نزدیک حسن ہے (السنن الکبری للبیہقی ۹/ ۱۱۳ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ بالہند، کتاب السنن لسعید بن منصور قسم اول جلد سوم رص ۵۴، ۵۵ طبع علمی پریس مالیگاؤں، فیض القدیر ۶/ ۶۲ شائع کردہ المکتبۃ التجاریہ، إرواء الغلیل فی تخریج احادیث منار السبیل للالبانی ۶/ ۱۵۶، ۱۵۷ شائع کردہ المکتب الاسلامی)۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۲۳۳ طبع ۱۲۷۲ھ حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۱۸۷۔

(۳) البحر الرائق ۵/ ۹۴، المغنی ۱۰/ ۴۷۵۔

ان کی غنیمت ہے، اور غلام کی کمائی اس کے آقا کو ملتی ہے (۱)۔

۳۳- جب (تقسیم میں) کوئی قیدی کسی مسلمان کے حصے میں آ جائے اور پھر اپنے پاس سے کوئی مال نکالے جس کا علم کسی کو نہیں تھا، تو اس مسلمان کو جس کے حصے میں وہ آیا ہے اس مال کو غنیمت میں لوٹا دینا چاہئے، کیوں کہ تقسیم میں حاکم نے اس کو صرف قیدی دیا ہے وہ مال نہیں جو اس کے پاس ہے، حاکم کو تو اس کا علم بھی نہیں تھا، اور حاکم تقسیم میں عدل کا پابند ہے، اور عدل اسی وقت متحقق ہوگا جب تقسیم کا اطلاق صرف اس پر ہو جو معلوم ہے، روایت ہے کہ ایک شخص نے مال غنیمت میں سے ایک باندی کا سودا کیا، باندی نے جب سمجھ لیا کہ وہ اس کی ہوگئی ہے تو اس نے زیورات نکالے جو اس کے پاس تھے، اس آدمی نے کہا: مجھے سمجھ میں نہیں آ رہا کہ یہ کیا ہے؟ وہ حضرت سعد بن ابی وقاص کے پاس آیا اور ان کو واقعہ بتلایا، انہوں نے کہا: اس کو مسلمانوں کے مال غنیمت میں رکھ دو، اس لئے کہ جو مال قیدی کے پاس رہ گیا ہے وہ غنیمت ہے، اور حاکم کی تقسیم صرف جان پر لاگو ہے، مال پر نہیں، اس لئے وہ مال غنیمت کے طور پر برقرار رہے گا (۲)، اور یہی حکم اس کے ان قرضوں اور امانتوں کا ہوگا جو کسی مسلم یا ذمی کے پاس ہیں، اور اگر کسی حربی کے پاس ہیں تو مجاہدین کی غنیمت میں شامل ہوں گے۔

۳۴- اگر قیدی پر کسی مسلم یا ذمی کا قرض ہے تو اس کی ادائیگی اس کے اس مال سے کی جائے گی جو اس کو غلام بنانے سے پہلے غنیمت کے طور پر حاصل نہیں ہوسکا ہے، کیوں کہ حق قرض حق غنیمت پہ مقدم ہے، ہاں اگر اس کا مال اس کی غلامی سے پہلے ہی غنیمت بن چکا ہے تو معاملہ مختلف ہے، اور اگر دونوں چیزیں (استرقاق اور اغتنام) ساتھ ہی پیش آئی ہیں تو ظاہر یہی ہے کہ غنیمت کو مقدم رکھا جائے گا، جیسا کہ شافعیہ میں سے امام غزالی نے کہا ہے، اور اگر اس کے پاس مال نہ ہو تو جب تک آزاد نہ ہو قرض اس کے ذمہ میں پڑا رہے گا (۱)۔

قیدی کا اسلام کیسے معلوم ہوگا:

۳۵- روایتوں میں ہے کہ مسلمانوں نے جب بعض مشرکین کو گرفتار کیا اور ان میں سے کچھ نے پختہ یقین کے بغیر اسلام کا اظہار کیا تو اللہ نے قرآن میں ان کے معاملہ کو واضح کردیا: "يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لِّمَنْ فِيْ أَيْدِيْكُمْ مِّنَ الْأَسْرٰى إِنْ يَّعْلَمِ اللّٰهُ فِيْ قُلُوْبِكُمْ خَيْرًا يُّؤْتِكُمْ خَيْرًا مِّمَّا أُخِذَ مِنْكُمْ وَيَغْفِرْ لَكُمْ وَاللّٰهُ غَفُوْرٌ رَّحِيْمٌ، وَإِنْ يُّرِيْدُوْا خِيَانَتَكَ فَقَدْ خَانُوا اللّٰهَ مِنْ قَبْلُ فَأَمْكَنَ مِنْهُمْ" (۲) (اے نبی! ان قیدیوں سے کہہ دیجئے جو آپ کے ہاتھ میں ہیں کہ اگر اللہ کو تمہارے قلب میں نیکی کا علم ہوگا تو جو کچھ تم سے (فدیہ میں) لیا گیا ہے اس سے بہتر تمہیں دے گا اور تمہیں بخش دے گا اور اللہ بڑا مغفرت والا ہے بڑا رحمت والا ہے، اور اگر یہ آپ سے خیانت کرنے کا ارادہ رکھتے ہوں تو یہ اس کے قبل اللہ سے بھی خیانت کر چکے ہیں، پھر اس نے انہیں گرفتار کرادیا)۔

قرآن نے بعض قیدیوں کے ارادوں کو جب رسول اللہ ﷺ کے لئے واضح کردیا تو مسلم مجاہدین کے لئے یہ حکم نہیں رہا کہ وہ ان کی نیتوں کی تحقیق کریں، مقداد بن اسود کی حدیث میں ہے کہ انہوں نے کہا: "يا رسول الله! أرأيت إن لقيت رجلا من الكفار فقاتلني، فضرب إحدى يدي بالسيف فقطعها، ثم لاذ مني بشجرة فقال: أسلمت لله، أفأقتله يا رسول الله بعد

---

(۱) شرح السیر الکبیر ۸۳۵/۳، المہذب ۲۳۹/۲، المدونہ مع المقدمات ۳۷۹/۱۔

(۲) شرح السیر الکبیر ۱۰۳۷/۳، ۱۰۳۸۔

(۱) الوجیز ۱۹۱/۲۔

(۲) سورۂ انفال ۷۰-۷۱، دیکھئے: احکام القرآن لابن العربی قسم دوم ص ۸۴۷۔

أن قالها؟قال رسول الله ﷺ: لا تقتله، قال فقلت: يا رسول الله إنه قطع يدي،ثم قال ذلك بعد أن قطعها، أفأقتله؟ قال رسول الله ﷺ: لا تقتله، فإن قتلته فإنه بمنزلتك قبل أن تقتله، وإنك بمنزلته قبل أن يقول كلمته التي قال" (۱) (اے اللہ کے رسول ﷺ! آپ ہمیں بتلائیں کہ اگر میں کسی کافر کا سامنا کروں اور وہ مجھ سے لڑتے ہوئے میرا ایک ہاتھ تلوار سے کاٹ ڈالے، اور پھر مجھ سے درخت کی اوٹ میں بچنے لگے، اور کہے "أسلمت لله" (میں اللہ کے لئے اسلام لایا)، اے اللہ کے رسول! تو کیا اس کے اس کہنے کے بعد بھی میں اس کو قتل کر دوں؟ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: اسے قتل مت کرو، مقداد کہتے ہیں کہ میں نے کہا: اے اللہ کے رسول! اس نے میرا ہاتھ کاٹ دیا ہے، اور اس کے کاٹنے کے بعد یہ کہہ رہا ہے، تو کیا میں اس کو قتل کر دوں؟ آپ ﷺ نے فرمایا: اسے قتل مت کرو، کیوں کہ اگر تم اسے قتل کرو گے تو وہ وہ مقام پائے گا جو اس کو قتل کرنے سے پہلے تمہارا تھا، اور تمہارا وہ مقام ہوگا جو کلمہ پڑھنے سے پہلے اس کا تھا)۔

اسی طرح رسول اللہ ﷺ نے مسلم کی روایت کے مطابق اسامہ بن زید سے فرمایا: "أفلا شققت عن قلبه حتى تعلم أقالها أم لا" (۲) (اس کا سینہ چاک کر کے کیوں نہیں معلوم کرلیا کہ اس نے دل سے کہا ہے کہ نہیں)۔ اسی لئے فقہاء نے کہا ہے کہ اگر مسلمان حربی قیدیوں کو گرفتار کریں اور ان کو قتل کرنا چاہیں تو ان میں سے کوئی کہہ

(۱) حدیث مقداد بن الأسود: "يا رسول الله: أرأيت إن لقيت رجلا ....." کو مسلم نے ذکر کیا ہے (صحیح مسلم تحقیق محمد فؤاد عبدالباقی ۱/ ۹۵ طبع عیسی الحلبی)۔

(۲) حدیث: "أفلا شققت عن قلبه حتى تعلم أقالها أم لا" کو مسلم نے اسامہ بن زید سے مرفوعا ایک واقعہ کے ضمن میں بیان کیا ہے (صحیح مسلم ۱/ ۹۶ طبع عیسی الحلبی)۔

دے کہ میں مسلم ہوں تو مسلمانوں کو اسے قتل نہیں کرنا چاہئے، جب تک اس سے اسلام کے متعلق دریافت نہ کرلیں، اگر وہ ان سے اسلام کو صحیح صحیح بتلا دیتا ہے تو وہ مسلمان ہے، اور اگر بتلانے سے کتراتا ہے تو مسلمانوں کو خود اس کے سامنے اسلام کی تشریح کرنی چاہئے اور اس سے پوچھنا چاہئے کہ تم ایسے ہی ہو، اگر وہ کہے کہ ہاں تو وہ مسلمان ہے، لیکن اگر وہ کہتا ہے کہ میں مسلمان تو نہیں ہوں لیکن تم مجھ کو اسلام بتلاؤ، میں اسلام لاؤں گا تو اس کا قتل جائز نہیں ہوگا (۱)۔

باغیوں کے قیدی:

۳٦- بغي لغت میں **بغى** کا مصدر ہے، جس کا معنی ہے: سرکشی کرنا، ظلم کرنا، حق سے پھر جانا اور دوسروں کو خاطر میں نہ لانا (۲)، اور اسی استعمال میں ارشاد باری ہے: "وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا فَإِنْ بَغَتْ إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَى فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّى تَفِيءَ إِلَى أَمْرِ اللَّهِ" (۳) (اور اگر مسلمانوں کے دو گروہ آپس میں جنگ کرنے لگیں تو ان کے درمیان اصلاح کردو، پھر اگر ان میں کا ایک گروہ دوسرے پر زیادتی کرے تو اس سے لڑو جو زیادتی کر رہا ہے یہاں تک کہ وہ رجوع کرلے اللہ کے حکم کی طرف)۔

اور اصطلاح میں باغی: وہ لوگ ہیں جو امام برحق کی حکم عدولی پر ناحق اتر آئیں، اور ان کے پاس مزاحمت کی طاقت ہو، ان کو قتل کرنے کی غرض سے نہیں بلکہ ان کو باز رکھنے کے لئے ان سے قتال واجب ہے (۴)، اور آئندہ ہم ان کے قیدیوں سے متعلق گفتگو

(۱) احکام القرآن للجصاص ۲/ ۲۹٦، شرح السیر الکبیر ۲/ ۵۱۳۔

(۲) القاموس: مادہ (بغی)۔

(۳) سورۂ حجرات/ ۹۔

(۴) حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۳۰۸، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۲۹۸، حاشیۃ الجمل ۵/

کریں گے۔

۳۷-باغیوں کے قیدیوں کے ساتھ شریعت اسلامیہ خصوصی معاملہ کرتی ہے، کیوں کہ ان سے قتال کفر کی وجہ سے نہیں ہے، بلکہ حکومت کے خلاف ان کو ہتھیار اٹھانے سے باز رکھنے اور حق کی طرف واپس لانے کی غرض سے ہے(۱)، حضرت ابن مسعودؓ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "یا ابن أم عبد ماحکم من بغی علی أمتي؟ قال: فقلت: الله و رسوله أعلم، قال: لا یتبع مدبرهم، ولا یذفف علی جریحهم، ولا یقتل أسیرهم ولا یقسم فیؤهم" (۲) (اے ابن ام عبد! اس شخص کا کیا حکم ہے جو میری امت کے خلاف بغاوت کرے؟ حضرت ابن مسعودؓ کہتے ہیں کہ میں نے کہا: اللہ اور اس کے رسول زیادہ جانتے ہیں، تو آپ ﷺ نے فرمایا: ان کے بھاگنے والے کا پیچھا نہ کیا جائے گا، ان کے زخمی کا کام تمام نہیں کیا جائے گا، ان کے قیدی کو قتل نہیں کیا جائے گا، اور ان سے حاصل کردہ مال کو تقسیم نہیں کیا جائے گا)۔

۳۸-فقہاء متفق ہیں کہ باغیوں کی عورتوں اور ان کے بچوں کو قیدی بنانا جائز نہیں ہے، بلکہ بعض فقہاء کی رائے ہے کہ گرفتاری جنگ میں حصہ لینے والے مردوں تک ہی محدود رکھی جائے گی، اور بوڑھوں اور

= ۱۹۴، الفروع ۳؍۱۵۴ طبع المنار۔

(۱) الشرح الکبیر مطبوعہ مع المغنی ۱۰؍۵۹۔

(۲) حدیث: "لا یتبع مدبرهم، ولا یجاز علی جریحهم، ولا یقتل أسیرهم، ولا یقسم فیؤهم" کو حاکم نے حضرت ابن عمر سے ان الفاظ کے ساتھ ذکر کیا ہے "قال رسول الله ﷺ لعبد الله بن مسعود: یا ابن مسعود: أتدري ما حکم الله فیمن بغی من هذه الأمة؟ قال ابن مسعود: الله و رسوله أعلم، قال: فإن حکم الله فیهم ألا یتبع مدبرهم، ولا یقتل أسیرهم، ولا یذفف علی جریحهم"، حاکم نے اس پر سکوت کیا ہے اور ذہبی نے کہا ہے: اس میں کوثر ہیں جو متروک ہیں (المستدرک ۲؍۱۵۵ شائع کردہ دار الکتاب العربی)۔

بچوں کو آزاد چھوڑ دیا جائے گا، روایتوں میں آتا ہے کہ حضرت علی اور حضرت معاویہ کے درمیان جب جنگ چھڑی تو حضرت علیؓ نے گرفتار نہ کرنے اور غنیمت نہ لینے کا فیصلہ کیا، جس پر ان کے کچھ ساتھی معترض ہوئے تو حضرت ابن عباسؓ نے ان سے کہا: کیا تم اپنی ماں حضرت عائشہؓ کو باندی بنانا گوارا کروگے، یا تم ان کا وہی استعمال کروگے جس طرح دوسری عورتوں کو استعمال کرتے ہو، اگر تم یہ کہوگے کہ وہ تمہاری ماں نہیں ہیں تو کفر کے مرتکب ہوگے، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "اَلنَّبِيُّ اَوْلٰى بِالْمُؤْمِنِيْنَ مِنْ اَنْفُسِهِمْ وَاَزْوَاجُهٗ اُمَّهٰتُهُمْ" (۱) (نبی مومنین کے ساتھ خود ان کے نفس سے بھی زیادہ تعلق رکھتے ہیں اور آپ کی بیویاں ان کی مائیں ہیں)، اور اگر تم یہ کہوگے کہ ماں ہوتے ہوئے بھی ان کو قیدی بنانا حلال ہے تو بھی تم کافر ہوجاؤگے، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "وَمَا كَانَ لَكُمْ اَنْ تُؤْذُوْا رَسُوْلَ اللّٰهِ وَلَاۤ اَنْ تَنْكِحُوْۤا اَزْوَاجَهٗ مِنْۢ بَعْدِهٖۤ اَبَدًا" (۲) (اور تمہیں جائز نہیں کہ تم رسول اللہ ﷺ کو (کسی طرح بھی) تکلیف پہنچاؤ اور نہ یہ کہ آپ ﷺ کے بعد آپ ﷺ کی بیویوں سے کبھی بھی نکاح کرو)، اس لئے ان پر اسی حد تک ہاتھ ڈالا جائے گا جس سے قتال رک جائے (۳)، اور مال اور اولاد اصل عصمت پر برقرار رہیں گے۔ بغاوت کے قیدیوں کے مسئلے میں فقہاء مذاہب کے یہاں کچھ تفصیل ہے۔

۳۹-باغیوں کے قیدیوں کو غلام نہیں بنایا جاسکتا، اس پر فقہاء کا اتفاق ہے، کیوں کہ مسلمان ہونا غلام بنائے جانے سے مانع ہے، مروی ہے کہ حضرت علیؓ نے جنگ جمل کے موقعہ پر کہا: ان کے قیدی کو قتل نہیں کیا جائے گا، اور نہ کسی کی بے پردگی ہوگی، اور نہ مال لیا

(۱) سورۂ احزاب؍۶۔

(۲) سورۂ احزاب؍۵۳۔

(۳) الشرح الکبیر مع المغنی ۱۰؍۶۵، فتح القدیر ۴؍۴۱۳۔

جائے گا (یعنی غلام بنانے کا طریقہ نہیں اپنایا جائے گا)، یہی وجہ ہے کہ ان کی عورتوں، بچوں کو باندی، غلام نہیں بنایا جائے گا(۱)، اصل یہ ہے کہ ان کے قیدیوں کو قتل نہیں کیا جائے گا، اس لئے کہ وہ مسلمان ہیں۔شافعیہ اور حنابلہ دونوں نے اس کی حرمت کی صراحت کی ہے، حنابلہ نے تو یہاں تک کہہ دیا کہ باغی اگر اہل عدل کے قیدیوں کو قتل بھی کردیں تب بھی اہل عدل کے لئے ان کے قیدیوں کو قتل کرنا روا نہیں ہے، کیوں کہ ان کو دوسروں کے جرم میں قتل نہیں کیا جاسکتا۔

مالکیہ نے قیدیوں کے قتل نہ کرنے میں شافعیہ اور حنابلہ کا رخ اختیار کیا ہے(۲)، البتہ مالکیہ کی بعض کتابوں میں مذکور ہے کہ کوئی باغی اگر جنگ کے خاتمے کے بعد گرفتار ہوا ہو تو اس سے توبہ کرائی جائے گی، اور اگر وہ توبہ کے لئے آمادہ نہیں ہوتا تو اس کو قتل کردیا جائے گا، اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ اس کو قتل نہیں کیا جائے گا بلکہ تادیبی سزا دی جائے گی (۳)، اور اگر جنگ چل رہی ہو تو امام اسے قتل کرسکتا ہے، بڑی تعداد میں ہوں تب بھی، اگر ان سے نقصان کا اندیشہ ہو(۴)۔

حنفیہ کے یہاں تفریق ہے کہ بغاوت کے قیدیوں کا کوئی گروہ ہے یا نہیں ہے، اور کہتے ہیں کہ اگر باغیوں کا گروہ بچا ہے تو ان کے زخمیوں کو ٹھکانے لگا دیا جائے گا، اور بھاگنے والوں کو قتل یا گرفتار کرنے

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۳۱۱، ۳۱۲، البحر الرائق ۵/ ۱۵۲، ۱۵۳، فتح القدیر ۴/ ۴۱۱، تبیین الحقائق وحاشیۃ الشلبی ۳/ ۲۹۵، غنیۃ ذوی الاحکام ۱/ ۳۰۵، حاشیہ درر الحکام ۱/ ۳۰۵، التاج والاکلیل ۶/ ۲۷۸، الشرح الصغیر ۴/ ۴۱۵، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۲۹۹، بدایۃ المجتہد ۲/ ۴۹۸، الخرشی ۵/ ۳۰۲، حاشیۃ الجمل ۵/ ۱۱۷، ۱۱۸، شرح روض الطالب ۴/ ۱۱۴، ۱۱۵، فتح الوہاب ۲/ ۱۵۴، المغنی ۱۰/ ۶۳-۶۵، الفروع ۳/ ۵۴، الاحکام السلطانیہ لابی یعلی/ ص ۳۹۔

(۲) سابقہ مراجع۔

(۳) بدایۃ المجتہد ۲/ ۴۹۸۔

(۴) التاج والاکلیل ۶/ ۲۷۸۔

کی غرض سے ان کا تعاقب کیا جائے گا، اور اگر گروہ نہیں بچا ہے تو ایسا نہیں کیا جائے گا، اور ان کے قیدیوں کے بارے میں اگر ان کا گروہ ہے تو امام کو اختیار ہے کہ اس کو قتل کردے تاکہ چھوٹ کر اپنے گروہ میں شامل نہ ہوسکے، اور اگر چاہے تو باغیوں کے تائب ہونے تک اس کو جبس میں رکھے۔شرنبلانی نے کہا ہے کہ یہ بہتر ہے، اس طرح اس کا شر ٹل جائے گا۔حنفیہ کا کہنا ہے کہ حضرت علیؓ نے قیدی کو قتل نہ کرنے کی جو بات کہی ہے وہ اس صورت میں ہے جب کہ اس کا گروہ نہ ہو، انہوں نے کہا کہ حضرت علی جب کسی قیدی کو گرفتار کرتے تھے تو اس سے حلف لیتے تھے کہ وہ ان کے خلاف کسی سے تعاون نہیں کرے گا، اور پھر اس کو چھوڑ دیتے تھے(۱)، اور اگر ان کا گروہ نہیں ہے تو امام ان کے قیدیوں کو قتل نہیں کرے گا(۲)، اور اہل بغی کی عورت جو جنگ میں شامل تھی اگر گرفتار ہو جائے تو اس کو قید میں رکھا جائے گا اور اس کو قتل نہیں کیا جائے گا، البتہ جنگ میں خود اس کی شرکت کی حالت میں قتل کی جاسکتی ہے، یہی حکم غلاموں اور بچوں کا ہے(۳)۔

۴۰-فقہاء کا اتفاق ہے کہ مال کے عوض ان کی رہائی جائز نہیں ہے، خطرہ نہ ہونے کی صورت میں اگر ان کو چھوڑنا ہی ہے تو بلاعوض چھوڑے، کیوں کہ اسلام جان اور مال کو معصوم بنا دیتا ہے(۴)، اسی طرح مال کے عوض امام کے لئے باغیوں سے مصالحت جائز نہیں

(۱) حضرت علیؓ کے اثر کو امام ابو یوسف نے اپنی اسناد کے ساتھ عن محمد بن اسحاق عن ابی جعفر کے واسطے سے ان الفاظ کے ساتھ ذکر کیا ہے: ''كان عليٌّ إذا أتي بالأسير يوم صفين أخذ دابته وسلاحه، وأخذ عليه ألا يعود، وخلى سبيله'' (الخراج لابی یوسف/ ص ۲۳۳ طبع السلفیہ)۔

(۲) غنیۃ ذوی الاحکام ۱/ ۳۰۵، البحر الرائق ۵/ ۱۵۳، تبیین الحقائق ۳/ ۲۹۵، فتح القدیر ۴/ ۴۱۱، ۴۱۲۔

(۳) المغنی ۱۰/ ۶۴، غنیۃ ذوی الاحکام ۱/ ۳۰۵، البحر الرائق ۵/ ۱۵۲، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۲۹۹۔

(۴) الشرح الصغیر ۴/ ۴۱۵۔

ہے، اور اگر ان سے مال پر مصالحت کرتا ہے تو مصالحت باطل ہوگی، اور مال کے بارے میں دیکھا جائے گا، اگر وہ مال انہوں نے غنیمت یا صدقات میں سے دیا ہے، تو انہیں واپس نہیں کرے گا، اور صدقات اس کے اہل اور غنیمت اس کے مستحقین کو دے دی جائے گی، اور اگر وہ ان کا اپنا ذاتی مال ہو تو اس کی واپسی واجب ہوگی (۱)۔

۴۱ - اہل بغاوت کے قیدیوں کا تبادلہ اہل عدل کے قیدیوں سے جائز ہے، اور اگر باغی اپنے پاس موجود قیدیوں کو چھوڑنے سے انکار کریں اور ان کو بندھک بنائے رکھیں تو ابن قدامہ کا کہنا ہے کہ گنجائش ہے کہ اہل عدل کے لئے اپنے پاس موجود قیدیوں کو بندھک بنائے رکھنا جائز ہو تا کہ اپنے قیدیوں کی رہائی کا موقع پیدا کرسکیں، اور یہ احتمال بھی ہے کہ ان کو بندھک بنائے رکھنا جائز نہ ہو، اور ان کو چھوڑ دینا چاہئے، کیوں کہ اہل عدل کے قیدیوں کے معاملہ میں قصور دوسروں کا ہے (خود ان قیدیوں کا نہیں ہے) (۲)۔

۴۲ - یہ واضح ہونے کے بعد کہ ان کا قتل جائز نہیں ہے، اگر ان میں قوت مزاحمت باقی ہے تو ان کو حبس میں رکھا جائے گا، اور انہیں آزاد نہیں چھوڑا جائے گا، اگر چہ قیدی نابالغ لڑکے یا عورت یا غلام ہوں اگر وہ جنگ میں حصہ لینے والے ہوں، ورنہ جنگ کے خاتمہ کے بعد ان کو چھوڑ دیا جائے گا، اور مناسب ہے کہ ان سے توبہ کرائی جائے اور امام کی بیعت کے لئے کہا جائے، اور اگر وہ جنگ میں حصہ نہ لینے والے مراہق اور غلام اور عورتیں ہوں یا کم سن بچے ہوں تو امام کی بیعت کا مطالبہ کئے بغیر جنگ کے بعد ان کو چھوڑ دیا جائے گا (۳)، اور حنابلہ کے یہاں ایک قول کے مطابق ان کو قید میں رکھا جائے گا تا کہ اس سے باغیوں کی دل شکنی ہو (۱)، حنابلہ کہتے ہیں کہ باغیوں کی طاقت بکھرنے کے بعد اگر دوبارہ ان کے اکٹھا ہونے کا فوری اندیشہ ہو تو اس حالت میں ان کے قیدیوں کو چھوڑنا درست نہیں ہے (۲)۔

باغیوں کی مدد کرنے والے حربیوں کے قیدی:

۴۳ - حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا کہنا ہے کہ باغی اگر ہم سے جنگ کے لئے امان دے کر یا بغیر امان دیئے اہل حرب سے مدد لیں اور اہل عدل ان پر غالب آجائیں اور یہ لوگ اہل عدل کے ہاتھوں گرفتار ہو جائیں تو ان کے ساتھ وہی معاملہ ہوگا جو اہل حرب کے قیدیوں کے ساتھ ہوتا ہے (۳)، البتہ شافعیہ ایک استثناء کرتے ہیں، وہ یہ کہ اگر قیدی دعوی کرے کہ میں نے ان کی اعانت کو جائز سمجھا، یا یہ کہ وہ لوگ حق پر تھے اور مجھ کو صحیح لوگوں کی مدد کرنی چاہئے، اور اس کی تصدیق ممکن ہو تو اس کو اس کے ٹھکانے پر پہنچا دیا جائے گا، اور پھر اس سے باغیوں کی طرح قتال کیا جائے گا (۴)۔

باغیوں کی مدد کرنے والے ذمیوں کے قیدی:

۴۴ - اگر باغی ہم سے جنگ کے لئے اہل ذمہ سے مدد لیں اور ان کا کوئی آدمی ہماری قید میں آجائے تو حنفیہ کے نزدیک اس پر باغی کا حکم نافذ ہوگا، اگر اس کا گروہ نہیں ہے تو قتل نہیں ہوگا، اور اگر گروہ ہے تو امام کو اختیار ہے، لیکن اس کو غلام بنانا جائز نہیں ہے (۵)۔

مالکیہ نے کہا: اگر تاویل کے ساتھ بغاوت کرنے والا ذمی سے

---

(۱) الاحکام السلطانیہ لابی یعلی رص ۴۰۔
(۲) المغنی ۱۰ر ۶۴۔
(۳) حاشیۃ الجمل ۵ر ۱۱۷، شرح روض الطالب ۴ر ۱۱۴۔

---

(۱) المغنی ۱۰ر ۶۴۔
(۲) الفروع ۳ر ۵۴۴، الاحکام السلطانیہ لابی یعلی رص ۳۹۔
(۳) فتح القدیر ۴ر ۴۱۵، ۴۱۶، المغنی ۱۰ر ۷۱۔
(۴) حاشیۃ الجمل علی شرح المنہج ۵ر ۱۱۸۔
(۵) تبیین الحقائق ۳ر ۲۹۵، فتح القدیر ۴ر ۴۱۵۔

مدد مانگے تو اس کے ہاتھوں تلف ہونے والے جان و مال کا اس سے تاوان نہیں لیا جائے گا، اور نہ اس کی طرف سے باغی کا ساتھ دینا نقض عہد شمار ہوگا، لیکن اگر باغی معاند ہے یعنی اس کے پاس بغاوت کی کوئی تاویل نہیں ہے، تو اس کا ساتھ دینے والا ذمی نقض عہد کا مرتکب ہوگا، اور اس کی جان اور مال غنیمت ہوگا، یہ اس صورت میں ہے جب وہ اپنی مرضی سے ساتھ دے رہا ہو، لیکن اگر دباؤ میں آ کر اس نے ایسا کیا ہے تو اس کا عہد نہیں ٹوٹے گا، بہر حال وہ اگر کسی کو قتل کرتا ہے تو اس سے اس کا مواخذہ ہوگا، چاہے وہ دباؤ میں ہی ساتھ کیوں نہ دے رہا ہو (۱)۔

شافعیہ کا قول اس بارے میں مالکیہ کے قول کی طرح ہے، انہوں نے کہا ہے کہ اگر ذمی اپنی مرضی سے جنگ میں باغیوں کا ساتھ دیں، جب کہ ان کو معلوم ہو کہ یہ غلط ہے تو ان کا عہد ٹوٹ جائے گا، یہ ایسے ہی ہے جیسے ذمی براہ راست جنگ کریں، لیکن اگر ذمی کہتے ہیں کہ ہم مجبور تھے، یا ہم نے سمجھا کہ جنگ میں ان کی مدد جائز ہے، یا ہم نے سمجھا کہ جو کچھ وہ کر رہے ہیں صحیح ہے، اور ہم کو صحیح لوگوں کی مدد کرنی چاہئے، اور ان کی تصدیق ممکن ہو تو ان کا عہد نہیں ٹوٹے گا، کیونکہ یہ لوگ عذر کے ساتھ ایک مسلمان گروپ کی حمایت کر رہے ہیں، اور جس طرح باغیوں سے جنگ کی جاتی ہے ان سے بھی کی جائے گی۔

اور جیسا کہ شافعیہ نے صراحت کی ہے اس معاملہ میں یہی حکم مستأمنین کا بھی ہے (۲)۔

حنابلہ کے یہاں ان کے عہد کے ٹوٹنے میں دو قول ہیں: ایک یہ کہ ان کا عہد ٹوٹ جائے گا، کیوں کہ انہوں نے اہل حق سے جنگ کا ارتکاب کیا، لہذا ان کا عہد ٹوٹ گیا، جیسے اگر یہ بذات خود ان سے جنگ کرتے، اور اب یہ لوگ اہل حرب کی طرح ہو جائیں گے، جو سامنا کرے گا قتل ہوگا، اور زخمیوں اور بھاگنے والوں کا تعاقب کیا جائے گا۔

دوسرا قول یہ ہے کہ عہد نہیں ٹوٹے گا، کیوں کہ اہل ذمہ صحیح اور غلط کے درمیان تمیز نہیں کر پاتے، لہذا یہ ان کے لئے شبہ ہوگا، اور ان کا حکم اہل بغی کے مانند ہوگا، سامنا کرنے والے کو قتل کر دیا جائیگا، اور ان کے قیدی اور زخمی اور بھاگنے والے سے ہاتھ روک لیا جائے گا۔

اور اگر باغیوں نے ان کو اپنی مدد کے لئے مجبور کیا ہو یا وہ ایسا دعوی کریں تو ان کی بات مان لی جائے گی، کیوں کہ یہ ان کے زیر تسلط اور زیر قدرت ہیں، اسی طرح اگر وہ یہ کہتے ہیں کہ ہم نے سمجھا کہ جو مسلمان ہم سے مدد مانگے گا ہمارے اوپر اس کی مدد لازم ہوگی، کیوں کہ ان کے دعوی میں گنجائش ہے، اس لئے شبہ ہوتے ہوئے ان کا عہد نہیں ٹوٹے گا (۱)۔

اور اگر ایسی حرکت مستأمن کریں گے تو ان کا عہد ٹوٹ جائے گا، ان دونوں میں فرق یہ ہے کہ اہل ذمہ حکم کے لحاظ سے زیادہ مضبوط ہیں، ان کا عہد دائمی ہے، اور محض خیانت کے اندیشے سے اس کا نقض جائز نہیں ہے، اور امام پر ان کی طرف سے دفاع کرنا لازم ہے، جب کہ مستأمنین کا معاملہ ایسا نہیں ہے۔

وہ شخص جسے امام بنانے کا ارادہ تھا اگر گرفتار ہو جائے، اور قید سے چھوٹنے پر قادر نہ ہو تو یہ چیز اس کو زمام حکومت سونپنے میں مانع ہوگی۔

لوٹ مار کرنے والے قیدی:

۴۵ - محارب شر پسند لوگ ہیں جو ہتھیاروں سے خوف و دہشت پیدا کرنے اور لوٹ مار کرنے کے لئے اکٹھا ہوتے ہیں (۲)، ان میں

(۱) الشرح الکبیر مع حاشیۃ الدسوقی ۴؍ ۳۰۰۔
(۲) الجمل علی شرح المنہاج ۵؍ ۱۱۸۔

(۱) الشرح الکبیر مع المغنی ۱۰؍ ۶۹۔
(۲) الاحکام السلطانیہ للماوردی رص ۵۱، الاحکام السلطانیہ لابی یعلی رص ۴۲۔

سے جو گرفتار ہو جائے اس کے سدھار کے لئے اس کو قید کرنا جائز ہے (۱)، اور جو شخص محارب کو زیر کر لے خود اس کا قتل نہ کرے بلکہ اس کو امام کے پاس لے جائے، البتہ اسے ڈر ہو کہ امام اس کے اوپر شریعت کا حکم نافذ نہیں کرے گا تو مالکیہ نے کہا ہے کہ ایسی صورت میں اس کے لئے گنجائش ہے۔

امام کے لئے محارب کو جان کی امان دینا جائز نہیں ہے (۲)، اور اگر وہ ہزیمت سے دوچار ہو جائیں تو ان کا زخمی قیدی ہوگا، اور ان کے بارے میں فیصلہ امام کے ہاتھ میں ہوگا خواہ وہ مسلمان ہوں یا ذمی۔ حنفیہ، مالکیہ اور شافعیہ اور ایک قول میں حنابلہ کے نزدیک یہی حکم ہے، اور امام ابو یوسف اور امام اوزاعی کے نزدیک مستأمن کا حکم بھی یہی ہے۔

اور اس کی مکمل تفصیل (حرابۃ) کی اصطلاح میں موجود ہے۔

مرتد قیدی اور ان سے متعلق احکام:

۴۶ - ردت لغت میں پھر جانے کو کہتے ہیں، اور جب کوئی اسلام کے بعد کفر اختیار کر لے تو کہا جاتا ہے: "ارتد عن دينه" (اپنے دین سے پھر گیا)۔

فقہی اصطلاح میں ردت اسلام لانے کے بعد کفر کی طرف جانے کے ساتھ خاص ہے، اور جو مسلمان مرتد ہو جائے گا اگر توبہ نہیں کرتا ہے تو اسے قتل کر دیا جائے گا، البتہ عورت کو حنفیہ کے یہاں قید میں رکھا جائے گا، مرتد کو جزیہ لے کر یا امان دے کر اس کی ردت پر باقی نہیں چھوڑا جا سکتا اور نہ ہی اس کو غلام بنا کر رکھنا جائز ہے، اگرچہ اس کو دار الحرب بھاگ جانے کے بعد پکڑ آ گیا ہو، لیکن عورت اگر دار الحرب بھاگ جانے کے بعد گرفتار ہوتی ہے تو اس کو باندی بنایا جا سکتا ہے۔ اس سلسلہ میں مذاہب کے درمیان کچھ تفصیل ہے جو لفظ (ردت) کی اصطلاح میں بیان ہوئی ہے۔

۴۷ - اگر بڑی تعداد میں لوگ مرتد ہو جائیں اور سمٹ کر کسی علاقہ میں جمع ہو جائیں، اور مسلمانوں سے علیحدگی اختیار کر کے اپنی حکومت قائم کر لیں اور طاقت جمع کر لیں تو اسلام کے متعلق ان سے مناظرہ کے بعد ردت کی بنیاد پر ان سے قتال واجب ہے، حنابلہ اور شافعیہ کے نزدیک ان کے سامنے توبہ کی پیش کش واجب ہے، اور حنفیہ کے نزدیک ایسا کرنا مستحب ہے، اور ان سے اسی طرح جنگ کی جائے گی جس طرح اہل حرب سے کی جاتی ہے، اور ان کا جو شخص گرفتار ہو اگر وہ توبہ نہ کرے تو اسے باندھ کر قتل کر دیا جائے گا، شافعیہ صراحت کرتے ہیں کہ اگر وہ قلعہ وغیرہ میں محفوظ ہو جائیں تو مسلمان خود ان سے جنگ میں پہل کریں گے (۱)۔

مرتدین کے مردوں کو غلام بنانا جائز نہیں ہے، لیکن ان کے مال کو غنیمت بنایا جا سکتا ہے، اور ردت کے بعد جو اولاد پیدا ہوئی ہو ان کو باندی یا غلام بنایا جا سکتا ہے، کیوں کہ یہ ایسا علاقہ ہے کہ اس پر اہل حرب کے احکام جاری ہو رہے ہیں، لہذا یہ بھی دار الحرب ہوا، اور اہل حرب کے برعکس ان سے جنگ بندی کا معاہدہ کرنا نہیں ہے، اور نہ ہی مال کے عوض مصالحت کر کے ان کو ردت پر چھوڑا جائے گا (۲)، حضرت ابو بکرؓ نے بنو حنیفہ وغیرہ عرب مرتدین کی اولاد کو باندی غلام بنایا تھا، اور حضرت علی بن ابی طالبؓ نے بنو ناجیہ کو قید کر کے باندی

(۱) الاحکام السلطانیہ للماوردی رص ۵۱، ۵۲، الاحکام السلطانیہ لابی یعلی رص ۴۱، ۴۴۔

(۲) التبصرۃ مطبوعہ بر حاشیہ فتح العلی المالک فی الفتوی علی مذہب مالک ۲/ ۲۷۴، ۲۷۵۔

(۱) الاحکام السلطانیہ رص ۳۶، اسنی المطالب ۴/ ۱۲۳۔

(۲) الاحکام السلطانیہ لابی یعلی رص ۳۶، ۳۷، الخراج رص ۶۷ طبع ۱۱۸۲ھ، فتح القدیر ۴/ ۴۱۱، المبسوط ۱۰/ ۱۱۳، ۱۱۴، المہذب ۲/ ۲۲۳، الاحکام السلطانیہ للماوردی رص ۴۹۔

غلام بنالیا تھا۔

اور اگر یہ لوگ اسلام لاتے ہیں تو ان کی جانیں محفوظ ہوجائیں گی، اور ان کی عورتوں اور بچوں پر غلامی کا فیصلہ برقرار رہے گا، لیکن مرد آزاد رہیں گے، غلام نہیں بنائے جائیں گے، اہل ردت کے مردوں کے لئے غلامی اور جزیہ نہیں ہے، ان کے لئے صرف دو راستے ہیں، قتل یا اسلام، اور اگر امام ان کو غلام بنانے سے آزاد رکھے اور ان کو معاف کردے اور ان کے مال وجائداد کو ہاتھ نہ لگائے تو اس کے لئے ایسا کرنے کی گنجائش ہے۔

۴۸- مالکیہ واضح طور پر کہتے ہیں کہ اگر مرتدین دار الکفر یا دار الاسلام میں ہتھیار اٹھاتے ہیں تو ان کے سامنے توبہ کی پیش کش نہیں کی جائے گی، ابن رشد کہتے ہیں کہ اگر مرتد ہتھیار اٹھائے اور مغلوب ہوجائے تو محاربت کی سزا میں اس کو قتل کردیا جائے گا، اور اس کے سامنے توبہ کی پیش کش نہیں کی جائے گی، چاہے اس نے دار الاسلام میں رہ کر ہتھیار اٹھایا ہو یا دار الحرب بھاگ جانے کے بعد، البتہ یہ کہ وہ دوبارہ اسلام قبول کرلے تو چھوڑ دیا جائے گا، تو اگر اس نے دار الحرب پہنچ کر ہتھیار اٹھایا تھا تو امام مالک کے نزدیک (اس کا معاملہ) اس حربی کی طرح ہے جو اسلام لے آتا ہے، یعنی اس نے اپنے ارتداد کے دوران جو کچھ کیا ہے اس سے اس کا مواخذہ نہیں ہوگا، لیکن اگر اس نے دار الاسلام میں رہ کر ہتھیار اٹھایا ہو تو اس کا اسلام اس سے صرف محاربت کی سزا کو ساقط کرے گا (۱)، اور ابن القاسم سے ان کا یہ قول منقول ہے کہ اگر پوری جماعت کسی قلعہ میں مرتد ہوجائے تو ان سے قتال کیا جائے گا، ان کے مال مسلمانوں کے لئے غنیمت ہوں گے، اور ان کے بچوں کو غلام نہیں بنایا جائے گا، اور اصبغ نے کہا ہے کہ ان کے بچوں کو غلام بنالیا جائے گا، اور ان کے

(۱) بدایۃ المجتہد ۲/ ۴۹۸، التاج والاکلیل ۶/ ۲۸۱۔

مال کی تقسیم کردی جائے گی۔

یہ وہ مسئلہ ہے جس میں حضرت عمرؓ کا طریقہ کار عرب مرتدین کے بارے میں حضرت ابو بکرؓ کے طریقے سے مختلف رہا ہے، چنانچہ حضرت ابو بکرؓ نے عورتوں اور بچوں کو گرفتار کرکے باندی غلام بنادیا تھا اور ان کے مالوں کی تقسیم کردی تھی، لیکن جب حضرت عمرؓ نے خلافت سنبھالی تو اس کو ختم کردیا (۱)۔

۴۹- فقہاء مذاہب متفق ہیں کہ مرتد قیدی اگر توبہ کرکے دوبارہ اسلام میں واپس نہ آئے تو اس کو قتل کردیا جائے گا، ائمہ ثلاثہ کے نزدیک اس معاملہ میں مرد اور عورت کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے، حضرت ابو بکرؓ اور حضرت علیؓ سے یہی روایت ہے، اور یہی حسن، زہری، نخعی اور مکحول کا قول ہے، کیوں کہ حدیث نبوی "من بدل دینه فاقتلوه" (۲) (جو اپنا دین بدلے اس کو قتل کردو) عام ہے۔

۵۰- حنفیہ کی رائے ہے کہ عورت کو قتل نہیں کیا جائے گا، اور اس کو جب تک توبہ نہ کرے قید میں رکھا جائے گا، لیکن اگر عورت جنگ میں شامل تھی یا صاحب رائے ہو تو اس کو بالاتفاق قتل کیا جائے گا، البتہ حنفیہ کے یہاں اس کا قتل ردت کی بنیاد پر نہیں ہوگا بلکہ بدامنی پھیلانے کے جرم میں ہوگا۔

مرتدہ عورت کو گرفتار ہونے پر قتل نہ کرنے کے لئے حنفیہ اس حدیث سے استدلال کرتے ہیں جس میں رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے: "الحق بخالد بن الولید فلا یقتلن ذریة ولا عسیفا" (۳)

(۱) التاج والاکلیل ۳/ ۳۸۶۔

(۲) حدیث: "من بدل دینه فاقتلوه" کو بخاری نے حضرت ابن عباسؓ سے مرفوعاً ذکر کیا ہے (فتح الباری ۱۲/ ۲۶۷ طبع السلفیہ)۔

(۳) المبسوط ۱۰/ ۹۸، المہذب ۲/ ۲۲۳، اسنی المطالب ۴/ ۱۲۱، بدایۃ المجتہد ۲/ ۴۹۸، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۳۰۴، المغنی ۱۰/ ۷۴، الفروع ۳/ ۵۵۷، الفتح ۴/ ۳۸۹۔

حدیث: "الحق بخالد بن الولید فلا یقتلن ذریة ولا عسیفا" کو

(خالد بن الولید کے پاس پہنچو اور دیکھو وہ بال بچوں اور غلام کو قتل نہ کردیں)، اور کفر اصلی اور کفر طاری میں فرق نہیں ہے، تو (جس طرح) حربیہ کو گرفتاری کی صورت میں قتل نہیں کیا جاتا (اس کو بھی قتل نہیں کیا جائے گا) (۱)۔

۵۱ - فقہاء مذاہب اربعہ متفق ہیں کہ مرتد قیدیوں سے نہ زرفدیہ لینا جائز ہے اور نہ وقتی یا دائمی امان دے کر ان پر احسان جائز ہے، اور نہ ہی جزیہ دینے کی وجہ سے ان کو ردت پر رہنے دیا جائے گا، اسی طرح ان کا اس پر بھی اتفاق ہے کہ مرتد مردوں کے لئے صرف دو راستے ہیں: اسلام کی طرف واپسی یا قتل، کیوں کہ مرتد کو ردت کے سبب سے قتل کرنا ''حد'' ہے، اور حد کی اقامت افراد کے فائدہ کے لئے ترک نہیں کی جاسکتی (۲)۔

۵۲ - مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کی رائے ہے کہ: مرتدہ عورت پر دارالحرب بھاگ جانے کے بعد بھی غلامی جاری نہیں ہوگی، کیونکہ کسی مرتد کو غلام بنا کر کفر کی حالت میں برقرار رکھنا جائز نہیں ہے، جبکہ حنفیہ کی رائے ہے کہ دارالحرب چلے جانے کے بعد مرتدہ کو باندی بنالیا جائے گا، اور دارالاسلام میں رہتے ہوئے باندی نہیں بنایا جائے گا جیسا کہ ظاہر الروایہ میں ہے، نوادر میں امام ابوحنیفہ سے روایت ہے کہ دارالاسلام میں بھی اس کو باندی بنایا جائے گا، اور انہوں نے اس کی وجہ یہ بتلائی ہے کہ مرتدہ کا قتل مشروع نہیں ہے، اور سوائے جزیہ یا غلامی کے کافر کو کفر پر چھوڑنا جائز نہیں ہے، اور عورتوں پر چونکہ جزیہ نہیں ہے اس لئے اس کو غلامی کے ساتھ رکھنا ہی زیادہ سودمند ہوگا، خود صحابہ رضوان اللہ علیہم نے مرتدین کی عورتوں کو باندی بنایا تھا (۱)۔

۵۳ - جہاں تک معذور مرتد قیدیوں کا مسئلہ ہے تو ان کو بھی قتل کردیا جائے گا، اور سرخسی نے ایک قول نقل کیا ہے کہ جسمانی نقص کی موجودگی عورت ہونے کے درجہ میں ہے، کیوں کہ اس کی وجہ سے اس کی جسمانی ساخت قتال کے قابل نہیں رہتی، لہذا جس طرح ان کو کفر اصلی کی صورت میں قتل نہیں کیا جاتا ردت کے بعد بھی قتل نہیں کرنا چاہئے (۲)۔

جو لوگ مرتدہ کے قتل کو واجب کہتے ہیں ان کے مطابق اگر مرتدہ قیدی شوہر والی ہے اور اس کو حیض آتا ہے تو قتل سے پہلے اس کے حمل کا اندیشہ دور کرنے کے لئے ایک حیض سے استبراء کرایا جائیگا، اور اگر اس کا حمل نمایاں ہوجائے تو بچہ کی پیدائش تک اس کے قتل کو مؤخر کردیا جائے گا، اور اگر حیض نہیں آتا ہے اور اس سے حمل کا امکان ہے تو تین مہینوں سے استبراء ہوگا، ورنہ توبہ کی پیش کش کے بعد اس کو قتل

= احمد، ابوداؤد، ابن ماجہ، ابن حبان اور حاکم نے رباح بن الربیع سے روایت کیا ہے اور الفاظ حاکم کے ہیں، اور حاکم نے کہا ہے کہ اسی طرح اس کو مغیرہ بن عبدالرحمن اور ابن جریج نے ابوالزناد سے روایت کیا ہے اس طرح حدیث شیخین کی شرط کے مطابق صحیح ہوجاتی ہے لیکن انہوں نے اس کو ذکر نہیں کیا ہے اور ذہبی نے حاکم کی رائے کو تسلیم کیا ہے اور دارقطنی نے کہا ہے: صحابہ میں ان کے علاوہ رباح نام کا کوئی دوسرا نہیں ہے اور ان کے بارے میں اختلاف ہے (مسند احمد بن حنبل ۳/ ۴۸۸ طبع المیمنیہ، الفتح الربانی ۱۴/ ۶۴ طبع اول ۱۳۷۰ھ، عون المعبود ۳/ ۶۷، طبع الہند، مسند ابن ماجہ تحقیق محمد فؤاد عبدالباقی ۲/ ۹۴۸ طبع عیسی الحلبی، موارد الظمآن إلی زوائد ابن حبان رص ۳۹۸ طبع دارالکتب العلمیہ، المستدرک ۲/ ۱۲۲ شائع کردہ دار الکتاب العربی)۔

(۱) المبسوط ۱۰/ ۱۰۸، ۱۰۹، تبیین الحقائق ۳/ ۲۸۵، الخراج لابی یوسف رص ۱۷۹، حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۲۹۸، البحر الرائق ۵/ ۱۳۸، غنیۃ ذوی الاحکام بر حاشیہ درر الحکام شرح غرر الاحکام ۱/ ۳۰۱۔

(۲) المغنی ۱۰/ ۷۵، المقنع ۳/ ۵۱۶، شرح روض الطالب من اسنی المطالب ۴/ ۱۲۲، المہذب ۲/ ۲۲۲، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۳۰۴، المبسوط ۱۰/ ۱۰۸۔

(۱) البحر الرائق ۵/ ۱۳۸، المبسوط ۱۰/ ۱۱۱، فتح القدیر ۴/ ۳۸۸، ۳۸۹، حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۳۰۰، البدائع ۷/ ۱۳۶، المغنی ۱۰/ ۷۴، اسنی المطالب ۴/ ۱۲۲، الدسوقی ۴/ ۳۰۴۔

(۲) المبسوط ۱۰/ ۱۱۱۔

کردیا جائے گا(۱)۔

مسلمان قیدی دشمنوں کے قبضہ میں

مسلم کی خودسپردگی اور کفار اس کو ڈھال کی طرح استعمال کریں تو اس کو بچانے کی مناسب تدابیر:

الف-استئسار:

۵۴- استئسار یعنی سپاہی کا اپنے کو گرفتاری کے لئے سپرد کرنا، کبھی سپاہی اس پر مجبور ہوتا ہے، چنانچہ رسول اللہ ﷺ کے زمانے میں کچھ مسلمانوں نے خودسپردگی کی، اور آپ ﷺ کو اس کا پتہ بھی چلا لیکن آپ ﷺ نے اس کو برا نہیں مانا، امام بخاری نے اپنی سند سے حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا: "بعث رسول اللهﷺ عشرة رهطا عينا، وأمّر عليهم عاصم بن ثابت الأنصاري، فانطلقوا حتى إذا كانوا بالهدأة – موضع بين عسفان و مكة – ذُكروا لبني لحيان، فنفروا لهم قريبا من مائتي رجل كلهم رام، فاقتصوا أثرهم، فلما رآهم عاصم وأصحابه لجئوا إلى فدفد - موضع غليظ مرتفع - وأحاط بهم القوم، فقالوا لهم: انزلوا و أعطوا بأيديكم، ولكم العهد والميثاق ألا نقتل منكم أحدا، قال عاصم: أما أنا فوالله لا أنزل اليوم في ذمة كافر، اللهم خبّر عنا نبيك، فرموهم بالنبل فقتلوا عاصما في سبعة، فنزل إليهم ثلاثة رهط بالعهد والميثاق، منهم خبيب الأنصاري وزيد بن الدثنة، ورجل آخر، فلما استمكنوا منهم أطلقوا أوتار قسيهم فأوثقوهم، فقال الرجل الثالث: هذا أول الغدر، والله لا أصحبكم، إن لي في هؤلاء لأسوة - يريد القتلى - فجروه وعالجوه على أن يصحبهم – أي مارسوه وخادعوه ليتبعهم - فأبى فقتلوه، وانطلقوا بخبيب وابن الدثنة حتى باعوهما بمكة....."(۱)

(رسول اللہ ﷺ نے دس افراد کو حالات کا پتہ لگانے کے لئے بھیجا اور عاصم بن ثابت انصاری کو ان کا امیر بنایا، یہ لوگ نکل پڑے اور جب ہدأۃ جو عسفان اور مکہ کے درمیان ایک مقام ہے پہنچے تو بنی لحیان کو ان کی اطلاع ہوگئی، ان لوگوں نے ان کے تعاقب میں تقریباً دوسو تیر اندازوں کو روانہ کیا جو ان کے نشانات ڈھونڈتے ہوئے آگے بڑھتے رہے، جب عاصم اور ان کے ساتھیوں نے انہیں دیکھا تو ایک ٹیلہ پر پناہ لے لی، بنی لحیان کے ان تیر اندازوں نے ان کا محاصرہ کر لیا اور ان سے کہا کہ نیچے آجاؤ اور اپنے کو ہمارے حوالہ کردو، ہمارا تم سے عہدو پیمان ہے کہ ہم تمہارے کسی آدمی کو قتل نہیں کریں گے، عاصم نے کہا: میں بخدا آج کسی کافر کے عہد پر نیچے نہیں جاؤں گا، اے اللہ! ہمارے نبی کو ہمارے حالات سے آگاہ کردیجئے، ان تیر اندازوں نے ان پر تیر برسانے شروع کردیئے، اور سات لوگوں کے ساتھ حضرت عاصمؓ کو مار ڈالا، باقی تین حضرات خبیب انصاری، زید بن الدثنہ، ایک اور شخص ان سے عہد و پیمان لے کر نیچے چلے آئے، جب ان کافروں نے ان کو قابو میں کرلیا تو ان کی کمانوں کے تانت الگ کئے اور ان کو مضبوطی سے باندھ دیا، یہ دیکھ کر تیسرے آدمی نے کہا: یہ تمہاری پہلی عہد شکنی ہے، میں بخدا تمہارے ساتھ نہیں جاؤں گا، بلکہ ان مقتولین کی طرح مرجانا پسند کروں گا، ان سبھوں نے ان کو گھسیٹا اور پوری کوشش کی کہ ان کو اپنے ساتھ لے جائیں لیکن وہ انکار کرتے ہی رہے، چنانچہ ان کافروں نے ان کو قتل کردیا، اور خبیب اور ابن

(۱) الشرح الکبیر مع حاشیۃ الدسوقی ۲؍ ۳۰۴۔

(۱) نیل الاوطار للشوکانی ۷؍ ۲۶۸، ۲۶۹ طبع مصطفی الحلبی ۱۳۸۰ھ حدیث کو بخاری نے حضرت ابوہریرہؓ سے نقل کیا ہے (۶؍ ۱۶۵، ۱۶۶ طبع السلفیہ)۔

الدثنہ کو لے جا کر مکہ میں بیچ دیا......)۔

اس پورے واقعہ کی رسول اللہ ﷺ کو خبر ہوئی، پھر بھی آپ ﷺ کا نکیر نہ کرنا اس بات کا ثبوت ہے کہ ایسی حالت میں خود سپردگی کی رخصت ہے، حسن نے کہا: جب آدمی کو مغلوب ہوجانے کا خطرہ ہو تو خود سپردگی میں حرج نہیں ہے (۱)، اس کو حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ سارے ہی لوگوں نے اختیار کیا ہے۔

۵۵- شافعیہ نے کچھ شرطوں کا ذکر کیا ہے جن کا ہونا خود سپردگی کے جواز کے لئے ضروری ہے، وہ شرطیں یہ ہیں: خود سپردگی سے انکار پر اس کے لئے فوری قتل کا خطرہ ہو، اور یہ کہ وہ امام نہ ہو، اور نہ ایسا شخص ہو جس میں اتنی شجاعت ہو کہ وہ ثابت قدم رہ سکے، اور یہ کہ عورت کو اپنے ساتھ بدکاری کا خطرہ نہ ہو۔

اور جیسا کہ حنابلہ نے صراحت کی ہے، اولی یہ ہے کہ جب مسلم کو گرفتاری کا خطرہ ہو تو مارے جانے تک لڑتا رہے، اور اپنے کو قید کے لئے حوالہ نہ کرے، کیوں کہ اس طرح وہ اونچے درجے کا ثواب پائے گا، اور کفار کے ہاتھوں تعذیب اور ذلت اور فتنے سے بچ جائے گا، اور اگر خود سپردگی کرتا ہے تو حضرت ابو ہریرہؓ کی مذکورہ حدیث کی وجہ سے جائز ہے (۲)۔

ب- مسلم قیدیوں کی رہائی کی تدابیر اور ان کا تبادلہ:

۵٦- مسلمان قیدی بن جانے کے بعد بھی اپنی آزادی پر برقرار رہتا ہے، اور اس کے تئیں دوسرے مسلمان ذمہ دار ہوتے ہیں، ان کے لئے ضروری ہے کہ اس کی رہائی کی کوشش کریں، اس کے لئے چاہیے فرار کی راہ ہموار کرائیں یا اس کو قید سے آزادی دلانے کے لئے گفت وشنید کریں، اور اگر دشمن اس کو آزاد کرنے کے لئے تیار نہ ہوں تو اس کے لئے فکر میں رہیں، رسول اللہ ﷺ قیدیوں کی رہائی کے لئے مناسب موقع کی تاک میں رہتے تھے، سیرت کی کتابوں میں مذکور ہے کہ قریش نے کچھ مسلمانوں کو گرفتار کر لیا تھا اور جب رسول اللہ ﷺ نے ان کی رہائی کی کوئی تدبیر کارگر نہیں پائی تو نمازوں کے بعد آپ ﷺ ان کی رہائی کے لئے دعا کرتے تھے، اور جب ان میں سے ایک آدمی قید سے چھوٹ کر بھاگ نکلا اور مدینہ پہنچا تو نبی ﷺ نے اس سے اس کے دونوں ساتھیوں کے حالات دریافت کئے، اس نے کہا: اے اللہ کے رسول! میں آپ کے پاس ان دونوں کو لانے کی ذمہ داری لیتا ہوں، وہ شخص مکہ گیا، اور شہر میں چھپ کر داخل ہوگیا، اور ایک عورت کے پاس پہنچا جس کے متعلق اس کو معلوم تھا کہ وہ ان دونوں کے پاس قید میں کھانا پہنچاتی ہے، اور اس کے پیچھے ہولیا، یہاں تک کہ ان کو چھڑانے میں کامیاب ہوگیا اور ان دونوں کو مدینہ لا کر رسول اللہ ﷺ کے سامنے پیش کر دیا (۱)۔

رسول اللہ ﷺ نے حضرت سعد بن ابی وقاص اور حضرت عتبہ بن غزوانؓ جن کو مشرکین نے گرفتار کر لیا تھا دونوں ہی کو چھڑایا، آپ ﷺ نے ان کی رہائی کے لئے بات چیت شروع کی، اور مشرکین کے دو آدمیوں کو اس وقت تک کے لئے جب تک ان کی رہائی نہ ہوجائے روک لیا، یہی طریقہ آپ ﷺ نے حضرت عثمان اور دس مہاجرینؓ کو صلح حدیبیہ کے بعد رہائی دلانے کے لئے اختیار کیا تھا (۲)۔

---

(۱) العینی علی صحیح البخاری ۱۴/ ۲۹۴۔

(۲) التاج والاکلیل بر حاشیہ مواہب الجلیل ۳/ ۳۵۷، فتح الوہاب ۲/ ۱۷۱، المغنی مع الشرح الکبیر ۱۰/ ۵۵۳، الاحکام السلطانیہ لابی یعلی رص ۴۰، الدر المختار مع حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۲۲۲۔

---

(۱) السیرۃ النبویہ لابن ہشام ۱/ ۴۷۴، ۴۷۶ طبع دوم ۱۳۷۵ھ، الخراج لابی یوسف رص ۲۱۳، طبع المطبعۃ السلفیہ۔

(۲) حدیث: "استفلہ رسول اللہ ﷺ......" کو طبری نے سدی سے مرسلا تفصیل کے ساتھ بیان کیا ہے (تفسیر الطبری تحقیق محمود محمد شاکر ۲/ ۳۰۵،

سعید نے اپنی سند سے روایت کی ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا: "إن على المسلمين في فيئهم أن يفادوا أسراهم" (مسلمانوں پر ان کی غنیمت میں یہ حق ہے کہ اپنے قیدیوں کو رہائی دلائیں)، اور روایت ہے کہ حضرت عمر بن الخطابؓ نے فرمایا: کافروں کے چنگل سے کسی ایک مسلمان کو رہائی دلانا مجھے جزیرۂ عرب سے زیادہ عزیز ہے (۱)۔

۵۷ - جب تک ممکن ہو قیدیوں کی رہائی جنگ کے ذریعہ واجب ہے، اگر مشرکین دارالاسلام پہنچ آئیں اور عورتوں، بچوں اور مال واسباب کو لوٹ لیں اور جماعت المسلمین کو اس کی خبر ملے اور ان کے پاس ان سے مقابلہ کی طاقت ہو تو جب تک وہ دار الاسلام کی حدود میں ہیں ان کا پیچھا کرنا واجب ہے، اور اگر ان کو لے کر دار الحرب میں داخل ہو جائیں اور مسلمانوں کو غالب امید ہو کہ وہ ان کو چھڑا سکتے ہیں تو ان کے لئے مشرکین کا تعاقب واجب ہے، لیکن اگر ان کی رہائی کی خاطر مسلمانوں کے لئے قتال مشکل ہو اور اس بناپر اس کو ترک کردیں تو ان کے لئے اس کی گنجائش ہے، کیوں کہ ہمیں معلوم ہے کہ کافروں کی حراست میں کچھ مسلمان قید رہے ہیں، اور ان کو رہا کرانے کے لئے ہر مسلمان پر کفار سے قتال واجب نہیں رہا ہے (۲)۔

۵۸ - رہائی اگر جنگ کے ذریعہ ممکن نہ ہو تو قیدیوں کے تبادلے کے ذریعہ انجام دینا صحیح ہوگا، اس سلسلے میں پہلے بھی وضاحت کے ساتھ گفتگو ہو چکی ہے، نیز حدیث رسول اللہ ﷺ: "أطعموا الجائع وعودوا المريض، وفكوا العاني" کے بموجب مال کے عوض بھی رہائی درست ہے، کیوں کہ قیدی کو ستائے جانے کا خطرہ ضرورت میں مال خرچ کرنے سے بڑا ہے، لہذا بڑے ضرر کا ازالہ خفیف تر ضرر سے جائز ہوگا (۱)۔

۵۹ - حنفیہ بیت المال سے زرفدیہ دینے کے وجوب کے قائل ہیں، اور اگر بیت المال خالی ہو تو سارے مسلمانوں پر ان کی رہائی کا فریضہ عائد ہوتا ہے، امام ابو یوسف نے حضرت عمر بن الخطابؓ سے ان کا قول نقل کیا ہے کہ مشرکین کے قبضے میں جو مسلمان قیدی ہوگا اس کی رہائی بیت المال سے ہوگی (۲)، اور یہی مالکیہ کا مذہب بھی ہے، جیسا کہ مواق نے ابن بشیر سے نقل کیا ہے کہ زرفدیہ بیت المال سے واجب ہوگا، اور اگر بیت المال سے ادائیگی دشوار ہو تو عام مسلمانوں پر واجب ہوگا جن میں قیدی بھی شامل ہے، اور اگر امام اور مسلمان اس کی طرف توجہ نہ دیں تو خود قیدی پر اس کے مال سے واجب ہے، اسی کو ابن رشد نے بھی روایت کیا ہے، اور مہذب میں ہے کہ شافعیہ کے یہاں بھی یہ ایک قول ہے (۳)۔

۶۰ - شافعیہ کے یہاں دوسرا قول یہ ہے کہ تعذیب کا خطرہ ہونے پر مسلمان قیدیوں کی رہائی کے لئے ضرورت کے تحت مال خرچ کرنا جائز ہے، اور یہ ادائیگی خود قیدیوں کے مال سے ہوگی، اور ان کے عجز کی صورت میں دوسروں کا زرفدیہ ادا کرنا مندوب ہے۔ اس

= ۳۰۶ شائع کردہ دار المعارف مصر)، السیرۃ النبویہ لابن ہشام رص ۶۰۳، البدایہ والنہایہ ۳/ ۲۵۰ طبع اول ۱۳۵۱ھ امتاع الاسماع ۱/ ۵۷، ۹۱ ۲۔

(۱) الخراج لابی یوسف رص ۱۹۶ المطبعۃ السلفیہ عمر بن الخطابؓ کے اس اثر کو ابن ابی شیبہ نے مصنف میں اور امام ابو یوسف نے کتاب الخراج میں حضرت عمرؓ سے موقوفا ذکر کیا ہے (مصنف ابن ابی شیبہ ۱۲/ ۱۸ ۴ طبع الہند، کتاب الخراج لابی یوسف رص ۱۶۹ شائع کردہ المکتبۃ السلفیہ کنز العمال ۴/ ۵۴۵ شائع کردہ مکتبۃ التراث الاسلامی)۔

(۲) شرح السیر الکبیر ۱/ ۲۰۷، التاج والاکلیل برحاشیہ مواہب الجلیل ۳/ ۳۸۷، فتح الوہاب شرح منہج الطلاب ۲/ ۱۷۱، حاشیۃ الجمل ۵/ ۱۵۲، المغنی ۱۰/ ۴۹۸۔

(۱) المغنی ۱۰/ ۴۹۸، التاج والاکلیل ۳/ ۳۸۸، المہذب ۲/ ۲۶۰۔

(۲) اثر "كل أسير كان في أيدي المشركين......" کو ابو یوسف نے حضرت عمر بن الخطابؓ سے موقوفا نقل کیا ہے (کتاب الخراج لابی یوسف رص ۱۹۶ شائع کردہ المکتبۃ السلفیہ ۱۳۵۲ھ)۔

(۳) الخراج رص ۱۹۶، حاشیۃ الدسوقی، الشرح الکبیر ۲/ ۲۰۷، التاج والاکلیل ۳/ ۳۸۷، المہذب ۲/ ۲۶۰۔

لئے اگر کوئی کسی کافر سے کہہ دے کہ اس قیدی کو چھوڑ دو اور مجھ سے اتنی رقم لے لو اور اس کافر نے اس کو چھوڑ دیا تو اس رقم کی ادائیگی اس کے اوپر لازم ہوگی، اور اگر قیدی نے اس کو زرفدیہ ادا کرنے کے لئے نہیں کہا ہے تو اس سے رقم کا مطالبہ نہیں کر سکتا (۱)۔

۶۱ - آزاد مسلم کی گرفتاری اس کی آزادی کو سلب نہیں کرتی، اس لئے اس کو خریدنے والا دشمن اس کا مالک نہیں ہوگا، اور اگر کوئی مسلمان اس کو اس کی درخواست کے بغیر خریدتا ہے تو اس کے فدیہ میں جو مال خرچ کرتا ہے وہ کار خیر میں شمار ہوگا، اور اگر وہ اس کی درخواست پر خریدتا ہے تو جس قیمت پر اس کو خریدا ہے اس کو اس سے واپس لے سکتا ہے، اور قیاس تو یہ ہے کہ اگر واضح طور پر رقم کی واپسی طے نہ ہو تو اس کو واپس لینے کا حق نہیں ہوگا (۲)۔

مواق کی روایت کے مطابق مالکیہ کی رائے میں مشتری کو رقم کی واپسی کا حق ہے، قیدی مانے یا نہ مانے، کیوں کہ ادا شدہ رقم اس کا زرفدیہ ہے، اور اگر اس کے پاس (دینے کے لئے) کچھ نہیں ہے تو اس کے ذمہ میں ڈال دی جائے گی، اور اگر اس کے پاس مال ہے لیکن اس پر قرض بھی ہے تو جس نے اس کو رہا کرایا ہے اور دشمن سے خریدا ہے قرض خواہوں کے مقابلہ میں اس کا حق مقدم ہے، اور اگر اس نے کار خیر کا ارادہ کیا تھا یا زرفدیہ بیت المال سے ادا ہوا تھا، یا قیدی کو بھاگ کر رہائی کی امید تھی، یا اسے چھوڑ دیئے جانے کی توقع تھی تو اس سے رقم واپس نہیں لی جائے گی (۳)۔

۶۲ - اگر کفار نے قیدی سے بندشیں ہٹالیں اور اس سے حلف لیا کہ وہ ان کے پاس زرفدیہ بھیج دے گا یا لوٹ کر واپس آجائے گا، تو اگر اس نے یہ عہد دباؤ میں کیا ہے تو اسے پورا کرنا لازم نہیں ہے، اور اگر اس پر دباؤ نہیں تھا اور وہ فدیہ دینے پر قادر ہے تو اسے پورا کرنا لازم ہے، عطاء، حسن، زہری، نخعی، ثوری اور اوزاعی کا یہ قول ہے، کیونکہ ایفاء عہد واجب ہے، اور اس میں قیدیوں کی مصلحت ہے، اور بے وفائی میں ان کے حق میں خرابی ہے، اور امام شافعی نے کہا ہے کہ وفا لازم نہیں ہے، کیوں کہ یہ آزاد شخص ہے، وہ لوگ اس کے بدل کے مستحق نہیں ہوں گے۔

لیکن اگر وہ زرفدیہ دینے سے عاجز ہو تو اگر عورت ہو تو کافروں کے پاس اس کا لوٹ کر جانا حلال نہیں ہے، ارشاد باری تعالی ہے: "فَلاَ تَرْجِعُوْهُنَّ إِلَى الْكُفَّارِ" (۱) (تو انہیں کافروں کی طرف مت واپس کرو)، اور کیوں کہ اس کا لوٹ کر جانا خود سے ان کو حرام طریقے سے وطی پر مسلط کرنا ہے۔

اور اگر مرد ہے تو حنابلہ کے نزدیک ایک روایت میں واپس نہیں جائے گا، یہی حسن، نخعی، ثوری اور شافعی کا قول ہے، اور ان کے نزدیک دوسری روایت میں لوٹ کر جانا لازم ہے، اور یہ عثمان، زہری اور اوزاعی کا قول ہے، کیوں کہ نبی ﷺ نے جب قریش سے صلح کی کہ ان کا جو آدمی مسلمان ہو کر آئے گا لوٹا دیا جائے گا تو مردوں کے معاملے میں اس کی پابندی کی اور عورتوں کے سلسلے میں اس کو منسوخ کر دیا (۲)۔

ج - مسلم قیدیوں کو ڈھال بنانا:

۶۳ - "الترس" تاء کے ضمہ کے ساتھ (ڈھال کے معنی میں ہے) جس سے جنگ میں بچاؤ کا کام لیا جاتا ہے، کہا جاتا ہے: "تترس بالترس" اس نے ڈھال سے بچاؤ کیا (۳)، "تترس المشركين

---

(۱) المہذب ۲/ ۲۶۰۔

(۲) شرح السیر الکبیر ۳/ ۱۰۳۳، حاشیۃ الجمل ۵/ ۱۹۲۔

(۳) التاج والاکلیل ۳/ ۳۸۸، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۲۰۷۔

(۱) سورۂ ممتحنہ / ۱۰۔

(۲) المغنی ۱۰/ ۵۴۸، ۵۴۹۔

(۳) حاشیۃ الشلبی بر حاشیہ تبیین الحقائق ۳/ ۲۴۳۔

بالأسرى من المسلمين والذميين في القتال" اس کا مطلب یہ ہے کہ مشرکین جنگ کے موقع پر مسلمانوں اور ذمیوں کو اپنے بچاؤ کے لئے آڑ بنائیں، کیوں کہ مشرک لوگ ان قیدیوں کو ڈھال کے طور پر استعمال کرتے ہیں اور ان کو آگے رکھ کر اپنے اوپر اسلامی لشکر کے حملوں سے بچتے ہیں، کیوں کہ ان کو ڈھال بنائے جانے کی صورت میں مشرکین پر نشانہ لگانا خود مسلمانوں کے قتل کا موجب بنے گا، جن کی زندگی اور قید سے آزادی ہمیں عزیز ہے۔

فقہاء نے اس مسئلہ پر پوری توجہ دی ہے، اور اس حیثیت سے بھی بحث کی ہے کہ ایسی صورت میں تیر اندازی کی وجہ سے مسلمانوں اور ذمیوں کی جان چلی جائے تو کفارہ اور دیت کا لزوم ہوگا یا نہیں، اس سلسلے میں مذاہب کے رجحانات پیش کئے جارہے ہیں:

الف- ڈھال کونشانہ بنانا:

۶۴- ڈھال پر تیر اندازی کے معاملہ میں فقہاء کا اتفاق ہے کہ اس کے ترک کرنے میں اگر جماعت المسلمین کو یقینی خطرہ ہو تو ڈھال بنانے کے باوجود تیر اندازی جائز ہے، کیوں کہ تیر اندازی کے ذریعہ ناموس اسلام کی حفاظت کرکے ضرر عام کا ازالہ ہے اور قیدی کی موت ضرر خاص ہے، اور نشانہ لگاتے وقت کفار کا ارادہ ہو، ڈھال کا قصد نہ ہو، کیوں کہ تمیز اگرچہ عمل کے اعتبار سے دشوار ہے لیکن اس کا ارادہ کرنا ممکن ہے، ابن عابدین نے سرخسی سے نقل کیا ہے کہ اس معاملہ میں نشانہ لگانے والے کا قول قسم کے ساتھ مانا جائے گا کہ اس نے (تیر اندازی کرتے وقت) کفار کا قصد کیا تھا نہ کہ مقتول کے ولی کا قول جو دعوی کررہا ہے کہ (اس نے) قصداً قیدی کو مارا ہے (۱)۔

(۱) فتح القدیر والعنایہ ۴/ ۲۸۷، البدائع ۷/ ۱۰۰، ۱۰۱، حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۲۲۳، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۱۷۸، الشرح الصغیر وبلغۃ السالک علیہ ۱/ ۳۵۷، فتح الطلاب مع شرح فتح الوہاب ۱/ ۱۷۲، حاشیۃ الجمل ۵/ ۱۴۴۔

اور اگر ترک میں مسلمانوں کی اکثریت کو ضرر پہنچنے کا خطرہ ہو تب بھی جمہور فقہاء کے نزدیک ان پر تیر اندازی جائز ہے، کیوں کہ یہ بھی حالت ضرورت ہے، اور اس صورت میں ڈھال بنائے جانے والے مسلمان کی حرمت ساقط ہوجائے گی، صاوی مالکی کہتے ہیں کہ ڈھال بنے مسلمان تعداد میں مجاہدین سے زیادہ ہو تب بھی تیر اندازی جائز ہے، اور شافعیہ کے نزدیک ایک قول میں جائز نہیں ہے، اور توجیہ یہ کرتے ہیں کہ محض اندیشہ دم معصوم کو مباح نہیں بناتا، جیسا کہ مالکیہ کے نزدیک اگر خطرہ فقط کچھ سپاہیوں کو ہو تو جائز نہیں ہے (۱)۔

۶۵- حصار کی حالت میں جب جماعۃ المسلمین کو خطرہ نہ ہو لیکن ڈھال کو نشانہ بنائے بغیر حربیوں پر تسلط نہ ہو رہا ہو تو جمہور فقہاء مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ اور حنفیہ میں سے حسن بن زیاد ممانعت پر قائم ہیں، کیوں کہ قتل مسلم کا اقدام حرام ہے اور کافر کا ترک قتل جائز ہے، یہ بات ہر ایک کو معلوم ہے کہ امام مسلمانوں کی مصلحت کی خاطر قیدیوں کے قتل سے باز رہ سکتا ہے، اس لئے اس پہلو سے بھی مسلم کی مصلحت کی رعایت اولی ہوگی، اور اس لئے بھی کہ مسلمان کے قتل سے جو نقصان ہے وہ اس فائدہ سے بڑھا ہوا ہے جو کافر کے قتل سے حاصل ہے۔

جمہور حنفیہ اور حنابلہ میں سے قاضی ان پر تیر اندازی کے جواز کے قائل ہیں، حنفیہ نے توجیہ یہ کی ہے کہ تیر اندازی میں ضرر عام کا ازالہ ہے، اور یہ کہ کم ہی کوئی قلعہ ہوگا جس میں کوئی مسلم نہ ہو، اور حنابلہ میں سے قاضی نے اس کو ضرورت کے قبیل سے مانا ہے (۲)۔

= الاحکام السلطانیہ للماوردی/ ص ۴۳ طبع اول مصطفی الحلبی، الأم ۴/ ۱۶۳، المغنی ۱۰/ ۵۰۵، الانصاف ۴/ ۱۲۹۔

(۱) الوجیز ۲/ ۱۹۰ طبع ۱۳۱۷ھ، الشرح الصغیر وبلغۃ السالک ۱/ ۳۵۷ طبع مصطفی الحلبی۔

(۲) سابقہ مراجع۔

ب- کفارہ اور دیت:

٦٦- ڈھال پر تیر اندازی کے نتیجے میں اگر کوئی مسلمان قیدی نشانہ بن جائے تو اس کے کفارہ اور دیت کے پہلو سے جمہور حنفیہ کی رائے یہ ہے کہ جو ان کا شکار ہو جائے اس کی دیت اور کفارہ نہیں ہے، کیوں کہ جہاد فرض ہے، اور تاوان فرائض کے ساتھ لگائے نہیں جاتے، کیوں کہ فرض بہر صورت مامور بہ ہے، اور تاوان کا سبب ظلم محض اور ممنوع ہوتا ہے، اور ان دونوں کے درمیان منافات ہے، کیوں کہ ضمان کا وجوب فرض کی انجام دہی میں حائل ہوگا، اور لوگ تاوان کے ڈر سے فرض کی ادائیگی سے رک جائیں گے، یہ تفصیل حدیث رسول اللہ ﷺ "ليس في الإسلام دم مفرج" (١) (اسلام میں رائیگاں خون نہیں ہے) سے متصادم نہیں ہے، کیوں کہ حدیث کی ممانعت عام ہے، جس سے (پہلے ہی) باغیوں اور ڈاکوؤں کو مستثنی کر دیا گیا ہے، اس لئے نزاعی مسئلہ بھی مستثنی ہوگا، نیز یہ بھی ہے کہ حدیث میں ممانعت دار الاسلام کے ساتھ خاص ہے، اور ہمارا یہ مسئلہ دار الاسلام کا نہیں ہے (٢)۔

٦٧- حنفیہ میں سے حسن بن زیاد اور جمہور حنابلہ اور شافعیہ کے نزدیک کفارہ بہر صورت لازم ہوگا، البتہ دیت کے وجوب میں دو روایتیں ہیں: ایک روایت ہے کہ دیت واجب ہے، کیوں کہ اس نے ایک مومن کو خطأً قتل کیا ہے، اس لئے وہ عموم ارشاد باری میں داخل ہوگا: "وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً فَتَحْرِيْرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ وَّدِيَةٌ مُّسَلَّمَةٌ إِلٰى أَهْلِهِ إِلاَّ أَنْ يَّصَّدَّقُوْا" (١) (اور جو کوئی کسی مومن کو غلطی سے قتل کر ڈالے تو ایک مسلمان غلام کا آزاد کرنا (اس پر واجب ہے) اور خون بہا بھی جو اس کے عزیزوں کے حوالے کیا جائے گا سوا اس کے کہ وہ لوگ (خود ہی) اسے معاف کر دیں)۔

دوسری روایت ہے کہ دیت نہیں ہے، کیوں کہ اس نے دار الحرب میں مباح تیر اندازی کا استعمال کر کے قتل کیا ہے، اس لئے کہ وہ آیت کریمہ: "فَإِنْ كَانَ مِنْ قَوْمٍ عَدُوٍّ لَّكُمْ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَتَحْرِيْرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ" (٢) (تو اگر وہ ایسی قوم میں ہو جو تمہاری دشمن ہے درآنحالیکہ (وہ بذات خود) مومن ہے تو ایک مسلم غلام کا آزاد کرنا (واجب) ہے) کے عموم میں شامل ہوگا جس میں دیت کا ذکر نہیں ہے (٣)، اور دیت کا عدم وجوب ہی حنابلہ کے یہاں صحیح ہے (٤)۔

٦٨- جمل شافعی کہتے ہیں: اگر قاتل کو پتہ تھا تو کفارہ واجب ہے، کیوں کہ اس نے ایک معصوم کو قتل کیا ہے، نیز دیت بھی واجب ہے، لیکن قصاص نہیں ہے، کیوں کہ تیر اندازی کا جواز اور قصاص دونوں اکٹھا نہیں ہوں گے (٥)، اور نہایۃ المحتاج میں یہ قید لگائی ہے کہ اس کو اس کا پتہ ہو اور اس سے احتراز ممکن ہو (٦)۔

بابرتی حنفی ابو اسحاق کا قول نقل کرتے ہیں کہ اگر قاتل نے بعینہ

---

(١) حدیث: "ليس في الإسلام دم مفرج" کو ابن الاثیر نے النہایہ میں مروی سے ذکر کیا ہے الفاظ یہ ہیں: "العقل على المسلمين عامة، فلا يترك في الإسلام دم مفرج"، اور انہوں نے یہ نہیں بتلایا کہ یہ حدیث نبوی ہے اور عبد الرزاق نے حضرت علیؓ سے نقل کیا ہے: "أيما قتيل بفلاة من الأرض فديته من بيت المال لكيلا يطل دم في الإسلام" (انہوں نے کہا کہ کسی کا اگر سنسان جگہ میں قتل ہو جائے تو اس کی دیت بیت المال سے ادا ہوگی، تا کہ اسلام میں کوئی خون رائگاں نہ رہنے پائے) (النہایۃ لابن الاثیر ٣/ ٤٢٣ طبع عیسی الحلبی، کنز العمال ١٥/ ١٤٣ شائع کردہ مکتبۃ التراث الاسلامی)۔

(٢) الفتح مع العنایہ ٤/ ٢٨٧۔

(١) سورۂ نساء/ ٩٢۔

(٢) سورۂ نساء/ ٩٢۔

(٣) المغنی ١٠/ ٥٠٥۔

(٤) الانصاف ٤/ ١٢٩۔

(٥) حاشیۃ الجمل ٤/ ١٩١۔

(٦) نہایۃ المحتاج ٨/ ٦٢۔

اس پرنشانہ لگایا ہے تو حدیث مذکور کی بنا پر دیت لازم ہے، چاہے اس کو اس کے مسلمان ہونے کا علم ہو یا نہ ہو، اور اگر اس نے بعینہ اس کو مارنا نہیں چاہا بلکہ اس نے کافروں کی صف کی طرف نشانہ لگایا اور مسلمان کو لگ گیا تو اس پر دیت نہیں ہے۔

پہلے حکم (دیت کے لزوم) کی علت یہ ہے کہ مسلم کے قتل کا اقدام حرام ہے اور کافر کے قتل کو ترک کردینا جائز ہے، چنانچہ امام کو حق ہے کہ مسلمانوں کے مفاد کے لئے قیدیوں کو قتل نہ کرے، اس لئے مسلم کو قتل سے بچانے کے لئے کافر کا قتل ترک کرنا اولی ہوگا، اور کیوں کہ مسلم کے قتل کے نقصانات کافر کے قتل کے فائدوں سے زائد ہیں (۱)۔

۶۹ - مالکیہ کے نزدیک اس مسئلہ میں ہمیں کچھ نہیں ملا، سوائے اس کے جو دسوقی نے خلیل کے قول "**وإن تترسوا بمسلم**" پر تبصرہ کرتے ہوئے کہا ہے، دسوقی نے کہا ہے کہ اگر وہ مسلمانوں کے مال واسباب کو ڈھال بنالیں تب بھی ان سے جنگ جاری رکھی جائے گی اور ان کو چھوڑا نہیں جائے گا، اور مناسب یہ ہے کہ ضائع شدہ مال کی قیمت کا ضمان ان لوگوں پر ہو جنہوں نے کافروں کو نشانہ بنایا، یہ ایسے ہی ہے جیسے کوئی اپنے کو ڈوبنے سے بچانے کے لئے کشتی سے (سامان) پھینک دے، کیوں کہ ان دونوں کا سبب مشترک نجات کے لئے مال کا اتلاف ہے (۲)۔

مسلمان قیدیوں پر بعض شرعی احکام کی تطبیق کے حدود:

مال غنیمت میں قیدی کا حق:

۷۰ - غنیمت کو محفوظ جگہ پہنچانے سے پہلے ہی جو گرفتار ہو جائے اس کا اس غنیمت میں حق ہوگا جو اس کی گرفتاری سے پہلے حاصل ہو چکی تھی، بشرطیکہ اس کے زندہ ہونے کا علم ہو، یا قید سے چھوٹ کر بھاگ آئے، اس لئے کہ غنیمت میں اس کا حق ثابت ہے، اور گرفتار ہوجانے سے اس کی اہلیت ختم نہیں ہوتی، کیوں کہ غنیمت کے محفوظ جگہ پہنچ جانے کے بعد اس کا حق مستحکم ہوگیا ہے، اور اس کی گرفتاری کے بعد مسلمانوں نے جو غنیمت حاصل کی ہے اس میں اس کا حق نہیں ہوگا، کیوں کہ اہل حرب کے ہاتھوں میں گرفتار شخص لشکر کے ساتھ نہ حقیقتاً ہے اور نہ حکماً، چنانچہ وہ ان کے ساتھ نہ غنیمت کے حصول میں شریک تھا اور نہ اس کو محفوظ مقام تک پہنچانے میں، اور اگر حربیوں کے قبضہ میں اس قیدی کا انجام معلوم نہ ہو تو غنیمت کو تقسیم کردیا جائے گا، اور اس کے لئے اس کا کوئی حصہ موقوف نہیں رکھا جائے گا، اور پھر غنیمت تقسیم ہونے کے بعد اگر یہ زندہ لوٹ بھی آتا ہے تو اسے کچھ نہیں ملے گا، کیوں کہ جن لوگوں میں غنیمت تقسیم ہو چکی ہے تقسیم کے نتیجہ میں ان کا حق مستحکم ہو چکا ہے اور غنیمت میں ان کی ملکیت اٹل ہو چکی ہے، اور اس کا بدیہی نتیجہ یہ ہوگا کہ حق ضعیف اس کی وجہ سے باطل ہوجائے گا، اور حنابلہ کا مذہب ہے کہ اگر وہ بھاگ کر جنگ کے اختتام سے پہلے اس میں شامل ہوجائے تو اس کا حصہ لگے گا، اور ایک قول میں اس کو کچھ نہیں ملے گا، اور اگر غنیمت کو محفوظ مقام پر پہنچانے کے بعد آتا ہے تو اس کے لئے کچھ نہیں ہے (۱)۔

۷۱ - جو غنائم کو دار الحرب سے باہر نکال لے جانے کے بعد یا اس کو فروخت کردینے کے بعد گرفتار رہا ہو، اور وہ شخص مسلمانوں کی کسی ضرورت کی خاطر دار الحرب میں رہ گیا تھا تو اس کا حصہ رکھا جائے گا جس کو آکر وہ لے گا، یا اس کی موت متحقق ہوجائے تو اس کے ورثاء اس کو لیں گے، کیونکہ اس کا حق اس مال میں مؤکد ہو چکا ہے جو

(۱) العنایہ علی الفتح ۴؍ ۲۸۷۔

(۲) حاشیۃ الدسوقی ۲؍ ۱۷۸۔

(۱) السیر الکبیر مع الشرح ۳؍ ۹۱۳، ۹۱۴، الانصاف ۴؍ ۱۶۵۔

دار الحرب منتقل کر کے محفوظ کیا جا چکا ہے (۱)۔

بدایۃ المجتہد میں مذکور ہے کہ غنیمت میں جمہور کے نزدیک مجاہدین کا حق دو شرطوں میں سے ایک سے بنے گا، یا تو وہ خود جنگ میں شریک رہا ہو، یا جو جنگ کر رہے تھے ان کی مدد میں شامل تھا (۲)، اور اس مسئلہ میں تفصیلی کلام ہے، جس کی جگہ "غنیمت" کی اصطلاح ہے۔

وراثت میں قیدی کا حق اور اس کے مالی تصرفات:

۷۲ - مسلمان قیدی جو دشمن کی حراست میں ہے اگر اس کی زندگی کا علم ہو تو عام فقہاء کی رائے میں اس کو وراثت ملے گی، کیوں کہ کفار تسلط کی بنا پر آزاد لوگوں کے مالک نہیں بنتے، لہذا اس قیدی کی آزادی برقرار رہے گی، اور دوسروں کے مانند وارث ہوگا (۳)، اسی طرح اس سے زکاۃ ساقط نہیں ہوگی، کیوں کہ مال میں اس کا تصرف نافذ ہے، اور اس میں اختلاف دار کا کوئی اثر نہیں ہوگا (۴)، چنانچہ قاضی شریح دشمن کے قبضے میں رہنے والے قیدی کو وارث قرار دیتے تھے، اور حضرت ابو ہریرہ نے نبی علیہ السلام کا ارشاد ذکر کیا ہے: "من ترک مالا فلورثته" (۵) (جو کوئی مال چھوڑے گا وہ اس کے ورثاء کو ملے گا)، یہ حدیث اپنے عموم کی روشنی میں جمہور کے قول کی تائید کرتی ہے کہ قیدی کا جب میراث میں حق بنے تو اس کے حصے کو روک کر رکھا جائے گا۔

سعید بن المسیب سے مروی ہے کہ انہوں نے دشمنوں کے قبضہ میں موجود قیدی کو وارث نہیں بنایا، اور ایک دوسری روایت میں ان سے مروی ہے کہ وارث ہوگا (۱)۔

۷۳ - جس مسلم کو دشمن نے قید کر لیا ہے اور پتہ نہیں ہے کہ وہ زندہ ہے یا مر چکا ہے، اور یہ معلوم ہے کہ وہ دار الحرب میں ہے تو اس کا ایک فوری حکم ہے، اور وہ یہ کہ وہ اپنے حق میں با حیات مانا جائے گا، چنانچہ اس کا مال وراثت کے طور پر تقسیم نہیں ہوگا، اور نہ اس کی بیویوں سے شادی جائز ہوگی، اور غیروں کے حق میں مردہ تصور ہوگا، چنانچہ وہ کسی کا وارث نہیں بنے گا۔

اور اس کے لئے آئندہ کے لحاظ سے ایک دوسرا حکم ہے، اور وہ یہ کہ ایک مخصوص مدت گذرنے کے بعد اس کی موت کا فیصلہ صادر کر دیا جائے گا (۲)، اس طرح اس کا معاملہ مفقود کی طرح ہے، دیکھئے (مفقود) کی اصطلاح۔

۷۴ - قیدی پر اس کے مالی تصرفات میں وہ سارے احکام لاگو ہوں گے جو دوسروں پر صحت کی حالت میں لاگو ہوتے ہیں، چنانچہ جب تک وہ صحت مند اور دباؤ سے پاک ہے اس کی بیع، اس کا ہبہ اور صدقہ وغیرہ جائز ہیں، حضرت عمر بن عبد العزیز نے کہا: میں قیدی کی وصیت، اس کا عتاق (غلام کی آزادی) اور جو تصرف بھی وہ اپنے مال میں کرتا ہے اس کو نافذ قرار دیتا ہوں اِلا یہ کہ وہ اپنے دین سے پھر جائے، کیوں کہ وہ اس کا مال ہے، اس میں وہ جو چاہے کر سکتا ہے (۳)۔

لیکن اگر قیدی ایسے مشرکین کے قبضہ میں ہو جو اپنے قیدیوں کے قتل میں مشہور ہوں تو اسے اس مریض کا حکم حاصل ہوگا جو

---

(۱) شرح السیر الکبیر ۳/ ۹۱۳، ۹۱۴۔

(۲) بدایۃ المجتہد ۱/ ۳۰۵۔

(۳) المغنی ۷/ ۱۳۱۔

(۴) الشرح الکبیر مطبوعہ مع المغنی ۲/ ۳۴۶۔

(۵) حدیث: "من ترک مالا فلورثته ..." کی روایت بخاری اور مسلم نے حضرت ابو ہریرہؓ سے مرفوعا کی ہے (فتح الباری ۹/ ۵۱۵۔ ۵۱۶ طبع السلفیہ، صحیح مسلم بتحقیق محمد فؤاد عبد الباقی ۳/ ۱۲۳۷ طبع عیسی الحلبی)۔

---

(۱) ارشاد الساری شرح صحیح البخاری ۹/ ۴۴۳، ۴۴۴، طبع سابق ۱۳۲۶ھ، فتح الباری ۱۲/ ۴۹ طبع السلفیہ۔

(۲) البحر الرائق ۵/ ۱۳۶ طبع اول، الشرح الکبیر مع المغنی ۷/ ۱۷۶۔

(۳) ارشاد الساری ۹/ ۴۴۷۔

مرض الموت میں مبتلا ہے، کیوں کہ اغلب یہی ہے کہ وہ اس کو قتل کردیں گے، اور کوئی بھی انسان کسی حال میں زندگی کی امید اور موت کے اندیشے سے خالی نہیں ہے، لیکن جب خود اس کی نظر میں اور دوسروں کی نظر میں موت کا خطرہ اغلب ہو تو اس کا لین دین مریض کا لین دین ہوگا، اور جب اغلب نجات ہو تو اس کا لین دین تندرست شخص کا لین دین ہوتا ہے (۱)، اور اس کی تفصیل اصطلاح ''مرض الموت'' ہے۔

قیدی کا جرم اور اس میں واجب سزا:

۷۵ - جمہور فقہاء شافعیہ اور حنابلہ کا رجحان ہے اور یہی مالکیہ کے یہاں ایک قول ہے کہ اگر قیدی سے قید کی حالت میں کوئی ایسا جرم صادر ہو جائے جس میں حد یا قصاص واجب ہو تو اس پر وہی حکم واجب ہوگا جو دار الاسلام میں واجب ہے، کیوں کہ فعل کی حرمت میں دونوں دار مختلف نہیں ہوسکتے، تو اس میں لاگو ہونے والی سزا بھی مختلف نہیں ہوگی، اس لئے اگر کوئی کسی کو قتل کردے، یا کوئی دوسرے پر بدکاری کا الزام لگادے، یا کوئی شراب پی لے تو مسلم علاقے میں پہنچنے کے بعد اس پر حد قائم کی جائے گی اور دار اللہ کے حکم میں حائل نہیں ہوگا۔

حطاب کہتے ہیں کہ قیدی اگر زنا کاری کا اقرار کرے اور اس پر قائم رہے اور رجوع نہ کرے، یا اس کے خلاف شہادت مل جائے تو ابن القاسم اور اصبغ کا کہنا ہے کہ اس پر حد ہے۔

اور اگر قیدی ان (کافروں) میں سے کسی کو غلطی سے قتل کردے جو اسلام لاچکا تھا لیکن قیدی کو اس کے اسلام کا علم نہیں تھا، تو اس پر دیت اور کفارہ ہے، اور کچھ لوگوں نے کہا ہے کہ فقط کفارہ ہے، اور اگر

(۱) الأم ۳۶/۴ طبع اول، البدائع ۱۳۳/۷۔

قصداً قتل کرے جب کہ اس کے مسلم ہونے کا علم نہیں تھا تو دیت اور کفارہ دونوں ہے، اور اگر اس کو اس کے اسلام کا علم تھا پھر بھی اس کو قصداً قتل کردیتا ہے تو اس کی سزا میں اس کو بھی قتل کردیا جائے گا، اور اگر ایک قیدی اپنے جیسے دوسرے قیدی پر زیادتی کرے تو دونوں کا حکم غیر قیدیوں کی طرح ہوگا (۱)۔

۷۶ - جرم زنا میں حنفیہ مرتکب پر حد قائم کرنے کے قائل نہیں ہیں، اور عبد الملک کے بیان کے مطابق مالکیہ کے یہاں بھی ایک قول یہی ہے، اس لئے کہ حدیث نبوی ہے: **"لاتقام الحدود في دار الحرب"** (۲) (دار الحرب میں حدود نہیں قائم کی جائیں گی)، کیوں کہ وہاں نافذ کرنے والا نہیں ہے، اور جب اس پر جرم کا ارتکاب کرتے وقت حد واجب نہیں ہوئی تو اس کے بعد واجب نہیں ہوسکتی، اور حنفیہ نے کہا ہے کہ جو شخص باغیوں کی چھاؤنی میں مقید ہو اور زنا کاری کا ارتکاب کرلے تو اس پر حد نہیں ہے، کیوں کہ اہل عدل

(۱) المہذب ۲۴۴/۲، الأم ۱۹۹،۱۶۲/۴، المغنی ۵۳۷/۱۰، مواہب الجلیل ۳۵۴/۳۔

(۲) حدیث: **"لا تقام الحدود في دار الحرب"** ان الفاظ میں ہمیں نہیں ملی، ہاں اس کا مفہوم اس حدیث سے اخذ کیا جاسکتا ہے جس کو ترمذی نے بسر بن ارطاۃ سے مرفوعاً ذکر کیا ہے حدیث کے الفاظ یہ ہیں: **"لا تقطع الأيدي في الغزو"**، اسی طرح اس حدیث سے بھی جس کو نسائی اور ابوداؤد نے مرفوعاً بیان کیا ہے اس کے الفاظ یہ ہیں: **"لا تقطع الأيدي في السفر"**، ترمذی کہتے ہیں کہ یہ حدیث غریب ہے اور ابوداؤد نے اس کے بارے میں سکوت اختیار کیا۔ شوکانی نے کہا: ابوداؤد کی روایت میں اس کی اسناد میں بسر تک ثقات ہیں، اور ترمذی کی اسناد میں ابن لہیعہ اور نسائی کی اسناد میں بقیۃ بن الولید ہیں، اور بسر مذکور کے صحابی ہونے میں اختلاف ہے عبد القادر ارناؤوط نے کہا: اس کی اسناد صحیح ہے (تحفۃ الاحوذی ۱۱/۵، ۱۲ شائع کردہ السلفیہ، سنن النسائی ۹۱/۸، شائع کردہ المکتبۃ التجاریۃ الکبری، عون المعبود ۲۴۶/۴ طبع الہند، نیل الاوطار ۳۱۳/۷ طبع دار الجیل، جامع الاصول بتحقیق عبد القادر الارناؤوط ۵۷۹/۳ شائع کردہ مکتبۃ الحلوانی)۔

کے امام کا ہاتھ ان لوگوں تک نہیں پہنچتا(۱)، اور انہوں نے کہا کہ اگر ایک مسلم قیدی دوسرے مسلم قیدی کو قتل کر دے تو اس پر (قتل خطا میں) کفارہ کے علاوہ کوئی دوسری چیز واجب نہیں ہے، یہ امام ابوحنیفہ کے نزدیک ہے، وجہ یہ ہے کہ قید کے بعد ان کے ہاتھوں میں مغلوب ہونے سے وہ ان کا تابع ہو چکا ہے، اسی لئے ان کے مقیم ہونے پر مقیم ہوجائے گا اور ان کے سفر کی بنا پر مسافر ہوجائے گا، اور کفارہ قتل خطا کے ساتھ مخصوص ہے، قتل عمد میں کفارہ نہیں ہے، اور اس پر آخرت کی سزا باقی رہے گی، صاحبین قتل عمد اور خطا دونوں میں دیت کے لزوم کے بھی قائل ہیں، اس لئے کہ جان کی عصمت قید کے طاری ہونے کی وجہ سے باطل نہیں ہوتی، اور قصاص کے نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ دار الکفر میں مسلمانوں کی قوت وشوکت نہیں ہے، اور دیت اس کے اس مال میں واجب ہوگی جو دار الاسلام میں ہے(۲)۔

قیدیوں کے نکاح:

۷۷- امام احمد بن حنبل کا ظاہر کلام بتلاتا ہے کہ قیدی جب تک قید ہے اس کے لئے نکاح حلال نہیں ہے، اور یہی زہری کا قول ہے، اور حسن نے مشرکین کے علاقے میں قیدی کی شادی کو مکروہ مانا ہے، وجہ یہ ہے کہ قیدی کو جب اولاد ہوگی تو ان کی غلام بن جائے گی، اور اس کا بھی اطمینان نہیں کہ کفار میں سے کوئی اس کی عورت کے ساتھ وطی کرے، ایک قیدی کے بارے میں جس کے ساتھ اس کی بیوی خرید لی گئی ہو، امام احمد سے سوال کیا گیا کہ کیا وہ اس سے وطی کرسکتا ہے؟ تو انہوں نے کہا: وہ کیسے وطی کرے گا؟ ہوسکتا ہے کہ اس کے علاوہ ان کا کوئی آدمی اس سے وطی کررہا ہو، اثرم کہتے ہیں کہ میں نے ان سے

کہا: ہوسکتا ہے عورت کو بچے کا نطفہ ٹھہر جائے تو وہ (غلام بن کر) ان کے پاس رہ جائے گا، تو انہوں نے کہا: یہ بھی وجہ ہے(۱)۔

مواق کہتے ہیں: قیدی کے نصرانی ہونے کا علم ہوجائے لیکن یہ نہ معلوم ہوسکے کہ اس نے اپنی مرضی سے (اسلام چھوڑا ہے) یا دباؤ میں آکر، تو اس کی بیوی عدت گذارے گی، اور اس کے مال کو وقف قرار دیا جائے گا، اور اس پر مرتد کا حکم لگایا جائے گا، اور اگر گواہوں کے ذریعہ اس پر زبردستی کیا جانا ثابت ہوجائے تو اپنی بیویوں اور مال کے معاملہ میں مسلمانوں کی طرح ہوگا(۲)۔

اس کی تفصیل اصطلاح (اکراہ) اور (ردت) میں ہے۔

قیدی کے ساتھ زبردستی کرنا اور اس سے کام لینا:

۷۸- کفار اگر قیدی کو کفر پر مجبور کردیں لیکن اس کا قلب ایمان پر مطمئن ہے تو اس کی بیوی اس سے علیحدہ نہیں ہوگی، اور یہ مسلمانوں سے ملنے والی میراث میں اپنے حق سے محروم نہیں ہوگا، اور نہ اس کی میراث میں مسلمان اپنے حق سے محروم ہوں گے، اور اگر اسے خنزیر کا گوشت کھانے اور کنیسہ جانے پر مجبور کیا جائے اور وہ ایسا کرلے تو ضرورت کے قاعدہ کے مدنظر اس کے لئے اس میں گنجائش ہے(۳)، اور اگر اس کو کسی مسلمان کے قتل پر مجبور کریں تو اس کے لئے ایسا کرنا جائز نہیں ہوگا، اسی طرح اس کو اس کی اجازت نہیں ہے کہ وہ اس سرحدی راستے کو بتلادے جس سے دشمن ہمارے جنگ بازوں تک پہنچ جائیں، اور نہ ہی دشمنوں کے ساتھ جنگ میں شرکت کی اجازت ہے، یہ حکم اکثر علماء کے نزدیک ہے۔ اوزاعی وغیرہ نے اس کی اجازت

---

(۱) المبسوط ۱۰/ ۹۹، ۱۰۰، مواہب الجلیل ۳/ ۳۵۴۔

(۲) البحر الرائق ۵/ ۱۰۸، الفتح ۴/ ۳۵۰، ۳۵۱، البدائع ۷/ ۱۳۱، ۱۳۳۔

(۱) المغنی ۱۰/ ۵۱۱۔

(۲) التاج والاکلیل مطبوعہ برحاشیہ مواہب الجلیل ۶/ ۲۸۵۔

(۳) الأم ۴/ ۱۹۸۔

دی ہے لیکن مالک اور ابن القاسم نے اس سے منع کیا ہے (۱)۔

اس کی تفصیل اصطلاح (اکراہ) میں ہے۔

قیدی کی طرف سے امان دیا جانا اور خود اس کو امان دینا:

۷۹ - حنفیہ کے نزدیک قیدی کی طرف سے امان دیا جانا درست نہیں ہے، کیوں کہ اس کا امان دینا مسلمانوں کی ہمدردی کی خاطر نہیں ہوتا بلکہ اپنے ذاتی مقصد کے لئے ہوتا ہے تاکہ دشمنوں سے نجات پالے، اور اس لئے کہ قیدی کو اپنی جان کی فکر ہے، لیکن اگر وہ لوگ قیدی کو امان دیتے ہیں اور قیدی ان کو، تو یہ ان کے درمیان کا معاملہ ہے، اور اسے چاہئے کہ جب تک وہ لوگ امان کا پاس ولحاظ رکھیں وہ بھی اس کا خیال رکھے، اور ان کے مال کی چوری نہ کرے، کیوں کہ وہ اپنی ذات کی حد تک متہم نہیں کیا جاسکتا ہے، اور اس نے ان سے وفاداری کا عہد کیا ہے، اس طرح اس کی حیثیت اس شخص کی طرح ہوجاتی ہے جو امان لے کر ان کے دار میں ہو، اس خیال کا اظہار لیث نے کیا ہے (۲)، اور مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ میں سے ہر ایک نے اس شرط کے ساتھ ان کی موافقت کی ہے کہ وہ قیدی جیل میں ہو یا بیڑیوں میں جکڑا ہوا ہو، کیوں کہ وہ مجبور ہے، اور شافعیہ نے اس شخص کو جو اپنے گرفتار کرنے والے کو امان دے مجبور کا حکم دیا ہے، اور کہا ہے کہ اس کی امان فاسد ہے (۳)، لیکن جب قیدی حبس اور بیڑیوں سے آزاد اور دباؤ سے پاک ہو تو اس کی امان صحیح ہے، کیونکہ شافعیہ نے وضاحت کی ہے کہ ''اسیر الدار'' (یعنی وہ قیدی جس کو کافروں نے اپنے ملک میں گھومنے پھرنے کے لئے آزاد چھوڑ رکھا ہو اور ملک سے باہر جانے

(۱) التاج والاکلیل مطبوعہ بر حاشیہ مواہب الجلیل ۳/ ۳۸۹۔

(۲) شرح السیر الکبیر ۱/ ۲۸۶، تبیین الحقائق ۳/ ۲۴۷، الفتح ۴/ ۳۰۰، البحر الرائق ۵/ ۸۸، مواہب الجلیل ۳/ ۳۶۱، فتح الوہاب ۲/ ۱۷۶، المغنی ۱۰/ ۴۳۳۔

(۳) الوجیز ۲/ ۱۹۵۔

پر پابندی ہو) کی امان صحیح ہے، ماوردی نے کہا: جس کو اس نے امان دی ہے وہ صرف اس کے علاقے میں مامون رہے گا، دوسری جگہ نہیں، الا یہ کہ واضح طور پر دوسری جگہوں میں بھی امان کی صراحت کر دے (۱)، اشہب سے دریافت کیا گیا کہ ایک آدمی مسلمانوں کے لشکر سے الگ رہ جاتا ہے اور دشمن اس کو قید کر لیتا ہے، اور جب مسلمان اس کو دشمن سے طلب کرتے ہیں تو دشمن مسلمان قیدی سے کہتا ہے کہ تم ہمیں امان دو، اور وہ ان کو امان دے دیتا ہے، تو اشہب نے (جواب میں) کہا: اگر وہ بے خوف ہو کر امان دیتا ہے تو جائز ہے، اور اگر جان کا خطرہ محسوس کر کے ان کو امان دیتا ہے تو یہ جائز نہیں ہے، اور اس سلسلے میں اسیر کا قول قابل اعتبار ہوگا (۲)۔

اگر قیدی نے دباؤ کے بغیر امان دی ہے تو ابن قدامہ اس کی امان کی صحت کی توجیہ یہ کرتے ہیں کہ یہ اس حدیث کے عموم میں داخل ہے جس کو امام مسلم نے اپنی سند سے ذکر کیا ہے کہ رسول اللہ علیہ السلام نے فرمایا: ''ذمة المسلمين واحدة يسعى بها أدناهم'' (مسلمانوں کا عہد ایک ہوتا ہے، ان کا ادنی سے ادنی آدمی بھی اس کے لئے سعی کرتا ہے)، اور یہ وجہ بھی ہے کہ وہ با اختیار اور مکلف مسلم ہے (۳)۔

حالت سفر میں اسیر کی نماز، اس کا بھاگ نکلنا، اور قید کے ختم ہونے کے اسباب:

۸۰ - کافروں کے قبضے میں قیدی مسلمان اگر موقع ملنے پر قید سے

(۱) فتح الوہاب ۲/ ۱۷۶، حاشیۃ الجمل ۵/ ۲۰۵، شرح البہجہ ۵/ ۱۳۲۔

(۲) التاج والاکلیل ۳/ ۳۶۱۔

(۳) المغنی ۱۰/ ۴۳۳۔ حدیث: "ذمة المسلمين....." کی روایت مسلم نے اعمش سے مرفوعا کی ہے (صحیح مسلم بتحقیق محمد فؤاد عبد الباقی ۲/ ۹۹۹ طبع عیسی الحلبی)۔

فرار کا عزم رکھتا ہو اور کفار اس کو لے کر ایسی جگہ مقیم ہوں جہاں اتنی مدت تک ان کا قیام کا ارادہ ہے جس کو اقامت مانا جاتا ہے اور اس کے بعد نماز قصر نہیں کی جاتی، تو اس کے لئے نماز کا اتمام لازم ہے، کیوں کہ وہ ان کے ہاتھوں میں مغلوب ہے، اس لئے اس کے حق میں بھی ان (کافروں) کی نیت سفر و اقامت کا اعتبار ہوگا، خود اسیر کی نیت کا نہیں، اور اگر اسیر ان سے چھوٹ کر بھاگ جاتا ہے اور سفر کی حالت ہی میں کسی غار وغیرہ میں ایک مہینے ٹھہرنے کا ارادہ کرتا ہے، تو نماز کو قصر کرے گا، اس لئے کہ وہ ان سے برسر پیکار ہے، تو جب تک وہ دارالاسلام پہنچ نہ جائے دارالحرب اس کے لئے اقامت کا محل نہیں بنے گا(۱)۔

اس کی تفصیل کا مقام اصطلاح (صلاۃ المسافر) ہے۔

۸۱ - پہلے گذر چکا ہے کہ قید امام کے فیصلہ سے ختم ہوجاتی ہے خواہ وہ فیصلہ قتل کا ہو، یا غلام بنانے کا، یا بلاعوض چھوڑنے کا ہو، یا مال لے کر یا قیدیوں کے بدلے میں چھوڑنے کا ہو، جیسے کہ امام کے کسی فیصلہ سے پہلے قیدی کی موت کی وجہ سے قید ختم ہوجاتی ہے، نیز قیدی کے بھاگ جانے کی وجہ سے بھی قید ختم ہوجاتی ہے، کاسانی کہتے ہیں کہ اگر حفاظت کے ساتھ دارالاسلام پہنچانے سے پہلے کوئی قیدی بھاگ جاتا ہے اور اپنے لوگوں میں جا ملتا ہے تو وہ دوبارہ آزاد ہوجائے گا، اور اس کی قید ختم ہوجائے گی، اور وہ غنیمت کا حصہ باقی نہیں رہے گا، کیوں کہ دارالاسلام والوں کا حق اس وقت تک مستحکم نہیں ہوتا جب تک حقیقتاً اس پر قبضہ نہ ہوجائے، اور ایسا نہیں ہو پایا (۲)۔

۸۲ - فقہاء کی صراحت ہے کہ مسلمان قیدیوں کو اگر کسی طرح موقع ملے اور ان کی (قید میں) موجودگی سے اسلام کے فروغ کی امید نہ ہو

---

(۱) شرح السیر الکبیر ۱/ ۳۴۸

(۲) البدائع ۷/ ۱۱۷، مواہب الجلیل ۳/ ۳۶۶، التاج والاکلیل ۳/ ۳۸۸۔

تو قید کی اذیت سے نجات پانے کے لئے فرار واجب ہے، اور بعض فقہاء نے وجوب کے لئے یہ قید لگائی ہے کہ وہ دین پر کھل کر عمل کے لئے قادر نہ ہو(۱)، لیکن مطالب اولی النہی میں وارد ہوا ہے کہ اگر کوئی مسلم گرفتار ہوا، اور اس کو بیڑیوں سے اس شرط پر آزاد رکھا گیا کہ وہ دارالحرب میں ہی ایک مخصوص مدت تک رہے گا، اور اس نے شرط مان لی تو اس کو پورا کرنا لازم ہے، اور اس کو فرار کا حق نہیں ہے، کیونکہ حدیث نبوی ہے: "المؤمنون عند شروطهم" (۲) (مسلمان اپنی شرطوں کے پابند ہیں)، اور اگر اس کو اس شرط کے ساتھ چھوڑا گیا کہ وہ ان کے پاس دوبارہ لوٹ آئے گا تو اگر وہ اپنے دین کے اظہار پر قادر ہے تو اس کے لئے وفا لازم ہے، لیکن اگر عورت ہے تو اس کے

---

(۱) فتح الوہاب ۲/ ۱۷۷، حاشیۃ الجمل ۵/ ۲۰۹۔

(۲) حدیث: "المؤمنون عند شروطهم ..." کو ان الفاظ میں ابن ابی شیبہ نے عطاء کی سند سے مرسلاً ذکر کیا ہے اور بخاری نے "المسلمون عند شروطهم" کے الفاظ کے ساتھ اسے تعلیقاً بیان کیا ہے ابن حجر نے کہا: یہ ان احادیث میں سے ایک ہے جس کو بخاری نے متصل سند کے ساتھ کسی مقام پر ذکر نہیں کیا ہے یہ حدیث عمرو بن عوف مزنی سے بھی مروی ہے چنانچہ اس کو اسحاق نے اپنی مسند میں کثیر بن عبد اللہ بن عمرو بن عوف عن ابیہ عن جدہ کی سند سے مرفوعاً ذکر کیا ہے اور اسی طرح ترمذی نے اس کو اسی سند سے لیا ہے ترمذی نے کہا: یہ حدیث حسن صحیح ہے مبارکپوری کہتے ہیں کہ ترمذی کی طرف سے اس حدیث کی تصحیح قابل غور ہے کیونکہ اس کی اسناد میں کثیر بن عبد اللہ بن عمرو بن عوف ہے جو بہت زیادہ ضعیف ہے اور ابو داؤد اور حاکم نے اس حدیث کو حضرت ابوہریرہؓ سے ذکر کیا ہے اور ان دونوں کی اسناد میں کثیر بن زید ہیں، ذہبی نے کہا ہے کہ کثیر کو نسائی نے ضعیف بتلایا ہے اور دوسروں نے اس کو گوارہ کیا ہے شوکانی نے کہا: مخفی نہیں کہ زیر بحث احادیث اور اس کے طرق ایک دوسرے کی تائید کرتے ہیں، اس لئے کم از کم وہ متن جس پر یہ سب مجتمع ہیں حسن ہونا چاہئے (فتح الباری ۴/ ۴۵۱ - ۴۵۲ طبع السلفیہ، تحفۃ الاحوذی ۴/ ۵۸۴، ۵۸۵، شائع کردہ المکتبۃ السلفیہ، سنن ابو داؤد ۴/ ۱۹ - ۲۰، طبع استنبول، المستدرک ۲/ ۴۹، شائع کردہ دار الکتاب العربی، نیل الاوطار ۵/ ۲۵۴، ۲۵۵ طبع المطبعۃ العثمانیہ)۔

لئے لوٹ کر جانا جائز نہیں ہے (١)۔

اور ابن رشد کا رجحان ہے کہ اگر دشمن قیدی سے اس کی خوشی سے عہد لیتا ہے کہ وہ نہ بھاگے گا اور نہ ان سے خیانت کرے گا، تو وہ بھاگ تو سکتا ہے لیکن ان کے مالوں میں خیانت نہیں کر سکتا، لیکن اگر دباؤ ڈال کر اس سے عہد لیا ہے یا کوئی عہد ہے ہی نہیں تو اس کو حق ہے کہ جتنا ہو سکے ان کا مال لے لے اور جان چھڑا کر بھاگ جائے، لخمی نے کہا: اگر انہوں نے اس سے نہ بھاگنے کا عہد لیا ہے تو وہ عہد کو پورا کرے گا (٢)۔

(قیدی کے فرار کی حالت میں) اس کے نکلنے کے بعد اگر (دشمن کا) ایک آدمی یا ایک سے زائد اس کا پیچھا کرے اور اس سے زور آزمائی کرے تو اگر وہ اس کے دو مثل یا اس سے کم ہیں تو ان سے ٹکر لینا لازم ہے، ورنہ ان سے مقابلہ آرائی مندوب ہے (٣)۔

(١) مطالب اولی النہی ٢/ ٥٨٣، الانصاف ٤/ ٢٠٩۔

(٢) التاج والإکلیل ٣/ ٣٨٣، حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ٢/ ١٧٩، الفروع ٣/ ٦٢٨۔

(٣) نہایۃ المحتاج ٨/ ٧٨، الأم ٤/ ٢٧٥، مطالب اولی النہی ٢/ ٥٨٥۔

أسرة

تعریف:

١ - أسرة الإنسان: آدمی کا خاندان اور اس کے قریبی لوگ ہیں، یہ أسر سے بنا ہے جو قوت کا مفہوم رکھتا ہے، خاندان کو عربی زبان میں ''أسرة'' اس لئے کہا گیا کیوں کہ اس سے انسان کو قوت ملتی ہے، اس طور پر ''أسرة'' آدمی کا خاندان اور اس کے اہل خانہ ہیں، اور ابو جعفر نحاس نے کہا کہ ''أسرة'' مرد کے پدری رشتہ دار ہیں (١)۔

متعلقہ الفاظ:

٢ - لفظ أسرة کا ذکر قرآن میں نہیں ہوا ہے، اسی طرح فقہاء نے بھی ہماری معلومات کی حد تک اپنی عبارتوں میں اس کا استعمال نہیں کیا ہے، آج کل لفظ ''أسرة'' کا اطلاق مرد، اس کی بیوی اور اس کے ان اصول وفروع پر ہوتا ہے جن کی وہ کفالت کرتا ہے، اس مفہوم کو فقہاء سابق میں آل، اہل اور عیال جیسے الفاظ سے بیان کرتے تھے، مثال کے طور پر نفراوی مالکی کا قول ہے: من قال: "الشيء الفلاني وقف على عيالي، تدخل زوجته في العيال" (٢) (اگر کسی نے کہا کہ فلاں چیز میرے عیال پر وقف ہے تو اس کی بیوی بھی عیال میں شامل ہوگی)۔

(١) لسان العرب، تاج العروس، المصباح المنیر: مادہ (أسر)۔

(٢) الفواکہ الدوانی ٢/ ١٦٧ طبع مصطفی محمد۔

اور ابن عابدین میں ہے: ''أهله زوجته، وقالا، یعني صاحبي أبي حنیفة: کل من في عیاله ونفقته غیر ممالیکه'' (اہل اس کی بیوی ہے، اور صاحبین نے کہا: اس کے خادموں کو چھوڑ کر وہ سارے لوگ ہیں جو اس کی کفالت اور ذمہ داری میں ہیں)، ارشاد باری تعالی ہے: ''فَنَجَّيْنَاهُ وَأَهْلَهُ أَجْمَعِيْنَ'' (۱) (سو ہم نے انہیں اور ان کے گھر والوں سب کو نجات دی)۔

اجمالی حکم اور بحث کے مقامات:

۳- (موجودہ دور میں) جس کو فیملی قانون اور پرسنل لا کے نام سے شہرت ہے ایک نئی اصطلاح ہے، اور اس سے مراد ان احکام کا مجموعہ ہے جو ایک خاندان کے افراد کے تعلقات کو منظم کرتے ہیں، ان احکام کو فقہاء نے نکاح، مہر، نفقات، قسم (عورتوں کی باری)، طلاق، خلع، عدت، ظہار، ایلاء، نسب، حضانت (پرورش)، رضاع، وصیت اور میراث وغیرہ کے ابواب میں تفصیل سے بیان کیا ہے، اور ان احکام کو ان موضوعات کے تحت دیکھا جاسکتا ہے، نیز (اب، ابن، بنت) وغیرہ عنوانات کے تحت بھی۔

(۱) ابن عابدین ۵/ ۳۵۲ طبع سوم بولاق، سورۂ الشعراء/ ۱۷۰۔

أسطوانہ

تعریف:

۱- أسطوانہ کا معنی مسجد یا گھر یا اسی قسم کی چیزوں کا ستون ہے (۱)، فقہاء اس لفظ کو اسی معنی میں استعمال کرتے ہیں۔

اجمالی حکم اور بحث کے مقامات:

۲- ستونوں کے درمیان امام کے کھڑے ہونے اور اس کی طرف رخ کر کے نماز پڑھنے میں اختلاف ہے، امام ابوحنیفہ اور امام مالک اس کو مکروہ کہتے ہیں اور جمہور کا مذہب عدم کراہت ہے، اس کی تفصیل کتاب الصلاۃ کے اندر (صلاۃ الجماعۃ) کی بحث میں ہے (۲)۔

لیکن مقتدیوں کے بارے میں فقہاء کا اتفاق ہے کہ اگر ستون صف کو قطع نہ کرے تو کراہت نہیں ہے، اس لئے کہ اس کی کراہت پر کوئی دلیل نہیں ہے، لیکن اگر صف کو قطع کردے تو اس میں اختلاف ہے، ممانعت کی دلیل نہ ہونے کی وجہ سے حنفیہ اور مالکیہ اس میں کوئی حرج نہیں سمجھتے، اور حنابلہ اس حدیث کی روشنی میں جس میں ستونوں کے درمیان صف کی ممانعت آئی ہے (۳) اس کو مکروہ خیال کرتے

(۱) لسان العرب، المغنی ۲/ ۲۲۰، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۳۳۱۔

(۲) المغنی ۲/ ۲۲۰، ۲۳۷، حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۳۸۲۔

(۳) حدیث: "النهي عن الصف بین السواري....." کی روایت ترمذی، نسائی اور ابوداؤد نے عبدالحمید بن محمود سے کی ہے وہ کہتے ہیں کہ ایک دفعہ ہم نے ایک حاکم کے پیچھے نماز ادا کی تو لوگوں نے ہمیں مجبور کردیا اور ہم نے ستونوں کے درمیان نماز پڑھی، جب ہم فارغ ہوئے تو انس بن مالک نے کہا: "کنا

ہیں، ہاں اگر صف دوستونوں کے درمیان کے فاصلہ کے بقدر یا اس سے کم ہوتو مکروہ نہیں ہے (۱)۔

فقہاء نے اس کو بھی ''صلاۃ الجماعۃ'' میں ذکر کیا ہے۔

= لنقي هذا على عهد رسول الله ﷺ" (رسول اللہ ﷺ کے عہد میں اس سے ہم پرہیز کرتے تھے) ترمذی نے کہا: حضرت انس کی حدیث حسن صحیح ہے (تحفۃ الاحوذی ۲/ ۲۱ شائع کردہ المکتبۃ السلفیہ، جامع الاصول ۵/ ۶۱۱، ۶۱۲ شائع کردہ مکتبۃ الحلوانی)۔

(۱) المغنی ۲/ ۲۲۰، ۲۳۷، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۳۳۱، قلیوبی ۱/ ۱۹۳۔

إسفار

تعریف:

۱- اِسفار کا ایک معنی لغت میں کشف (کھول دینا اور نمایاں کرنا) ہے، کہا جاتا ہے: "سفر الصبح و أسفر" یعنی روشنی پھیل گئی، ''أسفر القوم'' (لوگوں نے صبح کی)، ''سفرت المرأة'' (۱) (عورت نے اپنا چہرہ کھول دیا)۔

فقہاء کے یہاں اِسفار کا زیادہ تر استعمال روشنی پھیلنے کے معنی میں ہے (۲)، کہا جاتا ہے: "أسفر بالصبح" صبح کی نماز اِسفار کے وقت یعنی روشنی پھیل جانے پر پڑھی، تاریکی میں نہیں (۳)۔

اجمالی حکم:

۲- جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ صبح کی نماز کا استحبابی وقت اِسفار کے وقت تک ہے (۴)، اس لئے کہ مروی ہے: "أن جبريل عليه السلام صلى الصبح بالنبي ﷺ حين طلع الفجر، وصلى من الغد حين أسفر، ثم التفت وقال: هذا وقتك ووقت الأنبياء من قبلك'' (۵) (جبرئیل علیہ السلام نے نبی ﷺ کو فجر

(۱) لسان العرب، الکلیات: مادہ (سفر)۔

(۲) جواہر الاکلیل ۱/ ۳۳ طبع دار المعرفۃ، المطلع رص ۶۰۔

(۳) المغرب فی ترتیب المعرب۔

(۴) جواہر الاکلیل ۱/ ۳۳، نہایۃ المحتاج ۱/ ۳۵۳ طبع المکتبۃ الاسلامیہ، المہذب ۱/ ۵۹ طبع دار المعرفۃ، المغنی ۱/ ۳۹۴-۳۹۵ طبع الریاض۔

(۵) حدیث: "أن جبريل عليه السلام صلى الصبح ...." کی روایت احمد

کی نماز پڑھائی جیسے ہی فجر طلوع ہوئی، اور دوسرے دن اس وقت پڑھائی جب اجالا پھیل گیا، پھر مڑے اور کہا کہ یہ آپ ﷺ کا اور آپ ﷺ سے پہلے انبیاء کا وقت ہے)۔

حنفیہ کی رائے ہے کہ صبح کی نماز میں اِسفار مستحب ہے، اور سفر وحضر، گرمی اور سردی ہر حالت میں یہ تغلیس (تاریکی میں نماز ادا کرنے) سے بہتر ہے، کیوں کہ نبی ﷺ کا ارشاد ہے: "أسفروا بالفجر" (فجر کی نماز اجالے میں پڑھو)، اور ایک روایت میں ہے: "نوروا بالفجر فإنه أعظم للأجر" (۱) (روشنی پھیلنے پر فجر پڑھا کرو، اس میں اجر زیادہ ہے)، ابوجعفر طحاوی نے کہا: غلس میں شروع کرے اور اسفار میں ختم کرے اور اس طرح احادیث تغلیس واسفار دونوں ہی پر بیک وقت عمل پیرا ہو (۱)۔

بحث کے مقامات:

۳- اِسفار فی الصلاۃ پر بحث نماز فجر کے وقت اور اوقات مستحبہ پر بحث کے وقت ہوگی۔

= ترمذی، ابوداؤد، ابن خزیمہ، دارقطنی اور حاکم نے حضرت ابن عباسؓ سے مرفوعاً کی ہے ترمذی کے الفاظ ہیں: "أمني جبريل عليه السلام عند البيت مرتين"، یہاں تک کہ آپ ﷺ نے فرمایا: ثم صلى الفجر حين برق الفجر و حرم الطعام على الصائم...ثم صلى الصبح حين أسفرت الأرض، ثم التفت إليّ جبريل فقال: يا محمد هذا وقت الأنبياء من قبلك، والوقت فيما بين هذين الوقتين"۔ ترمذی نے کہا: حضرت ابن عباس کی حدیث حسن صحیح ہے اور ابن عبدالبر اور ابوبکر بن العربی نے بھی اس کی تصحیح کی ہے شوکانی نے کہا: اس کی اسناد میں تین لوگ ہیں جو مختلف فیہ ہیں، اور اسی مفہوم میں اس کی روایت احمد، نسائی، ترمذی، ابن حبان اور حاکم نے حضرت جابر بن عبداللہ سے مرفوعاً کی ہے اور اس میں "يا محمد هذا وقت الأنبياء من قبلك" کے الفاظ نہیں ہیں، بخاری نے کہا: نماز کے اوقات کے بارے میں یہ صحیح ترین شی ہے شوکانی نے کہا: اس باب میں حضرت ابوہریرہؓ سے ترمذی اور نسائی میں ایک روایت سند حسن کے ساتھ ہے اور ابن السکن اور حاکم نے اس کو صحیح بتلایا ہے اور ترمذی نے حسن قرار دیا ہے اور مسلم، ابوداؤد، نسائی، ابوعوانہ اور ابونعیم کے یہاں یہ ابوموسی سے ایک روایت ہے اور ترمذی نے کتاب العلل میں کہا ہے کہ بخاری نے اس کو حسن بتلایا ہے (تحفۃ الاحوذی ۱/ ۶۴ سے ۶۸ ۳ شائع کردہ المکتبۃ السلفیہ، نیل الاوطار ۱/ ۳۸۰ ـ ۳۸۲ طبع دارالجیل ۱۹۷۳ء)۔

(۱) حدیث: "أسفروا بالفجر ...." کی روایت ترمذی، ابوداؤد، نسائی اور ابن حبان نے حضرت رافع بن خدیج سے مرفوعاً کی ہے اور ترمذی کے الفاظ یہ ہیں: "أسفروا بالفجر فإنه أعظم للأجر"۔ ترمذی نے کہا: حضرت رافع بن خدیج کی حدیث صحیح ہے اور حافظ نے فتح الباری میں کہا: اس کو اصحاب السنن نے روایت کیا ہے اور کئی ایک نے اس کی تصحیح کی ہے (فیض القدیر ۱/ ۵۰۸، المکتبۃ التجاریہ ۱۳۵۶ھ تحفۃ الاحوذی ۱/ ۷۷ ۴ ـ ۷۹ ۴ شائع کردہ المکتبۃ السلفیہ، جامع الاصول ۵/ ۵۲ ۲ شائع کردہ مکتبۃ الحلوانی)۔

(۱) الاختیار ۱/ ۳۸ طبع دارالمعرفہ، البدائع ۱/ ۱۲۴ طبع الجمالیہ۔

اِسقاط

تعریف:

۱-لغت کی رو سے اِسقاط کا ایک معنی گرانا اور ڈال دینا ہے، کہا جاتا ہے: "سقط اسمه من الديوان" اس کا نام رجسٹر سے باہر ہوگیا، "و أسقطت الحامل" حاملہ عورت نے جنین کو گرادیا، اور فقہاء کے قول "سقط الفرض" کا مفہوم یہ ہے کہ فرض کا مطالبہ اور اس کا حکم ساقط ہوگیا (۱)۔

اور فقہاء کی اصطلاح میں اسقاط کا مفہوم ہے کسی اور کو مالک یا مستحق بنائے بغیر ملکیت یا حق کا ازالہ، ایسا کرنے سے اس کا مطالبہ ساقط ہوجاتا ہے، اس لئے کہ ساقط ہونے والی چیز ختم اور نابود ہوجاتی ہے، اور (کسی اور کی طرف) منتقل نہیں ہوتی، اس کی مثال ہے: طلاق دینا، آزاد کرنا، قصاص کی معافی اور قرض سے بری کرنا (۲)، اور حطّ (کم کرنا) بھی اسقاط کے معنی میں ہے، کیونکہ فقہاء حطّ کو اسقاط کے معنی میں استعمال کرتے ہیں (۳)، اور اس لفظ کو حاملہ عورت کے حمل گرانے کے بارے میں بھی استعمال کرتے ہیں (۴)، اور اس کی تفصیل اصطلاح "اجہاض" میں گذر چکی ہے۔

متعلقہ الفاظ:

الف-اِبراء:

۲-فقہاء کے نزدیک ابراء کا مفہوم ہے کسی شخص کا دوسرے کے ذمے میں یا دوسرے کی طرف بننے والے اپنے حق کو ساقط کرنا، یہ ان لوگوں کے نزدیک ہے جو دَین سے ابراء کو محض اسقاط مانتے ہیں، لیکن جو اس کو تملیک کہتے ہیں ان کا کہنا ہے کہ ابراء من الدین کا مطلب ہے قرض دار کو اس دَین کا مالک بنادینا جو اس کے ذمے میں ہے، اور ابن السمعانی نے بیچ کی راہ اختیار کی ہے اور کہا ہے کہ وہ قرض خواہ کے حق میں تملیک ہے اور قرض دار کے حق میں اسقاط ہے، اور یہ مفہوم براءت اسقاط (ساقط کرنے سے حاصل ہونے والی براءت) کے مدنظر ہے نہ کہ براءت استیفاء (وصول کرنے سے حاصل ہونے والی براءت) کے لحاظ سے۔

خیال رہے کہ اگر حق کسی کے ذمے میں یا کسی کی طرف نہ ہو جیسے حق شفعہ، تو اس کا ترک ابراء نہیں مانا جائے گا بلکہ وہ اسقاط ہے، اور اس طرح واضح ہوجاتا ہے کہ اسقاط اور ابراء کے مابین عموم وخصوص من وجہ کی نسبت ہے (۱)، البتہ ابن عبد السلام مالکی ابراء کو ایک دوسرے لحاظ سے اسقاط سے عام مانتے ہیں، چنانچہ وہ کہتے ہیں: اسقاط متعین چیز میں ہوتا ہے اور ابراء اس سے زیادہ عام ہے کیونکہ وہ معین اور غیر معین دونوں میں ہوتا ہے (۲)۔

---

(۱) المصباح المنیر، لسان العرب: مادہ (سقط)۔

(۲) الاختیار ۳/۱۲۱، ۴/۱۷ طبع دار المعرفۃ، الذخیرہ ۱/۱۵۲ شائع کردہ وزارۃ الاوقاف کویت، المہذب ۱/۴۴۹، ۴۵۵، شرح منتہی الارادات ۳/۱۲۲۔

(۳) المغرب: مادہ (حطّ)، الکافی لابن عبد البر ۱/۸۸۱، شرح منتہی الارادات ۳/۲۸۸، قلیوبی ۲/۲۲۰۔

(۴) المہذب ۲/۱۹۸۔

---

(۱) المصباح المنیر، المغرب: مادہ (بری)، المنثور فی القواعد ۱/۸۱ شائع کردہ وزارۃ الاوقاف کویت، جواہر الاکلیل ۲/۲۱۲، المہذب ۱/۴۵۵، ۲/۶۰، المغنی ۵/۶۵۹، منتہی الارادات ۲/۵۲۱، تکملہ ابن عابدین ۲/۳۴۷۔

(۲) منح الجلیل ۳/۲۲۶۔

ب- صلح:

۳-صلح اسم ہے، جو مصالحت، ملاپ کرنے، اور امن کے معنی میں ہے، اور شرع میں صلح ایسا عقد و معاملہ ہے جو نزاع اور اختلاف کو ختم کردیتا ہے، صلح میں بعض حقوق کو ساقط کرنا جائز ہے، خواہ مدعاعلیہ کو دعوی تسلیم ہو یا اس سے انکار ہو یا اس پر خاموش ہو، اور اگر بدل لے کر مصالحت ہو تو یہ صلح معاوضہ ہوگی اسقاط نہیں، اس طرح ان دونوں کے درمیان عموم وخصوص من وجہ کی نسبت ہے (۱)۔

ج- مقاصّۃ:

۴-کہا جاتا ہے: تقاصّ القوم: لوگوں نے ایک دوسرے سے حساب چکالیا یعنی جتنا اس کا دوسرے پر تھا اتنا رکھ لیا (۲)۔

مقاصہ اسقاط کی ایک شکل ہے، اس لئے کہ یہ آدمی پر جو دَین ہوتا ہے اس کے مثل اپنا دین قرض دار سے ساقط کردینا ہے، یہ عوض کے بدلے ساقط کرنا ہوا، جب کہ مطلق اسقاط عوض اور بغیر عوض دونوں طرح ہوتا ہے، اس طرح مقاصہ اسقاط سے خاص ہوا (۳)، مقاصہ کی کچھ شرطیں ہیں جو اس کے مقام پر دیکھی جاسکتی ہیں۔

د-عفو:

۵-عفو کے معانی میں مٹانا، ساقط کرنا اور ترک مطالبہ شامل ہے، کہا جاتا ہے: عفوت عن فلان، فلاں سے میں نے اپنے حق کے مطالبہ کو ترک کردیا، اور یہی مفہوم ہے آیت کریمہ "وَالْعَافِيْنَ عَنِ النَّاسِ" (۱) کا، یعنی لوگوں نے ان کی جو حق تلفیاں کی ہیں ان سے درگذر کرتے ہیں اور ان کا مطالبہ نہیں کرتے (۲)، اس طرح عفو جو ترک حق کے معنی میں مستعمل ہے مفہوم میں اسقاط کے مساوی ہے، البتہ مطلق عفو اسقاط سے عام ہے، کیوں کہ اس کے کئی اور بھی استعمالات ہیں۔

ھ- تملیک:

۶-تملیک کا معنی ملکیت کو منتقل کرنا اور اپنے سے ہٹا کر کسی دوسرے کو مالک بنادینا، خواہ منتقل کی جانے والی چیز کوئی شی ہو جیسا کہ بیع میں ہوتا ہے، یا منفعت ہو جیسا کہ اجارہ میں ہوتا ہے، اور خواہ عوض کے بدلے ہو جیسا کہ گذر چکا، یا بغیر عوض ہو جیسے ہبہ۔

اور تملیک اپنے عمومی مفہوم میں اسقاط کے عمومی مفہوم سے مختلف ہے، کیوں کہ تملیک اپنی ملکیت کا ازالہ اور دوسرے مالک کی طرف ملکیت منتقل کرنے کا نام ہے جب کہ اسقاط صرف ازالہ ہے ملکیت کی منتقلی نہیں، اسی طرح اسقاط میں کسی کو مالک بھی نہیں بنایا جاتا، لیکن یہ دونوں کبھی کبھی دین سے بری کرنے میں جمع ہوجاتے ہیں ان لوگوں کے نزدیک جو ابراء کو تملیک مانتے ہیں جیسے مالکیہ اور بعض فقہاء حنفیہ اور شافعیہ، اور اسی لئے یہ فقہاء دین سے بری کرنے میں قبول کرنے کی شرط لگاتے ہیں (۳)۔

---

(۱) المغرب بلسان العرب: مادہ (صلح)، القلیوبی ۲/ ۳۰۶، الاختیار ۳/ ۵، شرح منتہی الارادات ۲/ ۲۶۰۔

(۲) المغرب، لسان العرب: مادہ (قص)۔

(۳) منح الجلیل ۳/ ۵۲، المنثور فی القواعد ۱/ ۳۹۱۔

---

(۱) سورۂ آل عمران/ ۱۳۴۔

(۲) المصباح المنیر: مادہ (عفو)، شرح غریب المہذب ۱/ ۶۷، المغنی ۵/ ۶۵۹ طبع الریاض، شرح منتہی الارادات ۳/ ۲۸۸، البدائع ۶/ ۱۲۰۔

(۳) المصباح المنیر: مادہ (ملک)، الاختیار ۲/ ۳، ۳/ ۱۳، الذخیرہ ۱/ ۱۵۱، المنثور فی القواعد ۳/ ۲۲۸، الاشباہ لابن نجیم رص ۳۴۸، منتہی الارادات ۲/ ۱۴۰، المہذب ۱/ ۱۴۸، ۲۶۳۔

اسقاط کا شرعی حکم:

۷- اسقاط بالجملہ مشروع تصرفات میں سے ہے، کیونکہ یہ انسان کا خالص اپنے حق میں تصرف کرنا ہے، اس سے کسی دوسرے کا حق متاثر نہیں ہوتا (۱)، اسقاط اصلاً تو مباح ہے، لیکن بسا اوقات اس پر دوسرے شرعی احکام بھی مرتب ہوتے ہیں، تو کبھی اسقاط واجب ہوجاتا ہے جیسے کہ نابالغ کا ولی نابالغ کو حاصل ہونے والے حق شفعہ کو ترک کردے جبکہ اس کو ترک کرنے میں نابالغ کا فائدہ ہو، اس لئے کہ ولی کے اوپر نابالغ کے مال میں وہ فیصلہ ضروری ہے جو اس کے لئے فائدہ مند اور باعث مسرت ہے (۲)، اور جیسے وہ طلاق جسے دونوں حکم زوجین کے مابین شقاق کی صورت میں تجویز کریں، اسی طرح اس شوہر کی طلاق جو بیوی سے ایلاء کرلے اور دوبارہ اس سے جنسی تعلقات رکھنے کا ارادہ نہ رکھتا ہو (۳)۔

اور اگر معاملہ کارِ خیر کا ہے تو اسقاط مندوب ہوگا جیسے قصاص کی معافی، تنگ دست کو بری کرنا، آزاد کرنا اور مکاتب بنانا، جو نصوص قصاص کی معافی کے مندوب ہونے پر دلالت کرتی ہیں ان میں سے ایک یہ آیت کریمہ ہے: "وَالْجُرُوْحَ قِصَاصٌ فَمَنْ تَصَدَّقَ بِهٖ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَّهٗ" (۴) (اور زخموں میں قصاص ہے سو جو کوئی اسے معاف کردے تو وہ اس کی طرف سے کفارہ ہوجائے گا)، اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے درگذر کرنے اور قصاص کا حق معاف کردینے کی ترغیب دی ہے (۵)، مدیون کو بری کرنے کے استحباب کی دلیل اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "وَإِنْ كَانَ ذُوْ عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلٰى مَيْسَرَةٍ وَأَنْ تَصَدَّقُوْا خَيْرٌ لَّكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُوْنَ" (۱) (اور اگر تنگ دست ہے تو اس کے لئے آسودہ حالی تک مہلت ہے اور اگر معاف کردو تو تمہارے حق میں (اور) بہتر ہے اگر تم علم رکھتے ہو)، قرطبی کہتے ہیں: ان کلمات کے ذریعہ اللہ تعالیٰ نے تنگ دست کو معاف کرنے کی ترغیب دی ہے، اور اس کام کو اسے مہلت دینے سے بہتر قرار دیا ہے (۲)، اسی لئے فقہاء کہتے ہیں کہ یہاں مندوب یعنی بری کردینا واجب یعنی مہلت دینے سے افضل ہے (۳)۔

اور کبھی اسقاط حرام ہوتا ہے جیسے بدعی طلاق دینا جو مدخول بہا حمل سے خالی عورت کو حیض کی حالت میں طلاق دی جائے، اسی طرح نابالغ کے ولی کا بلا معاوضہ قصاص معاف کردینا حرام ہے (۴)۔

اور اسقاط کبھی مکروہ ہوتا ہے جیسے بغیر کسی (معقول) سبب کے طلاق دینا، اس لئے کہ نبی علیہ السلام کا ارشاد ہے: "أبغض الحلال إلى الله الطلاق" (۵) (حلال چیزوں میں سب سے زیادہ ناپسندیدہ اللہ کے نزدیک طلاق ہے)۔

اسقاط کے محرکات:

۸- مکلفین کے تصرفات جہاں وہ تصرف کے حقدار ہیں بلاوجہ نہیں ہوتے، بلکہ ان کے پیچھے محرکات ہوتے ہیں، کبھی یہ محرکات دینی

---

(۱) شرح منتہی الارادات ۲/ ۲۶۰، المنثور فی القواعد ۳/ ۳۹۳۔
(۲) المہذب ۱/ ۳۸۶، شرح منتہی الارادات ۲/ ۴۳۹۔
(۳) المہذب ۲/ ۷۹، ۸۰، المغنی ۷/ ۹۷۔
(۴) سورۂ مائدہ/ ۴۵۔
(۵) احکام القرآن للجصاص ۱/ ۱۷۵۔

(۱) سورۂ بقرہ/ ۲۸۰۔
(۲) الجامع لاحکام القرآن للقرطبی ۳/ ۳۷۴۔
(۳) الاشباہ لابن نجیم رص ۱۵۷۔
(۴) المہذب ۲/ ۷۹، ۸۰، شرح منتہی الارادات ۲/ ۲۹۱، ۳/ ۱۲۳، حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۲۹۹، المغنی ۷/ ۹۷۔
(۵) حدیث: "أبغض الحلال إلى الله الطلاق" کی روایت ابن ماجہ (۱/ ۶۵۰ طبع الحلبی) اور ابو داؤد (۲/ ۳۳۳ طبع المکتبۃ التجاریہ) نے کی ہے اور ابن حجر نے التلخیص میں ارسال اور ضعف کی وجہ سے اس کو معلول قرار دیا ہے (۳/ ۲۰۵ طبع ہاشم الیمانی)۔

اور شرعی ہوتے ہیں، اور اس کا تصرف شریعت کے احکام کی تعمیل میں ہوتا ہے، اور کبھی ذاتی مصلحتیں محرک بنتی ہیں۔

اور اسقاط کا تعلق ان تصرفات سے ہے جن میں دینی اور ذاتی دونوں ہی محرکات پائے جاتے ہیں، چنانچہ شرعی محرکات میں سے ایک یہ ہے کہ انسان کی اس آزادی کے لئے قدم اٹھایا جائے جو ہر شخص کا پیدائشی حق ہے، یعنی آزاد کرنا جس کی اسلام نے ترغیب دی ہے۔

ان محرکات میں سے ایک یہ ہے کہ زندگی کو باقی رکھا جائے، اور اس کی صورت یہ ہے کہ قصاص کا حق رکھنے والا شخص حق قصاص کو ساقط کردے۔

اسی طرح تنگ دستوں کی مدد کرنا ہے، اور یہ اس طرح کہ ان پر دین ہو تو اس کو ساقط کر دیا جائے، اور اس کی مشروعیت پر دلالت کرنے والے نصوص کا ذکر آچکا ہے۔

ان میں سے ایک پڑوسی کو فائدہ پہنچانے کا ارادہ کرنا ہے، مثال کے طور پر پڑوسی کے شہتیر کو اپنی دیوار پر رکھنے کی اجازت دینا (۱)، اس سلسلے میں حدیث نبوی ﷺ ہے: "لا يمنع جار جاره أن يغرز خشبه في جداره" (۲) (کوئی شخص پڑوسی کو اپنی دیوار میں لکڑی ڈالنے سے نہ روکے)، اور اس کے علاوہ بھی بہت سی مثالیں ہیں جن کے ذکر کی اس مقام پہ گنجائش نہیں ہے۔

شخصی محرکات کی مثالیں درج ذیل ہیں: میاں بیوی کے درمیان حسن معاشرت کی امید، جو بیوی کو نکاح تفویض (جس میں مہر مقرر نہیں ہوا ہو) میں دخول کے بعد شوہر کو مہر سے بری کرنے پر (۳) یا بیوی کو باری میں اپنا حق ساقط کرنے پر آمادہ کرتی ہے (۱)۔

اور آزادی کے حصول میں جلدی کرنا ہے، اس کی شکل ہے جیسے مکاتب غلام اگر طے شدہ رقم کی ادائیگی کے لئے مقررہ مدت میں اپنے حق کو ساقط کردے اور قسطوں کی ادائیگی میں جلدی کرے تو ایسی حالت میں مالک کو رقم قبول کرنا لازم ہے، کیوں کہ وقت مکاتب غلام کا حق ہے جو دیگر تمام حقوق کی طرح اس کے ساقط کرنے سے ساقط ہو جائے گا، چنانچہ اگر مالک رقم قبول کرنے سے انکار کرے تو امام اس کو بیت المال میں جمع کر لے گا، اور غلام کی آزادی کا فیصلہ کردے گا (۲)۔

اور مادی فائدہ حاصل کرنا ہے، جیسے مال لے کر خلع کرنا اور قصاص معاف کرنا (۳)۔

اِسقاط کے ارکان:

۹- حنفیہ کے نزدیک اسقاط کا رکن صرف صیغہ (اسقاط کے الفاظ) ہے، لیکن ان کے علاوہ دوسروں کے نزدیک درج ذیل چیزیں بھی اسقاط کے ارکان ہیں:

۱۔ ساقط کرنے والا صاحب حق ہو۔

۲۔ وہ شخص جس پر وہ حق بنتا ہے جس کو ساقط کیا جارہا ہے۔

۳۔ محل اسقاط یعنی وہ حق جس کو ساقط کیا جارہا ہے۔

صیغہ:

۱۰- یہ بات معلوم ہے کہ عقد میں صیغہ ایجاب وقبول دونوں سے

---

(۱) شرح منتہی الارادات ۲/ ۲۷۱۔

(۲) حدیث: "لا يمنع جار جاره أن يغرز خشبه في جداره" کی روایت بخاری (الفتح ۵/ ۱۱۰ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/ ۱۲۳۰ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۳) جواہر الاکلیل ۱/ ۳۱۵۔

(۱) المہذب ۲/ ۷۰، جواہر الاکلیل ۱/ ۳۲۸۔

(۲) منتہی الارادات ۲/ ۶۶۱، ۶۶۸، الاشباہ لابن نجیم رص ۲۶۶۔

(۳) منتہی الارادات ۳/ ۱۰۷، الاختیار ۳/ ۱۵۶، المہذب ۲/ ۷۱، الہدایہ ۳/ ۱۳۹، ۲۰۴۔

تشکیل پاتا ہے، اور یہاں بھی فی الجملہ متفقہ طور پر یہی صورت ان اسقاطات میں ہے جو عوض کے مقابلے میں ہوتے ہیں، جیسے مال لے کر طلاق دینا (۱)، البتہ عوض سے خالی اسقاط میں قبول کرنا رکن ہے یا نہیں؟ اس میں فقہاء کا اختلاف ہے جیسا کہ عنقریب آرہا ہے۔

صیغہ میں ایجاب:

۱۱ - الفاظ اسقاط میں ایجاب ہر وہ قول ہے جو اسقاط پر دلالت کرے، یا اس قول کا معنی ادا کرنے والا قابل فہم اشارہ یا تحریر یا فعل یا خاموشی ہے۔

یہ بات ملحوظ رہے کہ کچھ اسقاط مخصوص ناموں کے ساتھ معروف ہیں اور انہیں ناموں سے ان کو جانا جاتا ہے، چنانچہ غلام رکھنے کے حق کو ساقط کرنا عتق ہے، اور بیوی سے جنسی تعلق قائم کرنے کے حق کو ختم کرنا طلاق ہے، اور قصاص کے حق کو ساقط کرنا عفو، اور دَین کے حق کو ساقط کرنا ابراء کہلاتا ہے (۲)، اور ان اسقاطات میں سے ہر قسم کے لئے مخصوص الفاظ ہیں خواہ صریح ہوں یا کنایہ ہوں جن میں نیت یا قرینہ کی ضرورت ہوتی ہو، دیکھئے: (طلاق، عتق)۔

اسقاطات کی ان قسموں کے علاوہ دوسری قسموں میں ان پر دلالت کرنے والا حقیقی لفظ اور اس کا ہم معنی لفظ اسقاط ہے (۳)۔

فقہاء نے متعدد الفاظ ذکر کئے ہیں جو اسقاط کے معنی کو ادا کرتے ہیں، مثال کے طور پر ترک، حط، عفو، وضع، براءت اسقاط میں ابراء، ابطال اور احلال (۴)، اور اس سلسلے میں سارا دارومدار عرف اور دلالت حال پر ہے، یہی وجہ ہے کہ انہوں نے ان الفاظ میں جو اسقاط پر دلالت کرتے ہیں لفظ ہبہ اور صدقہ اور عطیہ کو بھی شامل کیا ہے جبکہ ان الفاظ سے ان کا حقیقی مفہوم یعنی تملیک مراد نہ لیا گیا ہو، اور سیاق وسباق اسقاط پر دلالت کرے، چنانچہ شرح منتہی الارادات میں ہے: **''من أبرأ من دينه، أو وهبه لمدينه أو أحله منه، أو أسقط عنه، أو تركه له، أو ملكه له، أو تصدق به عليه أو عفا عن الدين صح ذلك جميعه وكان مسقط الدين''** (جو اپنے دین سے ابراء کردے، یا مدیون کو ہبہ کردے، یا اس کو اس سے حلال کردے، یا اس سے اس کا اسقاط کردے، یا اس کے لئے اس کو ترک کردے یا اس کو مالک بنادے یا اس پر اس کا صدقہ کردے، یا دین سے معاف کردے، سبھی درست ہیں، اور وہ دین کو ساقط کرنے والا ہوگا)، لفظ ہبہ اور صدقہ اور عطیہ سے اسقاط اس لئے درست ہے کیوں کہ وہاں جب کوئی ایسی شی موجود نہیں ہے جو ان الفاظ کا مصداق بن سکے، تو یہ الفاظ ابراء کے معنی کی طرف لوٹ جائیں گے۔

حارثی نے کہا، اور اسی لئے اگر کوئی اپنے دین کو حقیقی معنی میں ہبہ کرے تو درست نہیں ہے، کیونکہ اسقاط کا معنی بھی معدوم ہے اور ہبہ کی شرط بھی نہیں پائی جارہی ہے (۱)۔

اور اسقاط جس طرح قول سے حاصل ہوتا ہے اسی طرح اپنے معنی اور مقصود میں واضح تحریر اور غیر قادر الکلام کے قابل فہم اشارہ سے بھی اسقاط ہوجاتا ہے (۲)۔

اسی طرح خاموشی اختیار کرنے سے بھی اسقاط ہوجاتا ہے، جیسے شفعہ کے حقدار کو شفعہ کی زمین کی فروخت کا علم ہوتا ہے اور وہ مطالبہ کے امکان کے باوجود خاموش رہتا ہے، تو اس کی خاموشی شفعہ کے

---

(۱) المہذب ۳۷/۲، شرح منتہی الارادات ۱۱۳/۳، ۱۱۴، جواہر الاکلیل ۳۳۰/۱، الاختیار ۱۵۷/۳۔

(۲) الاختیار ۱۷۱/۴، ابن عابدین ۲/۳۔

(۳) المغنی ۶۵۹/۵۔

(۴) المغنی ۶۵۹/۵، المہذب ۶۰/۲، ۶۱، الکافی لابن عبد البر ۸۸۱/۲، الاشباہ لابن نجیم رص ۳۱۶، ۳۱۸، ۳۴۳۔

(۱) شرح منتہی الارادات ۵۲۱/۲۔

(۲) ابن عابدین ۴۵۶/۳، المغنی ۱۰۲/۶، ۲۳۸/۷، جواہر الاکلیل ۳۱۷/۲، الاشباہ للسیوطی رص ۳۴۷۔

مطالبے سے اس کا حق ساقط کردے گی (۱)۔

نیز اسقاط ایسے فعل سے بھی ہوجاتا ہے جو صاحب حق سے صادر ہو، جیسے کوئی خیار شرط کے ساتھ خرید کرے اور پھر خیار کی مدت میں مبیع کو وقف کردے یا فروخت کردے، تو اس کا یہ تصرف اس کے حق خیار کا اسقاط مانا جائے گا (۲)۔

قبول:

۱۲- اسقاط میں اصل یہ ہے کہ تنہا ساقط کرنے والے کے چاہنے سے مکمل ہوجائے کیونکہ جائز تصرف کرنے والے کو اپنے حق کے اسقاط سے روکا نہیں جاسکتا (۳)، اگر اس کا تصرف کسی کے حق کو نقصان نہ پہنچائے۔

اسی بنیاد پر فقہاء متفق ہیں کہ: اسقاط محض جس میں تملیک کا معنی نہیں ہے اور جو عوض سے خالی ہے وہ فریق ثانی کے قبول کا انتظار کئے بغیر محض ایسے قول یا اس کے مقصد کو پورا کرنے والے عمل سے مکمل ہو جائے گا جو اسقاط کے مفہوم کو بتلاتا ہے، مثلاً طلاق، اس میں قبول کی ضرورت نہیں ہے (۴)۔

۱۳- اور فقہاء کا اس پر بھی اتفاق ہے کہ: جو اسقاط عوض کے مقابل ہو مجموعی طور پر طرف ثانی کے قبول پر اس کا نفاذ موقوف ہے، مثال کے طور پر مال کے بدلے طلاق (۵)، وجہ یہ ہے کہ ایسی صورت میں اسقاط معاوضہ ہے، لہذا اس کے حکم کا ثبوت اس بات پر موقوف ہوگا

(۱) البدائع ۷/ ۹۳، اشباہ ابن نجیم رص ۱۵۵، الاختیار ۳/ ۲۷۔

(۲) شرح منتہی الارادات ۲/ ۱۷۱۔

(۳) شرح منتہی الارادات ۲/ ۲۶۰۔

(۴) تکملہ ابن عابدین ۲/ ۲۴۳، الاختیار ۳/ ۷۱، جواہر الاکلیل ۲/ ۲۹۹، المہذب ۲/ ۸۷، منتہی الارادات ۳/ ۱۲۸۔

(۵) شرح منتہی الارادات ۳/ ۱۱۳، ۱۱۴، جواہر الاکلیل ۱/ ۳۳۰، الاختیار ۳/ ۱۵۷، المہذب ۲/ ۷۳۔

کہ دوسرا فریق معاوضہ دینا قبول کرے، کیونکہ عقد معاوضہ طرفین کی رضامندی کے بغیر مکمل نہیں ہوتا۔

حنفیہ نے اسی قسم کے ساتھ دم عمد میں صلح کو شامل کیا ہے، اس میں بھی حکم جرم کرنے والے کی مرضی پر موقوف ہوگا، کیوں کہ ارشاد باری ہے: "فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتِّبَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدَاءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ" (۱) (ہاں جس کو اس کے فریق مقابل کی طرف سے کچھ معافی حاصل ہوجائے سو مطالبہ معقول (اور نرم) طریق پر کرنا چاہئے اور مطالبہ کو اس (فریق) کے پاس خوبی سے پہنچادینا چاہئے)، اور اس آیت میں معاف کرنے سے مراد صلح ہے، اور اس لئے بھی کہ وہ ورثاء کا ثابت شدہ حق ہے جس میں اسقاط عفو کی شکل میں ہوتا ہے، تو ایسا ہی عوض لے کر بھی ہوگا، کیونکہ عوض لے کر معاف کرنے میں بھی اولیاء پر احسان ہے اور قاتل کو زندگی بخشنا ہے، اس لئے دونوں کی رضامندی سے جائز ہوگا (۲)۔

اور حنفیہ نے جو مذہب اختیار کیا ہے وہی امام مالک اور ان کے بعض اصحاب کا قول ہے (۳)۔

شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک اور امام مالک کے دوسرے قول کے مطابق قصاص کا حقدار اگر قصاص کے بدلے دیت لینا چاہے تو جنایت کرنے والے کی مرضی حاصل کئے بغیر اس کو اس کا حق ہے، ارشاد باری ہے: "فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتِّبَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدَاءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ"، اور اس لئے کہ حضرت ابوہریرہؓ روایت کرتے ہوئے کہتے ہیں: "قام رسول الله ﷺ فقال: من قتل له قتيل فهو بخير النظرين، اما أن يودى ،

(۱) سورۂ بقرہ/ ۱۷۸۔

(۲) الہدایہ ۴/ ۱۵۸، ۱۶۷۔

(۳) الکافی لابن عبد البر ۲/ ۱۱۰۰۔

أو أن يقاد'' (۱) (رسول اللہ ﷺ کھڑے ہوئے اور فرمایا: جس کا کوئی آدمی قتل کر دیا جائے تو اسے دو چیزوں میں سے ایک کا اختیار ہے، یا تو اس کو دیت ادا کی جائے، یا قصاص دلایا جائے)، اور یہ سعید بن المسیب، ابن سیرین، عطاء، مجاہد، ابوثور اور ابن المنذر کا قول ہے (۲)۔

۱۴ - اب وہ اسقاط رہ جاتا ہے جس میں تملیک کا معنی ہے جیسے دین سے مدیون کا ابراء، اور یہی اسقاط کی وہ قسم ہے جس میں فقہاء کا اس بنیاد پر اختلاف ہے کہ اس میں اسقاط اور تملیک کے دونوں پہلو ہیں۔

چنانچہ حنفیہ اور اصح قول کے مطابق شافعیہ اور حنابلہ اور مالکیہ میں سے اشہب نے اس میں صرف اسقاط کے پہلو پر نظر ڈالی ہے، اس لئے ان کے نزدیک اس کی تکمیل قبول پر موقوف نہیں ہے، کیوں کہ جائز تصرف کے حقدار کو اپنے پورے حق یا بعض حق کے اسقاط سے روکا نہیں جا سکتا، اور اس لئے بھی کہ یہ ایسا اسقاط حق ہے جس میں تملیک مال نہیں ہے لہذا اس میں بھی عتق، طلاق اور شفعہ کی طرح قبول کا اعتبار نہیں ہوگا (۳)، بلکہ خطیب شربینی نے کہا ہے: مذہب کے مطابق قبول کی شرط نہیں ہونی چاہئے، چاہے ابراء کو ہم تملیک کہیں یا اسقاط کہیں (۴)۔

اور ان فقہاء کے نزدیک دونوں برابر ہیں، چاہے ہم ابراء سے تعبیر کریں، یا مدیون کو دین ہبہ کرنے سے، البتہ بعض حنفیہ نے اتنا فرق کیا ہے کہ ہبہ کا لفظ استعمال کرنے کی صورت میں قبول کی ضرورت ہے، الفتاوی الہندیہ میں ہے: '' هبة الدين من الكفيل لاتتم بدون القبول و إبراء ه يتم بدون قبول'' (۱) (کفیل کی طرف سے دین کا ہبہ قبول کے بغیر مکمل نہیں ہوگا، اور اس کا دین سے ابراء قبول کے بغیر مکمل ہو جائے گا)۔

۱۵ - بدل صرف اور بیع سلم میں راس المال سے ابراء جو حنفیہ کے نزدیک قبول پر موقوف ہے بظاہر ان کے اس خیال سے متعارض ہے کہ دین سے ابراء قبول پر موقوف نہیں ہے، اس لئے حنفیہ نے اس کی وضاحت میں کہا ہے کہ: ان دونوں میں قبول پر موقوف ہونا اس پہلو سے نہیں ہے کہ یہ دین کا مدیون کو ہبہ کرنا ہے بلکہ اس کی وجہ یہ ہے کہ ان دونوں میں ابراء حق شارع کی خاطر فسخ عقد کا موجب ہوتا ہے، کیوں کہ وہ قبضہ جو عقد کے نتیجے میں ہوتا تھا فوت ہو رہا ہے، اور عاقدین میں سے کوئی اکیلا عقد کو فسخ کر نہیں سکتا اس لئے دوسرے کے قبول پر موقوف ہے (۲)۔

اور مالکیہ کا زیادہ راجح قول اور بعض شافعیہ کی رائے ہے کہ: مدیون کو دین سے بری کرنے کی تکمیل مدیون کے قبول کرنے پر موقوف ہے، کیونکہ ابراء ان کے خیال میں ملکیت کی منتقلی ہے، تو یہ مدیون کو اس چیز کا مالک بنانا ہے جو اس کے ذمہ لازم تھا، اس لئے یہ اس ہبہ کے قبیل سے ہے جس میں قبول شرط ہے (۳)۔

اور ان کی نظر میں اس کی حکمت یہ ہے کہ ابراء میں احسان کی جو شکل پیدا ہوتی ہے اور اس سے کبھی ان کو جو نقصان پہنچ سکتا ہے شرفاء

---

(۱) حدیث: "من قتل له قتيل فهو بخير النظرين، إما أن يودى، وإما أن يقاد" کی روایت بخاری (۱۲/ ۲۰۵ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/ ۹۸۹ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) المغنی ۷/ ۷۵۱، المہذب ۲/ ۱۸۹، الکافی لابن عبدالبر ۲/ ۱۱۰۰۔

(۳) تکملہ ابن عابدین ۲/ ۳۴۲، ۳۴۷، المہذب ۱/ ۴۵۵، ۲/ ۶۰، الدسوقی ۴/ ۹۹، منح الجلیل ۳/ ۸۶، شرح منتہی الارادات ۲/ ۵۲۱، المغنی ۵/ ۶۵۸۔

(۴) نہایۃ المحتاج ۴/ ۳۷۳۔

(۱) تکملہ ابن عابدین ۲/ ۳۴۷، الاشباہ لابن نجیم رص ۲۶۴، الفتاوی الہندیہ ۴/ ۳۸۴۔

(۲) تکملہ ابن عابدین ۲/ ۳۴۷۔

(۳) الدسوقی ۴/ ۹۹، الفروق للقرافی ۲/ ۱۱۰، المہذب ۱/ ۴۵۴، شرح الروض ۲/ ۱۹۵۔

اس سے اپنے کو دور رکھنا چاہیں گے خاص طور پر اگر احسان کمتر درجہ والوں کی طرف سے ہو، اس لئے اس ضرر کو ٹالنے کے لئے جو بلاضرورت یا نااہلوں کے احسان سے ان کو پہنچ رہا ہے ان کو انکار کا حق شرعاً ہے (۱)۔

اسقاط کو مسترد کرنا:

۱۶ - فقہاء کے درمیان اختلاف نہیں کہ اسقاطات محضہ جن میں تملیک کا معنی نہیں ہے اور جو عوض سے خالی ہیں، جیسے طلاق، عتق، شفعہ اور قصاص، ایسے اسقاط رد کرنے سے رد نہیں ہوتے، کیوں کہ یہ قبول کے محتاج نہیں ہوتے، اور اسقاط سے ہی ملکیت اور حق ساقط ہوکر ختم ہوجاتے ہیں، اور رد ان میں اثر انداز نہیں ہوتا، اور جو چیز ساقط ہوچکی ہو وہ واپس نہیں ہوتی جیسا کہ معلوم ہے، اور اس میں بھی فقہاء کا اختلاف نہیں کہ جو اسقاط عوض کے مقابلے میں ہوں جیسے مال کے بدلے میں طلاق دینا اور آزاد کرنا، اگر پہلے سے اسے قبول نہ کیا گیا ہو یا اس کا مطالبہ نہ کیا گیا ہو تو رد کرنے سے رد ہوجاتے ہیں (۲)۔

۱۷ - جس اسقاط میں تملیک کا مفہوم پایا جاتا ہے مثلاً دین سے بری کرنا، تو اس کے بارے میں حنفیہ کا مسلک، مالکیہ کا راجح قول اور بعض شافعیہ کی رائے یہ ہے کہ تملیک کے پہلو کو دیکھتے ہوئے وہ رد کرنے سے رد ہوجاتا ہے، اور اس وجہ سے بھی کہ اگر اسے قابل رد نہ مانا جائے تو احسان مندی کا ضرر لاحق ہوسکتا ہے جس سے شرفاء اپنے کو بچانا چاہتے ہیں۔

۱۸ - اس حکم سے چند مسائل مستثنی ہیں جن میں حنفیہ کے یہاں رد کرنے سے ابراء رد نہیں ہوتا، اور وہ مسائل یہ ہیں:

الف ۔ جب محال (صاحب حق) محال علیہ (مدیون کے علاوہ دوسرا شخص جس نے دین ادا کرنے کی ذمہ داری قبول کی ہے) کو بری کردے تو محال علیہ کے رد سے ابراء رد نہیں ہوتا۔

ب ۔ جب صاحب مطالبہ کفیل کو بری کردے تو راجح یہی ہے کہ کفیل کے رد کرنے سے رد نہیں ہوتا، اور ایک قول یہ ہے کہ رد ہوجائے گا۔

ج ۔ جب مدیون کی درخواست پر دائن اس کو بری کرے تو رد کرنے سے رد نہیں ہوگا۔

د ۔ جب مدیون ابراء کو ایک مرتبہ قبول کرلے اور پھر اس کو رد کرے تو رد نہیں ہوگا۔

یہ مسائل حقیقت میں اس اصل سے باہر نہیں ہیں جس کو حنفیہ نے اپنایا ہے، کیوں کہ حوالہ اور کفالہ اسقاطات محضہ میں داخل ہیں، اس لئے کہ ان میں صرف مطالبہ کا حق ثابت ہوتا ہے مال کی تملیک نہیں ہے۔

اور قبول جب پہلے ہی حاصل ہوجائے تو پھر اس کے بعد رد کا کوئی مطلب نہیں ہوتا، اسی طرح مدیون کی طرف سے دین سے براءت کی درخواست کو قبول ہی مانا جاتا ہے۔

۱۹ - حنفیہ کے یہاں اس اتفاق کے بعد بھی کہ ابراء رد کرنے سے رد ہوجاتا ہے ان میں اس پر اختلاف ہے کہ رد کے صحیح ہونے کے لئے ابراء کی مجلس کی قید ہے یا نہیں؟ ابن عابدین نے کہا کہ دونوں ہی قول موجود ہیں، اور فتاوی صیرفیہ میں ہے کہ اگر اس نے نہ قبول کیا اور نہ رد کیا اور الگ الگ ہوگئے، پھر چند دنوں کے بعد رد کرتا ہے تو صحیح قول

---

(۱) الفروق ۲/ ۱۱۰، شرح الروض ۲/ ۹۵، منح الجلیل ۳/ ۸۶، ۸۸، الدسوقی ۳/ ۹۹، المہذب ۱/ ۴۵۳، ۴۵۵، ۲/ ۳۷، خیال رہے کہ حنفیہ نے بھی ابراء کے رد ہونے کی یہی حکمت بیان کی ہے جیسا کہ عنقریب آئے گا (البدائع ۵/ ۲۰۳)۔

(۲) الاختیار ۳/ ۱۳۱، ۱۵۷، ۴/ ۷، شرح منتہی الارادات ۳/ ۱۰۷، ۱۰۸، ۲/ ۶۷۶، المہذب ۲/ ۷۳، جواہر الاکلیل ۱/ ۳۳۰، ۲/ ۲۹۹، المغنی ۵/ ۶۵۸۔

میں رد نہیں ہوگا(۱)۔

اسقاطات میں تعلیق، تقیید اور اضافت:

۲۰- تعلیق کا مطلب ہے کسی چیز کے وجود کو دوسری چیز کے وجود سے مربوط کرنا، اور اس میں حکم کا انعقاد شرط کے حصول پر موقوف ہوتا ہے۔

۲۱- اور تقیید بالشروط (شرطوں کے ساتھ مقید کرنا) کا مطلب ہے ایسی صورت جس میں اصل کا یقین ہو اور اس کے ساتھ کسی دوسری چیز کی شرط عائد کر دی گئی ہو، اور اس میں کلمۂ شرط کا استعمال صراحۃً نہیں ہوتا۔

۲۲- اور اضافت (مستقبل کی طرف کسی چیز کو منسوب کرنا) اگرچہ اس بات میں مانع نہیں ہوتی کہ لفظ حکم کا سبب بنے لیکن وہ حکم کے آغاز کو اس زمانہ مستقبل تک مؤخر کر دیتی ہے جس کی تحدید تصرف کرنے والا کرتا ہے(۲)۔

اور اسقاطات کے تعلق سے ان کی وضاحت درج ذیل ہے:

اول- شرط پر اسقاط کو معلق کرنا:

۲۳- فقہاء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ جو شرط بالفعل موجود ہو (یعنی اسقاط کے وقت موجود ہو) اس پر اسقاطات کو معلق کرنا جائز ہے، کیونکہ یہ منجز (فوری طور پر نافذ ہونے والا تصرف) کے حکم میں ہے، جیسے قرض خواہ کا اپنے قرض دار سے کہنا کہ اگر میرا تمہارے اوپر دین

---

(۱) تکملۃ ابن عابدین ۲/ ۷ ۳۴، ابن عابدین ۴/ ۵۶۴، الفتاوی الہندیہ ۴/ ۳۸۴، البدائع ۵/ ۲۰۳، شرح الروض ۲/ ۱۹۵، المہذب ۱/ ۵۵۴، ۵۹۴، منح الجلیل ۴/ ۸۶، الدسوقی ۴/ ۹۹، الفروق ۲/ ۱۱۰۔

(۲) تکملۃ فتح القدیر مع العنایہ ۷/ ۹۸ ۳، الزیلعی مع الشلبی ۵/ ۴۴ ۲، حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۲۲۲، ۲۳۳۔

ہو تو میں نے تم کو بری کیا، اور اسی طرح شوہر کا بیوی سے کہنا: "أنت طالق إن كانت السماء فوقنا والأرض تحتنا" (تجھے طلاق ہے اگر آسمان ہمارے اوپر اور زمین ہمارے نیچے ہو)، اور جیسے کوئی کسی سے کہے کہ فلاں نے تمہارا گھر مجھے اتنے میں فروخت کر دیا تو وہ کہے: "إن كان كذا فقد أجزته" (اگر ایسا ہوا ہے تو میں نے اس کو منظوری دی)، یا کہے: "إن كان فلان اشترى هذا الشقص بكذا فقد أسقطت الشفعة" (اگر فلاں نے اس حصے کو اتنی رقم میں خریدا ہے تو میں شفعہ سے دست بردار ہوتا ہوں)۔

اسی طرح فقہاء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ ساقط کرنے والے کی وفات پر اسقاط کو معلق کرنا جائز ہے اور اس کو وصیت سمجھا جائے گا، جیسے مسقط اپنے مدیون سے کہے: جب میری موت ہو جائے تو تم بری ہو(۱)۔

اس سے وہ مسئلہ الگ ہے جس میں کوئی اپنی بیوی کی طلاق کو اپنی موت پر معلق کرتا ہے، کیونکہ اس میں فوراً طلاق پڑنے یا نہ پڑنے میں اختلاف ہے(۲)۔

ان کے علاوہ باقی شرطوں کو اسقاطات کے اعتبار سے مجموعی طور پر درج ذیل قسموں میں تقسیم کیا جا سکتا ہے:

۲۴- (الف) اسقاطات محضہ جن میں تملیک کا معنی نہیں ہے اور جو عوض سے خالی ہیں، ان کو بالجملہ شرط پر معلق کرنا جائز ہے، البتہ حنفیہ نے یہاں ایک ضابطہ مقرر کیا ہے اور کہا ہے کہ اگر اسقاطات کا تعلق ایسی چیزوں سے ہے جن میں یمین ہوتی ہے، مثلاً طلاق اور عتاق، تو ان کو کسی شرط پر معلق کرنا جائز ہے، خواہ شرط اس چیز کے مناسب ہو یا

---

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۲۲۳-۲۲۶، تکملہ ابن عابدین ۲/ ۵ ۳۴، شرح منتہی الارادات ۲/ ۵۲۱، ۵۶۷، المغنی ۴/ ۳۵۹ طبع الریاض، نہایۃ المحتاج ۴/ ۳۴۸، منح الجلیل ۳/ ۵۹۰، ۶۵۳، فتح العلی المالک ۱/ ۷ ۳۰۔

(۲) منح الجلیل ۲/ ۲۵۰، المہذب ۲/ ۹۷، المغنی ۷/ ۲۷۰۔

نہ ہو، اور اگر اسقاطات کا تعلق ان چیزوں سے ہو جن میں یمین نہیں ہوتی ہے جیسے تجارت کی اجازت دینا، اور شفعہ سے دست برداری، تو ان کی تعلیق صرف انہیں شرطوں پر جائز ہے جو ان کے مناسب ہوں، اور مناسب شرط وہ ہے جو عقد کے تقاضہ کو پختہ کرتی ہو، حنفیہ کبھی کبھی اس کے لئے شرط متعارف کی تعبیر استعمال کرتے ہیں، بظاہر ان دونوں سے مراد ایک ہی چیز ہے، چنانچہ ابن عابدین نے لکھا ہے کہ بحر میں معراج سے منقول ہے کہ: غیر مناسب شرط وہ ہے جس میں طالب کی سرے سے کوئی منفعت نہ ہو جیسے گھر میں داخل ہونا اور آندھی کا آنا، کیونکہ یہ غیر متعارف ہے، اور کفالت سے براءت کو شرط پر معلق کرنے کے جواز میں اختلاف روایات پر گفتگو کے بعد فتح القدیر میں ہے کہ دونوں روایتوں کے اختلاف کی وجہ یہ ہے کہ عدم جواز اس وقت ہے جب شرط میں سرے سے کوئی منفعت نہ ہو، کیونکہ ایسی شرط لوگوں کے درمیان غیر متعارف ہے، جس طرح کفالت کو ایسی شرط پر معلق کرنا جائز نہیں جس شرط کا لوگوں میں تعامل نہ ہو، لیکن اگر تعلیق ایسی شرط پر ہو جس میں طالب کو نفع ہو اور اس کا رواج ہو تو براءت کو اس پر معلق کرنا صحیح ہے (۱)۔

حنفیہ کے علاوہ دوسرے فقہاء نے اس تقسیم سے تعرض نہیں کیا ہے، لیکن جو کچھ انہوں نے ذکر کیا ہے اس سے بظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک اسقاطات محضہ کی تعلیق شرط پر مطلقاً جائز ہے، اس میں اس کی تفریق نہیں کہ اس میں یمین ہوتی ہے یا نہیں؟ اور اس کا ثبوت وہ ضابطہ ہے جو شافعیہ نے مقرر کیا ہے، ضابطہ یہ ہے کہ جو تملیک محض ہو اس میں قطعاً تعلیق کا کوئی دخل نہیں ہے، جیسے بیع، اور جو خالص حل (جس میں مالک بنانے کا پہلو سرے سے موجود نہیں) ہے

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۲۲۳، ۲۳۳، ۲۷۷، ۲۸۰، ۴/ التکملہ ۲/ ۳۴۵، فتح القدیر ۶/ ۳۱۱۔

جیسے عتق، اس میں یقینی طور پر تعلیق کی گنجائش ہے، اور ان دونوں کے درمیان مراتب ہیں جن میں اختلاف پایا جاتا ہے، جیسے فسخ اور ابراء (۱)۔

مالکیہ اور حنابلہ نے جن مسائل کے متعلق ذکر کیا ہے کہ وہ تعلیق کو قبول کرتے ہیں ان سے اسی کا پتہ چلتا ہے، اور اس قسم کے مسائل کثرت سے الشیخ علیش مالکی کے فتاوی میں وارد ہوئے ہیں، انہیں میں سے ایک مسئلہ ہے کہ اگر پرورش کی حقدار عورت بچوں کو لے کر دور مقام کو منتقل ہونا چاہے اور باپ کہہ دے کہ اگر تم ایسا کروگی تو ان کا کھانا اور کپڑا تمہارے اوپر ہوگا، تو عورت پر ایسا لازم ہوگا، کیونکہ باپ کو حق ہے کہ اس کو بچوں کو دور لے جانے سے روکے تو اس طرح اس کے بدلہ میں اس نے اپنا حق ساقط کیا۔

اور اگر شفعہ کا حقدار کہے کہ: اگر تم اس حصہ کو خرید و اور مجھے ایک دینار دے دو تو میں اپنے حق شفعہ سے دست بردار ہوتا ہوں، اور اگر وہ تمہارے ہاتھ فروخت نہ کرے تو تمہارے اوپر میرا کوئی مالی مطالبہ نہیں، تو یہ جائز ہے (۲)۔

۲۵ - (ب) وہ اسقاطات جن میں معاوضہ کا مفہوم پایا جاتا ہے جیسے خلع اور مکاتبت (۳) اور وہ معاملات جو ان سے ملحق ہو جاتے ہیں جیسے مال کے عوض طلاق اور عتاق، تو مال کے عوض طلاق اور اسی طرح مال کے عوض عتاق کی تعلیق بالاتفاق جائز ہے، کیونکہ یہ دونوں (اصلاً) اسقاط محض ہیں، اور ان میں معاوضہ دوسرے معاوضات سے الگ ہے۔

(۱) المنثور فی قواعد الزرکشی ۱/ ۳۷۷، الاشباہ للسیوطی رص ۳۸۷۔

(۲) فتح العلی المالک ۱/ ۲۶۷، ۳۰۷، نیز دیکھئے: شرح منتہی الارادات ۲/ ۳۰۰، ۳۰۸، ۳۳۰۔

(۳) مکاتبت: غلام اور اس کے مالک کے مابین ایک سمجھوتہ ہے، جس میں متعین مدت میں مال کی ایک مخصوص مقدار دے کر غلام کی آزادی طے ہوتی ہے اور اس دوران غلام کو تصرف کی آزادی مل جاتی ہے۔

جہاں تک خلع کا معاملہ ہے تو حنفیہ اور مالکیہ نے اور صحیح قول کے مطابق شافعیہ نے اس کو طلاق مان کر اس کی تعلیق کو جائز ٹھہرایا ہے، اور معاوضہ کے معنی کو دیکھ کر حنابلہ نے اس سے منع کیا ہے۔

اور مکاتبت کے معاملے میں حنفیہ اور مالکیہ نے شرط پر اس کی تعلیق کو جائز مانا ہے، اور حنابلہ اور شافعیہ نے اس سے منع کیا ہے، قواعد الزرکشی میں مذکور ہے کہ معاوضہ غیر محضہ یعنی وہ معاوضہ جس میں مال صرف ایک طرف سے مقصود ہوتا ہے (جیسے مکاتبت) تعلیق کو قبول نہیں کرتا، البتہ عورت کی طرف سے خلع اس سے مستثنیٰ ہے (۱)۔

۲۶-(ج) وہ اسقاط جس میں تملیک کا معنی ہے جیسے دین سے بری کرنا، حنفیہ اور مالکیہ نے اسے شرط پر معلق کرنے کو جائز قرار دیا ہے، مگر حنفیہ نے جیسے کہ پہلے وضاحت ہوچکی ہے شرط ملائم (مناسب) یا شرط متعارف کی قید لگائی ہے، اور حنابلہ نے اور اصح قول میں شافعیہ نے اس کی تعلیق کو منع کیا ہے، البتہ شافعیہ نے تین صورتوں کو مستثنیٰ کیا ہے جن میں تعلیق جائز ہے، اور وہ یہ ہیں:

۱۔کسی نے کہا: اگر تم میری گم شدہ چیز واپس کردو تو میں وہ دین چھوڑ دوں گا جو میرا تمہارے اوپر ہے، تو یہ صحیح ہے۔

۲۔ضمناً ابراء کی تعلیق، جیسے اگر اپنے غلام کی آزادی کو معلق کرلے، پھر اس سے مکاتبت کا معاملہ کرلے، اس کے بعد وہ صفت پائی گئی (جس پر تعلیق کی تھی) تو غلام آزاد ہوجائے گا، اور یہ (آزادی) ضمناً ابراء کو شامل ہوگا۔

۳۔وہ براءت جو بری کرنے والے کی موت پر معلق ہو (۲)، اور اس کی وضاحت پہلے ہوچکی ہے۔

دوم-اسقاط کو شرط کے ساتھ مقید کرنا:

۲۷-مجموعی طور پر اسقاطات کو شرطوں کے ساتھ مقید کرنا درست ہے، اب اگر شرط صحیح ہے تو (اسقاط) لازم ہوگا، اور اگر شرط فاسد ہے تو ہر مذہب میں اس سلسلے میں تفصیل ہے کہ کن شرطوں کو فاسد مانا جائے گا اور کن کو نہیں، اور کیا شرط کے فساد سے تصرف باطل ہو جائے گا یا صرف شرط باطل ہوگی اور تصرف درست رہے گا؟ ہم تفاصیل کو ان کے مقامات کے لئے چھوڑ رکھتے ہیں، لیکن اسقاطات میں غالب حکم یہی ہے کہ اگر ان کو شرط فاسد سے مقید کیا جائے تو اسقاطات درست رہیں گے اور شرط باطل ہوجائے گی۔

یہ چیز ان ضوابط سے واضح ہوجاتی ہے جن کو بعض فقہاء نے ذکر کیا ہے، اور وہ فروع بھی روشنی ڈالتے ہیں جن کو دوسرے فقہاء نے بیان کیا ہے، اور ذیل میں اس کی وضاحت ہے۔

حنفیہ نے کہا: جس چیز کو شرط پر معلق کرنا جائز ہے اس کو شرط سے مقید کرنا بھی جائز ہے، اور وہ چیز شرط فاسد سے فاسد نہیں ہوگی، نیز انہوں نے کہا: جہاں مال کا تبادلہ مال سے نہیں ہے وہ معاملہ شرط فاسد سے فاسد نہیں ہوگا، اور صاحب درمختار اور ابن عابدین نے ان تصرفات کا ذکر کیا ہے جو شرط فاسد لگانے کے باوجود درست رہتے ہیں اور فاسد نہیں ہوتے، اور ان تصرفات میں خلع، طلاق، عتق، وصیت، شرکت، مضاربت، کفالہ، حوالہ، وکالت، مکاتبت، تجارت کی اجازت، اور دم عمد کی مصالحت اور اس سے ابراء کو شامل کیا ہے (۱)۔

لیکن مالکیہ اور شافعیہ تعلیق اور تقیید کے مابین کسی ربط کو تسلیم نہیں

(۱) البدائع ۳/ ۱۵۲، ۳/ ۱۳۷، فتح القدیر ۳/ ۱۶۳، نہایۃ المحتاج ۶/ ۴۰۲، المہذب ۲/ ۲۱۰-۲۱۲، القلیوبی ۳/ ۳۱۴، المنثور ۱/ ۳۰۷، ۲/ ۴۰۳، منتہی الارادات ۳/ ۱۱۰، ۱۱۳، ۲/ ۱۵۵، ۶۷۵، المغنی ۷/ ۴۲، جواہر الاکلیل ۱/ ۳۳۵، ۳۳۶، ۲/ ۳۱۲، منح الجلیل ۴/ ۶۲۸۔

(۲) ابن عابدین ۴/ ۲۲۵، ۲۳۱، ۳۸۰، فتح العلی المالک ۱/ ۲۸۱، منتہی الارادات

= ۲/ ۵۲۱، المغنی ۴/ ۵۹۳، المنثور ۱/ ۸۳، ۸۴، ۸۵، الاشباہ للسیوطی رص ۲۸۷، القلیوبی ۳/ ۳۱۰۔

(۱) الدر وحاشیہ ابن عابدین ۴/ ۲۲۵، ۲۲۷، ۲۲۸، ۲۳۲۔

کرتے، چنانچہ قرافی نے الفروق میں ذکر کیا ہے کہ جو تعلیق اور شرط دونوں کو قبول کر لیتے ہیں وہ طلاق اور عتق ہیں، اور تعلیق کے قبول کرنے سے شرط کا قبول کرنا لازم نہیں آتا اور نہ شرط کے قبول کرنے سے تعلیق کا قبول کرنا (لازم آتا ہے)، اور فقہ کے ہر باب میں الگ الگ یہ دیکھا جائے گا کہ کہاں شرط اور تعلیق دونوں ہوسکتی ہے اور کہاں شرط ہوسکتی ہے تعلیق نہیں اور کہاں اس کے برعکس (۱)، اور کچھ مثالیں جو ان کے یہاں وارد ہوئی ہیں اس طرح ہیں:

اگر عورت نے اپنے شوہر سے خلع کیا اور رجعت کی شرط رکھی تو خلع لازم ہوگا اور شرط باطل ہوگی (۲)، اور اگر جنایت کرنے والے سے ولی دم (جس کو قصاص لینے کا اختیار ہے) نے کسی چیز پر مصالحت اس شرط کے ساتھ کی کہ وہ شہر سے نکل جائے گا، تو ابن کنانہ نے کہا کہ شرط باطل ہے اور صلح جائز ہے، اور ابن القاسم نے کہا کہ صلح جائز نہیں ہے، اور مغیرہ نے کہا: شرط جائز اور صلح لازم ہے، اور سحنون کو مغیرہ کا قول پسند تھا (۳)۔

اور شافعیہ کہتے ہیں کہ شرط فاسد پر کبھی کبھی صحیح کے بعض احکام بھی مرتب ہوجاتے ہیں، اور اسقاطات میں اس کی مثال مکاتبت اور خلع ہے (۴)۔

اور حنابلہ نے اس سلسلے میں کہا ہے کہ اگر خلع کو شرط فاسد کے ساتھ مقید کردے تو خلع صحیح ہے اور شرط لغو ہے، اور المغنی میں ہے کہ عتق اور طلاق کو شروط فاسدہ باطل نہیں کرتیں (۵)۔

(۱) الفروق ۱/ ۲۲۸۔
(۲) فتح العلی المالک ۱/ ۲۶۶، ۳۳۸، ۳۷۴۔
(۳) حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۲۶۳۔
(۴) المنثور فی القواعد للزرکشی ۳/ ۱۵، ۲/ ۴۰۹، ۴۱۰۔
(۵) شرح منتہی الارادات ۳/ ۱۱۰، المغنی ۵/ ۷۱، ۲۰۷ طبع الریاض۔

سوم۔ اسقاط کو زمانہ مستقبل کی طرف منسوب کرنا:

۲۸ - کچھ تصرفات وہ ہیں جن کا اثر محض تصرف کے الفاظ کامل طور پر بولے جانے سے ظاہر ہوجاتا ہے اور ان کا حکم مرتب ہوجاتا ہے اور ان کا حکم کسی آئندہ وقت تک کے لئے مؤخر نہیں ہوتا، جیسے نکاح اور بیع۔

اور کچھ تصرفات ایسے ہیں جن کا اثر طبعی طور پر زمانہ مستقبل میں ہی ظاہر ہوتا ہے، جیسے وصیت۔

اور کچھ تصرفات ایسے ہیں جن کا حکم فوری طور پر واقع ہوتا ہے، جیسے طلاق، جس سے رشتۂ زوجیت فوری طور پر ختم ہوجاتا ہے، اور یہ بھی صحیح ہے کہ اس کے حکم کو زمانہ مستقبل کی طرف منسوب کیا جائے کہ اس زمانہ کے آنے ہی پر رشتۂ زوجیت ختم ہوگا، اور طلاق کی اضافت زمانہ مستقبل کی طرف کرنا حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک جائز ہے (۱)، اور مالکیہ کے نزدیک اگر اس کو مستقبل کی طرف منسوب کرے تب بھی وہ فوری ہی واقع ہوگی، اس لئے کہ اس مستقبل کی طرف منسوب کرنے کی وجہ سے وہ نکاح متعہ کے مشابہ ہوجائے گا (۲)، اور طلاق ہی کی طرح عتق ہے کیونکہ یہ بھی ایسا اسقاط ہے جس کو زمانہ آئندہ کی طرف منسوب کیا جاسکتا ہے۔

اور حنفیہ نے جن اسقاطات کے بارے میں کہا ہے کہ وہ زمانہ مستقبل کی طرف اضافت کو قبول نہیں کرتے ان میں دین سے بری کرنا اور قصاص کو ساقط کرنا بھی شامل ہیں (۳)، اور غالب حکم یہ ہے کہ: جن اسقاطات میں تملیک کا مفہوم نہیں ہے وہ زمانہ مستقبل کی

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۳۳۳، المہذب ۲/ ۹۵، شرح منتہی الارادات ۳/ ۱۳۶، ۱۳۸۔
(۲) الکافی لابن عبدالبر ۲/ ۵۷۷۔
(۳) ابن عابدین ۴/ ۳۳۳ - ۳۳۴، المہذب ۱/ ۳۵۷، المغنی ۵/ ۹۳، الخرشی ۴/ ۲۸۹۔

طرف اضافت کو قبول کرتے ہیں، یہ ایک اجمالی حکم ہے، اور تصرفات کی ہر نوع کی ہر مذہب میں الگ الگ تفصیلات ہیں جو اپنے مقام پر دیکھی جاسکتی ہیں۔

اسقاط کا اختیار کس کو ہے:

۲۹- اسقاط کبھی بنیادی طور پر شرع کی طرف سے ہوتا ہے، جیسے ان عبادتوں کا اسقاط جن کی انجام دہی میں مکلف پر حرج اور مشقت ہے، اور ان سزاؤں کا اسقاط جن میں شبہ وارد ہو، اور عنقریب اس کا بیان آئے گا۔

اور کبھی شارع کے حکم کی تعمیل میں اسقاط بندوں کی طرف سے ہوتا ہے، یہ حکم وجوب کی شکل میں بھی ہوسکتا ہے جیسے کفارات میں غلام کی آزادی، اور ندب واستحباب کی صورت میں بھی، جیسے تنگ دست کو دین سے بری کرنا، اور قصاص کو معاف کرنا۔

اور کبھی ایسا ہوتا ہے کہ خود بندے خاص اسباب کی بنا پر ایک دوسرے سے اسقاط کرتے ہیں، جیسے خرید نے میں دلچسپی نہ ہونے کی وجہ سے حق شفعہ کا اسقاط، جس کی وضاحت شرعی حکم کے بیان میں گذر چکی۔

ساقط کرنے والے میں کیا چیزیں شرط ہیں:

۳۰- بندوں کی طرف سے اسقاط ان تصرفات میں سے ہے جن میں انسان اپنے حق سے دستبردار ہوجاتا ہے، اس لئے اسقاط درحقیقت تبرع ہے، اور چونکہ اس تصرف سے اسقاط کرنے والے کو کبھی ضرر بھی پہنچ سکتا ہے، اس لئے یہ شرط لگائی جاتی ہے کہ اسقاط کرنے والے میں تبرع کی اہلیت ہو، یعنی وہ بالغ عاقل ہو، لہذا بچے اور مجنون کی طرف سے اسقاط درست نہیں ہوگا، یہ اجمالی حکم ہے، اس لئے کہ حنابلہ اس نابالغ کی طرف سے خلع درست ہونے کے قائل ہیں جو خلع کو سمجھتا ہو(۱)، کیونکہ اس میں نابالغ کو عوض حاصل ہوتا ہے۔

اور یہ بھی شرط ہے کہ سفاہت دَین کے سبب اس کو تصرفات سے روکا نہ گیا ہو، یہ شرط صرف تبرعات میں ہے، اس لئے کہ ایسا شخص طلاق دے سکتا ہے، قصاص معاف کرسکتا ہے اور خلع کرسکتا ہے، لیکن مال اس کے حوالہ نہیں کیا جائے گا، اور اسی وجہ سے جس بیوی کو سفاہت یا نابالغی کی وجہ سے تصرفات سے روک دیا گیا ہو اس کی طرف سے خلع صحیح نہیں ہے، یہ بات ذہن میں رہنی چاہئے کہ امام ابوحنیفہ کے نزدیک سفیہ اور مدیون کو تصرفات سے نہیں روکا جاسکتا(۲)۔ دیکھئے ''حجر، سفہ اور اہلیۃ'' کی اصطلاحات۔

اور یہ شرط بھی ہے کہ وہ صاحب ارادہ ہو، لہذا اکرہ (جس پر اکراہ کیا گیا ہو) کا اسقاط صحیح نہیں ہوگا، البتہ حنفیہ کے نزدیک مکرہ کی طلاق اور اس کا عتاق درست ہے(۳)، اور فقہاء کے یہاں اکراہ ملجی اور اکراہ غیر ملجی کے درمیان تفصیل ہے جس کو ''اکراہ'' میں دیکھا جاسکتا ہے۔

اور یہ شرط بھی ہے کہ اگر اپنے پورے مال یا ثلث سے زائد کا اسقاط کررہا ہے تو صحت کی حالت میں ہو (یعنی مرض الموت میں مبتلا نہ ہو)، اور اگر وہ اسقاط کے وقت مرض الموت میں مبتلا ہے تو غیر ورثہ کے لئے ثلث سے زائد میں اس کا تصرف اور وارث کے لئے

---

(۱) الہدایہ ۳/ ۲۸۰، جواہر الاکلیل ۱/ ۳۳۹، منح الجلیل ۳/ ۱۶۹، المہذب ۲/ ۸۷، منتہی الارادات ۳/ ۵۷۷، ۱۰، البدائع ۶/ ۳۰، ۷/ ۲۳۶، المغنی ۶/ ۷۳۰۔

(۲) المہذب ۱/ ۳۳۹، ۳۷۰، ۲/ ۷۲، منتہی الارادات ۳/ ۱۰۷، ۱۰۸، ۱۰۹، جواہر الاکلیل ۲/ ۸۸، ۸۹، منح الجلیل ۲/ ۱۸۳، الہدایہ ۳/ ۲۸۱، ۲۸۵۔

(۳) الہدایہ ۳/ ۲۷۸، منتہی الارادات ۳/ ۱۲۰، جواہر الاکلیل ۲/ ۱۰۰، البدائع ۷/ ۱۸۹۔

کوئی بھی اسقاط خواہ وہ تہائی سے کم ہی ہو دوسرے ورثہ کی منظوری پر موقوف ہوگا، دیکھئے: "وصیت"۔

اور اگر مریض مدیون ہو اور پورا ترکہ دین میں گھرا ہوا ہو تو قرض خواہوں کے حق کے وابستہ ہوجانے کی وجہ سے اس کی طرف سے ابراء صحیح نہیں ہوگا (۱)۔

اور یہ شرط بھی ہے کہ جس میں وہ تصرف کر رہا ہے اس کا وہ مالک ہو، اور فضولی کے تصرف میں اختلاف ہے، حنفیہ اور مالکیہ مالک کی اجازت پر موقوف کرکے اس کو جائز قرار دیتے ہیں، اور شافعیہ اور حنابلہ اس کو جائز نہیں مانتے (۲)، اور اس میں تفصیل ہے جس کا مقام اصطلاح "فضولی" ہے۔

اور کبھی تصرف کا حق وکالت سے ہوتا ہے، اور اس صورت میں ضروری ہے کہ تصرف صرف اس حد تک ہو جس حد تک مؤکل نے وکیل کو اجازت دی ہے۔ مختصر یہ کہ خلع کرنے، مال کے بدلے میں آزاد کرنے، اور مدعا علیہ کے دعوی سے انکار کی صورت میں صلح کرنے کا وکیل بنانا درست ہے، اور دین سے بری کرنے میں بھی توکیل درست ہے خواہ خود وکیل کو بری کرنا ہو، اگر اس کو مؤکل متعین کردے اور اس سے کہہ دے کہ تم خود کو بری کرلو، اور ان سارے مسائل میں ان شرطوں کو ملحوظ رکھا جائے گا جو مؤکل اور وکیل اور ماذون فیہ (جس چیز کی اجازت دی گئی ہے) پر عائد ہوتی ہیں (۳)، اور ان کی تفصیلات "وکالۃ" میں دیکھی جاسکتی ہیں۔

اور کبھی تصرف کا حق شرعی ولایت کے سبب سے حاصل ہوتا ہے، جیسے ولی اور وصی کے تصرف کا اختیار، ایسی حالت میں ضروری ہے کہ

(۱) البدائع ۷/ ۲۲۸، ۲۷۰، ابن عابدین ۴/ ۴۶۲، الخرشی ۶/ ۹۹، منتہی الارادات ۳/ ۲۹۱۔

(۲) البدائع ۶/ ۵۲، ۵/ ۱۴۹۔

(۳) البدائع ۷/ ۲۳، ۲۸، منتہی الارادات ۲/ ۳۰۲، ۳۰۳۔

ان کا تصرف اس حد تک محدود ہو جس میں نابالغ اور زیر ولایت شخص کا فائدہ ہے، چنانچہ ان کے لئے نہ تبرع جائز ہے اور نہ مہر کا اسقاط، اور نہ بغیر مال کے معافی اور نہ شفعہ کا ترک، اگر حق شفعہ ترک کرنے میں ضرر ہے (۱)، اور یہ اجمالی حکم ہے۔

دیکھئے: "وصایۃ" اور "ولایۃ" کی اصطلاحات۔

مسقط عنہ (جس سے حق ساقط کیا گیا ہو):

۳۱- مسقط عنہ وہ شخص ہے جس پر حق لازم ہے یا جس کی طرف حق بن رہا ہے، اور اس کے لئے شرط یہ ہے کہ وہ اجمالی طور پر معلوم ہو، اکثر وبیشتر اسقاطات میں مسقط عنہ یا مسقط لہ معلوم ہی ہوتا ہے، جیسے کہ شفعہ، قصاص اور خیار اور ان جیسے امور میں۔

جہالت کی صورت صرف مدیون کو بری کرنے، آزاد کرنے، طلاق دینے اور اس طرح کے امور میں پیدا ہوسکتی ہے۔

دین سے بری کرنے میں یہ شرط ہے کہ جس کو بری کیا گیا ہے وہ معلوم ہو، اور یہ مسئلہ متفق علیہ ہے۔

اسی لئے اگر کوئی کہے کہ میں نے ایک شخص کو یا ایک آدمی کو اس حق سے بری کیا جو میرا اس پر لازم ہے، تو یہ ابراء درست نہیں ہوگا، اور اسی طرح اگر کہے کہ میں نے اپنے دو قرض داروں میں سے ایک کو بری کیا تو درست نہیں ہے، لیکن اگر کہے کہ میں نے فلاں محلے والوں کو بری کیا اور اس محلے والے متعین ہیں اور ان سے چند گنے چنے افراد مراد ہیں تو یہ ابراء صحیح ہوگا (۲)۔

(۱) البدائع ۷/ ۲۴۶، منتہی الارادات ۲/ ۲۶۰، ۲۹۱، ۳/ ۴۷، المہذب ۱/ ۳۳۶، جواہر الاکلیل ۲/ ۱۰۰، المغنی ۶/ ۳۰۷۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۴۷۰، التکملہ ۲/ ۱۴۴، الخرشی ۶/ ۹۹، الدسوقی ۳/ ۴۱۱، نہایۃ المحتاج ۴/ ۳۲۸، المنثور فی القواعد ۱/ ۸۱، شرح منتہی الارادات ۲/ ۵۲۱، ۵۲۲۔

اسی طرح یہ شرط بھی ہے کہ اس شخص کو بری کیا جائے جس پر حق ہے، اس لئے جس پر حق ہے اس کے علاوہ کو بری کرنا صحیح نہیں ہوگا، اس کی مثال یہ ہے کہ قاتل کو اس دیت سے بری کیا جائے جو اس کے عاقلہ پر واجب ہے تو یہ ابراء درست نہیں ہوگا، کیونکہ اس میں ان لوگوں کو بری نہیں کیا گیا جن پر حق ہے، لیکن اگر قاتل کے عاقلہ کو بری کر دیا جائے، یا جس پر جنایت ہوئی ہے یہ کہے کہ میں نے اس جنایت کو معاف کر دیا، اور یہ صراحت نہ کرے کہ قاتل کو بری کیا ہے یا عاقلہ کو بری کیا ہے تو ابراء درست ہے، کیوں کہ یہ ابراء اس کی طرف لوٹے گا جس پر حق ہے (۱)۔

دَین سے بری کرنے میں یہ شرط نہیں ہے کہ بری کئے ہوئے شخص کو حق کا اقرار رہو، کیونکہ اگر حق کا انکار کررہا ہو تب بھی اس کو بری کرنا درست ہے، اور یہی بات دین کے علاوہ ان معاملات میں بھی کہی جائے گی جہاں اسقاط درست ہے (۲)۔

لیکن طلاق کے مسئلے میں ابہام کے باوجود بھی اسقاط درست ہے، البتہ (بعد میں) اس کی تعیین ضروری ہے۔ چنانچہ کوئی شخص اگر اپنی دو بیویوں کو مخاطب کرتے ہوئے کہہ دے کہ تم میں سے ایک کو طلاق ہے تو طلاق پڑ جائے گی، اور اس کو پابند کیا جائے گا کہ جس کو طلاق ہوئی ہے متعین کرے، یہ حنفیہ اور شافعیہ کا مسلک ہے، لیکن مالکیہ کا مشہور قول یہ ہے کہ دونوں کو طلاق ہو جائے گی، اور یہ مصر کے فقہاء مالکیہ کا قول ہے، اور مدنی فقہاء مالکیہ نے کہا کہ شوہر طلاق کے لئے ایک کا انتخاب کرے گا، اور حنابلہ کے نزدیک اگر اس نے کسی ایک کو اپنے دل میں متعین نہ کیا ہو تو ان کے درمیان قرعہ اندازی کرے گا (۳)۔

(۱) شرح منتہی الارادات ۳/ ۲۹۱۔

(۲) شرح منتہی الارادات ۲/ ۲۶۵۔

(۳) الاختیار ۳/ ۱۳۵، ۴/ ۲۷، المہذب ۲/ ۵، ۱۰۱، منح الجلیل ۲/ ۲۷۴، جواہر الاکلیل ۱/ ۳۵۵، المغنی ۷/ ۲۵۱، منتہی الارادات ۳/ ۱۸۰۔

محل اسقاط:

۳۲- جس محل پر تصرف جاری ہوتا ہے اسے حق کہا جاتا ہے، اور وہ اس عام اطلاق میں اعیان (اشیاء)، ان کے منافع، دیون اور مطلق حقوق کو شامل ہے (۱)۔

اور اس عام اطلاق کے لحاظ سے جو کوئی بھی ان میں سے کسی حق کا مالک ہوگا اس کو ملکیت کی بنیاد پر اپنے اختیار سے اس میں تصرف کا حق ہوگا بضرورت یا مصلحت عامہ کے بغیر کسی کو اسے تصرف پر مجبور کرنے کا اختیار نہیں ہے، اسی طرح جب تک اس سے کسی دوسرے کا حق متعلق نہ ہو کوئی اس کو تصرف سے روک نہیں سکتا۔

ہاں اگر اس کے ساتھ کسی دوسرے کا حق متعلق ہو تو ایسی صورت میں صاحب حق کی رضامندی کے بغیر اس کو تصرف سے روک دیا جائے گا (۲)۔

اسقاط بھی انہیں تصرفات میں سے ہے، لیکن ہر محل اسقاط کے قابل نہیں ہوتا، بلکہ کچھ (محل) تمام شرطوں کے پائے جانے کی وجہ سے اسقاط کو قبول کرتے ہیں، اور کچھ اس کی شرطوں کی عدم موجودگی کے سبب اسقاط کو قبول نہیں کرتے، مثال کے طور پر حق مجہول ہو، یا اس کے ساتھ غیر کا حق جڑ جائے، اس طرح کی اور صورتیں، اور اس کی وضاحت آئندہ سطور میں موجود ہے۔

وہ حقوق جن کا اسقاط ہو سکتا ہے:

اول- دَین:

۳۳- بالاتفاق وہ دین جو ذمہ میں ثابت ہے اس کا اسقاط درست ہے، کیونکہ وہ حق ہے، اور حقوق اسقاط سے ساقط ہو جاتے ہیں، تو

(۱) البدائع ۷/ ۲۲۳، الدسوقی ۳/ ۴۱۶، المغنی ۹/ ۲۳۷، المنثور فی القواعد ۲/ ۶۷۔

(۲) البدائع ۶/ ۲۶۳۔

جس کا دوسرے پر دین ثابت ہے خواہ وہ فروخت شدہ سامان کی قیمت ہو، یا وہ سامان ہو جس کی بیع سلم ہوئی ہے، یا بیوی کا گذرے دنوں کا لازم کردہ نفقہ ہو یا اس کے علاوہ کوئی چیز، ان ساری چیزوں کا اسقاط اس کے لئے جائز ہے، چاہے کسی مخصوص دَین کو ساقط کیا جائے یا عمومی طور پر ہر دین کو ساقط کیا جائے، چاہے وہ مطلق ہو یا معلق یا کسی شرط سے مقید ہو جس کا بیان گذر چکا ہے، اور جس طرح پورے دین سے ابراء جائز ہے اسی طرح دین کے کچھ حصے سے بھی ابراء جائز ہے (۱)۔

اور جیسے عوض کے بغیر اسقاط دین درست ہے اسی طرح عوض کے بدلے بھی اس کا اسقاط درست ہے، البتہ اسقاط کی انجام دہی کی کیا صورت یا کیفیت ہوگی اس میں اختلاف ہے، اور ان صورتوں میں سے کچھ یہ ہیں:

الف۔ مدیون دائن کو اس پر لازم دین سے بری کرنے کے بدلہ میں کپڑا دے تو ابراء کے مقابلے میں جو عوض دائن کو دیا گیا ہے وہ اس کا مالک ہو جائے گا، اور مدیون بری ہو جائے گا، اور یہ شافعیہ کا قول ہے (۲)۔

ب۔ حنابلہ کہتے ہیں کہ: اگر کسی کے اوپر اس کی بیوی کا نفقہ واجب ہوا، اور اس کا اس کی بیوی پر دین ہے، اور وہ چاہتا ہے کہ اس کے نفقہ کا اپنے دین سے حساب برابر کر لے، تو اگر عورت دولت مند ہے تو اس شوہر کو ایسا کرنے کا حق ہے، کیونکہ جس کسی کا کسی پر حق ہے اس کو یہ اختیار ہے کہ اس کے جس مال سے چاہے اس کو وصول کر لے، اور یہ بھی اس کا مال تھا۔

بظاہر یہ صورت مقاصہ کے قبیل سے مانی جائے گی، اور رضامندی

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۶۵۳، البدائع ۵/ ۲۰۳، ۲۱۳، ۶/ ۴۳، الدسوقی ۳/ ۲۲۰، ۳۱۰، المغنی ۵/ ۲۲، شرح منتہی الارادات ۳/ ۲۲۲، ۲۲۳، ۵۲۱، المہذب ۱/ ۴۵۵، القلیوبی ۲/ ۳۰۸، ۳/ ۶۸، ۳، الوجیز ۱/ ۱۷۷۔

(۲) الجمل علی شرح المنہج ۳/ ۳۸۱، نہایۃ المحتاج ۴/ ۴۲۹۔

کے ساتھ مقاصہ جانبین کی طرف سے عوض کے بدلے اسقاط مانا جاتا ہے (۱) بشرطیکہ مقاصہ کی تمام شرطوں کا لحاظ کیا گیا ہو یعنی دین کی مقدار یا وصف کا یکساں ہونا اور دوسری شرطیں۔

ج۔ اسی طرح عوض کے بدلہ دین کا اسقاط صلح کی صورت میں بھی ہوتا ہے، اور قرافی نے اسقاط کی دو قسمیں کی ہیں: اسقاط بالعوض اور اسقاط بلاعوض، اور دین کے بارے میں صلح کو اسقاط بالعوض قرار دیا ہے (۲)۔

د۔ حاشیہ ابن عابدین میں ہے: اگر بیوی اپنے شوہر کو مہر اور نفقہ سے بری کر دے تاکہ وہ اس کو طلاق دے دے تو ابراء درست ہے، اور یہ ابراء بالعوض ہوگا، اور وہ عوض یہ ہے کہ اس نے بیوی کو اس کی ذات کا مالک بنا دیا (۳)۔

ھ۔ کبھی کبھی بالعوض اسقاط دین تعلیق کی صورت میں ہوتا ہے، جیسے کوئی دوسرے سے کہے کہ اگر تم مجھے اپنی گاڑی دے دو تو میرا جو دین تمہارے ذمہ ہے اس کو میں نے ساقط کر دیا (۴)۔

و۔ اور خلع کی شکل میں ابراء بھی عوض کے قبیل سے ہے (۵)۔

دوم- عین:

۳۴- قاعدہ ہے کہ اعیان اسقاط کو قبول نہیں کرتے، جیسا کہ اس کی وضاحت "ما لا یقبل الإسقاط" (وہ چیزیں جو اسقاط کو قبول نہیں

(۱) المغنی ۷/ ۵۷۶، ۹/ ۳۴۸، الاشباہ لابن نجیم رص ۳۶۶، منح الجلیل ۳/ ۵۳، المنثور فی القواعد ۱/ ۳۹۲۔

(۲) الذخیرہ رص ۱۵۲ شائع کردہ وزارۃ الاوقاف کویت، الہدایہ ۳/ ۱۹۴، البدائع ۷/ ۴۵، نہایۃ المحتاج ۴/ ۳۷۱، ۳۷۳، شرح منتہی الارادات ۲/ ۲۶۳، المغنی ۴/ ۵۲۷، ۵۳۶۔

(۳) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۵۶۶۔

(۴) فتح العلی المالک ۱/ ۲۷۴۔

(۵) الجمل علی شرح المنہج ۳/ ۳۸۱، شرح منتہی الارادات ۳/ ۱۱۴۔

کرتیں) کی بحث میں آئے گی، البتہ بعض تصرفات کو اسقاط ملک مان لیا جاتا ہے، مثلاً آزاد کرنا، اسے ملک رقبہ کو ساقط کرنا مانا جاتا ہے، اور رقبہ (غلام یا باندی کی ذات) عین ہے، اور آزاد کرنا مشروع بلکہ شرعاً مطلوب ہے، اور کبھی واجب ہوجاتا ہے جیسے کفارات میں، اسی طرح وقف بھی بعض فقہاء کے یہاں اسقاط ملک مانا جاتا ہے، چنانچہ قواعد المقری میں ہے: مساجد کا وقف بالاجماع اسقاط ملک ہے، اور غیر مساجد میں دو قول ہیں (۱)۔

اور کبھی عوض کے بدلہ میں عین کا اسقاط عقد صلح کے ضمن میں ہوتا ہے، اور صلح شرعاً جائز ہے، اس لئے کہ حدیث نبوی ہے: "الصلح جائز بین المسلمین إلا صلحا حرم حلالا أو أحل حراما" (۲) (اس صلح کو چھوڑ کر جو حلال کو حرام اور حرام کو حلال بنادے ہر صلح مسلمانوں کے درمیان جائز ہے)، خواہ مدعا علیہ کو مدعی کا دعوی تسلیم ہو یا اس سے انکار ہو یا مدعا علیہ مدعی کے دعوی کے بارے میں خاموش ہو، اگر

(۱) منح الجلیل ۴/ ۷۷، ۷۸، المغنی ۵/ ۶۰۰، الہدایہ ۳/ ۱۳۔

(۲) حدیث: "الصلح جائز....." کی روایت ترمذی اور ابن ماجہ نے عمرو بن عوف المزنی سے مرفوعاً کی ہے ترمذی نے کہا کہ یہ حدیث حسن صحیح ہے صاحب تحفۃ الاحوذی نے کہا: ترمذی کا اس حدیث کو صحیح قرار دینا محل نظر ہے کیونکہ اس کی سند میں کثیر بن عبد اللہ بن عمرو بن عوف ہے جو بہت زیادہ ضعیف ہے اور اس حدیث کے لئے حضرت ابوہریرہؓ کی روایت سے احمد و ابوداؤد اور حاکم کے یہاں ایک شاہد ہے لیکن ذہبی نے ان کا یہ کہہ کر تعاقب کیا ہے کہ اس کو کیوں کر صحیح قرار دیں گے جبکہ کثیر کی نسائی نے تضعیف کی ہے، اور دوسروں نے بھی اس کو گوارہ کیا ہے شوکانی نے کہا: مخفی نہیں کہ مذکورہ احادیث اور طرق ایک دوسرے کے شاہد بنتے ہیں، اس لئے کم از کم وہ متن جس پر ان کا اتفاق ہے حسن ہونا چاہئے (تحفۃ الاحوذی ۴/ ۵۸۴، ۵۸۵ شائع کردہ السلفیہ، سنن ابن ماجہ بتحقیق محمد فؤاد عبد الباقی ۲/ ۷۸۸ طبع عیسی الحلبی، مختصر سنن ابی داؤد للمنذری ۵/ ۲۱۳، ۲۱۴ شائع کردہ دار المعرفہ، المستدرک ۴/ ۹۴ شائع کردہ دار الکتاب العربی، مسند احمد بن حنبل ۲/ ۳۶۶، شرح السنہ للبغوی بتحقیق شعیب الارناؤوط ۸/ ۲۰۹، شائع کردہ المکتب الاسلامی، نیل الاوطار ۵/ ۳۷۸، ۳۷۹ طبع دار الجیل الجدید)۔

انکار یا خاموشی کی صورت ہو تو صلح مدعی کے حق میں اس کے اپنے خیال کے اعتبار سے اس کے حق کا معاوضہ ہے، اور یہ مشروع ہے، اور مدعا علیہ کے حق میں یمین سے بچنے اور نزاع کو ختم کرنے کا فدیہ ہے، اور یہ بھی مشروع ہے، بلکہ بعض حنابلہ نے مال کے عوض ایسے دین یا عین کے بارے میں مصالحت کی اجازت دی ہے جس کا پتہ لگانا مشکل ہے، تاکہ مال کے ضیاع کا سبب نہ بنے۔

یہ بات ملحوظ رہے کہ شافعیہ اس صورت میں صلح کو جائز نہیں قرار دیتے جب مدعا علیہ کو مدعی کے دعوی سے انکار ہو۔

اور اگر صلح اس صورت میں ہے جب کہ مدعا علیہ کو مدعی کا دعوی تسلیم ہے اور مال کا مبادلہ مال سے ہورہا ہے تو یہ صلح بیع کی طرح مانا جائے گا، اور اگر مال کا مبادلہ منفعت سے ہے تو اجارہ کی طرح ہے، اور اگر عین کے کچھ حصے کو ترک کرنے پر مصالحت ہوئی تو وہ ہبہ کی طرح ہے (۱)، اور ہر حالت میں اس حال کی شرطوں کا اعتبار کیا جائے گا، اس کی تفصیل "صلح" میں ملاحظہ کی جاسکتی ہے۔

سوم: منفعت:

۳۵ - منافع وہ حقوق ہیں جو ان کے مستحقین کے لئے ثابت ہوتے ہیں، خواہ یہ حقوق کسی قابل انتفاع عین کے مالک ہونے کا نتیجہ ہوں، یا عقد کے ذریعہ عین یعنی اصل مال کی ملکیت کے بغیر منفعت کے مالک ہونے کے نتیجہ میں ہوں، جیسے اجارہ اور عاریت اور منفعت کی وصیت، یا بغیر عقد کے منفعت کی ملکیت حاصل ہو، جیسے ارض موات (بنجر لاوارث زمین) کو قابل کاشت بنانے کے لئے نشان زد کرنا، اور جیسے بازاروں میں دوکان لگانے کی جگہوں کو مخصوص کرلینا

(۱) الہدایہ ۳/ ۱۹۲، ۱۹۳، البدائع ۶/ ۴۷، ابن عابدین ۴/ ۳۳۳، منح الجلیل ۳/ ۲۰۱، جواہر الاکلیل ۲/ ۱۰۲، نہایۃ المحتاج ۴/ ۳۷۱، ۳۷۳، المہذب ۱/ ۳۴۰، شرح منتہی الارادات ۲/ ۲۶۳، المغنی ۴/ ۵۲۷، ۵۳۶، ۵۴۶۔

وغیرہ۔

منافع کے بارے میں قاعدہ یہ ہے کہ جو عین کا مالک ہو جس سے نفع اٹھایا جاسکتا ہے یا اس عین کی منفعت کا مستحق ہو اس کے ساقط کرنے سے منافع ساقط ہوجاتے ہیں، کیونکہ تصرف کے کسی حقدار کو اپنے حق کے اسقاط سے روکا نہیں جاسکتا (۱)، جب تک اس سے کوئی مانع موجود نہ ہو، اس کے بارے میں اتفاق ہے، اور مسائل فقہ میں اس کی بہت ساری صورتیں ہیں، کچھ مثالیں یہ ہیں:

الف۔ کسی نے کسی آدمی کے لئے اپنے گھر میں رہائش کی وصیت کی اور وصیت کرنے والا مرگیا پھر وارث نے گھر کو بیچ دیا اور موصی لہ (جس کے لئے وصیت تھی) نے اس پر اپنی رضامندی کا اظہار کردیا تو بیع درست ہوگئی اور اس کا حق رہائش ختم ہوگیا (۲)۔

ب۔ کسی نے اصل گھر کی وصیت زید کے لئے کی، اور اس کی منفعت کی وصیت عمرو کے لئے کی، اور پھر جس کے لئے منفعت کی وصیت کی گئی ہے اس نے اپنا حق ساقط کردیا تو ساقط کرنے سے اس کا حق ساقط ہوگیا (۳)۔

ج۔ دوسرے کے گھر میں کسی کی پانی کی نالی تھی اور اس نے کہا کہ نالی کے سلسلے میں میں نے اپنا حق ختم کیا تو اگر اس کا حق صرف پانی بہانے کا تھا، نالی اس کی ملکیت نہیں تھی تو حق رہائش پر قیاس کرتے ہوئے اس کا حق ختم ہوجائے گا (۴)۔

د۔ وقف کردہ مدارس کے حجروں سے انتفاع کا حق ساقط کرنا اس طور سے جائز ہے جس طرح صاحب حق نے اسے ساقط کیا ہے، اگر اس نے مخصوص مدت کے لئے ساقط کیا ہے تو اس مدت کے گذرنے کے بعد اس کا حق لوٹ آئے گا، اور اگر مطلق طور پر ساقط کردے تو حق اس کی طرف نہیں لوٹے گا (۱)۔

ھ۔ مساجد اور بازاروں میں بیٹھنے کی جگہوں کے بارے میں اپنا حق ساقط کرنا جائز ہے (۲)۔

یہ عوض لئے بغیر منافع میں حق ساقط کرنے کے مسائل ہیں۔

۳۶ - اور عوض لے کر حق منافع کا اسقاط اس ضابطہ سے جڑا ہے جس میں ملک منفعت اور ملک انتفاع کے درمیان فرق کیا گیا ہے۔ قاعدہ ہے کہ جو کوئی منفعت کا مالک ہے وہ اس پر عوض لینے کا بھی مالک ہوگا، لیکن جو بذات خود صرف فائدہ اٹھانے کا حقدار ہے اس پر اس کو معاوضہ لینے کا حق نہیں ہے (۳)۔

اس ضابطہ کی روشنی میں جو شخص منفعت کا مالک ہے خواہ وہ اصل مال کے ساتھ منفعت کا مالک ہو یا اصل مال کی ملکیت کے بغیر تنہا منفعت کا مالک ہو اس کے لئے منفعت میں اپنا حق ساقط کرنا اور اس کا عوض لینا جائز ہے، یہ جمہور کا مسلک ہے۔

لیکن حنفیہ کے یہاں منافع کا عوض لینا صرف اس شخص کے لئے جائز ہے جو اصل مال اور منفعت دونوں کا مالک ہو یا بالعوض تنہا منفعت کا مالک ہو، حنفیہ کے یہاں منافع مال نہیں ہے، اسی طرح حنفیہ کے نزدیک اصح قول کے مطابق حقوق ارتفاق (نفع اٹھانے کے حقوق مثلاً پانی بہانے اور راستہ چلنے کا حق) کے بارے میں مستقلاً عقد معاوضہ کرنا جائز نہیں ہے، صرف عین کے عقد کے تابع ہو کر جائز

---

(۱) البدائع ۷/ ۲۲۴، شرح منتہی الارادات ۲/ ۲۶۰، المنثور فی القواعد ۳/ ۳۹۳۔

(۲) الاشباہ لابن نجیم رص ۳۱۶۔

(۳) المنثور فی القواعد ۳/ ۲۳۰، القلیوبی ۲/ ۳۱۲۔

(۴) الاشباہ لابن نجیم رص ۳۱۶۔

(۱) حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۴۳۴۔

(۲) المنثور فی القواعد ۳/ ۳۹۴، القواعد لابن رجب رص ۱۹۹، شرح منتہی الارادات ۲/ ۴۶۴، ۴۶۵، الدسوقی ۳/ ۴۳۴۔

(۳) المغنی ۴/ ۵۴۶، ۵۴۷، ۵۴۷، منتہی الارادات ۲/ ۳۵۱، ۳۹۱، ۳۹۲، منح الجلیل ۳/ ۴۴۸، ۷۷۱، نہایۃ المحتاج ۵/ ۱۱۷، ۱۱۸۔

ہے(۱)، اور اس کی تفصیل ''اجارہ، ارتفاق، اعارۃ، وصیت اور وقف''میں دیکھی جاسکتی ہے۔

۳۷-عوض لے کر منافع کے بارے میں حق ساقط کرنے کی مثالوں میں یہ بھی ہے کہ ورثہ اس شخص سے جس کے لئے ان کے مورث نے ترکہ کے کسی مخصوص گھر میں رہنے کی وصیت کردی تھی مخصوص رقم دے کر مصالحت کرلیں تو یہ صلح جائز ہے، کیونکہ یہ حق کو ساقط کرنا ہے۔اور یہ مثال بھی ہے کہ اگر وہ شخص جس کے لئے اصل گھر کی وصیت ہے اس شخص کو جس کو گھر میں رہنے کی وصیت ہے رقم دے کر یا کسی دوسرے عین کی منفعت کے عوض اس سے مصالحت کرتا ہے تاکہ گھر اس کے حوالے کردیا جائے تو جائز ہے(۲)۔

چہارم-مطلق حق:

۳۸-جن کی طرف حقوق منسوب ہوتے ہیں ان کے لحاظ سے حقوق کی مندرجہ ذیل قسمیں ہیں:

- خالص اللہ سبحانہ وتعالی کا حق، اور اس سے مراد وہ حقوق ہیں جن سے عمومی نفع وابستہ ہو، یا اس کا مطلب ہے اللہ کے احکام کی بجاآوری اور اس کے منہیات سے اجتناب۔

- خالص بندوں کا حق، اور اس کا مطلب ہے بندوں کے مفادات جو شریعت کی روشنی میں طے کردیئے گئے ہیں۔

- وہ حقوق جن میں اللہ اور بندوں دونوں کے حقوق جمع ہوں، جیسے حد قذف، اور تعزیرات۔

اصلاً حقوق تو اللہ ہی کے ہیں، کیونکہ بندوں کا جو بھی حق ہے اس میں اللہ کا حق ہے، اور وہ یہ ہے کہ اللہ نے وہ حق اس کے مستحق تک پہنچانے کا حکم دیا ہے۔

کسی حق کو فقط حق العبد کہہ کر الگ بیان کرنا صرف اس لحاظ سے ہے کہ بندہ اس میں تصرف کرنے کا پورا اختیار رکھتا ہے اس طرح کہ اگر وہ ساقط کردے تو ساقط ہوجائے گا، لہذا یہ دونوں حقوق یعنی حق اللہ اور حق العبد میں سے ہر ایک کا ثابت رہنا اور ساقط کرنا اسی کے سپرد ہے جس کی طرف اس حق کی نسبت ہے(۱)۔

اور اس کی وضاحت آئندہ سطور میں ہے۔

اللہ سبحانہ وتعالی کا حق:

۳۹- یہاں اللہ تعالی کے حق کا ذکر ان حقوق میں کرنا جو اسقاط کو قبول کرتے ہیں، اس اعتبار سے ہے کہ شارع کی طرف سے اس کا اسقاط ہوسکتا ہے، بندوں کی طرف سے ان کا اسقاط جیسا کہ آرہا ہے جائز نہیں ہے۔

اور حقوق اللہ یا تو خالص عبادات ہیں چاہے وہ مالی ہوں، جیسے زکاۃ، یا بدنی ہوں، جیسے نماز، یا بدنی اور مالی دونوں ہوں، جیسے حج، یا خالص سزائیں ہیں جیسے حدود، یا کفارات ہیں جن میں عبادت اور سزائیں دونوں پہلو پائے جاتے ہیں۔

اور فقہاء کا کہنا ہے کہ: حقوق اللہ مسامحت پر مبنی ہیں، مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالی کو کسی چیز سے ضرر لاحق نہیں ہوتا، اور یہی وجہ ہے کہ زنا کا اقرار کرلینے کے بعد رجوع قبول کرلیا جاتا ہے اور پھر حد ساقط ہوجاتی ہے، برخلاف انسانوں کے حق کے، کیونکہ وہ ضرر سے دوچار ہوتے ہیں(۲)۔

---

(۱) الہدایہ ۳/ ۲۵۳، البدائع ۶/ ۱۸۹، ۲۲۰، الاشباہ لابن نجیم رص ۳۵۳، ابن عابدین ۵/ ۴۴۳، ۴۴۴۔

(۲) تکملہ فتح القدیر ۷/ ۳۸۵، ابن عابدین ۴/ ۱۵، شرح منتہی الارادات ۲/ ۲۶۳۔

(۱) شرح المنار رص ۸۸۶، الذخیرہ رص ۶۸ شائع کردہ وزارۃ الاوقاف کویت، المنثور ۲/ ۵۸، ۶۴، التلویح ۲/ ۱۵۱، الفروق ۱/ ۱۴۰، ۱۹۵۔

(۲) شرح المنار رص ۸۸۶، المنثور فی القواعد ۲/ ۵۸، ۵۹، الفروق للقرافی

اور اختصار کے ساتھ ہم ان اسباب کو ذکر کررہے ہیں جو شارع کی نظر میں حق اللہ کے اسقاط کے موجب بنتے ہیں:

۴۰ – اللہ سبحانہ وتعالیٰ کے حقوق فی الجملہ ان اسباب کی بدولت اسقاط کو قبول کرتے ہیں جن کو شریعت اللہ کے فضل اور بندوں پہ شفقت اور ان سے حرج ومشقت دور کرنے کی غرض سے اسقاط کا موجب مانتی ہے، جیسے مجنون کے اوپر سے عبادات وعقوبات کا اسقاط، اور جیسے مریض اور مسافر جیسے معذورین کو پہنچنے والی مشقتوں کو دیکھتے ہوئے ان کے لئے بعض عبادتوں کا اسقاط۔ فقہاء نے مشقت اور اس کی انواع کی تفصیل کی ہے، اور ہر مشقت کا ایک درجہ متعین کیا ہے جو کسی عبادت کے اسقاط کے لئے مؤثر بنتا ہے، اور اس کو "المشقة تجلب التيسير" (مشقت آسانی کو لاتی ہے) کے قاعدہ کے تحت درج کیا ہے، یہ قاعدہ ان آیات سے ماخوذ ہے: "يُرِيْدُ اللّٰهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلاَ يُرِيْدُ بِكُمُ الْعُسْرَ" (۱) (اللہ تمہارے حق میں سہولت چاہتا ہے اور تمہارے حق میں دشواری نہیں چاہتا) اور "وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّيْنِ مِنْ حَرَجٍ" (۲) (اور تم پر دین کی کسی بات میں تنگی نہیں کی)۔

اعذار پر مبنی حکم کو رخصت کہا جاتا ہے، اور رخصت کی ایک قسم رخصت اسقاط ہے، جیسے حیض اور نفاس والی عورت سے نماز کا اسقاط، اور جیسے اس سن رسیدہ بوڑھے آدمی سے روزے کا ساقط کرنا جو اس پر قادر نہیں ہے (۳)۔

مسافر کی نماز میں قصر حنفیہ کے نزدیک اور مالکیہ کے ایک قول کے مطابق فرض ہے، اور اس کو رخصت اسقاط مانا جاتا ہے، کیوں کہ حدیث نبوی ہے: "صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته" (۱) (ایک صدقہ ہے جو اللہ نے تمہارے اوپر کیا ہے تو تم اللہ کے صدقہ کو قبول کرو)، اور طریقہ استدلال یہ ہے کہ ایسی چیز کا صدقہ جس میں تملیک کی گنجائش نہیں ہے نا قابل رد اسقاط ہے، خواہ اس کی طرف سے ہو جس کی اطاعت لازم نہیں ہے، جیسے ولی قصاص (وہ شخص جسے قصاص لینے کا حق ہے)، تو اگر وہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے ہو جس کی اطاعت لازم ہے تو بدرجہ اولیٰ نا قابل رد اسقاط ہوگا (۲)۔

مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ: مسافر کے لئے نماز میں قصر کرنا سنت ہے، کیونکہ یہ بندے کی سہولت کے لئے ہے۔

اسی طرح فرض کفایہ ان لوگوں سے ساقط ہوجاتا ہے جنہوں نے اس کو ادا نہیں کیا اگر اس کو دوسرے لوگ انجام دے دیں، بلکہ قرافی کا کہنا ہے کہ: جس چیز کا حکم کفائی طریقہ پر ہو اس کے ساقط ہونے کے لئے اس بات کا ظن غالب ہوجانا کافی ہے کہ وہ کام کرلیا گیا، محقق طور پر اس کا انجام پاجانا ضروری نہیں ہے (۳)۔

اور اسی قسم میں ضرورت کی بنا پر حرام چیز کے استعمال کی حرمت ساقط کرنا بھی ہے، جیسے مضطر کے لئے مردار کا کھانا، اور جس کے حلق میں لقمہ پھنس گیا ہو اس کے لئے اس کو شراب سے اتارنا، اور طبیب کے لئے شرم گاہ پر نظر ڈالنے کی اباحت (۴)۔

= ۱/ ۱۳۰، ۱۹۵، التلویح علی التوضیح ۲/ ۱۵۱ اور اس کے بعد کے صفحات، الموافقات ۲/ ۳۷۵۔

(۱) سورۂ بقرہ/ ۱۸۵۔

(۲) سورۂ حج/ ۷۸۔

(۳) الاشباہ لابن نجیم رص ۷۵، اور اس کے بعد کے صفحات، اور رص ۸۳، المنثور فی القواعد ۱/ ۲۵۳، الذخیرہ رص ۳۳۹، ۳۴۲، ۳۴۳، الفروق للقرافی ۱/ ۱۱۸، ۱۱۹، التلویح ۲/ ۲۰۱۔

(۱) حدیث: "صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته" کی روایت مسلم نے کی ہے (۱/ ۴۷۸ طبع الحلبی)۔

(۲) التلویح ۲/ ۱۳۰، الاشباہ لابن نجیم رص ۷۵۔

(۳) الفروق للقرافی ۱/ ۱۱۷، المغنی ۸/ ۳۴۵، الشرح الکبیر مع المغنی ۲/ ۱۰۱۔

(۴) التلویح ۲/ ۱۲۹، الاشباہ لابن نجیم رص ۷۵ اور اس کے بعد کے صفحات، مسلم الثبوت ۱/ ۱۱۸، المنثور فی القواعد ۲/ ۱۶۴۔

اور یہ حکم معاملات پر بھی لاگو ہوتا ہے، چنانچہ رخصت میں وہ چیزیں شامل ہیں جو فی الجملہ شریعت کا حکم ہوتے ہوئے بھی ساقط ہوجائیں، اس کی مثال بیع سلم میں موجود ہے، چنانچہ راوی کا قول ہے: "نهى النبي ﷺ عن بيع ما ليس عند الإنسان ورخص في السلم"(۱) (نبی ﷺ نے اس چیز کی بیع سے منع کیا ہے جو انسان کے پاس موجود نہیں ہے، اور بیع سلم کی اجازت دی ہے)، کیونکہ بیع کے بارے میں قاعدہ ہے کہ بیع عین کی ہوتی ہے، اور یہ شریعت کا حکم ہے، لیکن بیع سلم میں یہ (قاعدہ یا حکم) ساقط ہوگیا (۲)۔

تخفیف کی ایک قسم طلاق کی مشروعیت ہے، کیوں کہ آپس میں نفرت ہوتے ہوئے زوجیت کو برقرار رکھنے میں مشقت ہے، اور یہی معاملہ خلع اور فدیہ دے کر رہائی کی مشروعیت کا بھی ہے، اور غلام کو برابر غلام رہنے سے چھٹکارا پانے کے لئے مکاتبت کی مشروعیت بھی (اسی ضمن میں آتی ہے) (۳)۔

اور ان میں سے ہر ایک مسئلہ کا فقہ کی کتابوں میں ان کے متعلقہ ابواب میں اور اصول کی کتابوں میں "رخصت" اور "اہلیت" کے ابواب میں تفصیل سے ذکر ہے۔

(۱) حدیث: "نهى عن بيع ما ليس عند الإنسان" کو ابوداؤد (عون المعبود ۳/۳۰۳ طبع الہند)، بیہقی (۵/ ۲۶۷ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) اور ترمذی (تحفۃ الاحوذی ۴/ ۴۳۰-۴۳۱ طبع السلفیہ) نے حکیم بن حزام سے مرفوعاً ان الفاظ میں روایت کیا ہے: "لا تبع ما ليس عندك"، ترمذی نے کہا: یہ حدیث حسن صحیح ہے۔ بیع سلم کی رخصت اس حدیث میں موجود نہیں ہے، یہ رخصت بہت سی دوسری حدیثوں سے سمجھی گئی ہے، ان میں سے ایک حدیث یہ ہے: "من أسلف في تمر فليسلف في كيل معلوم ووزن معلوم"، اس کو بخاری نے ذکر کیا ہے (فتح الباری ۵/ ۴۲۸ طبع السلفیہ)۔

(۲) التلویح ۲/ ۱۲۹۔

(۳) الاشباہ لابن نجیم رص ۸۰، ۸۱۔

حقوق العباد:

۴۱- حقوق العباد سے مراد یہاں پر وہ حقوق ہیں جو اعیان اور منافع اور دیون کے علاوہ ہیں، جیسے حق شفعہ، حق قصاص، اور حق خیار، اور قاعدہ ہے کہ جس کسی کو کوئی حق حاصل ہے اگر وہ اسقاط کا اہل ہے اور محل سقوط کے قابل ہے تو اس کے اسقاط سے وہ حق ساقط ہوجائے گا۔

چنانچہ شفعہ کے حقدار کو بیع کے بعد شفعہ کے ذریعہ لینے کا حق ہے، اب اگر یہ شخص اس حق کو ساقط کردے اور شفعہ کے ذریعہ لینا ترک کر دے تو اس کا حق ساقط ہوجائے گا، اور قتل عمد میں ولی دم کو قصاص کا حق حاصل ہے، لیکن اگر وہ معاف کردے اور اس حق کو ساقط کردے تو اس کو اس کا اختیار ہے، اور مال غنیمت حاصل کرنے والے کو تقسیم سے پہلے مالک بننے کا حق ہے، اور اس کے لئے جائز ہے کہ اس حق کو ساقط کردے، اور جب فروخت کرنے والے یا خریدنے والے کو حق خیار حاصل ہو تو جس کے لئے بھی یہ حق ثابت ہے وہ اس حق کو ساقط کرسکتا ہے، اور اس طرح جب بھی کسی انسان کا کوئی حق ثابت ہو اور وہ تصرف کی اہلیت رکھتا ہو تو اس کو اس حق کے اسقاط کا اختیار ہے، البتہ اگر کوئی چیز اس سے مانع ہے جیسا کہ آئے گا تو پھر یہ حق نہیں ہوگا) اور اس پر اتفاق ہے (۱)۔

یہ حکم حقوق کو بلاعوض ساقط کرنے کا ہے، اور عوض لے کر حقوق کے اسقاط کا بیان اس طرح ہے:

۴۲- بہت سے فقہاء حنفیہ نے ان حقوق کے درمیان جن کا معاوضہ لینا جائز ہے اور جن کا معاوضہ لینا جائز نہیں ہے، ایک ضابطہ کے ذریعہ فرق کیا ہے، ضابطہ یہ ہے کہ حق اگر ملکیت سے خالی ہو تو اس کا معاوضہ لینا جائز نہیں ہے، لیکن اگر حق اس محل کا مستحکم حصہ ہے، جس

(۱) البدائع ۵/ ۲۹۷، ۷/ ۲۴۳، شرح منتہی الارادات ۲/ ۲۶۰، الاشباہ لابن نجیم رص ۳۱۶، الفروق للقرافی ۱/ ۱۹۵-۱۹۷، الخرشی ۶/ ۹۹، القلیوبی ۲/ ۳۲۵، المنثور فی القواعد ۲/ ۳۔

سے وہ جڑا ہے تو اس کا معاوضہ لینا درست ہے۔

اور بعض دوسرے حنفیہ نے ایک دوسرے قاعدے کے ذریعہ فرق کیا ہے، وہ یہ کہ اگر حق محض ضرر کے ازالہ کے لئے ہو تو اس کا معاوضہ لینا جائز نہیں ہے، لیکن اگر وہ حق نیکی اور حسن سلوک کے طور پر ثابت ہو تو وہ بنیادی طور پر اسی کی لئے ثابت ہوگا اور اس کے لئے اس کا معاوضہ لینا درست ہوگا۔

اور جو ان مثالوں کی طرف رجوع کرے گا جن کو حنفیہ نے ذکر کیا ہے تو اس پر واضح ہو جائے گا کہ ان دونوں قاعدوں میں فرق نہ ہونے کے برابر ہے، چنانچہ ابن نجیم کی الاشباہ میں ہے (۱): حقوق مجردہ کا معاوضہ لینا جائز نہیں ہے، جیسے حق شفعہ کہ اگر حق شفعہ کے بارے میں مال لے کر صلح کر لی تو شفعہ باطل ہو گیا اور شفیع کو مال واپس کرنا ہوگا، اور اگر مخیّرہ (جس عورت کو شوہر نے اختیار دیا ہے کہ وہ اس کی زوجیت میں رہے یا رشتۂ نکاح ختم کر لے) کو مال دے کر مصالحت کی کہ وہ اسی کا انتخاب کرے تو اس کا اختیار باطل ہو جائے گا اور اس عورت کو کچھ نہیں ملے گا، اور اگر اپنی دو بیویوں میں سے ایک کو مال دے کر مصالحت کی کہ وہ اپنی باری ترک کر دے، تو یہ معاہدہ لازم نہیں ہوگا اور باری ترک کر کے صلح کرنے والی کو کچھ نہیں ملے گا، فقہاء نے شفعہ کے بیان میں اسی طرح ذکر کیا ہے، اس ضابطہ سے حق قصاص، ملک نکاح اور حق رق خارج ہیں، چنانچہ ان کا معاوضہ جائز ہے، اور کفیل بالنفس نے اگر مال کے بدلے مکفول لہ (جس کا حق کسی پر لازم ہو اور کفیل نے اسی کے حق کے لئے مکفول بہ کو حاضر کرنے کی ذمہ داری قبول کی ہو) سے صلح کی تو یہ صلح درست نہیں ہے، اور مال واجب نہیں ہوگا، اور کفالت باطل ہوئی یا نہیں اس میں دو روایتیں ہیں۔

(۱) الاشباہ لابن نجیم/ص ۲۱۲۔

حاشیہ ابن عابدین (۱) میں ہے: حقوق مجردہ جیسے حق شفعہ کا معاوضہ لینا جائز نہیں، اور پھر بعینہ انہیں مثالوں کو ذکر کیا ہے جو الاشباہ میں وارد ہوئی ہیں، اس کے بعد ابن عابدین کہتے ہیں: حق شفعہ اور بیوی کے لئے حق القسم (باری کا حق) اور مخیّرہ کے لئے نکاح میں حق خیار کے بارے میں مصالحت اس لئے ناجائز ہے کہ یہ حقوق شفعہ کے حقدار اور عورت سے ضرر کو دور کرنے کی غرض سے ہیں، اور جو جو حقوق دفع ضرر کے لئے ثابت ہوں ان پر عوض کے بدلے مصالحت درست نہیں ہے، کیونکہ صاحب حق نے جب رضامندی ظاہر کر دی تو معلوم ہو گیا کہ اس کو اس سے ضرر نہیں ہے، اس لئے وہ کسی چیز کا مستحق نہیں ہوگا، لیکن حق قصاص، ملک نکاح اور حق رق نیکی اور حسن سلوک کے طور پر ثابت ہیں، یہ حقوق صاحب حق سے ضرر دور کرنے کے لئے نہیں بلکہ اس کے لئے اصالۃً ہیں، اور بدائع کے مولف نے یہ راستہ اپنایا ہے کہ جس حق کا معاوضہ لینا جائز ہے وہ ایسا حق ہے جو محل میں اصالۃً ثابت ہو (۲)۔

لیکن جمہور (مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ) کے یہاں ہمیں کوئی ایسا قاعدہ نہیں ملا جس کی بنیاد پر ہم یہ شناخت کر سکیں کہ کن حقوق کا معاوضہ لینا جائز ہے اور کن کا ناجائز، اس کا پتہ ان مسائل کی طرف رجوع کر کے ہی لگایا جا سکتا ہے جو فقہ کے ابواب مثلاً حضانت، شفعہ اور خیار فی العقود وغیرہ میں اپنے مقامات پر موجود ہیں، اس لئے ہم صرف کچھ مثالوں کے ذکر پر اکتفاء کریں گے، جمہور بعض مسائل میں کبھی حنفیہ کے ساتھ ہوتے ہیں اور ان سے عوض لینے کے اسباب پر اتفاق بھی کرتے ہیں، اور کبھی ان سے اختلاف کرتے ہیں، اور یہ چیز مثالوں سے عیاں ہو جائے گی۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۱۴، ۱۵۔

(۲) البدائع ۶/ ۴۹، ۵/ ۲۱۔

الف۔حق شفعہ کا عوض لینا جیسا کہ گذر چکا حنفیہ کے نزدیک جائز نہیں ہے، اور شافعیہ وحنابلہ ان سے اس مسئلہ میں حکم اور علت میں اتفاق کرتے ہیں، جب کہ مالکیہ نے اس کا معاوضہ لینے کی اجازت دی ہے، اور امام احمد سے ایک روایت ہے کہ اگر معاوضہ خریدار سے لیا جارہا ہے کسی اور سے نہیں (تو جائز ہے)(۱)۔

ب۔بیوی کا اپنی باری سوتن کو دینا، حنفیہ کے یہاں اس کا معاوضہ لینا جائز نہیں ہے، اور شافعیہ اور حنابلہ نے ان کی موافقت کی ہے، شافعیہ نے کہا: کیونکہ وہ نہ عین ہے اور نہ منفعت، اس لئے اس کو مال کے مقابلے میں نہیں رکھا جاسکتا، اور حنابلہ نے کہا: بیوی کا یہ حق ہے کہ شوہر اس کے پاس ہو، اور اس کا مال سے مقابلہ نہیں کیا جاسکتا، اور ابن تیمیہ نے کہا: مذہب کا قیاس تو یہ ہے کہ عورت کے لئے اپنے سارے حقوق باری وغیرہ کا عوض لینا جائز ہو، اور مالکیہ نے عورت کو اس مسئلے میں اپنے حق کا معاوضہ لینے کی اجازت دی ہے، کیونکہ یہ استمتاع (جنسی لطف اندوزی) یا اسقاط حق کا معاوضہ ہے(۲)۔

ج۔جب عیب دار مبیع کی واپسی دشوار ہو جائے تو خریدار کو عیب کا عوض لینے کا حق نہیں ہے، اور یہ حنفیہ اور مالکیہ کا مسلک ہے، اور شافعیہ کے یہاں یہی مذہب ہے، کیونکہ عیب پر رضامندی اس بات سے مانع ہے کہ مبیع میں پائی جانے والی کمی کا مطالبہ کیا جائے، اور اس لئے بھی کہ نبی ﷺ نے مصراۃ (جس مادہ جانور کو فروخت کرنے سے پہلے دوہا نہ گیا ہوتا کہ تھن میں دودھ جمع ہو) کے خریدنے والے کو اختیار دیا ہے کہ یا تو (نقصان کا) تاوان لئے بغیر اس کو اپنے پاس رکھے یا واپس کردے، اور حنابلہ کے نزدیک مبیع کو اپنے پاس رکھنا اور

(۱) نہایۃ المحتاج ۵/ ۲۱۷، المہذب ۱/ ۳۹۱، شرح منتہی الارادات ۲/ ۲۶۶، القواعد/ص ۱۹۹، منح الجلیل ۳/ ۵۹۱، فتح العلی المالک ۱/ ۳۰۷۔

(۲) نہایۃ المحتاج ۶/ ۳۸۲، منتہی الارادات ۳/ ۱۰۲، منح الجلیل ۲/ ۱۴۷، فتح العلی المالک ۱/ ۳۱۳، المغنی ۷/ ۳۹، کشاف القناع ۵/ ۲۰۶۔

عیب کا عوض لینا جائز ہے، کیونکہ اس کو مبیع کا ایک جزو نہیں مل سکا ہے، اس لئے وہ اس کے عوض کا مطالبہ کرسکتا ہے، اور یہ مسئلہ مصراۃ سے مختلف ہے، کیونکہ (مصراۃ میں) اس کو خیار فریب دہی کی وجہ سے ہے، شافعیہ کا دوسرا قول یہی ہے(۱)۔

د۔قصاص کا معاوضہ لینا سارے فقہاء کے نزدیک جائز ہے(۲)۔

ھ۔دعوی کا حق ساقط کرنے پر مصالحت درست ہے، جیسے حق شفعہ اور پانی کے استعمال کے حق کا دعوی، البتہ جو دعوی شریعت کے مخالف ہے، جیسے حد اور نسب کا دعوی (اس پر مصالحت درست نہیں ہے)، وجہ یہ ہے کہ دعوی میں مصالحت یمین سے بچنے کے لئے ہے اور یہ جائز ہے(۳)۔

و۔وہ تعزیر جو بندے کا حق ہے اس پر مصالحت جائز ہے، لیکن امام ابوحنیفہ نے کہا ہے: جس تعزیر میں اللہ کا حق ہے، جیسے غیر عورت کا بوسہ لینا، تو ظاہر ہے کہ اس میں مصالحت صحیح نہیں ہے(۴)۔

ز۔حق حضانت (پرورش) ساقط کرنے کا معاوضہ لینا حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک یہ مان کر جائز ہے کہ حضانت پرورش کرنے والے کا حق ہے(۵)۔

ح۔ہبہ کو واپس لینے کے حق کو ساقط کرنے کا معاوضہ لینا حنفیہ کے یہاں جائز ہے(۶)۔

(۱) البدائع ۵/ ۲۸۹، منح الجلیل ۲/ ۶۶۸، المغنی ۴/ ۱۶۲، ۱۶۳، منتہی الارادات ۲/ ۱۷۶، المہذب ۱/ ۹۱۔

(۲) البدائع ۶/ ۴۸، المنح ۳/ ۲۱۵، المنتقی ۲/ ۲۶۵، المہذب ۲/ ۱۸۹۔

(۳) ابن عابدین ۴/ ۴۷۸۔

(۴) البدائع ۶/ ۴۸، ۷/ ۶۵، الذخیرہ/ص ۶۸۔

(۵) منح الجلیل ۲/ ۴۵۸، ابن عابدین ۲/ ۶۶۳۔

(۶) ابن عابدین ۴/ ۵۲۴، ۴/ ۵۱۵۔

انہی مثالوں کے ذکر پر ہم اکتفاء کررہے ہیں، کیونکہ ان سارے حقوق کا احاطہ کرنا جن کا معاوضہ لینا جائز ہے بہت مشکل ہے، اور اس مقصد کے لئے فقہ کی کتابوں میں ان مسائل کی طرف ان کے ابواب میں رجوع کیا جاسکتا ہے۔

جو چیزیں اسقاط کو قبول نہیں کرتیں:

الف-عین:

۴۳-عین وہ چیز ہے کہ جنس، نوع، مقدار اور وصف کے اعتبار سے مطلقاً اس کی تعیین ہوسکتی ہو جیسے کپڑے، اراضی اور مکانات، حیوانات، مکیلات وموزونات (۱)۔

عین کے مالک کے لئے عین میں تصرف اس طرح جائز ہے کہ وہ اس کو مشروع طریقہ سے یعنی بیع وغیرہ کے ذریعہ (کسی اور کو) منتقل کر دے، لیکن اسقاط کے ذریعے عین میں تصرف کرنا، یعنی ملکیت کا خاتمہ اور ازالہ کرنا اس طور سے کہ مثلاً کوئی شخص کہے کہ فلاں کے لئے میں نے اس گھر میں اپنی ملکیت ساقط کی اور اس کا مقصد یہ ہو کہ اس کی ملکیت اس سے ختم ہوجائے اور دوسرے کی ملکیت ثابت ہوجائے تو یہ تصرف باطل ہے، عین سے ساقط کرنے والے کی ملکیت ختم نہیں ہوگی اور جس کے لئے ساقط کیا ہے اس کی ملکیت ثابت نہیں ہوگی۔

فقہاء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ اعیان اسقاط کو قبول نہیں کرتے (۲) سوائے عتق اور وقف کے معاملات کے، جن کی وضاحت پہلے ہوچکی ہے۔

۴۴-لیکن اگر اس قسم کا تصرف مالک کی طرف سے واقع ہوا اور عین اس شخص کے قبضہ میں تھی جس کے لئے اسقاط کیا گیا تو اگر وہ عین غصب شدہ تھی اور فنا ہوچکی ہے تو اسقاط درست ہے، کیونکہ ایسی صورت میں یہ اسقاط عین کی اس قیمت کا اسقاط ہے جو غاصب کے ذمہ لازم تھی، لہذا یہ دَین کا اسقاط ہوا، اور اسقاط دین صحیح ہے۔

اور اگر عین موجود ہے تو اس کے اسقاط کا مطلب یہ ہے کہ اگر وہ ہلاک ہوجائے تو اس کا ضمان ساقط ہوجائے گا، اور مغصوبہ چیز سے براءت کے بعد وہ چیز امانت کی طرح ہوجائے گی، جس کا ضمان صرف تعدی کی صورت میں ہوگا، اور امام زفر نے کہا: یہ ابراء درست نہیں ہے، اور وہ چیز قابل ضمان باقی رہے گی۔

اور اگر عین امانت کے طور پر (اس کے ہاتھ میں) تھی، تو اس سے براءت دیانۃً صحیح نہیں ہے، اس کا مطلب یہ ہے کہ مالک کو جب بھی عین کے لینے کا موقع ملے وہ اس کو لے سکتا ہے، لیکن قضاءً براءت صحیح ہے، چنانچہ قاضی کے یہاں اس کا دعوی براءت کے بعد قابل سماعت نہیں ہوگا، فقہاء نے کہا ہے کہ اعیان سے ابراء دیانۃً باطل ہے، قضاءً باطل نہیں ہے، جس کا مطلب ہے کہ وہ ابراء کی بدولت اس کی ملکیت نہیں بنے گی، بلکہ اس عین سے ابراء اسی حد تک صحیح ہے کہ ضمان ساقط ہوجائے گا، یا اس کو امانت پر محمول کرلیا جائے گا، اور مالکیہ کہتے ہیں: معین چیزوں سے براءت کے بعد ان کے فوت ہونے کی صورت میں ان کی قیمت کا مطالبہ ساقط ہوجاتا ہے، اور اگر وہ موجود ہوں تو ان سے قبضہ ہٹانے کا مطالبہ ساقط ہوجائے گا، اور مالکیہ کا مشہور مذہب یہی ہے، لیکن مازری سے کچھ ایسا منقول ہے جس سے بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ ابراء امانات کو شامل ہے اور امانات ہی معین چیزیں ہیں (یہ ابراء عام کی صورت میں ہے)، اسی طرح ابن عبد السلام نے صراحت کی ہے کہ اسقاط معین میں ہوتا ہے، اور ابراء اس سے عام ہے جو معین اور غیر معین دونوں میں ہوتا ہے۔

---

(۱) البدائع ۶/ ۳۶۔

(۲) الاشباہ لابن نجیم ص ۳۵۶، حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۴۷۳-۴۷۵، التکملہ ۲/ ۴۴، ۱۶۴، القلیوبی ۳/ ۳۱۳، الدسوقی ۳/ ۴۱۱، شرح منتہی الارادات ۲/ ۲۴۳۔

ب-حق:

گذشتہ صفحات میں ان حقوق کا ذکر ہو چکا ہے جو اسقاط کو قبول کرتے ہیں، چاہے وہ حقوق اللہ ہوں یا حقوق العباد، آئندہ سطور میں ہم ان حقوق اللہ اور حقوق العباد کا ذکر کریں گے جو اسقاط کو قبول نہیں کرتے۔

حقوق اللہ جو اسقاط کو قبول نہیں کرتے:

۴۵ - قاعدہ ہے کہ اللہ کے حق کو کوئی بندہ ساقط نہیں کرسکتا اور اسے ساقط کرنے کا حق صرف صاحب شریعت کو ہے، وہی مخصوص پہلوؤں کا لحاظ کرکے اسے ساقط کرتا ہے، مثلاً بندوں سے حکم کی تخفیف جیسا کہ اوپر آچکا، تو اللہ کا خالص حق عبادات میں سے جیسے نماز اور زکوۃ، اور سزاؤں میں سے جیسے کہ زنا کی سزا اور شراب نوشی کی سزا، اور کفارات میں سے اور ان کے علاوہ وہ حقوق جو بندوں کو شریعت کے حکم سے ملتے ہیں جیسے نابالغ پر ولایت کا حق، اللہ کے ان حقوق کو کوئی بندہ ساقط نہیں کرسکتا، کیونکہ کسی کو اس کا حق نہیں ہے، بلکہ جو اس کی کوشش کرے گا اس سے قتال کیا جائے گا، جیسا کہ حضرت ابوبکرؓ نے مانعین زکاۃ کے ساتھ کیا تھا(۱)، حتی کہ وہ سنن جن میں دین کا اظہار ہے اور ان کو شعائر دین میں شمار کیا جاتا ہے مثلاً اذان، اگر کسی آبادی کے باشندے اس کے ترک پر اتفاق کریں تو ان سے قتال واجب ہے(۲)۔

۴۶ - اسی طرح عبادات کو ساقط کرنے کے لئے حیلہ کرنا جائز نہیں ہے، جیسے کوئی شخص نماز کا وقت شروع ہونے کے بعد شراب پی لے یا خواب آور دوا استعمال کرلے تاکہ بے ہوش شخص کی طرح نماز کا وقت اس طرح نکل جائے کہ وہ فاقد العقل ہے، اور جیسے کسی شخص کے پاس اتنی دولت ہے کہ وہ حج پر قادر ہے، حج کے وجوب سے بچنے کے لئے اپنی دولت کسی کو ہبہ کردے(۱)۔

۴۷ - وہ حدود جو خالص اللہ تعالی کا حق ہیں ان کے اسقاط کے لئے سفارش حرام ہے، اور سرقہ میں بھی حاکم تک معاملہ پہنچ جانے کے بعد یہی حکم ہے، کیونکہ اس میں حد اللہ تعالی کا حق ہے، حضرت عائشہؓ سے روایت ہے کہ ایک چور کو جس نے چوری کا ارتکاب کیا تھا رسول اللہ ﷺ کے سامنے پیش کیا گیا، اور آپ کے حکم سے اس کا ہاتھ کاٹ دیا گیا، تو کچھ لوگوں نے کہا کہ اے اللہ کے رسول! ہم نے تو سوچا بھی نہیں تھا کہ آپ ﷺ اس کے ساتھ ایسا کریں گے، تو آپ ﷺ نے فرمایا: "**لو کانت فاطمة بنت محمد لأقمت علیها الحد**" (۲) (اگر محمد ﷺ کی بیٹی فاطمہ بھی ہوتی تو میں اس

---

(۱) المغنی ۲/ ۵۷۲، اس اثر کی روایت بخاری نے حضرت ابوہریرہؓ کی ایک طویل حدیث کے ضمن میں کی ہے کہ حضرت ابوبکرؓ نے کہا: "**واللہ لو منعوني عناقا کانوا یؤدونها إلی رسول اللہ ﷺ لقاتلتهم علی منعها....**" (خدا کی قسم اگر وہ لوگ مجھ سے بکری کا ایک بچہ روک لیں گے جسے وہ رسول اللہ ﷺ کو ادا کرتے تھے تو میں اسے روک لینے پر ان سے قتال کروں گا) (فتح الباری ۳/ ۲۶۲ طبع السلفیہ)۔

(۲) الاختیار ۱/ ۴۲، منح الجلیل ۱/ ۱۱۷۔

(۱) الموافقات ۲/ ۳۷۹، ۴/ ۲۰۱، الشرح الصغیر ۱/ ۶۰۰ طبع دار المعارف، المغنی ۲/ ۵۳۴ طبع المنار۔

(۲) حدیث: "**أتي رسول اللہ ﷺ بسارق....**" کی روایت بخاری اور مسلم نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے اور بخاری کے الفاظ یہ ہیں: "**أن قریشا أهمهم المرأة المخزومیة التي سرقت فقالوا: من یکلم فیها رسول اللہ ﷺ؟ ومن یجترئ علیه إلا أسامة حب رسول اللہ ﷺ، فکلم رسول اللہ ﷺ فقال: أتشفع في حد من حدود اللہ؟ ثم قام فخطب، فقال: یا أیها الناس إنما ضل من کان قبلکم أنهم کانوا إذا سرق الشریف ترکوه، وإذا سرق الضعیف فیهم أقاموا علیه الحد، وأیم اللہ لو أن فاطمة بنت محمد سرقت لقطع محمد یدها**" (قریش کو مخزومیہ عورت نے جس نے چوری کا ارتکاب کیا تھا فکرمند کیا، اور انہوں نے کہا کہ اس سلسلے میں رسول اللہ ﷺ سے کون گفتگو کرسکتا ہے اور رسول اللہ ﷺ کے نور نظر اسامہ کے علاوہ کون آپ

پر حد جاری کر دیتا)، اور حضرت عروہؓ روایت کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ حضرت زبیرؓ نے ایک چور کے لئے سفارش کی تو ان سے کہا گیا کہ پہلے اس کو حکومت کے حوالہ کیا جائے، تو حضرت زبیرؓ نے کہا: جب معاملہ سلطان تک پہنچ جائے تو سفارش کرنے والے اور سفارش قبول کرنے والے دونوں پر اللہ کی لعنت ہے (۱)، اور جب صفوان نے چور کو معاف کیا تو نبی علیہ السلام نے ان سے فرمایا: "فهلا قبل أن تأتيني به" (۲) (اس کو میرے پاس لانے سے پہلے ہی یہ کام تو نے کیوں نہیں کر لیا)۔

نووی نے شرح مسلم میں کہا ہے: امام کے پاس معاملہ پہنچنے کے بعد حدود میں سفارش کی حرمت پر علماء کا اجماع ہے، لیکن امام کے پاس معاملہ پہنچنے سے پہلے اکثر علماء نے اس کو جائز قرار دیا ہے بشرطیکہ جس کی سفارش کی جارہی ہے وہ مسلمانوں کے لئے اذیت اور شر کا باعث نہ ہو، اور اگر اس سے شر اور اذیت پہنچتی ہو تو اس کی سفارش نہیں کی جائے گی (۱)۔

۴۸ - یہ واضح رہے کہ سرقہ میں حد اگر چہ اللہ کا حق ہے، لیکن مال کے مدنظر اس میں شخصی پہلو بھی موجود ہے، اور اسی لئے مال سے ابراء جائز ہے (۲)، لیکن جہاں تک حد کا معاملہ ہے تو حاکم کے پاس لے جانے سے پہلے تک معاف کرنا جائز ہے، لیکن اس کے بعد جائز نہیں ہے، البتہ امام زفر کو چھوڑ کر اور ایک روایت میں امام ابو یوسف کو بھی چھوڑ کر حنفیہ کا قول ہے کہ جس کے یہاں چوری ہوئی ہے اگر وہ چور کو مال مسروق کا مالک بنادے تو حد ساقط ہو جائے گی (۳)۔

= سے بات کرنے کی ہمت کر سکتا ہے؟ چنانچہ انہوں نے رسول اللہ علیہ السلام سے بات کی تو آپ علیہ السلام نے فرمایا: تم اللہ کی ایک حد میں سفارش کر رہے ہو، پھر آپ علیہ السلام اٹھے اور تقریر کرتے ہوئے آپ علیہ السلام نے فرمایا: اے لوگو! تم سے پہلے لوگ اس لئے گمراہ ہوئے کہ جب ان کا کوئی بڑا آدمی چوری کرتا تھا تو وہ اس کو چھوڑ دیتے تھے اور اگر ان کا کمزور چوری کرتا تو اس پر حد قائم کرتے تھے، بخدا اگر محمد کی بیٹی فاطمہ بھی چوری کرے گی تو محمد اس کا ہاتھ کاٹ دیں گے) (فتح الباری ۱۲/ ۸۷ طبع السلفیہ، صحیح مسلم بتحقیق محمد فؤاد عبد الباقی ۳/ ۱۳۱۵ طبع عیسیٰ الحلبی)۔

(۱) حضرت زبیر کے اثر: "إذا بلغ السلطان فلعن الله الشافع والمشفع" کو مالک نے موطا میں نقل کیا ہے ابن حجر نے فتح الباری میں کہا ہے: منقطع ہے عبد القادر ارناؤوط محقق جامع الاصول نے کہا: اس اسناد کے رجال ثقہ ہیں، لیکن یہ مرسل ہے اور اس کو طبرانی نے الاوسط اور الصغیر میں ذکر کیا ہے ہیثمی نے کہا: اس میں ابو غزیہ محمد بن موسی انصاری ہیں جن کو ابو حاتم وغیرہ نے ضعیف قرار دیا ہے اور حاکم نے ان کی توثیق کی ہے اور عبد الرحمن بن ابی الزناد ضعیف ہیں، حافظ ابن حجر نے کہا: یہ حدیث ابن ابی شیبہ کے یہاں سند حسن کے ساتھ حضرت زبیر پر موقوف ہے اور ایک دوسری سند حسن کے ساتھ حضرت علی سے بھی اسی طرح مروی ہے اور اس کو دار قطنی نے حضرت زبیر سے متصلاً مرفوعاً ان الفاظ میں ذکر کیا ہے: "اشفعوا مالم يصل إلى الوالي، فإذا وصل الوالي فعفا، فلا عفا الله عنه"، حافظ نے کہا: معتبر یہی ہے کہ یہ موقوف ہے (تنویر الحوالک ۳/ ۴۹، ۵۰ شائع کردہ مکتبۃ المشہد الحسینی، فتح الباری ۱۲/ ۸۷، ۸۸ طبع السلفیہ، مجمع الزوائد ۶/ ۲۵۹ طبع مکتبۃ القدسی ۱۳۵۳ھ)۔

(۲) المہذب ۲/ ۲۸۳، ۲۸۴، المغنی ۸/ ۲۸۲ طبع الریاض، اور حضرت عائشہؓ

= حدیث: "فهلا قبل أن تأتيني به" کو امام مالک (الموطا بتحقیق محمد فؤاد عبد الباقی ۲/ ۸۳۴، ۸۳۵ طبع عیسیٰ الحلبی ۱۳۷۰ھ)، امام احمد (۶/ ۴۶۵ طبع المیمنیہ) اور ابو داؤد (عون المعبود ۴/ ۲۴۰، ۲۴۱ طبع الہند) نے صفوان بن امیہ کے ایک قصہ کے ضمن میں نقل کیا ہے حافظ ابن عبد البر نے کہا: اس کو جمہور اصحاب مالک نے مرسلاً روایت کیا ہے، اور اسے تنہا ابو عاصم النبیل نے عن مالک عن الزہری عن صفوان بن عبد اللہ عن جدہ کی سند سے موصولاً روایت کیا ہے حافظ ابن عبد الہادی نے تنقیح التحقیق میں کہا: حضرت صفوان کی حدیث صحیح ہے اس کو ابو داؤد ونسائی، ابن ماجہ اور امام احمد نے اپنی سند میں مختلف طرق سے روایت کیا ہے عبد القادر ارناؤوط محقق جامع الاصول نے کہا: اس کی اسناد حسن ہے (جامع الاصول ۳/ ۶۰۰-۶۰۲ شائع کردہ مکتبۃ الحلوانی)۔

(۱) المنثور فی القواعد ۱/ ۴۲۶، حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۱۴۰، المغنی ۸/ ۲۸۱، ۲۸۲۔

(۲) منح الجلیل ۴/ ۳۴۳۔

(۳) المغنی ۸/ ۲۶۹، المہذب ۲/ ۲۸۳، ۲۸۴، منح الجلیل ۴/ ۵۱۵، الاختیار ۴/ ۱۱۱۔

قذف (زنا کاری کا الزام) میں اللہ اور بندے دونوں کے حقوق جمع ہوجاتے ہیں، البتہ اس میں اختلاف ہے کہ ان میں سے کس کے حق کو مقدم رکھا جائے، مختصر یہ کہ قذف میں اسقاط شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک معاملہ حاکم کے پاس لے جانے سے پہلے اور اس کے بعد بھی جائز ہے، اور حنفیہ کے نزدیک حاکم تک لے جانے کے بعد جائز نہیں ہے، مالکیہ نے حاکم کے پاس معاملہ لے جانے کے بعد بھی اس شرط سے عفو (اسقاط) کو جائز کہا ہے کہ مقذوف (جس پر بدکاری کا الزام عائد کیا گیا ہے) اپنی پردہ داری چاہتا ہو، اور اس کے ثبوت کے لئے بینہ درکار ہوگا، لیکن باپ اور بیٹے کے مابین معاملے میں اس قید کی شرط نہیں ہے، اور امام ابو یوسف سے مروی ہے کہ امام تک معاملہ پہنچ جانے کے بعد بھی عفو جائز ہے(۱)۔

تعزیرات میں جو آدمی کا حق ہے اس کو درگذر کرنا جائز ہے، اور جو اللہ کا حق ہے وہ امام کے اختیار میں ہے، اور امام مالک سے منقول ہے کہ جو تعزیرات اللہ کا حق ہیں ان کا نفاذ امام پر واجب ہے، امام ابوحنیفہ و امام احمد سے منقول ہے کہ جن تعزیرات میں نص وارد ہے جیسے بیوی کی باندی سے ہم بستری، تو ان میں حکم کی تعمیل واجب ہے، لیکن جن میں نص موجود نہیں ہے ان کا فیصلہ امام کے ہاتھ میں ہے(۲)۔

۴۹ - چونکہ حدود اللہ بندوں کی جانب سے اسقاط کو قبول نہیں کرتے ہیں اس لئے اس کا نتیجہ ہوگا کہ ان کے اسقاط کا معاوضہ لینا جائز نہیں ہوگا، چنانچہ یہ درست نہیں کہ کسی چور یا شرابی سے اس کی مصالحت کرے کہ وہ اس کو چھوڑ دے گا اور حاکم کے پاس نہیں پہنچائے گا، کیونکہ اس کے مقابلے میں عوض لینا درست نہیں ہے اور نہ ہی یہ

(۱) الہدایہ ۴/ ۱۱۳، المہذب ۲/ ۲۷۵، التبصرہ ۲/ ۲۶۸، منتہی الارادات ۳/ ۳۵۱۔

(۲) الدسوقی ۴/ ۳۵۴، التبصرہ ۲/ ۳۰۳، الحطاب ۶/ ۳۲۰، ابن عابدین ۳/ ۱۸۶، ۱۸۷، المہذب ۲/ ۲۷۵، المغنی ۸/ ۳۲۶۔

درست ہے کہ کسی گواہ سے یہ سودا کرے کہ وہ اس کے خلاف اللہ کے حق کی یا کسی آدمی کے حق کی گواہی نہیں دے گا، کیوں کہ گواہ گواہی دینے میں اللہ تعالی کے حق کو ذہن میں رکھتا ہے، ارشاد باری تعالی ہے: ”وَأَقِيمُوا الشَّهَادَةَ لِلّٰهِ“ (۱) (اور گواہی ٹھیک ٹھیک اللہ کے واسطے دو) اور اللہ عز وجل کے حقوق کی سودا بازی باطل ہے، اور جو کچھ اس نے لیا ہے اس کی واپسی اس پر واجب ہے، کیونکہ اس نے اس کو ناحق لیا ہے(۲)۔

کچھ ایسے حقوق بھی ہیں جو اصالۃً بندوں کے مصالح کے لئے مشروع ہیں لیکن ان کو اللہ تعالی کا حق مانا جاتا ہے، اور اسی وجہ سے وہ اسقاط سے ساقط نہیں ہوتے، کیونکہ ان میں اسقاط اور جن مصالح کے لئے وہ مشروع ہیں دونوں میں منافات ہے، اس کی چند مثالیں یہ ہیں:

نابالغ بچے پر ولایت:

۵۰ - جن حقوق کو شریعت نے صاحب حق کا ذاتی وصف مانا ہے ان میں سے نابالغ بچے پر باپ کی ولایت ہے، یہ ولایت باپ کے لئے لازم ہے اور اس سے الگ نہیں ہوسکتی، کیونکہ اس کا یہ حق شریعت کے طے کرنے سے طے ہوا ہے، اور یہ اس طور پر کہ اس پر اللہ تعالی کا حق ہے، اسی لئے اس کے اسقاط سے ولایت ساقط نہیں ہوگی، کیونکہ یہ اسقاط حکم شریعت کے خلاف مانا جائے گا، اور یہ بالاتفاق ہے(۳)۔

لیکن باپ کے علاوہ جیسے وصی کی ولایت تو اس میں اختلاف ہے، حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک اگر وصی نے وصایت قبول کرلی ہو اور

(۱) سورۂ طلاق/ ۲۔

(۲) البدائع ۶/ ۸۴، شرح منتہی الارادات ۲/ ۲۶۶۔

(۳) البدائع ۵/ ۱۵۲، الاشباہ لابن نجیم رص ۱۶۰، ابن عابدین ۲/ ۱۰۲، المنثور فی القواعد ۳/ ۳۹۳، شرح منتہی الارادات ۲/ ۵۲۶، فتح العلی المالک ۱/ ۳۹۳۔

وصیت کرنے والا مر چکا ہو تو اس کے لئے اپنے کو علاحدہ کرنا جائز نہیں ہے، کیونکہ اس کے لئے یہ حق مستحکم ہو چکا ہے، اور اس لئے بھی کہ یہ ولایت ہے لہذا وہ اسقاط سے ساقط نہیں ہوگی، لیکن شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک اگر چہ وصی وصایت کو قبول کر چکا ہو، وصیت کرنے والے کے انتقال کے بعد وصی کے لئے اپنا حق ساقط کرنا جائز ہے، کیونکہ وہ اجازت سے تصرف کرنے والا ہے، اس لئے وکیل کی طرح اس کو خود کو علاحدہ کرنے کا حق ہوگا (۱)۔

ولایت کی مختلف انواع جیسے قاضی اور مہتمم وقف، کی تفصیلات اصطلاح "ولایۃ" میں دیکھی جاسکتی ہیں۔

عدت کے گھر میں سکونت:

۵۱ - شارع نے معتدہ پر واجب کیا ہے کہ وہ اس گھر میں عدت گذارے جو علاحدگی یا موت کے وقت سکونت کی غرض سے اس کی طرف منسوب تھا، اور آیت کریمہ: "لَا تُخْرِجُوهُنَّ مِنْ بُيُوتِهِنَّ" (۲) (ان کو ان کے گھروں سے نہ نکالو) میں اس کی طرف جس بیت کی اضافت ہے وہ وہی گھر ہے جس میں وہ رہ رہی ہو، اور شوہر کو اور نہ ہی دوسرے کو یہ جائز ہے کہ معتدہ کو اس کے مسکن سے نکالے، اور نہ ہی خود معتدہ کو باہر جا کر رہنے کا حق ہے گو کہ شوہر اس پر رضامند ہو، کیونکہ عدت میں اللہ تعالی کا حق ہے، اور عدت کے مکان سے اس کو نکالنا یا اس کا خود نکلنا حکم شریعت کے منافی ہے، لہذا کسی کے لئے اس کا اسقاط جائز نہیں ہوگا، یہ مجموعی طور پر ہے، ورنہ حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ: مطلقہ بائنہ پر عدت کے گھر میں ٹھہرے رہنا واجب نہیں ہے، اس لئے کہ فاطمہ بنت قیس کی حدیث ہے کہ نبی ﷺ نے ان سے کہا: "لا نفقة لك ولا سكنى" (۱) (تمہارے لئے نہ نفقہ ہے اور نہ سکنی)، اور اختلاف سے بچنے کے لئے مطلقہ بائنہ کے لئے ایسا کرنا صرف مستحب ہے (۲)، اور اس میں بہت ساری تفصیلات ہیں، ملاحظہ ہو: (عدت اور سکنی) کی اصطلاحیں۔

خیار رؤیت:

۵۲ - کسی چیز کو اس کی رؤیت سے پہلے خریدنا خریدار کو خیار رؤیت عطا کرتا ہے، اسے دیکھ کر خریدار کو لینے اور رد کر دینے دونوں کا اختیار ہے، اس لئے کہ نبی ﷺ کا ارشاد ہے: "من اشترى شيئاً لم يره فله الخيار إذا رآه" (۳) (جس کسی نے ایسی چیز خریدی جس کو دیکھا نہیں ہے تو دیکھنے پر اس کو اختیار ہے)، یہاں پر خیار متعاقدین کے شرط عائد کرنے سے نہیں ہے بلکہ یہ شرعاً ثابت ہے، لہذا یہ اللہ تعالی کا حق ہوگا، اور اس کا اسقاط جائز نہیں ہوگا، اور نہ اسقاط سے ساقط ہوگا، اور یہ ان لوگوں کے نزدیک متفق علیہ ہے جو ثبوت خیار کی

---

(۱) جواہر الاکلیل ۱/۳۲۷، الکافی لابن عبد البر ۱۰۳۱/۲، المغنی ۱۳۱/۶ طبع الریاض، المہذب ۴۷۱/۱، الہدایہ ۲۵۸/۴۔

(۲) سورۂ طلاق/۱۔

---

(۱) حضرت فاطمہ بنت قیس کی حدیث "لا نفقة لك ولا سكنى" کی روایت مسلم (۱۱۱۵/۲ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) الہدایہ ۳۳/۲، البدائع ۱۵۲/۳، جواہر الاکلیل ۳۹۲/۱، الدسوقی ۳۵۰/۲، نہایۃ المحتاج ۱۴۵/۷، ۱۴۶، المغنی ۵۲۱/۷، ۵۳۰، شرح منتہی الارادات ۲۲۸/۳، ۲۳۰۔

(۳) حدیث: "من اشترى شيئاً..." مسند اور مرسل دونوں طرح مروی ہے مسند کو دار قطنی نے اپنی سنن میں حضرت ابوہریرہؓ سے نقل کیا ہے دار قطنی نے کہا: اس میں عمر بن ابراہیم ہے جس کو کردی کہا جاتا ہے یہ احادیث کو وضع کرتا ہے اور یہ (روایت) باطل ہے صحیح نہیں ہے ابن القطان نے کہا: کردی سے روایت کرنے والا داہر بن نوح ہے اور یہ غیر معروف ہے اور شاید شرارت اسی کی ہے۔ اور مرسل کو ابن ابی شیبہ نے مصنف میں اور دار قطنی اور بیہقی نے ذکر کیا ہے دار قطنی نے کہا: یہ مرسل ہے اور ابوبکر بن ابی ضعیف ہیں (سنن الدار قطنی ۳/۳، ۵ طبع دار المحاسن قاہرہ، السنن الکبری للبیہقی ۲۶۸/۵ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ، نصب الرایہ ۹/۴ طبع دار المامون ۱۳۵۷ھ)۔

شرطوں کی رعایت کے ساتھ غائب شی کی بیع کو جائز قرار دیتے ہیں۔

اور اگر عاقدین یہ شرط رکھ کر کہ خیار رؤیت ساقط ہوگا خرید فروخت کریں تو شرط باطل ہوگی، اور بیع میں شروط فاسدہ کے حکم میں اختلاف کی وجہ سے اس میں اختلاف ہے کہ عقد صحیح ہے یا فاسد؟ (۱)۔

تفصیل کے لئے (بیع اور خیار) کی اصطلاح میں ملاحظہ کی جائے۔

ہبہ کی واپسی کا حق:

۵۳- جن ہبات کو واپس لینا جائز ہے (اور یہ جمہور کے نزدیک وہ ہبہ ہے جو باپ اپنی اولاد کو کرتا ہے، اور حنفیہ کے نزدیک کوئی بھی انسان جو دوسرے کو ہبہ کرے بشرطیکہ ہبہ کی واپسی سے کوئی مانع نہ ہو) ان کی واپسی کا حق شریعت سے ثابت ہے، اس لئے کہ نبی علیہ السلام کا ارشاد ہے: **"لا يحل لرجل أن يعطي عطية أو يهب هبة فيرجع فيها إلا الوالد بما يعطي ولده"** (۲) (کسی انسان کے لئے روا نہیں کہ کوئی عطیہ دے یا ہبہ کرے اور پھر اس کو واپس لے سوائے والد کے کہ وہ اپنی اولاد کو کئے ہوئے عطیہ کو واپس لے سکتا ہے)، اس حدیث سے جمہور نے استدلال کیا ہے۔

حنفیہ نے نبی علیہ السلام کے ارشاد: **"الواهب أحق بهبته مالم يثب منها"** (۳) (ہبہ کرنے والا جب تک اس کے ہبہ کا بدلہ نہ دیا جائے اپنے ہبہ کا زیادہ حق دار ہے) سے استدلال کیا ہے، حنفیہ کا کہنا ہے کہ ذو رحم محرم کو کئے گئے ہبہ کا بدلہ صلہ رحمی ہے جو مل چکا ہے۔

ان ہبات میں (جن کی واپسی جائز ہے) واپسی کا حق چونکہ شریعت سے ثابت ہے اس لئے ان کا اسقاط جائز نہیں ہوگا، اور وہ اسقاط سے ساقط نہیں ہوں گے، اسی کو حنفیہ اور شافعیہ نے اور ایک قول میں حنابلہ نے اختیار کیا ہے، اور حنابلہ کا دوسرا قول یہ ہے کہ واپسی اس کا حق ہے اور وہ اس کے اسقاط سے ساقط ہو جائے گا۔

مالکیہ کے نزدیک باپ کے لئے اس ہبہ کی واپسی جائز ہے جو اس نے اپنی اولاد کو کیا ہے، البتہ اگر اس نے اس ہبہ پر شاہد مقرر کیا ہو یا عدم واپسی کی شرط لگائی ہو تو اس وقت قول مشہور کے مطابق اس کے لئے واپسی کا حق نہیں ہے (۱)، اور اس کی تفصیل اصطلاح (ہبہ) میں دیکھی جا سکتی ہے۔

وہ حقوق العباد جو اسقاط کو قبول نہیں کرتے:

گذر چکا ہے کہ تصرف کے حق دار کو اس وقت تک اپنے حق کے

---

(۱) البدائع ۵/ ۲۹۲، ۲۹۵، الہدایہ ۳/ ۲۳۲، جواہر الاکلیل ۲/ ۹، المہذب ۱/ ۲۷۰، شرح منتہی الارادات ۲/ ۱۴۶، المغنی ۳/ ۵۸۱۔

(۲) حدیث: "لا يحل لرجل ....." کی روایت ابوداؤد (۳/ ۸۰۸ طبع عزت عبید دعاس) اور ابن ماجہ (۲/ ۷۹۵ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۳) حدیث: "الواهب أحق بهبته مالم يثب منها" کی روایت ابن ماجہ بیہقی، اور ابن ابی شیبہ نے حضرت ابوہریرہؓ سے مرفوعاً کی ہے اور اس میں ابراہیم بن اسماعیل بن جاریہ ہیں جن کو لوگوں نے ضعیف بتلایا ہے اور اس کو طبرانی اور دار قطنی نے حضرت ابن عباس کے حوالہ سے مرفوعاً ذکر کیا ہے اور عبد الحق نے دار قطنی کی اسناد کو محمد بن عبید اللہ العرزمی کی وجہ سے معلول قرار دیا ہے اور حاکم نے اس کو عبد اللہ بن عمرؓ سے مرفوعاً نقل کیا ہے اور کہا ہے کہ یہ شیخین کی شرطوں کے مطابق صحیح ہے لیکن انہوں نے اس کو نقل نہیں کیا ہے اور دار قطنی نے اس کو اپنی سنن میں روایت کیا ہے اور بیہقی نے کہا کہ صحیح تو یہ ہے کہ یہ حضرت عمر کا قول ہے اور حضرت ابوہریرہؓ کی حدیث کی اسناد زیادہ مناسب ہے لیکن اس میں ابراہیم بن اسماعیل ہیں جو محدثین کے نزدیک ضعیف ہیں، اس لئے ان سے بعید نہیں کہ انہوں نے اس حدیث کو مرفوعاً روایت کرنے میں غلطی کی ہو، اور صحیح سفیان بن عیینہ عن عمرو بن دینار عن أبیہ عن عمر کی روایت ہے اس طرح حدیث حضرت عمر تک پہنچ کر ان کا قول ٹھہرتی ہے (سنن ابن ماجہ تحقیق محمد فؤاد عبد الباقی ۲/ ۷۹۸ طبع عیسی الحلبی، السنن الکبری للبیہقی ۶/ ۱۸۱ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ بالہند، المستدرک ۲/ ۵۲ شائع کردہ دار الکتاب العربی، سنن الدار قطنی ۳/ ۴۳ طبع دار المحاسن للطباعہ، نصب الرایہ ۴/ ۱۲۵، ۱۲۶ طبع دار المامون ۱۳۵۷ھ)۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۵۱۵، التکملہ ۲/ ۳۲۵، الہدایہ ۳/ ۲۲۷، ۲۲۸،

اسقاط سے روکا نہیں جاسکتا جب تک کوئی مانع نہ ہو، اور آئندہ سطور میں ان بعض حقوق کا بیان ہوگا جو بالاتفاق یا بعض فقہاء کے نزدیک اسقاط کو قبول نہیں کرتے، اور اس کی وجہ یا تو محل کی کسی شرط کا فقدان ہوتا ہے یا خود اسقاط کی کسی شرط کی عدم موجودگی۔

جس سے غیر کا حق متعلق ہو:

۵۴ - اسقاط اگر کسی دوسرے کے حق سے بھی متعلق ہو اور اس میں کسی دوسرے کو ضرر ہو جیسے نابالغ کا حق تو ایسا اسقاط صحیح نہیں ہے، یا اس کی صحت ان لوگوں کی اجازت پر موقوف ہوگی جو اجازت کے مالک ہیں، جیسے وارث اور مرتہن (جس کے پاس رہن رکھا جائے)، اس کی کچھ مثالیں درج ذیل ہیں:

پرورش کا حق:

۵۵ - جمہور فقہاء (حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ) کی رائے اور مالکیہ کے یہاں بھی ایک غیر مشہور قول ہے کہ حضانت کے حق دار کو حق ہے کہ اپنا حق حضانت ساقط کردے، اس صورت میں حق حضانت اس کے بعد والے کی طرف منتقل ہوجائے گا، اور اس کو حضانت پر مجبور نہیں کیا جاسکتا، البتہ اگر حضانت کے لئے صرف وہی ہو اور کوئی دوسرا موجود نہ ہو (تو اس کو اسقاط کا حق نہیں ہے)، (اسقاط کے بعد) اگر دوبارہ حضانت کا حق دار حضانت کا مطالبہ کرے تو اس کی طرف حق دوبارہ لوٹ کر آئے گا۔

مالکیہ نے اپنے مشہور قول کے مطابق اس کی مخالفت کی ہے اور کہا ہے کہ: پرورش کا حق رکھنے والی عورت اپنے حق کے ثبوت کے بعد اگر بغیر کسی عذر کے اپنا حق حضانت ساقط کردے تو دوبارہ طلب کرنے پر اس کو یہ حق نہیں ملے گا(۱)، تفصیل کے لئے ملاحظہ: (حضانۃ) کی اصطلاح۔

بچے کا نسب:

۵۶ - نسب بچے کا حق ہے، جب یہ حق ثابت ہوجائے تو بچہ جس کا بن چکا ہے اس کے لئے اس حق کو ساقط کرنا جائز نہیں ہے، لہذا جو کسی بچے کا اقرار کرلے، یا اس کو اس کی پیدائش کی مبارکباد دی جائے اور وہ خاموش رہے، یا (بچے کے لئے کی گئی) دعا پر آمین کہے، یا انکار کے امکان کے باوجود وہ انکار کو مؤخر کردے تو بچہ اس سے متعلق ہوگا، اور اب اس کے بعد اس کے لئے اس کے نسب کا اسقاط صحیح نہیں ہے(۲)۔

اگر کسی ایسی عورت نے جس کو اس کے شوہر نے طلاق دے دی ہو، شوہر کے ہاتھ میں بچہ دیکھ کر شوہر پر دعوی کردیا کہ یہ اس (عورت) سے پیدا ہونے والا اس (مرد) کا بچہ ہے اور وہ آدمی انکار کررہا ہے، اور پھر عورت کسی چیز کے عوض نسب سے مصالحت کرلیتی ہے تو صلح باطل ہے، کیونکہ نسب بچے کا حق ہے، عورت کا حق نہیں ہے(۳)۔

وکیل کی معزولی:

۵۷ - قاعدہ ہے کہ مؤکل کے لئے اپنے وکیل کو جب چاہے معزول

= الدسوقی علی القواعد ۲/ ۵۴، شرح منتہی الارادات ۲/ ۵۲۶، المغنی ۵/ ۶۶۸، الدسوقی ۳/ ۱۱۱، فتح العلی المالک ۲/ ۲۸۵۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۶۳۶، منح الجلیل ۲/ ۵۸۴، المنثور فی القواعد ۲/ ۵۴، نہایۃ المحتاج ۶/ ۳۹۲، ۷/ ۲۱۹، شرح منتہی الارادات ۳/ ۲۶۵، المغنی ۷/ ۶۲۵، نیل المآرب بشرح دلیل الطالب ۲/ ۳۰۹ طبع اول ۱۴۰۳ھ طبع مکتبۃ الفلاح۔

(۲) شرح منتہی الارادات ۳/ ۲۱۱، المغنی ۷/ ۴۴۳، الکافی لابن عبد البر ۲/ ۶۱۶، نہایۃ المحتاج ۷/ ۱۱۶۔

(۳) البدائع ۶/ ۴۹۔

کرنا جائز ہے، کیونکہ یہ اس کا اپنے خالص حق میں تصرف ہے، لیکن اگر وکالت کے ساتھ غیر کا حق بھی جڑ جائے تو اس کے لئے حق والے کی رضامندی کے بغیر وکیل کو معزول کرنا جائز نہیں ہے، کیونکہ اس معزولی میں غیر کا حق اس کی رضامندی کے بغیر ضائع ہوگا، جیسے مقدمہ کا وکیل، جب تک مقدمہ جاری ہے اس وکیل کی معزولی جائز نہیں ہے، اسی طرح عادل (ثالث) کی جس کو مرہون کو بیچنے کا پورا اختیار حاصل ہو، یہ حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک مجموعی طور پر ہے(۱)، اور اس کے ساتھ ہی معزولی اور وکالت فی الخصومۃ کی بہت سی شرطیں ہیں جن کو اصطلاح (وکالہ، رہن) میں ملاحظہ کیا جاسکتا ہے۔

دیوالیہ کا تصرف:

۵۸ - جس پر دیوالیہ پن کی وجہ سے کاروبار کی پابندی ہو اس کے مال کے ساتھ قرض خواہوں کا حق جڑ جاتا ہے، اور اس کی وجہ سے اس کے لئے اپنے مال میں کوئی نیا تصرف مثال کے طور پر وقف، عتق، ابراء، اور جن چیزوں میں قصاص نہیں ان میں بلا معاوضہ عفو ودرگذر کرنا، ناجائز ہے، اور یہ اس وجہ سے کہ قرض خواہوں کا حق اس کے مال کے ساتھ جڑ گیا ہے، اور اسی لئے اس پر تصرفات کی پابندی ہے، اور یہ رہن رکھنے والے کی طرح ہوگیا جو رہن میں تصرف کرنا چاہتا ہے(۲)، ملاحظہ ہو: اصطلاح (حجر، فلس)۔

حق کے وجوب سے پہلے اور سبب وجوب کے پائے جانے کے بعد حق کا اسقاط:

۵۹ - فقہاء کا اتفاق ہے کہ وجوب حق سے قبل اور سبب وجوب کے

(۱) البدائع ۶/ ۳۸، منح الجلیل ۳/ ۹۵، ۳۵۴، فتح العلی المالک ۱/ ۲۴۰۔
(۲) ابن عابدین ۵/ ۹۵، الدسوقی ۳/ ۲۶۵، نہایۃ المحتاج ۴/ ۳۰۵، ۳۰۶، منتہی الارادات ۲/ ۲۷۸، القواعد/ص ۹۱، ۹۳۔

پائے جانے سے پہلے اسقاط صحیح نہیں ہے، کیونکہ اس سے پہلے حق بالفعل موجود نہیں ہے، لہذا اس پر اسقاط کے ورود کا تصور نہیں کیا جاسکتا، اس لئے جو چیز واجب ہی نہیں ہوئی اور نہ اس کے وجوب کا سبب پایا گیا اس کا اسقاط اسقاط نہیں مانا جائے گا، بلکہ وہ محض وعدہ ہے جس سے مستقبل میں اسقاط لازم نہیں ہوتا، جیسے بیع سے پہلے شفعہ کا اسقاط، اور حضانت کا حق بننے سے پہلے حاضنہ کا اپنا حق ساقط کرنا، ان میں سے کسی کو اسقاط نہیں مانا جائے گا، یہ صرف مستقبل میں حق کا مطالبہ نہ کرنے کا وعدہ ہے، اور اس میں رجوع اور دوبارہ حق کا مطالبہ جائز ہے۔

۶۰ - اور اگر حق واجب تو نہیں ہوا، لیکن اس کے وجوب کا سبب موجود ہے تو اس وقت اسقاط کے صحیح ہونے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

حنفیہ اور حنابلہ کے نزدیک اور یہی مالکیہ کے یہاں معتمد اور شافعیہ کے یہاں اظہر کے بالمقابل قول ہے کہ سبب کے پائے جانے کے بعد اور وجوب سے پہلے اسقاط درست ہے۔

بدائع الصنائع میں مذکور ہے کہ(۱): سبب وجوب کے پائے جانے کے بعد اور وجوب سے پہلے حق سے ابراء جائز ہے، جیسے اجارہ کی مدت گذرنے سے پہلے اجرت سے ابراء، اور فتح القدیر میں ہے کہ(۲): سبب وجوب کے پائے جانے کے بعد سارے حقوق سے ابراء جائز ہے۔

شرح منتہی الارادات اور اسی طرح المغنی میں ہے کہ: اگر قصداً یا غلطی سے زخمی کیا گیا شخص اپنا قصاص یا اپنی دیت معاف کردے تو اس کا معاف کرنا درست ہے، کیوں کہ اس نے سبب کے انعقاد کے

(۱) بدائع الصنائع ۶/ ۱۳، ۴/ ۲۹، ۵۱۲، الدسوقی ۴/ ۳۱۶۔
(۲) تکملہ فتح القدیر ۸/ ۲۹۵ طبع دار احیاء التراث، الہدایہ ۴/ ۸، حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۵۶۶۔

بعد اپنے حق کو ساقط کیا ہے (۱)۔

فتح العلی المالک (۲) میں کئی مسائل ذکر کئے گئے ہیں: مثال کے طور پر نکاح تفویض میں دخول سے پہلے اور قبل اس کے کہ شوہر بیوی کے مہر کی تعیین کرے، بیوی کا شوہر کو مہر سے بری کرنا، اور بیوی کا شوہر سے مستقبل کے نفقہ کو ساقط کرنا، اور جیسے زخمی کا آگے زخم جو شکل اختیار کرے گا اس سے (پہلے ہی) معاف کر دینا، پھر ابن عبد السلام سے نقل کرتے ہوئے کہا ہے کہ: ان میں سے بعض مسائل بعض دوسرے سے زیادہ قوت رکھتے ہیں، تو کیا ان میں اسقاط لازم ہوگا، کیونکہ وجوب کا سبب موجود ہے، یا اسقاط لازم نہیں ہوگا، کیونکہ وہ ابھی تک واجب نہیں ہوئے ہیں؟ دونوں ہی قول ہیں جن کو ابن رشد نے نقل کیا ہے۔

الدسوقی میں مذکور ہے کہ (۳): معتمد قول یہ ہے کہ اسقاط لازم ہوگا، کیونکہ سبب پایا جا رہا ہے، اور شافعیہ کے نزدیک اظہر اور مالکیہ کا دوسرا قول یہ ہے کہ وجوب سے پہلے حق کا اسقاط درست نہیں ہے، چاہے اس کے وجوب کا سبب پایا جا رہا ہو۔

اور نہایۃ المحتاج میں مذکور ہے کہ (۴): اگر مشتری بائع کو ضمان سے بری کر دے تو اظہر قول کے مطابق بری نہیں ہوگا، کیونکہ یہ ایسی چیز کا ابراء ہے جو ابھی واجب نہیں ہوئی، اور یہ درست نہیں ہے اگر چہ اس کا سبب موجود ہو، اور دوسرا قول ہے کہ بری ہو جائے گا، اس لئے کہ ضمان کا سبب موجود ہے۔

شافعیہ نے ایک صورت کو مستثنیٰ کیا ہے جس میں وجوب سے پہلے

---

(۱) شرح منتہی الارادات ۳/ ۸۰، ۲۹۰، ۳۲۸، المغنی ۷/ ۵۰، ۸/ ۱۲، ۱۴۷، ۹/ ۳۰۷، کشاف القناع ۵/ ۳۶۵۔

(۲) فتح العلی المالک ۱/ ۳۲۲، ۳۲۳، ۳۶۶۔

(۳) الدسوقی ۲/ ۳۱۶۔

(۴) نہایۃ المحتاج ۴/ ۸۷۔

اسقاط درست ہے، اور وہ صورت یہ ہے کہ کوئی دوسرے کی ملکیت میں اس کی اجازت کے بغیر کنواں کھود دے اور پھر مالک اس کو بری کر دے اور کنویں کی بقاء پر راضی ہو جائے تو کنواں کھودنے والا ان چیزوں سے بری ہو جائے گا جو کنویں میں گریں گی (۱)۔

مجہول کا اسقاط:

۶۱ - حق معلوم کے اسقاط میں کوئی اختلاف نہیں ہے، اختلاف صرف مجہول کے بارے میں ہے، جیسے دین (بقایا جات)، مبیع میں عیب، ترکہ میں حصہ، اور اس جیسی اشیاء، اس قسم کی اشیاء میں اسقاط کے صحیح ہونے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے، یہ ان کے اس اختلاف کی وجہ سے ہے کہ کیا ابراء من الدین تملیک ہے یا صرف اسقاط؟

چنانچہ حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک اور یہی حنابلہ کے یہاں مشہور اور امام شافعی کا قدیم قول ہے کہ مجہول سے ابراء جائز ہے، اس لئے کہ نبی علیہ السلام نے ان دو آدمیوں سے جو ایسی میراثوں کا مقدمہ لائے تھے جن کے آثار ونشانات مٹ چکے تھے، فرمایا: "**استهما وتوخيا الحق وليحلل كل منكما صاحبه**" (۲) (تم دونوں اپنے حساب سے بٹوارہ کرلو، اور حق کا قصد کرو، اور تم میں سے ہر آدمی اپنے ساتھی کے حصہ کو اس کے لئے حلال کر دے)، اور اس لئے بھی کہ اس میں حق کا اسقاط ہے جس کی سپردگی ہوئی نہیں ہے، تو

---

(۱) الاشباہ للسیوطی رص ۳۳۷، القلیوبی ۲/ ۳۱۱، المنثور فی القواعد ۱/ ۸۶۔

(۲) حدیث: "استهما وتوخيا الحق...." کو امام احمد اور ابو داؤد نے ام سلمہؓ سے مرفوعاً روایت کیا ہے، اور ابو داؤد کے الفاظ یہ ہیں: "اقتسما وتوخيا الحق ثم استهما ثم تحالا" حدیث پر ابو داؤد اور منذری نے سکوت اختیار کیا ہے اور شعیب ارناؤوط محقق شرح السنۃ نے کہا ہے کہ: اس کی اسناد حسن ہے (مسند احمد بن حنبل ۶/ ۳۲۰ طبع المیمنیہ، عون المعبود ۳/ ۳۲۹ طبع الہند، شرح السنۃ للبغوی تحقیق شعیب الارناؤوط ۱۰/ ۱۱۳ شائع کردہ المکتب الاسلامی)۔

مجہول میں بھی درست ہوگا، کیونکہ اس میں جہالت نزاع کا سبب نہیں بنے گی، اور اسی قسم سے حنابلہ کے نزدیک اس دین پر مصالحت کا صحیح ہونا بھی ہے، جس دین کا علم مشکل ہو، تا کہ مال کے ضیاع کا سدباب ہوسکے (۱)۔

امام شافعی کے جدید قول کے مطابق جو حنابلہ کی بھی ایک روایت ہے مجہول سے ابراء صحیح نہیں ہے (۲)، کیونکہ ابراء اس چیز کی تملیک ہے جو ذمہ میں تھی، لہذا، اس مقصد کے لئے اس کا علم ضروری ہے۔

عدم صحت کا قول اپنانے کی صورت میں شافعیہ اور حنابلہ کے یہاں ''مجہول الجنس''، ''مجہول القدر'' اور ''مجہول الصفۃ'' کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے۔

شافعیہ ''ابراء من المجہول'' سے دوصورتوں کو مستثنی کرتے ہیں:

اول: دیت کے اونٹوں سے ابراء، ان اونٹوں سے ابراء ان کی صفت میں جہالت کے باوجود درست ہے، کیونکہ لوگ ان اونٹوں کو جنایت کرنے والے کے ذمہ ثابت کرنے میں چشم پوشی کرتے ہیں، اور یہی معاملہ اَرش (جان سے کم نقصان کے تاوان) اور حکومت (زخم یا جسمانی نقصان وغیرہ کا حاکم کی طرف سے جرمانہ) کا ہے، ان دونوں سے بھی ان کی صفت میں جہالت کے باوجود ابراء صحیح ہے۔

دوم: اتنی مقدار (اسقاط میں) ذکر کرے جس کے متعلق یقین ہو کہ اس کا حق اس سے کم ہے۔

ان دونوں صورتوں کے ساتھ ساتھ اس کو بھی شامل کرلیا گیا ہے کہ اس نے ان چیزوں سے جو (قرض دار) پر اس کی ہوں اپنی موت کے بعد اس کو بری کیا، تو یہ بھی جہالت کے باوجود درست ہے، کیونکہ یہ وصیت ہے۔

اسی طرح معمولی جہالت جس کی معرفت ممکن ہو شافعیہ کے نزدیک اسقاط میں اثر انداز نہیں ہوتی، جیسے ترکہ میں اپنے مورث کی طرف سے ملنے والے اپنے حصے سے ابراء، اگرچہ ترکہ کی مقدار تو اسے معلوم ہو لیکن اپنے حصے کی مقدار سے وہ ناواقف ہو۔

اگر وارث نے اپنے مورث کی اس وصیت کو جو تہائی سے زائد ہو منظوری دی، اور پھر کہا کہ میں نے یہ سمجھ کر منظوری دی تھی کہ مال تھوڑا ہے اور تہائی کم ہے، اور اب ظاہر ہوا ہے کہ مال زیادہ ہے تو اس کا قول یمین کے ساتھ قبول کرلیا جائے گا، اور اس کے خیال میں جو زائد ہو اس کی واپسی کا اس کو حق ہوگا، بشرطیکہ مال ایسا نمایاں نہ ہو جو اجازت دینے والے سے مخفی نہ رہ سکے، یا اس کے علم اور مقدار پر ثبوت موجود ہو، یہ مجموعی طور پر ہے (۱)۔

۶۲ - بیع میں عیوب سے ابراء کا حکم حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک وہی ہے جو دین میں ابراء کا حکم ہے، لیکن اسی کے ساتھ بعد میں ظاہر ہونے والے اور پہلے سے موجود کے درمیان تفصیل ہے، حنابلہ کے نزدیک اس مسئلہ میں مشہورترین قول ابراء کا صحیح نہ ہونا ہے، اور دوسری رائے یہ ہے کہ اس میں ابراء جائز ہے، اور شافعیہ کے یہاں اس مسئلے میں دوطریقے ہیں: ان میں سے ایک طریقہ یہ ہے کہ مسئلہ میں تین قول ہیں: ایک قول ہے: ہر عیب سے براءت کا صحیح ہونا، اور دوسرا قول ہے: براءت کا صحیح نہ ہونا، اور تیسرا یہ ہے کہ صرف ایک عیب سے بری ہوگا، اور وہ جانور کا وہ باطنی عیب ہے جس کو بائع نہیں جانتا، امام شافعیؒ فرماتے ہیں: کیونکہ جانور دوسری چیزوں سے الگ ہیں، اور کم ہی کسی مخفی یا ظاہری عیب سے پاک ہوتے ہیں، اس لئے

(۱) البدائع ۵/ ۱۷۲، ۱۷۳، الدسوقی ۳/ ۴۱۱، شرح منتہی الارادات ۲/ ۲۶۳، کشاف القناع ۳/ ۲۹۶، ۴/ ۳۰۴، القواعد لابن رجب ص ۲۳۲، المغنی ۴/ ۱۹۸۔

(۲) القلیوبی ۲/ ۳۲۶، نہایۃ المحتاج ۴/ ۴۲۸، ۴۳۰، شرح الروض ۲/ ۲۳۹، نیز حنابلہ کے ساتھ مراجع۔

(۱) منتہی الارادات ۲/ ۵۴۳، المہذب ۱/ ۴۵۷۔

ضرورت ہے کہ ان میں موجود باطنی عیب سے براءت ہو(۱)۔

یہ ان (حقوق) کی مثالیں ہیں جو محل کی کسی شرط کے فقدان یا بذات خود اسقاط کی کسی شرط کے نہ ہونے کی وجہ سے اسقاط کو قبول نہیں کرتے بعض متفق علیہ ہیں بعض میں اختلاف ہے۔

۶۳ - اور بھی بہت سارے حقوق ہیں جو مختلف اسباب کی بناپر اسقاط کو قبول نہیں کرتے، اور فقہ کے مختلف مسائل میں ان حقوق کے پھیلے ہونے کی وجہ سے ان کا احاطہ کرنا بہت مشکل ہے، اس کی ایک مثال شوہر کا استمتاع کا حق ہے(۲)، اور کچھ حقوق ہیں جو شافعیہ کے یہاں ایک قاعدہ کی روشنی میں ساقط نہیں ہوتے، قاعدہ یہ ہے کہ حقوق کی صفات کو الگ سے ساقط نہیں کیا جاسکتا، جیسے اجل (طے شدہ مدت) اور (سامان کی) عمدگی، جب کہ حنفیہ کے یہاں ان دونوں کا اسقاط جائز ہے اور یہ دونوں "التابع تابع" کے قاعدہ سے مستثنیٰ ہیں(۳)۔

اسی طرح حنفیہ نے کہا: کہ اگر شرط عقد لازم میں ہے تو شرط بھی لازم ہوگی، اور ناقابل اسقاط ہوگی، اس لئے اگر رب السلم کہے کہ میں نے مقررہ جگہ یا مقررہ بستی میں حوالگی کے اپنے حق کو ساقط کیا تو ساقط نہیں ہوگا، اور جیسے کوئی وقف کی آمدنی کا اپنا وہ حق جو اس کے لئے مشروط تھا کسی اور کو دیئے بغیر ساقط کردے، کیونکہ اس کے لئے حق کا مشروط ہونا وقف کے لزوم کی طرح لازم ہے(۴)۔

ان کے علاوہ بہت سی مثالیں ہیں جن کو ان کے مقامات پر دیکھا جاسکتا ہے۔

(۱) المہذب ۱/ ۲۹۵، البدائع ۵/ ۲۷۷، الہدایہ ۳/ ۴۱، المغنی ۴/ ۱۹۷، ۱۹۸، القواعد رص ۲۳۲، فتح العلی المالک ۱/ ۳۶۱۔

(۲) المنثور فی القواعد ۲/ ۵۴۔

(۳) المنثور فی القواعد ۲/ ۳۱۵، ۳۱۶، الاشباہ لابن نجیم رص ۱۲۰، ۲۶۶۔

(۴) الاشباہ لابن نجیم رص ۳۱۷۔

اسقاط میں تجزی:

۶۴ - یہ معلوم ہے کہ اسقاط کسی محل پر وارد ہوتا ہے، اور تجزی کے حکم کے بیان میں محل ہی بنیاد ہے، اس لئے اگر محل کچھ حصے کو چھوڑ کر دوسرے حصے میں اسقاط کو قبول کرتا ہے تو کہا جاتا ہے کہ اسقاط میں تجزی ہوتی ہے، اور اگر محل میں اس کا امکان نہیں ہے کہ اس کے بعض میں اسقاط ثابت ہو بلکہ کل میں ہوگا تو کہا جاتا ہے کہ اسقاط میں تجزی نہیں ہوتی۔

حنفیہ کے یہاں اس سلسلے میں جیسا کہ ابن نجیم اور اتاسی شارح المجلۃ نے ذکر کیا ہے، ایک قاعدہ ہے: "کہ جس چیز میں تجزی ہوتی ہے اس کے بعض کا ذکر کل کے ذکر کی طرح ہے، چنانچہ اگر کوئی نصف طلاق دے تو ایک مکمل طلاق پڑے گی، اور اگر بیوی کے نصف حصہ کو طلاق دے تو بیوی طلاق شدہ ہوجائے گی، اور اسی میں سے قصاص کو معاف کرنا بھی ہے، اگر قاتل کے ایک جزء کو معاف کردے تو معافی اس کے کل کی ہوگی، اسی طرح اگر کچھ اولیاء معاف کردیں تو سارا قصاص ساقط ہوجائے گا، اور باقی کا حصہ مال کی شکل اختیار کرلے گا، اس قاعدے سے امام ابوحنیفہ کے نزدیک عتق خارج ہے، ان کے نزدیک اگر اپنے غلام کے کچھ حصے کو آزاد کرے گا تو پورا غلام آزاد نہیں ہوگا، اور صاحبین کے نزدیک اس میں تجزی نہیں ہوگی(۱)، کیونکہ نبی ﷺ کا ارشاد ہے: "من أعتق شركا له في مملوك فعليه عتقه كله"(۲) (جس نے مشترک غلام میں اپنے حصہ کو آزاد کیا اس کے اوپر پورے غلام کی آزادی عائد ہوگی)، شارح مجلّہ نے اس قاعدے کے تحت کفالہ بالنفس، شفعہ، باپ کا وصی

(۱) الاشباہ لابن نجیم رص ۱۶۲، البدائع ۷/ ۲۴، ۲۳۵، ۵۶۳۔

(۲) حدیث: "من أعتق شركا له في مملوك فعليه عتقه" کی روایت بخاری نے حضرت عمرؓ سے کی ہے (الفتح ۵/ ۱۵۱ طبع السلفیہ)۔

بنانا اور ولایت کو بھی داخل کیا ہے(۱)۔

شافعیہ نے اس قاعدے کو زیادہ وضاحت کے ساتھ ذکر کیا ہے اور کہا ہے کہ جو تبعیض کو قبول نہیں کرتا اس کے بعض کا اختیار کرنا پورے کے اختیار کرنے کی طرح ہے، اور بعض کا اسقاط کل کے اسقاط کی طرح ہے، اور اس قاعدے کے تحت انہیں مثالوں کو ذکر کیا ہے جو ابن نجیم کے حوالے سے پہلے گذر چکی ہیں، یعنی طلاق، قصاص، عتق اور شفعہ، چنانچہ اگر شفعہ کا حق دار اپنے بعض حق کو چھوڑ دے تو پورا شفعہ ساقط ہوجائے گا، اور شافعیہ نے اس قاعدہ سے حد قذف کو مستثنیٰ رکھا ہے، لہذا اس کے بعض کی معافی رافعی کے کہنے کے مطابق کسی چیز کو ساقط نہیں کرے گی، اور نہایۃ المحتاج میں تعزیر کا اضافہ ہے، لہذا اگر تعزیر کے کچھ حصے کو معاف کردے تب بھی اس سے کچھ ساقط نہیں ہوگا(۲)۔

طلاق، عتق اور قصاص کے ان مشہور مسائل کے بارے میں جن کا ذکر ہوا مذاہب کے درمیان اتفاق ہے کہ طلاق مبعض یا وہ طلاق جو بیوی کے کسی جزء کی طرف منسوب ہو یا غلام کے کسی جزء کی طرف منسوب عتق یا کسی ایک مستحق کی قصاص سے معافی، یہ تمام چیزیں کل پر لاگو ہوں گی، اور محل میں تبعیض نہیں ہوگی، لہذا عورت کو طلاق پڑ جائے گی، اور غلام آزاد ہوجائے گا، اور قصاص ساقط ہوجائے گا، اور اس کو چھوڑ کر جو امام ابوحنیفہ سے عتق کے مسئلہ میں گذر چکا ہے یہ عام قاعدہ میں مجموعی طور پر ہے۔

اور فقہاء کے یہاں ہر مسئلہ کی جزئیات میں تفصیلات ہیں، مثلاً طلاق یا عتاق کی اضافت ناخن، دانت اور بال کی طرف کرنے سے حنابلہ کے نزدیک کچھ نہیں واقع ہوگا، کیوں کہ یہ چیزیں زائل ہوجاتی ہیں اور ان کی جگہ دوسری نکل آتی ہیں، اس لئے یہ منفصل کے حکم میں ہوں گی(۱)، مالکیہ کے یہاں بال کی طرف اضافت میں دو قول ہیں، اور شافعیہ کے یہاں بال کی طرف اضافت سے طلاق پڑ جائے گی۔

شفعہ میں بھی عام قاعدہ یہی ہے کہ اس کی تقسیم نہیں ہوگی، تاکہ عقد کی تفریق سے ضرر واقع نہ ہو، لہذا شفعہ کا حق دار یا تو پورا لے گا یا بالکل ترک کرے گا، اور اگر اس نے بعض میں اپنے حق کو ساقط کردیا تو پورا ساقط ہوجائے گا، لیکن شافعیہ کے یہاں ایک اختلاف واقع ہوگیا ہے، کیونکہ کہا گیا ہے کہ بعض شفعہ کا اسقاط کسی چیز کو ساقط نہیں کرے گا۔

شفعہ کی تقسیم میں یہ داخل نہیں ہے کہ بیچنے والے یا خریدنے والے دو ہوں، ایسی صورت میں شفعہ کے حق دار کو اختیار ہے کہ ان میں سے کسی ایک کے حصے کو لے لے اور دوسرے کو چھوڑ دے، اور جب شفعہ کا حق رکھنے والے کئی ایک ہوں تو شفعہ ان کے حصوں کے مطابق ہوگا۔

اور دین (بقایاجات) ان حقوق کے ضمن میں ہے جو تقسیم کو قبول کرتے ہیں، اور دائن (قرض خواہ) کو اختیار ہے کہ اپنے بعض دین کو لے اور بعض کو ساقط کردے(۲)۔

ساقط شدہ (حق) نہیں لوٹتا ہے:

۶۵ - یہ معلوم ہے کہ ساقط ہوجانے والا (حق) ختم اور نیست و نابود ہوجاتا ہے، اور معدوم کی طرح ہوجاتا ہے جس کے اعادہ کی سبیل باقی

---

(۱) شرح المجلہ ۱/ ۶۵، مادہ: ۶۳۔

(۲) المنثور فی القواعد للزرکشی ۳/ ۱۵۳، ۱۵۴، نہایۃ المحتاج ۷/ ۱۰۴، ۸/ ۵۵۔

(۱) المغنی ۷/ ۲۴۶۔

(۲) البدائع ۵/ ۲۵، منح الجلیل ۲/ ۲۴۰، ۲۴۵، ۴/ ۵۷۴، نہایۃ المحتاج ۵/ ۲۱۲، ۲۱۳، خبایا الزوایا رص ۳۸۵ شائع کردہ وزارۃ الاوقاف کویت، المہذب ۱/ ۳۸۸، ۲/ ۸۸، شرح منتہی الارادات ۲/ ۲۳۷، ۳/ ۱۴۰، ۲۸۴، المغنی ۹/ ۳۴۴، ۳۴۵۔

نہیں رہتی سوائے اس کے کہ کوئی نیا سبب پایا جائے جس کے نتیجے میں وہ خود تو نہیں البتہ اس کا مثل ظہور پذیر ہوتا ہے، چنانچہ جب دائن (قرض خواہ) قرض دار کو بری کردے تو دین ساقط ہوجائے گا، اور سوائے اس کے کہ کوئی نیا سبب پایا جائے کوئی بقایا نہیں رہے گا، اور اسی طرح قصاص کو اگر معاف کردیا جائے تو ساقط ہوجائے گا اور قاتل کی جان بچ جائے گی، جب تک وہ دوسری جنایت نہ کرے اس کا خون مباح نہ ہوگا، وغیرہ وغیرہ، اور اسی طرح جو شخص شفعہ میں اپنا حق ساقط کردے اور پھر گھر اس کے مالک کے پاس خیار رؤیت یا مشتری کے لئے خیار شرط کے نتیجے میں واپس آئے تو اس کو شفعہ کی بنیاد پر لینے کا حق نہیں ہے، اس لئے کہ حق شفعہ ختم ہوچکا ہے، لہذا نئے سبب کے بغیر وہ نہیں لوٹے گا (۱)۔

اور اسقاط اس پر ہوتا ہے جو بالفعل موجود ہو اور جس پر حق بن چکا ہو، اور جو ساقط ہونے کے بعد نہیں لوٹتا ہے۔

لیکن جو حق تھوڑا تھوڑا بن رہا ہو اور جیسے جیسے اسباب پیدا ہوتے ہوں وجود میں آتا ہو اس پر اسقاط وارد نہیں ہوتا، کیونکہ اسقاط حال پر اثر انداز ہوتا ہے نہ کہ مستقبل پر، اور اس کی ایک مثال خبایا الزوایا میں یہ آئی ہے کہ: کسی نے غلام خریدا اور قبضے سے پہلے وہ بھاگ گیا، اور مشتری نے بیع فسخ نہ کرنے پر اپنی رضامندی جتادی، لیکن پھر بعد میں اس کی رائے بدل گئی تو اس کو فسخ کا موقع دیا جائے گا، کیونکہ قبضہ پر اس کا حق سارے اوقات میں ہے، جب کہ اسقاط حال میں مؤثر ہوتا ہے، ان میں نہیں جن کا حق بعد میں بن رہا ہو (۲)۔

ابن عابدین نے کہا کہ: اگر بیوی اپنی باری کو اپنے سوتن کے لئے ساقط کردے تو اس کو واپس لینے کا حق ہے، کیونکہ اس نے اس کو ساقط کیا ہے جو بالفعل موجود ہے، اور اس کا حق تھوڑا تھوڑا کر کے بن رہا ہے، لہذا مستقبل کا سقوط نہیں ہوگا، یہ اشکال نہیں ہونا چاہئے کہ ساقط ہوجانے والا (حق) نہیں لوٹتا ہے، کیونکہ جو لوٹ رہا ہے وہ دراصل ساقط ہی نہیں ہوا ہے، اور یہ مسئلہ متفق علیہ ہے (۱)، ابن نجیم نے اس سلسلے میں ایک قاعدہ ذکر کیا ہے، کہتے ہیں کہ: قاعدہ ہے کہ اگر حکم کا مقتضی موجود ہو اور حکم معدوم ہو تو یہ مانع کے باب سے ہے، لیکن اگر مقتضی ہی معدوم ہو تو یہ ساقط کے باب سے ہے (۲)۔

لہذا اس میں فرق ہے کہ حکم کا مقتضی موجود ہو پھر بھی حکم کسی مانع کی وجہ سے ساقط ہوجائے، تو جب مانع مقتضی کی موجودگی میں زائل ہوجائے تو حکم لوٹ آئے گا، اس کے برخلاف اگر مقتضی ہی معدوم ہو تو حکم نہیں لوٹے گا۔

اس میں سے ایک حق حضانت ہے، منتہی الارادات میں مذکور ہے کہ (۳) فاسق کو حق حضانت حاصل نہیں ہے اور نہ ہی کافر کو مسلمان کی حضانت کا حق حاصل ہے، اور نہ محضون (جس کی پرورش ہوتی ہے) کی اجنبی آدمی سے شادی کرنے والی عورت کو حضانت کا حق ہے، اور محض مانع یعنی فسق یا کفر یا اجنبی سے شادی کے ختم ہونے سے اور محض حضانت سے انکار کرنے والی کے رجوع کرنے سے حضانت کا حق لوٹ آئے گا، کیونکہ سبب پایا گیا اور مانع معدوم ہے۔

یہ اس کے باوجود کہ فقہاء کے مابین اس میں اختلاف ہے کہ حضانت حاضن کا حق ہے یا محضون کا؟ اور الدسوقی میں ہے کہ اگر کسی مانع کی وجہ سے حضانت دوسرے شخص کی طرف منتقل ہوجاتی ہے اور پھر مانع زائل ہوجاتا ہے تو حضانت پہلے کی طرف لوٹ آئے گی،

(۱) شرح المجلۃ للأتاسی ۱/ ۱۸۹ مادہ/ ۵۱، بدائع الصنائع ۵/ ۲۰، جواہر الاکلیل ۲/ ۱۶۲، منتہی الارادات ۳/ ۲۸۸۔
(۲) خبایا الزوایا رص ۳۴۷، مادہ/ ۲۳۹۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۲۳۶، منتہی الارادات ۳/ ۱۰۳، فتح العلی المالک ۱/ ۳۱۵۔
(۲) الاشباہ لابن نجیم رص ۳۱۸۔
(۳) شرح منتہی الارادات ۳/ ۲۶۴، ۲۶۵۔

جیسے ماں شادی کر لے، اور شوہر کے ساتھ رہنے لگے اور جدہ (نانی یا دادی) بچے کو لے لے، پھر اس کے بعد شوہر ماں کو علاحدہ کردے اور جدہ کا انتقال ہوجائے یا وہ شادی کر لے اور ماں موانع سے پاک ہو، تو یہ ان لوگوں سے زیادہ حق دار ہوگی جو جدہ کے بعد ہیں یعنی خالہ اور اس کے بعد کے لوگ، اسی طرح مصنف (الدردیر) نے کہا ہے، حالانکہ یہ ضعیف ہے، قابل اعتماد یہ ہے کہ جب جدہ کا انتقال ہوجائے تو حضانت اس کی طرف منتقل ہوگی جو اس کے بعد ہے یعنی خالہ کی طرف، ماں کو اگر چہ وہ بغیر شوہر کے ہوچکی ہو دوبارہ حضانت نہیں ملے گی (۱)۔

اور الجمل علی شرح المنہج میں ہے کہ: اگر حضانت کا حق رکھنے والی اپنا حق ساقط کردے تو حضانت اس کی طرف منتقل ہوجائے گی جو اس کے بعد ہے، اور پھر جب رجوع کرے گی تو اس کا حق لوٹ آئے گا (۲)، اور اسی کی مانند حنفیہ کے یہاں بھی ہے جیسا کہ البدائع میں ہے۔

ابن نجیم نے کہا کہ: میں نے فقہاء کے قول "الساقط لا یعود" پر ان کے اس قول کی تفریع کی ہے کہ اگر اہلیت کے باوجود فسق یا تہمت کی بنیاد پر قاضی شاہد کی شہادت ایک مرتبہ رد کردیتا ہے تو اسی واقعہ میں اس کے بعد اس کی شہادت قبول نہیں کی جاسکتی۔

اور ان مسائل میں جن کو ابن نجیم نے مسقط اور مانع کے درمیان فرق بتلانے کے لئے ذکر کیا ہے ان کا یہ قول ہے کہ: ترتیب ساقط ہوجانے کے بعد فوت ہونے والی نمازوں میں کمی آنے سے دوبارہ لوٹ کر نہیں آئے گی، اس کے برخلاف اگر نسیان کی وجہ سے ترتیب ساقط ہوئی تھی تو یاد آنے سے لوٹ آئے گی، کیونکہ نسیان مانع تھا، مسقط نہیں، اس لئے کہ یہ مانع کے زوال کے باب سے ہے، اور بیع سلم میں اقالہ کا خاتمہ درست نہیں ہے، کیونکہ یہ ساقط ہوجانے والا دین ہے، لہذا نہیں لوٹے گا، لیکن نشوز (بے راہ روی) کے نتیجے میں نفقہ ساقط ہوجانے کے بعد نشوز کے ختم ہونے پر اس کا لوٹ آنا ساقط کے لوٹ آنے کے باب سے نہیں بلکہ مانع کے زوال کے باب سے ہے (۱)، اور جزئیات کو ان کے ابواب میں دیکھا جاسکتا ہے۔

(۱) الدسوقی ۲/۵۳۳۔

(۲) الجمل علی شرح المنہج ۴/۵۲۱، البدائع ۴/۴۲۔

اسقاط کا اثر:

۶۶ - اسقاط کے نتیجے میں کچھ آثار مرتب ہوتے ہیں جو ان چیزوں کے اعتبار سے جن پر اسقاط ہورہا ہے مختلف ہوتے ہیں، اور وہ اس طرح ہیں:

(۱) طلاق کے ذریعہ آدمی کا بضع سے انتفاع کو ساقط کرنا، اور اس پر مرتب ہونے والے آثار کئی ایک ہیں، جیسے عدت، نفقہ، سکنی، طلاق رجعی ہے تو رجعت کا جواز، اور بائن ہے تو اس کا عدم جواز، اور اس کے علاوہ دوسرے آثار (۲)۔ ملاحظہ ہو: اصطلاح (طلاق)۔

(۲) اعتاق یعنی غلام سے غلامی کا ازالہ اور اس کو آزادی سونپنا، اور اس کا اثر یہ مرتب ہوگا کہ وہ اپنے مال اور اپنی کمائی کا مالک ہوگا، اس کو تصرفات کی آزادی حاصل ہوگی، آزاد کرنے والے کو حق ولاء ملے گا، اور اس کے مشابہ احکام (۳)۔ ملاحظہ ہو: اصطلاح (عتق)۔

(۳) کبھی اسقاط کے نتیجے میں ایسے حقوق کا اثبات ہوتا ہے جو محل سے متعلق ہوتے ہیں، جیسے حق شفعہ کے اسقاط کا یہ اثر کہ مشتری کی ملکیت مستقل ہوجائے گی، اور بیع میں حق خیار کے اسقاط کا اثر یہ ہوگا کہ اس پر بیع لازم ہوجائے گی، جب کہ فیصلہ ظاہر کرنے سے پہلے بیع

(۱) الاشباہ لابن نجیم رص ۳۱۸، ۳۱۹۔

(۲) الاختیار ۳/۱۲۱، ۱۲۴۔

(۳) الاختیار ۴/۱۷۔

سے جوملکیت حاصل تھی غیر لازم تھی، اور فضولی کی بیع کی اجازت کا نتیجہ یہ ہوگا کہ موقوف بیع تکمیل کو پہنچ جائے گی (۱)۔

ان کی تفصیلات اصطلاح (بیع ، خیار، شفعہ، فضولی) میں دیکھی جاسکتی ہیں۔

(۴) کچھ ایسے آثار ہیں جو "**الفرع یسقط بسقوط الاصل**" (اصل کے ساقط ہونے سے فرع بھی ساقط ہوجاتی ہے) کے قاعدے کے تحت آتے ہیں، جیسے وہ شخص جس کی طرف سے ضمانت یا کفالت لی گئی ہو اگر دین سے بری کردیا جائے تو ضامن اور کفیل بھی بری ہوجائیں گے، کیونکہ ضامن اور کفیل فرع ہیں، اور جب اصل ہی ساقط ہوجائے تو فرع بھی ساقط ہوجائے گی، لیکن اس کے برعکس نہیں ہوگا، چنانچہ اگر ضامن کو بری کردیا جائے تو اصیل بری نہیں ہوگا، کیونکہ یہ وثیقہ (ضمانت) کا اسقاط ہے، لہذا اس سے دین ساقط نہیں ہوگا (۲)۔ ملاحظہ ہو: اصطلاح (کفالۃ، ضمان)۔

(۵) کبھی اسقاط کے نتیجے میں ایسا حق حاصل ہوتا ہے جس سے پہلے اس کو روک دیا گیا تھا، کیونکہ دوسرے کا حق اس سے متعلق تھا، اور اس کی مثال ہے: مرتہن کی اجازت ملنے پر اپنے مال مرہون میں وقف یا ہبہ کی شکل میں رہن رکھنے والے کے تصرف کا صحیح ہونا، کیونکہ اس پر رکاوٹ مرتہن کے حق کی وجہ سے تھی جس کو اس نے اپنی اجازت سے ساقط کردیا (۳)۔

(۶) قرض خواہ اگر بعینہ اپنا مال مفلس کے پاس پائے تو کچھ شرطوں کے ساتھ اس کو اس کے واپس لینے کا حق ہے، ان میں سے ایک شرط یہ ہے کہ عین کے ساتھ غیر کا حق نہ متعلق ہو، جیسے شفعہ اور رہن، چنانچہ اگر حق والے اپنے حقوق ساقط کردیں بایں طور کہ شفعہ کا حق دار اپنے شفعہ کو ساقط کردے یا مرتہن رہن میں اپنا حق ساقط کردے تو عین کے (اصل) مالک کو اس کے لینے کا حق ہے (۱)۔

(۷) اگر بائع عقد کے بعد ثمن کی وصولی کو مؤخر کردے تو جیسا کہ بدائع میں مذکور ہے (مبیع کو ثمن وصول کرنے کے لئے) اپنے پاس روکے رکھنے کا اس کا حق ساقط ہوجائے گا، کیونکہ اس نے ثمن کے قبضہ کے سلسلہ میں اپنا حق مؤخر کردیا ہے تو مبیع پر قبضہ میں مشتری کا حق مؤخر نہیں ہوگا، اور اسی طرح اگر بائع مشتری کو ثمن سے بری کردے تب بھی روکے رکھنے کا حق ختم ہوجائے گا (۲)۔

(۸) اگر بیوی مہر کو متعین وقت تک کے لئے مؤخر کردے تو اس کو اپنے کو شوہر سے روک کر رکھنے کا حق نہیں ہے، کیونکہ عورت مہلت دے کر اپنے حق کو ساقط کرنے پر راضی ہوگئی ہے، تو شوہر کا حق ساقط نہیں ہوگا، یہ امام ابوحنیفہ اور امام محمد کے قول کے مطابق ہے، اور امام ابو یوسف نے کہا کہ اس کو اپنے روک کر رکھنے کا حق ہے، کیوں کہ مہر کا حکم یہ ہے کہ اس کی سپردگی نفس کی سپردگی پر مقدم ہو، تو جب شوہر نے تاخیر کو قبول کرلیا تو اس کا مطلب ہوگا کہ وہ اس کے نفس پر قبضے میں تاخیر پر بھی راضی ہے، البتہ بائع کا معاملہ اس سے مختلف ہے (۳)، اور اس کی ایک مثال ورثاء سے اجازت کے بعد تہائی سے زائد کی وصیت بھی ہے، اور ان میں سے ہر ایک کی تفصیل اصطلاح (افلاس، بیع حبس، رہن) میں دیکھی جاسکتی ہے۔

(۹) اعذار کے سبب شارع کی جانب سے عبادات کے اسقاط کے بعد کبھی تو اس کا مطالبہ ہی ساقط ہوجاتا ہے، اور قضاء کا مطالبہ نہیں ہوتا جیسے بہت زیادہ بوڑھے کے لئے جو روزہ پر قادر نہ ہو روزہ کا

---

(۱) البدائع ۵/ ۲۶۱، ۲۶۷، ۲۷۳، ۲۹۱، ۲۹۵۔

(۲) نہایۃ المحتاج ۴/ ۴۴۴، منتہی الارادات ۲/ ۲۴۷، المنثور ۳/ ۲۲۔

(۳) منتہی الارادات ۲/ ۲۳۳، نہایۃ المحتاج ۴/ ۲۶۴، منح الجلیل ۳/ ۴۷۔

---

(۱) منتہی الارادات ۲/ ۲۸۱۔

(۲) البدائع ۵/ ۷۵۰۔

(۳) البدائع ۳/ ۲۸۹، المنح ۲/ ۱۰۴۔

اسقاط، اور کبھی قضاء کا مطالبہ ہوتا ہے، جیسے حائضہ اور مسافر کے لئے روزہ۔

(۱۰) دین یا حق سے ابراء کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ جب ابراء کی تمام شرائط پوری ہوجائیں تو مبرأ (جس کو براءت ملی ہو) بری الذمہ ہوجاتا ہے، مبری (براءت دینے والا) کے الفاظ کے اعتبار سے ابراء خواہ حق خاص سے ہو یا حق عام سے ہو۔

اسی طرح اس کا یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ مطالبہ کا حق ساقط ہوجاتا ہے، چنانچہ ابراء کے وقت جو حقوق ابراء کے تحت آرہے ہوں ان کے سلسلہ میں دعوی قابل سماعت نہیں ہوگا، البتہ جو حقوق ابراء کے بعد مل رہے ہیں وہ الگ ہیں، جو حقوق ابراء کے تحت آتے ہوں ان میں ابراء کے بعد ناواقفیت یا بھول کو حجت بنا کر دعوی قابل سماعت نہیں ہوگا۔

البتہ مالکیہ نے اس کے لئے یہ شرط لگائی ہے کہ ابراء صلح کے ساتھ نہ ہو، لیکن اگر ابراء صلح کے ساتھ ہوا ہو یا صلح کے بعد ابراء عام واقع ہوا ہو تو صلح کی خلاف ورزی کا پتہ چلنے پر اس کو اس کے توڑنے کا حق حاصل ہے، کیونکہ اس کا ابراء بلا قید و شرط نہیں ہے، بلکہ صلح کی صفت پر برقرار رہنے کی شرط کے ساتھ ہے، ہاں اگر وہ صلح میں اس کا التزام کرے کہ ثبوت ہوتے ہوئے بھی اس کا مطالبہ نہ کرے تو پھر دعوی قابل سماعت نہیں ہوگا۔ خیال رہے کہ حنفیہ نے ابراء کے بعد دعوی کے قابل سماعت نہ ہونے سے کچھ مسائل کو مستثنی رکھا ہے، مثال کے طور پر ضمان درک (اس بات کی ضمانت کہ مبیع پر کسی اور کا حق نہیں ہے)، وکالت اور وصایت کا دعوی، اسی طرح وارث کا کسی کے ذمہ میت کے دین کا دعوی کرنا۔

اس میں بہت ساری تفصیلات ہیں جو اصطلاح (ابراء، دعوی) میں دیکھی جاسکتی ہیں۔

(۱۱) ابراء عام حق کا دعوی کرنے سے قضاءً مانع بنتا ہے، دیانۃً نہیں، اگر صورت حال یہ ہو کہ اگر اس کو اپنے حق کا علم ہوجائے تو ابراء نہیں کرے گا، جیسا کہ فتاوی ولوالجیہ میں ہے، لیکن خزانۃ الفتاوی میں ہے: فتوی اس پر ہے کہ اگرچہ اس کو اپنے حق کا علم نہ ہو پھر بھی قضاء اور دیانۃً (دونوں طرح) براءت ہوجائے گی، اور شافعیہ کے نزدیک اگر اس کو دنیا میں بری کرے اور آخرت میں نہیں تو دونوں جگہ بری ہوجائے گا، کیونکہ آخرت کے احکام دنیا کے احکام پر مبنی ہیں، اور یہی مالکیہ کے دو اقوال میں سے ایک قول ہے جن کو قرطبی نے مسلم کی شرح میں ذکر کیا ہے (۱)۔

اسقاط کا ختم ہوجانا:

۶۷ - اسقاط کے کچھ ارکان ہیں، اور ہر رکن کی مخصوص شرطیں ہیں، اگر ان شرطوں میں سے ایک بھی شرط جن کا ذکر پہلے ہوچکا ہے، معدوم ہوجائے تو اسقاط باطل ہوجائے گا، یعنی اس کا حکم باطل ہوجائے گا، نافذ نہیں ہوگا، مثال کے طور پر ساقط کرنے والے کے سلسلہ میں یہ شرط ہے کہ وہ بالغ و عاقل ہو، اس لئے اگر اسقاط کا تصرف کرنے والا بچہ یا مجنون ہو تو اسقاط صحیح اور نافذ نہیں ہوگا۔

اور اگر اسقاط کا تصرف حکم شریعت کے منافی ہو تب بھی تصرف باطل ہوگا اور اسقاط سے ساقط نہیں ہوگا، جیسے ولایت کا اسقاط، یا حدود اللہ میں سے کسی حد کا اسقاط۔

اسی طرح اسقاط اعیان پر لاگو نہیں ہوتا، اور ان کا اسقاط باطل مانا جاتا ہے، اسی لئے اس کو فقہاء نے اسقاط ضمان کے معنی میں لیا ہے۔

کبھی اسقاط صحیح ہوتا ہے لیکن مسقط عنہ اس کو رد کردیتا ہے اس لئے

---

(۱) الاشباہ ابن نجیم رص ۲۲۳، ۲۶۵، منح الجلیل ۳ر ۲۰۹، ۲۱۰، ۲۴۴، نہایۃ المحتاج ۴ر ۴۲۸، ۴۳۱، المغنی ۴ر ۶۲۳۔

وہ حنفیہ وغیرہ کے نزدیک باطل ہوجاتا ہے، جو اس بات کے قائل ہیں کہ اسقاط رد کرنے سے رد ہوجاتا ہے، اور اس قاعدہ کے تحت (بھی اسقاط باطل ہوجاتا ہے) جو حنفیہ نے ذکر کیا ہے، قاعدہ یہ ہے کہ: جب کوئی شئ باطل ہوجاتی ہے تو اس کے ضمن میں موجود شئ بھی باطل ہوجاتی ہے، چنانچہ اس نے اگر فاسد عقد کے ضمن میں اس کو بری کیا ہوتو ابراء بھی فاسد ہوگا(۱)۔

ان میں سے اکثر مسائل گذشتہ بحثوں میں آچکے ہیں۔

(۱) الاشباہ لابن نجیم رص ۳۹۱، ۳۵۶، نیز ملاحظہ ہو اس بحث کے ساتھ مراجع۔

إسكار

تعریف:

۱- إسکار لغت میں "أسکرہ الشراب" کا مصدر ہے، اور "سکر، یسکر، سکرًا" باب تعب سے ہے، اور سکر اس کا اسم ہے، یعنی پینے نے اس کی عقل کو زائل کیا(۱)۔

فقہاء کی اصطلاح میں اس کا مفہوم ہے کسی ایسی چیز سے عقل کو ڈھک دینا(۲) جس میں حد درجہ سرور ہو، جیسے شراب۔ جمہور کی رائے میں "اسکار" کا معیار یہ ہے کہ اس کا کلام خلط ملط ہونے لگے، اور اس کی اکثر گفتگو ہذیان پر مشتمل ہو، اور اپنے کپڑے دوسرے کے کپڑے کے ساتھ مل جانے پر فرق نہ کرسکے اور نہ اپنے جوتے اور دوسرے کے جوتے میں تمیز کرسکے، یہ معیار لوگوں کی اکثریت کو نظر میں رکھتے ہوئے ہے(۳)۔ اور امام ابو حنیفہ نے کہا ہے: "سکران" (نشے میں گرفتار شخص) وہ ہے جو آسمان و زمین اور مرد و عورت میں امتیاز نہ کرسکے۔ دیکھئے: اصطلاح "أشربۃ"۔

متعلقہ الفاظ:

الف- إغماء (بے ہوشی):

۲- اغماء ایسی بیماری ہے جو عقل کے مغلوب ہوکر باقی رہنے کے

(۱) المصباح المنیر: مادہ (سکر)۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۴۲۳/۲، ۴۲۴ طبع بولاق۔

(۳) الفتاوی الہندیہ ۱۵۹/۲ طبع المکتبۃ الاسلامیہ، حاشیۃ الصاوی مع الشرح الصغیر ۵۴۳/۲ طبع دار المعارف، تحفۃ المحتاج ۱۳۶/۷ طبع اول، المغنی ۳۱۳/۸۔

باوجود قوت مدرکہ کو ان کے کام سے روک دیتی ہے (۱)۔

ب- تخدیر (سُن کرنا):

۳- تخدیر طرب وسرور کے احساس کے بغیر عقل کے عمل کو روکنے کو کہتے ہیں۔

ج- تفتیر (جسم میں ڈھیلا پن پیدا کرنا):

۴- مُفتِر وہ ہے جو اعضاء میں کمزوری اور جسم میں شدید ڈھیلا پن پیدا کردے، اور اس کی حدت پر روک لگادے۔

اجمالی حکم:

۵- ان چیزوں کا استعمال جو اسکار (نشہ) پیدا کرتے ہیں حرام اور حد کا مستوجب ہے بشرطیکہ حد کو ساقط کرنے والا کوئی شبہ نہ ہو، لیکن امام ابو حنیفہ کے یہاں شراب نص کی بنیاد پر حرام ہے، اور اس کی قلیل وکثیر مقدار پینے والے پر حد جاری کی جائے گی، لیکن غیر شراب حرام نہیں ہے، اور اس کے پینے والے پر اسی کے بقدر حد جاری کی جائے گی جتنی پی کر وہ بالفعل نشہ میں مبتلا ہوا ہو، اس کی تفصیل اصطلاح (اَشربۃ) میں دیکھی جاسکتی ہے۔

سکر (نشہ) کا اثر قولی اور فعلی تصرفات جیسے طلاق، خرید وفروخت کے معاملات، ارتداد اور خطابات (بات چیت) میں بھی ہوتا ہے، اور عوارض اہلیت میں اس کا اعتبار کرتے ہوئے اس کو اصولی ضمیمہ اور حدود میں دیکھا جاسکتا ہے۔

بحث کے مقامات:

۶- اسکار کے موضوع پر بحث حد شرب میں اسکار کے ضابطہ پر گفتگو کے ضمن میں، خمریت کے اوصاف، اور شراب پینے والے پر حد کی علت کو بیان کرتے وقت، اور سرقہ میں احراز پر اسکار کے اثرات کے بیان میں ہوگی۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۴/۲۶ طبع بولاق۔

اِسکان

دیکھئے: "سکنیٰ"۔

اِسلام

تعریف:

۱ - لغت میں اسلام اطاعت کرنے، جھکنے، صلح یا دین اسلام میں داخل ہونے کے معانی میں مستعمل ہے۔ اسلام کا لفظ کبھی "إسلاف" یعنی عقد سلم (۱) کے مفہوم میں بھی استعمال ہوتا ہے، کہا جاتا ہے: میں نے فلاں شخص سے بیس صاع میں سلم کا معاملہ کیا ہے، یعنی اس سے نقد قیمت کے ذریعہ ادھار سامان خریدا ہے۔

جہاں تک شریعت کی اصطلاح میں اسلام کے معنی کا تعلق ہے تو یہ اس کے تنہا یا لفظ ایمان کے ساتھ مستعمل ہونے کی وجہ سے مختلف ہوتا ہے۔

چنانچہ لفظ اسلام کے تنہا مذکور ہونے کی صورت میں "دین اسلام میں داخل ہونا، یا بذات خود دین اسلام مراد ہوگا"، اور دین میں داخل ہونے کا مطلب یہ ہے کہ بندہ اس چیز کی اتباع میں جسے نبی کریم ﷺ لے کر مبعوث ہوئے، اللہ کی فرمانبرداری کرے، یعنی زبان کے ذریعہ کلمہ کا اقرار، دل سے اس کی تصدیق اور اعضاء کے ذریعہ عمل۔

اور اگر لفظ اسلام ایمان کے ساتھ ذکر کیا جائے تو اس سے اعضاء کے ظاہری اعمال یعنی قول وعمل مراد ہوں گے، جیسے شہادتین، نماز اور اسلام کے تمام ارکان۔

(۱) لسان العرب، المصباح، المغرب: مادہ (سلم)۔

اور اگر ایمان کا لفظ تنہا ذکر کیا جائے تو اس سے مراد اعتقاد قلبی، اللہ تعالی، اس کے فرشتوں، اس کی کتابوں، اس کے پیغمبروں اور یوم آخرت کو صدق دل سے ماننا، اور اس پر یقین رکھنا ہوتا ہے کہ برا بھلا جو کچھ ہے وہ سب نوشتۂ تقدیر کے موافق ہے (۱)۔

متعلقہ الفاظ:

الف - اِیمان:

۲ - اسلام کی تعریف کے ذیل میں یہ بات گذر چکی ہے کہ تنہا اسلام اور ایمان کے ساتھ مل کر استعمال کی صورت میں اس کا معنی کیا ہوگا؟ یہی تفصیل ایمان کے لفظ میں بھی ہوگی۔ ایمان کے منفرد استعمال کی صورت میں اس سے رسول اکرم ﷺ کی لائی ہوئی شریعت کی تصدیق قلبی، زبان سے اقرار کرنا اور اس پر عمل کرنا مراد ہوگا، مگر جب ایمان کا لفظ اسلام کے لفظ کے ساتھ ذکر کیا جائے تو اس کا معنی صرف تصدیق قلبی ہوگا (۲)، جیسا کہ حضرت جبرئیل علیہ السلام کے سوال والی حدیث میں آیا ہے، وہ حدیث یہ ہے: "عن عمر بن الخطابؓ قال: "بينما نحن جلوس عند رسول اللهﷺ ذات يوم، إذ طلع علينا رجل شديد بياض الثياب، شديد سواد الشعر، لا يُرى عليه أثر السفر، ولا يعرفه منا أحد، حتى جلس إلى النبيﷺ، فأسند ركبتيه إلى ركبتيه، ووضع كفيه على فخذيه، وقال: يا محمد أخبرني عن الإسلام، فقال رسول اللهﷺ: الإسلام: أن تشهد أن لا إله إلا الله، وأن محمدا رسول الله، وتقيم الصلاة، وتؤتي الزكاة، وتصوم رمضان، وتحج البيت إن استطعت إليه سبيلا. قال: صدقت . قال: فعجبنا له يسأله ويصدقه،

(۱) جامع العلوم والحکم رص ۲۲، ۲۶ طبع دار المعرفہ۔

(۲) حوالہ بالا۔

قال: فأخبرني عن الإيمان، قال: أن تؤمن بالله، وملائكته وكتبه، ورسله، واليوم الآخر، وتؤمن بالقدر خيره وشره، قال: صدقت ''(۱)(حضرت عمر بن الخطابؓ سے مروی ہے کہ: ایک دن ہم لوگ نبی ﷺ کی مجلس میں بیٹھے ہوئے تھے کہ اچانک ایک شخص (مجلس میں) آیا، جس کے کپڑے بہت زیادہ سفید اور بال نہایت سیاہ تھے، نہ اس پر سفر کی کوئی علامت تھی، اور نہ ہم میں سے کوئی اسے پہچانتا تھا، یہاں تک کہ وہ آپ کے اتنا قریب آبیٹھا کہ رسول اکرم ﷺ کے گھٹنوں سے اپنے گھٹنے ملا دیئے، اور اپنے دونوں ہاتھ اپنی دونوں رانوں پر رکھے، اور کہا: اے محمد ﷺ! مجھے اسلام کی حقیقت سے آگاہ فرمایئے، نبی کریم ﷺ نے ارشاد فرمایا: اسلام یہ ہے کہ تم اس بات کا اقرار کرو کہ سوائے ایک خدا کے کوئی اور معبود نہیں ہے اور محمد ﷺ بلاشبہ اللہ کے پیغمبر ہیں، نماز پورے طور پر ادا کرو، زکاۃ ادا کرو، رمضان شریف کے روزے رکھو، اور زاد راہ میسر ہو تو خدا کے گھر کا حج بھی کرو، اس شخص نے کہا: آپ نے سچ فرمایا۔ حضرت عمرؓ فرماتے ہیں کہ ہمیں اس شخص پر تعجب ہوا کہ یہ (پہلے تو) آپ ﷺ سے دریافت کرتا ہے، پھر (خود ہی) آپ ﷺ کے جواب کی تصدیق کرتا ہے۔ پھر اس نے عرض کیا (اے محمد ﷺ!) ایمان کی حقیقت سے مطلع فرمایئے: آپ ﷺ نے فرمایا (ایمان یہ ہے کہ) خدا، اس کے فرشتوں، اس کی کتابوں، اس کے رسولوں اور قیامت کو صدق دل سے مانو اور اس بات پر یقین کرو کہ برا بھلا جو کچھ ہے وہ سب نوشتۂ تقدیر کے موافق ہے، یہ سن کر اس شخص نے کہا آپ نے سچ فرمایا)۔

(۱) حضرت جبرئیل کے سوال سے متعلق حدیث کی روایت مسلم نے حضرت عمر بن الخطابؓ سے کی ہے (صحیح مسلم تحقیق محمد فؤاد عبد الباقی ۱/ ۳۶-۳۷ طبع عیسی الحلبی ۱۳۷۴ھ)۔

انبیاء سابقین اوران کے متبعین کی ملتوں پر اسلام کا اطلاق:

۳- اس سلسلہ میں علماء کا اختلاف ہے، بعض علماء کی رائے یہ ہے کہ اسلام کا اطلاق سابقہ ملتوں پر بھی ہوگا، ان حضرات کا استدلال اللہ تعالی کے ارشاد سے ہے: "شَرَعَ لَكُم مِّنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ"(۱)(اللہ نے تمہارے لئے وہی دین مقرر کیا، جس کا اس نے نوح کو حکم دیا تھا، اور جس کو ہم نے آپ کے پاس وحی کیا ہے اور جس کا ہم نے ابراہیم اور موسی اور عیسی کو بھی حکم دیا تھا، یعنی یہ کہ اس دین کو قائم رکھنا اور اس میں تفرقہ نہ ڈالنا) اور دیگر آیات سے بھی استدلال کیا ہے۔

دیگر علماء کا خیال یہ ہے کہ اس آیت میں سابقہ امتوں کو اسلام کے ساتھ موصوف نہیں کیا گیا ہے بلکہ صرف انبیاء کرام کو اس سے موصوف کیا گیا ہے، اور اس امت کو یہ شرف بخشا گیا کہ اس کے اعزاز واکرام کے لئے اسے اس وصف کے ساتھ متصف کیا گیا جس کے ساتھ انبیاء کرام کو متصف کیا گیا۔

امت محمدیہ کو لفظ ''اسلام'' کے ساتھ مخصوص کرنے کی وجہ یہ ہے کہ اسلام اس امت کے ساتھ مخصوص عبادات پر مشتمل شریعت کا نام ہے، یعنی پنج وقتہ نمازیں، رمضان کا روزہ، جنابت کا غسل اور جہاد وغیرہ، یہ اور اس قسم کے دیگر بہت سے احکام اس امت کے ساتھ مخصوص ہیں، اور دیگر امتوں پر فرض نہیں کئے گئے، یہ صرف انبیاء پر فرض کئے گئے۔

اس معنی (یعنی یہ کہ اسلام کا لفظ امت محمدیہ کے ساتھ مخصوص ہے) کی تاکید اللہ تعالی کے قول: "مِلَّةَ أَبِيكُمْ إِبْرَاهِيمَ هُوَ سَمَّاكُمُ الْمُسْلِمِينَ"(۲)(تم اپنے باپ ابراہیم کی ملت (پر قائم

(۱) سورۂ شوری / ۱۳۔

(۲) سورۂ حج / ۷۸۔

رہو) اسی نے تمہیں مسلم قرار دیا) سے ہوتی ہے۔ "ھو" کی ضمیر علماء سلف کی رائے میں ابراہیم علیہ السلام کی طرف لوٹ رہی ہے، اس لئے کہ دوسری آیت "رَبَّنَا وَاجْعَلْنَا مُسْلِمَيْنِ لَكَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِنَا أُمَّةً مُّسْلِمَةً لَّكَ" (۱) (اے پروردگار ہم دونوں کو اپنا فرمانبردار بنادے اور ہماری نسل سے ایک فرمانبردار امت پیدا کر) میں ان کا قول گذر چکا ہے۔ اس آیت میں انہوں نے اپنے لئے اور اپنے لڑکے (اسماعیل) کے لئے، پھر اپنی ذریت میں سے امت کے لئے "مسلمان" ہونے کی دعا مانگی اور وہ یہی امت ہے، چنانچہ انہوں نے فرمایا: "رَبَّنَا وَابْعَثْ فِيهِمْ رَسُولاً مِّنْهُمْ" (۲) (اے ہمارے پروردگار ان میں ایک پیغمبر انہیں میں سے بھیج) اور وہ سیدنا محمد ﷺ ہیں، چنانچہ اللہ نے ان کی دعا قبول فرمائی اور محمد ﷺ کو ان کی طرف مبعوث کیا اور ان کا نام مسلمان رکھا (۳)۔

ائمہ سلف کا اس پر اتفاق ہے کہ اللہ تعالی نے اس امت کے علاوہ کسی دوسری امت کو "اسلام" کے ساتھ موسوم نہیں کیا ہے، اور امت مسلمہ کے علاوہ کسی اور امت کے بارے میں نہیں سنا گیا کہ اس نام سے اس کا ذکر کیا گیا ہو۔

۴- امام ابن تیمیہ کا قول ہے کہ (۴): لوگوں کا اس میں اختلاف ہے کہ جو امتیں پہلے گذر چکیں، یعنی حضرت موسی اور حضرت عیسی کی امتیں کیا وہ مسلمان ہیں یا نہیں؟ کیونکہ موجودہ اسلام جس کے ساتھ اللہ تعالی نے محمد ﷺ کو مبعوث فرمایا اور جو قرآن کی شریعت پر مشتمل ہے اس پر تو صرف امت محمدیہ ﷺ قائم ہے اور اب مطلق اسلام بولنے کی صورت میں یہی اسلام مراد ہوتا ہے۔

(۱) سورۂ بقرہ/ ۱۲۸۔
(۲) سورۂ بقرہ/ ۱۲۹۔
(۳) فتاوی احمد بن حجر الہیتمی/ ۱۲۶۔
(۴) مجموعہ فتاوی ابن تیمیہ ۳/ ۹۴ طبع المملکۃ العربیۃ السعودیۃ۔

رہا وہ عام اسلام جو ہر اس شریعت کو شامل ہے، جس کے ساتھ اللہ نے کسی نبی کو مبعوث کیا تو وہ ہر اس امت کا اسلام ہے جو گذشتہ پیغمبروں میں سے کسی بھی پیغمبر کی متبع ہے۔

اس اساس اور بنیاد پر قرآن کریم کی ان تمام آیات کا مفہوم سمجھنا ممکن ہے جن میں قرآن کریم نے اسلام کا لفظ دیگر امتوں کے حق میں استعمال کیا ہے، یا تو ان آیات میں اسلام سے اس کے لغوی معنی جس کا مادہ اَسلم ہے، کی طرف اشارہ کیا گیا ہے، یا اس معنی کی طرف اشارہ مقصود ہے جو ان تمام آسمانی شریعتوں میں مشترک ہے جن کو لے کر تمام انبیاء اللہ تعالی کی طرف سے مبعوث کئے گئے، اور اسی مفہوم کی طرف قرآن کی بے شمار آیات میں اشارہ کیا گیا ہے، ان ہی میں سے اللہ تعالی کا یہ قول ہے: "وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولاً أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ" (۱) (اور یقیناً ہم نے ہر امت میں ایک پیامبر بھیجا ہے کہ اللہ کی عبادت کرو اور شیطان (کی راہ) سے بچو)۔

سابقہ تصرفات میں اسلام لانے کا اثر:

۵- اصل یہ ہے کہ غیر مسلموں کے تصرفات، چاہے مسلمانوں کے ساتھ ہوں یا دوسروں کے ساتھ، وہ سب صحیح ہیں، سوائے ان تصرفات کے جن کو اسلام نے باطل قرار دیا ہے، جیسا کہ فقہ کے مختلف ابواب میں معلوم ہوتا ہے۔ اگر اسلام میں داخل ہونے والے شخص نے چار سے زیادہ شادی کی ہو یا ایسی عورتوں کو ایک ساتھ اس نے اپنے نکاح میں جمع کیا ہو جن کا جمع کرنا حرام ہے جیسے دو بہنیں تو ایسی صورت میں اس شخص پر واجب ہوگا کہ چار سے زائد عورتوں کو یا دو بہنوں میں سے

(۱) سورۂ نحل/ ۳۶۔

ایک بہن کو اپنے نکاح سے الگ کردے۔ قرافی(١) نے اس پر نبی علیہ السلام کے اس قول سے استدلال کیا ہے کہ جب غیلان اسلام لائے تو ان کے نکاح میں دس عورتیں تھیں، آپ علیہ السلام نے ان سے فرمایا: "أمسک أربعا وفارق سائرھن" (٢) (چار کو اپنے نکاح میں رکھ کر باقی عورتوں کو علاحدہ کردو)، اور کیا اس پر لازم ہوگا کہ پہلے جن چار عورتوں سے اس نے شادی کی تھی ان کے علاوہ عورتوں کو الگ کرے، یا ان میں سے جن کو چاہے الگ کردے؟ اس میں اختلاف ہے جس کی تفصیل اس کے باب میں دیکھی جائے، اسی طرح کا اختلاف دو بہنوں میں سے ایک بہن کی علاحدگی کے مسئلہ میں بھی ہے۔

اگر کافر میاں بیوی ایک ساتھ اسلام میں داخل ہوں، چاہے دخول (عورت کے ساتھ ہم بستری) سے قبل دونوں نے اسلام قبول کیا ہو یا دخول کے بعد وہ دونوں اپنے نکاح (حالت کفر میں کئے گئے نکاح) پر قائم رہیں گے، اس میں اہل علم کے درمیان اختلاف نہیں ہے (٣)۔

اگر کتابی عورت کا شوہر دخول سے پہلے یا دخول کے بعد اسلام قبول کرلے یا دونوں ایک ساتھ اسلام قبول کرلیں تو اس صورت میں نکاح اپنے حال پر باقی رہے گا، چاہے شوہر کتابی ہو یا غیر کتابی، کیونکہ مسلمان کے لئے کسی کتابی عورت سے ابتداءً نکاح کرنا درست ہے تو اسے باقی رکھنا بدرجہ اولی درست ہوگا، اس میں کتابیہ عورت سے نکاح کے جواز کے قائلین فقہاء کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے۔

لیکن اگر کتابیہ عورت نے اپنے شوہر سے پہلے اور دخول سے قبل اسلام قبول کرلیا تو فوری تفریق واقع ہوجائے گی، چاہے اس کا شوہر کتابی ہو یا غیر کتابی، اس لئے کہ کسی کافر کے لئے مسلمان خاتون سے نکاح کرنا جائز نہیں ہے ابن المنذر کا قول ہے کہ: ''اس پر ان تمام اہل علم کا جن کا قول مجھے یاد ہے اجماع ہے'' مگر صحیح یہ ہے کہ اگر یہ واقعہ دار الاسلام میں پیش آئے تو اس مسئلہ میں امام ابو حنیفہؒ کا اختلاف ہے، امام ابو حنیفہ کے نزدیک میاں بیوی میں تفریق اس وقت ہوگی جب شوہر کے سامنے اسلام پیش کیا جائے گا اور وہ اس کو قبول کرنے سے انکار کردے۔

اگر ان دونوں نے دخول کے بعد اسلام قبول کیا تو اس کا حکم وہی ہوگا جو بت پرست زوجین میں سے ایک کے اسلام قبول کرنے کی صورت میں ہوتا ہے جس کی تفصیل آگے آرہی ہے:

٦ - اگر بت پرست یا مجوسی زوجین میں سے ایک نے یا اس کتابی نے جس کا نکاح کسی بت پرست عورت سے یا مجوسیہ سے تھا دخول سے قبل اسلام قبول کرلیا تو (ان تمام صورتوں میں) اس کے اسلام قبول کرنے کے وقت ہی سے فوراً دونوں کے درمیان تفریق واقع ہوجائے گی، اور یہ تفریق فسخ کے حکم میں ہوگی، طلاق کے حکم میں نہیں، یہ امام احمد اور امام شافعی کا مذہب ہے۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ: تفریق فوراً نہیں ہوگی، بلکہ اگر وہ دونوں

---

(١) الفروق ٣/ ٩١۔

(٢) حضرت غیلان کی حدیث: "أمسک......" کی روایت احمد، ترمذی اور ابن ماجہ نے اس متن کے ساتھ حضرت عمرؓ سے مرفوعا کی ہے ابن حبان نے اسے صحیح قرار دیا ہے، بخاری، ابو زرعہ اور ابو حاتم نے اسے معلول قرار دیا ہے ابن کثیر نے صنعانی کے حوالہ سے لکھا ہے کہ اس اسناد کے رجال شیخین کی شرط کے مطابق ہیں لیکن امام ترمذی فرماتے ہیں کہ میں نے امام بخاری کو یہ کہتے ہوئے سنا کہ یہ حدیث غیر محفوظ ہے پھر انہوں نے ذکر کیا کہ امام بخاری نے جو کچھ ذکر کیا ہے وہ قادح نہیں ہے، احمد شاکر کہتے ہیں کہ اس کی اسناد صحیح ہے اور البانی نے بھی اسے صحیح قرار دیا ہے (مسند احمد بن حنبل بتحقیق احمد شاکر ٦/ ٢٧٧۔ ٢٧٨ طبع دار المعارف مصر ١٣٧٠ھ تحفۃ الاحوذی ٤/ ٢٧٨ طبع السلفیہ، سنن ابن ماجہ بتحقیق محمد فؤاد عبد الباقی ١/ ٦٢٨، سبل السلام ٣/ ١٣٢ طبع مصطفی الحلبی، مشکاۃ المصابیح بتحقیق محمد ناصر الدین الالبانی ٢/ ٩٤٨ شائع کردہ المکتب الاسلامی)۔

(٣) المغنی ٧/ ٥٣٤۔

میاں بیوی دار الاسلام میں ہوں گے تو دوسرے کے سامنے اسلام پیش کیا جائے گا، پھر اگر وہ اسلام قبول کرنے سے انکار کردے تو اس وقت تفریق واقع ہوگی، اور اگر وہ اسلام قبول کرلے تو رشتۂ نکاح برقرار رہے گا، اور اگر دونوں دار الحرب میں ہوں تو تفریق تین حیض یا تین مہینہ گذرنے پر موقوف ہوگی اور یہ بطور عدت کے نہیں ہے، پھر اگر اس مدت میں دوسرا اسلام قبول نہ کرے تو تفریق واقع ہوجائے گی۔

امام مالک کہتے ہیں کہ: اگر عورت مسلمان ہوتو مرد کے سامنے اسلام پیش کیا جائے گا، پھر اگر وہ اسلام قبول کرلے (تو نکاح باقی رہے گا) ورنہ تفریق واقع ہوجائے گی، اور اگر شوہر مسلمان ہوتو فوراً تفریق واقع ہوجائے گی (۱)۔

اگر بت پرست یا مجوسی زوجین میں سے کسی ایک نے یا کتابی کی بیوی نے دخول کے بعد اسلام قبول کرلیا تو اس مسئلہ میں تین نقطہائے نظر ہیں:

پہلا نقطۂ نظر یہ ہے کہ: تفریق عدت کے گذرنے پر موقوف ہوگی، لہذا اگر دوسرے فریق نے عدت کے گذرنے سے قبل اسلام قبول کرلیا تو وہ دونوں نکاح پر باقی رہیں گے، اور اگر دوسرے نے اسلام نہیں قبول کیا یہاں تک کہ عدت گذر گئی تو اس صورت میں تفریق اسی وقت سے واقع ہوگی جب دونوں کے مذہب میں اختلاف ہوا، لہذا دوبارہ عدت گذارنے کی ضرورت نہیں ہوگی، یہی امام شافعی کا قول اور امام احمد کی ایک روایت ہے۔

دوسرا نقطۂ نظر یہ ہے کہ: فوری طور پر تفریق واقع ہوجائے گی، امام احمد سے ایک روایت یہی ہے، حسن اور طاؤس کا بھی یہی قول ہے۔

تیسرا نقطۂ نظر یہ ہے کہ: دار الاسلام میں ہونے کی صورت میں دوسرے فریق کے سامنے اسلام پیش کیا جائے گا، امام ابوحنیفہ کا یہی قول ہے، جیسے امام ابوحنیفہ کا قول دخول سے قبل زوجین میں سے کسی ایک کے اسلام قبول کرنے کی صورت میں ہے، لیکن اگر عورت دار الحرب میں ہو اور انتظار کی مدت جو تین ماہ یا تین حیض ہے، گذر جائے تو تفریق واقع ہوجائے گی، اور اس کے بعد اس پر عدت واجب نہیں ہوگی، کیونکہ حربیہ (دار الحرب میں رہنے والی عورت) پر عدت واجب نہیں ہوتی ہے۔

اور اگر عورت نے اسلام قبول کرلیا پھر ہمارے پاس دار الاسلام میں ہجرت کرکے آگئی اور یہاں اس کو تین بار حیض آگیا تو اسی طرح امام ابوحنیفہ کے نزدیک اس پر عدت واجب نہیں ہوگی، لیکن صاحبین کہتے ہیں کہ: اس پر عدت واجب ہوگی (۱)۔

کافر اگر مسلمان ہو جائے تو اسلام کے قبل کے واجبات میں سے اس کے ذمہ کیا لازم رہے گا؟

۷ - امام قرافی کہتے ہیں: کافر اگر اسلام قبول کرلے تو اس کے مختلف احوال ہیں، اس کے ذمہ سامانوں کی قیمت، کرایہ کی رقم، اور ان قرضوں کی ادائیگی جو اس نے لئے تھے اور اس قسم کی دوسری چیزیں لازم ہوں گی، اور اگر وہ حربی ہوتو اس پر انسانی حقوق میں سے قصاص واجب نہیں ہوگا، نہ غصب کردہ اور لوٹے ہوئے سامان کی واپسی اس پر واجب ہوگی، اور اگر اسلام سے قبل وہ ذمی رہا ہوتو تمام مظالم اور ان کی واپسی لازم ہوگی، کیونکہ اس نے عقد ذمہ کیا اور عقد ذمہ کے ذریعہ لازم آنے والی چیزوں پر اس نے رضامندی ظاہر کی، اس کے برخلاف حربی نے کسی چیز پر رضامندی ظاہر نہیں کی، اسی لئے ہم نے (اسلام لانے کی صورت میں) اس سے غصب کردہ، لوٹی ہوئی اور

(۱) المغنی ۷/ ۵۳۲، ۵۵۸، ابن عابدین ۲/ ۳۹۰۔

(۱) المغنی ۷/ ۵۳۴، ابن عابدین ۲/ ۳۹۰۔

زبردستی حاصل کی ہوئی اوراس قسم کی دیگر چیزوں کو ساقط کردیا۔

لیکن حقوق اللہ کے قبیل کی وہ چیزیں جن کو حالت کفر میں ضائع کیا گیا ہو حالت اسلام میں لازم نہیں ہوں گی، خواہ اسلام قبول کرنے والا ذمی رہا ہو، نہ تو اس پر ظہار، نذر، یمین، نمازوں کی قضاء اور زکاۃ کی ادائیگی واجب ہوگی اور نہ حقوق اللہ میں سے وہ حق اس پر لازم ہوگا جس کی ادائیگی میں اس نے کوتاہی کی ہوگی، اس کی دلیل نبی کریم ﷺ کا یہ ارشاد گرامی ہے: "الإسلام يَجُبُّ ما كان قبله" (۱) (اسلام ان چیزوں کو ختم کر دیتا ہے جو اس سے قبل ہوئیں)۔

اورفرق کا ضابطہ یہ ہے کہ: حقوق العباد کی دوقسمیں ہیں: ان میں سے ایک قسم وہ ہے جن پر وہ کفر کی حالت میں راضی رہا اور اس کا دل اسے اس کے مستحق کو دینے پر مطمئن رہا تو یہ حق اسلام کی وجہ سے ساقط نہیں ہوگا، اس لئے کہ اسے اس کا پابند بنانا اسے اسلام سے متنفر بنانے والا نہیں ہے، کیونکہ وہ اس پر راضی ہے، اور جن حقوق کو ان کے مستحق کو دینے پر وہ راضی نہ ہو، مثلاً قتل اور غصب وغیرہ، تو یہ وہ امور ہیں جن کا ارتکاب اس نے اس ارادہ کے ساتھ کیا ہے کہ وہ انہیں ان کے مستحقین کو ادا نہیں کرے گا، لہذا یہ تمام حقوق ساقط ہوجائیں گے، اس لئے کہ جن چیزوں کے لازم ہونے کا وہ اعتقاد نہیں رکھتا ہے ان کے لازم کرنے میں اسے اسلام سے متنفر کرنا ہوگا، لہذا اسلام کی مصلحت حق والوں کی مصلحت پر مقدم رکھی گئی۔

لیکن حقوق اللہ مطلقاً ساقط ہوجائیں گے، چاہے وہ اس پر راضی ہو یا نہ ہو۔

حقوق اللہ اور حقوق العباد میں دو وجوہ سے فرق ہے:

ایک یہ کہ اسلام اللہ تعالی کا حق ہے اور عبادات بھی اللہ تعالی کا حق ہیں، لہذا جب دونوں حق ایک ہی جہت سے تعلق رکھتے ہیں تو مناسب یہ ہے کہ ایک کو دوسرے پر مقدم کر دیا جائے اور ایک حق دوسرے حق کو ساقط کردے، کیونکہ دوسرا حق، حق ساقط کی حیثیت سے حاصل ہے۔

مگر آدمیوں کا حق ان کی وجہ سے واجب ہوتا ہے اور اسلام ان کا حق نہیں ہے بلکہ اللہ کی وجہ سے یہ حق واجب ہوتا ہے، لہذا مناسب یہ ہے کہ انسانوں کے حقوق حق اللہ کے حاصل ہونے کی وجہ سے ساقط نہ ہوں۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ اللہ تبارک وتعالی کریم اور سخی ہیں، ان کی رحمت عفو ودرگزر اور مسامحت کی متقاضی ہوتی ہے، جب کہ انسان بخیل اور کمزور ہے۔ اس لحاظ سے مناسب یہ ہے کہ اس کے حق کی حفاظت کی جائے اور اس کو باقی رکھا جائے، لہذا (ایمان قبول کرنے کی صورت میں) حقوق اللہ مطلقاً ساقط ہوگئے، خواہ وہ اس پر راضی ہو جیسے نذور اور قسم، یا اس پر راضی نہ ہو جیسے نمازیں، مگر حقوق العباد میں سے صرف وہی حق ساقط ہوگا جس کے ساقط کرنے پر صاحب حق راضی ہو، دونوں قاعدوں میں یہی فرق ہے (۱)۔

اسلام میں داخل ہونے کی صورت میں مرتب ہونے والے اثرات:

۸ - اگر کافر اسلام قبول کرلے تو وہ دوسرے مسلمانوں کی طرح ہو جائے گا اور اسے وہ تمام حقوق حاصل ہوں گے جو مسلمانوں کو حاصل

---

(۱) حدیث "الإسلام يَجُبُّ ما كان قبله" کی روایت امام احمد نے مذکورہ الفاظ کے ساتھ حضرت عمرو بن العاصؓ سے مرفوعا کی ہے امام مسلم نے "أما علمت أن الإسلام يهدم ما كان قبله" کے الفاظ کے ساتھ اس کی روایت کی ہے (مسند احمد بن حنبل ۴/۱۹۹ شائع کردہ المکتب الاسلامی، صحیح مسلم بتحقیق محمد فؤاد عبد الباقی ۱/۱۱۲ طبع عیسی الحلبی ۱۳۷۴ھ)۔

(۱) الفروق ۴/۱۸۴، ۱۸۵ طبع دار المعرفہ۔

ہوتے ہیں اور اس پر وہ تمام چیزیں واجب ہوں گی جو مسلمانوں پر واجب ہوتی ہیں، لہذا اس پر احکام شرعیہ جیسے عبادات اور جہاد وغیرہ لازم ہوں گے اور اس پر احکام اسلام جاری ہوں گے، مثلاً ولایات عامہ جیسے امامت، قضاء اور ولایات خاصہ جو مسلمانوں پر واقع ہوتی ہیں، ان دنوں کی ذمہ داری لینا اس کے لئے مباح ہوگا۔

احکام شرعیہ مثلاً عبادات، جہاد وغیرہ سے متعلق اسلام لانے پر مرتب ہونے والا اثر:

۹ - کافر حالت کفر میں فروع شرعیہ کا مخاطب اور مکلف ہے یا نہیں؟ اس سلسلہ میں امام نووی فرماتے ہیں: مذہب مختار یہ ہے کہ کفار فروع شرعیہ کے مخاطب ہیں، چاہے وہ فروع شرعیہ اوامر کے قبیل سے ہوں یا منہیات کے قبیل سے، اور یہ اس وجہ سے ہے تاکہ آخرت میں ان کے عذاب میں زیادتی ہو(۱)۔

علماء اصول نے احکام کے مباحث میں اس مسئلہ پر تفصیلی گفتگو کی ہے، اس لئے اس کی طرف مراجعت کی جائے۔

پس جب کافر اسلام قبول کرلیتا ہے تو اس کے ذریعہ وہ اپنی جان، اپنے مال اور اپنی نابالغ اولاد کی حفاظت کرلیتا ہے، جیسا کہ مشہور حدیث میں ہے: "أمرت أن أقاتل الناس حتی یقولوا: لا إله إلا الله، فمن قالها فقد عصم مني ماله ونفسه إلا بحقه، وحسابه علی الله"(۲)(مجھے حکم دیا گیا کہ لوگوں کے ساتھ قتال کروں، یہاں تک کہ وہ "لا إله إلا الله" (کلمہ) پڑھ لیں، پس اگر اس نے کلمہ پڑھ لیا تو مجھ سے اپنے مال اور اپنی جان کی حفاظت کرلی الا یہ کہ کسی وجہ سے اس پر کوئی حق عائد ہو (مثلاً قصاص وغیرہ) اور اس کا حساب اللہ کے ذمہ ہوگا)، اور دوسری روایت میں ہے: **"فإذا فعلوا ذلک حرمت علینا دماؤهم وأموالهم إلا بحقها، لهم ما للمسلمین، وعلیهم ما علی المسلمین"**(۱) (جب وہ یہ کرلیں گے تو ہمارے اوپر ان کا خون اور مال حرام ہوجائے گا سوائے ان کے حق کے، ان کو بھی وہ حقوق حاصل ہوں گے جو مسلمانوں کو حاصل ہوتے ہیں، اور ان پر بھی وہ ذمہ داریاں ہوں گی جو مسلمانوں پر ہوتی ہیں)، اس سے ثابت ہوا کہ یہ عصمت جان کے لئے اصالۃً اور مال کے لئے عصمت نفس کے تابع ہوکر ہے، اور اس پر شریعت کے وہ تمام احکام جاری ہوں گے جو مسلمانوں پر جاری ہوتے ہیں اور جو حالت کفر میں کفر کی وجہ سے ممنوع تھے۔

اس کے اور اس کے مسلم رشتہ داروں کے مابین وراثت جاری ہوگی، ان کی موت کی صورت میں یہ ان کا وارث قرار پائے گا اور اس کی موت کی صورت میں وہ لوگ اس کے وارث ہوں گے، کیونکہ نبی کریم ﷺ کا ارشاد گرامی ہے: **"لا یرث المسلم الکافر ولا الکافر المسلم"**(۲) (مسلمان کافر کا وارث نہیں ہوگا اور نہ کافر مسلمان کا وارث ہوگا)، اس پر اجماع ہے(۳)۔

---

(۱) شرح مسلم مع حاشیۃ القسطلانی ۱/ ۲۷۹۔

(۲) حدیث: "أمرت أن أقاتل..." کی روایت امام بخاری ومسلم نے حضرت عمر بن الخطاب سے مرفوعاً کی ہے الفاظ بخاری کے ہیں (فتح الباری ۳/ ۲۶۲ طبع السلفیہ، صحیح مسلم بتحقیق محمد فؤاد عبد الباقی ۱/ ۵۱، ۵۲ طبع عیسی الحلبی ۱۳۷۴ھ)۔

---

(۱) حدیث: "فإذا فعلوا ذلک...." کی روایت ترمذی اور ابوداؤد نے اس لفظ کے ساتھ حضرت انس بن مالک سے مرفوعاً کی ہے ترمذی نے کہا کہ یہ حدیث حسن صحیح اور اس سند سے غریب ہے امام بخاری نے اس حدیث کی روایت اس معنی کے ساتھ حضرت انس بن مالکؓ سے تعلیقاً کی ہے (تحفۃ الاحوذی ۷/ ۳۳۹، ۳۴۰ شائع کردہ المکتبۃ السلفیہ، سنن ابوداؤد ۳/ ۱۰۱، ۱۰۲ طبع استنبول، فتح الباری ۱/ ۴۹۷ طبع السلفیہ)۔

(۲) حدیث: "لا یرث المسلم الکافر...." کی روایت امام بخاری اور مسلم نے حضرت اسامہ بن زیدؓ سے مرفوعاً کی ہے (فتح الباری ۱۲/ ۵۰ طبع السلفیہ، صحیح مسلم بتحقیق محمد فؤاد عبد الباقی ۳/ ۱۲۳۳ طبع عیسی الحلبی ۱۳۷۵ھ)۔

(۳) جیسا کہ اس پر تمام مذاہب فقہ کی کتابیں دلالت کرتی ہیں، سوائے مذہب شاذ

اسی طرح وہ اپنے کافر رشتہ دار کی وراثت سے محروم ہوگا، اور اس کے لئے مسلمان خاتون سے نکاح کرنا حلال ہوگا اور اہل کتاب کے علاوہ مشرک یعنی بت پرست عورت سے نکاح کرنا حرام ہوگا۔

اسلام لانے والے کے حق میں شراب اور خنزیر کی مالیت باطل ہوجائے گی، جب کہ اسلام لانے سے قبل اس کے حق میں اس کی مالیت برقرار تھی، اور اس پر تمام احکام شرعیہ لازم ہوں گے، جن میں سب سے مقدم ارکان اسلام نماز، زکاۃ، روزہ اور حج ہیں، تمام احکام شرعیہ اصولی اور فروعی طور پر اس پر واجب ہوں گے۔

اسی طرح اس پر جہاد فرض ہوجائے گا، حالانکہ اسلام سے قبل اس سے اس کا مطالبہ نہیں تھا، نبی اکرم ﷺ کا ارشاد ہے: "من مات ولم یغز، ولم یحدث به نفسه، مات علی شعبة من نفاق" (۱) (جس شخص کی موت اس حال میں ہوئی کہ اس نے جہاد نہیں کیا اور نہ جہاد کرنے کا خیال اس کے دل میں آیا تو وہ ایک گونہ نفاق کی حالت میں مرا)۔ اس کے پیچھے نماز درست قرار پائے گی، اس کے مرنے کی صورت میں اس کی نماز جنازہ پڑھی جائے گی، اسے غسل دیا جائے گا، کفن پہنایا جائے گا اور اسے مسلمانوں کے قبرستان میں دفن کیا جائے گا۔ اس کے علاوہ دیگر احکام اس پر نافذ ہوں گے جن کو ہر مذہب کی کتب فقہ میں ذکر کیا گیا ہے۔

۱۰ - اگر کسی ذمی نے دوسرے ذمی کے ہاتھ شراب یا خنزیر فروخت کیا پھر ان دونوں نے یا ان میں سے ایک نے سامان پر قبضہ سے پہلے

= کے (الشرح الکبیر للإمام اللقانی علی جوہرۃ التوحید (مخطوطہ)، شرح الکنز للزیلعی ۳/ ۲۹۲)۔

(۱) حدیث: "من مات ولم یغز ولم یحدث به ..." کی روایت امام مسلم، امام نسائی اور امام ابوداؤد نے حضرت ابوہریرہؓ سے مرفوعا کی ہے اور الفاظ مسلم کے ہیں (صحیح مسلم بتحقیق محمد فؤاد عبد الباقی ۳/ ۱۵۱۷ طبع عیسی الحلبی ۱۳۷۵ھ، سنن النسائی ۶/ ۸ طبع المطبعۃ المصریۃ بالازہر، سنن ابی داؤد بتحقیق محمد محیی الدین عبد الحمید ۳/ ۱۵، ۱۶ شائع کردہ المکتبۃ الکبری ۱۳۶۹ھ)۔

اسلام قبول کرلیا تو بیع فسخ ہوجائے گی، اس لئے کہ اسلام قبول کر لینے کی وجہ سے شراب اور خنزیر کی خرید وفروخت حرام ہوگئی، لہذا مبیع پر قبضہ کرنا اور اس کو حوالہ کرنا بھی حرام ہوگا (۱) جیسا کہ اللہ تعالی کے قول "یَا أَیُّهَا الَّذِیْنَ آمَنُوا اتَّقُوا اللّٰهَ وَذَرُوْا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا إِنْ كُنْتُمْ مُّؤْمِنِیْنَ" (۲) (اے ایمان والو اللہ سے ڈرو اور جو کچھ سود کا بقایا ہے اسے چھوڑ دو) سے ثابت ہوتا ہے۔

ابن رشد نے لکھا ہے کہ: اگر ان لوگوں نے اسلام قبول کرلیا تو اپنے اسلام کے ذریعہ اپنے پاس پہلے سے جمع سود، شراب اور خنزیر کی قیمت کو محفوظ کرلیا (۳)، کیونکہ اللہ تعالی کا فرمان ہے: "فَمَنْ جَاءَهٗ مَوْعِظَةٌ مِّنْ رَّبِّهٖ فَانْتَهٰى فَلَهٗ مَا سَلَفَ" (۴) (پھر جس کسی کو نصیحت اس کے پروردگار کی طرف سے پہنچ گئی اور وہ باز آگیا تو جو کچھ پہلے ہو چکا اس کا ہوچکا)۔

اسی طرح اسلام لانے والے پر یہ بھی واجب ہے کہ وہ دار الکفر اور دار الحرب سے ہجرت کرجائے۔

ابن رشد نے تحریر کیا ہے: کتاب وسنت اور اجماع سے یہ ثابت ہے کہ جو شخص دار الکفر میں اسلام قبول کرلے، اس کے لئے دار الکفر سے ہجرت کرنا اور دار الاسلام میں جانا واجب ہے، اس کے لئے مشرکین کے درمیان سکونت اختیار کرنا جائز نہیں ہے، مگر یہ اس صورت میں ہے جب کہ اس کے لئے دار الکفر میں دین کے شعائر کو قائم کرنا ممکن نہ ہو یا اسے احکام کفر پر مجبور کیا جائے، اس کی تفصیل اصطلاح (ہجرت) کے ذیل میں دیکھی جائے۔

(۱) البدائع ۵/ ۲۴۷۔
(۲) سورۂ بقرہ/ ۲۷۸۔
(۳) مقدمات ابن رشد کتاب "التجارة إلی أرض الحرب" سے یہ عبارت اس نسخہ سے لی گئی ہے جس کی ابھی طباعت نہیں ہوئی ہے۔
(۴) سورۂ بقرہ/ ۲۷۵۔

وہ تصرفات جن کی صحت کے لئے اسلام شرط ہے:

۱۱ - جن تصرفات و معاملات کی صحت کے لئے اسلام شرط ہے وہ حسب ذیل ہیں:

۱۔ مسلمان خاتون سے نکاح کرنا۔

۲۔ مسلمان خاتون کے نکاح کی ولایت۔

۳۔ مسلمان خاتون کے نکاح میں شاہد (گواہ) بننا۔

۴۔ شرکت مفاوضہ، جس کی صورت یہ ہے کہ شرکاء سرمایہ، دین اور تصرف میں مساوی ہوں، امام ابو یوسف نے اسے مسلم اور ذمی کے مابین بھی درست قرار دیا ہے۔

۵۔ قرآن کریم یا جو اس کے معنی میں ہو، اس کی وصیت کرنا، اس صورت میں جس کے لئے وصیت کی جائے اس کا مسلمان ہونا ضروری ہوگا۔

۶۔ نذر، چنانچہ نذر ماننے والے کا مسلمان ہونا شرط ہے، اس لئے کہ نذر کا عبادت اور قربت ہونا ضروری ہے، اور کافر کے عمل کو عبادت نہیں کہا جاسکتا، حنفیہ، مالکیہ اور شافعیہ کا ظاہر مذہب یہی ہے، حنابلہ کے نزدیک کافر کی نذر بھی صحیح ہے، صاحب کشاف القناع نے تحریر کیا ہے (۱): اور نذر کافر کی طرف سے بھی درست ہے، چاہے وہ نذر عبادت ہی کی کیوں نہ ہو، اس لئے کہ حضرت عمرؓ کی حدیث ہے وہ فرماتے ہیں: "قلت: يا رسول الله ! إني كنت نذرت في الجاهلية أن أعتكف ليلة، فقال النبي ﷺ: أوف بنذرك" (۲) (میں نے عرض کیا: اے اللہ کے رسول! میں نے زمانہ جاہلیت میں ایک شب کے اعتکاف کی نذر مانی تھی، تو نبی کریم ﷺ نے ارشاد فرمایا: تم اپنی نذر پوری کرو)۔

۷۔ مسلمانوں کے مابین فیصلہ کرنا۔

۸۔ تمام ولایات عامہ جیسے خلافت، اور اس سے متفرع ہونے والے مناصب، مثلاً ولایت اور لشکروں کی سپہ سالاری، وزارت، پولیس، مالی دفاتر اور محکمہ احتساب کی ذمہ داری، اس کی دلیل اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے: "وَلَنْ يَّجْعَلَ اللّٰهُ لِلْكَافِرِيْنَ عَلَى الْمُؤْمِنِيْنَ سَبِيْلاً" (۱) (اور اللہ کافروں کا ہرگز مومنوں پر غلبہ نہ ہونے دے گا)۔

۹۔ سفر میں وصیت کی ضرورت کے علاوہ دیگر مواقع پر بھی مسلمانوں کے خلاف شہادت دینے میں اسلام شرط ہے، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "وَاسْتَشْهِدُوْا شَهِيْدَيْنِ مِنْ رِّجَالِكُمْ" (۲) (اور اپنے مردوں میں سے دو کو گواہ کرلیا کرو)، یعنی مسلمان مردوں میں سے۔

امام ابن القیم الجوزیہ حنبلی نے تحریر فرمایا کہ: اللہ سبحانہ وتعالیٰ نے کفار کی شہادت کو مسلمانوں کے خلاف سفر میں وصیت کے بارے میں ضرورت کی بنا پر اپنے اس قول "أَوْ آخَرَانِ مِنْ غَيْرِكُمْ إِنْ أَنْتُمْ ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ" (۳) (یا دو گواہ تم میں سے کے علاوہ ہوں جب تم زمین پر سفر کررہے ہو) کے ذریعہ جائز قرار دیا ہے، پھر ابن القیم نے کہا ہے کہ: امام احمد کا قول کفار کی شہادت قبول کرنے کے سلسلے میں اس جگہ ضرورت کی بنا پر ہے، اور یہ حکم سفر وحضر دونوں میں یکساں ہے، اور اگر یہ کہا جائے کہ کفار کی شہادت ان کی قسموں کے ساتھ ہر اس معاملہ میں قبول کی جائے گی جس میں مسلمان نہ

---

(۱) کشاف القناع ۶/ ۲۷۳ طبع الریاض۔

(۲) حدیث: "أوف بنذرك" کی روایت بخاری، مسلم، ابوداؤد، ترمذی اور نسائی نے حضرت عمر بن الخطابؓ سے مرفوعاً کی ہے الفاظ مسلم کے ہیں (فتح الباری ۴/ ۲۸۴ طبع السلفیہ، صحیح مسلم بتحقیق محمد فؤاد عبد الباقی ۳/ ۱۲۷۷ طبع عیسی الحلبی ۱۳۷۵ھ، جامع الاصول ۱۱/ ۵۴۳ شائع کردہ مکتبۃ الحلوانی)۔

(۱) سورۂ نساء/ ۱۴۱۔

(۲) سورۂ بقرہ/ ۲۸۲۔

(۳) سورۂ مائدہ/ ۱۰۶۔

ہوں، تو یہ بھی ایک معقول بات ہوگی، اور کفار کی شہادت علی الاطلاق مسلمانوں کی شہادت کا بدل قرار پائے گی (۱)۔

ب- دین یا ملت:

۱۲ - دین کے معنی لغۃً عادت، طریقہ، حساب، طاعت اور **ملت** کے ہیں (۲)۔

دین کا لفظ قرآن کریم میں متعدد معانی کے لئے استعمال ہوا ہے:

توحید کے مفہوم میں استعمال ہوا ہے، جیسا کہ اللہ تعالی کا قول ہے: "إِنَّ الدِّيْنَ عِنْدَ اللّٰهِ الإِسْلَامُ" (۳) (یقیناً دین تو اللہ کے نزدیک اسلام ہی ہے)۔

حساب کے مفہوم میں آیا ہے، جیسا کہ اللہ تعالی کا قول ہے: "اَلَّذِيْنَ يُكَذِّبُوْنَ بِيَوْمِ الدِّيْنِ" (۴) (جو روز جزا کو جھٹلا رہے ہیں)۔

حکم کے معنی میں استعمال ہوا ہے، جیسا کہ اللہ تعالی کا فرمان ہے: "كَذٰلِكَ كِدْنَا لِيُوْسُفَ مَا كَانَ لِيَأْخُذَ أَخَاهُ فِيْ دِيْنِ الْمَلِكِ" (۵) (اس طرح کی تدبیر ہم نے یوسف کی خاطر کردی، (یوسف) اپنے بھائی کو بادشاہ (مصر) کے قانون کے لحاظ سے نہیں لے سکتے تھے)۔

ملت کے معنی میں آیا ہے، جیسا کہ اللہ تعالی کا قول ہے: "هُوَ الَّذِيْ أَرْسَلَ رَسُوْلَهُ بِالْهُدٰى وَدِيْنِ الْحَقِّ" (۶) (وہ اللہ وہی تو ہے جس نے اپنے رسول کو ہدایت اور سچے دین کے ساتھ بھیجا)، اور اللہ تعالی کا یہ قول ہے: "وَذٰلِكَ دِيْنُ الْقَيِّمَةِ" (۲) (یہ **ملت** مستقیمہ ہے)۔

اور اصطلاحی اعتبار سے دین کا اطلاق "شریعت" پر کیا جاتا ہے، جیسا کہ ہر نبی کی **ملت** پر دین کا اطلاق ہوتا ہے، اور کبھی دین کو **ملت** اسلام ہی کے لئے خاص طور پر استعمال کیا جاتا ہے، جیسا کہ اللہ تعالی کا قول ہے: "إِنَّ الدِّيْنَ عِنْدَ اللّٰهِ الإِسْلَامُ" (یقیناً دین تو اللہ کے نزدیک اسلام ہی ہے)۔

۱۳ - دین کے ان لغوی معانی اور اس توجیہ قرآنی کی روشنی میں جو اس نے دین کے لفظ کو ذکر کردہ معانی یا اس کے علاوہ ان دیگر معانی میں جن پر قرآن مشتمل ہے، اختیار کیا ہے دین اور اسلام کے مسمی اور مصداق میں عموم وخصوص کی نسبت کے علاوہ ہم کوئی جوہری فرق نہیں پاتے ہیں۔

وہ چیزیں جو انسان کو دائرہ اسلام سے خارج کردیتی ہیں:

۱۴ - ہر وہ چیز جس کے اقرار سے کافر مسلمان قرار پاتا ہے، مسلمان اس کے انکار سے کافر ہوجائے گا (۳)، اسی طرح ہر وہ چیز جو اسلام کو ختم کردیتی ہے، یعنی کفر کا ارادہ یا کفر کا قول یا کفر کا فعل (اس کے ارتکاب سے بھی انسان دائرہ اسلام سے خارج ہوجاتا ہے) چاہے ایسا استہزاءً کیا جائے یا اعتقاداً یا عناداً (۴)۔

قاضی ابو بکر ابن العربی تحریر کرتے ہیں کہ: جس شخص نے کسی ایسے کام کو دین سمجھ کر کیا جو کفار کی خصوصیات میں سے ہو یا کسی ایسے کام کو چھوڑ دیا جو مسلمانوں کی خصوصیات میں سے ہو جو اس پر دلالت

(۱) الطرق الحکمیۃ فی السیاسۃ الشرعیۃ رص ۱۵۹، ۱۷۱۔

(۲) کشاف اصطلاحات للتھانوی ۱/ ۵۵۲ طبع استنبول۔

(۳) سورۂ آل عمران / ۱۹، نیز آیت کے ذیل میں ملاحظہ ہو: البیضاوی مع حواشی ۲/ ۹ طبع مصطفی محمد، کتاب الوجوہ والنظائر للدامغانی۔

(۴) سورۂ مطففین / ۱۱۔

(۵) سورۂ یوسف / ۷۶۔

(۶) سورۂ توبہ / ۳۳۔

(۲) سورۂ بینہ / ۵۔

(۳) شرح مسلم للنووی مع حاشیۃ القسطلانی ۱/ ۲۰۱۔

(۴) شرح الاقناع للخطیب مع حاشیۃ البجیرمی ۴/ ۱۱۱۔

کرے کہ اس نے اس کو دین سے نکال دیا ہے، تو ان دونوں اعتقاد کی وجہ سے وہ کافر قرار پائے گا، ان دونوں عمل کی وجہ سے نہیں (۱)۔

درمختار میں ہے: آدمی دائرہ اسلام سے اس صورت میں خارج ہوگا جب وہ کسی ایسے امر کا انکار کردے جس کی وجہ سے وہ اسلام میں داخل ہوا تھا، پھر جس صورت میں ارتداد یقینی ہوگا ارتداد کا حکم لگایا جائے گا، اور جس صورت میں ارتداد میں شک ہوگا اس کا حکم نہیں لگے گا، اس لئے کہ اسلام پہلے سے ثابت ہے، لہذا محض شک کی بناء پر زائل نہیں ہوگا، اور اس وجہ سے بھی کہ اسلام غالب رہتا ہے، اس پر کسی مذہب کو غلبہ حاصل نہیں ہوتا ہے (۲)۔

''الخلاصہ'' اور دوسری کتابوں میں ہے کہ: جب کسی مسئلہ میں کفر کو واجب کرنے والی کئی وجہیں ہوں اور صرف ایک وجہ اس کے مخالف ہوتو ایسی صورت میں مفتی پر لازم ہے کہ وہ اس وجہ کی طرف مائل ہو جو تکفیر سے مانع ہے، مسلمان کے ساتھ حسن ظن کا یہی تقاضہ ہے، البتہ اگر صراحۃً کفر کو واجب کرنے والی چیز کا اظہار کردے تو پھر تاویل مفید نہیں ہوگی۔ تفصیل کے لئے ''ردۃ'' کی اصطلاح دیکھی جائے۔

وہ چیزیں جن کی وجہ سے کافر مسلمان قرار پاتا ہے:

۱۵ - فقہاء نے ذکر کیا ہے کہ تین طریقے ایسے ہیں جن کی بنیاد پر کسی شخص کے مسلمان ہونے کا فیصلہ کیا جائے گا، اور وہ یہ ہیں:

صراحت، تبعیت اور دلالت۔

صراحت سے مراد یہ ہے کہ وہ صراحۃً شہادتین (أشهد أن لا إله إلا الله وأشهد أن محمداً عبده ورسوله) کا اقرار کرلے۔

تبعیت سے مراد یہ ہے کہ اسلام کے بارے میں تابع شخص پر متبوع کا حکم لگایا جائے گا، جیسا کہ باپ کے اسلام لانے کی صورت میں نابالغ کافر لڑکا اپنے باپ کے تابع ہوتا ہے، اور اس مسئلہ پر تفصیلی گفتگو آئندہ آئے گی۔

اور طریقہ دلالت سے مراد یہ ہے کہ اسلام میں داخل ہونے کے لئے کسی عمل کو اختیار کیا جائے۔

اول - صریح اسلام:

صریح اسلام یہ ہے کہ شہادتین کا تلفظ یا جو چیز تلفظ کے قائم مقام ہو پائی جائے، اور اسلام کے علاوہ ہر دین سے بیزاری کا اعلان واظہار کیا جائے۔

۱۶ - یہ بات پوری طرح کافی ہے کہ اللہ تعالی کی وحدانیت اور اس کے تقدس کی شہادت کی صراحت کی جائے، جو تصدیق باطنی، اعتقاد قلبی، اس کی ربوبیت کے یقین جازم اور اس کی عبودیت کے اقرار کے ذریعہ مؤکد ہو، اسی طرح محمد ﷺ کی رسالت اور اللہ تبارک وتعالی کی طرف سے جو اصولی عقائد اور اسلام کے احکام یعنی نماز، زکاۃ، روزہ اور حج جن کے ساتھ آپ مبعوث کئے گئے ان کی شہادت کی صراحت کی جائے، اس جگہ قوت اور دلالت کے اعتبار سے اس عقیدہ کاملہ کے اظہار کے لئے شہادتین کے دونوں صیغوں کے صراحۃً تلفظ اور نطق سے بہتر کوئی عنوان نہیں ہے:

''أشهد أن لا إله إلا الله وأشهد أن محمدا رسول الله'' (میں گواہی دیتا ہوں کہ اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں ہے، اور گواہی دیتا ہوں کہ محمد ﷺ اللہ کے رسول ہیں)۔

لہذا وہ کافر جس کی بصیرت کو اللہ تعالی نے منور فرمادیا اور اس کے قلب پر یقین کے انوار کو روشن فرمایا اور وہ اسلام کے حلقہ بگوش ہونا چاہتا ہے تو اس کے لئے استطاعت اور قدرت کے وقت شہادتین کا

---

(۱) سنن الترمذی بشرح ابی بکر ابن العربی، التبصرۃ لابن فرحون ۲/ ۲۰۳۔

(۲) ابن عابدین ۳/ ۲۹۳۔

تلفظ ضروری ہے، بخلاف اس شخص کے جو اس کے تلفظ پر قادر نہ ہو، جیسے گونگا، یا وہ شخص جو اس کی استطاعت اور قدرت نہ رکھتا ہو، جیسے خوف زدہ شخص اور وہ شخص جس کو اچھو لگ گیا ہو اور وہ شخص جسے اچانک موت آ گئی ہو، اور ہر وہ شخص جس کے ساتھ ایسا عذر رہو جو اس کے لئے شہادتین کے تلفظ سے مانع ہو تو ہم اس کے عذر کو تسلیم کریں گے، بشرطیکہ وہ شخص مانع کے زائل ہوجانے کے بعد اس پر قائم رہے، شہادتین کا تلفظ عربی زبان میں ضروری نہیں ہے، یہاں تک کہ جو شخص عربی زبان پر اچھی طرح قادر ہو اس کے حق میں بھی شہادتین کے صیغوں کا عربی زبان میں تلفظ لازم نہیں ہے۔

لیکن جو شخص محمد ﷺ کی رسالت کو صرف عرب کے ساتھ خاص سمجھتا ہو اس کے لئے آپ ﷺ کی رسالت کے عموم کا اقرار کرنا ضروری ہے۔

رہا وہ شخص جو اصالۃً مسلمان ہو، یعنی مسلمانوں کی اولاد میں سے ہو، تو وہ اپنے والدین کے تابع ہو کر مسلمان ہے، اور اسے مسلمان ہی سمجھا جائے گا، چاہے زندگی بھر اس نے شہادتین کا تلفظ نہ کیا ہو، اور بعض علماء نے اس پر بھی کم سے کم زندگی میں ایک مرتبہ شہادتین کے تلفظ کو واجب قرار دیا ہے۔

۱۷- جمہور محققین کا مذہب یہ ہے کہ فیما بینہ وبین اللہ مطلق ایمان کی صحت کے لئے تصدیق قلبی کافی ہے، اور شہادتین کا اقرار صرف اس پر دنیوی احکام کے اجراء کے لئے شرط ہے، اور اس پر کفر کا حکم نہیں لگایا جائے گا، مگر صرف اس صورت میں جب کہ اس کی طرف سے کوئی ایسا فعل پایا جائے جو اس کے کفر پر دلالت کرے، جیسے بتوں کو سجدہ کرنا (۱)۔

لہٰذا اسلام کا حکم ظاہر میں شہادتین یا ایسی چیز کے ذریعہ ثابت ہوگا جو شہادتین کے معنی پر دلالت کرے، تاکہ شریعت کے وہ احکام جو اس کے لئے ہیں یا جو اس کے ذمہ میں ہیں اس پر قائم کئے جائیں، جیسا کہ تفصیل آگے آرہی ہے (۱)۔

حدیث شریف میں حضرت شرید بن سوید ثقفی سے مروی ہے وہ فرماتے ہیں: "قلت: یا رسول اللہ! إن أمي أوصت أن أعتق عنها رقبة مؤمنة، وعندي جارية سوداء نوبية أفأعتقها؟ قال: ادعها، فدعوتها فجاءت فقال: من ربک؟ قالت: اللہ، قال: فمن أنا؟ قالت: رسول اللہ، قال: أعتقها فإنها مؤمنة" (۲) (میں نے عرض کیا: اے اللہ کے رسول! میری ماں نے وصیت کی ہے کہ میں اس کی طرف سے مسلمان غلام آزاد کروں، اور میرے پاس ایک کالی نوب کی رہنے والی لونڈی موجود ہے، کیا میں اسے آزاد کردوں؟ آپ ﷺ نے فرمایا: اس لونڈی کو بلاؤ، میں نے اسے بلایا، وہ آئی، تو نبی کریم ﷺ نے اس سے فرمایا: تمہارا رب کون ہے؟ اس نے کہا: اللہ، پھر آپ ﷺ نے فرمایا: میں کون ہوں؟ اس نے کہا: آپ ﷺ اللہ کے رسول ہیں، اس پر آپ ﷺ نے فرمایا کہ: اسے آزاد کردو، یہ مؤمنہ ہے)۔

امام نووی نے تحریر کیا ہے (۳): اہل سنت محدثین، فقہاء اور

---

(۱) القسطلانی علی صحیح البخاری ۱/ ۱۰۳، الاحیاء للغزالی ۱/ ۱۱۶ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۱) الشرح الکبیر علی الجوہرہ للشیخ اللقانی (مخطوطہ)، شرح ابن حجر علی الاربعین: حدیث ثانی یعنی حدیث جبرئیل کی بحث میں۔

(۲) حدیث شرید بن سوید ثقفی کی روایت ابو داؤد اور نسائی نے کی ہے الفاظ ابو داؤد کے ہیں، امام ابو داؤد کہتے ہیں کہ: خالد بن عبد اللہ نے اسے مرسلاً ذکر کیا ہے اور شرید کا تذکرہ نہیں کیا ہے عبد القادر الارناؤوط محقق جامع الاصول نے کہا ہے: اس کی اسناد حسن ہے (عون المعبود ۳/ ۲۲۷ طبع الہند، سنن نسائی ۶/ ۲۵۲ شائع کردہ المکتبۃ التجاریہ جامع الاصول تحقیق عبد القادر الارناؤوط ۱/ ۲۲۸، ۲۲۹ شائع کردہ مکتبۃ الحلوانی)۔

(۳) شرح مسلم ۱/ ۲۰۱۔

متکلمین کا اس پر اتفاق ہے کہ وہ مومن جس کے بارے میں یہ حکم لگایا جائے گا کہ وہ اہل قبلہ میں سے ہے اور ہمیشہ جہنم میں نہیں رہے گا، اس سے مراد وہ شخص ہے جو دین اسلام پر ایسا اعتقاد اور یقین رکھتا ہو جو شکوک سے خالی ہو اور شہادتین کا تلفظ کرے۔

۱۸- اگر اس نے ان دونوں چیزوں میں سے کسی ایک پر اکتفاء کیا تو وہ اہل قبلہ میں سے نہیں ہوگا، **إلا** یہ کہ وہ اپنی زبان میں کسی خلل کی وجہ سے اس کے تلفظ سے عاجز ہو، یا فوری طور پر موت واقع ہو جانے کی وجہ سے یا کسی اور وجہ سے وہ شہادتین کے تلفظ پر قادر نہ ہو تو اس صورت میں وہ ''مومن'' سمجھا جائے گا۔

شہادتین کے تلفظ کی صورت میں یہ شرط نہیں ہے کہ وہ یہ کہے: میں ہر اس دین سے بری ہوں جو اسلام کے مخالف ہے، البتہ ان کفار میں سے ہو جو ہمارے سردار محمد ﷺ کی رسالت کو عرب کے ساتھ خاص سمجھتے ہوں، تو ایسی صورت میں اس پر اسلام کا حکم اسی وقت لگے گا جب وہ اس دین سے اظہار براءت کرے، اگر کسی شخص نے صرف ''لا إله إلا الله'' پر اکتفا کیا اور ''محمد رسول الله'' نہیں کہا تو امام شافعی کا مشہور مذہب اور دیگر علماء کا مذہب یہ ہے کہ وہ مسلمان نہیں ہوگا، اور ہمارے بعض اصحاب شافعیہ کا قول یہ ہے کہ: وہ مسلمان قرار پائے گا اور اس سے دوسری شہادت کا مطالبہ کیا جائے گا، پھر اگر وہ انکار کردے تو ''مرتد'' قرار پائے گا، ان حضرات نے اپنے قول پر نبی کریم ﷺ کے اس ارشاد سے استدلال کیا ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا: ''أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله فمن قالها فقد عصم مني ماله و نفسه إلا بحقه، وحسابه على الله''(۱) (مجھے حکم دیا گیا ہے کہ میں اس وقت تک لوگوں سے قتال کروں جب تک کہ وہ ''لا إله إلا الله'' کا اقرار نہ کرلیں، پس جو شخص اس کا اقرار کرلے تو مجھ سے اس کا مال اور اس کی جان محفوظ ہو جائے گی سوائے اس کے حق کے، اور اس کا حساب اللہ کے ذمہ ہوگا)۔

جمہور علماء کے نزدیک یہ حدیث شہادتین کے تلفظ پر محمول ہے، اور شہادتین کے دونوں کلموں کے آپس میں مربوط اور مشہور ہونے کی وجہ سے ایک کے ذکر کر دینے کے بعد دوسرے کے ذکر کی ضرورت نہیں رہی۔

فتح القدیر میں ہے(۲): امام ابو یوسف سے دریافت کیا گیا کہ آدمی کس طرح اسلام قبول کرے؟ تو آپ نے فرمایا کہ وہ کہے: میں گواہی دیتا ہوں کہ اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں ہے اور میں گواہی دیتا ہوں کہ محمد ﷺ اللہ کے رسول ہیں اور اس دین کا اقرار کرلے جو محمد ﷺ اللہ کی طرف سے لے کر آئے ہیں اور جس دین سے الگ ہوا ہے اس سے برأت کا اظہار کرے، اور اسی میں ہے کہ: نصرانی (اسلام قبول کرتے وقت) یہ کہے: میں گواہی دیتا ہوں کہ اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں ہے اور محمد ﷺ اللہ کے رسول اور بندے ہیں، اور مذہب نصرانیت سے وہ اظہار برأت کرے، اسی طرح یہودی اور دوسرے مذاہب کے افراد اسلام قبول کرتے وقت کہیں گے۔

لیکن جو شخص دار الحرب میں رہتا ہو، اگر وہ صرف یہ کہے کہ محمد ﷺ اللہ کے رسول ہیں، یا کہے کہ میں دین اسلام میں داخل ہو گیا، یا کہے کہ: میں دین محمد ﷺ میں داخل ہو گیا تو یہ اس کے اسلام

= نوٹ: ''على أن من آمن بقلبه ولم ينطق بلسانه مع لامرله كان مخلدا في النار .... الخ پر یہ اعتراض کیا گیا ہے کہ اس پر اجماع نہیں ہے مذاہب اربعہ کے اقوال کی روشنی میں وہ مومن عاصی ہوگا، جب کہ بعض محققین حنفیہ کا خیال ہے کہ اقرار باللسان صرف احکام دنیا کے اجراء کے لئے شرط ہے''، الأربعین النوویہ کی دوسری حدیث کے سلسلے میں ابن حجر ہیثمی کی شرح۔

(۱) حدیث: ''أمرت أن أقاتل الناس .... '' کی تخریج (فقرہ نمبر ۹) میں گزر چکی۔

(۲) فتح القدیر شرح الہدایہ ۴/ ۳۸۳۔

کی دلیل ہوگی، لہذا جوشخص دار الحرب میں شہادتین (أشهد أن لا إله إلا الله و أشهد أن محمداً عبده و رسوله) کا اقرار کرلے تو وہ بدرجہ اولی مسلمان قرار پائے گا۔

اور مرتد کے توبہ کی شکل یہ ہے کہ وہ شہادتین کے تلفظ کے بعد دین اسلام کے علاوہ ہر دین سے اظہار برأت کرے، اور جس دین کی طرف منتقل ہوگیا تھا اس سے بھی برأت کا اعلان کرے۔

ارکان اسلام

ارکان اسلام پانچ ہیں:

۱۹ - آیات قرآنیہ میں اجمالی اوامر واحکام وارد ہوئے ہیں، جو ان ارکان کے ساتھ خاص ہیں، اسی طرح سنت نبویہ میں بہت سی احادیث آئی ہیں، جن میں سے ایک حدیث وہ ہے جسے عمر بن الخطابؓ نے روایت کیا ہے، وہ فرماتے ہیں: "**سمعت رسول الله** ﷺ **يقول: بُنِيَ الإسلام على خمس: شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمد رسول الله وإقام الصلاة وإيتاء الزكاة والحج و صوم رمضان**" (میں نے رسول اکرم ﷺ کو یہ کہتے ہوئے سنا ہے کہ: اسلام کی بنیاد پانچ چیزوں پر رکھی گئی ہے: اس بات کی گواہی دینا کہ اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں ہے، اور یہ کہ محمد ﷺ اللہ کے رسول ہیں، نماز قائم کرنا، زکاۃ ادا کرنا، حج کرنا اور رمضان کا روزہ رکھنا) اس حدیث کو بخاری اور مسلم نے روایت کیا ہے (۱)۔

نیز وہ گذری ہوئی حدیث جو حدیث جبریل کے نام سے مشہور ہے۔

پہلا رکن: اس بات کی گواہی دینا کہ اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں ہے اور یہ کہ محمد ﷺ اللہ کے رسول ہیں:

۲۰ - یہ شہادت ہی وہ پہلی چیز ہے جس کے ذریعہ بندہ اسلام میں داخل ہوتا ہے، لہذا مکلف پر سب سے پہلے یہ واجب ہوتا ہے کہ وہ اس کلمہ کی ادائیگی کا اہتمام تصدیق، اعتقاد قلبی اور تلفظ کے ذریعہ کرے۔

تمام ائمہ سلف کا اس پر اتفاق ہے کہ بندے کو سب سے پہلے شہادتین کی ادائیگی کا حکم دیا جائے گا (۱)۔ تمام رسولوں کے پیغامات میں اسی توحید کی دعوت تھی جو اس کلمہ میں موجود ہے اور اللہ تعالی کی الوہیت اور ربوبیت کے اقرار کی دعوت تھی، قرآن کریم میں ہے: "وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَّسُوْلٍ إِلَّا نُوْحِيْ إِلَيْهِ أَنَّهُ لاَ إِلٰهَ إِلاَّ أَنَا فَاعْبُدُوْنِ" (۲) (اور ہم نے آپ سے قبل کوئی (ایسا) رسول نہیں بھیجا جس کے پاس ہم نے وحی نہ بھیجی ہو کہ میرے سوا کوئی معبود نہیں، سو عبادت میری ہی کرو)۔ بس یہی کلمہ وہ پہلی چیز ہے جس کے ذریعہ انسان اسلام میں داخل ہوتا ہے، اور اگر یہی وہ آخری چیز ہو جس کے ساتھ مسلمان دنیا سے نکلے تو اس کے ذریعہ جنت میں داخل ہوگا، جیسا کہ نبی کریم ﷺ نے ارشاد فرمایا: "من كان آخر كلامه لا إله إلا الله دخل الجنة" (۳) (جس کا آخری کلام "لا

---

(۱) حدیث: "بني الإسلام ...." کی روایت بخاری، مسلم، ترمذی اور نسائی نے حضرت عبد اللہ بن عمرؓ سے مرفوعاً کی ہے الفاظ بخاری کے ہیں (فتح الباری ۱/۴۹ طبع السلفیہ، صحیح مسلم بتحقیق محمد فؤاد عبد الباقی ۱/۴۵ طبع عیسی الحلبی ۱۳۷۴ھ، جامع الأصول فی أحادیث الرسول ۱/۲۰۷، ۲۰۸ شائع کردہ مکتبۃ الحلوانی ۱۳۸۹ھ)۔

(۱) اس کی تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو: اسی بحث کا ایک عنوان "وہ چیزیں جن کی وجہ سے کافر مسلمان قرار پاتا ہے" اور اس کے متعلقات۔

(۲) سورۂ انبیاء/۲۵۔

(۳) حدیث: "من كان آخر كلامه ...." کی روایت ابوداؤد اور حاکم نے معاذ بن جبل سے مرفوعا کی ہے حاکم نے کہا ہے کہ یہ حدیث صحیح الاسناد ہے شیخین نے اس کی تخریج نہیں کی ہے ذہبی نے ان کی موافقت کی ہے شعیب

إله إلا الله" ہووہ جنت میں داخل ہوگا)۔

اسی طرح محمد ﷺ کی رسالت پر ایمان لانا بھی ان تمام چیزوں پر ایمان لانا ہے جنہیں آپ ﷺ اللہ تعالی کی طرف سے لے کر مبعوث ہوئے، اور ان چیزوں پر بھی ایمان لانا ہے جن پر آپ ﷺ کی رسالت مشتمل ہے، آپ ﷺ پر ایمان لانا تمام انبیاء پر ایمان لانا ہے اوران کے پیغامات کی تصدیق کرنا ہے۔

اس رکن رکین میں جو تمام ارکان پر مقدم ہے دونوں اصل (شہادتین) کو جمع کرنے کی صورت میں باقی ارکان کا بھی تحقق ہوجائے گا۔

دوسرا رکن: نماز قائم کرنا:

۲۱- صلاۃ کا لغوی معنی دعا ہے، اور اسلام نے دعا کے ساتھ جن اقوال وافعال کو چاہا شامل کیا اور ان کے مجموعے کا نام صلاۃ رکھا، یا صلاۃ لفظ صلہ سے منقول ہے جو دو چیزوں کے درمیان ربط پیدا کرتی ہے، اس لحاظ سے نماز بندہ اور اللہ کے درمیان واسطہ ہے، اور نماز مکہ میں ہجرت سے پہلے شب معراج میں فرض ہوئی۔

پنج وقتہ نمازوں کا وجوب ضروریات دین میں سے ہے جو قرآن وحدیث اور اجماع سے ثابت ہے، لہذا جو شخص پانچوں نمازوں کا یا ان میں سے بعض کا انکار کردے وہ کافر اور مرتد ہے۔

لیکن جو شخص اس کے وجوب کا تو اقرار کرے مگر اسے ادانہ کرے تو اس کے بارے میں کہا گیا ہے کہ وہ فاسق ہے، اور اگر اس کی عدم ادائیگی کا عادی ہوجائے تو بطور حد اسے قتل کردیا جائے گا۔ ایک قول یہ ہے کہ جو شخص جان بوجھ کر اسے ادانہ کرے یا عمداً اس میں کوتاہی کرے وہ کافر ہے، اور کفر کی حالت میں اسے قتل کردیا جائے گا۔

قرآن کریم کی بے شمار آیات اس کے وجوب پر دلالت کرتی ہیں، ان میں سے ایک آیت اللہ سبحانہ وتعالی کا یہ قول ہے: "وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ"(۱) (اور نماز قائم رکھواور زکاۃ دیتے رہو)۔

اور اللہ تعالی کا قول ہے: "إِنَّ الصَّلَاةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتَابًا مَّوْقُوتًا"(۲) (بے شک نماز تو ایمان والوں پر پابندیٔ وقت کے ساتھ فرض ہے)، ان کے علاوہ بھی بہت سی آیات ہیں۔

نماز کے وجوب سے متعلق احادیث نبویہ میں سے ایک حدیث یہ ہے کہ: نبی کریم ﷺ سے پوچھا گیا کہ کون سا عمل افضل ہے؟ آپ ﷺ نے فرمایا: "الصلاة لمواقيتها"(۳) (نماز اپنے وقت پر ادا کرنا)، اس کے علاوہ بھی بہت سی احادیث ہیں۔ دیکھئے: اصطلاح (صلاۃ)۔

تیسرا رکن: زکاۃ ادا کرنا:

۲۲- زکاۃ لغت میں بڑھوتری اور زیادتی کے معنی میں مستعمل ہے، "زكا الشيء" اس وقت بولتے ہیں جب کسی چیز میں اضافہ اور

= الارناؤوط نے کہا کہ اس میں ایک راوی صالح بن أبی غریب ہیں، ان سے ثقہ لوگوں کی ایک جماعت نے روایت کی ہے اور ابن حبان نے ان کی توثیق کی ہے اس کے باقی رجال ثقہ ہیں (سنن ابوداؤد ۳/ ۴۸۶ طبع استنبول المستدرک ۱/ ۳۵۱ شائع کردہ دار الکتاب العربی، شرح السنۃ للبغوی تحقیق شعیب الارناؤوط ۵/ ۲۹۶ شائع کردہ المکتب الاسلامی)۔

(۱) سورۂ نور/ ۵۶۔

(۲) سورۂ نساء/ ۱۰۳۔

(۳) حدیث: "الصلاة لمواقيتها" کی روایت بخاری اور مسلم نے حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے درج ذیل الفاظ کے ساتھ کی ہے: "سألت النبي ﷺ أي العمل أحب إلى الله؟ قال: الصلاة على وقتها......" حضرت ابن مسعودؓ کہتے ہیں کہ: (میں نے نبی ﷺ سے دریافت کیا کہ اللہ کے نزدیک کون سا عمل زیادہ پسندیدہ ہے؟ تو آپ ﷺ نے فرمایا: "الصلاة على وقتها ......" نماز اپنے وقت پر ادا کرنا) (فتح الباری ۲/ ۹ طبع السلفیہ، صحیح مسلم تحقیق محمد فؤاد عبد الباقی ۱/ ۹۰ طبع عیسی الحلبی ۱۳۷۴ھ)۔

زیادتی ہوتی ہے، یا تو حسی طور پر یہ اضافہ ہو جیسے نباتات اور مال میں ہوتا ہے، یا معنوی طور پر ہو جیسے انسان کی ترقی نیکی اور فضائل کے ذریعہ ہوتی ہے۔

شریعت کی اصطلاح میں مال مخصوص کے ایک حصہ کو مخصوص لوگوں کے لئے مخصوص شرائط کے ساتھ نکالنے کو زکاۃ کہا جاتا ہے، اور مال کے صدقہ کو زکاۃ اس لئے کہا جاتا ہے کہ مال کا جو حصہ زکاۃ کے طور پر نکالا جاتا ہے وہ برکت کے طور پر مال میں واپس آجاتا ہے اور اسے بڑھاتا ہے۔ اس کا رکن ہونا اور واجب ہونا دونوں قرآن وحدیث اور اجماع سے ثابت ہے، لہذا اس کے وجوب کا منکر مرتد ہے، کیونکہ وہ ضروریات دین کا انکار کرتا ہے، لیکن جو شخص اس کے وجوب کا تو اقرار کرے مگر اس کی ادائیگی سے انکار کرے تو اس سے زبردستی زکاۃ وصول کی جائے گی، بایں طور کہ اس سے قتال کیا جائے گا اور ادائیگی زکاۃ سے امتناع پر اس کی تادیب کی جائے گی۔

قرآن کریم کی ۸۲ / آیات میں زکاۃ کا تذکرہ نماز کے ساتھ آیا ہے، سب سے پہلے مکہ میں مطلقاً اس کی فرضیت ہوئی، پھر ہجرت کے دوسرے سال ان انواع کی تعیین کی گئی جن میں زکاۃ واجب ہوتی ہے اور ہر ایک کے نصاب کی مقدار متعین کی گئی، ملاحظہ ہو: اصطلاح (زکاۃ)۔

چوتھا رکن: روزہ رکھنا:

۲۳ - لغت میں مطلقاً امساک اور باز رہنے کو "صوم" کہا جاتا ہے، لہذا ہر وہ شخص جو کسی چیز سے رک جائے اس کے بارے میں کہا جاتا ہے: **"صام عنه"** وہ فلاں چیز سے رک گیا، اور شریعت کی اصطلاح میں: شرمگاہ اور پیٹ کی شہوتوں سے مکمل ایک دن تقرب (عبادت) کی نیت سے رکنے کا نام صوم ہے۔

اس کا وجوب اور رکنیت دونوں قرآن وحدیث اور اجماع امت سے ثابت ہیں، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: **"يَا أَيُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُوْا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِيْنَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُوْنَ أَيَّامًا مَّعْدُوْدَاتٍ"**(۱) (اے ایمان والو! تم پر روزے فرض کئے گئے جیسا کہ ان لوگوں پر فرض کئے گئے تھے جو تم سے قبل ہوئے ہیں، عجب نہیں کہ تم متقی بن جاؤ)، نیز اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: **"فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ"** (۲) (سو تم میں سے جو کوئی اس مہینہ کو پائے لازم ہے کہ وہ (مہینہ بھر) روزہ رکھے)۔

حدیث میں نبی کریم ﷺ کا یہ ارشاد ہے: **"صوموا لرؤيته وأفطروا لرؤيته"** (رمضان کا چاند دیکھ کر اس کا روزہ رکھو اور (عید کا چاند) دیکھ کر افطار کرو) (۳)، ملاحظہ ہو: اصطلاح (صیام)۔

پانچواں رکن: حج:

۲۴ - لغت میں قصد کو "حج" کہا جاتا ہے، اور شریعت کی اصطلاح میں مخصوص ایام میں مخصوص شرائط کے ساتھ بیت حرام کے قصد کو حج کہا جاتا ہے، اس کے وجوب کی دلیل اللہ تعالیٰ کا یہ قول ہے: **"وَلِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيْلاً"** (۴) (اور لوگوں کے ذمہ ہے حج کرنا ہے اللہ کے لئے اس مکان کا (یعنی) اس شخص کے ذمہ جو وہاں تک پہنچنے کی طاقت رکھتا ہو)، اور اللہ تعالیٰ کا قول ہے: **"وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ"** (۵) (حج اور عمرہ کو اللہ کے

---

(۱) سورۂ بقرہ / ۱۸۳۔

(۲) سورۂ بقرہ / ۱۸۵۔

(۳) حدیث: **"صوموا لرؤيته..."** کی روایت بخاری اور مسلم نے حضرت ابوہریرہؓ سے مرفوعاً کی ہے (فتح الباری ۴ / ۱۱۹ طبع السلفیہ، صحیح مسلم بتحقیق محمد فؤاد عبد الباقی ۲ / ۷۶۲ طبع عیسی الحلبی ۱۳۷۴ھ)۔

(۴) سورۂ آل عمران / ۹۷۔

(۵) سورۂ بقرہ / ۱۹۶۔

لئے پورا کرو)، اور سنت سے اس کی دلیل نبی کریم ﷺ کا یہ ارشاد ہے: "إن الله فرض عليكم الحج فحجوا" (۱) (اللہ نے تمہارے اوپر حج فرض کیا ہے، لہذا حج کیا کرو)۔

اس کی رکنیت اور وجوب قرآن وحدیث اور اجماع امت سے ثابت ہیں، اور اس کا ضروریات دین سے ہونا معلوم ہے، لہذا اس کا منکر کافر ہے، اور جو شخص اس کے وجوب کا اقرار کرے مگر اسے ادا نہ کرے تو اس کا حساب اللہ کے ذمہ ہوگا، اس سے تعرض نہیں کیا جائے گا، کیونکہ اس کا وجوب آدمی کی استطاعت پر موقوف ہے، اور عدم استطاعت کی صورت میں اس کا وجوب ساقط ہو جاتا ہے، ملاحظہ ہو: اصطلاح (حج)۔

دوم - تابع ہو کر اسلام کا حکم:

نابالغ کا اسلام اس کے والدین میں سے کسی ایک کے اسلام کی صورت میں:

۲۵ - فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ جب باپ اسلام قبول کرلے اور اس کی نابالغ اولاد ہو یا ایسی بالغ اولاد ہو جو نابالغ کے حکم میں ہو، جیسے مجنون، جب جنون کی حالت میں بالغ ہو تو ان لوگوں پر بھی ان کے باپ کے تابع ہو کر اسلام کا حکم لگایا جائے گا۔

جمہور علماء (حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ) کا مسلک یہ ہے کہ والدین میں سے کسی ایک کے اسلام کا اعتبار ہوگا، چاہے وہ باپ ہو یا ماں، لہذا نابالغ اولاد کو ان کے تابع کر کے ان پر اسلام کا حکم لگایا جائے گا، اس لئے کہ اسلام غالب رہتا ہے اور اس پر کسی کو غلبہ حاصل نہیں ہوتا ہے، کیونکہ یہی اللہ کا وہ دین ہے جسے اس نے اپنے بندوں کے لئے پسند کیا ہے۔

امام مالک کا قول یہ ہے کہ: ماں یا دادا کے اسلام کا اعتبار نہیں ہوگا، کیونکہ لڑکا اپنے باپ کی نسبت سے شریف سمجھا جاتا ہے، اور اس کے قبیلہ کی طرف منسوب کیا جاتا ہے۔

شافعیہ کی رائے یہ ہے کہ: دادا اور اس کے اوپر (پردادا وغیرہ) کا اسلام نابالغ پوتوں اور جو لوگ ان کے حکم میں ہوں ان کے اسلام کے حکم کو تبعیت کے طور پر ثابت کرتا ہے، اگرچہ باپ زندہ کافر ہو، اس کی دلیل اللہ سبحانہ وتعالی کا ارشاد ہے: "وَالَّذِيْنَ آمَنُوْا وَاتَّبَعَتْهُمْ ذُرِّيَّتُهُمْ بِإِيْمَانٍ أَلْحَقْنَابِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ" (۱) (اور جو لوگ ایمان لائے اور ان کی اولاد نے بھی ایمان میں ان کا ساتھ دیا ہم ان کے ساتھ ان کی اولاد کو بھی شامل کردیں گے)۔

امام ثوری کا قول ہے: جب بچہ بالغ ہوگا تو اسے ماں باپ کے دین کے درمیان اختیار دیا جائے گا، ان دونوں کے دین میں سے جس کو بھی وہ اختیار کرے گا اسی دین پر ہوگا (۲)۔

دار الاسلام کے تابع ہو کر اسلام کا حکم:

۲۶ - اس حکم میں وہ بچہ داخل ہے جسے (دار الحرب) سے گرفتار کر لیا جائے اور اس کے ساتھ اس کے والدین میں سے کوئی نہ ہو اور گرفتار کرنے والا اسے دار الاسلام میں لے آئے، اسی طرح دار الاسلام میں پایا گیا لاوارث بچہ، گرچہ اس کو اٹھانے والا ذمی ہی کیوں نہ ہو، اسی طرح وہ یتیم جس کے والدین انتقال کر چکے ہوں،

(۱) حدیث: "إن الله فرض عليكم الحج فحجوا" کی روایت امام مسلم نے حضرت ابوہریرہؓ سے مرفوعا ان الفاظ کے ساتھ کی ہے: "أيها الناس: قد فرض الله عليكم الحج فحجوا...." (صحیح مسلم بتحقیق محمد فؤاد عبد الباقی ۲/ ۹۷۵ طبع عیسی الحلبی ۱۳۷۴ھ)۔

(۱) سورۂ طور/ ۲۱۔

(۲) البدائع ۴/ ۱۰۴، ابن عابدین ۳/ ۳۲۸، الشربینی ۴/ ۲۰۶-۲۰۷، الدسوقی علی الشرح الکبیر ۴/ ۳۰۸، الزرقانی علی خلیل ۲/ ۶۹، المغنی ۸/ ۱۳۹، ۱۴۰، کشاف القناع ۶/ ۱۸۳۔

اور کوئی مسلمان اس کی کفالت کرے، تو وہ بچہ دین کے معاملہ میں اپنی کفالت اور پرورش کرنے والے کے تابع ہوگا، جیسا کہ ابن القیم نے اس کی صراحت کی ہے (۱)۔

حنابلہ اس قول میں منفرد ہیں کہ (نابالغ) لڑکے پر اس کے اسلام کا حکم لگایا جائے گا، جب کہ اس کے ذمی والدین میں سے کسی ایک کی موت ہوجائے، اس پر انہوں نے نبی کریم ﷺ کے اس قول سے استدلال کیا ہے: "کل مولود یولد علی الفطرة، فأبواه یهودانه أو ینصرانه" (۲) (ہر پیدا ہونے والا بچہ دین فطرت پر پیدا ہوتا ہے، پھر اس کے والدین اسے یہودی یا نصرانی بناتے ہیں)۔

سوم- علامات کے ذریعہ اسلام کا حکم:

۲۷ - ابن نجیم نے تحریر کیا ہے: اصل یہ ہے کہ کافر جب کوئی عبادت کرے تو اگر وہ عبادت سارے مذاہب میں موجود ہو تو اس کی وجہ سے وہ کافر مسلمان نہیں ہوگا، جیسے انفرادی طور پر نماز پڑھنا، روزہ، ناقص حج اور صدقہ، اور جب کوئی ایسی عبادت کرے جو ہماری شریعت کے ساتھ مخصوص ہے اگر چہ وہ وسائل ہی کے درجہ میں کیوں نہ ہو، جیسے تیمم، اور اسی طرح وہ عمل جو مقاصد شرعیہ یا شعائر اسلام سے تعلق رکھتا ہو جیسے نماز با جماعت، کامل حج، مسجد میں اذان اور قرآن کی تلاوت، تو اس کے ذریعہ کافر مسلمان قرار پائے گا، المحیط اور دوسری کتابوں میں اسی طرف اشارہ کیا گیا ہے (۳)۔

فقہاء نے کچھ ایسے افعال کا اعتبار کیا ہے جو کسی شخص کے مسلمان ہونے پر دلالت کرتے ہیں اگر چہ اس کی طرف سے شہادتین کے تلفظ کا علم نہ ہو۔

الف- نماز:

۲۸ - حنفیہ اور حنابلہ کا مسلک یہ ہے کہ نماز کے عمل کی وجہ سے کافر پر اسلام کا حکم لگایا جائے گا، لیکن اس سلسلے میں حنابلہ کا یہ کہنا ہے کہ نماز کے ذریعہ کافر پر اسلام کا حکم لگایا جائے گا، خواہ وہ شخص دار الحرب میں ہو یا دار الاسلام میں، اور چاہے جماعت کے ساتھ نماز ادا کرے یا تنہا، اس کے بعد اگر وہ اسلام پر قائم رہے (تو مسلمان ہوگا) ورنہ وہ مرتد ہوگا اور اس پر مرتدین کے احکام جاری ہوں گے۔

اور اگر وہ شخص کسی منافی اسلام عمل کے ظاہر ہونے سے قبل وفات پا جائے تو وہ مسلمان قرار پائے گا، اور اس کے مسلم ورثاء اس کے وارث قرار پائیں گے، نہ کہ کافر ورثاء، حنابلہ نے نبی کریم ﷺ کے اس ارشاد سے استدلال کیا ہے: "إني نهيت عن قتل المصلين" (۱) (مجھے نمازیوں کے قتل سے منع کیا گیا ہے)۔ اور آپ ﷺ کا قول ہے: "العهد الذي بيننا و بينهم الصلاة" (۲)

---

(۱) شفاء العلیل رص ۲۹۸، المغنی ۸/ ۱۴۰۔

(۲) حدیث: "کل مولود....." کی روایت بخاری و مسلم نے حضرت ابوہریرہؓ سے مرفوعاً "ما من مولود إلا یولد علی الفطرة، فأبواه یهودانه أو ینصرانه...." کے الفاظ کے ساتھ کی ہے (فتح الباری ۱۱/ ۴۹۳ طبع السلفیہ، صحیح مسلم بتحقیق محمد فؤاد عبد الباقی ۴/ ۲۰۴۷ طبع عیسی الحلبی ۱۳۷۵ھ)۔

(۳) الدر المختار ۱/ ۳۶۴، ۳/ ۳۹۰، المغنی ۲/ ۲۰۱۔

(۱) حدیث: "إني نهيت عن قتل المصلين" کی روایت امام ابوداؤد نے حضرت ابوہریرہؓ سے مرفوعاً کی ہے منذری کہتے ہیں کہ اس حدیث کی اسناد میں "ابویسار القرشی" ہیں، ابوحاتم رازی سے ان کے بارے میں دریافت کیا گیا تو انہوں نے فرمایا کہ وہ مجہول ہیں، ابوہاشم کے بارے میں کہا گیا ہے کہ وہ حضرت ابوہریرہؓ کے چچا زاد بھائی ہیں، یہ بھی ابن حجر کے کہنے کے مطابق مجہول الحال ہیں (عون المعبود ۴/ ۴۳۸ طبع الہند، جامع الاصول ۴/ ۴۴۷ شائع کردہ مکتبۃ الحلوانی ۱۳۹۰ھ تقریب التہذیب ۲/ ۴۸۲ شائع کردہ دار المعرفہ ۱۳۹۵ھ)۔

(۲) حدیث: "العهد....." کی روایت ترمذی اور نسائی نے حضرت بریدہؓ سے مرفوعاً کی ہے امام ترمذی نے اس حدیث کے بارے میں کہا ہے کہ: یہ حدیث حسن صحیح ہے مبارکپوری نے کہا ہے کہ: احمد، ابوداؤد، ابن ماجہ اور ابن حبان

(ہمارے اور ان کے مابین عہد نماز ہے)، اور نبی کریم ﷺ کا قول ہے: "من صلى صلاتنا، واستقبل قبلتنا، وأكل ذبيحتنا فذلك المسلم الذى له ذمة الله وذمة رسوله، فلا تخفروا الله في ذمته" (۱) (جس شخص نے ہماری طرح نماز پڑھی، ہمارے قبلہ کی طرف رخ کیا اور ہمارے ذبیحہ کو کھایا وہ مسلمان ہے، جس کے لئے اللہ اور اس کے رسول کا ذمہ ہے، لہذا اللہ تعالی سے اس کے ذمہ میں بے وفائی نہ کرو)، ان احادیث کریمہ میں نبی کریم ﷺ نے ایمان اور کفر کے درمیان نماز کو حد فاصل قرار دیا ہے، لہذا جو شخص نماز پڑھے گا وہ شخص اسلام کی حد میں داخل ہوجائے گا، اور اس لئے بھی کہ نماز ایسی عبادت ہے جو مسلمانوں کے ساتھ خاص ہے تو اس کی ادائیگی اسلام قرار پائے گی، جیسے شہادتین کا تلفظ اسلام ہے۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ: محض نماز کی وجہ سے کسی کافر پر اسلام کا حکم نہیں لگایا جائے گا، بلکہ جب وہ اسے مکمل طور پر وقت کے اندر جماعت کی اقتداء میں ادا کرے گا تو اس کے اسلام کا حکم لگایا جائے گا، مگر امام محمد بن الحسن کی رائے یہ ہے کہ اگر وہ قبلہ رخ ہوکر تنہا بھی نماز ادا کرے تو اس کے اسلام کا حکم لگایا جائے گا، مالکیہ اور بعض شافعیہ کا قول یہ ہے کہ محض نماز کی وجہ سے کسی کافر پر اسلام کا حکم نہیں لگایا جائے گا، کیونکہ نماز فروع اسلام میں سے ہے، لہذا اس کی ادائیگی سے مسلمان نہیں ہوگا، جیسے حج اور روزہ (کہ ان دونوں کی ادائیگی سے کسی پر مسلمان ہونے کا حکم نہیں لگایا جاتا ہے)، اور اس لئے بھی کہ نبی کریم ﷺ نے ارشاد فرمایا: "أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله وأني رسول الله، فإذا قالوها عصموا مني دماء هم وأموالهم إلا بحقها" (۱) (مجھے لوگوں سے اس وقت تک قتال کا حکم دیا گیا ہے جب تک وہ اس بات کی گواہی نہ دے دیں کہ اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں ہے، اور میں اللہ کا رسول ہوں، پھر جب اس کا اقرار کرلیں گے تو مجھ سے اپنے خون اور اموال محفوظ کرلیں گے، سوائے اس کے حق کے)، بعض علماء کا خیال یہ ہے کہ اگر کافر دار الاسلام میں نماز پڑھے تو وہ مسلمان نہیں ہوگا، اس لئے کہ ہوسکتا ہے کہ وہ نماز کے ذریعہ اپنے دین کو پوشیدہ رکھ رہا ہو، اور اگر دار الحرب میں نماز پڑھے تو وہ مسلمان قرار پائے گا، اس لئے کہ دار الحرب میں اس کے حق میں تہمت نہیں پائی جاتی ہے (۲)۔

اس کی دلیل نبی کریم ﷺ کے حسب ذیل ارشادات ہیں: "من صلى صلاتنا، واستقبل قبلتنا، وأكل ذبيحتنا فذلك المسلم الذي له ذمة الله وذمة رسوله فلا تخفروا الله في ذمته" (۳) (جس نے ہماری طرح نماز پڑھی، ہمارے قبلہ کی طرف رخ کیا اور ہمارے ذبیحہ کو کھایا تو یہی وہ مسلمان ہے جس کے لئے اللہ اور اس کے رسول کا ذمہ ہے، پس اللہ تعالی

= نے اپنی صحیح میں اور حاکم نے مستدرک میں اس کی روایت کی ہے اور کہا ہے کہ یہ حدیث صحیح ہے ہم اس میں کسی کمزوری کو نہیں جانتے (تحفۃ الاحوذی ۷/۳۶۹ طبع السلفیہ، سنن النسائی ۱/۲۳۱ شائع کردہ المکتبۃ التجاریہ، جامع الاصول ۵/۲۰۳ شائع کردہ مکتبۃ الحلوانی، شرح السنۃ للبغوی ۲/۱۸۰ شائع کردہ المکتب الاسلامی)۔

(۱) حدیث: "من صلى صلاتنا ...." کی روایت بخاری نے حضرت انس بن مالکؓ سے مرفوعاً کی ہے (فتح الباری ۱/۴۹۶ طبع السلفیہ)۔

(۱) حدیث: "أمرت أن أقاتل ...." کی روایت امام بخاری اور امام مسلم نے حضرت ابن عمرؓ سے مرفوعاً ان الفاظ کے ساتھ کی ہے: "أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله، وأن محمدا رسول الله، ويقيموا الصلاة، ويؤتوا الزكاة، فإذا فعلوا ذلك عصموا مني دماء هم وأموالهم إلا بحق الإسلام"، مسلم کی روایت میں "إلا بحقها وحسابهم على الله" کے الفاظ ہیں (فتح الباری ۱/۷۵ طبع السلفیہ، صحیح مسلم ۱/۵۳ طبع استنبول، جامع الاصول ۱/۲۴۵ شائع کردہ مکتبۃ الحلوانی)۔

(۲) بدائع الصنائع ۴/۱۰۳، المغنی ۲/۲۰۱، الدسوقی علی الشرح الکبیر ۱/۳۲۵۔

(۳) حدیث: "من صلى صلاتنا ...." کی تخریج فقرہ/۲۷ میں گذر چکی۔

سے اس کے ذمہ میں بے وفائی نہ کرو)، نیز آپ ﷺ کا ارشاد ہے: "إذا رأيتم الرجل يتعاهد المساجد فاشهدوا له بالإيمان" (۱) (جب تم کسی آدمی کو دیکھو کہ وہ مساجد میں آمد ورفت رکھتا ہے تو اس کے لئے ایمان کی گواہی دو)، اس لئے کہ اللہ تعالی ارشاد فرماتا ہے: "إِنَّمَا يَعْمُرُ مَسَاجِدَ اللّٰهِ مَنْ آمَنَ بِاللّٰهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ وَأَقَامَ الصَّلٰوةَ وَآتَى الزَّكَاةَ وَلَمْ يَخْشَ إِلاَّ اللّٰهَ فَعَسٰى أُولٰئِكَ أَنْ يَكُونُوا مِنَ الْمُهْتَدِيْنَ" (۲) (اللہ کی مسجدوں کا آباد کرنا تو بس ان لوگوں کا کام ہے جو ایمان رکھتے ہوں اللہ اور روز آخرت پر اور پابندی کرتے ہوں نماز کی اور زکاۃ دیتے رہتے ہوں اور بجز اللہ کے کسی سے نہ ڈریں ایسے لوگ امید ہے کہ راہ یاب ہو جائیں)۔

ابن قدامہ نے تحریر کیا ہے (۳): جو شخص نماز پڑھے، ہم ظاہراً اس کے اسلام کا حکم لگائیں گے، لیکن اس کی نماز حقیقۃً کیا ہے؟ وہ اس کے اور اللہ تعالی کے درمیان کا معاملہ ہے۔

لہذا جو شخص مساجد میں آمد ورفت رکھتا ہو، اس کی تلاش میں رہتا ہوتا کہ نمازوں کو ان کے اوقات میں ادا کرے، ان میں جو قرآن کریم کی تلاوت کی جائے، جو نصائح اور عبرت کی باتیں کی جائیں، جو امر بالمعروف اور نہی عن المنکر ہو انہیں غور سے سنے، اور یہ بات یقینی ہے کہ مساجد میں رہنے کا اہتمام وہی حضرات کرتے ہیں جو صاحب ایمان، مطیع اور اپنے ایمان میں اللہ کے لئے مخلص ہیں، یقیناً حدیث نبوی میں اشارہ ہے کہ یہ ایمان کی علامت ہے، جس کی شہادت اللہ تعالی کا یہ قول پیش کرتا ہے: "إِنَّمَا يَعْمُرُ مَسَاجِدَ اللّٰهِ مَنْ آمَنَ بِاللّٰهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ" (اللہ کی مسجدوں کا آباد کرنا تو بس ان لوگوں کا کام ہے جو ایمان رکھتے ہوں اللہ اور روز آخرت پر)۔

ب-اذان:

۲۹-مسجد میں اور نماز کے وقت پر اذان دینے کی صورت میں کافر پر اسلام کا حکم لگایا جائے گا، اس لئے کہ اذان ہمارے دین کے خصائص میں سے ہے، اور ہماری شریعت کا شعار ہے۔ محض اس وجہ سے نہیں کہ (اذان) شہادتین پر مشتمل ہے، بلکہ یہ بالفعل اسلام کے قبیل سے ہے۔

ج-سجدۂ تلاوت:

۳۰-سجدۂ تلاوت کی وجہ سے کافر پر اسلام کا حکم لگایا جائے گا، اس لئے کہ یہ ہمارے خصائص میں سے ہے، چنانچہ اللہ تبارک وتعالی نے اپنے قول: "وَإِذَا قُرِئَ عَلَيْهِمُ الْقُرْآنُ لاَ يَسْجُدُوْنَ" (۱) (اور جب ان کے سامنے قرآن پڑھا جاتا ہے تو جھکتے نہیں) کے ذریعہ کفار کے بارے میں خبر دی ہے (کہ وہ تلاوت پر سجدہ نہیں کرتے ہیں)۔

---

(۱) حدیث: "إذا رأيتم الرجل يتعاهد المساجد..." کی روایت ترمذی، ابن ماجہ، احمد، حاکم، ابن حبان اور دارمی نے حضرت ابو سعید خدریؓ سے مرفوعا کی ہے، ترمذی نے کہا ہے کہ: یہ حدیث "حسن غریب" ہے، ذہبی نے لکھا ہے کہ یہ مصریوں کا ترجمہ ہے ان حضرات نے اس حدیث کی صحت اور اس کے رواۃ کی صداقت کے بارے میں اختلاف نہیں کیا ہے لیکن امام بخاری اور امام مسلم نے اس کی روایت نہیں کی ہے اور ذہبی نے ان کا تعاقب کرتے ہوئے کہا ہے کہ اس کی سند میں "دراج" نام کا ایک راوی ہے جس کے پاس بہت زیادہ منکر احادیث ہیں (تحفۃ الاحوذی ۱/ ۳۶۵-۳۶۶ طبع السلفیہ، سنن ابن ماجہ بتحقیق محمد فواد عبد الباقی ۱/ ۲۶۳ طبع عیسی الحلبی ۱۳۷۲ھ مسند احمد بن حنبل ۳/ ۶۸ طبع المیمنیہ، المستدرک ۱/ ۲۱۲، ۲۱۳ شائع کردہ دار الکتاب العربی، سنن الدارمی ۱/ ۲۷۸ طبع مطبعۃ الاعتدال ۱۳۴۹ھ)۔

(۲) سورۂ توبہ/ ۱۸۔

(۳) المغنی ۸/ ۲۰۱۔

(۱) سورۂ انشقاق/ ۲۱۔

د- حج:

۳۱- اسی طرح اگر کافر نے حج کیا اور احرام کے لئے تیار ہو گیا اور تلبیہ پڑھ لی اور مسلمانوں کے ساتھ مناسک حج کی ادائیگی میں شریک رہا تو اس کے اسلام کا حکم لگایا جائے گا، اور اگر اس نے تلبیہ پڑھا اور مناسک حج کی ادائیگی نہیں کی، یا یہ کہ مناسک میں حاضر رہا مگر تلبیہ نہیں پڑھا تو ایسی صورت میں اس کے اسلام کا حکم نہیں لگایا جائے گا(۱)۔

(۱) بدائع الصنائع ۷/ ۱۰۳۔

إسلام

دیکھئے: ”سلم“۔

إسلاف

دیکھئے: ”سلف“۔

إسناد

تعریف:

۱- لغت میں اسناد کے چند معانی ہیں:

الف- ایک چیز کو دوسری چیز کی طرف جھکانا یہاں تک کہ اس پر ٹیک لگائے۔

ب- اور کبھی بات کو اس کے قائل کی طرف منسوب کرنا (۱)۔

اور اسناد اصطلاح میں حسب ذیل معانی میں مستعمل ہے:

الف- غیر کی مدد کرنا، مثلاً مریض کو مسند وغیرہ پر ٹیک لگانے پر قادر بنانا، اور اسی قبیل سے پشت سے کسی چیز کا سہارا لینا ہے۔ اور اس معنی کے لحاظ سے اسناد پر تفصیلی کلام (استناد) اور (اعانۃ) کی اصطلاح میں آئے گا۔

ب- اسناد اس چیز کو بھی کہا جاتا ہے جو دائر کردہ مقدمہ کی تقویت کے لئے ذکر کی جاتی ہے، اس پر بحث (اثبات) اور (سند) کی اصطلاح میں ہے۔

ج- اسناد اضافت کے مفہوم میں بھی مستعمل ہے، اسی قبیل سے فقہاء کا قول ہے: ”إسناد الطلاق إلى وقت سابق“ (۲) (یعنی طلاق کو گذرے ہوئے وقت کی طرف منسوب کرنا)، اس کی تفصیل (اضافۃ) کی اصطلاح میں ہے۔

(۱) لسان العرب، معجم متن اللغۃ، تاج العروس: مادہ (سند)۔

(۲) الشرح الکبیر وحاشیۃ الدسوقی ۲/ ۳۷۷ طبع عیسی الحلبی، رد المحتار ۲/ ۴۲۲ طبع المیمنیہ۔

د- اسناد اس طریقہ کو بھی کہا جاتا ہے جو متن حدیث تک پہنچاتا ہے، اس کا بیان درج ذیل ہے:

اسناد متن حدیث تک پہنچانے والے طریقہ کے معنی میں:

۲- یہ اصطلاح اصولیین اور محدثین کی ہے، ان کے یہاں اسناد کے دو اطلاقات ہیں:

اول: اسناد حدیث یعنی اس کی سند کو ذکر کرنا، یہ ارسال کی ضد ہے (۱)، اور سند رواۃ حدیث کے سلسلہ کو کہا جاتا ہے جو قائل اور آخری راوی کے درمیان ہوتا ہے، اسناد کی یہ اصطلاح محدثین کے نزدیک زیادہ مشہور ہے۔

دوم: ابن الصلاح نے ابن عبد البر سے نقل کیا ہے کہ اسناد نبی کریم ﷺ تک حدیث کی سند کو پہنچانے کا نام ہے، اس قول کی بنیاد پر حدیث مسند کے مقابل حدیث موقوف ہے، یعنی وہ حدیث جس کی سند نبی کریم ﷺ تک نہیں پہنچتی ہو بلکہ وہ صحابی کا قول ہو، اور اسی طرح حدیث مقطوع ہے جس کی سند صرف تابعی تک پہنچتی ہو (۲)۔

اسناد اور سند کے مابین نسبت:

۳- سند:

سند سے مراد وہ طریقہ ہے جو متن حدیث تک پہنچتا ہے، اور طریق سے رواۃ حدیث کا سلسلہ مراد ہے، اور متن حدیث سے حدیث کے مروی الفاظ مراد ہیں۔

اور اسناد اسی طریقہ کو ذکر کرنا، اس کی حکایت کرنا اور اس کی خبر دینا ہے، لہٰذا اسناد اور سند کے مابین تباین کی نسبت ہے، دونوں اصطلاحوں میں یہی فرق مشہور ہے، سخاوی نے کہا ہے: یہی حق ہے۔

سیوطی نے دونوں اصطلاحوں میں اس سے مختلف وجہ فرق ذکر کی ہے، چنانچہ وہ کہتے ہیں کہ: ابن جماعۃ اور طیبی سے منقول ہے کہ سند طریق متن کی خبر دینے کا نام ہے، اور اسناد حدیث کو اس کے کہنے والے کی طرف منسوب کرنے کا نام ہے۔

محدثین نے دونوں اصطلاحوں کے درمیان فرق کے سلسلے میں اسی کی صراحت کی ہے، لیکن محدثین کے کلام کے استقراء سے ہمیں یہ معلوم ہوتا ہے کہ بطور تساہل یا مجاز محدثین اکثر اسناد کو "سند" کے مفہوم میں استعمال کرتے ہیں، یہاں تک کہ ابن جماعہ نے کہا ہے: محدثین سند اور اسناد کو ایک ہی معنی میں استعمال کرتے ہیں (۱)۔

اسناد کا درجہ:

۴- اصولیین کہتے ہیں: سنت سے استدلال کرنا ہمارے لئے سند پر موقوف ہے بایں طور کہ استدلال کرنے والا یہ کہے کہ: مجھ سے فلاں راوی نے بلا واسطہ حدیث بیان کی ہے، یا واسطہ سے بیان کیا ہے: نبی کریم ﷺ نے "فرمایا" یا آپ ﷺ نے "کیا"، یا آپ کے سامنے کوئی کام کیا گیا اور آپ ﷺ نے اسے برقرار رکھا، اگر چہ صحابہ کے لئے ان احادیث سے استدلال سند پر موقوف نہیں ہے، کیونکہ انہوں نے براہ راست رسول اکرم ﷺ سے احادیث کی سماعت کی ہے اور براہ راست آپ کے افعال کو ملاحظہ کیا ہے (۲)، مگر

(۱) شرح مسلم الثبوت ۲/ ۱۷۳، کشاف اصطلاحات الفنون ۳/ ۶۳۱- مناسب یہ ہے کہ "ارسال" کی دیگر اصطلاحات کے لئے "ارسال" کی بحث کی طرف مراجعت کی جائے۔

(۲) مقدمۃ فی علوم الحدیث لابن الصلاح رص ۳۹، ۴۰، تدریب الراوی رص ۱۱۷، ۱۱۸۔

(۱) تدریب الراوی للسیوطی شرح تقریب النواوی رص ۵، کشاف اصطلاحات الفنون ۳/ ۶۳۱۔

(۲) شرح مسلم الثبوت ۲/ ۱۰۰۔

یہ حدیث متواتر کے علاوہ دیگر احادیث میں ہے۔ حدیث متواتر میں اس کے تواتر کی وجہ سے اس کے اسناد کے بیان کی ضرورت نہیں رہتی ہے، امام مسلم نے اپنی صحیح کے مقدمہ میں ابن المبارکؒ سے نقل کیا ہے کہ: انہوں نے فرمایا: ''اسناد دین کا ایک حصہ ہے، اگر اسناد کا سلسلہ نہیں ہوتا تو پھر جس کے جی میں جو آتا کہتا'' (۱)۔ امام شافعی نے فرمایا کہ: جو شخص حدیث کو بلا سند طلب کرتا ہے وہ رات کو لکڑی اکٹھا کرنے والے شخص کی طرح ہے جو لکڑی کا گٹھر اٹھاتا ہو، دراں حالیکہ اس میں سانپ ہو مگر اسے پتہ نہیں (۲)۔

۵ - اسناد کی ضرورت اس لئے پڑی تاکہ مرویات کو منضبط کیا جاسکے اور ان پر بھروسہ کیا جاسکے، اور یہ ضرورت اس وقت ظاہر ہوئی جب اہل ہوی نے اپنے اعتقاد کو تقویت پہنچانے کے لئے احادیث وضع کرنا شروع کردیا۔ ابن سیرین کہتے ہیں: پہلے محدثین اسناد کے بارے میں سوال نہیں کرتے تھے مگر جب فتنہ وضع حدیث وقوع پذیر ہوا تو محدثین احادیث کی روایت کے وقت فرماتے: ہمیں اپنے راویوں کے نام بتاؤ، پھر دیکھا جاتا کہ اگر راوی حدیث اہل سنت میں سے ہے تو اس کی حدیث کو قبول کیا جاتا، اور اگر وہ اہل بدعت میں سے ہوتا تو اس کی حدیث قبول نہیں کی جاتی (۳)۔

اسناد اور ثبوت حدیث:

۶ - اسناد حدیث اگر صحیح ہو تو ضروری نہیں کہ متن حدیث بھی صحیح اور ثابت ہو، کیونکہ اس کا احتمال ہے کہ حدیث شاذ ہو یا اس کا بھی احتمال ہے کہ اس میں کوئی علت قادحہ موجود ہو، اس لئے کہ حدیث اس وقت صحیح ہوتی ہے جب کہ صحت اسناد کے ساتھ شذوذ اور علت سے بھی محفوظ ہو، مگر بعض محدثین کا یہ کہنا ہے کہ: اگر ائمہ نقد حدیث میں سے کسی نے کسی حدیث کے بارے میں یہ کہہ دیا کہ یہ حدیث ''صحیح الاسناد'' ہے اور اس پر نقد نہیں کیا تو ظاہر یہ ہے کہ اس کی طرف سے حدیث پر فی نفسہ صحیح ہونے کا حکم ہے، اس لئے کہ حدیث میں علت قادحہ کا نہ ہونا اصل اور ظاہر ہے، جیسا کہ ابن الصلاح نے اپنے مقدمہ میں ذکر کیا ہے (۱)۔

اور حدیث کے ظاہری طور پر صحیح ہونے سے یہ لازم نہیں آتا ہے کہ نفس الامر میں اس کی صحت یقینی ہے، اس لئے کہ ثقہ راوی میں بھی خطا اور نسیان کا احتمال ہے (۲)۔

لیکن اسناد حدیث ''حدیث مرسل'' کی صحت کے لئے شرط نہیں ہے، اور اگر حدیث مرسل کا راوی ثقہ ہو تو اس سے استدلال کیا جائے گا، ائمہ ثلاثہ امام ابوحنیفہ، امام مالک اور امام احمد کا یہی قول ہے، اس کی علت بیان کرتے ہوئے کہا گیا ہے کہ: جو شخص حدیث کو سند کے ساتھ بیان کرے اس نے حدیث کی صحت کی ذمہ داری تم پر ڈال دی، اور جس نے مرسلا روایت کیا اس نے بذات خود اس کی صحت کی ذمہ داری قبول کرلی۔ امام شافعی حدیث مرسل کو صرف اسی صورت میں قبول کرتے ہیں جب کہ اس کو قوت پہنچانے والی چیز موجود ہو (۳)۔

اس مسئلہ میں دیگر تفصیلات بھی ہیں جن کے لئے (ارسال) کی اصطلاح دیکھی جائے۔

---

(۱) صحیح مسلم بشرح النووی ۱/ ۸۶۔

(۲) فیض القدیر ۱/ ۴۳۳ طبع مصطفی محمد، الجرح والتعدیل لابن ابی حاتم ۱/ ۱۶، الامداد المعربة بعلوم الاسناد ص ۳ طبع دائرة المعارف العثمانیہ حیدرآباد۔

(۳) صحیح مسلم بشرح النووی ۱/ ۸۴۔

(۱) مقدمۃ ابن الصلاح ص ۳، ۴۔

(۲) الرفع والتکمیل فی الجرح والتعدیل لعبد الحی اللکنوی ص ۸۴، شائع کردہ مکتبۃ المطبوعات۔

(۳) شرح مسلم الثبوت ۲/ ۱۷۴۔

صحیح قول یہ ہے کہ: مسند احادیث مرسل احادیث سے زیادہ قوی ہیں (۱)۔

اسانید کی صفات:

۷ - اسناد کی مختلف صفات ذکر کی جاتی ہیں، مثلاً کبھی اس کی صفت علو یا نزول کے ذریعہ بیان کی جاتی ہے، اگر واسطے کم ہوں تو ایسی سند ''اسناد عالی'' اور اگر واسطے زیادہ ہوں تو ''اسناد نازل'' ہے۔

اسی طرح اسناد کی صفت قوت وصحت کے ذریعہ یا حسن یا ضعف کے ذریعہ بیان کی جاتی ہے، اور کبھی اسناد کو معنعن، مدلس، غریب وغیرہ کہا جاتا ہے (۲)، اور اس کی معرفت کتب علوم حدیث یا اصولی ضمیمہ کے ابواب سنت کی طرف رجوع کرنے سے حاصل ہوگی۔

وہ چیز جس میں اسناد کی ضرورت ہوتی ہے اور موجودہ دور میں اسناد کی حیثیت:

۸ - متواتر کے علاوہ جس حدیث سے بھی استدلال کیا جائے گا اس میں اسناد کی ضرورت ہوگی، قرآنی قرأت کا ثبوت بھی اسناد ہی کے ذریعہ ہوتا ہے (۳)، اسی طرح احادیث نبویہ چاہے قولی ہوں یا عملی، جو مروی ہیں ان کا ثبوت بھی اسناد ہی کے ذریعہ ہوتا ہے، اسناد علوم دینیہ کی کتابوں کی روایت میں بھی داخل ہے یہاں تک کہ اسناد لغت، ادب، تاریخ اور دیگر علوم کی روایت میں بھی داخل ہے۔

لیکن اخیر کے دور میں اسناد کو چھوڑ دیا گیا، یہاں تک کہ کتب احادیث میں بھی اس کا اہتمام نہیں کیا جاتا ہے، شاید اس کی وجہ یہ ہو کہ کتب احادیث، ان کے مؤلفین سے تواتر کے ساتھ منقول ہیں، اس لئے علماء کی طرف سے اسی پر اکتفاء کیا گیا، جیسے بخاری، مسلم اور ابوداؤد، یا پھر ان کتابوں کی شہرت نے اسانید کے تذکرہ واہتمام سے بے نیاز کردیا، اور اس وجہ سے بھی کہ اسانید کا طول اور نزول اس پر اعتماد کو کمزور کرتا ہے، لہذا اس میں کی جانے والی کوششیں کافی نہیں ہوں گی، مگر اس کے باوجود اسانید کے سلسلہ کو زندہ رکھنا اس خصوصیت کی حفاظت کی برکت کا ذریعہ ہے جو اس امت کی خصوصیات میں سے ہے۔

---

(۱) شرح العضد علی مختصر ابن الحاجب وحاشیۃ التفتازانی ۲/ ۷۴، ۳۱۱ طبع لیبیا۔

(۲) شرح مسلم الثبوت ۲/ ۲۰۷، شرح العضد علی مختصر المنتہی ۲/ ۳۱۱۔

(۳) الاتقان للسیوطی ۱/ ۷۴-۷۶ طبع دوم مصطفی الحلبی۔

اِسہام

تعریف:

۱ – لغت میں اسہام دو معنوں میں استعمال ہوتا ہے:

اول: کسی شخص کو حصہ والا بنانا، کہا جاتا ہے: "أسهمت له بألف" یعنی میں نے اسے ایک ہزار دیا۔

انسان چند چیزوں میں حصہ والا بنتا ہے: ان میں سے میراث، بٹوارہ، مال غنیمت، مال فئے، نفقہ اور پانی پینے کی باری ہے اگر اسے اس میں استحقاق حاصل ہو۔

دوم: اقتراع (قرعہ اندازی کرنا)، کہا جاتا ہے: "أسهم بينهم" یعنی ان کے درمیان قرعہ اندازی کی (۱)۔

فقہاء کرام انہی دو معنوں میں "اسہام" کا لفظ استعمال کرتے ہیں۔

اسہام معنی اول (کسی شخص کو حصہ والا بنانا) کے اعتبار سے:

۲ – اشتراک کی تمام صورتوں میں جیسے ہدی میں اشتراک، اسہام شرکاء میں سے ہر ایک کے لئے شئ مشترک میں ایک حصہ مقرر کرتا ہے، اور اشتراک فی العمل شرکاء میں سے ہر ایک کے لئے نفع یا نقصان میں ایک حصہ مقرر کرتا ہے، جیسا کہ اسہام شفعہ میں ہر ایک شریک کے لئے حصہ مقرر کرتا ہے اور رہن میں شرکت کی صورت میں جب کہ ایک سامان دو شخصوں کے پاس بطور رہن رکھا جائے دونوں مرتہن میں سے ہر ایک کے لئے شئ مرہون کی حفاظت میں حصہ مقرر کرتا ہے۔

اور جنایت فی الخطأ میں اشتراک ہر ایک مجرم پر دیت کا ایک حصہ واجب کرتا ہے، اسی قبیل سے جنایت فی الخطأ میں عاقلہ کو دیت کی ادائیگی میں حصہ دار بنانا ہے، فقہاء نے ان مباحث کو ان کے خاص ابواب میں تفصیل سے بیان کیا ہے۔

اسہام دوسرے معنی (قرعہ اندازی) کے لحاظ سے:

۳ – فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ تالیف قلب کے لئے قرعہ اندازی جائز ہے بلکہ اس کے لئے مندوب ہے، جیسا کہ سفر میں جانے والے شخص کے لئے اپنی بیویوں میں سے کسی کو سفر میں لے جانے کے لئے قرعہ اندازی کرنا، اور اپنی بیویوں کے مابین اس لئے قرعہ اندازی کرنا کہ کس سے وہ باری کا آغاز کرے گا، اور اس طرح کے دیگر مسائل۔

اسی طرح فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ بٹوارے میں ہر فریق کا حصہ علاحدہ کر دینے کے بعد حق کی تعیین اور اختلاف کو ختم کرنے اور قلوب کی تسکین کی خاطر قرعہ اندازی مشروع ہے۔

لیکن بعض کے حق کے اثبات اور بعض کے حق کے ابطال کی خاطر قرعہ اندازی کی مشروعیت میں فقہاء کا اختلاف ہے، جیسے کسی شخص نے اپنی دو بیویوں میں سے کسی ایک کو طلاق دے دی اور دونوں میں سے کسی ایک کی تعیین کئے بغیر وہ مر گیا تو اس صورت میں حنفیہ نے اس سے انکار کیا ہے کہ قرعہ اندازی کے ذریعہ تعیین کی جائے، دیگر فقہاء نے اس جگہ قرعہ اندازی کے حکم کو باقی رکھا ہے (۱)۔ فقہاء نے اس کی تفصیل عتق، نکاح، قسمت اور طلاق کے ابواب میں بیان کی ہے۔

---

(۱) المصباح المنیر، لسان العرب: مادہ (سہم)۔

(۱) فتح القدیر ۸/ ۱۵، فتاویٰ قاضی خاں ۳/ ۱۵۵، المغنی ۹/ ۳۵۹۔

اُسیر

دیکھئے: ''اُسری''۔

اشارہ

تعریف:

۱ – ''إشارة'' کا معنی لغت میں ''التلويح بشيئ'' (کسی چیز سے اشارہ کرنا) ہے، اس سے وہی سمجھا جاتا ہے جو بولنے سے سمجھا جاتا ہے، لہذا ہاتھ، آنکھ اور بھوں وغیرہ سے ایما اشارہ ہے، کہا جاتا ہے: ''أشار عليه بكذا'' یعنی اس نے اس سے اپنی رائے ظاہر کی، اور اس کا اسم ''شوری'' ہے۔

اشارہ کی حیثیت اطلاق کی صورت میں حسی چیزوں کے بارے میں حقیقت کی ہوگی، اور مجازی طور پر ذہنی چیزوں کے لئے بھی اس کا استعمال کردیا جاتا ہے، جیسے ضمیر غائب وغیرہ سے اشارہ کرنا، لہذا اگر اشارہ کا صلہ ''الی'' لایا جائے تو اس کا معنی ہاتھ وغیرہ سے اشارہ کرنا ہوگا، اور اگر اس کا صلہ ''علی'' لایا جائے تو اس کا معنی رائے ظاہر کرنا ہوگا(۱)۔

اشارہ فقہاء کی اصطلاح میں لغوی معنی ہی کے مفہوم میں مستعمل ہے، اصولیین اسے دلالت کی بحث میں استعمال کرتے ہیں، اور ''دلالة الإشارة'' کی تعریف اس طرح کرتے ہیں کہ: اس سے مراد لفظ کا ایسے معنی پر دلالت کرنا ہے جس کا قصد نہیں کیا گیا تھا، مگر وہ مفہوم لفظ کے لئے لازم ہے، جیسے اللہ تعالی کے قول ''لاَ جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِنْ طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ مَا لَمْ تَمَسُّوْهُنَّ أَوْ تَفْرِضُوْا لَهُنَّ

(۱) الکلیات ۱/ ۱۸۴-۱۸۵، اللسان، المصباح مادہ (شور)۔

فَرِيْضَةً" (۱)(تم پر کوئی گناہ نہیں کہ تم ان بیویوں کو جنہیں تم نے نہ ہاتھ لگایا اور نہ ان کے لئے مہر مقرر کیا طلاق دے دو) کی دلالت مہر کے ذکر کے بغیر صحت نکاح پر ہے اس لئے کہ صحت طلاق صحت نکاح کی فرع ہے۔

عبارۃ النص سے وہ معنی مراد ہوتا ہے جس کی طرف ذہن اس کے صیغہ سے منتقل ہوتا ہے اور لفظ کے ذکر سے وہی معنی مقصود ہوتا ہے، اس کی تفصیلی بحث اصولی ضمیمہ میں آئے گی۔

متعلقہ الفاظ:

الف-دلالت:

۲-دلالت سے مراد کسی چیز کا اس طرح ہونا ہے کہ اس سے دوسری چیز سمجھی جائے، جیسے لفظ کی دلالت معنی پر، یہ اشارہ سے زیادہ عام ہے(۲)۔

ب-ایماء:

۳-ایماء لغۃً اشارہ کے مرادف ہے، اور اصولیین کے نزدیک اس کی تعریف یہ ہے کہ: ایماء معنی کو نفس میں آہستہ سے ڈالنے کا نام ہے(۳)۔

اشارہ کا شرعی حکم:

۴-اشارہ اکثر امور میں لفظ کے قائم مقام ہوتا ہے، اس لئے کہ وہ تلفظ ہی کی طرح مراد کو ظاہر کرتا ہے، لیکن شارع نے بعض تصرفات میں لفظ کے تلفظ کو بولنے والوں کے لئے ضروری قرار دیا ہے، جیسے نکاح، اگر انسان اس لفظ کے تلفظ اور قوت گویائی سے محروم ہو تو اس کے حق میں شارع نے فی الجملہ اس کے اشارے کو تلفظ کے قائم مقام قرار دیا ہے(۱)۔

گونگے کا اشارہ:

۵-شرعی طور پر گونگے کا اشارہ معتبر ہے اور وہ ان چیزوں میں جن میں تلفظ ضروری ہے، بولنے والے کے تلفظ کے قائم مقام ہوتا ہے، جب کہ اس کا اشارہ معلوم ہو، تمام عقود میں جیسے خرید وفروخت، اجارہ، رہن، نکاح، اور عقود کو ختم کرنے میں جیسے طلاق، عتاق، ابراء، اور ان کے علاوہ اقرار بالحدود کے سوا دیگر نوعیت کے اقرار، اقرار بالحدود میں اختلاف ہے جس کی تفصیل آگے آئے گی، اسی طرح دعاوی اور اسلام کے سلسلے میں بھی گونگے کا اشارہ معتبر ہے۔

ہمارے علم کے مطابق اس حد تک فقہاء کا اتفاق ہے، لعان اور قذف میں اشارہ کے معتبر ہونے اور نہ ہونے کے بارے میں اختلاف ہے، حنفیہ اور بعض حنابلہ کی رائے یہ ہے کہ: ان دونوں چیزوں میں اشارہ تلفظ کے قائم مقام نہیں ہوگا، اس لئے کہ اشارہ میں شبہ ہے جس کی وجہ سے حد موقوف کردی جاتی ہے، امام مالک، شافعی اور بعض حنابلہ کا قول یہ ہے کہ: ان دونوں چیزوں میں گونگے کا اشارہ اس کے تلفظ کے قائم مقام ہوگا(۲)۔

جمہور فقہاء کے نزدیک گونگے کے اشارے کے معتبر ہونے میں اس کا فرق نہیں ہے کہ وہ لکھنے پر قادر ہو یا اس سے عاجز ہو، یا یہ کہ وہ پیدائشی طور پر گونگا ہو یا گونگا پن اس پر بعد میں طاری ہوا ہو(۳)۔

(۱) سورۂ بقرہ/۲۳۶۔
(۲) الکلیات ۱/۳۳۶۔
(۳) الکلیات ۲/۲۰۳۔

(۱) المنثور فی القواعد ۱/ ۱۶۴-۱۶۵۔
(۲) روضۃ الطالبین ۸/ ۳۹، المغنی لابن قدامہ ۳/ ۵۶۶، ۷/ ۳۹۶ طبع الریاض، حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۴۲۵، القوانین الفقہیہ رص ۱۶۱۔
(۳) اعانۃ الطالبین ۴/ ۱۱، روضۃ الطالبین ۳/ ۳۴۱، مواہب الجلیل ۴/ ۲۲۹۔

شافعیہ میں سے متولی سے نقل کیا گیا ہے کہ گونگے کا اشارہ اسی صورت میں معتبر ہوگا جب وہ لکھنے سے عاجز ہو، اس لئے کہ کتابت زیادہ ضبط کرنے والی چیز ہے (۱)، مالکیہ نے گونگے کے اشارہ اور اس کی کتابت کے درمیان فرق نہیں کیا ہے، لہذا ظاہر یہ ہے کہ مالکیہ کے نزدیک گونگے کے اشارہ کی قبولیت کے لئے لکھنے پر قادر نہ ہونے کی شرط نہیں ہے (۲)۔

حنفیہ گونگے کے اشارہ کے معتبر ہونے کے لئے حسب ذیل شرطیں لگاتے ہیں:

الف۔ وہ شخص گونگا ہی پیدا ہوا ہو، یا اس پر گونگا پن بعد میں طاری ہوا مگر موت تک وہ گونگا ہی رہا۔ حاکم کی امام ابوحنیفہ سے یہی روایت ہے، اور اس میں جو حرج ہے وہ مخفی نہیں۔ امام تمرتاشی نے اس کی مقدار ایک سال تک ممتد ہونا بتایا ہے، تاتارخانیہ میں ہے: اگر کسی شخص پر گونگا پن طاری ہوا اور ہمیشہ رہا یہاں تک کہ اس کا اشارہ سمجھا جانے لگا، تو ایسی صورت میں اس کی عبارت ہی کی طرح اس کا اشارہ بھی معتبر ہوگا، ورنہ نہیں (۳)۔

ب۔ گونگا کتابت پر قادر نہ ہو، حاشیہ ابن عابدین کے تکملہ میں ہے: علامہ کمال (ابن الہمام) کا قول ہے کہ: بعض شافعیہ کہتے ہیں کہ اگر گونگا اچھی طرح لکھنے کی صلاحیت رکھتا ہو تو ایسی صورت میں اس کی طلاق اشارے سے واقع نہیں ہوگی، اس لئے کہ اشارہ سے زیادہ مراد پر دلالت کرنے والی چیز (کتابت) کے ذریعہ ضرورت پوری ہوگئی، یہ ایک اچھی بات ہے، ہمارے بعض مشائخ کی بھی یہی رائے ہے۔

علامہ ابن عابدین شامی کہتے ہیں کہ اس قول سے ظاہر الروایہ کے مفہوم کی صراحت ہوتی ہے، چنانچہ حاکم شہیدؒ کی کافی میں ہے، اگر گونگا لکھتا نہ ہو اور اس کے لئے اشارہ ہو جو اس کی طلاق، نکاح اور خرید وفروخت میں معروف ہو تو یہ معاملات جائز ہوں گے، اور اگر اس کا اشارہ معروف ومتعین نہ ہو یا اس میں شک ہو تو وہ باطل ہوگا، پھر انہوں نے کہا کہ: اس سے یہ سمجھ میں آتا ہے کہ اگر گونگا اچھی طرح لکھ سکتا ہو تو اس کا اشارہ جائز نہیں ہوگا (۱)۔

الاشباہ والنظائر میں ہے کہ: معتمد قول یہ ہے کہ گونگے کے اشارے پر عمل کرنے کے لئے کتابت پر قادر ہونا شرط نہیں ہے (۲)، فقہاء شافعیہ میں سے سیوطی اور زرکشی کا یہ قول ہے کہ گذشتہ قاعدہ سے کہ گونگے کا اشارہ اس کے تلفظ کے قائم مقام ہوگا، بہت سے مسائل مستثنیٰ ہیں جن میں گونگے کا اشارہ تلفظ کے قائم مقام نہیں ہوگا، ان میں سے چند یہ ہیں:

۱۔ اگر حالت نماز میں اشارہ کے ذریعہ مخاطب کرے تو اصل قول کے مطابق اس کی نماز باطل نہیں ہوگی۔

۲۔ اگر اشارہ کے ذریعہ نذر مانے تو اس کی نذر منعقد نہیں ہوگی۔

۳۔ اگر اشارہ کے ذریعہ شہادت دے تو اصح قول کے مطابق اس کی شہادت مقبول نہیں ہوگی، کیونکہ گونگے کے اشارہ کو تلفظ کا قائم مقام ضرورت کی بناء پر کیا جاتا ہے، اور شہادت کے سلسلے میں اس کی ضرورت نہیں ہے، چونکہ بولنے والے کی شہادت کا امکان ہے۔

۴۔ اگر قسم کھالی کہ وہ زید سے بات نہیں کرے گا، پھر اس سے اشارے سے بات کرلی تو حانث نہیں ہوگا۔

۵۔ اگر اشارہ کے ذریعہ قسم کھائے تو اس کی یمین لعان کے علاوہ

(۱) روضۃ الطالبین ۸/ ۳۹۔

(۲) الدسوقی ۲/ ۴۱۲ طبع التجاریہ۔

(۳) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۴۲۵، کمیٹی کی رائے یہ ہے کہ حرج کو دور کرنے کے لئے اسی آخری قول پر اعتماد کیا جائے۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۴۲۵، تکملہ ابن عابدین ۲/ ۸۲ طبع المیمنیہ۔

(۲) الاشباہ والنظائر لابن نجیم رص ۱۳۸۔

کسی معاملہ میں منعقد نہیں ہوگی (۱)۔

گونگے کی طرف سے اس چیز کا اقرار جو موجب حد ہوتی ہے:

۶- فقہاء کا گونگے کے زنا اور دیگر حدود کے اقرار کے صحیح ہونے میں اختلاف ہے۔ شافعیہ، حنابلہ میں سے قاضی اور مالکیہ میں سے ابن القاسم کی رائے یہ ہے کہ اگر گونگا اشارہ سے زنا کا اقرار کرے تو اس پر حد لگائی جائے گی، یہ حضرات کہتے ہیں کہ جس شخص کا اقرار زنا کے علاوہ دیگر معاملات میں درست قرار پاتا ہے، اس کا اقرار زنا کے بارے میں بھی صحیح قرار پائے گا۔

حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ گونگے پر زنا کے اقرار کی وجہ سے حد نہیں لگائی جائے گی، اس لئے کہ اشارہ میں اس مفہوم کا احتمال ہے جو سمجھا گیا ہے اور دوسرے مفہوم کا بھی، اس طرح حد کے دفع کرنے میں شبہ پیدا ہوگا، اور حدود شبہات کے ذریعہ معاف کی جاتی ہیں (۲)۔

اس کی تفصیل (حدود اور اقرار) کی اصطلاح میں موجود ہے۔

گونگے کا اشارہ ایسے اقرار کے متعلق جس سے قصاص واجب ہوتا ہے:

۷- گونگے کا اشارہ قصاص کے بارے میں فقہاء کے قول کے مطابق مقبول ہے، کیونکہ قصاص حقوق العباد کے قبیل سے ہے (۳)۔

(۱) الاشباہ والنظائر رص ۲۴۷، المنثور ۱ر ۱۶۴، إعانۃ الطالبین ۴ر ۱۶، روضۃ الطالبین ۸ر ۳۹، ۴۰۔
(۲) المغنی ۸ر ۱۹۶ طبع الریاض۔
(۳) بدائع الصنائع ۱۰ر ۴۵۹۳، ۹ر ۴۱۸۷، روضۃ الطالبین ۸ر ۳۹، المغنی ۳ر ۵۶۶، حاشیہ ابن عابدین ۲ر ۴۲۵۔

گونگے کے اشارے کی تقسیم:

۸- فقہاء شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ اگر گونگے کا اشارہ ایسا ہو کہ ہر وہ شخص جو اس سے واقف ہو، اس کے اشارے کے مفہوم کو سمجھ جائے تو یہ اشارہ صریح ہوگا (۱)، اور اگر اس کے اشارے کو سمجھنا صرف عقل مند اور ذہین افراد کے ساتھ خاص ہو تو یہ کنایہ ہے اگر چہ اس کے ساتھ قرائن مل جائیں۔

اور اس صورت میں جب کہ گونگے کا اشارہ کنایہ ہو اس کی نیت دوسرے اشارے یا کتابت سے سمجھی جائے گی، اور اگر اس کے اشارہ کو کوئی بھی سمجھ نہ سکے تو وہ لغو قرار پائے گا (۲)۔

مالکیہ کے نزدیک گونگے کا اشارہ کنایہ نہیں ہوتا ہے، اگر وہ سمجھا جائے تو صریح ہے ورنہ لغو قرار پائے گا (۳)۔

ہم نے حنفیہ اور حنابلہ کے یہاں گونگے کے اشارے کی صریح اور کنایہ میں تقسیم نہیں پائی، اور "اشارہ فی الطلاق" سے متعلق تفصیل طلاق کے باب میں آئے گی۔

گونگے کا اشارہ قراءت قرآن کے سلسلے میں:

۹- اس مسئلہ میں فقہاء کے دو رجحانات ہیں:

اول: گونگے کے لئے نماز کی تکبیر اور قرأت قرآن میں اپنی زبان کو حرکت دینا واجب ہے، اس لئے کہ تندرست انسان کے لئے اپنی زبان کو حرکت دے کر تلفظ کرنا ضروری ہوتا ہے، لہذا جب وہ ایک سے عاجز ہے تو دوسرا اس پر لازم ہوگا، حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ میں سے قاضی کا یہی قول ہے۔

دوم: اس پر اپنی زبان کو حرکت دینا واجب نہیں ہے، مالکیہ اور

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۲ر ۴۲۵، شرح الزرقانی ۴ر ۱۰۴۔
(۲) إعانۃ الطالبین ۴ر ۱۶۔
(۳) شرح الزرقانی ۴ر ۱۰۴۔

حنابلہ کا یہی مذہب ہے۔

بعض حنفیہ اور شافعیہ نے اپنے قول وجوب تحریک پر یہ مسئلہ متفرع کیا ہے کہ حالت جنابت میں گونگے کے لئے اپنی زبان کو قرأت قرآن کے واسطے حرکت دینا حرام ہے (۱)۔

اشارے کے ذریعہ گواہی:

۱۰ – جمہور فقہاء کی رائے یہ ہے کہ کسی بھی حال میں گونگے کی شہادت جائز نہیں ہے، اگر چہ اس کے اشارے کو ہر شخص سمجھتا ہو، کیونکہ شہادت میں معتبر یقین ہے، اور اشارہ احتمال سے خالی نہیں ہوتا ہے (۲)، مالکیہ کی رائے یہ ہے کہ اگر اس کا اشارہ سمجھا جاتا ہو تو شہادت کے معاملہ میں قبول کیا جائے گا (۳)۔

وہ شخص جس کی زبان بند ہو گئی ہو:

۱۱ – جمہور کا مذہب اور حنابلہ کا ایک قول جس کی صاحب الإنصاف نے تصویب کی ہے، یہ ہے کہ وہ شخص جس کی زبان بند ہو گئی ہو وہ گونگے اور بولنے والے شخص کا درمیانی ہے، اگر وہ بولنے سے عاجز ہو تو گونگے کی طرح ہے، اور اس کا وہ اشارہ جو سمجھا جاتا ہو عبارت کے قائم مقام ہوگا، لہذا اگر وہ اشارہ کے ذریعہ وصیت کرے یا اس کے سامنے وصیت پڑھی گئی اور اس نے اشارے سے ''ہاں'' کہا تو وصیت صحیح قرار پائے گی۔

حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ جس کی زبان بند ہو گئی ہو اس کی وصیت درست نہیں ہوگی (۴)۔

بولنے والے کا اشارہ:

۱۲ – جو شخص بولنے اور تلفظ پر قدرت رکھتا ہو تو اس کے اشارے کو تلفظ کے قائم مقام قرار دینے میں دو نقطۂ نظر ہیں:

پہلا نقطۂ نظر: یہ ہے کہ ایسے شخص کا اشارہ فی الجملہ لغو ہے۔ حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا یہی مسلک ہے، البتہ چند مسائل کا استثناء کیا گیا ہے جن کی صراحت حنفیہ اور شافعیہ نے کی ہے، ان مسائل میں ان حضرات نے اشارہ کو تلفظ کے قائم مقام قرار دیا ہے، ان حضرات نے اشارہ کے لغو ہونے کی بات اس وجہ سے کہی ہے کہ جب اشارہ کی دلالت قوی ہوتی ہے تو بھی اس سے وہ یقین حاصل نہیں ہوتا جو عبارت سے حاصل ہوتا ہے، انہوں نے جن مسائل کا استثناء کیا ہے ان میں سے چند یہ ہیں:

الف۔ مفتی کا اشارہ سے جواب دینا۔

ب۔ کفار کو امان دینا، امان خون کی حفاظت کے پہلو کو ترجیح دیتے ہوئے اشارہ کے ذریعہ منعقد ہو جائے گا، لہذا اگر مسلمان نے کافر کی طرف امان کا اشارہ کیا اور وہ کافر مسلمانوں کی جماعت میں آ گیا تو اس کا قتل حلال نہیں ہوگا۔

ج۔ اگر حالت نماز میں سلام کیا گیا اور اس نے اشارہ سے جواب دیا تو اس کی نماز فاسد نہیں ہوگی۔

د۔ طلاق کے باب میں عدد کے لئے اشارہ کرنا۔

ھ۔ اگر محرم نے شکار کی طرف اشارہ کیا اور وہ شکار کر لیا گیا تو اس کے لئے اس شکار کا کھانا حرام ہوگا۔ حنفیہ نے اقرار بالنسب کے اشارہ کا اضافہ کیا ہے، اس لئے کہ شریعت نے اس کے اثبات کو پسند کیا ہے، اسی طرح اسلام اور کفر کی طرف اشارہ کا بھی حنفیہ نے اضافہ کیا ہے۔

دوسرا نقطۂ نظر: یہ ہے کہ بولنے والے کا اشارہ جب تک لوگوں

---

(۱) تکملہ ابن عابدین ۲/ ۴۰۸، المغنی لابن قدامہ ۱/ ۱۴۳ طبع الریاض، القوانین الفقہیہ رص ۴۴، الاشباہ والنظائر للسیوطی رص ۳۴۸ طبع التجاریہ۔

(۲) تحفۃ المحتاج ۸/ ۲۱۴، البحر الرائق ۷/ ۷۷، نہایۃ المحتاج ۸/ ۲۷۷۔

(۳) الکافی فی فقہ اہل المدینہ رص ۸۹۹، الدسوقی ۴/ ۱۶۸۔

(۴) الاشباہ والنظائر رص ۳۴۸ – ۳۴۹، الانصاف ۷/ ۱۸۸، حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۹۔

کے درمیان سمجھا جائے اور اس کا مدلول لوگوں کے درمیان متعارف ہوتو اس کے تلفظ ہی کی طرح معتبر ہوگا، یہ حضرات فرماتے ہیں کہ اشارہ کے ذریعہ معاملہ کرنا تعاطی (یعنی سامان اور اس کی قیمت معلوم ومتعین ہو، بغیر ایجاب وقبول کے قیمت دے کر سامان لیا جائے اور کسی طرف سے کوئی کلام نہ ہو) کے ذریعہ معاملہ کرنے سے زیادہ بہتر ہے، کیونکہ اشارہ پر کلام کا اطلاق کیا جاتا ہے، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: قَالَ آيَتُكَ أَلاَّ تُكَلِّمَ النَّاسَ ثَلاَثَةَ أَيَّامٍ إِلاَّ رَمْزًا (۱) (ارشاد ہوا کہ تیرے لئے نشانی یہ ہے کہ تو لوگوں سے بات نہ کر سکے گا تین دن تک بجز اشارہ کے)، یہ مالکیہ کا مذہب ہے مگر خاص طور پر نکاح کے معاملہ میں منکوحہ یا ناکح کی تعیین کے بغیر وہ اشارہ کو معتبر نہیں مانتے ہیں (۲)۔

عبارۃ النص اور اشارۃ النص میں تعارض:

۱۳- عبارۃ النص اور اشارۃ النص کی مراد کا بیان (فقرہ ۱/) میں گذر چکا ہے، لہذا جب عبارۃ النص کا اشارۃ النص سے تعارض ہوجائے تو عبارۃ النص کے مفہوم کو ترجیح دی جائے گی، اس میں اختلاف اور تفصیل ہے جو "اصولی ضمیمہ" میں دیکھی جاسکتی ہے۔

نماز میں سلام کا جواب دینا:

۱۴- نماز کی حالت میں سلام کا جواب دینے میں فقہاء کا اختلاف ہے، اس سلسلے میں تابعین کی ایک جماعت نے قول سے سلام کے جواب کی رخصت دی ہے جس میں سعید بن المسیب، حسن بصری اور قتادہ شامل ہیں، اور حضرت ابوہریرہؓ سے روایت ہے کہ جب نماز کی حالت میں ان کو سلام کیا جاتا تو اس کا جواب دیتے یہاں تک کہ سلام کرنے والا اسے سنتا (۱)۔

اور ایک جماعت کی رائے یہ ہے کہ: نماز کے بعد سلام کا جواب دے گا (۲)۔

ائمہ اربعہ کا اس پر اتفاق ہے کہ قول کے ذریعہ نماز میں سلام کا جواب دینا نماز کو باطل کردینے والا عمل ہے (۳)، البتہ اس کی بعض تفصیل میں ان کے درمیان اختلاف ہے۔

چنانچہ مالکیہ کے نزدیک راجح قول یہ ہے کہ اشارے سے سلام کا جواب دینا واجب ہے (۴)۔

شافعیہ کے نزدیک اشارے سے سلام کا جواب دینا مستحب ہے (۵)۔

حنفیہ کی رائے یہ ہے کہ ہاتھ کے اشارے سے سلام کا جواب دینا مکروہ ہے مگر اس سے نماز فاسد نہیں ہوتی ہے، حاشیہ ابن عابدین میں ہے: ہاتھ سے سلام کا جواب دینا نماز کو فاسد نہیں کرتا ہے، برخلاف ان لوگوں کے جنہوں نے امام ابوحنیفہ کی طرف یہ منسوب کردیا کہ اس سے نماز فاسد ہوجائے گی، حالانکہ اہل مذہب میں سے کسی سے بھی اس قول کی نقل معروف نہیں ہے (۶)۔

---

(۱) سورۂ آل عمران/ ۴۱۔

(۲) الاشباہ والنظائر للسیوطی/ص ۳۴۸، مواہب الجلیل ۳/ ۴۲۹، البدائع ۳/ ۱۶، ابن عابدین ۲/ ۳۵۴، المغنی ۳/ ۵۶۲، الروضہ ۸/ ۳۹، اعانۃ الطالبین ۴/ ۱۶، کشاف القناع ۶/ ۳۵۴ طبع الریاض۔

(۱) حضرت ابوہریرہؓ کے اثر کو صاحب عون المعبود (۱/ ۳۴۷ طبع الہند) نے ذکر کیا ہے اور اسے کتب حدیث میں سے کسی کتاب کی طرف منسوب نہیں کیا ہے۔

(۲) حاشیہ عون المعبود ۱/ ۳۴۷، سبل السلام ۱/ ۱۴۱، المغنی لابن قدامہ ۱/ ۸۱۵۔

(۳) شرح منح الجلیل ۱/ ۱۸۳، المغنی لابن قدامہ مع الشرح الکبیر ۱/ ۸۱۵، حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۴۱۵، نہایۃ المحتاج ۲/ ۴۴۔

(۴) منح الجلیل ۱/ ۱۸۳۔

(۵) اعانۃ الطالبین ۱/ ۱۹۰، نہایۃ المحتاج ۲/ ۴۴۔

(۶) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۴۱۴، ۴۱۵۔

حنابلہ کے نزدیک اشارے سے سلام کا جواب دیا جاسکتا ہے(۱)۔

جن لوگوں نے نماز سے فارغ ہونے کے بعد سلام کے جواب دینے کی بات کہی ہے ان حضرات نے حضرت ابن مسعودؓ کی حدیث سے استدلال کیا ہے، وہ فرماتے ہیں: "کنا نسلم علی رسول اللہ ﷺ، وهو في الصلاة، فيرد علينا، فلما رجعنا من عند النجاشي سلمنا عليه، فلم يرد علينا وقال: إن في الصلاة شغلا"(۲)(ہم لوگ حالت نماز میں رسول اللہ ﷺ کو سلام کیا کرتے تھے تو آپ ﷺ ہمیں سلام کا جواب دیا کرتے تھے، مگر جب ہم نجاشی کے پاس سے لوٹ کر آئے اور آپ ﷺ کو سلام کیا تو آپ ﷺ نے ہمارے سلام کا جواب نہیں دیا اور فرمایا کہ: نماز میں مشغولیت ہوتی ہے)۔

اشارے سے سلام کا جواب دینے کا قول اختیار کرنے والوں نے حضرت جابرؓ کی حدیث سے استدلال کیا ہے، وہ فرماتے ہیں: "إن رسول اللہ ﷺ بعثني لحاجة، ثم أدركته وهو يصلي فسلمت عليه فأشار إلي، فلما فرغ دعاني فقال: إنك سلمت علي آنفا وأنا أصلي"(رسول اکرم ﷺ نے مجھے کسی ضرورت سے بھیجا، پھر واپس آکر میں نے آپ ﷺ کو اس حال میں پایا کہ آپ ﷺ نماز پڑھ رہے تھے تو میں نے آپ ﷺ کو سلام کیا، آپ ﷺ نے میری طرف اشارہ کیا، پھر جب فارغ ہوئے تو مجھے بلا کر فرمایا کہ تم نے ابھی مجھے سلام کیا تھا جب کہ میں نماز پڑھ رہا تھا)، اور مسلم کی روایت میں ہے: "فلما انصرف قال: إنه لم يمنعني أن أرد عليك إلا أني كنت أصلي"(۱)(جب آپ ﷺ نماز سے فارغ ہوئے تو فرمایا: مجھے سلام کے جواب سے کسی چیز نے نہیں روکا مگر یہ کہ میں نماز پڑھ رہا تھا)۔

اسی طرح حضرت صہیبؓ کے واسطے سے حضرت ابن عمرؓ کی حدیث ہے کہ انہوں نے فرمایا: "مررت برسول اللہ ﷺ وهو يصلي، فسلمت عليه فرد إلي إشارة"(۲)(میں رسول اکرم ﷺ کے پاس سے گذرا، آپ ﷺ نماز پڑھ رہے تھے تو میں نے آپ ﷺ کو سلام کیا۔ آپ ﷺ نے اشارے سے میرے سلام کا جواب دیا)۔

تشہد میں اشارہ:

۱۵ - جمہور فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ نمازی کے لئے تشہد میں اپنی شہادت کی انگلی سے اشارہ کرنا مستحب ہے، اور شہادت کی انگلی کو فقہاء کی اصطلاح میں مسبحہ کہا جاتا ہے، یہ وہ انگلی ہے جو انگوٹھے کے بعد ہوتی ہے، نمازی اس انگلی کو توحید یعنی اشہد کہتے وقت اٹھائے گا اور اسے حرکت نہیں دے گا(۳)، اس کے استحباب کی دلیل حضرت

(۱) المغنی لابن قدامہ مع الشرح الکبیر ۱/ ۷۱۵، ۳/ ۷۱۶۔

(۲) حدیث: "کنا نسلم علی رسول اللہ ﷺ ...." کی روایت بخاری ومسلم نے حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ سے کی ہے (فتح الباری ۳/ ۷۲ طبع السلفیہ، صحیح مسلم بتحقیق محمد فؤاد عبد الباقی ۱/ ۳۸۲ طبع عیسی الحلبی ۷۴ ۱۳ھ جامع الاصول فی احادیث الرسول ۵/ ۳۸۵، ۳۸۶ شائع کردہ مکتبۃ الحلوانی ۱۳۹۰ھ)۔

(۱) حدیث: "إن رسول اللہ ﷺ بعثني لحاجة...." کی روایت مسلم نے حضرت جابرؓ سے مرفوعا کی ہے (صحیح مسلم بتحقیق محمد فؤاد عبد الباقی ۱/ ۳۸۳، ۳۸۴ طبع عیسی الحلبی)۔

(۲) حدیث: "مررت برسول اللہ ﷺ وهو يصلي....." کی روایت ترمذی ابوداؤد اور نسائی نے حضرت صہیبؓ سے کی ہے ترمذی نے کہا ہے کہ حضرت صہیبؓ کی حدیث حسن ہے (تحفۃ الاحوذی ۲/ ۳۶۳ شائع کردہ المکتبۃ السلفیہ، سنن ابو داؤد ۱/ ۵۶۸ طبع استنبول، سنن النسائی ۳/ ۵ طبع المطبعۃ المصریہ بالازہر، جامع الاصول ۵/ ۷۹ شائع کردہ مکتبۃ الحلوانی)۔

(۳) الروضہ ۱/ ۲۶۲، المغنی لابن قدامہ ۱/ ۳۸۳۔

ابن زبیرؓ کی یہ حدیث ہے: ''أنه ﷺ کان یشیر بأصبعه إذا دعا، ولا یحرکها'' (۱) (نبی کریم ﷺ دعاء (أشہد) کے وقت انگلی سے اشارہ کرتے تھے اور اسے حرکت نہیں دیتے تھے)۔ ایک قول یہ ہے کہ انگلی کو حرکت دے گا، اس قول کی دلیل حضرت وائل بن حجرؓ کی حدیث ہے: ''أنه ﷺ رفع أصبعه فرأیته یحرکها'' (۲) (نبی کریم ﷺ نے اپنی انگلی اٹھائی تو میں نے اسے حرکت دیتے ہوئے دیکھا)۔

اور اشارے کی یہ کیفیت کہ انگلیاں کھلی رکھے گا یا بند اور اسے حرکت دے گا یا نہیں اس کی تفصیل اصطلاح ''صلاۃ'' (نماز) میں آئے گی۔

محرم کا شکار کی طرف اشارہ کرنا:

۱۶ - اگر محرم نے کسی شکار کی طرف اشارہ کر دیا یا کسی حلال (بغیر احرام والے) شخص کی شکار کی طرف راہ نمائی کر دی اور اس نے شکار کر لیا تو محرم کے لئے اس شکار کا کھانا حرام ہوگا (۳)۔

(۱) حدیث: ''أنه ﷺ کان یشیر بأصبعه إذا دعا...'' کی روایت ابوداؤد اور نسائی نے حضرت عبداللہ بن الزبیرؓ سے کی ہے نووی نے کہا ہے کہ اس کی اسناد صحیح ہے (سنن النسائی ۳/ ۳۲ طبع مصطفی الحلبی ۱۳۸۳ھ، عون المعبود ۱/ ۳۷۳-۳۷۵ طبع الہند، جامع الاصول ۵/ ۴۰۴ شائع کردہ مکتبۃ الحلوانی، المجموع للنووی ۳/ ۴۵۴ طبع المنیریہ)۔

(۲) حدیث: ''أنه ﷺ رفع أصبعه......'' کی روایت نسائی، ابن ماجہ ابن خزیمہ اور بیہقی نے حضرت وائل بن حجرؓ سے کی ہے حافظ بوصیری نے ابن ماجہ کی اسناد پر تبصرہ کرتے ہوئے کہا ہے: ابن ماجہ کی اسناد صحیح ہے اور اس کے رجال ثقہ ہیں، اور محقق صحیح ابن خزیمہ نے کہا ہے کہ اس کی اسناد صحیح ہے (سنن النسائی ۳/ ۳۷ طبع المطبعۃ المصریہ ازہر، سنن ابن ماجہ ۱/ ۲۹۵ طبع عیسی الحلبی ۱۳۷۲ھ، صحیح ابن خزیمہ ۱/ ۳۵۴ شائع کردہ المکتب الاسلامی، سنن البیہقی ۲/ ۱۳۲ طبع الہند)۔

(۳) فتح القدیر ۱/ ۲۵۶، روضۃ الطالبین ۳/ ۱۴۹، مغنی المحتاج ۱/ ۵۲۴۔

اس میں فقہاء کا اختلاف نہیں ہے، اس لئے کہ حضرت ابوقتادہؓ کی حدیث ہے جس میں غیر محرم ہونے کی صورت میں ان کے شکار کرنے کا واقعہ ذکر کیا گیا ہے۔ ابوقتادہؓ کہتے ہیں کہ نبی کریم ﷺ نے دریافت فرمایا: ''منکم أحد أمره أن یحمل علیها، أو أشار إلیها؟ قالوا: لا ۔ قال: فکلوا ما بقي من لحمها'' (۱) (تم میں سے کسی نے اسے شکار کرنے پر آمادہ کیا تھا یا شکار کی طرف اشارہ کیا تھا؟ صحابہؓ نے عرض کیا نہیں، تو آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا: اس شکار کے گوشت میں سے جتنا حصہ باقی رہ گیا ہے اسے کھاؤ)۔

مذکورہ بالا حدیث کی وجہ سے فقہاء کے نزدیک اگر محرم کی طرف سے شکار کے قتل کرنے پر کسی طرح کا تعاون نہ ہو تو اس کے لئے شکار کھانا حلال ہوگا (۲)۔

اشارہ کرنے والے پر جزا کے وجوب کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔ حنفیہ اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ اس پر جزا واجب ہوگی، اس لئے کہ شکار کی طرف اشارہ کرنا ممنوعات احرام میں سے ہے، اور اس کی دلیل شکار کے گوشت کے کھانے کا حرام ہونا ہے، لہذا حالت احرام میں شکار کی طرف اشارہ کرنا شکار پر جنایت ہوگی، اس لئے کہ اس نے اس کے امن کو ختم کر دیا جس کے نتیجہ میں اس کا قتل ہوا، لہذا اشارہ کرنا شکار کے قتل کی طرح قرار پائے گا (۳)۔

مالکیہ اور شافعیہ کے نزدیک اشارہ کرنے والے پر جزا واجب نہیں ہوگی، اس لئے کہ نص نے جزا کو قتل پر معلق کیا ہے اور اشارہ قتل

(۱) شکار سے متعلق واقعہ کی روایت کی تخریج بخاری و مسلم نے حضرت ابوقتادہ سے کی ہے اور الفاظ بخاری کے ہیں (فتح الباری ۴/ ۲۸، ۲۹ طبع السلفیہ، صحیح مسلم بتحقیق محمد فؤاد عبدالباقی ۲/ ۸۵۳، ۸۵۴ طبع عیسی الحلبی ۱۳۷۴ھ)۔

(۲) سبل السلام ۲/ ۱۹۳۔

(۳) فتح القدیر ۲/ ۲۵۷، المغنی لابن قدامہ ۳/ ۳۱۸۔

نہیں ہے(۱)۔

حجر اسود اور رکن یمانی کی طرف اشارہ کرنا:

۱۷- فقہاء کا اتفاق ہے کہ طواف کے وقت حجر اسود اور رکن یمانی کا ہاتھ سے یا دوسرے ذریعہ سے استلام (چھونا) مستحب ہے، اس لئے کہ حضرت ابن عمرؓ کی حدیث ہے انہوں نے فرمایا: "**ما ترکت استلام ھذین الرکنین فی شدۃ ولا رخاء منذ رأیت النبیﷺ یستلمھما**" (۲) (میں نے جب سے نبی کریم ﷺ کو ان دونوں رکن (حجر اسود اور رکن یمانی) کا استلام کرتے ہوئے دیکھا ہے اس وقت سے کسی بھی حال میں میں نے ان دونوں کے استلام کو نہیں چھوڑا)۔

اسی طرح استلام کے دشوار ہونے کی صورت میں حجر اسود کی طرف اشارہ کے استحباب پر فقہاء کا اتفاق ہے، اس لئے کہ حضرت ابن عباسؓ کی حدیث ہے، انہوں نے فرمایا: "**طاف النبیﷺ بالبیت علی بعیر، کلما أتی علی الرکن أشار إلیہ**" (۳) (نبی کریم ﷺ نے اونٹنی پر سوار ہو کر بیت اللہ کا طواف کیا، جب بھی رکن کے پاس سے گذرتے اس کی طرف اشارہ فرماتے)۔

رکن یمانی کے استلام کے مشکل ہونے کی صورت میں اشارہ کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے، امام ابو حنیفہ، امام ابو یوسف، مالکیہ اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ اگر کوئی شخص رکن یمانی کے استلام سے

---

(۱) مغنی المحتاج ۱/ ۵۲۳، روضۃ الطالبین ۳/ ۹۴، القوانین الفقہیہ/ ۹۲ طبع دار القلم بیروت، الحطاب ۳/ ۱۷۶۔

(۲) حدیث: "ما ترکت استلام ھذین الرکنین...." کی روایت بخاری نے حضرت ابن عمرؓ سے کی ہے (فتح الباری ۳/ ۴۷۱ طبع السلفیہ)۔

(۳) حدیث: "طاف النبي بالبیت علی بعیر...." کی روایت بخاری نے حضرت ابن عباسؓ سے کی ہے (فتح الباری ۳/ ۴۷۶ طبع السلفیہ)۔

عاجز ہو تو وہ اس کی طرف اشارہ نہیں کرے گا، شافعیہ اور امام محمد بن الحسن کی رائے یہ ہے کہ حجر اسود پر قیاس کرتے ہوئے وہ رکن یمانی کی طرف اشارہ کرے گا(۱)۔

اشارہ کے ذریعہ سلام کرنا:

۱۸- بولنے والے شخص کے لئے ہاتھ یا سر کے اشارہ سے سلام کی ابتداء سے سنت حاصل نہیں ہوگی، نہ اشارہ سے سلام کے جواب کی فرضیت ساقط ہوگی، اس لئے کہ سلام ان امور کے قبیل سے ہے جن کے لئے شارع نے مخصوص الفاظ مقرر کئے ہیں جن کے قائم مقام دوسرے الفاظ نہیں ہوں گے، الا یہ کہ اس کے لئے شرعی الفاظ کی ادائیگی مشکل ہو، سلام کے سلسلے میں فقہاء کی عبارات اس قول پر تقریباً متفق ہیں کہ سلام میں سنانا ضروری ہے، اور سنانا قول ہی کے ذریعہ ممکن ہے(۲)۔

حدیث شریف میں آیا ہے: "**لا تسلموا تسلیم الیھود، فإن تسلیمھم بالأکف والرء وس والإشارۃ**" (۳) (یہود کی طرح سلام نہ کرو، کیونکہ ان کا سلام ہاتھوں، سروں اور اشارہ سے ہوتا ہے)۔ علقمہ نے عطاء بن ابی رباح سے روایت کیا ہے کہ انہوں نے

---

(۱) مغنی المحتاج ۱/ ۴۸۸، البحر الرائق ۲/ ۳۵۵، ابن عابدین ۲/ ۱۶۶، الدسوقی ۲/ ۴۱، الخرشی ۲/ ۳۲۵-۳۲۶، کشاف القناع ۲/ ۴۷۸-۴۷۹، المغنی ۳/ ۳۹۳-۳۹۶ طبع اول۔

(۲) نہایۃ المحتاج ۸/ ۴۸، کفایۃ الطالب ۲/ ۳۷۸، حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۲۶۵۔

(۳) حدیث: "لا تسلموا تسلیم الیھود ...." کی روایت نسائی نے "عمل الیوم واللیلۃ" میں حضرت جابرؓ سے مرفوعاً کی ہے "فضل اللہ الصمد في توضیح الأدب المفرد" کے مصنف نے اس حدیث کے بارے میں کہا ہے کہ اس کی سند عمدہ ہے (تحفۃ الاشراف بمعرفۃ الاطراف ۲/ ۲۹۰ شائع کردہ الدار القیمہ الہند ۱۳۸۶ھ، فضل اللہ الصمد فی توضیح الادب المفرد ۲/ ۴۶۳ طبع السلفیہ ۱۳۷۸ھ)۔

فرمایا: صحابہ کرامؓ ہاتھ کے ذریعہ سلام کرنے کو مکروہ سمجھتے تھے (۱)۔

لیکن بہرا اور وہ شخص جو اس کے حکم میں ہو، اسی طرح وہ شخص جس کو سلام کی آواز سنانا قدرت سے باہر ہو مثلاً دور ہو تو ایسے شخص کو اشارہ سے سلام کرنا مشروع ہے۔ بعض فقہاء کا قول یہ ہے کہ جب بہرے شخص کو سلام کرے جو نہ سنتا ہو تو مناسب یہ ہے کہ سلام کا تلفظ بھی کرلے، کیونکہ وہ اس پر قادر ہے اور ہاتھ سے اشارہ کرے (۲)، اور گونگے کی طرف سے سلام کے جواب کی فرضیت اشارے سے ساقط ہوجائے گی، اس لئے کہ وہ اسی پر قادر ہے، اور اس کے سلام کا جواب اشارہ اور تلفظ دونوں سے بیک وقت دیا جائے گا (۳)، دیکھئے: (سلام) کی اصطلاح۔

اصل یمین کے بارے میں اشارہ:

۱۹ - بولنے والے شخص کی یمین اشارہ سے منعقد نہیں ہوگی، کیونکہ یمین صرف اللہ تعالیٰ کے نام اور ان کی صفات کے ذریعہ منعقد ہوتی ہے، گونگے کے بارے میں بعض فقہاء کی رائے یہ ہے کہ اس کی یمین منعقد نہیں ہوگی (۴)، اور دیگر فقہاء کا مسلک یہ ہے کہ اگر اس کا اشارہ سمجھا جاتا ہو اور وہ قسم کھائے تو اس کی یمین صحیح ہوگی، اور اگر اشارہ نہ سمجھا جاتا ہو اور اس پر یمین واجب ہوگئی ہو تو اس کے اشارہ کے سمجھنے تک یمین موقوف ہوگی (۵)، زرکشی نے اس قول کو امام شافعی کی طرف منسوب کیا ہے۔ ملاحظہ ہو: (أیمان) کی اصطلاح۔

فریقین میں سے کسی ایک کی طرف قاضی کا اشارہ کرنا:

۲۰ - حاکم کے لئے ایسے اعمال درست نہیں ہیں جو مجلس حکم میں تہمت اور سوء ظن کا سبب ہوں، اور جن سے یہ وہم پیدا ہو کہ وہ ایک فریق کو دوسرے فریق پر فضیلت دے رہا ہے، جیسے ہاتھ، آنکھ یا سر سے کسی ایک فریق کی طرف اشارہ کرنا، کیونکہ اس میں دوسرے فریق کی دل شکنی ہے، اور یہ چیز اسے ترک دعوی اور عدالت سے مایوسی پر آمادہ کرسکتی ہے جس کے نتیجہ میں اس کے حق کا ضیاع ہے، اس پر فقہاء کا اتفاق ہے (۱)۔

عمر بن شبہ نے کتاب "قضاۃ البصرۃ" میں اپنی اسناد سے حضرت ام سلمہؓ سے روایت کیا ہے کہ نبی کریم ﷺ نے ارشاد فرمایا: "**من ابتلي بالقضاء بين المسلمين، فليعدل بينهم في لحظه وإشارته ومقعده، ولا يرفع صوته على أحد الخصمين ما لا يرفع على الآخر**" (جو شخص مسلمانوں کے مابین فیصلہ کرنے کی آزمائش میں ڈالا جائے وہ ان کے درمیان اپنی نگاہ، اشارہ اور نشست میں عدل کرے، اور فریقین میں سے کسی ایک پر اتنی آواز بلند نہ کرے جتنی دوسرے پر نہیں کررہا ہے)، اور ایک روایت میں ہے: "**فليسوّ بينهم في النظر والإشارة والمجلس**" (۲) (تو اسے ان کے مابین نگاہ، اشارہ اور بیٹھنے میں برابری کا معاملہ کرنا چاہئے)۔

---

(۱) حضرت عطاء بن ابی رباح کے اثر کو بخاری نے "الأدب المفرد" میں نقل کیا ہے (فضل اللہ الصمد فی توضیح الأدب المفرد ۲/ ۴۶۳ طبع السلفیہ ۱۳۷۸ھ)۔
(۲) الأذکار للنووی رص ۲۲۰ - ۲۲۱، نہایۃ المحتاج ۸/ ۴۸۔
(۳) سابقہ مراجع۔
(۴) المنثور فی القواعد ۱/ ۱۶۵۔
(۵) المغنی لابن قدامہ ۹/ ۱۹۰ طبع بولاق، المنثور فی القواعد ۱/ ۱۱۵، کشاف القناع ۶/ ۲۱۷۔

(۱) المغنی لابن قدامہ ۱۰/ ۷۱، البحر الرائق ۶/ ۳۰۶ - ۳۰۷، درر الحکام شرح مجلۃ الأحکام تالیف علی حیدر ۴/ ۵۳۸، مادہ ۱۷۹۸۔
(۲) حدیث: "من ابتلی بالقضاء ...." کی روایت ابویعلی، دارقطنی اور طبرانی نے حضرت ام سلمہؓ سے کی ہے، ہیثمی اور شوکانی نے کہا ہے کہ اس کی اسناد میں عبادہ بن کثیر ثقفی ہیں جو ضعیف ہیں (نیل الاوطار ۸/ ۲۷۵ طبع المطبعۃ العثمانیہ، مجمع الزوائد ۴/ ۱۹۷ شائع کردہ مکتبۃ القدسی، سنن دارقطنی ۴/ ۲۰۵ شائع کردہ السید عبداللہ ہاشم یمانی مدینہ منورہ ۱۳۸۶ھ)۔

قریب المرگ شخص کا اس پر جنایت کرنے والے آدمی کی طرف اشارہ کرنا:

۲۱ - جمہور فقہاء کا مسلک یہ ہے کہ قریب المرگ شخص کا یہ قول کہ ''فلاں نے مجھے قتل کر دیا'' معتبر نہیں ہے اور یہ ثبوت نہیں ہوگا (لہذا قصاص واجب نہیں ہوگا)، کیونکہ اس صورت میں اس کا دعوی غیر پر مال کے سلسلے میں قبول نہیں کیا جائے گا تو خون کے سلسلے میں بھی قابل قبول نہیں ہوگا، اور اس وجہ سے بھی کہ وہ مدعی ہے، لہذا اس کا قول دوسرے پر حجت نہیں ہوگا(۱)، حدیث میں ہے: **لو یعطی الناس بدعواهم لادعی ناس دماء رجال و أموالهم**''(۲) (اگر لوگوں کا دعوی قبول کرلیا جائے تو پھر لوگ دوسروں کے خون اور اموال کا دعوی کرنے لگیں گے)، لہذا جب اس کے اقوال معتبر نہیں ہوں گے تو بدرجہ اولی اس کا اشارہ بھی معتبر نہیں ہوگا۔ امام مالک کا مسلک یہ ہے کہ اگر آزاد، بالغ اور عاقل قریب المرگ مسلمان شخص یہ کہے: مجھے فلاں شخص نے عمداً قتل کر دیا، پھر وہ مرجائے تو یہ ثبوت ہوگا، اور اولیاء دم کے یمین قسامت کھانے کے بعد قصاص ثابت ہوجائے گا۔

لیکن اگر اس نے یہ کہا کہ فلاں شخص نے مجھے غلطی سے قتل کر دیا، تو اس سلسلے میں امام مالک سے دو روایتیں منقول ہیں:

پہلی روایت یہ ہے: اس کا قول قبول نہیں کیا جائے گا، کیونکہ اس میں یہ تہمت موجود ہے کہ وہ شخص اس کے ذریعہ اپنے ورثاء کو مالدار بنانا چاہتا ہے۔

اور دوسری روایت یہ ہے: اس کا قول قبول کیا جائے گا اور قسامت واجب ہوگی اور وہ شخص اس میں متہم نہیں ہوگا، اس لئے کہ وہ ایسے حال میں ہے کہ اس میں جھوٹا شخص بھی سچ بولتا ہے اور گنہگار توبہ کرلیتا ہے، لہذا جس شخص کے لئے آخرت کی طرف سفر کرنا طے ہوگیا اور موت کے قریب ہوگیا تو اسے کسی مسلمان کے ناحق خون بہانے کے سلسلے میں متہم نہیں کیا جائے گا، اور لوگوں کے احوال میں اکثر موت کے وقت توبہ، استغفار اور اپنے گناہوں پر ندامت کا جذبہ پایا جاتا ہے، اور ایسے وقت میں دنیا سے کسی انسان کے قتل کا گناہ زادراہ کے طور پر لے جانا ظاہر اور عادت کے خلاف ہے(۱)۔

قریب المرگ شخص کا مالی تصرفات کی طرف اشارہ کرنا:

۲۲ - اگر قریب المرگ شخص بولنے پر قادر ہو تو اس کا اشارہ قبول نہیں کیا جائے گا، اور اگر وہ بولنے پر قادر نہ ہو تو ایسی صورت میں اس کا اشارہ اس کی عبارت کے قائم مقام ہوگا۔ حاشیہ ابن عابدین میں ہے: اگر وہ شخص ایسا نہ ہو جس کی زبان بند ہوگئی ہو تو اس کا اشارہ صرف چار مقامات میں معتبر ہوگا: کفر، اسلام، نسب اور افتاء(۲)۔

مالکیہ کے نزدیک سمجھا جانے والا اشارہ مطلق تلفظ کی طرح ہے(۳)، اور اس بنیاد پر قریب المرگ شخص کا مالی تصرف کی طرف اشارہ اس کی عبارت کی طرح ہوگا، چاہے وہ شخص بولنے پر قادر ہو یا نہ ہو۔

---

(۱) المجموع للنووی ۱۹/ ۳۸۰، المغنی لابن قدامہ ۸/ ۵۰۱، الجمل علی شرح المنہج ۵/ ۱۰۶، روضۃ الطالبین ۱۰/ ۱۱۔

(۲) حدیث: "لو یعطی الناس...." کی روایت حضرت ابن عباس کی حدیث کے ایک قصہ کے ضمن میں بخاری نے مرفوعا کی ہے اور الفاظ مسلم کے ہیں، مسلم نے قصہ کا تذکرہ نہیں کیا ہے (فتح الباری ۸/ ۲۱۳ طبع السلفیہ، صحیح مسلم بتحقیق محمد فؤاد عبدالباقی ۳/ ۱۳۳۶ طبع عیسی الحلبی ۱۳۷۵ھ)۔

---

(۱) شرح الزرقانی ۸/ ۵۰، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۲۸۸۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۹، الاشباہ والنظائر/ ص ۳۴۸، مغنی المحتاج ۳/ ۵۳، تحفۃ المحتاج ۶/ ۹۳۔

(۳) مواہب الجلیل ۴/ ۲۲۹۔

اِشاعت

تعریف:

۱-"اِشاعة" أشاع کا مصدر ہے، اور" أشاع ذکر الشيء "کا معنی ہے: کسی چیز کے ذکر کو پھیلایا اور اس کا اظہار کیا، اور "شاع الخبر في الناس شیوعا" کا معنی ہے: خبر لوگوں کے درمیان پھیل گئی اور ظاہر ہوگئی (۱)، اور فقہاء کا استعمال اس لغوی معنی سے علیحدہ نہیں ہے۔

اور کبھی 'اشاعت' کا اطلاق ان خبروں پر بھی کیا جاتا ہے جس کا علم اشاعت کرنے والوں کو نہیں ہوتا ہے (۲)۔

فقہاء بسا اوقات اس معنی کی تعبیر اشاعت کے علاوہ دیگر الفاظ جیسے اشتہار، افشاء اور استفاضہ سے کرتے ہیں (۳)۔

اجمالی حکم:

۲-کبھی اشاعت حرام ہوتی ہے، اگر اشاعت میں اس چیز کا اظہار ہو جس سے لوگوں کی عزت وآبرو متاثر ہو جیسے بے حیائی کی اشاعت، اس لئے کہ اللہ تبارک وتعالی کا ارشاد ہے: "إِنَّ الَّذِيْنَ يُحِبُّوْنَ أَنْ

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر: مادہ (شیع)۔

(۲) ابن عابدین ۹۷/۱، ۵/۵ ۳۱، ۳۲۰/۵ طبع سوم بولاق، الجواہر ۲۷۵/۱ طبع دار المعرفہ، النظم المستعذب بہامش المہذب ۳۱۰/۲ طبع دار المعرفہ۔

(۳) الجواہر ۲۴۱/۲، ۲۴۲، ابن عابدین ۹۷/۱، القلیوبی ۳۲/۴ طبع الحلبی، القرطبی ۲۰۶/۱۲ طبع دار الکتب، حاشیۃ المہذب ۳۲۶/۲۔

تَشِيْعَ الْفَاحِشَةُ فِي الَّذِيْنَ آمَنُوْا لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيْمٌ فِي الدُّنْيَا وَالآخِرَةِ" (۱) (یقیناً جو لوگ چاہتے ہیں کہ مومنین کے درمیان بے حیائی کا چرچا رہے، ان کے لئے دردناک سزا ہے دنیا میں بھی اور آخرت میں بھی)۔

یہ اخروی حکم ہے، اور جھوٹی اشاعت پر اس دنیا میں مرتب ہونے والا حکم حد قذف ہے اگر اس کی شرطیں پائی جائیں ورنہ پھر تعزیر ہوگی، ملاحظہ ہو: (قذف اور تعزیر) کی اصطلاح۔

جس شخص کے بارے میں اس قسم کی خبر پھیلائی جائے اسے محض اشاعت کی وجہ سے سزا نہیں دی جائے گی، قلیوبی نے کہا ہے کہ قذف کے جواز میں محض زنا کی اشاعت پر اکتفا نہیں کیا جائے گا، کیونکہ پردہ پوشی مطلوب ہے (۲)۔

حدیث شریف میں آیا ہے: "إن في آخر الزمان يجلس الشيطان بين الجماعة، فيتكلم بالكلمة فيتحدثون بها، ويقولون: لا ندري من قالها" (۳) (آخری زمانے میں شیطان اپنی جماعت میں بیٹھے گا، پھر وہ کوئی بات کرے گا اور اس کی جماعت کے افراد اسے نقل کریں گے اور کہیں گے کہ ہم نہیں جانتے ہیں کہ کس نے یہ بات کہی ہے)۔

(۱) سورۂ نور/۱۹۔

(۲) القرطبی ۲۰۶/۱۲، القلیوبی ۳۲/۴۔

(۳) حدیث: "إن في آخر الزمان يجلس الشيطان ...." کی روایت امام مسلم نے اپنی صحیح (۱۲/۱ طبع الحلبی) کے مقدمہ میں حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ سے موقوفا کی ہے، انہوں نے فرمایا: "إن الشيطان ليتمثل في صورة الرجل فيأتي القوم فيحدثهم بالحديث من الكذب فيتفرقون، فيقول الرجل منهم: سمعت رجلا أعرف وجهه ولا أدري ما اسمه يحدث" (شیطان آدمی کی صورت میں ظاہر ہوگا پھر وہ قوم کے پاس آئے گا، اور لوگوں سے جھوٹی گفتگو کرے گا، پھر لوگ منتشر ہو جائیں گے، پھر ان میں سے ایک آدمی کہے گا کہ میں نے ایک آدمی سے یہ بات سنی ہے اس کی شکل پہچانتا ہوں مگر اس کے نام سے واقف نہیں ہوں)۔

اس طرح کی باتوں کو سننا بھی مناسب نہیں ہے، تو اس سے حکم کیسے ثابت کیا جاسکتا ہے؟

علاوہ ازیں حاکم اور اولی الامر پر واجب ہے کہ مناسب طریقوں سے فساد کی جڑ کو کاٹ دے۔

۳- کبھی اشاعت بعض احکام کے ثبوت کا ذریعہ ہوتی ہے، جیسے قسامت کی قسمیں، تو ایسی صورت میں قسامت کی قسموں کے مطالبہ کے لئے اشاعت پر اکتفا کیا جائے گا، تو اس جگہ اشاعت بطور ثبوت معتبر ہوگی (۱)۔

اسی قبیل سے میاں بیوی سے حد کا ساقط ہوجانا ہے اگر ان دونوں نے بغیر گواہوں کے نکاح کیا ہو اور وطی ثابت ہوجائے بشرطیکہ ان کا نکاح لوگوں میں مشہور ہو (۲)۔

۴- اور اگر کسی چیز کے اظہار کا نتیجہ حرام میں پڑنے سے روکنا ہو تو اس کی اشاعت مطلوب ہوگی، جیسے رضاعت کی اشاعت اس کی طرف سے جس نے دودھ پلایا، ابن عابدین نے تحریر کیا ہے: عورتوں پر واجب ہے کہ بلاضرورت ہر بچہ کو دودھ نہ پلائیں، اور جب دودھ پلائیں تو اسے یاد رکھیں اور اسے مشہور کردیں اور احتیاطاً اسے لکھ لیں (۳)۔

بحث کے مقامات:

۵- اشاعت کے مقامات رضاعت، نکاح، شہادت، قسامت، صیام (رویت ہلال کی بحث میں)، قذف، اصل وقف اور ثبوت نسب کے ابواب میں دیکھے جائیں۔

---

(۱) القلیوبی ۴/ ۱۶۵،۳۲۔

(۲) الجوہر ۱/ ۲۷۵۔

(۳) ابن عابدین ۲/ ۴۱۵۔

أشباہ

لغوی تعریف:

۱- أشباہ جمع ہے اور اس کا مفرد شبہ ہے، الشِّبْهُ اور الشَّبَهُ: مثل کے معنی میں آتا ہے، اور اس کی جمع أشباہ ہے "أشبه الشيئ" کا معنی ہے کسی چیز کے مماثل ہونا، اور "بينهم أشباه" کا مطلب ہے کہ ان کے مابین بہت سی ایسی چیزیں ہیں جن میں وہ ایک دوسرے کے مشابہ ہیں (۱)۔

اصطلاحی تعریف:

الف- فقہاء کے نزدیک:

۲- فقہاء کے نزدیک لفظ أشباہ کا استعمال اس کے لغوی معنی سے الگ نہیں ہے۔

ب- اصولیین کے نزدیک:

۳- شبہ کی تعریف میں اصولیین کا اختلاف ہے، یہاں تک کہ امام الحرمین الجوینی نے کہا ہے کہ شبہ کی تحدید اور تعریف ممکن نہیں ہے، اور دوسرے حضرات نے کہا ہے کہ اس کی تعریف ممکن ہے۔

چنانچہ کہا گیا ہے کہ شبہ اصل اور فرع کا کسی ایسے وصف میں مشترک ہونا ہے جس کے بارے میں یہ خیال ہو کہ اس میں ایسی حکمت ہے جو بغیر تعیین کے کسی حکم کی مقتضی ہے، جیسے وضو اور تیمم میں

---

(۱) لسان العرب: مادہ (شبہ)۔

نیت کے بارے میں امام شافعی کا قول کہ دونوں طہارت ہیں، لہذا (وجوب نیت کے اعتبار سے) دونوں کیسے جدا ہوسکتے ہیں؟

قاضی ابو بکر نے کہا ہے کہ: شبہ یہ ہے کہ وہ ایسا وصف ہو جو اپنی ذات کے اعتبار سے تو حکم کے مناسب نہ ہو لیکن اس چیز کو مستلزم ہو جو اپنی ذات کے لحاظ سے حکم کے مناسب ہو۔

اور اَبیاری نے ''شرح البرہان'' میں قاضی سے نقل کیا ہے کہ شبہ وہ ہے جس کے وصف خیالی پر مشتمل ہونے کا وہم ہو

اور کہا گیا ہے کہ شبہ وہ ہے جو حکم کے مناسب نہ ہو، لیکن جنس قریب میں اس کی جنس قریب کا اعتبار معروف ہو (۱)۔

اور شبہ کی واضح تعریف وہ ہے جو شارح مسلم الثبوت نے کہا ہے: شبہ وہ ہے جو اپنی ذات کے اعتبار سے حکم کے مناسب نہ ہو، بلکہ مناسبت کا وہم پیدا کرتا ہو، اور وہ وہم اس وجہ سے پیدا ہو کہ بعض احکام کے سلسلے میں شارع نے اس کی طرف التفات کیا ہو، اس لئے اس میں مناسبت کا وہم پیدا ہوتا ہے جیسے تمہارا قول: ناپاکی کو دور کرنا طہارت ہے جو نماز کے لئے کی جاتی ہے، لہذا اس کے لئے پانی متعین ہوگا اور کوئی دوسری بہنے والی چیز جائز نہیں ہوگی، جس طرح حدث یعنی معنوی نجاست کو دور کرنے کے لئے پانی متعین ہے (۲)۔

المستصفی میں ہے: قیاس شبہ اصل اور فرع کا کسی وصف میں مشترک ہونا ہے، اس اعتراف کے ساتھ کہ یہ وصف حکم کی علت نہیں ہے، اور یہ جیسے امام ابو حنیفہ کا قول ہے کہ سر کا مسح مکرر نہیں ہوگا، اسے مسح خف اور تیمم کے مشابہ قرار دیتے ہوئے، اور وصف جامع یہ ہے کہ یہ بھی مسح ہے، لہذا تیمم اور مسح خف پر قیاس کرتے ہوئے اس میں تکرار مستحب نہیں ہوگی (۱)۔

اور الرسالہ میں امام شافعی قیاس شبہ کے بارے میں تحریر فرماتے ہیں: اصول میں کسی چیز کے لئے متعدد مماثلت اور مشابہت رکھنے والی چیزیں ہوں تو ایسی صورت میں جو شبہ اس سے زیادہ قریب اور اس سے زیادہ مشابہت رکھنے والی ہوگی اسے اس کے ساتھ لاحق کردیا جائے گا، اس میں قیاس کرنے والوں کا اختلاف ہے (۲)۔

شبہ کا اجمالی حکم:

اول: فقہاء کے نزدیک:

۴- اگر حکم کا تعلق اصل سے ہو اور اصل کی بنیاد پر حکم دینا ناممکن ہو تو اس سے قریب ترین مشابہ کے مطابق حکم دیا جائے گا (۳)، اسی لئے فقہاء نے شبہ کو متعینہ ابواب میں طرق حکم میں سے ایک طریقہ اور ذریعہ قرار دیا ہے اور اسی قبیل سے محرم پر شکار کے عوض بدلہ کا وجوب ہے، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ''وَمَنْ قَتَلَهُ مِنكُم مُّتَعَمِّدًا فَجَزَاءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعَمِ يَحْكُمُ بِهِ ذَوَا عَدْلٍ مِّنكُمْ'' (۴) (اور تم میں سے جو کوئی دانستہ اسے مار دے گا تو اس کا جرمانہ اسی طرح کا ایک جانور ہے جس کو اس نے مار ڈالا ہے، اس کا فیصلہ تم میں سے دو معتبر شخص کریں گے) یعنی یہ دونوں حَکَم اس شکار کئے ہوئے جانور کے بارے میں اس سے زیادہ مشابہت رکھنے والے جانور کا فیصلہ کریں گے (۵)۔ اسی قبیل سے نسب کے سلسلے میں وہ روایت ہے جو حضرت عائشہؓ سے مروی ہے، فرماتی ہیں: ''دخل عليّ رسول

---

(۱) ارشاد الفحول للشوکانی رص ۲۱۹ طبع مصطفی الحلبی۔

(۲) فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت مع حاشیۃ المستصفی ۲/ ۳۰۱ طبع بولاق (الامیریہ)۔

(۱) المستصفی ۲/ ۳۱۱، ۳۱۲ طبع بولاق۔

(۲) الرسالہ رص ۴۷۹ طبع مصطفی الحلبی بتحقیق الشیخ احمد شاکر۔

(۳) المنثور فی القواعد للزرکشی ۲/ ۲۲۳۔

(۴) سورۂ مائدہ / ۹۵۔

(۵) المغنی ۳/ ۵۱۱ طبع الریاض، منح الجلیل ۱/ ۵۳۸۔

اللهﷺ وهو مسرور تبرق أسارير وجهه فقال: أي عائشة! ألم تري أن مجززاً المدلجي دخل فرأى اسامة و زيداً وعليهما قطيفة قد غطيا رء وسهما وبدت أقدامهما فقال:إن هذه الأقدام بعضها من بعض"(۱)(رسول اللہ ﷺ میرے پاس تشریف لائے، آپ خوش تھے، آپ کے چہرے کے خدوخال چمک رہے تھے، آپ ﷺ نے فرمایا: اے عائشہ! تم نے دیکھا نہیں کہ مجزز مدلجی آیا، اس نے اسامہ اور زید کو اس حال میں دیکھا کہ ان کے اوپر ایک چادر تھی، جس کے ذریعہ ان دونوں نے اپنے سروں کو چھپا رکھا تھا، اور ان کے پیر کھلے ہوئے تھے، یہ دیکھ کر اس نے کہا کہ یہ قدم ایک دوسرے کے مشابہ ہیں)۔

یہ حدیث اس امر پر دلالت کرتی ہے کہ قیافہ شناسی ثبوت نسب کے لئے مفید ہے، یہی وجہ ہے کہ اس واقعہ سے حضور ﷺ مسرور ہوئے اور آپ کسی غلط چیز سے خوش نہیں ہوسکتے ہیں، جمہور فقہاء نے اسے اختیار کیا ہے، حنفیہ کا اس میں اختلاف ہے۔

۵- جس معاملہ میں مخاصمت ہو اس میں شبہ کے ذریعہ فیصلہ کرنے کے لئے اس معاملہ کے ماہر اور تجربہ کار کا قول شرط ہے، جیسے قیافہ شناسی کے معاملہ میں مجزز مدلجی کے قول کا اعتبار کیا گیا، کیونکہ وہ اس فن کا ماہر تھا(۲)۔

۶- شبہ کے معاملہ میں تجربہ کار اور ماہر کے قول کا اعتبار اس صورت میں کیا جائے گا جب کہ اس سلسلے میں کوئی نص اور حکم موجود نہ ہو، اسی بنا پر لعان کو شبہ پر عمل کرنے سے مانع قرار دیا جائے گا، اور نبی کریم ﷺ کا ارشاد لعان کرنے والوں کے قصہ میں ہے: "إن جاء ت به أكحل العينين،سابغ الأليتين، مدلج الساقين، فهو لشريك بن سحماء ، فجاء ت به كذلك، فقال النبيﷺ:لولا ما مضى من كتاب الله لكان لي ولها شأن"(۱) (اگر عورت سے ایسا بچہ پیدا ہو جس کی آنکھیں سرگیں ہوں، بڑی سرین والا ہو جس کی پنڈلیاں بھری ہوں، تو وہ شریک بن سحماء کا ہوگا، چنانچہ اس سے ایسا ہی بچہ پیدا ہوا تو آپ ﷺ نے فرمایا کہ اگر اس سلسلے میں کتاب اللہ کا حکم نازل نہ ہوا ہوتا تو میرا اور اس عورت کا معاملہ الگ ہی ہوتا)۔

یہ نص کے اعتبار سے ہے، اور حکم کے اعتبار سے اللہ تعالیٰ کا فرمان: "يحكم به ذوا عدل منكم" شکار کی جزاء کے بارے میں ہے، صحابہ کرامؓ نے بعض جانوروں کے بارے میں فیصلہ کیا ہے، جیسے حضرت عمرؓ، حضرت عثمانؓ، حضرت علیؓ، حضرت زید بن ثابتؓ، حضرت ابن عباسؓ اور حضرت معاویہؓ کا قول ہے کہ "شتر مرغ کے شکار کی صورت میں ایک بدنہ واجب ہوگا" (۲)۔

اور جس کے بارے میں صحابہ کا فیصلہ نہ ہو اس میں دو عادل تجربہ کار کا قول معتبر ہوگا (۳)۔

۷- یہ بات پیش نظر رہنی چاہئے کہ امام ابوحنیفہ اور ان کے اصحاب

---

(۱) حدیث: "أي عائشة ألم تري..." کی روایت بخاری ومسلم نے حضرت عائشہ سے کی ہے (فتح الباری ۱۲/۵۶ طبع السلفیہ، صحیح مسلم تحقیق محمد فؤاد عبد الباقی ۲/۱۰۸۲ طبع عیسی الحلبی)۔

(۲) الطرق الحکمیہ رص ۱۹۵، ۱۹۶، ۱۹۸، التبصرہ ۲/۱۰۸۔

(۱) حدیث: "لولا ما مضى من كتاب الله لكان لي ولها شأن" کی روایت بخاری نے کی ہے (الفتح ۸/۴۴۹ طبع السلفیہ)۔

(۲) "في النعامة بدنة" حضرت عمرؓ، حضرت عثمانؓ، حضرت علیؓ، حضرت زید بن ثابتؓ، حضرت ابن عباسؓ اور حضرت معاویہؓ کا قول ہے اس کی روایت امام شافعی نے الأم (۲/۱۹۰ طبع دار المعرفہ) میں اور ان سے بیہقی (۵/۱۸۲ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے امام شافعی کہتے ہیں کہ یہ محدثین کے نزدیک ثابت نہیں ہے، امام شافعی سے اس اثر کو بیہقی نے نقل کیا ہے اور اسے ثابت قرار دیا ہے اور امام شافعی وبیہقی سے ابن حجر نے اسے التلخیص (۴/۲۸۴ طبع دار المحاسن) میں نقل کیا ہے۔

(۳) الطرق الحکمیہ رص ۲۰۰، ۲۰۱۔

نسب کے سلسلے میں شبہ پر اعتماد کرنے کے بارے میں جمہور سے اختلاف رکھتے ہیں، جیسا کہ جزاءصید میں جمہور کے نزدیک شبہ کا اعتبار خلقت کے لحاظ سے ہے، اور حنفیہ کے نزدیک مثل سے مراد قیمت ہے (۱)، اس کی تفصیل اس کے مقامات میں ملے گی۔

۸- اسی طرح دو مدعیوں کے مابین واقع ہونے والے اختلاف میں مالکیہ کے نزدیک شبہ پر اعتماد کیا جائے گا۔

تبصرة الحکام میں ہے: اگر بائع ومشتری کے درمیان سامان کی قیمت کے بارے میں اختلاف ہو تو اگر ان دونوں میں سے ایک ایسی قیمت کا دعوی کرتا ہو جو سامان کی قیمت کے مشابہ ہو، اور دوسرا ایسی قیمت کا دعویدار ہو جو سامان کی قیمت کے مشابہ نہیں ہے تو اس صورت میں اگر سامان موجود نہ ہو (یعنی وہ سامان مدعا علیہ کے قبضہ سے ہلاکت، فرو ختگی یا کسی اور وجہ سے نکل گیا ہو) تو اس صورت میں مالکیہ کے نزدیک بالاتفاق ان دونوں میں سے مدعی اشبہ کا قول معتبر ہوگا، اس لئے کہ معاملہ میں اصل غبن کا نہ ہونا ہے، اور سامان کی خریداری قیمت یا اس کے مساوی اور قریب تر چیز کے ذریعہ ہوتی ہے، اور اگر سامان موجود ہو تو مشہور قول یہ ہے کہ "اشبہ" کی رعایت نہیں کی جائے گی، کیونکہ اس صورت میں خریدار اور بائع سامان کی واپسی پر قادر ہیں (۲)۔

المنثور فی القواعد للزرکشی کے باب الرباء میں ہے: اگر مبیع کیلی اور وزنی نہ ہو تو ایک قول کے مطابق اس کے سب سے قریبی شبہ کا اعتبار کیا جائے گا (۳)، اور صلح مع الاقرار کی صورت میں اسے بیع یا اجارہ یا ہبہ پر محمول کیا جائے گا۔ اس میں اصل یہ ہے کہ صلح کو اس کے قریب تر معاملہ یا اس سے زیادہ مشابہت رکھنے والے معاملہ پر محمول کرنا ضروری ہے، تاکہ عاقد کے تصرف کی تصحیح ممکن حد تک کی جاسکے (۱)، ملاحظہ ہو: (صلح) کی اصطلاح۔

(۱) المغنی ۳/ ۵۱۱، الاختیار ۱/ ۱۶۶، منح الجلیل ۱/ ۵۳۹، المہذب ۱/ ۲۲۳۔
(۲) التبصرة بہامش فتح العلی المالک ۲/ ۵۰۔
(۳) المنثور فی القواعد ۲/ ۲۲۴۔

دوم: شبہ اصولیین کے نزدیک:

۹- اصولیین کا اس میں اختلاف ہے کہ شبہ حجت ہے یا نہیں؟ ایک قول یہ ہے کہ شبہ حجت ہے، اور اکثر اصولیین کا یہی مذہب ہے، ایک قول یہ ہے کہ شبہ حجت نہیں ہے، اکثر حنفیہ کا یہی قول ہے، اور اس کے علاوہ دیگر اقوال بھی منقول ہیں (۲)۔ اس کی تفصیل اصولی ضمیمہ میں (قیاس) کے تحت دیکھی جائے۔

علم الفقہ میں فن الاشباہ والنظائر سے مراد:

۱۰- فن الاشباہ والنظائر سے مراد جیسا کہ حموی نے اشباہ ابن نجیم پر اپنی تعلیق میں ذکر کیا ہے، وہ مسائل ہیں جو آپس میں ایک دوسرے کے مشابہ ہونے کے باوجود حکم میں مختلف ہیں، ایسے مخفی امور کی وجہ سے جن کا ادراک فقہاء نے اپنی دقت نظر سے کیا ہے (۳)۔

اس فن کا فائدہ جیسا کہ سیوطی نے ذکر کیا ہے (۴)، یہ ہے کہ وہ ایسا فن ہے جس کے ذریعہ انسان فقہ کے حقائق، اس کے مدارک، مآخذ اور اسرار سے واقف ہوتا ہے، فقہ کے فہم واستحضار میں مہارت حاصل کرتا ہے، الحاق وتخریج پر قدرت حاصل کرتا ہے، ایسے احکام کی معرفت حاصل کرتا ہے جو کتابوں میں مذکور نہیں ہیں، اور زمانہ کے ایسے نئے حالات اور حوادث کے احکام سے آگاہ ہوتا ہے جو مرور زمانہ سے ختم نہیں ہوتے ہیں۔

(۱) الہدایہ ۳/ ۱۹۴۔
(۲) ارشاد الفحول رص ۲۱۹، ۲۲۰ طبع مصطفی الحلبی۔
(۳) الاشباہ والنظائر لابن نجیم مع تعلیق الحموی ۱/ ۱۸ طبع دار الطباعة العامرہ۔
(۴) الاشباہ والنظائر للسیوطی رص ۶، ۷ طبع مصطفی الحلبی۔

حضرت عمر بن الخطابؓ نے حضرت ابوموسی اشعریؓ کو تحریر فرمایا تھا: تم پہلے (قرآن وسنت میں موجود) ملتے جلتے مسائل اور اصول سے واقفیت حاصل کرو، پھر نئے معاملات کو ان اصول پر قیاس کرو، اس کے بعد جو حل تمہاری رائے میں اللہ کے نزدیک زیادہ پسندیدہ اور حق سے زیادہ مشابہ معلوم ہو اس کو اختیار کرلو(۱)۔

اشتباہ

تعریف:

۱ - ''اشتباہ'' اشتبه کا مصدر ہے، کہا جاتا ہے: اشتبه الشيئان وتشابها، یعنی ان دونوں چیزوں میں سے ہر ایک دوسرے کے مشابہ ہوگئی۔ اور ''المشتبهات من الأمور'' سے مراد ''مشکلات'' ہیں، اور الشبهة اشتباہ کا اسم ہے، جس کا معنی التباس ہے(۱)۔

اشتباہ کا فقہی استعمال اس کے لغوی معنی سے زیادہ خاص ہے، چنانچہ جرجانی نے شبہ کی تعریف یہ کی ہے کہ شبہ وہ ہے جس کے حرام یا حلال ہونے کا یقین نہ ہو(۲)، اور سیوطی نے کہا ہے کہ: شبہ وہ ہے جس کی حلت وحرمت حقیقت میں مجہول ہو(۳)، کمال الدین بن الہمام کہتے ہیں کہ: شبہ وہ امر ہے جو ثابت کے مشابہ ہو مگر حقیقت میں ثابت نہ ہو، اور اشتباہ کے تحقق کے لئے ظن کا ہونا ضروری ہے(۴)۔

متعلقہ الفاظ:

الف- التباس:

۲- التباس سے مراد إشکال ہے، التباس اور اشتباہ میں فرق جیسا کہ دسوقی نے کہا ہے، یہ ہے کہ اشتباہ کے ساتھ دلیل ہوتی ہے (جو

---

(۱) لسان العرب، المصباح: مادہ (شبہ)۔
(۲) التعریفات الجرجانیہ رص ۱۱۰۔
(۳) الاشباہ والنظائر للسیوطی رص ۱۰۹۔
(۴) الہدایہ مع الفتح ۱۴۸/۴ طبع اول لأ میریہ الاشباہ والنظائر لابن نجیم رص ۵۰۔

(۱) حضرت عمر بن الخطابؓ کے اثر ''اعرف الأمثال والأشباه......'' کی روایت دارقطنی (۲۰۶/۴-۲۰۷ طبع دار المحاسن قاہرہ) نے کی ہے اور ابن حجر نے التلخیص (۱۹۶/۴ طبع دار المحاسن قاہرہ) میں اسے قوی قرار دیا ہے۔

دونوں احتمالوں میں سے کسی ایک احتمال کو راجح قرار دیتی ہے) جب کہ التباس کے ساتھ کوئی دلیل نہیں ہوتی ہے(۱)۔

ب-شبہہ:

۳- کہا جاتا ہے: "اشتبهت الأمور وتشابهت" یعنی معاملہ مشتبہ ہوگیا، چنانچہ نہ تو وہ ممیز ہوا اور نہ ظاہر ہوا، اسی مفہوم میں "اشتبهت القبلة" (قبلہ مشتبہ ہوگیا)، یا اس طرح کی دیگر تعبیرات استعمال کی جاتی ہیں، اس کی جمع شبه اور شبهات آتی ہے(۲)، اور یہ بات گذر چکی ہے کہ کسی امر کے حرام یا حلال ہونے کی تعیین نہ ہونا اشتباہ کا نتیجہ ہے۔

شبہ کی تقسیم اور اس کے تسمیہ کے بارے میں فقہاء کی چند اصطلاحیں ہیں، چنانچہ حنفیہ نے شبہ کی دو قسمیں کی ہیں:

پہلی قسم: فعل میں شبہ، اسے "شبهة اشتباه" یا "شبهة مشابهة" کہا جاتا ہے، یعنی اس صورت میں صرف اس شخص کے حق میں شبہ ہوتا ہے جس پر معاملہ مشتبہ ہوا ہے، بایں طور کہ اس نے غیر دلیل کو دلیل سمجھ لیا ہو، جیسے کسی شخص نے اپنی بیوی کی باندی کو اپنے لئے حلال سمجھ لیا تو اس گمان کی وجہ سے اس پر حد نہیں لگائی جائے گی، یہاں تک کہ اگر اس نے یہ کہا کہ میں جانتا ہوں کہ وہ میرے اوپر حرام ہے تو اس پر حد لگائی جائے گی۔

دوسری قسم: محل میں شبہ، اسے "شبهة حكمية" یا "شبهة ملك" کہا جاتا ہے، یعنی محل کی حلت کے بارے میں حکم شرعی میں شبہ ہو، یہ شبہ وجوب حد کے لئے مانع ہے، اگر چہ وہ کہے کہ مجھے علم ہے کہ وہ عورت میرے حق میں حرام ہے، یہ شبہ ایسی دلیل کے قائم ہونے سے متحقق ہوتا ہے جو اپنی ذات کے اعتبار سے حرمت کی نفی کرنے والی ہوتی ہے، لیکن وہ دلیل مانع کے قائم ہونے کا سبب نہیں ہوتی ہے، مثلاً بیٹے کی باندی سے وطی کرنا، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: "أنت ومالك لأبيك" (۱) (تم اور تمہارا مال تمہارے باپ کا ہے)۔

شبہ کی یہ نوع جنایت کرنے والے کے ظن اور اس کے اعتقاد پر موقوف نہیں ہوگی، اس لئے کہ شبہ دلیل کی وجہ سے موجود ہے(۲)۔

اور شافعیہ نے اس کی تین قسمیں کی ہیں:

(۱) محل میں شبہ، جیسے حائضہ یا روزہ دار بیوی سے مجامعت کرنا، اس لئے کہ اس جگہ حرمت لعینہ نہیں ہے، بلکہ امر عارض کی وجہ سے ہے، جیسے تکلیف دینا، اور عبادت کو فاسد کرنا۔

(۲) فاعل میں شبہ، جیسے کوئی شخص اپنے بستر پر کسی عورت کو پا کر اس خیال سے کہ وہ اس کی بیوی ہے، اس کے ساتھ مجامعت کرے۔

(۳) جہت میں شبہ، جیسے ولی اور گواہوں کے بغیر کئے جانے والے نکاح میں بیوی سے صحبت کرنا (۳)، اور اس کی تفصیل "شبہ" کی اصطلاح میں ہے۔

اس جگہ یہ بیان کرنا مقصود ہے کہ شبہ اشتباہ سے عام ہے، کیونکہ شبہ کبھی تو اشتباہ کے نتیجہ میں پیدا ہوتا ہے اور کبھی اشتباہ کے بغیر بھی ہوتا ہے۔

---

(۱) حاشیۃ الدسوقی ۸۲/۱۔
(۲) المصباح مادہ (شبہ)۔

(۱) حدیث: "أنت ومالك لأبيك" کی روایت ابن ماجہ (۷۶۹/۲ طبع الحلبی) نے کی ہے اور سخاوی نے المقاصد (ص ۱۰۲ طبع الخانجی مصر) میں اسے قوی قرار دیا ہے۔
(۲) الہدایہ، الفتح، العنایہ ۱۴۰/۴-۱۴۱، تبیین الحقائق وحاشیۃ الشلبی ۱۷۵/۳-۱۷۶، الاشباہ والنظائر لابن نجیم/ ۵۰۔
(۳) المہذب ۲۶۹/۲، نہایۃ المحتاج ۴۰۵/۷، فتح القدیر ۱۴۰/۴۔

ج-تعارض:

۴- تعارض لغت میں کسی شی کے ذریعہ مراد تک پہنچنے سے روکنے کا نام ہے(۱)، اور اصطلاح میں دو مساوی حجتوں کا ایسا تقابل کہ ان میں سے ہر ایک دوسرے کے خلاف حکم کو واجب کرتی ہو تعارض ہے، اور عنقریب یہ بات ذکر کی جائے گی کہ تعارض اشتباہ کا ایک سبب ہے۔

د-شک:

۵- شک لغت میں خلاف یقین کا نام ہے، یہ دو چیزوں کے درمیان تردد کا نام ہے، چاہے اس کے دونوں پہلو مساوی ہوں یا ان میں سے ایک دوسرے کے مقابلہ میں راجح ہو(۲)، فقہاء نے شک کو اسی مفہوم میں استعمال کیا ہے۔

اصولیین کے نزدیک ایسے دو معاملوں میں تردد کو شک کہتے ہیں کہ شک کرنے والے کے نزدیک ان میں سے کوئی دوسرے پر راجح نہ ہو(۳)، لہذا شک اسباب اشتباہ میں سے ایک سبب ہے۔

ھ-ظن:

۶-ظن خلاف یقین کا نام ہے، اور کبھی اس کا استعمال یقین کے معنی میں بھی ہوتا ہے(۴) جیسا کہ اللہ تعالی کا قول ہے: "اَلَّذِيْنَ يَظُنُّوْنَ اَنَّهُمْ مُّلٰقُوْ رَبِّهِمْ" (۵) (جنہیں اس کا خیال رہتا ہے کہ انہیں اپنے پروردگار سے ملنا ہے)۔

(۱) المصباح، تھوڑے تصرف کے ساتھ۔

(۲) المصباح المنیر۔

(۳) التعریفات للجرجانی ۱۲۵، مجلۃ الاحکام العدلیۃ مادہ ۷۴، البحر الرائق ۱/۱۴۳۔

(۴) المصباح المنیر۔

(۵) سورۂ بقرہ/ ۴۶۔

اور اصطلاح میں احتمال نقیض کے ساتھ راجح اعتقاد کا نام ظن ہے(۱)، یہ اشتباہ کے پیدا ہونے کا ایک ذریعہ ہے(۲)۔

و-وہم:

۷-وہم وہ ہے جس کی طرف قلب دوسرے کے ارادہ کے ساتھ مائل ہو(۳)، اور اصطلاح میں مرجوح پہلو کے ادراک کا نام ہے، یا جیسا کہ اس کے بارے میں ابن نجیم نے کہا ہے کہ غلطی والے پہلو کے راجح ہونے کا نام وہم ہے(۴)، یہ ظن اور شک دونوں سے کم درجہ کی چیز ہے، یہ اس درجہ کی چیز نہیں کہ اس سے اشتباہ پیدا ہوسکے(۵)۔

اشتباہ کے اسباب:

۸-کبھی اشتباہ کسی وجہ سے دلیل کے خفی ہونے کے نتیجہ میں پیدا ہوتا ہے، جیسے الفاظ میں اجمال کا ہونا، یا اس میں تاویل کے احتمال کا ہونا اور دلیل کا مستقل بالحکم ہونے یا نہ ہونے کے مابین دائر ہونا، اسی طرح دلیل کا عموم وخصوص کے درمیان دائر ہونا، اگر حدیث ہے تو اس میں اختلاف روایت ہونا، اور جیسے لفظ میں اشتراک، یا لفظ عام میں تخصیص، یا مطلق لفظ میں قید لگانا، جیسا کہ اشتباہ تعارض ادلہ کے وقت مرجح نہ ہونے کی صورت میں بھی پیدا ہوتا ہے، اس لئے کہ نصوص اپنی دلالت کے اعتبار سے ایک وضع پر نہیں ہیں، چنانچہ ان میں سے بعض کی دلالت احکام پر ظنی ہے، لہذا فقہاء اس حکم کی

(۱) التعریفات للجرجانی/ص ۱۲۵، البحر الرائق ۲/۱۱۹، الاشباہ لابن نجیم/ص ۲۹، نہایۃ المحتاج ۱/۴۳۸۔

(۲) الہدایہ، الفتح، العنایہ ۳/ ۱۴۸، الاشباہ والنظائر/ص ۱۰۔

(۳) المصباح المنیر۔

(۴) البحر الرائق ۲/۱۱۹۔

(۵) التعریفات للجرجانی/ص ۲۲۸، الاشباہ لابن نجیم/ص ۲۹، نہایۃ المحتاج ۱/ ۸۳۔

معرفت کے لئے اجتہاد کرتے ہیں جس پر نص دلالت کرتی ہے اور کبھی فقہاء پر اس کے نتیجہ میں سارا معاملہ مشتبہ ہوجاتا ہے، کیونکہ یہ حقیقت ثابت شدہ ہے کہ غور وفکر کے اعتبار سے لوگوں میں تفاوت ہوتا ہے اور ان کے نقطہائے نظر مختلف ہوتے ہیں (۱)۔

وہ اشتباہ جو دلیل میں خفاء کی وجہ سے پیدا ہوتا ہے اس میں مجتہد معذور ہوتا ہے بشرطیکہ اس نے اس سلسلے میں اپنی پوری کوشش اور جد وجہد کرلی ہو، اور جس رائے تک اس کی رسائی ہوئی ہو اس میں اس نے شارع کے قصد کی معرفت کے لئے رہنما دلیل کی پیروی کی ہو (۲)، اس کا بیان حسب ذیل ہے:

الف-دوخبر دینے والوں کا اختلاف:

۹-اسی قبیل سے یہ مسئلہ ہے کہ ایک عادل شخص نے پانی کی نجاست کی خبر دی اور دوسرے نے اس کی طہارت کی، تو اس سلسلے میں اصل یہ ہے کہ دوخبروں کے تعارض اور ان کے مساوی ہونے کی صورت میں دونوں خبریں ساقط ہوجائیں گی، اور اس صورت میں اصل پر عمل کیاجائے گا جو طہارت ہے، اس لئے کہ جب کسی چیز کے حکم میں شک ہوتو اسے اصل کی طرف لوٹایا جائے گا، کیونکہ یقین شک سے زائل نہیں ہوتا ہے اور اصل پانی میں طہارت (پاک ہونا) ہے (۳)۔

اور اسی قبیل سے یہ مسئلہ بھی ہے کہ ایک عادل شخص نے یہ خبر دی کہ یہ مجوسی کا ذبح کیا ہوا گوشت ہے، اور دوسرے عادل شخص نے یہ

(۱) ان امور کے لئے ملاحظہ ہو: الموافقات ۴/ ۱۵۶، ۳/ ۱۷۳، ۱۷۶، ۲۱۱، ۲۱۴، الإحکام لابن حزم ۲/ ۱۴۴، بدایۃ المجتہد ۱/ مقدمہ۔

(۲) الموافقات للشاطبی ۴/ ۲۲۰ سے ماخوذ۔

(۳) البحر الرائق ۱/ ۱۴۰، ۱۴۳ طبع اول، مواہب الجلیل والتاج والاکلیل ۱/ ۵۳ طبع دوم، المہذب ۱/ ۱۵-۱۶، نہایۃ المحتاج ۱/ ۸۷، کشاف القناع ۱/ ۳۱-۳۴، المغنی ۱/ ۶۵۔

خبر دی کہ یہ مسلمان کا ذبح کیا ہوا گوشت ہے تو ایسی صورت میں گوشت کی حرمت کے باقی رہنے کی وجہ سے جو کہ اصل ہے یہ گوشت حلال نہیں ہوگا، کیونکہ گوشت کی حلت شرعی طریقہ پر ذبح ہونے پر موقوف ہے، اور دونوں خبروں کے متعارض ہونے کی وجہ سے حلت کا ثبوت نہیں ہوا، لہذا ذبیحہ حرمت پر باقی رہے گا۔

ب-اشتباہ پیدا کرنے والی خبر:

۱۰-اس سے مراد وہ اخبار ہے جس کے ساتھ ایسے قرائن ہوں جو اشتباہ میں ڈالتے ہوں، اس کی مثال یہ ہے کہ ایک عورت سے کسی کا نکاح ہوا، پھر دوسری عورت زفاف کے لئے اس کے پاس اس خیال سے بھیج دی گئی کہ وہ اس کی بیوی ہے، اور وہ اسی اعتقاد کے ساتھ اس عورت سے دخول کرتا ہے، پھر ظاہر ہوتا ہے کہ یہ وہ عورت نہیں ہے جس سے نکاح ہوا ہے تو ایسی صورت میں اگر وہ اس عورت کے ساتھ صحبت کرلیتا ہے تو بالاتفاق اس پر حد نہیں ہوگی، اس لئے کہ اس نے اشتباہ کی جگہ میں ایک دلیل شرعی پر اعتماد کرلیا اور وہ دلیل شرعی اخبار ہے۔ اس قسم کی بہت سی جزئیات کا فقہاء نے تذکرہ کیا ہے جو اسی اساس پر مبنی ہیں (۱)۔

ج-دلائل کا ظاہری طور پر تعارض:

۱۱-احکام شرعیہ کے دلائل میں حقیقت میں تعارض نہیں پایا جاتا ہے، کیونکہ یہ سارے دلائل اللہ تعالی ہی کی طرف سے ہیں، دو دلیلوں کے مابین تعارض کا ظاہر ہونا یا تو ان کے مقامات اور تطبیق کی شرائط سے عدم واقفیت کی بنیاد پر ہے، یا اس وجہ سے ہے کہ دونوں دلیلوں میں سے ہر ایک سے قطعی طور پر جو حکم مراد ہوتا ہے، اس سے لاعلمی ہوتی

(۱) المبسوط ۹/ ۵۷-۵۸، تبیین الحقائق ۳/ ۱۷۹، فتح القدیر ۴/ ۱۳۶۔

ہے، یا ان دونوں کے نزول کے زمانہ سے ہماری عدم واقفیت کی وجہ سے ہوتا ہے، یا اس کے علاوہ ان چیزوں سے ناواقفیت کی وجہ سے ہوتا ہے جن سے تعارض دور ہوتا ہے۔

ظاہری طور پر دلائل میں تعارض کے سبب اشتباہ کی ایک مثال یہ ہے کہ باپ اپنے لڑکے کا مال چوری کرے اس لئے کہ چوری کی سزا کے سلسلے میں وارد نصوص اپنے عموم کی وجہ سے اس واقعہ کو بھی شامل ہیں، چنانچہ اللہ تبارک وتعالی کا ارشاد ہے: "وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوْا أَيْدِيَهُمَا" (۱) (اور چوری کرنے والا مرد اور چوری کرنے والی عورت، دونوں کے ہاتھ کاٹ ڈالو)، مگر حدیث میں اس سلسلے میں جو وارد ہوا ہے اس سے باپ کے لئے اپنے لڑکے کے مال کا حلال ہونا معلوم ہوتا ہے، نبی کریم ﷺ سے مروی ہے: "أنت ومالک لأبيک" (۲) (تم اور تمہارا مال تمہارے باپ کا ہے)، نیز آپ ﷺ کا ارشاد ہے: "إن أطيب ما أكل الرجل من كسبه، وإن ولده من كسبه" (۳) (سب سے پاک روزی وہ ہے جو آدمی اپنی کمائی سے کھاتا ہے، اور اس کا لڑکا بھی اس کی کمائی ہے)۔

اس قسم کی حدیث سے حکم میں اشتباہ پیدا ہوتا ہے جس کے نتیجہ میں حد ساقط ہوجاتی ہے، کیونکہ سب سے بڑا شبہ آدمی کا ایسے مال کو لینا ہے جسے شریعت نے اس کا مال قرار دیا ہے اور اسے اس کے لینے اور کھانے کا حکم دیا ہے، ابوثور اور ابن المنذر حد کے قائم کرنے کے قائل ہیں (۱)۔ اس کی تفصیل (سرقہ) کی اصطلاح میں دیکھی جائے۔

ظاہری طور پر تعارض ادلہ کی وجہ سے پیدا ہونے والے اشتباہ ہی کے قبیل سے وہ آثار بھی ہیں جو گدھے کے جھوٹے کی طہارت کے بارے میں وارد ہوئے ہیں، چنانچہ حضرت عبد اللہ بن عباسؓ سے مروی ہے، وہ فرماتے ہیں کہ گدھا دانہ اور بھوسہ کھاتا ہے، اس لئے اس کا جھوٹا پاک ہے (۲)۔

حضرت جابرؓ سے منقول ہے کہ نبی کریم ﷺ سے دریافت کیا گیا: "أنتوضأ بما أفضلت الحمر؟ قال: نعم، وبما أفضلت السباع كلها" (۳) (کیا ہم گدھے کے جھوٹے سے وضو کر سکتے ہیں؟ آپ نے فرمایا: ہاں، اور تمام درندوں کے جھوٹے سے بھی)۔

حضرت عبد اللہ بن عمرؓ سے مروی ہے، وہ فرماتے ہیں: گدھے کا جھوٹا ناپاک ہے (۴)، اور دلائل میں تعارض کے وقت حکم میں توقف واجب ہے، اسی لئے گدھے کا جھوٹا مشکوک ہے اور شک سے مراد کسی حکم قطعی کے دینے میں تعارض ادلہ کی وجہ سے توقف کرنا

---

(۱) سورۂ مائدہ/ ۳۸۔

(۲) حدیث: "أنت ومالک لأبيک" کی تخریج فقرہ/ ۳ میں گذر چکی۔

(۳) حدیث: "إن أطيب ما أكل الرجل من كسبه" کی روایت امام احمد (۶/ ۳۱ طبع المیمنیہ)، ابوداؤد (۳/ ۸۰۰ طبع عزت عبید دعاس)، نسائی (۷/ ۲۴۱ طبع المطبعۃ المصریہ بالازہر)، ترمذی (تحفۃ الاحوذی ۴/ ۵۹۱۔ ۵۹۴ شائع کردہ المکتبۃ السلفیہ) اور ابن ماجہ (سنن ابن ماجہ بتحقیق محمد فؤاد عبد الباقی ۲/ ۷۲۳ طبع عیسی الحلبی) نے حضرت عائشہؓ سے مرفوعا کی ہے اور ترمذی نے کہا ہے کہ یہ حدیث حسن ہے۔

---

(۱) فتح القدیر ۴/ ۲۳۸ طبع اول الامیریہ، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۳۳۷، شرح المنہج بحاشیۃ الجمل ۵/ ۱۳۲ طبع دار احیاء التراث العربی، المغنی ۸/ ۲۷۵۔

(۲) حضرت عبد اللہ بن عباس کے اثر کو صاحب البدائع نے ذکر کیا ہے ہمارے پاس سنن وآثار کے جو مراجع ہیں ان میں یہ اثر نہیں ملا (بدائع الصنائع ۱/ ۶۵ شائع کردہ دار الکتاب العربی ۱۳۹۴ھ)۔

(۳) حدیث: "أن النبي ﷺ سئل أنتوضأ بما أفضلت الحمر......؟" کی روایت دار قطنی (۱/ ۶۲ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ) اور بیہقی (۱/ ۲۴۹ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے اور ان دونوں نے اسے ایک کمزور راوی کی وجہ سے معلول قرار دیا ہے۔

(۴) حضرت عبد اللہ بن عمرؓ کے اثر کی تخریج عبد الرزاق اور ابن ابی شیبہ نے "أنه كان يكره سؤر الحمار" کے الفاظ کے ساتھ کی ہے (مصنف عبد الرزاق ۱/ ۱۰۵، مصنف ابن ابی شیبہ ۱/ ۳۹)۔

ہے (۱)۔ ابن عابدین نے تحریر کیا ہے: زیادہ صحیح قول یہ ہے کہ گدھے کے جھوٹے کی طہوریت مشکوک ہے (یعنی اس کے مطہر ہونے میں شک ہے، نہ کہ اس کی ذات کی طہارت مشکوک ہے)، یہی جمہور کا قول ہے، اور اس کا سبب اس کے گوشت کے بارے میں روایت کا تعارض ہے، اور کہا گیا ہے کہ اس کا سبب اس کے جھوٹے کے بارے میں صحابہ کا اختلاف ہے، اور طہارت اور نجاست کے دلائل مساوی ہیں، اس لئے تعارض کی وجہ سے دونوں ساقط ہوجائیں گے اور اصل کی طرف رجوع کیا جائے گا، اور یہاں پر اصل دو چیزیں ہیں: پانی میں اصل طہارت ہے، اور لعاب میں اصل نجاست ہے، اور ان میں سے کوئی ایک دوسرے سے راجح نہیں ہے، لہذا یہ معاملہ ''مشکل'' کے طور پر باقی رہے گا، ایک وجہ سے اسے نجس قرار دیا جائے گا اور دوسری وجہ سے پاک (۲)۔

د- اختلاف فقہاء:

۱۲- اسی قبیل سے وہ قول بھی ہے جسے فقہاء نے مختلف فیہ نکاح میں وطی کی صورت میں عدم وجوب حد کے سلسلہ میں کہا ہے، جیسے بغیر ولی کے کیا ہوا نکاح، چنانچہ حنفیہ اسے جائز قرار دیتے ہیں، اور اس سبب سے سقوط حد کا قول اکثر اہل علم کا ہے، اس لئے کہ وطی کی اباحت میں اختلاف کی وجہ سے اس میں شبہ پیدا ہوگیا، اور حدود شبہات کی وجہ سے ساقط ہوجاتی ہیں (۳)، اس کی تفصیل کے لئے (حدزنا) کے باب کی طرف رجوع کیا جائے۔

(۱) البدائع ۱/ ۶۵، المغنی ۱/ ۴۸۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۱۵۱۔

(۳) فتح القدیر ۴/ ۱۴۳-۱۴۴، البدائع ۷/ ۳۵، الشرح الکبیر وحاشیۃ الدسوقی ۴/ ۳۱۳، مواہب الجلیل والتاج والاکلیل ۶/ ۲۹۱، ۲۹۳، حاشیۃ القلیوبی ۴/ ۱۸۰، نہایۃ المحتاج ۷/ ۴۰۵، المغنی ۸/ ۱۸۳۔

اسی قبیل سے یہ مسئلہ بھی ہے کہ تیمم کے ذریعہ نماز پڑھنے والے شخص نے ''سراب'' دیکھا اور اس کا ظن غالب یہ ہے کہ وہ پانی ہے، تو ایسی صورت میں اس کے لئے نماز ختم کردینا مباح ہے، اور اگر دونوں پہلو (پانی اور سراب ہونا) مساوی ہو تو اس کے لئے نماز توڑنا جائز نہیں ہوگا، اور جب نماز سے فارغ ہوجائے تو اگر ظاہر ہو کہ وہ پانی تھا تو نماز کا اعادہ لازم ہوگا ورنہ نہیں۔ حنفیہ (۱)، شافعیہ اور حنابلہ نے اس کی صراحت کی ہے کہ اگر کسی شخص نے پانی موجود نہ ہونے کی وجہ سے تیمم کرلیا، پھر اس نے پانی پالیا، یا اسے پانی ملنے کا وہم ہوگیا تو ایسی صورت میں اگر وہ نماز کی حالت میں نہ ہو تو اس کا تیمم باطل ہوجائے گا، اور سراب کے دیکھنے سے پانی کے پانے کا وہم پیدا ہوجائے گا، اور توہم کی وجہ سے تیمم اس وقت باطل ہوگا جب کہ نماز کے وقت کا اتنا حصہ باقی رہے کہ وہ اس جگہ جائے تو اس کے لئے پانی سے طہارت حاصل کرنا اور نماز پڑھنا ممکن ہو، اور جب تیمم پانی کے پائے جانے کے وہم سے باطل ہوجاتا ہے تو ظن اور شک کی صورت میں بدرجہ اولی باطل ہوجائے گا، چاہے معاملہ اس کے ظن کے خلاف ظاہر ہو یا ظن کے مطابق، کیونکہ پانی کے پائے جانے کا ظن تیمم کو باطل کردیتا ہے، مالکیہ کے نزدیک اگر نماز شروع کرنے کے بعد پانی پائے تو اس پر نماز کو مکمل کرنا واجب ہوگا (۲)۔

حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ جس شخص کو پانی تلاش کرنے کی صورت میں اپنی جان یا مال کا خوف ہو اس کے لئے تیمم جائز ہوگا، اگرچہ اس کا خوف اس کے ظن کے سبب ہو اور معاملہ ظن کے برعکس ظاہر ہو، مثلاً ایک شخص نے رات میں کسی ہیولی کو دیکھ کر اسے دشمن سمجھ لیا، پھر تیمم اور نماز کے بعد یہ ظاہر ہوا کہ وہ دشمن نہیں تھا تو عموم

(۱) الفتاوی البزازیہ برحاشیہ الفتاوی الہندیہ ۱/ ۶۰۔

(۲) نہایۃ المحتاج ۱/ ۲۸۶-۲۸۷، المغنی ۱/ ۲۷۱، ۲۷۲، منح الجلیل ۱/ ۹۳۔

بلوی کی وجہ سے وہ نماز کو نہیں دہرائے گا، اور ایک قول یہ ہے کہ اس پر نماز کا اعادہ لازم ہوگا، اس لئے کہ اس نے تیمم کو مباح کرنے والے سبب کے بغیر تیمم کیا (۱)۔

ھ- اختلاط:

۱۳ - اس سے مراد حلال کا حرام کے ساتھ مل جانا اور ان دونوں کے مابین تمیز کا دشوار ہو جانا ہے، جیسے ایسے برتنوں کا اختلاط جن میں پاک پانی ہو، ایسے برتنوں کے ساتھ جن میں ناپاک پانی ہو، اور معاملہ مشتبہ ہو جائے بایں طور کہ ان دونوں کے مابین تمیز ممکن نہ ہو، تو ایسی صورت میں پانی کا استعمال ساقط ہو جائے گا، حنفیہ اور حنابلہ کے نزدیک تیمم واجب ہوگا، مالکیہ میں سے سحنون کا یہی قول ہے، کیونکہ ان دونوں برتنوں میں سے ایک کا ناپاک ہونا اور دوسرے کا پاک ہونا یقینی ہے، لیکن علم کے نہ ہونے کی وجہ سے اس کے استعمال سے عجز ہے، اس لئے بدل (تیمم) کی طرف رجوع کیا جائے گا۔

اس کی تفصیل کے لئے ''ماء'' کی اصطلاح کی طرف رجوع کیا جائے (۲)۔

اسی قبیل سے یہ مسئلہ بھی ہے کہ اگر کسی شخص پر پاک کپڑے ناپاک کپڑوں کے ساتھ مشتبہ ہو جائیں اور ان دونوں کے مابین تمیز دشوار ہو، اور یقینی طور پر کوئی پاک کپڑا اسے دستیاب نہ ہو، اور نہ اس کے ساتھ کوئی ایسی چیز ہو جس سے وہ دونوں کپڑوں کو پاک کر سکے، اور اسے نماز کی ضرورت پیش آ جائے تو ایسی صورت میں حنفیہ اور مالکیہ کا مشہور مذہب اور شافعیہ کا مسلک مزنی کے برخلاف یہ ہے کہ وہ شخص ان کپڑوں کے درمیان تحری کرے گا، اور جس کپڑے کے پاک ہونے کے بارے میں اس کا ظن غالب ہو اس کے ذریعہ نماز پڑھے گا، حنابلہ اور مالکیہ میں سے ابن الماجشون کا مسلک یہ ہے کہ تحری جائز نہیں ہے، ان میں سے ایک ایک کپڑے میں نجس کپڑوں کی تعداد کے مطابق نماز ادا کرے گا، پھر مزید ایک کپڑے میں ایک اور نماز ادا کرے گا (مثلاً اگر کسی کے پاس چار کپڑے ہیں ان میں سے دو پاک ہیں اور دو ناپاک تو ان میں سے باری باری دو کپڑوں میں دو بار نماز ادا کرے گا پھر ایک کپڑے میں ایک بار مزید نماز ادا کرے گا، گویا تین کپڑوں میں تین بار نماز ادا کرے گا، دو کپڑے نجس تھے ایک نماز یقینی طور پر پاک کپڑے میں ہو جائے گی)، ابوثور اور مزنی کہتے ہیں کہ ناپاک کپڑوں میں سے کسی کپڑے میں نماز نہیں پڑھے گا، جیسا کہ ناپاک برتنوں کی صورت میں وضو کا حکم نہیں ہوتا ہے (۱)۔

جو لوگ تحری کے قائل ہیں ان کے نزدیک تحری کا حکم اس صورت میں ہوگا جب کہ وہ شخص کوئی پاک کپڑا نہیں پائے یا ایسی چیز دستیاب نہ ہو جس سے مشتبہ کپڑوں کو وہ پاک کر سکے، اور جب وہ تحری کرے اور تحری کی صورت میں کوئی ایک پہلو راجح نہ ہو تو ان کپڑوں میں سے کسی ایک کپڑے میں نماز پڑھے، اس مسئلہ میں تحری کے قائلین فقہاء یہ کہتے ہیں کہ: ایسا اس لئے کہ ستر عورت میں کپڑے کے قائم مقام کوئی چیز نہیں ہے، اس کے برخلاف برتنوں میں اشتباہ کی صورت میں پانی کے ذریعہ پاکی حاصل کرنے کا بدل تیمم موجود ہے (۲)۔

---

(۱) کشاف القناع ۱/ ۱۶۴ - ۱۶۵، المغنی ۱/ ۲۳۹۔

(۲) البحر الرائق ۱/ ۱۴۰ - ۱۴۱، الاشباہ والنظائر لابن نجیم ۱/ ۱۴۶، مواہب الجلیل والتاج والاکلیل ۱/ ۱۷۰، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۸۲، نہایۃ المحتاج ۱/ ۷۶، المہذب ۱/ ۱۶، کشاف القناع ۱/ ۴۷، المغنی ۱/ ۶۲۔

---

(۱) المغنی ۱/ ۶۲ طبع الریاض۔

(۲) الطحطاوی علی مراقی الفلاح رص ۲۰، الفتاوی الہندیہ ۵/ ۳۸۳، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۷۹، مواہب الجلیل ۱/ ۱۶۰، نہایۃ المحتاج ۲/ ۱۶۔

و- شک (اپنے عام معانی کے اعتبار سے ظن اور وہم کو بھی شامل ہے):

۱۴ - اسی قبیل سے وہ قول بھی ہے جو فقہاء نے اس شخص کے بارے میں کہا ہے جسے وضو کے بارے میں یقین ہو اور حدث کے بارے میں شک ہو، کہ اس پر وضو کرنا واجب نہیں ہوگا، اس لئے کہ یقین شک سے زائل نہیں ہوتا ہے، فقہاء مذاہب کا یہی مذہب ہے (۱)، مگر امام مالک سے نقل کیا گیا ہے کہ انہوں نے فرمایا جسے وضو کے بارے میں یقین ہو اور حدث کے بارے میں شک ہو وہ ازسرنو وضو کرے گا، ابن وہب نے امام مالک سے نقل کیا ہے کہ انہوں نے فرمایا: میرے نزدیک پسندیدہ یہ ہے کہ وہ شخص وضو کرے، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ امام مالک کے نزدیک اس صورت میں وضو کا حکم استحباب اور احتیاط پر مبنی ہے (۲)۔

اسی طرح فقہاء کا اس پر اجماع ہے کہ جس شخص کو حدث کا یقین ہو اور وضو کے بارے میں شک ہو تو اس کے شک کا اعتبار نہیں ہوگا اور اس پر وضو واجب ہوگا (۳)، کیونکہ وہ شخص حدث کے بارے میں یقین کرنے والا ہے۔ اور اس جگہ شک سے مراد مطلق تردد ہے، چاہے اس کے دونوں پہلو مساوی ہوں یا ایک پہلو راجح ہو (۴)، اور اس اعتبار سے کوئی فرق نہیں ہے کہ ایک کے بارے میں اسے ظن غالب حاصل ہو یا یہ کہ دونوں اس کے نزدیک مساوی ہوں، کیونکہ اگر غلبۂ ظن کسی شرعی ضابطہ کے تحت منضبط نہ ہو تو اس کی طرف التفات نہیں کیا جائے گا، اور اس لئے بھی کہ شک کی صورت میں دونوں معاملے اس کے نزدیک متعارض ہوں گے، لہذا دونوں کو ساقط کرنا ضروری ہوگا جیسے اگر دو بینہ میں تعارض ہو جائے، اور یقین کی طرف رجوع کیا جائے گا (۱)۔

فقہاء نے کہا ہے کہ: جس شخص کو طہارت اور حدث کا ایک ساتھ یقین ہو، اور معاملہ اس پر مشتبہ ہو، اور اسے اس کا علم نہ ہو کہ طہارت وحدث میں سے آخری اور پہلے کون ہے تو ایسی صورت میں وہ طہارت وحدث سے پہلے جو اس کی کیفیت رہی ہو اس کی ضد پر عمل کرے گا، لہذا اگر وہ اس سے پہلے ناپاک تھا تو اب وہ پاک قرار پائے گا، کیونکہ اس ناپاکی کے بعد اسے طہارت کا یقین ہے اور طہارت کے ٹوٹنے کے بارے میں شک ہے، اس لئے کہ اسے اس کا پتہ نہیں ہے کہ دوسرا حدث طہارت سے پہلے ہے یا اس کے بعد ہے، اور اگر وہ پاک تھا اور وہ تجدید وضو کا عادی ہو تو اس وقت وہ ناپاک قرار پائے گا، کیونکہ اس طہارت کے بعد اسے حدث کے بارے میں یقین ہے اور اس کے زائل ہونے کے بارے میں شک ہے، اس لئے کہ اسے اس کا علم نہیں ہے کہ دوسری طہارت اس ناپاکی (حدث) کے بعد ہے یا اس سے پہلے ہے (۲)۔

اسی قبیل سے وہ قول ہے جو فقہاء نے روزہ دار کے بارے میں کہا ہے کہ اگر اسے سورج کے غروب ہونے کے بارے میں شک ہو، تو اس کے لئے شک کے ساتھ افطار درست نہیں ہے، کیونکہ اصل دن کا باقی رہنا ہے، اور اگر اس نے شک کے ساتھ افطار کرلیا اور افطار کے بعد صورت حال واضح نہیں ہوئی تو بالاتفاق اس پر قضاء واجب ہوگی (۳)۔

---

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۱۰۲، التاج والاکلیل ۱/ ۳۰۱، نہایۃ المحتاج ۱/ ۱۱۴، المہذب ۱/ ۳۲، المغنی ۱/ ۱۹۶۔

(۲) التاج والاکلیل ۱/ ۳۰۱۔

(۳) سابقہ مراجع۔

(۴) نہایۃ المحتاج ۱/ ۱۱۴۔

(۱) المغنی ۱/ ۱۹۷۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۱۰۲، التاج والاکلیل ۱/ ۳۰۱، نہایۃ المحتاج ۱/ ۱۱۴، المہذب ۱/ ۳۲، المغنی ۱/ ۱۹۷۔

(۳) البدائع ۲/ ۱۰۵، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۵۲۶، نہایۃ المحتاج ۳/ ۱۷۱، الاقناع فی فقہ الامام احمد ۱/ ۳۱۲، ۳۱۵ طبع دار المعارف۔

لیکن اگر روزہ دار کو طلوع فجر کے بارے میں شک ہو، اس کے لئے مستحب یہ ہے کہ سحری نہ کھائے، کیونکہ اس کا احتمال ہے کہ طلوع فجر ہوگیا ہو تو ایسی صورت میں سحری کھانا روزہ کو فاسد کردے گا، لہذا اس سے اجتناب کرے، جیسا کہ نبی علیہ السلام سے مروی ہے کہ آپ علیہ السلام نے فرمایا: "الحلال بيّن والحرام بيّن وبينهما أمور مشتبهات" (۱) (حلال واضح ہے اور حرام واضح ہے اور ان دونوں کے مابین مشتبہ امور ہیں)، اور نبی کریم علیہ السلام کا ارشاد ہے: دع ما يريبك إلى ما لا يريبك" (۲) (جو چیز شک میں ڈالنے والی ہو اسے چھوڑ دو اور اسے اختیار کرو جو شک میں ڈالنے والی نہ ہو)، اور اگر اس نے شک کی حالت میں سحری کھالی تو ایسی صورت میں اس پر وجوب قضاء کا حکم نہیں ہوگا، کیونکہ اس صورت میں روزہ کا فاسد ہونا مشکوک ہے، اس لئے کہ اصل رات کا باقی رہنا ہے، لہذا شک کی وجہ سے دن ثابت نہیں ہوگا، اسی قول کی طرف فقہاء حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا رجحان ہے (۳)۔

مالکیہ نے کہا: جس شخص نے طلوع فجر میں شک کرتے ہوئے سحری کھالی تو یہ حرام ہے اور اس پر قضا واجب ہوگی، اگر چہ اصل رات کا باقی رہنا ہے، یہ فرض روزہ کے بارے میں ہے، ایک قول یہ ہے کہ نفل کے بارے میں بھی یہی حکم ہے، مگر نفل میں یہ حکم کراہت کے ساتھ ہے، حرمت کے ساتھ نہیں، اور جس شخص نے رات کے باقی رہنے یا غروب ہوجانے کے اعتقاد سے کھالیا پھر اسے شک ہوگیا تو یہ حرام نہیں ہے اور اس پر قضاء واجب ہوگی (۱)۔

ز۔ جہل:

۱۵ - اسی قبیل سے یہ مسئلہ بھی ہے کہ جو شخص دار الحرب میں قیدی ہو، اسے رمضان کی آمد کا پتہ نہ ہو اور وہ روزہ رکھنے کا ارادہ کرے اور تحری کرکے ایک مہینہ کا روزہ رمضان کے ارادہ سے رکھ لے، پھر ظاہر ہو کہ اس نے غلطی کی، تو اگر اس کا روزہ رمضان کا مہینہ شروع ہونے سے قبل ہو تو جائز نہیں ہوگا، کیونکہ ایسی صورت میں اس نے واجب کو وجوب اور اس کے سبب پائے جانے سے قبل ادا کیا ہے، اور وہ رمضان کے مہینہ کا پایا جانا ہے (۲)، شیرازی نے بعض اصحاب شافعیہ سے دوسرا قول جواز کا نقل کیا ہے، کیونکہ اس کا روزہ ایک ایسی عبادت ہے جو سال میں صرف ایک بار ادا کی جاتی ہے، لہذا یہ جائز ہوگا کہ غلطی سے وقت سے پہلے ادا کرنے سے اس کی فرضیت ساقط ہو جائے، جیسا کہ وقوف عرفہ، اگر لوگوں نے غلطی کی اور یوم عرفہ سے قبل ہی وقوف کرلیا (تو اس قول کی بنیاد پر وقوف معتبر ہوجائے گا)، پھر شیرازی نے کہا: یہ صحیح ہے کہ یہ روزہ کافی نہیں ہوگا، کیونکہ اسے ایسے معاملہ میں خطا کا یقین ہے جس کی قضا میں خطا سے اطمینان ہے، لہذا اس نے جو عمل کیا ہے اس کا اعتبار نہیں ہوگا، جیسا کہ اگر کسی نے نماز

---

(۱) حدیث: "الحلال بين والحرام بين و بينهما أمور مشتبهات" کی روایت بخاری (الفتح ۱/ ۱۲۶ طبع السلفیہ) نے نعمان بن بشیر سے کی ہے۔

(۲) حدیث: "دع ما يريبك إلى ما لا يريبك" کو بخاری نے حسان بن ابی سنان کے واسطے سے تعلیقا ذکر کیا ہے اور احمد، نسائی اور حاکم نے اسے حسن بن علی سے مرفوعا نقل کیا ہے حاکم نے کہا ہے کہ یہ حدیث صحیح الاسناد ہے بخاری اور مسلم نے اس کی روایت نہیں کی ہے ذہبی نے اسے ثابت قرار دیا ہے اور ابن حجر نے اس کے بارے میں سکوت اختیار کیا ہے (فتح الباری ۴/ ۲۹۲ - ۲۹۳ طبع السلفیہ، مسند احمد بن حنبل ۱/ ۲۰۰ طبع المیمنیہ، سنن نسائی ۸/ ۳۲۷ - ۳۲۸ شائع کردہ المکتبۃ التجاریہ، المستدرک ۲/ ۱۳ شائع کردہ دار الکتاب العربی)۔

(۳) البدائع ۲/ ۱۰۵، نہایۃ المحتاج ۳/ ۱۷۱، الاقناع فی فقہ الامام احمد ۱/ ۳۱۲، ۳۱۵ طبع دار المعارف۔

(۱) حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۵۲۶۔

(۲) البدائع ۲/ ۸۶، الشرح الکبیر وحاشیۃ الدسوقی ۱/ ۵۱۹، المہذب ۱/ ۱۸۷، نہایۃ المحتاج ۳/ ۵۹، کشاف القناع ۲/ ۳۲۶، الاقناع فی فقہ الامام احمد ۱/ ۳۱۶ طبع دار المعرفہ لبنان۔

کے وقت کے بارے میں تحری کی پھر وقت سے پہلے نماز پڑھ لی (۱)۔

اور اگر ظاہر ہوا کہ اس نے جس مہینہ میں روزہ رکھا وہ رمضان کے بعد کا مہینہ ہے، تو روزہ درست ہوگا۔

اور اگر جس مہینہ میں اس نے روزہ رکھا وہ ناقص ہو اور رمضان جس میں لوگوں نے روزہ رکھا وہ کامل تھا تو ایک دن کا مزید روزہ رکھے گا، کیونکہ عدد میں موافقت ضروری ہے، اس لئے کہ رمضان کے بعد دوسرے مہینہ کا روزہ رکھنا قضا ہے، اور قضا فوت شدہ کے بقدر ہوتی ہے (۲)۔

شافعیہ کے نزدیک روزہ کافی ہونے کی ایک دوسری وجہ ہے جسے ابو حامد اسفرائینی نے اختیار کیا ہے، کیونکہ مہینہ دو چاندوں کے درمیان واقع ہوتا ہے، اسی وجہ سے اگر کسی نے ایک مہینہ کے روزے کی نذر کی اور چاند کے اعتبار سے ناقص مہینہ کا روزہ رکھا تو اس کے لئے کافی ہوجائے گا، پھر شیرازی نے کہا کہ میرے نزدیک صحیح یہ ہے کہ اس پر ایک دن کا روزہ واجب ہوگا (۳)۔

اسی قبیل سے قبلہ میں اشتباہ کا مسئلہ بھی ہے اس شخص کے لئے جو اس سے ناواقف ہو، چنانچہ فقہاء مذاہب نے صراحت کی ہے کہ جس شخص پر جہت قبلہ مشتبہ ہوجائے اور اسے جہت قبلہ کا علم نہ ہو، تو ایسا شخص اپنے قریب کے لوگوں سے جن کو قبلہ کا علم ہو دریافت کرے گا، اور قریب کی حد یہ ہے کہ اگر وہ چیخے تو وہ لوگ سن لیں (۴)۔

پس اگر اس نے اپنے طور پر تحری کیا اور لوگوں سے دریافت کئے بغیر نماز پڑھ لی اور اس کے بعد ظاہر ہوا کہ اس نے قبلہ کو درست نہیں پایا تو نماز کا اعادہ کرے گا، کیونکہ خبر معلوم کرنے پر قدرت حاصل

(۱) المہذب ۱/ ۱۸۷۔
(۲) مذاہب کے ساتھ مراجع۔
(۳) المہذب ۱/ ۱۸۷۔
(۴) الفتاوی الہندیہ ۱/ ۶۴، البدائع ۱/ ۱۱۸، کشاف القناع ۱/ ۳۰۷۔

ہونے کی صورت میں تحری کافی نہیں ہوتی ہے، اس لئے کہ تحری کا درجہ خبر معلوم کرنے سے کم ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ خبر اس کے لئے بھی لازم ہے۔ اور دوسرے کے لئے بھی، جب کہ تحری صرف اسی کے لئے لازم ہے، دوسرے کے لئے نہیں، لہذا اعلی کے ممکن ہونے کی صورت میں ادنی کی طرف رجوع نہیں کیا جائے گا، لیکن اگر وہاں پر کوئی شخص موجود نہ ہو جس سے وہ قبلہ کے بارے میں دریافت کر سکے یا وہاں پر کوئی موجود ہو اور اس سے دریافت کرے اور وہ اس کے سوال کا جواب نہ دے، یا اس کی رہنمائی نہ کرے، پھر وہ شخص تحری کرے تو اس صورت میں اس کی نماز درست ہوگی، اگر چہ اس کے بعد اس کی خطا ظاہر ہوجائے، جیسا کہ عامر بن ربیعہ سے روایت ہے کہ انہوں نے فرمایا (۱): "**كنا مع رسول الله ﷺ في ليلة مظلمة فلم ندري أين القبلة، فصلى كل رجل منا على حياله – أي قبالته – فلما أصبحنا ذكرنا ذلك لرسول الله ﷺ، فنزل قول الله سبحانه وتعالى فأينما تولوا فثم وجه الله**" (ہم لوگ ایک تاریک رات میں نبی کریم ﷺ کے ساتھ تھے، ہمیں علم نہیں تھا کہ قبلہ کدھر ہے، تو ہم میں سے ہر شخص نے اپنے سامنے نماز پڑھ لی، جب ہم نے صبح کی تو اس کا تذکرہ نبی ﷺ سے کیا، اس پر اللہ تعالی کا قول: "فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ" (۲) (سو تم جدھر کو بھی منہ پھیرو اللہ ہی کی ذات ہے) نازل ہوا۔

اور اس لئے بھی کہ بقدر وسعت واجب کو قائم کرنے کے لئے اور

(۱) حدیث: "كنا مع رسول الله ﷺ ...." کی روایت ترمذی (۲/ ۱۷۶ طبع الحلبی) نے کی ہے اور ابن کثیر نے اپنی تفسیر میں اس کی دوسری اسانید ذکر کی ہیں۔ اور کہا ہے کہ ان اسانید میں ضعف ہے اور ان میں سے ایک سند دوسرے کے لئے تقویت کا ذریعہ ہے۔
(۲) سورۂ بقرہ/ ۱۱۵۔

یقین کے دشوار ہونے کی وجہ سے ظن کو اس کی جگہ قائم کرنے کے لئے دلیل ظاہر پر عمل کرنا واجب ہے (۱)۔

اس کی دلیل حضرت علیؓ سے مروی اثر ہے کہ: ''تحری کرنے والے کا قبلہ اس کے ارادہ کی جہت ہے'' (۲)۔

اگر کسی شخص نے تحری کی، پھر نماز سے قبل اسے اہل جہت میں سے دو عادل شخصوں نے یہ خبر دی کہ قبلہ دوسری جہت میں ہے تو وہ شخص ان دونوں کی خبر کے مطابق عمل کرے گا، اور تحری کا اعتبار نہیں ہوگا (۳)۔

ح-نسیان (بھول):

۱۶ - اسی قبیل سے یہ مسئلہ بھی ہے کہ جب عورت اپنی ماہواری کی عادت بھول جائے اور طہر اور حیض کا معاملہ اس پر مشتبہ ہوجائے بایں طور کہ اسے اپنی ماہواری کے معتاد دنوں کی تعداد اور مہینہ کی تاریخ کا علم نہ ہو تو ایسی عورت تحری کرے گی، اگر اس کی تحری طہر (پاکی) پر واقع ہو تو اسے پاک عورت کا حکم دیا جائے گا اور اگر اس کی تحری حیض پر واقع ہو تو اس پر حائضہ کا حکم جاری ہوگا، کیونکہ غلبۂ ظن دلائل شرعیہ میں سے ہے۔

اور اگر وہ عورت اس معاملہ میں متردد میں ہو، اسے کسی چیز کا ظن غالب نہ ہو تو وہ ''محیرہ'' ہے، ایسی عورت کو ''مضللہ'' بھی کہا جاتا ہے، اس طرح کی عورت پر طہر یا حیض میں سے متعین طور پر کسی کا حکم نہیں لگایا جائے گا بلکہ وہ احکام کے معاملہ میں احتیاط کے پہلو کو اختیار کرے گی، کیونکہ اس کا احتمال ہے کہ جو زمانہ اس پر گذر رہا ہے، وہ

(۱) تبیین الحقائق ۱/ ۱۰۱، کشاف القناع ۱/ ۳۰۷۔

(۲) حضرت علیؓ کے اثر: "أن قبلة المتحري جهة قصده" کو زیلعی نے تبیین الحقائق ۱/ ۱۰۱ میں ذکر کیا ہے اور ہمیں یہ اثر سنن و آثار سے متعلق موجود مراجع میں نہیں ملا، تبیین الحقائق ۱/ ۱۰۱ طبع دار المعرفہ۔

(۳) الفتاوی الہندیہ ۱/ ۶۴۔

حیض کا ہو، طہر کا ہو، یا حیض کے انقطاع کا ہو اور اسے ہمیشہ حائضہ قرار دینا بھی ممکن نہیں ہے، کیونکہ اس کے باطل ہونے پر اجماع ہے، اور خون کے موجود ہونے کی وجہ سے اسے ہمیشہ طاہرہ قرار دینا بھی ممکن نہیں ہے، اور نہ یہ ممکن ہے کہ کچھ دنوں تک اسے حائضہ اور کچھ دنوں تک اسے طاہرہ قرار دیا جائے، اس لئے کہ یہ بلا وجہ کا حکم ہوگا، لہذا احکام کے معاملہ میں ضرورۃً احتیاط کے پہلو کو اختیار کرنا واجب ہوگا (۱)۔

حائضہ عورت کے احکام کی تفصیل (استحاضہ) کی اصطلاح میں ہے۔

ط-خلاف اصل معاملہ پر غیر قوی دلیل کا پایا جانا:

۱۷ - اسی قبیل سے وہ قول بھی ہے جسے فقہاء حنفیہ ابن شبرمہ، ثوری اور ابن ابی لیلی (۲) نے پڑوس کے سبب یا اراضی کے منافع میں شرکت کے سبب سے اثبات شفعہ کے بارے میں کہا ہے، اور فقہاء شافعیہ نے اپنے صحیح قول کے مطابق راستہ میں شریک شخص کے سلسلہ میں ان کی موافقت کی ہے، بایں طور کہ خریدار کے لئے گھر کا ایک دوسرا راستہ ہو یا یہ کہ گھر کے لئے راستہ کی طرف دروازہ کھولنا ممکن ہو۔

لیکن جمہور فقہاء شفعہ کو صرف فروخت کی گئی زمین ہی میں شرکت تک محدود کرتے ہیں، لہذا جب چہار دیواریاں قائم ہوجائیں تو شفعہ کا حق نہیں ہوگا، کیونکہ شفعہ خلاف اصل ثابت ہوتا ہے، اس لئے کہ شفعہ کی صورت میں خریدار کی ملکیت کو اس کی رضامندی کے بغیر سلب

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۱۹۰-۱۹۱، تبیین الحقائق وحاشیۃ الشلبی ۱/ ۶۲-۶۳، بدایۃ المجتہد ۱/ ۵۷، شرح الزرقانی ۱/ ۱۳۵، ۳۳۶، نہایۃ المحتاج ۱/ ۳۲۸، المہذب ۱/ ۴۸، المغنی ۱/ ۳۲۱۔

(۲) المغنی ۵/ ۳۰۸، البدائع ۵/ ۴، المبسوط ۱۴/ ۹۱-۹۴۔

کیا جاتا ہے، اور معاوضہ لینے پر اسے مجبور کیا جاتا ہے (۱)۔ اس کی دلیل نبی کریم ﷺ کا وہ قول ہے جسے حضرت جابرؓ نے روایت کیا ہے: "الشفعة فيما لم يقسم، فإذا وقعت الحدود وصرفت الطرق فلا شفعة" (۲) (شفعہ اس زمین میں ہے، جو تقسیم نہ کی گئی ہو تو جب چہاردیواریاں قائم ہوجائیں اور راستے پھیر دیئے جائیں تو شفعہ نہیں ہے)۔ اور اس کی دلیل حضرت سعید بن المسیب سے مروی یہ روایت بھی ہے کہ نبی کریم ﷺ نے ارشاد فرمایا: "إذا قسمت الأرض وحدت فلا شفعة فيها" (۳) (زمین جب تقسیم کردی جائے اور حدیں قائم کردی جائیں تو اس میں شفعہ نہیں ہوگا)۔

اور اصل کا تقاضا یہ ہے کہ شفعہ کے ذریعہ لینے کا حق سرے سے ثابت ہی نہ ہو، لیکن شفعہ کے ذریعہ لینے کا حق اس زمین میں جس کی تقسیم عمل میں نہ آئی ہو، ایسی نص صریح سے ثابت ہے، جو غیر معقول المعنی ہے۔ لہذا تقسیم کی ہوئی چیز میں معاملہ اپنی اصل پر باقی رہے گا یا اس کا ثبوت ضرر خاص یعنی تقسیم کے نقصان کو دور کرنے کے لئے ہوا ہے (۴)۔

حنفیہ اور ان کے ہم خیال فقہاء نے جن احادیث سے استدلال کیا ہے ان کی اسانید میں کلام ہے۔ ابن المنذر نے کہا ہے کہ: نبی کریم ﷺ سے حضرت جابرؓ کی حدیث ثابت ہے، جس کا ذکر گذر چکا ہے، جہاں تک ان احادیث کا تعلق ہے جن سے فقہاء حنفیہ اور ان کے ہم خیال فقہاء نے استدلال کیا ہے جیسے وہ حدیث جسے حضرت ابو رافعؓ نے روایت کیا ہے: "الجار أحق بسقبه" (۱) (پڑوسی اپنے قرب کی وجہ سے زیادہ حق دار ہے)، اور وہ حدیث جسے حضرت سمرةؓ نے نبی کریم ﷺ سے روایت کیا ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا: "جار الدار أحق بالدار" (۲) (گھر کا پڑوسی گھر کا زیادہ حق دار ہے)۔ تو ان کی اسانید میں کلام ہے۔ علاوہ ازیں یہ بھی احتمال ہے کہ "جار" (پڑوسی) سے شریک مراد لیا جائے، کیونکہ وہ بھی پڑوسی ہے، تو جمہور کے نزدیک یہ امور شبہ پیدا کرتے ہیں اور اس کی وجہ یہ ہے کہ حنفیہ نے جس دلیل سے استدلال کیا ہے وہ قوی نہیں ہے اور وہ دلیل خلاف اصل آئی ہے اور اسی بنیاد پر فقہاء نے شرکت کی وجہ سے اور اراضی کے منافع کی وجہ سے مرافق عقار اور پڑوس کے سبب سے شفعہ کو ثابت نہیں کیا ہے۔ اور اسے صرف زمین ہی میں شرکت پر منحصر رکھا ہے۔

---

(۱) الشرح الکبیر وحاشیۃ الدسوقی ۳/ ۴۷۳۔ ۴۷۴، منہاج الطالبین وحاشیۃ القلیوبی ۳/ ۴۳۔ ۴۴، المہذب ۱/ ۳۸۴، المغنی ۵/ ۳۰۸۔ ۳۰۹، مواہب الجلیل والتاج والاکلیل ۵/ ۳۱۰۔ ۳۱۱۔

(۲) حدیث: "الشفعة فيما لم يقسم...." کی روایت بخاری نے حضرت جابرؓ سے ان الفاظ میں کی ہے: "قضى النبي ﷺ بالشفعة في كل ما لم يقسم، فإذا وقعت الحدود وصرفت الطرق فلا شفعة" (فتح الباری ۴/ ۴۳۶ طبع السلفیہ)۔

(۳) حدیث: "إذا قسمت الأرض......" کی روایت مالکؒ نے سعید بن المسیب سے ان الفاظ میں کی ہے: "أن رسول الله ﷺ قضى بالشفعة فيما لم يقسم بين الشركاء، فإذا وقعت الحدود بينهم فلا شفعة فيه" (الموطا ۲/ ۷۱۳ طبع الحلبی)۔

(۴) البدائع ۵/ ۴۔

(۱) حدیث: "الجار أحق بسقبه" کی روایت بخاری (۴/ ۴۳۷ الفتح طبع السلفیہ) اور ابوداؤد (۳/ ۷۸۶ طبع عزت عبید دعاس) نے کی ہے۔

(۲) حدیث: "جار الدار أحق بالدار" کی روایت ابوداؤد اور ترمذی نے حضرت سمرةؓ سے مرفوعا کی ہے۔ الفاظ ترمذی کے ہیں۔ ترمذی نے کہا ہے کہ حضرت سمرہ کی حدیث حسن صحیح ہے اور ابن حبان نے حضرت انسؓ کے واسطے سے اس کو صحیح قرار دیا ہے اور حضرت شرید بن سوید ثقفی کی حدیث اس کی شاہد ہے (عون المعبود ۳/ ۳۰۷ طبع الہند، تحفۃ الاحوذی ۴/ ۶۰۹، ۶۱۰ شائع کردہ السلفیہ، موارد الظمآن رص ۲۸۱ طبع دار الکتب العلمیہ، مسند احمد بن حنبل ۴/ ۳۸۸ شائع کردہ المکتب الاسلامی)۔

اور اس اشتباہ کی بنیاد پر اگر کوئی قاضی شفعہ کا فیصلہ کردے تو اس کا فیصلہ فسخ نہیں کیا جائے گا(۱)۔

اور اس غیر قوی اور خلاف اصل واقع ہونے والی دلیل کے نتیجہ میں پیدا ہونے والے اشتباہ کے قبیل سے حنفیہ کا یہ قول بھی ہے کہ: وہ عام جس میں تخصیص نہ کی گئی ہو، اس کی دلالت قطعی ہوگی اور عام کے تمام افراد جن پر اس کا معنی صادق آئے اس کی دلالت ہوگی، اور جب عام میں تخصیص داخل ہوجائے گی تو اس کی دلالت ظنی ہوگی۔

جب کہ جمہور اصولیین کا خیال یہ ہے کہ (۲) عام کی دلالت تمام حالتوں میں ظنی ہوگی، کیونکہ اصل یہ ہے کہ کوئی بھی عام ایسا نہیں ہے جس میں تخصیص نہ ہو اور جب عام کسی مخصص (تخصیص کرنے والے) سے خالی نہیں ہوتا ہے تو اس سے قوی شبہ پیدا ہوتا ہے جس کی وجہ سے عام کی دلالت شمول واستغراق پر قطعی نہیں ہوتی ہے اور اسی اختلاف کا نتیجہ ہے کہ حنفیہ کتاب اللہ اور سنت متواترہ کے عام کی تخصیص کو ابتداءً دلیل ظنی کے ذریعہ منع کرتے ہیں اس میں جمہور کا اختلاف ہے۔

اس اصولی اختلاف کی بنیاد پر حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ اگر عمداً کسی مسلمان نے ذبیحہ پر "بسم اللہ" نہیں پڑھی تو وہ ذبیحہ حرام ہوگا، اس لئے کہ اللہ تعالی کا قول عام ہے: "وَلاَ تَأْكُلُوْا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللّٰهِ عَلَيْهِ" (۳) (اور اس میں سے نہ کھاؤ جس پر نام نہیں لیا گیا اللہ کا)۔ حنفیہ نے آیت کریمہ کے عموم کی تخصیص اس حدیث رسول سے

---

(۱) المغنی ۵/۳۰۹-۳۱۰۔

(۲) الإحکام للآمدی ۳/۱۸۰، کشف الاسرار ۱/۳۰۷۔ عام سے مراد وہ لفظ ہے جو ایک ہی وضع کے مطابق اپنے تمام معنی کو یکبارگی شامل اور مستغرق ہو، اس کے صیغہ کی وضع استغراق اور شمول کے لئے ہوتی ہے الا یہ کہ کوئی مانع اس سے روک دے (دیکھئے: الاسنوی ۱/۲۸۲، مسلم الثبوت ۱/۲۵۵، ارشاد الفحول رص ۱۰۸، کشف الاسرار ۱/۲۹۱-۳۰۶)۔

(۳) سورۂ انعام ۱۲۱۔

نہیں کی ہے: "ذبيحة المسلم حلال ذكر اسم الله أو لم يذكره" (۱) (مسلمان کا ذبیحہ حلال ہے، چاہے وہ اللہ کا نام لے یا نہ لے)، کیونکہ یہ خبر واحد ہے۔

مالکیہ اور حنابلہ نے مسلمان کے اس ذبیحہ کی تحریم میں جس پر قصداً تسمیہ چھوڑ دیا جائے حنفیہ کی موافقت کی ہے۔ جب کہ شافعیہ ایسے ذبیحہ کے کھانے کو جائز قرار دیتے ہیں، کیونکہ شافعیہ کے نزدیک عام کی دلالت ظنی ہے، لہذا عام کی تخصیص ظنی دلیل کے ذریعہ جائز ہوگی، البتہ فقہاء شافعیہ عمداً ترک تسمیہ کو مکروہ قرار دیتے ہیں (۲) اس کی تفصیل تذکیہ اور تسمیہ میں ہے۔

اس قبیل سے فقہاء کا اختلاف ایسے جمع کئے گئے پانی کی چوری کے سلسلے میں ہے جس کی قیمت نصاب کے برابر ہو، کیونکہ جمع اور محفوظ کئے گئے پانی کے سلسلے میں اصل یہ ہے کہ وہ مال متقوم ہے اور وہ اس شخص کی ملکیت ہے جس نے اسے محفوظ کیا ہے، ایسے پانی میں نہ تو کسی دوسرے کی شرکت ہوتی ہے اور نہ شبہ شرکت، اور حدیث میں غیر محفوظ کردہ پانی کی فروختگی کی ممانعت آئی ہے (۳) اور اسی بنیاد پر

---

(۱) حدیث: "ذبيحة المسلم حلال ذكر اسم الله أم لم يذكره" کی روایت ابوداؤد نے مراسیل میں کی ہے۔ جیسا کہ نصب الرایہ (۴/۱۸۳ طبع المجلس العلمی) میں ہے۔ ابن القطان نے ارسال اور ایک راوی کے مجہول ہونے کی وجہ سے اس حدیث کو معلول قرار دیا ہے۔

(۲) البدائع ۵/۴۵، الشرح الکبیر وحاشیۃ الدسوقی ۲/۱۰۶، شرح الخطیب المسمی بالإقناع فی حل ألفاظ أبی شجاع ۴/۲۵۴، المغنی ۸/۵۸۱۔

(۳) حدیث: "النهي عن بيع الماء إلا ما حمل" کی روایت ابوعبید نے اپنے مشائخ سے ان الفاظ کے ساتھ کی ہے: "أن رسول الله ﷺ نهى عن بيع الماء إلا ما حمل منه" اس حدیث کی اسناد میں ارسال اور ابہام ہے جیسا کہ ابوبکر بن عبد اللہ بن ابی مریم ضعیف ہیں۔ اور ان کی اسناد میں بقیہ راوی ہے جو "مدلس" ہے۔ اور اس نے عنعنی کے ساتھ سند ذکر کی ہے (الاموال للحافظ ابی عبید القاسم بن سلام رص ۳۰۴ شائع کردہ المکتبۃ التجاریہ میزان الاعتدال ۱/۳۳۱، ۴/۹۷، ۴/۹۸ طبع عیسی الحلبی)۔

جمہور فقہاء نے کہا ہے کہ چور کا ہاتھ کاٹنا واجب ہوگا۔ ابن رشد تحریر کرتے ہیں: فقہاء کرام کا ان اشیاء کے بارے میں اختلاف ہے جو اصل میں مباح ہیں۔ کیا ان کی چوری کی صورت میں ہاتھ کاٹنا واجب ہے؟ جمہور فقہاء کا مسلک یہ ہے کہ ہر اس مال میں جس کی بیع اور اس کا عوض لینا درست ہو، ہاتھ کاٹنے کا حکم ہوگا۔ ان کی دلیل اس آیت کریمہ کا عموم ہے جس سے ہاتھ کاٹنے کا وجوب ثابت ہوتا ہے۔ اللہ تعالی ارشاد فرماتے ہیں: "وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوْا أَيْدِيَهُمَا" (۱) (اور چوری کرنے والا مرد اور چوری کرنے والی عورت دونوں کے ہاتھ کاٹ ڈالو)، اسی طرح ان کی دلیل ان آثار کا عموم ہے جو سرقہ کے سلسلے میں اشتراط نصاب سے متعلق وارد ہوئے ہیں، ان میں سے ایک حدیث وہ ہے جو حضرت عائشہؓ سے ثابت ہے کہ نبی ﷺ نے ارشاد فرمایا: "لا تقطع يد السارق إلا في ربع دينار فصاعدا" (۲) (چور کا ہاتھ ایک دینار یا اس سے زیادہ کی چوری میں کاٹا جائے گا)۔

دسوقی تحریر کرتے ہیں: ہاتھ کاٹنا واجب ہوگا، چاہے مال مسروق حقیر ہی کیوں نہ ہو جیسے پانی اور لکڑی، کیونکہ یہ اصل کے اعتبار سے مباح ہونے کے باوجود اس وقت تک جب تک کہ محفوظ اور جمع ہو (۳)۔ شافعیہ کا یہی مذہب ہے (۴) اور امام ابو یوسف کا قول مشہور یہی ہے (۵)، لیکن امام ابوحنیفہ، امام محمد بن الحسن اور حنابلہ کی رائے یہ ہے کہ ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا، کیونکہ عادۃً پانی مال نہیں ہوتا ہے اور اس لئے بھی کہ پانی کا اصلاً مباح ہونا جمع اور احراز کے بعد بھی شبہ پیدا کرتا ہے اور اس لئے بھی کہ معمولی چیز عادۃً محفوظ نہیں کی جاتی ہے یا اہم چیز کی طرح محفوظ نہیں کی جاتی، اور یہ حضرات اس نتیجہ تک پہنچے ہیں کہ وجہ حقیر ہونا ہے نہ اباحت اصلی، اگر چہ ان میں کچھ ایسے لوگ بھی ہیں جن کی رائے یہ ہے کہ ہاتھ نہ کاٹنے کا سبب شرکت کا شبہ ہے (۱)۔

(۱) سورۂ مائدہ/ ۳۸۔

(۲) بدایۃ المجتہد ۲/ ۴۷۶۔ حدیث: "لا تقطع يد السارق إلا في ربع دينار فصاعدا" کی روایت مسلم (۳/ ۱۳۱۲ طبع الحلبی) اور نسائی (۸/ ۸۱ طبع المکتبۃ التجاریہ) نے کی ہے۔

(۳) حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۳۳۴۔

(۴) الاقناع فی حل الفاظ ابی شجاع ۴/ ۱۷۱، اسنی المطالب ۴/ ۱۴۱۔

(۵) الہدایہ والفتح ۴/ ۲۵۷، المبسوط ۹/ ۱۵۳۔

ی- ابہام بیان کے عدم امکان کے ساتھ:

۱۸- اسی قبیل سے یہ مسئلہ ہے کہ ایک شخص نے اپنی دو بیویوں میں سے ایک بیوی کو ان دونوں میں سے کسی ایک کی تعیین کئے بغیر طلاق دے دی اور بیان سے قبل مر گیا تو اس صورت میں کس عورت پر طلاق واقع ہوگی؟ اس سبب سے اشتباہ پیدا ہوگا۔

حنفیہ اس مسئلہ میں مہر مسمی، میراث اور عدت کے احکام میں فرق کرتے ہیں۔ مہر کا حکم یہ ہے کہ اگر دونوں عورتیں مدخول بہا ہوں تو ان میں سے ہر ایک کے لئے پورا مہر واجب ہوگا، کیونکہ ان میں سے ہر ایک پورے مہر کی مستحق ہے، چاہے وہ منکوحہ ہو یا مطلقہ۔ اور اگر وہ دونوں غیر مدخول بہا ہوں، تو ان دونوں کے لئے ایک مہر اور نصف مہر دونوں کے درمیان مشترک طور پر رہے گا اور ان دونوں میں سے ہر ایک کو مہر کا تین چوتھائی ملے گا۔ اس لئے کہ ان دونوں میں سے ہر ایک کے لئے یہ احتمال ہے کہ وہ متوفی عنہا زوجہا ہو اور اس کا بھی احتمال ہے کہ وہ مطلقہ ہو۔ اگر وہ متوفی عنہا کی بیوی ہے تو پورے مہر کی مستحق ہے، اس لئے کہ موت بمنزلہ دخول کے ہے اور اگر وہ مطلقہ ہو تو صرف نصف مہر کی حق دار ہوگی۔ کیونکہ نصف مہر طلاق قبل الدخول کی وجہ سے ساقط ہو گیا ہے، لہذا ان دونوں بیویوں میں سے ہر ایک کے

(۱) فتح القدیر ۴/ ۲۲۶، البدائع ۷/ ۶۷۔ ۶۹، المغنی ۸/ ۲۴۶۔

لئے ایک حالت میں پورا مہر واجب ہوگا اور ایک حالت میں نصف مہر اور ان دونوں میں سے کوئی دوسرے پر قابل ترجیح نہیں ہے، اس لئے مہر ان دونوں کے درمیان نصف نصف تقسیم ہوگا اور ہر ایک کو مہر کا تین چوتھائی حصہ ملے گا۔

رہا میراث کا حکم تو وہ دونوں عورتیں مرنے والے شوہر کی میراث میں ایک بیوی کے حصہ کے بقدر حق دار ہوں گی۔ اور تمام حالتوں میں وراثت ان دونوں کے درمیان نصف نصف پر تقسیم ہوگی۔ کیونکہ ان دونوں میں سے ایک بالیقین منکوحہ ہے، اور ان میں سے کوئی دوسرے پر قابل ترجیح نہیں ہے، اس لئے ایک بیوی کے حصہ کے بقدر میراث ان دونوں کے مابین برابر تقسیم ہوگی۔

رہا عدت کا حکم تو ان دونوں میں سے ہر ایک پر عدت وفات اور عدت طلاق میں سے جو زیادہ طویل ہوگی، وہی واجب ہوگی، کیونکہ ان میں سے ایک منکوحہ ہے۔ اور دوسری مطلقہ۔ منکوحہ پر عدت وفات واجب ہوتی ہے اور مطلقہ پر عدت طلاق، لہذا ان دونوں میں سے ہر ایک پر عدت وفات اور عدت طلاق کا وجوب اور عدم وجوب دائر ہوگیا۔ اور عدت کو واجب کرنے کے سلسلے میں احتیاط کا پہلو ملحوظ رکھا جاتا ہے اور یہاں پر احتیاط یہ ہے کہ ان میں سے ہر ایک پر عدت کو واجب قرار دیا جائے'' (۱)۔

مالکیہ نے میراث اور مہر کے حکم میں حنفیہ کی موافقت کی ہے (۲) اور عدت کے سلسلے میں ان کی صراحت سے ہم واقف نہیں ہوسکے مہر کے سلسلے میں مالکیہ کے نزدیک تفصیل ہے جس کے لئے ''صداق'' کی اصطلاح کی طرف رجوع کیا جائے۔

میراث کے سلسلے میں شافعیہ کی رائے یہ ہے کہ شوہر کے مال میں سے ایک بیوی کے حصہ کے بقدر میراث روک لی جائے گی، یہاں تک کہ وہ دونوں بیویاں آپس میں مصالحت کرلیں، کیونکہ ان دونوں میں سے ایک کے لئے بالیقین وراثت ثابت ہے، اور ان میں سے کوئی دوسرے پر قابل ترجیح نہیں ہے۔ لیکن اگر شوہر کے وارث نے یہ کہا کہ: میں ان دونوں میں سے منکوحہ کو جانتا ہوں، تو اس میں دو قول ہیں:

ایک قول یہ ہے کہ اس کے قول کی طرف رجوع کیا جائے گا، کیونکہ جب وہ شخص ''استلحاق نسب'' (کسی دوسرے کو اپنے خاندان میں شامل کرنے) کے سلسلے میں میت کا قائم مقام ہے تو بیوی کی تعیین کے سلسلے میں بھی اس کا قائم مقام قرار پائے گا۔

دوسرا قول یہ ہے کہ: اس کے قول کی طرف رجوع نہیں کیا جائے گا، کیونکہ ان دونوں عورتوں میں سے ہر ایک ظاہر میں منکوحہ ہے اور اگر شوہر کے وارث کے بیان کی طرف رجوع کیا جائے تو اس سے ایک شریک وارث کا حصہ ساقط کرنا لازم آئے گا۔ اور وارث اس شخص کے حصہ کو ساقط کرنے کا اختیار نہیں رکھتا ہے جو میراث میں اس کا شریک ہو اور کہا گیا ہے کہ اس صورت میں جب کہ شوہر نے اپنی بیویوں میں سے بغیر تعیین کے کسی ایک کو طلاق دے دی تو اس میں ایک ہی قول ہے کہ وارث کے قول کی طرف رجوع نہیں کیا جائے گا، کیونکہ اس صورت میں وہ اپنی خواہش کے مطابق اختیار کرے گا (۱)۔

عدت کے بارے میں شافعیہ کا قول یہ ہے کہ: اگر اس ان دونوں بیویوں کے ساتھ دخول نہ کیا ہو تو ایسی صورت میں ان میں ہر ایک عورت چار ماہ دس دن عدت گذارے گی کیونکہ اس صورت میں ان دونوں میں سے ہر ایک کے لئے یہ احتمال ہے کہ یہی منکوحہ بیوی ہو، لہذا ان دونوں میں سے ہر ایک پر عدت (وفات) واجب ہوگی تاکہ

(۱) البدائع ۳؍ ۲۲۶-۲۲۷۔

(۲) حاشیۃ الدسوقی ۲؍ ۲۷۵۔

(۱) المہذب ۲؍ ۱۰۱-۱۰۲، حاشیۃ البجیرمی علی الخطیب ۳؍ ۷۸۔

یقینی طور پر فرض ساقط ہوسکے اور اگر ان دونوں کے ساتھ صحبت کی ہو اور وہ دونوں حاملہ ہوں تو دونوں وضع حمل کے ذریعہ عدت گذاریں گی کیونکہ حاملہ ہونے کی صورت میں عدت طلاق اور عدت وفات ایک ہی ہے۔

اور اگر وہ دونوں عورتیں مہینہ کے ذریعہ عدت گذارنے والی عورتوں کے قبیل سے ہوں تو دونوں چار ماہ دس دن عدت گذاریں گی۔ کیونکہ یہ مدت (چار ماہ دس دن) عدت طلاق اور عدت وفات دونوں کو جمع کرتی ہے۔

اور اگر ان دونوں عورتوں کو ماہواری آتی ہو تو ایسی صورت میں عدت طلاق اور عدت وفات میں سے جس کی مدت زیادہ طویل ہوگی اسی کے ذریعہ عدت گذارے گی (۱)۔

مہر کے سلسلے میں ہمیں کوئی صراحت نہیں ملی۔

اور حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ: اگر کسی شخص نے اپنی بیویوں میں سے کسی ایک کو طلاق دے دی اور وضاحت سے قبل انتقال کرگیا تو ایسی صورت میں قرعہ کے ذریعہ مطلقہ عورت کا فیصلہ کیا جائے گا اور جس عورت کے بارے میں قرعہ واقع ہوگا اسے میراث نہیں ملے گی، یہ حضرت علیؓ سے مروی ہے اور یہی ابوثور کا قول ہے، کیونکہ اس صورت میں انسان سے ملکیت کا ازالہ ہوتا ہے، اس لئے اشتباہ کے وقت قرعہ اندازی کی جائے گی جیسا کہ (غلام کو) آزاد کی صورت میں کیا جاتا ہے اور اس لئے بھی قرعہ اندازی کی ضرورت پڑی کہ حقوق اس طرح مساوی ہوگئے کہ قرعہ کے بغیر مستحق کی تعیین دشوار ہوگئی، لہذا مناسب یہ ہے کہ اس میں قرعہ اندازی کی جائے، جیسا کہ سفر میں بیویوں کے درمیان باری کی تعیین کے لئے قرعہ اندازی سے کام لیا جاتا ہے۔ ان سب کے درمیان وراثت کی تقسیم کی صورت میں اس شخص کو حصہ دینا ہے جو میراث کا مستحق نہیں ہے اور مستحق کے حق کو کم کرنا ہے اور اگر میراث کی تقسیم کو غیر معینہ مدت تک کے لئے موقوف رکھا جائے تو اس میں ان کے حقوق کو ضائع کرنا ہے اور سب کو محروم کرنا یقینی طور پر حق دار کے حق کو روکنا ہے (۱)۔

اسی قبیل سے وہ مسئلہ بھی ہے جو ڈوب کر مرجانے، عمارت کے نیچے دب کر مرجانے اور جل کر مرجانے والے کی میراث کے بارے میں فقہاء سے منقول ہے، کیونکہ وراثت کی شرائط میں ہے کہ مورث کی وفات کے وقت وارث کی حیات ثابت ہو اور ڈوب کر، عمارت میں دب کر، اور آگ میں جل کر مرنے والے جن کے مابین وراثت کا معاملہ ہو، اگر ایک ساتھ مرے یا آگے پیچھے مرے۔ مگر یہ علم نہیں ہوسکا کہ کس کی موت پہلے ہوئی ہے؟ تو اس صورت میں وارث بنانے کے وقت اشتباہ پیدا ہوگا، کیونکہ اس کا علم نہیں ہے کہ کس کی موت پہلے ہوئی ہے؟ اس لئے جمہور فقہاء نے کہا ہے کہ: ان لوگوں کے مابین وراثت جاری نہیں کی جائے گی اور ان میں سے ہر ایک میت کا ترکہ اس کے ساتھ مرنے والوں کا اعتبار کئے بغیر اس کے زندہ ورثاء کے درمیان تقسیم کردیا جائے گا، کیونکہ شک کی صورت میں وراثت جاری نہیں ہوتی ہے۔ اور یہی قول معتمد ہے، کیونکہ اس صورت میں اس کا احتمال ہے کہ ان سب کی موت ایک ساتھ ہوئی ہو یا آگے پیچھے ہوئی ہو لہذا استحقاق کے سلسلے میں شک پیدا ہوگیا اور زندہ ورثاء کا استحقاق متیقن ہے اور شک یقین کے معارض نہیں ہوتا ہے (۲)۔ اس کی تفصیل (ارث) کی اصطلاح میں ملاحظہ کی جائے۔

---

(۱) المہذب ۲/ ۱۴۶-۱۴۷۔

(۱) المغنی ۶/ ۳۴۰-۳۴۱۔

(۲) الدر المختار وحاشیہ ابن عابدین ۵/ ۵۰۹، الشرح الکبیر وحاشیۃ الدسوقی ۴/ ۴۸۷، المہذب ۲/ ۲۶، المغنی ۶/ ۳۰۸۔

ازالۂ اشتباہ کے طریقے:

۱۹- اگر کسی شخص پر کوئی معاملہ مشتبہ ہوجائے تو اشتباہ کا ازالہ تحری کے ذریعہ ہوگا یا قرائن اختیار کرنے، یا استصحاب حال، یا احتیاط کو اختیار کرنے، یا قرعہ اندازی وغیرہ کے ذریعہ ہوگا۔ اس کی تفصیل مندرجہ ذیل ہے:

الف- تحری:

۲۰- کسی چیز کی حقیقت سے واقف ہونا دشوار ہوجائے تو اسے ظن غالب سے طلب کرنے کا نام تحری ہے۔ اشتباہ کی حالت میں ضرورت کی بنا پر جب کہ دلائل موجود نہیں ہوتے اور جس چیز کے بارے میں تحری کی گئی ہے اس تک پہنچنا بھی ممکن نہیں ہوتا تحری کو "حجت" قرار دیا گیا ہے اور تحری کا حکم یہ ہے کہ شریعت کی نگاہ میں وہ عمل درست قرار پاتا ہے (۱)۔ مثلاً جس شخص پر قبلہ مشتبہ ہوجائے اور وہ قبلہ کی جانکاری کا کوئی راستہ نہ پائے تو وہ تحری کرے جیسا کہ عامر بن ربیعہ سے مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا: "كنا مع رسول الله ﷺ في ليلة مظلمة، فلم ندر أين القبلة، فصلى كل رجل منا على حياله، فلما أصبحنا ذكرنا ذلك لرسول الله ﷺ، فنزل قول الله سبحانه و تعالى: فأينما تولوا فثم وجه الله" (ہم لوگ ایک تاریک رات میں نبی کریم ﷺ کے ساتھ تھے، ہمیں یہ علم نہیں تھا کہ قبلہ کس طرف ہے؟ تو ہم میں سے ہر ایک آدمی نے اپنے اپنے سامنے نماز ادا کرلی پھر جب صبح ہوئی تو اس کا تذکرہ ہم نے رسول اللہ ﷺ سے کیا تو اس پر اللہ سبحانہ وتعالیٰ کا یہ قول نازل ہوا: "فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللّٰهِ") (۲)۔ اور حضرت علیؓ کا ارشاد ہے: "قبلة المتحري جهة قصده" (تحری کرنے والے کا قبلہ اس کے قصد وارادہ کی جہت ہے) اور اس لئے بھی کہ بقدر وسعت واجب کو قائم کرنے کے لئے دلیل ظاہر پر عمل کرنا واجب ہے، اور فرض عین کعبہ یا جہت کعبہ کو اجتہاد یا تحری کے ذریعہ پانا ہے، اس سلسلے کی تفصیل اور اختلاف کے بیان کے لئے (استقبال) کی اصطلاح کی طرف رجوع کیا جائے (۱)۔

(۱) الفتاویٰ الہندیہ ۵/ ۳۸۲۔

(۲) اس کی تخریج فقرہ/ ۱۵ میں گزر چکی ہے۔

ب- قرائن کو اختیار کرنا:

۲۱- قرینہ یہ وہ علامت ہے جس کے ذریعہ اشتباہ کے وقت ایک جانب کو ترجیح دی جاتی ہے، فواتح الرحموت میں ہے: قرینہ وہ ہے جس کے ذریعہ مرجوح کو ترجیح دی جاتی ہے (۲) اور کبھی قرینہ قطعی ہوتا ہے (۳)۔ مجلۃ الاحکام العدلیہ میں قرینہ قاطعہ کی تعریف یہ کی گئی ہے کہ اس سے مراد وہ علامت ہے جو یقین کی حد تک پہنچانے والی ہو (۴)، اور قرینہ کے اعتبار کے سلسلے میں اختلاف نہیں ہے جیسا کہ اصطلاح (اثبات) فقرہ (۳۱) میں بیان کیا گیا ہے۔

اسی قبیل سے نبی کریم ﷺ اور آپ ﷺ کے بعد آپ ﷺ کے خلفاء کا قیافہ کے ذریعہ فیصلہ کرنا ہے (۵)، جس سے مراد نشان

(۱) الفتاویٰ الہندیہ ۵/ ۳۸۳، تبیین الحقائق ۱/ ۱۰۱، البدائع ۱/ ۱۱۸، الشرح الکبیر وحاشیۃ الدسوقی ۱/ ۲۲۳-۲۲۷، مواہب الجلیل والتاج والاکلیل ۱/ ۵۰۸، نہایۃ المحتاج ۱/ ۴۱۹-۴۲۳، منہاج الطالبین و حاشیۃ قلیوبی ۱/ ۱۳۶، المہذب ۱/ ۷۴-۷۵، المغنی ۱/ ۴۳۸، ۴۴۱-۴۵۲، کشاف القناع ۱/ ۳۰۷۔

(۲) فواتح الرحموت ۲/ ۴۴۔

(۳) مسلم الثبوت ۲/ ۱۶۶۔

(۴) مجلہ کا مادہ: ۱۷۴۱۔

(۵) قیافہ: نشان کے اتباع کا نام ہے اور قائف سے مراد وہ شخص ہے جو نشانات کا اتباع کرتا ہے اور اس کے ذریعہ ان لوگوں کو پہچانتا ہے جو راستہ سے گذرے

قدم کی پیروی کرنا اور مشابہت کو جاننا ہے اور اسی قبیل سے اسے اشتباہ کے وقت ثبوت نسب کے لئے دلیل قرار دینا ہے (۱)۔

اگر دو شخصوں نے کسی چیز کے بارے میں دعوی کیا اور ان میں سے ہر ایک نے قابل قبول دلیل پیش کی اور وہ دونوں عدالت میں مساوی ہیں اور معاملہ قاضی پر مشتبہ ہوگیا تو اگر مدعی بہ ان دونوں میں سے کسی ایک کے قبضہ میں ہو تو یہ ایک ایسا قرینہ ہوگا جس کے ذریعہ اس کے دعوی کو ترجیح دی جائے گی۔ یہی مطلب ہے فقہاء کے اس قول کا کہ ''برابری کے وقت قابض کا بینہ خارج کے بینہ پر مقدم ہوتا ہے'' جیسا کہ مشہور ہے (۲)۔

ج- استصحاب حال:

۲۲- اس سے مراد یہ ہے کہ گذشتہ زمانہ میں جو حکم ثابت ہو چکا ہے اسے اپنے حال پر باقی رکھا جائے اور جب تک اس حکم کو بدلنے والی کوئی دلیل نہ پائی جائے اس حکم کو موجود سمجھا جائے۔ فقہاء اصولیین نے اس کی تعریف یوں کی ہے کہ یہ ماضی میں متحقق حکم کے ذریعہ حال میں اس حکم کے واقع ہونے پر استدلال کرنا ہے (۳) اور شوکانی نے کہا ہے کہ ''استصحاب حال'' سے مراد کسی چیز کے امر وجودی یا عدمی یا عقلی یا شرعی کو اس کے حال پر باقی رکھنا ہے (۴)۔

لہذا جس شخص کو یہ علم ہو کہ وہ باوضوء ہے پھر حدث طاری ہونے کے بارے میں اس کو شک ہو جائے تو اس کی طہارت اور وضوء کے باقی رہنے کا فیصلہ کیا جائے گا جب تک کہ اس کے خلاف ثابت نہ ہو جائے، کیونکہ جو طہارت یقین کے ساتھ ثابت ہو شک کی وجہ سے اس کے زائل ہونے کا حکم نہیں لگایا جائے گا (۱)۔ استصحاب کی حجیت، اور اشتباہ اور دلیل کی عدم موجودگی کے وقت اس کے ذریعہ ترجیح پر تفصیلی گفتگو (استصحاب) کی اصطلاح میں گذر چکی ہے۔

د- احتیاط کو اختیار کرنا:

۲۳- لغت میں ہے: احتیاط زیادہ بہتر کو طلب کرنے اور مستند صورت کو اختیار کرنے کا نام ہے، اور اسی سے فقہاء کا یہ قول ہے کہ: سب سے زیادہ محتاط پہلو کو اختیار کرو۔

فقہاء کرام نے صراحت کی ہے کہ اشتباہ کے وقت، مثلاً میاں بیوی نے اپنے مشترک بستر پر منی دیکھی، اور ان میں سے کسی کو یہ پتہ نہیں ہے کہ یہ منی کس سے نکلی ہے؟ اور شوہر نے کہا کہ: یہ عورت کی منی ہے اور غالباً اسی کو احتلام ہوا ہے اور بیوی نے کہا کہ: یہ مرد کی منی ہے اور شاید اسی کو احتلام ہوا ہے، تو اس صورت میں اصح قول یہ ہے کہ احتیاطاً ان دونوں پر غسل واجب ہوگا (۲)۔ جیسا کہ فقہاء نے عدت کے باب میں صراحت کی ہے کہ وہ عورت جس سے نکاح کیا گیا، اور شوہر نے اس کے ساتھ خلوت کی، پھر اسے طلاق دے دی، تو یہ عورت احتیاطاً عدت گذارے گی، اگرچہ شوہر نے اس کے ساتھ صحبت نہیں کی، کیونکہ خلوت شبہ کو پیدا کرنے والی چیز ہے اور یہ حکم محض عزت اور نسب کی حفاظت کے لئے ہے (۳)۔

= ہوں، اور آدمی کی اس کے باپ اور بھائی کے ساتھ مشابہت کو پہچاننا ہے۔ اس علم کے ذریعہ جس کے ساتھ اللہ تعالی نے اسے خاص کیا ہے، اور اشتباہ کے وقت نسب کو ثابت کرنا ہے۔

(۱) الطرق الحکمیہ رص ۱۱ طبع المدنی۔

(۲) التبصرۃ مع حاشیۃ فتح العلی المالک ۱ر ۲۸۰ طبع مصطفی محمد۔

(۳) مسلم الثبوت اور اس کی شرح ۲ر ۳۵۹ طبع الامیریہ۔

(۴) ارشاد الفحول رص ۲۳۷ طبع الحلبی۔

(۱) البدائع ۱ر ۲۶، القواعد لابن رجب رص ۳۳۵۔

(۲) المصباح المنیر مادہ (حوط) الفتاوی الہندیہ ۱ر ۱۵۔

(۳) ارشاد الفحول رص ۲۴۴-۲۴۵۔

ھ- مدت کے گذرنے کا انتظار:

۲۴- یہ اس امر کے لئے ہے جس کی مدت متعین ہو، جیسے رمضان کے مہینہ کا داخل ہونا، اللہ تبارک وتعالی کا ارشاد ہے: "فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ" (۱) (سو تم میں سے جو کوئی اس مہینہ کو پائے لازم ہے کہ وہ (مہینہ بھر) روزہ رکھے)۔ لہذا اگر معاملہ مشتبہ ہوجائے اور چاند نظر نہ آئے تو شعبان کے تیس دن مکمل کرنا واجب ہوگا (۲)، کیونکہ حدیث میں ہے: "صوموا لرؤيته وافطروا لرؤيته فإن غَمّ عليكم فاكملوا عدة شعبان ثلاثين يوما" (۳) (رمضان کا روزہ رکھو چاند دیکھ کر اور افطار کرو چاند دیکھ کر لہذا اگر تم کو چاند نظر نہ آئے تو شعبان کے تیس دن کی گنتی پوری کرو)۔

و- قرعہ اندازی کرنا:

۲۵- قرافی کہتے ہیں: جب مصلحت یا حق کسی طریقہ سے متعین ہوجائے تو قرعہ اندازی جائز نہیں ہوگی، اس لئے کہ قرعہ کی صورت میں اس متعینہ حق اور مصلحت کا ضیاع ہوگا اور جب حقوق و مصالح مساوی ہوں اور مستحق کے سلسلے میں اشتباہ ہوجائے تو تنازع کے وقت یہی قرعہ اندازی کا محل ہے تا کہ حسد و کینہ دور ہو (۴)۔ اس کی تفصیل (اثبات) (ف/ ۳۶) اور (قرعہ) کی اصطلاح میں ہے۔

اشتباہ پر مرتب ہونے والا اثر:

۲۶- حد کا ساقط کرنا: اشتباہ پر جو آثار مرتب ہوتے ہیں ان میں

(۱) سورۂ بقرہ/ ۱۸۵۔

(۲) تبیین الحقائق ۱/ ۳۱۶، مواہب الجلیل ۲/ ۳۷۷، المہذب ۱/ ۱۸۶، کشاف القناع ۲/ ۳۰۰۔

(۳) حدیث: "صوموا لرؤيته..." کی روایت بخاری و مسلم نے کی ہے (فتح الباری ۴/ ۱۱۹ طبع السلفیہ، صحیح مسلم ۲/ ۷۶۲ طبع الحلبی)۔

(۴) التبصرۃ لابن فرحون ۲/ ۹۶، القواعد لابن رجب/ ص ۳۴۸- ۳۵۰۔

سب سے ظاہر اثر مجرم سے حد کا ساقط کرنا ہے، چنانچہ حضرت عائشہؓ سے روایت ہے کہ نبی کریم ﷺ نے ارشاد فرمایا: "ادرءوا الحدود عن المسلمين مااستطعتم" (۱) (اپنی استطاعت بھر مسلمانوں سے حدود کو ساقط کیا کرو)، اور حضرت ابن مسعودؓ سے مروی ہے کہ: "ادرءوا الحدود بالشبهات" (۲) (شبہات کی وجہ سے حدود کو ساقط کرو)، اور حضرت عمر بن الخطابؓ سے منقول ہے کہ انہوں نے فرمایا: "لأن أعطل الحدود بالشبهات أحبّ إليّ من أن أقيمها بالشبهات" (۳) (شبہات کی وجہ سے حدود کو ختم کرنا میرے نزدیک شبہات کے ساتھ حدود کو قائم کرنے سے زیادہ بہتر ہے)۔

کاسانی فرماتے ہیں کہ: حد ایک کامل سزا ہے، اس لئے کامل جنایت کا تقاضا کرتی ہے، لہذا جب وہاں پر شبہ ہوجائے تو جنایت کامل نہیں رہے گی (۴)۔

۲۷- نمازی کے اشتباہ کے وقت اشتباہ پر جو عملی اثرات مرتب ہوتے ہیں ان میں سے ایک یہ ہے کہ نماز میں واجب اصلی کو

(۱) حدیث: "ادرءوا الحدود عن المسلمين..." کی روایت ترمذی (۴/ ۳۳ طبع الحلبی) اور حاکم (۴/ ۳۸۴ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے ابن حجر نے التلخیص (۴/ ۵۶ طبع دار المحاسن بالقاہرہ) میں اس حدیث کو ضعیف قرار دیا ہے۔

(۲) حدیث: "ادرءوا الحدود بالشبهات" کی روایت بیہقی (۸/ ۲۳۸، دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے "ادرءوا القتل والجلد عن المسلمين ما استطعتم" کے الفاظ کے ساتھ کی ہے اور ابن حجر نے "التلخیص" میں بیہقی کے واسطے سے اس کی تصحیح نقل کی ہے (۴/ ۵۶ طبع دار المحاسن بالقاہرہ)۔

(۳) حضرت عمر بن الخطابؓ کے اثر: "لأن أعطل الحدود بالشبهات..." کی روایت ابن ابی شیبہ نے مصنف (۹/ ۵۶۶ طبع الدار السلفیہ) میں کی ہے ابن حجر نے التلخیص میں اس کو منقطع قرار دیا ہے (۴/ ۵۶ طبع دار المحاسن قاہرہ)۔

(۴) البدائع ۷/ ۳۴۔

چھوڑنے یا اس میں تبدیلی پیدا کرنے یا سہواً کسی فرض کو اس کی اصلی جگہ سے بدلنے کی وجہ سے جو نقصان ہوتا ہے، اس کی تلافی کے لئے سجدۂ سہو واجب ہوتا ہے لہذا سجدے کے ذریعہ اس کی تلافی واجب ہے (۱)۔

چنانچہ حضرت ابو سعید خدریؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا کہ نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: ''إذا شک أحدکم فی صلاته فلم یدرکم صلی۔ ثلاثا أم أربعا؟ فلیطرح الشک، ولیبن علی ما استیقن، ثم یسجد سجدتین قبل أن یسلم، فإن کان صلی خمسا شفعن له صلاته، وإن کان صلی إتماما لأربع کانتا ترغیما للشیطان'' (۲) (اگر تم میں سے کسی آدمی کو اپنی نماز میں شک ہو اور اسے یہ علم نہ ہو کہ اس نے کتنی رکعت پڑھی ہے، تین رکعت یا چار رکعت؟ تو وہ شک کو پس پشت ڈال دے اور جتنی رکعت کا اسے یقین ہو اسی پر بناء کرے پھر سلام پھیرنے سے قبل دو سجدے کرے، پھر اگر اس نے پانچ رکعت پڑھ لی تو اس کے لئے اس کی نماز سفارش کرے گی اور اگر اس نے چار رکعت کے اتمام کے لئے انہیں ادا کیا تو یہ سجدے شیطان کے لئے ذلت کا سبب ہوں گے)، اور اس لئے بھی کہ جس رکعت میں شک ہو، اس کی عدم ادائیگی اصل ہے لہذا اسے پورا کرنا لازم ہوگا (۳) جیسا کہ اگر اس میں شک ہو کہ اس نے نماز پڑھی ہے یا نہیں؟ اور اس کی تفصیل (سجدۂ سہو) میں ہے۔

۲۸- قاضی جس مقدمہ کو دیکھ رہا ہو اگر اس کو اس کے مناسب حکم میں اشتباہ ہو جائے تو اس کا اثر یہ ہوگا کہ وہ فقہاء سے مشورہ کرے گا تاکہ ان کی رائے سے فائدہ اٹھائے، ان سے مشورہ کرنا جمہور فقہاء کے نزدیک مستحب ہے اور مالکیہ کے ایک قول کے مطابق واجب ہے۔ حضرت عثمانؓ کا معمول یہ تھا کہ جب وہ فیصلہ کے لئے بیٹھتے تو چار صحابہ کرام کو بلواتے پھر ان سے مشورہ کرتے، اگر ان کی رائے حضرت عثمان کی رائے کے موافق ہوتی تو فیصلہ نافذ فرماتے (۱)۔

ابن قدامہ فرماتے ہیں: اگر قاضی کے پاس کوئی مشکل معاملہ پیش ہو تو اس معاملہ کے بارے میں اہل علم وامانت سے مشورہ کرے، پھر ابن قدامہ نے فرمایا: کیونکہ مشورہ کے ذریعہ وہ متنبہ ہو جائے گا اور مذاکرہ کے ذریعہ بھولی ہوئی چیز اسے یاد آ جائے گی۔ مشورہ کا حکم اس جگہ دلائل کے استخراج کی خاطر ہے اور اجتہاد کے ذریعہ قاضی حق کی معرفت حاصل کر لیتا ہے تو اگر قاضی مجتہد ہے تو اس کے لئے کسی دوسرے کی تقلید کرنا جائز نہیں اور مستحب ہے کہ قاضی کی مجلس میں ہر مسلک کے اہل علم جمع رہیں تاکہ اس کے لئے مشورہ کرنا آسان ہو اور جب کوئی ایسا معاملہ پیش ہو جس میں ان سے مشورہ کرنے کی ضرورت ہو تو ان سے مشورہ کرے تاکہ وہ حضرات اس معاملہ میں اپنے دلائل اور جواب ذکر کریں (۲)۔

۲۹- اسی طرح اشتباہ پر ترکہ کی تقسیم کو موقوف رکھنے یا اس کے کچھ

---

(۱) البدائع ۱/ ۱۶۴۔

(۲) حدیث: "إذا شک أحدکم فلم یدرکم صلی...." کی روایت مسلم نے کی ہے (۱/ ۴۰۰ طبع الحلبی)۔

(۳) المغنی ۲/ ۱۶۔ ۱۷۔

---

(۱) اس اثر کی روایت بیہقی نے ان الفاظ کے ساتھ کی ہے: جب حضرت عثمانؓ مجلس قضاء میں تشریف فرما ہوتے اور ان کے پاس فریقین آتے تو آپ ان میں سے ایک سے فرماتے: جاؤ حضرت علیؓ کو بلاؤ، اور دوسرے سے فرماتے: جاؤ حضرت طلحہ، زبیر اور اصحاب نبی ﷺ کی ایک جماعت کو بلا لاؤ، پھر دونوں فریق سے فرماتے: بات کرو، پھر ان لوگوں کی طرف متوجہ ہو کر فرماتے کہ آپ لوگ اس معاملہ میں کیا فرماتے ہیں؟ تو اگر وہ حضرات ان کی رائے کے موافق اپنی رائے کا اظہار کرتے تو فیصلہ فرما دیتے، ورنہ اس پر غور فرماتے، پھر دونوں فریق سلام کرتے اور اٹھ کر چلے جاتے (السنن الکبری للبیہقی ۱۰/ ۱۱۲ طبع الہند)۔

(۲) البدائع ۷/ ۵، الشرح الکبیر وحاشیۃ الدسوقی ۴/ ۱۳۹، المہذب ۲/ ۲۹۸، المغنی ۹/ ۵۰، ۵۲۔

حصہ کو محفوظ رکھنے کا حکم مرتب ہوتا ہے، مثلاً مورث نے وفات کے وقت ورثاء میں حمل (پیٹ میں بچہ) چھوڑا، اور یہ معلوم نہ ہوسکا کہ وہ لڑکا ہے یا لڑکی کہ اس کے حصہ کا علم ہوسکے یا وراثت میں اس کے اصل استحقاق کا پتہ چل سکے، اور اسی طرح گم شدہ اور قیدی کا معاملہ تو ایسا شخص اپنے مال کے حق میں زندہ تصور کیا جائے گا، الا یہ کہ اس کی موت پر دلیل قائم ہوجائے اور دوسرے کے مال کے حق میں ''میت'' قرار دیا جائے گا لیکن اس کا حصہ موقوف رکھا جائے گا جیسا کہ پیٹ کے حمل کا حصہ موقوف رکھا جاتا ہے یہاں تک کہ اس کا حال ظاہر ہوجائے یا اس کے میت ہونے کا فیصلہ کردیا جائے (۱)۔

ان میں سے ہر ایک کی تفصیل اور اس کا بیان ''إرث'' کی اصطلاح میں ہے۔

(۱) شرح السراجیہ، البدائع ۶/ ۱۹۶، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۴۸۰ اور اس کے بعد کے صفحات، نہایۃ المحتاج ۶/ ۲۸ اور اس کے بعد کے صفحات، المغنی ۶/ ۱۰۸، ۲۵۳، ۳۱۳، ۳۲۱۔

اشتراط

تعریف:

۱- لغت میں اشتراط فعل اشترط کا مصدر ہے، اور اشتراط کا معنی شرط لگانا ہے، عرب کہتے ہیں: "شرط علیه کذا"، یعنی اس نے اس پر فلاں چیز لازم کردی، تو اشتراط شرط کے معنی میں ہی استعمال ہوتا ہے۔

شرط (راء کے سکون کے ساتھ) کے کئی معانی ہیں، ایک معنی ہے: کسی چیز کو لازم کرنا اور اس کا پابند ہونا، قاموس میں ہے: شرط بیع وغیرہ میں کسی چیز کو لازم کرنے اور اس کا پابند ہوجانے کو کہتے ہیں، جیسے شریطہ (۱)، اس کی جمع شرائط اور شروط آتی ہے۔

شرط (راء کے زبر کے ساتھ) کا معنی علامت ہے اور اس کی جمع اشراط آتی ہے۔ فقہاء کے نزدیک زیر بحث شرط (راء کے جزم کے ساتھ) آتی ہے جو کسی چیز کو لازم کرنے اور اس کا پابند ہوجانے کا نام ہے، اگر موکل نے وکیل پر کوئی شرط لگائی تو وکیل کے لئے اس شرط کی پابندی ضروری ہے۔ اسی طرح وہ تمام شروط صحیحہ جو متعاقدین کے درمیان قرار پائیں ان کی پابندی اور ان سے عدم تجاوز ضروری ہے (۲)۔

رہا اشتراط کا اصطلاحی معنی تو اصولیین نے اس کی تعریف یہ کی ہے کہ شرط یہ ہے کہ اس کے نہ پائے جانے پر مشروط نہ پایا جائے اور اگر

(۱) القاموس المحیط: مادہ (شرط)۔

(۲) لسان العرب، الصحاح: مادہ (شرط)۔

شرط پائی جائے تو مشروط کا وجود اور عدم وجود لذاتہ ضروری نہ ہو اور نہ وہ فی ذاتہ بلکہ فی غیرہ مناسبت کے کسی جز کو شامل ہو (۱)۔

اس معنی میں شرط مانع سے علاحدہ ہے کہ اس کے وجود سے عدم لازم آتا ہے، اور سبب سے بھی علاحدہ ہے جس کے وجود سے وجود اور عدم سے عدم لازم آتا ہے، اور وہ جزء علت سے بھی علاحدہ ہے، کیونکہ وہ مناسبت کے ایک جزء کو شامل ہوتا ہے، اس لئے کہ مناسب کا جز بھی مناسب ہوتا ہے (۲)۔

۲- اصولیین کے نزدیک شرط ومشروط کے درمیان تعلق کے اعتبار سے شرط یا تو عقلی ہوتی ہے یا شرعی یا عرفی یا لغوی، اگر اس کا سبب عقل، شرع، عرف یا لغت ہو۔ شرط کی دوسری قسمیں بھی ہیں جن کا ذکر اصولیین اپنی کتابوں میں کرتے ہیں۔ تفصیل کے لئے اصولی ضمیمہ دیکھا جائے (۳)۔

۳- فقہاء کے نزدیک شرط کی دو قسمیں ہیں:

ایک شرط حقیقی (شرعی) اور دوسری شرط وضعی۔ دونوں کے معنی ذیل میں بیان کئے جارہے ہیں:

الف- شرط حقیقی:

۴- شرط حقیقی وہ ہے جس پر حکم شرع کی رو سے کسی چیز کا وجود موقوف ہو، جیسے نماز کے لئے وضو، کیونکہ بغیر وضو کے نماز کا وجود نہیں، اس لئے کہ وضو نماز کی صحت کے لئے شرط ہے، رہا وضو تو اگر وضو ہو تو اس کے پائے جانے سے نماز کا پایا جانا ضروری نہیں ہے لیکن اگر وضو نہ ہو تو نماز صحیح نہ ہوگی۔

(۱) الفروق للقرافی ۱/ ۵۹-۶۱، طبع احیاء الکتب العربیہ۔

(۲) کشف الاسرار للبزدوی ۴/ ۱۷۳ طبع دار الکتاب العربی، التلویح علی التوضیح ۱/ ۴۵، اصول السرخسی ۲/ ۳۰۳ طبع حیدرآباد۔

(۳) الفروق ۱/ ۶۱، ۶۲، نیز دیکھئے: اصطلاح (شرط)۔

ب- شرط وضعی:

۵- شرط وضعی کی دو قسمیں ہیں:

اول: شرط تعلیقی وہ ہے جس پر حکم مرتب ہوتا ہے لیکن اس پر موقوف نہیں ہوتا ہے (یعنی یہ ضروری نہیں ہے کہ اگر شرط نہ پائی جائے تو حکم بھی نہ ہو) جیسے گھر کے اندر داخل ہونے پر معلق کی گئی طلاق، مثلاً کسی نے اپنی بیوی سے کہا: "إن دخلت الدار فأنت طالق" (اگر تو گھر میں داخل ہوئی تو تجھ کو طلاق)، تو یہاں طلاق اس کے گھر میں داخل ہونے پر مرتب ہوتی ہے، لیکن یہ ضروری نہیں ہے کہ اگر دخول دار نہ پایا جائے تو طلاق بھی واقع نہ ہو، بلکہ کبھی دوسرے سبب سے بھی طلاق واقع ہوجاتی ہے (۱)۔

دوم: شرط مقید، اس کا معنی "کسی غیر موجود شئ کو کسی موجود شئ میں مخصوص الفاظ کے ساتھ لازم کرنا ہے" (۲)۔ فقہاء کے نزدیک اشتراط شرط لگانے والے کا عمل ہے کہ وہ اپنے کسی تصرف کو معلق کردے یا انہیں شرط کے ساتھ مقید کردے، تو اشتراط کا معنی صرف شرط وضعی میں متحقق ہوتا ہے، اس کی تفصیل اصطلاح "شرط" میں آئے گی۔

متعلقہ الفاظ:

تعلیق:

۶- زرکشی نے اپنے قواعد میں اشتراط اور تعلیق کے درمیان فرق کرتے ہوئے کہا ہے کہ: تعلیق وہ ہے جو إن اور إذا جیسے اداۃ شرط کے ساتھ اصل فعل پر داخل ہو، اور شرط وہ ہے جس میں اصل فعل کا تیقن ہو اور اس میں کسی دوسری چیز کی شرط لگائی جائے (۳)۔

(۱) التلویح علی التوضیح ۱/ ۱۴۵، ۱۴۶۔

(۲) غمز عیون البصائر للحموی ۲/ ۲۲۵، طبع العامرہ۔

(۳) المنثور للزرکشی ۱/ ۳۷۱ طبع وزارت اوقاف، کویت۔

حموی حاشیہ ابن نجیم میں دونوں کے درمیان فرق کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ: تعلیق ''کسی غیر موجود امر کو کسی موجود امر پر اِن یا کسی حرف شرط کے ذریعہ معلق کرنا'' ہے، اور شرط ''کسی غیر موجود امر کو کسی موجود امر میں مخصوص صیغہ کے ساتھ لازم کرنا'' ہے (۱)۔

اشتراط وضعی اور تصرفات پر اس کا اثر

اشتراط تعلیقی اور اس کا اثر:

۷ - اشتراط وضعی کبھی تعلیقی ہوتا ہے اور کبھی تقییدی، اشتراط تعلیقی: ایسے معنی کا نام ہے جس کا اعتبار مکلف کرتا ہے، اور اس پر اپنے کسی تصرف کو معلق کرتا ہے، جیسے طلاق اور بیع وغیرہ، اور یہ گذر چکا ہے کہ تعلیق کسی غیر موجود امر کو کسی موجود امر پر اِن یا کسی حرف شرط کے ذریعہ معلق کرنے کا نام ہے، لہذا اشتراط تعلیقی شرط لگانے والے کا فعل ہے، جیسے وہ اپنے کسی تصرف کو شرط پر معلق کردے (۲)۔

اس کے ساتھ تعلیق کی صحت کے لئے چند شرطیں ہیں جن کا ذکر فقہاء اپنی کتابوں میں کرتے ہیں۔

ایک شرط یہ ہے کہ جس چیز پر تعلیق کی گئی ہے وہ معلوم ہو، اس سے واقف ہونا ممکن ہو، یہی وجہ ہے کہ اگر کسی نے طلاق کو اللہ تعالی کی مشیت پر معلق کیا تو حنفیہ اور شافعیہ کے نزدیک طلاق واقع نہ ہوگی، اس لئے کہ اللہ تعالی کی مشیت سے واقفیت ممکن نہیں ہے (۳)۔

ایک شرط یہ ہے کہ معلق علیہ مستقبل کا عمل ہو، ماضی کا نہیں، کیونکہ ماضی میں معلق کرنے کی کوئی سبیل نہیں، وہ تو حقیقۃً تنجیز (واقع شدہ) ہے اگرچہ صورۃً تعلیق ہے (۴)۔

---

(۱) الحموی علی ابن نجیم ۲/ ۲۲۵ طبع العامرہ۔

(۲) دیکھئے اصطلاح (شرط)۔

(۳) تبیین الحقائق ۲/ ۲۴۳ طبع دار المعرفہ، قلیوبی وعمیرہ ۳/ ۳۴۲ طبع الحلبی۔

(۴) الاشباہ والنظائر للسیوطی رص ۳۷۶ طبع الحلبی۔

ایک شرط یہ ہے کہ شرط اور اس کے جواب کے درمیان ایسا فصل نہ کرے جو عرفاً فصل سمجھا جاتا ہو، اگر ایسا کرے گا تو تعلیق صحیح نہ ہوگی (۱)۔

اشتراط تعلیقی کا اثر تصرفات پر اس وقت پڑے گا جب کہ شرط لگانے والا اس کی شرط لگائے، بعض تصرفات تعلیق کو قبول کرتے ہیں اور بعض تصرفات تعلیق کو قبول نہیں کرتے (۲)۔

تعلیق کو قبول نہ کرنے والے تصرفات:

۸ - ان میں سے ایک بیع ہے، اور بیع تملیکات (جس میں کسی چیز کا مالک بنایا جائے) میں سے ہے، اور حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک بیع اشتراط تعلیقی کو قبول نہیں کرتی ہے، اس لئے کہ بیع میں ملکیت ایک جانب سے دوسری جانب منتقل کی جاتی ہے، اور ملکیتوں کی منتقلی رضامندی پر منحصر ہوتی ہے، اور رضا کا انحصار تیقن پر ہے، اور جزم وتیقن تعلیق کے ساتھ ممکن نہیں ہے (۳)۔

ان ہی میں نکاح بھی ہے، چنانچہ اسے مستقبل میں کسی امر پر معلق کرنا حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک درست نہیں ہے، اس کی تفصیل نکاح کے باب میں دیکھی جائے (۴)۔

---

(۱) کشاف القناع ۵/ ۲۸۴ طبع الریاض۔

(۲) المنثور للزرکشی ۱/ ۳۷۰ طبع وزارت اوقاف کویت، الفروق ۱/ ۲۲۸، ۲۲۹ طبع احیاء الکتب العربیہ، جامع الفصولین ۲/ ۴۱ طبع بولاق، تبیین الحقائق ۵/ ۱۴۸، ۱۴۹ طبع دار المعرفہ، الفتاوی الہندیہ ۴/ ۳۹۶ طبع ترکی، اور دیکھئے اصطلاح (شرط)۔

(۳) الفتاوی الہندیہ ۴/ ۳۹۶ طبع ترکی، الفروق للقرافی ۱/ ۲۲۹ طبع احیاء الکتب العربیہ، قلیوبی وعمیرہ ۲/ ۱۵۴، منتہی الارادات ۱/ ۳۵۴ طبع دار المعرفہ۔

(۴) الفتاوی الہندیہ ۴/ ۳۹۶، مواہب الجلیل ۳/ ۴۴۶ طبع النجاح، المنثور ۱/ ۳۷۳، کشاف القناع ۵/ ۹۸۔

اشتراط تعلیقی کو قبول کرنے والے تصرفات:

۹- ان میں سے کفالہ ہے، جو حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک اصح قول کے مطابق اشتراط تعلیقی کو قبول کرتا ہے، اس کی تفصیل اپنے مقام پر آئے گی (۱)۔

علماء نے جو کچھ تصرفات کی مختلف اقسام جیسے تملیکات، معاوضات، التزامات، اطلاقات، اسقاطات، تبرعات، اور ولایات کے سلسلے میں ذکر کیا ہے انہیں دیکھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ علماء اس بات پر متفق ہیں کہ بعض تصرفات مطلقاً اشتراط تعلیقی کو قبول نہیں کرتے ہیں، جیسے تملیکات، معاوضات، یمین باللہ اور اقرار، اور بعض تصرفات مطلقاً اشتراط تعلیقی کو قبول کرتے ہیں، جیسے ولایات، بعض طاعتوں جیسے نذر، کا التزام اور اطلاقات۔ اور بعض تصرفات کے سلسلے میں اختلاف ہے کہ آیا وہ اشتراط تعلیقی کو قبول کرتے ہیں یا نہیں، جیسے اسقاطات اور بعض عقود تبرعات وغیرہ۔ ان تمام کی تفصیل (شرط) کی اصطلاح میں آئے گی۔

اشتراط تقییدی اور اس کا اثر:

۱۰- یہ بات گزر چکی ہے کہ فقہاء کے نزدیک اشتراط تقییدی کسی غیر موجود امر کا کسی موجود امر کے اندر مخصوص صیغہ کے ساتھ التزام کا نام ہے (۲)۔ یا یہ کہ جس میں اصل فعل پر تیقن کا اظہار ہو اور اس میں کسی دوسرے امر کی شرط لگا دی جائے (۳)۔ ان دونوں معانی میں شرط میں

(۱) الاشباہ والنظائر لابن نجیم ص ۳۶۸، تبیین الحقائق ۱۴۸/۵، رد المحتار ۳۵۴/۵، الفتاوی الہندیہ ۳۹۶/۴، مواہب الجلیل ۱۰۱/۵، مغنی المحتاج ۳۰۶/۳ طبع الحلبی، منتہی الارادات ۴۱۴/۱، اور دیکھئے: اصطلاح (شرط، کفالت)۔

(۲) الحموی علی ابن نجیم ۲۲۵/۲، طبع العامرہ۔

(۳) المنثور ۳۷۰/۱۔

اشتراط کا معنی پایا جاتا ہے، اس لئے کسی موجود امر میں کسی غیر موجود امر کا التزام، یا اصل فعل کے تیقن کے بعد کسی دوسرے امر کی شرط لگانا ہی اشتراط ہے، اور اگر تصرفات میں شرط لگائی جائے تو صحت وفساد یا بطلان کے اعتبار سے شرط کا اثر تصرفات پر ہوتا ہے۔

اس کی تفصیل یہ ہے کہ جب تصرف کو کسی شرط سے مقید کیا جائے تو وہ شرط یا تو صحیح ہوگی، یا فاسد یا باطل ہوگی۔

اگر شرط صحیح ہو، مثلاً کسی نے گائے کے دودھاری ہونے کی شرط لگائی تو بیع جائز ہوگی، اس لئے کہ جس چیز کی شرط لگائی گئی ہے وہ مبیع یا ثمن کی صفت ہے، اور یہ ایسی خالص صفت ہے جو بدل کر اصل (موصوف) نہیں ہوسکتی ہے، اور نہ کسی حال میں اس کے لئے ثمن کا کوئی حصہ ہوسکتا ہے (۱)۔

اور شرط اگر باطل یا فاسد ہو، مثلاً کسی نے اونٹنی اس شرط پر خریدی کہ وہ دو مہینے کے بعد بچہ جنے گی تو بیع فاسد ہوگی (۲)۔

اسی طرح اگر کسی نے کہا کہ: میں نے اپنا گھر تم سے اس شرط پر بیچا کہ تم مجھ سے اپنی بیٹی کی شادی کردو، یا اس شرط پر کہ میں اپنی بیٹی کی شادی تم سے کردوں، تو یہ درست نہ ہوگا، اس لئے کہ وہ ایک دوسرے عقد کی شرط لگا رہا ہے، اور اس وجہ سے بھی کہ وہ نکاح شغار کے مشابہ ہے (۳)۔

حنفیہ جو فاسد و باطل کے درمیان فرق کرتے ہیں اس کی تین قسمیں بیان کرتے ہیں: صحیح، فاسد اور باطل۔ مالکیہ، شافعیہ اور

(۱) بدائع الصنائع ۱۷۳/۵، الشرح الکبیر ۱۰۸/۳، مغنی المحتاج ۳۴/۲، کشاف القناع ۸۸۸/۳۔

(۲) بدائع الصنائع ۱۶۹/۵، الشرح الکبیر مع حاشیۃ الدسوقی ۳۰۹/۳-۳۱۰، مغنی المحتاج ۳۳/۲۔

(۳) کشاف القناع ۱۹۳/۳۔

حنابلہ جو فاسد وباطل کے درمیان کوئی فرق نہیں کرتے اور کہتے ہیں کہ یہ دونوں ایک ہی ہیں، اس کی دو قسمیں ذکر کرتے ہیں: صحیح اور فاسد یا باطل۔ اسی طرح فقہاء شرط صحیح کی انواع اور شرط فاسد کی انواع کا ذکر کرتے ہیں۔ کچھ شروط فاسدہ ایسی ہیں جو تصرف کو فاسد وباطل کردیتی ہیں، اور کچھ ایسی ہیں جن کے ہوتے ہوئے تصرف صحیح رہتا ہے، اس کی پوری تفصیل انشاء اللہ (شرط) کی اصطلاح میں آئے گی۔

فقہاء کے نزدیک اشتراط تقییدی کے ضوابط:

۱۱ - اشتراط تقییدی کی دو قسمیں ہیں: صحیح، فاسد یا باطل۔

قسم اول: اشتراط صحیح:

۱۲ - حنفیہ کے نزدیک اشتراط صحیح کا ضابطہ یہ ہے کہ ایسی صفت کی شرط لگائی جائے جو عقد کے صادر ہونے کے وقت محل عقد کے ساتھ قائم ہو، یا ایسی چیز کی شرط لگائی جائے جس کا عقد متقاضی ہو یا جو مقتضائے عقد کے مناسب ہو، یا ایسی چیز کی شرط لگائی جائے جس کے جواز کی دلیل شرع میں وارد ہو، یا ایسی چیز کی شرط لگائی جائے جس پر لوگوں کا تعامل ہو(۱)۔

مالکیہ کے نزدیک اس کا ضابطہ یہ ہے کہ ایسی صفت کی شرط لگائی جائے جو صدور عقد کے وقت محل عقد کے ساتھ قائم ہو، یا ایسی شرط لگائی جائے کہ عقد اس کا متقاضی ہو، یا ایسی شرط کہ عقد نہ اس کا متقاضی ہو اور نہ اس کے منافی ہو(۲)۔

شافعیہ کے نزدیک اس کا ضابطہ یہ ہے کہ شرط صحیح ایسی صفت کی شرط لگانا ہے جو صدور عقد کے وقت اس کے محل کے ساتھ پائی جائے، یا ایسی شرط لگانا کہ عقد اس کا متقاضی ہو، یا ایسی شرط لگانا جو عاقدین کے لئے جائز مصلحت کو مؤکد کرے، یا حق کی شرط لگانا کہ شارع نے اس کی طرف خاص توجہ دی(۱)۔

اور حنابلہ کے نزدیک شرط صحیح کا ضابطہ یہ ہے کہ ایسی صفت کی شرط لگائی جائے جو صدور عقد کے وقت اس کے محل کے ساتھ قائم ہو، یا ایسی چیز کی شرط لگائی جائے جس کا عقد تقاضا کرے یا اس کے تقاضے کو مؤکد کرے، یا ایسی چیز کی شرط لگائی جائے جس کے شرط لگانے کی اجازت شارع نے دی ہے، یا ایسی شرط جو عاقدین کے مفاد کی تکمیل کرے(۲)۔

قسم دوم: اشتراط فاسد یا باطل

اس کی دو قسمیں ہیں:

پہلی قسم جو تصرف کو فاسد اور باطل کردیتی ہے، اور دوسری قسم وہ ہے جس کے ساتھ تصرف صحیح و درست باقی رہتا ہے، اور ان دونوں میں سے ہر ایک کا علاحدہ ضابطہ ہے۔

پہلی نوع: جو تصرف کو فاسد اور باطل کردیتی ہے:

۱۳ - حنفیہ کے نزدیک اس کا ضابطہ یہ ہے کہ ایسے امر کی شرط لگائی جائے جو غیر معمولی دھوکہ کا سبب بنے، یا کسی ممنوع امر کی شرط لگائی جائے، یا ایسی چیز کی شرط لگائی جائے جس کا عقد متقاضی نہ ہو، اور اس میں متعاقدین میں سے کسی ایک کا یا ان کے علاوہ کسی دوسرے کا یا معقود علیہ کا فائدہ ہو، (بشرطیکہ وہ دوسرا شخص یا معقود علیہ دونوں اہل استحقاق میں سے ہوں) یا ایسی شرط لگائی جائے جو مقتضائے عقد کے موافق نہ ہو، اور نہ ایسے امور میں سے ہو جن پر لوگوں کا تعامل ہے،

(۱) بدائع الصنائع ۵/ ۱۷۱- ۱۷۲ طبع الجمالیہ۔
(۲) حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۳/ ۶۵، ۱۰۸۔

(۱) مغنی المحتاج ۲/ ۳۳، ۳۴، المجموع للنووی ۹/ ۳۶۴ طبع المنیریہ۔
(۲) کشاف القناع ۳/ ۱۸۸- ۱۹۰۔

اورنہ ان میں سے ہو جن کے جواز کی دلیل شرع میں وارد ہے (۱)۔

اور مالکیہ کے نزدیک اس کا ضابطہ یہ ہے کہ کسی امر ممنوع کی شرط لگائی جائے، یا ایسے امر کی شرط جو غدر اور دھوکہ کا سبب بنے، یا ایسی شرط جو مقتضائے عقد کے منافی ہو (۲)۔

اس کا ضابطہ شافعیہ کے نزدیک یہ ہے کہ ایسے امر کی شرط لگائی جائے جو شرع میں وارد نہ ہو، یا ایسے امر کی شرط جو عقد کے تقاضا کے خلاف ہو، یا ایسے امر کی شرط جو جہالت تک پہنچائے (۳)۔

اور حنابلہ کے نزدیک اس کا ضابطہ یہ ہے کہ ایک عقد میں دو عقود کی شرط لگائی جائے، یا ایک عقد میں دو شرطیں لگائی جائیں، یا ایسی شرط لگائی جائے جو مقصود عقد کے خلاف ہو (۴)۔

دوسری نوع: جو باطل ہو مگر اس کے ساتھ تصرف صحیح ہو:

۱۴ – حنفیہ کے نزدیک اس کا ضابطہ یہ ہے کہ ہر وہ امر جس کا عقد نہ تقاضا کرے اور نہ وہ مقتضائے عقد کے موافق ہو، اور اس کے جواز کی کوئی دلیل شرع یا عرف میں وارد نہ ہو، اور نہ اس میں متعاقدین میں سے کسی ایک کے لئے یا معقود علیہ کے لئے کوئی منفعت ہو جب کہ وہ اہل استحقاق میں سے ہو، لہذا جب ایسی شرط عقد کے ساتھ لگائی جائے تو عقد صحیح ہوگا اور شرط باطل ہوگی (۵)۔

مالکیہ کے نزدیک اس کا ضابطہ یہ ہے کہ عیوب سے براءت کی شرط لگائی جائے، یا غیر معتق کے لئے ولاء کی شرط لگائی جائے، یا ایسی شرط جو مقتضائے عقد کے مخالف ہو لیکن اس کے مقصود میں کوئی خلل نہ ہو (۱)۔

شافعیہ کے نزدیک اس کا ضابطہ یہ ہے کہ غیر مقصود چیز کی شرط لگائی جائے، یا جو مقتضائے عقد کے خلاف ہو لیکن اس کے مقصود میں کوئی خلل نہ ہو (۲)۔

اور حنابلہ کے نزدیک اس کا ضابطہ یہ ہے کہ ایسی شرط لگائی جائے جو مقتضائے عقد کے منافی ہو، یا ایسے امر کی شرط جو جہالت تک پہنچائے، یا کسی غیر مشروع امر کی شرط لگائی جائے (۳)۔

اس کے ساتھ ساتھ مالکیہ کہتے ہیں کہ کچھ شروط فاسدہ ایسی ہیں جو شرط لگانے والے کے ساقط کرنے سے ساقط ہوجاتی ہیں، اور ان کا ضابطہ ان کے نزدیک یہ ہے کہ ایسے امر کی شرط لگائی جائے جو مقصود بیع کے مخالف ہو، یا وہ ثمن میں خلل پیدا کرے، یا ہبہ میں غرر کا سبب ہو (۴)۔

---

(۱) بدائع الصنائع ۵/ ۱۶۸۔ ۱۷۰۔

(۲) الشرح الکبیر ۳/ ۵۸، ۳۰۹، ۳۱۰۔

(۳) مغنی المحتاج ۲/ ۳۰، ۳۳، المہذب للشیرازی ۱/ ۲۷۵۔

(۴) کشاف القناع ۳/ ۱۹۳۔ ۱۹۵۔

(۵) بدائع الصنائع ۵/ ۱۷۰۔

---

(۱) حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۶۵، ۱۱۲، الخرشی ۴/ ۳۸۳ طبع بولاق۔

(۲) مغنی المحتاج ۲/ ۳۳، ۳۰۸۔

(۳) کشاف القناع ۳/ ۱۹۳۔

(۴) الشرح الکبیر ۳/ ۵۹، ۶۷، جواہر الاکلیل ۲/ ۲۱۵، مواہب الجلیل ۵/ ۶۱، ۶۳۔

اشتراک

تعریف:

۱- اشتراک لغت میں التباس کو کہتے ہیں، کہا جاتا ہے: "اشترک الأمر" معاملہ مشتبہ ہوگیا، اور اشتراک باہم شریک ہونے کے معنی میں بھی آتا ہے۔

رجل مشترک: وہ شخص جسے خود کوئی کی عادت ہوگئی ہو جیسے غمزدہ شخص، یعنی اس کی رائے مشترک ہے، ایک نہیں ہے، اور لفظ مشترک کے ایک سے زائد معنی آتے ہیں (۱)۔

علماء یعنی اہل زبان عربی، اہل اصول، اور اہل منطق کے عرف میں لفظ اشتراک کا اطلاق دو معنوں پر ہوتا ہے:

اول: اشتراک معنوی، یہ لفظ مفرد کا ایسے عام مفہوم کے لئے موضوع ہونا ہے جو افراد کے درمیان مشترک ہو اور ایسے لفظ کو مشترک معنوی کہتے ہیں۔

دوم: اشتراک لفظی، یہ لفظ مفرد کا بغیر کسی ترجیح کے بدل کے طور پر ایک ساتھ دو معنوں کے لئے موضوع ہونا ہے، اور ایسے لفظ کو مشترک لفظی کہتے ہیں (۲)۔

اور فقہاء کے نزدیک اشتراک اپنے لغوی معنی میں ہی استعمال ہوتا ہے یعنی باہم شریک ہونا۔

متعلقہ الفاظ:

خلطہ (ملانا):

۲- خلطہ شرکت کو کہتے ہیں، اور اس کی دو قسمیں ہیں: خلطہ اعیان، یہ ہے جس میں شرکت عیان میں ہو۔ اور خلطہ اوصاف، یہ ہے کہ دو شریک میں سے ہر ایک کا مال الگ ہو اور وہ دونوں اس کو ملا دیں، اور کئی اوصاف میں وہ دونوں شریک ہو جائیں، جیسے پناہ لینے کی جگہ، چراگاہ، گھاٹ، دودھ دوہنے کی جگہ، سانڈ اور چرواہا۔

زکاۃ کا حساب لگانے اور جانوروں کے نصاب کی تکمیل میں بعض فقہاء کے نزدیک خلطہ (شرکت) کا اثر ہے۔ اس کی تفصیل (زکاۃ) کے باب میں ہے۔

اصولیین کے نزدیک مشترک اور اس کی قسمیں:

۳- مشترک وہ ہے جس میں لفظ حقیقۃً دو یا دو سے زیادہ معنوں کے لئے وضع کیا گیا ہو، اصولیین کے نزدیک مشترک کی دو قسمیں ہیں: معنوی اور لفظی۔

اول: مشترک معنوی: وہ لفظ مفرد جو ایسے عام مفہوم کے لئے وضع کیا گیا ہو، جو افراد کے درمیان مشترک ہو، اس کی بھی دو قسمیں ہیں: متواطی اور مشکک۔

الف- متواطی: وہ کلی جس کے افراد میں معنی یکساں پایا جاتا ہو جیسے انسان کہ اس کے افراد یعنی زید وعمرو وغیرہ کے اندر یہ معنی مساوی ہے۔

اسے متواطی اس لئے کہا جاتا ہے کہ اس کے معنی کے افراد اس معنی میں باہم موافق ہوتے ہیں۔ یہ تواطؤ بمعنی توافق سے مشتق ہے۔

ب- مشکک: وہ کلی جس کے افراد میں اس کا معنی متفاوت ہوتا ہو، جیسے سفیدی کہ اس کا معنی ہاتھی دانت کے مقابلہ میں برف

---

(۱) لسان العرب، تاج العروس مع القاموس، المصباح المنیر، المعجم الوسیط: مادہ (شرک)۔

(۲) کشاف اصطلاحات الفنون ۴/۱۵۴۔

میں زیادہ پایا جاتا ہے۔

دوم: مشترک لفظی، وہ لفظ ہے جو بدل کے طور پر ایک ساتھ دو معانی کے لئے وضع کیا گیا ہو، یا یہ کہ لفظ متحد ہو اور معنی حقیقی طور پر متعدد ہوں، جیسے قرء کا لفظ، حیض اور طہر دونوں معنوں میں بطور حقیقت ہے (۱)۔

لفظ مشترک کا عام ہونا:

۴-مشترک کے عموم میں فقہاء کا اختلاف ہے، عموم سے مراد یہ ہے کہ ایک ہی استعمال میں مشترک لفظ سے اس کے تمام معانی مراد لئے جائیں، اس طور پر کہ ان میں سے ہر ایک کے ساتھ نسبت متعلق ہو، جیسے کہا جائے: "رأیت العین"، اور اس سے آنکھ، باندی، اور سونا وغیرہ کئی معانی مراد لئے جائیں، اسی طرح کہا جائے: "رأیت الجون"، اور اس سے سیاہ وسفید دونوں مراد لئے جائیں، اور "أقرأت هند"، اور اس سے حائضہ ہوئی اور پاک ہوئی دونوں معنی مراد لئے جائیں۔

امام ابوحنیفہ کی رائے میں مشترک کا عموم درست نہیں ہے، اور یہی رائے کرخی، فخر الدین رازی، بصری، جبائی اور ابو ہاشم معتزلی کی ہے۔

امام مالک، امام شافعی، قاضی ابوبکر باقلانی مالکی اور قاضی عبد الجبار معتزلی کی رائے میں مشترک کا عموم درست ہے (۲)۔

(۱) جمع الجوامع ۱/ ۲۷۴-۲۷۵، کشاف اصطلاحات الفنون ۳/ ۱۵۴، کشف الاسرار ۱/ ۳۹، فواتح الرحموت مع مسلم الثبوت ۱/ ۱۹۸، المنار مع حاشیہ/ ۳۳۹ اور اس کے بعد کے صفحات، حاشیہ التفتازانی مع مختصر المنتہی/ ص ۱۱۱-۱۱۲، تیسیر التحریر ۱/ ۱۸۶ اور اس کے بعد کے صفحات، البرہان ۱/ ۳۴۳، الاحکام للآمدی ۱/ ۱۰، اصول السرخسی ۱/ ۱۲۶، حاشیہ نسمات الاسحار ۱/ ۳۹۔

(۲) فواتح الرحموت ۱/ ۲۰۱، المنار مع حاشیہ/ ۳۴۳، جمع الجوامع ۱/ ۲۹۴-۲۹۵۔

اشتراک کے مقامات:

۵- اشتراک کا لفظ فقہ میں بہت زیادہ مستعمل ہے، ان میں بعض احکام کا اجمالاً تذکرہ ہم کر رہے ہیں، باقی کتب فقہ میں ان کے مقامات کے حوالہ کرتے ہیں۔

الف-شرکت: اس کی دوقسمیں ہیں: جبری اور اختیاری۔

۱-جبری: اور وہ یہ ہے کہ دو آدمیوں کے مال اس طرح مل جائیں کہ ان دونوں میں تمیز ممکن نہ ہو، یا وہ دونوں ایک ہی مال کے وارث بنیں۔

۲-اختیاری: مثلاً وہ دونوں کوئی سامان خریدیں، یا ہبہ قبول کریں، یا ان کے لئے وصیت کی جائے، اور وہ اسے قبول کرلیں، یا کسی مال پر قابض ہو جائیں، یا اپنا مال ایک ساتھ ملالیں۔ ان تمام صورتوں میں ان میں سے ہر ایک دوسرے کے حصہ میں اجنبی ہے، اس کی اجازت کے بغیر اس میں تصرف نہیں کرسکتا۔ عقود میں شرکت کی بھی دوقسمیں ہیں: شرکت یا تو مال میں ہوگی یا عمل میں۔ مال میں شرکت کی کئی قسمیں ہیں: مفاوضہ، عنان، وجوہ، اور شرکت فی العروض اور عمل میں شرکت کی دوقسمیں ہیں: ایک جائز ہے جو صنعت کی شرکت ہے، اور دوسری فاسد ہے جو مباحات میں شرکت ہے۔

بعض شرکتوں کی مشروعیت کے سلسلے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے (۱)۔ شرکت کی اقسام کی تفصیل کے لئے دیکھئے اصطلاح (شرکت)۔

ب-جنایت میں اشتراک:

وہ یہ ہے کہ دو یا دو سے زیادہ آدمی قتل عمد، قتل شبہ عمد، قتل خطا، یا کسی عضو کے کاٹنے یا زخمی کرنے میں شریک ہوں، اس مسئلہ میں دیت کی

(۱) الاختیار ۳/ ۱۲ اور اس کے بعد کے صفحات، الاقناع للشربینی ۱/ ۲۹۱ اور اس کے بعد کے صفحات، منار السبیل ۱/ ۴۰۰ طبع المکتب الاسلامی، بلغۃ السالک ۱/ ۱۶۵ اور آگے کے صفحات۔ طبع دار المعرفۃ۔

طرف منتقل ہونے یا ایک فرد کے بدلہ میں پوری جماعت کو قتل کرنے میں اختلاف ہے۔ اور اس میں کچھ تفصیل ہے جس کے لئے اصطلاح (جنایات، قصاص) کی طرف رجوع کیا جائے۔

ج - وراثت میں اشتراک:

یہ اشتراک جبری ہے جیسا کہ گذرا، حصوں کی تقسیم کی کیفیت اور ہر صاحب حق کو اس کا حق دینے کے سلسلے میں دیکھئے: اصطلاح (ارث)۔

د- مشترک راستہ:

اور وہ یہ کہ ایک ہی راستہ میں کئی گھر مشترک ہوں، اور یہ راستہ یا تو کھلا ہوا ہوگا اور وہ سڑک ہے، یا بند ہوگا۔ اور راستہ کی طرف بڑھا کر گھر کی تعمیر کے جواز وحرمت کی بارے میں تفصیل ہے۔ دیکھئے اصطلاح (طریق)(۱)۔

ھ- اشتراک کا خاتمہ:

باہمی رضامندی سے خود شرکاء کے درمیان تقسیم سے اشتراک ختم ہوجاتا ہے، اس لئے کہ حق ان ہی کا ہے، اور جس شخص کو وہ تقسیم کے لئے مقرر کریں وہ ان کا وکیل ہوگا(۲) دیکھئے اصطلاح (قسمۃ)۔

اور جس طرح عین مشترک کی تقسیم ہوتی ہے اس طرح مشترک منافع کی بھی تقسیم ہوتی ہے باری باری کے طور پر (۳)۔ دیکھی جائے اصطلاح (قسمۃ اور مہایاۃ)۔

(۱) قلیوبی وعمیرہ ۲/ ۳۱۲۔
(۲) شرح الروض ۴/ ۳۲۹۔
(۳) شرح الروض ۴/ ۳۳۷۔

اشتغال الذمۃ

تعریف:

۱- اشتغال لغت میں ایک چیز سے اعراض کر کے دوسری چیز میں مشغول ہونے کو کہتے ہیں، اور وہ فراغ کی ضد ہے(۱)، اور ذمہ لغت میں عہد، ضمان اور امان کو کہتے ہیں (۲)۔

اور اسی سے آپ ﷺ کا قول ہے: "وذمة المسلمين واحدة يسعى بها أدناهم، فمن أخفر مسلما فعليه لعنة الله والملائكة والناس أجمعين" (۳) (مسلمانوں کا ذمہ ایک ہے جس کی سعی ادنی مسلمان بھی کرتا ہے، لہذا جس شخص نے کسی مسلمان کے ساتھ بے وفائی کی اس پر اللہ، اس کے فرشتوں اور تمام مسلمانوں کی لعنت ہے)۔

فقہاء کے یہاں بھی اشتغال کا استعمال لغوی معنی میں ہی ہوتا ہے۔

اور ذمہ بعض فقہاء کے نزدیک ایک ایسا وصف ہے جس کی وجہ

(۱) المصباح المنیر، تاج العروس: مادہ (شغل)، متن اللغہ ۳/ ۳۳۹، تاج العروس ۹/ ۳۹۱۔
(۲) المصباح المنیر: مادہ (شغل)۔
(۳) حدیث: "وذمة المسلمين واحدة يسعى بها أدناهم..." کی روایت بخاری ومسلم نے حضرت علی بن ابی طالب سے مرفوعاً کی ہے (فتح الباری ۶/ ۲۷۹، ۲۸۰ طبع السلفیہ، صحیح مسلم تحقیق محمد فؤاد عبد الباقی ۲/ ۹۹۴-۹۹۸ طبع عیسی الحلبی)۔

سے ایک شخص اس لائق ہوتا ہے کہ اس کے لئے اور اس کے اوپر کچھ واجب کیا جا سکے، اور اس کو فقہاء و اصولیین اہلیت وجوب سے تعبیر کرتے ہیں۔ بعض فقہاء نے اس کی تعریف اس طرح کی ہے کہ وہ ایسا نفس ہے جس کے لئے عہد ہے، اس لئے کہ انسان پیدا ہوتا ہے تو اس کا ایک ذمہ ہوتا ہے جو اس کے لئے اور اس کے اوپر وجوب کی صلاحیت رکھتا ہے (۱)، تو یہ ذمہ نفس کے لئے اور نفس پر وجوب کا محل ہے (۲)۔

اور غالباً نفس کو ذمہ سے موسوم کرنا محل (یعنی نفس) کو حال (یعنی ذمہ) سے موسوم کرنا ہے۔

فقہاء کے نزدیک ذمہ کا کسی چیز کے ساتھ مشغول ہونے کا معنی یہ ہے کہ وہ چیز اس کے لئے یا اس کے اوپر واجب ہے، اور اس کے بالمقابل فراغ الذمہ اور براءۃ الذمہ آتا ہے، جیسا کہ بعض فقہاء ذکر کرتے ہیں کہ حوالہ اصل مدیون کے ذمہ کے فارغ ہونے پر ہی وجود پذیر ہوتا ہے اور کفالہ اصل مدیون کی براءت ذمہ کے ساتھ متحقق نہیں ہوتا ہے (۳)۔

متعلقہ الفاظ:

الف- براءت ذمہ:

۲- یہ ذمہ کی فراغت ہے اور اشتغال کی ضد ہے، اور یہ فقہی مسلمہ اصولوں میں سے ایک اصول ہے، اسی پر محمول کیا جائے گا جب تک کہ اس کے خلاف ثابت نہ ہو، اور قاعدہ کلیہ ہے کہ ''اصل ذمہ کا فارغ ہونا ہے'' (۴)۔

(۱) التعریفات للجرجانی رص ۹۵ طبع الحلبی۔
(۲) کشف الأسرار لأصول البزدوی ۴/ ۲۳۷، التوضیح والتلویح ۲/ ۱۶۲، کشاف القناع ۴/ ۱۱۷۔
(۳) الزیلعی ۴/ ۱۷۱۔
(۴) الاشباہ والنظائر لابن نجیم ۱/ ۲۳۔

اور یہی وجہ ہے کہ ذمہ کی مشغولیت بغیر دلیل کے قبول نہیں کی گئی، اور اس کی تفصیل اصطلاح (براءۃ الذمہ) میں دیکھئے۔

ب- تفریغ ذمہ:

۳- اس کا مطلب ذمہ کو فارغ کرنا ہے، اور اس کا حصول مطلقاً ادائیگی سے ہوتا ہے، یا ابراء سے ہوتا ہے بندوں کے ان حقوق میں جو ابراء کو قبول کرتے ہیں، جیسا کہ حقوق اللہ میں موت سے حاصل ہوجاتا ہے، اس میں اختلاف وتفصیل ہے جسے اپنی جگہ پر ذکر کیا جائے گا۔

نیز حقوق العباد سے متعلق امور میں موت کے بعد کفالت سے بھی حاصل ہوتا ہے۔

اہل اصول تفریغ ذمہ کے وجوب کی تعبیر وجوب اداء سے کرتے ہیں، جیسا کہ صاحب التوضیح فرماتے ہیں کہ: وجوب ادا کا معنی ہے ذمہ سے متعلق امور سے اس کو فارغ کرنے کا ضروری ہونا (۱)۔

اجمالی حکم:

۴- اس اصطلاح کا اکثر استعمال بندوں کے مالی حقوق میں سے دیون میں ہوتا ہے، اسی وجہ سے فقہاء دین کی تعریف یہ کرتے ہیں کہ جو ذمہ میں ثابت ہو وہ دین ہے، مثلاً دراہم کی ایک مقدار فلاں آدمی کے ذمہ میں ہے، اور اس کی ایک مقدار موجود نہیں ہے (۲)۔ ایسی حالت میں ادائیگی یا ابراء کے ذریعہ اس کو فارغ کرنا لازم ہوتا ہے اور ذمہ باقی رہے گا اگرچہ وہ آدمی مرجائے، اس لئے اگر متوفی قرض دار نے مال چھوڑا ہے تو اس کے مال سے دین ادا کیا جائے گا۔ اس کی

(۱) الہدایہ مع الفتح ۵/ ۴۱۸، التوضیح والتلویح ۱/ ۲۰۳، کشف الأسرار لأصول البزدوی ۱/ ۲۲۲۔
(۲) مجلۃ الاحکام العدلیۃ: مادہ (۱۵۸)۔

تفصیل (دین) کی اصطلاح میں دیکھئے۔

اور حقیقت یہ ہے کہ ذمہ جس طرح لوگوں کے مالی حقوق کے ساتھ مشغول ہوتا ہے اسی طرح لازم اعمال بھی اس کو مشغول کرتے ہیں، جیسے عمل کے اجارہ میں اجیر کے ذمہ میں عمل، اور دینی واجبات، جیسے نماز، روزہ، اور نذر بھی اس کو مشغول کرتے ہیں، اس لئے کہ واجب فی الذمہ کبھی مال ہوتا ہے اور کبھی کوئی عمل ہوتا ہے، مثلاً چھوٹی ہوئی نمازوں کا ادا کرنا، اور عدالت کے سامنے کسی شخص کو حاضر کرنا وغیرہ(۱)، اور جس وقت ان امور میں سے کسی کے ساتھ ذمہ مشغول ہوتو اس کو فارغ کرنا ضروری ہوتا ہے، خواہ وہ حوالگی کے ذریعہ ہو یا ابراء کے ذریعہ جب کہ وہ بندوں کا حق ہو۔

ذمہ میں وجوب اور اس کو فارغ بنانا:

۵- فقہاء نے مشغولیت ذمہ کی تعبیر وجوب سے کی ہے، وہ کہتے ہیں: وجوب، مکلف کے ذمہ کا کسی چیز کے ساتھ مشغول ہونا ہے، اور وجوب ادا ذمہ سے متعلق امور سے اس کو فارغ کرنے کا لزوم ہے(۲)۔

اصل یہ ہے کہ ایجاب مشغولیت ذمہ کا سبب ہے، اس لئے کہ ذمہ کی مشغولیت اس پر (کسی چیز کے) واجب ہونے سے ہوتی ہے، صاحب التوضیح ادا اور قضاء سے متعلق امور کے سلسلے میں کہتے ہیں: شرع نے ذمہ کو واجب کے ساتھ مشغول کیا، پھر اس کو فارغ کرنے کا حکم دیا(۳)، اور امام غزالی اپنی کتاب المستصفی میں کہتے ہیں: ذمہ ادا کے ساتھ مشغول ہوا اور وقت ختم ہوجانے کے بعد بھی مشغول باقی رہا تو اسی کے مثل ادا کر کے ذمہ کو فارغ کرنے کا حکم دیا گیا، پس وجوب

(۱) الحموی علی الاشباہ والنظائر ۲/ ۲۰۹۔
(۲) التوضیح والتلویح ۱/ ۲۰۳، کشف الأسرار لأصول البزدوی ۱/ ۲۲۲۔
(۳) التوضیح والتلویح ۱/ ۱۶۱۔

جو ذمہ میں ثابت ہوا وہ ایک ہی ہے(۱)۔

بحث کے مقامات:

۶- فقہاء قواعد فقہیہ(۲) پر گفتگو کے ضمن میں ذمہ کی مشغولیت پر گفتگو کرتے ہیں، اور عقد کفالہ(۳)، حوالہ، دین اور قرض کی بحث میں بھی کرتے ہیں(۴)۔

اور اصولیین اہلیت، اداء، قضاء(۵)، اور مامور بہ (جس چیز کا حکم دیا جائے) (۶) کی بحثوں میں اس پر گفتگو کرتے ہیں، اور مکلف بنانے کے لئے شرط کے بطور قدرت کی بحث میں کرتے ہیں(۷)۔

اور تفصیل کے لئے اصولی ضمیمہ کی طرف رجوع کیا جائے۔

(۱) المستصفی للغزالی ۱/ ۱۴۲۔
(۲) الاشباہ والنظائر لابن نجیم ۱/ ۲۳، ۸۹۔
(۳) أسنی المطالب ۲/ ۲۳۵، فتح القدیر ۵/ ۴۱۸۔
(۴) ابن عابدین ۳/ ۱۳۸۔
(۵) کشف الأسرار لأصول البزدوی ۱/ ۱۳۴، المستصفی للغزالی ۱/ ۱۴۲۔
(۶) التوضیح والتلویح ۱/ ۲۰۳۔
(۷) المستصفی للغزالی ۱/ ۱۴۰۔

اشتمال الصماء

تعریف:

۱- لغت میں: "اشتمل بالثوب" اس وقت کہتے ہیں جب کوئی آدمی کپڑے کو اپنے پورے جسم پر لپیٹ لے یہاں تک کہ اس کا ہاتھ بھی کپڑے سے باہر نہ نکلے، اور "اشتمل علیه الأمر" یعنی معاملہ نے اسے گھیر لیا، اور "الشملة الصماء" (ایسا کپڑا) جس کے نیچے نہ قمیص ہو اور نہ پاجامہ۔

ابوعبید کہتے ہیں: اشتمال الصماء یہ ہے کہ کوئی کپڑا اس طرح لپیٹ لے کہ اس کے ذریعہ اپنا پورا جسم ڈھانپ لے، اور جسم کے کسی حصہ کو کھلا نہ چھوڑے، پھر اس میں تھوڑی سی پھٹن ہو جس سے اس کا ہاتھ باہر نکل سکے، تو اسے تلفع (یعنی لپیٹنا اور احاطہ کرنا بھی) کہتے ہیں (۱)۔

جہاں تک اصطلاحی معنی کا تعلق ہے تو جمہور فقہاء کا خیال ہے کہ وہ اپنے لغوی معنی سے خارج نہیں ہے لیکن بعض فقہاء کا خیال یہ ہے کہ اشتمال الصماء وہ ہے جس کو اضطباع کہتے ہیں، یعنی کوئی شخص اپنے کپڑے کے دونوں کناروں کو اپنے بائیں کندھے پر ڈال لے۔

اسی طرح اکثر فقہاء کی رائے ہے کہ اشتمال الصماء ازار موجود ہونے کی صورت میں نہیں ہوتا ہے، جب کہ بعض فقہاء کی رائے ہے کہ کوئی مانع نہیں ہے، خواہ ازار پہنے ہو یا نہیں۔

اس سلسلے میں اختلاف کی بنیاد کپڑے پر ہے (۱)۔

۲- اجمالی حکم:

اس کی تعریف میں اختلاف کے باوجود جیسا کہ گذرا فقہاء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ اشتمال الصماء حرام اور نماز کو فاسد کرنے والا عمل ہے، اگر شرم گاہ کھلی ہوئی ہو لیکن اگر شرم گاہ نہ کھلے تو بھی کراہت پر سبھوں کا اتفاق ہے، مگر بعض فقہاء نے اسے کراہت تنزیہی پر محمول کیا ہے (۲) اور بعض نے اسے مکروہ تحریمی قرار دیا ہے۔

اس سلسلے میں اصل وہ حدیث ہے جسے امام بخاری نے حضرت ابوہریرہؓ اور حضرت ابوسعیدؓ سے روایت کیا ہے: "أنه نهى عن بستين: اشتمال الصماء، وأن يحتبي الرجل ثبوت ليس بين فرجه وبين السماء شيء" (۳) (آپ ﷺ نے دو قسم کے لباس سے منع فرمایا ہے: اشتمال الصماء (کپڑا لپیٹنا)، اور یہ کہ کوئی آدمی کپڑا اس طرح لپیٹ کر بیٹھے کہ اس کی شرمگاہ اور آسمان کے درمیان کوئی پردہ حائل نہ ہو)۔

بحث کے مقامات:

۳- اس موضوع کی تفصیل کے لئے دیکھا جائے (لباس، صلاۃ، عورۃ، مکروہات صلاۃ) کی اصطلاحات۔

---

(۱) لسان العرب: مادہ (شمل)۔

---

(۱) ابن عابدین ۱/ ۴۵۸ طبع سوم بولاق، المجموع شرح المہذب ۳/ ۱۷۳ طبع المکتبۃ السلفیہ، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۲۱۹ طبع دار الفکر، کشاف القناع ۱/ ۲۵۱ طبع انصار السنۃ، المغنی لابن قدامہ ۱/ ۵۸۴ مکتبۃ الریاض، المجموع ۳/ ۱۷۳۔

(۲) سابقہ مراجع۔

(۳) اس حدیث کی روایت بخاری نے کی ہے اور نسائی نے حضرت ابوسعید سے ان الفاظ کے ساتھ کی ہے: "إن النبي ﷺ نهى عن اشتمال الصماء، وأن يحتبي الرجل في ثوب واحد ليس على فرجه منه شيء" (فتح الباری ۱۰/ ۲۷۹ طبع السلفیہ، سنن النسائی ۸/ ۲۱۰ طبع المطبعۃ الازہریہ)۔

اشتہاء

تعریف:

۱-لغت میں اشتہاء کا معنی ہے: کسی چیز کو پسند کرنا، اس کا شوق رکھنا، اس کی رغبت کرنا، اس کی طرف نفس کا مشتاق ہونا، خواہ یہ عورتوں کے ساتھ خاص ہو یا کسی دوسری چیز کے ساتھ ہو اور لفظ شہوت بھی اسی معنی میں استعمال ہوتا ہے، اور کبھی کبھی اس قوت کو بھی شہوت کا نام دیا جاتا ہے جو کسی چیز کی خواہش کرے(۱)۔

فقہاء کے یہاں بھی اس کا استعمال لغوی معنی میں ہی ہوتا ہے، اور ان کے یہاں لفظ اشتہاء اور شہوت کا اکثر استعمال مرد کی جانب عورت کی رغبت اور عورت کی جانب مرد کی رغبت کے لئے ہوتا ہے اور یہ یا تو نفسانی لذت ہوتی ہے جس کو دونوں یا ان میں سے ایک دل کی تحریک یا اس کے میلان کی صورت میں محسوس کرتا ہے، یا حسی لذت ہوتی ہے جس کو اعضائے تناسل کی تحریک کی صورت میں محسوس کرتا ہے، جو دیکھنے، چھونے یا مباشرت کے وقت ہوتا ہے، اور اسی کی بنیاد پر احکام مرتب ہوتے ہیں (۲)۔

متعلقہ الفاظ:

۲-شبق: یہ خواہش نکاح کا بھڑکنا ہے، پس لفظ شبق اشتہاء کے مقابلہ میں زیادہ خاص ہے(۱)۔

اجمالی حکم:

۳-فطری اشتہاء جس کے پیدا کرنے میں ارادہ کا کوئی دخل نہیں ہوتا اس سے کوئی حکم متعلق نہیں ہے، اللہ تعالی کا فرمان ہے: "لاَ یُکَلِّفُ اللّٰهُ نَفْسًا اِلاَّ وُسْعَهَا"(۲) (اللہ تعالی ہر نفس کو اس کے بقدر وسعت ہی مکلف بناتا ہے) اور آپ ﷺ کا قول ہے: "اللهم هذا قسمي فيما أملك فلا تؤاخذني فيما لا أملك"(۳) (اے اللہ یہ میری تقسیم اس چیز میں ہے جس کا میں مالک ہوں، اور جس میں میرا کوئی بس نہیں چلتا اس پر میرا مواخذہ مت کیجئے)، لیکن اشتہاء ارادی سے احکام متعلق ہوتے ہیں۔

نفس جس کی خواہش کرتا ہے وہ یا تو مباح ہوگا یا حرام۔

جہاں تک مباح کا تعلق ہے تو جائز خواہشات میں سے نفس کو اس

---

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر، المفردات للراغب، المعجم الوسیط مادہ (شہی)۔

(۲) ابن عابدین ۵/ ۲۳۱ طبع دوم بولاق، مغنی المحتاج ۳/ ۱۲۸ اور اس کے بعد کے صفحات، طبع مصطفی الحلبی، منح الجلیل ۲/ ۳ طبع مکتبۃ النجاح، لیبیا۔

(۱) المصباح المنیر: مادہ (شبق)۔

(۲) سورۂ بقرہ/ ۲۸۶۔

(۳) حدیث: "اللهم هذا قسمي فيما أملك، فلا تؤاخذني فيما لا أملك" کی روایت ترمذی، ابوداؤد، ابن ماجہ اور حاکم نے حضرت عائشہؓ سے قریب قریب یکساں الفاظ کے ساتھ مرفوعا کی ہے اور ابوداؤد اور حاکم کے الفاظ یہ ہیں: "اللهم هذا قسمي فيما أملك فلا تلمني فيما تملك ولا أملك" ابن حبان اور حاکم نے اس حدیث کو صحیح قرار دیا ہے اور ذہبی نے اس کی تائید کی ہے، اور ترمذی نے اس کے ارسال کو راجح قرار دیا ہے اسی طرح نسائی اور دارقطنی نے اس کو معلول قرار دیا ہے ابو زرعہ کہتے ہیں: میں کسی ایسے شخص کو نہیں جانتا جس نے حماد بن سلمہ کی اس کے وصل پر متابعت کی ہو (تحفۃ الاحوذی ۴/ ۲۹۴ طبع المکتبۃ السلفیہ، عون المعبود ۲/ ۲۰۸ طبع الہند، سنن ابن ماجہ تحقیق محمد فؤاد عبد الباقی ۱/ ۶۳۳ طبع عیسی حلبی، المستدرک ۲/ ۱۸۷ شائع کردہ دار الکتاب العربی، موارد الظمآن تحقیق محمد عبد الرزاق حمزہ/ ص ۳۱۷ شائع کردہ دار الکتب العلمیہ، نیل الاوطار ۶/ ۳۷۴ طبع دار الجیل، شرح السنۃ للبغوی ۹/ ۱۵۱ شائع کردہ المکتب الاسلامی)۔

کا حصہ دینے سے متعلق ماوردی نے چند مذاہب بیان کئے ہیں:

اول: نفس کو روکنا اور اس کو دبانا تاکہ وہ حد سے تجاوز نہ کرے۔

دوم: اس کے نشاط کا خیال کرتے ہوئے اس کی تکمیل۔

سوم: اور یہی زیادہ مناسب ہے: یعنی درمیانی راستہ (۱)۔

محرمات کی خواہش کرنا حرام ہے، اور فقہاء اس سلسلے میں زیادہ تر مرد کا کسی اجنبی عورت کی خواہش کرنے اور اس کے برعکس (یعنی عورت کا کسی اجنبی مرد کی خواہش کرنے) کا تذکرہ کرتے ہیں، اور اس پر کچھ احکام مرتب ہوتے ہیں، جن میں سے کچھ مندرجہ ذیل ہیں:

الف- نظر:

۴- اس سلسلے میں عام قاعدہ یہ ہے کہ اپنی بیوی اور اپنی باندی کے علاوہ کسی اجنبیہ یا محرم عورت کو شہوت کی نظر سے دیکھنا قطعی طور پر حرام ہے، اس لئے کہ آپ علیہ السلام کا قول ہے: "من نظر إلى محاسن امرأة أجنبية عن شهوة صب في عينيه الآنك يوم القيامة" (۲) (جس نے اجنبی عورت کے محاسن کو شہوت کی نظر سے دیکھا اس کی دونوں آنکھوں میں قیامت کے دن سیسہ پگھلا کر ڈالا جائے گا)۔

شہوت کا خوف یا خواہش نفس کا شک ہوتو ایسی حالت میں بھی دیکھنا حرام ہے، اور عورت (کے لئے حکم) بھی اس سلسلے میں مرد کی طرح ہے کہ اس کا بھی مرد کی طرف دیکھنا حرام ہے اگر اس میں شہوت ہو، یا شہوت کا خوف ہو، یا خواہش نفس کا شک گزرے۔

یہ حکم اشتہاء رکھنے والے مرد وعورت کے لئے ہے۔

رہی ایسی چھوٹی بچی جس کے اندر شہوت نہ ہو، اور اسی طرح بہت بوڑھی عورت، تو اس کو دیکھنا اور چھونا درست ہے، کہ وہاں فتنہ کا خوف نہیں، لیکن اگر فتنہ کا خوف ہوتو یہ بھی جائز نہیں ہے۔

حرمت نظر سے وہ مواقع مستثنیٰ ہیں جہاں ضرورت ہو، مثلاً علاج، یا شہادت، یا قضاء، یا نکاح کے لئے پیغام دینا، کہ ایسے موقع پر دیکھنا جائز ہے خواہ شہوت کے ساتھ ہی کیوں نہ ہو (۱)۔

ان احکام پر فقہاء کا اتفاق ہے، اس میں دیگر تفصیلات بھی ہیں جو اصطلاح (نظر، لمس) میں دیکھی جائیں۔

ب- حرمت مصاہرت:

۵- حنفیہ کی رائے ہے کہ جس شخص کو کسی عورت نے شہوت کے ساتھ چھودیا تو اس شخص پر اس عورت کی ماں اور بیٹی حرام ہوگئی، اور یہی حکم اس صورت میں بھی ہے جب کوئی شخص کسی عورت کو شہوت کے ساتھ چھوئے یا اس کی شرم گاہ کے اندرونی حصہ کی طرف دیکھے، اس لئے کہ چھونا اور دیکھنا دواعی وطی میں سے ہے، لہٰذا اسے احتیاطاً وطی کے قائم مقام قرار دیا جائے گا (اور شہوت کے ساتھ چھونا یہ ہے کہ آلہ تناسل میں کرختگی پیدا ہوجائے یا مزید بڑھ جائے)، اور یہی رائے مالکیہ کی بھی ہے، شافعیہ اور حنابلہ کا اس میں اختلاف ہے، اس موضوع کے

---

(۱) حاشیہ عمیرہ بأسفل القلیوبی ۴/ ۲۶۴ طبع الحلبی۔

(۲) حدیث: "من نظر إلى محاسن امرأة اجنبية" کو ابن حجر نے درایہ میں ذکر کیا ہے اور کہا ہے کہ میں نے اس کو نہیں پایا۔ زیلعی نے بھی اس کو نصب الرایہ میں ذکر کیا ہے اور اسے غریب قرار دیا ہے (الدرایہ فی تخریج أحادیث الہدایہ ۲/ ۲۲۵ طبع الفجالۃ الجدیدہ، نصب الرایہ ۴/ ۲۳۹، ۲۴۰ طبع دار المأمون)۔

(۱) الشرح الصغیر ۴/ ۷۴۳ طبع دار المعارف، منح الجلیل ۲/ ۴، الہدایہ ۴/ ۸۳ اور اس کے بعد کے صفحات، طبع المکتبۃ الاسلامیہ، ابن عابدین ۵/ ۲۱۴ اور آگے کے صفحات، ۱/ ۲۸۴ طبع سوم بولاق، مغنی المحتاج ۳/ ۱۲۸ اور اس کے بعد کے صفحات، المغنی ۶/ ۵۵۸ اور آگے کے صفحات، طبع مکتبۃ الریاض۔

اندر بہت سی تفصیلات ہیں (۱) جنہیں (حرمت، نکاح، زنا) کے ابواب میں دیکھا جائے۔

بحث کے مقامات:

۶ - اشتہاء اور شہوت سے کئی احکام متعلق ہیں، جیسے وضو کا ٹوٹنا، نماز باطل ہوجانا، غسل واجب ہونا، اور اگر فرج میں مباشرت کر بیٹھے تو حد زنا، ان احکام کو (وضو، طہارت، صلاۃ، اور زنا) کے ابواب میں دیکھا جائے۔

---

(۱) الہدایہ ۱/ ۱۹۳، ابن عابدین ۲/ ۲۷۸ طبع اول بولاق، ۵/ ۲۳۱ طبع سوم بولاق، المغنی ۶/ ۵۷۹، منح الجلیل ۲/ ۳۸، المہذب ۲/ ۴۴ طبع دار المعرفہ بیروت۔

تراجم فقہاء

جلد ۴ میں آنے والے فقہاء کا مختصر تعارف

الف

ابراہیم النخعی:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۲۷ میں گذر چکے۔

ابن ابی تغلب (۱۰۵۷-۱۱۳۵ھ)
یہ عبد القادر بن عمر بن عبد القادر بن عمر بن ابی تغلب، حنبلی دمشقی ہیں، کنیت ابو التقی ہے۔ فقیہ، فرائض کے عالم اور صوفی تھے، انہوں نے شیخ عبد الباقی حنبلی، شیخ عثمان القطان اور محمد بن محمد العیثاوی وغیرہم سے کسب فیض کیا، اور ان سے لاتعداد لوگوں نے علم حاصل کیا اور استفادہ کیا، وہ بڑے ہی صالح، عبادت گزار، خدا سے ڈرنے والے اور بہت ہی کم گو تھے۔
بعض تصانیف: "نیل المآرب بشرح دلیل الطالب" لمرعي الحنبلي، فقہ حنبلی کی جزئیات سے متعلق۔
[سلک الدرر ۳/ ۵۸؛ معجم المؤلفین ۵/ ۲۹۶؛ الأعلام ۴/ ۱۶۷]

ابن ابی لیلی:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۲۸ میں گذر چکے۔

ابن بدران: یہ عبد القادر بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج ۳ ص ۴۵۴ میں گذر چکے۔

ابن تیمیہ:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۲۹ میں گذر چکے۔

ابن جریج: یہ عبد الملک بن عبد العزیز ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۲۹ میں گذر چکے۔

ابن الجزری (۷۵۱-۸۳۳ھ)
یہ محمد بن محمد بن محمد بن علی العمری شافعی ہیں، پہلے دمشقی تھے بعد میں شیرازی ہوئے، ابو الخیر کنیت تھی، ابن الجزری سے مشہور رہوئے۔ قاری، تجوید کے عالم، محدث، حافظ حدیث، مؤرخ، مفسر، فقیہ تھے، بعض دوسرے علوم میں بھی دستگاہ رکھتے تھے، دمشق میں پیدا ہوئے اور وہیں پلے بڑھے، دمشق ہی میں ایک مدرسہ کی بنیاد ڈالی جس کا نام انہوں نے "دار القرآن" رکھا، کئی بار مصر کا سفر کیا، بلاد روم بھی گئے، اور تیمور لنگ کے ساتھ ماوراء النہر کا سفر کیا، پھر وہاں سے شیراز گئے اور وہاں کے قاضی بنے اور وہیں وفات پائی۔
بعض تصانیف: "النشر في القراءات العشر"، "غاية النهاية في طبقات القراء"، "تقريب النشر في القراءات العشر"، "الهداية في علم الرواية" اور "تحبير التيسير"۔
[الضوء اللامع ۹/ ۲۵۵؛ شذرات الذہب ۷/ ۲۰۴؛ معجم المؤلفین ۱۱/ ۲۹۱؛ الأعلام ۷/ ۲۷۴]

ابن الجوزی:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۶۳ میں گذر چکے۔

ابن الحاج: یہ محمد بن محمد مالکی ہیں:
ان کے حالات ج ۳ ص ۴۵۵ میں گذر چکے۔

ابن الحاجب:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۲۹ میں گذر چکے۔

ابن حبیب:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۳۰ میں گذر چکے۔

ابن حجر الہیثمی:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۳۰ میں گذر چکے۔

ابن دقیق العید (۶۲۵ - ۷۰۲ھ)
یہ محمد بن علی بن وہب بن مطیع، تقی الدین، القشیری ہیں، کنیت ابو الفتح ہے، اور اپنے باپ دادا کی طرح ابن دقیق العید سے مشہور ہیں۔ قاضی تھے، علم اصول کے بڑے عالم اور مجتہد تھے، ان کے آباء واجداد مصر کے ایک گاؤں منفلوط سے منتقل ہوکر قوص آ گئے، یہ بحر احمر کے ساحل پر پیدا ہوئے اور قاہرہ میں وفات پائی۔
بعض تصانیف: ''إحكام الأحكام في شرح عمدة الأحكام'' حدیث میں، ''أصول الدين''، ''الإمام في شرح الإلمام''، اور ''الاقتراح في بيان الاصطلاح''۔
[الدرر الکامنہ ۴/ ۹۱؛ شذرات الذہب ۶/ ۵؛ الأعلام ۷/ ۱۷۳]

ابن رشد: یہ ابو الولید الجد یا الحفید ہیں:
ان دونوں کے حالات ج ۱ ص ۴۳۲ میں گذر چکے۔

ابن الزبیر:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۷۶ میں گذر چکے۔

ابن السمعانی:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۳۳ میں گذر چکے۔

ابن سیرین:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۳۳ میں گذر چکے۔

ابن شاس:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۳۳ میں گذر چکے۔

ابن شبرمہ:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵٦٦ میں گذر چکے۔

ابن شیطا (۳۷۰ - ۴۵۰ھ)
یہ عبد الواحد بن الحسین بن احمد بن عثمان بن شیطا البغدادی ہیں، کنیت ابو الفتح ہے۔ قاری قرآن اور عربی زبان میں گہری بصیرت رکھتے تھے، کم عمری میں ہی وفات پا گئے۔
بعض تصانیف: ''التذكار في القراءات العشرة''۔
[معجم المؤلفین ٦/ ۲۰۷؛ کشف الظنون ۱/ ۳۸۳]

ابن عابدین:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۳۴ میں گذر چکے۔

ابن عامر (۸ - ۱۱۸ھ)
یہ عبد اللہ بن عامر بن یزید بن تمیم الیحصبی شامی ہیں، کنیت ابو عمران ہے۔ قراءسبعہ میں تھے، ولید بن عبد الملک کے عہد خلافت میں دمشق کے منصب قضاء پر فائز ہوئے، بلقاء کے علاقہ میں رحاب نامی گاؤں

میں پیدا ہوئے، فتح دمشق کے بعد وہاں منتقل ہوگئے، انہوں نے حضرت معاویہ، حضرت نعمان بن بشیر اور حضرت ابو امامہ وغیرہم سے روایت کی، اور خود ان سے ان کے بھائی عبد الرحمٰن، ربیعہ بن یزید، اور عبد الرحمٰن بن یزید وغیرہم نے روایت کی۔ ذہبی کا بیان ہے: وہ شامی لوگوں کو قرآن پڑھانے والے تھے اور روایت حدیث میں صدوق تھے۔

[تہذیب التہذیب ۵/ ۲۷۴؛ میزان الاعتدال ۲/ ۴۴۹؛ الأعلام ۴/ ۲۲۸]

ابن عباس:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۳۴ میں گذر چکے۔

ابن عبد البر:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۶۶ میں گذر چکے۔

ابن العربی مالکی:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۳۵ میں گذر چکے۔

ابن عرفہ: یہ محمد بن محمد تونسی ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۳۶ میں گذر چکے۔

ابن عقیل الحنبلی:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۶۷ میں گذر چکے۔

ابن علان (۹۹۶ - ۱۰۵۷ھ)
یہ محمد بن علی بن محمد بن علان البکری، صدیقی، علوی، شافعی ہیں۔ مفسر اور حدیث کے عالم تھے، کئی علوم میں دسترس رکھتے تھے، چوبیس سال کی عمر سے ہی فتوی دینا شروع کردیا تھا، روایت ودرایت اور علم وعمل کے جامع تھے، حدیث رسول کے سلسلے میں ضبط واتقان اور حفظ ومعرفت کے اعتبار سے اپنے زمانے کے ممتاز افراد میں سب سے زیادہ ثقہ اور اپنے وقت کے امام تھے، مکہ میں پیدا ہوئے، پلے بڑھے اور وہیں وفات پائی۔

بعض تصانیف: "الفتوحات الربانية على الأذكار النووية"، "مثير شوق الأنام إلى حج بيت الله الحرام"، "ضياء السبيل" اور "دليل الفالحين لطرق رياض الصالحين"۔

[خلاصۃ الأثر ۴/ ۱۸۴؛ معجم المؤلفین ۱۱/ ۵۴؛ الأعلام ۷/ ۱۸۷]

ابن عمر:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۳۶ میں گذر چکے۔

ابن القاسم: یہ عبد الرحمٰن بن القاسم مالکی ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۳۷ میں گذر چکے۔

ابن قتیبہ:
ان کے حالات ج ۳ ص ۴۶۰ میں گذر چکے۔

ابن قدامہ: یہ عبد اللہ بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۳۸ میں گذر چکے۔

ابن کثیر (۷۵۹ - ۸۰۳ھ)
یہ محمد بن اسماعیل بن عمر بن کثیر ابو عبد اللہ بصروی بعدہ دمشقی شافعی

ہیں، کنیت ابو عبد اللہ تھی۔ محدث، حافظ حدیث اور مؤرخ تھے (ان کے والد حافظ ابن کثیر ہیں جو مفسر اور مشہور مؤرخ تھے)۔

ابن حجر کہتے ہیں: میرے ساتھ انہوں نے دمشق میں حدیث کی سماعت کی، پھر قاہرہ چلے گئے، اور وہاں بھی ہمارے بعض اساتذہ سے سماعت حدیث کی، اور اس فن سے متعلق تھوڑی سی مہارت بھی حاصل کرلی، ابن نجیب کے ساتھ فارغ ہوئے اور اپنے والد کے بعد ''تربت ام صالح'' میں شیخ الحدیث بنے۔

[شذرات الذہب ۷/۳۵؛ الضوء اللامع ۷/۱۳۸؛ معجم المؤلفین ۹/۵۹]

ابن الماجشون:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۳۹ میں گذر چکے۔

ابن مسعود:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۷ میں گذر چکے۔

ابن المسیب: یہ سعید بن المسیب ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۹ میں گذر چکے۔

ابن مفلح (۷۱۰ اور ایک قول ۷۱۲ - ۷۶۳ھ)

یہ محمد بن مفلح بن محمد بن مفرح مقدسی رامینی اور صالحی ہیں، کنیت ابو عبد اللہ اور لقب شمس الدین ہے۔ فقیہ، اصولی، محدث اور اپنے زمانہ میں مذہب امام احمد بن حنبل کے سب سے بڑے عالم تھے۔

المزی، ذہبی اور تقی الدین سبکی وغیرہ سے کسب فیض کیا، بیت المقدس میں پیدا ہوئے اور وہیں پرورش پائی، اور دمشق کے ایک محلہ صالحیہ میں وفات ہوئی۔

بعض تصانیف: ''الآداب الشرعية والمنح المرعية''، ''كتاب الفروع''، ''النكت والفوائد السنية على مشكل المحرر لابن تيمية'' اور ''شرح كتاب المقنع''۔

[الدرر الکامنہ ۴/۲۶۱؛ النجوم الزاہرۃ ۱۱/۱۶؛ معجم المؤلفین ۱۲/۴۴؛ الأعلام ۷/۳۲۷]

ابن المنذر:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۰ میں گذر چکے۔

ابن المواز: یہ محمد بن ابراہیم مالکی ہیں:

ان کے حالات ج ۲ ص ۵۶۹ میں گذر چکے۔

ابن نجیم:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۱ میں گذر چکے۔

ابن ہبیرہ الوزیر:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۱ میں گذر چکے۔

ابن الہمام:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۱ میں گذر چکے۔

ابن وہب: یہ عبد اللہ بن وہب مالکی ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۲ میں گذر چکے۔

ابواسحاق المروزی:
ان کے حالات ج ۲ ص ۶۰۲ میں گذر چکے۔

ابوامامہ:
ان کے حالات ج ۳ ص ۴۶۲ میں گذر چکے۔

ابوالبقاء:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۲ میں گذر چکے۔

ابوبکر الاسکاف (؟-۳۳۳ھ)
یہ محمد بن احمد ابوبکر الاسکاف بلخی حنفی فقیہ ہیں، بڑے جلیل القدر امام تھے۔ محمد بن سلمہ اور ابوسلیمان جوزجانی سے علم فقہ پڑھا، اور ان سے ابوبکر اعمش محمد بن سعید اور ابوجعفر الہندوانی نے علم فقہ حاصل کیا۔
بعض تصانیف: "شرح الجامع الكبير للشيباني" فقہ حنفی کی جزئیات میں۔
[الجواہر المضیہ ۲۸/۲، ۲۳۹؛ الفوائد البہیہ رص ۱۶۰؛ معجم المؤلفین ۲۳۲/۸]

ابوبکر البلخی (۴۶۹ھ میں باحیات تھے)
یہ محمد بن احمد الہیثم الروذباری بلخی ہیں، ابوبکر کنیت تھی، یہ قاری قرآن تھے۔
بعض تصانیف: "جامع القراءات"۔
[معجم المؤلفین ۲۷/۹]

ابوبکر الخلال:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۳ میں گذر چکے۔

ابوبکر الصدیق:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۲ میں گذر چکے۔

ابوبکر بن العربی:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۵ میں گذر چکے۔

ابوثور:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۳ میں گذر چکے۔

ابوجعفر الہندوانی (؟-۳۶۲ھ)
یہ محمد بن عبد اللہ بن محمد بن عمر بلخی ہندوانی ہیں، اور کنیت ابوجعفر ہے، اپنے زمانے کے جلیل القدر امام تھے، زہد وتقوی، اور فہم فراست اور ذکاوت وذہانت میں ممتاز مقام پر تھے، ان کو ابوحنیفہ الصغیر کے نام سے یاد کیا جاتا تھا۔ ابوبکر الاعمش سے علم فقہ حاصل کیا اور محمد بن عقیل بلخی وغیرہ سے حدیث کی روایت کی، ہندوانی (ہاء کے زیر اور دال کے پیش کے ساتھ) بلخ کے ایک محلّہ باب ہندوان کی طرف منسوب ہے۔
ان سے نصر بن محمد ابو اللیث الفقیہ اور بہت بڑی جماعت نے علم فقہ حاصل کیا۔
[الفوائد البہیہ ۱۷۹؛ شذرات الذہب ۴۱/۳؛ ہدیۃ العارفین ۴۷/۱]

ابوحامد الاسفرائینی:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۹ میں گذر چکے۔

ابوالحسن السخاوی (۵۵۸-۶۴۳ھ)

یہ علی بن محمد بن عبد الصمد، ابو الحسن، سخاوی، شافعی ہیں، فن قراءت، اصول، لغت اورتفسیر کے عالم تھے۔مصر میں ''سخا'' کے رہنے والے تھے، دمشق میں سکونت اختیار کی اور وہیں وفات پائی۔

بعض تصانیف: ''جمال القراء وكمال الإقراء''، ''هداية المرتاب''، ''الكواكب الوقاد'' اصول دین میں، ''الجواهر المكللة'' حدیث میں۔

[الأعلام ۵/۱۵۴؛ معجم المؤلفین ۷/۲۰۹؛ کشف الظنون ۱/۵۹۳]

ابوحفص البرمکی (؟-۳۸۷ھ)

یہ عمر بن احمد بن ابراہیم بن اسماعیل، ابوحفص، برمکی، حنبلی ہیں، فقیہ اورمحدث ہیں، زاہد، عبادت گزار اور ممتاز فقہاء میں سے تھے۔ بہت زیادہ فتوے دیا کرتے تھے، ابن الصواف اور الخطبی سے حدیث روایت کی، اورعمر بن بدر المغازلی، ابوعلی النجاد اور ابو بکر عبد العزیز وغیرہم کی مصاحبت اختیار کی، جمادی الاولی میں وفات پائی اور امام احمد بن حنبل کے مقبرہ میں مدفون ہوئے۔

بعض تصانیف: ''المجموع''، ''كتاب الصيام''، ''كتاب حكم الوالدين في مال ولدهما'' اور'' شرح بعض مسائل الكوسج''۔

[طبقات الحنابلہ ۴۹۳؛معجم المؤلفین ۷/۲۷۲؛ ہدیۃ العارفین ۱/۷۸۱؛ کشف الظنون ۲/۱۴۱۳]

ابوحنیفہ:

ان کے حالات ج۱ص ۴۴۴ میں گذر چکے۔

ابوحیان الاندلسی (۶۵۴-۷۴۵ھ)

یہ محمد بن یوسف بن علی بن یوسف بن حیان غرناطی اندلسی ہیں، ابوحیان کنیت ہے۔مفسر، محدث، ادیب، مؤرخ اورفن نحو ولغت میں ماہر تھے۔ابوجعفر بن الطباع سے مختلف قراءت اورابوالحسن الأبذی اور ابن الصائغ وغیرہم سے عربی سیکھی۔

اندلس، افریقہ، اسکندریہ، قاہرہ اورحجاز میں تقریباً چارسو پچاس شیوخ سے حدیث کی سماعت کی، پھر منصوریہ میں تفسیر کی تدریس پر مامور ہوئے اور جامع الأقمر میں قراءت کی تعلیم دینے پر مامور ہوئے۔

بعض تصانیف: ''البحر المحيط'' تفسیر القرآن میں، '' تحفة الأريب'' غریب القرآن میں، '' عقد اللآلي في القراءات السبع العوالي'' اور '' الإعلان بأركان الإسلام''۔

[شذرات الذہب ۶/۱۴۵؛ معجم المؤلفین ۱۲/۱۳۰؛ الأعلام ۸/۲۶]

ابوخلف الطبری (؟-۴۷۰ھ)

یہ محمد بن عبد الملک بن خلف الطبری السلمی شافعی ہیں۔فقیہ وصوفی تھے، شیخ القفال اور شیخ ابومنصور بغدادی سے فقہ حاصل کیا، ان کی سلمی نسبت اپنے دادا کی طرف ہے جن کا نام سلم (سین پر زبر اورلام کے سکون کے ساتھ) تھا۔

بعض تصانیف: ''الكناية'' فقہ میں، '' شرح المفتاح لابن القاص'' فقہ شافعی کی جزئیات میں، اور'' المعين على مقتضى الدين''۔

[طبقات الشافعیہ ۳/۷۶؛ معجم المؤلفین ۱۰/۲۵۶؛ الأعلام ۷/۱۲۷]

ابوالخطاب:

ان کے حالات ج ا ص ۴۴۴ میں گذر چکے۔

ابوالخیر الاصبہانی (۵۰۰-۵۶۸ھ)

یہ عبد الرحیم بن محمد بن احمد بن حمدان اصبہانی ہیں، کنیت ابو الخیر ہے۔ وسیع العلم ائمہ حفاظ میں ان کا شمار ہے، جیسا کہ کہا گیا ہے ان کو صحیح بخاری وصحیح مسلم کی احادیث سند کے ساتھ یاد تھیں، یعنی دونوں کتابوں کے حافظ تھے۔ ابن النجار کہتے ہیں: حفاظ حدیث انہیں حافظ ابوموسی سے برتر سمجھتے تھے، انہوں نے ابوعلی الحداد اور ابو القاسم بن الحصین کے سامنے حدیث پڑھی۔

[شذرات الذہب ۴/ ۲۲۸؛ طبقات الحفاظ/ ۴۷۲]

ابوداؤد:

ان کے حالات ج ا ص ۴۴۴ میں گذر چکے۔

ابوذر:

ان کے حالات ج ۲ ص ۵۷۱ میں گذر چکے۔

ابورافع:

ان کے حالات ج ۳ ص ۴۶۴ میں گذر چکے۔

ابوالسعود:

ان کے حالات ج ۳ ص ۴۶۴ میں گذر چکے۔

ابوسعید الخدری:

ان کے حالات ج ا ص ۴۴۵ میں گذر چکے۔

ابوشامہ (۵۹۹-۶۶۵ھ)

یہ عبد الرحمٰن بن اسماعیل بن ابراہیم ابو القاسم مقدسی دمشقی ہیں، لقب شہاب الدین اور کنیت ابو شامہ ہے۔ محدث، مفسر، فقیہ، علم اصول اور فن قراءت کے ماہر تھے، اور بعض دوسرے علوم میں بھی دستگاہ رکھتے تھے۔ ان کی جائے پیدائش دمشق ہے، وہیں پرورش وپرداخت ہوئی اور وہیں وفات بھی ہوئی۔ دمشق میں ہی دار الحدیث الاشرفیہ کے شیخ بنائے گئے، دو آدمی فتوی پوچھنے کے بہانے آپ کے پاس آئے اور آپ کو ان دونوں نے زدوکوب کیا، یہاں تک کہ بیمار پڑے اور اسی حالت میں وفات پائی۔

بعض تصانیف: ''تاریخ دمشق''، ''مفردات القراء''، ''الوصول في الأصول''، ''إبراز المعاني'' اور ''تاریخ ابن عساکر''۔

[تذکرۃ الحفاظ ۴/ ۲۴۳؛ شذرات الذہب ۵/ ۳۱۸؛ الأعلام ۴/ ۷۰؛ معجم المؤلفین ۵/ ۱۲۵]

ابوعبید:

ان کے حالات ج ا ص ۴۴۵ میں گذر چکے۔

ابوعمرو الدانی (۳۷۱-۴۴۴ھ)

یہ عثمان بن سعید بن عثمان ابوعمرو الدانی الاموی ہیں۔ علم تجوید میں ماہر، اور حافظ حدیث ہیں، علم قرآن اور اس کے راویوں اور فن تفسیر میں امام سمجھے جاتے تھے، اندلس میں ایک جگہ ''دانیۃ'' کے رہنے والے تھے، بلاد مشرق کا سفر کیا، پہلے حج کیا، پھر مصر گئے، اور وہاں سے اندلس واپس ہوئے، اپنے ملک میں ہی وفات پائی، ان کی سو سے زائد تصانیف ہیں۔

وہ کہا کرتے تھے: میں نے جب بھی کسی چیز کو دیکھا اسے لکھ لیا، جسے لکھتا اسے یاد بھی کر لیتا اور جسے یاد کر لیتا اس کو نہیں بھولتا۔

[شذرات الذہب ۳/ ۲۷۲: الدیباج المذہب / ۱۸۸: لأعلام ۴/ ۳۶۶]۔

ابوعوانہ (۲۳۰-۳۱۶ھ)

یہ یعقوب بن اسحاق بن ابراہیم نیساپوری، اسفرائینی ہیں، کنیت ابوعوانہ ہے۔ بڑے حفاظ حدیث میں شمار ہوتا تھا، یاقوت نے انہیں حافظ دنیا سے متصف کیا ہے۔ یونس بن عبدالاعلی، احمد بن الازہر اور علی بن إشکاب وغیرہم سے سماعت حدیث کی، اوران سے حافظ احمد بن علی الرازی، ابوعلی نیساپوری اور ابن عدی نے حدیث روایت کی۔ طلب حدیث میں شام، مصر، عراق، حجاز، جزیرہ، یمن اور بلاد فارس کے اسفار کئے، اسفرائین کو اپنا جائے مقام بنالیا اور وہیں وفات پائی، یہ پہلے شخص ہیں جنہوں نے کتب شافعی اور مسلک شافعی کو وہاں (اسفرائین) تک پہنچایا۔

بعض تصانیف: "الصحیح المسند" یہ صحیح مسلم کا "مستخرج" ہے، اوران کی طرف سے اس میں اضافہ بھی ہے۔

[تذکرۃ الحفاظ ۳/ ۲: لأعلام ۹/ ۲۵۶: معجم المؤلفین ۱۳/ ۲۴۴]

ابوالقاسم (؟-۳۳۶ اور ایک قول ۳۲۶ھ)

یہ احمد بن عصمہ ابو القاسم صفار بلخی، حنفی ہیں۔ فقیہ ومحدث ہیں، ابوجسر المغید انی سے فقہ حاصل کی، اوران ہی سے سماعت حدیث بھی کی، اوران سے ابوعلی حسین بن حسن نے روایت کی، اور ابو حامد احمد بن حسین مروزی نے ان سے فقہ حاصل کی، اور اسی سال مذکور میں وفات پائی جس میں ابوبکر الإسکاف کی وفات ہوئی۔

[الجواہر المضیہ / ۸۷: الفوائد البہیہ / ۲۶]

ابوقتادہ:

ان کے حالات ج ۲ ص ۵۷۳ میں گذر چکے۔

ابوموسی الاشعری:

ان کے حالات ج ا ص ۴۴۷ میں گذر چکے۔

ابوہریرہ:

ان کے حالات ج ا ص ۴۴۷ میں گذر چکے۔

ابویعلی القاضی:

ان کے حالات ج ا ص ۴۸۳ میں گذر چکے۔

ابویوسف:

ان کے حالات ج ا ص ۴۴۷ میں گذر چکے۔

لأبیاری (۵۷۹-۶۱۶ھ) یہ علی بن اسماعیل ہیں:

ان کے حالات ج ۲ ص ۵۷۱ میں گذر چکے۔

لأتاسی: یہ خالد بن محمد ہیں:

ان کے حالات ج ۳ ص ۴۶۷ میں گذر چکے۔

احمد (امام):

ان کے حالات ج ا ص ۴۴۸ میں گذر چکے۔

الاذرعی: یہ احمد بن حمدان ہیں:
ان کے حالات ج اص ۴۴۸ میں گذر چکے۔

الازہری:
ان کے حالات ج اص ۴۴۹ میں گذر چکے۔

اسامہ بن زید (۷ ق ھ - ۵۴ھ)

یہ اسامہ بن زید بن حارثہ بن شراحیل ہیں، ابو محمد کنیت ہے، جلیل القدر صحابی ہیں۔ مکہ میں پیدا ہوئے اور اسلام کی حالت میں پرورش پائی (اس لئے کہ ان کے والد پہلے اسلام لانے والوں میں تھے)، رسول اکرم ﷺ ان سے بہت ہی محبت کرتے تھے، ان پر اسی طرح نظر رکھتے جیسے آپ ﷺ اپنے نواسے حسن اور حسین پر رکھتے تھے، ابن سعد کہتے ہیں کہ نبی اکرم ﷺ کی جب وفات ہوئی تو آپؓ بیس سال کے تھے، اور آپ ﷺ نے ان کو ایک عظیم لشکر کا امیر بنایا تھا لیکن فوج کے کوچ کرنے سے پہلے ہی آپ ﷺ کا وصال ہوگیا تو حضرت ابو بکرؓ نے اس حکم کو نافذ فرمایا، حضرت عمرؓ بھی ان کی بڑی عزت واکرام کرتے تھے۔

حضرت اسامہ سے صحابہ میں سے حضرت ابو ہریرہ اور حضرت ابن عباس اور کبار تابعین میں سے ابو عثمان النہدی اور ابو وائل اور دوسروں نے روایت کی، ان کے فضائل بہت ہیں اور ان کی حدیثیں مشہور رہیں۔

[الاصابہ ۱/۳۱؛ اسد الغابہ ۱/۶۴؛ الأعلام ۱/۲۸۱]

اشہب: یہ اشہب بن عبدالعزیز ہیں:
ان کے حالات ج اص ۴۵۰ میں گذر چکے۔

اصبغ:
ان کے حالات ج اص ۴۵۰ میں گذر چکے۔

امام الحرمین الجوینی:
ان کے حالات ج ۳ص ۴۶۸ میں گذر چکے۔

ام سلمہ:
ان کے حالات ج اص ۴۵۰ میں گذر چکے۔

انس بن مالک:
ان کے حالات ج ۲ص ۵۷۶ میں گذر چکے۔

الاوزاعی:
ان کے حالات ج اص ۴۵۱ میں گذر چکے۔

ب

البابرتی:
ان کے حالات ج اص ۴۵۱ میں گذر چکے۔

بریدہ:
ان کے حالات ج ۲ص ۵۷۷ میں گذر چکے۔

بشرالمریسی (۱۳۸ - ۲۱۸ھ)

یہ بشر بن غیاث بن ابو کریمہ عبد الرحمٰن المریسی ہیں، ولاء کے اعتبار سے عدوی ہیں۔معتزلی فقیہ اور فلسفہ کے بہت بڑے عالم تھے، امام ابوحنیفہ کی مجلس کو پایا، لیکن ان سے بہت ہی کم کسب فیض کر سکے، پھر اس کے بعد امام ابو یوسف کے ساتھ لگے رہے اور ان سے فقہ حاصل کی، فن فقہ میں اتنے ماہر ہو گئے کہ امام ابو یوسف کے خاص تلامذہ میں ان کا شمار ہونے لگا۔ زہد وتقوی والے تھے، البتہ علم کلام اور فلسفہ میں شہرت کی وجہ سے لوگ انہیں پسند نہیں کرتے تھے، اور امام ابو یوسف بھی ان کی مذمت کرتے تھے اور ان سے اعراض کرتے تھے۔مریسی (میم کے زبر اور راء کے زیر کے ساتھ اور اس کے بعد یاء اور آخر میں سین ہے) مصر میں ایک گاؤں مریس کی طرف نسبت ہے۔ان سے بہت سے غلط اقوال اور ناپسندیدہ عقیدے منقول ہیں، مرجئہ میں سے ایک گروہ انہیں کی طرف منسوب کیا جاتا ہے جسے مریسیہ کہا جاتا ہے۔

بعض تصانیف: "التوحید"، "الإرجاء"، "الرد علی الخوارج"، اور "المعرفة"۔

[الفوائد البہیہ/ ۵۴؛ النجوم الزاہرہ ۲/ ۲۲۸؛ معجم المؤلفین ۳/ ۴۶؛ الأعلام ۲/ ۲۷]۔

بلال:

ان کے حالات ج ۳ ص ۴۷۰ میں گذر چکے۔

بہرام (۷۳۴ - ۸۰۵ھ)

یہ بہرام بن عبداللہ بن عبدالعزیز، تاج الدین، ابو البقاء، دمیری ہیں۔ قاضی القضاۃ، فقیہ، حافظ حدیث اور مصر میں مذہب مالکی کے علمبردار تھے، اور وہاں مرجع خلائق تھے۔ شیخ خلیل سے ان کی ہی تالیف کو پڑھا، ان سے فقہ حاصل کی، اور الشرف الرہونی وغیرہ سے بھی استفادہ کیا، اوران سے الاقفہسی، عبدالرحمٰن البکری اور الشمس البساطی وغیرہم جیسے ائمہ وقت نے سماعت کی۔

بعض تصانیف: "الشرح الکبیر"، "الشرح الوسیط"، "الشرح الصغیر" یہ سب کتابیں اپنے شیخ خلیل کے مختصر پر لکھیں، اور "الإرشاد"۔

[شجرۃ النور الزکیہ/ ۲۳۹؛ کشف الظنون ۲/ ۱۶۲۸]

البہوتی: یہ شیخ منصور بن یونس حنبلی ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۵۴ میں گذر چکے۔

البیجوری:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۵۴ میں گذر چکے۔

البیہقی:

ان کے حالات ج ۲ ص ۵۷۸ میں گذر چکے۔

ت

التمر تاشی:

ان کے حالات ج ۳ ص ۴۷۱ میں گذر چکے۔

ث

الثوری:

ان کے حالات ج ۱ ص ۵۵۴ میں گذر چکے۔

ج

جابر بن عبداللہ:

ان کے حالات ج ۱ ص ۵۶۴ میں گذر چکے۔

جبیر بن مطعم:

ان کے حالات ج ۳ ص ۲۷۴ میں گذر چکے۔

الجرجانی (۷۴۰-۸۱۶ھ)

یہ علی بن محمد بن علی جرجانی، حسینی حنفی ہیں اور سید شریف سے معروف ہیں، کنیت ابو الحسن ہے۔ عالم اور حکیم تھے، مختلف علوم میں حصہ وافر پایا تھا، یکتائے روزگار تھے، باعمل عالموں کے سرتاج اور مفسرین کبار میں باعث فخر تھے، اچھی عادات واطوار اور حسن وجاہت کے مالک تھے، اور محتاجوں کے ساتھ انکساری برتنے والے تھے۔ تاکو (استرآباد کے قریب) میں پیدا ہوئے، شیراز میں درس دیتے رہے اور وہیں وفات پائی۔

بعض تصانیف: ''التعریفات''، ''شرح مواقف الإیجي''، ''شرح السراجیه'' اور'' رسالة في فن أصول الحدیث''۔

[الضوء اللامع ۵/ ۳۲۸؛ الفوائد البہیہ / ۱۲۵؛ معجم المؤلفین ۷/ ۲۱۶؛ الأعلام ۵/ ۱۵۹]۔

الجعبری (۶۴۰-۷۳۲ھ)

یہ ابراہیم بن عمر بن ابراہیم بن خلیل ابو اسحاق جعبری ہیں، الجعبری سے مشہور ہیں، فنون قراءات کے بڑے عالم تھے، شافعی فقیہ تھے، (بالس اور رقہ کے درمیان فرات کے کنارے پر واقع) قلعہ جعبر میں پیدا ہوئے، ایک مدت تک دمشق میں قیام پذیر رہے اور وہیں وفات پائی۔

بعض تصانیف: ''خلاصة الأبحاث''، ''نزهة البررة في القراءات العشرة''، ''عقود الجمان في تجوید القرآن'' اور ''شرح الشاطبیة''۔

[البدایہ والنہایہ ۱۴/ ۱۶۲؛ الدرر الکامنہ ۱/ ۵۰؛ معجم المؤلفین ۱/ ۶۹؛ الأعلام ۱/ ۴۹]

ح

حذیفہ:

ان کے حالات ج ۲ ص ۵۸۰ میں گذر چکے۔

حسان بن ثابت (؟-۵۴ھ)

یہ حسان بن ثابت بن المنذر، خزرجی، انصاری ہیں، کنیت ابو الولید تھی، صحابی اور شاعر رسول تھے، آپ کا شمار مخضر مین (جنہوں نے دور جاہلیت اور اسلام دونوں کو پایا) میں ہوتا تھا، ساٹھ سال دور جاہلیت میں زندگی گذاری اور تقریباً اتنی ہی حالت اسلام میں بھی زندگی پائی۔ نبی کریم ﷺ سے روایت کی، اور براء بن عازب، سعید بن المسیب، ابو سلمہ بن عبد الرحمٰن اور زید بن ثابت وغیرہم نے آپؓ سے روایت کی ہے۔

وہ نبی کریم ﷺ کے ساتھ کسی غزوہ میں شریک نہیں ہوئے، چونکہ انہیں ایک بیماری لاحق تھی، ان کی پیشانی پر چند بال تھے جن کو وہ اپنی دونوں آنکھوں کے درمیان لٹکا لیا کرتے تھے، مدینہ میں وفات ہوئی۔

[الاصابہ ۱/۳۲۶؛ تہذیب التہذیب ۲/۲۴۷؛ الأعلام ۱۸۸/۲]

الحسن البصری:

ان کے حالات ج ا ص ۴۵۸ میں گزر چکے۔

الحسن بن زیاد:

ان کے حالات ج ا ص ۴۵۵ میں گذر چکے۔

الحصکفی:

ان کے حالات ج ا ص ۴۵۹ میں گذر چکے۔

الحطاب:

ان کے حالات ج ا ص ۴۵۹ میں گذر چکے۔

الحلوانی:

ان کے حالات ج ا ص ۴۶۰ میں گذر چکے۔

الحلبی: یہ ابراہیم بن محمد الحلبی ہیں:

ان کے حالات ج ۳ ص ۴۷۰ میں گذر چکے۔

حماد بن سلمہ:

ان کے حالات ج ۲ ص ۵۸۲ میں گذر چکے۔

حنبل الشیبانی (۱۹۳-۲۷۳ھ)

یہ حنبل بن اسحاق بن حنبل بن ہلال، ابو علی الشیبانی ہیں، محدث، مؤرخ، حافظ حدیث، اور ثقہ تھے۔ اپنے چچازاد بھائی امام احمد بن حنبل سے کسب فیض کیا۔

انہوں نے ابو نعیم عفان اور محمد بن عبد اللہ انصاری وغیرہ سے سماعت کی، اور ان سے ابن صاعد، ابو بکر خلال، اور محمد بن مخلد وغیرہم نے حدیث روایت کی۔

بعض تصانیف: "التاریخ"، "الفتن" اور "المحنة"۔

[تذکرۃ الحفاظ ۲/۱۶۰؛ تاریخ بغداد ۸/۲۸۷؛ معجم المؤلفین ۸۶/۴؛ الأعلام ۳۲۱/۲]

خ

الخرقی:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۰ میں گذر چکے۔

الخصاف:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۱ میں گذر چکے۔

الخطیب الشربینی:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۷۰ میں گذر چکے۔

خلیل: یہ خلیل بن اسحاق ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۲ میں گذر چکے۔

د

الدارمی:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۲ میں گذر چکے۔

الدردیر:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۳ میں گذر چکے۔

الدسوقی:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۳ میں گذر چکے۔

ر

الرافعی:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۴ میں گذر چکے۔

رباح بن المغترف (؟-؟)

یہ رباح بن المغترف ہیں، طبری کہتے ہیں: رباح بن عمرو بن المغترف بن حجوان، ابوحسان القرشی الفہری ہیں، اس کے علاوہ بھی لوگوں نے بیان کیا ہے۔ زبیر بن بکار نے کہا ہے کہ وہ صحابی ہیں، فتح مکہ کے دن اسلام لائے، یہ مشہور فقیہ عبد اللہ بن رباح کے والد ہیں۔ زبیر بن بکار نے یہ بھی ذکر کیا ہے کہ حضرت عمر ان کے پاس سے گزرے اور رباح لوگوں کو سواروں کے گیت سنا رہے تھے تو پوچھا کہ یہ کیا ہے؟ تو عبد الرحمٰن بن عوف نے کہا: کوئی بات نہیں، یہ ہم سے سفر کو کم کر رہے ہیں، حضرت عمر نے کہا: اگر تم لوگ یہی کرنا چاہتے ہو تو ضرار بن خطاب کے اشعار پڑھا کرو۔

[الاصابہ ۱/ ۵۰۲؛ اسد الغابہ ۲/ ۱۶۲؛ الاستیعاب ۲/ ۴۸۶]

الربیع بنت معوذ (؟-تقریباً ۴۵ھ)

یہ ربیع بنت معوذ بن عفراء انصاریہ ہیں، قبیلہ نجار سے تعلق رکھتی ہیں، اسلام میں بڑے مرتبے والی صحابیہ میں سے ایک تھیں، انہوں نے درخت کے نیچے بیعت الرضوان کے دن رسول اکرم ﷺ سے بیعت کی، کئی غزوات میں آپ ﷺ کے ساتھ رہیں، وہ کہتی ہیں: ہم عورتیں رسول اللہ ﷺ کے ساتھ غزوہ میں شریک ہوتی تھیں، مجاہدین کو پانی پلاتیں اور ان کی خدمت کرتی تھیں، زخمیوں کی مرہم پٹی کرتیں اور شہیدوں اور زخمیوں کو مدینہ پہنچاتی تھیں۔ نبی کریم ﷺ ربیع کے گھر اکثر جایا کرتے، وہاں وضو کرتے، نماز پڑھتے، اور کھانا بھی تناول فرماتے تھے۔ حضرت معاویہ کے عہد خلافت تک زندہ رہیں۔

[الاصابہ ۳۰۰/۴: أسد الغابہ ۴۵۱/۵: لأعلام ۳۹/۳]

ربیعۃ الرأی (؟-۱۳۶ھ)

یہ ربیعہ بن فروخ مدنی ہیں، ولاء کے اعتبار سے تیمی تھے، کنیت ابوعثمان تھی اور ربیعۃ الرأی سے مشہور تھے، امام، حافظ حدیث، فقیہ و مجتہد تھے، رائے کے ذریعہ کسی فیصلے تک پہنچنے کی بصیرت رکھتے تھے۔ انس، سائب بن یزید اور حنظلہ بن قیس زرقی وغیرہم سے روایت کی، اور ان سے یحیی بن سعید انصاری، مالک، شعبہ اور دونوں سفیان (یعنی سفیان ثوری اور سفیان بن عیینہ) وغیرہم نے روایت کی ہے۔ ابن الماجشون کہتے ہیں: میں نے ربیعہ سے زیادہ سنت کا حافظ کسی کو نہیں دیکھا۔ مدینہ میں آپ ہی سے فتوی پوچھا جاتا تھا، امام مالک نے آپ سے ہی فقہ حاصل کی۔ عجلی، ابوحاتم اور نسائی نے آپ کو ثقہ کہا ہے۔

[تذکرۃ الحفاظ ۱۴۸/۱: تہذیب التہذیب ۲۵۸/۳: لأعلام ۴۲/۳]

ز

الزرکشی:

ان کے حالات ج ۲ ص ۵۸۵ میں گذر چکے۔

الزہری:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۷ میں گذر چکے۔

س

السبکی: یہ علی بن عبد الکافی ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۷ میں گذر چکے۔

سحنون: یہ عبد السلام بن سعید ہیں:

ان کے حالات ج ۲ ص ۵۸۶ میں گذر چکے۔

السرخسی:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۸ میں گذر چکے۔

سعد بن ابی وقاص:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۸ میں گذر چکے۔

سعید بن جبیر:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۹ میں گذر چکے۔

سعید بن المسیب:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۹ میں گذر چکے۔

السمہودی (۸۴۴-۹۱۱ھ)

یہ علی بن عبداللہ بن احمد بن عیسی، شافعی حسنی ہیں، ابو الحسن کنیت ہے، سمہودی سے معروف ہیں۔ مدینہ منورہ کے مؤرخ اور مفتی تھے، بڑے فقیہ ہیں۔ مصر میں ایک جگہ سمہود میں پیدا ہوئے، وہیں پرورش پائی، پھر مدینہ منورہ کو وطن بنالیا اور وہیں وفات پائی۔

بعض تصانیف: ''الفتاوی'' ان کے فتاوی کا مجموعہ ہے، ''جواهر العقدين''، علم کی فضیلت سے متعلق، ''الغماز على اللماز'' حدیث پر ایک رسالہ ہے، اور '' وفاء الوفاء بأخبار دار المصطفى''۔

[الضوء اللامع ۵/۲۴۵؛ شذرات الذہب ۸/۵۰؛ معجم المؤلفین ۷/۱۲۹؛ الأعلام ۵/۱۲۲]

سوید (؟-۲۴۰ھ)

یہ سوید بن سعید بن سہل الہروی، ابو محمد، الحدثانی ہیں، (عراق میں عانہ کے تحت ایک گاؤں حدیثہ ہے اس کی طرف نسبت ہے)، امام مالک، حفص بن میسرہ اور حماد بن زید وغیرہم سے روایت کی ہے، اور ان سے امام مسلم، ابن ماجہ اور عبداللہ بن احمد وغیرہم نے روایت کی ہے۔ ابو حاتم کہتے ہیں: وہ صدوق ہیں۔ احمد کہتے ہیں: وہ متروک ہیں۔ اور نسائی کا قول ہے: وہ غیر ثقہ ہیں۔ ذہبی کہتے ہیں: وہ مجموعۂ علم تھے، لیکن بڑھاپا آگیا، بینائی جاتی رہی اور حافظہ بھی کمزور ہوگیا، جس کی وجہ سے انہوں نے اپنی حدیث میں منکر حدیثیں بھی بیان کردی ہیں۔

[تذکرۃ الحفاظ ۲/۴۵۴؛ شذرات الذہب ۲/۹۴؛ تاریخ بغداد ۹/۲۲۸؛ طبقات الحفاظ/۱۹۸]

السیوطی:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۹ میں گذر چکے۔

ش

شارح مسلم الثبوت: یہ محب اللہ بن عبدالشکور ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۹۰ میں گذر چکے۔

الشافعی:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۷۰ میں گذر چکے۔

الشاطبی (۵۳۸-۵۹۰ھ)

یہ قاسم بن فیرُّہ بن خلف بن احمد، ابو محمد، شاطبی رعینی اندلسی

ہیں۔فن قراءت کے ماہر،نحوی،مفسر،محدث اور شاعر تھے۔مشرقی اندلس کے ایک گاؤں شاطبہ میں پیدائش ہوئی اور قاہرہ میں وفات پائی۔

بعض تصانیف:''حرز الأماني ووجه التهاني في القراءات السبع''،'' عقيلة القصائد في أسنى المقاصد في نظم المقنع للداني''،''ناظمة الزهر في أعداد آيات السور'' اور ''تتمة الحرز من قراء أئمة الكنز''۔

[شذرات الذہب ۴/۳۰۱؛معجم المؤلفین ۸/۱۱۰؛الأعلام ۶/۱۴]

الشمر املسی:

ان کے حالات ج اص ۴۷۰ میں گذر چکے۔

الشرنبلالی:

ان کے حالات ج اص ۴۷۱ میں گذر چکے۔

الشروانی: یہ شیخ عبدالحمید ہیں:

ان کے حالات ج اص ۴۷۱ میں گذر چکے۔

شریح: یہ شریح بن الحارث ہیں:

ان کے حالات ج اص ۴۷۱ میں گذر چکے۔

الشعبی: یہ عامر بن شراحیل ہیں:

ان کے حالات ج اص ۴۷۲ میں گذر چکے۔

شیخ علیش:

ان کے حالات ج ۲ص ۵۹۰ میں گذر چکے۔

ص

صاحب البدائع:

دیکھئے: الکاسانی۔

صاحب الدر: یہ الحصکفی ہیں:

ان کے حالات ج اص ۴۵۹ میں گذر چکے۔

صاحب کشاف القناع: یہ البہوتی ہیں:

ان کے حالات ج اص ۴۵۴ میں گذر چکے۔

صاحب کفایۃ الطالب:

دیکھئے: علی المنوفی۔

صاحب المحیط:

ان کے حالات ج ۲ص ۵۹۱ میں گذر چکے۔

صاحب المغنی: یہ ابن قدامہ ہیں:

ان کے حالات ج اص ۴۳۸ میں گذر چکے۔

صاحب نہایۃ المحتاج: دیکھئے: الرملی، یہ محمد بن احمد ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۶ میں گذر چکے۔

ض

الضحاک:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۷۳ میں گذر چکے۔

ط

الطبرانی:

ان کے حالات ج ۲ ص ۵۹۱ میں گذر چکے۔

الطحاوی:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۷۴ میں گذر چکے۔

الطحطاوی:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۷۵ میں گذر چکے۔

الطرطوشی:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۷۵ میں گذر چکے۔

ع

عامر الشعبی:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۷۲ میں گذر چکے۔

عاصم:

ان کے حالات ج ۳ ص ۴۸۴ میں گذر چکے۔

عامر بن ربیعہ (؟ - ۳۲ھ اور ایک قول اس کے علاوہ بھی ہے)

یہ عامر بن ربیعہ بن کعب بن مالک عنزی عدوی ہیں، کنیت ابوعبداللہ ہے، صحابی ہیں اور سابقین اولین میں سے تھے، حبشہ کی طرف دو مرتبہ ہجرت کی، غزوہ بدر اور دوسرے غزوات میں بھی شریک ہوئے۔ صحابہ کی ایک جماعت نے ان سے روایت کی جن میں ابن عمر واور ابن زبیر بھی ہیں۔

حضرت عمر جب جابیہ (ملک شام کا ایک گاؤں) آئے تو آپ بھی ساتھ تھے، اور حضرت عثمان نے آپ کو مدینہ میں اپنا نائب بنایا۔ ابن سعد نے ذکر کیا ہے کہ خطاب نے عامر کو متبنی کرلیا تھا، چنانچہ انہیں عامر بن خطاب کہا جانے لگا تھا، یہاں تک کہ یہ آیت نازل ہوئی: "ادعوھم لآبائھم" (تم ان کو ان کے باپ کی نسبت سے پکارو)۔

[الاصابہ ۲/ ۲۶۹: الاستیعاب ۲/ ۷۹۰: طبقات ابن سعد ۳/ ۳۸۶]

عبادہ بن الصامت (۳۸ق ھ- ۳۴ھ)

یہ عبادہ بن صامت بن قیس انصاری خزرجی، صحابی ہیں، ابو الولید کنیت ہے، اہل تقوی میں شمار ہوتا تھا، بدری ہیں۔ ابن سعد کا بیان ہے: عقبہ کے ایک نقیب یہ بھی تھے، نبی کریم ﷺ نے ان کے اور ابومرثد غنوی کے درمیان مواخاۃ کرائی، غزوہ بدر کے بعد بھی تمام غزوات میں شریک ہوئے۔ ابن یونس کہتے ہیں: فتح مصر میں شریک تھے، اور یہ پہلے شخص ہیں جنہیں فلسطین کا قاضی بنایا گیا۔ رملہ یا بیت المقدس میں اپنے خالق حقیقی سے جا ملے۔ ۱۸۱/حدیثیں روایت کی ہیں، جن میں ۶/متفق علیہ ہیں، بڑے صحابہ میں سے تھے۔

[الاصابہ ۲/ ۲۶۸: تہذیب التہذیب ۵/ ۱۱۱: لأعلام ۴/ ۳۰]

العباس:

ان کے حالات ج ا ص ۶۷۴ میں گذر چکے۔

عبداللہ بن ابی قیس (؟-؟)

یہ شاید عبد اللہ بن ابی قیس نصری حمصی ہیں، لیکن ابن قیس بھی کہا جاتا ہے، اور ایک قول ابن ابی موسی کا بھی ہے، لیکن پہلا زیادہ صحیح ہے، کنیت ابو الاسود ہے، عطیہ بن عازب کے غلام تھے۔ انہوں نے اپنے آقا (عطیہ بن عازب)، حضرت ابن عمر، حضرت ابن زبیر، حضرت ابو ہریرہ اور حضرت عائشہ وغیرہم سے روایت کی، اور ان سے محمد بن زیاد الالہانی، عتبہ بن ضمرۃ بن حبیب اور معاویہ بن صالح وغیرہم نے روایت کی۔ عجلی اور نسائی کا کہنا ہے: یہ ثقہ ہیں۔ ابو حاتم کہتے ہیں: یہ صالح الحدیث ہیں۔ اور ابن حبان نے ان کا تذکرہ ثقات میں کیا ہے۔

[تہذیب التہذیب ۵/ ۳۶۵: تقریب التہذیب ۱/ ۴۴۲]

عبداللہ بن جعفر:

ان کے حالات ج ۲ ص ۵۹۳ میں گذر چکے۔

عبداللہ بن رواحہ (؟-۸ھ)

یہ عبد اللہ بن رواحہ بن ثعلبہ، ابو محمد، انصاری خزرجی صحابی ہیں، بیعت عقبہ میں موجود نقیبوں میں سے ایک ہیں، غزوہ بدر، اُحد، خندق، حدیبیہ، عمرۃ القضاء اور دوسرے تمام غزوات میں شریک رہے، البتہ فتح مکہ اور اس کے بعد کے غزوات میں شریک نہیں رہے، اس لئے کہ وہ جنگ موتہ میں شہید کر دیئے گئے تھے، ایک غزوہ کے موقع سے آپ ﷺ نے انہیں مدینہ میں اپنا نائب بنایا تھا۔ صحابہ میں حضرت ابن عباس اور حضرت ابو ہریرہ نے ان سے روایت کی ہے۔

[الاصابہ ۲/ ۳۰۶: الاستیعاب ۳/ ۸۹۸: لأعلام ۴/ ۲۱۷]

عبداللہ بن عامر بن ربیعہ (۴-۵۹ھ)

یہ عبد اللہ بن عامر بن کریز بن ربیعہ اموی ہیں، کنیت ابوعبدالرحمن ہے، امیر و فاتح ہیں، مکہ میں پیدا ہوئے، حضرت عثمان کے زمانہ خلافت میں بصرہ کے والی بنائے گئے، حضرت عثمان کی شہادت کے وقت بھی وہ بصرہ کے والی تھے۔ جنگ جمل میں حضرت عائشہؓ کے ساتھ تھے، جنگ صفین میں شریک نہ ہوئے، بالاجماع خلیفہ بننے کے بعد حضرت معاویہ نے انہیں تین سال تک بصرہ کا والی رکھا، پھر وہاں

سے واپس آ کر مدینہ میں اقامت اختیار کر لی، مکہ میں وفات ہوئی اور عرفات میں دفن کئے گئے۔ وہ بہادر وشجاع، سخی اور اپنے قول کو پورا کرنے والے تھے۔

[الاصابہ ۲/۹۲۳: الکامل لابن لأثیر ۳/۱۹: لأعلام ۴/۲۲۸]

عبداللہ بن مسعود:

ان کے حالات ج ا ص ۴۷۶ میں گذر چکے۔

عثمان:

ان کے حالات ج ا ص ۴۷۷ میں گذر چکے۔

العدوی: یہ علی بن احمد مالکی ہیں:

ان کے حالات ج ا ص ۴۷۳ میں گذر چکے۔

العز بن عبدالسلام: یہ عبدالعزیز بن عبدالسلام ہیں:

ان کے حالات ج ۲ ص ۵۹۴ میں گذر چکے۔

العزیزی (؟-۱۰۷۰ھ)

یہ علی بن احمد بن محمد عزیزی بولاقی شافعی ہیں، مصری فقیہ، محدث، حافظ تھے، ہمیشہ غور وفکر اور حصول میں لگے رہتے، بہت زیادہ اور جلدی جلدی تلاوت کرتے، محبت کرنے والے اور متواضع تھے، علم کے ساتھ اشتغال بہت تھا، اور اہل علم خصوصا محدثین سے محبت رکھتے تھے، خوش خلق اور خوش گفتار تھے، بہت سارے شیوخ میں وہ النور شبراملسی کے ساتھ شریک ہیں، اور النور سے کسب فیض کیا اور استفادہ کیا، ہمیشہ ان کے ساتھ ان کے مستقل اور عارضی درس میں شریک رہتے تھے۔ ان کی جائے پیدائش مصر میں شرقیہ سے قریب ایک گاؤں عزیزیہ ہے، اسی کی طرف ان کی نسبت ہے، اور ان کی وفات بولاق میں ہوئی۔

بعض تصانیف: "السراج المنیر بشرح الجامع الصغیر"۔

[خلاصۃ لأثر ۳/۲۰۱: لأعلام ۵/۶۴]

عطاء:

ان کے حالات ج ا ص ۴۷۸ میں گذر چکے۔

عقبہ بن عامر:

ان کے حالات ج ۲ ص ۵۹۵ میں گذر چکے۔

عکرمہ:

ان کے حالات ج ا ص ۴۷۸ میں گذر چکے۔

علقمہ بن قیس:

ان کے حالات ج ا ص ۴۷۸ میں گذر چکے۔

علوی السقاف (۱۲۵۵-۱۳۳۵ھ)

یہ علوی بن احمد بن عبد الرحمٰن شافعی مکی ہیں، فقیہ و ادیب تھے، دوسرے مختلف علوم میں بھی حصہ وافر پایا تھا، مکہ میں سادات علویہ کے نقیب اور مکہ کے علماء میں تھے، "الجح" کے امیر کی دعوت پر وہاں تشریف لے گئے، پھر مکہ واپس آئے، اور وہیں کچھ دنوں کے بعد وفات پائی۔

بعض تصانیف: ''ترشيح المستفيدين'' فقہ شافعی کی جزئیات میں،'' فتح العلام بأحكام السلام'' فقہ میں،''الفوائد المكية'' فقہ میں ایک رسالہ ہے،'' القول الجامع النجيح في أحكام صلاة التسابيح'' اور ''القول الجامع المتين في بعض المهم من حقوق إخواننا المسلمين''۔

[معجم المؤلفین ۶/۲۹۵؛ لأعلام ۵/۵۱؛ معجم المطبوعات ۱۰۳۲/]

علی بن ابی طالب:

ان کے حالات ج۱ص۴۷۹ میں گذر چکے۔

علی المنوفی (۸۵۷-۹۳۹ھ)

یہ علی بن محمد بن محمد بن خلف منوفی، ابو الحسن، شاذلی مصری ہیں، فقہاء مالکیہ میں سے تھے، نحو ولغت کے ماہر تھے۔ پیدائش و وفات دونوں ہی قاہرہ میں ہوئی۔

بعض تصانیف: '' عمدة السالك''فقہ میں،'' تحفة المصلي''، ''غاية الاماني'' اور'' كفاية الطالب'' یہ دونوں اخیر کی کتابیں رسالہ ابن ابی زید قیروانی کی شرح ہیں۔

[معجم المؤلفین ۷/۲۳۰؛ لأعلام ۵/۱۶۴؛ ذیل کشف الظنون ۵۵۷/]

عمر بن الخطاب:

ان کے حالات ج۱ص۴۷۹ میں گذر چکے۔

عمر بن عبدالعزیز:

ان کے حالات ج۱ص۴۸۰ میں گذر چکے۔

عمرو بن شعیب (؟-۱۱۸ھ)

یہ عمرو بن شعیب بن محمد بن عبد اللہ بن عمرو بن العاص سہمی قرشی ہیں، ابو ابراہیم کنیت ہے، اپنے زمانے کے بڑے علماء میں تھے، انہوں نے اپنے والد (شعیب)، طاؤس، سلیمان بن یسار، اور صحابیہ ربیع بنت معوذ وغیرہم سے روایت کی ہے، اور ان سے عطاء، عمرو بن دینار، حالانکہ یہ دونوں ان سے بڑے تھے، زہری، یحیی بن سعید وغیرہم نے روایت کی ہے۔ ابن معین، ابن راہویہ اور صالح جزرہ نے ان کو ثقہ قرار دیا ہے۔ الاوزاعی کہتے ہیں: میں نے عمرو بن شعیب سے زیادہ مکمل کسی اور قرشی کو نہیں دیکھا۔ مکہ میں سکونت پذیر تھے، وفات طائف میں ہوئی۔

[تہذیب التہذیب ۸/۴۸؛ میزان الاعتدال ۳/۲۶۳؛ لأعلام ۵/۲۴۷]

عمران بن حصین:

ان کے حالات ج۱ص۴۸۰ میں گذر چکے۔

العینی:

ان کے حالات ج۲ص۵۹۶ میں گذر چکے۔

غ

الغزالی:

ان کے حالات ج۱ص۴۸۱ میں گذر چکے۔

ف

فاطمہ الزہراء:
ان کے حالات ج ۳ ص ۴۸۹ میں گذر چکے۔

فخر الاسلام: یہ علی بن محمد البز دوی ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۵۳ میں گذر چکے۔

الفضلی (۶۵۰-۷۳۱ھ)

یہ عثمان بن ابراہیم بن مصطفی بن سلیمان ہے، اور ایک قول: ابراہیم بن محمد، اسدی، حنفی ہیں، الفضلی سے معروف ہیں، ادب ولغت، تفسیر وحدیث اور فقہ میں ماہر تھے، دیار مصر میں حنفیت کی سرداری ان پر ہی ختم تھی، آپ کے دونوں لڑکوں قاضی القضاۃ علی بن عثمان ماردینی اور تاج الدین ابو العباس احمد بن عثمان اور الجواہر المضیہ کے مصنف محی الدین عبد القادر قرشی وغیرہم نے آپ سے علم حاصل کیا۔

بعض تصانیف: ''شرح الوجيز الجامع لمسائل الجامع'' جو ''الجامع الكبير للشيباني'' کی شرح ہے فقہ میں، اور ''فتاوی''۔

[الفوائد البہیہ ۱۱۵/ الدرر الکامنہ ۲/ ۴۴۳؛ معجم المؤلفین ۶/ ۲۴۹؛ الأعلام ۴/ ۲۰۲]

ق

قاضی ابو یعلی:
ان کے حالات ج ا ص ۴۸۳ میں گذر چکے۔

قاضی عیاض:
ان کے حالات ج ا ص ۴۸۳ میں گذر چکے۔

قتادہ:
ان کے حالات ج ا ص ۴۸۴ میں گذر چکے۔

القرافی:
ان کے حالات ج ا ص ۴۸۴ میں گذر چکے۔

القرطبی:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۹۸ میں گذر چکے۔

القسطلانی (۸۵۱-۹۲۳ھ)

یہ احمد بن محمد بن ابو بکر عبد الملک بن احمد، ابو العباس قسطلانی قتیبی مصری ہیں، محدث، مؤرخ، فقیہ اور قاری ہیں، مصر میں پیدا ہوئے، وہیں پرورش پائی، مکہ تشریف لائے اور وہاں ایک جماعت سے جن میں نجم بن فہد بھی ہیں، کسب فیض کیا، جامع غمری وغیرہ میں وعظ کیا

کرتے تھے۔

بعض تصانیف:"ارشاد الساري لشرح صحيح البخاري"، "المواهب اللدنية في المنح المحمدية"، اور"لطائف الاشارات في علم القراء ات"۔

[شذرات الذہب ۸/۱۲۱؛ معجم المؤلفین ۲/۸۵؛ لأعلام ۱/۲۲۱]

القفال:

ان کے حالات ج ا ص ۴۸۵ میں گذر چکے۔

القلیوبی:

ان کے حالات ج ا ص ۴۸۵ میں گذر چکے۔

ک

الکاسانی:

ان کے حالات ج ا ص ۴۸۶ میں گذر چکے۔

الکرخی:

ان کے حالات ج ا ص ۴۸۶ میں گذر چکے۔

الکرلانی:

ان کے حالات ج ۲ ص ۵۹۸ میں گذر چکے۔

الکرمانی (۷۱۷-۷۸۶ھ)

یہ محمد بن یوسف بن علی بن سعید شمس الدین کرمانی بغدادی ہیں، فقیہ، اصولی، محدث اور مفسر تھے۔ ابن حجی کہتے ہیں: بغداد میں تیس سال تک علم کی نشر و اشاعت میں لگے رہے، ایک مدت تک مکہ میں بھی قیام پذیر رہے، اپنے احوال کے نگراں تھوڑے پر قناعت کرنے والے اور تواضع کے ساتھ علم کو لازم پکڑنے اور اہل علم کے ساتھ حسن سلوک کرنے والے تھے، حج سے لوٹتے ہوئے محرم کے مہینے میں وفات پائی۔

بعض تصانیف:"الكواكب الدراري في شرح صحيح البخاري"، "ضمائر القرآن"،"النقود والردود في الاصول" اور"شرح مختصر ابن الحاجب"۔

[الدرر الکامنہ ۴/۳۱۰؛ معجم المؤلفین ۱۲/۱۲۹؛ لأعلام ۸/۲۷]

الکسائی (؟-۱۸۹ھ)

یہ علی بن حمزہ بن عبد اللہ، ولاء کے اعتبار سے اسدی، کوفی ہیں، کنیت ابو الحسن ہے، کسائی کے نام سے مشہور ہیں، قاری، فن تجوید میں ماہر، لغوی، نحوی اور شاعر تھے۔ کوفہ میں پرورش پائی، شہر شہر گھومتے رہے، اخیر میں بغداد کو وطن بنالیا۔ انہوں نے ہارون رشید عباسی خلیفہ اور اس کے بیٹے امین کی تربیت کی، وہ اصلاً فارسی تھے، اس زمانہ کے علمائے ادب کے ساتھ ان کے واقعات بہت مشہور ہیں۔

بعض تصانیف: "معاني القرآن"، "المصادر"، "الحروف" اور "القراء ات"۔

[تاریخ بغداد ۱۱/۴۰۳؛ معجم المؤلفین ۷/۸۴؛ لأعلام ۵/۹۳]

م

مالک:
ان کے حالات ج ا ص ۴۸۹ میں گذر چکے۔

الماوردی:
ان کے حالات ج ا ص ۴۹۰ میں گذر چکے۔

المتولی: یہ عبدالرحمٰن بن مامون ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۶۰۰ میں گذر چکے۔

مجاہد:
ان کے حالات ج ا ص ۴۹۰ میں گذر چکے۔

محمد بن جریر:
ان کے حالات ج ۲ ص ۶۰۱ میں گذر چکے۔

محمد بن حاطب (؟-۷۴ھ)
یہ محمد بن حاطب بن حارث بن معمر قرشی جمحی صحابی ہیں، سرزمین حبشہ میں پیدا ہوئے، ان کی والدہ ام جمیل فاطمہ بنت مجلل ہیں، ابن حبیب نے ان کو اسلام کے سخی لوگوں میں شمار کیا ہے، یہ وہ شخص تھے جن کا اسلام میں سب سے پہلے محمد نام رکھا گیا۔ ہشام بن کلبی کہتے ہیں: محمد بن حاطب حضرت علی کے ساتھ واقعہ جمل، صفین اور نہروان تمام لڑائیوں میں شریک ہوئے۔

[الإصابہ ۳/ ۳۷۲؛ اسد الغابہ ۴/ ۳۱۴؛ شذرات الذہب ۱/ ۸۲؛ الأعلام ۶/ ۳۰۴]

محمد بن الحسن الشیبانی:
ان کے حالات ج ا ص ۴۹۱ میں گذر چکے۔

محمد بن شہاب:
ان کے حالات ج ا ص ۴۶۷ میں گذر چکے۔

المزنی: یہ اسماعیل بن یحییٰ ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۹۲ میں گذر چکے۔

مسلم:
ان کے حالات ج ا ص ۴۹۲ میں گذر چکے۔

مسلم بن یسار (؟-۱۰۸ھ)
یہ مسلم بن یسار بصری ہیں، ابوعبداللہ کنیت ہے، ولاء کے اعتبار سے اموی ہیں، فقیہ، محدثین میں سب سے زیادہ عبادت گزار تھے، ان کے آباء واجداد مکی تھے، بصرہ میں سکونت اختیار کرلی، پھر وہاں کے مفتی بنے۔

انہوں نے اپنے والد (یسار)، ابن عباس، ابن عمر، اور ابوالاشعث صنعانی وغیرہم سے روایت کی، اور ان سے ان کے لڑکے عبد اللہ، ثابت بنانی اور محمد بن سیرین وغیرہ نے روایت کی ہے۔

ابن سعد کا بیان ہے: **لوگوں کا کہنا ہے کہ وہ ثقہ، فاضل، عابد اور متقی تھے۔** عمر بن عبد العزیز کے عہد خلافت میں وفات پائی۔ ابن حبان نے ان کا ذکر ثقات میں کیا ہے۔

[تہذیب التہذیب ۱۰/ ۱۴۰؛ حلیۃ الأولیاء ۲/ ۲۹۰؛ الأعلام ۸/ ۱۲۱]

معاویہ بن ابی سفیان:
ان کے حالات ج ۲ ص ۶۰۳ میں گذر چکے۔

المغیرہ بن شعبہ:
ان کے حالات ج ۲ ص ۶۰۳ میں گذر چکے۔

المقداد بن الاسود: یہ المقداد بن عمرو الکندی ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۶۰۴ میں گذر چکے۔

مکحول:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۹۳ میں گذر چکے۔

المواق: یہ محمد بن یوسف ہیں:
ان کے حالات ج ۳ص ۴۹۴ میں گذر چکے۔

ن

نافع: یہ نافع المدنی ابو عبداللہ ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۹۴ میں گذر چکے۔

النخعی: یہ ابراہیم بن یزید ہیں:
دیکھئے: ابراہیم النخعی۔

النسائی:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۹۵ میں گذر چکے۔

النووی:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۹۵ میں گذر چکے۔

ھ

الہروی:
ان کے حالات ج ۳ص ۴۹۵ میں گذر چکے۔

الأمانة العامة للأوقاف
Kuwait Awqaf Public Foundation

وزارت اوقاف و اسلامی امور، کویت

موسوعہ فقہیہ

جلد - ۵

إشراف - إقالة

موسوعہ فقہیہ

شائع کردہ

وزارت اوقاف واسلامی امور، کویت

اردو ترجمہ

اسلامک فقہ اکیڈمی (انڈیا)
161-F، جوگابائی، پوسٹ بکس9746، جامعہ نگر، نئی دہلی -110025
فون:91-11-26981779,26982583
Website: http/www.ifa-india.org
Email: ifa@vsnl.net

اشاعت اول : ۱۴۳۰ھ/ ۲۰۰۹ء

ناشر

جینوین پبلیکیشنز اینڈ میڈیا (پرائیویٹ لمیٹیڈ)
Genuine Publications & Media Pvt. Ltd.
B-35, Basement, Opp. Mogra House
Nizamuddin West, New Delhi - 110 013
......Tel: 24352732, 23259526,

وزارت اوقاف واسلامی امور، کویت

موسوعہ فقہیہ

اردو ترجمہ

جلد - ۵

إشراف —— إقالة

مجمع الفقہ الإسلامی الہند

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ

﴿وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُوْنَ لِيَنْفِرُوْا كَافَّةً
فَلَوْلاَ نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوْا فِيْ
الدِّيْنِ وَلِيُنْذِرُوْا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوْا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُوْنَ﴾

(سورۃ توبہ/ ۱۲۲)

''اورمومنوں کو نہ چاہئے کہ (آئندہ) سب کے سب نکل کھڑے ہوں ، یہ کیوں نہ ہو کہ ہر گروہ میں سے ایک حصہ نکل کھڑا ہوا کرے ، تا کہ (یہ باقی لوگ) دین کی سمجھ بوجھ حاصل کرتے رہیں اور تا کہ یہ اپنی قوم والوں کو جب وہ ان کے پاس واپس آ جائیں ڈراتے رہیں ، عجب کیا کہ وہ محتاط رہیں !''۔

''من يرد الله به خيرًا
يفقهه في الدين''

(بخاری ومسلم)

''اللہ تعالیٰ جس کے ساتھ خیر کا ارادہ کرتا ہے
اسے دین کی سمجھ عطا فرما دیتا ہے''۔

فہرست موسوعہ فقہیہ
جلد - ۵

فقرہ	عنوان	صفحہ

فقرہ	عنوان	صفحہ

فقرہ	عنوان	صفحہ
۴۱	جس کے ذمہ کسی کا نفقہ واجب نہ ہو اس پر خرچ کرنے کا گواہ بنانا تا کہ وہ اپنا خرچ واپس لے سکے	۱۰۰
۴۲	ضمان واجب کرنے کے لئے جھکی ہوئی دیوار پر گواہ بنانا	۱۰۰
۱-۳	إشہار	۱۰۱-۱۰۲
۱	تعریف	۱۰۱
۲	اجمالی حکم	۱۰۱
۳	بحث کے مقامات	۱۰۲
۱-۴	أشہر حج	۱۰۲-۱۰۳
۱	فقہاء کے نزدیک حج کے مہینوں کی تحدید	۱۰۲
۲	حج کے مہینوں کا حرام مہینوں سے تعلق	۱۰۳
۳	اجمالی حکم	۱۰۳
۴	بحث کے مقامات	۱۰۳
۱-۶	أشہر حرم	۱۰۴-۱۰۷
۱	أشہر حرم سے مراد	۱۰۴
۲	أشہر حرم اور اشہر حج کے درمیان تقابل	۱۰۴
۳	حرمت والے مہینوں کی فضیلت	۱۰۵
۴-۶	أشہر حرم کے مخصوص احکام	۱۰۵
۴	الف : حرمت والے مہینوں میں قتال	۱۰۵
۵	ب : کیا حرمت والے مہینوں میں جنگ منسوخ ہے	۱۰۶
۶	حرمت والے مہینوں میں قتال کی دیت کا غلیظ ہونا	۱۰۷
۱-۶	إصبع	۱۰۷-۱۰۹
۱	تعریف	۱۰۷
۲-۶	اجمالی حکم اور بحث کے مقامات	۱۰۷
۲	الف : وضو میں دونوں ہاتھوں اور دونوں پیروں کی انگلیوں کا خلال کرنا	۱۰۷
۳	خلال کرنے کی کیفیت	۱۰۸

فقرہ	عنوان	صفحہ
۱۸	وقت کی طرف اجارہ کی اضافت کرنا	۱۲۹
۱۹	مستقبل کی طرف مضاربت کی اضافت کرنا	۱۲۹
۲۰	کفالت کی اضافت کرنا	۱۲۹
۲۱	وقف کی اضافت	۱۳۰
۲۲	مزارعت اور مساقات کی اضافت کرنا	۱۳۰
۲۳	وقت کی طرف وصیت اور ایصاء کی اضافت کرنا	۱۳۰
۲۴	وکالت کی اضافت وقت کی طرف کرنا	۱۳۱
۲۵	وہ عقود جن کی اضافت مستقبل کی طرف صحیح نہیں ہے	۱۳۱
۲۶-۲۹	دوسری قسم: آدمی کی طرف اضافت کرنا	۱۳۱
۲۷	الف: تصرف کی اضافت خود صاحب تصرف کی طرف کرنا	۱۳۱
۲۸	ب: صاحب تصرف کا اپنے غیر کی طرف تصرف کی اضافت کرنا	۱۳۲
۱-۴	**اِضجاع**	۱۳۳-۱۳۴
۱	تعریف	۱۳۳
۲	متعلقہ الفاظ: اضطجاع، استلقاء	۱۳۳
۴	اجمالی حکم اور بحث کے مقامات	۱۳۴
۱-۶۹	**اُضحیہ**	۱۳۴-۱۷۸
۱	تعریف	۱۳۴
۲-۵	متعلقہ الفاظ: قربان، ہدی، عقیقہ، فرع اور عتیرہ	۱۳۵
۶	قربانی کی مشروعیت اور اس کی دلیل	۱۳۶
۷-۲۰	قربانی کا حکم	۱۳۸
۱۱	نذر کی قربانی	۱۴۰
۱۲	نفلی قربانی	۱۴۱
۱۳	قربانی کے وجوب یا سنیت کے شرائط	۱۴۱
۲۱	انسان کا اپنے مال سے اپنے لڑکے کی طرف سے قربانی کرنا	۱۴۳
۲۲-۳۸	قربانی کی صحت کے شرائط	۱۴۴

فقرہ	عنوان	صفحہ
۶۴	ب: حنفیہ کے نزدیک ذبح کے بعد قربانی کرنے والے کے لئے چند چیزیں مکروہ ہیں	۱۷۳
۶۵	قربانی کے ذبح کرنے میں نیابت	۱۷۵
۶۷	میت کی طرف سے قربانی	۱۷۶
۶۸	کیا قربانی کے علاوہ دیگر صدقات قربانی کا بدل ہوسکتے ہیں	۱۷۷
۶۹	قربانی اور صدقہ میں کون افضل ہے	۱۷۷
۱-۴	**اِضراب**	۱۷۸-۱۸۰
۱	تعریف	۱۷۸
۲	متعلقہ الفاظ: استثناء، نسخ	۱۷۹
۴	اجمالی حکم اور بحث کے مقامات	۱۷۹
	اِضرار	۱۸۰
	دیکھئے: ضرر	
۱-۵	**اضطباع**	۱۸۰-۱۸۱
۱	تعریف	۱۸۰
۲	متعلقہ الفاظ: اِسدال، اشتمال الصماء	۱۸۰
۴	اجمالی حکم	۱۸۱
۵	بحث کے مقامات	۱۸۱
۱-۶	**اضطجاع**	۱۸۲-۱۸۳
۱	تعریف	۱۸۲
۲	متعلقہ الفاظ: اتکاء، استناد، اِضجاع	۱۸۲
۵	اجمالی حکم	۱۸۲
۶	بحث کے مقامات	۱۸۳
	اضطرار	۱۸۳
	دیکھئے: ضرورت	

فقرہ	عنوان	صفحہ

فقرہ	عنوان	صفحہ
۱۲	وہ امور جن کا اظہار جائز نہیں	۲۶۸
۱-۱۱	اِعادہ	۲۶۹-۲۷۳
۱	تعریف	۲۶۹
۲-۴	متعلقہ الفاظ: تکرار، قضا، استئناف	۲۶۹
۵	شرعی حکم	۲۷۰
۶-۱۰	اعادہ کے اسباب	۲۷۱
۶	الف: صحت کی شرائط کے مکمل نہ پائے جانے کی وجہ سے کسی عمل کا صحیح نہ ہونا	۲۷۱
۷	ب: عمل کے واقع ہونے میں شک کا ہونا	۲۷۱
۸	ج: عمل کے واقع ہونے کے بعد اس کو باطل کرنا	۲۷۲
۹	د: مانع کا زائل ہوجانا	۲۷۲
۱۰	ھ: صاحب حق کا حق ضائع کرنا	۲۷۲
۱۱	واجب کا ساقط ہونا	۲۷۲
۱-۲۶	اِعارہ	۲۷۴-۲۹۳
۱	تعریف	۲۷۴
۲-۴	متعلقہ الفاظ: عمری، اجارہ، انتفاع	۲۷۴
۵	اس کی مشروعیت کی دلیل	۲۷۴
۶	اس کا شرعی حکم	۲۷۵
۷	اعارہ کے ارکان	۲۷۶
۸	وہ چیزیں جن کا اعارہ جائز ہے	۲۷۷
۹	لزوم اور عدم لزوم کے اعتبار سے اعارہ کی حقیقت	۲۷۷
۱۰	رجوع کے اثرات	۲۷۹
۱۱	کاشت کے لئے زمین عاریت پر دینا	۲۸۱
۱۲	چوپائے اور اس جیسے جانور کا اعارہ	۲۸۲
۱۳	اعارہ کی تعلیق اور مستقبل کی طرف اس کی اضافت	۲۸۳
۱۴	اعارہ کا حکم اور اس کا اثر	۲۸۳

فقرہ	عنوان	صفحہ
۴	وہ چیزیں جن سے تنگ دستی ثابت ہوتی ہے	۳۵۹
۵-۲۴	**تنگ دستی کے آثار**	۳۶۰
۵-۱۰	اول: اللہ کے مالی حقوق میں تنگ دستی کے آثار	۳۶۰
۵	الف: زکاۃ کے وجوب کے بعد اس کے ساقط ہونے میں تنگ دستی کا اثر	۳۶۰
۶	ب: ابتدائے وجوب حج کے روکنے میں تنگ دستی کا اثر	۳۶۰
۷	ج: نذر کے ساقط ہونے میں تنگ دستی کا اثر	۳۶۱
۸	د: کفارۂ یمین میں تنگ دستی کا اثر	۳۶۲
۹	ھ: وضو اور غسل کے لئے پانی کی قیمت میں تنگ دستی	۳۶۲
۱۰	و: فدیہ میں تنگ دستی کا اثر	۳۶۳
۱۱-۲۴	دوم: حقوق العباد میں تنگ دستی کے آثار	۳۶۳
۱۱	الف: میت کی تجہیز وتکفین کے خرچ میں تنگ دستی	۳۶۳
۱۲	ب: مزدور کی اجرت اور گھر وغیرہ کے کرایہ کی ادائیگی سے تنگ دست ہونا	۳۶۳
۱۳	ج: محال علیہ کا تنگ دست ہوجانا	۳۶۴
۱۴	د: مقررہ مہر کی ادائیگی سے شوہر کا تنگ دست ہوجانا	۳۶۵
۱۵	ھ: مدیون کا اپنے اوپر واجب دین کی ادائیگی سے تنگ دست ہونا	۳۶۶
۱۶	و: جزیہ دینے سے تنگ دست ہونا	۳۶۹
۱۷	ز: ترکہ میں واجب شدہ حقوق کی ادائیگی سے اس کا تنگ دست ہوجانا	۳۶۹
۱۸	ح: اپنی ذات پر خرچ کرنے سے تنگ دست ہوجانا	۳۶۹
۱۹	ط: بیوی کے نفقہ کی ادائیگی سے تنگ دست ہوجانا	۳۷۰
۲۰	ی: رشتہ داروں کے نفقہ کی ادائیگی میں تنگ دستی	۳۷۱
۲۱	ک: حضانت اور دودھ پلانے کی اجرت	۳۷۱
۲۲	ل: روک کر رکھے گئے جانور کا نفقہ	۳۷۱
۲۳	م: قیدی کے چھڑانے سے تنگ دستی	۳۷۲
۲۴	ن: ضامن کا تنگ دست ہونا	۳۷۲
۲۵	س: واجب اخراجات کی ادائیگی سے حکومت کا تنگ دست ہونا	۳۷۳

فقرہ	عنوان	صفحہ

فقرہ	عنوان	صفحہ
۱۶	قاضی کی بے ہوشی	۳۹۴
۱۷	تبرعات پر بے ہوشی کا اثر	۳۹۴
۱۸	جنایات پر بے ہوشی کا اثر	۳۹۴
۱۹	کیا معقود علیہ کی بے ہوشی عیب شمار کی جائے گی	۳۹۴
۱-۴	إفاضہ	۳۹۵-۳۹۶
۱	تعریف	۳۹۵
۲	اجمالی حکم اور بحث کے مقامات	۳۹۵
۱-۹	إفاقہ	۳۹۶-۳۹۹
۱	تعریف	۳۹۶
۲	اجمالی حکم اور بحث کے مقامات	۳۹۶
۳	افاقہ کے وقت طہارت حاصل کرنا	۳۹۶
۴	افاقہ کے بعد نماز	۳۹۷
۵	روزہ پر افاقہ کا اثر	۳۹۸
۶	افاقہ حاصل ہونے تک حد شرب خمر کا مؤخر کرنا	۳۹۸
۷	مجور علیہ کا افاقہ	۳۹۸
۸	حج میں افاقہ	۳۹۸
۹	مجنون کو جب افاقہ حاصل ہو جائے تو اس کی شادی کرانے کا حکم	۳۹۹
	إفتاء	۳۹۹
	دیکھئے: فتوی	
۱-۶	افتداء	۳۹۹-۴۰۱
۱	تعریف	۳۹۹
۲	اجمالی حکم	۳۹۹
۲	الف: قسم کا فدیہ دینا	۳۹۹

فقرہ	عنوان	صفحہ

صفحہ	عنوان	فقرہ
۴۴۱	افلاس کی وجہ سے کئے گئے حجر کی تشہیر اور اس پر گواہ بنانا	۱۵
۴۴۱	**مفلس پر حجر کے اثرات**	۱۶-۵۷
۴۴۲	پہلا اثر: مال کے ساتھ قرض خواہوں کے حق کا متعلق ہونا	۱۷-۲۲
۴۴۲	اقرار	۱۸
۴۴۳	مال میں مفلس کے تصرفات	۱۹
۴۴۴	افلاس کی وجہ سے جس پر حجر کیا گیا ہو اس کا ذمہ میں باقی رہنے والا تصرف	۲۰
۴۴۴	حجر کے نفاذ سے قبل کے تصرفات کو نافذ کرنا یا انہیں لغوقرار دینا	۲۱
۴۴۵	حجر کی مدت میں مفلس پر لازم ہونے والے حقوق کا حکم	۲۲
۴۴۵	دوسرا اثر: اس سے مطالبہ کا ختم ہونا	۲۳
۴۴۶	تیسرا اثر: دین مؤجل کا فوری واجب الاداء ہوجانا	۲۴
۴۴۷	چوتھا اثر: اگر قرض خواہ اپنا عین مال پالے تو وہ کس حد تک اس کے لینے کا مستحق ہوگا	۲۵
۴۴۸	خریداری کے علاوہ کسی دوسرے عقد کے ذریعہ مدیون کے قبضہ کردہ مال میں رجوع	۲۷
۴۴۹	عین مال میں رجوع کرنے کی شرطیں	۲۸-۳۹
۴۵۳	عین قیمت کا رجوع کرنا	۴۰
۴۵۳	عین کے خریدار کو اس کے لینے کا حق ہے اگر فروخت کنندہ پر افلاس کی وجہ سے اس پر قبضہ دلانے سے قبل حجر نافذ ہوجائے	۴۱
۴۵۴	کیا رجوع کے لئے کسی حاکم کا فیصلہ ضروری ہے	۴۲
۴۵۴	وہ چیز جس سے رجوع ثابت ہوتا ہے	۴۳
۴۵۴	مفلس کے مال میں دوسرے کے کسی عین کا ظاہر ہونا	۴۴
۴۵۵	زمین میں تعمیر کرنے یا پودا لگانے کے بعد اسے واپس لینا	۴۵
۴۵۵	کرایہ دار کا مفلس ہوجانا	۴۶
۴۵۶	اجارہ پر دینے والے کا مفلس ہوجانا	۴۷
۴۵۶	مفلس پر حجر کے اثرات میں سے پانچواں اثر: حاکم کا اس کے مال کو فروخت کرنا	۴۸-۵۷
۴۵۸	مفلس کے لئے اس کے مال میں سے کیا کیا چیزیں چھوڑی جائیں گی	۴۹
۴۵۸	الف: کپڑے	۴۹

موسوعہ فقہیہ

إشراف

تعریف:

۱- إشراف کے لغوی معنیٰ: إشراف أَشرَفَ کا مصدر ہے، أشرف کے معنیٰ ہیں: اوپر سے کسی چیز پر جھانکنا[۱]۔

اور "إشراف الموضع" کے معنی ہیں: جگہ کا بلند ہونا، اور إشراف کے معنیٰ ہیں: نزدیک اور ایک دوسرے سے قریب ہونا۔

پہلے معنیٰ کی بنیاد پر محدثین نے لفظ إشراف کا استعمال "ذمہ دارانہ نگرانی" کے معنیٰ میں کیا ہے[۲]۔

اور اس معنیٰ کو فقہاء نے دوسرے لغوی معانی کی طرح استعمال کیا ہے، چنانچہ انہوں نے اس کو ناظرِ وقف، وصی، قیّم اور اس طرح کے دوسرے لوگوں کی نگرانی کے مفہوم میں استعمال کیا ہے۔

إشراف بلندی کے معنیٰ میں:

الف- قبر کا بلند کرنا:

۲- قبر کا بلند کرنا بالاتفاق جائز نہیں، اس روایت کی بنیاد پر جسے مسلم وغیرہ نے ابو الہیاج اسدی سے نقل کیا ہے، وہ کہتے ہیں کہ مجھ سے حضرت علی بن ابی طالبؓ نے فرمایا: "ألا أبعثک علی ما بعثني علیه رسول الله ﷺ: ألاّ تدع تمثالا إلاّ طمسته، ولا قبرًا مشرفاً إلاّ سوّیته"[۱] (کیا میں تمہیں اس کام کے لئے نہ بھیجوں جس کام کے لئے رسول اللہ ﷺ نے مجھے بھیجا تھا؟ کہ تم کسی مجسمے کو مٹائے بغیر اور کسی اونچی قبر کو برابر کئے بغیر نہ چھوڑنا)۔

اور کوہان کی طرح بنی ہوئی قبر کو بلند شمار کرنے میں اختلاف ہے جس کی تفصیلی بحث کتب فقہ کی "کتاب الجنائز" میں ملے گی[۲]۔

ب- گھروں کو بلند کرنا:

۳- انسان کے لئے دو شرطوں کے ساتھ اپنی عمارت کو بلند کرنا جائز ہے:

پہلی شرط یہ ہے کہ وہ دوسرے کو ضرر نہ پہنچائے، مثلاً دوسرے کی روشنی اور ہوا کو روکنا[۳]۔

دوسری شرط یہ ہے کہ صاحب عمارت ذمی نہ ہو، اگر ذمی ہوگا تو اسے اپنی عمارت کو مسلمانوں کی عمارت سے بلند کرنے سے روک دیا جائے گا، خواہ مسلمان اس پر راضی ہو، تاکہ دونوں عمارتیں ممتاز ہوجائیں، اور تاکہ مسلمان کے گھر کی بے پردگی نہ ہو[۴]، فقہاء نے "کتاب الجزیہ" میں اس کی تفصیل ذکر کی ہے۔

اشراف اوپر سے جھانکنے کے معنیٰ میں:

۴- آدمی کو دوسرے کے گھر میں جھانکنے سے منع کیا جائے گا الا یہ کہ خود صاحب مکان اس کی اجازت دے، اسی بناپر اسے اپنی دیوار میں

---

(۱) لسان العرب، الصحاح: مادہ (شرف)۔

(۲) المرجع السابق: مادہ (شرف)۔

---

(۱) حدیث: "ألاّ تدع تمثالا إلاّ طمسته..." کی روایت مسلم (صحیح مسلم بتحقیق محمد فؤاد عبد الباقی ۲/۶۶۶ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) مطالب أولی النہی ۱/۹۱۰ طبع المکتب الإسلامی، جواہر الإکلیل ۱/۱۱۱ طبع شقرون، حاشیۃ القلیوبی ۱/۳۴۱ طبع مصطفی الحلبی، حاشیہ ابن عابدین ۱/۶۰۱۔

(۳) حاشیہ ابن عابدین ۴/۳۶۱ طبع اول بولاق۔

(۴) أسنی المطالب ۴/۲۲۰، ۴/۲۲۰ طبع المکتبۃ الإسلامیہ، حاشیہ ابن عابدین ۳/۲۷۶، المغنی ۸/۵۳۲۔

کوئی ایسا روشن دان کھولنے سے منع کیا جائے گا جس سے وہ اپنے پڑوسی اور اس کے اہل وعیال کی طرف جھانک سکے [1]۔

۵- اور جہاں تک کعبہ کی طرف جھانکنے اور دیکھنے کی بات ہے تو وہ تمام عبادتوں کی طرح ایک عبادت ہے، اور صفا، مروہ کے درمیان سعی کرنے والا صفا اور مروہ پر چڑھے گا تا کہ وہ کعبہ کی طرف جھانک سکے۔ فقہاء نے اسے ''کتاب الحج'' میں صفا مروہ کے درمیان سعی پر بحث کرتے ہوئے ذکر کیا ہے۔

اشراف ذمہ دارانہ نگرانی کے معنی میں:

۶- ان مصالح کو بروئے کار لانے کے لئے جو شارع کے مقاصد میں سے ہیں، اس طرح کی نگرانی قائم کرنا واجب ہے، اور یہ چیز درج ذیل صورتوں میں ظاہر ہوتی ہے:

الف- ولایت: خواہ ولایت عامہ ہو، جیسے امیر المؤمنین اور قاضی وغیرہ کی ولایت، یا ولایت خاصہ ہو، جیسے باپ کی ولایت اپنے نابالغ لڑکے پر۔ جیسا کہ اس کی تفصیل (ولایت) کی بحث میں آئے گی۔

ب- وصایت: مثلاً مجور شخص پر وصی مقرر کرنا۔ اس کی وضاحت (حجر) کی بحث میں آئے گی۔

ج- قوامت: مثلاً مرد کی قوامیت اپنی بیوی پر، جیسا کہ اس کی تفصیل (نکاح) کی بحث میں مذکور ہے۔

د- نظارت: مثلاً ناظر الوقف (وقف کا نگراں)، جیسا کہ اس کی تفصیل کتب فقہ کی ''کتاب الوقف'' میں مذکور ہے۔

اشراف نزدیک ہونے اور ایک دوسرے سے قریب ہونے کے معنی میں:

۷- اس معنی کے اعتبار سے اشراف پر بہت سے احکام مرتب ہوتے ہیں، جن کا ذکر فقہاء نے ان کے ابواب میں کیا ہے، ان میں سے چند احکام بطور مثال درج ذیل ہیں:

الف- ایسے ذبیحہ کا کھانا جائز نہیں ہے جس کو اس وقت میں ذبح کیا گیا ہو جب وہ مرنے کے قریب ہو۔ اس میں فقہاء کا اختلاف ہے اور کچھ تفصیل ہے جو کتاب الذبائح (تذکیہ) میں مذکور ہے۔

ب- جو شخص موت سے قریب ہو، مثلاً ڈوبنے والا وغیرہ، تو اگر اس کا نکالنا اور بچانا ممکن ہو تو ایسا کرنا واجب ہوگا۔

ج- لقطہ (گری پڑی چیز جو اٹھالی گئی ہو) اگر اس کے ضائع ہوجانے کا اندیشہ ہو تو اس سے انتفاع واجب ہے، جیسا کہ کتاب (الملتقط) میں مذکور ہے۔

---

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۳۶۱۔

إشراک

تعریف:

۱- إشراک: أشرک کا مصدر ہے، جس کے معنی شریک بنانے کے ہیں، کہا جاتا ہے: أشرک باللہ: اس نے اللہ کے ملک میں اس کے ساتھ شریک بنالیا، اور اس کا اسم شرک ہے[۱]، اللہ تعالیٰ نے لقمان علیہ السلام کی بات نقل کرتے ہوئے فرمایا: "یَا بُنَیَّ لاَ تُشْرِکْ بِاللّٰہِ إِنَّ الشِّرْکَ لَظُلْمٌ عَظِیْمٌ"[۲] (اے بیٹے! اللہ کے ساتھ کسی کو شریک مت ٹھہرانا، بیشک شرک کرنا بڑا بھاری ظلم ہے)، جب شرک مطلق بولا جائے تو اس سے یہی معنی مراد ہوں گے، اسی طرح اس کا اطلاق اس کفر پر بھی ہوتا ہے جو اسلام کے علاوہ تمام ملل ومذاہب کو شامل ہے، تو شرک عام اطلاق کی بنیاد پر کفر سے خاص ہے، چنانچہ ہر شرک کفر ہے اور ہر کفر شرک نہیں۔

اسی طرح اشراک کا اطلاق دو شریک کے باہم ملنے پر ہوتا ہے۔ کہا جاتا ہے: أشرک غیرہ في الأمر أو البیع (اس نے کسی معاملہ میں یا بیع میں دوسرے کو شریک کرلیا) یعنی اسے اپنا شریک کار بنالیا، اسی طرح کہا جاتا ہے: تشارک الرجلان واشترکا (دو آدمیوں نے باہم شرکت کی) اور شارک أحدھما الآخر[۳] (ایک دوسرے کے ساتھ شریک ہوا) (اس کی تفصیل (تولیہ اور شرکت) کی اصطلاح میں ملے گی۔

اللہ تعالیٰ کے ساتھ شریک ٹھہرانا:

۲- اللہ تعالیٰ کے ساتھ شریک ٹھہرانا ایک جنس ہے جس کی بہت سی قسمیں ہیں اور وہ سب کی سب مذموم ہیں، اگرچہ ان میں سے بعض شرک بعض سے بڑھے ہوئے ہیں۔ اور شرک کے بہت سے درجات ہیں، ان ہی میں سے ایک درجہ شرک اکبر ہے اور ایک شرک اصغر ہے، اور شرک اصغر ہی کو شرک خفی کہتے ہیں۔

الف- شرک اکبر: اللہ تعالیٰ کی الوہیت یا عبادت میں کسی کو اس کا شریک بنانا ہے، اللہ تعالیٰ کے درج ذیل قول میں یہی شرک مراد ہے: "إِنَّ الشِّرْکَ لَظُلْمٌ عَظِیْمٌ"[۱] (بیشک شرک کرنا بڑا بھاری ظلم ہے)۔ صحیحین میں حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے مروی ہے، وہ فرماتے ہیں: "سألت رسول اللہ ﷺ أي الذنب أعظم عند اللہ؟ قال: أن تجعل للہ ندا، وھو خلقک"[۲] (میں نے رسول اللہ ﷺ سے دریافت کیا کہ اللہ کے نزدیک سب سے بڑا گناہ کیا ہے؟ آپ ﷺ نے فرمایا: یہ کہ تم اللہ کا شریک ٹھہراؤ حالانکہ اس نے تمہیں پیدا کیا ہے)۔

ب- شرک اصغر یا شرک خفی: یہ عبادت میں غیر اللہ کی رعایت کرنا ہے، مثلاً ریا اور نفاق، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: "وَلاَ یُشْرِکْ بِعِبَادَةِ رَبِّہٖ أَحَدًا"[۳] (اور اپنے رب کی عبادت میں کسی کو شریک نہ کرے)۔

---

(۱) لسان العرب، المصباح مادۂ (شرک)۔

(۲) سورۂ لقمان ر ۱۳۔

(۳) شرح الروض مع حاشیۃ الرملی ۳ ر ۱۶۳۔

---

(۱) سورۂ لقمان ر ۱۳۔

(۲) حدیث: "أيّ الذنب أعظم ..." کی روایت بخاری ومسلم نے حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ سے کی ہے۔ الفاظ مسلم کے ہیں (فتح الباری ۸ ر ۴۹۲ طبع السلفیہ، صحیح مسلم بتحقیق محمد فؤاد عبد الباقی ۱ ر ۹۰ طبع عیسیٰ الحلبی)۔

(۳) سورۂ کہف ر ۱۱۰۔

ابن حجر فرماتے ہیں کہ یہ آیت ان لوگوں کے بارے میں نازل ہوئی ہے جو اپنی عبادتوں اور اپنے اعمال سے تعریف اور اجر چاہتے ہیں، اور رسول اللہ ﷺ کا فرمان ہے: "إن أدنى الرياء شرك، وأحب العبيد إلى الله الأتقياء الأسخياء الأخفياء"[(۱)] (ریا کا ادنیٰ درجہ شرک ہے، اور اللہ تعالیٰ کے سب سے محبوب بندے وہ ہیں جو متقی ہیں، سخی ہیں اور شہرت سے بچنے والے ہیں)، اسی طرح رسول اللہ ﷺ کا فرمان ہے:"إن أخوف ما أتخوف على أمتي الإشراک بالله، أما إني لست أقول يعبدون شمسًا ولا قمرًا ولا وثنًا، ولكن أعمالاً لغير الله وشهوة خفية"[(۲)] (میں اپنی امت پر جن باتوں کا خوف کرتا ہوں ان میں سب سے زیادہ خوف کی بات اللہ کے ساتھ شریک کرنا ہے، میں یہ نہیں کہتا کہ وہ سورج، چاند اور بت کی پوجا کریں گے لیکن غیر اللہ کے لئے کچھ کام کریں گے اور مخفی خواہشات میں مبتلا ہوں گے)۔

جن باتوں سے شرک ہوتا ہے:

۳-شرک کا تحقق چند امور کی وجہ سے ہوتا ہے، ان امور کے اعتبار سے اس کا نام مختلف ہوتا ہے، جس کی تفصیل درج ذیل ہے:

الف-شرک استقلال: یہ دو یا دو سے زیادہ مستقل معبود ماننا ہے، مثلاً دو خدا ماننے والوں کا شرک۔

ب-شرک تبعیض: یہ اس بات کا اعتقاد رکھنا ہے کہ الٰہ چند معبودوں سے مرکب ہے، مثلاً نصاریٰ کا شرک جو تثلیث (اقانیم ثلاثہ) کے قائل ہیں، اور برہمنوں کا شرک۔

ج-شرک تقریب: یہ غیر اللہ کی اس مقصد سے عبادت کرنا ہے کہ وہ (عبادت کرنے والے کو) اللہ سے قریب کردیں، مثلاً شروع دور جاہلیت کے مشرکین کا شرک۔

د-شرک تقلید: یہ دوسرے کا تابع ہوکر غیر اللہ کی عبادت کرنا ہے، مثلاً اخیر دور جاہلیت کے لوگوں کا شرک۔

ھ-اللہ کے نازل کردہ قانون کے خلاف فیصلہ اسے جائز وحلال

---

(۱) حدیث:"إن أدنى الرياء شرك..."کی روایت حاکم اور ابن ماجہ نے حضرت معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ سے مرفوعاً درج ذیل الفاظ کے ساتھ کی ہے:"إن اليسير من الرياء شرك، وإن من عادى ولي الله فقد بارز الله تعالى بالمحاربة وإن الله يحب الأتقياء الأخفياء الذين إن غابوا لم يفتقدوا، وإن حضروا لم يدعوا ولم يعرفوا، قلوبهم مصابيح الهدى يخرجون من كل غبراء مظلمة" (بیشک ریاء کا تھوڑا سا حصہ بھی شرک ہے اور جس شخص نے اللہ کے ولی سے دشمنی کی تو اس نے کھل کر اللہ سے جنگ کی اور بیشک اللہ ایسے متقی، پوشیدہ اور گمنام لوگوں سے محبت کرتا ہے کہ اگر وہ غائب ہوجائیں تو انہیں تلاش نہ کیا جائے، اور اگر وہ موجود ہوں تو انہیں نہ بلایا جائے، نہ پہچانا جائے، ان کے دل ہدایت کے چراغ ہیں، وہ ہر تاریک سرزمین سے بآسانی نکل جاتے ہیں)۔ حاکم نے کہا کہ یہ حدیث صحیح الاسناد ہے، بخاری ومسلم نے اس کی روایت نہیں کی ہے اور ذہبی نے ان کی موافقت کی ہے حافظ بوصیری نے ابن ماجہ کی سند پر تبصرہ کرتے ہوئے کہا: اس کی سند میں عبد اللہ بن لہیعہ ہیں اور وہ ضعیف ہیں، (المستدرک ۴؍ ۳۲۸ شائع کردہ دار الکتاب العربی، سنن ابن ماجہ تحقیق محمد فؤاد عبد الباقی ۲؍ ۱۳۲۰-۱۳۲۱ طبع عیسیٰ الحلبی)۔

(۲) حدیث:"إن أخوف ما أتخوف على أمتي الإشراک بالله..."کی روایت اس لفظ کے ساتھ ابن ماجہ نے شداد بن اوس سے مرفوعاً کی ہے حافظ بوصیری فرماتے ہیں: اس کی سند میں عامر بن عبد اللہ ہیں، میں نے ان کے بارے میں کسی کو کلام کرتے ہوئے نہیں دیکھا، سند کے باقی افراد ثقہ ہیں

= اور احمد اور حاکم نے اس کی روایت عبد الواحد بن زید کے طریق سے شداد بن اوسؓ سے ایک قصہ کے ضمن میں تفصیل کے ساتھ کی ہے، حاکم نے فرمایا: یہ حدیث صحیح سند کی ہے، شیخین نے اس کی روایت نہیں کی ہے، علامہ ذہبی نے یہ کہتے ہوئے اس کا تعاقب کیا ہے کہ عبد الواحد متروک ہیں۔ واضح رہے کہ ابن ماجہ کی سند میں عبد الواحد نہیں ہیں (سنن ابن ماجہ تحقیق محمد فؤاد عبد الباقی ۲؍ ۱۴۰۶ طبع عیسیٰ الحلبی، مسند احمد بن حنبل ۴؍ ۱۲۴ شائع کردہ المکتب الاسلامی، المستدرک ۴؍ ۳۳۰ شائع کردہ دار الکتاب العربی، الفتح الربانی فی ترتیب مسند الامام احمد بن حنبل الشیبانی ۱۹؍ ۲۲۰)۔

سمجھتے ہوئے کرنا، چنانچہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: "اِتَّخَذُوْا أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِّنْ دُوْنِ اللّٰهِ" (۱) (انہوں نے اللہ کو چھوڑ کر اپنے علماء ومشائخ کو رب بنا رکھا ہے)۔ حدیث میں آیا ہے: "أما إنهم لم يكونوا يعبدونهم ولكنهم كانوا إذا أحلّوا لهم شيئًا استحلّوه وإذا حرّموا عليهم شيئًا حرّموه" (۲) (وہ لوگ اپنے علماء کی عبادت نہیں کرتے تھے، لیکن ان کے علماء جب ان کے لئے کسی چیز کو حلال کرتے تو وہ اس کو حلال ٹھہرا لیتے اور جب وہ ان پر کسی چیز کو حرام کرتے تو وہ اس کو حرام کر لیتے)، تو انہوں نے اپنے علماء کی عبادت نہیں کی، لیکن انہوں نے ان کے لئے ان چیزوں کو جائز رکھا جن کا اللہ نے انہیں حکم نہیں دیا تھا۔

و-شرک أغراض: یہ غیر اللہ کے لئے عمل کرنا ہے۔

ز-شرک اسباب: یہ عادی اسباب کی طرف تاثیر کی نسبت کرنا ہے (۳)۔

(۱) سورۂ توبہ / ۳۱۔

(۲) حدیث: "أما إنهم لم يكونوا يعبدونهم ولكنهم كانوا إذا أحلوا لهم شيئاً استحلوه، وإذا حرّموا عليهم شيئاًحرموه..." کی روایت احمد، ترمذی، ابن جریر، ابن سعد، عبد بن حمید، ابن المنذر، ابن ابی حاتم، ابو الشیخ، ابن مردویہ نے اور بیہقی نے اپنی سنن میں حضرت عدی بن حاتم طائی کے اثر کے طور پر کی ہے۔ ترمذی نے کہا: یہ حدیث غریب ہے صرف عبد اللہ بن سلام کے واسطے سے ہم تک پہنچی ہے اور غطیف بن اعین حدیث میں معروف نہیں ہیں۔ عبد القادر ارناؤوط نے کہا: اس باب میں طبری (۱۶۶۳۴) نے حذیفہ سے موقوفا نقل کیا ہے اور اس سے اس کو تقویت حاصل ہوتی ہے (تحفۃ الاحوذی ۸/ ۴۹۲، ۴۹۴، الدر المنثور ۳/ ۲۳۰-۲۳۱ طبع المطبعۃ الاسلامیہ بطہران، تفسیر الطبری بتحقیق محمود محمد شاکر ۱۴/ ۲۰۹، ۲۱۱ طبع دار المعارف بمصر، جامع الاصول بتحقیق عبد القادر الارناؤوط ۲/ ۱۶۱ شائع کردہ مکتبۃ الحلوانی)۔

(۳) الکلیات لابی البقاء ۳/ ۷۰، تلخیص کتاب الاستغاثۃ لابن تیمیہ ص ۱۴۷، شرح العقیدۃ الطحاویہ ص ۸۵ طبع المکتب الاسلامی۔

متعلقہ الفاظ:

الف-کفر:

۴-کفر ایسا نام ہے جو مختلف قسم کے گناہوں پر بولا جاتا ہے، ان میں سے ایک اللہ کے ساتھ شرک کرنا ہے، اور دوسرے نبوت کا انکار کرنا ہے) اور تیسرے اللہ کی حرام کردہ چیزوں کو حلال سمجھنا ہے، اور چوتھے کسی ایسی چیز کا انکار کرنا ہے جس کا ضروریات دین میں سے ہونا معلوم ہے، جہاں تک شرک کا تعلق ہے تو وہ ایک خصلت ہے، یعنی وہ اللہ کے ساتھ کسی کو معبود بنانا ہے۔

اور کبھی شرک کا اطلاق بطور مبالغہ ہر کفر پر ہوتا ہے، تو اس بنیاد پر ہر شرک کفر ہوگا اور ہر کفر شرک نہ ہوگا، البتہ مبالغہ کے طور پر ایسا ہوسکتا ہے (۱)۔

ب-تشریک:

۵-تشریک شرّک کا مصدر ہے، اور یہ تمہارا دوسرے کو معاملہ میں یا بیع میں اپنا شریک بنالینا ہے (۲) تو وہ اشراک کے معنی میں ہے، مگر یہ کہ اشراک جب مطلق بولا جائے تو اس سے مراد اللہ کے لئے شریک ٹھہرانا ہوتا ہے، اور تشریک جب مطلق بولا جائے تو دوسرے کو مال یا معاملہ میں شریک بنانا مراد ہوتا ہے۔

إشراک کا شرعی حکم:

۶-اللہ تعالیٰ کے ساتھ شریک ٹھہرانا حرام ہے، پہلی پانچوں قسموں کے مرتکب پر بالاجماع کفر کا حکم ہوگا، اور چھٹی قسم کے مرتکب پر بالاجماع معصیت کا اور ساتویں قسم کے حکم میں تفصیل ہے، عادی

(۱) الفروق فی اللغۃ لابی ہلال العسکری مادۃ (الحاد، شرک)۔

(۲) المصباح المنیر: مادہ (شرک)۔

اسباب کے بارے میں جوشخص یہ عقیدہ رکھے کہ وہ بذات خود مؤثر ہیں تو ایسے شخص کے کفر پر اجماع نقل کیا گیا ہے، اور جوشخص یہ عقیدہ رکھے کہ وہ (بذات خود) اس قوت کی بنیاد پر مؤثر ہیں جو اللہ نے ان میں ودیعت کی ہے تو ایسا شخص فاسق ہے[1]۔

مشرک کا اسلام:

۷- مشرک دوسرے کفار کی طرح شہادتین کا اقرار کرکے اسلام میں داخل ہوگا، کیونکہ نبی ﷺ نے فرمایا: "أمرت أن أقاتل الناس حتی یقولوا: لا إله إلا الله، فمن قالها فقد عصم مني ماله ونفسه إلا بحقه وحسابه علی الله"[2] (مجھے یہ حکم دیا گیا ہے کہ میں لوگوں سے اس وقت تک جنگ کرتا رہوں جب تک کہ وہ "لا إله إلا الله" کا اقرار نہ کرلیں پس جوشخص اس کا قائل ہوجائے گا وہ مجھ سے اپنی جان ومال کو محفوظ کرلے گا، إلا یہ کہ اس کی جان ومال کے ساتھ اسلام کا کوئی حق متعلق ہو تو اسے وصول کیا جائے گا، اور اس کا حساب اللہ پر ہوگا)۔

چاروں فقہی مذاہب نے شہادتین کے ساتھ کسی چیز کے اضافہ کی شرط نہیں لگائی ہے، مثلاً دین اسلام کے خلاف ہر دین سے براءت کا اظہار کرنا[3]، البتہ بعض حالات میں یہ ضروری ہے، اور اس کے علاوہ کچھ دوسرے امور بھی ہیں جن کے ذریعہ مشرک اسلام میں داخل ہوتا ہے، ان سب کی تفصیل "اسلام" کے عنوان کے تحت دیکھی جائے۔

(۱) الکلیات لأبی البقاء ۳/ ۱۷۔

(۲) حدیث: "أمرت أن أقاتل الناس حتی یقولوا لا إله إلا الله..." کی روایت بخاری ومسلم نے مرفوعاً حضرت عمرؓ سے کی ہے (فتح الباری ۳/ ۲۶۲ طبع السلفیہ، صحیح مسلم تحقیق محمد فؤاد عبد الباقی ۱/ ۵۱-۵۲ طبع عیسی الحلبی)۔

(۳) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۲۳۵، ۳/ ۲۸۶-۲۸۷، جواہر الإکلیل ۱/ ۲۲، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۱۳۰-۱۳۱، المغنی ۸/ ۱۴۲، نہایۃ المحتاج ۷/ ۲۹۹۔

مشرک مرد وعورت کا نکاح:

۸- کفار کے مذہب کی رو سے ان کی آپس کی شادیوں میں اصل یہ ہے کہ وہ صحیح ہیں، اور انہیں اس پر برقرار رکھا جائے گا[1]، اس سلسلہ میں قدرے اختلاف اور تفصیل ہے جس کا مقام (نکاح اور کفر) کی اصطلاحیں ہیں۔

اہل کتاب کفار کے نکاح کا حکم مشرکین کے نکاح کے حکم سے مختلف نہیں ہے، البتہ اگر کافر اسلام قبول کرلے اور اس کی بیوی کتابیہ ہو تو اسے اس کے نکاح کو باقی رکھنے کا حق ہے، لیکن اگر وہ غیر کتابیہ مشرکہ ہو تو پھر اسے اس کا حق نہیں ہے۔ تفصیل "نکاح" کے عنوان کے تحت دیکھئے۔

جہاد میں مشرکین سے مدد لینا:

۹- یہاں مشرک سے مراد ہر کافر ہے، پس دیکھا جائے گا:

اگر وہ خدمت کے لئے نکلا ہے، مثلاً گاڑی کا ڈرائیور وغیرہ، تو یہ بالاتفاق جائز ہے۔

لیکن اگر وہ جنگ کے لئے نکلا ہے تو یہاں پر تین نقطہائے نظر ہیں:

جمہور کا مذہب مطلقاً جواز کا ہے، خواہ اس کو نکلنے کے لئے کہا گیا ہو یا نہیں، اور اس سلسلہ میں ان کی دلیل یہ ہے کہ: "أن رسول الله ﷺ استعان بناس من الیهود في حربه"[2] (رسول اللہ ﷺ نے اپنی جنگ میں کچھ یہودیوں سے مدد لی تھی)، اسی طرح ایک روایت یہ ہے کہ:

"إن صفوان بن أمیة خرج مع النبي ﷺ یوم حنین،

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۳۸۶، ۳۹۰، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۲۶۸، شرح روض الطالب ۳/ ۱۶۳، المغنی ۶/ ۶۱۳-۶۱۴۔

(۲) حدیث: "أن رسول الله ﷺ استعان بناس من الیهود في حربه" کی روایت ابوداؤد نے مراسیل میں کی ہے جیسا کہ تحفۃ الأشراف میں

وهو علی شرکه فأسهم له"[۱] (صفوان بن امیہ غزوہ حنین کے دن نبی علیہ السلام کے ساتھ نکلے حالانکہ وہ اس وقت مشرک تھے، اور آپ علیہ السلام نے انہیں (غنیمت میں) حصہ دیا)۔

مالکیہ کا مذہب معتمد قول کی رو سے یہ ہے کہ مشرک سے مدد لینا ممنوع ہے، لیکن اگر وہ خود سے نکلے تو اسے روکا نہیں جائے گا، اور مالکیہ کی دوسری رائے (جسے اصبغ نے اختیار کیا ہے) یہ ہے کہ اسے ہر حال میں روکا جائے گا[۲]۔

مشرکین سے جزیہ لینا:

۱۰- فقہاء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ اہل کتاب سے جزیہ قبول کیا جائے گا، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے:

"قَاتِلُوْا الَّذِيْنَ لاَ يُؤْمِنُوْنَ بِاللّٰهِ وَلاَ بِالْيَوْمِ الْآخِرِ، وَلاَ يُحَرِّمُوْنَ مَا حَرَّمَ اللّٰهُ وَرَسُوْلُهُ، وَلاَ يَدِيْنُوْنَ دِيْنَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِيْنَ أُوْتُوْا الْكِتَابَ حَتّٰى يُعْطُوْا الْجِزْيَةَ عَنْ يَّدٍ وَّهُمْ صَاغِرُوْنَ"[۳] (اہل کتاب جو کہ نہ اللہ پر ایمان رکھتے ہیں اور نہ قیامت کے دن پر، اور نہ ان چیزوں کو حرام سمجھتے ہیں جن کو اللہ تعالیٰ نے اور اس کے رسول نے حرام بتلایا ہے، اور نہ سچے دین کو قبول کرتے ہیں، ان سے یہاں تک لڑو کہ ماتحت ہوکر اور رعیت بن کر جزیہ دینا قبول کرلیں)، اسی طرح مجوس (آتش پرستوں) سے

= ہے (۱۳/۳۷۹ طبع الدار القیمہ) اور ابن حجر نے التلخیص میں مرسل ہونے کی وجہ سے اسے معلول کہا ہے (۴/۱۰۰ طبع الشرکۃ الفنیہ)۔

(۱) حدیث: "أن صفوان بن أمیة خرج مع النبي صلی اللہ علیہ وسلم یوم حنین وهو علی شرکه فأسهم له" کی روایت مسلم (۲/۳۷۷ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۳/۲۳۵، المغنی ۹/۲۵۹ طبع القاہرہ، الدسوقی ۲/۱۷۸، ۴/۲۱۷۔

(۳) سورۂ توبہ/۲۹۔

جزیہ لئے جانے پر فقہاء کا اتفاق ہے، اس لئے کہ صریح حدیث ہے: "سنّوا بهم سنة أهل الکتاب"[۱] (ان (مجوس) کے ساتھ اہل کتاب جیسا سلوک کرو)، اور اس لئے بھی کہ ان پر اہل کتاب ہونے کا شبہ ہے، اور رسول اللہ علیہ السلام نے ان پر جزیہ مقرر کیا ہے، جہاں تک ان کے علاوہ دوسرے کفار ہیں تو ان کی تین قسمیں ہیں:

الف- مرتدین:

ان لوگوں سے بالاتفاق جزیہ قبول نہیں کیا جائے گا، اس لئے کہ مرتد نے اسلام کی ہدایت پانے اور اس کی خوبیوں سے واقف ہونے کے بعد اپنے رب کا انکار کیا ہے، لہذا وہ اسلام قبول کرے گا یا اسے قتل کردیا جائے گا۔

ب- عرب کے مشرکین:

حنفیہ، شافعیہ، حنابلہ اور بعض مالکیہ کے نزدیک ان سے جزیہ قبول نہیں کیا جائے گا، اس لئے کہ نبی علیہ السلام نے انہیں کے درمیان نشوونما پائی اور قرآن انہیں کی زبان میں نازل ہوا، اس لئے معجزہ ان کے حق

(۱) حدیث: "سنّوا بهم ..." کی روایت مالک نے محمد بن علی کے طریق سے حضرت عبدالرحمن بن عوفؓ سے مرفوعاً کی ہے۔ ابن عبدالبر نے کہا: یہ منقطع ہے اس لئے کہ محمد بن علی کی ملاقات حضرت عمرؓ سے اور حضرت عبدالرحمن بن عوفؓ سے ثابت نہیں ہے البتہ اچھے طرق سے اس کے معنی کا متصل ہونا ثابت ہے۔ طبرانی نے سائب بن یزید کی سند سے اس کی روایت کی ہے۔ ہیثمی نے کہا کہ اس کی سند میں وہ راوی ہے جسے میں نہیں پہچانتا ہوں۔ ابن حجر نے کہا: ابوعبید نے صحیح سند سے یہ روایت حضرت حذیفہؓ سے کی ہے: "لولا أني رأیت أصحابي أخذوا الجزیة من المجوس ما أخذتها" کہ اگر میں اپنے اصحاب کو مجوس سے جزیہ لیتے ہوئے نہ دیکھتا تو میں نہ لیتا (تنویر الحوالک ۱/۲۶۴ شائع کردہ مکتبۃ المشہد الحسینی، مجمع الزوائد ۶/۱۳ شائع کردہ مکتبۃ القدسی، فتح الباری ۶/۲۶۱ طبع السلفیہ)۔

میں زیادہ ظاہر ہے، اس لئے ان سے اسلام کے سوا کچھ اور قبول نہیں کیا جائے گا، پس اگر وہ مسلمان نہیں ہوں گے تو قتل کر دیئے جائیں گے، اور مالکیہ کا راجح قول یہ ہے کہ ان سے جزیہ قبول کیا جائے گا۔

ج- غیر عرب مشرکین:

شافعیہ کے نزدیک ان سے جزیہ قبول نہیں کیا جائے گا، امام احمد کا ظاہر مذہب یہی ہے، ان سے اسلام یا تلوار کے علاوہ کچھ بھی قبول نہیں کیا جائے گا، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: "فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِيْنَ حَيْثُ وَجَدْتُّمُوْهُمْ"[1] (تو مشرکوں کو جہاں پاؤ مارو)۔ اور رسول اللہ ﷺ کا قول ہے: "أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله، فإذا قالوها عصموا مني دماء هم و أموالهم إلا بحقها"[2] (مجھے حکم دیا گیا ہے کہ لوگوں سے اس وقت تک جہاد کرتا رہوں جب تک کہ وہ لا إلہ إلا اللہ کا اقرار نہ کرلیں، پس اگر وہ اس کے قائل ہوجائیں گے تو مجھ سے اپنا خون اور اپنا مال محفوظ کرلیں گے، البتہ اس کلمہ کی وجہ سے جو حق متعلق ہوگا اس کی ادائیگی ان پر ضروری ہوگی)۔

اور حنفیہ، مالکیہ اور ایک قول کی رو سے امام احمد کے نزدیک ان سے جزیہ قبول کیا جائے گا، اس لئے کہ انہیں غلام بنانا جائز ہے، لہذا ان پر جزیہ مقرر کرنا بھی جائز ہوگا[3]۔

مشرک کو امان دینا:

۱۱- علماء نے مشرک کے لئے امان دینے کو تاکہ وہ اللہ کا کلام سنے، جائز قرار دیا ہے، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: "وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ الْمُشْرِكِيْنَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتّٰى يَسْمَعَ كَلَامَ اللّٰهِ ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَهٗ"[1] (اور اگر کوئی مشرکین میں سے آپ سے پناہ کا طالب ہو تو آپ اس کو پناہ دیجئے تاکہ وہ کلام الٰہی سن لے، پھر اس کو اس کے امن کی جگہ میں پہنچا دیجئے)، امام اوزاعی فرماتے ہیں کہ یہ حکم قیامت تک کے لئے ہے، جیسا کہ انہوں نے اسے قاصدوں کے لئے جائز قرار دیا ہے، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ مشرکین کے قاصدوں کو امان دیتے تھے، اور آپ ﷺ نے مسیلمہ کذاب کے دونوں قاصدوں سے فرمایا: "لولا أن الرسل لا تقتل لقتلتكما"[2] (اگر یہ ضابطہ نہ ہوتا کہ قاصدوں کو قتل نہیں کیا جاتا ہے تو میں تم دونوں کو قتل کر دیتا)۔

اور امان امام کی طرف سے ہوگا، اس لئے کہ اس کی ولایت عام ہے، اور امیر کی طرف سے ان مشرکین کے لئے ہوگا جو اس کے مقابلہ میں ہوں، اور مکلف با اختیار مسلمان کی طرف سے ہوگا، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ کا فرمان ہے: "ذمة المسلمين واحدة يسعى بها أدناهم، فمن أخفر مسلمًا فعليه لعنة الله والملائكة والناس أجمعين، ولا يقبل منه صرف ولا عدل"[3]

(۱) سورۂ توبہ/۵۔

(۲) حدیث: "أمرت أن أقاتل الناس ..." کی روایت گذر چکی (ف/۷)۔

(۳) حاشیہ ابن عابدین ۳/۲۷۸، الفتاوی الہندیہ ۲/۱۹۰، حاشیۃ الدسوقی

= ۲/۲۰۱، مغنی المحتاج ۴/۲۴۴، روضۃ الطالبین ۱۰/۳۰۵۔

(۱) سورۂ توبہ/۶۔

(۲) حدیث: "لولا أن الرسل لا تقتل لقتلتكما" کی روایت احمد اور ابوداؤد نے نعیم ابن مسعود اشجعی سے کی ہے۔ دونوں کے الفاظ قریب قریب ہیں، اس حدیث کے متعلق ابوداؤد اور منذری نے سکوت اختیار کیا ہے اور صاحب الفتح الربانی نے کہا کہ اس کی سند اچھی ہے (مسند احمد بن حنبل ۳/۴۸۷-۴۸۸ شائع کردہ المکتب الاسلامی ۱۳۹۸ھ، عون المعبود ۳/۳۸ طبع الہند، الفتح الربانی ۱۴/۹۲ الطبع الاولی ۱۳۷۰ھ)۔

(۳) حدیث: "ذمة المسلمين واحدة يسعى بها أدناهم" کی روایت بخاری (فتح الباری ۶/۲۷۹-۲۸۰ طبع السلفیہ) نے حضرت علی بن طالبؓ

(مسلمانوں کا کسی کو امن دینا یکساں ہے، ان کا ادنیٰ بھی اس کا قصد کرسکتا ہے، تو جو شخص کسی مسلمان کی عہد شکنی کرے اس پر اللہ کی، فرشتوں کی اور تمام انسانوں کی لعنت ہے، اور اس کی نہ کوئی نفل عبادت قبول ہوگی نہ فرض)۔

اس کی تفصیل (مستأمن) کی اصطلاح میں ملے گی[1]۔

مشرک کا شکار اور اس کا ذبیحہ:

۱۴ - مجوسی کے شکار اور اس کے ذبیحہ کی حرمت پر علماء کا اتفاق ہے، البتہ جہاں ذبح کی ضرورت نہیں ہے، جیسے مچھلی اور ٹڈی، تو علماء کا اس کی اباحت پر اتفاق ہے۔

اور تمام کفار، خواہ وہ بت پرست ہوں یا زندیق ہوں، یا ان کے علاوہ ہوں، ان سب کا حکم ان کے ذبیحوں اور شکار کی حرمت کے سلسلہ میں مجوسیوں جیسا ہے، سوائے ان جانوروں کے جنہیں ذبح نہیں کیا جاتا، مثلاً مچھلی اور ٹڈی، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے: "أحلت لنا ميتتان: الحوت والجراد"[2]

= سے مرفوعاً کی ہے۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۲۲۷، المغنی ۸/ ۳۹۸، الجمل ۵/ ۲۰۵- ۲۰۶- ۲۰۷، قلیوبی ۳/ ۲۲۶، الدسوقی ۲/ ۱۸۴- ۱۸۵، جواہر الإکلیل ۱/ ۲۵۷- ۲۵۸، بدائع الصنائع ۹/ ۴۳۳۱ طبع الإمام۔

(۲) حدیث: "أحلت لنا ميتتان الحوت والجراد" کی روایت ابن ماجہ نے کی ہے الفاظ انہی کے ہیں اور امام احمد، امام شافعی، عبد بن حمید، دار قطنی، ابن عدی اور ابن مردویہ نے زید بن اسلم عن ابن عمر کے طریق سے مرفوعاً کی ہے۔ ابن حجر فرماتے ہیں: اس کی سند ضعیف ہے اور بیہقی نے اس کی روایت کی ہے جو عبد اللہ بن عمر پر موقوف ہے وہ فرماتے ہیں: یہ سند صحیح ہے اور وہ مسند کے معنی میں ہے اور دار قطنی نے بھی اس کے موقوف ہونے کو صحیح کہا ہے۔ نووی فرماتے ہیں: اگرچہ اس کا موقوف ہونا ہی صحیح ہے لیکن وہ مرفوع کے حکم میں ہے، اس لئے کہ اپنی رائے سے یہ بات نہیں کہی جاسکتی (سنن ابن ماجہ ۲/ ۱۰۷۳ طبع عیسیٰ الحلبی، دار قطنی ۴/ ۲۷۱- ۲۷۲ طبع

(ہمارے لئے دو مردار مچھلی اور ٹڈی حلال کئے گئے ہیں)، اور سمندر کے بارے میں آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "هو الطهور ماؤه، الحل ميتته"[1] (اس کا پانی پاک ہے اس کا مردار حلال ہے)۔

اسی طرح کتابی کے شکار اور اس کے ذبیحہ کی حلت پر فقہاء مذاہب کا اتفاق ہے، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا: "وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حِلٌّ لَّكُمْ"[2] (اور جو لوگ کتاب دیئے گئے ہیں ان کا ذبیحہ تمہارے لئے حلال ہے)، امام بخاری فرماتے ہیں کہ ان کے کھانے سے مراد ان کا ذبیحہ ہے، ابن مسعودؓ اور اہل علم سے یہی مروی ہے، اور اس لئے کہ قیس بن السکن الاسدی سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "إنكم نزلتم بفارس من النبط، فإذا اشتريتم لحمًا فإن كان من يهودي أو نصراني فكلوا، وإن كان ذبيحة مجوسي فلا تأكلوا"[3] (ملک

= دار المحاسن للطباعۃ، السنن الکبریٰ للبیہقی ۱/ ۲۵۴، ۹/ ۲۵۷ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ بالہند، الدرایۃ فی تخریج أحادیث الہدایۃ ۱/ ۲۱۳ طبع مطبعۃ الجمالۃ الجدیدۃ ۱۳۸۴ھ، فیض القدیر ۱/ ۲۰۰ طبع المکتبۃ التجاریہ ۱۳۵۶ھ۔

(۱) رد المحتار علی الدر المختار الشہیر بابن عابدین ۵/ ۱۸۹، الکافی ۱/ ۶۴۷ طبع المکتب الإسلامی، المغنی ۸/ ۵۶۷، ۵۷۰، الدسوقی علی الشرح الکبیر ۲/ ۱۰۳، نہایۃ المحتاج ۸/ ۱۰۶ طبع المکتب الإسلامی دمشق۔ حدیث "هو الطهور ماؤه..." حضرت ابوہریرہ، جابر، علی بن ابی طالب، انس، عبد اللہ بن عمرو، فراسی اور ابوبکر رضی اللہ عنہم سے مروی ہے۔ حضرت ابوہریرہؓ کی حدیث کی روایت ترمذی، نسائی، ابوداؤد اور ابن ماجہ نے مرفوعاً کی ہے۔ ترمذی نے کہا کہ یہ حدیث حسن صحیح ہے اور بخاری نے اسے صحیح قرار دیا ہے جیسا کہ ترمذی نے ان سے نقل کیا ہے۔ (تحفۃ الأحوذی ۱/ ۲۲۴، ۲۳۰ شائع کردہ المکتبۃ السلفیہ، سنن النسائی ۱/ ۱۷۶ طبع المطبعۃ المصریۃ بالازہر، عون المعبود ۱/ ۳۱، ۳۲ طبع الہند، سنن ابن ماجہ بتحقیق محمد فؤاد عبد الباقی ۱/ ۱۳۶ طبع عیسیٰ الحلبی، نصب الرایہ ص ۹۵- ۹۶ طبع دار المامون، التلخیص الحبیر ۱/ ۹، ۱۲ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیۃ المتحدہ)۔

(۲) سورۂ مائدہ/ ۵۔

(۳) حدیث: "إنكم نزلتم بفارس من النبط، فإذا اشتريتم لحماً..." کی

فارس کے اندر ربط میں جب تم پہنچو اور گوشت خرید وتو اگر بیچنے والا یہودی یا نصرانی ہوتو کھاؤ، اور اگر کسی مجوسی کا ذبیحہ ہوتو مت کھاؤ)۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: (صید اور ذبائح)۔

أشربۃ

تعریف:

۱ - أشربۃ شراب کی جمع ہے اور ''شراب'' ہر پی جانے والی چیز کا نام ہے، خواہ وہ جس نوعیت کی ہو، پانی ہو یا کچھ اور، اور جس حال میں بھی ہو، اور ہر وہ چیز جس میں چبانا نہ ہو اس کے متعلق کہا جاتا ہے کہ اسے پیا جاتا ہے [۱]۔

اصطلاح شریعت میں أشربہ کا اطلاق اس مشروب پر ہوتا ہے جو نشہ آور ہو، خواہ وہ پھلوں مثلاً انگور، تر کھجور اور انجیر سے بنا ہو، یا غلوں مثلاً گندم یا جو سے، یا میٹھی چیزوں مثلاً شہد سے، اور خواہ وہ پکا ہوا ہو یا کچا [۲]۔

اور خواہ وہ پرانے نام سے مشہور ہو مثلاً (خمر)، یا نئے نام سے (جیسے عرق اور شمپین وغیرہ) اس لئے کہ نبی علیہ السلام کی حدیث ہے: **''لیشربن أناس من أمتي الخمر ویسمّونها بغیر اسمها''** [۳]

= روایت عبدالرزاق نے اپنے مصنف میں قیس بن سکن کے طریق سے، حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے ان الفاظ میں کی ہے اور یہ عبداللہ بن مسعود پر موقوف ہے جس کے الفاظ یہ ہیں: "إنكم نزلتم أرضاً لا يقصب بها المسلمون، إنما هم النبط- أو قال: النبيط- وفارس، فإذا اشتريتم لحماً فسلوا ، فإن كان ذبيحة يهودي أو نصراني فكلوه، فإن طعامهم حل لكم" (تم کسی ایسی جگہ اترو جہاں مسلمان قصاب نہ ہوں، بلکہ وہ لوگ نبطی اور پارسی لوگ ہوں تو جب تم گوشت خریدو تو معلوم کرلو، اگر وہ یہودی یا نصرانی کا ذبیحہ ہو تو اس کو کھاؤ کہ ان کا ذبیحہ تمہارے لئے حلال ہے) (مصنف عبدالرزاق ۴؍ ۴۸۷-۴۸۸ شائع کردہ المکتب الاسلامی)۔

(۱) لسان العرب، تاج العروس مع القاموس المحیط، مختار الصحاح مادہ (شرب)۔

(۲) تبیین الحقائق ۶؍ ۴۴ طبع دار المعرفہ، تکملہ فتح القدیر مع الہدایہ ۹؍ ۲۲ طبع دار احیاء التراث، ابن عابدین ۵؍ ۲۸۸ طبع دار احیاء التراث، المدونہ ۶؍ ۲۶۱ طبع دار صادر، حاشیۃ الدسوقی مع الشرح الکبیر ۴؍ ۱۳ طبع دار الفکر، الزرقانی ۸؍ ۱۱۲ طبع دار الفکر، المحلی مع حاشیۃ القلیوبی وعمیرہ ۴؍ ۲۰۲ طبع عیسی الحلبی، مغنی المحتاج ۴؍ ۱۸۷ طبع مصطفی الحلبی، نہایۃ المحتاج ۸؍ ۹-۱۰ شائع کردہ المکتبۃ الاسلامیہ، حاشیۃ الجمل علی شرح المنہج ۵؍ ۱۵۷-۱۵۸ طبع احیاء التراث، المغنی ۸؍ ۳۰۳ طبع الریاض، کشاف القناع ۶؍ ۱۱۶ شائع کردہ مکتبۃ النصر۔

(۳) حدیث: "لیشربن أناس من أمتي..." کی روایت احمد، ابوداؤد اور ابن ماجہ نے ابو مالک اشعری سے مرفوعاً کی ہے۔ اس کی سند میں کلام ہے۔ ابن حجر نے فتح الباری میں اس کے اچھے شواہد ذکر کئے ہیں (عون المعبود ۳؍ ۳۷۹

(میری امت کے کچھ لوگ شراب پئیں گے اور اسے دوسرے نام سے موسوم کریں گے)۔

نشہ آور مشروبات کے اقسام اور ہر قسم کی حقیقت:

۲- فقہاء کے نزدیک نشہ آور مشروبات کا اطلاق ان کے مذاہب کے اختلاف کے ساتھ دو قسم پر ہوتا ہے: شراب اور دوسری مشروبات۔

پہلی قسم: شراب

تعریف:

۳- لغت میں خمر (شراب) انگور کے اس رس کو کہتے ہیں جو نشہ آور ہو، اس کا یہ نام اس لئے رکھا گیا کہ وہ عقل کو چھپادیتی ہے۔ حقیقی شراب وہ ہے جو انگور سے تیار ہو، دوسری چیزوں سے تیار شدہ حقیقی شراب نہیں ہے (۱)، فیروزآبادی لکھتے ہیں: شراب وہ نشہ آور مشروب ہے جو انگور کے رس سے بنا ہو، یا وہ عام ہے اور عام رکھنا ہی زیادہ صحیح ہے، اس لئے کہ جب اس کی حرمت نازل ہوئی اس وقت مدینہ میں انگور کی شراب نہیں تھی، ان کی شراب گدر کھجور اور خشک کھجور کی تھی (۲)۔

صاحب قاموس کے قول ''أو عام'' (یا وہ عام ہے) کی تشریح کرتے ہوئے زبیدی لکھتے ہیں: یعنی ہر چیز کا وہ رس جو نشہ آور ہو، اس لئے کہ مدار نشہ پر اور عقل کے غائب ہوجانے پر ہے، جمہور نے اسی کو اختیار کیا ہے، اور خمر (شراب) کا نام خمر اس لئے رکھا گیا کہ وہ عقل کو مخمور کردیتی ہے اور چھپادیتی ہے، یا اس لئے کہ اسے چھوڑ دیا جاتا ہے یہاں تک کہ وہ پک جاتی ہے اور نشہ آور ہوجاتی ہے (۱)۔

تو پہلے قول کی بنیاد پر تمام نشہ آور نبیذوں پر خمر (شراب) کے نام کا اطلاق قیاس لغوی کے باب سے ہے، کیونکہ اس میں عقل چھپ جاتی ہے (۲)۔

۴- اصطلاحی تعریف: خمر (شراب) کی تعریف میں فقہاء کا اختلاف ہے، اس بنا پر کہ ان کے درمیان اس کی لغوی حقیقت اور شریعت کے اطلاق کے سلسلہ میں اختلاف ہے، اہل مدینہ، تمام اہلِ حجاز، تمام اہل حدیث، حنابلہ اور بعض شافعیہ کا مذہب یہ ہے کہ خمر (شراب) کا اطلاق ہر اس چیز پر ہوتا ہے جس کی قلیل یا کثیر مقدار نشہ آور ہو، اور خواہ وہ انگور سے بنائی گئی ہو یا کھجور یا گندم یا جو وغیرہ سے، ان کا استدلال نبی علیہ السلام کے اس قول سے ہے: ''كل مسكر خمر، وكل خمر حرام'' (۳) (ہر نشہ آور چیز خمر ہے، اور ہر خمر حرام ہے)۔

اور اسی طرح حضرت عمرؓ کے اس قول سے: ''أيها الناس: إنه نزل تحريم الخمر، وهي من خمسة: من العنب والتمر والعسل والحنطة والشعير، والخمر ماخامر العقل'' (۴) (اے لوگو! خمر کی حرمت نازل ہوچکی ہے اور وہ پانچ چیزوں سے بنتی ہے: انگور، کھجور، شہد، گندم اور جو سے، اور خمر وہ ہے جو عقل کو چھپادے)۔

قرآن میں جب شراب کی حرمت نازل ہوئی تو صحابہ نے (جو اہل زبان تھے) یہ سمجھا کہ ہر وہ چیز جو خمر (شراب) کہلاتی ہے اس نہی میں داخل ہے، چنانچہ انہوں نے اس شراب کو بہادیا جو خشک اور

= طبع الہند، سنن ابن ماجہ ۲/ ۱۳۳۳ طبع عیسی الحلبی، مسند احمد بن حنبل ۵/ ۳۴۲ طبع المیمنیہ، فتح الباری ۱۰/ ۵۱-۵۲ طبع السلفیہ)۔

(۱) لسان العرب: مادہ (خمر)۔

(۲) القاموس المحیط: مادہ (خمر)۔

(۱) تاج العروس: مادہ (خمر)۔

(۲) روضۃ الناظر رص ۸۸ طبع السلفیہ۔

(۳) حدیث: ''كل مسكر خمر، وكل خمر حرام'' کی روایت مسلم (۳/ ۱۵۸۷ طبع الحلبی) اور ابوداؤد (۴/ ۸۵ طبع عزت عبید) نے کی ہے۔

(۴) حضرت عمرؓ کا اثر ''أيها الناس إنه نزل تحريم الخمر وهي خمسة...'' کی روایت بخاری (الفتح ۱۰/ ۳۵ طبع السلفیہ) اور مسلم (۴/ ۲۳۲۲ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

تر کھجور سے بنائی گئی تھی، اور اس کو انہوں نے انگور سے بنی ہوئی شراب کے ساتھ خاص نہیں کیا، مزید براں یہ کہ لغت کے اعتبار سے راجح عموم ہے، جیسا کہ پہلے گذرا، پھر اگر یہ بات تسلیم کرلی جائے کہ خمر سے مراد وہ شراب ہے جو صرف انگور کے رس سے بنی ہو تو پھر یہ کہا جائے گا کہ شریعت کی طرف سے ہر نشہ آور چیز کا خمر نام رکھنا حقیقت شرعیہ ہے جو حقیقت لغویہ پر مقدم ہے (۱)۔

اکثر شافعیہ، نیز حنفیہ میں سے امام ابو یوسف اور امام محمد اور بعض مالکیہ کا مذہب یہ ہے کہ خمر انگور کا وہ رس ہے جو نشہ آور ہو جب کہ اس میں شدت آجائے، خواہ وہ جھاگ پھینکے یا نہیں، شرنبلالی کے نزدیک یہی زیادہ راجح ہے (۲)۔

امام ابوحنیفہ اور بعض شافعیہ کا مذہب یہ ہے کہ خمر انگور کا رس ہے جب کہ اس میں شدت آجائے (۳) صرف امام ابوحنیفہ نے اس میں شدت آنے کے ساتھ (۴) جھاگ پھینکنے کی قید لگائی ہے (۵)، اور

---

(۱) المغنی ۹/ ۱۵۹، کشاف القناع ۶/ ۱۱۶، المدونہ ۶/ ۲۶۱، الروضہ ۱۰/ ۱۶۸ طبع المکتب الاسلامی، الخطابی علی سنن ابی داؤد ۴/ ۲۶۲ - ۲۶۳ طبع العلمیہ حلب، حاشیۃ البنانی علی شرح الزرقانی ۳/ ۱۱۲، فتح الباری ۱۰/ ۴۸، المنتقیٰ، إحکام الأحکام لابن دقیق العید مع العدہ ۴/ ۳۸۳ - ۳۸۴، تفسیر الرازی ۶/ ۴۲ اور اس کے بعد کے صفحات طبع المطبعۃ البہیہ، المنتقیٰ للباجی ۳/ ۱۴۷، أحکام القرآن للقرطبی ۳/ ۵۲، ۶/ ۲۸۶، فتح القدیر للشوکانی ۲/ ۴۷۔

(۲) ابن عابدین ۵/ ۲۸۸، الشرح الکبیر مع حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۳۵۳، تحفۃ المحتاج ۷/ ۳۳۶ دار صادر، الروضہ ۱۰/ ۱۶۸، نہایۃ المحتاج ۸/ ۹، تفسیر الآلوسی ۲/ ۱۱۲، الطبری ۲/ ۳۵۷، الکرمانی شرح البخاری ۲۰/ ۱۴۰، عمدۃ القاری ۲۱/ ۱۶۶ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۳) شدت اور تیزی آنے کا مطلب یہ ہے کہ اس کی تاثیر میں قوت پیدا ہو جائے اس طور پر کہ وہ نشہ آور ہو جائے (حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۲۸۸)۔

(۴) قذف بالزبد کا مطلب ہے جھاگ پھینکنا (سابقہ مراجع)

(۵) حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۲۸۸، فتح القدیر مع الہدایہ ۹/ ۲۶، أسنی المطالب ۴/ ۱۵۸ طبع المیمنیہ مصر، مغنی المحتاج ۴/ ۱۸۶۔

حنفیہ نے انگور کے رس میں یہ شرط لگائی ہے کہ انگور کچا ہو۔

سابقہ تفصیلات سے یہ بات واضح ہوجاتی ہے کہ فریق اول کے نزدیک ہر قسم کی نشہ آور چیز پر خمر کا اطلاق حقیقت کے باب سے ہے، لہذا ان کے نزدیک ہر نشہ آور مشروب خمر ہے۔

لیکن دوسرے اور تیسرے فریق کے نزدیک خمر کی حقیقت انگور کا رس ہے جب کہ اسے جوش دیا جائے (۱)، اور فریق ثانی کے نزدیک جب اس میں شدت آجائے، اور فریق ثالث کے نزدیک جب کہ وہ جھاگ بھی پھینک دے۔

اور دوسری مشروبات پر خمر کا اطلاق مجازی ہے، حقیقی نہیں۔

دوسری قسم: دوسری نشہ آور مشروبات

۵ - جمہور علماء کا مذہب یہ ہے کہ ہر نشہ آور چیز کا خمر ہونا حقیقت لغوی ہے یا حقیقت شرعی، جیسا کہ سابقہ تفصیلات سے معلوم ہوا، اور جمہور شافعیہ جن کا مذہب یہ ہے کہ خمر وہ ہے جو انگور کے رس سے بنی ہو، جمہور کے ساتھ ان کا اختلاف اس بات میں نہیں ہے کہ جس کی کثیر مقدار نشہ آور ہو اس کی قلیل مقدار بھی حرام ہے، جمہور اور اکثر شافعیہ کے درمیان خمر کے اطلاق کے بارے میں اختلاف سے ان احکام میں فرق نہیں پڑتا کہ دونوں کے نزدیک تھوڑی شراب پینے پر حد واجب ہوگی اور وہ ناپاک ہوگی، اس کے علاوہ خمر سے متعلق دیگر احکام میں بھی اتفاق ہے، ہاں ایک مسئلہ مختلف فیہ ہے اور وہ یہ ہے کہ خمر کے علاوہ دیگر نشہ آور چیزوں کو حلال سمجھنے والے کی تکفیر کی جائے گی یا نہیں؟ تو اس اختلاف کی وجہ سے اس کی حرمت کا انکار کرنے والے کی تکفیر نہیں کی جائے گی، ان سب کی تفصیل آگے آرہی ہے۔

---

(۱) الغلیان: یعنی آگ پر چڑھائے بغیر جوش مارنا۔

حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ وہ شراب جس کا تھوڑا اور زیادہ حصہ حرام ہے اور جس کی وجہ سے حد جاری ہوتی ہے اور جس کے حلال سمجھنے والے کی تکفیر کی جاتی ہے وغیرہ وغیرہ، یہ وہ خمر ہے جو صرف انگور کے رس سے بنائی گئی ہو، لیکن نبیذوں کے پینے والے پر ان کے نزدیک صرف اس صورت میں حد جاری ہوگی جب کہ اس کی وجہ سے اسے نشہ آجائے [1]۔

حنفیہ کے نزدیک حرام مشروبات کی تین قسمیں ہیں:

پہلی قسم: انگور سے بنائی گئی شراب، یہ درج ذیل ہیں:

الف- خمر: یہ صاحبین (ابو یوسف اور محمد) کے نزدیک وہ شراب ہے جو کچے انگور کے رس سے تیار کی گئی ہو اور اس میں جوش پیدا ہوگیا ہو اور شدت آگئی ہو، اور امام ابو حنیفہ نے جھاگ پھینکنے کی شرط لگائی ہے، صاحبین کے قول میں جھاگ پھینکنے کی شرط نہیں ہے [2]، اسی کے قائل ائمہ ثلاثہ (مالک، شافعی اور احمد) ہیں [3]۔

انگور کے رس کو پکانے کی صورت میں اس کے کچھ اجزاء جل کر خشک ہوجاتے ہیں، اس کے اعتبار سے اس کی مختلف قسمیں ہیں، مثلاً باذق (انگور کا شیرہ تھوڑا سا پکایا ہوا)، طلاء (انگور کا وہ رس جسے پکانے کی وجہ سے دو تہائی جاتا رہے)، مثلث (انگور کا وہ رس جسے پکانے کی وجہ سے دو تہائی خشک ہوجائے ایک تہائی باقی رہے)، منصف (انگور کا وہ رس جسے پکانے کی وجہ سے آدھا جاتا رہے) لیکن ان سب کے حکم میں کوئی اختلاف نہیں ہے، جیسا کہ تفصیل آگے آرہی ہے [1]۔

(۱) الہدایہ مع فتح القدیر ۹/۳۱۔

(۲) رد المحتار ۵/۲۸۸۔

(۳) المغنی ۸/۳۱۷، الفواکہ الدوانی ۲/۲۸۹، الدسوقی مع الشرح الکبیر ۴/۳۵۲، مغنی المحتاج ۴/۱۸۶، المصباح المنیر، أساس البلاغہ۔

اسی قسم کے حکم میں وہ شراب ہے جو کشمش سے بنائی جائے، اس کی دو قسمیں ہیں:

(۱) نقیع الزبیب: وہ یہ ہے کہ منقی کو پانی میں چھوڑ دیا جائے، پکایا نہ جائے، یہاں تک کہ اس کی شیرینی نکل کر پانی میں آجائے، پھر اس میں شدت آجائے اور جوش پیدا ہوجائے، اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک جھاگ پھینکنے لگے، اور صاحبین کے نزدیک خواہ جھاگ پھینکے یا نہ پھینکے۔

(۲) نبیذ الزبیب: اور یہ منقی کا کچا پانی ہے جب کہ اسے تھوڑا پکایا جائے اور جوش مارے اور تیز ہوجائے [2]۔

دوسری قسم: وہ ہے جو خشک یا تر کھجور سے بنائی گئی ہو (اور وہ نشہ ہے)، اور ادھ پکی کھجور سے بنائی گئی ہو (اور وہ شیرہ انگور ہے)، اسی قسم کے حکم میں خلیطان ہے، اور وہ منقی اور خشک کھجور یا منقی اور ادھ پکی کھجور یا منقی اور تر کھجور کے پانی کی شراب ہے جو ایک دوسرے سے مل گئے ہوں، جب کہ انہیں معمولی طور پر پکایا جائے اگر چہ اس میں شدت آجائے، اور دو تہائی مقدار کے خشک ہوجانے کا اعتبار نہیں ہے [3]۔

تیسری قسم: انگور اور کھجور کے علاوہ شہد یا انجیر یا گندم وغیرہ کی نبیذیں ہیں [4]۔

حنفیہ کے نزدیک یہی حرام مشروبات ہیں، جہاں تک خمر

(۱) الفتاوی الہندیہ ۵/۴۰۹، ابن عابدین مع الدر المختار ۵/۲۹۰، بدائع الصنائع ۶/۲۹۴۵ طبع الامام۔

(۲) المصباح المنیر، الفتاوی الہندیہ ۵/۴۰۹، فتح القدیر مع الہدایہ ۹/۳۰-۳۱۔

(۳) المغنی ۸/۳۱۸-۳۱۹، تبیین الحقائق ۶/۴۵، البدائع ۶/۲۹۴۵۔

(۴) البدائع ۶/۲۹۴۶، الفتاوی الہندیہ ۵/۴۱۲، ابن عابدین ۵/۲۹۲، ۲۹۳، الہدایہ مع فتح القدیر ۹/۳۲۔

(شراب) کا تعلق ہے تو وہ باجماع امت حرام ہے، اور انگور اور کھجور کی نبیذ کی نشہ آور مقدار امام ابوحنیفہ اور امام ابو یوسف کے نزدیک حرام ہے، بخلاف امام محمد کے (کہ وہ تھوڑی مقدار کو بھی حرام کہتے ہیں)، اور شہد، انجیر، گندم اور جو وغیرہ کی نبیذ امام ابوحنیفہ اور امام ابو یوسف کے نزدیک مباح ہے، بشرطیکہ اسے لہو یا طرب (مستی) کی خاطر نہ پیا جائے، امام محمد نے ان سے اختلاف کیا ہے، اور حنفیہ کے نزدیک ان ہی کی رائے پر فتویٰ ہے[1]، جیسا کہ آگے چل کر اس کی وضاحت ہوگی۔

خمر کے احکام:

۶ - جمہور کے مسلک کی رو سے یہاں خمر (شراب) سے مراد تمام نشہ آور چیزیں ہیں اور اس کے احکام درج ذیل ہیں:

پہلا حکم: خمر کی قلیل و کثیر مقدار کا پینا حرام ہے:

۷ - خمر کی حرمت کتاب اللہ، سنت رسول اللہ اور اجماع امت سے ثابت ہے، جہاں تک کتاب اللہ کا تعلق ہے تو اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: "إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوْهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُوْنَ، إِنَّمَا يُرِيْدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُّوْقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللّٰهِ وَعَنِ الصَّلٰوةِ فَهَلْ أَنْتُمْ مُّنْتَهُوْنَ"[2] (اے ایمان والو! بات یہی ہے کہ شراب، جوا، بت وغیرہ اور قرعہ کے تیر یہ سب گندی باتیں، شیطانی کام ہیں، سو ان سے بالکل الگ رہو تاکہ تم کو فلاح ہو، شیطان تو یوں چاہتا ہے کہ شراب

(۱) سابقہ مراجع۔
(۲) سورۂ مائدہ/ ۹۰، ۹۱۔

اور جوے کے ذریعہ سے تمہارے آپس میں عداوت اور بغض واقع کردے، اور اللہ تعالیٰ کی یاد سے اور نماز سے تم کو باز رکھے، سو اب بھی باز آؤ گے؟)۔

شراب کی حرمت بتدریج اور متعدد واقعات کے ضمن میں ہوئی، کیونکہ لوگ شراب پینے کے شوقین تھے، سب سے پہلے اس سے نفرت دلانے کے لئے صراحۃً جو آیت نازل ہوئی وہ اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان ہے: "يَسْأَلُوْنَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيْهِمَا إِثْمٌ كَبِيْرٌ وَّمَنَافِعُ لِلنَّاسِ"[1] (لوگ آپ سے شراب اور جوا کے بارے میں دریافت کرتے ہیں، آپ فرما دیجئے کہ ان دونوں (کے استعمال) میں گناہ کی بڑی بڑی باتیں بھی ہیں اور لوگوں کو (بعضے) فائدے بھی ہیں)، جب یہ آیت نازل ہوئی تو کچھ لوگوں نے اسے چھوڑ دیا اور کہا کہ جس چیز میں بڑا گناہ ہو اس کی ہمیں کوئی ضرورت نہیں ہے، اور کچھ لوگوں نے اسے نہیں چھوڑا اور کہا کہ ہم اس کی منفعت لے لیں گے اور اس کا گناہ چھوڑ دیں گے، اس کے بعد یہ آیت نازل ہوئی: "لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارٰى"[2] (تم نماز کے پاس بھی ایسی حالت میں مت جاؤ کہ تم نشہ میں ہو)، تو بعض لوگوں نے اس کو چھوڑ دیا اور کہا کہ جو چیز ہمیں نماز سے غافل کردے اس کی ہمیں کوئی ضرورت نہیں ہے، اور بعض لوگ اسے نماز کے علاوہ دیگر اوقات میں پیتے رہے، یہاں تک کہ یہ آیت نازل ہوئی: "يَا أَيُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُوْا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ ...الآية"، پس وہ ان پر حرام ہوگئی، یہاں تک کہ بعض لوگ کہنے لگے کہ اللہ تعالیٰ نے شراب سے زیادہ سخت کوئی اور چیز حرام نہیں کی۔

۸ - اللہ تعالیٰ نے شراب اور جوئے کی حرمت کو تاکید کے مختلف

(۱) سورۂ بقرہ/ ۲۱۹۔
(۲) سورۂ نساء/ ۴۳۔

پہلوؤں سے مؤکد کیا ہے:

اول یہ ہے کہ جملہ کو کلمہ حصر "إنما" کے ساتھ شروع کیا۔

دوسرے یہ کہ اللہ سبحانہ وتعالیٰ نے شراب اور جوا کو بت پرستی کے ساتھ ملایا۔

تیسرے یہ کہ اسے گندگی قرار دیا۔

چوتھے یہ کہ ان دونوں کو شیطانی عمل قرار دیا، اور شیطان سے محض شر صادر ہوتا ہے۔

پانچویں یہ کہ اللہ نے ان دونوں سے بچنے کا حکم دیا۔

چھٹے یہ کہ ان سے بچنے کو کامیابی قرار دیا، اور جب ان سے اجتناب کامیابی ٹھہری تو ان کا ارتکاب ناکامی اور تباہی قرار پائی۔

ساتویں یہ کہ شراب نوشی اور جوا کے نتیجہ میں جو وبال وجود میں آتا ہے اس کا اللہ نے ذکر کیا، اور وہ ہے شراب اور جوا والوں میں باہمی عداوت اور بغض وحسد کا واقع ہونا، اور یہ بتایا کہ یہ دونوں اللہ کے ذکر اور اوقات نماز کی رعایت سے باز رکھنے کا سبب بنتے ہیں۔

اور اللہ تعالیٰ کا فرمان: "فَهَلْ أَنْتُم مُنْتَهُوْنَ" (تو کیا تم باز آتے ہو؟) یہ ممانعت کی سب سے بلیغ تعبیر ہے، گویا یوں کہا گیا کہ تم پر ایسی چیزیں پڑھ کر سنائی گئی ہیں جن میں طرح طرح کے موانع اور عوائق ہیں، تو کیا تم ان تمام رکاوٹوں کے باوجود باز آتے ہو یا اپنی سابقہ حالت پر قائم رہوگے، گویا کہ تمہیں نہ کوئی نصیحت کی گئی ہو اور نہ کوئی زجر وتوبیخ[1]۔

۹ - جہاں تک سنت کا تعلق ہے تو شراب کی قلیل وکثیر مقدار کی حرمت سے متعلق بہت سی احادیث وارد ہیں، جمہور علما فرماتے ہیں کہ ہر وہ مشروب جس کی زیادہ مقدار پینے سے نشہ طاری ہو اس کی تھوڑی مقدار بھی حرام ہے، تو یہ کھجور اور منقّٰی وغیرہ کے نشہ آور نبیذ کو عام ہوگا، ان کی دلیل مذکورہ بالا آیت اور درج ذیل احادیث ہیں: حضرت عائشہؓ سے روایت ہے کہ نبی ﷺ نے ارشاد فرمایا: "کل شراب أسکر فھو حرام"[1] (ہر وہ مشروب جو نشہ پیدا کرے وہ حرام ہے)۔

اور نبی ﷺ نے فرمایا: "کل مسکر خمر، وکل خمر حرام"[2] (ہر نشہ آور چیز خمر ہے اور ہر خمر حرام ہے)۔

حضرت سعد بن ابی وقاصؓ سے روایت ہے کہ نبی ﷺ نے فرمایا: "أنھاکم عن قلیل ما أسکر کثیرہ"[3] (جس کی زیادہ مقدار نشہ پیدا کرے میں اس کی تھوڑی مقدار کے استعمال سے بھی تم کو منع کرتا ہوں)۔

اور نبی کریم ﷺ سے مروی ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا: "ما أسکر کثیرہ فقلیلہ حرام"[4] (جس کی کثیر مقدار نشہ آور ہو اس کی قلیل مقدار بھی حرام ہے)۔

اور رسول علیہ الصلوۃ والسلام نے فرمایا: "کل مسکر حرام،

---

(۱) تفسیر زمخشری ۱/ ۶۷۳-۶۷۵ شائع کردہ دار الکتاب العربی، تفسیر قرطبی ۶/ ۲۸۵ اور اس کے بعد کے صفحات، مطبع دار الکتب، تفسیر طبری ۷/ ۳۱ اور اس کے بعد کے صفحات طبع مصطفی الحلبی، تفسیر رازی ۳/ ۱۷۹ اور اس کے بعد کے صفحات المطبعۃ البھیہ، تفسیر روح المعانی ۷/ ۱۵ اور اس کے بعد کے صفحات، الطباعۃ المنیریہ۔

---

(۱) حدیث: "کل شراب أسکر فھو حرام" کی روایت بخاری (الفتح ۱۰/ ۴۱ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/ ۱۵۸۵ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) حدیث (فقرہ نمبر: ۴) میں گذر چکی ہے۔

(۳) حدیث: "أنھاکم عن قلیل ما أسکر کثیرہ" کی روایت دار قطنی (۴/ ۲۵۱ طبع دار المحاسن قاہرہ) اور نسائی (۸/ ۳۰۱ طبع المکتبۃ التجاریہ) نے کی ہے منذری نے اس حدیث کو مختصر السنن (۵/ ۲۶۷ شائع کردہ دار المعرفہ) میں عمدہ قرار دیا ہے۔

(۴) حدیث: "ما أسکر کثیرہ فقلیلہ حرام" کی روایت ابن ماجہ (۲/ ۱۱۲۵ طبع الحلبی) اور دار قطنی (۴/ ۲۵۴ طبع دار المحاسن قاہرہ) نے کی ہے، ابن حجر نے اسے فتح الباری میں صحیح قرار دیا ہے (۱۰/ ۴۳ طبع السلفیہ)۔

وما أسكر منه الفرق فملء الكف منه حرام" (ہر نشہ آور چیز حرام ہے اور جس کا ایک فرق [۱] نشہ پیدا کرے اس کا ایک چلو بھی حرام ہے) [۲]۔

حضرت ام سلمہؓ سے روایت ہے، وہ فرماتی ہیں کہ: "نهى رسول اللهﷺ عن كل مسكر ومفتر" [۳] (رسول اللہ ﷺ نے ہر نشہ آور اور فتور پیدا کرنے والی چیز سے منع فرمایا)۔

یہ تمام احادیث اس بات پر دلالت کرتی ہیں کہ ہر نشہ آور چیز

(۱) فَرَق (راء کے فتحہ کے ساتھ) ایک پیمانہ ہے جس میں سولہ رطل سماتا ہے اور فَرْق (راء کے سکون کے ساتھ) ایک پیمانہ ہے جس میں ایک سو بیس رطل سماتا ہے حدیث میں یہی مراد ہے (النہایہ لابن الاثیر، لسان العرب مادۃ (فرق)۔

(۲) حدیث: "كل مسكر حرام، وما أسكر منه الفرق، فملء الكف منه حرام" کی روایت ابوداؤد، ترمذی اور ابن حبان نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے۔ ترمذی نے کہا کہ یہ حدیث حسن ہے اور منذری نے اس کو برقرار رکھا ہے۔ شوکانی نے کہا کہ دارقطنی نے اس کے موقوف ہونے کی وجہ سے معلول قرار دیا ہے (عون المعبود ۳/ ۳۷۹ طبع الہند، تحفۃ الاحوذی ۵/ ۶۰۷ شائع کردہ المکتبۃ السلفیہ، موارد الظمآن إلى زوائد ابن حبان رص ۳۳۶ شائع کردہ دار الکتب العلمیہ، نیل الاوطار ۹/ ۶۵-۶۶ شائع کردہ دار الجیل ۱۹۷۳ء)۔

(۳) حدیث: "نهى عن كل مسكر ومفتر" کی روایت ابوداؤد نے حضرت ام سلمہؓ سے کی ہے۔ منذری نے کہا کہ اس کی سند میں شہر بن حوشب ہیں جنہیں احمد بن حنبل اور یحییٰ بن معین نے ثقہ قرار دیا ہے اور بہت سے لوگوں نے ان کے بارے میں کلام کیا ہے۔ شوکانی نے کہا کہ یہ حدیث اس لائق ہے کہ اس سے استدلال کیا جائے۔ جامع الاصول کے محقق عبدالقادر ارناؤوط نے کہا کہ اس کی سند میں ضعف ہے۔ حافظ ابن حجر نے فتح الباری میں اسے حسن قرار دیا ہے۔ اسی طرح اس کی سند میں حکم بن عتیبہ ہے ابن حبان نے الثقات میں کہا کہ وہ تدلیس کرتا تھا اور اس نے اس حدیث کو معنعن بیان کیا ہے (عون المعبود ۳/ ۳۷۰، ۳۷۷ طبع الہند، جامع الاصول ۵/ ۹۳ شائع کردہ مکتبہ الحلوانی، تہذیب التہذیب ۲/ ۴۳۲، ۴۳۳ طبع دار صادر۔ خطابی نے کہا کہ: مفتر (فتور پیدا کرنے والی) ہر وہ شراب ہے جو سستی اور اعضاء میں بے حسی پیدا کرے اور یہ بلاشبہ نشہ آور مشروبات کے تمام اقسام کو شامل ہے (التفسیر الکبیر ۶/ ۴۵)۔

حرام ہے، اور انہیں احادیث میں سے رسول اللہ ﷺ کا قول: "كل مسكر خمر" ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ ہر نشہ آور چیز کا نام خمر (شراب) رکھا جائے گا، جیسا کہ بعض احادیث اس بات پر دلالت کرتی ہیں کہ نشہ آور چیز حرام لعینہ ہے، خواہ وہ کم ہو یا زیادہ، اور خواہ اس کے پینے والے کو اس سے نشہ آئے یا نہ آئے، یہ جمہور کے نزدیک ہے [۱]۔

حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ انگور کے کچے رس میں صاحبین کے نزدیک جب جوش اور شدت آجائے، اور امام ابوحنیفہ کے نزدیک جھاگ پھینک دے تو یہی وہ خمر (شراب) ہے جس کی قلیل وکثیر مقدار کا بلاضرورت پینا حرام ہے، کیونکہ وہ حرام لعینہ ہے، اس لئے اس کی تھوڑی اور زیادہ مقدار حرمت میں برابر ہے۔

لیکن انگور اور کھجور کے علاوہ دوسری چیزوں کا رس یا ان دونوں سے پکائی ہوئی چیز اس کی شرط کے ساتھ حرام لعینہ نہیں ہے [۲]، اس بنا پر اس میں سے صرف نشہ آور مقدار کا پینا حرام ہوگا، جیسا کہ اس کی تفصیل آگے آرہی ہے۔

نشہ آور چیز، انگور کا رس، کھجور کی شراب اور خشک انگور کی شراب کے بارے میں تمام فقہاء کا اتفاق ہے کہ اس کی قلیل وکثیر مقدار کا پینا حرام ہے، ان احادیث کی بنیاد پر جو پہلے گذر چکیں، اور آنحضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کے اس فرمان کی وجہ سے کہ: "الخمر من هاتين الشجرتين" [۳] (شراب ان دونوں درختوں سے تیار ہوتی ہے)، اور پھر حضور ﷺ نے کھجور اور انگور کے درخت کی طرف اشارہ

(۱) مغنی المحتاج ۴/ ۱۸۷، المغنی ۸/ ۳۰۴، المدونہ ۶/ ۲۶۱، کشاف القناع ۶/ ۱۱۷، التفسیر الکبیر ۶/ ۴۴-۴۵۔

(۲) یہ چیزیں کھجور یا انگور سے بنائی جاتی ہیں جیسا کہ پہلے گذرا۔

(۳) حدیث: "الخمر من هاتين الشجرتين" کی روایت مسلم (۳/ ۱۵۷۳ طبع الحلبی) اور ابوداؤد (۴/ ۸۴-۸۵ طبع عزت عبید دعاس) نے کی ہے۔ حنفیہ نے

فرمایا، اور جو یہاں ہے وہی خمر کہلانے کا مستحق ہے، لہٰذا وہ حرام ہوگا۔ یہ اس وقت ہے جب کہ ان دونوں کا رس کچا ہو، پکا ہوا نہ ہو، اور صاحبین کے نزدیک جوش مارنے لگا ہو اور اس میں شدت اور تیزی آ گئی ہو، اور امام ابوحنیفہ کے نزدیک جھاگ پھینکنے لگا ہو۔

اور جو ان چیزوں سے پکا کر بنائی گئی حنفیہ کے نزدیک اس کا کیا حکم ہے؟ یہ آگے آ رہا ہے۔

شراب کے تلچھٹ پینے کا حکم [۱]:

۱۰ - جمہور فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ شراب کا تلچھٹ پینا حرام ہے اور اس کے پینے والے پر حد جاری ہوگی، اس لئے کہ وہ بلاشبہ شراب ہے، اور شراب کے تلچھٹ اور دیگر نشہ آور چیز کے تلچھٹ کا حکم یکساں ہے، ان سب میں کوئی فرق نہیں ہے، اور تلچھٹ کے گاڑھے حصے کو اگر کوئی کھالے تو اس پر حد نافذ ہوگی۔

حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ شراب کے تلچھٹ کا پینا مکروہ ہے [۲]، کیونکہ اس میں شراب کے منتشر ذرات ہوتے ہیں، اور اس کا تھوڑا حصہ اس کی کثیر مقدار کے مانند ہے، لیکن تلچھٹ کے پینے والے پر حد اس وقت جاری ہوگی جب کہ اس پر نشہ طاری ہوجائے، اس لئے کہ تلچھٹ کو شراب نہیں کہا جاتا ہے، لیکن جب اس کی وجہ سے اس پر نشہ طاری ہوجائے تو اس پر حد واجب ہوجائے گی جیسا کہ باذق (انگور کا شیرہ تھوڑا سا پکایا ہوا) اور منصف (انگور کا وہ رس جسے پکانے کی وجہ سے آدھا رہ جاتا ہے) کے پینے میں ہوتا ہے [۱]۔

پکے ہوئے انگور یا اس کے رس کا حکم:

۱۱ - انگور کے رس کو اگر معمولی طور پر پکایا گیا ہو کہ دو تہائی سے کم مقدار جل کر خشک ہوئی ہو اور وہ نشہ آور ہو تو عام فقہاء کے نزدیک اس کی قلیل و کثیر مقدار کا پینا حرام ہوگا، اس لئے اگر پکانے کی وجہ سے دو تہائی سے کم مقدار جاتی رہی تو اس میں حرام باقی ہے اور وہ تہائی سے زیادہ مقدار ہے، لیکن اگر پکانے سے دو تہائی مقدار چلی گئی اور ایک تہائی باقی رہا تو اگرچہ اس میں شدت اور تیزی آ گئی ہو پھر بھی امام ابوحنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک حلال ہے، امام محمد اس کی حرمت کے قائل ہیں، اور یہ اختلاف اس صورت میں ہے جب کہ اس کے استعمال کا مقصد قوت حاصل کرنا ہو، اور اگر لہو و مستی مقصود ہو تو بالاتفاق حرام ہے، امام محمد سے ایک قول شیخین کی طرح بھی منقول ہے، اور ان سے ایک روایت یہ ہے کہ انہوں نے اسے مکروہ قرار دیا ہے، اور ایک روایت یہ ہے کہ انہوں نے اس میں توقف کیا ہے۔

یہ حکم اس صورت میں ہے جب کہ انگور کے رس کو پکایا جائے، اور اگر انگور کو اس کی اصلی حالت میں پکایا جائے تو امام ابو یوسفؒ نے امام ابوحنیفہؒ سے نقل کیا ہے کہ اس کا حکم رس جیسا ہے، جب تک کہ اس کی دو تہائی مقدار نہ چلی جائے حلال نہ ہوگا۔

اور حسن نے امام ابوحنیفہؒ سے نقل کیا ہے کہ اس کا حکم منقّی جیسا ہے، یہاں تک کہ اگر تھوڑا سا پکایا ہے تو وہ بمنزلہ منقّی کے ہوجائے گا، یعنی اس میں سے جو نشہ آور نہ ہو خواہ اس کی دو تہائی مقدار نہ گئی ہو حلال ہوگا، کیونکہ اسے نچوڑنے سے قبل پکانا شراب کی صفت سے بعید ہے،

= اس حدیث کی بنیاد پر کھجور اور انگور میں شراب کو منحصر کردیا ہے۔ جمہور نے ان کی مخالفت کرتے ہوئے کہا کہ حدیث میں حصر نہیں ہے اور یہ جائز ہے کہ خمرۃ ان دونوں درختوں کے علاوہ میں بھی ہو (دیکھئے: المغنی ۸/ ۳۰۴-۳۰۵، المدونہ ۲۶۱/۶، المحلی ۷/ ۴۹۳ اور اس کے بعد کے صفحات)۔

(۱) دردي الخمر: وہ تلچھٹ ہے جو اس کے نیچے باقی رہ جاتا ہے (ترتیب القاموس المحیط)۔

(۲) یہاں پر مکروہ سے مراد: مکروہ تحریمی ہے اور وہ کسی ظنی دلیل کی بنیاد پر کسی فعل سے باز رہنے کے طلب کا ثبوت ہے (مسلم الثبوت ۱/ ۸۵ طبع بولاق)۔

(۱) البدائع ۶/ ۳۹۴، مغنی المحتاج ۴/ ۱۸۸، المحلی ۱/ ۵۷۹۔

لہذا دوتہائی کے جانے کا اعتبار نہیں کیا جائے گا[1]۔

کھجور اور منقی کی پکی ہوئی نبیذ اور دوسری تمام نبیذوں کا حکم:

۱۲ - جمہور علماء کا مذہب (جیسا کہ پہلے گذرا) یہ ہے کہ کچے یا پکے ہوئے میں سے جو نشہ آور ہو، خواہ اسے انگور سے بنایا گیا ہو یا کھجور یا منقی وغیرہ سے، اس کی قلیل وکثیر مقدار کا پینا حرام ہے، ان کے دلائل پہلے ذکر کئے جا چکے ہیں۔

جہاں تک حنفیہ کا تعلق ہے تو امام ابوحنیفہ اور امام ابو یوسف فرماتے ہیں کہ کھجور کی نبیذ اور منقی کی نقیع جسے تھوڑا پکایا گیا ہو اس کا پینا حلال ہے، البتہ اس کی نشہ آور مقدار کا پینا حرام ہے۔

امام محمد سے دو روایتیں ہیں: اول یہ کہ اس کا پینا حلال نہیں لیکن نشہ کے بغیر حد واجب نہ ہوگی، دوسری روایت میں امام محمد فرماتے ہیں کہ میں اسے حرام قرار نہیں دیتا لیکن میں اسے پیتا بھی نہیں ہوں۔

امام ابوحنیفہ اور ابو یوسف نے اپنے اس قول پر اس سے استدلال کیا ہے کہ اس کو اس طرح پکایا جائے (کہ اس میں سے دوتہائی سے کم مقدار خشک ہوجائے) تو اس کی صرف نشہ آور مقدار ہی حرام ہوگی اگر چہ اس میں شدت آجائے اور جھاگ پھینک دے، بشرطیکہ اسے یہ غالب گمان ہو کہ اس کے پینے سے نشہ نہیں آئے گا، اور یہ اس لئے کہ اس میں بذات خود نشہ پیدا کرنے کی صلاحیت نہیں ہوتی۔

اور اس کی وہ تھوڑی مقدار جو نشہ آور نہ ہو امام ابوحنیفہ اور امام ابو یوسف کے نزدیک اگر چہ اس کا پینا حلال ہے لیکن یہ حلت علی الاطلاق نہیں ہے، بلکہ وہ کچھ شرائط کے ساتھ مقید ہے جو درج ذیل ہیں:

(۱) بدائع الصنائع ۶/ ۲۹۳۱-۲۹۳۲، الہدایہ مع فتح القدیر ۹/ ۳۵، الدر المختار ۵/ ۲۹۰۔

(۱) یہ کہ اس کا پینا طاقت حاصل کرنے وغیرہ جیسے صحیح مقصد کے لئے ہو۔

(۲) یہ کہ اسے لہو ولعب اور طرب مستی کی غرض سے نہ پئے، اگر اس مقصد سے پئے گا تو خواہ مقدار کم ہو یا زیادہ دونوں صورتیں حرام ہوں گی۔

(۳) یہ کہ وہ اتنی مقدار میں نہ پئے جس کے بارے میں غالب گمان ہو کہ وہ نشہ آور ہو جائے گی، اگر اس طرح پئے تو وہ آخری پیالہ حرام ہوگا جس کے پینے سے نشہ طاری ہو، اور آخری پیالہ وہ ہوگا جس کے نشہ آور ہونے کا یقینی علم ہو یا غالب گمان ہو یا عادتاً اس سے نشہ آجاتا ہو[1]۔

اور یہ سب امام ابوحنیفہ اور امام ابو یوسف کے نزدیک ہے جیسا کہ پہلے گذرا، عراق کے دوسرے فقہاء جیسے ابراہیم نخعی تابعین میں سے، سفیان ثوری، ابن ابی لیلی، شریک، ابن شبرمہ، اور بقیہ تمام فقہائے کوفہ اور اکثر علمائے بصرہ کی بھی یہی رائے ہے، چنانچہ وہ فرماتے ہیں کہ شراب کے علاوہ دوسری ان تمام نبیذوں میں جن کی کثیر مقدار نشہ پیدا کرتی ہے، حرام چیز نفس سکر ہے نہ کہ بذات خود نبیذ، اور یہ صرف اس نبیذ میں ہوتا ہے جسے پکایا گیا ہو[2]۔

۱۳ - امام ابوحنیفہ اور ان کے ہم خیال فقہاء کی دلیل درج ذیل احادیث ہیں[3]:

الف - حضرت عبد اللہ بن عمرؓ سے روایت ہے کہ: "أن النبي ﷺ

أتي بنبيذ فشمه، فقطب وجهه لشدته،ثم دعا بماء فصبه عليه

(۱) بدائع الصنائع ۶/ ۲۹۳۳، حاشیہ ابن عابدین مع الدر المختار ۵/ ۲۹۱-۲۹۲۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین مع الدر المختار ۵/ ۲۹۱-۲۹۲، الہدایہ مع فتح القدیر ۹/ ۲۷، بدایۃ المجتہد ۱/ ۴۸۷۔

(۳) البدائع ۶/ ۲۹۳۳ اور اس کے بعد کے صفحات، الہدایہ مع فتح القدیر ۹/ ۳۳، المبسوط ۲۴/ ۵ اور اس کے بعد کے صفحات۔

وشرب منه"(۱) (نبی ﷺ کے پاس نبیذ لائی گئی، آپ ﷺ نے اسے سونگھا تو آپ ﷺ کا چہرہ انور اس کی شدت کی وجہ سے منقبض ہوگیا، پھر آپ ﷺ نے پانی منگایا اور اس میں ڈال دیا اور اس سے پیا)۔

ب- نبی ﷺ نے فرمایا: "لا تنبذوا الزهو(۲) والرطب جميعا، ولا تنبذوا الرطب والزبيب جميعا، ولكن انتبذوا كل واحد منهما على حدته" (کھجور کے پھل کی جب کہ اس کا رنگ خالص سرخ یا زرد ہوگیا ہو، اور تر کھجور کی ایک ساتھ نبیذ نہ بناؤ، اور نہ تر کھجور اور منقی کی ایک ساتھ نبیذ بناؤ، بلکہ ان میں سے ہر ایک کی علیحدہ نبیذ بناؤ)، اور بخاری کی راویت میں رطب (تر کھجور) کے بجائے تمر (کھجور) کا ذکر ہے(۳)، فقہاء نے فرمایا کہ اس میں اس کی صراحت ہے کہ ان دونوں میں سے ہر ایک سے علیحدہ بنائی گئی نبیذ مباح ہے۔

ج- "عن أبي سعيد رضي الله عنه أن النبي ﷺ نهى عن التمر والزبيب أن يخلط بينهما يعني في الانتباذ" (حضرت ابوسعید خدریؓ سے روایت ہے کہ نبی ﷺ نے کھجور اور منقی کو باہم ملا کر نبیذ بنانے سے منع فرمایا ہے)، اور ایک روایت میں یہ اضافہ ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا کہ: "من شربه منكم فليشربه زبيباً فرداً، وتمراً فرداً وبسرا فرداً"(۴) (تم میں سے جو شخص اسے پیا چاہے اسے چاہئے کہ تنہا کشمش، تنہا خشک کھجور یا تنہا تر کھجور کی نبیذ پئے)۔

د- ان حضرات نے دونوں کے مخلوط نبیذ کی اباحت پر حضرت عائشہؓ کی اس روایت سے استدلال کیا ہے، وہ فرماتی ہیں کہ: "كنا ننتبذ لرسول الله في سقاء، فنأخذ قبضة من تمر، وقبضة من زبيب، فنطرحهما فيه، ثم نصب عليه الماء فننتبذه غدوة فيشربه عشية، وننتبذه عشية فيشربه غدوة"(۱) (ہم رسول اللہ ﷺ کے لئے پانی پینے کے برتن میں نبیذ بناتے تھے، پس ہم ایک مٹھی کھجور اور ایک مٹھی منقی لیتے تھے، پھر ہم ان دونوں کو اس میں ڈال دیتے تھے، پھر ہم اس میں پانی ڈالتے تھے، پس ہم صبح کے وقت اس سے نبیذ بناتے تھے تو آپ ﷺ شام کے وقت اسے پیتے تھے، اور ہم شام کے وقت اس سے نبیذ بناتے تو آپ صبح کے وقت اسے پیتے تھے)۔

۱۴- ان کے دلائل آثار سے:

الف- وہ روایت ہے جو حضرت عمرؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے حضرت عمار بن یاسر کو لکھا کہ میرے پاس شام کا ایک مشروب لایا گیا جسے اتنا پکایا گیا کہ اس کا دو تہائی حصہ چلا گیا اور ایک تہائی باقی رہا، پس اس سے اس کا شیطان (یعنی نشہ) اور اس کے جنون کی بو چلی گئی اور اس کا حلال اور طیب حصہ باقی رہا، پس تم اپنے اطراف کے مسلمانوں سے کہو کہ وہ اپنی مشروبات میں توسع سے کام لیں(۲)، تو حضرت عمرؓ نے اس بات کی صراحت فرمادی ہے کہ ایک تہائی سے زائد حرام ہے،

(۱) حدیث: "أن النبي ﷺ أتي بنبيذ..." کی روایت دارقطنی (۴/ ۲۶۴ طبع دار المحاسن) اور بیہقی (۸/ ۳۰۴ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے دارقطنی نے اسے ضعیف قرار دیا ہے اور بیہقی نے اس کی تضعیف کو نقل کیا ہے۔

(۲) الزهو: کھجور کا پھل جب کہ اس کا رنگ خالص سرخ یا زرد ہوجائے (المصباح)۔

(۳) حدیث: "لا تنبذوا الزهو..." کی روایت مسلم (۳/ ۱۵۷۶ طبع الحلبی) نے کی ہے اور بخاری نے درج ذیل لفظ کے ساتھ اس کی روایت کی ہے: "نهى أن يجمع بين التمر والزهو..." (الفتح ۱۰/ ۶۷ طبع السلفیہ)۔

(۴) حضرت ابوسعیدؓ کی حدیث: "أن النبي ﷺ نهى عن التمر......" کی روایت مسلم (۳/ ۱۵۷۴-۱۵۷۵ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۱) حضرت عائشہؓ کی حدیث: "كنا ننتبذ..." کی روایت ابن ماجہ (۲/ ۱۱۲۶ طبع الحلبی) نے کی ہے شوکانی نے نیل الاوطار میں اس حدیث کے ایک راوی کے مجہول ہونے کی وجہ سے اسے معلول کہا ہے (۸/ ۱۹۳ طبع الحلبی)۔

(۲) نیل الاوطار ۸/ ۱۹۷، البدائع ۶/ ۲۹۴۴ اور اس کے بعد کے صفحات، المبسوط ۵/ ۲۴ اور اس کے بعد کے صفحات۔

اور اس طرف اشارہ فرمادیا کہ جب تک اس کا دو تہائی حصہ ختم نہ ہو اس وقت تک اس میں نشہ پیدا کرنے والی قوت قائم رہتی ہے، اور انہوں نے اس مشروب میں رخصت دی ہے جس کا دو تہائی حصہ خشک ہوکر ایک تہائی باقی رہ گیا ہو۔

ب- وہ اثر جو حضرت عمرؓ سے ہی مروی ہے کہ وہ تیز نبیذ پیتے تھے، اور یہ کہ وہ اور حضرت علی، ابوعبیدہ بن الجراح، معاذ بن جبل، ابو درداء، اور ابوموسی اشعری طلاء کو یعنی انگور کے اس رس کو جسے پکانے سے دو تہائی خشک ہوجائے اور ایک تہائی باقی رہے، حلال قرار دیتے تھے اور اسے پیتے تھے، اور حضرت عمرؓ نے فرمایا کہ یہ طلاء اونٹ کے طلاء کی طرح ہے، پھر انہوں نے اس کے پینے کا حکم دیا، اور حضرت علیؓ لوگوں کو وہ طلاء کھلاتے تھے جس میں مکھی پڑجاتی تھی اور اس کی حلاوت کی وجہ سے نکل نہیں سکتی تھی۔

دوسری مشروبات کا حکم:

۱۵- یہ بات پہلے گذر چکی کہ جمہور علماء کا مذہب یہ ہے کہ ہر نشہ آور مشروب کا تھوڑا اور زیادہ حصہ حرام ہے، اسی بنیاد پر وہ مشروبات جو غلوں، شہد، دودھ اور انجیر وغیرہ سے بنائے گئے ہوں، اگر ان کی زیادہ مقدار کے پینے سے نشہ آجائے تو ان کی تھوڑی مقدار کا پینا حرام ہوگا، حنفیہ میں محمد بن الحسن اسی کے قائل ہیں، اور حنفیہ کے نزدیک یہی قول مفتیٰ بہ ہے (۱)، اور اس کی وجہ وہ دلائل ہیں جو پہلے گذر چکے کہ "أن کل شراب مسکر خمر و کل خمر حرام" (ہر نشہ آور مشروب شراب ہے اور ہر شراب حرام ہے) وغیرہ۔

جمہور کی رائے حضرت عمر، علی، ابن مسعود، ابن عمر، ابوہریرہ، سعد بن ابی وقاص، ابی بن کعب، انس، عائشہ، ابن عباس، جابر بن عبد اللہ، نعمان بن بشیر اور معاذ بن جبل وغیرہ فقہائے صحابہ رضی اللہ عنہم سے مروی ہے۔

ابن المسیب، عطاء، طاؤس، مجاہد، قاسم، قتادہ، عمر بن عبد العزیز، ابوثور، ابوعبید، اسحاق بن راہویہ، اوزاعی، جمہور فقہائے حجاز، اور فقہائے تابعین اور ان کے بعد کے لوگوں سے روایت کرنے والے جمہور محدثین اسی کے قائل ہیں (۱)۔

بعض مشروبات کے بارے میں بعض مذاہب کی تفصیلات:

۱۶- مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا بعض ایسے مشروبات جو ان کے نزدیک غیر نشہ آور ہیں مثلاً خلیطین (وہ نبیذ جو دو چیزوں کو پانی میں ملاکر بنائی گئی ہو)، اور نبیذ اور فقاع (جو کی شراب) کے حکم میں اختلاف ہے۔

الف- خلیطین:

مالکیہ کا مذہب یہ ہے کہ جو چیزیں نبیذ بنائے جانے کے قابل ہیں مثلاً ادھ پکی کھجور اور تر کھجور، اور کھجور اور منقیٰ ان میں سے دو چیزوں کا ملانا حرام ہے، اگرچہ ان میں شدت پیدا نہ ہوئی ہو، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ نے تر کھجور اور ادھ پکی کھجور کی ایک ساتھ نبیذ بنانے سے منع فرمایا ہے (۲)، اور ممانعت تحریم کا تقاضہ کرتی ہے جب کہ وہاں تحریم کے بجائے کراہت وغیرہ کی طرف پھیرنے والا کوئی قرینہ نہ ہو، یعنی اس جیسی حدیث کے ظاہر

---

(۱) البدائع ۵/۲۹۴، تبیین الحقائق ۶/۴۶-۴۷، حاشیہ ابن عابدین ۵/۲۹۲-۲۹۳۔

---

(۱) المغنی ۸/۳۰۵ اور اس کے بعد کے صفحات، المواق ۶/۳۱۸، مغنی المحتاج ۴/۱۸۶-۱۸۷، المنتقی علی الموطا ۳/۱۴۷، الروضہ ۱۰/۱۶۸۔

(۲) اس حدیث کی تخریج گذر چکی (فقرہ نمبر: ۱۲)۔

پر عمل کرتے ہوئے خلیطین سدِّ ذریعہ کے طور پر حرام ہوں گے [1]، اگر چہ ان دونوں سے بنا ہوا مشروب نشہ آور نہ ہو۔

شافعیہ فرماتے ہیں کہ غیر نشہ آور مشروبات میں منصف جو خشک اور تر کھجور سے بنائی جاتی ہے، اور خلیط جو ادھ پکی کھجور اور تر کھجور سے بنائی جاتی ہے مکروہ ہے، اس لئے کہ تغیر سے پہلے ہی خلط کی وجہ سے اس میں نشہ تیزی کے ساتھ پیدا ہو جاتا ہے، تو پینے والا یہ سمجھتا ہے کہ وہ نشہ آور نہیں ہے حالانکہ وہ نشہ آور ہوتی ہے، پس اگر اس کے نشہ آور نہ ہونے کا اطمینان ہو اور اس میں طرب و مستی پیدا کرنے والی شدت نہ ہو تو اس کا استعمال حلال ہوگا [2]۔

حنابلہ فرماتے ہیں کہ خلیطین مکروہ ہیں، اور وہ یہ ہے کہ پانی میں دو چیزوں کی نبیذ بنائی جائے، کیونکہ نبی علیہ السلام نے خلیطین سے منع فرمایا ہے [3]۔

امام احمدؒ سے مروی ہے کہ خلیطین حرام ہیں، قاضی کہتے ہیں کہ امام احمد جو اسے حرام کہتے ہیں اس سے ان کی مراد یہ ہے کہ جب اس میں شدت اور نشہ پیدا ہو جائے، اور ان شاء اللہ یہی صحیح ہے، اور نبی علیہ السلام نے اس لئے منع فرمایا ہے کہ اس میں تیزی سے حرام نشہ پیدا ہو جاتا ہے، لہذا اگر نشہ نہ ہو تو حرمت ثابت نہ ہوگی [4]۔

ب- غیر نشہ آور نبیذ [5]:

۱۷- حنابلہ وغیرہ فرماتے ہیں کہ اگر نبیذ بنانے کی مدت قریب ہو یا مختصر ہو اور وہ ایک دن ایک رات ہے، تو مکروہ نہیں ہے، لیکن اگر نبیذ اتنی مدت تک رہ جائے کہ اس میں نشہ پیدا ہو جانے کا احتمال ہو تو وہ مکروہ ہوگا، اور مالکیہ اور شافعیہ کے نزدیک نشہ آور ہونے سے پہلے حرمت ثابت نہیں ہوگی، تو انہوں نے مدت کا یا جوش پیدا ہونے کا اعتبار نہیں کیا ہے [1]، اور حنابلہ کے نزدیک رس میں جب تک جوش نہ پیدا ہو یا اس پر تین دن تین رات کی مدت نہ گذر جائے حرمت ثابت نہ ہوگی۔

اور اگر رس یا نبیذ کو اس میں جوش پیدا ہونے یا شدت آنے یا اس پر تین دن گذرنے سے قبل پکایا جائے یہاں تک کہ اس کا نشہ ختم ہو جائے تو وہ مباح ہے جیسے دِبس (پکایا ہوا گاڑھا رس)، اور اس طرح کے دوسرے مربے، اور درخت خرّوب کے مشروب، کیونکہ تحریم تو نشہ آور چیز میں ثابت ہوتی ہے، اس لئے اس کے ماسوا میں اصل اباحت باقی رہے گی [2]۔

انہوں نے حضرت ابن عباسؓ کی اس حدیث سے استدلال کیا ہے کہ: "**أن النبي صلى الله عليه وسلم كان ينقع له الزبيب، فيشربه اليوم والغد وبعد الغد إلى مساء الثالثة، ثم يأمر به فيسقى أو يهراق**" [3] (نبی علیہ السلام کے لئے منقی کو پانی میں بھگویا جاتا تھا اور آپ علیہ السلام اسے اس دن اور اس کے اگلے دن اور اگلے دن کے بعد تیسرے دن کی شام تک پیتے تھے، پھر آپ علیہ السلام کے حکم کے مطابق وہ دوسرے کو پلا دی جاتی یا بہا دی جاتی تھی)۔

---

(۱) المنتقی علی الموطا ۳/۱۴۹، بدایۃ المجتہد ۱/۳۸۷ اور اس کے بعد کے صفحات، شائع کردہ مکتبۃ الکلیات الازہریہ۔
(۲) مغنی المحتاج ۴/۱۸۷۔
(۳) اس حدیث کی تخریج گذر چکی (فقرہ نمبر: ۱۶)۔
(۴) المغنی ۸/۳۱۸ اور اس کے بعد کے صفحات، کشاف القناع ۶/۹۶ اور اس کے بعد کے صفحات۔
(۵) وہ وہ کھجور یا منقی وغیرہ یا وہ غلے ہیں جنہیں پانی میں ڈالا جائے تاکہ اس پانی میں اس کا مزہ آجائے، بشرطیکہ اس پر تین دن نہ گذریں ورنہ وہ حرام ہوگا، جیسا

= کہ آگے اس کی وضاحت آرہی ہے (المعجم الوسیط: مادہ (نبذ))۔
(۱) الروضہ ۱۰/۱۶۸، المدونہ ۶/۲۶۳، بدایۃ المجتہد ۱/۴۹۰۔
(۲) المغنی ۸/۳۱۷، ۳۱۹۔
(۳) حدیث: "أن النبي صلى الله عليه وسلم كان ينقع ..." کی روایت مسلم (۳/۱۵۸۹ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

برتنوں میں نبیذ بنانا:

۱۸- انتباذ: جائز نبیذ بنانا، فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ چمڑے سے بنائے گئے برتنوں میں نبیذ بنانا جائز ہے اور وہ مشک ہیں، اور ان کے علاوہ میں ان کا اختلاف ہے۔

حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ ہر قسم کے برتن میں نبیذ بنانا جائز ہے، خواہ وہ دباء(۱)، حنتم(۲)، مزفت(۳)، اور نقیر(۴) ہو، یا اس کے علاوہ دوسرے برتن ہوں، اس لئے کہ برتنوں میں نبیذ بنانے کے ذریعہ حاصل ہونے والے مشروب میں طرب پیدا کرنے والی شدت نہیں ہوتی، اس لئے ضروری ہے کہ ان برتنوں میں اور ان کے علاوہ میں نبیذ بنانا مباح ہو، اور ان برتنوں میں نبیذ بنانے کے سلسلہ میں جو ممانعت وارد ہے وہ نبی علیہ السلام کے اس قول سے منسوخ ہے: "**كنت نهيتكم عن الأشربة في ظروف الأدم، فاشربوا في كل وعاء، غير أن لا تشربوا مسكراً**" (میں نے تمہیں چمڑے کے برتنوں میں پینے سے منع کیا تھا، پس اب تم ہر برتن میں پی سکتے ہو، البتہ نشہ آور چیز مت پیو)، اور ایک روایت میں یہ الفاظ ہیں: "**نهيتكم عن الظروف، وإن ظرفاً لا يحل شيئاً ولا يحرمه، وكل مسكر حرام**"(۵) (میں نے تمہیں بعض برتنوں میں پینے سے منع کیا تھا، اور بے شک برتن نہ کسی چیز کو حلال کرتا ہے نہ حرام، اور ہر نشہ آور چیز حرام ہے)، یہ حدیث صراحتاً دلالت کرتی ہے کہ گذشتہ زمانے میں ان برتنوں سے منع کیا گیا تھا اور یہ حدیث اس کے لئے ناسخ ہے۔

اس پر وہ روایت بھی دلالت کرتی ہے جسے امام احمد نے حضرت انسؓ سے روایت کیا ہے، وہ کہتے ہیں: "**نهى رسول الله ﷺ عن النبيذ في الدّباء والنقير والحنتم والمزفّت**"(۱) (رسول اللہ علیہ السلام نے دباء، نقیر، حنتم اور مزفت میں نبیذ سے منع فرمایا)، پھر اس کے بعد فرمایا: "**ألا كنت نهيتكم عن النبيذ في الأوعية فاشربوا فيما شئتم، ولا تشربوا مسكراً، من شاء أوكى سقاءه على إثم**"(۲) (دیکھو! میں نے تمہیں بعض برتنوں میں نبیذ بنانے سے منع کیا تھا، تو اب تم جس برتن میں چاہو پیو لیکن نشہ آور چیز مت پیو، جو چاہے وہ اپنے مشکیزہ کے منہ کو باندھ کر گناہ کا مرتکب ہو)۔

مذکورہ برتنوں میں نبیذ بنانے (کی حرمت) کے منسوخ ہونے کا قول جمہور فقہاء کا ہے، انہیں میں سے شافعیہ اور اپنے صحیح قول میں

---

(۱) دبّاء: دال کے ضمہ اور باء کی تشدید کے ساتھ واحد دباءۃ ہے یہ وہ خشک توشہ دان ہے جس کو کدو سے کو دا نکال کر بنا لیا گیا ہو (المصباح المنیر: مادہ (دبو)۔

(۲) حنتم: سبز رنگ کا روغن زدہ مٹکا جس میں شراب رکھ کر مدینہ لائی جاتی تھی (النہایۃ لابن اثیر)۔

(۳) مزفت: وہ برتن ہے جس میں تارکول لگایا گیا ہو، اور وہ وہ برتن ہے جو مشروب میں جلد تبدیلی پیدا کرتا ہے (المصباح المنیر، مادۃ (زفت)۔

(۴) نقیر: لکڑی (اندر سے) کاٹ کر پیالہ اور بڑے پیالہ کے مانند بنائی جاتی ہے اور اس میں نبیذ بنائی جاتی ہے (المصباح المنیر، مادۃ (نقر)۔

(۵) حدیث: "كنت نهيتكم عن الأشربة في ظروف الأدم..." اور ایک روایت کے مطابق "نهيتكم عن الظروف - وإن الظروف أو ظرفاً - لا يحل شيئاً ولا يحرمه، وكل مسكر حرام" کی روایت مسلم (۳/ ۱۵۸۵ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۱) حدیث: "نهى عن النبيذ في الدباء والنقير والحنتم والمزفت" کی روایت مسلم (۳/ ۱۵۷۹ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) یعنی جو شخص چاہے اپنے مشکیزہ کا منہ باندھ دے (یعنی چمڑے سے بنے ہوئے برتن کا منہ) شراب کو محفوظ رکھنے کی خاطر، حالانکہ اس میں حرام شراب ہے پس وہ اس کی سزا کا مستحق ہوگا، اور اگر وہ سرکہ نہ بن گیا ہو تو اس کو بہا دینا واجب ہے (نیل الاوطار ۸/ ۱۸۳)۔

حدیث: "ألا كنت نهيتكم عن النبيذ في الأوعية..." کی روایت احمد (۳/ ۲۸۱ طبع المیمنیہ) نے ابن الہیثم سے کی ہے اور ہیثمی نے مجمع (۵/ ۶۳ طبع القدسی) میں کہا: اس کی سند میں یحییٰ بن عبد اللہ جابر ہیں اور وہ جمہور کے نزدیک ضعیف ہیں اور ابن الہیثم کو میں نہیں جانتا۔

حنابلہ ہیں، لہذا کسی بھی برتن میں نبیذ بنانا نہ حرام ہے، نہ مکروہ [۱]۔

ایک جماعت جن میں ابن عمر، ابن عباس، مالک اور اسحاق ہیں، کہتی ہے کہ دباء اور مزفت میں نبیذ بنانا مکروہ ہے، امام مالک کے نزدیک کراہت ان ہی دونوں برتنوں میں ہے، لہذا (ان کے نزدیک) دباء اور مزفت کے علاوہ کسی برتن میں نبیذ بنانا مکروہ نہیں ہے، ایک روایت میں امام احمد نے اور ثوری نے دباء، حنتم، نقیر اور مزفت میں نبیذ بنانے کو مکروہ کہا ہے، اس لئے کہ نبی علیہ السلام نے ان میں نبیذ بنانے سے منع کیا ہے، ان حضرات کے نزدیک سدّ ذرائع کے طور پر ممانعت باقی ہے، کیونکہ یہ برتن نبیذ میں جلدی شدت پیدا کرتے ہیں۔

اضطرار کے حالات:

۱۹- نشہ پیدا کرنے کی صورت میں شراب یا نبیذوں کی تحریم کا جو حکم پہلے گذرا وہ عام حالات میں ہے، لیکن اضطرار کی حالت میں حکم مختلف ہے، شرعاً شراب پینے کی رخصت دی جائے گی لیکن اس شرعی معیار پر جس کی وجہ سے محرمات حلال ہوجاتی ہیں، جیسے پیاس، یا لقمہ حلق سے نیچے اتارنے کی ضرورت یا اکراہ میں، تو مجبور انسان اتنی مقدار میں اسے استعمال کرسکتا ہے جس سے ضرورت پوری ہوجائے، یہ تمام مسائل اجماعی نہیں ہیں بلکہ ان میں فقہاء کے درمیان حسب ذیل اختلاف ہے:

الف- اکراہ (مجبور کرنا):

۲۰- حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ حالت اکراہ میں شراب پینا جائز ہے، اس لئے کہ رسول اللہ علیہ السلام کا فرمان ہے:

(۱) المنتقی علی الموطا ۳/ ۱۴۸، بدایۃ المجتہد ۱/ ۴۹۰-۴۹۱، المغنی ۸/ ۳۱۷، المدونہ ۶/ ۲۶۳۔

"إن الله تجاوز عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه" [۱] (اللہ تعالیٰ نے میری امت سے خطا ونسیان کو اور ان گناہوں کو جن پر انہیں مجبور کیا جائے معاف فرمادیا ہے)، لیکن شافعیہ نے جواز کے قول کے ساتھ اکراہ کے وقت شراب پینے والے (اور ہر حرام چیز کھانے یا پینے والے) پر یہ لازم قرار دیا ہے کہ اگر اسے طاقت ہو تو وہ اس کی قے کردے، اس لئے کہ اکراہ کی وجہ سے اس کا پینا مباح قرار دیا گیا ہے، اور سبب کے زائل ہوجانے کے بعد پیٹ میں اس کا باقی رہنا مباح نہیں ہے [۲]، مزید تفصیل کے لئے دیکھئے: (اکراہ) کی اصطلاح۔

ب- لقمہ کا حلق میں اٹکنا یا پیاس:

۲۱- مضطر اگر شراب کے سوا کچھ نہ پائے (خواہ ناپاک پانی ہی کیوں نہ ہو جیسا کہ مالکیہ اور حنابلہ نے اس کی صراحت کی ہے) تو حلق میں اٹکے لقمہ کو نیچے اتارنے کے لئے شراب پینا جائز ہے، اس پر چاروں مذاہب کے فقہاء کا اتفاق ہے، مالکیہ میں سے ابن عرفہ نے اس سے اختلاف کیا ہے، ان کی رائے یہ ہے کہ حلق میں لقمہ کے اٹکنے کی ضرورت حد کو ساقط کردے گی لیکن حرمت کو ختم نہیں کرے گی، ان کے علاوہ دیگر فقہاء کے نزدیک جان کو ہلاکت سے بچانے کے لئے شراب کے ذریعہ لقمہ کو حلق سے اتارنا جائز ہے، اگر اس کے

(۱) حدیث: "إن الله تجاوز عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه" کی روایت ابن ماجہ (۱/ ۶۵۹ طبع الحلبی) نے کی ہے اور ابن رجب حنبلی نے جامع العلوم والحکم میں اسے صحیح قرار دیا ہے (ص/ ۳۵۰ طبع الحلبی)۔

(۲) الدسوقی مع الشرح الکبیر ۴/ ۳۵۳، الفواکہ الدوانی ۲/ ۲۸۹، الحطاب ۶/ ۳۱۸، کشاف القناع ۶/ ۱۱۷، نہایۃ المحتاج ۸/ ۱۰، الفتاوی البزازیہ بہامش الہندیہ ۶/ ۱۲۷، حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۸۸۔

ذریعہ سلامتی یقینی ہو، اور یہ شافعیہ کے نزدیک واجب رخصت کے قبیل سے ہے [۱]۔

اور جہاں تک پیاس کو دور کرنے کے لئے شراب پینے کا مسئلہ ہے تو حنفیہ کا مذہب (اور یہ قول شافعیہ کے اصح قول کے مقابلہ میں ہے) یہ ہے کہ ضرورت کی حالت میں اس کا پینا جائز ہے جیسا کہ مضطر کے لئے مردار اور خنزیر کا کھانا مباح ہے، اور حنفیہ نے اس میں یہ قید لگائی ہے کہ شراب اس پیاس کو دور کردے [۲]، اس کا مطلب یہ ہے کہ اگر وہ پیاس کو دور نہ کرے تو جائز نہیں ہے۔

اور مالکیہ کا مذہب (اور شافعیہ کا اصح قول) یہ ہے کہ پیاس دور کرنے کے لئے اس کا پینا حرام ہے، مالکیہ کہتے ہیں کہ اس کی وجہ یہ ہے کہ شراب پیاس کو دور نہیں کرتی بلکہ وہ اپنی حرارت اور خشکی کی وجہ سے پیاس کی حرارت کو بڑھادیتی ہے [۳]، حنابلہ نے اس کے پینے کو اس وقت حرام قرار دیا ہے جب کہ وہ خالص ہو یعنی پیاس کو دور کرنے والی کوئی چیز اس میں نہ ملائی گئی ہو، لیکن اگر پیاس کو دور کرنے والی کوئی چیز اس کے ساتھ ملی ہوئی ہو تو ضرورت پوری کرنے کے لئے اس کا پینا جائز ہے [۴]، اور دوا اور علاج ومعالجہ کی ضرورت (کی بناپر شراب کا استعمال جائز ہے یا نہیں) کی تفصیل اس بحث کے اخیر میں آئے گی۔

(۱) الفتاوی الہندیہ ۵/ ۴۱۲، الدسوقی مع الشرح الکبیر ۴/ ۳۵۲، الفواکہ الدوانی ۲/ ۲۸۹، الحطاب ۶/ ۳۱۸، الخرشی علی خلیل ۸/ ۱۰۸، کشاف القناع ۶/ ۱۱۷، الإنصاف ۱۰/ ۲۲۹، مغنی المحتاج ۴/ ۱۸۸۔

(۲) الفتاوی الہندیہ ۵/ ۴۱۲، نہایۃ المحتاج ۸/ ۱۲۔

(۳) الدسوقی مع الشرح الکبیر ۴/ ۳۵۳، الفواکہ الدوانی ۲/ ۲۸۹، الحطاب ۶/ ۳۱۸۔

(۴) کشاف القناع ۶/ ۱۱۷۔

شراب کا دوسرا حکم: اس کے حلال سمجھنے والے کی تکفیر کی جائے گی:

۲۲- شراب کی حرمت دلیل قطعی یعنی قرآن کریم، سنت اور اجماع سے ثابت ہے، جیسا کہ پہلے گذرا، تو جو شخص اسے حلال سمجھے وہ کافر، مرتد، مباح الدم اور مباح المال ہے [۱]، اس کی تفصیل کے لئے دیکھئے: "ردۃ" کی اصطلاح۔

اس کے ساتھ یہ بات بھی پیش نظر رہے کہ جس شراب کے حلال سمجھنے والے کی تکفیر کی جاتی ہے وہ وہ شراب ہے جو انگور کے رس سے بنائی گئی ہو، اور انگور کے کچے رس کے علاوہ جو نشہ آور ہو اس کے حلال سمجھنے والے کو کافر نہیں کہا جائے گا، فقہاء کے درمیان یہ مسئلہ متفق علیہ ہے، اس لئے کہ اس کی حرمت شراب کی حرمت کے مقابلے میں جو دلیل قطعی سے ثابت ہے کم درجے کی ہے، اس کی حرمت دلیل ظنی غیر قطعی یعنی نبی علیہ السلام کے اخبار آحاد اور آثار صحابہ سے ثابت ہے [۲]۔

تیسرا حکم: شراب پینے والے کی سزا:

۲۳- شراب پینے والے کی حد سنت سے ثابت ہے، چنانچہ شراب پینے والے کی حد کے بارے میں بہت سی احادیث وارد ہیں، ان میں سے ایک روایت حضرت انسؓ سے مروی ہے: "أن النبي صلى الله عليه وسلم أتي

(۱) الفتاوی الہندیہ ۵/ ۴۱۲، الہدایہ مع فتح القدیر ۹/ ۲۸، المغنی ۸/ ۳۰۳- ۳۰۴، شرح روض الطالب ۴/ ۱۵۸۔

(۲) الفتاوی الہندیہ ۵/ ۴۱۰، الہدایہ مع تکملۃ فتح القدیر ۹/ ۲۸، المغنی ۸/ ۳۰۳- ۳۰۴، شرح روض الطالب ۴/ ۱۵۸، حاشیۃ القلیوبی علی شرح المنہاج ۴/ ۲۰۲، مغنی المحتاج ۴/ ۱۸۶، المحلی ۷/ ۴۹۱۔ اس میں یہ بھی ہے کہ اصحاب ظواہر نبیذ کے حلال سمجھنے والے کی اسی طرح تکفیر کرتے ہیں جس طرح شراب کے حلال سمجھنے والے کی، جس پر سب کا اتفاق ہے۔

برجل قد شرب الخمر، فجلده بجريدتين نحو أربعين، قال: وفعله أبوبكر، فلما كان عمر استشار الناس، فقال عبدالرحمن: أخف الحدود ثمانون، فأمر به عمر"[1] (نبی علیہ السلام کے پاس ایک ایسا آدمی لایا گیا جس نے شراب پی تھی، تو آپ علیہ السلام نے اسے تقریباً چالیس کوڑے کھجور کی دو شاخوں سے لگائے، حضرت انسؓ فرماتے ہیں کہ حضرت ابوبکرؓ نے بھی ایسا ہی کیا، پھر جب حضرت عمرؓ کا دور آیا تو آپ نے لوگوں سے مشورہ کیا، حضرت عبدالرحمٰن نے فرمایا کہ سب سے ہلکی حد اسی کوڑے ہیں، تو حضرت عمر نے اسی کا حکم دیا)۔

اور حضرت سائب بن یزید سے روایت ہے، وہ فرماتے ہیں: "كنا نؤتى بالشارب في عهد رسول الله ﷺ، وإمرة أبي بكر، فصدرًا من خلافة عمر، فنقوم إليه بأيدينا ونعالنا وأرديتنا، حتى كان آخر إمرة عمر، فجلد أربعين، حتى إذا عتوا وفسقوا جلد ثمانين"[2] (رسول اللہ علیہ السلام کے عہد مبارک میں، اور حضرت ابوبکرؓ کے عہد خلافت میں، اور حضرت عمرؓ کے ابتدائی عہد خلافت تک جب کسی شراب پینے والے کو ہمارے پاس لایا جاتا تھا تو ہم کھڑے ہوکر اپنے ہاتھوں، جوتوں اور چادروں سے اسے مارتے تھے، یہاں تک کہ حضرت عمرؓ کا آخری دور خلافت آیا تو آپ نے چالیس کوڑے لگائے، لیکن پھر جب لوگوں میں سرکشی اور فسق وفجور آ گیا تو حضرت عمر نے اسی کوڑے لگائے)۔

شراب پینے والے کو کوڑا لگائے جانے پر حضرات صحابہ اور ان کے بعد کے مسلمانوں کا اتفاق ہے، لیکن چالیس یا اسی کے مابین اس کی مقدار میں فقہاء کا اختلاف ہے، جمہور علماء اسی کوڑوں کے قائل ہیں[1]، اس کی تفصیل (حد شرب) کے تحت آئے گی۔

اس بنا پر شراب پینے والے پر خواہ اس پر نشہ طاری ہوا ہو یا نہ ہوا ہو، جمہور کے نزدیک حد جاری کی جائے گی، یہی حکم ہے ہر نشہ آور چیز پینے والے کا ہے خواہ اس نے زیادہ پیا ہو یا کم، حنفیہ کے نزدیک مفتیٰ بہ قول یہ ہے کہ جس شخص نے شراب پی خواہ زیادہ پی ہو یا کم، اس پر حد جاری کی جائے گی، اسی طرح اس شخص پر بھی حد جاری کی جائے گی جس پر شراب کے علاوہ کسی اور چیز کے پینے سے نشہ طاری ہو گیا ہو[2]۔

نشہ کا ضابطہ:

۲۴- مالکیہ، شافعیہ، حنابلہ اور حنفیہ میں سے صاحبین وغیرہ کا مذہب یہ ہے کہ نشہ والا آدمی وہ ہے جس کی اکثر باتیں بہکی بہکی اور خلط ملط ہو، اس لئے کہ لوگوں کے عرف وعادت میں مدہوش ایسے ہی آدمی کو کہا جاتا ہے، کیونکہ لوگوں کے عرف میں مست اور مدہوش اس آدمی کا نام ہے جو بکواس کرے، اسی کی طرف حضرت علیؓ نے اپنے اس قول سے اشارہ فرمایا[3]: "إذا سكر هذى وإذا هذى افترى، وحد المفتري ثمانون" (جب مدہوش ہوگا تو بکواس کرے گا،

(۱) حضرت انسؓ کی حدیث: "إن النبي ﷺ أتي برجل..." کی روایت مسلم (۳/ ۱۳۳۰ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) حضرت سائب بن یزید کی حدیث: "قال كنا نؤتى بالشارب..." کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۲/ ۶۶ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین مع الدر المختار ۵/ ۲۸۹، الفواکہ الدوانی ۲/ ۲۹۰، مغنی المحتاج ۴/ ۱۸۷، المغنی ۸/ ۳۰۴ اور اس کے بعد کے صفحات، نیل الاوطار ۷/ ۱۳۶ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۲) بدائع الصنائع ۶/ ۱۹۳۵ اور اس کے بعد کے صفحات، تبیین الحقائق ۶/ ۴۵، ۴۷، مغنی المحتاج ۴/ ۱۸۷، المغنی ۸/ ۳۰۴ اور اس کے بعد کے صفحات، الدسوقی علی الشرح الکبیر ۴/ ۳۵۲، حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۱۶۲-۱۶۳، ۵/ ۲۸۹-۲۹۳۔

(۳) حضرت علیؓ کے اثر: "إذا سكر هذى..." کو امام مالکؒ نے مؤطا (۲/ ۸۴۲ طبع الحلبی) میں روایت کیا ہے اور ابن حجر نے تلخیص میں اسے معلول قرار دیا ہے (۴/ ۷۵ طبع دار المحاسن)۔

اور جب بکواس کرے گا تو لوگوں پر جھوٹا الزام لگائے گا، اور جھوٹا الزام لگانے والے کی حد اسی کوڑے ہے)۔

پس اس نشہ کا معیار جس میں عبادت کرنا صحیح نہیں اور جس نشہ کی وجہ سے نبیذ وغیرہ کے پینے والے پر فسق کا حکم لگایا جاتا ہے وہ وہ ہے جس کو کلام سمجھنے اور سمجھانے دونوں میں اضطراب ہو، اور چلنے اور کھڑے ہونے کی حالت میں بھی ڈگمگاہٹ ہو، پس وہ لٹ پٹائی زبان میں بات کرے، بے ربط کلام کرے، ڈگمگاتا اور جھومتا ہوا چلے، اور اس سے زیادہ جن باتوں کا ذکر امام ابو حنیفہؒ نے فرمایا ہے، وہ نشہ کی حد یعنی اس کی مقدار میں اضافہ ہے [۱]۔

امام ابو حنیفہؒ کا مذہب یہ ہے کہ جس نشہ سے وجوب حد متعلق ہے وہ وہ ہے جو عقل کو زائل کر دے، اس طور پر کہ مدہوش آدمی کو نہ کسی چیز کا شعور رہے اور نہ کسی بات کو سمجھ سکے، اور مرد وعورت اور زمین وآسمان کے درمیان فرق نہ کر سکے، کیونکہ حدود میں حد کو دفع کرنے کی غرض سے اس کے اسباب میں سب سے آخری سبب کو لیا جاتا ہے، اس لئے کہ حضور علیہ الصلاۃ والسلام کا ارشاد ہے: "ادرؤا الحدود عن المسلمين ما استطعتم" [۲] (جہاں تک تم سے ہو سکے حدود کو مسلمانوں سے دفع کرو)۔

---

(۱) مختصر الطحاوی رص ۲۷۸، البدائع ۵/ ۲۹۳، حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۲۹۴، التاج والإکلیل ۶/ ۳۱۷، الأحکام السلطانیہ للماوردی رص ۲۲۹، لأبی یعلی رص ۲۵۴، المغنی ۸/ ۳۱۲، المحلی ۷/ ۵۰۶۔

(۲) البدائع ۶/ ۲۹۳ - ۲۹۴، نشہ کے اپنی انتہا کو پہنچنے سے پہلے امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک حد کی نفی کا مطلب یہ نہیں ہے کہ ایسا شخص سزا کا مستحق نہیں ہے بلکہ تعزیر کی سزا اس طرح واجب ہوگی کہ وہ روکنے کے لئے کافی ہو، جیسا کہ معلوم ہے۔ اور حدیث: "ادرؤا الحدود عن المسلمين ما استطعتم" کی روایت ترمذی (۴/ ۳۳ طبع الحلبی) اور حاکم (۴/ ۳۸۴ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے اور ابن حجر نے تلخیص (۴/ ۶۵ طبع دار المحاسن) میں اسے ضعیف قرار دیا ہے، اور انہوں نے حضرت ابن مسعودؓ پر اس کے موقوف ہونے کو صحیح قرار دیا ہے۔

اور صاحبین (امام ابو یوسف اور امام محمد) کے قول کی طرف اکثر مشائخ حنفیہ کا میلان ہے، اور فتوی کے لئے ان کے نزدیک وہی قول پسندیدہ ہے، درمختار میں ہے: صاحبین کے قول کو فتوی کے لئے اختیار کیا جائے گا، کیونکہ امام صاحب کی دلیل کمزور ہے [۱]۔

نشہ کو ثابت کرنے کے ذرائع:

۲۵ - پینے والے پر حد کی سزا نافذ کرنے کے لئے شرب کا ثبوت شہادت کے ذریعہ ہوگا یا اقرار کے ذریعہ یا قے وغیرہ کے ذریعہ، اس کی تفصیل "حد شرب خمر" میں ہے، دیکھئے: (اثبات) کی اصطلاح۔

شراب کا مالک بننے اور بنانے کی حرمت:

۲۶ - مسلمان پر شراب کا مالک بننا یا بنانا ملک کے اختیاری یا ارادی اسباب میں سے کسی سبب سے، مثلاً خرید فروخت اور ہبہ وغیرہ سے ہو، حرام ہے، اس لئے کہ رسول ﷺ کا فرمان ہے: "إن الذي حرّم شربها حرّم بيعها" [۲] (جس اللہ نے اس کے پینے کو حرام قرار دیا ہے اسی نے اس کی بیع کرنے کو بھی حرام قرار دیا ہے)۔

حضرت جابرؓ سے روایت ہے، وہ فرماتے ہیں کہ میں نے رسول اللہ ﷺ کو یہ فرماتے ہوئے سنا: "إن الله ورسوله حرّم بيع الخمر والميتة والخنزير والأصنام" [۳] (بیشک اللہ تعالی اور اس کے رسول نے شراب، مردار، خنزیر اور بتوں کی خرید فروخت کو حرام قرار دیا ہے)۔

---

(۱) الدر المختار بحاشیہ ابن عابدین ۳/ ۱۶۵۔

(۲) حدیث: "إن الذي حرم شربها حرم بيعها" کی روایت مسلم (۳/ ۱۲۰۶ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۳) حدیث: "إن الله ورسوله حرم..." کی روایت بخاری ومسلم نے حضرت جابر بن عبد اللہ سے مرفوعا کی ہے (فتح الباری ۴/ ۴۲۴ طبع السلفیہ، صحیح مسلم بتحقیق محمد فؤاد عبد الباقی ۳/ ۱۲۰۷ طبع عیسی الحلبی)۔

لیکن اگر شراب کا مالک ہونا کسی جبری سبب کی بنیاد پر ہو مثلاً وراثت تو وہ مسلمان کی ملکیت میں داخل ہوتی ہے اور اس میں وراثت جاری ہوتی ہے، مثلاً وہ کسی ذمی کی ملکیت تھی اور وہ مسلمان ہوگیا یا مسلمان کے پاس انگور کا رس سرکہ بنانے سے قبل شراب بنایا گیا پھر وہ مسلمان مرگیا اس حال میں کہ شراب اس کی ملکیت میں تھی تو اس کی ملکیت غیر ارادی سبب کی بنیاد پر اس کے وارث کی طرف منتقل ہوگی، پس یہ اختیاری طور پر وارث بننے اور بنانے کے باب سے نہیں ہوگا جو کہ ممنوع ہے۔

مذکورہ بالا بحث کے نتیجہ میں یہ مسئلہ متفرع ہوتا ہے کہ شراب مال ہے یا نہیں؟ علماء کا اس میں اختلاف ہے۔

حنفیہ کا اصح قول اور مالکیہ کا مذہب یہ ہے کہ وہ مال متقوم ہے [1]، لیکن کسی صحیح مقصد کے لئے اس کا تلف کرنا جائز ہے، اور اگر کسی ذمی کی شراب تلف کردی جائے تو اسے اس کا ضمان ادا کیا جائے گا۔

جب کہ حنفیہ کا ایک قول (اصح کے بالمقابل) اور شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ وہ مال نہیں ہے اور اس مذہب کی بنیاد پر اس کا تلف کرنا جائز ہے، خواہ وہ کسی مسلمان کی ہو یا ذمی کی۔

شراب کے علاوہ دیگر نشہ آور سیال مشروب کے بارے میں جمہور امت اور حنفیہ میں سے امام محمد کا مذہب یہ ہے کہ اس کا تلف کرنا جائز نہیں ہے۔ امام ابوحنیفہ اور امام ابویوسف کا قول اس کے خلاف ہے [2]، اس سلسلے کی تفصیلات کے لئے دیکھئے: (بیع) اور (اتلاف) کی اصطلاح۔

(۱) متقوم (واو کے کسرہ اور تشدید کے ساتھ) وہ مال ہے جس سے شرعاً انتفاع مباح ہو اور غیر متقوم وہ ہے جس سے نفع اٹھانا شرعاً جائز نہ ہو، مثلاً شراب اور خنزیر وغیرہ، (تکملہ فتح القدیر ۹/ ۳۱، ابن عابدین علی الدر المختار ۵/ ۲۸۹)۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۲۸۹، ۲۹۲، تکملہ فتح القدیر ۹/ ۳۱، الحطاب ۵/ ۲۸۰، الشرح الصغیر ۴/ ۴۷، شرح الروض ۲/ ۳۴۴، مغنی المحتاج ۲/ ۲۸۵، المجموع ۹/ ۲۲۷، ۲۳۰، المغنی ۵/ ۲۲۲-۲۲۳ مطابع سجل العرب، الانصاف ۵/ ۹۲، ۶/ ۱۴۴-۱۴۵، المنتقی علی الموطا ۳/ ۱۵۸، المہذب ۱/ ۲۶۱۔

شراب کو تلف کرنے یا غصب کرنے کا ضمان:

۲۷- فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ شراب اگر کسی مسلمان کی ہے تو اس کا تلف کرنے والا ضامن نہیں ہوگا، اور اگر کسی شخص نے کسی ذمی کی شراب کو ضائع کیا تو اس کو ضامن قرار دیئے جانے کے سلسلے میں فقہاء کا اختلاف ہے، حنفیہ اور مالکیہ ضمان کے قائل ہیں جب کہ شافعیہ اور حنابلہ کا مسلک عدم ضمان کا ہے، کیونکہ تمام ناپاک چیزوں کی طرح وہ بھی مال غیر متقوم ہے۔

فقہاء کا اس پر بھی اتفاق ہے کہ جو شراب کسی مسلمان سے غصب کی گئی ہو اگر وہ محترم ہے تو بہائی نہیں جائے گی (اور محترم شراب وہ ہے جو شراب بنانے کی غرض سے نہیں بلکہ سرکہ بنانے کی غرض سے نچوڑی گئی ہو) بلکہ اس مسلمان کو لوٹا دی جائے گی، کیونکہ اسے سرکہ بننے تک روکے رکھنے کا حق ہے، ضمان مسلمان پر واجب ہو تو حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک قیمت کے ذریعہ ہوگا، مثل کے ذریعہ نہیں، اس لئے کہ مسلمان کے لئے اس کا مالک بننا یا بنانا ممنوع ہے، کیونکہ اس میں شراب کی تعظیم ہے، اور اگر ضمان کسی ذمی پر کسی ذمی کے لئے ہو تو حنفیہ نے اس کی صراحت کی ہے کہ یہ ضمان مثل کے ذریعہ ہوگا [1]، نیز (اتلاف) اور (ضمان) کی اصطلاح دیکھی جائے۔

شراب سے انتفاع کا حکم:

۲۸- جمہور فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ دوا علاج کے لئے شراب سے انتفاع حرام ہے، اور اس کے علاوہ انتفاع کی دوسری صورتیں مثلاً اسے تیل یا کھانے یا مٹی گوندھنے میں استعمال کرنا حرام ہے،

(۱) البدائع ۶/ ۲۹۳۶، حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۲۹۶، تبیین الحقائق ۵/ ۲۳۴، ۲۳۵، الحطاب ۵/ ۲۸۰، الشرح الکبیر مع المغنی ۵/ ۳۷۶، نہایۃ المحتاج ۵/ ۱۶۵، حاشیۃ القلیوبی علی شرح المنہاج ۳/ ۳۰ اور اس کے بعد کے صفحات۔

انہوں نے رسول اللہ ﷺ کے اس قول سے استدلال کیا ہے کہ: ''إن الله لم يجعل شفاء كم فيما حرم عليكم''[۱] (اللہ تعالیٰ نے تمہاری شفاء اس چیز میں نہیں رکھی ہے جسے اس نے تم پر حرام کیا ہے) اور امام مسلم وغیرہ نے اپنی صحیح میں روایت کی ہے کہ: ''أن طارق بن سويد رضي الله عنه سأل النبي ﷺ عن الخمر فنهاه -أوكره أن يصنعها- فقال إنما أصنعها للدواء، فقال: إنه ليس بدواء ولكنه داء''[۲] (طارق بن سوید نے نبی ﷺ سے شراب کے بارے میں دریافت کیا تو آپ ﷺ نے انہیں اس سے منع کیا (یا آپ ﷺ نے ان کے شراب بنانے کو ناپسند کیا) تو انہوں نے کہا: میں تو صرف دوا کے لئے بناتا ہوں تو آپ ﷺ نے فرمایا کہ وہ دوا نہیں ہے بلکہ وہ مرض ہے)۔

جمہور کہتے ہیں کہ جو شخص اسے دوا کی غرض سے پئے گا اس پر حد جاری کی جائے گی[۳]۔

شافعیہ کا اصح قول یہ ہے کہ شراب کے ذریعہ علاج حرام ہے جب کہ شراب خالص ہو اور کسی دوسری چیز کے ساتھ ملی ہوئی نہ ہو جس سے ملنے کے بعد اس کا وجود ختم ہو جائے، اور حد واجب ہوگی لیکن اگر وہ کسی دوسری شی کے ساتھ ملی ہوئی ہو جس سے مل کر وہ اپنا وجود کھو دے اور کوئی پاک چیز علاج کے لئے موجود نہ ہو تو ایسی صورت میں اسے علاج کے لئے استعمال کرنا جائز ہے، اور اس صورت میں

(۱) حدیث: ''إن الله لم يجعل شفاء كم فيما حرم عليكم'' کی روایت ابن حبان (موارد الظمآن رص ۳۳۹ طبع السلفیہ) نے کی ہے اور ابو یعلی نے کی ہے جیسا کہ مجمع الزوائد (۸۶/۵ طبع القدسی) میں ہے ہیثمی نے کہا کہ اس کے رجال صحیح کے رجال ہیں، سوائے حسان بن مخارق کے۔

(۲) طارق بن سوید کی حدیث ''إنه ليس بدواء ولكنه داء'' کی روایت مسلم (۱۵۷۳/۳ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۳) حاشیۃ الدسوقی مع الشرح الکبیر ۳۵۲/۴، مغنی المحتاج ۱۸۸/۴، کشاف القناع ۱۱۶/۶ - ۱۱۷، بدائع الصنائع ۲۹۳۵/۶۔

اس میں شرعی ضرورت کا قاعدہ جاری ہوگا۔ اسی طرح اس سے جلدی شفایاب ہونے کی غرض سے علاج کرنا جائز ہے، بشرطیکہ کسی عادل مسلمان ڈاکٹر نے اس کی خبر دی ہو یا وہ خود اس کے ذریعہ علاج کرنا جانتا ہو، اور یہ بھی شرط ہے کہ استعمال کی جانے والی مقدار اتنی کم ہو کہ نشہ پیدا نہ کرے۔

امام نووی نے جزم کے ساتھ اسے حرام کہا ہے، چنانچہ وہ لکھتے ہیں: ''مذہب صحیح یہ ہے کہ علاج کے طور پر بھی شراب کا استعمال حرام ہے''[۱]۔

غیر مکلف لوگوں کو شراب پلانے کا حکم:

۲۹ - مکلف مسلمان پر حرام ہے کہ وہ بچے یا مجنون کو شراب پلائے، پس اگر وہ انہیں پلائے گا تو گناہ اسی کو ہوگا، پینے والے کو نہیں اور پینے والے پر کوئی حد نہیں ہے، اس لئے کہ تحریم کا حکم عاقل وبالغ کے لئے ہے[۲]۔ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے: ''الخمر أم الخبائث''[۳] (شراب تمام برائیوں کی جڑ ہے) اور آپ ﷺ نے فرمایا: ''لعن الله الخمر وشاربها وساقيها وبائعها ومبتاعها وعاصرها ومعتصرها وحاملها والمحمولة إليه وآكل ثمنها''[۴] (اللہ تعالیٰ نے شراب پر، اس کے پینے والے پر، پلانے والے پر، بیچنے والے پر، خریدنے والے پر، نچوڑنے والے پر، شراب بنانے والے پر، اسے اٹھا کر لے جانے والے پر اور جس کے پاس وہ اٹھا کر لے

(۱) المجموع ۵۱/۹، القلیوبی ۲۰۳/۴، نہایۃ المحتاج ۱۲/۸، مغنی المحتاج ۱۸۸/۴۔

(۲) البدائع ۲۹۳۵/۶، مغنی المحتاج ۱۸۸/۴، حاشیۃ عمیرہ علی المحلی ۲۰۲/۴۔

(۳، ۴) حدیث: ''لعن الله الخمر ...'' کی روایت ابوداؤد اور ابن ماجہ نے کی ہے اس میں ''و آکل ثمنها'' کا اضافہ ہے یہ حدیث حضرت ابن عمرؓ سے مرفوعا مروی ہے اور ترمذی اور ابن ماجہ نے حضرت انس بن مالک سے مرفوعا اس کی روایت کی ہے ترمذی کے الفاظ ہیں: ''لعن رسول الله ﷺ في الخمر

جائی جائے اس پر اور اس کی قیمت کھانے والے پر لعنت کی ہے) اور مسلمان کے لئے چوپائے کو شراب پلانا بھی حرام ہے، مالکیہ اور حنابلہ نے اس کی صراحت کی ہے۔

شراب کا حقنہ لگانا یا اسے ناک میں چڑھانا:

۳۰- حنفیہ کے یہاں شراب کا حقنہ لگانا (یعنی پیچھے کے راستہ سے چڑھانا) یا ناک میں ڈالی جانے والی دوا میں ملا کر چڑھانا مکروہ تحریمی ہے، اس لئے کہ یہ حرام اور ناپاک چیز سے نفع اٹھانا ہے، لیکن اس میں حد واجب نہیں ہے، کیونکہ حد کا تعلق پینے سے ہے، اور یہی حد کے جاری کرنے کا سبب ہے لیکن یہ ملحوظ رہے (جیسا کہ پہلے گذرا) کہ اس پر بطور تعزیر دوسری سخت سزا واجب ہوگی۔

شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ حقنہ کے ذریعہ اسے چڑھانا حرام ہے۔ حنفیہ کے ساتھ ان کا اختلاف صرف نام رکھنے میں ہے، حنفیہ اسے مکروہ تحریمی کا نام دیتے ہیں جس کے ترک کا مطالبہ شارع نے حتمی اور اجباری طور پر لیکن دلیل ظنی کے ذریعہ کیا ہو، جب کہ جمہور اسے ہی حرام کا نام دیتے ہیں لیکن وہ حنفیہ کے ساتھ اس بات میں اتفاق کرتے ہیں کہ شراب کا حقنہ لگانے میں حد نہیں ہے، اس لئے کہ حد زجر وتوبیخ کے لئے ہوتی ہے اور اس حالت میں زجر کی کوئی ضرورت نہیں ہے، کیونکہ نفس عادتاً اس کی طرف راغب نہیں ہوتا ہے، لیکن حنابلہ ناک کے ذریعہ شراب داخل کرنے کی صورت میں حد کے وجوب کے قائل ہیں، کیونکہ اس میں آدمی اپنے حلق کے ذریعہ شراب کو اپنے پیٹ میں داخل کرتا ہے [1]۔

شرابیوں کی مجلس میں بیٹھنے کا حکم:

۳۱- شرابی لوگ جب شراب پینے میں مشغول ہوں تو ان کی مجلس میں بیٹھنا حرام ہے، اسی طرح اس دسترخوان پر کھانا حرام ہے جس پر نشہ آور مشروبات پی جاری ہوں خواہ وہ شراب ہوں یا کچھ اور، اس لئے کہ نبی ﷺ کا ارشاد ہے: "من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا يقعد على مائدة يشرب عليها الخمر" [2] (جو شخص اللہ پر اور قیامت کے دن پر ایمان رکھتا ہو وہ اس دسترخوان پر نہ بیٹھے جس پر شراب پی جارہی ہو)۔

شراب کی نجاست:

۳۲- جمہور فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ شراب پیشاب اور خون کی طرح

= عشرة: عاصرها ومعتصرها وشاربها وحاملها والمحمولة إليه وساقيها وبائعها وآكل ثمنها والمشتري لها والمشتراة له" (رسول اللہ ﷺ نے شراب کے سلسلہ میں دس لوگوں پر لعنت فرمائی ہے: شراب نچوڑنے والے، اس کو بنانے والے، اس کو پینے والے، اس کو اٹھانے والے، اس کو منگانے والے، اس کے پلانے والے، اس کے بیچنے والے، اس کی قیمت کھانے والے، اس کو خریدنے والے اور اس کو خریدوانے والے پر) ترمذی نے کہا کہ یہ حدیث حضرت انس کے واسطے سے غریب ہے، حافظ ابن حجر اور منذری نے کہا: اس کے رجال ثقہ ہیں (عون المعبود ۳/ ۳۶۶ طبع ہندوستان، سنن ابن ماجہ بتحقیق محمد فؤاد عبدالباقی ۲/ ۱۱۲۱-۱۱۲۲ طبع عیسی الحلبی، تحفۃ الأحوذی ۴/ ۵۱۶، ۵۱۷ شائع کردہ المکتبۃ السلفیہ، التلخیص الحبیر ۴/ ۷۳ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ، الترغیب والترہیب ۳/ ۲۹۲-۲۹۳ طبع مطبعۃ السعادہ)۔

(۱) نہایۃ المحتاج ۸/ ۱۱، المغنی ۸/ ۳۰۷، الشرح الکبیر ۴/ ۳۵۲، حاشیہ ابن عابدین مع الدر المختار ۵/ ۲۹۰۔

(۲) کشاف القناع ۶/ ۱۱۸، حدیث: "من كان يؤمن ..." کی روایت دارمی نے حضرت جابرؓ سے مرفوعا کی ہے اس کی اصل سنن ابی داؤد میں سالم عن أبیہ کے واسطے سے درج ذیل الفاظ کے ساتھ ہے: "نهى رسول الله ﷺ عن مطعمين: عن الجلوس على مائدة يشرب عليها الخمر، وأن يأكل الرجل وهو منبطح على بطنه" (رسول اللہ ﷺ نے دو کھانے کی جگہوں سے منع فرمایا: ایسے دسترخوان پر بیٹھنے سے جس پر شراب پی جائے، اور یہ کہ انسان اس طرح کھائے کہ وہ پیٹ کے بل لیٹا ہو) ابوداؤد نے کہا: اس

نجاست غلیظہ ہے، کیونکہ اس کی حرمت ثابت ہے اور اس کا نام رجس (گندگی) رکھا گیا ہے[۱]، جیسا کہ قرآن کریم میں آیا ہے: "إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ..."[۲] (بات یہی ہے کہ شراب، جوا، بت وغیرہ اور قرعہ کے تیر یہ سب گندی باتیں ہیں)۔

اور رجس کے معنی لغت میں گندی اور بدبو دار چیز کے ہیں[۳]۔

دیگر وہ مشروبات جن کی حرمت کے سلسلے میں اختلاف ہے فقہاء کے نزدیک ان کی نجاست کا حکم ان کی حرمت کے حکم کے تابع ہے[۴]۔

اور بعض فقہاء جن میں امام مالک کے شیخ ربیعہ، صنعانی اور شوکانی ہیں، ان کا مذہب یہ ہے کہ شراب پاک ہے۔ اس سلسلے میں انہوں نے اصل سے استدلال کیا ہے، (اور اصل ان کے نزدیک اشیاء میں طہارت ہے) اور آیت میں جو رجس کا لفظ آیا ہے اسے انہوں نے معنوی گندگی پر محمول کیا ہے[۵]، اور چوپائے کو اگر شراب پلا دی جائے تو کیا شراب کی وجہ سے وہ حلال رہے گی یا حرام ہوجائے گی؟ اس مسئلے میں تفصیل ہے جسے (أطعمة) کی اصطلاح میں دیکھا جائے۔

شراب کے سرکہ بن جانے یا بنا لینے کا اثر:

۳۳- اگر شراب سرکہ بنانے کے ارادے کے بغیر خود سے سرکہ بن جائے تو وہ سرکہ حلال ہوگا[۱]، فقہاء کے درمیان اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے[۲]، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے: "نعم الأدم الخل"[۳] (سرکہ بہترین سالن ہے)۔

اور سرکہ بن جانے کا علم امام ابوحنیفہ کے نزدیک اس طرح ہوگا کہ مزہ تلخی کے بجائے ترشی میں اس طرح تبدیل ہوجائے کہ اس میں تلخی بالکل باقی نہ رہے، یہاں تک کہ اگر اس میں کچھ بھی تلخی باقی رہے گی تو اس کا پیا حلال نہ ہوگا، اس لئے کہ ان کے نزدیک شراب سرکہ نہیں بن سکتی جب تک کہ سرکہ بننے کا مفہوم پوری طرح اس میں نہ پایا جائے، جیسا کہ رس شراب نہیں بن سکتا مگر اس وقت جب کہ اس میں شراب کے معنی کامل طور پر پائے جائیں۔

اور صاحبین فرماتے ہیں کہ شراب میں تھوڑی سی ترشی ظاہر ہونے سے وہ سرکہ ہوجائے گی، انہوں نے اس میں سرکہ کی بعض صفات کے ظاہر ہونے کو کافی سمجھا ہے، اسی طرح رس ان کے نزدیک شراب کے بعض آثار کے ظاہر ہونے سے شراب ہوجاتا ہے، جیسا کہ ہم نے صاحبین کا مذہب بیان کرتے ہوئے اس طرف اشارہ کیا ہے۔

کسی عمل کے ذریعہ شراب کو سرکہ بنانا:

۳۴- شافعیہ اور حنابلہ کہتے ہیں اور امام مالک کی بھی ایک روایت

= حدیث کو جعفر نے زہری سے نہیں سنا ہے اور وہ منکر ہے (سنن ابی داؤد ۴/ ۱۳۴ طبع استنبول، سنن دارمی ۲/ ۱۱۳ شائع کردہ دار احیاء السنۃ النبویہ)۔

(۱) المجموع ۲/ ۵۶۳۔

(۲) سورۂ مائدہ/ ۹۰۔

(۳) المصباح المنیر۔

(۴) حاشیہ ابن عابدین مع الدر المختار ۵/ ۲۸۹، ۲۹۱، تبیین الحقائق ۶/ ۴۵۔

(۵) ابن عابدین ۵/ ۲۸۹، المجموع ۲/ ۵۶۳، المغنی ۸/ ۳۱۸، مغنی المحتاج ۴/ ۱۸۸، المحلی ۱/ ۱۶۳۔

(۱) خلٌ (سرکہ) مشہور ہے جمع خلول ہے۔ اس کا نام خل اس لئے رکھا گیا کہ اس سے حلاوت کا مزہ بدل گیا، کہا جاتا ہے: "اختل الشيء" جب کہ بدل جائے اور مضطرب ہوجائے (دیکھئے: المصباح المنیر)۔

(۲) المحلی ۱/ ۱۷، البحر الزخار ۴/ ۳۵۱ اور اس کے بعد کے صفحات، الروضۃ البہیہ ۲/ ۲۹۰۔

(۳) "نعم الإدام الخل" کے لفظ کے ساتھ اسے مسلم، احمد اور چاروں اصحاب سنن نے حضرت جابر بن عبداللہ سے روایت کیا ہے، مسلم نے اسے حضرت عائشہ سے روایت کیا ہے، اور حاکم اور بیہقی نے اسے دوسروں سے روایت کیا ہے (نصب الرایہ ۴/ ۳۱۰، المقاصد الحسنہ للسخاوی/ ص ۴۴۷)۔

یہی ہے کہ شراب کو کسی عمل مثلاً سرکہ، پیاز اور نمک کے ذریعہ یا اس کے پاس آگ جلا کر سرکہ بنانا جائز نہیں ہے اور ایسی صورت میں وہ پاک نہ ہوگی، کیونکہ ہم اس سے بچنے کے مکلف ہیں تو سرکہ بنانا مال بنالینے کے طور پر شراب سے قریب ہونا ہوگا اور یہ اجتناب کے حکم کے خلاف ہے اور دوسری وجہ یہ ہے کہ جو چیز شراب میں ڈالی جائے گی وہ شراب سے مل کر ناپاک ہوجائے گی اور شراب کے سرکہ بن جانے کے بعد وہ نجس شی اسے ناپاک کردے گی اور تیسری وجہ یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے سورۂ مائدہ میں خمر کی حرمت سے متعلق آیت کے نازل ہونے کے بعد شراب کو بہانے کا حکم دیا۔

حضرت ابوطلحہ سے مروی ہے کہ: "أنه سأل النبيﷺ عن أيتام ورثوا خمراً، فقال: أهرقها، قال: أفلا أخللها؟ قال: لا"[(1)] (حضرت ابوطلحہؓ نے نبی ﷺ سے کچھ ایسے یتیم بچوں کے بارے میں پوچھا جنہیں وراثت میں شراب حاصل ہوئی تھی تو آپ نے فرمایا: اسے بہادو، حضرت ابوطلحہؓ نے کہا کہ کیا میں اس کا سرکہ نہ بنالوں؟ آپ نے فرمایا: نہیں)۔

اور حضرت عباسؓ سے مروی ہے کہ: "أهدى رجل لرسول اللهﷺ راوية خمر، وقال له رسول اللهﷺ: أما علمت أن الله حرّمها؟ فقال: لا، فساره رجل إلى جنبه، فقال: بم ساررته؟ فقال: أمرته أن يبيعها، فقال له رسول الله: إن الذي حرّم شربها حرم بيعها، ففتح الرجل المزادتين حتى ذهب ما فيهما"[(1)] (ایک شخص نے رسول اللہ ﷺ کو شراب کا مشک ہدیہ کیا تو رسول اللہ ﷺ نے اس سے کہا: کیا تمہیں معلوم نہیں کہ اللہ نے اسے حرام کردیا ہے؟ تو اس نے کہا: نہیں، تو اس کے پہلو میں بیٹھے ہوئے ایک شخص نے اس سے چپکے سے کچھ بات کی تو آپ نے دریافت فرمایا کہ تم نے اس سے چپکے چپکے کیا بات کی؟ تو اس نے کہا کہ میں نے اسے حکم دیا کہ وہ اسے فروخت کردے تو رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: جس اللہ نے اس کے پینے کو حرام کیا ہے اسی نے اس کے فروخت کرنے کو بھی حرام کیا ہے، تو اس شخص نے دونوں مشک کو کھول دیا یہاں تک کہ ان دونوں میں جو تھا وہ بہہ گیا)۔

(1) حدیث: "سأل أبو طلحة النبيﷺ عن أيتام ورثوا خمراً..." کی روایت احمد، ابوداؤد اور دارمی نے حضرت انس بن مالک رضی اللہ عنہ سے کی ہے۔ شعیب ارناؤوط کہتے ہیں کہ اس کی سند قوی ہے اور اس کی اصل صحیح مسلم میں حضرت انسؓ کے واسطے سے ان الفاظ کے ساتھ ہے: "أن النبيﷺ سئل عن الخمر تتخذ خلا؟ فقال: لا" (نبی کریم ﷺ سے پوچھا گیا کہ کیا شراب کو سرکہ بنالیا جائے، تو آپؐ نے فرمایا: نہیں) (مسند احمد بن حنبل ۱۱۹/۳ طبع المیمنیہ، عون المعبود ۳۶۶/۳-۳۶۷ طبع ہندوستان، سنن دارمی ۱۱۸/۲ شائع کردہ إحیاء السنۃ النبویہ، شرح السنۃ للبغوی تحقیق شعیب الارناؤوط ۴۳/۸ شائع کردہ المکتب الاسلامی)۔

= طحاوی نے حدیث کا جواب یہ دیا ہے کہ یہ تغلیظ اور تشدید پر محمول ہے اس لئے کہ یہ ابتداء اسلام میں تھا جیسا کہ کتے کے جوٹھے میں ہوا، یعنی کہ یہ ہمارے زمانہ میں تحریم کے مکمل ہوجانے کی وجہ سے ختم ہوچکا ہے اس لئے فساد میں پڑنے کا احتمال نہیں ہے جیسا کہ ابتدائے تحریم میں اس کا احتمال تھا، اس لئے کہ نفوس شراب سے متعلق تھے، لہذا اگر شراب گھر میں باقی رکھی جاتی تا کہ کچھ عرصہ کے بعد اسے سرکہ بنایا جائے تو اس کا نتیجہ یہ ہوتا کہ لوگ اسے پینے کے عمل میں مبتلا ہوجاتے۔

اور بعض حنفیہ نے یہ جواب دیا ہے کہ حضرت ابوطلحہ کی حدیث ایک دوسرے طریق سے بھی مروی ہے جس میں آیا ہے کہ نبی ﷺ نے اس کے سرکہ بنانے کی اجازت دی، اس طرح دونوں روایتوں میں تعارض ہوگیا، لہذا حدیث سے استدلال ساقط ہوگیا (نصب الرایہ ۳۱۱/۴، البدائع ۱۱۴/۵)۔

(1) حضرت ابن عباسؓ کی حدیث: "أهدى رجل ..." کو امام مالک نے مؤطا میں اور احمد، مسلم اور نسائی نے روایت کیا ہے (نیل الأوطار ۱۶۹/۸، المنتقی علی المؤطا ۱۵۳/۳) "راویۃ" کا لفظ جو حدیث میں آیا ہے اس سے مراد تین چمڑے والا مشک ہے جس میں پانی رکھا جاتا ہے اور مزادہ وہ مشک ہے جسے بعض چمڑوں کو بعض کے ساتھ ملا کر بنایا جاتا ہے اس میں پانی رکھا جاتا ہے۔

تو اس آدمی نے دونوں مشک میں موجود شراب کو نبی علیہ السلام کے سامنے بہا دیا اور آپ علیہ السلام نے اس پر نکیر نہیں فرمائی، اگر اس کا سرکہ بنانا جائز ہوتا تو آپ اس کو اسے بہانے کی اجازت نہ دیتے بلکہ اسے اس کے سرکہ بنانے کی تاکید کرتے۔

یہ ممانعت ہے جو تحریم کا تقاضا کرتی ہے، اور اگر اس کی اصلاح کا کوئی جائز طریقہ ہوتا تو اس کا بہانا جائز نہ ہوتا بلکہ آپ ان کی اس طرف رہنمائی فرماتے، خاص طور پر جب کہ وہ یتیم بچوں کی تھی جن کے مال میں کوتاہی برتنا حرام ہے۔

نیز انہوں نے (جیسا کہ کہتے ہیں) اجماع صحابہ سے استدلال کیا ہے، چنانچہ اسلم نے حضرت عمرؓ سے روایت کی ہے کہ وہ منبر پر چڑھے اور فرمایا: "لا تأكل خلا من خمر أفسدت، حتى يبدأ الله تعالىٰ إفسادها، وذلک حين طاب الخل، ولابأس على امرئ أصاب خلا من أهل الكتاب أن يبتاعه مالم يعلم أنهم تعمدوا إفسادها" (اس شراب کا سرکہ مت کھاؤ جو خراب ہوگئی ہو یہاں تک اللہ تعالیٰ خود اسے سرکہ بنادے اور یہ اس وقت جب کہ سرکہ خوشگوار ہوگیا ہو اور جس آدمی کو اہل کتاب کے پاس سرکہ ملے اس پر کوئی حرج نہیں ہے کہ وہ اسے خرید لے جب تک کہ اسے یہ نہ معلوم ہو کہ انہوں نے اسے جان بوجھ کر سرکہ بنایا ہے)۔

ایسی صورت میں ممانعت واقع ہوگی[1]، اور یہ قول لوگوں کے درمیان مشہور ہے، اس لئے کہ یہ منبر پر لوگوں کے درمیان حکم کا اعلان ہے، اور کسی نے اس پر نکیر نہیں کی، زہری اسی کے قائل ہیں۔

حنفیہ کے نزدیک ظاہر روایت اور مالکیہ کے نزدیک راجح قول یہ ہے کہ اس کا پینا حلال ہے اور سرکہ بنانا بھی جائز ہے[1]۔ اس لئے کہ سرکہ بنانے میں اس کی اصلاح ہے اور اصلاح مباح ہے، چمڑے کی دباغت پر قیاس کرتے ہوئے، اس لئے کہ دباغت سے چمڑا پاک ہوجاتا ہے، اس کی دلیل رسول اللہ علیہ السلام کا یہ قول ہے: "أيما إهاب دبغ فقد طهر"[2] (جس چمڑے کو دباغت دے دی جائے وہ پاک ہوجاتا ہے)۔

نیز آپ علیہ السلام نے مردار بکری کے چمڑے کے بارے میں فرمایا: "إن دباغها يحله كما يحل خل الخمر"[3] (اس کی دباغت اسے حلال کردے گی جیسا کہ شراب کا سرکہ حلال ہوتا ہے)۔

تو نبی علیہ السلام نے سرکہ بنانے کو جائز قرار دیا جیسا کہ شرعاً سرکہ کی حلت آپ علیہ السلام کے اس ارشاد سے بھی ثابت ہے: "خير خلكم خلّ خمركم"[4] (تمہارا سب سے بہتر سرکہ تمہاری شراب کا سرکہ ہے)۔ اور آپ علیہ السلام کے اس قول سے بھی ثابت ہے جس کا ذکر گذر چکا ہے: "نعم الأدم الخل" (سرکہ بہترین سالن ہے)۔ کیونکہ آپ علیہ السلام نے سرکہ بنانے یا خود سے سرکہ بن جانے کے

---

(۱) حضرت عمرؓ کے اثر کو ابوعبید نے کتاب الاموال میں تقریباً اسی مفہوم میں روایت کیا ہے رص ۱۰۴ اور اس کے بعد کے صفحات (المغنی ۸/ ۳۳۰)۔

---

(۱) البدائع ۵/ ۱۱۴، حاشیہ رد المحتار ۱/ ۲۹۰، المنتقی علی المؤطا ۳/ ۱۵۳-۱۵۴، بدایۃ المجتہد ۱/ ۴۶۱، القوانین الفقہیہ رص ۳۴۔

(۲) حدیث: "أيما إهاب دبغ فقد طهر" کی روایت اس لفظ کے ساتھ نسائی نے کی ہے (۷/ ۱۷۳ طبع المکتبۃ التجاریۃ)، اور مسلم (۱/ ۲۷۷ طبع الحلبی) نے اسے درج ذیل لفظ کے ساتھ روایت کیا ہے: "إذا دبغ الإهاب فقد طهر"۔

(۳) حدیث: "إن دباغها يحله كما يحل خل الخمر" (یعنی مردار بکری کے چمڑے کو دباغت پاک کردیتی ہے) کی روایت دار قطنی (۴/ ۲۶۶ طبع دار المحاسن) نے کی ہے، اور انہوں نے کہا کہ فرج بن فضالہ نے اسے تنہا روایت کیا ہے اور وہ ضعیف ہیں۔

(۴) حدیث: "خير خلكم خل خمركم" کی روایت بیہقی نے المعرفۃ میں کی ہے اور انہوں نے کہا کہ اس کی روایت تنہا مغیرہ بن زیاد نے کی ہے اور وہ قوی نہیں ہیں، (نصب الرایہ للزیلعی ۴/ ۳۱۱ طبع المجلس العلمی بالہند)، اور یہ بات ملحوظ رہے کہ اہل حجاز انگور کے سرکہ کا نام شراب کا سرکہ رکھتے ہیں۔

درمیان فرق نہیں کیا ہے، اس لئے کہ نص مطلق ہے[۱] اور دوسری وجہ یہ ہے کہ سرکہ بنانے سے اس کا وہ وصف جو فساد پیدا کرنے والا ہے زائل ہوجاتا ہے اور شراب میں صلاح کی صفت پیدا ہوجاتی ہے اور اصلاح مباح ہے، کیونکہ وہ شراب کے بہانے کے مشابہ ہے۔

اور امام مالک کی تیسری روایت یہ ہے کہ سرکہ بنانا مکروہ ہے اور یہی روایت مشہور ہے۔

شراب کو منتقل کرکے یا سرکہ کے ساتھ ملا کر سرکہ بنانا:

۳۵- اگر شراب کو سایہ سے دھوپ میں یا دھوپ سے سایہ میں منتقل کیا جائے، چاہے یہ سرکہ بنانے کے ارادے سے ہو، اور وہ سرکہ بن گئی تو اس سے حاصل شدہ سرکہ حنفیہ، مالکیہ اور شافعیہ کے نزدیک حلال ہوگا۔ حنفیہ کا صحیح قول یہ ہے کہ اگر سایہ سے دھوپ میں منتقل کئے بغیر شراب پر دھوپ پڑی مثلاً وہ چھت اٹھالی گئی جو اس کے اوپر تھی تو اسے منتقل کرنا جائز نہیں ہے۔ شافعیہ نے حلال ہونے کی علت یہ بیان کی ہے کہ طرب ومستی پیدا کرنے والی شدت (یعنی نشہ پیدا کرنے کی صفت) جو نجاست اور تحریم کی علت ہے وہ زائل ہوگئی اور اس کے بعد برتن میں کوئی نجاست نہیں پڑی، لہذا وہ پاک ہے۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ شراب اگر ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل کی جائے اور اس میں کوئی چیز ڈالے بغیر وہ سرکہ ہوجائے تو اگر اس کے سرکہ بنانے کا ارادہ نہیں تھا تو وہ اس کی وجہ سے حلال ہوجائے گی، کیونکہ وہ اللہ تعالیٰ کے فعل سے سرکہ بن گئی اور اگر اسے منتقل کرنا سرکہ بنانے کے ارادے سے تھا تو اس کے پاک ہونے کا احتمال ہے، کیونکہ ان دونوں میں قصد وارادہ کے علاوہ کوئی فرق نہیں ہے اس لئے اس کا حرام ہونا ضروری نہیں ہے اور دوسرا احتمال یہ ہے کہ پاک

(۱) تبیین الحقائق للزیلعی ۶/ ۴۸۔

نہ ہو، کیونکہ وہ عمل کے ذریعہ سرکہ بنائی گئی ہے، جیسا کہ اس صورت میں جب کہ اس میں کوئی چیز ڈالی جائے[۱]۔

شراب کو سرکہ بنانے کے لئے روک رکھنا:

۳۶- شراب کو سرکہ بنانے کے ارادے سے روکے رکھنے کے جواز کے سلسلہ میں فقہاء کا اختلاف ہے، حنفیہ اور شافعیہ اس کے جواز کے قائل ہیں، اور یہ سرکہ ان کے نزدیک حلال اور پاک ہے۔

حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ شراب کو سرکہ بنانے کے ارادے سے روکے رکھنا حرام ہے، لیکن ان کے نزدیک سرکہ بنانے والے کے لئے جائز ہے کہ وہ شراب کو سرکہ بن جانے کے مقصد سے روکے رکھے، تاکہ اس کا مال ضائع نہ ہو[۲]۔

برتن کی طہارت:

۳۷- شراب کے سرکہ بن جانے کے بعد اس کی طہارت ونجاست کے سلسلہ میں علماء کا جو اختلاف مذکور ہوا اس کے مطابق جب شراب سرکہ بن جائے اور طاہر قرار پائے تو اکثر علماء کے نزدیک وہ برتن جس میں شراب تھی اس کے اوپر اور نیچے والا حصہ پاک ہوجائے گا، البتہ مالکیہ کے نزدیک یہاں پر برتن کے اوپر والے حصے کی طہارت کے سلسلہ میں اختلاف منقول ہے، لیکن دسوقی کے حاشیہ میں اس کی

(۱) مغنی المحتاج ۱/ ۱۸، حاشیہ قلیوبی وعمیرہ علی شرح المحلی ۱/ ۲۷، المغنی ۸/ ۳۱۹، کشاف القناع ۱/ ۱۸۷، المبسوط ۲۴/ ۲، ۷، ۲۰، البدائع ۵/ ۱۱۲، ۱۱۳، نتائج الافکار تکملۃ فتح القدیر ۸/ ۱۵۵، ۱۶۶، تبیین الحقائق للزیلعی ۶/ ۴۴، ۴۸، الفتاوی الہندیہ ۴/ ۴۱۰، الدر المختار وحاشیہ ابن عابدین ۵/ ۲۱۹، مختصر الطحاوی رص ۲۷۹، الخرشی مع خلیل ۱/ ۸۸، الحطاب ۱/ ۹۷-۹۸، الدسوقی ۱/ ۵۲۔

(۲) البدائع ۶/ ۲۹۳، الفتاوی الہندیہ ۵/ ۴۱۰، الدسوقی ۱/ ۵۲، الحطاب ۱/ ۹۷، مغنی المحتاج ۱/ ۸۱-۸۲، المغنی ۸/ ۳۱۹، کشاف القناع ۱/ ۱۸۷۔

طہارت کو یقینی کہا گیا ہے (۱)۔

اور حنفیہ کے مذہب میں مفتیٰ بہ یہ ہے کہ برتن کے اوپر والا حصہ تابع ہونے کی حیثیت سے پاک ہوجائے گا، اور بعض حضرات کی رائے یہ ہے کہ اس کا اوپری حصہ پاک نہ ہوگا، اس لئے کہ وہ خشک شراب ہے، البتہ اگر اسے سرکہ سے دھویا جائے اور وہ اسی وقت سرکہ بن جائے تو پاک ہوجائے گا (۲)۔

(۱) حاشیۃ الباجوری مع ابن القاسم ۱/ ۱۱۱، حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۱/ ۵۲، الرہونی علی الزرقانی ۱/ ۴۷، کشاف القناع ۱/ ۱۸۷۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۲۹۰۔

إشعار

تعریف:

۱- إشعار: کے معنی نشان لگانے کے ہیں، کہا جاتا ہے: أشعر البدنة: بدنہ پر نشان لگایا، اور یہ اس طور پر کہ اس کے چمڑے کو کاٹ دے یا اس کے کوہان میں کسی ایک طرف نشتر وغیرہ کے ذریعہ چیر دے تاکہ یہ معلوم ہو کہ وہ ہدی ہے (۱)۔

فقہاء بھی اسے اسی لغوی معنی میں استعمال کرتے ہیں (۲)۔

متعلقہ الفاظ:

تقلید:

۲- تقلید: جو بدنہ کے لئے ہو، وہ یہ ہے کہ اس کی گردن میں جوتا وغیرہ جیسی کوئی چیز لگا دی جائے تاکہ یہ معلوم ہوجائے کہ وہ ہدی ہے، پس تقلید میں خون نہیں نکلتا ہے، اس لئے دونوں میں فرق ظاہر ہے (۳)۔

اجمالی حکم:

۳- ہدی کے اونٹ کے إشعار کے حکم میں فقہاء کا اختلاف ہے،

(۱) لسان العرب المحیط: مادہ (شعر)، المطلع علی ابواب المقنع رص ۲۰۵-۲۰۶۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۱۹۷ طبع بولاق، المغنی ۳/ ۵۴۹ طبع الریاض، جواہر الاکلیل ۱/ ۲۰۳ طبع المعرفہ۔

(۳) المطلع علی ابواب المقنع رص ۲۰۶، المبسوط ۴/ ۱۳۷ طبع دار المعرفہ۔

جمہور فقہاء (مالکیہ، شافعیہ، حنابلہ اور حنفیہ میں صاحبین) کا مسلک یہ ہے کہ اونٹ کا اشعار مسنون ہے، ان کی دلیل حضرت عائشہؓ کی یہ روایت ہے، وہ فرماتی ہیں: "فتلت قلائد هدي النبي ﷺ، ثم أشعرها وقلّدها"[1] (نبی ﷺ کی ہدی کے لئے پٹے تیار کئے گئے، پھر آپ ﷺ نے ان کا اشعار کیا اور پٹے لٹکا دیئے)، اور صحابہ نے بھی ایسا ہی کیا، دوسری وجہ یہ ہے کہ وہ ایک صحیح مقصد کے لئے تکلیف پہنچانا ہے اس لئے جائز ہوگا، جیسا کہ داغنا، نشان لگانا، رگ کھولنا اور پچھنہ لگانا جائز ہے، اور گائے کو بھی اونٹ کی طرح نشان لگایا جائے گا، کیونکہ وہ بھی بدنہ ہے۔

اور امام ابوحنیفہ نے بدنہ کے اشعار کو مکروہ قرار دیا ہے، کیونکہ وہ مثلہ ہے اور تکلیف پہنچانا ہے، امام ابوحنیفہ نے اصل اشعار کو مکروہ نہیں کہا ہے بلکہ انہوں نے اپنے زمانہ کے لوگوں کے اشعار کو ناپسند فرمایا جس میں (جانور کی) ہلاکت کا اندیشہ ہوتا تھا، اور جو شخص صرف چمڑے کو کاٹے، گوشت کو نہیں تو اس میں کوئی حرج نہیں ہے، اور جو شخص اسے بہتر طور پر انجام دے اس کے لئے مستحب ہے[2]۔

بحث کے مقامات:

۴- بعض فقہاء نے حج میں بدنہ (اونٹ، گائے) کے اشعار کے مسئلہ کو ہدی پر کلام کرتے ہوئے، اور بعض دوسرے فقہاء نے احرام کے وقت نیت پر کلام کرتے ہوئے ذکر کیا ہے۔

(۱) حدیث: "فتلت قلائد هدي النبي ﷺ ثم أشعرها" کی روایت بخاری اور مسلم نے حضرت عائشہؓ کے واسطے سے کی ہے الفاظ بخاری کے ہیں، (فتح الباری ۳/ ۵۴۴ طبع السلفیہ، صحیح مسلم تحقیق محمد فواد عبد الباقی ۲/ ۹۵۷ طبع عیسی الحلبی)۔

(۲) جواہر الإکلیل ۱/ ۱۷۷، المہذب ۱/ ۲۴۲ - ۲۴۳، المغنی ۳/ ۵۴۹، المبسوط ۴/ ۱۳۸، حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۱۹۷۔

إشلاء

تعریف:

۱- إشلاء لغت میں أشلى الكلب کا مصدر ہے، یہ اس وقت بولتے ہیں جب کہ کتے کو اس کے نام کے ساتھ پکارا جائے، اور جو شخص "أشليت الكلب على الصيد" کہے تو اس کے معنی یہ ہیں کہ میں نے اس کو پکارا پھر اس کو شکار پکڑنے کے لئے روانہ کیا۔

اور یہ بات ثابت ہے کہ "اشلاء کلب" کو برانگیختہ کرنے کے معنی میں استعمال کرنا صحیح ہے، اور اس سے مراد شکار کے اعضاء پر مسلط کرنا ہے، أشلاء الصید کے معنی ہیں: شکار کے اعضاء[1]۔

فقہاء إشلاء کے لفظ کو اغراء (بھڑکانے) اور شکار پر مسلط کرنے کے معنی میں استعمال کرتے ہیں[2]۔

متعلقہ الفاظ:

زجر:

۲- یہ روکنے اور صراحۃً منع کرنے کے معنی میں آتا ہے، کہا جاتا ہے: زجرته فانزجر: میں نے اس کو ڈانٹا تو وہ متنبہ ہوگیا، اور کہا جاتا ہے: "زجر الصياد الكلب" شکاری نے کتے کو ڈانٹا یعنی چیخا،

(۱) لسان العرب المحیط، المغرب فی ترتیب المعرب، معجم مقاییس اللغہ، النہایہ فی غریب الحدیث والأثر: مادہ (شلا)۔

(۲) المبسوط ۱۱/ ۲۲۳ طبع السعادۃ، الحطاب ۳/ ۲۱۶، ۲۱۸، حلیۃ العلماء للقفال ۳/ ۳۶۹ طبع الرسالہ، کشاف القناع ۶/ ۲۲۴ طبع مکتبۃ النصر الحدیثہ۔

''فانزجر'' یعنی شکاری نے کتے کو شکار کا پیچھا کرنے سے روکا تو وہ رک گیا، تو اس اعتبار سے ''زجر'' ''إشلاء'' کی ضد ہے[۱]۔

اجمالی حکم:

۳- کتے کا پکارنے پر آجانا اس کے معلَّم (تربیت یافتہ) ہونے کی علامت نہیں ہے، خاص طور پر کتا، کیونکہ وہ پالتو جانور ہے، محض بلانے سے اپنے مالک کے پاس آجاتا ہے، اور یہاں پر تربیت یافتہ ہوجانے کی علامت یہ ہے کہ وہ ایسا عمل کرے جو اس کی طبیعت کے خلاف ہو۔

اگر کتا بلانے پر آجائے یعنی (شکار پر) بھیجنے سے چلا جائے اور روک دینے سے رک جائے تو جمہور فقہاء کے نزدیک یہ کتے کے معلَّم (تربیت یافتہ) ہونے کی علامت ہے، اس طرح کہ وہ اس پکار کو قبول کرے اور اس کا مالک جو چاہے اسے نافذ کرے[۲]۔

بحث کے مقامات:

۴- فقہاء نے إشلاء کو شکار کے باب میں شکار کی حلت کے شرائط سے بحث کرتے ہوئے استعمال کیا ہے۔

(۱) لسان العرب المحیط۔

(۲) المبسوط ۲۲۲/۱۱-۲۲۳، المدونہ ۵۱/۲ طبع دار صادر، نہایۃ المحتاج مع حواشی ۱۱۶/۸ طبع الحلبی، کشاف القناع ۲۲۴/۶۔

إشہاد

تعریف:

۱- إشہاد لغت میں أشھد کا مصدر ہے، ''أشھدته علی کذا فشھد علیه'' یعنی میں نے اس کو فلاں چیز کا گواہ بنایا تو وہ اس کا گواہ بن گیا، اور ''أشھدني عقد زواجه'' کے معنی ہیں: اس نے مجھے اپنے عقد نکاح میں شریک کیا[۱]۔

فقہاء اشہاد کو انہیں دونوں معنوں میں استعمال کرتے ہیں۔

لیکن یہاں پر اشہاد کی بحث پہلے معنی یعنی گواہ بننے کے مطالبہ تک محدود رہے گی۔

متعلقہ الفاظ:

الف- شہادت:

۲- کبھی شہادت (گواہی دینا) پہلے سے اشہاد (گواہ بنانا) کے بغیر ہوتی ہے، مطالبہ کی وجہ سے حاصل ہوتی ہے یا بغیر مطالبہ کے، اور ''اشہاد'' کا مطلب گواہ بننے کا مطالبہ کرنا ہے۔

ب- استشہاد:

۳- ''استشہاد'' إشہاد کے معنی میں آتا ہے یعنی گواہ بننے کا مطالبہ کرنا، جیسا کہ اللہ تعالی کے اس قول میں ہے: "وَاسْتَشْهِدُوْا شَهِيْدَيْنِ

(۱) الصحاح، المغرب: مادہ (شھد)، تکملۃ فتح القدیر ۳۴۱/۸-۳۴۲۔

مِنْ رِّجَالِكُمْ فَإِنْ لَّمْ يَكُوْنَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَّامْرَأَتَانِ"[1] (اور دو شخصوں کو اپنے مردوں میں سے گواہ بنالیا کرو، پھر اگر وہ دو گواہ مرد (میسر) نہ ہوں تو ایک مرد اور دو عورتیں (گواہ بنالی جائیں)۔

اور کبھی استشہاد ادائے شہادت کا مطالبہ کرنے کے معنی میں آتا ہے[2]۔ اسی طرح استشہاد اللہ کے راستہ میں قتل کئے جانے کے معنی میں آتا ہے۔

ج - اعلان (اور اشہار یعنی مشہور کرنا):

۴- کبھی اشہاد کے بغیر اعلان پایا جاتا ہے، مثلاً اگر لوگ نکاح کا اعلان بچوں کی موجودگی میں یا عورتوں کے سامنے کریں[3]۔

اور کبھی اشہاد اعلان کے بغیر پایا جاتا ہے، مثلاً دو آدمیوں کو نکاح پر گواہ بنانا اور ان دونوں سے مخفی رکھنے کے لئے کہنا۔

اشہاد کا شرعی حکم:

۵- اشہاد کے پانچ احکام ہیں: کبھی گواہ بنانا واجب ہوتا ہے جیسا کہ نکاح میں ہے[4]، اور کبھی مستحب ہوتا ہے، جیسا کہ خرید فروخت میں اکثر فقہاء کے نزدیک[5]، اور کبھی جائز ہوتا ہے جیسا کہ خرید فروخت میں بعض فقہاء کے نزدیک[6] اور کبھی مکروہ ہوتا ہے، جیسے کہ بعض فقہاء کے نزدیک کہ اولاد کو عطیہ یا ہبہ کرنے پر گواہ بنانا، اگر ہبہ اور عطیہ میں فرق واقع ہو، اور کبھی حرام ہوتا ہے، مثلاً ظلم پر گواہ بنانا[1]۔

اور اہل علم کی ایک جماعت کا مذہب یہ ہے کہ ہر اس چیز پر گواہ بنانا واجب ہے جس کے بارے میں گواہ بنانے کا حکم دیا گیا ہے[2]۔

گواہ بنانے کے مواقع

اجنبی کا اس قیمت کو واپس لینا جو اس نے میت کی تجہیز وتکفین پر خرچ کی ہو اور گواہ بنالیا ہو:

۶- حنفیہ اور شافعیہ کا مذہب یہ ہے کہ وہ اجنبی یا مسافر (جس پر میت کی تجہیز وتکفین لازم نہ تھی) اگر اس نے میت کو کفن مثل (یعنی وہ کفن جو اس جیسے میت کے مناسب تھا) دیا، اسی طرح اس کی ضروریات کا انتظام کیا تو اگر اس نے واپس لینے کی نیت سے خرچ کیا ہو اور اس پر گواہ بنالیا ہو تو اس کی قیمت کے بقدر واپس لے سکتا ہے، البتہ شافعیہ کے نزدیک گواہ بنانے کا اعتبار اس وقت ہوگا جب کہ حاکم سے اجازت لینا ممکن نہ ہو اور میت کا مال موجود نہ ہو، یا یہ کہ جس پر میت کی تجہیز وتکفین واجب ہے وہ اس کا انتظام نہ کرے[3]۔

حنابلہ کے نزدیک واپس لینے کے لئے گواہ بنانا شرط نہیں ہے، اگر اس نے واپس لینے کی نیت کی ہے تو واپس لے سکتا ہے، خواہ گواہ بنایا ہو یا نہ بنایا ہو اور حاکم سے اجازت لی ہو یا نہ لی ہو[4] اور مالکیہ کے نزدیک گواہ بنانے کی شرط ہے یا نہیں؟ یہ معلوم نہ ہوسکا[5]۔

---

(۱) سورۂ بقرہ/ ۲۸۲۔
(۲) طلبۃ الطلبۃ رص ۱۳۲، النظم المستعذب ۲/ ۱۰۴، ۳۲۵ طبع مصطفی الحلبی، والتاج ۲/ ۶۶، الخرشی ۷/ ۱۸۸۔
(۳) فتح القدیر ۲/ ۳۵۲ طبع بولاق، نہایۃ المحتاج ۶/ ۱۱۷ طبع الحلبی۔
(۴) العنایہ علی الہدایہ ۲/ ۳۵۱ طبع اول بولاق، نہایۃ المحتاج ۶/ ۲۱۳، الحطاب ۳/ ۴۰۸، ۴۱۰۔
(۵) الطحطاوی علی الدر ۳/ ۲۲۸، تبصرۃ الحکام ۱/ ۱۸۶۔
(۶) المجموع ۹/ ۱۵۵ طبع المنیریہ۔

---

(۱) معین الحکام رص ۱۰۲، نہایۃ المحتاج ۵/ ۱۲۲، مطالب اولی النہی ۴/ ۴۰۰، ۴۰۲، الفروع ۴/ ۶۰۶۔
(۲) تبصرۃ الحکام ۱/ ۱۸۶-۱۸۷، المغنی ۴/ ۳۰۲۔
(۳) حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۵۸۴ طبع اول بولاق، الجمل علی المنہج ۲/ ۱۶۳۔
(۴) کشاف القناع ۴/ ۴۰۲ شائع کردہ مکتبۃ النصر۔
(۵) منح الجلیل ۳/ ۹۷۔

بچے کی زکاۃ نکالنے پر گواہ بنانا:

۷- اکثر فقہاء جنہوں نے بچے کے مال میں زکاۃ کو واجب کیا ہے وہ اس کے نکالنے پر گواہ بنانے کا حکم نہیں دیتے[۱]۔

مالکیہ میں سے ابن حبیب کہتے ہیں کہ وصی بچے کے مال کی زکاۃ نکالنے پر گواہ بنائے گا، لیکن اگر وہ گواہ نہ بنائے اور وہ قابل اعتماد ہوتو اس کی بات مانی جائے گی اور اگر وہ قابل اعتماد نہ ہوتو کیا اس سے مال کا تاوان لیا جائے گا؟ یا حلف لے کر اس کی بات مان لی جائے گی؟ حطاب کو اس سلسلے میں کوئی صراحت نہیں ملی ہے، اور ان کے نزدیک صدقۂ فطر بھی زکاۃ ہی کی طرح ہے[۲]۔

بیع میں گواہ بنانا:

عقدِ بیع پر گواہ بنانا:

۸- عقدِ بیع پر گواہ بنانا نزاع کو بالکلیہ ختم کرنے والا ہے، اور اس میں ایک دوسرے کے انکار کا امکان بعید ہے، اس لئے عام فقہاء کے نزدیک اس پر گواہ بنانا مناسب ہے، مگر یہ کہ اس کے شرعی حکم کے سلسلہ میں ان کے درمیان اختلاف ہے، اور اس سلسلہ میں ان کی تین رائیں ہیں:

الف- جس چیز کی اہمیت ہو اس میں گواہ بنانا مستحب ہے، یہ حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ کا قول ہے، شافعیہ کی بعض کتابوں میں بھی یہی آیا ہے، ان حضرات نے اس پر اللہ تعالیٰ کے اس قول سے استدلال کیا ہے: "وَأَشْهِدُوا إِذَا تَبَايَعْتُمْ"[۳] (اور خرید وفروخت کرتے وقت گواہ بنالیا کرو)۔ امر کو انہوں نے استحباب پر محمول کیا ہے، وجوب سے (استحباب کی طرف) پھیرنے کے سلسلے میں ان کے نزدیک بہت سے دلائل ہیں، ان میں سے ایک یہ ہے: "أن النبي ﷺ اشترى من يهودي طعاماً بنسيئة فأعطاه درعا له رهناً[۱] واشترى من رجل سراويل[۲] ومن أعرابي فرساً[۳] فجحده الأعرابي حتى شهد له خزيمة بن ثابت، ولم ينقل أنه أشهد

---

(۱) الحطاب ۶/ ۹۹ ۳، نہایۃ المحتاج ۳/ ۱۲۷، قواعد ابن رجب/ ص ۶۴۔

(۲) الحطاب ۶/ ۹۹ ۳۔

(۳) سورۂ بقرہ/ ۲۸۲۔

---

(۱) حدیث: "اشترى رسول الله ﷺ من يهودي..." کی روایت بخاری ومسلم نے حضرت عائشہ سے کی ہے الفاظ مسلم کے ہیں (فتح الباری ۴/ ۴۳۳ طبع السلفیہ، صحیح مسلم تحقیق محمد فواد عبد الباقی ۳/ ۱۲۲۶ طبع عیسی الحلبی)۔

(۲) حدیث "شراء النبي ﷺ سراويل" کی روایت احمد بن حنبل، ترمذی، ابن ماجہ اور حاکم نے سوید بن قیس سے کی ہے ترمذی کے الفاظ درج ذیل ہیں: "جلبت أنا ومخرفة العبدي بزًا من هجر فجاءنا النبي ﷺ فساومنا بسراويل وعندي وزان يزن بالأجر، فقال النبي ﷺ للوزان: زن وأرجح" (میں اور مخرفہ عبدی ہجر سے روئی کا کپڑا لے کر آئے تو نبی ﷺ ہمارے پاس آئے اور ہم سے پاجامہ کے بارے میں بھاؤ کیا، اور میرے پاس ایک وزن کرنے والا تھا جو اجرت لے کر وزن کرتا تھا تو نبی ﷺ نے وزن کرنے والے سے کہا کہ جھکا کر وزن کرو)، ترمذی نے کہا کہ سوید کی حدیث حسن صحیح ہے، حاکم نے کہا کہ مسلم کی شرط پر صحیح ہے لیکن بخاری ومسلم نے اس کی روایت نہیں کی ہے ذہبی نے اسے ثابت مانا ہے (مسند احمد بن حنبل ۴/ ۳۵۲ طبع المیمنیہ، تحفۃ الاحوذی ۴/ ۵۳۲-۵۳۳ شائع کردہ المکتبۃ السلفیہ، سنن ابن ماجہ تحقیق محمد فواد عبد الباقی ۲/ ۷۴۸ طبع عیسی الحلبی، المستدرک ۲/ ۳۰-۳۱ شائع کردہ دار الکتاب العربی)۔

(۳) حدیث: "اشترى من أعرابي فرسا فجحده الأعرابي ..." کی روایت احمد، ابوداؤد، نسائی اور حاکم نے عمارہ بن خزیمہ انصاری کے چچا سے تفصیل سے کی ہے اس حدیث کے سلسلہ میں ابوداؤد اور منذری نے سکوت اختیار کیا ہے اور حاکم نے کہا کہ یہ حدیث صحیح سند کی ہے اور اس کے رجال وروا ۃ باتفاق بخاری ومسلم ثقہ ہیں، اور شیخین نے اس کی روایت نہیں کی ہے ذہبی نے اسے ثابت مانا ہے (مسند احمد بن حنبل ۵/ ۲۱۵-۲۱۶ شائع کردہ المکتب الاسلامی، عون المعبود ۳/ ۳۳۰-۳۳۱ طبع ہندوستان، سنن نسائی ۷/ ۳۰۱-۳۰۲ طبع المطبعۃ المصریہ بالازہر، المستدرک ۲/ ۱۷-۱۸ شائع کردہ دار الکتاب العربی، الفتح الربانی لبناء السا عاتی ۱۵/ ۵۴-۵۵ طبع اول ۱۳۷۰ھ۔

فی شیء من ذلک" (نبی ﷺ نے ایک یہودی سے غلہ ادھار خریدا، اور اسے رہن کے طور پر اپنی زرہ دے دی، اور ایک شخص سے پاجامہ خریدا اور ایک اعرابی سے ایک گھوڑا خریدا، پھر اعرابی نے اس کا انکار کردیا یہاں تک کہ حضرت خزیمہ بن ثابت نے آپ ﷺ کے حق میں گواہی دی، اور یہ منقول نہیں کہ آپ ﷺ نے ان میں سے کسی معاملہ میں گواہ بنایا ہو، دوسری وجہ یہ ہے کہ صحابہ آپ ﷺ کے زمانہ میں بازاروں میں باہم خرید وفروخت کرتے تھے اور آپ ﷺ نے انہیں گواہ بنانے کا حکم نہیں دیا اور نہ ان سے ایسا کرنا منقول ہے۔

رہی وہ چیزیں جو کم اہمیت رکھتی ہیں مثلاً پارچون فروش، سبزی فروش اور عطر فروش اور ان جیسے دوسرے تجار کے سامان تو ان میں گواہ بنانا مستحب نہیں ہے، اس لئے کہ عقود کثرت سے پیش آتے ہیں، اس لئے ان پر گواہ بنانا مشقت کا باعث ہوگا اور ان پر بینہ قائم کرنا اور ان کی وجہ سے حاکم کے پاس مقدمہ لے جانا معیوب سمجھا جاتا ہے، لیکن اہم چیزوں کا معاملہ اس کے برعکس ہے[۱]۔

ب- گواہ بنانا جائز ہے، یہ شافعیہ کا قول ہے، وہ فرماتے ہیں کہ آیت میں امر رہنمائی کرنے کے لئے ہے۔ اس میں انہیں لوگوں کو ثواب ہوگا جو تعمیل حکم کے ارادے سے ایسا کریں[۲]۔

ج- گواہ بنانا واجب ہے، یہ اہل علم کی ایک جماعت کا قول ہے اور یہی حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے اور جو لوگ بیع پر گواہ بنانے کو واجب قرار دیتے ہیں ان میں سے عطاء، جابر بن زید اور نخعی ہیں، ان کی دلیل (آیت کا) ظاہر امر ہے اور دوسری دلیل یہ ہے کہ یہ ایک عقد معاوضہ ہے، لہذا نکاح کی طرح اس پر بھی گواہ بنانا ضروری ہوگا[۱]۔

وکیل بیع سے گواہ بنانے کا مطالبہ کرنا:

۹- حنفیہ اور شافعیہ کا مذہب یہ ہے کہ اگر مؤکل نے وکیل کو بیع کا اور گواہ بنانے کا حکم دیا، پھر اس نے بیع کی اور گواہ نہیں بنایا تو بیع جائز ہے، اس لئے کہ مؤکل نے اسے مطلقاً بیع کا حکم دیا، اور گواہ بنانے کے حکم کو بیع کے حکم پر عطف کیا ہے، لہذا اس کے باوجود بیع کا حکم مطلق رہے گا۔ کیا نہیں دیکھتے کہ اللہ تعالیٰ نے بیع پر گواہ بنانے کا حکم دیا ہے، چنانچہ ارشاد باری ہے: "وَأَشْهِدُوْا إِذَا تَبَايَعْتُمْ"[۲] (اور جب تم آپس میں خرید وفروخت کرو تو گواہ بنالو)۔

پھر اگر کوئی شخص بیع کرے اور گواہ نہ بنائے تو اس کی بیع جائز ہوگی، لیکن اگر اس پر گواہ بنانے کی شرط لگادے مثلاً مؤکل یہ کہے کہ گواہ بنانے کی شرط کے ساتھ بیع کرو تو شافعیہ نے کہا کہ اس قول سے گواہ بنانا واجب ہوجائے گا[۳]، اور اگر وکیل گواہ بنائے بغیر بیع کرے تو مؤکل کی منظوری کے بغیر اس پر یہ بیع لازم نہ ہوگی۔

مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک اس مسئلہ کا حکم کیا ہے؟ اس کی صراحت نہیں مل سکی۔

نابالغ بچے کے مال کو ادھار فروخت کرنے پر گواہ بنانا:

۱۰- شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ اگر نابالغ بچے کے مال کو ادھار فروخت کریں تو اس پر گواہ بنالینا ضروری ہے اس خوف سے کہ

(۱) الطحطاوی علی الدر ۳/ ۲۲۸، احکام القرآن للجصاص ۱/ ۲۷۲-۲۷۳ طبع البہیہ، تبصرة الحکام ۱/ ۱۸۶، المجموع ۹/ ۱۵۵ شائع کردہ المکتبۃ السلفیہ، المغنی ۴/ ۳۰۲-۳۰۳ طبع الریاض، شرح منتہی الإرادات ۲/ ۱۵۷ طبع الریاض۔

(۲) الجمل علی المنہج ۳/ ۲۸۔

(۱) المغنی ۴/ ۳۰۲۔

(۲) سورۂ بقرہ/ ۲۸۲۔

(۳) المبسوط ۱۹/ ۲۸، الاشباہ والنظائر لابن نجیم رص ۸۳ طبع الحسینیہ، القلیوبی ۲/ ۱۵۴۔

وہ اس کا انکار کردے[1]، شافعیہ فرماتے ہیں کہ اگر گواہ بنانا چھوڑ دے تو معتمد قول کی رو سے بیع باطل ہوجائے گی[2]، پس اگر گواہ بنانا دشوار ہو مثلاً یہ کہ وصی یا امین بچے کے مال سے تھوڑا تھوڑا کرکے فروخت کرتا تھا تو اس صورت میں ان کی بات قبول کی جائے گی اور اگر وہ دونوں بڑی مقدار میں ایک ساتھ فروخت کریں تو ایسی صورت میں گواہ بنانا ضروری ہوگا[3]۔

حنفیہ کے نزدیک نابالغ کے مال کو ادھار فروخت کرنے کی صورت میں گواہ بنانا ضروری نہیں ہے، باپ کے تعلق سے مالکیہ کا قول بھی یہی ہے[4]، لیکن وصی کے بارے میں دو قول ہیں: ایک یہ کہ بغیر کسی بینہ کے اس کی بات مان لی جائے گی، اور دوسرا قول یہ ہے کہ اس پر بینہ لازم ہوگا[5]۔

دیگر تمام عقود پر گواہ بنانا:

۱۱ - دیگر تمام عقود اور تصرفات پر گواہ بنانے کا حکم حنفیہ اور شافعیہ کے نزدیک بیع پر گواہ بنانے کے حکم کی طرح ہے۔ ان دونوں کے نزدیک صرف نکاح مستثنیٰ ہے اور شافعیہ کے نزدیک رجعت بھی مستثنیٰ ہے کہ ان میں گواہ بنانا واجب ہے، اس کی تفصیل آگے آئے گی[6]۔

مالکیہ کے نزدیک دیگر تمام حقوق اور دیون، بیع کی طرح ہیں کہ جب تک ان کے ساتھ غیر کا حق متعلق نہ ہو ان میں گواہ بنانا مسنون

(۱) شرح الروض ۳/ ۳۷، نہایۃ المحتاج ۴/ ۳۶۶، مطالب اولی النہی ۳/ ۳۱۰۔

(۲) الجمل علی المنہج ۳/ ۳۴۸۔

(۳) الشبراملسی علی النہایۃ ۴/ ۳۷۰۔

(۴) الفتاویٰ البزازیہ ۵/ ۴۲۱۔

(۵) الدسوقی ۳/ ۲۹۹۔

(۶) الطحطاوی علی الدر ۳/ ۲۴۸، المجموع ۹/ ۱۵۴۔

ہے اور غیر کا حق متعلق ہونے کے بعد واجب ہے۔ اسی طرح اگر اس سے غیر کا حق متعلق نہ ہو اور فریقین میں سے کوئی ایک گواہ بنانے کا مطالبہ کرے تو گواہ بنانا واجب ہے[1]، اور تسولی نے شرح التحفہ میں جوذکر کیا ہے اس سے عقد تبرع، مثلاً وقف، ہبہ، وصیت، اور اسی طرح ہر وہ عقد و معاملہ جس میں معاوضہ نہ ہو، مثلاً وکیل بنانا اور ضامن بنا وغیرہ میں گواہ بنانے کا وجوب معلوم ہوتا ہے، کیونکہ انہوں نے ان عقود میں گواہ بنانے کو شرط صحت قرار دیا ہے[2]۔

دین کا وثیقہ سپرد نہ کرنے پر گواہ بنانا:

۱۲ - اگر از روئے وثیقہ کسی آدمی کا کوئی حق دوسرے پر ہو تو جس شخص پر حق ہے اگر وہ حق ادا کردے اور اس سے وثیقہ طلب کرے یا اسے جلا دینے کا مطالبہ کرے تو مالکیہ اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ وثیقہ کا دینا واجب نہیں ہے، بلکہ مدیون کو چاہیے کہ صاحب دین پر گواہ بنادے اور وثیقہ اس کے پاس باقی رہے، اس لئے کہ وہ اس کے ذریعہ اپنے نفس سے دفاع کرے گا، کیونکہ ایسا ممکن ہے کہ جس پر دَین تھا وہ بینہ طلب کرے کہ جس میں گواہوں نے صاحب دین کا یہ اقرار سنا ہو کہ اس نے اپنے دین پر قبضہ کرلیا ہے، یا یہ کہ وہ لوگ اس وقت موجود تھے جب مقروض صاحب دین کو اس کا دین ادا کررہا تھا، اور انہیں اس کا علم نہ ہو کہ یہ دینا کس نوعیت کا تھا، پس وہ یہ دعویٰ کرے کہ اس نے اسے وہ مال بطور قرض یا بطور ودیعت دیا تھا، اور وہ یہ کہے کہ بینہ لاؤ جو تیرے حق میں گواہی دے کہ جو مال تو نے مجھ سے لیا وہ تیرا واجب حق تھا، پس وثیقہ کا باقی رہنا اور اس کا وثیقہ پر قابض رہنا اس دعویٰ کو ساقط کردے گا جو اس پر لازم ہورہا ہے، اور حنابلہ کہتے ہیں کہ

(۱) تبصرۃ الحکام ۱/ ۱۸۶۔

(۲) البہجہ شرح التحفہ علی الأرجوزۃ ۲/ ۲۴۸۔

بسا اوقات اس نے جس مال پر قبضہ کیا ہے وہ دوسرے کا نکل آئے گا تو اسے اپنے حق کے لئے حجت کی ضرورت پڑے گی، حنابلہ کہتے ہیں کہ کسی حاکم کے لئے جائز نہیں کہ وہ دائن کو وثیقہ دینے پر مجبور کرے (۱)، اور عیسیٰ بن دینار اور اصبغ کہتے ہیں کہ اسے وثیقہ لینے کا حق ہے، حنابلہ میں سے "المنتہی" کے شارح بھی اسی کے قائل ہیں (۲)، فقہاء حنفیہ اور شافعیہ کے نزدیک اس کا کیا حکم ہے؟ اس کی صراحت نہیں ملی (۳)۔

غیر کی طرف سے قرض ادا کرنے پر گواہ بنانا:

۱۳- اگر کسی شخص نے دوسرے کا دین ادا کردیا اور اس کی نیت اس سے رجوع کرنے کی تھی تو جمہور فقہاء دین کی ادائیگی اور رجوع کی نیت پر گواہ بنانے کو ضروری قرار نہیں دیتے۔

حنابلہ میں سے قاضی کہتے ہیں کہ رجوع کے صحیح ہونے کے لئے رجوع کی نیت پر گواہ بنانا ضروری ہے، اس لئے کہ عرف یہ ہے کہ جو شخص دوسرے کا دین بغیر گواہ بنائے ادا کرے وہ تبرع اور احسان کرنے والا سمجھا جاتا ہے (۴)۔

شیٔ مرہون کے لوٹانے پر گواہ بنانا:

۱۴- مالکیہ، شافعیہ اور صحیح قول کی رو سے حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ مرتہن (جس کے پاس رہن رکھا گیا ہے) اگر شیٔ مرہون کے لوٹانے کا دعوی کرے اور راہن انکار کرے تو راہن کا قول معتبر ہوگا، اور بینہ کے بغیر مرتہن کی بات نہیں مانی جائے گی (۱)۔

حنفیہ کے قواعد کا تقاضا یہ ہے کہ مرتہن کی بات قبول کی جائے اس لئے کہ وہ امین ہے، اور امین کی اس کے دعویٰ میں تصدیق کی جاتی ہے، اور حنابلہ دوسرے قول کی رو سے (جو اصح قول کے مقابلے میں ہے) اس میں حنفیہ کے موافق ہیں (۲)۔

نابالغ کے مال کو قرض لگاتے وقت گواہ بنانا:

۱۵- شافعیہ کے نزدیک اگر ولی نابالغ بچے کے مال کو قرض پر دے تو اس پر گواہ بنانا ضروری ہے، اور باقی وہ فقہاء جو بچے کے مال کو بطور قرض دینا جائز کہتے ہیں ان کے نزدیک گواہ بنائے بغیر قرض دینا جائز ہے، اگرچہ ایسے موقع پر احتیاطاً گواہ بنالینا بہتر ہے (۳)۔

حجر (پابندی) کے حکم پر گواہ بنانا:

۱۶- حجر (پابندی) پر گواہ بنانے کے سلسلے میں فقہاء کی دو رائیں ہیں:

ایک یہ کہ واجب ہے، اور وہ مقروض پر حجر کے سلسلہ میں حنفیہ میں سے صاحبین کا قول ہے، اس صورت میں گواہ بنانا اس لئے ضروری ہے کہ حجر قاضی کی طرف سے حکم ہے اور اس سے بہت سے احکام متعلق ہیں، اور بسا اوقات اس میں انکار واقع ہوجاتا ہے، لہذا اسے ثابت کرنے کی ضرورت پڑتی ہے، اور سفیہ کا حکم حجر اور اس پر مرتب

(۱) الحطاب ۵/ ۵۵-۵۶، الفروع ۴/ ۲۰۶۔

(۲) الحطاب ۵/ ۵۵-۵۶، شرح منتہی الإرادات ۲/ ۳۱۹۔

(۳) المحلی علی المنہاج ۲/ ۳۰۴۔ موسوعہ کمیٹی کی رائے یہ ہے کہ وثیقہ حاصل کرنے یا اس کی وصولیابی کی تفصیلات شامل کرنے میں جو تعامل کے تقاضے کے مطابق ہو اس طریقہ کو اختیار کیا جائے گا جو لوگوں میں متعارف ہو اور جو کسی نص شرعی کے خلاف نہ ہو، لہذا اس سلسلے میں جو عرف جاری ہو اسی کے مطابق معاملہ لازم ہوگا۔

(۴) جامع الفصولین ۲/ ۱۵۶، ۱۶۴، البجیرمی شرح التحفۃ ۱/ ۱۸۹ شائع کردہ دار المعرفۃ، القلیوبی ۲/ ۳۳۱-۳۳۲، قواعد ابن رجب رص ۱۳۷۔

(۱) الشرح الصغیر ۳/ ۳۳۸ طبع دار المعارف، الباجوری علی ابن قاسم ۱/ ۳۷۸، الإنصاف ۵/ ۱۶۹۔

(۲) الاختیار ۲/ ۶۵ طبع مصطفی الحلبی، الأشباہ والنظائر لابن نجیم رص ۲۷۵، حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۵۰۶، الإنصاف ۵/ ۱۶۹۔

(۳) جامع الفصولین ۲/ ۱۳-۱۴، الحطاب ۶/ ۴۰۰، القلیوبی ۲/ ۲۰۸۔

ہونے والے دوسرے احکام میں مدیون ہی جیسا ہے[1] لیکن امام ابوحنیفہ ان دونوں پر حجر کو منع کرتے ہیں، اگرچہ وہ ایسے شخص پر حجر کے قائل ہیں جس کے تصرفات سے ضرر عام مرتب ہو، مثلاً جاہل طبیب، لاپرواہ مفتی اور کرایہ پر دینے والا مفلس[2]۔

اور مالکیہ کے قواعد اور جزئیات سے گواہ بنانے کا وجوب ظاہر ہوتا ہے، الحطاب میں ہے: جو شخص اپنے لڑکے پر حجر عائد کرنا چاہتا ہو وہ امام کے پاس آئے تاکہ وہ اس پر حجر نافذ کرے اور مجمع اور بازاروں میں اس کا اعلان کرے اور اس پر گواہ بنائے، اور دوسری وجہ یہ ہے کہ اس سے غیر کا حق متعلق ہے، لہٰذا اس پر گواہ بنانا ضروری ہے[3]۔

حاوی اور مستظہری میں ابوعلی بن ابوہریرہ کے حوالہ سے سفیہ کے حجر کے سلسلہ میں شافعیہ کا ایک قول یہ منقول ہے کہ گواہ بنانا واجب ہے، اور انہوں نے اسے شاذ قرار دیا ہے[4]۔

دوسری رائے یہ ہے کہ گواہ بنانا مستحب ہے، یہ شافعیہ اور حنابلہ کا قول ہے، خواہ یہ حجر انسان کی اپنی مصلحت کی خاطر ہو یا دین کی وجہ سے ہو[5]، اور حاکم ہی گواہ بنائے گا[6]۔

حجر کے ختم کرنے پر گواہ بنانا:

١٧ - لڑکا اگر عقل وشعور کے ساتھ بالغ ہو اور باپ ہی اس کا ولی ہو تو حجر دور کرنے میں گواہ بنانے کی ضرورت نہیں ہے، اس لئے کہ وہ

(١) ان لوگوں پر اور ان جیسے لوگوں پر حجر کا تقاضا یہ ہے کہ گواہ بنایا جائے اور اعلان کیا جائے (کمیٹی)۔
(٢) شرح أدب القاضی للخصاف ٢/ ٣٨٨، أحکام القرآن للجصاص ١/ ٥٨٢ طبع البہیہ۔
(٣) الحطاب ٥/ ٦٤، أحکام القرآن للجصاص ١/ ٥٨٢، تبصرۃ الحکام ١/ ١٨٧۔
(٤) روضۃ الطالبین ٤/ ١٩١۔
(٥) شرح الروض ٢/ ١٨٤، ٢١٤، الروضۃ ٤/ ١٣٠، ١٩١، المغنی ٤/ ٥٢٠، شرح منتہی الإرادات ٢/ ٢٧٧۔
(٦) سابقہ مراجع۔

شریعت کے حکم کے مطابق اس کا ولی ہے، لیکن جب سفیہ ہونے کی حالت میں وہ بالغ ہو تو اس پر حجر نافذ کرنا اور اس سے حجر کا دور کرنا قاضی کا کام ہے، اور اس میں گواہ بنانا ضروری ہے۔

لیکن اگر اس کا نگراں وصی مختار یا قاضی کی طرف سے وصی ہو تو وہ اس سے حجر کے دور کرنے میں گواہ بنانے اور اس کو مشہور کرنے کا محتاج ہے، اس لئے کہ ان دونوں کی ولایت قاضی سے حاصل ہوئی ہے[1]۔

بچے کے بالغ ہونے کے بعد مال اس کے سپرد کرنے پر گواہ بنانا:

١٨ - لڑکا جب بالغ ہو جائے تو مال اس کے سپرد کرنے پر گواہ بنانے کے سلسلہ میں فقہاء کی دو رائیں ہیں:

اول: پہلی رائے یہ ہے کہ گواہ بنانا واجب ہے، شافعیہ کا صحیح قول یہی ہے[2]، امام مالک اور ابن القاسم اسی کے قائل ہیں[3]، وہ اللہ تعالیٰ کے قول: "فَإِذَا دَفَعْتُمْ إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ فَأَشْهِدُوا عَلَيْهِمْ"[4] (پھر جب تم ان کے اموال ان کے حوالے کرنے لگو تو ان پر گواہ بھی بنا لیا کرو) میں جو "أشهدوا" امر کا صیغہ ہے، اس کے ظاہر پر عمل کرتے ہوئے گواہ بنانے کو واجب کہتے ہیں، اور نابالغ کے مال کو لوٹانے کا دعویٰ گواہی کے بغیر قبول نہیں کیا جائے گا[5]۔

دوم: دوسری رائے یہ ہے کہ گواہ بنانا مستحب ہے، یہ حنفیہ اور حنابلہ

(١) الشرح الصغیر ٣/ ٣٨٣ طبع دار المعارف، الدسوقی ٣/ ٢٩٦۔
(٢) التفسیر الکبیر لفخر الدین الرازی ٩/ ١٩٢ طبع اول البہیہ۔
(٣) التاج والإکلیل ٦/ ٤٠٥۔
(٤) سورۂ نساء/ ٦۔
(٥) التفسیر الکبیر للإمام الرازی ٩/ ١٩٢، التاج والإکلیل ٦/ ٤٠٥۔

کا قول ہے، اس لئے کہ اس میں یتیم اور اس کے مال کے ولی دونوں کے لئے احتیاط ہے، شافعیہ کا ایک قول ضعیف یہی ہے، جہاں تک یتیم کے لئے احتیاط کا مسئلہ ہے تو وہ اس طرح ہے کہ جب اس پر بینہ قائم ہو جائے گا تو وہ کسی ایسی چیز کا دعویٰ نہیں کرے گا جو اس کی نہیں ہے، اور جہاں تک وصی کا تعلق ہے تو وہ اس طرح ہے کہ اس یتیم کا یہ دعویٰ باطل ہو جائے گا کہ وصی نے اسے اس کا مال نہیں دیا ہے[۱]۔

امام ابو حنیفہ اور ان کے اصحاب کے نزدیک وصی اگر مال کے لوٹا دینے کا دعویٰ کرے تو اس کی بات مانی جائے گی[۲]، شافعیہ کا ایک قول صحیح قول کے مقابلے میں یہی ہے[۳]۔

حنفیہ اور حنابلہ کے قول سے قریب مالکیہ میں سے ابن الماجشون اور ابن عبد الحکم کا قول ہے کہ یمین کے ساتھ وصی کی بات مانی جائے گی، اگرچہ وہ گواہ نہ بنائے اور زمانہ دراز ہو جائے، جیسا کہ مشہور مذہب ہے، اور "الموازیہ" میں یہ ہے کہ اگر زمانہ دراز ہو جائے، مثلاً بیس سال گذر جائے اور وہ لوگ وصی کے ساتھ مقیم ہوں اور مطالبہ نہ کریں تو اس صورت میں وصی کا قول یمین کے ساتھ معتبر ہوگا، اس لئے کہ عرف یہ ہے کہ جب بچے بالغ اور باشعور ہو جاتے ہیں تو وہ اپنے مال پر قابض ہو جاتے ہیں، اور ابن زرب نے آٹھ سال کو لمبی مدت قرار دیا ہے[۴]۔

جس چیز پر قبضہ کرنے کے لئے وکیل بنایا گیا اس پر گواہ بنانا:

۱۹ - جس چیز پر قبضہ کرنے کے لئے وکیل بنایا گیا اس پر قبضہ کے بارے میں اگر وکیل اور مؤکل کے دعویٰ میں اختلاف ہو جائے تو حنفیہ کے نزدیک وکیل کی حیثیت صاحب امانت کی طرح امین کی ہے، البتہ دین کے قبضہ کا وکیل اگر مؤکل کی موت کے بعد یہ دعویٰ کرے کہ اس نے اس پر قبضہ کرلیا ہے اور اس کی زندگی میں اس کے سپرد کر دیا ہے تو بینہ کے بغیر اس کا دعویٰ قبول نہیں کیا جائے گا[۱]، اور دین کے لوٹانے کے سلسلہ میں اگر اختلاف ہو جائے تو مالکیہ اور شافعیہ کے نزدیک بھی اس مسئلہ میں وکیل امانت رکھنے والے کی طرح ہے[۲]، اسی طرح حنابلہ کے نزدیک بغیر اجرت والے وکیل کا حکم امانت رکھنے والے سے الگ نہیں ہے، لہذا اس کا قول گواہ بنائے بغیر قبول کیا جائے گا، لیکن اگر وہ اجرت پر وکیل ہو تو اس میں دو صورتیں ہیں جنہیں ابو الخطاب نے ذکر کیا ہے[۳]، شافعیہ کا ایک ضعیف قول یہی ہے[۴]۔

دین وغیرہ کی ادائیگی کے وکیل کا گواہ بنانا:

۲۰ - فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ مؤکل جب وکیل کو مال دے اور اسے قرض کی ادائیگی کا اور ادائیگی پر گواہ بنانے کا حکم دے اور وہ دین تو ادا کر دے لیکن گواہ نہ بنائے اور صاحب حق انکار کر دے تو اس صورت میں وکیل ضامن ہوگا اور مستحق کی بات مانی جائے گی، اور اگر مؤکل نے دین ادا کرنے کا حکم دیا اور گواہ بنانے کا حکم نہیں دیا اور وکیل نے کہا کہ تو نے اس پر قبضہ کرلیا اور مستحق نے انکار کیا تو ایسی صورت میں بالاتفاق مستحق کی بات مانی جائے گی، اور قرض خواہ کے

---

(۱) أحکام القرآن للجصاص ۲/ ۵۹، ۸۲، مطالب اولی النہی ۳/ ۴۰۲، القلیوبی ۲/ ۳۵۱۔

(۲) التفسیر الکبیر للرازی ۹/ ۱۹۲۔

(۳) القلیوبی ۲/ ۳۵۱۔

(۴) الزرقانی علی خلیل ۸/ ۲۰۳۔

(۱) الاشباہ والنظائر لابن نجیم رص ۲۷۵۔

(۲) الخرشی ۶/ ۸۲، الزرقانی علی خلیل ۶/ ۸۷، القلیوبی ۲/ ۳۵۱، شرح الروض ۳/ ۸۵۔

(۳) المغنی ۵/ ۱۰۵، مطالب اولی النہی ۳/ ۴۷۷۔

(۴) القلیوبی ۲/ ۳۵۰۔

خلاف وکیل کی بات قبول نہیں کی جائے گی، اور اسے مؤکل سے مطالبہ کا حق ہوگا، کیونکہ مؤکل کا ذمہ اپنے وکیل کے سپرد کردینے سے بری نہیں ہوگا[1]۔ اس کی تفصیل (وکالت اور شہادت) میں دیکھی جائے۔

امانت رکھنے پر گواہ بنانا:

امانت رکھنے والے کا گواہ بنانا:

۲۱-حنفیہ، مالکیہ اور شافعیہ کا مذہب یہ ہے کہ مال امانت کو امانت رکھنے والے کے سپرد کرتے وقت اعتماد کے لئے گواہ بنانا مستحب ہے، یہ بیع پر قیاس ہے، اور حنابلہ کے ظاہر نصوص سے جواز سمجھ میں آتا ہے[2]۔

مال امانت اس کے مالک کو لوٹانے پر گواہ بنانا:

۲۲-فقہائے حنفیہ، حنابلہ اور اصح قول کی رو سے شافعیہ کے نزدیک یہ ضروری نہیں ہے کہ امین مال امانت کو اس کے مالک کے سپرد کرنے پر گواہ بنائے، کیونکہ مال امانت کو اس کے مالک کے سپرد کرنے کے سلسلہ میں اس کی بات مانی جائے گی، اس لئے گواہ بنانے میں کوئی فائدہ نہیں ہے[3]، اور مالکیہ کے قول کے مطابق اس وقت گواہ بنانا ضروری نہیں ہوگا جب امین نے اسے گواہ بنائے بغیر لیا ہو[4]، اور اگر اس نے گواہ بنا کر لیا ہو تو ایسی صورت میں اس کے لوٹانے کا دعویٰ بینہ کے بغیر قبول نہیں کیا جائے گا، اس لئے کہ جب اس نے اس پر گواہ بنایا تو گویا اس نے اس کی امانت پر اکتفا نہیں کیا، اور یہ ضروری ہے کہ بینہ بھروسہ کے ارادے سے ہو، لیکن اگر اس نے اسے گواہوں کے سامنے دیا اور اس پر کسی کو گواہ نہیں بنایا تو وہ شہادت نہیں ہے جب تک کہ وہ یہ نہ کہے کہ "تم لوگ اس پر گواہ رہو کہ میں نے اس کے پاس فلاں فلاں چیز امانت رکھی ہے"[1]۔

اور اگر امین نے بطور تبرع اپنے اوپر گواہ بنایا تو وہ گواہ بنائے بغیر بری نہیں ہوسکتا[2]۔

اگر امین نے گواہ بنا کر امانت لیا ہو تو امام احمد کی ایک روایت کی رو سے لوٹانے پر گواہ بنانا ضروری ہے۔ ابن عقیل نے اس اصول پر اس کی تخریج کی ہے کہ جو حقوق بینہ کے ذریعہ ثابت ہوں ان کے ادا کرنے پر گواہ بنانا واجب ہے، اس لئے اس کا ترک کرنا کوتاہی ہے، لہذا اس میں ضمان واجب ہوگا[3]۔

پس اگر امین کہے کہ جب تک تم گواہ نہ بناؤ میں واپس نہیں کروں گا، تو جو لوگ اس کے قائل ہیں کہ اس کا قول یمین کے ساتھ قبول کرلیا جائے گا جیسا کہ شافعیہ کا ایک قول اور امام احمد کی ایک روایت ہے (اور یہ وہاں ہے جہاں اس کے خلاف ودیعت پر بینہ موجود ہو) تو ان کے نزدیک اسے گواہ بنانے تک تاخیر کا حق نہیں ہے، اس لئے کہ جب اس کا قول یمین کے ساتھ قابل قبول ہے تو اس کے ذمہ کی براءت کا ثبوت موجود ہے[4]۔

---

(۱) المبسوط ۱۹/۱۷، الزرقانی علی خلیل ۶/ ۸۵، نہایۃ المحتاج ۵/ ۱۲۶، المغنی ۵/ ۱۱۳۔

(۲) أحکام القرآن للجصاص ۲/ ۸۳، تبصرۃ الحکام ۱/ ۱۸۶، المجموع ۹/ ۱۵۴، شرح الروض ۳/ ۷۵، الإقناع للحجاوی ۲/ ۷۸ ۳۔

(۳) المبسوط ۲۱/ ۶۰ شائع کردہ دار المعرفہ، أحکام القرآن للجصاص ۲/ ۸۳، حواشی شرح الروض ۳/ ۸۴، المغنی ۶/ ۹۶ ۳، کشف المخدرات ص ۳۰۳ طبع السلفیہ۔

(۴) الخرشی ۶/ ۱۱۶ شائع کردہ دار صادر، منح الجلیل ۳/ ۶ ۷ ۴ طبع لیبیا۔

---

(۱) کفایۃ الطالب الربانی ۲/ ۲۲۱، أحکام القرآن لابن العربی ۱/ ۳۲۷۔

(۲) منح الجلیل ۳/ ۶ ۷ ۴۔

(۳) الإنصاف ۶/ ۳۳۸ طبع اول، تصحیح الفروع ۴/ ۶۰۵ طبع المنار۔

(۴) تبیین الحقائق ۵/ ۷۷، الروضہ ۶/ ۳۴۵، ۶/ ۳۴۴، الفروع وتصحیحہ ۴/ ۶۰۵۔

مالک کے قاصد یا وکیل کو ودیعت کے لوٹانے پر گواہ بنانا:

۲۳- مالکیہ کا مذہب جسے شافعیہ میں سے بغوی نے بھی صحیح قرار دیا ہے، یہ ہے کہ ودیعت رکھنے والا اگر مالِ ودیعت کو مالک کے قاصد یا اس کے وکیل کے سپرد کرے تو اس کے لئے گواہ بنانے تک تاخیر کی گنجائش ہے (۱)، لہٰذا اگر اس نے گواہ نہیں بنایا تو قاصد یا وکیل کو سپرد کرنے کا دعویٰ تسلیم نہیں کیا جائے گا۔

اور حنابلہ کا مذہب جسے شافعیہ میں سے امام غزالی نے صحیح قرار دیا ہے، یہ ہے کہ اگر چہ وہ اس پر گواہ نہ بنائے قسم کے ساتھ اس کا دعویٰ تسلیم کیا جائے گا (۲)۔

اور حنفیہ نے وکیل کو (مال امانت) لوٹانے پر گواہ بنانے کی صراحت نہیں کی ہے، لیکن انہوں نے کہا ہے کہ امین اگر مال ودیعت کو بغیر کسی عذر کے غیر مالک کے یا کسی ایسے شخص کے سپرد کرے جو امین کے ان متعلقین میں سے نہ ہو جن کے ذریعہ وہ عادتاً اپنے مال کی حفاظت کرتا ہے تو وہ ضامن قرار دیا جائے گا، اس سے پتہ چلتا ہے کہ گواہ بنانا بہتر ہے تا کہ وہ انکار کی صورت میں اپنے سے ضمان کو دفع کر سکے (۳)۔

امین کو عذر پیش آجانے کے وقت گواہ بنانا:

۲۴- مالکیہ ان اعذار پر گواہ بنانے کو لازم قرار دیتے ہیں جن کی وجہ سے مال ودیعت اس کے ہاتھ میں باقی رہنا ناممکن ہو، اور عذر دیکھ کر اس کا اعتبار ہوگا، محض اس کا یہ کہنا کافی نہیں ہے کہ گواہ رہو کہ میں عذر

(۱) منح الجلیل ۳/ ۴۷۴، الروضہ ۶/ ۳۴۵-۳۴۶۔
(۲) الانصاف ۶/ ۳۳۹، ۳۵۲، الفروع ۴/ ۴۸۹، الروضہ ۶/ ۳۴۶۔
(۳) المبسوط ۱۱/ ۱۱۳، ۱۲۴۔

کی وجہ سے اسے امانت رکھتا ہوں (۱)، اور اعذار پر گواہ بنانے کے وجوب کے سلسلہ میں حنفیہ کا اختلاف نہیں ہے، اس لئے کہ ان کے نزدیک امین اگر کسی عذر کی وجہ سے کسی اجنبی کو مال ودیعت سپرد کرنے کا دعویٰ کرے تو بینہ کے بغیر اس کا دعویٰ قبول نہیں کیا جائے گا (۲)۔

اور شافعیہ کے نزدیک اگر مالک کو لوٹانا دشوار ہو جائے تو وہ اسے قاضی کے سپرد کر دے گا اور قاضی اس پر اپنے قبضے کا گواہ بنائے گا، جیسا کہ ماوردی نے کہا ہے، لیکن معتمد قول اس کے خلاف ہے، اور اگر قاضی موجود نہ ہو تو وہ اسے کسی امین کے سپرد کر دے گا، اور کیا اس وقت اس پر گواہ بنانا لازم ہے؟ اس سلسلہ میں دو قول ہیں جنہیں ماوردی نے نقل کیا ہے، زیادہ راجح قول عدم وجوب کا ہے جیسا کہ قاضی کے مسئلہ میں ہے (۳)، یہ اس وقت ہے جب کہ وہ سفر کا ارادہ کرے، اور آگ لگنا اور ڈکیتی وغارت گری بھی سفر جیسے اعذار ہیں۔

پس اگر امین کسی خوفناک مرض میں مبتلا ہو جائے اور حاکم یا امین کو لوٹانے سے عاجز ہو تو اس پر واجب ہوگا کہ وہ حاکم یا امین تک پہنچانے کی وصیت کرے اور اس پر گواہ بنائے (۴)، حنابلہ نے امین کو عذر پیش آجانے کے وقت گواہ بنانے کی صراحت نہیں کی ہے (۵)، اور اگر امین کسی علت کی وجہ سے مال ودیعت کو کسی اجنبی کے سپرد کر دے تو وہ ان کے نزدیک ضامن نہیں ہوگا، اس شخص کی طرح جس

(۱) منح الجلیل ۳/ ۴۶۵۔
(۲) تبیین الحقائق ۵/ ۷۷ شائع کردہ دار المعرفہ، المبسوط ۱۱/ ۱۲۵۔
(۳) کمیٹی کی رائے یہ ہے کہ یہاں قاضی کا اپنے اوپر گواہ بنانا نفاذ کا مسئلہ ہے جو زمانہ کے حالات کی تبدیلی کے تابع ہے مثلاً عدالت کے رجسٹر پر اسے نوٹ کر لینے پر یا بعض قابل اعتماد ضبط تحریر میں لانے والے حلقوں پر اکتفا کرنا۔
(۴) نہایۃ المحتاج والشبراملسی علیہا ۶/ ۱۱۷-۱۱۸۔
(۵) الانصاف ۶/ ۳۲۹ اور اس کے بعد کے صفحات۔

کی موت کا وقت آ گیا ہو یا کسی سفر کا ارادہ ہو(۱)۔

شفعہ میں گواہ بنانا:

۲۵- شفیع یا تو بیع کے وقت حاضر ہوگا یا غائب، اگر وہ حاضر ہو تو حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک شفعہ کے ثابت ہونے کے لئے حق شفعہ کا فوری طور پر طلب کرنا اس پر لازم ہے۔

البتہ حنفیہ کہتے ہیں کہ دراصل شفعہ کے طلب پر شفیع کا گواہ بنانا وثوق کے لئے سبقت کرنا ہے، اور طلب پر یہ گواہ بنانا ثبوت کے لئے شرط نہیں ہے بلکہ اس لئے ہے کہ اگر خریدار شفعہ کے طلب کا انکار کرے تو حق شفعہ ثابت ہو سکے۔

اور گواہ بنانے کا مطالبہ کرنا اس وقت صحیح ہوگا جب خریدار یا فروخت کنندہ کی موجودگی میں ہو یا مبیع کے پاس ہو(۲)۔

پھر گواہ بنانے کا مطالبہ کرنا گواہ بنانے کی قدرت پر موقوف ہے، لہذا جب اسے ان تینوں میں سے کسی ایک کی موجودگی میں گواہ بنانے پر قدرت حاصل ہو اور گواہ بنانے کا مطالبہ نہ کرے تو خریدار سے ضرر کو دفع کرنے کے لئے اس کا شفعہ باطل ہو جائے گا(۳)۔

اور شفعہ کے طلب کرنے، پھر اس کے بعد اس پر گواہ بنانے کا مطالبہ کرنے کی ضرورت اس وقت ہوگی جب کہ شفعہ کے طلب کرنے کے وقت گواہ بنانا ممکن نہ ہو، اس طور پر کہ اس نے فروختگی کی خبر اس وقت سنی جب وہ خریدار، فروخت کنندہ اور فروخت شدہ گھر سے دور تھا، لیکن اگر اس نے ان تینوں میں سے کسی ایک کی موجودگی میں خبر سنی اور اس پر گواہ بنادیا تو یہ اس کے لئے کافی ہوگا، اور دونوں

(۱) مطالب اولی النہی ۴؍۱۵۵۔
(۲) نہایۃ المحتاج ۵؍۲۱۴، القلیوبی ۳؍۵۰، المغنی ۵؍۳۳۱، الفتاویٰ الہندیہ ۵؍۱۷۲۔
(۳) الفتاویٰ الہندیہ ۵؍۱۷۲۔

مطالبوں کے قائم مقام ہو جائے گا (شفعہ اور اشہاد کے الگ الگ مطالبہ کی ضرورت نہیں ہوگی)(۱)۔

شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک اگر شفیع شہر میں ہو تو ایسی صورت میں شفعہ طلب کرنے پر گواہ بنانا اس پر لازم نہیں ہوگا، بلکہ صرف شفعہ کا طلب کرنا کافی ہوگا(۲)، اور اگر شفیع شہر میں موجود نہ ہو تو حنابلہ حنفیہ کی طرح شفعہ کے طلب کرنے اور اس پر گواہ بنانے کو لازم قرار دیتے ہیں، اور اگر وہ ایسا نہیں کرے گا تو اس کا حق ساقط ہو جائے گا، خواہ وہ وکیل بنانے پر قادر ہو یا نہ ہو، اور جاننے کے بعد سفر کرے یا مقیم رہے(۳)۔

شافعیہ کے نزدیک اگر شفیع غائب ہو تو اس کے لئے مطالبہ کرنا لازم ہے، اگر وہ اس سے عاجز ہو تو اس پر وکیل بنانا ضروری ہے، اور اگر وہ وکیل بنانے سے عاجز ہو تو اسے چاہئے کہ گواہ بنائے(۴)، اور اگر مطالبۂ شفعہ اور وکیل بنانے پر قدرت ہے تو پھر ان دونوں کو چھوڑ کر صرف گواہ بنانا کافی نہیں ہوگا(۵)۔

مالکیہ کا مذہب یہ ہے کہ شفیع کے لئے حق شفعہ ثابت ہونے کے لئے گواہ بنانا شرط نہیں ہے بلکہ اگر وہ گواہ نہ بنائے جب بھی اس کا حق ثابت ہوگا، لیکن انہوں نے صراحت کی ہے کہ درج ذیل صورتوں میں اس کا حق شفعہ ساقط ہو جائے گا:

الف- خریدار مکان کو منہدم کر رہا ہے یا اس کی تعمیر کر رہا ہے یا اس میں پودا لگا رہا ہے، اس کے باوجود وہ مطالبہ سے خاموش رہ جائے۔

(۱) الفتاویٰ الہندیہ ۵؍۱۷۲-۱۷۳۔
(۲) مطالب اولی النہی ۴؍۱۱۰، نہایۃ المحتاج ۵؍۲۱۴۔
(۳) المغنی ۵؍۳۳۱۔
(۴) نہایۃ المحتاج ۵؍۲۱۴، القلیوبی ۳؍۵۰۔
(۵) القلیوبی ۳؍۵۰۔

ب- یہ کہ شفیع عقد بیع کے وقت حاضر ہو اور اس پر گواہ بنے اور (بغیر کسی عذر کے) دو ماہ خاموش رہے۔

ج- یہ کہ وہ عقد بیع کے وقت حاضر ہو اور گواہ نہ بنے اور عقد کے دن سے ایک سال تک (بغیر کسی عذر کے) خاموش رہے [1]۔

گواہ بنانے کے لئے امانت کی واپسی میں تاخیر کرنا:

۲۶- اگر دوسرے کی کوئی چیز کسی کے قبضہ میں ہو تو اگر قبضہ کرنے والے کے اس دعویٰ کا انکار پایا جائے کہ اس نے وہ شی مالک کو لوٹا دی ہے تو اس کا دعویٰ قابل قبول ہوگا یا نہیں؟ اگر اس کا دعویٰ قابل قبول ہو جیسا کہ امانت میں ہوتا ہے تو گواہ بنانے کے لئے واپسی کی تاخیر کے سلسلہ میں تین آراء ہیں:

اول: یہ کہ تاخیر ممنوع ہے، شافعیہ کے نزدیک زیادہ صحیح قول یہی ہے [2]، اور یہی حنابلہ کا صحیح قول ہے [3] اور جمہور مالکیہ اس کے خلاف نہیں ہیں، پس اگر اس نے اسے مؤخر کیا تو ائمہ ثلاثہ کے نزدیک ہلاک ہونے کی صورت میں وہ ضامن ہوگا [4]۔

دوم: یہ کہ گواہ بنانے کے لئے تاخیر جائز ہے، کیونکہ بینہ امانت واپس کرنے والے سے یمین کو ساقط کر دیتا ہے۔ مالکیہ میں سے ابن عبد السلام کا یہی قول ہے [5] اور یہ قول شافعیہ [6] کے اصح قول اور حنابلہ کے صحیح قول کے بالمقابل ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ یہی قول قوی ہے، خاص طور پر اس زمانہ میں [1]۔

پس اگر قبضہ والے کا قول لوٹانے کے سلسلہ میں بینہ کے بغیر قبول نہ کیا جائے جیسا کہ غصب کی صورت میں ہے تو مالکیہ کے نزدیک اس کے لئے گواہ بنانے کے واسطے تاخیر جائز ہے [2]۔

سوم: یہ کہ امین نے مال امانت بینہ کے ساتھ لیا ہے یا بغیر بینہ کے، دونوں کے حکم میں فرق ہے، اگر اس نے بینہ کے ساتھ لیا ہے تو واپسی کے وقت گواہ بنانے تک اس کو تاخیر کا حق ہے، شافعیہ اور حنابلہ کا قول یہی ہے اور اگر اس نے بغیر بینہ کے لیا ہو تو شافعیہ میں سے بغوی کے نزدیک صراحت ہے کہ تاخیر کا قول ہی اصح ہے۔

اور حنابلہ کے نزدیک اس کے درمیان اور اس شخص کے درمیان جس کا قول یمین کے ساتھ قبول کیا جاتا ہے کوئی فرق نہیں ہے [3]۔

حنفیہ کے فروع کا تتبع کرنے سے پتہ چلتا ہے کہ وہ گواہ بنانے کے لئے واپسی کی تاخیر کو ممنوع قرار دیتے ہیں، خواہ اس کا قبضہ قبضۂ ضمان ہو یا قبضۂ امانت ہو اور ہم نے ان میں سے کسی کو گواہ بنانے کے لئے تاخیر کا قائل نہیں پایا [4]۔

ہبہ میں گواہ بنانے کا قبضہ کے قائم مقام ہونا:

۲۷- مالکیہ اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ اگر ولی نے اپنے مجور (زیر ولایت) کو کوئی چیز دی اور اپنے اوپر گواہ بنایا تو ہبہ تام ہے، اور گواہ بنانے کے بعد قبضہ کی ضرورت باقی نہیں رہے گی، اس پر

(۱) الدسوقی ۳/ ۴۸۳۔
(۲) القلیوبی ۳/ ۱۵۱، النہایہ ۵/ ۱۳۳۔
(۳) تصحیح الفروع ۴/ ۱۰۵، المغنی ۵/ ۱۱۷، الفروع ۴/ ۴۹۳-۴۹۷۔
(۴) الزرقانی علی خلیل ۶/ ۸۶، الخرشی ۶/ ۸۶۔
(۵) الحطاب، التاج والاکلیل ۵/ ۲۱۰، الزرقانی علی خلیل ۶/ ۸۷۔
(۶) القلیوبی ۳/ ۱۵۱۔

(۱) تصحیح الفروع ۴/ ۱۰۵، شرح منتہی الارادات ۲/ ۳۱۹۔
(۲) الزرقانی علی خلیل ۶/ ۸۷، الخرشی ۶/ ۸۴، ۱۱۸، الحطاب ۵/ ۲۱۰۔
(۳) القلیوبی ۳/ ۱۵۱، تصحیح الفروع ۴/ ۱۰۵، المغنی ۵/ ۱۱۷۔
(۴) بدائع الصنائع ۸/ ۳۸۸۸ طبع الامام، درر الحکام شرح غرر الاحکام ۲/ ۲۴۵ طبع احمد کامل، الحاوی علی الدرر ص ۴۳، ۳، البحر الرائق ۷/ ۳۰۸-۳۰۹ طبع العلمیہ، جامع الفصولین ۲/ ۱۱۲، ۱۱۸۔

انہوں نے اس روایت سے استدلال کیا ہے جسے مالک نے زہری سے اور انہوں نے ابن المسیب سے روایت کیا ہے کہ حضرت عثمانؓ نے فرمایا: "من نحل ولدا له صغيرا لم يبلغ أن يحوز نحلته، فأعلن ذلك وأشهد على نفسه فهي جائزة، وإن وليها أبوه" (جس نے اپنے نابالغ لڑکے کو ہبہ کیا جو ہبہ پر قبضہ کرنے کی عمر کو نہیں پہنچا تھا، پھر اس نے اس کا اعلان کردیا اور اپنے اوپر گواہ بنالیا تو ایسا کرنا جائز ہے، اگرچہ باپ ہی اس پر قابض ومتصرف ہو)۔

مالکیہ نے اس سے اس گھر کو مستثنیٰ کیا ہے جس میں ہبہ کرنے والا خود رہ رہا ہو، اور اس لباس کو بھی جسے وہ پہنے ہوا ہو کہ اگر وہ ان دونوں کو اپنے محجور کو ہبہ کرے تو ایسی صورت میں وہ ہبہ پر گواہ بنانے پر اکتفا نہیں کرے گا بلکہ گھر کو خالی کرنا اور اسی طرح پہنے ہوئے کپڑے کو اتار دینا ضروری ہے، اور یہ بھی ضروری ہے کہ گواہ اس کے خالی کرنے کو دیکھ لیں، اور اگر گواہ قبضہ کو نہ دیکھ سکیں تو جس مکان میں ولی نہیں رہتا ہے اور جس کپڑے کو اس نے نہیں پہن رکھا ہے اس میں ہبہ پر گواہ بنالینے کے بعد قبضہ کی ضرورت نہیں رہے گی۔

اسی طرح سے مالکیہ نے عددی، وزنی اور کیلی جیسی وہ چیزیں جو اپنی ذات سے نہیں پہچانی جاتی ہیں ان کو مستثنیٰ قرار دیا ہے، پس ان میں قبضہ ضروری ہے [(۱)]، اور حنفیہ کے نزدیک ہبہ اعلان کرنے اور گواہ بنانے سے بھی مکمل ہوجاتا ہے، مگر گواہ بنانا شرط نہیں ہے، وہ تو صرف احتیاط کے لئے ہے [(۲)]۔

شافعیہ کے نزدیک باپ عقد کے دونوں جانب کا ذمہ دار ہوسکتا ہے، اور قبضہ کی کیفیت یہ ہے کہ اسے ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل کردے، اور مجھے اس کی واقفیت نہ ہوسکی کہ متاخرین میں سے کن لوگوں نے گواہ بنانے کی شرط لگائی ہے، لیکن "کتاب الأم" میں ہے کہ ہبہ دو چیزوں کے بغیر مکمل نہیں ہوتا ہے: گواہ بنانا، اور قبضہ کرنا، اور قبضہ کے بغیر صرف گواہ بنانا کافی نہیں ہے [(۱)]۔

قبضہ سے قبل شیٔ موہوب میں تصرف پر گواہ بنانا:

۲۸- مالکیہ کا مذہب یہ ہے کہ موہوب لہ (جس کو ہبہ کیا گیا) اگر ہبہ کی ہوئی چیز قبضہ کرنے سے قبل فروخت کرے یا آزاد کرے یا ہبہ کرے تو اس کا تصرف نافذ ہوگا، تو اس کا یہ عمل ہی اس پر قبضہ قرار پائے گا بشرطیکہ وہ اس پر گواہ بنالے اور جو کچھ کیا ہے اس کا اعلان کردے [(۲)]۔

حنفیہ اور شافعیہ کے نزدیک گواہ بنانا قبضہ کے قائم مقام نہیں ہوسکتا اور اس پر قبضہ کئے بغیر ہبہ کا حکم ثابت نہیں ہوسکتا، اور یہی حکم حنابلہ کے نزدیک کیلی اور وزنی چیزوں میں ہے، اس لئے کہ ان کے نزدیک ان دونوں میں قبضہ کے بغیر ہبہ صحیح نہیں ہوتا [(۳)]۔

مالکیہ کے نزدیک صدقہ ہبہ کی طرح ہے، پس اگر کسی نے مال صدقہ اس شخص کو دیا جو فقراء ومساکین کے درمیان تقسیم کرتا ہے اور اس نے اس پر گواہ نہیں بنایا اور لینے والے نے اسے صدقہ نہیں کیا اور مال اس کے پاس رہا یہاں تک کہ ہبہ کرنے والا مرگیا تو صدقہ باطل ہوجائے گا اور اسے اس کے وارث کی طرف لوٹا دیا جائے گا۔

لیکن اگر اس نے مال صدقہ کرنے والے کے سپرد کرتے وقت

(۱) بدایۃ المجتہد ۲/ ۳۰۱ طبع التجاریہ الشرح الکبیر مع حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۱۰۵، المغنی ۵/ ۶۶۲-۶۶۳۔

(۲) المبسوط ۱۲/ ۶۱۔

(۱) الروضہ ۵/ ۳۶۷، الجمل علی المنہج ۳/ ۵۹۸، الأم ۴/ ۵۲۔

(۲) الخرشی ۷/ ۱۰۸۔

(۳) المبسوط ۱۲/ ۴۸، الأم ۴/ ۵۵، المغنی ۵/ ۶۴۹ اور اس کے بعد کے صفحات۔

اس پر گواہ بنالیا تو پھر صدقہ کرنے والے کی موت سے صدقہ باطل نہ ہوگا اور فقراء ومساکین کو دیا جائے گا(۱)۔

حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک جس طرح ہبہ میں قبضہ کے بغیر صرف گواہ بنانا کافی نہیں جیسا کہ پہلے گذرا صدقہ کا بھی یہی حکم ہے(۲)۔

وقف میں گواہ بنانا:

۲۹- مالکیہ کے نزدیک اگر کسی شخص نے اپنے مجور پر وقف کیا اور وہ مجور اس کا نابالغ لڑکا ہے جو اس کی پرورش میں ہے، یا سفیہ ہے، یا وصی نے اپنے یتیم پر وقف کیا تو وقف کے قبضہ میں قبضۂ حسی ضروری نہیں ہے، بلکہ اس میں حکمی قبضہ کافی ہے، اور وہ یہ ہے کہ اس پر گواہ بنالے، قبضہ کرنے والا خواہ باپ ہو یا وصی یا حاکم کا مقرر کردہ ہو تو وقف صحیح ہوجائے گا، اگر چہ وہ قبضہ کرنے والے کے قبضہ میں اس کی موت یا اس کے مفلس ہونے یا اس کے مرض الموت تک رہے، البتہ یہ شرط ہے کہ گواہ بنانے کے ساتھ باقی شرطیں بھی پائی جائیں، اور اگر وقف کسی اجنبی پر ہو تو وقف پر گواہ بنانے کے وقت گواہان کا دیکھنا ضروری ہے، صرف وقف کرنے والے کا اقرار کافی نہیں ہوگا، اس لئے کہ موقوف علیہ (جن پر وقف کیا گیا ہے) سے نزاع کرنے والے یا تو ورثاء ہوں گے یا اجنبی لوگ۔

یہ ضروری ہے کہ وقف کرنے والا وقف پر گواہ بنالے قبل اس کے کہ وقف کرنے والے کے لئے تصرف سے کوئی رکاوٹ پیش آجائے، اور یہ ضروری نہیں ہے کہ مال وقف پر گواہ بنانے کے وقت یہ کہے کہ میں نے قبضۂ ملک ختم کیا اور قبضۂ حفاظت باقی رکھا اور اس جیسے الفاظ(۱)۔

اور دوسرے فقہی میں وقف پر گواہ بنانے سے متعلق گفتگو نہیں کی گئی ہے، اس لئے کہ ان کے نزدیک وقف کی صحت کے لئے قبضہ شرط نہیں ہے۔

وقف کی زمین میں اپنے لئے مکان کی تعمیر پر گواہ بنانا:

۳۰- اگر وقف کا نگراں وقف کی زمین میں اپنے لئے اپنے مال سے کوئی عمارت بنائے یا کاشت کرے اور اس پر گواہ بنائے تو حنفیہ اور حنابلہ اس گواہ بنانے کا اعتبار کرتے ہیں، اور عمارت کو اور درخت اور پودوں کو نگراں کی ملکیت قرار دیتے ہیں اگر اس نے اس پر گواہ بنایا ہو، اور اگر گواہ نہ بنایا ہو تو وقف کے تابع سمجھا جائے گا۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ گواہ بنانا تعمیر اور پودا لگانے سے قبل ضروری ہے(۲)، مالکیہ گواہ بنانے کا کوئی اثر مرتب نہیں کرتے(۳)، تعمیر اور درخت پر مرتب ہونے والی تفصیلات کا ذکر اس کے اصلی مقام (وقف) میں ہے۔

شافعیہ کے نزدیک وقف کرنے والے کو (اور نگراں کو بدرجۂ اولی) یہ حق نہیں ہے کہ وہ اپنے لئے وقف کی زمین کاشت کرے یا تعمیر کرے، اس کا اس میں درخت لگانا اور عمارت بنانا ناحق ہے، اور اس سلسلہ میں ان کے نزدیک گواہ بنانے کی کوئی ضرورت نہیں ہے(۴)۔

وقف کی اراضی میں تعمیر کرنے اور پودا لگانے کے احکام کی تفصیل

---

(۱) الخرشی ۱۰۶/۷-۱۰۷۔

(۲) المبسوط ۴۸/۱۲، الأم ۵۲/۴، المغنی ۶۴۹/۵۔

---

(۱) الخرشی وحاشیۃ العدوی ۸۵/۷، البہجہ شرح التحفہ ۲۲۸/۲۔

(۲) جامع الفصولین ۲۱/۲، حاشیۃ رد المحتار لابن عابدین ۴۲۹/۳، مطالب اولی النہی ۳۴۱/۴۔

(۳) الدسوقی ۹۶/۴۔

(۴) مغنی المحتاج ۳۷۸/۲، ۴۰۳ طبع مصطفی الحلبی، الفتاوی الفقہیہ الکبری ۳۶۷/۳۔

''کتاب الوقف'' میں دیکھی جائے۔

لقطہ (گری پڑی چیز کے اٹھانے) پر گواہ بنانا:

۳۱- حدیث میں آیا ہے: ''**من وجد لقطة فليشهد ذا عدل أو ذوي عدل، ولا يكتم، ولا يغيب**''[1] (جو شخص کوئی لقطہ پائے تو اسے چاہئے کہ کسی ایک یا دو عادل گواہ بنائے اور نہ چھپائے اور نہ غائب کرے)، اور لقطہ پر گواہ بنانے کا یہ حکم اس لئے ہے کہ لقطہ اس آدمی کی لالچ سے محفوظ رہے، اور اگر اس کی موت ہوجائے تو اس کے وارثوں سے محفوظ رہے، اور اگر وہ مفلس ہوجائے تو اس کے قرض خواہوں سے محفوظ رہے۔

لقطہ پر گواہ بنانے کے سلسلہ میں حدیث میں جو امر وارد ہے اس کے متعلق دو رائیں ہیں:

الف- گواہ بنانا مستحب ہے، یہ حنابلہ کا مذہب ہے، اور شافعیہ کا مذہب ہے اور یہی مالکیہ کا قول ہے، اگر یہ خطرہ ہو کہ زمانہ دراز ہونے کے بعد وہ اس کا دعوی کر بیٹھے گا[2]، ان حضرات نے حدیث بالا کو استحباب پر محمول کیا ہے، اور استحباب پر زید بن خالد کی اس مرفوع روایت سے استدلال کیا ہے: ''**اعرف وكاء ها وعفاصها**''[1] (اس کے تھیلا اور ڈھکن کو پہچان لو) اور ابی بن کعب کی حدیث سے استدلال کیا ہے، اور ان دونوں روایتوں میں گواہ بنانے کا حکم نہیں دیا گیا ہے[2] بلکہ صرف اعلان کرنے پر اکتفا کیا گیا، جب کہ ضرورت کے وقت وضاحت میں تاخیر جائز نہیں ہوتی ہے، پھر اگر گواہ بنانا واجب ہوتا تو نبی علیہ السلام اسے ضرور بیان فرمادیتے۔ خاص طور پر جب کہ آپ علیہ السلام سے لقطہ کے حکم کے بارے میں سوال کیا گیا تو آپ علیہ السلام لقطہ کے بارے میں کسی امر واجب کے بیان کرنے میں کمی نہیں کرسکتے تھے، لہذا حضرت عیاض کی روایت میں امر کو استحباب پر محمول کرنا متعین ہے، دوسری وجہ یہ ہے کہ وہ امانت ہے، لہذا ودیعت کی طرح اس میں گواہ بنانے کی ضرورت نہیں ہے[3]۔

ب- گواہ بنانا واجب ہے: یہ امام ابوحنیفہ کا قول ہے، حنفیہ کی کتابوں میں آیا ہے کہ امام صاحب کے نزدیک گواہ بنانا ضروری ہے[4]، مالکیہ کا بھی یہی قول ہے اگر لقطہ اٹھانے والے کو یقین یا غالب گمان ہو کہ وہ لقطہ کا انکار کردے گا[5]، اور گواہ بنانے کا وجوب شافعیہ کے نزدیک مشہور قول کے مقابلے میں ہے، وہ فرماتے ہیں کہ اس حدیث میں دوسری احادیث کے مقابلہ میں اضافہ ہے اور وہ گواہ بنانے کا حکم ہے، اور ثقہ کی زیادتی مقبول ہوتی ہے، اور امر میں اصل وجوب ہے، اور اس زیادتی میں اور ان دوسری احادیث میں جن میں

---

(۱) حدیث: "**من وجد لقطة فليشهد...**" کی روایت ابوداؤد اور ابن ماجہ نے عیاض بن حمارؓ سے مرفوعاً کی ہے الفاظ ابوداؤد کے ہیں، ابوداؤد نے اس کے بارے میں سکوت اختیار کیا ہے اور البانی اور عبد القادر ارناؤوط نے اسے صحیح قرار دیا ہے (عون المعبود ۲/ ۶۶ طبع الہند، سنن ابن ماجہ بتحقیق محمد فؤاد عبد الباقی ۲/ ۸۳۷ طبع عیسی الحلبی، صحیح الجامع الصغیر ۵/ ۳۶۶ شائع کردہ المکتب الاسلامی، جامع الاصول بتحقیق عبد القادر الارناؤوط ۱۰/ ۷۰۷ - ۷۰۸ شائع کردہ مکتبۃ الحلوانی ۱۳۹۲ھ)۔

(۲) شرح منتہی الارادات ۲/ ۴۸۷، الشروانی علی التحفہ ۶/ ۳۱۹ طبع دار صادر، الجمل علی المنہج ۳/ ۶۰۳، الدسوقی ۴/ ۱۲۶ طبع عیسی الحلبی، الزرقانی علی خلیل ۷/ ۱۲۰ شائع کردہ دار الفکر، جواہر الاکلیل ۳/ ۲۰۳، المغنی ۵/ ۷۰۸ - ۷۰۹۔

(۱) زید بن خالد کی **مرفوع** روایت "**اعرف وكاء ها وعفاصها...**" کی روایت بخاری ومسلم (فتح الباری ۵/ ۸۰ طبع السلفیہ، صحیح مسلم ۳/ ۱۳۴۸ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) حدیث ابی بن کعب: "**احفظ وعاء ها وعددها ووكاء ها**" کی روایت بخاری ومسلم (الفتح ۵/ ۷۸ طبع السلفیہ، صحیح مسلم ۳/ ۱۳۵۰) نے کی ہے۔

(۳) المغنی ۵/ ۷۰۸ - ۷۰۹۔

(۴) حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۳۱۹ طبع اول بولاق۔

(۵) الدسوقی ۴/ ۱۲۶۔

امر نہیں ہے کوئی تضاد نہیں (۱)۔

اگر لقطہ اٹھاتے وقت گواہ بنانا ممکن ہو تو گواہ بنائے گا ورنہ اسے جس وقت قدرت ہو اس وقت بنائے گا (۲)۔

گواہ بنانے کی صورت میں ضمان کی نفی:

۳۲- فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ لقطہ اٹھانے والا اگر اس پر گواہ بنالے تو وہ لقطہ کا ضامن نہ ہوگا، اور اگر گواہ نہ بنائے اور لقطہ کا مال تلف ہوجائے تو جمہور فقہاء کے نزدیک وہ اس کا ضامن ہوگا، حنابلہ اور امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ لقطہ اٹھانے والے پر کوئی ضمان نہیں ہے، خواہ اس نے گواہ بنایا ہو یا نہ بنایا ہو، اور "بدائع" میں ہے کہ صاحبین کے نزدیک لقطہ اٹھانے والے پر کوئی ضمان نہیں ہے، خواہ اس نے گواہ بنایا ہو یا نہیں، اور امام ابوحنیفہ کے نزدیک اگر اس نے گواہ نہیں بنایا تو ضامن ہوگا (۳)۔

پس اگر اس پر کسی ظالم کے غالب آجانے کا خطرہ ہو تو شافعیہ فرماتے ہیں کہ وہ گواہ بنانے سے باز رہے گا، اور اگر گواہ بنائے گا تو ضامن ہوگا (۴)، حنفیہ فرماتے ہیں کہ اگر اس پر کسی ظالم کے غلبہ کے خوف سے گواہ نہ بنائے تو ضامن نہیں ہوگا، اسی طرح اگر اسے گواہ بنانے پر قدرت نہ ہوسکی تو وہ ضامن نہ ہوگا (۵)۔

(۱) الجمل علی المنہج ۳/ ۶۰۳، الشروانی علی التحفہ ۶/ ۳۱۹۔
(۲) حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۳۱۹، الزرقانی علی خلیل ۷/ ۱۲۰، المغنی ۵/ ۷۰۸۔
(۳) الرہونی ۷/ ۳۴۹ طبع بولاق، البدائع ۶/ ۲۰۱ طبع الجمالیہ، کشف الحقائق ۱/ ۳۳۰، الجمل علی المنہج ۳/ ۶۰۳، المغنی ۵/ ۷۰۸۔
(۴) الجمل علی المنہج ۳/ ۶۰۳، شرح الروض ۲/ ۴۸۷۔
(۵) الفتاویٰ الہندیہ ۲/ ۲۹۱، حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۳۲۰، المبسوط ۱۱/ ۱۲ شائع کردہ دار المعرفہ۔

گواہ بنانا اور اعلان کرنا:

۳۳- اکثر فقہاء کے نزدیک اعلان کو چھوڑ کر صرف گواہ بنالینا کافی نہ ہوگا، اور بعض حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ اگر گواہ بنالیا تو اعلان کی ضرورت نہیں ہے (۱)۔

لقیط (نومولود پھینکے ہوئے بچے کے اٹھانے) پر گواہ بنانا:

۳۴- مالکیہ کے نزدیک لقیط کے اٹھانے پر گواہ بنانے کا حکم وہی ہے جو لقطہ پر گواہ بنانے کا ہے (۲) اور شافعیہ کے نزدیک لقیط میں ایک قول کے مطابق گواہ بنانا واجب ہے (۳)، حنابلہ کے نزدیک ایک قول یہی ہے اور ان کی بعض کتابوں میں اسی پر اکتفاء کیا گیا ہے (۴)۔

ان حضرات نے لقطہ اور لقیط کے درمیان گواہ بنانے کے سلسلہ میں فرق کیا ہے، اس لئے کہ لقطہ کا مقصد مال ہے اور مالی تصرف میں گواہ بنانا مستحب ہے اور لقیط کو اٹھانے کی غرض اس کی آزادی اور نسب کی حفاظت کرنا ہے، اس لئے گواہ بنانا واجب ہے، جیسا کہ نکاح میں گواہ بنانا واجب ہے، اور اس لئے بھی ہے کہ لقطہ کا معاملہ اعلان سے مشہور ہوتا ہے اور لقیط میں کوئی اعلان نہیں ہے (۵)۔

ابن قدامہ نے راجح اس کو قرار دیا ہے کہ اگر مال کا اٹھانے والا امانت دار نہ ہو تو اس کے ساتھ ایک نگراں کا ملانا واجب ہے۔

حنابلہ کا دوسرا قول یہ ہے کہ گواہ بنانا مستحب ہے (۶)۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۳۱۹، الدسوقی ۴/ ۱۲۰، ۱۲۶، الجمل ۳/ ۶۰۳، المغنی ۵/ ۷۰۹۔
(۲) الدسوقی ۴/ ۱۲۶۔
(۳) شرح الروض ۲/ ۴۹۶۔
(۴) شرح منتہی الإرادات ۲/ ۴۷۸۔
(۵) المغنی ۵/ ۷۵۶، شرح الروض ۲/ ۴۹۶۔
(۶) المغنی ۵/ ۷۵۶۔

اور شافعیہ کے نزدیک لقیط کے ساتھ جو کچھ مال وغیرہ ہے اس کو لقیط کے تابع کرکے اس پر گواہ بنانا واجب ہے اور دوسری وجہ یہ ہے کہ وہ اس کا مالک نہ ہوجائے اور ماوردی نے لقیط اور اس کے ساتھ موجود مال پر گواہ بنانے کو اس حالت میں ضروری قرار دیا ہے جب کہ وہ خود اٹھانے والا ہو، لیکن اگر حاکم نے اس کو پرورش کرنے کے لئے سپرد کیا ہو تو اس کے لئے گواہ بنانا قطعی طور پر مستحب ہے (۱)۔

لقیط کے نفقہ پر گواہ بنانا:

۳۵ - لقیط کو اٹھانے والا لقیط پر جو کچھ خرچ کررہا ہے اس کو واپس مانگنے کے جواز کے لئے حنفیہ اور شافعیہ نے یہ شرط لگائی ہے کہ واپس مانگنے کے ارادہ پر اس نے گواہ بنایا ہو۔ شافعیہ نے مذکورہ شرط کو اس صورت کے ساتھ خاص کیا ہے کہ خرچ کرنے والا حاکم سے اجازت لینے پر قادر نہ ہو (۲)، اور گواہ بنانے کے وجوب کا قول قاضی شریح اور نخعی کا ہے (۳)، حنابلہ کہتے ہیں کہ گواہ بنانا شرط نہیں ہے (۴)۔

اور مالکیہ کے نزدیک گواہ بنانے کا قول آتا ہی نہیں، اس لئے کہ ان کے نزدیک اٹھانے والا بچہ پر خرچ کرے گا اور اس سے واپس نہیں مانگے گا، کیونکہ اس نے اٹھاکر خود کو پابند کرلیا ہے (۵)۔

حق تک پہنچنے کے لئے باطل طریقے پر گواہ بنانا:

۳۶ - فقہاء حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ کا مسلک یہ ہے کہ کچھ صورتوں میں جنہیں انہوں نے ذکر کیا ہے حق تک پہنچنے کے لئے باطل طریقے پر گواہ بنانا جائز ہے، چنانچہ حنفیہ کے نزدیک وہ نابالغ لڑکی جس کا نکاح باپ دادا کے علاوہ کوئی اور ولی کرائے، اور اسے نکاح میں شرعاً خیار بلوغ علی الفور حاصل ہو ایسی لڑکی اگر رات میں حیض کا خون دیکھے اور وہ فوراً فسخ نکاح کو اختیار کرے تو وہ صبح کو جس وقت بلوغ پر گواہ بنائے گی حق کو زندہ کرنے کی ضرورت کے پیش نظر کہے گی کہ میں ابھی بالغ ہوئی ہوں (۱)، اس لئے کہ خیار بلوغ تاخیر سے ساقط ہوجاتا ہے، تو اگر وہ کہے کہ میں نے اپنا نکاح فسخ کردیا اور بعد میں گواہ بنایا تو خیار سے اس کو کوئی فائدہ نہ ہوگا۔

اور مالکیہ کے نزدیک اگر انسان کا کوئی متعین وارث نہ ہو اور بیت المال کا صحیح نظام نہ ہو تو اس کے لئے جائز ہے کہ وہ اپنے مرنے کے بعد اپنے مال کو اللہ کی اطاعت میں خرچ کرنے کے لئے حیلہ اختیار کرے، اور اس کی صورت یہ ہے کہ وہ اپنی صحت کے دوران اپنے ذمہ میں کسی حق اللہ کے ہونے پر گواہ بنالے، مثلاً زکاۃ یا وہ کفارے جن کا راس المال سے نکالنا واجب ہے، اگرچہ عین سے متعلق حقوق کی ادائیگی کے بعد اس کا تمام مال اس حق اللہ میں خرچ ہوجائے (۲)۔

حنابلہ نے اس کی متعدد صورتیں ذکر کی ہیں، ان میں سے ایک وہ ہے جس کا نام مسئلہ ''ایداع الشہادۃ'' ہے، مثلاً اس سے فریق مخالف یوں کہے کہ میں تمہارے لئے اقرار نہیں کروں گا یہاں تک کہ تم مجھے نصف یا تہائی دین سے بری کردو، اور تم اپنے خلاف اس بات پر گواہ بنالو کہ اس کے بعد تمہارا مجھ پر کوئی حق باقی نہیں رہے گا، پھر صاحب حق دو آدمیوں کے پاس آئے اور کہے کہ تم دونوں گواہ رہو کہ میں فلاں سے اپنا پورا حق وصول کرنا چاہتا ہوں اور میں نے اس کو اپنے

(۱) شروح الروض ۲/ ۳۹۶۔
(۲) حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۱۷۳، شرح الروض ۲/ ۳۹۶۔
(۳) المغنی ۵/ ۷۵۲۔
(۴) المغنی ۵/ ۷۵۲۔
(۵) الدسوقی ۴/ ۱۲۴ - ۱۲۵ شائع کردہ دار الفکر۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۳۱۰۔
(۲) الصاوی علی الدردیر ۴/ ۶۱۸۔

کسی حق سے بری نہیں کیا ہے اور میں چاہتا ہوں کہ بعض حق پر اس کے ساتھ مصالحت کا صرف اظہار کروں تا کہ صلح کے ذریعہ میں اپنا بعض حق وصول کرسکوں، اور جب میں اس بات پر گواہ بناؤں کہ میں نے اس سے جس مقدار پر صلح کی ہے اس کے علاوہ میرا کوئی حق اس کے ذمہ باقی نہیں ہے تو یہ گواہ بنانا باطل ہو، میں نے تو اس پر صرف اپنا بعض حق وصول کرنے کے لئے یہ گواہ بنایا ہے، پس اگر وہ ایسا کرلے تو اس کے لئے یہ جائز ہے کہ وہ اس پر اپنے حق کے باقی رہنے کا دعویٰ کرے اور اس پر گواہ پیش کرے(۱)، اس لئے کہ انسان کو اپنے حق تک ہر جائز طریقے سے پہنچنے کا اختیار ہے اور کبھی مظلوم اپنے حق تک ایسے طریقے سے رسائی حاصل کرتا ہے کہ وہ اس کے ذریعہ کسی کا حق ساقط نہیں کرتا اور وہ اس کے ذریعہ کوئی ایسی چیز نہیں لیتا جس کا لینا اس کے لئے جائز نہیں ہے، لہذا وہ اس کے ذریعہ کسی حق سے نہیں نکلتا اور نہ کسی باطل میں داخل ہوتا ہے۔

اور اس کی نظیر یہ ہے کہ عورت کا کسی مرد پر کوئی حق ہو اور وہ اس کا انکار کرے اور کہے کہ جب تک تو میری بیوی ہونے کا اقرار نہیں کرے گی میں تیرے حق کا اقرار نہیں کروں گا، تو وہ اپنے اوپر گواہ بنائے کہ میں فلاں کی بیوی نہیں ہوں اور میں اس کے لئے زوجیت کا صریح جھوٹا اقرار جس کی کوئی حقیقت نہیں ہے، اس لئے کرنا چاہتی ہوں کہ اس سے اپنا وہ مال لے سکوں جو اس کے پاس ہے، تم لوگ اس بات پر گواہ رہو کہ جب میں اس کی بیوی ہونے کا اقرار کروں گی تو یہ اقرار باطل ہوگا، صرف اپنا حق وصول کرنے کے لئے ہوگا۔

اور اس کی مثال یہ بھی ہے کہ کوئی اپنے بھائی کے نسب کا انکار کرے اور کہے کہ میں اس وقت تک تیرے بھائی ہونے کا اقرار نہیں کروں گا جب تک کہ تم اس بات پر گواہ نہ بنالو کہ تم اپنے والد کے

(۱) إعلام الموقعین ۴/ ۳۰ طبع اول التجاریہ۔

ترکہ میں کسی چیز کے حق دار نہیں ہو اور ترکہ میں سے میرے ذمہ تمہارا جتنا مال آتا ہے تم نے مجھ کو اس سے بری کردیا ہے یا وہ سب مجھ کو ہبہ کردیا ہے یا تم نے اس پر قبضہ پالیا ہے یا تم نے اس کا معاوضہ لے لیا ہے یا اسی طرح کی باتیں، پس وہ دو عادل آدمیوں کو اس پر گواہ بنائے کہ اس کا حق باقی ہے اور وہ اس اقرار کا اظہار اس لئے کررہا ہے کہ اس کا بھائی اس کے نسب کا اقرار کرلے، اور یہ کہ اس نے اپنے باپ کی میراث میں سے کچھ بھی نہیں لیا ہے اور نہ اس نے اپنے بھائی کو بری کیا ہے اور نہ اس نے اس کا معاوضہ لیا ہے اور نہ ہبہ کیا ہے(۱)۔

وصیت لکھنے پر گواہ بنانا:

۳۷- اگر وصیت کرنے والے نے اپنی وصیت لکھی اور اس پر گواہ بنایا پھر اسے گواہوں کے سامنے پڑھ کر سنایا تو فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ وصیت نافذ ہوگی(۲)۔

اور اگر اس نے وصیت لکھی اور گواہوں نے نہیں جانا کہ اس میں کیا لکھا ہے تو اس صورت میں فقہاء کا اختلاف ہے، خواہ اس نے اسے لکھا ہو اور اس پر گواہ نہ بنایا ہو یا گواہوں کے غائبانے میں اسے لکھا ہو پھر انہیں اس پر گواہ بنایا ہو، پس اگر اس نے اسے مبہم لکھا پھر گواہوں کو بلا کر کہا کہ یہ میری وصیت ہے، اس نوشتے میں جو کچھ ہے تم لوگ اس پر گواہ رہو تو اس وصیت کے نفاذ وعدم نفاذ میں فقہاء کی دو رائیں ہیں:

پہلا قول عدم نفاذ کا ہے، اس کے قائل حنفیہ، حنابلہ اور جمہور اصحاب شافعیہ ہیں، حسن بصری، ابوقلابہ اور ابوثور اسی کے قائل ہیں،

(۱) إعلام الموقعین ۴/ ۳۱۔

(۲) شرح أدب القاضی للخصاف ۳/ ۳۳۷ طبع بغداد، الروضہ ۶/ ۱۴۱، الخرشی ۸/ ۱۹۰، المغنی ۶/ ۶۹، کشاف القناع ۴/ ۳۳۷۔

البتہ حنابلہ کی بعض کتابوں میں یہ قول مطلق آیا ہے، اور بعض کتابوں نے اس کو اس صورت کے ساتھ مقید کیا ہے جس میں کاتب کی تحریر نہ پہچانی جائے، ان فقہاء نے وصیت نافذ نہ ہونے کی علت بیان کرتے ہوئے کہا کہ شہادت پر شاہد کی تحریر کو دیکھ کر فیصلہ کرنا بالاتفاق جائز نہیں ہوتا ہے، لہذا یہاں بھی ایسا ہی ہوگا[۱]۔

دوسری رائے یہ ہے کہ یہ گواہ بنانا جائز ہے اور اس کے ذریعہ وصیت نافذ ہوگی اگر چہ وہ اسے شاہدوں کو پڑھ کر نہ سنائے، یہ مالکیہ کا قول ہے اور شافعیہ میں سے محمد بن نصر مروزی کا قول ہے[۲]، اور یہی تابعین کی ایک جماعت کا قول بھی ہے جن میں سے سالم اور قاضی بصرہ عبد الملک بن یعلی ہیں[۳]۔

پس اگر اس نے ان کی موجودگی میں اسے لکھا اور انہیں اس پر گواہ بنالیا اور انہیں اس کی کچھ خبر نہیں کہ اس میں کیا لکھا ہے تو مالکیہ کے نزدیک یہ وصیت نافذ ہوگی، امام ابو یوسف سے ایک روایت یہی ہے جب کہ وہ اسے اپنے پاس رکھے[۴]، یہی امام احمد کا مذہب ہے اس شرط کے ساتھ کہ اس کی تحریر معروف ہو اور اس صورت میں عمل تحریر پر ہوگا، نہ کہ گواہ بنانے پر، جو لوگ اس کے قائل ہیں، ان میں عبد الملک بن یعلی، مکحول، لیث، اوزاعی، محمد بن مسلمہ، ابوعبید اور اسحاق ہیں۔

اور ابوعبید نے اس سلسلہ میں رسول اللہ ﷺ کے ان خطوط و رسائل سے استدلال کیا ہے جو آپ ﷺ نے اپنے عاملین اور گورنروں کے نام ان کی گورنری اور طریقہ کار کے احکام کے سلسلہ میں ارسال فرمائے تھے، پھر جس پر آپ ﷺ کے بعد خلفائے راشدین نے عمل کیا، اور انہوں نے بھی اپنے گورنروں کو وہ احکام جن کا تعلق

(۱) شرح أدب القاضی للخصاف ۳/۳۴۳، الروضہ ۶/۱۴۱، المغنی ۶/۶۹۔

(۲) الخرشی ۸/۱۹۰، الروضہ ۶/۱۴۱۔

(۳) شرح أدب القاضی للخصاف ۳/۳۴۲۔

(۴) الخرشی ۸/۱۹۰، شرح أدب القاضی للخصاف ۳/۳۴۲۔

خون، شرم گاہ (حلت وحرمت) اور اموال سے ہے لکھے اور ان کو سربمہر بھیجا کہ انہیں لے جانے والے کو کچھ خبر نہیں تھی کہ اس میں کیا لکھا ہے، اور ان گورنروں نے ان احکام کو لکھے ہوئے طریقے پر نافذ کیا۔ ابوعبید نے یہ بھی لکھا ہے کہ سلیمان بن عبد الملک نے حضرت عمر بن عبد العزیز کو اپنی ایک تحریر کے ذریعہ خلیفہ بنایا جس پر اس کی مہر تھی۔ ابن قدامہ کہتے ہیں کہ ہمیں معلوم نہیں کہ اس کی شہرت کے باوجود اس زمانے کے کسی عالم نے اس کا انکار کیا ہو، لہذا اسے اجماع سمجھا جائے گا[۱]۔

اور امام ابوحنیفہ اور شافعیہ کے نزدیک یہ وصیت نافذ نہ ہوگی، امام احمد بن حنبل سے بھی یہی نقل کیا گیا ہے، صاحب المغنی لکھتے ہیں: اس کی وجہ یہ ہے کہ وہ ایک ایسی تحریر ہے کہ گواہ نہیں جانتا ہے کہ اس میں کیا لکھا ہوا ہے؟ لہذا یہ جائز نہیں کہ وہ اس کی گواہی دے جس طرح قاضی کے نام قاضی کے خط (کتاب القاضی إلی القاضی) کا مسئلہ ہے (یعنی جس شخص کو اس خط پر گواہ بنایا ہے اور اس گواہ کو خط کے مضمون کا علم نہیں ہے تو قاضی کا یہ خط معتبر نہیں ہوگا)[۲]۔

نکاح پر گواہ بنانا:

۳۸- حنفیہ اور شافعیہ کا مذہب اور امام احمد کا مشہور قول یہ ہے کہ عقد نکاح پر گواہ بنائے بغیر نکاح صحیح نہیں ہے، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے: "لا نكاح إلا بولي وشاهدي عدل"[۳] (نکاح ولی اور دو عادل گواہوں کے بغیر درست نہیں

(۱) کشاف القناع ۴/۳۳۷، المغنی ۶/۶۹-۷۰۔

(۲) شرح الروض ۳/۴۲، المغنی ۶/۶۹-۷۰، شرح أدب القاضی للخصاف ۳/۳۴۱۔

(۳) حدیث: "لا نكاح إلا بولي وشاهدي عدل" کی روایت دارقطنی اور بیہقی نے حسن عن عمران بن حصین سے مرفوعا کی ہے اس کی سند میں عبد اللہ بن محرز ہیں جو متروک ہیں، امام شافعی نے ایک دوسرے طریق سے حسن سے مرسلا روایت کی ہے، یہ حدیث حضرت عائشہ سے متعدد طرق سے مروی ہے

ہے)، یہ حدیث حضرت عمر اور حضرت علی سے مروی ہے، حضرت ابن عباس، سعید بن المسیب، جابر بن زید، حسن نخعی، قتادہ، ثوری اور اوزاعی کا قول بھی یہی ہے۔

اور اس کا مقصد نکاح کو انکار سے محفوظ رکھنا اور ملک بضعہ کے بارے میں احتیاط کرنا ہے[1] اور مالکیہ کے نزدیک عقد نکاح پر گواہ بنانا مستحب ہے، لیکن دخول کے وقت گواہ بنانا ضروری ہے، پس اگر زوجین دخول سے قبل گواہ بنائیں اور ان کا مقصد عقد کو چھپانا نہ ہوتو نکاح صحیح ہوگا، لیکن اگر ان کا مقصد نکاح کو پوشیدہ رکھنا ہوتو انہیں نکاح پر باقی نہیں رکھا جائے گا، اس لئے کہ نبی ﷺ نے پوشیدہ طور پر نکاح کرنے سے منع فرمایا ہے اور اسے حکم دیا جائے گا کہ بیوی کو طلاق دے کر نئے سرے سے نکاح کرے اگر چہ لمبی مدت گذر چکی ہو اور اگر ان دونوں نے گواہ بنائے بغیر دخول کرلیا ہوتو بھی نکاح فسخ ہوجائے گا اور دونوں صورتوں میں اگر نکاح مشہور نہ ہوا ہوتو دونوں پر حد جاری کی جائے گی[2]۔

= ابن معین نے ان سب کو ضعیف قرار دیا ہے بیہقی نے اسے ثابت قرار دیا ہے اور دار قطنی نے ابن عباس سے مرفوعا اس کی روایت کی ہے اور زیلعی نے دار قطنی سے نقل کیا ہے کہ اس حدیث کے رجال ثقہ ہیں، مگر یہ کہ یہ ابن عباس کے قول سے محفوظ ہے اور عدی بن الفضل کے علاوہ کسی نے اسے مرفوعا روایت نہیں کیا ہے، اور اس حدیث کے دوسرے طرق بھی ہیں۔ شعیب ارناؤوط نے کہا کہ ان طرق اور شواہد میں سے بعض بعض کے مشابہ ہیں اس بنا پر یہ حدیث استشہاد کے لائق ہے (السنن الکبری للبیہقی ۱۲۵/۷ طبع دائرۃ العثمانیہ ہندوستان، سنن الدار قطنی ۲۲۱/۳، ۲۲۷ طبع دار المحاسن للطباعۃ، نیل الاوطار ۲۵۸/۶، ۲۶۰ طبع دار الجیل، فیض القدیر ۴۳۸/۶ شائع کردہ المکتبۃ التجاریۃ الکبری، شرح السنۃ بتحقیق شعیب الارناؤوط ۴۵/۹ شائع کردہ المکتب الاسلامی، إرواء الغلیل فی تخریج أحادیث منار السبیل ۲۴۳/۶ شائع کردہ المکتب الاسلامی)۔

(۱) العنایۃ علی الہدایۃ ۳۵۱/۲-۳۵۲ طبع اول بولاق، نہایۃ المحتاج ۲۱۳/۶، المغنی ۴۵۰/۶۔

(۲) الحطاب والتاج والاکلیل ۴۰۸/۳، ۴۱۰، جواہر الاکلیل ۲۷۵/۱۔

اور اس موضوع پر گواہ بنانے سے متعلق کچھ شرائط اور تفصیلات ہیں جن کے لئے ''نکاح'' کی اصطلاح کی طرف رجوع کیا جائے۔

رجعت پر گواہ بنانا:

۳۹- رجعت پر گواہ بنانے کے حکم میں فقہاء کی دو رائیں ہیں:

اول: یہ کہ گواہ بنانا مستحب ہے، یہ حنفیہ کا مذہب اور مالکیہ کا صحیح قول ہے، اور شافعیہ کا قول بھی یہی ہے، اور ان کے نزدیک رجعت یا اس کے اقرار پر گواہ بنایا جائے گا، حنابلہ کی ایک روایت یہی ہے۔

دوم: یہ ہے کہ گواہ بنانا واجب ہے، اور یہ مالکیہ میں سے ابن بکیر وغیرہ کا قول ہے، اور حنابلہ کی بھی ایک روایت یہی ہے۔

اور دونوں فریق نے گواہ بنانے کے مطلوب ہونے پر اللہ تعالی کے اس قول سے استدلال کیا ہے: "فَإِذَا بَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِكُوْهُنَّ بِمَعْرُوْفٍ أَوْ فَارِقُوْهُنَّ بِمَعْرُوْفٍ وَأَشْهِدُوْا ذَوَيْ عَدْلٍ مِّنْكُمْ"[1] (پھر جب وہ عورتیں اپنی عدت گذرنے کے قریب پہنچ جائیں تو ان کو قاعدہ کے موافق نکاح میں رہنے دو یا قاعدہ کے موافق انہیں رہائی دو، اور آپس میں سے دو معتبر شخص کو گواہ بنالو)۔

پہلے فریق نے امر کو استحباب پر محمول کیا ہے اور یہ اس لئے کہ رجعت کے صحیح ہونے کے لئے عورت کا قبول کرنا ضروری نہیں ہے، لہذا اس میں شہادت کی بھی ضرورت نہیں ہوگی، جیسا کہ شوہر کے دیگر تمام حقوق میں شہادت ضروری نہیں ہے، اور اس لئے بھی کہ رجعت میں نکاح کو برقرار رکھنا ہے اور اس میں گواہ بنانے کی ضرورت نہیں ہے، اور دوسرے فریق نے امر کو وجوب پر محمول کیا ہے جو ظاہر امر کا تقاضا ہے[2]۔

(۱) سورۂ طلاق ۲۔

(۲) المغنی ۲۸۳/۷ طبع الریاض۔

پھر ان لوگوں کے نزدیک جنہوں نے گواہ بنانے کو واجب قرار دیا ہے، اگر شوہر گواہ بنائے بغیر رجعت کرلے تو کیا یہ رجعت صحیح ہوگی؟ تو جن لوگوں نے گواہ بنانے کو شرط قرار دیا ہے، وہ کہتے ہیں کہ رجعت صحیح نہ ہوگی، اور جن لوگوں نے اسے صرف دیانۃً واجب کہا ہے ان کے نزدیک گناہ گار تو ہوگا مگر رجعت صحیح ہوجائے گی، اس کی تفصیل رجعت کی بحث میں ہے۔

نابالغ لڑکے پر خرچ کرنے والے کا گواہ بنانا:

۴۰ - نابالغ کے پاس اگر مال ہو تو اس کا نفقہ اس کے مال میں ہوگا، ورنہ جس شخص پر اس کا نفقہ شرعاً واجب ہے وہ اس پر خرچ کرنے کا ذمہ دار ہوگا اور اس میں گواہ بنانے کی ضرورت نہیں ہے۔

اور اگر اس کے پاس مال ہو اور اس کا ولی یا وصی اپنے مال میں سے اس پر خرچ کرے اس ارادے سے کہ وہ اس سے واپس لے گا تو نابالغ کے مال سے واپس لینے کے جواز کے لئے گواہ بنانا ضروری ہے۔

یہی حکم اس صورت میں بھی ہے جب اس پر وہ لوگ خرچ کریں جن پر اس کا نفقہ واجب نہیں ہے۔

اور اس سلسلہ میں تفصیل اور اختلاف ہے، جس کے لئے نفقہ کی اصطلاح کی طرف رجوع کیا جائے۔

جس کے ذمہ کسی کا نفقہ واجب نہ ہو اس پر خرچ کرنے کا گواہ بنانا تاکہ وہ اپنا خرچ واپس لے سکے:

۴۱ - وہ شخص جو کسی ایسے آدمی پر جس کا نفقہ اس پر واجب نہیں ہے اس ارادے سے خرچ کرے کہ اپنی خرچ کی ہوئی رقم اس سے واپس لے لے گا یا کسی ایسے شخص پر خرچ کرے جس کا نفقہ اس پر لازم ہو تو اس پر ضروری ہوگا کہ وہ گواہ بنالے تاکہ اپنا خرچ واپس لے سکے، اور یہ اس صورت میں ہے جب کہ اس کے لئے حاکم یا جس پر بچے کا نفقہ واجب ہے اس سے اجازت لینا ممکن نہ ہو، یہ شافعیہ کی رائے ہے، امام احمد سے بھی ایک روایت یہی ہے، مالکیہ کے نزدیک یہ کافی ہے کہ خرچ کرنے والا قسم کھاکر یہ کہے کہ اس نے واپس لینے کے ارادے سے خرچ کیا ہے، اور حنفیہ کہتے ہیں کہ وقف کا نگراں اگر واپس لینے کے ارادے سے وقف پر اپنے مال سے خرچ کرے تو گواہ بنانا ضروری ہے، اور اس قاعدہ پر حنفیہ کے نزدیک ان صورتوں کا حکم معلوم کیا جاسکتا ہے جو وقف کے مشابہ ہے[1]۔

اس موضوع میں تفصیل ہے جس کے لئے (وقف، ودیعت، رہن، نفقہ، لقطہ اور لقیط) کی طرف رجوع کیا جائے۔

ضمان واجب کرنے کے لئے جھکی ہوئی دیوار پر گواہ بنانا:

۴۲ - اگر جھکی ہوئی دیوار گر جائے اور اس کے گرنے سے کوئی چیز تلف ہوجائے تو حنفیہ کی رائے یہ ہے کہ دیوار والا ضامن نہ ہوگا، البتہ اگر اس سے دیوار کے گرنے سے قبل اس کے ہٹانے کا مطالبہ کیا گیا چاہے یہ مطالبہ کسی سمجھ دار بچے ہی نے کیا ہو اور اس پر گواہ بنالیا گیا تو اس پر ضمان واجب ہوگا، اگر دیوار کے گرنے سے کسی کا مال ضائع ہوا ہو تو ضمان اس پر اس کے مال میں واجب ہوگا، اور اگر کوئی ہلاک ہوجائے تو اس صورت میں اسے قتل خطا قرار دے کر صاحب دیوار کے عاقلہ پر ضمان واجب ہوگا۔

مالکیہ کی رائے یہ ہے کہ گواہ قاضی ہی بنا سکتا ہے یا وہ جسے اس جیسے معاملات پر نظر رکھنے کا اختیار ہے جیسے کہ اس وقت میونسپلٹی، لیکن

(۱) البجیرمی علی الخطیب ۴/ ۶۸، ۷۰، تصحیح الفروع ۴/ ۵۹۹-۶۰۰، الدسوقی ۴/ ۱۲۴-۱۲۵، تحفۃ الفقہاء ۳/ ۴۶۔

اگر عام لوگ دیوار کے ڈھانے کا مطالبہ کریں اور اس پر گواہ بنائیں تو وجوب ضمان کے سلسلہ میں اس کا اعتبار نہیں کیا جائے گا، البتہ اگر وہاں قاضی اور اس طرح کے امور کا ذمہ دار موجود نہ ہو تو ان کا مطالبہ کرنا اور گواہ بنانا بھی کافی ہوگا، اور مالکیہ کے نزدیک مال اور جان دونوں میں اگر صاحب دیوار کی طرف سے کوئی کوتاہی ہوئی ہو تو اسی پر ضمان واجب ہوگا۔

شافعیہ اور حنابلہ مطالبہ پر گواہ بنانے کو واجب قرار نہیں دیتے بلکہ ان کے نزدیک ضمان کے واجب ہونے کے لئے محض مطالبہ کرنا کافی ہے۔

اور جہاں تک ضمان کے واجب ہونے کے شرائط کا تعلق ہے تو اس کی واقفیت کے لئے ضمان اور جنایات کے موضوع کی طرف رجوع کیا جائے[1]۔

(۱) تبصرة الحکام ۲/ ۳۴۷، حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۳۸۴-۳۸۵، فتح القدیر ۸/ ۳۴۲، الروضہ ۹/ ۳۲۱، المغنی ۷/ ۸۲۸ اور اس کے بعد کے صفحات، الفتاوی الہندیہ ۳/ ۳۴۰، الخرشی ۷/ ۲۱۷۔ کمیٹی کی رائے یہ ہے کہ قاضی کے گواہ بنانے کی شرط کا جو ذکر کیا گیا وہ انتظامی نوعیت کی چیز ہے اور حاکم وقت کو اس کا اختیار ہے کہ وہ زمانے کے حالات کی رعایت کرتے ہوئے ایسی کارروائی کرے جس کے ذریعہ وہ عام لوگوں سے ضرر کو دفع کرسکے۔

إشہار

تعریف:

۱- إشہار: أشہر کا مصدر ہے جس کے معنی اعلان کرنے کے ہیں، اور "الشہر" کے معنی لغت میں اعلان واظہار کے ہیں، کہا جاتا ہے: "شہرته بین الناس وشهّرته"، یعنی میں نے اسے لوگوں کے درمیان مشہور کیا اور نمایاں کیا[1]۔

اور إشہار لغوی طور پر غیر منقول ہے (جیسا کہ فیومی نے کہا ہے) لیکن فقہاء (خاص طور پر مالکیہ) نے اسے اعلان کے معنی میں استعمال کیا ہے۔

اجمالی حکم:

۲- فقہاء نے اشہار کو بہت سے مقامات میں استعمال کیا ہے، ان میں سے بعض ایسے ہیں جن کا اعلان مطلوب ہے، مثلاً نکاح، حجر، حدود، عقود اور عہود کا اعلان کرنا، اور ان میں سے بعض ممنوع ہیں، مثلاً بدکاری کو مشہور کرنا۔

چنانچہ نکاح کے اعلان میں جمہور فقہاء کی رائے یہ ہے کہ وہ کسی بھی معروف چیز کے ذریعہ مستحب ہے، مثلاً اس پر کھانا کھلانا، یا گواہوں کے علاوہ لوگوں کی ایک جماعت کو بلانا، یا اس میں دف بجانا

(۱) المصباح المنیر، معجم مقاییس اللغۃ، الصحاح مادہ (شہر)، الدسوقی ۲/ ۲۱۶۔

تا کہ نکاح مشہور ومعروف ہوجائے[۱]، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ کا فرمان ہے: "أظهروا النكاح"[۲] (نکاح کا اظہار کرو، اور دوسری روایت میں ہے: "أعلنوا النكاح"[۳] (نکاح کا اعلان کرو)۔

بحث کے مقامات:

۳- نکاح کے اعلان کے مسئلہ پر ''کتاب النکاح'' میں اس کے ارکان اور ولیمہ کے ذیل میں بحث کی جاتی ہے، اور فرض نماز کے اعلان کا مسئلہ ''کتاب الصلاۃ'' میں سنن ونوافل پر کلام کرتے ہوئے ذکر کیا جاتا ہے، اور حجر کے فیصلہ سے متعلق اعلان پر گفتگو ''کتاب الحجر'' میں محجور علیہ کے مسئلہ پر بحث کرتے ہوئے کی جاتی ہے۔

---

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۲۶۱ طبع بولاق، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۲۱۷ طبع دار الفکر، حاشیۃ الشروانی ۷/ ۲۲۲، المغنی ۶/ ۵۳۷ طبع الریاض۔

(۲) حدیث: "أظهروا النكاح" کی روایت دیلمی نے ''مسند الفردوس'' میں حضرت ام سلمہؓ سے کی ہے مناوی لکھتے ہیں: اس کی سند میں ایک راوی غیر معروف ہے لیکن اس حدیث کے شواہد ہیں جن سے اس کو تقویت پہنچتی ہے (فیض القدیر ۱/ ۵۴۹ طبع المکتبۃ التجاریہ)۔

(۳) حدیث: "أعلنوا النكاح" کی روایت احمد، ابن حبان اور حاکم نے حضرت عبد اللہ بن زبیر سے مرفوعا کی ہے حاکم نے کہا کہ اس حدیث کی سند صحیح ہے بخاری ومسلم نے اس کی روایت نہیں کی ہے، اور ذہبی نے اسے ثابت قرار دیا ہے اور ہیثمی نے کہا: احمد کی روایت کے رجال ثقہ ہیں (موارد الظمآن رص ۳۱۳ طبع دار الکتب العلمیہ، المستدرک ۲/ ۱۸۳ شائع کردہ دار الکتاب العربی، فیض القدیر ۲/ ۱۰ طبع المکتبۃ التجاریہ، شرح السنۃ للبغوی ۹/ ۴۷ شائع کردہ المکتب الإسلامی۔

أشہر حج

فقہاء کے نزدیک حج کے مہینوں کی تحدید:

۱- جمہور فقہاء کے نزدیک حج کے مہینے یہ ہیں: شوال، ذی قعدہ، اور ذی الحجہ کے دس دن، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کے قول: "اَلْحَجُّ أَشْهُرٌ مَّعْلُوْمَاتٌ"[۱] (حج چند مہینے ہیں جو معلوم (مقرر) ہیں) کا مقصد حج کے احرام کا وقت بتانا ہے، کیونکہ حج میں مہینوں کی ضرورت نہیں پڑتی ہے تو اس سے پتہ چلا کہ اس سے اللہ تعالیٰ کی مراد احرام کا وقت ہے، اور یہ بات عبادلہ اربعہ: ابن عباس، ابن عمر، ابن عمرو اور ابن زبیر رضی اللہ عنہم سے مروی ہے، اور اس لئے کہ حج دس ذی الحجہ کے گذر جانے سے فوت ہوجاتا ہے اور وقت کے باقی رہتے ہوئے فوت کا تحقق نہیں ہوتا، اس سے پتہ چلا کہ آیت سے مراد دو ماہ اور تیسرے مہینے کا بعض حصہ ہے پورا مہینہ نہیں، اس لئے کہ مہینے کا بعض کل کے قائم مقام ہوتا ہے[۲]، اور اس تحدید میں حنابلہ اور امام ابو یوسف کے سوا باقی حنفیہ کے نزدیک قربانی کا دن (۱۰ر ذی الحجہ) داخل ہے، اور شافعیہ اور حنفیہ میں سے ابو یوسفؒ کے نزدیک قربانی کا دن اس میں داخل نہیں ہے، بلکہ ایک اعتبار سے شافعیہ کے نزدیک یوم النحر کی رات (۱۰ر ذی الحجہ کی شب) بھی اس میں داخل نہیں ہے، کیونکہ راتیں دن کے تابع ہیں، اور قربانی کے دن احرام باندھنا صحیح نہیں ہے، تو اسی طرح اس کی رات میں بھی صحیح نہ ہوگا۔

---

(۱) سورۂ بقرہ/ ۱۹۷۔

(۲) تفسیر القرطبی ۲/ ۴۰۵۔

اور مالکیہ اگرچہ یہ کہتے ہیں کہ حج کے مہینے شوال، ذی قعدہ اور ذی الحجہ ہیں لیکن اس سے ان کی مراد یہ ہے کہ احرام کا وقت شوال سے شروع ہوکر قربانی کے دن (۱۰/ذی الحجہ) کی فجر تک رہتا ہے، لیکن حج سے فارغ ہونا (احلال) ذی الحجہ کے اخیر تک ہوتا ہے (۱)۔

حج کے مہینوں کی تحدید میں اختلاف کا نتیجہ:

حج کے مہینوں کی تحدید میں اختلاف کا اثر جیسا کہ ابن رشدؒ نے ذکر کیا ہے، یہ ہے کہ مالکیہ کے نزدیک طواف افاضہ (طواف زیارت) کو ذی الحجہ کے آخر تک مؤخر کرنا جائز ہے، اور اگر اسے محرم تک مؤخر کردیا تو اس پر دم واجب ہوگا، اور حنفیہ کے نزدیک اگر اسے ایام نحر سے مؤخر کردیا تو اس پر دم واجب ہوگا۔

شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک اس کے آخر کی کوئی تحدید نہیں ہے، بلکہ حاجی جب تک زندہ رہے اس کا وقت باقی ہے، اور اس پر کوئی دم نہیں ہے (۲)۔

حج کے مہینوں کا حرام مہینوں سے تعلق:

۲- رسول اللہ ﷺ کی مشہور احادیث سے ثابت ہے کہ اشہر حرم (حرام مہینے) رجب، ذی قعدہ، ذی الحجہ اور محرم ہیں، اکثر اہل تفسیر کا قول یہی ہے (۳)، اس قول کی بنیاد پر حج کے مہینے حرام مہینوں کے ساتھ ذی قعدہ اور ذی الحجہ کے دس دنوں میں مشترک ہیں، اور شوال صرف حج کا مہینہ ہے، اور رجب اور ذی الحجہ کا باقی ماندہ حصہ اور محرم صرف حرام مہینوں میں سے ہے۔

اجمالی حکم:

۳- حج کے مہینوں کی تحدید کا مقصد یہ ہے کہ حج کا احرام اسی مدت میں باندھا جاتا ہے، اسی بناپر حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ کی رائے یہ ہے کہ اس کے علاوہ دیگر اوقات میں حج کا احرام باندھنا مکروہ ہے، اور حنفیہ کے نزدیک مکروہ سے مراد مکروہ تحریمی ہے، قہستانی نے اس کی صراحت کی ہے، لیکن شافعیہ کے نزدیک حج کا احرام اس کے علاوہ دیگر اوقات میں صحیح نہیں ہوتا ہے بلکہ وہ عمرہ کا احرام ہوجاتا ہے، اس لئے کہ حج ایک مخصوص وقت کی عبادت ہے، تو اگر اسے دوسرے وقت میں کوئی شروع کرے تو اس کی جنس کی دوسری عبادت صحیح ہوجائے گی، مثلاً ظہر کی نماز کہ اگر زوال سے قبل کوئی اس کی نیت باندھ لے تو اس کا تحریمہ نفل کے لئے ہوگا۔

بحث کے مقامات:

۴- حج کے مہینوں میں حج کے مناسک یعنی احرام، طواف، سعی اور وقوف وغیرہ ادا کئے جاتے ہیں۔ دیکھئے: (حج، طواف، سعی اور احرام) کی اصطلاح۔

---

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۱۵۴ طبع سوم بولاق، الہدایہ ۱/ ۱۵۹ طبع المکتبۃ الاسلامیہ، شرح منتہی الارادات ۲/ ۱۱ طبع دارالفکر، مغنی المحتاج ۱/ ۴۷۱ طبع مصطفی الحلبی، المہذب ۱/ ۲۰۷ طبع دارالمعرفہ بیروت، جواہر الاکلیل ۱/ ۱۶۸ طبع دارالمعرفہ بیروت۔

(۲) منح الجلیل ۱/ ۴۹۲، بدایۃ المجتہد ۱/ ۲۷۸، حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۱۸۳- ۱۸۴، المجموع ۸/ ۲۲۳، الافصاح/ ص ۲۷۲۔

(۳) الطبری ۱۰/ ۸۸۔

أشہر حرم

اشہر حرم سے مراد:

۱- حرمت والے مہینے [۱] وہ ہیں جن کا ذکر اللہ تعالیٰ کے اس قول میں ہے: "إِنَّ عِدَّةَ الشُّهُورِ عِندَ اللَّهِ اثْنَا عَشَرَ شَهْرًا فِي كِتَابِ اللَّهِ يَوْمَ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ، مِنْهَا أَرْبَعَةٌ حُرُمٌ" [۲] (یقیناً مہینوں کی تعداد کتاب الٰہی میں اللہ کے نزدیک بارہ مہینے ہیں جس دن اللہ تعالیٰ نے آسمان اور زمین پیدا کئے ہیں، ان میں چار مہینے احترام والے ہیں)۔

اور وہ رجب مضر [۳]، ذی قعدہ، ذی الحجہ اور محرم ہیں، اور اس تحدید کے سلسلہ میں رسول اللہ ﷺ سے کثرت سے احادیث مروی ہیں، چنانچہ حضرت ابوبکرہؓ سے روایت ہے کہ نبی ﷺ نے ارشاد فرمایا: "إن الزمان قد استدار كهيئته يوم خلق الله السماوات والأرض، السنة اثنا عشر شهراً منها أربعة حرم: ثلاث متواليات، ذو القعدة وذو الحجة والمحرم ورجب مضر الذي بين جمادى وشعبان" [۴] (زمانہ اپنی اس ہیئت پر گھوم کر آگیا جس پر اللہ نے اسے اس دن بنایا تھا جس دن کہ اس نے آسمان اور زمین کو پیدا کیا، سال کے بارہ مہینے ہیں جن میں سے چار حرمت والے مہینے ہیں، تین مسلسل ہیں: ذی قعدہ، ذی الحجہ اور محرم، اور چوتھا رجب مضر ہے جو جمادی الثانی اور شعبان کے درمیان ہے)۔

اور اسی کے مثل حضرت ابوہریرہؓ اور حضرت قتادہؓ سے مروی ہے، اور یہی عام اہل تفسیر کا قول ہے [۱]۔

أشہر حرم اور أشہر حج کے درمیان تقابل:

۲- حج کے مہینوں کا ذکر اللہ تعالیٰ کے اس قول میں آیا ہے: "اَلْحَجُّ أَشْهُرٌ مَّعْلُومَاتٌ" [۲] (حج چند مہینے ہیں جو معلوم (مقرر) ہیں)۔ اہل تفسیر کا اس سلسلہ میں اختلاف ہے، ایک قول یہ ہے کہ حج کے مہینے شوال، ذی قعدہ اور پورا ذی الحجہ ہے، اس سے ان کی مراد یہ ہے کہ وہ حج کے مہینے ہیں، عمرہ کے مہینے نہیں ہیں، اور عمرہ کے مہینے ان کے علاوہ سال کے دیگر مہینے ہیں، اور ایک قول یہ ہے کہ معلوم مہینوں سے مراد شوال، ذی قعدہ اور ذی الحجہ کے دس دن ہیں۔

طبری نے اس قول کو صحیح قرار دیا ہے، کیونکہ اللہ کی طرف سے حج کے وقت کے بارے میں خبر دی گئی ہے، حالانکہ منیٰ کے ایام گذر جانے کے بعد حج کا کوئی عمل نہیں کیا جاتا ہے [۳]۔

اور اس بنا پر حج کے مہینوں اور حرمت والے مہینوں کے درمیان تھوڑا تداخل ہے، کیونکہ ذی قعدہ اور دس ذی الحجہ حج کے مہینے بھی ہیں اور حرمت والے مہینے بھی، اور شوال صرف حج کے مہینوں میں سے ہے اور محرم اور رجب صرف حرمت والے مہینوں میں سے ہیں۔

---

(۱) المصباح: مادہ (شہر)۔
(۲) سورۂ توبہ/۳۶۔
(۳) قبیلہ مضر کی طرف نسبت ہے، رجب مضر اس لئے کہا گیا کہ اس قبیلہ کے لوگ اس مہینے کی دوسروں کے مقابلہ میں زیادہ تعظیم کرتے تھے۔
(۴) حدیث: "إن الزمان قد استدار كهيئته يوم خلق السماوات والأرض..." کی روایت بخاری و مسلم نے حضرت ابوبکرہؓ سے مرفوعاً کی ہے (فتح الباری ۸/ ۳۲۴ طبع السلفیہ، صحیح مسلم ۳/ ۱۳۰۵ طبع الحلبی)۔

(۱) الطبری ۱۰/ ۸۸۔
(۲) سورۂ بقرہ/ ۱۹۷۔
(۳) الطبری ۲/ ۱۵۰۔

حرمت والے مہینوں کی فضیلت:

۳-حرام مہینوں کو اللہ نے سال کے تمام مہینوں پر فضیلت دی ہے اور انہیں تمام مہینوں پر شرف بخشا ہے، چنانچہ ان میں گناہ کرنے کو خاص طور پر سنگین قرار دیا گیا ہے، اسی طرح اس نے انہیں خصوصی شرف بخشا ہے اور یہ اللہ تعالیٰ کے اس قول کی نظیر ہے: "حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوٰاتِ وَالصَّلٰوةِ الْوُسْطٰى"(۱) (حفاظت کرو سب نمازوں کی (عموماً) اور درمیان والی نماز (عصر) کی (خصوصاً))۔ حضرت ابن عباسؓ فرماتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے سال کے مہینوں میں چار مہینوں کو خاص کیا اور انہیں حرمت والا قرار دیا ہے، اور ان کی حرمتوں کو عظیم قرار دیا ہے، اور ان میں گناہ کرنے کو سنگین اور نیک عمل کرنے کو اجر عظیم کا سبب قرار دیا ہے، حضرت قتادہ سے مروی ہے کہ حرمت والے مہینوں میں ظلم کا گناہ اور بوجھ دیگر مہینوں کے مقابلے میں بڑھا ہوا ہے اگر چہ ظلم ہر حال میں سنگین ہے، لیکن اللہ تعالیٰ اپنے معاملہ میں سے جسے چاہتا ہے عظیم قرار دیتا ہے، بیشک اللہ تعالیٰ نے اپنی مخلوق میں سے کچھ برگزیدہ بندوں کو چنا، اس نے فرشتوں میں سے پیغام پہنچانے والے کو منتخب کیا اور انسانوں میں سے رسول منتخب کئے، اور کلام میں سے اپنے ذکر کو چنا، اور زمین میں سے مساجد کو منتخب کیا، اور مہینوں میں سے رمضان اور حرمت والے مہینوں کو منتخب کیا، اور دنوں میں سے جمعہ کے دن کو منتخب کیا اور راتوں میں سے شب قدر کو منتخب کیا۔ قتادہ کہتے ہیں کہ اللہ نے جسے عظمت بخشا ہے اس کی تعظیم کرو، اس لئے کہ اہل فہم اور ارباب عقل ودانش کے نزدیک چیزوں کی عظمت ان اسباب کی بناپر ہے جن کی بنیاد پر اللہ نے انہیں عظیم قرار دیا ہے(۲)۔

(۱) سورۂ بقرہ/۲۳۸۔

(۲) الطبری ۱۰/۸۹۔

اشہر حرم کے مخصوص احکام:

الف-حرمت والے مہینوں میں قتال:

۴-اسلام سے قبل زمانۂ جاہلیت میں حرمت والے مہینوں میں لڑائی حرام تھی، چنانچہ اہل جاہلیت ان کی تعظیم کرتے تھے اور ان میں جنگ کو حرام قرار دیتے تھے، یہاں تک کہ اگر ان میں سے کوئی آدمی ان مہینوں میں اپنے باپ یا بھائی کے قاتل سے ملتا تو اسے بھی چھوڑ دیتا تھا۔

اللہ تعالیٰ کے قول: "ذٰلِكَ الدِّيْنُ الْقَيِّمُ"(۱) (یہی دین مستقیم ہے) کی تفسیر میں نیساپوری لکھتے ہیں: یعنی یہ وہ سیدھا مستحکم دین ہے جس پر حضرت ابراہیم واسماعیل علیہما السلام تھے، اور اہل عرب نے اسے انہیں سے وراثت میں پایا تھا، چنانچہ وہ اس میں جنگ کو حرام قرار دیتے تھے(۲)، پھر اسلام نے آکر حرمت والے مہینوں میں قتال کی حرمت کی تائید اللہ تعالیٰ کے اس قول سے کی: "يَسْأَلُوْنَكَ عَنِ الشَّهْرِ الْحَرَامِ قِتَالٍ فِيْهِ، قُلْ قِتَالٌ فِيْهِ كَبِيْرٌ وَّصَدٌّ عَنْ سَبِيْلِ اللّٰهِ وَكُفْرٌ بِهٖ وَالْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَإِخْرَاجُ أَهْلِهٖ مِنْهُ أَكْبَرُ عِنْدَ اللّٰهِ وَالْفِتْنَةُ أَكْبَرُ مِنَ الْقَتْلِ"(۳) (لوگ آپ سے شہر حرام میں قتال کرنے کے متعلق سوال کرتے ہیں، آپ فرمادیجئے کہ اس میں خاص طور پر قتال کرنا جرم عظیم ہے، اور اللہ تعالیٰ کی راہ سے روک ٹوک کرنا اور اس کے ساتھ کفر کرنا اور مسجد حرام کے ساتھ اور جو لوگ مسجد حرام کے اہل تھے ان کو اس سے نکالنا اللہ کے نزدیک زیادہ بڑا جرم ہے اور فتنہ پردازی کرنا قتل سے بدرجہا بڑھ کر ہے)۔

(۱) سورۂ توبہ/۳۶۔

(۲) نیساپوری بہامش الطبری ۱۰/۷۹۔

(۳) سورۂ بقرہ/۲۱۷۔

ب-کیا حرمت والے مہینوں میں جنگ منسوخ ہے؟

۵-وہ آیت جس سے حرمت والے مہینوں میں جنگ کی حرمت ثابت ہوتی ہے اس میں اہل تفسیر کا اختلاف ہے، اور وہ اللہ تعالی کا یہ قول ہے: ''يَسْأَلُوْنَکَ عَنِ الشَّهْرِ الْحَرَامِ قِتَالٍ فِيْهِ، قُلْ قِتَالٌ فِيْهِ كَبِيْرٌ'' (لوگ آپ سے شہر حرام میں قتال کرنے کے متعلق سوال کرتے ہیں، آپ فرما دیجئے کہ اس میں خاص طور پر قتال کرنا جرم عظیم ہے) کیا یہ آیت منسوخ ہے یا اس کا حکم باقی ہے؟

بعض حضرات کہتے ہیں کہ یہ حکم باقی ہے، لہذا حرمت والے مہینوں میں کسی کے لئے جنگ حلال نہیں، کیونکہ اللہ تعالی نے اس میں جنگ کرنے کو بڑا گناہ قرار دیا ہے، اور بعض حضرات کہتے ہیں کہ یہ آیت اللہ تعالی کے اس قول سے منسوخ ہے: "وَقَاتِلُوا الْمُشْرِكِيْنَ كَافَّةً كَمَا يُقَاتِلُوْنَكُمْ كَافَّةً"[1] (اور ان تمام مشرکین سے لڑو جیسا کہ وہ تم سب سے لڑتے ہیں)، یہ قول زہری اور عطاء بن میسرہ سے منقول ہے۔

عطاء بن میسرہ کہتے ہیں کہ حرام مہینے میں جنگ کرنے کو سورۂ ''براءت'' میں اللہ تعالی کے اس قول کے ذریعہ حلال قرار دیا گیا ہے: ''فَلَا تَظْلِمُوْا فِيْهِنَّ أَنْفُسَكُمْ وَقَاتِلُوا الْمُشْرِكِيْنَ كَافَّةً'' (سو تم ان مہینوں کے بارے میں اپنے آپ پر ظلم مت کرو، اور ان سب مشرکین سے لڑو جیسا کہ وہ تم سب سے لڑتے ہیں)، اللہ تعالی کہتا ہے کہ ان حرمت والے مہینوں میں اور ان کے علاوہ مہینوں میں (مشرکین سے قتال کرو)۔

زہری سے روایت ہے وہ کہتے ہیں: "كان النبي ﷺ فيما بلغنا يحرم القتال في الشهر الحرام ثم أحل بعد"[1] (ہم تک جو روایت پہنچی ہے اس کے مطابق نبی ﷺ حرمت والے مہینے میں جنگ کو حرام قرار دیتے تھے، پھر اس کے بعد اسے حلال قرار دیا)، طبری کہتے ہیں: اس میں درست قول وہ ہے جو عطاء بن میسرہ نے کہا کہ مشرکین سے حرمت والے مہینوں میں قتال کی ممانعت اللہ تعالی کے اس قول سے منسوخ ہے[2]: "إِنَّ عِدَّةَ الشُّهُوْرِ عِنْدَ اللّٰهِ اثْنَا عَشَرَ شَهْرًا فِيْ كِتَابِ اللّٰهِ يَوْمَ خَلَقَ السَّمٰوَاتِ وَالْأَرْضَ مِنْهَا أَرْبَعَةٌ حُرُمٌ، ذٰلِكَ الدِّيْنُ الْقَيِّمُ فَلَا تَظْلِمُوْا فِيْهِنَّ أَنْفُسَكُمْ وَقَاتِلُوا الْمُشْرِكِيْنَ كَافَّةً كَمَا يُقَاتِلُوْنَكُمْ كَافَّةً"[3] (یقیناً مہینوں کی تعداد کتاب الٰہی میں اللہ کے نزدیک بارہ مہینے ہیں، جس روز اللہ تعالی نے آسمان و زمین پیدا کئے تھے، ان میں چار مہینے احترام والے ہیں، یہی دین مستقیم ہے، سو تم ان مہینوں کے بارے میں اپنا نقصان مت کرنا اور ان سب مشرکین سے لڑنا جیسا کہ وہ تم سب سے لڑتے ہیں)، اور ہم نے اس آیت کو اللہ تعالی کے اس قول ''يَسْأَلُوْنَکَ عَنِ الشَّهْرِ الْحَرَامِ قِتَالٍ فِيْهِ، قُلْ قِتَالٌ فِيْهِ كَبِيْرٌ'' کا ناسخ اس لئے کہا ہے کہ رسول اللہ ﷺ سے اس سلسلہ میں بہت سی احادیث مروی ہیں۔

---

(۱) سورۂ توبہ/۳۶۔

---

(۱) حدیث "كان النبي ﷺ فيما بلغنا ..." کو طبری نے اللہ تعالی کے قول "يسألونک عن الشهر الحرام قتال فيه" کی تفسیر کے ذیل میں ذکر کیا ہے۔ احمد محمد شاکر نے اس کی تخریج کرتے ہوئے کہا کہ یہ حدیث مرسل ہے دو سندوں سے دو تابعین سے مروی ہے اور وہ دونوں: زہری اور ابن عباس کے مولی مقسم ہیں (تفسیر الطبری تحقیق محمود محمد شاکر ۳۰۸/۴ شائع کردہ دار المعارف مصر۔

(۲) الطبری ۲۰۶/۴۔

(۳) سورۂ توبہ/۳۶۔

حرمت والے مہینوں میں قتل کی دیت کا تغلیظ (سخت) ہونا:

۶- حرمت والے مہینوں میں قتل کی دیت کے سخت ہونے یا نہ ہونے کے سلسلہ میں فقہاء کا اختلاف ہے، شافعیہ اور حنابلہ کی رائے یہ ہے کہ حرمت والے مہینوں میں قتل کی دیت سخت ہوگی [1]، حنفیہ اور امام مالکؒ کے نزدیک دیت سخت نہ ہوگی۔

جو لوگ دیت غلیظہ کے قائل ہیں ان کا اس کی صفت کے بارے میں اختلاف ہے، چنانچہ ایک قول یہ ہے کہ وہ تیس حقے (اونٹ کا تین سالہ بچہ)، تیس جذعہ (اونٹ کا چار سالہ بچہ) اور چالیس حاملہ اونٹنیاں ہیں، اس کے علاوہ دوسرے اقوال بھی ہیں، اور فقہاء اس کی تفصیل "دیات" میں بیان کرتے ہیں۔

(۱) نہایۃ المحتاج ۷/ ۳۰۰، المغنی ۹/ ۴۹۹، المدونہ ۱۶/ ۱۰۷، المیزان للشعرانی ۲/ ۱۴۹۔

إصبع

تعریف:

۱- إصبع (انگلی) لغت اور عرف میں مشہور و معروف ہے۔

اجمالی حکم اور بحث کے مقامات:

الف- وضو میں دونوں ہاتھوں اور دونوں پیروں کی انگلیوں کا خلال کرنا:

۲- فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ وضو میں دونوں ہاتھوں اور دونوں پیروں کی انگلیوں کا خلال کرنا مطلوب ہے، اور جمہور فقہاء کی رائے یہ ہے کہ دونوں ہاتھوں اور پیروں میں خلال کرنا مسنون ہے، مالکیہ کی رائے یہ ہے کہ دونوں ہاتھوں میں خلال کرنا واجب ہے، البتہ دونوں پیروں میں خلال کے واجب ہونے کے بارے میں ان کے مابین اختلاف ہے، چنانچہ ان میں سے ایک جماعت وجوب کی قائل ہے، اور دوسرے حضرات دونوں پیروں میں خلال کرنے کو مسنون قرار دیتے ہیں، جن حضرات نے ہاتھ اور پیر کے حکم میں فرق کیا ہے ان کی رائے یہ ہے کہ دونوں پیروں کی انگلیوں میں خلال کرنے میں ایک قسم کی مشقت ہے، اور انہوں نے وجوب پر حضرت ابن عباسؓ کی ایک روایت سے استدلال کیا ہے کہ آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "إذا توضأت فخلل بین أصابع یدیک و رجلیک" [1] (جب تم

(۱) حدیث: "إذا توضأت فخلل..." کی روایت ترمذی نے کی ہے الفاظ ان

وضو کرو تو اپنے دونوں ہاتھوں اور دونوں پیروں کی انگلیوں کے درمیان خلال کرو)۔

اور جمہور کا سنیت پر استدلال اس بات سے ہے کہ وضو کی آیت مطلق ہے اس میں خلال کرنے کا ذکر نہیں ہے[1]۔

خلال کرنے کی کیفیت:

۳- انگلیوں کے درمیان خلال کرنے میں جو طریقہ بھی اختیار کیا جائے خلال کے صحیح ہونے کے لئے کافی ہے، البتہ بعض فقہاء نے کیفیت کے بیان کرنے میں توسع سے کام لیا ہے، چنانچہ وہ کہتے ہیں کہ دونوں ہاتھوں کی انگلیوں میں خلال کرنا اس طرح ہوگا کہ دونوں ہاتھوں کی انگلیوں کو ایک دوسرے میں داخل کیا جائے، اس طرح کہ بائیں ہاتھ کے اندرونی حصے کو دائیں ہاتھ کی پشت پر، پھر دائیں ہاتھ کی ہتھیلی کو بائیں ہتھیلی کی پشت پر رکھا جائے، اور دونوں پیروں میں دائیں ہاتھ کی چھوٹی انگلی سے خلال کرے، دائیں پیر کی چھوٹی انگلی سے شروع کرے اور انگوٹھے پر ختم کرے، اور بائیں پیر میں انگوٹھے سے شروع کرکے چھوٹی انگلی پر ختم کرے[2]۔

ب- اذان کے وقت دونوں کانوں میں انگلیوں کا داخل کرنا:

۴- اذان کے وقت مسنون یہ ہے کہ مؤذن اپنی دونوں (شہادت کی) انگلیوں کو اپنے دونوں کانوں کے سوراخوں میں داخل کرے، کیونکہ یہ آواز کو زیادہ بلند کرنے والی صورت ہے[1]، اس لئے کہ آنحضور ﷺ نے حضرت بلالؓ سے فرمایا تھا: "اجعل إصبعيك في أذنيك فإنه أرفع لصوتك"[2] (تم اپنی دونوں انگلیاں اپنے دونوں کانوں میں ڈال لو، اس سے تیری آواز بلند ہوگی)۔

ج- نماز میں انگلیوں سے متعلق احکام:

۵- نماز میں انگلیوں کو ایک دوسرے میں داخل کرنا، انہیں چٹخانا اور حرکت دینا مکروہ ہے، صرف تشہد کے وقت انگلی کو حرکت دے گا، اس طور پر کہ نفی (یعنی أشهد أن لا إله) کہتے وقت شہادت کی انگلی اٹھائے گا اور اثبات (یعنی إلا الله) کہتے وقت اس کو رکھے گا[3]۔

= کی ہے ہیں، نیز ابن ماجہ نے روایت کی ہے، دونوں کے راوی حضرت ابن عباسؓ ہیں، ترمذی نے کہا کہ یہ حدیث حسن غریب ہے، ابن حجر اور شوکانی نے کہا کہ اس میں تو أمہ کے مولی صالح ہیں جو ضعیف ہیں، لیکن بخاری نے حدیث کو حسن کہا ہے اس لئے کہ اسے موسی بن عقبہ نے صالح سے روایت کیا ہے اور موسی کا صالح سے سماع جنون کے قبل تھا (تحفۃ الاحوذی ۱/ ۱۵۱-۱۵۲ شائع کردہ المکتبۃ السلفیہ، سنن ابن ماجہ تحقیق محمد فواد عبد الباقی ۱/ ۱۵۳ طبع عیسی الحلبی، تلخیص الحبیر ۱/ ۹۴ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیۃ المتحدہ، نیل الاوطار ۱/ ۱۹۰ طبع دار الجیل)۔

(۱) المحلی علی المنہاج بحاشیۃ القلیوبی ۱/ ۵۴ طبع مصطفی الحلبی، حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۸۰ طبع اول بولاق، المغنی ۱/ ۱۰۸ الریاض، الخرشی وحاشیۃ العدوی ۱/ ۱۲۳، ۱۲۶ شائع کردہ دار صادر، الزرقانی علی خلیل ۱/ ۷۵ شائع کردہ دار الفکر۔

(۲) المحلی علی المنہاج ۱/ ۵۴، حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۸۰، الزرقانی علی خلیل ۱/ ۷۵،

= کشاف القناع ۱/ ۱۰۲ شائع کردہ مکتبۃ النصر الحدیثہ۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۲۶۰، المجموع ۳/ ۱۰۸ شائع کردہ المکتبۃ السلفیہ، المغنی ۱/ ۴۲۲-۴۲۳۔

(۲) حدیث: "اجعل إصبعيك في أذنيك..." کی روایت ابن ماجہ اور حاکم نے رسول اللہ ﷺ کے مؤذن حضرت سعد بن عائذ سے کی ہے ابن ماجہ کے الفاظ یہ ہیں: "أن رسول الله ﷺ أمر بلالاً أن يجعل إصبعيه في أذنيه، وقال: إنه أرفع لصوتك" (حضرت بلال کو حکم دیا کہ وہ اپنی دو انگلیاں اپنے کانوں میں ڈال لیں، اور فرمایا: یہ تمہاری آواز کو زیادہ بلند کرنے والی چیز ہے) حاکم اور ذہبی نے اس پر سکوت اختیار کیا ہے حافظ بوصیری نے کہا: یہ سند ضعیف ہے سعد کی اولاد کے ضعیف ہونے کی وجہ سے (حاکم کی سند میں بھی سعد کی اولاد ہیں)، سنن ابن ماجہ تحقیق محمد فواد عبد الباقی ۱/ ۲۳۶ طبع عیسی الحلبی، المستدرک ۳/ ۶۰۷-۶۰۸ شائع کردہ دار الکتاب العربی۔

(۳) جواہر الاکلیل ۱/ ۵۲، ۵۴، شرح الروض ۱/ ۱۸۳ طبع المیمنیہ، المغنی ۲/ ۱۰ طبع الریاض، فتح القدیر ۱/ ۲۴۰ طبع بولاق، القلیوبی ۱/ ۱۶۳۔

د- انگلیوں کو کاٹنا:

٦ - اصلی انگلی کو کاٹنا اگر جان بوجھ کر ہو تو اس میں قصاص ہے، اور اگر غلطی سے ہو تو اس میں دیت ہے، اور وہ جان کی دیت کا دسواں حصہ ہے، اور اگر زائد انگلی کاٹی گئی ہے تو اس میں جمہور فقہاء کے نزدیک عادل لوگ فیصلہ کریں گے، اور مالکیہ کی رائے یہ ہے کہ اگر وہ زائد انگلی قوت اور طاقت میں اصلی انگلی کی طرح ہو تو اس میں انگلی کی دیت ہوگی، اور اس کی تفصیل ''جنایات'' اور ''دیات'' میں آئے گی [(١)]۔

(١) حاشیہ ابن عابدین ٣٧١/١، ٣٧٤، ٣٧٤، جواہر الإکلیل ٢٧٠/٢، ٢٧٠، القلیوبی ١٣٧/٤، ١٣٧، المغنی ٣٥/٨-٣٦۔

إصرار

تعریف:

١ - اصرار کا لغوی معنی: کسی چیز پر مداومت کرنا، اس کو لازم پکڑ لینا اور اس پر ثابت قدم رہنا ہے [(١)]۔

اصطلاح میں: اصرار دل سے کسی کام کے کرنے اور اس کے نہ چھوڑنے کا پختہ ارادہ کر لینے کا نام ہے [(٢)]۔

اصرار کا لفظ اکثر شر، گناہ اور معصیت میں استعمال کیا جاتا ہے [(٣)]۔

اجمالی حکم:

٢ - اصرار یا تو جہالت کی وجہ سے ہوگا، یا علم کے ساتھ ہوگا، اگر اصرار جہالت کی بناپر ہو تو وہ شخص جسے اس فعل کی حرمت کا علم نہیں ہے جس پر اس نے اصرار کیا ہے اسے معذور قرار دیا جائے گا، لیکن اگر حکم کو جاننے کے باوجود اصرار کرے تو اگر یہ اصرار معصیت پر ہو تو اصرار کرنے والا گنہ گار ہوگا، اور جرم کی مقدار کے لحاظ سے اس کے گناہ میں اضافہ ہوگا، اس لئے کہ صغیرہ پر اصرار گناہ کبیرہ ہے اور کبائر پر اصرار کرنے سے اس کا گناہ اور سنگین ہو جاتا ہے اور اس کا بوجھ بڑھ جاتا ہے [(٤)]۔

(١) المصباح المنیر، لسان العرب: مادہ (صرر)۔
(٢) القرطبی ٢١١/٤، التعریفات للجرجانی۔
(٣) لسان العرب: مادہ (صرر)۔
(٤) طہارۃ القلوب للدرینی رص ١١٢، القلیوبی ٣٩٣/٢، فخر الدین رازی ١١/٩۔

لیکن اگر اصرار کسی ایسے فعل پر ہو جو معصیت نہیں ہے تو کبھی وہ مستحب ہوگا، مثلاً دشمنوں کی طرف سے پہنچنے والی اذیتوں کے باوجود ان کے سامنے مسلمانوں کے راز کو ظاہر نہ کرنے پر اصرار۔

اور کبھی واجب ہوگا، مثلاً طاعات (عبادات) کے کرنے پر اور معاصی کے ترک پر مداومت اور کسی معصیت کو عمل میں لائے بغیر اس کے کرنے کے ارادہ پر اصرار کے سلسلہ میں دو رائیں ہیں:

اول: اس پر انسان کا مواخذہ ہوگا، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: "وَمَنْ يُرِدْ فِيهِ بِإِلْحَادٍ بِظُلْمٍ نُذِقْهُ مِنْ عَذَابٍ أَلِيمٍ"[۱] (اور جو شخص اس میں کوئی خلاف دین کام قصداً ظلم کے ساتھ کرے گا تو ہم اس کو دردناک عذاب چکھائیں گے)، اور حضور ﷺ کا ارشاد ہے: "إذا التقى المسلمان بسيفيهما فالقاتل والمقتول في النار، قالوا يا رسول الله هذا القاتل، فما بال المقتول؟ قال: إنه كان حريصاً على قتل صاحبه"[۲] (جب دو مسلمان اپنی تلواروں کے ساتھ ایک دوسرے کے مقابلہ میں آئیں تو قاتل اور مقتول دونوں جہنمی ہیں، صحابہ نے پوچھا اے اللہ کے رسول! اس قاتل کی سزا تو معقول ہے لیکن مقتول کیوں جہنمی ہوا؟ تو آپ ﷺ نے فرمایا کہ وہ اپنے ساتھی کے قتل کا حریص تھا)۔

دوم: یہ کہ اس پر انسان کا مواخذہ نہ ہوگا، کیونکہ آنحضور ﷺ کا ارشاد ہے: "من همّ بسيئة فلم يعملها لم تكتب عليه، فإن عملها كتبت عليه سيئة واحدة"[۳] (جو شخص کسی گناہ کا ارادہ کرے اور اس پر عمل نہ کرے تو اس پر گناہ نہیں لکھا جائے گا، لیکن اگر وہ اس پر عمل کرے تو اس پر ایک گناہ لکھا جائے گا)۔

قرطبی نے اس رائے کو ضعیف قرار دیا ہے، اور اس حدیث کو اس مفہوم پر محمول کیا ہے کہ اس پر عمل نہ کرنے کا مطلب اس کے کرنے کا پختہ ارادہ نہ کرنا ہے[۱]۔

اصرار کو باطل کرنے والی چیزیں:

۳- الف: توبہ کی وجہ سے معصیت پر اصرار باطل ہوجاتا ہے، کیونکہ توبہ کے ساتھ اصرار نہیں ہے، اس لئے کہ روایت ہے: "ما أصر من استغفر، وإن عاد في اليوم سبعين مرة"[۲] (جس نے استغفار کیا اس نے اصرار نہیں کیا، خواہ وہ دن میں ستر بار گناہ کرے)، اور مشہور قاعدہ ہے: "لا كبيرة مع الاستغفار، ولا صغيرة مع الإصرار" (استغفار کے ساتھ کوئی گناہ کبیرہ نہیں رہتا اور اصرار کے ساتھ کوئی گناہ صغیرہ نہیں رہتا)۔

ب: جس عمل پر اصرار کر رہا ہے اگر اس کو چھوڑ دے اور دوسرا عمل شروع کردے تو اصرار باطل ہوجائے گا[۳]۔

---

(۱) سورۂ حج / ۲۵۔

(۲) حدیث: "إذا التقى المسلمان..." کی روایت بخاری (فتح الباری ۱/ ۸۵ طبع السلفیہ) اور مسلم (۴/ ۲۲۱۳-۲۲۱۴ طبع الحلبی) نے کی ہے الفاظ دونوں کے قریب قریب ہیں۔

(۳) حدیث: "من همّ بسيئة..." کی روایت بخاری نے حضرت ابن عباسؓ سے مرفوعاً درج ذیل الفاظ کے ساتھ کی ہے: "من همّ بسيئة فلم يعملها كتبها الله له عنده حسنة كاملة فإن هو همّ بها فعملها كتبها الله له سيئة واحدة" (جس نے کسی برائی کا ارادہ کیا لیکن اسے انجام نہیں دیا تو اللہ تعالیٰ اس کے لئے اپنے پاس ایک مکمل نیکی لکھتے ہیں اور اگر اس نے ارادہ کیا اور اس پر عمل بھی کرلیا تو اللہ تعالیٰ اس کے لئے ایک برائی لکھتے ہیں) (فتح الباری ۱۱/ ۳۲۳ طبع السلفیہ)۔

(۱) القرطبی ۴/ ۲۱۵۔

(۲) حدیث "ما أصرّ من استغفر..." کی روایت ابوداؤد (۲/ ۱۷۷ طبع عزت عبید دعاس) اور ترمذی (۵/ ۵۵۸ طبع الحلبی) نے کی ہے اور ترمذی نے کہا: یہ حدیث غریب ہے اس کی سند قوی نہیں ہے۔

(۳) القرطبی ۴/ ۲۱۱، الزواجر ۱/ ۱۸۳، الشہاب ۳/ ۹۴۔

بحث کے مقامات:

۴- الف: فقہاء نے یہ ضابطہ مقرر کیا ہے کہ صغائر پر اصرار کرنے سے عدالت ساقط ہوجاتی ہے، دیکھئے: ''شہادت'' اور ''توبہ'' کی اصطلاح۔

ب: مرتد سے جب توبہ کرنے کو کہا جائے اور وہ ارتداد پر برقرار رہے تو اس کا یہ اصرار قتل کا موجب ہوجاتا ہے، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ کی حدیث ہے: ''من بدّل دينه فاقتلوه''[۱] (جو شخص اپنا دین بدل دے اسے قتل کرڈالو)، دیکھئے: ''ردة'' کی اصطلاح۔

ج: دعوی کے جواب میں مدعا علیہ کا سکوت پر اصرار اس کی طرف سے انکار اور نکول شمار کیا جائے گا، دیکھئے: ''دعوی'' کی اصطلاح[۲]۔

اصطیاد

دیکھئے: ''صید''۔

(۱) حدیث: ''من بدّل دينه فاقتلوه'' کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۲/ ۲۶۷ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۳۰۳، ۴/ ۳۶۷، ۴/ ۳۳۰ طبع بولاق، قلیوبی ۴/ ۱۷، ۳۱۹، ۳۳۸، مسلم الثبوت ۲/ ۳۴۳، الخرشی ۷/ ۱۷۵، جواہر الإکلیل ۲/ ۲۷۸، المغنی ۶/ ۱۶۷، ۸/ ۱۲۴، ۹/ ۱۲۳، ۶۴، ۶۶، ۲۷۱ طبع الریاض۔

أصل

تعریف:

۱- اصل کی جمع اصول ہے[۱]۔

اصل کا استعمال کثرت سے ہوتا ہے، چنانچہ اس کا استعمال ہر اس چیز میں ہوتا ہے جس کی طرف کوئی منسوب ہو اور جس پر کسی کی بنیاد ہو اس حیثیت سے کہ وہ اس پر مبنی ہو اور اس سے متفرع ہو، تو باپ بچے کی اصل ہے، اور بنیاد دیوار کی اصل ہے، اور نہر نالے کی اصل ہے، اور خواہ یہ بنیاد حسی ہو جیسا کہ مثال اوپر گذری، یا عقلی ہو جیسے مدلول دلیل پر مبنی ہوتا ہے۔

۲- اصطلاح میں اصل کا اطلاق چند معانی پر ہوتا ہے، ان سب میں فرع کا اپنی اصل کی طرف منسوب ہونا اور اس پر مبنی ہونا پایا جاتا ہے، ان اصطلاحی معنوں میں سے چند معانی یہ ہیں:

(۱) دلیل مدلول کے مقابلہ میں۔

(۲) قاعدہ کلیہ۔

(۳) مستصحب، اور وہ گذری ہوئی حالت ہے۔

(۴) جو اوصاف کے مقابلہ میں ہو۔

(۵) انسان کے اصول یعنی اس کے ماں باپ، دادا، دادی اور ان سے اوپر۔

(۶) بدل کے مقابلہ میں مبدل منہ۔

(۱) اللسان، القاموس: مادہ (أصل)۔

(۷) قیاس کی اصل (یعنی وہ محل جس پر قیاس کیا جائے)۔

(۸) بیوع اور اسی طرح درختوں اور گھروں وغیرہ کے باب میں اصول پھل اور منفعت کے مقابلہ میں۔

(۹) میراث میں مسائل کے اصول، جن سے مسئلہ کے حصے بغیر کسر کے نکالے جاتے ہیں۔

(۱۰) احادیث کی روایت کے باب میں اصل (یعنی فرع راوی کے مقابلہ میں وہ شیخ جن سے روایت لی گئی ہے، یا نقل کئے ہوئے نسخہ کے مقابلہ میں وہ قدیم نسخہ جس سے نقل کیا گیا ہے)۔

(۱۱) ہر علم کے اصول (یعنی ہر علم کے وہ مبادی اور عمومی قواعد جن سے اس علم کی تعلیم میں کام لیا جاتا ہے)۔

ذیل میں ان اقسام کا اختصار کے ساتھ بیان ہے:

الف- اصل بمعنی دلیل:

۳- اصل کا اطلاق دلیل کے معنی میں ہوتا ہے [۱]، مثلاً فقہاء کا یہ کہنا کہ حج کے وجوب کے سلسلہ میں اصل کتاب، سنت اور اجماع ہے۔

کتاب اللہ سے دلیل اللہ تعالیٰ کا یہ قول ہے: "وَلِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ" [۲] (اور لوگوں پر اللہ کے لئے بیت اللہ کا حج فرض ہے)۔

اور وہ اصول جن سے علم شریعت میں جمہور کے نزدیک استدلال کیا جاتا ہے، وہ چار ہیں: قرآن عظیم، سنت نبوی، اجماع اور قیاس۔ اور کچھ ایسے دلائل بھی ہیں جن کی حجیت میں فقہاء کا اختلاف ہے، اس کی تفصیل "اصولی ضمیمہ" میں دیکھی جائے۔

اور اثبات کے اصول: وہ دلائل ہیں جو عدالتی مقدمات میں ثبوت کے لئے پیش کئے جاتے ہیں، مثلاً بینہ، یمین، اقرار اور نکول۔

(۱) کشاف اصطلاحات الفنون، شرح مسلم الثبوت ۱/ ۸ طبع بولاق۔

(۲) سورۂ آل عمران/ ۹۷۔

ب- اصل بمعنی قاعدۂ کلیہ:

۴- قاعدۂ کلیہ ایک اکثری حکم ہے جو اپنے موضوع کے اکثر جزئیات پر منطبق ہوتا ہے [۱]، اور اس قاعدہ کلیہ کے تحت جو احکام ہوتے ہیں وہ اس کے فروع کہلاتے ہیں، اور قاعدۂ کلیہ سے ان احکام کے استخراج کو تفریع کہتے ہیں۔

چنانچہ فقہاء کا قول: "الیقین لا یزول بالشک" (یقین شک سے دور نہیں ہوتا) اسی معنی کے اعتبار سے اصول فقہ کی ایک اصل ہے، اگر چہ وہ اپنے علمی معنی کے لحاظ سے اصول فقہ میں داخل نہیں ہے، جیسا کہ آگے آرہا ہے۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: (قواعد) کی اصطلاح اور "اصولی ضمیمہ"۔

ج: اصل بمعنی مستصحب یعنی گزری ہوئی حالت:

۵- اصل کا اطلاق مستصحب پر ہوتا ہے، اور یہ وہ گذشتہ حالت ہے جو بعد کی حالت کے مقابلہ میں ہو، مثلاً فقہاء کا یہ کہنا کہ اگر کسی کو طہارت اور حدث میں شک ہو تو اصل کا اعتبار کیا جائے گا [۲]۔

د- اصل بمعنی مقابل وصف:

۶- اسی معنی میں حنفیہ کا معاملات کے اندر باطل اور فاسد کے درمیان فرق کرنا ہے، تو جس کی اصل میں خلل پایا جائے وہ باطل اور غیر منعقد کہلائے گا، اور جس کے وصف میں خلل ہو وہ منعقد تو ہوگا لیکن فاسد

(۱) الاشباہ والنظائر مع حاشیۃ الحموی ص ۲۲۔

(۲) نہایۃ السول لی شرح منہاج الاصول ۳/ ۱۲۱ طبع التوفیق الادبیہ، المستصفی ۱/ ۲۱۸ طبع بولاق، الکلیات لابی البقاء، الکشاف، شرح مسلم الثبوت ۱/ ۸۔

ہوگا، اس کی تفصیل "بطلان" اور "فساد" کی اصطلاح میں آئے گی [1]۔

ھ-انسان کے اصول:

۷-انسان کے اصول اس کے باپ، ماں، دادا، دادی اور نانا اور نانی ہیں، اور انہیں اصول اس لئے کہا گیا ہے کہ انسان ان کی فرع ہے، اور اصول اور فروع کو نسب کے دوستون کہا جاتا ہے، اور دونوں قسموں کے درمیان جو رشتہ ہوتا ہے اس کا نام قرابۃ الولاد یا قرابۃ الولادۃ ہے۔

اور اصول انسان کی رشتہ داریوں میں سب سے قریبی رشتہ ہے، اسی بناپر شریعت میں ان کے لئے کچھ احکام ہیں جن میں وہ تمام رشتہ داروں کے ساتھ شریک ہوتے ہیں یعنی محرم ہونا، میراث پانا، بھلائی اور صلہ رحمی وغیرہ۔

پھر اصول کا نفقہ (فروع پر) اس صورت میں واجب ہے جب کہ وہ محتاج ہوں، ان پر زکاۃ صرف کرنا جائز نہیں ہے۔ اس میں کچھ تفصیل ہے، دیکھئے: "زکاۃ، نفقۃ" کی بحث، اور اصول کی ہر قسم کے کچھ مخصوص احکام ہیں، دیکھئے: "أب"، "أم"، "جد"، "جدۃ" کی اصطلاحات۔

۸-اصول اور فروع میں سے ہر ایک کے لئے (دوسرے سے متعلق) کچھ متعین احکام ہیں جو ان کے لئے خاص ہیں، دوسرے رشتہ داروں کے لئے نہیں ہے، علامہ سیوطی شافعی نے انہیں شمار کیا ہے جو درج ذیل ہیں:

(۱) اصول فروع میں سے کسی ایک کا ہاتھ دوسرے کا مال چرانے کی وجہ سے نہیں کاٹا جائے گا۔

(۲) وہ ایک دوسرے کے حق میں نہ فیصلہ کرسکتے ہیں اور نہ گواہی دے سکتے ہیں۔

(۳) اقارب کے لئے کی گئی وصیت میں وہ داخل نہیں ہوسکتے۔

(۴) ان میں سے ہر ایک کی موطوءۃ (جس سے جماع کیا گیا ہو) اور منکوحہ دوسرے پر حرام ہے۔

(۵) ان میں سے جو بھی دوسرے کا مالک ہوگا اس کی طرف سے وہ آزاد ہوجائے گا۔

(۶) ان میں سے جو مسلمان ہو وہ اپنے کافر مملوک کو بیچ سکتا ہے، اس لئے کہ وہ اس کی طرف سے آزاد ہوجائے گا۔

(۷) عاجز ہونے کی صورت میں نفقہ کا وجوب، نیز صدقۂ فطر کا وجوب، دیکھئے: "زکاۃ الفطر" کی بحث۔

ان مسائل میں سے بعض میں کچھ تفصیلات، شرائط اور اختلاف ہے، اس کی واقفیت کے لئے ہر مسئلہ کو اس کے باب میں دیکھا جائے [1]۔

۹-اصول کے کچھ مخصوص احکام ہیں جن کی بنیاد پر وہ فروع اور تمام رشتہ داروں سے منفرد ہیں، شافعیہ میں سے سیوطی نے ان میں سے کچھ کا حصر کیا ہے، جو درج ذیل ہیں:

(۱) اصل کو فرع کے بدلہ میں قصاص میں قتل نہیں کیا جائے گا، اسی طرح اصل کو قصاص میں اس وقت بھی قتل نہیں کیا جائے گا جب کہ قصاص کا ولی فرع ہو، لیکن فرع کو اصل کے بدلہ میں قتل کیا جائے گا، اسی طرح اس کو اصل کے لئے بھی قتل کیا جائے گا، اور یہ اس وقت جب کہ قصاص کا ولی ہو، جیسا کہ اگر لڑکا اپنے چچا کو قتل کردے اور اس کا باپ قصاص کا ولی ہو۔

(۲) اصل اگر فرع پر بدکاری کی تہمت لگائے تو اس پر حد قذف

---

(۱) شرح مسلم الثبوت ۱/ ۹۶، ۹۷، ۳ طبع بولاق۔

(۱) الاشباہ والنظائر للسیوطی رص ۲۱۹، الاشباہ والنظائر لابن نجیم بحاشیۃ الحموی رص ۵۱۸ طبع الہند۔

جاری نہیں ہوگی، اور فرع اگر اصل پر یہ تہمت لگائے تو اس پر حدقذف جاری ہوگی۔

(۳) اصل کو فرع کے دَین کی وجہ سے قید نہیں کیا جائے گا۔

(۴) فرع کی شہادت اپنے اصل کے خلاف ایسے معاملات میں قبول نہیں کی جائے گی جو موجب قتل ہوں۔

(۵) نابالغ فرع کو سفر میں لے جانا اس کے اصل کی اجازت کے بغیر درست نہیں ہے۔

(۶) فرع کے لئے اصل کی اجازت کے بغیر جہاد میں نکلنا جائز نہیں ہے۔

(۷) اگر اصل اور فرع دونوں غلام ہوں تو بیع کے ذریعہ ان دونوں کے درمیان تفریق کرنا جائز نہیں۔

(۸) اصل کو حق ہے کہ وہ فرع کو احرام باندھنے سے روک دے۔

(۹) اگر فرع کو نماز کی حالت میں اس کا اصل پکارے تو وہ اس کا جواب دے گا، ایسی صورت میں نماز کے باطل ہونے میں اختلاف ہے۔

(۱۰) اصل کو فرع کی تادیب اور تعزیر کا اختیار ہے۔

(۱۱) اصل نے فرع کو جو کچھ ہبہ کیا ہے اسے وہ واپس لے سکتا ہے۔

(۱۲) فرع (اگر نابالغ ہو تو وہ) اسلام میں اپنے اصل کے تابع ہوگا۔

(۱۳) بچے کی ولادت پر ہر اصل کو مبارکباد دی جائے گی۔

حنفیہ میں سے ابن نجیم نے ان میں سے اکثر فروع سے اتفاق کیا ہے، اور ان پر اضافہ کرتے ہوئے کہا ہے:

(۱۴) فرع کے لئے اپنے حربی اصل کو قتل کرنا جائز نہیں، البتہ اپنی طرف سے دفاع کرتے ہوئے قتل کرسکتا ہے [۱]۔

انسان کے اصول سے متعلق جو خاص احکام گذرے ان میں کچھ اختلاف اور تفصیلات ہیں جن کو دیکھنے کے لئے ان کے ابواب کی طرف رجوع کیا جائے۔

و- اصل بمعنی متفرع منہ:

۱۰- اس مفہوم کے مطابق اصل سے کچھ شرعی احکام متعلق ہیں جن میں سے کچھ فقہی قواعد ہیں، انہیں میں سے وہ ہیں جو ''مجلۃ الاحکام العدلیۃ'' میں درج ذیل دو دفعات میں آئے ہیں:

الف: کبھی اصل کے ثبوت کے بغیر فرع ثابت ہوجاتی ہے (دفعہ ۸۱)، چنانچہ اگر کسی شخص نے دو آدمیوں پر دعویٰ کیا کہ اس میں سے ایک نے اس سے کچھ رقم قرض لی ہے اور دوسرا اس کا کفیل بنا ہے، اور کفیل نے اقرار کیا اور دوسرے نے انکار کیا اور مدعی اپنے دعویٰ کو ثابت کرنے سے عاجز رہ گیا تو کفیل سے وہ مقدار لی جائے گی، اس لئے کہ آدمی اپنے اقرار کی وجہ سے قابل مواخذہ ہوتا ہے۔

اسی طرح اگر کسی شخص نے کسی مجہول النسب آدمی کے لئے اقرار کیا کہ وہ اس کا بھائی ہے اور باپ نے انکار کردیا اور کوئی بینہ نہیں ہے تو اقرار کرنے والا اپنے اقرار کی وجہ سے ماخوذ ہوگا، چنانچہ جس کے لئے اقرار کیا گیا ہے وہ اس سے میراث میں اپنا حصہ تقسیم کرالے گا، اور باپ کا باپ ہونا ثابت نہ ہوگا۔

ب: جب اصل ساقط ہوگی تو فرع بھی ساقط ہوگی (دفعہ ۵۰) اور فرع کے ساقط ہونے سے اصل کا ساقط ہونا لازم نہیں آئے گا، پس اگر قرض خواہ نے مقروض کو بری کردیا اور دَین کفیل یا رہن کے ساتھ مربوط تھا تو کفیل بھی بری ہوجائے گا اور رہن بھی ساقط ہوجائے گا،

---

(۱) الاشباہ والنظائر للسیوطی، الاشباہ والنظائر لابن نجیم، سابقہ صفحات۔

بخلاف اس صورت کے کہ اگر قرض خواہ کفیل کو بری کردے یا رہن کو لوٹا دے تو دین ساقط نہ ہوگا۔

ز-اصل بمعنی مبدل منہ:

۱۱- جیسا کہ المجلہ کے ایک قاعدہ میں ہے جس کی عبارت ہے: "اگر اصل دشوار ہوجائے تو بدل کی طرف رجوع کیا جائے گا" (دفعہ ۵۳) اور اس کی مثال یہ ہے کہ مال مغصوب اگر موجود ہو تو اس کو بعینہ لوٹانا واجب ہے، اور اگر وہ ہلاک ہوجائے تو اس کا بدل لوٹایا جائے گا خواہ اس کا مثل ہو یا اس کی قیمت ہو۔

اور اگر عیب دار مبیع کا لوٹانا کسی شرعی مانع کی وجہ سے دشوار ہوجائے، مثلاً اگر مبیع کپڑا تھا اور خریدار نے اس کو رنگ دیا، پھر اس میں کوئی پرانا عیب ظاہر ہوا تو عیب کی وجہ سے واقع ہونے والے نقصان کو بائع سے واپس لے لے گا۔

لیکن اگر بدل سے مقصود کے وصول پانے سے قبل اصل پر قدرت حاصل ہوجائے تو حکم اصل کی طرف منتقل ہوجائے گا، مثلاً کوئی عورت حیض کے بدلے مہینوں کے ساتھ عدت گذار رہی تھی، تو اگر عدت کے دوران اسے حیض آجائے تو حکم اصل کی طرف لوٹ جائے گا اور وہ حیض کے ذریعہ عدت گذارے گی، اور مثلاً تیمم کرنے والا اگر نماز کے درمیان پانی پائے تو اس پر اس نماز کے لئے وضو کرنا لازم ہوجائے گا[۱]۔

ح-قیاس میں اصل:

۱۲- قیاس کے چار ارکان میں سے ایک رکن اصل ہے، اور وہ چاروں ارکان یہ ہیں: اصل، فرع، علت اور حکم، پس جو شخص ربا کے

(۱) شرح المجلہ للأتاسی ۱/۱۱۶ اور اس کے بعد کے صفحات۔

جاری ہونے میں مکئی کو گندم پر قیاس کرے اور ان دونوں میں علت جامعہ ان دونوں کا کیلی ہونا ہو تو گندم اس قیاس میں اصل اور مکئی فرع ہے، اور کیلی ہونا علت ہے، اور ربا کا حرام ہونا حکم ہے[۱]۔

اس کی تفصیل کے لئے اصول کی کتابوں میں قیاس کے مباحث دیکھے جائیں، نیز اصولی ضمیمہ۔

ط: گھر بمقابلہ منفعت اور درخت بمقابلہ پھل کے معنی میں اصل:

۱۳- اصل کی بیع پھل کے بغیر اور پھل کی بیع اصل کے بغیر اور پھل کی شرط کے ساتھ اصل کی بیع پر فقہاء بحث کرتے ہیں، چنانچہ وہ کہتے ہیں کہ اگر کسی نے مثلاً کھجور کا درخت فروخت کیا اور فریقین نے صراحت نہیں کی کہ پھل کس کا ہوگا؟ تو وہ تأبیر (گابھا لگانا) کے بعد جمہور کے نزدیک بائع کے لئے ہوگا اور توڑنے تک اسے چھوڑ دیا جائے گا، کھجور کے علاوہ دوسرے تمام درختوں کا بھی یہی حکم ہے اگر اس کے شگوفے کھل جانے یا پھل کے ظاہر ہونے کے بعد اس کی بیع کی جائے، اور اس سلسلہ میں قدرے اختلاف اور تفصیل ہے جس کا ذکر فقہاء کتاب البیع کے "درختوں اور پھلوں کی بیع کے باب" کے ضمن میں کرتے ہیں[۲]۔

ی- مسئلہ کی اصل:

فقہاء اور علمائے اصول کے نزدیک اصل مسئلہ:

۱۴- فقہاء "اصل مسئلہ" کے لفظ کا اطلاق قرآن وسنت سے مستنبط کئے ہوئے فقہی قاعدہ پر کرتے ہیں اور اس پر جس کے لئے فروع

(۱) شرح مسلم الثبوت ۲/۲۴۸، المستصفی ۲/۳۳۴ طبع بولاق۔

(۲) المغنی ۴/۷۴، ۱۰۳۔

صحت کی شہادت دیں[۱] جیسا کہ پہلے گذرا۔

اسی طرح وہ میراث میں اس کا اطلاق اس چھوٹے سے چھوٹے عدد پر کرتے ہیں جس سے فرض مسئلہ یا اس کے حصوں کو نکالا جائے[۲]۔

میراث میں اصل مسئلہ میراث کے مستحق وارثوں کے حصوں کے مخارج میں نظر کرکے جانا جاتا ہے، پس اگر مسئلہ میں صرف ایک وارث ہو تو اصل مسئلہ اس کے حصے کے مخرج سے ہوگا (مثلاً ثلث کا مخرج ثلاث ہے)، اور اگر مسئلہ میں ایک سے زیادہ وارث ہوں لیکن تمام ورثاء کے حصوں کے مخارج صرف نصف مخرج کے دو چند ہوں یا صرف ثلث کے مخرج کے دو چند ہوں تو اصل مسئلہ ان کے سہام کا سب سے بڑا مخرج ہوگا، مثلاً جب مسئلہ میں $\frac{1}{2}$ (نصف) اور $\frac{1}{4}$ (ربع) اور $\frac{1}{8}$ (ثمن) جمع ہوں تو اصل مسئلہ (۸) سے ہوگا، اس لئے کہ وہ ان کا سب سے بڑا عدد (مخرج) ہے، اور مثلاً جب $\frac{1}{3}$ (ثلث)، $\frac{2}{3}$ (دوثلث) اور $\frac{1}{6}$ (سدس) جمع ہوں تو اصل مسئلہ (۶) سے ہوگا اس لئے کہ وہ ان کا سب سے بڑا عدد (مخرج) ہے۔

لیکن جب مسئلہ میں وہ حصہ جمع ہو جس کا مخرج $\frac{1}{2}$ (نصف) یا اس کے مضاعفات (یعنی ربع، ثمن) ہوں، اس حصے کے ساتھ جس کا مخرج $\frac{1}{3}$ (ثلث) یا اس کے مضاعفات (یعنی دوثلث اور سدس) ہیں تو دیکھا جائے گا:

اگر مسئلہ میں $\frac{1}{2}$ (نصف) اور $\frac{1}{3}$ (ثلث) ہو تو اصل مسئلہ (۶) سے ہوگا، اور اگر مسئلہ میں $\frac{1}{4}$ (ربع) اور $\frac{1}{3}$ (ثلث) ہو تو اصل مسئلہ (۱۲) سے ہوگا، اور اگر مسئلہ میں $\frac{1}{8}$ (ثمن) اور $\frac{1}{6}$ (سدس) ہو تو اصل مسئلہ (۲۴) سے ہوگا۔

ان سب کی تفصیل میراث میں اصول مسائل کی بحث میں مذکور ہے۔

مسائل کے اصول کی تبدیلی:

۱۵ - یہ اصول کبھی ایسے ہوتے ہیں جو مستحقین پر برابر تقسیم ہو جاتے ہیں اور کبھی نہیں ہوتے، اور اس وقت ان پر اضافہ کرکے یا ان میں کمی کرکے یا ان میں اصلاح جاری کرکے تصحیح کی ضرورت ہوتی ہے۔

الف- اس پر زیادتی اس وقت ہوتی ہے جب کہ مستحقین کے حصے اصل مسئلہ سے زیادہ ہوں، اور اس وقت کہا جاتا ہے کہ مسئلہ میں عول ہوا ہے (دیکھئے: ''عول'' کی بحث)۔

ب- اور اس سے کم کرنا اس وقت ہوتا ہے جب کہ مستحقین کے حصے اصل مسئلہ کے سہام کے عدد سے کم ہو، اور اس وقت کہا جاتا ہے کہ اس مسئلہ میں رد کا قاعدہ جاری ہوا ہے (دیکھئے: ''رد'' کی اصطلاح)۔

ج- اور اصلاح اس طرح ہوتی ہے کہ تبدیلی سے صرف اس کی شکل بدلتی ہے، اس کی مالیت میں فرق نہیں آتا، اور اس کی چند حالتیں ہیں:

پہلی حالت: اگر بعض ورثاء کو اصل مسئلہ سے ملنے والا حصہ ان پر کسر کے بغیر تقسیم ہونے کے قابل نہ ہو اور اس وقت کسر کو زائل کرنے کے لئے اصلاح جاری کرنے کی ضرورت پڑے تو اس اصلاح کا نام ''تصحیح مسائل'' ہے۔

دوسری حالت: اگر تقسیم ترکہ کے لئے دو حالت کا اعتبار کرنے کی ضرورت پڑے تاکہ وارثوں کو دو حصوں میں سے کم دیا جائے (جیسا کہ اس صورت میں ہوتا ہے جب کہ میت کی وفات کے وقت

(۱) المقدمات الممہدات لابن رشد ۱/ ۲۲ طبع مطبعة السعادة، الموافقات للشاطبی ۱/ ۲۹ اور اس کے بعد کے صفحات، پہلا مقدمہ طبع المكتبة التجارية الكبرى۔

(۲) العذب الفائض شرح عمدة الفارض ۱/ ۱۵۸ طبع مصطفى البابي الحلبي، حاشية القليوبي ۳/ ۱۵۱ طبع عيسى البابي الحلبي۔

اس کی بیوی حاملہ ہو) تو اس صورت میں مسئلہ کا حساب دو مرتبہ کیا جاتا ہے: پہلی صورت میں حمل کو مذکر فرض کر کے، اور دوسری صورت میں اسے مؤنث فرض کر کے۔ پھر دونوں مسئلوں کے دونوں اصل پر اصلاح جاری ہوتی ہے جامع مسئلہ بنا کر، جیسا کہ اس کی تفصیل میراث کی کتابوں میں (حمل کی وراثت) کی بحث میں آتی ہے۔

تیسری حالت: اگر ورثاء اس پر متفق ہو جائیں کہ کوئی وارث ایک متعین مقدار لے کر اپنے حصہ سے دست بردار ہو جائے تو اس کو ملنے والا حصہ باقی وارثوں میں تقسیم کیا جائے گا، اور یہ ''تخارج'' کے نام سے مشہور ہے (دیکھئے: ''تخارج'' کی بحث)۔

چوتھی حالت: اگر کسی آدمی کی وفات ہو جائے اور اس کی میراث بعض وارثوں کی وفات کے بعد ہی تقسیم کی جائے اور دوسرے میت کے بھی ورثاء ہوں تو اس کا نام ''مناسخہ'' ہے (دیکھئے: مناسخہ کی بحث)، اور یہ سب میراث کی کتابوں میں تفصیل کے ساتھ مذکور ہے۔

ک- روایت کے باب میں اصل:

۱۶- احادیث کے راویوں اور اخبار کے نقل کرنے والوں کے نزدیک اصل وہ شیخ ہے جس سے روایت لی جائے، اور اس کے مقابلہ میں فرع وہ راوی ہے جو اس شیخ سے روایت کرے [۱]، اور کتابوں کے لکھنے میں بھی ایسا ہی کہا جاتا ہے، اصل وہ نسخہ کہلاتا ہے جس سے نقل کیا جائے اور نقل کیا گیا نسخہ فرع ہے۔

اور علمائے اصول ذکر کرتے ہیں کہ اگر اصل فرع کی اپنے سے روایت کرنے میں تکذیب کردے تو روایت کی گئی حدیث بالاتفاق ساقط ہو جائے گی، کیونکہ اس حدیث میں بیک وقت ان دونوں کا سچا

(۱) شرح مسلم الثبوت ۲/ ۱۷۰۔

ہونا ناممکن ہے، اس لئے کہ روایت کی صحت کے لئے ان دونوں کی صداقت ضروری ہے، اور اس کے فوت ہو جانے سے حدیث قابل حجت نہیں رہے گی، اس لئے کہ اس تکذیب نے ایک ایسا قوی شک پیدا کر دیا جس کے بعد حدیث قابل حجت نہیں رہ سکتی۔

لیکن اگر اصل نے کہا: ''لا أدري'' (میں نہیں جانتا) یعنی اس نے صراحتاً راوی کی تکذیب نہیں کی تو اکثر لوگ کہتے ہیں کہ روایت حجت رہے گی اور اس کے لا اُدری کہنے سے اس کا حجت ہونا ساقط نہ ہوگا، امام کرخی اور ابوزید کا قول اس کے خلاف ہے، اور امام احمد سے اس سلسلہ میں دو روایتیں ہیں، اور پوری بحث ''اصولی ضمیمہ'' میں اور اصول کی کتابوں کے باب السنۃ میں دیکھی جائے [۱]۔

ل- اصول العلوم:

۱۷- بسا اوقات لفظ (اصول) کی نسبت علوم کے اسماء کی طرف کی جاتی ہے، اور اس وقت اس سے مراد وہ عمومی قواعد ہوتے ہیں جن کی پیروی اس علم کے اصحاب اس کی تعلیم میں کرتے ہیں، اور وہ قواعد اس علم میں بحث واستنباط کے طریقے بتلاتے ہیں، اور کبھی وہ اصول ایک مستقل علم کو وجود بخشتے ہیں۔

چنانچہ اسی میں سے اصول تفسیر، اصول حدیث اور اصول فقہ ہے، لیکن اصول دین (جس کا نام علم عقائد، علم کلام اور فقہ اکبر بھی ہے) اس باب سے نہیں ہے، بلکہ وہ جیسا کہ صاحب کشف الظنون نے کہا ہے: ایسا علم ہے جس کے ذریعہ دینی عقائد پر حجت لا کر اور شبہات کو ان سے دور کر کے ان کو ثابت کرنے کی قدرت حاصل ہوتی ہے [۲]، اور اس کا نام اصول اس حیثیت سے نہیں ہے کہ وہ استنباط

(۱) شرح مسلم الثبوت ۲/ ۱۷۲۔

(۲) کشاف اصطلاحات الفنون ۱/ ۲۷۔

اورغور وفکر کے قواعد ہیں بلکہ اس حیثیت سے ہے کہ ان پر دین کی بنیاد ہوتی ہے، پس بیشک اللہ تعالیٰ پر ایمان لانا اسلام اور اس کے مختلف فروعی احکام کی بنیاد ہے۔

الف- اصول تفسیر :

۱۸-علم اصول تفسیر : ایسے قواعد کے مجموعہ کا نام ہے جن سے مفسرین کو قرآن کے معانی کو سمجھنے اور آیات سے احکام اور عبرتیں معلوم کرنے میں رہنمائی حاصل کرنا چاہئے، یا (جیسا کہ ابن تیمیہ کے کلام سے سمجھ میں آتا ہے) ان قواعد کلیہ کا نام ہے جن سے قرآن کے سمجھنے، اس کی تفسیر ومعانی کے جاننے اور اس میں حق اور باطل کے درمیان تمیز کرنے میں مدد ملتی ہے[1]۔

ب- اصول حدیث :

۱۹- اس کا نام "علوم الحدیث"، "مصطلح الحدیث"، علم "درایۃ الحدیث" اور علم "الإسناد" بھی ہے، اور وہ ایسے عمومی قواعد کا مجموعہ ہے جن کے ذریعہ صحیح حدیث اور ضعیف وسقیم اور مقبول ومردود احادیث کا علم ہوتا ہے، اور یہ اس طرح ہوتا ہے کہ ان کے ذریعہ حدیث کی سند، متن، لفظ اور معنیٰ کے حالات معلوم ہوتے ہیں، اور اسی طرح حدیث کے سننے، اس کے لکھنے کی کیفیت اور اس کے راویوں اور طالبوں کے آداب کا علم ہوتا ہے۔

ج- اصول فقہ :

۲۰- وہ ایسا علم ہے جس سے شریعت کے فروعی احکام کو ان کے تفصیلی دلائل سے مستنبط کرنے کی کیفیت معلوم ہوتی ہے، اور علم اصول فقہ کا موضوع شریعت کے کلی دلائل ہیں اس حیثیت سے کہ ان سے شریعت کے فروعی احکام کے استنباط کی کیفیت معلوم ہو، اور اس کے اصول، عربی اور بعض شرعی علوم، مثلاً علم کلام، علم تفسیر، علم حدیث اور بعض عقلی علوم سے ماخوذ ہیں۔

اور اس کی غرض شریعت کے فروعی احکام کو اس کے چاروں دلائل: کتاب وسنت اور اجماع وقیاس سے مستنبط کرنے کا ملکہ حاصل کرنا ہے، اور اس کا فائدہ ان احکام کو صحیح طریقے پر مستنبط کرنا ہے۔

اور اس کے وضع کرنے کا محرک یہ ہے کہ فقہاء نے احکام اور دلائل کی تفصیلات اور اس کے عموم میں غور وفکر کیا تو انہوں نے پایا کہ دلائل کتاب وسنت اور اجماع وقیاس ہیں اور احکام وجوب، استحباب، اباحت، کراہت اور حرمت ہیں۔ اور انہوں نے احکام کی تفصیلات پر نظر کئے بغیر ان دلائل سے ان احکام پر اجمالاً استدلال کرنے کی کیفیت پر غور کیا، البتہ تمثیل کے لئے کہیں کہیں تفصیل پر بھی غور کیا، پس انہیں ان دلائل سے احکام پر استدلال کرنے کی کیفیت سے متعلق اور اس کے طریقوں اور شرائط کے بیان سے متعلق کچھ ایسے قضایا کلیہ کا علم حاصل ہوا جن قضایا کے ذریعہ بہت سے جزئی احکام کا ان کے تفصیلی دلائل سے استنباط کیا جاسکتا ہے، چنانچہ انہوں نے ان قواعد کو ضبط کیا اور محفوظ ومدون کیا اور ان پر کچھ اور ذیلی قواعد کا اضافہ کیا، اور اس سے متعلق علم کا نام انہوں نے اصول فقہ رکھا، اس فن میں سب سے پہلی تصنیف امام شافعیؒ کی ہے[1]۔

فقہ اور اصول فقہ کے درمیان فرق یہ ہے کہ فقہ نام ہے تفصیلی دلائل سے مستنبط کئے گئے عملی احکام کو جاننے کا۔ پس فقہاء کا قول کہ نماز واجب ہے، اللہ تعالیٰ کے اس قول کی وجہ سے: "وَأَقِيمُوا

(۱) مقدمۃ فی أصول التفسیر لابن تیمیہ رص ۳ مطبعۃ الترقی دمشق۔

(۱) کشف الظنون ار ۱۱۰، کشاف اصطلاحات الفنون ار ۲۷۔

الصَّلٰوۃَ''[۱] (اور نماز قائم کرو) اور امر وجوب کے لئے آتا ہے، یہ دو حکم پر مشتمل ہے، ان میں سے ایک فقہی حکم ہے اور دوسرا اصولی حکم ہے۔ فقہاء کا یہ کہنا کہ نماز واجب ہے تو یہ ایک فقہی مسئلہ ہے، اور ان کا یہ کہنا کہ امر وجوب کے لئے ہے یہ اصولی قاعدہ ہے۔

أصل مسئلہ

دیکھئے: "أصل"۔

(۱) سورۂ بقرہ/ ۴۳۔

إصلاح

تعریف:

۱- إصلاح لغوی اعتبار سے إفساد (فاسد کرنا) کی ضد ہے، اور اصلاح حکمت کے تقاضے کے مطابق حالت کو درست کرنے کے لئے تبدیلی کرنے کا نام ہے[۱]۔

فقہاء بھی اسی معنی میں اس لفظ کا استعمال کرتے ہیں۔

اس تعریف سے یہ بات ظاہر ہوئی کہ لفظ اصلاح کا اطلاق اس چیز پر بھی ہوتا ہے جو مادی ہے اور اس چیز پر بھی جو معنوی ہے، چنانچہ کہا جاتا ہے: "أصلحت العمامة" (میں نے عمامہ کو درست کیا)، اور أصلحت بين المتخاصمين (میں نے دو جھگڑنے والوں کے درمیان صلح کرائی)۔

متعلقہ الفاظ:

الف-ترمیم:

۲-ترمیم کے لفظ کا اطلاق رسی اور گھر جب کہ اس کا بعض حصہ خراب ہوجائے وغیرہ کی اصلاح پر ہوتا ہے، اور یہ محض مادی امور ہیں، اور اگر لفظ ترمیم کا اطلاق اس چیز پر ہو جو معنوی ہے تو یہ اطلاق مجازی

(۱) لسان العرب، الصحاح، القاموس المحيط، المصباح المنير: مادہ (صلح)، الفروق في اللغة لأبي هلال العسكري رص ۲۰۴۔

ہے، مجازاً کہا جاتا ہے: أحیا رمیم الأخلاق[1] (اس نے مردہ اخلاق کوزندہ کیا)۔

ان دونوں کے درمیان فرق یہ ہے کہ اصلاح عام ہے، اس لئے کہ حقیقتاً اس کا اطلاق مادی اور معنوی دونوں پر ہوتا ہے اور یہ اکثر دونوں کو جامع ہوتا ہے، جب کہ ترمیم اکثر جزئی ہوتی ہے۔

ب-ارشاد:

۳-ارشاد لغت میں دلالت (بتلانے) کے معنی میں ہے، فقہاء اسے خیر اور مصلحت پر دلالت کرنے کے معنی میں استعمال کرتے ہیں، مصلحت خواہ دنیوی ہو یا اخروی، اور ارشاد کے لفظ کا اطلاق بیان کرنے پر ہوتا ہے، اور یہ ضروری نہیں ہے کہ تبیین (بیان کرنے) میں اصلاح ہو، جب کہ اصلاح میں صلاح حاصل ہوتا ہے۔

وہ چیزیں جن میں اصلاح ہوسکتی ہے اور جن میں نہیں ہوسکتی:

۴-تصرفات کی دوقسمیں ہیں:

الف- وہ تصرفات جوحقوق اللہ ہیں، ان کے شرائط میں سے کسی شرط یا ان کے ارکان میں سے کسی رکن میں اگر خلل پیدا ہوجائے تو پھر کسی طرح اس کی اصلاح نہیں ہوسکتی، جیسا کہ اگر نمازی اپنی نماز میں قرآن کی قرأت چھوڑدے اور حاجی وقوف عرفات چھوڑدے تو اس نماز اور اس حج کی اصلاح کی کوئی صورت نہیں ہے، جیسا کہ فقہ کی کتابوں میں ''کتاب الصلاۃ'' اور ''کتاب الحج'' میں اس کی وضاحت کی گئی ہے۔

لیکن اگر حقوق اللہ میں شرائط اور ارکان کے علاوہ کسی اور چیز میں خلل واقع ہوتو اس کی اصلاح ہوسکتی ہے، مثلاً سجدۂ سہو کے ذریعہ نماز کی اصلاح، اور مثلاً ممنوعات احرام میں سے کسی ممنوع چیز کے پیش آجانے کی صورت میں دم کے ذریعہ حج کی اصلاح اور اس طرح کی دوسری چیزیں۔

ب- وہ تصرفات جوحقوق العباد ہیں، ان کی دوقسمیں ہیں:

(۱) وہ تصرفات جو عقد نہیں ہیں، مثلاً اتلاف (تلف کرنا)، قذف (کسی پر زنا کا الزام لگانا) اور غصب وغیرہ، کہ ان میں سے کوئی چیز اگر واقع ہوجائے تو کسی طرح اس کی اصلاح نہیں ہوسکتی، لیکن یہ اس بات سے مانع نہیں ہے کہ ان پر مرتب ہونے والے اثرات میں اصلاح ہو، اس بناپر مثلاً اگر ضرر اتلاف کے آثار میں سے ہوتو اس ضرر کو ضمان کے ذریعہ رفع کیا جاسکتا ہے جیسا کہ آگے آرہا ہے۔

(۲) وہ تصرفات جوعقد ہیں: ان تصرفات کے کسی رکن میں اگر خلل واقع ہو یہاں تک کہ عقد اپنی اصل اور وصف دونوں اعتبار سے غیرمشروع ہوجائے تو پھر اس کی اصلاح نہیں ہوسکتی جیسا کہ ''بطلان'' کی اصطلاح میں اس کی وضاحت آئے گی۔

لیکن اگر خلل اصل کے بجائے وصف میں واقع ہوتو حنفیہ کہتے ہیں کہ اس عقد کی اصلاح ہوسکتی ہے، جب کہ جمہور کا قول اس کے خلاف ہے، یہ بحث (فساد) کی اصطلاح میں آرہی ہے[1]۔

اصلاح کا اجمالی حکم:

۵-فقہاء کے کلام کا تتبع کرنے سے پتہ چلتا ہے کہ اصلاح کا سب سے کم درجہ استحباب ہے، مثلاً مالک کا عاریت پر دی گئی چیز کی اصلاح کرنا تاکہ عاریت سے انتفاع برابر جاری رہے، جیسا کہ یہ فقہ کی

(۱) فرق ظاہر کرنے کے لئے دیکھئے: لسان العرب، اساس البلاغۃ: مذکورہ مادے الفروق فی اللغۃ رص ۲۰۳، ۲۰۷۔

(۱) المستصفی ۱ر۹۵، قلیوبی ۱۹۳۲۔

کتابوں میں ''کتاب العاریۃ'' میں مذکور ہے۔

اور کبھی اصلاح واجب ہوتی ہے جیسا کہ سجدۂ سہو میں، کہ وہ نماز میں واقع ہونے والے خلل کی اصلاح کے لئے واجب ہے، جیسا کہ یہ ''کتاب الصلاۃ'' کے باب ''سجود السہو'' میں مذکور ہے، اور ضائع کردہ چیزوں کا ضمان واجب ہے، جیسا کہ یہ فقہ کی کتابوں کے ''کتاب الضمان'' میں مذکور ہے، اور دو باغی گروہوں کے درمیان صلح کرانا واجب ہے[1]، جیسا کہ فقہاء ومفسرین نے اسے اللہ تعالیٰ کے قول: "وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِيْنَ اقْتَتَلُوْا فَأَصْلِحُوْا بَيْنَهُمَا..."[2] (اور اگر مسلمانوں میں دو گروہ آپس میں لڑ پڑیں تو ان کے درمیان صلح کرادو...) کی تفسیر میں ذکر کیا ہے۔

اصلاح کے ذرائع اور بحث کے مقامات:

٦ - فقہی احکام کے تتبع سے پتہ چلتا ہے کہ اصلاح متعدد ذرائع سے ہوتی ہے:

الف - نقص کی تکمیل کرنا: تو اگر اعضاء وضو میں سے کسی حصے پر پانی نہ پہنچے اور وہ خشک رہ جائے تو اس خشک حصے کو پانی سے دھو کر وضو کی اصلاح کی جاسکتی ہے، اس میں کچھ شرائط ہیں جن کا ذکر فقہاء نے وضو کی بحث میں کیا ہے، اور اسی طرح غسل کا حکم ہے۔

اسی طرح اگر اجارہ پر لی ہوئی چیز میں ایسا خلل یا نقصان پیدا ہوجائے جس کی وجہ سے اس سے فائدہ اٹھانا ممکن نہ رہے تو مالک پر واجب ہوگا کہ وہ اس کو درست کرائے، جیسا کہ فقہاء نے اسے ''کتاب الاجارۃ'' میں بیان کیا ہے۔

(١) تفسیر قرطبی ١٦/ ٣١٧ طبع دار الکتب، أحکام القرآن للجصاص ٣/ ٤٩٠ طبع اول۔
(٢) سورۂ حجرات/ ٩۔

ب - ضرر کا معاوضہ دینا: اس کی مثال جنایات پر دیت کا واجب ہونا ہے، جیسا کہ فقہاء نے اسے ''کتاب الدیات'' میں بیان کیا ہے، اور اسی طرح اتلاف کا تاوان دینا ہے، جسے فقہاء نے ''کتاب الضمان'' میں بیان کیا ہے اور جیسا کہ (اتلاف) کی اصطلاح کے ذیل میں گذر چکا۔

ج - زکوات: مثلاً مال کی زکاۃ جو زکاۃ دینے والے کے لئے پاکیزگی کا اور فقیر کے لئے کفایت کا ذریعہ ہے، اور صدقۃ فطر جو روزہ دار کے لئے پاکیزگی اور فقیر کے لئے کفایت کا ذریعہ ہے[1]۔

د - عقوبات (سزائیں): یعنی حدود وقصاص، تعزیرات اور تادیب، اور ان سب کی مشروعیت اس لئے ہوئی ہے کہ وہ اصلاح کا ذریعہ بنیں، اللہ تعالیٰ فرماتا ہے: "وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيٰوةٌ يٰٓا أُولِي الْأَلْبَابِ"[2] (اور اے عقل والو! قصاص میں تمہارے لئے زندگی ہے)۔

ھ - کفارات: ان کی مشروعیت اس خلل کی اصلاح کے لئے ہوئی ہے جو مخصوص تصرفات میں واقع ہوتا ہے، جیسے کفارہ یمین، ظہار، اور قتل خطا وغیرہ کا کفارہ، جیسا کہ وہ اپنے ابواب میں مشہور ہے۔

و - ضرر سے بچانے کے لئے اختیار واپس لے کر تصرف سے روکنا: ضرر سے بچانے کا مطلب اصلاح ہے اور اختیارات واپس لینا مختلف حالات میں اصلاح کا سبب ہوتا ہے، ان میں سے ایک اس قاضی کو معزول کرنا ہے جو صحیح فیصلہ نہ کرے، اور ماں جب شادی کرلے اس کے حق حضانت کو ختم کرنا اور سفیہ پر حجر نافذ کرنا وغیرہ، جیسا کہ وہ فقہ کی کتابوں میں اپنے ابواب میں مذکور ہے۔

ز - ولایت، وصایت اور حضانت: ان سب کی مشروعیت محض اس

(١) إحیاء علوم الدین ١/ ٢١٤۔
(٢) سورۂ بقرہ/ ١٧٩۔

وجہ سے ہوئی ہے کہ جس پر ولایت حاصل ہے اس کی اصلاح ہو، یا اس کے مال کی اصلاح ہو جیسا کہ یہ مسائل فقہی کتابوں میں ''کتاب النکاح''، ''باب الحجر'' اور ''حضانت'' میں مذکور ہیں۔

ح - وعظ: مثلاً اس بیوی کو نصیحت کرنا جس کی نافرمانی کا اندیشہ ہو، اللہ تعالیٰ فرماتا ہے: "وَاللاَّتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ..."(1) (اور جو عورتیں ایسی ہوں کہ تمہیں ان کی نافرمانی کا اندیشہ ہو تو ان کو زبانی نصیحت کرو)، فقہاء اس کا ذکر ''کتاب النکاح'' کے ''باب العشرۃ'' میں کرتے ہیں، اور مثلاً عام حالات میں امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کرنا، اس کی تفصیل شرعی آداب کی کتابوں میں امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کے ابواب میں ہے۔

ط- توبہ: یہ انسان کی حالت کی اصلاح کرتی ہے اور اس گناہ کو مٹاتی ہے جس کا اس نے ارتکاب کیا ہے اس کے بارے میں تفصیلی کلام ''باب القذف'' اور شرعی آداب کی کتابوں میں ہے۔

ی- إحیاء الموات (بنجر زمین کو آباد کرنا): زمین کی اصلاح، بنجر اور ناقابل کاشت زمین کو قابل کاشت بنا کر ہوتی ہے، جیسا کہ اس کی تفصیل فقہی کتابوں کی ''کتاب إحیاء الموات'' میں مذکور ہے۔

خلاصہ کلام یہ ہے کہ جو معاصی سے باز رکھنے یا بھلائی کا کام کرنے کا ذریعہ ہو وہ اصلاح ہے۔

(۱) سورۂ نساء/ ۳۴۔

أصمّ

تعریف:

۱ - أصمّ: وہ شخص ہے جس میں بہرہ پن ہو، اور بہرہ پن قوت سماعت کا فقدان ہے، اور یہ کان اور آدمی کی صفت کے طور پر استعمال ہوتا ہے، چنانچہ کہا جاتا ہے: "رجل أصمّ"، بہرہ آدمی، "امرأۃ صمّاء"، بہری عورت، "أذن صمّاء"، بہرہ کان، جمع "صُمّ" آتی ہے(1)۔

فقہاء کے یہاں اس کا استعمال لغوی معنی سے الگ نہیں ہے۔

اجمالی حکم:

بہرے مرد یا عورت سے چند احکام متعلق ہیں، جن میں سے زیادہ اہم درج ذیل ہیں:

عبادات میں:

۲ - خطبۂ جمعہ کے سننے کے لئے جتنی تعداد کا ہونا شرط ہے، اگر وہ سب (یا ان میں سے بعض) بہرے ہوں تو یہ کافی ہوگا یا نہیں؟ اس سلسلہ میں فقہاء کا اختلاف ہے۔ جمہور کا مذہب یہ ہے کہ ان کا موجود ہونا کافی ہے، اس میں شافعیہ کا اختلاف ہے، انہوں نے بہرہ نہ ہونے کی شرط لگائی ہے، البتہ اگر ایک آدمی بہرہ ہو تو جائز ہے، اور حنابلہ کے نزدیک ان کا ہونا کافی ہے اگر سب بہرے نہ ہوں، حنابلہ

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر: مادہ (صمم)۔

اور شافعیہ بہرے کے پیچھے نماز کو صحیح قرار دیتے ہیں اور اس کی امامت صحیح ہے۔

اور مالکیہ کے نزدیک بہرہ کا مقرر اور مستقل امام ہونا مناسب نہیں ہے، کیونکہ کبھی اس سے سہو ہوجائے گا اور اسے لقمہ دیا جائے گا (یعنی پیچھے سے سبحان اللہ کہا جائے گا) تو وہ نہیں سن سکے گا، تو یہ نماز کو فاسد کرنے کا سبب ہوگا[1]۔

معاملات میں:

الف- بہرہ کا فیصلہ اور اس کی شہادت:

۳- یہ جائز نہیں کہ بہرہ آدمی قضاء کی ذمہ داری قبول کرے، اور اگر وہ قاضی بنادیا جائے تو اس کو معزول کرنا واجب ہے، اس لئے کہ اس کے قاضی بنائے جانے میں لوگوں کے حقوق کا ضیاع ہے، اور اس پر تمام فقہاء کا اتفاق ہے[2]۔

جہاں تک اس کی شہادت کا تعلق ہے تو جو چیزیں سننے سے تعلق رکھتی ہیں مثلاً اقوال، تو ان میں اس کی شہادت قبول نہیں کی جائے گی، لیکن جن افعال کو وہ دیکھتا ہے مثلاً کھانا اور مارنا، تو اس میں اس کی شہادت قبول کی جائے گی[3]۔

ب- قوت سماعت پر جنایت:

۴- کان پر زیادتی کی وجہ سے اگر اس کی منفعت جاتی رہے تو دیت

---

(۱) منتہی الإرادات ۱/ ۲۵۷، مغنی المحتاج ۱/ ۲۴۱ طبع مصطفی الحلبی، الحطاب ۲/ ۱۱۳ طبع النجاح لیبیا۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۳۱۵، الحطاب ۶/ ۱۰۰، منتہی الإرادات ۳/ ۴۶۵، نہایۃ المحتاج ۸/ ۲۲۶۔

(۳) حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۳۸۵، جواہر الإکلیل ۲/ ۲۳۳ طبع دار المعرفہ بیروت، منتہی الإرادات ۳/ ۵۵۲، المہذب ۲/ ۳۳۶ طبع دار المعرفہ۔

واجب ہوگی، اس لئے کہ حدیث ہے: "وفي السمع الدية"[1] (اور کان میں دیت ہے)، اور اس لئے کہ حضرت عمرؓ نے ایک ایسے شخص کے مقدمہ میں جس نے کسی شخص کو مارا تھا اور جس سے اس کی سماعت، بصارت، قوت جماع، اور عقل زائل ہوگئی تھی لیکن وہ آدمی زندہ تھا، چار دیت کا فیصلہ فرمایا تھا[2]، اس میں فقہاء کا اختلاف ہے کہ قصاص واجب ہوگا یا نہیں[3]۔

بحث کے مقامات:

۵- بہرے سے متعدد احکام متعلق ہیں، مثلاً بہرہ کے اعتبار سے سجدۂ تلاوت کا حکم، خواہ وہ پڑھنے والا ہو یا سننے والا، اور مثلاً بہرہ کے عقود یعنی نکاح، بیع وغیرہ، انہیں ان کے مقامات پر دیکھا جائے۔

---

(۱) حدیث: "في السمع دية" کی روایت بیہقی (۸/ ۸۵ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے اور اس کی سند کو ضعیف کہا ہے۔

(۲) حضرت عمرؓ کے اثر کی روایت بیہقی نے کی ہے (۸/ ۹۸ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) اور عبدالرزاق نے کی ہے (۱۰/ ۱۲ طبع المجلس العلمی)، اس کی سند متصل ہے اور اس کے رجال ثقہ ہیں، دیکھئے: التلخیص لابن حجر (۴/ ۳۵-۳۶ طبع دار المحاسن)۔

(۳) المہذب ۲/ ۲۰۲، جواہر الإکلیل ۲/ ۲۶۸، منتہی الإرادات ۳/ ۳۱۷، الاختیار ۵/ ۴۳ طبع المعرفہ بیروت۔

أصیل

تعریف:

۱- اصیل لغت میں اصل سے مشتق ہے، اور اصل شی کسی چیز کی بنیاد اور اس چیز کو کہتے ہیں جس پر اس شی کا وجود موقوف ہو، اور أصیل کا اطلاق اصل پر بھی ہوتا ہے (۱)، اور عصر کے بعد سے سورج ڈوب جانے کے وقت کے معنی میں بھی آتا ہے (۲)۔

فقہاء بھی اس لفظ کو ان ہی دونوں لغوی معنوں میں استعمال کرتے ہیں، فقہاء کفالہ اور حوالہ میں أصیل اس کو کہتے ہیں جو ابتداءً مطالبہ کا حق رکھتا ہو، اور وکالہ میں اس کو کہتے ہیں جو ابتداءً تصرف کا مالک ہو۔

اجمالی حکم:

۲- فقہی استعمالات کے اختلاف کی وجہ سے حکم مختلف ہوتا ہے، چنانچہ حوالہ میں جمہور فقہاء کے نزدیک اصیل بری ہو جاتا ہے (۳)، اس لئے کہ حوالہ کا معنی حق کو منتقل کرنا ہے، اور جب تک اصیل کا ذمہ فارغ نہ ہو حق کو منتقل کرنا متحقق نہیں ہوگا (۴)، لیکن کفالہ میں اصیل بری نہیں ہوتا ہے، اس لئے کہ کفالہ کے معنی مطالبہ کی ذمہ داری میں شریک ہوتا ہے، لیکن وکالہ میں فی الجملہ وکیل اصیل کی جگہ لے لیتا ہے، ان میں سے ہر ایک کی تفصیل اس کے باب میں موجود ہے۔

(۱) المفردات للاصبہانی، المصباح المنیر، الکلیات لابی البقاء، الفروق فی اللغۃ، الصحاح: مادہ (أصل)۔

(۲) مختار الصحاح۔

(۳) المبسوط ۱۹/ ۱۶۰-۱۶۱، جواہر الاکلیل ۲/ ۱۰۸ طبع دار المعرفہ، مغنی المحتاج ۲/ ۱۹۵، المغنی ۴/ ۵۲۱-۵۲۲ طبع الریاض۔

(۴) المبسوط ۱۹/ ۱۶۰-۱۶۱۔

أضاحی

دیکھئے: "أضحیۃ"۔

اِضافت

تعریف:

۱ - اضافت اپنے فعل اَضاف کا مصدر ہے اُفعل کے وزن پر، لغت میں اس کا ایک معنیٰ: ایک چیز کو دوسری چیز سے ملانا ہے یا اس کی اسناد کرنا ہے یا اس کی نسبت کرنا ہے۔

نحویوں کے نزدیک اضافت ایک اسم کو دوسرے اسم کے ساتھ اس طرح ملانا ہے کہ تعریف یا تخصیص کا فائدہ حاصل ہو (۱)۔

حکماء کے نزدیک اضافت ایسی مکرر نسبت ہے کہ ایک کو دوسرے کے بغیر نہ سمجھا جا سکے، مثلاً اُبوۃ اور بنوۃ (باپ ہونا یا بیٹا ہونا)۔

اور فقہاء کی اصطلاح میں اضافت کا مفہوم سابقہ لغوی معنوں سے الگ نہیں ہے اور وہ ہے: اسناد اور نسبت کرنا اور ایک چیز کو دوسری چیز سے ملانا۔

۲ - حکم کی اضافت زمانۂ مستقبل کی طرف کرنے کا مقصد تصرف کے اثرات کو اس زمانۂ مستقبل تک مؤخر کرنا ہے جسے تصرف کرنے والے نے متعین کیا ہے، پس اضافت سبب پر حکم کے مرتب ہونے کو اس وقت تک مؤخر کرتی ہے جس وقت کی طرف سبب کی نسبت کی گئی ہے، لہذا اضافت کیا گیا سبب اس وقت کے آنے سے قبل پایا جا سکتا ہے جس کی طرف نسبت کی گئی ہے، جب کہ کوئی رکاوٹ نہ ہو، اور رکاوٹ کا نہ ہونا یعنی سبب کا تکلم بغیر کسی تعلیق کے کرنا سبب کے تحقق کا تقاضا کرتا ہے۔ زیادہ سے زیادہ اضافت پر یہ بات مرتب ہوتی ہے کہ حکم مسبب اس وقت معین کے پائے جانے تک مؤخر ہوگا جو لامحالہ واقع ہونے والا ہے، کیونکہ زمانہ وجود خارجی کے لوازم میں سے ہے، لہذا اس کی طرف نسبت کرنا ایسی چیز کی طرف نسبت کرنا ہے، جس کا وجود قطعی اور یقینی ہے، اور اس جیسی صورت میں اضافت کا مقصد مضاف الیہ کو ثابت کرنا ہے (۱)۔

اور جب اضافت ملانے کے معنیٰ میں ہو تو ایسی صورت میں وہ زیادتی کے معنیٰ میں ہوگی۔ اس لئے اس کے احکام (زیادۃ) کی اصطلاح کے ذیل میں آئیں گے۔

متعلقہ الفاظ:

الف-تعلیق:

۳ - فقہاء کے نزدیک تعلیق کا مطلب ایک جملہ کے مضمون کے حصول کو دوسرے جملہ کے مضمون کے حصول کے ساتھ مربوط کرنا ہے، اور تعلیق کی بعض صورتوں کو مجازاً یمین کہتے ہیں (۲)۔

ابن نجیم نے "فتح الغفار" میں تعلیق اور اس اضافت کے درمیان جو حکم کی نسبت دوسرے زمانے کی طرف کرنے کے معنیٰ میں ہے دو فرق بیان کیا ہے، لیکن ان دونوں میں سے کوئی بھی اعتراض سے محفوظ نہیں ہے۔

ان میں سے ایک یہ ہے کہ تعلیق یمین ہے، اور اگر اس سے مقصود نیکی ہو تو اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ معلق منتہی ہے اور حکم ثابت نہیں ہوگا، جب کہ اضافت سے سبب کا حکم اپنے وقت میں ثابت ہوتا ہے، اضافت اس کو روکتی نہیں ہے، لہذا سبب تو بغیر کسی مانع کے پایا جاتا

---

(۱) الصحاح للجوہری، القاموس المحیط، المصباح المنیر، لسان العرب: مادہ (ضیف)۔

(۱) تیسیر التحریر ۱/ ۱۲۹۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۴۹۲۔

ہے، اس لئے کہ زمانہ وجود کے لوازم میں سے ہے۔

دوسرا فرق یہ ہے کہ شرط میں وجود وعدم دونوں کا احتمال ہوتا ہے اور اضافت میں یہ احتمال نہیں ہوتا (۱)، ان دونوں فرق پر اعتراضات اور ان کے جواب کے سلسلہ میں اصول کی کتابیں دیکھی جائیں۔

ب-تقیید (مقید کرنا):

۴-عقود میں تقیید یہ ہے کہ قولی تصرف میں کسی ایسے حکم کا التزام کیا جائے کہ اگر اس تصرف میں اس حکم کا ذکر نہ ہو تو وہ حکم نہیں سمجھا جاتا۔

ج-استثناء:

۵-استثناء ایسا قول ہے جس کے الفاظ مخصوص اور محدود ہیں اور وہ اس بات پر دلالت کرنے والا ہے کہ استثناء میں جس کا ذکر کیا گیا ہے وہ پہلے قول سے مراد نہیں لیا گیا ہے (۲)۔

استثناء اور اضافت کے درمیان فرق یہ ہے کہ استثناء میں حکم فی الحال ثابت ہوتا ہے، پس اگر اقرار کرنے والا یہ کہے: "لفلان علي عشرة إلا ثلاثا" (فلاں شخص کا مجھ پر دس ہے سوائے تین کے) تو اس صورت میں وہ سات کا اقرار کرنے والا ہوگا، بخلاف اضافت کے، کیونکہ اس میں حکم صرف اس صورت میں ثابت ہوتا ہے جب کہ وہ زمانہ پایا جائے جس کی طرف حکم کی نسبت کی گئی ہے، جیسا کہ اگر اس نے (بیوی سے) کہا کہ تجھے شروع مہینے میں طلاق ہے، تو اس پر اس وقت طلاق پڑے گی جب مہینہ شروع ہوگا، اور جہاں تک استثناء کا تعلق ہے تو بغیر کسی عذر کے مستثنیٰ کو مستثنیٰ منہ سے مؤخر کرنا (یعنی فصل کے ساتھ بولنا) اسے باطل کردیتا ہے۔

(۱) فتح الغفار علی المنار ۲/ ۵۵-۵٦، تیسیر التحریر ۱/ ۱۲۸۔

(۲) المستصفی مع مسلم الثبوت ۲/ ۱٦۳، الإحکام للآمدی ۲/ ۸۳، المنہاج للبیضاوی مع شرح الأسنوی ۲/ ۹۳۔

د-توقف:

٦-یہاں پر توقف سے مراد اس تصرف کے حکم کا عدم نفاذ ہے جو ایسے شخص سے صادر ہو جو اس تصرف کا اہل تو ہے لیکن اس تصرف میں اس کو ولایت حاصل نہیں ہے، اور یہ توقف ان عقود میں ہوتا ہے جو توقف کو قبول کرنے والے ہیں، مثلاً بیع، اجارہ اور نکاح، پس اگر فضولی بیچے یا خریدے تو جو لوگ اس کے تصرف کے صحیح ہونے کے قائل ہیں ان کے نزدیک عقد موقوف رہے گا، نافذ نہیں ہوگا جب تک کہ مالک بیع کی اجازت نہ دے دے، اور جس کے لئے فضولی نے خریدا ہے وہ خریداری کی اجازت نہ دے دے (اجازت کے بعد ہی یہ بیع وشراء صحیح ہوگا) (۱)۔

اس کے ساتھ یہ بات بھی پیش نظر رہے کہ ان عقود میں جن کی اضافت مستقبل کی طرف ہے اور ان عقود میں جو موقوف ہوں کچھ مشابہت بھی ہے اور کچھ فرق بھی ہے، مشابہت یہ ہے کہ ان دونوں میں سے ہر ایک الفاظ کے پائے جانے کے وقت موجود ہوتا ہے، البتہ حکم اپنے مضاف میں اس وقت تک نہیں پایا جاتا جب تک کہ وہ وقت نہ پایا جائے جس کی طرف حکم کی نسبت کی گئی ہے، اور عقد موقوف میں مالک کی اجازت تک موقوف رہتا ہے۔

اور فرق تین اعتبار سے ہے:

اول: یہ کہ عقد مضاف میں الفاظ سے حکم کا مؤخر ہونا خود الفاظ ہی سے ظاہر ہوتا ہے، اس لئے کہ اس میں ایجاب کی نسبت زمانہ مستقبل کی طرف ہوتی ہے، لیکن عقد موقوف میں حکم کے مؤخر ہونے کی وجہ الفاظ نہیں ہیں، اس لئے کہ اس کے الفاظ تو تنجیزی ہیں، بلکہ اس کی

(۱) فتح القدیر ۷/ ۵۱۴، بدائع الصنائع ٦/ ۳۱۹، جواہر الإکلیل ۲/ ۱۸۳، مواہب الجلیل ۴/ ۲٦۹۔

وجہ یہ ہے کہ تصرف ایسے شخص سے صادر ہوا ہے جسے عقد میں ولایت حاصل نہیں ہے۔

دوم: یہ کہ عقد موقوف میں حکم اجازت کے بعد تصرف کے وقت ہی سے نافذ ہوتا ہے، اس لئے کہ اس میں بعد کی اجازت سابقہ اجازت کی طرح ہوتی ہے، بخلاف عقد مضاف کے، کیونکہ اس میں حکم اسی وقت ثابت ہوتا ہے جب وہ زمانہ آئے جس کی طرف حکم کی نسبت کی گئی ہے۔

سوم: یہ کہ عقد مضاف پر حکم اسی زمانہ میں مرتب ہوجاتا ہے جس کی طرف ایجاب کی نسبت کی گئی ہے، جب تک کہ ایجاب صحیح ہو، بخلاف عقد موقوف کے، اس لئے کہ اس میں جس شخص کو ولایت حاصل ہے، اگر اس نے اجازت نہیں دی ہے تو یہ عقد صحیح بھی ہوسکتا ہے اور رد بھی ہوسکتا ہے، تو مثلاً فضولی کی بیع اگر مالک اس کی اجازت نہ دے تو نافذ نہ ہوگی [1]۔

ھ- تعیین:

۷- تعیین کے معنی تحدید واختیار کے ہیں، تو جو شخص اپنی بیویوں میں سے کسی ایک کو طلاق دے دے اور مطلقہ کو متعین نہ کرے تو تعیین کے مطالبہ کے وقت اس پر تعیین لازم ہوگی، پس اگر تعیین کے وقت اس نے کہا کہ یہ مطلقہ ہے اور یہ، یا یہ کہا کہ یہ مطلقہ ہے بلکہ یہ، یا یہ کہا کہ یہ مطلقہ ہے پھر یہ، تو تینوں صورتوں میں پہلی متعین ہوجائے گی، کیونکہ تعیین اختیار کو وجود میں لانا ہے نہ کہ گذشتہ کی خبر دینا ہے، اور بیان اس کے برعکس ہے، تو یہاں پر تعیین اور اضافت کے درمیان مشابہت ہے اس طرح پر کہ تصرف کا حکم تعیین تک یا اس زمانے تک مؤخر ہوجاتا ہے جس کی نسبت کی گئی ہے۔

(۱) بدائع الصنائع ۱۹/۶، ۳۰۱۹، قلیوبی وعمیرہ ۲/ ۱۶۰۔

اور تعیین کفارۂ یمین کے افعال میں ہوتی ہے، اس لئے کہ جو شخص حانث ہوجائے تو اسے کفارہ کی ادائیگی میں غلام آزاد کرنے، کھانا کھلانے اور کپڑا پہنانے کے درمیان اختیار ہے، تو کفارہ روزہ کی طرف اس وقت تک منتقل نہیں ہوگا جب تک کہ اسے ان تینوں اعمال میں سے کسی ایک پر قدرت ہو، اور اگر اسے ان تینوں میں سے کسی ایک پر قدرت ہو تو اس پر اس کا متعین کرنا لازم ہوگا [1]۔

اضافت کے شرائط:

۸- اضافت کے صحیح ہونے کے لئے تین شرائط ہیں:

اول: یہ کہ اضافت اپنے اہل سے ثابت ہو، اور وہ ایسی شرط ہے جو تمام عقود وتصرفات میں مشترک ہے۔

دوم: یہ کہ یہ اضافت عقد یا تصرف کے ساتھ متصل ہو۔

سوم: یہ کہ یہ اضافت ان عقود وغیرہ میں ہو جن میں اضافت جائز ہے، ان دونوں شرائط کی تفصیل آگے آرہی ہے۔

اضافت کی اقسام:

۹- اضافت کی دو قسمیں ہیں:

اول: وقت کی طرف نسبت کرنا۔

دوم: شخص کی طرف نسبت کرنا۔

وقت کی طرف نسبت کرنے کے معنی یہ ہیں کہ عقد پر مرتب ہونے والے اثرات کو اس وقت کے آنے تک مؤخر کیا جائے جس کی طرف اس عقد کی نسبت کی گئی ہے، کیونکہ بعض عقود وہ ہیں جو وقت کی طرف نسبت کئے جانے کو قبول کرتے ہیں اور بعض وہ ہیں جو وقت کی طرف نسبت کئے جانے کو قبول نہیں کرتے، اور کسی شخص کی طرف

(۱) حاشیہ قلیوبی وعمیرہ ۲/ ۵۳، ۳/ ۳۴۶، ۴/ ۲۵۳، مسلم الثبوت ۱/ ۶۹۔

نسبت کا مطلب یہ ہے کہ تصرف کے حکم کی نسبت کسی معلوم شخص کی طرف کی جائے۔

پہلی قسم
وقت کی طرف نسبت

۱۰ - اضافت تصرفات کی طبیعت کے تابع ہوتی ہے، بعض تصرفات وہ ہیں جن کی نسبت وقت کی طرف کی جاتی ہے اور بعض وہ ہیں جن کی نسبت اس کی طرف نہیں کی جاتی۔

جن تصرفات کی اضافت وقت کی طرف کرنا صحیح ہے وہ طلاق، تفویض طلاق، خلع، ایلاء، ظہار، یمین، نذر، حتق، اجارہ، معاملہ، ایصاء، وصیت، قضاء، مضاربت، کفالہ، وقف، مزارعہ، اور وکالہ ہیں۔

کچھ ایسے تصرفات بھی ہیں جن کی اضافت وقت کی طرف کرنا صحیح نہیں ہے، مثلاً نکاح اور بیع وغیرہ۔

وہ تصرفات جو وقت کی طرف اضافت کو قبول کرتے ہیں:

طلاق:

۱۱ - جمہور فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ اگر طلاق کی نسبت کسی نے ماضی کی طرف کی ہے تو فی الحال واقع ہوگی، اور شافعیہ کا ایک ضعیف قول یہ ہے کہ وہ لغو ہوجائے گی، اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ اگر اس کی نیت کرے گا تو واقع ہوجائے گی ورنہ وہ لغو ہوجائے گی، لیکن طلاق کی اضافت اگر زمانۂ مستقبل کی طرف کی جائے تو جمہور اس کے قائل ہیں کہ طلاق اس وقت کے شروع میں واقع ہوگی جس کی طرف اس کی اضافت کی گئی ہے، اور مالکیہ کہتے ہیں کہ اگر طلاق کی اضافت ایسے وقت کی طرف کی جائے جس کا واقع ہونا یقینی ہے تو وہ فی الحال واقع ہوگی، کیونکہ زمانہ مستقبل یا ایسے زمانہ کی طرف طلاق کی نسبت کرنا جس کا آنا یقینی ہے نکاح کو مؤقت بنادیتا ہے تو ایسی صورت میں وہ نکاح متعہ کے مشابہ ہوجائے گا اور وہ حرام ہے، لہٰذا طلاق فوراً واقع ہوجائے گی [۱]۔

تفویض طلاق کی اضافت مستقبل کی طرف کرنا:

۱۲ - حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ تفویض طلاق کی اضافت زمانہ مستقبل کی طرف کی جاسکتی ہے، یہی شافعیہ کا قول قدیم ہے (اس بنیاد پر کہ تفویض توکیل کے معنی میں ہے اور عورت کی طرف تفویض طلاق میں طلاق کا فوراً واقع ہونا شرط نہیں ہے)۔

شافعیہ کا قول جدید یہ ہے کہ تفویض تملیک کے معنی میں ہے اور اس میں طلاق کا فوراً واقع ہونا شرط ہے، اس لئے مستقبل کی طرف اضافت کرنا صحیح نہیں ہے [۲]۔

وقت کی طرف خلع کی اضافت کرنا:

۱۳ - علماء کا اس پر اتفاق ہے کہ خلع کی اضافت وقت کی طرف کی جاسکتی ہے، پس اگر شوہر نے وقت مقررہ سے قبل بیوی کو طلاق دے دی اور اس سے اس کا مقصد تعجیل کرنا تھا تو طلاق بائن واقع ہوگی اور شوہر اس عوض کا مستحق ہوگا جس پر فریقین کا اتفاق ہوا

---

(۱) البدائع ۳/ ۱۸۳۸، ۱۸۳۹ طبع الامام، جواہر الاکلیل ۱/ ۳۵۰-۳۵۱، الدسوقی ۲/ ۳۸۹-۳۹۰، ۴۰۶، مواہب الجلیل ۴/ ۶۶، ۶۸، ۹۱، ۹۲، کشاف القناع ۵/ ۲۷۳، ۲۷۵، الفروع ۳/ ۲۱۳، ۲۲۰، القلیوبی ۳/ ۳۴۹، ۳۵۰، ۳۵۲، شرح الروض ۳/ ۳۰۲، مغنی المحتاج ۳/ ۳۱۳، المہذب ۲/ ۸۱۔

(۲) تحفۃ المحتاج ۸/ ۲۳، ۲۵، المہذب ۲/ ۸۱، البدائع ۳/ ۱۸۳۸، ۱۸۳۹، الدسوقی ۲/ ۴۰۶، ۴۰۷، کشاف القناع ۵/ ۲۵۳، ۲۵۶۔

تھا، لیکن اگر اس نے اس وقت کے گذرنے کے بعد طلاق دی جس کی طرف خلع کی اضافت کی گئی تھی تو طلاق واقع ہوجائے گی اورشوہر کو کچھ نہیں ملے گا[1]، اس طلاق کے رجعی یا بائن ہونے میں فقہاء کے نزدیک تفصیل ہے، اسے ''خلع'' کی اصطلاح میں دیکھا جائے۔

وقت کی طرف ایلاء کی اضافت کرنا:

۱۴ - جمہور فقہاء کے نزدیک وقت کی طرف ایلاء کی اضافت کرنا صحیح ہے، اس لئے کہ ایلاء یمین ہے، اور شرط پر یمین کی تعلیق اور وقت کی طرف اس کی اضافت صحیح ہے[2]۔

وقت کی طرف ظہار کی اضافت کرنا:

۱۵ - حنفیہ اور حنابلہ کا مذہب اور مالکیہ کا ایک ضعیف قول یہ ہے کہ وقت کی طرف ظہار کی اضافت کرنا صحیح ہے[3]، اور مالکیہ کا راجح قول یہ ہے کہ وقت کی طرف اس کی اضافت کرنا صحیح نہیں ہے، اس مسئلہ میں ہمیں شافعیہ کی کوئی رائے نہیں مل سکی۔

وقت کی طرف یمین کی اضافت کرنا:

۱۶ - فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ وقت کی طرف یمین کی اضافت کرنا جائز ہے، اس تفصیل کے ساتھ جسے انہوں نے اپنی کتابوں میں ذکر کیا

(۱) بدائع الصنائع ۳/ ۱۸۹۳، الخرشی ۴/ ۲۵، شرح روض الطالب ۳/ ۲۵۹، کشاف القناع ۵/ ۲۳۵۔

(۲) بدائع الصنائع ۳/ ۱۹۳۸ طبع الامام، الخرشی ۴/ ۹۰، القلیوبی وعمیرہ ۴/ ۱۱-۱۲۔

(۳) بدائع الصنائع ۳/ ۲۳۲، التاج والاکلیل ۴/ ۱۱۱، کشاف القناع ۵/ ۳۷۳، نیز اس سلسلہ میں ''ظہار'' کی اصطلاح دیکھی جائے۔

ہے[1]، تفصیل کے لئے ''ایمان'' کی اصطلاح دیکھی جائے۔

وقت کی طرف نذر کی اضافت کرنا:

۱۷ - فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ نذر کی اضافت زمانۂ مستقبل کی طرف ہوسکتی ہے، مثلاً یوں کہے کہ میں نے اللہ کے لئے یہ نذر مانی کہ ماہ رجب کا روزہ رکھوں گا، یا فلاں دن دو رکعت نماز پڑھوں گا[2]، اس کی تفصیل ''باب النذر'' میں دیکھی جائے۔

وقت کی طرف اجارہ کی اضافت کرنا:

۱۸ - فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ اجارہ کی اضافت فی الجملہ زمانۂ مستقبل کی طرف ہوسکتی ہے، اس کی تفصیل ''اجارہ'' کی اصطلاح میں دیکھی جائے[3]۔

مستقبل کی طرف مضاربت کی اضافت کرنا:

۱۹ - حنفیہ نے وقت کی طرف مضاربت کی اضافت کرنے کو جائز قرار دیا ہے، حنابلہ کا صحیح قول بھی یہی ہے، جب کہ مالکیہ اور شافعیہ کا مذہب عدم جواز کا ہے[4]، اس کی تفصیل ''مضاربت'' کی اصطلاح میں دیکھئے۔

کفالت کی اضافت کرنا:

۲۰ - حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ نے کفالت کی اضافت کرنے کو جائز

(۱) بدائع الصنائع ۳/ ۱۱، ۱۳، بلغۃ السالک ۱/ ۳۳۰-۳۳۱، نہایۃ المحتاج ۸/ ۱۷۰، کشاف القناع ۶/ ۲۳۵۔

(۲) بدائع الصنائع ۵/ ۹۳، ۹۵، مواہب الجلیل ۳/ ۳۳۷-۳۳۸، مغنی المحتاج ۴/ ۳۵۴، ۳۶۱، کشاف القناع ۶/ ۲۸۰۔

(۳) الزیلعی ۵/ ۱۳۸، الدسوقی ۴/ ۱۲، القلیوبی ۳/ ۱۷، کشاف القناع ۴/ ۵، ۷۔

(۴) تبیین الحقائق ۵/ ۱۳۸، حاشیۃ الطحطاوی ۳/ ۳۶۵، شرح منح الجلیل

قرار دیا ہے، خواہ کفالت مال کے اندر رہو یا بدن کے اندر، اس لئے کہ وہ بغیر عوض کے تبرع اور احسان ہے، اور اس کے لئے مدت مقرر کرنا مقصود میں مخل نہ ہوگا، لہذا انذار کی طرح کفالت کی اضافت وقت کی طرف صحیح ہوگی۔

شافعیہ کے نزدیک کفالت اگر مال میں ہے تو اس کی نسبت کرنا یا اسے معلق کرنا بالاتفاق ناجائز ہے، اور صحیح قول کی رو سے بدن میں کفالت کا بھی یہی حکم ہے، اور اصح کے مقابلہ میں ان کے نزدیک ایک قول یہ ہے کہ بدن میں کفالت ہو تو اس کی اضافت وقت کی طرف جائز ہے[1]، فقہاء کی آراء کی تفصیل ''کفالت'' کی اصطلاح میں ہے۔

وقف کی اضافت:

۲۱- حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک وقف کی اضافت وقت کی طرف کرنا جائز ہے، شافعیہ اور حنابلہ بھی اس کی اضافت کو جائز قرار دیتے ہیں، مگر شافعیہ کے نزدیک ظاہر مذہب یہ ہے کہ وہ وقف کی اضافت کو اس وقت جائز قرار دیتے ہیں جب کہ وہ آزاد کرنے کے مشابہ ہو، مثلاً وہ کہے کہ جب رمضان آئے گا تو اس کا گھر مسجد ہو جائے گا، کیونکہ اس نے اسے اللہ تعالیٰ کی ملکیت کے سوا ہر ملک سے آزاد کر دیا[2]۔

= ۳/ ۶۷۰، حاشیہ قلیوبی وعمیرہ ۳/ ۵۳، نہایۃ المحتاج ۵/ ۴۴۳، کشاف القناع ۳/ ۳۴۷۔

(۱) تبیین الحقائق ۴/ ۱۵۳، ۵/ ۱۳۸، رد المحتار علی الدر المختار ۴/ ۲۵۵، بدائع الصنائع ۶/ ۳، مواہب الجلیل ۵/ ۱۰۱، مغنی المحتاج ۲/ ۲۰۶، منتہی الإرادات ۱/ ۴۱۳، کشاف القناع ۳/ ۳۱۳، نیز دیکھئے: ''کفالت یا ضمان'' کی اصطلاح۔

(۲) تبیین الحقائق ۵/ ۱۳۸، الفتاویٰ الہندیہ ۳/ ۳۰۵، ۴/ ۳۹۶، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۸۷، نہایۃ المحتاج ۵/ ۳۷۳، مغنی المحتاج ۲/ ۳۸۵، حاشیۃ قلیوبی وعمیرہ ۳/ ۱۰۳، المغنی مع الشرح الکبیر ۶/ ۲۲۱، نیز دیکھئے: ''وقف'' کی اصطلاح۔

مزارعت اور مساقات کی اضافت کرنا:

۲۲- حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کی رائے یہ ہے کہ مستقبل کی طرف مساقات کی اضافت کرنا جائز ہے، مزارعت کے سلسلہ میں حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کی رائے یہ ہے کہ وہ اضافت کو قبول کرتی ہیں، اس لئے کہ مزارعت اور مساقات ان کے نزدیک اجارہ کے معنی میں ہے اور اجارہ کی اضافت وقت کی طرف صحیح ہے تو اسی طرح مزارعت اور مساقات کی نسبت بھی صحیح ہوگی[1]، مالکیہ نے اس میں مدت کا ذکر نہیں کیا ہے۔

حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ مزارعت اور مساقات میں اس کی حاجت نہیں پیش آتی کہ کسی ایسی مدت کی صراحت کی جائے جس میں کمال حاصل ہو، بلکہ اگر کسی نے کسی سے مدت کا ذکر کئے بغیر مزارعت یا مساقات کا معاملہ کیا تو جائز ہے، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ نے اہل خیبر کے لئے کوئی مدت متعین نہیں کی تھی[2]۔

وقت کی طرف وصیت اور ایصاء کی اضافت کرنا:

۲۳- لغت میں وصیت اور ایصاء کے معنی ایک ہی ہیں، فقہاء استعمال میں ان دونوں کے درمیان فرق کرتے ہیں، پس ایصاء کے معنی یہ ہیں کہ وہ کسی اور کے لئے یہ طے کر جائے کہ وہ اس کے مرنے کے بعد اس کا قائم مقام ہوگا، اور وصیت ایسا تصرف ہے جس کی اضافت موت کے بعد کے زمانہ کی طرف ہوتی ہے اور عام طور پر مال میں اس کا استعمال ہوتا ہے۔

(۱) تبیین الحقائق ۵/ ۱۳۸، حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۳۷۳، ۳۷۷، ۳۷۷، جواہر الإکلیل ۲/ ۱۳۳، ۱۲۵، روضۃ الطالبین ۵/ ۱۷۰، مغنی المحتاج ۲/ ۳۲۶، کشاف القناع ۳/ ۵۴۳۔

(۲) کشاف القناع ۳/ ۵۴۳، نیز دیکھئے: ''مزارعت'' اور ''مساقات'' کی اصطلاح۔

فقہاء کی رائے یہ ہے کہ وصیت اور ایصاء وقت کی طرف اضافت کو قبول کرتے ہیں [۱]۔

وکالت کی اضافت وقت کی طرف کرنا:

۲۴- حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ وکالت کی اضافت وقت کی طرف جائز ہے، شافعیہ کی تعریفات سے بھی یہی بات سمجھ میں آتی ہے، صاحب بدائع لکھتے ہیں: توکیل (وکیل بنانے) کا رکن کبھی وقت کی طرف مضاف ہوتا ہے، مثلاً یوں کہے کہ میں نے آئندہ کل تمہیں اس گھر کے فروخت کرنے کا وکیل بنایا تو وہ کل اور اس کے بعد وکیل بن جائے گا، اور کل سے پہلے وکیل نہیں ہوگا، کیونکہ وکیل بنانا مطلق تصرف ہے، اور مطلق تصرفات ان چیزوں میں سے ہیں جو شرط کے ساتھ تعلیق اور وقت کی طرف اضافت کا احتمال رکھتے ہیں، جیسا کہ طلاق اور عتاق [۲]۔

وہ عقود جن کی اضافت مستقبل کی طرف صحیح نہیں ہے:

۲۵- فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ بیع، نکاح، مال پر صلح کرنا، رجعت اور قسمت جیسے عقود مستقبل کی طرف اضافت کو قبول نہیں کرتے ہیں، حنفیہ کے نزدیک شرکت بھی اسی کے مثل ہے، دوسرے فقہاء کا کوئی قول اس سلسلہ میں نہیں مل سکا [۳]۔

مالکیہ نے اس قاعدہ سے کہ نکاح اضافت کو قبول نہیں کرتا، درج ذیل صورتوں کو مستثنیٰ کیا ہے: اگر باپ نے اپنی بیٹی کے نکاح کی اضافت اپنی موت کی طرف کی اور مریض تھا، خواہ مرض خطرناک ہو یا نہ ہو، یا لمبا ہو یا مختصر ہو، اگر وہ اسی مرض میں مر جائے تو نکاح صحیح ہو جائے گا، کیونکہ یہ ایک مسلمان کی وصیت ہے [۱]۔

اسی طرح جمہور فقہاء کے نزدیک عقد ہبہ اضافت کو قبول نہیں کرتا ہے، بعض صورتوں میں مالکیہ کا اختلاف ہے، جسے انہوں نے اس کی جگہ پر ذکر کیا ہے [۲]۔

ان موضوعات میں سے ہر ایک کی تفصیل اور دلائل جاننے کے لئے ان کی اصطلاحات کی طرف رجوع کیا جائے۔

دوسری قسم

آدمی کی طرف اضافت کرنا

۲۶- تصرف کرنے والا یا تو تصرفات کی اضافت اپنی طرف کرے گا یا غیر کی طرف کرے گا۔

الف- تصرف کی اضافت خود صاحب تصرف کی طرف کرنا:

۲۷- اصل یہ ہے کہ تصرف کرنے والا اس تصرف کی نسبت خود اپنی طرف کرے اور یہ کہ عقد براہ راست وہ شخص انجام دے جو سامان کا مالک ہے، اسی طرح سے طلاق ہے کہ شوہر ہی اس کا مالک ہے، لہذا ضروری ہے کہ طلاق کا وقوع اسی کی طرف سے ہو، پس اگر اس کی

---

(۱) تبیین الحقائق ۵/ ۱۴۸، الفتاوی الہندیہ ۴/ ۳۹۶، الخرشی ۸/ ۱۹۱، جواہر الإکلیل ۲/ ۳۳۵، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۴۵۱، مغنی المحتاج ۳/ ۳۹، طبع الحلبی، کشاف القناع ۴/ ۳۵۱، ۳۹۵۔

(۲) بدائع الصنائع ۶/ ۳۰، الفتاوی الہندیہ ۴/ ۳۹۶، تبیین الحقائق ۵/ ۱۴۸، مواہب الجلیل ۵/ ۱۹۶، جواہر الإکلیل ۲/ ۱۲۷، حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۳۸۳، نہایۃ المحتاج ۵/ ۲۸-۲۹، قلیوبی وعمیرہ ۲/ ۳۴۰-۳۴۱، کشاف القناع ۳/ ۴۶۳، نیز دیکھئے: ''وصیت'' کی اصطلاح۔

(۳) الزیلعی ۵/ ۱۴۸-۱۴۹، الفتاوی الہندیہ ۴/ ۳۹۶، القلیوبی ۲/ ۳۰۶، ۳۳۶، ۴/ ۴

= جواہر الإکلیل ۱/ ۲۶۴، ۴/ ۱۰۲، ۱۱۵، ۱۲۳، الدسوقی ۴/ ۳۳۹، ۴۰، ۴/ ۳۹۸، ۵۱۷، کشاف القناع ۳/ ۵۰۶، ۵۰۷، ۵/ ۳۴۳، الفروع ۳/ ۶۸۴، ۵۵۶۔

(۱) الدسوقی ۲/ ۲۴۴، المواق بہامش الحطاب ۳/ ۴۲۸۔

(۲) الزیلعی ۵/ ۱۴۸، القلیوبی ۳/ ۱۱۱، جواہر الإکلیل ۲/ ۲۱۲، کشاف القناع ۴/ ۲۹۹۔

اجازت کے بغیر کوئی دوسرا اس کی بیوی کو طلاق دے تو طلاق واقع نہ ہوگی۔

ب-صاحب تصرف کا اپنے غیر کی طرف تصرف کی اضافت کرنا:

۲۸- اگر صاحب تصرف اپنے غیر کی طرف تصرف کی اضافت کرے تو اضافت یا تو اس غیر کی اجازت سے ہوگی یا اس کی اجازت کے بغیر ہوگی، تو اگر اس غیر کی اجازت سے اس کی طرف اضافت کی جائے جیسا کہ وکالت میں ہوتا ہے تو وہ صحیح ہے، اگر کسی شخص نے دوسرے کو بیع یا طلاق میں یا ہبہ یا ودیعت کے پہنچانے میں وکیل بنایا تو وکیل اس معاملہ میں جس کا اس نے وکیل بنایا ہے مؤکل کے قائم مقام ہوجائے گا، اور وکیل کے تصرفات معتبر ہوں گے[۱]۔

اور اگر دوسرے کی طرف تصرف کی اضافت اس کی اجازت کے بغیر کی گئی ہے تو اس صورت میں اس تصرف کو دیکھا جائے گا، اگر وہ ایسا تصرف ہے جس میں غیر کی اجازت کی ضرورت نہیں پڑتی تو وہ صحیح ہوگا جیسے وصی کا ان لوگوں کے حق میں تصرف جن پر اسے وصی بنایا گیا ہے، اس لئے کہ جس شخص نے دوسرے کو وصی بنایا کہ وہ اس کی وفات کے بعد اس کی اولاد کی نگرانی میں اس کا قائم مقام ہو تو اس صورت میں وصی کو اس کی حاجت نہ ہوگی کہ وہ اپنے تصرفات میں ان موصی علیہم (اولاد) کی اجازت حاصل کرے، کیونکہ وہ لوگ اس کی وصایت کے ماتحت ہیں، اس لئے ان پر وصی کے تصرفات وصی بنانے والے کی بات پر عمل کرتے ہوئے نافذ ہوں گے[۲]۔

اس معنی میں وصیت ہی کی طرح ولایت بھی ہے، اس لئے کہ ولی کے تصرفات ان لوگوں پر نافذ ہوتے ہیں جن پر اسے ولایت حاصل ہے اور اسے ان کی اجازت کی ضرورت نہیں پڑتی[۱]۔

اسی طرح وہ قیم جسے قاضی متعین کرتا ہے اس کے تصرفات صحیح ہیں، اور اسے اس شخص کی اجازت کی ضرورت نہیں ہے جس پر اسے قوامیت حاصل ہے۔

۲۹-لیکن اگر دوسرے کی اجازت کا محتاج ہو تو وہ اس فضولی کا تصرف ہے جو اجازت، وصایت، ولایت اور قوامیت کے بغیر بیع وغیرہ میں تصرف کرتا ہے۔

فضولی کے تصرفات کی صحت میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے، حنفیہ اور (ایک قول کی رو سے) مالکیہ اور قول قدیم کی رو سے امام شافعی کا مذہب یہ ہے کہ فضولی اگر خرید وفروخت کے سلسلہ میں تصرف کرے تو اس کا یہ تصرف مالک کی اجازت پر موقوف رہے گا، اگر وہ اس کی اجازت دے دے تو نافذ ہوگا ورنہ نہیں۔

اور مالکیہ کا مذہب (ایک قول کی رو سے) اور امام شافعیؒ کا قول جدید اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ خرید وفروخت سے متعلق فضولی کا تصرف باطل ہے، حتی کہ اگر مالک اسے جائز قرار دے دے تب بھی جائز نہ ہوگا۔

حنابلہ نے اس صورت کو مستثنیٰ کیا ہے کہ اگر کسی شخص نے کسی دوسرے کے لئے اس کی اجازت کے بغیر کوئی ایسی چیز خریدی جو اس کے ذمہ میں ہے تو اگر خریدار نے عقد میں اس شخص کا نام نہیں لیا جس کے لئے وہ شی خریدی ہے تو یہ معاملہ صحیح ہوگا، مثلاً یوں کہا کہ ''میں نے یہ خریدا'' اور یہ نہیں کہا کہ ''میں نے فلاں کے لئے خریدا'' تو اس صورت میں عقد صحیح ہوجائے گا، خواہ خریدار نے نقد ثمن اس شخص کے مال سے ادا کیا جس کے لئے وہ چیز خریدی ہے یا اپنے مال سے ادا کیا

---

(۱) دیکھئے: ''وکالت'' کی اصطلاح۔

(۲) دیکھئے: ''وصیت'' کی اصطلاح۔

(۱) دیکھئے: ''ولایت'' کی اصطلاح۔

یا سرے سے اسے نقد ثمن ہی ادا نہ کیا ہو، کیونکہ وہ اپنے ذمہ میں تصرف کرنے والا ہے اور اس کا ذمہ قابل تصرف ہے اور جو ثمن اس نے نقد دیا ہے وہ اس چیز کا عوض ہے جو اس کے ذمہ میں ہے، لیکن اگر اس نے عقد میں اس شخص کا نام ذکر کردیا اور اس کی طرف سے اجازت نہیں تھی تو عقد صحیح نہ ہوگا۔

اور مالکیہ کا مذہب (ان کے تیسرے قول کی رو سے) یہ ہے کہ فضولی کا تصرف عقار (جائداد غیر منقولہ) کی خرید فروخت سے متعلق باطل ہے، اور سامانوں میں جائز ہے یعنی منقولہ چیزوں میں اس کا تصرف صحیح ہے، اس کے علاوہ زمین اور گھر وغیرہ میں صحیح نہیں [1]۔

(۱) بدائع الصنائع ۶/۵ ۳۰۱ طبع الامام حاشیہ رد المحتار ۴/ ۱۴۰ طبع الامیریہ حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۳/ ۱۲ طبع دار الفکر، جواہر الاکلیل ۲/ ۵ طبع دار المعرفہ، حاشیہ قلیوبی وعمیرہ ۲/ ۱۶۰ طبع دار إحیاء الکتب العربیہ، نہایۃ المحتاج ۳/ ۳۸۹-۳۹۰ طبع المکتبۃ الاسلامیہ، کشاف القناع ۳/ ۵۷ طبع مکتبۃ النصر، مطالب اولی النہی ۳/ ۱۹ طبع المکتب الاسلامی، دیکھئے: ''بیع الفضولی'' کی اصطلاح۔

إضجاع

تعریف:

۱ - إضجاع أضجع کا مصدر ہے، کہا جاتا ہے: أضجعته إضجاعاً (میں نے اس کا پہلو زمین پر رکھا) [1]، اصطلاح میں بھی اس کا یہی مفہوم ہے۔

متعلقہ الفاظ:

الف-اضطجاع (لیٹنا):

۲ - انسان کا خود سے اپنا پہلو زمین پر رکھنا اضطجاع کہلاتا ہے، یہ فعل لازم ہے اور اضجاع متعدی ہے [2]، اور اس بنیاد پر اضطجاع اور إضجاع کے درمیان فرق یہ ہوگا کہ اضطجاع اس شخص کے بارے میں کہا جائے گا جو خود لیٹے اور اپنا پہلو زمین پر رکھ دے اور إضجاع اس وقت بولا جائے گا جب کوئی دوسرا اسے لٹائے۔

سجدہ میں اضطجاع یہ ہے کہ وہ اس طرح سمٹ جائے کہ اس کا پیٹ اس کی رانوں سے مل جائے، علاحدہ نہ رہے [3]۔

(۱) تاج العروس، لسان العرب، المصباح المنیر: مادہ (ضجع)۔

(۲) لسان العرب، المصباح المنیر: مادہ (ضجع)۔

(۳) لسان العرب مادہ (ضجع)، المغرب للمطرزی، قواعد الفقہ لمحمد المجددی رص ۱۸۳ طبع ڈھاکہ مدرسہ عالیہ۔

ب-استلقاء (چت لیٹنا):

۳-استلقاء کا مطلب گدی کے بل سونا ہے [۱]۔

اجمالی حکم اور بحث کے مقامات:

۴-ذبیحہ کو لٹانے اور اس کو راحت پہنچانے کے حکم کی تفصیل فقہاء الذبائح کے باب میں بیان کرتے ہیں، اس پر تمام فقہاء کا اتفاق ہے کہ یہ مستحب ہے، کیونکہ اس سلسلہ میں آثار وارد ہیں، اور اس لئے بھی کہ اس میں ذبیحہ کو راحت پہنچانا اور اس کی تکلیف کو ہلکا کرنا ہے، اسی طرح فقہاء "باب الجنائز" میں جہاں قریب المرگ شخص کا تذکرہ کرتے ہیں اور میت کے دفن کا مسئلہ بیان کرتے ہیں وہاں اضطجاع پر گفتگو کرتے ہیں، اس حیثیت سے کہ میت کو داہنے کروٹ پر قبلہ رو لٹانا مسنون ہے۔ اس مسئلہ میں تمام فقہاء کا اتفاق ہے، کیونکہ اس سلسلہ میں احادیث وآثار وارد ہیں، (دیکھئے: "جنازہ") [۲]۔

(۱) لسان العرب: مادہ (لقی)۔

(۲) الطحطاوی علی مراقی الفلاح رص ۳۰۵، الفتاویٰ الہندیہ ۱ر ۱۵۷، ۱۶۶ طبع بولاق، المغنی ۲ر ۳۴۸، ۳۵۱ طبع الریاض، مواہب الجلیل ۲ر ۲۱۹، ۲۳۳ طبع دارالفکر، نہایۃ المحتاج ۲ر ۴۲۶ طبع المکتبۃ الاسلامیہ۔

اُضحیہ

تعریف:

۱-"اُضحِیّۃ" یاء کی تشدید اور ہمزہ کے ضمہ یا اس کے کسرہ کے ساتھ ہے، اس کی جمع اُضاحی یاء کی تشدید کے ساتھ بھی آتی ہے اور اسے ضاد کے فتحہ اور یاء کی تشدید کے ساتھ "الضَحِیّۃ" بھی کہا جاتا ہے۔ جس کی جمع "ضحایا" ہے۔ اسے ہمزہ کے فتحہ کے ساتھ "أضحاۃ" بھی کہا جاتا ہے، اس کی جمع "أضحیٰ" ہے، اور تحقیق شدہ بات یہ ہے کہ یہ اسم جنس جمع ہے [۱]، اسی لفظ سے "یوم الأضحیٰ" نام رکھا گیا ہے یعنی وہ دن جس میں لوگ قربانی کرتے ہیں [۲]۔

اہل لغت نے اس کی دو تعریفیں کی ہیں:

اول: وہ بکری جو چاشت کے وقت ذبح کی جائے یعنی دن کے بلند ہونے کے وقت اور اس سے متصل وقت میں، اس معنی کو صاحب "لسان العرب" نے ابن الأعرابی سے نقل کیا ہے۔

دوم: وہ بکری جو قربانی کے دن ذبح کی جائے اس معنی کو بھی صاحب "لسان العرب" نے ذکر کیا ہے۔

جہاں تک شریعت کی اصطلاح میں اس کے معنی کا تعلق ہے تو

(۱) اسم جنس جمع وہ ہے جس کے درمیان اور اس کے واحد کے درمیان ہائے تانیث کے ذریعہ فرق کیا جاتا ہے مثلاً شجر اور شجرہ یا یائے مشدد کے ذریعہ فرق کیا جاتا ہے مثلاً عرب اور عربی۔

(۲) القاموس اور اس کی شرح، لسان العرب، المصباح المنیر، المعجم الوسیط: مادہ (ضحی)۔

اُضحیہ اس جانور کو کہا جاتا ہے جو قربانی کے دنوں میں مخصوص شرائط کے ساتھ اللہ کا تقرب حاصل کرنے کے لئے ذبح کیا جائے (۱)، لہذا جو جانور اللہ کے تقرب کے علاوہ کسی اور مقصد سے ذبح کیا جائے وہ اُضحیہ نہیں ہے، جیسے وہ ذبیحے جو فروخت کرنے یا کھانے یا مہمان کی تعظیم کے لئے ذبح کئے جاتے ہیں، اسی طرح وہ ذبیحے جو قربانی کے دنوں کے علاوہ دوسرے ایام میں ذبح کئے جائیں وہ بھی اُضحیہ نہیں کہلائیں گے، خواہ وہ اللہ کا تقرب حاصل کرنے ہی کی غرض سے ذبح کئے جائیں، اسی طرح وہ جانور بھی اُضحیہ نہیں ہے جو بچہ کے عقیقہ کی نیت سے ذبح کیا جائے، یا حج میں دم تمتع یا دم قران کے طور پر ذبح کیا جائے یا حج میں کسی واجب کے ترک یا فعل ممنوع کے ارتکاب کے بدلے میں ذبح کیا جائے یا ہدی کی نیت سے ذبح کیا جائے، تفصیل آگے آرہی ہے۔

متعلقہ الفاظ:

الف-قربان:

۲-قربان وہ عمل ہے جس سے بندہ اپنے رب کا تقرب حاصل کرے، خواہ وہ ذبائح ہوں یا کچھ اور۔

اُضحیہ اور دوسرے قرابین (عبادات) میں عام تعلق یہ ہے کہ ان سب سے اللہ کا تقرب حاصل کیا جاتا ہے، پس اگر قرابین ذبائح کی شکل میں ہوں تو اُضحیہ کا تعلق اس کے ساتھ زیادہ قریب ہوگا، اس لئے کہ وہ دونوں ایسے ذبائح ہونے میں مشترک ہیں جن سے اللہ کا تقرب حاصل کیا جاتا ہے تو قربان اُضحیہ کے مقابلہ میں عام ہے۔

ب-ہدی:

۳-ہدی وہ مویشی ہے جو قربانی کے دنوں میں حرم میں تمتع یا قران کی وجہ سے یا حج یا عمرہ کے واجبات میں سے کسی واجب کے ترک یا ان کے ممنوعات میں سے کسی فعل ممنوع کا ارتکاب کر لینے کی وجہ سے ذبح کیا جائے، یا بطور تطوع محض اللہ کا تقرب حاصل کرنے کے لئے ذبح کیا جائے اور ہدی اور اُضحیہ میں قدر مشترک یہ ہے کہ ان میں سے ہر ایک ذبیحہ ہے اور مویشی ہے، اور قربانی کے دنوں میں ذبح کیا جاتا ہے اور دونوں کا مقصد اللہ کا تقرب حاصل کرنا ہوتا ہے۔

اور ہدی (جو تمتع یا قران یا ترک واجب یا فعل محظور کی وجہ سے ہو) اور اُضحیہ میں ایک ظاہری فرق ہے اور وہ یہ ہے کہ اُضحیہ تمتع اور قران کی وجہ سے نہیں کی جاتی ہے اور نہ وہ کسی فعل ممنوع یا ترک واجب کا کفارہ ہوتی ہے۔

لیکن ہدی جس کا مقصد محض تقرب ہو اس میں اور اُضحیہ میں بڑی مشابہت ہے، خاص طور پر ان لوگوں کا اُضحیہ جو منیٰ میں مقیم ہوں، خواہ وہ وہاں کے باشندے ہوں یا حجاج کرام ہوں، اس لئے کہ وہ مویشیوں کا ذبیحہ ہے جو حرم میں قربانی کے دنوں میں اللہ کا تقرب حاصل کرنے کی خاطر ذبح کیا جاتا ہے، یہی سب صفات ہدی کی بھی ہیں، اس لئے ان دونوں کے درمیان نیت ہی کی بنیاد پر فرق کیا جا سکتا ہے تو جس میں ہدی کی نیت کی جائے وہ ہدی ہے اور جس میں اُضحیہ کی نیت کی جائے وہ اُضحیہ ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ نیت الفاظ کے ذریعہ نیت کرنے کا نام نہیں ہے، نیت کا تعلق معانی سے ہے (بلکہ نیت تو ایک معنوی شئی ہے) تو ہدی کی نیت کرتے وقت اور قربانی کی نیت کرتے وقت نیت کرنے والے کے دل میں کون سا معنیٰ پیدا ہو؟ یہاں تک کہ نیت ان دونوں کے درمیان حد فاصل بن سکے؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ ہدی کی نیت

---

(۱) شرح المنہج بحاشیۃ البجیرمی ۴/ ۲۹۴، الدر المختار مع حاشیۃ ابن عابدین ۵/ ۱۱۱۔

کرنے والے کے دل میں اس جانور کو حرم کو ہدیہ کرنا اور اس کی تعظیم کرنا ہوتا ہے اور قربانی کی نیت کرنے والے کے دل میں فضیلت والے دنوں (ایام نحر) میں ذبح کو خاص کرنا ہوتا ہے، اس میں حرم کو ہدیہ کرنے کا لحاظ نہیں ہوتا۔

اس کے ساتھ یہ بھی پیش نظر رہے کہ مالکیہ کی رائے میں حاجی قربانی نہیں کرتا، جیسا کہ آگے آرہا ہے تو ان کے نزدیک نفلی ہدی اور قربانی کے درمیان فرق ظاہر ہوگا، لہذا حاجی جو جانور ذبح کرتا ہے وہ ہدی ہے اور غیر حاجی جو جانور ذبح کرتا ہے وہ قربانی ہے۔

ج- عقیقہ:

۴- عقیقہ اس مویشی جانور کو کہا جاتا ہے جو بچے کی پیدائش کی نعمت پر اللہ تعالیٰ کے شکریہ کے طور پر ذبح کیا جاتا ہے، بچہ خواہ لڑکا ہو یا لڑکی، اس میں کوئی شک نہیں کہ عقیقہ قربانی سے مختلف ہے کہ قربانی زندگی کی نعمت کا شکریہ ہے، بچے کی نعمت کا شکریہ نہیں ہے، تو اگر کسی انسان کے گھر عید الاضحیٰ کے دن بچہ کی ولادت ہو اور وہ ولادت کی صورت میں اللہ کی نعمت کا شکر ادا کرتے ہوئے بچہ کی طرف سے جانور ذبح کرے تو یہ ذبیحہ عقیقہ کہلائے گا اور اگر وہ اس بچہ کی طرف سے اللہ تعالیٰ کے اس انعام کا شکر ادا کرنے کی غرض سے جانور ذبح کرے کہ اللہ نے خود اس بچہ کو اس خاص وقت میں وجود بخشا اور زندگی عطا کی تو یہ ذبیحہ قربانی ہوگا۔

د- فرع اور عتیرہ:

۵- فُرَع، فا اور راء کے فتحہ کے ساتھ ہے اور اسے فرعہ بھی کہا جاتا ہے، یعنی جانور کا پہلا بچہ۔ زمانۂ جاہلیت میں لوگ اسے اپنے معبودوں کے نام سے اس امید پر ذبح کرتے تھے کہ اس سے مال میں برکت ہوگی اور اس کی نسل زیادہ ہوگی، پھر مسلمان اسے اللہ تعالیٰ کے لئے ذبح کرنے لگے۔

اور عتیرہ عین کے فتحہ کے ساتھ: وہ ذبیحہ ہے جسے اہل جاہلیت رجب کے پہلے عشرہ میں اپنے معبودوں کے نام سے ذبح کرتے تھے اور اس کا نام عتر (عین کے کسرہ اور تا کے سکون کے ساتھ) رکھتے تھے اور رجبیہ بھی رکھتے تھے، پھر مسلمان اسے بغیر وجوب اور زمانہ کی پابندی کے اللہ تعالیٰ کے لئے ذبح کرنے لگے۔

قربانی کا ان دونوں سے تعلق یہ ہے کہ یہ دونوں قربانی کے ساتھ اس مقصد میں شریک ہیں کہ ان سب ذبائح کا مقصد اللہ تعالیٰ کا تقرب ہے اور قربانی کے درمیان اور ان دونوں کے درمیان جو فرق ہے وہ ظاہر ہے، کیونکہ فُرع کا مقصد اونٹنی وغیرہ کے پہلے بچہ پر اللہ تعالیٰ کا شکر ادا کرنا ہے اور اس میں برکت کی امید رکھنا ہے اور عتیرہ کا مقصد اللہ تعالیٰ کا شکر ادا کرنا ہے کہ اس نے جانور کے ذبح کے وقت تک زندگی کی نعمت سے نوازے رکھا اور قربانی کا مقصد اس بات پر اللہ تعالیٰ کا شکر ادا کرنا ہے کہ ذی الحجہ کے محترم مہینے کے فضیلت والے ایام کے آنے تک اس نے زندگی کی نعمت سے نوازے رکھا[1]۔

قربانی کی مشروعیت اور اس کی دلیل:

۶- قربانی کتاب وسنت سے بالاتفاق مشروع ہے، قرآن کریم کی درج ذیل آیت سے اس کی مشروعیت ہے: "فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَانْحَرْ"[2] (پس آپ اپنے رب کے لئے نماز پڑھئے اور قربانی کیجئے)۔

اس کی تفسیر میں کہا گیا ہے کہ: عید کی نماز پڑھو اور بدنہ (اونٹوں،

---

(۱) المجموع ۸/ ۴۴۳-۴۴۴۔
(۲) سورۂ کوثر/ ۲۔

گایوں) کی قربانی کرو[۱] اور سنت میں متعدد احادیث ہیں جو بیان کرتی ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے قربانی کی ہے اور دوسری احادیث سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ ﷺ نے اس کی فضیلت بیان فرمائی ہے اور اس کی ترغیب دی ہے اور اس کو چھوڑنے سے نفرت دلائی ہے۔

انہیں میں سے ایک صحیح حدیث وہ ہے جو حضرت انس بن مالکؓ سے مروی ہے، وہ فرماتے ہیں کہ: "ضحى النبي ﷺ بكبشين أملحين أقرنين، ذبحهما بيده، وسمى وكبر، ووضع رجله على صفاحهما"[۲] (نبی ﷺ نے دو چتکبرے سینگ والے مینڈھے قربان کئے، آپ ﷺ نے اپنے دست مبارک سے انہیں ذبح کیا اور بسم اللہ، اللہ اکبر پڑھا اور اپنا پیر ان کے پہلو پر رکھا)۔

اور کچھ دوسری احادیث ہیں جن میں سے بعض آگے آرہی ہیں، انہیں میں سے آپ ﷺ کا یہ ارشاد ہے: "من كان له سعة ولم يضح فلا يقربن مصلانا"[۳] (جس شخص کو وسعت ہو اور وہ قربانی نہ کرے تو وہ ہماری عیدگاہ میں نہ آئے)۔

قربانی کی مشروعیت ہجرت نبوی کے دوسرے سال ہوئی ہے اور

(۱) بُدن باء کے ضمہ اور دال کے سکون کے ساتھ بدنہ کی جمع ہے یعنی ایک اونٹ خواہ نر ہو یا مادہ، اس کے بدن کی ضخامت کی وجہ سے اس کا نام بدنہ رکھا گیا، اور بسا اوقات بدنہ کا اطلاق اونٹ اور گائے میں سے ہر ایک کے فرد پر ہوتا ہے گائے میں نحر اور ذبح دونوں جائز ہیں اگرچہ ذبح افضل ہے جیسا کہ "ذبائح" میں اس کی وضاحت کی گئی ہے۔

(۲) حضرت انس بن مالکؓ کی حدیث: "ضحى النبي بكبشين أملحين" کی روایت مسلم (۳/۱۵۵۶-۱۵۵۷ طبع عیسیٰ الحلبی) نے کی ہے۔

(۳) حدیث: "من كان له سعة..." کی روایت ابن ماجہ (۲/۱۰۴۴ طبع الحلبی) اور حاکم (۲/۳۸۹-۳۹۰ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے، اس حدیث کو حاکم نے صحیح قرار دیا ہے اور ذہبی نے بھی اس کی تصدیق کی ہے۔

اسی سال عیدین کی نماز اور مال کی زکاۃ مشروع ہوئی ہے[۱]۔

اور جہاں تک اس کی مشروعیت کی حکمت کا تعلق ہے تو وہ زندگی کی نعمت پر اللہ تعالیٰ کا شکر ادا کرنا ہے اور سیدنا ابراہیم خلیل اللہ علیہ السلام کی سنت کو زندہ کرنا ہے، جب کہ اللہ رب العزت نے انہیں قربانی کے دن اپنے لڑکے اسماعیل علیہ السلام کی طرف سے فدیہ ذبح کرنے کا حکم دیا تھا، اور اس کی مزید حکمت یہ ہے کہ مرد مومن اس بات کو یاد رکھے کہ ابراہیم واسماعیل علیہما السلام کا صبر کرنا اور ان کا اللہ کی اطاعت اور اس کی محبت کو اپنی جان اور اولاد کی محبت پر ترجیح دینا فدیہ کا اور بلا کے دور ہونے کا سبب ہوا تو جب مومن اس بات کو یاد رکھے گا تو اللہ کی طاعت پر صبر اور اس کی محبت کو نفس کی خواہش اور شہوت پر مقدم کرنے میں ان کی اقتدا کرے گا[۲]۔

یہاں پر یہ سوال ہوسکتا ہے کہ خون بہانے اور منعم حقیقی کا شکر ادا کرنے اور اس کا تقرب حاصل کرنے کے درمیان کیا تعلق ہے؟ تو اس کے دو جواب ہیں:

اول: یہ کہ یہ خون بہانا خود اپنے اوپر اور گھر والوں پر توسع کا سبب ہے اور اس میں پڑوسی اور مہمان کا اکرام ہے اور فقیر کو صدقہ کرنا ہے اور یہ سب اللہ کے اس انعام پر فرحت اور مسرت کا اظہار ہے جو اللہ تعالیٰ نے انسان پر کیا ہے اور یہ اللہ تعالیٰ کی نعمت کی تحدیث ہے، جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا: "وَأَمَّا بِنِعْمَةِ رَبِّکَ فَحَدِّثْ"[۳] (اور آپ اپنے رب کے انعامات کا تذکرہ کرتے رہا کیجئے)۔

دوم: یہ کہ یہ اللہ رب العزت کی اس خبر کی مکمل تصدیق کرنا ہے کہ اس نے مویشی جانوروں کو انسان کے نفع کے لئے پیدا کیا ہے اور

(۱) البجیرمی علی المنہج ۴/۲۹۴، المجموع للنووی ۸/۳۸۳۔

(۲) محاسن الاسلام لمحمد بن عبد الرحمن البخاری (الزاہد) رص ۱۰۴ طبع دار الکتاب العربی۔

(۳) سورۂ ضحیٰ/۸۔

انہیں ذبح اور قربانی کرنے کی اجازت دی ہے تاکہ وہ انسان کی خوراک بنے۔

اب اگر کوئی شخص ذبیحہ اور قربانی کی حلت میں یہ کہہ کر جھگڑا کرے کہ یہ ایک ذی روح مخلوق کے ساتھ زیادتی کرنا ہے اور اسے عذاب دینا ہے جب کہ وہ رحمت اور انصاف کا مستحق ہے، تو اس کا جواب یہ ہوگا کہ جس اللہ نے ہمیں اور ان حیوانات کو پیدا کیا ہے اور ہمیں ان کے ساتھ رحم اور احسان کرنے کا حکم دیا ہے، اسی نے ہمیں یہ بتایا ہے، اور وہ غیب کا جاننے والا ہے کہ اس نے ان کو ہمارے لئے پیدا کیا ہے اور انہیں ذبح کرنے کو ہمارے لئے مباح قرار دیا ہے، اور اس اباحت کو اس نے اس طرح مؤکد کیا ہے کہ بعض اوقات اس ذبح کو اس نے عبادت قرار دیا ہے۔

قربانی کا حکم:

۷- جمہور فقہاء جن میں شافعیہ اور حنابلہ ہیں کا مذہب، امام مالک کا راجح قول اور امام ابو یوسف کی ایک روایت یہ ہے کہ قربانی سنت مؤکدہ ہے۔ حضرت ابو بکر، عمر، بلال، ابو مسعود بدری، سوید بن غفلہ، سعید بن المسیب، عطاء، علقمہ، اسود، اسحاق، ابو ثور اور ابن المنذر کا یہی قول ہے۔

جمہور نے اس کی سنیت پر چند دلائل ذکر کئے ہیں: ان میں سے ایک یہ ہے کہ رسول اللہ کا ارشاد ہے: "إذا دخل العشر، وأراد أحدكم أن يضحي فلا يمسّ من شعره ولا من بشره شيئاً"[1] (جب ذی الحجہ کا پہلا عشرہ شروع ہو اور تم میں سے کوئی قربانی کرنا چاہے تو اسے چاہئے کہ اپنے بال اور بدن کی کسی چیز (ناخن وغیرہ) کو نہ کاٹے)۔

اس حدیث سے استدلال کی وجہ یہ ہے کہ رسول اللہ نے "وأراد أحدكم" فرما کر اس عمل کو اس کے ارادے پر موقوف کیا ہے۔ اگر قربانی واجب ہوتی تو آپ ﷺ صرف یہ فرماتے: "فلا يمس من شعره شيئا حتى يضحي"۔

ایک دلیل یہ بھی ہے کہ حضرت ابو بکر اور حضرت عمر رضی اللہ عنہما سال دو سال اس اندیشے سے قربانی نہیں کرتے تھے کہ اسے واجب نہ سمجھ لیا جائے[1]، ان دونوں حضرات کا یہ عمل اس بات پر دلالت کر رہا ہے کہ انہیں رسول اللہ ﷺ سے اس کا عدم وجوب معلوم ہوا، اور اس کے خلاف کسی بھی صحابی سے کوئی قول مروی نہیں ہے۔

۸- امام ابو حنیفہ کا مذہب یہ ہے کہ قربانی واجب ہے، یہی قول امام محمد اور امام زفر سے مروی ہے، امام ابو یوسف کا بھی ایک قول یہی ہے، ربیعہ، لیث بن سعد، اوزاعی اور سفیان ثوری اسی کے قائل ہیں، امام مالک کا بھی ایک قول یہی ہے۔

ان حضرات کا استدلال اللہ تعالیٰ کے اس قول سے ہے: "فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَانْحَرْ"[2] (سو آپ اپنے رب کے لئے نماز پڑھئے اور قربانی کیجئے)، چنانچہ اس کی تفسیر میں کہا گیا ہے کہ عید کی نماز پڑھو اور بدنہ قربانی کرو، اور مطلق امر وجوب کے لئے آتا ہے، اور جب نبی ﷺ پر قربانی واجب ہوئی تو امت پر بھی واجب ہوئی، کیونکہ آپ ﷺ کی ذات امت کے لئے نمونہ ہے۔

ان کی دوسری دلیل نبی ﷺ کا یہ ارشاد ہے: "من كان له

(۱) حدیث: "إذا دخل العشر..." کی روایت مسلم (۳/۱۵۶۵ طبع عیسیٰ الحلبی) نے کی ہے۔

(۱) حضرت ابوبکر وعمر رضی اللہ عنہما کے اثر: "كان أبوبكر وعمر رضي الله عنهما لا يضحيان السنة والسنتين" کی روایت بیہقی (۹/۲۶۵ طبع دار المعارف العثمانیہ) نے کی ہے امام نووی (۸/۳۸۳ طبع المنیریہ) نے اسے حسن قرار دیا ہے۔

(۲) سورۂ کوثر/ ۲۔

سعة ولم يضحّ فلا يقربن مصلانا"[۱] (جس شخص کو وسعت ہو اور وہ قربانی نہ کرے تو وہ ہماری عیدگاہ کے قریب نہ جائے)، یہ گویا قربانی کے ترک پر وعید ہے، اور وعید تو واجب کے ترک ہی پر ہوتی ہے۔

ان کی تیسری دلیل رسول اللہ ﷺ کی درج ذیل حدیث ہے:

"من ذبح قبل الصلاة فليذبح شاة مكانها، ومن لم يكن ذبح فليذبح على اسم الله"[۲] (جو شخص نماز عید سے قبل ذبح کرے تو اسے چاہئے کہ اس کی جگہ دوسری بکری ذبح کرے اور جس نے ذبح نہ کیا ہو تو اسے چاہئے کہ اللہ کا نام لے کر ذبح کرے)، اس حدیث میں آنحضور ﷺ نے قربانی کے جانور کو ذبح کرنے کا حکم دیا، اور اگر نماز عید سے قبل قربانی کی گئی ہو تو دوبارہ قربانی کرنے کا حکم دیا، اور یہ وجوب کی دلیل ہے[۳]۔

پھر حنفیہ جو وجوب کے قائل ہیں وہ فرماتے ہیں کہ ہر وہ شخص جس میں وجوب کے شرائط پائے جائیں اس پر واجب عین ہے، اس لئے ایک قربانی مثلاً ایک بکری اور گائے کا ساتواں حصہ اور اونٹ کا ساتواں حصہ صرف ایک شخص کی طرف سے کافی ہے۔

۹ - جو حضرات سنیت کے قائل ہیں ان میں سے کچھ لوگ کہتے ہیں کہ یہ بھی سنت عین ہے، مثلاً وہ قول جو امام ابو یوسف سے مروی ہے کہ ان کے نزدیک ایک قربانی ایک شخص کی طرف سے اور اس کے گھر والوں یا ان کے علاوہ دوسرے لوگوں کی طرف سے کافی نہیں ہوگی۔

اور ان میں سے کچھ لوگ کہتے ہیں کہ یہ سنت عین ہے اگر چہ حکماً ہو، یعنی یہ کہ ہر شخص سے اس کا مطالبہ ہے، اور اگر ایک شخص اسے صرف اپنی طرف سے کرے تو وہ صرف اسی کی طرف سے ادا ہوگی اور اگر دوسروں کو ثواب میں شریک کرنے کی نیت سے کرے یا دوسرے کی طرف سے ادا کرنے کی نیت سے کرے تو جن لوگوں کو اس نے شریک کیا ہے، یا جن کی طرف سے قربانی واقع کی ہے ان سب کی طرف سے مطالبہ ساقط ہو جائے گا۔

یہ مالکیہ کی رائے ہے، اس کی توضیح یہ ہے کہ اگر ایک شخص صرف اپنی طرف سے نیت کر کے قربانی کرے گا تو اس کی طرف سے مطالبہ ساقط ہو جائے گا، اور اگر اپنی طرف سے، اپنے فقیر والدین کی طرف سے اور اپنی نابالغ اولاد کی طرف سے نیت کر کے قربانی کرے گا تو ان سب کی طرف سے قربانی ہو جائے گی، اور اس کے لئے یہ جائز ہے کہ وہ ذبح سے قبل ثواب میں دوسرے کو شریک کرے، خواہ ان کی تعداد سات سے زیادہ ہو، لیکن اس کے لئے تین شرائط ہیں:

پہلی شرط: یہ ہے کہ جسے ثواب میں شریک کیا ہے وہ اس کے ساتھ رہتا ہو۔

دوسری شرط: یہ ہے کہ وہ اس کا رشتہ دار ہو اگر چہ دور کی رشتہ داری ہو، یا اس کی بیوی ہو۔

تیسری شرط: یہ ہے کہ جسے شریک کر رہا ہے اس کا نفقہ اس پر واجب ہو، مثلاً اس کے نادار والدین اور نابالغ فقیر اولاد، یا یہ کہ وہ رضا کارانہ طور پر انہیں نفقہ دے رہا ہو، مثلاً مالدار والدین اور اولاد اور مثلاً چچا، بھائی اور ماموں وغیرہ، جب یہ شرائط پائی جائیں گی تو جن لوگوں کو شریک کیا ہے ان کی طرف سے مطالبہ ساقط ہو جائے گا۔

اور اگر کسی نے بکری وغیرہ قربانی کی اور صرف دوسرے کی نیت سے کی، خواہ ان کی تعداد سات سے زیادہ ہو اور اپنے آپ کو ان کے ساتھ شریک نہیں کیا تو اس قربانی کی وجہ سے ان کی طرف سے مطالبہ

---

(۱) حدیث: "من كان له سعة..." کی تخریج گذر چکی ہے (فقرہ ۶)۔

(۲) حدیث: "من ذبح قبل الصلاة..." کی روایت مسلم (۱۵۵۱/۳ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۳) بدائع الصنائع ۶۲/۵۔

ساقط ہوجائے گا، خواہ مذکورہ بالا تینوں شرائط ان میں نہ پائی جائیں۔

اور ان سب میں یہ ضروری ہے کہ قربانی قربانی کرنے والے کی خاص ملکیت ہو اور دوسرے لوگ اس کی ملکیت میں یا اس کی قیمت میں شریک نہ ہوں، ورنہ یہ قربانی کافی نہ ہوگی، جیسا کہ صحت کے شرائط کے ذیل میں آگے آرہا ہے (۱)۔

۱۰- اور سنت کے قائلین میں سے کچھ حضرات اسے منفرد کے حق میں سنت عین قرار دیتے ہیں، اور ایک گھر والوں کے حق میں سنت کفایہ قرار دیتے ہیں، یہ شافعیہ اور حنابلہ کی رائے ہے، چنانچہ وہ کہتے ہیں کہ آدمی ایک قربانی (خواہ وہ بکری ہی کیوں نہ ہو) اپنی طرف سے اور اپنے گھر والوں کی طرف سے کرسکتا ہے، اور شافعیہ کے نزدیک ایک گھر والوں کی متعدد تفسیریں ہیں، جن میں سے راجح دو تفسیریں ہیں:

اول: یہ کہ ایک گھر والوں سے مراد وہ لوگ ہیں جن کا نفقہ اس شخص پر واجب ہے، شمس رملی نے ''نہایۃ المحتاج'' میں اسی تفسیر کو ترجیح دی ہے۔

دوم: اس سے وہ سب لوگ مراد ہیں جو کسی ایک آدمی کی پرورش میں ہوں خواہ وہ ان پر رضا کارانہ خرچ کررہا ہو، شہاب رملی نے ''شرح الروض'' کے حاشیہ پر اسی تفسیر کو صحیح قرار دیا ہے۔

وہ کہتے ہیں کہ اس کے سنت کفایہ ہونے کا مطلب یہ ہے (حالانکہ ان میں سے جو لوگ قربانی کی قدرت رکھتے ہیں ان کے لئے مسنون ہے) کہ ان میں سے ایک صاحب شعور کے قربانی کردینے سے ان کی طرف سے مطالبہ ساقط ہوجائے گا، نہ یہ کہ ان میں سے ہر ایک کو ثواب بھی ہوگا، ہاں اگر قربانی کرنے والا انہیں ثواب میں شریک کرنے کی نیت کرے گا تو انہیں ثواب بھی ہوگا (۲)۔

قربانی کے سنت کفایہ ہونے یعنی اس کے قربانی کرنے والے اور اس کے گھر والوں کی طرف سے کافی ہونے پر جن چیزوں سے استدلال کیا گیا ہے ان میں سے ایک حضرت ابو ایوب انصاریؓ کی حدیث ہے، وہ فرماتے ہیں: "كنا نضحي بالشاة الواحدة يذبحها الرجل عنه وعن أهل بيته،ثم تباهى الناس بعد فصارت مباهاة" (۱) (ہم لوگ ایک بکری ذبح کرتے تھے، آدمی اسے اپنی طرف سے اور اپنے گھر والوں کی طرف سے ذبح کرتا تھا، پھر بعد میں لوگوں نے اس پر فخر کیا تو وہ فخر ومباہات کی چیز بن گئی)، یہ صیغہ جسے حضرت ابو ایوب انصاری نے استعمال فرمایا ہے اس کا تقاضا یہ ہے کہ یہ حدیث مرفوع ہے۔

نذر کی قربانی:

۱۱- فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ قربانی کی نذر سے قربانی واجب ہوجاتی ہے، خواہ نذر ماننے والا مالدار ہو یا فقیر، اور خواہ کسی متعین جانور کی نذر ہو، مثلاً میں نے اللہ کے لئے یہ نذر مانی کہ: ''اس بکری کو قربان کروں گا'' یا یہ کہ وہ ذمہ میں نذر ہو، غیر متعین جانور کی نذر ہو، مثلاً یوں کہے کہ: ''اللہ کے لئے مجھ پر قربانی کرنا واجب ہے''، یا یوں کہے کہ: اللہ کے لئے مجھ پر ایک بکری قربان کرنا لازم ہے'' (۲)

تو جو شخص کسی متعین جانور کی قربانی کی نذر مانے گا اس پر اس کی قربانی وقت پر واجب ہوجائے گی، اسی طرح جس شخص نے اپنے

(۱) حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۲/ ۱۱۸-۱۱۹۔

(۲) المجموع للنووی ۸/ ۳۸۳، ۳۸۶، نہایۃ المحتاج مع حاشیۃ الرشیدی وحاشیۃ الشبراملسی ۸/ ۱۲۳، تحفۃ المحتاج مع حاشیۃ الشروانی ۸/ ۱۴۱۔

(۱) حضرت ابو ایوب انصاریؓ کی حدیث: "كنا نضحي بالشاة الواحدة..." کی روایت امام مالک (مؤطا ۲/ ۴۸۶ طبع الحلبی) نے کی ہے نووی فرماتے ہیں کہ یہ حدیث صحیح ہے (المجموع للنووی ۸/ ۳۸۴ طبع المطبعۃ المنیریۃ)۔

(۲) حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۲/ ۱۲۵، البجیرمی علی المنہج ۴/ ۲۹۵، المجموع للنووی ۸/ ۳۸۳، ۳۸۶، المغنی لابن قدامہ مع الشرح الکبیر ۱۱/ ۹۴، ۱۰۶-۱۰۷، مطالب اولی النہی ۲/ ۴۸۰۔

ذمہ میں کسی غیر متعین جانور کی قربانی کی نذر مانی، پھر مثلاً اس کے ذمہ میں جو قربانی (اس نذر کی وجہ سے) واجب ہوئی اس کے لئے ایک بکری مقرر کی تو وقت پر اس کی قربانی اس پر واجب ہوجائے گی۔

اور شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ جس شخص نے کسی متعین جانور کی قربانی کی نذر مانی لیکن اس جانور میں کوئی ایسا عیب ہے جو اس کی قربانی کی صحت سے مانع ہے تو اس کی نذر صحیح ہوجائے گی اور اس نے اپنے اوپر جس چیز کا التزام کیا ہے اسے پورا کرنے کی خاطر وقت پر اسے ذبح کرنا واجب ہوگا، اور اس پر اس کا بدل واجب نہیں ہے۔

اور جس نے اپنے ذمہ میں قربانی کی نذر مانی اور پھر ایک ایسی بکری متعین کی جس میں کوئی ایسا عیب ہے جو قربانی کی صحت کے لئے مانع ہے تو اس کی تعیین صحیح نہ ہوگی **الا** یہ کہ اس نے عیب دار جانور کی قربانی کی نذر مانی ہو، مثلاً اس نے یوں کہا کہ مجھ پر لازم ہے کہ ایک ایسی لنگڑی بکری قربان کروں جس کا لنگڑا پن کھلا ہوا ہو۔

حنابلہ کا قول بھی شافعیہ ہی کی طرح ہے، فرق صرف یہ ہے کہ انہوں نے متعین جانور کو اس سے بہتر جانور سے بدلنے کی اجازت دی ہے، کیونکہ یہ فقراء کے لئے زیادہ نفع بخش ہے۔

نذر کی وجہ سے قربانی کے واجب ہونے کی دلیل یہ ہے کہ قربانی اللہ تعالیٰ کی عبادت ہے اور اس کی جنس سے واجب ہے جیسے کہ تمتع کی ہدی، اس لئے یہ تمام عبادات کی طرح نذر کی وجہ سے واجب ہوجائے گی، اور نذر کی وجہ سے جو وجوب ہوتا ہے اس میں مالدار اور فقیر دونوں برابر ہیں۔

نفلی قربانی:

۱۲ – جو لوگ قربانی کو واجب کہتے ہیں ان کے نزدیک وہ شخص جس میں اس کے وجوب کے شرائط میں سے کسی شرط کے نہ پائے جانے کی وجہ سے قربانی اس پر واجب نہیں، اور جو لوگ اسے سنت کہتے ہیں ان کے نزدیک وہ شخص جس میں سنیت کے شرائط نہ پائے جانے کی وجہ سے اس پر قربانی ضروری نہیں تو ان کے نزدیک ایسے شخص کے حق میں قربانی نفل ہوگی۔

قربانی کے وجوب یا سنیت کے شرائط:

۱۳ – قربانی اگر نذر کی وجہ سے واجب ہوئی ہو تو اس کے وجوب کے شرائط وہی ہیں جو نذر کے ہیں، اور وہ ہیں: اسلام، بلوغ، عقل، آزادی اور اختیار۔ اس کی تفصیل جاننے کے لئے ''باب النذر'' کی طرف رجوع کیا جائے۔

اور اگر شریعت کی طرف سے واجب ہو (ان لوگوں کے نزدیک جو اس کے وجوب کے قائل ہیں) تو اس کے وجوب کی چار شرطیں ہیں۔ امام محمد اور زفر نے مزید دو شرطوں کا اضافہ کیا ہے، اور جو لوگ اس کے عدم وجوب کے قائل ہیں ان کے نزدیک یہ شرائط یا ان میں سے بعض شرائط قربانی کی سنیت میں بھی ضروری ہیں۔ مالکیہ نے اس کی سنیت کے لئے ایک شرط کا اضافہ کیا ہے، ان کی تفصیل درج ذیل ہے:

۱۴ – پہلی شرط: اسلام ہے، لہذا کافر پر قربانی واجب نہیں، نہ وہ اس کے لئے مسنون ہے، کیونکہ قربانی عبادت ہے، اور کافر عبادت کا اہل نہیں، لیکن حنفیہ کے نزدیک اسلام کا وجود اس پورے وقت میں ضروری نہیں جس میں قربانی کی جاتی ہے، بلکہ آخر وقت میں اس کا پایا جانا کافی ہے، کیونکہ وجوب کا وقت ادائے واجب سے بچ جاتا ہے، لہذا اس کے وجوب کے لئے وقت کے کچھ حصے کا باقی رہنا بھی کافی ہے، جیسا کہ نماز (کہ اگر کوئی شخص کسی نماز کے آخر وقت میں اسلام قبول کرے جس میں اس نماز کی ادائیگی ہوسکتی ہے تو وہ نماز اس پر فرض

ہوجاتی ہے)، اسی طرح درج ذیل تمام شرائط کے بارے میں کہا جائے گا جو لوگ قربانی کے وجوب یا اس کی سنیت کے قائل ہیں، اس شرط پر ان سب کا اتفاق ہے، بلکہ یہ نفلی قربانی کے لئے بھی شرط ہے۔

۱۵- دوسری شرط: اقامت ہے، لہذا مسافر پر قربانی واجب نہیں، کیونکہ اس کی ادائیگی نہ ہر قسم کے مال سے ہوتی ہے اور نہ ہر زمانے میں ہوتی ہے، بلکہ مخصوص وقت میں مخصوص جانور کے ذریعہ ہوتی ہے، اور مسافر کو ہر جگہ قربانی کے وقت میں جانور فراہم نہیں ہو پاتا، اس لئے اگر ہم مسافر پر قربانی واجب قرار دیں تو اسے قربانی کا جانور اپنے ہمراہ لے کر چلنے کی ضرورت ہوگی، اور اس میں جو حرج ہے وہ پوشیدہ نہیں، یا پھر قربانی کی خاطر اسے سفر ہی ترک کرنا پڑے گا اور اس میں ضرر ہے، اس لئے ضرورت کا تقاضا ہے کہ اس پر قربانی واجب قرار نہ دی جائے، بخلاف مقیم کے، چاہے وہ حج ہی کیوں نہ کر رہا ہو، اس لئے کہ نافع نے حضرت ابن عمرؓ سے روایت کیا ہے کہ ان کے اہل خانہ میں سے جو لوگ حج نہ کرتے وہ انہیں جانشین بنا کر قربانی کی قیمت ان کے سپرد کر دیتے تاکہ وہ ان کی طرف سے بطور تطوع قربانی کر دیں[۱]۔

اس میں یہ بھی احتمال ہے کہ وہ ایسا اس لئے کرتے تھے کہ وہ لوگ اپنی طرف سے قربانی کریں نہ کہ حضرت ابن عمرؓ کی طرف سے، لہذا احتمال کے ساتھ وجوب ثابت نہیں ہوسکتا۔

یہ حنفیہ کا مذہب ہے جو اس کے وجوب کے قائل ہیں، لیکن جو لوگ اسے سنت کہتے ہیں ان کے نزدیک یہ شرط نہیں ہے، اسی طرح نفلی قربانی میں بھی اقامت کی شرط نہیں ہے، کیونکہ اس کے سنت یا نفل ہونے کی صورت میں کوئی حرج لازم نہیں آتا۔

۱۶- تیسری شرط: مالداری ہے جسے یسار (خوشحالی) بھی کہا جاتا ہے، کیونکہ حدیث میں ہے: "**من کان له سعة و لم يضح فلا يقربن مصلانا**"[۱] (جس شخص کے پاس وسعت ہو پھر بھی وہ قربانی نہ کرے تو وہ ہماری عیدگاہ کے قریب نہ جائے)، وسعت کے معنی مالداری کے ہیں، حنفیہ کے نزدیک یہ مالداری اس طرح متحقق ہوگی کہ انسان کی ملکیت میں دوسو درہم یا بیس دینار ہوں یا کوئی ایسی شی ہو جس کی قیمت اس حد کو پہنچ جائے بشرطیکہ وہ اس کے مکان، حوائج اصلیہ اور قرض کے علاوہ ہو[۲]۔

مالکیہ فرماتے ہیں کہ غنا کا تحقق اس طرح ہوگا کہ قربانی کرنے کی وجہ سے قربانی کرنے والا گراں بار نہ ہوجائے کہ قربانی کے جانور کی خریداری میں جو پیسے لگ رہے ہوں اسے اس سال اپنی ضروریات میں اس کی حاجت نہ پڑے[۳] (یعنی اس کی ضروریات سے زائد ہو)۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ قربانی اس کے لئے مسنون ہے جسے اس کی قدرت ہو، اور قادر وہ ہے جو اتنے مال کا مالک ہو جس سے قربانی کا جانور حاصل کر سکے اور یہ مال اس کے عید الاضحیٰ اور ایام تشریق کے زمانے کی ضروریات سے زائد ہو[۴]۔

۱۷- چوتھی اور پانچویں شرط: بلوغ اور عقل ہے، امام محمد اور زفر رحمہما اللہ نے ان دونوں شرطوں کا اضافہ کیا ہے، امام ابوحنیفہ اور ابو یوسف نے یہ شرطیں نہیں لگائی ہیں، لہذا شیخین کے نزدیک اگر بچہ اور مجنون مالدار ہوں تو ان کے مال میں قربانی واجب ہے، اس لئے اگر باپ یا وصی ان کی طرف سے ان کے مال سے قربانی کر دیں تو امام ابوحنیفہ اور ابو یوسف کے قول کی رو سے وہ ضامن نہیں ہوں گے، اور امام محمد اور امام زفر کے قول کی رو سے ضامن ہوں گے، یہ اسی طرح

(۱) یہ اثر حضرت ابن عمرؓ کا ہے۔

(۱) حدیث: "من کان له سعة و لم یضح..." کی تخریج (فقرہ ۶/۱) میں گزر چکی۔
(۲) حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۱۹۸۔
(۳) الدسوقی ۲/ ۱۱۸۔
(۴) البجیرمی علی المنہج ۴/ ۲۹۵۔

کا اختلاف ہے جو صدقۂ فطر میں ہے، فریقین کے دلائل کی تفصیل جاننے کے لئے "صدقۃ الفطر" کی اصطلاح دیکھی جائے۔

۱۸- وہ آدمی جس پر کبھی جنون طاری رہتا ہے اور کبھی افاقہ ہوجاتا ہے، جنون وافاقہ میں اس کے حال کا اعتبار کیا جائے گا، اگر وہ قربانی کے دنوں میں مجنون ہو تو اس میں یہی اختلاف ہے، اور اگر افاقہ کی حالت میں ہو تو بغیر کسی اختلاف کے اس کے مال میں قربانی واجب ہوگی، اور ایک قول یہ ہے کہ وہ تندرست کے حکم میں ہے۔

اور اسی کو صاحب "بدائع" نے جو ثابت کیا ہے اس کا تقاضا یہ ہے کہ وجوب کے قول کو ترجیح دی جائے، لیکن صاحب "الکافی" نے عدم وجوب کے قول کو صحیح قرار دیا ہے، ابن الشحنہ نے اسی کو راجح کہا ہے، اور صاحب "الدر المختار" نے اسی پر اعتماد کیا ہے اور "مواہب الرحمٰن" کے متن سے نقل کرتے ہوئے لکھا ہے کہ یہ مفتی بہ اقوال میں سے اصح قول ہے، علامہ ابن عابدین فرماتے ہیں کہ اس قول کو صاحب "ملتقی الابحر" نے اختیار کیا ہے، کیونکہ انہوں نے اسے مقدم کیا ہے، اور اس کے مقابل دوسرے قول کو صیغۂ تضعیف "قیل" کے ساتھ بیان کیا ہے[1]۔

یہ سب حنفیہ کی رائے ہے۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ قربانی کے سنت ہونے میں عقل وبلوغ کی شرط نہیں ہے، لہذا ولی کے لئے چھوٹے بچے اور مجنون کی طرف سے ان کے مال سے قربانی کرنا مسنون ہے، خواہ وہ دونوں یتیم ہوں[2]۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ ولی کے لئے جائز نہیں کہ وہ اپنے مجورین کی طرف سے ان کے مال سے قربانی کرے، لیکن اگر ولی باپ یا دادا ہو تو وہ اپنے مال سے ان کی طرف سے قربانی کر سکتے ہیں، اس صورت میں گویا

(۱) الدر المختار مع حاشیہ رد المحتار ۵/ ۲۰۱۔
(۲) حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۲/ ۱۱۹۔

کہ اس نے انہیں جانور کا مالک بنادیا اور ان کی طرف سے اسے ذبح کردیا تو ولی کو ان پر احسان کرنے کا اور انہیں قربانی کا ثواب ہوگا[1]۔

حنابلہ خوشحال یتیم کے بارے میں فرماتے ہیں کہ اس کا ولی اس کی طرف سے اس کے مال سے یعنی مجور کے مال سے قربانی کرے گا، اور یہ عید کے دن بطور توسع کے ہے، بطور وجوب کے نہیں ہے[2]۔

۱۹- قربانی کے سنت ہونے کے لئے تنہا مالکیہ نے ایک شرط ذکر کی ہے اور وہ یہ ہے کہ وہ شخص حاجی نہ ہو، کیونکہ حاجی سے شرعاً قربانی کرنے کا مطالبہ نہیں کیا جائے گا، خواہ وہ منیٰ کے اندر ہو یا غیر منیٰ میں، غیر حاجی سے قربانی کا مطالبہ ہے، خواہ وہ عمرہ کررہا ہو یا منیٰ میں ہو[3]، اور حنفیہ کے نزدیک مسافر حاجی پر قربانی واجب نہیں ہے[4]۔

۲۰- مرد ہونا یا شہر کا ہونا قربانی کے وجوب یا سنیت کی شرط نہیں ہے، لہذا قربانی جس طرح مردوں پر واجب ہوتی ہے اسی طرح عورتوں پر بھی واجب ہوتی ہے، اور جس طرح شہروں میں مقیم لوگوں پر واجب ہوتی ہے، اسی طرح بستیوں اور دیہاتوں میں رہنے والوں پر بھی واجب ہوتی ہے، اس لئے کہ وجوب یا سنیت کے دلائل سب کو شامل ہیں۔

انسان کا اپنے مال سے اپنے لڑکے کی طرف سے قربانی کرنا:

۲۱- اگر لڑکا بالغ ہو تو اس کے باپ یا دادا پر اس کی طرف سے قربانی واجب نہیں ہے، لیکن نابالغ لڑکے اور پوتے کے پاس اگر مال ہو تو اس کا حکم پہلے گذر چکا ہے، اور اگر ان کے پاس مال نہ ہو تو امام ابوحنیفہ

(۱) البجیرمی علی المنہج ۴/ ۳۰۰۔
(۲) المغنی لابن قدامہ ۱۱/ ۹۵، ۱۰۸۔
(۳) حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۲/ ۱۱۹۔
(۴) حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۲۰۰۔

سے اس سلسلہ میں دو روایتیں ہیں:

اول: یہ کہ اس پر قربانی واجب نہیں ہے، یہ ظاہر روایت ہے اور اسی پر فتویٰ ہے، کیونکہ اصل یہ ہے کہ انسان پر دوسرے کی طرف سے کوئی چیز واجب نہیں ہوتی، خصوصاً عبادتیں، کیونکہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: ''وَأَنْ لَيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلاَّ مَا سَعٰى''[1] (اور یہ کہ انسان کو صرف اپنی ہی کمائی ملے گی)، ''لَهَا مَا كَسَبَتْ''[2] (اس کو ثواب بھی اسی کا ہوتا ہے جو ارادہ سے کرے)۔

اسی لئے اس پر اس کے بالغ لڑکے اور پوتے کی طرف سے قربانی واجب نہیں ہے۔

دوم: یہ ہے کہ قربانی واجب ہے، کیونکہ انسان کا بچہ اس کا جزء ہے، اسی طرح اس کا پوتا بھی، تو جب اس پر اپنی طرف سے قربانی کرنا واجب ہے تو صدقۂ فطر پر قیاس کرتے ہوئے اپنے لڑکے اور پوتے کی طرف سے بھی قربانی واجب ہوگی۔

پھر ظاہر روایت کی بنیاد پر (جو عدم وجوب کا قول ہے) انسان پر مستحب یہ ہے کہ وہ اپنے نابالغ لڑکے اور پوتے کی طرف سے اپنے مال سے قربانی کرے[3]، اور اپنے لڑکے کے بیٹے سے مراد وہ یتیم ہے جو اپنے دادا کی ولایت میں ہو، جمہور کا جو مذہب پہلے گذرا یہ قول اس کے موافق ہے۔

قربانی کی صحت کے شرائط:

۲۲- قربانی کے کچھ شرائط ہیں جو اس کو اور تمام ذبیحوں کو شامل ہیں، اس کی تفصیل کے لئے دیکھئے: ''ذبائح''، اور کچھ شرائط وہ ہیں جو قربانی ہی کے ساتھ خاص ہیں، ان کی تین قسمیں ہیں: ایک

(۱) سورۂ نجم / ۳۹۔
(۲) سورۂ بقرہ / ۲۸۶۔
(۳) البدائع ۵/ ۶۴-۶۵، الدر المختار مع حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۲۰۰۔

قسم وہ ہے جس کا تعلق قربانی سے ہے، دوسری قسم وہ ہے جس کا تعلق قربانی کرنے والے سے ہے، اور تیسری قسم کا تعلق قربانی کے وقت سے ہے۔

پہلی قسم: قربانی کی ذات سے متعلق شرائط:

۲۳- پہلی شرط: جو تمام مذاہب کے درمیان متفق علیہ ہے، یہ ہے کہ قربانی کا جانور مویشی میں سے ہو، اور وہ اونٹ ہے، خواہ وہ عربی ہو یا غیر عربی[1]، اور پالتو گائے اور جوامیس[2] (بھینس) ہے اور بھیڑ بکری اور دنبہ ہے، اور ان میں سے ہر صنف کے نر اور مادہ دونوں کی قربانی جائز ہے۔

لہٰذا جو شخص مویشی (مذکورہ بالا جانوروں) کے علاوہ کسی اور حلال جانور کی قربانی کرے، خواہ وہ چوپایہ ہو یا پرندہ، اس کی وہ قربانی صحیح نہ ہوگی، کیونکہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: ''وَلِكُلِّ أُمَّةٍ جَعَلْنَا مَنْسَكًا لِّيَذْكُرُوا اسْمَ اللّٰهِ عَلٰى مَا رَزَقَهُمْ مِنْ بَهِيْمَةِ الْأَنْعَامِ''[3] (اور ہم نے ہر امت کے لئے قربانی کرنا اس غرض سے مقرر کیا تھا کہ وہ ان مخصوص چوپایوں پر اللہ کا نام لیں جو اس نے ان کو عطا فرمایا تھا)، اور اس لئے بھی کہ نبی ﷺ سے ان مویشی جانوروں کے علاوہ کسی اور جانور کی قربانی منقول نہیں ہے، لہٰذا اگر کوئی شخص قربانی

(۱) عراب عربی کی جمع ہے اور بخاتی باء کے فتحہ، یاء کی تشدید اور تاء کے کسرہ کے ساتھ اور کبھی تاء کو فتحہ دے کر یا کو الف سے بدل دیا جاتا ہے (بخاتیا)، یہ خراسانی اونٹ ہے (دیکھئے: القاموس، المعجم الوسیط) اور یہاں اس سے غیر عربی اونٹ مراد ہے اس کا واحد بختی باء کے ضمہ، خاء کے سکون اور یا کی تشدید کے ساتھ ہے۔
(۲) جوامیس ''جاموس'' کی جمع ہے اور وہ گائے ہی کی ایک قسم ہے جو سیاہ رنگ کی اور بڑے جثہ والی ہوتی ہے اور یہ لفظ ''گاومیش'' کا معرب ہے۔ ایک کے لئے ''جاموسۃ'' کہا جاتا ہے (دیکھئے: القاموس، المعجم الوسیط)۔
(۳) سورۂ حج / ۳۴۔

کی نیت سے مرغ ذبح کرے تو کافی نہیں ہوگا۔

اسی شرط سے متعلق یہ بھی ہے کہ بکری ایک فرد کی طرف سے کافی ہے، اور اونٹ، گائے (بھینس) سات افراد کی طرف سے کافی ہے، اس لئے کہ حضرت جابرؓ کی حدیث ہے، وہ فرماتے ہیں: **"نحرنا مع رسول الله ﷺ عام الحديبية البدنة عن سبعة والبقرة عن سبعة"**(۱) (ہم نے رسول اللہ ﷺ کے ساتھ حدیبیہ کے سال اونٹ سات افراد کی طرف سے اور گائے سات افراد کی طرف سے قربانی کی)۔

حضرت علی، ابن عمر، ابن مسعود، ابن عباس اور عائشہ رضی اللہ عنہم سے یہی مروی ہے، عطاء، طاؤس، سالم، حسن، عمرو بن دینار، ثوری، اوزاعی، ابوثور اور اکثر اہل علم اسی کے قائل ہیں، حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا یہی قول ہے(۲)۔

حضرت ابن عمرؓ سے ایک دوسری روایت ہے کہ انہوں نے فرمایا: **"لاتجزئ نفس واحدة عن سبعة"**(۳) (ایک جانور سات افراد کی طرف سے کافی نہیں ہوسکتا)، اور مالکیہ کہتے ہیں کہ گوشت یا قیمت میں شرکت سے قربانی (سب کی طرف سے) کافی نہیں ہوگی، نہ بکری میں، نہ اونٹ میں، نہ گائے میں، لیکن ایک قربانی جس کا مالک ایک شخص ہے اگر وہ اسے اپنی طرف سے اور اپنے غریب والدین اور چھوٹے نابالغ بچوں کی طرف سے قربانی کرے گا تو یہ قربانی کافی ہوجائے گی، اسی طرح یہ بھی کافی ہے کہ انسان ایک قربانی کو جس کا وہ تنہا مالک ہے دوسروں کو اپنے ساتھ ثواب میں شریک کرنے کی نیت سے قربانی کرے یا یہ نیت کرے کہ وہ پوری قربانی اس کے علاوہ کسی اور کی طرف سے ہو، جیسا کہ پہلے گذرا (فقرہ ۹)۔

(۱) حضرت جابرؓ کی حدیث "نحرنا مع رسول الله" کی روایت مسلم (۲/ ۹۵۵ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) البدائع ۵/ ۶۹، المجموع للنووی ۸/ ۳۹۸، المغنی لابن قدامہ ۱۱/ ۹۶، ۱۱۸۔

(۳) المغنی لابن قدامہ۔

۲۴ - دوسری شرط: یہ ہے کہ جانور قربانی کی عمر کو پہنچ گیا ہو، یعنی یہ کہ اونٹ، گائے اور بکری ثنی ہوں یا اس سے زیادہ عمر کے ہوں، اور مینڈھا جذع ہو یا اس سے زیادہ عمر کا، لہذا مینڈھے کے علاوہ دوسرے جانوروں کی قربانی ثنی ہونے سے قبل اور مینڈھے کی جذع سے قبل جائز نہیں ہے، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے: **"لاتذبحوا إلا مسنة، إلا أن يعسر عليكم، فتذبحوا جذعة من الضأن"**(۱) (تم صرف مسنہ کو ذبح کرو، **إلا** یہ کہ تم پر دشوار ہوجائے، تو مینڈھا میں سے جذع کو ذبح کرو)، اور مسنہ ہر وہ جانور ہے جو ثنی یا اس سے زیادہ کا ہو، یہ بات نووی نے اہل لغت سے نقل کی ہے(۲)۔

اور اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے: **"نعمت الأضحية الجذع من الضأن"**(۳) (مینڈھا میں جذع بہترین قربانی ہے)، اس شرط پر فقہاء کا اتفاق ہے، لیکن ثنی اور جذع کی تفسیر میں ان کے درمیان اختلاف ہے(۴)۔

۲۵ - حنفیہ اور حنابلہ کا مسلک یہ ہے کہ مینڈھا کا جذع وہ ہے جس

(۱) حدیث: "لاتذبحوا إلا مسنة ..." کی روایت مسلم وغیرہ نے حضرت جابرؓ سے کی ہے (صحیح مسلم ۳/ ۱۵۵۵ طبع الحلبی)، حدیث کے ٹکڑے "إلا أن يعسر" إلی آخرہ کے ظاہر سے معلوم ہوتا ہے کہ جذع صرف اس وقت جائز ہے جب کہ مسنہ کا پانا مشکل ہوجائے، لیکن اس کا محمل یہ ہے کہ جو شخص زیادہ کامل قربانی کرنا چاہے اسے چاہئے کہ وہ جذع کی قربانی صرف اس صورت میں کرے جب کہ مسنہ کا پانا دشوار ہو۔

(۲) المجموع ۸/ ۳۹۳۔

(۳) حدیث: "نعمت الأضحية ..." کی روایت ترمذی نے کی ہے اور کہا کہ یہ حدیث حسن غریب ہے (سنن ترمذی ۴/ ۸۷، نصب الرایہ ۴/ ۲۱۶)۔

(۴) ثنی وہ جانور ہے جس کے اگلے دانت گر گئے ہوں اور منہ میں چار ثنایا (اگلے دانت) ہوتے ہیں، اور یہ اس وقت ہوتا ہے جب جانور کسی متعین عمر کو پہنچ گیا ہو جیسا کہ پہلے بیان کیا گیا۔

نے چھ ماہ مکمل کر لئے ہوں، اور ایک قول یہ ہے کہ چھ ماہ سے زائد مکمل کر لئے ہوں، اور جو بھی شکل ہو لیکن یہ ضروری ہے کہ وہ ایسا فربہ ہو کہ اگر اسے ثنایا (سال بھر والے جانوروں) کے ساتھ ملایا جائے تو دور سے دیکھنے والوں کو پتہ نہ چلے (کہ وہ سال بھر کا نہیں ہے)، اور مینڈھا اور بکری میں سے ثنی سال بھر کا جانور کہلاتا ہے، اور گائے دو سال کی اور اونٹ پانچ سال کا[۱]۔

اور مالکیہ کا مذہب یہ ہے کہ مینڈھا کا جذع وہ ہے جو قمری لحاظ سے سال بھر کا ہو اور دوسرے سال میں داخل ہو گیا ہو خواہ دوسرا سال ابھی شروع ہی ہوا ہو، اور بکری کے ثنی کی تفسیر انہوں نے یہ کی ہے کہ جو سال بھر کا ہو اور دوسرے سال میں پوری طرح داخل ہو گیا ہو، مثلاً سال کے بعد ایک ماہ گذر چکا ہو، اور گائے کے ثنی کی تفسیر یہ کی ہے کہ جو تین سال کی ہو اور چوتھے سال میں داخل ہو گئی ہو، اگر چہ پوری طرح داخل نہ ہوئی ہو، اور اونٹ کا ثنی وہ ہے جو پانچ سال کو پہنچ کر چھٹے سال میں داخل ہو گیا ہو اگر چہ پوری طرح داخل نہ ہوا ہو[۲]۔

اور شافعیہ کا مذہب یہ ہے کہ جذع وہ ہے جو ایک سال کا ہو، وہ فرماتے ہیں کہ اگر سال سے قبل اور چھ ماہ پورے ہونے کے بعد اگلے دونوں دانت گر جائیں تو اس کی قربانی درست ہوگی، اور بکری میں ثنی کی تفسیر یہ کی ہے کہ وہ دو سال کی عمر کو پہنچ گئی ہو، اسی طرح گائے[۳]۔

۲۶ - تیسری شرط: قربانی کے جانور کا ظاہری عیوب سے پاک ہونا ہے، اور یہ وہ عیوب ہیں جو چربی یا گوشت میں نقص پیدا کریں، سوائے ان عیوب کے جو اس سے مستثنیٰ ہیں۔

اس شرط کی رو سے درج ذیل جانوروں کی قربانی درست نہیں:

(۱) اندھا جانور۔

(۲) کانا جانور، جس کا کانا ہونا بالکل ظاہر ہو، اور کانا وہ ہے جس کی ایک آنکھ کی بینائی ختم ہوگئی ہو، اور حنابلہ نے اس کی تفسیر یہ کی ہے کہ جس کی آنکھ دھنس گئی ہو اور اندھی ہوگئی ہو، کیونکہ وہ ایک پسندیدہ عضو ہے، تو اگر آنکھ باقی ہو تو ایسے جانور کی قربانی ان کے نزدیک درست ہے، خواہ اس کی آنکھ پر ایسی سفیدی ہو جو دیکھنے سے مانع ہو۔

(۳) وہ جانور جس کی پوری زبان کٹ گئی ہو۔

(۴) جس کی زبان کا بڑا حصہ کٹ گیا ہو، اور شافعیہ کہتے ہیں کہ زبان کے تھوڑے حصے کا کٹ جانا بھی قربانی کے لئے مضر ہے۔

(۵) وہ جانور جس کی ناک کٹ گئی ہو۔

(۶) وہ جانور جس کے دونوں کان کٹے ہوں یا ایک کان کٹا ہو، اسی طرح سکاء، اور یہ وہ جانور ہے جس کے دونوں کان یا ایک کان پیدائشی طور پر نہ ہو، حنابلہ کا سکاء کے سلسلہ میں اختلاف ہے۔

(۷) وہ جانور جس کے دونوں کانوں میں سے کسی ایک کان کا بڑا حصہ کٹ گیا ہو، اور بڑے حصے کی تفسیر میں علماء کا اختلاف ہے، ایک روایت کی رو سے حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ کثیر وہ ہے جو ایک تہائی سے زیادہ ہو، اور دوسری روایت یہ ہے کہ ایک تہائی یا اس سے زیادہ کثیر ہے، تیسری روایت یہ ہے کہ نصف یا اس سے زیادہ کثیر ہے، یہ امام ابو یوسف کا قول ہے، چوتھی روایت یہ ہے کہ چوتھائی یا اس سے زیادہ کثیر ہے۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ کان کے ایک تہائی یا اس سے کم کا کٹ جانا مضر نہیں ہے۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ مطلقاً کان کے کچھ حصہ کا کٹ جانا مضر ہے۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ کان کے اکثر حصے کا کٹ جانا مضر ہے۔

---

(۱) الہدایہ مع تکملہ فتح القدیر ۸/۷۶، البدائع ۵/۶۹، حاشیہ ابن عابدین ۵/۲۱۱، المغنی ۱۱/۹۹-۱۰۰۔

(۲) حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۲/۱۱۹۔

(۳) المجموع للنووی ۸/۳۹۴، حاشیۃ البجیرمی علی المنہج ۴/۲۹۵۔

اور اس سلسلہ میں اصل یہ حدیث ہے: "أن النبي ﷺ نهى أن يضحي بعضباء الأذن"[1] (نبی ﷺ نے کان کٹے جانور کی قربانی سے منع فرمایا ہے)۔

(۸) وہ لنگڑا جانور جس کا لنگڑا پن ظاہر ہو، اور یہ وہ جانور ہے جو اپنے پیر سے چل کر مذبح تک نہ جا سکے۔ مالکیہ اور شافعیہ نے اس کی تفسیر یہی کی ہے کہ وہ جو اپنے ساتھیوں کی طرح نہ چل سکے۔

(۹) جذماء: یعنی وہ جانور جس کا اگلا یا پچھلا پیر کٹا ہوا ہو، اسی طرح وہ جانور جس کے اگلے یا پچھلے پیر میں سے کوئی ایک پیدائشی طور پر نہ ہو۔

(۱۰) جذاء: یعنی وہ جانور جس کے تھنوں کے سرے کٹے ہوئے ہوں یا خشک ہو گئے ہوں۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ تھن کے سرے کے کچھ حصے کا کٹ جانا بھی مضر ہے، مالکیہ کہتے ہیں کہ جس جانور کا پورا تھن خشک ہو گیا ہو، اس کی قربانی درست نہیں، اور اگر وہ تھن کے بعض حصے سے دودھ پلاتی ہو تو اس کی قربانی درست ہے۔

(۱۱) وہ جانور جس کی چکتی کٹ گئی ہو یا پیدائشی طور پر نہ ہو، شافعیہ کا اس میں اختلاف ہے، وہ فرماتے ہیں کہ جس جانور کی چکتی خلقۃً نہ ہو اس کی قربانی درست ہے اور جس کی چکتی کٹ گئی ہو اس کی قربانی درست نہیں۔

(۱۲) وہ جانور جس کی چکتی کا بڑا حصہ کٹ گیا ہو، شافعیہ فرماتے ہیں کہ چکتی کے تھوڑے حصہ کا کٹ جانا بھی قربانی کے لئے مضر ہے۔

(۱۳) وہ جانور جس کی دم کٹ گئی ہو، یا پیدائشی طور پر دم نہ ہو، ایسے جانور کو عربی میں بتراء (دم بریدہ) کہا جاتا ہے، حنابلہ کا ان دونوں میں اختلاف ہے، چنانچہ وہ فرماتے ہیں کہ ان دونوں کی قربانی درست ہے، شافعیہ کے نزدیک جس کی دم کٹی ہو اس کی قربانی جائز نہیں اور جس کی دم پیدائشی طور پر نہ ہو اس کی قربانی جائز ہے۔

(۱۴) وہ جانور جس کی دم کا بڑا حصہ کٹ گیا ہو، مالکیہ فرماتے ہیں کہ ایک تہائی یا اس سے زیادہ حصہ کٹ گیا ہو تو درست نہیں ہے، شافعیہ کہتے ہیں کہ دم کے تھوڑے حصے کا کٹ جانا بھی مضر ہے، حنابلہ کہتے ہیں کہ پوری دم یا اس کے کچھ حصہ کا کٹ جانا مضر نہیں ہے۔

(۱۵) بیمار جانور جس کی بیماری ظاہر ہو، یعنی جو اسے دیکھے سمجھ لے کہ یہ بیمار ہے۔

(۱۶) وہ کمزور اور دبلا جانور جس کی ہڈی کا گودا (نقی) خشک ہو گیا ہو، نقی وہ گودا ہے جو ہڈی کے اندر ہوتا ہے، ایسے جانور کی قربانی درست نہیں، اس لئے کہ کامل الخلقت ہونا ظاہری امر ہے، پس جب کہ اس کے خلاف ظاہر ہوا تو یہ ایک نقص ہو گیا۔

(۱۷) مصرمۃ لأطباء: یہ وہ جانور ہے جس کا علاج کی وجہ سے دودھ ختم ہو گیا ہو۔

(۱۸) جلالۃ: یہ وہ جانور ہے جو گندگی کھاتا ہے اور کچھ نہیں کھاتا، تو جب تک اس کا استبراء نہ کر لیا جائے اس کی قربانی درست نہیں، اور استبراء یہ ہے کہ اگر اونٹ ہے تو اسے چالیس دنوں تک باندھ کر رکھا جائے، اور گائے ہے تو بیس دنوں تک، اور بکری ہے تو دس دنوں تک۔

۲۷- یہ مثالیں حنفیہ کی کتابوں میں مذکور ہیں، ایسے جانوروں کی جن کی قربانی درست نہیں ہے کچھ دوسری مثالیں دوسرے مذاہب کی کتابوں میں مذکور ہیں۔

ان میں سے کچھ وہ ہیں جنہیں مالکیہ نے ذکر کیا ہے، چنانچہ وہ

(۱) حدیث: "أن النبي ﷺ نهى أن يضحي بعضباء الأذن" کی روایت ابوداؤد (۳/ ۲۳۸ طبع عزت عبید دعاس)، احمد (۱/ ۸۳ طبع المیمنیہ) اور ترمذی (۴/ ۹۰ طبع الحلبی) نے کی ہے اور اسے صحیح قرار دیا ہے، منذری نے کہا کہ ترمذی نے جو اس حدیث کو صحیح قرار دیا ہے وہ قابل غور ہے، منذری کی مختصر میں ایسا ہی لکھا ہے (۴/ ۱۰۸ شائع کردہ دار المعرفۃ)۔

فرماتے ہیں کہ (بکماء) یعنی گونگے جانور کی قربانی، (بخراء) وہ جانور جس کے منھ سے بدبو آتی ہو، انہوں نے اس کے جلالہ (نجاست کھانے والے) ہونے اور بہت زیادہ بدہضمی والے ہونے کی قید نہیں لگائی ہے، اسی طرح صماء (بہرے جانور) کی قربانی درست نہیں (۱)۔

کچھ مثالیں وہ ہیں جنہیں شافعیہ نے ذکر کیا ہے کہ ''ھیماء'' کی قربانی درست نہیں ہے، اور یہ وہ جانور ہے جسے ایسے پیاس کی بیماری لاحق ہو کہ اس کے رہتے ہوئے پانی پینے سے سیراب نہ ہو، اور جو زمین میں گھومتا پھرے لیکن چرے نہیں۔

اسی طرح حاملہ جانور کی قربانی صحیح قول کی رو سے درست نہیں، کیونکہ حمل پیٹ کو خراب کر دیتا ہے، اور گوشت بھی خراب ہو جاتا ہے (۲)۔

کچھ مثالیں وہ ہیں جنہیں حنابلہ نے ذکر کیا ہے کہ ''عصماء'' کی قربانی درست نہیں (۳)، اور یہ وہ جانور ہے جس کے سینگ کا خول ٹوٹ گیا ہو (۴)، اور وہ خصی جس کا آلۂ تناسل اور دونوں خصیے ایک ساتھ کٹ گئے ہوں، ہاں اگر دونوں میں سے کوئی ایک کٹا ہو تو اس کی قربانی درست ہے (۵)۔

(۱) بلغۃ السالک ۱/ ۳۰۹۔
(۲) المجموع للنووی ۸/ ۴۰۰۔
(۳) عصماء'' مطالب اولی النہی'' کے نسخہ میں صاد کے ساتھ ہے، لیکن علامہ ابن عابدین کے حاشیہ میں ہے: وہ جانور جس کے سینگ کا کچھ حصہ ٹوٹ گیا ہو، اس کا نام ظاء کے ساتھ عظماء رکھا گیا ہے۔ حنفیہ کے نزدیک اس کی قربانی درست ہے۔
(۴) مطالب اولی النہی ۲/ ۴۶۵۔
(۵) تمام سابقہ مثالوں کے سلسلہ میں دیکھئے: البدائع ۵/ ۷۵-۷۶، ابن عابدین ۵/ ۲۱۲، ۲۱۴، الدسوقی علی الشرح الکبیر ۲/ ۱۲۰، بلغۃ السالک ۱/ ۳۰۹، المجموع للنووی ۸/ ۴۰۰، حاشیۃ البجیرمی علی المنہج ۴/ ۲۹۶، مطالب اولی النہی ۲/ ۴۶۵، المغنی لابن قدامہ ۱۱/ ۱۰۲۔

اور وہ اصل جو ان تمام عیوب سے پاک ہونے پر دلالت کرتی ہے درج ذیل صحیح حدیث ہے کہ نبی علیہ السلام نے فرمایا: ''لا تجزيء من الضحايا أربع: العوراء البين عورها، والعرجاء البين عرجها والمريضة البين مرضها والعجفاء التي لا تنقى'' (۱) (چار قسم کے جانوروں کی قربانی درست نہیں: کانا جانور جس کا کانا پن کھلا ہوا ہو، لنگڑا جانور جس کا لنگڑا پن کھلا ہوا ہو، بیمار جانور جس کی بیماری ظاہر ہو، وہ جانور جس کی ہڈی کا گودا خشک ہو گیا ہو)۔

اور دوسری وہ صحیح حدیث ہے جو آنحضور علیہ السلام سے مروی ہے کہ آپ علیہ السلام نے فرمایا: ''استشرفوا العين والأذن'' (۲) (آنکھ اور کان کو غور سے دیکھ لو) یعنی آفات سے اس کے سلامت ہونے کا اطمینان حاصل کر لو، اسی طرح سے صحیح حدیث ہے کہ: ''أنه نهى أن يضحى بعضباء الأذن'' (۳) (نبی علیہ السلام نے پھٹے کان والے جانور کی قربانی سے منع فرمایا ہے)۔

فقہاء نے ان جانوروں کے ساتھ جن کا ان احادیث میں ذکر ہے ان جانوروں کو بھی شامل کیا ہے جن میں کھلا ہوا بڑا عیب ہو۔

(۱) حدیث: ''لا تجزئ من الضحايا أربع...'' کی روایت ابوداؤد (۳/ ۲۳۵ طبع عزت عبید دعاس)، نسائی (۷/ ۲۱۴ طبع المکتبۃ التجاریہ) اور ترمذی (سنن الترمذی ۴/ ۸۶ طبع استنبول) نے کی ہے، اور ترمذی کے الفاظ درج ذیل ہیں: ''فلا يضحي بالعرجاء بين ظلعها، ولا بالعوراء بين عورها ولا بالمريضة بين مرضها ولا بالعجفاء التي لا تنقي''، اور ترمذی نے کہا کہ یہ حدیث حسن صحیح ہے۔
(۲) حدیث: ''استشرفوا العين والأذن'' کی روایت احمد (۱/ ۱۰۸-۱۰۹ طبع المیمنیہ) اور ابوداؤد (۳/ ۲۳۷ طبع عزت عبید دعاس) نے کی ہے اور ترمذی نے درج ذیل الفاظ کے ساتھ اس کی روایت کی ہے: ''أمرنا أن نستشرف العين والأذن'' (تحفۃ الاحوذی ۵/ ۸۲-۸۳ شائع کردہ السلفیہ) اور ترمذی نے کہا کہ یہ حدیث حسن صحیح ہے۔
(۳) حدیث: ''أن النبي ﷺ نهى أن يضحى بعضباء الأذن'' کی تخریج گذر چکی ہے (فقرہ ۲۶)۔

۲۸-لیکن وہ مویشی جانور جن کی قربانی درست ہے اس بنا پر کہ ان میں بہت ہی نمایاں عیب نہیں وہ حسب ذیل ہیں:

(۱) جماء: اسے جلحاء بھی کہا جاتا ہے یعنی وہ جانور جسے پیدائشی طور پر سینگ نہ ہو، اسی طرح وہ جانور جس کے سینگ ٹوٹ گئے ہوں، بشرطیکہ اس کے دماغ کی ہڈی ظاہر نہ ہو، اس لئے کہ حضرت علیؓ سے صحیح طور پر مروی ہے کہ انہوں نے اس شخص سے جس نے سینگ ٹوٹے ہوئے جانور کے بارے میں پوچھا تھا فرمایا "لا بأس، أمرنا أن نستشرف العينين و الأذنين"(۱) (اس میں کوئی حرج نہیں، کیونکہ ہمیں دونوں آنکھ اور کان کو غور سے دیکھنے کا حکم دیا گیا ہے)۔

وہ جانور جسے پیدائشی طور پر سینگ نہ ہو اس کی قربانی کے درست ہونے پر تمام مذاہب کا اتفاق ہے، اختلاف اس جانور کے متعلق ہے جس کے سینگ ٹوٹ گئے ہوں، مالکیہ اس کی قربانی کو درست قرار دیتے ہیں، بشرطیکہ ٹوٹنے کی جگہ دامی (خون آلود) نہ ہو اور دامی کی تفسیر یوں کی ہے کہ ٹوٹنے کے بعد زخم باقی ہو، خواہ خون اس سے ظاہر نہ ہو۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ خواہ ٹوٹنے کی جگہ خون آلود ہو اس کی قربانی جائز ہے، جب تک کہ ٹوٹنے کی تکلیف گوشت میں ظاہر نہ ہو، اگر ٹوٹنے کی تکلیف گوشت میں اثر انداز ہوجائے تو وہ قربانی سے مانع مرض قرار پائے گا۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ سینگ کا نصف سے زیادہ حصہ اگر ٹوٹ گیا ہوتو اس کی قربانی درست نہیں ہے، اس جانور کو "عضباء القرن" کہا جاتا ہے۔

(۲) حولاء: یعنی وہ جانور جس کی آنکھ میں ایسا نقص ہو جو دیکھنے سے مانع نہ ہو۔

(۱) حدیث علیؓ "أمرنا أن نستشرف العينين..." کی تخریج (فقرہ/ ۲۷) میں گذر چکی۔

(۳) صمعاء: یعنی وہ جانور جس کا ایک کان یا دونوں کان چھوٹے ہوں۔

مالکیہ کا اس میں اختلاف ہے، وہ فرماتے ہیں: ایسے جانور کی قربانی درست نہیں ہے، اور اس کی تفسیر انہوں نے یہ کی ہے کہ اس جانور کے دونوں کان بہت چھوٹے ہوں، گویا کہ وہ کانوں کے بغیر پیدا ہوا ہو۔

(۴) شرقاء: وہ جانور جس کا کان پھٹا ہو، خواہ پھٹن ایک تہائی سے زیادہ ہو۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ ایسے جانور کی قربانی درست نہیں سوائے اس کے کہ پھٹن تہائی یا اس سے کم ہو۔

(۵) خرقاء: یعنی وہ جانور جس کے کان میں سوراخ ہو، اس کے درست ہونے کے لئے شرط یہ ہے کہ پھٹن کی وجہ سے کان کا بڑا حصہ ضائع نہ ہوگیا ہو۔

(۶) مدابرہ: یعنی وہ جانور جس کے کان کے پیچھے کا کچھ حصہ کٹا ہو اور جدا نہ ہوا ہو، بلکہ معلق چھوڑ دیا گیا ہو، لیکن اگر جدا ہوجائے تو وہ اس جانور کی طرح ہے جس کے کان کا کچھ حصہ کٹ گیا ہو، اور اس کا حکم پہلے گذر چکا۔

(۷) ہتماء: یہ وہ جانور ہے جس کے دانت نہ ہوں، لیکن اس کی قربانی کے درست ہونے کے لئے شرط یہ ہے کہ دانت کا نہ ہونا اس کے چرنے اور چارہ کے استعمال سے مانع نہ ہو، اور اگر مانع ہو تو درست نہیں ہے، یہ حنفیہ کا مذہب ہے۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ وہ جانور جس کے دو یا دو سے زیادہ دانت ٹوٹے ہوئے یا اکھڑے ہوئے ہوں اس کی قربانی درست نہیں، البتہ اگر دانت نکلنے یا بڑھاپے کی وجہ سے ٹوٹے ہوں تو اس کی قربانی جائز ہے۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ جس جانور کے بعض دانت گر گئے ہوں، اگر اس کی وجہ سے چارہ کھانے میں کوئی نقص واقع نہ ہو تو اس کی قربانی

جائز ہے، لیکن جس کے سارے دانت گر گئے ہوں یا ٹوٹ گئے ہوں اس کی قربانی درست نہیں، البتہ جس جانور کے پیدائشی طور پر دانت نہ ہوں اس کی قربانی درست ہے۔ حنابلہ فرماتے ہیں کہ جس جانور کے ثنایا جڑ سے گر گئے ہوں اس کی قربانی درست نہیں، لیکن اگر ثنایا کا کچھ حصہ باقی ہو تو اس کی قربانی درست ہے۔

(۸) **ثولاء**: یعنی مجنون جانور، مگر اس کے جائز ہونے کے لئے شرط یہ ہے کہ اس کا جنون چارہ کھانے سے مانع نہ ہو، پس اگر چارہ کھانے سے مانع ہو تو درست نہیں ہے، کیونکہ یہ اس کی ہلاکت کا سبب بنے گا۔

مالکیہ اور شافعیہ کہتے ہیں کہ ثولاء کی قربانی درست نہیں، مالکیہ نے اس کی تفسیر یہ کی ہے کہ وہ جانور جس پر ہمیشہ جنون طاری رہتا ہو اور جس کو اپنے نفع نقصان کی تمیز باقی نہ رہے، اس طور پر کہ نہ نفع بخش چیز کو اختیار کر سکے، نہ نقصان دہ چیز سے بچ سکے، وہ کہتے ہیں کہ اگر اس کا جنون دائمی نہ ہو تو پھر مضر نہیں۔

شافعیہ نے اس کی تفسیر یہ کی ہے کہ جو چراگاہ میں گھومتا ہو اور بہت کم چرتا ہو، اس بنا پر دبلا ہو گیا ہو۔

(۹) خارش زدہ جانور جو موٹا ہو، اگر دبلا ہو تو اس کی قربانی درست نہیں۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ خارش زدہ جانور کی قربانی مطلقاً درست نہیں۔

(۱۰) **مکویۃ**: وہ جانور جس کا کان یا کوئی اور عضو داغ دیا گیا ہے۔

(۱۱) **موسومۃ**: وہ جانور جس کے کان میں داغ کا نشان ہو۔

(۱۲) وہ جانور جو کبر سنی کی وجہ سے بچہ دینے سے عاجز ہو۔

(۱۳) **خصی**: اور یہ اس لئے جائز ہے کہ خصی کرنے کی وجہ سے جو چیز جاتی رہی اس کے عوض میں گوشت اور چربی کثرت سے پیدا ہوتی ہے، اور صحیح حدیث سے ثابت ہے کہ: "أن النبي ﷺ ضحی بکبشین أملحین موجوءین"(۱) (نبی علیہ ﷺ نے دو چتکبرے اور خصی شدہ مینڈھے کی قربانی کی)، یعنی جس کے خصیتین کوٹ دئے گئے تھے اور کوٹنے کے حکم میں خصیے نکالنا بھی ہے، اس لئے کہ دونوں کا اثر ایک ہے، اور اس کے درست ہونے پر چاروں فقہی مذاہب کا اتفاق ہے۔

صاحب "المغنی" نے درست ہونے کا قول حسن، عطاء، شعبی، نخعی، مالک، شافعی، ابوثور اور اصحاب الرائے سے نقل کیا ہے۔

اور خصی ہی کی طرح وہ جانور ہے جس کے خصیتین کوٹ دئے گئے ہوں، تمام مذاہب کا اس پر اتفاق ہے۔

(۱۴) وہ جانور جس کا آلہ تناسل کٹا ہوا ہو، حنابلہ کا قول گذر چکا کہ مجبوب خصی (جس کے ذکر اور خصیتین دونوں نکال دئے گئے ہوں) کی قربانی درست نہیں، بخلاف اس صورت کے جب کہ ان میں سے کوئی ایک نکالا گیا ہو (فقرہ/۲۶)۔

(۱۵) **مجزوزۃ**: وہ جانور جس کا اون کاٹ دیا گیا ہو۔

(۱۶) **ساعلۃ**: وہ جانور جس کو کھانسی ہو، اس کے ساتھ اس قید کا اضافہ کرنا ضروری ہے کہ اس کے ساتھ کوئی نمایاں مرض نہ ہو۔

۲۹ - ان مثالوں کو حنفیہ نے ذکر کیا ہے اور ان کے علاوہ دیگر فقہی مذاہب کی کتابوں میں درست ہونے کی دوسری مثالیں مذکور ہیں۔

ان میں سے کچھ وہ ہیں جن کی صراحت مالکیہ نے کی ہے، یعنی وہ جانور جو چربی کی کثرت کی وجہ سے کھڑا نہ ہو سکے، اس کی قربانی درست ہے۔

اور بعض کا ذکر شافعیہ نے کیا ہے کہ رتوندی والے جانور کی قربانی

(۱) حدیث: "ضحی النبي ﷺ بکبشین أملحین موجوءین" کی روایت احمد (۶/۸ طبع المیمنیہ) نے کی ہے ہیثمی نے اس کو المجمع (۲۱/۴ طبع القدسی) میں ذکر کیا ہے اور کہا کہ اس کی سند حسن ہے۔

درست ہے، اور یہ وہ جانور ہے جو دن کو دیکھے رات کو نہ دیکھے، اسی طرح کمزور نگاہ والے جانور کی قربانی درست ہے۔

اسی طرح وہ جانور جس کے کسی بڑے عضو کا چھوٹا ٹکڑا کاٹ دیا گیا ہو، مثلاً وہ جانور جس کی ران کی تھوڑی مقدار بھیڑیا نے کاٹ لی ہو، البتہ اگر اتنی بڑی مقدار کاٹ لے جو پورے ران کے لحاظ سے زیادہ سمجھی جائے تو اس کی قربانی جائز نہیں ہے۔

قربانی کے جانور کی تعیین کے بعد کسی ایسے عیب کا لاحق ہوجانا جو قربانی سے مانع ہو:

۳۰- اگر کسی شخص نے قربانی کی نیت سے ایک بکری خریدی، اور وہ اس کے پاس آکر بہت دبلی ہوگئی، تو اگر خریدار خریدتے وقت خوشحال اور مقیم تھا اور اس کی خریداری وجوب کے وقت ہوئی ہو تو اس کی قربانی جائز نہ ہوگی، کیونکہ یہ بات پہلے گذر چکی ہے کہ مالدار کا قربانی کے لئے کسی جانور کو خریدنا اسی جانور کی قربانی کو واجب نہیں کرتا، اس لئے کہ اس کے ذمہ شریعت نے قربانی واجب کی ہے، اور یہ شخص اپنے خریدے ہوئے جانور کے ذریعہ اس واجب کو ادا کرتا ہے، پس اگر جانور میں نقص پیدا ہوجائے تو یہ جانور اس وجوب کی ادائیگی کے لائق نہیں رہے گا، اس لئے جو چیز اس کے ذمہ میں تھی وہ علی حالہ باقی رہ جائے گی۔

اور اگر وہ خریدتے وقت فقیر تھا، یا مالدار مسافر تھا، یا مالدار مقیم تھا، اور قربانی کے وقت سے قبل خریدا تھا تو ان تمام صورتوں میں اس کی قربانی درست ہوگی، کیونکہ اس کے ذمہ خریداری کے وقت قربانی واجب نہیں تھی، لہذا قربانی کی نیت سے خریدنا اس کو واجب کرلینا تھا، جیسے متعین قربانی کی نذر مانی جائے، اس لئے اس میں نقص کا پیدا ہونا اس کے ہلاک ہوجانے کی طرح ہے، اس کی وجہ سے اس کا واجب کرنا ساقط ہوجائے گا۔

اس سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ فقیر یا مالدار اگر نذر کے ذریعہ کوئی غیر متعین قربانی اپنے اوپر لازم کرلے، پھر قربانی کی نیت سے کوئی بکری خریدے اور وہ عیب دار ہوجائے تو اس کی قربانی درست نہیں ہوگی، کیونکہ اس حال میں خریدنا واجب کرنا نہیں ہے، بلکہ وہ خریدی ہوئی چیز کو واجب کے قائم مقام کرنا ہے، اور واجب کے قائم مقام کرنے کی شرط عیوب سے سلامتی ہے، پس جب کہ اس کا واجب کی جگہ قائم کرنا کافی نہ ہوا تو واجب اس کے ذمہ علی حالہ باقی رہا۔

اور جیسے کہ وہ بکری جو خریداری کے بعد دبلی ہوگئی، ہر وہ جانور جسے خریدنے کے بعد اس میں کوئی ایسا عیب پیدا ہوجائے جو قربانی کے لئے مخل ہو یا وہ مرجائے یا چوری ہوجائے تو اس میں سابقہ تفصیل ہے۔

۳۱- اگر قربانی کرنے والے نے کسی قربانی کے جانور کو ذبح کرنے کے لئے پیش کیا، اور وہ ذبح کئے جانے کی جگہ میں جھپٹ پٹ کرنے لگا اور اس کا پیر ٹوٹ گیا یا وہ پلٹا تو چھری اس کی آنکھ میں لگ گئی اور وہ کانا ہوگیا تو اس کی قربانی درست ہوگی، کیونکہ یہ ایسی چیز ہے جس سے بچنا ممکن نہیں، کیونکہ بکری عادتاً ہاتھ پیر مارتی ہے اور جھپٹ پٹ کرتی ہے اور اس کے اس عمل کی وجہ سے عیوب لاحق ہوجاتے ہیں [1]۔

یہ حنفیہ کا مسلک ہے۔

مالکیہ کا مسلک ہے کہ وہ قربانی جو نذر یا غیر نذر کی وجہ سے متعین ہو۔ اگر اس میں کوئی ایسا عیب پیدا ہوجائے جو مخل ہو تو اس کی قربانی درست نہ ہوگی اور اسے فروخت وغیرہ کے ذریعہ اس میں تصرف کرنے کا حق ہے اور اگر اس نے قربانی نذر مانی تھی تو دوسرا جانور

---

(۱) البدائع ۵/۷۵-۷۶۔

قربان کرنا اس پر لازم ہوگا اور اگر نذر کی قربانی نہیں تھی تو دوسری قربانی اس کے لئے مسنون ہے۔ یہ اس صورت میں ہے جب کہ ذبح کے لئے لٹانے سے قبل وہ عیب دار ہوگئی ہو اور اگر لٹانے کے بعد عیب دار ہوئی ہو تو اس کا ذبح کردینا کافی ہوگا [1]۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ جو شخص نذر وغیرہ کے ذریعہ کسی مخصوص جانور کی قربانی اپنے اوپر واجب کرلے، پھر اس میں کوئی ایسا عیب پیدا ہوجائے جو قربانی سے مانع ہو، اس وقت کے داخل ہونے سے قبل جس میں قربانی جائز ہوتی ہے یا اس وقت کے داخل ہونے کے بعد اور اس کے ذبح پر قادر ہونے سے قبل اور اس کی طرف سے کوئی کوتاہی یا زیادتی واقع نہ ہو تو اس پر اس کا بدل لازم نہ ہوگا، کیونکہ ایجاب کے وقت اس کی ملکیت اس سے زائل ہوگئی، اس پر لازم ہے کہ وہ اس متعین جانور کو وقت میں ذبح کردے اور قربانی کی طرح اسے صدقہ کردے، اگرچہ وہ قربانی نہیں ہے۔

اور اگر اس کی زیادتی یا کوتاہی کی وجہ سے عیب پیدا ہوا یا بلا کسی عذر کے اس نے اول وقت سے اس کے ذبح کو مؤخر کیا تو وقت پر اس کا ذبح کرنا اور اسے صدقہ کرنا اس پر لازم ہوگا اور اس پر یہ بھی لازم ہوگا کہ بری الذمہ ہونے کے لئے دوسری قربانی کرے۔

اور اگر اس نے کوئی بکری خریدی، اور نذر وغیرہ کے ذریعہ سے اس کی قربانی اپنے اوپر واجب کی، پھر اس میں کوئی قدیم عیب پایا تو اسے اس کا حق نہیں ہے کہ وہ اسے بائع کو لوٹا دے، کیونکہ محض واجب کرلینے سے اس کی ملکیت اس سے زائل ہوگئی، لہذا اس کا باقی رکھنا اس پر متعین ہے، ہاں اسے اس کا حق ہے کہ وہ نقصان کا تاوان فروخت کنندہ سے وصول کرے اور اس پر اس کا صدقہ کرنا واجب نہیں ہے، کیونکہ وہ اس کی ملکیت ہے اور اس پر لازم ہے کہ وقت پر

(1) حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۱۲۵۔

اسے ذبح کرے اور اس پورے کو صدقہ کردے، کیونکہ اگرچہ وہ قربانی نہیں ہے، لیکن وہ قربانی کے مشابہ ہے اور اس ذبح سے وجوب اس کی طرف سے ساقط ہوجائے گا، البتہ اس کے لئے یہ مسنون ہے کہ وہ اس کے بعد صحیح سالم جانور قربان کرے تاکہ اس کو قربانی کی سنت حاصل ہوجائے۔

اور اگر اس کا عیب ذبح کرنے سے قبل زائل ہوگیا تو وہ قربانی نہ ہوگی، کیونکہ سلامتی اس وقت پائی گئی جب اس کی ملکیت اس سے زائل ہوچکی تھی۔

جس شخص نے نذر یا تعیین کے ذریعہ واجب کئے بغیر کسی بکری کو قربانی کے لئے متعین کیا، پھر اس میں کوئی ایسا عیب پیدا ہوگیا جو قربانی کی صحت کے لئے مانع ہو تو اس کی قربانی درست نہ ہوگی اور عیب، خواہ ذبح کے وقت پیدا ہو یا اس سے قبل دونوں میں کوئی فرق نہیں ہے، پس اگر قربانی کے لئے کسی بکری کو لٹایا جب کہ وہ بالکل صحیح سالم تھی، پھر الٹ پلٹ کرنے لگی اور اس کا پیر ٹوٹ گیا یا چھری کے نیچے لنگڑی ہوگئی تو شافعیہ کے نزدیک زیادہ صحیح قول کی رو سے اس کی قربانی درست نہ ہوگی [1]۔

اور حنابلہ کا مسلک شافعیہ کے مسلک سے قریب ہے، البتہ وہ لوگ کہتے ہیں کہ واجب قربانی کے پورے حصہ کو صدقہ کرنا واجب نہیں ہے، بلکہ بعض حصہ کو صدقہ کرنا کافی ہے، اسی طرح وہ یہ کہتے ہیں کہ اگر کسی صحیح سالم بکری کو قربانی کے لئے متعین کردیا، پھر اس میں کوئی ایسا عیب پیدا ہوگیا جو قربانی کی صحت سے مانع ہے تو اس کی قربانی کافی ہوگی [2]۔

(1) تحفۃ المحتاج بشرح المنہاج مع حاشیۃ الشروانی ۸/ ۱۵۴، ۱۵۶، المجموع للنووی ۸/ ۴۰۰۔

(2) المغنی مع الشرح الکبیر ۱۱/ ۱۰۳-۱۰۷۔

۳۲- چوتھی شرط: یہ ہے کہ جانور ذبح کرنے والے کی ملکیت ہو یا اسے صراحۃً یا دلالۃً اس کی اجازت دے دی گئی ہو، اگر ایسا نہ ہو تو ذبح کرنے والے کی طرف سے قربانی درست نہ ہوگی، کیونکہ وہ اس کا مالک نہیں ہے اور نہ اس کے مالک کا نائب ہے، کیونکہ مالک نے اس کو اپنی طرف سے ذبح کرنے کی اجازت نہیں دی ہے اور انسان جو کچھ کرتا ہے اس میں اصل یہ ہے کہ وہ خود اس کی طرف سے واقع ہو اور دوسرے کی اجازت کے بغیر دوسرے کی طرف سے واقع نہ ہو۔

اگر کسی انسان نے کوئی بکری غصب کی اور مالک کی اجازت کے بغیر اس کی طرف سے قربانی کردی تو وہ قربانی اس کی طرف سے واقع نہ ہوگی، کیونکہ اس کی طرف سے اجازت نہیں پائی گئی اور اگر اپنی طرف سے قربانی کی تو اس کی طرف سے کافی نہ ہوگی، کیونکہ وہ اس کا مالک نہیں ہے، پھر اگر اس کے مالک نے اسے ذبح شدہ صورت میں لے لیا اور اسے نقصان کا ضامن بنایا تو بھی ان میں سے کسی کی طرف سے کافی نہیں اور اگر اس کے مالک نے اسے نہیں لیا اور زندہ ہونے کی صورت میں اس کی جو قیمت تھی اس کا اسے ضامن بنایا تو ذبح کرنے والے کی طرف سے کافی ہوجائے گی، کیونکہ وہ ضمان کی وجہ سے غصب کے وقت ہی سے اس کا مالک ہوگیا اور اس طرح وہ ایسی بکری کو ذبح کرنے والا قرار پایا جو اس کی ملکیت ہے، لیکن وہ گنہ گار ہوگا، کیونکہ اس کا ابتدائی فعل ممنوع واقع ہوا، اس لئے اس پر توبہ واستغفار لازم ہوگا۔

یہ امام ابوحنیفہ، صاحبین اور مالکیہ کا ایک قول ہے۔

امام زفر اور امام شافعی فرماتے ہیں اور یہی مالکیہ کا دوسرا قول ہے اور حنابلہ کی ایک روایت ہے کہ اس کی طرف سے قربانی صحیح نہ ہوگی، کیونکہ ان کے نزدیک ضمان کی وجہ سے ملکیت نہیں آتی، دیکھئے: ''غصب'' کی اصطلاح [1]۔

۳۳- حنفیہ کی رائے یہ ہے کہ اگر کسی انسان نے ایک بکری خریدی اور اسے لٹایا اور قربانی کرنے کے لئے اس کے پیروں کو باندھا، پھر ایک دوسرا آدمی آیا اور اس کی اجازت کے بغیر اسے ذبح کردیا تو مالک کی طرف سے یہ قربانی صحیح ہوجائے گی، کیونکہ دلالۃً اس کی طرف سے اجازت پائی گئی۔

اور حنابلہ کے نزدیک اگر قربانی کے جانور کو متعین کردیا اور کسی اور نے اس کی اجازت کے بغیر اسے ذبح کردیا تو اس کے مالک کی طرف سے قربانی صحیح ہوجائے گی اور ذبح کرنے والے پر کوئی ضمان نہیں ہوگا۔

اور مالکیہ نے یہ شرط لگائی ہے کہ قربانی اس وقت جائز ہوگی جبکہ مالک صراحۃً اجازت دے یا ذبح کرنے والا اس کے جانور کے ذبح کرنے کا عادی ہو [2]۔

اور اگر کسی شخص نے ایک بکری قربانی کی غرض سے خریدی اور ذبح کرنے کے بعد ثبوت کے ساتھ یہ بات معلوم ہوئی کہ وہ بائع کے علاوہ کسی اور کی ملکیت تھی تو اس صورت میں اس کا حکم مال مغصوب کا ہے اور اس آدمی کا اسے خریدنا نہ خریدنے کے درجے میں ہے، مالکیہ اور حنابلہ نے اس کی صراحت کی ہے [3]۔

۳۴- اگر کسی شخص نے کسی آدمی کے پاس کوئی بکری امانت کے طور پر رکھی اور امانت دار نے اپنی طرف سے اس کی قربانی کردی اور اس کے مالک نے قیمت لینا قبول کرلیا اور قیمت ذبح کرنے والے سے وصول کرلی تو بکری ذبح کرنے والے کی طرف سے قربانی نہیں ہوگی

(۱) البدائع ۵/ ۷۷-۷۸، الحطاب ۳/ ۲۵۳، الانصاف ۴/ ۹۰۔

(۲) البدائع ۵/ ۷۷-۷۸، الشرح الصغیر ۲/ ۱۴۵، المغنی ۱۱/ ۱۱۷۔

(۳) الانصاف ۴/ ۹۰، البدائع ۵/ ۷۸۔

بخلاف اس بکری کے جومغصوبہ ہو، یا اس میں دوسرے کی ملکیت نکل آئے کہ امام ابوحنیفہ اور صاحبین کے نزدیک اس صورت میں قربانی ذبح کرنے والے کی طرف سے ہوتی ہے، دونوں میں فرق کی وجہ یہ ہے کہ ودیعت میں وجوب ضمان کا سبب ذبح ہے، لہذا ذبح کرنے والا ذبح کے بعد ہی مالک سمجھا جائے گا، تو گویا ذبح کے وقت اس نے اپنی شئ مملوک ذبح نہیں کی، لہذا اس کی قربانی درست نہ ہوگی، اور غصب اور استحقاق کی صورت میں وجوب ضمان کا سبب وہ لینا ہے جو ذبح سے قبل ہے، اور پہلے گذر چکا ہے کہ ضمان موجب ملک ہے، لہذا غصب اور استحقاق کی صورت میں ذبح کرنے والا اپنی شئ مملوک ہی کو ذبح کرنے والا ہے، لہذا وہ اس کی طرف سے کافی ہوجائے گی۔

اور ودیعت میں جو کچھ کہا گیا، عاریت اور اجارہ پر لئے ہوئے جانور کا بھی وہی حکم ہے [1]۔

دوسری قسم: وہ شرائط جو قربانی کرنے والے سے متعلق ہیں:

قربانی کی صحت کے لئے قربانی کرنے والے میں تین شرطوں کا پایا جانا ضروری ہے:

۳۵- پہلی شرط: قربانی کی نیت، اس لئے کہ ذبح کبھی گوشت کے لئے ہوتا ہے اور کبھی عبادت کے لئے اور فعل نیت ہی کی وجہ سے عبادت قرار پاتا ہے، رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "إنما الأعمال بالنيات، وإنما لكل امرئ ما نوى" [2] (اعمال کا مدار نیتوں پر ہے اور ہر شخص کو وہی ملتا ہے جس کی وہ نیت کرے)۔

اور اعمال سے مراد عبادات ہیں، پھر ذبائح سے متعلق عبادات کی بہت سی قسمیں ہیں، مثلاً تمتع، قران اور احصار کی ہدی اور شکار کا بدل اور قسم اور اس کے علاوہ حج وعمرہ کے ممنوعات کا کفارہ، لہذا ان عبادات کے درمیان قربانی کا تعین قربانی کی نیت ہی سے ہوسکتا ہے اور نماز کی طرح نیت کا دل سے ہونا کافی ہے، تلفظ ضروری نہیں ہے، کیونکہ نیت دل کے عمل کا نام ہے اور زبان سے ذکر کرنا دل کے ارادے پر دلیل ہے۔

اس شرط پر حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ سب کا اتفاق ہے [1]۔

اور شافعیہ نے اس جانور کو مستثنیٰ کرنے کی صراحت کی ہے جو نذر کی وجہ سے متعین ہو، مثلاً وہ دل سے نیت کئے بغیر زبان سے یوں کہے: اللہ کے لئے میں نے نذر مانی کہ اس بکری کو ذبح کروں گا تو اس کی نذر محض بولنے سے منعقد ہوجائے گی، خواہ وہ بغیر نیت کے بولا ہو اور اس کو ذبح کرتے وقت نیت ضروری نہ ہوگی، بخلاف اس جانور کے جسے قربانی کے لئے مقرر کیا ہو مثلاً اس نے اپنی زبان سے یوں کہا: میں نے اس بکری کو قربانی کے لئے مقرر کردیا تو ایسی صورت میں اس کا ایجاب ہوجائے گا، اگر چہ بولتے وقت اس نے نیت نہ کی ہو، لیکن اگر بولنے کے وقت نیت نہیں کی تھی تو ذبح کے وقت نیت ضروری ہے۔

اور شافعیہ کہتے ہیں کہ اگر کسی نے ذبح کرنے کے لئے اپنا وکیل بنایا تو مؤکل کی نیت کافی ہوگی، وکیل کی نیت کی ضرورت نہیں ہے، بلکہ یہ بھی ضروری نہیں ہے کہ وکیل کو اس کے قربانی ہونے کا علم ہو۔

وہ یہ بھی کہتے ہیں کہ قربانی کرنے والے کے لئے جائز ہے کہ وہ قربانی کی نیت ایسے مسلمان کے سپرد کرے جو ممیز ہو اور وہ ذبح کے وقت یا تعیین کے وقت نیت کرلے، البتہ کافر یا ایسا مسلمان جو جنون یا کسی اور وجہ سے تمیز کھو چکا ہو اس کو نیت سپرد کرنا صحیح نہیں ہے [2]۔

---

(۱) البدائع ۵/ ۷۷-۷۸۔

(۲) حدیث: "إنما الأعمال بالنيات" کی روایت بخاری (الفتح ۱/ ۹ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/ ۱۵۱۵-۱۵۱۶ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

---

(۱) البدائع ۵/ ۷۱، الفتح بحاشیہ البجیرمی ۴/ ۲۹۶، المغنی ۱۱/ ۱۱۷، الدسوقی ۲/ ۱۲۳۔

(۲) الفتح علی البجیرمی ۴/ ۲۹۶، البدائع ۵/ ۷۲، حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۱۹۸۔

اور حنابلہ کہتے ہیں کہ متعین قربانی میں ذبح کے وقت نیت واجب نہیں ہے، لیکن اگر غیر مالک نے اسے اس کی اجازت کے بغیر ذبح کیا اور یہ جاننے کے باوجود کہ وہ غیر کی ملکیت ہے اپنی طرف سے قربانی کی نیت کرلی تو ان دونوں میں سے کسی کی طرف سے کافی نہ ہوگی، اور معلوم نہ ہونے کی صورت میں مالک کی طرف سے کافی ہوجائے گی اور فضولی کی نیت کا کوئی اثر نہ ہوگا۔

۳۶- دوسری شرط: یہ ہے کہ نیت ذبح کے ساتھ ہو یا ذبح کرنے سے قبل تعیین کے ساتھ ہو، خواہ یہ تعیین بکری کے خریدنے کے وقت ہو یا اپنی مملوکہ چیزوں سے اسے جدا کرنے کے ذریعہ ہو اور خواہ یہ نفلی قربانی ہو یا ذمہ میں کسی نذر کی وجہ سے ہو اور اسی کے مثل متعین کرنے کا حکم ہے، مثلاً یوں کہے کہ میں نے اس بکری کو قربانی کے لئے مقرر کردیا تو ان تمام صورتوں میں نیت کرنا کافی ہے، ذبح کے وقت نیت ضروری نہیں ہے، لیکن وہ متعین جانور جس کی نذر مانی ہو تو اس میں جیسا کہ پہلے گذرا، کسی نیت کی ضرورت نہیں ہے، یہ شافعیہ کے نزدیک ہے۔

حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک خریدتے وقت یا تعیین کے وقت کی نیت کافی ہوگی (۱)۔

۳۷- تیسری شرط: یہ ہے کہ قربانی کرنے والے کے ساتھ کسی ایسے جانور میں جس میں شرکت کا احتمال ہے کوئی ایسا شخص شریک نہ ہو جس کی سرے سے عبادت کی نیت نہیں ہے، اگر کوئی ایسا شخص شریک ہو تو قربانی صحیح نہیں ہوگی۔

اس کی وضاحت یہ ہے کہ بدنہ (۲) اور گائے میں سے ہر ایک جمہور کے نزدیک سات افراد کی طرف سے کافی ہے، جیسا کہ پہلے گذرا، تو اگر اس میں سات افراد نے شرکت کی تو ضروری ہے کہ ہر ایک کا ارادہ عبادت کا ہو، اگرچہ اس کی نوعیت مختلف ہو، پس اگر سات افراد نے یا سات سے کم افراد نے ایک اونٹ خریدا یا کسی ایک شخص نے دوسروں کو شریک کرنے کی نیت سے اونٹ خریدا، پھر اس میں چھ یا ان سے کم افراد کو شریک کیا اور ان میں سے ایک نے قربانی کی نیت کی اور دوسرے نے ہدی تمتع کی، تیسرے نے ہدی قران کی، چوتھے نے کفارۂ قسم کی، پانچویں نے میقات سے احرام چھوڑ دینے کے کفارۂ دم کی، چھٹے نے نفلی قربانی کی اور ساتویں نے اپنے لڑکے کے عقیقہ کی نیت کی تو یہ اونٹ ان سب کے لئے کافی ہوجائے گا، بخلاف اس صورت کے کہ ان میں سے ایک آدمی نے ساتواں حصہ خود کھانے کے ارادے سے، یا اپنے گھر والوں کو کھلانے یا فروخت کرنے کے ارادے سے لیا تو باقی ان سب لوگوں کی طرف سے قربانی درست نہیں ہوگی جنہوں نے عبادت کی نیت کی ہے، یہ امام ابوحنیفہ، امام ابو یوسف اور امام محمد کا قول ہے۔

اور یہ اس لئے کہ وہ عبادت جو قربانی میں ہے اور ان تمام اقسام میں ہے وہ خون بہانے میں ہے، اور ایک اونٹ کے خون بہانے میں تجزی نہیں ہوسکتی، اس لئے کہ وہ ایک ہی ذبح ہے تو اگر یہ خون بہانا کسی ایک یا زیادہ افراد کی طرف سے عبادت نہ ہو تو باقی افراد کی طرف سے بھی عبادت نہ ہوگا، البتہ اگر یہ خون بہانا سب کی طرف سے عبادت ہو، خواہ اس کی جہت مختلف ہو یا ان میں سے بعض واجب ہو اور بعض نفلی ہو تو یہ قربانی درست ہے۔

امام زفر فرماتے ہیں کہ شرکت کی حالت میں ذبح کرنا قربانی کی

= اس صورت میں وہ اس پر بقرہ (گائے) کا عطف کرکے یوں کہتے ہیں کہ اونٹ اور گائے میں سے ہر ایک سات افراد کی طرف سے کافی ہے۔

(۱) الانصاف ۴/ ۹۳-۹۴، المغنی ۸/ ۶۳۲، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۱۲۳۔

(۲) بدنۃ: باء اور دال کے فتحہ کے ساتھ اونٹ اور گائے دونوں کو شامل ہے لہذا اس کا اطلاق بیل، گائے، اونٹ اور اونٹنی پر ہوتا ہے اس کا نام بدنہ اس کے بدن کی ضخامت کی وجہ سے رکھا گیا۔ اس کی جمع بُدن باء کے ضمہ اور دال کے سکون کے ساتھ آتی ہے اور بعض بدنہ کو نر اونٹ کے لئے خاص کرتے ہیں،

طرف سے یا اس کے علاوہ دوسری عبادتوں کی طرف سے کافی نہ ہوگا مگر جب کہ شریک ہونے والے عبادت کی جہت میں بھی متفق ہوں، مثلاً یہ کہ شرکت کرنے والے ساتوں افراد کی نیت قربانی کی ہو یا سبھوں کی نیت شکار کا بدلہ دینے کی ہو اور اگر جہت میں ان کے درمیان اختلاف ہو تو کسی ایک کی طرف سے بھی ذبح صحیح نہ ہوگا، اس لئے کہ شرکت قیاس کے خلاف ہے، کیونکہ ذبح ایک ہی فعل ہے اور وہ قابل تجزی نہیں ہے، لہذا یہ تصور نہیں کیا جاسکتا کہ بعض حصہ ایک جہت سے واقع ہو اور بعض حصہ دوسری جہت سے، لیکن جہت کے اتحاد کی صورت میں یہ ممکن ہے کہ اسے ایک عبادت بنایا جاسکے، اور اختلاف کی صورت میں یہ ممکن نہیں ہے، لہذا اس صورت میں حکم قیاس کے مطابق ہوگا، (یعنی قربانی صحیح نہ ہوگی)۔

امام ابوحنیفہ سے مروی ہے کہ جہت کے اختلاف کی صورت میں شرکت کو انہوں نے ناپسند کیا ہے اور فرمایا کہ اگر یہ ایک ہی نوعیت کی عبادت ہو تو میرے نزدیک زیادہ پسندیدہ ہے۔ امام ابو یوسف بھی یہی فرماتے ہیں [1]۔

۳۸- اگر کسی شخص نے قربانی کی نیت سے ایک گائے خریدی، اس کے بعد اس نے اس میں دوسروں کو شریک کیا، تو اگر وہ خریدتے وقت فقیر تھا تو گویا اسے اس نے اپنے اوپر واجب کرلیا، جیسا کہ پہلے گذرا، لہذا یہ جائز نہیں کہ وہ اس میں دوسرے کو شریک کرے اور اگر مالدار اور مقیم تھا اور اس نے اسے وجوب کے وقت سے قبل خریدا یا مالدار مسافر تھا تو بھی یہی حکم ہے اور اگر وہ مالدار اور مقیم تھا اور اسے وجوب کے وقت کے بعد خریدا تو اس کا یہ خریدنا اسے واجب نہیں کرے گا، جیسا کہ پہلے گذرا، لہذا اس کے لئے جائز ہے کہ وہ اس میں اپنے ساتھ ایسے چھ یا ان سے کم افراد کو شریک کرے جو عبادت کا ارادہ رکھتے ہوں لیکن یہ مکروہ ہے، کیونکہ جب اس نے اسے قربانی کی نیت سے خریدا تھا تو گویا یہ اس کی طرف سے یہ وعدہ تھا کہ وہ اس مکمل جانور کو اپنی طرف سے قربان کرے گا اور وعدہ خلافی مکروہ ہے، اس صورت میں مناسب یہ ہے کہ وہ اس پوری قیمت کو صدقہ کردے جو اس نے اپنے ساتھ شریک ہونے والوں سے لی ہے، اس روایت کی وجہ سے کہ: "**أن رسول الله ﷺ دفع إلى حكيم بن حزام رضي الله عنه ديناراً وأمره أن يشتري له أضحية، فاشترى شاة وباعها بدينارين، واشترى بأحدهما شاة، وجاء إلى النبي عليه الصلاة والسلام بشاة ودينار، وأخبره بما صنع، فأمره عليه الصلاة والسلام أن يضحي بالشاة ويتصدق بالدينار**" [1] (رسول اللہ ﷺ نے حضرت حکیم بن حزامؓ کو ایک دینار دیا اور انہیں یہ حکم دیا کہ وہ ان کے لئے ایک قربانی کا جانور خریدیں، چنانچہ انہوں نے اس سے ایک بکری خریدی اور اسے دو دینار میں بیچ دیا اور ایک دینار سے ایک بکری خریدی اور نبی ﷺ کے پاس ایک بکری اور ایک دینار لے کر آئے، اور انہوں نے جو کچھ کیا تھا اس کی خبر آپ ﷺ کو دی، تو آپ ﷺ نے انہیں حکم دیا کہ وہ بکری کو قربان کردیں اور اور دینار کو صدقہ کردیں)۔

---

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۲۰۷- ۲۰۸ طبع بولاق۔

(۱) حضرت حکیم بن حزامؓ کی حدیث کی روایت ترمذی اور ابوداؤد نے اسی معنی کے ساتھ کی ہے لیکن ترمذی کی حدیث منقطع ہے اس لئے کہ حبیب نے حکیم سے نہیں سنا ہے اسی طرح ابوداؤد کی سند میں ایک مجہول راوی ہیں، اور بخاری نے اس واقعہ کو حضرت عروہ سے نقل کیا ہے اس میں دینار صدقہ کرنے کا تذکرہ نہیں ہے ابن حجر فرماتے ہیں کہ احمد، ابوداؤد، ترمذی اور ابن ماجہ کے نزدیک سعید بن زید عن الزبیر بن الخریت عن ابی لبید کے طریق سے اس حدیث کے ایک متابع روایت ہے ابولبید فرماتے ہیں کہ عروہ بارقی نے مجھ سے حدیث بیان کی، پس اسی معنی کی حدیث ذکر کی، اور اس کا ایک شاہد حضرت حکیم بن حزام کی حدیث سے ہے (تحفۃ الاحوذی ۴/ ۴۹۶- ۴۹۷ شائع کردہ السلفیہ، عون المعبود ۳/ ۲۶۴- ۲۶۶ طبع ہندوستان، فتح الباری ۶/ ۶۳۲، ۶۳۵ طبع السلفیہ، نیل الاوطار ۶/ ۵- ۶ طبع دار الجیل)۔

یہ سب حنفیہ کا مسلک ہے[(۱)]۔

شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب اس کے خلاف ہے، چنانچہ انہوں نے اس کو جائز قرار دیا ہے کہ قربانی وغیرہ جیسی عبادت کی نیت کرنے والا گوشت کی نیت کرنے والے کے ساتھ شریک ہو، حتی کہ اگر قربانی کرنے والے کے لئے اونٹ اور گائے کا ساتواں حصہ ہو اور ہدی والے کے لئے ساتواں اور عقیقہ کی نیت کرنے والے کے لئے ساتواں اور باقی ماندہ حصہ گوشت کی نیت کرنے والے کے لئے، اور ان تینوں کے ساتھ جانور ذبح کیا گیا تو قربانی جائز ہوگی، کیونکہ یہ فعل ہر ایک کی طرف سے اس کی نیت کی بنیاد پر عبادت ہوگی، اس کے شریک کی نیت کی بنیاد پر نہیں، لہذا کسی ایک کی طرف سے نیت کا نہ ہونا باقی لوگوں کی عبادت کے لئے مضر نہیں بن سکتا[(۲)]۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ قیمت یا گوشت میں شرکت جائز نہیں، اگر قیمت میں ایک جماعت شریک ہے اس طور پر کہ ان میں سے ہر ایک نے اس کا ایک حصہ ادا کیا یا وہ گوشت میں اس طرح شریک ہوئے کہ بکری یا اونٹ ان کے درمیان مشترک تھا تو ان میں سے کسی کی طرف سے قربانی صحیح نہ ہوگی، البتہ اگر قربانی کرنے والے نے ذبح سے قبل انہیں ثواب میں شریک کرلیا تو یہ صحیح ہے جیسا کہ پہلے گذرا۔

قربانی کے وقت کی ابتداء اور انتہاء

ابتداء وقت:

۳۹- حنفیہ کہتے ہیں کہ دس ذی الحجہ کے طلوع فجر کے وقت سے قربانی کا وقت شروع ہوجاتا ہے اور یہی عید الاضحیٰ کا دن ہے اور یہ وقت بذات خود شہر یا غیر شہر میں قربانی کرنے والے کے لحاظ سے مختلف نہیں ہوتا، لیکن فقہاء نے اس کے صحیح ہونے کے لئے یہ شرط لگائی ہے کہ جو شخص شہر میں ذبح کررہا ہے وہ نماز عید کے بعد ذبح کرے، خواہ خطبہ سے قبل ہو، البتہ خطبہ کے بعد تک قربانی کو مؤخر کرنا بہتر ہے اور اگر شہر کے مختلف حصوں میں عید کی نماز پڑھی جائے تو کسی ایک جگہ نماز سے فراغت قربانی کی صحت کے لئے کافی ہے۔

اور اگر عید کی نماز نہ پڑھی جاسکے تو اتنی دیر انتظار کیا جائے گا کہ نماز کا وقت گذر جائے یعنی سورج ڈھل جائے، پھر اس کے بعد ذبح کیا جائے گا اور جو شخص غیر شہر میں قربانی کررہا ہے تو اس کے لئے یہ شرط نہیں ہے بلکہ جائز ہے کہ یوم النحر کے طلوع فجر کے بعد ذبح کرے، کیونکہ غیر شہر والوں پر نماز عید نہیں ہے اور وہ شخص جس پر قربانی واجب ہے اگر وہ شہر میں مقیم ہو اور کسی کو اپنی طرف سے غیر شہر میں قربانی کرنے کا وکیل بنائے یا اس کے برعکس کوئی دیہات میں مقیم شخص شہر میں قربانی کرنے کے لئے کسی کو اپنا وکیل بنائے تو اس صورت میں اعتبار ذبح کئے جانے کی جگہ کا ہوگا، قربانی کرنے والے مؤکل کی جگہ کا نہیں، اس لئے کہ ذبح ہی عبادت ہے[(۱)]۔

مالکیہ کہتے ہیں اور حنابلہ کا ایک قول بھی یہی ہے کہ قربانی کا اول وقت امام کے علاوہ دوسرے لوگوں کے لئے وہ وقت ہے جس میں امام پہلے دن نماز عید اور دونوں خطبوں کے بعد قربانی کے ذبح سے فارغ ہوجائے اور امام کے لئے نماز عید اور دونوں خطبوں سے فارغ ہوجانے کے بعد ہے، تو اگر امام اپنے خطبہ سے فارغ ہونے سے قبل قربانی کردے تو قربانی صحیح نہ ہوگی، اور اگر دوسرے لوگ امام کی قربانی سے فارغ ہونے سے قبل ذبح کردیں تو ان کی قربانی درست نہیں ہوگی، البتہ اگر ان کا قربانی شروع کرنا امام کے شروع کرنے کے بعد اور ان کا ختم کرنا امام کے ختم کرنے کے بعد یا اس کے ساتھ ساتھ ہو تو قربانی درست ہے۔

(۱) البدائع ۵/ ۷۱-۷۲، حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۲۰۱۔

(۲) المجموع للنووی ۸/ ۳۹۷، المغنی لابن قدامہ ۱۱/ ۹۷-۱۱۸۔

(۱) البدائع ۵/ ۷۳-۷۴، حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۲۰۳۔

اور اگر امام نے ذبح نہیں کیا دونوں خطبوں سے فراغت کے بعد کسی عذر کی وجہ سے یا بغیر کسی عذر کے ذبح میں تاخیر کرے اور لوگ اندازے سے اتنی دیر انتظار کریں جس میں ذبح کرنا ممکن ہو پھر وہ اپنا جانور ذبح کرلیں تو ان کی یہ قربانی درست ہوگی، خواہ امام سے پہلے ہی کیوں نہ ہو، لیکن اگر کسی معقول عذر کی وجہ سے تاخیر ہو مثلاً دشمن سے جنگ یا بے ہوشی یا جنون تو اس صورت میں مستحب یہ ہے کہ اتنی دیر انتظار کیا جائے کہ امام اپنی قربانی سے فارغ ہوجائے، مگر جب سورج ڈھلنے کے قریب ہوجائے تو لوگوں کے لئے مناسب ہے کہ اس وقت خواہ امام سے قبل ہی قربانی کریں پھر اگر شہر میں امام حاکم نہ ہو بلکہ اس کا نائب یا امام صلاۃ ہو تو نائب امام کا اعتبار کیا جائے گا اور اگر یہ دونوں شہر میں ہوں اور نائب امام اپنی قربانی کے جانور کو عیدگاہ کی طرف لائے تو اسی کا اعتبار کیا جائے گا ورنہ نماز کے امام کا اعتبار کیا جائے گا، اور اگر ان دونوں میں سے کوئی نہ ہو تو ایسی صورت میں وہ اپنے سب سے قریبی شہر کے امام کی قربانی کے بعد قربانی کریں گے اور اگر اس قریبی شہر میں چند امام ہوں تو جو امام ان سے قریب ہو اس کی قربانی کے بعد قربانی کریں گے[1]۔

شافعیہ کہتے ہیں، حنابلہ کا بھی ایک قول یہی ہے کہ عید الاضحیٰ کے دن سورج کے طلوع ہونے کے بعد اتنی مقدار کے بعد قربانی کا وقت شروع ہوجاتا ہے جس میں دو ہلکی رکعتیں اور دو ہلکے خطبوں کی گنجائش ہو اور ہلکی رکعت اور ہلکے خطبے سے مراد یہ ہے کہ نماز اور خطبہ جتنی مقدار سے کافی ہوجاتا ہے اس پر اکتفاء کیا جائے۔

وہ کہتے ہیں کہ قربانی کی صحت امام کے نماز اور دونوں خطبوں سے عملاً فارغ ہونے پر موقوف نہیں ہے، اس لئے کہ کسی امام کی نماز اور اس کا خطبہ طویل ہوتا ہے اور کسی کا مختصر، اس لئے زمانہ کا اعتبار کیا گیا تاکہ نماز وغیرہ کے اوقات کے مشابہ ہوجائے اور شہروں اور دیہاتوں میں لوگوں کے لئے زیادہ آسان اور قابل عمل ہوسکے۔ پہلے جو احادیث گذر چکیں ان کا مطلب یہی ہے اور نبی علیہ السلام عید الاضحیٰ کی نماز سورج طلوع ہونے کے بعد پڑھتے تھے[1]۔

اور افضل یہ ہے کہ قربانی سورج کے ایک نیزہ کے بقدر بلند ہونے کے بعد اتنی مقدار تک مؤخر کی جائے جس کا اوپر ذکر کیا گیا[2] (یعنی دو خفیف رکعت اور دو خفیف خطبوں کے بقدر)۔

اور حنابلہ کا تیسرا قول جو راجح ہے وہ یہ ہے کہ اس کا وقت نماز عید کے بعد شروع ہوتا ہے خواہ خطبہ سے قبل ہو، لیکن دونوں خطبوں کا انتظار کرلینا افضل ہے۔

اگر شہر میں مختلف جگہ نماز ہورہی ہو تو تمام جگہوں میں نماز سے فراغت کا انتظار کرنا ضروری نہیں ہے، بلکہ کسی ایک جگہ نماز سے فراغت کافی ہے اور اگر قربانی کا ارادہ کرنے والا کسی ایسی جگہ ہے جہاں عید کی نماز نہیں پڑھی جاتی مثلاً دیہات اور خیموں والے جن پر عید کی نماز واجب نہیں ہے تو وقت کا آغاز اس وقت ہوگا جب سورج

---

(۱) حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۲/ ۱۰۲۔

---

(۱) حدیث: "كان النبي ﷺ يصلي صلاة عيد الأضحى عقب طلوع الشمس" پر وہ حدیث دلالت کررہی ہے جس کی روایت حسن بن احمد بناء نے کتاب الاضاحی میں معلی بن ہلال عن الاسود بن قیس عن جندب کے طریق سے کی ہے وہ کہتے ہیں: "كان النبي ﷺ يصلي بنا يوم الفطر والشمس على قيد رمحين والأضحى على قيد رمح" (نبی علیہ السلام ہمیں عید الفطر کے دن اس وقت نماز پڑھاتے تھے جب کہ سورج دو نیزہ کے بقدر بلند ہوتا اور عید الاضحیٰ کی نماز اس وقت پڑھاتے جب سورج ایک نیزہ کے بقدر بلند ہوتا) اس حدیث کے متعلق حافظ نے تلخیص میں سکوت اختیار کیا ہے اور صاحب منیۃ الاعلی نے کہا ہے کہ اس میں معلی ہیں جو ضعیف ہیں (تلخیص الحبیر ۲/ ۸۳، نیل الاوطار ۳/ ۲۹۳ طبع المطبعۃ العثمانیہ المصریہ ۱۳۵۷ھ، منیۃ الالمعی رص ۳۰)۔

(۲) المجموع للنووی ۸/ ۳۸۷، ۳۹۱، حاشیۃ البجیرمی علی شرح المنہج ۴/ ۲۹۴، ۲۹۷۔

کے ایک نیزہ بلند ہونے کے بعد عید کی نماز کے بقدر وقت گذر جائے۔

اور جہاں نماز عید پڑھی جاتی ہے اگر زوال کی وجہ سے عید الاضحیٰ کی نماز فوت ہوجائے تو وہاں زوال کے بعد قربانی کریں گے[۱]۔

قربانی کا آخری وقت:

۴۰- حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ کا مسلک یہ ہے کہ قربانی کے ایام تین ہیں اور وہ عید الاضحیٰ کا دن اور ایام تشریق کے پہلے دو دن ہیں، تو مذکورہ ایام میں سے آخری دن جو ایام تشریق کا دوسرا دن ہے کے سورج غروب ہونے سے قربانی کا وقت ختم ہوجاتا ہے (یعنی ۱۲؍ ذی الحجہ)۔

ان کی دلیل یہ ہے کہ حضرت عمر، علی، ابو ہریرہ، انس، ابن عباس اور ابن عمر رضی اللہ عنہم نے خبر دی کہ قربانی کے تین دن ہیں اور یہ معلوم ہے کہ مقدار کا پتہ رائے اور قیاس سے نہیں چل سکتا، لہذا ضروری ہے کہ ان صحابہ کرامؓ نے حضور ﷺ سے سن کر اس کی خبر دی ہوگی[۲]۔

شافعیہ فرماتے ہیں (حنابلہ کا دوسرا قول یہی ہے اور ابن تیمیہ نے اسی کو اختیار کیا ہے) کہ قربانی کے ایام چار ہیں جو ایام تشریق کے تیسرے دن (۱۳؍ ذی الحجہ) کے سورج غروب ہونے پر ختم ہوتے ہیں، یہ قول بھی حضرت علی اور حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہم سے مروی ہے۔ اسی طرح حضرت جبیر بن مطعمؓ اور عطاء، حسن بصری، عمر بن عبد العزیز، سلیمان بن موسیٰ اسدی اور مکحول سے بھی مروی ہے۔

اس قول کے قائلین کی دلیل رسول اللہ ﷺ کا یہ قول ہے: "كل أيام التشريق ذبح"[۳] (تمام ایام تشریق ذبح کے دن ہیں)۔

(۱) المغنی لابن قدامہ بأعلی الشرح الکبیر ۱۱؍ ۱۱۳، ۱۱۵، مطالب اولی النہی ۲؍ ۴۷۰۔
(۲) البدائع ۵؍ ۶۵، الشرح الکبیر بحاشیۃ الدسوقی ۲؍ ۱۲۰، المغنی لابن قدامہ ۱۱؍ ۱۱۳۔
(۳) حدیث: "كل أيام التشريق ذبح" کی روایت ابن حبان (موارد الظمآن رص ۲۴۹ طبع السلفیہ) اور احمد (۴؍ ۸۲ طبع المیمنیہ) نے کی ہے ہیثمی نے کہا کہ اس کے رجال ثقہ ہیں ۳؍ ۲۵۱ طبع القدسی)۔

ایام نحر کی راتوں میں قربانی:

۴۱- عید الاضحیٰ کی رات قربانی کا وقت نہیں ہے، اس میں کسی کا اختلاف نہیں، اسی طرح ایام نحر کے بعد کی رات، اختلاف ان دو یا تین راتوں میں ہے جو ایام نحر کے بیچ میں پڑتی ہیں۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ دو بیچ کی راتوں میں جو قربانی ہو وہ کافی نہیں ہے اور وہ تشریق کے دو دن کی دو راتیں سورج غروب ہونے سے لے کر طلوع فجر تک ہیں[۱]، (یعنی ۱۱، ۱۲؍ ذی الحجہ کی رات)۔

حنابلہ کا ایک قول یہی ہے[۲]۔

اور حنابلہ اور شافعیہ فرماتے ہیں[۳] کہ بیچ کی راتوں میں قربانی کراہت کے ساتھ جائز ہے، کیونکہ (تاریکی میں) ذبح کرنے والا کبھی ذبح میں غلطی کرجاتا ہے، یہ مذہب اسحاق، ابو ثور اور جمہور کا ہے، حنابلہ کے دو قوال میں سے زیادہ صحیح قول یہی ہے[۴]۔

شافعیہ نے رات میں قربانی کے مکروہ ہونے سے اس صورت کو مستثنیٰ کیا ہے[۵] جب کسی ضرورت کی وجہ سے ایسا کرنا پڑے، مثلاً اس آدمی کا دن میں ایسے اعمال میں مشغول رہنا جو قربانی سے مانع ہیں، یا کسی مصلحت کی بنا پر مثلاً رات میں فقراء کا آسانی سے مل جانا، یا آسانی سے ان کا حاضر ہوجانا۔

قربانی کے وقت کے فوت ہوجانے سے کیا واجب ہے:

۴۲- چونکہ قربانی میں عبادت خون بہانے سے ہوتی ہے اور یہ خون

(۱) حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۲؍ ۱۲۱۔
(۲) المغنی لابن قدامہ ۱۱؍ ۱۱۳، ۱۱۵۔
(۳) البدائع ۵؍ ۷۳، المجموع للنووی ۸؍ ۳۸۷، ۳۹۱۔
(۴) مطالب اولی النہی ۲؍ ۴۷۰۔ اس لئے کہ روشنی کے حالات بدل جانے کی وجہ سے عموماً غلطی کا امکان نہیں رہا۔
(۵) البجیرمی علی المنہج ۴؍ ۲۹۷۔

بہانا ایسا عمل ہے کہ اس کے ذریعہ تقرب کا راز سمجھ میں نہیں آتا تو اس کے ذریعہ تقرب کو اس وقت کے ساتھ محدود رکھنا واجب ہوگا جسے شارع نے اس کے لئے خاص کیا ہے، لہذا جب اس کا وقت گذر جائے تو بعینہ اسی عمل سے (یعنی خون بہا کر) اس کی قضا نہیں کی جاسکتی، بلکہ تقرب زندہ بکری، یا اس کی قیمت یا ایک صحیح قربانی کی قیمت کے صدقہ کرنے کی طرف منتقل ہوجائے گا، جو شخص بکری یا کسی اور جانور کی قربانی کو نذر کے ذریعہ یا قربانی کی نیت سے خرید کر متعین کرلے اور قربانی نہ کرے یہاں تک کہ قربانی کے ایام گذر جائیں تو اس پر واجب ہے کہ زندہ صورت میں اسے صدقہ کردے، کیونکہ مال میں اصل اسے صدقہ کرکے تقرب حاصل کرنا ہے، نہ کہ تلف کرکے، اور وہ خون بہانا ہے، مگر شارع نے مخصوص ایام میں خون بہانے کو عبادت قرار دیا ہے، یہاں تک کہ مالک اور اجنبی اور مالدار اور فقیر سب کے لئے اس کا گوشت کھانا حلال ہے، کیونکہ لوگ اس وقت میں اللہ کے مہمان ہوتے ہیں۔

۴۳ - اور جس شخص پر چوپائے کو زندہ صورت میں صدقہ کرنا واجب ہو اس کے لئے اسے ذبح کرنا اور اس سے کھانا اور مالداروں کو کھلانا جائز نہیں، نہ اس کی کسی چیز کو تلف کرنا جائز ہے، پس اگر وہ اسے ذبح کردے تو مذبوح شکل میں اسے صدقہ کرنا واجب ہے اور اگر ذبح کرنے کے بعد اس کی قیمت زندہ کی قیمت سے کم ہوجائے تو ایسی صورت میں دونوں قیمتوں کے درمیان جتنا فرق ہو، اسے بھی اصل کے ساتھ صدقہ کرے گا، اور اگر ذبح کرنے کے بعد اس نے اس میں سے کچھ کھالیا یا کسی مالدار کو کھلایا یا اس میں سے کسی چیز کو تلف کردیا تو اس پر اس کی قیمت کا صدقہ کرنا واجب ہے۔

۴۴ - جس شخص پر قربانی واجب تھی اور اس نے قربانی نہیں کی یہاں تک کہ وقت گذر گیا، پھر اس کی موت کا وقت آگیا تو اس پر ضروری ہے کہ وہ اپنے تہائی مال سے ایک بکری کی قیمت کا صدقہ کرنے کی وصیت کرجائے، کیونکہ وصیت اسے واجب سے عہدہ برآ کرنے کی صورت ہے، یہ سب حنفیہ کا مذہب ہے[1]۔

اور قربانی کرنے کی وصیت کی کچھ صورتیں ہیں جن کی طرف اشارہ کرنے پر ہم اکتفاء کرتے ہیں، اس کی تفصیل اور اس کے احکام کے بیان کے لئے دیکھئے: ''وصیت'' کی اصطلاح۔

شافعیہ اور حنابلہ فرماتے ہیں کہ جو شخص قربانی نہ کرے، یہاں تک کہ وقت گذر جائے تو اگر قربانی مسنون ہو (اور یہی اصل ہے) تو اب وہ قربانی نہیں کرے گا اور اس کی اس سال کی قربانی چھوٹ گئی اور اگر وہ ذبح کرے، خواہ قربانی ہی کی نیت سے ہو تو اس کا یہ ذبیحہ قربانی شمار نہیں ہوگا، اور وہ اس میں سے فقراء کو جتنا دے گا اس پر اسے صدقہ کا ثواب ملے گا، لیکن اگر نذر کی وجہ سے قربانی واجب تھی تو بطور قضاء اس پر قربانی کرنا لازم ہے۔ بعض مالکیہ کی بھی یہی رائے ہے، کیونکہ وہ قربانی اس پر واجب تھی، لہذا وقت کے فوت ہونے کی وجہ سے ساقط نہیں ہوگی، پس اگر قربانی اس کے واجب کرنے سے واجب ہوئی تھی اور وہ جانور گم ہوجائے یا چوری ہوجائے اور اس میں اس کی طرف سے کوئی کوتاہی نہ ہو تو اس پر کوئی ضمان نہیں ہوگا، کیونکہ وہ اس کے ہاتھ میں امانت ہے، پس اگر جانور واپس آجائے تو اسے ذبح کردے گا، خواہ وہ قربانی کے زمانہ میں یا اس کے بعد لوٹے[2]۔

پس اگر وقت گذر جائے اور متعین بکری کو قربانی نہ کرے تو حکم اصل کی طرف لوٹ آئے گا اور وہ زندہ جانور یا اس کی قیمت کا صدقہ کرنا ہے، خواہ اس کا متعین کرنے والا خوش حال ہو یا تنگ دست اور اس حال میں وہ قربانی اس کے لئے اور اس کی اصل فرع کے لئے یا

---

(۱) البدائع ۵/ ۶۸-۶۹۔

(۲) المجموع للنووی ۸/ ۳۸۸، المغنی ۱۱/ ۱۱۵-۱۱۶۔

کسی مالدار کے لئے حلال نہ ہوگی۔

قربانی سے قبل مستحب امور:

۴۵- قربانی سے قبل چند امور مستحب ہیں:

(۱) یہ کہ قربانی کرنے والا قربانی کے دن سے چند دنوں قبل سے جانور کو باندھ کر رکھے، کیونکہ اس میں عبادت کے لئے تیار رہنا ہے اور اس میں رغبت کا اظہار کرنا ہے، اس بنا پر اس کے لئے اس میں اجر و ثواب ہوگا۔

(۲) یہ کہ اس کے گلے میں قلادہ ڈال دے [۱] اور اس کو جُل (جھول) پہنائے [۲]، ہدی پر قیاس کرتے ہوئے، کیونکہ یہ اس کی تعظیم کا پتہ دیتا ہے، اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: ''وَمَنْ يُّعَظِّمْ شَعَائِرَ اللّٰهِ فَإِنَّهَا مِنْ تَقْوَى الْقُلُوْبِ'' [۳] (اور جو شخص دین خداوندی کی ان یادگاروں کی تعظیم کرے گا تو یہ دلوں کے تقویٰ کی علامت ہے)۔

(۳) یہ کہ اسے قربانی کی جگہ اچھی طرح ہانک کر لے جائے، سختی سے نہ ہانکے اور اس کا پیر پکڑ کر مذبح کی طرف کھینچ کر نہ لے جائے [۴]، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: ''إن الله تعالىٰ كتب الإحسان على كل شئ، فإذا قتلتم فأحسنوا القتلة، وإذا ذبحتم فأحسنوا الذبحة، وليحدّ أحدكم شفرته، وليرح ذبيحته'' [۵] (بیشک اللہ تعالیٰ نے ہر چیز میں احسان (اچھی طرح کرنا) کو ضروری قرار دیا ہے تو جب تم قتل کرو تو اچھی طرح قتل کرو، اور جب ذبح کرو تو اچھی طرح ذبح کرو، اور اپنی چھری تیز کرلو اور اپنے ذبیحہ کو آرام پہنچاؤ)۔

(۴) مالکیہ اور شافعیہ فرماتے ہیں کہ جو شخص قربانی کرنے کا ارادہ رکھتا ہو یا وہ شخص جو یہ جانتا ہو کہ کوئی دوسرا اس کی طرف سے قربانی کرے گا، اس کے لئے مسنون ہے کہ وہ اپنے سر یا بدن کا بال نہ مونڈے، نہ کاٹے، نہ کسی اور طرح سے زائل کرے اور نہ اپنا ناخن کاٹے اور نہ اپنے چمڑے میں سے کسی چیز کو کاٹے، مثلاً کوئی زخم ہو جس کا باقی رہنا مضر نہ ہو اور یہ حکم ذی الحجہ کی پہلی رات سے قربانی کے ذبح سے فراغت تک ہے۔

حنابلہ فرماتے ہیں کہ یہ واجب ہے، نہ کہ مسنون اور وجوب کا قول سعید بن المسیب، ربیعہ اور اسحاق سے منقول ہے۔

اور ابن قدامہ نے حنفیہ سے عدم کراہت کا قول نقل کیا ہے [۱] اور سنیت کے قول کی بنیاد پر ان امور پر اقدام مکروہ تنزیہی ہوگا اور وجوب کے قول کی بنیاد پر حرام ہوگا۔

اور اس سلسلہ میں اصل حضرت ام سلمہؓ کی حدیث ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: ''إذا دخل العشر وأراد أحدكم أن يضحي فلا يمسّ من شعره ولا من بشره شيئاً'' [۲] (جب ذی الحجہ کا پہلا عشرہ شروع ہوجائے اور تم میں سے کوئی قربانی کرنے کا ارادہ رکھتا ہو تو وہ اپنا بال یا اپنے چمڑے کا کوئی حصہ نہ کاٹے)۔

اور انہیں کی ایک دوسری روایت میں ہے کہ آپ ﷺ نے

---

(۱) تقلید کے معنی ہیں: جانور کی گردن میں کسی چیز کا اس مقصد سے لٹکانا کہ معلوم ہوجائے کہ یہ ہدی ہے یا قربانی۔

(۲) تجلیل کے معنی ہیں: چوپایہ کو جھول پہنانا۔ جل جیم کے ضمہ کے ساتھ فتح بھی جائز ہے اور لام کی تشدید کے ساتھ، وہ چیز ہے جس سے جانور کی حفاظت کے لئے اسے ڈھانپا جاتا ہے۔

(۳) سورۂ حج /۳۲۔

(۴) البدائع ۵/ ۷۸، الفتاویٰ الہندیہ ۵/ ۳۰۰۔

(۵) حدیث: ''إن الله كتب الإحسان على كل شئ'' کی روایت مسلم (۳/ ۱۵۴۸ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

---

(۱) المجموع للنووی ۸/ ۳۹۲، المغنی لابن قدامہ ۱۱/ ۹۶، الشرح الکبیر وحاشیۃ الصاوی ۲/ ۱۴۱ طبع دار المعارف۔

(۲) حدیث: ''إذا دخل العشر...'' کی روایت مسلم (۳/ ۱۵۶۵ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

فرمایا: "إذا رأيتم هلال ذي الحجة وأراد أحدكم أن يضحي فليمسک عن شعره و أظفاره"(۱) (جب تم ذی الحجہ کا چاند دیکھ لو اور تم میں سے کوئی قربانی کرنا چاہے تو اسے چاہئے کہ اپنا بال اور ناخن نہ کاٹے)۔

اور سنیت کے قائلین نے ممانعت کو کراہت پر محمول کیا ہے۔

اور عدم تحریم پر دلالت کرنے والی حدیث حضرت عائشہؓ کی ہے، وہ فرماتی ہیں: "كنت أفتل قلائد هدى رسول اللهﷺ ثم يقلّده ويبعث به ولا يحرم عليه شئ أحلّه الله له حتى ينحر هديه"(۲) (میں رسول اللہ ﷺ کی ہدی کے لئے قلادہ بٹتی تھی پھر آپ ﷺ وہ قلادہ اسے پہنادیتے اور اسے بھیج دیتے تھے اور اپنی ہدی کی قربانی تک آپ ﷺ پر کوئی ایسی چیز حرام نہیں ہوتی تھی جسے اللہ نے آپ کے لئے حلال قرار دیا ہو)۔

امام شافعی فرماتے ہیں کہ ہدی کو بھیجنا قربانی کے ارادہ سے بڑھ کر ہے، پس اس سے معلوم ہوا کہ یہ حرام نہیں ہے۔

بال اور ناخن وغیرہ کاٹنے سے باز رہنے کے حکم کی حکمت یہ ہے کہ کہا گیا ہے کہ اس میں حج کا احرام باندھنے والوں کے ساتھ مشابہت ہے اور صحیح یہ ہے کہ قربانی کا ارادہ کرنے والا تمام اجزاء کے ساتھ باقی رہے اس امید پر کہ قربانی کی وجہ سے اسے جہنم سے آزادی مل جائے۔

قربانی سے قبل کی مکروہات:

حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ قربانی سے قبل چند امور مکروہ تحریمی ہیں:

۴۶ - امر اول: وہ بکری جو قربانی کی نیت سے خریدی گئی ہے اس کا دودھ دوہنا یا اس کا اون کاٹنا، خواہ اس کا خریدنے والا خوشحال ہو یا تنگ دست۔ اسی طرح وہ بکری جو نذر کی وجہ سے متعین ہوگئی ہو، مثلاً کسی نے یوں کہا کہ: "اللہ کے لئے مجھ پر لازم ہے کہ میں اس کو قربان کروں"، یا یوں کہا کہ: "میں نے اسے قربانی بنادیا"۔

اور یہ اس لئے مکروہ ہے کہ اس نے اسے عبادت کے لئے متعین کردیا ہے، لہذا عبادت کی ادائیگی سے پہلے اس سے انتفاع حلال نہ ہوگا، جیسا کہ اگر اسے قربانی کے وقت سے پہلے ذبح کردے تو اس کے لئے اس کے گوشت سے انتفاع حلال نہیں، کیونکہ دودھ دوہنے اور اون کاٹنے سے ان میں نقص پیدا ہوگا اور قربانی کے جانور میں نقص پیدا کرنا ممنوع ہے۔

بعض لوگوں نے اس بکری کو مستثنیٰ قرار دیا ہے جسے خوشحال آدمی نے قربانی کی نیت سے خریدا ہو، کیونکہ اس کا اس جانور کو خریدنا اس کو واجب نہیں کرتا، اس لئے کہ اس کے ذمہ میں کسی غیر متعین بکری کی قربانی واجب ہے جیسا کہ پہلے گذرا۔

لیکن یہ استثناء کمزور ہے، کیونکہ وہ عبادت کے لئے متعین ہے جب تک کہ دوسرا جانور اس کے قائم مقام نہ ہو، تو قبل اس کے کہ کوئی اور جانور اس کی جگہ پر ذبح کیا جائے اس سے فائدہ اٹھانے کی غرض سے اس کے لئے اسے دوہنا یا اس کے اون کو کاٹنا جائز نہیں۔

اسی بناپر اگر وہ اسے اس کے وقت سے قبل ذبح کردے تو اس کا گوشت اس کے لئے جائز نہیں ہوتا ہے۔

اگر قربانی کے لئے متعین کئے گئے جانور کے تھن میں دودھ ہو اور اگر اس کا دودھ نہ دوہے جانے کی صورت میں اس پر ضرر یا ہلاکت کا اندیشہ ہو تو اس کے تھن پر ٹھنڈا پانی چھڑکے گا تاکہ دودھ خشک ہوجائے، کیونکہ دوہنے کی کوئی سبیل نہیں۔

اور اگر دودھ دوہ لے تو دودھ کو صدقہ کردے گا، کیونکہ وہ اس بکری

---

(۱) حدیث: "إذا رأيتم هلال ذي الحجة..." کی روایت مسلم (۳/۱۵۶۵ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) حدیث: "كنت أفتل قلائد هدي رسول اللهﷺ..." کی روایت بخاری (۴/۹۲۳، الفتح طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/۹۵۷ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

کا جزء ہے جو عبادت کے لئے متعین ہے۔

پس اگر وہ اسے صدقہ نہ کرے یہاں تک کہ وہ ضائع ہوجائے یا مثلاً وہ اسے پی لے تو اس پر اس کے مثل دودھ یا اس کی قیمت کا صدقہ کرنا واجب ہوگا۔

اور دودھ کے سلسلہ میں جو کچھ کہا گیا اون، مینڈھے کے بال اور اونٹ کے بال کے بارے میں بھی وہی کہا جائے گا[1]۔

اور مالکیہ کہتے ہیں[2] کہ قربانی کے جانور کا دودھ پینا محض اسے خرید لینے یا اپنے جانوروں کے درمیان سے اسے قربانی کے لئے متعین کرلینے سے مکروہ تنزیہی ہوجاتا ہے، اور ذبح سے قبل اس کے اون کو کاٹنا بھی مکروہ ہے، کیونکہ اس کی وجہ سے اس کی خوبصورتی کم ہوجاتی ہے، اس سے دو صورتیں مستثنیٰ ہیں:

اول: یہ کہ اسے معلوم ہو کہ ذبح سے قبل اس کے مثل یا اس کے مثل کے قریب اُگ آئے گا۔

دوم: یہ کہ اس نے خریداری وغیرہ کے ذریعہ اسے حاصل کیا ہو یا اپنے چوپایوں کے درمیان سے اسے قربانی کے لئے متعین کیا ہو اور اون کاٹنے کی نیت کی ہو تو ان دونوں صورتوں میں اون کاٹنا مکروہ نہیں ہے۔

اور اگر ان دونوں کے علاوہ کسی اور صورت میں اون کاٹ لے تو اس کے لئے اس کا بیچنا مکروہ ہے، شافعیہ اور حنابلہ فرماتے ہیں کہ[3] قربانی کا دودھ نہیں پیے گا، مگر وہ جو اس کے بچے کی ضرورت سے زائد ہو، پس اگر اس سے کچھ فاضل نہ بچے یا دودھ دوہنا اس کے لئے مضر ہو یا اس سے اس کا گوشت کم ہوجائے تو اس کے لئے دودھ دوہنا جائز نہ ہوگا اور اگر ایسا نہ ہو تو اس کے لئے دودھ لینا اور اس سے فائدہ اٹھانا جائز ہے۔

ان حضرات نے یہ بھی فرمایا کہ اگر اون کا باقی رہنا اس کے لئے مضر نہ ہو یا باقی رہنا کاٹنے سے زیادہ نفع بخش ہو تو کاٹنا جائز نہ ہوگا اور اگر باقی رہنا اس کے لئے مضر ہو یا کاٹنا زیادہ نفع بخش ہو تو کاٹنا جائز ہوگا اور کاٹے ہوئے اون کا صدقہ کردینا واجب ہوگا۔

۷۴ - امر دوم: قربانی سے قبل حنفیہ کے نزدیک جو چیزیں مکروہ تحریمی ہیں ان میں سے ایک اس بکری کو فروخت کرنا ہے جسے خرید کر یا نذر کے ذریعہ قربانی کے لئے متعین کردیا گیا ہو اور اس کا بیچنا اس لئے مکروہ ہے کہ وہ قربانی کے لئے متعین ہے، لہذا اس کے ثمن سے انتفاع حلال نہیں ہے جیسا کہ اس کے دودھ اور اون سے انتفاع جائز نہیں، لیکن وہ بیع امام ابوحنیفہ اور امام محمد کے نزدیک کراہت کے باوجود نافذ ہوجائے گی، کیونکہ وہ ایسے مال کی بیع ہے جو مملوک، قابل انتفاع اور مقدور التسلیم ہے اور امام ابو یوسف کے نزدیک بیع نافذ نہیں ہوگی، کیونکہ وہ بمنزلہ وقف کے ہے۔

اور اس کی بیع کے نفاذ کی صورت میں اس پر واجب ہوگا کہ اس کی جگہ اسی کے مثل یا اس سے بہتر جانور کی قربانی کرے۔ اگر اس نے ایسا کیا تو اس پر کوئی دوسری چیز واجب نہ ہوگی اور اگر اس نے اس سے ادنیٰ جانور خریدا تو اس پر ضروری ہوگا کہ وہ دونوں قیمتوں کے درمیان جتنا فرق ہے اس کا صدقہ کرے اور اس ثمن کا جس کے ذریعہ بیع وشراء عمل میں آیا ہے اگر وہ قیمت کے خلاف ہو تو اس کا اعتبار نہیں کیا جائے گا[1]۔

مالکیہ فرماتے ہیں کہ جو قربانی نذر کی بنا پر متعین ہو اس کا بیچنا اور بدلنا حرام ہے اور جو نذر کی وجہ سے متعین نہ ہو تو ایسی صورت میں اسی

---

(۱) البدائع ۷۶/۵، الفتاویٰ ۳۰۱/۵۔

(۲) الدسوقی ۱۲۳/۲، الشرح الصغیر ۱۴۶/۲ طبع دار المعارف۔

(۳) المغنی مع الشرح الکبیر ۱۰۵/۱۱-۱۰۶، تحفۃ المحتاج ۱۶۳/۸۔

(۱) البدائع ۷۹/۵۔

جیسے یا اس سے کم درجہ کے جانور سے بدلنا مکروہ ہے۔

پس اگر وہ دوسرے جانوروں کے ساتھ مل جائے اور نہ پہچانا جائے اورصورت حال یہ ہو کہ اس میں سے بعض دوسرے بعض سے افضل ہوتو اس کے لئے قرعہ اندازی کئے بغیر افضل کو چھوڑنا مکروہ ہے [1]۔

شافعیہ فرماتے ہیں کہ واجب قربانی کا بیچنا اور اس کا بدلنا اگر چہ اس سے بہتر جانور سے ہو جائز نہیں ہے، ابوثور کا مذہب یہی ہے اور حنابلہ میں سے ابوالخطاب نے اسی کو اختیار کیا ہے۔

لیکن امام احمد سے صریح روایت (جو حنابلہ کے نزدیک راجح ہے) یہ ہے کہ جس قربانی کے جانور کو اس نے واجب کرلیا ہے اس سے بہتر جانور سے بدلنا جائز ہے، عطاء، مجاہد اور عکرمہ اسی کے قائل ہیں [2]۔

۴۸ - امر سوم: قربانی سے قبل حنفیہ کے نزدیک جو چیزیں مکروہ تحریمی ہیں وہ اس بچے کا فروخت کرنا ہے جو اس بکری سے پیدا ہوا ہو جو نذر کی وجہ سے متعین ہو یا قربانی کی نیت سے خریدنے کی وجہ سے متعین ہو اور اس کا بیچنا اس لئے مکروہ ہے کہ اس کی ماں قربانی کے لئے متعین ہے اور بچہ شرعی صفات مثلاً غلامی یا آزادی میں ماں کے تابع ہوتا ہے، لہذا اس پر اس کا باقی رکھنا اس وقت تک ضروری ہے جب تک کہ وہ ماں کے ساتھ ذبح نہ کیا جائے تو اگر اس نے اسے فروخت کردیا تو اس پر اس کی قیمت کا صدقہ کردینا واجب ہے۔

قدوری لکھتے ہیں: بچے کا ذبح کرنا واجب ہے اور اگر زندہ صورت میں اس کو صدقہ کردے تو جائز ہے، کیونکہ حق نے اس میں سرایت نہیں کی ہے لیکن وہ اس سے متعلق ہے، لہذا اس کا حکم اس کے

(۱) الدسوقی ۲/ ۱۲۳، بلغۃ السالک ۱/ ۳۱۱۔

(۲) المغنی لابن قدامہ ۱۱/ ۱۱۲۔

جھول (جل) اور لگام (خطام) جیسا ہوگا [1] تو اگر اس کو ذبح کردے تو اس کی قیمت کا صدقہ کرے گا اور اگر اس کو بیچ دے تو اس کے ثمن کا صدقہ کرے گا۔

فتاویٰ خانیہ میں یہ ہے کہ زندہ صورت میں اسے صدقہ کرنا مستحب ہے اور اسے ذبح کرنا جائز ہے اور جب اسے ذبح کردے تو اس کا صدقہ کرنا واجب ہے اور اگر اس میں سے کھالے تو جتنا کھایا ہے اس کی قیمت صدقہ کرے۔

مالکیہ فرماتے ہیں کہ جو جانور نذر کی بنا پر قربانی کے لئے متعین ہو اس کے بچے کا بیچنا حرام ہے اور مطلقاً قربانی کے جانور کے بچے کو ذبح کرنا مستحب ہے، خواہ نذر کی وجہ سے متعین ہو یا نہ ہو اگر وہ بچہ ذبح سے قبل پیدا ہوا ہو، اور جب ذبح کیا جائے تو اس کے ساتھ قربانی جیسا سلوک کیا جائے گا اور اگر ذبح نہ کیا جائے تو اس کا باقی رکھنا جائز ہے اور دوسرے سال اسے قربان کرنا درست ہے۔

لیکن جو بچہ ذبح کئے جانے کے بعد پیٹ سے نکلا ہو اگر وہ مردہ نکلا ہو اور اس کی خلقت مکمل ہو اور جسم پر بال اگے ہوں تو اسے قربانی کا جزء شمار کیا جائے گا اور اگر وہ زندہ نکلا ہو اور زندگی ثابت ہو تو چونکہ وہ مستقل بالذات ہے اس لئے اس کا ذبح کرنا واجب ہے [2]۔

شافعیہ فرماتے ہیں کہ اگر کسی نے متعین بکری کی نذر مانی یا اس نے یوں کہا کہ میں نے اس بکری کو قربانی بنادیا یا ذمہ میں کسی قربانی کی نذر مانی، پھر اس کے ذمہ میں جو قربانی تھی اس کے لئے ایک بکری کو متعین کیا، پھر مذکورہ بکری نے بچہ دیا تو تینوں صورتوں میں اس کے

(۱) جلّ: جیم کے ضمہ اور فتحہ کے ساتھ، چوپائے کی حفاظت کے لئے جس چیز سے اسے ڈھانپتے ہیں اسے جل کہتے ہیں، اس کی جمع جلال آتی ہے اور خطام خاء کے کسرہ کے ساتھ، وہ لگام ہے جس سے چوپایہ ہانکا جاتا ہے اور اس کا نام خطام اس لئے رکھا جاتا ہے کہ اکثر اوقات میں اسے اس کی ناک میں لگایا جاتا ہے۔

(۲) الدسوقی ۲/ ۱۲۲۔

بچے کو ذبح کرنا ضروری ہے اور زیادہ صحیح یہ ہے کہ فقراء پر اسے تقسیم کرنا ضروری نہیں ہے، بخلاف اس کی ماں کہ اس کا صدقہ کرنا واجب ہے، البتہ اگر اس کی ماں مر جائے تو ایسی صورت میں بچے کو فقراء پر تقسیم کرنا واجب ہوگا اور ان تین صورتوں کے علاوہ قربانی کے جانور کے بچے کو ذبح کرنا واجب نہیں ہے اور اگر ذبح کرے تو اس کے کسی حصے کو صدقہ کرنا واجب نہیں ہے اور اس کا کھانا، صدقہ کرنا اور ہدیہ کرنا سب جائز ہے، اور اگر اس کے کسی حصہ کو صدقہ کردے تو ماں کے کسی حصہ کے صدقہ کرنے کے وجوب کی طرف سے کافی نہیں ہوگا[1]۔

اور حنابلہ کہتے ہیں[2] کہ اگر کسی قربانی کو متعین کیا اور اس نے بچہ جنا تو اس کا بچہ اس کے تابع ہے اس کا وہی حکم ہے جو ماں کا ہے، خواہ وہ تعیین کے وقت حاملہ ہو یا تعیین کے بعد حاملہ ہوئی ہو، لہذا ایام نحر میں اس کا ذبح کرنا واجب ہے، حضرت علیؓ سے مروی ہے کہ ایک شخص نے ان سے پوچھا: اے امیر المؤمنین! میں نے اس گائے کو قربانی کے لئے خریدا ہے اور اس نے یہ بچھڑا جنا ہے، تو حضرت علیؓ نے فرمایا کہ اس کا دودھ مت دوہو، مگر اس صورت میں جب بچہ کی ضرورت سے زائد ہو، پھر جب قربانی کا دن ہو تو اس کو اور اس کے بچے کو سات افراد کی طرف سے ذبح کرو[3]۔

۴۹ - امر چہارم: حنفیہ کے نزدیک قربانی سے قبل جو امور مکروہ ہیں، ان میں سے قربانی کے جانور پر سوار ہونا، اسے استعمال کرنا اور اس پر بوجھ لادنا ہے۔

اگر ان میں سے کوئی کام کرے گا تو گنہ گار ہوگا لیکن اس پر کسی چیز

(۱) المنح مع حاشیۃ البجیرمی ۴/ ۲۹۹۔

(۲) المغنی لابن قدامہ ۱۱/ ۱۰۵۔

(۳) حضرت علیؓ کے اس اثر کی روایت سعید بن منصور نے ابو منصور سے، انہوں نے ابو الاحوص سے، انہوں نے زہیر عبسی سے، انہوں نے مغیرہ بن حذف سے اور انہوں نے حضرت علیؓ سے کی ہے (المغنی لابن قدامہ ۱۱/ ۱۰۵)۔

کا صدقہ کرنا واجب نہ ہوگا الا یہ کہ اس فعل سے اس کی قیمت میں کمی واقع ہوگئی ہو تو ایسی صورت میں نقصان کے بقدر قیمت کا صدقہ کرنا اس پر واجب ہوگا۔

اور اگر اسے سواری یا بار برداری کے لئے کرایہ پر لگادیا تو اجرت کو صدقہ کرنے کے ساتھ اگر اس میں کوئی نقصان واقع ہوا ہے تو اس نقصان کی قیمت کا صدقہ کرنا بھی واجب ہوگا[1]۔

اور قربانی کے جانور کو ذبح کرنے سے قبل اجارہ پر دینے کے سلسلہ میں مالکیہ کے دو قول ہیں: ایک قول یہ ہے کہ ممنوع ہے اور دوسرا قول جواز کا ہے اور یہی معتمد ہے[2]۔

شافعیہ فرماتے ہیں کہ واجب قربانی کے مالک کے لئے قربانی کے جانور پر سوار ہونا اور بغیر اجرت کے دوسروں کو سوار کرنا جائز ہے اور اگر اس کی وجہ سے جانور تلف ہوجائے یا اس میں نقصان واقع ہوجائے تو اس کا ضامن ہوگا۔

لیکن اگر یہ نقصان عاریت پر لینے والے کے قبضہ میں واقع ہوا ہے تو وہ اس کا ضامن ہوگا، لیکن صاحب قربانی یا عاریت پر لینے والا اس وقت ضامن ہوگا جب کہ وہ قربانی کا وقت آنے اور ذبح پر قدرت پانے کے بعد تلف ہوجائے یا اس میں نقصان پیدا ہوجائے، لیکن قربانی کے وقت سے قبل اگر ایسا ہو تو پھر کوئی ضمان نہیں ہے، کیونکہ وہ عاریت پر دینے والے کے ہاتھ میں امانت ہے اور یہ معلوم ہے کہ عاریت پر لینے والا اس صورت میں ضامن ہوگا جب کہ عاریت پر دینے والے کا قبضہ قبضہ امانت نہ ہو[3]۔

۵۰ - اس کے علاوہ بھی کچھ مکروہات ہیں جو حنفیہ کے علاوہ دیگر فقہی

(۱) البدائع ۵/ ۷۸، ۷۹، حاشیۃ رد المحتار علی الدر المختار ۵/ ۲۰۵۔

(۲) الدسوقی ۲/ ۱۲۲۔

(۳) المنح مع حاشیۃ البجیرمی ۴/ ۳۰۰۔

مذاہب کی کتابوں میں ذکر کی گئی ہیں، ان میں سے ایک وہ ہے جس کی مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ اس کی قیمت کی کثرت میں اہل شہر کی عادت کے مطابق ایک دوسرے سے آگے بڑھنا، اسی طرح تعداد کی کثرت میں مسابقت کرنا مکروہ تنزیہی ہے، اس لئے کہ اس کی شان فخر ومباہات ہے۔

لیکن اگر قیمت کی زیادتی یا تعداد کی زیادتی سے مقصود ثواب اور خیر کی کثرت ہوتو یہ مکروہ نہیں بلکہ مستحب ہے [(۱)]۔

ارادۂ قربانی کے وقت کے مکروہات اور مستحبات:

۵۱- چونکہ قربانی تذکیہ (ذبح) کی ایک قسم ہے اس لئے جو چیزیں تذکیہ میں مستحب ہیں وہ قربانی میں بھی مستحب ہیں، مثلاً اونٹ کو نحر کرنا اور باقی جانوروں کو ذبح کرنا۔ اسی طرح وہ چیزیں جو تذکیہ میں مکروہ ہیں وہ قربانی میں بھی مکروہ ہیں اور ذبح کے مستحبات اور مکروہات کی تفصیل جاننے کے لئے دیکھئے: "ذبائح"۔

اور قربانی کے کچھ مخصوص مستحبات ومکروہات ہیں جو قربانی کے وقت میں ہوتے ہیں اور یا تو ان کا تعلق قربانی کے جانور سے ہوتا ہے یا قربانی کرنے والے سے یا وقت سے، اسے ہم تین مباحث میں ذکر کریں گے:

قربانی کے وقت قربانی سے متعلق مستحبات ومکروہات:

۵۲- قربانی میں مستحب یہ ہے کہ وہ فربہ ہو اور دوسرے جانوروں کے مقابلہ میں جسم وجثہ میں بڑا ہو، کیونکہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: "وَمَنْ يُعَظِّمْ شَعَائِرَ اللّٰهِ فَإِنَّهَا مِنْ تَقْوَى الْقُلُوبِ" [(۲)] (اور جو شخص اللہ کے شعائر کا احترام کرے تو یہ اس کے دل کے تقوی کی

(۱) الدسوقی ۲/ ۱۲۲۔

(۲) سورۂ حج/ ۳۲۔

علامت ہے)، اور اس کی تعظیم میں یہ بات داخل ہے کہ صاحب قربانی بڑے بدن کا اور فربہ جانور اختیار کرے، اور اگر بکریوں کی قربانی پسند کرے تو اس میں سب سے افضل چتکبرا، سینگ والا اور خصی شدہ مینڈھا افضل ہے، حضرت انسؓ کی اس حدیث کی بنا پر کہ: "ضحى النبي ﷺ بكبشين أملحين أقرنين" (نبی ﷺ نے دو چتکبرے سینگ والے مینڈھے قربان کئے)۔

اور اس حدیث کی بنا پر کہ: أنه [(۱)] ﷺ ضحى بكبشين أملحين موجوءين" [(۲)] (آپ ﷺ نے دو چتکبرے اور خصی شدہ مینڈھے قربان کئے)۔ اقرن کے معنی بڑے سینگ والے، اور املح کے معنی سفید رنگ والے کے ہیں اور "موجوء" کے بارے میں کہا گیا کہ وہ وہ جانور ہے جس کے خصیتین کوٹ دئے گئے ہوں اور دوسرا قول یہ ہے کہ وہ خصی ہے [(۳)] (جس کے خصیتین نکال دئے جاتے ہیں) اور حدیث میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "دم عفراء أحب إلى الله من دم سوداوين" [(۴)] (ایک سفید جانور کا خون اللہ کے نزدیک دو سیاہ جانوروں کے خون سے زیادہ پسندیدہ ہے)۔

حنفیہ فرماتے ہیں کہ بکری گائے کے ساتویں حصہ سے افضل ہے بلکہ اگر دونوں کی قیمت اور گوشت کی مقدار برابر ہوتو بکری پورے

(۱) حضرت انسؓ کی حدیث: "ضحى النبي ..." کی روایت مسلم (۳/ ۱۵۵۶-۱۵۵۷ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) حدیث: "أن النبي ضحى بكبشين موجوءين" کی روایت احمد نے ابورافع سے کی ہے اور ہیثمی نے کہا کہ اس کی سند حسن ہے (مسند احمد بن حنبل ۶/ ۸ طبع المیمنیہ، مجمع الزوائد ۴/ ۲۱)۔

(۳) البدائع ۵/ ۸۰، الدر المختار مع حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۲۰۵۔

(۴) حدیث: "دم عفراء أحب إلى الله من دم سوداوين" کی روایت احمد نے (۲/ ۴۱۷ طبع المیمنیہ) اور حاکم (۴/ ۲۲۷ طبع دار المعارف) نے کی ہے، اور علامہ ذہبی نے اس کی طرف سے سکوت اختیار کیا ہے نہ اس کے ثابت ہونے کی صراحت کی ہے اور نہ اس پر نقد کیا ہے۔

گائے سے افضل ہے اور اس سلسلہ میں اصول یہ ہے کہ ہر وہ دو جانور جن کے گوشت کی مقدار اور قیمت برابر ہو تو جس کا گوشت زیادہ اچھا ہو وہ افضل ہے اور جن دو جانوروں کے گوشت کی مقدار اور قیمت دونوں میں فرق ہو تو جس کی قیمت اور گوشت زیادہ ہو وہ افضل ہے اور بھیڑ بکری میں نر اگر خصی ہو تو مادہ سے افضل ہے ورنہ اگر قیمت اور گوشت کی مقدار برابر ہو تو مادہ افضل ہے اور اونٹ اور گائے میں مادہ نر سے افضل ہے جب کہ دونوں کی قیمت اور گوشت برابر ہو۔

مالکیہ فرماتے ہیں کہ مستحب یہ ہے کہ قربانی کا جانور عمدہ ہو، اس طور پر کہ مویشی جانوروں میں سب سے اعلیٰ ہو اور فربہ ہو اور حضرت ابو امامہؓ کی درج ذیل حدیث کی بنیاد پر اسے فربہ بنانا بھی مستحب ہے، وہ فرماتے ہیں: ''كنا نسمّن الأضحية بالمدينة، وكان المسلمون يسمّنون''،(1) (ہم لوگ مدینہ میں قربانی کے جانور کو فربہ بناتے تھے اور مسلمان بھی فربہ بناتے تھے)۔ اور نر جانور مادہ جانور سے افضل ہے اور سینگ والا جانور بغیر سینگ والے سے افضل ہے اور سفید کو دوسرے رنگ کے جانوروں پر فضیلت ہے اور فحل (جس کا خصیہ نہ نکالا گیا ہو) وہ خصی سے افضل ہے بشرطیکہ خصی زیادہ فربہ نہ ہو اور قربانی کا سب سے افضل جانور مطلقاً مینڈھا ہے: پہلے اس کا فحل، پھر خصی، پھر مادہ، اور اسی طرح بکر افحل، پھر خصی، پھر مادہ۔ ان دونوں کے بعد اونٹ افضل ہے یا گائے؟ اس میں اختلاف ہے۔

اور حق یہ ہے کہ الگ الگ ملک میں ان دونوں کے بعد الگ الگ حکم ہوگا۔ بعض ممالک میں اونٹ کا گوشت زیادہ پاکیزہ ہوتا ہے، لہٰذا وہ افضل ہوگا اور بعض ممالک میں گائے کا گوشت زیادہ پاکیزہ ہوتا ہے، لہٰذا وہ افضل ہوگا(1)۔

شافعیہ فرماتے ہیں کہ افضل قربانی سات بکریاں ہیں، پھر ایک اونٹ، پھر ایک گائے، پھر ایک بکری، پھر اونٹ کا ساتواں حصہ، پھر گائے کا ساتواں حصہ اور مینڈھا بکرے سے افضل ہے اور وہ نر جو جفتی نہ کرے وہ اس مادہ سے بہتر ہے جس نے بچہ نہ جنا ہو اور ان دونوں کے بعد وہ نر ہے جو جفتی کرتا ہے، پھر وہ مادہ جو بچہ دیتی ہو۔

اور سفید جانور افضل ہے، پھر سفیدی مائل، پھر زرد، پھر سرخ پھر چتکبرا اور اس کے بعد سیاہ ہے۔

اور قربانی کے جانور کو فربہ بنانا مستحب ہے۔

حنابلہ کہتے ہیں: سب سے افضل قربانی اونٹ کی ہے، پھر گائے کی، پھر بکری کی، پھر اونٹ میں شرکت، پھر گائے میں شرکت (2)۔

۵۳ - اور قربانی میں جانور کا ایسا عیب دار ہونا جو قربانی کی صحت سے مانع نہ ہو مکروہ ہے۔

قربانی میں قربانی کرنے والے سے متعلق مستحب امور:

۵۴ - اگر قدرت ہو تو خود سے ذبح کرے، کیونکہ یہ عبادت ہے اور عبادت کو خود سے انجام دینا اسے دوسرے آدمی کے سپرد کرنے سے افضل ہے، لیکن اگر خود سے اچھی طرح ذبح نہ کر سکتا ہو تو بہتر یہ ہے کہ اسے کسی ایسے مسلمان کے سپرد کرے جو اچھی طرح ذبح کر سکتا ہو، اس صورت میں مستحب یہ ہے کہ قربانی کے وقت موجود رہے اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ نے حضرت فاطمہؓ سے فرمایا: ''يا فاطمة قومي

---

(1) حدیث: ''كنا نسمّن الأضحية بالمدينة...'' کی روایت بخاری نے تعلیقاً کی ہے اور ابن حجر نے کہا کہ ابونعیم نے مستخرج میں احمد بن حنبل کے طریق سے اس معنی کے ساتھ موصولاً روایت کیا ہے اور احمد نے فرمایا کہ یہ حدیث عجیب ہے (فتح الباری ۱۰/۹-۱۰ طبع السلفیہ)۔

(1) الدسوقی ۲/۱۲۲۔

(2) المجموع للنووی ۸/۳۹۵، المنہج مع حاشیۃ البجیرمی ۴/۲۹۷، کشاف القناع ۲/۷۶۴ طبع النصر الحدیثہ۔

إلی أضحیتک فاشهدیها"[1] (اے فاطمہ! اٹھ کر اپنی قربانی کے پاس جاؤ اور اسے دیکھو)۔

تمام مذاہب کا اس پر اتفاق ہے، لیکن شافعیہ فرماتے ہیں کہ عورت، مخنث اور اندھا اگر ذبح پر قادر ہوں جب بھی ان کے لئے افضل یہ ہے کہ دوسرے کے سپرد کردیں[2]، اور اس نقطہ کا تکملہ آگے آرہا ہے۔

۵۵- درج ذیل دعا کا پڑھنا مستحب ہے: "اللهم منک ولک، إن صلاتي ونسکي ومحیاي ومماتي لله رب العالمین، لا شریک له، وبذلک أمرت، وأنا من المسلمین" (اے اللہ! یہ جانور تیری ہی طرف سے ہے اور تیرے ہی لئے قربان ہے، بیشک میری نماز اور میری ساری عبادات اور میرا جینا اور میرا مرنا یہ سب خالص اللہ ہی کے لئے ہے جو سارے جہاں کا پروردگار ہے، اس کا کوئی شریک نہیں اور مجھ کو اسی کا حکم ہوا ہے اور میں اطاعت کرنے والوں میں سے ہوں)، اس لئے کہ نبی ﷺ نے حضرت فاطمہؓ کو "إن صلاتي ونسکي..."[3] کہنے کا حکم دیا تھا۔

اور حضرت جابرؓ کی اس حدیث کی بنا پر کہ انہوں نے فرمایا: "ذبح النبي ﷺ یوم الذبح کبشین أقرنین أملحین موجوءین فلما وجههما قال: إني وجهت وجهي للذي فطر السموات والأرض علی ملة إبراهیم حنیفا وما أنا من المشرکین، إن صلاتي ونسکي ومحیاي ومماتي لله رب العالمین، لا شریک له، وبذلک أمرت وأنا من المسلمین، الله منک ولک عن محمد وأمته، بسم الله والله أکبر ثم ذبح"[1] ("نبی کریم ﷺ نے قربانی کے دو سینگ والے چتکبرے اور خصی شدہ مینڈھے قربان کئے، پس جب آپ نے انہیں لٹایا تو فرمایا: میں یکسو ہوکر ملت ابراہیمی کے مطابق اپنا رخ اس کی طرف کرتا ہوں جس نے آسمانوں کو اور زمین کو پیدا کیا اور میں شرک کرنے والوں میں سے نہیں ہوں، بیشک میری نماز اور میری ساری عبادات اور میرا جینا اور مرنا یہ سب خالص اللہ ہی کے لئے ہے جو سارے جہاں کا پروردگار ہے، اس کا کوئی شریک نہیں اور مجھ کو اسی کا حکم ہوا ہے اور میں اطاعت کرنے والوں میں سے ہوں، اے اللہ یہ جانور تیری ہی طرف سے ہے اور تیرے ہی لئے قربان ہے، محمد ﷺ اور ان کی امت کی طرف سے، بسم اللہ، اللہ اکبر"، پھر آپ ﷺ نے ذبح فرمایا)۔

یہ حنفیہ کا مذہب ہے[2]۔

مالکیہ فرماتے ہیں کہ قربانی کرنے والے کا بسم اللہ کہتے وقت

---

(۱) حدیث: "یا فاطمة..." کی روایت حاکم (۴/ ۲۲۲ طبع دارالمعارف) نے حضرت ابوسعید خدری سے کی ہے پھر حاکم نے اس کی روایت عمران بن حصین سے کی ہے اور ابن حجر نے تلخیص (۴/ ۱۴۳ شائع کردہ الیمانی) میں کہا ہے: "ابن ابی حاتم نے اپنے باپ ابوحاتم سے روایت کرتے ہوئے علل میں کہا کہ یہ حدیث منکر ہے اور عمران کی حدیث کی سند میں ابوحمزہ الثمالی ہیں جو بہت ضعیف ہیں"۔

(۲) البدائع ۵/ ۷۸، الدسوقی ۲/ ۱۲۱، المنہج مع حاشیۃ البجیرمی ۴/ ۲۹۵، المغنی ۱۱/ ۱۱۶۔

(۳) حدیث: "أن النبي ﷺ أمر فاطمة رضي الله عنها أن تقول: إن صلاتي ونسکي..." حضرت فاطمہ کی اس حدیث کا ایک جزء ہے جس کی روایت گذر چکی، دیکھئے: (فقرہ/ ۵۴)۔

(۱) حدیث: "ذبح النبي ﷺ یوم الذبح کبشین أقرنین موجوءین..." کی روایت ابوداؤد اور ابن ماجہ نے حضرت جابر بن عبداللہؓ سے کی ہے اور الفاظ ابوداؤد کے ہیں، اس کی سند میں محمد بن اسحاق ہیں، انہوں نے تحدیث کی صراحت نہیں کی ہے حافظ ابن حجر نے ان کے بارے میں کہا کہ وہ سچے ہیں، تدلیس کرتے تھے (عون المعبود ۳/ ۵۲ طبع ہندوستان، سنن ابن ماجہ ۲/ ۱۰۴۳ طبع عیسی الحلبی، تقریب التہذیب ۲/ ۱۴۴)۔

(۲) البدائع ۵/ ۷۸۔

"اللهم منک و إليک" کہنا مکروہ ہے، کیونکہ اس پر اہل مدینہ کا عمل نہیں ہے[۱]۔

شافعیہ فرماتے ہیں کہ بسم اللہ کہنے کے بعد تین مرتبہ اللہ اکبر کہنا اور رسول اللہ ﷺ پر درود وسلام بھیجنا مستحب ہے، اسی طرح درج ذیل الفاظ کے ساتھ قبولیت کی دعا کرنا مستحب ہے: "اللهم هذا منک و إليک" اور تکمیل تسمیہ یعنی "بسم اللہ" کے ساتھ "الرحمن الرحیم" کے کہنے میں اختلاف ہے، ایک قول یہ ہے کہ یہ مستحب نہیں، کیونکہ ذبح رحمت کے مناسب نہیں ہے، اور ایک قول یہ ہے کہ مستحب ہے اور یہی راجح ہے، کیونکہ ذبح میں کھانے والوں کے لئے رحمت ہے[۲]۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ ذبح کرنے والا ذبح کے وقت کہے گا: "بسم الله و الله أكبر" اور تسمیہ یاد رہنے اور قدرت ہونے کی صورت میں واجب ہے، اور تکبیر (اللہ اکبر کہنا) مستحب ہے، کیونکہ یہ ثابت ہے کہ نبی ﷺ جب ذبح کرتے تو فرماتے: "بسم الله، و الله أكبر" اور حضرت انسؓ کی حدیث میں ہے: "وسمّى و كبّر"[۳] (اور بسم اللہ اور اللہ اکبر) کہتے، اور اگر اضافہ کرکے یوں کہے: "اللهم هذا منک ولک، اللهم تقبل مني أو من فلان" تو اچھا ہے، کیونکہ نبی ﷺ کے پاس ان کا ایک مینڈھا ذبح کے لئے لایا گیا تو آپ ﷺ نے اس کو لٹایا پھر فرمایا: "اللهم تقبل من

---

(۱) بلغۃ السالک ۱/ ۳۱۰، اور مالکیہ کا یہ کہنا کہ اس کے ساتھ اہل مدینہ کا عمل نہیں ہے اس کی وضاحت یہ ہے کہ اہل مدینہ کا عمل تواتر کے درجے میں ہے اور وہ خبر آحاد پر مقدم ہے۔

(۲) البجیرمی علی الاقناع ۴/ ۲۸۴-۲۸۵، الشبراملسی علی نہایۃ المحتاج للرملی ۸/ ۱۱۲۔

(۳) حدیث: "كان إذا ذبح قال: بسم الله و الله أكبر"، اور حضرت انسؓ کی حدیث: "وسمى و كبر" کی روایت بخاری (الفتح ۱۰/ ۱۸ طبع السلفیہ) اور ابوعوانہ (۵/ ۱۹۲ طبع دار المعارف العثمانیہ) نے کی ہے۔

محمد و آل محمد و أمة محمد"[۱] (اے اللہ! تو اسے محمد، آل محمد اور امت محمد ﷺ کی طرف سے قبول فرما)۔ پھر آپ ﷺ نے اس کی قربانی کی۔

۵۶ - یہ کہ ذبح شروع کرنے سے قبل یا ذبح کے بعد دعائے مذکورہ کو پڑھے اور ذبح کی حالت میں صرف بسم اللہ کہے، حنفیہ ایسا ہی فرماتے ہیں، حنفیہ کے نزدیک ذبح کی حالت میں تسمیہ کے ساتھ دوسرے کلام کو خواہ وہ دعا ہی کیوں نہ ہو ملانا مکروہ ہے، اس لئے کہ جیسا کہ پہلے گذرا مناسب یہ ہے کہ دعاؤں کو ذبح شروع کرنے سے پہلے پڑھا جائے یا اس سے فارغ ہونے کے بعد[۲]۔

قربانی کے وقت سے متعلق مستحبات ومکروہات:

۵۷ - قربانی میں جلدی کرنا مستحب ہے، چنانچہ پہلے دن (دس ذی الحجہ کو) قربانی کرنا بعد کے دنوں کے مقابلہ میں افضل ہے، کیونکہ یہ خیر کی طرف سبقت کرنا ہے، اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے: "وَسَارِعُوْا إِلَى مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا السَّمٰوٰتُ وَالْأَرْضُ أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِيْنَ"[۳] (اور دوڑو اپنے رب کی مغفرت اور اس جنت کی طرف جس کی وسعت ایسی ہے جیسے سب آسمان اور زمین، وہ تیار کی گئی متقیوں کے لئے)۔

اور مقصود مغفرت اور جنت کے سبب کی طرف سبقت کرنا ہے اور وہ عمل صالح ہے[۴]۔

اس پر تمام مذاہب کا اتفاق ہے، مگر مالکیہ کے یہاں تفصیل ہے

---

(۱) حدیث: "اللهم تقبل من محمد ..." کی روایت مسلم (۳/ ۱۵۵۷ طبع عیسی الحلبی) نے حضرت عائشہؓ سے تفصیل کے ساتھ کی ہے۔

(۲) البدائع ۵/ ۷۸-۸۰۔

(۳) سورۂ آل عمران/ ۱۳۳۔

(۴) البدائع ۵/ ۸۰۔

اور وہ یہ ہے کہ روزانہ زوال سے قبل قربانی کرنا زوال کے بعد قربانی کرنے سے افضل ہے اور دوسرے اور تیسرے دن سورج کے بلند ہونے سے لے کر زوال سے قبل تک قربانی کرنا اس سے قبل یعنی فجر سے لے کر سورج بلند ہونے تک کے مقابلہ میں افضل ہے، اور انہیں دوسرے دن زوال سے لے کر غروب تک کے درمیان اور تیسرے دن فجر سے لے کر زوال تک کے درمیان قربانی کے سلسلہ میں تردد ہے کہ ان دونوں میں کون افضل ہے؟ اور راجح یہ ہے کہ اول وقت میں قربانی کرنا افضل ہے[1]، اور ان کے نزدیک رات میں قربانی کرنا درست نہیں ہے، جیسا کہ پہلے گذرا۔

یہ بھی پہلے گذر چکا ہے کہ حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک رات میں قربانی مکروہ ہے[2]۔

اور سابقہ مباحث سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ بعض فقہاء گاؤں والوں کے لئے اسی وقت میں قربانی کو جائز قرار دیتے ہیں جس میں شہر والے قربانی کرتے ہیں۔

قربانی کے بعد کے مستحبات ومکروہات:

الف۔قربانی کرنے والے کے لئے ذبح کے بعد کچھ چیزیں مستحب ہیں:

۵۸ - ان میں سے ایک یہ ہے کہ وہ اس وقت تک انتظار کرے جب تک کہ ذبیحہ کے تمام اعضاء ساکن اور ٹھنڈے نہ ہوجائیں اور اس کے پورے جسم سے زندگی ختم نہ ہوجائے، اس وقت تک نہ اس کی گردن کاٹے، اور نہ چمڑا کھینچے۔

۵۹ - اور ان میں سے ایک یہ ہے کہ وہ اس میں سے کھائے، کھلائے

(۱) الشرح الکبیر للدردیر مع حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۱۲۰، ۱۲۲۔

(۲) البدائع ۵/ ۸۰۔

اور جمع کر کے رکھے، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: ''وَأَذِّنْ فِي النَّاسِ بِالْحَجِّ يَأْتُوكَ رِجَالاً وَّعَلٰى كُلِّ ضَامِرٍ يَّأْتِيْنَ مِنْ كُلِّ فَجٍّ عَمِيقٍ، لِيَشْهَدُوْا مَنَافِعَ لَهُمْ وَيَذْكُرُوْا اسْمَ اللّٰهِ فِيْ أَيَّامٍ مَّعْلُوْمَاتٍ عَلٰى مَا رَزَقَهُمْ مِّنْ بَهِيْمَةِ الْأَنْعَامِ، فَكُلُوْا مِنْهَا وَأَطْعِمُوا الْبَائِسَ الْفَقِيْرَ''[1] (اور لوگوں میں حج کا اعلان کردو، لوگ تمہارے پاس چلے آئیں گے پیادہ بھی اور دبلی اونٹنیوں پر بھی جو کہ دور دراز سے راستوں سے پہنچی ہوں گی تا کہ اپنے فوائد کے لئے آموجود ہوں اور تا کہ ایام مقررہ میں ان مخصوص چوپایوں پر اللہ کا نام لیں جو خدائے تعالیٰ نے ان کو عطا کئے ہیں، سو ان جانوروں میں سے بھی کھایا کرو اور مصیبت زدہ محتاج کو بھی کھلایا کرو)۔

اور اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: ''وَالْبُدْنَ جَعَلْنَاهَا لَكُمْ مِّنْ شَعَائِرِ اللّٰهِ لَكُمْ فِيْهَا خَيْرٌ، فَاذْكُرُوا اسْمَ اللّٰهِ عَلَيْهَا صَوَافَّ، فَإِذَا وَجَبَتْ جُنُوْبُهَا فَكُلُوْا مِنْهَا وَأَطْعِمُوا الْقَانِعَ وَالْمُعْتَرَّ''[2] (اور قربانی کے اونٹ اور گائے کو ہم نے اللہ کی یادگار بنایا ہے، ان جانوروں میں تمہارے لئے فائدے ہیں، سو تم ان پر کھڑے کر کے اللہ کا نام لیا کرو، پس جب وہ کروٹ کے بل گر پڑیں تو تم خود بھی کھاؤ اور بے سوال اور سوالی کو بھی کھانے کو دو)۔

اور اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "إذا ضحى أحدكم فليأكل من أضحيته"[3] (جب تم میں سے کوئی شخص قربانی کرے تو اسے چاہئے کہ اپنی قربانی سے کھائے)۔

۶۰ - افضل یہ ہے کہ ایک تہائی گوشت صدقہ کردے اور ایک تہائی

(۱) سورۂ حج/ ۲۷-۲۸۔

(۲) سورۂ حج/ ۳۶۔

(۳) حدیث: "إذا ضحى أحدكم فليأكل من أضحيته" کی روایت احمد (۲/ ۳۹۱ طبع المیمنیہ) نے کی ہے اور ہیثمی نے اسے المجمع (۴/ ۲۵ طبع القدسی) میں ذکر کیا ہے اور فرمایا کہ اس کے رواۃ صحیح کے رواۃ ہیں۔

سے اپنے رشتہ داروں اور دوستوں کی ضیافت کرے اور ایک تہائی جمع کر کے رکھے اور اسے یہ بھی حق ہے کہ فقیر اور مالدار کو ہبہ کردے۔

حضرت ابن عباسؓ سے نبی ﷺ کی قربانی کی صفت میں یہ صحیح حدیث منقول ہے کہ انہوں نے فرمایا: "ویطعم أهل بیته الثلث، ویطعم فقراء جیرانه الثلث، ویتصدق علی السؤال بالثلث"[1] (آپ ﷺ اپنے گھر والوں کو ایک تہائی کھلاتے تھے اور ایک تہائی اپنے فقیر پڑوسیوں کو کھلاتے اور سوال کرنے والوں کو ایک تہائی صدقہ کرتے تھے)۔

حنفیہ فرماتے ہیں کہ اگر پورے گوشت کو صدقہ کردے تو جائز ہے اور اگر پورا گوشت اپنے لئے روک لے تو جائز ہے، اس لئے کہ عبادت خون بہانے میں ہے اور اسے اس کی اجازت ہے کہ تین شب سے زیادہ کے لئے جمع کر کے رکھے، اس لئے کہ نبی ﷺ نے جو اس سے منع فرمایا تھا وہ دافّہ کی وجہ سے تھا، اور وہ فقراء کی ایک جماعت تھی جس نے مدینہ میں پڑاؤ ڈالا تھا، تو نبی ﷺ نے چاہا کہ اہل مدینہ اپنی فاضل قربانیوں میں سے ان پر صدقہ کریں، اس لئے آپ ﷺ نے تین دنوں سے زیادہ گوشت جمع کر کے رکھنے سے منع فرمایا تھا۔

حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی حدیث میں ہے کہ انہوں نے فرمایا کہ: "قالوا یا رسول الله! إن الناس یتخذون الأسقیة من ضحایاهم ویجعلون فیها الودک، قال وماذاک؟ قالوا: نهیت أن تؤکل لحوم الأضاحي بعد ثلاث، فقال: إنما نهیتکم من أجل الدافّة التي دفت، فکلوا وادخروا وتصدقوا"[1] (لوگوں نے پوچھا: اے اللہ کے رسول! لوگ اپنی قربانی کی کھال سے مشکیزے بناتے ہیں اور اس میں چربی رکھتے ہیں، آپ ﷺ نے فرمایا: وہ کیا ہے؟ تو صحابہ نے فرمایا: آپ ﷺ نے اس بات سے منع فرمایا تھا کہ قربانی کا گوشت تین دنوں کے بعد کھایا جائے، تو آپ ﷺ نے فرمایا کہ میں نے تو تمہیں اس جماعت کی وجہ سے منع کیا تھا جو آگئی تھی، پس تم کھاؤ اور جمع کرو اور صدقہ کرو)، اور سلمہ بن اکوعؓ کی حدیث میں ہے کہ انہوں نے فرمایا کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "من ضحی منکم فلا یصبحن بعد ثالثة وفي بیته منه شيء، فلما کان العام المقبل قالوا: یا رسول الله! نفعل کما فعلنا عام الماضي؟ قال: کلوا وأطعموا وادخروا فإن ذلک العام کان بالناس جهد فأردت أن تعینوا فیها"[2] (تم میں سے جو شخص قربانی کرے تو وہ تیسری رات کے بعد اس حال میں صبح نہ کرے کہ اس کے گھر میں گوشت میں سے کچھ ہو، پھر جب اگلا سال آیا تو صحابہؓ نے پوچھا: اے اللہ کے رسول! جیسا ہم نے گذشتہ سال کیا تھا ویسے ہی کریں؟ آپ ﷺ نے فرمایا کہ کھاؤ، کھلاؤ اور جمع کر کے رکھو، اس لئے کہ اس سال لوگوں کو پریشانی تھی، اس لئے میں نے چاہا کہ تم لوگ اس میں ان کی مدد کرو)۔

اور اسے کھلانا اور اس کا صدقہ کرنا اس کے جمع رکھنے سے افضل ہے، الا یہ کہ قربانی کرنے والا صاحب عیال ہو اور خوشحال نہ ہو تو ایسی صورت میں اس کے لئے افضل یہ ہے کہ وہ اپنے اہل وعیال کی وسعت کی خاطر ان کے لئے جمع کرے، اس لئے کہ اس کی اور اس

---

(١) حدیث: "ویطعم أهل بیته الثلث..." کی روایت ابوموسیٰ اصفہانی نے وظائف میں کی ہے اور اسے حسن قرار دیا ہے جیسا کہ المغنی میں ہے (١١/١٠٩ طبع المنار)۔

(١) حدیث: "إنما نهیتکم من أجل الدافة..." کی روایت مسلم (٣/١٥٦١ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(٢) حدیث: "من ضحی منکم ..." کی روایت بخاری (فتح الباری ١٠/٢٤ طبع السلفیہ) اور مسلم (٣/١٥٦٣ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

کے اہل وعیال کی ضرورت دوسروں کی ضرورت پر مقدم ہے، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ کا فرمان ہے: "**ابدأ بنفسک فتصدق علیها، فإن فضل شئ فلأهلک، فإن فضل شئ عن أهلک فلذي قرابتک، فإن فضل عن ذي قرابتک شئ فهکذا و هکذا**"(۱) (تم اپنی ذات سے شروع کرو اور اس پر صدقہ کرو پھر اگر کچھ بچ رہے تو وہ تیرے اہل وعیال کے لئے ہے، پس اگر ان سے بھی کچھ بچ جائے تو وہ تیرے رشتہ داروں کے لئے ہے، پس اگر تیرے رشتہ داروں سے بھی بچ جائے تو پھر ادھر ادھر)۔

یہ حنفیہ کا مذہب ہے (۲)۔

۶۱ - یہاں پر ایک اہم تنبیہ ہے اور وہ یہ کہ چند صورتوں میں قربانی کرنے والے کا قربانی کے گوشت کا کھانا، مالداروں کو کھلانا اور اپنے اہل وعیال کے لئے جمع کر کے رکھنا، یہ سب کے سب حنفیہ کے نزدیک ممنوع ہے۔

ان میں سے ایک صورت نذر کی قربانی ہے، شافعیہ کا مذہب بھی یہی ہے، جب کہ مالکیہ اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ کھانے کے جواز میں نذر کی قربانی بھی دیگر قربانیوں کی طرح ہے۔

دوسری صورت یہ ہے کہ اگر اس بکری کو جسے نذر کے ذریعہ قربانی کے لئے متعین کیا یا خریدتے وقت نیت کے ذریعہ متعین کردیا اگر اس کی قربانی نہیں کی یہاں تک کہ تیسرے دن کا سورج غروب ہوگیا تو اس صورت میں اس بکری کا زندہ شکل میں صدقہ کردینا واجب ہے۔

تیسری صورت یہ ہے کہ میت کی طرف سے اس کے حکم سے قربانی کرے تو راجح قول کی رو سے پوری قربانی کا صدقہ کرنا واجب ہے۔

چوتھی صورت یہ ہے کہ قربانی کا جانور بچہ دے دے تو ایک قول کی رو سے بچے کو ذبح کرنا واجب ہے، اور اگر ذبح کردے تو اس پورے بچے کو صدقہ کرنا واجب ہے، کیونکہ وہ اس عمر کو نہیں پہنچا ہے جس میں قربانی درست ہے، لہذا اس کے خون بہانے میں عبادت کا پہلو نہیں ہوسکتا، لہذا اس کو صدقہ کر کے ہی اس کا عبادت ہونا متعین ہے۔ اسی بنا پر کہا گیا کہ بچے کے سلسلہ میں مستحب یہ ہے کہ اسے زندہ صدقہ کردیا جائے۔

پانچویں صورت یہ ہے کہ اونٹ میں سات یا اس سے کم افراد شریک ہوں اور ان میں سے کوئی شخص اپنے حصہ سے گذشتہ ایک سال یا چند برسوں کی فوت شدہ قربانی کی قضاء کی نیت کرے تو اس صورت میں تمام شرکاء پر واجب ہے کہ اپنے تمام حصوں کو صدقہ کردیں، کیونکہ جس نے قضاء کی نیت کی ہے اس کی نیت صحیح نہیں ہے تو اس کا حصہ تطوع محض ہوگیا، اور اس نے خون بہانے سے عبادت کی نیت نہیں کی، کیونکہ جس شخص پر قضاء واجب ہے اس کی قضاء قیمت صدقہ کر کے ہوگی، اور جس قربانی کرنے والے نے قضاء کی نیت کی ہے اس کا حصہ پورے اونٹ میں شامل ہے، تو جس نے ادائیگی کی نیت کی ہے اس کے لئے اس سے کچھ کھانے کی کوئی سبیل نہیں ہے۔ لہذا اس پورے کو صدقہ کرنا ضروری ہے (۱)۔

مالکیہ فرماتے ہیں کہ قربانی کے لئے صرف یہ مستحب ہے کہ وہ اپنی قربانی سے خود کھائے، صدقہ کرے اور ہدیہ کرے (یعنی ان تینوں کو جمع کرے) اس میں ایک تہائی وغیرہ کی کوئی تحدید نہیں ہے (۲)، اور انہوں نے نذر کی قربانی اور دوسری قربانیوں میں کوئی

(۱) حدیث: "ابدأ بنفسک..." کی روایت مسلم (۲/ ۶۹۳ طبع الحلبی) نے کی ہے۔
(۲) بدائع الصنائع ۵/ ۸۱۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۲۰۵، ۲۰۸، المغنی علی الشرح الکبیر ۱۱/ ۱۰۸، ۱۱۸، مطالب اولی النہی ۲/ ۴۷۴۔
(۲) حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۲/ ۱۲۲۔

فرق نہیں کیا ہے[1]۔

اور شافعیہ فرماتے ہیں کہ وہ جانور جس کی قربانی کی نذر مانی گئی یا جسے قربانی کے لئے متعین کیا گیا (اور نذر یا متعین کرنے کی وجہ سے اس کی قربانی واجب ہوگئی) یا مطلق نذر مانی اور اس کے لئے کسی جانور کو متعین کیا یا کسی اور طریقے سے کسی جانور کی قربانی کو اپنے اوپر لازم کیا تو ان واجب قربانیوں کا پورا گوشت ذبح کے بعد صدقہ کرنا واجب ہے، لیکن جو قربانی واجب نہ ہو اسے ذبح کرنے کے بعد اس کے گوشت کا ایک حصہ بغیر پکائے ہوئے کچی حالت میں صدقہ کرنا واجب ہے اور اس کی مقدار بہت معمولی نہ ہو، اور حنابلہ نے اس پر یہ اضافہ کیا ہے کہ اگر اس نے صدقہ نہیں کیا یہاں تک کہ گوشت ختم ہوگیا تو وہ فقراء کے لئے کم از کم اتنی مقدار گوشت کی قیمت کا ضامن ہوگا جو حقیر نہ سمجھی جائے۔

لہذا بس کچھ چربی یا کلیجی وغیرہ کا یا پکے ہوئے گوشت کا صدقہ کرنا کافی نہیں ہے، اور اسی طرح سکھائے ہوئے گوشت کا یا اتنی مقدار گوشت کا صدقہ کرنا کافی نہیں ہے جس کی کوئی وقعت نہ ہو۔

اور صدقہ کا واجب ہونا دو قول میں سے زیادہ صحیح قول ہے اور صدقہ کرنے میں دینا کافی ہے اور تملیک وغیرہ جیسے الفاظ کا بولنا ضروری نہیں ہے، اور جس حصہ کو صدقہ کیا جائے اس کے علاوہ گوشت کا کھانا اور کسی مسلمان کو ہدیہ کرنا اور مسلمان فقیر کو صدقہ کرنا جائز ہے۔

اور پورے گوشت کو صدقہ کرنا افضل ہے، سوائے ان چند لقموں کے جسے تبرک کے طور پر کھانا مستحب ہے، اور بہتر یہ ہے کہ یہ لقمے کلیجی کے ہوں، اور اگر وہ کھانے، صدقہ کرنے اور ہدیہ کرنے یعنی تینوں عمل کو جمع کرے تو مسنون یہ ہے کہ تہائی سے زیادہ نہ کھائے اور صدقہ ایک تہائی سے کم نہ ہو اور باقی کو ہدیہ کرے[1]۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ کچھ گوشت کا صدقہ کرنا واجب ہے اور وہ کم سے کم درجہ ہے جس پر گوشت کا اطلاق ہوتا ہے اور وہ ایک اوقیہ (تین تولہ چار ماشہ) ہے، تو اگر اس نے صدقہ نہیں کیا یہاں تک کہ گوشت ختم ہوگیا تو وہ فقراء کے لئے ایک اوقیہ گوشت کی قیمت کا ضامن ہوگا اور فقیر کو کچے گوشت کا مالک بنا دینا واجب ہے، کھلانا کافی نہیں[2]۔

مستحب یہ ہے کہ ایک تہائی گوشت کھائے، ایک تہائی (اقارب واحباب کو) ہدیہ کرے اور ایک تہائی (فقراء ومساکین پر) صدقہ کرے اور اگر ایک تہائی سے زیادہ کھالے تو جائز ہے۔

اوپر جو حکم ذکر کیا گیا اس میں مسنون قربانی اور نذر وغیرہ کی وجہ سے واجب ہونے والی قربانی دونوں برابر ہیں، کیونکہ نذر کو معہود پر محمول کیا جائے گا، اور شرعی قربانی میں معہود اس کا ذبح کرنا اور اس سے کھانا ہے اور نذر سے نذر مانی گئی شی کی صفت میں کوئی تبدیلی واقع نہیں ہوتی ہے سوائے اس کے کہ وہ شی نذر کی وجہ سے واجب ہوجاتی ہے[3]۔

ب- حنفیہ کے نزدیک ذبح کے بعد قربانی کرنے والے کے لئے چند چیزیں مکروہ ہیں:

۶۲ – ان میں سے ایک یہ ہے کہ اس کی روح نکلنے سے قبل اس سے اس کا سر جدا کردے یا اس کی کھال اتار لے، یہ کراہت تمام ذبیحوں

(۱) لیکن مالکیہ نے نذر کی ہدی کے بارے میں کہا: اگر مساکین کے لئے اس کی نذر مانی ہے تو ایسی صورت میں اس کا ذبح کرنا اور پورے کا صدقہ کرنا واجب ہے اور مطلق نذر مانی ہے تو اس کا ذبح کرنا اور ذبح کے بعد اس کے سلسلہ میں وہی طریقہ اپنایا جائے گا جو تطوع کی ہدی کے سلسلہ میں اپنایا جاتا ہے (الشرح الکبیر بحاشیۃ الدسوقی ۲/ ۸۹)، اور ظاہر یہ ہے کہ ان کے نزدیک قربانی کا حکم بھی ایسا ہی ہے۔

(۱) نہایۃ المحتاج مع حاشیۃ الشبراملسی حاشیۃ الرشیدی ۸/ ۱۳۳- ۱۳۴۔

(۲) کھلانے کا مطلب شاید یہ ہے کہ پکے ہوئے گوشت کو کھانے کے لئے بلایا جائے یا پکا ہوا گوشت فقیر کو دیا جائے۔

(۳) المغنی بأعلی الشرح الکبیر ۱۱/ ۱۰۸، مطالب اولی النہی ۲/ ۴۷۴۔

میں عام ہے، اور یہ کراہت تنزیہی ہے۔

٦٣ - اور دوسرے یہ ہے کہ اس کے گوشت یا چربی یا اون یا بال یا اونٹ کے بال یا وہ دودھ جو اس کے ذبح کرنے کے بعد دوہا گیا ہے یا ان کے علاوہ چیزوں میں سے کچھ بھی بیچنا، اگر یہ بیع دراہم یا دنانیر (یا سونے چاندی کے کسی سکے یا کاغذی نوٹ) یا کھائی جانے والی چیز یا اسی طرح کی کسی ایسی شی کے عوض ہو جس کے عین کے استہلاک کے بغیر اس سے فائدہ حاصل نہ کیا جاسکتا ہو تو یہ بیع حلال نہیں ہے بلکہ مکروہ تحریمی ہے، بخلاف اس صورت کے کہ اگر اس میں سے کسی چیز کو کسی ایسی چیز کے بدلے فروخت کیا ہے جس کے عین کے باقی رہنے کے ساتھ اس سے فائدہ اٹھانا ممکن ہے، مثلاً گھر کا سامان وغیرہ شیشہ، پیتل کا برتن، چھلنی، لاٹھی، کپڑا، چمڑے کا موزہ، تو ایسی صورت میں یہ بیع جائز ہے۔

قابل استہلاک چیز کے بدلے فروخت کرنا اس لئے جائز نہیں کہ رسول اللہ ﷺ کا فرمان ہے: "من باع جلد أضحيته فلا أضحية له"[1] (جو شخص اپنی قربانی کا چمڑا بیچ دے تو اس کی قربانی درست نہیں)۔

پس اگر بیچ دے تو امام ابوحنیفہ اور امام محمد کے نزدیک بیع نافذ ہوجائے گی اور اس پر اس کی قیمت کا صدقہ کرنا واجب ہوگا، کیونکہ اس کو بیچنے کی وجہ سے عبادت کا پہلو ختم ہوگیا، اور امام ابو یوسف کے نزدیک بیع نافذ نہ ہوگی، ایسی صورت میں اسے چاہئے کہ خریدار سے اسے واپس لے لے، اور اگر وہ واپس نہ لے سکے تو اس کے ثمن کا صدقہ کرنا واجب ہے۔

(۱) حدیث: "من باع جلد أضحيته فلا أضحية له" کی روایت حاکم (۳۸۹/۲-۳۹۰ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) اور بیہقی (۲۹۴/۹ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے اور ذہبی نے کہا کہ ابن عیاش کو ابوداؤد نے ضعیف قرار دیا ہے۔

ایسی چیز جس کے عین کو باقی رکھتے ہوئے اس سے انتفاع ممکن ہو اس کے عوض میں کھال کو بیچنا اس لئے جائز ہے کہ وہ شی فروخت شدہ شی کے قائم مقام ہوجائے گی، تو گویا یوں سمجھا جائے گا کہ فروخت شدہ شی (چمڑا) باقی ہے، اور یہ اس صورت کے مشابہ ہے کہ چمڑے سے کوئی قابل انتفاع چیز بنالی جائے، مثلاً مشک اور ڈول[1]۔

مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ ذبح کے بعد اس کے کسی چیز کا فروخت کرنا جائز نہیں ہے اور نہ اس کا بدلنا جائز ہے خواہ ذبح قربانی کی طرف سے کافی ہو یا نہ ہو، مثلاً اگر امام کے ذبح کرنے سے قبل ذبح کرلے، اور مثلاً اگر قربانی عیب دار ہوگئی ہو اور اسے ذبح کردیا، خواہ عیب دار ہونا ذبح کرنے کی حالت میں ہو یا اس سے قبل ہو، اور خواہ ذبح کے وقت عیب کا علم ہو یا نہ ہو، اور خواہ اسے ذبح کرتے وقت اس کا علم ہو کہ اس کی قربانی درست نہیں ہے یا اس کا علم نہ ہو، ان تمام صورتوں میں اگر ذبح کردے گا تو اس کے لئے اسے فروخت کرنا یا بدلنا جائز نہیں ہے، اور یہ حکم قربانی کرنے والے کے لئے ہے، لیکن جسے اس میں سے کچھ بطور ہدیہ دیا گیا یا بطور صدقہ دیا گیا اس کے لئے اسے فروخت کرنا اور بدلنا جائز ہے۔

اور اگر فروخت کردیا یا بدل دیا جو ممنوع تھا تو اگر مبیع موجود ہو تو معاملہ فسخ کردیا جائے گا، اور اگر کھانے وغیرہ کی وجہ سے ختم ہوگئی ہو لیکن اس کا عوض موجود ہو تو اس کا صدقہ کرنا واجب ہے، اور اگر عوض خرچ ہوجائے یا ضائع ہوجانے کی وجہ سے ختم ہوجائے تو اس کے مثل کا صدقہ کرنا واجب ہے[2]۔

شافعیہ فرماتے ہیں کہ قربانی کرنے والے کے لئے اس کی کسی چیز کو فروخت کرنا جائز نہیں، اسی طرح اگر کسی مالدار شخص کو اس کا کوئی

(۱) البدائع ۸۱/۵۔

(۲) الدسوقی ۱۲۴/۲، بلغۃ السالک ۳۱۰/۱۔

حصہ ہدیہ کیا گیا تو اس کے لئے بھی یہی حکم ہے، بخلاف اس فقیر کے جسے بطور صدقہ کے کچھ دیا گیا کہ اس کے لئے اسے فروخت کرنا جائز ہے، اور قربانی کرنے والے کے لئے چمڑے کا صدقہ کرنا اور بطور عاریت کے کسی کو دینا اور اس سے فائدہ اٹھانا جائز ہے، لیکن اس کا بیچنا اور اجارہ پر دینا جائز نہیں (۱)۔

اور حنابلہ کا قول شافعیہ کی طرح ہے، اور انہوں نے اس پر یہ اضافہ کیا ہے کہ اس کے جھول کو بھی فروخت کرنا جائز نہیں (۲)۔

۶۴ - قربانی کرنے والے کے لئے قربانی کے بعد جو امور مکروہ ہیں ان میں سے ایک قصاب وغیرہ کو قربانی کے گوشت سے اس کی اجرت دینا ہے، یہ مکروہ تحریمی ہے، کیونکہ اس کی حیثیت ایسی ہے جیسے اسے کسی ایسی چیز سے فروخت کیا گیا ہو جو ختم ہو جانے والی ہے، حضرت علیؓ کی اس حدیث کی وجہ سے جس میں انہوں نے فرمایا: "أمرني رسول اللہ ﷺ أن أقوم على بدنه وأقسم جلودها وجلالها، وأمرني ألا أعطي الجزار منها شيئاً، وقال: نحن نعطيه من عندنا" (۳) (مجھے رسول اللہ ﷺ نے حکم دیا کہ میں ان کے اونٹوں کی نگرانی کروں اور اس کے چمڑوں اور جھولوں کو تقسیم کردوں اور مجھے یہ حکم دیا کہ قصاب کو اس میں سے کچھ نہ دوں اور فرمایا کہ ہم اسے اپنے پاس سے دیں گے)۔

اور بیع اور بطور اجرت اس میں سے کچھ دینا ممنوع ہوگیا تو اس سے معلوم ہوا کہ قربانی کے چمڑے وغیرہ سے جن کا صدقہ کرنا واجب نہیں ہے فائدہ اٹھانا جائز ہے، مثلاً اگر پانی یا دودھ وغیرہ کے لئے برتن بنالے یا بیٹھنے اور پہننے کا کوئی لباس بنالے یا اس سے چھلنی وغیرہ بنالے تو یہ جائز ہے، کیونکہ اس کے گوشت سے انتفاع اسے کھا کر اور اس کی چربی سے انتفاع اسے کھا کر اور تیل لگا کر جائز ہے، تو اسی طرح اس کے چمڑے اور تمام اجزاء سے انتفاع جائز ہوگا۔

یہ حنفیہ کا مذہب ہے (۱)۔

مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ قصاب کو اس کے پورے عمل یا بعض عمل کے معاوضہ میں قربانی میں سے کچھ دینا ممنوع ہے، خواہ قربانی درست ہو یا نہ ہو، مثلاً وہ قربانی جو دسویں ذی الحجہ کو امام کے ذبح کرنے سے قبل ذبح کی گئی ہو، اور وہ قربانی جو ذبح کے وقت یا اس سے قبل عیب دار ہوگئی ہو، انہوں نے راجح قول کی رو سے اس کے چمڑے کو اجرت میں دینے کو جائز کہا ہے (۲)۔

شافعیہ اور حنابلہ فرماتے ہیں کہ قصاب کو اس کی اجرت میں قربانی میں سے کچھ دینا حرام ہے، حضرت علی کی اس حدیث کی بنیاد پر جو اوپر گذری۔

لیکن اگر اس کے فقر کی بنا پر یا ہدیہ کے طور پر کچھ دے دیا تو کوئی حرج نہیں ہے اور قربانی کرنے والے کو اس کے چمڑے سے فائدہ اٹھانا درست ہے، لیکن اس کے لئے چمڑا یا کسی دوسری چیز کا فروخت کرنا جائز نہیں (۳)۔

قربانی کے ذبح کرنے میں نیابت:

۶۵ - فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ قربانی کے ذبح کرنے میں نیابت صحیح ہے، بشرطیکہ نائب مسلمان ہو، حضرت فاطمہؓ کی اس حدیث کی بنا پر جو اوپر بھی گذری: "يا فاطمة قومي إلى أضحيتك

(۱) المنہج مع حاشیۃ البجیرمی ۴/ ۲۹۹۔

(۲) مطالب اولی النہی ۲/ ۴۷۵۔

(۳) حضرت علیؓ کی حدیث: "أمرني رسول اللہ ﷺ أن أقوم على بدنه..." کی روایت بخاری (فتح الباری ۳/ ۵۵۶ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/ ۹۵۴ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۱) البدائع ۵/ ۸۱، حاشیہ ابن عابدین علی الدر المختار ۵/ ۲۰۱۔

(۲) الدسوقی علی الشرح الکبیر ۲/ ۱۲۳۔

(۳) شرح المنہج مع حاشیۃ البجیرمی ۴/ ۲۹۹، المغنی بأعلی الشرح الکبیر ۱۱/ ۱۱۰-۱۱۱۔

فاشهديها"،[1] (اے فاطمہ! اپنی قربانی کو کھڑی ہوکر دیکھ لو) اس لئے کہ اس میں نیابت کے حکم کو ثابت کرنا ہے، اگر کوئی مجبوری نہ ہو تو افضل یہ ہے کہ خود سے ذبح کرے۔

جمہور کا مذہب یہ ہے کہ اگر نائب اہل کتاب میں سے ہو تو قربانی کراہت کے ساتھ درست ہے، کیونکہ وہ ذبح کرنے کا اہل ہے، مالکیہ کا مذہب یہ ہے اور امام احمد کا بھی ایک قول یہی نقل کیا گیا ہے کہ کتابی کو نائب بنانا صحیح نہیں ہے، لہذا اگر وہ ذبح کردے تو قربانی صحیح نہیں ہوگی، ہاں اس کا کھانا حلال ہوگا[2]۔

نیابت کا تحقق اس طرح ہوگا کہ کسی کو صراحۃً اجازت دی جائے، مثلاً یوں کہے کہ میں نے تجھے اجازت دی یا میں نے تمہیں وکیل بنایا یا اس بکری کو ذبح کردو، یا دلالۃً اجازت دی جائے، مثلاً کسی شخص نے قربانی کے لئے بکری خریدی، پھر قربانی کے دنوں میں اسے لٹادیا اور اس کے پیروں کو باندھ دیا، پھر دوسرا آدمی آیا اور اس نے اس کے حکم کے بغیر اسے ذبح کردیا تو اس صورت میں امام ابوحنیفہ اور صاحبین کے نزدیک قربانی اس کے مالک کی طرف سے کافی ہوجائے گی[3]۔

۶۶ - حنفیہ اور حنابلہ کی رائے یہ ہے کہ اگر دو قربانی کرنے والوں میں سے ہر ایک سے غلطی ہو اور ایک نے دوسرے کا جانور ذبح کردیا تو قربانی درست ہوجائے گی، کیونکہ دلالۃً دونوں کی طرف سے رضامندی پائی گئی۔

اور مالکیہ کی رائے یہ ہے کہ وہ قربانی کسی کی طرف سے درست نہ ہوگی، اس مسئلہ میں ہمیں شافعیہ کی رائے نہیں مل سکی[1]۔

میت کی طرف سے قربانی:

۶۷ - اگر میت نے اپنی طرف سے قربانی کرنے کی وصیت کی یا اس کے لئے کوئی مال وقف کیا تو یہ قربانی بالاتفاق جائز ہوگی، پس اگر نذر وغیرہ کی وجہ سے قربانی واجب ہو تو وارث پر اسے نافذ کرنا ضروری ہے، لیکن اگر اس نے اس کی وصیت نہیں کی اور وارث نے یا کسی اور شخص نے اپنے مال سے اس کی طرف سے قربانی کرنا چاہا تو حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ اس کی طرف سے قربانی درست ہے، البتہ مالکیہ نے اسے کراہت کے ساتھ جائز کہا ہے۔ ان حضرات نے اسے اس لئے جائز قرار دیا ہے کہ موت میت کی طرف سے تقرب سے مانع نہیں ہے، جیسا کہ صدقہ اور حج میں ہے: "**وقد صح أن رسول الله ﷺ ضحى بكبشين أحدهما عن نفسه والآخر عمن لم يضح من أمته**"[2] (اور صحیح حدیث سے ثابت ہے کہ رسول اللہ نے دو مینڈھوں کی قربانی کی، ایک اپنی طرف سے اور دوسری اپنی امت کے ان افراد کی طرف سے جنہوں نے قربانی نہیں کی)۔ اس بناپر اگر سات افراد کسی اونٹ میں شریک ہوئے اور ایک شخص ذبح سے قبل مرگیا اور اس کے وارثین (جو بالغ ہوں) یہ کہیں کہ اس کی طرف سے ذبح کردو تو یہ جائز ہوگا۔

شافعیہ کا مذہب یہ ہے کہ وصیت یا وقف کے بغیر میت کی طرف

---

(۱) حضرت فاطمہؓ کی حدیث کی تخریج گذر چکی۔

(۲) البدائع ۵/ ۶۷، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۱۲۳، المنتج مع حاشیۃ البجیرمی ۴/ ۳۰۰، نہایۃ المحتاج ۸/ ۱۲۵، تحفۃ المحتاج مع حاشیۃ الشروانی ۸/ ۱۶۳-۱۶۴، مطالب اولی النہی ۲/ ۴۷۸۔

(۳) البدائع ۵/ ۷۸، ۸۰۔

(۱) المنتج مع حاشیۃ البجیرمی ۴/ ۳۰۰، نہایۃ المحتاج ۸/ ۱۲۵، تحفۃ المحتاج مع حاشیۃ الشروانی ۸/ ۱۶۳-۱۶۴، مطالب اولی النہی ۲/ ۴۷۸۔

(۲) حدیث: "**ضحى رسول الله ﷺ بكبشين...**" کی روایت ابویعلی اور بیہقی (۹/ ۲۶۸) نے کی ہے اور ہیثمی نے کہا کہ اس کی سند حسن ہے (۴/ ۲۲ طبع القدسی)۔

سے ذبح کرنا درست نہیں ہے [۱]۔

کیا قربانی کے علاوہ دیگر صدقات قربانی کا بدل ہوسکتے ہیں:

۶۸- قربانی کے علاوہ دیگر صدقات قربانی کے قائم مقام نہیں ہوسکتے، یہاں تک کہ اگر کسی انسان نے کوئی زندہ بکری یا اس کی قیمت قربانی کے دنوں میں صدقہ کیا تو یہ اس کے لئے قربانی کی طرف سے کافی نہیں ہوسکتا، بالخصوص جب کہ قربانی واجب ہو، اور یہ اس لئے کہ وجوب خون بہانے سے متعلق ہے اور اصل یہ ہے کہ وجوب جب کسی متعین فعل کے ساتھ متعلق ہو تو اس کا غیر اس کے قائم مقام نہیں ہوسکتا، جیسے کہ نماز اور روزہ، بخلاف زکاۃ کے، کیونکہ اس میں امام ابوحنیفہ اور صاحبین کے نزدیک اس مال کا ادا کرنا واجب ہے جو نصاب کا جزء ہو یا اس کے مثل ہو تاکہ جس پر صدقہ کیا جائے وہ اس سے فائدہ حاصل کرسکے اور بعض فقہاء کے نزدیک نصاب کا ایک جزء ادا کرنا ہے اس حیثیت سے کہ وہ مال ہے، اس حیثیت سے نہیں کہ وہ نصاب کا جزء ہے، اس لئے کہ زکاۃ کے وجوب کی بنیاد آسانی فراہم کرنے پر ہے اور وجوب میں آسانی فراہم کرنا اس حیثیت سے ہے کہ وہ مال ہے، عین اور صورت کی حیثیت سے واجب کرنے میں نہیں ہے، بخلاف صدقۂ فطر کے، کیونکہ وہ حنفیہ کے نزدیک قیمت کے ذریعہ ادا کیا جاسکتا ہے، کیونکہ شارع نے صدقۂ فطر کے وجوب میں جس علت کی صراحت کی ہے وہ فقیروں کو مستغنی کرنا ہے، رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: ''أغنوهم عن الطواف في هذا اليوم''[۱] (تم انہیں (فقیروں مسکینوں کو) اس دن چکر لگانے سے مستغنی کردو) اور یہ مقصد قیمت ادا کرنے سے حاصل ہوجاتا ہے [۲]۔

قربانی اور صدقہ میں کون افضل ہے:

۶۹- قربانی صدقہ سے افضل ہے، کیونکہ قربانی واجب ہے یا سنت مؤکدہ ہے اور اسلام کا ایک شعار ہے، اس کی صراحت حنفیہ اور شافعیہ وغیرہ نے کی ہے [۳]۔

اور مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ قربانی غلام آزاد کرنے سے بھی افضل ہے، خواہ غلام کی قیمت قربانی کی قیمت سے کتنی ہی زیادہ ہو [۴]۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ قربانی اس کی قیمت کا صدقہ کرنے سے افضل ہے، امام احمد نے اس کی صراحت کی ہے، ربیعہ اور ابوالزناد اسی کے قائل ہیں اور حضرت بلال رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا کہ البتہ یہ بات کہ میں اسے کسی ایسے یتیم کو دے دوں جس کا منھ خاک آلود ہو یہ میرے نزدیک قربانی کرنے سے زیادہ پسندیدہ ہے، شعبی اور ابوثور اسی کے قائل ہیں اور حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں: ''لأن أتصدق بخاتمي هذا أحب إلي من أن أهدي إلى البيت ألفا'' (یہ بات کہ میں اپنی یہ انگوٹھی صدقہ کروں یہ میرے نزدیک اس سے زیادہ پسندیدہ ہے کہ بیت اللہ کی طرف ہزار جانور ہدی کے طور پر بھیجوں)۔

---

(۱) البدائع ۵/ ۷۷، تنویر الابصار مع الدر المختار وحاشیہ ابن عابدین ۵/ ۲۱۴، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۱۲۲-۱۲۳، حاشیۃ البجیرمی علی المنہج ۴/ ۳۰۰، نہایۃ المحتاج ۸/ ۱۳۶، المغنی علی الشرح الکبیر ۱۱/ ۱۰۷، مطالب اولی النہی ۲/ ۴۷۳۔

(۱) حدیث: ''أغنوهم عن الطواف في هذا اليوم'' کی روایت بیہقی (۴/ ۱۷۵ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے اور ابن عدی نے اس کے ایک راوی ابومعشر نجیح کی وجہ سے اسے معلول کہا ہے جیسا کہ نصب الرایہ میں ہے (۲/ ۴۳۲ طبع المجلس العلمی)۔

(۲) البدائع ۵/ ۶۶-۶۷۔

(۳) البدائع ۵/ ۶۶-۶۷، نہایۃ المحتاج ۸/ ۱۳۴۔

(۴) حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۲/ ۱۲۱۔

قربانی کی افضلیت پر یہ بات دلالت کرتی ہے کہ نبی ﷺ اور آپ کے بعد خلفائے راشدین نے قربانی کی۔ اگر انہیں یہ معلوم ہوتا کہ صدقہ افضل ہے تو وہ اسی کو اختیار کرتے، اور قربانی کی افضلیت پر حضرت عائشہؓ کی یہ روایت بھی دلیل ہے کہ نبی ﷺ نے فرمایا: "ماعمل ابن آدم یوم النحر عملاً أحب إلی الله من إراقة دم وأنه ليؤتى يوم القيامة بقرونها وأظلافها وأشعارها وأن الدم ليقع من الله بمكان قبل أن يقع على الأرض فطيبوا بها نفساً"[1] (قربانی کے دن اللہ کے نزدیک خون بہانے سے زیادہ پسندیدہ ابن آدم کا کوئی دوسرا عمل نہیں ہے اور بیشک وہ (قربانی کا جانور) قیامت کے دن اپنے سینگ، کھروں اور بالوں کے ساتھ لایا جائے گا اور خون زمین پر گرنے سے پہلے اللہ کے یہاں خاص مقام حاصل کرلیتا ہے، اس لئے تم لوگ خوش دلی سے قربانی کرو)۔

اور اس لئے کہ اگر قربانی پر صدقہ کو ترجیح دی جائے تو اس کے نتیجہ میں اس سنت کا ترک لازم آئے گا جسے رسول اللہ ﷺ نے جاری فرمایا ہے اور جہاں تک حضرت عائشہؓ کے قول کا تعلق ہے تو وہ ہدی کے بارے میں ہے، نہ کہ قربانی کے بارے میں اور اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے[2]۔

(۱) حدیث: "ماعمل ابن آدم یوم النحر عملاً أحب إلی الله من إراقة دم، وإنه ليؤتى يوم القيامة بقرونها..." کی روایت ابن ماجہ (۱۰۴۵/۲ طبع الحلبی) نے کی ہے اور مناوی نے فیض القدیر میں اسے ضعیف قرار دیا ہے (۴۵۸/۵ طبع المکتبۃ التجاریہ)۔

(۲) المغنی ۹۵/۱۱۔

إضراب

تعریف:

۱- إضراب أضرب کا مصدر ہے، کہا جاتا ہے: "أضربت عن الشيء" میں اس سے باز رہا اور اعراض کیا، اور "ضرب عنه الأمر" کے معنی ہیں کہ اس نے اس کو اس سے پھیر دیا، اللہ تعالی نے فرمایا: "أَفَنَضْرِبُ عَنكُمُ الذِّكْرَ صَفْحًا" (کیا ہم تم سے اس نصیحت کو اس بات پر ہٹالیں گے کہ تم حد سے گذرنے والے ہو) یعنی کیا ہم تمہیں بیکار چھوڑ دیں گے اور تم کو ان باتوں سے روشناس نہیں کرائیں گے جو تم پر واجب ہیں[1]۔

اور اصطلاح شریعت میں إضراب کا مطلب ہے: حرف اضراب کے بعد والے کے لئے حکم ثابت کرنا اور پہلے (معطوف علیہ) کو ایسا بنادینا کہ گویا اس سے خاموشی اختیار کی گئی ہو، اور اس کی صورت یہ ہے کہ مثلاً کوئی شخص اپنی غیر مدخول بہا بیوی سے کہے کہ: "إن دخلت الدار فأنت طالق واحدة بل ثنتين" (اگر تو گھر میں داخل ہوئی تو تجھے ایک طلاق ہے بلکہ دو طلاق ہے)، یا کوئی شخص اقرار میں یوں کہے: "له علي درهم بل درهمان"[2] (فلاں شخص کا مجھ پر ایک درہم ہے بلکہ دو درہم ہیں)۔

(۱) لسان العرب: مادہ (ضرب)۔ آیت سورۂ زخرف کی ہے/ ۵۔

(۲) مسلم الثبوت ۲۳۶/۱۔

متعلقہ الفاظ:

الف- استثناء:

۲- استثناء کے معنی یہ ہیں کہ صدر کلام اپنے حکم میں جن افراد پر مشتمل ہے ان میں سے بعض کو إلا یا کسی دوسرے حرف استثناء کے ذریعہ صدر کلام والے حکم میں داخل ہونے سے روکا جائے یا وہ ایسا قول اور ایسے مخصوص اور محدود صیغے ہیں جو یہ بتاتے ہیں کہ حرف استثناء کے بعد جو مذکور ہے وہ پہلے قول سے مراد نہیں ہے۔

پس یہ اضراب سے علاحدہ ہے، اس لئے کہ اضراب ایک رائے پر پہلی چیز کا اقرار اور دوسری رائے پر اس کو بدل دینا ہے، اور یہ استثناء کے خلاف ہے، اس لئے کہ استثناء پہلے کلام کے صیغے کے تقاضے میں ترمیم کرنا ہے، تبدیل کرنا نہیں ہے، تبدیل کرنا یہ ہے کہ کلام اخبار بالواجب ہونے سے بالکلیہ نکل جائے (۱)۔

ب- نسخ:

۳- نسخ شریعت کے ثابت شدہ حکم کو بعد کی کسی شرعی دلیل سے ختم کرنا ہے، اس لحاظ سے نسخ اور اضراب میں فرق یہ ہے کہ اضراب متصل ہوتا ہے اور نسخ منفصل (۲)۔

اجمالی حکم اور بحث کے مقامات:

۴- اضراب اول کو لغو اور باطل کرنا ہے اور اس سے رجوع کرنا ہے، اور انشاء اور اقرار کے درمیان حکم مختلف ہوتا ہے۔

لہذا اقرار کرنے والے کا اپنے اقرار سے رجوع کرنا صرف اس صورت میں قبول کیا جائے گا جب کہ وہ اللہ تعالیٰ کا حق ہو اور شبہات کی بنیاد پر ساقط ہوجاتا ہو اور احتیاط اس کے ساقط کرنے میں ہو، لیکن آدمیوں کے حقوق اور اللہ تعالیٰ کے وہ حقوق جو شبہات کی بنیاد پر ساقط نہیں ہوتے، مثلاً زکاۃ اور کفارات، تو ان سے اس کا رجوع کرنا قابل قبول نہیں ہے، ابن قدامہ کہتے ہیں کہ ہمارے علم کے مطابق اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے (۱)۔

اور حنفیہ نے اضراب کے حکم میں کچھ تفصیل کی ہے، چنانچہ وہ فرماتے ہیں: اس سلسلہ میں اصل یہ ہے کہ "لا بل"، غلطی کے استدراک کے لئے ہے اور غلطی عام طور پر ایک جنس میں واقع ہوتی ہے، لیکن اگر وہ دو آدمیوں کے لئے ہو تو اول سے رجوع ہوگا، لہذا وہ قبول نہیں کیا جائے گا اور دوسرے کے لئے بھی اس کے دوسرے اقرار سے ثابت ہوگا، اور اگر دوسرا اقرار زیادہ ہو تو استدراک صحیح ہوگا اور مقرلہ (جس کے لئے اقرار کیا گیا ہے) اس کی تصدیق کرے گا، اور اگر دوسرا اقرار کم ہو تو وہ استدراک میں متہم ہوگا اور مقرلہ (جس کے لئے اقرار کیا گیا ہے وہ) اس کی تصدیق نہیں کرے گا تو اس پر زیادہ کا اقرار لازم ہوگا، پس اگر وہ کہے: "لفلان عليّ ألف، لا بل ألفان" (فلاں شخص کا مجھ پر ایک ہزار ہے، نہیں بلکہ دو ہزار ہے) تو اس پر دو ہزار لازم ہوگا، اور یہ حکم امام زفر کے علاوہ دیگر ائمہ حنفیہ کے نزدیک ہے، لیکن امام زفر کے نزدیک اس کے پہلے اور دوسرے دونوں اقرار سے تین ہزار لازم ہوگا، امام زفر کے قول کی وجہ یہ ہے کہ اس نے پہلے ایک ہزار کا اقرار کیا لہذا وہ اس پر لازم ہوگا، اس اقرار کے بعد اس کا "لا" (نہیں) کہنا اقرار سے رجوع کرنا ہے لہذا اس میں اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی، پھر اس نے دو ہزار کا اقرار کیا، لہذا یہ اقرار بھی صحیح ہوا اور ایسا ہوگیا جیسے کہ کوئی اپنی بیوی سے یوں کہے: "أنت طالق واحدة، لا بل اثنتين" (تجھے ایک طلاق

(۱) مسلم الثبوت ۱/ ۳۳۶، کشف الاسرار ۳/ ۸۴۰ طبع آستانہ ۱۳۰۷ھ۔

(۲) مسلم الثبوت ۲/ ۵۳، کشف الاسرار ۳/ ۸۱-۸۳۔

(۱) المغنی ۵/ ۱۷۲-۱۷۳ طبع الریاض۔

ہے،نہیں بلکہ دو ہے) (کہ اس صورت میں تین طلاقیں واقع ہوتی ہیں)، اور امام زفر کے اس استدلال کا جواب یہ ہے کہ اقرار خبر دینا ہے جس میں غلطی ہوسکتی ہے، لہذا اس میں استدراک جاری ہوگا اور اس پر زیادہ کا اقرار لازم ہوگا، اس کے برخلاف طلاق انشاء ہے، اور جس چیز کا اس نے انشاء کیا ہے اسے وہ باطل کرنے کا اختیار نہیں رکھتا ہے، لہذا دونوں کا حکم جداگانہ ہوگا۔

جیسا کہ اصل یہ ہے کہ ''لابل'' (نہیں بلکہ) جب دو قسم کے اموال کے درمیان واقع ہوتو اقرار کرنے والے پر دونوں مال لازم ہوتا ہے[1] اس کی تفصیل اقرار، ایمان، طلاق اور عتق میں ہے۔

(۱) الاختیار ۲/ ۱۳۴ طبع المعرفہ۔

إضرار

دیکھئے: ''ضرر''۔

اضطباع

تعریف:

۱- اضطباع لغت میں ضبع سے باب افتعال کا مصدر ہے، جس کے معنی بیچ بازو کے ہیں، اور ایک قول یہ ہے کہ اس کے معنی بغل کے ہیں (چونکہ وہ بازو سے قریب ہوتا ہے)۔

اور شریعت میں جس اضطباع کا حکم دیا گیا ہے اس کا معنی یہ ہے کہ آدمی جس چادر کو اوڑھتا ہے اسے اپنے دائیں مونڈھے کے نیچے سے نکال کر اپنے بائیں کاندھے پر ڈال لے اور اس کا دایاں مونڈھا کھلا رہے، اور اسے تأبط (بغل میں لینا) اور توشح (بغل کے نیچے سے نکال کر کندھے پر ڈالنا) بھی کہا جاتا ہے[1]۔

متعلقہ الفاظ:

الف- إسدال:

۲- إسدال کا لغوی معنی: کپڑے کو ڈھیلا چھوڑنا اور اس کے دونوں سروں کو دونوں ہاتھوں سے ملائے بغیر لٹکانا ہے، اور نماز میں جس اسدال کی ممانعت آئی ہے وہ یہ ہے کہ چادر کے کنارے کو دونوں طرف ڈال دے اور اس کے ایک کنارے کو دوسرے کاندھے پر نہ رکھے اور نہ دونوں کناروں کو اپنے ہاتھ سے ملائے[2]۔

(۱) الزاہر رص ۱۶۶-۱۶۷، الفتاوی الہندیہ ۱/ ۲۲۵، حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۱۶۷ طبع بولاق، حاشیۃ القلیوبی ۲/ ۱۰۸ طبع عیسیٰ الحلبی، المغنی ۳/ ۳۴۰ طبع دوم۔

(۲) المغنی ۱/ ۵۸۴ طبع الریاض۔

ب-اشتمال الصماء:

۳-ابوعبید نے اس کی تشریح اس طرح کی ہے کہ آدمی اپنے کپڑے کو اس طرح لپیٹ لے کہ اس سے اپنے پورے جسم کو ڈھانپ لے اور اس کے کسی کنارے کو نہ اٹھائے جس سے اس کا ہاتھ نکل سکے... تا کہ اسے کوئی ایسی چیز نہ پہنچے جس سے وہ بچنا چاہتا ہو اور وہ اس کے دفع کرنے پر قادر نہ ہو، اور ایک قول کی رو سے اس کی تفسیر یہ ہے کہ آدمی کپڑے کا اضطباع کرے اور وہ ازار پہنے ہوئے نہ ہو تو اس کا شگاف اور اس کی شرم گاہ ظاہر ہوجائے، تو اس میں اور اضطباع میں فرق یہ ہے کہ اس میں چادر کے نیچے کوئی ایسا کپڑا نہیں ہوتا ہے جس سے وہ پردہ کر سکے تو اس کی شرم گاہ ظاہر ہوجاتی ہے[۱]، تفصیل کے لئے دیکھا جائے: ''اشتمال الصماء''۔

اجمالی حکم:

۴-طواف قدوم میں جمہور فقہاء کے نزدیک مستحب ہے کہ اضطباع کرے، اس لئے کہ روایت ہے کہ: **"أن النبي ﷺ طاف مضطبعاً وعليه برد"**[۲] (نبی علیہ السلام نے اضطباع کی حالت میں طواف فرمایا اور آپ علیہ السلام کے اوپر چادر تھی)"**وعن ابن عباس رضى الله عنه: أن النبي ﷺ وأصحابه اعتمروا من الجعرانة، فرملوا بالبيت، وجعلوا أرديتهم تحت آباطهم، ثم قذفوها على عواتقهم اليسرى**"[۱] (اور حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ نبی علیہ السلام اور آپ علیہ السلام کے اصحاب نے جعرانہ سے عمرہ کیا تو انہوں نے بیت اللہ کے طواف میں رمل کیا اور اپنی چادروں کو اپنے بغل کے نیچے سے نکال کر ان کو اپنے بائیں مونڈھوں پر ڈال لیا)۔

پھر جب طواف سے فارغ ہو تو اس کو برابر کردے اور اپنے دونوں کاندھوں پر ڈال لے[۲]۔

اور ابن قدامہ نے طواف قدوم میں اضطباع کے بارے میں امام مالک کا قول نقل کیا ہے کہ وہ سنت نہیں ہے[۳]، لیکن ہم نے مالکیہ کی ان کتابوں میں جو ہمارے سامنے ہیں اس کا کوئی اشارہ نہیں پایا بصرف باجی کی ''المنتقی'' میں یوں لکھا ہے: ''طواف میں رمل کا مطلب یہ ہے کہ تیز قدم چلتے ہوئے جلدی کرے، اور دونوں مونڈھوں کو نہ کھولے اور نہ انہیں حرکت دے''۔

بحث کے مقامات:

۵-حج میں اضطباع کی بحث طواف پر کلام کرتے ہوئے اور نماز میں شرائط نماز میں ستر عورت پر کلام کرتے ہوئے ذکر کی جاتی ہے۔

---

(۱) سابقہ مراجع۔

(۲) حدیث: "أن النبي ﷺ طاف مضطبعاً..." کی روایت ترمذی، ابوداؤد اور ابن ماجہ نے یعلی بن امیہ سے کی ہے، الفاظ ترمذی کے ہیں، اور ترمذی نے کہا کہ یہ حدیث حسن صحیح ہے (تحفۃ الاحوذی ۳/ ۵۹۶ شائع کردہ السلفیہ، سنن ابی داؤد ۲/ ۴۴۳-۴۴۴ طبع استنبول، سنن ابن ماجہ بتحقیق محمد فواد عبدالباقی ۲/ ۹۸۴ طبع عیسی الحلبی)۔

(۱) حدیث "أن النبي ﷺ وأصحابه اعتمروا من الجعرانة..." کی روایت ابوداؤد اور طبرانی نے حضرت ابن عباسؓ سے کی ہے اس حدیث کے بارے میں ابوداؤد، منذری اور حافظ نے التلخیص میں سکوت اختیار کیا ہے اور شوکانی نے کہا کہ اس کے رجال صحیح کے رجال ہیں (عون المعبود ۲/ ۱۱۶-۱۱۷ طبع الہند، نصب الرایہ ۳/ ۴۳ طبع دارالمامون، تلخیص الحبیر ۲/ ۲۴۸ طبع مطبعۃ الشرکۃ الفنیۃ المتحدۃ، نیل الاوطار ۵/ ۱۱۱ طبع دارالجیل)۔

(۲) الفتاوی الہندیہ ۱/ ۲۲۲، ۲۲۵، حاشیۃ القلیوبی ۲/ ۱۰۸، کشاف القناع ۲/ ۴۷۷-۴۷۸ طبع مکتبۃ النصر۔

(۳) المغنی ۳/ ۳۳۹ طبع دوم، المنتقی للباجی ۲/ ۲۸۴۔

اضطجاع

تعریف:

۱- لغت میں اضطجاع اضطجع کا مصدر ہے (اس کی اصل ضجع ہے اور فعل ثلاثی کا استعمال بہت کم ہے)، اور اضطجاع کے معنی سونے کے ہیں اور ایک قول کی رو سے پہلو زمین پر رکھنے کے ہیں، اور سجدہ میں اضطجاع یہ ہے کہ اپنے پیٹ کو دونوں رانوں سے الگ نہ رکھے۔

اور جب فقہاء "صلی مضطجعاً" کہتے ہیں تو اس کے معنی یہ ہوتے ہیں کہ وہ اپنے ایک پہلو پر قبلہ رو ہوکر سو جائے[1]، فقہاء بھی اس لفظ کا استعمال انہیں لغوی معنوں میں کرتے ہیں[2]۔

متعلقہ الفاظ:

الف- اتکاء:

۲- اتکاء کے معنی کسی ایک پہلو سے کسی چیز پر ٹیک لگانے کے ہیں، خواہ بیٹھنے میں ہو یا کھڑے ہونے کی حالت میں[3]، دیکھئے: ''اتکاء''۔

(۱) لسان العرب، المحیط، تاج العروس: مادہ (ضجع)۔

(۲) فتح القدیر لابن ہمام ۱/ ۳۲۳ طبع بولاق، المغنی ۲/ ۱۴۶ طبع الریاض۔

(۳) حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۲۸۲ طبع دار الطباعۃ المصریہ، المجموع ۵/ ۲۶۹ طبع دار العلوم، الدسوقی ۴/ ۲۷ طبع دار الفکر۔

ب- استناد:

۳- استناد کے معنی صرف پیٹھ سے ٹیک لگانے کے ہیں[1]، دیکھئے: ''استناد''۔

ج- اِضجاع (لٹانا):

۴- اضجاع کا معنی انسان یا جانور کو اس کے ایک پہلو کے بل پر زمین پر رکھنا ہے[2]، دیکھئے: ''اِضجاع''۔

اجمالی حکم:

۵- جمہور فقہاء (حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ) کے نزدیک نیند کی حالت میں لیٹنے سے وضو ٹوٹ جاتا ہے، اس لئے کہ لیٹنا ان کے نزدیک استرخاء مفاصل کا سبب ہے، اس لئے کہ وہ عادتاً خروج ریح سے خالی نہیں ہوتا، اس لئے کہ نبی علیہ السلام کا قول ہے: "لا وضوء علی من نام قائماً أو قاعداً أو راکعاً أو ساجداً، إنما الوضوء علی من نام مضطجعاً فاسترخت مفاصله"[3] (اس شخص پر وضو نہیں ہے جو کھڑے ہونے یا بیٹھنے یا رکوع یا سجدے کی حالت میں سو جائے، وضو تو اس پر ہے جو لیٹنے کی حالت میں سوئے اور اس کے مفاصل ڈھیلے پڑ جائیں)۔

(۱) الکلیات لابی البقاء ۱/ ۳۷-۳۸ طبع دمشق۔

(۲) لسان العرب، القواعد الفقہیہ رص ۱۸۳۔

(۳) فتح القدیر ۱/ ۳۲-۳۳، المغنی ۱/ ۱۷۳-۱۷۴، المہذب ۱/ ۳۰ طبع دار المعرفہ، حدیث: "لا وضوء علی من نام قائماً أو ..." کے پہلے حصہ کی روایت ابن عدی نے ''کامل'' میں کی ہے جیسا کہ ابن حجر کی التلخیص میں ہے (۱/ ۱۲۰ طبع الشرکۃ الفنیہ)، اور ابن حجر فرماتے ہیں کہ اس حدیث کی سند میں مہدی بن ہلال ہے جس پر حدیث وضع کرنے کی تہمت لگی ہے اور دوسرے نصف کی روایت ابوداؤد نے کی ہے (۱/ ۱۳۹ طبع عزت عبید دعاس)، اور ابن حجر نے اسے معلول بھی قرار دیا ہے۔

یہ طریقہ مالکیہ میں سے عبدالحق وغیرہ کا ہے[1] اور مالکیہ میں سے لخمی کا طریقہ یہ ہے کہ لیٹنے والا اگر گہری نیند سو جائے تو اس کا وضو ٹوٹ جائے گا، خواہ لیٹا ہوا ہو یا کھڑا ہو یا بیٹھا ہو یا رکوع یا سجدے کی حالت میں ہو، لخمی نے اس کی بنیاد نیند کی صفت پر رکھی ہے، ان کے نزدیک (اور مالکیہ میں سے جن لوگوں کی رائے ان کی رائے کے موافق ہے ان کے نزدیک) سونے والے کی ہیئت کا اعتبار نہیں ہے، اس لئے اگر سونے والے کی نیند گہری نہ ہو تو خواہ وہ لیٹنے کی حالت میں ہو اس کا وضو نہیں ٹوٹے گا[2]۔

اور فجر کی سنت کے بعد ایسی صورت پر لیٹنا جس سے وضو نہیں ٹوٹتا مستحب ہے، اس لئے کہ نبی علیہ السلام نے ایسا کیا ہے اور کھانا کھاتے وقت لیٹنا مکروہ ہے، اس لئے کہ ٹیک لگا کر کھانے کی ممانعت ہے۔

بحث کے مقامات:

۶ - اضطجاع کی بحث سونے کی وجہ سے وضو کے ٹوٹنے پر کلام کرتے ہوئے کی جاتی ہے اور مریض کے لیٹنے کی بحث ''صلاۃ المریض'' کے ذیل میں آتی ہے۔

اضطرار

دیکھئے: ''ضرورت''۔

إطاقہ

دیکھئے: ''استطاعت''۔

---

(۱) الدسوقی ۱/ ۱۱۸-۱۱۹ طبع دار الفکر۔

(۲) الدسوقی ۱/ ۱۱۸-۱۱۹ طبع دار الفکر۔

أطراف

تعریف:

۱- أطراف طرف کی جمع ہے، اور طرف الشیٔ کسی چیز کے کنارے کو کہتے ہیں، اسی بناپر دونوں ہاتھ ودونوں پاؤں اورسر کو اطراف بدن کہا جاتا ہے اور اسی بناپر پور انگلی کا کنارہ ہوا، اور اسی وجہ سے اگر عورت اپنے پوروں کو رنگے تو کہا جاتا ہے کہ اس نے اپنی انگلیوں کے کناروں کو رنگا(۱)۔

فقہاء لفظ'' أطراف'' کو انہیں معنوں میں استعمال کرتے ہیں جن میں اہل لغت نے استعمال کیا ہے(۲)۔

اجمالی حکم:

اطراف پر جنایت:

۲- فقہاء نے کتاب الجنایات میں أطراف پر جان بوجھ کر یا غلطی سے زیادتی کرنے پر تفصیل سے کلام کیا ہے، اس حالت پر بھی کلام کیا ہے، جس میں وہ عضو جس پر زیادتی کی گئی ہے، قائم ہو اور اپنی مقصود منفعت ادا کررہا ہو یا قائم تو ہو، لیکن وہ اپنی مقصود منفعت ادا نہ کررہا ہو، اور اس حالت پر بھی جب کہ جنایت کردہ عضو کا ہم شکل عضو جنایت کرنے والے میں صحیح سالم ہو اور اپنی مقصود منفعت ادا کررہا ہو یا بیکار ہو اور اپنی مقصود منفعت ادا نہ کررہا ہو، یہ ساری بحثیں ''جنایت'' کی اصطلاح کے ذیل میں آئیں گی۔

(۱) القاموس المحیط، الکلیات للکفوی، دستور العلماء۔

(۲) اسنی المطالب ۴/ ۴۲۔

سجدہ میں اطراف:

۳- فقہاء کا اتفاق ہے کہ أطراف (دونوں ہتھیلی، سر اور دونوں قدم) پر مع دونوں گھٹنوں کے سجدہ کرنا واجب ہے، لیکن سجدہ کے لئے جھکتے وقت دونوں ہاتھوں کو زمین پر رکھنے کی ترتیب میں مستحب آیا انہیں دونوں گھٹنوں کو زمین پر رکھنے کے بعد رکھنا ہے یا ان سے پہلے؟ اس میں فقہاء کا اختلاف ہے، اسی طرح سجدہ سے قیام کے لئے اٹھتے وقت (پہلے دونوں ہاتھوں کو اٹھانا مستحب ہے یا دونوں گھٹنوں کو اس میں بھی ان کا اختلاف ہے)۔ اسی طرح دونوں قدم کی انگلیوں کے کنارے پر سجدہ کرنے کے حکم میں ان کا اختلاف ہے کہ کیا وہ سنت ہے یا واجب؟(۱) فقہاء نے ان سب کو کتاب الصلاۃ میں سجدہ پر کلام کرتے ہوئے تفصیل سے لکھا ہے۔

۴- بعض فقہاء نے عورت کے لئے ہتھیلی کے بغیر صرف انگلیوں کے اطراف (پوروں) کے رنگنے کو مکروہ کہا ہے۔ حضرت عمر بن الخطابؓ سے اس کے بارے میں ممانعت منقول ہے(۲)، جیسا کہ فقہاء نے خصال فطرت میں اور کتاب الحظر والاباحۃ میں اس کا ذکر کیا ہے۔

(۱) المغنی ۱/ ۵۱۴ اور اس کے بعد کے صفحات، تبیین الحقائق ۱/ ۱۱۶ اور اس کے بعد کے صفحات، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۲۴۰، مواہب الجلیل ۱/ ۵۴۱۔

(۲) کشاف القناع ۱/ ۸۲ طبع مکتبۃ النصر الحدیثہ، شرح روض الطالب ۱/ ۱۷۳، مصنف عبد الرزاق ۴/ ۳۱۸، مصنف ابن ابی شیبہ ۱/ ۲۴۳ مخطوطہ استنبول۔ حضرت عمرؓ کا یہ اثر جو عورت کو تطریف (پوروں کو مہندی سے رنگنے) سے روکنے کے سلسلہ میں ہے، اس کی روایت عبد الرزاق نے ان الفاظ کے ساتھ کی ہے: "یا معشر النساء إذا اختضبتن فإیاکن النقش والتطریف، ولتخضب إحداکن یدیھا إلی ھذا وأشار إلی موضع السوار" (اے عورتوں کی جماعت! جب تم مہندی لگاؤ تو نقش بنانے اور پوروں کو رنگنے

اطّراد

تعریف:

۱- اطّراد لغت میں اطّرد الأمر کا مصدر ہے، یہ اس وقت بولا جاتا ہے جب کہ اس میں سے بعض بعض کے پیچھے آئے، کہا جاتا ہے: "اطّرد الماء" اور "اطّردت الأنہار" جب کہ پانی اور ندی جاری ہو[۱]۔

اور علماء اصول کے نزدیک اطراد وصف کے معنی یہ ہیں کہ جب بھی وصف پایا جائے گا حکم پایا جائے گا جیسے شراب کے نشہ یا اس کے رنگ یا مزہ یا بو کے ساتھ شراب کی حرمت کا پایا جانا[۲] اور وصف حکم کے لئے علت اسی وقت ہوسکتا ہے جبکہ وہ حکم کے مناسب ہونے کے ساتھ مطرد ومنعکس (عام اور لازم) بھی ہو، مثلاً شراب کی حرمت کے لحاظ سے اس کا نشہ آور ہونا۔

اسی طرح اصولیین اور فقہاء نے اطراد کو غلبہ اور عام ہونے کے معنی میں استعمال کیا ہے اور یہ ان شرائط پر کلام کرتے ہوئے جن کا عرف وعادت میں اعتبار کیا گیا ہے[۳]۔

= سے بچو، تمہیں چاہئے کہ اپنے ہاتھوں کو یہاں تک رگڑو، آپ نے کنگن کی جگہ تک اشارہ کیا) (مصنف عبدالرزاق ۴/ ۳۱۸ شائع کردہ المجلس العلمی)۔

(۱) المصباح: مادہ (طرد)، الکلیات ۱/ ۲۲ طبع دمشق۔

(۲) کشاف اصطلاحات الفنون (طرد)، المستصفی للغزالی مع مسلم الثبوت ۲/ ۳۰۶ طبع بولاق، إرشاد الفحول رص ۲۲۰ طبع مصطفی الحلبی۔

(۳) الاشباہ والنظائر لابن نجیم رص ۹۴ طبع دار الہلال بیروت۔

متعلقہ الفاظ:

الف- عکس:

۲- لغت میں عکس: شی کے اول کو اس کے آخر پر لوٹانے کو کہتے ہیں، کہا جاتا ہے: "عکسہ عکسا" باب ضرب سے (اس نے اس کو بالکل الٹ دیا) اور انعکس الشئ (چیز الٹ گئی) یہ عکسہ کا مطاوع ہے[۱]۔

اور اصولیین کے نزدیک علت کے مسالک کے باب میں انعکاس کے معنی یہ ہیں کہ وصف جب نہیں پایا جائے تو حکم نہیں پایا جائے گا، مثلاً شراب کے نشہ یا اس کی بو یا اس کے دیگر اوصاف میں سے کسی ایک وصف کے زائل ہونے کی وجہ سے اس کی حرمت کا ختم ہوجانا[۲] اور اسے العکس بھی کہا جاتا ہے[۳]۔ اس اعتبار سے وہ اطراد کی ضد ہے۔

ب- دوران:

۳- بعض حضرات نے دوران اور اطراد کے درمیان فرق کیا ہے، چنانچہ انہوں نے دوران کو وجود وعدم دونوں میں موازنہ کرنے کے لئے خاص کیا ہے اور طرد اور اطّراد کو صرف وجود میں موازنہ کرنے کے لئے خاص کیا ہے[۴]۔

ج- غلبہ:

۴- مطرد اور غالب کے درمیان فرق یہ ہے کہ مطرد میں تخلف نہیں ہوتا ہے بخلاف غالب کے کہ اس میں کبھی کبھی تخلف ہوجاتا

---

(۱) تاج العروس، المصباح (عکس)۔

(۲) کشاف اصطلاحات الفنون (طرد)۔

(۳) مسلم الثبوت ۲/ ۳۰۲ طبع بولاق۔

(۴) المستصفی مع مسلم الثبوت ۲/ ۳۰۶، ارشاد الفحول رص ۲۲۱ طبع مصطفی الحلبی، شرح جمع الجوامع للمحلی ۲/ ۲۸۸ اور اس کے بعد کے صفحات طبع مصطفی الحلبی۔

ہے، اگرچہ اکثر حالات میں مطرد ہوتا ہے [۱]۔

د- عموم:

۵- عرف یا عادت کا اطراد ان کے عموم کے مغائر ہے، اس لئے کہ عموم جگہ اور میدان کے ساتھ مربوط ہوتا ہے تو اس لحاظ سے **عرف عام** وہ ہے جو تمام شہروں میں رائج ہو اور **عرف خاص** وہ ہے جو کسی ایک شہر میں یا مخصوص شہروں میں یا کسی خاص طبقہ کے لوگوں میں رائج ہو۔

اجمالی حکم:

الف- علت کا مطرد (عام) ہونا:

۶- بعض اصولیین کا مذہب یہ ہے کہ علت میں اطراد کا اعتبار کیا جائے گا، علت کی معرفت کے لئے علت کے مسالک میں سے ایک مسلک کی حیثیت سے اور ان کے ذریعہ اسے ثابت کرنے کے لئے کہ وہ ظن کا فائدہ دیتا ہے اور حنفیہ اور بہت سے اشاعرہ مثلاً امام غزالی اور آمدی نے علت کے مسالک معتبرہ میں اطراد کا اعتبار نہیں کیا ہے [۲]۔ اس سلسلہ میں اختلاف اور تفصیل ہے جو "اصولی ضمیمہ" میں مذکور ہے۔

ب- عادت کا مطرد ہونا:

۷- ابن نجیم نے "الاشباہ والنظائر" میں لکھا ہے کہ عادت کا اعتبار اس وقت ہے جب کہ وہ عام ہو یا غالب ہو۔ اسی بناء پر فقہاء نے بیع میں فرمایا کہ اگر کسی شخص نے دراہم اور دنانیر کے ذریعہ بیع کی اور فریقین ایسے شہر میں ہوں جہاں مختلف دراہم اور دنانیر چلتے ہوں اور ان کی مالیت اور رواج میں بھی اختلاف ہو تو یہ بیع زیادہ غالب اور زیادہ رائج درہم ودینار کی طرف لوٹے گی۔

صاحب ہدایہ فرماتے ہیں: یہ اس لئے کہ یہی متعارف ہے، لہذا مطلق سے وہی مراد ہوگا، پھر ابن نجیم نے مطرد عادت کے بارے میں سوال قائم کیا ہے کہ کیا وہ شرط کے قائم مقام ہوگی؟ اور فرمایا کہ فتاوی ظہیریہ کے کتاب الاجارہ میں کہا گیا ہے کہ جو چیز عرف میں مشہور ومعروف ہو اس کی حیثیت شرط لگائی گئی چیز کی ہوتی ہے [۱]۔

اور ابن نجیم کی آخری عبارت میں مطرد ہونے سے ان کی مراد وہ ہے جو اس مطرد سے عام ہو جس میں تخلف نہیں ہوتا، اور اس کو صاحب دستور العلماء نے ذکر کیا ہے۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ ابن نجیم نے خود اپنی پہلی عبارت میں اس کی صراحت کی ہے کہ عادت کا غالب ہونا اس کے مطرد ہونے کے حکم میں ہے اور علامہ سیوطی کی عبارت ان کی اشباہ میں یوں ہے: "عادت کا اعتبار اس وقت ہوتا ہے جب کہ وہ مطرد ہو، پس اگر مضطرب ہو تو اس کا اعتبار نہیں ہوگا، پھر انہوں نے اس کی مثال دیتے ہوئے کہا کہ اگر کسی شخص نے کوئی چیز فروخت کی اور ثمن کو مطلق رکھا تو نقد غالب پر اسے محمول کیا جائے گا، پس اگر شہر میں عادت مختلف ہو تو بیان ضروری ہوگا ورنہ بیع باطل ہوجائے گی [۲]"۔ تو ان کا نقد کو غالب کے ساتھ مقید کرنا اس بات میں صریح ہے کہ یہاں غلبہ کافی ہے جیسا کہ واضح ہے اور اس مسئلہ سے متعلق پوری بحث "اصولی ضمیمہ" اور "عادت" کی اصطلاح کے ذیل میں ہے۔

اسی کے ساتھ کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ عمل دو امور کے ساتھ مطرد ہوتا ہے اور وہ دونوں امور لوگوں میں متعارف ہوتے ہیں اور کبھی وہ

---

(۱) الکلیات (تھوڑے تصرف کے ساتھ) ۳/ ۶۴ طبع دمشق۔

(۲) مسلم الثبوت ۲/ ۳۰۲، ارشاد الفحول رص ۲۲۰۔

(۱) الاشباہ والنظائر لابن نجیم رص ۹۴، ۹۹ طبع دار الہلال بیروت، شرح الاشباہ للحموی رص ۱۵ طبع الہند۔

(۲) الاشباہ والنظائر للسیوطی رص ۸۲ طبع التجاریہ۔

دونوں باہم ایک دوسرے کی ضد ہوتے ہیں، مثلاً بعض لوگوں میں دخول سے قبل مہر پر قبضہ کرنے کا عرف ہوتا ہے، جب کہ بعض دوسرے لوگوں میں اس کے خلاف عرف ہوتا ہے اور ان دونوں میں سے کوئی ایک غالب نہیں ہوتا تو اس کو عرف مشترک کہا جاتا ہے (۱)۔
اس کی تفصیلات "عرف" پر کلام کرتے ہوئے ذکر کی جائیں گی۔

بحث کے مقامات:

۸ – علماء اصول اطّراد کا ذکر قیاس کے باب میں علت کے مسالک پر کلام کرتے ہوئے کرتے ہیں، اس اعتبار سے کہ وہ علت کے مسالک میں سے ایک مسلک ہے، جیسا کہ فقہاء اور اصولیین قاعدہ فقہیہ "العادة محكمة" پر کلام کرتے ہوئے اس کا ذکر کرتے ہیں۔

اصولیین نے حقیقت اور مجاز پر کلام کرتے ہوئے ذکر کیا ہے کہ معنی حقیقی میں ضروری ہے کہ وہ جس حقیقت پر دلالت کرتا ہو اس کی تمام جزئیات میں وہ مطرد ہو اور مطرد نہ ہونا مجاز کی پہچان ہے (۲)۔

(۱) رسائل ابن عابدین ۲/ ۲۶ طبع المکتبۃ الہاشمیہ دمشق۔
(۲) شرح جمع الجوامع للمحلی ۱/ ۳۲۳۔

إطعام

تعریف:

۱ – إطعام لغت میں کھانے والے کو کھانا دینے کو کہتے ہیں (۱) فقہاء بھی اس لفظ کو اسی معنی میں استعمال کرتے ہیں۔

متعلقہ الفاظ:

الف – تملیک (مالک بنانا):

۲ – تملیک شی کے معنی ہیں: کسی چیز کو دوسرے کی ملک بنانا (۲) اس اعتبار سے کھانا کھلانا کبھی بطور تملیک ہوتا ہے تو اس صورت میں یہ دونوں ایک ہوجائیں گے اور کبھی کھانا کھلانا بطور اباحت ہوتا ہے تو اس صورت میں یہ دونوں مختلف ہوجائیں گے، اسی طرح تملیک کبھی کھانے کی ہوتی ہے اور کبھی دوسری چیز کی۔

ب – اباحت:

۳ – اباحت کے معنی لغت میں اظہار و اعلان کے ہیں، مثلاً لوگوں کا قول: "أباح السرّ"، یعنی اس نے راز کا اظہار کر دیا اور کبھی وہ إذن اور اطلاق کے معنی میں آتا ہے، کہا جاتا ہے: "أبحته كذا" جب آپ کسی کو چھوڑ دیں اور اصطلاح میں اس سے مراد کسی فعل کے کرنے

(۱) تاج العروس، لسان العرب، الصحاح، المصباح، مغرب: مادہ (طعم)۔
(۲) لسان العرب، تاج العروس: مادہ (ملک)۔

یا چھوڑنے کی اجازت دینا ہے[1] اس بنا پر کبھی کھانا کھلانا بطور اباحت ہوتا ہے، تو ایک صورت میں یہ دونوں (اباحت اور اطعام) جمع ہوجائیں گے اور کبھی بطور تملیک ہوتا ہے، تو اس لحاظ سے یہ دونوں مختلف ہوجائیں گے اور اباحت کبھی کھانے کے لئے ہوتی ہے اور کبھی دوسری چیز کے لئے۔

اس کا شرعی حکم:

۴- دیت، کفارات اور ضرورت کی حالتوں میں مثلاً جان بچانے کے لئے مکلف آدمی پر کھانا کھلانا واجب ہے اور صدقات اور عبادات میں مستحب ہے، مثلاً قربانی میں کھانا کھلانا اور چند امور میں مستحب ہے، جن میں سے نکاح، عقیقہ اور ختنہ ہے اور بعض معاملے میں کھلانا حرام ہے، مثلاً ظالموں اور نافرمانوں کو ظلم ومعصیت پر مدد کرنے کے لئے، اس کی تفصیل آگے آئے گی۔

شرعاً مطلوب کھلانے کے اسباب:

الف- احتباس:

۵- بیوی کو روک کر رکھنا نفقہ کا ایک سبب ہے جس میں کھانا کھلانا داخل ہے، اس کی بنیاد فقہی قاعدہ: "النفقة نظير الاحتباس"[2] (نفقہ احتباس کے مقابلہ میں) پر ہے، جانوروں کے احتباس (روک کر رکھنے) کا بھی یہی حکم ہے، اس لئے کہ بغیر کھانے کے انہیں روک کر رکھنا ہلاک کرنا ہے جو سزا کا سبب ہے، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: **"دخلت امرأة النار في هرة ربطتها فلم تطعمها ولم تدعها تأكل من خشاش الأرض"**[3] (ایک عورت ایک بلی کی وجہ سے جہنم میں داخل ہوئی جسے اس نے باندھ کر رکھا تھا پھر اس نے اسے نہ کھلایا نہ چھوڑا کہ وہ زمین کے حشرات میں سے کھائے)۔

لیکن تہمت میں قید کئے گئے آدمی کو کھلانا مثلاً چور کو قید کرنا تاکہ گواہوں کے بارے میں تحقیق کی جائے اور مرتد کو قید کرنا تاکہ وہ توبہ کرلے تو اسے اس کے مال سے کھلایا جائے گا بشرطیکہ اس کے پاس مال ہو۔ اس مسئلہ میں فقہاء کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے، لیکن شافعیہ نے بیت المال سے اس پر خرچ کرنے کو جائز قرار دیا ہے بشرطیکہ یہ میسر ہو[1]، اور اگر اس کے پاس مال نہ ہو تو بیت المال سے اس پر خرچ کرنا واجب ہے، جیسا کہ آگے آئے گا۔

ب- اضطرار:

۶- فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ مضطر کو کھلانا واجب ہے، لہذا اگر کوئی شخص بھوک یا پیاس کی وجہ سے ہلاکت کے قریب ہوجائے اور کوئی اس سے (کھانا، پانی) روکے تو اس کے لئے اپنی جان کے تحفظ کا سامان حاصل کرنے کے لئے اس سے لڑائی کرنا جائز ہے، اس لئے کہ حضرت ہیثم سے مروی ہے کہ: "کچھ لوگ پانی کے پاس پہنچے اور پانی والوں سے درخواست کی کہ وہ انہیں کنویں کا پتہ بتائیں، انہوں نے انکار کیا تو انہوں نے ان سے یہ درخواست کی کہ انہیں ایک ڈول پانی دیں، انہوں نے (اس سے بھی) انکار کیا تو انہوں نے ان سے کہا کہ قریب ہے کہ ہماری اور ہماری سواریوں کی گردنیں کٹ جائیں تو بھی انہوں نے انہیں دینے سے انکار کیا تو ان لوگوں نے

(۱) لسان العرب، الصحاح، دستور العلماء، تھانوی: مادہ (أباح)۔

(۲) القلیوبی وعمیرہ ۴/ ۴۷، المغنی ۷/ ۶۰۱، الاختیار ۴/ ۴ طبع المعرفہ۔

(۳) حدیث: "دخلت امرأة النار ..." کی روایت بخاری (فتح الباری ۶/ ۳۵۶

= طبع السلفیہ) نے حضرت ابن عمرؓ سے مرفوعاً کی ہے۔

(۱) الدسوقی ۴/ ۳۰۴، بدائع الصنائع ۶/ ۲۷۷۴ طبع الإمام، قلیوبی ۴/ ۲۰۳، المغنی ۸/ ۱۲۵، روح المعانی ۱۹/ ۱۵۶ طبع المنیریہ، القرطبی ۱۹/ ۱۲۷۔

حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے اس کا تذکرہ کیا، حضرت عمرؓ نے فرمایا: کہ ''تم نے ان پر ہتھیار کا استعمال کیوں نہیں کیا؟''[۱]۔ فقہاء فرماتے ہیں کہ اس میں اس کی دلیل ہے کہ پانی میں ان کے لئے پینے کا حق ہے، اسی طرح کھانے میں[۲]، تفصیل کے لئے ''اضطرار'' اور ''ضرورت'' کی اصطلاح دیکھی جائے۔

ج-اکرام:

۷-مہمان کے اکرام، صلہ رحمی، پڑوسی پر احسان اور دوست، اہل خیر اور اہل فضل وتقویٰ کی ضیافت کے لئے کھانا کھلانا مستحب ہے، اس لئے کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام کے مہمان کے بارے میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ''هَلْ أَتَاكَ حَدِيثُ ضَيْفِ إِبْرَاهِيمَ الْمُكْرَمِينَ''[۳] (کیا ابراہیم علیہ السلام کے معزز مہمانوں کی حکایت آپ تک پہنچی ہے)۔ اور اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے: ''من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فليكرم ضيفه، ومن كان يؤمن بالله واليوم الآخر فليصل رحمه''[۴] (جو شخص اللہ اور قیامت کے دن پر ایمان رکھتا ہو اسے چاہئے کہ اپنے مہمان کا اکرام کرے، اور جو شخص اللہ اور قیامت کے دن پر یقین رکھتا ہو اسے چاہئے کہ صلہ رحمی کرے)۔

(۱) حضرت عمر بن الخطابؓ کے اس اثر کو ابو یوسف نے کتاب الخراج میں اسی معنی میں نقل کیا ہے (الخراج رص ۱۰۷ طبع السلفیہ ۱۳۸۲ھ)۔

(۲) ابن عابدین ۵/۲۸۳ طبع بولاق، المبسوط ۲۳/۱۶۶ طبع المعرفہ، حاشیۃ الدسوقی ۴/۳۴۲، المغنی ۹/۵۸۰، قلیوبی وعمیرہ ۳/۹۶-۹۷۔

(۳) سورۂ ذاریات/۲۴۔

(۴) حدیث: ''من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فليكرم ضيفه'' کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۰/۵۳۲ طبع السلفیہ) نے حضرت ابوہریرہؓ سے مرفوعا کی ہے۔

اسی طرح ان امور میں بھی کھانا کھلانا مسنون ہے جن کا تعلق اکرام کے باب سے ہے، مثلاً قربانی اور ولیمہ۔

کفارات میں کھانا کھلانا

۸-کفارہ میں جو چیزیں واجب ہیں ان میں سے ایک کھانا کھلانا بھی ہے، کبھی اسے مقدم کیا جاتا ہے جیسا کہ قسموں کے کفارہ میں ہے اور کبھی اسے مؤخر کیا جاتا ہے جیسا کہ کفارۂ ظہار میں اور اسی طرح رمضان میں روزہ توڑ دینے میں (کہ پہلے کفارہ میں ساٹھ روزے رکھنا واجب ہے اور اس کی استطاعت نہ ہو تو کھانا کھلانا ہے)، اس میں مالکیہ کا اختلاف ہے۔

وہ کفارات جن میں کھانا کھلانا ہے:

الف-کفارۂ صوم:

۹-فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ رمضان کے ادا روزہ کو توڑ دینے کے کفارہ میں کھانا کھلانا واجب ہے، لیکن شافعیہ اور حنابلہ نے اسے صرف اس شخص پر واجب کیا ہے جو رمضان میں قصداً جماع کرلے، اس شخص پر نہیں جو جماع کے علاوہ کسی اور عمل سے روزہ توڑے، فقہاء کا اس کی ترتیب میں تقدیم وتاخیر کے لحاظ سے اختلاف ہے۔

چنانچہ حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ فرماتے ہیں کہ کھانا کھلانا غلام آزاد کرنے اور روزہ رکھنے کے بعد ہے، (یعنی پہلے دو پر قدرت نہ ہو تو کھانا کھلانا ہے) اور مالکیہ فرماتے ہیں کہ تینوں قسموں: غلام آزاد کرنے، روزہ رکھنے اور کھانا کھلانے میں اختیار ہے[۱]۔ اس کی تفصیل کفارات میں ہے۔

(۱) الطحطاوی علی مراقی الفلاح رص ۳۶۶، الشرح الصغیر ۱/۷۰۷، الاختیار ۱/۱۳۱، الاقناع ۱/۲۲۱، الوجیز ۱/۱۰۳، قلیوبی ۲/۶۶، کشاف القناع ۲/۳۳۴۔

ب- کفارۂ یمین:

۱۰- فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ اللہ تعالیٰ کی قسم کھانے کے بعد اگر حانث ہوجائے تو کھانا کھلانا واجب ہے، اس میں کھانا کھلانے، کپڑا پہنانے اور غلام آزاد کرنے کے درمیان اختیار ہے، اگر ان تینوں سے عاجز ہوتو تین دنوں کا روزہ رکھنا ہے، [1]- اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: "لاَ يُؤَاخِذُكُمُ اللّٰهُ بِاللَّغْوِ فِيْ أَيْمَانِكُمْ وَلٰكِنْ يُّؤَاخِذُكُمْ بِمَا عَقَّدْتُّمُ الْأَيْمَانَ، فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَاكِيْنَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعِمُوْنَ أَهْلِيْكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيْرُ رَقَبَةٍ، فَمَنْ لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلاَثَةِ أَيَّامٍ، ذٰلِكَ كَفَّارَةُ أَيْمَانِكُمْ إِذَا حَلَفْتُمْ" [2] (اللہ تعالیٰ تم سے مواخذہ نہیں فرماتے تمہاری قسموں میں لغو قسم پر، لیکن مواخذہ اس پر فرماتے ہیں کہ تم قسموں کو مستحکم کردو، سو اس کا کفارہ دس محتاجوں کو کھانا دینا ہے اوسط درجہ کا، جو اپنے گھروالوں کو کھانے کو دیا کرتے ہو، یا ان کو کپڑا دینا ہے یا ایک غلام کا آزاد کرنا ہے، اور جس کو مقدور نہ ہوتو تین دن کے روزے ہیں، یہ کفارہ ہے تمہاری قسموں کا جب کہ تم قسم کھالو)۔

ج- کفارۂ ظہار:

۱۱- اگر شوہر اپنی بیوی سے ظہار کرلے مثلاً اس سے یوں کہے: "أنت كظهر أمي" (تو میری ماں کی پیٹھ کی طرح ہے) تو رجوع کرنے کی وجہ سے اس پر کفارہ لازم ہوگا اور اس کی ایک قسم کھانا کھلانا ہے بشرطیکہ غلام آزاد کرنے اور دو ماہ کا روزہ رکھنے کی قدرت نہ ہو، اہل علم کا اس پر اتفاق ہے، لہذا صرف یہی ترتیب کافی ہوگی [1]، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: "وَالَّذِيْنَ يُظَاهِرُوْنَ مِنْ نِّسَائِهِمْ ثُمَّ يَعُوْدُوْنَ لِمَا قَالُوْا فَتَحْرِيْرُ رَقَبَةٍ مِّنْ قَبْلِ أَنْ يَّتَمَاسَّا ذٰلِكُمْ تُوْعَظُوْنَ بِهِ وَاللّٰهُ بِمَا تَعْمَلُوْنَ خَبِيْرٌ فَمَنْ لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَّتَمَاسَّا، فَمَنْ لَّمْ يَسْتَطِعْ فَإِطْعَامُ سِتِّيْنَ مِسْكِيْنًا" [2] (اور جو لوگ اپنی بیویوں سے ظہار کرتے ہیں، پھر اپنی کہی ہوئی بات کی تلافی کرنا چاہتے ہیں تو ان کے ذمہ ایک غلام کا آزاد کرنا ہے قبل اس کے کہ دونوں باہم اختلاط کریں، اس سے تم کو نصیحت کی جاتی ہے اور اللہ تعالیٰ کو تمہارے تمام اعمال کی پوری خبر ہے، پھر جس کو میسر نہ ہوتو اس کے ذمہ مسلسل دو مہینے کے روزے ہیں قبل اس کے کہ دونوں باہم اختلاط کریں، پھر جس سے یہ بھی نہ ہوسکے تو اس کے ذمہ ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلانا ہے۔

کفارہ میں واجب اطعام کی مقدار:

۱۲- حنفیہ فرماتے ہیں کہ ہر فقیر کے لئے نصف صاع (ایک کلو ۶۹۲ گرام) گندم یا پورے ایک صاع کھجور یا جو واجب ہے، اور گندم اور جو کا آٹا اپنی اصل کی طرح ہے، اسی طرح ستو اور کیا آٹا اور ستو میں سے ہر ایک میں پورا ناپ کردینے کا اعتبار کیا جائے گا یا قیمت کا؟ اس سلسلہ میں دو رائیں ہیں [3]، اور مالکیہ فرماتے ہیں کہ ہر فقیر کے لئے ایک مد گندم یا بقیہ نوغلوں یعنی گندم، جو، سلت (بے چھلکے والا

---

(۱) ابن عابدین ۳/ ۶۰، الاختیار ۴/ ۸۴، جواہر الإکلیل ۱/ ۲۲۸ طبع دار المعرفہ، قلیوبی ۴/ ۲۷۲، المغنی ۸/ ۷۴۹۔

(۲) سورۂ مائدہ/ ۸۹۔

(۱) الاختیار ۳/ ۱۶۳، حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۵۷۸، ۵۸۲، جواہر الإکلیل ۱/ ۳۷۸، قلیوبی وعمیرہ ۴/ ۲۱، المغنی ۷/ ۳۵۹ طبع سعودیہ۔

(۲) سورۂ مجادلہ/ ۳، ۴۔

(۳) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۵۸۲۔

جو)[۱] مکئی، باجرا، چاول، کھجور، منقی اور اَقط[۲] (پنیر) کی اتنی مقدار جس سے پیٹ بھر جائے۔

اور شافعیہ کہتے ہیں کہ ہر فقیر کے لئے شہر کے رائج غلوں میں سے ایک مد واجب ہے خواہ وہ سابقہ اقسام میں سے ہو یا ان کے علاوہ ہے[۳]۔

اور حنابلہ کہتے ہیں کہ ہر مسکین کے لئے ایک مد گندم یا نصف صاع جو یا کھجور یا منقی یا پنیر واجب ہے اور دانے کے وزن کا آٹا اور ستو بھی کافی ہوجائے گا، خواہ وہ شہر کی خوراک میں سے ہو یا نہ ہو اور حنابلہ میں سے ابو الخطاب کہتے ہیں کہ شہر کی ہر خوراک کافی ہے لیکن ان کے نزدیک دانہ کا نکالنا افضل ہے[۴]۔

کفارات میں اباحت اور تملیک:

۱۳ - تملیک کا مطلب اطعام میں واجب ہونے والی مقدار کو دے دینا ہے تا کہ مستحق اس میں مالکان کی طرح تصرف کر سکے۔

اور اباحت مستحق کو کفارہ میں نکالے گئے کھانے کے کھانے کا موقع فراہم کرنا ہے، مثلاً انہیں دن اور رات کا کھانا کھلا دے یا انہیں دو دن صرف دن کا کھانا کھلا دے یا دو دن رات کا کھانا کھلا دے اور حنفیہ اور مالکیہ نے اطعام میں تملیک اور اباحت دونوں کو جائز قرار دیا ہے، امام احمد سے بھی ایک روایت یہی ہے اور تنہا حنفیہ نے ان دونوں کے درمیان جمع کرنے کو جائز قرار دیا ہے اس لئے کہ وہ دو جائز امور کو جمع کرنا ہے اور مقصود حاجت کو پورا کرنا ہے۔ اسی طرح انہوں نے قیمت دینے کو بھی جائز قرار دیا ہے، خواہ قیمت میں سامان دیا جائے یا نقد۔

اور شافعیہ فرماتے ہیں اور یہی مذہب حنابلہ کا ہے کہ مالک بنانا واجب ہے، اباحت کافی نہیں ہے، تو اگر کسی نے مسکینوں کو دن یا رات کا کھانا کھلا دیا تو کافی نہ ہوگا، اس لئے کہ صحابہ سے دینا منقول ہے اور اس لئے بھی کہ وہ ایسا مال ہے جو شرعاً فقراء کے لئے واجب ہے، لہذا زکاۃ کی طرح انہیں اس کا مالک بنا دینا واجب ہے[۱]۔

فدیہ میں اطعام:

الف - روزے کا فدیہ:

۱۴ - حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا اتفاق ہے (مالکیہ کا مرجوح قول بھی یہی ہے) کہ اگر کسی شخص نے اپنے بڑھاپے کی وجہ سے جس کے ساتھ روزے کی قدرت نہیں ہے یا کسی ایسے مرض کی وجہ سے جس سے شفایابی کی امید نہیں ہے (رمضان میں) روزہ نہیں رکھا اور روزے کے ذریعہ ان ایام کی قضاء کے امکان سے مایوسی ہوجائے تو روزوں کا فدیہ ادا کرے گا، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: "وَعَلَى الَّذِيْنَ يُطِيْقُوْنَهٗ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِيْنٍ"[۲] (اور جو لوگ اسے مشکل سے برداشت کرسکیں ان کے ذمہ فدیہ ہے (کہ وہ) ایک مسکین کا کھانا ہے)، اس سے مراد وہ لوگ ہیں جن پر روزہ رکھنا شاق ہو۔

اور مالکیہ کا مشہور قول یہ ہے کہ اس پر فدیہ نہیں ہے[۳]۔

---

(۱) سلت: سین کے ضمہ کے ساتھ ہے، ازہری فرماتے ہیں کہ یہ ایک قسم کا دانہ ہے جو گندم اور جو کے درمیان ہوتا ہے اس میں چھلکا نہیں ہوتا، المصباح المنیر: مادہ (سلت)۔

(۲) جواہر الاکلیل ۱/ ۲۲۸ اَقط کے بارے میں ازہری کہتے ہیں کہ وہ مکھن نکالے ہوئے دودھ سے بنایا جاتا ہے دودھ کو پکایا جاتا ہے پھر چھوڑ دیا جاتا ہے یہاں تک کہ ٹپکنے لگے (المصباح المنیر: مادہ "اقط")۔

(۳) قلیوبی وعمیرہ ۴/ ۲۷، ۲۷۴۔

(۴) المغنی ۷/ ۳۶۹ - ۳۷۰، ۳۷۵۔

(۱) سابقہ مراجع، نیز کشاف القناع ۵/ ۳۸۸ طبع النصر الحدیثہ۔

(۲) سورۂ بقرہ/ ۱۸۴۔

(۳) الاختیار ۱/ ۱۳۵، قلیوبی وعمیرہ ۴/ ۶۷، المغنی ۷/ ۳۶۹ طبع ریاض، المواق ۲/ ۱۴۳۔

ب-شکار کے فدیہ میں اطعام:

۱۵-محرم اگر شکار کو قتل کردے تو اسے تین چیزوں کے درمیان اختیار دیا جائے گا: یا تو اس کی قیمت سے ہدی خرید کر اسے ذبح کرے یا قیمت کے بقدر کھانا دے یا روزہ رکھے، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: ''فَجَزَاءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعَمِ يَحْكُمُ بِهِ ذَوَا عَدْلٍ مِّنْكُمْ هَدْيًا بَالِغَ الْكَعْبَةِ أَوْ كَفَّارَةٌ طَعَامُ مَسَاكِينَ أَوْ عَدْلُ ذٰلِكَ صِيَامًا''(۱) (تو اس کا جرمانہ اسی طرح کا ایک جانور ہے جس کو اس نے مارڈالا ہے اور اس کا فیصلہ تم میں سے دو عادل کریں گے خواہ وہ جرمانہ چوپایوں میں سے ہو جو ہدی کے طور پر کعبہ تک پہنچائے جاتے ہیں خواہ مسکینوں کو کھانا (کھلا دیا جائے) یا اس کے مساوی روزے رکھ لئے جائیں)، اور جو محرم کسی ایسے جانور کو قتل کرے جس کا کوئی مثل یا قیمت نہیں ہے، مثلاً ٹڈی اور جوں تو وہ جتنا چاہے صدقہ کردے، مثلاً ایک ٹڈی یا جوں کے لئے ایک لپ غلہ اور دو کے لئے دو لپ غلہ(۲)۔

اور یہ فی الجملہ ہے، اس کی تفصیل ''احرام''، ''فدیہ'' کی اصطلاح میں دیکھی جائے۔

نفقات میں اطعام:

ضرورت کی حالتوں میں اطعام:

۱۶-فقہاء کی رائے یہ ہے کہ ایسا مضطر جو ہلاک ہونے کے قریب ہو اسے کھانا کھلانا واجب ہے، اس لئے کہ اس میں ایک معصوم جان کو بچانا ہے، پس اگر کھانا ایسی نوعیت کا ہے جسے فروخت کیا جاتا ہے تو وہ اسے بازار کے بھاؤ سے دے گا، اس پر اس کے علاوہ کچھ نہیں ہوگا، اور اگر اس نے کھانا مالک کی اجازت کے بغیر لیا ہے تو جائز ہے لیکن وہ مالک کو اس کا تاوان دے گا، اس لئے کہ شرعی قاعدہ یہ ہے کہ ''الاضطرار لا یسقط الضمان'' (اضطرار ضمان کو ساقط نہیں کرتا)۔

مضطر کو کھانا دینے سے باز رہنا:

۱۷-اگر مضطر کو کھانا نہ ملے اور وہ ہلاکت کے قریب ہو جائے اور صرف دوسرے کے پاس کھانا ہو تو اگر کھانے کا مالک خود مضطر اور اس کھانے کا محتاج ہو تو ایسی صورت میں وہ خود اس کا زیادہ مستحق ہے اور کسی دوسرے کے لئے اس کھانے کو اس سے لینا جائز نہیں، اس لئے کہ ضرورت میں وہ اس کے برابر ہے اور ملکیت تنہا اس کی ہے، اس لئے یہ صورت غیر حالت ضرورت کے مشابہ ہوگئی اور اگر کسی نے اس سے اس کھانے کو لے لیا اور کھانے کا مالک مرگیا تو لینے والا گنہگار اور اس کی دیت کا ضامن ہوگا، اس لئے کہ اس نے اسے ناحق قتل کیا اور اگر مالک اس کھانے کا محتاج نہیں ہے تو مالک پر مضطر کے لئے اسے خرچ کرنا لازم ہوگا، اس لئے کہ حضرت ابوہریرہؓ کی حدیث ہے: ''قلنا: یا رسول اللہ! ما یحل لأحدنا من مال أخیه إذا اضطر إلیه؟ قال: یأکل ولا یحمل، ویشرب ولا یحمل''(۱) (ہم نے

---

(۱) سورۂ مائدہ/ ۹۵۔

(۲) الاختیار ۱/ ۱۶۵، الوجیز ۱/ ۱۲۷، جواہر الإکلیل ۱/ ۱۹۸، کشاف القناع ۲/ ۳۰۳۔

(۱) حضرت ابوہریرہؓ کی حدیث ''قلنا: یا رسول اللہ! ما یحل لأحدنا من مال أخیه إذا اضطر إلیه؟ قال: یأکل ولا یحمل ویشرب ولا یحمل'' اس پر وہ حدیث دلالت کرتی ہے جس کی روایت ترمذی نے حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے مرفوعاً ان الفاظ کے ساتھ کی ہے: ''من دخل حائطاً فلیأکل ولا یتخذ خبنة'' (جو کسی باغ میں داخل ہو وہ کھالے اور دامن بھر کر نہ لے جائے)، اس حدیث کو ترمذی نے غریب کہا ہے اور مبارک پوری نے نقل کیا ہے کہ بیہقی نے اس حدیث کو ضعیف کہا ہے اور اس کے بعد فتح الباری سے حافظ ابن حجر کا یہ قول نقل کر کے نقد کیا ہے: اور حق یہ ہے کہ یہ سب حدیث صحیح کے درجے سے کم نہیں ہے اور علماء نے بہت سے احکام میں اس

کہا: اے اللہ کے رسول! اگر ہم میں سے کوئی حالت اضطرار میں ہوتو اس کے لئے اس کے بھائی کے مال میں سے کتنا حلال ہے؟ تو آپ نے فرمایا کہ وہ کھائے گا اور اٹھا کرنہیں لے جائے گا اور پئے گا اور اٹھا کرنہیں لے جائے گا)۔

اور اگر مال والا اسے روکےتو حنفیہ کےنزدیک بغیر ہتھیار کے اس سےلڑے گا اوردوسرے ائمہ کےنزدیک ہتھیار کے ساتھ لڑے گا اور اگر مضطر قتل کردیا گیا تو وہ شہید ہے اور اس کے قاتل پر ضمان ہے اور اگر کھانے کا مالک قتل کیا گیا تو اس کا خون رائیگاں ہوگا[1]، اس کی

سے کم درجے کی حدیث سے استدلال کیا ہے (تحفۃ الاحوذی ۴/ ۵۰۹-۵۱۰ شائع کردہ السلفیہ)۔

اسی طرح اس پر وہ حدیث بھی دلالت کرتی ہے جس کی روایت ترمذی اور ابوداؤد نے حضرت سمرہ بن جندبؓ سے مرفوعا درج ذیل الفاظ کے ساتھ کی ہے: "إذا أتى أحدكم على ماشية فإن كان فيها صاحبها فليستأذنه، فإن أذن له فليحتلب وليشرب، وإن لم يكن فيها أحد فليصوت ثلاثاً فإن أجابه أحد فليستأذنه، فإن لم يجبه أحد فليحتلب وليشرب ولا يحمل" (اگر تم میں سے کوئی کسی مویشی کے پاس آئے اور اس کا مالک موجود ہوتو اس سے اجازت لے لے، اگر وہ اس کو اجازت دے دےتو وہ اسے دوہ لے اور پی لے، اوراگر اس کا مالک موجود نہ ہوتو تین مرتبہ آواز لگائے، پھر اگر کوئی اس کی آواز کا جواب دےتو اس سے اجازت لے لے اور اگر کوئی اس کی آواز کا جواب دینے والا نہ ہوتو دوہ لے، پی لے اوراٹھا کر اپنے ساتھ نہ لے جائے)، اورترمذی نےفرمایا کہ سمرہ کی حدیث حسن غریب صحیح ہے اورمبارک پوری نے اس کے بعدفتح الباری سے حافظ ابن حجر کا یہ قول نقل کرکے نقد کیا ہے: اس کی اسناد حسن صحیح ہے تو جن لوگوں نے سمرہ سے ان کے سماع کوصحیح قرار دیا ہےانہوں نے اس حدیث کوصحیح کہا ہے اورجن لوگوں نےسمرہ سے ان کے سننے کوصحیح قرارنہیں دیا ہےانہوں نے انقطاع کی وجہ سے اسے معلول کہا ہے (تحفۃ الاحوذی ۴/ ۵۱۷-۵۱۸ طبع السلفیہ، سنن ابی داؤد ۳/ ۸۹ طبع استنبول)۔

(۱) المبسوط ۲۳/ ۱۶۶، حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۲۸۳، ۳۴۹، الاختیار ۴/ ۱۷۵، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۱۲۲ طبع دارالفکر، قلیوبی وعمیرہ ۴/ ۲۶۳، حواشی التحفہ ۸/ ۳۴۰ طبع دارصادر، الجمل ۵/ ۷ طبع إحیاء التراث، المغنی مع الشرح ۱۱/ ۸۰ طبع الکتاب العربی۔

تفصیل ''قصاص'' کی اصطلاح میں ہے۔

نفقہ میں اطعام کی تحدید:

۱۸ - واجب نفقہ کبھی عین ہوتا ہے اورکبھی قیمت، اگر عین ہوتو واجب اطعام میں (جیسا کہ قیمت میں ہے) مالکیہ اورحنابلہ کےنزدیک اور حنفیہ کامفتیٰ بہ قول بھی یہی ہے کہ زوجین کی حالت کا اعتبار کیا جائے گا، لہٰذا اگر وہ دونوں خوشحال ہیں تو خوشحال لوگوں کا کھانا دیا جائے گا، اور اگر وہ دونوں متوسط درجے کے ہیں تواوسط درجے کا کھانا دیا جائے گا اور اگر ان دونوں میں سے ایک تنگ دست اور دوسرا خوشحال ہےتو بھی اوسط درجے کا کھانا دیا جائے گا اوراگر دونوں تنگ دست ہیں تو تنگ دستی والا نفقہ دیا جائے گا اوراس سلسلہ میں عرف کا اعتبار کیا جائے گا۔ ان حضرات کا استدلال اللہ تعالیٰ کے اس قول سے ہے: ''مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعِمُوْنَ أَهْلِيكُمْ''[1] (اوسط درجہ کا (کھانا) جو اپنے گھر والوں کوکھانے کودیا کرتے ہو)۔

اورشافعیہ کا مذہب یہ ہے کہ صرف شوہر کے حال کا اعتبار کیا جائے گا، ان کا استدلال اللہ تعالیٰ کے اس قول سے ہے: "لِيُنْفِقْ ذُوْ سَعَةٍ مِّنْ سَعَتِهٖ''[2] (وسعت والےکواپنی وسعت کے موافق خرچ کرنا چاہئے)۔

اورحنفیہ نے کھانے کے بدلے میں قیمت دینے کوجائزقرار دیا ہے[3]۔

---

(۱) سورۂ مائدہ/ ۸۹۔

(۲) سورۂ طلاق/ ۷۔

(۳) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۶۴۸، ۶۵۵، ۶۷۰، ۶۷۲-۶۷۷-۶۷۸، ۶۸۳-۶۸۸، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۵۰۹، ۵۲۲، ۵۲۶، المغنی ۷/ ۵۶۴-۵۶۵، ۵۶۷، ۵۸۲، قلیوبی وعمیرہ ۴/ ۷۰، ۸۳۔

اطعام میں توسع:

۱۹-فقیر اور یتیم رشتہ داروں کو کھانا دینا اور ان پر توسع کرنا مستحب ہے، اسی طرح قحط، بھوک اور ضرورت کے وقت فقراء، مساکین اور ضرورت مندوں کو کھانا دینا مستحب ہے، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: "فَلاَ اقْتَحَمَ الْعَقَبَةَ، وَمَا أَدْرَاکَ مَا الْعَقَبَةُ، فَکُّ رَقَبَةٍ أَوْ إِطْعَامٌ فِيْ يَوْمٍ ذِيْ مَسْغَبَةٍ يَتِيْمًا ذَا مَقْرَبَةٍ أَوْ مِسْکِيْنًا ذَا مَتْرَبَةٍ"(۱) (مگر وہ شخص گھاٹی میں سے ہو کر نہ نکلا اور آپ سمجھے کہ گھاٹی کیا ہے؟ وہ گردن کا چھڑانا ہے یا کھانا کھلانا ہے فاقہ کے دن میں کسی رشتہ دار یتیم کو یا کسی خاک نشین محتاج کو)۔

اور رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے: "من موجبات الرحمة إطعام المسلم السغبان"(۲) (بھوکے مسلمان کو کھانا دینا رحمت الٰہی کا سبب ہے)۔

اسی طرح مسافر اگر مہمان ہوتے یا کھانے کا محتاج ہو تو اسے کھانا دینا مستحب ہے، اور قرآن نے مسافر کو کھانا نہ دینے کو قابل ملامت قرار دیا ہے، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "حَتّٰى إِذَا أَتَيَا أَهْلَ قَرْيَةٍ اسْتَطْعَمَا أَهْلَهَا فَأَبَوْا أَنْ يُّضَيِّفُوْهُمَا"(۳) (یہاں تک کہ جب ایک گاؤں والوں پر ان دونوں کا گذر ہوا تو انہوں نے اس کے باشندوں سے کھانا مانگا سو انہوں نے ان کی مہمانی کرنے سے انکار کردیا)۔

قیدی کو کھانا دینا:

۲۰-گرفتار شدہ شخص پر بھوک اور پیاس کی تنگی نہیں ڈالی جائے گی، خواہ اسے ارتداد کی وجہ سے گرفتار کیا گیا ہو یا دَین کی وجہ سے یا قید کی وجہ سے، اس لئے کہ حضرت عمرؓ نے ارتداد کی بناپر گرفتار کئے جانے والے کے بارے میں فرمایا: تم لوگوں نے اس سے تین دنوں تک قید کر کے کیوں نہ رکھا اور روزانہ اسے چپاتی کھلاتے، اسے توبہ کرنے کو کہتے(۱) اور اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: "وَيُطْعِمُوْنَ الطَّعَامَ عَلٰى حُبِّهٖ مِسْکِيْنًا وَّيَتِيْمًا وَّأَسِيْرًا"(۲) (اور وہ لوگ خدا کی محبت میں غریب، یتیم اور قیدی کو کھانا کھلاتے ہیں)۔

مجاہد، سعید بن جبیر اور عطاء نے فرمایا: اس میں اس کی دلیل ہے کہ مسلمان قیدیوں کو کھانا کھلانا اچھا عمل اور اللہ تعالیٰ کے تقرب کا ذریعہ ہے، یہ اس صورت میں ہے جب کہ اس قیدی کے پاس مال نہ ہو اور اگر اس کے پاس مال ہو تو اسے اس کے مال سے کھلایا جائے گا، جیسا کہ پہلے گذرا(۳)۔

باندھے ہوئے جانور کو کھانا کھلانا:

۲۱-کسی نفع کے واسطے کسی جانور کو باندھ کر رکھنا جائز ہے، مثلاً حفاظت کے لئے، آواز سننے کے لئے اور زیب و زینت کے لئے اور

---

(۱) سورۂ بلد/ ۱۱، ۱۶۔

(۲) القرطبی ۲۰/ ۶۹، فخر الدین الرازی ۳۱/ ۱۸۵، اور حدیث: "من موجبات الرحمة إطعام المسلم السغبان" کی روایت حاکم نے حضرت جابر بن عبداللہ سے مرفوعاً ان الفاظ کے ساتھ کی ہے: "من موجبات المغفرة إطعام المسلم السغبان"، حاکم نے کہا کہ: یہ حدیث صحیح الاسناد ہے بخاری و مسلم نے اس کی روایت نہیں کی ہے اور ذہبی نے اسے ثابت قرار دیا ہے مناوی نے کہا کہ اس کی سند میں طلحہ ہے جو واہی ہے (المستدرک ۲/ ۵۲۴ شائع کردہ دار الکتاب العربی، فیض القدیر ۶/ ۷ طبع المکتبۃ التجاریہ)۔

(۳) سورۂ کہف/ ۷۷، حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۱۱۳، الحطاب ۳/ ۴۰۵، کشاف القناع ۲/ ۳۳۹، المجموع ۶/ ۳۸۲۔

---

(۱) حضرت عمرؓ کے اس اثر کی روایت مالک اور بیہقی نے کی ہے (الموطا ۲/ ۷۳۷ طبع عیسیٰ الحلبی، السنن الکبریٰ للبیہقی ۸/ ۲۰۶-۲۰۷ طبع الہند۔

(۲) سورۂ انسان/ ۹۔

(۳) روح المعانی ۱۹/ ۱۵۶ طبع المنیریہ الدسوقی ۳/ ۳۰۴، المغنی ۸/ ۱۲۵، القرطبی ۱۹/ ۱۲۷، بدائع الصنائع ۶/ ۴۳۷۷۔

اس کو روک کر رکھنے والے پر اسے کھانا کھلانا اور پانی پلانا جان کے احترام کی خاطر لازم ہے اور اگر جانور اس سے مانوس ہو تو اس کو چرنے اور پینے کے لئے چھوڑ دینا بھی کھلانے پلانے کے قائم مقام ہوجائے گا اور اگر وہ اس سے مانوس نہ ہو تو اس کے ساتھ وہ کام کرے گا جس سے وہ مانوس ہو، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: ''**عذبت امرأة في هرة سجنتها حتى ماتت فدخلت فيها النار، لا هي أطعمتها وسقتها إذ حبستها، ولا هي تركتها تأكل من خشاش الأرض**''[۱] (ایک عورت کو ایک بلی کی وجہ سے عذاب دیا گیا جسے اس نے قید کرلیا تھا یہاں تک کہ وہ مرگئی اور وہ اس کی وجہ سے جہنم میں داخل ہوگئی جب اس نے اسے قید کرکے رکھا تو نہ اسے کھانا کھلایا، نہ پانی پلایا اور نہ اسے چھوڑا کہ وہ زمین کے حشرات میں سے کھاتی)۔

پس اگر وہ نہ کھلائے پلائے تو اسے فروخت کرنے یا چارہ دینے یا ان میں سے جو ذبح کئے جانے کے لائق ہو اسے ذبح کرنے پر مجبور کیا جائے گا اور اگر وہ ایسا نہ کرے تو حاکم اس کی طرف سے اس کا نائب بن کر جیسا مناسب سمجھے کرے گا، یہ شافعیہ اور حنابلہ کی رائے ہے، حنفیہ اور مالکیہ کی بھی راجح رائے یہی ہے اور اس مسئلہ میں محاسبہ کا دعوی جاری ہوتا ہے[۲]۔

قربانی سے کھلانا:

۲۲- قربانی کرنے والے کے لئے مناسب یہ ہے کہ وہ اپنی قربانی

(۱) حدیث: "علبت امرأة في هرة..." کی روایت بخاری ومسلم نے حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے مرفوعا کی ہے اور الفاظ مسلم کے ہیں (فتح الباری ۳۵٦/٦ طبع السلفیہ، صحیح مسلم ۱۷٦۰/۴ طبع عیسی الحلبی)۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۶۸۸/۲، الحطاب ۲۰٦/۳، قلیوبی وعمیرہ ۹۴/۴، المغنی ۶۳۴/۷۔

سے ایک تہائی مالداروں کو اور ایک تہائی فقراء کو کھلائے اور ایک تہائی خود کھائے۔ حنفیہ اور حنابلہ کے نزدیک یہی افضل ہے، مالکیہ اور شافعیہ کی بھی ایک رائے یہی ہے اور ایک قول کی رو سے افضل یہ ہے کہ قربانی کا پورا گوشت فقیروں کو کھلا دے۔ مالکیہ اور شافعیہ کی دوسری رائے یہی ہے، دیکھئے: ''أضحیہ''۔

اور حج میں نفلی ہدی اور تمتع اور قران کی ہدی کا حکم قربانی کی طرح ہے، حاجی کے لئے اس کا کھانا اور کھلانا جائز ہے، لیکن مالکیہ نے یہ شرط لگائی ہے کہ اس کے لئے اس وقت کھانا جائز ہوگا کہ اس نے مساکین کے لئے نیت نہ کی ہو۔

لیکن فدیہ کی ہدی اور شکار کے تاوان کی ہدی صرف فقراء کو کھلائے گا، اس میں سے خود نہیں کھائے گا، دیکھئے: ''ہدی''۔

اور نذر میں اگر اس نے مساکین کے لئے اس کی نیت نہیں کی ہے تو مالکیہ کے نزدیک اس کے لئے اس سے کھانا جائز ہے اور دوسرے فقہی مذاہب کے مطابق وہ اس سے نہیں کھائے گا[۱]۔

میت کے گھر والوں کو کھانا کھلانا:

۲۳- میت کے گھر والوں کے لئے کھانا تیار کرنا مستحب ہے، ان کی مدد کے لئے اور ان کے قلوب کی تسلی کے لئے کھانا ان کے پاس بھیجا جائے گا، اس لئے کہ وہ لوگ اپنی مصیبت کی وجہ سے اور تعزیت میں آنے والے لوگوں کی وجہ سے اپنے لئے کھانا تیار کرنے سے قاصر ہوتے ہیں، حضرت عبد اللہ بن جعفرؓ سے مروی ہے کہ جب حضرت جعفرؓ کی وفات کی خبر آئی تو رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: ''اصنعوا

(۱) الاختیار ۱۷۳/۱، الجمل ۵۳۹/۲-۵۴۰، الدسوقی ۸۹/۲-۹۰، المغنی لابن قدامہ ۵۴۱/۳-۵۴۲۔

لأهل جعفر طعاماً، فإنه قد جاء هم ما يشغلهم"[۱] (جعفر کے گھر والوں کے لئے کھانا بناؤ، اس لئے کہ ان کے پاس ایسی خبر آئی ہے جس نے انہیں مشغول کر رکھا ہے)

اور جن کے لئے کھانا بنایا جائے گا ان کے لئے مالکیہ نے یہ شرط لگائی ہے کہ وہ نوحہ کرنے وغیرہ جیسے حرام امور پر اکٹھا نہ ہوں ورنہ تو ان کے پاس کھانا بھیجنا حرام ہے، اس لئے کہ وہ نافرمان ہیں اور فقہاء نے میت والوں کی طرف سے لوگوں کو کھانا کھلانے کو مکروہ قرار دیا ہے، اس لئے کہ یہ خوشی میں ہوتا ہے، نہ کہ شرور وآفات میں[۲]۔

وہ تقریبات جن میں کھانا کھلانا مستحب ہے:

۲۴ - الف - نکاح:

نکاح اور ہر خوشی کے موقع پر کھانا کھلانے کو ولیمہ کہا جاتا ہے، لیکن اس نام کا استعمال اکثر شادی میں ہوتا ہے۔

ب - ختان:

ختنہ کے موقع پر کھانا کھلانے کو إعذار یا عذیرہ یا عذیر کہتے ہیں۔

ج - ولادت:

بچہ کی ولادت کے موقع پر کھانا کھلانے کو "خرس یا خرسہ" کہا جاتا ہے۔

د - گھر کی تعمیر:

گھر کی تعمیر کے موقع پر کھانا کھلانے کو "وکیرۃ" کہا جاتا ہے۔

(۱) حدیث: "اصنعوا لأهل جعفر..." کی روایت ترمذی نے کی ہے اور کہا کہ یہ حدیث حسن ہے اور ابن السکن نے اس کو صحیح قرار دیا ہے (تحفۃ الاحوذی ۴؍ ۷۷ - ۷۸ شائع کردہ السلفیہ)۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۱؍ ۶۰۳، الدسوقی ۱؍ ۴۱۹، المغنی ۲؍ ۵۵۰، قلیوبی ۱؍ ۳۵۳۔

ھ - غائب شخص کا آنا:

حج وغیرہ سے واپسی کے موقع پر کھانا کھلانے کو "نقیعہ" کہا جاتا ہے۔

و - بچے کے لئے:

بچے کے لئے کھانا کھلانے کو "عقیقہ" کہا جاتا ہے۔

شادی میں اگر ممکن ہو تو بکری (کا گوشت) کھلانا مستحب ہے، اسی طرح حنفیہ کے علاوہ دیگر ائمہ کے نزدیک مستحب یہ ہے کہ اگر ممکن ہو تو بچہ کی طرف سے دو بکریاں ذبح کرے اور اگر بکری کے علاوہ کسی دوسری چیز سے ولیمہ کرے تو بھی جائز ہے، اس لئے کہ نبی علیہ السلام نے بکری کے ذریعہ ولیمہ کیا تھا[۱] اور حضرت صفیہؓ سے نکاح کے موقع پر حیس (ایک قسم کا کھانا جو کھجور، گھی اور ستو ملا کر بنایا جاتا ہے) کے ذریعہ ولیمہ کیا تھا[۲] اور اپنی بعض ازواج مطہرات سے نکاح کے موقع پر دو مد جو (کی روٹی) کے ذریعہ ولیمہ کیا تھا[۳] اور ولیمہ

(۱) حدیث: "**لقد أولم النبي ﷺ بشاة**" پر وہ حدیث دلالت کرتی ہے جس کی روایت بخاری نے حضرت انسؓ سے درج ذیل الفاظ کے ساتھ کی ہے: "**ما أولم النبي ﷺ على شيء من نسائه ما أولم على زينب، أولم بشاة**" (نبی ﷺ نے اپنی کسی بیوی سے نکاح کے موقع پر ایسا ولیمہ نہیں کیا جیسا کہ حضرت زینب سے نکاح کے موقع پر کیا، اس موقع پر آپ ﷺ نے ایک بکری کے ذریعہ ولیمہ کیا) (فتح الباری ۹؍ ۲۳۴ طبع السلفیہ)۔

(۲) حدیث: "**أولم النبي ﷺ على صفية بحيس**" کی روایت بخاری نے حضرت انسؓ سے ان الفاظ کے ساتھ کی ہے: "**إن رسول الله ﷺ أعتق صفية وتزوجها، وجعل عتقها صداقها وأولم عليها بحيس**" (رسول اللہ ﷺ نے حضرت صفیہ کو آزاد کیا، ان سے نکاح کیا اور ان کی آزادی کو ان کا مہر قرار دیا اور حیس کے ذریعہ ولیمہ کیا) (فتح الباری ۹؍ ۲۳۴ طبع السلفیہ)۔

(۳) حدیث: "**أولم النبي ﷺ على بعض نسائه بمدين من شعير**" کی روایت بخاری نے صفیہ بنت شیبہ سے درج ذیل الفاظ کے ساتھ کی ہے:

کے کھانے میں جن لوگوں کو دعوت دی جائے اگر اس کے ساتھ کسی امر حرام کی آمیزش نہ ہو تو اس دعوت کا قبول کرنا واجب ہے، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے: "إذا دعي أحدكم إلى الوليمة فليأتها"[1] (جب تم میں سے کسی کو ولیمہ کی دعوت دی جائے تو اسے اس میں شریک ہونا چاہئے)۔

إطعام پر قدرت:

۲۵- جس شخص پر قسم یا ظہار یا رمضان میں افطار کر لینے کے کفارہ میں کھانا کھلانا واجب ہو اور وہ کھانا کھلانے سے عاجز ہو تو یہ اس کے ذمہ باقی رہے گا اور اس کی ادائیگی کا وجوب اس پر قدرت حاصل ہونے تک مؤخر ہو جائے گا، اس لئے کہ جو شخص کسی فعل سے عاجز ہے اس پر اس کا واجب کرنا محال ہے۔ رمضان کے افطار کے کفارہ کے علاوہ دیگر کفارات میں اس پر فقہاء کا اتفاق ہے، اس لئے کہ حنابلہ کے نزدیک اور شافعیہ کے اظہر قول کے مقابلہ میں یہ ہے کہ جو شخص کھلانے سے عاجز ہو اس سے رمضان میں روزہ نہ رکھنے کا کفارہ ساقط ہو جائے گا، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ نے اعرابی سے فرمایا: "خذه واستغفر الله وأطعم أهلك"[2] (اس کھجور کو لے لو اور اللہ سے مغفرت طلب کرو اور اسے اپنے گھر والوں کو کھلا دو) تو نبی ﷺ نے انہیں حکم دیا کہ وہ اسے اپنے اہل وعیال کو کھلا دیں اور آپ نے اسے کسی دوسرے کفارہ کا حکم نہیں دیا، اور نہ اس سے یہ بیان فرمایا کہ وہ کفارہ اس کے ذمہ باقی رہے گا اور تخصیص کی کوئی دلیل نہیں ہے، بخلاف دوسرے کفاروں کے، اس لئے کہ تنگ دست ہونے کی حالت میں واجب ہونے کے سلسلہ میں ان کے دلائل عام ہیں اور اس لئے بھی کہ قیاس کا تقاضا یہی ہے، البتہ رمضان میں نص کی وجہ سے اس کے خلاف کیا گیا ہے[1]، دیکھئے: "کفارہ"۔

۲۶- اور جس شخص پر کھانا کھلانا واجب ہے اس کے بارے میں شرط یہ ہے کہ وہ سفیہ نہ ہو، اس لئے کہ سفیہ پر اس کے مال کے سلسلہ میں حجر عائد ہوتا ہے اور وہ اس میں تصرف کا اختیار نہیں رکھتا ہے، اور اگر اس سے کوئی ایسی غلطی سرزد ہو جس کی وجہ سے کفارۂ یمین یا کفارۂ ظہار یا حج کے فدیہ میں کھانا کھلانا واجب ہو تو حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک وہ کھانا کھلانے کے بجائے روزہ کے ذریعہ کفارہ ادا کرے گا، اس لئے کہ اسے اپنے مال سے روک دیا گیا ہے اور حنفیہ کی رائے یہ ہے کہ احرام کے وہ ممنوعات جن میں روزہ کافی نہیں ہے ان میں اس پر دم واجب ہوگا لیکن اس کو فی الفور کفارہ دینے پر قادر نہیں بنایا جائے گا بلکہ کفارہ کو اس وقت تک مؤخر کیا جائے گا جب تک کہ وہ باشعور اور اپنے مال کا محافظ نہ ہو جائے، پس وہ بمنزلہ اس فقیر کے ہے جس کے پاس مال نہ ہو اور مالکیہ کے نزدیک اس پر جو کھانا کھلانا واجب ہے وہ اس کے مال میں لازم ہوگا اور اس کا ولی اس میں شفقت کی نگاہ سے غور کرے گا[2]، اس کی تفصیل "سفہ" اور "کفارہ"

= "أولم النبي ﷺ على بعض نسائه بمدين من شعير" (فتح الباری ۹/ ۲۳۸ طبع السلفیہ)۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۲۲۲، المغنی ۷/ ۵۲۴، الدسوقی ۲/ ۳۱۶، نیز سابقہ مراجع، اور حدیث: "إذا دعي أحدكم إلى الوليمة فليأتها" کی روایت بخاری ومسلم نے حضرت ابن عمرؓ سے مرفوعاً کی ہے (فتح الباری ۹/ ۲۴۰ طبع السلفیہ، صحیح مسلم ۲/ ۱۰۵۲ طبع عیسیٰ الحلبی)۔

(۲) حدیث: "خذه واستغفر الله وأطعمه أهلك" کی روایت بخاری نے حضرت ابوہریرہؓ سے ان الفاظ کے ساتھ کی ہے: "أطعمه أهلك"، اور مسلم نے ان الفاظ کے ساتھ نقل کیا ہے: "اذهب فأطعمه أهلك"، اور ابوداؤد نے ان الفاظ کے ساتھ کی ہے: "كله أنت وأهل بيتك وصم يوماً واستغفر الله" (فتح الباری ۴/ ۱۶۳ طبع السلفیہ، صحیح مسلم ۲/ ۷۸۱-۷۸۲ طبع عیسیٰ الحلبی، سنن

= ابی داؤد ۲/ ۷۸۶ طبع استنبول)۔

(۱) بدائع الصنائع ۵/ ۱۱۲، نہایۃ المحتاج ۷/ ۱۹۸، المہذب ۱/ ۱۹۴، شرح منتہی الإرادات ۱/ ۴۵۳ طبع دار الفکر، منح الجلیل ۲/ ۶۹۸-۶۹۹۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۹۳-۹۴، الفتاوی الہندیہ ۵/ ۵۹، فتح القدیر ۸/ ۱۹۹،

میں دیکھی جائے۔

دوسرے کی طرف سے کھانا کھلانا:

۲۷-وہ کھانا کھلانا جو مکلف پر اس کے کسی فعل کی وجہ سے واجب ہوتا ہے وہ مالی عبادات میں شمار کیا جاتا ہے اور مالی عبادات میں مکلف کی طرف سے نیابت صحیح ہے، اسی لئے اگر کوئی شخص دوسرے کو حکم دے کہ وہ اس کی طرف سے اس کے ظہار کا کھانا کھلادے اور وہ دوسرا ایسا کردے تو صحیح ہوجائے گا۔

اس پر فقہاء کا اتفاق ہے، البتہ اس صورت میں ان کا اختلاف ہے جب کوئی انسان دوسرے کی طرف سے اس کے حکم کے بغیر کھانا کھلادے چنانچہ مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ اگر کوئی شخص حانث کی طرف سے اس کے حکم کے بغیر کفارہ ادا کردے تو اس کی طرف سے کافی ہوجائے گا، اس لئے کہ یہ ان افعال میں سے ہے کہ ان کے کرنے والے سے صرف نظر کرکے صرف ان کی مصلحت مقصود ہوتی ہے، اس لئے وہ نیت پر موقوف نہیں ہیں، ابن عبد البر کہتے ہیں کہ میرے نزدیک پسندیدہ یہ ہے کہ کسی کی طرف سے اس کی اجازت کے بغیر کفارہ ادا نہ کیا جائے [۱]۔

بیوی کا اپنے شوہر کے مال سے کھانا کھلانا:

۲۸-فقہاء نے بیوی کو اس کی اجازت دی ہے کہ وہ شوہر کی اجازت کے بغیر اس کے گھر سے معمولی چیز صدقہ کردے، اس لئے کہ حضرت عائشہؓ کی مرفوع حدیث ہے: "إذا أنفقت المرأة من طعام بيتها غير مفسدة كان لها أجرها بما أنفقت، ولزوجها أجره بما كسب" [۱] (اگر عورت اپنے گھر کے کھانے سے خرچ کرے بغیر ضائع کئے ہوئے تو اسے اس کے خرچ کرنے کا اجر ہوگا اور اس کے شوہر کو اس کی کمائی کا)۔

اور جواز کی دوسری وجہ یہ ہے کہ عادتاً اس کی اجازت ہوتی ہے اور خوش دلی سے ایسا کیا جاتا ہے، إلا یہ کہ گھر کا مالک منع کردے تو اس صورت میں اس کے لئے اس کی اجازت نہیں رہے گی [۲]۔

کھانا کھلانے کی قسم کھانا:

۲۹-کسی نے دوسرے کے بارے میں یہ قسم کھائی کہ وہ اس کے ساتھ کھائے تو یہ قسم اس پر محمول ہوگی کہ وہ دوسرا اس کے ساتھ ایسی چیز کھائے جو کھانے کے طور پر کھائی جاتی ہے جیسے کہ پنیر، میوہ اور روٹی۔ ایک قول یہ ہے کہ اسے پکی ہوئی چیز پر محمول کیا جائے گا [۳]۔

اور قسم پوری کرنا مستحب ہے، اس لئے کہ یہ ثابت ہے کہ: "أن النبي ﷺ أمر بإبرار القسم" [۴] (نبی ﷺ نے قسم پوری

= مغنی المحتاج ۳/ ۱۷۳، نہایۃ المحتاج ۳/ ۳۵۵، المغنی ۴/ ۵۲۳-۵۲۴، منتہی الإرادات ۲/ ۲۷۸۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۲۳۷، ۵۸۳، شرح منتہی الإرادات ۱/ ۴۵۳، ۲/ ۳۰۳، الکافی لابن عبد البر ۱/ ۴۵۳، المہذب ۱/ ۱۹۳، الفروق ۲/ ۲۰۵، جواہر الإکلیل ۱/ ۱۶۳۔

(۱) حدیث: "إذا أنفقت المرأة..." کی روایت بخاری اور مسلم نے حضرت عائشہؓ سے مرفوعاً کی ہے الفاظ مسلم کے ہیں (فتح الباری ۳/ ۳۰۳ طبع السلفیہ، صحیح مسلم بتحقیق محمد فؤاد عبد الباقی ۲/ ۷۱۰ طبع عیسی الحلبی)۔

(۲) البدائع ۷/ ۱۹۷، الہدایہ ۴/ ۵، ۹۶، منتہی الإرادات ۲/ ۲۹۹، إعلام الموقعین ۳/ ۳۱۴۔

(۳) کمیٹی کی رائے یہ ہے اس سلسلہ میں حکم عرف ہے اس لئے کہ قسموں کی بنیاد عرف پر ہے۔

(۴) حدیث: "أن النبي ﷺ أمر بإبرار القسم" کی روایت بخاری نے حضرت براء بن عازبؓ سے درج ذیل الفاظ کے ساتھ کی ہے: "أمرنا النبي ﷺ بسبع ونهانا عن سبع، أمرنا بعيادة المريض، واتباع الجنازة، وتشميت العاطس، وإجابة الداعي، ورد السلام،

کرنے کا حکم دیا ہے)۔

لیکن اگر اس دوسرے نے اس کو حانث کردیا اور اس کے ساتھ نہیں کھایا تو کفارہ قسم کھانے والے پر ہوگا، اس لئے کہ قسم کھانے والا ہی حانث ہوا ہے تو کفارہ اسی پر ہوگا، جیسا کہ اگر وہی فاعل ہوتا، اسی طرح اگر اس نے قسم کھائی کہ وہ دوسرے کو کھانا کھلائے گا تو اس کا بھی وہی حکم ہے جو اوپر گذرا، اگر وہ اسے پورا کرے گا تو حانث نہ ہوگا اور اگر پورا نہیں کرے گا تو حانث ہوجائے گا[1]۔

کھانا کھلانے کی وصیت:

۳۰- کھانا کھلانے کی وصیت اگر کسی فعل حرام پر اعانت کی خاطر ہو تو صحیح قول کی رو سے یہ وصیت باطل ہے، مثلاً موت کے بعد تین دنوں تک کھانا کھلانے کی وصیت جہاں نوحہ کرنے والیاں جمع ہوتی ہیں، اس لئے کہ یہ فعل حرام پر اعانت ہے اور اگر کسی فعل حرام پر اعانت نہ ہو تو جائز ہے اور تہائی کی حد تک اس کے ترکہ سے نکالنا واجب ہے، مثلاً کوئی شخص قربانی کی وصیت کرے یا فقراء کو کھانا کھلانے کی یا صدقۂ فطر یا کسی نذر کی جو اس پر تھی[2]۔

کھانا کھلانے کے لئے وقف کرنا:

۳۱- کھلانے کے لئے کھانا وقف کرنے میں اگر اس کے وقف سے اس کے عین کے باقی رکھنے کا قصد ہو تو یہ وقف صحیح نہیں ہے، اس لئے کہ اس کے نتیجے میں کھانا خراب ہوجائے گا اور یہ مال کو ضائع کرنا ہے اور اگر اس مقصد کے لئے ہو کہ یہ قرض کے لئے وقف ہے، اگر کسی محتاج کو قرض لینے کی ضرورت پڑے تو اسے قرض دے دیا جائے اور پھر وہ اس کے مثل لوٹا دے تو اس سلسلہ میں جمہور فقہاء (مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ) کی رائے اس کے جواز کی ہے اور اگر شئی موقوف زمین یا پھل دار درخت ہو جس کا پھل کھلانے کے لئے وقف کیا گیا ہو تو یہ جائز ہے۔ اس کی دلیل درج ذیل روایت ہے: کہ حضرت عمرؓ کو خیبر میں ایک زمین حاصل ہوئی تو وہ نبی علیہ السلام سے اس کے بارے میں مشورہ کرنے کے لئے آئے تو رسول اللہ علیہ السلام نے ان سے فرمایا: "إن شئت حبست أصلها وتصدقت بها غير أنه لا يباع أصلها ولا يبتاع ولا يوهب ولا يورث" (اگر تم چاہو تو اس کی اصل کو روک لو اور اسے صدقہ کردو، مگر یہ کہ اس کی اصل کو نہ بیچا جاسکے گا، نہ خریدا جاسکے گا، نہ ہبہ کیا جاسکے گا اور نہ اس میں وراثت جاری ہوگی)، چنانچہ حضرت عمرؓ نے فقراء میں، رشتہ داروں میں، غلاموں کو آزاد کرانے میں، اللہ کے راستے میں، مسافر اور مہمان کے لئے اسے صدقہ کردیا)[1] اور اگر شئی موقوف جانور ہو تو جس کے لئے وقف کیا گیا ہے وہ اس کے اون، دودھ اور تمام منافع کا مالک ہوگا اور اگر وقف کسی معصیت کے لئے ہو یا فاسق وفاجر لوگوں کے لئے ہو تو راجح قول کی رو سے وہ رد ہوجائے گا، اس لئے کہ وہ معصیت ہے[2]، اس کی تفصیل "وقف" کی اصطلاح میں دیکھی جائے۔

= ولنصر المظلوم وإبرار القسم..." (نبی کریم علیہ السلام نے ہمیں سات باتوں کا حکم دیا اور سات باتوں سے منع کیا، ہم کو مریض کی عیادت، جنازہ کے پیچھے چلنے، چھینک کا جواب دینے، دعوت قبول کرنے، سلام کا جواب دینے، مظلوم کی مدد کرنے اور قسم پوری کرنے کا حکم دیا) (فتح الباری ۱۰/ ۶۰۳ طبع السلفیہ)۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۹۴، المغنی ۸/ ۷۳۱۔

(۲) الحطاب ۶/ ۳۸۰، قلیوبی ۳/ ۱۵۵، المغنی ۶/ ۵۹، حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۴۲۶۔

(۱) حدیث: "إن شئت حبست أصلها وتصدقت بها..." کی روایت بخاری (فتح الباری ۵/ ۳۵۴، ۳۵۵ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/ ۱۲۵۵ طبع عیسی الحلبی) نے حضرت ابن عمرؓ سے کی ہے۔

(۲) المغنی مع الشرح الکبیر ۶/ ۱۹۴، منتهی الإرادات ۲/ ۴۹۳، المہذب ۱/ ۴۴۷- ۴۴۸، ۴۵۰، الدسوقی ۴/ ۷۷، الاختیار ۳/ ۴۱۔

أطعمہ

تعریف:

۱ – أطعمة: طعام کی جمع ہے، اور وہ لغت میں مطلقاً ہر اس چیز کو کہتے ہیں جو کھائی جائے، اسی طرح ہر اس چیز کو کہتے ہیں جس سے کھانا تیار کیا جائے یعنی گندم، جو اور کھجور وغیرہ، اور متقدمین اہل حجاز واہل عراق خاص طور پر گندم کو طعام کہتے ہیں۔

اور کہا جاتا ہے: طَعِمَ الشيء يَطْعَمُهُ (باب سمع سے) طُعْمًا (طاء کے ضمہ اور عین کے سکون کے ساتھ) یعنی کھانا چکھنا، اور اگر یہ فعل کھانے کے معنی میں استعمال کیا جائے تو ہر اس چیز میں اس کا استعمال جائز ہے جو کھائی جائے یا پی جائے [1] جیسا کہ اللہ تعالیٰ کے اس قول میں ہے: ”إِنَّ اللّٰهَ مُبْتَلِيْكُمْ بِنَهَرٍ، فَمَنْ شَرِبَ مِنْهُ فَلَيْسَ مِنِّيْ وَمَنْ لَّمْ يَطْعَمْهُ فَإِنَّهُ مِنِّيْ“ [2] (بیشک حق تعالیٰ تمہارا امتحان کریں گے ایک نہر سے سو جو شخص اس سے پانی پئے گا وہ تو میرے ساتھیوں میں نہیں اور جو اس کو زبان پر بھی نہ رکھے وہ میرے ساتھیوں میں ہے)۔

اس کا اصطلاحی معنی بھی پہلے لغوی معنی سے الگ نہیں ہے۔

فقہاء ربا میں بھی اس کا ذکر کرتے ہیں اور اس سے ان کی مراد (آدمی کے کھانے کی چیزیں) ہوتی ہیں، خواہ وہ غذا کے طور پر استعمال کی جاتی ہوں جیسے گندم اور پانی یا سالن کے طور پر جیسے تیل یا تفکہ کے طور پر مثلاً سیب یا دوا اور دوا اور اصلاح کے طور پر مثلاً کلونجی اور نمک۔

اور کبھی فقہاء ”أطعمة“ کا لفظ (پانی اور نشہ آور چیزوں کے علاوہ ہر اس چیز کے لئے استعمال کرتے ہیں جو کھائی اور پی جاتی ہے) اور اس سے ان کی مراد توسع کے طور پر ہر وہ چیز ہوتی ہے جس کا کھانا یا پینا ممکن ہو اگر چہ وہ ایسی چیز ہو جسے عادتاً کھایا اور حلق سے نیچے اتارا نہ جاسکتا ہو جیسے مشک اور انڈے کا چھلکا [1]۔ اور پانی کو اس لئے مستثنیٰ کیا گیا کہ اس کے نام سے ایک مستقل باب ہے اور نشہ آور چیزوں کو بھی مستثنیٰ کیا گیا، اس لئے کہ اصطلاح میں انہیں ”أشربة“ کے لفظ سے تعبیر کیا جاتا ہے، پھر أطعمہ کا موضوع ایسا عنوان ہے جس میں مباح، مکروہ اور حرام سب داخل ہیں، اور جہاں تک کھانے پینے کے آداب کا تعلق ہے تو اس مفہوم کی ادائیگی کے لئے ”أدب“ کا لفظ استعمال کیا جاتا ہے، اس کی واقفیت کے لئے ”أکل وشرب“ کی اصطلاح کی طرف رجوع کیا جائے۔

اسی طرح جائز دعوتوں کی ترجمانی کے لئے دوسرے عنوانات کا استعمال کیا جاتا ہے جو ان کے لئے خاص ہیں، مثلاً عقیقہ اور وکیرہ (نئے مکان کی تعمیر کے اختتام پر دعوت کرنا)، دیکھئے: ”إطعام“۔

أطعمہ کی تقسیم:

۲ – أطعمہ کی دو قسمیں ہیں: ایک حیوانی اور دوسرے غیر حیوانی۔ پھر حیوان کی بھی دو بنیادی قسمیں ہیں: پانی والے جانور اور خشکی والے جانور اور دونوں قسموں میں سے ہر ایک کی بہت سی قسمیں ہیں، بعض وہ ہیں جن کا گوشت کھایا جاتا ہے اور بعض وہ ہیں جن کا گوشت نہیں کھایا جاتا۔

---

(۱) لسان العرب، تاج العروس: مادہ (طعم)۔

(۲) سورۂ بقرہ / ۲۴۹۔

---

(۱) دیکھئے شافعیہ وغیرہ کی کتابیں، ربا، کفارہ، فدیہ اور اطعمہ کے مباحث اور خاص طور پر فقہ حنبلی میں مطالب اولی النہی ۶/ ۳۰۸۔

اور ماکول اللحم جانور کی دو تقسیم ہے، ایک تقسیم مباح اور مکروہ ہے اور دوسری تقسیم کے مطابق اس کی دو قسمیں ہیں، ایک قسم وہ ہے جس کے حلال ہونے کے لئے ذبح کرنا شرط ہے اور دوسری قسم وہ ہے جن میں ذبح شرط نہیں۔

۳- اور اس جگہ جانور سے مراد اس کی تمام قسمیں ہیں، وہ بھی جن کا کھانا انسان کے لئے شرعاً جائز ہے اور وہ بھی جن کا کھانا جائز نہیں اور اس سے مراد وہ حیوان نہیں ہے جو انسان کے اعتبار سے خود انسان کو بھی شامل ہے، بلکہ کلام صرف ان جانوروں تک محدود ہے جو انسان کے لئے حلال ہیں یا حلال نہیں ہیں، اس اعتبار سے کہ انسان کے سوا جو کچھ ہے اسے اللہ تعالیٰ نے انسان کی منفعت اور اس کی مصلحت کے لئے پیدا کیا ہے تو بعض جانور وہ ہیں جن سے انسان کھانے وغیرہ کے ذریعہ فائدہ اٹھاتا ہے اور بعض وہ ہیں جن سے کھانے کے علاوہ دوسری قسم کے فائدے حاصل کرتا ہے۔

۴- لیکن خود انسان جو اشرف المخلوقات ہے، اور جس کے لئے پوری کائنات مسخر کردی گئی ہے اس کا گوشت أطعمہ کے مفہوم اور حلال وحرام کی طرف اس کی تقسیم میں داخل نہیں ہے، اس لئے کہ شریعت اسلامیہ کی نظر میں وہ مکرم ہے، خواہ اس کا خاندان، اس کا رنگ، دین اور ماحول کچھ بھی ہو۔

پس انسان کے لئے انسان کے گوشت کا حرام ہونا ضروریات دین میں سے ہے اور سب کو معلوم ہے اور فقہ کی کتابوں میں مختلف مقامات پر اس کی صراحت کردی گئی ہے [۱]۔

اسی بنا پر فقہاء أطعمہ کے باب میں اس کے گوشت کی حرمت سے بحث نہیں کرتے، بلکہ وہ اس کا ذکر اضطرار کی استثنائی حالتوں میں کرتے ہیں، اس کی تفصیل "ضرورة" کی اصطلاح میں آئے گی۔

۵- اس بات پر متنبہ ہونا ضروری ہے کہ غیر ماکول اللحم جانوروں کے کھانے کے عدم جواز کو فقہاء عام طور پر درج ذیل عبارتوں میں سے کسی ایک سے تعبیر کرتے ہیں: "لا یحلّ أکلها" (ان کا کھانا حلال نہیں ہے) "یحرم أکلها" (ان کا کھانا حرام ہے) "غیر مأکول" (نہ کھایا جانے والا جانور) "یکره أکلها" (ان کا کھانا مکروہ ہے)۔ یہ آخری عبارت فقہ حنفی کی کتابوں میں اکثر اقسام میں ذکر کی جاتی ہے اور اس سے مراد مکروہ تحریمی ہے جبکہ ان کی حرمت کی دلیل ان کی نظر میں غیر قطعی ہوتی ہے۔

تو غیر ماکول اللحم جانور کی ایک قسم وہ ہے جن کے کھانے کی حرمت قطعی اور اجماعی ہے اور وہ خنزیر ہے اور اس کے علاوہ میں قوی یا ضعیف اختلاف ہے، اس لئے حرمت یا کراہت تحریمی کے ساتھ ان کو موسوم کرنا صحیح ہے۔

شرعی حکم:

۶- شرعی حکم خود کھانوں کی ذات پر نہیں لگتا ہے بلکہ ان کے کھانے اور استعمال پر لگتا ہے اور یہاں تمام کھانوں کے لئے جامع حکم نہیں ہے، اس لئے ہر قسم کا حکم اس پر کلام کرتے ہوئے ذکر کیا جائے گا۔

فقہ کی مختلف کتابوں میں أطعمہ وغیرہ کے باب میں جو کچھ مذکور ہے جو شخص ان کا تتبع کرے گا اسے معلوم ہوگا کہ أطعمہ میں اصل حلت ہے اور بغیر کسی خاص دلیل کے حرمت کا حکم نہیں دیا جائے گا۔

اور عام طور پر أطعمہ کی تحریم کے لئے (خواہ وہ غیر حیوانی ہوں) شریعت میں متعدد عام اسباب ہیں جو انسانی زندگی کو بہتر طور پر قائم رکھنے میں شریعت کے عمومی قواعد اور اس کے مقاصد سے متعلق اور مربوط ہیں۔ اسی طرح تتبع کرنے والا دیکھے گا کہ عام طور پر أطعمہ کی

---

(۱) الدر المختار مع حاشیہ ابن عابدین ۱/۳۶۱، الشرح الصغیر ۱/۳۴۳، نہایۃ المحتاج ۸/۱۵۲، مطالب أولی النہی ۶/۳۲۳۔

کراہت کے لئے کچھ اسباب ہیں جو ان اسباب کے علاوہ ہیں جو حیوان کے اقسام سے متعلق ہیں، ذیل میں ہم اختصار کے ساتھ اس کی مثالیں پیش کریں گے۔

جن چیزوں کا کھانا مختلف اسباب کی بناپر حرام ہے:

۷ -فقہائے مذاہب جن چیزوں کے کھانے پر حرمت کا حکم لگاتے ہیں اور اس کی انہوں نے جو علتیں بیان کی ہیں ان کے تتبع اور استقراء سے یہ بات ظاہر ہوتی ہے کہ کسی چیز کا کھانا خواہ اس کی جو بھی قسم ہو پانچ اسباب میں سے کسی ایک سبب کی بنیاد پر حرام ہوتا ہے۔

پہلا سبب: جسم یا عقل کو لاحق ہونے والا ضرر:

اور اس کی بہت سی مثالیں ہیں:

۸ -(ان میں سے ایک) زہریلی چیزیں ہیں خواہ وہ ذی روح مخلوق ہوں مثلاً زہریلی مچھلی، چھپکلی، زہریلے بچھو اور سانپ، بھڑ، شہد کی مکھی اور ان سے نکالے جانے والے زہریلے مواد یا نباتات ہوں جیسے کہ بعض زہریلے پھول اور پھل یا جمادہوں مثلاً زرنیخ، لہٰذا یہ سب حرام ہیں، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا قول ہے: "وَلاَ تَقْتُلُوْا اَنْفُسَکُمْ"[1] (اور اپنی جانوں کو قتل نہ کرو) اور رسول اللہ ﷺ کا فرمان ہے: "من تحسی سما فقتل نفسه فسمّه في يده يتحساه في نار جهنم خالداً مخلداً فيها أبداً"[2] (جو شخص زہر پی کر اپنے آپ کو قتل کرے گا تو اس کا زہر اس کے ہاتھ میں ہوگا جسے وہ جہنم کی آگ میں پیتا رہے گا اور وہ اس میں ہمیشہ ہمیشہ رہے گا)۔

لیکن مالکیہ اور حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ یہ سب زہر اس شخص پر حرام ہیں جس کو نقصان پہنچائیں[1]، اور یہ ظاہر ہے، اس لئے کہ بہت سی دوائیں جو اطباء تجویز کرتے ہیں ان میں زہر کی اتنی مقدار ہوتی ہے جو انسان کو نقصان نہیں پہنچاتی بلکہ فائدہ پہنچاتی ہے اور امراض کے جراثیم کو قتل کرتی ہے۔ اسی طرح بعض لوگ زہر کی بعض قسم سے اور خاص مقدار سے متاثر ہوتے ہیں جبکہ دوسرے لوگ اس خاص قسم اور مقدار سے متاثر نہیں ہوتے۔

اور دوسرے مذاہب کے قواعد اور اصول بھی اس کے خلاف نہیں ہیں، اس لئے کہ مطلب یہ ہے کہ ان زہروں میں سے اس مقدار کا استعمال حرام ہے جو مضر ہو۔

۹ -(ان میں سے) کچھ چیزیں وہ ہیں جو زہریلی تو نہیں ہیں لیکن نقصان دہ ہیں، فقہ کی کتابوں میں ان میں سے درج ذیل چیزیں مذکور ہیں: مثال کے طور پر طین (تر مٹی) تراب (خشک مٹی) پتھر، کوئلہ، یہ چیزیں ان لوگوں کے لئے حرام ہیں جن کے لئے نقصان دہ ہیں اور اس میں کوئی شک نہیں کہ یہ قسم حیوان، نبات اور جماد سب کو شامل ہے، ان میں سے کون سی چیزیں مضر ہیں اور کون سی نہیں؟ یہ ڈاکٹروں اور تجربہ کاروں کے قول سے معلوم ہوگا۔

اور زہریلی چیزوں یا ان کے علاوہ دوسری چیزوں سے پہنچنے والے ضرر میں اس میں کوئی فرق نہیں کہ کسی قسم کا کوئی جسمانی مرض لاحق ہو یا عقل کو لاحق ہونے والی کوئی آفت ہو مثلاً جنون اور پاگل پن۔

اور مالکیہ نے مٹی کے سلسلہ میں دو قول ذکر کیا ہے: ایک حرمت اور دوسرے کراہت، اور کہا کہ راجح قول حرمت کا ہے اور شافعیہ نے ذکر کیا ہے کہ مٹی اور پتھر جن کے لئے مضر ہوں ان کے لئے حرام ہیں۔ اور حنابلہ نے کوئلہ اور مٹی کی اس کثیر مقدار کو مکروہ کہا ہے جس سے دوا وعلاج نہیں کیا جاتا اور صاحب "مطالب اولی النہی" نے

(۱) سورۂ نساء ۲۹۔

(۲) حدیث: "من تحسی سما..." کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۰/ ۲۴۷ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۱) الشرح الصغیر ۲/ ۱۸۳ طبع دار المعارف، مطالب أولی النہی ۶/ ۳۰۹۔

کراہت کی علت ضرر بیان کی ہے، جبکہ اس سے قبل انہوں نے ضرر کو تحریم کا سبب قرار دیا ہے[1]۔

دوسرا سبب: نشہ آور ہونا یا بے ہوش کرنا یا خواب آور ہونا:

۱۰- پس نشہ آور چیزیں حرام ہیں اور نشہ آور وہ ہے جو عقل کو زائل کردے نہ کہ حواس کو، اور کیف وسرور اور طرب ونشاط باقی ہو، جیسے کچے انگور سے بنائی ہوئی شراب، اور دیگر تمام نشہ آور چیزیں، خواہ وہ جانور سے حاصل نہ کئے گئے ہوں جیسے کہ سخت نشہ آور نبیذ یا حیوان سے حاصل ہوئے ہوں جیسے کہ مکھن نکلا ہوا دودھ جسے چھوڑ دیا گیا ہو یہاں تک کہ وہ شراب بن جائے اور نشہ آور ہو جائے۔ اور ہر بے ہوش کرنے والی چیز کا کھانا حرام ہے (اور اسے فساد پیدا کرنے والی چیز بھی کہا جاتا ہے) اور مخدر (بے ہوش کرنے والی چیز) وہ ہے جو عقل کو زائل کرے، حواس باقی رہیں اور کیف وسرور اور طرب ونشاط پیدا نہ ہوں جیسے کہ حشیشہ (بھنگ)۔

اور خواب آور چیز بھی حرام ہے جو عقل وحواس دونوں کو ختم کردے جیسے کہ افیم اور بھنگ، وہ نشہ آور چیزیں جو پی جاتی ہیں وہ اُشربہ کے موضوع کے ذیل میں آتی ہیں۔ ان کے احکام کی تفصیل وہاں دیکھی جائے، اور یہاں پر ضرر کی مناسبت سے ان کی طرف کچھ اشارہ کیا جاتا ہے، اور خواب آور اور مدہوش کرنے والی جامد چیزیں جو کھائی جاتی ہیں وہ یہاں اُطعمہ کے موضوع کے تحت داخل ہیں، اور کبھی اُشربہ کے موضوع کے تحت مناسبت سے ان کا ذکر کیا جاتا ہے۔

تیسرا سبب: نجاست:

۱۱- پس نجاست اور وہ چیز جو کسی نجاست کی اتنی مقدار کے لگنے سے معاف نہیں ہے ناپاک ہوگئی ہو وہ حرام ہے۔ پس نجاست مثلاً خون اور کسی نجاست کی آمیزش سے ناپاک ہونے والی چیز مثلاً وہ گھی جس میں چوہا مر گیا ہو اور گھی پگھلا ہوا ہو تو پورا ناپاک ہو جائے گا، اور اگر وہ جما ہوا ہو تو صرف چوہے کے آس پاس والا حصہ ناپاک ہوگا۔ پس اگر چوہے کے اردگرد والے حصے کو نکال کر پھینک دیا جائے تو اس کے باقی حصے کا کھانا حلال ہوگا۔

اور حنابلہ کے نزدیک ناپاک ہونے والی چیز کی ایک مثال وہ کھیتی اور پھل ہے جسے ناپاک پانی سے سیراب کیا گیا ہو، یا ناپاک کھاد اس میں ڈالا گیا ہو۔ پس وہ کھیتی اور پھل ناپاک ہونے کی وجہ سے حرام ہے اور وہ اس وقت تک حلال نہیں ہوسکتا جب تک کہ اس کے بعد اسے ایسے پاک پانی سے سیراب نہ کیا جائے جو عین نجاست کو ختم کردے، اور ''الانصاف'' میں ابن عقیل سے ان کا یہ قول نقل کیا گیا ہے کہ وہ نہ تو ناپاک ہے نہ حرام بلکہ ماہیت کے تبدیل ہو جانے کی وجہ سے پاک ہو جائے گا جیسے کہ خون جو دودھ میں تبدیل ہو جائے، اور ''التبصرہ'' میں حلت اور طہارت کے قول کو جزم اور یقین کے ساتھ کہا گیا ہے[1]۔

یہاں قابل ذکر یہ ہے کہ جن جانوروں کا گوشت کھایا جاتا ہے ان کا گوبر پاک ہے، لہذا اس کا کھاد دینے سے کھیتی حرام نہ ہوگی، اور حنفیہ، مالکیہ اور شافعیہ نے ناپاک پانی سے سیراب کی گئی کھیتی اور پھل کے بارے میں جن کا اوپر ذکر کیا گیا یہ صراحت کی ہے کہ وہ نہ ناپاک ہوتے ہیں، نہ حرام[2]۔ اور ناپاک ہو جانے والی چیز کی ایک مثال وہ انڈا ہے جسے ناپاک پانی میں ابالا گیا ہو (اس مسئلہ میں فقہاء کے

---

(۱) ساتھ مراجع، اور ظاہر یہ ہے کہ یہ اختلاف دلیل اور برہان کا اختلاف نہیں ہے بلکہ یہ وہ اختلاف ہے جو تجربہ پر مبنی ہے۔

(۱) الانصاف ۱۰/ ۳۶۸، المغنی مع الشرح الکبیر ۱۱/ ۸۲۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۲۱۷، الخرشی ۱/ ۸۸، تحفۃ المحتاج ۸/ ۱۴۹۔

درمیان اختلاف ہے)[1]، اس کی تفصیل ''بیض'' میں مذکور ہے۔

چوتھا سبب: سلیم الطبع لوگوں کا کسی چیز کو گندا سمجھنا:

۱۲-شافعیہ نے اس کی مثال تھوک، ناک کی ریزش، پسینہ اور منی سے دی ہے، انسان کی یہ تمام چیزیں پاک ہیں لیکن ان کا کھانا حرام ہے، اس لئے کہ انہیں گندا سمجھا جاتا ہے اور ان سے گھن کیا جاتا ہے، اور فقہاء نے اس سے اس چیز کو مستثنیٰ کیا ہے جس سے نفرت اور گھن کسی عارض کی وجہ سے جیسے کہ ہاتھ دھویا ہوا پانی کہ وہ حرام نہیں ہے[2]، اور حنابلہ نے گھن کی جانے والی چیزوں کی مثال میں گوبر، پیشاب، جوں اور پسو کا ذکر کیا ہے[3]۔

یہاں یہ دھیان رکھنا ضروری ہے کہ حنابلہ کہتے ہیں کہ ماکول اللحم جانور کے گوبر اور پیشاب پاک ہیں لیکن گندگی کی وجہ سے ان کا کھانا پینا حرام ہے، تو گندگی طہارت کے منافی نہیں ہے، اس لئے کہ ہر پاک چیز کا کھانا حلال نہیں ہے[4]۔

پانچواں سبب: غیر کے حق کی بنا پر شرعاً اجازت کا نہ ہونا:

۱۳-اس سبب کی ایک مثال یہ ہے کہ جو شخص کسی کھانے کو کھانا چاہتا ہو وہ اس کی ملکیت نہ ہو، اور اس کے مالک نے یا شارع نے اس کے

(۱) الشرح الصغیر ۱/ ۷۵۱، ۷۵۷ طبع دار المعارف، تحفۃ المحتاج ۸/ ۱۴۹۔

(۲) نیز انہوں نے کسی عارضی سبب کی بنا پر گندا ہو جانے کی مثال گوشت سے دی ہے جبکہ وہ بدبودار ہو جائے کہ وہ حرام نہیں ہوگا (تحفۃ المحتاج ۸/ ۱۴۸) اور اس کے معنی قطعی طور پر یہ ہیں کہ وہ گندا ہونے کے لحاظ سے حرام نہیں ہے۔ پس یہ اس کے منافی نہیں ہے کہ ضرر کی بنیاد پر بھی لحاظ سے حرام ہو جبکہ اس کا بدبودار ہونا ضرر کے درجے میں پہنچ چکا ہو۔ شافعیہ بھی مضر چیز کے کھانے کو دوسرے علما کی طرح حرام قرار دیتے ہیں (کمیٹی)۔

(۳) مطالب أولی النہی ۶/ ۳۰۹۔

(۴) حوالہ سابق۔

کھانے کی اجازت نہ دی ہو، اور یہ مثلاً وہ کھانا ہے جسے غصب کیا گیا ہو، یا چرایا گیا ہو، یا جوئے یا بدکاری کے ذریعہ حاصل کیا گیا ہو، بخلاف اس صورت کے کہ اگر شارع نے اس کے استعمال کی اجازت دی ہو مثلاً ولی کا اپنے زیر ولایت آدمی کے مال سے بھلے طریقے پر کھانا اور وقف کے ناظر کا وقف مال سے کھانا اور حالت اضطرار میں مضطر کا دوسرے کے مال سے کھانا کہ ان سب کو شارع کی طرف سے کھانے کی اجازت ہے جیسا کہ حالت اضطرار پر کلام کرتے ہوئے آگے آئے گا۔ اور اذن شرعی نہ ہونے کے مسئلہ میں اگر اس کا تعلق اس جانور سے ہو جس کا کھانا حلال ہو تو جمہور فقہاء غاصب یا چور کے لحاظ سے کھانے کے حرام ہونے اور ذبح کے صحیح ہونے میں فرق کرتے ہیں۔

لہذا مثلاً اگر کوئی مسلمان یا کتابی کوئی بکری غصب کرے یا اسے چرا کر لائے، پھر اسے اس طرح ذبح کرے کہ ذبح کی تمام شرائط پائی جا رہی ہوں تو اس ذبیحہ کا گوشت پاک ہوگا اور کھانا جائز ہوگا، لیکن ذبح کرنے والا اسے ذبح کرنے کی وجہ سے زیادتی کرنے والا اور ضامن قرار دیا جائے گا، اس لئے کہ اسے بکری کے مالک کی طرف سے یا شریعت کی طرف سے اجازت حاصل نہیں ہے، اسی طرح اس کے لئے یا کسی دوسرے کے لئے مالک کی اجازت کے بغیر اس کے گوشت میں سے کچھ کھانا بھی حلال نہ ہوگا، اس لئے کہ دوسرے کا حق مانع ہے[1]، تفصیل کے لئے دیکھا جائے ''غصب'' اور ''ذبائح''۔

وہ چیزیں جن کا کھانا مختلف اسباب کی بنا پر مکروہ ہے:

۱۴-فقہاء نے مکروہ کھانوں کی متعدد مثالیں ذکر کی ہیں[2]، ان

(۱) بدایۃ المجتہد ۱/ ۴۵۲۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین علی الدر المختار ۱/ ۱۳۶، ۱۳۹، ۵/ ۲۱۶، الشرح الصغیر مع حاشیۃ الصاوی ۱/ ۱۹، ۳۲۲، ۳۲۵، شرح الخرشی علی خلیل ۱/ ۸۸، نہایۃ المحتاج

میں سے درج ذیل مثالیں ہیں:

الف- پیاز،لہسن اور گندنا (ایک بدبودار قسم کی ترکاری) وغیرہ جن میں بدبو ہوتی ہے تو جب تک انہیں پکایا نہ جائے ان کی بدبو کی وجہ سے ان کا کھانا مکروہ ہے۔پس اگر کوئی شخص اسے کھالے تو جب تک اس کی بدبو زائل نہ ہوجائے اس کا مسجد میں داخل ہونا مکروہ ہے، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ کا فرمان ہے:"من أكل ثوماً أو بصلاً فليعتزلنا-أو ليعتزل مسجدنا- وليقعد في بيته"(۱) (جوشخص لہسن یا پیاز کھائے وہ ہم سے الگ تھلگ رہے (یا ہماری مسجد سے دور رہے) اور اپنے گھر میں بیٹھے)۔

اور امام احمد بن حنبل نے صراحت کی ہے کہ کراہت نماز کے وقت میں نماز کی وجہ سے ہے۔

ب-وہ غلہ جسے گدھوں یا خچروں نے گاہا ہو، مناسب یہ ہے کہ اسے دھودیا جائے۔

ج-اس کنویں کا پانی جو قبروں کے درمیان ہے اور اس کی سبزی، اس لئے کہ اس بات کا قوی احتمال ہے کہ گندگی اس میں سرایت کرگئی ہوگی۔

د-کچا گوشت اور بدبو دار گوشت، حنابلہ میں سے صاحب "الإقناع" ان دونوں کی کراہت کے قائل ہیں، لیکن حنابلہ کے نزدیک راجح قول یہ ہے کہ مکروہ نہیں ہے(۲)۔

= ۸/۱۴۸-۱۴۹،مطالب اولی النہی ۶/۳۰۸-۳۰۹،۳۱۵،۳۱۷۔

(۱) حدیث: "من أكل ثوماً أو بصلاً..." کی روایت بخاری (فتح الباری ۷/۵۷۵ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/۳۹۴ طبع الحلبی) نے کی ہے الفاظ مسلم کے ہیں۔

(۲) بظاہر بدبودار سے مراد یہ ہے کہ اس میں بہت معمولی تبدیلی ہوتی ہو، ورنہ اگر اس کی بدبو زیادہ ہوجائے کہ اس کے ضرر کا اندیشہ ہو تو اس وقت اس کے کھانے کا حکم ضرر کے اس قاعدہ کے تابع ہوگا جہاں حرمت ہوتی ہے (کمیٹی)۔

بحری جانور: ان میں سے کون حلال اور کون حرام ہے:

۱۵-بحری جانور سے مراد وہ جانور ہیں جو پانی میں زندگی گذارتے ہیں، پانی خواہ کھارا ہو یا میٹھا اور سمندر کا ہو یا دریا، جھیل، تالاب، چشمے، حوض، کنوؤں اور گڈھوں وغیرہ کا ہو۔

حنفیہ کے نزدیک دریائی جانوروں میں مچھلی کے سوا کوئی جانور حلال نہیں ہے، مچھلی کا کھانا حلال ہے، مچھلی خواہ چھلکے والی ہو یا بغیر چھلکے والی۔

یہاں پر پانی کے جانوروں کی دو قسمیں ایسی ہیں جن کے بارے حنفیہ کا اختلاف ہے اور یہ اختلاف اس لئے کہ کیا وہ مچھلی ہیں یا پانی کا کوئی دوسرا جانور اور وہ سیاہ مچھلی اور مارماہی (سانپ کی شکل کی مچھلی) ہے(۱)، چنانچہ امام محمد بن الحسن ان کے کھانے کو حلال نہیں کہتے، لیکن حنفیہ کے نزدیک راجح قول کی رو سے وہ دونوں حلال ہیں، اس لئے کہ وہ دونوں مچھلی ہیں لیکن حنفیہ کے نزدیک وہ مچھلی مستثنی ہے جو طافی ہو کہ ان کے نزدیک اس کا کھانا جائز نہیں ہے اور طافی وہ مچھلی ہے جو پانی میں اپنی طبعی موت سے بغیر کسی نئے سبب کے مرگئی ہو خواہ وہ پانی کی بالائی سطح پر ظاہر ہو یا اوپر نہ آئے، صحیح قول یہی ہے۔

اور بغیر سبب کے (طبعی موت سے) مرنے والی مچھلی خواہ پانی کی سطح کے اوپر ظاہر نہ ہوتی ہو اس کا نام طافی اکثر حالات پر نظر کرتے

---

(۱) الجریث (جیم کے کسرہ اور راء کی تشدید کے ساتھ) ایک کالی مچھلی ہے۔ اور ایک قول یہ ہے کہ وہ ایک قسم کی مچھلی ہے جو ڈھال کی طرح گول ہوتی ہے اور مارماہی ایک مچھلی ہے جو سانپ کی شکل کی ہوتی ہے۔ ایسا ہی الدر المختار علی تنویر الابصار جو فقہ حنفی کی کتاب ہے، اور حاشیہ ابن عابدین (۵/۱۹۵) میں ہے اور مارماہی لسان العرب: مادہ جوریث (راء کے سکون کے ساتھ) میں تصویر کے ساتھ دی گئی ہے اسی طرح شیخ احمد محمد شاکر نے بھی جوالیقی کی کتاب "المعرب" پر اپنی تعلیقات میں اس کو تصویر کے ساتھ ذکر کیا ہے اور اس کی نسبت لسان العرب اور ابن الاثیر کی النہایہ کی طرف کی ہے۔

ہوئے رکھا جاتا ہے، اس لئے کہ عادتاً ایسا ہی ہوتا ہے کہ طبعی موت سے مرنے والی مچھلی پانی کے اوپر تیرنے لگتی ہے [1]۔

طافی مچھلی کے حرام قرار دیئے جانے کی حکمت یہ ہے کہ اس بات کا احتمال ہے کہ اس میں فساد آ گیا ہو اور وہ خراب اور خبیث ہوگئی ہو جس وقت وہ طبعی موت سے مرتی ہے اور (پانی کی سطح پر) تیرتی دکھائی دیتی ہے تو یہ نہیں معلوم ہوتا ہے کہ وہ کب اور کیسے مری؟ لیکن وہ مچھلی جو پانی میں کسی سبب حادث کے ذریعہ مری ہو تو اس میں اور اس مچھلی میں جو جال کے ذریعہ شکار کی گئی ہو اور نکالی گئی ہو یہاں تک کہ ہوا میں مرگئی دونوں میں کوئی فرق نہیں ہے۔

اور اگر کوئی مچھلی کسی دوسری مچھلی کو نگل جائے تو پیٹ میں پائی جانے والی مچھلی کا کھانا جائز ہے اس لئے کہ وہ سبب حادث کی وجہ سے مری ہے اور وہ سبب اس کا نگلنا ہے۔

اور اگر مچھلی گرمی یا سردی یا پانی کے گدلا ہونے کی وجہ سے مرجائے تو حنفیہ کے نزدیک اس کے بارے میں دو روایتیں ہیں:

(اول) یہ کہ اس کا کھانا حلال نہیں ہے، اس لئے کہ یہ تینوں امور عام طور پر موت کے اسباب میں سے نہیں ہیں، اس لئے اس میں ظاہر یہی ہے کہ مچھلی اپنی طبعی موت سے مری ہوگی، اس لئے وہ طافی سمجھی جائے گی (اور اس کا کھانا حلال نہیں ہوگا)۔

(دوم) یہ کہ اس کا کھانا حلال ہے، اس لئے کہ یہ تینوں امور فی الجملہ موت کے اسباب ہیں، اس لئے وہ سبب حادث کی وجہ سے مرنے والی ہوگی، لہذا وہ طافی نہیں سمجھی جائے گی۔ ظاہر روایت اور مفتی بہ قول یہی ہے اور اگر مچھلی زندہ پکڑی جائے تو اس کا کھانا اس وقت تک جائز نہیں ہوگا جب تک کہ وہ خود نہ مرجائے یا مار نہ دی جائے اور جن حضرات نے طافی مچھلی کو حرام قرار دیا ہے ان کے دلائل حسب ذیل ہیں:

الف- ابو داؤد کی وہ حدیث جو حضرت جابر بن عبد اللہؓ سے مروی ہے وہ فرماتے ہیں: "قال رسول الله ﷺ: ''ما ألقى البحر أو جزر عنه فكلوه، وما مات فيه فطفا فلا تأكلوه''"[1] (رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: جس مچھلی کو سمندر ڈال دے (یعنی باہر پھینک دے) یا جس کا پانی سوکھ جائے اسے کھاؤ اور جو اس میں مرجائے اور تیرنے لگے اسے مت کھاؤ) اسی طرح کی روایت حضرت سعید بن منصور نے بھی حضرت جابرؓ سے مرفوعاً نقل کی ہے۔

ب- حضرت جابر بن عبد اللہ، علی بن ابی طالب اور عبد اللہ بن عباس رضی اللہ عنہم کے آثار ہیں کہ انہوں نے طافی کے کھانے سے منع فرمایا، ایک روایت میں حضرت جابرؓ کے الفاظ یہ ہیں: "ما طفا فلا تأكلوه، وماكان على حافتيه أو حسر عنه فكلوه" (جو مچھلی اوپر تیرنے لگے اسے مت کھاؤ اور جو ندی کے دونوں کناروں پر ہو یا اس سے پانی خشک ہو جائے اسے کھاؤ)۔

اور ایک دوسری روایت میں ہے: "ماحسر الماء عن ضفتي البحر فكل، وما مات فيه طافياً فلا تأكل" (پانی سمندر کے دونوں کناروں سے نیچے اتر جائے اسے کھاؤ اور جو اس میں مرکر تیرنے لگے اسے مت کھاؤ) اور حضرت علیؓ کے الفاظ یہ ہیں: "ماطفا من صيد البحر فلا تأكلوه" (سمندر کے شکار سے جو مرکر تیرنے لگے اسے مت کھاؤ) اور حضرت ابن عباسؓ کے الفاظ یہ ہیں:

---

(۱) البدائع ۳۵/۵-۳۶، حاشیہ ابن عابدین ۱۹۵/۵، الحاشیہ بہامش الہندیہ ۳۵۶/۳۔

(۱) حدیث: "ما ألقى البحر ..." کی روایت ابن ماجہ (۱۰۸۱/۲ طبع الحلبی) اور ابو داؤد (۱۶۶/۴ طبع عزت عبید دعاس) نے کی ہے ابو داؤد نے اس کے موقوف ہونے کو صحیح قرار دیا ہے اور سنن ابن ماجہ کے حاشیہ میں دمیری نے کہا: یہ حدیث باتفاق حفاظ ضعیف ہے اس سے استدلال کرنا جائز نہیں۔

"لا تأكل منه -أي من سمك البحر- طافيا"[1] (اس میں سے یعنی سمندر کی مچھلی میں سے مرکر اوپر تیرنے والی کومت کھاؤ)۔

۱۶- حنفیہ کے علاوہ دوسرے مذاہب کے فقہاء کی رائے یہ ہے کہ سمندر کے تمام جانور ذبح کئے بغیر حلال ہیں، خواہ وہ مرکر اوپر تیرنے والے ہوں[۲]، یہاں تک کہ وہ جانور جن کی لمبی زندگی خشکی پر گذرتی ہے، جیسے کہ گھڑیال، بحری کچھوا، بحری مینڈک اور بحری کیکڑا۔

اور فقہاء پانی کے پرندے کو بحری شمار نہیں کرتے، اس لئے کہ وہ پانی کی سطح کے نیچے نہیں رہتے ہیں، بلکہ وہ اس کے اوپر رہتے ہیں اور ضرورت کے وقت اس میں غوطہ لگاتے ہیں، پھر اڑ جاتے ہیں، اس لئے وہ ان کے نزدیک ذبح کئے بغیر حلال نہیں ہوتے۔

اور سمندر کے کتے اور خنزیر کے بارے میں مالکیہ کا ایک قول ہے کہ ان کا کھانا مباح ہے اور دوسرا قول ہے کہ مکروہ ہے، اور پانی کے کتے کے بارے میں راجح قول ہے کہ مباح ہے اور اس کے خنزیر کے بارے میں راجح قول ہے کہ مکروہ ہے (مالکیہ کے نزدیک کراہت سے مراد وہ کراہت ہے جس کو حنفیہ کے نزدیک تنزیہی کہتے ہیں)۔

اور پانی کے آدمی کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے[۱]، چنانچہ

(۱) طافی مچھلی کے کھانے کی ممانعت کے سلسلہ میں حضرت جابر، حضرت علی بن ابی طالب اور حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہم سے مروی آثار کی روایت ابن حزم نے المحلی میں کی ہے (۷/ ۳۹۴) اور ضعف وانقطاع کے سبب سے انہیں معلول کہا ہے۔

(۲) یہ بات واضح رہے کہ جو فقہی مذاہب طافی مچھلی کھانے کو ممنوع قرار دیتے ہیں، طبی نقطہ نظر سے بھی دل اس پر زیادہ مطمئن ہوتا ہے اس لئے کہ طافی مچھلی جو اپنی طبعی موت سے مرکر پانی کے اوپر تیرنے لگتی ہے کبھی ایسا ہوتا ہے کہ اس کی موت پر کافی زمانہ گذر جانے کے باعث جو اس کے فساد کے لئے کافی ہے پھول پھٹ کر خراب ہوجاتی ہے اس لئے کہ یہ معلوم نہیں ہوتا کہ اس کی موت کب واقع ہوئی ہے اس لئے طافی میں فساد کا گمان ہے لہذا اس سے پرہیز کرنا ان شرعی قواعد کے مناسب ہے جو خبیث چیزوں کو حرام قرار دیتے ہیں، اور فقہاء نے صراحت کی ہے کہ گوشت اگر سڑ جائے تو اس کا کھانا جائز نہیں ہے اور وہ کہتے ہیں کہ یہاں پر ممانعت اس کے ضرر کے پیش نظر طبی سبب کی بنیاد پر ہے۔

اور یہ بھی کہا جاتا ہے کہ طافی کی حلت وحرمت کے سلسلہ میں منصوص دلائل کے متعارض ہونے کے وقت اصل کو حکم بنایا جائے، اور شرعی دلیل کی رو سے اصل اباحت ہے، محض تیرنے سے فساد کا آنا ضروری نہیں ہے اور فساد کی حالت کا خاص حکم ہے اور وہ فساد کی وجہ سے ممنوع ہوتا ہے نہ کہ مرنے اور تیرنے کی وجہ سے، اور ایسی صورت میں جو حضرات طافی کی حلت کے قائل ہیں ان کے نزدیک ضروری ہے کہ طافی کے موضوع میں ایک عام قید کا لحاظ کیا جائے جو شرعی قواعد کی رو سے عائد ہوتا ہے اور جس میں اختلاف کی گنجائش نہیں ہے وہ یہ ہے کہ طافی مچھلی پر فساد اور پھولنے اور پھٹنے کے آثار ظاہر نہ ہوئے ہوں۔ اس صورت میں یہ بعض ان روایات کا مفہوم ہے جو حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہیں (جیسا کہ نیل الاوطار ۸/ ۱۴۷ میں ہے کہ "طعامه -أي البحر- ميته إلا ما قذرت منها" (اس کا کھانا -یعنی سمندر کا کھانا- اس کا مردار ہے سوائے اس کے جو ان میں سے گندا ہوگیا ہو) یعنی قابل نفرت

= ہوگیا ہو، اس لئے کہ کسی ایسے جانور کا قابل نفرت ہوجانا جس کا مردار اصل میں حلال ہے اس کے فساد اور زیادہ دنوں ٹھہرے رہنے کی وجہ سے پھول پھٹ جانے ہی کی بنا پر ہوسکتا ہے لہذا اس پر غور کرلیا جائے (کمیٹی)۔

(۱) ہمارے سامنے جو نئے علمی مراجع ہیں ان سے یہ مستفاد ہوتا ہے کہ پانی کا انسان (فرانسیسی میں اسے سیرین (Sirene) کہتے ہیں) وہ ایک طلسمی حیوان ہے جس کی خیالی قصوں میں یہ صفت بیان کی جاتی ہے کہ اس کے اوپر کا نصف حصہ عورت کی طرح ہوتا ہے اور نیچے کا نصف حصہ مچھلی (دیکھئے فرانسیسی لاروس انسائیکلوپیڈیا لفظ (Sirene))۔

اس موسوعہ میں فقہ کے نقل کرنے میں امانت کو ملحوظ رکھنے کی شدید خواہش کے پیش نظر پانی کے انسان کے حکم کے سلسلہ میں فقہاء مذاہب کا کلام ہم نے اسی طرح نقل کردیا ہے جس طرح کہ وہ اپنے مراجع میں آئے ہیں اور ہماری رائے یہ ہے کہ اس کے سلسلہ میں ہم یہاں یہ نوٹ لکھ دیں:

ہم سمجھتے ہیں کہ ان اقسام کے ذکر کرنے اور اس میں فقہی حکم ثابت کرنے کے سلسلہ میں قدیم فقہاء کا جو طریقہ کار ہے اس پر اس طرح کی تنقید کی کوئی گنجائش نہیں ہے کہ وہ حیوان کی بہت طلسماتی قسموں کے احکام ذکر کرتے ہیں، اس لئے کہ فقہاء کا موقف ان اخبار وواقعات پر مبنی ہے جسے شکاریوں، سیاحوں اور دوسرے قسم کے لوگ بیان کرتے ہیں جنہیں جھٹلانا ممکن نہیں ہے اس لئے کہ ان میں اس کا احتمال ہے اسی طرح جزم ویقین کے ساتھ انہیں صحیح بھی نہیں کہا جاسکتا لہذا ان کی ذمہ داری ہے کہ وہ ان کی صحت کے احتمال کی

بعض حضرات نے اسے حرام قرار دیا ہے اور بعض نے مباح اور یہی قول راجح ہے، اور مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ مچھلی کا پیٹ چاک کئے بغیر اس کا بھوننا، تلنا جائز ہے خواہ وہ زندہ ہی کیوں نہ ہو، وہ فرماتے ہیں کہ یہ اسے عذاب دینا شمار نہیں کیا جائے گا، اس لئے کہ پانی سے باہر اس کی زندگی ایسی ہے جیسے ذبح کئے ہوئے جانور کی ہوتی ہے[1]۔

۱۷ - جس جانور کی زندگی لمبی ہوتی ہے جیسے بڑی مچھلی، شافعیہ کے نزدیک ان کا ذبح کرنا مستحب ہے اور مچھلی میں ذبح دم کی طرف سے ہوگا، اور خشکی کے جانور کے مشابہ جانور میں گردن کی طرف سے، پس اگر کوئی ایسا جانور نہ ہو جس کی زندگی لمبی ہوتی ہے، تو اس کا ذبح کرنا اور زندہ کاٹنا مکروہ ہے۔

شافعیہ کے نزدیک حلال ہونے میں یہ عموم زیادہ صحیح قول کی رو سے ہے اور یہاں اس کے علاوہ دو مزید اقوال ہیں:

(اول) یہ کہ مچھلی کے سوا کوئی بحری جانور حلال نہیں ہے جیسا کہ حنفیہ کا مذہب ہے۔

(دوم) یہ کہ جس کے مثل بری جانور کھایا جاتا ہے، مثلاً وہ جانور جو بکری کی شکل کا ہو وہ حلال ہے، اور جس کے مثل بری جانور نہیں کھایا جاتا ہے، مثلاً وہ جانور جو کتے اور گدھے کی شکل کا ہو وہ حلال نہیں ہے۔

= بنیاد پر اس کے احکام مقرر کریں، خاص طور پر جبکہ زمانۂ قدیم سے یہ بات مشہور ہے کہ سمندر کے عجائبات اور حیوانات خشکی کے عجائبات وحیوانات سے زیادہ ہیں اور یہ کہ حیوان کی جو قسم بھی خشکی میں پائی جاتی ہے اس کی نظیر سمندر میں ہے۔

علامہ محمد فرید وجدی نے اپنے دائرۃ المعارف (انسائیکلوپیڈیا) میں نئے غیر ملکی علمی مراجع سے نقل کرکے اسے ثابت کیا ہے (دیکھئے: علامہ محمد فرید وجدی کی دائرۃ معارف القرن العشرین، لفظ: بحر، البحر حیوانا)۔

(۱) الشرح الصغیر ۱/ ۳۱۲، ۳۲۲-۳۲۳، الرہونی مع کنون ۳/ ۲۰۲، الخرشی علی مختصر الخلیل ۱/ ۸۳۔

اور شافعیہ کے نزدیک (برمائی)[1] جانور یعنی وہ جانور جو ہمیشہ خشکی میں بھی رہ سکتا ہو اور سمندر میں بھی، اگر خشکی میں اس کی کوئی نظیر حلال نہ ہو تو وہ حرام ہے، اور اس کی مثال انہوں نے مینڈک، کیکڑا، سانپ، نسناس[2]، گھڑیال اور کچھوا (سلحفاۃ)[3] سے دی ہے، اور اس برمائی قسم کے جانور کی حرمت کے قول کو رافعی اور نووی نے ''الروضہ'' میں اختیار کیا ہے، اور رملی نے اسی پر اعتماد کیا ہے، لیکن نووی نے ''المجموع'' میں اس قول کو صحیح کہا ہے کہ مینڈک کے علاوہ وہ تمام جانور جو اصل میں سمندر میں رہتے ہیں ان کا مردار حلال ہے، اگرچہ خشکی میں بھی ان کا زندگی گذارنا ممکن ہو۔ خطیب اور ابن حجر ہیثمی کے نزدیک یہی قول قابل اعتماد ہے، ان دونوں حضرات نے مینڈک کے ساتھ ہر اس جانور کا اضافہ کیا ہے جس میں زہر ہو۔

اس قول کی بنیاد پر کیکڑا، سانپ، نسناس، گھڑیال اور کچھوا، اگر یہ سب جانور فی الحال سمندر میں رہ رہے ہوں تو حلال ہیں، اور خشکی میں ان کی زندگی کے ممکن ہونے کا کوئی اعتبار نہیں ہے اور اگر فی الوقت خشکی میں رہ رہے ہوں تو حرام ہیں۔

---

(۱) برمائی نام رکھنا موسوعہ کی طرف سے ہے جو اس دور کی زبان وتعبیر سے ماخوذ ہے۔

(۲) نسناس، نون کے فتحہ کے ساتھ ہے اور اس کا کسرہ بھی جائز ہے، یہ ایک جانور ہے جو چین کے جزیرہ میں پایا جاتا ہے۔ ایک پیر پر کودتا ہے اور اس کی ایک آنکھ ہوتی ہے۔ انسان پر جب قدرت پاتا ہے تو اسے قتل کردیتا ہے اور پرندہ کی طرح اچھلتا کودتا ہے (دیکھئے: حاشیۃ البجیرمی علی شرح المنہج ۴/ ۳۰۴، محیط المحیط، مادہ: (نسس)۔

(۳) سلحفاۃ: سین کے ضمہ اور اس کے کسرہ کے ساتھ، لام کے فتحہ اور حاء کے سکون کے ساتھ اور اس میں دوسری لغات بھی ہیں۔ ایک چوپایہ ہے جو خشکی میں اور دریا و سمندر میں رہتا ہے اس کے چار پیر ہوتے ہیں جو دو بڑے اور چکنے طبقوں کے درمیان چھپے ہوتے ہیں اور سمندر کے بڑے کچھوے بڑی مقدار وجسامت کے ہوتے اور انہیں ''لجاۃ'' بھی کہا جاتا ہے اور اس کے نر کو ''غیلم'' کہا جاتا ہے اور یہ لفظ فارسی ''سولاحای'' کا معرب ہے (محیط المحیط)۔

اور دیلس کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے[۱]، چنانچہ ابن عدلان نے اس کے حلال ہونے کا فتویٰ دیا ہے، اور شیخ عز الدین ابن عبد السلام سے اس کے حرام ہونے کا فتویٰ منقول ہے[۲]۔

اور مرغابی اور بطخ کا ان جانوروں میں شمار نہیں ہے جو خشکی میں بھی رہتے ہیں اور پانی میں بھی، اس لئے کہ وہ ہمیشہ سمندر میں نہیں رہ سکتے، اس لئے وہ خشکی کے پرندے ہیں، لہذا وہ ذبح کے بغیر حلال نہیں ہوں گے جیسا کہ (فقرہ نمبر: ۱۴) میں آرہا ہے۔

اور شافعیہ کے نزدیک مچھلی کو زندہ نگل جانا اگر نقصان دہ نہ ہو تو مکروہ ہے۔ اسی طرح چھوٹی مچھلی کا اس کے پیٹ میں جو کچھ ہے اس کے ساتھ کھانا مکروہ ہے، اور اس کے پیٹ کو چاک کئے بغیر ان کا تلنا اور پکانا جائز ہے، لیکن اگر مچھلی زندہ ہو تو ایسا کرنا مکروہ ہے اور جو بھی شکل ہو اس سے تیل ناپاک نہ ہوگا[۳]۔

۱۸ - اور برمائی جانور مثلاً پانی کا کتا، کچھوا اور کیکڑا کے بارے میں حنابلہ کا مسلک یہ ہے کہ ذبح کے بغیر وہ حلال نہیں ہوتے ہیں، اور مینڈک کے ساتھ انہوں نے سانپ اور گھڑیال کو بھی مستثنیٰ قرار دیا

(۱) دمیری نے کہا کہ دیلس ایک قسم کی سیپ اور حلزون (ایک قسم کا آبی جانور جو سیپ میں ہوتا ہے) ہے لوگوں نے اس کے بارے میں جو کچھ کہا ہے ان سب سے ظاہر ہوتا ہے کہ وہ چھوٹی سیپ ہے جسے مصر میں ''أم الخلول'' کہا جاتا ہے۔

(۲) غالبًا حرام ہونے کا فتویٰ دینا اس قول پر مبنی ہے کہ دیلس ہی کیکڑے کی اصل ہے تو جب کیکڑا حرام ہے تو اس کی اصل بھی حرام ہوگی اور حلال ہونے کا فتویٰ دینا اس بات پر مبنی ہے کہ دیلس اور کیکڑا بذات خود الگ الگ ہیں یا اس پر مبنی ہے کہ جو کیکڑا سمندر میں رہتا ہے وہ حلال ہے اگرچہ اس کا خشکی میں رہنا ممکن ہو جیسا کہ نووی نے ''المجموع'' میں اسی کو صحیح قرار دیا ہے (دیکھئے: حیاۃ الحیوان للدمیری ۱/۳۹۰، تحفۃ المحتاج لابن حجر مع حاشیۃ الشروانی ۸/۱۷۵)۔

(۳) نہایۃ المحتاج ۸/۱۴۳، الشرح المنہج مع حاشیۃ البجیرمی ۴/۳۰۴، تحفۃ المحتاج مع حاشیۃ الشروانی ۸/۱۲۸، ۱۱۴، ۱۷۵، اسنی المطالب ۱/۵۵۴۔

ہے اور ان تینوں کو حرام کہا ہے۔ مینڈک کو تو اس لئے کہ اس کے قتل کرنے کی ممانعت ہے اور سانپ کو اس کے خبیث اور قابل نفرت ہونے کی وجہ سے، اور گھڑیال کو اس لئے کہ اس کے ناب ہوتے ہیں جن سے وہ پھاڑتا ہے، لیکن انہوں نے قرش (ایک قسم کی مچھلی جس کو کلب البحر کہتے ہیں جو پانی کے اندر جانوروں کو اپنے دانت سے تلوار کی طرح کاٹ دیتی ہے) کا استثناء نہیں کیا ہے، لہذا وہ حلال ہے حالانکہ اس کے ایسے ناب ہیں جن سے وہ پھاڑتی ہے اور ظاہر یہ ہے کہ ان دونوں کے درمیان فرق کی بنیاد یہ ہے کہ قرش مچھلی ہی کی ایک قسم ہے جو صرف پانی میں رہتی ہے، بخلاف گھڑیال کے، اور انہوں نے کہا ہے کہ کیکڑے کے ذبح کی صورت یہ ہے کہ اس کے ساتھ ایسا عمل کیا جائے جو اس کو مار ڈالے، اس طور پر کہ اس کے بدن میں کسی جگہ کاٹ دیا جائے[۱]۔

اور اگر مچھلی زندہ پکڑی جائے تو جب تک وہ خود نہ مرجائے یا مار نہ دی جائے اس کا کھانا حلال نہیں جیسا کہ حنفیہ اور حنابلہ کہتے ہیں اور اسے زندہ پکانا مکروہ ہے، اس لئے کہ یہ بلاضرورت تکلیف دینا ہے، چونکہ وہ جلد مرجاتی ہے، لہذا اس کی موت کا انتظار کرنا ممکن ہے[۲]۔

۱۹ - سمندری جانوروں کے بارے میں دوسرے مذاہب بھی ہیں، ان میں سے ایک یہ ہے کہ ابن ابی لیلیٰ کہتے ہیں کہ مچھلی کے علاوہ دیگر بحری جانوروں کا کھانا اس وقت جائز ہے جبکہ اس کو ذبح کیا جائے اور لیث بن سعد بھی ایسا ہی کہتے ہیں، لیکن ان کے نزدیک پانی کا آدمی

(۱) المغنی لابن قدامہ ۳/۵۲۹، مطالب اولی النہی ۶/۳۱۰، ۳۲۹۔

(۲) البدائع ۵/۳۵-۳۶، حاشیہ ابن عابدین ۵/۱۹۵، الصاوی علی الشرح الصغیر ۱/۳۲۳، الدسوقی علی الشرح الکبیر ۲/۱۱۵، الخرشی علی مختصر خلیل ۱/۹۳، نہایۃ المحتاج ۸/۱۴۲، تحفۃ المحتاج مع حاشیۃ الشروانی ۸/۱۷۴-۱۷۵، حاشیۃ البجیرمی علی المنہج ۶/۳۰۳-۳۰۴، مطالب اولی النہی ۶/۳۲۸۔

اور خنزیر حلال نہیں اور سفیان ثوری سے اس سلسلہ میں دو روایتیں ہیں:

اول: یہ کہ حنفیہ کے مذہب کی طرح مچھلی کے علاوہ تمام جانور حرام ہیں۔

دوم: یہ کہ ذبح کے ذریعہ حلال ہوتے ہیں جیسا کہ ابن ابی لیلیٰ کا قول ہے (۱)۔

۲۰ - جمہور فقہاء جنہوں نے ان تمام جانوروں کو حلال قرار دیا ہے جو پانی کے اندر رہتے ہیں، اور صرف پانی میں زندہ رہ سکتے ہیں ان کی دلیل اللہ تعالیٰ کا یہ قول ہے: "وَمَا يَسْتَوِي الْبَحْرَانِ، هٰذَا عَذْبٌ فُرَاتٌ سَائِغٌ شَرَابُهُ وَهٰذَا مِلْحٌ أُجَاجٌ، وَمِنْ كُلٍّ تَأْكُلُوْنَ لَحْمًا طَرِيًّا" (۲) (اور دونوں دریا برابر نہیں، ایک تو شیریں پیاس بجھانے والا ہے خوشگوار ہے، اور ایک شور تلخ ہے، اور تم ہر ایک سے تازہ گوشت کھاتے ہو)۔

اور اللہ سبحانہ تعالیٰ کا یہ قول ہے: "أُحِلَّ لَكُمْ صَيْدُ الْبَحْرِ وَطَعَامُهُ مَتَاعًا لَّكُمْ وَلِلسَّيَّارَةِ" (۳) (تمہارے لئے دریا کا شکار پکڑنا اور اس کا کھانا حلال کیا گیا ہے۔ تمہارے انتفاع کے واسطے اور مسافروں کے واسطے)۔

لوگ جس کو مچھلی کہتے ہیں یا اس کا کوئی دوسرا نام پانی کا انسان یا خنزیر کہتے ہیں، اللہ تعالیٰ نے ان میں کوئی فرق نہیں بیان کیا ہے، تو یہ نام رکھنا انہیں خنزیر اور انسان نہیں بنادے گا۔

اس کے دلائل میں سے رسول اللہ ﷺ کا یہ قول بھی ہے کہ جب آپ ﷺ سے سمندر کے پانی سے وضو کرنے کے متعلق پوچھا گیا تو

(۱) البدائع ۵/ ۳۵، المحلی ۷/ ۳۹۴۔

(۲) سورۂ فاطر/ ۱۲۔

(۳) سورۂ مائدہ/ ۹۶۔

آپ ﷺ نے فرمایا: "هو الطهور ماؤه، الحل ميتته" (۱) (اس کا پانی پاک ہے اور پاک کرنے والا ہے، اور اس کا مردار حلال ہے)۔

یہ ان تمام جانوروں کے حلال ہونے کی دلیل ہے جو سمندر میں رہتے ہیں، خواہ انہیں زندہ حالت میں پکڑا گیا ہو یا مردہ حالت میں، اور خواہ وہ طافی ہوں یا نہ ہوں۔

اور ان کا استدلال عنبر جانور والی حدیث سے بھی ہے، اور وہ صحیح حدیث ہے جس کی روایت مسلم نے ابو زبیر مکی سے کی ہے، وہ فرماتے ہیں کہ حضرت جابرؓ نے مجھ سے بیان کیا کہ: "قال: بعثنا رسول الله ﷺ، و أمر علينا أباعبيدة،نتلقى عيرا (۲) لقريش، وزودنا جراباً من تمر لم يجد لنا غيره،فكان أبوعبيدة يعطينا تمرة تمرة، قال أبو الزبير، فقلت لجابر: كيف كنتم تصنعون بها؟ قال نمصها كما يمص الصبي،ثم نشرب عليها الماء، فتكفينا يومنا إلى الليل، وكنا نضرب بعصينا الخبط (۳) ثم نبله بالماء ونأكله،قال: وانطلقنا على ساحل البحر فرفع لنا كهيئة الكثيب (۴) الضخم فأتيناه فإذا هو دابة تدعى العنبر، قال أبو عبيدة: ميتة؟ ثم قال: لا، بل نحن رسل رسول الله، وفي سبيل الله تعالىٰ وقد اضطررتم،فكلوا، فأقمنا عليه شهراً ونحن ثلاث مائة حتى سمنا، ولقد رأيتنا نغترف

(۱) حدیث: "هو الطهور ماؤه الحل ميتته" کی روایت مالک (۱/ ۲۲ طبع الحلبی) نے کی ہے اور بخاری وغیرہ نے اس کو صحیح قرار دیا ہے (التلخیص الحبیر ۱/ ۹ طبع الشرکۃ الفنیۃ المتحدہ)۔

(۲) عیر: اونٹ اپنے بوجھ کے ساتھ۔

(۳) الخبط: درخت کا پتہ جو لاٹھی وغیرہ سے جھاڑا جاتا ہے تو وہ منتشر ہوجاتا ہے اونٹ اسے کھاتے ہیں۔

(۴) الکثیب: (تین نقطے والی ثاء کے ساتھ) ریت کا ٹیلہ۔

من وقب عينه[١] بالقلال[٢] الدهن، ونقتطع منه الفدر[٣] كالثور أو كقدر الثور، فلقد أخذ منا أبو عبيدة ثلاثة عشر رجلاً فأقعدهم في وقب عينه، وأخذ ضلعا من أضلاعه فأقامها ثم رحل أعظم بعير معنا فمر تحتها[٤]، وتزودنا من لحمه وشائق[٥] فلما قدمنا المدينة أتينا رسول الله ﷺ فذكرنا له ذلك، فقال: هو رزق أخرجه الله تعالى لكم، فهل معكم من لحمه شيء فتطعمونا؟" فأرسلنا إلى رسول الله ﷺ منه فأكله."[٦] (رسول اللہ ﷺ نے ہمیں بھیجا اور حضرت ابوعبیدہؓ کو ہمارا سپہ سالار بنایا کہ ہم قریش کے اونٹ والے قافلہ کا سامنا کریں، اور آپ ﷺ نے کھجور کا ایک بورا بطور زادِ راہ ہمیں دے دیا، اس کے سوا ہمارے لئے حضرت ابوعبیدہؓ کے پاس کچھ نہیں تھا، تو حضرت ابوعبیدہ ہمیں ایک ایک کھجور دیتے تھے، ابو زبیر کہتے ہیں کہ میں نے جابرؓ سے پوچھا کہ آپ لوگ ایک ایک کھجور کو کیا کرتے تھے، تو انہوں نے فرمایا کہ ہم اسے اس طرح چوستے تھے جیسا کہ بچہ چوسا کرتا ہے، پھر اس کے اوپر سے پانی پی لیتے تھے تو اس دن رات تک کے لئے وہ ہمیں کافی ہوجاتی تھی۔ اور ہم لوگ اپنی لاٹھیوں سے پتے جھاڑتے تھے، پھر

(١) وقب العین: آنکھ کا گڑھا وہ کھوکھلی جگہ جس میں آنکھ ہوتی ہے۔
(٢) قلال: قلۃ کی جمع ہے (قاف کے ضمہ اور لام کی تشدید کی ساتھ) اور وہ بڑا مٹکا ہے۔
(٣) الفدر (فاء کے کسرہ اور دال کے فتح کے ساتھ) فدرۃ کی جمع ہے اور وہ ہر چیز کے ٹکڑے کو کہتے ہیں۔
(٤) یعنی پہلو کے نیچے سے اور لفظ ضلع مؤنث ہے۔
(٥) وشائق وشیقہ کی جمع ہے اور وہ گوشت کا وہ ٹکڑا ہے جسے لے کر تھوڑا جوش دیا جاتا ہے اور پکایا نہیں جاتا ہے اور سفروں میں لیجایا جاتا ہے اور ایک قول یہ ہے کہ وہ ٹکڑا کیا ہوا گوشت ہے۔
(٦) حضرت جابرؓ کی حدیث: "بعثنا رسول الله ﷺ..." کی روایت مسلم (٣/ ١٥٣٦ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

اسے پانی سے تر کرلیتے تھے، اور کھاتے تھے۔ وہ فرماتے ہیں کہ ہم لوگ سمندر کے کنارے چلے تو ضخیم ٹیلے کی شکل کی ایک چیز ہمارے سامنے آئی تو ہم لوگ اس کے پاس آئے وہ ایک جانور تھا، جسے عنبر (مچھلی) کہا جاتا ہے، حضرت ابوعبیدہ نے کہا کہ مردار ہے؟ پھر انہوں نے کہا: نہیں، بلکہ ہم لوگ رسول اللہ ﷺ کے فرستادہ ہیں، اور اللہ تعالیٰ کے راستے میں ہیں اور تم لوگ حالت اضطرار میں ہو، اس لئے کھاؤ، پس ہم لوگ ایک ماہ تک وہاں مقیم رہے، اور ہماری تعداد تین سو تھی، یہاں تک کہ ہم موٹے ہوگئے، اور ہم لوگ اس کی آنکھوں کے گڑھے سے چلو چلو تیل لے کر مٹکوں میں رکھتے تھے، اور بیل کی طرح یا بیل کے ٹکڑوں کی طرح ہم لوگ اس سے ٹکڑے کاٹتے تھے۔ حضرت ابوعبیدہ نے ہم میں سے تیرہ آدمیوں کو لیا اور ان کو اس کی آنکھ کے گڑھے میں بٹھایا، اور اس کی ایک پسلی لے کر اسے کھڑا کیا، پھر جو سب سے بڑا اونٹ ہمارے ساتھ تھا اسے گذارا تو وہ اس کے نیچے سے گذر گیا، اور ہم نے اس کے گوشت کے کچھ ٹکڑے ابال کر توشہ کے طور پر اپنے ساتھ رکھ لئے، پس جب ہم مدینہ آئے تو رسول اللہ ﷺ کے پاس گئے، اور آپ سے اس کا تذکرہ کیا تو آپ ﷺ نے فرمایا کہ وہ ایک رزق تھا جسے اللہ تعالیٰ نے تمہارے لئے نکالا تھا، تو کیا تمہارے پاس اس کا کچھ گوشت ہے کہ تم ہمیں کھلاؤ؟ چنانچہ ہم نے اس میں سے کچھ رسول اللہ ﷺ کے پاس بھیج دیا تو آپ ﷺ نے اسے تناول فرمایا)۔

اس حدیث سے یہ حضرات چار امور پر استدلال کرتے ہیں:

(اول) اس بات پر کہ مچھلی کے علاوہ بحری جانور کا حالت اضطرار واختیار دونوں میں کھانا حلال ہے۔

(دوم) اس بات پر کہ ان میں ذبح کی ضرورت نہیں ہے۔

(سوم) اس بات پر کہ طافی مچھلی حلال ہے، اس لئے کہ یہ معلوم

نہیں کہ وہ عنبر اپنی طبعی موت سے مرا تھا یا کسی سبب حادث سے۔

(چہارم) اس بات پر کہ مجوسی اور بت پرست اگر مچھلی کا شکار کرے تو اس کا کوئی اثر نہ ہوگا، اس لئے کہ جب اس کا مردار حلال ہے تو مجوسی، بت پرست اور مسلمان سب کا شکار برابر ہے۔

اس کے ساتھ سڑی ہوئی مچھلی اگر چھوٹی ہو تو چاروں مذاہب میں پاک ہوگی، اس لئے کہ اس کے پیٹ میں جو کچھ ہے وہ معاف ہے، کیونکہ اس میں جو کچھ ہے اسے صاف کرنا مشکل ہے، اور اگر بڑی ہو تو حنفیہ اور حنابلہ اور مالکیہ میں سے ابن عربی اور دردیر کے نزدیک پاک ہے۔ شافعیہ اور جمہور مالکیہ کا اس میں اختلاف ہے اور جب اس کو پاک قرار دیا جائے تو اس کے پھٹ جانے اور بدبودار ہوجانے کے بعد اس کے کھانے میں شرعاً اس کے ضرر اور عدم ضرر کے سلسلہ میں طبی رائے (میڈیکل تحقیق) کی پیروی کی جائے گی۔ اگر ثقہ ڈاکٹر کہیں کہ یہ مضر ہے تو شرعاً اس کا کھانا صحت کے لئے مضر ہونے کی وجہ سے ممنوع ہوگا ورنہ نہیں (1)۔

بری جانور: ان میں سے کون حلال اور کون حرام ہے:

۲۱- بری جانور سے مقصود وہ چوپائے اور پرندے ہیں جو خشکی میں رہتے ہیں اور ان کے اقسام، خصوصیات اور ان سے متعلق شرعی احکام کے اعتبار سے ان کی تیرہ قسمیں ہیں:

پہلی قسم: مویشی جانور:

۲۲- أنعام (ہمزہ کے زبر کے ساتھ) نَعَم (پہلے دونوں حروف کے زبر کے ساتھ) کی جمع ہے، اس نام میں تین قسم کے جانور داخل ہیں:

(1) البجیرمی علی منہج الطلاب ۴/ ۳۰۴ اور اسی کے مثل البجیرمی علی الاقناع ۱/ ۸۹، ۹۲، الشرح الصغیر بحاشیۃ الصاوی ۱/ ۲۲ الدر المختار مع حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۲۱۴، اور مطالب اولی النہی ۱/ ۲۳۳ میں ہے۔

اونٹ، بقر اور بھیڑ بکری، بقر خواہ بیل ہو یا بھینس ہو اور غنم خواہ مینڈھا ہو یا بکرا، یہ سب باجماع امت حلال ہیں جس کی بنیاد بہت سے نصوص ہیں، انہیں میں سے اللہ تعالیٰ کا یہ قول ہے: "وَالْأَنْعَامَ خَلَقَهَا لَكُمْ فِيهَا دِفْءٌ وَّمَنَافِعُ وَمِنْهَا تَأْكُلُونَ" (1) (اور اسی نے چوپایوں کو بنایا ان میں تمہارے جاڑے کا بھی سامان ہے اور بھی بہت سے فائدے ہیں اور ان میں سے تم کھاتے بھی ہو) اور انہیں میں سے اللہ تعالیٰ کا یہ قول ہے: "اَللّٰهُ الَّذِيْ جَعَلَ لَكُمُ الْأَنْعَامَ لِتَرْكَبُوْا مِنْهَا وَمِنْهَا تَأْكُلُوْنَ" (2) (اللہ ہی ہے جس نے تمہارے لئے مویشی بنائے تاکہ ان میں سے بعض سے سواری لو اور ان میں بعض کو کھاتے بھی ہو)۔

ان تمام جانوروں کو "أنعام" کہا جاتا ہے، اس میں اہل لغت کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے (3)۔

دوسری قسم: خرگوش:

۲۳- جمہور کے نزدیک خرگوش کا کھانا حلال ہے اور حضرت انسؓ سے صحیح روایت ہے کہ انہوں نے فرمایا کہ: "أنفجنا (4) أرنبا فسعى القوم فلغبوا، فأخذتها وجئت بها أبا طلحة، فذبحها وبعث بوركها. أو قال: بفخذها إلى النبي ﷺ فقبله" (5) (ہم نے ایک خرگوش کو بھڑکایا تو لوگ اس

(1) سورۂ نحل/ ۵۔

(2) سورۂ غافر/ ۷۹۔

(3) البدائع ۵/ ۳۵-۳۶، الدسوقی علی الشرح الکبیر ۲/ ۱۱۵، نہایۃ المحتاج ۸/ ۱۴۲، مطالب اولی النہی ۶/ ۳۲۸۔

(4) لفجت الأرنب: کے معنی ہیں: خرگوش بھڑکا جیسا کہ القاموس میں ہے اور ألفجها کے معنی ہیں: اسے بھڑکایا۔

(5) حضرت انسؓ کی حدیث: "ألفجنا أرنبا ..." کی روایت بخاری (فتح الباری ۹/ ۶۶۱ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/ ۱۵۴۷ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

کے پیچھے دوڑے اور تھک گئے اور میں نے اسے پکڑ لیا اور حضرت ابوطلحہؓ کے پاس لے کر آیا تو انہوں نے اسے ذبح کیا اور اس کی سرین یا انہوں نے ران کہا کو نبی علیہ السلام کے پاس بھیجا تو آپ علیہ السلام نے اسے قبول فرمالیا)۔

محمد بن صفوان (یا صفوان بن محمد) سے روایت ہے کہ انہوں نے فرمایا: "صدت أرنبين فذبحتهما بمروة[1] فسألت رسول الله ﷺ، فأمرني بأكلهما"[2] (میں نے دو خرگوشوں کا شکار کیا اور انہیں سفید تیز چمکدار پتھر سے ذبح کیا، پھر میں نے رسول اللہ علیہ السلام سے دریافت کیا تو آپ علیہ السلام نے مجھے ان کے کھانے کا حکم دیا)۔

پھر یہ کہ وہ پسندیدہ جانوروں میں سے ہے، اور اس کے ناب نہیں ہوتے جن سے وہ پھاڑے اور اس کے حرام ہونے کے سلسلہ میں کوئی نص وارد نہیں ہے، پس ان علامات سے اس کا حلال ہونا ثابت ہوتا ہے، جیسا کہ حرام قسموں کے بیان میں آئے گا۔

اور سعد بن ابی وقاصؓ نے اسے کھایا ہے اور ابوسعید خدریؓ، عطاء، ابن المسیب، لیث، ابوثور اور ابن المنذر نے اس کے بارے میں رخصت دی ہے[3]۔

(۱) مروۃ، مرو کا واحد ہے یہ سفید باریک اور چمک دار پتھر ہے جس سے آگ نکلتی ہے (دیکھئے: المعجم الوسیط) اور کبھی اس میں چھری کی طرح کاٹنے کے لائق دھار ہوتی ہے۔

(۲) محمد بن صفوانؓ کی حدیث: "صدت أرنبين فذبحتهما بمروة..." کی روایت ابوداؤد (۳/ ۲۴۹ طبع عزت عبید دعاس) اور ابن ماجہ (۲/ ۱۰۸۰ طبع الحلبی) نے کی ہے اور بخاری نے اسے صحیح قرار دیا ہے جیسا کہ نصب الرایہ (۴/ ۲۰۱ طبع المجلس العلمی) میں ہے۔

(۳) البدائع ۵/ ۳۹، الشرح الصغیر للدردیر ۱/ ۳۲۲، نہایۃ المحتاج ۸/ ۱۴۳، الشرح الکبیر ابن قدامہ کی المغنی کے نیچے ۱۱/ ۸۱-۸۲، المحلی لابن حزم ۷/ ۴۳۲، البحر الزخار ۴/ ۳۲۵۔

تیسری قسم: درندے:

۲۴- پھاڑ کھانے والے جانوروں سے مراد ہر وہ چوپایہ ہے جس کا ایسا ناب ہو جس سے وہ پھاڑتا ہو، خواہ وہ پالتو ہو، جیسے پالتو کتا اور بلی، یا وحشی ہو جیسے شیر، بھیڑیا، گوہ، چیتا، تیندوا، لومڑی، جنگلی بلی، سنجاب (چوہے سے بڑا ایک جانور)، فنک (لومڑی سے چھوٹا ایک جانور)، سمور (نیولا کے مشابہ اور اس سے بڑا ایک جانور)، دلق (بلی سے چھوٹا ایک جانور)، بھالو، بندر، گیدڑ اور ہاتھی، ان کا حکم یہ ہے کہ حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک اور مالکیہ کا بھی ایک قول یہی ہے کہ ان میں سے کوئی حلال نہیں ہے، لیکن امام ابو یوسف اور امام محمد گوہ اور لومڑی کے حلال ہونے کے قائل ہیں[1]۔

۲۵- جمہور نے اس قسم کے تمام جانوروں کے حرام ہونے یا مکروہ تحریمی ہونے پر (مثالوں سے قطع نظر) حضرت ابوہریرہؓ کی اس حدیث سے استدلال کیا ہے کہ رسول اللہ علیہ السلام نے فرمایا: "أكل كل ذي ناب من السباع حرام"[2] (ہر ذی ناب درندے کا کھانا حرام ہے)۔

اور ان میں سے جن حضرات نے گوہ کو مستثنیٰ کیا ہے، ان کا استدلال ان بہت سی احادیث سے ہے جو بعض صحابہ سے مروی ہیں، ان میں سے ایک وہ روایت ہے جو ابن ابی عمار سے مروی ہے، وہ فرماتے ہیں کہ: "سألت جابر بن عبد الله عن الضبع آكلها؟ قال: نعم، قلت: أصيد هي؟ قال: نعم، قلت: أسمعت ذلك من نبي الله؟ قال: نعم"[3] (میں نے

(۱) البدائع ۵/ ۳۹، حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۱۹۴۔

(۲) حدیث: "أكل كل ذي ناب من السباع حرام" کی روایت مالک (۲/ ۴۹۶ طبع الحلبی) اور مسلم (۳/ ۱۵۳۴ طبع الحلبی) نے کی ہے، دونوں کے الفاظ قریب قریب ہیں۔

(۳) گوہ کے سلسلہ میں حضرت جابرؓ کی حدیث کی روایت ترمذی (۴/ ۲۵۲ طبع

حضرت جابر بن عبداللہؓ سے گوہ کے بارے میں پوچھا کہ کیا میں اسے کھاؤں؟ تو انہوں نے کہا: ہاں، میں نے پوچھا کیا وہ شکار ہے؟ تو انہوں نے کہا: ہاں، میں نے پوچھا کیا: آپ نے یہ بات نبی ﷺ سے سنی ہے؟ انہوں نے کہا: ہاں)۔

اور حضرت ابن عمر کے مولیٰ نافع کی حدیث بھی ہے، وہ کہتے ہیں کہ: ''أخبر رجل ابن عمر أن سعد بن أبي وقاص يأكل الضباع، قال نافع: فلم ينكر ابن عمر ذلك" (ایک شخص نے حضرت ابن عمرؓ کو بتایا کہ حضرت سعد بن ابی وقاص گوہ کھاتے ہیں، نافع فرماتے ہیں کہ ابن عمرؓ نے اس پر نکیر نہیں فرمائی)۔

۲۶-مالکیہ کا مشہور قول یہ ہے کہ درندہ جانوروں کا کھانا مکروہ تنزیہی ہے، خواہ وہ پالتو ہوں، جیسے کہ بلی اور کتا، یا وحشی ہوں جیسے کہ بھیڑیا اور شیر۔

بندر اور نسناس کے بارے میں مالکیہ کا ایک قول ہے کہ یہ دونوں مباح ہیں اور یہ ان کے مشہور قول کے خلاف ہے، لیکن صاحب ''التوضیح'' نے اسے صحیح قرار دیا ہے[1]۔

۲۷-لیکن شافعیہ نے بعض مثالوں کو جن کا ذکر اوپر آیا ہے، مباح قرار دیا ہے، گوہ اور لومڑی کے اضافہ کے ساتھ مثلاً سنجاب، فنک اور سمور، ان کی دلیل یہ ہے کہ ان کے ناب کمزور ہوتے ہیں۔

اور انہوں نے جنگلی اور پالتو بلی، گیدڑ، نمس (چھوٹی چھوٹی ٹانگوں اور لمبی دم کا بلی کے برابر ایک جانور جو سانپ اور چوہے وغیرہ کا شکار کرتا ہے) اور دلق کے بارے میں فرمایا کہ وہ صحیح قول کی رو سے حرام ہیں، اور اخیر کی ان پانچوں کے بارے میں ایک قول ان کے یہاں حلال ہونے کا ہے[1]۔

۲۸-حنابلہ نے سابقہ مثالوں میں سے صرف گوہ کو حلال قرار دیا ہے اور انہوں نے کہا کہ لومڑی اور جنگلی بلی کے بارے میں ایک قول مباح ہونے کا ہے[2]۔

۲۹-مالکیہ نے اللہ تعالیٰ کے درج ذیل قول سے استدلال کیا ہے: ''قُلْ لاَّ أَجِدُ فِيمَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ...''[3] (آپ کہہ دیجئے کہ جو کچھ احکام بذریعہ وحی مجھ پر آئے ہیں ان میں تو میں کوئی حرام غذا پاتا نہیں کسی کھانے والے کے لئے جو اس کو کھائے)۔

چونکہ درندوں کا گوشت اس آیت میں داخل نہیں ہے، لہذا وہ حلال ہوگا، اور ہر ذی ناب جانور کے کھانے کے سلسلہ میں جو ممانعت وارد ہے، اس سے مراد مکروہ ہونا ہے[4]۔

چوتھی قسم: ہر وہ جنگلی جانور جس کے نہ تو پھاڑنے والا ناب ہے اور نہ وہ کیڑے مکوڑوں میں سے ہے[5]:

۳۰-جیسے کہ بارہ سنگھا، نیل گائے، جنگلی گدھے اور جنگلی اونٹ، اس قسم کے جانور باجماع امت حلال ہیں، اس لئے کہ وہ طیبات میں سے ہیں۔

لیکن مالکیہ کہتے ہیں کہ جنگلی گدھے کو اگر مانوس کر لیا جائے تو اس

= المجلس) اور ابن ماجہ (۲/ ۱۰۷۸ طبع الحلبی) نے کی ہے اور بخاری نے اس کو صحیح قرار دیا ہے جیسا کہ التلخیص میں ہے (۴/ ۱۵۲ طبع دار المحاسن)۔

(۱) الشرح الکبیر مع حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۱۰۳ طبع المکتبۃ التجاریۃ الکبری۔

---

(۱) نہایۃ المحتاج ۸/ ۱۴۳-۱۴۴۔
(۲) المقنع ۳/ ۵۲۵، ۵۲۸۔
(۳) سورۂ انعام/ ۱۴۵۔
(۴) المنتقی ۳/ ۱۳۱۔
(۵) اور اگر اس کے ناب ہوں جن سے پھاڑتا ہو تو وہ تیسری قسم میں ہے جس کا اوپر تذکرہ آیا اور جو جمہور کے نزدیک حرام ہے (دیکھئے: فقرہ نمبر: ۲۴) اور اگر اسے حشرات میں شمار کیا جائے تو وہ گیارہویں قسم میں سے ہے جس کا حکم آگے آرہا ہے (دیکھئے: فقرہ نمبر: ۵۱)۔

کا حکم پالتو گدھے جیسا ہوجائے گا اور پالتو کا حکم آگے آرہا ہے، (دیکھئے: فقرہ نمبر: ۴۶)، پھر اگر وہ دوبارہ وحشی ہوجائے تو دوبارہ مباح ہوجائے گا جیسا کہ پہلے تھا[1]۔

پانچویں قسم: ہر وہ پرندہ جسے شکار کرنے والا چنگل ہو:

۳۱- جیسے کہ باز، باشق (ایک شکاری پرندہ)، شقرہ، شاہین، چیل اور عقاب، اور یہ قسم (مثالوں سے قطع نظر) حنفیہ کے نزدیک مکروہ تحریمی ہے اور باقی مذاہب میں حرام ہے[2]، سوائے مالکیہ کے کہ ان کا مشہور قول یہ ہے کہ یہ تمام پرندے حلال ہیں، خواہ وہ جلالہ (نجاست کھانے والے) ہوں[3]، اور ان کی ایک جماعت سے مروی ہے کہ ان کا کھانا جائز نہیں، اور مازری کا میلان اس طرف ہے کہ ممانعت کو مکروہ تنزیہی پر محمول کیا جائے گا[4]۔

۳۲- اس قسم کے جانوروں کے حرام یا مکروہ تحریمی ہونے کی ایک دلیل حضرت ابن عباسؓ کی یہ حدیث ہے کہ: "أن رسول الله ﷺ: نهى عن أكل كل ذي ناب من السباع وعن كل ذي مخلب من الطير"[5] (رسول اللہ ﷺ نے ہر ذی ناب درندے اور ہر چنگل والے پرندے کے کھانے سے منع فرمایا ہے) اور مراد وہ چنگل ہے جس سے وہ شکار کرتا ہے، اس لئے کہ یہ معلوم ہے کہ اہل عرب کے نزدیک صرف اس پرندے کو ذی مخلب (چنگل والا) کہا جاتا ہے جو صرف اپنے چنگل سے شکار کرے۔

لیکن مرغ، گوریا، کبوتر اور وہ تمام پرندے جو اپنے چنگل سے شکار نہیں کرتے، لغت میں انہیں ذی مخلب نہیں کہا جاتا ہے[1]، اس لئے کہ ان کا چنگل پکڑنے اور کھودنے کے لئے ہوتا ہے، شکار کرنے اور پھاڑنے کے لئے نہیں ہوتا ہے۔

اور مالکیہ نے اس حصر سے استدلال کیا ہے جو اللہ تعالی کے اس قول میں ہے: "قُلْ لاَّ أَجِدُ فِيمَا أُوْحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَّطْعَمُهُ إِلاَّ أَنْ يَّكُوْنَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَّسْفُوْحًا أَوْ لَحْمَ خِنْزِيْرٍ فَإِنَّهُ رِجْسٌ أَوْ فِسْقًا أُهِلَّ لِغَيْرِ اللّٰهِ بِه"[2] (آپ کہہ دیجئے کہ جو کچھ احکام بذریعہ وحی میرے پاس آئے ہیں ان میں تو میں کوئی حرام غذا پاتا نہیں کسی کھانے والے کے لئے جو اس کو کھائے مگر یہ کہ وہ مردار ہو یا یہ کہ بہتا خون ہو یا خنزیر کا گوشت ہو، کیونکہ وہ بالکل ناپاک ہے، یا جو شرک کا ذریعہ ہو کہ غیر اللہ کے نامزد کردیا گیا ہو)۔

چھٹی قسم: وہ پرندہ جو عام طور پر صرف مردار کھاتا ہے:

۳۳- حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا بڑے سیاہ کوے اور ابقع کوے کے حرام ہونے پر اتفاق ہے، مگر حنفیہ نے اس کو مکروہ تحریمی سے تعبیر کیا ہے، اور مقصود ایک ہے، اور وہ شارع کا کھانے کو ممنوع قرار دینا ہے اور یہ معلوم ہے کہ ممانعت کی دلیل قطعی نہیں ہے، اور جو ایسا ہو اسے تحریم سے اور کراہت تحریمی سے تعبیر کرنا صحیح ہے، اور یہ دونوں ہی قسم کے کوے عام طور پر صرف مردار کھاتے ہیں، اس لئے یہ دونوں سلیم

---

(۱) آٹھویں قسم میں آنے والے مراجع کو دیکھئے: الخیل (فقرہ نمبر: ۴۴، حاشیہ)۔

(۲) البدائع ۵/ ۳۹، نہایۃ المحتاج ۸/ ۱۴۴، المقنع ۳/ ۵۲۷، المحلی ۷/ ۴۰۳، البحر الذخار ۴/ ۳۲۹۔

(۳) جلالہ جلۃ سے ماخوذ ہے (جس کے جیم میں تینوں حرکتیں آتی ہیں اور لام کو تشدید ہے) اور یہ مینگنی اور جانور کی لید وغیرہ ہے لہذا اس جانور کا نام جلالہ رکھا گیا جو پاخانہ وغیرہ جیسی نجاستیں کھاتا ہو جیسا کہ القاموس میں ہے۔

(۴) الرہونی وکنون ۳/ ۳۹۔

(۵) حضرت ابن عباسؓ کی حدیث: "نهى رسول الله ﷺ عن أكل كل ذي ناب من السباع..." کی روایت مسلم (۳/ ۱۵۳۴ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۱) المحلی ۴/ ۴۰۵۔

(۲) سورۂ انعام/ ۱۴۵۔

الطبع لوگوں کے نزدیک خبیث اور ناپاک سمجھے جاتے ہیں، اور اس قسم میں گدھ داخل ہے، اس لئے کہ وہ مردار وغیرہ کے گوشت کے علاوہ کچھ نہیں کھاتا اگرچہ وہ ذی مخلب شکاری نہیں ہے (۱)۔

۳۴- کھیتی والا کوا حلال ہے اور اس کی دو قسمیں ہیں:

اول: زاغ یہ چھوٹا سیاہ کوا ہے اور کبھی اس کے چونچ اور دونوں پیروں کا رنگ سرخ ہوتا ہے۔

دوم: چھوٹا پہاڑی کوا، یہ وہ چھوٹا کوا ہے جس کا رنگ راکھ کے رنگ کی طرح ہوتا ہے، یہ دونوں کھیتی اور دانہ کھاتے ہیں، اور مردار نہیں کھاتے، شافعیہ اور حنابلہ نے بھی انہیں حلال کہا ہے (۲)۔

۳۵- عقعق جو جسامت میں کبوتر کی طرح کا کوا ہے، اس کی دم لمبی ہوتی ہے، اس میں سفیدی اور سیاہی ہوتی ہے، یہ جمہور کے نزدیک حرام ہے، اور امام ابوحنیفہ کے نزدیک حلال ہے اور امام ابو یوسف کے نزدیک مکروہ تحریمی ہے، اور حنفیہ کے نزدیک زیادہ صحیح قول کی رو سے حلال ہے، اس لئے کہ وہ مردار اور دانہ دونوں کھاتا ہے، لہذا وہ خبیث اور ناپاک نہ ہوگا۔

۳۶- حنفیہ کے نزدیک ناموں کا اعتبار نہیں ہے اور نہ بڑے چھوٹے ہونے کا اور نہ رنگوں کا، بلکہ اس کی غذا کی نوعیت کا اعتبار ہے، لہذا جو عام طور پر صرف مردار کھاتا ہے وہ مکروہ تحریمی ہے اور جو مردار اور دانہ دونوں کھاتا ہے وہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک حلال ہے، امام ابو یوسف کا قول اس کے خلاف ہے، اور جو مردار نہیں کھاتا وہ بالاتفاق حلال ہے، یہ حنفیہ کا مذہب ہے (۳)۔

(۱) یعنی: شکاری پرندہ کے چونچ کو منسر کہتے ہیں، یہ غیر شکاری پرندہ کی چونچ (منقار) کے مشابہ ہے اور چنگل انسان کے ناخن کے مشابہ ہے (المصباح: خلب ونسر، حیاۃ الحیوان للدمیری ۲/ ۱۰ ۴ طبع بولاق)۔

(۲) نہایۃ المحتاج ۸/ ۱۴۳، المقنع ۳/ ۵۲۷۔

(۳) البدائع ۵/ ۳۹، حاشیہ ابن عابدین علی الدر المختار ۵/ ۱۹۴۔

۳۷- مالکیہ نے مشہور قول کی رو سے تمام کووں کو بغیر کراہت کے مباح قرار دیا ہے اور ان کی ایک جماعت سے منقول ہے کہ مردار کھانے والا کوا حلال نہیں ہے (۱)۔

۳۸- جو حضرات کووں کے حرام ہونے یا ان کے مکروہ تحریمی ہونے کے قائل ہیں، (سوائے ان کے جنہیں مستثنیٰ کیا گیا ہے) ان کی دلیل حضرت عائشہؓ کی حدیث ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "خمس فواسق تقتلن في الحل والحرم: الحية والغراب الأبقع، والفأرة، والكلب العقور، والحديا" (۲) (پانچ بُرے اور موذی جانور ہیں جنہیں حل میں بھی قتل کیا جائے گا اور حرم میں بھی: سانپ، چتکبرا کوا، چوہا، کاٹ کھانے والا کتا اور چیل)۔ اور حضرت عائشہؓ کی یہ حدیث بھی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "خمس من الدواب كلهن فاسق، يقتلن في الحرم: الغراب والحدأة والعقرب والفأرة والكلب العقور" (۳) (پانچ جانور ہیں جو سب کے سب موذی ہیں، انہیں حرم میں قتل کیا جائے گا: کوا، چیل، بچھو، چوہا اور کاٹ کھانے والا کتا)۔ اور حضرت ابن عمرؓ کی حدیث ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "خمس من الدواب ليس على المحرم في قتلهن جناح: الغراب والحدأة والفأرة والعقرب والكلب العقور" (۴) (پانچ

(۱) الشرح الکبیر مع حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۱۱۹، نہایۃ المحتاج ۸/ ۱۴۳، المقنع ۳/ ۵۲۷۔

(۲) الحُدَيّا (حاء کے ضمہ اور یاء کی تشدید کے ساتھ) حداۃ کی تصغیر ہے، جو عنبۃ کے وزن پر ہے اور یہ شکاری پرندوں میں سے ہے (اور عام لوگ اسے الحدایۃ کہتے ہیں) اور اس کی جمع حِدأ ہے جیسے کہ عنب، اور حداء جیسے کہ کساء، اور فواسق سے مراد یہاں موذی ہے۔

(۳) حضرت عائشہؓ کی حدیث: "خمس من الدواب كلهن فاسق..." کی روایت بخاری (فتح الباری ۴/ ۳۴) اور مسلم (۲/ ۸۵۷ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۴) حضرت ابن عمرؓ کی حدیث: "خمس من الدواب ليس على المحرم في قتلهن جناح" کی روایت مسلم (۲/ ۸۵۸ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

جانور وہ ہیں جنہیں قتل کرنے میں محرم پر کوئی گناہ نہیں ہے: کوا، چیل، چوہا، بچھو اور کاٹ کھانے والا کتا)۔

پس سفید وسیاہ رنگ کا چتکبرا کوا جس کا حدیث میں ذکر ہے اس کے قتل کو جائز قرار دیا گیا ہے۔ اسی طرح وہ تمام کوے جو دوسری احادیث میں مروی لفظ ''غراب'' میں داخل ہیں۔

اور جس کا قتل مباح ہے اس میں ذبح نہیں ہے، اس لئے کہ لفظ قتل جب بولا جاتا ہے تو اس سے مراد روح کا ختم کرنا ہوتا ہے خواہ جس طریقے سے بھی انسان اسے مار سکے، تو اگر وہ ذبح سے حلال ہو جاتا تو اس کے بغیر اس کی روح کو نکالنا مال کو ضائع کرنا ہوتا اور نبی علیہ السلام نے مال ضائع کرنے سے منع فرمایا ہے۔

اور ابن ابی شیبہ نے حضرت عروہؓ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے فرمایا: "من یأکل الغراب وقد سمّاه رسول الله صلى الله عليه وسلم فاسقاً؟'' (کوے کو کون کھائے گا جبکہ رسول اللہ علیہ السلام نے اس کا نام فاسق (یعنی موذی) رکھا ہے)۔ اور عبدالرزاق نے زہری سے نقل کیا ہے کہ انہوں نے فرمایا: کچھ اہل علم نے چیل اور کوا کھانے کو مکروہ قرار دیا ہے، اس لئے کہ رسول اللہ علیہ السلام نے ان دونوں کو ان موذی جانوروں میں شمار کیا ہے جو حرم میں قتل کئے جاتے ہیں)۔

۳۹- اور مالکیہ کی دلیل یہ ہے کہ قتل کا مباح ہونا اس کی دلیل نہیں ہے کہ اس کا کھانا حرام ہے، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا: ''قُلْ لاَّ أَجِدُ فِيْمَا أُوْحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلٰى طَاعِمٍ...'' (آپ کہہ دیجئے کہ جو کچھ احکام بذریعہ وحی میرے پاس آئے ہیں ان میں تو میں کوئی حرام غذا پاتا نہیں کسی کھانے والے پر...)۔

اور یہ معلوم ہے کہ اس آیت میں کوے کا ذکر نہیں ہے، لہذا اس کا کھانا مباح ہوگا۔

۴۰- اور جن حضرات نے کوے کی بعض اقسام کی اباحت کو مستثنیٰ قرار دیا ہے، ان کی دلیل یہ ہے کہ جن احادیث میں کوے کی صفت أبقع (سفید وسیاہ رنگ) آئی ہے، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ مذکورہ کوا ہی اس صفت سے متصف ہے جس سے اس کا خبث (ناپاکی) ثابت ہوتا ہے، اور دیکھا گیا ہے کہ وہ صفت یہ ہے کہ وہ عام حالات میں صرف مردار کھاتا ہے، لہذا مطلق احادیث کو اسی پر محمول کیا جائے گا، پھر ابقع (سفید وسیاہ رنگ کے کوے) کے ساتھ اس کو بھی لاحق کیا جائے گا جو اس کے مشابہ ہو اور وہ بڑا کوا ہے، اور عقعق (کوے کی شکل کا ایک پرندہ) کے سلسلہ میں فقہاء کا اختلاف ہے، اور یہ اختلاف اس بنا پر کہ ان کا نقطۂ نظر اس سلسلہ میں مختلف ہے کہ وہ کثرت سے مردار کھاتا ہے یا نہیں؟۔

ساتویں قسم: ہر وہ پرندہ جس میں بہنے والا خون ہو، اور شکار کرنے والا چنگل نہ ہو، اور اس کی اکثر خوراک مردار نہ ہو:

۴۱- جیسے کہ مرغی، بطخ، مرغابی، پالتو اور جنگلی کبوتر، فاختہ[۱]، گوریا، قبج (چکور)[۲] کرکی (سارس)[۳] خطّاف (ابابیل کے مانند

---

(۱) فواخت: فاختہ کی جمع ہے یہ وہ کبوتر ہے جس کے گلے میں گھیرا ہوتا ہے اور اس کا یہ نام اس لئے رکھا گیا کہ اس کا رنگ فَخْت (فاء کے فتح اور خاء کے سکون کے ساتھ) کے مشابہ ہوتا ہے اور فخت چاند کی روشنی ہے جو اس کے شروع شروع میں ظاہر ہونے کے وقت ہوتی ہے۔

(۲) القَبَج (قاف اور باء کے فتح کے ساتھ) چکور اور کروان (بھورے رنگ اور لمبی چونچ والا ایک پرندہ جو رات کو نہیں سوتا) اس کا واحد قبجۃ (قاف اور باء کے فتح کے ساتھ) ہے اور اس کا اطلاق نر اور مادہ دونوں پر ہوتا ہے (القاموس، حیاۃ الحیوان، تاج العروس، المعجم الوسیط)۔

(۳) الکُرکي (کرسی کے وزن پر ایک پرندہ ہے جو مرغابی کے مشابہ ہوتا ہے اس کی دم کٹی ہوتی ہے خاکی رنگ کا ہوتا ہے اس کے رخسار میں سیاہ علامتیں ہوتی

ایک پرندہ)[1] الو، دبسی[2] صلصل (فاختہ)[3] لقلق (سارس کی قسم کا ایک پرندہ)[4] لحام (مرغابی کی ایک قسم جو سرخ رنگ، لمبی گردن اور ٹیڑھی چونچ والی ہوتی ہے)[5] ہدہد، لٹورا (ایک پرندہ کا نام) اور چمگادڑ۔

حنفیہ کے نزدیک ان سب کا کھانا جائز ہے[6]۔

۴۲- مالکیہ نے کہا کہ چمگادڑ کے علاوہ اس قسم کے تمام جانور خواہ نجاست کھانے والے ہوں مشہور قول کی رو سے مباح ہیں اور چمگادڑ مکروہ ہے۔ اور ایک قول کی رو سے ہدہد اور لٹورا مکروہ ہے، اس لئے کہ ابوداؤد نے حضرت ابن عباسؓ سے صحیح سند کے ساتھ روایت کی ہے: "أنه عليه السلام نهى عن قتل أربع من الدواب: النملة، والنحلة، والهدهد، والصرد"[1] (نبی علیہ السلام نے چار جانوروں کو قتل کرنے سے منع فرمایا ہے: چیونٹی، شہد کی مکھی، ہدہد اور لٹورا)۔

اور خطاف کے بارے میں بھی ایک قول کراہت کا ہے، اور بعض حضرات نے اس میں کراہت کو اس کے ساتھ خاص کیا ہے جو گھروں میں گھونسلا بناتا ہے، اس شخص کے احترام کی خاطر جس کے پاس وہ گھونسلا بناتا ہے[2]۔

۴۳- شافعیہ اور حنابلہ کا اس نوع کے سلسلہ میں درج ذیل تفصیل پر اتفاق ہے، چنانچہ انہوں نے ذکر کیا ہے کہ شارع نے جن کے قتل کرنے کا حکم دیا ہے اور جن کے قتل کرنے سے منع کیا، اور جو خبیث اور ناپاک ہیں وہ حرام ہیں، اور جو ایسے نہ ہوں وہ حلال ہیں، لیکن تطبیق میں ان کا اختلاف ہے:

پس گدھ، چمگادڑ، سارس، خطاف، ابابیل شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک حرام ہیں۔

بغاث[3] شافعیہ کے نزدیک حرام ہے۔

طوطا اور مور شافعیہ کے نزدیک حرام ہیں، اس لئے کہ ان دونوں کی خوراک ناپاک ہے، اور حنابلہ کے نزدیک حلال ہیں۔

= ہیں، اس میں گوشت کم ہوتا ہے ہڈی سخت ہوتی ہے وہ کبھی پانی میں پناہ لیتا ہے اس کی جمع کرواکي (پہلے حرف کے فتح اور آخر حرف کی تشدید کے ساتھ) آتی ہے۔

(۱) الخُطاف (خاء کے ضمہ اور طاء کی تشدید کے ساتھ) ایک کالا پرندہ ہے جسے زوار الہند کہا جاتا ہے۔

(۲) الدبسی (کرسی کے وزن پر) ایک سیاہی مائل پرندہ ہے۔

(۳) الصُّلصُل (دونوں صاد کے ضمہ کے ساتھ) ایک چھوٹا پرندہ ہے جسے عجم کے لوگ فاختہ کہتے ہیں جو کبوتر کی طرح آواز کرتا ہے۔

(۴) اللَّقلَق (سارس، دونوں لام کے فتح کے ساتھ) اسے لقلاق بھی کہا جاتا ہے (آخری حرف سے قبل الف کا اضافہ کرکے) ایک عجمی پرندہ ہے جو مرغابی کی طرح لمبی گردن والا ہوتا ہے اور اہل عراق کے نزدیک اس کی کنیت ابحذ یج ہے اور وہ سانپ کھاتا ہے اور ذکاوت وذہانت میں مشہور ہے۔

(۵) اللحام (لام کے ساتھ) علامہ ابن عابدین شامی کے نسخہ میں اسی طرح ہے لیکن لسان العرب وغیرہ میں ہمیں یہ لفظ نہیں ملا، شاید کہ یہ النُّحام (نون کے ضمہ اور حاء کی تخفیف کے ساتھ) کی تحریف ہے یہ ایک سرخ پرندہ ہے جو مرغابی کی شکل وخلقت کا ہوتا ہے اور فارسی میں اس کو "سرخی آوی" کہا جاتا ہے یہ اکیلے اکیلے بھی اڑتا ہے اور جوڑا جوڑا بھی۔ اس کا واحد نحامۃ ہے۔

(۶) أرنب کی بحث (فقرہ نمبر: ۲۳) میں مذکور مراجع، حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۱۹۴۔

(۱) حضرت ابن عباسؓ کی حدیث: "نهى النبي ﷺ عن قتل أربع من الدواب..." کی روایت ابوداؤد (۵/ ۴۱۸-۴۱۹ طبع عزت عبید دعاس) نے کی ہے، اور بیہقی نے اسے قوی قرار دیا ہے ابن حجر نے کہا کہ اس کے رجال صحیح کے رجال ہیں (التلخیص الحبیر ۴/ ۲۷۰ طبع دار المحاسن)۔

(۲) حاشیۃ الرہونی و کنون ۳/ ۳۸۔

(۳) بغاث (با کو تینوں حرکتیں آتی ہیں لیکن ضمہ زیادہ مشہور ہے) خاکستری رنگ کا ایک پرندہ جو چتکبرا ہوتا ہے خاکی رنگ کا گدھ سے چھوٹا اور اڑنے میں سست ہوتا ہے (دیکھئے: المصباح، القاموس) اور ایک قول یہ ہے کہ وہ گوریا کی طرح چھوٹا پرندہ ہے جو شکار نہیں کرتا، پس وہ ایک نوع کا نام ہے اور اس کے حلال ہونے میں کسی کا اختلاف نہیں ہے لیکن یہاں مراد پہلا معنی ہے جس کا اطلاق ایک معین پرندہ پر ہوتا ہے اور جو گدھ سے جسامت میں چھوٹا ہوتا ہے۔

أخیل جسے شقراق (۱) کہا جاتا ہے، حنابلہ کے نزدیک اپنی خباثت کی وجہ سے حرام ہے، اور شافعیہ کے نزدیک حلال ہے۔

ابوزریق جس کا نام درباب (۲) یا قیق رکھا جاتا ہے، حنابلہ نے اس کی خباثت کی وجہ سے اس کے حرام ہونے کی صراحت کی ہے، اور شافعیہ کے کلام کا حاصل یہ ہے کہ وہ حلال ہے۔

ہدہد اور لٹو راتینوں مذاہب میں حرام ہیں، اس لئے کہ ان دونوں کے قتل کے بارے میں ممانعت وارد ہوئی ہے۔

عقعق بھی ائمہ ثلاثہ کے نزدیک حرام ہے، اس لئے کہ وہ چتکبرے کوے کی طرح مردار کھاتا ہے، اس کا ذکر پہلے آچکا ہے، (دیکھئے: فقرہ نمبر: ۳۳)، اور شتر مرغ، سارس، سرخاب، مرغی، بُخ، مرغابی، غرنیق (ایک آبی پرندہ) اور (لقلق کے سوا) تمام آبی پرندے تینوں مذاہب کی رو سے حلال ہیں۔ اسی طرح کبوتر جو ہر اس پرندہ کا نام ہے جس کی آواز کبوتر جیسی ہو، (یعنی غٹرغوں) مثلاً قمری (فاختہ کی طرح کا ایک پرندہ)، دبسی، جنگلی کبوتر، فاختہ، قطا (کبوتر کے برابر ایک پرندہ)، چکور اسی طرح گوریا اور جو اس کا ہم شکل ہو، جیسے بلبل جسے ہزار کہا جاتا ہے اور صعوۃ (چھوٹی چڑیا) اور زرزور (ایک قسم کا پرندہ جو چڑیا سے بڑا ہوتا ہے) یہ سب تینوں مذاہب میں حلال ہیں، اس لئے کہ انہیں طیبات (پاکیزہ چیزوں) میں شمار کیا گیا ہے، (جیسا کہ حنفیہ کہتے ہیں، اگر چہ یہ حضرات ان میں سے بعض کو مکروہ تنزیہی کہتے ہیں جیسا کہ اس کا بیان پہلے گذر چکا)۔

آٹھویں قسم: گھوڑا:

۴۴ - شافعیہ، حنابلہ اور ایک قول مالکیہ کا یہ ہے کہ: گھوڑا کھانا حلال ہے، خواہ وہ عربی نسل کا ہو یا غیر عربی (۱)، اور ان کی دلیل حضرت جابر بن عبداللہؓ کی حدیث ہے، وہ فرماتے ہیں: "نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم خيبر عن لحوم الحمر الأهلية، وأذن في لحوم الخيل" (۲) (رسول اللہ علیہ السلام نے خیبر کے دن پالتو گدھوں کے گوشت سے منع فرمایا اور گھوڑوں کے گوشت کی اجازت دی) اور حضرت اسماء بنت ابی بکر کی حدیث ہے، وہ فرماتی ہیں کہ: "نحرنا على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم فرسا فأكلناه ونحن بالمدينة" (۳) (ہم نے رسول اللہ علیہ السلام کے زمانے میں ایک گھوڑا ذبح کیا، پھر ہم نے اسے کھایا جبکہ ہم مدینہ میں تھے)۔

اور حنفیہ کا راجح مذہب اور مالکیہ کا دوسرا قول یہ ہے کہ گھوڑے کا گوشت کھانا کراہت تنزیہی کے ساتھ حلال ہے، اور ان کی دلیل اس

---

(۱) شقراق: اسے (قرطاس کے وزن پر) شِقراق اور (سَفر جل کے وزن پر) شِرقرق اور دوسرے نام دیئے جاتے ہیں، یہ ایک پرندہ ہے جس پر سبز، سرخ اور سفید رنگ کے چھینٹے پڑے ہوتے ہیں اور یہ حرم کی سرزمین میں ہوتا ہے جیسا کہ قاموس میں ہے۔

(۲) درباب: حنابلہ کی کتاب مطالب اولی النہی (۶/ ۳۱۱) میں اور دمیری کی حیاۃ الحیوان میں ایسا ہی آیا ہے درباب (دال مہملہ اور راء کے بعد باء موحدہ کے ساتھ)، ان حضرات نے اس کی صفت یہ بیان کی ہے کہ وہ ایک چتکبرا پرندہ ہے جو کوے اور شقراق کے مشابہ ہے لیکن ہم نے لغات اور معاجم میں سے کسی میں اس طرح نہیں دیکھا، بلکہ شیخ احمد رضا کی معجم متن اللغہ میں مادہ (قیق) کے تحت جو کچھ لکھا ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ ابوزریق، قیق اور زریاب (شروع میں زاء اور راء کے بعد یاء کے ساتھ) یہ تینوں ایک ہی پرندہ کا نام ہے جو بھی پرندہ ہے اسی طرح دمیری نے حیاۃ الحیوان میں یہ بھی لکھا ہے کہ درباب (دال مہملہ کے ساتھ) کا نام لوگوں کے عرف میں ابوزریق و قیق بھی ہے

---

(۱) البراذین: غیر عربی گھوڑا اور عراب: عربی گھوڑا۔

(۲) حضرت جابرؓ کی حدیث: "نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم خيبر..." کی روایت بخاری (فتح الباری ۹/ ۶۴۸ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/ ۱۵۴۱ طبع الحلبی) نے کی ہے

(۳) حضرت اسماءؓ کی حدیث: "نحرنا على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم فرسا..." کی روایت بخاری (فتح الباری ۹/ ۶۴۸ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/ ۱۵۴۱ طبع الحلبی) نے کی ہے

باب میں روایت کی گئی احادیث کا اختلاف اور سلف کا اختلاف ہے، لہذا احتیاط کی بنیاد پر انہوں نے گھوڑے کو مکروہ کہا ہے اور دوسری وجہ یہ ہے کہ اس کے کھانے میں آلۂ جہاد کو کم کرنا ہے"(۱)۔

۴۵ - اور کراہت تنزیہی کی بنیاد پر حنفیہ یہ ثابت کرتے ہیں کہ گھوڑے کا جوٹھا اور اس کا دودھ پاک ہے، اس لئے کہ گھوڑے کے کھانے کی کراہت اس کی نجاست کی وجہ سے نہیں ہے، بلکہ اس کے احترام کی وجہ سے ہے، اس لئے کہ وہ آلۂ جہاد ہے اور اس کو بڑھانے میں دشمن کو ڈرانا ہے(۲)، جیسا کہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے: "وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَّا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَّمِنْ رِّبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُوْنَ بِهِ عَدُوَّ اللّٰهِ وَعَدُوَّكُمْ"(۳) (اور ان کافروں کے لئے جس قدر تم سے ہوسکے ہتھیار سے اور پلے ہوئے گھوڑوں سے سامان درست رکھو کہ اس کے ذریعہ سے تم رعب جمائے رکھو ان پر جو کہ اللہ کے دشمن ہیں اور تمہارے دشمن ہیں)۔

حضرت حسن بن زیاد کی روایت کے مطابق امام ابوحنیفہ کا مذہب مکروہ تحریمی کا ہے اور اسی طرح مالکیہ کا ایک قول حرام ہونے کا ہے، خلیل نے اپنی مختصر میں جزم کے ساتھ اسی کو اختیار کیا ہے(۴)۔ اور ان کی دلیل اللہ تعالیٰ کا یہ قول ہے: "وَالْخَيْلَ وَالْبِغَالَ وَالْحَمِيْرَ لِتَرْكَبُوْهَا وَزِيْنَةً"(۵) (اور گھوڑے اور خچر اور گدھے بھی پیدا کئے تا کہ تم ان پر سوار ہو اور زینت کے لئے بھی)۔

تو سواری اور زینت پر اکتفاء کرنا اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ یہ سب ماکول اللحم جانور نہیں ہیں، اس لئے کہ اگر وہ کھائے جاتے تو اللہ تعالیٰ فرماتا کہ تم اس سے کھاتے ہو، جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے اس سے قبل اسی سورت میں فرمایا: "وَالْأَنْعَامَ خَلَقَهَا لَكُمْ فِيْهَا دِفْءٌ وَّمَنَافِعُ، وَمِنْهَا تَأْكُلُوْنَ" (اور اسی نے چوپایوں کو بنایا، ان میں تمہارے لئے جاڑے کا سامان ہے اور بھی بہت سے فائدے ہیں اور ان میں سے کھاتے بھی ہو)۔

اسی طرح وہ حدیث بھی ان کی دلیل ہے جو حضرت خالد بن ولید رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ: "أن النبي ﷺ: نهى عن أكل لحوم الخيل والبغال والحمير وكل ذي ناب من السباع، وكل ذي مخلب من الطير"(۱) (نبی ﷺ نے گھوڑوں، خچروں اور گدھوں کا گوشت کھانے اور ہر ذی ناب درندے اور ہر ذی مخلب پرندے کا گوشت کھانے سے منع فرمایا)۔

اور چونکہ حرام ہونے پر آیت اور حدیث کی دلالت قطعی نہیں ہے، اس لئے حنفیہ کے نزدیک مکروہ تحریمی کا حکم ہوا اور اسے حرام کہنے میں کوئی رکاوٹ نہیں ہے، اس بنا پر کہ تحریم وسیع معنیٰ کی بنیاد پر اس چیز کو ممنوع قرار دینا ہے جس کی دلیل قطعی یا ظنی ہو۔

نویں قسم: پالتو گدھا:

۴۶ - شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب اور مالکیہ کا راجح قول بھی یہی ہے کہ پالتو گدھے کا کھانا حرام ہے، اسی طرح کا مذہب حنفیہ کا ہے، اس لئے کہ انہوں نے اسے مکروہ تحریمی سے تعبیر کیا ہے جو ممانعت کا تقاضا

---

(۱) البدائع ۵/ ۳۸-۳۹، حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۱۴۸، ۵/ ۱۹۳، نہایۃ المحتاج ۸/ ۱۴۳، المقنع ۳/ ۵۲۸، المغنی مع الشرح الکبیر ۱۱/ ۶۶، الشرح الکبیر وحاشیۃ الدسوقی ۲/ ۱۱۷، حاشیۃ الرہونی وکنون ۳/ ۳۹۔

(۲) الدر المختار بحاشیۃ رد المحتار ۵/ ۱۹۳-۱۹۴۔ اور یہاں پر رد المحتار میں طحطاوی سے نقل کیا گیا ہے کہ اختلاف خشکی کے گھوڑے میں ہے اور جہاں تک آبی گھوڑے کا تعلق ہے تو وہ حنفیہ کے نزدیک بالاتفاق حرام ہے۔

(۳) سورۂ انفال/ ۶۰۔

(۴) ابن عابدین ۵/ ۱۹۳، الشرح الکبیر مع حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۱۱۷۔

(۵) سورۂ نحل/ ۸۔

---

(۱) حضرت خالدؓ کی حدیث: "نهى النبي ﷺ عن أكل لحوم الخيل والبغال..." کا ذکر ابن حزم (۷/ ۴۰۸ طبع المنیریہ) نے کیا ہے اور احمد وغیرہ نے اسے معلول کہا ہے، التلخیص میں ایسا ہی ہے (۴/ ۱۵۱ دار المحاسن)۔

کرتا ہے، خواہ وہ پالتو باقی ہو یا وحشی ہوگیا ہو، اور حرام یا مکروہ تحریمی ہونے کی دلیل حضرت أنس بن مالکؓ کی حدیث ہے کہ: "أن رسول اللهﷺ أمر منادياً فنادى: إن الله ورسوله ينهيانكم عن لحوم الحمر الأهلية فإنها رجس، فأكفئت القدور وإنها لتفور باللحم"[1] (رسول اللہ ﷺ نے ایک منادی کو حکم دیا تو اس نے اعلان کیا کہ اللہ اور اس کے رسول تمہیں پالتو گدھے کے گوشت سے منع کرتے ہیں، اس لئے کہ وہ ناپاک ہے، پس ہانڈیاں الٹ دی گئیں جبکہ وہ گوشت کے ساتھ جوش مار رہی تھیں)۔

اور حضرت جابر بن عبداللہؓ کی حدیث ہے کہ: "أن رسول اللهﷺ: نهى يوم خيبر عن لحوم الحمر الأهلية، وأذن في لحوم الخيل"[2] (رسول اللہ ﷺ نے خیبر کے دن پالتو گدھوں کے گوشت سے منع فرمایا اور گھوڑے کے گوشت کی اجازت دی)۔

اور ابن حزم نے ذکر کیا ہے کہ پالتو گدھوں کی حرمت نبی ﷺ سے نو صحابہ کے واسطے سے ایسی سندوں کے ساتھ منقول ہے جو سورج کی طرح روشن ہیں، پس وہ تواتر کے ساتھ منقول ہے، اس لئے کسی کے لئے اس کے خلاف کی گنجائش نہیں[3]۔

اور مالکیہ کا دوسرا قول یہ ہے کہ اس کا کھانا مکروہ تنزیہی ہے۔

۴۷ - ابن قدامہ نے نقل کیا ہے کہ امام احمدؒ نے فرمایا کہ نبی ﷺ کے پندرہ صحابہ نے پالتو گدھوں کو مکروہ قرار دیا ہے[4]، اور

(۱) حضرت انسؓ کی حدیث: "أن رسول اللهﷺ أمر منادياً ينادي" کی روایت بخاری (فتح الباری ۹/ ۶۵۳ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔
(۲) حضرت جابرؓ کی حدیث کی تخریج پہلے گذر چکی (فقرہ نمبر: ۴۴)۔
(۳) المحلی ۷/ ۴۰۶-۴۰۷۔
(۴) مقصود یہ ہے کہ ان حضرات نے اسے مکروہ تحریمی قرار دیا ہے، اس لئے کہ ابن قدامہ لکھتے ہیں: اکثر اہل علم پالتو گدھوں کو حرام سمجھتے ہیں۔ امام احمدؒ

ابن عبدالبر نے فرمایا کہ آج اس کی حرمت میں علماء امت کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے، اور ابن عباس اور عائشہؓ کا قول اللہ تعالیٰ کے اس فرمان کے ظاہر کی بنیاد پر تھا: "قُلْ لاَّ أَجِدُ فِيْمَا أُوْحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلٰى طَاعِمٍ يَّطْعَمُهٗ إِلاَّ أَنْ يَّكُوْنَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَّسْفُوْحًا أَوْ لَحْمَ خِنْزِيْرٍ"[1] (آپ کہہ دیجئے کہ جو کچھ احکام بذریعہ وحی میرے پاس آئے ہیں ان میں تو میں کوئی حرام غذا پاتا نہیں کسی کھانے والے کے لئے جو اس کو کھائے، مگر یہ کہ وہ مردار ہو یا یہ کہ بہتا خون ہو یا خنزیر کا گوشت ہو)۔

حضرت ابن عباسؓ نے اس کی تلاوت کے بعد فرمایا: اس کے علاوہ جو کچھ ہے وہ حلال ہے، اور عکرمہ اور ابو وائل گدھوں کے کھانے میں کوئی حرج نہیں سمجھتے تھے۔

اور کاسانی نے نقل کیا ہے کہ بشر مریسی اس کی اباحت کے قائل تھے، خلاصہ کلام یہ کہ اس سلسلہ میں تین مذاہب ہیں:

(اول) تحریم یا کراہت تحریمی۔

(دوم) کراہت تنزیہی۔

(سوم) اباحت[2]۔

= فرماتے ہیں کہ پندرہ صحابہ.... (دیکھئے: المغنی ۱۱/ ۶۵) تو ابن قدامہ کا اس عبارت سے اکثر کی تحریم پر استدلال کرنا اس کی دلیل ہے کہ مقصود وہ مکروہ تحریمی ہے جسے بہت سے فقہاء تحریم سے تعبیر کرتے ہیں، اور کاسانی حنفی البدائع میں لکھتے ہیں: (۵/ ۳۷) میں لکھتے ہیں: ہم لوگ پالتو گدھوں کے گوشت پر حرام کے لفظ کا اطلاق نہیں کرتے ہیں، اس لئے کہ مطلق حرام وہ ہے جس کی حرمت کسی قطعی دلیل سے ثابت ہو اور جس کی حرمت محل اجتہاد ہو اسے (علی الاطلاق) حرام نہیں کہا جاتا ہے پس ہم اس کا کھانا مکروہ رکھتے ہیں اور عملی طور پر اس کے کھانے سے باز رہنے کو واجب کہتے ہیں اور حلت اور حرمت کے اعتقاد میں توقف کرتے ہیں۔

(۱) سورۂ انعام/ ۱۴۵۔
(۲) البدائع ۵/ ۳۷، الدسوقی علی الشرح الکبیر ۲/ ۱۱۷، نہایۃ المحتاج ۸/ ۱۴۴، المجموع ۹/ ۵۴۵، المغنی ۱۱/ ۶۵-۶۶، المحلی ۷/ ۴۰۶، ۴۰۷۔

دسویں قسم: خنزیر:

۴۸- خنزیر کا گوشت، چربی اور اس کے تمام اجزاء حرام ہیں، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: "قُلْ لاَّ أَجِدُ فِيمَا أُوْحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلاَّ أَنْ يَكُوْنَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَّسْفُوْحًا أَوْ لَحْمَ خِنْزِيْرٍ فَإِنَّهُ رِجْسٌ أَوْ فِسْقًا أُهِلَّ لِغَيْرِ اللهِ بِهِ"[1] (آپ کہہ دیجئے کہ جو کچھ احکام بذریعہ وحی میرے پاس آئے ہیں ان میں تو میں کوئی حرام غذا پاتا نہیں کسی کھانے والے کے لئے جو اس کو کھائے مگر یہ کہ وہ مردار ہو یا یہ کہ بہتا خون ہو یا خنزیر کا گوشت ہو، کیونکہ وہ بالکل ناپاک ہے، یا جو شرک کا ذریعہ ہو کہ غیر اللہ کے نامزد کر دیا گیا ہو)۔

۴۹- آلوسی لکھتے ہیں: صرف گوشت کا ذکر کیا گیا، حالانکہ اس کے باقی اجزاء بھی حرام ہیں، اس میں ظاہریہ کا اختلاف ہے[2] اس لئے کہ جانور کا جو حصہ کھایا جاتا ہے اس میں سب سے بڑا حصہ گوشت ہے اور اس کے باقی اجزاء اس کے تابع کی طرح ہیں، پھر آلوسی نے بیان کیا کہ خنزیر کے گوشت کو خاص طور پر ذکر کیا گیا، حالانکہ اس کے باقی اجزاء بھی حرام ہیں تا کہ اس چیز کی حرمت کا اظہار ہو جس کو

---

(۱) سورۂ انعام ۱۴۵۔

صاحب تفسیر المنار (۹۸/۴) اس کی حرمت کے سلسلہ میں شریعت کی حکمت کو بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں: اللہ نے خنزیر کے گوشت کو حرام قرار دیا ہے اس لئے کہ وہ گندا ہوتا ہے کیونکہ خنزیر کی سب سے زیادہ لذیذ غذا گندی اور نجس چیزیں ہیں اور وہ تمام ممالک میں نقصان دہ ہے جیسا کہ تجربہ سے ثابت ہے اور اس کے گوشت کا کھانا مہلک کیڑے کی (پیدائش) کا ایک سبب ہے اور کہا جاتا ہے کہ عفت اور غیرت میں اس کا برا اثر پڑتا ہے۔

مہلک کیڑا پیچش والا خبیث کیڑا ہے، انگریزی میں اس کا نام (ٹریشین Trichine) ہے وہ اپنے بلوغ کے مرحلے میں خنزیر کی آنت میں رہتا ہے اور انسان کی طرف منتقل ہو جاتا ہے اور قلب کی طرف متوجہ ہوتا ہے پھر اس کے بعد وہ پٹھوں میں پھنس جاتا ہے خصوصاً سینہ، پہلو، گلا اور آنکھ کے پٹھوں میں اور اسی طرح دل اور پیٹ کے درمیان حائل پردہ میں اور اس کے بچے جسم میں کئی سالوں تک اپنی زندگی کو محفوظ رکھتے ہوئے باقی رہتے ہیں اور اس سے ایک نہایت خطرناک مرض پیدا ہوتا ہے جسے فرانسیسی زبان میں (ٹریشینوز Trichinose) کہا جاتا ہے جیسا کہ لاروس کبیر کے انسائیکلوپیڈیا میں ہے مادہ:(Trichine)۔

(۲) "اس میں ظاہریہ کا اختلاف ہے" کہنا محل نظر ہے اس لئے کہ اس میں کسی کا = اختلاف نہیں ہے بلکہ ابن حزم ظاہری نے المحلی (۳۹۰/۷-۳۹۱، ۳۳۰) میں اس کے تمام اجزاء کے حرام قرار دیئے جانے پر اجماع نقل کیا ہے اور اسے ثابت مانا ہے چنانچہ وہ لکھتے ہیں: خنزیر کے کسی حصہ کو کھانا حلال نہیں ہے نہ اس کا گوشت، نہ چربی، نہ چمڑا، نہ پٹھا، نہ نرم ہڈی مثلاً کان اور ناک کی ہڈی، نہ اوجھ، نہ بھیجا، نہ ہڈی، نہ سر، نہ دودھ، نہ بال نر اور مادہ، چھوٹا اور بڑا سب برابر ہے اس کے بال سے نفع اٹھانا جائز نہیں ہے نہ تسبیح کے دانہ میں اسے استعمال کرنا جائز ہے اور نہ کسی اور چیز میں۔ جن لوگوں نے یہ اجماع نقل کیا ہے ان میں نیساپوری ہیں، چنانچہ وہ اپنی تفسیر میں لکھتے ہیں: "رہا خنزیر کا گوشت تو امت کا اس بات پر اجماع ہے کہ خنزیر اپنے تمام اجزاء کے ساتھ حرام ہے اور ذکر میں گوشت کو اس لئے خاص کیا گیا ہے کہ انتفاع کا بڑا حصہ اسی سے متعلق ہے" (دیکھئے: تفسیر النیساپوری بہامش الطبری ۱۱۹/۴) لیکن بعض حنابلہ نے داؤد ظاہری کی طرف اس قول کو منسوب کیا ہے کہ خنزیر کے گوشت کے علاوہ دیگر اجزاء کا کھانا جائز ہے (دیکھئے: مطالب اولی النہی ۳۲۱/۶) یہ انتساب محل نظر ہے اس لئے کہ ابن حزم نے ظاہریہ کے امام داؤد ظاہری کے مذہب کا احاطہ کیا ہے لہٰذا یہ بات معقول نہیں معلوم ہوتی کہ وہ اس مسئلہ میں داؤد کے مذہب سے غافل رہ جائیں اگرچہ ان کا مذہب خلاف ہی کیوں نہ ہو بلکہ یہ بات عقل میں نہیں آتی کہ اگر داؤد اس کی حلت کے قائل ہوں تو وہ اجماع کی حکایت کو تسلیم کر لیں جبکہ ابن حزم کی عادت یہ ہے کہ اگر داؤد کا مذہب کسی مسئلہ میں خلاف ہو تو وہ ان کا مذہب نقل کر دیتے ہیں اور ان کی مخالفت ظاہر کر دیتے ہیں اور اباضیہ کی کتاب "شرح النیل" میں ہے: اور گوشت کے علاوہ خنزیر کے دیگر اجزاء کے بارے میں اختلاف ہے ہمارے اصحاب فرماتے ہیں کہ گوشت چمڑے، بال اور ہڈی کی طرح ہے جبکہ اس کی چکناہٹ دور ہو جائے، اور جو لوگ اس بات کے قائل ہیں کہ حرام صرف گوشت ہے ان کی دلیل ان کا یہ گمان ہے کہ اللہ تعالیٰ کے قول "...او لحم خنزیر فانه رجس..." میں "ہ" کی ضمیر مضاف (یعنی لحم) کی طرف لوٹ رہی ہے پھر انہوں نے بحث کے آخر میں فرمایا: ہمارے اصحاب کے اثر میں یہ ہے کہ جو شخص یہ کہے کہ خنزیر کا صرف گوشت حرام ہے وہ منافق ہے (دیکھئے: شرح النیل ۴۴۷/۱)۔

انہوں نے پاکیزہ سمجھا تھا اور تمام گوشتوں پر جسے فضیلت دی تھی اور اس کی حرمت کے واقع ہونے پر تعجب کا اظہار کیا تھا[1]۔

۵۰- اور اللہ تعالی کے قول: "أَوْ لَحْمَ خِنْزِيرٍ فَإِنَّهُ رِجْسٌ" میں (ہ) کی ضمیر عربی زبان میں جس میں قرآن نازل ہوا ہے اس چیز کی طرف لوٹ رہی ہے جو اس کے قریب مذکور ہے[2] اور وہ خود خنزیر ہے، پس قرآن سے صحیح طور پر ثابت ہوا کہ خنزیر بعینہ نجس ہے، پس وہ کل کا کل نجس ہے اور نجس کا جزء بھی نجس ہوتا ہے، اور نجس حرام ہے، اس سے پرہیز کرنا واجب ہے، پس پورا خنزیر حرام ہے، نہ اس سے اس کا بال مستثنیٰ ہے اور نہ کوئی اور جزء۔

گیارہویں قسم: حشرات (کیڑے مکوڑے):

۵۱- حشرات کا اطلاق کبھی صرف کیڑوں پر ہوتا ہے اور کبھی اس کا اطلاق تمام چھوٹے جانوروں پر ہوتا ہے، خواہ وہ اڑنے والے ہوں یا نہ ہوں، اور یہاں دوسرا معنی مراد ہے جو زیادہ عام ہے[3]۔ اور حشرات کی دو قسمیں ہیں:

الف- وہ جانور جس میں بہنے والا خون ہے، اور اس کی مثال میں سے: سانپ، چوہا، چھچھوندر، گوہ، یربوع (چوہے کے مانند ایک جانور)، نیولا، اور سیہی ہے۔

ب- وہ جانور جن میں بہنے والا (ذاتی خون) نہیں ہے اور اس کی مثال میں سے چھپکلی، بچھو، عظاءۃ (چھپکلی کے مشابہ ایک جانور)[1]، سنکھ، مکڑا چیچڑی، گبریلا، چیونٹی، پسو، ٹڈی، بھڑ، مکھی اور مچھر ہے۔

۵۲- اور حشرات کی اس تقسیم یعنی دم سائل والا ہونے یا نہ ہونے کا یہاں پر أطعمہ کے موضوع میں اس کے ماکول اللحم یا غیر ماکول اللحم ہونے میں کوئی اثر نہیں ہے، لیکن دوسرے موضوع میں اس کا اثر ہے اور وہ اس کی نجاست اور طہارت ہے، پس جس جانور میں بہنے والا خون ہے اس کا مردار ناپاک ہوگا اور وہ بہنے والی چیزیں جو قلیل مقدار میں ہوں اس سے ناپاک ہوجائیں گی بخلاف ان جانوروں کے جن میں دم سائل نہیں ہے، اسی بنا پر یہاں أطعمہ کے عنوان کے تحت دونوں قسموں کو کھانے کے جواز وعدم جواز کے لحاظ سے ان کے حکم کی یکسانیت کی بنیاد پر جمع کردیا گیا ہے، اور چونکہ ٹڈی، گوہ اور کیڑا میں سے ہر ایک کا خاص حکم ہے، اس لئے ان میں سے ہر ایک کو علاحدہ

---

(۱) تفسیر روح المعانی ۴۲/۸۔

(۲) اگر یہ کہا جائے کہ ضمیر مضاف الیہ کے سوا دوسرے زیادہ قریب ذکر کئے گئے اسم کی طرف لوٹتا ہے اس لئے یہاں پر وہ موضوع سخن نہیں ہے بلکہ یہاں موضوع سخن مضاف ہے لہذا ضمیر اس کی طرف لوٹے گی، خواہ مضاف الیہ اس سے زیادہ قریب ہو تو اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ یہاں پر ضمیر مضاف الیہ (خنزیر) کی طرف لوٹ رہی ہے اس لئے کہ اس سے نئے معنی کا فائدہ حاصل ہوتا ہے کیونکہ اگر یہاں مضاف کی طرف ضمیر کو لوٹایا جائے تو تاکید ہوگی۔

(۳) القاموس اور اس کی شرح تاج العروس، مادۃ (حشر)۔ اور تاج العروس مادۃ (همم) سے مستفاد ہوتا ہے کہ بعض لغوی کہتے ہیں کہ ھوام سانپ ہے اور ہر وہ زہریلا جانور جس کا زہر قاتل ہو اور وہ جانور جو زہریلا تو ہے لیکن اس کا زہر قاتل نہیں ہے مثلاً بھڑ اور بچھو تو اسے سوام (زہریلا) کہا جاتا ہے اور وہ جانور جو نہ قتل کرتا ہے نہ زہریلا ہے لیکن وہ زمین سے کھاتا ہے تو اسے قوام

= کہا جاتا ہے مثلاً سیہی اور چوہا، یربوع (چوہے کے مانند ایک جانور) اور گبریلا۔

اسی سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ حشرات کا خاص اطلاق ھوام پر ہوتا ہے اور عام اطلاق چھوٹے چوپایوں پر ہوتا ہے جو ھوامّ، سوامّ اور قوامّ تشدید کے ساتھ ہامۃ، سائمۃ اور قائمۃ کی جمع ہے واحد میں بھی میم مشدد ہے) کو شامل ہے اور یہاں یہی معنی مراد ہے۔

(۱) عظاءۃ: عین کے فتحہ کے ساتھ، چار پیروں والا ایک چھوٹا سا جانور ہے جو پیٹ کے بل چلتا ہے مصر میں تحلیہ کے نام سے مشہور ہے اور شام کے ساحلوں میں اسے سقایہ کہا جاتا ہے اسی کے اقسام میں سے ضباب (چھپکلی کے مشابہ ایک جانور جس کا جسم کھردرا اور دم لمبی ہوتی ہے) اور چھپکلی ہے (دیکھئے: المعجم الوسیط ومعجم متن اللغہ) مادۃ (عظو)۔

علاحدہ ذکر کرنا بہتر معلوم ہوا۔

ٹڈی:

۵۳ - ٹڈی کے حلال ہونے پر امت کا اجماع ہے، اس کی حلت کے سلسلہ میں وہ حدیث وارد ہے جس میں فرمایا گیا: **"أحلت لنا ميتتان ودمان، فأما الميتتان: فالجراد والحوت، وأما الدمان: فالطحال والكبد"**[1] (ہمارے لئے دو مردے اور دو خون حلال کئے گئے ہیں، دو مردے ٹڈی اور مچھلی ہیں اور دو خون تلی اور کلیجی ہیں)۔

جمہور کا مسلک یہ ہے کہ ٹڈی کے ذبح کی ضرورت نہیں ہے، اور مالکیہ کہتے ہیں کہ ان کو ذبح کرنا ضروری ہے اس طور پر کہ بسم اللہ پڑھ کر اور نیت کر کے اس کے ساتھ کوئی ایسا عمل کیا جائے جس سے وہ جلد مر جائے۔

یہ بات قابل لحاظ ہے کہ شافعیہ نے ٹڈی کے ذبح کرنے اور اسے زندہ کاٹنے کو مکروہ قرار دیا ہے، اور اس کی صراحت کی ہے کہ اس کے مرجانے کے بعد اس کے پیٹ کی آلائش کو نکالے بغیر اس کو بھوننا اور تلنا جائز ہے، اور اس سے تیل ناپاک نہ ہوگا۔

اور راجح قول کی رو سے زندہ حالت میں ان کا بھوننا اور پکانا ان کے نزدیک حرام ہے، اس لئے کہ اس میں ان کی ایذاءرسانی ہے، اور ایک قول یہ ہے کہ ٹڈی میں ایسا کرنا جائز ہے جیسا کہ مچھلی میں جائز ہے، لیکن یہ قول ان کے نزدیک ضعیف ہے، اس لئے کہ ٹڈی کی زندگی پائدار ہوتی ہے، مذبوح جانور کی زندگی کی طرح نہیں ہوتی، بخلاف اس مچھلی کے جسے پانی سے نکالا گیا ہو کہ اس کی زندگی مذبوح جانور کی زندگی کی طرح ہوتی ہے[1]۔

(۱) حدیث: "أحلت لنا ميتتان ودمان..." کی روایت ابن ماجہ (۲/ ۱۰۷۳ طبع الحلبی) اور دارقطنی (۴/ ۲۷۲ طبع دار المحاسن) نے حضرت ابن عمرؓ سے مرفوعا کی ہے اور اس کی اسناد میں ضعف ہے اور صحیح یہ ہے کہ یہ موقوف ہے البتہ حکما مرفوع ہے (التلخیص ۱/ ۲۵، ۲۶ طبع دار المحاسن)۔

اور حنابلہ نے زندہ حالت میں اسے بھوننے اور پکانے کے سلسلہ میں ان کی مخالفت کی ہے، اس سلسلہ میں ان کا مذہب شافعیہ کے دوسرے قول کی طرح ہے، اور وہ زندہ بھوننے اور پکانے کا مباح ہونا ہے، اگر چہ اس میں ایذاء رسانی ہے، اس لئے کہ یہ ایذاء رسانی حاجت کی وجہ سے ہے، اس لئے کہ اس کی زندگی کبھی لمبی ہوتی ہے، لہذا اس کی موت کا انتظار کرنا دشوار ہوگا[2]۔

گوہ:

۵۴ - گوہ کے سلسلہ میں فقہاء کا اختلاف ہے، جمہور کا مذہب ہے کہ وہ مباح ہے، ان کا استدلال اس حدیث سے ہے جو حضرت عبداللہ بن عباس سے مروی ہے، وہ فرماتے ہیں: **"دخلت أنا وخالد بن الوليد مع رسول الله ﷺ بيت ميمونة، فأتي بضب محنوذ**[3] **فرفع رسول الله ﷺ يده، فقلت: أحرام هو يا رسول الله؟ قال: "لا ولكنه لم يكن بأرض قومي فأجدني أعافه" قال خالد: فاجترته فأكلته ورسول الله ﷺ ينظر"** (میں اور خالد بن ولید رسول اللہ ﷺ کے ساتھ حضرت میمونہؓ کے گھر میں داخل ہوئے تو ان کے پاس بھنا ہوا گوہ لایا گیا تو رسول اللہ ﷺ نے اپنا ہاتھ کھینچ لیا، میں نے پوچھا: اے اللہ

(۱) نہایۃ المحتاج ۸/ ۱۰۷، تحفۃ المحتاج بحاشیۃ الشروانی ۸/ ۱۷۳، ۱۷۵، حاشیۃ البجیرمی علی المنہج ۶/ ۳۰۳۔

(۲) المسلک میں گذرے ہوئے مراجع (فقرہ نمبر: ۱۸)۔

(۳) محنوذ کے معنی بھنے ہوئے کے ہیں اور حضرت ابن عباسؓ کی حدیث: "دخلت أنا وخالد بن الوليد..." کی روایت مسلم (۳/ ۱۵۴۳ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

کے رسول! کیا وہ حرام ہے؟ آپ ﷺ نے فرمایا نہیں، لیکن وہ میری قوم کی سرزمین میں نہیں تھا، اس لئے مجھے ناپسند ہے، حضرت خالد نے فرمایا کہ میں نے اس کو کھینچا اور کھایا اور رسول اللہ ﷺ دیکھ رہے تھے)۔

اور امام ابوحنیفہ کا مذہب یہ ہے کہ گوہ حرام ہے، ان کا استدلال اس حدیث سے ہے جو حضرت عبدالرحمن بن حسنہؓ سے مروی ہے کہ: ''أنهم أصابتهم مجاعة في إحدى الغزوات مع رسول الله، فوجد الصحابة ضباباً فحرشوها وطبخوها، فبينما كانت القدور تغلي بها، علم بذلك الرسول ﷺ فأمرهم بإكفاء القدور فألقوا بها''[1] (رسول اللہ ﷺ کے ساتھ ایک غزوہ میں ان حضرات کو سخت بھوک لگی، تو صحابہؓ نے کچھ گوہ کو پایا تو انہوں نے ان کا شکار کیا اور پکایا، اسی اثنا میں کہ ہانڈیاں ان کے گوشت کے ساتھ جوش مار رہی تھیں، رسول اللہ ﷺ کو اس کا علم ہوگیا تو آپ نے ہانڈیوں کو الٹ دینے کا حکم دیا، چنانچہ صحابہ نے اسے پھینک دیا)۔ اس کی صراحت کے سلسلہ میں جو حدیث وارد ہوئی ہے، جمہور نے اسے منسوخ قرار دیا ہے، اس لئے کہ اباحت والی حدیث بعد کی ہے، کیونکہ حضرت ابن عباسؓ اس میں موجود تھے اور نبی ﷺ سے ان کی ملاقات صرف مدینہ میں ہے۔

اور جن صحابہؓ نے گوہ کو مکروہ قرار دیا ہے، ان میں حضرت علی بن ابی طالب اور جابر بن عبد اللہؓ ہیں اور احتمال یہ ہے کہ ان دونوں کے نزدیک کراہت تحریمی ہو اور یہ اس وقت تحریم کے قول کے موافق ہوگا، اور یہ بھی احتمال ہے کہ کراہت تنزیہی ہو[1] اور جو حضرات اسے مکروہ تنزیہی قرار دیتے ہیں ان کی دلیل یہ ہے کہ اباحت اور حرمت کے دلائل متعارض ہیں، لہذا وہ احتیاطاً مکروہ تنزیہی ہوگا۔

کیڑا:

۵۵ - فقہ کی کتابوں میں کیڑے کے بارے میں تفصیلات آئی ہیں، جو مختصراً درج ذیل ہیں:

حنفیہ فرماتے ہیں کہ بھڑ اور اس جیسے کیڑے جس کے اندر نفخ روح نہ ہوا ہو انہیں کھانے میں کوئی حرج نہیں ہے، اس لئے کہ وہ مردار نہیں ہے، اور اگر اس میں نفخ روح ہو جائے تو اس کا کھانا جائز نہ ہوگا، اسی بنا پر پنیر یا سرکہ یا پھلوں کو ان کے کیڑوں کے ساتھ کھانا جائز نہ ہوگا[۲]۔

اور مالکیہ فرماتے ہیں کہ اگر کیڑا وغیرہ کھانے میں مر جائے اور کھانے سے ممتاز ہو تو اس کا نکالنا واجب ہوگا، اور اس کے ساتھ اسے کھایا نہیں جائے گا، اور اسے نکال دینے کے بعد کھانا پھینکا نہیں جائے گا، اس لئے کہ اس کا مردار پاک ہے۔

اور اگر کیڑا (جو کھانے میں مر گیا ہے) کھانے سے ممتاز نہ ہو بلکہ اس میں مخلوط ہوگیا ہو اور رل مل گیا ہو تو کھانے کو پھینک دیا جائے گا، اس لئے کہ اس میں جو مردہ کیڑا ہے وہ اگرچہ پاک ہے لیکن اس کا کھانا حلال نہیں ہے، لہذا اسے کتے یا بلی یا چوپائے کے سامنے ڈال دیا جائے گا، الا یہ کہ مل جانے والا کیڑا تھوڑا ہو۔

اور اگر وہ نہ مرا ہو تو کھانے کے ساتھ اس کا کھانا جائز ہے، یہ سب

---

(۱) حضرت عبدالرحمن بن حسنہ کی حدیث: ''أنهم أصابتهم مجاعة في إحدى الغزوات...'' کی روایت احمد (۱۹۶/۴ طبع المیمنیہ) اور ابن حبان (موارد الظمآن رص ۲۶۷ طبع السلفیہ) نے کی ہے حافظ ابن حجر نے فتح الباری میں اسے صحیح قرار دیا ہے (۶۶۵/۹-۶۶۶ طبع السلفیہ)۔

(۱) المحلی لابن حزم ۴۳۱/۷۔

(۲) البدائع ۳۵/۵-۳۶، حاشیہ ابن عابدین ۹۴/۵، الخانیہ بہامش الفتاوی الہندیہ ۳۵۸/۳۔

اس صورت میں ہے جبکہ کیڑا وغیرہ کھانے میں نہ پیدا ہوا ہو، (یعنی اس میں اس کی نشو ونما نہ ہوئی ہو) خواہ وہ میوہ ہو یا غلہ یا کھجور، اور اگر وہ اسی میں پیدا ہوا ہو تو ان کے نزدیک اس کے ساتھ اس کا کھانا جائز ہے، خواہ وہ کم ہو یا زیادہ، اور اس میں مرگیا ہو یا زندہ ہو، الگ تھلگ ہو یا مخلوط ہو[1]۔

اور اس کا مطلب یہ ہے کہ ایسی صورت میں وہ لوگ تابع ہونے کے مفہوم کا لحاظ کرتے ہیں۔

اور شافعیہ اور حنابلہ فرماتے ہیں کہ کھانے کی چیز مثلاً سرکہ اور میوہ میں پیدا ہونے والے کیڑے کا کھانا تین شرطوں کے ساتھ جائز ہے:

اول: یہ کہ کھانے کے ساتھ کھایا جائے، خواہ وہ زندہ ہو یا مردہ، اگر تنہا کھایا جائے تو حلال نہیں ہے۔

دوم: یہ کہ انہیں تنہا منتقل نہ کیا جائے، پس اگر تنہا منتقل کیا جائے تو اس کا کھانا جائز نہ ہوگا، اور ان دونوں شرطوں میں بھی تابع ہونے کے معنی کی رعایت کی گئی ہے۔

سوم: اگر کھانا سیال ہو تو اس کے مزہ یا رنگ یا بو میں تبدیلی واقع نہ ہوئی ہو، پس اگر ان میں سے کوئی ایک بدل گئی ہو تو اس کا کھانا اور پینا جائز نہ ہوگا، اس لئے کہ ایسی صورت میں وہ ناپاک ہے۔

اور کیڑے پر اس گھن کو قیاس کیا جائے گا جو کھجور اور لوبیا جیسی چیزوں میں پیدا ہوجاتا ہے جبکہ وہ دونوں پکا دیئے جائیں، تو ان کا کھانا حلال ہے جب تک کہ پانی میں تبدیلی پیدا نہ کردے۔ اسی طرح اگر شہد وغیرہ میں چیونٹی پڑجائے اور اسے پکا دیا جائے[2]۔

اور امام احمد نے کیڑا لگے ہوئے لوبیا کے بارے میں فرمایا کہ اس سے پرہیز کرنا مجھ کو زیادہ پسند ہے، اور اگر وہ گندا نہ ہوا ہو تو مجھے امید

(۱) الشرح الصغیر مع حاشیۃ الصاوی ۱/ ۳۲۳۔

(۲) نہایۃ المحتاج ۸/ ۱۰۷۔

ہے کہ اس کے کھانے میں کوئی حرج نہ ہوگا۔ اور انہوں نے کیڑے لگی ہوئی کھجور کے بارے میں کئے گئے سوال کے جواب میں فرمایا کہ اس میں کوئی حرج نہیں ہے[1]، اور نبی علیہ السلام سے مروی ہے کہ: "**أنه أتي بتمر عتيق فجعل يفتشه يخرج السوس منه**" (آپ کے پاس پرانی کھجوریں لائی گئیں تو آپ علیہ السلام ان میں تلاش کرکے ان سے کیڑا نکالنے لگے)[2]، ابن قدامہ فرماتے ہیں کہ یہ زیادہ بہتر ہے۔

باقی حشرات:

۵۶ - ٹڈی، گوہ اور کیڑے کے علاوہ باقی حشرات کے حکم کے سلسلہ میں فقہاء کی تین رائیں ہیں:

اول: حشرات کی تمام اقسام حرام ہیں، اس لئے کہ وہ خبیث چیزوں میں شمار کی جاتی ہیں، کیونکہ سلیم الطبع لوگ اس سے نفرت کرتے ہیں، حنفیہ کا یہی مذہب ہے[3]۔

دوم: اس کی تمام قسمیں اس شخص کے لئے حلال ہیں جس کے لئے نقصان دہ نہ ہوں، مالکیہ کا مذہب یہی ہے، لیکن انہوں نے حلال ہونے کے لئے ذبح کی شرط لگائی ہے، پس اگر وہ ان جانوروں میں سے ہے جن میں دم سائل نہیں ہے تو ٹڈی کی طرح ان کو ذبح کیا جائے گا۔ اس کی تفصیل آگے آرہی ہے، اور اگر ان جانوروں میں سے ہو جن میں دم سائل ہے تو ان کا ذبح گردن کے سامنے سے حلقوم

(۱) مطالب اولی النہی ۶/ ۳۱۳، المغنی ۸/ ۶۰۵۔

(۲) نبی علیہ السلام کی اس روایت "**أنه أتي بتمر عتيق فجعل يفتشه يخرج السوس منه**" کی روایت ابوداؤد اور ابن ماجہ نے حضرت انس بن مالکؓ سے کی ہے اور منذری نے کہا کہ یہ حدیث مرسل ہے (عون المعبود ۳/ ۴۲۶ طبع الہند، سنن ابن ماجہ ۲/ ۱۰۶ طبع عیسیٰ الحلبی)۔

(۳) الخانیہ بر حاشیہ الفتاویٰ الہندیہ ۳/ ۳۵۸۔

اور دونوں رگوں کو کاٹ کر نیت کے ساتھ بسم اللہ پڑھ کر ہوگا۔

اور مالکیہ نے چوہے کے بارے میں فرمایا کہ اگر ان کا نجاست تک پہنچنا معلوم ہوتو وہ مکروہ ہے اور اگر وہاں تک پہنچنا معلوم نہ ہوتو مباح ہے[1]۔

سوم: تفصیل ہے، اس کی بعض قسمیں حرام ہیں اور بعض حلال۔

شافعیہ فرماتے ہیں کہ وبر (بلی سے چھوٹا ایک جانور جس کی دم اور کان چھوٹے چھوٹے ہوتے ہیں) اُم حبین (گرگٹ کے مشابہ ایک جانور) یربوع (چوہے کے مشابہ ایک جانور جس کی اگلی ٹانگیں چھوٹی اور پچھلی بڑی اور دم لمبی ہوتی ہے) ابن عرس (نیولا) اور سیہی مباح ہیں، اُم حبین تو اس لئے مباح ہے کہ وہ گوہ کے مشابہ ہے، اور باقی دوسرے اس لئے کہ وہ خبیث نہیں ہیں[2]۔

اور حنابلہ نے سیہی اور نیولے میں شافعیہ سے اختلاف کیا ہے، اور ان دونوں کو حرام قرار دیا ہے اور وبر (بلی سے چھوٹا ایک جانور) اور یربوع کے بارے میں ان سے دو روایتیں ہیں، اباحت والی روایت زیادہ صحیح ہے[3]۔

بارہویں قسم: متولدات (دو قسم کے جانوروں کے ملاپ سے پیدا ہونے والے جانور)، ان ہی میں سے خچر ہے:

۵۷- متولدات سے مراد وہ جانور ہیں جو دو قسم کے جانوروں سے پیدا ہوں، اور ان کی تین قسمیں ہیں:

پہلی قسم: وہ جانور جو دو حلال جانوروں کے ملاپ سے پیدا ہوئے ہوں، وہ بغیر کسی اختلاف کے حلال ہیں۔

دوسری قسم: وہ جانور جو ایسے دو نوع کے جانوروں کے ملاپ سے پیدا ہوئے ہوں جو حرام ہیں یا مکروہ تحریمی، یہ بالاتفاق حرام یا مکروہ تحریمی ہیں۔

تیسری قسم: وہ جانور جو ایسے دو نوع کے جانوروں کے ملاپ سے پیدا ہوئے ہوں جن میں سے ایک حرام یا مکروہ تحریمی ہو اور دوسرا حلال ہو، خواہ مباح ہو یا مکروہ تنزیہی ہو، اس قسم کی مثال میں خچر ہے، اس کے حکم میں تفصیل ہے۔

۵۸- شافعیہ اور حنابلہ کہتے ہیں کہ خچر اور اس قسم کے دوسرے جانور جن دو جانوروں سے پیدا ہوئے ہوں ان میں جو حرام ہیں ان کے تابع ہوں گے[1]۔

اور شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ اس تابع ہونے کا اعتبار اس وقت کیا جائے گا جبکہ دونوں صنفوں سے پیدا ہونے کا علم ہو، لہذا اگر بکری نے کتیا جنی اور یہ معلوم نہیں کہ کتے نے اس کے ساتھ جفتی کی ہے تو وہ حلال ہے، اس لئے کہ اس کا یقین نہیں ہے کہ اس کی ولادت کتے سے ہوئی ہے، اس لئے کہ کبھی کبھی اصل کی صورت کے خلاف بچہ پیدا ہوتا ہے، اگر چہ ورع تقوی کا تقاضا یہ ہے کہ اسے چھوڑ دیا جائے۔

اور ان کے اس قول کی دلیل کہ بچہ دونوں اصلوں میں سے ارذل کے تابع ہوگا یہ ہے کہ وہ ان دونوں سے پیدا ہوا ہے، اس لئے اس میں حلت وحرمت دونوں جمع ہوگئیں، لہذا احتیاطاً حرمت کے پہلو کو ترجیح دی جائے گی، اور یہ فقہی قاعدہ ہے کہ اگر مانع اور مقتضی یا محرم اور

(۱) الخرشی علی خلیل ۱/ ۸۱، ۸۸، الدسوقی علی الشرح الکبیر ۲/ ۱۵، الصاوی علی الشرح الصغیر ۱/ ۳۲۳، اس مسئلہ میں متاخرین فقہاء مالکیہ کی دوسری تفصیلات بھی ہیں جنہیں وہاں دیکھا جائے۔
(۲) نہایۃ المحتاج ۸/ ۱۴۴۔
(۳) المقنع ۳/ ۵۲۶، ۵۲۹، مطالب اولی النہی ۶/ ۳۰۹، ۳۱۴۔

(۱) نہایۃ المحتاج ۸/ ۱۴۴، ۱۴۶، المقنع ۳/ ۵۲۷، المغنی مع الشرح الکبیر ۱۱/ ۶۶۔

مبیح میں تعارض ہوتو احتیاطاً ممانعت اور حرمت کے پہلو کو ترجیح حاصل ہوتی ہے [۱]۔

۵۹- اور حنفیہ کے نزدیک خچر ماں کے تابع ہے، لہذا وہ خچر جس کی ماں گدھی ہے اس کا گوشت کھانا ماں کے تابع ہونے کی بنا پر مکروہ تحریمی ہوگا، اور جس کی ماں گھوڑی ہے اس میں وہ اختلاف جاری ہوگا جو گھوڑے میں ہے، چنانچہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک مکروہ اور صاحبین کے نزدیک مباح ہوگا، اور اگر فرض کیا جائے کہ وہ گدھے اور گائے سے پیدا ہوا ہے، یا گھوڑا اور گائے سے، تو وہ اپنی ماں کے تابع ہونے کی وجہ سے تمام حنفیہ کے نزدیک بغیر کسی اختلاف کے حلال ہوگا جیسا کہ پہلے گذرا۔

اور خچر کے بارے میں جو کچھ کہا جاتا ہے وہی ہر اس جانور کے بارے میں کہا جائے گا جو دو قسم کے جانوروں کے ملاپ سے پیدا ہوا ہو [۲]، پس حنفیہ کے نزدیک ماں کے تابع ہونا ہی اصل ہے۔

اور درمختار اور اس پر ابن عابدین کے حاشیہ ردالمحتار (۳) سے معلوم ہوتا ہے کہ اعتبار ماں کا ہے، اگرچہ ماکول اللحم جانور نے ایسے جانور کو جنم دیا جس کی صورت غیر ماکول جانور کی ہے جیسا کہ اگر کوئی بکری کسی بھیڑیا کو جنم دے تو وہ حلال ہے [۴]۔

۶۰- مالکیہ بھی تھوڑے سے اختلاف کے ساتھ اس کے قائل ہیں کہ جانور حکم میں ماں کے تابع ہوگا، چنانچہ وہ اس قاعدے میں یہ شرط لگاتے ہیں کہ دو قسم کے جانوروں کے ملاپ سے جو بچہ پیدا ہوا ہو وہ حرام جانور کے ہم شکل نہ ہو، کہ ایسی صورت میں وہ حرام ہوگا خواہ ماں حلال ہی کیوں نہ ہو، جیسا کہ اگر بکری خنزیر جنے، اسی طرح وہ اس حلال جانور کے کھانے کو بھی جائز قرار نہیں دیتے جسے کسی حرام جانور نے جنم دیا ہو جیسے کہ (قاعدہ کے مطابق) بکری جو گدھی سے پیدا ہوئی ہو اور نہ اس کے برعکس صورت کو وہ جائز کہتے ہیں، مثلاً (قاعدہ کے خلاف) گدھی جو بکری سے پیدا ہوئی ہو لیکن یہ بچہ جو حلال جانور کی صورت میں کسی حرام ماں سے پیدا ہوا اگر اس کی نسل ہو تو ان کے نزدیک اس کی نسل کھائی جائے گی بشرطیکہ وہ حلال جانور کی صورت میں ہو، اس لئے کہ نسل اپنی حرام ماں سے دور ہوگئی۔

اور خچر کے بارے میں ان کے دو قول ہیں:

اول۔ وہ حرام ہے اور مشہور قول یہی ہے۔

دوم۔ مکروہ ہے [۱]، بغیر اس تفریق کے کہ اس کی ماں گھوڑی ہے یا گدھی، تولد کے قاعدہ کے علاوہ ان دوسری دلیلوں پر اعتماد کرتے ہوئے جو خصوصی طور پر خچر سے متعلق ہیں۔

۶۱- اور جو حضرات اس کے قائل ہیں کہ خچر اپنی ماں کے تابع ہوتا ہے، ان کی دلیل یہ ہے کہ وہ اس کے پیٹ سے نکلنے سے قبل اس کا جزء تھا، لہذا حلت، حرمت اور کراہت میں اس کا حکم اصل کی طرح ہوگا، پس یہ حکم استصحاب حال کے طور پر اس کے پیٹ سے نکلنے کے بعد بھی باقی رہے گا۔

اور جن حضرات نے اس کو حرام یا مکروہ تحریمی کہا ہے، ان کی دلیل اللہ تعالیٰ کا یہ قول ہے: "وَالْخَيْلَ وَالْبِغَالَ وَالْحَمِيرَ لِتَرْكَبُوهَا وَزِينَةً" [۲] (اور گھوڑے اور خچر اور گدھے بھی پیدا کئے تاکہ تم ان پر

(۱) المجلہ وشروحہا، دفعہ ۶/ ۳۔
(۲) البدائع ۵/ ۳۷۔
(۳) الدر المختار مع حاشیۃ ابن عابدین ۱/ ۱۵۰، ۵/ ۱۹۷۔
(۴) یہ اس کے خلاف ہے جو حاشیہ ابن عابدین میں ہے تو گویا تو یہ اس بات پر مبنی ہو کہ مشابہت کے غلبہ کا اعتبار ہے (جیسا کہ ملا مسکین نے فرمایا) یا اس بات پر مبنی ہو کہ ماں کے تابع ہونا اس شرط کے ساتھ مشروط ہے کہ پیدا ہونے والا جانور جنس میں باپ کے مخالف ہو۔

(۱) حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۲/ ۱۱۷، بدایۃ المجتہد ۱/ ۴۵۵، الخرشی علی خلیل ۱/ ۸۶۔
(۲) سورۂ نحل/ ۸۔

سوار ہو اور زینت کے لئے بھی)۔

اس آیت نے اس کی خصوصیات کو بیان کر دیا کہ وہ سواری اور زینت کے کام آتے ہیں، اور احسان جتلانے کے مقام میں یہ آیت کھانے کے ذکر سے ساکت رہی، اس سے پتہ چلا کہ وہ غیر ماکول جانور ہیں۔

اور ان کی دلیل رسول اللہ علیہ کا یہ قول بھی ہے جو حضرت جابر بن عبد اللہؓ سے مروی ہے، وہ فرماتے ہیں کہ: "حرم رسول الله ﷺ -يعني يوم خيبر- لحوم الحمر الإنسية ولحوم البغال، وكل ذي ناب من السباع، وكل ذي مخلب من الطير"[1] (رسول اللہ ﷺ نے (خیبر کے دن) پالتو گدھوں کے گوشت کو اور خچروں کے گوشت کو اور ہر ذی ناب درندے اور ہر ذی مخلب پرندے کے گوشت کو حرام قرار دیا)۔

اور حضرت خالد بن ولیدؓ کی حدیث یہ ہے کہ: "نهى رسول الله ﷺ عن لحوم الحمر والخيل والبغال"[2] (رسول اللہ ﷺ نے گدھوں، گھوڑوں اور خچروں کے گوشت سے منع فرمایا)۔

(۱) حضرت جابر بن عبد اللہؓ کی حدیث: "حرم رسول الله ﷺ -يعني يوم خيبر- لحوم الحمر الإنسية..." کی روایت ترمذی نے کی ہے اور کہا کہ یہ حدیث حسن اور غریب ہے اور شوکانی نے کہا کہ حضرت جابر کی حدیث کی اصل صحیحین میں ہے اور وہ ان ہی الفاظ کے ساتھ ایسی سند سے ہے جس میں کوئی حرج نہیں ہے (تحفۃ الاحوذی ۵/ ۵۳ - ۵۴ شائع کردہ السلفیہ ۸/ ۱۱۶ طبع المطبعۃ العثمانیہ المصریہ)۔

(۲) حضرت خالد کی حدیث: "نهى رسول الله ﷺ عن لحوم الحمر والخيل والبغال" کی روایت طحاوی نے مشکل الآثار میں (۴/ ۱۶۵ طبع دائرۃ المعارف النظامیہ) عکرمہ بن عمار کے طریق سے انہوں نے یحییٰ بن ابی کثیر سے انہوں نے حضرت جابرؓ سے کی ہے اور انہوں نے فرمایا کہ محدثین حضرات عکرمہ کی حدیث کو جو یحییٰ سے منقول ہے ضعیف قرار دیتے ہیں اور اسے حجت قرار نہیں دیتے اور شوکانی نے اس حدیث کی سند اور متن پر تفصیل سے کلام کیا ہے جس سے اس کا ضعف واضح ہوتا ہے (نیل الاوطار ۸/ ۱۱۴ طبع المطبعۃ العثمانیہ المصریہ)۔

اور جن حضرات نے مکروہ تنزیہی کہا ہے، ان کی دلیل آیات اور احادیث سابقہ کے درمیان اور اللہ تعالیٰ کے قول: "قُلْ لاَّ أَجِدُ فِيمَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا..." کے درمیان تطبیق دینا ہے، چنانچہ انہوں نے اس اخیر کی آیت پر عمل کرتے ہوئے کہا کہ وہ حرام نہیں ہے، اور اس کی اباحت بھی واضح نہیں ہے، اس لئے کہ پہلی آیت اور احادیث کی دلالت میں اختلاف ہے، اس سے یہ نتیجہ نکلا کہ وہ مکروہ تنزیہی ہے۔

اور جو لوگ اباحت کے قائل ہیں، ان کی دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا: "يَأَيُّهَا النَّاسُ كُلُوْا مِمَّا فِي الْأَرْضِ حَلاَلاً طَيِّبًا" (اے لوگو! جو چیزیں زمین میں موجود ہیں ان میں سے حلال پاک چیزوں کو کھاؤ)۔

نیز فرمایا: "وَقَدْ فَصَّلَ لَكُمْ مَّا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ إِلاَّ مَا اضْطُرِرْتُمْ إِلَيْهِ" (حالانکہ اللہ تعالیٰ نے ان سب جانوروں کی تفصیل بتلا دی ہے جن کو تم پر حرام کیا ہے، مگر وہ بھی جب تم کو سخت ضرورت پڑ جائے) اور اللہ تعالیٰ نے جن چیزوں کی حرمت واضح طور پر بیان فرما دی ان میں خچر کی حرمت نہیں ہے، لہذا وہ حلال ہے۔

اور یہ کہنا کہ چونکہ وہ گدھے سے پیدا ہوا ہے اس لئے اس کا حکم اسی کے مثل ہوگا یہ قول صحیح نہیں ہے، اس لئے کہ جس دن اس میں روح پھونکی گئی گدھے سے الگ اس کا وجود ہو گیا اور اس کا جزء نہیں رہا[1]۔

(۱) ان دلائل کو گذشتہ مراجع میں دیکھئے: فقرہ ۵۷، ۵۸، ۵۹۔
دو قسموں کے جانوروں کے ملاپ سے پیدا ہونے والے ان جانوروں کی کچھ صورتوں کے احکام میں فقہاء کا اختلاف قاری کو عجیب وغریب نظر آئے گا، مثلاً اگر بکری نے خنزیر یا گدھی کو جنم دیا یا گدھی نے بکری کو جنایا کتے اور بکری کے درمیان ایسا جانور پیدا ہو جسے دونوں سے مشابہت ہے کہ اس کا سر ایک کے مشابہ ہے اور باقی جسم دوسرے کے، اس طرح کی اور دوسری مثالیں۔
تو ہم بھی اس سلسلہ میں یہ کہتے ہیں کہ نئے علمی انسائیکلوپیڈیا تصالب (یعنی مختلف

تیرہویں قسم: وہ حیوانات جنہیں اہل عرب اپنے ملک میں نہیں جانتے ہیں:

۶۲ - اس قسم سے مراد وہ جانور ہیں جو پہلے اہل عرب کے نزدیک، جن کی زبان میں قرآن نازل ہوا ہے، ان کے شہروں میں غیر مشہور تھے، اور ان جانوروں کے مشابہ تھے جن کو وہ پاکیزہ سمجھتے تھے یا خبیث سمجھتے تھے۔

پس جو ان جانوروں کے مشابہ ہو جن کو انہوں نے پاکیزہ سمجھا تو ان کا کھانا حلال ہے اور جو ان جانوروں کے مشابہ ہو جن کو انہوں نے خبیث سمجھا تو وہ حرام یا مکروہ تحریمی ہے، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا قول ہے: "يَسْأَلُونَكَ مَاذَا أُحِلَّ لَهُمْ قُلْ أُحِلَّ لَكُمُ الطَّيِّبَاتُ"[1] **(لوگ آپ سے پوچھتے ہیں کہ کیا کیا جانور ان کے لئے حلال کئے گئے ہیں؟ آپ فرما دیجئے کہ تمہارے لئے کل پاک جانور حلال رکھے گئے ہیں)**۔ یعنی تم نے جن کو پاکیزہ سمجھا وہ حلال ہے، اس لئے کہ وہی سوال کرنے والے تھے جن کو جواب دیا گیا۔

نیز اللہ تعالیٰ کا قول ہے: "وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ" (اور گندی چیزوں کو ان پر حرام فرماتے ہیں) یعنی جس کو انہوں نے خبیث سمجھا، پس جن لوگوں کا پاکیزہ سمجھنا یا ناپاک سمجھنا معتبر ہے، وہ صرف اہل حجاز ہیں، اس لئے کہ اللہ کی کتاب ان پر نازل ہوئی اور وہی سب سے پہلے اس کے مخاطب بنے، اور ان میں سے اہل شہر کا اعتبار ہے، اہل بادیہ کا نہیں، اس لئے کہ یہ لوگ ضرورت کی بنیاد پر جو پاتے ہیں، کھا لیتے ہیں، خواہ وہ کچھ بھی ہو۔

پس جو حجاز کے شہروں میں پائے جانے والے جانوروں میں سے نہ ہو تو ان کے شہروں میں پائے جانے والے جس جانور سے وہ زیادہ قریبی مشابہت رکھتا ہو اس کی طرف اسے لوٹایا جائے گا، پس اگر وہ ان جانوروں کے مشابہ ہو جن کو انہوں نے پاکیزہ سمجھا ہے تو وہ حلال ہوگا، اور اگر وہ ان جانوروں کے مشابہ ہو جن کو انہوں نے خبیث سمجھا ہے تو وہ حرام ہوگا، اور ان کے پاس جو جانور ہیں اگر ان میں سے کسی کے مشابہ نہ ہو تو وہ حلال ہوگا، اس لئے کہ وہ اللہ تعالیٰ کے اس قول کے تحت داخل ہے: "قُلْ لاَّ أَجِدُ فِيْمَا أُوْحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلٰى طَاعِمٍ يَّطْعَمُهُ إِلاَّ أَنْ يَّكُوْنَ مَيْتَةً......"[1] (آپ کہہ دیجئے کہ جو کچھ احکام بذریعہ وحی میرے پاس آتے ہیں ان میں تو میں کوئی حرام غذا پاتا نہیں کسی کھانے والے کے لئے جو کھائے مگر یہ کہ مردار ہو)۔

یہ حنفیہ کا مذہب ہے[2]، اور شافعیہ اور حنابلہ نے تھوڑے سے اختلافات کے ساتھ جن کا علم ان کی کتابوں کی مراجعت سے ہوگا اس جیسے حکم کی صراحت کی ہے[3]۔

۶۳ - اور مالکیہ ہر اس جانور کو حلال قرار دیتے ہیں جس کے حرام ہونے کے سلسلہ میں کوئی نص نہیں ہے[4]، پس مالکیہ طیبات کی تفسیر

= حیوانات اور نباتات کے درمیان تولیدی عمل) جسے فرانسیسی میں (Hybridation) کہا جاتا ہے کے بارے میں جو کچھ لکھتے ہیں اس سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ عالم حیوان میں مختلف انواع (Especes) (مثلاً بکری اور کتے، گدھے اور گائے کے درمیان) یہ تولیدی عمل ناممکن ہے، البتہ ایک ہی نوع کی مختلف نسلوں (Races) اور اصناف (Varietes) کے مابین یہ عمل ممکن ہے (دیکھئے انسائیکلو پیڈیا لاروس لفظ (Hybridation)) اور دو قسم کے جانوروں کے ملاپ سے پیدا ہونے والے جانوروں کے حکم کے سلسلہ میں فقہاء کا کلام ہم نے اسی طرح نقل کر دیا جیسا کہ وہ اپنے مصادر میں آیا ہے فقہ کے نقل کرنے میں امانت کو ملحوظ رکھتے ہوئے، اسی کے ساتھ اس نوٹ کا بھی اضافہ کر دیا گیا۔

(۱) سورۂ مائدہ/ ۴۔

(۱) سورۂ انعام/ ۱۴۵۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۱۹۴۔

(۳) البجیرمی علی الخطیب ۴/ ۲۵۷، مطالب اولی النہی ۶/ ۳۳۱۔

(۴) الشرح الصغیر ۱/ ۳۲۲۔

میں اہل حجاز عرب کے پاکیزہ یا خبیث سمجھنے اور وہاں کے جانوروں کے مشابہ ہونے کو بنیاد نہیں بناتے ہیں، اور اس پر جن چیزوں سے استدلال کیا گیا ہے وہ درج ذیل تین آیات کا مجموعہ ہے: اللہ تعالیٰ کا یہ قول ہے: "خَلَقَ لَكُمْ مَّا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا" (اللہ نے پیدا کیا تمہارے فائدے کے لئے جو کچھ بھی زمین میں موجود ہے سب کا سب) اور اللہ تعالیٰ کا یہ قول ہے: "قُلْ لاَّ أَجِدُ فِيمَا أُوحِيَ إِلَيَّ..." اور اللہ تعالیٰ کا یہ قول ہے: "وَقَدْ فَصَّلَ لَكُمْ مَّا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ"[۱] (حالانکہ اللہ تعالیٰ نے ان سب جانوروں کی تفصیل بتلادی ہے جن کو تم پر حرام کیا ہے)، پس ان تینوں آیات سے معلوم ہوتا ہے کہ حرام وہ ہے جسے پہلی آیت کے عموم سے نص نے مستثنیٰ کردیا ہے، لہذا اس کے ماسوا مباح قرار دیئے جانے والے عموم میں داخل ہوگا۔

وہ حلال جانور جو کسی عارضی سبب سے حرام یا مکروہ ہوجاتے ہیں:

۶۴- کچھ ایسے عارضی حالات بھی ہیں جو حلال جانوروں کی بعض قسموں کے کھانے کو شرعاً حرام یا مکروہ بنادیتے ہیں، خواہ ان کو شرعاً مقبول طریقہ سے ذبح کیا گیا ہو، لہذا جب حرمت یا کراہت کے عارضی اسباب ختم ہوجائیں گے تو جانور بغیر کسی حرج کے دوبارہ حلال ہوجائے گا۔ ان عارضی اسباب میں سے بعض وہ ہیں جن کا تعلق انسان سے ہے، اور بعض وہ ہیں جن کا تعلق خود حیوان سے ہے، اور بعض وہ ہیں جن کا تعلق بیک وقت ان دونوں سے ہے۔ اس کا بیان درج ذیل ہے:

(۱) پہلی آیت سورۂ بقرہ کی ہے/ ۲۹، دوسری سورۂ انعام/ ۱۴۵ کی اور تیسری سورۂ انعام/ ۱۱۹ کی ہے۔

تحریم کے عارضی اسباب:

الف- حج یا عمرہ کا احرام باندھنا:

۶۵- یہ وہ سبب ہے جو انسان سے متعلق ہے، پس حج یا عمرہ کے احرام کی حالت میں محرم پر خشکی کا شکار کرنا حرام ہے، جب تک کہ وہ شخص محرم رہے اور اپنے احرام سے حلال نہ ہو، پس اگر محرم اس قسم کے کسی جانور کا شکار کرے یا اسے روک کر رکھے پھر ذبح کرے تو اس کا گوشت خود اس کے محرم قاتل اور دوسروں پر مردار کی طرح حرام ہوگا، خواہ اس نے اس کا شکار حرم مکی میں کیا ہو یا اس کے باہر، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا قول ہے: "يَأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لاَ تَقْتُلُوا الصَّيْدَ وَأَنْتُمْ حُرُمٌ..."[۱] (اے ایمان والو! شکار کو مت مارو جبکہ تم حالت احرام میں ہو)۔

۶۶- اور خشکی کے شکار سے مراد بھاگنے والا جنگلی جانور ہے، جو غیر پالتو ہو مثلاً ہرن اور کبوتر۔

اور رہا پالتو جانور جیسے پالتو پرندے اور چوپایوں میں سے مویشی جانور تو وہ محرم اور غیر محرم سب کے لئے حلال ہیں، اسی طرح پانی کے جانور مطلقاً حلال ہیں، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا قول ہے: "أُحِلَّ لَكُمْ صَيْدُ الْبَحْرِ وَطَعَامُهُ مَتَاعًا لَّكُمْ وَلِلسَّيَّارَةِ، وَحُرِّمَ عَلَيْكُمْ صَيْدُ الْبَرِّ مَا دُمْتُمْ حُرُمًا"[۲] (تمہارے لئے دریا کا شکار پکڑنا اور اس کا کھانا حلال کیا گیا ہے تمہارے انتفاع کے واسطے، اور مسافروں کے واسطے اور خشکی کا شکار پکڑنا تمہارے لئے حرام کیا گیا ہے جب تک تم حالت احرام میں رہو)۔

اور اس پر تمام مذاہب کا اتفاق ہے[۳]۔

(۱) سورۂ مائدہ/ ۹۵۔
(۲) سورۂ مائدہ/ ۹۶۔
(۳) الدسوقی ۲/ ۷۲۔

ب-حرم مکی کے حدود میں شکار کا پایا جانا:

٦٧-حرم مکی کے حدود میں مکہ مکرمہ اور حج کے احکام میں مقررہ حدود کی احاطہ کرنے والی زمین داخل ہے، جو حدود حرم کے نام سے مشہور ہے، اور یہ ایسا سبب ہے جو خود جانور سے متعلق ہے، اور وہ اس کا امن دینے والے حرم کی حفاظت میں ہونا ہے، پس خشکی کے حلال شکار میں سے کوئی جانور حدود حرم میں رہتا ہے یا اس میں داخل ہوتا ہے اور پہلے سے اس کا مالک نہیں ہے، اگر اسے قتل یا ذبح کیا جائے یا زخمی کیا جائے تو اس کا گوشت مردار کی طرح حرام ہوگا، خواہ اس کا قاتل غیر محرم ہو، اور یہ اس جگہ کے احترام کی وجہ سے ہے جو اللہ تعالیٰ کے اس قول سے ثابت ہے: "وَمَنْ دَخَلَهُ كَانَ آمِنًا"(۱) (جو اس میں داخل ہوگا وہ مامون ہوگا)۔

اور حضرت ابن عباسؓ کی حدیث سے ثابت ہے، وہ فرماتے ہیں کہ: "**قال رسول الله يوم فتح مكة: إن هذا البلد حرام لا يعضد شوكه، ولا يختلى خلاه، ولا ينفر صيده**"(۲) (رسول اللہ ﷺ نے فتح مکہ کے دن فرمایا کہ یہ شہر حرام ہے، اس کا کانٹا نہیں کاٹا جائے گا اور اس کی تازہ گھاس نہیں اکھاڑی جائے گی اور اس کے شکار کو نہیں بھگایا جائے گا)۔

یہ جمہور کا مذہب ہے۔

٦٨- کچھ اجتہادات ایسے بھی ہیں جن کی رو سے حرم مدنی کے جانور میں بھی اس تحریم کے جاری ہونے کی رائے پیش کی جاتی ہے، اور وہ رسول اللہ کا شہر (مدینہ منورہ) اور وہ زمین ہے جو نصوص میں مقررہ حدود تک مدینہ کا احاطہ کرتی ہے، اور اس سلسلہ میں حضرت علیؓ کی مرفوع حدیث ہے: "**المدينة حرم ما بين عير إلى ثور، لا يختلى خلاها و لا ينفر صيدها**"(۱) (مدینہ عیر سے ثور تک حرم ہے، اس کی تازہ گھاس کو نہیں کاٹا جائے گا اور اس کے شکار کو نہیں بھگایا جائے گا)۔ اور شافعیہ کا بھی ایک قول یہی ہے، اور حکم اور دلیل کے لحاظ سے اس کی تفصیل اور حرمین شریفین کے حدود کا بیان حج اور صید کے عنوان میں ملاحظہ کیا جائے۔

اور حرم کے شکار اور محرم کے شکار کے سلسلہ میں بعض حضرات کی رائے یہ ہے کہ وہ صرف شکار کرنے والے پر بطور سزا کے حرام ہوگا، اور صرف اس کے حق میں مردار کی طرح شمار کیا جائے گا، لیکن بذات خود اس کا گوشت حلال ہوگا، لہذا شکار کرنے والے کے علاوہ دوسروں کے لئے اس کا کھانا حلال ہوگا، یہ شافعیہ کا ایک مرجوح قول ہے(۲)۔

اور کچھ حضرات کی رائے یہ ہے کہ محرم کا شکار حدود حرم سے باہر صرف شکار کرنے والے پر حرام ہوگا، اور دوسرے حضرات کی رائے یہ ہے کہ یہ شکار اپنے شکاری اور دوسرے محرموں پر حرام ہوگا، جو لوگ حلال ہیں ان پر نہیں(۳)۔

---

(۱) سورۂ آل عمران/ ٩٧۔

(۲) حضرت ابن عباسؓ کی حدیث: "إن هذا البلد حرام..." کی روایت بخاری (فتح الباری ۴/ ۴۴٩ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/ ٩٨٦-٩٨٧ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۱) حضرت علیؓ کی حدیث: "المدينة حرم..." کے پہلے حصے (یعنی "المدينة حرم ما بين عير وثور") کی روایت بخاری اور مسلم نے کی ہے اور دوسرے حصے (یعنی "لا يختلى خلاها ولا ينفر صيدها...") کی روایت ابوداؤد نے حضرت علیؓ سے مرفوعاً کی ہے۔ شوکانی لکھتے ہیں کہ اس کے رجال صحیح کے رجال ہیں اور اس کی اصل صحیحین میں ہے (فتح الباری ۴/ ۸۱ طبع السلفیہ، صحیح مسلم ۲/ ٩٩۴-٩٩۵ طبع عیسی الحلبی، سنن ابی داؤد ۲/ ۵۳۲ طبع استنبول، نیل الاوطار ۵/ ۱۰۰-۱۰۱ طبع دار الجیل)۔

(۲) المجموع للنووی ۷/ ۳۰۳، ۳۲۲۔

(۳) المجموع ۷/ ۳۳۰، الشرح الکبیر المغنی کے نیچے ۱۱/ ۲۵۰۔

کراہت کا عارضی سبب:

(نجاست کھانے والے جانور):

۶۹ - یہاں ان جانوروں کو بیان کرنا مقصود ہے جو مباح الاصل ہیں، لیکن کسی عارضی سبب کی بنا پر جو اس کراہت کا تقاضا کرتا ہو ان کا کھانا مکروہ ہوجاتا ہے، لہذا جب عارض ختم ہوجائے گا تو کراہت بھی ختم ہوجائے گی، اور فقہاء نے اس قسم میں صرف نجاست کھانے والے جانوروں کا تذکرہ کیا ہے[(۱)]۔

کاسانی لکھتے ہیں: جلالہ وہ اونٹ یا گائے یا بکری ہے جن کی عام خوراک نجاستیں ہوں، لہذا ان کا کھانا مکروہ ہوگا، اس لئے کہ روایت ہے کہ: "أن رسول الله ﷺ نهى عن أكل لحوم الإبل الجلالة"[(۲)] (رسول اللہ ﷺ نے نجاست کھانے والے اونٹ کا گوشت کھانے سے منع فرمایا۔ اور دوسری وجہ یہ ہے کہ جب اس کی اکثر خوراک نجاستیں ہوں تو اس کا گوشت متغیر اور بدبودار ہوجائے گا، لہذا بدبودار طعام کی طرح اس کا کھانا مکروہ ہوگا۔ اور ایک روایت میں ہے کہ "أن رسول الله ﷺ نهى عن الجلالة أن تشرب ألبانها"[(۳)] (آپ ﷺ نے نجاست کھانے والی مادہ جانور کا دودھ پینے سے منع فرمایا ہے)، اور اس لئے کہ جب اس کے گوشت کا مزہ بدل جائے گا تو اس کے دودھ کا مزہ بھی بدل جائے گا۔

اور اس پر سوار ہونے کی ممانعت سے متعلق جو روایت ہے وہ اس بات پر محمول ہے کہ وہ بدبودار ہوگئی ہو، لہذا اس کے استعمال سے بھی باز رہے گا تاکہ لوگ اس کی بدبو سے اذیت محسوس نہ کریں۔

اور ایک قول یہ ہے کہ اس سے انتفاع حلال نہیں ہے، خواہ کھانے کے علاوہ کوئی دوسرا فائدہ ہو، لیکن پہلا قول زیادہ صحیح ہے، اس لئے کہ ممانعت کسی ایسی علت کی بنیاد پر نہیں ہے جس کا تعلق اس کی ذات سے ہو، بلکہ ایسے عارض کی وجہ سے ہے جو اس سے لگا ہوا ہے، اس لئے اس سے انتفاع بذات خود حلال ہوگا اور ممنوع لغیرہ ہوگا۔

۷۰ - اور اگر اسے نجاست کھانے سے روک دیا جائے اور پاک چارہ استعمال کرایا جائے تو کراہت ختم ہوجائے گی، اور اسے روک کر رکھنے کی مدت کی تعیین ہے یا نہیں؟ اس سلسلہ میں امام محمد سے یہ مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا کہ امام ابوحنیفہؒ اسے روک کر رکھنے کی کوئی مدت مقرر نہیں کرتے تھے، اور فرماتے تھے کہ اس وقت تک قید کرکے رکھا جائے جب تک کہ پاکیزہ نہ ہوجائے، امام محمد اور امام ابو یوسف کا بھی یہی قول ہے۔

اور امام ابو یوسفؒ نے امام ابوحنیفہؒ سے نقل کیا ہے کہ اسے تین دن مقید رکھا جائے گا، اور ابن رستم نے امام محمد سے نجاست کھانے والی اونٹنی، گائے اور بکری کے بارے میں نقل کیا ہے کہ یہ سب جانور اس وقت جلالہ شمار کئے جائیں گے جبکہ بدبودار ہوجائیں اور متغیر ہوجائیں اور ان کی بدبو محسوس کی جائے، تو ایسے ہی جانور کا گوشت اور دودھ استعمال نہیں کیا جائے گا۔ یہ حکم اس صورت میں ہے جبکہ ان کی خوراک مخلوط نہ ہو، اور عام طور پر وہ صرف نجاست اور پاخانہ

---

(۱) الجلالۃ: اس کی تعریف گذر چکی (فقرہ ۳۱)۔

(۲) حدیث: "أن رسول الله ﷺ نهى عن أكل لحوم الإبل الجلالة" کی روایت دار قطنی نے عبد اللہ بن عمرؓ سے درج ذیل الفاظ کے ساتھ کی ہے: "نهى رسول الله ﷺ عن الإبل الجلالة أن يؤكل لحمها ولا يشرب لبنها، ولا يحمل عليها إلا الأدم، ولا يذكيها الناس حتى تعلف أربعين ليلة" (رسول اللہ ﷺ نے جلالہ اونٹ کے بارے میں منع فرمایا کہ اس کا گوشت کھایا جائے، اس کا دودھ پیا جائے اور یہ کہ اس پر نہ لادا جائے مگر چمڑے اور لوگ اسے ذبح نہ کریں جب تک کہ وہ چالیس دن گھاس نہ کھالے) اور بیہقی نے اسی اسناد کے ساتھ اور الفاظ میں اختلاف کے ساتھ اس کی روایت کی ہے اور کہا کہ یہ قوی نہیں ہے (سنن دار قطنی ۴/ ۲۸۳ طبع دار المحاسن، سنن البیہقی ۹/ ۳۳۳ طبع الہند)۔

(۳) حدیث: "أن رسول الله ﷺ: نهى عن الجلالة أن تشرب ألبانها" = کی تخریج گذر چکی۔

کھاتے ہوں [1] اور اگر ان کی خوراک ملی جلی ہو تو وہ جلالہ نہیں ہے، لہذا ان کا کھانا مکروہ نہ ہوگا، اس لئے کہ وہ بدبودار نہیں ہوتے ہیں۔

۷۱ - اور آزاد مرغی کا کھانا مکروہ نہیں ہے [2]، اگر چہ وہ نجاست کھاتی ہو، اس لئے کہ وہ اکثر حالت میں نجاست نہیں کھاتی، بلکہ اس کے ساتھ دانہ بھی کھاتی ہے، اور ایک قول یہ ہے کہ اس کے مکروہ نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ وہ (نجاست کھانے سے) اونٹ کی طرح بدبودار نہیں ہوتی ہے، اور کراہت کا حکم بدبو سے متعلق ہے، اسی بنا پر فقہاء نے اس بکری کے بچہ کے بارے میں جو کسی مادہ خنزیر کا دودھ پی کر بڑا ہوا ہو فرمایا کہ اس کا کھانا مکروہ نہیں ہے، اس لئے کہ اس کا گوشت متغیر اور بدبودار نہیں ہوتا ہے، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اعتبار بدبو کا ہے نجاست کھانے کا نہیں۔

اور افضل یہ ہے کہ آزاد مرغی کو روک کر رکھا جائے یہاں تک کہ اس کے پیٹ میں جو نجاست ہے وہ ختم ہو جائے اور یہ حکم بر بنائے احتیاط ہے۔

اور امام ابو یوسف نے امام ابوحنیفہ سے نقل کیا ہے کہ اسے تین دنوں تک روک کر رکھا جائے گا، اور غالباً انہوں نے اس قول کو اس لئے اختیار کیا کہ اس کے پیٹ میں جو نجاست ہے وہ اکثر اس مدت میں ختم ہو جاتی ہے صاحب ''البدائع'' نے جو کچھ لکھا ہے یہ اس کا خلاصہ ہے [1]۔

اور ''الدر المختار'' اور اس پر علامہ ابن عابدین کے حاشیہ ''رد المحتار'' اور ''تقریر رافعی'' سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ نجاست کھانے والے جانور کی کراہت تنزیہی ہے تحریمی نہیں، اور صاحب ''التجنیس'' نے مرغی کو تین دن، بکری کو چار دن اور اونٹ اور گائے کو دس دن محبوس رکھنے کو اختیار کیا ہے، اور سرخسی نے کہا کہ اصح یہ ہے کہ مدت کی تعیین نہ کی جائے اور اس وقت تک باندھ کر رکھا جائے جب تک کہ بدبو زائل نہ ہو جائے [2]۔

۷۲ - اور شافعیہ کا مذہب حنفیہ کے مذہب سے قریب ہے، چنانچہ شافعیہ فرماتے ہیں کہ نجاست کھانے والے جانور کے گوشت میں جب تبدیلی ظاہر ہو جائے خواہ وہ چوپایہ ہو یا پرندہ، اور تبدیلی خواہ مزہ میں ہو یا رنگ میں یا بو میں تو اس سلسلہ میں امام شافعی کے اصحاب کے دو قول ہیں، رافعی کے نزدیک اصل قول حرام ہونے کا ہے، اور نووی کے نزدیک کراہت کا، اور یہی (آخری) قول راجح ہے، اس لئے کہ حدیث میں ممانعت گوشت میں تغیر پیدا ہو جانے کی وجہ سے ہے، لہذا اس سے حرمت مراد نہیں ہوگی۔

جلالہ کے ذبح کے بعد اس کے پیٹ میں پائے جانے والے بچے کا حکم بھی وہی ہوگا جو جلالہ کا ہے، اگر وہ مردہ پایا جائے اور اس میں تبدیلی ظاہر ہو، یہی حکم اس بکری کا بھی ہے جس نے کسی کتیا یا خنزیر کا دودھ پی کر نشو ونما پائی ہو اگر اس کے گوشت میں تغیر واقع ہو جائے، اور نجاست کھانے والا جانور اگر چارہ کھائے یا چارہ نہ کھائے مگر اس کا

---

(۱) عَذِرۃ (عین کے فتحہ اور ذال کے کسرہ کے ساتھ) انسان کے پاخانہ کو کہا جاتا ہے یعنی پاخانے والے وہ فضلے جو اس سے نکلتے ہیں اور کبھی اس کا استعمال ہر جانور سے نکلنے والے فضلے پر ہوتا ہے اور عذرہ کے اصل معنی گھر کے آنگن کے ہیں پھر اس سے پاخانہ اور گوبر کا نام رکھا گیا، اس لئے کہ وہ گھروں کے آنگن میں ڈالا جاتا تھا جیسا کہ انسان کے پاخانہ کو غائط کہا جاتا ہے، اس لئے کہ انسان اپنی فطری ضرورت پوری کرنے کے لئے عادتاً غائط تلاش کرتا ہے اور وہ پست زمین ہے تاکہ وہ لوگوں کی نظروں سے پوشیدہ ہو جائے (القاموس، معجم متن اللغہ، معجم مقاییس اللغہ)۔

(۲) الدجاجۃ المخلاۃ (آزاد مرغی) (مخلاۃ لام کی تشدید کے ساتھ تخلیہ سے اسم مفعول کا صیغہ ہے) اور یہ وہ کھلی ہوئی مرغی ہے جو نجاستیں کھاتی ہے اور کسی باڑے یا گھر میں بند کر کے نہیں رکھی جاتی تاکہ اسے چارہ دیا جائے جیسا کہ رد المحتار میں ہے (۱/۱۴۹)۔

---

(۱) بدائع الصنائع ۵/۳۹-۴۰۔

(۲) الدر المختار مع حاشیہ ابن عابدین ۵/۱۹۴، ۱۹۶، ۲۱۷، تقریر الرافعی ۲/۳۰۵۔

گوشت پاکیزہ ہوجائے تو بغیر کراہت کے حلال ہوگا، اس لئے کہ کراہت کی جو علت ہے یعنی تغیر وہ زائل ہوگئی، اور چارہ کھانے کی مدت متعین نہیں ہے، اور اونٹ میں چالیس دن، گائے میں تیس دن، بکری میں سات دن اور مرغی میں تین دن کی تعیین اکثر حالات کی بنیاد پر ہے اور گوشت پر پاکیزہ ہونے کا حکم لگانے کے لئے دھونا یا پکانا کافی نہیں ہے (۱) اور جب نجاست کھانے والے جانور کا کھانا حرام یا مکروہ ہوگا، تو اس کے تمام اجزاء مثلاً اس کے انڈے اور دودھ کا استعمال بھی حرام یا مکروہ ہوگا، اور بغیر کسی حائل اور واسطے کے ان پر سوار ہونا مکروہ ہوگا، اس لئے کہ اس کے پسینے کا وہی حکم ہے جو اس کے دودھ اور گوشت کا ہے۔

۴۷ – اور حنابلہ نے امام احمد سے دو قول نقل کئے ہیں:

(اول) یہ کہ نجاست کھانے والا جانور حرام ہے، ان کا راجح مذہب یہی ہے، اور ان کے اصحاب کی بھی یہی رائے ہے۔

(دوم) یہ کہ وہ مکروہ ہے (۲)، اور اس کی کراہت کس طرح دور ہوسکتی ہے؟ اس سلسلہ میں امام احمد سے دو روایتیں منقول ہیں:

(اول) یہ کہ نجاست کھانے والے جانور کو مطلقاً تین دنوں تک باندھ کر رکھا جائے گا۔

(دوم) یہ کہ پرندہ کو تین دن، بکری کو سات دن، اور ان کے علاوہ (اونٹ اور گائے وغیرہ جیسے بڑے جانور) کو چالیس دن محبوس رکھا جائے گا۔

اور مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ نجاست کھانے والے پرندے اور مویشی جانور مباح ہیں، لیکن ابن رشد نے کہا کہ امام مالکؒ نے نجاست کھانے والے جانور کو مکروہ قرار دیا ہے (۳)۔

جن حضرات نے نجاست کھانے والے جانور کو حرام قرار دیا ہے ان کی دلیل وہ حدیث ہے جو حضرت ابن عمرؓ سے ثابت ہے کہ انہوں نے فرمایا: "**نهى رسول الله ﷺ عن أكل الجلالة وألبانها**" (۱) (رسول اللہ ﷺ نے نجاست کھانے والے جانور اور اس کے دودھ کے کھانے سے منع فرمایا ہے)۔

اور تین دنوں تک انہیں محبوس رکھنے کی وجہ یہ ہے کہ حضرت ابن عمرؓ جب اسے کھانا چاہتے تھے تو تین دنوں تک اسے محبوس رکھتے اور پاکیزہ چیزیں کھلاتے تھے (۲)۔

اور اونٹ کو چالیس دن تک محبوس رکھنے کی وجہ وہ حدیث ہے جو حضرت عبد اللہ بن عمرؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا: "**نهى رسول الله ﷺ عن الإبل الجلالة أن يؤكل لحمها، ولا يشرب لبنها، ولا يحمل عليها إلا الأدم**" (۳) "**ولا يركبها الناس حتى تعلف أربعين ليلة**" (۴) (رسول اللہ ﷺ نے

= حاشیۃ الرہونی وکنون علی الزرقانی فی باب المباح ۳/ ۹، ۳۰ باب الاعیان الجمۃ ۱/ ۶۷، بدایۃ المجتہد ۱/ ۴۵۲۔

(۱) نہایۃ المحتاج ۸/ ۱۴۷-۱۴۸۔

(۲) المغنی ۱۱/ ۷۳، المحلی لابن حزم ۷/ ۴۱۰۔

(۳) الشرح الصغیر بحاشیۃ الصاوی ۱/ ۳۲۳، الشرح الکبیر بحاشیۃ الدسوقی ۲/ ۱۱۵،

(۱) حدیث: "نهى رسول الله ﷺ عن أكل الجلالة وألبانها" کی روایت ابوداؤد (۴/ ۱۴۸-۱۴۹ طبع عزت عبید دعاس) اور ترمذی (۴/ ۲۷۰ طبع الحلبی) نے کی ہے اور اسے ابن حجر نے التلخیص (۴/ ۱۵۶ شائع کردہ الیمانی) میں اس کی سند میں اختلاف ذکر کیا ہے اور اس کا ایک شاہد بھی ذکر کیا ہے اور اسے قوی قرار دیا ہے۔

(۲) حضرت ابن عمر کے اثر کی روایت درج ذیل الفاظ کے ساتھ: "كان يحبس الدجاجة الجلالة ثلاثا" ابن ابی شیبہ (۸/ ۳۳۵ طبع الدار السلفیہ) نے کی ہے اور ابن حجر نے فتح الباری (۹/ ۶۴۸ طبع السلفیہ) میں اسے صحیح قرار دیا ہے۔

(۳) الأُدُم: ہمزہ اور دال کے ضمہ کے ساتھ أدیم کی جمع ہے یعنی چمڑا۔

(۴) حضرت عبد اللہ بن عمرؓ کی حدیث کہ انہوں نے فرمایا: "نهى رسول الله عن الإبل الجلالة" کی روایت دارقطنی (۴/ ۲۸۳ طبع دار المحاسن) اور بیہقی (۹/ ۳۳۳ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے اور بیہقی نے کہا کہ یہ حدیث قوی نہیں ہے۔

نجاست کھانے والے اونٹ کا گوشت کھانے اور اس کا دودھ پینے اور اس پر چمڑوں کے علاوہ کوئی اور چیز لادنے سے منع فرمایا اور لوگ ان پر سوار نہ ہوں جب تک کہ انہیں چالیس دنوں تک چارہ نہ کھلایا جائے)۔

جانور کے اجزاء اور اس سے جدا ہونے والا حصہ:

جدا کئے گئے عضو کا حکم:

۴۷ - جانور کا جو عضو جدا کیا جائے یعنی اس سے کاٹ کر الگ کیا جائے حالات کے اعتبار سے اس کے کھانے کی حلت اور حرمت کا حکم شرعی الگ الگ ہوتا ہے، اس کی تفصیل درج ذیل ہے:

الف - زندہ جانور کا جدا کیا ہوا عضو:

زندہ جانور سے جدا کیا گیا عضو کھانے کی حلت اور حرمت کے سلسلہ میں مردار کی طرح سمجھا جائے گا، لہذا زندہ مچھلی یا زندہ ٹڈی کے جسم کا کوئی حصہ کاٹ کر الگ کرلیا جائے تو جمہور کے نزدیک اسے کھانا جائز ہے، اس لئے کہ ان دونوں کا مردار کھانا جائز ہے۔

اور ٹڈی کے بارے میں مالکیہ فرماتے ہیں کہ اگر جدا کرتے وقت ذبح کی نیت نہ ہو یا جان بوجھ کر بسم اللہ نہ کہی گئی ہو تو جدا کردہ عضو حرام ہوگا، اور اگر ذبح کی نیت اور تسمیہ کے ساتھ جدا کیا گیا ہو اور وہ جدا کیا گیا عضو سر ہو تو حلال ہے، اور اگر بازو یا ہاتھ یا اس طرح کا کوئی اور عضو ہو تو حلال نہیں ہے۔

اور خشکی کے وہ تمام جانور جن میں بہنے والا خون ہو ان کے جسم سے جدا کیا ہوا حصہ حرام ہوگا، خواہ اس کی اصل حلال ہو جیسے مویشی جانور یا حرام ہو جیسے خنزیر، اس لئے کہ ان دونوں کے مردار بالاتفاق حرام ہیں (۱)، تو اسی طرح وہ جزء بھی جسے اس کے زندہ ہونے کی حالت میں جدا کیا گیا ہو (حرام ہوگا)، چنانچہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "ما قطع من البهيمة وهي حية فهو ميتة" (۲) (زندہ چوپائے کا جو حصہ کاٹ لیا جائے وہ مردار ہے)۔

ب - مردار کا جدا کیا ہوا عضو:

مردار کے جدا کئے ہوئے عضو کا حکم حلال اور حرام ہونے میں بغیر کسی اختلاف کے پورے مردار کے حکم کی طرح ہے۔

ج - ذبح کئے جانے والے حلال جانور سے ذبح کے دوران ذبح کے مکمل ہونے سے قبل جدا کردہ عضو کا حکم:

اس کا حکم زندہ جانور سے جدا کئے گئے جزء کے حکم کی طرح ہے، پس اگر ایک آدمی نے ذبح کے ارادے سے بکری کے حلقوم اور مرئی (نرخرہ) کے بعض حصے کو کاٹ دیا اور دوسرے آدمی نے اس کے دست یا سرین کو کاٹ دیا تو کاٹا ہوا حصہ ناپاک اور اس کا کھانا حرام ہے، جس طرح زندہ جانور سے کاٹا گیا حصہ ناپاک اور حرام ہے، اس میں بھی کوئی اختلاف نہیں ہے۔

د - ذبح کی تکمیل کے بعد مگر روح نکلنے سے قبل حلال ذبیحہ سے جدا کردہ عضو کا حکم:

جمہور کے نزدیک اس کا کھانا حلال ہے، اس لئے کہ اس کا حکم

(۱) مواہب الجلیل ۳/ ۲۲۸، المحلی لابن حزم ۷/ ۴۲۹۔

(۲) حدیث: "ما قطع من البهيمة..." کی روایت احمد (۵/ ۲۱۸ طبع المیمنیہ)، ابوداؤد (۳/ ۲۷۷ طبع عزت عبید دعاس) اور ترمذی (۴/ ۷۴ طبع استنبول) نے کی ہے اور ترمذی نے کہا کہ یہ حدیث حسن غریب ہے۔

ذبیحہ جانور کے حکم کی طرح ہے، کیونکہ زندگی کا باقی ماندہ حصہ بہت ہی جلد ختم ہونے والا ہے، لہذا اس کا حکم موت کے حکم کی طرح ہوگا[1]۔

ھ- شکار کئے گئے جانور سے آلۂ شکار کے ذریعہ جدا کئے گئے عضو کا حکم:

شکار کیا ہوا جانور اس عضو کے جدا کئے جانے کے بعد مستقل طور پر زندہ رہ سکتا ہو یا اس کی زندگی مذبوح جانور کی زندگی جیسی ہو، پس پہلی حالت میں وہ زندہ جانور سے جدا کیا ہوا عضو ہوگا، لہذا وہ اس کے مردار کی طرح ہوگا، اور دوسری حالت میں وہ ذبح کے ذریعہ جدا کیا ہوا عضو ہوگا، اس کے بارے میں نقطۂ نظر مختلف ہے، اس لئے کہ اس کی دو صفتیں ہیں جو تقریباً باہم متعارض ہیں:

(پہلی صفت) یہ ہے کہ وہ ایسا عضو ہے جو ذبح کے مکمل ہونے سے قبل جدا کیا گیا ہے اس لئے اس کا حکم زندہ جانور سے جدا کئے گئے عضو کے حکم کی طرح ہوگا، لہذا وہ حلال نہ ہوگا۔

(دوسری صفت) یہ ہے کہ ذبح مذبوح جانور کے حلال ہونے کا سبب ہے، اور جدا کردہ عضو اور جس جانور سے الگ کیا گیا ہے وہ دونوں مذبوح ہیں، کیونکہ شکار کے ذریعہ ذبح کرنا شکار کردہ پورے جانور کا ذبح کرنا ہے، نہ کہ بعض کا، لہذا عضو حلال ہوگا جیسا کہ باقی حلال ہے، اسی بنا پر اس مسئلہ میں اختلاف اور تفصیل ہے[2]، دیکھئے: "صید"۔

(۱) المحلی لابن حزم ۷/ ۴۴۹، المغنی لابن قدامہ مع الشرح الکبیر ۱۱/ ۵۳، حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۱۹۷۔

(۲) اس دوسرے نقطۂ نظر کی تاکید اس سے ہوتی ہے کہ اگر ذبح کرنے میں بکری کا سر بالکل جدا ہو جائے تو بکری حلال ہوتی ہے۔

مذبوح جانور کے اجزاء کا حکم:

۷۵- اس میں کوئی شک نہیں کہ جب حلال جانور کو ذبح کیا جائے گا تو اس کا کھانا فی الجملہ مباح ہوگا، البتہ اس کے بعض اجزاء کے کچھ خاص احکام ہیں، مثلاً بہنے والا خون بالاتفاق حرام ہے، اور یہ وہ خون ہے جو ذبیحہ سے بہے اور جو ذبح کی جگہ میں باقی رہے اور جو جانور کے اندر حلقوم اور گلا سے سرایت کر جائے، لیکن جو خون رگوں، گوشت، کلیجی، تلی اور دل میں باقی رہ جائے اس کا کھانا حلال ہے، یہاں تک کہ اگر گوشت پکایا جائے اور شوربہ میں سرخی ظاہر ہو تو وہ نہ ناپاک ہوگا، نہ حرام۔

اور حنفیہ وغیرہ نے ذبیحہ کی کچھ چیزوں کا ذکر کیا ہے جو مکروہ یا حرام ہیں، حنفیہ اور دوسروں نے جو کچھ کہا ہے اس کی تفصیل درج ذیل ہے:

۷۶- حنفیہ نے فرمایا[1] کہ جانور کے اجزاء میں سے سات چیزیں حرام ہیں: بہنے والا خون، نر جانور کا ذکر، انثیین، قبل، (یعنی مادہ جانور کی شرمگاہ جس کا نام حیا رکھا جاتا ہے) غدہ (گوشت کی وہ گرہ جو کسی بیماری سے جسم میں ابھر آئی ہو)، اور مثانہ (جو پیشاب جمع ہونے کی جگہ ہے)، پت۔

اور ان کی نظر میں یہ حرمت اللہ تعالیٰ کے اس قول کی بناء پر ہے: "وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ"[2] (اور وہ (نبی) پاکیزہ چیزوں کو ان کے لئے حلال بتلاتے ہیں اور گندی چیزوں کو ان پر حرام فرماتے ہیں)۔

اور یہ ساتوں چیزیں وہ ہیں جنہیں سلیم الطبع لوگ خبیث سمجھتے ہیں، لہذا وہ حرام ہوں گی، اور حدیث سے بھی ان کی خباثت اور گندگی معلوم ہوتی ہے، اس لئے کہ اوزاعی نے واصل بن ابی جمیلہ سے اور

(۱) البدائع ۵/ ۶۱، الدر المختار مع حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۴۳۷۔

(۲) سورۂ اعراف / ۱۵۷۔

انہوں نے مجاہد سے نقل کیا ہے کہ انہوں نے فرمایا: "كره رسول الله ﷺ من الشاة الذكر، والأنثيين، والقبل، والغدة، والمرارة، والمثانة، والدم" (1) (رسول اللہ ﷺ نے بکرے کے ذکر، انثیین، قبل، غدہ، پت، مثانہ اور خون کو ناپسند کیا ہے)۔

اور اس کراہت سے مراد قطعی طور پر مکروہ تحریمی ہے، اس کی دلیل یہ ہے کہ آپ ﷺ نے کراہت میں خون کے ساتھ چھ چیزوں کو جمع فرمایا، اور بہنے والا خون قرآنی نص سے حرام ہے۔

۷۷ - اور امام ابوحنیفہ سے مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا: خون حرام ہے، اور چھ چیزوں کو میں مکروہ سمجھتا ہوں، تو امام ابوحنیفہ نے دم مسفوح کو حرام کیا اور اس کے علاوہ کو مکروہ کہا، اس لئے کہ مطلق حرام وہ ہے جس کی حرمت دلیل قطعی سے ثابت ہو اور دم مسفوح کی حرمت دلیل قطعی سے ثابت ہے، اور وہ اللہ تعالیٰ کا یہ قول ہے: "قُلْ لاَّ أَجِدُ فِيمَا أُوْحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلٰى طَاعِمٍ يَّطْعَمُهُ إِلاَّ أَنْ يَّكُوْنَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَّسْفُوْحًا......" (2) (آپ کہہ دیجئے کہ جو کچھ احکام بذریعہ وحی میرے پاس آئے ہیں ان میں تو میں کوئی حرام غذا پاتا نہیں کسی کھانے والے کے لئے جو اس کو کھائے مگر یہ کہ وہ مردار ہو یا یہ کہ بہتا خون ہو)۔ اور اس کی حرمت پر اجماع بھی منعقد ہو چکا ہے اور اس کے علاوہ دیگر اجزاء کی حرمت دلیل قطعی سے ثابت نہیں ہے بلکہ اجتہاد سے ثابت ہے یا کتاب اللہ کے ظاہر سے جس میں تاویل کا احتمال ہے اور وہ اللہ تعالیٰ کا قول ہے: "وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ

(1) مجاہد کی حدیث: "كره رسول الله من الشاة..." کی روایت بیہقی (۱۰/۷ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے اور اسے منقطع ہونے کی وجہ سے معلول کہا ہے پھر حضرت ابن عباسؓ کے واسطے سے اس کی روایت کی ہے اور اسے ضعیف قرار دیا ہے۔

(2) سورۂ انعام ۱۴۵۔

الْخَبَائِثَ" (اور وہ گندی چیزوں کو ان پر حرام کرتا ہے) یا ان چھ چیزوں کی حرمت اس حدیث سے ثابت ہے جس کا ذکر اوپر آیا، اسی بناء پر امام ابوحنیفہ نے ان دونوں کے درمیان وصف میں فرق کیا ہے، چنانچہ انہوں نے خون کو حرام کیا اور باقی کو مکروہ کہا ہے اور ایک قول یہ ہے کہ چھ اجزاء میں کراہت تنزیہی ہے، لیکن راجح قول جیسا کہ درمختار میں ہے یہ ہے کہ کراہت تحریمی ہے (1)۔

۷۸ - اس تفصیل کے ساتھ یہ بات پیش نظر رہے کہ دم مسفوح کا حرام ہونا متفق علیہ ہے جیسا کہ پہلے گذرا۔

اور مالکیہ میں سے ابن حبیب نے دس چیزوں کے کھانے کا ثقیل ہونا روایت کیا ہے، حرام ہونا نہیں: انثیین، کھر، غدہ، تلی، رگیں، پت، دونوں گردے، مثانہ اور قلب کے دونوں کان (2)۔

۷۹ - اور حنابلہ نے قلب کے کان اور غدہ کے کھانے کو مکروہ کہا ہے، غدہ کو تو اس لئے کہ نبی ﷺ نے اس کے کھانے کو ناپسند فرمایا۔ یہ روایت امام احمد بن حنبل کے بیٹے عبد اللہ نے ان سے نقل کی ہے، اور قلب کے کان کو اس لئے کہ نبی ﷺ نے اس کے کھانے سے منع فرمایا ہے، یہ بات ابو طالب حنبلی نے نقل کی ہے (3)۔

جانور سے جدا ہونے والی چیزوں کا حکم:

۸۰ - نجاست کے عنوان کے تحت یہ بات ثابت ہے کہ جانور سے

(1) البدائع ۶۱/۵، الدر المختار مع حاشیہ ابن عابدین ۲۷۷/۵۔

(2) التاج والإکلیل بہامش الحطاب ۲۲۷/۳۔

(3) مطالب اولی النہی ۳۱۷/۶، لیکن ابن قدامہ نے المغنی (۸۹/۱۱) میں کہا: غدہ اور قلب کے کان کا کھانا مکروہ ہے اس روایت کی وجہ سے جسے مجاہد نے روایت کیا ہے وہ فرماتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے بکری کی چھ چیزوں کو مکروہ قرار دیا ہے (اور ان میں سے ان دونوں کو بھی ذکر فرمایا) اور دوسری وجہ یہ ہے کہ طبیعت اس سے گھن کرتی ہے اور اسے خبیث سمجھتی ہے اور میں سمجھتا ہوں کہ امام احمد نے اسی بنا پر اسے مکروہ کہا ہے نہ کہ حدیث کی وجہ سے اس لئے کہ اس

جدا ہونے والی چیزیں جو بہنے والی ہوں اور فضلے اور انڈے اور جنین (ناقص الخلقت بچہ) کبھی ناپاک ہوتے ہیں اور کبھی پاک، تو ان میں سے جو چیز کسی مذہب میں ناپاک ہوگی اس مذہب کی رو سے اسے کھانا جائز نہ ہوگا، اور جو چیز پاک ہوگی اسے کھانا کبھی جائز ہوگا اور کبھی نہیں، اس لئے کہ پاک ہونے سے کھانے کا حلال ہونا لازم نہیں آتا، کیونکہ پاک چیز کبھی مضر یا گندی ہوتی ہے، لہذا اس کا کھانا حلال نہیں ہوتا ہے۔

اور ہمارے لئے یہاں یہ کافی ہے کہ جس چیز کے بارے میں کثرت سے سوال ہوتا ہے اس کی کچھ مثالیں بیان کردیں:

اول-انڈے:

۸۱- انڈا اگر حلال جانور کے پیٹ سے اس کی زندگی میں نکلا یا شرعی طریقے پر اس کے ذبح کے بعد نکلا یا اس کے مرنے کے بعد نکلا اور وہ جانور ایسا ہے جس میں ذبح کی ضرورت نہیں ہے جیسے مچھلی، تو اس کا انڈا بالاتفاق حلال ہے، الا یہ کہ وہ خراب ہوگیا ہو اور مالکیہ نے خراب انڈے کی تفسیر یہ بیان کی ہے کہ وہ جانور سے جدا ہونے کے بعد عفونت کی وجہ سے خراب ہوگیا ہو یا خون بن گیا ہو یا گوشت کا لوتھڑا بن گیا ہو یا مردہ بچہ بن گیا ہو۔

اور شافعیہ نے اس کی تفسیر یہ بیان کی ہے کہ وہ اس طرح متغیر ہوگیا ہو کہ بچہ بننے کے قابل نہ رہا ہو، لہذا ان کے نزدیک اس کا خون بن جانا مضر نہ ہوگا، اگر تجربہ کار لوگ یہ کہیں کہ وہ بچہ بننے کے لائق ہے۔

۸۲- اور اگر حلال جانور کے مرنے کے بعد اس کے پیٹ سے انڈا نکلا ہو، شرعی طریقے پر ذبح کی نوبت نہ آئی ہو اور وہ جانور ایسا ہو جس میں ذبح کی ضرورت پڑتی ہے، مثلاً مرغی، تو امام ابوحنیفہ کے نزدیک وہ حلال ہے خواہ اس کا چھلکا سخت ہوا ہو یا نہ ہوا ہو۔

اور مالکیہ فرماتے ہیں کہ حلال نہیں ہے۔

اور شافعیہ فرماتے ہیں کہ صرف وہ حلال ہے جس کا چھلکا سخت ہوگیا ہو۔

اور زیلعی نے امام ابو یوسف اور امام محمد سے یہ نقل کیا ہے کہ اگر وہ بہنے والا ہے تو ناپاک ہوگا، لہذا ان کے نزدیک صرف اس صورت میں حلال ہوگا جبکہ جامد ہو۔

۸۳- اور انڈا اگر ایسے جانور سے نکلا ہے جو حلال نہیں ہے تو حنفیہ کے مذہب کا تقاضا یہ ہے کہ اگر وہ جانور بہنے والا خون رکھتا ہو جیسے چتکبرا کوا تو اس کا انڈا اس کے گوشت کے تابع ہوکر نجس ہوگا، اور اس کا کھانا جائز نہ ہوگا۔

اور اگر دم سائل والا جانور نہ ہو جیسے کہ بھڑ تو اس کا انڈا اس کے گوشت کے تابع ہوکر پاک وحلال ہوگا، اس لئے کہ وہ مردار نہیں ہے۔

اور مالکیہ کے نزدیک زندہ یا ذبح شدہ جانور سے نکلا ہوا ہر انڈا حلال ہوگا، اس لئے کہ جو جانور انڈا دیتے ہیں ان کے نزدیک حلال اور حرام ہونے کی تقسیم نہیں ہے، بلکہ ان سب کا کھانا مباح ہے، سوائے اس کے جو زہریلا ہو جیسے کہ چھپکلی کہ وہ جس کے لئے مضر ہو اس پر حرام ہوگی، اسی طرح اگر اس کا انڈا مضر ہو تو حرام ہے ورنہ نہیں، گویا ان کے نزدیک اعتبار ضرر کا ہے اور نووی نے صراحت کی ہے کہ حرام زندہ جانور کا انڈا پاک اور حلال ہے، اس کا پاک ہونا تو اس لئے کہ وہ پاک جانور کی اصل ہے[1] اور اس کا حلال ہونا اس لئے کہ وہ گندا نہیں ہے، لیکن ابن المقری "الروض" میں لکھتے ہیں کہ

= کے بارے میں توان کا کہنا ہے کہ یہ حدیث منکر ہے۔

(۱) یعنی اس لئے کہ شافعیہ کے نزدیک خنزیر یا کتے کے علاوہ اور جوان دونوں سے یا ان میں سے کسی ایک سے پیدا ہوا ان کے علاوہ ہر جانور پاک ہے جب تک کہ وہ زندہ ہو جیسا کہ نجاسات کے باب میں اس کی وضاحت کی گئی ہے۔

حرام جانور کے انڈے میں تردد ہے[1]۔

اور حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ حرام جانور کا انڈا ناپاک ہے، اس کا کھانا حلال نہیں اور اس پر جن چیزوں سے استدلال کیا ہے ان میں سے ایک یہ ہے کہ انڈا جانور کا جزء ہے، تو جب جانور حرام ہوگا تو اس کا جزء بھی حرام ہوگا[2]۔

دوم – دودھ:

۸۴ – دودھ اگر زندہ جانور سے نکلا ہے تو وہ کھانے کے حلال، مکروہ اور حرام ہونے میں اس کے گوشت کے تابع ہے، اور حرام سے آدمی مستثنیٰ ہے، اس کا دودھ مباح ہے، اگر چہ اس کا گوشت حرام ہے، کیونکہ اس کے حرام ہونے کی وجہ اس کا اکرام ہے نہ کہ اس کی خباثت، اس پر حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ سب کا اتفاق ہے۔

اور حنفیہ نے حرام یا مکروہ سے گھوڑے کا استثناء کیا ہے، اس قول کی بنیاد پر جو امام ابوحنیفہ سے نقل کیا گیا ہے کہ وہ حرام ہے یا مکروہ ہے، تو اس اعتبار سے اس کے دودھ کے سلسلہ میں دو رائیں ہیں:

(اول) یہ کہ وہ گوشت کے تابع ہے، اس لحاظ سے وہ حرام یا مکروہ ہوگا۔

(دوم) یہ کہ مباح ہے، اور یہی صحیح ہے، اس لئے کہ گھوڑے کا حرام یا مکروہ ہونا اس کے آلۂ جہاد ہونے کی وجہ سے ہے، اس کے گوشت کی نجاست کی وجہ سے نہیں، اور دودھ آلۂ جہاد نہیں ہے۔

---

(۱) بلقینی نے کہا کہ ''المجموع کی بات، اس کے کھانے کی ممانعت کے سلسلہ میں الأم (للشافعی) اور نہایۃ التتمہ، اور البحر کی صراحت کے خلاف ہے اگر چہ ہم اس کی طہارت کے قائل ہیں اور مذہب شافعی کی کتابوں میں کوئی ایسی چیز نہیں ہے جو اس صراحت کے خلاف ہو'' أسنی المطالب ۱/ ۵۷۰۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۱۹۳، البدائع ۵/ ۳۴، تبیین الحقائق ۱/ ۲۶، الخرشی علی خلیل ۱/ ۸۵، نہایۃ المحتاج ۱/ ۲۲۶ – ۲۲۷، المجموع للنووی ۲/ ۵۵۶، أسنی المطالب ۱/ ۵۷۰، مطالب أولی النہی ۱/ ۲۳۳ – ۲۳۴۔

اور عطاء، طاؤس اور زہری سے یہ منقول ہے کہ انہوں نے پالتو گدھوں کے دودھ کے سلسلہ میں رخصت دی ہے اور اگر حلال جانور کے ذبح کے بعد اس سے دودھ نکلا ہے تو وہ حلال ہے، اس پر سب کا اتفاق ہے۔

اور اگر مردہ عورت سے نکلا ہے تو جو حضرات اس کے قائل ہیں کہ انسان مرنے کے بعد ناپاک نہیں ہوتا ان کے نزدیک وہ حلال ہے[1]، اسی طرح بعض وہ حضرات جو اس کے قائل ہیں کہ وہ مرنے کے بعد ناپاک ہوجاتا ہے، مثلاً امام ابوحنیفہ، ان کے نزدیک بھی حلال ہے، باوجودیکہ وہ مردہ آدمی کی نجاست کے قائل ہیں لیکن فرماتے ہیں کہ مردہ عورت کا دودھ پاک اور حلال ہے۔ اس میں صاحبین کا اختلاف ہے۔

اور اگر دودھ حلال مردہ جانور سے نکلا ہے مثلاً مینڈھا، تو امام ابوحنیفہ کے نزدیک وہ پاک اور حلال ہے۔

اور صاحبین، مالکیہ اور شافعیہ کی رائے ہے کہ وہ حرام ہے اس لئے کہ وہ برتن کے ناپاک ہونے کی وجہ سے ناپاک ہوگیا اور برتن سے مراد مردہ جانور کا تھن ہے جو موت کی وجہ سے ناپاک ہوگیا۔

جو لوگ اس کی طہارت اور اباحت کے قائل ہیں ان کی دلیل اللہ تعالیٰ کا یہ قول ہے: "وَإِنَّ لَكُمْ فِي الْأَنْعَامِ لَعِبْرَةً نُّسْقِيكُم مِّمَّا فِي بُطُونِهِ مِن بَيْنِ فَرْثٍ وَدَمٍ لَّبَنًا خَالِصًا سَائِغًا لِّلشَّارِبِينَ"[2] (اور تمہارے لئے مویشی میں بھی غور درکار ہے، ان کے پیٹ میں جو گوبر اور خون ہے اس کے درمیان میں سے صاف اور گلے میں آسانی سے اترنے والا دودھ ہم تم کو پینے کو دیتے ہیں)۔

---

(۱) یہ بات ملحوظ رکھی جائے کہ مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ میں سے ہر ایک کے دو قول ہیں اور سب کا راجح قول مردار آدمی کا پاک رہنا ہے۔ حنفیہ کے بھی دو قول ہیں، ان کا راجح قول ناپاک ہونا ہے۔

(۲) سورۂ نحل/ ۶۶۔

اور وہ اس طرح کہ اللہ تعالیٰ نے دودھ کی صفت خالص بیان فرمائی ہے، لہذا وہ ظرف کی نجاست کی وجہ سے ناپاک نہ ہوگا، اور دوسری صفت "سائغا" (حلق سے نیچے آسانی سے اترنے والی) بیان فرمائی ہے اور اس کا تقاضا ہے کہ حلال ہو اور تیسرے یہ کہ اللہ تعالیٰ نے اس کے ذریعہ ہم پر احسان جتایا ہے، اور احسان حلال کے ذریعہ ہوتا ہے، نہ کہ حرام کے ذریعہ [1]۔

سوم- اِنْفحہ (بکری کے دودھ پیتے بچے کی آنت سے نکالی ہوئی چیز):

۸۵- انفحہ [2] ایک سفید صفراوی مادہ ہے جو چمڑے کے برتن میں ہوتا ہے اور اسے بکری کے دودھ پینے والے بچے یا حمل کے پیٹ سے نکالا جاتا ہے، اس میں سے تھوڑا سا تازہ دودھ میں ڈالا جاتا ہے تو وہ منجمد ہوجاتا ہے اور گاڑھا ہوکر پنیر بن جاتا ہے، بعض شہروں میں لوگ اسے (مجبنہ) کہتے ہیں اور انفحہ کے چمڑے ہی کو اوجھ کہتے ہیں، جب جانور گھاس چرنے لگتا ہے۔

تو انفحہ اگر ایسے جانور سے لیا جائے جسے شرعی طریقے پر ذبح کیا گیا ہو تو حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک پاک اور حلال ہے اور اگر انفحہ مردہ جانور سے یا غیر شرعی طریقے پر ذبح کئے گئے جانور سے لیا گیا ہے تو جمہور کے نزدیک وہ ناپاک اور حرام ہے، اور امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک وہ پاک اور حلال ہے، خواہ وہ سخت ہو یا بہنے والا ہو، انہوں نے اس کو دودھ پر قیاس کیا ہے جیسا کہ پہلے گذرا۔

اور صاحبین فرماتے ہیں کہ اگر وہ سخت ہو تو اس کے اوپری حصہ کو دھوکر کھانا حلال ہے، اور اگر سیال ہو تو وہ ناپاک ہے، اس لئے کہ موت کی وجہ سے اس کا برتن ناپاک ہوگیا، لہذا اس کا کھانا حرام ہے [1]۔

اس سے معلوم ہوا کہ حلال جانور کے دودھ سے بنایا گیا پنیر اگر ایسے جانور کے انفحہ سے منجمد کیا گیا ہو جو شرعی طریقہ پر ذبح کیا گیا ہو تو وہ بالاتفاق پاک اور حلال ہے، اور اگر مردہ جانور کے انفحہ سے منجمد ہوا ہو تو اس میں اختلاف ہے۔

چہارم: جنین (مادہ جانور کے پیٹ میں پرورش پانے والا بچہ):

۸۶- حلال جانور کا جنین اگر زندہ یا مردہ جانور سے نکلا ہو تو صرف اسی صورت میں حلال ہوگا جبکہ اس کو ذبح کرنے کا موقع ملے، اور شرعی طریقہ پر ذبح کیا جائے۔

اور اگر ایسے جانور سے نکلا ہو جس کو شرعی طریقہ پر ذبح کیا گیا ہو، خواہ ذبح اختیاری ہو یا اضطراری تو یہاں دو حالتیں ہیں:

(پہلی حالت): یہ ہے کہ نفخ روح سے قبل نکلے، اس طور پر کہ وہ منجمد خون ہو یا گوشت کا لوتھڑا ہو یا ناقص الخلقت جنین ہو تو (ان صورتوں میں) جمہور کے نزدیک حلال نہ ہوگا، اس لئے کہ وہ مردار ہے، کیونکہ موت میں پہلے سے زندگی کا ہونا شرط نہیں ہے، اللہ تعالیٰ نے فرمایا: "وَكُنْتُمْ أَمْوَاتًا فَأَحْيَاكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ

(۱) البدائع ۵/ ۴۳، حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۱۳۵، ۵/ ۱۹۴، ۲۱۶، تبیین الحقائق شرح کنز الدقائق ۱/ ۲۶، الخرشی علی خلیل ۱/ ۸۵، المغنی مع حاشیۃ الشرح الکبیر ۱۱/ ۶۶، الشرح الکبیر بر حاشیہ المغنی ۱/ ۳۰۴، مطالب اولی النہی ۱/ ۲۳۳، نہایۃ المحتاج ۱/ ۲۲۷۔

(۲) الإنفحة: ہمزہ کے کسرہ، نون کے سکون، فاء کے فتح اور حاء مہملہ کی تشدید کے ساتھ بھی اور بغیر تشدید کے بھی اور اس میں منفحہ (میم کے کسرہ اور نون کے سکون کے ساتھ) بھی کہا جاتا ہے۔

(۱) البدائع ۵/ ۴۳، الخرشی علی خلیل ۱/ ۸۵، نہایۃ المحتاج ۱/ ۲۲۷، المغنی حاشیۃ الشرح الکبیر ۱۱/ ۸۹۔

يُحْيِيكُمْ"[(۱)] (اور تم محض بے جان تھے سو تم کو جاندار کیا پھر تم کو موت دیں گے، پھر زندہ کریں گے)۔

پس اللہ تعالیٰ کے قول "كُنْتُمْ أَمْوَاتًا" (تم مردہ تھے) کے معنی یہ ہیں کہ تم بغیر زندگی کے مخلوق تھے اور یہ ان میں روح پھونکے جانے سے قبل کی حالت ہے۔

(دوسری حالت) یہ ہے کہ وہ نفخ روح کے بعد نکلے، اس طور پر کہ کامل الخلقت جنین ہو (خواہ اس کے بال نکلے ہوں یا نہ نکلے ہوں) اس حالت کی بھی چند صورتیں ہیں:

(پہلی صورت): یہ ہے کہ وہ زندہ نکلے اور زندگی پائدار ہو تو اس صورت میں اس کو ذبح کرنا واجب ہے، تو اگر ذبح سے قبل مر جائے تو وہ **بالاتفاق** مردار ہے۔

(دوسری صورت): یہ ہے کہ وہ زندہ نکلے اور زندگی مذبوح جانور جیسی ہو، تو اگر ہمیں اس کو ذبح کرنے کا موقع مل جائے اور اس کو ذبح کر دیں تو **بالاتفاق** حلال ہو جائے گا، اور اگر ذبح نہ کیا گیا تو بھی شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک حلال ہوگا، اس لئے کہ مذبوح کی زندگی زندگی نہ ہونے کی طرح ہے، تو گویا یہ ایسا ہے کہ وہ اپنی ماں کے ذبح کی وجہ سے مر گیا ہو۔

اور امام ابو یوسف اور امام محمد کے نزدیک اگر وہ زندہ نکلے اور اتنا وقت نہ ملے کہ اس کو ذبح کیا جا سکے اور وہ مر جائے تو حلال ہے، اور یہ صاحبین کے اس قول پر تفریع ہے کہ جنین کا ذبح اس کی ماں کے ذبح سے ہو جاتا ہے۔

اور مالکیہ فرماتے ہیں کہ اگر ہم اس کے ذبح میں جلدی کریں لیکن وہ اس سے قبل ہی مر جائے تو حلال ہوگا، اس لئے کہ ایسی صورت میں اس کی زندگی زندگی نہ ہونے کے درجہ میں ہے اور گویا کہ وہ اپنی ماں کے ذبح کی وجہ سے مردہ نکلا، لیکن انہوں نے اس صورت میں اس کے حلال ہونے کے لئے یہ شرط لگائی ہے کہ اس کے جسم پر بال نکل آئے ہوں، اگرچہ پورے طور پر نہ نکلے ہوں اور اس کے سر اور آنکھ کے بال کا ہونا کافی نہیں۔

(تیسری صورت): یہ ہے کہ مردہ نکلے اور معلوم ہو کہ اس کی موت اس کی ماں کے ذبح سے قبل ہوئی ہے، تو اس صورت میں **بالاتفاق** حلال نہ ہوگا، اور ماں کے ذبح سے قبل اس کی موت واقع ہونے کا پتہ چند امور سے چل سکتا ہے: ایک یہ ہے کہ وہ اس کے پیٹ میں حرکت کر رہا ہو اور ماں کو مارا جائے تو جنین کی حرکت ختم ہو جائے، پھر اس کو ذبح کیا جائے اور وہ مردہ نکلے اور دوسرے یہ ہے کہ اس کا سر مردہ نکلے پھر اس کی ماں کو ذبح کیا جائے۔

(چوتھی صورت): یہ ہے کہ وہ اپنی ماں کے ذبح کی کچھ مدت بعد نکلے، اس لئے کہ ذبح کرنے والے نے اس کے نکالنے میں سستی اور تاخیر کی تو ایسی صورت میں بھی وہ **بالاتفاق** حلال نہ ہوگا، اس لئے کہ اس میں شک ہے کہ اس کی موت اس کی ماں کے ذبح کی وجہ سے ہوئی ہے یا اس کے نکالنے میں تاخیر ہو جانے کی وجہ سے دم گھٹ جانے سے ہوئی ہے۔

(پانچویں صورت): یہ ہے کہ وہ اپنی ماں کے ذبح کے فوراً بعد مردہ حالت میں نکلے اور یہ پتہ نہ چلے کہ اس کی موت ذبح سے قبل ہوئی ہے، پس غالب گمان یہ ہو کہ اس کی موت ذبح کے سبب واقع ہوئی ہے، کسی دوسرے سبب سے نہیں، اسی صورت میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے، امام ابو حنیفہ، امام زفر اور حسن بن زیاد کی رائے یہ ہے کہ وہ حلال نہیں ہے، اور امام ابو یوسف، امام محمد، مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ اور صحابہ وغیرہم میں سے جمہور فقہاء فرماتے ہیں کہ اس کے کھانے میں کوئی حرج نہیں ہے، البتہ مالکیہ نے بال نکلنے کی شرط لگائی

---

(۱) سورۂ بقرہ ر ۲۸۔

ہے اور یہ بہت سے صحابہ کا مذہب ہے۔

اور امام ابوحنیفہ اور جو لوگ ان کے ساتھ ہیں ان کی دلیل اللہ تعالیٰ کا یہ قول ہے: "حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ" (تم پر مردار حرام کیا گیا ہے)۔ اور جو جنین اپنی ماں کے ذبح کے بعد زندہ نہ پایا گیا وہ میتہ ہے اور اس قول کی تائید اس سے ہوتی ہے کہ جنین کی زندگی مستقل ہے، اس لئے کہ اس کی ماں کی موت کے بعد اس کے باقی رہنے کا تصور کیا جاسکتا ہے، لہٰذا اس کا ذبح کرنا بھی مستقل طور پر ہوگا۔

اور امام ابو یوسف، امام محمد اور جمہور فقہاء کی دلیل نبی ﷺ کا یہ قول ہے: "ذكاة الجنين ذكاة أمه"[1] (جنین کی ماں کا ذبح ہی اس کا بھی ذبح ہے)۔ اس حدیث کا تقاضا یہ ہے کہ اس کی ماں کے ذبح سے وہ بھی مذبوح ہوجائے اور ان کی دوسری دلیل یہ ہے کہ وہ حقیقتاً اور حکماً اپنی ماں کے تابع ہے۔ حقیقتاً تابع ہونا تو ظاہر ہے اور حکماً اس لئے کہ اس کی ماں کی بیع سے اس کی بیع ہوجاتی ہے اور اس لئے بھی کہ ماں کا جنین ماں کی آزادی سے آزاد ہوجاتا ہے، اور تابع میں حکم اصل کی علت سے ثابت ہوتا ہے اور اس کے لئے علاحدہ علت شرط نہیں ہے تاکہ تابع اصل نہ بن جائے[2]۔

مضطر (مجبور) کا مردار وغیرہ کو کھانا:

۸۷ - مسلمانوں کا اس بات پر اجماع ہے کہ مضطر کے لئے مردار وغیرہ کا کھانا مباح ہے، اور اللہ تعالیٰ نے قرآن کریم میں پانچ مقامات میں حرام چیزوں کی طرف محتاج ومجبور ہوجانے کا ذکر فرمایا ہے:

(اول) سورۂ بقرہ کی آیت / ۱۷۳، اس میں مردار وغیرہ کی حرمت کا تذکرہ کرنے کے بعد فرمایا گیا: "فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَّلاَ عَادٍ فَلاَ إِثْمَ عَلَيْهِ إِنَّ اللّهَ غَفُوْرٌ رَّحِيْمٌ" (پھر بھی جو شخص بے تاب ہوجائے بشرطیکہ نہ تو طالب لذت ہو اور نہ تجاوز کرنے والا ہو تو اس شخص پر کچھ گناہ نہیں، واقعی اللہ تعالیٰ بڑا غفور اور رحیم ہے)۔

(دوم) سورۂ مائدہ کی تیسری آیت، اس میں مردار وغیرہ کے حرام ہونے کا تذکرہ کرنے کے بعد فرمایا گیا: "فَمَنِ اضْطُرَّ فِيْ مَخْمَصَةٍ غَيْرَ مُتَجَانِفٍ لِإِثْمٍ فَإِنَّ اللّهَ غَفُوْرٌ رَّحِيْمٌ" (پھر جو شخص شدت کی بھوک میں بے تاب ہوجائے بشرطیکہ کسی گناہ کی طرف اس کا میلان نہ ہو تو یقیناً اللہ تعالیٰ معاف کرنے والے ہیں، رحمت والے ہیں)۔

(سوم) سورۂ انعام کی آیت / ۱۴۵، اور اس میں مردار وغیرہ کے حرام ہونے کا تذکرہ کرنے کے بعد فرمایا گیا: "فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَّلاَ عَادٍ فَإِنَّ رَبَّكَ غَفُوْرٌ رَّحِيْمٌ" (پھر جو شخص بے تاب ہوجائے بشرطیکہ نہ تو طالب لذت ہو اور نہ تجاوز کرنے والا ہو تو واقعی آپ کا رب غفور اور رحیم ہے)۔

(چہارم) سورۂ انعام کی آیت / ۱۱۹، اس میں ہے: "وَمَا لَكُمْ أَلاَّ تَأْكُلُوْا مِمَّا ذُكِرَ اسْمُ اللّهِ عَلَيْهِ وَقَدْ فَصَّلَ لَكُمْ مَّا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ إِلاَّ مَا اضْطُرِرْتُمْ إِلَيْهِ" (اور تم کو کون امر اس کا باعث ہوسکتا ہے کہ ایسے جانوروں سے نہ کھاؤ جس پر اللہ کا نام لیا گیا ہو، حالانکہ اللہ تعالیٰ نے ان سب جانوروں کی تفصیل بتلادی ہے جن کو تم پر حرام کیا ہے، مگر وہ بھی جب تم کو سخت ضرورت پڑجائے تو حلال ہیں)۔

(پنجم) سورۂ نحل کی آیت / ۱۱۵، اس میں مردار وغیرہ کے حرام

---

(۱) حدیث: "ذكاة الجنين ذكاة أمه" کی روایت ترمذی نے کی ہے اور الفاظ ان ہی کے ہیں، نیز ابوداؤد اور ابن ماجہ نے اس کی روایت حضرت ابوسعید خدریؓ سے کی ہے اور ترمذی نے کہا کہ یہ حدیث حسن ہے (تحفۃ الاحوذی ۵ / ۸۰ ۳ شائع کردہ السلفیہ، عون المعبود ۳ / ۶۲ - ۶۳ طبع الہند، سنن ابن ماجہ ۲ / ۱۰۶۷ طبع عیسی الحلبی)۔

(۲) ابن عابدین ۵ / ۱۹۳، جواہر الاکلیل ۱ / ۲۱۶، بدایۃ المجتہد ۱ / ۴۴۲، حاشیہ قلیوبی وعمیرہ ۴ / ۲۶۲، المغنی ۸ / ۵۷۹ - ۵۸۰۔

ہونے کا تذکرہ کرنے کے بعد فرمایا گیا: "فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَّلاَ عَادٍ فَإِنَّ اللّٰهَ غَفُوْرٌ رَّحِيْمٌ" (پھر جو شخص کہ بالکل بے قرار ہو جائے بشرطیکہ طالب لذت نہ ہو اور نہ حد سے تجاوز کرنے والا ہو تو اللہ تعالیٰ بخش دینے والا مہربانی کرنے والا ہے)۔

۸۸- پس اللہ تعالیٰ کے قول: "فَمَنِ اضْطُرَّ" کے معنی یہ ہیں کہ جسے ضرورت مردار وغیرہ کے کھانے پر مجبور کردے، مثلاً اس طور پر کہ اگر وہ اسے نہ کھائے تو اس کو اپنی جان یا بعض اعضاء پر ضرر لاحق ہونے کا اندیشہ ہو۔

(اور باغی) وہ ہے جو مردار کے کھانے میں دوسرے پر زیادتی کرے، اس طور پر کہ وہ دوسرے مضطر پر اپنے آپ کو ترجیح دے اور وہ اکیلا مردار وغیرہ کھا جائے اور دوسرا بھوک کی وجہ سے مر جائے۔

اور ایک قول یہ ہے کہ باغی وہ ہے جو سفر وغیرہ میں نافرمان ہو، اس سلسلہ میں اختلاف آگے آئے گا (فقرہ/ ۱۰۰)۔

(عادی) وہ ہے جو اس مقدار سے زیادہ کھالے جس سے جان بچ جاتی ہے اور ضرر دفع ہو جاتا ہے یا آسودگی کی حد سے زیادہ کھالے، اس میں اختلاف ہے جیسا کہ آگے آرہا ہے۔

(اور مخمصہ) شدت کی بھوک ہے، اللہ تعالیٰ کے قول میں "فِيْ مَخْمَصَةٍ" کی قید اس حالت کو بیان کرنے کے لئے ہے جس میں اضطرار کا وقوع کثرت سے ہوتا ہے، اور اس کا مقصد اس حالت سے پرہیز کرنا نہیں ہے جس میں بھوک نہیں ہوتی ہے، اس لئے کہ بھوک کے علاوہ دوسری حالت میں جو شخص مضطر ہو اس کے لئے بھوک کے مضطر کی طرح کھانا حلال ہے۔

(المتجانف لاثم) وہ ہے جو گناہ کی طرف مائل ہو، یعنی جس کا مقصد حرام کا ارتکاب کرنا ہو اور یہی وہ اور بغاوت عدوان ہے جس کا ذکر دوسری آیات میں کیا گیا ہے[1]۔

۸۹- اور سنت نبوی میں جو وارد ہے ان میں سے ایک روایت وہ ہے جسے ابو واقد لیثیؓ نے روایت کیا ہے: "قال قلت يا رسول الله إنا بأرض تصيبنا مخمصة، فما يحلّ لنا من الميتة؟ فقال: إذا لم تصطبحوا ولم تغتبقوا ولم تحتفئوا بقلاً فشأنكم بها"[2] (وہ فرماتے ہیں کہ میں نے کہا: اے اللہ کے رسول! ہم ایسی سرزمین میں ہیں جہاں ہمیں شدید بھوک لاحق ہوتی ہے تو مردار میں سے ہمارے لئے کیا حلال ہے؟ تو آپ ﷺ نے فرمایا کہ جب تمہیں صبح وشام کھانے پینے کی معمولی چیز ساگ سبزی بھی نہ ملے تو تم مردار کھا سکتے ہو)۔

مگر اباحت سے کیا مقصود ہے؟ اور جس ضرورت کی بنیاد پر حرام شی مباح ہوتی ہے، اس کی حد کیا ہے اور اضطرار کی وجہ سے جو حرام چیزیں مباح ہو جاتی ہیں ان کی تفصیلات کیا ہیں اور متعدد حرام چیزیں موجود ہوں تو ان (کے استعمال) کی ترتیب کیا ہوگی اور بھر پیٹ کھانا یا توشہ کے طور پر ان میں سے ساتھ رکھنا جائز ہے یا نہیں؟ اور ان کے علاوہ دیگر مسائل میں فقہاء کا اختلاف ہے، جس کی تفصیل درج ذیل ہے:

مردار وغیرہ کے مباح ہونے کا مقصد کیا ہے:

۹۰- مردار وغیرہ کے مباح ہونے کا مقصد کیا ہے؟ اس میں فقہاء کا

---

(۱) یہی حکمت سے پر آیات ضرورتوں اور ان کے استثنائی احکام کے قاعدے کی بنیاد تھی، یعنی وہ قاعدہ جس کو فقہاء نے اپنے قول: "الضرورات تبیح المحظورات" سے تعبیر کیا ہے (الاشباہ والنظائر لابن نجیم بحاشیۃ الحموی ۱/ ۱۱۸، مجلۃ الاحکام العدلیہ وشروحہا: دفعہ/ ص ۲۱) اور اس کی وجہ سے شریعت تمام استثنائی ظروف وحالات سے ہم آہنگ ہوگئی لیکن ضرورت کے کچھ فقہی حدود اور معیار ہیں، چنانچہ ایسا نہیں ہے کہ ہر وہ چیز جسے ضرورت سمجھ کر حرام شی کو مباح کرنے کا ارادہ کیا جائے وہ حقیقت میں بھی ضرورت ہو (کمیٹی)۔

(۲) حضرت ابو واقد کی حدیث: "إذا لم تصطبحوا ولم تغتبقوا..." کی

اختلاف ہے، بعض حضرات فرماتے ہیں کہ مقصود کھانے اور نہ کھانے کا جواز ہے، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کے قول: "فَلاَ إِثْمَ عَلَيْهِ" (پس اس پر کوئی گناہ نہیں ہے) سے بظاہر یہی معلوم ہوتا ہے اور یہ قول بعض مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا ہے۔

اور دوسرے فقہاء فرماتے ہیں کہ مضطر کے لئے مردار وغیرہ کے مباح ہونے کا مقصد یہ ہے کہ اس کا کھانا واجب ہے، حنفیہ کا یہی مذہب ہے اور مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا راجح قول بھی یہی ہے۔

اور اس کی دلیل اللہ تعالیٰ کا یہ قول ہے: "وَلاَ تَقْتُلُوْا أَنْفُسَكُمْ"(۱) نیز ارشاد ہے: "وَلاَ تُلْقُوْا بِأَيْدِيْكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ"(۲) (اور اپنے آپ کو اپنے ہاتھوں تباہی میں مت ڈالو)۔

اور اس میں کوئی شک نہیں کہ جو شخص (حالت اضطرار میں) مردار وغیرہ کے کھانے کو چھوڑ دے یہاں تک کہ مر جائے وہ اپنی جان کو قتل کرنے والا اور اپنے آپ کو ہلاکت میں ڈالنے والا شمار کیا جائے گا، اس لئے کہ کھانے سے باز رہنا ایسا فعل ہے جو انسان کی طرف منسوب ہوتا ہے۔

۹۱- جو حضرات واجب ہونے کے قائل ہیں ان کا قول اللہ تعالیٰ کے قول: "فلا إثم عليه" (اس پر کوئی گناہ نہیں ہے) کے منافی نہیں ہے، اس لئے کہ کھانے میں گناہ کی نفی عام ہے، جواز اور وجوب کی دونوں حالتیں اس میں داخل ہیں، لہٰذا اگر وجوب کے ساتھ اس کی تخصیص کے سلسلہ میں کوئی قرینہ پایا جائے گا تو اس پر عمل کیا جائے گا، جیسا کہ اللہ تعالیٰ کے اس قول میں ہے: "إِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ مِنْ شَعَائِرِ اللّٰهِ فَمَنْ حَجَّ الْبَيْتَ أَوِ اعْتَمَرَ فَلاَ جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ يَّطَّوَّفَ بِهِمَا"(۱) (بیشک صفا اور مروہ منجملہ یادگار خداوندی ہیں، سو جو شخص حج کرے بیت اللہ کا یا عمرہ کرے اس پر ذرا بھی گناہ نہیں، ان دونوں کے درمیان طواف کرنے میں)۔

پس صفا اور مروہ کے درمیان سعی کرنے سے گناہ کی نفی ایک عام مفہوم ہے جسے اس دلیل سے خاص کیا گیا ہے جو اس کے وجوب یا فرضیت پر دلالت کرتی ہے(۲)۔

مباح کرنے والی ضرورت کی حد:

۹۲- ابوبکر جصاص لکھتے ہیں: آیت میں مذکور ضرورت کا معنی یہ ہے کہ اس کو کھانا چھوڑ دینے کی وجہ سے اپنی جان یا بعض اعضاء پر ضرر پہنچنے کا اندیشہ ہو اس کے تحت دو معنی آتے ہیں:

(اول) یہ کہ ایسی صورت پیش آئے کہ اس کو مردار کے علاوہ کچھ اور نہ ملے۔

(دوم) یہ کہ مردار کے علاوہ (کھانے کی) دوسری چیز موجود ہو لیکن اسے اس کے کھانے پر ایسی دھمکی کے ساتھ مجبور کیا جائے کہ وہ اس سے اپنی جان یا بعض اعضاء کے تلف ہونے کا خطرہ محسوس کرے، اور ہمارے نزدیک آیت سے یہ دونوں معنی مراد ہیں، اس لئے کہ اس میں ان دونوں کا احتمال ہے(۳)۔

اور حالت اکراہ اضطرار کے معنی میں داخل ہے، اس کی تائید رسول اللہ ﷺ کے اس قول سے ہوتی ہے: "إن الله وضع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه"(۴) (بیشک

= روایت احمد (۵/ ۲۱۸ طبع المیمنیہ) نے کی ہے، ہیثمی نے مجمع الزوائد میں فرمایا کہ اس کے رجال ثقہ ہیں (۵/ ۵۰ طبع القدسی)۔

(۱) سورۂ نساء/ ۲۹۔

(۲) سورۂ بقرہ/ ۱۹۵۔

(۱) سورۂ بقرہ/ ۱۵۸۔

(۲) الدر المختار بحاشیہ ابن عابدین ۵/ ۲۱۵، لشرح الکبیر ۱/ ۳۲۳-۳۲۴، حاشیۃ العدوی علی شرح الخرشی علی خلیل ۲/ ۲۲۶، نہایۃ المحتاج ۸/ ۱۵۰، المجموع ۳/ ۵۳۰۔

(۳) احکام القرآن للجصاص ۱/ ۱۵۰۔

(۴) حدیث: "إن الله وضع عن أمتي..." کی روایت ابن ماجہ (۱/ ۶۵۹ طبع

اللہ تعالیٰ نے میری امت سے غلطی اور بھول اور اس عمل کو معاف کر دیا ہے جس پر اسے مجبور کیا جائے) اور ''درمختار'' کی عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ ضرورت میں ہلاکت کا اندیشہ اور کھڑے ہو کر نماز پڑھنے یا روزہ رکھنے سے عاجز ہونے کا اندیشہ داخل ہے (۱)۔

اور مالکیہ کی کتاب ''الشرح الصغیر'' میں ضرورت کی تفسیر یہ کی گئی ہے کہ ہلاکت یا شدت ضرر کا اندیشہ ہو (۲)۔

اور رملی شافعی نے ''نہایۃ المحتاج'' میں اس کی تفسیر یہ کی ہے کہ موت یا مرض کا اندیشہ ہو یا ان کے علاوہ ہر ایسی تکلیف کا اندیشہ ہو جس کی وجہ سے تیمم مباح ہو جاتا ہے، اسی طرح چلنے سے عاجز ہو جانے یا ساتھیوں سے پیچھے رہ جانے کا اندیشہ ہو، اگر اسے اس کی وجہ سے ضرر لاحق ہو، اسی طرح بھوک اگر اسے اس درجہ مشقت میں ڈال دے کہ وہ اس پر صبر نہ کر سکے (اسے بھی ضرورت میں شامل کیا ہے)۔

اور جس تکلیف کی وجہ سے شافعیہ کے نزدیک تیمم کرنا مباح ہوتا ہے وہ مرض کا لاحق ہو جانا یا اس کا بڑھ جانا یا مستحکم ہو جاتا ہے یا اس کی مدت کا زیادہ ہو جانا ہے یا کسی ظاہری عضو میں کسی فاحش عیب کا لاحق ہو جانا ہے، بخلاف اس فاحش عیب کے جو کسی باطنی عضو میں لاحق ہو، اور ظاہری عضو وہ ہے جو کام کرنے کے وقت ظاہر ہوتا ہے، مثلاً چہرہ، دونوں ہاتھ، اور باطنی عضو وہ ہے جو اس کے برخلاف ہو۔

اور اس سلسلہ میں شافعیہ سے مروی ہے کہ عادل ڈاکٹر کے قول پر اعتماد کیا جائے گا اور اگر مضطر علم طب کا جانکار ہو تو وہ اپنے علم کے مطابق عمل کرے گا، اور اگر محض تجربہ کار ہے تو رملی کے قول کی رو سے اپنے تجربہ پر عمل نہیں کرے گا، اور ابن حجر نے کہا کہ اپنے تجربہ پر عمل کرے گا، خاص طور پر جب ڈاکٹر موجود نہ ہو (۱)۔

حنابلہ فرماتے ہیں کہ ضرورت صرف یہ ہے کہ تلف ہو جانے کا اندیشہ ہو، اس سے کم نہیں، یہی صحیح مذہب ہے، اور ایک قول یہ ہے کہ تلف اور ضرر دونوں کا خوف اس میں داخل ہے، اور ایک قول یہ ہے کہ ضرورت یہ ہے کہ تلف ہونے کا یا ضرر پہنچنے کا یا مرض لاحق ہونے کا ڈر ہو یا ساتھیوں سے اس طرح کٹ جانے کا خوف ہو کہ اس کی وجہ سے ہلاکت کا اندیشہ ہو (۲)۔

ان محرمات کی تفصیل جو ضرورت کی وجہ سے مباح ہو جاتی ہیں:

۹۳- سابقہ آیات میں جن اشیاء کے حرام ہونے کا تذکرہ ہے یعنی مردار، خون، خنزیر کا گوشت اور وہ جانور جس کے ذبح کرتے وقت غیر اللہ کا نام لیا گیا ہو، گلا گھونٹ کر مارا ہوا، چوٹ کھا کر، اوپر سے گر کر، دوسرے جانور کے سینگ سے مرا ہو، اور جسے درندے نے کھایا ہو، اور جسے بتوں کے استھانوں پر ذبح کیا گیا ہو، ضرورت کے وقت یہ تمام چیزیں بالاتفاق مباح ہو جاتی ہیں۔

اسی طرح ہر وہ زندہ جانور جو حلال نہیں ہے، مضطر کے لئے اس کے کھانے تک رسائی حاصل کرنے کے لئے ذبح کے ذریعہ یا بغیر ذبح کے اسے قتل کرنا جائز ہے۔ اسی طرح حیوانات کے علاوہ وہ چیزیں جو نجاست کی وجہ سے حرام ہیں وہ بھی حلال ہو جاتی ہیں، اور اس کی مثال تریاق ہے جس میں شراب اور سانپ کا گوشت ہوتا ہے۔

لیکن وہ چیزیں جو اس بنا پر حرام ہیں کہ ان کے کھانے سے انسان

= المجلس) نے کی ہے اور ابن حجر نے کہا کہ اس کے رجال ثقہ ہیں (فیض القدیر ۲/ ۲۶۷ طبع المکتبۃ التجاریہ)۔

(۱) الدر المختار ۵/ ۲۱۵۔

(۲) الشرح الصغیر ۱/ ۳۲۳۔

(۱) نہایۃ المحتاج ۸/ ۱۵۰، الباجوری علی ابن قاسم ۱/ ۹۱ - ۹۲۔

(۲) المغنی ۳/ ۵۳۱۔

ہلاک ہوجاتا ہے مثلاً زہر، تو ضرورت کی وجہ سے وہ مباح نہیں ہوتیں، اس لئے کہ اس کا کھانا موت میں جلدی کرنا اور خودکشی ہے جو اکبر الکبائر میں سے ہے اور اس پر تمام مذاہب کا اتفاق ہے۔

۹۴ - اور شراب کے بارے میں اجتہادات مختلف ہیں، حنفیہ فرماتے ہیں کہ جو شخص پیاس سے خوف محسوس کرتا ہو اور اس کے پاس اس کے علاوہ کچھ اور نہ ہو تو وہ اسے پئے گا، لیکن اتنی مقدار پئے گا جس سے پیاس دور ہوجائے، اگر یہ معلوم ہو کہ اس سے پیاس دور ہوجائے گی [1]۔

اور مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ فرماتے ہیں کہ مضطر پیاس کو دفع کرنے کے لئے خالص شراب نہیں پئے گا [2]، اسے صرف وہ شخص پئے گا جس کے حلق میں لقمہ یا کوئی اور چیز اٹک گئی ہو اور وہ اسے حلق سے اتارنے کے لئے شراب کے سوا کچھ اور نہ پائے [3]۔

مضطر کے لئے مردار وغیرہ کے مباح ہونے کی شرائط:

۹۵ - فقہاء نے اضطرار اور اس کے استثنائی احکام کی بحث کے ذیل میں ان شرائط کو جن کی بنیاد پر کسی مضطر کے لئے مردار اور دوسری حرام چیزیں مباح ہوجاتی ہیں شرائط کے عنوان سے ذکر نہیں کیا ہے، بلکہ تلاش کرنے والا ان شرائط کو مسائل اور احکام کے درمیان مختلف مقامات میں پاتا ہے۔

اضطرار کے حالات اور اس کے احکام سے فقہاء نے جو بحث کی

(۱) ابن عابدین ۵/۲۱۵، المحلی ۷/۴۲۶۔

(۲) شافعیہ نے اس سے اس صورت کو مستثنیٰ کیا ہے کہ اگر اس کی پیاس اتنی بڑھ جائے کہ ہلاکت کے قریب ہوجائے تو اس صورت میں اس کے لئے اس کا پینا حلال ہے (نہایۃ المحتاج ۸/۱۲)۔

(۳) الشرح الصغیر مع حاشیۃ الصاوی ۱/۳۲۳، نہایۃ المحتاج ۸/۱۵۰، مطالب اولی النہی ۶/۲۱۱، احکام القرآن للجصاص ۱/۱۵۰، المحلی لابن حزم ۷/۴۲۶۔

ہے اس کا خلاصہ یہ ہے کہ مضطر کے لئے محرمات کے مباح ہونے کے لئے مختلف مذاہب کے فقہاء نے جن شرعی شرائط کا لحاظ کیا ہے ان کی دو قسمیں ہیں:

(۱) وہ عام شرائط جو اضطرار کی تمام حالتوں میں فقہی مذاہب کے درمیان متفق علیہ ہیں۔

(۲) وہ عام شرائط جن کا بعض مذاہب نے اعتبار کیا ہے اور دوسرے مذاہب نے نہیں کیا ہے، اس کا بیان درج ذیل ہے:

(اول) وہ عام شرائط جو متفق علیہ ہیں:

۹۶ - مضطر کے لئے مردار وغیرہ کے مباح ہونے کے واسطے عام طور پر تین شرطیں ملحوظ رکھی گئی ہیں:

(اول) یہ کہ وہ حلال کھانا نہ پائے، خواہ ایک ہی لقمہ کیوں نہ ہو، اگر وہ ایک لقمہ بھی حلال کھانا پائے گا تو پہلے اس کا کھانا واجب ہوگا، پھر اگر اس سے کام نہ چلے تو اس کے لئے حرام حلال ہوگا۔

(دوم) یہ کہ وہ موت کے اس درجہ قریب نہ ہوگیا ہو کہ اسے کھانا کھانے سے فائدہ نہ ہو اگر وہ اس حالت میں پہنچ گیا ہے تو اس کے لئے حرام حلال نہ ہوگا [1]۔

(سوم) یہ کہ وہ کسی مسلمان یا ذمی کا مال یعنی حلال کھانا نہ پائے، اس شرط میں قدرے تفصیل ہے، جس کا بیان درج ذیل ہے:

۹۷ - حنفیہ فرماتے ہیں کہ اگر مضطر بھوک کی وجہ سے موت کا خوف محسوس کرے اور اس کے اس ساتھی کے پاس کھانا ہو جو خود اضطرار کی حالت میں نہیں ہے تو مضطر کے لئے جائز ہے کہ وہ اس سے قیمتاً اتنی مقدار میں لے لے جس سے اپنی بھوک کو مٹا سکے، اگر اس کے پاس فی الحال قیمت ادا کرنے کے لئے کچھ نہ ہو تو وہ قیمت اس کے ذمہ

(۱) نہایۃ المحتاج ۸/۱۵۰۔

دین کی حیثیت سے لازم ہوگی، اور قیمت اس پر اس لئے لازم ہوگی کہ فقہاء کے نزدیک عام مقررہ قاعدوں میں سے ایک قاعدہ یہ ہے: "**الاضطرار لا يبطل حق الغير**"(۱) (اضطرار دوسرے کے حق کو باطل نہیں کرتا)۔

اسی طرح وہ اس پانی میں سے جو دوسرے کی ملکیت ہے اتنی مقدار لے لے گا جس سے پیاس دور ہوجائے، اور اگر پانی کا مالک اسے روکے تو مضطر اس سے بغیر ہتھیار کے لڑائی کرے گا، اس لئے کہ اس حال میں روکنے والا ساتھی ظالم ہے، پس اگر اس ساتھی کو خود بھوک یا پیاس کا خوف ہو تو اس کے لئے کچھ حصہ چھوڑ دے گا(۲)۔

اور کسی حلال چیز کے موجود رہتے ہوئے جو کسی ایسے آدمی کی ملکیت ہو جو خود حالت اضطرار میں نہیں ہے، اور مضطر اس کے لینے پر خواہ طاقت کے ذریعہ، قادر ہو تو اس کے لئے یہ جائز نہیں ہے کہ وہ حرام چیزوں مثلاً مردار اور شراب کے ذریعہ بھوک اور پیاس کو دور کرے۔

مالکیہ نے اس حال میں کھانے والے سے اسے دھمکی دینے کے بعد ہتھیار سے لڑنے کو جائز قرار دیا ہے، دھمکی دینے اور ڈرانے کی صورت یہ ہے کہ مضطر اسے بتادے کہ وہ حالت اضطرار میں ہے اور اگر وہ اسے (کھانا) نہیں دے گا تو وہ اس سے لڑائی کرے گا، اس کے بعد اگر مضطر اسے قتل کردے تو اس کا خون باطل ہوگا، اس لئے کہ اس پر اپنے کھانا مضطر پر خرچ کرنا واجب تھا اور اگر کھانے کا مالک مضطر کو قتل کردے تو اس پر قصاص واجب ہوگا(۳)۔

(۱) مطالب اولی النہی ۶/ ۳۲۳-۳۲۴، المجلہ دفعہ: ۳۳۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۲۱۵، ۲۶۵۔ اور اگر مالک اسے اپنے حق سے روکنے کے لئے ہتھیار استعمال کرے تو ظاہر یہ ہے کہ ایسی صورت میں مضطر کے لئے اپنی جان سے دفاع کرنے کے لئے ہتھیار کے ذریعہ اس کا مقابلہ کرنا جائز ہے (کمیٹی)۔

(۳) الشرح الصغیر مع حاشیۃ الصاوی ۱/ ۳۲۳۔

۹۸- شافعیہ اور حنابلہ فرماتے ہیں کہ مضطر دوسرے کا کھانا پائے تو اگر کھانے والا غائب ہو اور مضطر اس کے علاوہ کچھ اور نہ پائے تو وہ اس میں سے کھالے گا، اور اگر وہ چیز مثلی ہے تو قدرت حاصل ہوجانے کی صورت میں اس کے مثل تاوان دے گا، اور اگر وہ چیز قیمی (یعنی غیر مثلی) ہو تو اس کی قیمت تاوان دے گا، تاوان کا حکم مالک کے حق کے تحفظ کی خاطر ہے، اور اگر اس کا مالک موجود ہو(۱) تو اگر وہ خود بھی مضطر ہو اور کھانا اس کی ضرورت سے فاضل نہ ہو تو اس پر پہلے مضطر کے لئے اس کا خرچ کرنا لازم نہ ہوگا، بلکہ وہ خود اس کا زیادہ مستحق ہے، اس لئے کہ حدیث ہے: "**ابدأ بنفسك...**"(۲) (اپنی ذات سے شروع کرو)۔

لیکن اگر پہلا مضطر مسلمان اور معصوم ہو اور دوسرا اپنی ذات پر تنگی کو برداشت کرسکتا ہو تو اسے اپنے اوپر ترجیح دینا جائز ہے، اور اگر کھانے کے مالک کو اپنی جان بچانے کے بقدر کھانے کے بعد کچھ بچ جائے تو پہلے کے لئے اسے خرچ کرنا اس پر لازم ہوگا۔

اور اگر کھانے کا مالک جو حاضر ہے مضطر نہ ہو تو مضطر کو کھلانا اس پر لازم ہوگا، اور اگر وہ اس سے روکے یا ثمن مثل سے بہت زیادہ معاوضہ طلب کرے تو مضطر کے لئے اس پر غلبہ پاکر چھین لینا جائز ہے، اگرچہ اس کے نتیجہ میں کھانے والے کا قتل ہوجائے۔ اس صورت میں روکنے والے کا خون رائگاں ہوگا اور اگر مالک اپنے کھانے سے دفع کرنے میں مضطر کو قتل کردے تو اس پر قصاص لازم ہوگا۔

اور اگر مالک مضطر سے کھانا روکے اور مضطر بھوک کی وجہ سے مرجائے تو روکنے والا قصاص یا دیت کا ضامن نہ ہوگا، اس لئے کہ اس

(۱) یعنی وہ اس کے سوا کچھ نہ پائے خواہ مرداری کیوں نہ ہو۔

(۲) حدیث: "ابدأ بنفسك..." کی روایت مسلم (۲/ ۶۹۳ طبع الحلبی) اور نسائی (۵/ ۷۰ طبع المکتبۃ التجاریہ) نے کی ہے۔

نے کسی مہلک فعل کا ارتکاب نہیں کیا ہے، اور اگر مالک نے کھانے کو نہیں روکا لیکن اس نے ثمن طلب کیا، خواہ ثمن مثل سے تھوڑا زیادہ ہی ہو، تو مضطر کے لئے اس ثمن پر اسے قبول کرنا لازم ہے، اور اس کے لئے اس سے لڑنا جائز نہیں ہوگا۔

اور اگر مالک نے اسے کھلا دیا اور معاوضہ کا ذکر نہیں کیا تو راجح قول کی رو سے اس کو معاوضہ نہیں ملے گا، اسے چشم پوشی پر محمول کیا جائے گا جو عام طور پر کھانے کے سلسلہ میں برتی جاتی ہے، بالخصوص مضطر کے حق میں اور ایک قول یہ ہے کہ ثمن مثل اس پر لازم ہوگا، اس لئے کہ اس نے اس کی وجہ سے ہلاکت سے نجات پائی، لہذا مالک اس سے بدل لے گا، اور اگر عوض کے ذکر کے سلسلہ میں دونوں میں اختلاف ہوجائے تو قسم کے ساتھ مالک کی بات مانی جائے گی، اس لئے کہ اگر اس کی بات نہ مانی جائے تو لوگ مضطر کو کھلانے سے اعراض کریں گے اور اس سے نقصان ہوگا (۱)۔

(دوم) وہ عام شرائط جو مختلف فیہ ہیں:

۹۹- مضطر کے لئے مردار وغیرہ جیسی حرام چیزوں کے کھانے کو مباح کرنے والی بعض شرائط میں فقہاء مذاہب کا اختلاف ہے:

شافعیہ نے یہ شرط لگائی ہے کہ مضطر خود معصوم الدم ہو اور اگر مضطر ایسا آدمی ہو جس کا خون شرعاً رائگاں ہے، مثلاً حربی، مرتد اور نماز کا تارک جو قتل کا مستحق ہے، تو اس کے لئے مردار وغیرہ جیسی حرام چیزوں کا کھانا جائز نہیں جب تک کہ وہ توبہ نہ کرلے، لیکن جس کا خون ایسا رائگاں ہو کہ اس کی توبہ سے بھی اس کا خون معصوم نہیں ہوگا، مثلاً زانی محصن، اور ڈاکہ زنی میں کسی کو قتل کرنے والا جس پر حاکم نے قدرت پالی ہو، اور کہا گیا ہے کہ وہ جب تک توبہ نہ کرے مردار نہیں کھائے گا، اگر چہ اس کی توبہ اس کی جان بچانے کے لئے مفید نہیں ہے۔

اور ایک قول یہ ہے کہ اس کے لئے مردار کے کھانے کا حلال ہونا اس کی توبہ پر موقوف نہیں ہے (۱)۔

۱۰۰- اور شافعیہ اور مالکیہ نے ایک شرط یہ لگائی ہے کہ مضطر اپنے سفر یا اپنی اقامت میں نافرمان نہ ہو، اور اگر ایسا ہو تو جب تک وہ توبہ نہ کرلے اس کے لئے مردار وغیرہ کا کھانا حلال نہ ہوگا۔

اور اپنے سفر یا اقامت میں نافرمان وہ شخص ہے جس نے اپنے سفر یا اقامت میں معصیت کی نیت کی ہو، یعنی جس نے معصیت کی خاطر ہی سفر یا اقامت کیا ہو، مثلاً کوئی شخص اپنے شہر سے ڈاکہ زنی کے ارادے سے نکلا، اسی طرح وہ شخص جس نے اپنے سفر یا اقامت سے مباح امور کا قصد کیا، پھر اسے معصیت سے بدل دیا، مثلاً کسی شخص نے تجارت کے لئے سفر کیا یا اقامت کی پھر اسے خیال ہوا کہ اس سفر یا اقامت کو ڈاکہ زنی کے لئے استعمال کرے۔

اور جو شخص سفر کے دوران معصیت کرے (اور یہ وہ شخص ہے جس نے جائز سفر کیا اور سفر کے دوران نماز کو اس کے وقت سے ٹال کر، یا زنا کرکے جبکہ وہ غیر محصن ہو یا چوری وغیرہ کرکے نافرمانی کی) تو ایسے شخص کے لئے مردار وغیرہ کے کھانے کا حلال ہونا اس کی توبہ وغیرہ پر موقوف نہ ہوگا، اسی کے مثل وہ شخص ہے جو اقامت کی حالت میں نافرمان ہو، مثلاً کوئی شخص اپنے شہر میں کسی جائز مقصد سے مقیم تھا اور اس نے اس نوعیت کی نافرمانی کی جس کا اوپر ذکر آیا ہے، تو اگر اسے اضطرار کی حالت پیش آجائے تو اس کے لئے حرام چیز کا کھانا مباح ہوگا اور توبہ پر موقوف نہ ہوگا (۲)۔

---

(۱) نہایۃ المحتاج مع حاشیتی الرشیدی والشبراملسی ۸/ ۱۵۲، المقنع ۳/ ۵۳۱۔

(۱) نہایۃ المحتاج ۸/ ۱۷۰-۱۷۱، حاشیۃ البجیرمی علی المنہج ۴/ ۳۰۸۔

(۲) نہایۃ المحتاج ۸/ ۱۵۰، حاشیۃ الشروانی علی تحفۃ المحتاج ۸/ ۱۸۸، مطالب اولی النہی ۶/ ۳۱۸-۳۱۹۔

اور سفر معصیت کرنے والے کو روکنے کی وجہ یہ ہے کہ مردار کا کھانا رخصت ہے، اور جس شخص کا سفر یا اقامت معصیت کے لئے ہو وہ رخصت کا اہل نہیں ہے، اور نیز مذکورہ کھانے میں معصیت پر مدد ہوگی، لہذا یہ جائز نہ ہوگا۔

۱۰۱ - لیکن حنفیہ اور مالکیہ فرماتے ہیں کہ مضطر میں عدم معصیت کی شرط نہیں ہے، اس لئے کہ نصوص مطلق اور عام ہیں [۱]۔

(۱) أحکام القرآن للجصاص ۱/ ۷ ۱۴، ۱۴۹۔

إطلاق

تعریف:

۱ - لغت میں اطلاق کا معنی ہے: چھوڑنا، کھولنا اور قید نہ کرنا [۱]۔

فقہاء اور اصولیین کے نزدیک اطلاق کی تعریف مطلق کے بیان سے اخذ کی جاتی ہے، پس مطلق أطلق کا اسم مفعول ہے اور مطلق وہ ہے جو فرد شائع پر دلالت کرے، یا وہ ہے جو بلا کسی قید کے ماہیت پر دلالت کرے، یا وہ ہے جو کسی ایسی صفت کے ساتھ مقید نہ ہو جو دوسرے تک متعدی ہونے سے روکے [۲]۔

اسی طرح اطلاق کا مفہوم ہے: لفظ کو اس کے معنی میں استعمال کرنا، معنی خواہ حقیقی ہو یا مجازی [۳]۔

اسی طرح وہ نفاذ کے معنی میں بھی آتا ہے، پس تصرف کے اطلاق کا مطلب اس کا نفاذ ہے [۴]۔

متعلقہ الفاظ:

الف - عموم:

۲ - اطلاق اور عموم میں کیا تعلق ہے اسے ظاہر کرنے کے لئے مطلق

(۱) المصباح المنیر، المغرب: مادہ (طلق)۔

(۲) حاشیۃ الشہاب الخفاجی علی البیضاوی ۱/ ۲۶۳، کشاف اصطلاحات الفنون ۴/ ۹۲۲، جمع الجوامع ۲/ ۴۴، مسلم الثبوت ۱/ ۳۶۰، النظم المستعذب لابن بطال الرکبی ۱/ ۱۰-۱۱ شائع کردہ دار المعرفہ بہامش المہذب، القلیوبی ۴/ ۳۵۰ طبع مصطفی الحلبی، حاشیۃ السعد علی العضد ۲/ ۱۱۷ طبع لیبیا۔

(۳) کشاف اصطلاحات الفنون ۴/ ۹۲۲۔

(۴) المحلی علی المنہج بحاشیتی قلیوبی وعمیرہ ۲/ ۳۱۳، الفروق للقرافی ۱/ ۱۲۷۔

اور عام کے درمیان تعلق کی وضاحت ضروری ہے، پس مطلق شیوع کے اعتبار سے عام کے مشابہ ہوتا ہے جس سے گمان ہوتا ہے کہ وہ عام ہے[۱]۔

لیکن یہاں پر عام اور مطلق کے درمیان فرق ہے، پس عام کا عموم افراد کو شامل ہونے والا ہوتا ہے (یعنی اس میں تمام افراد داخل ہیں)، اور مطلق کا عموم بطور بدل کے ہوتا ہے (یعنی اس میں کسی ایک ہی غیر معین فرد پر حکم ہوتا ہے)، تو جن حضرات نے مطلق پر عموم کے نام کا اطلاق کیا ہے تو وہ اس اعتبار سے ہے کہ اس کے وقوع کی جگہ غیر محدود ہے۔

اور ان دونوں کے درمیان فرق یہ ہے کہ شامل ہونے والے کا عموم کلی ہے جس میں ہر ہر فرد پر حکم لگایا جاتا ہے، اور بدل کا عموم کلی ہے اس اعتبار سے کہ اس کے مفہوم کا نفس تصور اس میں شرکت کے واقع ہونے سے مانع نہیں ہے، لیکن اس میں ہر فرد پر حکم نہیں لگایا جاتا، بلکہ ایسے فرد پر لگایا جاتا ہے جو اس کے افراد میں سے غیر معین ہوتا ہے، اور بدل کے طور پر ان سب کو شامل ہوتا ہے، اور ایک دفعہ میں ایک سے زیادہ افراد کو شامل نہیں ہوتا۔

اور تہذیب الفروق میں انبانی کے حوالہ سے نقل کیا گیا ہے کہ عام کا عموم سب کو شامل ہونے والا ہے، بخلاف مطلق کا عموم جیسے رجل (مرد) اُسد (شیر) اور انسان کہ یہ بدلیت کے طور پر ہیں، یہاں تک کہ اگر اس پر حرف نفی یا لام استغراق داخل ہو تو وہ عام ہو جائے گا[۲]۔

ب-تنکیر (نکرہ بنانا):

۳-اطلاق اور تنکیر کے درمیان جو فرق ہے اس کی وضاحت مطلق اور نکرہ کے درمیان فرق کی وضاحت سے ہوگی، تو بعض اصولیین کی رائے یہ ہے کہ نکرہ اور مطلق کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے، اس لئے کہ تمام علماء اپنی کتابوں میں مطلق کی مثال نکرہ سے دیتے ہیں جس سے معلوم ہوتا ہے کہ دونوں میں کوئی فرق نہیں ہے[۱]۔

اور تیسیر التحریر میں ہے کہ مطلق اور نکرہ کے درمیان عام خاص من وجہ کی نسبت ہے، اس لئے کہ یہ دونوں مثلاً تحریر رقبۃ (کوئی غلام آزاد کرنے) میں صادق آتے ہیں اور نکرہ اگر عام ہو تو صرف نکرہ پایا جاتا ہے، مطلق نہیں پایا جاتا، مثلاً جب وہ سیاق نفی میں واقع ہو اور " اشتر اللحم" (گوشت خریدو) جیسی مثال میں صرف مطلق پایا جاتا ہے، نکرہ نہیں پایا جاتا[۲]۔

یہ اس صورت میں ہے جبکہ نکرہ مطلق ہو اور اگر نکرہ میں کوئی قید لگا دی جائے تو مطلق کے خلاف ہو جائے گا۔

شیٔ مطلق اور مطلق شیٔ:

۴-الشیٔ المطلق مطلق ہونے کی حیثیت سے کسی شی کا نام ہے، اور یہ وہ ہے جس پر کسی لازمی قید کے بغیر شی کا نام صادق آتا ہے، اسی قبیل سے فقہاء کا یہ قول ہے کہ مطلق پانی سے حدث رفع ہوتا ہے، یعنی ایسے پانی سے جس میں کسی چیز کی قید نہ ہو، اس لئے اس سے گلاب کا پانی، زعفران کا پانی، اور کسی درخت یا پھل سے نچوڑا ہوا پانی نکل جائے گا، اسی طرح اکثر فقہاء کے نزدیک مستعمل پانی نکل جائے گا، اس لئے کہ وہ ایسے پانی ہیں جن میں قید لازم ہے، اس قید کے بغیر ان کو پانی نہیں کہا جاتا، اس کے خلاف سمندر کا پانی، کنویں کا پانی اور آسمان کا پانی وغیرہ ہے، اس لئے کہ ان میں جو قیود ہیں لازم نہیں ہیں،

(۱) کشف الاسرار ۲/۷۱۳۔

(۲) حاشیۃ السعد علی العضد ۲/۱۰۱، المدخل إلی مذہب الإمام احمد رص ۱۱۱، تہذیب الفروق ۱/۲۷ شائع کردہ دار المعرفہ۔

(۱) البدخشی علی منہاج الوصول فی علم الاصول ۲/۶۰ طبع صبیح، حاشیۃ الرہاوی علی ابن ملک رص ۵۵۸ طبع دار سعادۃ، حاشیۃ الشہاب الخفاجی ۱/۲۶۳۔

(۲) تیسیر التحریر ۱/۳۲۹ طبع مصطفی الحلبی۔

اور ان قیود کے بغیر بھی ان کا استعمال ہوتا ہے، اس لئے وہ سب **مطلق** پانی ہیں۔

اور **مطلق الشی** نام ہے شی کا اس حیثیت سے کہ اس میں اطلاق یا قید کا کوئی لحاظ نہیں ہے، وہ شی ہے، پس وہ کسی بھی چیز پر صادق آتا ہے خواہ وہ **مطلق** ہو یا مقید، اسی قبیل سے فقہاء کا قول **مطلق الماء** ہے، پس اس میں پاک پانی، خود پاک ہونے کے ساتھ دوسرے کو پاک کرنے والا پانی یا ناپاک پانی، اس کے علاوہ مقید پانی (مثلاً گلاب اور زعفران کا پانی) اور **مطلق** پانی سب داخل ہیں۔

لہذا شی مطلق، مطلق شی سے (جس میں مقید بھی داخل ہے) خاص ہے، اور اسی کے مثل وہ ہے جو **البیع المطلق** اور **مطلق البیع** اور **الطہارۃ المطلقۃ** اور **مطلق الطہارۃ** وغیرہ میں کہا جاتا ہے[1]۔

إطلاق کے مواقع:

۵- علماء اصول مختلف مواقع پر اطلاق سے بحث کرتے ہیں، ان میں سے ایک **مطلق** کو مقید پر محمول کرنے کا مسئلہ ہے، اور دوسرے امر کے مقتضی کا مسئلہ ہے کہ آیا وہ تکرار کے لئے ہے یا نہیں؟ اور آیا وہ کام کو فوراً انجام دینے کے لئے ہوتا ہے یا نہیں؟ اس کی تفصیل اصولی ضمیمہ میں ہے۔

فقہاء کے نزدیک اطلاق کے مواقع:

طہارت میں نیت کا اطلاق:

الف- وضو اور غسل:

۶- اگر وضو کرنے والے نے **مطلق** طہارت یا **مطلق** وضو کی نیت کی، رفع حدث اور نماز وغیرہ کے مباح کرنے کی نہیں تو حدث کے ختم ہونے یا نہ ہونے کے سلسلہ میں دو رائیں ہیں:

اول یہ کہ حدث ختم نہ ہوگا، اس لئے کہ اس نے اس کی نیت ہی نہیں کی ہے، اور یہ جمہور کی ایک رائے ہے اور یہ وہ لوگ ہیں جو طہارت کے صحیح ہونے کے لئے نیت کی شرط لگاتے ہیں، اور اس کی علت یہ بیان کرتے ہیں کہ طہارت کی دو قسمیں ہیں، حدث سے طہارت اور نجاست سے طہارت، تو اگر کوئی **مطلق** طہارت کی نیت کرے تو یہ حدث کو رفع نہیں کرے گی، اور جمہور کی زیادہ صحیح رائے یہ ہے کہ (اس سے) حدث رفع ہوجائے گا، اس لئے کہ طہارت اور وضو کا استعمال اگر **مطلق** ہو تو اس سے شرعی طہارت اور شرعی وضو مراد ہوتا ہے، اس لئے وہ شرعی وضو کی نیت کرنے والا قرار پائے گا[1]۔ حنفیہ کے مذہب کا اس مسئلہ میں کوئی دخل نہیں، اس لئے کہ ان کے نزدیک وضو میں نیت سنت ہے، شرط نہیں ہے[2]۔

ب- تیمم:

۷- جمہور فقہاء کی رائے یہ ہے کہ تیمم کرنے والے نے اگر نماز کو جائز کرنے کی نیت کی ہے اور اسے **مطلق** رکھا ہے اور اس نماز میں فرض یا نفل ہونے کی قید نہیں لگائی ہے تو اس اطلاق کے ساتھ وہ نفل نماز پڑھے گا، اور شافعیہ کا ایک ضعیف قول ہے کہ اس سے نفل نماز جائز نہ ہوگی[3]۔

---

(۱) کشاف اصطلاحات الفنون: مادہ (طلق)، الاشباہ والنظائر للسیوطی رص ۳۸۲، کشاف القناع ۱/ ۲۶،۲۴، ابن عابدین ۱/ ۱۲۰، جواہر الإکلیل ۱/ ۵، القلیوبی ۱/ ۱۸۔

(۱) الحطاب ۱/ ۲۳۶ طبع لیبیا، الخرشی ۱/ ۱۳۰ طبع دار صادر، الشبراملسی علی النہایہ ۱/ ۱۴۵ طبع الحلبی، المغنی ۱/ ۱۱۲ طبع الریاض، القلیوبی ۱/ ۴۶، الزرقانی علی خلیل ۱/ ۶۳ طبع دار الفکر، المجموع ۱/ ۳۲۸۔

(۲) الاشباہ والنظائر لابن نجیم رص ۲۷ شائع کردہ دار مکتبۃ الہلال، الطحطاوی علی مراقی الفلاح رص ۵۶ طبع دار الإیمان، الصاوی علی الدردیر ۱/ ۱۶۶ طبع دار المعارف، المجموع ۱/ ۳۲۸، کشاف القناع ۱/ ۸۹۔

(۳) الطحطاوی علی مراقی الفلاح رص ۶۰- ۶۱، الصاوی علی الدردیر ۱/ ۱۹۴، الدسوقی

اور اس تیمم سے فرض نماز کے سلسلہ میں فقہاء کی دو رائیں ہیں:

ایک یہ کہ فرض نماز صحیح ہے، یہ حنفیہ کا قول ہے، اور شافعیہ کا ایک قول ہے جسے امام الحرمین اور غزالی نے اختیار کیا ہے، اس لئے کہ یہ ایسی طہارت ہے جس سے نفل صحیح ہے، لہذا فرض بھی صحیح ہوگا جیسے کہ پانی کی طہارت[1]، اور دوسری وجہ یہ ہے کہ صلاۃ (نماز) اسم جنس ہے جس میں فرض اور نفل دونوں داخل ہیں۔

دوسری رائے یہ ہے کہ اس سے فرض نماز جائز نہیں، یہ مالکیہ اور حنابلہ کا قول ہے اور شافعیہ کا ایک قول ہے[2]۔

نماز میں نیت کا اطلاق:

الف-فرض نماز:

۸-جمہور فقہاء کی رائے یہ ہے کہ فرض کی نیت میں تعیین شرط ہے، اور مطلق نیت کرنا کافی نہیں ہے، حنفیہ فرماتے ہیں کہ اسی طرح واجب خواہ وتر ہو یا نذر ہو یا سجدۂ تلاوت ہو، اسی طرح سجدۂ شکر کی نیت میں تعیین شرط ہے، سجدۂ سہو اس کے برخلاف ہے۔

اور امام احمد سے ایک روایت یہ ہے کہ فرض نماز کی نیت میں تعیین شرط نہیں ہے[3]۔

= علی الدردیر ۱/ ۱۵۴، المجموع ۲/ ۲۲۲، المغنی ۱/ ۲۵۲۔
(۱) الطحطاوی علی مراقی الفلاح رص ۶۰-۶۱، المغنی ۲۵۲، المجموع ۲/ ۲۲۲۔
(۲) المغنی ۱/ ۲۵۲ الدسوقی ۱/ ۱۵۴، القواعد والفوائد الاصولیہ رص ۱۹۹ طبع السنۃ المحمدیہ کشاف القناع ۱/ ۱۷۴، المجموع ۲/ ۲۲۲۔
(۳) ابن عابدین ۱/ ۲۷۹ طبع اول، تبیین الحقائق شرح کنز الدقائق مع حاشیۃ الشلبی ۱/ ۹۹ شائع کردہ دار المعرفہ، الاشباہ والنظائر لابن نجیم رص ۳۳ شائع کردہ دار مکتبۃ الہلال، الزرقانی علی خلیل مع حاشیۃ البنانی ۱/ ۹۵ طبع دار الفکر، الدسوقی ۱/ ۱۵۴ طبع دار الفکر، حواشی الرملی علی شرح الروض ۱/ ۱۴۳ طبع المیمنیہ، الانصاف ۲/ ۲۰ طبع اول۔

ب-نفل مطلق:

۹-فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ نفل نماز کی نیت میں مطلق نیت کرنا کافی ہے[1]، اور بعض شافعیہ نے تحیۃ المسجد اور وضو کی دو رکعتوں (تحیۃ الوضوء)، احرام کی دو رکعتوں، طواف کی دو رکعتوں، صلاۃ الحاجۃ، اور مغرب اور عشاء کے درمیان غفلت کی نماز اور سفر میں نکلنے کے وقت گھر میں پڑھی جانے والی نماز اور مسافر جب کسی منزل پر اترے اور اس سے رخصت ہونا چاہے اس وقت کی نماز کو بھی نفل مطلق میں شامل کیا ہے[2]۔

ج-سنن مؤکدہ اور وقتیہ سنتیں:

۱۰-سنن مؤکدہ اور وقتیہ سنت نمازوں میں مطلق نیت کرنے کے سلسلہ میں فقہاء کی دو رائیں ہیں:

اول: یہ کہ اس سنت مؤکدہ کی ادائیگی کے لئے مطلق نیت کرنا کافی نہیں ہے، یہ مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا قول ہے، صرف وہ نوافل مستثنیٰ ہیں جنہیں بعض حضرات کے نزدیک نفل مطلق کے ساتھ لاحق کیا گیا ہے، اور جن کا ذکر ابھی اوپر گذرا[3]۔

یہی قول حنفیہ کی ایک جماعت کا ہے، وہ فرماتے ہیں کہ ایسا اس لئے کہ فرضیت کے وصف کی طرح سنت اصل نماز پر ایک زائد وصف ہے، لہذا وہ مطلق نماز کی نیت سے حاصل نہ ہوگی[4]۔

(۱) تبیین الحقائق شرح کنز الدقائق ۱/ ۹۹، الدسوقی ۱/ ۱۵۴، الزرقانی علی خلیل ۱/ ۱۹۵، الانصاف ۲/ ۱۹، مطالب اولی النہی ۱/ ۴۰۰۔
(۲) الجمل علی المنہج ۱/ ۳۳۲۔
(۳) الزرقانی علی خلیل مع حاشیۃ البنانی ۱/ ۱۹۵، شرح منتہی الارادات ۱/ ۱۶۷ طبع دار الفکر، المغنی ۱/ ۴۶۶، مطالب اولی النہی ۱/ ۴۰۰، شرح الروض ۱/ ۱۴۲، الجمل علی المنہج ۱/ ۳۳۲۔
(۴) تبیین الحقائق شرح کنز الدقائق ۱/ ۹۹۔

دوم: یہ کہ مطلق نیت کے ساتھ صحیح ہے، حنفیہ کے دو صحیح اقوال میں سے ایک یہی ہے، اور بعض حنفیہ نے اس کو قول معتمد کہا ہے، اور ''المحیط'' میں ہے کہ وہ عام مشائخ کا قول ہے اور صاحب فتح القدیر نے راجح قرار دیا ہے اور محققین کی طرف اسے منسوب کیا ہے (۱)۔

روزہ میں نیت کا اطلاق:

۱۱ - روزہ میں مطلق نیت کرنے کے سلسلہ میں فقہاء کی دو رائیں ہیں:

اول: مطلق نیت کے ساتھ روزہ صحیح نہیں ہے، یہ مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا قول ہے، اس سلسلہ میں ان کا استدلال یہ ہے کہ وہ واجب روزہ ہے، لہذا اس کے لئے نیت کی تعیین ضروری ہے۔

دوم: یہ کہ روزہ صحیح ہے، یہ حنفیہ کا قول ہے اور امام احمد سے ایک روایت ہے اور شافعیہ کا ایک قول شاذ ہے جسے صاحب ''التتمہ'' نے حلیمی سے نقل کیا ہے اور اس کے لئے ان کا استدلال یہ ہے کہ یہ فرض ہے جو متعین زمانے میں واجب ہے، لہذا اس کے لئے نیت کی تعیین ضروری نہ ہوگی (۲)۔

احرام کی نیت کا اطلاق:

۱۲ - اگر حج کا ارادہ کرنے والے نے صرف احرام کی نیت کی اور اسے مطلق رکھا یعنی اس نے قران یا تمتع یا افراد کی نیت نہیں کی تو بغیر کسی اختلاف کے یہ جائز ہے، اس لئے کہ احرام ابہام کے ساتھ صحیح ہے، لہذا اطلاق کے ساتھ بھی صحیح ہوگا اور اسے اس کا اختیار ہوگا کہ وہ احرام کی تینوں قسموں میں سے جس کی طرف چاہے اسے پھیر دے، اگر یہ احرام کے اعمال شروع کرنے سے قبل ہو اور حج کے مہینوں میں

(۱) ابن عابدین ۱/ ۲۷۹ - ۲۸۰، تبیین الحقائق شرح کنز الدقائق ۱/ ۹۹۔

(۲) المغنی ۳/ ۹۵، الروضہ ۲/ ۵۰ ۳، الاشباہ والنظائر لابن نجیم رص ۳۶، الحطاب ۲/ ۴۱۹۔

ہو (۱) لیکن مالکیہ اور حنابلہ کہتے ہیں کہ بہتر یہ ہے کہ اسے عمرہ کی طرف پھیر دے اس لئے کہ تمتع افضل ہے۔

اور تعیین سے قبل جو کچھ کیا ہے وہ شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک لغو ہے (۲) اور حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک جو شعائر اس نے ادا کئے ان کا اعتبار کیا جائے گا، لیکن ان کا اس میں اختلاف ہے کہ نیت کس چیز کی طرف پھیر دی جائے گی، تو حنفیہ فرماتے ہیں کہ اگر متعین نہیں کیا ہے اور طواف کرلیا ہے تو عمرہ کی طرف پھیری جائے گی، لیکن ''لباب'' اور اس کی شرح میں یہ ہے کہ اگر طواف سے قبل وقوف عرفہ کرلیا تو اس کا احرام حج کے لئے متعین ہوجائے گا، اگر چہ اس نے اپنے وقوف میں حج کا ارادہ نہ کیا ہو (۳)۔

اور مالکیہ فرماتے ہیں کہ اگر یہ پھیرنا طواف قدوم کے بعد ہوا ہو تو اسے حج کی طرف پھیرنا واجب ہوگا (۴)۔

۱۳ - اور اگر حج کا احرام ہو اور متعین نہ کیا ہو (کہ افراد ہے یا قران یا تمتع) اور یہ احرام حج کے مہینوں میں نہ ہو (چونکہ یہ حنابلہ کے نزدیک مکروہ یا ممنوع ہے) تو ان کے نزدیک اس میں حکم مختلف فیہ نہیں ہے کہ نیت کو عمرہ کی طرف پھیرنا بہتر ہے (۵)۔

اسی طرح مالکیہ کے نزدیک اگر تعیین سے قبل طواف کرلیا ہو تو غیر اشہر حج میں احرام کا حکم اشہر حج میں احرام کے حکم سے الگ نہیں ہے، (یعنی نیت کا حج کی طرف پھیرنا واجب ہے) اور وہ طواف افاضہ کے لئے اپنی سعی کو مؤخر کرے گا اور اگر اس نے طواف نہ کیا ہو تو حج کی

(۱) ابن عابدین ۲/ ۱۵۸، ۱۶۱، الزرقانی علی خلیل ۲/ ۲۵۶، الحطاب ۳/ ۳۰، الخرشی ۲/ ۳۰۷، الروضہ ۳/ ۶۰، المغنی ۳/ ۲۸۵، منتہی الإرادات ۱/ ۲۴۷۔

(۲) منتہی الإرادات ۱/ ۲۴۷، الروضہ ۳/ ۶۰۔

(۳) ابن عابدین ۲/ ۱۶۱۔

(۴) الزرقانی علی خلیل ۲/ ۲۵۶۔

(۵) المغنی ۳/ ۲۸۵۔

طرف نیت کا پھیرنا مکروہ ہے، اس لئے کہ اس نے حج کا احرام اس کے وقت سے قبل باندھ لیا ہے [۱]۔

شافعیہ کے یہاں اس سلسلہ میں تفصیل ہے، چنانچہ وہ فرماتے ہیں کہ اگر اس نے حج کے مہینوں سے قبل احرام باندھا ہے تو اگر وہ اس احرام کو عمرہ کی طرف پھیر دے تو صحیح ہے، اور اگر حج کے مہینوں کے داخل ہونے کے بعد حج کی طرف پھیرے تو اس سلسلہ میں دو قول ہیں، صحیح یہ ہے کہ جائز نہ ہوگا، بلکہ اس کا احرام عمرہ کا شمار ہوگا اور دوسرا قول یہ ہے کہ احرام مبہم طور پر منعقد ہوگا اور اسے اختیار ہوگا کہ وہ حج کے مہینوں کے داخل ہونے کے بعد اسے حج (افراد) یا قران کی طرف پھیر دے، پس اگر اس نے حج کے مہینوں سے قبل اسے حج کی طرف پھیر دیا تو یہ ایسا ہے جیسا کہ کسی نے حج کے مہینوں کی آمد سے قبل حج کا احرام باندھ لیا [۲]۔

۱۴ - کیا اطلاق افضل ہے یا تعیین؟ اس سلسلہ میں دو رائیں ہیں:

اول یہ کہ تعیین افضل ہے، یہ حنابلہ کا قول ہے، چنانچہ انہوں نے تعیین کے مستحب ہونے کی صراحت کی ہے، امام مالک اسی کے قائل ہیں اور یہی قول بعض شافعیہ کا ہے۔

دوم یہ کہ اطلاق افضل ہے، شافعیہ کا قول اظہر یہی ہے [۳]۔

بحث کے مقامات:

۱۵ - اوپر اطلاق کے سلسلہ میں جو بحث آئی اس کے علاوہ فقہاء اور علماء اصول اس کے بارے میں درج ذیل مقامات پر بحث کرتے ہیں: ملک مطلق اور ملک مقید [۴]، عقود جبکہ مطلق نام پر واقع ہوں تو

(۱) الزرقانی علی خلیل ۲/ ۲۵۶۔
(۲) الروضہ ۳/ ۶۰۔
(۳) الروضہ ۳/ ۶۰، المغنی ۳/ ۲۸۴۔
(۴) ابن عابدین ۴/ ۳۸۱۔

کیا وہ صحیح ہیں یا نہیں؟ [۱] اور مضاربت اور وکالت میں، عامل، مالک، وکیل اور موکل کے درمیان اطلاق اور تقیید کے سلسلہ میں اختلاف کی بحث میں [۲]، اقرار مطلق میں [۳]، وقف مطلق میں [۴]، ظہار اور طلاق میں [۵]، اجارہ کے اندر اطلاق [۶]، وصیت اور وقت میں اطلاق [۷]، قضاء، حکم کی تعریف کے بیان میں اور کیا وہ انشائے الزام ہے یا اطلاق؟ غیر کی طرف سے تصرفات میں اطلاق [۸]، مطلق کو عرف کی بنیاد پر مقید کرنا، سیوطی نے اپنی کتاب الاشباہ والنظائر کی پانچویں بحث کو ہر اس چیز کے لئے خاص کیا ہے جو شریعت میں مطلق آئی ہے اور اس سلسلہ میں شریعت میں یا لغت میں کوئی ضابطہ نہیں ہے [۹]، مطلق کو مقید پر محمول کرنا [۱۰]، مطلق کو اس چیز کے ساتھ مقید کرنا جس سے عام میں تخصیص کی جاتی ہے [۱۱]، نذر مطلق اور اس سے حلال ہونا [۱۲] ان مسائل میں سے ہر مسئلہ کی تفصیل اس کے باب میں ہے۔

(۱) قواعد ابن رجب رص ۶۸۱۔
(۲) الاشباہ والنظائر لابن نجیم رص ۹۳۔
(۳) قواعد ابن رجب رص ۱۸۳۔
(۴) ابن عابدین ۳/ ۳۸۱، ۵/ ۴۲۶۔
(۵) القواعد الفقہیہ الکبری ۴/ ۱۴۳۔
(۶) الخرشی ۴/ ۲۹۰۔
(۷) ابن عابدین ۵/ ۴۲۶۔
(۸) قواعد الأحکام للعز بن عبد السلام ۱/ ۱۷۹۔
(۹) تیسیر التحریر ۱/ ۳۱۷، الاشباہ والنظائر للسیوطی رص ۸۸ اور اس کے بعد کے صفحات۔
(۱۰) مسلم الثبوت ۱/ ۳۶۱، ۳۶۶۔
(۱۱) حاشیہ السعد علی العضد ۲/ ۱۵۵، المدخل الی مذہب الامام احمد رص ۱۳۱۔
(۱۲) القواعد والفوائد الاصولیہ رص ۲۱۲۔

اطمئنان

تعریف:

۱ - لغت میں اطمئنان کا معنی سکون ہے، کہا جاتا ہے: "اطمأن القلب" (قلب مطمئن اور ساکن ہوگیا)، اس میں قلق نہ رہا، اور "اطمأن في المكان" (کسی جگہ اقامت اختیار کی)۔

فقہاء بھی انہیں دونوں مفہوم میں اسے استعمال کرتے ہیں، چنانچہ رکوع اور سجود میں اطمینان کا مطلب اعضاء کا اپنی جگہ برقرار رہنا، حرکت نہیں کرنا ہے (۱)۔

متعلقہ الفاظ:

الف-علم:

۲-علم یقین کے ساتھ کسی چیز کے بارے میں ویسا ہی اعتقاد کرنا ہے جیسا کہ وہ ہے اور اطمینان اس علم سے سکون پانا ہے، اس بنیاد پر کبھی علم پایا جائے گا اور اطمینان نہیں ہوگا۔

ب-یقین:

۳-کسی شی کے بارے میں یہ خیال ہو کہ اس کے خلاف ممکن نہیں ہے اور اس خیال پر نفس کو سکون ہو تو یہ یقین ہے اور اگر ظن غالب کی بنیاد پر نفس کو سکون ہو تو یہ اطمینان ہے، اس اعتبار سے یقین اطمینان سے زیادہ قوی ہے (۱)۔

اطمینان نفس:

۴-نفس کا اطمینان انسان کی قدرت سے باہر ہے، اس لئے کہ وہ قلب کے اعمال میں سے ہے جس پر اسے قدرت نہیں ہے، لیکن انسان سے مطالبہ کیا جائے گا کہ وہ اس کے اسباب حاصل کرے۔

جن چیزوں سے اطمینان حاصل ہوتا ہے:

۵-تلاش وجستجو سے یہ بات ظاہر ہوتی ہے کہ درج ذیل چیزوں سے شرعاً اطمینان حاصل ہوتا ہے:

الف- اللہ تعالیٰ کا ذکر: اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: "أَلاَ بِذِكْرِ اللّٰهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوْبُ" (۲) (خوب سمجھ لو کہ اللہ کے ذکر سے دلوں کو اطمینان ہوجاتا ہے)۔

ب- دلیل: دلیل کبھی شرعی ہوتی ہے، خواہ قرآن سے ہو یا حدیث سے، اور کبھی عقلی ہوتی ہے، یعنی کسی مستنبط علت پر قیاس کرنا یا حالات کے قرائن میں سے کسی قوی قرینے کا پایا جانا، اور کبھی مخبر صادق کی خبر ہوتی ہے (۳)۔

ج- استصحاب حال: اسی بنا پر مستور الحال شخص کی شہادت قابل قبول ہے، اس لئے کہ مسلمانوں میں اصل عدالت ہے (۴)، جیسا کہ فقہ کی کتابوں میں کتاب الشہادات میں اس کی تفصیل ذکر کی گئی ہے۔

د- متعین مدت کا گذر جانا: اس لئے کہ عنین پر ایک سال اس

(۱) لسان العرب، القاموس المحیط، أساس البلاغۃ، المعرب: مادہ (طمن، علم، یقن)، دستور العلماء ۳/ ۸۳ ۴ طبع مؤسسۃ الأعلمی بیروت، الفروق فی اللغۃ للعسکری رص ۷۳ طبع دار الآفاق فی بیروت۔

(۱) سابقہ مراجع۔
(۲) سورۂ رعد/ ۲۸۔
(۳) الفتاوی الہندیہ ۵/ ۳۱۰، ۳۱۳۔
(۴) حاشیۃ القلیوبی ۴/ ۳۲۰۔

طرح گذر جائے کہ وہ اپنی بیوی سے جماع نہ کر سکے اس سے حکماً اطمینان حاصل ہوجاتا ہے کہ وہ مباشرت سے دائمی طور پر عاجز ہے[1]، اسی طرح اگر مفقود کے سلسلہ میں انتظار کی مدت گذر جائے (ان لوگوں کے نزدیک جو اس کے قائل ہیں) تو حکماً اطمینان حاصل ہوجاتا ہے کہ وہ اب ہرگز لوٹ کر نہیں آئے گا[2]، اور حدود میں شہادت کی ادائیگی میں تاخیر کرنے سے حکماً اطمینان حاصل ہوجاتا ہے کہ شاہد نے حسد کی بنیاد پر شہادت دی ہے۔

ھ-قرعہ اندازی: جو لوگ اس کے قائل ہیں ان کے نزدیک اس سے حکماً اطمینان حاصل ہوتا ہے کہ اس میں کسی ظلم یا بدنیتی کا دخل نہیں ہے، اس لئے کہ یہ تالیف قلوب کے لئے ہے جیسا کہ تقسیم وغیرہ میں ہوتا ہے[3]۔

حسّی اطمینان:

۶- یہ نماز میں ہوتا ہے اور اس کی حد رکوع، سجود اور قیام میں ایک تسبیح کے بقدر ہے، (لہذا وہ جوارح کا ساکن ہوجانا اور ہر عضو کا اپنی جگہ میں قرار پانا ہے)۔

اور یہ جمہور کے نزدیک واجب ہے اور بعض حنفیہ کے نزدیک سنت ہے[4]، اس کی تفصیل فقہ کی کتابوں میں "کتاب الصلاۃ" کے اندر ہے اور ذبیحہ کو ذبح کرنے کے بعد جب تک اس کی حرکت بند نہ ہوجائے اس کے اعضاء کو ٹکڑے ٹکڑے کرنا جائز نہیں، اس لئے کہ وہی اس کی روح کے نکلنے کی علامت ہے، جیسا کہ فقہاء نے کتاب الذبائح میں اس کا ذکر کیا ہے۔

(۱) المغنی ۱۶۸/۴۔
(۲) المغنی ۴۸۸/۷ اور اس کے بعد کے صفحات۔
(۳) المغنی ۳۵۹/۹، فتح القدیر ۱۵/۸، فتاوی قاضی خان ۱۵۵/۳۔
(۴) المغنی ۵۰۰/۱، مراقی الفلاح رص ۱۳۵ طبع المطبعۃ العثمانیہ۔

اطمینان کے اثرات:

۷- اطمینان پر دو طرح کے اثرات مرتب ہوتے ہیں:

اول: اطمینان کی بنیاد پر جو کام کیا جائے گا شرعاً صحیح ہوگا[1]، پس وہ برتن جن میں سے بعض پاک ہیں اور بعض ناپاک، جو شخص ان میں تحری کرے، پھر اس کا قلب کسی برتن کے پاک ہونے پر مطمئن ہوجائے اور وہ وضو کر لے تو اس کا وضو صحیح ہوجائے گا جیسا کہ فقہاء نے کتاب الطہارۃ میں اس کی تفصیل بیان کی ہے۔

دوم: جو اس اطمینان کے خلاف ہو وہ باطل اور بے کار ہے، اس کی کوئی قیمت نہیں اور اس پر مبنی تمام تصرفات باطل ہوں گے، تو جو شخص جہت قبلہ کی تحری کرے اور اس کا دل کسی ایک طرف مطمئن ہوجائے کہ قبلہ اسی طرف ہے، اور پھر وہ کسی دوسری طرف نماز پڑھ لے تو اس کی نماز باطل ہے، جیسا کہ فقہاء نے کتاب الصلاۃ میں اس کا ذکر کیا ہے۔

اور اگر کسی انسان کا دل ایمان پر مطمئن ہو پھر اسے اس ایمان کے خلاف کسی عمل پر مجبور کیا جائے تو اس سے اس کو کچھ نقصان نہیں پہنچے گا، اللہ تعالی فرماتا ہے: "مَنْ كَفَرَ بِاللّٰهِ مِنْ بَعْدِ إِيْمَانِهِ إِلاَّ مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيْمَانِ، وَلٰكِنْ مَّنْ شَرَحَ بِالْكُفْرِ صَدْرًا فَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ مِّنَ اللّٰهِ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيْمٌ"[2] (جو شخص ایمان لانے کے بعد اللہ کے ساتھ کفر کرے مگر جس شخص پر زبردستی کی جائے بشرطیکہ اس کا قلب ایمان پر مطمئن ہو، لیکن جو شرح صدر کے ساتھ کفر کرے تو ایسے لوگوں پر اللہ تعالی کا غضب ہوگا اور ان کو بڑی سزا ہوگی)۔

قرطبی فرماتے ہیں کہ اس بات پر اہل علم کا اجماع ہے کہ جس

(۱) الفتاوی الہندیہ ۳۸۳/۵۔
(۲) سورۂ نحل ۱۰۶۔

شخص کو کفر پر مجبور کیا جائے یہاں تک کہ اسے اپنی جان پر قتل کا خطرہ ہوتو اگر وہ کفر کا اظہار کرے جبکہ اس کا دل ایمان پر مطمئن ہوتو اس پر کوئی گناہ نہیں ہے، اور اس کی بیوی اس سے بائنہ نہ ہوگی اور اس پر کفر کا فتویٰ نہیں دیا جائے گا(۱)۔

(۱) تفسیر القرطبی ۱۰/ ۱۸۳ طبع دار الکتب المصریہ، المغنی ۸/ ۱۴۵ طبع سوم المنار، فتح القدیر ۷/ ۲۹۹ طبع بولاق۔

أظفار

تعریف:

۱- أظفار (ناخن) ظفر کی جمع ہے، اس کی جمع أظفر اور أظافیر بھی آتی ہے، اور ظفر (ناخن) مشہور ہے، یہ انسان کو بھی ہوتا ہے اور جانوروں کو بھی، اور ایک قول یہ ہے کہ شکار نہ کرنے والے پرندہ کے ناخن کو ''ظفر'' کہا جاتا ہے اور شکار کرنے والے پرندہ کے ناخن کو ''مخلب'' کہا جاتا ہے(۱)۔

ناخن سے متعلق احکام:

ناخن کاٹنا:

۲- فقہاء کے نزدیک مرد اور عورت کے لئے دونوں ہاتھوں اور پیروں کے ناخن کاٹنا سنت ہے، اس لئے کہ حضرت ابوہریرہؓ سے روایت ہے، وہ فرماتے ہیں: "قال رسول الله ﷺ: خمس من الفطرة: الاستحداد، والختان، وقص الشارب، ونتف الإبط، وتقليم الأظفار"(۲) (رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: پانچ چیزیں امور فطرت میں سے ہیں: موئے زیر ناف کا مونڈنا، ختنہ کرنا، مونچھ کاٹنا، بغل کے بال اکھاڑنا، اور ناخن

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر: مادہ (ظفر)۔

(۲) حدیث: "خمس من الفطرة..." کی روایت بخاری نے درج ذیل الفاظ کے ساتھ کی ہے: "الفطرة خمس: الاستحداد... الخ" (فتح الباری ۱۰/ ۳۳۴ طبع السلفیہ)، مسلم (۱/ ۲۲۲ طبع الحلبی)۔

تراشنا)، اور تقلیم (کاٹنے) سے مراد اس حصہ کو زائل کرنا ہے جو انگلی کے سرے سے مس کرتے ہوئے بڑھ جائے، اور مستحب یہ ہے کہ دائیں ہاتھ سے شروع کیا جائے، پھر بائیں ہاتھ، پھر دائیں پیر، پھر بائیں پیر[1]۔

ابن قدامہ فرماتے ہیں: ایک حدیث میں یہ مروی ہے: "من قص أظفاره مخالفاً لم یر في عینیه رمداً"[2] (جو شخص مخالف سمتوں سے اپنے ناخن کاٹے گا اس کی آنکھوں میں آشوب چشم نہ ہوگا)۔ اور ابن بطہ نے اس کی تفسیر اس طرح کی ہے کہ وہ دائیں کے خنصر سے شروع کرے پھر درمیانی انگلی کا ناخن کاٹے، پھر انگوٹھہ کا، پھر بنصر کا، پھر شہادت کی انگلی کا۔

اور ناخن کاٹنے کے سلسلہ میں مدت کی تعیین کا اعتبار ناخن کے لمبا ہونے پر ہے، لہذا جب ناخن لمبا ہوجائے تو اسے کاٹ دے گا، اور یہ اشخاص اور حالات کے اعتبار سے الگ الگ ہوتا ہے، اور ایک قول یہ ہے کہ ہر جمعہ کو ناخن کاٹنا مستحب ہے[3]، اس لئے کہ حضرت انس بن مالکؓ سے مروی ہے وہ نبی ﷺ سے نقل کرتے ہیں: "أنه وقت لهم في كل أربعين ليلة تقليم الأظفار وأخذ الشارب وحلق العانة" (آپ ﷺ نے ان لوگوں کے لئے ہر چالیس دن میں ناخن کاٹنے، مونچھ کاٹنے اور موئے زیر ناف کو مونڈنے کا وقت مقرر فرمایا)، اور حضرت انسؓ ہی کی ایک روایت یہ ہے کہ: "وقت لنا في قص الشارب وتقليم الأظفار وحلق العانة، ونتف الإبط ألا نترك أكثر من أربعين يوماً"[1] (آپ ﷺ نے مونچھ کاٹنے، ناخن تراشنے، موئے زیر ناف کے مونڈنے اور بغل کے بال اکھاڑنے کا وقت مقرر فرمایا کہ ہم چالیس دنوں سے زیادہ نہ چھوڑیں)۔

سخاوی فرماتے ہیں کہ ناخن کاٹنے کی کیفیت اور اس کے لئے کسی دن کی تعیین کے سلسلہ میں نبی ﷺ سے کچھ ثابت نہیں ہے۔

دشمن کے شہر میں مجاہدین کے لئے ناخن کا بڑھانا:

۳- مجاہدین کے لئے مناسب ہے کہ وہ دشمن کی سرزمین میں اپنے ناخن بڑھائیں اس لئے کہ وہ ایک ہتھیار ہے، امام احمد فرماتے ہیں کہ دشمن کی سرزمین میں اس کی ضرورت پڑسکتی ہے، کیا دیکھتے نہیں ہو کہ جب آدمی رسی یا کوئی اور چیز کھولنا چاہتا ہے تو اگر اس کے ناخن نہ ہوں تو وہ اسے کھول نہیں سکتا؟ اور وہ فرماتے ہیں کہ حکم بن عمرو سے روایت ہے: "أمرنا رسول الله ﷺ ألاّ نحفي الأظفار في الجهاد، فإن القوة في الأظفار"[2] (رسول اللہ ﷺ نے ہمیں حکم دیا کہ جہاد میں ہم ناخن کو زیادہ چھوٹا نہ کریں، اس لئے کہ طاقت ناخن میں ہوتی ہے)۔

حج میں ناخن کا کاٹنا اور اس میں جو کچھ واجب ہوتا ہے:

۴- جو شخص احرام کا ارادہ رکھتا ہو اس کے لئے ناخن کاٹنا مستحبات

---

(۱) المجموع للنووی ۱/ ۲۸۵ شائع کردہ المکتبۃ السلفیہ مدینہ منورہ، تحفۃ الاحوذی ۸/ ۴۰ طبع السلفیہ، ابن عابدین ۵/ ۲۶۰، المغنی ۱/ ۸۷۔

(۲) حدیث: "من قصّ أظفاره مخالفا لم یر في عینیه رمدا" کے بارے میں سخاوی نے "المقاصد الحسنہ" میں فرمایا کہ مجھے یہ حدیث نہیں ملی (ص ۴۳۴ طبع الخانجی)۔

(۳) المجموع للنووی ۱/ ۲۸۵، فتح الباری ۱۰/ ۳۴۴، تحفۃ الاحوذی ۸/ ۳۸، کشاف القناع ۱/ ۲۸۵ طبع النصر الحدیثہ۔

(۱) حدیث: "وقّت لهم ..." اور ایک اور روایت جو حضرت انسؓ ہی سے مروی ہے اس میں یوں ہے: "وقّت لنا ..." کی روایت مسلم (۱/ ۲۲۲ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) المغنی ۸/ ۳۵۳ طبع السعودیہ، ابن عابدین ۵/ ۲۶۰، حدیث: "أمرنا رسول الله ﷺ ألا نحفي الأظفار في الجهاد، فإن القوة في الأظفار" (رسول اللہ ﷺ نے ہمیں حکم دیا کہ ہم جہاد میں ناخن نہ کاٹیں،

میں سے ہے، پھر جب احرام میں داخل ہوجائے تو اہل علم کا اتفاق ہے کہ اس کے لئے عذر کے بغیر ناخن کاٹنا ممنوع ہے، اس لئے کہ ناخن کا کاٹنا ایک جز کا زائل کرنا ہے جس سے زینت حاصل ہوتی ہے، لہذا وہ حرام ہوگا جیسے کہ بال کا صاف کرنا حرام ہے، اور محرم اگر ناخن کاٹ لے تو اس کے حکم کی تفصیل احرام کی اصطلاح میں دیکھی جائے [(۱)]۔

قربانی کرنے والے کا ناخن کاٹنے سے باز رہنا:

۵- بعض حنابلہ اور بعض شافعیہ کا مذہب یہ ہے کہ جو شخص قربانی کرنے کا ارادہ رکھتا ہو اور ذی الحجہ کا پہلا عشرہ شروع ہوجائے تو اس پر واجب ہے کہ وہ بال اور ناخن نہ کاٹے، یہ اسحاق اور سعید بن المسیب کا بھی قول ہے۔

حنفیہ اور مالکیہ فرماتے ہیں، اور یہی قول بعض شافعیہ اور حنابلہ کا ہے کہ اس کے لئے بال اور ناخن نہ کاٹنا مسنون ہے، اس لئے کہ حضرت ام سلمہؓ نے رسول اللہ ﷺ سے روایت کی ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا: "إذا دخل العشر وأراد أحدكم أن يضحي فلا يأخذ من شعره ولا من أظفاره شيئاً حتى يضحي" [(۲)] (جب ذی الحجہ کا پہلا عشرہ شروع ہوجائے اور تم میں کوئی شخص قربانی کرنا چاہتا ہو تو وہ اپنے بال اور ناخن میں سے اس وقت تک کچھ نہ کاٹے جب تک کہ وہ قربانی نہ کرلے)۔

اور حضرت ام سلمہؓ کی ایک دوسری مرفوع روایت میں ہے کہ: "من كان له ذبح يذبحه، فإذا أهل هلال ذي الحجة فلا يأخذن من شعره ولا من أظفاره شيئاً حتى يضحي" [(۱)] (جو شخص کوئی قربانی ذبح کرنا چاہتا ہو تو جب ذی الحجہ کا چاند نظر آجائے تو جب تک وہ قربانی نہ کرے اپنے بال اور ناخن میں سے کچھ ہرگز نہ کاٹے)، اس کی حکمت یہ ہے کہ قربانی کرنے والا اپنے تمام اجزاء کے ساتھ باقی رہے تاکہ ان سب کو مغفرت اور جہنم سے آزادی شامل ہوجائے [(۲)]۔

شافعیہ اور حنابلہ کے کلام سے یہ بات سمجھ میں آتی ہے کہ انہوں نے ذی الحجہ کے پہلے عشرہ میں ناخن اور بال کے چھوڑنے کے مطلوب ہونے کا اطلاق ان لوگوں کے لئے کیا ہے جو مطلقاً قربانی کرنا چاہتے ہوں، خواہ وہ قربانی کے مالک ہوں یا نہ ہوں [(۳)]۔

ناخن کے تراشہ کو دفن کرنا:

۶- ناخن والے کے اکرام وتعظیم کی خاطر ناخن کے تراشہ کو دفن کرنا مستحب ہے، حضرت ابن عمرؓ ناخن کے تراشہ کو دفن کرتے تھے [(۴)]۔

= اس لئے کہ قوت ناخن میں ہے) کا ذکر ابن قدامہ نے المغنی (۸/ ۵۳ ۳ طبع الریاض) میں کیا ہے لیکن ہمارے پاس سنن وآثار کے جو مراجع ہیں ان میں ہمیں یہ حدیث نہیں ملی۔

(۱) الحطاب ۳/ ۱۶۴ طبع لیبیا، فتح القدیر ۲/ ۲۳۶، المجموع ۷/ ۲۷۱، المغنی ۳/ ۲۳۰، کشاف القناع ۲/ ۳۸۰ طبع أنصار السنۃ۔

(۲) حضرت ام سلمہؓ کی حدیث: "إذا دخل العشر وأراد أحدكم أن يضحي ..." کی روایت مسلم نے درج ذیل الفاظ کے ساتھ کی ہے: "إذا رأيتم هلال ذي الحجة وأراد أحدكم أن يضحي فليمسك عن شعره وأظفاره" (۳/ ۱۵۶۵ طبع الحلبی)۔

(۱) حدیث: "من كان له ذبح يذبحه ..." کی روایت مسلم (۳/ ۱۵۶۶ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) جواہر الإکلیل ۱/ ۲۲۱، المغنی ۸/ ۶۱۸ طبع السعودیہ، نہایۃ المحتاج ۸/ ۱۳۲ طبع المکتب الإسلامی، المجموع ۷/ ۳۴۷، ابن عابدین ۱/ ۵۶۵، نیل الاوطار ۵/ ۱۲۸۔

(۳) شرح البہجہ ۵/ ۱۶۹، المبدع ۳/ ۲۹۹۔

(۴) تحفۃ الاحوذی ۸/ ۴۰، روض الطالب ۱/ ۳۱۳، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۴۲۳، ناخن کے دفن کرنے سے متعلق حضرت ابن عمرؓ کے اثر کو ابن حجر نے فتح الباری (۱۰/ ۳۴۶ طبع السلفیہ) میں حضرت امام احمد بن حنبل سے مفصلاً ذکر کیا ہے۔

ناخن سے ذبح کرنا:

۷ - شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب اور مالکیہ کی ایک رائے یہ ہے کہ ناخن اور دانت سے ذبح کرنا مطلقاً حرام ہے، اور انہوں نے فرمایا کہ ان چیزوں سے ذبح کیا گیا جانور مردار ہے اس کا کھانا جائز نہیں، اس لئے کہ وہ قتل کرنے والا ہے، ذبح کرنے والا نہیں ہے، اور اس لئے بھی کہ رسول اللہ ﷺ کا فرمان ہے: "ما أنهر الدم وذكر اسم الله فكل، ليس الظفر والسن..."(۱) (جو شی خون بہائے اور جس پر اللہ کا نام لیا جائے اسے کھاؤ بشرطیکہ وہ ناخن اور دانت نہ ہو)۔

اور حنفیہ نے، اسی طرح ایک قول کی رو سے مالکیہ نے ان سے اتفاق کیا ہے، جبکہ ناخن اور دانت جسم سے لگے ہوں، اکھڑے ہوئے نہ ہوں، کیونکہ رسول اللہ ﷺ کا قول ہے کہ: "أنهر الدم"(۲) (خون اچھی طرح بہائے)، اور شافعیہ نے جس روایت سے استدلال کیا ہے اسے نہ اکھڑے ہوئے دانت اور ناخن پر محمول کیا جائے گا، اس لئے کہ حبشہ کے لوگ بہادری ظاہر کرنے کے لئے ایسا کرتے تھے، اور دوسری وجہ یہ ہے کہ (جسم سے) جدا ہونے کے بعد وہ دونوں آلۂ جارحہ بن جاتے ہیں، اس لئے ان سے مقصد حاصل ہو جائے گا جو خون کا نکالنا ہے تو وہ پتھر اور لوہے کی طرح ہو گئے، بخلاف ان کے جو اکھڑے ہوئے نہ ہوں، اس لئے کہ وہ دباؤ سے قتل کرتے ہیں، لہذا وہ

(۱) حدیث: "ما أنهر الدم وذكر اسم الله فكل، ليس الظفر والسن" کی روایت بخاری (فتح الباری ۹/ ۶۳۱ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۲) حدیث: "أنهر الدم" کی روایت نسائی (۷/ ۱۹۴ طبع المکتبۃ التجاریہ) اور ابوداؤد (۳/ ۲۵۰ طبع عزت عبید دعاس) نے اسی معنی میں کی ہے، جامع الاصول کے محقق عبد القادر ارناؤوط نے کہا کہ: اس حدیث کا مدار سماک بن حرب پر ہے جو مری بن قطری سے روایت کرتے ہیں، اور مری بن قطری کو ابن حبان کے علاوہ کسی نے ثقہ نہیں کہا ہے ذہبی نے کہا کہ وہ غیر معروف ہیں، سماک ان سے روایت کرنے میں منفرد ہیں (جامع الاصول بتحقیق عبد القادر الارناؤوط ۴/ ۴۹۴ شائع کردہ مکتبۃ الحلوانی)۔

چوٹ کھا کر مرنے والے جانور کے معنی میں ہو جائے گا۔

اور مالکیہ کی ایک رائے کے مطابق ناخن اور دانت سے ذبح کرنا مطلقاً جائز ہے خواہ وہ جسم سے لگے ہوں یا جدا ہوں (۱)۔

ناخن کے پالش کا حکم:

۸ - حدث سے طہارت حاصل کرنے کے لئے حدث اصغر میں تمام اعضاء وضو پر اور حدث اکبر میں پورے جسم پر پانی پہنچانا واجب ہے، اور جو چیز ان اعضاء تک پانی کے پہنچنے سے مانع ہو اس کو دور کرنا بھی ضروری ہے اور انہیں میں سے ناخن بھی ہے، اس لئے اگر (بغیر کسی عذر کے) پالش وغیرہ جیسی چیز ناخن تک پانی کے پہنچنے سے مانع ہو تو وضو اور اسی طرح غسل صحیح نہ ہوگا، اس لئے کہ حضرت علیؓ نے نبی ﷺ سے نقل کیا ہے کہ: "من ترك موضع شعرة من جنابة لم يصبها الماء، فعل به من النار كذا وكذا"(۲) (جو شخص

(۱) تبیین الحقائق ۵/ ۲۹۱ طبع دار المعرفہ، ابن عابدین ۵/ ۱۸۷، المغنی ۸/ ۵۷۴ طبع الریاض، شرح المنہج بحاشیۃ البجیرمی ۴/ ۲۹۰، الصاوی علی الشرح الصغیر ۲/ ۱۷۸ طبع دار المعارف۔

(۲) ابن عابدین ۱/ ۱۰۴ طبع بولاق، المغنی ۱/ ۲۲۲، ۲۲۷، المجموع ۱/ ۳۸۷، ۴۲۶، کشاف القناع ۱/ ۱۳۷ طبع أنصار السنہ، الجمل ۱/ ۱۴۹ طبع دار إحیاء التراث، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۹۰ طبع دار الفکر۔ حدیث: "من ترك موضع شعرة من جنابة لم يصبها الماء فعل به من النار كذا وكذا" (جس نے جنابت والے جسم میں ایک بال کے برابر بھی جگہ سوکھی چھوڑ دی جہاں پانی نہیں پہنچا تو اسے آگ میں ایسا ایسا کیا جائے گا) کی روایت ابن ماجہ (۱/ ۱۹۶ طبع الحلبی) اور ابوداؤد (عون المعبود ۱/ ۱۰۳ طبع الہند) نے کی ہے۔ منذری نے کہا کہ اس کی اسناد میں عطاء بن السائب ہیں جنہیں ابوداؤد نے ثقہ کہا ہے اور یحیٰ بن معین نے کہا کہ اس کی حدیث سے استدلال نہیں کیا جائے گا، ان کے علاوہ دیگر حضرات نے بھی ان کے بارے میں کلام کیا ہے آخری عمر میں ان کی حالت بدل گئی تھی۔ امام احمد بن حنبل نے فرمایا: کہ جس نے ان سے شروع دور میں سنا تو وہ صحیح ہے اور جس نے آخری دور میں

جنابت کے ایک بال کی جگہ کو پانی پہنچائے بغیر چھوڑ دے تو اس کے ساتھ آگ سے ایسا ایسا کیا جائے گا (یعنی داغا جائے گا))۔

''وعن عمر رضي الله عنه أن رجلاً توضأ فترک موضع ظفر علی قدمیه، فأبصره النبيﷺ فقال: ارجع فأحسن وضوء ک"[1] (حضرت عمرؓ سے مروی ہے کہ ایک شخص نے وضو کیا اور اپنے دونوں پیروں میں ناخن کی جگہ کو چھوڑ دیا تو نبی ﷺ نے اسے دیکھ لیا تو فرمایا: دوبارہ جاؤ اور اچھی طرح وضو کرو)، دیکھئے: اصطلاح ''وضو''، ''غسل''۔

طہارت پر ناخن کے اندر جمع ہونے والے میل کچیل کا اثر:

۹- اگر ناخن کے اندر ایسا میل ہو جو اس کے اندر والے حصے میں پانی کے پہنچنے سے مانع ہو تو مالکیہ اور حنفیہ کا مذہب صحیح قول کی رو سے یہ ہے کہ وہ طہارت سے مانع نہیں ہے، اور اس کی علت انہوں نے ضرورت بیان کی ہے، اور یہ کہ اگر اس کا دھونا واجب ہوتا تو نبی ﷺ اسے ضرور بیان فرمادیتے۔" وقد عاب النبيﷺ کونهم یدخلون علیه قلحاً ورفع أحدهم بین أنمله وظفره"[2] (درانحالیکہ نبی ﷺ نے اپنے پاس ان کے اس حال

= سنا تو وہ کچھ بھی نہیں ہے۔

(۱) حدیث: "ارجع فأحسن وضوء ک" کی روایت مسلم (۱/ ۲۱۵ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) قلح کا معنی دانتوں کی زردی ہے (المصباح المنیر)، حدیث: "قد عاب النبيﷺ کونهم یدخلون علیه قلحاً ورفع أحدهم بین أنمله وظفره" کی روایت بزار نے حضرت عبد اللہ ابن مسعودؓ سے مرفوعاً درج ذیل الفاظ کے ساتھ کی ہے: "مالي لا إليهم ورفع أحدکم بین أنمله وظفره"، ہیثمی نے کہا کہ اس میں ضحاک بن زید ہیں، ابن حبان نے کہا کہ اس سے استدلال کرنا جائز نہیں ہے (کشف الأستار ۱/ ۱۳۹ طبع مؤسسۃ الرسالۃ، مجمع الزوائد ۱/ ۲۳۸)۔

میں داخل ہونے کو معیوب قرار دیا کہ ان کے دانت زرد ہوں اور ان کے ناخن کا میل ان کے پوروں اور ناخن کے درمیان ہو)، یعنی ان کے ناخن کا میل ان کے ناخن کے اندر تھا اور آپ تک اس کی بدبو پہنچ رہی تھی تو آپ ﷺ نے اس کی بدبو کو ان کے لئے معیوب قرار دیا لیکن ان کی طہارت کو باطل قرار نہیں دیا، اگر یہ چیز طہارت کو باطل کرنے والی ہوتی تو یہ زیادہ اہم تھی، اس لئے اس کا بیان زیادہ ضروری تھا۔

اور حنابلہ فرماتے ہیں، ایک رائے حنفیہ کی بھی یہی ہے، اور شافعیہ کے مذہب سے بھی یہی سمجھ میں آتا ہے کہ طہارت اس وقت تک صحیح نہ ہوگی جب تک کہ ناخن کے اندر کے میل کو دور نہ کردے، اس لئے کہ وہ ہاتھ کا ایک حصہ ہے جو ایسی چیز سے چھپ گیا ہے جو اس کی خلقت (اور اس کے جنس) سے نہیں ہے، اور وہ اس حصہ تک پانی کے پہنچنے سے مانع ہے حالانکہ وہاں تک پانی کا پہنچانا ممکن ہے[1]۔

ناخن پر جنایت:

۱۰- اگر کوئی شخص نادانستہ طور پر کسی کے ناخن پر جنایت کرے اور ناخن اکھاڑ دے اور دوسرا ناخن نکل آئے، تو مالکیہ اور حنفیہ میں سے امام ابو یوسف اور امام محمد فرماتے ہیں اور شافعیہ کی بھی ایک رائے یہی ہے کہ اس میں تکلیف کا تاوان ہے، اور وہ یہ ہے کہ (ناخن کے اکھڑنے سے لے کر) اس کے شفایاب ہونے تک ڈاکٹر کی اجرت اور دوا کی قیمت میں جو کچھ خرچ ہوا ہے اس تخمینہ کے بارے میں ایک عادل آدمی جو فیصلہ کردے۔

امام ابوحنیفہ فرماتے ہیں اور شافعیہ کی بھی دوسری رائے یہی ہے

(۱) المغنی ۱/ ۱۴۴، ابن عابدین ۱/ ۱۰۴، القواعد والفوائد الأصولیہ للبعلي رص ۹۹، الدسوقی ۱/ ۸۸، المجموع للنووی ۱/ ۳۱۸۔

کہ اس میں کچھ نہیں ہے، لیکن اگر اس کی جگہ پر دوسرا ناخن نہ اگے تو اس میں تاوان ہے اور اس کی مقدار پانچ اونٹ ہے۔

اور حنابلہ فرماتے ہیں کہ اگر کوئی شخص ناخن پر جنایت کرے اور وہ ناخن دوبارہ نہ نکلے، یا نکلے لیکن وہ کالا ہو تو اس میں انگلی کی دیت کا پانچواں حصہ ہے، حضرت ابن عباس سے یہی منقول ہے، اور اس ناخن میں جو دوبارہ تو نکلا لیکن چھوٹا نکلا یا بدلی ہوئی حالت میں نکلا یا سفید نکلا پھر کسی سبب سے کالا ہوگیا تو اس میں ایک عادل آدمی فیصلہ کرے گا۔

یہ اس صورت میں ہے جبکہ جان بوجھ کر زیادتی نہ ہو، اگر جان بوجھ کر ہو تو اس میں قصاص ہے [1]، دیکھئے: "قصاص"، "ارش"۔

ناخن کے ذریعہ زیادتی کرنا:

۱۱ - قتل کا ارادہ چونکہ ایک مخفی چیز ہے، اس لئے فقہاء اس آلہ کو دیکھتے ہیں جو قتل میں استعمال کیا گیا ہے، تو امام ابوحنیفہ کا مذہب یہ ہے کہ قتل عمد میں قصاص صرف اس صورت میں ہے جبکہ ہتھیار سے ہو یا ہتھیار کے قائم مقام مثلاً دھار دار لکڑی یا دھار دار بڑا پتھر وغیرہ سے ہو، اور جمہور فقہاء کا مذہب جن میں امام ابو یوسف اور امام محمد بھی ہیں، یہ ہے کہ عمداً قتل کرنے والا آلہ وہ ہے جس سے عام طور پر قتل واقع ہوجائے، مثلاً بڑا پتھر اور بڑی لکڑی اور ہر وہ چیز جو قتل کردے۔ اس سلسلہ میں ان فقہاء کے درمیان ان ضابطوں میں جن کا اس سلسلہ میں اعتبار کیا گیا ہے قدرے تفصیل اور اختلاف ہے، اس کے لئے (جنایات اور قصاص کے مسائل) کی طرف رجوع کیا جائے، اس

(۱) ابن عابدین ۵/ ۳۵۴، ۳۷۶، مطالب اولی النہی ۶/ ۱۱۶ طبع المکتب الاسلامی، الدسوقی ۴/ ۲۷۷ طبع دار الفکر، قلیوبی وعمیرہ ۴/ ۱۳۶ طبع عیسیٰ الحلبی، جواہر الاکلیل ۲/ ۲۶۹۔

بنیاد پر اگر وہ ناخن جو جسم سے متصل ہے یا جدا ہے اگر اسے قتل اور جنایت کے لئے تیار کیا گیا ہو تو وہ ان چیزوں میں شامل ہے جن سے عام طور پر موت واقع ہوجایا کرتی ہے، اور اس سے ان حضرات کے نزدیک قتل عمد ثابت ہوگا، بخلاف امام ابوحنیفہ کے، لیکن اگر وہ قتل کے لئے تیار نہ کیا گیا ہو اور اس سے قصداً مارا تو وہ شبہ عمد ہے جس میں قصاص نہیں ہے بلکہ اس میں دیت مغلظہ ہوگی [1]۔

ناخن کی طہارت اور اس کی نجاست:

۱۲ - جمہور فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ انسان کا ناخن پاک ہے خواہ وہ زندہ ہو یا مردہ، اور خواہ ناخن اس کے جسم سے متصل ہو یا علیحدہ، اور ایک مرجوح قول کی رو سے حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ آدمی کے اجزاء ناپاک ہیں، اور بعض حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ کافر موت کی وجہ سے ناپاک ہوجاتا ہے نہ کہ مسلمان، اور ان کے نزدیک یہ اختلاف نبی علیہ السلام کے علاوہ لوگوں کے بارے میں ہے، لیکن ان کا صحیح قول وہ ہے جو جمہور کے موافق ہے۔

اور جانور اگر نجس العین (ذات کے لحاظ سے ناپاک) ہے مثلاً خنزیر، تو اس کا ناخن ناپاک ہے، اور اگر وہ ایسا جانور ہے جس کا عین پاک ہے تو اس کی زندگی میں اس کے جسم سے متصل ناخن بھی پاک ہے، اور اگر اسے ذبح کردیا جائے تو بھی وہ پاک ہے، اور اگر وہ مرجائے تو اس کے مردار کی طرح اس کا ناخن بھی ناپاک ہے، اسی طرح اگر ناخن اس کی زندگی میں جدا ہوجائے تو وہ بھی ناپاک ہے، اس لئے کہ رسول اللہ علیہ السلام کا ارشاد ہے: "ما أبين من حي فهو

(۱) ابن عابدین ۵/ ۳۴۰ طبع بولاق، المغنی ۷/ ۶۳۷ طبع الریاض، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۲۴۴، ۲۴۵، المنہاج مع حاشیہ ۷/ ۲۳۶، حاشیۃ البجیرمی ۴/ ۱۰۲، بدایۃ المجتہد ۳/ ۳۳۱ طبع مکتبۃ الکلیات الأزہریہ

میت"،[۱] (وہ عضو جو کسی زندہ سے جدا کرلیا جائے وہ مردہ (کے حکم میں) ہے)۔

اور حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ خنزیر کے علاوہ دیگر جانوروں کا ناخن مطلقاً پاک ہے، خواہ وہ حلال کا ہو یا حرام کا اور خواہ زندہ کا ہو یا مردہ کا، اس لئے کہ اس میں زندگی نہیں ہوتی ہے، اور موت کی وجہ سے صرف وہی چیز ناپاک ہوتی ہے جس میں زندگی ہو نہ کہ جس میں زندگی نہ ہو[۲]۔

(۱) حدیث: "ما أبين من حي فهو ميت" کی تخریج اس معنی کے ساتھ أطعمہ کی بحث (فقرہ نمبر: ۷۷) میں گذرچکی۔

(۲) رد المحتار مع الدر المختار ۱/ ۲۰۴ طبع مصطفی الحلبی، حاشیۃ الدسوقی مع الشرح الکبیر ۱/ ۴۹، المبدع ۱/ ۲۵۱، المغنی ۱/ ۴۷، الإنصاف ۱/ ۲۲۲-۲۲۳، ۳۳۷، الروضہ ۱/ ۱۵، مغنی المحتاج ۱/ ۸۰-۸۱۔

إظہار

تعریف:

۱- اظہار کا معنی لغت میں بیان کرنا اور خفا کے بعد ظاہر کرنا ہے، قطع نظر اس سے کہ ظاہر کرنے والے تصرف کا کسی کو علم ہو یا نہ ہو۔

اور فقہاء بھی اس لفظ کو مذکورہ بالا معنی ہی میں استعمال کرتے ہیں[۱]۔

متعلقہ الفاظ:

الف- افشاء:

۲- جب اظہار کا معنی خفاء کے بعد ظاہر کرنے کے معنی میں ہو تو افشاء بہت سے مقامات اور مواقع پر کثرت اظہار کا نام ہوتا ہے[۲]، رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "**ألا أدلكم على شئ إذا فعلتموه تحاببتم؟ أفشوا السلام بينكم**"[۳] (کیا میں تمہیں ایسی چیز نہ بتلادوں کہ اگر تم اس پر عمل کرو تو تم ایک دوسرے سے محبت کرنے لگو؟ آپس میں سلام کو خوب پھیلاؤ)، یعنی ایک دوسرے کو کثرت سے سلام کرو، تو افشاء اظہار سے خاص ہے۔

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر، المفردات فی غریب القرآن للراغب الاصفہانی مادہ (ظہر)۔

(۲) الفروق فی اللغۃ لأبی ہلال العسکری رص ۲۸۰۔

(۳) حدیث: "ألا أدلكم..." کی روایت مسلم (۱/ ۷۴ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے۔

ب-جہر:

۳-جہر کا معنی اظہار میں مبالغہ کرنا اور اس کو عام کرنا ہے، کیا تم نہیں دیکھتے ہو کہ اگر تم کسی معاملہ کو ایک دو آدمی کے سامنے کھولو گے تو کہو گے: "أظهرته لهما" (میں نے اس کو ان دونوں کے سامنے ظاہر کردیا)، اور "جهرت به" (میں نے اس معاملہ کا کھل کر اظہار کیا) صرف اس صورت میں کہو گے جبکہ تم ایک بڑی جماعت کے سامنے اس کا اظہار کرو[1]، اسی بناپر علماء فرماتے ہیں: "الجهر بالدعوة" (کھلم کھلا دعوت دینا) اور اس سے ان کا مقصد جماعت کے سامنے اس کا اعلان کرنا ہوتا ہے، تو جہر اظہار سے خاص ہے، اس لئے کہ جہر اظہار میں مبالغہ کرنے کا نام ہے۔

ج-اعلان:

۴-اعلان، اسرار (پوشیدہ رکھنے) کی ضد ہے اور وہ اظہار میں مبالغہ کرنا ہے، اسی بناپر فقہاء فرماتے ہیں کہ نکاح کا اعلان کرنا مستحب ہے، فقہاء اعلان نکاح کہتے ہیں اظہار نکاح نہیں کہتے، اس لئے کہ نکاح کا اظہار اس پر گواہ بنانے سے ہوجاتا ہے، اور اعلان نکاح جماعت کو اس کی خبر دینے سے ہوتا ہے۔

شرعی حکم:

اظہار کا حکم اس کے مواقع کے اعتبار سے الگ الگ ہوتا ہے جس کی تفصیل درج ذیل ہے:

علماء تجوید کے نزدیک اظہار:

۵-علماء تجوید جو لفظ اظہار بولتے ہیں تو اس سے ان کی مراد یہ ہوتی ہے کہ حرف کو اس کے مخرج سے غنہ اور ادغام کے بغیر نکالا جائے، اور

(۱) الفروق فی اللغۃ رص ۲۸۰۔

وہ اظہار کی دو قسمیں کرتے ہیں:

قسم اول: اظہار حلقی: یہ اس وقت ہوتا ہے جب نون ساکن یا تنوین کے بعد درج ذیل حروف میں سے کوئی حرف آئے (أ، ھ، ع، غ، ح، خ)۔

قسم دوم: اظہار شفوی: یہ اس وقت ہوتا ہے جب میم ساکن کے بعد (میم اور باء) کے علاوہ حروف تہجی میں سے کوئی حرف آئے، اور حروف تہجی میں اصل اظہار ہے، لیکن بعض حروف (خاص طور پر نون اورمیم) میں کبھی ادغام ہوجاتا ہے۔ اسی بناپر اظہار و ادغام کے اعتبار سے اس کے احکام کو بیان کرنے کا اہتمام کیا گیا ہے، جس کی تفصیل علم تجوید میں ہے۔

اللہ تعالیٰ کی نعمتوں کا اظہار:

۶-جب اللہ تعالیٰ کسی آدمی پر کوئی انعام فرمائے تو مناسب یہ ہے کہ اس پر اس کا اثر ظاہر ہو، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے سورۃ الضحیٰ میں فرمایا: "وَأَمَّا بِنِعْمَةِ رَبِّكَ فَحَدِّثْ"[1] (اور اپنے رب کے انعامات کا تذکرہ کرتے رہا کیجئے)، اوراس لئے کہ نسائی نے مالک بن نضلہ جشمی سے روایت کیا ہے، وہ فرماتے ہیں کہ: "دخلت على رسول الله ﷺ فرآني سيئ الهيئة، فقال النبي ﷺ: هل لك من شيئ؟ قال: نعم من كل المال قد آتاني الله، فقال: إذا كان لك مال فلير عليك"[2] (میں رسول اللہ ﷺ کے پاس گیا

(۱) سورۂ ضحیٰ/۱۱۔

(۲) دیکھئے تفسیر قرطبی اور تفسیر ابن کثیر، آیت "وَأَمَّا بِنِعْمَةِ رَبِّكَ فَحَدِّثْ" کے ذیل میں، مالک بن نضلہ جشمی کی حدیث کی روایت نسائی نے کی ہے اور الفاظ انہیں کے ہیں، اور ترمذی نے کی ہے اور کہا کہ یہ حدیث حسن صحیح ہے (سنن النسائی ۸/۱۹۶ طبع المطبعۃ المصریہ بالازہر، تحفۃ الاحوذی ۶/۱۴۳، ۱۴۵ شائع کردہ المکتبۃ السلفیہ)۔

تو آپ نے مجھے بُری ہیئت میں دیکھا تو نبی ﷺ نے فرمایا: کیا تمہارے پاس کچھ ہے؟ تو انہوں نے جواب دیا کہ ہاں ہر قسم کا مال اللہ نے مجھے دے رکھا ہے، تو آپ ﷺ نے فرمایا کہ جب تمہارے پاس مال ہو تو اس کا اثر تجھ پر نظر آنا چاہئے)، اور بیہقی نے حضرت ابوسعید خدریؓ سے روایت کیا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "إن الله جميل يحب الجمال، ويحب أن يرى أثر نعمته على عبده"[1] (بیشک اللہ جمیل ہے اور جمال کو پسند کرتا ہے، اور اسے پسند ہے کہ اس کی نعمت کا اثر اس کے بندہ پر نظر آئے)۔

آدمی کا اپنے حقیقی عقیدہ کے خلاف اظہار کرنا:

۷- اصول ایمان مثلاً اللہ پر، اس کے فرشتوں پر، اس کی کتابوں پر، اس کے رسولوں پر، قیامت کے دن پر اور تقدیر پر ایمان، کے بارے میں انسان کے دل میں جو باتیں پوشیدہ ہوں اس کے خلاف عقیدے کا اظہار دو حال سے خالی نہیں: یا تو وہ ان باتوں پر ایمان کا اظہار کرے اور کفر کو چھپائے رکھے، یا ان کے کفر کا اظہار کرے اور ایمان کو چھپائے رکھے۔

الف- پس اگر ان امور پر ایمان کا اظہار کرے اور کفر کو پوشیدہ رکھے تو یہ نفاق ہے جو منافق کو دائمی طور پر جہنمی بنانے والا ہے، اللہ تعالیٰ فرماتا ہے: "إِذَا جَاءَكَ الْمُنَافِقُونَ قَالُوا نَشْهَدُ إِنَّكَ لَرَسُولُ اللَّهِ، وَاللَّهُ يَعْلَمُ إِنَّكَ لَرَسُولُهُ وَاللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَكَاذِبُونَ"[2] (جب آپ ﷺ کے پاس یہ منافقین آتے ہیں تو کہتے ہیں کہ ہم گواہی دیتے ہیں کہ آپ بیشک اللہ کے رسول ہیں، اور یہ تو اللہ کو معلوم ہے کہ آپ اللہ کے رسول ہیں، اور اللہ تعالیٰ گواہی دیتا ہے کہ یہ منافقین جھوٹے ہیں)۔

اس کی تفصیل انشاء اللہ "نفاق" کی اصطلاح کے ذیل میں آئے گی۔

ب- لیکن اگر ان اصول کے بارے میں کفر کا اظہار کرے اور ایمان کو دل میں پوشیدہ رکھے تو یہ دو حالتوں سے خالی نہیں ہے:

پہلی حالت: جس چیز کا اس نے اظہار کیا ہے وہ یا تو برضا و رغبت ہے، تو اس پر اس کے ظاہر حال کے اعتبار سے حکم لگایا جائے گا، اس لئے کہ فقہی احکام ظاہر پر جاری ہوتے ہیں۔

دوسری حالت: یہ ہے کہ حالت اکراہ میں اس نے کفر کا اظہار کیا جبکہ اس کا قلب ایمان پر مطمئن ہے، ایسی صورت میں ایمان کے احکام اس پر حسب سابق باقی رہیں گے[1]، جیسا کہ فقہاء نے اس کی تفصیل "ردۃ" اور "اکراہ" کی بحث کے ذیل میں ذکر کی ہے، چونکہ اللہ تعالیٰ کا قول ہے: "مَنْ كَفَرَ بِاللَّهِ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِهِ إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ وَلَكِنْ مَنْ شَرَحَ بِالْكُفْرِ صَدْرًا فَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ مِنَ اللَّهِ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ"[2] (جو شخص ایمان لانے کے بعد اللہ کے ساتھ کفر کرے مگر جس شخص پر زبردستی کی جائے بشرطیکہ اس کا قلب ایمان پر مطمئن ہو، لیکن ہاں جو جی کھول کر کفر کرے تو ایسے لوگوں پر اللہ تعالیٰ کا غضب ہوگا اور ان کو بڑی سزا ہوگی)۔

عاقدین کا اپنے مقصد کے خلاف اظہار کرنا:

۸- اگر دو فریق مال کے سلسلہ میں کسی عقد کا اظہار کریں حالانکہ ان کا ارادہ کچھ اور ہو، یا کسی مبیع کا کوئی ثمن ظاہر کریں حالانکہ ان کا ارادہ اس

---

(۱) حدیث: "إن الله جميل ..." دیکھئے: التیسیر بشرح الجامع الصغیر للمناوی ۱/ص ۲۵۰، اور انہوں نے کہا کہ حدیث ضعیف ہے اس لئے کہ سلمی الصوفی ضعیف ہیں، لیکن ابو یعلی وغیرہ کے نزدیک اس کے شاہد ہیں۔

(۲) سورۂ منافقون/۱۔

(۱) تفسیر القرطبی ۱۰/ ۱۸۳ طبع دار الکتب المصریہ، المغنی ۸/ ۱۴۵ طبع سوم المنار، فتح القدیر ۷/ ۲۹۹ طبع بولاق۔

(۲) سورۂ نحل/ ۱۰۶۔

دشمن کا نہ ہو، یا کوئی ایک دوسرے کے لئے کسی حق کا اقرار کرے حالانکہ مخفی طور پر وہ اس ظاہری اقرار کے باطل ہونے پر متفق ہوں، تو بعض فقہاء مثلاً حنابلہ، امام ابو یوسف اور امام محمد بن الحسن فرماتے ہیں کہ ظاہر باطل ہے، اور بعض دوسرے فقہاء مثلاً امام ابو حنیفہ اور امام شافعی فرماتے ہیں کہ ظاہر صحیح ہے، اور فقہاء نے اسے کتاب البیوع میں "بیع التلجئہ" (زبردستی کی جانے والی بیع) پر کلام کرتے ہوئے تفصیل سے بیان کیا ہے[۱]، اور معاصر فقہاء نے اس ظاہری عقد کا نام عقد صوری رکھا ہے۔

حیلہ کے ذریعہ شارع کے قصد کے خلاف (کسی تصرف) کا اظہار:

۹ - فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ ہر ایسا تصرف جس کا مقصد دوسرے کے حق کو باطل کرنا یا اس میں شبہ پیدا کرنا یا باطل کو مزین کرنا ہو نا جائز ہے، خواہ اس کا ظاہر جیسا بھی ہو[۲]۔

اور اس کے علاوہ وہ ظاہری تصرفات جس کا مقصد شارع کے مقصد کے خلاف ہو اس کے جواز میں اختلاف ہے، بعض فقہاء اسے حلال سمجھتے ہیں اور دوسرے حضرات اسے حرام قرار دیتے ہیں[۳]۔ اس کی تفصیل ہمیں حنفیہ کے نزدیک کتاب الحظر والإباحۃ میں ملے گی، اور دیگر فقہاء کے نزدیک مختلف بحثوں کے دوران، ان شاء اللہ اس کی تفصیل "حیلۃ" کی اصطلاح کے ذیل میں آئے گی۔

(۱) المغنی لابن قدامہ ۴/ ۲۱۴ اور اس کے بعد کے صفحات، حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۲۴۴، ۶۰، ۴، مسلم الثبوت ۱/ ۱۴۳۔
(۲) الفتاویٰ الہندیہ ۵/ ۳۹۰۔
(۳) الفتاویٰ الہندیہ ۵/ ۳۹۰ اور اس کے بعد کے صفحات، کتاب المخارج فی الحیل لمحمد بن الحسن، المغنی ۴/ ۵۳ اور اس کے بعد کے صفحات، القلیوبی ۴/ ۳۳۸، ۳۶۰، ۳۶۴۔

جن چیزوں میں اظہار مشروع ہے:

۱۰ - اسی قبیل سے گواہ پر جرح کے سبب کو ظاہر کرنا ہے، اس لئے کہ جرح اسی صورت میں قبول کی جاتی ہے جبکہ اس کی وضاحت کردی گئی ہو (مبہم نہ ہو)[۱] اور یہ ایک اجتہادی مسئلہ ہے[۲]، جیسا کہ فقہاء نے کتاب القضاء میں اس کو بیان کیا ہے۔

اور اسی قبیل سے حدود قائم کرنے کو ظاہر کرنا ہے، تا کہ زجر ومنع متحقق ہو اور اللہ تعالیٰ کے اس قول پر عمل ہو: "وَلْيَشْهَدْ عَذَابَهُمَا طَائِفَةٌ مِّنَ الْمُؤْمِنِينَ"[۳] (اور ان دونوں کی سزا کے وقت مسلمانوں کی ایک جماعت کو حاضر رہنا چاہئے)۔

اور اسی قبیل سے استثناء، قیود اور تعلیقات کو ظاہر کرنا ہے جیسا کہ فقہاء نے کتاب الاقرار اور کتاب الأیمان میں اس کا ذکر کیا ہے۔

اور اسی قبیل سے طلب شفعہ کو اس پر گواہ بنا کر ظاہر کرنا، اسی طرح وہ چیزیں جن میں گواہ بنانا ضروری ہے، دیکھئے: "إشہاد"۔

اور اسی قبیل سے یہ ہے کہ اگر کسی خاص شخص پر حجر کا حکم لگایا گیا ہو تو اس کا اظہار کیا جائے تا کہ لوگ اس کے ساتھ معاملہ کرنے سے پرہیز کریں، جیسا کہ فقہاء نے کتاب القضاء اور کتاب الحجر میں اس کا ذکر کیا ہے۔

اور اسی قبیل سے فقیر مؤمن کا استغناء ظاہر کرنا ہے، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے مؤمنین کے وصف میں فرمایا: "يَحْسَبُهُمُ الْجَاهِلُ أَغْنِيَاءَ مِنَ التَّعَفُّفِ"[۴] (ناواقف ان کو تونگر خیال کرتا ہے ان کے سوال سے بچنے کے سبب سے)۔

(۱) أسنی المطالب ۴/ ۳۱۵، مسلم الثبوت ۲/ ۱۵۱ اور اس کے بعد کے صفحات۔
(۲) جبکہ شاہد میں ایسی باتوں کا اظہار کیا جائے جس سے اس کی شہادت رد کردی جائے۔
(۳) سورۂ نور / ۲۔
(۴) سورۂ بقرہ / ۲۷۳۔

اور صدقہ کرنے والا اگر ان لوگوں میں سے ہے جن کی اقتداء کی جاتی ہے یا صدقہ کے ظاہر کرنے میں صدقہ وغیرہ جیسے عمل خیر پر دوسروں کی ہمت افزائی کرنا ہو تو اس کے لئے صدقہ کا ظاہر کرنا مشروع ہے، جیسا کہ فقہاء نے اس کا ذکر کتاب الصدقات میں کیا ہے، اور جیسا کہ یہ شرعی آداب کی کتابوں میں مذکور ہے۔

اور اسی قبیل سے جشنوں، عیدوں، ختنہ، شادیوں اور بچے کی ولادت کے موقع پر خوشی و مسرت کا اظہار ہے، اور مہمان اور بھائیوں کی ملاقات کے وقت خوشی کا اظہار کرنا ہے، اور رسول اللہ ﷺ کی قبر کی زیارت کے وقت ادب کا اظہار کرنا ہے جیسا کہ شرعی آداب کی کتابوں میں اس کا ذکر ہے، اور استسقاء کی نماز کے لئے نکلتے وقت کمتری اور عاجزی کا اظہار کرنا ہے جیسا کہ فقہاء نے صلاۃ الاستسقاء میں اس کا ذکر کیا ہے، اور مجاہد کا دشمن کے مقابلے میں اپنی قوت اور طاقت کا اظہار کرنا ہے، مثلاً دو صفوں کے درمیان اس کا اکڑ کر چلنا وغیرہ ہے جیسا کہ فقہ کی کتابوں کے ابواب الجہاد وغیرہ میں اس کا بیان ہے۔

وہ امور جن کا اظہار جائز ہے:

۱۱ - اسی میں سے میت پر بغیر آواز کے رو کر اور اگر میت شوہر نہ ہو تو تین دنوں تک سوگ منا کر غم کا اظہار کرنا ہے، اور اگر میت شوہر ہو تو بیوی پر سوگ منانا واجب ہے، جیسا کہ پہلے گذرا۔

وہ امور جن کا اظہار جائز نہیں:

۱۲ - اسی میں سے تمام منکرات کا اظہار ہے [۱]، اور جسم کے قابل ستر حصے کا اظہار ہے، اور ذمیوں کے لئے اپنے صلیب، ناقوس اور شراب میں سے کسی چیز کا اظہار جائز نہیں [۱]، جیسا کہ فقہاء نے کتاب الجزیہ میں اس کا ذکر کیا ہے، اور جن امور کا پوشیدہ رکھنا واجب ہے مثلاً زوجین کے درمیان ازدواجی تعلقات، ان کا اظہار جائز نہیں، جیسا کہ فقہاء نے باب المعاشرۃ میں اس کا ذکر کیا ہے، اور جو عورت عدت گذار رہی ہے جب تک وہ عدت میں ہے اس کے سامنے پیغام نکاح کا اظہار جائز نہیں، جیسا کہ فقہاء نے باب العدۃ میں اس کا ذکر کیا ہے۔

---

(۱) إحیاء علوم الدین ۳/ ۳۲۰۔

(۱) القلیوبی ۳/ ۳۲، ۴/ ۲۳۶۔

إعادة

تعریف:

۱ – لغت میں إعادة کا معنی ہے کسی چیز کو اس کی پہلی حالت کی طرف لوٹانا، اسی طرح اس کا معنی کسی کام کو دوبارہ کرنا ہے، پس اللہ تعالیٰ کے ناموں میں سے ایک "المعید" ہے، یعنی وہ ذات جو مخلوق کو فنا ہونے کے بعد دوبارہ پیدا کرے گی، اور اللہ تعالیٰ کا قول: "كَمَا بَدَأْنَا أَوَّلَ خَلْقٍ نُّعِيدُهُ"[1] (جس طرح اول بار پیدا کرنے کے وقت ابتداء کی تھی اسی طرح اس کو دوبارہ پیدا کردیں گے) بھی اسی معنی میں ہے[2]۔

فقہاء عام طور پر چیز کو اس کی پہلی جگہ لوٹانے کے لئے لفظ "رد" کا استعمال کرتے ہیں، چنانچہ وہ کہتے ہیں: "رد الشيء المسروق ورد المغصوب" (چرائی ہوئی چیز کو لوٹانا اور غصب کی ہوئی چیز کو لوٹانا)، اور کبھی وہ إعادة المسروق (چوری کی ہوئی چیز کو لوٹانا) بھی کہتے ہیں۔

اور دوسرے معنی کے لحاظ سے اعادہ (اور وہ کسی کام کو دوبارہ کرنا ہے) کی تعریف شافعیہ میں سے امام غزالی نے یہ کی ہے: یہ وہ عمل ہے جو پہلے عمل میں خلل واقع ہوجانے کی وجہ سے ادا کے وقت میں دوبارہ کیا جائے۔

(۱) سورۂ انبیاء ر ۱۰۴۔

(۲) دیکھئے: تاج العروس، لسان العرب، المغرب: مادہ (عود)۔

اور حنفیہ کی تعریف جیسا کہ ابن عابدین نے ذکر کی ہے یہ ہے: "الإعادة فعل مثل الواجب في وقته لخلل غير الفساد" (فساد کے علاوہ کسی دوسرے خلل کی وجہ سے واجب کے مثل اس کے وقت میں عمل کرنا اعادہ ہے)۔

اور حنابلہ کے نزدیک اعادہ کسی شئی کو دوبارہ کرنے کو کہتے ہیں۔

اور مالکیہ میں سے قرافی نے اس کی تعریف اس طرح کی ہے کہ عبادت کو ادا کرنے کے بعد اس کے اجزاء یا کمال میں خلل واقع ہونے کی وجہ سے اس کے وقت میں دوبارہ ادا کرنا اعادہ ہے مثلاً وہ شخص جس نے بغیر کسی رکن کے نماز پڑھی یا وہ شخص جس نے تنہا نماز پڑھی۔

غالباً اس سے اچھی تعریف وہ ہے جو بعض فقہاء نے اس طرح کی ہے: "الإعادة فعل مثل الواجب في وقته لعذر"[1] (کسی عذر کی وجہ سے واجب کے وقت میں اس کے مثل عمل کرنے کا نام اعادہ ہے) تاکہ اگر کوئی شخص تنہا نماز پڑھنے کے بعد پھر جماعت کے ساتھ اس کو دہرائے تو یہ بھی اعادہ کی تعریف میں داخل ہوجائے۔

اور اس بحث سے متعلق کلام میں اعادہ کی زیادہ عام تعریف کا لحاظ کیا گیا ہے جو حنابلہ کی تعریف ہے۔

متعلقہ الفاظ:

الف – تکرار:

۲ – فقہاء لفظ "اعادۃ" کا استعمال تصرف کے ایک مرتبہ لوٹانے کے لئے کرتے ہیں، اور لفظ "تکرار" کا استعمال اس وقت کرتے ہیں جبکہ اعادہ بار بار ہو[2]۔

(۱) التلویح علی التوضیح ۱ر ۱۶۱، جمع الجوامع ۱ر ۱۰۹ اور اس کے بعد کے صفحات، البدخشی ۱ر ۶۳، حاشیہ ابن عابدین ۱ر ۳۸۶ طبع اول بولاق، روضۃ الناظر لابن قدامہ ۱ر ۱۶۸ طبع المطبعۃ السلفیہ، الذخیرہ رص ۶۳، المستصفی ۱ر ۹۵ طبع بولاق۔

(۲) الفروق فی اللغۃ لابی ہلال العسکری رص ۳۰ طبع دار الآفاق بیروت۔

ب-قضاء:

۳-مامور بہ کی ادائیگی کے لئے یا تو وقت مقرر رہتا ہے جیسے نماز اور حج وغیرہ، یا اس کے لئے کوئی وقت مقرر نہیں ہوتا، تو قضا نام ہے مامور بہ کو اس کے مقررہ وقت کے گذر جانے کے بعد انجام دینے کا[1]، اور اعادہ نام ہے مامور بہ کو اگر اس کے لئے وقت مقرر ہو تو اس کے وقت میں دوبارہ ادا کرنے کا، اور اگر اس کے لئے کوئی وقت مقرر نہ ہو تو کسی وقت میں دوبارہ ادا کرنے کا۔

ج-استئناف (نئے سرے سے کرنا):

۴-استئناف کا استعمال صرف اس صورت میں ہوتا ہے جبکہ عمل یا تصرف کو شروع سے لوٹایا جائے مثلاً نئے سرے سے وضو کرنا[2]، اور اعادہ کا استعمال تصرف کو اس کے شروع سے لوٹانے یا اس کے اجزاء میں سے کسی جزء کے لوٹانے کے لئے ہوتا ہے، مثلاً اعضاء وضو میں سے کسی عضو کو دوبارہ دھونا۔

شرعی حکم:

۵-اعادہ یا تو پہلے فعل میں کسی خلل کی وجہ سے ہوتا ہے یا اس میں کسی خلل کے بغیر ہوتا ہے۔

الف-تو اگر پہلے فعل میں کسی خلل کی بنا پر ہو تو اس کا حکم اس خلل کے اعتبار سے الگ الگ ہوتا ہے، پس اگر وہ خلل تصرف کو فاسد کرنے والا ہو اور وہ تصرف واجب ہو تو اس تصرف کا اعادہ واجب ہوگا، مثلاً کسی شخص نے وضو کرکے نماز پڑھ لی، پھر معلوم ہوا کہ پانی ناپاک تھا تو وہ وضو اور نماز دونوں کو لوٹائے گا[3]۔

(۱) التلویح علی التوضیح ۱/۱۶۶، ابن عابدین ۱/۳۸۵، ۴۸۷ طبع اول بولاق۔

(۲) المجموع ۱/۴۴۸۔

(۳) المغنی مع الشرح الکبیر ۱/۴۸ طبع مطبعۃ السعادۃ۔

لیکن اگر وہ تصرف واجب نہ ہو اور وہ خلل بالکلیہ اس کے منعقد ہونے سے مانع ہو مثلاً منعقد ہونے کے شرائط میں سے کوئی شرط نہ پائی جائے تو دوبارہ اس کے کرنے کو اعادہ نہیں کہا جائے گا، اس لئے کہ شرعی اعتبار سے اس کا وجود ہی نہیں ہوا۔

اور اگر فعل واجب نہ ہو اور اس کا شروع کرنا صحیح ہو پھر اس میں ایسا خلل پیدا ہوگیا جس نے اسے فاسد کردیا تو اس کے اعادہ کے واجب ہونے میں فقہاء کا اختلاف ہے، اور اس اختلاف کی بنیاد یہ ہے کہ ان کا اس بات میں اختلاف ہے کہ کسی عمل کے شروع کرنے سے وہ لازم ہوجاتا ہے یا نہیں، جو حضرات اس کے قائل ہیں کہ شروع کرنے سے عمل لازم ہوجاتا ہے (مثلاً حنفیہ اور مالکیہ) تو انہوں نے اعادہ کو واجب قرار دیا ہے، اور جو لوگ اس کے قائل ہیں کہ شروع کرنے سے عمل لازم نہیں ہوتا (جیسے کہ شافعیہ اور حنابلہ) تو انہوں نے اعادہ کو لازم قرار نہیں دیا ہے، مثلاً ایک شخص نے نماز شروع کی پھر سجدہ چھوڑ دیا یا روزہ شروع کیا پھر کسی عذر کی وجہ سے یا بغیر کسی عذر کے روزہ توڑ دیا تو حنفیہ اور مالکیہ فرماتے ہیں کہ وہ اس کا اعادہ کرے گا، اور شافعیہ اور حنابلہ فرماتے ہیں کہ اس پر اعادہ نہیں ہے۔

اور ان میں سے جن حضرات نے اعادہ کو مستحب کہا ہے انہوں نے علماء کے اختلاف سے نکلنے کے لئے اسے مستحب قرار دیا ہے[1]۔

اور اگر خلل فعل کو فاسد کرنے والا نہ ہو اور اس خلل سے کراہت تحریمی ہوتی ہو تو ایسی صورت میں تصرف کا اعادہ واجب ہوگا، اور اگر کراہت تنزیہی ہوتی ہو تو تصرف کا اعادہ مستحب ہوگا، پس جو شخص

(۱) تخریج الفروع علی الاصول ص ۱۳۸ طبع دوم، الاختیار لتعلیل المختار ۱/۶۶، ۱۳۵ شائع کردہ دار المعرفہ بیروت، اسنی المطالب شرح روض الطالب ۱/۱۳۰ شائع کردہ المکتبۃ الاسلامیہ، الفواکہ الدوانی ۱/۲۵۶ شائع کردہ دار المعرفہ۔

وضو میں موالاۃ (پے درپے عمل کرنا) یا ترتیب کو چھوڑ دے تو جو فقہاء ان دونوں کو سنت قرار دیتے ہیں ان کے نزدیک اس کا اعادہ سنت ہے[۱]۔

ب- اور اگر اعادہ بغیر کسی خلل کے ہو تو یہ دو حال سے خالی نہیں: یا تو کسی مشروع سبب کی وجہ سے ہوگا، یا غیر مشروع سبب کی وجہ سے۔

پس اگر کسی مشروع سبب کی وجہ سے ہو مثلاً ثواب حاصل کرنا تو اعادہ مستحب ہوگا، بشرطیکہ اس میں اعادہ مشروع ہو مثلاً وضو کر کے اس سے عبادت کرلیا پھر کوئی نماز پڑھنا چاہتا ہے تو پھر دوبارہ وضو کرنا[۲]، اور جماعت کے ساتھ اس نماز کا اعادہ جسے اس نے تنہا پڑھا تھا[۳]۔

اور اسی طرح اگر کسی نے اپنے گھر میں جماعت کے ساتھ نماز پڑھی اور پھر وہ تینوں مسجدوں (مسجد حرام، مسجد نبوی اور مسجد اقصیٰ) میں سے کسی ایک مسجد میں گیا اور اس نے لوگوں کو جماعت کے ساتھ نماز پڑھتے ہوئے پایا تو اس نے ان کے ساتھ اس نماز کا اعادہ کرلیا لیکن اگر اس نے جماعت کے ساتھ نماز پڑھی، پھر ان تین مساجد کے علاوہ کسی اور مسجد میں لوگوں کو جماعت سے نماز پڑھتے ہوئے دیکھا تو ان کے ساتھ اس نماز کے اعادہ میں علماء کے درمیان اختلاف ہے[۴]۔

لیکن اگر اعادہ کسی غیر مشروع سبب کی وجہ سے ہو تو مکروہ ہوگا مثلاً اذان اور اقامت، کہ حنفیہ اور بعض مالکیہ اور بعض شافعیہ کے نزدیک نماز کے اعادہ کی وجہ سے ان کا اعادہ نہیں کیا جائے گا[۱]۔

اعادہ کے اسباب:

اعادہ کے اسباب درج ذیل ہیں:

الف- صحت کی شرائط کے مکمل نہ پائے جانے کی وجہ سے کسی عمل کا صحیح نہ ہونا:

۶- مثلاً کسی شخص نے وضو کیا اور اعضاء وضو میں سے کسی ایسے جزء کا دھونا چھوڑ دیا جس کا دھونا واجب ہے[۲]۔

اور جو حضرات وضو اور غسل میں نیت کو شرط قرار دیتے ہیں ان کے نزدیک جس شخص نے بغیر نیت کے وضو یا غسل کرلیا[۳]۔

اور جن لوگوں نے کچھ چیزیں دیکھیں پس انہیں دشمن سمجھ کر صلوۃ الخوف پڑھ لی، پھر پتہ چلا کہ وہ دشمن نہیں ہیں[۴]۔

ب- عمل کے واقع ہونے میں شک کا ہونا:

۷- مثلاً کوئی شخص پانچوں نمازوں میں سے ایک نماز کو بھول گیا اور اسے یاد نہیں کہ وہ کون سی نماز ہے تو وہ احتیاطاً پانچوں نمازوں کو لوٹائے گا، اس لئے کہ ان میں سے ہر ایک کی ادائیگی میں شک واقع ہو گیا[۵]۔

---

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۲۸۷ طبع سوم بولاق، مراقی الفلاح بحاشیۃ الطحطاوی ص ۱۸۹ طبع بولاق ۱۳۱۸ھ، بدائع الصنائع ۱/ ۱۴۹، الحطاب فی مواہب الجلیل علی خلیل ۱/ ۲۵۴ شائع کردہ دار الفکر۔

(۲) المجموع ۱/ ۳۳۳، المغنی ۱/ ۱۴۳ طبع سوم، حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۱۱۱ طبع سوم بولاق، مراقی الفلاح ص ۴۶ طبع بولاق ۱۳۱۸ھ۔

(۳) الحطاب فی مواہب الجلیل ۲/ ۸۲، المغنی ۲/ ۱۱۱ طبع سوم۔

(۴) مواہب الجلیل ۲/ ۸۲۔

---

(۱) المجموع ۱/ ۳۳۳، مراقی الفلاح ص ۴۶، مواہب الجلیل ۱/ ۴۶۰، حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۲۶۱ طبع اول بولاق۔

(۲) الحطاب فی مواہب الجلیل ۱/ ۲۲۸، کشاف القناع ۱/ ۶۱۔

(۳) المجموع ۱/ ۳۲۱۔

(۴) المجموع ۴/ ۳۱۳، کشاف القناع ۱/ ۲۳۹۔

(۵) المجموع ۱/ ۲۳۱ طبع المنیریہ ۱۳۴۴ھ۔

ج-عمل کے واقع ہونے کے بعد اس کو باطل کرنا:

۸-مثلاً ان عبادات کا اعادہ جو ارتداد کی وجہ سے باطل ہوگئی ہوں جب تک کہ ان کا سبب باقی ہو (یعنی عبادت کا سبب)، یہ مالکیہ اور حنفیہ کا مذہب ہے، اور شافعیہ اور حنابلہ فرماتے ہیں کہ ارتداد اعمال کو کبھی باطل نہیں کرتا، البتہ اگر اس حالت میں موت آجائے (تو اعمال باطل ہوجائیں گے)۔

اس بناپر جس شخص نے ظہر کی نماز پڑھی، پھر مرتد ہوگیا، پھر عصر سے قبل مسلمان ہوگیا تو اس پر ظہر کا لوٹانا واجب ہوگا، اس لئے کہ اس کا سبب (جو وقت ہے) اب تک باقی ہے، اور جس شخص نے حج کیا پھر مرتد ہوگیا پھر اسی سال یا چند سال کے بعد مسلمان ہوگیا تو اس پر حج کا لوٹانا واجب ہوگا، اس لئے کہ اس کا سبب جو بیت اللہ ہے وہ باقی ہے[1]۔

د-مانع کا زائل ہوجانا:

۹-مثلاً وہ شخص جس نے (کسی ایسے دشمن کے موجود رہنے کی وجہ سے جو اس کے درمیان اور پانی کے درمیان حائل تھا) تیمم کر کے نماز پڑھی اس کے لئے وضو کر کے نماز کا اعادہ حنفیہ کے نزدیک واجب ہے، اور مثلاً جس شخص نے تیمم کر کے نماز پڑھی اگر وہ وقت کے اندر پانی پالے تو حنابلہ کے نزدیک اس کے لئے نماز کا اعادہ مستحب ہے[2]، دیکھئے: "تیمم"۔

اور اگر کسی ایسے عمل سے مانع ہو جس کا کوئی بدل نہیں ہے مثلاً وہ شخص جس کے بدن پر نجاست ہو اور اس کے پاس اس کو پاک کرنے کے لئے کوئی چیز نہ ہو، یا اس کے کپڑے میں نجاست ہو اور اس کے پاس اس کے علاوہ کوئی دوسرا کپڑا نہ ہو اور نہ کوئی ایسی چیز ہو جس سے نجاست کو دور کر سکے تو وہ اسی میں نماز پڑھے گا، اور حنفیہ کے نزدیک نہ وقت کے اندر اس کا اعادہ واجب ہے نہ وقت کے بعد[1]، اور ان کے علاوہ دیگر ائمہ فرماتے ہیں کہ وہ مانع کے زائل ہوجانے کے بعد مطلقاً اس کا اعادہ کرے گا[2]، جیسا کہ فقہاء نے کتاب الصلاۃ میں نماز کے شرائط پر کلام کرتے ہوئے اس کی تفصیل بیان کی ہے۔

ھ-صاحب حق کا حق ضائع کرنا:

۱۰-اگر کسی مسجد کے کچھ مخصوص لوگ ہوں اور کچھ مسافر اس میں اذان واقامت کے ساتھ نماز پڑھ لیں تو اس مسجد والوں کے لئے اذان کا اعادہ مکروہ نہیں ہے، اور اگر اس مسجد والوں نے اذان واقامت کے ساتھ اس میں نماز پڑھ لی تو دوسروں کے لئے اس میں اذان کا اعادہ مکروہ ہے[3]، اور اگر مقرر مؤذن کے علاوہ کسی دوسرے نے اذان دی پھر مقرر مؤذن حاضر ہوا تو اسے اذان کے اعادہ کا حق ہے[4]۔

واجب کا ساقط ہونا:

۱۱-اگر کسی غیر مفسد خلل کی وجہ سے کسی عمل کا اعادہ کیا جائے تو وہ واجب پہلے عمل سے ساقط ہوگا یا دوسرے عمل سے؟ بعض فقہاء فرماتے ہیں کہ واجب دوسرے عمل سے ساقط ہوگا، اس لئے کہ وہی عمل خلل اور نقص سے خالی اور مکمل ہے، اور یہ شعبی، سعید بن المسیب

---

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۳/۳۰۳ طبع اول بولاق، حاشیۃ الدسوقی ۴/۳۰۷ شائع کردہ دارالفکر، الاشباہ والنظائر لابن نجیم ۴، نہایۃ المحتاج ۷/۳۹۳ طبع المکتبۃ الاسلامیہ، کشاف القناع ۶/۱۸۱ شائع کردہ مکتبۃ الحدیثہ۔

(۲) حاشیۃ الطحطاوی علی الدر المختار ۱/۱۲۶، کشاف القناع ۱/۱۷۷۔

(۱) مراقی الفلاح رص ۱۲۹ طبع بولاق ۱۳۱۸ھ۔

(۲) کشاف القناع ۱/۲۷۰، المغنی ۱/۲۷۳-۲۷۴، المجموع ۳/۱۶۳۔

(۳) بدائع الصنائع ۱/۱۵۳۔

(۴) کشاف القناع ۱/۱۶۷ طبع المطبعۃ العامرہ الشرقیہ۔

اور عطا کا قول اور حنفیہ کا مذہب ہے جیسا کہ ابن عابدین نے فرمایا، اور انہوں نے یزید بن الاسود کی حدیث مرفوع سے استدلال کیا ہے کہ: ''إذا جئت إلى الصلاة فوجدت الناس فصل معهم، وإن كنت قد صليت تكن لك نافلة وهذه مكتوبة''[1] (جب تم نماز کے لئے آؤ اور لوگوں کو نماز پڑھتے ہوئے پاؤ تو ان کے ساتھ نماز پڑھ لو، اور اگر تم نے نماز پڑھ لی تھی تو وہ تمہارے لئے نفل ہو جائے گی اور یہ فرض)۔

اور بعض فقہا فرماتے ہیں کہ واجب پہلے عمل سے ساقط ہوتا ہے، اس لئے کہ وہ صحیح ادا ہوا ہے، باطل نہیں ہے، البتہ اس میں کچھ خلل ہے اور اعادہ اس کے اسی نقص اور خلل کی تلافی کے لئے مشروع ہے، یہ قول حضرت علیؓ سے مروی ہے، سفیان ثوری، اسحاق، شافعیہ اور حنابلہ کا یہی قول ہے۔

ان حضرات کا استدلال سابقہ حدیث کی ایک دوسری روایت سے ہے جس میں یہ ہے کہ: ''إذا صليتما في رحالكما، ثم أتيتما مسجد جماعة، فصليا معهم، فإنها لكم نافلة''[2] (اگر تم دونوں نے اپنے ٹھکانے پر نماز پڑھ لی ہو اور پھر جماعت والی مسجد میں تمہارا گزر ہو تو جماعت کے ساتھ پھر نماز پڑھ لو، کیونکہ یہ تمہارے لئے نفل نماز ہو جائے گی)۔

اور جہاں تک اعادہ میں نیت کا مسئلہ ہے تو ابن عابدین فرماتے ہیں کہ (اگر لوٹائی جانے والی نماز فرض ہے) تو دوسرے عمل سے فرض کی نیت کرے گا، اس لئے کہ اس نے پہلے جو ادا کیا ہے وہ فرض ہے، اس لئے اس کے اعادہ کا مطلب اس کو اسی طرح دوبارہ کرنا ہے[1]۔

اس قول کے مطابق کہ فرض دوسرے عمل سے ساقط ہوتا ہے تو یہ ظاہر ہے۔

اور اس قول کے اعتبار سے کہ فرض پہلے عمل سے ساقط ہوتا ہے تو دوبارہ عمل کے تکرار کا مقصود پہلے عمل کے نقصان کی تلافی کرنا ہے، پس پہلا فرض ناقص ہے اور دوسرا فرض کامل، ذات کے اعتبار سے کمال کے وصف کے ساتھ پہلے عمل کے مثل ہے، اور اگر دوسرا عمل نفل ہو تو لوٹائی جانے والی نماز کی چاروں رکعتوں میں قراءت کا واجب ہونا لازم آئے گا، اور یہ بھی لازم آئے گا کہ اس میں جماعت مشروع نہ ہو، جبکہ فقہاء نے ان میں سے کسی چیز کا ذکر نہیں کیا ہے۔

اور دوسری نماز کے فرض ہونے کا یہ مطلب نہیں ہے کہ پہلی نماز سے فرض ساقط نہیں ہوا ہے، اس لئے کہ مراد یہ ہے کہ وہ ادائیگی کے بعد فرض ہوگی، ادائیگی سے پہلے فرض پہلی نماز ہی ہے، اور اس کا حاصل یہ ہے کہ پہلی کے فرض ہونے کا حکم عدم اعادہ پر موقوف ہے، اور اس کے بہت سے نظائر ہیں، مثلاً وہ شخص جس پر سجدۂ سہو واجب ہو اگر وہ سلام پھیر دے تو اس سلام کی وجہ سے اس کا نماز سے نکلنا موقوف رہے گا، اور جیسے کہ کسی فائتہ نماز کے یاد ہونے کی صورت میں وقتیہ نماز کا فساد موقوف رہتا ہے[2]۔

(۱) یزید بن اسود کی حدیث: "إذا جئت إلى الصلوٰة..." کی روایت امام مالک، نسائی اور حاکم نے نجحی کی سند سے ان الفاظ کے ساتھ کی ہے: "إذا جئت فصلِّ مع الناس وإن كنت قد صليت" (جب تم آؤ تو لوگوں کے ساتھ نماز پڑھو، اگرچہ تم نے نماز پڑھ لی ہو) جامع الاصول کے محقق عبد القادر ارناؤوط نے کہا کہ یہ حدیث صحیح ہے (الموطا ۱/ ۱۳۲ طبع عیسی الحلبی، سنن النسائی ۲/ ۱۱۲ طبع المطبعۃ الازہریہ المستدرک ۱/ ۲۴۴، جامع الاصول بتحقیق محمد فواد عبد الباقی ۵/ ۶۵۰ شائع کردہ مکتبۃ الحلوانی)۔

(۲) حدیث: "إذا صليتما في رحالكما..." کی روایت ابوداؤد، نسائی اور ترمذی نے کی ہے، الفاظ ترمذی کے ہیں، یہ روایت یزید بن الاسود عامری کی حدیث سے مرفوعاً ہے اور ترمذی نے فرمایا کہ یہ حدیث حسن صحیح ہے (سنن ابی داؤد ۱/ ۳۸۶، ۳۸۸ طبع استنبول، تحفۃ الاحوذی ۲/ ۳، ۵ شائع کردہ المکتبۃ السلفیہ، سنن النسائی ۲/ ۱۱۲، ۱۱۳ طبع المطبعۃ الازہریہ۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۴۸۷ طبع اول بولاق، المغنی ۲/ ۱۱۳ طبع الریاض۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۴۸۷۔

إعارہ

تعریف:

۱- اعارہ لغت میں تعاور سے ماخوذ ہے، اور تعاور کا معنیٰ باری باری لینا اور لوٹانا ہے۔

اور اعارہ أعار کا مصدر ہے، اور اس سے اسم عاریة ہے، اور اس کا اطلاق فعل (یعنی عاریت دینے) پر ہوتا ہے اور عاریۃً دی گئی چیز پر بھی، اور استعارہ کا معنیٰ عاریت طلب کرنا ہے [۱]۔

اور اصطلاح میں فقہاء نے اس کی جو تعریفیں کی ہیں وہ ایک دوسرے سے قریب ہیں، حنفیہ فرماتے ہیں کہ اعارہ بلا معاوضہ منافع کا مالک بنانا ہے [۲]۔

اور مالکیہ نے اس کی تعریف اس طرح کی ہے کہ وہ وقتی طور پر بغیر کسی عوض کے منفعت کا مالک بنانا ہے [۳]، اور شافعیہ فرماتے ہیں کہ اعارہ شرعاً کسی چیز کے عین کو باقی رکھتے ہوئے اس سے انتفاع کو مباح کرنا ہے [۴] اور حنابلہ اس کی تعریف یوں کرتے ہیں کہ وہ مال کے اعیان میں سے کسی عین سے انتفاع کو مباح کرنا ہے [۵]۔

(۱) تاج العروس: مادہ (عور)۔
(۲) ابن عابدین ۴/ ۵۰۲۔
(۳) الشرح الصغیر ۳/ ۵۷۰، الزرقانی ۶/ ۱۲۶۔
(۴) شرح المنہاج اور اس کے حواشی ۵/ ۱۱۵۔
(۵) المغنی ۵/ ۲۲۰ طبع الریاض۔

متعلقہ الفاظ:

الف-عمریٰ:

۲-عمریٰ: مستعیر (عاریت پر لینے والا) کو زندگی بھر بغیر کسی عوض کے منفعت کا مالک بنانا ہے، لہٰذا یہ خاص ہے۔

ب-اجارہ:

۳- اجارہ عوض کے ساتھ منفعت کا مالک بنانا ہے، جو لوگ کہتے ہیں کہ اعارہ تملیک ہے، ان کے نزدیک تملیک منفعت میں اجارہ اور اعارہ دونوں شریک ہیں، البتہ اجارہ میں تملیک عوض کے ساتھ ہے، جب کہ اعارہ میں تملیک بغیر کسی عوض کے ہے [۱]۔

ج-انتفاع:

۴-عین کے استعمال اور اس کی آمدنی میں نفع اٹھانے والے کا حق انتفاع کہلاتا ہے اور منتفع کو اس کا حق نہیں ہے کہ وہ اسے کسی دوسرے کو اجارہ پر دے یا عاریت پر دے اور منفعت انتفاع سے عام ہے، اس لئے کہ صاحب منفعت کو اس میں بذات خود اور دوسرے کے ذریعہ نفع اٹھانے کا حق ہوتا ہے مثلاً یہ کہ وہ اسے عاریت پر دے یا اجارہ پر دے [۲]۔

اس کی مشروعیت کی دلیل:

۵-اعارہ کی مشروعیت میں اصل کتاب وسنت اور اجماع وقیاس ہے، کتاب اللہ میں اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان ہے: "وَيَمْنَعُونَ الْمَاعُونَ" [۳]۔

چنانچہ حضرت ابن عباس اور حضرت ابن مسعود سے مروی ہے کہ

(۱) الشرح الصغیر ۳/ ۵۷۰۔
(۲) حاشیۃ الزرقانی ۶/ ۱۲۴، الشرح الصغیر ۳/ ۵۷۰، الدسوقی ۳/ ۴۳۳۔
(۳) سورۂ ماعون/ ۷۔

ان دونوں نے فرمایا کہ ماعون سے مراد عواری ہیں اور حضرت ابن مسعودؓ نے عواری کی تفسیر یہ کی ہے کہ وہ ہانڈی، ترازو اور ڈول ہیں۔

اور سنت وہ روایت ہے جو نبی علیہ السلام سے مروی ہے کہ آپ علیہ السلام نے حجۃ الوداع کے خطبہ میں ارشاد فرمایا: "والعاریة مؤداة، والدین مقضی والمنحة مردودة، والزعیم غارم"(۱) (عاریت پر لی ہوئی چیز لوٹائی جائے گی، دین ادا کیا جائے گا، دودھ کے لئے دیا جانے والا جانور لوٹایا جائے گا، اور جو شخص کفالت لے وہ ضامن ہوگا)۔ اور صفوان بن امیہ نے روایت کی ہے کہ: "النبي صلى الله عليه وسلم استعار منه أدرعا یوم حنین، فقال: أغصبا یا محمد؟ قال: بل عاریة مضمونة"(۲) (نبی علیہ السلام نے غزوۂ حنین کے دن ان سے کچھ زرہیں عاریت پر لیں تو انہوں نے پوچھا کہ اے محمد علیہ السلام کیا یہ غصب کے طور پر ہیں؟ تو رسول اللہ علیہ السلام نے فرمایا: بلکہ ایسی عاریت ہے جس کی ضمانت لازم ہے)۔

اور عاریت کے جواز پر مسلمانوں کا اجماع ہے۔

اور قیاس یہ ہے کہ جب اعیان (اصل شی) کا ہبہ کرنا جائز ہے تو منافع کا ہبہ کرنا بھی جائز ہوگا، اسی بنا پر اعیان اور منافع دونوں کی وصیت کرنا جائز ہے(۳)۔

---

(۱) حدیث: "العاریة مؤداة" کی روایت ابوداؤد (۳/ ۸۲۵ طبع عزت عبید دعاس) نے حضرت ابوامامہ سے کی ہے اور ترمذی نے اس کی مختصراً روایت کی ہے اور فرمایا کہ ابوامامہ کی حدیث حسن ہے (تحفۃ الاحوذی ۴/ ۴۸۱-۴۸۲ شائع کردہ السلفیہ)۔

(۲) حدیث: "بل عاریة مضمونة" کی روایت ابوداؤد (۳/ ۸۲۳ طبع عزت عبید دعاس)، امام احمد (۳/ ۴۰۱ طبع المیمنیہ) اور بیہقی (۶/ ۲۸۹ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے اور بیہقی نے اس کے شواہد کی بنا پر اسے قوی قرار دیا ہے۔

(۳) الاختیار ۳/ ۵۵، الشرح الصغیر ۳/ ۵۷۰، المغنی ۵/ ۲۲۰۔

اس کا شرعی حکم:

۶ - اعارہ کے جواز پر فقہاء کے اجماع کے باوجود اس کے حکم کے بارے میں ان کا اختلاف ہے، جمہور فقہاء حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ اعارہ دراصل مستحب ہے، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا قول ہے: "وَافْعَلُوا الْخَيْرَ"(۱) (اور بھلائی کرو)۔ اور نبی علیہ السلام کا فرمان ہے: "کل معروف صدقة"(۲) (ہر بھلائی صدقہ ہے)۔ اور یہ واجب نہیں ہے، کیونکہ یہ ایک طرح کا احسان ہے، اس لئے کہ نبی علیہ السلام کا فرمان ہے: "إذا أدیت زکاة مالک فقد قضیت ما علیک"(۳) (جب تم نے اپنے مال کی زکاۃ ادا کردی تو تم پر جو واجب تھا اسے ادا کردیا)۔ اور آپ علیہ السلام کا فرمان ہے: "لیس في المال حق سوی الزکاة"(۴) (مال میں زکاۃ کے علاوہ کوئی حق نہیں ہے)۔

اور ایک قول یہ ہے کہ اعارہ واجب ہے۔

وجوب کے قائلین نے اللہ تعالیٰ کے اس قول سے استدلال کیا ہے کہ: "فَوَيْلٌ لِّلْمُصَلِّينَ الَّذِينَ هُمْ عَن صَلَاتِهِمْ سَاهُونَ الَّذِينَ هُمْ يُرَاءُونَ وَيَمْنَعُونَ الْمَاعُونَ"(۵) (سو ایسے نمازیوں

---

(۱) سورۂ حج/ ۷۷۔

(۲) حدیث: "کل معروف صدقة" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۰/ ۴۴۷ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۳) حدیث: "إذا أدیت زکاة مالک..." کی روایت ترمذی (تحفۃ الاحوذی ۳/ ۲۴۵-۲۴۶ شائع کردہ السلفیہ) اور ابن ماجہ (۱/ ۵۷۰ طبع الحلبی) نے حضرت ابوہریرہؓ سے مرفوعاً کی ہے اور ترمذی نے کہا کہ یہ حدیث حسن غریب ہے۔

(۴) حدیث: "لیس في المال حق سوی الزکاة" کی روایت ابن ماجہ (۱/ ۵۷۰ طبع الحلبی) نے کی ہے اور ابن حجر نے التلخیص (۲/ ۱۶۰ طبع دار المحاسن) میں اسے معلول کہا ہے۔

(۵) سورۂ ماعون/ ۴، ۷۔

کے لئے بڑی خرابی ہے جو اپنی نماز کو بھلا بیٹھے ہیں جو ایسے ہیں کہ ریا کاری کرتے ہیں اور برتنے کی چیزوں کو روکتے ہیں)۔

بہت سے صحابہ سے مروی ہے کہ ماعون، ہانڈی اور ڈول وغیرہ کو عاریت پر دینا ہے۔ صاحب "الشرح الصغیر" فرماتے ہیں: اور کبھی عاریت پر دینا واجب ہوتا ہے مثلاً وہ شخص جو اپنی کسی چیز سے مستغنی ہو تو اس پر ہر ایسی چیز کا عاریت پر دینا واجب ہے جس میں کسی محترم جان کی زندگی کا تحفظ ہو اور اس جیسی چیز کی کوئی اجرت نہ ہو، اسی طرح کسی ایسے حلال جانور کو ذبح کرنے کے لئے جس کی موت کا اندیشہ ہو چھری عاریت پر دینا واجب ہے، اور یہ بات جو مالکیہ سے منقول ہے دوسرے مذاہب کے قواعد کے بھی خلاف نہیں ہے۔

اور کبھی عاریت پر دینا حرام ہوتا ہے، مثلاً کوئی چیز کسی ایسے آدمی کو عاریت پر دینا جس کی وجہ سے اس کی معصیت میں تعاون ہو۔

اور کبھی مکروہ ہوتا ہے مثلاً کوئی چیز کسی ایسے آدمی کو عاریۃً دینا جو کسی مکروہ عمل میں اس کے لئے معین ہو[1]۔

(۱) فتح القدیر ۷/ ۴۶۴، الشرح الصغیر ۳/ ۵۷۰، نہایۃ المحتاج ۵/ ۱۱۷۔

اعارہ کے ارکان:

۷- مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ فرماتے ہیں کہ عاریت کے ارکان چار ہیں: معیر (عاریت پر دینے والا) مستعیر (عاریت پر لینے والا) معار (عاریت پر دی گئی چیز) اور (عقد اعارہ کا) صیغہ، حنفیہ کا مذہب (جیسا کہ وہ تمام عقود میں فرماتے ہیں) یہ ہے کہ اس کا رکن صرف صیغہ ہے اور اس کے علاوہ جو کچھ ہے اس کا نام اطراف عقد رکھا جاتا ہے، جیسا کہ عاریت پر لی گئی چیز کو محل اعارہ کہا جاتا ہے۔

الف- معیر (عاریۃً دینے والا): اس میں شرط یہ ہے کہ وہ عاریت پر دی جانے والی شی میں تصرف کرنے کا مالک ہو، صاحب اختیار ہو جس کا تصرف صحیح ہوتا ہے، لہذا کسی مجبور یا مجور علیہ کا اعارہ صحیح نہ ہوگا اور نہ اس شخص کا اعارہ صحیح ہوگا جو انتفاع کا مالک تو ہو لیکن منفعت کا مالک نہ ہو مثلاً کسی موقوفہ مدرسہ کے رہنے والے۔

اور حنفیہ نے اس کی صراحت کی ہے کہ وہ بچہ جسے تصرف کی اجازت حاصل ہے اگر اپنا مال عاریۃً دے تو اعارہ صحیح ہوگا[1]۔

ب- مستعیر (عاریت پر لینے والا): وہ عاریت طلب کرنے والا ہے اور اس میں شرط یہ ہے کہ وہ اس کا اہل ہو کہ عاریت پر دی جانے والی شی اسے تبرع کے طور پر دی جاسکے اور یہ کہ وہ متعین ہو، پس اگر کوئی شخص اپنی چٹائی بیٹھنے والوں کے لئے بچھائے تو یہ عاریت نہیں ہے بلکہ صرف اباحت ہے۔

ج- مستعار (عاریت پر لی جانے والی چیز - محل): یہ وہ شی ہے جسے معیر مستعیر کو فائدہ اٹھانے کے لئے دیتا ہے اور اس میں شرط یہ ہے کہ وہ قابل انتفاع ہو، ایسا انتفاع جو اپنے عین کے باقی رہنے کے ساتھ مباح اور مقصود ہو، البتہ وہ شی جس سے انتفاع کی صورت میں اس کا عین ختم ہو جائے مثلاً کھانا تو وہ اعارہ نہیں ہے، اسی طرح اعارہ اگر کسی حرام انتفاع کے لئے ہو تو جائز نہیں مثلاً باغی اور مفسد لوگوں کو ہتھیار عاریۃً دینا اور جس چیز میں کوئی نفع نہ ہو اس کا اعارہ صحیح نہیں ہے[2]۔

د- صیغہ: یہ ہر وہ لفظ یا اشارہ یا عمل ہے جو اعارہ پر دلالت کرے اور یہ مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک ہے۔

اور شافعیہ کا صحیح قول یہ ہے کہ جو شخص بولنے پر قادر ہو اس کی طرف سے لفظ کا ہونا ضروری ہے یا نیت کے ساتھ کتابت کا ہونا ضروری ہے اور شافعیہ کے صحیح قول کے علاوہ ایک قول میں یہ ہے کہ اعارہ عمل کے

(۱) الفتاویٰ الہندیہ ۴/ ۳۶۳۔

(۲) الشرح الصغیر ۳/ ۵۷۰، منح الجلیل ۳/ ۴۸۷، تکملہ حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۴۶۹۔

ذریعہ بھی جائز ہے۔

اور حنفیہ کے نزدیک اعارہ کا رکن معیر کی طرف سے قول کے ذریعہ ایجاب ہے اور قبول میں قول کا ہونا ضروری نہیں ہے، بخلاف امام زفر کے کہ ان کے نزدیک قبول میں بھی قول کا ہونا رکن ہے اور یہی قیاس کا تقاضا ہے، اور حنفیہ کے نزدیک اعارہ ہر ایسے لفظ سے منعقد ہوجاتا ہے جو اس پر دلالت کرے خواہ یہ دلالت مجازاً ہو[1]۔

وہ چیزیں جن کا اعارہ جائز ہے:

۸ - ہر ایسے عین کا اعارہ جائز ہے جس کے عین کے باقی رہتے ہوئے اس سے مباح منفعت حاصل کی جاسکے مثلاً گھر، جائداد غیر منقولہ، چوپائے، کپڑے پہننے کے زیورات، جفتی کے لئے نر جانور اور شکار کے لئے کتا وغیرہ، اس لئے کہ نبی علیہ السلام نے حضرت صفوان سے چند زرہیں عاریۃً لی تھیں[2]، اور ڈول اور نر جانور کے اعارہ کا ذکر آیا ہے، اور حضرت ابن مسعودؓ نے ہانڈی اور ترازو کی عاریت کا ذکر کیا ہے، لہذا ان چیزوں میں حکم ثابت ہوگا اور ان کے علاوہ دوسری چیزیں اگر اسی طرح کی ہوں تو ان کو مذکورہ چیزوں پر قیاس کیا جائے گا، اس لئے بھی کہ مالک کے لئے جس چیز سے فائدہ اٹھانا جائز ہے وہ اسے عاریۃً بھی دینے کا اختیار رکھتا ہے، بشرطیکہ اس سے کوئی مانع نہ ہو اور اس لئے بھی کہ وہ ایسے اعیان ہیں جنہیں اجارہ پر دینا جائز ہے، لہذا انہیں عاریۃً دینا بھی درست ہوگا اور وزن کرنے کے لئے یا زینت حاصل کرنے کے لئے دراہم اور دنانیر کو عاریت پر لینا جائز ہے، اور اگر انہیں خرچ کرنے کے لئے عاریت پر لیا تو یہ قرض ہے اور ایک قول یہ ہے کہ یہ جائز نہیں ہے اور دنانیر میں عاریت نہیں ہوتی۔

اور حنفیہ فرماتے ہیں کہ مشاع (مشترک شی) کا اعارہ بھی جائز ہے خواہ وہ قابل تقسیم ہو یا نہ ہو اور خواہ جزء مشاع کسی شریک کو عاریت پر دے یا کسی اجنبی کو، اور خواہ عاریت ایک فرد کی طرف سے ہو یا زیادہ افراد کی طرف سے، اس لئے کہ منفعت کی جہالت اعارہ کو فاسد نہیں کرتی، حنفیہ کے علاوہ دیگر اہل مذاہب کے نزدیک اس کا کیا حکم ہے ہمیں معلوم نہیں ہوسکا[1]۔

لزوم اور عدم لزوم کے اعتبار سے اعارہ کی حقیقت:

۹ - اعارہ جب اپنے ارکان اور شرائط کے ساتھ مکمل ہوجائے تو کیا وہ اس طرح لازم ہوجائے گا کہ معیر کی طرف سے اس میں رجوع صحیح نہ ہو یا لازم نہ ہوگا؟۔

جمہور فقہاء (حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ) کا مذہب یہ ہے کہ اصل یہ ہے کہ معیر جب چاہے اپنے اعارہ میں رجوع کرسکتا ہے، خواہ اعارہ مطلق ہو یا کسی عمل یا وقت کے ساتھ مقید ہو، البتہ حنابلہ فرماتے ہیں کہ اگر کسی شخص نے کسی کو عاریۃً کوئی شی ایسے انتفاع کے لئے دی کہ اس انتفاع کے دوران اگر عاریت میں رجوع کیا جائے تو اس کی وجہ سے عاریت پر لینے والے کو ضرر ہوگا تو اس کے لئے رجوع جائز نہیں ہوگا، اس لئے کہ رجوع سے مستعیر کو ضرر ہوگا اور مستعیر کو ضرر پہنچانا جائز نہیں، مثلاً کوئی کسی کو تختہ عاریت پر دے تاکہ وہ اس سے اپنی (سوراخ والی) کشتی میں پیوند لگائے، پس اس نے اس سے پیوند لگایا اور اسے سمندر میں زیادہ پانی میں لے گیا تو کشتی جب تک سمندر میں ہو تو معیر کے لئے تختہ کو واپس لینا جائز نہیں، ہاں دریا میں داخل

---

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۴/۵۰۲ اور اس کے بعد کے صفحات، البدائع ۸/۳۸۹۷، ۳۸۹۸ طبع الامام الشرح الصغیر ۳/۵۷۱، المغنی ۵/۲۲۳، نہایۃ المحتاج ۵/۱۱۹، ۱۲۳۔

(۲) حدیث: "استعار أدرعا من صفوان" کی تخریج (فقرہ نمبر: ۵) میں گذر چکی۔

(۱) ابن عابدین ۴/۵۷۶، المغنی ۵/۲۲۴، ۲۲۵، الشرح الصغیر ۳/۵۷۲، نہایۃ المحتاج ۵/۱۲۰۔

ہونے سے قبل اور اس سے نکلنے کے بعد وہ واپس لے سکتا ہے، اس لئے کہ اس میں کوئی ضرر نہیں ہے۔

اور حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ فرماتے ہیں کہ معیر اگر اپنے اعارہ میں رجوع کرے تو اس کا اعارہ باطل ہوجائے گا اور عین عاریت لینے والے کے قبضہ میں اجرت مثل کے ساتھ باقی رہے گی اگر ضرر لاحق ہو، مثلاً کسی شخص نے اپنا شہتیر رکھنے کے لئے دوسرے کی دیوار عاریۃً لی اور اس پر شہتیر رکھا پھر معیر نے دیوار فروخت کردی تو خریدار کو اسے اٹھانے کا حق نہیں ہوگا، اور ایک قول یہ ہے کہ اسے اٹھانے کا حق ہوگا، لیکن اگر فروخت کنندہ نے بیع کے وقت یہ شرط لگادی کہ شہتیر باقی رہے گا (تو پھر اٹھانے کا حق نہ ہوگا) اور اٹھانے کے قول کو صاحب خلاصہ اور صاحب بزازیہ وغیرہ نے پسند کیا ہے، اور تنویر البصائر میں اسی کو قول معتمد کہا گیا ہے اور ان حضرات نے یہ بھی فرمایا کہ وارث کو یہ حق ہے کہ وہ پڑوسی کو شہتیر اٹھانے کا حکم دے، خواہ جس حال میں ہو[1]۔

اور مالکیہ فرماتے ہیں کہ اگر معیر نے کوئی زمین تعمیر کے لئے یا درخت لگانے کے لئے مطلقاً عاریت پر دی ہے اور اب تک پودا نہیں لگا اور عمارت نہیں بنی تو معیر کو اعارہ میں رجوع کرنے کا حق ہے، اور راجح قول کی رو سے اس پر کچھ واجب نہیں ہوگا اور مرجوح قول کی رو سے معیر کے لئے لازم ہے کہ وہ ایک معتاد مدت تک زمین کو مستعیر کے ہاتھ میں باقی رکھے اور پودا لگانے اور تعمیر کرنے کے بعد اگر معیر رجوع کرے تو بھی اسے اس کا حق ہے اور اس کے نتیجہ میں مستعیر کو زمین سے بے دخل کردے گا خواہ اعارہ قریبی مدت میں ہو، اس لئے کہ مستعیر نے مدت کی شرط کو چھوڑ کر کوتاہی کی ہے لیکن اس صورت میں معیر پر کیا لازم ہوگا؟ ایک قول کی رو سے مستعیر نے جو کچھ خرچ کیا ہے یعنی ان سامانوں کی قیمت جو تعمیر میں لگایا ہے یا درخت لگانے کی مزدوری معیر اس کو دے گا۔

اور ایک قول کی رو سے اگر تعمیر اور درخت لگانے کا زمانہ لمبا ہوگیا ہو تو اس پر قیمت کا ادا کرنا ضروری ہے، اس لئے کہ پودا اور عمارت زمانہ کے دراز ہونے کی وجہ سے بدل جاتے ہیں، اور ایک قول کی رو سے قیمت اس وقت دے گا جب کہ وہ سامان جن کے ذریعہ مستعیر نے عمارت بنائی ہے اس کی ملکیت میں ہو اور اس نے اسے خریدا نہ ہو یا وہ مباح چیزوں میں سے ہو اور اگر مستعیر نے سامان خرید کر عمارت بنائی ہے تو معیر اس کے اخراجات دے گا اور یہ سب صحیح اعارہ میں ہے، اور اگر اعارہ فاسد ہوگیا ہو تو مستعیر پر اجرت مثل واجب ہے اور معیر اسے اس کی عمارت اور پودے کی قیمت ادا کرے گا[1]۔

اور مالکیہ کا مذہب یہ ہے کہ اعارہ میں اگر کسی عمل یا مدت کی قید لگائی گئی ہو تو وہ لازم ہوجائے گا اور کام ختم ہونے یا مدت پوری ہونے سے قبل رجوع کرنا جائز نہ ہوگا، مستعار لی گئی چیز جیسی بھی ہو، خواہ زراعت یا رہنے یا اس میں کسی چیز کے رکھنے کے لئے زمین ہو یا سواری، باربرداری وغیرہ کے لئے کوئی جانور ہو یا کوئی دوسرا سامان ہو۔

اور اگر اعارہ میں کسی عمل یا مدت کی قید نہ ہو اس طور پر کہ اسے مطلق رکھا گیا ہو تو لازم نہ ہوگا اور اس کے مالک کو اختیار ہوگا کہ جب چاہے اسے لے لے اور معتمد قول کی رو سے وہ اعارہ اس مدت کے لئے لازم نہ ہوگا جس مدت کے لئے اس جیسی چیز کے اعارہ کا عادۃً قصد کیا جاتا ہے اور غیر معتمد قول کی رو سے اتنی مدت کے لئے شئ مستعار کا مستعیر کے ہاتھ میں باقی رہنا لازم ہوگا جس کے لئے عادۃً

(۱) ابن عابدین ۴/ ۶۸ ۷، تحفۃ المحتاج ۵/ ۴۲۸، نہایۃ المحتاج ۵/ ۱۳۰، المغنی ۵/ ۲۳۲ طبع الریاض۔

(۱) حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۴۳۹۔

اس جیسی چیز مستعار لی جاتی ہے، اور ایک قول یہ ہے کہ زمین اگر عمارت اور پودا لگانے کے لئے عاریت پر لی جائے اور یہ دونوں کام انجام پا جائیں تو اعارہ لازم ہوگا۔

اور جن چیزوں کا استثناء کیا گیا ہے ان کے علاوہ دیگر چیزوں کے اعارہ میں رجوع کے جواز کی دلیل یہ ہے کہ اعارہ معیر کی طرف سے احسان ہے اور مستعیر کی طرف سے فائدہ اٹھانا ہے، لہذا اسے لازم کرنا مناسب نہیں ہے [1]۔

اور حنفیہ فرماتے ہیں کہ اگر کسی نے اپنے کسی وارث کو اپنی گھر بنانے والی زمین میں کوئی مکان بنانے کی اجازت دی پھر مورث کا انتقال ہو گیا تو اگر تقسیم نہیں ہوئی یا وہ مکان اس کے حصے میں نہیں نکلا تو باقی وارثوں کو اس کا حق ہے کہ وہ اس سے اس کے توڑنے کا مطالبہ کریں اور اگر کسی نے کوئی گھر بنانے والی زمین مستعار لیا اور مالک کی اجازت کے بغیر اس میں کوئی عمارت بنائی یا زمین والے نے اس سے کہا کہ اپنے لئے بنالو پھر معیر نے اس زمین کو اس کے حقوق کے ساتھ بیچ دیا تو بنانے والے کو اپنی عمارت کے توڑنے کا حکم دیا جائے گا۔

اور شافعیہ اور حنابلہ نے ذکر کیا ہے کہ اگر کسی شخص نے کسی میت کو دفن کرنے کے لئے کوئی مدفن عاریت پر دیا تو اس کے لئے رجوع کرنا جائز نہ ہوگا، البتہ جب مدفون کا اثر اس طرح مٹ جائے کہ اس میں کچھ بھی باقی نہ رہے اس وقت اس کے لئے رجوع کرنا جائز ہوگا اور عاریت ختم ہو جائے گی۔

اور رجوع نہ کرنے میں وارثوں کا حکم اپنے مورث کے حکم کی طرح ہے اور اس کے لئے کوئی اجرت نہیں ہے، اس لئے کہ اس میں میت کی تکریم کا لحاظ کیا گیا ہے اور دوسری وجہ یہ ہے کہ عرف کا فیصلہ عدم

(۱) نہایۃ المحتاج شرح المنہاج ۵/۱۲۹۔

اجرت کا ہے اور میت کا کوئی مال نہیں ہے اور دوسرے مذاہب کے قواعد بھی اس کے خلاف نہیں ہیں [1]۔

رجوع کے اثرات:

۱۰- حنفیہ فرماتے ہیں کہ اگر معیر اپنے اعارہ میں رجوع کر لے تو اعارہ باطل ہو جائے گا اور اگر شئی مستعار مستعیر سے لے لینے کی صورت میں اسے نقصان پہنچے تو وہ مستعیر کے قبضہ میں اجرت مثل کے ساتھ باقی رہے گی جیسا کہ اوپر گذرا، اور انہوں نے عاریت پر لی جانے والی ہر قسم کی چیز سے متعلق مخصوص احکام ذکر کئے ہیں۔

چنانچہ انہوں نے تعمیر اور درخت لگانے کے لئے زمین کو عاریت پر دینے کے بارے میں فرمایا کہ اگر کسی نے زمین کو تعمیر یا درخت لگانے کے لئے مطلقاً عاریت پر دیا تو یہ اعارہ صحیح ہے، اس لئے کہ منفعت معلوم ہے اور اسے یہ حق ہے کہ جب چاہے رجوع کر لے اور معیر مستعیر کو کھیتی اور عمارت کے اکھاڑنے کا حکم دے البتہ اگر اکھاڑنے میں زمین کو نقصان پہنچے تو ایسی صورت میں ان دونوں کو چھوڑ دیا جائے گا اور اکھڑے ہوئے ہونے کی صورت میں ان کی جو قیمت ہو وہ معیر مستعیر کو ادا کرے گا تاکہ اس کی زمین کو نقصان نہ پہنچے، یا مستعیر اپنی لگائی ہوئی کھیتی اور درخت کو اور عمارت کو معیر کو ضامن بنائے بغیر لے لے گا اور حاکم شہید نے ذکر کیا ہے کہ مستعیر کو یہ حق ہے کہ وہ معیر کو ان دونوں کی اس قیمت کا ضامن بنائے جو فی الحال ان کے قائم ہونے کی حالت میں ہے اور وہ دونوں اس کے ہو جائیں گے اور اسے یہ بھی اختیار ہے کہ وہ انہیں اکھاڑ لے لیکن اگر اکھاڑنا زمین کے لئے مضر ہو تو اس صورت میں اختیار معیر کو ہوگا اور اس میں اس

(۱) ابن عابدین ۴/۶۸/۷، الشرح الکبیر ۳/۴۳۹، الشرح الصغیر ۳/۵۷۳، نہایۃ المحتاج شرح المنہاج ۵/۱۲۹، المغنی ۵/۲۲۹، ۲۳۰۔

طرف اشارہ ہے کہ مطلق عاریت میں کوئی ضمان نہیں ہے اور حاکم شہید سے یہ مروی ہے کہ اس پر قیمت ہے اور انہوں نے اس طرف بھی اشارہ کیا ہے کہ وہ عاریت جس کا وقت مقرر ہو اس کے وقت کے گذر جانے کے بعد کوئی ضمان نہیں ہے، پس معیر عمارت اور درخت کو اکھاڑے گا إلا یہ کہ اکھاڑنا زمین کے لئے مضر ہو تو ایسی صورت میں معیر ان دونوں کے اکھڑے ہوئے ہونے کی حالت میں جو قیمت ہو اس کا ضامن ہوگا، اس قیمت کا نہیں جو ان کے کھڑے ہونے کی حالت میں ہو۔

اور اگر معیر نے اعارہ کے لئے وقت مقرر کر دیا تھا اور وقت سے قبل رجوع کر لیا تو وہ مستعیر کو اس کے اکھاڑنے کا حکم دے گا اور عمارت اور درخت میں اکھاڑنے کی وجہ سے جو نقصان ہو وہ مستعیر کے لئے اس کا ضامن ہوگا لیکن کیا وہ ان کے کھڑے ہونے کی حالت میں جو قیمت ہو اس کا ضامن ہوگا یا اکھڑے ہوئے ہونے کی حالت میں جو قیمت ہو اس کا ضامن ہوگا؟

کنز اور ہدایہ کی صراحت کی رو سے وہ اس قیمت کا ضامن ہوگا جو اکھڑے ہوئے ہونے کی حالت میں ہو اور بحر میں محیط کے حوالہ سے ذکر کیا گیا ہے کہ کھڑے ہونے کی حالت میں جو قیمت ہو اس کا ضامن ہوگا إلا یہ کہ مستعیر اسے اکھاڑ لے اور اس میں کوئی ضرر نہ ہو، پس اگر معیر ضامن بنے تو وہ اس قیمت کا ضامن ہوگا جو اکھڑے ہوئے ہونے کی حالت میں ہو اور مجمع الانہر کی عبارت یہ ہے: اور ہم نے اس پر ضمان کو لازم کیا، اس سلسلہ میں ایک قول یہ ہے کہ اکھاڑنے کی وجہ سے جو نقصان ہو وہ اس کا ضامن ہوگا اور دوسرا قول یہ ہے کہ وہ ان دونوں کی قیمت کا ضامن ہوگا اور وہ ان کا مالک ہو جائے گا اور تیسرا قول یہ ہے کہ اگر ضرر پہنچے تو مالک کو نقصان اور قیمت کے ضمان کے درمیان اختیار رہوگا اور اسی کے مثل درر البحار، المواہب اور الملتقی میں ہے اور ان سب نے پہلے قول کو مقدم کیا ہے اور بعض حضرات نے اسے جزم کے ساتھ کہا ہے اور اس کے علاوہ دیگر اقوال کو "قیل" (کہا گیا ہے) سے تعبیر کیا ہے، اسی بنا پر اسے مصنف (ابن عابدین) نے اختیار کیا ہے اور یہی قدوری کی روایت ہے اور دوسرا قول حاکم شہید کی روایت ہے[1]۔

اور قاضی زکریا انصاری "المنہج" میں فرماتے ہیں کہ اگر تعمیر یا درخت لگانے کے لئے کسی نے کوئی زمین عاریت پر دی، خواہ کسی مدت کے لئے ہو، پھر مستعیر کے عمارت بنانے یا درخت لگانے کے بعد اس نے رجوع کر لیا تو اگر اس نے اس کے اکھاڑنے کی شرط لگادی تھی تو اکھاڑنا لازم ہوگا، اور اگر شرط نہیں لگائی تھی تو اگر مستعیر اکھاڑنا پسند کرے تو بلا معاوضہ اکھاڑے گا اور زمین کو برابر کرنا اس پر لازم ہوگا، اس لئے کہ اس نے اپنے اختیار سے اکھاڑا ہے اور اگر وہ اکھاڑنا پسند نہ کرے تو معیر کو تین امور کا اختیار رہوگا، اول یہ کہ مالک ہونے کے وقت اس کے اکھاڑے جانے کے مستحق ہونے کی صورت میں اس کی جو قیمت ہو وہ ادا کر کے اس کا مالک بن جائے، اور دوسرے یہ کہ اسے اکھاڑے اور نقصان کا ضمان ادا کرے، اور نقصان یہ ہے کہ کھڑے ہونے کی صورت میں جو قیمت ہو اور اکھڑے ہوئے ہونے کی صورت میں جو قیمت ہو ان دونوں کے درمیان جتنا فرق ہو اتنا ضمان ادا کرے گا اور تیسرے یہ کہ اجرت کے ساتھ اسے باقی رہنے دے[2]۔

اور حنابلہ فرماتے ہیں کہ اگر کسی نے درخت لگانے اور عمارت بنانے کے لئے کوئی زمین کسی کو عاریت پر دی اور مستعیر پر کسی معین وقت یا اس کے رجوع کرنے کے وقت اکھاڑنے کی شرط لگادی، پھر

(۱) ابن عابدین ۴ر ۵۰۴ طبع بولاق۔
(۲) الجمل علی شرح المنہج ۳ر ۴۶۴۔

معیر نے رجوع کرلیا تو مستعیر پر اکھاڑنا لازم ہوگا اور اگر معیر نے ایسی شرط نہیں لگائی تو مستعیر پر اکھاڑنا لازم نہ ہوگا إلا یہ کہ معیر اس کے لئے نقصان کا ضامن ہو، پس اگر مستعیر اس حال میں اکھاڑنے سے انکار کرے جس میں اسے اکھاڑنے پر مجبور نہیں کیا جاسکتا، اور معیر اس کو درخت اور عمارت کی قیمت ادا کردے تاکہ وہ اس کا مالک ہوجائے تو مستعیر کو اس پر مجبور کیا جائے گا اور اگر معیر قیمت ادا کرنے اور نقصان کا تاوان دینے سے انکار کرے اور مستعیر اکھاڑنے سے انکار کرے اور اجرت دے تو اکھاڑا نہیں جائے گا، اور اگر وہ دونوں بیچنے سے انکار کریں تو اسے اپنی حالت پر چھوڑ دیا جائے گا اور معیر کو اپنی زمین میں اس طرح تصرف کرنے کا اختیار ہوگا کہ درخت کو ضرر نہ پہنچے[1]۔

کاشت کے لئے زمین عاریت پر دینا:

۱۱ - زراعت کے لئے عاریت پر دی گئی زمین سے کھیتی کے تیار ہونے سے قبل رجوع کرنے کے نتیجہ میں مرتب ہونے والے حکم میں فقہاء کا اختلاف اور تفصیل ہے۔

حنفیہ کا مذہب اور شافعیہ کا اصح قول اور حنابلہ کا مقدم قول جو ان کا مذہب ہے اور مالکیہ کا غیر معتمد قول یہ ہے کہ زمین کو کاشت کے لئے عاریت پر دینے والا اگر کھیتی کے مکمل ہونے اور اس کے کاٹنے سے قبل رجوع کرے تو اسے مستعیر سے واپس لینے کا حق نہیں ہے، بلکہ وہ زمین اس کے قبضہ میں اجرت مثل کے ساتھ باقی رہے گی، اور حنفیہ کے نزدیک یہ حکم بطور استحسان ہے، خواہ اعارہ مطلق ہو یا مقید۔

اس سلسلہ میں ان کی دلیل یہ ہے کہ معیر اور مستعیر دونوں کے مصالح کی رعایت کرنا ممکن ہے اور وہ اس طور پر کہ معیر اپنے رجوع کرنے کی تاریخ سے لے کر کھیتی کے کاٹنے تک زمین کی اجرت مثل لے لے، اس طرح اس کا ضرر ختم ہوجائے گا اور کاشت زمین میں کٹنے تک باقی رہے گی اور اس میں مستعیر کی مصلحت ہے، لہذا کٹنے سے قبل اکھاڑ کر اسے ضرر نہیں پہنچایا جائے گا اور مطلق اعارہ میں اگر اکھاڑنے کی وجہ سے کاشت میں نقصان ہو تو شافعیہ کے نزدیک یہی زیادہ صحیح قول ہے، اس لئے کہ کاشت محترم ہے اور اس کی ایک مدت ہے جو ختم ہونے والی ہے اور وہ اجرت مثل کے ساتھ باقی رہے گی۔

اور مطلق اعارہ کے سلسلے میں مالکیہ کے تین اقوال ہیں:

ایک تو یہی ہے۔

اور دوسرا یہ کہ زمین مستعیر کے قبضہ میں اتنی مدت تک باقی رہے گی جتنی مدت کے لئے عادۃً لی جاتی ہے۔

اور تیسرا یہ کہ زمین مستعیر کے قبضہ میں باقی نہیں رہے گی۔ یہ اشہب کا قول ہے اور وہ عاریت جس میں کسی عمل یا مدت کی قید ہو اس میں عمل یا مدت کے مکمل ہونے سے قبل رجوع نہیں کیا جائے گا۔

اور اصح کے مقابلہ میں شافعیہ کا ایک قول یہ ہے کہ مستعیر پر کوئی اجرت نہیں ہے، بلکہ زمین اس کے قبضہ میں کٹنے تک بغیر کسی اجرت کے باقی رہے گی، اس لئے کہ زمین کی منفعت کٹنے تک ہے اور تیسرا قول یہ ہے کہ معیر کو اکھاڑنے کا اختیار رہے، اس لئے کہ اباحت ختم ہوگئی۔

اور حنابلہ کا مذہب رجوع کے عدم جواز کے سلسلہ میں حنفیہ جیسا ہے لیکن وہ فرماتے ہیں کہ اگر کھیتی ایسی ہے جو سبز ہونے کی حالت میں کاٹی جاتی ہے تو جس وقت اس کا کاٹنا ممکن ہو معیر کے لئے رجوع کرنے کا حق ہے اور حنفیہ نے اس نوعیت کی کھیتی کا ذکر نہیں کیا ہے، مثلاً

(۱) الشرح الکبیر علی المقنع ۵/ ۳۶۰-۳۶۱۔

برسیم اور سبز جو[1]، (جو کاٹ کر جانوروں کو بطور چارہ دیا جاتا ہے)۔

چوپائے اور اس جیسے جانور کا اعارہ:

۱۲ - حنفیہ فرماتے ہیں کہ چوپائے کا اعارہ یا تو مطلق ہوگا یا مقید، پس اگر مطلق ہو اس طور پر کہ مثلاً اس نے اپنے چوپائے کو عاریت پر دیا اور کسی جگہ، کسی وقت، سواری اور کسی مخصوص بوجھ کے لادنے کا تذکرہ نہیں کیا تو مستعیر کے لئے جائز ہے کہ وہ جس وقت اور جس جگہ چاہے اس کا استعمال کرے اور اسے اختیار ہے کہ وہ اس پر بوجھ لادے یا سوار ہو، اس لئے کہ مطلق میں اصل یہ ہے کہ وہ اپنے اطلاق پر باقی رہے، اور اس نے اسے عاریت کے منافع کا مطلق مالک بنایا ہے، لہذا اسے یہ حق ہے کہ جس طرح وہ مالک بنا ہے اسی طرح اس سے فائدہ اٹھائے، البتہ اس پر کوئی ایسا بوجھ نہیں لادے گا جس سے اسے ضرر ہو اور عرف سے زیادہ اسے استعمال نہ کرے یہاں تک کہ اگر اس نے ایسا کیا اور جانور ہلاک ہوگیا تو وہ اس کا ضامن ہوگا، اس لئے کہ عقد اعارہ اگرچہ علی الاطلاق منعقد ہوا ہے لیکن مطلق میں دلالۃً عرف وعادت کی قید ہوتی ہے جیسا کہ صراحت کی وجہ سے قید ہوتی ہے۔

اور مستعیر عاریت کی چیز کو اجرت پر دینے کا مالک نہیں ہے، پس اگر اس نے اسے اجارہ کے طور پر دیا اور مستاجر کے سپرد کردیا اور وہ اس کے پاس ہلاک ہوگئی تو معیر مستعیر کو یا مستاجر کو ضامن بنائے گا لیکن اگر وہ مستاجر کو ضامن بنائے تو وہ مستعیر سے وصول کرلے گا۔

اور اگر معیر عاریت میں کوئی قید لگائے تو اس کے قید کا اعتبار کیا جائے گا، پس اگر مستعیر اس کی خلاف ورزی کرے اور چوپایہ ہلاک ہوجائے تو وہ بالاتفاق ضامن ہوگا اور اگر وہ اس کی خلاف ورزی کرے اور جانور صحیح سالم رہے تو اس صورت میں دو نقطۂ نظر ہیں: **مالکیہ**، شافعیہ اور حنابلہ کی رائے یہ ہے کہ مشروط مسافت یا بوجھ سے جو زیادہ ہو مستعیر اس کی اجرت کا ضامن ہوگا[1] اور اس کے اندازہ کے سلسلہ میں تجربہ اور مہارت رکھنے والوں کی طرف رجوع کیا جائے گا۔

اور حنفیہ نے اس جزئیہ کا تذکرہ ''کتاب الإعارۃ'' میں تو نہیں کیا ہے لیکن ''کتاب الإجارۃ'' میں انہوں نے اس مسئلہ کو ذکر کیا ہے، چنانچہ انہوں نے فرمایا کہ اگر مستاجر نے چوپائے پر اس سے زیادہ بوجھ لادا جس پر دونوں کا اتفاق تھا اور چوپایہ صحیح سالم رہا تو اس پر صرف مقررہ اجرت واجب ہوگی اگرچہ اس کے لئے کرایہ پر دینے والے کی رضامندی کے بغیر زیادہ بوجھ لادنا جائز نہیں ہے[2]۔

اور جب کہ اعارہ اور اجارہ دونوں میں منفعت کی تملیک ہوتی ہے اور اجارہ میں اجرت کا لینا تسلیم شدہ ہے اور اعارہ میں غیر تسلیم شدہ ہے، کیونکہ وہ احسان اور تبرع کے باب سے ہے، تو زیادہ بوجھ کے مقابلہ میں اجرت کا واجب نہ ہونا اعارہ میں بدرجۂ اولی ہوگا۔

پس اگر کسی نے کسی انسان کو کوئی چوپایہ اس شرط کے ساتھ عاریت پر دیا کہ مستعیر اس پر خود سوار ہوگا تو اسے اس کا حق نہیں ہے کہ اسے دوسرے کو عاریت پر دے، اس لئے کہ مقید میں اصل قید کا اعتبار کرنا ہے إلا یہ کہ قید کا اعتبار کرنا دشوار ہوجائے اور اس قید کا اعتبار کرنا ممکن ہے، اس لئے کہ وہ مقید ہے، کیونکہ چوپائے کے استعمال میں لوگوں میں فرق ہوتا ہے، پس اگر مستعیر نے اس قید کی خلاف ورزی کی اور چوپائے کو عاریت پر دے دیا اور وہ ہلاک ہوگیا تو وہ ضامن ہوگا۔

---

(۱) البدائع ۸/ ۳۹۰۴، ابن عابدین ۴/ ۲۷۳، ۵/ ۲۷۷، الشرح الصغیر ۳/ ۵۷۷ طبع دار المعارف، القوانین الفقہیہ رص ۲۴۵، ۲۴۶، نہایۃ المحتاج ۵/ ۱۳۹، المغنی ۵/ ۲۲۹، ۲۳۰۔

(۱) الزرقانی والبنانی ۶/ ۱۳۲، نہایۃ المحتاج ۵/ ۱۲۷-۱۲۸، المغنی ۵/ ۲۳۲۔

(۲) ابن عابدین ۴/ ۷۰۷، البدائع ۸/ ۳۹۰۰-۳۹۰۱، کمیٹی کی رائے یہ ہے کہ یہ احکام اپنی تفصیلات کے ساتھ بسوں، ٹرکوں اور نقل وحمل کے تمام نئے وسائل پر جاری ہوسکتے ہیں۔

اعارہ کی تعلیق اور مستقبل کی طرف اس کی اضافت:

۱۳ - جمہور فقہاء مالکیہ اور شافعیہ (سوائے زرکشی کے) اور ایک قول کی رو سے حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ مستقبل کی طرف اعارہ کی اضافت اور تعلیق جائز نہیں، اس لئے کہ یہ عقد لازم نہیں ہے، پس معیر جب چاہے رجوع کرسکتا ہے۔

اور حنفیہ کے دوسرے قول کی رو سے اس کی اضافت کرنا تو جائز ہے، تعلیق جائز نہیں۔

بعض مالکیہ اور شافعیہ نے کچھ مسائل ذکر کئے ہیں جن سے بظاہر یہ سمجھ میں آتا ہے کہ وہ تعلیق ہے یا اضافت ہے، مثلاً ان کا یہ قول کہ مجھے آج تم اپنا چوپایہ عاریت پر دو تو میں کل تمہیں اپنا چوپایہ عاریت پر دوں گا اور حقیقت یہ ہے کہ یہ اجارہ ہے، اعارہ نہیں (۱)۔

اور اعارہ کی اضافت یا تعلیق کے حکم کے سلسلہ میں حنابلہ کی کوئی صراحت ہمیں نہیں مل سکی، اگرچہ انہوں نے اس کی صراحت کی ہے کہ اعارہ میں اصل یہ ہے کہ وہ لازم نہیں ہے۔

اعارہ کا حکم اور اس کا اثر:

۱۴ - (کرخی کے علاوہ) حنفیہ اور مالکیہ کا مذہب اور حنابلہ کا ایک قول اور یہی حسن، نخعی، شعبی، عمر بن عبدالعزیز، ثوری، اوزاعی اور ابن شبرمہ سے مروی ہے کہ اعارہ سے منفعت کی ملکیت حاصل ہوتی ہے، اور اس کی دلیل یہ ہے کہ معیر نے مستعیر کو منافع حاصل کرنے پر مسلط کردیا ہے اور منافع کو مستعیر کی طرف اس طرح پھیرا ہے کہ اپنا قبضہ اس سے اٹھالیا ہے اور اس طرح مسلط کرنا تملیک ہے، نہ کہ اباحت، جیسا کہ اعیان میں ہوتا ہے۔

شافعیہ، حنابلہ اور حنفیہ میں سے کرخی کا مذہب ہے اور ابن عباس اور ابوہریرہ سے بھی یہی مروی ہے اور اسحاق کا مذہب بھی یہی ہے کہ اعارہ سے منفعت مباح ہوتی ہے اور یہ اس لئے کہ عقد مدت کے بغیر جائز ہوجاتا ہے اور اگر منفعت کی تملیک ہوتی تو اجارہ کی طرح بغیر مدت کے جائز نہ ہوتی۔

اسی طرح اعارہ لفظ اباحت سے صحیح ہوجاتا ہے جب کہ تملیک لفظ اباحت سے منعقد نہیں ہوتی اور اختلاف کا ثمرہ اس صورت میں ظاہر ہوگا کہ اگر مستعیر نے شئی مستعار کو کسی ایسے آدمی کو عاریت پر دیا جو اسی کی طرح اس کا استعمال کرے تو اس کا اعارہ صحیح ہوگا یا نہیں؟ تو مالکیہ کا مذہب اور حنفیہ کا قول مختار یہ ہے کہ اس کا اعارہ صحیح ہے، خواہ اعارہ میں یہ قید لگادے کہ مستعیر اسے خود استعمال کرے گا، اس لئے کہ ایسی قید لگانا جس سے استعمال میں کوئی فرق نہ ہوتا ہو، بے کار ہے اور شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک ناجائز ہے۔

اور بحر میں ہے کہ مفتیٰ بہ قول کی رو سے مستعیر شئی مستعار کو امانت رکھ سکتا ہے اور یہی قول مختار ہے اور بعض حضرات نے کہا ہے کہ صحیح یہ ہے کہ وہ امانت نہیں رکھ سکتا ہے، اس کا نتیجہ ہے کہ اگر اس نے شئی مستعار کو کسی اجنبی کے ہاتھ سے بھیجا اور وہ ہلاک ہوگئی تو دوسرے قول کی رو سے ضامن ہوگا، پہلے قول کی رو سے نہیں، پس معیر کے لئے اجرت مثل ہوگی۔

جو حضرات اباحت کے قائل ہیں اور وہ شافعیہ، حنابلہ اور حنفیہ میں سے کرخی ہیں، ان کے مذہب کے مطابق اگر مستعیر نے شئی مستعار کو عاریت پر دیا تو عاریت کے مالک کے لئے اجرت مثل ہے اور وہ پہلے مستعیر اور دوسرے مستعیر میں سے جس سے چاہے مطالبہ کرسکتا ہے، اس لئے کہ مستعیر اول نے دوسرے کو معیر کا مال لینے پر اس کی اجازت کے بغیر مسلط کردیا ہے اور اس لئے کہ دوسرے

---

(۱) البدائع ۸/ ۳۸۹۸ طبع الامام ابن عابدین ۵/ ۲۳، ۴/ ۲۳۳، الشرح الصغیر ۳/ ۵۷۳، الرملی علی ہامش الروض ۲/ ۳۲۹۔

مستعیر نے منفعت کو اس کے مالک کی اجازت کے بغیر حاصل کیا، پس اگر مالک نے پہلے مستعیر کو ضامن قرار دیا تو وہ دوسرے مستعیر سے وصول کرے گا، اس لئے کہ منافع اسی نے حاصل کیا ہے، اس لئے ضمان بھی اسی پر ہوگا، اور اگر مالک نے دوسرے کو ضامن قرار دیا تو وہ پہلے سے وصول نہیں کرے گا، اِلا یہ کہ دوسرے کو حقیقت حال کا علم نہ ہوتو اس صورت میں احتمال ہے کہ ضمان پہلے پر ثابت ہو، اس لئے کہ اس نے دوسرے کو دھوکہ دیا اور عین اس طرح اس کے سپرد کیا کہ وہ بغیر کسی عوض کے اس سے منافع حاصل کرے اور اگر عین دوسرے کے ہاتھ میں ضائع ہوجائے تو ہر حال میں اس پر ضمان ثابت ہوگا، اس لئے کہ اس نے اس پر اس شرط کے ساتھ قبضہ کیا ہے کہ وہ اس کا ضامن ہو، پس اگر معیر پہلے سے وصول کرے تو پہلا دوسرے سے وصول کرلے گا اور اگر وہ دوسرے سے وصول کرے تو دوسرا کسی سے وصول نہیں کرے گا(۱)۔

اعارہ کا ضمان:

۱۵ - فقہاء کے درمیان اس مسئلہ میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ عاریت اگر مستعیر کی جانب سے کسی تعدی کی بنیاد پر تلف ہوجائے تو وہ اس کا ضامن ہوگا، اس لئے کہ اگر وہ امانت ہے جیسا کہ حنفیہ کہتے ہیں تو تعدی کی وجہ سے امانتوں کا ضامن بنایا جاتا ہے، اور وہ چیزیں جنہیں غائب نہ کیا جاسکتا ہو یعنی جنہیں چھپا کر نہ رکھا جاسکتا ہو مثلاً جائداد غیر منقولہ اور جانور تو ان کے بارے میں مالکیہ کا مذہب بھی ایسا ہی ہے، بخلاف ان چیزوں کے جنہیں چھپا کر رکھا جاسکتا ہو مثلاً کپڑے اور زیورات کہ وہ بہر حال ان کا ضامن ہوگا، اِلا یہ کہ وہ اس

(۱) البدائع ۸/ ۳۸۹۸، الاختیار ۲/ ۱۱۸، الشرح الصغیر ۳/ ۵۷۰، حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۵۰۳، نہایۃ المحتاج ۵/ ۱۱۹، اسنی المطالب ۲/ ۳۲۸، المغنی ۵/ ۲۲۷، الاقناع ۱/ ۳۰۵ طبع دار المعرفہ۔

بات پر بینہ قائم کردے کہ وہ شی اس کی طرف سے کسی سبب کے بغیر تلف یا ضائع ہوئی ہے اور وہ فرماتے ہیں کہ مذکورہ چیزوں کے علاوہ میں کوئی ضمان نہیں ہے۔

اور شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک مستعیر شی مستعار کے ہلاک ہوجانے کی وجہ سے ضامن ہوگا، خواہ ہلاکت کسی آفت سماوی کی وجہ سے ہو یا اسے اس نے یا کسی دوسرے نے تلف کیا ہو، اگر چہ کسی کوتاہی کے بغیر ہو اور انہوں نے فرمایا کہ شئ مستعار اگر اجازت یافتہ استعمال سے تلف ہو مثلاً عرف وعادت کے مطابق اس نے کپڑا پہنایا سواری پر سوار ہوا تو وہ کسی چیز کا ضامن نہ ہوگا، اس لئے کہ یہ تلف ایسے سبب سے ہوا ہے جس کی اجازت تھی۔

اور حنفیہ کی دلیل درج ذیل حدیث ہے: "**ليس على المستعير غير المغل ضمان**"(۱) (وہ مستعیر جو خائن نہ ہو اس پر ضمان نہیں ہے)۔ مغل کے معنی خائن کے ہیں اور دوسری وجہ یہ ہے کہ ضمان یا تو عقد کی وجہ سے واجب ہوتا ہے یا قبضہ کی وجہ سے یا اجازت کی وجہ سے اور یہاں ان میں سے کوئی چیز نہیں ہے، عقد تو اس لئے نہیں ہے کہ جس لفظ سے عاریت منعقد ہوتی ہے اس سے ضمان نہیں سمجھا جاتا ہے، اس لئے کہ وہ بغیر عوض کے منافع کا مالک بنانے یا منافع کو مباح کرنے کے لئے ہے جیسا کہ فقہاء نے کہا ہے اور جو چیز منافع کا مالک بنانے کے لئے وضع کی گئی ہو اس میں عین کا کوئی ذکر نہیں ہوتا کہ اس کے ہلاک ہوجانے کی صورت میں ضمان واجب کیا جائے اور قبضہ سے اس وقت ضمان واجب ہوتا ہے جب کہ قبضہ ظلم

(۱) حدیث: "ليس على المستعير غير المغل ضمان" کی روایت دار قطنی (۳/ ۴۱ طبع دار المحاسن) نے کی ہے اور اس کی اسناد میں عمرو بن عبد الجبار اور عبیدہ بن حسان ہیں جن کے بارے میں دار قطنی نے کہا کہ وہ دونوں ضعیف ہیں، اور انہوں نے کہا کہ قاضی شریح سے جو روایت مروی ہے وہ مرفوع نہیں ہے۔

وتعدی کے ساتھ ہواور یہاں وہ صورت نہیں ہے، اس لئے کہ اس کی اجازت ہے اور جہاں تک اجازت کی بات ہے تو وہ اس لئے کہ اس کی طرف ضمان کی نسبت کرنا وضع کے خلاف ہے، اس لئے کہ کسی شی کے قبضہ کرنے میں مالک کی اجازت ضمان کی نفی کرتی ہے تو پھر اس کی طرف ضمان کی نسبت کیوں کر کی جاسکتی ہے؟

اور شافعیہ اور حنابلہ کا استدلال نبی علیہ السلام کے اس قول سے ہے جو حضرت صفوان کی حدیث میں ہے: "بل عارية مضمونة" (1) (بلکہ عاریۃ ہے اور ضمان کے ساتھ ہے)، اور نبی علیہ السلام کے اس قول سے ہے: "علی الید ما أخذت حتی تؤدي" (2) (ہاتھ نے جو کچھ لیا ہے اس پر اس کا ضمان ہے یہاں تک وہ اسے ادا کردے)۔ اور اس لئے بھی کہ اس نے غیر کی مملوک شی کو تنہا اپنے ذاتی نفع کے لئے لیا ہے اور بغیر استحقاق کے لیا ہے اور تلف کرنے کی اجازت نہیں ہے، لہذا اس کا ضمان واجب ہوگا جیسے کہ غاصب اور وہ شی جو عام طریقے پر لی گئی ہو۔

اور مالکیہ نے جن چیزوں کا چھپانا ممکن ہے اور جن کا چھپانا ممکن نہیں ہے، ان دونوں کے درمیان فرق کرنے میں ضمان والی احادیث کو ان چیزوں پر محمول کیا ہے جن کا چھپانا ممکن ہے اور دوسری احادیث کو ان چیزوں پر محمول کیا ہے جن کا چھپانا ممکن نہیں ہے (3)۔

پھر حنفیہ نے فرمایا کہ تلف کرنا کبھی حقیقی ہوتا ہے اور کبھی معنوی، پس حقیقی اتلاف عین کو تلف کر کے ہوتا ہے مثلاً چوپائے پر اس بوجھ کے لادنے سے اس کا ہلاک ہوجانا جو اس جیسا جانور نہیں اٹھا سکتا ہے یا ایسے کام میں استعمال کرنے سے اس کا ہلاک ہوجانا جس میں اس جیسا جانور استعمال نہیں کیا جاتا ہے اور معنوی اتلاف مثلاً (معیر کے) طلب کرنے یا مدت کے گذر جانے کے بعد روکنا یا اعارہ کا انکار کرنا یا حفاظت کا چھوڑ دینا یا اس کے استعمال میں شرائط کی مخالفت کرنا وغیرہ ہے، پس اگر مستعیر نے عاریت کو مدت گذرنے کے بعد یا مدت گذرنے سے قبل مالک کے مانگنے کے بعد روکا تو وہ ضامن ہوگا، اس لئے کہ ان دونوں حالتوں میں اس کا لوٹانا واجب ہے، اس لئے کہ رسول اللہ علیہ السلام کا فرمان ہے: "العارية مؤداة" (1) (عاریت ادا کردی جائے) اور رسول اللہ علیہ السلام کا ارشاد ہے: "علی الید ما أخذت حتی تردّه" (2) (ہاتھ نے جو کچھ لیا ہے اس پر اس کا ضمان ہے یہاں تک کہ وہ اسے لوٹا دے)۔

اور دوسری وجہ ہے کہ عقد کا حکم مدت کے گذرنے یا طلب کر لینے سے ختم ہوجاتا ہے اس کے بعد مستعیر کے قبضہ میں عین کی حیثیت ایسی ہوگئی جو مال مغصوب کی ہوتی ہے اور مال مغصوب اگر موجود ہو تو اس کا واپس کرنا واجب ہے اور ہلاک ہوجائے تو اس کی قیمت کا ضمان واجب ہے۔

اور مالکیہ نے اس کی صراحت نہیں کی ہے کہ ان کے نزدیک ہلاک ہونے سے کیا مراد ہے؟ لیکن چوپائے کے اعارہ سے متعلق ان کے سابق کلام سے سمجھ میں آتا ہے کہ اس سے مراد عین کا تلف ہونا ہے، وہ فرماتے ہیں کہ مستعیر اگر یہ دعویٰ کرے کہ ہلاکت اور ضیاع اس کی تعدی یا حفاظت میں اس کی کوتاہی کی وجہ سے نہیں ہوئی ہے تو

---

(1) حدیث: "بل عارية مضمونة" کی تخریج (فقرہ نمبر: ۵) میں گذر چکی۔

(2) حدیث: "علی الید ما أخذت حتی تؤدي" کی روایت ترمذی (تحفۃ الاحوذی ۴/ ۴۸۲، ۴۸۳ شائع کردہ السلفیہ) اور ابوداؤد (۳/ ۸۲۲ طبع عزت عبید دعاس) نے حضرت سمرہؓ سے کی ہے اور ترمذی نے کہا کہ یہ حدیث حسن صحیح ہے۔ مبارک پوری کہتے ہیں کہ حسن کا سماع سمرہ سے ثابت ہے یا نہیں اس میں مشہور اختلاف ہے۔

(3) العنایہ شرح الہدایہ ۷/ ۴۶۹، تبیین الحقائق للزیلعی ۵/ ۸۵، الشرح الکبیر ۳/ ۴۳۶، بدایۃ المجتہد ۲/ ۳۳۴، اسنی المطالب ۲/ ۳۲۸، المغنی ۵/ ۲۲۱۔

(1) حدیث: "العارية مؤداة" کی تخریج (فقرہ نمبر: ۵) میں گذر چکی۔

(2) حدیث: "علی الید ما أخذت..." کے ہم معنی حدیث کی تخریج ابھی ابھی گذری۔

یمین کے ساتھ اس کی بات مان لی جائے گی، إلا یہ کہ اس کے جھوٹ پر کوئی دلیل یا قرینہ قائم ہوجائے اور اس میں وہ چیزیں جن کا چھپانا ممکن ہو اور جن کا چھپانا ممکن نہ ہو، دونوں برابر ہیں [1]۔

ضمان کی نفی کی شرط:

۱۶ - حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ فرماتے ہیں اور مالکیہ کا بھی ایک قول یہی ہے کہ جس میں ضمان واجب ہے اگر ضمان کی نفی کی شرط لگادی جائے تو بھی اس سے ضمان ساقط نہ ہوگا اور حنابلہ میں سے ابوحفص عکبری فرماتے ہیں کہ ساقط ہوجائے گا اور ابو الخطاب فرماتے ہیں کہ امام احمد نے اسی کی طرف اشارہ کیا ہے اور یہی قول قتادہ اور عنبری کا ہے، اس لئے کہ عاریت پر دیئے گئے سامان کے اتلاف کی اگر اجازت دے دی جائے تو اس کا ضمان واجب نہ ہوگا، لہذا ایسی حکم اس صورت میں ہوگا جب اس کے ضمان کو ساقط کردیا جائے، ایک قول یہ ہے کہ قتادہ اور عنبری کا مذہب یہ ہے کہ اس کا ضمان واجب نہ ہوگا، البتہ اگر اس کے ضمان کی شرط لگادی جائے تو ضمان واجب ہوگا، اس لئے کہ نبی علیہ السلام نے حضرت صفوان سے فرمایا: "بل عارية مضمونة" [2] (بلکہ عاریۃ اور ضمان کے ساتھ ہے)۔

اور ضمان کے ساقط نہ ہونے پر اس بات سے استدلال کیا گیا ہے کہ جس عقد میں ضمان واجب ہوتا ہے شرط کی وجہ سے اس میں کوئی تبدیلی نہیں ہوتی ہے مثلاً وہ مبیع جس پر بیع صحیح یا بیع فاسد کی وجہ سے قبضہ کیا گیا اور جو عقد امانت ہے وہ بھی ایسا ہی ہے، (یعنی شرط سے اس میں بھی کوئی تبدیلی نہیں ہوگی) مثلاً ودیعت، شرکت اور مضاربت۔

اور مالکیہ کا دوسرا قول یہ ہے کہ سقوط کی شرط لگا دینے سے ضامن نہ ہوگا، اس لئے کہ یہ دو لحاظ سے عمل خیر ہے: عاریت ایک عمل خیر ہے اور ضمان کا ساقط کرنا دوسرا عمل خیر ہے اور اس لئے بھی کہ مومن اپنی شرط کا پابند ہوتا ہے اور حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ ضمان کی شرط عدم ضمان کی شرط کی طرح باطل ہے، بخلاف "جوہرہ" کے کہ اس میں ضمان کی شرط کی وجہ سے اس کے یقینی طور پر قابل ضمان ہوجانے کی صراحت کی گئی ہے۔

اور شافعیہ کے راجح قول کی رو سے مذہب یہ ہے (اور اکثر حنفیہ کا بھی یہی قول ہے) کہ اگر کسی عین کو اس کے تلف ہوجانے کی صورت میں متعین مقدار میں اس کے ضمان کی شرط کے ساتھ عاریت پر دیا تو یہ شرط فاسد ہوگی، عاریت فاسد نہ ہوگی۔ شافعیہ میں سے ازرعی نے فرمایا کہ اس مسئلہ میں توقف کیا گیا ہے [1] اور یہاں پر حنابلہ کا مذہب مذکور نہیں، اس لئے کہ وہ مطلقاً ضمان کے قائل ہیں۔

ضامن قرار دینے کی کیفیت:

۱۷ - حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ کا مذہب اور معتمد قول کے مقابلہ میں شافعیہ کا دوسرا قول یہ ہے کہ عین اگر مثلی ہے تو اس کا ضمان اس کے مثل واجب ہوگا، ورنہ تلف ہونے کے دن اس کی جو قیمت ہے وہ واجب ہوگی۔

اور شافعیہ کا اصح قول یہ ہے کہ عاریت میں جب ضمان واجب ہوگا تو تلف ہونے کے دن اس کی جو قیمت ہے اس سے ضمان ادا کیا جائے گا، خواہ وہ قیمت والی ہو یا مثلی، اس لئے کہ عین کے مثل کو اس کے ایک جزء کے استعمال کے ساتھ واپس کرنا دشوار ہے، پس یہ ایسا ہوگیا کہ اس کا مثل مفقود ہے، اس لئے قیمت کے ذریعہ ضمان ادا

---

(۱) البدائع ۶/۸ ۳۹۰-۳۹۰ طبع الامام، الشرح الصغیر ۵۷۴/۳۔
(۲) حدیث: "بل عارية مضمونة" کی تخریج (فقرہ نمبر: ۵) میں گذر چکی۔

(۱) الشرح الکبیر ۴۳۶/۳، اسنی المطالب ۳۲۸/۲، المغنی ۲۲۱/۵-۲۲۲، ابن عابدین ۵۰۲/۴، الجوہرہ ۳۵۱/۱، الزیلعی ۸۵/۵۔

کیا جائے گا اور عاریت کا ضمان نہ آخری قیمت سے ادا کیا جائے گا اور نہ قبضہ کے دن کی قیمت سے[1]۔

معیر اور مستعیر کے درمیان اختلاف:

۱۸- یہ بات پہلے گذر چکی کہ حنفیہ فرماتے ہیں کہ عاریت امانات میں سے ہے، لہذا اس کا ضمان ادا نہیں کیا جائے گا، اسی طرح مالکیہ ان چیزوں کے بارے میں فرماتے ہیں جنہیں چھپا کر رکھنا ممکن نہیں اور اس پر انہوں نے یہ تفریع کی ہے کہ تعدی وزیادتی کے بغیر ان میں ضمان واجب نہیں ہوگا اور امین جو کچھ دعویٰ کرے گا قسم کے ساتھ اس کی بات تسلیم کی جائے گی۔

اور شئی مقبوض کے عاریت یا غیر عاریت قرار دیئے جانے میں اور اس بات میں کہ اس میں تعدی ہوتی ہے یا نہیں؟ عرف وعادت کی طرف رجوع کیا جائے گا۔

چنانچہ حنفیہ فرماتے ہیں کہ اگر چوپائے کے مالک اور مستعیر میں اختلاف ہوجائے کہ اسے کس کام کے لئے عاریت پر دیا ہے؟ اور یہ کہ سواری یا بار برداری کی وجہ سے جانور زخمی ہوگیا ہو (یعنی اس کی ٹانگوں میں عیب پیدا ہوگیا ہو) تو جانور کے مالک کے قول کا اعتبار ہوگا، اور ابن ابی لیلیٰ فرماتے ہیں کہ مستعیر کے قول کا اعتبار کیا جائے گا اور ان کی دلیل یہ ہے کہ چوپائے کا مالک مستعیر پر ضمان کے سبب کا دعویٰ کررہا ہے اور وہ استعمال میں مخالفت کرنا ہے اور مستعیر اس کا منکر ہے، لہذا اسی کا قول معتبر ہوگا۔

اور حنفیہ کی دلیل یہ ہے کہ استعمال کی اجازت چوپایہ والے کی طرف سے مستفاد ہوتی ہے اور اگر وہ اصل اجازت کا انکار کرے تو اس کا قول معتبر ہوگا، اسی طرح اس صورت میں بھی ہوگا جب کہ وہ اس طریقہ پر اجازت کا انکار کرے جس طریقہ پر مستعیر نے اس سے نفع اٹھایا ہے۔

اور "ولو الجیہ" میں ہے کہ اگر باپ اپنی بیٹی کے لئے سامان جہیز تیار کرے پھر اس کی موت ہوجائے اور اس کے وارثین آکر سامان جہیز کو آپس میں تقسیم کرنے کا مطالبہ کریں تو اگر باپ نے اس کے لئے سامان جہیز اس کی صغر سنی میں خریدا ہو یا اس کے بالغہ ہوجانے کے بعد اور اپنی صحت کی حالت میں وہ سامان اس کے سپرد کیا ہو تو وارثوں کا اس میں کوئی حق نہ ہوگا بلکہ وہ لڑکی کے لئے خاص ہوگا۔

تو اس سے پتہ چلا کہ اس کے عاریت ہونے کے سلسلہ میں یمین کے ساتھ مالک کے قول کا قبول کیا جانا علی الاطلاق نہیں ہے بلکہ اس صورت میں ہے جب کہ عرف اس کی تصدیق کردے۔

اور حنفیہ فرماتے ہیں کہ ہر وہ امین جو امانت کو اس کے مستحق تک پہنچانے کا دعویٰ کرے اس کا قول یمین کے ساتھ قبول کیا جائے گا جیسے کہ مودع جب کہ وہ ودیعت کے لوٹانے کا دعویٰ کرے اور وکیل اور ناظر، اور خواہ یہ اس کے مستحق کی زندگی میں ہو یا اس کی موت کے بعد، مگر اس صورت میں جب کہ کسی کو دین پر قبضہ کرنے کے لئے وکیل بنایا گیا ہو، اگر وہ مؤکل کی موت کے بعد یہ دعویٰ کرے کہ اس نے اس پر قبضہ کیا اور اس کی زندگی میں اسے دے دیا تو بینہ کے بغیر اس کا قول قبول نہیں کیا جائے گا[1]۔

اور اگر کسی نے اپنی بیٹی کو اس مقدار میں جہیز دیا جو اس جیسی لڑکی کو دیا جاتا ہے، پھر اس نے کہا کہ میں نے اسے بطور عاریت کے سامان دیا تھا تو اگر لوگوں کے درمیان یہ عرف جاری ہو کہ باپ سامان جہیز

---

(۱) البدائع ۸/ ۳۹۰۷، نہایۃ المحتاج ۵/ ۱۴۱، المغنی ۵/ ۲۲۳، نیل المآرب ۱/ ۳۷ طبع الامیریہ، الخرشی ۶/ ۱۲۳، الشرح الصغیر ۳/ ۵۷۴، القوانین الفقہیہ رص ۳۱۸۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۵۰۶ - ۵۰۷، المبسوط ۱۱/ ۱۴۳ طبع دار المعرفہ۔

بطور ملک کے دیتا ہے، بطور عاریت کے نہیں تو اس کے عاریت ہونے کے سلسلہ میں اس کا قول قبول نہیں کیا جائے گا، اس لئے کہ ظاہر اس کی تکذیب کررہا ہے اور اگر عرف ایسا نہ ہو یا کبھی کبھی ہو تو تمام سامان کے بارے میں اس کا قول قبول کیا جائے گا صرف اس جیسی لڑکی کے سامان جہیز سے زائد کے سلسلہ میں نہیں اور فتویٰ اسی پر ہے۔ اور اگر سامان جہیز اس سے زیادہ ہو جو اس جیسی لڑکی کو دیا جاتا ہے تو بالاتفاق اس کا قول قبول کیا جائے گا۔

اور مالکیہ کا مذہب اس باب میں حنفیہ کی طرح ہے کہ مستعیر کا قول یمین کے ساتھ قبول کیا جائے گا، اس لئے کہ انہوں نے فرمایا کہ عاریت پر دیا ہوا سامان اگر ہلاک ہوجائے اور اس کی ہلاکت یا عیب دار ہونے کے سبب کے سلسلہ میں معیر اور مستعیر کا اختلاف ہوجائے، پس معیر کہے کہ یہ تیری کوتاہی کی وجہ سے ہلاک ہوا ہے یا عیب دار ہوا ہے اور مستعیر کہے کہ میں نے کوئی کوتاہی نہیں کی ہے تو اس صورت میں قسم کے ساتھ اس کی تصدیق کی جائے گی کہ اس کی کوتاہی کی وجہ سے ہلاک یا عیب دار نہیں ہوا ہے اور اگر وہ قسم کھانے سے انکار کرے تو انکار کی وجہ سے اس پر تاوان عائد ہوگا اور مدعی پر یمین نہیں لوٹے گی، اس لئے کہ یہ یمین تہمت ہے۔

اور جب مستعیر پر ضمان واجب ہوگا تو ہلاک ہونے کی صورت میں اس پر اس کی پوری قیمت واجب ہوگی، یا صحیح سالم ہونے کی حالت میں اور عیب دار ہونے کی حالت میں اس کی قیمت میں جو فرق ہوا ہے وہ اس پر واجب ہوگا۔

اور عاریت پر لی گئی چیز اگر جنگی آلہ کے علاوہ ہو مثلاً کلہاڑی وغیرہ اور مستعیر اسے معیر کے پاس ٹوٹی ہوئی حالت میں لے کر آئے تو یہ اس کو ضمان سے خارج نہیں کرے گا، اِلا یہ کہ وہ ثبوت پیش کردے کہ اس نے اس شئ مستعار کو اسی طرح استعمال کیا ہے جس طرح اس جیسی چیز عرف میں استعمال کی جاتی ہے اور اگر ثبوت اس کے خلاف ہو اور اس نے توڑ دیا ہو تو اس پر ضمان لازم ہوگا[1]۔

اور اگر عین کے عاریت یا اجارہ پر ہونے میں مالک اور نفع اٹھانے والے کے درمیان اختلاف ہوجائے تو دیکھا جائے گا: اگر اختلاف اتنی مدت کے گذرنے سے قبل ہو جس میں اس جیسی چیز کی اجرت ہوتی ہے تو سامان اس کے مالک کو لوٹا دیا جائے گا اور حنابلہ نے یہاں صراحت کی ہے کہ عاریت کے دعویدار سے قسم لی جائے گی۔

اور اگر اختلاف اتنی مدت کے گذر جانے کے بعد ہو جس مدت میں اس جیسی چیز کی اجرت واجب ہوا کرتی ہے تو حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ مالک کا قول قسم کے ساتھ قبول کیا جائے گا، اس لئے کہ فائدہ اٹھانے والے نے انتفاع کا حق مالک سے حاصل کیا ہے اور اس لئے کہ ظاہر اس کے حق میں شہادت دے رہا ہے، اس لئے تعیین کے سلسلہ میں مالک کا قول معتبر ہوگا، لیکن تہمت دور کرنے کے لئے قسم لی جائے گی۔

۱۹- اور اگر ان دونوں میں عین کے تلف ہونے کے بعد اس کے عاریت یا اجرت پر ہونے میں اختلاف ہو تو شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب جیسا کہ ابن قدامہ نے کہا، یہ ہے کہ اگر ان دونوں میں اتنی مدت کے گذر جانے کے بعد اختلاف ہوا جس مدت کے لئے اجرت ہوا کرتی ہے اور چوپایہ ہلاک ہوگیا ہو اور اجرت اس کی قیمت کے بقدر ہو یا ان دونوں میں سے مالک جو دعویٰ کررہا ہے وہ اس سے کم ہو جس کا اعتراف سوار ہونے والا کررہا ہے تو اس صورت میں مالک کا قول بغیر یمین کے قبول کیا جائے گا، خواہ وہ اجارہ کا دعویٰ کرے یا اعارہ کا، اس لئے کہ ایسی صورت میں ایسی چیز پر یمین کا کوئی فائدہ نہیں ہے جس کا اعتراف اس کے لئے کیا جارہا ہے اور اس میں یہ احتمال ہے کہ وہ

(۱) الشرح الکبیر ۴۳۶/۳-۴۳۷۔

اسے یمین کے بغیر نہ لے، اس لئے کہ وہ ایک ایسی چیز کا دعویٰ کررہا ہے جس میں اس کی تصدیق نہیں کی جاسکتی اور سوار ہونے والا اس کے لئے اس چیز کا اعتراف کررہا ہے جس کا وہ دعویٰ کررہا ہے، اس لئے اس سے اس کے دعویٰ پر قسم لی جائے گی اور اگر مالک جس کا دعویٰ کررہا ہے وہ زیادہ ہے مثلاً اگر چوپائے کی قیمت اس کی اجرت سے زیادہ ہو اور مالک نے دعویٰ کیا کہ وہ عاریت پر ہے تاکہ اس کے لئے قیمت واجب ہو اور اس نے اجرت کے استحقاق کا انکار کیا اور سوار ہونے والے نے دعویٰ کیا کہ وہ کرایہ پر ہے یا کرایہ اس کی قیمت سے زیادہ ہو، پس مالک نے دعویٰ کیا کہ اس نے اسے اجرت پر دیا ہے تاکہ اس کے لئے کرایہ واجب ہو اور سوار نے دعویٰ کیا کہ وہ عاریت پر ہے تو دونوں صورتوں میں مالک کے قول کا اعتبار ہوگا، لہذا اگر وہ قسم کھالے تو جس چیز پر اس نے قسم کھائی ہے اس کا مستحق ہوگا۔

اور حنفیہ اور مالکیہ کے قواعد کا تقاضا یہ ہے کہ اس صورت میں اس شخص کا قول معتبر ہو جو اعارہ کا دعویٰ کررہا ہے، اس لئے کہ وہ اجرت کا انکار کررہا ہے اور جہاں تک ضمان کی بات ہے تو اجارہ اور اعارہ میں بہر حال ضمان نہیں ہے۔

پس اگر عین لوٹائے جانے سے قبل اس طرح تلف ہوجائے جس کی بنیاد پر عاریت میں ضمان واجب ہوتا ہے تو حنفیہ اور مالکیہ کا اس کے لئے ضمان واجب ہونے پر اتفاق ہے، اس لئے کہ عاریت اور مال مغصوب دونوں میں ضمان ہے [1]۔

اور اگر ان دونوں میں اختلاف ہوجائے اور مالک غصب کا دعویٰ کرے اور نفع اٹھانے والا اعارہ کا تو اگر استعمال سے قبل ہو اور چوپایہ ہلاک ہوگیا ہو تو فائدہ حاصل کرنے والے کا قول معتبر ہوگا، اس لئے کہ وہ ضمان کا انکار کرتا ہے اور اصل ذمہ کا بری ہونا ہے اور اگر استعمال

(۱) نہایۃ المحتاج ۵/ ۱۴۰، المغنی ۵/ ۲۳۶۔

کے بعد ہو تو مالک کا قول اس کی یمین کے ساتھ معتبر ہوگا، اس لئے کہ ظاہر یہ ہے کہ ہلاکت استعمال کرنے کی وجہ سے آئی ہے [1]۔

اور شافعیہ اور حنابلہ فرماتے ہیں کہ اختلاف اگر عقد کے بعد ہو اور چوپایہ موجود ہو، اس کا کوئی حصہ تلف نہ ہوا ہو تو اختلاف کا کوئی معنی نہیں ہیں، مالک اپنا چوپایہ لے لے گا اور یہی حکم اس صورت میں بھی ہوگا جب چوپایہ ہلاک ہوجائے، اس لئے کہ قیمت مستعیر پر واجب ہوتی ہے جیسا کہ غاصب پر واجب ہوتی ہے۔

اور اگر اختلاف اتنی مدت کے گذر جانے کے بعد ہے جس میں اجرت ہوا کرتی ہے تو اختلاف اس کے وجوب میں ہے اور قول مالک کا معتبر ہوگا، اس لئے کہ وہ سوار کی طرف ملکیت کے منتقل ہونے کا انکار کررہا ہے اور سوار اس کا دعویٰ کررہا ہے اور قول منکر کا معتبر ہوا کرتا ہے، اس لئے کہ اصل منتقل نہ ہونا ہے، پس اس سے قسم لی جائے گی اور وہ اجرت کا مستحق ہوگا [2]۔

عاریت کا نفقہ:

۲۰ - (قاضی حسین کے علاوہ) شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب اور مالکیہ کا راجح قول یہ ہے کہ عاریت پر لئے گئے جانور وغیرہ کا وہ نفقہ جس سے اس کی بقاء ہے مثلاً اعارہ کی مدت میں کھانا تو وہ اس کے مالک پر ہوگا، اس لئے کہ وہ اگر مستعیر پر ہو تو کرایہ ہوگا اور بسا اوقات وہ کرایہ سے زیادہ ہوسکتا ہے تو ایسی صورت میں عاریت بھلائی سے نکل کر کرایہ میں داخل ہوجائے گی اور دوسری وجہ یہ ہے کہ وہ نفقہ ملک کے حقوق میں سے ہے۔

اور حنفیہ کا مذہب اور مالکیہ کا غیر معتمد قول اور جسے شافعیہ میں سے

(۱) الفتاویٰ الہندیہ ۴/ ۳۷۲، مجمع الضمانات رص ۶۲۔
(۲) المغنی ۵/ ۲۳۴، ۲۳۷ طبع الریاض، ابن عابدین ۴/ ۵۰۸۔

قاضی حسین نے بھی اختیار کیا ہے یہ ہے کہ نفقہ مستعیر پر ہے، اس لئے کہ چوپایہ کے مالک نے ایک بھلائی کی ہے، لہذا یہ مناسب نہیں کہ اس پر سختی کی جائے۔

اور بعض فقہاء نے فرمایا کہ نفقہ ایک دو رات مستعیر پر ہے اور طویل مدت میں معیر پر ہے جیسا کہ مواق میں ہے اور عبدالباقی زرقانی نے اس کے برعکس کہا ہے[1]۔

عاریت کے لوٹانے کا خرچ:

۲۱-تینوں مذاہب کے فقہاء اور مالکیہ کا قول اظہر یہ ہے کہ عاریت کے لوٹانے کا خرچ مستعیر پر ہے، اس لئے کہ حدیث ہے کہ: "علی الید ما أخذت حتی تؤدي"[2] (ہاتھ نے جو کچھ لیا ہے اس کی ذمہ داری اس پر ہے یہاں تک کہ وہ ادا کردے) اور دوسری وجہ یہ ہے کہ اعارہ ایک عزت کی بات ہے، پس اگر (لوٹانے کے) خرچ کی ذمہ داری مستعیر پر نہ ڈالی جائے تو لوگ عاریت نہیں دیں گے اور یہ اس قاعدہ کی تطبیق ہے کہ: "کل ما کان مضمون العین فهو مضمون الرد" (ہر وہ شی جس کا عین قابل ضمان ہو اس کا لوٹانا بھی قابل ضمان ہوتا ہے)۔

اور مستعیر کی ذمہ داری ہوگی کہ وہ اسے اس جگہ لوٹا دے جہاں سے اس نے اسے لیا ہے، الا یہ کہ دونوں کا اتفاق اس کے علاوہ کسی اور جگہ اس کے لوٹانے پر ہو جائے، اس لئے کہ جس چیز کا لوٹانا لازم ہوتا ہے اس کا اس کی جگہ پر لوٹانا واجب ہوتا ہے جیسے کہ غصب کی ہوئی چیز[1]۔

مستعیر جس چیز سے بری ہوتا ہے:

۲۲-فقہاء کے درمیان اس مسئلہ میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ مستعیر نے اگر چوپایہ کو اس کے مالک یا مالک کے اس وکیل کے سپرد کیا جو اس پر قبضہ کرنے کے لئے وکیل بنایا گیا ہو تو اس صورت میں وہ اس سے بری ہو جائے گا، لیکن اگر اس نے اسے دوسرے لوگوں کے واسطے سے لوٹایا اور مالک اور وکیل کے علاوہ کسی اور کے سپرد کیا تو اس سلسلہ میں اختلاف اور تفصیل ہے:

حنفیہ استحسان والے قول میں اور مالکیہ فرماتے ہیں کہ اگر مستعیر نے چوپایہ کو اپنے خادم کے ذریعہ یا کسی ایسے آدمی کے ذریعہ جو اس کی کفالت میں ہے لوٹایا تو اگر چوپایہ ہلاک ہو جائے تو اس پر کوئی ضمان نہیں ہے، اس لئے کہ لوٹانے میں اس شخص کا قبضہ جو اس کے عیال میں ہے اس کے اپنے قبضہ کی طرح ہے، جیسا کہ حفاظت میں زیر کفالت افراد کا قبضہ اپنے قبضہ کی طرح ہوتا ہے اور ظاہر عرف یہی ہے کہ مستعیر مال کے مستعار کو اس کے ذریعہ لوٹاتا ہے جو اس کی کفالت میں ہے اور اسی لئے وہ ان کی کفالت کرتا ہے، اس لئے دلالۃً اس کے مالک کی طرف سے اس کی اجازت ہوگی۔ اسی طرح اگر اس نے اسے صاحب چوپایہ کے خادم کو لوٹایا اور وہ خادم وہ ہے جو اس کی نگرانی کرتا ہے تو وہ اس صورت میں استحساناً بری ہے اور قیاس (کا تقاضا) یہ ہے کہ چوپایہ جب تک اپنے مالک کے پاس نہ پہنچ

(۱) یہ بات مخفی نہیں کہ اس اختلاف کا محل وہ جانور ہے جس پر خرچ نہ کرنے کی صورت میں وہ ہلاک ہو جائے، لیکن ان چیزوں کا اعارہ جن پر خرچ نہ کرنے سے وہ تلف نہ ہوں بلکہ نفع اٹھانا انفاق پر موقوف ہو تو یہ انفاق مستعیر پر ہوگا، اگر چاہے تو انفاق کے ذریعہ نفع اٹھائے ورنہ واپس کردے (مثلاً گاڑی اگر اس میں پٹرول ڈالا جائے گا تو فائدہ اٹھایا جائے گا ورنہ نہیں) (کمیٹی)، نیز دیکھئے: أسنی المطالب ۲/ ۳۲۹، الشرح الکبیر ۳/ ۴۴۱، منتہی الإرادات ۱/ ۵۰۶۔

(۲) حدیث: "علی الید ما أخذت ..." کی تخریج (فقرہ نمبر: ۱۵) میں گذر چکی۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۵۰۵، الشرح الکبیر ۳/ ۴۴۱، الزرقانی ۶/ ۱۳۶، مغنی المحتاج ۲/ ۱۲۴، المغنی ۵/ ۲۲۴۔

جائے وہ بری نہ ہوجیسے کہ امین جب مال امانت کولوٹائے تو جب تک وہ مال مالک کے قبضہ میں نہ پہنچ جائے وہ ضمان سے بری نہیں ہوگا۔

اور استحسان کی وجہ یہ ہے کہ چوپائے والا چوپائے کی اس کے چرواہے کے ذریعہ حفاظت کرتا ہے اور اگر مستعیر چوپائے کو اس کے مالک کے سپرد کرتا تو مالک اسے اس کے چرواہے کے سپرد کردیتا اسی طرح اگر وہ اسے چرواہے کے سپرد کردے تو بری ہوجائے گا اور عرف ظاہر یہ ہے کہ چوپائے والا چرواہے کو حکم دیتا ہے کہ وہ اسے مستعیر کے سپرد کردے اور فراغت کے بعد وہ اسے ہی چوپائے کو اس سے واپس لینے کو کہتا ہے، اس لئے مستعیر کو (مالک کی طرف سے) جانور کو چرواہے کے سپرد کرنے کی دلالۃً اجازت حاصل ہوگئی۔

یہ اس صورت میں ہے جبکہ شی مستعار نفیس چیز نہ ہو اس لئے کہ نفیس ہونے کی صورت میں مالک کے سپرد کرنا ضروری ہے، ورنہ تو وہ بری نہ ہوگا[1]۔

اور شافعیہ کے نزدیک یہ ہے کہ اگر معیر غائب ہو یا اس کے سفیہ یا مفلس ہونے کی وجہ سے اسے مجور کیا گیا ہو تو حاکم کو لوٹانا جائز ہے، پس اگر چوپائے کو اصطبل میں لوٹا دیا اور کپڑے وغیرہ کو اس گھر میں لوٹایا جہاں سے لیا تھا تو وہ بری نہ ہوگا مگر اس صورت میں جب کہ مالک کو اس کا علم ہوجائے یا کوئی ثقہ آدمی اسے اس کی خبر دے۔

اسی طرح شافعیہ کے نزدیک اس کے لڑکے یا بیوی کو لوٹانے سے بری نہ ہوگا حتی کہ اس صورت میں بھی جب وہ مالک یا اس کے وکیل کو نہ پائے بلکہ ان دونوں کی طرف لوٹانے کی صورت میں ضمان ان دونوں پر واجب ہوگا، پس اگر ان دونوں نے اسے چراگاہ کی طرف بھیج دیا اور جانور تلف ہوگیا تو ضمان ان دونوں پر واجب ہوگا، اس لئے کہ تلف ان دونوں کے قبضہ میں ہونے کی حالت میں واقع ہوا

(۱) المبسوط ۱۱/ ۱۳۹، ۱۴۰، ابن عابدین ۴/ ۵۰۵، البنانی بہامش الزرقانی ۶/ ۱۳۱۔

ہے، یہاں تک کہ اگر ان دونوں نے تاوان دیا تو وہ دونوں مستعیر سے وصول نہیں کریں گے اور اگر مستعیر نے تاوان دیا تو وہ ان دونوں سے وصول کرے گا[1]۔

اور حنابلہ کا مذہب اس بات میں شافعیہ کی طرح ہے کہ اگر مال مستعار کو اس جگہ لوٹا دیا جہاں سے لیا تھا یا اس کے مالک کی ملک کی طرف لوٹا دیا تو بری نہ ہوگا، اس لئے کہ اس نے اسے اس کے مالک یا اس شخص کی طرف نہیں لوٹایا جو اس میں اس کا نائب ہے جیسا کہ اگر وہ اسے کسی اجنبی کو دے دے۔

اور اگر اسے اس شخص کی طرف لوٹایا جس کے ہاتھوں اس کے حاصل کرنے کی اس کی عادت ہے مثلاً اس کی وہ بیوی جو اس کے مال میں تصرف کرتی ہے یا چوپائے کو اس کے چرواہے کے سپرد کردیا تو اس مذہب کی رو سے قیاس یہ ہے کہ وہ بری ہوجائے گا۔ یہ قاضی کا قول ہے اور اسے انہوں نے ودیعت پر قیاس کیا ہے، اور امام احمد نے اس کے بارے میں فرمایا کہ اگر امانت رکھنے والے نے اسے اس کی بیوی کے سپرد کردیا تو وہ اس کا ضامن نہ ہوگا، اس لئے اسے عرفاً اس کی اجازت حاصل ہے، یہ اس صورت کے مشابہ ہے کہ اگر اسے صراحۃً اس کی اجازت دے دے[2]۔

(۱) أسنی المطالب ۲/ ۲۹ ۳۔

(۲) المغنی ۵/ ۲۲۴ طبع الریاض۔

اور کمیٹی کی رائے یہ ہے کہ اس مسئلہ میں اختلاف کی بنیاد عرف کے اختلاف پر ہے جہاں پر عرف یہ ہو کہ اس کا قبضہ حفاظت اور امانت میں مستعیر کے قبضہ کی طرح ہے مثلاً وہ بیٹا جو زبانی طور پر اس کی کفالت میں ہے اور خاص نوکر خود مستعیر کے دینے کی طرح ہے اور جہاں یہ عرف ہو کہ اس کا قبضہ مالک کے قبضہ کی طرح ہے مثلاً بیوی اور جولڑکا زبانی طور پر کفالت میں ہے یا خاص نوکر تو اس کا وصول کرنا مالک کے وصول کرنے کی طرح ہے پس اگر معیر کو ان لوگوں پر اطمینان نہ ہو تو اسے چاہئے کہ وہ عقد اعارہ میں اس کی صراحت کردے کہ صرف اسی کو سپرد کیا جائے یا اسے جس کے سپرد کئے جانے کی اس کی خواہش ہو۔

اعارہ جن چیزوں سے ختم ہوتا ہے:

۲۳- درج ذیل اسباب سے اعارہ ختم ہوجاتا ہے:

(۱) وہ اعارہ جس میں مدت متعین ہو اس میں مدت پوری ہوجائے۔

(۲) معیر کے لئے جن حالات میں رجوع کرنا جائز ہے، ان حالات میں وہ رجوع کرلے۔

(۳) فریقین میں سے کوئی ایک مجنون ہوجائے۔

(۴) سفاہت یا افلاس کی وجہ سے اس پر حجر کردیا جائے۔

(۵) فریقین میں سے کسی ایک کی موت ہوجائے۔

(۶) عاریت پر دی گئی شی ہلاک ہوجائے۔

(۷) اس کا کوئی دوسرا مستحق نکل آئے [۱]۔

عاریت میں دوسرے کا حق ثابت ہوجانا اور شئی مستعار جس میں دوسرے کا حق ثابت ہوا اس کا تلف ہوجانا اور اس میں نقصان کا ہونا:

۲۴- فقہاء کا اس مسئلہ میں اختلاف ہے کہ جس مال مستعار کا دوسرا مستحق ٹھہرا اگر وہ تلف ہوجائے یا اس میں نقص پیدا ہوجائے تو مستحق، معیر سے رجوع کرے گا یا مستعیر سے اور ضمان کس پر ثابت کیا جائے گا؟ اس سلسلہ میں فقہاء کی دو رائیں ہیں:

اول: یہ کہ مستحق مستعیر سے رجوع کرے گا اور اسے یہ حق نہیں ہے کہ وہ معیر سے رجوع کرے، یہ حنفیہ اور مالکیہ کا قول ہے۔

حنفیہ نے اس کی علت یہ بیان کی ہے کہ مستعیر اپنے لئے لیتا ہے اور دوسری وجہ یہ ہے کہ یہ عقد تبرع ہے اور معیر اپنے لئے عمل کرنے والا نہیں ہے، لہذا وہ سلامتی کا ذمہ دار نہیں ہے اور اس سے دھوکہ ثابت نہ ہوگا [۱]۔

دوم: یہ کہ معیر یا مستعیر دونوں سے رجوع کرسکتا ہے، یہ شافعیہ اور حنابلہ کا قول ہے معیر سے تو اس لئے رجوع کرسکتا ہے کہ اس نے دوسرے کو دے کر زیادتی کی اور مستعیر سے اس لئے کہ اس نے غیر کے مال پر (اور وہ مستحق ہے) اس کی اجازت کے بغیر قبضہ کیا ہے۔

لیکن فقہاء کا اس میں اختلاف ہے کہ ضمان کا ثبوت کس پر ہوگا؟

شافعیہ یہ فرماتے ہیں کہ اگر اس نے مستعیر سے وصول کیا تو وہ معیر سے وصول نہیں کرے گا، اس لئے کہ تلف یا نقص مستعیر کے فعل سے ہوا ہے اور اسے اس کے مال میں کچھ دھوکہ نہیں دیا گیا ہے کہ وہ معیر سے رجوع کرے اور اگر اس نے معیر کو اس کا ضامن بنایا تو جن حضرات نے عاریت کو مضمون (قابل ضمان) قرار دیا وہ کہتے ہیں کہ معیر کو یہ حق ہے کہ وہ مستعیر سے رجوع کرلے اس لئے کہ وہ ضامن تھا اور جن حضرات نے عاریت کو غیر مضمون (نا قابل ضمان) قرار دیا ہے، انہوں نے اسے اس کا حق نہیں دیا ہے کہ وہ مستعیر سے کوئی چیز رجوع کرے، اس لئے کہ اس نے اسے استعمال پر مسلط کیا ہے۔

اور حنابلہ فرماتے ہیں کہ اگر اس نے مستعیر کو ضامن قرار دیا تو جتنا اس نے تاوان دیا اسے معیر سے وصول کرلے گا، اس لئے کہ اس نے اسے دھوکہ دیا اور اس سے تاوان دلوایا یہ اسی صورت میں ہے جب کہ مستعیر حقیقت حال سے واقف نہ ہو اور اگر وہ حقیقت حال سے واقف ہو تو پھر اس پر ضمان ثابت ہوگا، اس لئے کہ وہ بصیرت کے ساتھ (اس میں) داخل ہوا ہے اور اگر مالک نے معیر کو ضامن بنایا تو اگر مستعیر اس سے واقف نہیں تھا تو معیر کسی سے وصول نہیں کرے گا ورنہ وہ مستعیر سے وصول کرے گا [۲]۔

---

(۱) ابن عابدین ۴/۵۰۶، الشرح الکبیر ۳/۴۳۳، نہایۃ المحتاج ۵/۱۳۰-۱۳۱، المغنی ۵/۲۲۴۔

(۱) البحر الرائق ۷/۲۴۳، المدونہ ۵/۱۶۳ شائع کردہ دار صادر۔

(۲) الأم ۳/۲۵۷، کشاف القناع ۴/۶۱۔

انتفاع پر عاریت کے استحقاق کا اثر:

۲۵- حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ اگر کسی شخص نے کوئی چیز عاریت پر لی پھر اس سے نفع اٹھایا پھر کوئی اور اس کا مستحق نکل آیا تو اس کے مالک کے لئے اجرت مثل ہوگی جس کا مطالبہ وہ معیر یا مستعیر سے کرے گا، لہذا اگر اس نے مستعیر کو ضامن بنایا تو مستعیر نے جو تاوان ادا کیا ہے وہ معیر سے وصول کرلے گا، اس لئے کہ اس نے اسے دھوکہ دیا اور تاوان دلوایا، اس لئے کہ مستعیر نے اس شرط پر عاریت لی تھی کہ اس پر کوئی اجرت نہ ہوگی اور اگر مستحق نے معیر سے وصول کیا تو وہ کسی سے وصول نہیں کرے گا[۱] اور دوسرے مذاہب کے قواعد اس کے خلاف نہیں ہیں۔

اعارہ کی وصیت:

۲۶- جمہور فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ اعارہ کی وصیت صحیح ہے اگر منفعت کا بدلہ ترکہ کے ایک تہائی کے بقدر ہو اور یہ سمجھا جائے گا کہ یہ منفعت کی وصیت ہے، اور ابن ابی لیلیٰ اور ابن شبرمہ نے اس کی مخالفت کی ہے[۲]۔

(۱) کشاف القناع ۴/ ۷۳، ۳، الفروع ۴/ ۶/ ۹۴، المغنی ۵/ ۲۳۳۔
(۲) کشاف القناع ۴/ ۷۳، ۳، الفروع ۴/ ۶/ ۹۴، المغنی ۶/ ۶۳ طبع الریاض، الدسوقی ۴/ ۴۲۳، ۴۲۵۔

اِعانت

تعریف:

۱- اعانت لغت میں عون سے ماخوذ ہے اور وہ اسم ہے، اس کا معنی کسی معاملہ میں مدد کرنا ہے، کہا جاتا ہے: "أعنته إعانة" (میں نے اس کی مدد کی) اور "استعنته واستعنت به فأعانني" (میں نے اس سے مدد طلب کی تو اس نے میری مدد کی)، جیسا کہ کہا جاتا ہے: "رجل معوان" (وہ بہتر مدد کرنے والا اور لوگوں کی بہت مدد کرنے والا ہے)[۱]۔

متعلقہ الفاظ:

۲- اِغاثۃ: سختی یا تنگی کی حالت میں اعانت اور نصرت کرنا ہے[۲]، اور اعانت میں یہ شرط نہیں ہے کہ شدت اور تنگی کی حالت میں ہو۔

۳- استعانۃ: مدد طلب کرنا ہے، کہا جاتا ہے: "استعنت بفلان فأعانني و عاونني" (میں نے فلاں سے مدد طلب کی تو اس نے میری مدد کی اور معاونت کی)[۳]۔

اور حدیث میں ہے: "اللهم إنا نستعينك ونستغفرك"[۴] (اے اللہ! بے شک ہم تجھ سے مدد چاہتے ہیں اور مغفرت چاہتے ہیں)۔

(۱) لسان العرب، المصباح: مادہ (عون)۔
(۲) المصباح المنیر، لسان العرب: مادہ (غوث)۔
(۳) الجوہری، لسان العرب: مادہ (عون)۔
(۴) حدیث: "اللهم إنا نستعينك ونستغفرك" کو زیلعی نے نصب الرایہ میں ذکر کیا ہے اور اس کی نسبت ابوداؤد کے مراسیل کی طرف کی ہے (نصب الرایہ ۲/ ۱۳۵-۱۳۶ طبع دار المامون)۔

شرعی حکم:

۴- اعانت کا شرعی حکم اس کے حالات کے لحاظ سے الگ الگ ہوتا ہے، پس کبھی تو اعانت واجب ہوتی ہے اور کبھی مستحب اور کبھی مباح یا مکروہ یا حرام۔

واجب اعانت:

الف- مضطر کی اعانت:

۵- فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ جو شخص کھانے اور پینے کے لئے مجبور ومضطر ہو جائے تو اسے اتنی مقدار میں کھانا پیا دے کر اس کی مدد کرنا واجب ہے جس سے وہ اپنی زندگی کی حفاظت کر سکے۔ اسی طرح اس کو ہر اس چیز سے نکال کر اس کی اعانت کرنا واجب ہے جس سے اس کی ہلاکت ہوتی ہو یعنی ڈوبنا یا جلنا، پس اگر کوئی شخص اس پر قادر ہو، اس کے علاوہ کوئی اور قادر نہ ہو تو اعانت کرنا اس پر علی العین واجب ہوگا، اور اگر وہاں اس کے علاوہ دوسرا آدمی بھی اس پر قادر ہو تو قادر لوگوں پر یہ واجب کفایہ ہوگا۔

پس اگر ان میں سے کوئی اس کو ادا کرے گا تو باقی لوگوں سے یہ واجب ساقط ہو جائے گا ورنہ وہ سب کے سب گنہ گار ہوں گے، اس لئے کہ روایت ہے کہ کچھ لوگ پانی کے ایک چشمہ کے پاس آئے، اور انہوں نے پانی والوں سے درخواست کی کہ وہ ان کے لئے کنویں سے ایک ڈول پانی نکال دیں تو ان لوگوں نے انکار کیا تو انہوں نے ان سے درخواست کی کہ وہ انہیں ایک ڈول ہی دے دیں تو انہوں نے دینے سے انکار کیا، انہوں نے ان سے کہا کہ ہماری اور ہماری سواریوں کی گردن کٹنے کے قریب ہیں، (یعنی پیاس کی وجہ سے مرنے کے قریب ہیں) تب بھی انہوں نے دینے سے انکار کیا تو انہوں نے (واپس آکر) حضرت عمرؓ سے اس کا ذکر کیا تو حضرت عمرؓ نے ان سے فرمایا کہ تم نے ان میں ہتھیار کا استعمال کیوں نہیں کیا[۱]؟

اسی طرح اندھے کی مدد کرنا ہے، جب کہ وہ ہلاکت سے دوچار ہو، اور بچے کو بچھو وغیرہ سے بچانے کے لئے اس کی مدد کرنا[۲]۔

ب- مال کو بچانے کے لئے اعانت:

۶- دوسرے کے مال کو خواہ وہ کم ہو یا زیادہ، ضائع ہونے سے بچانے کے لئے اعانت کرنا واجب ہے، یہاں تک کہ اس کے لئے نماز توڑی جاسکتی ہے[۳]۔

اور (ایسی صورت میں) نمازی اپنی نماز پر بنا کرے گا یا اسے نئے سرے سے پڑھے گا؟ اس سلسلہ میں اختلاف ہے جس کے لئے مبطلات الصلاۃ (نماز کو باطل کرنے والی چیزیں) کی طرف رجوع کیا جائے۔

ج- مسلمانوں سے ضرر کو دفع کرنے کے لئے اعانت:

۷- مسلمانوں سے ضرر عام یا ضرر خاص کو دفع کرنے کے لئے ان کی مدد کرنا واجب ہے، اس لئے کہ اللہ تعالی کا قول ہے: "وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوٰى وَلاَ تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ"[۴]

(۱) حضرت عمرؓ کے اثر "فهلا وضعتم فيهم السلاح" کو امام ابو یوسف نے کتاب الخراج میں ذکر کیا ہے اور اس کی اسناد ذکر نہیں کی ہے اور سرخسی نے اسے المبسوط میں بھی ذکر کیا ہے (الخراج بتحقیق الکیسی ۱/ ۱۵۱ طبع مطبعة الإرشاد، المبسوط ۲۳/ ۱۶۶، نیز دیکھئے: المغنی ۸/ ۶۰۲ طبع الریاض، حاشیة الدسوقی ۴/ ۲۴۲، الجمل ۵/ ۷ طبع إحیاء التراث العربی)۔

(۲) حاشیة الدسوقی ۱/ ۲۸۹ طبع دار الفکر، الحطاب ۲/ ۳۶ طبع لیبیا، ابن عابدین ۱/ ۴۳۰، ۴۷۸۔

(۳) حاشیة الدسوقی ۱/ ۲۸۹ طبع دار الفکر، الحطاب ۲/ ۳۶ طبع لیبیا، ابن عابدین ۱/ ۴۳۸، ۴۴۰، المغنی ۲/ ۴۹ طبع الریاض، المجموع ۴/ ۸۱۔

(۴) سورۂ مائدہ/ ۲۔

(اور نیکی اور تقوی میں ایک دوسرے کی اعانت کرتے رہو اور گناہ وزیادتی میں ایک دوسرے کی اعانت مت کرو)۔

اور رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے: "المسلم أخو المسلم لایظلمه ولا یسلمه ومن کان في حاجة أخیه کان الله في حاجته"[1] (مسلمان مسلمان کا بھائی ہے، وہ نہ اس پر ظلم کرتا ہے اور نہ دوسرے کو اس پر ظلم کرنے کا موقع دیتا ہے اور جو شخص اپنے بھائی کی مدد میں لگا ہو اللہ اس کی حاجت میں لگا رہتا ہے)۔

اور جہاں بھی قرابت یا حرفت کا رابطہ ہو تو ان کے درمیان تعاون کا وجوب زیادہ تاکید کے ساتھ ہوگا[2]، دیکھئے: "عاقلہ"۔

چوپایوں کی اعانت:

۸ - فقہاء نے صراحت کی ہے کہ جانوروں پر وہ چیزیں خرچ کر کے جن کی انہیں ضرورت پڑتی ہے یعنی چارہ، انہیں ٹھہرانا اور ان کی نگرانی کے ذریعہ ان کی مدد کرنا واجب ہے، اس لئے کہ حضرت ابن عمرؓ سے مروی ہے کہ: "أن النبي ﷺ قال: عذبت امرأة في هرة سجنتها حتی ماتت، فدخلت فیها النار، لا هي أطعمتها وسقتها، إذ حبستها ولا هي ترکتها تأکل من خشاش الأرض"[3] (نبی ﷺ نے فرمایا کہ ایک عورت کو ایک بلی کے معاملہ میں عذاب دیا گیا جسے اس نے باندھ رکھا تھا یہاں تک کہ وہ مرگئی، پس وہ اس کی وجہ سے جہنم میں داخل ہوئی، جب اس نے اسے باندھ کر رکھا تو نہ کھلایا نہ پلایا اور نہ اسے چھوڑا کہ وہ زمین کے کیڑے مکوڑے کو کھاتی)۔ اور حضرت ابو ہریرہؓ سے مروی ہے کہ: "أن رسول الله ﷺ قال: بینما رجل یمشي بطریق اشتدّ علیه العطش وجد بئراً، فنزل فیها فشرب، ثم خرج فإذا کلب یلهث یأکل الثری من العطش، فقال الرجل: لقد بلغ هذا الکلب من العطش مثل الذي بلغ بي، فنزل البئر فملأ خفه، ثم أمسکه بفیه فسقی الکلب فشکر الله له، فغفرله، قالوا: یا رسول الله! وإن لنا في البهائم أجراً؟ فقال: في کل ذات کبد رطبة أجر"[1] (رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ اسی اثناء میں کہ ایک شخص ایک راستے سے گذر رہا تھا کہ اسے سخت پیاس لگی، اس نے ایک کنواں دیکھا، پس اس میں اترا اور پانی پیا، پھر نکلا تو اچانک ایک کتا ہانپ رہا تھا اور پیاس کی وجہ سے تر مٹی کھا رہا تھا تو اس آدمی نے سوچا کہ اس کتے کو اسی طرح پیاس لگی ہے جس طرح مجھے لگی تھی، پس وہ کنویں میں اترا اور اپنے موزہ کو پانی سے بھرلیا، پھر اسے اپنے منھ سے تھام لیا اور کتے کو پلایا، اللہ تعالی نے اس کے اس عمل کو قبول کرلیا اور اس کی مغفرت فرمادی، صحابہ نے پوچھا اے اللہ کے رسول! کیا ہمارے لئے چوپایوں میں بھی اجر ہے؟ تو آپ ﷺ نے فرمایا ہر تر کلیجہ والے میں اجر ہے)۔

---

(۱) حدیث: "المسلم أخو المسلم لا یظلمه ولا یسلمه..." کی روایت بخاری (فتح الباری ۵/ ۹۷ طبع السلفیہ) نے حضرت عبد اللہ بن عمرؓ سے مرفوعا کی ہے، دیکھئے: جواہر الإکلیل ۱/ ۲۵۱، قلیوبی وعمیرہ ۴/ ۲۱۳، إعانۃ الطالبین ۴/ ۱۸۹۔

(۲) ابن عابدین ۵/ ۴۱۳، الدسوقی ۴/ ۲۸۲، إعانۃ الطالبین ۴/ ۱۸۹۔

(۳) حدیث: "عذبت امرأة في هرة سجنتها" کی روایت بخاری اور مسلم نے حضرت عبد اللہ بن عمرؓ سے مرفوعا کی ہے الفاظ مسلم کے ہیں (فتح الباری ۵/ ۴۱ طبع السلفیہ، صحیح مسلم ۴/ ۱۷۶۰ طبع عیسی الحلبی)۔

(۱) حدیث: "بینما رجل یمشي بطریق اشتد علیه العطش..." کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۰/ ۴۳۸ طبع السلفیہ) نے حضرت ابو ہریرہؓ سے مرفوعا کی ہے نیز دیکھئے: المغنی ۷/ ۶۳۴-۶۳۵ طبع الریاض، الاختیار ۴/ ۱۴، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۵۲۲ طبع دار الفکر، نہایۃ المحتاج ۷/ ۲۲۹ طبع المکتب الإسلامی۔

مستحب اعانت:

۹- غیر واجب بھلائی کے کام میں اعانت مستحب ہے۔

مکروہ اعانت:

۱۰- مکروہ عمل پر اعانت کا حکم وہی ہے جو اس عمل کا ہے، لہذا وہ مکروہ ہوگی، مثلاً پانی میں فضول خرچی کرنے پر اعانت یا زمزم کے پانی سے استنجاء کرنے میں اعانت یا مباح امر میں اسراف پر اعانت، اس طور پر کہ شرعی مقرر کردہ مقدار سے زیادہ اس کا استعمال کرے، مثلاً سفیہ (احمق) کو زیادہ مال دے دے اور اس بچے کو جو باشعور نہیں ہے کوئی ایسی چیز دے جس میں وہ اچھی طرح تصرف نہیں کر سکتا [1]۔

حرام پر اعانت:

۱۱- حرام پر اعانت کا حکم وہی ہے جو حرام کا ہے، مثلاً شراب نوشی پر اعانت اور ظالم کی اس کے ظلم پر اعانت، اس لئے کہ حضرت ابن عباسؓ کی حدیث ہے، وہ فرماتے ہیں کہ: "**سمعت رسول اللہ ﷺ يقول: أتاني جبرئيل فقال: يا محمد إن الله عزوجل لعن الخمر وعاصرها و معتصرها وشاربها وحاملها والمحمولة إليه وبائعها ومبتاعها وساقيها ومستقيها**" [2] (میں نے رسول اللہ ﷺ کو یہ فرماتے ہوئے سنا کہ میرے پاس جبرئیل آئے اور فرمایا اے محمد! بیشک اللہ عز وجل نے شراب، اس کے نچوڑنے والے، شراب بنانے والے، اس کے پینے والے، اس کے اٹھانے والے اور جس کے پاس وہ اٹھا کر لے جائی جائے، اس کے بیچنے والے، اس کے خریدنے والے، اس کے پلانے والے، اور جس کو پلائی جائے سب پر لعنت فرمائی ہے)۔

(اور ظالم کی اعانت کے سلسلہ میں) حضرت ابن عمرؓ رسول اللہ ﷺ سے یہ روایت کرتے ہیں کہ آپ ﷺ نے فرمایا: "**من أعان على خصومة بظلم (أو يعين على ظلم) لم يزل في سخط الله حتى ينزع**" [1] (جو شخص کسی جھگڑے میں ظلم کی اعانت کرے (یا ظلم پر اعانت کرے) تو وہ شخص ہمیشہ اللہ کے غضب میں رہے گا یہاں تک کہ وہ اس سے باز آجائے)۔

اور عبدالرحمن بن عبداللہ بن مسعودؓ اپنے والد (ابن مسعودؓ) سے روایت کرتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "**مثل الذي يعين قومه على غير الحق كمثل بعير تردى في بئر فهو ينزع منها بذنبه**" [2] (جو شخص ناحق اپنی قوم کی اعانت کرے اس کی مثال اس اونٹ کی ہے جو کسی کنویں میں گر جائے، پس اس کو اس کی

---

(۱) ابن عابدین ۱/۸۹ طبع بولاق۔

(۲) حدیث: "أتاني جبرئيل..." کی روایت احمد اور حاکم نے حضرت ابن عباسؓ سے مرفوعاً کی ہے اور حاکم نے کہا کہ یہ حدیث صحیح الاسناد ہے اور شیخین نے اس کی روایت نہیں کی ہے اور ذہبی نے اس کو ثابت کہا ہے اسی طرح المسند کے محقق احمد شاکر نے کہا کہ اس کی اسناد صحیح ہے (مسند احمد بن حنبل ۴/ ۳۲۲ طبع دار المعارف مصر، المستدرک ۴/ ۴۵)۔

(۱) حدیث: "من أعان على خصومة بظلم ..." کی روایت ابوداؤد اور ابن ماجہ نے حضرت ابن عمرؓ سے مرفوعاً کی ہے، اور ان دونوں کی اسناد میں مطر بن طہمان الوراق ہیں جن کے بارے میں منذری نے کہا کہ اسے بہت سے لوگوں نے ضعیف قرار دیا ہے اسی طرح اس کی اسناد میں ابوداؤد کی بن یزید ثقفی ہیں جو مجہول راوی ہیں (عون المعبود ۳/ ۳۳۴ طبع الہند، سنن ابن ماجہ ۲/ ۷۷۸ طبع عیسی الحلبی)۔

(۲) حدیث: "مثل الذي يعين قومه على غير الحق كمثل بعير ..." کی روایت ابن حبان نے اپنی صحیح میں حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے مرفوعاً کی ہے اور منذری نے اس کی نسبت ابوداؤد کی طرف کی ہے۔ مناوی نے کہا کہ اس میں انقطاع ہے اس لئے کہ عبدالرحمن بن عبداللہ بن مسعود نے اپنے والد (ابن مسعود) سے نہیں سنا ہے (موارد الظمآن رص ۲۹۰، ۲۹۱ طبع دار الکتب العلمیہ، الترغیب والترہیب ۳/ ۲۲۶ طبع السعادہ، فیض القدیر ۵/ ۵۱۱ طبع المکتبۃ التجاریہ)۔

دم کے ذریعہ کھینچا جائے)۔

اور ایک حدیث میں ہے: "من أعان علی قتل مسلم بشطر کلمة لقی الله عز وجل، مکتوب بین عینیه: آئس من رحمة الله"[۱] (جو شخص کسی مسلمان کے قتل پر ایک معمولی جملہ سے اعانت کرے گا تو وہ اللہ عز وجل سے اس حال میں ملے گا کہ اس کی دونوں آنکھوں کے درمیان لکھا ہوگا: یہ اللہ کی رحمت سے مایوس ہے)۔

ایک حدیث میں ہے: "انصر أخاک ظالماً أو مظلوماً قالوا یا رسول الله! هذا ننصره مظلوماً فکیف ننصره ظالماً؟ قال: تأخذ فوق یدیه"[۲] (اپنے بھائی کی مدد کرو خواہ وہ ظالم ہو یا مظلوم، صحابہ نے دریافت کیا: اے اللہ کے رسول! مظلوم ہونے کی حالت میں تو ہم اس کی مدد کریں گے لیکن ظالم ہونے کی حالت میں ہم اس کی مدد کس طرح کریں گے؟ تو آپ ﷺ نے فرمایا کہ تم اس کے ہاتھوں کو پکڑ لوگے یعنی اسے ظلم سے روک دوگے)۔

کافر کی اعانت:

الف-نفلی صدقہ کے ذریعہ اعانت:

۱۲-غیر حربی کافر کو نفلی صدقات دینا جائز ہے[۳]، دیکھئے: "صدقہ" کی اصطلاح۔

(۱) حدیث: "من أعان علی قتل مسلم بشطر کلمة..." کی روایت ابن ماجہ نے حضرت ابوہریرہؓ سے مرفوعاً کی ہے اور حافظ بوصیری نے الزوائد میں کہا کہ اس کی اسناد میں یزید بن ابی زیاد ہے جسے ضعیف قرار دینے میں (ائمہ جرح وتعدیل نے) مبالغہ کیا یہاں تک کہ کہا گیا کہ گویا وہ موضوع حدیث ہے (سنن ابن ماجہ ۲/ ۸۷۴ طبع عیسی الحلبی، فیض القدیر ۶/ ۷۴ طبع المکتبۃ التجاریہ)۔

(۲) حدیث: "انصر أخاک ظالما أو مظلوما" کی روایت بخاری (فتح الباری ۵/ ۹۸ طبع السلفیہ) نے حضرت انسؓ سے مرفوعاً کی ہے۔

(۳) ابن عابدین ۲/ ۶۷، مغنی المحتاج ۳/ ۱۲۱۔

ب-نفقہ کے ذریعہ اعانت:

۱۳-فقہاء نے صراحت کی ہے کہ (دین کے اختلاف کے باوجود) بیوی کے لئے اور ولادت کی رشتہ داری رکھنے والوں کے لئے خواہ اوپر کے ہوں یا نیچے کے نفقہ واجب ہے، اس لئے کہ نصوص مطلق ہیں اور اس لئے بھی کہ بیوی کا نفقہ احتباس (روکے رکھنے) کا بدلہ ہے اور اس میں دین کے اختلاف سے کوئی فرق نہیں پڑتا ہے۔

لیکن ولادت کی رشتہ داری میں جزئیت کے رشتہ کی وجہ سے واجب ہوتا ہے، اس لئے کہ جزئیت ذات کے معنی میں ہے اور ذات کا نفقہ کفر کے باوجود واجب ہوتا ہے تو اسی طرح جزء کا نفقہ بھی واجب ہوگا، اس کی تفصیل "نفقہ" کی اصطلاح میں ہے[۱]۔

ج-حالت اضطرار میں اعانت:

۱۴-مضطر اگر معصوم ہو تو اس پر کھانا پینا خرچ کرکے اس کی اعانت واجب ہے خواہ وہ مسلمان ہو یا ذمی یا معاہد، پس وہ شخص جس کے پاس بچا ہوا کھانا پینا ہے اگر وہ مضطر کو دینے سے باز رہے (خواہ مضطر کافر ہی کیوں نہ ہو) تو اس کے لئے ہتھیار سے یا بغیر ہتھیار کے اس سے لڑائی کرنا جائز ہے[۲]، اس اختلاف اور تفصیل کے ساتھ جو فقہی مذاہب کے درمیان ہے، اس کے لئے "اضطرار" کی اصطلاح کی طرف رجوع کیا جائے۔

اعانت کے اثرات:

اعانت پر کچھ اثرات مرتب ہوتے ہیں جن میں سے بعض درج

(۱) الاختیار ۴/ ۱۱، بلغۃ السالک ۲/ ۳۲۸، مغنی المحتاج ۳/ ۴۲۶، ۴۴۶-۴۴۷، المغنی ۷/ ۶۰۱ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۲) ابن عابدین ۵/ ۲۸۳، الدسوقی ۲/ ۱۱۶-۱۱۷، جواہر الإکلیل ۱/ ۲۱۸، مغنی المحتاج ۴/ ۳۰۸-۳۰۹، مطالب اولی النہی ۶/ ۳۱۹۔

ذیل ہیں:

الف-اعانت پر اجر:

۱۵-اعانت پر اجر یا تو اخروی ہوگا اور وہ واجب اور مستحب اعانت پر ہے یا دنیوی ہوگا تو اعانت تبرعات میں سے ہے اور اصل یہ ہے کہ اس میں اجرت کا استحقاق نہیں ہوتا، خواہ والدین کے ساتھ احسان ہو، مثلاً لڑکے کا اپنے والد کی اعانت کرنا، یا لوگوں کے ساتھ احسان ہو، مثلاً قرض، صدقہ اور کفالت کے ذریعہ محتاج کی مدد کرنا (۱)۔

اور اعانت کرنے والا کبھی بعض ایسے اعمال پر اجرت لیتا ہے جن میں اعانت کرنے والا خاص کردار ادا کرتا ہے، مثلاً وکالت جو کتاب وسنت کی رو سے مشروع ہے۔ اس کی تفصیل کے لئے فقہ کی کتابوں کے ان ابواب اور اصطلاحات کی طرف رجوع کیا جائے (۲)۔

ب-اعانت پر سزا:

۱۶-علماء نے فعل حرام پر اعانت کی متعین سزائیں ذکر نہیں کی ہیں، مگر انہوں نے کہا ہے کہ ان گناہوں میں جن میں حدود مشروع نہیں ہیں، سزا دی جائے گی (۳)، اس لئے کہ مفسد عناصر کو روکنا عقل کی رو سے پسندیدہ ہے (۴)، لہٰذا حاکم پر واجب ہے کہ وہ مفسد عناصر اور فساد پر ان کی اعانت کرنے والوں کو روک کر فساد کو دفع کرے، اس طور پر کہ وہ ایسی ناجائز اعانت پر ان کو مناسب سزا دے۔

اور وہ اخروی گناہ جو حرام میں اعانت پر ہوتا ہے اس کے بارے میں بہت سے آثار وارد ہیں، ان میں سے ایک روایت وہ ہے جو حضرت جابر بن عبداللہؓ سے مروی ہے کہ: ''أن النبي ﷺ قال لكعب بن عجرة رضي الله عنه: أعاذك الله من إمارة السفهاء، قال: وما إمارة السفهاء؟ قال: أمراء يكونون بعدي، لا يهتدون بهديي ولا يستنون بسنتي، فمن صدقهم بكذبهم، وأعانهم على ظلمهم، فأولئك ليسوا مني ولست منهم ولا يردون على حوضي، ومن لم يصدقهم بكذبهم ولم يعنهم على ظلمهم، فأولئك مني وأنا منهم، وسيردون على حوضي، يا كعب بن عجرة: إنه لا يدخل الجنة لحم نبت من سحت، النار أولى به، يا كعب بن عجرة: الناس غاديان، فمبتاع نفسه فمعتقها، وبائع نفسه فموبقها'' (۱) (نبی ﷺ نے حضرت کعب بن عجرہؓ سے فرمایا کہ اللہ تمہیں احمقوں کی حکومت سے بچائے، انہوں نے پوچھا کہ احمقوں کی حکومت کیا ہے؟ تو آپ ﷺ نے فرمایا کہ میرے بعد کچھ امراء ہوں گے جو میری ہدایت سے رہنمائی حاصل نہیں کریں گے، اور میری سنت کی پیروی نہیں کریں گے، تو جو لوگ ان کے جھوٹ میں ان کی تصدیق کریں گے اور ان کے ظلم پر ان کی اعانت کریں گے تو ایسے لوگ نہ میری جماعت کے ہیں نہ میں ان میں سے ہوں اور نہ وہ میرے حوض پر پہنچ سکیں گے، اور جو لوگ ان

---

(۱) الاختیار ۱/ ۱۱۸، ۱۵۶/۲، ۱۶۶، ۳/ ۲۸ طبع المعرفہ، المغنی ۴/ ۵۳۳، ۵/ ۵۹۱ طبع الریاض، جواہر الإکلیل ۲/ ۵۷، ۱۲۵، ۲۱۱ طبع شقرون، نہایۃ المحتاج ۴/ ۳۳۹، ۵/ ۴۰۱، ۶/ ۱۴۹ طبع مصطفی الحلبی۔

(۲) الاختیار ۳/ ۵۰، ۱۵۶، المغنی ۵/ ۹۷، ۳۹۷، جواہر الإکلیل ۲/ ۱۲۵، ۱۴۵، نہایۃ المحتاج ۵/ ۱۴، ۲۵۸۔

(۳) الاحکام السلطانیہ للماوردی رص ۲۳۶ طبع مصطفی الحلبی۔

(۴) إعلام الموقعین ۲/ ۱۰۲ طبع محی الدین۔

(۱) حضرت جابر بن عبداللہؓ کی یہ حدیث کہ نبی ﷺ نے کعب بن عجرہ سے فرمایا کہ ''أعاذک الله من إمارة السفهاء ..'' کی روایت امام احمد اور بزار نے کی ہے، ہیثمی فرماتے ہیں کہ ان دونوں کے رجال صحیح کے رجال ہیں (مسند احمد بن حنبل ۳/ ۳۲۱ طبع المیمنیہ، کشف الأستار عن زوائد البزار ۲/ ۲۴۱ طبع مؤسسۃ الرسالہ، مجمع الزوائد ۵/ ۲۴۷ شائع کردہ مکتبۃ القدسی)۔

کے جھوٹ پر ان کی تصدیق نہیں کریں گے اور ان کے ظلم پر ان کی اعانت نہیں کریں گے تو وہ لوگ میرے ہیں، میں ان کا ہوں اور وہ عنقریب میرے حوض پر آئیں گے، اے کعب بن عجرہ! بیشک وہ گوشت جنت میں داخل نہیں ہوسکتا جو مال حرام سے تیار ہوا ہو، آگ ہی اس کے زیادہ لائق ہے، اے کعب بن عجرہ! لوگ دو طرح کے نکلنے والے ہیں، پس کوئی اپنے نفس کو خرید کر آزاد کرنے والا ہے اور کوئی اپنے نفس کو فروخت کرکے اسے ہلاک کرنے والا ہے)۔

۱۷- بعض فقہاء نے اس کی صراحت کی ہے کہ جرم پر اعانت کرنے والے کا حکم بعض حالات میں اصل کے حکم کی طرح ہوگا، جیسے کہ جاسوس اور ہتھیار پیش کرنے والا اور قتل کرنے کے لئے پکڑنے والا اور اس کا مددگار اور اس طرح کے لوگ، اس سلسلہ میں جنایات اور میراث وغیرہ کے مباحث کی طرف رجوع کیا جائے۔

ج- ضمان:

۱۸- جو شخص واجب اعانت کو چھوڑ دے تو کبھی اس پر ضمان عائد ہوتا ہے، مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ فرماتے ہیں کہ اگر کوئی انسان کسی مضطر کی اعانت چھوڑ دے، پس اس سے کھانے کو روک دے یہاں تک کہ وہ مرجائے تو اگر اس کا یہ ارادہ نہ ہوتو اس پر ضمان واجب ہوگا، اور اگر اس کا ارادہ مارنے کا ہوتو شافعیہ اور مالکیہ کے نزدیک یہ قتل عمد ہے۔

اور حنفیہ اور حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ مضطر اور ہلاکت کے قریب پہنچ جانے والوں سے ایسا کھانا اور پانی جو اس نے اکٹھا نہ کیا ہو اس کے روکنے والے سے جنگ کرنا جائز ہے، اس لئے کہ روایت ہے کہ: "إن قوماً وردوا ماء فسألوا أهله أن يدلوهم على البئر فأبوا، فسألوهم أن يعطوهم دلواً فأبوا أن يعطوهم، فقالوا لهم: إن أعناقنا وأعناق مطايانا قدكادت أن تقطع فأبوا أن يعطوهم فذكروا ذلك لعمر رضي الله عنه، فقال لهم عمر: فهلا وضعتم فيهم السلاح؟"[1] (کچھ لوگ پانی کے قریب آئے، اور پانی والوں سے یہ درخواست کی کہ وہ ان کے لئے کنویں سے ایک ڈول پانی نکال دیں تو ان لوگوں نے اس سے انکار کیا، انہوں نے ان سے درخواست کی کہ وہ انہیں ایک ڈول ہی دے دیں تو انہوں نے ان کو ڈول دینے سے بھی انکار کیا، تو انہوں نے ان سے کہا کہ ہماری اور ہماری سواریوں کی گردنیں کٹنے کے قریب ہیں (یعنی پیاس کی وجہ سے ہم مرنے کے قریب ہیں) تب بھی انہوں نے دینے سے انکار کیا (واپس آکر) انہوں نے حضرت عمرؓ سے اس کا ذکر کیا تو حضرت عمر نے ان سے فرمایا کہ تم نے ان میں ہتھیار کا استعمال کیوں نہیں کیا؟)۔

اس میں اس کی دلیل ہے کہ اگر مضطر سے پانی کو روک دیا جائے تو وہ اس پر ہتھیار کے ذریعہ جنگ کرسکتا ہے، جب کہ حنفیہ نے پیاسے اور بھوکے کی ہلاکت کا سبب بننے والے پر ضمان کے واجب ہونے کی صراحت نہیں کی ہے، اگر چہ ان کے قواعد سے یہ معلوم ہوتا ہے، دیکھئے: "صیال"۔

کسی نے دیکھا کہ خطرہ نے کسی انسان کو گھیر رکھا ہے یا اسے اس کا علم ہو اور وہ اسے اس سے نکالنے پر قادر ہو اور نہ نکالے تو حنابلہ میں سے ابو الخطاب کا مذہب یہ ہے کہ وہ ضامن ہوگا، بخلاف جمہور کے جنہوں نے ضمان کو براہ راست عمل کرنے یا سبب بننے کے ساتھ مربوط کیا ہے۔

جیسا کہ شافعیہ کے نزدیک لکڑی اٹھانے والا اس صورت میں ضامن ہوگا، جب وہ اندھے یا اس جیسے لوگوں کو تنبیہ کرنا چھوڑ دے یہاں تک کہ اس کے نتیجہ میں اسے یا اس کے کپڑے کو ضرر پہنچ

(۱) اس کی روایت (فقرہ نمبر: ۵) میں گذر چکی۔

جائے[۱]۔

اسی کے ساتھ تبرعات کے بعض عقود میں ضمان واجب ہوتا ہے، مثلاً مکفول کے حکم سے کفالت کہ مقروض مکفول اگر دین کی ادائیگی سے عاجز رہ جائے تو کفیل ضامن ہوگا اور وکالت میں کوتاہی سرزد ہونے یا تعدی کی صورت میں وکیل ضامن ہوگا[۲]، حالانکہ کفالت اعانات میں سے ہے، دیکھئے: ''کفالہ''، ''وکالہ''۔

اِعتاق

دیکھئے: ''عتق''۔

(۱) الدسوقی ۴/ ۳۴۲ طبع دار الفکر، الجمل ۵/ ۷ طبع دار إحیاء التراث، المغنی ۹/ ۳۲۱ طبع مکتبۃ القاہرہ، قلیوبی وعمیرہ ۴/ ۲۱۲، الموسوط ۲۳/ ۱۶۶ طبع المعرفہ۔

(۲) الاختیار ۲/ ۱۶۶،۱۵۶، الحطاب ۵/ ۱۸۱،۹۶ طبع دار الفکر، حواشی التحفہ ۵/ ۲۵۷، ۲۹۴ طبع دار صادر، المغنی ۴/ ۵۳۴- ۵۳۵، ۵/ ۱۲۵۔

اعتبار

تعریف:

۱- اعتبار لغت میں نصیحت حاصل کرنے کے معنی میں ہے، جیسا کہ اللہ تعالیٰ کے اس قول میں ہے: ''فَاعْتَبِرُوْا یا اُولِی الْاَبْصَارِ''[۱] (سو اے دانش مندو! عبرت حاصل کرو)۔ خلیل کہتے ہیں: عبرت کے معنی گذشتہ باتوں سے عبرت حاصل کرنا ہے، یعنی نصیحت حاصل کرنا اور اعتبار حکم کے مرتب ہونے میں کسی چیز کو شمار کرنے کے معنی میں آتا ہے[۲] اور فقہاء اسے اکثر اسی معنی میں استعمال کرتے ہیں۔

اور اصطلاح میں: جرجانی نے اس کی تعریف کرتے ہوئے کہا: وہ ثابت شدہ حکم میں غور کرنا ہے کہ کس علت کی وجہ سے وہ حکم ثابت ہوا ہے؟ اور پھر اس کے نظیر کو اس کے ساتھ لاحق کرنا ہے اور یہ عین قیاس ہے[۳]۔

اجمالی حکم:

۲- اعتبار قیاس کے معنی میں ہے جس کا شرعاً حکم دیا گیا ہے، پس قیاس شرعی سے عبادت کے ثبوت کے قائلین نے اللہ تعالیٰ کے اس

(۱) سورۂ حشر/ ۲۔

(۲) المصباح المنیر، لسان العرب۔

(۳) التعریفات للجرجانی رص ۳۴ طبع مصطفی الحلبی، کشف الاسرار ۳/ ۲۷۵ طبع دار الکتاب العربی بیروت، التلویح ۲/ ۵۴ طبع صبیح، مسلم الثبوت ۲/ ۳۱۲ طبع بولاق۔

قول سے استدلال کیا ہے: "فَاعْتَبِرُوْا یَا أُولِی الْأَبْصَارِ" (سو اے دانش مندو! عبرت حاصل کرو)، تو اللہ نے ہمیں اعتبار کا حکم دیا ہے اور اعتبار کسی شی کو اس کی نظیر کی طرف لوٹانے کا نام ہے، اور یہی قیاس ہے، لہذا اس نص سے قیاس مامور بہ ہوا اور یہاں قیاس کے حجت ہونے پر بہت سے دلائل ہیں، اس کے بیان، تفصیل اور اس پر ہونے والے اعتراضات کے سلسلہ میں اصولی ضمیمہ کی طرف رجوع کیا جائے [(۱)]۔

بحث کے مقامات:

۳-احکام میں شارع کے اعتبارات کے بہت سے میدان ہیں، جن کا ذکر علماء اصول قیاس کی تعریف اور اس کے حکم کی بحثوں میں، علت کے مسالک میں، مصالح مرسلہ اور حکم وضعی میں سببیت کے ذیل میں تفصیل کے ساتھ کرتے ہیں۔ اس کی تفصیل "اصولی ضمیمہ" میں دیکھی جائے۔

(۱) إرشاد الفحول للشوکانی رص ۲۰۰ طبع مصطفی الحلبی، شرح البدخشی مع الاسنوی ۳؍۹ طبع صبیح، التلویح ۲؍۵۴، مسلم الثبوت ۲؍۲۱۳، کشف الأسرار ۳؍۲۷۵۔

اعتجار

تعریف:

۱- اعتجار لغت میں ٹھوڑی کے نیچے گھمائے بغیر سر پر عمامہ لپیٹنے کو کہتے ہیں، خواہ اس کے کنارے کو اپنے چہرے پر باقی رکھے یا نہیں [(۱)]۔

اور حنفیہ میں سے صاحب مراقی الفلاح نے اس کی تعریف اس طرح کی ہے: وہ سر کو رومال سے باندھنا ہے، یا عمامہ کو اپنے سر پر لپیٹنا اور اس کے بیچ کے حصہ کو کھلا ہوا چھوڑ دینا ہے، یعنی عمامہ سے کھلا ہوا نہ کہ سر کھلا ہوا اور ایک قول یہ ہے کہ اپنے عمامہ کے ذریعہ نقاب ڈالے اور اپنی ناک کو چھپالے [(۲)]۔

اس کا شرعی حکم:

۲-حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ نماز میں اعتجار مکروہ تحریمی ہے، اور اس کی علت انہوں نے یہ بیان کی ہے کہ یہ ایسا کام کرنا ہے جو شریعت کی طرف سے وارد نہیں ہے اور انہوں نے کہا کہ: رسول اللہ ﷺ نے نماز میں اعتجار سے منع فرمایا ہے [(۳)]۔

اور حنابلہ سے یہ منقول ہے کہ کسی ایسی چیز کا پہننا مکروہ تنزیہی ہے جس کے نماز میں پہننے کی عادت اور رواج نہ ہو، یا جس میں اس شہر کی

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر: مادہ (عجر)۔
(۲) مراقی الفلاح بحاشیہ الطحطاوی رص ۱۹۲ طبع المطبعۃ العثمانیہ۔
(۳) مراقی الفلاح بحاشیہ الطحطاوی رص ۱۹۲۔

پوشاک اور فیشن کی خلاف ورزی ہو جس شہر میں وہ ہو، پس اگر اعتجار کا رواج نہ ہو تو یہ ان کے نزدیک نماز میں مکروہ تنزیہی ہوگا[1]۔

۳- اور نماز کے باہر زندہ یا مردہ کے سر پر اس طرح عمامہ لپیٹنا کہ بیچ کا حصہ کھلا ہو تو (ہمارے علم کی حد تک) فقہاء سے اس سلسلہ میں کوئی صراحت منقول نہیں ہے، لیکن جن حضرات نے میت کے لئے عمامہ کو مکروہ قرار دیا ہے (جیسا کہ حنفیہ کا راجح قول ہے) تو وہ اس کے لئے عمامہ کو سر پر اس طرح لپیٹنے کو بدرجۂ اولی مکروہ قرار دیں گے (کہ سر کے بیچ کا حصہ کھلا رہے)[2]، فقہاء نے "کتاب الجنائز" میں میت کے کفن پر کلام کرتے ہوئے اس کا ذکر کیا ہے۔

(۱) مطالب اولی النہی ۱/ ۳۵۰ طبع المکتب الاسلامی۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۵۷۸، الفتاوی الہندیہ ۱/ ۱۵۸، مراقی الفلاح رص ۳۱۶، حاشیۃ العدوی علی الخرشی ۲/ ۱۲۷۔

اعتداء

تعریف:

۱- لغت اور اصطلاح میں اعتداء کا معنی ظلم کرنا اور حد سے تجاوز کرنا ہے[1]، کہا جاتا ہے: "اعتدی علیه"، جب کوئی کسی پر ظلم کرے، اور "اعتدی علی حقه" یعنی اس نے ناحق اس کی طرف تجاوز کیا۔

اجمالی حکم:

۲- اعتداء (زیادتی کرنا) حرام ہے، اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "وَلاَ تَعْتَدُوْا إِنَّ اللّٰهَ لاَ يُحِبُّ الْمُعْتَدِيْنَ"[2] (اور حد سے مت نکلو، واقعی اللہ تعالی حد سے نکلنے والوں کو پسند نہیں کرتے)، اور زیادتی کے متعدد اثرات ہوتے ہیں۔

پس اگر زیادتی کرنے والا جانور ہے تو اس کے مالک پر سزا یا ضمان ثابت نہ ہوگا، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ کا فرمان ہے: "جرح العجماء جبار"[3] (جانوروں کی زیادتی معاف ہے)۔ اور یہ حکم اس صورت میں ہے جب کہ اس کا مالک سستی کرنے والا یا

(۱) المصباح المنیر، لسان العرب: مادہ (عدا)۔

(۲) سورۂ بقرہ ر ۱۹۰۔

(۳) حدیث: "جرح العجماء جبار" کی روایت بخاری، مسلم اور امام مالک نے حضرت ابوہریرہؓ سے مرفوعا کی ہے الفاظ مؤطا امام مالک کے ہیں (فتح الباری ۵/ ۳۳ طبع السلفیہ، صحیح مسلم ۳/ ۱۳۳۴ طبع عیسی الحلبی، مؤطا ۲/ ۸۶۸-۸۶۹ طبع عیسی الحلبی)۔

اس کو ابھار کر اور بھڑکا کر زیادتی کرنے والا نہ ہو اور جہاں تک آدمی کی بات ہے تو اس میں بڑے اور چھوٹے کے درمیان فرق کیا جاتا ہے، اس لئے کہ بڑے پر سزا اور ضمان دونوں ثابت ہوتے ہیں، لیکن چھوٹے پر ضمان تو ثابت ہوتا ہے، سزا ثابت نہیں ہوتی اور یہ تمام باتیں کتب فقہ کی ''کتاب الجنایات'' میں مفصل مذکور ہیں۔

اسی کے ساتھ یہ بات بھی پیش نظر رہے کہ زیادتی جس چیز پر واقع ہو اس کے لحاظ سے حکم الگ الگ ہوتا ہے۔

پس اگر زیادتی انسان کی جان یا جان سے کم یعنی اس کے جسم پر واقع ہو تو اگر یہ زیادتی قصداً ہو تو قصاص کے شرائط پائے جانے کی صورت میں اس میں قصاص ہے اور اگر غلطی سے ہو تو اس میں مال کے ذریعہ ضمان ہے جیسا کہ ''کتاب الجنایات'' میں تفصیل سے مذکور ہے۔

اور اگر زیادتی مال پر واقع ہو تو اس صورت میں معاملہ یا تو بطور چوری کے ہوگا، ایسی صورت میں ہاتھ کاٹنا واجب ہے، دیکھئے: ''سرقۃ''۔

یا بطور غصب کے ہوگا، اس صورت میں ضمان اور تعزیر دونوں واجب ہے جیسا کہ اس کی تفصیل فقہ کی کتابوں میں غصب، ضمان اور تعزیر کے مباحث میں مذکور ہے۔

اور اگر کسی حق پر زیادتی واقع ہو تو یا تو وہ اللہ تعالیٰ کا حق ہوگا مثلاً عقیدہ کی حفاظت، عقل، عزت وآبرو اور اسلام کی سرزمین وغیرہ کی حفاظت تو اس کی سزا حد یا تعزیر ہے، جیسا کہ ان کے ابواب میں اس کا تذکرہ ہے۔

یا وہ بندے کا حق ہوگا مثلاً باپ کا اپنے چھوٹے لڑکے کو پرورش کے لئے اس کی مطلقہ ماں کے سپرد نہ کرنا اور اس طرح کی دوسری صورتیں، تو اس صورت میں اسے حق کی ادائیگی پر یا اس کے ضمان پر مجبور کرے گا اور اگر حاکم مناسب سمجھے تو تعزیر بھی کرے گا۔

زیادتی کو دفع کرنا:

۳- اگر زیادتی واقع ہو تو جس پر زیادتی کی جارہی ہے اسے یہ حق ہے کہ جہاں تک اس سے ہو سکے اس کا دفاع کرے، خواہ یہ مدافعت اپنے بدن کے ذریعہ ہو جیسا کہ فقہاء نے کتب فقہ کی کتاب ''الصیال'' اور ''الجہاد'' میں اس کی تفصیل ذکر کی ہے، یا یہ دفاع مال کے ذریعہ ہو، مثلاً یہ کہ مسلمان اپنا کچھ مال دے کر کفار سے مصالحت کریں تاکہ وہ اسلامی شہروں میں داخل نہ ہوں، جیسا کہ یہ کتب فقہ کی ''کتاب الجہاد'' میں مذکور ہے، مثلاً یہ کہ اسی طرح کوئی شخص دوسرے آدمی کو اپنا کچھ مال دے کر اپنی عزت وآبرو کی حفاظت کرے[1]، جیسا کہ فقہاء نے رشوت پر کلام کرتے ہوئے اس کا ذکر کیا ہے۔

اور مسلمانوں سے زیادتی کو دفع کرنا ہر اس مسلمان پر واجب ہے جو اس پر قادر ہو جیسا کہ فقہاء نے ''کتاب الجہاد'' میں اس کا ذکر کیا ہے۔

اعتداد

دیکھئے: ''عدت''۔

---

(۱) مصنف عبد الرزاق ۱۴۹/۸، المحلی ۱۵۸/۹، احکام القرآن للجصاص ۴۳۳/۲۔

اعتدال

تعریف:

۱ - اعتدال لغت میں کسی چیز کا متناسب ہونا یا متناسب بن جانا ہے، پس اگر کوئی چیز جھک جائے اور تم اسے سیدھا کردو تو کہو گے: "**عدلته فاعتدل**" (میں نے اسے سیدھا کیا تو وہ سیدھا ہوگیا)۔

اور اہل لغت، اعتدال، استقامہ اور استواء کے درمیان فرق نہیں کرتے، پس وہ کہتے ہیں: "**استقام الشئ**" جب کوئی شئی سیدھی اور معتدل ہوجائے[1]۔

اور اہل لغت یہ بھی کہتے ہیں: "**استوی الشئی**" جب کوئی شئی سیدھی اور معتدل ہوجائے۔

اور فقہاء لفظ اعتدال کا اطلاق رکوع یا سجدہ سے اٹھنے کے اثر پر کرتے ہیں[2]۔

شرعی حکم اور بحث کے مقامات:

۲ - جمہور کا مذہب اور امام ابوحنیفہ سے بھی ایک روایت یہ ہے کہ رکوع اور سجدہ میں اعتدال فرض ہے، اور حنفیہ کا صحیح قول یہ ہے کہ وہ سنت ہے[3]۔

اعتدال کا تحقق کن چیزوں سے ہوتا ہے؟ اور اعتدال میں اطمینان کا وجوب اور اعتدال میں رفع یدین کی سنت اور اس میں دعائے قنوت وغیرہ سے متعلق تفصیلات سے فقہاء نے بحث کی ہے، جیسا کہ انہوں نے اعتدال کے مکمل ہونے میں شک اور اعتدال کی نیت کے بغیر اعتدال سے متعلق انہوں نے بحث کی ہے، مثلاً نمازی کا درندہ وغیرہ کے خوف سے اعتدال کرنا، اسی طرح اعتدال سے عاجزی اور جان بوجھ کر اعتدال کو چھوڑنے سے بحث کی ہے، ان سب کی مفصل بحث کتب فقہ کی "کتاب الصلاۃ" میں ملے گی۔

اعتراف

دیکھئے: "إقرار"۔

---

(۱) المصباح المنیر، لسان العرب، تاج العروس، الصحاح، مادۂ عدل، قوم اور سوی۔

(۲) أسنی المطالب ۱/ ۱۵۸، مواہب الجلیل ۱/ ۵۲۴، المغنی ۱/ ۵۱۳۔

(۳) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۳۱۲ طبع اول بولاق، الطحطاوی علی مراقی الفلاح رص ۱۳۵-۱۳۶ طبع بولاق۔

اعتصار

تعریف:

۱- اعتصار "عصر" سے افتعال کے وزن پر ہے اور اس کا معنی روکنا اور قید کرنا ہے، اور اس کا ایک معنی انگور وغیرہ کا رس نکالنا بھی ہے، اور "اعتصر العطية" کے معنی ہیں: اس نے عطیہ کو واپس لے لیا، اور حضرت عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ کا یہ قول اسی معنی میں ہے: "إن الوالد يعتصر ولده فيما أعطاه، وليس للولد أن يعتصر من والده" [۱] (والد نے اپنی اولاد کو جو کچھ دیا ہے وہ اسے واپس لے سکتا ہے اور اولاد کو یہ حق نہیں ہے کہ وہ اپنے والد سے واپس لے)، پس حضرت عمرؓ نے مال کو اس کے ہاتھ سے نکلوا کر لینے کو اعتصار سے تشبیہ دی [۲]۔

اور جہاں تک فقہاء کے استعمال کا تعلق ہے تو جیسا کہ مالکیہ میں سے ابن عرفہ نے ذکر کیا ہے: عطیہ دینے والے شخص کا اپنے اس عطیہ

(۱) حضرت عمرؓ کے اثر "إن الوالد يعتصر ولدة......" کی روایت بیہقی نے عبدالرزاق کے طریق سے ان الفاظ کے ساتھ کی ہے: "كتب عمر بن الخطاب رضي الله عنه: يقبض الرجل من ولده ما أعطاه، مالم يمت أو يستهلك أو يقع فيه بين" (حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ نے لکھا: والد نے اپنی اولاد کو جو دیا ہے اس میں سے جو چاہے وہ لے سکتا ہے جب تک کہ وہ نہ مرجائے، یا وہ خرچ نہ کردے یا اس میں دوری نہ ہوجائے) (السنن الکبری للبیہقی ۱۷۹/۶)۔

(۲) لسان العرب، المحیط، المصباح المنیر، المغرب فی ترتیب المعرب: مادہ (عصر)۔

کو جو بغیر کسی عوض کے تھا، دیئے ہوئے آدمی کی رضامندی کے بغیر واپس لینا ہے [۱] یعنی موہوب لہ کی مرضی کے بغیر، اور اعتصار مالکیہ کی عبارتوں میں عام ہے اور دوسرے فقہاء اسے "الرجوع في الهبة" (یعنی ہبہ کو واپس لینے) سے تعبیر کرتے ہیں۔

اجمالی حکم اور بحث کے مقامات:

۲- جمہور فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ موہوب لہ کے ہبہ پر قبضہ کر لینے کے بعد واہب کو رجوع کرنے کا حق نہیں ہے، سوائے والدین کے کہ مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک ان کے لئے اور شافعیہ کے نزدیک ان دونوں کے لئے اور اصول کے لئے ہبہ میں رجوع کرنا جائز ہے۔

اور جو لوگ ہبہ کو ممنوع کہتے ہیں ان کا استدلال اس حدیث سے ہے جو ثابت ہے اور وہ رسول اللہ کا یہ قول ہے: "العائد في هبته كالكلب يعود في قيئه" [۲] (اپنے ہبہ کو واپس لینے والا اس کتے کی طرح ہے جو اپنی قے کو چاٹ لے)۔

اور (والدین کے) استثناء پر استدلال رسول اللہ ﷺ کے اس قول سے ہے: "لا يحل لرجل أن يعطي عطية أو يهب هبة فيرجع فيها إلا الوالد فيما يعطي ولده، ومثل الذي يعطي العطية ثم يرجع فيها كمثل الكلب يأكل، فإذا شبع قاء، ثم عاد في قيئه" [۳] (کسی شخص کے لئے یہ جائز نہیں کہ وہ کوئی عطیہ دے یا کوئی ہبہ کرے پھر اسے واپس لے لے سوائے والد کے

(۱) الحطاب ۶۳/۶، الشرح الصغیر ۱۵۱/۴۔

(۲) حدیث: "العائد في هبته كالكلب يعود في قيئه" کی روایت بخاری (فتح الباری ۲۳۵/۵ طبع السلفیہ) نے حضرت ابن عباسؓ سے مرفوعاً کی ہے۔

(۳) الکافی لابن عبدالبر ۱۰۰۴/۲ طبع اول، الاقناع فی حل الفاظ ابی شجاع ۱۰۸/۳ طبع مصطفی الحلبی، مغنی المحتاج ۴۰۲/۲ طبع دار احیاء التراث، شرح منتہی الارادات ۵۲۵/۲، المغنی ۶۲۱/۵ طبع الریاض۔ حدیث: "لا یحل

جو اپنے لڑکے کو کوئی عطیہ دے (کہ اس کے لئے اپنے ہبہ کو واپس لینا جائز ہے) اور اس شخص کی مثال جو عطیہ دے کر واپس لے لیتا ہے اس کتے کی سی ہے جو کھاتا ہے پھر جب آسودہ ہو جاتا ہے تو قے کرتا ہے پھر اپنی قے کو چاٹ لیتا ہے)۔

اور والد کے علاوہ اصول شافعیہ کے نزدیک والد ہی کے حکم میں ہیں لیکن حنفیہ (کراہت تحریمی کے ساتھ) واہب کے لئے قبضہ سے پہلے اور قبضہ کے بعد ہبہ میں رجوع کرنے کا حق دیتے ہیں، لیکن کبھی کسی مانع کی وجہ سے یہ حق ختم ہو جاتا ہے [1]، اس کی تفصیل ''ہبہ'' میں ہے۔

= لو جل أن يعطي عطية..." کی روایت ابوداؤد نے حضرت ابن عمر اور ابن عباس رضی اللہ عنہما سے مرفوعا کی ہے۔ حافظ ابن حجر فتح الباری میں لکھتے ہیں کہ اس کے رجال ثقہ ہیں، (سنن ابی داؤد ۳/۸۰۸، ۸۱۰ طبع استنبول، فتح الباری ۵/۲۱۱ طبع السلفیہ)۔

(۱) تحفۃ الفقہاء للسمرقندی ۳/۲۳۱ طبع دار الفکر۔

اعتقاد

تعریف:

۱- اعتقاد لغت میں اعتقد کا مصدر ہے، اور ''اعتقدت کذا'' کے معنی یہ ہیں کہ میں نے قلب اور ضمیر کو اس پر باندھ دیا، اور ایک قول یہ ہے کہ عقیدہ وہ چیز ہے جس پر انسان ایمان رکھتا ہے یا جسے مانتا ہے [1]۔

اور اصطلاح میں اعتقاد کا اطلاق دو معنوں پر ہوتا ہے:

اول: مطلقاً تصدیق کے معنی میں، عام اس سے کہ وہ یقین کے ساتھ ہو یا بغیر یقین کے ہو، واقعہ کے مطابق ہو یا مطابق نہ ہو، ثابت ہو یا ثابت نہ ہو۔

دوم: وہ علم کی ایک قسم ہے اور وہ یقین ہے، اس کی تعریف آگے آئے گی [2]۔

متعلقہ الفاظ:

الف- اعتناق:

۲- لغت میں اعتناق کا ایک معنی آدمی کا اپنے دونوں ہاتھوں کو دوسرے کی گردن پر رکھنا ہے اور ایک معنی کسی کام کو سنجیدگی کے ساتھ کرنا اور نئے معنی میں بھی اس کا استعمال ہوا ہے، چنانچہ کہا گیا:

(۱) المصباح المنیر: مادہ (عقد)۔

(۲) کشاف اصطلاحات الفنون ۴/ ۹۵۴۔

''اعتنق دينا أو نحلة''[1] (اس نے کسی دین یا ملت کو اختیار کیا) تو یہ اعتقاد سے عام ہے۔

ب-علم:

۳-علم کے چند معانی ہیں: ان میں سے ایک ادراک ہے مطلقاً، خواہ تصور ہو یا تصدیق، یقینی ہو یا غیر یقینی اور اس معنیٰ کے اعتبار سے علم اعتقاد سے مطلقاً عام ہوگا، اور علم کے ایک معنیٰ یقین کے ہیں اور اس معنیٰ کے لحاظ سے علم اعتقاد سے اس کے پہلے معنیٰ کی رو سے خاص ہوگا اور دوسرے معنیٰ (یعنی یقین) کے لحاظ سے اس کے مساوی ہوگا[2]۔

ج-یقین:

۴-یقین وہ جازم اعتقاد ہے جو ثابت شدہ اور واقعہ کے مطابق ہو یعنی وہ جو تشکیک کو قبول نہ کرے[3]، اور بعض لوگ اس کی تعریف اس طرح کرتے ہیں کہ وہ ایسا علم ہے کہ حیرت وشک کے بعد معلومات پر نفس کو سکون اور دل کو ٹھنڈک حاصل ہو[4]، اور یقین علم اور اعتقاد دونوں سے خاص ہے۔

د-ظن:

۵-نقیض کے احتمال کے ساتھ راجح پہلو کے ادراک کا نام ظن ہے اور مجازاً اس کا استعمال یقین اور شک کے معنیٰ میں بھی ہوتا ہے، پس

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر، المعجم الوسیط مادہ مذکورہ۔

(۲) المصباح المنیر، التعریفات للجرجانی رص ۱۳۵، الفروق فی اللغہ رص ۷۳، اصطلاحات الفنون للتھانوی رص ۱۰۵۵۔

(۳) اصطلاحات الفنون للتھانوی رص ۱۵۴۶۔

(۴) جمع الجوامع ار ۱۵۳، المصباح المنیر، التعریفات للجرجانی فی المادہ، الفروق فی اللغہ ۹۱، ۹۳، اصطلاحات الفنون للتھانوی ۴ر ۹۵۴۔

ظن اس اعتقاد کے مغایر ہے جو یقین کے معنیٰ میں ہے[1]۔

اجمالی حکم:

۶-اعتقاد کے حکم کی چند صورتیں ہیں:

الف-صحت اور فساد کے اعتبار سے اس کی دو قسمیں ہیں: صحیح اور فاسد[2]، پس صحیح اعتقاد وہ ہے جو واقعہ کے مطابق ہو مثلاً یہ اعتقاد کہ چاشت کی نماز مستحب ہے، اور اعتقاد فاسد وہ ہے جو واقع کے مطابق نہ ہو، مثلاً فلاسفہ کا یہ اعتقاد کہ عالم قدیم ہے۔

ب-حلت اور حرمت کے اعتبار سے: پانچوں احکام یعنی فرضیت یا سنیت یا اباحت یا کراہت یا تحریم میں سے کسی حکم کے بارے میں اس کے خلاف اعتقاد رکھنا جائز نہیں ہے، پس مثلاً مباح کی اباحت کا اعتقاد رکھنا واجب ہے اور اگر اس کے خلاف اعتقاد رکھے تو یہ غلط ہے، اور جن امور کا دین میں سے ہونا ضرورۃً معلوم ہے اس میں اس غلطی سے گناہ ہوگا اور ان کے علاوہ دیگر امور میں جہالت اور غلطی ہونے میں معذور قرار دیا جائے گا، جب کہ اجتہاد میں غلطی کرے یا اس کی تقلید کرنے والا اس کے تابع ہونے کی وجہ سے غلطی کرے۔

تصرفات میں اعتقاد کا اثر:

۷-مکلف انسان جس عمل کے عبادت ہونے یا مباح ہونے کا عقیدہ رکھے اور وہ اس کے برخلاف ہو، مثلاً کسی شخص نے کسی عمل کو عبادت یا مباح سمجھ کر کیا حالانکہ وہ حقیقت میں برائیوں میں سے ہے، اور مثلاً حاکم جب کہ اس نے کوئی ایسا فیصلہ کیا جسے اس نے شرعی

(۱) سابقہ مراجع۔

(۲) جمع الجوامع ار ۱۵۴، أشرف المقاصد ۱۲ طبع الخیریہ، کشاف اصطلاحات الفنون للتھانوی ۴ر ۹۵۴ طبع خیاط۔

دلائل کی بنیاد پر حق سمجھا، یا مثلاً وہ شخص جس نے مسلمان سمجھ کر کسی مرتد کی نماز جنازہ پڑھ لی تو یہ ایسی غلطی ہے جو معاف ہے، اس کے کرنے والے کو اس کی نیت کا ثواب ہوگا عمل کا نہیں۔ یہی اللہ تعالیٰ کے تمام حقوق کا حکم ہے۔

لیکن اگر بھوکے کی مدد کا ارادہ کیا اور اسے کوئی خراب کھانا یہ سمجھتے ہوئے دیا کہ وہ اچھا ہے اور وہ اس سے مرگیا، اور اسی طرح اگر کسی اجنبی عورت کو اپنی بیوی سمجھ کر اس سے وطی کرلی تو (ان صورتوں میں) وہ گنہ گار نہ ہوگا اور جس چیز کو اس نے تلف کیا ہے اس کا ضمان اس پر لازم ہوگا، اور بعض صورتوں میں وطی میں اس پر مہر مثل لازم ہوگا اور مصالح کے درجات کے اختلاف سے اجر الگ الگ ہوگا۔ پس اگر اسباب، شرائط اور ارکان باطن میں پائے گئے تو اگر یہ ظاہر میں بھی ایسی ہی ثابت ہوا تو اس پر آخرت کا ثواب ہوگا اور اگر ظاہر میں باطن کے خلاف ثابت ہوا تو مکلف کو عمل حق کے ارادہ کا ثواب ہوگا اور اس کے عمل کا ثواب نہ ہوگا، اس لئے کہ وہ غلط ہے اور غلطی پر ثواب نہیں ملا کرتا اور اس لئے بھی کہ وہ مفسدہ ہے اور مفاسد پر ثواب نہیں ہوتا[1]۔

ہزل (مذاق) اور اعتقاد:

۸ - بطور مذاق کے کوئی بات کہنے والا اپنے مذاق کی وجہ سے اعتقاد میں داخل نہ ہوگا اور اس ہزل کی وجہ سے وہ اعتقاد سے خارج نہ ہوگا، لیکن اگر مسلمان بطور ہزل کے کفر کی بات کہے تو اس کی تکفیر کی جائے گی، اس لئے نہیں کہ اس سے اعتقادات بدل جاتے ہیں بلکہ اس لئے کہ ہزل دین کا استخفاف ہے، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا فرمان

(۱) قواعد الأحکام للعز بن عبد السلام ۱/ ۲۳، ۱۱۱ طبع التجاریہ، الإیمان لابن تیمیہ رص ۳۹۔

ہے: "وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ لَيَقُولُنَّ إِنَّمَا كُنَّا نَخُوضُ وَنَلْعَبُ، قُلْ أَبِاللّٰهِ وَآيَاتِهِ وَرَسُولِهِ كُنْتُمْ تَسْتَهْزِءُونَ لاَ تَعْتَذِرُوا قَدْ كَفَرْتُمْ بَعْدَ إِيمَانِكُمْ"[1] (اور اگر آپ ان سے پوچھئے تو کہہ دیں گے کہ ہم تو محض مشغلہ اور خوش طبعی کر رہے تھے۔ آپ کہہ دیجئے کہ کیا اللہ کے ساتھ اور اس کی آیتوں کے ساتھ اور اس کے رسول کے ساتھ تم ہنسی کرتے تھے؟ تم اب عذر مت کرو تم تو اپنے کو مومن کہہ کر کفر کرنے لگے)۔

اس کی تفصیل کے لئے "استخفاف" اور "ردت" کی اصطلاح کی طرف رجوع کیا جائے۔

اعتقال

دیکھئے: "احتباس" اور "أمان"۔

(۱) مسلم الثبوت ۱/ ۱۹۳، الاعلام بقواطع الإسلام ۲/ ۳۱، المغنی ۸/ ۱۵۰ طبع السعودیہ، الحطاب ۶/ ۲۸۷، الصارم المسلول رص ۵۴۶۔ یہ آیت سورۂ توبہ کی ہے رص ۶۵-۶۶۔

اعتکاف

تعریف:

۱ - اعتکاف لغت کی رو سے باب افتعال کا مصدر ہے، "**عکف علی الشئ عکوفاً و عکفاً**" سے ماخوذ ہے جس کے معنی ہیں: کسی چیز کو لازم پکڑنا اور اس کی پابندی کرنا۔ یہ باب نصر اور ضرب دونوں سے آتا ہے۔ "**عکفت الشئ**" کے معنی ہیں: (میں نے اس چیز کو روکا)، اسی معنی میں اللہ تعالیٰ کا یہ قول ہے: "**هُمُ الَّذِيْنَ كَفَرُوْا وَصَدُّوْكُمْ عَنِ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَالْهَدْيَ مَعْكُوْفًا أَنْ يَّبْلُغَ مَحِلَّهُ**"[۱] (یہ وہ لوگ ہیں جنہوں نے کفر کیا اور تم کو مسجد حرام سے روکا اور قربانی کے جانور کو جو رکا ہوا رہ گیا اس کے موقع میں پہنچنے سے روک دیا)۔

اور "**عکفته عن حاجته**" کا معنی ہے: میں نے اسے اس کی ضرورت سے روکا[۲]۔

اور اعتکاف کا معنی ہے: نفس کو عادی تصرفات سے روکنا۔

اور اعتکاف کے شرعی اور اصطلاحی معنی ہیں: "**اللبث في المسجد علی صفة مخصوصة بنية**"[۳] (نیت کے ساتھ مخصوص طریقہ پر مسجد میں ٹھہرنا)۔

(۱) سورۂ فتح / ۲۵۔
(۲) المصباح المنیر: مادہ (عکف)۔
(۳) البجیرمی علی الخطیب ۲/۳۹۱ طبع المکتبۃ الاسلامیہ، فتح القدیر ۲/۳۰۵ طبع دار احیاء التراث، دیکھئے: الفتاویٰ الہندیہ ۱/۲۱۱، المغنی ۳/۱۸۳، الشرح الصغیر ۱/۷۲۵ طبع دار المعارف، الافصاح ۱/۱۷۰۔

متعلقہ الفاظ:

الف - خلوۃ:

۲ - خلوۃ، **خلا المکان** سے ماخوذ ہے یعنی جگہ خالی ہوگئی یہ اس وقت بولتے ہیں جب کہ اس میں کوئی آدمی نہ ہو اور نہ کوئی چیز ہو اور وہ خالی ہو اور اسی معنی میں ہے: "**خلوة الرجل بنفسه**" جب کہ آدمی تنہا ہو، اور اعتکاف کبھی دوسروں کے ساتھ ہوتا ہے، اسی جگہ میں جو اس کے لئے تیار کی گئی ہو، پس معتکف کبھی اکیلا ہوتا ہے اور کبھی اکیلا نہیں ہوتا۔

ب - رباط اور مرابطہ:

۳ - رباط کا معنی اس جگہ کی حفاظت اور نگرانی کرنا ہے جہاں سے دشمن کے حملے کا خطرہ ہو یا دین کے غلبہ اور مسلمانوں سے شر کو دفع کرنے کے لئے سرحد پر ٹھہرنا ہے[۱]، اور اعتکاف سرحدوں پر بھی ہوتا ہے اور غیر سرحد پر بھی اور رباط صرف سرحدوں پر ہوتا ہے اور مسجد میں بھی ہوتا ہے اور غیر مسجد میں بھی۔

ج - جوار:

۴ - جوار، رہائش میں ایک دوسرے سے متصل اور قریب ہونا ہے[۲]، اور اعتکاف کو جوار کہا جاتا ہے، اس لئے کہ حضرت عائشہؓ کا قول رسول اللہ ﷺ کے اعتکاف کے بارے میں ہے: "**وهو مجاور في المسجد**"[۳] (آپ مسجد میں مجاور (معتکف) ہوتے)۔

اور حضرت ابوسعید خدریؓ سے مرفوعاً روایت ہے کہ رسول

(۱) جواہر الاکلیل ۱/۱۵۸، ۳۴۵ طبع دار المعرفہ، حاشیہ ابن عابدین ۳/۲۱۷ طبع بولاق۔
(۲) المصباح المنیر۔
(۳) کشاف القناع ۲/۳۴۷ طبع الریاض، حضرت عائشہؓ کی حدیث کی روایت بخاری (فتح الباری ۴/۲۷۳ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

اللہ علیہ السلام نے فرمایا: "كنت أجاور هذه العشر -يعني الأوسط- ثم قد بدالي أن أجاور هذه العشر الأواخر،فمن كان اعتكف معي فليثبت في معتكفه"(۱) (میں ان دس دنوں (یعنی رمضان کے درمیانی عشرہ) کا اعتکاف کیا تھا پھر مجھ پر یہ بات ظاہر ہوئی کہ اس آخری عشرہ کا اعتکاف کروں تو جس نے میرے ساتھ اعتکاف کیا ہے اسے چاہئے کہ اپنی جائے اعتکاف میں ثابت قدم رہے)۔

امام مالک نے فرمایا(۲) کہ اعتکاف اور جوار دونوں برابر ہیں، مگر جس شخص نے مثلاً مکہ کے جوار کی نذر مانی تو وہ دن میں مکہ میں رہے گا اور رات کو اپنے گھر لوٹ آئے گا۔ امام مالک نے فرمایا کہ جو شخص اس طرح جوار اختیار کرے جس میں وہ رات کو اپنے گھر لوٹ آئے تو اس پر اپنے جوار میں روزہ نہیں ہے۔ اس اعتبار سے جوار اعتکاف سے عام ہے، اس لئے کہ وہ مسجد میں بھی ہوتا ہے اور غیر مسجد میں بھی اور روزہ کے ساتھ بھی ہوتا ہے اور بغیر روزہ کے بھی۔

اعتکاف کی حکمت:

۵- اعتکاف میں معتکف اللہ کے تقرب کی طلب میں اپنے آپ کو بالکلیہ اللہ تعالیٰ کی عبادت کے سپرد کردیتا ہے اور نفس کو اس دنیا کے مشاغل سے دور رکھتا ہے جو اللہ کے اس تقرب سے مانع ہے جسے بندہ طلب کرتا ہے اور اس میں معتکف اپنے پورے اوقات میں حقیقتاً یا حکماً نماز میں مصروف رہتا ہے، اس لئے کہ اعتکاف کی مشروعیت کا اصل مقصد نماز با جماعت کا انتظار کرنا ہے اور معتکف اپنے آپ کو ان فرشتوں کے مشابہ بناتا ہے جو اللہ کے احکام کی نافرمانی نہیں کرتے اور انہیں جو حکم ہوتا ہے وہی کرتے ہیں اور جو رات و دن تسبیح پڑھتے ہیں، کوتاہی نہیں کرتے(۱)۔

اس کا شرعی حکم:

۶- اعتکاف سنت ہے اور صرف نذر کی وجہ سے لازم ہوتا ہے، لیکن اس سنیت کے درجہ کے سلسلہ میں فقہاء کا اختلاف ہے۔ حنفیہ فرماتے ہیں کہ وہ رمضان کے آخری عشرہ میں سنت مؤکدہ ہے اور اس کے علاوہ دیگر اوقات میں مستحب ہے، اور مالکیہ کے نزدیک مشہور قول کی رو سے وہ مستحب مؤکد ہے، سنت نہیں ہے، ابن عبد البر کہتے ہیں کہ یہ رمضان میں سنت ہے اور غیر رمضان میں مستحب ہے، اور شافعیہ کا مذہب یہ ہے کہ وہ تمام اوقات میں سنت مؤکدہ ہے اور رمضان کے آخری عشرہ میں رسول اللہ کی اقتداء واتباع میں اور شب قدر کی تلاش کی خاطر اس کی تاکید زیادہ ہے، اور حنابلہ کہتے ہیں کہ یہ ہر وقت سنت ہے اور رمضان میں اس کی تاکید زیادہ ہے اور رمضان کے آخری عشرہ میں اس کی تاکید اور زیادہ ہے۔

ابن المنذر کہتے ہیں کہ: اہل علم کا اس بات پر اجماع ہے کہ اعتکاف سنت ہے، وہ لوگوں پر فرض کی حیثیت سے ضروری نہیں، الا یہ کہ آدمی نذر کے ذریعہ اعتکاف کو اپنے اوپر واجب کرلے تو وہ اس پر واجب ہوجائے گا۔

اور اس کے سنت ہونے کی ایک دلیل نبی علیہ السلام کا عمل اور اللہ کے تقرب اور اس کے ثواب کی خاطر اس پر آپ علیہ السلام کا مداومت کرنا ہے، اور آپ علیہ السلام کی ازواج مطہرات کا آپ کے ساتھ اور

---

(۱) حدیث: "كنت أجاور هذه العشر ..." کی روایت بخاری (فتح الباری ۴/۵۹ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/ ۸۲۴ طبع عیسیٰ الحلبی) نے حضرت ابوسعید خدریؓ سے مرفوعاً کی ہے۔

(۲) المدونہ ۱/ ۲۳۴ طبع دار صادر۔

(۱) الفتاویٰ الہندیہ ۱/ ۲۱۲، الطحطاوی علی مراقی الفلاح رص ۳۸۷ طبع الامیریہ اور آیت سورۂ انبیاء کی ہے/ ۲۰۔

آپ ﷺ کے بعد اعتکاف کرنا ہے۔

اور اعتکاف کا واجب نہ ہونا اس لئے ہے کہ نبی ﷺ کے تمام اصحاب نے اعتکاف کا التزام نہیں کیا ہے اگر چہ بہت سے صحابہ سے اس کا کرنا صحیح طور پر ثابت ہے۔

اور نیز یہ کہ نبی ﷺ نے اپنے اصحاب کو اعتکاف کا حکم نہیں دیا مگر ان کو جنہوں نے اس کا ارادہ کیا، اس لئے کہ نبی ﷺ کا قول ہے: "من كان اعتكف معي، فليعتكف العشر الأواخر"[۱] (جن لوگوں نے میرے ساتھ اعتکاف کیا تھا انہیں چاہئے کہ وہ آخری عشرہ کا اعتکاف کریں) یعنی ماہ رمضان کے آخری عشرہ کا اور اگر وہ واجب ہوتا تو آپ اسے ارادہ کے ساتھ معلق نہ فرماتے۔

اور نذر کی وجہ سے اعتکاف لازم ہوجاتا ہے، اس لئے کہ نبی ﷺ کا فرمان ہے: "من نذر أن يطيع الله فليطعه"[۲] (جو شخص اللہ کی اطاعت کی نذر مانے اسے چاہئے کہ اس کی اطاعت کرے)۔

اور حضرت عمرؓ سے روایت ہے کہ انہوں نے آپ ﷺ سے دریافت کیا: " يا رسول الله إني نذرت أن اعتكف ليلة في المسجد الحرام فقال النبي ﷺ: أوف بنذرك"[۳]

(۱) حدیث: "من كان اعتكف معي..." کی روایت بخاری (فتح الباری ۴/۲۷۱ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۲) حدیث: "من نذر أن يطيع الله ..." کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۱/۵۸۱ طبع السلفیہ) نے حضرت عائشہؓ سے مرفوعا کی ہے۔

(۳) المغنی ۳/۱۸۳ طبع الریاض، الروضہ ۲/۳۸۹، الجمل علی شرح المنہج ۲/۳۵۵، کشاف القناع ۲/۳۴۸، الفتاویٰ الہندیہ ۱/۲۱۱، الدسوقی ۱/۵۴۱، اور حدیث: "أوف بنذرك..." کی روایت بخاری (فتح الباری ۴/۲۷۴ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(اے اللہ کے رسول! میں نے یہ نذر مانی ہے کہ مسجد حرام میں ایک رات کا اعتکاف کروں تو نبی ﷺ نے فرمایا کہ تم اپنی نذر پوری کرو)۔

اعتکاف کے اقسام:

۷- جمہور کے نزدیک اعتکاف کی دو قسمیں ہیں: واجب اور مستحب، اور حنفیہ نے مسنون کا اضافہ کیا ہے[۱]۔

الف- مستحب اعتکاف:

وہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کے لئے نفلی اعتکاف کی نیت کرے اور اس کی کم سے کم مقدار فقہاء کے اختلاف کے لحاظ سے ایک لحظہ، یا ایک گھنٹہ یا ایک دن یا ایک دن اور ایک رات ہے اور وہ ہر وقت سنت ہے اور سنت یہ ہے کہ ایک دن اور رات سے کم نہ ہو۔

ب- واجب اعتکاف:

۸- جمہور کے نزدیک اعتکاف صرف نذر کی وجہ سے واجب ہوتا ہے، نذر خواہ معلق ہو یا غیر معلق، اور مالکیہ کے نزدیک مسنون اعتکاف شروع کرنے سے (واجب ہوجاتا ہے) اور حنفیہ کے نزدیک قول ظاہر کے مقابلہ میں قول مرجوح کی رو سے (واجب ہوجاتا ہے)، اس کی تفصیل (فقرہ: ۱۴) میں آئے گی۔

اور کیا نذر کا تلفظ شرط ہے یا دل سے نیت کرلینا کافی ہے؟ تمام لوگوں نے صراحت کی ہے کہ نیت کا تلفظ کرنے سے اعتکاف واجب ہوتا ہے، دل کی نیت کافی نہیں ہے[۲]۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۲/۴۴۲ طبع الحلبی۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۲/۴۴۱، کشاف القناع ۲/۳۶۰، الروضہ ۲/۳۹۵، الشرح الکبیر ۱/۵۴۱، الفروع ۳/۱۶۴، الزرقانی ۲/۲۲۲، مغنی المحتاج ۱/۴۵۵۔

ج - مسنون اعتکاف:

۹ - حنفیہ نے اعتکاف کی تیسری قسم کا اضافہ کیا ہے، اور وہ اس کو سنت مؤکدہ کہتے ہیں، یعنی ماہ رمضان کے آخری عشرہ میں اعتکاف سنت کفایہ ہے۔ لہذا اگر بعض مسلمان اعتکاف کرلیں تو باقی لوگوں سے مطالبہ ساقط ہوجائے گا اور وہ بغیر کسی عذر کے مسلسل اس کے ترک کی وجہ سے گنہگار نہ ہوں گے اور اگر وہ سنت عین ہوتا تو سنت مؤکدہ کے چھوڑنے کا گناہ ان کو ہوتا جو ترک واجب کے گناہ سے کم ہوتا [۱]۔

اعتکاف کے ارکان:

۱۰ - جمہور کے نزدیک اعتکاف کے ارکان چار ہیں یعنی معتکف، نیت، جائے اعتکاف اور مسجد میں ٹھہرنا۔ اور حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ اعتکاف کا رکن صرف مسجد میں ٹھہرنا ہے اور باقی شرائط اور اطراف ہیں، ارکان نہیں ہیں، اور مالکیہ نے ایک دوسرے رکن کا اضافہ کیا ہے اور وہ روزہ ہے [۲]۔

معتکف (اعتکاف کرنے والا):

۱۱ - فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ مرد، عورت اور صبی ممیز (باشعور بچہ) کا اعتکاف صحیح ہے۔ انہوں نے واجب اور مستحب اعتکاف کے لئے درج ذیل شرطیں لگائی ہیں:

(۱) اسلام: لہذا کافر کا اعتکاف صحیح نہیں ہے، اس لئے کہ وہ عبادت کا اہل نہیں ہے۔

(۲) عقل۔

(۳) تمیز وشعور: لہذا مجنون، مدہوش، بے ہوش اور غیر ممیز کا اعتکاف صحیح نہیں ہوگا، اس لئے کہ ان کی نیت نہیں ہوتی اور اعتکاف میں نیت واجب ہے۔

اور وہ بچہ جو عاقل اور باشعور ہے اس کا اعتکاف صحیح ہے، اس لئے کہ وہ عبادت کا اہل ہے جیسا کہ اس کا نفلی روزہ صحیح ہے۔

(۴) حیض ونفاس سے پاک ہونا، لہذا حیض ونفاس والی عورت کا اعتکاف صحیح نہیں ہے، اس لئے کہ ان دونوں کا مسجد میں داخل ہونا ممنوع ہے، اور اعتکاف تو مسجد ہی میں صحیح ہوتا ہے۔

(۵) جنابت سے پاک ہونا، لہذا اجنبی کا اعتکاف صحیح نہیں ہے، اس لئے کہ اس کا مسجد میں ٹھہرنا ممنوع ہے [۱]۔

عورت کا اعتکاف:

۱۲ - مذکورہ بالا شرائط کے ساتھ عورت کا اعتکاف باتفاق فقہاء صحیح ہے اور شادی شدہ عورت کے لئے یہ بھی شرط ہے کہ اس کا شوہر اسے اجازت دے، اس لئے کہ اس کے لئے شوہر کی اجازت کے بغیر اعتکاف کرنا مناسب نہیں ہے، (یعنی شوہر کی اجازت کے بغیر اعتکاف صحیح ہوگا مگر اس کے حقوق ضائع کرنے کا گناہ ہوگا) پس اگر شوہر اسے واجب یا نفل اعتکاف کی اجازت دے دے تو پھر اس کے لئے اس سے وطی کرنا مناسب نہیں ہے، اور اگر اس کا شوہر اسے اجازت دینے کے بعد روکے تو اس کا روکنا صحیح نہیں ہے، یہ حنفیہ کا قول ہے [۲]۔

اور مالکیہ کا مذہب یہ ہے کہ شوہر کو یہ حق نہیں ہے کہ وہ اپنی بیوی کو نذر والے اعتکاف کی اجازت دینے کے بعد اس سے روکے، خواہ

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۴۴۲ طبع الحلبی۔
(۲) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۱۲۸-۱۲۹ طبع بولاق، الروضہ ۲/ ۳۹۱، کشاف القناع ۲/ ۳۴۷، حاشیۃ العدوی علی شرح ابی الحسن ۱/ ۴۰۹۔

(۱) نیل المآرب ۱/ ۲۸۳ طبع الفلاح، الشرح الصغیر ۱/ ۷۲۵ طبع دار المعارف، بدائع الصنائع ۲/ ۱۰۸، کشاف القناع ۲/ ۳۴۷ طبع النصر الحدیثہ، نہایۃ المحتاج ۳/ ۲۵۴۔
(۲) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۱۴۴۔

اس نے عبادت شروع کردی ہو یا نہیں، مگر جب کہ نذر مطلق ہو، کسی خاص ایام کی قید نہ ہو تو اس صورت میں شوہر کو یہ حق ہے کہ وہ اپنی بیوی کو اعتکاف سے روکے خواہ وہ اعتکاف میں داخل ہوگئی ہو، اور اس صورت میں تو بدرجۂ اولی اسے روکنے کا حق ہے جب کہ بیوی نے اس کی اجازت کے بغیر نذر مانی، نذر خواہ متعین ہو یا غیر متعین۔

لیکن اگر شوہر نے نذر کے بغیر اسے اعتکاف کی اجازت دے دی تو اگر اس نے اعتکاف شروع کردیا تو وہ اسے ختم نہیں کرائے گا، اور اگر ابھی شروع نہیں کیا ہے تو وہ اس کو منع کرسکتا ہے [1]۔

اور حنفیہ کے نزدیک عورت کے لئے اعتکاف مکروہ تنزیہی ہے، اور اسے انہوں نے عورت کی جماعتوں میں حاضر ہونے کی نظیر قرار دیا ہے [2]۔

اور شافعیہ فرماتے ہیں کہ ہیں عورت کا اعتکاف اس کے شوہر کی اجازت کے بغیر درست نہیں، اس لئے کہ بیوی سے جنسی تسکین حاصل کرنا شوہر کا حق ہے اور اس کا حق فوری ہے بخلاف اعتکاف کے۔ ہاں اگر بیوی اپنے شوہر پر کسی منفعت کو فوت نہ کرے مثلاً وہ اس کی اجازت سے مسجد میں داخل ہو اور اعتکاف کی نیت کرلے تو جائز ہے۔

اور ان کے نزدیک حسین اور خوبصورت عورت کا اعتکاف مکروہ ہے جس طرح جماعت کی نماز کے لئے اس کا نکلنا مکروہ ہے۔

اور شوہر کو مسنون اعتکاف سے اپنی بیوی کو نکالنے کا حق ہے، خواہ اعتکاف اس کی اجازت سے ہو یا بغیر اجازت اور بہوتی حنبلی نے درج ذیل حدیث سے استدلال کیا ہے: "لا تصوم المرأة وزوجها شاهد یوماً من غیر رمضان الا باذنه" (عورت اس

(۱) الدسوقی ۱/ ۵۴۵۔

(۲) الطحطاوی علی مراقی الفلاح رص ۳۸۲۔

حال میں جب کہ اس کا شوہر موجود ہو اس کی اجازت کے بغیر رمضان کے علاوہ ایک دن کا بھی روزہ نہ رکھے)، اور انہوں نے فرمایا کہ اعتکاف کا ضرر تو زیادہ بڑا ہے [1]۔

اسی طرح شوہر کے لئے بیوی کو نذر والے اعتکاف سے نکالنا جائز ہے الا یہ کہ اس نے اسے اعتکاف کی اجازت دی ہو اور اس نے اعتکاف شروع کردیا ہو، خواہ اعتکاف کا زمانہ متعین ہو یا پے در پے ہو یا نہ ہو، یا جب اجازت یا شروع کرنا متعین اعتکاف کے زمانے میں ہو یا اسے صرف شروع کرنے کی اجازت دی ہو اور اعتکاف مسلسل ہو اور یہ شوہر کی براہ راست یا بالواسطہ شروع کرنے کی اجازت سے ہو، اس لئے کہ نذر معین کی اجازت دینا اس کے شروع کرنے کی اجازت دینا ہے اور معین کو مؤخر کرنا جائز نہیں اور مسلسل (اعتکاف) سے نکلنا جائز نہیں، اس لئے کہ اس میں واجب عبادت کو بلاعذر باطل کرنا ہے [2]، اور مذکورہ بالا مسائل میں حنابلہ کا مذہب شافعیہ کی طرح ہے، البتہ خوبصورت عورت کے اعتکاف کے مسئلہ میں انہوں نے نہیں کہا ہے کہ مکروہ ہے [3]۔

اور عورت جب اعتکاف کرے تو اس کے لئے مستحب یہ ہے کہ وہ خیمہ وغیرہ کے ذریعہ پردہ کرلے، اس لئے کہ حضرت عائشہؓ حضرت حفصہؓ اور حضرت زینبؓ نے رسول اللہ ﷺ کے عہد مبارک میں ایسا کیا تھا اور وہ اپنا خیمہ ایسی جگہ نصب کرے گی جہاں مرد نماز نہ

(۱) کشاف القناع ۲/ ۳۴۹-۳۵۰ طبع الریاض اور حدیث: "لا تصوم المرأة وزوجها شاهد ..." کی روایت ترمذی نے ان الفاظ کے ساتھ حضرت ابوہریرہؓ سے مرفوعاً کی ہے اور کہا کہ حضرت ابوہریرہؓ کی حدیث حسن صحیح ہے اور اس کی اصل صحیح مسلم میں حضرت ابوہریرہؓ سے درج ذیل الفاظ کے ساتھ ہے: "لا تصم المرأة وبعلها شاهد إلا بإذنه" (تحفۃ الاحوذی ۳/ ۹۵ شائع کردہ السلفیہ، صحیح مسلم ۲/ ۷۱۱ طبع عیسی الحلبی)۔

(۲) مغنی المحتاج ۱/ ۴۵۴، اسنی المطالب ۱/ ۴۳۶۔

(۳) کشاف القناع ۲/ ۳۴۹-۳۵۰۔

پڑھتے ہوں، اس لئے کہ یہ اس کے تحفظ کے لئے (مردوں سے) زیادہ مناسب ہے۔ ابوداؤد نے امام احمد سے ان کا یہ قول نقل کیا ہے کہ عورتیں مسجد میں اعتکاف کریں گی اور ان کے لئے اس میں خیمے لگائے جائیں گے(۱)۔

اور اس میں کوئی حرج نہیں ہے کہ مرد بھی پردہ کریں، اس لئے کہ آپ ﷺ نے ایسا کیا ہے اور اس لئے بھی کہ یہ ان کے عمل کو زیادہ مخفی رکھنے والا ہے، اور ابراہیم نے نقل کیا ہے کہ مرد ایسا نہیں کریں گے الا یہ کہ سخت ٹھنڈک ہو(۲)۔

اعتکاف میں نیت:

۱۳- مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک نیت اعتکاف کا رکن ہے، اور حنفیہ کے نزدیک اس کی ایک شرط ہے، اور یہ اس لئے کہ اعتکاف عبادت مقصودہ ہے، لہذا اس میں نیت واجب ہوگی، اس لئے کوئی اعتکاف نیت کے بغیر صحیح نہ ہوگا، خواہ مسنون ہو یا واجب، اسی طرح اعتکاف میں فرض اور نفل کی نیت کے درمیان فرق کرنا ضروری ہے تاکہ فرض سنت سے ممتاز ہوسکے(۳)۔

اور جب اعتکاف مسنون کی نیت کرے پھر مسجد سے نکل جائے تو کیا پھر دوبارہ لوٹتے وقت تجدید نیت کی ضرورت ہوگی؟

حنفیہ کا ظاہر مذہب اور شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ اگر اعتکاف مسنون سے نکل جائے تو اس کا اعتکاف ختم ہوجائے گا اور اگر دوبارہ لوٹ کر آئے تو پھر دوسرے مستحب اعتکاف کی نئے سرے سے نیت کرنا ضروری ہے، اس لئے کہ مسجد سے نکلنا مستحب اعتکاف کو مکمل کرنے والا ہے، اس کو باطل کرنے والا نہیں ہے۔

اور مالکیہ کا مذہب اور حنفیہ کا ظاہر کے مقابلہ میں دوسرا قول یہ ہے کہ جب وہ مستحب اعتکاف کی نیت کرلے تو اس کے جائے اعتکاف میں داخل ہونے سے اس پر لازم ہوجائے گا، خواہ وہ تھوڑی مدت کے لئے ہو یا زیادہ مدت کے لئے، اس لئے کہ نفل کو شروع کرنے کے بعد اسے مکمل کرنا لازم ہوجاتا ہے اور اگر وہ اپنی جائے اعتکاف میں داخل نہ ہوا ہو تو محض نیت سے وہ اس پر لازم نہ ہوگا۔

اور اگر وہ داخل ہو پھر توڑ دے تو اس پر قضا لازم ہوگی، اگر چہ اس نے عدم قضا کی شرط لگادی ہو، اور حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا ظاہر مذہب یہ ہے کہ اس پر اسے مکمل کرنا لازم نہیں ہے اور نہ اس پر قضا لازم ہے(۱)۔

اعتکاف کی جگہ:

الف- مرد کے لئے اعتکاف کی جگہ:

۱۴- فقہاء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ مرد اور مخنث کا اعتکاف صرف مسجد میں صحیح ہے، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا قول ہے: "وَأَنْتُمْ عَاكِفُونَ فِي الْمَسَاجِدِ"(۲) (جب کہ تم مسجدوں میں معتکف ہو) اور اس لئے بھی کہ آپ ﷺ نے صرف مسجد میں اعتکاف کیا ہے۔

اور فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ تینوں مساجد (مسجد حرام، مسجد نبوی اور مسجد اقصیٰ) دوسری مساجد کے مقابلہ میں افضل ہیں اور مسجد حرام سب سے افضل ہے، پھر مسجد نبوی، پھر مسجد اقصیٰ۔

---

(۱) مسائل الامام احمد ۱/ ۹۶ طبع دار المعرفہ۔
(۲) کشاف القناع ۲/ ۳۵۱۔
(۳) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۴۴۱ طبع مصطفی الحلبی، بلغۃ السالک ۱/ ۵۳۹ طبع عیسی الحلبی، الروضہ ۲/ ۳۹۵، الجمل ۲/ ۳۵۷، کشاف القناع ۲/ ۳۵۱۔

---

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۴۴۱، ۴۴۵ طبع الحلبی، الشرح الکبیر مع حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۵۴۶، ۵۵۲، الروضہ ۲/ ۳۹۵، کشاف القناع ۲/ ۳۵۰، کفایۃ الطالب مع حاشیۃ العدوی ۱/ ۳۵۸، بلغۃ السالک ۱/ ۵۴۲ طبع عیسی الحلبی۔
(۲) سورۂ بقرہ/ ۱۸۷۔

اور فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ جامع مسجد میں اعتکاف صحیح ہے اور وہ تینوں مسجدوں کے بعد دوسری مساجد سے بہتر ہے، اور اگر اس نے اتنی مدت کے اعتکاف کی نذر مانی جس میں جمعہ کی نماز پڑتی ہے تو جامع مسجد میں اعتکاف کرنا واجب ہوگا تاکہ اسے جمعہ کی نماز کے وقت نکلنے کی ضرورت پیش نہ آئے، الا یہ کہ شافعیہ کے نزدیک وہ اس کے لئے نکلنے کی شرط لگادے (۱)۔

پھر دوسری ان مسجدوں کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے جن میں اعتکاف صحیح ہے، تو حنفیہ اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ اعتکاف صرف جماعت والی مسجد میں صحیح ہے، اور امام ابوحنیفہ سے یہ مروی ہے کہ اعتکاف صرف اس مسجد میں صحیح ہے جس میں پانچوں نمازیں جماعت سے پڑھی جاتی ہوں، اس لئے کہ اعتکاف نماز کے انتظار والی عبادت ہے، لہذا اسے ایسی جگہ کے ساتھ خاص کیا جائے گا جس میں نماز پڑھی جاتی ہو اور بعض حضرات نے اسے صحیح قرار دیا ہے۔

اور امام ابو یوسف اور امام محمد نے فرمایا کہ ہر مسجد میں صحیح ہے، اور سروجی نے اسے صحیح قرار دیا ہے، اور امام ابو یوسف سے یہ مروی ہے کہ انہوں نے واجب اعتکاف اور مسنون اعتکاف کے درمیان فرق کیا ہے، پس انہوں نے واجب اعتکاف کے لئے جماعت والی مسجد کو ضروری قرار دیا ہے، اور رہا نفلی اعتکاف تو وہ جس مسجد میں بھی ہو صحیح ہے۔

اور حنفیہ جماعت کی مسجد سے وہ مسجد مراد لیتے ہیں جس میں امام اور مؤذن ہو، خواہ اس میں پانچوں نمازیں ادا کی جاتی ہوں یا نہیں۔

اور حنابلہ نے مسجد میں اعتکاف کے صحیح ہونے کے لئے یہ شرط لگائی ہے کہ جماعت اس اعتکاف کے زمانے میں ادا کی جائے جس

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۴۴۱ طبع الحلبی، حاشیۃ العدوی مع شرح ابی الحسن ۱/ ۴۱۰، المجموع ۶/ ۴۸۳، مغنی المحتاج ۱/ ۴۵۰، کشاف القناع ۲/ ۳۵۱-۳۵۲، الروضہ ۲/ ۳۹۸۔

میں وہ مقیم رہے اور جس وقت وہ معتکف نہیں ہے اس میں جماعت کا قائم نہ کیا جانا مضر نہیں ہے اور اس سے عورت، معذور اور بچہ نکل گئے، اور اسی طرح وہ شخص جو کسی ایسی بستی میں ہو جس میں اس کے علاوہ کوئی اور نماز نہیں پڑھتا، اس لئے کہ ممنوع، واجب جماعت کو چھوڑنا ہے اور وہ (جماعت) یہاں نہیں پائی جارہی ہے (۱)۔

اور مالکیہ اور شافعیہ کا مذہب یہ ہے کہ اعتکاف جس مسجد میں بھی ہو صحیح ہے (۲)۔

ب-عورت کے اعتکاف کی جگہ:

۱۵-عورت کے اعتکاف کی جگہ کے سلسلہ میں فقہاء کا اختلاف ہے، جمہور کا مذہب اور امام شافعیؒ کا قول جدید یہ ہے کہ عورت مرد کی طرح ہے، اس کا اعتکاف بھی صرف مسجد ہی میں صحیح ہے، اور اس بنیاد پر اس کا اعتکاف اپنے گھر کی مسجد میں صحیح نہیں ہے، اس لئے کہ حضرت ابن عباسؓ کے بارے میں آتا ہے کہ ان سے اس عورت کے بارے میں دریافت کیا گیا جس نے اپنے اوپر یہ لازم کرلیا تھا (یعنی نذر مانی تھی) کہ وہ اپنے گھر کی مسجد میں اعتکاف کرے تو انہوں نے فرمایا کہ یہ بدعت ہے، اور اللہ کے نزدیک سب سے ناپسندیدہ عمل بدعت ہے (۳)، لہذا اعتکاف صرف اس مسجد میں جائز ہے جس میں نماز قائم کی جاتی ہو اور دوسری وجہ یہ ہے کہ گھر کی مسجد نہ حقیقتاً مسجد ہے، نہ مسجد کے حکم میں ہے، اس لئے اس کا تبدیل کرنا اور جنبی کا اس میں سونا جائز ہے، اسی طرح اگر

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۱۲۹ طبع بولاق، کشاف القناع ۲/ ۳۵۱۔

(۲) حاشیۃ العدوی مع شرح ابی الحسن ۱/ ۴۱۰، المجموع ۶/ ۴۸۶، مغنی المحتاج ۱/ ۴۵۰۔

(۳) حضرت ابن عباسؓ کے اس اثر کی روایت بیہقی نے درج ذیل الفاظ کے ساتھ کی ہے: "إن أبغض الأمور إلى الله البدع وإن من البدع الاعتكاف في المساجد التي في الدور" (اللہ کو سب سے زیادہ ناپسندیدہ چیز بدعت ہے

یہ جائز ہوتا تو امہات المؤمنین رضی اللہ عنہن بیان جواز کے لئے خواہ ایک ہی مرتبہ صحیح ایسا ضرور کرتیں۔

امام شافعی کا قدیم مذہب یہ ہے کہ عورت کا اعتکاف اس کے گھر کی مسجد میں صحیح ہے، اس لئے کہ وہ اس کی نماز کی جگہ ہے۔

نووی فرماتے ہیں کہ قاضی ابو الطیب اور ایک جماعت نے اس قول قدیم پر نکیر کیا ہے اور کہا ہے کہ اس کے گھر کی مسجد میں اعتکاف جائز نہیں، یہ ایک ہی قول ہے، اور انہوں نے ان لوگوں کی بات کو غلط قرار دیا ہے جو اس کے قائل ہیں کہ اس میں دو قول ہیں۔

اور حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ عورت کا اعتکاف اپنے گھر کی مسجد میں جائز ہے، اس لئے کہ وہی اس کی نماز کی جگہ ہے، لہذا اس میں اس کا انتظار کرنا پایا جائے گا اور اگر وہ جماعت کی مسجد میں اعتکاف کر لے تو کراہت تنزیہی کے ساتھ جائز ہوگا، اور گھر اس کے محلّہ کی مسجد سے افضل ہے، اور محلّہ کی مسجد اس کے لئے سب سے بڑی مسجد سے افضل ہے اور عورت کے لئے یہ جائز نہیں کہ وہ اپنے گھر میں اپنی نماز کی جگہ کے علاوہ کسی دوسری جگہ اعتکاف کرے اور اگر اس کے لئے گھر میں نماز کے لئے کوئی جگہ مقرر نہ ہو تو اس کے لئے اپنے گھر میں اعتکاف کرنا جائز نہیں ہے، اور اس کے لئے جائز نہیں کہ وہ اپنے اس گھر سے نکلے جس میں اس نے واجب اعتکاف کیا ہے (۱)۔

مسجد میں ٹھہرنا:

۱۶- مسجد میں ٹھہرنا تمام فقہاء کے نزدیک اعتکاف کا رکن ہے (۱)، اور فقہاء کا اس مسئلہ میں اختلاف ہے کہ ٹھہرنے کی کم سے کم مقدار جو مسنون اعتکاف میں کافی ہے کیا ہے؟ تو حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ اس کی کم سے کم مقدار امام محمد کے نزدیک دن یا رات کی ایک ساعت ہے (۲)، (یعنی تھوڑی دیر) اور امام ابوحنیفہ کی ظاہر روایت یہی ہے، اس لئے کہ نفل کی بنیاد چشم پوشی پر ہوتی ہے اور یہی مفتیٰ بہ قول ہے۔

اور حنابلہ کا مذہب بھی یہی ہے، الانصاف میں ان کا قول ہے کہ اعتکاف کی کم سے کم مقدار جب کہ وہ نفل ہو یا نذر مطلق ہو، وہ ہے جس میں اسے معتکف اور ٹھہرنے والا کہا جا سکے، فروع میں انہوں نے فرمایا کہ اس کا ظاہر یہ ہے کہ اگر چہ ایک لحظہ کے لئے ہو اور مذہب وہ ہے جو اوپر گذرا۔

اور ان کے نزدیک مستحب یہ ہے کہ اعتکاف ایک دن و رات سے کم نہ ہو، تاکہ ان لوگوں کے اختلاف سے بچا جا سکے جو یہ کہتے ہیں کہ اعتکاف کی کم سے کم مقدار ایک دن و رات ہے۔ اور مسجد میں ٹھہرنے کی کم سے کم مقدار میں مالکیہ کا اختلاف ہے۔ ان میں سے بعض حضرات کا مذہب یہ ہے کہ وہ ایک دن و رات ہے۔ اس وقت کو مستثنیٰ کر کے جس میں پیشاب، پاخانہ، وضو اور غسل (جیسی ضروریات کی تکمیل) کے لئے نکلنا اس پر متعین اور لازم ہے اور دن کی رات سے مراد وہ رات ہے جو دن سے پہلے ہے۔

اور دوسرے حضرات کا مذہب یہ ہے کہ اس کی کم سے کم مقدار ایک دن سے زیادہ ہے جب کہ اس کا اعتکاف میں داخل ہونا فجر کے ساتھ ہو، اس اعتبار سے کہ دن کا اول حصہ فجر ہے۔

= اور بدعتوں میں سے یہ بھی ہے کہ ایسی مساجد میں اعتکاف کیا جائے جو گھروں میں ہیں) (السنن الکبریٰ للبیہقی ۴/ ۳۱۶ طبع الہند)۔

(۱) تبیین الحقائق ۱/ ۳۵۰، حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۱۲۹ طبع بولاق، حاشیۃ العدوی ۱/ ۴۱۰، المجموع ۶/ ۴۸۴، مغنی المحتاج ۱/ ۴۵۱، الروضہ ۲/ ۳۹۸، کشاف القناع ۲/ ۳۵۲۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۴۴۱، الروضہ ۲/ ۳۹۱، بلغۃ السالک ۱/ ۵۳۸، کشاف القناع ۲/ ۳۴۷۔

(۲) فقہاء کے عرف میں ساعت زمانہ کا ایک جزء ہے چوبیس گھنٹہ کا ایک گھنٹہ نہیں، حاشیہ ابن عابدین مع الدر المختار ۲/ ۴۴۴۔

اورشافعیہ کےنزدیک ٹھہرنے کے لئے کوئی وقت متعین نہیں ہے، بلکہ انہوں نے ٹھہرنے میں یہ شرط لگائی ہے کہ وہ اتنی مقدار میں ہو جسے اعتکاف اوراقامت کہا جاسکے۔ اگرچہ بغیر سکون کے ہو، اس طور پر کہ اس کا زمانہ رکوع وغیرہ میں اطمینان کے زمانے سے زیادہ ہو، پس اس میں بار بار جانا تو کافی ہوسکتا ہے مگر بغیر ٹھہرے ہوئے صرف گذرنا کافی نہیں ہوگا۔

اوران کےنزدیک مستحب یہ ہے کہ وہ ایک دن ہو، اس لئے کہ یہ منقول نہیں ہے کہ نبی علیہ السلام نے ایک دن سے کم کا اعتکاف کیا ہو[1]، اورنہ کسی صحابی کے بارے میں ایسا منقول ہے۔

اعتکاف میں روزہ:

۱۷ - اعتکاف میں روزہ کےسلسلہ میں علماء کا اختلاف ہے، بعض حضرات اسے واجب قرار دیتے ہیں اور بعض اسے مستحب کہتے ہیں، لیکن اگر اعتکاف کے ساتھ اس کی بھی نذر مانی ہے تو واجب ہوجائے گا، ذیل میں اس اعتکاف سے متعلق روزہ کے حکم کی تفصیل ہے جس میں روزہ کی نذر نہ مانی گئی ہو:

الف- پہلا قول: اعتکاف کے ساتھ روزہ واجب ہے: یعنی اعتکاف روزہ کے بغیر صحیح نہیں، حسن کی روایت کی رو سے امام ابوحنیفہ اسی کے قائل ہیں، مشائخ حنفیہ میں سے کچھ حضرات نے اسی روایت پر اعتماد کیا ہے۔ یہی مالکیہ کا مذہب ہے۔ حضرات ابن عمرؓ، ابن عباس، عائشہ، عروہ بن زبیر، زہری، اوزاعی اورثوری اسی کے قائل ہیں، اورامام شافعی سے منقول قول قدیم یہی ہے، یہ حضرات فرماتے ہیں کہ روزہ کے بغیر اعتکاف صحیح نہیں، قاضی عیاض فرماتے ہیں کہ جمہورعلماءکاقول یہی ہے۔

اورمالکیہ کےنزدیک روزہ اعتکاف کے لئے نیت وغیرہ کی طرح ایک رکن ہے۔

ان کا استدلال حضرت عائشہؓ کی اس حدیث سے ہے کہ نبی علیہ السلام نےفرمایا: "لااعتكاف إلا بصيام"[1] (روزہ کےبغیر اعتکاف نہیں ہے)، اوران کا استدلال اس حدیث سے ہے: "أن النبي صلى الله عليه وسلم اعتكف هو وأصحابه رضي الله عنهم صياماً في رمضان" (نبی علیہ السلام اورآپ علیہ السلام کے اصحاب رضوان اللہ علیہم اجمعین نے رمضان کے روزے کی حالت میں اعتکاف کیا)۔ اورحضرت ابن عمرؓ سے مروی ہے وہ حضرت عمرؓ سے روایت کرتے ہیں: "أنه سأل النبي صلى الله عليه وسلم عن اعتكاف عليه فأمره أن يعتكف ويصوم"[2] (انہوں نے نبی علیہ السلام سے اس اعتکاف کے بارے میں جوان کے ذمہ تھا سوال کیا تو آپ علیہ السلام نے انہیں حکم دیا کہ وہ اعتکاف کریں اورروزہ رکھیں)۔ اورحسن کی روایت میں

---

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۲/۴۴۱ طبع الحلبی، بلغۃ السالک مع الحاشیہ ۱/۵۳۸-۵۳۹، الدسوقی مع الشرح الکبیر ۱/۵۴۱، کفایۃ الطالب ۱/۳۵۴-۳۵۵، الروضہ ۲/۳۹۱، حاشیۃ الجمل ۲/۳۶۱-۳۶۲، کشاف القناع ۲/۳۴۷۔

(۱) حدیث: "لا اعتكاف إلا بصيام ..." کی روایت دارقطنی، حاکم اوربیہقی نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے۔ اس کی سند میں سوید بن عبدالعزیز ہیں جن کے بارے میں بیہقی نے کہا کہ سوید ضعیف ہیں، جس حدیث میں وہ منفرد ہوں وہ قبول نہیں کی جائے گی اورحضرت عطاءؒ نے حضرت عائشہؓ سے درج ذیل الفاظ کے ساتھ موقوفا روایت کی ہے: "من اعتكف فعليه الصيام" اورابوداؤد نے ایک دوسرے طریق سے حضرت عائشہؓ سے مطولاً روایت کی ہے کہ انہوں نے فرمایا: "السنة على المعتكف ... ولا اعتكاف إلا بصوم ..." ابوداؤد کہتے ہیں کہ عبدالرحمن بن اسحاق کے علاوہ کسی نے "قالت: السنة" نہیں کہا ہے (سنن الدارقطنی ۲/۱۹۹، ۲۰۰ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیۃ المتحدہ، السنن الکبری للبیہقی ۴/۳۱۷ طبع الہند، المستدرک ۱/۴۴۰، عون المعبود ۲/۳۱۰-۳۱۱ طبع الہند، نیل الاوطار ۴/۲۶۷ طبع المطبعۃ العثمانیہ)۔

(۲) حضرت عمرؓ کی حدیث: "أنه سأل النبي صلى الله عليه وسلم عن اعتكاف عليه ..." کی روایت ابوداؤد اوردارقطنی نے کی ہے اور الفاظ دارقطنی کے ہیں اور

جو امام ابوحنیفہ کا قول منقول ہے کہ اعتکاف کے ساتھ مطلقاً روزہ واجب ہے، وہ مذہب (حنفی) کا معتمد قول نہیں ہے جیسا کہ الدر المختار وحاشیہ ابن عابدین اور فتاویٰ ہندیہ وغیرہ میں ہے کہ انہوں نے فرمایا کہ مستحب اعتکاف میں روزہ شرط نہیں ہے جیسا کہ ظاہر روایت میں امام ابوحنیفہ سے مروی ہے، یہی قول امام ابو یوسف اور امام محمد کا ہے[1]۔

ب- دوسرا قول: اعتکاف کے ساتھ روزہ رکھنا افضل ہے۔ شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے کہ اعتکاف کے لئے روزہ مطلقاً شرط نہیں ہے، خواہ اعتکاف واجب ہو یا مستحب، پس ان کے نزدیک روزہ اعتکاف کے لئے نہ شرط ہے نہ رکن۔ حسن بصری، ابوثور داؤد اور ابن المنذر اسی کے قائل ہیں۔ حضرت علی اور ابن مسعود سے یہی مروی ہے البتہ انہوں نے یہ صراحت کی ہے کہ روزہ کے ساتھ اعتکاف بغیر روزہ کے اعتکاف سے افضل ہے، پس اگر روزہ کی حالت میں اعتکاف شروع کرے پھر بغیر کسی عذر کے جان بوجھ کر روزہ توڑ دے تو اس کا اعتکاف باطل نہ ہوگا اور نہ اس پر کچھ واجب ہوگا اس لئے کہ اس کا اعتکاف روزہ کے بغیر صحیح ہے، اور انہوں نے اپنے مذہب پر حضرت عائشہؓ کی حدیث سے استدلال کیا ہے: "أن النبي ﷺ: اعتكف العشر الأول من شوال"[2] (کہ نبی ﷺ نے شوال کے پہلے عشرہ کا اعتکاف فرمایا)۔ اس حدیث کو مسلم نے روایت کیا ہے اور اس میں عید کے دن کا اعتکاف بھی شامل

= دارقطنی نے کہا کہ ابن بدیل نے اسے عمرو سے تنہا روایت کیا ہے اور وہ حدیث میں ضعیف ہیں۔ اسی طرح حافظ ابن حجر نے فتح الباری میں انہیں ضعیف قرار دیا ہے (عون المعبود ۲/ ۳۱۱ طبع الہند، سنن الدارقطنی ۲/ ۲۰۰ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیۃ المتحدہ، فتح الباری ۴/ ۲۷۴ طبع السلفیہ)۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۴۴۲-۴۴۳، بدائع الصنائع ۳/ ۱۰۵۷، الفتاویٰ الہندیہ ۱/ ۲۱۱، المجموع ۶/ ۴۸۵، الشرح الکبیر مع حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۵۴۲۔

(۲) حدیث: "أن النبي اعتكف العشر الأول..." کی روایت مسلم (۲/ ۸۳۱ طبع عیسیٰ الحلبی) نے کی ہے۔

ہے اس اعتکاف کے صحیح ہونے سے یہ لازم آتا ہے کہ (اعتکاف میں) روزہ شرط نہیں ہے، اور انہوں نے حضرت عمرؓ کی حدیث سے بھی استدلال کیا ہے کہ انہوں نے ایک رات کے اعتکاف کی نذر مانی تو نبی ﷺ نے ان سے فرمایا: "أوف بنذرك"[1] (تم اپنی نذر پوری کرو)۔

نذر والے اعتکاف کے لئے روزہ کی نیت:

۱۸- حنفیہ اور مالکیہ کے درمیان اعتکاف کے ساتھ واجب روزہ کے بارے میں اختلاف ہے، پس حنفیہ کا مسلک یہ ہے کہ واجب اعتکاف، واجب روزہ کے بغیر صحیح نہیں ہے، اور نفلی روزہ کے ساتھ صحیح نہیں ہے، پس اگر کسی نے ماہ رمضان کے اعتکاف کی نذر مانی تو وہ اس پر لازم ہو جائے گا اور رمضان کا روزہ اعتکاف کے روزہ کی طرف سے کافی ہو جائے گا، لہذا اگر اس نے رمضان میں اعتکاف نہیں کیا تو وہ اس کے علاوہ کسی دوسرے مہینے میں مسلسل اس کی قضا کرے گا، اس لئے کہ اس نے متعین مہینے میں اعتکاف کا التزام کیا ہے اور وہ اس سے فوت ہو گیا، لہذا وہ مقصود روزے کے ساتھ مسلسل اس کی قضا کرے گا اور وہ دوسرے رمضان میں جائز نہ ہوگا اور نہ کسی دوسرے واجب میں جائز ہوگا، البتہ پہلے رمضان کی قضا کے ایام میں اعتکاف کرے گا تو جائز ہوگا، اس لئے کہ وہ پہلے رمضان کا خلیفہ ہے۔

اس لئے اگر اس نے نفلی روزہ رکھا پھر اس دن کے اعتکاف کی نذر مان لی تو اعتکاف صحیح نہ ہوگا، اس لئے کہ یہ اعتکاف پورے دن کا احاطہ نہیں کرے گا۔

اس کی مثال یہ ہے کہ اگر کسی نے نفلی روزہ رکھتے ہوئے صبح کی یا روزہ کی نیت کئے بغیر صبح کی، پھر کہا کہ اللہ کے لئے مجھ پر ضروری ہے

(۱) حدیث: "أوف بنذرك..." کی تخریج (فقرہ نمبر: ۶) میں گذر چکی۔

کہ میں اس دن کا اعتکاف کروں تو یہ اعتکاف صحیح نہ ہوگا، اگر چہ یہ ایسے وقت میں ہے جس میں روزہ کی نیت صحیح ہے، اس لئے کہ نہ اس اعتکاف سے پورے دن کا احاطہ ہوگا اور نہ واجب روزہ کے ذریعہ دن کا احاطہ ہوگا۔

اور امام ابو یوسف کے نزدیک اعتکاف کی کم سے کم مقدار دن کا اکثر حصہ ہے، پس اگر اس نے نصف النہار سے قبل یہ کہا تو اس پر لازم ہو جائے گا اور اگر وہ اس دن کا اعتکاف نہیں کرے گا تو اس کی قضا کرے گا[1]۔

اور مالکیہ کا مذہب یہ ہے کہ اعتکاف کی واجب اور مسنون دونوں قسمیں جس روزہ کے ساتھ بھی ہوں صحیح ہیں، خواہ اس نے اسے کسی زمانہ مثلاً رمضان کے ساتھ یا کسی سبب مثلاً کفارہ اور نذر کے ساتھ مقید کیا ہو یا مطلق رکھا ہو مثلاً نفل، لہذا غیر روزہ دار کا اعتکاف صحیح نہ ہوگا، خواہ یہ افطار کسی عذر کی بنا پر ہو، پس جو شخص روزہ نہ رکھ سکتا ہو اس کا اعتکاف صحیح نہیں[2]۔

اعتکاف کی نذر:

۱۹- اگر کوئی شخص اعتکاف کی نذر مانے تو اس پر اس کی ادائیگی لازم ہوگی، خواہ فوراً نافذ ہونے والی نذر ہو یا کسی کام کے ہونے پر معلق، اور اس کی دو قسمیں ہیں: مسلسل اور غیر مسلسل، یا متعین مدت کی نذر مانی ہو۔

الف-نذر مسلسل:

۲۰- اور یہ مثلاً مسلسل دس دنوں کی نذر ماننے یا مسلسل ایک مہینے کی نذر ماننے تو اس صورت میں تمام فقہاء کے نزدیک اس پر مسلسل اعتکاف لازم ہوگا[1]، اور اگر وہ اسے فاسد کردے تو تسلسل کے فوت ہو جانے کی وجہ سے از سر نو اعتکاف کرنا واجب ہوگا۔

ب-نذر مطلق اور مقررہ مدت:

۲۱- اس کی صورت یہ ہے کہ ایک دن یا غیر مسلسل چند ایام کے اعتکاف کی نذر مانے، پس اگر کسی نے غیر مسلسل چند ایام کے اعتکاف کی نیت کی تو حنفیہ کے نزدیک تسلسل کے ساتھ اتنے دنوں کا اعتکاف اس پر لازم ہوگا، اور صاحب المبسوط نے اس کی علت یہ بیان کی ہے کہ بندے کے واجب کرنے کا اعتبار اللہ تعالیٰ کے واجب کرنے سے ہے، اور جسے اللہ تعالیٰ نے تسلسل کے ساتھ واجب کیا ہے اگر اس میں کوئی ایک دن افطار کر لے تو نئے سرے سے رکھنا اس پر واجب ہوگا مثلاً کفارۂ ظہار اور کفارۂ قتل کا روزہ اور اعتکاف میں اطلاق تسلسل کی صراحت کی طرح ہے بخلاف اس صورت کے جب روزہ کی نذر مطلق مانے (کہ اس میں تسلسل واجب نہیں ہے) اور ان دونوں کے درمیان فرق یہ ہے کہ اعتکاف پورے رات دن جاری رہتا ہے، اس لئے اس کے اجزاء متصل ہوئے اور جس کے اجزاء باہم متصل ہوں صراحت کے بغیر اس کی تفریق جائز نہیں بخلاف روزے کے کہ وہ رات میں نہیں پایا جاتا ہے، لہذا وہ الگ الگ ہوگا اور جو چیز بذات خود الگ الگ ہو اس میں صراحت کے بغیر تسلسل واجب نہیں ہوگا، مالکیہ کے نزدیک بھی یہی حکم ہے لیکن اگر الگ الگ صورت میں اس کی نذر مانی تو الگ الگ طور پر واجب ہوگا اور اس پر تسلسل واجب نہ ہوگا۔

رہے شافعیہ تو ان کے نزدیک نذر مطلق میں تسلسل لازم نہیں

---

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۱۴۰-۱۴۱ طبع بولاق، الفتاویٰ الہندیہ ۱/ ۲۱۱۔

(۲) الشرح الکبیر مع حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۵۴۲۔

(۱) کشاف القناع ۲/ ۳۴۸، بلغۃ السالک ۱/ ۵۴۲۔

ہوتا، لہذا تسلسل کے بغیر اس کی ادائیگی جائز ہے[۱]۔

اس لئے اگر معتکف اپنی جائے اعتکاف سے نذر مطلق کے ایام کے دوران نکل جائے تو اگر لوٹنے کا عزم نہ ہو تو نئے سرے سے اعتکاف کی نیت ضروری ہوگی خواہ وہ بول و براز کے لئے نکلا ہو یا کسی اور حاجت سے، اس لئے کہ جو گذر چکا وہ مکمل عبادت ہے اور وہ نئے اعتکاف کا ارادہ کرتا ہے اور اگر نکلتے وقت لوٹنے کا عزم ہو تو یہ عزم نیت کے قائم مقام ہوگا۔ یہی صحیح ہے جیسا کہ المجموع میں ہے[۲]۔

لیکن اگر مقررہ مدت کی نیت کی تو حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک یہی حکم ہے اور شافعیہ کے نزدیک اس پر تسلسل لازم نہ ہوگا، لیکن اگر قضائے حاجت کے علاوہ کسی اور ضرورت سے نکلا تو نئے سرے سے نیت کی ضرورت ہوگی۔

اور حنابلہ کے نزدیک اگر اعتکاف کے لئے کوئی مدت متعین کی مثلاً کوئی خاص مہینہ متعین کیا تو اس پر تسلسل لازم ہوگا، اور اگر مطلقاً ایک مہینے کی نذر مانی تو ایک ماہ کا اعتکاف لازم ہوگا، البتہ تسلسل اور عدم تسلسل کے سلسلہ میں ان کے دو اقوال ہیں۔ ایک قول حنفیہ کی طرح اور دوسرا قول شافعیہ کی طرح ہے جسے آجری نے اختیار کیا اور ابن شہاب وغیرہ نے اسے صحیح قرار دیا ہے، اور صاحب کشاف القناع نے صراحت کی ہے کہ تسلسل واجب ہے[۳]۔

اور شافعیہ کے نزدیک نذر مطلق میں تسلسل تفریق سے افضل ہے۔

(۱) کشاف القناع ۲/ ۳۴۹، بلغۃ السالک ۱/ ۲۵۴، مغنی المحتاج ۱/ ۴۵۳، حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۱۳۱، الفتاوی الہندیہ ۱/ ۲۱۴، مغنی المحتاج ۱/ ۴۵۴، حاشیۃ العدوی مع شرح ابی الحسن ۱/ ۴۰۹، حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۱۳۳ طبع بولاق، البحر الرائق ۲/ ۳۲۹ طبع العلمیہ۔

(۲) مغنی المحتاج ۱/ ۴۵۳ - ۴۵۴، المجموع ۶/ ۲۸۲، کشاف القناع ۲/ ۳۵۵۔

(۳) مغنی المحتاج ۱/ ۴۵۳، کشاف القناع ۲/ ۳۵۵۔

اور شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک اگر ایک دن کی نذر مانی تو اس میں تفریق جائز نہیں۔

اور اگر بیچ دن میں ایک دن کے اعتکاف کی نذر مانی تو اس پر اس وقت سے لے کر اگلے دن کے اس وقت تک کا اعتکاف اس پر لازم ہوگا تا کہ اس وقت سے ایک دن کا گذرنا متحقق ہو جائے لیکن دن کے اعتکاف کی نذر سے اس پر رات کا اعتکاف لازم نہ ہوگا، اس لئے کہ ان دونوں (شافعیہ، حنابلہ) کے نزدیک رات یوم میں داخل نہیں ہے۔

اور شافعیہ نے فرمایا کہ نیت کی وجہ سے رات یوم میں داخل ہو جائے گی[۱]، اور اگر کسی متعین مہینے کے اعتکاف کی نذر مانی اور اسے مطلق رکھا تو اس پر دن اور رات دونوں کا اعتکاف لازم ہوگا، مہینہ خواہ مکمل ہو یا ناقص۔ اور شافعیہ کے نزدیک بغیر کسی اختلاف کے ناقص کافی ہو جائے گا[۲]۔

واجب اعتکاف کے شروع کرنے کا وقت:

۲۲ - حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ اگر ایک دن کے اعتکاف کی نیت کی ہے تو وہ اپنی جائے اعتکاف میں فجر سے قبل داخل ہوگا، اور شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک اگر رات کی نیت کی ہے تو سورج غروب ہونے سے قبل داخل ہوگا، اس لئے کہ حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک صرف رات کی نذر ماننا صحیح نہیں ہے، اس لئے کہ رات میں روزہ نہیں ہے لیکن اگر رات کی نذر مانی خواہ جو بھی رات ہو تو مالکیہ کے نزدیک دن کے ساتھ رات کا اعتکاف لازم ہوگا، اس لئے

(۱) حاشیۃ الجمل ۲/ ۳۶۵ - ۳۶۶، کشاف القناع ۲/ ۳۵۴۔

(۲) المجموع ۶/ ۴۹۳، کشاف القناع ۲/ ۳۵۴۔

کہ اعتکاف کی کم سے کم مدت ایک دن ایک رات ہے[۱]، اور اگر مسلسل چند ایام کی نذر مانے تو رات دن کے تابع ہوگی مثلاً وہ شخص جس نے ماہ رمضان کے آخری عشرہ کے اعتکاف کی نذر مانی[۲]۔

نذر مانے ہوئے اعتکاف کے ساتھ روزہ کی نذر:

۲۳- یہ بات پہلے گذر چکی کہ حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک واجب اور مسنون اعتکاف روزہ کے بغیر صحیح نہیں، اور مستحب اعتکاف کے سلسلہ میں ان کا اختلاف ہے۔

اور اعتکاف کے ساتھ روزے کی نذر کے سلسلہ میں شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک چند اقوال ہیں:

الف- ان حضرات کا اس بات پر اتفاق ہے کہ اگر روزہ اور اعتکاف دونوں کی نذر مانی تو ان دونوں کو جمع کرنا لازم نہ ہوگا۔

ب- ان حضرات کا اس پر بھی اتفاق ہے کہ اگر روزہ کی حالت میں اعتکاف کرنے کی نذر مانی تو اس پر دونوں لازم ہوں گے۔

ج- اور اگر اعتکاف کی حالت میں روزہ رکھنے کی نذر مانی تو اس صورت میں ان کا اختلاف ہے، شافعیہ اور حنابلہ کا صحیح قول یہ ہے کہ وہ دونوں اس پر لازم ہوں گے اور انہوں نے تیسری اور دوسری صورت کے درمیان فرق کیا ہے کہ روزہ اعتکاف کا وصف ہوسکتا ہے، لیکن اعتکاف روزہ کا وصف نہیں ہوسکتا[۳]۔

(۱) کشاف القناع ۲/ ۳۵۴-۳۵۵، حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۴۴۳، بدائع الصنائع ۳/ ۱۰۶۰، المجموع ۶/ ۴۹۳، بلغۃ السالک ۱/ ۵۴۱-۵۴۲۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۴۵۲، بلغۃ السالک ۱/ ۵۳۹، کشاف القناع ۲/ ۳۵۵، المجموع ۶/ ۴۹۲۔

(۳) کشاف القناع ۲/ ۳۴۸-۳۴۹، مغنی المحتاج ۱/ ۴۵۳، الفروع ۳/ ۱۶۲۔

اعتکاف میں نماز کی نذر:

۲۴- شافعیہ کا مذہب یہ ہے کہ جس شخص نے یہ نذر مانی کہ نماز پڑھنے کی حالت میں اعتکاف کرے گا تو نماز اس پر لازم نہ ہوگی۔

اور حنابلہ کے نزدیک ان دونوں کو جمع کرنا اس پر لازم ہوگا، اس لئے کہ رسول اللہ علیہ السلام کا فرمان ہے: **"ليس على المعتكف صيام إلا أن يجعله على نفسه"**[۱] (معتکف پر روزے واجب نہیں ہیں الا یہ کہ وہ اسے اپنے اوپر لازم کرلے)۔

اور نفی سے استثناء اثبات ہے اور نماز کو روزہ پر قیاس کیا جائے گا اور اس لئے کہ نماز اور روزہ میں سے ہر ایک اعتکاف میں مقصود صفت ہے، لہذا نذر کی وجہ سے لازم ہوگی، لیکن اس پر پورے وقت میں نماز پڑھنا لازم نہ ہوگا بلکہ ایک یا دو رکعت اس کے لئے کافی ہوجائے گی، اس لئے کہ اگر نماز کی نذر مانی اور اسے مطلق رکھا[۲] (تو ایک دو رکعت کافی ہوجاتی ہے) اور ہم نے حنفیہ اور مالکیہ کی اس مسئلہ میں کوئی صراحت نہیں دیکھی اور بظاہر واجب نہیں ہے، واللہ اعلم۔

کسی متعین جگہ میں اعتکاف کی نذر:

۲۵- فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ اگر تینوں مساجد (مسجد حرام، مسجد نبوی اور مسجد اقصیٰ) میں سے کسی ایک میں اعتکاف کی نذر مانی تو نذر

(۱) حدیث: "ليس على المعتكف صيام..." کی روایت حاکم نے حضرت ابن عباسؓ سے مرفوعاً کی ہے اور یہ حدیث صحیح الاسناد ہے اور بخاری و مسلم نے اس کی روایت نہیں کی ہے۔ اور ذہبی نے کہا کہ یہ مسلم کی شرط کے مطابق ہے اور جو اس حدیث کے معارض ہے وہ صحیح نہیں ہے۔ اس کی روایت دارقطنی اور بیہقی نے اسی اسناد سے کی ہے اور ان دونوں نے اس کے موقوف ہونے کو راجح قرار دیا ہے (المستدرک ۱/ ۴۳۹ شائع کردہ دار الکتاب العربی، سنن الدارقطنی ۲/ ۱۹۹ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ المتحدہ، السنن الکبری للبیہقی ۴/ ۳۱۹ طبع الہند، نیل الاوطار ۴/ ۲۶۸ طبع المطبعۃ العثمانیہ المصریہ)۔

(۲) کشاف القناع ۲/ ۳۴۹، مغنی المحتاج ۱/ ۴۵۳۔

اس پر لازم ہوگی اور اس کا پورا کرنا ضروری ہوگا اور ان کے علاوہ دیگر مساجد میں اعتکاف کرنا اس کے لئے کافی نہ ہوگا، اس لئے کہ ان میں عبادت کی فضیلت دوسری مساجد کے مقابلے میں زیادہ ہے، لہذا تعیین کی وجہ سے یہ مساجد متعین ہوجائیں گی۔ اور ان میں سب سے افضل مسجد حرام ہے پھر مسجد نبوی پھر مسجد اقصیٰ۔ اور ان تین مسجدوں کے علاوہ کسی اور مسجد کو ان کے ساتھ شامل کرنا ممکن نہیں ہے، اس لئے کہ ان کی فضیلت دوسری مساجد پر نص سے ثابت ہے، نبی ﷺ نے ارشاد فرمایا: "صلاة في مسجدي هذا أفضل من ألف صلاة فيما سواه إلا المسجد الحرام وصلاة في المسجد الحرام أفضل من مائة ألف صلاة فيما سواه"[1] (میری اس مسجد کی ایک نماز مسجد حرام کے علاوہ دوسری مسجدوں کی ہزار نمازوں سے افضل ہے اور مسجد حرام کی ایک نماز دوسری مسجدوں کی ایک لاکھ نمازوں سے افضل ہے)۔

اور یہ منقول ہے کہ مسجد اقصیٰ کی نماز پانچ سو نمازوں کے برابر ہے[2]۔

---

(۱) حدیث: "صلاة في مسجدي هذا أفضل من ألف صلاة ..." کی روایت ابن ماجہ نے حضرت جابرؓ سے مرفوعا کی ہے اور حافظ بوصیری نے الزوائد میں فرمایا کہ حضرت جابرؓ کی حدیث کی اسناد صحیح ہے اور اس کے رجال ثقہ ہیں، (سنن ابن ماجہ ۱/ ۴۵۰ طبع عیسیٰ الحلبی) اور بخاری نے اس کے پہلے حصہ کی روایت ان الفاظ کے ساتھ کی ہے: "صلاة في مسجدي هذا خير من ألف صلاة فيما سواه إلا المسجد الحرام" حضرت ابوہریرہؓ سے مرفوعا کی ہے (فتح الباری ۳/ ۶۳ طبع السلفیہ)۔

(۲) حدیث: "إن الصلاة بالمسجد الأقصى..." کو منذری نے الترغیب والترہیب میں ذکر کیا ہے اور حضرت ابوالدرداء کے واسطے سے اس کی نسبت طبرانی، ابن خزیمہ اور بزار کی طرف کی ہے اور بزار کے الفاظ یہ ہیں: "فضل الصلاة في المسجد الحرام على غيره بمائة ألف صلاة، وفي مسجدي ألف صلاة، وفي مسجد بيت المقدس خمس مائة صلاة" (مسجد حرام میں نماز دوسری جگہ پر ایک لاکھ گنا افضل ہے اور میری =

تو نذر میں اگر افضل کو متعین کرلیا تو اس سے کم درجہ کی مسجد میں اعتکاف کافی نہ ہوگا، اس لئے کہ وہ اس کے برابر نہیں ہے۔

پس اگر کسی نے اپنی نذر میں مسجد حرام کو متعین کردیا تو مسجد نبوی اور مسجد اقصیٰ میں اعتکاف کافی نہ ہوگا اور اگر مسجد نبوی کو متعین کردیا تو مسجد اقصیٰ میں اعتکاف کافی نہ ہوگا اور اس کے برعکس صحیح ہوگا، لہذا اگر مسجد اقصیٰ کو متعین کیا تو مسجد نبوی اور مسجد حرام میں صحیح ہے اور اگر مسجد نبوی کو متعین کیا تو مسجد حرام میں جائز ہے[1]، لیکن اگر ان تینوں مساجد کے علاوہ کسی (خاص) مسجد میں اعتکاف کی نذر مانی تو کیا وہ لازم ہے یا نہیں؟ مالکیہ کا مذہب اور شافعیہ کا راجح مذہب اور حنابلہ کا صحیح قول یہ ہے کہ اس پر اس (خاص) مسجد میں اعتکاف کرنا لازم نہ ہوگا بلکہ وہ اس کے علاوہ کسی دوسری مسجد میں بھی ادا کرسکتا ہے[2]۔

اور اگر مسجد اتنی دور ہو کہ وہاں پہنچنے کے لئے سفر کرنا پڑے تو حنابلہ کے نزدیک اس کو اختیار ہے اور مالکیہ کا بھی ایک قول یہی ہے۔ قاضی ابویعلی وغیرہ کے نزدیک اسے جانے اور نہ جانے کے درمیان اختیار دیا جائے گا، اور بعض لوگوں نے مختصر سفر میں اباحت کے قول کو اختیار کیا ہے اور ابن عقیل اور شیخ تقی الدین ابن تیمیہ نے اسے جائز قرار نہیں دیا ہے۔ اسی طرح صحیح قول کی رو سے اگر جانے میں سفر کی ضرورت نہ پڑے تو بھی جانے اور نہ جانے میں اس کو اختیار ہے، لیکن "الواضح" میں ہے کہ پورا کرنا افضل ہے، صاحب الفروع نے کہا کہ یہ زیادہ ظاہر ہے[3]۔

= مسجد میں نماز ہزار گنا افضل ہے اور بیت المقدس کی مسجد میں نماز پانچ سو گنا افضل ہے) بزار نے کہا کہ اس کی اسناد حسن ہے (الترغیب والترہیب ۲/ ۵۴ مطبعة السعادة)۔

(۱) کشاف القناع ۲/ ۳۵۳، مغنی المحتاج ۱/ ۴۵۱۔

(۲) جواہر الإکلیل ۱/ ۱۵۸، الإنصاف ۳/ ۳۶۶-۳۶۷۔

(۳) الإنصاف ۳/ ۳۶۸، الدسوقی ۱/ ۵۴۷ طبع دار الفکر۔

اعتکاف میں شرط لگانا:

۲۶ - جمہور کا مذہب یہ ہے کہ واجب اعتکاف میں شرط لگانا جائز اور صحیح ہے اور مالکیہ کا مذہب اور شافعیہ کا قول اظہر کے مقابلے میں دوسرا قول یہ ہے کہ شرط لغو ہے، البتہ جمہور کا اس میں اختلاف ہے کہ شرط میں کن چیزوں کا داخل ہونا صحیح ہے اور کن چیزوں کا نہیں (۱)۔

تو حنفیہ فرماتے ہیں کہ اگر نذر کے وقت یہ شرط لگادی کہ وہ مریض کی عیادت، نماز جنازہ اور علم کی مجلس میں حاضر ہونے کے لئے نکلے گا تو یہ جائز ہے اور یہ امام ابوحنیفہ کے قول کے مطابق ہے، اور صاحبین کے نزدیک معاملہ میں زیادہ وسعت ہے اور مالکیہ کا معتمد قول یہ ہے کہ اگر معتکف نے یہ شرط لگائی کہ اگر بالفرض کوئی عذر ہوگیا یا کسی وجہ سے اعتکاف باطل ہوجائے گا تو اس پر قضا واجب نہ ہوگی۔ قضا کے ساقط ہونے کی یہ شرط لگانا اس کے لئے نفع بخش نہ ہوگا اور اس کی شرط لغو ہے اور اگر قضا کو واجب کرنے والا کوئی عمل پایا جائے گا تو اس پر قضا واجب ہوگی اور اس کا اعتکاف صحیح ہوگا، اور ان کا دوسرا قول یہ ہے کہ اعتکاف منعقد نہ ہوگا اور تیسرے قول میں تفصیل ہے کہ اگر اعتکاف شروع کرنے سے قبل شرط لگائی تو اعتکاف منعقد نہ ہوگا اور شروع کرنے کے بعد لگائی تو شرط لغو ہوجائے گی (۲)۔

اور حنابلہ نے فرمایا اور شافعیہ کا قول اظہر بھی یہی ہے کہ اعتکاف اپنے اوپر اس کے لازم کرنے سے واجب ہوا ہے، اس لئے اسی طرح واجب ہوگا جس طرح اس نے اپنے اوپر لازم کیا ہے۔

پس اگر معتکف کسی جائز اور مقصود عارض کی وجہ سے جو اعتکاف کے منافی نہیں ہے نکلنے کی شرط لگائے تو شرط صحیح ہوگی، پس اگر کسی خاص مقصد کے لئے نکلنے کی شرط لگائے مثلاً بیماروں کی عیادت تو اس کے لئے نکلے گا، کسی دوسرے کام کے لئے نہیں نکلے گا، خواہ وہ دوسرا کام اس سے زیادہ اہم ہو۔ اور اگر نکلنے کی شرط کسی عمومی کام کے لئے لگائے مثلاً کسی ایسے مشغلہ کے لئے جو اسے پیش آئے تو وہ ہر اہم دینی کام مثلاً جمعہ اور جماعت کے لئے یا جائز دنیوی کام مثلاً مقروض سے قرض کا مطالبہ کرنے کے لئے نکلے گا لیکن اسے حرام کام کے لئے نکلنے کا حق نہیں ہے، اور ان کے قول "مقصود" سے وہ صورت نکل گئی جس کی شرط لگائی ہو یا وہ صورت جو غیر مقصود ہو مثلاً تفریح یا دل بستگی مثلاً اپنے گھر والوں کے پاس آنا تو اگر ان میں سے کسی چیز کے لئے نکلنے کی شرط لگائی تو اس کی نذر منعقد نہیں ہوگی۔

اور حنابلہ فرماتے ہیں کہ اگر خرید و فروخت یا اجارہ کے لئے نکلنے کی شرط لگائی یا مسجد میں صنعت کے ذریعہ کمانے کی شرط لگائی تو یہ شرط بغیر کسی اختلاف کے صحیح نہ ہوگی۔

اور اگر کہے کہ جب میں بیمار پڑجاؤں گا یا مجھے کوئی عارض پیش آجائے گا تو اس کے لئے نکلوں گا تو صحیح مذہب کی رو سے اس کے لئے اپنی شرط پر عمل کرنے کی گنجائش ہے۔ اور اس کا محل شافعیہ کے نزدیک مسلسل اعتکاف میں ہے اور اس پر فوت شدہ کا تدارک لازم نہیں ہوگا گویا کہ اس نے یوں کہا کہ میں نے اس ماہ کی نذر مانی سوائے اتنے دنوں کے تو اس صورت میں ایک ماہ کی نذر ہوگی اور مشروط ایام اس سے مستثنیٰ ہوں گے۔

اور حنابلہ کے نزدیک شرط کا فائدہ مقررہ مدت میں قضا کا ساقط ہونا ہے۔

لیکن اگر مسلسل ایک ماہ کی نذر مانی تو مرض کے علاوہ کسی اور کام سے نکلنا اس کے لئے جائز نہ ہوگا اور مرض کے زمانے کی قضا اس پر لازم ہوگی، اس لئے کہ یہ ممکن ہے کہ یہاں اس کی شرط کو صرف تسلسل

---

(۱) حاشیۃ الطحطاوی علی الدر ۱/ ۴۷۶، مغنی المحتاج ۱/ ۴۵۷، المغنی ۳/ ۱۹۴-۱۹۵ طبع المجالۃ، القوانین الفقہیہ رص ۸۵ طبع دار القلم، کشاف القناع ۲/ ۳۵۹۔

(۲) الدسوقی ۱/ ۵۵۲، بلغۃ السالک ۱/ ۵۴۹۔

کی نفی پر محمول کیا جائے، لہذا وہ کم سے کم پر محمول ہوگا اور یہاں شرط سے یہ فائدہ ہوگا کہ بنا کرنا صحیح ہوگا اور قضا ساقط ہوجائے گی (۱)۔

اعتکاف کو فاسد کرنے والی چیزیں:

درج ذیل چیزیں اعتکاف کو فاسد کردیتی ہیں:

اول - جماع اور دواعی جماع:

۲۷ - فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ اعتکاف میں جماع حرام اور اعتکاف کو باطل کرنے والا ہے، خواہ رات کو ہو یا دن کو بشرطیکہ قصداً ہو، اسی طرح اگر اپنے اعتکاف کو بھول کر کرے تو جمہور کے نزدیک اعتکاف باطل ہوجائے گا، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: "وَلاَ تُبَاشِرُوْهُنَّ وَأَنْتُمْ عَاكِفُوْنَ فِي الْمَسَاجِدِ" (۲) (اور تم ان کے ساتھ مباشرت مت کرو جس زمانہ میں کہ تم اعتکاف والے ہو مسجدوں میں)۔

اور شافعیہ کا مذہب یہ ہے کہ جماع کی حرمت اور اس کا اعتکاف کو فاسد کرنا صرف ایسے ہی آدمی کی طرف سے ہوسکتا ہے جو اس کی حرمت کو جاننے والا اور اعتکاف کو یاد رکھنے والا ہو، خواہ اس نے مسجد میں جماع کیا ہو یا اس سے باہر جب وہ قضائے حاجت وغیرہ کے لئے نکلا ہو، اس لئے کہ جماع بدنی عبادت کے منافی ہے اور بطلان مستقبل کے اعتبار سے ہے، لیکن اعتکاف کا جو حصہ گذر چکا ہے وہ فی الجملہ باطل نہیں ہوگا۔ اس سلسلہ میں اختلاف اور تفصیل ہے جو فقہی کتابوں سے معلوم کی جاسکتی ہے اور دواعی جماع مثلاً چھونا اور بوسہ لینا تو وہ حنفیہ اور حنابلہ کے نزدیک اعتکاف کو فاسد کردیتا ہے۔ اور شافعیہ کا قول اظہر بھی یہی ہے بشرطیکہ اس سے انزال ہوجائے اور اگر انزال نہ ہوتو اس کا اعتکاف فاسد نہ ہوگا اور شافعیہ کے دوسرے دو

(۱) الانصاف ۳؍ ۳۷۶، مغنی المحتاج ۱؍ ۴۵۷۔

(۲) سورۂ بقرہ؍ ۱۸۷۔

قول یہ ہیں کہ چھونا اور بوسہ لینے سے مطلقاً اعتکاف باطل ہوجائے گا اور ایک قول یہ ہے کہ باطل نہ ہوگا۔

اور مالکیہ کا قول یہ ہے کہ اگر لذت کے ارادے سے بوسہ لے یا چھولے یا مباشرت کرے یا (ان افعال میں وہ) لذت پائے تو اس کا اعتکاف باطل ہوجائے گا اور وہ نئے سرے سے اعتکاف کرے گا، اور اگر کسی چھوٹی لڑکی کا بوسہ لیا جو قابل شہوت نہیں تھی یا رخصت ہونے کے لئے یا رحم کے جذبے سے اپنی بیوی کا بوسہ لیا اور نہ لذت کا ارادہ کیا اور نہ اسے لذت محسوس ہوئی تو اعتکاف باطل نہ ہوگا، پھر بوسہ میں شہوت کی شرط اس وقت ہے جب کہ منہ کا بوسہ نہ ہو، لیکن اگر منہ کا بوسہ لے گا تو ظاہر روایت کی رو سے شہوت کی شرط نہیں ہے، اس لئے کہ وطی کے مقدمات میں سے وہ چیزیں اسے باطل کردیتی ہیں جو وضو کو باطل کرتی ہیں۔

اور مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ مسجد کی کرامت اور تعظیم کی وجہ سے مطلقاً مسجد میں وطی کرنا حرام ہے اور معتکفہ عورت کے ساتھ وطی کرنے سے اس کا اعتکاف فاسد ہوجائے گا (۱)۔

اور جمہور کا مذہب یہ ہے کہ مسلسل نذر ماننے ہوئے اعتکاف کو فاسد کرنے والے جماع کی وجہ سے جو اس معتکف کی طرف سے ہو جسے اعتکاف یاد ہو اور جو اس کی حرمت کو جانتا ہو، اس پر کفارہ لازم نہ ہوگا۔

ابن المنذر کہتے ہیں کہ اکثر اہل علم کا مذہب یہ ہے کہ اس پر کفارہ نہیں ہوگا، اور یہ اہل مدینہ، اہل شام اور اہل عراق کا قول ہے۔

اور ماوردی کہتے ہیں کہ یہ حسن بصری اور زہری کے سوا تمام فقہاء کا قول ہے، یہ دونوں حضرات فرماتے ہیں کہ اس پر وہ کفارہ واجب ہے جو رمضان کے روزے میں وطی کرنے والے پر ہے۔

(۱) الدسوقی مع الشرح الکبیر ۱؍ ۵۴۴، مغنی المحتاج ۱؍ ۴۵۲، بدائع الصنائع ۳؍ ۱۰۷۱-۱۰۷۲، کشاف القناع ۲؍ ۳۶۱۔

اور حسن سے ایک دوسری روایت یہ ہے کہ وہ غلام آزاد کرے گا اور اگر وہ اس سے عاجز ہو تو ایک اونٹ قربان کرے گا اور اگر اس سے عاجز ہو تو بیس صاع کھجور صدقہ کرے گا(۱)، اور قاضی ابو یعلی فرماتے ہیں کہ اس میں کفارۂ ظہار ہے، اور ابو بکر فرماتے ہیں کہ اس میں کفارۂ یمین ہے۔

دوم- مسجد سے نکلنا:

۲۸- فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ مرد وعورت کا مسجد سے نکلنا (اسی طرح حنفیہ کے نزدیک عورت کا اپنے گھر کی مسجد سے نکلنا) اگر بلاضرورت ہو تو وہ واجب اعتکاف کو فاسد کر دیتا ہے، اور مالکیہ اور امام ابو حنیفہ نے (حسن کی روایت کی رو سے) واجب کے ساتھ مستحب اعتکاف کو بھی شامل کیا ہے، نکلنا خواہ تھوڑی دیر کے لئے ہو یا زیادہ دیر کے لئے۔

لیکن اگر کسی ضرورت کی وجہ سے نکلنا ہو تو تمام فقہاء کا اتفاق ہے کہ اعتکاف باطل نہ ہوگا، لیکن وہ حاجت جس میں اعتکاف فاسد اور ختم نہیں ہوتا(۲)، اس کے بارے میں ان کے درمیان اختلاف ہے، جو درج ذیل ہے:

الف- قضائے حاجت، وضو اور غسل واجب کے لئے نکلنا:

۲۹- فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ قضائے حاجت کے لئے اور اس غسل واجب کے لئے جس سے اعتکاف فاسد نہ ہوا ہو نکلنا مضر نہیں ہے، لیکن اگر اس کے بعد اس کا ٹھہرنا لمبا ہو جائے تو اس کا اعتکاف فاسد ہو جائے گا۔

ابن المنذر کہتے ہیں: اہل علم کا اس پر اتفاق ہے کہ معتکف اپنی جائے اعتکاف سے بول وبراز کے لئے نکل سکتا ہے، اس لئے کہ یہ ان چیزوں میں سے ہے جن کے بغیر چارہ نہیں، اور اسے مسجد میں کرنا ممکن نہیں، پس اگر اس ضرورت کی خاطر اس کے نکلنے سے اعتکاف باطل ہو جائے تو پھر کسی کا اعتکاف صحیح نہ ہوگا، اور اس لئے بھی کہ نبی ﷺ اعتکاف فرماتے تھے اور ہمیں معلوم ہے کہ وہ اپنی حاجت کے لئے نکلتے تھے اور حضرت عائشہؓ کی روایت ہے کہ: "أن النبي ﷺ كان لا يدخل البيت إلا لحاجة إذا كان معتكفاً"(۱) (نبی ﷺ جب معتکف ہوتے تو وہ گھر میں حاجت کے بغیر داخل نہیں ہوتے تھے)۔

اور حنفیہ اور حنابلہ کے نزدیک اس کے لئے مسجد میں دھونا، وضو کرنا اور غسل کرنا جائز ہے جب کہ مسجد کو ملوث نہ کرے۔

اور شافعیہ کے نزدیک اگر اس کے لئے مسجد میں وضو کرنا ممکن ہو تو زیادہ صحیح قول کی رو سے اس کے لئے نکلنا جائز نہ ہوگا اور دوسرا قول یہ ہے کہ جائز ہے(۲)۔

اور مالکیہ کا مذہب یہ ہے کہ اگر وہ قضائے حاجت کے لئے نکلے تو اس کا اپنے اہل وعیال کے گھر میں داخل ہونا مکروہ ہے جب کہ اس کی بیوی اس میں موجود ہو تاکہ اس پر اس کی طرف سے اچانک کوئی ایسی

---

(۱) المجموع ۶/۵۴۷، الإنصاف ۳/۳۸۰-۳۸۱، تبیین الحقائق ۱/۵۴۔ حاشیہ ابن عابدین ۲/۱۳۵ طبع بولاق، الدسوقی ۱/۵۳۴، المغنی ۳/۲۹۸ طبع الریاض۔

(۲) الشرح الکبیر مع حاشیۃ الدسوقی ۱/۵۴۳، تبیین الحقائق ۱/۳۵۰، حاشیہ ابن عابدین ۲/۴۴۵، کشاف القناع ۲/۳۵۶، الروضہ ۲/۴۰۴، بدائع الصنائع ۳/۱۰۷۱۔

(۱) حضرت عائشہؓ کی حدیث "أن النبي ﷺ كان لا يدخل البيت..." کی روایت بخاری (فتح الباری ۴/۲۷۳ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/۲۴۴ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۲/۴۴۵-۴۴۶، کشاف القناع ۲/۳۵۶، مغنی المحتاج ۱/۴۵۷، المجموع ۶/۵۰۱، ۵۰۳، بلغۃ السالک ۱/۵۴۴۔

چیز نہ پیش آجائے جو اس کے اعتکاف کو فاسد کردے [1]۔

اور اگر اس کے دو گھر ہوں تو شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک زیادہ قریب گھر میں جانا اس پر لازم ہوگا اور حنفیہ کا اس میں اختلاف ہے [2]۔

اور اگر وہاں کوئی وضو خانہ ہو جس سے وضو کرنا اس کو ناپسند ہو تو اسے اس سے پاکی حاصل کرنے کا مکلف نہیں بنایا جائے گا اور نہ اسے اپنے دوست کے گھر میں طہارت کا مکلف بنایا جائے گا، اس لئے کہ اس میں مروت کے منافی کام کرنے کا اندیشہ ہے اور دوست کے گھر میں وضو کرنے سے مزید احسان مند ہوگا۔

لیکن اگر وضو خانہ سے اس کو عار نہ ہو تو اسے وہاں وضو کرنے کا حکم دیا جائے گا [3]۔

مذکورہ بالا چیزوں کی خاطر نکلنے کے ساتھ فقہاء نے قے اور نجاست کو زائل کرنے کے لئے نکلنے کو بھی شامل کیا ہے، لہذا (اس غرض سے بھی) ان سب کے نزدیک اعتکاف فاسد نہ ہوگا [4]۔

اور جو شخص حاجت سے نکلا ہے اسے تیز چلنے کا حکم نہیں دیا جائے گا، بلکہ اسے اپنی عادت کے مطابق چلنے کا حق ہے [5]۔

ب- کھانے پینے کے لئے نکلنا:

۳۰- حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ کھانے پینے کے لئے نکلنا اس کے اعتکاف کو فاسد کردے گا جب کہ وہاں ایسا آدمی ہو جو اس کا کھانا لا سکتا ہو، اس لئے اس صورت میں نکلنے کی ضرورت نہیں ہے، لیکن اگر اسے کھانا لانے والا کوئی آدمی نہ ملے تو وہ نکل سکتا ہے اس لئے کہ یہ ایک ضروری کام کے لئے نکلنا ہے۔

اور شافعیہ اور حنابلہ میں سے قاضی کا مذہب یہ ہے کہ کھانے کے واسطے نکلنا اس کے لئے جائز ہے، اس لئے کہ مسجد میں کھانے میں شرم لگتی ہے، اسی طرح اگر مسجد میں پانی نہ ہو تو پینے کے لئے نکلنا جائز ہے۔

اور شافعیہ نے کھانے کے لئے نکلنے کے جواز کو اس صورت کے ساتھ خاص کیا ہے جب کہ اس کا اعتکاف ایسی مسجد میں ہو جس میں لوگ آتے جاتے ہوں، لیکن اگر اس مسجد میں لوگوں نے آنا جانا چھوڑ دیا ہو تو اسے نکلنے کا حق نہیں ہے [1]۔

ج- جمعہ اور عید کے غسل کے لئے نکلنا:

۳۱- مالکیہ کا مذہب یہ ہے کہ معتکف جمعہ، عید اور گرمی کی وجہ سے غسل کے لئے نکل سکتا ہے۔ اس صورت میں اعتکاف فاسد نہ ہوگا بخلاف جمہور کے [2]۔

اور شافعیہ اور حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ جمعہ اور عید کے غسل کے لئے نکلنا جائز نہیں ہے، اس لئے یہ غسل نفل ہے، واجب نہیں ہے اور ضرورت کے باب میں سے نہیں ہے اور اگر اس کی شرط لگادے تو نکلنا جائز ہوگا [3]۔

---

(۱) الشرح الصغیر مع بلغۃ السالک ۱/ ۵۴۴۔

(۲) المجموع ۶/ ۵۰۱، کشاف القناع ۲/ ۳۵۶۔

(۳) مغنی المحتاج ۱/ ۴۵۷، کشاف القناع ۲/ ۳۵۶، حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۴۴۵۔

(۴) مغنی المحتاج ۱/ ۴۵۷، کشاف القناع ۲/ ۳۵۶، بلغۃ السالک ۱/ ۵۴۶، حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۴۴۵۔

(۵) المجموع ۶/ ۵۰۲۔

---

(۱) مغنی المحتاج ۱/ ۴۵۷، حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۴۴۸-۴۴۹، المغنی ۳/ ۱۹۳ طبع الریاض، بلغۃ السالک ۱/ ۵۴۰۔

(۲) بلغۃ السالک ۱/ ۵۴۶۔

(۳) الفتاویٰ الہندیہ ۱/ ۲۱۱، حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۱۳۳، بلغۃ السالک ۱/ ۱۳۸، المجموع ۶/ ۱۲، مغنی المحتاج ۱/ ۴۵۷-۴۵۸۔ جہاں تک مسئلہ ہے صفائی ستھرائی

د-نماز جمعہ کے لئے نکلنا:

۳۲-جس شخص پر جمعہ واجب ہو اور اس کا اعتکاف مسلسل ہو اور ایسی مسجد میں اعتکاف کرے جس میں جمعہ کی نماز نہیں ہوتی تو وہ گنہگار ہوگا اور جمعہ کی نماز کے لئے نکلنا اس پر واجب ہے، اس لئے کہ جمعہ فرض ہے۔

پس اگر جمعہ کے لئے نکلے تو حنفیہ اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ جمعہ کے لئے نکلنا اس کے اعتکاف کو فاسد نہیں کرے گا، اس لئے کہ وہ ایک ضروری کام کے لئے نکلنا ہے جیسا کہ قضائے حاجت کے لئے نکلنا ہوتا ہے۔

سعید بن جبیر، حسن بصری، نخعی، احمد، عبد الملک بن الماجشون اور ابن المنذر اسی کے قائل ہیں۔

اور مالکیہ کا مذہب مشہور قول کی رو سے اور شافعیہ کا مذہب یہ ہے کہ نماز جمعہ کے لئے معتکف کے نکلنے سے اس کا اعتکاف فاسد ہوجائے گا اور اس پر نئے سرے سے اعتکاف کرنا ضروری ہوگا، اس لئے کہ نکلنے سے بچنا اس کے لئے ممکن ہے، اس طرح کہ وہ جامع مسجد میں اعتکاف کرے، لہذا جب اس نے ایسا نہیں کیا اور نکل گیا تو اس کا اعتکاف باطل ہوجائے گا اور شافعیہ نے اس صورت کو مستثنیٰ کیا ہے کہ اگر اس نے اپنے اعتکاف میں جمعہ کی نماز کے لئے نکلنے کی شرط لگادی ہے تو اس کی شرط صحیح ہوگی اور اس کے لئے نکلنے سے اس کا اعتکاف باطل نہ ہوگا[1]۔

اور حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ جمعہ کی نماز کے لئے نکلنا زوال کے وقت ہوگا اور جس کے اعتکاف کی مسجد دور ہو تو وہ ایسے وقت میں نکلے گا کہ جمعہ کی نماز پا سکے، لیکن حنابلہ اس کے لئے سویرے نکلنے کو جائز کہتے ہیں۔

اور اس بات پر ان کا اتفاق ہے کہ جمعہ کی نماز کے بعد اعتکاف کی جگہ پر جلد لوٹ کر آنا مستحب ہے، لیکن اس پر جلد آنا واجب نہیں ہے، اس لئے کہ وہ بھی اعتکاف کی جگہ ہے اور جمعہ کی نماز کے بعد ٹھہرنا مکروہ تنزیہی ہے، اس لئے کہ اس میں بلاضرورت اس چیز کی مخالفت ہے جس کا اس نے التزام کیا ہے[1]۔

ھ-بیماروں کی عیادت اور نماز جنازہ کے لئے نکلنا:

۳۳-فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ مریض کی عیادت اور نماز جنازہ کے لئے نکلنا جائز نہیں ہے، اس لئے کہ نکلنا ضروری نہیں ہے، لیکن حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک اگر ان دونوں کاموں کے لئے نکلنے کی شرط لگادے (تو نکلنا جائز ہے)، یہ حکم اس صورت میں ہے جب عیادت اور نماز جنازہ کے ارادہ سے نکلے، لیکن اگر قضائے حاجت کے لئے نکلے پھر کسی مریض کی عیادت کرلے یا نماز جنازہ میں شریک ہوجائے تو جمہور کے نزدیک جائز ہے، بشرطیکہ مریض کے پاس زیادہ دیر نہ ٹھہرے، یا نماز جنازہ کے بعد زیادہ دیر نہ ٹھہرے، اور اس کی صورت یہ ہے کہ مریض کے پاس صرف سلام کے بقدر ٹھہرے۔ اس لئے کہ حضرت عائشہؓ کا قول ہے: "إن كنت أدخل البيت للحاجة والمريض فيه فما أسأل عنه إلا وأنا مارة"[2] (اگر میں حاجت کے لئے گھر میں داخل ہوتی اور اس میں مریض ہوتا تو میں اس کے بارے میں صرف گذرتے ہوئے پوچھتی)۔

= کے مقصد سے غسل کے لئے نکلنے کا اگر اس کی ضرورت محسوس ہو تو کمیٹی کی رائے یہ ہے کہ اسے اعتکاف کے منافی قرار دینا مناسب نہیں ہے۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۴۴۵، بلغۃ السالک ۱/ ۲۵۰، کشاف القناع ۲/ ۳۵۷، المجموع ۶/ ۵۱۴، مغنی المحتاج ۱/ ۴۵۷، الدسوقی ۱/ ۵۴۳۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۴۴۵-۴۴۶، کشاف القناع ۲/ ۳۵۷۔

(۲) حضرت عائشہؓ کے اثر "إن كنت أدخل البيت للحاجة ..." کی روایت مسلم (صحیح مسلم ۱/ ۲۴۴ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے۔

اور سنن ابو داؤد میں انہیں سے مرفوعاً یہ روایت ہے: "أنه عليه الصلاة والسلام: كان يمرّ بالمريض، وهو معتكف، فيمرّ كما هو ولا يعرج يسأل عنه"[(۱)] (نبی علیہ الصلاۃ والسلام اعتکاف کی حالت میں مریض کے پاس گذرتے تو وہ اسی طرح گذر جاتے جیسا کہ وہ ہوتے اور اس کے بارے میں پوچھنے کے لئے نہیں ٹھہرتے)۔

پس اگر عرف کے لحاظ سے اس کا ٹھہرنا طویل ہوجائے یا وہ اپنے راستہ سے پھر جائے چاہے تھوڑی دیر کے لئے کیوں نہ ہو تو یہ جائز نہیں، اور امام ابو یوسف اور امام محمد کے نزدیک اگر (ٹھہرنا نصف دن سے زیادہ نہ ہو تو اعتکاف نہیں ٹوٹے گا)[(۲)]۔

اور مالکیہ مریض کی عیادت اور نماز جنازہ کے لئے نکلنے کی وجہ سے اعتکاف کے فاسد ہوجانے میں جمہور کے ساتھ ہیں، لیکن انہوں نے مریض والدین میں سے کسی ایک یا دونوں کی عیادت کے لئے نکلنے کو واجب قرار دیا ہے اور یہ ان دونوں کے ساتھ حسن سلوک کے تقاضے کی وجہ سے ہے، اس لئے کہ اس کی تاکید نذر ماننے ہوئے اعتکاف سے بھی زیادہ ہے اور اس نکلنے کی وجہ سے اس کا اعتکاف باطل ہوجائے گا اور وہ اس کی قضا کرے گا[(۳)]۔

و- بھول کر نکلنا:

۳۴- حنفیہ اور مالکیہ کا مذہب یہ ہے کہ مسجد سے نکلنا عمداً ہو یا سہواً اعتکاف کو باطل کردے گا، اور اس کی علت انہوں نے یہ بیان کی ہے کہ اعتکاف کی حالت یاد دلانے والی حالت ہے اور اس کا بھولنا شاذ ونادر ہوتا ہے اور عذر کا اعتبار اس میں ہے جس کا وقوع اکثر ہوتا ہو۔

اور شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ بھولے سے نکلنے کی صورت میں اعتکاف باطل نہ ہوگا[(۱)]، اس لئے کہ نبی ﷺ کا ارشاد ہے: "عفي لأمتي عن الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه"[(۲)] (میری امت سے غلطی اور بھول کو اور اس عمل کو جس پر اسے مجبور کیا جائے معاف کردیا گیا ہے)۔

---

(۱) حدیث حضرت عائشہؓ: "أنه عليه الصلاة والسلام كان يمر بالمريض..." کی روایت ابو داؤد نے کی ہے اور ابن حجر نے التلخیص میں اسے ضعیف قرار دیا ہے، (سنن ابی داؤد ۲/۸۳۶ طبع استنبول، التلخیص الحبیر ۲/۲۱۹)۔

(۲) مغنی المحتاج ۱/۴۵۸، نہایۃ المحتاج ۳/۲۲۳، البحر الرائق ۲/۳۲۵-۳۲۶، المغنی ۳/۱۹۵-۱۹۶، المجموع ۶/۵۱۰۔

(۳) الدسوقی مع الشرح الکبیر ۱/۵۴۳، ۵۴۸۔

(۱) الفتاویٰ الہندیہ ۱/۲۱۲، الحطاب ۲/۴۵۷، الدسوقی ۱/۵۴۵، حاشیہ ابن عابدین ۲/۴۴۷، المجموع ۶/۵۲۰-۵۲۱، کشاف القناع ۲/۳۵۸، الطحطاوی علی الدر ۱/۴۷۵، الطحطاوی علی مراقی الفلاح ص ۳۸۴۔

(۲) حدیث: "عفي لأمتي عن الخطأ و النسيان وما استكرهوا عليه ..." کی روایت ابن ماجہ نے حضرت ابوذر غفاریؓ سے مرفوعاً کی ہے اس کے الفاظ یہ ہیں: "إن الله تجاوز عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه" (اللہ نے میری امت سے خطا، بھول اور مجبور کئے جانے والی چیزوں سے درگذر فرمالیا ہے) حافظ بوصیری کہتے ہیں کہ اس کی اسناد ضعیف ہے جیسا کہ ابن ماجہ نے اس کی روایت اوزاعی عن عطاء عن ابن عباسؓ کے طریق سے ان الفاظ کے ساتھ کی ہے: "إن الله وضع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه" حافظ بوصیری فرماتے ہیں کہ اگر یہ انقطاع سے صحیح سالم ہو تو اس کی اسناد صحیح ہے اور ظاہر یہ ہے کہ یہ منقطع ہے اس کی دلیل یہ ہے کہ دوسرے طریق میں عبید بن عمیر کی زیادتی ہے اور حاکم نے اس کی روایت اوزاعی عن عطاء بن ابی رباح عن عبید بن عمیر عن حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما کے طریق سے اسی معنی کے ساتھ کی ہے اور کہا کہ یہ حدیث صحیح ہے شیخین کی شرط پر ہے اور شیخین نے اس کی روایت نہیں کی ہے اور ذہبی نے اس کے بارے میں سکوت اختیار کیا ہے ابن ابی حاتم اپنی علل میں لکھتے ہیں کہ میں نے اپنے والد سے اس حدیث کے بارے میں پوچھا جسے ولید بن مسلم نے اوزاعی سے انہوں نے عطاء سے انہوں نے حضرت ابن عباسؓ سے انہوں نے نبی ﷺ سے روایت کیا: "إن الله وضع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه" اور ولید نافع سے، وہ حضرت ابن عمرؓ سے اسی کے مثل روایت کرتے ہیں اور ولید، ابن ابی لہیعہ سے، وہ موسیٰ

ز-شہادت دینے کے لئے نکلنا:

۳۵- حنفیہ اور مالکیہ کا مذہب یہ ہے کہ گواہی دینے کے لئے نکلنا اعتکاف کو فاسد کردیتا ہے اور مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ جس شخص پر شہادت واجب ہے اس طرح کہ وہاں اس کے علاوہ کوئی دوسرا نہ ہو یا یہ کہ نصاب اس کے بغیر پورا نہ ہو تو وہ گواہی دینے کے لئے مسجد سے نہیں نکلے گا، بلکہ واجب یہ ہے کہ وہ اسے مسجد میں ادا کرے یا تو قاضی کی موجودگی میں یا اس کی گواہی (قاضی کے پاس) نقل کی جائے۔

اور شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ اگر گواہی دینا اس پر متعین ہو تو اس کے لئے نکلنا اس پر لازم ہے اور نہ نکلنے سے وہ گنہ گار ہوگا۔ اسی طرح گواہ بننے کے لئے اگر یہ متعین ہو تو اس کے لئے نکلنا جائز ہے اور اس نکلنے سے اس کا اعتکاف باطل نہ ہوگا، اس لئے کہ شافعیہ کے نزدیک اصح قول کی رو سے یہ نکلنا واجب ہے[1]، لیکن اگر یہ اس پر متعین نہ ہو تو نکلنے سے اس کا اعتکاف باطل ہوجائے گا۔

ح-مرض کی وجہ سے نکلنا:

مرض کی دو قسمیں ہیں:

۳۶-معمولی مرض جس کے ساتھ مسجد میں قیام کرنا دشوار نہ ہو، مثلاً دردسر اور معمولی بخار وغیرہ تو اس کی وجہ سے مسجد سے نکلنا جائز نہیں اگر اس کا اعتکاف نذر کی وجہ سے ہو اور مسلسل ہو اور اگر وہ نکلے گا تو اس کا اعتکاف فاسد ہوجائے گا، اس لئے کہ وہ نکلنے پر مجبور نہیں ہے۔

۳۷-لیکن وہ سخت مرض جس کے ساتھ مسجد میں ٹھہرنا مشکل ہو یا جس کے ساتھ مسجد میں رہنا ممکن نہ ہو، مثلاً یہ کہ اسے خدمت کی یا بستر کی یا ڈاکٹر کی طرف رجوع کرنے کی ضرورت پڑے تو حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ اس کے نکلنے سے اس کا اعتکاف فاسد ہوجائے گا، چنانچہ فتاوی ہندیہ میں ہے: اگر مرض کے عذر کی وجہ سے تھوڑی دیر کے لئے نکلے گا تو اس کا اعتکاف فاسد ہوجائے گا، فتاوی ظہیریہ میں ایسا ہی ہے، یہ معلوم رہے کہ امام ابو یوسف اور امام محمد کا مذہب نصف دن کے اعتبار کرنے کا ہے جیسا کہ پہلے گذرا۔

اور مالکیہ اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ مرض کی وجہ سے نکلنے سے نہ اعتکاف باطل ہوگا اور نہ تسلسل ختم ہوگا اور شفایاب ہونے کے بعد گذرے ہوئے پر بنا کرے گا۔ شافعیہ کے نزدیک یہی اصح ہے۔ اسی طرح اگر مرض ایسا ہے جس سے مسجد میں گندگی پھیلتی ہے مثلاً قے وغیرہ تو اس سے بھی تسلسل ختم نہیں ہوگا۔

لیکن بے ہوشی کی حالت میں نکلنے سے تمام فقہاء کے نزدیک اعتکاف ختم نہ ہوگا، اس لئے کہ وہ اپنے اختیار سے نہیں نکلا ہے۔

کاسانی لکھتے ہیں: اگر اس پر چند دنوں بے ہوشی طاری رہے یا جنون طاری ہوجائے تو اس کا اعتکاف فاسد ہوجائے گا اور جب وہ شفایاب ہوجائے تو اس پر لازم ہے کہ نئے سرے سے اعتکاف کرے، اس لئے کہ اعتکاف اس پر تسلسل کے ساتھ لازم تھا۔

اور شافعیہ کے نزدیک مرض اور بے ہوشی کو اعتکاف میں شمار کیا جائے گا[1] اور اسی مرض کے مفہوم میں شافعیہ کے نزدیک چور یا

= بن وردان سے وہ عامر سے اس کے مثل روایت کرتے ہیں تو میرے والد نے فرمایا کہ یہ احادیث منکر ہیں گویا کہ وہ موضوع ہیں اور یہ حدیث صحیح نہیں ہے اور اس کی اسناد ثابت نہیں ہے (سنن ابن ماجہ ۱/۵۶۹ طبع عیسی الحلبی، المستدرک ۲/۹۸ شائع کردہ دار الکتاب العربی، نصب الرایہ ۲/۶۵-۶۶ طبع دار المامون)۔

(۱) المجموع ۶/۵۱۴-۵۱۵، حاشیہ ابن عابدین ۲/۲۴۷، کشاف القناع ۲/۳۵۷، الدسوقی مع الشرح الکبیر ۱/۵۴۳۔

(۱) المجموع ۶/۵۱۶-۵۱۷، کشاف القناع ۲/۳۵۱، ۳۵۷-۳۵۸، الفتاوی الہندیہ ۱/۲۱۲، الدسوقی مع الشرح الکبیر ۱/۵۵۱-۵۵۲۔

آگ سے جلنے کا خوف بھی ہے [1]۔

ط- مسجد کے منہدم ہونے کی وجہ سے نکلنا:

۳۸- اگر مسجد منہدم ہوجائے اور وہ اس سے نکل جائے تاکہ دوسری مسجد میں اپنا اعتکاف مکمل کرے تو حنفیہ کے نزدیک ایسا کرنا استحساناً صحیح ہوگا، اسی طرح دوسرے فقہاء کے نزدیک بھی [2]۔

ی- حالت اکراہ میں نکلنا:

۳۹- فقہاء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ حکومت کی طرف سے جبر واکراہ کے سبب سے اعتکاف کے پورا ہونے سے قبل نکلنا اعتکاف کو فاسد نہیں کرے گا، لیکن حنفیہ نے کہا ہے کہ اکراہ سے اعتکاف اس وقت فاسد نہیں ہوتا ہے جب کہ معتکف اسی وقت دوسری مسجد میں داخل ہوجائے اور یہ ان کی طرف سے استحساناً ہے، لیکن اگر وہ دوسری مسجد میں داخل نہ ہو تو حکم اصل قیاس کے مطابق ہوگا، یعنی اعتکاف باطل ہوجائے گا [3]۔

ک- عذر کے بغیر معتکف کا نکلنا:

۴۰- یہ بات پہلے گذر چکی ہے کہ معتکف کا نکلنا اگر طبعی یا شرعی عذر کی بنیاد پر ہو تو اس کے لئے نکلنا جائز ہے۔ اس مسئلہ میں کچھ اختلاف ہے۔

لیکن اگر معتکف بغیر عذر کے نکلے گا تو اس کا اعتکاف فاسد

(۱) مغنی المحتاج ۱/ ۴۵۸۔

(۲) الانصاف ۳/ ۳۷۷، المجموع ۶/ ۵۲۲، ۵۲۳، الفتاوی الہندیہ ۱/ ۲۱۲، القوانین الفقہیہ رص ۸۵۔

(۳) الفتاوی الہندیہ ۱/ ۲۱۲، مغنی المحتاج ۱/ ۴۵۸، الدسوقی ۱/ ۵۴۹، کشاف القناع ۲/ ۳۵۷۔

ہوجائے گا، (فقہاء کے عذر کا لحاظ کرنے نہ کرنے کے لحاظ سے) خواہ نکلنے کا زمانہ تھوڑا ہی کیوں نہ ہو، حنفیہ میں سے صرف امام ابو یوسف اور امام محمد کا استثناء ہے کہ ان دونوں حضرات نے فاسد ہونے کے لئے یہ قید لگائی ہے کہ نصف دن سے زیادہ ہو [1]۔

ل- مسجد سے نکلنے کی حد:

۴۱- مسجد سے نکلنے کی حد یہ ہے کہ اپنے پورے جسم کے ساتھ نکلے اور اگر اس کے جسم کا بعض حصہ نکلا تو مضر نہیں ہے، اس لئے کہ حضرت عائشہؓ کا قول ہے: "كان رسول الله ﷺ يدني إليّ رأسه وأنا في حجرتي فأرجّل رأسه وأنا حائض" [2] (رسول اللہ ﷺ اپنے سر کو مجھ سے قریب کردیتے اور میں اپنے حجرے میں ہوتی اور میں ان کے سر میں کنگھی کرتی اس حال میں کہ میں حائضہ ہوتی)۔

م- کون سا حصہ مسجد میں شمار ہوتا ہے اور کون سا نہیں:

۴۲- فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ اس مسجد سے مراد جس میں اعتکاف صحیح ہے، مسجد کا وہ حصہ ہے جو نماز پڑھنے کے لئے بنایا گیا ہو۔

اور جہاں تک مسجد کے کشادہ حصہ کا تعلق ہے جو اس کا وہ میدان ہے جو اس سے قریب اسے وسعت دینے کے لئے بڑھایا گیا ہو اور اس کی احاطہ بندی کردی گئی ہو تو حنفیہ، مالکیہ اور صحیح قول کی رو سے حنابلہ کے کلام سے جو بات سمجھ میں آتی ہے، وہ یہ ہے کہ وہ مسجد میں

(۱) تبیین الحقائق ۱/ ۳۵۱، حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۱۳۳ طبع بولاق۔

(۲) حدیث حضرت عائشہؓ "كان رسول الله ﷺ يدني إليّ رأسه..." کی روایت بخاری (فتح الباری ۴/ ۲۷۳ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/ ۲۴۴ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے، الفاظ مسلم کے ہیں، دیکھئے کشاف القناع ۲/ ۳۶۰، مغنی المحتاج ۱/ ۴۵۷، بلغۃ السالک ۱/ ۵۴۰، حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۱۳۳ طبع بولاق۔

داخل نہیں ہے، اور صحیح کے مقابلہ میں ان کا دوسرا قول یہ ہے کہ وہ مسجد کا حصہ ہے، اور ابویعلی نے دونوں روایتوں کے درمیان اس طرح تطبیق دی ہے کہ وہ صحن جس کا احاطہ کردیا گیا ہو اور اس پر دروازہ ہو وہ مسجد کا حصہ ہے اور شافعیہ کا مذہب یہ ہے کہ مسجد کا میدان مسجد میں داخل ہے، لہذا اگر کوئی اس میں اعتکاف کرے تو اس کا اعتکاف صحیح ہوگا اور مسجد کی چھت کے بارے میں ابن قدامہ فرماتے ہیں کہ معتکف کے لئے مسجد کی چھت پر چڑھنا جائز ہے اور ہمارے علم کے مطابق اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔

اور مینار اگر مسجد میں ہو یا اس کا دروازہ مسجد میں ہو تو حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک وہ مسجد میں داخل ہے اور اگر اس کا دروازہ مسجد سے باہر ہو یا اس کے میدان میں ہو تو وہ شافعیہ کے نزدیک مسجد میں داخل ہے اور اس میں اعتکاف صحیح ہے۔ اور اگر اس کا دروازہ مسجد سے باہر ہو تو حنفیہ کے نزدیک اس میں معتکف کا اذان دینا جائز ہے، خواہ وہ مؤذن ہو یا کوئی دوسرا ہو، لیکن شافعیہ نے تنخواہ دار مؤذن اور بے تنخواہ کے مؤذن کے درمیان فرق کیا ہے، پس تنخواہ دار مؤذن اگر معتکف ہو تو اس کے لئے اس میں اذان دینا جائز ہے، دوسرے معتکف کے لئے نہیں۔ نووی نے کہا کہ یہی قول زیادہ صحیح ہے[1]۔

مفسدات میں سے تیسری چیز جنون ہے:

۴۳ - اگر معتکف پر جنون طاری ہوجائے اور جنون کا زمانہ مختصر ہو تو تمام فقہاء کے نزدیک اعتکاف فاسد نہیں ہوگا، لیکن اگر جنون کی مدت لمبی ہوجائے تو جمہور کا قول یہ ہے کہ وہ اعتکاف کو ختم نہیں کرے گا اور جب اسے افاقہ ہو تو وہ بنا کرلے گا، اور حنفیہ کے نزدیک قیاس کا تقاضا ہے کہ جنون کی وجہ سے روزہ کے ساقط ہونے کی طرح اعتکاف بھی ساقط ہوجائے، لیکن استحسان یہ ہے کہ اگر اس کا جنون ایک سال یا اس سے زیادہ دراز ہوجائے تو وہ قضا کرے گا۔ استحسان کی وجہ یہ ہے کہ رمضان کے روزہ میں قضاء کا ساقط ہونا دفع حرج کے لئے تھا، اس لئے کہ جنون جب دراز ہوجاتا ہے تو بہت کم دور ہوتا ہے۔ اس صورت میں رمضان کا روزہ اس پر مکرر ہوگا اور اس کی قضا میں اسے حرج لاحق ہوگا اور اعتکاف میں یہ بات نہیں پائی جاتی ہے[1]، اور حنابلہ نے اس میں اختلاف کیا ہے کہ کیا وہ بنا کرے گا یا نئے سرے سے اعتکاف کرے گا؟ یہ اس بنا پر کہ روزہ کے باطل ہونے میں ان کا اختلاف ہے[2]۔

چہارم - ارتداد:

۴۴ - ارتداد کی وجہ سے تمام فقہاء کے نزدیک اعتکاف باطل ہوجاتا ہے، لیکن اگر وہ توبہ کرلے اور اسلام قبول کرلے تو کیا نئے سرے سے اعتکاف کرنا واجب ہوگا؟

حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ اس کے توبہ کرنے کے بعد نئے سرے سے اعتکاف واجب نہ ہوگا، تو جو اعتکاف اس کے ارتداد کی وجہ سے باطل ہوگیا اس سے اس کی قضا بھی ساقط ہوجائے گی اور وہ گذرے ہوئے پر بنا نہیں کرے گا۔ اس لئے کہ اللہ تعالی کا قول ہے: "قُلْ لِلَّذِيْنَ كَفَرُوْا إِنْ يَّنْتَهُوْا يُغْفَرْ لَهُمْ مَا قَدْ سَلَفَ"[3] (آپ ان کافروں سے کہہ دیجئے کہ اگر یہ لوگ

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۴۴۵، المجموع ۶/ ۵۰۶-۵۰۷، الانصاف ۳/ ۳۶۴، ۳۶۵، الدسوقی ۱/ ۵۴۷، الزرقانی ۲/ ۲۲۴، کشاف القناع ۲/ ۳۵۲، المغنی ۳/ ۱۹۷ طبع الریاض۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۱۳۶۔

(۲) الفروع ۳/ ۱۴۸، المجموع ۶/ ۵۱۸، الدسوقی ۱/ ۵۵۱، بدائع الصنائع ۳/ ۱۰۷۶۔

(۳) سورۂ انفال/ ۳۸۔

باز آجائیں گے تو ان کے سارے گناہ جو پہلے ہو چکے ہیں سب معاف کردئے جائیں گے)۔

اور رسول اللہ ﷺ کا فرمان ہے: "الإسلام يجبُّ ما كان قبله" (۱) (اسلام سابقہ گناہوں کو ختم کر دیتا ہے)۔

اور شافعیہ کا مذہب یہ ہے کہ نئے سرے سے اعتکاف کرنا واجب ہے (۲)۔

پنجم - نشہ:

۴۵ - حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ شی حرام (کے استعمال) سے جو نشہ ہو وہ اعتکاف کو فاسد کر دیتا ہے، اگر نشہ حرام سبب کی وجہ سے ہو تو مالکیہ اور شافعیہ کا مذہب بھی یہی ہے، اور حنفیہ کی رائے یہ ہے کہ اگر یہ رات میں واقع ہو تو مفسد نہیں ہے، لیکن اگر دن میں ہو تو روزہ باطل ہو جائے گا، لہذا اعتکاف بھی باطل ہو جائے گا، اس لئے کہ وہ بے ہوشی کی طرح ہے، تسلسل کو ختم نہیں کرتا ہے، اور مالکیہ نے حرام نشہ کے ساتھ (سن اور بے ہوش کرنے والی دوا) کے استعمال کو بھی لاحق کیا ہے جب کہ وہ بے حس کر دے (۳)۔

ششم - حیض ونفاس:

۴۶ - حیض اور نفاس والی عورت پر واجب ہے کہ وہ مسجد سے نکل

(۱) حدیث: "الإسلام يجب ما كان قبله..." کی روایت ابن سعد نے طبقات میں زبیرؓ بن العوام اور جبیرؓ بن مطعم سے کی ہے اور مناوی نے طبرانی کی طرف اس کی نسبت کی ہے اور البانی نے اس پر صحیح کا حکم لگایا ہے، (فیض القدیر ۳/ ۱۷۹-۱۸۰ طبع مکتبۃ التجاریہ صحیح الجامع الصغیر تحقیق الالبانی ۲/ ۱۱ ۳ شائع کردہ المکتب الاسلامی)۔

(۲) مغنی المحتاج ۱/ ۴۵۵، کشاف القناع ۲/ ۳۶۲، بدائع الصنائع ۳/ ۱۰۷۶، الشرح الکبیر مع الدسوقی ۱/ ۵۴۳۔

(۳) بدائع الصنائع ۳/ ۱۰۷۴، الدسوقی مع الشرح الکبیر ۱/ ۵۴۴، مغنی المحتاج

جائے، اس لئے کہ ان دونوں کے لئے مسجد میں ٹھہرنا حرام ہے اور اس لئے بھی کہ حیض ونفاس روزوں کو ختم کر دیتے ہیں۔

اور حائضہ اور نفساء کے لئے (مسلسل اعتکاف کی نذر میں) محض عذر کے زائل ہونے کے فوراً بعد بنا کرنا واجب ہے، اگر تاخیر کریں گی تو اعتکاف باطل ہو جائے گا اور حیض ونفاس کا زمانہ اعتکاف میں شمار نہ ہوگا۔

لیکن مستحاضہ عورت سے اگر مسجد کے گندا ہونے کا اندیشہ نہ ہو تو وہ اپنے اعتکاف سے نہیں نکلے گی اور اگر نکلے گی تو اس کا اعتکاف باطل ہو جائے گا (۱)۔

اور شافعیہ نے حیض ونفاس کی وجہ سے اعتکاف کے ختم نہ ہونے کے لئے یہ شرط لگائی ہے کہ اعتکاف کی مدت ایسی نہ ہو کہ حیض سے خالی ہو سکے اور اگر اعتکاف کی مدت ایسی ہو کہ حیض سے خالی ہو سکتی ہے تو قول اظہر کی رو سے تسلسل ختم ہو جائے گا، اس لئے کہ مسلسل اعتکاف کرنا ممکن ہے اس طور پر کہ اسے طہارت کے فوراً بعد شروع کرے اور دوسرا قول یہ ہے کہ ختم نہ ہوگا، اس لئے کہ جنس حیض ان امور میں سے ہے جو فی الجملہ مکرر ہوا کرتے ہیں، اس لئے وہ تسلسل میں مؤثر نہ ہوگا جیسے کہ قضاء حاجت۔

اور حنابلہ فرماتے ہیں کہ اگر مسجد میں صحن نہ ہو تو عورت حیض اور نفاس کی وجہ سے اپنے گھر جائے گی، اس سلسلہ میں تفصیل ہے جو ان کی کتابوں میں دیکھی جا سکتی ہے (۲)۔

= ۱/ ۴۵۴-۴۵۵، کشاف القناع ۲/ ۳۶۲۔

(۱) بلغۃ السالک مع الشرح الکبیر ۱/ ۵۴۸، مغنی المحتاج ۱/ ۴۵۵، ۴۵۸، حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۱۳۳ طبع بولاق، الإنصاف ۳/ ۳۷۴، کشاف القناع ۲/ ۳۵۸، حاشیۃ الطحطاوی علی الدر المختار ۱/ ۴۷۳۔

(۲) مغنی المحتاج ۱/ ۴۵۵، ۴۵۸، الإنصاف ۳/ ۳۷۴۔

معتکف کے لئے مباح اور مکروہ امور:

۴۷- علماء نے معتکف کے لئے فضول قول وعمل کو مکروہ قرار دیا ہے، البتہ کون سے امور مکروہ سمجھے جائیں گے اور کون سے مباح اس سلسلہ میں ان کا اختلاف ہے جس کی تفصیل درج ذیل ہے:

الف- کھانا، پینا اور سونا:

تمام فقہاء کے نزدیک معتکف کے لئے مسجد میں کھانا پینا اور سونا مباح ہے اور مالکیہ نے اس پر یہ اضافہ کیا ہے کہ جس شخص کے پاس ایسا آدمی نہ ہو جو اس کی ضرورت کی چیزیں یعنی کھانا پانی لا سکے اس کا اعتکاف کرنا مکروہ ہے، لیکن معتکف مسجد ہی میں سوئے گا، اس لئے کہ سونے کے لئے اس کا نکلنا عذر نہیں ہے اور کسی نے یہ ذکر نہیں کیا ہے کہ سونے کے لئے نکلنا جائز ہے[۱]۔

ب- مسجد میں عقود اور صنعت:

۴۸- اگر اسے اپنے لئے یا اپنے اہل وعیال کے لئے ضرورت ہو تو مسجد میں عقد بیع، عقد نکاح اور رجعت کرنا جائز ہے، حنفیہ اور شافعیہ نے اس کی صراحت کی ہے لیکن اگر تجارت کی غرض سے ہو تو یہ مکروہ ہے، اور حنابلہ کے نزدیک معتکف کے لئے خرید فروخت جائز نہیں، مگر اس چیز کے لئے جو اس کے لئے ضروری ہو اور بیع وشراء مسجد سے باہر ہو اور یہ اس کے لئے باہر کھڑا نہ ہو، لیکن اگر وہ اس کے لئے نکلے گا تو تمام حضرات کے نزدیک اس کا اعتکاف فاسد ہو جائے گا۔

اور مالکیہ کے نزدیک جائز ہے کہ وہ مسجد کے اندر اپنی مجلس میں اپنا نکاح کرے اور اس شخص کا نکاح کرے جو اس کی ولایت میں ہے، نہ کہیں منتقل ہو، نہ لمبی مدت اس میں صرف کرے ورنہ مکروہ ہوگا[۱]۔

اور حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ مسجد میں سامان کا حاضر کرنا مکروہ تحریمی ہے، اس لئے کہ مسجد اس جیسی چیزوں سے بچائی جاتی ہے[۲]۔

۴۹- اور مالکیہ کا مذہب یہ ہے کہ معتکف کے لئے کتابت کرنا مکروہ ہے اگر چہ قرآن ہو یا کوئی علم ہو بشرطیکہ زیادہ ہو، اور اگر تھوڑا ہو تو کوئی حرج نہیں ہے اگر چہ اس کا ترک کرنا ہی بہتر ہے۔

اور ابن وہب سے منقول ہے کہ اس کے لئے ثواب کے واسطے قرآن کا لکھنا جائز ہے، اجرت کے لئے نہیں بلکہ اس مقصد کے لئے کہ جو شخص محتاج ہو وہ اسے پڑھے اور نفع اٹھائے۔

اور شافعیہ کا مذہب یہ ہے کہ مسجد میں سلائی اور کتابت جیسی صنعتیں مکروہ نہیں ہیں جب تک کہ ان کی کثرت نہ ہو اور اگر وہ کثرت سے ایسا کرے تو مسجد کے احترام کی وجہ سے مکروہ ہے، سوائے علم کی کتابت کے کہ اس کی کثرت مکروہ نہیں ہے، اس لئے کہ علم کی تعلیم کی وجہ سے وہ طاعت ہے۔

لیکن اگر سلائی اور خرید فروخت جیسے معاوضات بلاضرورت پیشے کے طور پر اختیار کر لے تو خواہ کم ہی کیوں نہ ہوں مکروہ ہے[۳]۔

اور حنابلہ فرماتے ہیں کہ مسجد میں سلائی وغیرہ جیسی صنعت کے ذریعہ کمانا حرام ہے، خواہ یہ عمل کثیر ہو یا قلیل اور محتاج آدمی ایسا کرے یا غیر محتاج سب کا حکم ایک ہے[۴]۔

---

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۴۴۸، الدسوقی ۱/ ۵۴۷-۵۴۸، کشاف القناع ۲/ ۳۵۶، مغنی المحتاج ۱/ ۴۵۷-۴۵۸۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۴۴۸-۴۴۹، الدسوقی ۱/ ۵۴۸، مغنی المحتاج ۱/ ۴۵۲، کشاف القناع ۲/ ۳۶۲، المغنی ۳/ ۲۰۹ طبع الریاض۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۴۴۹۔

(۳) الدسوقی ۱/ ۵۴۸، مغنی المحتاج ۱/ ۴۵۲۔

(۴) الانصاف ۳/ ۳۸۶۔

ج-خاموش رہنا:

۵۰-حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ اعتکاف کی حالت میں خاموشی کو اگر عبادت سمجھ کر اختیار کرے تو یہ مکروہ تحریمی ہے، لیکن اگر اسے عبادت نہ سمجھے تو مکروہ نہیں ہے، اس لئے کہ حدیث میں ہے: "من صمت نجا"(۱) (جو خاموش رہا اس نے نجات پائی)۔

اور غیبت، قبیح شعر پڑھنے اور سامان وغیرہ کی تشہیر سے خاموشی اختیار کرنا واجب ہے۔

اور حنابلہ فرماتے ہیں کہ خاموشی کے ذریعہ تقرب حاصل کرنا اسلامی شریعت میں نہیں ہے۔ ابن عقیل کہتے ہیں کہ رات تک خاموش رہنا مکروہ ہے اور موفق اور مجد کہتے ہیں کہ ظاہر اخبار سے اس کا حرام ہونا معلوم ہوتا ہے اور "الکافی" میں اسے جزم کے ساتھ کہا گیا ہے، صاحب "الاختیارات" کہتے ہیں: خاموش رہنے میں تحقیق یہ ہے کہ خاموشی اگر اتنی لمبی ہو کہ واجب کلام بھی چھوٹ جائے تو حرام ہوگی۔ اسی طرح اگر مستحب کلام سے جان بوجھ کر خاموشی اختیار کرے (تو حرام ہے) اور کلام حرام سے خاموشی اختیار کرنا تو واجب ہے اور فضول بات سے خاموشی اختیار کرنا مناسب ہے اور اگر کوئی خاموش رہنے کی نذر مانے تو وہ اسے پورا نہیں کرے گا، اس لئے کہ حضرت علیؓ کی حدیث ہے، وہ فرماتے ہیں: "حفظت من النبي ﷺ أنه قال: لا صمات يوم إلى الليل"(۲) (میں نے نبی ﷺ سے یہ بات یاد کی کہ آپ ﷺ نے فرمایا کہ دن سے لے کر رات تک خاموش نہ رہا جائے)۔

د-کلام:

۵۱-معتکف کے لئے مناسب یہ ہے کہ وہ صرف بھلی بات بولے اور قرآن کی تلاوت علم، رسول اللہ ﷺ پر درود پڑھنے اور ذکر میں مشغول رہے، اس لئے کہ یہ عبادت در عبادت ہے اور مثلاً رسول اللہ ﷺ کی سیرت، انبیاء علیہم السلام کے واقعات اور صالحین کی حکایات کا درس و مذاکرہ کرے۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ معتکف کے لئے خیر کی بات کے سوا کوئی بات کرنا مکروہ تحریمی ہے، اور خیر کی بات وہ ہے جس میں گناہ نہیں۔ مالکیہ کے نزدیک ذکر، تلاوت اور نماز کے علاوہ دوسری چیزوں میں مشغول رہنا مکروہ ہے، لیکن ان تین چیزوں کا کرنا مستحب ہے۔

حنابلہ فرماتے ہیں کہ لڑائی جھگڑا اور زیادہ بکواس وغیرہ جیسی لایعنی باتوں سے پرہیز کرنا اس کے لئے مستحب ہے، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے: "من حسن إسلام المرء تركه ما لا يعنيه"(۱) (آدمی کے اسلام کی خوبی یہ ہے کہ لایعنی باتوں کو

---

(۱) حدیث: "من صمت نجا..." کی روایت ترمذی نے حضرت عبداللہ بن عمروؓ سے مرفوعاً کی ہے اور کہا کہ یہ حدیث غریب ہے۔ ہم اسے نہیں جانتے ہیں مگر ابن لہیعہ کے واسطے سے اور ابوعبدالرحمن حبلی ہی عبداللہ بن یزید ہیں، اور منذری نے اسے الترغیب والترہیب میں نقل کیا ہے اور کہا کہ ترمذی نے اسے روایت کیا ہے اور کہا کہ یہ حدیث غریب ہے اور طبرانی نے روایت کیا ہے اور اس کے تمام راوی ثقہ ہیں، (سنن ترمذی ۴/ ۶۶۰ طبع استنبول، الترغیب والترہیب ۵/ ۱۷۰ طبع مطبعۃ السعادہ)۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۴۴۹، کشاف القناع ۲/ ۳۶۲-۳۶۳ اور حدیث:

= "لا صمات يوم إلى الليل..." کی روایت ابوداؤد نے حضرت علی بن ابی طالبؓ سے کی ہے۔ منذری کہتے ہیں کہ اس کی اسناد میں محمد بن المدنی الجاری ہیں۔ بخاری فرماتے ہیں کہ محدثین ان کے بارے میں کلام کرتے ہیں اور ابن حبان کہتے ہیں کہ انہوں نے جو روایات لی ہیں ان سے بچنا ضروری ہے اور عقیلی نے اس حدیث کو ذکر کیا اور یہ ذکر کیا کہ یحییٰ اس کی متابعت نہیں کرتے، اور صاحب عون المعبود فرماتے ہیں کہ یہ حدیث جابر بن عبداللہ اور انس بن مالک سے مروی ہے اور ان دونوں میں کوئی ایسی چیز نہیں ہے جو ثابت ہو اور مناوی نے نووی سے ان کا یہ قول نقل کیا ہے کہ اس کی اسناد اچھی ہے (عون المعبود ۳/ ۴۷ طبع الہند، فیض القدیر ۶/ ۴۴۴ طبع المکتبۃ التجاریہ)۔

(۱) حدیث: "من حسن إسلام المرء تركه مالا يعنيه..." کی روایت

چھوڑ دے)، اس لئے کہ وہ غیر اعتکاف میں مکروہ ہے تو اعتکاف میں بدرجۂ اولی مکروہ ہوگا۔

اور خلال نے عطاء سے روایت کی ہے کہ انہوں نے فرمایا: وہ حضرات (صحابہ) فضول باتوں کو ناپسند فرماتے تھے اور وہ اللہ کی کتاب کی تلاوت، امر بالمعروف، نہی عن المنکر یا معاش کے سلسلہ میں ضروری باتیں کرنے کے علاوہ کو فضول بات شمار کرتے تھے [1]۔

اور مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک معتکف کے لئے علم کی تدریس، فقہاء کے مناظرے اور اس طرح کے دوسرے ان امور میں مشغول ہونا مکروہ ہے، جو ان عبادات میں سے نہیں ہیں جن کا نفع اس کی ذات کے لئے خاص ہو، اس لئے کہ نبی ﷺ اعتکاف فرماتے تھے اور آپ ﷺ سے اپنی ذات کے ساتھ مخصوص عبادات کے سوا دوسرے امور میں مشغول ہونا منقول نہیں ہے۔

اور مالکیہ میں سے ابن وہب اور حنابلہ میں سے ابوالخطاب کے نزدیک مذکورہ اعمال مستحب ہیں، اس لئے کہ وہ نیکی کے قبیل سے ہیں، بشرطیکہ ان سے طاعت کا قصد کیا جائے فخر ومباہات کا نہیں [2]۔

ھ-خوشبو اور لباس:

۵۲-مالکیہ اور شافعیہ کے نزدیک معتکف کے لئے جائز ہے کہ رات میں یا دن میں طرح طرح کی خوشبو استعمال کرے، مالکیہ کے نزدیک خواہ مرد ہو یا عورت، ان کے مذہب میں مشہور قول یہی ہے۔

اسی طرح مالکیہ اور شافعیہ کے نزدیک ناخن اور مونچھ کا کاٹنا جائز ہے، البتہ مالکیہ نے یہ قید لگائی ہے کہ جب وہ کسی عذر کی وجہ سے نکلے تو مسجد سے باہر یہ کام کرے۔

لیکن سر منڈانے کے بارے میں مالکیہ کہتے ہیں کہ مطلقاً مکروہ ہے إلا یہ کہ اسے ضرر لاحق ہو۔

اور شافعیہ نے مزید صراحت کی ہے کہ اصل اباحت کی بنیاد پر اچھے کپڑے پہننا جائز ہے۔

اور حنابلہ فرماتے ہیں کہ معتکف کے لئے مستحب ہے کہ اونچے (قیمتی) کپڑے استعمال نہ کرے اور اعتکاف سے قبل اس کے لئے جو امور مباح ہیں ان سے لطف اندوز نہ ہو اور خوشبو اس کے لئے مکروہ ہے، امام احمد فرماتے ہیں کہ مجھے یہ پسند نہیں کہ وہ خوشبو استعمال کرے [1]۔

= ترمذی نے حضرت ابوہریرہؓ سے مرفوعا کی ہے اور کہا کہ یہ حدیث غریب ہے۔ ہم ابوسلمہ عن ابی ہریرہ عن النبی ﷺ کی اس حدیث کو صرف اسی سند سے جانتے ہیں، اور مالک اور ترمذی نے اس کی روایت انہیں کے طریق سے علی ابن الحسین سے مرسلا کی ہے۔ موطا کے محقق محمد فواد عبدالباقی نے کہا کہ یہ حدیث حسن ہے بلکہ صحیح ہے (تحفۃ الاحوذی ۶/ ۶۰۶، ۶۰۹ شائع کردہ المکتبۃ السلفیہ، الموطا للامام مالک ۲/ ۹۰۳ طبع عیسی الحلبی)۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۴۴۹-۴۵۰، الدسوقی ۱/ ۵۴۸، الجمل ۲/ ۳۶۴، کشاف القناع ۲/ ۳۶۴۔

(۲) الدسوقی ۱/ ۵۴۸، کشاف القناع ۲/ ۳۶۳-۳۶۴۔

اعتمار

دیکھئے: "عمرة"۔

(۱) الدسوقی ۱/ ۵۴۹، مغنی المحتاج ۱/ ۴۵۲، کشاف القناع ۲/ ۳۶۴۔

اعتمام

دیکھئے: ''عمامہ''۔

اعتناق

دیکھئے: ''معانقہ'' اور ''اعتقاد''۔

اعتیاد

دیکھئے: ''عادت''۔

اعتیاض

تعریف:

۱- اعتیاض کا معنی لغت میں عوض لینا ہے اور استعاضہ کا معنی عوض طلب کرنا ہے[۱]۔

اس لفظ کا فقہی استعمال بھی اسی معنی میں ہے اور فقہاء کبھی استعاضہ کا اطلاق عوض لینے پر بھی کرتے ہیں۔

اجمالی حکم:

۲- اعتیاض اس نوعیت کے تصرفات میں سے ہے جو فی الجملہ جواز کے طور پر مشروع ہے، جب کہ وہ ایسے شخص کی طرف سے ہو جو تصرف کا اہل ہو اور ایسی چیز میں ہو جس میں تصرف کرنا اس کے لئے جائز ہے، سوائے ان امور کے جن میں تصرف کرنا خلاف شرع ہے، یا جن کے ساتھ دوسرے کا حق متعلق ہے اور اس کی دلیل اللہ تعالی کا یہ قول ہے: "يٰأَيُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُوْا لاَ تَأْكُلُوْا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلاَّ أَنْ تَكُوْنَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِّنْكُمْ"[۲] (اے ایمان والو! آپس میں ایک دوسرے کے مال ناحق طور پر مت کھاؤ لیکن کوئی تجارت ہو جو باہمی رضامندی سے ہو تو کوئی مضائقہ نہیں)۔ اور اللہ تعالی کا یہ قول ہے: "فَإِنْ أَرْضَعْنَ لَكُمْ فَآتُوْهُنَّ

(۱) المصباح المنیر، مختار الصحاح مادہ (عوض)۔

(۲) سورۂ نساء ۲۹۔

أُجُوْرَهُنَّ"،[1] (پھر اگر وہ عورتیں تمہارے لئے دودھ پلا دیں تو تم ان کو اجرت دو)۔ اور اللہ تعالیٰ کا قول ہے: "فَلاَ جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيْمَا افْتَدَتْ بِهِ"[2] (تو دونوں پر کوئی گناہ نہ ہوگا اس میں جس کو دے کر عورت اپنی جان چھڑا لے)، اور اللہ تعالیٰ کا یہ قول ہے: "فَكَاتِبُوْهُمْ إِنْ عَلِمْتُمْ فِيْهِمْ خَيْرًا"[3] (تو ان کو مکاتب بنا دیا کرو اگر ان میں بہتری پاؤ)، اور نبی ﷺ کا یہ قول ہے: "الصلح جائز بين المسلمين إلا صلحاً حرّم حلالاً أو أحلّ حراماً"[4] (مسلمانوں کے درمیان صلح جائز ہے سوائے اس صلح کے جو کسی حلال کو حرام یا کسی حرام کو حلال کرے)۔

اور حکمت کا تقاضا ہے کہ باہمی تعاون کی خاطر یہ جائز ہو اور اس لئے بھی کہ انسان کی ضرورت اس چیز کے ساتھ متعلق ہوتی ہے، جو اس کے ساتھی کے پاس ہے اور وہ عوض کے بغیر اسے نہیں دے سکتا،

(۱) سورۂ طلاق/ ۶۔

(۲) سورۂ بقرہ/ ۲۲۹۔

(۳) سورۂ نور/ ۳۳۔

(۴) حدیث: "الصلح جائز بين المسلمين إلا صلحاً حرم حلالاً أو أحلّ حراماً" کی روایت ترمذی اور ابن ماجہ نے حضرت عمرو بن عوف مزنی سے کی ہے اور ترمذی نے کہا کہ یہ حدیث حسن صحیح ہے۔ اور حاکم اور ابن حبان نے اس کی روایت حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے اور ترمذی سے اس حدیث کے صحیح قرار دینے میں مناقشہ کیا گیا ہے، اس لئے کہ اس کی اسناد میں کثیر بن عبد اللہ ہیں اور وہ بہت ضعیف ہیں۔ اسی طرح حاکم اور ابن حبان کی اسناد میں کثیر بن زید ہیں اور اس کثیر کو نسائی نے ضعیف قرار دیا ہے اور دوسرے لوگوں نے بھی۔

شوکانی نے حدیث کے مختلف طرق کو ذکر کرنے کے بعد کہا کہ یہ بات مخفی نہیں ہے کہ مذکورہ احادیث اور طرق میں سے بعض بعض کے شاہد ہیں۔ لہذا اس کی کم سے کم درجے کی حالت یہ ہے کہ وہ متن جس پر تمام سندیں جمع ہیں وہ حسن ہو (تحفۃ الاحوذی ۴/ ۵۸۴-۵۸۵ شائع کردہ المکتبۃ السلفیہ، سنن ابن ماجہ ۲/ ۷۸۸ طبع عیسیٰ الحلبی، المستدرک ۲/ ۴۹، موارد الظمآن رص ۲۹۱ شائع کردہ دار الکتب العلمیہ، نیل الاوطار ۵/ ۳۷۸-۳۷۹ طبع دار الجیل)۔

اور لوگوں کی ضرورت کی رعایت عقود کی مشروعیت میں اصل ہے[1]۔

اور کبھی اس کے بارے میں شرعی احکام پیش آتے ہیں۔ پس عوض لینا کبھی واجب ہوتا ہے، مثلاً اگر ولی یا وصی یا وقف کا نگراں ان چیزوں میں سے کوئی چیز نکالیں جو ان کے قبضہ میں ہے تو ان پر اس کا عوض لینا واجب ہے، اس لئے کہ تبرع ان کے لئے ممنوع ہے[2]۔

اور کبھی عوض لینا مستحب ہوتا ہے، مثلاً اس پر کسی قسم کھانے والے کی بات کو (عوض لینے کے سلسلہ میں) قبول کرنا جس میں کوئی ضرر نہیں ہے، اس لئے کہ کسی کی قسم پوری کردینا مستحب ہے[3]، اور کبھی حرام ہوتا ہے، مثلاً شراب اور خنزیر کی قیمت اور زنا کا معاوضہ اور کاہن کی اجرت لینا اور جیسے معصیتوں پر اجرت لینا،[4] اور اسی طرح ہر وہ معاوضہ جو شارع کے حکم کے خلاف ہو۔

اور جیسے کہ خلع کا بدل لینا اگر شوہر نے اسے مجبور کیا ہو، یعنی اس نے اسے خلع کرنے کے لئے تنگ کیا ہو اور بیوی کی طرف سے کوئی سبب نہ پایا گیا ہو[5]۔

وہ چیزیں جن میں عوض جاری ہوتا ہے اور اس کے اسباب:

۳-عوض لینا ہر اس چیز میں جاری ہوتا ہے جس کا انسان مالک ہو،

(۱) منتہی الإرادات ۲/ ۱۴۰، ۳۵۰، ۳/ ۱۰۷، منح الجلیل ۲/ ۶۴۲- ۳/ ۳۶۷، بدایۃ المجتہد ۲/ ۶۶ طبع سوم الحلبی، البدائع ۴/ ۱۷۴، المبسوط ۱۵/ ۷۵، الاختیار ۳/ ۵۳، المغنی ۴/ ۵۶۰، نہایۃ المحتاج ۴/ ۶۳، قلیوبی ۳/ ۷۰، الفواکہ الدوانی ۲/ ۱۴۳۔

(۲) حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۳۰۰-۳۰۱، المہذب ۱/ ۳۳۵۔

(۳) منح الجلیل ۲/ ۶۴۳۔

(۴) حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۶، الشرح الصغیر ۴/ ۱۱۔

(۵) الاختیار ۳/ ۱۵۷۔

خواہ وہ عین ہو یا دین، یا منفعت ہو یا کوئی حق، جب کہ یہ شریعت کے عام قواعد کے موافق ہو۔

عوض دراصل عقود کی وجہ سے واجب ہوتے ہیں، اس لئے کہ عقود ہی ان کے اسباب ہیں اور اصل یہ ہے کہ اسباب پر مسببات مرتب ہوتے ہیں۔

اورعوض لینا اس عقد کے واسطے سے مکمل ہوتا ہے جو فریقین کے درمیان ہوتا ہے اور اس کو عقود معاوضات کہا جاتا ہے جس میں عقد ملک پر مکمل ہوتا ہے، جیسے بیع یا منفعت مکمل ہوتا ہے جیسے کرایہ اور مزدوری اور اسی میں سے بعض وہ ہے جو دوسرے عقود کے ضمن میں پورا ہوتا ہے جیسے صلح اپنے مشہور اقسام کے ساتھ اور جیسے ثواب کا ہبہ کرنا۔

اورعوض لے کر ساقط کرنا بھی اسی میں شامل ہے جیسے خلع اور غلام کو مکاتب بنانا اور ان حقوق کا عوض لینا جو نہ عین ہیں نہ دین اور نہ منفعت، جیسے کہ قصاص کا حق، قرافی کہتے ہیں کہ: مکلف لوگوں کے تصرفات یا تو نقل ہیں یا اسقاط وغیرہ۔

اور نقل کی ایک قسم وہ ہے جو اعیان میں عوض کے ساتھ ہو، جیسے کہ بیع اور قرض یا منافع میں عوض کے ساتھ ہو، جیسے کہ اجارہ اور اسی میں مساقات، مضاربت، مزارعت اور مزدوری داخل ہے اور دوسری قسم وہ ہے جو بغیر عوض کے ہو جیسے کہ ہدیہ اور وصیتیں...وغیرہ۔

اور اسقاط یا تو عوض کے ساتھ ہوتا ہے، جیسے کہ خلع اور مال لے کر معاف کرنا اور مکاتب بنانا یا بغیر عوض کے ہوتا ہے، جیسے کہ دیون سے بری کرنا...الخ (۱)۔

(۱) الذخیرۃ ۵/ص ۱۵۱-۱۵۲ شائع کردہ وزارۃ الأوقاف کویت، المنثور فی القواعد ۳/ ۲۲۷-۲۲۸ شائع کردہ وزارۃ الأوقاف کویت۔

معاوضات کی اقسام:

۴- معاوضات کی دو قسمیں ہیں:

الف- معاوضات محضہ، اور یہ وہ ہیں جن میں فریقین کی طرف سے مال مقصود ہوتا ہے، اور مال سے مراد وہ ہے جو منفعت کو بھی شامل ہو، مثلاً بیع، اجارہ۔ ان عقود میں عوض کے فاسد ہونے سے عقد فاسد ہوجاتا ہے۔

ب- معاوضات غیر محضہ، اور یہ وہ ہیں جن میں مال صرف ایک جانب سے مقصود ہوتا ہے، جیسے کہ خلع، اس میں عوض کے فاسد ہونے سے عقد فاسد نہیں ہوتا (۱)۔

اور عقود معاوضات (خواہ وہ محضہ ہوں یا غیر محضہ) ان میں سے ہر ایک کے کچھ ارکان اور خاص شرائط ہیں جنہیں ان کے ابواب میں دیکھا جائے۔

عوض لینے کی اجمالی شرائط:

۵- معاوضات محضہ والے عقود میں فی الجملہ درج ذیل امور کا پایا جانا ضروری ہے:

الف- یہ کہ محل عقد ان چیزوں میں سے ہو جن پر عقد کے تقاضے کی تطبیق ممکن ہو اور وہ اس کی صلاحیت رکھتا ہو کہ عقد کے ذریعہ اس کو حاصل کیا جاسکے، لہذا ایسی چیز کا عوض لینا صحیح نہیں جو محل عقد بننے کے لائق نہ ہو، جیسے کہ مردار اور خون اور نہ معدوم چیز کا معاوضہ لینا صحیح ہوگا جیسے کہ بچہ کا بچہ (جو ابھی پیدا نہیں ہوا ہو)، اور نہ مباح چیزوں کا عوض لینا صحیح ہے، جیسے کہ گھاس، اور نہ معصیتوں پر اجارہ درست ہے، اسی طرح اس جیسی دوسری چیزیں۔

ب- یہ کہ محل عقد ایسے غرر سے خالی ہو جو نزاع اور اختلاف کا

(۱) المنثور فی القواعد ۲/ ۴۰۳، ۳/ ۱۸۵-۱۸۶، إعلام الموقعین ۲/ ۳۔

باعث بن سکتا ہو، لہذا قبضہ سے نکلا ہوا یا بھاگا ہوا اونٹ اور پانی میں مچھلی پر اور فضا میں پرندہ پر عقد معاوضہ کرنا جائز نہیں، اور اسی طرح کی دوسری اشیاء۔

ج - یہ کہ عقد، ربا سے خالی ہو۔

گذشتہ تمام مسائل میں معاوضہ اور جس کا وہ معاوضہ ہے دونوں کا حکم یکساں ہے (۱)۔

اس کی تفصیل اور فروع وجزئیات پر تطبیق میں فقہاء کے درمیان اختلاف کا ہونا اور ان کی آراء کا الگ ہونا یقینی ہے، چنانچہ کاسانی فرماتے ہیں: **مطلق معاوضات میں عوض کبھی عین ہوتا ہے اور کبھی دین ہوتا ہے اور کبھی منفعت ہوتا ہے، لیکن بعض حالات میں بعض عوض میں قبضہ شرط ہوتا ہے اور بعض حالات میں شرط نہیں ہوتا** (۲)۔

مثلاً اموال میں عمدگی کی صفت کا عوض لینا جائز ہے، لیکن اموال ربویہ میں خلاف عقل یہ ساقط ہے (۳)، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ کا ارشاد وارد ہے: "جیدها و ردیئها سواء" (۴) (ان کا عمدہ اور گھٹیا دونوں برابر ہے)، اس لئے اموال ربویہ کے علاوہ اصل کی بنیاد پر متقوم باقی رہے گا۔

۶ - لیکن معاوضات غیر محضہ میں چشم پوشی برتی جاتی ہے جو ان کے علاوہ میں نہیں برتی جاتی اور اس کی چند مثالیں درج ذیل ہیں:

الف - شرح منتہی الارادات میں ہے کہ خلع اس چیز پر صحیح ہے جس کا جہالت یا دھوکہ کی وجہ سے مہر بننا صحیح نہیں، اس لئے کہ خلع میں بضع میں اپنے (ثابت شدہ) حق کو ساقط کرنا ہوتا ہے اور ساقط کرنے میں چشم پوشی چلتی ہے، منح الجلیل میں اسی کے مثل ہے (۱)۔

ب - تکملۃ فتح القدیر کے حاشیہ پر "العنایہ" میں آیا ہے کہ ہبہ میں عوض کی شرط میں سے یہ نہیں ہے کہ وہ شیٔ موہوب کے برابر ہو بلکہ قلیل وکثیر اور ہم جنس اور خلاف جنس سب برابر ہیں، اس لئے کہ وہ معاوضہ محضہ نہیں ہے، لہذا اس میں ربا متحقق نہ ہوگا (۲)۔

اور الدسوقی علی الشرح الکبیر میں ہے: ہبہ کا بدلہ دینا، اس کے عوض کی جہالت اور اس کی مدت کی جہالت کے باوجود جائز ہے (۳)۔

ج - ابن القاسم نے کہا ہے کہ غرر کے ساتھ عقد کتابت جائز ہے، جیسے بھاگا ہوا غلام یا جانور اور وہ پھل جو قابل انتفاع نہیں ہوا ہو (۴)۔

۷ - اور حقوق کا عوض لینے میں درج ذیل امور کی رعایت ضروری

---

(۱) البدائع ۵/ ۱۳۸ اور اس کے بعد کے صفحات، حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۵-۶، الہدایہ ۳/ ۶۱، ۲۳۱، ۲۴۰، بدایۃ المجتہد ۲/ ۱۲۵ طبع سوم الحلبی، منح الجلیل ۲/ ۴۷۸-۴۷۹، ۳/ ۴۷۷ اور اس کے بعد کے صفحات، المہذب ۱/ ۲۶۸ اور اس کے بعد کے صفحات، ۳۰۱، المغنی ۴/ ۲۲۱، ۲۸۳، منتہی الارادات ۲/ ۳۵۱۔

(۲) البدائع ۶/ ۴۲۔

(۳) البدائع ۶/ ۴۳، المغنی ۴/ ۴۲۔

(۴) حدیث: "جیدها و ردیئها سواء" کو زیلعی نے نصب الرایہ میں نقل کیا ہے اور اسے غریب قرار دیا ہے اور کہا: اس کے معنی ابوسعید کی حدیث کے اطلاق سے ماخوذ ہے اور حضرت ابوسعید خدریؓ کی حدیث کی روایت بخاری نے ان الفاظ کے ساتھ کی ہے: "أن رسول الله ﷺ استعمل رجلاً علی خیبر فجاء ہ بتمر جنیب، فقال رسول الله ﷺ أکل تمر خیبر ھکذا؟ قال: لا واللہ یا رسول الله إنا لنأخذ الصاع من ھذا

= بالصاعین، والصاعین بالثلاثة، فقال رسول الله ﷺ: لا تفعل، بع الجمع بالدراھم ثم ابتع بالدراھم جنیبا" (رسول اللہ ﷺ نے ایک شخص کو خیبر کا عامل بنایا، تو وہ آپ ﷺ کے پاس عمدہ کھجور لے کر آیا، رسول اللہ ﷺ نے پوچھا: کیا خیبر کی تمام کھجوریں ایسی ہی ہیں؟ انہوں نے کہا: نہیں، اے اللہ کے رسول! ہم دو صاع دے کر ایسی ایک صاع، اور تین صاع دے کر دو صاع حاصل کرتے ہیں، آپ ﷺ نے فرمایا: ایسا مت کرو، سب کو درہم سے بیچو، پھر درہم سے عمدہ کھجور خریدو) (نصب الرایہ ۴/ ۳۷، فتح الباری ۴/ ۳۹۹-۴۰۰ طبع السلفیہ)۔

(۱) منتہی الارادات ۳/ ۱۱۲، منح الجلیل ۲/ ۱۸۴۔

(۲) العنایہ بہامش فتح القدیر ۷/ ۵۰۴۔

(۳) الدسوقی ۴/ ۱۱۶۔

(۴) منح الجلیل ۴/ ۷۰۶۔

ہے:

الف- اللہ تعالیٰ کے حق کا عوض لینا جائز نہیں، مثلاً حد زنا اور حد شرب خمر[۱]۔

ب- دوسرے کے حق کا عوض لینا جائز نہیں، جیسے کہ چھوٹے بچے کا نسب[۲]۔

ج- جمہور فقہاء (حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ) کی رائے یہ ہے کہ ان حقوق کا عوض لینا جائز نہیں جو ازالہ ضرر کے لئے ثابت ہیں اور یہ وہ حقوق ہیں، جنہیں حنفیہ کے نزدیک حقوق مجردہ کہا جاتا ہے، جیسے کہ حق شفعہ اور بیوی کا اپنی باری اپنی کسی سوکن کو ہبہ کرنا اور مالکیہ کے نزدیک یہ جائز ہے[۳]، دیکھئے: ''إسقاط''۔

بحث کے مقامات:

۸- عوض لینے کا ذکر فقہ کے بہت سے ابواب میں آتا ہے، مثلاً بیع، اجارہ، صلح، ہبہ اور خلع۔

(۱) الہدایہ ۳/ ۱۹۴، کشاف القناع ۳/ ۴۰۰-۴۰۱۔

(۲) الہدایہ ۳/ ۱۹۴، البدائع ۶/ ۴۸-۴۹۔

(۳) حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۱۴-۱۵، الاشباہ والنظائر لابن نجیم رص ۲۱۲، کشاف القناع ۳/ ۴۰۱، نہایۃ المحتاج ۵/ ۲۱۷، ۶/ ۳۸۲، منتہی الإرادات ۳/ ۱۰۴، فتح العلی المالک ۱/ ۳۰۷، ۳۱۳۔

أعجمیّ

تعریف:

۱- أعجمی وہ ہے جو فصاحت سے بات نہ کر سکے، خواہ وہ عجم کا آدمی ہو یا عرب کا، اور عجمی وہ ہے جو عرب کی جنس سے نہ ہو، خواہ وہ فصیح ہو یا غیر فصیح، اور اصل لفظ: أعجم ہے اور یہ وہ ہے جو فصیح نہ ہو خواہ عربی ہو، پس أعجمی میں یائے نسبتی تاکید کے لئے ہے، اس کی جمع ''أعجمیون'' ہے، اور عام طور پر اس کا اطلاق غیر عربی پر ہوتا ہے یعنی جو عربی کے علاوہ دنیا کی دوسری زبانیں بولتا ہو[۱]، فقہاء بھی اس لفظ کو انہیں دونوں لغوی معنوں میں استعمال کرتے ہیں۔

۲- متعلقہ الفاظ:

الف- أعجم:

أعجم کا ایک معنی وہ انسان اور حیوان بھی ہے جو نہ بولے اور اس کی مؤنث عجماء ہے۔

ب- لحان:

وہ عربی شخص جو بات کرنے میں صحت برقرار نہ رکھ سکتا ہو[۲]۔

(۱) المصباح المنیر، المغرب: مادہ (عجم)۔

(۲) الکلیات لابی البقاء، لسان العرب، المحیط: مادہ (لحن)۔

اجمالی حکم:

۳- جمہور فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ اُعجمی اگر اچھی طرح عربی بول سکتا ہو، تو اس کے لئے دوسری زبانوں میں تکبیر کہنا کافی نہیں ہوگا اور دلیل یہ ہے کہ نصوص نے اسی لفظ کا حکم دیا ہے اور وہ عربی ہے اور دوسری دلیل یہ ہے کہ نبی ﷺ نے اس سے عدول نہیں کیا ہے۔

اور امام ابوحنیفہ فرماتے ہیں کہ اگر چہ وہ اچھی عربی بولتا ہو پھر بھی غیر عربی میں تکبیر اس کے لئے کافی ہوجائے گی، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا قول ہے: ''وَذَكَرَ اسْمَ رَبِّهِ فَصَلّٰى''[1]۔

اور غیر عربی میں تکبیر کہنے والے نے بھی اپنے رب کا ذکر کیا، لیکن اس کے لئے ایسا کرنا مکروہ ہے۔

لیکن اگر اُعجمی عربی میں اچھی طرح تلفظ نہ کرسکتا ہو اور اس کے بولنے پر قادر نہ ہو، تو جمہور فقہاء کے نزدیک اس کے لئے اپنی زبان میں عربی سے اس کے معانی کا ترجمہ کرنے کے بعد تکبیر کہنا کافی ہے، جیسا کہ شافعیہ اور حنابلہ نے اس کی صراحت کی ہے، خواہ وہ کوئی بھی زبان ہو، اس لئے کہ تکبیر اللہ تعالیٰ کا ذکر ہے اور اللہ تعالیٰ کا ذکر ہر زبان میں حاصل ہوتا ہے، لہذا غیر عربی زبان، عربی کا بدل ہے، لیکن اس پر اس کا سیکھنا لازم ہے۔

اور مالکیہ کا مذہب اور حنابلہ کا ایک قول یہ ہے کہ اگر وہ عربی میں تکبیر کہنے سے عاجز ہو تو اس سے ساقط ہوجائے گی اور اس کی طرف سے نماز میں داخل ہونے کی نیت کافی ہوجائے گی[2]، نماز کے تمام اذکار یعنی تشہد، قنوت، دعاء اور رکوع وسجود کی تسبیحات میں یہی اختلاف ہے۔

۴- اور قرآن کی قرأت کے بارے میں جمہور کا مسلک یہ ہے کہ غیر عربی میں اس کی تلاوت جائز نہیں، بخلاف امام ابوحنیفہ کے اور قول معتمد یہ ہے کہ انہوں نے اپنے صاحبین کے قول کی طرف رجوع کرلیا تھا، اور عدم جواز کی دلیل اللہ تعالیٰ کا یہ قول ہے: ''إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا''[1] (بے شک ہم نے اتارا ہے قرآن عربی زبان میں)۔

اور عدم جواز کی دوسری دلیل یہ ہے کہ قرآن کا لفظ اور معنیٰ دونوں معجزہ ہے، پس اگر اسے بدل دیا جائے تو وہ اپنے نظم سے نکل جائے گا اور قرآن باقی نہیں رہے گا، بلکہ وہ اس کی تفسیر ہوجائے گی۔ یہ حکم تو نماز میں ہے، اور غیر نماز میں بھی یہی حکم ہے، لہذا قرآن کے معانی کا ترجمہ پڑھا جائے تو اس کو قرآن نہیں کہا جائے گا[2]۔

اس کی تفصیل ''صلاۃ'' اور ''قراءۃ'' کی اصطلاح کے ذیل میں آئے گی۔

بحث کے مقامات:

۵- فقہاء ان مسائل کی تفصیل تکبیر تحریمہ اور نماز میں قرآن کی قراءت پر کلام کرتے ہوئے ذکر کرتے ہیں، اور غیر عربی میں طلاق دینے کے مسئلہ سے وہ اس کے باب میں بحث کرتے ہیں اور عجمی زبان میں گواہی دینے کی بحث ''شہادت'' کے ذیل میں کرتے ہیں۔

أعذار

دیکھئے: ''عذر''۔

(۱) سورۂ اعلیٰ/ ۱۵۔

(۲) الفتاویٰ الہندیہ ۱/ ۶۹ طبع المکتبۃ الاسلامیہ، الحطاب ۱/ ۵۱۵ طبع النجاح، الدسوقی ۱/ ۲۳۳، القلیوبی ۱/ ۱۴۳، ۱۶۸ طبع الحلبی، المغنی ۱/ ۴۶۲ طبع الریاض۔

(۱) سورۂ یوسف/ ۲۔

(۲) الفتاویٰ الہندیہ ۱/ ۶۹، الحطاب ۱/ ۲۳۷، القلیوبی ۱/ ۱۵۱، المغنی ۱/ ۴۸۶۔

إعذار

تعریف:

۱ - لغت میں إعذار کا ایک معنی مبالغہ ہے، کہا جاتا ہے: "أعذر في الأمر"، یہ اس وقت بولتے ہیں جب کوئی کسی معاملے میں مبالغہ کرے، اور عربی مثل ہے: "أعذر من أنذر"، یہ اس شخص کے لئے کہا جاتا ہے جو کسی خوفناک امر سے ڈرائے خواہ وہ ڈرے یا نہ ڈرے، اور أعذر کا معنی عذر والا ہوگیا بھی آتا ہے، اسی معنی میں ان کا یہ قول ہے: "أعذر من أنذر"، اور "عذرت الغلام والجارية عذراً" کا معنی ہے میں نے غلام اور باندی کا ختنہ کیا، "فهو معذور" (تو وہ مختون ہے)، اور أعذرته اس مفہوم میں بھی استعمال ہوتا ہے، اور إعذار اس کھانے کو بھی کہتے ہیں جو کسی پیش آنے والی خوشی کے موقع پر بنایا جاتا ہے، اور کہا جاتا ہے کہ وہ خاص طور پر ختنہ کا کھانا ہے، اور وہ مصدر ہے اسی نام سے موسوم ہے، کہا جاتا ہے: "أعذر إعذاراً" جب کہ وہ خاص کھانا بنائے۔

اور اس کا اصطلاحی معنی بھی سابقہ معانی سے الگ نہیں ہے۔

ابن سہل کہتے ہیں: إعذار: عذر میں مبالغہ کرنا ہے، اور اسی مفہوم میں ہے: "أعذر من أنذر" یعنی جس نے تمہاری طرف آگے بڑھ کر تمہیں ڈرایا اس نے إعذار میں مبالغہ کیا، اور اسی معنی میں قاضی کا إعذار ہے یعنی کسی شخص پر ایسا حق ثابت ہو جو اس سے وصول کیا جائے گا تو قاضی اسے اس شخص کے بارے میں جو اس کے خلاف اس حق کی گواہی دے إعذار اور آگاہ کرے گا[1]۔

متعلقہ الفاظ:

الف - إنذار:

۲ - إنذار کا معنی پہنچانا ہے، اور اکثر اسے ڈرانے کے معنی میں استعمال کیا جاتا ہے جیسے کہ اللہ تعالیٰ کا قول ہے: "وَأَنْذِرْهُمْ يَوْمَ الْآزِفَةِ"[2] (اور آپ ان کو ایک قریب آنے والی مصیبت کے دن سے ڈرائیے)، یعنی ان لوگوں کو اس دن کے عذاب سے ڈرا دیجئے[3]، پس یہ إعذار کے ساتھ اس بات میں جمع ہوتا ہے کہ ان دونوں میں سے ہر ایک میں ڈرانے کے ساتھ پہنچانے کا مفہوم پایا جاتا ہے، لیکن إعذار میں مبالغہ ہے۔

ب - إعلام:

۳ - إعلام: أعلم کا مصدر ہے، کہا جاتا ہے: "أعلمته الخبر" یعنی میں نے اسے خبر سے آگاہ کردیا۔

پس یہ إعذار کے ساتھ اس بات میں جمع ہوتا ہے کہ ان میں سے ہر ایک میں متعارف کرنا ہے، لیکن إعذار میں مبالغہ ہے۔

ج - إبلاغ:

۴ - إبلاغ أبلغ کا مصدر ہے اور اس سے اسم بلاغ ہے اور وہ پہنچانے کے معنی میں ہے، کہا جاتا ہے: "أبلغته السلام" یعنی میں

---

(۱) المصباح المنیر، تبصرة الحکام ہامش فتح العلی المالک ۱/ ۱۴۶، تہذیب الفروق ۴/ ۱۲۹۔

(۲) سورۂ غافر/ ۱۸۔

(۳) المصباح المنیر: مادہ (ملذر)۔

نے اسے سلام پہنچایا، پس وہ إعذار کے ساتھ اس بات میں جمع ہوتا ہے کہ ان میں سے ہر ایک میں اس چیز کا پہنچانا ہے جس کا ارادہ کیا جائے، لیکن إعذار میں مبالغہ ہے۔

د-تحذیر:

۵-تحذیر کا معنی کسی کام کے کرنے سے ڈرانا ہے، کہا جاتا ہے: "حذرته الشيء فحذره" جب کہ تم اسے کسی چیز سے ڈراؤ اور وہ اس سے ڈر جائے، پس وہ إعذار کے ساتھ ڈرانے میں جمع ہوتا ہے، اور إعذار اس اعتبار سے منفرد ہے کہ وہ عذر کو ختم کرنے کے لئے آتا ہے[1]۔

ھ-اِمہال:

۶-اِمہال لغت میں أمهل کا مصدر ہے، اس کا معنی مؤخر کرنا ہے، اور اصطلاح میں بھی وہ اسی معنی میں استعمال ہوتا ہے، اور اس کے اور إعذار کے درمیان فرق یہ ہے کہ إعذار کبھی مدت مقرر کرنے کے ساتھ ہوتا ہے اور کبھی نہیں ہوتا ہے، اور اِمہال مدت مقرر کرنے کے ساتھ ہی ہوتا ہے[2]، اسی طرح اِمہال میں مبالغہ کا لحاظ نہیں ہوتا ہے۔

و-تلوم:

۷-لغت میں تلوم کا معنی انتظار کرنا اور ٹھہرنا ہے، اس کا اصطلاحی معنی بھی یہی ہے، اس لئے کہ فقہاء کے نزدیک اس سے مراد کسی معاملے کا فوراً نہ ہونا ہے بلکہ انتظار کا اطلاق ہر معاملے میں اس کے مناسب معنی پر ہوتا ہے[3]۔

(۱) المصباح المنیر۔
(۲) المصباح المنیر۔
(۳) المصباح المنیر۔

اور اس بحث میں کلام اس إعذار کے ساتھ خاص ہے جو عذر کے ختم کرنے میں مبالغہ کے معنی میں ہے، اور ختنہ یا اس کھانے کے معنی میں جو کسی پیش آنے والی خوشی کے موقع پر بنایا گیا ہو تو ان دونوں موضوع پر کلام کے لئے دیکھا جائے (ختان اور ولیمہ) کی اصطلاح۔

شرعی حکم:

۸-إعذار کے مواقع متعدد ہیں اور اس کا کوئی ایک حکم نہیں ہے جو ان سب کو جامع ہو، لیکن وہ فی الجملہ مطلوب ہے، اور اس کا حکم اس کے متعلق کے اعتبار سے الگ الگ ہوتا ہے، چنانچہ بعض فقہاء بعض مواقع پر اسے واجب قرار دیتے ہیں اور بعض فقہاء اسے مستحب سمجھتے ہیں اور بعض اسے ممنوع قرار دیتے ہیں، تفصیل درج ذیل ہے۔

مشروعیت کی دلیل:

۹-إعذار کی مشروعیت کے سلسلہ میں اصل سورۂ اسراء میں اللہ تعالیٰ کا یہ قول ہے: "وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا"[1] (اور ہم سزا نہیں دیتے جب تک کسی رسول کو نہیں بھیج لیتے)، اور سورۂ نمل میں ہدہد کے قصے میں اللہ تعالیٰ کا یہ قول ہے: "لَأُعَذِّبَنَّهُ عَذَابًا شَدِيدًا أَوْ لَأَذْبَحَنَّهُ أَوْ لَيَأْتِيَنِّي بِسُلْطَانٍ مُبِينٍ"[2] (میں اس کو سخت سزا دوں گا یا اس کو ذبح کر ڈالوں گا یا وہ کوئی صاف حجت میرے سامنے پیش کرے)۔

پہلی آیت سے استدلال اس طرح ہے کہ اللہ تعالیٰ کسی امت کو عذاب سے اس وقت تک ہلاک نہیں کرتا جب تک کہ ان کے پاس رسول بھیج کر انہیں ڈرا نہ دے اور (حقیقت سے) باخبر نہ کردے، اور جسے دعوت نہیں پہنچی وہ عذاب کا مستحق نہیں ہے۔

(۱) سورۂ اسراء/ ۱۵۔
(۲) سورۂ نمل/ ۲۱۔

اور دوسری آیت سے استدلال کا طریقہ یہ ہے کہ اس میں اس بات کی دلیل ہے کہ امام پر واجب ہے کہ وہ اپنی رعیت کا عذر قبول کرے اور ان کے پوشیدہ اعذار کی بنیاد پر ان کے ظاہر حال میں سزا کو ان سے دفع کرے، اس لئے کہ ہدہد نے جب حضرت سلیمان علیہ السلام سے معذرت کی تو آپ نے اسے سزا نہیں دی (۱)۔

ردّت میں إعذار (توبہ کرانا):

۱۰- ردّۃ (ارتداد): اسلام سے قولاً یا فعلاً پھر جانا ہے (یعنی اسلام کو ترک کر دینا ہے)، کن اعمال کی بنا پر ارتداد ہوتا ہے اور کن اعمال سے ارتداد نہیں ہوتا ہے؟ اس سلسلہ میں اختلاف اور تفصیل ہے جسے ''إسلام'' اور ''ردۃ'' کے عنوان کے تحت دیکھا جائے۔

مرتد سے توبہ طلب کرنے کا حکم:

۱۱- حنفیہ کا مذہب، شافعیہ کا ایک قول اور امام احمد سے ایک روایت یہ ہے کہ مرتد سے توبہ طلب کرنا مستحب ہے واجب نہیں، چنانچہ حنفیہ فرماتے ہیں کہ جو شخص مرتد ہوجائے، مذہب (حنفی) کی رو سے اس پر اسلام پیش کرنا مستحب ہے اور اس کے شبہ کا ازالہ کیا جائے گا اس کو قید کر کے رکھنا واجب ہے، اور ایک قول یہ ہے کہ تین دنوں تک اس کو قید میں رکھنا مستحب ہے، روزانہ اس پر اسلام پیش کیا جائے گا اگر وہ غور وفکر کرنے کے لئے مہلت طلب کرے، اور اس پر اسلام پیش کرنے اور اس کے شبہ کا ازالہ کرنے کے بعد اگر وہ مہلت طلب نہ کرے تو اسے اسی وقت قتل کر دیا جائے گا، لیکن اگر اس کے اسلام قبول کرنے کی امید ہو تو اسے مہلت دی جائے گی، یہ مہلت دینا ایک قول کے مطابق واجب ہے اور ایک قول کے مطابق مستحب ہے، یہی ظاہر روایت ہے۔

اور اگر وہ دوبارہ مرتد ہوجائے پھر توبہ کر لے تو امام اس کی پٹائی کرے گا اور اس کو چھوڑ دے گا، اور اگر سہ بارہ مرتد ہوجائے تو امام اس کی سخت پٹائی کرے گا اور اس وقت تک قید کر کے رکھے گا جب تک کہ اس پر توبہ کے آثار ظاہر نہ ہوں اور یہ نہ محسوس ہو کہ وہ مخلص ہے، پھر اسے رہا کر دیا جائے گا، پھر اگر وہ ایسا کرے تو اس کے ساتھ ایسا ہی سلوک کیا جائے گا۔

لیکن ابن عابدین نے فتاویٰ خانیہ کے کتاب الحدود کے آخر سے بلخی کی طرف منسوب جو قول نقل کیا ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اسے بلا توبہ طلب کئے قتل کیا جائے گا، اس لئے کہ حدیث ہے: "من بدل دينه فاقتلوه" (۱) (جو شخص اپنا دین بدل دے اسے قتل کر دو)، اور اس پر اسلام پیش کرنے سے قبل اسے قتل کرنا مکروہ تنزیہی ہے، پس اگر اسلام پیش کرنے سے قبل اسے قتل کر دیا تو ضمان نہیں ہے، اس لئے کہ کفر اس کے قتل کو مباح کرنے والا ہے۔

جو لوگ کہتے ہیں کہ توبہ طلب کرنا واجب نہیں ہے ان کی دلیل یہ ہے کہ نبی ﷺ نے فرمایا: "من بدل دينه فاقتلوه" (جو شخص اپنا دین بدل دے اسے قتل کر دو) اور آپ ﷺ نے اس سے توبہ طلب کرنے کا ذکر نہیں فرمایا۔

مالکیہ کا مذہب اور شافعیہ کا معتمد قول اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ مرتد سے توبہ طلب کرنا واجب ہے، جب تک اس سے توبہ طلب نہ کی جائے اسے قتل نہیں کیا جائے گا، اور مالکیہ، حنابلہ اور شافعیہ کے ایک قول کی رو سے توبہ طلب کرنے کی مدت تین دن تین رات ہے، اور مالکیہ میں سے ابن القاسم کا قول ہے کہ اس سے ایک دن میں تین مرتبہ توبہ طلب کی جائے گی، اور مالکیہ نے فرمایا کہ تین دن ثبوت کے

---

(۱) تفسیر القرطبی ۱۰/۲۳۱-۲۳۲، ۱۳/۱۸۹، تہذیب الفروق ۴/۱۲۹۔

(۱) حدیث: "من بدل دينه فاقتلوه" کی روایت بخاری (فتح الباری ۶/۱۴۹ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

دن سے ہے، کفر کے دن سے نہیں، اور حاکم کے پاس مقدمہ پیش کئے جانے کا دن شمار نہیں کیا جائے گا، اگر ثبوت طلوع فجر کے بعد ہو تو ثبوت کا دن بھی اس میں شمار نہیں کیا جائے گا، اور اسے بھوکا پیاسا رکھنے کی اور کسی بھی دوسری قسم کی سزا نہیں دی جائے گی، اگر چہ وہ توبہ نہ کرے، اور اگر توبہ کرلے تو اسے چھوڑ دیا جائے، اور اگر توبہ نہ کرے تو اسے قتل کردیا جائے، اور شافعیہ کا ایک قول ہے کہ مرتد سے توبہ طلب کئے بغیر اسے فی الفور قتل کیا جائے گا۔

وجوب کے قائلین کی دلیل:

۱۲ - جو حضرات توبہ طلب کرنے کو واجب کہتے ہیں ان کی دلیل یہ ہے: "إن النبي ﷺ أمر أن يستتاب المرتد"[1] (نبی ﷺ نے مرتد سے توبہ طلب کرنے کا حکم دیا)۔

اور دوسری دلیل امام مالک کی وہ روایت ہے جسے انہوں نے مؤطا میں عبدالرحمٰن بن محمد بن عبداللہ بن عبدالقاری سے، انہوں نے اپنے والد (محمد بن عبداللہ) سے یہ روایت کیا کہ حضرت عمرؓ کے سامنے حضرت ابوموسیٰؓ کی طرف سے ایک آدمی آیا تو حضرت عمرؓ نے ان سے پوچھا کہ کیا تمہارے پاس دور کی کوئی (نئی) خبر ہے؟ تو انہوں نے کہا: ہاں، ایک شخص اسلام قبول کرنے کے بعد کافر ہوگیا، حضرت عمرؓ نے ان سے پوچھا: تم لوگوں نے اس کے ساتھ کیا سلوک کیا؟ انہوں نے کہا کہ ہم نے اس کو قریب کیا پھر اس کی گردن ماردی، تو حضرت عمرؓ نے فرمایا کہ تم لوگوں نے ایسا کیوں نہیں کیا کہ اسے تین دنوں تک قید کرکے رکھتے اور روزانہ چپاتی کھلاتے اور اس سے توبہ طلب کرتے، شاید کہ وہ توبہ کرلیتا یا اللہ کے حکم کی طرف رجوع کرلیتا، اے اللہ! بیشک میں (اس واقعہ میں) حاضر نہ ہوا اور مجھے یہ خبر پہنچی تو میں اس پر راضی نہ ہوا۔

اور اگر مرتد سے توبہ طلب کرنا واجب نہ ہوتا تو حضرت عمرؓ قتل کرنے والوں کے فعل سے براءت ظاہر نہ کرتے، اور دوسری وجہ یہ ہے کہ جب اسے ٹھیک کرنا ممکن ہے تو اس کی اصلاح کی کوشش سے قبل اسے ضائع کردینا جائز نہ ہوگا جیسے کہ ناپاک کپڑا، اور رسول اللہ ﷺ کے قول: "من بدل دينه فاقتلوه" میں جو اس کے قتل کا حکم ہے اس سے مراد توبہ طلب کرنے کے بعد اسے قتل کرنا ہے[1]۔

مرتد عورت سے توبہ طلب کرنا:

۱۳ - شافعیہ اور حنابلہ کا مسلک یہ ہے کہ مرتد مرد یا عورت کے قتل کے واجب ہونے میں مردوں وعورتوں کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے بشرطیکہ توبہ طلب کرنے کے وجوب یا اس کے استحباب کے سلسلہ میں گذشتہ تفصیل کے مطابق ان سے توبہ کا مطالبہ ہو اور وہ اسلام کی طرف نہ لوٹیں، یہ حضرت ابوبکر اور حضرت علی رضی اللہ عنہما سے مروی ہے، حسن، زہری، نخعی، مکحول، حماد، لیث اور اوزاعی اسی کے قائل ہیں، انہوں نے رسول اللہ ﷺ کے قول: "من بدل دينه فاقتلوه" سے استدلال کیا ہے، اور حضرت علی، حسن اور قتادہ سے یہ مروی ہے کہ عورت باندی بنائی جائے گی اور اسے قتل نہیں کیا جائے گا، اس لئے کہ حضرت ابوبکرؓ نے بنی حنیفہ کی عورتوں کو باندی بنالیا تھا۔

---

(۱) حدیث: "أن النبي ﷺ أمر أن يستتاب المرتد" کی روایت دارقطنی (۳/ ۱۱۹ طبع دارالمحاسن) نے حضرت جابرؓ سے درج ذیل الفاظ کے ساتھ کی ہے: "ارتدت امرأة عن الإسلام فأمر رسول الله ﷺ أن يعرضوا عليها الإسلام"، اور ابن حجر نے التلخیص (۴/ ۴۹ طبع دارالمحاسن) میں اسے ضعیف قرار دیا ہے۔

(۱) الدر المختار ورد المحتار ۳/ ۲۸۶، الشرح الکبیر والدسوقی ۴/ ۳۰۴، قلیوبی وعمیرہ ۴/ ۱۷۷، المغنی ۸/ ۱۲۴، ۱۲۵۔

اورحنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ مرتد عورت کو قید اور مار کے ذریعہ اسلام پر مجبور کیا جائے گا اور قتل نہیں کیا جائے گا، اس لئے کہ نبی علیہ السلام کا ارشاد ہے: "لا تقتلوا امرأة"[۱] (کسی عورت کو قتل نہ کرو)۔

اور دوسری وجہ یہ ہے کہ اسے اصلی کفر کی وجہ سے قتل نہیں کیا جاتا ہے، لہذا بعد میں طاری ہونے والے کفر کی بنا پر بھی قتل نہیں کیا جائے گا، اور مالکیہ کے نزدیک تفصیل ہے، چنانچہ وہ فرماتے ہیں کہ اگر وہ اسلام کی طرف رجوع نہ کرے تو اسے قتل کردیا جائے گا، لیکن قتل سے قبل ایک حیض کے ذریعہ رحم کا خالی ہونا معلوم کیا جائے گا اس اندیشہ سے کہ وہ حاملہ ہو، پس اگر توبہ طلب کئے جانے کے زمانے میں اسے حیض آجائے تو توبہ کے مکمل ہونے کا انتظار کیا جائے گا، پس دونوں مدتوں میں سے مختصر مدت کا انتظار کیا جائے گا، اور اگر اسے حمل ظاہر ہوجائے تو وضع حمل تک اسے مؤخر کیا جائے گا[۲]۔

اور مذکورہ بالا تفصیل کا تقاضا یہ ہے کہ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک مرتدہ سے توبہ طلب کی جائے گی، اگر وہ اسلام کی طرف رجوع کرلے تو ٹھیک ورنہ اسے قتل کردیا جائے گا، اور حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ اسے قید اور مار پیٹ کے ذریعہ اسلام کی طرف رجوع کرنے پر مجبور کیا جائے گا۔

---

(۱) حدیث: "لا تقتلوا امرأة" کی روایت بخاری نے حضرت ابن عمرؓ سے درج ذیل الفاظ کے ساتھ کی ہے: "وجدت امرأة مقتولة في بعض مغازي رسول الله ﷺ، فنهى رسول الله ﷺ عن قتل النساء والصبيان" (فتح الباری ۶/ ۱۴۸ طبع السلفیہ)۔

(۲) قلیوبی وعمیرہ ۴/ ۱۷۷، المغنی ۸/ ۱۲۳ طبع الریاض، الشرح الکبیر ۴/ ۳۰۴، معین الحکام رص ۲۲۸۔ اور کمیٹی کی رائے یہ ہے کہ دوسرے مذاہب کے قواعد اس جیسے حکم کے خلاف نہیں ہیں، اور کمیٹی کی رائے یہ ہے کہ عورت پر حد قائم کرنے سے قبل اس کی تحقیق کرلینا مناسب ہے کہ عورت حمل سے خالی ہے۔

جہاد میں اسلام کی دعوت کا پہنچانا:

۱۴ - حربی وہ کفار ہیں جو بلاد کفر میں مقیم ہوں اور مسلمانوں کے ساتھ ان کی کوئی صلح نہ ہو[۱]، پس یہی وہ لوگ ہیں جن سے باتفاق فقہاء جنگ کی جائے گی، اس لئے کہ اللہ تعالی کا قول ہے: "وَقَاتِلُوْهُمْ حَتّٰى لاَ تَكُوْنَ فِتْنَةٌ وَّيَكُوْنَ الدِّيْنُ كُلُّهُ لِلّٰهِ"[۲] (اور ان سے لڑو یہاں تک فساد (عقیدہ) باقی نہ رہ جائے اور دین سارا کا سارا اللہ ہی کے لئے ہوجائے)۔

اور ان سے جنگ کرنے کی شرط ان تک دعوت کا پہنچانا ہے، لہذا اس سے قبل ان سے جنگ کرنا جائز نہیں، اور یہ ایسا معاملہ ہے جس پر مسلمانوں کا اتفاق ہے، اس لئے کہ اللہ تعالی کا قول ہے: "وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِيْنَ حَتّٰى نَبْعَثَ رَسُوْلاً"[۳] (اور ہم کبھی سزا نہیں دیتے جب تک کہ کسی رسول کو بھیج نہیں لیتے)، لیکن اگر ان سے بار بار جنگ ہو تو کیا انہیں ہر بار دعوت دینا واجب ہے؟ تو جمہور کا مذہب یہ ہے کہ ہر بار دعوت دینا واجب نہیں بلکہ مستحب ہے۔

کاسانی لکھتے ہیں: لڑائی کی حالت میں اور دشمن سے مڈبھیڑ کے وقت مجاہدین پر پہلے کیا کرنا واجب ہے تو اس معاملہ میں دو صورتیں ہوں گی: یا تو انہیں دعوت پہنچ چکی ہوگی یا نہیں پہنچی ہوگی، پس اگر ان تک دعوت نہ پہنچی ہو تو ان پر ضروری ہے کہ پہلے زبان سے اسلام کی طرف دعوت کی ابتداء کریں، اس لئے کہ اللہ تعالی کا قول ہے: "اُدْعُ إِلٰى سَبِيْلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِيْ هِيَ أَحْسَنُ"[۴] (آپ اپنے رب کی راہ کی طرف حکمت

---

(۱) المصباح المنیر۔

(۲) سورۂ انفال/ ۳۹۔

(۳) سورۂ اسراء/ ۱۵۔

(۴) سورۂ نحل/ ۱۲۵۔

اور اچھی نصیحت کے ذریعہ بلایئے اور ان سے اچھے طریقے پر بحث کیجئے)، دعوت سے قبل ان کے لئے جنگ کرنا جائز نہیں، اس لئے کہ محض عقل کی بنیاد پر ایمان لانا دعوت کے پہنچنے سے قبل اگر چہ ان پر واجب ہے اور ایمان سے باز رہنے کی وجہ سے وہ قتل کے مستحق ہیں، لیکن اللہ تبارک وتعالی نے رسول علیہ السلام کو بھیجنے اور ان تک دعوت کے پہنچنے سے قبل اپنے فضل واحسان کی وجہ سے ان سے جنگ کرنے کو حرام قرار دیا ہے تا کہ ان کا عذر بالکلیہ ختم ہوجائے، اگر چہ حقیقت میں ان کے پاس کوئی عذر نہیں ہے، اس لئے کہ اللہ تعالی نے وہ عقلی دلائل قائم کردیئے ہیں کہ اگر وہ ان پر صحیح طور پر غور وفکر کریں اور سوچیں تو وہ اپنے اوپر اللہ تعالی کا حق پہچان لیں لیکن اللہ تعالی نے رسولوں (علیہم الصلاۃ والسلام) کو بھیج کر ان پر فضل فرمایا تا کہ ان کے لئے عذر کا شبہ باقی نہ رہے اور وہ یہ نہ کہہ سکیں: "رَبَّنَا لَو لاَ أَرْسَلْتَ إِلَيْنَا رَسُولاً فَنَتَّبِعَ آيَاتِكَ"(۱) (اے ہمارے رب آپ نے ہمارے پاس کوئی رسول کیوں نہیں بھیجا تھا کہ ہم آپ کے احکام پر چلتے)، اگر چہ حقیقت میں انہیں یہ کہنے کا بھی حق نہیں ہے جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا، اور دوسری وجہ یہ ہے کہ قتال بذات خود فرض نہیں ہے بلکہ اسلام کی طرف دعوت دینے کے لئے ہے۔

اور دعوتیں دو قسم کی ہیں: ایک دعوت ہاتھ کے ذریعہ ہے اور وہ جنگ ہے، اور دوسری دعوت بیان یعنی زبان کے ذریعہ ہے، اور یہ تبلیغ کے ذریعہ ہے، اور دوسری دعوت پہلی کے مقابلہ میں زیادہ آسان ہے، اس لئے کہ جنگ میں جان، نفس اور مال کو خطرہ میں ڈالنا ہوتا ہے اور تبلیغ والی دعوت میں ان میں سے کوئی خطرہ نہیں ہوتا، پس اگر دونوں میں سے آسان دعوت کے ذریعہ مقصد حاصل ہوسکتا ہو تو اسی سے ابتدا کرنا لازم ہوگا، یہ اس صورت میں ہے جب کہ ان تک دعوت نہ پہنچی ہو، اور اگر انہیں دعوت پہنچ چکی ہو تو تجدید دعوت کے بغیر ان کے لئے جنگ شروع کرنا جائز ہے، اس بنا پر جسے ہم نے بیان کردیا کہ حجت لازم ہے اور حقیقت میں عذر ختم ہے، اور عذر کا شبہ ایک مرتبہ تبلیغ کردینے کی وجہ سے ختم ہوگیا، لیکن اس کے باوجود افضل یہ ہے کہ وہ تجدید دعوت کے بعد ہی جنگ کا آغاز کریں، اس لئے کہ فی الجملہ قبولیت کی امید ہے اور روایت ہے کہ: "أن رسول الله ﷺ لم يكن يقاتل الكفرة حتى يدعوهم إلى الإسلام"(۱) (رسول اللہ ﷺ کافروں سے اس وقت تک جنگ نہیں کرتے تھے جب تک کہ وہ انہیں اسلام کی دعوت نہ دیتے)، جب کہ آپ ﷺ انہیں پہلے بار بار دعوت دے چکے ہوتے تھے، اس سے پتہ چلا کہ تجدید دعوت سے ابتداء کرنا افضل ہے، پھر اگر مسلمان انہیں اسلام کی دعوت دیں تو اگر وہ مسلمان ہوجائیں تو ان سے جنگ نہیں کریں گے، اس لئے کہ نبی ﷺ کا قول ہے: "أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله، فإذا قالوها عصموا مني دماء هم وأموالهم إلا بحقها"(۲) (مجھے حکم دیا گیا ہے کہ لوگوں سے اس وقت تک جنگ کروں جب تک کہ وہ لا إله إلا الله کا اقرار نہ

---

(۱) سورۂ طٰہٰ/ ۱۳۴۔

(۱) حدیث: "أن رسول الله ﷺ لم يكن يقاتل الكفرة حتى يدعوهم إلى الإسلام" کی روایت احمد اور طبرانی نے اس لفظ کے ساتھ کی ہے: "ما قاتل رسول الله ﷺ قوما حتى يدعوهم"، مسند احمد کے محقق احمد شاکر لکھتے ہیں کہ اس کی اسناد صحیح ہے، ہیثمی نے مجمع الزوائد میں اسے نقل کیا ہے اور کہا کہ احمد، ابویعلی اور طبرانی نے مختلف سندوں سے اس کی روایت کی ہے جن میں سے ایک کے رجال صحیح کے رجال ہیں (مسند احمد بن حنبل بتحقیق احمد شاکر ۳/ ۲۰۵۵، ۲۱۰۵ طبع دار المعارف مصر، المعجم الکبیر للطبرانی ۱۱/ ۹۵، ۱۳۲ طبع الوطن العربی، مجمع الزوائد ۵/ ۳۰۴ شائع کردہ مکتبۃ القدسی)۔

(۲) حدیث: "أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله..." کی روایت بخاری (فتح الباری ۵/ ۲۸۸ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/ ۱۳۳ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

کرلیں، پس اگر وہ اس کے قائل ہوجائیں گے تو مجھ سے اپنی جان اور اپنے مال کو محفوظ کرلیں گے، اِلا یہ کہ اس کلمہ کا کوئی حق عائد ہوتا ہو)، اور نبی ﷺ کا ارشاد ہے: "من قال لا إله إلا الله فقد عصم مني دمه وماله" [1] (جس نے لا إلہ إلا اللہ کہا اس نے مجھ سے اپنی جان اور مال کو محفوظ کرلیا)، پس اگر وہ اسلام قبول کرنے سے انکار کریں تو مسلمان انہیں ذمی بننے کی دعوت دیں گے، سوائے مشرکین عرب اور مرتد لوگوں کے (کیونکہ ان کی طرف سے اسلام کے سوا کچھ بھی قبول نہیں کیا جائے گا)، پس اگر وہ ذمی بننا قبول کرلیں تو وہ ان سے ہاتھ روک لیں گے اور اگر انکار کریں تو وہ اللہ سبحانہ وتعالیٰ کی مدد سے ان سے جنگ کریں گے۔

مشہور قول کی رو سے مالکیہ کا مذہب یہ ہے کہ مسلمانوں کے لئے (جنگ سے قبل) انہیں دعوت دینا واجب ہے خواہ انہیں دعوت پہنچی ہو یا نہیں، جب تک کہ وہ ہم سے لڑائی کرنے میں عجلت نہ کریں یا لشکر کم ہو، وہ فرماتے ہیں کہ آپ ﷺ کے سرایا کا حملہ آور ہونا اسی قبیل سے تھا، اور حنابلہ کے یہاں تفصیل ہے جسے ابن قدامہ نے اپنی اس عبارت میں بیان کیا ہے: کہ اہل کتاب اور آتش پرستوں کو جنگ سے قبل دعوت نہیں دی جائے گی، اس لئے کہ دعوت پھیل چکی ہے اور عام ہوچکی ہے، پس ان میں سے کوئی ایسا باقی نہیں رہا ہے جسے دعوت نہ پہنچی ہو، سوائے شاذ ونادر کے، لیکن بت پرست لوگوں میں سے جن کو دعوت پہنچ چکی ہے انہیں دعوت نہیں دی جائے گی، اور اگر ان میں سے کوئی ایسا آدمی پایا جائے جسے دعوت نہیں پہنچی ہو تو قتال سے قبل اسے دعوت دی جائے گی۔ امام احمد فرماتے ہیں کہ: نبی ﷺ جنگ کرنے سے قبل انہیں اسلام کی دعوت دیتے تھے یہاں تک کہ اللہ نے دین کو غالب کردیا اور اسلام سربلند ہوگیا اور آج میں کسی کو نہیں جانتا ہوں جسے دعوت دی جائے، دعوت ہر ایک کو پہنچ چکی ہے، پس اہل روم کو دعوت پہنچ چکی اور انہیں معلوم ہے کہ ان سے کیا چاہا جارہا ہے، دعوت تو ابتدائے اسلام میں تھی، اور اگر کوئی دعوت دے تو کوئی حرج نہیں ہے [1]۔

باغیوں تک پیغام پہنچانا:

۱۵ - باغی وہ ہیں جنہوں نے امام برحق کے خلاف تاویل کے ساتھ خروج کیا ہو اور ان کو طاقت وقوت حاصل ہو [2] مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا اس پر اتفاق ہے کہ ان سے قتال کرنا جائز نہیں جب تک کہ امام ان کے پاس کسی ایسے شخص کو نہ بھیجے جو امانت دار، ذہین وفطین اور خیرخواہ ہو، وہ ان سے پوچھے گا کہ انہیں کون سی بات ناپسند ہیں (جس کی وجہ سے وہ بغاوت پر آمادہ ہیں)، پس اگر وہ کسی ظلم یا شبہ کا ذکر کریں گے تو وہ اس کا ازالہ کرے گا، پس اگر پیغام پہنچانے کے بعد وہ اصرار کریں گے تو وہ انہیں نصیحت کرے گا، اس طور پر کہ وہ انہیں وعظ ونصیحت کے ذریعہ دوبارہ امام کی اطاعت اختیار کرنے کا حکم دے گا، پس اگر وہ ان سے مہلت چاہیں گے تو وہ انہیں مہلت دینے کی کوشش کرے گا اور جو اسے بہتر سمجھ میں آئے گا وہ کرے گا، اور یہ سب اس صورت میں ہے جب کہ وہ لوگ جنگ میں عجلت نہ کریں، اور اگر وہ جنگ کے لئے عجلت کریں گے تو ان سے جنگ کی جائے گی۔

---

(۱) حدیث: "من قال لا إله إلا الله فقد عصم مني دمه وماله" کی روایت بخاری ومسلم نے حضرت ابوہریرہؓ سے ان الفاظ کے ساتھ کی ہے: "أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله، فمن قال لا إله إلا الله عصم مني ماله ونفسه إلا بحقه وحسابه على الله" (فتح الباری ۱۲/ ۲۷۵ طبع السلفیہ، صحیح مسلم ۱/ ۵۳ طبع الحلبی)۔

(۱) بدائع الصنائع ۷/ ۱۰۰ شائع کردہ دار الکتاب العربی، الزرقانی ۳/ ۱۱۱، قلیوبی وعمیرہ ۴/ ۲۱۸، الدسوقی ۲/ ۱۷۶، المغنی ۸/ ۳۶۱، ۳۶۲۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۳۲۷، الشرح الکبیر ۴/ ۲۹۸، قلیوبی وعمیرہ ۴/ ۱۷۰، المغنی ۸/ ۱۰۷۔

اور حنفیہ فرماتے ہیں کہ انہیں امام کی اطاعت کی دعوت دینا اور ان کے شبہات کو دور کرنا امر مستحب ہے واجب نہیں، لہذا اگر دعوت کے بغیر ان سے امام جنگ کرے تو جائز ہے[1]۔

دعویٰ میں مدعا علیہ کو مہلت دینا:

۱۶- مدعا علیہ ہر وہ شخص ہے جس پر کوئی حق متوجہ ہویا تو اقرار کی وجہ سے اگر وہ ان لوگوں میں سے ہو جن کا اقرار صحیح ہے یا اس کے خلاف شہادت پیش کئے جانے کی وجہ سے جب کہ فیصلے سے قبل اس کو طلب کیا گیا اور وہ دعوی کو دفع کرنے سے عاجز رہا ہو یا اس کے خلاف یمین استبراء کے ساتھ شہادت قائم ہوجائے اگر حق کسی میت پر یا کسی غائب پر ہو یا وہ فیصلے کی مجلس سے غائب ہو اور اس پر بینہ قائم ہوجائے یا اس کے خلاف شہادت قائم ہوجائے اور وہ دعویٰ کے جواب سے گریز کرے۔

اور جن کے خلاف فیصلہ کیا جائے ان کی چند قسمیں ہیں: اول وہ ہے جو حاضر ہو اور اپنے معاملہ کا مالک ہو، دوم جو غائب ہو، صغیر اور محجور علیہ ہو، سوم جو سفیہ ہو اور اس پر ولی مقرر کیا گیا ہو، اور چہارم جو وارث ہوں، میت کے مال میں مدعیٰ علیہم ہوں اور ان میں بالغ بھی ہوں اور نابالغ بھی[2]۔

پس اگر مدعا علیہ مجلس قضا میں حاضر ہو اور دعویٰ پیش کیا گیا ہو اور دعویٰ کی تمام شرائط پائی جارہی ہوں تو قاضی مدعا علیہ سے اس کے بارے میں جواب طلب کرے گا اور قاضی اس میں اس روش پر چلے گا جو کہ فقہاء کی کتابوں میں مدون ہے، پس اگر مدعا علیہ دعویٰ کردہ حق کا اقرار کرلے تو کیا قاضی اقرار کے مطابق فوراً فیصلہ کردے گا؟ یا اس کے لئے جائز ہے کہ وہ دوسری کارروائی کرے جو جائز یا واجب ہو؟

جمہور فرماتے ہیں اور امام احمد کی طرف سے بھی یہی صراحت کی گئی ہے کہ مدعا علیہ کو مہلت وغیرہ دیئے بغیر اس کے خلاف اس کے اقرار کی بنیاد پر فیصلہ کیا جائے گا[1]۔

اور حنابلہ میں سے قاضی ابویعلی فرماتے ہیں کہ اقرار کی بنیاد پر فیصلہ کرنے کے لئے ضروری ہے کہ اقرار پر دو گواہ بنالیا جائے۔

مجلس قضاء سے غائب شخص کو طلب کرنے کے سلسلہ میں اور طلب کرنے کے حکم اور اس کے وقت کے بارے میں اور اس مسافت کے سلسلہ میں بھی جس میں اس کو طلب کیا جائے گا اور اس مدعا علیہ کے سلسلہ میں بھی جس کو طلب کرنا ممکن نہیں ہے، فقہاء کے یہاں کچھ تفصیلات ہیں۔

فقہاء حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ کی رائے یہ ہے کہ جو شخص مجلس قضاء سے غائب ہے اس کے خلاف اس کو طلب کئے بغیر فیصلہ نہیں کیا جائے گا۔

اور شافعیہ فرماتے ہیں کہ اس کے خلاف فیصلہ کیا جائے گا، اور طلب کرنے کے وقت اور اس کی کیفیت کے سلسلہ میں مذاہب میں اختلاف ہے[2]۔

وہ اسباب جن سے رفع الزام کا موقع دینا ساقط ہوجاتا ہے:

۱۷- مالکیہ فرماتے ہیں کہ جس شخص کے خلاف کسی معاملہ وغیرہ کے

---

(۱) حاشیۃ الدردیر ۴/ ۲۹۹، قلیوبی وعمیرہ ۴/ ۱۷۱، المغنی ۸/ ۷۰۱، حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۲۲۹۔

(۲) تبصرۃ الحکام ۱/ ۷۲۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۶۸۸، قلیوبی وعمیرہ ۴/ ۳۰۲۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۵۲۰، الفتاویٰ الطرطوسیہ / ۳۱۳، تبصرۃ الحکام ۱/ ۱۳۹، ۷۳، المغنی ۹/ ۵۵، ۶۱، قلیوبی وعمیرہ ۴/ ۳۰۸۔ اور کمیٹی کی رائے یہ ہے کہ یہ تفصیلات زمانہ کے ان حالات کے قبیل سے ہیں جو ظروف واحوال کے بدل جانے سے بدل جاتے ہیں، مقصد یہ ہے کہ قاضی کو اطمینان حاصل ہوجائے کہ دونوں فریق میں سے ہر ایک نے اپیل کے سلسلہ میں اپنا حق لے لیا ہے۔

سلسلہ میں کسی حق پر بینہ قائم ہوجائے یا فساد یا زیادتی یا غصب کی بنیاد پر کوئی دعویٰ قائم ہوتو فیصلہ سے قبل اس کو رفع الزام کا موقع دینا ضروری ہے، اِلا یہ کہ وہ کھلے ہوئے اہل فساد میں سے ہو یا ان زندیقوں میں سے ہو جوان کی طرف منسوب کی جانے والی چیزوں میں مشہور ہیں، پس جس چیز میں ان کے خلاف گواہی دی گئی ہے انہیں رفع الزام کا موقع نہیں دیا جائے گا، جیسا کہ زندیق ابوالخیر کے بارے میں پیش آچکا ہے کہ جب اس کے خلاف اٹھارہ گواہوں نے جماعت کے قاضی منذر بن سعید کے سامنے گواہی دی کہ وہ کفر کی اور ایمان سے نکل جانے کی صراحت کرتا ہے تو بعض علماء نے یہ مشورہ دیا کہ ان کے خلاف جو گواہی دی گئی ہے اس سلسلہ میں اسے رفع الزام کا موقع دیا جائے، اور جماعت کے قاضی اور بعض دیگر علماء نے یہ مشورہ دیا کہ رفع الزام کے بغیر اسے قتل کیا جائے، اس لئے کہ وہ ملحد اور کافر ہے اور اس کے خلاف جو کچھ ثابت ہوا ہے اس سے کم درجہ کے جرم میں اس کا قتل واجب ہے، چنانچہ رفع الزام کا موقع دئے بغیر اسے قتل کیا گیا، پھر ان میں سے ایک سے کہا گیا کہ وہ ان کے سامنے فیصلہ کی وجہ بیان کرے تو اس نے بتایا کہ رفع الزام کا موقع دیئے بغیر قتل کے فتویٰ کے سلسلہ میں اس نے جس چیز پر اعتماد کیا ہے وہ یہ ہے کہ امام مالک کا مذہب یہ ہے کہ ظلم کے سلسلہ میں جس کے خلاف شہادتیں مشہور ہوں اس کو رفع الزام کا موقع نہیں دیا جائے گا، اور لوٹ مار اور غارت گری کرنے والوں اور اس جیسے دوسرے جرائم پیشہ لوگوں کے سلسلہ میں ان کا مذہب یہ ہے کہ اگر وہ لوگ ان کے خلاف گواہی دیں جن سے چھینا گیا اور جن پر ڈاکہ ڈالا گیا ہے (اگر وہ گواہی قبول کئے جانے کے اہل ہوں) تو ان کے خلاف ان کی گواہی رفع الزام کا موقع دئے بغیر قبول کی جائے گی، اسی طرح مثلاً اس آدمی کو رفع الزام کا موقع نہیں دیا جائے گا جس کو کسی ایسے آدمی نے پکڑ رکھا ہو جس کو اس نے زخمی کیا ہو اور اس کے زخم سے خون بہہ رہا ہو، اسی طرح اس عورت کے مسئلہ میں جس نے خالی جگہ میں کسی مرد کو پکڑ رکھا ہو اور اپنے ساتھ اس کے زنا کرنے کا دعوی کرکے خود اپنے آپ کو رسوا کررہی ہو تو اس کی اس اپنی رسوائی کے بارے میں تصدیق کی جائے گی، اور اس طرح کی بہت سی مثالیں ہیں، اور انہوں نے اس پر اس چیز سے استدلال کیا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "**إنما أنا بشر، وإنكم تختصمون إليّ فلعل بعضكم أن يكون ألحن بحجته من بعض، فأقضي له على نحو ما أسمع منه**"(۱) (بیشک میں ایک انسان ہوں اور تم اپنے مقدمات میرے پاس لاتے ہو، ہوسکتا ہے کہ تم میں کا کوئی شخص دوسرے کے مقابلہ میں اپنی دلیل پیش کرنے میں زیادہ تیز (اور چرب زبان) ہو، اور میں اپنے سننے کے مطابق اس کے حق میں فیصلہ کردوں)، اس باب میں یہی حدیث اصل ہے اور اس میں رفع الزام کا ذکر نہیں ہے۔

اسی طرح حضرت عمر بن الخطابؓ کا مکتوب حضرت ابوعبیدہ بن الجراح اور حضرت ابوموسیٰ اشعریؓ کے نام، یہ دونوں خطوط بھی فیصلہ کرنے میں حکام اور قضاۃ کے لئے بنیادی حیثیت رکھتے ہیں، ان دونوں خطوط میں بھی إعذار کا ذکر نہیں ہے اور نہ کسی حجت یا کسی بات کو واپس لینے کا ذکر ہے، البتہ اسباب دیانات کے علاوہ جن چیزوں میں لوگ اپنے مقدمات حکام کے پاس لاتے ہیں ان میں رفع الزام کا موقع دینا ائمہ کی طرف سے استحسان ہے، لیکن الحاد، بددینی، اور قرآن و رسول علیہ السلام کی تکذیب میں حدود قائم کرنے کے سلسلہ میں ان حضرات کے نزدیک کچھ وارد نہیں ہے، وہ فرماتے ہیں کہ وہ

(۱) حدیث: "إنما أنا بشر وإنكم تختصمون إليّ..." کی روایت بخاری (فتح الباری ۵/ ۲۸۸ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/ ۱۳۳۷ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

مقامات جن میں رفع الزام کا موقع نہیں دیا جائے گا وہ بہت ہیں [1]، اور اس جیسے مسئلہ میں دوسرے مذاہب کے اقوال کا پتہ نہ چل سکا۔

عذر بیان کرنے کے لئے مہلت دینا:

۱۸-إعذار کا تعلق کبھی مدعی سے ہوتا ہے، چنانچہ قاضی اس سے کہے گا: کیا تیری کوئی دلیل باقی ہے؟ اور کبھی مدعا علیہ سے ہوتا ہے، چنانچہ اس سے دریافت کرے گا کہ مدعی نے جو دعویٰ تم پر کیا ہے کیا تم اسے دفع کر سکتے ہو؟ تو جب قاضی اس کو موقع دے دے جس سے اعذار کا تعلق ہے خواہ وہ مدعی ہو یا مدعا علیہ، اور وہ ہاں کہے، اور قاضی سے مہلت کی درخواست کرے تو قاضی اپنے اجتہاد سے اس واقعہ کے اعتبار سے اس کے لئے ایک مدت مقرر کردے گا جس میں وہ اپنے مقصد تک پہنچ سکے اور دوسرے فریق کو نقصان نہ ہو۔

پس اگر یہ مہلت مدعا علیہ کے لئے ہو اور گواہ نے اس کے خلاف جو گواہی دی ہے اس کو وہ دفع کردے اور مدعی بھی مہلت کی درخواست کرے اور یہ خیال ظاہر کرے کہ اس کے پاس اس بات کا رد ہے جو مدعا علیہ نے بیان کی ہے تو وہ اس کے لئے بھی مدت مقرر کردے گا اور انتظار کرے گا یہاں تک کہ حق ظاہر ہوجائے اور ان میں سے ایک کا عاجز ہونا ظاہر ہوجائے، پس وہ اسی کے مطابق فیصلہ کرے گا جس کا ثبوت فراہم ہوا ہے [2]، تمام مذاہب میں یہی حکم ہے۔

شارع کی طرف سے مقررہ مدتیں:

۱۹-یہاں پر کچھ ایسی مدتیں ہیں جن میں حاکم اور قاضی کے اجتہاد کو کوئی دخل نہیں ہے بلکہ وہ إعذار کے لئے شریعت میں مقرر ہیں، ان میں سے ایک عنین کو مہلت دینا ہے، اور اس کی تفصیل ''أجل'' کے تحت گذر چکی اور آگے ''عنۃ'' کے ذیل میں آئے گی۔

إیلاء کرنے والے کا إعذار:

۲۰-فقہاء مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ نے إیلاء کی تعریف یہ کی ہے کہ وہ شوہر کا چار ماہ سے زیادہ تک اپنی بیوی سے ترک وطی کی قسم کھانا ہے، اور حنفیہ نے اس کی تعریف اس طرح کی ہے کہ: وہ چار ماہ یا اس سے زیادہ تک بیوی سے ترک وطی کی قسم کھانا ہے۔ پس حنفیہ کے درمیان اور دیگر فقہاء کے درمیان اس اقل مدت میں اختلاف ہے جس میں شوہر ترک وطی کی قسم کھاتا ہے، تو جمہور کے نزدیک وہ چار ماہ سے زیادہ ہے اور حنفیہ کے نزدیک چار ماہ ہے، اور جمہور کے نزدیک إعذار یہ ہے کہ إیلاء کرنے والے کی بیوی اگر قاضی کے پاس مقدمہ لے جائے تو قاضی اسے چار ماہ مکمل ہوجانے کے بعد حاضر کرے گا، پھر اسے رجوع کرنے کا حکم دے گا، اور اگر وہ انکار کرے تو اسے طلاق کا حکم دے گا اور مدت کے گذرنے سے اس پر طلاق نہیں پڑے گی، سعید بن المسیب، عروہ، مجاہد، اسحاق، ابوعبید اور ابن المنذر کی یہی رائے ہے [1]۔

حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ اگر چار ماہ گذر جائے اور وہ اس سے صحبت نہ کرے تو وہ ایک طلاق کے ذریعہ اس سے بائن ہوجائے گی اور الگ سے طلاق دینے یا تفریق کا فیصلہ کرنے کی ضرورت نہیں ہوگی۔

اور مہینوں سے مراد قمری مہینے ہیں اور یہ قسم کھانے کی تاریخ سے شروع ہوتے ہیں، اس پر سب کا اتفاق ہے [2]، اس کے لئے

(۱) تبصرۃ الحکام ۱/ ۱۵۰، ۱۵۲۔

(۲) تبصرۃ الحکام ۱/ ۱۵۰، ۱۵۲۔

(۱) حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۴۲۶، ۴۳۶، تبصرۃ الحکام ۱/ ۱۵۴، قلیوبی وعمیرہ ۴/ ۸، ۱۲، المغنی ۷/ ۲۹۸، ۳۱۸، ۳۱۹ طبع الریاض۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۵۴۵ اور اس کے بعد کے صفحات۔

''أجل'' اور ''إیلاء'' کی اصطلاح بھی دیکھی جائے۔

اپنی بیوی کی وطی سے باز رہنے والے کا إعذار:

۲۱ - حنفیہ اور شافعیہ کے مذہب میں اس کی صراحت کی گئی ہے کہ ایک مرتبہ کی وطی کے بعد بیوی کا وطی کے سلسلہ میں کوئی حق نہیں ہے، اس سے مہر لازم ہوجائے گا اور یہ حکم قضاءً ہے، اور دیانت کی رو سے بیوی کے لئے ہر چار ماہ میں ایک مرتبہ وطی کا حق ہے، اس لئے کہ چار ماہ کو اللہ تعالیٰ نے اپنی بیوی سے ایلاء کرنے والے کی مدت مقرر کی ہے۔

مالکیہ اور حنابلہ فرماتے ہیں کہ اگر شوہر کے ساتھ کوئی عذر نہ ہوتو اس پر وطی کرنا واجب ہے، اور قاضی ابویعلی فرماتے ہیں کہ واجب نہیں ہے إلا یہ کہ وہ بیوی کو ضرر پہنچانے کے ارادے سے اس سے وطی کرنا چھوڑ دے، اور مواق نے بیان کیا کہ جو شخص مسلسل عبادت کرے اور وطی چھوڑ دے تو اسے اس کے تبتل سے روکا نہیں جائے گا اور اس سے کہا جائے گا کہ یا تو وطی کرو یا بیوی کو جدا کردو، امام مالک فرماتے ہیں کہ میری رائے یہ ہے کہ اس کا فیصلہ کیا جائے۔ ابن حبیب کہتے ہیں کہ اگر وہ زاہد ہوگا تو اس کی بیوی قاضی کے پاس معاملہ لے جائے گی اور اس سے کہا جائے گا کہ تم اس کے ساتھ ہر چار شب میں سے ایک شب خلوت کرو، اور وہ عورت کا اپنی سوکنوں کے ساتھ (شوہر کی شب گذاری میں) حصہ ہے، خلیل کہتے ہیں کہ زیادہ صحیح قول کی رو سے مدت کی تعیین کے بغیر (اسے اپنی بیوی سے صحبت کرنے کے لئے کہا جائے گا)، اور ''المدونۃ'' کی ظاہر عبارت سے یہ بات سمجھ میں آتی ہے کہ اس کے لئے ایلاء کی مدت کی مقدار سے مدت متعین کی جائے گی۔

ایک روایت یہ ہے کہ حضرت عمرؓ نے (ایک غازی کے اپنی بیوی سے طویل غیبوبت کے واقعہ میں ام المؤمنین) حضرت حفصہؓ سے دریافت کیا: کہ عورت وطی سے کتنی مدت صبر کرسکتی ہے؟ تو انہوں نے فرمایا: چار ماہ، اور اس کے بعد اس کا صبر ختم ہوجائے گا یا کم ہوجائے گا، تو اس وقت انہوں نے یہ اعلان کرایا کہ کوئی بھی جنگ چار ماہ سے زیادہ نہ ہو۔ سعدی چلپی کے حاشیہ میں ہے: اور ظاہر یہ ہے کہ اس کے لئے ہر چار ماہ میں ایک مرتبہ جماع کا حق ہے، اس سے کم مدت میں نہیں، اس کی تائید حضرت عمرؓ کے قصہ سے ہوتی ہے جب کہ انہوں نے اس عورت سے سنا جو کچھ کہ سنا[1]۔

اور ان کا استدلال نبی علیہ السلام کے اس قول سے ہے جو آپ نے عبداللہ بن عمرو بن العاص سے فرمایا تھا: "یا عبدالله: ألم أخبر أنک تصوم النهار وتقوم اللیل؟ قلت بلی یا رسول الله قال: فلا تفعل، صم وأفطر، وقم ونم فإن لجسدک علیک حقاً، وإن لعینک علیک حقاً، وإن لزوجک علیک حقاً"[2] (اے عبداللہ! کیا مجھے یہ خبر نہیں ملی ہے کہ تم دن کو روزہ رکھتے ہو اور رات بھر نماز پڑھتے ہو؟ تو میں نے کہا: ہاں اے اللہ کے رسول! تو آپ علیہ السلام نے فرمایا: ایسا نہ کرو، روزہ رکھو اور افطار بھی کرو، رات کو عبادت کرو اور سویا بھی کرو، اس لئے کہ تیرے جسم کا تجھ پر حق ہے، تیری آنکھ کا تجھ پر حق ہے اور تیری بیوی کا تجھ پر حق ہے)، تو آپ علیہ السلام نے بتایا کہ بیوی کا شوہر پر حق ہے، اور کعب بن سور کا قصہ مشہور ہے، اور دوسری وجہ یہ ہے کہ زوجین کی مصلحت کے لئے اور ان دونوں سے ضرر کو دور کرنے کے لئے نکاح مشروع ہوا ہے، اور وہ عورت سے شہوت کے ضرر کو اسی طرح دفع کرنے کا سبب

---

(۱) فتح القدیر مع حواشی ۴/ ۴۲-۴۳، المجموع ۱۵/ ۳۱۹ طبع لا دشان قلیوبی وعمیرہ ۴/ ۱۰، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۴۳۱، المواق ۴/ ۱۰۸، الحطاب ۴/ ۱۱۔

(۲) حدیث: "ألم أخبر أنک تصوم النهار ..." کی روایت بخاری (فتح الباری ۴/ ۲۱۸ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

ہے جیسا کہ وہ مرد سے اسے دفع کرنے کا سبب ہے، لہذا انکاح کی یہ علت بیان کرنا ضروری ہے، اور وطی ان دونوں کا حق ہے، اور اس لئے بھی کہ اگر عورت کا جماع میں حق نہ ہوتا تو پھر عزل کرنے میں اس سے اجازت لینا واجب نہ ہوتا [1]۔

اپنی بیوی کو نفقہ دینے سے باز رہنے والے کا إعذار:

۲۲- فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ شوہر پر اپنی بیوی کا نفقہ واجب ہے جب کہ اس کے واجب کرنے والی شرائط پائی جائیں، پس اگر وہ نفقہ دینے سے باز رہے تو ہر مذہب میں کچھ شرائط اور تفصیلات ہیں۔

حنفیہ فرماتے ہیں کہ عورت اگر قاضی سے یہ مطالبہ کرے کہ وہ اس کے لئے نفقہ مقرر کردے، اور قاضی نے مقرر کردیا جب کہ شوہر تنگ دست تھا، تو قاضی بیوی کو قرض لینے کا حکم دے گا، پھر جب شوہر خوشحال ہوجائے تو وہ اس سے وصول کرلے گی، اور اگر قاضی کو معلوم ہوجائے کہ شوہر تنگ دست ہے تو وہ اسے نفقہ کے سلسلہ میں قید نہیں کرے گا، اور اگر قاضی کو یہ معلوم نہ ہو کہ وہ تنگ دست ہے اور عورت نفقہ کی عدم ادائیگی کی بنیاد پر اسے قید کرنے کا مطالبہ کرے تو قاضی اسے پہلی دفعہ قید نہیں کرے گا بلکہ وہ اسے نفقہ دینے کا حکم دے گا اور اسے مہلت دے گا، اور اس کی صورت یہ ہے کہ اسے آگاہ کردے گا کہ اگر وہ نفقہ نہ دے گا تو وہ اسے قید کردے گا، پھر اگر عورت اس کے بعد دومرتبہ یا تین مرتبہ لوٹ کر آئے گی تو قاضی اسے قید کردے گا، اسی طرح نفقہ کے علاوہ دوسرے دین میں بھی (قید کرے گا)، اور اگر قاضی اسے دوماہ یا تین ماہ یا چار ماہ قید کرے گا تو اس کے بارے میں

(1) المغنی ۷/ ۲۸، ۳۱، اور یہ انتہائی مدت جو ترک صحبت کے لئے مقرر کی گئی ہے اس کے بعد عورت کے لئے اس کی گنجائش ہے کہ وہ اپنا معاملہ عدالت میں پیش کرے اور اگر وہ وطی نہ کرے تو یہ تفریق کا مطالبہ کرے اور قاضی اس سے جواب طلب کرے۔

دریافت کرے گا (کہ مال اس کے پاس ہے یا نہیں)، اور صحیح یہ ہے کہ قید کی کوئی مدت مقرر نہیں ہے بلکہ وہ قاضی کی رائے کے سپرد ہے، اگر اس کا غالب گمان یہ ہو کہ اگر اس کے پاس مال ہوتا تو وہ تنگ دل اور عاجز آکر دین ادا کردیتا تو وہ اسے آزاد کردے گا اور صاحب دین کو اس کا پیچھا کرنے سے نہیں روکے گا، اور تصرف سے اسے نہیں روکے گا اور اگر وہ مال دار ہو تو اسے اس وقت تک قید سے آزاد نہیں کرے گا جب تک کہ وہ دین اور نفقہ ادا نہ کردے، ہاں مطالبہ کرنے والے کی رضامندی سے رہا کیا جاسکتا ہے، اور اگر اس کے پاس مال موجود ہو تو قاضی اس کے مال میں سے دراہم ودنانیر (نقد) لے لے گا اور اس سے دین اور نفقہ ادا کرے گا، اس لئے کہ صاحب حق کو اگر اپنے حق کے ہم جنس شی پر کامیابی حاصل ہوجائے تو وہ اسے لے سکتا ہے، اسی طرح اگر نفقہ میں غلہ پر کامیابی حاصل ہوجائے (تو صاحب حق کو لینے کا اختیار ہے)، اور نفقہ کی ادائیگی سے عاجز ہونے کی وجہ سے زوجہ کو علیحدگی کا حق نہیں ہے [1]۔

مالکیہ کا مذہب یہ ہے کہ اگر شوہر فوری طور پر نفقہ کی ادائیگی سے عاجز ہو تو بیوی کے لئے طلاق رجعی کے ذریعہ فسخ حاصل کرنے کا حق ہے، اور اسے اس کے ساتھ رہنے کا بھی حق ہے، اور اگر اسے عقد کے وقت اس کے فقر کا علم تھا تو پھر اسے یہ اختیار نہ ہوگا، اور اگر وہ نکاح فسخ کرنا چاہے گی تو مقدمہ قاضی کے سامنے پیش کرے گی، پس (اگر اس کی تنگ دستی بینہ سے ثابت نہ ہو یا اگر عورت نفقہ اور کپڑا کے نہ ملنے کی شکایت کررہی تھی تو نفقہ اور کپڑا ملنے کی تصدیق نہ کردے یا طلاق کا ثبوت نہ مل جائے تو) قاضی اسے حکم دے گا اور کہے گا کہ یا تو تم اسے نفقہ دو یا اس کو طلاق دے دو، اور اگر شوہر ابتداءً اپنا تنگ دست ہونا ثابت کردے یا طلاق کا حکم پانے کے بعد ثابت کردے تو حاکم اپنے

(1) حاشیۃ الہندیہ ۱/ ۳۴۲، ۳۴۸۔

اجتہاد سے جتنی مدت مناسب سمجھے گا اتنی مدت وہ اس کے لئے صبر کرے گی، ایک دن یا اس سے زیادہ کی کوئی تحدید نہیں ہے، اور تنگ دستی کے ثابت کرنے کے بعد اگر وہ بیمار ہوجائے یا قید کردیا جائے تو انتظار کی مدت میں اضافہ کیا جائے گا، تنگ دستی ثابت کرنے کی مدت میں کوئی اضافہ نہیں ہوگا، پس اسی کے بقدر انتظار کی مدت میں اضافہ کیا جائے گا جس میں اس کے لئے کسی چیز کے حصول کی امید ہو، اور یہ اس صورت میں ہے جب کہ قریبی مدت میں اس کے مرض سے شفایاب ہونے اور قید سے رہا ہونے کی امید ہو ورنہ تو بیوی کو اس کی طرف سے طلاق دے دی جائے گی، اور اس میں شوہر کا غائب یا موجود ہونا دونوں برابر ہے، اور غائب شوہر جس کا انتظار کیا جائے گا وہ ہے جس کے پاس نفقہ کے مقابل کوئی چیز نہ پائی گئی ہو اور نہ اس کی جگہ کا پتہ ہو، یا اس کی غیبوبت دس دنوں سے زیادہ ہوجائے، اور اگر قریبی مدت کی غیر حاضری ہو مثلاً تین دن کی، تو حاکم اس کے پاس آدمی بھیجے گا اور اس سے کہلوائے گا کہ یا تو تم بیوی کا نفقہ ادا کرو ورنہ تمہاری طرف سے اسے طلاق دے دی جائے گی[۱]۔

شافعیہ کا مذہب یہ ہے کہ انفاق سے باز رہنے والا یا تو خوش حال ہوگا یا تنگ دست، پس اگر خوش حال ہو تو اس کے متعلق ان کے دو قول ہیں: اصح قول یہ ہے کہ شوہر خواہ موجود ہو یا غائب، نکاح فسخ نہیں کیا جائے گا، اس لئے کہ وہ تنگ دستی نہیں پائی جارہی ہے جو موجب فسخ ہے اور بیوی اپنے معاملہ کو حاکم کی عدالت میں پیش کرکے اپنا حق حاصل کرنے پر قادر ہے، اور دوسرا قول یہ ہے کہ اسے فسخ کا حق حاصل ہے اس لئے کہ نفقہ نہ ملنے سے اسے ضرر لاحق ہوگا۔

اور اگر شوہر تنگ دست ہو تو اگر وہ صبر کرے اور اپنے مال سے یا قرض لے کر خرچ کرے تو وہ شوہر پر دین ہوجائے گا ورنہ تو ظاہر روایت کی رو سے اسے فسخ کا اختیار ہے جیسا کہ شوہر کے مقطوع الذکر اور عنین ہونے کی صورت میں وہ نکاح فسخ کراسکتی ہے، بلکہ یہاں تو بدرجۂ اولیٰ فسخ کا حق ہونا چاہئے، اس لئے کہ عدم استمتاع پر صبر کرنا عدم نفقہ پر صبر کرنے سے زیادہ آسان ہے، اور دوسرا قول یہ ہے کہ اسے فسخ کا حق نہیں ہے، اس لئے کہ تنگ دست کو اللہ تعالیٰ کے اس قول کی وجہ سے مہلت دی جائے گی: "وَإِنْ كَانَ ذُوْ عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَى مَيْسَرَةٍ"[۱] (اور اگر تنگ دست ہو تو مہلت دینے کا حکم ہے آسودگی تک)، اور نکاح اس وقت تک فسخ نہیں کیا جائے گا جب تک کہ کسی قاضی کے پاس اقرار یا بینہ کے ذریعہ اس کی تنگ دستی ثابت نہ ہوجائے۔

پھر ایک قول کی رو سے اگر نفقہ کے سپرد کرنے کے وجوب کے وقت جو طلوع فجر کا وقت ہے اس کی ادائیگی سے تنگ دستی ہو تو نکاح فوراً فسخ کردیا جائے گا اور مہلت دینا لازم نہ ہوگا، اور ظاہر روایت کی رو سے اسے تین دن مہلت دی جائے گی تاکہ اس کا عاجز ہونا ثابت ہوجائے، اور یہ قریبی مدت ہے جس میں قرض وغیرہ کے ذریعہ قدرت ہونے کی توقع ہے، اور چوتھے دن کی صبح بیوی کو نفقہ نہ ملنے کی وجہ سے فسخ کا حق ہے، الا یہ کہ شوہر اسے نفقہ سپرد کردے۔

اور اگر وہ شوہر کی عارضی تنگ دستی پر راضی ہوگئی یا اس کی تنگ دستی کا علم ہونے کے باوجود اس نے اس سے نکاح کیا تو بھی اس کے بعد اسے فسخ کا حق حاصل ہے[۲]، اور حنابلہ کا مذہب اس مسئلہ میں شافعیہ کی طرح ہے کہ تنگ دست کی بیوی کو اس پر صبر کرنے اور اس سے جدائی حاصل کرنے میں اختیار حاصل ہوگا، اسی طرح کی بات حضرت عمر، علی اور ابوہریرہ رضی اللہ عنہم سے مروی ہے، سعید بن المسیب،

---

(۱) حاشیۃ الدسوقی ۲/۵۱۸-۵۱۹۔

(۱) سورۂ بقرہ/ ۲۸۰۔

(۲) قلیوبی وعمیرہ ۴/۸۱، ۸۳۔

حسن، عمر بن عبد العزیز، ربیعہ اور حماد وغیرہ اسی کے قائل ہیں۔

نفقہ سے تنگ دستی کی وجہ سے مہلت دینا لازم ہے یا نہیں؟ اس سلسلہ میں حنابلہ کی کوئی صراحت نہیں ملی، ان کے کلام سے ظاہر ہوتا ہے کہ عورت کو فوراً طلاق دی جائے گی۔ ان احکام کی تفصیل ''إعسار'' اور ''نفقہ'' کی اصطلاح میں ہے[1]۔

مہر معجّل کے سلسلہ میں تنگ دست کا إعذار:

۲۳ - اگر مہر معجّل کی ادائیگی سے شوہر کا تنگ دست ہونا ثابت ہوجائے اور بیوی اس سے اس کا مطالبہ کرے تو کیا اس کی بیوی کو تنگ دستی ثابت ہونے کے فوراً بعد اس کی طرف سے طلاق دی جائے گی یا طلاق سے قبل اسے مہلت دی جائیگی یا اس صورت میں نہ مہلت ہے نہ طلاق؟ فقہاء کا اس کی طرف سے طلاق دیے جانے اور اسے مہلت دیے جانے کے سلسلہ میں اختلاف ہے۔ مالکیہ فرماتے ہیں کہ اس کی طرف سے طلاق دے دی جائے گی، لیکن مہلت دینے کے بعد، اور اس کی طرف سے طلاق دیے جانے کے سلسلہ میں شافعیہ اور حنابلہ کے چند اقوال اور کچھ تفصیلات ہیں، لیکن حنفیہ فرماتے ہیں کہ اس کی طرف سے طلاق نہیں دی جائے گی۔

مالکیہ فرماتے ہیں کہ بیوی اگر شوہر سے واجب مہر کا مطالبہ کرے اور اس کے پاس نہ ہو تو اگر وہ نہ ہونے کا دعویٰ کرے اور بیوی اس کی تصدیق نہ کرے اور نہ شوہر اپنی سچائی پر بینہ قائم کرے اور نہ اس کے پاس کوئی ظاہری مال ہو اور اس کی تنگ دستی کا غالب گمان نہ ہو تو حاکم اسے اپنی تنگ دستی ثابت کرنے کے لئے مہلت دے گا، اگر وہ آمنے سامنے اس پر کوئی کفیل دے دے، ورنہ تو اسے عام دیون کی طرح (اس دین میں بھی) قید کرلے گا اور مہلت دینے کی مدت قاضی کی صوابدید پر موقوف ہے، پھر اگر اس کی تنگ دستی بینہ کے ذریعہ ثابت ہوجائے یا بیوی اس کی تصدیق کردے تو مہلت دے کر بیوی اس کا انتظار کرے گی، اور اگر مہلت کی مدت میں اس کی تنگ دستی ثابت نہ ہو اور نہ بیوی اس کی تصدیق کرے تو حطاب فرماتے ہیں کہ اگر اس کا حال مجہول ہو تو اسے قید کیا جائے گا تاکہ اس کا معاملہ ظاہر ہوجائے، اور اگر غالب گمان یہ ہو کہ وہ تنگ دست ہے تو بیوی ابتداءً اس کے لئے انتظار کرے گی، اور اگر ظاہری لحاظ سے غنی معلوم ہو رہا ہو تو اسے قید کیا جائے گا یہاں تک کہ وہ کوئی ایسا بینہ لائے جو اس کی تنگ دستی کی شہادت دے، ہاں اگر لمبی مدت کی وجہ سے بیوی کو ضرر لاحق ہو تو اسے طلاق طلب کرنے کا حق ہے[1]۔

شافعیہ اور حنابلہ میں سے جو حضرات شوہر کے مہر معجّل کی ادائیگی سے عاجز ہونے کی صورت میں فسخ نکاح کے قائل ہیں، وہ فرماتے ہیں کہ تنگ دستی کی وجہ سے بیوی کے لئے فسخ کا حق ثابت ہوگا، اور انہوں نے مہلت دینے کا ذکر نہیں کیا ہے، لیکن وہ فرماتے ہیں کہ فسخ تو صرف حاکم ہی کے ذریعہ ہوگا[2]۔

اور حنفیہ فرماتے ہیں کہ بیوی نے اگر اپنے مہر معجّل پر قبضہ نہیں کیا ہے تو اسے اپنے شوہر کی اطاعت سے باز رہنے کا حق ہوگا اور اس کی وجہ سے وہ ناشزہ شمار نہ ہوگی، اور شوہر کو اسے اپنے پاس رکھنے اور سفر وغیرہ سے روکنے کا اختیار نہ ہوگا۔

حنفیہ کے کلام سے یہ بات سمجھ میں آتی ہے کہ مہر پر قبضہ نہ دلانے کا سبب خواہ تنگ دستی ہو یا کچھ اور، دونوں کا حکم برابر ہے، اس لئے کہ

(۱) المغنی ۷/ ۵۷۳، ۵۷۷۔ کمیٹی کی رائے یہ ہے کہ مہلت کی کسی مدت کی تحدید (جیسا کہ یہاں ذکر آیا) کسی نص پر مبنی نہیں ہے بلکہ وہ ایک خاص زمانی اجتہاد ہے، جس میں ان ظروف وحالات کی رعایت کی جاتی ہے جن میں قاضی کو اس کے تنگ دست ہونے یا نہ ہونے کا اطمینان ہوجائے۔

(۱) حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۲۹۹، ۳۰۰۔

(۲) المجموع ۱۵/ ۵۵۲ مکتبۃ الارشاد، المغنی ۷/ ۵۷۹ طبع الریاض۔

انہوں نے یہ ذکر کیا ہے کہ بیوی جب تک اپنا مہر معجّل وصول نہ کر لے اسے اپنے کو روکنے کا حق حاصل ہے، اس طرح حکم کے مطلق ذکر کئے جانے سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ مہر معجّل کی عدم ادائیگی خواہ تنگ دستی کے سبب ہو یا خوش حالی کے باوجود دونوں صورتوں میں بیوی کو تسلیم نفس اور اطاعت سے باز رہنے کا حق مطلقاً حاصل ہے(۱)، اس کی تفصیل ''مہر'' کی اصطلاح میں آئے گی۔

مقروض کا إعذار:

۲۴-فقہاء کے درمیان اس مسئلہ میں کوئی اختلاف نہیں ہے، خوش حال آدمی اگر قرض ادا کرنے سے باز رہے تو اسے اس وقت تک قید رکھا جائے گا جب تک کہ وہ دین ادا نہ کردے، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے: ''ليّ الواجد ظلم، يُحل عقوبته وعرضه'' (۲) (مال دار آدمی کا ٹال مٹول کرنا ظلم ہے جو اس کی سزا اور اس کی آبرو کو حلال کردیتا ہے)، لہذا اس کی سزا قید ہے، اور اس کی آبرو کا مطلب یہ ہے کہ اس کے ساتھ تلخی سے بات کرنا اور شدت سے پیش آنا جائز ہے۔

اور خوش حالی کا ثبوت مقروض کے اقرار یا بینہ سے ہوگا، اور قید کی مدت کے سلسلہ میں اختلاف ہے جیسا کہ آگے آرہا ہے۔

اور خوش حالی یا تنگ دستی کے سلسلہ میں اگر قرض خواہ اور مقروض کے درمیان اختلاف ہوجائے تو اس سلسلہ میں ہر مذہب میں کچھ

(۱) فتح القدیر ۳/ ۳۴۸-۳۴۹۔

(۲) حدیث: ''ليّ الواجد ظلم، يحل عقوبته وعرضه'' کی روایت احمد (۴/ ۲۲۲ طبع المیمنیہ)، ابوداؤد (سنن ابی داؤد ۴/ ۴۵، ۴۶ طبع استنبول) اور ابن ماجہ (۲/ ۸۱۱ طبع الحلبی) نے کی ہے اور حاکم نے اسے صحیح قرار دیا ہے اور ذہبی نے اس کی تصدیق کی ہے (المستدرک ۴/ ۱۰۲)، جامع الاصول کے محقق عبدالقادر ارناؤوط کہتے ہیں کہ اس کی اسناد صحیح ہے (جامع الاصول ۴/ ۴۵۴-۴۵۵ شائع کردہ مکتبۃ الحلوانی)۔

تفصیلات اور احکام ہیں۔

اور اگر نہ اس کی خوش حالی ثابت ہو نہ تنگ دستی تو اس کے معاملہ کی تحقیق کے لئے اسے مہلت دی جائے گی، اگر وہ تنگ دست ہوگا تو خوش حال ہونے تک اسے مہلت دی جائے گی، اور اگر خوش حال ہوگا تو اسے قید کی سزا دی جائے گی(۱)، اس کی تفصیل ''دین'' کے ذیل میں آئے گی۔

اضطرار کی بنیاد پر لینے کے وقت إعذار:

۲۵-فقہاء مذاہب کا اس پر اتفاق ہے کہ غذا کے لئے کھانا اور پیاس کے لئے پینا (اگر چہ شی حرام سے ہو یا مردار سے ہو یا دوسرے کے مال سے ہو) فرض ہے، اس پر اسے ثواب ملے گا، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ کا قول ہے: ''إن الله ليؤجر في كل شئ، حتى اللقمة يرفعها العبد إلى فيه'' (۲) (بیشک اللہ تعالی ہر چیز میں اجر دیتا ہے، یہاں تک کہ اس لقمہ میں بھی جسے بندہ اٹھا کر اپنے منھ میں ڈالتا ہے)، لہذا اگر کوئی شخص کھانا پینا چھوڑ دے یہاں تک کہ ہلاک ہوجائے تو وہ نافرمان ہوگا، اس لئے کہ اس میں نفس کو ہلاکت میں ڈالنا ہے اور قرآن کریم میں اس سے منع کیا گیا ہے، ارشاد باری ہے: ''وَلاَ تُلْقُوْا بِأَيْدِيْكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ'' (۳) (اور

(۱) أنفع الوسائل رص ۳۲۶-۳۲۷، الشرح الکبیر مع الدسوقی ۳/ ۳۶۹، ۳۷۸، أسنی المطالب ۲/ ۱۸۶، ۱۸۸، المغنی ۴/ ۴۹۸، ۵۰۰۔

(۲) حدیث: ''إن الله ليؤجر في كل شيء حتى اللقمة...'' کی روایت بخاری نے حضرت سعد بن ابی وقاصؓ سے ان الفاظ کے ساتھ کی ہے: ''وإنك لن تنفق نفقة تبتغي بها وجه الله إلا أجرت بها حتى ما تجعل في في امرأتك'' (تم جو کچھ بھی خرچ کروگے جس سے تم اللہ کی خوشنودی چاہوگے تو اللہ تمہیں اس پر اجر دے گا، یہاں تک کہ اس پر بھی جو لقمہ تم اپنی بیوی کے منہ میں ڈالو) اور مسلم نے بھی قریب قریب اسی لفظ کے ساتھ روایت کیا ہے (فتح الباری ۳/ ۱۶۴ طبع السلفیہ، صحیح مسلم ۳/ ۱۲۵۰-۱۲۵۱ طبع عیسی الحلبی)۔

(۳) سورۂ بقرہ/ ۱۹۵۔

اپنے آپ کو اپنے ہاتھوں تباہی میں مت ڈالو)، اور واجب مقدار وہ ہے جس کے ذریعہ انسان اپنے نفس سے ہلاکت کو دفع کرسکے، اور آسودگی تک کھانا پینا مباح ہے اور اس سے زیادہ کھانا حرام ہے۔

فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ جسے بھوک کی وجہ سے مرجانے کا خطرہ ہو اور دوسرے آدمی کے پاس اس کی ضرورت سے زائد کھانا ہو تو وہ اس سے اتنی مقدار میں لے لے گا جس سے وہ اپنی بھوک کو دور کرسکے، اسی طرح اس سے اتنی مقدار میں پینے کی چیز لے لے گا جس سے وہ اپنی پیاس بجھاسکے، پس اگر صاحب مال اسے روکے تو وہ اس کی ناپسندیدگی کے باوجود اس سے لے لے گا، اور اگر کھانے والا اس سے لڑائی کرے تو اسے اس سے لڑنے کا حق ہے۔

لیکن مجبور پر ضروری ہے کہ وہ کھانے والے سے معذرت کرے اور اس سے کہے کہ اگر مجھے نہیں دوگے تو اس پر میں تم سے لڑائی کروں گا، پس اگر وہ اسے نہ دے اور مضطر اسے قتل کردے تو مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے مذہب میں صراحت ہے کہ مالک طعام کا خون ضائع ہوگا، اور حنفیہ نے اس کے حکم کی صراحت نہیں کی ہے، لیکن ان کے اس قول کا کہ مضطر کے لئے کھانے کے مالک سے جنگ کرنا مباح ہے، تقاضا ہے کہ وہ اسے قتل کردے تو اس پر کچھ واجب نہ ہو[1]۔

اِعذار کا حق کس کو ہے؟ اِعذار کیسے ہوگا؟ اور رفع الزام سے باز رہنے والے کی سزا:

۲۶- فقہائے مذاہب کا اس پر اتفاق ہے کہ فریق کے اِعذار کا حق قاضی کو ہے، پس ایک فریق دوسرے فریق کو مقدمہ کی سماعت کے لئے قاضی کے حکم کے بغیر مجلس قضاء میں حاضر ہونے پر مجبور نہیں کرسکتا، لیکن وہ فرماتے ہیں کہ اگر مدعی قاضی سے مدعا علیہ کے حاضر کرنے کا مطالبہ کرے تو بعض حالات میں وہ اس کے مطالبہ کو قبول کرے گا، اور ہر مذہب میں کچھ تفصیل ہے[1] جسے "کتاب الدعوی" اور "کتاب القضاء" میں اس کے مقام میں دیکھا جائے۔

۲۷- یہ بات ملحوظ رہے کہ فقہاء نے جو کچھ ذکر کیا ہے یعنی کس کو اِعذار کا حق ہے، اس کے ذرائع کیا ہیں، اس سے باز رہنے والے کی سزا کیا ہے؟ اس کا مقصد مدعا علیہ کو مدعی کے دعویٰ سے مطلع کرنا ہے اور اس کے عذر کو ختم کرنا ہے تاکہ اگر اس کے خلاف فیصلہ ہو تو وہ یہ نہ کہہ سکے کہ وہ نہیں جانتا تھا کہ معاملہ یہاں تک پہنچے گا یعنی اس کی بیوی پر طلاق واقع کردی جائے گی، یا اس پر وہ دین لازم کردیا جائے گا جس کا دعویٰ کیا گیا ہے وغیرہ۔

اور بہر حال وہ وسائل جن کا ذکر فقہاء نے اِعذار کے لئے کیا ہے، اور اس کی کیفیت تو وہ ان کارروائیوں کے موافق ہے جو ان کے زمانے میں معہود ومروج تھے، ان کی بنیاد ان شرعی نصوص پر نہیں ہے جو واجب الاتباع ہیں بلکہ وہ ان کے اجتہاد پر مبنی ہیں، اور اس زمانے میں کچھ نئے وسائل پیدا ہوگئے ہیں جن پر عدالتوں میں عمل ہوتا ہے، اور یہ اس کے موافق ہیں جسے فقہاء نے مدعا علیہ کو مطلع کرنے کے ارادے سے مقرر کیا ہے، پس فریقین کو خبر دینے کا مطالبہ سرکاری ملازمین کے ذمہ ہے جو ایسے سرکاری کاغذات کے ذریعہ کیا جاتا ہے جن پر خود مدعی علیہ یا ان لوگوں میں سے کوئی دستخط کرے جو اس کے ساتھ رہتے ہیں، مثلاً بیوی یا لڑکا، لڑکی یا خادم، اور یہاں بعض حالات میں اگر مدعا علیہ حاضر نہ ہو تو اسے پولیس کے ذریعہ حاضر کیا جاتا ہے،

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۲۹۶/۵، حاشیۃ الدسوقی ۱۱۵/۲، قلیوبی وعمیرہ ۲۶۳/۴، المغنی ۶۰۲/۸-۶۰۳، نہایۃ المحتاج ۲۶۷/۸۔

(۱) الفتاویٰ البزازیہ بہامش الفتاویٰ الہندیہ ۳۶۶/۲، حاشیۃ البنانی ۱۵۵/۷، المغنی ۶۱/۹-۶۲۔

اور بعض حالات میں مدعا علیہ پر مالی تاوان عائد کیا جاتا ہے، اور اس میں اصل یہ ہے کہ یہ جائز وسائل ہیں، لہذا ان پر چلنے اور عمل کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے۔

أعراب

دیکھئے: ''بدو''۔

أعرج

تعریف:

۱- أعرج: وہ شخص ہے جس کی چال میں مستقل طور پر بیماری لگ گئی ہو، کہا جاتا ہے: '' عرج'' (وہ لنگڑا کر چلا) ''فھو أعرج'' (لہذا وہ لنگڑا ہے) (۱)۔

اجمالی حکم:

۲- علماء نے لنگڑا پن کو ایسا عیب قرار دیا ہے جس کی بنیاد پر بیع میں غلام کو رد کیا جا سکتا ہے، اور اگر جانور میں لنگڑا پن کھلا ہوا ہو تو قربانی کے صحیح ہونے سے مانع بن جاتا ہے (۲)۔

اسی طرح اگر اشخاص وافراد میں یہ عیب ہو تو اسے ان اعذار میں شمار کیا گیا ہے جن کی بنا پر جہاد معاف ہو جاتا ہے (۳)، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا قول ہے: ''لَيْسَ عَلَى الْأَعْمٰى حَرَجٌ وَّ لَا عَلَى الْأَعْرَجِ حَرَجٌ'' (۴) (نہ تو اندھے آدمی کے لئے کچھ مضائقہ ہے اور نہ لنگڑے آدمی کے لئے کچھ مضائقہ ہے)، اس کی تفصیل ''أضحیۃ''، ''بیع'' اور ''جہاد'' کی اصطلاح میں ہے۔

(۱) المصباح المنیر، لسان العرب: مادہ (عرج)۔
(۲) الاختیار ۱/ ۱۷۳ طبع دار المعرفہ، المغنی ۸/ ۶۲۳ طبع الریاض، مواہب الجلیل ۳/ ۲۴۱، قلیوبی وعمیرہ ۴/ ۲۵۱۔
(۳) حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۲۲۱ طبع بولاق، المغنی ۸/ ۳۴۷، الحطاب ۳/ ۳۴۹، إعانۃ الطالبین ۴/ ۱۹۳ طبع مصطفی الحلبی۔
(۴) سورۂ نور/ ۶۱۔

اِعسار

تعریف:

۱ - اِعسار لغت میں أعسر کا مصدر ہے اور وہ خوش حالی کی ضد ہے، اور عسر اسم مصدر ہے اور اس کا معنی تنگی سختی اور دشواری ہے، اللہ تعالیٰ فرماتا ہے: "سَيَجْعَلُ اللّٰهُ بَعْدَ عُسْرٍ يُسْرًا"(۱) (اللہ تعالیٰ عنقریب تنگی کے بعد آسانی پیدا کرے گا)۔

اور قرآن میں ہے: "وَإِنْ كَانَ ذُوْ عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلٰى مَيْسَرَةٍ"(۲) (اور اگر تنگ دست ہو تو خوشحالی تک مہلت دینے کا حکم ہے)۔

عسرۃ: مال کا کم ہونا، اِعسار کا معنی بھی یہی ہے(۳)۔

اور اصطلاح میں: نفقہ پر قدرت کا نہ ہونا ہے، یا اس پر جو حقوق ہیں انہیں مال یا کمائی کے ذریعہ ادا نہ کرسکنا ہے(۴)۔

اور ایک قول یہ ہے کہ وہ اس کے خرچ کا اس کی آمدنی سے زیادہ ہونا ہے(۵)، اور یہ دونوں تعریفیں ایک دوسرے سے قریب قریب ہیں۔

(۱) سورۂ طلاق/ ۷۔
(۲) سورۂ بقرہ/ ۲۸۰۔
(۳) لسان العرب، الصحاح مادہ (عسر)۔
(۴) المہذب فی فقہ الإمام الشافعی ۲/ ۱۶۲۔
(۵) قلیوبی وعمیرہ ۴/ ۷۰۔

متعلقہ الفاظ:

الف-اِفلاس:

۲ -لغت میں افلاس کا معنی آسانی اور خوش حالی کی حالت کا تنگی کی حالت سے بدل جانا ہے، اور اصطلاح میں افلاس یہ ہے کہ آدمی پر جو دین ہے وہ اس کے مال سے زیادہ ہو، پس افلاس اور اعسار کے درمیان فرق یہ ہے کہ افلاس دین سے خالی نہیں ہوتا ہے اور اعسار کبھی دین کی وجہ سے ہوتا ہے یا مال کی کمی کی وجہ سے ہوتا ہے۔

ب-فقر:

۳ -فقر: لغت میں فقر کا معنی محتاجی ہے، اور اصطلاح میں بعض فقہاء نے فقیر کی تعریف اس طرح کی ہے: فقیر وہ ہے جس کے پاس کچھ نہ ہو، اور مسکین وہ ہے کہ اس کی کفایت جس چیز سے ہوسکتی ہے اس میں سے کچھ اس کے پاس ہو اور بعض فقہاء نے ان دونوں کی تعریف اس کے برعکس کی ہے، یہ اس صورت میں ہے جب کہ ان دونوں کا ذکر ایک ساتھ ہو، جیسا کہ اللہ تعالیٰ کے اس قول میں ہے: "إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسَاكِيْنِ"(۱) (صدقات تو صرف حق ہے غریبوں کا اور محتاجوں کا)، لیکن اگر ان دونوں کا استعمال علیحدہ علیحدہ ہو اس طور پر کہ ان میں سے صرف ایک ذکر کیا جائے دوسرا ذکر نہ کیا جائے تو ان میں سے ایک مطلق حاجت پر دلالت کرتا ہے(۲)۔

وہ چیزیں جن سے تنگ دستی ثابت ہوتی ہے:

۴ -تنگ دستی چند امور سے ثابت ہوتی ہے، ان میں سے بعض درج ذیل ہیں:

(۱) سورۂ توبہ/ ۶۰۔
(۲) الشرح الصغیر ۱/ ۶۵۷ طبع دار المعارف۔

الف- مستحق (صاحب دین) کا اقرار، لہذا اگر صاحب دین یہ اقرار کرے کہ اس کا مقروض تنگ دست ہے تو اس کے اقرار کا اعتبار کیا جائے گا اور مقروض کو چھوڑ دیا جائے گا، اس لئے کہ وہ نص کی بنیاد پر مہلت دئے جانے کا مستحق ہے، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "وَإِنْ كَانَ ذُوْ عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلٰى مَيْسَرَةٍ"[1] (اور اگر تنگ دست ہو تو خوشحالی تک مہلت دینے کا حکم ہے)۔

جمہور فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ صاحب دین کو اس کا پیچھا کرنے کا حق نہیں ہے بخلاف حنفیہ کے کہ وہ فرماتے ہیں کہ اسے مقروض کا پیچھا کرنے سے نہیں روکا جائے گا[2]۔

ب- اور تنگ دستی دوسرے دلائل سے بھی ثابت ہوتی ہے مثلاً شہادت، قسم، اور قرائن وغیرہ[3]، اس کی تفصیل کے لئے "اِثبات" کی اصطلاح کی طرف رجوع کیا جائے۔

تنگ دستی کے آثار

اول: اللہ کے مالی حقوق میں تنگ دستی کے آثار:

الف- زکاۃ کے وجوب کے بعد اس کے ساقط ہونے میں تنگ دستی کا اثر:

۵- کبھی تنگ دستی کا سبب اس مال کا جس میں زکاۃ واجب ہے ایسے طریقے پر تلف ہوجانا ہے جس کی وجہ سے زکاۃ دینے والا تنگ دست ہوجائے، اور اس بنا پر اگر زکاۃ دینے والے کے پاس تلف ہونے والے مال کے سوا کوئی دوسرا مال نہ ہو تو زکاۃ کے حق میں وہ تنگ دست ہے، پس جمہور کے نزدیک زکاۃ کا حق اس کے ذمہ میں ثابت ہوگا اس میں حنفیہ کا اختلاف ہے[1]، اس کی تفصیل اصطلاح "زکاۃ" میں ہے۔

ب- ابتدائً وجوب حج کے روکنے میں تنگ دستی کا اثر:

۶- مسلمانوں کا اس بات پر اتفاق ہے کہ حج صرف صاحب استطاعت پر واجب ہے، اور مالی قدرت استطاعت میں داخل ہے، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا قول ہے: "وَلِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيْلًا"[2] (اور اللہ کے واسطے لوگوں کے ذمہ بیت اللہ کا حج کرنا ہے یعنی اس شخص پر جو طاقت رکھے وہاں تک کی سبیل کی) "وسئل النبي ﷺ عن السبيل فقال: الزاد والراحلة"[3] (اور نبی ﷺ سے سبیل کے بارے میں پوچھا گیا

---

(۱) سورۂ بقرہ/ ۲۸۰۔

(۲) الاختیار شرح المختار للموصلی ۱/ ۲۶۰ طبع مصطفی البابی الحلبی ۱۹۳۶ء، حاشیۃ الجمل علی شرح المنہج ۳/ ۳۲۱، الشرح الکبیر ۳/ ۲۸۰، المغنی ۴/ ۴۹۹ طبع الریاض الحدیثہ۔

(۳) حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۳۷۰، ۱۵۱، ۶۵۳، فتح القدیر ۶/ ۳۴۶-۳۴۷، الشرح الکبیر ۳/ ۲۸۰، ۴/ ۱۸۵، ۱۸۹، ۱۹۵، ۱۹۸، التبصرۃ لابن فرحون المالکی ۱/ ۱۳۰ اور اس کے بعد کے صفحات، المہذب فی فقہ الإمام الشافعی ۲/ ۳۴۴، ۳۳۰ اور اس کے بعد کے صفحات، المغنی لابن قدامہ ۴/ ۱۵۰ اور اس کے بعد کے صفحات طبع الریاض الحدیثہ۔

---

(۱) فتح القدیر ۲/ ۱۵۲-۱۵۳، المہذب ۱/ ۱۴۷، ۱۵۱، کشاف القناع ۲/ ۱۶۳، ۱۸۵ طبع انصار السنہ، المغنی لابن قدامہ ۲/ ۶۷۹، ۶۸۲ طبع الریاض الحدیثہ۔

(۲) سورۂ آل عمران/ ۹۷۔

(۳) حدیث "سئل عن السبیل ..." کی روایت دار قطنی نے حضرت جابرؓ، حضرت علی بن ابی طالبؓ، حضرت ابن مسعودؓ، حضرت عائشہؓ اور حضرت عمرو بن شعیبؓ عن ابیہ عن جدہ سے کی ہے۔ مبارک پوری فرماتے ہیں کہ: اس کے تمام طرق ضعیف ہیں، اور ترمذی نے اس کی روایت کی اور اسے حسن قرار دیا، اور بیہقی نے اس کی روایت حضرت ابن عمرؓ سے کی ہے اور ان دونوں کی اسناد میں ابراہیم خوزی ہیں جن کے بارے میں مبارک پوری نے فرمایا کہ وہ متروک الحدیث ہیں، اور بیہقی نے اسے حسن بصریؒ سے مرسلاً روایت کیا ہے ابوبکر بن المنذر نے فرمایا کہ اس سلسلہ میں حدیث مسنداً ثابت نہیں ہے اور صحیح روایت حضرت حسن بصری کی مرسل روایت ہے (سنن الدار قطنی

تو آپ ﷺ نے فرمایا کہ اس سے مراد زادراہ اور سواری ہے)۔

تو جس شخص کے پاس زادراہ اور سواری نہ ہو وہ تنگ دست ہے، اور اس پر ابتداءً حج واجب نہ ہوگا۔

حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ تنگ دست اگر دوسرے کو ضرر پہنچائے بغیر بہ تکلف حج کرے، مثلاً یہ کہ وہ پیدل چلے اور اپنی صنعت (ہنر) سے یا جو شخص اس پر خرچ کرتا ہے اس کے تعاون سے کمائے اور لوگوں سے سوال نہ کرے تو حج کرنا اس کے لئے مستحب ہوگا، اور اس پر انہوں نے اللہ تعالیٰ کے اس قول سے استدلال کیا ہے: "يَأْتُوكَ رِجَالاً وَّعَلَى كُلِّ ضَامِرٍ"[1] (لوگ تمہارے پاس چلے آئیں گے پیادہ بھی اور دبلی اونٹنیوں پر بھی)، اس آیت میں پیدل چلنے والوں کا ذکر اللہ تعالیٰ نے پہلے فرمایا ہے۔

اور جو شخص کہ بالغ ہو اور اسے حج کی استطاعت حاصل ہو پھر بھی وہ حج نہ کرے پھر تنگ دست ہوجائے تو اس کے ذمہ میں حج ثابت رہے گا، اور جب وہ خوش حال ہوجائے گا تو اس پر اس کی ادائیگی لازم ہوگی، اور اگر وہ اسے ادا کئے بغیر مرجائے گا تو گنہ گار ہوگا، پھر اگر وہ اس کے لئے وصیت کرجائے اور اس کا ترکہ ہو تو ترکہ تقسیم کرنے سے قبل اس کی طرف سے حج کرنا واجب ہوگا[2]۔

ج - نذر کے ساقط ہونے میں تنگ دستی کا اثر:

۷ - حنفیہ اور شافعیہ کا مذہب یہ ہے کہ اگر کوئی شخص کسی چیز کے صدقہ کرنے کی نذر مانے اور اس کی ملکیت میں نذر مانی ہوئی شیٔ سے کم ہو تو اس سے زیادہ کا صدقہ کرنا اس پر واجب نہ ہوگا، اس لئے کہ انسان جس چیز کا مالک نہیں ہے اس کی نذر ماننا صحیح نہیں ہے[1]۔

مالکیہ کا مذہب یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے ایسی چیز کی نذر مانی جس کا وہ مالک نہیں ہے تو اگر وہ اس پر قادر ہوجائے تو وہ نذر اس پر لازم ہوجائے گی، اور اگر قادر نہ ہو تو اس پر اس کا بدل یا بدل کا بدل لازم ہوگا، پس اگر کسی نے اونٹ کی قربانی کی نذر مانی تو وہ اس پر لازم ہوگا اور اگر وہ اس سے عاجز ہو تو گائے واجب ہوگی، اور اگر وہ اس سے بھی عاجز ہو تو سات بکریاں واجب ہوں گی، اور اگر وہ سات بکریوں سے کم پر قادر ہو تو اس پر اس میں سے کسی چیز کا نکالنا واجب نہ ہوگا، خلیل اور مواق کے ظاہر کلام کا تقاضا یہی ہے، اور مالکیہ میں سے بعض کے کلام میں یہ ہے کہ اس پر سات بکریوں سے کم ہی کا نکالنا واجب ہوگا، پھر جب وہ خوش حال ہوجائے گا تو باقی ماندہ کو مکمل کرے گا، اس لئے کہ اس پر واجب نہیں ہے کہ وہ بیک وقت ان سب کو ادا کرے[2]۔

اور حنابلہ کے نزدیک اگر کسی شخص نے ایسی طاعت کی نذر مانی جس کی وہ طاقت نہیں رکھتا ہے یا وہ اس پر قادر تھا لیکن پھر اس سے عاجز ہوگیا تو اس پر ایک قسم کا کفارہ ہے، اس لئے کہ حضرت عقبہ بن عامرؓ سے مروی ہے: "قال: نذرت أختي أن تمشي إلى بيت الله حافية، فأمرتني أن استفتي لها رسول الله ﷺ، فاستفتيته فقال: "لتمش ولتركب"[3] (وہ فرماتے ہیں کہ

= ۲/۲۱۵، ۲۱۸ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیۃ، تحفۃ الاحوذی ۳/۲، ۵۴۳، ۵۴۳ شائع کردہ السلفیہ، سنن بیہقی ۴/۳۲۷ طبع الہند)۔

(۱) سورۂ حج/۲۷۔

(۲) المغنی ۳/۲۱۹ طبع الریاض، کشاف القناع ۲/۳۹۳ طبع الریاض، نہایۃ المحتاج ۳/۲۴۵ طبع المکتبۃ الاسلامیہ، الدر المختار وحاشیہ ابن عابدین ۲/۲۴۲، جواہر الاکلیل ۱/۱۶۶۔

(۱) الاختیار شرح المختار ۳/۳۳-۳۴ طبع مصطفی البابی الحلبی ۱۹۳۶ء، المہذب ۱/۲۴۹، ۲۵۳۔

(۲) جواہر الاکلیل ۱/۲۴۴۔

(۳) حضرت عقبہ بن عامر کی حدیث: "قال: نذرت أختي أن تمشي إلى بيت الله حافية..." کی روایت بخاری (فتح الباری ۴/۷۹ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/۱۲۶۴ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

میری بہن نے یہ نذر مانی کہ وہ ننگے پیر بیت اللہ تک چل کر جائے گی اور اس نے مجھے حکم دیا کہ میں اس کے لئے رسول اللہ ﷺ سے فتویٰ پوچھوں تو میں نے آپ ﷺ سے فتویٰ پوچھا تو آپ ﷺ نے فرمایا: اسے چاہئے کہ وہ پیدل چلے اور سوار بھی ہو)۔

اور حضرت عائشہؓ سے روایت ہے کہ نبی ﷺ نے فرمایا: "لا نذر في معصية الله، وكفارته كفارة يمين، قال ومن نذر نذراً لا يطيقه فكفارته كفارة يمين"[(۱)] (اللہ تعالیٰ کی معصیت میں نذر نہیں ہے اور اس کا کفارہ قسم کا کفارہ ہے، آپ ﷺ نے فرمایا: اور جو شخص ایسی چیز کی نذر مانے جس کی وہ طاقت نہیں رکھتا ہے تو اس کا کفارہ قسم کا کفارہ ہے)۔

د- کفارۂ یمین میں تنگ دستی کا اثر:

۸ - اگر قسم کھانے والا حانث ہوجائے تو اس پر کفارہ واجب ہے، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا قول ہے: "وَلٰكِنْ يُّؤَاخِذُكُمْ بِمَا عَقَّدْتُّمُ الْأَيْمَانَ"[(۲)] (لیکن اللہ مواخذہ اس پر فرماتے ہیں کہ تم قسموں کو مستحکم کردو)، اگر وہ چاہے تو غلام آزاد کرے اور اگر چاہے تو دس مسکین کو کھانا کھلائے یا انہیں کپڑے پہنائے، اور اگر ان سب میں کسی کی وسعت نہ ہو تو مسلسل تین دنوں کے روزے رکھے، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: "فَكَفَّارَتُهٗ إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَاكِيْنَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعِمُوْنَ أَهْلِيْكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيْرُ رَقَبَةٍ"[(۳)] (سو اس کا کفارہ دس محتاجوں کو کھانا دینا اوسط درجہ کا جو

(۱) المغنی لابن قدامہ ۹/۹، ۳۰-۳۱ طبع الریاض الحدیثہ۔ حضرت عائشہؓ کی حدیث ہے کہ نبی ﷺ نے فرمایا: "لا نذر في معصية الله ..." کی روایت احمد (۶/ ۲۴۷ طبع المیمنیہ) نے کی ہے اس کی اسناد صحیح ہے۔

(۲) سورۂ بقرہ/ ۲۲۵۔

(۳) سورۂ مائدہ/ ۸۹۔

اپنے گھر والوں کو کھانے کو دیا کرتے ہو یا ان کو کپڑا دینا یا ایک غلام یا لونڈی آزاد کرنا)، ان تینوں چیزوں کے درمیان اختیار دیا گیا ہے: "فَمَنْ لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ" (اور جس کو مقدور نہ ہو تو تین دن کے روزے ہیں)۔ اور حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ نے یوں پڑھا ہے: "ثلاثة أيام متتابعات" (مسلسل تین دنوں کے روزے رکھے) اور ان کی قراءت قراء کے نزدیک اگرچہ شاذ ہے لیکن روایت کے اعتبار سے خبر مشہور کی طرح ہے، تو اس کا تقاضا یہ ہے کہ اگر غلام آزاد کرنے یا کھانا کھلانے یا کپڑا پہنانے میں اگر تنگ دستی ہو تو مسلسل تین دنوں کا روزہ رکھے گا[(۱)]۔

ھ- وضو اور غسل کے لئے پانی کی قیمت میں تنگ دستی:

۹ - فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ وضو اور غسل کا ارادہ کرنے والا اگر پانی نہ پائے إلا یہ کہ وہ اسے قیمت مثل میں خریدے اور وہ خریدنے پر قادر ہو تو اس پر ضروری ہے کہ وہ اسے خرید لے، اور اس پر یہ واجب نہیں ہے کہ وہ اسے قیمت مثل سے زیادہ قیمت پر خریدے، اور زیادہ وہ ہے جس میں غبن فاحش ہو، اور غبن کی مقدار میں اختلاف اور تفصیل ہے اور سب سے بہتر بات جو اس سلسلہ میں کہی گئی ہے وہ یہ ہے، کہ جو قیمت لگانے والوں کے اندازے کے تحت داخل نہ ہو، اور اس بنا پر اگر وہ اس قیمت کی ادائیگی سے تنگ دست ہوجائے جس سے پانی خریدنا اس پر لازم ہے تو اس صورت میں وہ تیمم کرے گا خواہ پانی موجود ہو[(۲)]۔

(۱) الاختیار شرح المختار ۳/ ۴-۵ طبع مصطفی البابی الحلبی ۱۹۳۶ء، نصب الرایہ ۳/ ۲۹۶، المہذب فی فقہ الإمام الشافعی ۲/ ۱۳۰، ۱۴۱-۱۴۲، الشرح الکبیر ۲/ ۱۳۱، ۱۳۳، شرح الزرقانی علی مختصر خلیل ۳/ ۵۷، ۵۹، نیل المآرب بشرح دلیل الطالب ۲/ ۱۶۴، ۱۶۶، منار السبیل فی شرح الدلیل ۲/ ۴۳۵، ۴۳۹۔

(۲) الاختیار ۱/ ۱۲، المہذب ۱/ ۴۳، قلیوبی وعمیرہ ۱/ ۸۰-۸۱، الذخیرہ للقرافی

و-فدیہ میں تنگ دستی کا اثر:

۱۰-حنفیہ اور بعض حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ اگر روزے کا فدیہ ادا کرنے سے کوئی تنگ دست ہوجائے تو فدیہ ساقط ہوجائے گا اور وہ اللہ تعالیٰ سے استغفار کرے گا، اور شافعیہ کا مذہب اور حنابلہ کا صحیح مذہب یہ ہے کہ اگر وہ روزہ کے فدیہ سے عاجز ہو تو فدیہ اس کے ذمہ میں باقی رہے گا، لیکن مالکیہ کے نزدیک فدیہ مستحب ہے[1]۔

دوم-حقوق العباد میں تنگ دستی کے آثار:

الف-میت کی تجہیز وتکفین کے خرچ میں تنگ دستی:

۱۱-اگر آدمی تنگ دستی کی حالت میں مرجائے تو اس کا کفن اس شخص پر واجب ہے جس پر اس کی زندگی میں اس کا نفقہ واجب ہے، یہ امام ابوحنیفہ کا قول ہے جیسا کہ ان سے منقول ہے (اور یہی مفتیٰ بہ قول ہے)، اور اگر میت کا کوئی ایسا رشتہ دار نہ ہو جس پر اس کا نفقہ واجب ہوتا ہے یا ہو (لیکن وہ فقیر ہو) تو اس کا کفن بیت المال پر واجب ہے، اور اگر بیت المال خالی ہو یا اس کا نظام درست نہ ہو تو اس کی تجہیز وتکفین مسلمانوں پر واجب ہے[2]، اور اس کی تفصیل اصطلاح "تکفین" میں ہے۔

= رص ۳۴۳-۳۴۴، الشرح الصغیر مع حاشیۃ الصاوی ۱/ ۶۵-۶۶، الشرح الکبیر ۱/ ۱۵۲-۱۵۳، جواہر الإکلیل ۱/ ۲۷، ۱۴۶، حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۱۱۹، تحفۃ المحتاج ۳/ ۴۴۰، المغنی ۱/ ۴۴۰، ۳/ ۱۴۱، نیل المآرب ۱/ ۲۳، الإنصاف ۳/ ۲۹۱، کشاف القناع ۲/ ۳۱۰ طبع الریاض۔

(۱) المہذب فی فقہ الإمام الشافعی ۱/ ۱۸۵، ۲۲۱، جواہر الإکلیل ۱/ ۱۴۶، نیل المآرب بشرح دلیل الطالب ۱/ ۹۷، ۱۰۷-۱۰۸ طبع مکتبۃ الفلاح، الاختیار شرح المختار ۱/ ۱۵۹ اور اس کے بعد کے صفحات، الشرح الصغیر ۱/ ۲۶۰ طبع سوم المطبعۃ العامرۃ المیلجیہ ۱۳۳۵ھ، منار السبیل ۱/ ۲۵۱، ۲۵۳ طبع المکتب الإسلامی۔

(۲) شرح السراجیہ للجرجانی رص ۳، ۷، حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۵۸۰-۵۸۱ طبع داراحیاء التراث العربی، فتح القدیر ۴/ ۷۶-۷۷، المہذب فی فقہ الإمام

ب-مزدور کی اجرت اور گھر وغیرہ کے کرایہ کی ادائیگی سے تنگ دست ہونا:

۱۲-حنفیہ فرماتے ہیں کہ عذر کی وجہ سے اجارہ فسخ کیا جاسکتا ہے جیسا کہ اگر کسی شخص نے کوئی دوکان یا کوئی گھر کرایہ پر لگایا پھر وہ مفلس ہوگیا (اور اس پر ایسے دیون لازم آگئے جن کے ادا کرنے پر وہ کرایہ پر لگائے ہوئے گھر یا دوکان کی قیمت کے بغیر وہ قادر نہیں ہے) تو قاضی عقد اجارہ کو فسخ کردے گا اور دیون کی ادائیگی کے لئے اسے فروخت کردے گا، اس لئے کہ عقد کے تقاضے پر چلنے میں ایک زائد ضرر کو لازم کرنا ہے جس کا وہ عقد کی وجہ سے مستحق نہیں ہوا ہے اور وہ قید ہے، اس لئے کہ دوسرے مال کے نہ ہونے کے سلسلہ میں بسا اوقات اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی[1]۔

اور شافعیہ کے نزدیک مزدور کی مزدوری دین ہے، اور دین جب کسی شخص پر ہو اور وہ مؤجل ہو تو جب تک اس کی ادائیگی کا وقت نہ آجائے اس سے اس کا مطالبہ کرنا جائز نہیں، اس لئے کہ اگر اس سے مطالبہ کرنا جائز ہو تو پھر تأجیل کا کوئی فائدہ نہیں رہ جائے گا اور اگر فوری واجب الاداء ہو تو اگر وہ تنگ دست ہو تو اس سے اس کا مطالبہ کرنا جائز نہیں ہے، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا قول ہے: "وَإِنْ كَانَ ذُوْ عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلٰى مَيْسَرَةٍ" (اور اگر تنگ دست ہو تو خوشحالی تک مہلت دینے کا حکم ہے)۔

اور قرض خواہ کو اس کا پیچھا کرنے کا اختیار نہیں ہے، اس لئے کہ جس دین کے مطالبہ کرنے کا اسے حق نہیں ہے وہ اس کے سلسلہ میں

= الشافعی ۱/ ۱۳۶-۱۳۷، حاشیۃ الجمل علی شرح المنہج ۲/ ۱۶۳-۱۶۴، الشرح الصغیر مع حاشیۃ الصاوی ۱/ ۱۸۰-۱۸۱، الشرح الکبیر ۱/ ۴۱۳-۴۱۴، نیل المآرب بشرح دلیل الطالب ۱/ ۸۷، المغنی لابن قدامہ ۲/ ۳۸۸-۳۸۹ مکتبۃ القاہرہ۔

(۱) تکملۃ فتح القدیر ۸/ ۷۶-۷۸، الاختیار شرح المختار ۱/ ۲۳۳۔

مدیون کا پیچھا کرنے کا اختیار نہیں رکھتا ہے جیسے کہ دین مؤجل، پس اگر وہ کوئی ہنر اچھی طرح جانتا ہو اور قرض خواہ اس سے یہ مطالبہ کرے کہ وہ اپنے آپ کو مزدوری پر لگائے تا کہ وہ کما کر اس کا دین ادا کرے تو اسے اس پر مجبور نہیں کیا جائے گا، اس لئے کہ یہ کمانے پر مجبور کرنا ہے جو جائز نہیں ہے جیسے کہ تجارت پر مجبور کرنا (جائز نہیں ہے)، اور اگر کسی شخص نے کوئی زمین کرائے پر لگایا اور کرایہ پر لینے والا کرایہ کی ادائیگی سے مفلس ہوگیا تو اگر یہ افلاس کچھ منافع حاصل کرنے سے قبل ہو تو اس کو حق ہے کہ اسے فسخ کردے، اس لئے کہ اجارہ میں منافع کی وہی حیثیت ہے جو بیع میں بیچے گئے اعیان کی حیثیت ہے، پھر اگر خریدار مفلس ہوجائے اور عین باقی ہو تو اس کو حق فسخ حاصل ہے، تو اسی طرح اگر کرایہ دار مفلس ہوجائے اور منافع باقی ہوں تو ضروری ہے کہ اس کو حق فسخ حاصل ہو[۱]۔

ج - محال علیہ (دین جس کے حوالہ کیا گیا ہے اس) کا تنگ دست ہوجانا:

۱۳ - قرض خواہ محیل (مقروض) سے صرف اس صورت میں رجوع کرے گا جب کہ محال علیہ مفلس مرجائے یا وہ انکار کردے اور اس پر کوئی بینہ نہ ہو، اس لئے کہ اس صورت میں قرض خواہ اپنا حق پانے سے عاجز رہ گیا، اور حوالہ کا مقصد اس کے حق کی سلامتی ہے، لہذا وہ سلامتی کے ساتھ مقید ہوگا، پس جب سلامتی فوت ہوجائے گی تو حوالہ فسخ ہوجائے گا جیسے کہ مبیع میں عیب ہونے کی صورت میں، یہ امام ابوحنیفہ کے نزدیک ہے، اور صاحبین نے اس پر یہ بھی اضافہ کیا ہے کہ وہ ایک دوسری وجہ سے بھی (محیل سے) رجوع کرے گا، اور وہ یہ ہے کہ قاضی محال علیہ کی زندگی میں اس کے افلاس کا فیصلہ کردے، یہ اس بنا پر ہے کہ صاحبین کے نزدیک افلاس قضاء قاضی سے متحقق ہوجاتا ہے اور امام ابوحنیفہ کے نزدیک نہیں ہوتا[۱]۔

اور شافعیہ کے نزدیک بھی اس مسئلہ کا یہی حکم ہے، پس اپنا دین کسی مال دار شخص کے حوالہ کردیا پھر وہ مفلس ہوگیا یا اس نے حق کا انکار کردیا اور اس پر قسم کھالیا تو وہ محیل (مقروض) سے رجوع نہیں کرے گا، اس لئے کہ اس کا حق ایسے مال کی طرف منتقل ہوگیا ہے جس کے فروخت کرنے کا وہ اختیار رکھتا ہے، لہذا رجوع کے سلسلہ میں اس کا حق ساقط ہوجائے گا، جیسا کہ اگر وہ دین کے بدلے میں کوئی سامان لے لے پھر وہ قبضہ کے بعد تلف ہوجائے۔

اور اگر کسی نے اپنے دین کو کسی شخص کے حوالہ کیا اس شرط کے ساتھ کہ وہ مال دار ہے، پھر ظاہر ہوا کہ وہ تنگ دست ہے تو مزنی نے ذکر کیا ہے کہ اسے خیار حاصل نہ ہوگا، اور ابو العباس بن سریج نے اس کا انکار کیا ہے اور کہا کہ اسے اختیار حاصل ہوگا، اس لئے کہ محیل نے قرض خواہ کو (مال داری کی) شرط لگا کر دھوکہ دیا ہے، لہذا اسے اختیار ثابت ہوگا، جیسا کہ اگر کسی نے کسی کے ہاتھ اس شرط کے ساتھ ایک گائے فروخت کیا کہ وہ دودھ دینے والی ہے پھر پتہ چلا کہ وہ ایسی نہیں ہے۔

اور عام اصحاب شافعیہ فرماتے ہیں کہ اسے اختیار حاصل نہ ہوگا، اس لئے کہ تنگ دست ہونا ایک نقص ہے تو اگر اس کی وجہ سے خیار ثابت ہوتا تو بغیر کسی شرط کے بھی ثابت ہوتا جیسے کہ مبیع میں عیب (کہ اس کی بنیاد پر بغیر کسی شرط کے خیار ثابت ہوتا ہے)، اور وہ مرغوب صفت کے مخالف ہے، اس لئے کہ اس کا نہ ہونا نقص نہیں ہے بلکہ فضیلت کا نہ ہونا ہے، لہذا اس میں شرط لگانے اور نہ لگانے کے درمیان معاملہ الگ الگ ہوگا[۲]۔

---

(۱) المہذب ۱/ ۳۳۴، ۳۳۵۔

(۱) الاختیار شرح المختار ۲/ ۶۷ - ۶۸ طبع مصطفی الحلبی ۱۹۳۶ء۔

(۲) المہذب فی فقہ الإمام الشافعی ۱/ ۳۴۴-۳۴۵ طبع مصطفی الحلبی۔

اسی طرح مالکیہ کی رائے یہ ہے کہ اگر محال (قرض خواہ) نے محیل (مقروض) پر یہ شرط لگائی کہ اگر محال علیہ مفلس ہوجائے گا تو وہ محیل سے رجوع کرے گا تو شرط کے مطابق اسے محیل سے رجوع کرنے کا حق ہوگا، اور باجی نے اسے اس طرح نقل کیا ہے کہ گویا یہی راجح مذہب ہے، اور ابن رشد نے کہا کہ یہ صحیح ہے، میرے علم کے مطابق اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے[(۱)]۔

اور حنابلہ فرماتے ہیں کہ جب تمام شرائط پائی جائیں گی تو محیل (مقروض) محض حوالہ کی وجہ سے دین سے بری ہوجائے گا، اس لئے کہ دین اس کے ذمہ سے منتقل ہوگیا، پس اگر محال علیہ اس کے بعد مفلس ہوجائے یا مرجائے یا وہ دین کا انکار کردے تو صاحب دین محیل سے رجوع نہیں کرے گا، جیسا کہ اگر وہ اسے بری کردے، اس لئے کہ حوالہ ادا کردینے کی طرح ہے۔

اور اگر تمام شرائط نہیں پائی جائیں گی تو حوالہ صحیح نہ ہوگا بلکہ وکالت ہوجائے گی۔

شمس بن ابی عمر فرماتے ہیں: اور اگر محال راضی نہیں ہوا پھر ظاہر ہوا کہ محال علیہ مفلس یا مردہ ہے تو وہ رجوع کرے گا اور اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے، اور اگر وہ محال علیہ کی حالت سے ناواقفیت کے باوجود راضی ہوگیا تو بھی (مقروض سے) رجوع کرے گا، اس لئے کہ محال علیہ میں افلاس کا پایا جانا عیب ہے، اور اگر اس نے محال علیہ کے مال دار ہونے کی شرط لگائی پھر ظاہر ہوا کہ وہ تنگ دست ہے تو (مقروض سے) رجوع کرے گا، اس لئے کہ حدیث میں ہے: "**المؤمنون عند شروطهم**"[(۲)] (مؤمنین اپنی شرائط کے پابند ہیں)۔

د- مقررہ مہر کی ادائیگی سے شوہر کا تنگ دست ہوجانا:

۱۴- شافعیہ مہر کی ادائیگی کے سلسلہ میں شوہر کے تنگ دست ہوجانے کی صورت میں دو حالتوں میں فرق کرتے ہیں:

اول: یہ کہ تنگ دستی اگر دخول سے قبل ہو تو عورت کو فسخ نکاح کا اختیار ہوگا، اس لئے کہ مہر کی ادائیگی سے شوہر کے مفلس ہوجانے کی صورت میں نکاح قابل فسخ ہوتا ہے، حنابلہ کا بھی ایک قول یہی ہے۔

دوم: یہ ہے کہ اگر تنگ دستی دخول کے بعد ہو تو فسخ نکاح جائز نہ ہوگا، اس لئے کہ شوہر نے اپنا حق وصول کرلیا، لہذا تنگ دستی کی وجہ سے نکاح فسخ نہیں کیا جائے گا، اور حنابلہ نے اپنے ایک قول میں اس میں ان کی موافقت کی ہے۔

---

(۱) الشرح الکبیر مع حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۳۲۵، ۳۲۸، الشرح الصغیر مع حاشیۃ الصاوی ۲/ ۱۳۹، ۱۴۱ طبع دوم المطبعۃ العامرہ ۱۳۳۵ھ۔

(۲) منار السبیل فی شرح الدلیل ۱/ ۳۶۴، ۳۶۶ طبع المکتب الاسلامی، نیل المآرب بشرح دلیل الطالب ۱/ ۱۴۱-۱۴۲۔

اور حدیث: "المؤمنون ..." کی روایت ترمذی نے حضرت عمرو بن عوف مزنی سے مرفوعاً درج ذیل لفظ کے ساتھ کی ہے: "المسلمون علی شروطهم" اور کہا کہ یہ حدیث حسن صحیح ہے، اس حدیث کے صحیح قرار دینے میں ترمذی سے مناقشہ کیا گیا ہے اس لئے کہ اس کی اسناد میں کثیر بن عبد اللہ بن عمرو بن عوف ہیں اور وہ بہت ضعیف ہیں، ان کے بارے میں امام شافعی اور ابوداؤد نے فرمایا کہ وہ جھوٹ کے ستونوں میں سے ایک ستون ہے اور ابوداؤد اور حاکم نے اس کی روایت کثیر بن زید سے انہوں نے ولید بن رباح سے انہوں نے حضرت ابوہریرہؓ کے طریق سے مرفوعاً کی ہے، ذہبی نے کہا کہ حاکم نے اسے صحیح قرار نہیں دیا ہے، کثیر کی نسائی نے تضعیف کی ہے لیکن دوسروں نے اسے قبول کرلیا ہے، منذری نے کہا کہ اس کی اسناد میں کثیر بن زید ہیں جن کے بارے میں ابن معین نے کہا کہ وہ ثقہ ہیں، اور ایک مرتبہ انہوں نے کہا کہ وہ کچھ بھی نہیں ہیں، اور کبھی کہا کہ وہ قوی نہیں ہیں، اور ان کے بارے میں بہت سے لوگوں نے کلام کیا ہے اور شوکانی نے حدیث کے مختلف طرق کو ذکر کیا ہے اور کہا کہ یہ بات مخفی نہیں ہے کہ احادیث مذکورہ اور اس کے طرق میں سے بعض بعض کے شاہد ہیں تو اس کی کم از کم حالت یہ ہے کہ جس متن پر سب متفق ہیں وہ حسن ہو (تحفۃ الاحوذی ۴/ ۵۸۴-۵۸۵ شائع کردہ السلفیہ، عون المعبود ۳/ ۳۳۲-۳۳۳ طبع الہند، المستدرک ۲/ ۴۹ شائع کردہ دار الکتاب العربی، نیل الاوطار ۵/ ۲۸۶، ۲۸۷ طبع مصطفی الحلبی)۔

یہاں پر حنابلہ کے نزدیک ایک اور قول بھی ہے اور وہ یہ کہ بیوی کو مطلقاً خیار فسخ حاصل نہ ہوگا، نہ دخول سے قبل نہ دخول کے بعد۔ ابن حامد نے اسی قول کو اختیار کیا ہے، اس لئے کہ مہر ذمہ میں دین ہے، لہٰذا تنگ دستی کی بنا پر اس کی ادائیگی سے عاجزی کی وجہ سے نکاح فسخ نہ ہوگا، جیسا کہ گذشتہ نفقہ، اور اس لئے بھی کہ اس کی تاخیر میں کوئی بڑا ضرر نہیں ہے۔

اور مالکیہ فرماتے ہیں کہ اگر بیوی اپنے شوہر کو اپنے ساتھ دخول کرنے کے لئے بلائے اور مہر معجّل کا مطالبہ کرے اور شوہر کے پاس مہر کی ادائیگی کے لئے (مال) کچھ نہ ہو اور وہ مال نہ ہونے کا دعویٰ کرے اور بیوی اس کی تصدیق نہ کرے اور مال کا نہ ہونا بیّنہ سے ثابت نہیں ہو اور اس کے پاس کوئی ظاہری مال بھی نہ ہو تو حاکم اسے اپنا فقر ثابت کرنے کے لئے مہلت دے گا، پھر اگر اس کا فقر ثابت ہوجائے یا بیوی اس کے بارے میں اس کی تصدیق کردے تو حاکم کی صوابدید سے اس کے لئے مدت میں اضافہ کردیا جائے گا، پس اگر وہ کچھ لے آئے تو ٹھیک ورنہ اسے عاجز قرار دیا جائے گا۔

اور انتظار کا وجوب ایسے شخص کے لئے جس کی تنگ دستی ثابت ہوجائے اور اس کی خوش حالی کی امید نہ ہو (اس لئے کہ غیب سے کبھی عجائب کا ظہور ہوتا ہے)، یہ اکثر حضرات کی تاویل ہے، متیطی اور عیاض نے اسی کو درست قرار دیا ہے، اور عدم انتظار کا قول اس شخص کے لئے ہے جس کی خوش حالی کی امید نہیں ہو، لہٰذا اس کی طرف سے (بیوی کو) فوراً واقع ہونے والی طلاق دی جائے گی، یہ وہ تاویل ہے جسے ''المدونۃ'' پر ترجیح دی گئی ہے۔

پھر مدت کے گذر جانے کے بعد اس کی طرف سے طلاق دی جائے گی، اس طور پر کہ حاکم طلاق دے گا یا بیوی طلاق واقع کرے گی، پھر حاکم اس کا فیصلہ کرے گا، اس سلسلہ میں یہ دونوں قول ہیں، اور مہر سے عاجزی کی وجہ سے طلاق دینے والے شوہر پر نصف مہر واجب ہوگا جسے وہ خوش حال ہونے کے بعد ادا کرے گا، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا قول ہے: ''وَإِنْ طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمَسُّوهُنَّ وَقَدْ فَرَضْتُمْ لَهُنَّ فَرِيضَةً فَنِصْفُ مَا فَرَضْتُمْ''[1] (اور اگر تم ان بیویوں کو طلاق دو قبل اس کے کہ ان کو ہاتھ لگاؤ اور ان کے لئے کچھ مہر بھی مقرر کر چکے تھے تو جتنا مہر تم نے مقرر کیا ہو اس کا نصف ہے)۔

لیکن حنفیہ مہر یا اس کے علاوہ دیگر چیز کی ادائیگی سے تنگ دست ہونے کی وجہ سے فسخ کو جائز قرار نہیں دیتے، لیکن (ان کے نزدیک) بیوی کے لئے دخول سے قبل تسلیم نفس سے باز رہنے کا حق ہے جب تک کہ وہ اپنا مہر معجّل وصول نہ کرلے[2]۔

ھ- مدیون کا اپنے اوپر واجب دین کی ادائیگی سے تنگ دست ہونا اور کیا وہ اس کی وجہ سے قید کیا جائے گا یا نہیں؟

۱۵ - حنفیہ فرماتے ہیں کہ جب مدعی کا حق ثابت ہوجائے اور وہ قاضی سے مدیون کے قید کرنے کا مطالبہ کرے تو قاضی اسے اس دین کے ادا کرنے کا حکم دے گا جو اس پر واجب ہے، پس اگر باز رہے تو اسے قید کرلے گا، اس لئے کہ اس کا ظلم ظاہر ہوجائے گا، اور حدیث میں ہے کہ: "لَيّ الواجد ظلم يحلّ عرضه وعقوبته"[3] (مال دار کا ٹال مٹول کرنا اس کی بے عزتی اور سزا کو جائز کردیتا ہے)،

(۱) سورۂ بقرہ/ ۲۳۷۔

(۲) ردالمحتار علی الدر المختار ۲/ ۶۵۶، ۳/ ۳۱۵، ۳۱۷، فتح القدیر ۳/ ۲۵۸، ۲۶۰، المہذب فی فقہ الإمام الشافعی ۲/ ۶۳، جواہر الإکلیل ۱/ ۳۰۷ - ۳۰۸، الشرح الکبیر مع حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۲۹۹ - ۳۰۰، المغنی لابن قدامہ ۷/ ۵۷۹ طبع الریاض الحدیثہ، المقنع لابن قدامہ ۳/ ۹۸ طبع السلفیہ۔

(۳) حدیث: "لي الواجد ظلم ..." کی روایت ابوداؤد (۴/ ۴۵ طبع عزت عبید دعاس) نے کی ہے اور ابن حجر نے فتح الباری (۴/ ۶۲، السلفیہ) میں اسے حسن قرار دیا ہے۔

اورسزا سے مراد قید ہے۔

پس اگر مدعی یہ اقرار کرے کہ اس کا مقروض تنگ دست ہے تو قاضی اس کو چھوڑ دے گا، اس لئے کہ وہ نص کی بنیاد پر مہلت دیئے جانے کا مستحق ہے اور مدعی کو اس کا پیچھا کرنے سے نہیں روکا جائے گا، اور اگر مدعی کہے کہ وہ خوش حال ہے اور وہ کہے کہ میں تنگ دست ہوں تو اگر قاضی اس کی خوش حالی کو جانتا ہو، یا دین کسی مال کا بدل ہو مثلاً قیمت اور قرض، یا اس نے اس کا التزام کرلیا ہو، جیسے کہ مہر، کفالت اور بدل خلع وغیرہ تو قاضی اسے قید کرلے گا، اس لئے کہ ظاہر یہ ہے کہ جو کچھ اس کو حاصل ہوا ہے وہ باقی ہو، اور اس کے التزام سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ قادر ہے، اور ان کے علاوہ دیون میں اگر وہ فقر کا دعوی کرے تو اسے قید نہیں کرے گا، اس لئے کہ فقر اصل ہے، اور یہ جیسے کہ تلف کردہ چیزوں کا ضمان اور جرائم کا تاوان اور رشتہ داروں اور بیویوں کا نفقہ، إلا یہ کہ بینہ قائم ہوجائے کہ اس کے پاس مال ہے تو ایسی صورت میں وہ اسے قید کردے گا، اس لئے کہ وہ ظالم ہے، اور اگر اس نے اسے اتنی مدت تک قید رکھا کہ اسے غالب گمان ہوگیا کہ اگر اس کے پاس مال ہوتا تو وہ اسے ظاہر کردیتا، اور (لوگوں سے) اس کا حال دریافت کیا تو اس کا کوئی مال ظاہر نہ ہوا تو وہ اس کو رہا کردے گا، اس لئے کہ اس کا تنگ دست ہونا ظاہر ہے، لہذا وہ مہلت پانے کا مستحق ہے، اسی طرح اگر دو گواہوں نے اس کے تنگ دست ہونے کی گواہی دی تو بھی یہی حکم ہے، اور قید کئے جانے کے بعد تنگ دستی کا بینہ بالاتفاق قبول کیا جائے گا، قید سے قبل نہیں، اور فرق یہ ہے کہ قید کے بعد ایک قرینہ پایا گیا اور وہ قید کی شدت اور اس کی تنگیوں کا برداشت کرنا ہے جو اس کے تنگ دست ہونے کی علامت ہے، اور قید سے قبل یہ چیزیں نہیں پائی گئیں، اور ایک قول یہ ہے کہ دونوں حالتوں میں بینہ قبول کیا جائے گا، اور اگر اس کے خوش حال ہونے پر بینہ قائم ہوجائے تو اسے اس کے ظلم کی وجہ سے ہمیشہ قید میں رکھا جائے گا، یہاں تک کہ وہ اس دین کو ادا کردے جو اس پر واجب ہے، اور قید کی مدت میں اختلاف ہے، ایک قول یہ ہے کہ دو یا تین ماہ ہے، اور بعض حضرات نے اس کی مقدار ایک ماہ بتایا ہے، اور بعض نے چار ماہ اور بعض نے چھ ماہ، اور قید کو برداشت کرنے کے سلسلہ میں چونکہ لوگوں کا حال مختلف ہوتا ہے اور اس میں ان کے درمیان بہت زیادہ فرق ہوتا ہے، اس لئے اسے قاضی کی رائے کے سپرد کیا جائے گا[1]۔

مالکیہ فرماتے ہیں کہ مجہول الحال مقروض اگر مال نہ ہونے کا دعوی کرے تو اسے قید کیا جائے گا[2]، تاکہ اس کا معاملہ ثابت کرنے سے ظاہر ہوجائے، اور اس کے حبس کا موقعہ اس وقت ہے جب کہ وہ صبر کا اور اپنی تنگ دستی کو ثابت کرنے تک تاخیر کا مطالبہ نہ کرے ورنہ اسے کفیل کی کفالت کے ساتھ مہلت دی جائے گی اگرچہ کفالہ بالنفس ہو، اور اگر اس کا حال معلوم نہ ہو تو اسے اس وقت تک قید کیا جائے گا جب تک کہ اس کی تنگ دستی ثابت نہ ہوجائے، اور اگر کفیل اس کو پیش نہ کرے تو اس پر جو کچھ ہے کفیل اس کا تاوان ادا کرے گا، إلا یہ کہ وہ مدیون کی تنگ دستی ثابت کردے۔

اور اس کی تنگ دستی کا ثبوت دو عادل گواہوں کی شہادت سے ہوگا جو اس کی شہادت دیں گے کہ وہ اس کا ظاہری یا باطنی مال نہیں جانتے ہیں، اور مدیون سے قطعی طور پر مال کے نہ ہونے کی قسم لی جائے گی اور وہ اپنی یمین میں اس کا اضافہ کرے گا کہ اگر میں مال پاؤں گا تو اسے فوراً ادا کردوں گا، اور اگر میں سفر کروں گا تو جلدی لوٹوں گا، اور حلف کے بعد اسے چھوڑ دینا اور مہلت دینا واجب ہوگا، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "وَإِنْ كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَى مَيْسَرَةٍ"

(۱) الاختیار شرح المختار ۲/ ۲۶۰-۲۶۱ طبع مصطفی الحلبی ۱۹۳۶ء۔

(۲) مدین سے مراد وہ آدمی ہے جس پر دین ہو، خواہ دین اس کے مال کا احاطہ کئے ہوئے ہو یا نہیں اور خواہ وہ مرد ہو یا عورت۔

(اور اگر تنگ دست ہو تو خوشحالی تک مہلت دینے کا حکم ہے)۔

اور اگر اس نے اپنی تنگ دستی ثابت نہ کی اور اس کا حبس لمبا ہو گیا تو بھی اسے چھوڑ دیا جائے گا، لیکن یہ قسم کھانے کے بعد کہ اس کے پاس مال نہیں ہے۔

مذکورہ آیت کی بنا پر ایسے تنگ دست پر قید نہیں ہے جس کا تنگ دست ہونا ثابت ہو، اس لئے کہ اس کو قید کرنے سے کوئی فائدہ حاصل نہ ہوگا، اور مدیون پر واجب ہے کہ اس پر جو دین ہے اس کی وصیت کر جائے، پس اگر وہ مر جائے اور اس کا کوئی مال نہ ہو تو بیت المال سے اس کا دین ادا کیا جائے گا، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے: "فمن توفی وعلیہ دین فعليّ قضاؤہ ومن ترک مالاً فھو لورثتہ"[۱] (جو شخص اس حال میں وفات پائے کہ اس پر دین ہو تو اس کا ادا کرنا میرے ذمہ ہے اور جو شخص کوئی مال چھوڑے تو وہ اس کے وارثوں کے لئے ہے)۔

امام شافعی فرماتے ہیں کہ اگر کسی شخص پر دین ثابت ہو تو اس کا جو مال ظاہر ہو اسے بیچ دیا جائے گا اور دین ادا کیا جائے گا اور اسے قید نہیں کیا جائے گا، اور اگر مال ظاہر نہ ہو تو اسے قید کیا جائے گا اور اس کے مال میں سے جس حصہ پر قدرت حاصل ہو اسے فروخت کر دیا جائے گا، اور اگر وہ اپنی تنگ دستی ظاہر کرے تو اس کا بینہ قبول کیا جائے گا، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "وَإِنْ كَانَ ذُوْ عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلٰى مَيْسَرَةٍ"[۲] (اور اگر تنگ دست ہو تو خوشحالی تک مہلت دینے کا حکم ہے)، اس کے باوجود اس سے میں اللہ کی قسم لوں گا اور اس کو رہا کر دوں گا اور اس کے قرض خواہوں کو اس کا پیچھا کرنے سے روک دوں گا، یہاں تک کہ اس کے خلاف بینہ قائم ہو جائے کہ اسے مال حاصل ہوا ہے، پس لوگوں نے گواہی دی کہ انہوں نے اس کے ہاتھ میں مال دیکھا ہے تو اس سے پوچھا جائے گا، پس اگر وہ کہے کہ مضاربت کے طور پر اس نے کسی سے لیا ہے تو قسم کے ساتھ اس کے قول کا اعتبار کیا جائے گا، اور اسے قید کرنے کا مقصد اس کی صورتحال کا پتہ لگانے کے علاوہ اور کچھ نہیں ہے تو جب حاکم کے نزدیک مذکورہ بالا بات ثابت ہو جائے تو اسے قید کرنے کا اختیار نہ ہوگا اور اس کے بارے میں پوچھنے سے غفلت نہیں برتی جائے گی[۱]۔

حنابلہ کے نزدیک کسی شخص پر ایسا دین واجب ہو جس کی ادائیگی کا وقت آ گیا ہو اور اس سے اس کا مطالبہ کیا جائے اور وہ اسے ادا نہ کرے تو حاکم دیکھے گا، اگر اس کے پاس کوئی ظاہری مال ہو تو اسے دین کی ادائیگی کا حکم دے گا، اور اگر اس کے پاس ظاہری مال نہ ہو اور وہ تنگ دستی کا دعویٰ کرے اور اس کا قرض خواہ اس کی تصدیق کر دے تو اسے قید نہیں کیا جائے گا، اسے مہلت دینا واجب ہوگا اور اس کا پیچھا کرنا جائز نہ ہوگا، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: "وَإِنْ كَانَ ذُوْ عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلٰى مَيْسَرَةٍ" (اور اگر تنگ دست ہو تو خوشحالی تک مہلت دینے کا حکم ہے)۔

اور اس لئے بھی کہ نبی ﷺ کا ارشاد اس شخص کے قرض خواہوں سے ہے جس پر دین بہت تھا کہ "خذوا ما وجدتم، ولیس لکم إلا ذلک"[۲] (تم جو کچھ پاؤ اسے لے لو اور تمہارے لئے اس کے

(۱) الفواکہ الدوانی ۲/ ۳۲۵-۳۲۶، الفروق للقرافی ۴/ ۱۰-۱۱ (چوتھا مسئلہ)۔
اور حدیث: "من توفی من المؤمنین ..." کی روایت بخاری (فتح الباری ۴/ ۴۷۷ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/ ۱۲۳۷ طبع الحلبی) نے کی ہے۔
(۲) سورۂ بقرہ/ ۲۸۰۔

(۱) مختصر المزنی رص ۱۰۴ طبع دار المعرفۃ، اور فقہ شافعی کی کتاب المہذب (۱/ ۳۲۶-۳۲۷) میں جو کچھ آیا ہے وہ اس سے خارج نہیں ہے۔
(۲) حدیث: "خذوا ما وجدتم..." کی روایت مسلم (۳/ ۱۱۹۱ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

سوا کچھ نہیں ہے)، اور اس لئے بھی کہ قید یا تو اس کی تنگ دستی ثابت کرنے کے لئے ہوتی ہے یا اس کے دین کو ادا کرنے کے لئے، اور اس کی تنگ دستی ثابت ہے اور ادا کرنا دشوار ہے، لہذا قید میں کوئی فائدہ نہیں ہے۔ اور اگر اس کا قرض خواہ اس کی تکذیب کردے تو دوحال سے خالی نہیں یا تو اس کا مال معلوم ہوگا یا نہیں، اگر اس کا مال معلوم ہو اس بنا پر کہ دین معاوضہ میں ثابت ہوا ہو جیسے کہ قرض اور بیع، یا اس کے علاوہ اس کا کوئی اصل مال معلوم ہو تو اس کے قرض خواہ کا قول اس کی قسم کے ساتھ معتبر ہوگا، پس اگر وہ قسم کھا کر کہے کہ وہ مال والا ہے تو اسے قید کیا جائے گا یہاں تک کہ بینہ اس کے تنگ دست ہونے کی شہادت دے۔ ابن المنذر کہتے ہیں کہ شہروں کے علماء اور قضاۃ میں سے جن لوگوں کی بات ہمیں محفوظ ہے ان میں سے اکثر دین میں حبس کے قائل ہیں (۱)۔

و- جزیہ دینے سے تنگ دست ہونا (یعنی وہ جزیہ جو مقرر کیا گیا ہو یا جس پر صلح کی گئی ہو):

۱۶- حنفیہ اور حنابلہ کا مذہب اور شافعیہ کا ایک قول یہ ہے کہ اس فقیر پر جزیہ نہیں ہے جو کمانے والا نہ ہو، اس لئے کہ حضرت عمرؓ نے اس کے کمانے والے ہونے کی شرط لگائی ہے، جو اس بات کی دلیل ہے کہ نہ کمانے والے فقیر پر جزیہ واجب نہیں ہے، اور اس لئے بھی کہ وہ ادا کرنے کی طاقت نہیں رکھتا ہے، کیونکہ وہ کام کرنے پر قادر نہیں ہے۔

لیکن حنفیہ نے اس کی صراحت کی ہے کہ فقیر سے جزیہ ساقط کردینے کے بعد اگر وہ خوش حال ہوجائے تو پھر جزیہ اس پر واجب ہوجائے گا، اس لئے کہ وہ جزیہ کا اہل ہے، اور صرف اس کے عاجز ہونے کی وجہ سے جزیہ ساقط ہوا تھا اور وہ ختم ہوچکا ہے، (لہذا جزیہ لوٹ آئے گا) (۱)، البتہ گذرے ہوئے زمانہ کا اس سے محاسبہ نہیں کیا جائے گا۔

مالکیہ کے نزدیک فقیر ذمی پر اس کی طاقت کے بقدر جزیہ مقرر کیا جائے گا، خواہ ایک درہم ہی کیوں نہ ہو بشرطیکہ اسے طاقت ہو ورنہ تو اس سے ساقط ہوجائے گا، پھر اگر بعد میں خوش حال ہوجائے تو گذرے ہوئے زمانے کے بارے میں اس سے محاسبہ نہیں کیا جائے گا، اس لئے کہ وہ اس سے ساقط ہوچکا ہے (۲)۔

اور شافعیہ کے ایک قول کی رو سے ذمی پر جزیہ واجب ہے اگر چہ وہ فقیر ہو، اس لئے کہ وہ بطور عوض کے واجب ہوتا ہے، اس لئے اس میں کمانے والا اور نہ کمانے والا دونوں برابر ہیں، تو اس بنیاد پر اسے خوش حال ہونے تک مہلت دی جائے گی، پس جب وہ خوش حال ہوجائے گا تو گذرے ہوئے زمانے کا جزیہ اس سے طلب کیا جائے گا، اور ایک قول یہ ہے کہ اسے مہلت نہیں دی جائے گی (۳)۔

ز- ترکہ میں واجب شدہ حقوق کی ادائیگی سے اس کا تنگ دست ہوجانا:

۱۷- اگر میت کا ترکہ ان دیون کو ادا نہ کرسکتا ہو جو اس پر واجب ہیں تو اس سے متعلق احکام میں اختلاف اور تفصیل ہے، جس کے لئے ''إرث'' اور ''ترکہ'' کی اصطلاحوں کی طرف رجوع کیا جائے۔

ح- اپنی ذات پر خرچ کرنے سے تنگ دست ہوجانا:

۱۸- اصل یہ ہے کہ آزاد آدمی کا نفقہ اس کے مال میں ہے خواہ وہ

---

(۱) المغنی لابن قدامہ ۴/ ۴۹۹ طبع الریاض الحدیثہ۔

---

(۱) الاختیار شرح المختار ۳/ ۹۱، ۹۳ طبع مصطفی الحلبی ۱۹۳۶ء، فتح القدیر ۵/ ۲۸۸، ۲۹۴، المغنی لابن قدامہ ۸/ ۵۰۹۔

(۲) الشرح الصغیر ۱/ ۳۳۲-۳۳۵ طبع دوم المطبعۃ العامرۃ الحلبیہ ۱۳۳۵ھ الشرح الکبیر ۲/ ۲۰۱، ۲۰۲۔

(۳) المہذب فی فقہ الامام الشافعی ۲/ ۲۵۲، ۲۵۳۔

نابالغ ہو یا بالغ، سوائے بیوی کے کہ اس کا نفقہ اس کے شوہر پر ہے جب کہ شوہر پر اس کے وجوب کی تمام شرائط پائی جائیں، اور اس کا حق غیر سے اس کا مطالبہ کرنے کی طرف منتقل نہ ہوگا، خواہ وہ غیر اصل ہو یا فرع، مگر جب کہ وہ تنگ دست ہو اور کمانے پر قادر نہ ہو یا بعض صورتوں میں کمانے سے عاجز ہو[۱]۔

کس شخص پر نفقہ واجب ہے اس کے بارے میں اختلاف اور تفصیل ہے جس کے لئے "نفقۃ لأ قارب" کی اصطلاح کی طرف رجوع کیا جائے۔

ط- بیوی کے نفقہ کی ادائیگی سے تنگ دست ہو جانا:

۱۹- جس چیز کے ذریعہ بیوی کے نفقہ کی مقدار متعین کی جائے گی اس کے بارے میں تین نظریات ہیں:

اول: یہ کہ زوجین میں سے ہر ایک کی حالت کو سامنے رکھ کر نفقہ مقرر کیا جائے گا، تو اگر وہ دونوں خوش حال ہوں تو بیوی کے لئے شوہر پر خوشحال لوگوں کا نفقہ واجب ہوگا، اور اگر دونوں تنگ دست ہوں تو اس کے لئے شوہر پر تنگ دستوں کا نفقہ واجب ہوگا، اور اگر وہ دونوں متوسط درجے کے ہوں تو شوہر پر اس کے لئے متوسط درجہ کے لوگوں کا نفقہ واجب ہوگا اور اگر ان میں سے ایک خوش حال اور دوسرا تنگ دست ہو تو بیوی کے لئے متوسط درجہ کے لوگوں والا نفقہ واجب ہوگا، خواہ شوہر خوش حال ہو یا بیوی۔

یہی قول حنفیہ کے نزدیک مفتی بہ اور مالکیہ کے نزدیک معتمد ہے، اور یہی حنابلہ کا مذہب ہے، اس میں متعارض نصوص کے درمیان تطبیق بھی ہے اور دونوں جانب کی رعایت بھی ہے۔

دوسرا نقطۂ نظر یہ ہے کہ صرف شوہر کی حالت کی رعایت سے نفقہ مقرر کیا جائے گا، اس نظریہ پر اللہ تعالیٰ کے اس قول سے استدلال کیا جاتا ہے: "لِيُنْفِقْ ذُوْ سَعَةٍ مِّنْ سَعَتِهِ وَمَنْ قُدِرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُ فَلْيُنْفِقْ مِمَّا آتَاهُ اللّٰهُ لاَ يُكَلِّفُ اللّٰهُ نَفْسًا إِلاَّ مَا آتَاهَا سَيَجْعَلُ اللّٰهُ بَعْدَ عُسْرٍ يُّسْرًا"[۱] (وسعت والے کو اپنی وسعت کے موافق خرچ کرنا چاہئے اور جس کی آمدنی کم ہو تو اس کو چاہئے کہ اللہ نے جتنا اس کو دیا ہے اس میں سے خرچ کرے، اللہ تعالیٰ کسی شخص کو اس سے زیادہ تکلیف نہیں دیتا جتنا اس کو دیا ہے، اللہ تعالیٰ تنگی کے بعد جلدی فراخی بھی دے گا)۔

یہ حنفیہ کے نزدیک ظاہر روایت ہے، صاحب البدائع نے اسی قول کو صحیح قرار دیا ہے، اور یہی امام شافعی کا مذہب اور مالکیہ کا ایک قول ہے۔

تیسرا نقطۂ نظر یہ ہے کہ بیوی کی حالت کے مطابق نفقہ مقرر کیا جائے گا، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "وَعَلَى الْمَوْلُوْدِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوْفِ"[۲] (اور جس کا بچہ ہے اس کے ذمہ ہے ان کا کھانا اور کپڑا قاعدہ کے موافق)۔

اور حضرت ہندہ کی اس حدیث سے بھی استدلال کیا گیا ہے جب کہ نبی علیہ السلام نے ان سے فرمایا: "خذي ما يكفيك وولدك بالمعروف"[۳] (تم (ابوسفیان کے مال سے) اتنا لے لیا کرو جو تمہارے لئے اور تمہاری اولاد کے لئے کافی ہو جائے)۔

---

(۱) فتح القدیر ۳/ ۳۲۰، حاشیۃ الجمل علی شرح المنہج ۴/ ۵۱۰، الشرح الکبیر للدردیر ۲/ ۵۲۲ - ۵۲۳، نیل المآرب بشرح دلیل الطالب ۲/ ۱۷، المکتبۃ الفلاح، منار السبیل فی شرح الدلیل ۲/ ۳۰۳ - ۳۰۴ المکتب الاسلامی، المجموع ۳/ ۱۹۔

(۱) سورۂ طلاق/ ۷۔

(۲) سورۂ بقرہ/ ۲۳۳۔

(۳) حدیث حضرت ہندہ "خذي ما يكفيك ..." کی روایت بخاری (فتح الباری ۹/ ۵۰۷ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

حنفیہ کا بھی ایک قول یہی ہے[1]۔

اس قول کی بنیاد پر اگر شوہر تنگ دست ہو اور بیوی بھی اسی جیسی ہو تو ایسی صورت میں اس پر بالاتفاق تنگ دستوں کا نفقہ واجب ہوگا، اور اگر بیوی خوش حال ہو اور شوہر تنگ دست ہو تو پہلے قول کے مطابق اس پر متوسط قسم کے لوگوں کا نفقہ واجب ہوگا، اور دوسرے قول کے مطابق اس پر تنگ دست لوگوں کا نفقہ واجب ہوگا، اور تیسرے قول کے مطابق خوش حال لوگوں کا نفقہ واجب ہوگا۔

سابقہ تفصیل کی رو سے شوہر پر جو نفقہ واجب ہے اگر وہ اس کی ادائیگی سے عاجز ہو اور اس کی وجہ سے بیوی اپنے شوہر سے تفریق کا مطالبہ کرے تو مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک ان دونوں کے درمیان تفریق کر دی جائے گی۔

حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ اس کی وجہ سے ان دونوں کے درمیان تفریق نہیں کی جائے گی، بلکہ بیوی شوہر کے نام پر قرض لے گی اور اس شخص کو ادا کرنے کا حکم دیا جائے گا جس پر شوہر کے نہ ہونے کی صورت میں اس کا نفقہ واجب ہے[2]۔

اس مسئلہ میں اس سے زیادہ تفصیلات ہیں جن کے لئے فقہی کتابوں کے ابواب النفقات کی طرف رجوع کیا جائے، دیکھئے: ''نفقہ''۔

ی-رشتہ داروں کے نفقہ کی ادائیگی میں تنگ دستی:

۲۰-مال دار پر بالاتفاق واجب ہے کہ وہ اپنے تنگ دست والدین اور تنگ دست اولاد پر خرچ کرے، مالکیہ کے نزدیک والدین اور حقیقی اولاد کے سوا کسی پر نفقہ واجب نہیں ہے، اور جمہور کے نزدیک اسی طرح تمام اصول فروع کا نفقہ واجب ہے، خواہ وہ کتنے ہی اوپر کے ہوں یا نیچے کے ہوں، اور اصول فروع کے علاوہ رشتہ دار مثلاً بھائی، چچا اور ان کی اولاد تو حنفیہ ان پر نفقہ کے وجوب کے لئے محرم ہونے کی شرط لگاتے ہیں، اور حنابلہ یہ شرط لگاتے ہیں کہ دونوں ایک دوسرے کے وارث ہوتے ہوں، اور شافعیہ کے نزدیک قرابت کافی ہے۔

اور جس پر خرچ کیا جا رہا ہے اس کے لحاظ سے تنگ دستی اس وقت متحقق ہوگی جب کہ بالکلیہ یا جزوی طور پر کفایت نہ پائی جائے، ساتھ ہی کمانے سے عاجز ہو تو جس شخص کے پاس اپنی کفایت کے بقدر مال ہو یا کمانے پر قادر ہو تو اس کا نفقہ خود اس پر ہے، اس کا نفقہ کسی دوسرے پر واجب نہ ہوگا، البتہ حنفیہ اور حنابلہ نے اصول کا نفقہ واجب کیا ہے خواہ وہ کمانے پر قادر ہوں، لیکن ان کے علاوہ دوسروں کے نفقہ میں حنابلہ کے نزدیک کمانے پر عدم قدرت کی شرط کے سلسلے میں دو روایتیں ہیں، اور شافعیہ کے نزدیک اس کی شرط نہیں ہے[1]۔

ک-حضانت اور دودھ پلانے کی اجرت:

۲۱-ان دونوں کا حکم جیسا کہ نفقہ میں گذرا، یہ ہے کہ اگر بچے کا مال ہو تو ان دونوں کی اجرت اس کے مال سے ادا کی جائے گی۔

ل-روک کر رکھے گئے جانور کا نفقہ:

۲۲-فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ روکے ہوئے جانور کا نفقہ دیانۃً (روکنے والے پر) واجب ہے، اور اگر وہ اس پر خرچ نہیں کر رہا ہے تو وہ اسے فروخت نہ کرنے کی وجہ سے گنہ گار ہوگا، اس لئے کہ نبی ﷺ

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۶۴۵، الشرح الکبیر بحاشیۃ الدسوقی ۲/ ۵۰۹، الجمل علی شرح المنہج ۴/ ۴۸۸، المغنی ۷/ ۵۶۴ طبع الریاض۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۶۵۶، الشرح الکبیر ۲/ ۵۱۸، المغنی ۷/ ۵۷۳، الجمل علی شرح المنہج ۴/ ۵۰۶۔

(۱) الدسوقی ۲/ ۵۲۲، الاختیار ۴/ ۲۷، المغنی ۷/ ۵۸۴، ۵۸۶، الجمل ۴/ ۵۱۰۔

نے جانور کو ایذاء پہنچانے سے منع فرمایا ہے، اور حدیث میں ہے: "دخلت امرأة النار في هرة حبستها حتى ماتت جوعاً فلا هي أطلقتها تأكل من خشاش الأرض، ولا هي أطعمتها وسقتها لتعيش"[۱] (ایک عورت ایک بلی کی وجہ سے جہنم میں داخل ہوگئی جسے اس نے باندھ رکھا تھا یہاں تک کہ وہ بھوک سے مرگئی، نہ تو اس نے اسے چھوڑا کہ زمین کی گری پڑی چیز کھاتی اور نہ اس نے اسے کھلایا پلایا کہ وہ زندہ رہتی)، "ونهى النبي ﷺ عن إضاعة المال"[۲] (اور نبی ﷺ نے مال کے ضائع کرنے سے منع فرمایا ہے)۔

پھر جمہور اور امام ابو یوسف کا مذہب یہ ہے کہ اسے جانور پر خرچ کرنے پر مجبور کیا جائے گا، اس لئے کہ خرچ نہ کرنے میں مال کو ضائع کرنا ہے اور جانور کو عذاب دینا ہے، اور ان دونوں کے سلسلہ میں ممانعت منقول ہے، حالانکہ یہ جانور اہل استحقاق میں سے نہیں ہے کہ اس کے لئے مالک کو اس کے نفقہ پر یا اسے فروخت کرنے پر مجبور کرنے کا فیصلہ کیا جائے۔

اور حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ اس کے مالک کو خرچ کرنے پر مجبور نہیں کیا جائے گا، پس اگر جانور کا روکنے والا خرچ کرنے سے عاجز ہو تو جمہور کا مذہب فی الجملہ یہ ہے کہ اسے اس کے فروخت کرنے یا اگر وہ مذبوح جانوروں میں سے ہے تو اس کے ذبح کرنے پر مجبور کیا جائے گا، اور شافعیہ نے اس پر یہ اضافہ کیا ہے کہ اسے جانور کو چرنے کے لئے اور پانی پر آنے کے لئے چھوڑنے پر مجبور کرنا ممکن ہے بشرطیکہ جانور اس سے مانوس ہو[۳]۔

(۱) حدیث: "علمت امرأة في هرة..." کی روایت بخاری (فتح الباری ۶/ ۵۱۵ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۲) حدیث: "نهى النبي ﷺ عن إضاعة المال ..." کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۱/ ۳۰۶ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۳) الاختیار شرح المختار ۲/ ۲۵۰ طبع مصطفی الحلبی ۱۹۳۶ء، فتح القدیر ۳/ ۲۲۹، ۲۳۱،

م-قیدی کے چھڑانے سے تنگ دستی:

۲۳-مسلمان قیدی کو کفار کے ہاتھوں سے چھڑانا واجب ہے، اور جمہور کے نزدیک ہر جائز ذریعہ سے رہا کرانا واجب ہے جیسے کہ لڑائی کے ذریعہ، باہمی گفتگو کے ذریعہ، ان کے قیدیوں کے تبادلے میں یا مال کے ذریعہ، پس اگر مال کے ذریعہ انہیں چھڑانا طے ہو تو جمہور کے نزدیک اس کا فدیہ مسلمانوں کے بیت المال سے ادا ہوگا، خواہ قیدی کے پاس اپنا ذاتی مال ہو، پس اگر بیت المال اس سے قاصر ہو تو پھر مسلمانوں کی جماعت پر اس کا فدیہ ہوگا، اور شافعیہ کا مذہب اور مالکیہ کا ایک قول یہ ہے کہ اگر قیدی کے پاس مال ہو تو اس کا فدیہ اس کے مال سے ادا کیا جائے گا، اور اگر وہ تنگ دست ہو تو اسے مسلمانوں کے بیت المال سے چھڑایا جائے گا، دیکھئے: اصطلاح "أسری"[۱]۔

ن-ضامن کا تنگ دست ہونا:

۲۴-کفیل کے تنگ دست ہونے کا حکم اصیل کے تنگ دست ہونے کی طرح ہے، یعنی اس کو خوشحالی تک مہلت دینا واجب ہے اور اس کی وجہ سے مطالبہ کا حق ساقط نہ ہوگا[۲]۔

= حاشیۃ الجمل علی شرح المنہج ۴/ ۵۲۷، ۵۲۸، المہذب فی فقہ الامام الشافعی ۲/ ۱۶۹-۱۷۰، الشرح الکبیر ۴/ ۵۲۲، الشرح الصغیر ۱/ ۴۷۹ طبع دوم المطبعۃ العامرۃ المصریہ ۱۳۳۵ھ، جواہر الإکلیل ۱/ ۴۰۷، کشاف القناع ۵/ ۴۹۳۔

(۱) حاشیۃ الجمل علی شرح المنہج ۵/ ۱۹۷ دار إحیاء التراث العربی، الشرح الکبیر ۲/ ۱۷۴، الشرح الصغیر ۱/ ۳۴۴ طبع دوم المطبعۃ العامرۃ المصریہ ۱۳۳۵ھ، جواہر الإکلیل ۲/ ۲۵۴، المغنی ۱۰/ ۴۹۸، المہذب ۲/ ۲۶۰، الخراج لأبی یوسف رص ۱۹۶، حاشیۃ الدسوقی مع الشرح الکبیر ۲/ ۲۰۷۔

(۲) البدائع ۶/ ۲، فتح القدیر ۶/ ۲۸۵، العنایۃ ۶/ ۳۱۷، الاختیار ۲/ ۶۶، المہذب ۱/ ۳۴۶، الدسوقی والشرح الکبیر ۳/ ۳۳۰، المغنی ۴/ ۵۹۴۔

س-واجب اخراجات کی ادائیگی سے حکومت کا تنگ دست ہونا:

۲۵-اگر بیت المال میں اتنا مال نہ ہو جو جہاد وغیرہ کے لئے کافی ہو تو اس میں کوئی حرج نہیں کہ امام مال والوں پر اتنا مال مقرر کرے جس سے ضرورت پوری ہوجائے، اس کی تفصیل اصطلاح ''بیت المال'' میں ہے (۱)۔

(۱) الفتاوی الہندیہ ۲/۱۹۱ من کتاب السیر، فتح القدیر والکفایۃ حلیتھا علی ہامش الفتح ۵/۱۹۴-۱۹۵، الاحکام السلطانیہ لأبی یعلی الحنبلی رص ۲۳۵، ۲۳۷، الاحکام السلطانیہ للماوردی رص ۱۸۷-۱۸۸، الشرح الکبیر مع حاشیۃ الدسوقی ۲/۱۷۴، نیز دیکھئے: جواہر الإکلیل ۱/۲۵۱۔

أعضاء

تعریف:

۱-عضو لغت میں اس ہڈی کو کہتے ہیں جو گوشت سے پُر ہو، خواہ وہ انسان کی ہو یا جانور کی، کہا جاتا ہے: "عضّی الذبیحة" جب کوئی شخص ذبیحہ کو اس طرح کاٹے کہ اس کے اعضاء علاحدہ علاحدہ ہوجائیں (۱)۔

اور فقہاء عضو کا اطلاق انسان یا جانور کے بدن کے اس جزء پر کرتے ہیں جو دوسرے سے ممتاز ہو، مثلاً زبان، ناک اور انگلی (۲)۔

متعلقہ الفاظ:

أطراف:

۲-اطراف سے مراد بدن کے آخری حصے ہیں، مثلاً دونوں ہاتھ، دونوں پیر، اور اس بنیاد پر ہر آخری حصہ (کنارہ) ایک عضو ہے، لیکن ہر عضو آخری حصہ نہیں ہے۔

اجمالی حکم:

۳-یہاں پر کچھ ایسے افعال ہیں جن پر شرعی نام کا اس کے شرعی مفہوم میں اطلاق نہیں کیا جاتا ہے مگر اس وقت جب کہ مخصوص اعضاء پر واقع

(۱) القاموس المحیط، لسان العرب: مادہ (عضو)، المحکم ۲/۲۱۰ طبع مصطفی البابی الحلبی۔

(۲) حاشیۃ القلیوبی ۱/۷۳۔

ہو، پس وضو کا نام وضو اس وقت رکھا جائے گا جب کہ اس میں دھونا اور مسح کرنا ایسے مخصوص اعضاء پر واقع ہو جنہیں شارع نے متعین کردیا ہے، اور تیمم بھی اسی وقت تیمم ہوگا جب کہ (مسح) ان مخصوص اعضاء پر واقع ہو جنہیں شارع نے متعین کردیا ہے، اور اسی طرح کے دوسرے اعمال جیسا کہ ان کا بیان فقہی کتابوں میں ان کے ابواب میں ہے۔

اور یہاں پر کچھ ایسے اعضاء بھی ہیں جنہیں بول کر پورا بدن مراد لیا جاتا ہے مثلاً سر، پیٹھ، چہرہ، گردن، کہ اگر طلاق یا ظہار یا آزادی کا اطلاق ان پر کیا جائے تو یہ کل پر اطلاق ہوگا، پس اگر کسی نے (اپنی بیوی سے) کہا کہ تیرا چہرہ مجھ پر ایسا ہے جیسا کہ میری ماں کی پیٹھ، تو یہ اس کے اس قول کی طرح ہوگا کہ "أنت عليّ كأمي" (تو مجھ پر میری ماں کی طرح ہے)، جیسا کہ یہ فقہ کی کتابوں کے ابواب طلاق، ظہار اور عتاق میں بیان کیا گیا ہے[1]۔

اور کچھ ایسی بیماریاں اور آفات ہیں جو بعض اعضاء کو لاحق ہوتی ہیں جیسے اندھاپن، لنگڑاپن اور نامردی وغیرہ، پس اس پر خاص احکام مرتب ہوتے ہیں، مثلاً ان معاملات میں جن میں دیکھنے کی ضرورت پڑتی ہے اندھے کی گواہی کا قبول نہ کیا جانا، اور بعض فقہاء کے نزدیک اس سے جمعہ کے وجوب کا ساقط ہوجانا، جہاد کا ساقط ہونا، اور اندھے جانور کی قربانی کا جائز نہ ہونا وغیرہ، ان سب کی تفصیلات ان بیماریوں کی اصطلاحات کے ذیل میں آئیں گی۔

أعضاء کا تلف کرنا:

۴- تلف کرنا کبھی عضو کو کاٹ دینے سے ہوتا ہے یا شرعاً اس سے جو منافع مقصود ہیں ان میں سے کل یا بعض کو ختم کردینے سے، اور فقہاء اس پر "الجناية على مادون النفس"[1] (جان سے کم پر جنایت) کا اطلاق کرتے ہیں، اور اس تلف کرنے کے احکام کی تفصیل "قصاص"، "دیت" اور "تعزیر" کی اصطلاح کے تحت آئے گی۔

اور بدن کے اعضاء میں سے کسی عضو کے جاتے رہنے یا اس کے معطل ہوجانے کا خوف ایسا عذر سمجھا جاتا ہے جس کی وجہ سے بعض ممنوع چیزیں مباح ہوجاتی ہیں، پس ایسی سخت ٹھنڈک جس کی وجہ سے بعض اعضاء کے چلے جانے کا خطرہ ہو اس کی بنا پر تیمم مباح ہوجائے گا، اور بدن کے اعضاء میں سے کسی عضو کے کاٹ دینے کی دھمکی (کسی ایسے شخص کی طرف سے جس کے بارے میں یہ یقین ہو کہ وہ ایسا کرسکتا ہے) اکراہ ملجی سمجھا جائے گا[2]، جیسا کہ فقہاء نے اس کی تفصیل "إکراہ" میں بیان کی ہے۔

زندہ جانور کے جدا کردہ اعضاء:

۵- الف- زندہ حلال جانور کے اعضاء میں سے جس حصہ کو (کاٹ کر) الگ کرلیا جائے اس کا حکم مردار کا ہے کہ وہ ناپاک ہے، اس کا کھانا جائز نہیں جب تک کہ عضو کے جدا کرنے کو تذکیہ (ذبح) نہ شمار کیا جائے[3]، اس اختلاف اور تفصیل کے ساتھ جسے فقہاء نے "صید"، "ذبائح" اور "أطعمة" میں بیان کیا ہے۔

ب- انسان کے اعضاء میں سے جس عضو کو جدا کردیا جائے اس کا حکم فی الجملہ اس کی طرف دیکھنے میں، اس کے غسل دینے اور تکفین

(۱) تبیین الحقائق ۳/ ۴، المغنی ۷/ ۳۴۶۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۱۸۴، السیاسۃ الشرعیہ لابن تیمیہ رص ۵۵ طبع اول ۱۳۲۲ھ، تبصرۃ الحکام لابن فرحون ۲/ ۲۰۶ طبع اول ۱۳۰۱ھ۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۸۰۔

(۳) المغنی ۸/ ۵۵۶، ۵۵۸، قلیوبی ۴/ ۲۴۲۔

مدفین میں مردہ انسان کے حکم کی طرح ہے۔ اس سلسلہ میں کچھ تفصیل ہے جو فقہی کتابوں میں کتاب الجنائز کے تحت مذکور ہے[١]۔

أعطیات

دیکھئے: "إعطاء"۔

(١) قلیوبی ۱/ ۳۳۸۔

إعفاف

تعریف:

١- إعفاف: ایسا کام کرنا ہے جو اپنے لئے یا دوسرے کے لئے عفت کو برقرار رکھے، اور عفت اور عفاف کے معنی حرام اور ناپسندیدہ امور جیسے لوگوں کے سامنے دست سوال دراز کرنے سے باز رہنا ہے، اور ایک قول یہ ہے کہ اس کے معنی صبر کرنے اور کسی چیز سے مبرّا اور پاک رہنے کے ہیں[١]۔

اور اصطلاح میں: عرف عام میں عفاف کا اطلاق نفس کی شرافت پر ہوتا ہے، لہذا عفیف (پاک دامن) جرجانی کی تعریف کی رو سے وہ شخص ہے جو امور کو شریعت اور مروت کے مطابق انجام دے۔

اور اصطلاح میں عام طور پر زنا کے ترک پر اس کا اطلاق ہوتا ہے کہ مسلمان مرد یا عورت وطی حرام سے پرہیز کرے، لہذا عفت (اصطلاحی معنی کے اعتبار سے) اس وطی حرام کے منافی نہیں ہے جو مثلاً حیض یا روزے یا احرام کے عارض کی وجہ سے ہو[٢]۔

اجمالی حکم:

٢- انسان کا اپنے کو یا اس شخص کو جس کا نفقہ اس پر لازم ہے یا اس شخص کو جو اس کی ولایت میں ہے، پاک دامن رکھنا وجوب کے طور پر

(١) تاج العروس، لسان العرب، المصباح: مادہ (عف)۔
(٢) حاشیہ ابن عابدین ۶/ ۵۸۶، قلیوبی ۳/ ۲۶۹۔

یا استحباب کے طور پر شرعاً مطلوب ہے۔ اس کی تفصیل کے لئے اصطلاح ''نکاح'' اور ''نفقات'' کی طرف رجوع کیا جائے۔

انسان کا اپنے اصول کو پاک دامن رکھنا:

۳- جمہور کا مذہب (اور حنفیہ کا قول مرجوح) یہ ہے کہ بیٹے کا اپنے باپ کی شادی کرا کر یا اسے اتنا مال دے کر جس سے وہ شادی کر سکے پاک دامن رکھنا واجب ہے، اور یہ اس صورت میں ہے جب کہ اس کا نفقہ اس پر واجب ہو۔

اور حنفیہ کا راجح قول (اور شافعیہ کا قول مرجوح) یہ ہے کہ اس پر یہ واجب نہیں ہے خواہ اس پر اس کا نفقہ واجب ہو یا نہ ہو، لیکن باپ کے علاوہ مثلاً دادا میں اختلاف ہے، جس کی تفصیل فقہاء اصطلاح ''نکاح'' اور ''نفقات'' میں بیان کرتے ہیں [۱]۔

إعلام

دیکھئے: ''إشہار''۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۳۸۳، ۶۷۳ طبع بولاق، قلیوبی ۳/ ۶۹، ۲، الجمل ۴/ ۲۲۵، المغنی ۷/ ۵۸۸ طبع الریاض، الدسوقی ۲/ ۵۲۳ طبع دار الفکر۔

أعلام الحرم

تعریف:

۱- أعلام: لغت میں علَم کی جمع ہے، اور علَم اور علامت ایسی چیز ہے جو ان مقامات میں نصب کی جاتی ہے جہاں ایسی علامت کی ضرورت ہوتی ہے جس سے راستہ بھٹکا ہوا آدمی راستہ پا سکے، کہا جاتا ہے: "أعلمت علی کذا" یعنی میں نے اس پر علامت لگادی، اور علَم بول کر پہاڑ یا وہ جھنڈا مراد لیا جاتا ہے جس کے پاس لشکر جمع ہوا کرتا ہے [۱]۔

۲- اور حرم کی علامتیں (جنہیں أنصاب حرم بھی کہا جاتا ہے) یہ وہ چیزیں ہیں جو شریعت کی طرف سے مقررہ مقامات میں حرم مکی کے حدود کو بیان کرنے کے لئے نصب کی گئی ہیں۔

پس حرم مکی کے واضح نشانات ہیں اور وہ فی الحال ایسے ستون بنائے گئے ہیں جن پر عربی اور عجمی زبانوں میں علم کا نام لکھا گیا ہے [۲]۔

۳- اور حرم کے اطراف میں أنصاب حرم مینار کی طرح بنادیئے گئے ہیں، اور وہ اس طرف سے جو بستان بنی عامر کے راستے سے متصل ہے نہر زبیدہ کے کنارے اس کے چشمہ کے نزدیک جو عراق کے راستے سے آٹھ میل پر ہے [۳]۔

(۱) الفروق فی اللغہ، المصباح المنیر، الکلیات لابی البقاء، لسان العرب، المحیط: مادہ (علم)۔

(۲) شفاء الغرام باخبار البلد الحرام للفاسی رص ۵۴ طبع عیسی الحلبی، بدایۃ المجتہد ۱/ ۲۷۶ طبع المکتبہ التجاریۃ الکبری، البدائع ۲/ ۱۶۴ طبع شرکۃ المطبوعات، الشرح الصغیر ۲/ ۲۰ طبع دار المعارف، الاقناع فی حل ألفاظ ابی شجاع ۲/ ۱۵۷ طبع محمد صبیح، المغنی ۳/ ۲۵۷ طبع الریاض، کتاب المناسک لابراہیم الحربی بتحقیق حمد الجاسر رص ۴۷۱۔

(۳) بستان بنی عامر (وہ بستان ابن معمر ہے) یہ اس مقام پر ہے جہاں یمن اور شام

اور اس طرف سے جو عرفات سے متصل ہے جس کو وقوف عرفہ کرنے والا دیکھتا ہے، أنصاب تقریباً بارہ میل کی دوری پر ہیں، اور اس طرف سے جو مدینہ کے راستے میں ہے تنعیم سے ہے۔

محمد الاسود سے مروی ہے: ''أن أول من نصب الأنصاب إبراهيم أراه جبريل، صلى الله عليهما''[1] (کہ سب سے پہلے جس نے انصاب کو نصب کیا ہے وہ ابراہیم علیہ السلام ہیں انہیں جبرئیل علیہ السلام نے دکھلایا)۔

زبیر بن بکار کہتے ہیں کہ سب سے پہلے جس شخص نے ''أنصاب حرم'' نام رکھا اور انہیں بنایا اور آباد کیا وہ قصی بن کلاب ہیں، اس لئے کہ حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے: "أن جبريل عليه السلام أري إبراهيم موضع أنصاب الحرم فنصبها ثم جددها إسماعيل ثم جددها قصي بن كلاب ثم جددها رسول الله ﷺ''[2] (جبرئیل علیہ السلام نے حضرت ابراہیم علیہ السلام کو انصاب حرم کی جگہ دکھلادیا تو انہوں نے ان کو نصب کردیا، پھر حضرت اسماعیل علیہ السلام نے اس کی تجدید فرمائی، پھر قصی بن کلاب

= کے نخلستان ملتے ہیں، اور چشمۂ زبیدہ یہ وہ چشمہ ہے جسے زبیدہ نے مشاش اور عین زعفران سے جاری کیا تھا، اور عین برود اور عین حنین (شرائع) مکہ کے مشرق میں دو راستوں (سیل، سوجہ اور شرائع والے راستے، اور ذات عرق یعنی ضریبہ، شامیہ اور بستان عامر والے راستے) کے درمیان ہیں، اور یہ دونوں راستے مشاش میں مل جاتے ہیں۔

(۱) محمد الاسود کا اثر ''إن أول من نصب الأنصاب إبراهيم أراه جبريل صلى الله عليهما'' کی روایت عبد الرزاق اور ابو اسحاق حربی نے کی ہے اور الفاظ ابو اسحاق کے ہیں اور ان دونوں حضرات نے اسے محمد الاسود پر موقوف قرار دیا ہے اور ابو نعیم نے حضرت ابن عباسؓ سے درج ذیل لفظ کے ساتھ اس کی روایت کی ہے ''كان إبراهيم وضعها (أنصاب الحرم) يريه إياها جبريل'' اور حافظ ابن حجر فرماتے ہیں کہ اس کی اسناد حسن ہے (الاصابۃ فی تمییز الصحابۃ ۱/ ۱۸۳، مصنف عبد الرزاق ۵/ ۲۵، المناسک لابی اسحاق الحربی ص ۲۷۱)۔

(۲) حضرت ابن عباسؓ کی حدیث: "أن جبريل عليه السلام أري إبراهيم موضع أنصاب الحرم فنصبها ثم جددها إسماعيل، ثم جددها قصي بن كلاب، ثم جددها رسول الله ﷺ" کی روایت ابو اسحاق حربی نے حضرت ابن عباسؓ سے موقوفاً کی ہے (المناسک لابی اسحاق الحربی ص ۲۷۴)۔

نے اس کی تجدید کی ہے، پھر رسول اللہ ﷺ نے اس کی تجدید فرمائی)۔

زہری کہتے ہیں کہ عبد اللہ نے فرمایا: جب حضرت عمر بن الخطابؓ خلیفہ بنائے گئے تو انہوں نے قریش کے چار آدمیوں کو بھیجا جنہوں نے حرم کی علامتوں کو نصب کیا، اور وہ چار آدمی مخرمہ بن نوفل بن عبد مناف بن زہرہ، ازہر بن عبد عوف، سعید بن یربوع اور حویطب بن عبد العزی ہیں۔

حرم کے نشانات کی تجدید:

۴ - بزار نے اپنی مسند میں محمد بن الاسود بن خلف سے اور انہوں نے اپنے والد سے روایت کیا ہے کہ: ''أن النبي ﷺ أمره أن يجدد أعلام الحرم عام الفتح''[1] (نبی ﷺ نے فتح مکہ کے سال انہیں حرم کے نشانات کی تجدید کا حکم دیا)، پھر حضرت عمر بن الخطابؓ نے پھر حضرت عثمان بن عفانؓ نے پھر حضرت معاویہؓ نے اس کی تجدید کی، اور اسی طرح ہمارے اس زمانے تک[2]۔

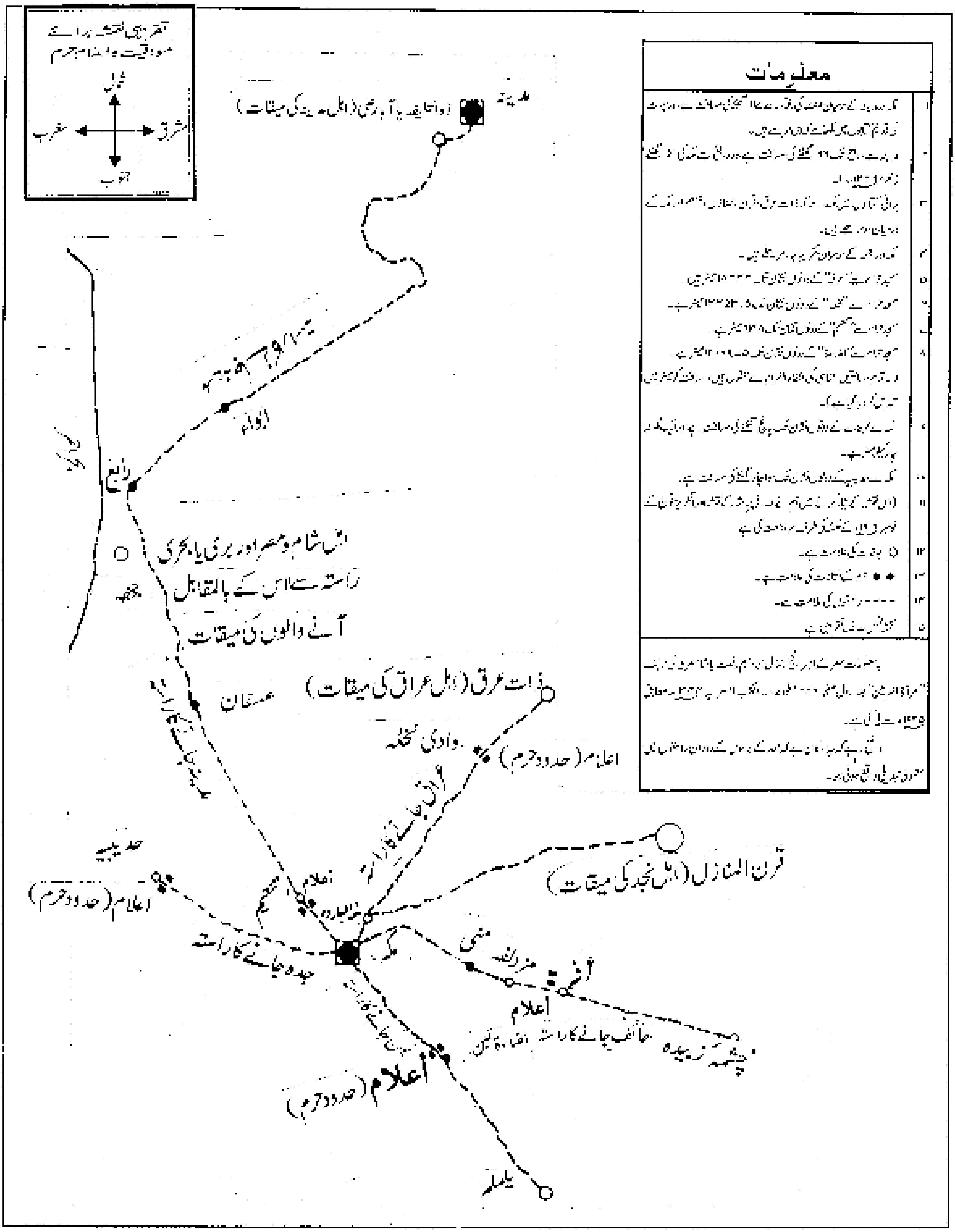
۵ - اور حرم کے نشانات کو نصب کرنے کی حکمت یہ ہے کہ اللہ عز وجل نے مکہ کے لئے حرم بنایا ہے اور اسے کچھ حدود کے ساتھ جسے اللہ تعالیٰ نے چاہا محدود کیا ہے، اور اعلام حرم کو نصب کرنے کی حکمت اس جگہ کو بیان کرنا ہے جس کے لئے خاص احکام ثابت ہیں تاکہ ان کی رعایت کی جاسکے، تفصیل کے لئے ''حرم'' کی اصطلاح دیکھی جائے۔

(۱) إعلام الساجد رص ۶۳، ۶۵، البدائع ۲/ ۱۶۳ طبع شرکۃ المطبوعات العلمیہ، اور الاسود بن خلف کی حدیث کی روایت بزار اور طبرانی نے درج ذیل لفظ کے ساتھ کی ہے: "أن النبي ﷺ أمره أن يجدد أنصاب الحرم ..." اور "عام الفتح" کی زیادتی صرف طبرانی میں ہے ہیثمی کہتے ہیں کہ اس میں محمد بن الاسود ہیں اور وہ مجہول راوی ہیں (کشف الاستار عن زوائد البزار ۲/ ۴۳ طبع مؤسسۃ الرسالہ، المعجم الکبیر للطبرانی ۱/ ۲۵۶ طبع الدار العربیہ للطباعۃ، مجمع الزوائد ۳/ ۲۱۷ شائع کردہ مکتبۃ القدسی)۔

(۲) دیکھئے: وہ نقشہ جو اس بحث کے ساتھ منسلک ہے۔

(تقریبی نقشہ)

علامات حرم، مواقیت احرام



إعلان

تعریف:

۱-إعلان کا معنی ظاہر کرنا ہے، اور اس میں شائع ہونے اور پھیلنے کے ارادہ کا لحاظ ہوتا ہے[1]۔ فقہاء لفظ اعلان کو اسی مفہوم میں استعمال کرتے ہیں جس میں اہل لغت استعمال کرتے ہیں یعنی اظہار میں مبالغہ کرنا۔

متعلقہ الفاظ:

الف-إظہار:

۲-اظہار کے معنی پوشیدگی کے بعد محض ظاہر کرنے کے ہیں، اس بنیاد پر اظہار اور اعلان کے درمیان فرق یہ ہے کہ اعلان کے اندر اظہار میں مبالغہ ہوتا ہے، اسی بناپر فقہاء کہتے ہیں کہ نکاح کا اعلان کرنا مستحب ہے، لیکن وہ اظہار نکاح نہیں کہتے ہیں، اس لئے کہ نکاح کا اظہار محض اس پر گواہ بنانے سے ہوجاتا ہے۔

ب-إفشاء:

۳-افشاء، اظہار اور اعلان کے بغیر خبر کو پھیلانے سے ہوتا ہے، اور یہ اس طرح کہ لوگوں کے درمیان اس کی اشاعت کی جائے۔

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر، المفردات للراغب الاصفہانی، النہایۃ فی غریب الحدیث (علن، جہر، نشر)، الفروق فی اللغۃ لابی ہلال العسکری رص ۲۸۰۔

ج-إعلام:

۴-إعلام کا معنی مثلاً خبر کو کسی ایک شخص یا لوگوں کی ایک جماعت تک پہنچانا ہے خواہ یہ اعلان کے ذریعہ ہو یا اعلان کے بغیر محض بات چیت کے ذریعہ ہو، اسی بناپر إعلام اس ناحیہ سے اعلان کے مخالف ہے اور ایک دوسرے ناحیہ سے بھی وہ اعلان کے مخالف ہے، اس لئے کہ اعلان سے إعلام لازم نہیں آتا، پس کبھی کسی سفر یا قید وغیرہ کی وجہ سے اعلان ہوجاتا ہے اور اعلام نہیں ہوپاتا ہے۔

د-إشہاد (گواہ بنانا):

۵-دو گواہوں کے سامنے طلب شہادت کے ساتھ مشہود علیہ کو ظاہر کرنا اشہاد ہے، اور کبھی وہ دونوں گواہوں کے سوا کسی کے سامنے ظاہر نہیں ہوتا، اسی بناپر اشہاد اعلان نہیں ہے، اس لئے کہ اعلان جماعت کے سامنے ظاہر کرنا ہے[1]۔

اجمالی حکم:

اعلان معاملہ اور شخص کے لحاظ سے الگ الگ ہوتا ہے، تو جن چیزوں میں اعلان مطلوب ہے وہ درج ذیل ہیں:

الف-اسلام اور اس کی تعلیمات کا اعلان:

٦-ایمان جب کسی انسان کے قلب میں داخل ہوجائے تو اس پر ضروری ہے کہ شہادتین کا اقرار کرکے اپنے ایمان کا اعلان کرے، اور مسلمانوں پر عموماً اور مسلم علماء پر خصوصاً ضروری ہے کہ وہ اسلام کی تعلیمات، اس کے مقاصد اور احکام کا اعلان کریں اور لوگوں کو ان پر ایمان لانے کی دعوت دیں، تاکہ اللہ کے حکم پر عمل ہو، اس لئے کہ اللہ

(۱) مختصر خلیل بشرح جواہر الإکلیل ۲ر ۲۱۳۔

تعالیٰ کا فرمان ہے: "وَلْتَكُنْ مِّنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ"[1] (اور تم میں ایک جماعت ایسی ہونا ضروری ہے کہ جو خیر کی طرف بلایا کریں اور نیک کاموں کے کرنے کو کہا کریں اور برے کاموں سے روکا کریں)، اور جیسا کہ رسول اللہ ﷺ نے اس وقت کیا جب کہ آپ نے تمام لوگوں کے لئے اپنی رسالت کا اعلان فرمایا: "يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا"[2] (اے لوگو! میں تم سب کی طرف اللہ کا رسول ہوں)۔

اور مسلمانوں پر ضروری ہے کہ وہ اسلامی شعائر مثلاً اذان، جماعت کی نماز، نماز عیدین اور حج وعمرہ وغیرہ کا اعلان کریں، جیسا کہ اس کی تفصیل فقہی کتابوں میں ان کے ابواب میں مذکور ہے۔

ب- نکاح کا اعلان:

۷- جمہور فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ نکاح کا اعلان مستحب ہے[3]، اور زہری کا مذہب یہ ہے کہ وہ فرض ہے، یہاں تک کہ اگر کسی نے خفیہ نکاح کیا اور دو آدمیوں کو گواہ بنایا اور انہیں چھپانے کا حکم دیا تو زوجین کے درمیان تفریق واجب ہوگی اور بیوی عدت گذارے گی اور اس کے لئے مہر ملے گا، یہاں تک کہ جب اس کی عدت گذر جائے اور شوہر اس سے نکاح کرنا چاہے تو نکاح کرلے گا اور نکاح کا اعلان کرے گا[4]، جیسا کہ فقہ کی کتابوں میں کتاب النکاح میں تفصیل سے مذکور ہے۔

ج- حدود قائم کرنے کا اعلان:

۸- حدود قائم کرنے کا اعلان کرنا واجب ہے، اس لئے کہ اس کی مشروعیت لوگوں کو اس سے روکنے اور باز رکھنے کے لئے ہوئی ہے، اور یہ مقصد اعلان کے بغیر حاصل نہیں ہوسکتا ہے، اور اس لئے بھی کہ حد زنا میں اللہ تعالیٰ کے اس قول پر عمل ہوجائے: "وَلْيَشْهَدْ عَذَابَهُمَا طَائِفَةٌ مِّنَ الْمُؤْمِنِينَ"[1] (اور دونوں (یعنی زانی اور زانیہ) کی سزا کے وقت مسلمانوں کی ایک جماعت کو حاضر رہنا چاہئے)، اور باقی حدود بھی اسی کی طرح ہیں جیسا کہ اس کی تفصیل کتاب الحدود میں مذکور ہے۔

د- عام مصالح کے سلسلہ میں اعلان:

۹- ہر وہ کام جس سے مسلمانوں کا بھلائی پانا ممکن ہے اور اس کی طلب میں ان کے مابین مزاحمت ہوتی ہو، حاکم پر ضروری ہے کہ وہ اس کے بارے میں اعلان کرے تاکہ تمام لوگوں کو برابر برابر موقع ملے، مثلاً ملازمتوں کے بارے میں اعلان اور ان کاموں کے بارے میں اعلان جن کے کرنے والوں کے لئے حاکم انعامات مقرر کرتا ہے، مثلاً امام المسلمین کا یہ کہنا کہ جو شخص کسی دشمن کو قتل کرے تو اس کا سامان اس کے لئے ہے، جیسا کہ فقہ کی کتابوں میں کتاب الجہاد میں مذکور ہے۔

ھ- کسی شخص کی موت کے بارے میں اعلان:

۱۰- موت کے اعلان کو عربی میں "نعي" کہا جاتا ہے، اور یہ اگر محض خبر دینے کے لئے ہو تو جائز ہے، اور اگر زمانۂ جاہلیت کے عمل کی طرح مجلس میں چکر لگاتے ہوئے اور یہ کہتے ہوئے ہو کہ میں فلاں کی موت کا اعلان کرتا ہوں اور وہ اس کے مفاخر کو شمار کرائے تو یہ

---

(۱) سورۂ آل عمران / ۱۰۴۔

(۲) سورۂ اعراف / ۱۵۸۔

(۳) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۲۶۱، حاشیہ قلیوبی ۳/ ۲۹۵، المغنی ۶/ ۵۳۷۔

(۴) المدونہ ۲/ ۱۹۴، مواہب الجلیل ۳/ ۴۰۷، الخرشی ۳/ ۱۶۷، الدسوقی ۲/ ۲۱۶۔

(۱) سورۂ نور / ۲۔

بالاتفاق مکروہ ہے، اس لئے کہ یہ زمانۂ جاہلیت کا اعلان موت ہے، اس کی تفصیل جنائز میں مذکور ہے[۱]۔

و- ڈرانے کے لئے اعلان:

۱۱- ہر وہ نئی بات جس سے مسلمانوں کو اس کے حال سے ناواقف ہونے کی وجہ سے ضرر پہنچ سکتا ہو تو حاکم پر ضروری ہے کہ وہ اس کا اعلان کردے، مثلاً سفیہ اور مفلس پر حجر کا اعلان کرنا تاکہ مسلمان ان دونوں کے ساتھ معاملہ کرنے سے پرہیز کریں[۲]، جیسا کہ فقہاء نے کتاب الحجر اور تفلیس کے باب میں اس کی تفصیل بیان کی ہے۔

۱۲- اور ہر وہ چیز جس کا اظہار صحیح نہیں، اس کا اعلان بھی صحیح نہیں، اس لئے کہ اعلان میں اظہار کے مقابلہ میں زیادہ شہرت ہوتی ہے، دیکھئے: ''اظہار''۔

وہ امور جن کا اظہار درست مگر اعلان درست نہیں:

۱۳- یہاں پر کچھ ایسے امور ہیں جن کا اظہار تو جائز ہے لیکن اعلان جائز نہیں، مثلاً گواہ کے جرح کے سبب کو ظاہر کرنا ہے (اس لئے کہ جرح کو اسی وقت قبول کیا جائے گا جب کہ وہ مفصل ہو)[۳] لیکن اس کا اعلان جائز نہیں ہے اس لئے اس میں تشہیر ہے۔

اور میت پر غم کا اظہار کرنا، اس لئے کہ اس کا اخفاء ممکن نہیں ہے، لیکن اس غم کے اظہار میں مبالغہ اختیار کرنا اس کے لئے جائز نہیں ہے، یعنی اس کا اعلان کرنا اس کے لئے جائز نہیں۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۶۰۲، حاشیہ قلیوبی ۱/ ۳۴۳، المغنی ۲/ ۵۷۱ طبع الریاض۔
(۲) اسنی المطالب ۲/ ۱۸۴، حاشیہ قلیوبی ۲/ ۲۸۵۔
(۳) اسنی المطالب ۴/ ۳۱۵، المستصفی ۲/ ۱۵۳۔

إعمار

تعریف:

۱- إعمار کے دو معنی ہیں:

اول: یہ باب افعال کے وزن پر ''عُمْر'' کا مصدر ہے، "أعمر فلان فلاناً" اس وقت بولتے ہیں جب کہ کوئی کسی کو عمرہ کرائے، اور حدیث میں ہے: "أمر النبي ﷺ عبدالرحمن بن أبي بكر أن يعمر عائشةؓ من التنعيم"[۱] (نبی ﷺ نے حضرت عبدالرحمن بن ابی بکر کو حکم دیا کہ وہ حضرت عائشہؓ کو تنعیم سے عمرہ کرائیں)۔

دوم: وہ ایک قسم کا ہبہ ہے، چنانچہ عرب کہتے ہیں: "أعمر فلان فلاناً داره" یعنی فلاں شخص نے فلاں کو اپنا گھر عمر بھر کے لئے دے دیا[۲]، اور حدیث میں نبی ﷺ کا یہ قول وارد ہے: "لا عمرى ولا رقبى، فمن أعمر شيئاً أو أرقبه فهو له حياته ومماته"[۳] (نہ کوئی

(۱) حدیث: "أمر النبي ﷺ عبدالرحمن بن أبي بكر ..." کی روایت بخاری نے حضرت عبدالرحمن بن ابی بکرؓ سے درج ذیل لفظ کے ساتھ کی ہے: "أن النبي ﷺ أمره أن يردف عائشة ويعمرها من التنعيم" (نبی کریم ﷺ نے انہیں حکم دیا کہ حضرت عائشہؓ کو ساتھ لے جائیں اور تنعیم سے انہیں عمرہ کرائیں) (فتح الباری ۳/ ۶۶ طبع السلفیہ)۔
(۲) لسان العرب، القاموس المحیط، النہایۃ فی غریب الحدیث، مفردات الراغب الاصفہانی مادہ (عمر)۔
(۳) حدیث: "لا عمرى ولا رقبى ..." کی روایت نسائی نے حضرت ابن عمرؓ سے مرفوعاً کی ہے، شوکانی فرماتے ہیں کہ یہ حدیث ابن جریج کے طریق سے روایت کی گئی ہے انہوں نے عطاء سے عطاء نے حبیب بن ثابت سے،

عمریٰ ہے اور نہ کوئی رقبیٰ، پس جس کسی نے کسی چیز کا عمریٰ کیا یا اس کا رقبیٰ کیا تو وہ اس کی ہوگئی اس کی زندگی میں اور اس کے مرنے کے بعد بھی)۔

۲- اور فقہاء نے عمریٰ اور رقبیٰ کے احکام تفصیل سے بیان کئے ہیں، اس سلسلہ میں ان کے درمیان ظاہر حدیث پر عمل کرتے ہوئے اسے تملیک قرار دینے یا اس کی تاویل کرنے میں اختلاف ہے، جس کی تفصیل اصطلاح ''ہبہ'' اور ''عاریت'' میں دیکھی جائے[1]۔

أعوان

دیکھئے: ''إعانت''۔

أعمىٰ

دیکھئے: ''عمی''۔

أعور

دیکھئے: ''عور''۔

= حبیب نے ابن عمر سے روایت کیا ہے اور حبیب کے ابن عمر سے سماع کے سلسلہ میں اختلاف ہے تو نسائی نے اس کی صراحت کی ہے اور اس کی اسناد کے رجال ثقہ ہیں (سنن النسائی ۶/ ۲۷۳، نیل الاوطار ۶/ ۱۱۸-۱۱۹ طبع دار الجیل)۔

(۱) الاختیار ۳/ ۱۱۴ طبع حجازی، مغنی المحتاج ۲/ ۳۹۸، بدایۃ المجتہد ۲/ ۳۶۱ مکتبۃ الکلیات الازہریہ، الفروع ۴/ ۶۳۱۔

أعیان

تعریف:

۱- أعیان لغت میں: عین کی جمع ہے اور عین کا اطلاق متعدد معانی پر ہوتا ہے، ان میں سے چند درج ذیل ہیں:

عین، حاضر نقد مال کے معنی میں، کہا جاتا ہے: "اشتریت بالدین (أي في الذمة)" میں نے دین کے بدلے میں خریدا یعنی قیمت ذمہ میں واجب رہی۔ أو" بالعین" یا عین کے بدلے میں خریدا یعنی نقد حاضر کے بدلے۔

اور عین شئی نفس شئی کو کہتے ہیں: کہا جاتا ہے:"أخذت مالي بعینه أي نفس مالي" یعنی میں نے بعینہ اپنا مال لیا اور عین ڈھالے گئے دراہم اور دنانیر کو کہتے ہیں [1] اور عین کا ایک معنی آنکھ ہے اور ایک معنی جاسوس ہے، اور الإخوۃ الأعیان کے معنی سگے بھائی کے ہیں۔

اور فقہی استعمال ان مذکورہ بالا لغوی معانی سے الگ نہیں ہے، اِلا یہ کہ فقہاء اعیان کو اکثر دیون کے مقابلہ میں استعمال کرتے ہیں اور یہ حاضر اموال ہیں خواہ وہ نقد ہوں یا غیر نقد کہا جاتا ہے: "اشتریت عیناً بعین" میں نے عین کو عین کے بدلے خریدا یعنی حاضر کو حاضر کے بدلے [2]۔

(۱) لسان العرب المحیط: مادہ (عین)، المغرب، الزاہر، المصباح المنیر، التعریفات للجرجانی۔

(۲) المہذب ۱/ ۲۷۷ طبع مصطفی الحلبی، مجلۃ الاحکام العدلیہ/ دفعہ ۱۵۹، الزاہر، القلیوبی ۲/ ۳۱۱ طبع عیسی الحلبی، الشرح الصغیر ۱/ ۶۳۳ طبع دار المعارف۔

متعلقہ الفاظ:

الف- دین:

۲- دین وہ حکمی مال ہے جو بیع یا استہلاک وغیرہ کی وجہ سے ذمہ میں ثابت ہوتا ہے، مثلاً مال کی کوئی مقدار جو دوسرے کے ذمہ میں ہو جب کہ عین وہ نقد مال ہے جو معاملہ کے وقت حاضر اور متعین ہو۔

ب- عَرْض:

عرض (راء کے سکون کے ساتھ) مال کے اقسام میں سے وہ قسم ہے جو سونا اور چاندی کے علاوہ ہو۔ یہ دونوں ہر سامان کی قیمت ہیں اور کہا جاتا ہے: "اشتریت من فلان قلما بعشرۃ و عرضت له من حقه ثوبا" یعنی میں نے فلاں شخص سے دس کے بدلے ایک قلم خریدا اور اس کے حق کے بدلہ میں میں نے اسے کپڑا اپیش کیا یعنی میں نے اسے قلم کے ثمن کا بدل دیا، تو عرض عین کے مقابلہ میں آتا ہے [1]۔

اعیان سے متعلق احکام:

۳- اعیان جو سونا چاندی کے معنی میں آتا ہے اس کے خاص احکام ہیں جس کے لئے "ذہب"، "فضۃ" اور "صرف" کی اصطلاحات کی طرف رجوع کیا جائے اور اعیان ذات کے معنی میں ہے اس کے احکام ان ذاتوں کے اعتبار سے الگ الگ ہوتے ہیں اور وہ متعدد عناوین کے تحت مختلف ابواب میں تقسیم کردیئے گئے ہیں، جیسا کہ "زکاۃ"، "بیع"، "اجارہ"، "رہن"، "إتلاف" اور "ضمان" وغیرہ میں ہے اور سگے بھائیوں کا حکم "أخ" کے عنوان کے تحت دیکھا جائے۔

(۱) الزاہر۔

اِغاثہ

دیکھئے: ''استغاثہ''۔

اِغارہ

تعریف:

۱- اغارہ کا معنی لغت میں کسی قوم پر اچانک حملہ کرنا اور ان کے ساتھ مقاتلہ میں مبالغہ کرنا ہے۔

اور فقہاء بھی اسے اسی معنی میں استعمال کرتے ہیں اور ہجوم کا لفظ اس کے مترادف ہے (۱)۔

اجمالی حکم اور بحث کے مقامات:

۲- اصل یہ ہے کہ کافر دشمن پر اسلام پیش کرنے سے قبل ابتداء حملہ کرنا جائز نہیں ہے (۲)، فقہاء نے کتاب الجہاد میں اس کی تفصیل بیان کی ہے۔ اسی طرح باغیوں پر حملہ کرنا جائز نہیں، یہاں تک کہ ان کے پاس کسی ایسے شخص کو بھیجا جائے جو ان سے دریافت کرے اور ان کے سامنے درست بات پیش کرے (۳) اور اس سلسلہ میں تفصیل ہے جسے فقہاء نے ''کتاب البغاۃ'' میں مفصل بیان کیا ہے۔

اور اگر سپہ سالار لشکر کے کسی دستے کو دشمن پر حملہ آور ہونے کا حکم دے تو اس جنگ میں اس دستے کو جو مال غنیمت حاصل ہوگا لشکر اس

---

(۱) القاموس المحیط، المصباح مادہ (غور)۔

(۲) اسنی المطالب ۴/۱۸۸، تبیین الحقائق ۳/۲۴۳، التاج والاکلیل علی خلیل بہامش مواہب الجلیل ۳/۳۵۰۔

(۳) المغنی ۸/۱۰۸، نہایۃ المحتاج ۷/۳۸۵، الخرشی علی خلیل ۸/۶۰۔

غنیمت میں شریک ہوگا(۱)۔ فقہاء نے اسے فقہی کتابوں کی ''کتاب الغنیمۃ'' میں ذکر کیا ہے۔

اغترار

دیکھئے: ''تغریر''۔

اغتسال

دیکھئے: ''غسل''۔

اغتیال

دیکھئے: ''غیلۃ''۔

(۱) المغنی ۸/ ۴۴۲۔

إغراء

تعریف:

۱- ''إغراء'' أغری کا مصدر ہے، اور ''أغری بالشیٔ'' کے معنی ہیں: کسی چیز کا فریفتہ اور شوقین ہونا، کہا جاتا ہے: ''أغریت الکلب بالصید'' میں نے کتے کو شکار پر ابھارا۔ ''أغریت بینھم العداوۃ'' میں نے ان کے درمیان دشمنی کی آگ بھڑکادی۔

اور فقہی استعمال اس معنی سے الگ نہیں ہے [1]۔

متعلقہ الفاظ:

۲- تحریض: اس کا معنی کسی چیز پر آمادہ کرنا اور ابھارنا اور رغبت دلانا ہے، اللہ تعالیٰ فرماتا ہے: ''یٰأَیُّھَا النَّبِیُّ حَرِّضِ الْمُؤْمِنِیْنَ عَلَی الْقِتَالِ'' [2] (اے نبی! آپ مؤمنین کو جہاد پر ابھاریں)۔

تو تحریض کے لئے کسی خارجی سبب اور محرک کا ہونا ضروری ہے، لیکن اغراء میں بھی محرک ذاتی ہوتا ہے۔

اجمالی حکم:

۳- اغراء کا حکم اس کے حالات کے اعتبار سے الگ الگ ہوتا ہے۔ پس حلال عمل کے لئے حلال ذریعہ سے آمادہ کرنا جائز ہے، مثلاً مطلقہ

(۱) الصحاح، تاج العروس، المصباح: مادہ (غری)۔

(۲) لسان العرب: مادہ (حرض)۔ اور آیت سورۂ انفال کی ہے/ ۶۵۔

رجعیہ کا اپنے شوہر کے لئے زیب وزینت اختیار کرکے اسے مائل کرنا۔ اس کی تفصیل ''طلاق'' اور ''رجعت'' میں ہے اور کتے کو شکار پر ابھارنا اور اس کی تفصیل ''الصید'' میں ہے۔

اور کبھی آمادہ کرنا واجب ہوتا ہے، مثلاً باپ کا اپنے بیٹے کو قرآن کا اتنا حصہ یاد کرنے پر آمادہ کرنا جس سے وہ اپنی نماز ادا کرسکے اور کبھی حرام ہوتا ہے مثلاً عورت کا بن سنور کر اجنبی مرد کو اپنی طرف مائل کرنا یا شوہر کے علاوہ کسی اور سے نرم بات کرکے اسے مائل کرنا، اسی طرح اس کے برعکس (یعنی مرد کا بات میں لچک اختیار کرکے اجنبی عورت کو اپنی طرف مائل کرنا)[۱]۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۲۶۰، ۳۰۲، ۳۰۴، ۵۳۶، ۶۵۲، قلیوبی ۳/ ۷۳، المغنی ۷/ ۱۸ طبع الریاض، الدسوقی ۲/ ۱۰۴ طبع دارالفکر، الحطاب ۳/ ۲۱۷، کشاف القناع ۶/ ۲۲۲، الفتاویٰ الہندیہ ۵/ ۳۴۱، فتح القدیر ۸/ ۱۸۰، القرطبی ۱۴/ ۱۷۷ طبع دارالکتب، روح المعانی ۲۲/ ۵ طبع المنیریہ، فخر الدین الرازی ۲۵/ ۲۰۸ طبع عبدالرحمن محمد۔

إغلاق

تعریف:

۱- اغلاق لغت میں ''أغلق'' کا مصدر ہے، کہا جاتا ہے: ''أغلق الباب'' اس نے دروازہ بند کردیا اور ''أغلقه علی شیء'' کا معنی ہے: کسی شخص کو کسی چیز پر مجبور کرنا، اسی بنا پر غصہ کو إغلاق کہا جاتا ہے۔

اور زمخشری نے ''اساس البلاغۃ'' میں ذکر کیا ہے کہ اکراہ پر ''اغلاق'' کا اطلاق کرنا بھی مجاز کے قبیل سے ہے[۱]۔ فقہاء بھی اغلاق کو اسی مفہوم میں استعمال کرتے ہیں۔

اجمالی حکم:

۲- فقہاء دروازوں اور کھڑکیوں کے بند کرنے کو پردہ لٹکانے کی طرح ان چیزوں میں شمار کرتے ہیں جن سے خلوت ثابت ہوجاتی ہے[۲]، اس لئے کہ زرارہ بن اوفی نے روایت کی ہے، وہ کہتے ہیں: ''قضی الخلفاء الراشدون المهديون أن من أغلق باباً أو أرخی ستراً فقد وجب عليه المهر''[۳] (خلفائے راشدین

(۱) المغرب، المصباح مادہ (غلق)، مقاییس اللغۃ، اساس البلاغۃ۔

(۲) المغنی ۶/ ۷۲۴، حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۳۳۸ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۳) خلفائے راشدین کے فیصلہ سے متعلق یہ اثر کہ ''بأن من أغلق باباً أو أرخی ستراً فقد وجب عليه المهر'' کی روایت عبدالرزاق نے زرارہ بن اوفی سے اپنی اسناد کے ساتھ کی ہے (مصنف عبدالرزاق ۶/ ۲۸۸)۔

جو ہدایت یافتہ ہیں انہوں نے فیصلہ کیا کہ جو شخص دروازہ بند کرلے یا پردہ لٹکا لے تو اس پر مہر واجب ہوجائے گا)۔

فقہاء کتاب النکاح میں مہر پر گفتگو کرتے ہوئے اور اس مسئلہ پر کلام کرتے ہوئے کہ کیا خلوت صحیحہ سے پورا مہر لازم ہوجاتا ہے؟ اس پر بحث کرتے ہیں۔

۳- اور حدیث میں وہ باتیں وارد ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ امیر کا لوگوں کی ضرورت کی طرف سے اپنے دروازہ کو بند کرلینا ممنوع ہے۔ چنانچہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "ما من إمام يغلق بابه دون ذوي الحاجة والخلة والمسكنة إلا أغلق الله أبواب السماء دون خلته وحاجته ومسكنته"[۱] (جو امام بھی اپنے دروازہ کو ضرورت مندوں، حاجت مندوں اور مسکینوں کی طرف سے بند کرلیتا ہے تو اللہ تعالیٰ اس کی حاجت اور اس کی ضرورت ومسکنت کی طرف سے آسمان کے دروازے بند کردیتا ہے)۔

اور حضرت عمر بن الخطابؓ ایسے آدمی کو بھیجتے تھے جو امراء کے دروازے کو اکھاڑ دیتا اور جلا دیتا تاکہ ضرورت مند کو ان کے پاس جانے سے نہ روکا جائے[۲]۔

۴- نیز حدیث میں وارد ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ رات میں دروازوں کا بند کرنا واجب ہے، چنانچہ صحیح مسلم میں رسول اللہ ﷺ کا قول ہے: "غطوا الإناء، وأوكوا السقاء، وأغلقوا الباب، وأطفئوا السرج فإن الشيطان لا يحل سقاءً، ولا يفتح باباً ولا يكشف إناءً"[۱] (برتن کو ڈھک دیا کرو اور مشکیزے کو باندھ دیا کرو اور دروازے کو بند کردیا کرو اور چراغوں کو بجھا دیا کرو، اس لئے کہ شیطان نہ کسی مشکیزے کو کھولتا ہے اور نہ کسی دروازے کو کھولتا ہے اور نہ کسی برتن کو)۔

۵- اور فقہاء اغلاق کا اطلاق متکلم کے کلام کے بند ہوجانے پر کرتے ہیں، چنانچہ وہ فرماتے ہیں کہ اگر نماز میں قراءت کرتے ہوئے امام کی زبان بند ہوجائے اور وہ بول نہ سکے تو اگر وہ مستحب مقدار میں قراءت کرچکا ہے تو رکوع کرے گا، اور حنفیہ کے نزدیک یہی ظاہر ہے اور ایک قول یہ ہے اگر مقدار فرض قراءت کرچکا ہے تو رکوع کرے گا[۲]۔ فقہاء نے اس کی تفصیل کتاب الصلاۃ میں امام کو لقمہ دینے کے موضوع پر کلام کرتے ہوئے بیان کی ہے۔

اور اگر خطبہ میں خطیب کی زبان رک جائے تو وہ اللہ کے ذکر پر اکتفا کرے گا اور (منبر سے) اتر جائے گا، فقہاء نے کتاب الصلاۃ میں جمعہ کے خطبہ پر کلام کرتے ہوئے اسے تفصیل سے بیان کیا ہے۔

۶- اور حدیث میں وارد ہے کہ نبی ﷺ نے فرمایا: "لا طلاق ولا عتاق في إغلاق"[۳] (اکراہ اور غصہ) کی حالت میں نہ طلاق ہے اور نہ (غلام کو) آزاد کرنا)۔

اس حدیث کی بنیاد پر مکرہ (یعنی وہ شخص جس پر زبردستی کی گئی ہو)، نشہ میں مبتلا شخص اور غصہ میں مبتلا ایسے شخص کی طلاق کے

---

(۱) حدیث: "ما من إمام..." کی روایت ترمذی نے کتاب الاحکام "باب ماجاء في إمام الرعية" میں کی ہے اور احمد نے مسند احمد میں اسی طرح کی حدیث کی روایت کی ہے (مسند ۳/۴۴۱)۔

(۲) المحلی ۹/۴۰۷، کنز العمال ۵/۱۴۳۔

(۱) حدیث: "غطوا الإناء ..." کی روایت مسلم نے کتاب الاشربہ "باب الأمر بتغطية الإناء وإغلاق الباب" میں کی ہے اور احمد نے مسند (۵/۳۴۵) میں اسی طرح کی حدیث کی روایت کی ہے۔

(۲) الطحطاوی علی مراقی الفلاح ر ۱۸۳۔

(۳) الطحطاوی علی مراقی الفلاح رص ۲۸۰، اور حدیث: "لا طلاق ..." کی روایت بخاری، ابوداؤد اور ابن ماجہ نے کتاب الطلاق میں کی ہے اور احمد نے اپنی مسند (۲/۲۷۶) میں کی ہے۔

بارے میں جس کا اپنے نفس پر قابو باقی نہ رہے اور ان جیسے دوسرے لوگوں کی طلاق کے حکم میں فقہاء کا اختلاف ہے، چنانچہ بعض فقہاء نے ان لوگوں کی طلاق کو واقع کیا ہے اور بعض دوسرے فقہاء نے واقع نہیں کیا ہے، فقہاء نے کتاب الطلاق میں اس کی تفصیل بیان کی ہے اور حدیث کے شارحین نے اس حدیث شریف کی شرح میں اس کا ذکر کیا ہے [۱]۔

(۱) عمدة القاری شرح صحیح البخاری ۲۰/ ۲۵۱۔

اِغماء

تعریف:

۱-اِغماء "أُغمي علی الرجل" (آدمی بے ہوش ہوگیا) کا مصدر ہے، یہ فعل مجہول استعمال ہوتا ہے، اور اِغماء (بے ہوشی) ایک مرض ہے جو قویٰ کو زائل کر دیتا ہے اور عقل کو ماؤف کر دیتا ہے، اور ایک قول یہ ہے کہ وہ ایک عارضی فتور ہے جو نشہ آور چیز کے بغیر قویٰ کے عمل کو زائل کر دیتا ہے، اور اس کی اصطلاحی تعریف بھی تقریباً یہی ہے۔

متعلقہ الفاظ:

الف-نوم (نیند):

۲-جرجانی نے نیند کی تعریف اس طرح کی ہے کہ وہ ایک فطری حالت ہے جس میں قویٰ صحیح سالم رہتے ہوئے معطل ہوجاتے ہیں [۱]۔

پس نیند اور بے ہوشی کے درمیان قویٰ کے معطل ہونے میں اشتراک بھی ہے اور اختلاف بھی ہے، اختلاف یہ ہے کہ بے ہوشی مرض کی وجہ سے ہوتی ہے اور نیند تندرستی کے ساتھ ہوتی ہے۔

ب-عَتَہ (کم عقل ہونا):

۳-عَتَہ: ایک بیماری ہے جو ذات میں پیدا ہوتی ہے اور عقل میں خلل پیدا کرتی ہے، پس معتوہ کی عقل مختل ہوجاتی ہے، اور اس کی

(۱) المصباح، تعریفات الجرجانی، مراقی الفلاح رص ۵۰، حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۹۵، ۹۷، المجموع ۲/ ۲۵۔

بعض باتیں عقل مندوں کی بات کے مشابہ ہوتی ہیں اور بعض باتیں مجنونوں کے کلام کے مشابہ ہوتی ہیں، تو اس کے اور بے ہوشی کے درمیان فرق یہ ہے کہ بے ہوشی وقتی ہوتی ہے اور معتوہ ہونا عام طور پر مستقلاً ہوتا ہے، اور بے ہوشی تمام قوی کو زائل کردیتی ہے اور مخبوط العقل ہونا قوت مدرکہ کو کمزور کردیتا ہے۔

ج-جنون:

۴-جنون: ایک مرض ہے جو عقل کو زائل کردیتا ہے اور عام طور پر قوی کو بڑھاتا ہے، اور اس میں اور بے ہوشی میں فرق یہ ہے کہ جنون عقل کو سلب کرلیتا ہے بخلاف بے ہوشی کے کہ وہ جس پر واقع ہوتی ہے اسے مغلوب کردیتی ہے، اس کی عقل کو سلب نہیں کرتی (۱)۔

یہاں پر کچھ دوسرے الفاظ بھی ہیں جو بے ہوشی سے تعلق رکھتے ہیں، مثلاً نشہ، مرگی، غشی، جنہیں اصول فقہ میں اپنے اپنے مقامات میں دیکھا جاسکتا ہے۔ اصول فقہ میں اہلیت کے عوارض پر کلام کرتے ہوئے انہیں ذکر کیا گیا ہے، اور فقہاء نواقض وضو، جنایات، طلاق اور بیع وغیرہ جیسے عقود پر کلام کرتے ہوئے ان سے بحث کرتے ہیں (۲)۔

اہلیت پر بے ہوشی کا اثر:

۵-وجوب کا اہل ہونے پر بے ہوشی کا اثر نہیں ہوتا ہے، اس لئے کہ اہلیت کا مدار انسانیت پر ہے، البتہ بے ہوشی ادائیگی کی اہلیت کے منافی ہے، اس لئے کہ اہلیت کا مدار عقل پر ہے، اور وہ مغلوب العقل ہے، اس کی تفصیل اصولی ضمیمہ میں ہے۔

(۱) مراقی الفلاح رص ۵۰، حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۹۷۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۴۲۷۔

بدنی عبادت پر بے ہوشی کا اثر:

الف-وضو اور تیمم پر:

۶-فقہاء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ بے ہوشی وضو کو توڑنے والی ہے نیند پر قیاس کرتے ہوئے، بلکہ بے ہوشی بدرجۂ اولی ناقض وضو ہے، اس لئے کہ سوئے ہوئے آدمی کو جب بیدار کیا جاتا ہے تو وہ بیدار ہوجاتا ہے بخلاف اس شخص کے جو بے ہوش ہو۔

اور فقہاء نے اس کی صراحت کی ہے کہ جو عمل وضو کو باطل کرتا ہے وہ تیمم کو بھی باطل کردیتا ہے (۱)۔

ب-نماز کے ساقط ہونے پر بے ہوشی کا اثر:

۷-مالکیہ اور شافعیہ کا مذہب اور حنابلہ کا ایک قول یہ ہے کہ بے ہوش پر نماز کی قضاء لازم نہیں ہے، إلا یہ کہ اس کے وقت کے کسی حصے میں اسے افاقہ ہوجائے، اس کا استدلال یہ ہے کہ ام المؤمنین حضرت عائشہؓ نے رسول اللہ ﷺ سے اس آدمی کے بارے میں پوچھا جس پر بے ہوشی طاری ہوجائے اور وہ نماز چھوڑ دے تو رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "**ليس من ذلك قضاء، إلا أن يغمى عليه فيفيق في وقتها فيصليها**" (۲) (اس کی وجہ سے قضا نہیں ہے إلا یہ کہ اسے بے ہوشی ہو پھر اسے نماز کے وقت میں افاقہ ہوجائے تو وہ اسے پڑھے گا)۔

امام ابوحنیفہ اور امام ابو یوسف فرماتے ہیں کہ اگر اس پر پانچ

(۱) المغنی ۱/ ۱۷۲، حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۹۶، الدسوقی ۱/ ۱۵۸۔

(۲) حدیث "سألت أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها ..." کی روایت دارقطنی (۲/ ۸۲ شرکۃ الطباعۃ الفنیہ) اور بیہقی (۱/ ۳۸۸ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے اور بیہقی نے اس کے ایک راوی کے ضعیف ہونے کی وجہ سے اس حدیث کو معلول کہا ہے۔

نمازوں تک بے ہوشی طاری رہی تو وہ ان کی قضا کرے گا، اور اگر اس سے زیادہ ہوجائے تو سب میں قضا کی فرضیت ساقط ہوجائے گی، اس لئے کہ یہ تکرار میں داخل ہوجاتا ہے، لہذا جنون کی طرح اس سے بھی نماز کی قضا ساقط ہوجائے گی، اور امام محمد فرماتے ہیں کہ قضا اس وقت ساقط ہوگی جب کہ نمازیں چھ ہوجائیں اور ساتویں میں داخل ہوجائے، اس لئے کہ اسی سے تکرار حاصل ہوگا، لیکن امام ابوحنیفہ اور امام ابو یوسف نے آسانی کے لئے وقت کو نمازوں کے قائم مقام قرار دیا ہے، لہذا زیادتی کا اعتبار اوقات کے ذریعہ ہوگا۔

اور حنابلہ کا مشہور مذہب یہ ہے کہ بے ہوش ان تمام نمازوں کی قضا کرے گا جو اس کی بے ہوشی کی حالت میں قضا ہوئی ہیں، ان کا استدلال اس روایت سے ہے کہ حضرت عمار پر چند دنوں تک غشی طاری رہی جن میں وہ نماز نہیں پڑھ سکے، پھر تین دنوں کے بعد انہیں افاقہ ہوا تو انہوں نے دریافت کیا کہ کیا میں نے نماز پڑھی؟ تو لوگوں نے کہا کہ آپ نے تین دنوں سے نماز نہیں پڑھی ہے، تو انہوں نے فرمایا کہ مجھے وضو کا پانی دو، چنانچہ انہوں نے وضو کیا پھر اس رات نماز پڑھی، اور ابومجلز نے روایت کی کہ حضرت سمرہ بن جندب نے فرمایا کہ وہ بے ہوش جس کی نماز چھوٹ جائے وہ ہر نماز کے ساتھ اس جیسی نماز پڑھے گا، ابومجلز فرماتے ہیں کہ عمران نے فرمایا کہ یہ ان کا گمان ہے، لیکن اسے چاہئے کہ ان سب کو ایک ساتھ پڑھے، اور اثرم نے ان دونوں حدیثوں کو اپنی سنن میں روایت کیا ہے، اور یہ صحابہ کا عمل اور ان کا قول ہے، اور یہ معلوم نہیں کہ ان کا کوئی مخالف ہے، لہذا یہ اجماع ہوگیا، اور دوسری وجہ یہ ہے کہ بے ہوشی فرض روزوں کو ساقط نہیں کرتی، اور بے ہوش آدمی پر ولایت کے استحقاق میں اثر انداز نہیں ہوتی، لہذا یہ نیند کے مشابہ ہوگئی (۱)۔

(۱) الدسوقی ۱/۱۸۲، ۱۸۳، ۱۸۴، ۱۸۵، المجموع ۳/۷، کشف الاسرار ۴/۲۸۹، المغنی ۱/۴۰۰، الإنصاف ۱/۳۹۰، المجیح ۴/۲۲۳۔

ج - روزوں پر بے ہوشی کا اثر:

۸ - فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ بے ہوشی روزوں کی قضا کو ساقط نہیں کرتی، لہذا اگر کسی شخص پر پورے مہینے بے ہوشی طاری رہے پھر اس کے گذرنے کے بعد اسے افاقہ ہو تو اس پر قضا لازم ہوگی اگر اسے اس کا موقع مل جائے، اور یہ نادر الوقوع ہے، اور نادر کا کوئی حکم نہیں ہوتا، البتہ حسن بصری فرماتے ہیں کہ بے ہوشی کی وجہ سے اس کی عقل کے زائل ہوجانے کی بناپر وجوب ادا کا سبب اس کے حق میں نہیں پایا گیا، اور وجوب قضا کی بنیاد وجوب ادا پر ہوتی ہے۔

اور فقہاء مذاہب نے یہ استدلال کیا ہے کہ بے ہوشی اپنے ختم ہوجانے تک روزے کے مؤخر کرنے کے لئے عذر ہے، اس کے ساقط کرنے کے لئے نہیں، اس لئے کہ اس کا ساقط ہونا اہلیت کے زائل ہوجانے سے یا حرج کی بنیاد پر ہوتا ہے، اور بے ہوشی سے اہلیت ختم نہیں ہوتی اور نہ اس سے حرج متحقق ہوتا ہے، اس لئے کہ حرج اس چیز میں پایا جاتا ہے جس کا وجود کثرت سے ہو، اور روزے کے حق میں اس کا طویل ہونا نادر ہے، اس لئے کہ وہ کھانے پینے سے مانع ہے، اور انسان کی زندگی ایک ماہ کھائے پئے بغیر شاذونادر ہی باقی رہ سکتی ہے، اس لئے وہ اس لائق نہیں کہ اس پر حکم کی بنیاد رکھی جائے۔

۹ - جس نے رات کو روزے کی نیت کی پھر طلوع فجر سے قبل وہ بے ہوش ہوگیا اور سورج غروب ہونے تک اسے افاقہ نہیں ہوا، تو شافعیہ اور حنابلہ نے فرمایا کہ اس کا روزہ صحیح نہ ہوگا، اس لئے کہ روزہ نیت کے ساتھ (مفطرات سے) رکنے کا نام ہے، ''قال النبي ﷺ: **يقول الله تعالىٰ: كل عمل ابن آدم له إلا الصوم فإنه لي وأنا أجزي به، يدع طعامه وشرابه من أجلي**''(۱) (نبی ﷺ نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے کہ آدمی کا

(۱) حدیث: "يقول الله كل عمل ابن آدم له إلا الصوم ..." کی روایت

ہر عمل اس کے لئے ہے سوائے روزے کے کہ وہ میرے لئے ہے اور میں ہی اس کا بدلہ دوں گا، وہ میرے لئے اپنا کھانا پینا چھوڑ دیتا ہے)، تو اس حدیث میں اللہ تعالیٰ نے کھانا پینا چھوڑنے کی نسبت انسان کی طرف کی ہے، اور جب وہ بے ہوش رہے گا تو امساک کی نسبت اس کی طرف نہیں کی جائے گی، لہذا وہ روزہ اس کے لئے کافی نہ ہوگا، اور امام ابوحنیفہ فرماتے ہیں کہ اس کا روزہ صحیح ہوجائے گا، اس لئے کہ نیت صحیح ہوگئی ہے، اور اس کے بعد اس کے شعور کا زائل ہونا نیند کی طرح روزہ کے صحیح ہونے سے مانع نہ ہوگا[1]۔

اور جو شخص روزے کی نیت کرنے کے بعد بے ہوش ہوجائے اور دن میں ایک لحہ افاقہ ہوتو اس کے لئے روزہ کافی ہوجائے گا، خواہ دن کے کسی حصے میں افاقہ ہو، کسی حصے میں افاقہ کے ساتھ نیت کا ہونا کافی ہے، اس لئے کہ عقل پر غالب آنے میں بے ہوشی نیند سے بڑھ کر اور جنون سے کم ہے، پس اگر کہا جائے کہ پورے وقت پر محیط بے ہوشی نقصان دہ نہیں ہے تو قوی (بے ہوشی) کو ضعف (نیند) کے ساتھ لاحق کیا جائے گا، اور اگر کہا جائے کہ بے ہوشی کا کچھ حصہ بھی جنون کی طرح مضر ہے تو ضعف (بے ہوشی) کو قوی (جنون) کے ساتھ لاحق کیا جائے گا، لہذا دونوں امور کے درمیان بیچ کا راستہ اختیار کیا گیا، اور کہا گیا کہ کسی بھی لمحے میں افاقہ کافی ہے، اور شافعیہ کے ایک دوسرے قول میں یہ ہے کہ بے ہوشی مطلقاً مضر ہے خواہ کم ہو یا زیادہ[2]۔

د- حج پر بے ہوشی کا اثر :

۱۰ - جیسا کہ پہلے گذرا بے ہوشی اہلیت کے عوارض میں سے ہے، لہذا بے ہوش آدمی سے حج کے افعال کی ادائیگی نہیں ہوسکتی ہے، لیکن کیا دوسرے کا اس کی طرف سے اس کی اجازت کے بغیر احرام باندھ لینا کافی ہوگا؟ اور اگر وہ کسی کو نائب بنادے تو کیا اس کی نیابت قبول کی جائے گی؟

مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ فرماتے ہیں کہ بے ہوش آدمی کی طرف سے دوسرا شخص احرام نہیں باندھے گا، اس لئے کہ اس کی عقل زائل نہیں ہوئی ہے، اور جلد اس کے شفایاب ہونے کی امید ہے، اور اگر اس کی شفایابی سے مایوسی ہوجائے اس طور پر کہ اس کی بے ہوشی تین دنوں سے زیادہ ہوجائے تو شافعیہ کے نزدیک معتمد قول کی رو سے ولی اس کی طرف سے احرام باندھے گا، انہوں نے اس کو اس پر قیاس کیا ہے کہ کسی کو یہ حق نہیں ہے کہ اس کے مال میں تصرف کرے اگر چہ وہ شفایاب نہ ہو۔

اور جس کے شفایاب ہونے کی توقع ہے اس کی طرف سے کسی کو نائب بننے کا اختیار نہیں ہے، اور اگر کوئی ایسا کرلے تو شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک اس کے لئے کافی نہ ہوگا، اس لئے کہ اسے حج پر بذات خود قدرت کی امید ہے، لہذا اسے نائب بنانے کا حق نہیں ہے اور اگر نیابت واقع ہوجائے تو کافی نہ ہوگی، اور اس کا حکم اس شخص سے جدا ہے جس کی شفایابی سے مایوسی ہوگئی ہو، اس لئے کہ وہ مطلقاً عاجز ہے اور اصل پر قدرت سے مایوس ہے، لہذا وہ میت کے مشابہ ہوگیا[1]۔

امام ابوحنیفہ کے نزدیک یہ ہے کہ جو شخص بے ہوش ہوجائے اور اس کے رفقاء اس کی طرف سے تلبیہ کہہ لیں تو جائز ہوجائے گا، اور صاحبین فرماتے ہیں کہ جائز نہ ہوگا، اور اگر اس نے کسی انسان کو یہ حکم دیا کہ اگر وہ بے ہوش ہوجائے یا وہ سوجائے تو وہ اس کی طرف سے احرام باندھ لے، پھر مامور نے اس کی طرف سے احرام باندھا تو حنفیہ کے نزدیک بالاتفاق صحیح ہوجائے گا، یہاں تک کہ جب اسے

= بخاری (فتح الباری ۱۰/ ۳۶۹ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۱) کشف الاسرار ۴/ ۲۸۱، المغنی ۳/ ۹۸۔

(۲) الجمل ۲/ ۳۳۳۔

(۱) المغنی ۳/ ۲۲۹، الجمل ۲/ ۳۷۷، الدسوقی ۲/ ۳۸۔

افاقہ ہوجائے یا وہ بیدار ہوجائے اور حج کے افعال کو ادا کرلے تو جائز ہے۔ صاحبین نے پہلے مسئلہ میں عدم جواز پر اس طرح استدلال کیا ہے کہ اس نے خود سے احرام نہیں باندھا ہے اور نہ اس نے دوسرے کو اس کا حکم دیا ہے، اور یہ اس لئے کہ اس نے اجازت کی صراحت نہیں کی ہے، اور دلالت علم پر موقوف ہوتی ہے، اور اس کی وجہ سے اجازت کے جواز کو بہت سے فقہاء نہیں جانتے تو عوام اسے کیسے جانیں گے؟ بخلاف اس صورت کے جب اس نے دوسرے کو صراحۃً اس کا حکم دیا۔

امام ابوحنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ جب اس نے اپنے رفقاء کے ہمراہ ایک ساتھ چلنے کا معاہدہ کیا تو گویا اس نے ہر ایسے عمل میں ان میں سے ہر ایک سے مدد چاہی جسے وہ براہ راست ادا کرنے سے عاجز ہے، اور اس سفر سے احرام ہی مقصود ہے، اس لئے دلالۃً اس کی اجازت ثابت ہوئی، اور دلیل پر نظر کرتے ہوئے علم ثابت ہے اور حکم کا مدار علم ہی پر ہوتا ہے [۱]۔

مالکیہ کے نزدیک بے ہوش کی طرف سے احرام باندھنا صحیح نہیں اگرچہ حج کے فوت ہونے کا اندیشہ ہو، اس لئے کہ بے ہوشی کے طویل نہ ہونے کا گمان ہے، پھر اگر اسے ایسے وقت میں افاقہ ہو جس میں وقوف عرفہ کو پاسکتا ہو تو احرام باندھے گا اور وقوف کرے گا، اور اس پر میقات سے احرام نہ باندھنے کی وجہ سے کوئی دم نہیں ہوگا۔

۱۱ - لیکن وقوف عرفہ کے بارے میں سب کا اس پر اتفاق ہے کہ بے ہوش کو اگر وقوف عرفہ کے زمانے میں افاقہ ہوجائے خواہ ایک لمحہ کے لئے ہی کیوں نہ ہو تو اس کے لئے کافی ہوجائے گا، اور اگر اسے وقوف کے بعد ہی بے ہوشی سے افاقہ ہو تو مالکیہ اور حنابلہ کا مذہب یہ

(۱) فتح القدیر ۲/ ۴۰۲-۴۰۳، المغنی ۳/ ۲۱۶، کشاف القناع ۲/ ۴۹۴ طبع النصر، القلیوبی ۲/ ۱۱۴، ۱۱۵۔

ہے کہ اس سال اس کا حج فوت ہوگیا اور اس کی طرف سے اس کے ساتھیوں کے احرام باندھنے اور وقوف عرفہ کرنے کا کوئی اعتبار نہیں ہے [۱]، اور بے ہوش آدمی کے وقوف عرفہ کے کافی ہونے یا نہ ہونے کے سلسلہ میں شافعیہ کے دو اقوال ہیں۔

حنفیہ وقوف عرفہ کے زمانے میں جائے وقوف میں سابق احرام کے ساتھ موجود ہونے کو کافی سمجھتے ہیں، لہذا بے ہوش آدمی کا وقوف عرفہ کافی ہے۔

اور بے ہوشی کا حج کے باقی اعمال پر کیا اثر پڑتا ہے تو اسے حج میں دیکھا جائے۔

زکاۃ پر بے ہوشی کا اثر:

۱۲ - بے ہوش عاقل بالغ ہے، لہذا اس کے مال میں زکاۃ واجب ہوگی، پس اگر وجوب زکاۃ کے بعد وہ بے ہوش ہوجائے تو اس کی طرف سے ادائیگی نہیں ہوسکتی، اور جب افاقہ ہو تو اس پر اس کی قضا واجب ہے اگرچہ اس کی بے ہوشی طویل ہو، اس لئے کہ اس کا طویل ہونا نادر ہے اور نادر پر کوئی حکم نہیں لگایا جاتا [۲]۔

قولی تصرفات پر بے ہوشی کا اثر:

۱۳ - فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ بے ہوشی نیند کی طرح ہے بلکہ اختیار کے فوت ہونے میں اس سے بڑھ کر ہے، اس لئے کہ تنبیہ کے ذریعہ نیند کا ازالہ ممکن ہے بخلاف بے ہوشی کے، اور طلاق، اسلام، ارتداد اور خرید وفروخت کے سلسلہ میں سونے والے کی عبارتیں باطل ہوتی ہیں، لہذا بے ہوشی کی وجہ سے وہ بدرجہ اولی باطل ہوں گی۔

(۱) الشرح الکبیر ۲/ ۳ طبع دار إحیاء التراث العربی۔

(۲) کشف الاسرار ۴/ ۲۸۱، بدایۃ المجتہد ۱/ ۲۴۵۔

بے ہوش آدمی کی طلاق کے واقع نہ ہونے پر فقہاء نے چند احادیث سے استدلال کیا ہے، ان میں سے ایک رسول اللہ علیہ السلام کا یہ قول ہے: "كل الطلاق جائز إلا طلاق المعتوه والمغلوب على عقله"(۱) (ہر طلاق جائز ہے سوائے مخبوط الحواس اور مغلوب العقل کی طلاق کے)، نیز آپ علیہ السلام کا ارشاد ہے: "رفع القلم عن ثلاثة، عن النائم حتى يستيقظ وعن الصبي حتى يشبّ وعن المعتوه حتى يعقل "(۲) (تین قسم کے آدمیوں سے قلم اٹھالیا گیا ہے، سونے والے سے یہاں تک کہ وہ بیدار ہوجائے، بچے سے یہاں تک کہ وہ جوان ہوجائے، اور معتوہ سے یہاں تک کہ سمجھدار ہوجائے)۔

اور اس پر سب کا اتفاق ہے کہ مرد اگر نیند کی حالت میں طلاق دے تو اس کی طلاق واقع نہ ہوگی، اور بے ہوش کی حالت سونے والے سے بڑھ کر ہوتی ہے۔

بے ہوش آدمی اگر طلاق دے، اور جب اس کو افاقہ ہوتو اسے یہ معلوم ہو کہ وہ بے ہوش تھا اور اسے طلاق دینا یاد ہوتو ایسے شخص کے بارے میں امام احمد فرماتے ہیں: اگر اسے طلاق دینا یاد ہے تو وہ بے ہوش نہیں ہے، لہذا اس کی طلاق جائز ہوگی (۳)، اور ہر قولی تصرف کا وہی حکم ہے جو ذکر کیا گیا۔

(۱) حدیث: "كل الطلاق جائز ..." کی روایت ترمذی (۴۹۶/۳ طبع الحلبی) نے کی ہے، اور کہا کہ ہم اس حدیث کو مرفوع نہیں جانتے ہیں مگر ابن عجلان کے طریق سے، اور عطاء بن عجلان ضعیف ہیں۔

(۲) حدیث: "رفع القلم عن ثلاثة ..." کی روایت ترمذی نے حضرت علیؓ سے مرفوعا کی ہے، اور کہا کہ حضرت علی کی حدیث اس طریق سے حسن غریب ہے (تحفۃ الاحوذی ۶۸۵/۴، ۶۸۶)۔

(۳) المنار رص ۹۵۲-۹۵۳، حاشیہ ابن عابدین ۴۲۶/۲، الشرح الکبیر ۳۶۵/۲، قلیوبی وعمیرہ ۳۳۲/۳، المغنی ۱۱۳/۷، ۱۱۴۔

معاوضہ والے عقود ومعاملات میں بے ہوشی کا اثر:

۱۴ - بے ہوشی کی حالت میں جو بھی قولی تصرف صادر ہو وہ باطل ہے، لیکن اگر صحت کی حالت میں تصرف ہو پھر بے ہوشی طاری ہوجائے تو وہ فسخ نہیں ہوگا، اس لئے کہ وہ تصرف ایسے حال میں مکمل ہو چکا ہے جس میں وہ صحیح ہے (۱)، اور بے ہوش کی وصیت وقتی بے ہوشی کی حالت میں صحیح نہیں، اور نہ اس بے ہوش کی جس کے افاقہ سے مایوسی ہوگئی ہو (۲)۔

نکاح کے ولی کی بے ہوشی:

۱۵ - شافعیہ فرماتے ہیں کہ اگر نکاح کا ولی اقرب بے ہوش ہوجائے تو اس کے افاقہ کا انتظار کیا جائے گا اگر قریبی مدت مثلاً ایک دن، دو دن اور اس سے زیادہ میں افاقہ ہوجائے، اس لئے کہ ان کے مذہب کا ایک اصول یہ ہے کہ ولی اقرب کی موجودگی میں ولی ابعد کا نکاح کرانا جائز نہیں، اور ایک قول یہ ہے کہ ولایت ابعد کی طرف منتقل ہوجائے گی۔

وہ فرماتے ہیں کہ یہاں بہتر بات وہ ہے جو امام الحرمین نے فرمائی کہ اگر بے ہوشی کی مدت اتنی ہو جس کا اعتبار غائب ولی کی اجازت لینے کے لئے جانے آنے میں ہوتا ہے تو اس کے افاقہ کا انتظار کیا جائے گا، ورنہ حاکم نکاح کرادے گا، زرکشی کہتے ہیں کہ اس لئے کہ جب غائب کی عبارت کے صحیح ہونے کے باوجود حاکم نکاح کراسکتا ہے تو اس کی بے ہوشی کی وجہ سے اس کے متعذر رہنے کی صورت میں بدرجۂ اولی حاکم نکاح کراسکتا ہے (۳)۔

(۱) المنار رص ۹۵۳۔

(۲) قلیوبی وعمیرہ ۱۵۷/۳۔

(۳) قلیوبی وعمیرہ ۲۲۶/۳۔

قاضی کی بے ہوشی:

۱۶ – شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ اگر قاضی بے ہوش ہوجائے تو وہ ولایت قضاء سے معزول ہوجائے گا، اور جب افاقہ ہوجائے تو صحیح قول کی رو سے اس کی ولایت نہیں لوٹے گی، اور اپنی بے ہوشی کی حالت میں جن معاملات ومقدمات میں فیصلہ کیا اس کا فیصلہ نافذ نہ ہوگا، اور اصح قول کے مقابلہ میں دوسرے قول کی رو سے افاقہ ہوجانے کے بعد اس کی ولایت لوٹ آئے گی۔

شافعیہ کے علاوہ دیگر فقہاء نے اس سلسلہ میں صراحۃً کوئی بات نہیں کہی ہے، لیکن ان کے نصوص کے مفہوم سے پتہ چلتا ہے کہ بے ہوشی کی وجہ سے قاضی معزول نہیں ہوگا، چنانچہ حاشیہ ابن عابدین میں ہے کہ قاضی اگر فاسق ہوجائے یا مرتد ہوجائے یا نابینا ہوجائے، پھر صالح اور بینا ہوجائے تو وہ اپنے منصب قضاء پر برقرار رہے گا۔

اور الشرح الصغیر میں ہے کہ قاضی صرف کفر سے معزول ہوگا، اور شرح منتہی الارادات میں ہے کہ ایسے مرض میں جو قاضی کے لئے قضا سے مانع ہو اس کا معزول کرنا متعین ہے، اس لئے کہ ضرورت کا تقاضا ہے کہ دوسرے کو اس کا قائم مقام بنایا جائے [۱]۔

تبرعات پر بے ہوشی کا اثر:

۱۷ – یہ بات پہلے گذر چکی ہے کہ بے ہوش آدمی کا کوئی قولی تصرف صحیح نہیں ہے، پس اس کا ہبہ، صدقہ اور وقف وغیرہ صحیح نہیں ہے، اس لئے کہ بے ہوش مغلوب العقل ہے، لہذا اس میں تصرف کے صحیح ہونے کی تمام شرائط نہیں پائی جاتی ہیں، اور اس پر تمام فقہاء کا اتفاق ہے، اور دوسری وجہ یہ ہے کہ تصرفات میں کمال عقل شرط ہے، اور بے ہوش ایسا نہیں ہے۔

جنایات (جرائم) پر بے ہوشی کا اثر:

۱۸ – یہ بات پہلے گذر چکی کہ بے ہوشی وقتی طور پر پیش آنے والی چیز ہے جس میں مواخذہ اور خطاب کا فہم ساقط ہوجاتا ہے، اس لئے کہ بے ہوش کی حالت عقل کے لئے پردہ ہے جس کے نتیجے میں شعور اور اختیار ختم ہوجاتا ہے، اسی بناپر وہ سابقہ بیان کی رو سے حقوق اللہ کے حق میں مواخذہ کا ایک سبب ہے۔

اور حقوق العباد کے حق میں مواخذہ ساقط نہیں ہوتا ہے، لہذا اگر اس سے جرائم سرزد ہوں تو اس کی وجہ سے اس کا مواخذہ ہوگا، پس اگر سونے والا دوسرے پر پلٹ جائے اور وہ دوسرا شخص مرجائے تو اس کے ساتھ قتل خطا کرنے والے جیسا معاملہ کیا جائے گا اور اس پر دیت واجب ہوگی، اور اگر اس نے بے ہوشی کی حالت میں کسی انسان کا مال تلف کردیا تو اس پر تلف کی ہوئی چیز کا ضمان واجب ہوگا۔

کیا معقود علیہ کی بے ہوشی عیب شمار کی جائے گی؟

۱۹ – شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ عقد نکاح کے بعد شوہر یا بیوی میں بے ہوشی ظاہر ہو اور اطباء افاقہ سے مایوسی ظاہر کردیں تو زوجین میں سے ہر ایک کے لئے فسخ نکاح مباح ہوگا، اور اس کی علت یہ ہے کہ دائمی بے ہوشی اس استمتاع سے مانع ہے جو نکاح کا مقصود ہے۔

امام نووی فرماتے ہیں کہ فقہاء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ ان صفات (یعنی جنون مطبق یا جنون منقطع) کی وجہ سے بیع میں خیار ثابت ہوگا، اور اسی کے مثل وہ بے ہوشی ہے جس سے ڈاکٹروں کے قول کی رو سے مایوسی ہوگئی ہو۔

اور جب وہ بے ہوشی جس سے مایوسی ہوگئی ہو ایسا عیب قرار پایا

---

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۳۰۴، الشرح الصغیر ۴/ ۳۳۱ طبع الحلبی، منتہی الارادات ۳/ ۴۶۵، قلیوبی وعمیرہ ۴/ ۲۹۹۔

جس کی بنیاد پر نکاح فسخ کیا جاسکتا ہے اور مبیع کو اس کی وجہ سے لوٹایا جاسکتا ہے تو اجارہ میں یہ بدرجۂ اولیٰ عیب شمار ہوگا، اس کا ذکر شافعیہ نے کیا ہے، اور دوسرے فقہاء کے قواعد اس کے خلاف نہیں ہیں[۱]۔

(۱) قلیوبی وعمیرہ ۳/ ۲۶۱۔

اِفاضہ

تعریف:

۱ - لغت میں افاضہ کا ایک معنی کثرت اور بہانا ہے، کہا جاتا ہے: ''أفاض الإناء'' یہ اس وقت بولتے ہیں جب کہ اسے کوئی بھر دے یہاں تک کہ وہ بہہ پڑے، یعنی اس کا پانی زیادہ ہوجائے اور بہہ جائے۔

اور اس کا ایک معنی لوگوں کا کسی جگہ سے کوچ کرنا ہے، کہا جاتا ہے: ''أفاض الناس من عرفات'' لوگ عرفات سے روانہ ہوئے جب اس سے کوچ کر جائیں، اور ہر کوچ افاضہ ہے[۱]۔

اور اصطلاح میں بھی افاضہ انہیں دونوں معنوں میں لغوی معنی کے موافق استعمال کیا جاتا ہے۔

اجمالی حکم اور بحث کے مقامات:

۲ - إفاضة الماء وضو میں حدث اصغر کو دور کرنے اور جنابت، حیض، نفاس، موت اور اسلام کے وقت غسل میں حدث اکبر کو دور کرنے میں زیادہ پانی بہانے کے معنی میں استعمال کیا جاتا ہے، پس بہانا واجب ہوگا، اور کثرت اس وقت تک مستحب ہوگی جب تک کہ وہ حد اسراف میں داخل نہ ہوجائے، اسی طرح نجاستوں کے پاک کرنے مثلاً جگہ، جسم یا کپڑے سے نجاست کے زائل کرنے میں پانی کا بہانا

(۱) المصباح المنیر، لسان العرب: مادہ (فیض)۔

واجب ہے، دیکھئے: ''غسل''، ''وضو'' اور ''نجاست'' کی اصطلاح۔

۳- اور افاضہ دوسرے معنی میں بھی آتا ہے مثلاً عرفات اور مزدلفہ سے کوچ کرنا اور منیٰ سے واپس ہونا، دیکھئے: ''حج'' کی اصطلاح، اور یہ افاضہ شرعاً اس وقت صحیح ہوتا ہے جب اپنے وقت میں واقع ہو، اور سنت ہوتا ہے جب کہ رسول اللہ ﷺ کے عمل کے موافق ہو، مثلاً عرفہ کے دن سورج کے غروب ہونے کے بعد عرفہ سے چلنا اور فجر کی نماز کے بعد مزدلفہ سے کوچ کرنا۔

اور کبھی یہ افاضہ جائز ہوتا ہے، مثلاً جلدی کرنے والے کے لئے رمی جمار کے دوسرے دن (یعنی ۱۲؍ذی الحجہ کو) منیٰ سے چلنا[۱]، دیکھئے: ''حج'' کی اصطلاح۔

۴- اسی طرح طواف فرض (طواف زیارت) کی نسبت افاضہ کی طرف کی جاتی ہے، چنانچہ اس کو طواف افاضہ کہا جاتا ہے، اور اس کا حکم یہ ہے کہ وہ حج میں رکن ہے[۲]۔

(۱) الاختیار ۱/ ۷، ۱۲، ۳۴، ۱۵۱، ۱۵۵، الوجیز ۱/ ۱۳، ۱۸، ۱۲۰، منتہی الإرادات ۱/ ۱۹، المغنی ۱/ ۹۹، ۲۱۹ طبع المنار، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۶۴، ۸۵، ۱۳۵، ۲/ ۴۴، ۴۸ طبع الحلبی، الإنصاف ۴/ ۲۸، ۳۲، ۴۹، حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۱۷۶، ۱۷۸، ۱۸۵، الجمل ۲/ ۴۵۸، ۴۷۰۔

(۲) الدسوقی ۲/ ۳۶، حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۱۸۳، الاختیار ۱/ ۱۵۴۔

إفاقہ

تعریف:

۱- لغت میں کہا جاتا ہے: ''أفاق السکران'' (مدہوش کو افاقہ ہوا) جب کہ وہ تندرست ہوجائے، اور ''أفاق من مرضہ'' (مرض سے افاقہ ہوا) یعنی صحت لوٹ آئی، اور ''أفاق عنہ النعاس'' (اس سے اونگھ ختم ہوگئی)[۱]۔

فقہاء کے نزدیک افاقہ جنون یا بے ہوشی یا نشہ یا نیند کے سبب سے انسان کی عقل کے رخصت ہونے کے بعد اس کے دوبارہ لوٹ آنے کے معنی میں استعمال کیا جاتا ہے[۲]۔

اجمالی حکم اور بحث کے مقامات:

۲- فقہاء جنون، بے ہوشی، نشہ اور نیند کے بارے میں کلام کرتے ہوئے افاقہ سے بحث کرتے ہیں، اور ان عوارض سے افاقہ حاصل ہونے پر کچھ احکام کی بنیاد رکھتے ہیں، جن میں سے کچھ درج ذیل ہیں:

افاقہ کے وقت طہارت حاصل کرنا:

۳- جنون یا اصلی بے ہوشی یا عارضی بے ہوشی کی وجہ سے وضو کے ٹوٹنے میں کوئی اختلاف نہیں ہے، پھر جب اسے افاقہ ہو تو نماز وغیرہ

(۱) لسان العرب، ترتیب القاموس: مادہ (فوق)۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۱۶۴۔

کے لئے اس پر وضو کرنا ضروری ہے، اور اکثر فقہاء نے ذکر کیا ہے کہ مجنون اور بے ہوش کو جب افاقہ ہوجائے تو ان کے لئے غسل کرنا مستحب ہے [1]، ابن المنذر کہتے ہیں: "ثبت أن رسول اللہ ﷺ اغتسل من الإغماء" [2] (یہ ثابت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے بے ہوشی سے افاقہ پانے کے بعد غسل فرمایا ہے)۔

افاقہ کے بعد نماز:

۴- جمہور فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ مجنون کو جب افاقہ حاصل ہوجائے تو جنون کی حالت میں اس کی جو نمازیں فوت ہوئی ہیں ان کی قضا کا اسے مکلف نہیں بنایا جائے گا، اور جنون اصلی (جو بلوغ کے بعد تک پھیلا ہوا ہو اس) میں حنفیہ نے جمہور کی موافقت کی ہے، لیکن عارضی جنون ان کے نزدیک بے ہوشی کی طرح ہے۔

مالکیہ اور شافعیہ کا مذہب یہ ہے کہ بے ہوش پر ان نمازوں کی قضا واجب نہیں ہے جن کے اوقات کے کسی جزء میں اسے افاقہ نہیں ہوا، اور حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ بے ہوشی اگر ایک دن اور ایک رات سے زیادہ ہو تو اس کی وجہ سے نمازیں ساقط ہوجائیں گی، اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ نیند پر قیاس کرتے ہوئے بے ہوشی کی وجہ سے نماز ساقط نہیں ہوگی، اور نیند سے بیدار ہونے کے بعد اس کی جو نمازیں فوت ہوئی ہیں خواہ وہ جتنی بھی ہوں ان کی قضا کا اس سے مطالبہ کیا جائے گا [3]۔

فقہاء میں سے کسی کا اس نماز کے وجوب میں اختلاف نہیں ہے

(۱) الطحطاوی علی مراقی الفلاح رص ۵۸ شائع کردہ دار الإیمان، الاشباہ والنظائر للسیوطی رص ۱۸۳، المغنی ۱ر ۲۱۲ طبع الریاض۔

(۲) المغنی ۱ر ۲۱۲، حدیث: "اغتسال النبي ﷺ من الإغماء" کی روایت بخاری (فتح الباری ۲ر ۱۷۲-۱۷۳ طبع السلفیہ) نے حضرت عائشہؓ سے تفصیل کے ساتھ کی ہے۔

(۳) المغنی ۱ر ۴۰۰ طبع الریاض، تیسیر التحریر ۲ر ۲۶۹۔

جس کے لئے شریعت کی طرف سے مقررہ وقت میں افاقہ حاصل ہوا ہو، اور وقت کا اتنا حصہ باقی ہو کہ اس میں اس نماز کی ادائیگی کی گنجائش ہو، افاقہ خواہ جنون سے ہو یا کسی اور چیز سے، اور یہ اس لئے کہ حدیث ہے: "رفع القلم عن ثلاثة: عن النائم حتی یستیقظ، وعن الصبي حتی یشبّ، وعن المعتوہ حتی یعقل" [1] (تین آدمیوں سے قلم اٹھالیا گیا ہے: سونے والے سے یہاں تک کہ وہ بیدار ہوجائے، بچے سے یہاں تک کہ وہ جوان ہوجائے اور معتوہ (ناسمجھ) سے یہاں تک کہ وہ سمجھ دار ہوجائے)۔

پس اگر اس پوری نماز کی ادائیگی سے وقت تنگ ہوجائے تو بعض فقہاء فرماتے ہیں کہ اگر ایک تکبیر کے بقدر وقت باقی ہو تو وہ نماز واجب ہوجائے گی، اور بعض فقہاء فرماتے ہیں کہ اگر اتنا وقت باقی ہے کہ ایک رکعت پاسکتا ہے تو وہ نماز اس پر واجب ہوجائے گی۔

اور اگر وہ اس وقت میں فوت شدہ نماز پڑھے اور وقت نکل جائے تو کیا وہ نماز ساقط ہوگی یا نہیں؟ اس کی تفصیل فقہاء "اوقات الصلاۃ" میں ذکر کرتے ہیں [2]۔

(۱) حدیث: "رفع القلم عن ثلاثة ..." کی روایت ترمذی نے کی ہے اور الفاظ ان ہی کے ہیں، اور ابوداؤد اور حاکم نے حضرت علیؓ سے مرفوعاً کی ہے اور بخاری نے اس کی تعلیق کی ہے اور ترمذی نے کہا کہ حضرت علیؓ کی حدیث اس طریق سے حسن غریب ہے اور حاکم نے کہا کہ یہ حدیث صحیح ہے بخاری و مسلم کی شرط پر ہے اور ذہبی نے اسے ثابت قرار دیا ہے (تحفۃ الاحوذی ۴ر ۶۸۵-۶۸۶ شائع کردہ السلفیہ، عون المعبود ۴ر ۲۴۴ طبع الہند، المستدرک ۱ر ۵۸، شائع کردہ دار الکتاب العربی، فتح الباری ۹ر ۳۸۸ طبع السلفیہ)۔

(۲) الخرشی ۱ر ۲۲۰، جواہر الإکلیل ۱ر ۳۴، شائع کردہ مکتبۃ المکرمہ، القلیوبی ۲ر ۱۲۲ طبع الحلبی، المغنی ۱ر ۴۰۰۔

روزہ پر افاقہ کا اثر:

۵- اگر مجنون کو ماہ رمضان کے کسی جز میں جنون سے افاقہ ہوجائے تو بعض فقہاء پورے ماہ کا روزہ واجب کرتے ہیں، اور بعض فقہاء افاقہ کا اثر صرف اس دن تک محدود کرتے ہیں جس میں افاقہ ہوا ہے، اور جن ایام میں افاقہ نہیں ہوا ان حضرات کے نزدیک ان ایام کا روزہ اس سے ساقط ہوجائے گا۔

بعض فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ اگر رمضان کے اول حصہ یا درمیانی حصہ کی رات میں رمضان کے آخری دن میں زوال کے بعد اسے افاقہ ہوتو پورے ماہ (کا روزہ) اس سے ساقط ہوجائے گا[1]۔

مالکیہ کے نزدیک مکلف افاقہ کے بعد قضا کرے گا اگر چہ وہ چند سالوں تک مجنون رہے، اس کے تفصیلی احکام کے لئے ''صوم'' کی اصطلاح کی طرف رجوع کیا جائے[2]۔

اور اگر روزہ کی نیت کی پھر وہ مجنون ہوگیا یا وہ بے ہوش ہوگیا پھر دن کے درمیان اسے افاقہ ہوا تو کیا اس کا روزہ صحیح ہوگا یا نہیں؟ اس سلسلہ میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے، بعض فقہاء یہ فرماتے ہیں کہ افاقہ اگر دن کے ابتدائی حصے میں ہوتو روزہ صحیح ہوگا، اور بعض حضرات روزہ کے صحیح ہونے کے لئے یہ شرط لگاتے ہیں کہ افاقہ دن کے دونوں حصوں (صبح وشام) میں ہو، اور بعض حضرات یہ فرماتے ہیں کہ دن کے کسی حصے میں افاقہ ہو روزہ صحیح ہے[3]، اور اگر (دن کے ابتدائی حصے میں جنون یا بے ہوشی کی وجہ سے) اس کا روزہ منعقد نہیں ہوا پھر دن کے بیچ میں افاقہ ہوا تو کیا دن کے باقی ماندہ حصے میں

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۵۱۲، ۲/ ۸۲، الروضہ ۲/ ۳۶۶، ۳۷۳، الاشباہ والنظائر للسیوطی رص ۱۸۴، المغنی ۲/ ۹۹۔

(۲) جواہر الإکلیل ۱/ ۱۴۹۔

(۳) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۵۱۲، الروضہ ۲/ ۳۶۶، ۳۷۳، المغنی ۲/ ۹۸۔

اس کے لئے امساک مستحب ہوگا یا نہیں؟ اس سلسلہ میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے جو ''صوم'' کی اصطلاح میں ذکر کیا جائے گا[1]۔

افاقہ حاصل ہونے تک حدشرب خمر کا مؤخر کرنا:

۶- ائمہ اربعہ کا اس پر اتفاق ہے کہ جس شخص پر حدشرب ثابت ہوئی ہو اس پر زجر کے مقصد کو حاصل کرنے کے لئے افاقہ کے بعد ہی حد قائم کی جائے گی، اور اس لئے بھی کہ عقل کا رخصت ہوجانا تکلیف کو ہلکا کردیتا ہے[2]، اور اگر حاکم نے نشہ کی حالت میں حد قائم کی تو ایسا کرنا حرام ہوگا لیکن یہ حد اس کے لئے کافی ہوجائے گی، اس کی تفصیل ''حدشرب'' کی اصطلاح میں ہے[3]۔

محجور علیہ کا افاقہ:

۷- اگر محجور علیہ مجنون کو افاقہ ہوجائے تو افاقہ کی وجہ سے حجر ختم ہوجائے گا، پھر اس میں اختلاف ہے کہ کیا قاضی کے حجر ختم کرنے کی ضرورت ہے یا نہیں؟ اس کی تفصیل ''حجر'' کی اصطلاح میں ہے[4]۔

حج میں افاقہ:

۸- مذکورہ بالا مقامات کے علاوہ فقہاء افاقہ کے بارے میں حج میں کلام کرتے ہیں یعنی اس شخص کے ذکر کے ضمن میں جس نے حج کا احرام باندھا پھر وہ بے ہوش ہوگیا اور لوگوں نے اس کے بقیہ ارکان کو

(۱) جواہر الإکلیل ۱/ ۱۴۶۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۱۶۳- ۱۶۴، القلیوبی ۴/ ۲۰۴۔

(۳) القلیوبی ۴/ ۲۰۶۔

(۴) القلیوبی ۲/ ۲۹۹، المغنی ۴/ ۵۲۰، جواہر الإکلیل ۲/ ۹۷، الفتاوی الہندیہ ۵/ ۵۴۔

ادا کیا پھر حج کے مکمل ہونے سے قبل یا حج کے بعد اسے افاقہ حاصل ہوا اور اس کی تفصیل ''احرام'' کی اصطلاح میں ہے۔

مجنون کو جب افاقہ حاصل ہوجائے تو اس کی شادی کرانے کا حکم:

۹- ولی اپنے اس زیر ولایت مجنون کا نکاح افاقہ کے وقت کراسکتا ہے یا نہیں جس میں جنون ختم ہوجاتا ہو، دیکھئے: ''نکاح'' کی اصطلاح [۱]۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۱۸۹، القلیوبی ۳/ ۲۳۰۔

إفتاء

دیکھئے: ''فتویٰ''۔

افتداء

تعریف:

۱- افتداء لغت میں عوض دے کر رہا کرانا ہے، جیسے کہ فداء (فدیہ)، اور اس عوض کا نام ''فدیہ'' یا ''فداء'' ہے اور وہ قیدی کا عوض ہے۔

اور ''مفاداۃ الأسری'' کی صورت یہ ہے کہ ایک قیدی کو دے کر اپنے قیدی کو لیا جائے (یعنی قیدیوں کا تبادلہ) اور فداء کا معنی قیدی کو چھڑانا ہے۔

افتداء کا اطلاق اصطلاح میں اس مفہوم پر ہوتا ہے جس میں لغوی معنی داخل ہے اور وہ عوض دے کر رہا کرانا ہے، اور اس کا اطلاق اس مفہوم پر بھی ہوتا ہے جو کسی غلطی کی تلافی کے لئے ہو یا گناہ یا تقصیر کے مٹانے کے لئے ہو [۱]۔

اجمالی حکم:

افتداء کا حکم اس کے مواقع کے اعتبار سے الگ الگ ہوتا ہے، اور ان میں سے چند درج ذیل ہیں:

الف- قسم کا فدیہ دینا:

۲- جمہور فقہاء کی رائے یہ ہے کہ جس شخص پر کسی حق کا دعویٰ کیا گیا

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر، الصحاح مادہ (فدی)، حاشیۃ القلیوبی ۴/ ۱۵۹ طبع مصطفی البابی الحلبی بمصر، حاشیۃ الشبراملسی علی نہایۃ المحتاج ۷/ ۳۵۸ شائع کردہ المکتبۃ الاسلامیۃ الریاض۔

اور اس کی طرف قسم متوجہ کی گئی اسے حق ہے کہ قسم سے بچے اور یمین کے فدیہ میں وہ حق ادا کردے یا یمین کے بدلہ میں کسی متعین شی پر صلح کرلے، اس لئے کہ حدیث ہے: "ذبوا عن أعراضكم بأموالكم" [1] (تم اپنے مالوں کے ذریعہ اپنی آبرو کی طرف سے دفاع کرو)۔ اور تفصیل "دعویٰ" اور "صلح" کی اصطلاح میں ہے۔

ب-جنگجو کفار قیدیوں کا فدیہ:

۳-مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ نے مشرکین کے فدیہ کو قبول کرنے کی اجازت دی ہے، جو وہ اپنے لڑنے والے مرد قیدیوں کے آزاد کرانے کے لئے مال کی شکل میں یا مسلمان قیدیوں کی صورت میں پیش کریں، [2] بشرطیکہ امام یا سپہ سالار اس میں مصلحت اور مسلمانوں کی منفعت دیکھیں۔ اور امام ابو یوسف اور امام محمد نے قیدی کے بدلے میں قیدی کے چھڑانے کو جائز قرار دیا ہے [3]، ان کی دلیل اللہ تعالیٰ کا یہ قول ہے: "فَإِذَا لَقِيتُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا فَضَرْبَ الرِّقَابِ حَتَّى إِذَا أَثْخَنتُمُوهُمْ فَشُدُّوا الْوَثَاقَ فَإِمَّا مَنًّا بَعْدُ وَإِمَّا فِدَاءً" [4] (سو تمہارا جب کفار سے مقابلہ ہوجائے تو ان کی گردنیں

(۱) حدیث: "ذبوا عن أعراضكم بأموالكم" کی روایت خطیب نے حضرت ابوہریرہؓ سے مرفوعاً کی ہے اور مناوی نے اس حدیث کے بارے میں سکوت اختیار کیا ہے اور البانی نے اس کے صحیح ہونے کا حکم لگایا ہے (تاریخ بغداد ۹/ ۱۰۷ طبع السعادہ، فیض القدیر ۳/ ۵۶۰، صحیح الجامع الصغیر تحقیق الالبانی ۳/ ۱۵۵)، نیز دیکھئے: رد المحتار علی الدر المختار ۴/ ۲۹، دار إحیاء التراث العربی، حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۳/ ۳۱۱ طبع عیسی البابی الحلبی۔

(۲) حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۲/ ۱۸۴، نہایۃ المحتاج ۸/ ۶۵، ۶۶، ۶۷، کشاف القناع ۳/ ۵۳ شائع کردہ مکتبۃ النصر الحدیثہ الریاض۔

(۳) بدائع الصنائع ۷/ ۱۱۹، ۱۲۱ مطبعۃ الجمالیہ۔

(۴) سورۂ محمد/ ۴۔

مارو، یہاں تک کہ جب تم ان کی خوب خونریزی کرچکو تو خوب مضبوط باندھ لو، پھر اس کے بعد یا تو بلا معاوضہ چھوڑ دو یا معاوضہ لے کر چھوڑ دو)۔

مسلمان قیدیوں کو چھڑانا:

۴-مسلمان قیدیوں کو مال دے کر چھڑانا مستحب ہے، اس لئے کہ نبی ﷺ کا ارشاد ہے: "أطعموا الجائع، وعودوا المريض، وفكوا العاني" (الأسير) [1] (بھوکے کو کھانا کھلاؤ، مریض کی عیادت کرو اور قیدی کو آزاد کراؤ)۔

اور کفار قیدیوں کے بدلے میں انہیں چھڑانا جمہور فقہاء کے نزدیک جائز ہے [2]، اور اس کی تفصیل "اسریٰ" کی اصطلاح میں ہے۔

ج-ممنوعات احرام کا فدیہ دینا:

۵-جمہور فقہاء کے نزدیک احرام کی ممنوعات میں سے کسی ممنوع کے ارتکاب کا فدیہ دینا واجب ہے [3]، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا قول ہے: "فَمَنْ كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوْ بِهِ أَذًى مِّن رَّأْسِهِ فَفِدْيَةٌ مِّن صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ" [4] (البتہ اگر کوئی تم میں سے

(۱) حدیث: "أطعموا الجائع ..." کی روایت بخاری (فتح الباری ۹/ ۵۱۷ طبع السلفیہ) نے حضرت ابوموسیٰ اشعریؓ سے مرفوعاً کی ہے۔

(۲) المبسوط ۱۰/ ۱۳۸، مواہب الجلیل ۳/ ۳۵۸، المہذب ۲/ ۲۳۷، مطالب اولی النہی ۲/ ۵۲۱۔

(۳) رد المحتار علی الدر المختار ۲/ ۱۶۱، ۱۶۴ شائع کردہ دار إحیاء التراث العربی، حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۲/ ۵۴، ۶۱، شرح الزرقانی ۲/ ۲۹۰، ۲۹۷، بدایۃ المجتہد ۱/ ۳۱۰، نہایۃ المحتاج ۳/ ۳۱۹، ۳۳۰، مطالب اولی النہی ۲/ ۳۲۸-۳۲۹، ۳۳۲، کشاف القناع ۲/ ۴۵۰، ۴۶۷، المغنی ۳/ ۴۹۲-۴۹۳، ۵۰۱۔

(۴) سورۂ بقرہ/ ۱۹۶۔

بیمار ہو یا اس کے سر میں کچھ تکلیف ہو تو وہ روزوں سے یا خیرات سے یا ذبح سے فدیہ دے دے)۔

اور اس لئے کہ حضرت کعب بن عجرہؓ کی حدیث ہے، وہ فرماتے ہیں: "أتى عليّ النبي ﷺ زمن الحديبية والقمل يتناثر على وجهي فقال: أيؤذيك هوام رأسك؟ قلت: نعم، قال: فاحلق وصم ثلاثة أيام، أو أطعم ستة مساكين أو انسك نسيكة"[1] (نبی ﷺ حدیبیہ کے زمانے میں میرے پاس آئے اور حالت یہ تھی کہ جوئیں (سر سے) میرے چہرہ پر گذر رہی تھیں تو آپ ﷺ نے فرمایا کہ کیا تیرے سر کی جوئیں تمہیں اذیت پہنچا رہی ہیں؟ میں نے کہا ہاں، تو آپ ﷺ نے فرمایا کہ سر منڈا لو اور تین دنوں کے روزے رکھ لو یا چھ مسکینوں کو کھانا کھلاؤ یا ایک جانور قربان کرو)۔

بحث کے مقامات:

٦ - فقہاء نے فدیہ دینے کے احکام کا ذکر "الدعویٰ"، "لاسری" اور "محظورات الإحرام" کے مباحث میں کیا ہے[2]، اور اہل عذر (حاملہ، مرضعہ) خواہ وہ ماں ہو یا اجرت پر دودھ پلانے والی ان کے لئے رمضان میں افطار کرنے کے مباحث میں کیا ہے، اور رمضان میں جان بوجھ کر افطار کرنے والے اور قضا اور کفارہ ادا کرنے سے قبل مر جانے والے کی بحث میں کیا ہے[3]۔

اور نذر کے روزے میں فدیہ کا ذکر کیا ہے[4]۔

(۱) حضرت کعب بن عجرہ کی حدیث: "أتى عليّ النبي ﷺ زمن الحديبية" کی روایت بخاری (فتح الباری ۷/ ۴۵۷ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۲) سابقہ مراجع۔

(۳) رد المحتار علی الدر المختار ۲/ ۱۱۷-۱۱۸، المغنی لابن قدامہ ۳/ ۱۴۱۔

(۴) رد المحتار علی الدر المختار ۳/ ۷۱۔

اور روزے سے عاجز شیخ فرتوت کے لئے فدیہ کی بحث میں کیا ہے[1] اور خلع کی بحث میں کیا ہے[2]، اور مذکورہ بالا امور میں سے ہر ایک کی تفصیل اس کے مقام میں ہے۔

(۱) رد المحتار علی الدر المختار ۲/ ۱۱۹۔

(۲) شرح منہاج الطالبین، حاشیہ قلیوبی وعمیرہ ۳/ ۳۱۲، ۴/ ۷۴۔

افتراء

تعریف:

۱ - افتراء کا معنی لغت اور شریعت میں جھوٹ بولنا اور جھوٹی بات گھڑنا ہے[1]، اللہ تعالیٰ فرماتا ہے: "أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ"[2] (کیا وہ لوگ کہتے ہیں کہ آپ ﷺ نے اس کو افتراء کرلیا ہے؟)۔ یعنی نبی ﷺ نے (نعوذ باللہ) گھڑ لیا ہے اور اللہ تعالیٰ کی طرف جھوٹا انتساب کردیا ہے، اللہ جل شانہ فرماتے ہیں: "وَلاَ يَأْتِينَ بِبُهْتَانٍ يَفْتَرِينَهُ بَيْنَ أَيْدِيهِنَّ وَأَرْجُلِهِنَّ"[3] (اور ایسا بہتان نہ باندھیں جس کا تعلق ہاتھوں اور پاؤں کے درمیان (یعنی شرمگاہ) سے ہو)۔ نیز اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں: "إِنَّ الَّذِينَ يَفْتَرُونَ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ لاَ يُفْلِحُونَ"[4] (جو لوگ اللہ پر جھوٹ افتراء کرتے ہیں وہ کامیاب نہ ہوں گے)۔

اور بعض فقہاء فریہ اور افتراء کا اطلاق قذف پر کرتے ہیں اور قذف، شادی شدہ آدمی پر بغیر کسی ثبوت کے زنا کا الزام لگانا ہے، اور افتراء قذف کے معنی میں حضرت علی بن ابی طالبؓ کے کلام میں آیا ہے، جب حضرت عمر بن الخطابؓ نے ان سے نشہ کی حد کے سلسلہ میں مشورہ کیا تو انہوں نے فرمایا: "أنه إذا سكر هذى وإذا هذى افترى (أي قذف كاذباً) وحد المفتري (أي القاذف) ثمانون جلدة"[1] (بیشک جب اسے نشہ طاری ہوگا تو وہ بکواس کرے گا اور جب بکواس کرے گا تو دوسرے پر جھوٹا الزام لگائے گا اور جھوٹ الزام لگانے والے کی حد اسی کوڑے ہیں)۔

جھوٹ اور افتراء کے درمیان فرق:

جھوٹ کبھی بگاڑ پیدا کرنے کی غرض سے ہوتا ہے اور کبھی اصلاح کی غرض سے مثلاً دو جھگڑنے والوں کے درمیان صلح صفائی کرانے کی غرض سے جھوٹ بولنا، لیکن افتراء کا استعمال صرف فساد پیدا کرنے

---

(۱) المصباح المنیر، لسان العرب، النہایۃ فی غریب الحدیث، تحفۃ الادیب بمافی القرآن من الغریب لابی حیان رص ۲۱۲ طبع العانی بغداد۔

(۲) سورۂ یونس ر ۳۸۔

(۳) سورۂ ممتحنہ ر ۱۲۔

(۴) سورۂ یونس ر ۶۹۔

(۱) المغنی ۸ر ۳۰۷۔

اور حضرت عمرؓ نے حد سکر کے بارے میں جو حضرت علی بن ابی طالبؓ سے مشورہ کیا اس سے متعلق اثر کی روایت امام مالک اور امام شافعی نے ثور بن زید الدیلی سے کی ہے، اور مؤطا کے الفاظ ہیں: "أن عمر بن الخطاب استشار في الخمر يشربها الرجل فقال له علي بن أبي طالب: نرى أن تجلده ثمانين فإنه إذا شرب سكر وإذا سكر هذى، وإذا هذى افترى أو كما قال، فجلد عمر في الخمر ثمانين" (حضرت عمرؓ نے شرابی کے سلسلہ میں مشورہ کیا، حضرت علیؓ نے فرمایا: ہمارا خیال ہے کہ اس کی سزا اسی کوڑے ہو، وہ شراب پئے گا تو نشہ میں آئے گا، نشہ آئے گا تو ہذیان بکے گا، جب ہذیان بکے گا تو تہمت لگائے گا، یا جیسا فرمایا، تو حضرت عمر نے شراب نوشی کی سزا اسی کوڑے کردی) حافظ ابن حجر فرماتے ہیں کہ اس کی اسناد منقطع ہے اس لئے کہ ثور کی ملاقات حضرت عمر سے ثابت نہیں، اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔ لیکن نسائی نے الکبری میں اسے موصولاً روایت کیا ہے اور حاکم نے دوسرے طریق سے یعنی عن ثور عن عکرمۃ عن ابن عباس کی سند سے نقل کیا ہے، اور عبد الرزاق نے اسے معمر سے انہوں نے ایوب سے اور ایوب نے عکرمہ سے روایت کیا ہے اور عبد الرزاق نے اپنی سند میں عکرمہ کے بعد ابن عباس کا ذکر نہیں کیا ہے۔ اس کا صحیح ہونا محل نظر ہے (الموطا ۲ر ۸۴۲ طبع عیسی الحلبی، تلخیص الحبیر ۴ر ۷۵ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ، سنن الدارقطنی ۳ر ۱۶۶-۱۶۷ طبع دار المحاسن، نیل الاوطار ۷ر ۱۵۲-۱۵۳ مصطفی الحلبی)۔

میں ہوتا ہے[۱]۔

اجمالی حکم:

۲-جمہور فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ روزہ دار کا روزہ گناہ کی کوئی بات کرنے سے نہیں ٹوٹے گا اور انہیں میں سے افتراء بھی ہے، لیکن اس کا اجر کم ہوجائے گا اور اس کی تفصیل روزہ کی بحث میں وہاں ملے گی جہاں ان چیزوں کا بیان ہے جن سے روزہ ٹوٹ جاتا ہے اور جن سے روزہ نہیں ٹوٹتا[۲]۔

۳-افتراء بول کر اگر قذف مراد لیا جائے تو اس کے احکام قذف کے احکام کی طرح ہیں جن کی تفصیل قذف کے باب میں بیان کی گئی ہے، لیکن اگر اس سے مراد غیر قذف ہو تو اس میں تعزیر ہے، اس لئے کہ اس میں حد نہیں ہے اور ہر وہ گستاخی جس میں حد نہیں ہے اس میں تعزیر ہے[۳]۔

(۱) مفردات الراغب الاصفہانی۔

(۲) المحلی ۶/۱۷۷ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۳) الفتاوی الہندیہ ۲/۱۶۷، المغنی ۸/۳۴۳، قلیوبی ۴/۲۰۵۔

افتراش

تعریف:

۱-افتراش الشیٔ کا معنی لغت میں کسی چیز کا بچھانا ہے۔ "افتراش ذراعیہ" اس وقت بولتے ہیں جب کہ کوئی شخص اپنے دونوں ہاتھوں کو زمین پر بچھالے جس طرح کہ اس کے لئے بستر ہوتا ہے، اور افتراش کے معنی بچھائی ہوئی چیز کو روندنے کے بھی ہیں، اور اسی معنی میں ہے: "افتراش البساط" چٹائی کو روندنا اور اس پر بیٹھنا، اور "افتراش المرأۃ" عورت کو بیوی بنانا ہے، اسی بنا پر زوجین میں سے ہر ایک کو دوسرے کا فراش کہا گیا ہے[۱]۔

اور فقہاء بھی افتراش کا اطلاق انہیں دونوں معنوں پر کرتے ہیں۔

اجمالی حکم:

الف-دونوں ہاتھوں اور پیروں کو بچھانا:

۲-فقہاء نے مرد کے لئے اسے مکروہ قرار دیا ہے کہ وہ سجدہ میں اپنے دونوں ہاتھوں کو زمین پر بچھائے (عورت کے لئے نہیں) اس لئے کہ اس سلسلہ میں نہی وارد ہے، چنانچہ حدیث ہے: "لا یفترش أحدکم ذراعیہ افتراش الکلب"[۲] (تم میں سے کوئی کتے کی

(۱) المغرب، القاموس المحیط، المصباح مادہ (فرش)۔

(۲) الطحطاوی علی مراقی الفلاح ص ۱۴۶، ۱۹۲ طبع بولاق ۱۳۱۷ھ، کشاف القناع ۱/۳۵۲ طبع مکتبۃ النصر الحدیثہ الریاض، المغنی ۱/۵۱۹، الاختیار لتعلیل المختار ۱/۵۲ طبع دار المعرفہ بیروت۔

طرح اپنے دونوں ہاتھوں کو نہ بچھائے) اور مرد کے لئے سجدے میں اپنے دونوں قدموں کی انگلیوں کو بچھانا مکروہ ہے[۱]۔

اور بعض حضرات نے نماز کے قعود میں مرد کے لئے اپنے دونوں قدموں کو بچھانے اور دونوں ایڑیوں پر بیٹھنے کو مکروہ قرار دیا ہے، لیکن اس کے لئے مسنون یہ ہے کہ وہ اپنے بائیں پیر کو بچھا کر اس پر بیٹھے اور دائیں پیر کو کھڑا رکھے[۲]۔ اس کی تفصیل "کتاب الصلاۃ" نماز میں سجدے اور قعود پر کلام کرتے ہوئے مذکور ہے۔

ب- نجاست پر بچھائے ہوئے کپڑے پر نماز کا حکم:

۳- فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ نجاست پر بچھائے گئے کپڑے پر نماز درست ہے جب کہ وہ کپڑا نجاست کو اوپر کی طرف سرایت کرنے سے روکتا ہو، اور امام احمد کے کلام کے ظاہر سے معلوم ہوتا ہے کہ کراہت کے ساتھ جائز ہے اور ان سے ایک روایت یہ ہے کہ اس پر نماز درست نہیں[۳]۔ اور حنفیہ نے تفصیل بیان کی ہے، چنانچہ وہ فرماتے ہیں کہ نجاست یا تو تر ہوگی یا خشک۔ پس اگر نجاست تر ہے اور اس پر کپڑا بچھایا گیا تو اس پر نماز کے جائز ہونے کے لئے شرط یہ ہے کہ کپڑا اتنا موٹا ہو کہ اسے دو حصوں میں جدا کرنا ممکن ہو اور دوسرے یہ کہ نجاست نچلے حصے سے اوپر کے حصے میں سرایت نہ کرے۔

لیکن اگر نجاست خشک ہو تو اس پر بچھائے گئے کپڑے پر نماز کے صحیح ہونے کے لئے شرط یہ ہے کہ وہ اتنا موٹا ہو کہ نجاست کے رنگ اور اس کی بدبو کو روکتا ہو[۱]۔

ج- ریشم کے بچھانے کا حکم:

۴- فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ ریشم کا بچھانا عورتوں کے لئے جائز ہے، لیکن مردوں کے لئے جمہور مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک حرام ہے، اس لئے کہ حضرت حذیفہؓ نے فرمایا: "نهانا النبي ﷺ أن نشرب في آنية الذهب والفضة، وأن نأكل فيها، وأن نلبس الحرير والديباج، وأن نجلس عليه"[۲] (نبی ﷺ نے ہمیں سونے اور چاندی کے برتن میں پینے اور کھانے سے اور ریشم اور عمدہ ریشم کے کپڑے کے پہننے اور اس پر بیٹھنے سے منع فرمایا)۔

اور حنفیہ اور بعض شافعیہ اور مالکیہ میں سے ابن الماجشون کا مذہب یہ ہے کہ یہ کراہت کے ساتھ جائز ہے، اور مالکیہ میں سے ابن العربی نے مرد کے لئے اپنی بیوی کے ساتھ ریشم کے بستر پر بیٹھنے اور سونے کی اجازت دی ہے[۳]۔

= اور حدیث: "لا يفترش أحدكم ذراعيه..." کی روایت بخاری، مسلم اور ابوداؤد نے حضرت انسؓ سے مرفوعا کی ہے الفاظ ابوداؤد کے ہیں (فتح الباری ۲/ ۳۰۱ طبع السلفیہ، صحیح مسلم ۱/ ۳۵۵ طبع عیسی الحلبی، سنن ابوداؤد ۱/ ۵۵۴ طبع استنبول)۔

(۱) کشاف القناع ۱/ ۳۵۱، المغنی ۱/ ۵۱۹، جواہر الاکلیل ۱/ ۴۸۔

(۲) حلیۃ العلماء ۲/ ۱۰۳، کشاف القناع ۱/ ۳۵۲، المغنی ۳/ ۵۲۲، مراقی الفلاح رص ۱۴۶، جواہر الاکلیل ۱/ ۵۱۔

(۳) المغنی ۲/ ۷۶، المجموع ۳/ ۱۵۲ - ۱۵۳ طبع اول کا عکس۔

---

(۱) حاشیۃ الطحطاوی علی مراقی الفلاح رص ۱۱۲۔

(۲) حدیث: "نهانا النبي ﷺ أن نشرب ..." کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۰/ ۲۹۱ طبع السلفیہ) نے حضرت حذیفہؓ سے کی ہے۔

(۳) المغنی ۱/ ۵۸۸، الفتاوی الہندیہ ۵/ ۳۳۱، الشرح الصغیر ۱/ ۵۹ دار المعارف، فتح الباری ۱۰/ ۲۴۰، عمدۃ القاری ۲۲/ ۱۴ طبع المنیریہ۔

افتراق

تعریف:

۱- افتراق افترق کا مصدر ہے، اور لغت میں اس کا ایک معنی کسی چیز کا دوسری چیز سے جدا ہونا یا ایک ہی چیز کے بعض اجزاء کا بعض سے جدا ہونا ہے، اور اسم "الفرقة" ہے [۱]۔

اور فقہاء بھی اس لفظ کو اسی معنی میں استعمال کرتے ہیں، اس لئے کہ انہوں نے اس کو جسمانی جدائی کے معنی میں استعمال کیا ہے، اور بعض فقہاء نے اسے عام رکھا ہے، تاکہ وہ قولی اور بدنی دونوں قسم کی جدائی کو شامل رہے جیسا کہ آگے آرہا ہے [۲]۔

متعلقہ الفاظ:

الف-تفرق (جدا ہونا):

۲-تفرق اور افتراق دونوں کے ایک ہی معنی ہیں اور بعض حضرات نے تفرق کو جسمانی جدائی اور افتراق کو کلام میں علیحدگی پر محمول کیا ہے، لیکن فقہاء نے افتراق کو بھی جسمانی طور پر جدا ہونے کے معنی میں استعمال کیا ہے جیسا کہ ہم نے اوپر کہا۔

ب-تفریق:

۳-تفریق فرّق کا مصدر ہے اور فقہاء نے اکثر اسے قاضی کے فیصلے کے ذریعہ زوجین کے درمیان علیحدگی کرانے کے معنی میں اور مبیع کے اجزاء کے درمیان اس کے بعض کو قبول کرکے اور بعض کو رد کرکے فصل کرنے کے معنی میں استعمال کیا ہے۔اسی طرح ''تفریق صفقہ'' میں استعمال کیا ہے۔

اجمالی حکم:

۴-کسی بھی عقد میں ایجاب کے بعد اور قبول سے قبل فریقین کی جدائی ایجاب کو باطل کردیتی ہے، لہذا اس کے بعد عقد کے منعقد ہونے کے لئے قبول کرنا کافی نہیں ہے، لیکن خرید وفروخت کرنے والے دونوں فریق کا ایجاب وقبول کے بعد جدا ہونا اور مجلس کو چھوڑ دینا لزوم بیع کا موجب ہے، جب کہ مبیع میں کوئی مخفی عیب نہ ہو اور عقد میں خیار کی شرط نہ لگائی گئی ہو، لہذا اب اس بیع کا فسخ اقالہ کے بغیر ممکن نہیں ہے جیسا کہ عقود لازمہ کا یہی حکم ہے اور اس حد تک فقہاء کا اتفاق ہے۔

اسی طرح اگر ایجاب وقبول پایا جائے تو حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک بائع اور مشتری کے باہم جدا ہونے اور مجلس کے چھوڑنے سے قبل بھی بیع ان کے لئے لازم ہوجائے گی، اور اس کے بعد خیار مجلس ثابت نہ ہوگا، اس لئے کہ عقد ایجاب وقبول سے پورا ہوگیا۔ اس کا رکن اور اس کی شرائط پائی گئیں، لہذا اس کے بعد فریقین میں سے کسی ایک کے لئے خیار فسخ کا حاصل ہونا معاملات کے برقرار نہ رہنے اور دوسرے کو ضرر پہنچانے کا سبب بنے گا، اس لئے کہ اس میں اس کے حق کو باطل کرنا ہے [۱]۔

اور شافعیہ اور حنابلہ نے فرمایا کہ بیع اسی وقت لازم ہوگی جب فریقین مجلس سے جدا ہوجائیں، اور جب تک وہ جدا نہ ہوں ان

(۱) المصباح المنیر، لسان العرب: مادہ (فرق)۔
(۲) فتح القدیر ۵/ ۴۶۵، المہذب ۱/ ۲۶۵، الشرح الصغیر ۳/ ۱۴۳۔

(۱) الاختیار ۲/ ۵، بلغۃ السالک ۳/ ۱۳۴۔

میں سے ہر ایک کے لئے اختیار ہے، ان حضرات کا استدلال اس حدیث سے ہے جس میں وارد ہے کہ نبی علیہ السلام نے ارشاد فرمایا: ''البیعان بالخیار ما لم یتفرقا''(۱) (خرید فروخت کرنے والے دونوں فریق جب تک جدا نہ ہوجائیں انہیں اختیار رہے) اور ایک روایت میں ''مالم یفترقا'' ہے، اور حدیث میں وارد لفظ افتراق کو ان حضرات نے جسمانی لحاظ سے جدائی پر محمول کیا ہے، اور اسی کا نام انہوں نے خیار مجلس رکھا ہے(۲)، اور حنفیہ نے حدیث کو کلام اور اقوال کے لحاظ سے جدائی پر محمول کیا ہے اور وہ خیار مجلس کے قائل نہیں ہیں، علاوہ ازیں مالکیہ کے نزدیک اہل مدینہ کا عمل خبر واحد پر مقدم ہے، اس لئے کہ وہ تواتر کے درجے میں ہے(۳)۔ اس کی تفصیل ''خیار مجلس'' کی اصطلاح کے ذیل میں آئے گی۔

بحث کے مقامات:

۵-(افتراق) کی اصطلاح فقہاء کے نزدیک کتاب البیع کے ''خیار مجلس'' کی بحث میں آتی ہے، اور طلاق وتفریق کے ذریعہ زوجین کے درمیان تفریق میں اور لعان میں، اسی طرح مویشی جانوروں کی زکاۃ کی بحث میں یعنی جمع شدہ میں تفریق یا متفرق کے جمع کرنے کے عدم جواز کی بحث میں آتی ہے۔

انقضاض

دیکھئے: ''بکارت''۔

---

(۱) حدیث: ''البیعان بالخیار مالم یتفرقا'' کی روایت بخاری ومسلم نے حضرت حکیم بن حزام سے مرفوعا کی ہے (فتح الباری ۴/ ۳۰۹ طبع السلفیہ، صحیح مسلم ۳/ ۱۱۶۴ طبع عیسیٰ الحلبی)۔

(۲) نہایۃ المحتاج ۴/ ۳، المغنی مع الشرح الکبیر ۴/ ۷-۱۰۔

(۳) الزیلعی ۴/ ۳، الشرح الصغیر ۳/ ۱۳۴۔

افتیات

تعریف:

۱- افتیات کا معنی اپنی رائے کو ترجیح دینا ہے اور کسی چیز کے کرنے میں اس شخص کی اجازت کے بغیر سبقت کرنا ہے جس سے اجازت لینا واجب ہے یا جو شخص اس معاملہ میں حکم کرنے کا اس سے زیادہ حق رکھتا ہے، اور اس شخص کے حق پر زیادتی کرنا ہے جو اس سے بہتر ہو (۱)۔

فقہاء نے بھی اسے اسی معنی میں استعمال کیا ہے (۲)۔

متعلقہ الفاظ:

الف-تعدی:

۲-تعدی کے معنی: ظلم اور حد سے تجاوز کرنے کے ہیں، پس وہ افتیات سے عام ہے، اس لئے کہ تعدی کسی چیز پر اس زیادتی کرنے کو بھی شامل ہے جس کا حق اسے نہ ہو یا اسے حق ہو لیکن دوسرا اس کے مقابلے میں اس کا زیادہ حق دار ہو (۳)۔

ب-فضالہ:

۳-فضولی: وہ ہے جو کسی ایسے معاملہ میں تصرف کرے جس میں وہ نہ

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر، المغرب، المفردات للراغب مادہ (فوت)۔

(۲) النظم المستعذب بہامش المہذب ۲/ ۳۰۸، المہذب ۲/ ۱۹۳ طبع دار المعرفہ بیروت، الشرح الصغیر ۲/ ۳۶۸ طبع دار المعارف مصر۔

(۳) لسان العرب، المصباح المنیر۔

ولی ہو، نہ اصیل ہو، نہ وکیل (۱)، تو یہ شخص جس چیز کے بارے میں اقدام کرتا ہے اس میں اسے ولایت حاصل نہیں ہوتی ہے، لیکن مفتات صاحب حق ہوتا ہے، البتہ دوسرا اس کے مقابلہ میں اس کا زیادہ مستحق ہوتا ہے۔

اجمالی حکم:

۴-افتیات ناجائز ہے، اس لئے کہ وہ اس شخص کے حق پر زیادتی ہے جو اس کا زیادہ مستحق ہے، اور کبھی امام کے حق پر زیادتی ہوتی ہے اور کبھی غیر امام کے حق پر۔ پس اگر امام کے حق پر زیادتی ہو تو اس میں تعزیر ہے، اس لئے کہ وہ امام کے ساتھ بدسلوکی کرتا ہے، اور اس کی کچھ مثالیں درج ذیل ہیں:

الف-حدود قائم کرنے میں زیادتی:

۵-فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ جو حد قائم کرتا ہے وہ امام یا اس کا نائب ہے، خواہ حد اللہ تعالی کا حق ہو مثلاً حد زنا یا آدمی کا حق ہو جیسے حد قذف، اس لئے کہ اس میں اجتہاد کی ضرورت پڑتی ہے اور اس میں ظلم کا اندیشہ ہے، لہذا ضروری ہے کہ اسے امام کے سپرد کیا جائے اور اس لئے بھی کہ نبی علیہ السلام اپنی زندگی میں حد قائم فرماتے تھے، اسی طرح ان کے بعد ان کے خلفائے راشدین، اور حدود قائم کرنے میں امام کا نائب اس کے قائم مقام ہوتا ہے (۲)۔

لیکن اگر مستحق یا کوئی دوسرا زیادتی کرے اور امام کی اجازت کے بغیر حد قائم کر دے تو ائمہ کا اس پر اتفاق ہے کہ اگر مرتد کو کوئی امام کی

(۱) التعریفات للجرجانی۔

(۲) منتہی الارادات ۳/ ۳۳۶ طبع دار الفکر، المہذب ۲/ ۲۷۰، فتح القدیر ۵/ ۱۱۳ طبع المکتبۃ الاسلامیہ، منح الجلیل ۴/ ۵۰۰۔

اجازت کے بغیر قتل کردے تو اس قتل کا اعتبار کیا جائے گا اور قاتل پر کوئی ضمان نہ ہوگا، اس لئے کہ وہ غیر معصوم محل ہے اور جو شخص ایسا کرے اس پر تعزیر ہے، اس لئے کہ اس نے برا کیا اور امام کے حق پر زیادتی کی۔

اسی طرح ارتداد کے علاوہ دیگر معاملے میں بھی ہے، چنانچہ اس شخص پر ضمان نہیں ہے جو کسی ایسے شخص پر حد قائم کرے جس پر اسے حد قائم کرنے کا اختیار نہیں تھا کسی ایسے معاملے میں جس کی حد تلف کرنا ہے مثلاً زانی محصن کو قتل کرنا یا کسی ایسے چور کا ہاتھ کاٹنا جو قطع ید کا مستحق ہو، اس لئے کہ یہ وہ حدود ہیں جن کا قائم کرنا ضروری ہے، لیکن چونکہ وہ امام پر زیادتی کرنے والا ہے، اس لئے اس کی تعزیر کی جائے گی[(۱)]۔

بہر حال قذف میں کوڑا لگانے اور غیر شادی شدہ کے زنا کے سلسلہ میں اختلاف اور تفصیل ہے، دیکھئے: "حد"، "قذف" اور "زنا" کی اصطلاح۔

ب-قصاص لینے میں زیادتی کرنا:

٦ -اصل یہ ہے کہ قصاص لینا بادشاہ کی اجازت اور اس کی موجودگی کے بغیر جائز نہیں، اس لئے کہ یہ ایسا معاملہ ہے جس میں اجتہاد کی ضرورت پڑتی ہے اور اس میں ظلم حرام ہے اور غیظ وغضب کی تسکین کے قصد کے ساتھ ظلم کا اندیشہ ہے۔ اس کے باوجود جس شخص نے بادشاہ کی موجودگی اور اس کی اجازت کے بغیر قصاص سے متعلق اپنا حق وصول کرلیا تو قصاص برمحل واقع ہوا اور قصاص لینے والے کی تعزیر کی جائے گی، اس لئے کہ اس نے امام پر زیادتی کی اور یہ جمہور کے نزدیک ہے، اور حنفیہ کے نزدیک امام کی اجازت شرط نہیں ہے[(۲)]۔

اور جہاں تک امام کے علاوہ دوسرے پر زیادتی کرنے کی بات ہے تو اس میں حکم بیان کرنے کا مقصد اس عمل کی صحت یا اس کے فساد کو بیان کرنا ہے، اور اس کی بعض مثالیں درج ذیل ہیں:

نکاح کرانے میں زیادتی کرنا:

٧ -ولی اقرب جو عقد نکاح کی ولایت کا زیادہ مستحق ہے اس کے موجود رہتے ہوئے اگر ولی ابعد عورت کا نکاح کرادے تو اس سلسلہ میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک عورت کی قولی رضامندی سے عقد صحیح ہوجائے گا، صرف سکوت کافی نہیں اور مالکیہ ایک دوسری شرط کا اضافہ کرتے ہیں اور وہ یہ کہ ولی اقرب ایسا ولی نہ ہو جس کو ولایت اجبار حاصل ہے، لہذا اگر ولی اقرب ایسا ہے کہ اس کو ولایت اجبار حاصل ہے مثلاً باپ، تو عقد صحیح نہ ہوگا۔

اور شافعیہ اور حنابلہ فرماتے ہیں کہ اگر عورت کا نکاح ایسے شخص نے کرایا کہ دوسرا اس سے زیادہ مستحق تھا اور وہ موجود تھا اور اس نے عورت کو نکاح سے نہیں روکا تو نکاح صحیح نہ ہوگا[(۱)]۔

بحث کے مقامات:

٨ -زیادتی کے بارے میں بحث کے متعدد مقامات ہیں جو حدود میں آتے ہیں: مثلاً سرقہ، زنا، شرب خمر، قذف اور اتلاف میں آتے ہیں اور عقود میں آتے ہیں مثلاً نکاح اور بیع، جنہیں ان کے مقامات میں دیکھا جائے۔

---

(۱) منتہی الإرادات ٣/ ٣٣٧، المغنی ٨/ ١٢٨ طبع مکتبۃ الریاض، المواق بہامش الحطاب ٦/ ٢٣١، ٢٣٣، مغنی المحتاج ٤/ ١٥٧، قلیوبی ٤/ ١٢٣ طبع الحلبی، الاختیار ٤/ ١٣٦، البدائع ٧/ ٨٨۔

(۲) منتہی الإرادات ٣/ ٢٨٦، مغنی المحتاج ٤/ ٤٢، منح الجلیل ٤/ ٣٤٥، حاشیہ

= ابن عابدین ٥/ ٣٦٣۔

(۱) الدسوقی ٢/ ٢٢٧، الہدایہ ١/ ١٩٧، المغنی ٦/ ٤٧٣، حاشیۃ البجیری علی الخطیب ٣/ ٣٤٠ طبع الحلبی۔

إفراد

تعریف:

۱ - إفراد لغت میں أفرد کا مصدر ہے، اور فرد وہ ہے جو تنہا ہو، اور "أفردته" کا معنی ہے: میں نے اسے تنہا کردیا، اور "عددت الدراهم أفرادا" کا معنی ہے کہ میں نے دراہم کو ایک ایک کرکے شمار کیا، اور "أفردت الحج عن العمرة" کا معنی ہے: میں نے حج اور عمرہ دونوں کو الگ الگ ادا کیا(۱)۔

اور فقہاء نے متعدد مقامات پر اسے لغوی معنی میں استعمال کیا ہے جو آگے آئے گا۔

الف- بیع میں إفراد:

۲ - حطاب فرماتے ہیں کہ وہ گندم جو خوشے میں ہو، خوشہ کے بغیر تنہا اس گندم کی بیع کرنا جائز نہیں ہے(۲)۔

ب- وصیت میں إفراد:

۳ - فتح القدیر میں ہے کہ تنہا ماں کے لئے (حمل کو نظر انداز کرکے) وصیت کرنا جائز ہے، اسی طرح تنہا حمل کی وصیت کرنا جائز ہے(۳)۔

---

(۱) المصباح المنیر، لسان العرب: مادہ (فرد)۔

(۲) الحطاب علی خلیل ۴/ ۵۰۰ طبع النجاح لیبیا۔

(۳) فتح القدیر ۹/ ۳۶۳ طبع دار إحیاء التراث العربی بیروت۔

ج- کھانے میں إفراد:

۴ - ابن مفلح کی "الآداب الشرعیۃ" میں ہے کہ دو دو کھجور کو ایک ساتھ کھانا مکروہ ہے، اور اسی پر قیاس کرتے ہوئے ہر وہ چیز جس کے تنہا تنہا کھانے کی عادت جاری ہے (ان کو ملا کر ایک ساتھ کھانا مکروہ ہے) اور صحیحین میں حضرت ابن عمرؓ سے مروی ہے، وہ فرماتے ہیں: "نهى رسول الله ﷺ عن القران إلا أن يستأذن الرجل أخاه"(۱) (رسول اللہ ﷺ نے ایک ساتھ دو دو کھجوریں کھانے سے منع فرمایا، إلا یہ کہ آدمی اپنے بھائی سے اس کی اجازت لے لے)۔

د- حج میں إفراد:

۵ - وہ یہ ہے کہ تنہا حج کا احرام باندھے۔ اور یہاں پر بحث إفراد حج کے ساتھ خاص ہوگی اور جہاں تک دوسرے مسائل کا تعلق ہے تو انہیں ان کے مقامات میں دیکھا جائے۔

متعلقہ الفاظ:

٦ - یہ بات پہلے گذر چکی کہ إفراد یہ ہے کہ عمرہ کے بغیر تنہا حج کا احرام باندھے۔

اور قران یہ ہے کہ حج اور عمرہ دونوں کا ایک ساتھ احرام باندھے اور اپنے احرام میں ان دونوں کو جمع کرے یا عمرہ کا احرام باندھے پھر

---

(۱) الآداب الشرعیہ لابن مفلح ۳/ ۱۷۳-۱۷۴ طبع اول المنار، اور حدیث: "نهى رسول الله ﷺ عن القران ..." کی روایت بخاری و مسلم نے شعبہ کے طریق سے حضرت ابن عمرؓ سے ان الفاظ میں کی ہے: "أن رسول الله ﷺ نهى عن القران إلا أن يستأذن الرجل أخاه"۔ شعبہ نے کہا ہے کہ "استئذان" کا لفظ صرف حضرت ابن عمرؓ کی روایت میں ہے (فتح الباری ۹/ ۵۶۹-۵۷۰ طبع السلفیہ، صحیح مسلم ۳/ ۱۶۱۷ طبع عیسی الحلبی)۔

عمرہ کے لئے طواف کرنے سے قبل اس کے ساتھ حج کو داخل کرلے (یعنی حج کا احرام باندھ لے)۔

اور تمتع یہ ہے کہ میقات سے حج کے مہینوں میں صرف عمرہ کا احرام باندھے، پھر جب عمرہ سے فارغ ہوجائے تو اسی سال حج کا احرام باندھے[(۱)]۔ اور آگے وہ باتیں آرہی ہیں جن میں افراد، تمتع اور قران دونوں سے ممتاز ہوجائے گا۔

إفراد، قران اور تمتع میں سے کون کس سے افضل ہے:

۷ - فقہاء کا اس میں اختلاف ہے کہ إفراد، قران اور تمتع میں سے کون افضل ہے؟ اس سلسلہ میں فقہاء کے نقطہائے نظر درج ذیل ہیں:

الف - إفراد افضل ہے: یہ شافعیہ اور مالکیہ کا مسلک ہے، لیکن شافعیہ کے نزدیک اور ایک قول کی رو سے مالکیہ کے نزدیک اس کا افضل ہونا اس صورت میں ہے جب کہ حج کی ادائیگی کے بعد اسی سال عمرہ کرے۔ اسی بنا پر شافعیہ فرماتے ہیں کہ اگر اسی سال عمرہ نہیں کیا تو إفراد مکروہ ہوگا۔

جو حضرات افراد کو افضل کہتے ہیں انہوں نے اس صحیح روایت سے استدلال کیا ہے جو حضرت جابر، حضرت عائشہ اور حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہم سے مروی ہے: "أن النبي ﷺ أفرد الحج"[(۲)]

(۱) المغنی ۳/ ۲۷٦ طبع مکتبۃ الریاض، الدسوقی ۲/ ۲۸-۲۹، الہدایہ ۱/ ۱۵۴، ۱۵٦ طبع المکتبۃ الإسلامیہ، نہایۃ المحتاج ۳/ ۱۳ ۳ طبع المکتبۃ الإسلامیہ۔

(۲) حضرت جابرؓ کی حدیث کی روایت مسلم نے ابو الزبیر عن جابرؓ کی سند سے کی ہے کہ حضرت جابرؓ نے فرمایا: "أقبلنا مهلين مع رسول الله ﷺ بحج مفرد" (ہم لوگ رسول اللہ ﷺ کے ساتھ صرف حج کا احرام باندھ کر آئے) (صحیح مسلم ۲/ ۸۸۱) اور حضرت عائشہؓ کی حدیث کی روایت مسلم نے ان الفاظ میں کی ہے: "أن رسول الله ﷺ أفرد الحج" (رسول اللہ ﷺ نے صرف حج کا احرام باندھا) (صحیح مسلم ۲/ ۸۷۵ طبع عیسی الحلبی) اور حضرت

(نبی ﷺ نے حج میں افراد کیا)۔ پھر اس اجماع سے استدلال کیا ہے کہ اس میں کوئی کراہت نہیں ہے۔ اور یہ کہ مفرد نے میقات سے احرام کا نفع نہیں اٹھایا (اس لئے کہ احرام کے لئے دوبارہ (میقات کی طرف) لوٹنے کی ضرورت نہیں ہے) اور اس نے ممنوعات کے مباح ہونے کا فائدہ بھی نہیں اٹھایا[(۱)]۔

ب - دوسرا قول: قران افضل ہے: حنفیہ کے نزدیک ہے اور امام احمد کے ایک قول کی رو سے اگر وہ قربانی کا جانور ساتھ لے گیا ہے تو قران افضل ہے اور اگر ہدی ساتھ نہیں لے گیا ہے تو تمتع افضل ہے۔

اور حنفیہ نے قران کے افضل ہونے پر نبی ﷺ کے اس ارشاد سے استدلال کیا ہے: "يا آل محمد! أهلو بحجة وعمرة معاً"[(۲)] (اے آل محمد! حج اور عمرہ دونوں کا ایک ساتھ احرام باندھو)۔

= ابن عمرؓ کی حدیث کی روایت مسلم نے ان الفاظ میں کی ہے یحییٰ کی روایت میں یہ الفاظ ہیں: "أهللنا مع رسول الله بالحج مفرداً" (ہم نے رسول اللہ ﷺ کے ساتھ صرف حج کا احرام باندھا)، اور ابن عون کی روایت میں یہ الفاظ ہیں "أن رسول الله ﷺ أهل بالحج مفرداً" (رسول اللہ ﷺ نے صرف حج کا احرام باندھا) (صحیح مسلم ۲/ ۹۰۳-۹۰۵ عیسی الحلبی)۔

(۱) نہایۃ المحتاج ۳/ ۱۴ ۳، الدسوقی ۲/ ۲۸۔

(۲) حدیث: "يا آل محمد! أهلوا بحجة وعمرة معا..." کی روایت طحاوی نے حضرت ام سلمہؓ سے کی ہے، وہ فرماتی ہیں کہ میں نے رسول اللہ ﷺ کو یہ فرماتے ہوئے سنا: "أهلوا يا آل محمد، بعمرة في حجة" (اے آل محمد! حج میں عمرہ کا احرام باندھو) اور زیلعی نے اسے نصب الرایہ میں اس کے درجہ کو بیان کئے بغیر نقل کیا ہے لیکن انہوں نے دوسری احادیث ذکر کی ہیں جو اس معنی کی تائید کرتی ہیں، ان میں سے ایک وہ حدیث ہے جس کی روایت مسلم نے یحییٰ بن ابی اسحاق اور عبد العزیز بن صہیب اور حمید سے کی ہے کہ ان حضرات نے حضرت انسؓ کو کہتے ہوئے سنا کہ میں نے سنا کہ رسول اللہ ﷺ نے ان دونوں کے لئے ایک ساتھ احرام باندھا اور تلبیہ کہا: "لبيك عمرة وحجاً، لبيك عمرة وحجاً" (لبیک میں عمرہ اور حج کا ارادہ کرتا ہوں، لبیک میں عمرہ اور حج کا ارادہ کرتا ہوں) (شرح معانی الآثار ۲/ ۱۵۴ شائع کردہ مطبعۃ الأنوار، صحیح مسلم ۲/ ۹۱۵ طبع عیسی الحلبی، نصب الرایہ ۳/ ۹۹ طبع مطبعۃ دار المأمون)۔

اوردوسری وجہ یہ ہے کہ قران میں دوعبادتوں کوجمع کرنا ہے۔

اور حنفیہ کے نزدیک قران کے بعد تمتع افضل ہے، اس کے بعد إفراد ہے، اور یہ ظاہر روایت میں ہے، اس لئے کہ تمتع میں بھی دو عبادتوں کوجمع کرنا ہے، لہذا وہ قران کے مشابہ ہوگیا، پھر اس میں زیادہ عبادت ہے اور وہ خون بہانا ہے۔

اور امام ابوحنیفہ سے یہ مروی ہے کہ قران کے بعد إفراد افضل ہے، پھر تمتع، اس لئے کہ تمتع کرنے والے کا سفر اس کے عمرہ کے لئے ہوا ہے اور إفراد کرنے والے کا سفر اس کے حج کے لئے ہوا ہے (۱)، اور مالکیہ میں سے اشہب نے ان کی موافقت کی ہے۔

ج- تمتع افضل ہے: یہ حنابلہ کے نزدیک اور ایک قول کی رو سے شافعیہ اور مالکیہ کے نزدیک ہے، اور حنابلہ کے نزدیک تمتع کے بعد إفراد ہے، پھر قران۔

اور حنابلہ نے تمتع کے افضل ہونے پر اس روایت سے استدلال کیا ہے جو حضرت ابن عباس، جابر، ابوموسیٰ اور عائشہؓ سے مروی ہے کہ: ''أن النبي ﷺ: أمر أصحابه لما طافوا بالبيت أن يحلوا ويجعلوها عمرة'' (۲) (صحابہ نے جب بیت اللہ کا طواف کرلیا تو نبی ﷺ نے انہیں یہ حکم دیا کہ وہ حلال ہوجائیں اور اسے عمرہ

---

(۱) الہدایہ ۱/ ۱۵۳۔

(۲) حضرت ابن عباسؓ کی حدیث کی روایت بخاری نے ان الفاظ میں کی ہے: "قدم النبي ﷺ وأصحابه صبيحة رابعة مهلين بالحج، فأمرهم أن يجعلوها عمرة، فتعاظم ذلك عندهم فقالوا: يا رسول الله! أي الحل؟ قال: حل كله" (نبی ﷺ اور آپ کے صحابہ چار ذی الحجہ کی صبح کو حج کا احرام باندھے ہوئے آئے تو آپ ﷺ نے ان کو حکم دیا کہ اسے عمرہ بنالیں، یہ بات ان پر شاق گذری، چنانچہ انہوں نے عرض کیا: اے اللہ کے رسول! یہ حلال ہونا کیسا ہے؟ آپ ﷺ نے فرمایا: یہ پوری طرح حلال ہونا ہے) (فتح الباری ۳/ ۴۲۲ طبع السلفیہ) اور حضرت جابر بن عبداللہؓ کی روایت بخاری نے ان الفاظ میں کی ہے: ''أنه حج مع النبي ﷺ يوم ساق البدن معه بالحج مفرداً فقال لهم: أحلوا من إحرامكم بطواف البيت وبين الصفا والمروة وقصروا، ثم أقيموا حلالاً = حتى إذا كان يوم التروية فأهلوا بالحج واجعلوا التي قدمتم بها متعة فقالوا: كيف نجعلها متعة وقد سمينا الحج؟ فقال: افعلوا ما أمرتكم، فلولا أني سقت الهدي لفعلت مثل الذي أمرتكم، ولكن لا يحل مني حرام حتى يبلغ الهدي محله ففعلوا'' (انہوں نے (یعنی حضرت جابرؓ نے) آپ ﷺ کے ساتھ اس روز حج ادا کیا جب آپ ﷺ صرف حج کا احرام باندھ کر اپنے ساتھ قربانی کا جانور لائے تھے آپ ﷺ نے صحابہ کرام سے فرمایا: تم لوگ بیت اللہ کا طواف کرکے اور صفا ومروہ کے بیچ سعی کرکے حلال ہوجاؤ اور قصر کرالو پھر حلال ہونے کی حالت میں ٹھہرے رہو یہاں تک کہ جب یوم الترویہ آجائے تو حج کا احرام باندھو اور جس کے ساتھ تم آئے ہو (یعنی حج مفرد جس کا تم نے احرام باندھا ہے) اسے تمتع بنالو صحابہ نے عرض کیا: ہم اسے تمتع کیسے بنالیں جبکہ ہم نے تو اسے حج کا نام دیا ہے؟ آپ ﷺ نے فرمایا: وہی کرو جس کا میں نے تم کو حکم دیا ہے میں بھی اگر قربانی کا جانور اپنی ساتھ نہ لاتا تو وہی کرتا جس کا میں نے تم لوگوں کو حکم دیا لیکن مجھ پر حرام ہوئی چیز میرے لئے حلال نہیں ہوگی جب تک کہ قربانی کا جانور اپنے مقام کو نہ پہنچ جائے چنانچہ صحابہ نے ایسا ہی کیا) (فتح الباری ۳/ ۴۲۲ طبع السلفیہ)۔

اور حضرت ابن عمرؓ کی حدیث کی روایت بخاری نے ان الفاظ میں کی ہے: "لما قدم النبي ﷺ قال للناس: من كان منكم أهدى فإنه لا يحل لشيء حرم منه حتى يقضي حجه، ومن لم يكن منكم أهدى فليطف بالبيت وبالصفا والمروة وليقصر وليحلل ثم ليهل بالحج ..." (جب آپ ﷺ مکہ تشریف لائے تو آپ ﷺ نے لوگوں سے فرمایا: تم میں سے جو قربانی کا جانور ساتھ لایا ہے وہ کسی ایسی چیز کے لئے حلال نہ ہوگا جو اس کی طرف سے حرام ہے یہاں تک کہ وہ حج پورا کرلے، اور تم میں سے جو شخص قربانی کا جانور ساتھ نہیں لایا ہے تو وہ بیت اللہ کا طواف کرے صفا ومروہ کے درمیان سعی کرے قصر کرائے اور حلال ہوجائے پھر حج کا احرام باندھے) (فتح الباری ۳/ ۵۳۹ طبع السلفیہ)۔

اور حضرت عائشہؓ کی حدیث کی روایت بخاری نے ان الفاظ میں کی ہے: ''خرجنا مع النبي ﷺ ولا نرى إلا أنه الحج، فلما قدمنا تطوفنا بالبيت، فأمر النبي ﷺ من لم يكن ساق الهدي أن يحل، فحل من لم يكن ساق الهدي، ونساؤه لم يسقن فأحللن...'' (ہم نبی ﷺ کے ساتھ نکلے، ہمارا خیال ہے کہ یہ حج ہی تھا، جب ہم مکہ آئے تو ہم نے بیت اللہ کا طواف کیا، پھر آپ ﷺ نے قربانی کا جانور ساتھ نہ

بنادیں)۔ تو آپ ﷺ نے انہیں افراد اور قران سے تمتع کی طرف منتقل کیا اور آپ انہیں افضل ہی کی طرف منتقل کرتے، اور دوسری وجہ یہ ہے کہ تمتع کرنے والے کے لئے حج کے مہینوں میں حج اور عمرہ جمع ہو جاتے ہیں۔ عمرہ کے کمال اور اس کے افعال کے کمال کے ساتھ اور اس میں سہولت اور آسانی بھی ہے نیز ایک عبادت کا اضافہ بھی ہے، لہذا یہ افضل ہوگا[1]۔

۸ - اور رملی نے "نہایۃ المحتاج" میں ذکر کیا ہے کہ اس اختلاف کی بنیاد آپ ﷺ کے احرام کے سلسلہ میں راویوں کا اختلاف ہے، اس لئے کہ حضرات جابر، عائشہ اور ابن عباس رضی اللہ عنہم سے صحیح روایت ہے کہ آپ ﷺ نے حج افراد کیا ہے[2]، اور حضرت انس سے مروی ہے کہ آپ ﷺ نے قران کیا ہے[3]، اور حضرت ابن عمرؓ سے مروی ہے کہ آپ ﷺ نے تمتع کیا ہے[4]، پھر انہوں نے فرمایا کہ درست بات جس کا ہم اعتقاد رکھتے ہیں وہ یہ ہے کہ آپ ﷺ نے حج کا احرام باندھا، پھر اس پر عمرہ کو داخل کیا اور اس سال ضرورت کی وجہ سے خاص طور پر آپ ﷺ کے لئے اسے جائز قرار دیا گیا۔

اور اس طرح روایات کے درمیان جمع کرنا آسان ہو جاتا ہے۔ پس افراد کے راویوں کی بنیاد احرام کا اول حصہ ہے، اور قران کے راویوں کی بنیاد احرام کا آخری حصہ ہے اور جس نے تمتع کی روایت کی ہے، اس نے اس سے لغوی تمتع یعنی انتفاع مراد لیا ہے، اور آپ ﷺ نے ایک عمل پر اکتفاء کرتے ہوئے فائدہ اٹھایا ہے اور اس کی تائید اس سے ہوتی ہے کہ نبی ﷺ نے اس سال تنہا عمرہ نہیں کیا ہے، اور اگر آپ ﷺ کے حج کو افراد قرار دیا جائے تو آپ ﷺ اس سال عمرہ کرنے والے نہیں ہوں گے اور کوئی اس کا قائل نہیں ہے کہ تنہا حج قران سے افضل ہے۔ اس طرح آپ ﷺ حج کے سلسلہ میں روایات میں تطبیق ہو جاتی ہیں[1]۔

إفراد کے واجب ہونے کی حالت (مکی کے حق میں اس کا وجوب):

۹ - مکی اور جو لوگ مکی کے حکم میں ہیں، ان کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے کہ کیا ان کے لئے تمتع اور قران جائز ہے یا صرف افراد جائز ہے؟

جمہور کی رائے یہ ہے کہ آفاقی کی طرح اہل مکہ کے لئے بھی تمتع اور قران جائز ہے، نیز اس لئے کہ جس تمتع کا آیت میں ذکر ہے وہ تین عبادتوں میں سے ایک ہے، لہذا مکی کی طرف سے دوسری دونوں عبادتوں کی طرح یہ بھی صحیح ہوگا، اور اس لئے بھی کہ تمتع کی حقیقت یہ ہے کہ حج کے مہینوں میں عمرہ کرے، پھر اسی سال حج کرے اور یہ مکی کے بارے میں موجود ہے[2]۔

= لانے والے کو حلال ہونے کا حکم دیا، چنانچہ جو قربانی کا جانور ساتھ نہیں لایا تھا وہ حلال ہو گیا، اور آپ ﷺ کی ازواج قربانی کا جانور ساتھ نہیں لائی تھیں لہذا وہ حلال ہو گئیں) (فتح الباری ۳/ ۵۲۱ طبع السلفیہ)۔

(۱) المغنی ۳/ ۲۷۶۔

(۲) حضرت جابرؓ، عائشہؓ اور ابن عمرؓ کی حدیث کی تخریج (فقرہ نمبر: ۷) میں گذر چکی۔

(۳) حضرت انسؓ کی حدیث کی تخریج (فقرہ نمبر: ۷) میں گذر چکی۔

(۴) حضرت ابن عمرؓ کی حدیث کی روایت بخاری نے ان الفاظ میں کی ہے: "تمتع رسول الله ﷺ في حجة الوداع بالعمرة إلى الحج وأهدى فساق معه الهدي من ذي الحليفة" (رسول اللہ ﷺ نے حجۃ الوداع میں عمرہ کو حج سے ملا کر تمتع کیا اور آپ ﷺ کے پاس قربانی کا جانور تھا، چنانچہ آپ ﷺ اسے ذی الحلیفہ سے اپنے ساتھ لے گئے) (فتح الباری ۳/ ۵۳۹ طبع السلفیہ)۔

---

(۱) نہایۃ المحتاج ۳/ ۳۱۴۔

(۲) المغنی ۳/ ۴۷۴، الدسوقی ۲/ ۲۹، نہایۃ المحتاج ۳/ ۳۱۵، القلیوبی بہامش

اورحنفیہ کی رائے یہ ہے کہ اہل مکہ کے لئے تمتع اورقران نہیں ہے، بلکہ ان کے لئے صرف إفراد ہے، اس لئے کہ تمتع اورقران کی مشروعیت دواسفار میں سے ایک کو ساقط کر کے سہولت پیدا کرنے کے لئے ہےاور یہ آفاقی کے حق میں ہے[۱]۔

۱۰- فقہاء کا اختلاف مسجد حرام سے قریب رہنے والوں کے سلسلہ میں بھی ہے، چنانچہ شافعیہ اورحنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ مسجد حرام کے قریب رہنے والے اہل حرم ہیں اور وہ لوگ بھی جن کے درمیان اور مکہ کے درمیان قصر کی مسافت سے کم دوری ہے۔

پھر اگر وہ قصر کی مسافت پر ہوں تو وہ مسجد حرام کے حاضرین نہیں ہوں گے۔

حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ وہ میقات والے لوگ ہیں اور وہ لوگ جو مکہ اور میقات کے درمیان ہیں۔

مالکیہ کا مذہب یہ ہے کہ وہ اہل مکہ اور ذی طوی والے لوگ ہیں[۲]۔

اس سلسلہ میں بہت سے فروعی مسائل ہیں، دیکھئے: ''حج''، ''احرام''، ''میقات''، ''تمتع'' کی اصطلاحات۔

إفراد کی نیت:

۱۱- فقہاء کا اس سلسلہ میں اختلاف ہے کہ مفرد کا احرام کس طرح منعقد ہوتا ہے تو شافعیہ اورحنابلہ کے نزدیک اور مالکیہ کے راجح قول کی رو سے احرام محض نیت سے منعقد ہوجاتا ہے اور جس چیز کا وہ احرام باندھ رہا ہے اس کا تلفظ مستحب ہے، پس وہ کہے گا: "اللهم إني أريد الحج فيسّره لي وتقبّله مني" (اے اللہ میں حج کا ارادہ کرتا ہوں، پس تو اسے میرے لئے آسان کردے اور اسے میری طرف سے قبول فرما)۔

اورشافعیہ کے ایک قول کی رو سے نیت کو مطلق رکھنا بہتر ہے، اس لئے کہ بسا اوقات مرض وغیرہ کوئی عارض پیش آجائے تو وہ اسے اس عبادت کی طرف پھیرنے پر قادر نہ ہوسکے گا جس کے فوت ہونے کا اسے خطرہ نہیں ہے، پس اگر اس نے حج کے مہینوں میں مطلق احرام باندھا ہے تو وہ اسے نیت کے ذریعہ (نہ کہ تلفظ کے ذریعہ) دونوں عبادتوں میں سے جس کی طرف چاہے گا پھیردے گا یا اگر وقت میں ان دونوں کی (ادائیگی کی) گنجائش ہوتو بیک وقت دونوں کی طرف پھیردے گا۔

اورحنفیہ کے نزدیک نیت اورتلبیہ دونوں چیزوں کے بغیر احرام منعقد نہیں ہوگا اور جب تک تلبیہ نہ پڑھ لے، محض نیت سے احرام شروع کرنے والا نہ ہوگا، اس لئے کہ حج میں تلبیہ کی وہی حیثیت ہے جو نماز میں تکبیر تحریمہ کی ہے۔

اور مالکیہ کے نزدیک ایک قول کے مطابق نیت اورقول یا نیت وعمل سے احرام منعقد ہوجائے گا، مثلاً نیت کے ساتھ بلند آواز سے تلبیہ پڑھ لے یا نیت کے ساتھ حرم مکہ کے راستہ کی طرف متوجہ ہوجائے اور سلے ہوئے کپڑے اتاردے۔

لیکن اوپر جو بات ذکر کی گئی ہے وہ صرف إفراد کے ساتھ خاص نہیں ہے، بلکہ قران اورتمتع کا بھی یہی حکم ہے، اس لئے کہ ان تینوں عبادتوں میں سے کسی ایک کا احرام باندھنے کے وقت جمہور کی رائے کے مطابق نیت کا پایا جانا ضروری ہے، اورامام ابوحنیفہ کی رائے کے مطابق نیت اورتلبیہ کا پایا جانا ضروری ہے، دیکھئے: ''احرام''، ''قران''، ''تمتع'' کی اصطلاحات۔

= الطبری ۴/ ۵۲ ۴ طبع اول بولاق۔

(۱) سابقہ مراجع۔

(۲) سابقہ مراجع۔

إفراد میں تلبیہ:

۱۲ – حج میں تلبیہ کے سنت یا واجب ہونے میں اختلاف کے باوجود، اگر کوئی شخص ان تینوں عبادات میں سے کسی کا احرام باندھے تو تلبیہ کی ابتداء اور اس کی کیفیت میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔

رہا تلبیہ کو بند کرنا تو متمتع، مفرد اور قارن اس کو بند کرنے میں برابر ہیں۔

حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک رمی شروع کرتے وقت تلبیہ بند کردے گا، اور مالکیہ کے نزدیک تلبیہ اس وقت بند کرے گا جب وہ (عرفہ کے دن) زوال کے بعد عرفہ میں نماز پڑھنے کی جگہ پہنچے گا اور اگر وہ زوال سے قبل پہنچ جائے تو زوال تک تلبیہ کہے گا اور اگر عرفہ پہنچنے سے قبل سورج ڈھل گیا تو پہنچنے تک تلبیہ کہے گا[۱]۔

یہاں پر تلبیہ کے تعلق سے بہت سے فروعی مسائل ہیں، (دیکھئے: ''تلبیہ'' کی اصطلاح)۔

مفرد کن چیزوں میں متمتع اور قارن سے ممتاز ہوتا ہے:

الف: مفرد کے لئے طواف:

۱۳ – حج میں طواف کی تین قسمیں ہیں:

مکہ پہنچنے کے وقت طواف (طواف قدوم) قربانی کے دن (۱۰/ ذی الحجہ کو) جمرۂ عقبہ کی رمی کے بعد طواف افاضہ اور طواف وداع۔

ان تینوں میں فرض طواف افاضہ ہے جسے طواف زیارت یا طواف فرض یا طواف رکن بھی کہا جاتا ہے، اور اس کے علاوہ جو کچھ ہے وہ سنت یا واجب ہے اور دم کے ذریعہ اس کی تلافی ہوجاتی ہے، اس سلسلہ میں فقہاء کے درمیان کچھ اختلاف ہے، دیکھئے: ''طواف'' کی اصطلاح۔

(۱) الہدایہ ۱/ ۱۴۷، نہایۃ المحتاج ۳/ ۲۹۴، المغنی ۳/ ۴۳۰، الدسوقی ۲/ ۴۰۔

اور مفرد پر ان تینوں اقسام میں سے صرف طواف افاضہ فرض ہے، اس لئے کہ وہ رکن ہے، پس اس پر طواف قدوم واجب نہیں ہے، بلکہ اس سے بطور سنت اس کا مطالبہ کیا جائے گا[۱]۔

ب– مفرد پر دم کا واجب نہ ہونا:

۱۴ – مفرد پر تنہا حج کا احرام باندھنے کی وجہ سے ہدی واجب نہیں ہے، بخلاف قارن اور متمتع کے کہ ان دونوں پر ہدی واجب ہے، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ''فَمَنْ تَمَتَّعَ بِالْعُمْرَةِ إِلَى الْحَجِّ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ''[۲] (تو جو کوئی حج تک عمرہ سے فائدہ اٹھائے وہ جو قربانی میسر ہو پیش کرے)۔ اور قارن متمتع کی طرح ہے، اس لئے کہ اس نے دو عبادتوں کا احرام باندھا ہے، لیکن مفرد کے لئے مستحب ہے کہ وہ قربانی کرے اور یہ اس کی طرف سے نفلی ہوگی۔

پھر جمہور کے نزدیک شکار کا بدلہ اور جاندار کی ایذا رسانی کا فدیہ ادا کرنے میں مفرد، قارن اور متمتع سب برابر ہیں[۳]، دیکھئے: ''دم''، ''ہدی''، ''کفارہ''، ''قران''، ''تمتع'' کی اصطلاحات۔

(۱) الہدایہ ۱/ ۱۵۴، الدسوقی ۲/ ۲۸، نہایۃ المحتاج ۳/ ۳۱۳، المغنی ۳/ ۳۶۵۔

(۲) سورۂ بقرہ/ ۱۹۶۔

(۳) الدسوقی ۲/ ۲۹، نہایۃ المحتاج ۳/ ۳۱۵، المغنی ۳/ ۳۶۵، ۴۶۷، حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۲۰۵، المجموع ۷/ ۳۳۷۔

إفراز

تعریف:

۱- إفراز کا معنی لغت میں تنحیۃ ہے، یعنی ایک چیز کو دوسری چیز سے الگ اور ممتاز کرنا ہے [۱]، اور فقہاء بھی اس لفظ کو اسی معنی میں استعمال کرتے ہیں۔

متعلقہ الفاظ:

الف-عزل:

۲-عزل إفراز سے اس بات میں مختلف ہے کہ إفراز اصل کے کسی جزء کا ہوتا ہے یا ایسی چیز کا ہوتا ہے جو اس کے ساتھ شدت اختلاط میں جزء کی طرح ہو اور عزل کا معنی الگ کرنا ہے۔ اور علاحدہ کی گئی چیز کبھی اس چیز کا جزء ہوتی ہے جس سے اس کو الگ کیا گیا ہے اور کبھی جزء نہیں ہوتی بلکہ کبھی اس سے خارج ہوتی ہے، مثلاً بیوی سے عزل کرنا [۲]۔

ب-قسمۃ:

۳-تقسیم کبھی علاحدہ کر کے ہوتی ہے [۳] اور کبھی اس کا مقصد حصوں کو بیان کرنا ہوتا ہے، علاحدہ کرنا نہیں، جیسا کہ مہایاۃ یعنی منافع کی تقسیم میں ہوتا ہے۔

اجمالی حکم:

۴-إفراز کا تعلق اعیان سے ہوتا ہے، منافع سے نہیں۔ اسی بنا پر فقہاء نے جب تقسیم کے اقسام بیان کئے تو فرمایا کہ تقسیم یا تو اعیان کی ہوگی یا منافع کی اور منافع کی تقسیم کا نام انہوں نے ''مہایاۃ'' رکھا۔

اور اعیان کی تقسیم کے بارے میں انہوں نے فرمایا کہ یا تو وہ تقسیم افراز ہوگی یا تقسیم تعدیل ہوگی، اور فقہاء تقسیم افراز سے مراد وہ تقسیم لیتے ہیں جس میں قیمت لگانے اور لوٹانے کی ضرورت نہیں پڑتی ہے [۱]۔

اور تقسیم کی حقیقت کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے، بعض حضرات فرماتے ہیں کہ وہ بیع ہے اور بعض حضرات فرماتے ہیں کہ وہ علاحدہ کرنا ہے، اور دوسرے حضرات فرماتے ہیں کہ وہ بعض حصوں کا بعض سے علاحدہ کرنا اور ان کا تبادلہ کرنا ہے [۲]، جیسا کہ فقہاء نے اسے ''کتاب القسمہ'' کے شروع میں بیان فرمایا ہے اور جب تقسیم اپنی حقیقت کے لحاظ سے علاحدہ کرنے سے خالی نہیں ہوتی تو یہ علاحدہ کرنا ان لوگوں کے نزدیک حق شفعہ کو ساقط کردیتا ہے جو اس بات کے قائل ہیں کہ پڑوس کی وجہ سے حق شفعہ ثابت نہیں ہوتا ہے، جیسا کہ فقہاء نے اسے ''کتاب الشفعہ'' میں بیان کیا ہے۔

۵-إفراز ان عقود میں واجب ہے جن کے لازم ہونے یا مکمل ہونے کے لئے قبضہ شرط ہے اور وہ وقف، ہبہ، رہن اور قرض ہیں، جب کہ مشترک چیز میں ان کا وقوع ہو، اس سلسلہ میں اختلاف اور تفصیل ہے جو فقہی کتابوں کے متعلقہ ابواب میں ملے گی [۳]۔

---

(۱) المصباح المنیر، تاج العروس۔

(۲) لسان العرب: مادہ (فرز) اور مادہ (عزل)۔

(۳) المصباح المنیر: مادہ (قسم)۔

---

(۱) أسنی المطالب ۴؍ ۳۳۱۔

(۲) بدائع الصنائع ۹؍ ۴۱۱۲ طبع الامام، المغنی ۹؍ ۱۱۴، ۱۰۷۔

(۳) الہدایۃ بشرح فتح القدیر ۵؍ ۴۰ طبع بولاق ۱۳۱۶ھ، حاشیہ ابن عابدین

٦-اس عین کا لوٹانا واجب ہے جس پر دوسرے کا حق نکل آیا ہو، اور جو دوسری عین کے ساتھ مخلوط ہو، بشرطیکہ اس کا علاحدہ کرنا ممکن ہو اور اگر اس کا علاحدہ کرنا ممکن نہ ہو تو اس کے بدل کا لوٹانا واجب ہے، جیسا کہ اگر کسی نے کوئی چیز غصب کی اور اسے ایسی چیز کے ساتھ ملا دیا جس سے اسے علاحدہ کرنا ممکن ہو تو اسے علاحدہ کرنا اور جس سے غصب کیا ہے اسے لوٹانا واجب ہے[۱]۔ جیسا کہ فقہاء نے اسے "کتاب الاستحقاق" اور "کتاب الغصب" میں تفصیل سے بیان کیا ہے۔

٧-وہ تبرعات جن کا مقصد اللہ تعالیٰ سے ثواب حاصل کرنا ہے اور جن میں تملیک اللہ تعالیٰ کے لئے ہوتی ہے، مثلاً زکاۃ، تو ان میں علاحدہ کرنا قبضہ کے قائم مقام ہوجاتا ہے[۲]، پس اگر اس پر زکاۃ واجب ہوئی اور اس نے مقدار واجب زکاۃ کو علاحدہ کردیا اور زکاۃ کی وہ علاحدہ کی ہوئی مقدار اس کی کسی کوتاہی کے بغیر ہلاک ہوگئی تو اس پر نئے سرے سے اس کا نکالنا لازم نہ ہوگا[۳]۔ اس سلسلہ میں کچھ اختلاف اور تفصیل ہے جو "باب الزکاۃ" میں مذکور ہے۔

= ٣/٦١، ٣٦١، ٤/٣، ١٧٣ طبع اول بولاق، تکملہ حاشیہ ابن عابدین ٨/ ٦٢، ٦٤، بدائع الصنائع ٣/ ١٤٣ طبع اول الجمالیہ، کفایۃ الطالب ٢/ ٢٠٣ طبع مصطفی البابی الحلبی، حاشیۃ الدسوقی ٣/ ١٠١ طبع مصطفی محمد ١٣٧٣ھ روضۃ الطالبین ٥/ ٣٣٢ طبع المکتب الاسلامی، الأم ٣/ ٢٤٧ طبع بولاق ١٣٢٦ھ مغنی المحتاج ٢/ ١٢٨، ٤٠١ طبع مصطفی البابی الحلبی ١٩٥٨ء، کشاف القناع ٣/ ٢٥٣، ٢٥٧، ٣/ ٢٧٤ طبع مطبعۃ انصار السنۃ المحمدیہ ١٣٦٦ھ المغنی ٥/ ٥٨٦، ٦٣٧ طبع سوم المنار۔

(١) المغنی ٥/ ٢٦٥۔

(٢) مصنف عبدالرزاق ٤/ ٣٣، ١٤٣، آثار ابی یوسف رص ٩٢، آثار محمد بن الحسن رص ٥٨، مصنف ابن ابی شیبہ ١/ ٢٧٣، اختلاف ابی حنیفہ وابن ابی لیلی رص ٥٠، المحلی ٩/ ١٢٦، المغنی ٥/ ٥٩٣۔

(٣) مواہب الجلیل ٢/ ٣٦٣ طبع النجاح لیبیا۔

إفساد

تعریف:

١-إفساد لغت میں اصلاح کی ضد ہے، اور وہ کسی چیز کو فاسد کرنا اور اس چیز کو جس حال پر ہونا چاہئے اس سے نکال دینا ہے۔

اور شریعت کی اصطلاح میں کسی چیز کو فاسد بنانا ہے، خواہ وہ پہلے صحیح ہو، پھر بعد میں اس پر فساد طاری ہوجائے (جیسا کہ حج صحیح ہو، پھر اس پر کوئی ایسی چیز طاری ہو جو اسے فاسد کردے) یا عقد کے ساتھ ہی فساد پایا جائے مثلاً قبضہ کرنے سے قبل غلہ کی بیع۔

اور حنفیہ نے افساد اور ابطال کے درمیان فرق کیا ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ وہ فاسد اور باطل کے درمیان فرق کرتے ہیں، چنانچہ وہ فرماتے ہیں کہ فاسد وہ ہے جو اپنی اصل کے لحاظ سے مشروع ہو، اپنے وصف کے لحاظ سے مشروع نہ ہو، اور باطل وہ ہے جو اصل اور وصف دونوں اعتبار سے غیر مشروع ہو[۱]لیکن حنفیہ کے علاوہ دیگر فقہاء کے نزدیک افساد اور ابطال کا ایک ہی معنی ہے، اور حنفیہ نے عبادات میں ان کی موافقت کی ہے، اور بعض مذاہب نے بعض ابواب مثلاً حج اور خلع میں باطل اور فاسد کے درمیان فرق کیا ہے۔

(١) لسان العرب: مادہ (فسد)، مفردات الراغب الاصفہانی، الکلیات لابی البقاء، اسی مادہ میں، حاشیہ ابن عابدین ٤/ ٩٩-١٠٠، القواعد للزرکشی ٣/ ٧ طبع الاوقاف کویت۔

متعلقہ الفاظ:

الف- اتلاف:

۲- اتلاف کا معنی لغت میں ہلاک کرنا ہے۔ کہا جاتا ہے: "أتلف الشيء" جب کوئی کسی چیز کو ہلاک اور فنا کردے۔ شریعت (کی اصطلاح) میں بھی وہ اسی معنی میں آتا ہے۔ کاسانی لکھتے ہیں: کسی شی کا تلف کرنا اسے اس حالت سے نکال دینا ہے جس میں عادتاً اس سے منفعت مطلوب حاصل کی جاسکے (۱)۔

لہذا افساد اتلاف سے عام ہے، چنانچہ حسی امور میں یہ دونوں جمع ہوجاتے ہیں اور قولی تصرفات میں صرف افساد پایا جاتا ہے۔

ب- الغاء:

۳- الغاء کا ایک معنی حکم پر عمل کو باطل کرنا اور اسے ساقط کرنا ہے، اور حضرت ابن عباسؓ نے مکرہ کی طلاق کو لغو قرار دیا، یعنی اسے باطل اور ساقط کیا، اور علمائے اصول الغاء کو علت کی تقسیم کی بحث میں حکم میں وصف کے اثر نہ کرنے کے معنی میں استعمال کرتے ہیں، اور "مناسب ملغی" کا ان کے یہاں یہی مفہوم ہے، اسی طرح وہ الغاء کو اہلیت نہ رکھنے والے آدمی کے تصرف کے اثر کو ختم کرنے کے معنی میں استعمال کرتے ہیں (۲)۔

ج- توقف:

۴- عقد موقوف، نافذ کی ضد ہے اور یہ وہ عقد ہے جس کا نفاذ اس کے مالک کی اجازت پر موقوف ہو، مثلاً فضولی کی بیع کہ وہ اس معنی کے اعتبار سے فی الجملہ جائز ہوتی ہے بخلاف فاسد کے کہ وہ ناجائز ہوتی ہے (۱)۔

شرعی حکم:

۵- یہ بات شرعاً ثابت شدہ ہے کہ عبادت فراغت کے بعد صحیح ہوتی ہے، اب اس کو فاسد نہیں کیا جاسکتا، اس لئے کہ واقع ہونے والی چیز کو ختم کرنا محال ہے إلا یہ کہ ایسے اسباب پائے جائیں جن کے مفسد ہونے پر شرعی دلیل موجود ہو، مثلاً مرتد ہونا کہ ارتداد اعمال صالحہ اور عبادتوں کو فاسد کردیتا ہے، جیسا کہ اسلام قبول کرنا پہلے کی معصیتوں کو اور ہجرت سابقہ گناہوں کو ختم کردیتی ہے۔ اسی طرح توبہ اور حج مقبول سابقہ گناہوں کو ختم کردیتے ہیں، جہاں تک عبادت شروع کرنے کے بعد اور اس سے فارغ ہونے سے قبل کا تعلق ہے تو فرض عبادت میں مشغول ہوجانے کے بعد بغیر کسی شرعی عذر کے اس کا فاسد کرنا حرام ہے، اور حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک نفل کا بھی یہی حکم ہے، اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "وَلاَ تُبْطِلُوْا أَعْمَالَكُمْ" (۲) (اور اپنے اعمال کو برباد مت کرو)۔

اسی بنا پر اس کا اعادہ واجب ہے، لیکن شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک نفل شروع کرنے کے بعد اس کا فاسد کرنا مکروہ ہے، اور اگر نفل مطلق کو فاسد کردے تو اس کا اعادہ واجب نہیں ہے، سوائے حج اور عمرہ کے کہ شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک بھی ان دونوں کا فاسد کرنا حرام ہے، اور امام احمد سے ایک دوسری روایت یہ ہے کہ یہ دونوں بھی تمام نفلی عبادتوں کی طرح ہیں۔

لیکن وہ تصرفات جو لازم ہیں ان کو نفاذ کے بعد فاسد نہیں کیا جاسکتا، البتہ عاقدین کی رضامندی سے فسخ کرنا جائز ہے جیسا کہ

---

(۱) القاموس المحیط: مادہ (تلف)، البدائع ۷/ ۱۶۴ طبع اول۔

(۲) المصباح المنیر: مادہ (لغو)، کشاف اصطلاحات الفنون ۳/ ۱۲۶۳، ۵/ ۳۱۱۔

(۱) المصباح المنیر: مادہ (وقف)، بدائع الصنائع ۵/ ۳۰۵ طبع دار الکتاب العربی۔

(۲) سورۂ محمد/ ۳۳۔

اقالہ میں ہوتا ہے، اور وہ عقود جو فریقین کی طرف سے لازم نہیں ہیں ان کو دونوں میں سے ہر ایک جب چاہے فاسد کرسکتا ہے، لیکن وہ تصرفات جو کسی ایک فریق کی طرف سے لازم ہوں تو جس فریق کے حق میں وہ لازم ہوں اس کی طرف سے اس کو فاسد کرنا جائز نہیں، اور دوسرے کے لئے جائز ہے[1]۔ اور اس سلسلہ میں تفصیل ہے جس کے لئے ان عقود وتصرفات کی طرف رجوع کیا جائے۔

عبادات پر فاسد کرنے کا اثر:

٦- جو شخص کسی فرض عین یا فرض کفایہ عبادت کو شروع کرے مثلاً نماز اور روزہ تو جائز طریقے پر اس کے تمام ارکان وشرائط کے ساتھ اس کو ادا کرنا واجب ہے، تاکہ ذمہ بری ہوجائے، پس اگر وہ اسے فاسد کردے تو وقت کے اندر اس کا ادا کرنا اس پر واجب ہے اور وقت گذرنے کے بعد اس پر اس کو مکمل ادا کرنا ضروری ہے، جیسا کہ اگر کسی مسافر نے کسی مقیم کے پیچھے نماز پڑھی پھر اس نے اپنی نماز فاسد کردی تو اس پر اس کی مکمل قضا (یعنی چار رکعت والی نماز میں چار رکعت) واجب ہے، اس لئے کہ فساد کے بعد ذمہ بری نہ ہوگا، اس میں کسی کا اختلاف نہیں ہے، جیسا کہ فاسد نماز کو فی الجملہ مکمل کرنا واجب نہیں ہے، اس لئے کہ فاسد عبادات صحیح عبادتوں کے ساتھ لاحق نہیں ہوسکتیں، سوائے حج وعمرہ کے کہ وہ ان دونوں کے فاسد ہوجانے کی صورت میں بھی ان کو مکمل کرے گا اور اس پر قضا واجب ہوگی، اور یہ دوسری تمام عبادتوں کے خلاف ہیں، اس لئے کہ فاسد عبادت کا حکم ختم ہوجاتا ہے اور اس کی کوئی ذمہ داری باقی نہیں رہتی ہے[2]۔

اور جس نفلی عبادت کو شروع کیا اس کا پورا کرنا واجب ہے اور اگر اسے فاسد کردے تو اس کی قضا واجب ہے، اور یہ حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک ہے۔

اور شافعیہ اور حنابلہ فرماتے ہیں کہ اس نفل کا پورا کرنا مستحب ہے جسے شروع کیا ہے، اسی طرح ان نوافل کی قضا مستحب ہے جنہیں شروع کرنے کے بعد فاسد کردیا ہو، اور یہ حج وعمرہ کے علاوہ دیگر نوافل میں ہے، اس لئے کہ حج وعمرہ کے شروع کرنے کے بعد ان کا مکمل کرنا واجب ہے۔

اور اگر اس کی طرف سے ان دونوں کو فاسد کرنے والا کوئی عمل پایا گیا تو اس صورت میں اس پر ان دونوں کی قضا واجب ہے، ساتھ ہی وہ جزاء بھی جو اس کے ذمہ میں لازم ہے[1]، جیسا کہ پہلے گذرا، اس کی تفصیل ''احرام'' اور ''حج'' میں دیکھی جائے۔

روزے کو فاسد کرنا:

٧- علماء کا اس پر اتفاق ہے کہ جس نے دن میں قصداً جماع کیا یا منی خارج کی یا قصداً کھایا پیا جب کہ اسے روزہ یاد تھا تو اس نے اپنے روزے کو فاسد کردیا، اس لئے کہ اللہ تعالی کا فرمان ہے: "فَالْآنَ بَاشِرُوهُنَّ وَابْتَغُوا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ، وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ"[2] (پس اب تم ان کے ساتھ مباشرت کرو اور اللہ نے تمہارے لئے جولکھ دیا ہے اسے تلاش کرو اور کھاؤ اور پیو یہاں تک کہ

---

(١) الفروق للقرافی ٤/ ٢٧- ٢٨، تہذیب الفروق ٤/ ٣٣، الاشباہ والنظائر لابن نجیم رص ٨٧ طبع العامریہ، الاشباہ والنظائر للسیوطی رص ٣٨٠، حاشیہ ابن عابدین ١/ ٦٢٤، ٣/ ٢٩٩، الانصاف ١٠/ ٣٣٨ طبع أنصار السنہ۔

(٢) الحطاب ٢/ ٩٠ طبع النجاح، المجموع ٦/ ٣٩٣ طبع المنیریہ، المنثور فی القواعد

= ٣/ ١٨- ١٩- ٢٠، حاشیہ ابن عابدین ٢/ ١٠٦۔

(١) البدائع ١/ ٢٨٧، حاشیہ ابن عابدین ١/ ٦٣٤، الشرح الصغیر ١/ ٤٠٨، منتہی الإرادات ١/ ٢٦١، المہذب ١/ ١٩٥۔

(٢) سورۂ بقرہ/ ١٨٧۔

صبح کی سفید دھاری سیاہ دھاری سے تمہارے لئے واضح ہوجائے)۔

اور روزے کو فاسد کرنے والی دوسری چیزوں کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے، ان میں سے ایک یہ ہے کہ کھانا اور پانی کے داخل ہونے والے راستے کے علاوہ کسی اور راستے اور ذریعہ سے پیٹ تک پہنچ جائے، مثلاً حقنہ کے ذریعہ اور ان میں سے ایک یہ ہے کہ اعضاء کے باطن تک پہونچ جائے، مگر پیٹ تک نہ پہونچے مثلاً یہ کہ دماغ تک پہنچے اور معدے تک نہ پہنچے، اور اس سلسلہ میں علماء کے اختلاف کا سبب یہ ہے کہ غذا کے طور پر استعمال کی جانے والی چیز کو غذا کے طور پر استعمال نہ کی جانے والی چیز پر قیاس کیا گیا ہے، تو جن حضرات نے سمجھا کہ روزے کا مقصد کوئی معقول معنی ہے تو انہوں نے غذا کے طور پر استعمال کی جانے والی چیز کو غذا کے طور پر استعمال نہ کی جانے والی چیز کے ساتھ لاحق نہیں کیا، اور جن لوگوں نے یہ دیکھا کہ یہ عبادت غیر معقول (یعنی عقل کے ذریعہ سمجھ میں آنے والی نہیں ہے) اور اس کا مقصد محض ان چیزوں سے باز رہنا ہے جو پیٹ میں پہنچنے والی ہیں تو انہوں نے غذا کے طور پر استعمال کی جانے والی چیز اور دوسری چیز کو برابر قرار دیا، دیکھئے: ''احتقان'' اور ''صوم'' کی اصطلاح۔

۸ - اور فقہاء کا پچھنا لگانے اور قے میں اختلاف ہے، پچھنا لگانے کے بارے میں امام احمد، داؤد، اوزاعی اور اسحاق بن راہویہ کی رائے یہ ہے کہ وہ روزہ کو فاسد کردیتا ہے، اور مالکیہ اور شافعیہ کے یہاں مکروہ ہے، اور حنفیہ کا قول یہ ہے کہ یہ روزہ کو فاسد نہیں کرتا ہے۔

اور اس اختلاف کا سبب یہ ہے کہ اس سلسلہ میں منقول آثار میں تعارض ہے، اور قے کے بارے میں جمہور کا مذہب یہ ہے کہ جسے قے ہوجائے اس کا روزہ نہیں ٹوٹے گا، اور جس نے قصداً قے کرنے کی کوشش کی اور اسے قے ہوگئی تو یہ اس کے روزے کو فاسد کردے گی[1]۔ اور اس مسئلہ میں تفصیل اور اختلاف ہے جس کے لئے (صوم) اور (قے) کی اصطلاح کی طرف رجوع کیا جائے۔

عبادت کو فاسد کرنے کی نیت:

۹ - فاسد کرنے کی نیت کا اثر علماء کے نزدیک صحیح اور باطل ہونے کے لحاظ سے عبادات، اعمال اور حالات کے اختلاف سے الگ الگ ہوتا ہے۔

پس اگر ایمان کو فاسد کرنے یا اسے ختم کرنے کی نیت کرے تو فوراً مرتد ہوجائے گا، العیاذ باللہ! اور اگر نماز سے فارغ ہونے کے بعد اسے فاسد کرنے کی نیت کرے تو نماز باطل نہ ہوگی، اسی طرح تمام عبادات اور اگر نماز کے درمیان اسے ختم کرنے کی نیت کرے تو بغیر کسی اختلاف کے نماز باطل ہوجائے گی، اس لئے کہ نماز ایمان کے مشابہ ہے اور اگر کوئی مسافر اقامت کے ذریعہ سفر ختم کرنے کی نیت کرے تو وہ مقیم ہوجائے گا، اور اگر روزے کے دن میں کھانے یا جماع کرنے کے ذریعہ روزے کو ختم کرنے کی نیت کی تو جب تک وہ کھا نہ لے اور جماع نہ کرلے اس کا روزہ فاسد نہ ہوگا۔

اور اگر حج یا عمرہ کو ختم کرنے کی نیت کی تو یہ دونوں باطل نہ ہوں گے اس میں کسی کا اختلاف نہیں ہے، اس لئے کہ حج یا عمرہ کرنے والا ان دونوں کو فاسد کردینے سے بھی ان سے نہیں نکلتا ہے، لہذا فاسد یا باطل کرنے کی نیت سے بدرجۂ اولی نہیں نکلے گا۔ اس کی تفصیل کے لئے ''نیت'' کی اصطلاح اور ان عبادات کے محل کی طرف رجوع کیا جائے[2]۔

---

(۱) الوجیز ۱/ ۱۰۰، الاختیار ۱/ ۱۳۱، الکافی ۱/ ۳۴۱، جواہر الإکلیل ۱/ ۱۵۲، کشاف القناع ۲/ ۳۱۷ طبع النصر الحدیثہ، منتہی الإرادات ۱/ ۴۳۱، المہذب ۱/ ۱۹۵۔

(۲) الاشباہ والنظائر لابن نجیم رص ۴۰ طبع الحسینیہ، الاشباہ والنظائر للسیوطی رص ۳۴، الفروق للقرافی ۱/ ۲۰۳ طبع المعرفۃ، تہذیب الفروق بہامشہ ۱/ ۲۰۱۔

عقد کے فاسد کرنے میں فاسد شرائط کا اثر:

۱۰- فاسد شرائط کے ذریعہ عقد کو فاسد کرنے کا مدار اس کے سبب پر ہے، یعنی دھوکہ یا سود یا ملک میں نقص یا کسی امر ممنوع کی شرط لگانا یا کسی ایسی چیز کی شرط لگانا جو عقد کے تقاضے کے خلاف ہو اور اس میں عاقدین میں سے کسی ایک کی منفعت ہو۔

اور ان شرائط کے ساتھ عقود کے متصل ہونے کی صورت میں ان کی دو قسمیں ہیں:

اول: وہ عقود جو ان شرائط کے ملنے سے فاسد ہو جاتے ہیں۔

دوم: وہ عقود جو صحیح رہتے ہیں اور شرط ساقط ہو جاتی ہے، اس پر چاروں مذاہب کا اتفاق ہے، البتہ شرائط سے پیدا ہونے والے اثر کے سلسلہ میں مذاہب کا اختلاف ہے۔

پس حنفیہ کے نزدیک ہر وہ تصرف جس میں ایک مال کا دوسرے مال سے تبادلہ مقصود نہ ہو وہ فاسد شرائط کی وجہ سے فاسد نہیں ہوتا ہے، اور اس کے علاوہ دیگر تصرفات پر فساد طاری ہوتا ہے، جو تصرف فاسد شرائط سے فاسد ہو جاتا ہے اس کی مثال بیع، تقسیم اور اجارہ ہے اور جو فاسد نہیں ہوتا اس کی مثال نکاح قرض، ہبہ، وقف اور وصیت ہے۔

اسی طرح شافعیہ کے نزدیک عقد فی الجملہ شرط سے فاسد ہو جاتا ہے، اور مالکیہ کے نزدیک کسی ممنوع چیز کی شرط لگانا یا ایسے امر کی شرط لگانا جو غرر فاحش (کھلے ہوئے دھوکہ) کا سبب ہو عقد کو فاسد کردے گا، پس امر ممنوع جیسے اگر کوئی شخص کوئی گھر خریدے اور شرط لگادے کہ اس کو فساد کے لئے جمع ہونے کی جگہ بنائے گا تو یہ شرط حرام اور بیع فاسد ہوگی اور غرر فاحش کی مثال یہ ہے کہ اگر کوئی شخص کوئی گھر فروخت کرے اور یہ شرط لگادے کہ اس گھر کی قیمت اتنی ہوگی کہ اس کی زندگی بھر کے نفقہ کے لئے کافی ہو جائے، کیونکہ یہ معلوم نہیں کہ اس کی زندگی بھر کا نفقہ کتنا ہوگا اور نہ یہ معلوم ہے کہ کب تک زندہ رہے گا۔

اور حنابلہ نے اس کی مخالفت کی ہے اور فرمایا کہ یہ حرام شرطیں یا وہ شرطیں جو غرر فاحش کا سبب ہوں ان سے عقد فاسد نہیں ہوگا، بلکہ وہ شرطیں لغو ہو جائیں گی اور عقد صحیح ہوگا، لیکن وہ شرطیں جو عقد کو فاسد کردیتی ہیں وہ ایک عقد میں دوسرے عقد کی شرط لگانا ہے، یا ایک بیع میں دو شرطیں لگانا ہے یا کوئی ایسی شرط لگانا ہے جو عقد کے مقصد کے خلاف ہو، مثلاً اگر عاقدین میں کوئی ایک دوسرے پر بیع کی شرط کی حیثیت سے دوسرے عقد کی شرط لگائے، مثلاً وہ یوں کہے کہ میں نے اس گھر کو تیرے ہاتھ اس شرط پر بیچا کہ تم میرے ہاتھ اس گھوڑے کو فروخت کردو، تو یہ ایک عقد میں دوسرے عقد کی شرط لگانا ہے، اور مثلاً اگر فروخت کنندہ خریدار پر یہ شرط لگائے کہ وہ مبیع کو فروخت نہ کرے، اسی طرح اگر یہ شرط لگائے کہ فروخت کی گئی باندی حاملہ نہ ہو یا کسی متعین وقت میں وہ بچہ جنے تو یہ ایسی شرط ہے جو عقد کے مقصد کے خلاف ہے[۱]۔

نکاح کو فاسد کرنا:

۱۱- نکاح صحیح طور پر پائے جانے کے بعد فاسد ہو جائے، تو اگر فساد دخول کے بعد ہو تو مہر کے بارے میں عورت کا حق بالاتفاق ساقط نہ ہوگا، اور اگر دخول سے قبل ہو تو نصف مہر کے بارے میں عورت کا حق ساقط نہ ہوگا جب کہ یہ فاسد کرنا شوہر کی طرف سے ہو مثلاً اس کا مرتد ہونا[۲]۔

لیکن اگر إفساد نکاح عورت کی طرف سے ہو تو نہ اس کو مہر ملے گا،

---

(۱) بدائع الصنائع ۵/ ۱۶۸-۱۶۹، ۱۷۲، ۱۷۳ طبع دار الکتاب، حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۱۰۷ طبع بولاق بدایۃ المجتہد ۲/ ۱۷۴، الدسوقی ۳/ ۵۷-۵۸، ۶۵، مغنی المحتاج ۲/ ۳۳-۳۴، ۱۱۵، ۲۱۲، ۳۶۹-۳۷۰ کشاف القناع ۳/ ۱۵۵، ۱۵۷۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۱۱/ ۳، منہاج الطالبین بہامش قلیوبی وعمیرہ ۳/ ۲۸۶، المغنی ۶/ ۹، ۶۳، ۵۲ ۷۔

نہ نفقہ، اس لئے کہ جس نکاح سے اس کا مہر واجب ہوتا ہے اس کو اس نے خود فاسد کردیا ہے، اس کی تفصیل کے لئے ''نکاح'' اور ''رضاع'' کی اصطلاح دیکھی جائے۔

زوجین کے درمیان وراثت کے جاری ہونے میں إفساد کا اثر:

۱۲ - اگر طلاق کے بغیر نکاح کو فاسد کرنے کی وجہ سے زوجین کے درمیان تفریق ہوتو ان میں سے ایک کی موت کے وقت دوسرا اس کا وارث نہ ہوگا، لیکن اگر طلاق کی وجہ سے فرقت واقع ہوتو بعض حالات میں اس میں وراثت جاری ہوگی، مثلاً اگر کسی شخص نے مرض الموت میں بیوی کو وارث بنانے سے فرار اختیار کرتے ہوئے طلاق دی [1] (تو اگر مطلقہ کی عدت میں اس کی موت واقع ہوئی تو وہ وارث ہوگی)۔

شوہر کے خلاف بیوی کو بگاڑنا:

۱۳ - شوہر کے خلاف بیوی کو بگاڑنا حرام ہے، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ کا فرمان ہے: "من خبّب زوجة امرئ أو مملوكه فليس منا" [2] (جس شخص نے کسی آدمی کی بیوی یا اس کے غلام کو بگاڑا وہ ہم میں سے نہیں ہے)۔

تو جس شخص نے کسی آدمی کی بیوی کو بگاڑا یعنی اسے طلاق طلب کرنے پر ابھارا یا اس کا سبب بنا تو وہ کبیرہ گناہوں کے دروازوں میں سے ایک بڑے دروازے پر پہنچ گیا، اور فقہاء نے صراحت کی ہے کہ اس پر تنگی کی جائے گی اور زجر وتوبیخ کی جائے گی یہاں تک کہ مالکیہ نے فرمایا کہ جس عورت کو کسی نے بگاڑا اور بہکایا ہے، بگاڑنے والے کے مقصد کے خلاف اس کے ساتھ معاملہ کرتے ہوئے وہ عورت اس پر ہمیشہ کے لئے حرام ہوگی تاکہ لوگ اسے بیویوں کے بگاڑنے کا ذریعہ نہ بنالیں [1]، دیکھئے: ''تخبیب'' کی اصطلاح۔

مسلمانوں کے درمیان فساد پیدا کرنا:

۱۴ - مسلمانوں کو لڑانا اور ان کے آپس کے تعلقات کو بگاڑنا حرام ہے، اس کی دو وجہیں ہیں:

اول: مسلمانوں کے اتحاد کو برقرار رکھنا۔

دوم: ان کے احترام کی رعایت کرنا، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللّٰهِ جَمِيعًا وَلاَ تَفَرَّقُوا" [2] (اور مضبوط پکڑے رہو اللہ تعالیٰ کی رسّی کو اس طور پر کہ باہم سب متفق بھی رہو اور باہم نااتفاقی مت کرو)۔ اور اس لئے کہ حضرت ابن عمرؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے ایک دن کعبہ کو دیکھا اور فرمایا: "ما أعظمك وأعظم حرمتك، والمؤمن أعظم حرمة عند الله منك" [3] (تو کیا ہی عظمت والا ہے اور تیری حرمت کتنی بڑی ہے، لیکن مومن اللہ کے نزدیک تجھ سے زیادہ حرمت والا ہے)۔

اسی بنا پر آپس کے تعلقات کی اصلاح افضل ترین عبادت ہے اور آپس کے تعلقات کو بگاڑنا سب سے بڑا کبیرہ گناہ ہے، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے: "ألا أخبركم بأفضل من درجة الصيام والصلاة والصدقة؟ قالوا: بلى، قال: إصلاح

---

(۱) القوانین الفقہیہ رص ۱۴۰، الاختیار ۳/ ۱۰۴، المغنی ۶/ ۳۵۳، حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۵۰۴، قلیوبی وعمیرہ ۳/ ۹، ۷، ۸۴، ۲۸۵۔

(۲) حدیث: "من خبّب..." کی روایت ابوداؤد نے کی ہے اور اس سے سکوت اختیار کیا ہے اور منذری نے نسائی کی طرف بھی اس کی نسبت کی ہے (عون المعبود ۴/ ۵۰۸ طبع الہند)۔

(۱) فتح العلی المالک ۱/ ۳۳۹، عون المعبود فی شرح سنن ابی داؤد ۶/ ۱۲۳۔

(۲) سورۂ آل عمران/ ۱۰۳۔

(۳) حضرت ابن عمرؓ کا یہ اثر کہ ''انہوں نے ایک دن کعبہ کی طرف دیکھا'' اس کی روایت ترمذی نے کی ہے اور فرمایا کہ یہ حدیث حسن غریب ہے (تحفۃ الاحوذی ۶/ ۱۸۱ شائع کردہ السلفیہ)۔

ذات بین، فإن فساد ذات البین هي الحالقة"[۱] (کیا میں تمہیں ایسی چیز نہ بتادوں جو درجہ کے لحاظ سے روزہ، نماز اور صدقہ سے افضل ہے؟ صحابہ نے فرمایا: ضرور۔ آپ ﷺ نے فرمایا: آپس کے تعلقات کو درست کرنا، اس لئے کہ آپس کے تعلقات کا بگاڑنا (دین کو) مونڈنے والی چیز ہے)۔

اسی بنا پر رسول اللہ ﷺ نے مسلمانوں کی پوشیدہ باتوں کی تلاش سے منع فرمایا ہے اور غیبت، چغلی، بدگمانی اور ایک دوسرے سے بغض وحسد رکھنے سے اور ہر ایسے عمل سے منع فرمایا جو مسلمانوں کے درمیان اختلاف اور لڑائی کا سبب بنے، چنانچہ آپ ﷺ نے فرمایا: "لا تباغضوا ولا تحاسدوا ولا تدابروا، وکونوا عباد اللّٰہ اخوانا، ولا یحل لمسلم أن یھجر أخاہ فوق ثلاثۃ أیام"[۲] (نہ ایک دوسرے سے بغض رکھو، نہ حسد کرو، نہ ایک دوسرے سے قطع تعلق کرو اور اللہ کے بندو! بھائی بھائی بن کر رہو اور کسی مسلمان کے لئے جائز نہیں کہ وہ اپنے بھائی سے تین دنوں سے زیادہ قطع تعلق کرے)۔

جہاں تک ڈاکہ زنی، لوٹ مار، آبروریزی اور قتل وغارت کے ذریعہ زمین میں فساد برپا کرنے کا تعلق ہے تو وہ حرام ہے اور اس کی سزا کی صراحت اللہ تعالیٰ کے اس قول میں ہے: "إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِيْنَ يُحَارِبُوْنَ اللّٰهَ وَرَسُوْلَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُّقَتَّلُوْا أَوْ يُصَلَّبُوْا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيْهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلَافٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ"[۱] (جو لوگ اللہ تعالیٰ سے اور اس کے رسول سے لڑتے ہیں اور ملک میں فساد پھیلاتے پھرتے ہیں ان کو یہی سزا ہے کہ قتل کئے جائیں یا سولی دئے جائیں یا ان کے ہاتھ اور پاؤں مخالف جانب سے کاٹ دئے جائیں یا زمین پر سے نکال دئے جائیں)، اور اس کی تفصیل "حرابہ" کی اصطلاح میں ہے۔

اسی طرح شارع نے فساد کرانے کی تمام اقسام سے منع فرمایا ہے، مثلاً معصیتوں کا ارتکاب، فواحش کی اشاعت اور ہر ایسا عمل جس میں مسلمانوں کا ضرر ہو، اللہ تعالیٰ نے فرمایا: "الَّذِيْنَ يَنْقُضُوْنَ عَهْدَ اللّٰهِ مِنْ بَعْدِ مِيْثَاقِهِ وَيَقْطَعُوْنَ مَا أَمَرَ اللّٰهُ بِهِ أَنْ يُّوْصَلَ وَيُفْسِدُوْنَ فِي الْأَرْضِ أُولٰئِكَ هُمُ الْخَاسِرُوْنَ"[۲] (جو کہ توڑتے رہتے ہیں اس معاہدہ کو جو اللہ تعالیٰ سے کرچکے تھے اس کے استحکام کے بعد اور قطع کرتے رہتے ہیں ان تعلقات کو کہ حکم دیا ہے اللہ تعالیٰ نے ان کو وابستہ رکھنے کا اور فساد کرتے ہیں زمین میں، پس یہ لوگ ہیں پورے خسارہ میں پڑنے والے)۔

---

(۱) حدیث: "ألا أخبرکم ..." کی روایت ترمذی اور ابوداؤد نے کی ہے اور ابن حبان نے اسے صحیح قرار دیا ہے اور ترمذی نے کہا: یہ حدیث صحیح ہے (سنن الترمذی ۴ر ۶۶۳ - ۶۶۴ طبع استنبول، سنن ابی داؤد ۵ / ۲۱۸ طبع استنبول، موارد الظمآن رص ۴۸۶، شرح السنہ للبغوی ۱۳ / ۱۱۶ شائع کردہ المکتب الاسلامی۔

(۲) حدیث: "لا تباغضوا ولا تحاسدوا..." کی روایت بخاری اور مسلم نے حضرت انس بن مالکؓ سے مرفوعا کی ہے (فتح الباری ۱۰ / ۴۸۱ طبع السلفیہ، صحیح مسلم ۴ر ۱۹۸۳ طبع عیسیٰ الحلبی)۔

(۱) سورۂ مائدہ / ۳۳۔

(۲) سورۂ بقرہ / ۲۷۔

إفشاء السرّ

تعریف:

۱-لغت میں افشاء کا معنی اظہار ہے۔ "أفشا السرّ" اس وقت کہا جاتا ہے جب کہ کوئی شخص راز کو ظاہر کردے۔

اور سرّ (راز) وہ ہے جسے چھپایا جائے اور إسرار (چھپانا) اعلان کے خلاف ہے[۱]۔

اور اصطلاحی معنی لغوی معنی ہی کی طرح ہے۔

متعلقہ الفاظ:

الف- إشاعت:

۲-إشاعة الخبر کا معنی خبر کو ظاہر کرنا اور اسے پھیلانا ہے اور شیوع کا معنی ظاہر ہونا ہے[۲]۔

ب- کتمان:

۳-کتمان کے معنی چھپانے کے ہیں، کہا جاتا ہے: "کتمت زید الحدیث" یعنی میں نے زید سے بات چھپائی، لہذا وہ افشاء کی ضد ہے[۳]۔

(۱) المصباح، لسان العرب، تاج العروس: مادہ (فشو)۔
(۲) المصباح، لسان العرب۔
(۳) المصباح، لسان العرب۔

ج- تجسس:

۴-اس کا معنی خبروں کی تفتیش کرنا ہے اور اسی سے جاسوس ہے، اس لئے کہ وہ خبروں کو تلاش کرتا ہے اور پوشیدہ امور کی تحقیق کرتا ہے اور اس کا استعمال عام طور پر شر میں ہوتا ہے[۱]، پس تجسس راز کے حاصل کرنے کی کوشش کرنا ہے۔

د- تحسّس:

۵-یہ دوسرے کی بات کی طرف کان لگانا ہے اور یہ ممنوع ہے، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے: "ولا تجسّسوا ولا تحسّسوا ولا تحاسدوا ولا تباغضوا ولا تدابروا، وکونوا عباد اللہ إخوانا"[۲] (نہ لوگوں کے عیوب تلاش کرو، نہ ان کی بات کی طرف کان لگاؤ، نہ ایک دوسرے سے حسد کرو، نہ ایک دوسرے سے بغض رکھو، نہ ایک دوسرے سے قطع تعلق کرو، اور اللہ کے بندو! بھائی بھائی بن کر رہو)۔ اور تحسّس اگر لوگوں کی بری خبروں کی تشہیر کے لئے ہو تو وہ راز فاش کرنے کی طرح حرام ہے اور تحسّس کبھی خیر کی اشاعت کے لئے ہوتا ہے جیسا کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "یا بَنِيَّ اذْهَبُوْا فَتَحَسَّسُوْا مِنْ یُوْسُفَ وَأَخِیْهِ"[۳] (اے میرے بیٹو! جاؤ اور یوسف اور ان کے بھائی کو تلاش کرو)۔

(۱) المصباح، لسان العرب۔
(۲) حدیث: "ولا تجسّسوا ولا تحسّسوا ولا تحاسدوا..." کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۰/ ۴۸۱ طبع السلفیہ) اور مسلم (۴/ ۱۹۸۵ طبع الحلبی) نے کی ہے۔
(۳) المصباح، لسان العرب، تاج العروس، تفسیر ابن کثیر ۴/ ۳۲۱، اور آیت سورۂ یوسف کی ہے/ ۸۷۔

اس کا شرعی حکم:

راز کے اقسام:

راز کی تین قسمیں ہیں:

الف- وہ راز جس کے چھپانے کا شریعت نے حکم دیا ہے۔

ب- وہ راز جسے صاحب راز چھپانے کا مطالبہ کرے۔

ج- وہ راز جو چھپائے جانے کے لائق ہو اور ایک ساتھ رہنے یا ہم پیشہ ہونے کی وجہ سے اس کی اطلاع ہو جائے۔

پہلی قسم: وہ راز جس کے چھپانے کا شریعت نے حکم دیا ہے:

۲- بعض امور وہ ہیں کہ کسی دینی یا دنیوی مصلحت کی وجہ سے شریعت اس کے اظہار کو ممنوع قرار دیتی ہے، اس لئے کہ اس کو ظاہر کرنے میں ضرر ہے تو جس راز کو ظاہر کرنا ناجائز ہے ان میں سے وہ باتیں ہیں جو جماع کے وقت زوجین کے درمیان واقع ہوتی ہیں، پس جماع کے وقت مرد اور اس کی بیوی کے درمیان جو کچھ ہوتا ہے یا جماع سے متعلق جو باتیں ہیں ان کا ظاہر کرنا حرام اور ممنوع ہے، اس لئے کہ نبی علیہ السلام کا فرمان ہے: "إن من شرّ الناس عند الله منزلة يوم القيامة الرجل يفضي إلى امرأته وتفضي إليه، ثم ينشر سرّها"[1] (بیشک قیامت کے دن اللہ کے نزدیک مرتبے کے لحاظ سے سب سے برا وہ آدمی ہے جو اپنی بیوی سے خلوت میں ملے اور بیوی اس سے ملے، پھر وہ اپنی بیوی کے راز کو ظاہر کردے)۔

اور راز کو ظاہر کرنے سے مراد ان امور کا ذکر کرنا ہے جو میاں بیوی کے درمیان جماع کے وقت پیش آتے ہیں اور اس کی تفصیلات کو بیان کرنا اور عورت کی طرف سے جو قول وعمل سرزد ہو اس کو ذکر کرنا ہے۔

(۱) حدیث: "إن من شرّ الناس عند الله ..." کی روایت مسلم (۲/ ۱۰۶۰ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

اور محض جماع کا ذکر تو اگر بلا ضرورت ہو تو مکروہ ہے، اس لئے کہ وہ شرافت کے منافی ہے، چنانچہ نبی علیہ السلام نے ارشاد فرمایا: "من کان يؤمن بالله واليوم الآخر فليقل خيراً أو ليصمت"[1] (جو شخص اللہ پر اور قیامت کے دن پر ایمان رکھتا ہو اسے چاہئے کہ اچھی بات کہے یا خاموش رہے)۔

اور اگر اس کے ذکر کرنے کی ضرورت پیش آئے اور اس پر کوئی فائدہ مرتب ہو تو وہ مباح ہے، جیسا کہ اگر بیوی اپنے شوہر کے خلاف یہ دعوی کرے کہ وہ عنین ہے یا اس سے اعراض کئے ہوئے ہے یا وہ اس کے خلاف جماع سے عاجزی کا دعوی کرے تو جو کچھ اس نے دعوی کیا ہے اگر وہ صحیح نہ ہو تو پھر اسے ذکر کرنے میں کوئی کراہت نہیں ہے، چنانچہ نبی علیہ السلام نے ارشاد فرمایا: "إني لأفعل ذلك، أنا وهذه ثم نغتسل"[2] (یعنی میں اور یہ دونوں ازدواجی تعلق قائم کرتے ہیں پھر ہم دونوں غسل کرتے ہیں)۔

اور حضرت ابو طلحہؓ سے آپ علیہ السلام نے فرمایا: "أعرستم الليلة"[3] (کیا تم لوگوں نے رات کو ہم بستری کی ہے)۔

اور اسی طرح جماع کی حالت میں مردوں کی طرف سے جو کچھ پیش آتا ہے اس کو ظاہر کرنا عورت کے لئے بھی جائز نہیں ہے[4]۔

اور راز فاش کرنا ممنوع ہے، اس لئے کہ اس میں ایذاء رسانی ہے

(۱) حدیث: "من کان يؤمن بالله واليوم الآخر ..." کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۰/ ۴۴۵ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/ ۶۸ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) حدیث: "إني لأفعل ذلك ..." کی روایت مسلم (۱/ ۲۷۲ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۳) حدیث: "أعرستم الليلة؟ ..." کی روایت بخاری (فتح الباری ۹/ ۵۸۷ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/ ۱۶۹۰ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۴) سبل السلام ۳/ ۱۴۰-۱۴۱۔

اور راز رکھنے والے پڑوسیوں اور دوستوں وغیرہ کے حق کا لحاظ نہ کرنا ہے، چنانچہ نبی ﷺ نے ارشاد فرمایا: "إذا حدث الرجل الحديث ثم التفت فهي أمانة"[1] (جب آدمی کوئی بات کہے پھر چلا جائے تو وہ بات امانت ہے)۔

اور آپ ﷺ نے فرمایا: "الحديث بينكم أمانة"[۲] (تمہارا آپس میں بات چیت کرنا امانت ہے)۔

اور حسن نے فرمایا: "إن من الخيانة أن تحدث بسرّ أخيك"[۳] (بیشک یہ بھی خیانت ہے کہ تم اپنے بھائی کے راز کو بیان کردو)۔

دوسری قسم: وہ راز جسے صاحب راز چھپانے کا مطالبہ کرے:

۷- دوسرا شخص تم سے جس بات کو چھپانے کا مطالبہ کرے اور اس پر تمہیں امین بنائے تو اس کا دوسروں کے سامنے پھیلانا اور افشاء کرنا ناجائز ہے یہاں تک کہ اس آدمی سے بھی جو صاحب راز کا سب سے خاص دوست ہو، بیان کرنا جائز نہیں ہے۔ پس راز میں سے کسی بات کا انکشاف نہ کرے خواہ جس نے راز کی بات کہی ہے اور جس سے کہی ہے ان دونوں کے درمیان قطع تعلق اور اختلاف ہوجائے (پھر بھی اظہار نہ کرے)، اس لئے کہ یہ طبیعت کے کمینہ پن اور خبث باطن کی علامت ہے[1]۔

(۱) حدیث: "إذا حدث الرجل الحديث ..." کی روایت ابوداؤد (۴/ ۱۸۹ طبع عزت عبید دعاس) نے کی ہے اور منذری نے اس کو حسن قرار دیا ہے جیسا کہ فیض القدیر (۱/ ۳۲۹ طبع المکتبہ التجاریہ) میں ہے۔

(۲) حدیث: "الحديث بينكم أمانة ..." کی روایت ابن ابی الدنیا نے کتاب الصمت میں کی ہے جیسا کہ اتحاف السادہ (۷/ ۵۰۵ طبع المیمنیہ) میں ہے اور اس کی اسناد ضعیف ہے اس لئے کہ وہ مرسل ہے۔

(۳) حسن کا قول: "إن من الخيانة ..." کی روایت ابن ابی الدنیا نے کی ہے جیسا کہ الاتحاف اور الإحیاء (۳/ ۱۳۲) میں ہے۔

اور یہ اس صورت میں ہے جب کہ تم چھپانے کا وعدہ اور التزام کرلو لیکن اگر اس کا التزام نہ کرو تو چھپانا واجب نہیں ہے، اور یہ بات حضرت ابن مسعودؓ کی بیوی زینب کی حدیث سے معلوم ہوتی ہے، حدیث کے الفاظ یہ ہیں: "عن زينب امرأة عبدالله قالت: كنت في المسجد، فرأيت النبي ﷺ فقال: تصدّقن ولو من حليكنّ وكانت زينب تنفق على عبدالله وأيتام في حجرها، فقالت لعبد الله: سل رسول الله ﷺ: أيجزي عني أن أنفق عليک وعلى أيتامي في حجري من الصدقة؟ فقال: سلي أنت رسول الله ﷺ فانطلقت إلى النبي ﷺ فوجدت امرأة من الأنصار على الباب، حاجتها مثل حاجتي، فمرّ علينا بلال فقلنا: سل النبي ﷺ، أيجزي عني أن أنفق على زوجي وأيتام لي في حجري وقلنا: لا تخبر بنا، فدخل فسأله، فقال: من هما؟ قال: زينب، قال: أيّ الزيانب؟ قال: امرأة عبدالله، قال: نعم، ولها أجران: أجر القرابة وأجر الصدقة"[۲] (حضرت عبد اللہ کی بیوی زینب سے روایت ہے وہ فرماتی ہیں کہ میں مسجد میں تھی، میں نے نبی ﷺ کو دیکھا تو آپ ﷺ نے فرمایا کہ تم عورتیں صدقہ کرو، خواہ اپنے زیورات ہی سے کیوں نہ ہو اور زینب (اپنے شوہر) عبد اللہ پر اور اپنی پرورش میں موجود یتیم بچوں پر خرچ کرتی تھیں، چنانچہ انہوں نے عبد اللہ سے کہا کہ رسول اللہ ﷺ سے دریافت کرو کہ کیا میرے لئے جائز ہوگا کہ میں تم پر اور اپنے ان یتیم

(۱) الإحیاء ۳/ ۱۳۲، سبل السلام ۴/ ۱۹۲ - ۱۹۳۔

(۲) حدیث: "لها أجران أجر القرابة وأجر الصدقة ..." کی روایت بخاری (فتح الباری ۳/ ۳۲۸ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/ ۶۹۵ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

بچوں پر جو میری پرورش میں ہیں صدقہ کا مال خرچ کروں؟ تو حضرت عبداللہ نے فرمایا کہ تم ہی رسول اللہ علیہ السلام سے دریافت کرلو، میں رسول اللہ علیہ السلام کے پاس چلی تو میں نے انصار کی ایک خاتون کو دروازہ پر پایا، جس کی ضرورت میری ہی جیسی تھی، پس حضرت بلال ہمارے سامنے سے گذرے تو ہم نے کہا کہ نبی علیہ السلام سے پوچھو کہ کیا میری طرف سے یہ کافی ہوگا کہ میں اپنے شوہر پر اور اپنے ان یتیم بچوں پر خرچ کروں جو میری پرورش میں ہیں؟ اور ہم نے (ان سے) کہا کہ ہمارے بارے میں (رسول اللہ علیہ السلام) کو نہ بتانا۔ پس حضرت بلال اندر داخل ہوئے اور رسول اللہ علیہ السلام سے پوچھا تو آپ نے دریافت فرمایا کہ وہ دونوں کون ہیں؟ انہوں نے کہا کہ زینب، آپ علیہ السلام نے پوچھا کون سی زینب؟ انہوں نے کہا عبداللہ کی بیوی تو آپ علیہ السلام نے فرمایا کہ ہاں! اور اس کے لئے دو اجر ہیں: ایک رشتہ داری کا اور دوسرے صدقہ کا)۔

قرطبی فرماتے ہیں: (جیسا کہ حافظ ابن حجر نے فتح الباری میں نقل کیا ہے) کہ حضرت بلال کا دونوں عورتوں کا نام بتلا دینا جب کہ ان دونوں نے ان سے پوشیدہ رکھنے کو کہا تھا یہ راز کو فاش کرنا اور امانت کو ظاہر کرنا نہیں ہے، اس کی دو وجہیں ہیں:

اول: یہ کہ ان دونوں خواتین نے حضرت بلالؓ پر اسے لازم نہیں کیا تھا اور انہوں نے سمجھا کہ ان دونوں عورتوں کے خیال میں ان دونوں کو پوشیدہ رکھنے کی کوئی خاص ضرورت نہیں ہے۔

دوم: یہ کہ انہوں نے اس کی اطلاع نبی علیہ السلام کے سوال کے جواب میں دی، اس لئے کہ آپ علیہ السلام کو جواب دینا اس حکم پر عمل کرنے سے زیادہ ضروری تھا جو ان دونوں عورتوں نے انہیں اپنا نام چھپانے کے سلسلہ میں دیا تھا۔

اور یہ سب اس مفروضے پر مبنی ہے کہ حضرت بلال نے ان دونوں کے لئے اس کا التزام کرلیا تھا اور یہ بھی احتمال ہے کہ صرف ان دونوں نے ان سے یہ درخواست کی ہو (یعنی حضرت بلال نے ان دونوں کے لئے چھپانے کا التزام نہ کیا ہو) اور ہر سائل کی حاجت پوری کرنا ضروری نہیں ہے[1]۔

اور غیبت کبھی افشائے راز پر مشتمل ہوتی ہے، اس صورت میں جب کہ وہ ناپسندیدہ بات جس کے ساتھ دوسرے کا ذکر اس کے غائبانہ میں کررہا ہے، وہ مخفی امور میں سے ہو، یا ان چیزوں میں سے ہو کہ اس کا مالک اسے چھپانے کا مطالبہ کررہا ہے، اور شریعت نے غیبت سے اللہ تعالیٰ کے اس قول میں منع کیا ہے: "وَلاَ يَغْتَبْ بَعْضُكُمْ بَعْضًا أَ يُحِبُّ أَحَدُكُمْ أَنْ يَّأْكُلَ لَحْمَ أَخِيْهِ مَيْتًا فَكَرِهْتُمُوْهُ"[2] (اور کوئی کسی کی غیبت بھی نہ کیا کرے کیا تم میں سے کوئی اس بات کو پسند کرتا ہے کہ اپنے مرے ہوئے بھائی کا گوشت کھالے؟ اس کو تم ناگوار سمجھتے ہو)۔

اور اس حدیث میں بھی منع کیا گیا ہے، جسے حضرت ابوہریرہؓ نے رسول اللہ علیہ السلام سے روایت کیا ہے: "أ تدرون ما الغيبة؟ قالوا: الله ورسوله أعلم، قال: ذكرك أخاك بما يكره، قال: أ فرأيت إن كان في أخي ما أقول، قال: إن كان فيه ما تقول فقد اغتبته، وإن لم يكن فقد بهته"[3] (کیا تم جانتے ہو کہ غیبت کیا چیز ہے؟ صحابہ نے فرمایا اللہ اور اس کے رسول زیادہ جاننے والے ہیں، آپ علیہ السلام نے فرمایا: تمہارا اپنے بھائی کا ایسی چیز کے ساتھ ذکر کرنا جسے وہ ناپسند کرتا ہو، صحابی نے فرمایا، آپ علیہ السلام کا کیا خیال ہے اگر میرے بھائی میں وہ بات

(۱) فتح الباری ۳/ ۳۲۸، ۳۳۰۔

(۲) سورۂ حجرات/ ۱۲۔

(۳) حدیث: "أتدرون ما الغيبة؟ ..." کی روایت مسلم (۴/ ۲۰۰۱ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

موجود ہو جو میں کہہ رہا ہوں؟ آپ ﷺ نے فرمایا: اگر اس میں وہ بات موجود ہو جو تم کہہ رہے ہو تو تم نے اس کی غیبت کی اور اگر اس میں وہ بات نہ ہو تو تم نے اس پر بہتان لگایا)، اور اس کی تفصیل ''غیبت'' کی اصطلاح میں ہے۔

تیسری قسم:

۸-وہ راز جس سے اس کا ساتھی پیشے کے تقاضے کی بنیاد پر مطلع ہو جائے جیسے کہ ڈاکٹر، مفتی اور راز دار وغیرہ۔

۹-اور ان چیزوں میں سے جو کبھی کبھی حرام افشائے راز میں شامل ہو جاتی ہیں، نمیمہ (چغل خوری) ہے اور اس کا لغوی معنیٰ فساد کرانے کے ارادے سے خبر کو پہنچانا ہے اور علماء کی اصطلاح میں بھی اس کے یہی معنیٰ ہیں اور اس کا اکثر اطلاق اس شخص پر ہوتا ہے جو دوسرے کی بات کو اس آدمی کے سامنے نقل کرتا ہے جس کے بارے میں بات کہی گئی ہے جب کہ وہ کوئی راز ہو جسے اس نے چھپانے کو کہا ہو اور وہ اسے اس کے سامنے نقل کردے، مثلاً یوں کہے کہ فلاں شخص تمہارے بارے میں ایسا ایسا کہتا ہے۔

اور چغل خوری حرام اور ممنوع ہے، اس لئے کہ نبی ﷺ کا ارشاد ہے: ''لایدخل الجنة قتات''[1] (چغل خور جنت میں داخل نہیں ہوگا)۔

اور حرمت کی دوسری وجہ یہ ہے کہ اس میں لوگوں کے درمیان فساد کرانا ہے اور چغل خوری کبھی واجب ہو جاتی ہے، مثلاً جب کوئی انسان کسی شخص کو یہ بات کرتے ہوئے سنے کہ وہ ظلم و زیادتی کے طور پر کسی انسان کو ایذاء پہنچانا چاہتا ہے تو جس شخص نے سنا ہے اس پر

(۱) حدیث: ''لا یدخل الجنة قتات ...'' کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۰/ ۴۷۲ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/ ۱۰۱ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

واجب ہے کہ وہ اس شخص کو باخبر کردے جسے ایذاء پہنچانے کا ارادہ کیا گیا ہے، پس اگر اس کے لئے ممکن ہو کہ اس شخص کا نام لئے بغیر اسے ڈرا دے جس سے اس نے سنا ہے تو اس صورت میں صرف ڈرانے پر اکتفاء کرے گا ورنہ اس کا نام لے کر ذکر کرے گا[1]، اس کی تفصیل ''نمیمہ'' کی اصطلاح میں آئے گی۔

وہ امور جن میں چھپانا اور ظاہر کرنا دونوں جائز ہیں لیکن چھپانا افضل ہے:

۱۰-فقہائے مذاہب نے صراحت کی ہے کہ حدود میں شہادت دینا اور چھپانا دونوں جائز ہیں، لیکن حقوق اللہ میں چھپانا افضل ہے، اور ان سب کا استدلال نبی ﷺ کے اس قول سے ہے: ''من ستر مسلماً ستره الله یوم القیامة''[2] (جو شخص کسی مسلمان کی پردہ پوشی کرے گا تو اللہ تعالیٰ قیامت کے دن اس کی پردہ پوشی کرے گا)۔

اور نبی علیہ الصلاۃ والسلام کے اس قول سے ہے: ''لو سترته بثوبک کان خیراً لک''[3] (اگر تم اس پر اپنے کپڑے سے

(۱) سبل السلام ۴/ ۱۹۸-۱۹۹، الإحیاء ۳/ ۱۵۶۔

(۲) حدیث: ''من ستر مسلماً ...'' کی روایت مسلم (صحیح مسلم ۴/ ۱۹۹۶ طبع عیسیٰ الحلبی) نے حضرت ابن عمرؓ سے مرفوعاً کی ہے۔

(۳) حدیث: ''لو سترته بثوبک ...'' کی روایت ابو داؤد نے حضرت نعیمؓ سے ان الفاظ میں کی ہے: ''أن ماعزا أتی النبي ﷺ فأقر عنده أربع مرات فأمر برجمه وقال لهزال: لو سترته بثوبک کان خیراً لک'' (حضرت ماعزؓ نبی کریم ﷺ کے پاس آئے اور چار مرتبہ اقرار کیا تو آپ ﷺ نے انہیں رجم کا حکم دیا، اور ہزال سے فرمایا: اگر تم نے اسے اپنے کپڑے سے چھپا لیا ہوتا تو یہ تمہارے لئے بہتر ہوتا)، زیلعی کہتے ہیں کہ ابن حبان نے نعیم کا ذکر ثقہ راویوں میں کیا ہے اور ان کے صحابی ہونے میں اختلاف ہے پس اگر ان کا صحابی ہونا ثابت نہ ہو تو حدیث مرسل ہوگی، اسی طرح حاکم نے ابو الطیالسی کے طریق سے حضرت ہزالؓ سے اس کی روایت کی ہے اور کہا کہ یہ حدیث صحیح الاسناد ہے لیکن بخاری و مسلم نے اس کی روایت نہیں کی ہے اور ذہبی نے اس

پردہ ڈال دیتے تو تمہارے لئے بہتر ہوتا)۔

اور اس اصول سے انہوں نے اس بے حیاء کو مستثنیٰ کیا ہے جو ممنوعات کے ارتکاب کی پرواہ نہیں کرتا ہو اور گناہوں کے ساتھ اگر اس کا ذکر کیا جائے تو اسے کوئی تکلیف نہیں ہوتی ہو، اور فقہاء نے فرمایا کہ چوری کا گواہ کہے گا کہ اس نے لیا ہے، چوری کیا ہے نہیں کہے گا، تاکہ حق زندہ ہو اور پردہ پوشی بھی باقی رہے، اور اگر گواہوں پر جرح کی جائے تو حنفیہ کے نزدیک مفتیٰ بہ قول کی رو سے جائز ہے کہ قاضی ان کے بارے میں علانیہ یا خفیہ طور پر پوچھ گچھ کرے۔

اور مالکیہ فرماتے ہیں کہ شاہد کو قاضی کے سامنے معاملہ پیش کرنے یا چھوڑنے کے بارے میں اختیار ہے البتہ حدود میں ترک اولیٰ ہے، اس لئے کہ اس میں پردہ پوشی ہے جو ایسے شخص کے بارے میں مطلوب ہے جو کھلم کھلا فسق و فجور کرنے والا نہ ہو، لیکن جو کھلم کھلا فسق کرنے والا ہے اس کا معاملہ پیش کیا جائے گا اور ترک کا مستحب ہونا بعض مالکیہ کا قول ہے اور مواق میں ہے کہ انسان کا اپنی اور دوسرے کی پردہ پوشی کرنا واجب ہے، اور اس صورت میں معاملہ کو پیش نہ کرنا واجب ہوگا۔

اور حنفیہ میں سے صاحب الطریقۃ المحمدیۃ فرماتے ہیں کہ مجلس میں جو باتیں پیش آئیں ان میں سے جن کا اظہار مکروہ ہے اگر وہ شریعت کے خلاف نہ ہوں تو ان کا چھپانا واجب ہے، اور اگر شریعت کے خلاف ہوں تو اگر وہ اللہ تعالیٰ کا حق ہو اور اس کے ساتھ کوئی حکم شرعی متعلق نہ ہو، مثلاً حد اور تعزیر تو اس کا بھی یہی حکم ہے، اور اگر اس کے ساتھ حکم شرعی متعلق ہو تو تجھے اختیار ہے اور چھپانا افضل ہے، جیسے کہ زنا اور شراب نوشی، اور اگر بندے کا حق ہو تو اگر اس سے کسی کا مالی ضرر متعلق ہو، جسمانی نہیں یا حکم شرعی متعلق ہو، جیسے کہ قصاص اور ضامن بنانا، تو اگر وہ ناواقف ہو تو اسے مطلع کرنا تجھ پر واجب ہے، اور اگر شہادت طلب کی جائے تو شہادت دینا ضروری ہے، ورنہ چھپانا افضل ہے[(۱)]۔

پردہ دری سے بچنے کے لئے توریہ کا استعمال:

۱۱ - ''معاریض فی الکلام'' کا مطلب توریہ ہے اور حدیث میں ہے: "إن في المعاريض لمندوحة عن الكذب"(۲) (بیشک توریہ کے ذریعہ جھوٹ سے بچا جاسکتا ہے)۔

اور حضرت عمر بن الخطابؓ نے فرمایا: "أما في المعاريض ما يكفي الرجل عن الكذب؟ (توریہ میں ایسی چیز ہے جو آدمی کے لئے جھوٹ سے کفایت کرنے والی ہے)۔

اور یہ حضرت ابن عباسؓ وغیرہ سے بھی مروی ہے اور یہ اس صورت میں ہے جب کہ انسان افشاء راز سے بچنے کے لئے جھوٹ پر مجبور ہو، اس کی تفصیل ''توریہ'' اور ''تعریض'' کی اصطلاح میں ہے۔

اور حنفیہ میں سے امام زادہ لکھتے ہیں: اور جس بات کو اس کے بھائی نے بیان کیا وہ امانت شمار کی جائے گی، اور وہ دوسرے کے سامنے اس کی اجازت کے بغیر اس کو ظاہر نہیں کرے گا، اور اگر اسے کسی کے سامنے بیان کرے گا تو اسے اچھی طرح سے ادا کرے گا اور

= کی تصدیق کی ہے (عون المعبود ۴؍ ۴۳۳ طبع الہند، المستدرک ۴؍ ۳۶۳ شائع کردہ دار الکتاب العربی، نصب الرایہ ۳؍ ۳۰۷ طبع دار المامون)۔

(۱) الطریقۃ المحمدیۃ محمد بن پیر علی المشہور بہ برکلی زین الدین (نسخہ مخطوطہ، مکتبۃ الموسوعہ رقم (خ ۴۳)، الورقہ: ۱۳۷ (باب إفشاء السر) حاشیہ ابن عابدین ۴؍ ۱۷۳، الشرح الکبیر ۴؍ ۱۷۴-۱۷۵، المنتقی ۴؍ ۳۷۹۔

(۲) حدیث: "إن في المعاريض لمندوحة عن الكذب ..." کو ابن عدی نے روایت کیا ہے جیسا کہ فیض القدیر (۲؍ ۴۷۴) میں ہے، اور مناوی کہتے ہیں کہ ذہبی نے کہا کہ داؤد (یعنی جو اس حدیث کی سند میں مذکور ہیں ان) کو ابوداؤد نے چھوڑ دیا ہے۔

جو کچھ سنا ہے اس کے بہتر حصہ کو اختیار کرے گا[۱]۔

جنگ میں افشائے راز سے پرہیز:

۱۲- مسلمانوں کے لشکر کے راز دشمن سے چھپانا مطلوب ہے، اس لئے کہ راز کبھی دشمن تک پہنچ جاتا ہے تو وہ اس سے فائدہ اٹھاتا ہے[۲]۔

اسی بنا پر جنگ میں مسلمانوں کے راز کو دشمن کے سامنے ظاہر کرنے سے بچنے کے لئے جھوٹ بولنا جائز ہے۔

اور چھپانے ہی سے متعلق یہ بھی ہے کہ لشکر کا سپہ سالار اپنے لشکر کے سامنے اس سمت کا تذکرہ نہ کرے جس طرف وہ جانا چاہتے ہوں۔ "فقد كان رسول الله إذا أراد غزوة ورى بغيرها"[۳] (رسول اللہ ﷺ جب کسی غزوہ کا ارادہ فرماتے تو بطور توریہ کے دوسری سمت کا تذکرہ فرماتے)۔

لیکن دشمن کے راز کو حاصل کرنے کے لئے کوشش کرنا مطلوب ہے تاکہ ان کے شر سے بچا جاسکے اور نبی ﷺ دشمن کی خبروں کی اطلاع حاصل کرتے تھے۔

(۱) شرعۃ الإسلام، لإمام زادہ مخطوطہ بمکتبۃ الموسوعۃ الفقہیۃ بالکویت برقم (خ ٦٦) الورقۃ ۵۹ (باب إفشاء السر من آفات اللسان)۔
(۲) شرح السیر الکبیر ۱/ ۸۹-۹۰۔
(۳) الآداب الشرعیہ ۱/ ۱۵، ۱۷، الاذکار رص ۱۸۶۔
اور حدیث: "كان إذا أراد غزوة ورّى بغيرها" کی روایت بخاری (فتح الباری ۸/ ۱۱۳ طبع السلفیہ) اور مسلم (۴/ ۱۲۸ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

إفضاء

تعریف:

۱- إفضاء أفضى کا مصدر ہے، اور "فضا المكان فضوا" کے معنی ہیں: جگہ کشادہ ہوگئی اور "أفضى الرجل بيده إلى الأرض" کا معنی ہے: آدمی نے اپنی ہتھیلی کے اندرونی حصہ سے زمین کو چھوا، اور أفضى إلى امرأته کا معنی ہے: اپنی بیوی سے مباشرت اور مجامعت کی، اور "أفضاها" کا معنی ہے: جماع کے ذریعہ عورت کے سبیلین (دونوں راستوں) کو ایک کردیا اور "أفضى إلى الشيئ" کا معنی ہے: کسی چیز تک پہنچا اور "أفضى إليه بالسرّ" کا معنی ہے: کسی کو راز سے باخبر کیا[۱]۔

۲- فقہاء إفضاء بول کر چند معانی مراد لیتے ہیں:

اول: ملامست (ایک دوسرے کو چھونا) امام شافعی فرماتے ہیں: ملامست یہ ہے کہ مرد اپنے جسم کا کوئی حصہ عورت کے جسم سے ملائے یا عورت اپنے جسم کا کوئی حصہ مرد کے جسم سے ملائے جب کہ درمیان میں کوئی پردہ نہ ہو، دیکھئے: "وضو" اور "مس"۔

دوم: جماع، اسی معنی میں اللہ تعالی کا یہ قول ہے: "وَكَيْفَ تَأْخُذُوْنَهُ وَقَدْ أَفْضَى بَعْضُكُمْ إِلَى بَعْضٍ"[۲] (اور تم اس سے کیسے لیتے ہو حالانکہ تم باہم ایک دوسرے سے بے حجابانہ مل چکے

(۱) المصباح المنیر، مختار الصحاح مادہ (فضا)۔
(۲) سورۂ نساء ر ۲۱۔

ہو)، تو بعض فقہاء کے نزدیک إفضاء سے جماع مراد ہے۔

سوم: سبیلین کو ملا دینا: مثلاً یہ کہ مرد اپنی نابالغہ بیوی سے جماع کرے جو جماع کو برداشت نہ کرسکتی ہو اور وہ اس کے دونوں راستوں کو ایک کردے[1]۔

إفضاء کا حکم:

۳- إفضاء بمعنی راز کو ظاہر کرنے کا حکم "إفشاء السر" کی اصطلاح میں دیکھا جائے۔

اور إفضاء ایک دوسرے کو چھونے کے معنی میں کہ کیا وہ وضو کو توڑنے والا اور مہر کو واجب کرنے والا ہے یا نہیں؟ اس کا مقام "وضو" اور "مہر" کی اصطلاح ہے۔

اور إفضاء سبیلین کو ایک کردینے کے معنی میں کا حکم یہ ہے کہ ایسا کرنے والا یا تو شوہر ہوگا یا اجنبی۔

شوہر کا إفضاء:

۴- اگر شوہر اپنی بیوی سے وطی کرے جو بالغہ اور وطی کو برداشت کرنے والی ہو اور اس کے سبیلین کو ایک کردے تو امام ابوحنیفہ اور امام محمد کے نزدیک اس پر ضمان واجب نہ ہوگا۔ یہی رائے حنابلہ کی بھی ہے، اس لئے کہ یہ وہ وطی ہے جس کا شوہر کو حق حاصل ہے، لہذا اس کی وجہ سے جو چیز تلف ہوجائے اس کا تاوان واجب نہیں ہے، جیسے کہ بکارت، اور دوسری وجہ یہ ہے کہ وہ ایسا عمل ہے جس کی اجازت ایسے شخص کی طرف سے حاصل ہے جس کی اجازت صحیح ہوتی ہے، لہذا اس کی سرایت کی وجہ سے جو چیز تلف ہوجائے اس کا وہ ضامن نہ ہوگا، جیسا کہ اگر عورت نے کسی کو اپنے علاج کی اجازت

(۱) الزواجر ص ۴۸ طبع وزارة الاوقاف کویت۔

دی جس کے نتیجے میں یہ صورت حال پیش آئی (کہ اس کے سبیلین ایک ہوگئے)۔

اور امام ابویوسف فرماتے ہیں کہ ضمان واجب ہوگا، جیسا کہ اگر کسی اجنبی عورت کے ساتھ یہ معاملہ ہو۔ یہی رائے مالکیہ اور شافعیہ کی بھی ہے، لیکن واجب ہونے والے ضمان کی مقدار میں ان کا اختلاف ہے۔ امام ابویوسف فرماتے ہیں کہ اگر اس کے سبیلین کو ایک کردے اس طرح کہ پیشاب رکتا ہو تو اس پر ایک تہائی دیت واجب ہوگی، اور مالکیہ فرماتے ہیں کہ اس پر ماہرین کی رائے کے مطابق نقصان کا تاوان ہوگا، اور شافعیہ فرماتے ہیں کہ اس میں پوری دیت واجب ہوگی۔

اور اگر اس کا پیشاب نہ رکتا ہو تو امام ابویوسف کے نزدیک اس میں مکمل دیت واجب ہوگی، اور شافعیہ کے نزدیک دیت اور نقصان کا تاوان یا دو دیتیں واجب ہوں گی، اور مالکیہ کی دو رائیں ہیں: ایک المدونہ والی جس میں صرف نقصان کا تاوان ہے، اور دوسری ابن قاسم کی جس میں دیت ہے[1]۔

اور اگر شوہر اپنی نابالغہ بیوی یا وطی کو برداشت نہ کرنے والی بیوی کے سبیلین کو ایک کردے تو اس میں بالاتفاق ضمان ہے، جیسا کہ فقہاء کے نزدیک اسے بیان کیا گیا ہے اور یہ سب اس صورت میں ہے جب کہ جماع جائز محل میں ہو، لیکن اگر افضاء ناجائز محل میں ہو تو وہ اس کی وجہ سے زیادتی کرنے والا ہوگا اور اس پر بالاتفاق ضمان واجب ہوگا جیسا کہ پہلے گذرا، اس لئے کہ یہ ایسے محل کا استعمال کرنا ہے جس کی اجازت حاصل نہیں ہے[2]۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۳۶۴، المغنی ۸/ ۵۰ طبع السعودیہ الریاض، المدونہ ۶/ ۲۵۳ طبع دار صادر بیروت، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۲۷۷ طبع دار الفکر، الجمل ۵/ ۶۷۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۳۶۴، المغنی ۸/ ۵۰، المدونہ ۶/ ۲۵۳۔

اجنبی کا اِفضاء:

۵-اگر کوئی مرد کسی عورت کے ساتھ زنا کر کے اس کے سبیلین کو ایک کردے تو اگر عورت کی رضامندی سے ہوا ہے تو دونوں پر حدزنا جاری کی جائے گی، اور حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک کوئی تاوان نہیں ہے، اس لئے کہ یہ ایسا ضرر ہے جو ایسے عمل کی وجہ سے حاصل ہوا ہے جس کی اجازت عورت کی طرف سے تھی، لہذا مرد زانی اس کا ضامن نہ ہوگا جیسے کہ اس کی بکارت کا تاوان واجب نہ ہوگا، اور شافعیہ فرماتے ہیں کہ حد کے ساتھ اس پر دیت واجب ہوگی، اس لئے کہ اجازت صرف وطی کی تھی، دونوں راہوں کے ایک کردینے کی نہیں، لہذا یہ اس کے ہاتھ کاٹ دینے کی صورت کے مشابہ ہوگیا۔

اور اگر عورت اغواء کی گئی تھی (راضی نہ تھی) تو غصب کرنے والے پر بالاتفاق حد اور ضمان دونوں واجب ہیں، البتہ ضمان کی مقدار میں فقہاء کا اختلاف ہے، حنفیہ فرماتے ہیں کہ اس پر افضاء کا تاوان ہے، عُقر (مہر) نہیں ہے[1]۔ اور مالکیہ کا مذہب یہ ہے کہ اس میں مہر ہے اور ایک عادل آدمی کے فیصلہ کے مطابق تاوان ہے، اور شافعیہ کا مذہب یہ ہے کہ اس میں دیت ہے، اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے اس میں اس کا ثلث دیت اور اس کا مہر مثل ہے[2]۔

نکاح فاسد میں اِفضاء:

٦-اگر کسی مرد نے شبہ میں کسی عورت سے وطی کی یا نکاح فاسد میں وطی کی اور اس کے سبیلین کو ایک کردیا تو حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ

(۱) عُقر (عین کے ضمہ کے ساتھ) عورت کی شرم گاہ کی دیت ہے جب کہ خود اسے اغواء کیا جائے پھر اس لفظ کا استعمال مہر کے معنی میں کیا گیا (المصباح)۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۳٦۴، حواشی التحفہ ۸/ ۳۸۱، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۲۷۸، المدونہ ٦/ ۲۵۴، المغنی ۸/ ۵۱ طبع الریاض، الجمل ۵/ ۷٦ طبع دار احیاء التراث۔

اس پر اس کے مہر مثل کے ساتھ اس کے افضاء کا تاوان ہے، اس لئے کہ فعل (وطی) کی اس اعتقاد کی بنیاد پر اجازت دی گئی تھی کہ وہ جسے حاصل کر رہا ہے وہ اس کا حق ہے، پس جب کہ وہ صاحب حق نہیں ہوا تو تلف کردہ شئی کے بارے میں اس پر ضمان واجب ہوگا، جیسا کہ اگر کسی نے کسی ایسے آدمی کو دین لینے کی اجازت دی جسے اس کا مستحق سمجھ رہا تھا پھر پتہ چلا کہ وہ دوسرا آدمی ہے۔

اور امام ابوحنیفہ فرماتے ہیں کہ اس عورت کے لئے اس کے مہر مثل یا اس کے افضاء کے تاوان میں سے جو زیادہ ہو وہ واجب ہوگا، اس لئے کہ تاوان عضو کو تلف کرنے کی وجہ سے ہے، لہذا اس کا ضمان اور اس کی منفعت کا ضمان دونوں کو جمع نہیں کیا جائے گا جیسا کہ اگر کوئی آنکھ پھوڑ دے۔

اور شافعیہ فرماتے ہیں کہ اس میں دیت ہے، اس لئے کہ وہ تلف کرنا ہے اور انہوں نے نکاح صحیح اور نکاح فاسد کے درمیان فرق نہیں کیا ہے۔

اور مالکیہ فرماتے ہیں کہ مہر کے ساتھ اتلاف اور افضاء کا تاوان ایک عادل آدمی کے فیصلہ کے مطابق واجب ہوگا[1]۔

(۱) المغنی ۸/ ۵۲ طبع الریاض، حواشی التحفہ ۸/ ۳۸۱، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۲۷۸ طبع دار الفکر، حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۳٦۴۔

إفطار

تعریف:

۱- افطار لغت میں "أفطر" کا مصدر ہے، کہا جاتا ہے: "أفطر الصائم"، یعنی روزہ دار روزہ کھولنے کے وقت میں داخل ہوا اور اس کے لئے جائز ہوگیا کہ وہ افطار کرے، اسی معنی میں یہ حدیث ہے: "إذا أقبل اللیل من ھاھنا، و أدبر النھار من ھاھنا، وغربت الشمس، فقد أفطر الصائم"(۱) (جب یہاں سے رات آجائے اور یہاں سے دن رخصت ہوجائے اور آفتاب غروب ہوجائے تو روزہ دار کے افطار کا وقت ہوگیا)۔

اور اصطلاح میں بھی افطار اسی معنی میں استعمال ہوتا ہے(۲)۔

شرعی حکم:

۲- جس شخص پر روزہ واجب ہے اس کے حق میں دراصل افطار حرام ہے، اس لئے کہ صوم کا معنی روزہ توڑنے والی ہر چیز سے رکنا ہے۔

جہاں تک رمضان کے روزہ کا تعلق ہے تو یہ ظاہر ہے اور جہاں تک نذر کی وجہ سے واجب ہونے والے روزہ کا تعلق ہے تو وہ بھی ایسا ہی ہے، اس لئے کہ نذر کے ساتھ شریعت کی رو سے واجب ہونے والی چیز کا سا معاملہ کیا جاتا ہے۔

(۱) حدیث: "إذا أقبل اللیل من ھاھنا، وأدبر النھار من ھاھنا..." کی روایت بخاری (فتح الباری ۴/۱۹۶ طبع السلفیہ) نے حضرت عمر بن الخطابؓ سے مرفوعاً کی ہے۔

(۲) المصباح المنیر، لسان العرب، المغرب: مادہ (فطر)۔

اور کبھی روزہ سے کسی مانع کے پائے جانے کی وجہ سے افطار واجب ہوجاتا ہے، خواہ مانع کا تعلق آدمی کی ذات سے ہو، مثلاً مہلک مرض ہو اور مثلاً حائضہ اور نفساء، یا مانع کا تعلق ان ایام سے ہو جن میں روزہ رکھنے کی ممانعت ہے، جیسے کہ عیدین کے ایام۔

۳- اور افطار کبھی مکروہ ہوتا ہے، مثلاً وہ مسافر جس کے لئے سفر کی شرائط پائی گئیں تو مالکیہ کے نزدیک اس کے لئے کراہت کے ساتھ افطار جائز ہے، اس لئے کہ روزہ رکھنا افضل ہے، چونکہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "وَأَنْ تَصُوْمُوْا خَيْرٌ لَّكُمْ"(۱) (اور تمہارا روزہ رکھنا زیادہ بہتر ہے)۔

اور مثلاً اس شخص کا افطار کرنا جس نے نفلی روزہ شروع کیا اگر یہ افطار بغیر کسی عذر کے ہو، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "وَلاَ تُبْطِلُوْا أَعْمَالَكُمْ"(۲) (اور تم اپنے اعمال کو باطل نہ کرو)۔

اور اختلاف سے نکلنے کے لئے بعض فقہاء نے اس کے اتمام کو واجب قرار دیا ہے۔

۴- اور افطار کبھی مستحب ہوتا ہے، جیسا کہ اگر وہاں کوئی عذر ہو مثلاً کھانے میں مہمان کی مدد کرنا اگر اس پر اپنے میزبان کا کھانے سے باز رہنا گراں گذرتا ہو یا اس کے برعکس صورت ہو، (یعنی مہمان روزے سے ہو اور میزبان پر اس کا کھانے سے رکنا گراں گذرتا ہو) تو اس صورت میں افطار مکروہ نہیں ہے بلکہ مستحب ہے، اس لئے کہ حدیث ہے کہ: "وإن لزورک علیک حقاً"(۳) (تمہاری ملاقات کے لئے آنے والے کا بھی تم پر حق ہے)۔

(۱) سورۂ بقرہ/ ۱۸۴۔

(۲) سورۂ محمد/ ۳۳۔

(۳) حدیث: "وإن لزورک علیک حقا..." کی روایت بخاری (فتح الباری ۴/ ۲۱۷، ۲۱۸ طبع السلفیہ) نے حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ سے مرفوعاً کی ہے۔

اور حدیث ہے: "من کان یؤمن باللہ بالیوم الآخر فلیکرم ضیفہ"[۱] (جو شخص اللہ پر اور قیامت کے دن پر ایمان رکھتا ہو اسے اپنے مہمان کی تعظیم کرنی چاہئے)۔

لیکن اگر ان دونوں میں سے کسی پر دوسرے کا کھانے سے باز رہنا گراں نہ گذرے تو پھر اس صورت میں روزہ نہ توڑنا اس کے لئے افضل ہے۔

۵- اور افطار کبھی مباح ہوتا ہے، مثلاً وہ مریض جسے ہلاکت کا اندیشہ نہ ہو لیکن اسے مرض کے بڑھ جانے کا اندیشہ ہو اور مثلاً وہ حاملہ جو اپنے حمل یا اپنی جان پر معمولی ضرر کا اندیشہ کرتی ہو۔

اور جمہور کے نزدیک سفر میں روزہ رکھنا مباح ہے، البتہ اس کے رخصت یا عزیمت شمار کئے جانے کی بنا پر اس کے افضل ہونے میں اختلاف ہے[۲]۔

افطار کا اثر:

الف- روزہ کے تسلسل کو ختم کرنے میں:

۶- جس شخص نے ایسے واجب روزہ کے دن میں بغیر کسی عذر کے افطار کیا جس میں تسلسل واجب ہے، مثلاً کفارۂ ظہار یا کفارۂ قتل کا روزہ، تو اس کا تسلسل ختم ہوجائے گا اور اس پر نئے سرے سے روزہ رکھنا واجب ہوگا، لیکن افطار اگر کسی عذر کی وجہ سے ہو تو اس کا تسلسل

(۱) حدیث: "من کان یؤمن باللہ والیوم الآخر فلیکرم ضیفہ..." کی روایت مسلم (صحیح مسلم ۱/۶۹ طبع عیسیٰ الحلبی) نے حضرت ابو شریح خزاعیؓ سے مرفوعا کی ہے۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۱/۱۹۳، ۲/۱۲۰، ۱۲۱، الاختیار ۱/۱۲۵، ۱۳۳، الزیلعی ۱/۳۳۳، الشرح الصغیر ۱/۶۹۱، ۷۱۸، ۷۱۹، ۷۲۰، المجموع ۶/۲۵۸، ۲۶۳، ۲۶۷، ۲۶۸، مغنی المحتاج ۱/۴۲۰، ۴۳۶، ۴۴۰، ۴۴۸، ۴۴۹، المغنی ۳/۳۶۵، ۳۶۸۔

ختم نہ ہوگا اور گذرے ہوئے روزوں پر بنا کرے گا[۱]۔

اور یہ فی الجملہ ہے۔

اور فقہاء کے یہاں تفصیل ہے کہ کون سا عذر تسلسل کو ختم نہیں کرتا اور کون سا عذر ایسا ہے جس کا اعتبار نہیں ہے، دیکھئے: "صوم"، اور "کفارہ" کی اصطلاح۔

ب- قضاء وغیرہ کے لازم ہونے میں:

۷- جس شخص نے واجب روزے میں افطار کیا ہے اس پر قضاء واجب ہے اور یہ بالاتفاق ہے، البتہ نفلی روزے میں اختلاف ہے۔

اور کبھی قضاء کے ساتھ فدیہ اور کفارہ ہوتا ہے اور اس سلسلہ میں تفصیل ہے جسے اس کی جگہ میں دیکھا جائے۔

(۱) المغنی ۷/۳۶۵، ۳۶۶۔

إفک

تعریف:

۱- افک کے معنی لغت میں جھوٹ کے ہیں [۱]۔

اور فقہاء اسے قذف کے باب میں جھوٹ کے معنی میں استعمال کرتے ہیں، اور تفسیر آلوسی وغیرہ میں ہے کہ افک جھوٹ اور افتراء سے زیادہ سخت ہے اور بسا اوقات اس کی تفسیر مطلقاً جھوٹ سے کی جاتی ہے، اور ایک قول یہ ہے کہ وہ بہتان ہے جس کا تمہیں احساس نہ ہو یہاں تک کہ تمہیں اچانک اس کی خبر ہو اور اس کی اصل "اَفْک" (ہمزہ کے فتحہ اور فاء کے سکون کے ساتھ) ہے اور وہ الٹنا اور پھیرنا ہے، اس لئے کہ جھوٹ کو صحیح صورت میں پھیرا جاتا ہے [۲]۔

مفسرین اللہ تعالیٰ کے قول: "إِنَّ الَّذِيْنَ جَاءُوْا بِالْإِفْكِ عُصْبَةٌ مِّنْكُمْ" [۳] (بیشک جن لوگوں نے یہ بہتان باندھا وہ تم میں کا ہی ایک گروہ ہے) کے ذیل میں لکھتے ہیں:

إفک سے مراد وہ بہتان ہے جو حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا پر لگایا گیا تھا۔ پس "إفک" میں (الف لام) عہد کے لئے ہے، اور بعض حضرات نے (الف لام) کو جنس پر محمول کرنے کو جائز قرار دیا ہے، کہا گیا کہ اس صورت میں وہ حصر کا فائدہ دے گا، گویا کہ اس بہتان کے علاوہ کوئی دوسرا بہتان نہیں ہے اور "جاءوا بالإفک" (بہتان باندھنے) کے لفظ میں اس طرف اشارہ ہے کہ انہوں نے بے بنیاد اپنی طرف سے اس کا اظہار کیا [۱] اور سورۂ نور (آیت/ ۱۱ اور اس کے بعد کی آیات) میں افک کے حادثہ کا ذکر آیا ہے، اور یہ کہ اللہ تعالیٰ نے حضرت عائشہؓ کو شرافت وعزت عطا کی اور وحی کے ذریعہ ان کی براءت ظاہر فرمائی۔

اجمالی حکم اور بحث کے مقامات:

۲- بہتان حرام ہے، اس میں حق باطل کی صورت میں پیش کیا جاتا ہے اور اس کی سزا میں جھوٹ کی سزا سے تجاوز نہیں کیا جائے گا، اور اس میں تعزیر ہے، إلا یہ کہ شرعی مفہوم میں وہ قذف ہو اور یہ وہ ہے جس کا مقصود زنا کی جھوٹی تہمت لگانا ہو تو اس میں حد ہوگی، اس کی تفصیل "قذف" میں ہے۔

---

(۱) مفردات القرآن للراغب الاصفہانی (افک)۔

(۲) المعجم المستدرک ۲/ ۸۸ شائع کردہ دار المعرفہ، تفسیر روح المعانی للآلوسی ۱۸/ ۱۱۱ طبع المنیریہ، التفسیر الکبیر للرازی ۲۳/ ۱۷۲ طبع البہیہ، القرطبی ۱۲/ ۱۹۸ طبع دار الکتب۔

(۳) سورۂ نور/ ۱۱۔

---

(۱) تفسیر روح المعانی للآلوسی ۱۸/ ۱۱۱، ۱۱۲، التفسیر الکبیر للرازی ۲۳/ ۱۷۲، ۱۷۳۔

إفلاس

تعریف:

۱ - افلاس أفلس کا مصدر ہے اور وہ لازم ہے، کہا جاتا ہے: "أفلس الرجل" جب کہ آدمی پیسے والا ہوجائے حالانکہ وہ پہلے سونے اور چاندی والا تھا، یا ایسی حالت میں ہوجائے کہ اس کے پاس پیسے نہ ہوں اور فلس افلاس کے معنی میں اسم مصدر ہے (۱)۔

اور اصطلاح میں افلاس یہ ہے کہ جو دین آدمی پر ہے وہ اس کے مال سے زیادہ ہو، خواہ سرے سے اس کے پاس مال نہ ہو یا اس کے پاس مال تو ہو لیکن اس کے دین سے کم ہو (۲)۔

ابن قدامہ فرماتے ہیں کہ جس شخص کا دین اس کے مال پر غالب ہو اس کا نام مفلس رکھا گیا اگر چہ اس کے پاس مال ہو، اس لئے کہ اس کے مال کو اس کے دین کی ادائیگی میں صرف کرنا لازم ہے تو گویا کہ اس کے پاس مال نہیں ہے (۳)۔

متعلقہ الفاظ:

الف- تفلیس (مفلس قرار دینا):

۲- تفلیس، باب تفعیل کا مصدر ہے، جب آدمی کی نسبت افلاس کی

(۱) لسان العرب، المصباح، المغنی ۴/ ۴۰۸ طبع سوم، الزرقانی علی خلیل ۵/ ۲۶۱۔

(۲) جیسا کہ بدایۃ المجتہد میں علامہ ابن رشد کے کلام سے سمجھ میں آتا ہے بدایۃ المجتہد ۲/ ۲۸۴، ۲۹۳ طبع سوم عیسی الحلبی ۱۳۷۹ھ۔

(۳) المغنی ۴/ ۴۰۸۔

طرف کرنا ہو تو کہتے ہیں "فلست الرجل"۔

اور اصطلاح میں حاکم کا مقروض کو اس کے مال میں تصرف سے روک کر مفلس قرار دینا ہے (۱)۔

یہ وہ مفہوم ہے جس کی صراحت حنفیہ اور شافعیہ نے کی ہے جس وقت کہ انہوں نے تفلیس کی تعریف خاص معنی کے ساتھ کی ہے۔

اور تفلیس اور افلاس کے درمیان تعلق یہ ہے کہ افلاس فی الجملہ تفلیس کا اثر ہے، اور مالکیہ کی رائے ہے کہ مدیون کے خلاف قرض خواہوں کے کھڑے ہونے کے بعد حجر نافذ کرنے سے قبل کی حالت پر تفلیس بولا جاتا ہے، وہ فرماتے ہیں کہ اس وقت کہا جائے گا یہ عام معنی میں تفلیس ہے، اور حاکم کے فیصلے سے اس پر حجر نافذ کرنے کے بعد کی حالت پر بھی بولا جاتا ہے اور اس وقت خاص معنی میں تفلیس ہوگی (۲)۔

ب- إعسار:

۳- اعسار لغت میں أعسر کا مصدر ہے اور وہ یسار (خوش حالی) کی ضد ہے، اور عسر اسم مصدر ہے اور اس کا معنی تنگی، شدت اور صعوبت ہے۔

اور اصطلاح میں مال یا کمائی کے ذریعہ نفقہ پر قدرت نہ ہونے کو کہا جاتا ہے، پس اعسار اور افلاس کے درمیان عام خاص مطلق کی نسبت ہے، لہذا ہر مفلس معسر ہے اور ہر معسر مفلس نہیں ہے۔

ج- حجر:

۴- حجر کا معنی لغت میں مطلقاً روکنا ہے اور شریعت میں قولی تصرف

(۱) الجمل علی المنہج ۳/ ۳۰۹، نہایۃ المحتاج ۴/ ۳۰۰، حاشیہ رد المحتار ۵/ ۹۶۔

(۲) الدسوقی علی الشرح الکبیر ۳/ ۲۶۳ طبع عیسی الحلبی، البنانی علی الزرقانی ۵/ ۲۶۲، ۲۶۵، المغنی ۴/ ۵۳۴ طبع الریاض۔

کے نفاذ کو روکنا ہے۔

اور وہ اثر کے اعتبار سے تفلیس سے عام ہے، اس لئے کہ بچہ، سفیہ، مجنون اور جو لوگ ان کے حکم میں ہیں انہیں مال میں تصرف کرنے سے روکنا حجر میں داخل ہے۔

افلاس کا حکم:

٥ - افلاس چونکہ آدمی کی صفت ہے اس کا عمل نہیں ہے، اس لئے اس کو حلال یا حرام نہیں کہا جاتا ہے لیکن افلاس کے کچھ اسباب ہیں جن کا تعلق مکلف کے عمل سے ہے مثلاً قرض لینا تو اس پر کبھی شرعی احکام مرتب ہوتے ہیں اور اس کے لئے ''استدانہ'' کی اصطلاح کی طرف رجوع کیا جائے۔

اور کبھی افلاس کا سبب اعسار (تنگ دستی) ہوتا ہے اور اس کے کچھ قانونی احکام (اثرات) ہیں جن کی تفصیل ''اعسار'' کی اصطلاح میں ذکر کی گئی ہے اور اس اعتبار سے کہ افلاس تفلیس کا اثر ہے، یہاں پر تفلیس کے احکام پر کلام کرنا مناسب ہے۔

تفلیس کا شرعی حکم:

٦ - دین اگر مدیون کے مال کے برابر ہو اور قرض خواہ اس پر حجر نافذ کرنے کا مطالبہ کریں تو مالکیہ، شافعیہ، حنابلہ اور صاحبین کے نزدیک اور حنفیہ کا بھی مفتی بہ قول یہی ہے کہ حاکم پر ضروری ہے کہ اسے مفلس قرار دے اور مالکیہ نے اس کے واجب ہونے کے لئے یہ شرط لگائی ہے کہ قرض خواہوں کے لئے اس کے بغیر اپنا حق وصول کرنا ممکن نہ ہو۔

لیکن اگر اس کے بغیر مثلاً اس کا کچھ مال فروخت کر کے اپنا حق وصول کرنا ممکن ہو تو ایسی صورت میں اس کو مفلس نہیں قرار دیا جائے گا۔

اور امام ابوحنیفہ کا مذہب یہ ہے کہ اسے مفلس قرار نہیں دیا جائے گا، اس لئے کہ وہ کامل اہلیت رکھنے والا ہے اور اس پر حجر نافذ کرنے میں اس کی آدمیت کو باطل کرنا ہے۔

اور جو لوگ کہتے ہیں کہ اس کو مفلس قرار دیا جائے گا ان کا استدلال یہ ہے کہ تمام لوگوں کا اس پر اتفاق ہے کہ مرض الموت کے مریض پر ورثاء کے حق کی وجہ سے تہائی مال سے زائد میں تصرف کرنے پر پابندی عائد کی جاتی ہے تو اگر قرض خواہوں کے حق کی بنیاد پر اس پر حجر کیا جائے اور اس کو اپنے مال میں تصرف کرنے سے روکا جائے تو بدرجہ اولی جائز ہوگا۔

اور اسی موضوع سے متعلق یہ مسئلہ بھی ہے کہ کیا حاکم کے لئے یہ جائز ہے کہ وہ اس کی مرضی کے بغیر جبراً اس کا مال فروخت کردے یا ایسا کرنا جائز نہیں ہے؟

جمہور کا مذہب ہے کہ یہ جائز ہے، اس لئے کہ حضرت معاذؓ کی حدیث ہے: ''أن النبيﷺ حجر عليه وباع ماله في دين كان عليه، وقسّمه بين غرمائه...''[1] (کہ نبی ﷺ نے ان پر حجر نافذ کیا اور ان کا مال اس دین کو ادا کرنے کے لئے فروخت کردیا جو ان پر تھا اور اسے ان کے قرض خواہوں کے درمیان تقسیم کردیا)۔

اسی طرح اُسیفع کا اثر ہے کہ وہ سواریاں خریدتے تھے اور مہنگی خریدتے تھے پھر وہ تیزی سے سفر کرتے تھے اور حاجیوں سے آگے نکل جاتے تھے، پس وہ مفلس ہوگئے تو ان کا معاملہ حضرت عمر بن الخطابؓ کی خدمت میں پیش کیا گیا تو انہوں نے فرمایا: ''أما بعد:

---

(١) حضرت معاذؓ کی حدیث کی روایت بیہقی نے کی ہے اور انہوں نے اسے متصلا اور مرسلا دونوں طرح سے روایت کیا ہے اور ابن حجر نے عبدالحق سے ان کا یہ قول نقل کیا ہے کہ مرسل متصل سے زیادہ صحیح ہے (سنن البیہقی ٦/ ٤٨ طبع الہند، التلخیص الحبیر ٣/ ٣٧ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیۃ المتحدہ)۔

أيها الناس فإن الأسيفع أسفع جهينة رضي من دينه وأمانته أن يقال: سبق الحاج، إلا أنه قد أدان معرضا، فأصبح وقد رين به،فمن كان له دين فليأتنا بالغداة نقسم ماله بين غرمائه، وإياكم والدين..."[1] (لوگو! اسیفع قبیلہ جہینہ کا معروف شخص ہے، اپنے دین اور امانت کی وجہ سے اس کو یہ بات پسند آئی کہ اس کو کہا جائے: حاجیوں سے آگے بڑھ گیا، البتہ اس نے لاپرواہی کے ساتھ قرض لیا یہاںتک کہ وہ بدنام ہوگیا، لہٰذا جس کسی کا اس کے ذمہ کوئی قرض ہو وہ کل صبح میرے پاس آئے تا کہ اس کے مال کو میں قرض خواہوں کے درمیان تقسیم کردوں، اب تم لوگ قرض سے بچ کر رہا کرو)۔

اور دوسری دلیل یہ ہے کہ اس پر حجر نافذ ہے اور اس کے دین کو ادا کرنا ضروری ہے، لہٰذا بچہ اور مجنون کی طرح اس کی رضامندی کے بغیر اس کے مال کو بیچنا جائز ہوگا۔

اور امام ابوحنیفہ فرماتے ہیں کہ اس کا مال اس کی مرضی کے بغیر جبراً نہیں بیچا جائے گا، اس لئے کہ اس کے مال کے سلسلہ میں اس پر کسی کو ولایت حاصل نہیں ہے، البتہ اگر مجبور کئے بغیر دین کی ادائیگی ممکن نہ ہوتو حاکم اسے فروخت کرنے پر مجبور کرے گا، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے:"لاَ تَأْكُلُوْا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلاَّ أَنْ تَكُوْنَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِّنْكُمْ"[2] (تم لوگ آپس میں ایک دوسرے کے مال ناحق طور پر مت کھاؤ لیکن کوئی تجارت ہو جو باہمی رضامندی سے ہو)۔

اور امام ابوحنیفہ نے اس سے اس صورت کو مستثنیٰ کیا ہے جب کہ اس کا دین دراہم ہو اور مال میں دراہم ہوں تو وہ جبراً قرض خواہوں کو دیئے جائیں گے۔ اسی طرح اگر اس کا دین دنانیر ہو اور مال میں دنانیر ہوں تو قرض خواہوں کو جبراً دیئے جائیں گے۔

اسی طرح اگر اس پر سونا چاندی میں سے کوئی ایک دین ہو اور اس کے مال میں دوسرا نقد موجود ہو (تو دوسرا نقد قرض خواہ کو جبراً دیا جائے گا)، اس لئے کہ ان دونوں کی حیثیت ایک جنس کی ہے۔

اور امام ابوحنیفہ کا استدلال یہ ہے کہ قرض خواہ اگر اپنے دین کے مثل پر قابو پائے تو وہ اسے جبراً لے لے گا، لہٰذا حاکم بدرجہ اولیٰ لے گا اور یہ استثناء ان کے نزدیک استحسان کے قبیل سے ہے۔

اور اسی سے متعلق یہ ہے کہ وہ مقروض جس پر دین اس کے مال کے برابر یا زائد ہو تو اس کے لئے ہر ایسا تصرف دیانۃً حرام ہے جو قرض خواہوں کے لئے نقصان دہ ہو، اسی طرح اگر دوسروں کو اس کا علم ہو تو ان کے لئے بھی حرام ہے کہ وہ اس کے ساتھ کوئی ایسا معاملہ کریں جو اس کے قرض خواہوں کے لئے نقصان دہ ہو، اس کی تفصیل ''استدانہ'' کی اصطلاح میں ہے[1]۔

مفلس پر حجر نافذ کرنے کی شرائط:

شرط اول:

۷ - جن حضرات نے مفلس پر حجر نافذ کرنے کو جائز قرار دیا ہے ان

(۱) حضرت عمرؓ کے اثر کی روایت امام مالک اور بیہقی نے کی ہے اور اس میں جہالت ہے جیسا کہ بخاری کی تاریخ کبیر میں ہے (السنن الکبریٰ للبیہقی ۶/ ۴۹ طبع الہند، الموطا للإمام مالک ۲/ ۷۷۰ طبع عیسی الحلبی، التاریخ الکبیر للبخاری ۵/ ۳۲۸ طبع دار المعارف العثمانیہ)۔

(۲) سورۂ نساء/ ۲۹۔

(۱) شرح الزرقانی علی خلیل وحاشیۃ البنانی ۵/ ۲۶۱، ۲۶۵، بدایۃ المجتہد ۲/ ۲۸۴، ۲۸۵، قواعد ابن رجب (قاعدہ ۱۲/ ص ۱۴) اور قاعدہ ۵۳/ ص ۸۷، المغنی ۴/ ۳۸۴، شرح المنتہی ۲/ ۲۷۸ طبع مطبعۃ انصار السنۃ، الزیلعی ۵/ ۱۹۹، الاختیار ۱/ ۲۶۹، شرح المنہاج بحاشیۃ القلیوبی ۲/ ۲۸۵ طبع عیسی الحلبی، کشاف القناع ۳/ ۴۲۳، مع شروح ۸/ ۲۰۲، ۲۰۷، حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۳/ ۲۶۳، ۲۶۴، مجلۃ الاحکام الشرعیہ بشرح الاتاسی ۳/ ۵۵۳۔

کے نزدیک حجر کے نفاذ کے لئے شرط یہ ہے کہ قرض خواہ یا ان کے نائبین یا ان کے جانشیں اس پر حجر نافذ کرنے کا مطالبہ کریں، لہذا اگر وہ لوگ اپنے دین کا مطالبہ کریں اور حجر عائد کرنے کا مطالبہ نہ کریں تو اس پر حجر نافذ نہیں کیا جائے گا۔

اور یہ شرط نہیں ہے کہ تمام قرض خواہ اس کا مطالبہ کریں بلکہ اگر ان میں سے ایک بھی اس کا مطالبہ کرے تو حجر لازم ہوگا، اگر چہ باقی قرض خواہ اس کا انکار کریں یا خاموش رہیں یا حجر نافذ نہ کرنے کا مطالبہ کریں تا کہ وہ (مال حاصل کرنے کی) کوشش کرے۔

اور اگر اسے بعض قرض خواہوں کے مطالبہ پر مفلس قرار دیا جائے تو باقی قرض خواہوں کو حصے تقسیم کرنے کا حق ہوگا۔

اور اگر مقروض اپنے آپ کو مفلس قرار دئے جانے اور اپنے اوپر حجر نافذ کرنے کا مطالبہ کرے تو قرض خواہوں کے مطالبہ کے بغیر حاکم اس کی بات قبول نہیں کرے گا، اور یہ مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک ہے[1]۔

اور شافعیہ کے نزدیک اصح قول کے مقابلہ میں دوسرا قول یہی ہے اور ان کا اصح قول یہ ہے کہ مقروض پر اس کے یا اس کے وکیل کے سوال کرنے سے حجر عائد کیا جائے گا، اس سلسلہ میں ایک قول یہ ہے کہ واجب ہے اور ایک قول یہ ہے کہ جائز ہے۔

شافعیہ فرماتے ہیں کہ اس کی وجہ یہ ہے کہ اس میں مدیون کی ایک ظاہری غرض ہے اور وہ اس کے مال کو اس کے دیون کی ادائیگی میں خرچ کرنا ہے۔

اور پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ حجر، آزادی اور باشعور ہونے کے منافی ہے اور قرض خواہوں کے مطالبہ پر ضرورت کی وجہ سے ضیاع کے اندیشہ سے حجر نافذ کیا جاتا ہے، کیونکہ وہ حجر کے بغیر اپنے مقصد کے حاصل کرنے پر قادر نہیں ہوسکتے بخلاف مقروض کے کہ اس کا مقصد قرض ادا کرنا ہے اور وہ اس پر قادر ہے، اس طور پر کہ وہ اپنے اموال کو فروخت کر کے اپنے قرض خواہوں پر تقسیم کردے۔

اور بعض حضرات نے حضرت معاذؓ پر نبی علیہ السلام کے حجر نافذ کرنے کو مدیون کے مطالبہ پر اس پر حجر نافذ کرنا قرار دیا ہے، وہ فرماتے ہیں کہ زیادہ درست بات یہ ہے کہ خود حضرت معاذؓ کے سوال کی بنیاد پر ایسا کیا گیا تھا[1]۔

اور شافعیہ فرماتے ہیں کہ دین اگر کسی قاصر کا ہو (مثلاً صغیر، مجنون اور سفیہ) اور اس کا ولی حجر کا مطالبہ نہ کرے تو حاکم پر بغیر مطالبہ کے حجر کرنا واجب ہوگا، اس لئے کہ وہ اس کی مصلحت کا نگراں ہے، اور ان کے نزدیک اسی کی طرح وہ صورت بھی ہے جب کہ دین کسی مسجد کا ہو یا کسی عام جہت مثلاً فقراء کا ہو[2]۔

اور شافعیہ یہ بھی فرماتے ہیں کہ اگر بعض قرض خواہ حجر نافذ کرنے کا مطالبہ کریں اور بعض نہ کریں تو اس صورت میں حجر نافذ کرنے کی شرط یہ ہے کہ مطالبہ کرنے والے کا دین مقروض کے مال سے زیادہ ہو ورنہ حجر نافذ نہ ہوگا، اس لئے کہ اس کے دین کو مکمل طور پر ادا کرنا ممکن ہے اور یہی قول ان کے نزدیک معتمد ہے، اور دوسرا قول یہ ہے کہ اس کا اعتبار ہوگا کہ سب کا دین مل کر اس کے مال سے زیادہ ہو، نہ کہ صرف حجر طلب کرنے والے کا دین[3]۔

شرط دوم:

۸- دوسری شرط یہ ہے کہ جس دین والے نے اپنے دین کے سبب

---

(۱) الدسوقی علی الشرح الکبیر ۳/ ۲۶۴، شرح المنہاج بحاشیۃ القلیوبی ۲/ ۲۸۵، شرح المنتہی ۲/ ۲۷۔

(۱) نہایۃ المحتاج مع حواشی ۴/ ۳۰۰، ۳۰۱، ۳۰۵۔

(۲) حوالہ سابق۔

(۳) نہایۃ المحتاج ۴/ ۳۰۳، ۳۰۴۔

مدیون پر حجر نافذ کرنے کا مطالبہ کیا ہے وہ دین فوری طور پر واجب الاداء ہو، خواہ وہ اصلاہی فوری واجب الاداء ہو یا اپنی مدت کے ختم ہوجانے کی وجہ سے فوری طور پر واجب الاداء ہوگیا ہو، لہذا دین مؤجل کی وجہ سے حجر نافذ نہیں کیا جائے گا، اس لئے کہ اس سے فی الحال اس کا مطالبہ نہیں کیا جاسکتا ہے، اور اگر اس سے اس کا مطالبہ کیا جائے تو اس پر ادائیگی لازم نہ ہوگی (۱)۔

شرط سوم:

۹- تیسری شرط یہ ہے کہ دیون مفلس کے مال سے زیادہ ہوں (۲)۔

لہذا اگر دین اس کے مال کے مساوی ہو تو اس کی وجہ سے اسے مفلس قرار نہیں دیا جائے گا، یہ مالکیہ کا قول ہے اور حنابلہ کے کلام سے بھی ایسا ہی سمجھ میں آتا ہے، اور مالکیہ فرماتے ہیں کہ اگر اس کا فوری واجب الاداء دین اس کے مال سے زیادہ نہ ہو لیکن مدیون کے مال میں سے اتنا باقی رہے کہ جو دین مؤجل کی ادائیگی کے لئے کافی نہ ہو تو بھی اسے مفلس قرار دیا جائے گا، مثلاً کسی شخص پر دو سو ہوں، سو کی ادائیگی فوری طور پر ضروری ہو اور سو مؤجل ہوں اور اس کے پاس صرف ڈیڑھ سو ہوں تو اسے مفلس قرار دیا جائے گا إلا یہ کہ اگر اس کی امید ہو کہ باقی ماندہ مال (جو ہماری مثال میں پچاس ہے) اگر بڑھ جائے تو دین مؤجل ادا ہو جائے گا (تو پھر مفلس قرار نہیں دیا جائے گا) (۳)۔

اور شافعیہ فرماتے ہیں کہ اگر اس کے دیون اس کے مال کے بقدر ہوں اور وہ کمانے والا ہو کہ اپنی ضروریات پر اپنی کمائی سے خرچ کرتا ہو تو اس صورت میں حجر نافذ نہیں کیا جائے گا، اس لئے کہ اس کی ضرورت نہیں ہے اگر کمانے والا نہ ہو اور اس کا نفقہ اس کے مال سے ہو تو اس پر حجر نافذ کیا جائے گا تاکہ اس کا مال اس کے نفقہ میں ضائع نہ ہو جائے۔ یہ شافعیہ کے ایک قول کی رو سے ہے اور ان کا اصح قول یہ ہے کہ اس حال میں بھی حجر نہیں ہے، اس لئے کہ قرض خواہ فی الحال مطالبہ کرنے پر قادر ہیں (۱)۔

شرط چہارم:

۱۰- جس دین کی وجہ سے حجر نافذ ہوتا ہے وہ آدمیوں کا دین ہے، رہا اللہ کا دین تو اس کی وجہ سے حجر نافذ نہیں کیا جائے گا، شافعیہ نے اس کی صراحت کی ہے۔ ان حضرات نے فرمایا کہ اگر چہ دین فوری ہو جیسے کہ نذر اور اگر چہ اس کے مستحقین محدود ہوں اور جیسے کہ زکاۃ جب کہ اس پر سال گذر جائے اور مستحقین موجود ہوں (۲)۔

شرط پنجم:

۱۱- یہ ضروری ہے کہ جس دین کی وجہ سے حجر عائد ہوتا ہے وہ لازم ہو، لہذا خیار کی مدت میں ثمن کی وجہ سے حجر نافذ نہ ہوگا، شافعیہ نے اس کی صراحت کی ہے (۳)۔

غائب مقروض پر حجر نافذ کرنا:

۱۲- حنفیہ کے نزدیک صاحبین کے قول کے مطابق غائب مقروض پر حجر نافذ کرنا صحیح ہے، لیکن حجر کے بعد محجور علیہ کا اسے جاننا ضروری ہے، یہاں تک محجور علیہ شخص اس کے علم سے قبل اور حجر کے نفاذ کے بعد

---

(۱) حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۲۶۴، نہایۃ المحتاج ۴/ ۳۰۱، ۳۰۴، ۳۰۵، کشاف القناع ۳/ ۴۱۷۔

(۲) نہایۃ المحتاج ۴/ ۳۰۱، المغنی ۴/ ۴۳۸۔

(۳) الشرح الکبیر وحاشیۃ الدسوقی ۳/ ۲۶۴۔

---

(۱) نہایۃ المحتاج ۴/ ۳۰۳۔

(۲) شرح المنہاج وحاشیۃ القلیوبی ۲/ ۲۸۵، نہایۃ المحتاج مع حواشی ۴/ ۳۰۱۔

(۳) حاشیۃ القلیوبی علی المنہاج ۲/ ۲۸۵، نہایۃ المحتاج ۴/ ۳۰۱۔

جوبھی تصرف کرے گا وہ ان کے نزدیک صحیح ہوگا(۱)۔

اور اگر دین اس کے اقرار سے ثابت ہو یا ایسے بینہ سے جو قاضی کے پاس اس پر قائم ہوا اور مطلوب فیصلہ سے قبل غائب ہوجائے اور حاضری سے گریز کرے تو امام ابویوسف فرماتے ہیں کہ قاضی ایک وکیل مقرر کرے گا، اور اس کے خلاف مال کا فیصلہ کرے گا اگر دوسرا فریق اس کا مطالبہ کرے اور اگر فریق اس پر حجر نافذ کرنے کا مطالبہ کرے تو امام ابوحنیفہ اور امام محمد کے نزدیک نہ فیصلہ کیا جائے گا اور نہ حجر نافذ کیا جائے گا یہاں تک کہ غائب حاضر ہوجائے، پھر اس کے خلاف فیصلہ کیا جائے گا، پھر امام محمد کے نزدیک اس پر حجر نافذ کیا جائے گا، اس لئے کہ فیصلہ کے بعد اس پر حجر نافذ ہوگا، فیصلہ سے پہلے نہیں، الذخیرہ میں ایسا ہی ہے۔

اور النوادر میں امام محمد سے یہ مروی ہے کہ اگر ان لوگوں نے اپنا دین ثابت کردیا ہوتو اس پر حجر نافذ کیا جائے گا(۲)۔

اور اسی طرح مالکیہ کے نزدیک غائب پر حجر نافذ کرنا صحیح ہے اگر اس کی غیر حاضری متوسط درجے کی ہو مثلاً دس دن، یا لمبی ہو جیسے ایک ماہ، لیکن وہ شخص جو قریبی مدت کے لئے غائب ہوتو وہ حاضر کے حکم میں ہے(۳)۔

اور مالکیہ نے غائب پر حجر نافذ کرنے کے لئے یہ شرط لگائی ہے کہ اس کے سفر کرنے سے قبل اس کے مالدار ہونے کا علم نہ ہوا اور اگر اس کے سفر سے قبل اس کے مالدار ہونے کا علم ہوجائے تو اسے اسی حال پر باقی سمجھا جائے گا اور مفلس قرار نہیں دیا جائے گا اور ابن رشد کے نزدیک لمبی غیبوبت میں اسے مفلس قرار دیا جائے گا، اگرچہ اس کے نکلنے کے وقت اس کے مالدار ہونے کا علم ہو(۱)۔

اس مسئلہ سے متعلق شافعیہ اور حنابلہ کے کلام کا ہمیں علم نہ ہوسکا۔

مفلس پر کون حجر نافذ کرے گا؟

۱۳- صرف قاضی ہی کے حجر نافذ کرنے سے مفلس پر حجر نافذ ہوگا، اس لئے کہ حجر کا حق قاضی کو ہے دوسرے کو نہیں ہے، اس لئے کہ اس میں نظر اور اجتہاد کی ضرورت ہوتی ہے، اس کے ساتھ یہ بات بھی ملحوظ رہے کہ وہ مدیون جس کے مال کا دین نے احاطہ کررکھا ہے قرض خواہوں کی طرف سے اس سے مطالبہ کرنے کے سلسلہ میں مالکیہ کے نزدیک اسے مفلس قرار دیئے جانے کے متعلق بعض احکام ہیں اور مالکیہ کے نزدیک اس کا نام تفلیس عام ہے اور وہ یہ ہے کہ وہ مدیون جس کے مال کا دین نے احاطہ کرلیا ہے (حاکم کے اس پر حجر نافذ کرنے سے قبل) قرض خواہ اس کے خلاف کھڑے ہوکر اسے قید کرائیں یا وہ لوگ اس کا پیچھا کریں تو وہ ان سے چھپ جائے اور وہ اسے نہ پاسکیں تو وہ اس کے درمیان اور خرید فروخت اور لین دین کے ذریعہ اپنے مال میں تصرف کرنے کے درمیان حائل ہوجائیں گے، اس کے ساتھ ساتھ اس کو تبرعات سے اور سفر کرنے سے منع کردیں گے جیسا کہ ہر اس مقروض میں جس پر فوری واجب الاداء دین ہو یا اس کے غائب ہونے میں فوری واجب الاداء ہوجائے۔

البتہ قرض خواہوں کو اس حال میں یہ حق نہیں ہے کہ وہ اسے ایک عورت سے نکاح کرنے سے روکیں اور حج فرض کے بارے میں مالکیہ کو تردد ہے اور ان کے نزدیک فتویٰ اس پر ہے کہ انہیں اسے اس سے روکنے کا حق ہے(۲)۔

---

(۱) الفتاویٰ الہندیہ ۵/۶۱، شرح مجلۃ الاحکام لأتاسی ۳/۵۵۴۔

(۲) الفتاویٰ الہندیہ ۵/۶۲۔

(۳) کمیٹی کی رائے یہ ہے کہ مذکورہ ایام کی تحدید ایک امر اجتہادی ہے جس کے لئے قاضی کی طرف رجوع کیا جائے گا۔

(۱) الزرقانی علی خلیل ۵/۲۶۵، الدسوقی ۳/۲۶۴۔

(۲) الزرقانی والبنانی ۵/۲۶۴۔

اور ابن رجب حنبلی نے اپنے قواعد میں نقل کیا ہے کہ ابن تیمیہ کی رائے یہ تھی کہ جس مدیون پر اس کے مال کے برابر یا زائد دین ہو تو مطالبہ کے بعد اس کا تبرع نافذ نہ ہوگا[۱]۔

اور امام احمد سے یہ نقل کیا گیا ہے کہ اس عین میں اس کا تصرف نافذ نہ ہوگا جس میں اسے مجور علیہ پر رجوع کا حق ہے اگر اس کا مالک اس سے اس کا مطالبہ کرے، خواہ یہ تصرف حجر سے قبل ہو[۲]۔

اور دوسرے فقہاء کے نزدیک مفلس حجر نافذ ہونے سے قبل غیر مفلس کی طرح ہے اور وہ جو بھی مالی تصرف کرے یعنی بیع یا ہبہ یا اقرار یا بعض قرض خواہوں کے قرض کی ادائیگی کرنا اور بعض کی نہیں تو وہ جائز اور نافذ ہے، اس لئے کہ وہ باشعور ہے اور اس پر حجر نافذ نہیں ہے، لہذا دوسرے کی طرح اس کا تصرف بھی نافذ ہوگا، اور حنابلہ میں سے منتہی کے شارح نے یہ صراحت کی ہے کہ اس کے لئے اپنے مال میں ایسا تصرف کرنا حرام ہے جس سے اس کے قرض خواہ کو ضرر پہنچے[۳]۔

اور حجر کا صیغہ یہ ہے کہ حاکم یوں کہے: میں نے تجھے تصرف سے روک دیا یا افلاس کی وجہ سے میں نے تجھ پر حجر نافذ کیا، اور جمہور کے کلام کا تقاضا یہ ہے کہ دونوں صیغوں کے درمیان اسے اختیار ہے یا اس جیسے دوسرے صیغے بھی وہ استعمال کرسکتا ہے جس سے حجر کے معنی کا فائدہ حاصل ہو، (مثلاً میں نے تجھے مفلس قرار دیا)[۴]۔

ثابت کرنا:

۱۴- دین کی وجہ سے حجر نہیں ہے مگر جب کہ قاضی کے پاس ثابت کرنے کے شرعی طریقوں میں سے کسی طریقے سے ثابت ہوجائے،

دیکھئے: "إثبات"۔

افلاس کی وجہ سے کئے گئے حجر کی تشہیر اور اس پر گواہ بنانا:

۱۵- جو لوگ کہتے ہیں مفلس پر حجر کرنا مشروع ہے وہ فرماتے ہیں کہ اس پر نفاذ حجر کا اظہار اور اس کی تشہیر مستحب ہے تاکہ اس کے ساتھ معاملہ کرنے سے پرہیز کیا جائے تاکہ لوگوں کو اپنا مال ضائع کرکے نقصان نہ اٹھانا پڑے[۱]۔

اور حنفیہ (صاحبین کی رائے مطابق) شافعیہ اور حنابلہ فرماتے ہیں کہ اس پر گواہ بنانا مسنون ہے تاکہ اس کے بارے میں یہ مشہور ہوجائے اور اس لئے بھی کہ بسا اوقات حاکم معزول ہوجائے گا یا مرجائے گا پھر دوسرے حاکم کے نزدیک حجر ثابت ہوگا تو وہ اسے قائم رکھے گا اور دوبارہ حجر کی ضرورت پیش نہیں آئے گی، اور دوسری وجہ یہ ہے کہ حجر سے بہت سے احکام متعلق ہوتے ہیں اور بسا اوقات انکار بھی ہوجایا کرتا ہے، لہذا اسے ثابت کرنے کی ضرورت ہوگی[۲]، اور مالکیہ کے کلام پر جس حد تک ہم مطلع ہوسکے اس کے مطابق انہوں نے اس مسئلہ پر کوئی کلام نہیں کیا ہے۔

مفلس پر حجر کے اثرات:

۱۶- اگر قاضی مفلس پر حجر نافذ کرے تو اس پر درج ذیل اثرات مرتب ہوں گے:

الف- قرض خواہوں کے حقوق اس کے مال سے متعلق ہوجائیں

(۱) قواعد ابن رجب قاعدہ ۱۲، ص ۱۴۔
(۲) قواعد ابن رجب قاعدہ ۵۳، ص ۸۷۔
(۳) المغنی ۴/ ۴۳۸، شرح المنتہی ۲/ ۲۷۸ مطبعۃ انصار السنہ۔
(۴) نہایۃ المحتاج، حاشیۃ الشبر املسی ۴/ ۳۰۲، الدسوقی ۳/ ۲۶۴۔

(۱) کمیٹی کی رائے یہ ہے کہ تشہیر یا اعلان کے ذرائع میں سے کوئی بھی ذریعہ کافی ہے مثلاً اخبارات وغیرہ کے ذریعہ اور معاملے کے لکھنے اور اس کی روداد اور کارروائیوں کو معروف طریقوں سے ضبط کرنے میں اس شخص کے ساتھ معاملہ کرنے کی خواہش کرنے والوں سے ضرر کو دفع کرنے کا کافی سامان ہے۔
(۲) المغنی ۴/ ۴۴۰، الفتاوی الہندیہ ۵/ ۶۲، نہایۃ المحتاج ۴/ ۳۰۵۔

گے اور اسے اس مال کے بارے میں دوسرے کے لئے اقرار کرنے اور اس میں تصرف کرنے سے روک دیا جائے گا۔

ب- افلاس کا حکم لگائے جانے کے بعد کسی نئے دین کا مطالبہ اس سے ختم ہوجائے گا۔

ج- مدیون کے ذمہ میں جو دین مؤجل ہے وہ فوری واجب الاداء ہوجائے گا۔

د- جو شخص مدیون کے پاس اپنا عین مال پائے اسے واپس لینے کا حق ہوگا۔

ھ- مفلس کے مال کو فروخت کرنے اور اسے قرض خواہوں کے درمیان تقسیم کرنے کا استحقاق ہوگا۔

ذیل میں ان اثرات کے سلسلہ میں اقوال کی تفصیل ہے:

پہلا اثر: مال کے ساتھ قرض خواہوں کے حق کا متعلق ہونا:

۱۷- حجر کی وجہ سے قرض خواہوں کا حق مال سے متعلق ہوجاتا ہے، جس طرح مال مرہون کے ساتھ راہن کا حق متعلق ہوتا ہے، لہذا اس مال میں مجور شخص کا کوئی ایسا تصرف نافذ نہ ہوگا جو انہیں نقصان پہنچائے اور نہ اس مال میں اس کا اقرار نافذ ہوگا، اور جس مال سے قرض خواہوں کا حق متعلق ہوتا ہے وہ مدیون کا وہ مال ہے جس کا وہ حجر کے وقت مالک ہے۔ اس پر ان سب لوگوں کا اتفاق ہے جو مدیون کی تفلیس کو جائز قرار دیتے ہیں، لیکن جو مال اس کو حجر کے بعد حاصل ہوگا صاحبین اور مالکیہ کے نزدیک وہ حجر میں شامل نہیں ہوگا، اور شافعیہ کا بھی ایک قول یہی ہے اور یہ اصح قول کے مقابلہ میں ان کا دوسرا قول ہے، انہوں نے کہا کہ یہ اسی طرح ہے جس طرح کہ راہن اپنے اوپر عین مرہون میں حجر نافذ کرلے تو وہ اس کے علاوہ دوسرے مال کی طرف متعدی نہیں ہوتا۔

اور شافعیہ کا اصح قول اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ اسے بھی حجر شامل ہوگا جب تک کہ حجر قائم ہو، مثلاً وہ مال جس کا وہ وراثت یا ہبہ یا شکار یا صدقہ یا دیت یا وصیت کے ذریعہ مالک ہوا ہو۔ شافعیہ فرماتے ہیں کہ یا وہ مال جس کا وہ خریدنے کے ذریعہ مالک ہوا ہو اور اس کی قیمت اس کے ذمہ میں ہو وہ فرماتے ہیں کہ یہ اس لئے کہ حجر کا مقصود حقوق کا ان کے اہل تک پہنچانا ہے اور یہ موجود کے ساتھ خاص نہیں ہے[1]۔

لہذا وہ شخص جس پر افلاس کی وجہ سے حجر نافذ کیا گیا ہے، حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک حجر کے بعد جو نیا مال حاصل ہو اس میں وہ تصرف کرے گا، خواہ وہ اصل سے وجود میں آیا ہو مثلاً اس مال کا نفع جسے اسے مفلس قرار دینے والوں میں سے بعض نے اس کے ہاتھ میں چھوڑ دیا ہو یا کسی نئے معاملہ سے جو مال حاصل ہو یا اصل مال کے علاوہ سے جو مال حاصل ہو مثلاً میراث، ہبہ اور وصیت سے حاصل شدہ مال اور اسے اس تصرف سے نئے حجر ہی کے ذریعہ روکا جاسکتا ہے جیسا کہ مالکیہ نے اس کی صراحت کی ہے[2]۔

اقرار:

۱۸- حنفیہ اور حنابلہ کے نزدیک (جو شافعیہ کا قول اظہر کے مقابلہ میں دوسرا قول ہے) مفلس کے اس مال میں جس میں اس پر حجر نافذ ہے قرض خواہوں کے خلاف اس کا کوئی اقرار قبول نہیں کیا جائے گا، اس لئے کہ اس بات کا احتمال ہے کہ مفلس اور مقرلہ کے مابین اتفاق ہوگیا ہو، البتہ حجر کے ختم ہونے کے بعد اس کا وہ اقرار اس پر لازم ہوگا۔

(۱) الفتاوی الہندیہ ۵/ ۶۲، الزرقانی ۵/ ۲۶۸، الشرح الکبیر مع حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۲۶۸، شرح المنتہی ۲/ ۲۷۸، نہایۃ المحتاج ۴/ ۳۰۹۔

(۲) الزرقانی والبنانی علی خلیل ۵/ ۲۶۸، الشرح الکبیر والدسوقی ۳/ ۲۶۸۔

اور شافعیہ کا قول اظہر یہ ہے کہ اگر مفلس اس کے واجب ہونے کو اس پر حجر نافذ کئے جانے سے قبل کے زمانے کی طرف منسوب کرے یا مطلق اقرار کرے تو قرض خواہوں کے حق میں اسے قبول کیا جائے گا، لیکن اگر حجر کے بعد کے زمانے کی طرف منسوب کرے تو قبول نہیں کیا جائے گا۔

اور مالکیہ کے نزدیک تفصیل ہے، وہ فرماتے ہیں کہ اگر وہ اسی مجلس میں اقرار کرے جس میں اس پر حجر نافذ کیا گیا ہے یا اس سے قریب کے زمانے میں تو اس کے قرض خواہوں کے خلاف اس کا اقرار قبول کیا جائے گا، اگر وہ دین جس کی وجہ سے اس پر حجر نافذ کیا گیا ہے اقرار سے ثابت ہویا پہلے سے ان دونوں کے درمیان معاملہ ہونے کا علم ہو، لیکن اس کے علاوہ میں اگر وہ دین بینہ سے ثابت ہو تو اس مال میں قرض خواہوں کے علاوہ دوسروں کے حق میں اس کا اقرار قبول نہیں کیا جائے گا[1]۔

مال میں مفلس کے تصرفات:

۱۹- مفلس کے تصرفات کی تین قسمیں ہیں:

اول: وہ تصرفات جو قرض خواہوں کے لئے نفع بخش ہوں، مثلاً اس کا ہبہ اور صدقہ کو قبول کرنا، تو اس جیسے تصرفات سے اسے نہیں روکا جائے گا۔

دوم: نقصان دہ تصرفات، مثلاً اس کا اپنے مال کو ہبہ کرنا، وقف کرنا، صدقہ کرنا اور اس سے بری کرنا اور تمام تبرعات تو اس قسم کے تصرفات میں حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک نیز اظہر قول کی رو سے شافعیہ کے نزدیک حجر مؤثر ہے، اور شافعیہ کا دوسرا قول یہ ہے کہ

(۱) الفتاویٰ الہندیہ ۵/ ۶۲، الشرح الکبیر، حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۲۶۷، ۲۶۸، شرح المنہاج ۲/ ۲۸۷، المغنی ۴/ ۴۹۳، شرح المنتہی ۲/ ۲۷۸۔

تصرف موقوف رہے گا، اگر وہ تصرف دین سے زائد ہوگا تو نافذ ہوگا ورنہ لغو ہوجائے گا۔

اسی بنا پر حنابلہ فرماتے ہیں کہ مفلس روزے کے سوا کسی اور چیز سے کفارہ ادا نہیں کرے گا تا کہ قرض خواہوں کو ضرر نہ پہنچے۔ اور موت کے بعد کا تصرف اس قسم سے مستثنیٰ ہوگا جیسا کہ اگر کسی مال کی وصیت کرے اور یہ اس لئے صحیح ہے کہ قرض خواہوں کے حق کے بعد ایک تہائی مال کے اندر وصیت جاری ہوتی ہے۔

اور حنابلہ نے اس کے معمولی صدقہ والے تصرف کو بھی مستثنیٰ قرار دیا ہے[1]۔

سوم: وہ تصرفات جو نفع وضرر کے درمیان دائر ہیں مثلاً بیوع اور اجارہ، اور بعض فقہاء کے قول کی رو سے جن میں حنابلہ اور ظاہر قول کی رو سے شافعیہ اور مالکیہ میں سے ابن عبد السلام ہیں۔ اس قسم میں اصل یہ ہے کہ وہ باطل ہے۔

اور مالکیہ کا مذہب یہ ہے کہ اسے مذکورہ تصرف سے روکا جائے گا اور اگر وہ ایسا تصرف کرلے اور قرض خواہوں میں اختلاف ہوجائے تو حاکم کی صواب دید پر موقوف رہے گا، اور اگر قرض خواہوں میں اتفاق ہو تو ان کی صواب دید پر موقوف رہے گا، اور صاحبین کے قول کے مطابق حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ مفلس کو اس کا اختیار ہے کہ وہ اپنا مال ثمن مثل میں فروخت کرے، اس لئے کہ یہ قرض خواہوں کے حق کو باطل نہیں کرتا ہے اور اگر وہ غبن کے ساتھ فروخت کرے تو اس کا یہ تصرف صحیح نہ ہوگا، خواہ غبن معمولی ہو یا زیادہ ہو اور خریدار کو اختیار ہوگا کہ غبن دور کرے یا بیع کو فسخ کرے[2]۔

(۱) الفتاویٰ الہندیہ ۵/ ۶۲، شرح المنتہی ۲/ ۲۷۸، شرح المنہاج، حاشیۃ القلیوبی ۲/ ۲۸۷، الزرقانی علی خلیل ۵/ ۲۶۲، ۲۶۶۔

(۲) الاختیار لتعلیل المختار ۱/ ۲۶۹ طبع صبیح، تکملۃ شرح فتح القدیر ۸/ ۲۰۶، حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۳/ ۲۶۵، الزرقانی والبنانی ۵/ ۲۶۶، شرح المنہاج

اور اگر وہ اپنا کچھ مال کسی قرض خواہ کے ہاتھ اس کے دین کے بدلے فروخت کرے تو حنابلہ فرماتے ہیں کہ صحیح نہ ہوگا، اس لئے کہ اس پر حجر نافذ ہے۔

اور شافعیہ کا اصح قول ہے کہ قاضی کی اجازت کے بغیر صحیح نہ ہوگا، اس لئے کہ حجر عام طور پر ثابت ہوتا ہے اور یہ ممکن ہے کہ اس کا کوئی دوسرا قرض خواہ ظاہر ہوجائے۔

اور اس کے مقابلہ میں شافعیہ کا دوسرا قول یہ ہے کہ صحیح ہوجائے گا، اگرچہ قاضی کی اجازت کے بغیر ہو، اس لئے کہ دوسرے قرض خواہ کا نہ ہونا اصل ہے، لیکن اس شرط کے ساتھ صحیح ہے کہ بیع تمام قرض خواہوں سے ایک لفظ کے ساتھ ہو اور ان کا دین ایک نوعیت کا ہو۔

اور حنفیہ فرماتے ہیں کہ اگر وہ اپنا مال قرض خواہ کے ہاتھ فروخت کرے اور منہا کرنے کے طور پر دین کو ثمن کا بدل قرار دے تو اگر قرض خواہ ایک ہو تو جائز ہے، اور اگر قرض خواہ ایک سے زیادہ ہوں اور مفلس اپنا مال ان میں سے کسی ایک کے ہاتھ اس کے مثل قیمت کے بدلے فروخت کرے تو صحیح ہوگا، جیسا کہ اگر وہ کسی اجنبی کے ہاتھ اس کے مثل قیمت کے بدلے فروخت کرے، لیکن (دین کے بدلہ ثمن) منہا کرنا صحیح نہ ہوگا جیسا کہ اگر وہ بعض قرض خواہوں کا دین ادا کرے اور بعض کا ادا نہ کرے۔

اور ہم نے مالکیہ کی طرف سے کوئی وضاحت نہ پائی کہ انہوں نے خاص طور پر اس مسئلہ سے بحث کی ہو، پس بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ وہ ان کے نزدیک بھی قاضی یا قرض خواہوں کی صواب دید پر موقوف رہے گا جیسا کہ پہلے گذرا[1]۔

= ۲۸۶/۳، شرح المنتہی ۲۷۸/۲۔

(۱) الفتاویٰ الہندیہ ۶۲/۵، شرح المنہاج مع حاشیۃ القلیوبی ۲۸۶/۲، شرح المنتہی ۲۷۸/۲۔

افلاس کی وجہ سے جس پر حجر کیا گیا ہو اس کا ذمہ میں باقی رہنے والا تصرف:

۲۰ - افلاس کی وجہ سے جس پر حجر کیا گیا ہو اگر وہ ایسا تصرف کرے جو اس کے ذمہ میں ہو مثلاً خرید یا فروخت یا کرایہ پر لینا تو یہ صحیح ہوگا۔ مالکیہ اور صحیح قول کی رو سے شافعیہ اور حنابلہ نے اس کی صراحت کی ہے، اور صاحبین کے مذہب کا تقاضا بھی یہی ہے، اس لئے کہ وہ تصرف کا اہل ہے اور حجر کا تعلق اس کے مال سے ہے، اس کے ذمہ سے نہیں، اور دوسری وجہ یہ ہے کہ اس میں قرض خواہوں کو کوئی ضرر نہیں ہے اور حجر کے ختم ہونے کے بعد اس کے سلسلہ میں اس سے مطالبہ کیا جائے گا[1]۔

حجر کے نفاذ سے قبل کے تصرفات کو نافذ کرنا یا انہیں لغو قرار دینا:

۲۱ - شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ مفلس نے حجر سے قبل جو شی خریدی ہے اسے حجر کے بعد خیار شرط کو ساقط کر کے بیع کو نافذ کرنے اور عیب کی بنیاد پر فسخ کرنے کا اختیار رہے، اس لئے کہ وہ ایسے تصرف کو مکمل کرنا ہے جو اس کے حجر سے قبل کا ہے، لہذا اسے اس سے نہیں روکا جائے گا، جس طرح کہ اسے اس امانت کو واپس لینے کا حق ہے جسے اس نے حجر سے قبل کسی کے پاس رکھا تھا، خواہ اس کے نافذ کرنے یا فسخ کرنے میں مفلس کو کوئی فائدہ ہو یا نہ ہو۔

اور مالکیہ فرماتے ہیں کہ خیار حاکم یا قرض خواہوں کی طرف منتقل ہوجائے گا، اور انہیں کو رد کرنے یا نافذ کرنے کا اختیار ہوگا۔

اور حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ بیع اگر مثل قیمت پر ہو تو محجور علیہ کی

---

(۱) الزرقانی والبنانی علی خلیل ۲۶۶/۵، شرح المنتہی ۲۷۸/۲، نہایۃ المحتاج ۳۰۶/۴۔

طرف سے جائز ہے اور فسخ یا نافذ کرنے میں قرض خواہوں کے نفع کی رعایت کرنے کا مطالبہ اس سے کیا جائے گا (۱)۔

حجر کی مدت میں مفلس پر لازم ہونے والے حقوق کا حکم:

۲۲- مفلس پر جو دیت یا کسی جرم کا تاوان عائد ہو اس کا مستحق قرض خواہوں کے ساتھ اس میں شامل ہوجائے گا، اسی طرح ہر وہ حق جو قرض دار کی رضامندی اور اس کے اختیار کے بغیر اس پر لازم ہو مثلاً مال کے تلف کرنے کا ضمان، اس لئے کہ اس میں اس کی کوئی کوتاہی نہیں پائی جارہی ہے، بخلاف ان تصرفات کے جن سے روکے جانے کا ذکر پہلے گذرا، اس لئے کہ وہ قرض دار کی رضامندی اور ان کے اختیار سے ہوتے ہیں۔ شافعیہ کا صحیح قول یہ ہے کہ اگر مفلس کسی جرم کا اقرار کرے تو قرض خواہوں کے خلاف اس کا اقرار قبول کیا جائے گا، خواہ مفلس حق کے سبب کی نسبت حجر سے قبل کی مدت کی طرف کرے یا اس کے بعد کی طرف (۲)۔

اور صاحب المغنی نے اسی قبیل سے اس کو شمار کیا ہے کہ اگر کوئی مفلس ہوجائے اور اس کی ملکیت میں کوئی گھر تھا جو کرایہ پر لگا تھا پس مفلس کے کرایہ پر قبضہ کرنے کے بعد وہ گر گیا تو باقی ماندہ مدت میں اجارہ فسخ ہوجائے گا اور کرایہ میں سے باقی ماندہ مدت کا کرایہ ساقط ہوجائے گا، پھر اگر کرایہ دار اپنا وہی مال پالے تو وہ اس کے بقدر لے لے گا، اور اگر وہ نہ پائے تو وہ اس مقدار میں قرض خواہوں کے ساتھ شریک ہوجائے گا (۳)۔

---

(۱) مطالب اولی النہی ۳/ ۳۷۶، القلیوبی ۲/ ۲۸۶، الدسوقی ۳/ ۱۰۱، الہندیہ ۴/ ۶۲۔

(۲) الفتاویٰ الہندیہ ۵/ ۶۲، نہایۃ المحتاج ۴/ ۳۰۸، المغنی ۴/ ۴۴۰، مطالب اولی النہی ۳/ ۳۷۷۔

(۳) المغنی ۴/ ۴۴۱۔

دوسرا اثر: اس سے مطالبہ کا ختم ہونا:

۲۳- یہ اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: "وَإِنْ كَانَ ذُوْ عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلٰى مَيْسَرَةٍ" (۱) (اور اگر تنگ دست ہو تو مہلت دینے کا حکم ہے خوشحال ہونے تک) اور نبی علیہ السلام کا قول حضرت معاذؓ کے قرض خواہوں سے ہے: "خذوا ما وجدتم وليس لكم إلا ذلك" (تمہیں جتنا مل جائے وہ لے لو، تمہارے لئے اس کے سوا کچھ نہیں ہے) اور ایک روایت میں ہے کہ: "ولا سبيل لكم عليه" (۲) (تمہیں اس پر کوئی اختیار نہیں ہے)۔ تو جو شخص اسے کوئی چیز قرض دے یا اس کے مجور ہونے کا علم رکھنے کے باوجود اس کے ہاتھ کوئی چیز فروخت کرے تو جب تک اس کا حجر ختم نہ ہوجائے اسے اپنی فروخت کردہ شی کے بدل کے مطالبہ کا حق نہ ہوگا، اس لئے کہ حجر کی حالت میں قرض خواہوں کا حق مفلس کے عین مال سے متعلق ہے، اور دوسری وجہ یہ ہے کہ وہ ایسے شخص کے ساتھ معاملہ کرکے جس کے پاس کچھ نہیں ہے خود ہی اپنے مال کو تلف کرنے والا ہے، لیکن اگر قرض دینے والا یا فروخت کرنے والا اپنا

---

(۱) سورۂ بقرہ/ ۲۸۰۔

(۲) حدیث: "خذوا ما وجدتم وليس لكم إلا ذلك" اور ایک روایت میں ہے: "ولا سبيل لكم عليه" کی روایت مسلم نے حضرت ابوسعید خدریؓ سے ان الفاظ میں مرفوعاً کی ہے: "أصيب رجل في عهد رسول الله ﷺ في ثمار ابتاعها، فكثر دينه، فقال رسول الله ﷺ: تصدقوا عليه فتصدق الناس عليه، فلم يبلغ ذلك وفاء دينه، فقال رسول الله ﷺ لغرمائه: خذوا ما وجدتم وليس لكم إلا ذلك" (رسول اللہ ﷺ کے زمانہ میں ایک شخص کو پھلوں میں خسارہ ہوگیا جنہیں اس نے خریدا تھا، اور اس پر قرضے زیادہ ہوگئے تو رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: تم لوگ اس پر صدقہ کرو، چنانچہ لوگوں نے اس پر صدقہ کیا لیکن اس صدقہ سے بھی قرض کی ادائیگی نہ ہوسکی تو رسول اللہ ﷺ نے اس کے قرض خواہوں سے فرمایا: تمہیں جتنا مل جائے وہ لے لو تمہارے لئے اس کے سوا کچھ نہیں ہے) (صحیح مسلم ۳/ ۱۱۹۱ طبع عیسیٰ الحلبی)۔

عین مال پالیں تو انہیں اسے لینے کا حق ہے اگر انہیں حجر کا علم نہ ہو جیسا کہ پہلے گذرا[1]۔

تیسرا اثر: دین مؤجل کا فوری واجب الاداء ہوجانا:

۲۴- مفلس پر جو دیون ہیں اس پر حجر نافذ ہوجانے کی وجہ سے ان کے فوری واجب الاداء ہوجانے کے سلسلہ میں فقہاء کے دو اقوال ہیں:

پہلا قول: جو مالکیہ کا مشہور قول ہے، اور امام شافعی کا قول اظہر کے مقابلہ میں دوسرا قول ہے، اور امام احمد کی ایک روایت ہے کہ وہ دیون مؤجلہ جو مفلس پر ہیں اس کے مفلس قرار دیئے جانے کی وجہ سے فوری واجب الاداء ہوجائیں گے۔ مالکیہ فرماتے ہیں کہ یہ اس صورت میں ہے جب کہ مقروض نے اپنے آپ کو مفلس قرار دیئے جانے کی وجہ سے اس کے فوری واجب الادا نہ ہونے کی شرط نہ لگائی ہو، اور اس قول کے قائلین نے اس سے استدلال کیا ہے کہ مفلس قرار دینے کی وجہ سے دین مال کے ساتھ متعلق ہوجاتا ہے، لہذا مدت ساقط ہوجائے گی جیسے کہ موت سے ساقط ہوجاتی ہے۔

مالکیہ فرماتے ہیں کہ اگر قرض خواہ نے اپنے دین کے مؤجل باقی رہنے کا مطالبہ کیا تو اس کا مطالبہ قبول نہیں کیا جائے گا۔

دوسرا قول جو حنفیہ اور امام شافعی کا ہے اور یہی قول ان کے اصحاب کے نزدیک اظہر ہے اور امام احمد سے ایک روایت ہے۔ اور اسی پر الإقناع میں اکتفا کیا گیا ہے، یہ ہے کہ مفلس قرار دینے سے مدت فوری نہیں ہوجائے گی، وہ فرماتے ہیں کہ یہ اس لئے کہ مدت مفلس کا حق ہے، لہذا اس کے مفلس قرار دیئے جانے سے ساقط نہ ہوگی، جیسا کہ اس کے دوسرے تمام حقوق۔ اور اس لئے بھی کہ مفلس قرار دیئے جانے کی وجہ سے اس کا جو حق کسی دوسرے پر ہو وہ فوری واجب الاداء نہیں ہوتا ہے، اس لئے اس پر جو حق ہے وہ بھی فوری واجب الاداء نہیں ہوگا، جیسا کہ جنون اور بے ہوشی میں ہوتا ہے اور تفلیس موت کی طرح نہیں ہے، اس لئے کہ موت کی وجہ سے ذمہ ختم ہوجاتا ہے، جب کہ تفلیس میں ختم نہیں ہوتا ہے۔

لہذا اس قول کی بنیاد پر مؤجل دیون والے فوری واجب الاداء دیون والوں کے ساتھ شریک نہیں ہوں گے إلا یہ کہ دین مؤجل مال کی تقسیم سے قبل فوری واجب الاداء ہوجائے تو اس دین والا بھی فوری دیون والوں کے ساتھ حصے میں شریک ہوگا یا بعض مال کی تقسیم سے قبل اس کا دین فوری واجب الاداء ہوجائے تو دائن اس بعض مال میں ان کے ساتھ شریک ہوجائے گا۔ شافعیہ میں سے رملی اور حنابلہ میں سے صاحب الإقناع فرماتے ہیں کہ جب مفلس کے اموال فروخت کردیئے جائیں تو دین مؤجل کے لئے اس میں سے کچھ بچا کر نہیں رکھا جائے گا۔

اور جب دین مؤجل والے کا دین فوری ہوجائے تو وہ قرض خواہوں سے کچھ بھی رجوع نہیں کرے گا، اس لئے کہ وہ تقسیم کے وقت ان کے ساتھ شرکت کا مستحق نہیں ہوا، اور حنفیہ فرماتے ہیں کہ قرض خواہوں نے جتنا قبضہ کیا ہے حصوں کے اعتبار سے ان سے رجوع کرے گا۔

لیکن پہلے قول کے مطابق مؤجل دیون والے فوری واجب الاداء دیون والوں کے ساتھ مفلس کے مال میں شریک ہوں گے[1]۔

---

(۱) کشاف القناع ۳/ ۴۳۴، مطالب اولی النہی ۳/ ۴۰۰۔

(۱) الزرقانی علی خلیل ۵/ ۲۶۷، الشرح الکبیر مع الدسوقی ۳/ ۲۶۶، المغنی ۴/ ۴۳۵، شرح الإقناع ۳/ ۴۳۸، نہایۃ المحتاج ۴/ ۳۰۵، شرح المنہاج، حاشیۃ القلیوبی ۲/ ۲۸۵، الفتاوی الہندیہ ۵/ ۶۳۔

لیکن مفلس کے جو دیون لوگوں پر ہیں اگر وہ مؤجل ہوں تو وہ اس کے مفلس قرار دیئے جانے کی وجہ سے فوری واجب الادا نہیں ہوں گے۔ اس سلسلہ میں ہمارے علم کے مطابق کوئی اختلاف نہیں ہے[۱]۔

چوتھا اثر: اگر قرض خواہ اپنا عین مال پالے تو وہ کس حد تک اس کے لینے کا مستحق ہوگا:

جب مفلس پر حجر کردیا جائے اور کوئی قرض خواہ اپنا وہی مال پالے جسے اس نے مفلس کے ہاتھ فروخت کیا تھا اور اس پر اسے قبضہ دے دیا تھا[۲] تو اس کے واپس لینے کا زیادہ حق دار ہوگا یا نہیں؟ اس سلسلہ میں علماء کے دو اقوال ہیں:

۲۵ -قول اول: یہ ہے کہ اس کا فروخت کرنے والا اس کی شرائط کے ساتھ اس کے واپس لینے کا زیادہ حق دار ہوگا، یہ امام مالک، امام شافعی، امام احمد، اوزاعی، عنبری، اسحاق، ابوثور اور ابن المنذر کا قول ہے۔ یہی قول صحابہ میں سے حضرت عثمان اور حضرت علی رضی اللہ عنہما سے مروی ہے اور تابعین میں عروہ بن الزبیر سے مروی ہے۔

ان حضرات نے حضرت ابوہریرہؓ کی مرفوع حدیث سے استدلال کیا ہے: ''**من أدرک ماله بعينه عند رجل أو إنسان قد أفلس فهو أحق به من غيره**''[۳] (جو شخص اپنا مال بعینہ کسی ایسے آدمی کے پاس پالے جو مفلس ہوگیا ہو تو وہ اس مال کا دوسروں کے مقابلہ میں زیادہ حق دار ہے)۔

ان کا دوسرا استدلال یہ ہے کہ یہ ایسا عقد ہے جو اقالہ کے ذریعہ فسخ ہوسکتا ہے، لہذا اس میں عوض ملنے کے دشوار ہونے کی وجہ سے فسخ کرنا جائز ہوگا، جیسا کہ (بیع سلم میں) اگر مسلم فیہ کی ادائیگی دشوار ہوجائے، ان کا استدلال یہ بھی ہے کہ اگر عقد میں رہن کی شرط لگادے اور وہ رہن سپرد کرنے سے عاجز ہوجائے تو وہ فسخ کا مستحق ہوگا، حالانکہ رہن قیمت کا وثیقہ ہے تو اگر خود ثمن ہی کے سپرد کرنے سے عاجز ہوجائے تو بدرجۂ اولی فسخ کا مستحق ہوگا[۱]۔

۲۶ -قول دوم: یہ امام ابوحنیفہ اور اہل کوفہ کا قول ہے اور تابعین میں سے ابن سیرین، ابراہیم اور ابن شبرمہ کا قول ہے، اور حضرت علیؓ سے منقول ہے کہ وہ اس کا مستحق نہیں ہے، بلکہ وہ اس کی قیمت میں قرض خواہوں کے ساتھ برابر کا شریک ہے۔

ان کی دلیل یہ ہے کہ یہی یقینی اور قطعی اصول کا تقاضا ہے، چنانچہ وہ کہتے ہیں کہ خبر واحد اگر اصول کے خلاف ہو تو اسے رد کردیا جائے گا، جیسا کہ حضرت عمر بن الخطابؓ نے فرمایا: "**لا ندع كتاب ربنا وسنة نبينا لحديث امرأة**" (ہم ایک عورت کی حدیث کی وجہ سے اپنے رب کی کتاب اور اپنے نبی کی سنت کو نہیں چھوڑ سکتے)۔

وہ فرماتے ہیں: اور اس لئے بھی کہ حضرت ابوہریرہؓ سے حدیث مرفوعاً مروی ہے: ''**أيما رجل مات أو أفلس فوجد بعض غرمائه ماله بعينه فهو أسوة الغرماء**''[۲] (کوئی آدمی

---

(۱) کشاف القناع شرح الإقناع للبہوتی ۳؍ ۴۳۷۔

(۲) لیکن اگر اس نے خریدار کو قبضہ نہیں دلایا تھا تو پھر وہ بالاتفاق اس کا مستحق ہے اس لئے کہ وہ اس کے ضمان میں ہے (بدایۃ المجتہد)۔

(۳) الشرح الکبیر مع حاشیہ ۳؍ ۲۸۲، شرح المنہاج ۲؍ ۲۹۳، المغنی ۴؍ ۴۵۳ طبع الریاض اور حدیث: "من أدرک ماله بعينه عند رجل أو إنسان قد أفلس فهو أحق به من غيره" کی روایت بخاری ومسلم نے حضرت

= ابوہریرہؓ سے مرفوعاً کی ہے (فتح الباری ۵؍ ۶۲ طبع السلفیہ، صحیح مسلم ۳؍ ۱۱۹۳ طبع عیسی الحلبی)۔

(۱) المغنی ۴؍ ۳۱۰، نیل المآرب ۱؍ ۱۳۱، شرح المنہاج مع حاشیۃ القلیوبی ۲؍ ۲۹۳، حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۳؍ ۲۸۲۔

(۲) حدیث: "أيما رجل مات أو أفلس فوجد بعض غرمائه ماله بعينه

مرجائے یا مفلس ہوجائے اور اس کا کوئی قرض خواہ اپنا مال بعینہ پالے تو وہ دوسرے قرض خواہوں کے ساتھ برابر ہوگا)۔

وہ فرماتے ہیں کہ یہ حدیث دوسری حدیث سے راجح ہے، اس لئے کہ وہ عام اصول کے موافق ہے اور اس لئے بھی کہ ذمہ باقی ہے اور اس کا حق ذمہ میں ہے[1]۔

خریداری کے علاوہ کسی دوسرے عقد کے ذریعہ مدیون کے قبضہ کردہ مال میں رجوع:

۲۷ - قرض دار نے جس مال پر خریداری کے علاوہ کسی دوسرے عقد کے ذریعہ قبضہ کیا، اس میں رجوع کے قائلین کا اختلاف ہے:

الف - شافعیہ نے اس قول کو عام رکھا ہے کہ اسے تمام خالص مالی معاوضات میں فسخ کے ذریعہ اپنے عین مال کو واپس لینے کا حق ہے، جیسے قرض اور سلم، اس کے برخلاف ہبہ، نکاح، قتل عمد کے دم کی طرف سے صلح اور خلع میں رجوع کا حق نہیں ہے۔

اور حنابلہ کے طریقہ کار سے یہ بات سمجھ میں آتی ہے کہ اس سلسلہ میں ان کا قول شافعیہ کے قول کی طرح ہے۔ اگرچہ ہم نے یہ نہیں دیکھا کہ انہوں نے اس کی صراحت کی ہے، لیکن جس چیز میں رجوع کیا جائے گا اس میں انہوں نے عین قرض اور بیع سلم کے رأس المال اور اجارہ پر دیئے گئے عین کو مثال میں پیش کیا ہے، جس سے یہ بات سمجھ میں آتی ہے۔

ب - مالکیہ نے وارث کے لئے اور اس کے لئے جس کا ثمن کھوجائے یا جس پر اسے صدقہ کیا جائے یا جو اس کے حوالہ کیا جائے ان کے لئے رجوع کو جائز قرار دیا ہے۔

اور ان چیزوں میں رجوع سے انکار کیا ہے جن میں رجوع ممکن نہیں ہے، مثلاً حق نکاح (عورت کا حلال ہونا)، لہذا اگر کوئی عورت اپنے شوہر سے مال پر خلع کرے پھر وہ بدل خلع ادا کرنے سے قبل مفلس ہوجائے تو اس سے خلع کرنے والے شوہر کو حق نکاح میں رجوع کرنے کا حق نہ ہوگا، اس لئے کہ وہ اس سے نکل چکی ہے اور وہ بدل خلع کی وصولی کے سلسلہ میں قرض خواہوں کے ساتھ حصہ دار بنے گا، اور جیسا کہ اگر قصاص کی طرف سے صلح کرنے کے بعد مجرم مفلس ہوجائے تو مقتول کے اولیاء کو قصاص لینے کا حق نہ ہوگا، اس لئے کہ معافی کے بعد یہ چیز شرعاً دشوار ہوگئی، بلکہ وہ صلح کے عوض کی وصولی کے سلسلہ میں قرض خواہوں کے ساتھ حصہ دار ہوں گے[1]۔

= فهو أسوة الغرماء" کو ابن رشد نے بدایۃ المجتہد میں ان ہی الفاظ کے ساتھ نقل کیا ہے اور کہا کہ اس حدیث کو زہری نے ابوبکر بن عبدالرحمن سے انہوں نے حضرت ابوہریرہ سے مرفوعاً روایت کیا ہے اور بابرتی نے العنایہ میں اسی کے قریب الفاظ کے ساتھ اسے ذکر کیا ہے اور کہا کہ خصاف نے اسے انہیں کی سند کے ساتھ روایت کیا ہے لیکن ہم نے اس حدیث کو ان الفاظ کے ساتھ سنن وآثار کے ان مراجع میں نہیں پایا جو ہمارے پاس ہیں، البتہ عینی نے اس معنی کی ایک حدیث نقل کی ہے اور اس کی نسبت دارقطنی کی طرف کی ہے اور اس کے الفاظ یوں ہیں: "أيما رجل باع سلعة فأدركها عند رجل قد أفلس فهو ماله بين غرمائه" (جس شخص نے بھی کوئی سامان فروخت کیا، اس نے پھر اسے اس شخص کے پاس پالیا جو مفلس ہوگیا ہو تو اس کا مال اس کے قرض خواہوں کے درمیان تقسیم کردیا جائے گا) پھر انہوں نے دارقطنی کا قول نقل کیا ہے کہ: یہ حدیث زہری سے مسنداً ثابت نہیں ہے بلکہ وہ مرسل ہے اور اس کے نقل کرنے کے بعد کہا کہ میں کہتا ہوں کہ مرسل ہم (حنفیہ) کے نزدیک حجت ہے اور خصاف اور رازی نے اسے مسنداً ذکر کیا ہے (بدایۃ المجتہد ۲/ ۲۸۷ شائع کردہ دار المعرفہ، عنایہ بہامش فتح القدیر ۸/ ۲۱۰ طبع دار إحیاء التراث العربی، العنایہ شرح الہدایہ ۸/ ۲۷۶ طبع دار الفکر)۔

(۱) بدایۃ المجتہد ۲/ ۲۸۸، فتح القدیر ۸/ ۲۱۰۔

(۱) الشرح الکبیر وحاشیۃ الدسوقی ۳/ ۲۸۳، الزرقانی ۵/ ۲۸۲، کشاف القناع ۳/ ۴۲۵، مطالب اولی النہی ۳/ ۳۸۷، نہایۃ المحتاج ۴/ ۳۲۶، القلیوبی ۲/ ۲۹۳۔

عین مال میں رجوع کرنے کی شرطیں:

مفلس کے پاس موجود عین مال کے اندر رجوع کو جائز قرار دینے والوں نے جو شرطیں عائد کی ہیں وہ سب درج ذیل ہیں:

شرط اول:

۲۸- یہ کہ مفلس حجر سے قبل اس کا مالک ہوا ہو، حجر کے بعد نہیں، لہذا اگر وہ حجر کے بعد اس کا مالک ہوا ہو تو اس صورت میں فروخت کنندہ اس کا زیادہ مستحق نہیں ہے، اگرچہ اسے حجر کا علم نہ ہو اور یہ اس لئے کہ اسے فی الحال اس کے ثمن کے مطالبہ کا حق نہیں ہے، پس اسے فسخ کا اختیار نہیں ہے۔

اور ایک قول یہ ہے کہ یہ شرط نہیں ہے، اس لئے کہ حدیث عام ہے، اور ایک قول یہ ہے کہ جاننے والے اور نہ جاننے والے کے حکم میں فرق ہے[۱]۔

شرط دوم:

۲۹- حنابلہ فرماتے ہیں کہ سامان بعینہ باقی ہو اور اس کا بعض حصہ تلف نہ ہوا ہو، لہذا اگر پورا سامان یا اس کا کوئی جزء تلف ہو جائے جیسا کہ اگر گھر کا کچھ حصہ منہدم ہو جائے یا باغ کا پھل تلف ہو جائے تو فروخت کنندہ کو رجوع کا حق نہ ہوگا، اور وہ قرض خواہوں کے برابر ہوگا۔

ان کا استدلال نبی ﷺ کے اس قول سے ہے: "من أدرك ماله بعينه عند رجل أو إنسان قد أفلس فهو أحق به من غيره"[۲] (جو شخص کسی ایسے آدمی کے پاس جو مفلس ہو گیا ہو اپنا مال بعینہ پالے تو وہ دوسرے کے مقابلہ میں اس کا زیادہ مستحق ہوگا)۔

وہ فرماتے ہیں کہ بعینہ کا لفظ اسی کا تقاضا کرتا ہے اور اس لئے بھی کہ اگر وہ اسے بعینہ پالے اور لے لے تو ان دونوں کے درمیان جھگڑا ختم ہو جائے گا۔

اور مالکیہ اور شافعیہ کے نزدیک اس کے پورے کا تلف ہو جانا رجوع کرنے سے مانع ہوگا، اور بعض حصے کا تلف ہونا رجوع سے مانع نہ ہوگا، اس سلسلہ میں ان کے نزدیک کچھ تفصیل ہے، جس کے لئے اس کے باب کی طرف رجوع کیا جائے[۱]۔

شرط سوم:

۳۰- یہ ہے کہ مفلس کے پاس سامان اسی حال میں ہو جس حال میں اس نے خریدا تھا، پس اگر وہ عین سامان اس کے اسے خریدنے کے بعد اس حالت سے بدل گیا جس حالت میں اسے مفلس نے خریدا تھا (حنابلہ فرماتے ہیں کہ ایسی تبدیلی ہو جو اس کے نام کو ختم کر دے) تو یہ اس کے رجوع سے مانع ہوگا، مثلاً اگر گندم کو پیس دیا یا کپڑے کو کاٹ دیا یا مینڈھے کو ذبح کر دیا یا تر کھجور خشک ہو گئی یا لکڑی کو پھاڑ کر دروازہ بنا لیا یا سوت کو بن دیا یا کپڑے کو کاٹ کر کرتہ بنا لیا (تو پھر رجوع کرنا جائز نہ ہوگا) اور یہ مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک ہے اور وہ فرماتے ہیں کہ اس لئے کہ اس نے اپنا عین مال نہیں پایا۔

اور شافعیہ فرماتے ہیں کہ اگر اس تبدیلی سے قیمت میں اضافہ نہ ہو تو وہ رجوع کرے گا اور مفلس کو کچھ نہیں ملے گا، اور اگر قیمت کم ہو جائے تو اگر فروخت کنندہ رجوع کر لے تو اس کو کچھ نہ ملے گا اور اگر قیمت زیادہ ہو جائے تو ظاہر روایت یہ ہے کہ اسے فروخت کیا جائے گا اور مفلس کو اس کی قیمت کا اضافی حصہ ملے گا[۲]۔

---

(۱) المغنی ۴/ ۴۱۰، حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۲۸۲، الزرقانی ۵/ ۲۸۲۔

(۲) حدیث: "من أدرك ماله بعينه عند رجل أو إنسان قد أفلس فهو أحق به" کی تخریج (فقرہ نمبر: ۲۵) میں گزر چکی۔

(۱) المغنی ۴/ ۴۱۳، شرح المنہاج ۲/ ۲۹۴، بلغۃ السالک ۲/ ۱۳۵۔

(۲) الزرقانی ۵/ ۲۸۳، المغنی ۴/ ۴۱۶، شرح المنہاج بحاشیۃ القلیوبی ۲/ ۲۹۷۔

شرط چہارم:

۳۱- یہ ہے کہ مبیع میں مفلس کے نزدیک کوئی ایسا اضافہ نہ ہوا ہو جو اس کے ساتھ متصل ہو، جیسے کہ موٹا ہونا اور بڑا ہو جانا اور نئے حمل کا ہو جانا (جب تک کہ بچہ نہ جن دے) اور یہ امام احمد کے مذہب کے ایک قول کی بنیاد پر ہے۔

اور مالکیہ اور شافعیہ کا قول اور امام احمد سے دوسری روایت یہ ہے کہ ایسی زیادتی جو متصل ہو اور اسی سے پیدا ہوئی ہو وہ رجوع سے مانع نہیں ہے اور خریدار اس سے نفع اٹھائے گا، البتہ مالکیہ اس صورت میں قرض خواہوں کو یہ اختیار دیتے ہیں کہ یا تو وہ خریدار کو سامان دے دیں یا اس کی وہ قیمت دے دیں جس میں اس نے اسے فروخت کیا ہے [1]۔

اور بخلاف اس صورت کے جب صفت میں نقص پیدا ہو کہ وہ رجوع سے مانع نہیں ہے [2]۔

لیکن وہ زیادتی جو علاحدہ ہو وہ رجوع سے مانع نہیں ہے اور وہ جیسے کہ پھل اور بچہ اور یہ امام مالک، امام شافعی اور امام احمد کا قول ہے، خواہ اس کی وجہ سے مبیع میں نقص واقع ہو یا نہ ہو جب کہ وہ صفت کا نقص ہو اور جو زیادتی علاحدہ ہو وہ مفلس مشتری کی ملکیت ہوگی [3]۔

شرط پنجم:

۳۲- یہ کہ سامان کے ساتھ غیر کا حق متعلق نہ ہو، مثلاً یہ کہ خریدار نے اس کو ہبہ کر دیا یا فروخت کر دیا یا اسے وقف کر دیا تو اس میں رجوع نہیں ہے، اس لئے کہ اس نے بعینہ اپنے سامان کو مفلس کے پاس نہیں پایا، لہذا وہ نص میں داخل نہیں ہے [1]۔

اور مالکیہ مرہون کے بارے میں فرماتے ہیں کہ قرض دینے والے کو یہ حق ہے کہ جس دین میں عین کو رہن رکھا گیا ہے، اس کو ادا کر کے رہن کو چھڑا لے اور اس کو لے لے اور جو کچھ اس نے دیا ہے اس کے سلسلہ میں وہ قرض خواہوں کے حصہ میں شریک ہو جائے [2]۔

شرط ششم:

۳۳- اور وہ شافعیہ کی طرف سے ہے، وہ فرماتے ہیں کہ ثمن دین ہو، پس اگر ثمن عین ہو تو اسے اس عین کے قبضہ کرنے میں جو ثمن ہے قرض خواہوں پر مقدم کیا جائے گا اور یہ جیسے اگر گائے کو اونٹ کے بدلے میں فروخت کیا، پھر خریدار مفلس ہو گیا تو فروخت کنندہ اونٹ کو لے گا، اور مبیع یعنی گائے کو واپس نہیں لے گا [3]۔

شرط ہفتم:

۳۴- شافعیہ فرماتے ہیں کہ رجوع کے وقت قیمت فوری واجب الاداء ہو، لہذا اس چیز میں رجوع نہیں ہے جس کی قیمت مؤجل ہو اور ابھی ادائیگی کا وقت نہ ہوا ہو، اس لئے کہ فی الحال مطالبہ کا حق نہیں ہے۔

اور حنابلہ فرماتے ہیں کہ اگر ثمن مؤجل ہو تو سامان میں رجوع کرنا فوراً نافذ نہیں ہوگا اور وقت کے آنے تک موقوف رہے گا اور اس وقت فروخت کنندہ فسخ (بیع) اور ترک میں سے کسی ایک کو اختیار کرے گا

(۱) المغنی ۴؍ ۴۶۵۔
(۲) المغنی ۴؍ ۴۶۴۔
(۳) المغنی ۴؍ ۴۶۵۔

(۱) المغنی ۴؍ ۴۳۱، ۴۳۲، نہایۃ المحتاج ۴؍ ۳۳۰، ۳۳۲۔
(۲) الشرح الکبیر وحاشیۃ الدسوقی ۳؍ ۲۸۵۔
(۳) نہایۃ المحتاج وحاشیۃ الرشیدی ۴؍ ۳۳۲۔

اورمفلس کے فروخت کئے جانے والے اموال کے ہمراہ اسے فروخت نہیں کیا جائے گا، وہ فرماتے ہیں کہ اس کی وجہ یہ ہے کہ بائع کا حق اس سے متعلق ہے، لہذا اسے دوسرے پر مقدم رکھا جائے گا اگر چہ حق مؤجل ہو جیسے کہ مرتہن [1]۔

شرط ہشتم:

۳۵- یہ حنابلہ کی طرف سے ہے، وہ فرماتے ہیں کہ شرط یہ ہے کہ فروخت کنندہ نے اس کی قیمت کے کچھ حصہ پر قبضہ نہ کیا ہو ورنہ تو رجوع کے سلسلہ میں اس کا حق ساقط ہوجائے گا، وہ فرماتے ہیں کہ قیمت کے کچھ حصہ سے (خریدار کو) بری کر دینا اس پر قبضہ کرنے کی طرح ہے۔

ان کا استدلال اس روایت سے ہے جسے دارقطنی نے حضرت ابوہریرہ سے مرفوعاً روایت کیا ہے کہ: "أيما رجل باع سلعة، فأدرك سلعته بعينها عند رجل قد أفلس، ولم يكن قبض من ثمنها شيئاً، فهي له، وإن كان قبض من ثمنها شيئاً فهو أسوة الغرماء" [2] (جس آدمی نے کوئی سامان فروخت کیا پھر اپنا سامان بعینہ اس آدمی کے پاس پایا جو مفلس ہوگیا ہو اور اس نے اس کی قیمت کے کچھ حصہ پر قبضہ نہ کیا ہو تو وہ سامان اس کا ہوگا اور اگر وہ اس کی قیمت کے کچھ حصہ پر قبضہ کر چکا ہو تو وہ قرض خواہوں کے ساتھ برابر کا حق دار ہوگا)۔

اور امام شافعیؒ اپنے جدید قول میں فرماتے ہیں کہ فروخت کنندہ کو اس کا حق ہے کہ وہ اپنے دین میں سے باقی کے مقابلہ میں مبیع کا جو حصہ ہے اسے واپس لے لے، اور امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ اسے اختیار ہے۔ اگر وہ چاہے تو قیمت کا جتنا حصہ لیا ہے اسے لوٹا کر پورے سامان کو واپس لے لے، اور اگر وہ چاہے تو قرض خواہوں کے ساتھ حصہ دار بن جائے اور رجوع نہ کرے [1]۔

شرط نہم:

۳۶- یہ شرط مالکیہ کی ہے، وہ فرماتے ہیں کہ شرط یہ ہے کہ قرض خواہوں نے اس ثمن کا بدلہ جو مفلس پر ہے بائع کو نہ دیا ہو، لہذا اگر انہوں نے اس کو بدلہ دے دیا ہو (اگر چہ اپنے مال سے دیا ہو) تو فروخت کنندہ اسے نہیں لے سکتا ہے، اسی طرح اگر وہ لوگ فروخت کنندہ کے لئے قیمت کے ضامن بن جائیں اور اعتماد کے لائق ہوں یا وہ اس کے لئے کوئی قابل اعتماد کفیل دے دیں (تو فروخت کنندہ اسے نہیں لے سکتا ہے)۔

اور شافعیہ اور حنابلہ فرماتے ہیں کہ فسخ کے سلسلہ میں اس کا حق ساقط نہ ہوگا، اگر چہ قرض خواہ اس سے کہیں کہ فسخ نہ کرو، ہم لوگ قیمت کے سلسلہ میں ترکہ میں تمہیں مقدم رکھیں گے۔ حنابلہ دلائل کے عموم کی وجہ سے ایسا فرماتے ہیں اور شافعیہ اس وجہ سے فرماتے ہیں کہ اس میں احسان ہے اور دوسرے قرض خواہ کے ظاہر ہونے کا اندیشہ ہے، لیکن اگر قرض خواہ مفلس کو قیمت دیں اور وہ اسے فروخت کنندہ کو دے دے تو فسخ سے متعلق اس کا حق ساقط ہو جائے گا [2]۔

---

(۱) نہایۃ المحتاج ۲۸/۴ ۳، کشاف القناع ۴۲۵/۳۔

(۲) حدیث: "أيما رجل باع سلعة فأدرك سلعته بعينها عند رجل قد أفلس..." کی روایت دارقطنی نے کی ہے، اس کی اسناد میں اسماعیل بن عیاش ہیں، دارقطنی کہتے ہیں کہ اسماعیل بن عیاش مضطرب الحدیث ہیں اور یہ حدیث زہری سے مسنداً ثابت نہیں ہے بلکہ وہ مرسل ہے (سنن الدارقطنی ۲۹/۳، ۳۰ طبع دارالمحاسن)۔

(۱) المغنی ۴۳۰/۴، کشاف القناع ۴۲۶/۳، نہایۃ المحتاج ۳۳۲/۴، ۳۳۳، بدایۃ المجتہد ۲۸۸/۲، الدسوقی علی الشرح الکبیر ۲۸۶/۳۔

(۲) الزرقانی ۲۸۲/۵، نہایۃ المحتاج ۳۲۹/۴، کشاف القناع ۴۲۵/۳۔

شرط دہم:

۳۷- یہ کہ مفلس اس کے لینے تک زندہ ہو اور اگر اس پر حجر کے بعد اس کا انتقال ہوجائے تو رجوع کے سلسلہ میں فروخت کنندہ کا حق ساقط ہوجائے گا۔ یہ امام مالک اور امام احمد کا مذہب ہے، اس لئے کہ حدیث ہے: "...... فإن مات فصاحب المتاع أسوة الغرماء"[1] (پس اگر وہ مرجائے تو سامان والا قرض خواہوں کے ساتھ برابر کا شریک ہوگا)۔ اور ایک روایت میں ہے: "أيما امرئ مات، وعنده مال امرئ بعينه، اقتضى منه شيئاً أو لم يقتض فهو أسوة الغرماء"[2] (جس شخص کا انتقال ہوجائے اور اس کے پاس کسی آدمی کا مال بعینہ ہو خواہ اس نے اس کی قیمت میں سے کچھ وصول پایا ہو یا نہیں تو وہ قرض خواہوں کے ساتھ برابر کا شریک ہوگا)۔ وہ حضرات فرماتے ہیں کہ یہ اس لئے بھی کہ اس کے ساتھ غیر مفلس کا حق متعلق ہوگیا ہے اور وہ وارثین ہیں، جیسے کہ مال

(۱) حدیث: "... فإن مات فصاحب المتاع أسوة الغرماء" کی روایت ابوداؤد نے ابوبکر بن عبدالرحمن بن الحارث بن ہشام سے ان الفاظ میں کی ہے: "أن رسول الله ﷺ قال: أيما رجل باع متاعاً، فأفلس الذي ابتاعه، ولم يقبض الذي باعه من ثمنه شيئاً، فوجد متاعه بعينه فهو أحق به، وإن مات المشتري فصاحب المتاع أسوة الغرماء" (رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "اگر کوئی شخص کوئی سامان فروخت کرے پھر خریدنے والا مفلس ہوجائے اور فروخت کرنے والا اپنے سامان کی قیمت میں سے کچھ بھی وصول نہ کرسکا ہو اور وہ بعینہ اپنا سامان پالے تو وہی اس کا زیادہ حق دار ہے اور اگر خریدار کا انتقال ہوچکا ہو تو سامان کا مالک قرض خواہوں کے ساتھ برابر کا شریک ہوگا)، منذری کہتے ہیں کہ یہ حدیث مرسل ہے اور ابوبکر بن عبدالرحمن تابعی ہیں (عون المعبود ۳/ ۳۰۹ طبع الہند)۔

(۲) حدیث: "أيما امرئ مات وعنده مال امرئ بعينه..." کی روایت ابن ماجہ اور دارقطنی نے حضرت ابوہریرہؓ سے مرفوعاً کی ہے اور ان دونوں کی اسناد میں یمان بن عدی ہیں جن کے بارے میں دارقطنی نے کہا کہ وہ ضعیف الحدیث ہیں (سنن ابن ماجہ ۲/ ۷۹۱ طبع عیسی الحلبی، سنن الدارقطنی ۳/ ۳۰ طبع دارالمحاسن)۔

مرہون (کہ اس سے مرتہن کا حق متعلق ہوجاتا ہے)، اور جیسا کہ اگر مفلس اس کو فروخت کردے (تو واپسی کا حق ختم ہوجاتا ہے)۔

اور امام شافعی فرماتے ہیں کہ اسے فسخ کرنے اور عین کو واپس لینے کا حق ہے، اس لئے کہ حضرت ابوہریرہ کی مرفوع حدیث ہے: "أيما رجل مات أو أفلس فصاحب المتاع أحق بمتاعه، إذا وجده بعينه"[1] (جو شخص بھی مرجائے یا مفلس ہوجائے تو سامان والا اپنے سامان کا زیادہ مستحق ہے اگر وہ اسے بعینہ پالے)۔

شرط یازدہم:

۳۸- یہ کہ فروخت کنندہ بھی زندہ ہو، پس اگر وہ رجوع کرنے سے قبل مرجائے تو حنابلہ کے نزدیک ایک قول کے مطابق رجوع کا حق نہیں ہے، اور "الانصاف" میں ہے کہ وارثین کو رجوع کرنے کا حق ہے[2]۔

شرط دوازدہم:

۳۹- شافعیہ کا اصح قول یہ ہے کہ اسے یہ حق ہے کہ حجر کا علم ہونے کے فوراً بعد رجوع کرلے اور اگر رجوع کرنے میں تاخیر کرے اور یہ

(۱) المغنی ۴/ ۵۳۳، ۵۳۴، مطالب اولی النہی ۳/ ۳۹۷، نہایۃ المحتاج ۴/ ۳۲۵۔ اور حدیث: "أيما رجل مات أو أفلس فصاحب المتاع أحق بمتاعه إذا وجده بعينه" کی روایت ابوداؤد، ابن ماجہ اور حاکم نے حضرت ابوہریرہؓ سے مرفوعاً کی ہے اور اس کی اسناد میں ابوالمعتمر ہیں جن کے بارے میں ابوداؤد نے کہا کہ وہ معروف نہیں ہیں، حافظ ابن حجر نے کہا کہ یہ حدیث حسن ہے اس جیسی حدیث سے استدلال کیا جاتا ہے اور حاکم نے اسے صحیح قرار دیا ہے اور ذہبی نے بھی اس کی تصدیق کی ہے (عون المعبود ۳/ ۳۰۹ طبع الہند، مختصر سنن ابی داؤد للمنذری ۵/ ۱۷۷ شائع کردہ دارالمعرفۃ، سنن ابن ماجہ ۲/ ۷۹۰ طبع عیسی الحلبی، فتح الباری ۴/ ۶۳ طبع السلفیہ، المستدرک ۲/ ۵۰-۵۱ شائع کردہ دارالکتاب العربی)۔

(۲) کشاف القناع ۳/ ۴۲۸-۴۲۹۔

دعویٰ کرے کہ اسے اس کی واقفیت نہیں تھی کہ رجوع فوراً ہوتا ہے تو اس کی یہ بات قبول کی جائے گی، اور اگر رجوع کے بدلہ مال لے کر صلح کر لے تو صلح صحیح نہ ہوگی، اور اگر یہ معلوم ہوجائے تو فسخ سے متعلق اس کا حق باطل ہوجائے گا۔

اور ان کے نزدیک اس شرط کے لگانے کی وجہ یہ ہے کہ وہ عیب کی بنیاد پر رد کرنے کی طرح ہے اور دونوں میں جامع علت ضرر کا دفع کرنا ہے۔

اور شافعیہ کا دوسرا قول جو حنابلہ کا مذہب ہے وہ یہ ہے کہ رجوع تاخیر کے ساتھ ہے، وہ فرماتے ہیں کہ وہ ایسا ہے جیسے باپ اپنے بیٹے کو ہبہ کرنے کے بعد رجوع کرے[1]۔

عین قیمت کا رجوع کرنا:

۴۰- اگر قرض خواہ نے مفلس سے کوئی چیز ذمہ میں خریدی اور قیمت نقد ادا کردے اور سامان پر قبضہ نہیں کیا یہاں تک کہ مفلس پر حجر نافذ کیا گیا تو کیا قرض خواہ اس نقد کو واپس لے سکتا ہے جو اس نے اسے بطور سلم کے دیا تھا؟ مالکیہ فرماتے ہیں کہ ہاں اگر اس کا عین بینہ سے یا کسی طبعی علامت سے ثابت ہوجائے تو رجوع کرے گا، ثمن کو مبیع پر قیاس کرتے ہوئے۔

مالکیہ میں سے اشہب فرماتے ہیں کہ رجوع نہیں کرے گا، اس لئے کہ احادیث میں ہے: "من وجد سلعته ..." (جو شخص اپنا سامان تجارت پائے)[2]، اور "من وجد متاعه..." (جو شخص اپنا سامان پائے)[1] اور نقدین (سونا، چاندی) پر عرف میں ان کا اطلاق نہیں ہوتا ہے یعنی نقدین پر "متاع" اور "سلعه" کا اطلاق عرف میں نہیں کیا جاتا ہے[2]۔

پھر مالکیہ فرماتے ہیں کہ اگر بیع فاسد کرے اور حاکم اسے فسخ کردے اور فروخت کنندہ مفلس ہوجائے تو خریدار قیمت کا زیادہ مستحق ہے بشرطیکہ قیمت موجود ہو اور فوت نہ ہوئی ہو[3]۔

اور اس مسئلہ میں دوسرے مذاہب کی تصریح نہیں مل سکی۔

عین کے خریدار کو اس کے لینے کا حق ہے اگر فروخت کنندہ پر افلاس کی وجہ سے اس پر قبضہ دلانے سے قبل حجر نافذ ہوجائے:

۴۱- حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ اگر کسی شخص نے کوئی عین فروخت کیا پھر اس پر (خریدار کو) قبضہ دلانے سے قبل مفلس ہوگیا تو خریدار قرض خواہوں کے مقابلہ میں اس کا زیادہ مستحق ہے، اس لئے کہ وہ اس کی عین ملکیت ہے، اور یہ بات حنابلہ کے یہاں ہر حال میں صادق آتی ہے، خواہ سامان ان چیزوں میں سے ہو جن کو پورے طور پر وصولی کے حق کی ضرورت نہیں ہوتی جیسے گھر اور کار، یا ہوتی ہے جیسے کہ ناپی اور تولی جانے والی چیز (مکیلی اور موزونی چیزیں)[4]۔

اور دوسرے مذاہب میں اس مسئلہ کا تذکرہ ہم نے نہیں پایا۔

---

(۱) نہایۃ المحتاج ۴/ ۳۲۵-۳۲۶، کشاف القناع ۳/ ۴۲۹۔

(۲) حدیث: "من وجد سلعته ..." کی روایت مسلم نے حضرت ابوہریرہؓ سے ان الفاظ میں کی ہے: "إذا أفلس الرجل فوجد الرجل عنده سلعته بعينها فهو أحق به" (اگر کوئی مفلس ہوجائے اور ایک شخص اس کے پاس اپنا سامان بعینہ پائے تو وہ اس کا زیادہ حقدار ہے) (صحیح مسلم ۳/ ۱۱۹۴ طبع عیسی الحلبی)۔

---

(۱) حدیث: "من وجد متاعه ..." کی روایت مسلم نے حضرت ابوہریرہؓ سے ان الفاظ میں کی ہے: "إذا أفلس الرجل فوجد الرجل متاعه بعينه فهو أحق بها" (صحیح مسلم ۳/ ۱۱۹۴ طبع عیسی الحلبی)۔

(۲) الزرقانی ۵/ ۲۸۲، الدسوقی ۳/ ۸۳۔

(۳) الشرح الکبیر والدسوقی ۳/ ۲۹۰، جواہر الإکلیل ۲/ ۹۷۔

(۴) کشاف القناع ۳/ ۴۳۷۔

کیا رجوع کے لئے کسی حاکم کا فیصلہ ضروری ہے:

۴۲- عین میں رجوع کرنے کے لئے حنابلہ کے مذہب اور شافعیہ کے اصح قول کی رو سے کسی حاکم کے فیصلہ کی ضرورت نہ ہوگی، یہ حضرات فرماتے ہیں کہ اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ نص سے ثابت ہے (۱)۔

اور اگر کسی حاکم نے فسخ کے ممنوع ہونے کا فیصلہ کیا تو شافعیہ کے نزدیک اس کا فیصلہ نہیں ٹوٹے گا، وہ فرماتے ہیں کہ اس کی وجہ یہ ہے کہ مسئلہ اجتہادی ہے اور اس میں اختلاف قوی ہے، اس لئے کہ نص میں جس طرح یہ احتمال ہے کہ وہ اپنے عین سامان کا زیادہ مستحق ہے اسی طرح اس میں یہ بھی احتمال ہے کہ وہ اس کی قیمت کا زیادہ مستحق ہے، اگر چہ پہلا احتمال زیادہ ظاہر ہے۔

اور حنابلہ کے نزدیک اس کے فیصلہ کو توڑنا جائز ہے، صاحب المغنی نے امام احمد کی ایک صراحت نقل کی ہے کہ اگر کسی حاکم نے یہ فیصلہ کیا کہ سامان والا قرض خواہوں کے ساتھ برابر ہوگا، پھر مقدمہ ایسے حاکم کے سامنے پیش ہوا جو حدیث پر عمل کرنے کے نظریہ کا حامل ہے تو اس کے لئے اس کے فیصلہ کو توڑنا جائز ہے (۲)، یعنی اگر معاملہ اس درجہ کا ہو تو اس میں کسی حاکم کے فیصلہ کی ضرورت نہیں ہے۔

وہ چیز جس سے رجوع ثابت ہوتا ہے:

۴۳- رجوع قول سے ثابت ہوتا ہے اور وہ اس طور پر کہ وہ یوں کہے: میں نے بیع کو فسخ کر دیا یا اسے اٹھا دیا یا اسے توڑ دیا یا اسے باطل

(۱) کشاف القناع ۳/ ۴۲۹، نہایۃ المحتاج ۴/ ۳۲۶، شرح المحلی علی المنہاج ۲/ ۲۹۳۔

(۲) نہایۃ المحتاج ۴/ ۳۲۶، کشاف القناع ۳/ ۴۲۹۔

کر دیا یا رد کر دیا، شافعیہ اور حنابلہ نے اس کی صراحت کی ہے، حنابلہ فرماتے ہیں کہ اگر ایسا کہے گا تو اس کا رجوع صحیح ہو جائے گا اگر چہ عین پر قبضہ نہ کرے، پس اگر اس طرح رجوع کیا پھر عین تلف ہو گیا تو وہ فروخت کنندہ کے مال سے تلف ہوگا جب تک کہ یہ نہ ظاہر ہو کہ وہ اس کے رجوع سے قبل تلف ہوا ہے یا وہ ایسی حالت میں تھا کہ رجوع کرنے کی معتبر شرائط میں سے کسی شرط کے نہ پائے جانے کی وجہ سے یا کسی مانع رجوع کی وجہ سے اس میں رجوع کرنا صحیح نہیں ہوتا ہے، جیسا کہ اگر آٹا تھا اور اس کی روٹی بنالی یا لوہا تھا اور اس کو تلوار بنالی (۱)۔

اور جہاں تک فعل کے ذریعہ رجوع کا تعلق ہے تو شافعیہ نے (اپنے اصح قول کے مطابق) اور حنابلہ نے اس کی صراحت کی ہے کہ رجوع ایسے تصرف سے صحیح نہ ہوگا جو ملکیت کو منتقل کرنے والا ہو، جیسے کہ بیع، خواہ وہ اس سے رجوع کی نیت کرے، صاحب مطالب اولی النہی فرماتے ہیں: یہاں تک کہ اگر رجوع کی نیت سے عین لے لیا تو بھی رجوع ثابت نہ ہوگا، اور دوسرا قول یہ ہے کہ اس سے رجوع ثابت ہو جائے گا جیسے کہ خیار کی مدت میں بیع کرنا (۲)، اور ہمیں مالکیہ کی کوئی صراحت اس سلسلہ میں نہیں ملی۔

مفلس کے مال میں دوسرے کے کسی عین کا ظاہر ہونا:

۴۴- اگر مفلس کے مال میں کوئی ایسی چیز ظاہر ہوئی جو دوسرے کی تھی تو وہ اس کے مالک کی ہوگی۔

اور اگر مفلس نے اسے حجر نافذ ہونے سے قبل فروخت کر دیا پھر کوئی اس کا مستحق نکل آیا (اور قیمت تلف ہوگئی) تو خریدار قرض

(۱) نہایۃ المحتاج ۴/ ۳۲۶، کشاف القناع ۳/ ۴۲۹۔

(۲) مطالب اولی النہی ۳/ ۳۸۲، نہایۃ المحتاج ۴/ ۳۲۶۔

خواہوں کے ساتھ ایک قرض خواہ کی طرح شریک ہوگا، خواہ قیمت اس پر حجر نافذ ہونے سے قبل تلف ہوئی ہو یا اس کے بعد، اس لئے کہ اس کا دین ان تمام دیون میں سے ہے جو مفلس کے ذمہ میں اس کے افلاس کے قبل سے ثابت ہے۔

اور اگر قیمت تلف نہیں ہوئی ہے تو جیسا کہ شافعیہ نے اس کی صراحت کی ہے، اور حنابلہ کے کلام سے سمجھ میں آتا ہے خریدار اس کا زیادہ مستحق ہے، اس لئے کہ وہ اس کا عین مال ہے (۱)۔

زمین میں تعمیر کرنے یا پودا لگانے کے بعد اسے واپس لینا:

۴۵-شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک اگر زمین کا خریدار مفلس ہوجائے اور اس پر حجر نافذ ہوجائے اور اس نے اس میں پودا لگایا ہو یا کوئی عمارت تعمیر کی ہوتو یہ اس میں فروخت کنندہ کے رجوع کرنے سے مانع نہ ہوگا، اور ایسی کھیتی جو بار بار کاٹی جاتی ہے اور اس کی جڑ باقی رہتی ہے وہ اس سلسلہ میں درخت کی طرح ہے۔

پھر اگر فریقین (ایک طرف سے فروخت کنندہ اور دوسری طرف سے مفلس کے ساتھ قرض خواہ لوگ) اکھاڑنے پر راضی ہوجائیں یا فروخت کنندہ اس کا انکار کرے اور دوسرے فریق اس کا مطالبہ کریں تو انہیں اس کا حق ہے، اس لئے کہ وہ مفلس کی ملکیت ہے، فروخت کنندہ کا اس میں کوئی حق نہیں ہے اور انسان کو اپنی مملوک شی کے لینے سے نہیں روکا جاسکتا اور ایسی صورت میں کھودنے کے بعد زمین کو برابر کرنا ضروری ہے اور اکھاڑنے کے سبب سے جو نقصان پہنچے گا اس کا تاوان مفلس کے مال میں واجب ہوگا، اس لئے کہ یہ ایسا نقص ہے جو مفلس کے ملک کو الگ کرنے کی وجہ سے واقع ہوا ہے، لہذا یہ اسی پر ہوگا اور شافعیہ کے نزدیک لینے والے کو اس سلسلہ میں قرض خواہوں کے حقوق پر مقدم کیا جائے، اس لئے کہ وہ مال کی تحصیل کی مصلحت کی خاطر ہے، اور حنابلہ کے نزدیک وہ ان کے ساتھ حصہ دار ہوگا اور اگر مفلس اور قرض خواہ لوگ اکھاڑنے سے انکار کریں تو انہیں اس پر مجبور نہیں کیا جائے گا، اس لئے کہ یہ رکھنا حق کی بنیاد پر ہے اور اس صورت میں لینے والے کو یہ حق ہے کہ وہ پودے اور تعمیر کی قائم ہونے کی حالت میں جو قیمت ہے وہ قیمت دے کر اس کا مالک بن جائے، اس لئے کہ اس نے صاحب حق ہونے کی حالت میں پودا لگایا ہے یا عمارت بنائی ہے اور اس کو حق ہے کہ اگر وہ چاہے تو اسے اکھاڑ لے اور نقص کے تاوان کے ساتھ اسے قرض خواہوں کو دے دے۔ پس اگر لینے والا پودا اور تعمیر کا مالک بننے سے انکار کرے اور نقص کا تاوان ادا کرنے سے انکار کرے تو ظاہر روایت کی رو سے شافعیہ کے نزدیک اور قول مقدم کی رو سے حنابلہ کے نزدیک اسے رجوع کا حق نہیں ہے، اس لئے کہ اس صورت میں رجوع کرنے میں قرض خواہوں کا ضرر ہے اور ضرر کو ضرر سے زائل نہیں کیا جاسکتا۔

اور طرفین کا دوسرا قول یہ ہے کہ اسے رجوع کرنے کا حق ہے اور زمین اس کی ملکیت میں باقی رہے گی اور درخت اور عمارت مفلس کی ہوگی (۱)۔

اور ہمارے علم واطلاع کے مطابق مالکیہ اور حنفیہ نے اس مسئلہ سے بحث نہیں کی ہے۔

کرایہ دار کا مفلس ہوجانا:

۴۶-مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک اگر کسی نے اپنے کسی عین کو

(۱) نہایۃ المحتاج ۴/ ۳۱۷، السراج الوہاج رص ۲۲۵ طبع مصطفی الحلبی، کشاف القناع ۳/ ۴۳۶، حاشیۃ الدسوقی مع الشرح الکبیر ۳/ ۲۷۵۔

(۱) شرح المنہاج ۲/ ۲۹۶، نہایۃ المحتاج ۴/ ۳۳۵ اور اس کے بعد کے صفحات، شرح المنتہی ۲/ ۲۸۲، کشاف القناع ۳/ ۴۳۱، المغنی ۴/ ۴۲۶، ۴۲۸۔

نقد اجرت پر کرایہ پر دیا اور اس نے اس اجرت پر قبضہ نہیں کیا، یہاں تک کہ کرایہ دار پر اس کے افلاس کی وجہ سے حجر نافذ ہوگیا تو اس صورت میں مالک کو اختیار ہے کہ اگر چاہے تو فسخ کے ذریعہ عین کو واپس کر لے اور اگر چاہے تو قرض خواہوں کے لئے اسے چھوڑ دے اور پوری اجرت کے سلسلہ میں وہ قرض خواہوں کے ساتھ حصہ دار بن جائے۔

اور اگر اس نے فسخ کو اختیار کیا اور کچھ مدت گذر چکی تھی تو مالکیہ اور شافعیہ فرماتے ہیں کہ مالک گذرے ہوئے ایام کی اجرت میں قرض خواہوں کے ساتھ شریک ہوگا اور باقی ماندہ مدت میں اجارہ فسخ ہوجائے گا۔

اور حنابلہ فرماتے ہیں کہ اس حال میں فسخ کے سلسلہ میں اس کا حق ساقط ہوجائے گا، اس لئے کہ ان کا مذہب ہے کہ سامان کے بعض حصہ کا تلف ہوجانا رجوع سے مانع ہے [1]۔

اجارہ پر دینے والے کا مفلس ہوجانا:

۴۷- اگر کسی خاص گھر کو کوئی اجارہ پر دے پھر مالک مفلس ہوجائے تو اجارہ باقی رہے گا اور اس کے مفلس ہونے سے فسخ نہیں ہوگا، اس لئے کہ وہ لازم ہے، اور خواہ کرایہ دار نے عین پر قبضہ کیا ہو یا نہ کیا ہو اور اگر قرض خواہ اس معین گھر کو فی الحال فروخت کرنے کا مطالبہ کرے تو کرایہ پر باقی رہتے ہوئے اسے فروخت کیا جائے گا، اور اگر اجارہ کی مدت کے گذرنے تک اس کی فروختگی کو مؤخر کرنے پر ان کا اتفاق ہوجائے تو جائز ہے۔

لیکن اگر کسی نے کسی گھر کو کرایہ پر لیا جس کے اوصاف بتا دیئے گئے تھے اور وہ گھر کرایہ دار کو حوالہ کرنا مالک کے ذمہ تھا پھر کرایہ پر دینے والا قبضہ دلانے سے قبل مفلس ہوگیا تو کرایہ دار قرض خواہوں کے ساتھ برابر ہوگا، اس لئے کہ اس کا حق کسی عین کے ساتھ متعلق نہیں ہوا [1]۔

اور مالکیہ اور شافعیہ فرماتے ہیں کہ اگر ذمہ میں کسی عمل کا التزام کرنے والا مفلس ہوگیا اور اس نے کرایہ دار کو کوئی عین سپرد کر دیا تاکہ وہ اسے استعمال کرے اور اس سے اپنا حق وصول کرے تو اس عین میں اس کو مقدم رکھا جائے گا اس عین کی طرح جسے عقد میں متعین کر دیا گیا ہو، پھر شافعیہ فرماتے ہیں کہ اگر اس نے عین کو اس کے سپرد نہ کیا ہو اور اجرت کرایہ پر دینے والے کے ہاتھ میں باقی ہو تو کرایہ دار کو فسخ کرنے کا اختیار ہے اور وہ اجرت کو واپس لے لے گا، اور اگر اجرت تلف ہوگئی ہو تو اسے منفعت کی اجرت مثل کے بقدر قرض خواہوں کے ساتھ شریک کیا جائے گا اور اس میں سے اس کا حصہ لگا کر اس کے سپرد نہیں کیا جائے گا، اس لئے کہ مسلم فیہ کی طرف سے عوض لینا ناممکن ہے، اس لئے کہ ذمہ میں اجارہ کا ہونا منافع میں سلم ہے، لہذا اس کے لئے بعض وہ منفعت حاصل ہوگی جس کا التزام کیا گیا ہے، اگر وہ بغیر کسی ضرر کے منقسم ہوجائے جیسے سو رطل کا اٹھانا، ورنہ تو (جیسے کہ کپڑے کا سینا) فسخ ہوجائے گا اور اسے خرچ کی ہوئی اجرت میں حصہ دیا جائے گا [2]۔

اور ہم نے ان مسائل میں حنفیہ کا کوئی کلام نہیں پایا۔

مفلس پر حجر کے اثرات میں سے پانچواں اثر: حاکم کا اس کے مال کو فروخت کرنا:

۴۸- افلاس کی وجہ سے جس پر حجر نافذ ہے حاکم اس کے مال کو امام

(۱) شرح المنہاج وحاشیۃ القلیوبی ۲/ ۲۹۴، نہایۃ المحتاج ۴/ ۳۲۷، حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۲۶۶، ۲۸۸، کشاف القناع ۳/ ۴۲۶۔

(۱) کشاف القناع ۳/ ۴۳۶-۴۳۷، مطالب اولی النہی ۳/ ۳۹۳، نہایۃ المحتاج ۴/ ۳۲۸۔

(۲) نہایۃ المحتاج وحاشیۃ الشبر املسی ۴/ ۳۳۸۔

ابوحنیفہ اور ان کی موافقت کرنے والے فقہاء کے علاوہ دیگر فقہاء کے نزدیک فروخت کردے گا، تاکہ اس پر واجب دیون ادا کئے جاسکیں اور وہ صرف اس صورت میں فروخت کرے گا جب کہ وہ دین کی جنس سے نہ ہو، اور فروخت کرنے کے وقت حاکم مفلس کی مصلحت کی رعایت کرے گا۔

ابن قدامہ نے درج ذیل امور کو ذکر کیا ہے اور ان کے علاوہ دوسرے حضرات نے بھی ذکر کیا ہے:

الف-نقد بلد (شہری سکے) کے بدلے فروخت کرے گا، اس لئے کہ وہ زیادہ آسانی سے فراہم ہوتا ہے، اور اگر شہر میں متعدد سکے ہوں تو زیادہ رائج سکے کے بدلے فروخت کرے گا، اور اگر تمام سکے برابر ہوں تو دین کی جنس کے بدلے بیچے گا۔

ب-فروخت کرتے وقت مفلس کو حاضر کرنا مستحب ہے، انہوں نے فرمایا: تاکہ وہ اپنی قیمت کو گن لے اور محفوظ کرلے تاکہ اس کے دل کے لئے زیادہ اطمینان کا باعث ہو اور دوسری وجہ یہ ہے کہ وہ اپنے عمدہ اور گھٹیا سامان کو زیادہ جاننے والا ہے، لہذا جب وہ موجود ہوگا تو اس کے بارے میں بات چیت کرے گا اور اس میں لوگوں کی رغبت بڑھ جائے گی۔

ج-فروخت کرتے وقت قرض خواہوں کو حاضر کرنا بھی مستحب ہے، اس لئے کہ ان کے لئے فروخت کیا جارہا ہے اور بسا اوقات وہ ان میں سے کسی چیز کے خریدنے کی رغبت کریں گے اور اس کی قیمت بڑھا کردیں گے تو یہ ان کے لئے اور مفلس کے لئے زیادہ بہتر ہوگا، اور ان کی خوش دلی کا ذریعہ ہوگا اور تہمت سے دور ہوگا اور بسا اوقات ان میں سے کوئی اپنا مال بعینہ پالے گا تو وہ اسے لے لے گا۔

د-ہر چیز کو اس کے بازار میں فروخت کرنا مستحب ہے، اس لئے کہ وہ زیادہ احتیاط پر مبنی ہے اور وہاں اس کے طلب کرنے والے اور اس کی قیمت کے جاننے والے زیادہ ہوں گے۔

ھ-مفلس کے لئے اس کے مال میں سے کچھ چھوڑ دیا جائے گا، اس سلسلہ میں تفصیلی کلام آرہا ہے۔

و-اور حاکم کسی چیز کی بیع کو مقدم اور مؤخر کرنے میں ایک قسم کی ترتیب کا لحاظ کرے گا جس سے مصلحت پوری ہوگی، پس وہ آسان کو مقدم کرے گا پھر اس کے بعد والے کو، جس اعتبار سے مفلس کو زیادہ رعایت حاصل ہو، اس لئے کبھی بعض کی بیع پر اکتفاء کرے گا، پس رہن کی بیع سے شروع کرے گا اور مرتہن کو اس کے دین کے بقدر دے گا، اور جو قیمت بچ جائے گی وہ قرض خواہوں پر لوٹا دے گا اور اگر مرتہن کے دین میں سے کچھ بچ گیا تو قرض خواہوں کے ساتھ اس کا حساب لگائے گا۔

پھر حاکم کھانے کی تر چیزوں وغیرہ کو فروخت کرے گا جو جلدی سے خراب ہوجاتی ہیں، اس لئے کہ اس کو باقی رکھنا اسے تلف کردے گا۔ اور شافعیہ نے اسے رہن کی بیع پر مقدم رکھا ہے۔

پھر وہ جانور کو فروخت کرے گا، اس لئے کہ وہ تلف کا نشانہ بنتا ہے اور اس کے باقی رہنے میں خرچ اور نفقہ کی ضرورت پڑتی ہے۔

پھر وہ سامانوں اور فرنیچر کو فروخت کرے گا، اس لئے کہ اس پر ضائع ہونے کا خطرہ ہوتا ہے اور لوگوں کے ہاتھ اس تک پہنچ سکتے ہیں۔

پھر اخیر میں جائداد غیر منقولہ کو فروخت کرے گا، مالکیہ فرماتے ہیں کہ اس کے بارے میں ماہ دو ماہ کی تاخیر کردے گا۔

اور شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ یہ ترتیب حیوان کے علاوہ میں اور ان چیزوں میں جن میں فساد جلدی سرایت کرتا ہے (جو جلدی خراب ہوجاتی ہیں) اور ان میں سے جن پر لوٹ مار یا ظالم وغیرہ کے

مسلط ہونے کا خطرہ ہو، مستحب ہے۔

اور مالکیہ نے درج ذیل امور کا بھی ذکر کیا ہے:

ز- قاضی کے نزدیک جو دین بینہ سے ثابت ہو اس میں مفلس کو بینہ کے بارے میں آگاہ کرنے کے بعد ہی فروخت کرے گا اور مطالبہ کرنے والے قرض داروں میں سے ہر ایک کو آگاہ کرنے کا حق ہے، اس لئے کہ ہر ایک کو دوسرے فریق کے بینہ کے بارے میں جرح کا حق ہے، اور وہ ہر ایک قرض خواہ سے قسم لے گا کہ اس نے اپنے دین میں کے کسی حصہ پر قبضہ نہیں کیا ہے اور نہ اس کو حوالہ کیا ہے اور نہ اسے ساقط کیا ہے اور وہ اس کے ذمہ میں اب تک باقی ہے۔

ح- اور یہ کہ وہ تین دنوں کا خیار لے کر فروخت کرے گا تا کہ ہر سامان میں زیادہ قیمت طلب کی جا سکے، سوائے اس سامان کے جو تاخیر کی وجہ سے خراب ہو جائے۔

ط- اور شافعیہ کہتے ہیں کہ ثمن مثل سے کم میں فروخت نہیں کرے گا، اور وہ حنابلہ کا مذہب ہے جیسا کہ مطالب اولی النہی میں ہے، اور بعض شافعیہ کہتے ہیں کہ اس کو زیادہ سے زیادہ ملنے والی قیمت پر فروخت کرے گا۔ ان سبھوں کا کہنا ہے کہ اگر اس سامان کا کوئی ایسا خواہش مند ظاہر ہو جائے جو اس سے زیادہ قیمت دینا چاہتا ہو جس پر فروخت کیا گیا ہے (اور یہ خیار کی مدت میں ہو اور اسی میں سے خیار مجلس بھی ہے) تو بیع کو فسخ کرنا اور زائد دینے والے کے ہاتھ فروخت کرنا واجب ہوگا، اور خیار کی مدت کے بعد فسخ لازم نہ ہوگا، لیکن خریدار کے لئے اقالہ مستحب ہوگا۔

ی- اور انہوں نے یہ بھی فرمایا کہ نقد ہی کے بدلے فروخت کرے گا اور ادھار قیمت پر فروخت نہیں کرے گا اور مبیع کو اس وقت تک سپرد نہیں کرے گا جب تک کہ قیمت پر قبضہ نہ کر لے[1]۔

(۱) الزرقانی علی خلیل ۵/ ۲۷۰، الدسوقی ۳/ ۲۷۰ - ۲۷۱، نہایۃ المحتاج

مفلس کے لئے اس کے مال میں سے کیا کیا چیزیں چھوڑی جائیں گی:

۴۹- مفلس کے لئے اس کے مال میں سے درج ذیل چیزیں چھوڑی جائیں گی:

الف- کپڑے:

مفلس کے لئے اس کے استعمال کے کپڑوں میں سے ایک جوڑا بالاتفاق چھوڑا جائے گا[1]، اور حنفیہ نے کہا ہے کہ دو جوڑے چھوڑے جائیں گے اور ان دونوں کے علاوہ جو کپڑے ہوں گے فروخت کر دیئے جائیں گے، اور حنفیہ فرماتے ہیں کہ جس کپڑے کی فی الحال ضرورت نہیں اسے فروخت کر دیا جائے گا مثلاً گرمی میں جاڑے کے کپڑے، اور مالکیہ فرماتے ہیں کہ اس کے جمعہ کے دونوں کپڑوں کو فروخت کر دیا جائے گا، اگر ان کی قیمت زیادہ ہو اور اس کے لئے اس سے کم درجے کے کپڑے خریدے جائیں گے اور یہ اسی مفہوم میں ہے جس کی حنابلہ اور شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ اگر کپڑے اونچے معیار کے ہوں کہ اس جیسا آدمی اس جیسے کپڑے نہیں پہنتا ہو تو انہیں فروخت کر دیا جائے گا اور اس کے لئے کم سے کم کپڑے چھوڑ دیئے جائیں گے جو اس کے لئے کافی ہو جائیں، اور مالکیہ اور شافعیہ فرماتے ہیں کہ جس طرح اس کے لئے کپڑے

= ۴/ ۳۱۰، ۳۱۲، المغنی ۴/ ۴۴۳ - ۴۴۴، مطالب اولی النہی ۳/ ۳۸۹ - ۳۹۰، اور دیکھئے: فتح القدیر ۸/ ۲۰۷، الفتاوی الہندیہ ۵/ ۶۲، الدر المختار وحاشیہ ۵/ ۹۸، بولاق ۱۳۲۶ھ۔

(۱) الدست (جیسا کہ المصباح میں ہے) وہ ہے جسے انسان پہنتا ہے اور اس کی ضرورتوں میں آنے جانے میں اس کے لئے کافی ہو جاتا ہے اور اس کی جمع دست ہے جیسے کہ فلس اور فلوس۔ ابن عابدین شامی نے اسے بذلہ (روزانہ استعمال کے کپڑے) سے تعبیر کیا ہے۔

چھوڑے جائیں گے اسی طرح اس کے اہل وعیال کے لئے بھی چھوڑے جائیں گے[۱]۔

ب-کتابیں:

اور اگر وہ عالم ہو اور کتابوں سے مستغنی نہ ہوسکتا ہو تو شافعیہ کے نزدیک اور ایک قول کی رو سے مالکیہ کے نزدیک اس کے لئے وہ کتابیں چھوڑ دی جائیں گی جن کی اسے شرعی علوم، اور علوم آلیہ میں ضرورت پڑتی ہو، اور مالکیہ کے نزدیک مقدم قول یہ ہے کہ کتابیں بھی فروخت کی جائیں گی[۲]۔

ج-رہائشی گھر:

امام مالک اور (اصح قول کی رو سے) امام شافعی اور شریح فرماتے ہیں کہ مفلس کا گھر فروخت کیا جائے گا اور اس کے بدلہ میں اس کے لئے کرایہ پر مکان لیا جائے گا، اسے ابن المنذر نے اختیار کیا ہے، اس لئے کہ نبی ﷺ نے اس شخص کے قرض خواہوں سے جو پھلوں کی خریداری میں مصیبت کا شکار ہوگیا تھا، فرمایا: "خذوا ما وجدتم، وليس لكم إلا ذلك"[۳] (تمہیں جو مل جائے وہ لے لو اور تمہارے لئے اس کے سوا کچھ نہیں ہے)۔

اور احمد اور اسحاق کا قول جو حنفیہ اور شافعیہ کا بھی ایک قول ہے کہ اس کا وہ گھر فروخت نہیں کیا جائے گا جس میں رہنے کا وہ محتاج ہو البتہ اگر گھر نفیس اور عمدہ ہو تو اسے فروخت کیا جائے گا اور اس کے لئے اس کی قیمت کے کچھ حصے سے ایسا گھر خریدا جائے گا جس میں وہ رات گذار سکے اور باقی کو قرض خواہوں پر صرف کیا جائے گا[۱]۔

د-کاریگر کے اوزار:

حنابلہ اور بعض مالکیہ فرماتے ہیں کہ مفلس کے لئے اس کی صنعت وحرفت کے اوزار چھوڑ دیئے جائیں گے، پھر ان میں مالکیہ فرماتے ہیں کہ اوزار اس صورت میں چھوڑ دیئے جائیں گے، جب کہ ان کی قیمت کم ہو جیسے کہ لوہار کا ہتھوڑا، اور بعض حضرات فرماتے ہیں کہ اسے بھی فروخت کردیا جائے گا اور شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ اسے فروخت کیا جائے گا[۲]۔

ھ-تجارت کا رأس المال:

حنابلہ اور شافعیہ میں سے ابن سریج فرماتے ہیں کہ مفلس کے لئے کچھ رأس المال چھوڑ دیا جائے گا جس سے وہ تجارت کرے، اگر وہ اس کے بغیر اچھی طرح نہ کما سکتا ہو۔ رملی کہتے ہیں کہ میرا خیال ہے کہ وہ اس سے معمولی چیز مراد لیتے ہیں، زیادہ نہیں۔ حنفیہ اور مالکیہ کی اس سلسلہ میں کوئی صراحت ہمیں نہیں مل سکی[۳]۔

و-ضروری خوراک:

مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک مفلس کے لئے اس کے مال میں سے اتنی ضروری خوراک بھی چھوڑ دی جائے گی جو اس کے لئے اور اس کے اہل وعیال کے لئے کافی ہو جس سے جسم قائم رہتا ہے۔ اتنی

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۹۵، الزرقانی علی خلیل ۵/ ۲۷۰، الدسوقی ۳/ ۲۷۷، نہایۃ المحتاج ۴/ ۳۱۹، شرح المحلی علی المنہاج ۲/ ۲۹۱، المغنی لابن قدامہ ۴/ ۴۴۱، ۴۴۵۔

(۲) الزرقانی ۵/ ۲۷۰، نہایۃ المحتاج وحاشیۃ الشبراملسی ۴/ ۳۱۹۔

(۳) حدیث: "خذوا ما وجدتم ..." کی تخریج (فقرہ نمبر: ۲۳) میں گذر چکی۔

(۱) الفتاوی الہندیہ ۵/ ۶۲، نہایۃ المحتاج ۴/ ۳۱۸-۳۱۹، المغنی ۴/ ۴۴۴-۴۴۵۔

(۲) الزرقانی ۵/ ۲۷۰، نہایۃ المحتاج ۴/ ۳۱۹، مطالب اولی النہی ۳/ ۳۹۱۔

(۳) نہایۃ المحتاج ۴/ ۳۱۷۔

مقدار میں نہیں جس سے خوش حالی کی زندگی بسر ہو۔ مالکیہ فرماتے ہیں کہ اس کے لئے اس کی بیویوں، اولاد اور والدین کے لئے وہ نفقہ چھوڑا جائے گا جو اس پر واجب ہے۔ اتنی مقدار میں جس سے جسم قائم رہے، اور یہ اس صورت میں ہے جب کہ وہ ان لوگوں میں سے ہو جس کے لئے کمانا ممکن نہ ہو، لیکن اگر وہ ایسا ہنر والا ہو جس سے وہ کماتا ہو یا اس کے لئے یہ ممکن ہو کہ اپنے آپ کو مزدوری پر لگائے تو اس صورت میں اس کے لئے کچھ نہیں چھوڑا جائے گا۔

پھر مالکیہ فرماتے ہیں کہ اس کے لئے اور مذکورہ بالا لوگوں کے لئے اتنی مقدار میں نفقہ چھوڑا جائے گا جو ان کے لئے اس وقت تک کے لئے کافی ہو سکے جب تک غور وخوض کے بعد اس کے لئے اسباب معیشت کے حاصل ہو جانے کی توقع ہو، لیکن شافعیہ کے نزدیک اس کے لئے تقسیم کے دن کی خوراک کے علاوہ کچھ خوراک نہیں چھوڑی جائے گی اور اس پر کسی قریبی رشتہ دار کا نفقہ بھی واجب نہ ہوگا، اس لئے کہ وہ تنگ دست ہے، اس حالت کے برخلاف جو تقسیم سے قبل اس کی تھی، اور حنابلہ کے نزدیک بھی تقسیم کے بعد قریبی رشتہ دار کا نفقہ ساقط ہو جائے گا[1]۔

حجر کی مدت میں اور مفلس کے مال کو قرض خواہوں پر تقسیم کرنے سے قبل اس پر اور اس کے اہل وعیال پر خرچ کرنا:

۵۰ - صاحبین کے قول کی رو سے حنفیہ کے نزدیک اور شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک اور یہی مالکیہ کے مذہب کا تقاضا ہے جیسا کہ پہلے گذرا، حاکم پر واجب ہے کہ وہ مفلس کے مال سے اس پر (یعنی مفلس پر) بھلے طریقے پر خرچ کرے، اور وہ ادنیٰ مقدار ہے جو اس جیسے آدمی پر خرچ کی جا سکتی ہے، یہاں تک کہ اس کا مال تقسیم کیا جائے اور یہ اس لئے کہ تقسیم سے قبل اس کے مال سے اس کی ملکیت ختم نہیں ہوئی ہے۔ اسی طرح ان لوگوں پر بھی خرچ کیا جائے گا جن کا نفقہ مفلس پر لازم ہے یعنی بیوی اور رشتہ دار اگر چہ (بیوی یا رشتہ دار) حجر کے نافذ ہونے کے بعد ہوئے ہوں، اس لئے کہ نبی علیہ السلام کا قول ہے کہ: "ابدأ بنفسک ثم بمن تعول"[1] (تم اپنی ذات سے شروع کرو پھر ان لوگوں سے جن کی تم پرورش کرتے ہو)۔ اور یہ اس وقت ہے جب کہ مفلس اپنے لائق حلال کمائی کے ذریعہ مستغنی نہ ہو[2]۔

اور حنفیہ کی کتاب فتاویٰ خانیہ میں ہے کہ: مفلس پر اس کے کھانے پینے اور پہننے کی چیزوں میں تنگی نہیں کی جائے گی اور اس کے لئے عرف کے مطابق بقدر کفاف مقرر کیا جائے گا[3]۔

اور تقسیم کے بعد کے بارے میں پہلے گذر چکا کہ اس کے لئے کتنا نفقہ چھوڑا جائے گا۔

---

(۱) الشرح الکبیر وحاشیۃ الدسوقی ۳/۲۷۷، نہایۃ المحتاج ۴/۳۱۷، شرح المنہاج مع حاشیۃ القلیوبی ۲/۲۹۰-۲۹۱، المغنی ۴/۴۴۶، مطالب اولی النہی ۳/۳۹۱۔

---

(۱) حدیث: "ابدأ بنفسک ثم بمن تعول" کی روایت مسلم نے حضرت جابرؓ سے مرفوعاً ان الفاظ میں کی ہے: "ابدأ بنفسک فتصدق علیھا، فإن فضل شيء فلأھلک فإن فضل عن أھلک شيء فلذي قرابتک، فإن فضل عن ذي قرابتک شيء فھکذا و ھکذا، یقول: فبین یدیک، وعن یمینک وعن شمالک" (تم اپنی ذات سے شروع کرو، چنانچہ اس پر صدقہ کرو، پھر اگر کچھ بچ جائے تو اپنے اہل وعیال پر خرچ کرو، اگر اپنے اہل وعیال سے بچ جائے تو اپنے قرابت داروں پر خرچ کرو، اور اگر اپنے قرابت داروں سے بھی بچ جائے تو یوں اور یوں خرچ کرو۔ راوی کہتے ہیں کہ آپ کا اشارہ سامنے، دائیں اور بائیں طرف تھا) (صحیح مسلم ۲/۶۹۲-۶۹۳ عیسیٰ الحلبی)۔

(۲) نہایۃ المحتاج ۴/۳۱۷، شرح المنہاج بحاشیۃ القلیوبی ۲/۲۹۰، کشاف القناع ۳/۴۳۴، الفتاویٰ الہندیہ ۵/۶۳، الشرح الکبیر وحاشیۃ الدسوقی ۳/۲۷۷۔

(۳) شرح المجلہ للأتاسی ۳/۵۵۶، دفعہ ۱۰۰۰۔

مفلس کے مال کو اس کے قرض خواہوں کے درمیان تقسیم کرنے میں جلدی کرنا:

۵۱- مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ مفلس کے مال کو تقسیم کرنے میں تاخیر کرنا مناسب نہیں ہے، اور شافعیہ اور حنابلہ نے فرمایا کہ مقروض کے ذمہ کو بری کرنے کے لئے تقسیم کرنے میں جلدی کرنا مستحب ہے تاکہ اس پر حجر کا زمانہ دراز نہ ہو اور تاکہ حق کا اس کے مستحق تک پہنچانا مؤخر نہ ہو۔ اور اس کی تقسیم میں تاخیر کرنا ٹال مٹول اور قرض خواہوں کے ساتھ ظلم ہے، شافعیہ فرماتے ہیں کہ جلدی کرنے میں حد سے زیادتی نہیں کی جائے گی تاکہ کم قیمت کے ذریعہ اس میں لالچ نہ کی جائے، اور مالکیہ فرماتے ہیں کہ اگر اس کا اندیشہ ہو کہ مفلس پر موجود قرض خواہوں کے علاوہ دوسروں کا بھی دین ہے تو قاضی اپنی صواب دید سے تقسیم میں تاخیر کرے گا[۱]۔

اور شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ حاکم پر یہ ضروری نہیں ہے کہ وہ انتظار کرے تاکہ تمام مال کی فروختگی مکمل ہو، بلکہ ان کے نزدیک حاکم کے لئے مستحب ہے کہ جو چیز اس کے قبضہ میں آئے اسے بتدریج تقسیم کرے، لہذا اگر قرض خواہ اس کا مطالبہ کریں تو واجب ہے اور اگر حاصل شدہ شئی کے کم ہونے کی وجہ سے یہ مشکل ہو تو تقسیم کو مؤخر کرے گا یہاں تک کہ اتنی مقدار جمع ہو جائے جس کی تقسیم آسان ہو تو اس کو تقسیم کرے گا، اور اگر قرض خواہ اس سے مطالبہ کریں تو اس پر لازم نہ ہوگا[۲]۔

کیا تقسیم سے قبل قرض خواہوں کی پوری تعداد کا معلوم کرنا ضروری ہے؟:

۵۲- مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ نے اس کی صراحت کی ہے کہ قاضی مفلس کے قرض خواہوں کو اس کا مکلف نہیں بنائے گا کہ وہ یہ ثابت کریں کہ ان کے سوا کوئی دوسرا قرض خواہ نہیں ہے، اور یہ اس لئے کہ حجر مشہور ہو چکا ہے تو اگر وہاں کوئی قرض خواہ ہوتا تو ضرور ظاہر ہو جاتا اور یہ ان سب کے نزدیک ترکہ کی تقسیم کے برخلاف ہے، اس لئے کہ قاضی اس وقت تک تقسیم نہیں کرے گا جب تک کہ انہیں ایسا بینہ پیش کرنے کا مکلف نہ کرے جو ان کی مکمل تعداد کی گواہی دے[۱]۔

تقسیم کے بعد کسی قرض خواہ کا ظاہر ہونا:

۵۳- اگر حاکم مفلس کا مال اس کے قرض خواہوں کے درمیان تقسیم کردے پھر اس کے بعد کوئی ایسا قرض خواہ ظاہر ہو جس کا دین حجر سے قبل کا تھا تو وہ ان میں سے ہر ایک کے ساتھ حصہ کے لحاظ سے شریک ہوگا اور تقسیم نہیں توڑی جائے گی، پس اگر ان میں سے کسی نے اس چیز کو تلف کردیا جو اس نے لیا تھا تو وہ اس سے بھی رجوع کرے گا جیسا کہ حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ نے اس کی صراحت کی ہے، پھر شافعیہ نے کہا کہ اگر لینے والا تنگ دست ہو تو اس نے جو کچھ لیا ہے اسے معدوم کی طرح قرار دیا جائے گا اور ظاہر ہونے والا قرض خواہ دوسرے قرض خواہوں کے ساتھ شریک ہوگا۔

اور مالکیہ فرماتے ہیں کہ اگر ان لوگوں نے آپس میں تقسیم کرلیا اور انہیں دوسرے قرض خواہ کا علم نہ ہوا تو وہ قرض خواہ ان میں سے ہر ایک سے اس مقدار میں رجوع کرے گا جو اس کے حصہ میں آیا

(۱) نہایۃ المحتاج ۳۱۱/۴، حاشیۃ الدسوقی ۳۱۵/۳، مطالب اولی النہی ۳۸۹/۳۔
(۲) نہایۃ المحتاج ۳۱۵/۴۔

(۱) حاشیۃ الدسوقی ۲۷۱/۳-۲۷۲، نہایۃ المحتاج ۳۱۶/۴، کشاف القناع ۴۳۷/۳۔

ہے اور کسی کی طرف سے کسی دوسرے سے نہیں لے گا، اور اگر وہ لوگ اس کو جانتے تھے تو وہ ان سے اپنے حصہ کی بقدر رجوع کرے گا، لیکن وہ تنگ دست کی طرف سے صاحب مال سے لے گا اور غائب کی طرف سے حاضر سے لے گا اور مردہ کی طرف سے زندہ سے لے گا، یعنی ان حدود میں جس میں ان میں سے ہر ایک نے قبضہ کیا ہے، اور شافعیہ کے ایک قول کی رو سے تقسیم ہر حال میں ٹوٹ جائے گی جیسا کہ اس صورت میں جب کہ ترکہ کی تقسیم کے بعد کوئی وارث ظاہر ہو[۱]۔

مفلس کے مال کو اس کے قرض خواہوں کے درمیان تقسیم کرنے کا طریقہ:

۵۴- الف- مفلس کے مال سے ان لوگوں کو اجرت دینا شروع کیا جائے گا جو اس میں ایسا عمل کرتے ہیں جس میں مال کی مصلحت ہو یعنی دیکھ بھال کرنے والا، دلال، حفاظت کرنے والا، اٹھانے والا، ناپنے والا، اور وزن کرنے والا وغیرہ۔ وہ قرض خواہوں کے دیون پر مقدم رکھے جائیں گے، یہ بات حنابلہ میں سے صاحب الإقناع نے ذکر کی ہے، اور مالکیہ میں سے دردیر نے ذکر کیا ہے کہ اس کھیتی کی سینچائی کرنے والے کو جس کا مالک مفلس ہوگیا ہے مرتہن پر مقدم کیا جائے گا، اور انہوں نے کہا کہ یہ اس لئے کہ اگر وہ نہ ہو تو کھیتی سے نفع نہیں اٹھا سکے گا[۲]۔

ب- پھر اس شخص سے شروع کیا جائے گا جس کا رہن لازم ہو

(۱) الفتاویٰ الہندیہ ۵/ ۶۴، الشرح الکبیر وحاشیۃ الدسوقی ۳/ ۲۷۴، ۲۷۶، الزرقانی ۵/ ۲۷۵، نہایۃ المحتاج ۴/ ۳۱۶-۳۱۷، کشاف القناع ۳/ ۴۳۸۔

(۲) کشاف القناع ۳/ ۴۳۶، مطالب اولی النہی ۳/ ۳۹۱، الشرح الکبیر علی خلیل ۳/ ۲۸۸، نہایۃ المحتاج ۴/ ۳۱۷۔

یعنی قبضہ کیا ہوا ہو، پس اگر اس کی قیمت اس کے دین کے برابر ہو تو وہ قیمت اس کے لئے خاص ہوگی، اس لئے کہ اس کا حق عین رہن کے ساتھ اور راہن کے ذمہ سے متعلق ہے اور رہن کی قیمت سے جو زائد ہوگا اسے مال کی طرف لوٹا دیا جائے گا، اور جو کم ہوگا اس میں اس قرض خواہ کو دوسرے قرض خواہوں کے ساتھ لاحق کر دیا جائے گا[۱]۔

مالکیہ مزید فرماتے ہیں کہ کاریگر اس چیز کا قرض خواہوں سے زیادہ مستحق ہے جو اس کے قبضہ میں ہے جب کہ کام مکمل ہونے کے بعد شیٔ مصنوع کا مالک مفلس ہو جائے یہاں تک کہ وہ اس سے اپنی پوری اجرت وصول کر لے، اس لئے کہ جب وہ شیٔ اس کے قبضہ میں ہے تو رہن کی طرح ہے۔ (مالک کے) مفلس ہو جانے کی صورت میں جس شخص کے قبضہ میں وہ ہے وہ اس کا زیادہ مستحق ہے، ورنہ اگر وہ اسے اس کے مالک کے مفلس ہونے سے قبل اس کے سپرد کر دے یا اس کا مالک کام کے مکمل ہونے سے قبل مفلس ہو جائے تو وہ اس کا زیادہ مستحق نہیں ہوگا[۲]۔

مالکیہ فرماتے ہیں کہ جس شخص نے کوئی چوپایہ یا اسی طرح کی کوئی چیز جیسے کشتی کرایہ پر لی اور مفلس ہوگیا تو کرایہ دار کے سامانوں میں سے جو سامان اس پر لادا گیا ہے اس چوپائے یا کشتی کا مالک اس کا زیادہ مستحق ہے، وہ اسے اپنے چوپائے کے کرایہ میں لے لے گا اگرچہ اس سامان کا مالک اس کے ساتھ نہ ہو جب تک کہ اٹھائے ہوئے سامان پر اس کا مالک (اور وہ کرایہ دار ہے) وصول کر کے قبضہ نہ کر لے اور یہ دوکان وغیرہ کو کرایہ پر لینے والے کے برخلاف ہے کہ اس صورت میں دوکان کا مالک اس میں موجود سامان کا زیادہ حق دار

(۱) کشاف القناع ۳/ ۴۳۶۔

(۲) حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۲۸۸۔

نہیں ہوگا۔ اور فرق یہ ہے کہ سواری کا قبضہ حمل ونقل کی وجہ سے دوکان ومکان کے قبضہ سے زیادہ قوی ہے[1]۔

اور مالکیہ یہ بھی فرماتے ہیں کہ اسی طرح کسی چوپائے وغیرہ کو کرایہ پر لینے والا اس کا زیادہ مستحق ہے یہاں تک کہ وہ اس سے اتنا نفع حاصل کرلے جتنا اس نے نقد کرایہ ادا کیا ہے، خواہ چوپایہ متعین ہو یا غیر متعین، البتہ اگر وہ غیر متعین ہے تو جب تک کرایہ پر دینے والے کے مفلس ہونے سے قبل اس پر قبضہ نہ کرلے اس کا زیادہ مستحق نہ ہوگا[2]۔

ج - پھر جو شخص اپنا مال بعینہ پالے تو وہ اسے ان شرائط کے ساتھ لے لے گا جن کا ذکر پہلے کیا گیا ہے، اسی طرح جس کی کرایہ پر دی ہوئی چیز بعینہ موجود ہو جس کو اس سے مفلس نے کرایہ پر لیا ہو تو اسے اس چیز کو لینے اور کرایہ کو فسخ کرنے کا حق ہے، اس اختلاف اور تفصیل کے مطابق جو اوپر گزری[3]۔

د- پھر مفلس کے حاصل ہونے والے مال اس کے قرض خواہوں کے درمیان تقسیم کئے جائیں گے۔

اور یہ اس صورت میں ہے جب کہ سارے دیون نقد ہوں۔ اسی طرح جب کہ وہ سب سامان ہوں اور جنس اور صفت میں مفلس کے مال کے موافق ہوں تو قیمت لگانے کی کوئی ضرورت نہیں ہے، بلکہ ان میں سے ہر ایک کے سامان کا مجموعی دیون سے جو تناسب ہے اس کے بقدر اپنا اپنا حصہ لیں گے[4]۔

پس اگر کل یا بعض دیون سامان ہوں اور مفلس کا مال نقد ہو تو تقسیم کے دن سامانوں کی جو قیمت ہو وہ قیمت لگائی جائے گی اور

(۱) الشرح الکبیر وحاشیۃ الدسوقی ۳/ ۲۸۹۔

(۲) سابقہ مراجع۔

(۳) کشاف القناع ۳/ ۴۳۶۔

(۴) حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۳/ ۲۷۱، کشاف القناع ۳/ ۴۳۵۔

ہر قرض خواہ اپنے سامانوں کی قیمت کے بقدر حصہ لے گا، اس کے لئے اس قیمت سے اس کے سامانوں کے ہم جنس وہم صفت سامان خریدا جائے گا، اور اگر کوئی مانع نہ ہو تو باہمی رضامندی سے ثمن کا لینا جائز ہے جیسا کہ اگر اس کا دین سونا ہو اور تقسیم میں اس کی جگہ پر چاندی آئے تو اس کے لئے اس کو لینا جائز نہ ہوگا جو اس کی جگہ پر آیا، اس لئے کہ یہ ادھار بیع صرف کا سبب بنے گا (جو نا جائز ہے)، اس تفصیل کی صراحت مالکیہ نے کی ہے۔

اور اگر مفلس یا حاکم نے ان میں سے بعض کے دیون کو ادا کردیا، اور بعض کے دین کو ادا نہ کیا یا ان میں سے بعض کا دین مذکورہ برابری کے تقاضا سے زائد ادا کردیا تو وہ سب قرض خواہ اپنے دین کے تناسب سے اس مال میں جو اس نے لیا ہے اس کے ساتھ شریک ہوں گے[1]۔

مفلس کے مال کی تقسیم کے بعد اس سے کیا مطالبہ کیا جائے گا:

۵۵ - مفلس کے وہ دیون ساقط نہیں ہوں گے جو اس کے مال سے پورے ادا نہ ہو سکے بلکہ وہ اس کے ذمہ میں باقی رہیں گے۔

پھر اگر وہاں پر کوئی زمین یا جائداد غیر منقولہ ہو جس کی منفعت کی وصیت اس کے لئے کی گئی ہو یا جو اس کے لئے وقف ہو تو اسے اس کو کرایہ پر دینے کا پابند بنایا جائے گا اور منفعت کے بدل کو دیون میں صرف کیا جائے گا اور اسے بار بار کرایہ پر دیا جائے گا یہاں تک کہ دین سے پوری طرح فراغت حاصل ہو جائے، شافعیہ اور حنابلہ نے اس کی صراحت کی ہے۔

(۱) حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۳/ ۲۷۴، الزرقانی علی خلیل ۵/ ۲۷۳، نہایۃ المحتاج ۴/ ۳۱۴، مطالب اولی النہی ۳/ ۳۹۳۔

رہا اس صورت میں مفلس کو کمانے کا مکلف بنانا کہ باقی دیون کو ادا کرنے کے لئے اپنے آپ کو اجارہ پر لگائے تو شافعیہ نے دیون کی دو قسمیں کی ہیں:

اول: وہ دین جس کی وجہ سے مفلس گنہ گار رہا ہو جیسے کہ غاصب اور جان بوجھ کر جنایت کرنے والا تو ایسے شخص کو کمانے کا پابند بنایا جائے گا خواہ اپنے آپ کو اجارہ پر لگا کر ہو، اور اگر چہ وہ اس کی وجہ سے ذلیل ہو، بلکہ جب اسے اس کی طاقت ہوگی تو ایسا کرنا اس پر لازم ہوگا۔ وہ حضرات فرماتے ہیں کہ اس لئے کہ معصیت سے نکلنے کے مقابلہ میں مروءت پر نظر نہیں ڈالی جائے گی، اور دوسری وجہ یہ ہے کہ معصیت سے توبہ کرنا واجب ہے اور توبہ آدمیوں کے حقوق میں ادا کرنے پر موقوف ہوتی ہے۔

دوم: وہ دیون جن کی وجہ سے مفلس گنہ گار نہ ہو تو اس نوعیت کے دیون کو ادا کرنے کے لئے کمانا اور اپنے آپ کو اجارہ پر لگانا لازم نہیں ہے [1]۔

اور مالکیہ نے مطلقاً یہ فرمایا کہ مفلس پر کمانے کو لازم نہیں کیا جائے گا، خواہ وہ اس پر قادر ہو اگر چہ اس نے دین کے عقد میں اپنے اوپر اس کی شرط لگائی ہو، وہ فرماتے ہیں کہ اس کی وجہ یہ ہے کہ دین صرف اس کے ذمہ سے متعلق ہے [2]۔

اور حنابلہ نے مطلقاً یہ کہا کہ صنعت وحرفت جاننے والے مفلس کو مجبور کیا جائے گا کہ وہ اپنے آپ کو اپنے لائق صنعت وحرفت میں اجرت پر لگائے اور کمائے، اور ان کی دلیل یہ ہے کہ منافع عقد کے صحیح ہونے میں اعیان کے قائم مقام ہیں، لہذا اس کو مجبور کیا جائے گا کہ منافع پر عقد کرے جیسا کہ اس کی مرضی کے بغیر اس کا مال فروخت

(۱) نہایۃ المحتاج ۳۱۹/۴-۳۲۰۔

(۲) حاشیۃ الدسوقی ۲۷۰/۳۔

کیا جاتا ہے [1]۔

پھر مالکیہ اور حنابلہ فرماتے ہیں کہ مفلس کو تبرعات یعنی ہبہ یا وصیت یا عطیہ یا صدقہ کے قبول کرنے پر مجبور نہیں کیا جائے گا تاکہ اسے کسی ایسے احسان کے برداشت کرنے پر مجبور نہ کیا جائے جسے وہ پسند نہیں کرتا ہے اور نہ قرض لینے پر مجبور کیا جائے گا۔ اسی طرح اسے اپنی بیوی سے خلع کرنے پر مجبور نہیں کیا جائے گا اگر چہ بیوی (بدل خلع) خرچ کرے، اس لئے کہ اس میں اس کو ضرر ہے اور نہ اسے اس قصاص کی طرف سے دیت لینے پر مجبور کیا جائے گا جو اس کے لئے اس پر یا اس کے مورث پر کسی جنایت کے سرزد ہونے کی وجہ سے واجب ہوا ہو، اس لئے کہ یہ اس مقصد اور مصلحت کو ختم کر دے گا جس کے لئے قصاص مشروع ہوا ہے، پھر اگر وہ اپنے اختیار سے کچھ مال لے کر معاف کر دے تو وہ مال ثابت ہو جائے گا اور اس سے قرض خواہوں کے حقوق متعلق ہو جائیں گے۔

اور حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ اسے کمانے پر مجبور نہیں کیا جائے گا اور اجرت سے اس کے دیون کو ادا کرنے کے لئے قاضی اسے اجارہ پر نہیں لگائے گا [2]۔

مفلس کا حجر کس چیز سے ختم ہوتا ہے:

۵۶ - شافعیہ کے نزدیک (اور حنابلہ بھی اس صورت میں انہیں کے مثل ہیں جب کہ مفلس پر کچھ دین باقی رہ جائے) مفلس کے مال کو قرض خواہوں کے درمیان تقسیم کرنے سے اس سے حجر ختم نہیں ہوگا، شافعیہ فرماتے ہیں کہ اگر قرض خواہ اس کے حجر کے ختم کرنے پر اتفاق کرلیں اور وہ مفلس کو بری کر دیں تو بھی اس سے حجر ختم نہ ہوگا، بلکہ صرف قاضی کے ختم کرنے پر ہی حجر ختم ہوگا، اس لئے کہ وہ قاضی

(۱) کشاف القناع ۴۳۹/۳۔

(۲) کشاف القناع ۴۴۰/۳، الشرح الکبیر وحاشیۃ الدسوقی ۲۷۰/۳، الفتاوی الہندیہ ۶۳/۵، الفتاوی البزازیہ ۲۲۴/۵، الزیلعی ۱۹۹/۵۔

کے ثابت کرنے ہی سے ثابت ہوتا ہے، لہذا وہ اس کے ختم کئے بغیر ختم نہ ہوگا، اور اس لئے بھی کہ اس میں نظر واجتہاد کی ضرورت ہے، اور اس لئے بھی کہ دوسرے قرض خواہ کے ظاہر ہونے کا احتمال ہے اور تمام دیون سے بری ہونے کا انتظار نہیں کیا جائے گا بلکہ جب باقی دین کے سلسلہ میں اس کی تنگ دستی ثابت ہوجائے گی تو اس سے حجر کو ختم کردیا جائے گا جیسا کہ تنگ دست پر اصالۃً حجر نافذ نہیں کیا جاتا ہے، شافعیہ میں سے قلیوبی فرماتے ہیں کہ راجح قول یہ ہے کہ ادائیگی کے مکمل ہونے تک وہ مجور باقی رہے گا۔

اور حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ مفلس پر اگر قرض خواہوں کا کچھ باقی نہ ہو تو حجر اس سے ختم ہوجائے گا۔ حاکم کی طرف سے حجر کے ختم کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے، وہ فرماتے ہیں کہ چونکہ جس ضرورت سے حجر نافذ ہوا وہ ختم ہوچکی ہے۔

اور مالکیہ کے نزدیک جو حنابلہ کا دوسرا قول ہے جسے صاحب المغنی نے ذکر کیا ہے کہ مفلس کا حجر محض اس کے موجود مال کو تقسیم کردینے سے ختم ہوجائے گا۔ مالکیہ فرماتے ہیں کہ اس سے قسم لی جائے گی کہ اس نے کچھ نہیں چھپایا ہے، پس اس وقت ختم ہوگا اگرچہ حاکم کے فیصلہ کے بغیر ہو۔

پھر مالکیہ اور حنابلہ فرماتے ہیں کہ جب مفلس سے حجر ختم ہوجائے، پھر ثابت ہو کہ اس کے پاس تقسیم شدہ مال کے علاوہ بھی مال ہے یا اس نے حجر کے ختم ہونے کے بعد مال کمایا ہے تو قرض خواہوں کے مطالبہ پر اس پر دوبارہ حجر نافذ کیا جائے گا اور اس صورت میں حجر سے قبل اس کا تصرف صحیح ہوگا، اور اس کے حجر کے ختم ہونے کے بعد اس پر دوبارہ حجر نافذ نہیں کیا جائے گا جب تک کہ اس کے لئے مال ثابت نہ ہو یا نیا مال حاصل نہ ہو[1]۔

(۱) حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۲۶۸-۲۶۹، کشاف القناع ۳/ ۴۳۱، المغنی ۴/ ۴۴۹۔

اور حنفیہ کے نزدیک ہم نے اس مسئلہ کے حکم کے سلسلہ میں کوئی صراحت نہیں پائی البتہ انہوں نے سفیہ (اور سفیہ وہ ہے جو مال کو بے جا خرچ کرتا ہو) پر حجر قائم کرنے کے سلسلہ میں فرمایا: کہ امام ابو یوسف کے نزدیک قاضی کے فیصلہ کے بغیر اس سے حجر ختم نہ ہوگا[1]۔

حجر کے ختم ہونے کے بعد مفلس پر جو دیون لازم ہوں:

۵۷ - جب مفلس کا حجر اس کے مال کو تقسیم کردینے یا قاضی کے اس سے حجر کو ختم کردینے سے ختم ہوجائے، اس تفصیل کے مطابق جو پہلے گذری اور اس پر کچھ دین باقی رہ جائے، پھر اس سے حجر کے ختم ہونے کے بعد اس پر دوسرے دیون لازم ہوجائیں اور اس کو نیا مال حاصل ہو تو قرض خواہوں کے مطالبہ پر اس پر دوبارہ حجر نافذ ہوگا۔ حنابلہ فرماتے ہیں کہ پہلے حجر والے اپنے باقی دیون کے ساتھ دوسرے حجر والوں کے ساتھ ان کے تمام دیون کے ساتھ شریک ہوں گے۔ اس لئے کہ وہ لوگ اس کے ذمہ میں اپنے حقوق کے ثابت ہونے میں برابر ہیں، لہذا استحقاق میں بھی برابر ہوں گے[2]۔

لیکن مالکیہ نے تفصیل کی ہے، چنانچہ انہوں نے فرمایا کہ پہلے لوگ دوسروں کے ساتھ اس مال میں شریک ہوں گے جو مستقل سبب کی بنیاد پر حاصل ہوا ہو مثلاً وراثت، صلہ رحمی، جنایت کا تاوان اور وصیت وغیرہ اور پہلے قرض خواہ دوسروں کے ساتھ ان قیمتوں میں شریک نہیں ہوں گے جنہیں اس نے دوسروں سے لیا ہے اور نہ اس نئے مال میں شریک ہوں گے جو ان قیمتوں کے بدلہ میں حاصل ہوا

= شرح المنہاج مع حاشیۃ القلیوبی ۲/ ۲۹۱، تحفۃ المحتاج لابن حجر ۴/ ۱۲۹، نہایۃ المحتاج ۴/ ۳۲۰۔

(۱) البدائع ۷/ ۱۷۲-۱۷۳۔

(۲) کشاف القناع ۳/ ۴۳۱، حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۲۶۸-۲۶۹، المغنی ۴/ ۵۰۴، القلیوبی ۲/ ۲۸۹۔

ہے الا یہ کہ ان کے دیون سے کچھ بچ جائے۔

اور شافعیہ کا مذہب یہ ہے کہ اگر مفلس سے حجر ختم ہوجائے اور اس کے بعد اس کو نیا مال حاصل ہوتو اس کے ساتھ کسی کا تعلق نہ ہوگا، اور وہ اس میں جس طرح چاہے تصرف کرے گا پھر اگر اس کا کوئی مال ظاہر ہو (جو حجر کے ختم ہونے سے قبل کا تھا) تو اس میں حجر کا باقی رہنا ظاہر ہے، خواہ حجر کے ختم ہونے کے بعد نیا مال اور نئے قرض خواہ ظاہر ہوئے ہوں یا نہیں، اور وہ مال جس کے بارے میں ظاہر ہوا کہ وہ حجر کے ختم ہونے سے قبل کا تھا وہ پہلے قرض خواہوں کے لئے ہوگا اور یہ لوگ اپنے بعد آنے والے قرض خواہوں کے ساتھ اس مال میں شریک ہوں گے جو حجر ختم ہونے کے بعد حاصل ہوا ہے، اور کوئی نیا قرض خواہ اپنے سے پہلے قرض خواہوں کے ساتھ اس مال میں شریک نہ ہوگا جو حجر سے قبل یا حجر کے ساتھ حاصل ہوا ہو۔

جو شخص مفلس مرجائے اس کے احکام:

۵۸- جو شخص مفلس مرجائے اس کے دیون کے حق میں افلاس کے بعض احکام جاری ہوں گے اور افلاس کے بعض دوسرے احکام کا جاری ہونا ممنوع ہوگا اور تفصیل کے لئے "ترکہ" کی اصطلاح کی طرف رجوع کیا جائے [1]۔

دوسرے احکام جو مفلس قرار دینے کے بعد جاری ہوتے ہیں:

۵۹- اگر مدیون مفلس ہوجائے تو اس کے مفلس قرار دیئے جانے کے بعد بعض ان تصرفات میں جو اس سے صادر ہوئے کچھ احکام جاری ہوں گے جیسا کہ اس کے وکیل بنانے میں یا اس کے ضمان میں یا اس کے علاوہ میں اور ان میں سے ہر ایک چیز کا حکم اس کے باب میں دیکھا جائے۔

اُقارب

دیکھئے: "قرابت"۔

(۱) ابن عابدین ۴/ ۳۴۴، بدایۃ المجتہد ۲/ ۲۵۴، الوجیز ۱/ ۱۸۲، القلیوبی ۲/ ۱۳۵، جواہر الاکلیل ۲/ ۹۴، ۱۱۱، الدسوقی ۳/ ۳۳۱۔

إقالہ

تعریف:

۱ - إقالة کا معنی لغت میں اٹھانا اور دور کرنا ہے، اسی معنی میں اہل عرب کا یہ قول ہے: أقال الله عثرته (اللہ اس کی لغزش کو معاف کرے) جب کوئی کسی کے گرنے پر اس کو اٹھائے۔

اسی معنی میں بیع میں اقالہ کرنا ہے، اس لئے کہ یہ عقد کو ختم کرنا ہے (۱)۔

اور اقالہ فقہاء کی اصطلاح میں فریقین کی باہمی رضامندی سے عقد کو ختم کرنا اور اس کے حکم اور آثار کو باطل کرنا ہے (۲)۔

متعلقہ الفاظ:

الف - بیع:

۲ - اقالہ چند امور میں بیع سے الگ ہوتا ہے:

ان میں سے ایک یہ ہے کہ فقہاء کا اقالہ کے بارے میں اختلاف ہے، چنانچہ بعض حضرات فرماتے ہیں کہ وہ فسخ ہے، اور دوسرے حضرات فرماتے ہیں کہ وہ بیع ہے، اور یہاں پر دوسرے اقوال بھی ہیں جن کی تفصیل آگے آرہی ہے۔

اور ان میں سے ایک یہ ہے کہ اقالہ میں ایجاب مستقبل کے لفظ سے واقع ہوسکتا ہے، مثلاً فریقین میں سے ایک کا کہنا: "أقلني" (مجھ سے بیع کا اقالہ کرو) بخلاف بیع کے کہ وہ صرف ماضی کے لفظ سے ہوتی ہے، اس لئے کہ استقبال کا لفظ حقیقت میں بھاؤ تاؤ کرنے کے لئے ہے اور بیع میں بھاؤ تاؤ کرنا معمول ہے، لہذا یہ لفظ اپنی حقیقت پر محمول کیا جائے گا، لہذا ایجاب واقع نہیں پایا جائے گا، بخلاف اقالہ کے، اس لئے کہ اس میں بھاؤ تاؤ کرنا معمول نہیں ہے، لہذا اس میں لفظ کو ایجاب پر محمول کیا جائے گا (۱)۔

ب - فسخ:

۳ - اقالہ اس بات میں فسخ سے الگ ہے کہ فسخ عقد کے تمام احکام اور آثار کو ختم کرنا ہے، اور اسے یوں سمجھنا ہے کہ مستقبل کے اعتبار سے اس کا وجود نہیں ہوا، اور اقالہ کو بعض حضرات نے فسخ شمار کیا ہے، اور دوسرے حضرات نے اسے بیع قرار دیا ہے (۲)۔

إقالہ کا شرعی حکم:

۴ - اقالہ عقد کی حالت کے اعتبار سے مستحب یا واجب ہے، لہذا اگر فریقین میں سے کوئی ایک نادم ہوتو اقالہ مستحب ہوگا، اس لئے کہ رسول اللہ علیہ السلام کی حدیث ہے جس کو ابوہریرہؓ نے روایت کیا ہے: "من أقال مسلماً بيعته أقال الله عثرته" (۳) (جو شخص کسی

---

(۱) المصباح المنیر: مادہ (قیل)۔

(۲) یہاں پر مختلف مذاہب میں اقالہ کی متعدد تعریفیں ہیں۔ کمیٹی نے مذکورہ بالا تعریف کو اختیار کیا ہے اس لئے کہ یہ تعریف اس کی صورت و کیفیت بیان کرنے کے سلسلہ میں فقہاء کی آراء کو سب سے زیادہ جامع ہے دیکھئے: البحر الرائق شرح کنز الدقائق ۶/ ۱۱۰، فتح اللہ المعین علی شرح الکنز لمحمد ملا مسکین ۲/ ۵۸۵، مجمع الانہر شرح ملتقی الابحر ۲/ ۲۵۴، الخرشی علی مختصر خلیل مع حاشیۃ العدوی ۵/ ۱۶۹، الأم للشافعی ۳/ ۶۷، المغنی لابن قدامہ ۴/ ۱۳۵۔

(۱) بدائع الصنائع ۵/ ۳۰۶۔

(۲) فتح القدیر ۶/ ۴۸۹، ۴۹۱۔

(۳) حدیث: "من أقال مسلماً ..." کی روایت ابوداؤد (۳/ ۷۳۸ طبع عزت عبید دعاس) نے کی ہے اور ابن دقیق العید نے اسے صحیح قرار دیا ہے جیسا کہ

مسلمان سے اس کی بیع میں اقالہ کرے گا اللہ تعالیٰ اس کی لغزش اور گناہ کو معاف کرے گا)۔

اس حدیث سے اقالہ کی مشروعیت اور اس کا مستحب ہونا معلوم ہوتا ہے، اس لئے کہ اقالہ کرنے والوں کے لئے قیامت کے دن ثواب کا وعدہ ہے۔

اور جس کی بیع کا اقالہ کیا جائے اس کا مسلمان ہونا شرط نہیں ہے، رسول اللہ ﷺ نے اس کا ذکر غالب حکم ہونے کی وجہ سے کیا ہے، ورنہ تو غیر مسلم کے اقالہ میں بھی ثواب ثابت ہے، اور یہ حدیث: ''من أقال نادماً......'' (جس نے کسی نادم کی بیع کا اقالہ کیا) کے لفظ کے ساتھ بھی وارد ہوئی ہے۔

اور اقالہ اس وقت واجب ہوتا ہے جب کہ عقد مکروہ یا بیع فاسد کے بعد ہو، اس لئے کہ بیع اگر فاسد یا مکروہ ہو تو فریقین میں سے ہر ایک پر لازم ہے کہ اپنے کو حرام سے بچانے کے لئے اپنے رأس المال کی طرف رجوع کرے، اس لئے کہ ممکن حد تک معصیت کا ختم کرنا واجب ہے، اور یہ اقالہ یا فسخ ہی کے ذریعہ ہوسکتا ہے۔

اسی طرح یہ مناسب ہے کہ اقالہ اس صورت میں بھی واجب ہو جب کہ فروخت کنندہ، خریدار کو دھوکہ دینے والا ہو اور غبن معمولی ہو، اور یہاں پر غبن میں معمولی ہونے کی قید لگائی گئی، اس لئے کہ صحیح قول کی رو سے غبن فاحش میں لوٹانا واجب ہے اگر فروخت کنندہ نے اسے دھوکہ دیا ہو(۱)۔

اِقالہ کا رکن:

۵- اقالہ کے رکن ایجاب اور قبول ہیں جو اس پر دلالت کریں، تو اگر ان دونوں میں سے ایک کی طرف سے ایجاب اور دوسرے کی طرف سے قبول ایسے لفظ کے ذریعہ پائے جائیں جس سے اقالہ سمجھا جاتا ہے، تو رکن پورا ہو جائے گا، اور وہ مجلس میں قبول کرنے پر موقوف ہے خواہ قول کے ذریعہ صراحتاً ہو یا فعل کے ذریعہ دلالۃً ہو۔

اور دوسرے کی طرف سے قبول ایجاب کے بعد ہوگا یا سوال کے مقدم ہو جانے کے بعد یا دوسرے فریق کے مجلس اقالہ میں یا اس کے علم کی مجلس میں اپنی چیز پر قبضہ کر لینے سے ہوگا، اس لئے کہ غائب کے حق میں علم کی مجلس حاضر کے حق میں تلفظ کی مجلس کی طرح ہے، پس حاضر سے اقالہ، اقالہ کی مجلس کے علاوہ میں صحیح نہ ہوگا(۱)۔

وہ الفاظ جن سے اِقالہ ہو جاتا ہے:

۶- اس بات میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ اقالہ لفظ اقالہ یا اس کے ہم معنیٰ لفظ سے صحیح ہو جاتا ہے، اسی طرح اس میں بھی اختلاف نہیں ہے کہ وہ ایسے دو الفاظ سے صحیح ہو جاتا ہے جو دونوں ماضی ہوں۔

لیکن اختلاف اس لفظ کے صیغے میں ہے جس سے اقالہ صحیح ہو جاتا ہے جب کہ ان میں سے ایک ماضی ہو اور دوسرا مستقبل، چنانچہ امام ابوحنیفہ اور امام ابو یوسف کا مذہب یہ ہے کہ اقالہ ایسے دو الفاظ سے صحیح ہو جاتا ہے جن میں سے ایک مستقبل اور دوسرا ماضی ہو، مثلاً اگر اس نے یوں کہا کہ تم مجھ سے اقالہ کرو اور دوسرے نے جواب میں کہا کہ میں نے تم سے اقالہ کیا، یا پہلے نے دوسرے سے یوں کہا کہ میں تمہارے پاس اس لئے آیا ہوں کہ تم مجھے اقالہ کر دو اور اس نے جواب میں کہا کہ میں نے تم سے اقالہ کیا تو ان دونوں حضرات کے نزدیک اقالہ ان دونوں الفاظ سے صحیح ہو جائے گا جیسا کہ نکاح صحیح ہو جاتا ہے۔

= مناوی کی الفیض میں ہے (۶/ ۷۹ طبع المکتبۃ التجاریہ)۔

(۱) سبل السلام للصنعانی ۳/ ۴۲-۴۳، ۴/ ۴۹۱، شرح العنایہ علی الہدایہ للبابرتی ۶/ ۴۸۶، البحر الرائق ۶/ ۱۱۰-۱۱۱۔

(۱) البدائع ۷/ ۳۰۴۳، مجمع الانہر ۲/ ۵۴، البحر الرائق ۶/ ۱۱۰۔

اور باوجودیکہ اقالہ امام ابو یوسف کے نزدیک بیع ہے، لیکن انہوں نے اقالہ کو بیع کا حکم نہیں دیا ہے، اس لئے کہ بھاؤ کرنا اقالہ میں جاری نہیں ہوتا ہے، لہذا لفظ (مستقبل) کو تحقیق پر محمول کیا گیا بخلاف بیع کے۔

اور امام محمد فرماتے ہیں کہ اقالہ صرف ایسے دو الفاظ سے منعقد ہوتا ہے جنہیں ماضی سے تعبیر کیا جائے، اس لئے کہ وہ بیع کی طرح ہے، لہذا مشابہت کی وجہ سے اسے بیع کا حکم دیا جائے گا، اور اس کی صورت یہ ہے کہ ان دونوں میں سے ایک کہے کہ میں نے اقالہ کیا اور دوسرا کہے کہ میں نے قبول کیا، یا میں راضی ہوا، یا میں نے پسند کیا، یا اسی کی طرح کوئی دوسرا لفظ استعمال کرے[1]۔

اور اقالہ "فاسختک" (میں نے تجھ سے فسخ کیا) اور "تارکت" (میں نے چھوڑ دیا) کے لفظ سے بھی صحیح ہوجاتا ہے جیسا کہ لفظ "مصالحت" اور لفظ "بیع" سے، اور ہر اس لفظ سے صحیح ہوجاتا ہے جو باہم لین دین پر دلالت کرے، اس لئے کہ مقصود معنی ہے، اور ہر وہ لفظ جس سے معنی تک پہنچا جائے وہ کافی ہوجائے گا[2]، بخلاف حنابلہ میں سے قاضی کے (کہ وہ فرماتے ہیں) کہ جو لفظ عقد کی صلاحیت رکھتا ہے وہ اسے کھولنے اور ختم کرنے کی صلاحیت نہیں رکھتا، اور جو عقد کو ختم کرنے کی صلاحیت رکھتا ہے وہ عقد کی صلاحیت نہیں رکھتا۔ اور اقالہ بیع کی طرح ہاتھوں ہاتھ لین دین سے منعقد ہوجاتا ہے جیسا کہ اگر خریدار نے فروخت کنندہ سے کہا کہ میں نے تجھ سے اقالہ کیا اور فروخت کنندہ نے اسے قیمت لوٹا دی، اور گونگے کی کتابت اور اشارہ سے بھی صحیح ہوجاتا ہے[1]۔

(۱) بدائع الصنائع ۷/ ۲۹۴، ۳، البحر الرائق ۶/ ۱۱۰، مجمع الانہر ۲/ ۵۴، شرح العنایہ علی الہدایہ بہامش فتح القدیر ۶/ ۴۸۷۔

(۲) شرح العنایہ علی الہدایہ ۶/ ۴۸۷، البحر الرائق ۶/ ۱۱۰، کشاف القناع ۳/ ۲۰۴۔

إقالہ کی شرائط:

۷- اقالہ کے صحیح ہونے کے لئے درج ذیل امور شرط ہیں:

الف- اقالہ کرنے والے دونوں فریق کی رضامندی: اس لئے کہ وہ ایک عقد لازم کو ختم کرنا ہے، لہذا فریقین کی رضامندی ضروری ہے۔

ب- اتحاد مجلس: اس لئے کہ اس میں بیع کے معنی موجود ہیں، لہذا اس کے لئے مجلس ضروری ہے جیسا کہ بیع کے لئے شرط ہے۔

ج- تصرف فسخ کے قابل ہو جیسے کہ بیع اور اجارہ، پس اگر تصرف فسخ کے قابل نہ ہو جیسے کہ نکاح اور طلاق، تو اقالہ صحیح نہ ہوگا[2]۔

د- اقالہ کے وقت محل کا باقی رہنا: پس اگر اقالہ کے وقت محل ہلاک ہوچکا ہو تو اقالہ صحیح نہ ہوگا البتہ اقالہ کے وقت قیمت کا باقی رہنا شرط نہیں ہے[3]۔

ھ- بیع صرف کے اقالہ میں صرف کے دونوں بدل پر (دونوں فریق کا) قبضہ کرنا، اور یہ ان حضرات کے نزدیک ہے جو کہتے ہیں کہ اقالہ بیع ہے، اس لئے کہ دونوں بدل پر قبضہ کرنا اللہ تعالیٰ کے حق کے طور پر واجب ہوا ہے، اور یہ حق بندے کے ساقط کرنے سے ساقط نہیں ہوتا ہے۔

و- وصی کی بیع میں وصی ثمن مثل سے زیادہ پر نہ ہو، اگر زیادہ پر ہوگا تو اقالہ صحیح نہ ہوگا[4]۔

(۱) البحر الرائق ۶/ ۱۱۰، شرح العنایہ علی الہدایہ بہامش فتح القدیر ۶/ ۴۸۷۔

(۲) ابن عابدین ۵/ ۱۲۳، ۱۲۴۔

(۳) البدائع ۷/ ۳۴۰۱۔

(۴) البدائع ۷/ ۳۴۰۰-۳۴۰۱، البحر الرائق ۶/ ۱۱۰۔

اس کی شرعی حقیقت:

۸ - اقالہ کی حقیقت بیان کرنے میں فقہاء کے مختلف نقطہائے نظر ہیں:

اول: یہ کہ وہ فسخ ہے کہ اس کی وجہ سے عاقدین کے حق میں اور دوسروں کے حق میں عقد ختم ہوجاتا ہے، اور یہ شافعیہ، حنابلہ اور محمد بن الحسن کا قول ہے [1]۔

اس قول کی وجہ یہ ہے کہ لغت میں اقالہ اٹھانے کا نام ہے، دعا میں کہا جاتا ہے: "اللھم أقلني عثراتي" (اے اللہ میری لغزشوں کو اٹھادے)، اور اصل یہ ہے کہ تصرف کا شرعی معنی وہی ہے جو اس لفظ کا لغوی معنی ہے، اور عقد کو اٹھانا اسے فسخ کرنا ہے، اور دوسری وجہ یہ ہے کہ بیع اور اقالہ دونوں الگ الگ نام ہیں، لہذا دونوں کے احکام بھی الگ الگ ہوں گے، پس جب کہ اقالہ رفع عقد ہے تو وہ بیع نہیں ہوسکتا ہے، اس لئے کہ بیع اثبات ہے اور رفع (اٹھانا) نفی ہے، اور ان دونوں کے درمیان تضاد اور منافات ہے، لہذا اس صورت میں اقالہ فسخ محض ہوگا، لہذا یہ تمام لوگوں کے حق میں ظاہر ہوگا۔

دوم: یہ کہ وہ عاقدین اور ان کے علاوہ دوسروں کے حق میں بیع ہے، مگر جب اس کا بیع قرار دینا دشوار ہو تو وہ فسخ ہوگا، یہ امام ابو یوسف اور امام مالک کا قول ہے، اور اس کی ایک مثال یہ ہے کہ اقالہ غلہ میں اس پر قبضہ کرنے سے قبل واقع ہو، اس قول کی وجہ یہ ہے کہ بیع کا معنی مال کا مال سے تبادلہ کرنا ہے، اور وہ بدل کا لینا دینا ہے اور یہ پالیا گیا، لہذا اقالہ بیع ہوا، اس لئے کہ بیع کا معنی اس میں پایا جارہا ہے، اور عقود میں معانی (اور حقائق) کا اعتبار ہے، الفاظ اور عبارات کا نہیں [2]۔

(۱) المغنی ۴/ ۱۳۵، الاختیار ۱/ ۱۸۴۔

(۲) البدائع ۷/ ۳۳۹۴، الخرشی ۵/ ۱۶۶، المدونہ ۹/ ۶۱۷۔

سوم: یہ کہ وہ عاقدین کے حق میں فسخ ہے اور ان کے علاوہ دوسروں کے حق میں بیع ہے، یہ امام ابوحنیفہ کا قول ہے۔

اس قول کی وجہ یہ ہے کہ لفظ اقالہ سے فسخ اور ازالہ سمجھا جاتا ہے، لہذا اشتراک کی نفی کرتے ہوئے اس میں دوسرے معنی کا احتمال نہیں ہوگا، اور لفظ کی حقیقت پر عمل کرنا اصل ہے، اور عاقدین کے علاوہ دوسروں کے حق میں اسے بیع قرار دیا گیا ہے، اس لئے کہ اس میں ایجاب وقبول کے ساتھ مالی عوض کے ذریعہ ملک کو منتقل کرنا ہے، لہذا غیر عاقدین کے حق میں اسے بیع قرار دیا گیا تاکہ اس کا حق ساقط ہونے سے محفوظ رہے، اس لئے کہ عاقدین اپنے علاوہ دوسروں کے حق کو ساقط کرنے کا اختیار نہیں رکھتے ہیں [1]۔

إقالہ کی حقیقت میں فقہاء کے اختلاف کے اثرات:

اقالہ کی حقیقت میں فقہاء کے اختلاف پر بہت سے حالات میں تطبیق دینے میں کچھ اثرات مرتب ہوتے ہیں، جن میں سے کچھ درج ذیل ہیں:

اول: ثمن سے کم یا زیادہ پر إقالہ:

۹ - اگر عاقدین اقالہ کریں اور پہلے ثمن کو ذکر نہ کریں یا پہلے ثمن سے زیادہ ذکر کریں یا پہلے جنس کے علاوہ دوسرے جنس کا ذکر کریں خواہ وہ کم ہو یا زیادہ یا پہلے ثمن کو ادھار رکھیں تو ان تمام صورتوں میں اقالہ پہلے ثمن پر ہوگا، اور اس سے زیادہ ثمن کی تعیین یا ثمن کا ادھار رکھنا اور دوسرے جنس کی تعیین اقالہ کے فسخ ہونے کے قول کی بنیاد پر باطل ہے، خواہ اقالہ قبضہ سے قبل ہو یا بعد میں اور خواہ مبیع شی منقول ہو یا غیر منقول، اس لئے کہ فسخ عقد اول کو رفع کرنے کا نام ہے اور عقد ثمن

(۱) الاختیار ۱/ ۱۸۴۔

اول پر ہوا ہے، لہذا اس کا فسخ بھی ثمن اول پر ہی ہوگا، اور فسخ کا حکم قبضہ سے پہلے یا قبضہ کے بعد کی وجہ سے اور منقول اور غیر منقول کی وجہ سے الگ الگ نہیں ہوتا ہے، اور زیادہ اور کم کا مقرر کرنا اور دوسری جنس اور ادھار کا تذکرہ باطل ہو جائے گا اور اقالہ صحیح رہے گا، اس لئے کہ ان چیزوں کا تذکرہ اقالہ میں مؤثر نہیں ہوتا [۱]، اور دوسری وجہ یہ ہے کہ اقالہ اس عقد کا اٹھانا اور ختم کرنا ہے جو ہوگیا ہو، اس کا اٹھانا نہیں ہے جو ابھی نہ ہوا ہو، اس لئے کہ جو شی ثابت نہ ہو اس کا اٹھانا محال ہے [۲]۔

اور نیز اقالہ مقرر کئے ہوئے ثمن اول کے مثل سے ہوتا ہے اس چیز سے نہیں جو اس کے بدل کے طور پر دیا گیا ہو، یہاں تک کہ اگر ثمن دس دینار ہوں اور اس نے اس کے عوض دراہم دیئے، پھر دونوں نے اقالہ کیا جب کہ دنانیر سستے ہو گئے تو (اقالہ کے بعد خریدار) دنانیر کو واپس لے گا، دئے گئے دراہم کو نہیں، اس لئے کہ اقالہ کو جب فسخ قرار دیا گیا اور فسخ بعینہ اس چیز پر ہوتا ہے جس پر عقد ہوتا ہے تو ثمن اول کے خلاف شرط لگانا باطل ہوگا [۳]۔

دوم: إقالہ کے ذریعہ جو شی لوٹائی جائے اس میں حق شفعہ:

۱۰ - قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ جب اس اقالہ کو فسخ مطلق قرار دیا جائے تو اقالہ کی بنیاد پر جو شی لوٹائی گئی اس میں شفیع کو حق شفعہ حاصل نہ ہو، اور یہ حنفیہ میں سے امام محمد اور امام زفر کی اصل پر قیاس ہے، اس لئے کہ اقالہ امام محمد کے نزدیک فسخ ہے، إلا یہ کہ اس کا فسخ قرار دینا ممکن نہ ہو تو اس صورت میں اسے بیع قرار دیا جائے گا۔

اور امام زفر سے یہ مروی ہے کہ اقالہ تمام لوگوں کے حق میں فسخ ہے، لیکن دوسرے تمام حنفیہ اور اسی طرح بقیہ دوسرے مذاہب والے اقالہ کے ذریعہ واپس کی جانے والی شی میں شفیع کو حق شفعہ دیتے ہیں۔

تو اس اعتبار سے کہ وہ عاقدین کے حق میں فسخ ہے اور تیسرے کے حق میں بیع ہے جیسا کہ وہ امام ابوحنیفہ کے نزدیک ہے یا اس اعتبار سے کہ عاقدین کے حق میں بیع ہے جیسا کہ وہ امام ابو یوسف کے نزدیک ہے، فروخت کنندہ اور خریدار کے درمیان بیع کے اقالہ کے بعد شفیع اسے حق شفعہ کی بنیاد پر لے گا، پس جس شخص نے کوئی گھر خریدا اور اس گھر کا شفیع تھا، پس اس نے شفعہ کو چھوڑ دیا، پھر دونوں نے بیع کا اقالہ کیا، یا جب اس نے خریدا تو اس کے بغل میں کوئی گھر نہیں تھا، پھر اس کے بغل میں ایک گھر بنایا گیا، پھر دونوں نے بیع کا اقالہ کیا تو شفیع اسے شفعہ کی بنیاد پر لے لے گا، اور امام ابوحنیفہ کی اصل پر اقالہ غیر عاقدین کے حق میں بیع ہوگا، اور شفیع عاقدین کے علاوہ ہے، لہذا یہ اقالہ اس کے حق میں بیع ہوگا، پس وہ مستحق ہوگا، اور امام ابو یوسف کی اصل پر اقالہ سب کے حق میں بیع جدید شمار کیا جائے گا اور شفیع کے حق میں اسے بیع قرار دینے میں کوئی رکاوٹ نہیں ہے اور اس شفیع کو شفعہ کی بنیاد پر لینے کا حق ہے، اگر وہ چاہے تو پہلی بیع کی بنیاد پر اور اگر وہ چاہے تو اس بیع کی بنیاد پر جو اقالہ کے ذریعہ حاصل ہوئی ہے یا کسی دوسرے معنی کی بنیاد پر، ان دونوں میں سے جس سے چاہے لے سکتا ہے، خریدار سے (اس کے) خریدنے کی بنیاد پر یا فروخت کنندہ سے، اس لئے کہ اقالہ کے ذریعہ اس نے اسے خریدار سے خریدا ہے اس حیثیت سے کہ اقالہ خریدار کی طرف سے فروخت کنندہ کے ہاتھ بیع ہوگا، اور اس حیثیت سے کہ وہ فسخ بیع ہے تو صرف خریدار سے لیا جائے گا، اس کا فسخ مکمل نہیں ہوسکتا ہے مگر جب کہ شفیع راضی ہو، اس لئے کہ اس

---

(۱) البدائع ۷/ ۳۳۹۵، ۳۳۹۶۔

(۲) شرح العنایہ علی الہدایہ بہامش فتح القدیر ۶/ ۴۸۷، ۴۹۱۔

(۳) البدائع ۶/ ۳۳۹۷۔

کوخریدنے کا حق ہے (۱)۔

وکیل کا إقالہ:

۱۱ - جو شخص بیع کا مالک ہے وہ اقالہ کا بھی مالک ہے، لہذا مؤکل کا اپنے وکیل کی بیع کا اقالہ کرنا درست ہے اور بیع کے وکیل کا اقالہ بھی صحیح ہے جب کہ ثمن پر قبضہ کرنے سے قبل مکمل ہوجائے، پس اگر وکیل ثمن پر قبضہ کرنے کے بعد اقالہ کرے تو وہ مؤکل کے لئے ثمن کا ضامن ہوگا، اس لئے کہ ایسی صورت میں وکیل کا اقالہ کرنا خود اپنے لئے خریدنا شمار کیا جائے گا، اور امام ابوحنیفہ اور امام محمد کے نزدیک وکیل بالبیع کے اقالہ سے خریدار سے ثمن ساقط ہوجائے گا اور مبیع وکیل کے لئے لازم ہوگا، اور امام ابو یوسف کے نزدیک خریدار سے ثمن بالکل ساقط نہ ہوگا، اور امام ابوحنیفہ اور امام محمد کے قول کی رو سے وکیل بالسلم کی طرف سے اقالہ صحیح ہوگا جیسے کہ بری کرنا صحیح ہے، اس میں امام ابو یوسف کا اختلاف ہے، اور وکیل بالسلم کے اقالہ سے مراد سَلَم کے خریداری کا وکیل ہے، بخلاف اس وکیل کے جو عین کے خریدنے کے لئے وکیل بنایا گیا ہو۔

وکیل بالشراء کا اقالہ باتفاق حنفیہ جائز نہیں ہے، وکیل بالبیع کا حکم اس کے خلاف ہے، اور امام مالک کے نزدیک وکیل بالبیع کا اقالہ مطلقًا جائز ہے۔

شافعیہ اور حنابلہ کا اس پر اتفاق ہے کہ ہر آدمی کے حق میں عقود اور فسوخ میں وکیل بنانا صحیح ہے، اور اس بنیاد پر ان کے نزدیک ابتداء میں بھی اقالہ کا وکیل بنانا صحیح ہوگا، خواہ ہم یہ کہیں کہ اقالہ فسخ ہے ان سب کے مذہب کے مطابق یا یہ کہ وہ بیع ہے۔

اسی کے ساتھ یہ بات بھی یاد رہے کہ شافعیہ اور حنابلہ نے یہ ذکر نہیں کیا ہے کہ دونوں مذاہب کے صحیح قول کی رو سے غیر عاقدین میں وارثوں کے علاوہ اقالہ کا حق کسے حاصل ہے۔

بہر حال وہ اقالہ جو وکیل بالبیع اور وکیل بالشراء کی طرف سے ہو تو اس کا کیا حکم ہے؟ ان حضرات نے اس کا تذکرہ نہیں کیا ہے۔

اور وقف کا متولی اگر کوئی چیز اس کی قیمت سے کم میں خریدے تو اس کا اقالہ صحیح نہیں ہوگا (۱)۔

إقالہ کا محل:

۱۲ - اقالہ کا محل وہ عقود ہیں جو فریقین کے حق میں لازم ہوں اور جو خیار کی بنا پر فسخ کے قابل ہوں، اس لئے کہ ان عقود کا فسخ کرنا معاملہ کرنے والے دونوں فریق کے اتفاق کے بغیر ممکن نہیں ہے، اور اس بنیاد پر اقالہ درج ذیل عقود میں صحیح ہے:

بیع، مضاربت، شرکت، اجارہ، رہن (راہن کے اعتبار سے، اس لئے کہ یہ مرتہن کی اجازت پر یا پھر راہن کے اپنا دین ادا کردینے پر موقوف ہوتا ہے)، بیع سلم اور صلح۔

اور وہ عقود جن میں اقالہ صحیح نہیں ہے تو وہ غیر لازم عقود ہیں جیسے کہ اعارہ، وصیت، جعالہ (ہبہ)، یا وہ لازم عقود جو خیار کی بنیاد پر فسخ کے قابل نہیں ہیں، مثلاً وقف اور نکاح کہ خیار کی بنیاد پر ان میں سے کسی کو فسخ کرنا جائز نہیں ہے (۲)۔

---

(۱) البدائع ۶/ ۲۶۸۹، ۷/ ۹۹ ۳۳، حاشیہ ابن عابدین علی البحر الرائق ۶/ ۱۱۲- ۱۱۳، حاشیہ سعدی چلپی بہامش فتح القدیر ۶/ ۴۸۷۔

(۱) شرح العنایہ علی الہدایہ ۶/ ۴۹۳، البحر الرائق مع حاشیہ ابن عابدین ۶/ ۱۱۱، المدونہ ۵/ ۸۳، الروضہ ۳/ ۴۹۳، الجمل ۳/ ۵۶، شرح البہجہ ۳/ ۳ ۱۷، قلیوبی علی شرح المنہاج ۲/ ۲۱۰، الشروانی علی التحفہ ۴/ ۳۹۲، المبدع ۴/ ۱۲۶، الانصاف ۴/ ۴۸۰، ۵/ ۳۵۶۔

(۲) المبسوط ۲۹/ ۵۵، البدائع ۷/ ۳۱۷۹، ۳۳۹۶، شرح العنایہ علی الہدایہ ۶/ ۴۹۳، حاشیہ ابن عابدین علی البحر الرائق ۶/ ۱۱۱، المدونہ ۵/ ۸۳، مختصر المزنی علی الأم ۲/ ۲۸، مغنی المحتاج ۲/ ۴۳۳، المہذب للشیرازی ۱/ ۲۱۸، کشاف القناع ۳/ ۲۵۲۔

اِقالہ میں فاسد شرائط کا اثر:

۱۳ - اگر ہم اقالہ کو فسخ قرار دیں تو وہ فاسد شرائط سے باطل نہیں ہوتا بلکہ یہ شرائط لغو جائیں گے اور اقالہ صحیح ہوجائے گا۔

پس بیع کے اقالہ میں اگر دیئے ہوئے ثمن سے زیادہ کی شرط لگائی جائے تو اقالہ پہلے ثمن پر ہی ہوگا، اس لئے کہ زیادہ پر فسخ کرنا ناممکن ہے اور شرط باطل ہوجائے گی، اس لئے کہ وہ ربا کے مشابہ ہے، اور اس میں متعاقدین میں سے ایک کا نفع ہے جس کا حق عقد معاوضہ کی وجہ سے حاصل ہورہا ہے اور وہ عوض سے خالی ہے۔

اسی طرح اگر ثمن اول سے کم کی شرط لگائی جائے (تو یہ شرط بھی باطل ہوگی)، اس وجہ سے کہ کم پر فسخ ناممکن ہے، اس لئے کہ فسخ عقد اسی وصف پر عقد کو ختم کرنے کا نام ہے جس پر وہ پہلے وجود میں آیا تھا، اور کم پر فسخ کرنا ایسا نہیں ہے، اس لئے کہ اس میں اس چیز کو اٹھانا ہے جو ثابت ہی نہیں تھی، اور یہ محال ہے، اور نقصان ثابت نہیں تھا لہذا اس کا ختم کرنا بھی محال ہوگا، اِلا یہ کہ مبیع میں کوئی عیب پیدا ہوجائے تو اس صورت میں کم پر اقالہ جائز ہے، اس لئے کہ کمی عیب کی وجہ سے فوت ہونے والی شی کے مقابلہ میں قرار دی جائے گی۔

اور یہ امام ابوحنیفہ اور امام محمد وغیرہ کے قول کے مطابق ہے جو اقالہ کو فسخ قرار دیتے ہیں، لیکن جو حضرات اس کے قائل ہیں کہ اقالہ بیع ہے ان کے قول کے مطابق وہ فاسد شرائط سے باطل ہوجاتا ہے، اس لئے کہ بیع فاسد شرائط سے باطل ہوجاتی ہے، پس جب ثمن میں اضافہ کرے گا تو وہ اس سے نئی بیع کرنے والا ہوگا، اور اگر کم کی شرط لگائے گا تو بھی اسی طرح ہوگا[۱]۔

(۱) البدائع ۷/ ۳۱۸۰، ۳۳۹۵-۳۳۹۶، العنایہ وحاشیہ سعدی چلپی بہامش فتح القدیر ۶/ ۴۸۹، ۴۹۱، البحر الرائق ۶/ ۱۱۱، ۱۱۳، کشاف القناع ۳/ ۲۰۲۔

صرف میں اِقالہ:

۱۴ - عقد صرف میں اقالہ بیع میں اقالہ کی طرح ہے یعنی اس میں جدا ہونے سے قبل فریقین کی جانب سے (بدلین پر) قبضہ کرنا شرط ہے جیسا کہ عقد صرف کی ابتداء میں ہوتا ہے۔

پس اگر فریقین نے صرف کا اقالہ کیا اور جدا ہونے سے قبل (بدلین پر) قبضہ کرلیا تو اقالہ صحیح ہوگا، اور اگر قبضہ کرنے سے قبل دونوں جدا ہوگئے تو اقالہ باطل ہوجائے گا، خواہ اسے بیع قرار دیا جائے یا فسخ۔

اسے بیع قرار دینے کی صورت میں تو اس لئے کہ یہ ازسر نو عقد صرف ہوگیا، لہذا ہاتھوں ہاتھ دونوں کا قبضہ کرنا ضروری ہوا، جب کہ اقالہ مستقل بیع ہوا تو جو چیزیں بیوع کو حلال کرتی ہیں وہ اسے حلال کریں گی، اور جو چیزیں بیوع کو حرام کرتی ہیں وہ انہیں حرام کریں گی، اس لئے اگر قبضہ سے قبل (عاقدین کی) جدائی ہوجائے گی تو اقالہ صحیح نہ ہوگا۔

اور متعاقدین کے حق میں اسے فسخ قرار دینے کی صورت میں تو اس لئے کہ یہ تیسرے کے حق میں بیع جدید ہے، اور قبضہ کا استحقاق شریعت کا حق ہے، اور وہ یہاں پر تیسرا ہے، لہذا اس حکم کے حق میں اسے بیع جدید قرار دیا جائے گا، پس اس میں دونوں طرف سے قبضہ ضروری ہوگا، اور بیع صرف میں دونوں بدل کا ہلاک ہوجانا اقالہ سے مانع شمار نہیں کیا جائے گا، اس لئے کہ بیع صرف میں اقالہ کے بعد قبضہ کئے ہوئے نقد کا لوٹانا لازم نہیں ہے بلکہ قبضہ کئے ہوئے نقد کا یا اس کے مثل کا لوٹانا لازم ہے، لہذا اقالہ کا تعلق دونوں بدل کے عین سے نہیں ہوا، اس لئے بدلین کے ہلاک ہونے سے اقالہ باطل نہ ہوگا[۱]۔

(۱) المبسوط ۱۴/ ۱۰، البدائع ۷/ ۳۱۰۲، ۳۱۰۳، ۹/ ۳۱۸، شرح العنایہ علی الہدایہ بہامش فتح القدیر ۶/ ۴۹۳، المدونہ ۵/ ۶۹۔

إقالہ کا إقالہ:

۱۵-اقالہ کا اقالہ، اقالہ کو لغو کرتا ہے اور اصل عقد کی طرف لوٹتا ہے، اور یہ مخصوص حالات میں صحیح ہے، پس اگر وہ دونوں بیع کا اقالہ کریں، پھر اقالہ کا اقالہ کریں تو اقالہ ختم ہوجائے گا اور بیع لوٹ آئے گی (۱)۔

اور علماء نے اقالہ کے اقالہ سے مسلَم فیہ پر قبضہ کرنے سے قبل سلم کے اقالہ کا استثناء کیا ہے، کہ وہ صحیح نہیں ہوتا ہے، اس لئے کہ مسلم فیہ (مبیع) دین ہے جو پہلے اقالہ سے ساقط ہوگیا، پس اگر یہ اقالہ فسخ ہوجائے تو وہ مسلم فیہ (مبیع) لوٹ آئے گا جو ساقط ہوچکا ہے حالانکہ ساقط ہونے والا نہیں لوٹتا ہے (۲)۔

جو چیز إقالہ کو باطل کرتی ہے:

۱۶-اقالہ وجود میں آنے کے بعد جن حالات میں باطل ہوتا ہے ان میں سے چند درج ذیل ہیں:

الف-مبیع کا ہلاک ہونا: پس اگر مبیع اقالہ کے بعد اور سپرد کرنے سے قبل ہلاک ہوجائے تو اقالہ باطل ہوجائے گا، اس لئے کہ اس کی ایک شرط مبیع کا باقی رہنا ہے، اس لئے کہ اقالہ رفع عقد کا نام ہے اور مبیع عقد کا محل ہے، بخلاف ثمن کے ہلاک ہونے کے کہ وہ اقالہ سے مانع نہیں ہے، اس لئے کہ وہ عقد کا محل نہیں ہے، اسی بناپر قبضہ سے قبل مبیع کے ہلاک ہوجانے سے بیع باطل ہوجاتی ہے، ثمن کے ہلاک ہونے سے نہیں۔

اور یہ اس صورت میں ہے جب کہ ثمن ذوات القیم میں سے نہ ہو، اور اگر ذوات القیم میں سے ہو اور ہلاک ہوجائے تو اقالہ باطل ہوجائے گا۔

لیکن اقالہ کے صحیح ہونے کے لئے مبیع کے باقی رہنے کی شرط لگانے پر مسلم فیہ (مبیع) پر قبضہ کرنے سے قبل بیع سلم کے اقالہ کا اعتراض وارد نہیں ہوتا ہے، اس لئے کہ وہ صحیح ہے خواہ رأس المال عین ہو یا دین، اور خواہ وہ مسلم الیہ کے پاس موجود ہو یا ہلاک ہوچکا ہو، اس لئے کہ مسلم فیہ اگر چہ حقیقت میں دین ہے لیکن وہ عین کے حکم میں ہے، یہاں تک کہ اس پر قبضہ کرنے سے قبل اس کا بدلنا جائز نہیں (۱)۔

ب-مبیع کا بدل جانا: مثلاً یہ کہ مبیع میں ایسی زیادتی ہو جو اصل سے علیحدہ ہو اور اصل سے وجود میں آئے، جیسا کہ اگر چوپایہ اقالہ کے بعد بچہ جنے تو اس کی وجہ سے اقالہ باطل ہوجائے گا، اسی طرح وہ زیادتی ہے جو اصل سے متصل ہو اور اصل سے پیدا نہ ہوئی ہو، جیسے کہ کپڑے کا رنگنا۔

اور مالکیہ کے نزدیک اقالہ مبیع کی ذات کے بدلنے سے باطل ہوجائے گا، خواہ وہ تبدیلی کیسی ہی ہو، مثلاً چوپائے کا موٹا ہوجانا یا دبلا ہوجانا، بخلاف حنابلہ کے (۲)۔

إقالہ کرنے والے دونوں فریق کا اختلاف:

۱۷-کبھی اقالہ کرنے والے دونوں فریق کے درمیان بیع کے صحیح ہونے یا اس کی کیفیت یا ثمن یا خود اقالہ کے سلسلہ میں اختلاف واقع ہوجاتا ہے۔

تو اگر بیع کے صحیح ہونے پر ان دونوں کا اتفاق ہو پھر اس کی کیفیت

---

(۱) البحر الرائق ۶/ ۱۱۱۔

(۲) البدائع ۷/ ۳۳۹۷، المہذب للشیرازی ۱/ ۳۸۶، کشاف القناع ۳/ ۱۳۰، المدونہ ۹/ ۷۵۔

(۱) البحر الرائق ۶/ ۱۱۴-۱۱۵، شرح العنایہ علی الہدایہ ۶/ ۴۸۹، ۴۹۱، کشاف القناع ۳/ ۲۰۴۔

(۲) مجمع الانہر ۲/ ۵۵، الخرشی علی مختصر خلیل ۵/ ۸۸، کشاف القناع ۳/ ۲۰۴، ۲۵۰، بدایۃ المجتہد ۲/ ۲۶۳۔

کے سلسلہ میں دونوں کے درمیان اختلاف ہوجائے تو دونوں سے قسم لی جائے گی، پس ہر ایک اپنے فریق کے قول کی نفی اور اپنے قول کے اثبات پر قسم کھائے گا۔

اور قسم لینے سے وہ صورت مستثنیٰ ہے کہ اگر وہ دونوں عقد کا اقالہ کریں پھر ثمن کی مقدار میں ان دونوں کے مابین اختلاف ہوجائے تو قسم نہیں لی جائے گی بلکہ فروخت کنندہ کا قول معتبر ہوگا، اس لئے کہ وہ قرض ادا کرنے والا ہے۔

اور اگر فروخت کنندہ اور خریدار کے درمیان اختلاف ہو اور خریدار یہ کہے کہ میں نے اسے ثمن اول سے کم میں فروخت کنندہ کے ہاتھ اس کے نقد ثمن دینے سے قبل فروخت کردیا اور اس کی وجہ سے بیع فاسد ہوگئی، اور فروخت کنندہ کہے کہ بلکہ ہم دونوں نے اس کا اقالہ کیا ہے، تو اقالہ کے انکار کے سلسلہ میں خریدار کا قول اس کی قسم کے ساتھ قبول کیا جائے گا۔

اور اگر فروخت کنندہ ہی یہ دعویٰ کرے کہ اس نے اسے خریدار سے اس ثمن سے کم میں خریدا ہے جس میں اس نے اسے فروخت کیا تھا اور خریدار اقالہ کا دعویٰ کرے تو ہر ایک سے اس کے فریق کے دعویٰ کے خلاف قسم لی جائے گی (۱)۔

(۱) مغنی المحتاج ۲/ ۹۵، البحر الرائق ۶/ ۱۱۴، شرح العنایہ علی الہدایہ بہامش فتح القدیر ۶/ ۴۹۴۔

تراجم فقہاء

جلد ۵ میں آنے والے فقہاء کا مختصر تعارف

الف

الآلوسی (۱۲۱۷-۱۲۷۰ھ)

یہ محمود بن عبداللہ، شہاب الدین، ابو الثناء حسینی آلوسی ہیں، مفسر، محدث، فقیہ، ادیب، لغوی تھے، بعض دیگر علوم میں بھی ان کو دسترس حاصل تھی، بغداد کے باشندے تھے، سلفی العقیدہ اور مجتہد تھے، سن ۱۲۴۸ھ میں اپنے شہر بغداد میں منصب افتاء کی ذمہ داری قبول کی اور پھر معزول کئے گئے تو علم کے لئے یکسوئی اختیار کرلی۔

بعض تصانیف: "روح المعانی" تفسیر قرآن میں، "الأجوبة العراقية والأسئلة الإيرانية"، "الخريدة الغيبية" اور "كشف الطرة عن الغرة"۔

[معجم المؤلفین ۱۲/ ۱۷۵؛ الأعلام ۸/ ۵۳]

الآمدی:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۲۷ میں گذر چکے۔

ابراہیم النخعی:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۲۷ میں گذر چکے۔

ابن أبی لیلیٰ:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۲۸ میں گذر چکے۔

ابن بطہ:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۲۸ میں گذر چکے۔

ابن بکیر: یہ یحییٰ بن عبداللہ ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۲۸ میں گذر چکے۔

ابن تیمیہ، تقی الدین:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۲۹ میں گذر چکے۔

ابن حبیب:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۳۰ میں گذر چکے۔

ابن حجر العسقلانی:

ان کے حالات ج ۲ ص ۵۷۴ میں گذر چکے۔

ابن حجر الہیتمی:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۳۰ میں گذر چکے۔

ابن حزم:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۳۰ میں گذر چکے۔

ابن رستم (؟-۲۱۱ھ)

یہ ابراہیم بن رستم، ابو بکر مروزی، عز والشاہجان کے رہنے والے ہیں، حنفی فقیہ ہیں، امام محمد بن الحسن کے شاگرد ہیں، انہوں نے امام ابوحنیفہ کے شاگرد امام محمد اور دیگر اصحاب سے علم حاصل کیا، اور امام

مالک، ثوری، حماد بن سلمہ وغیرہ سے حدیث کی سماعت کی۔ خلیفہ مامون رشید نے ان پر منصب قضاء پیش کیا تو وہ اس کو قبول کرنے سے باز رہے۔ بعض محدثین نے انہیں ثقہ کہا ہے، اور بعض نے منکر الحدیث کہا ہے۔

بعض تصانیف: ''النوادر'' جسے انہوں نے امام محمد سے لکھا تھا۔

[الجواہر المضیہ ۱/ ۳۸: الفوائد البہیہ ص ۹]

ابن رشد:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۲ میں گذر چکے۔

ابن سیرین:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۳ میں گذر چکے۔

ابن شبرمہ:

ان کے حالات ج ۲ ص ۵۶۶ میں گذر چکے۔

ابن الشحنہ:

ان کے حالات ج ۳ ص ۵۷۴ میں گذر چکے۔

ابن عباس:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۳ میں گذر چکے۔

ابن عبدالبر:

ان کے حالات ج ۲ ص ۵۶۶ میں گذر چکے۔

ابن عبدالسلام مالکی:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۵ میں گذر چکے۔

ابن عدلان (۶۶۳-۷۴۹ھ)

یہ محمد بن احمد بن عثمان بن ابراہیم بن عدلان، شافعی مصری ہیں، ابن عدلان کے نام سے مشہور ہیں، یہ فقیہ، اصولی اور نحوی ہیں۔ انہوں نے ابن العسکری قرافی اور ابن النحاس وغیرہ سے علم حاصل کیا اور علوم میں مہارت حاصل کی، حدیث کا درس دیا، فتویٰ دیا، مناظرہ کیا اور متعدد مقامات میں درس و تدریس کی خدمت انجام دی۔ اسنوی فرماتے ہیں کہ وہ فقیہ اور امام تھے، فقہ میں ضرب المثل تھے۔

بعض تصانیف: ''شرح مطول علی مختصر المزني'' جو غیر مکمل ہے۔

[شذرات الذہب ۶/ ۱۶۴: الدرر الکامنہ ۳/ ۲۹۵: معجم المؤلفین ۸/ ۲۸۸]

ابن العربی:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۵ میں گذر چکے۔

ابن عقیل حنبلی:

ان کے حالات ج ۲ ص ۵۶۷ میں گذر چکے۔

ابن عمر:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۶ میں گذر چکے۔

ابن القاسم:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۷ میں گذر چکے۔

ابن عمرو: یہ عبد اللہ بن عمرو ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۷ میں گذر چکے۔

ابن قدامہ:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۳۸ میں گذر چکے۔

ابن الماجشون:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۳۹ میں گذر چکے۔

ابن مسعود:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۷ میں گذر چکے۔

ابن المسیب: یہ سعید بن المسیب ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۹ میں گذر چکے۔

ابن المنذر:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۰ میں گذر چکے۔

ابن نجیم: یہ عمر بن ابراہیم ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۱ میں گذر چکے۔

ابن وہب:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۲ میں گذر چکے۔

ابوبکر الرازی (الجصاص):
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۵۶ میں گذر چکے۔

ابوبکر الصدیق:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۲ میں گذر چکے۔

ابوبکرہ (؟ - ۵۲ھ)
یہ نفیع بن الحارث بن کلدہ، ابوبکرہ ثقفی صحابی ہیں، طائف کے باشندے ہیں، ان سے ۱۳۲ حدیثیں مروی ہیں، بصرہ میں ان کی وفات ہوئی، انہیں ابوبکرہ اس لئے کہا گیا کہ وہ طائف کے قلعہ سے چرخی کے ذریعہ اتر کر آنحضور ﷺ کے پاس آئے۔ اور وہ ان حضرات میں سے ہیں جو جنگ جمل کے دن اور جنگ صفین کے زمانے میں فتنہ سے الگ تھلگ رہے۔ انہوں نے نبی ﷺ سے روایت کی، اور ان سے ان کی اولاد نے روایت کی۔
[الإصابہ ۳/ ۵۷۱؛ أسد الغابہ ۵/ ۳۸؛ الأعلام ۹/ ۱۷]

ابوثور:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۳ میں گذر چکے۔

ابوحفص العکبری:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۳ میں گذر چکے۔

ابوحنیفہ:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۴ میں گذر چکے۔

ابوالخطاب:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۴ میں گذر چکے۔

ابوداؤد:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۴ میں گذر چکے۔

ابوالزبیر مکی (؟ - ۱۲۸ھ)

یہ محمد بن مسلم بن تدرس، ابوالزبیر مکی اسدی ہیں، انہوں نے چاروں عبادلہ (عبداللہ بن عباس، عبداللہ بن عمر، عبداللہ بن الزبیر اور عبداللہ بن عمرو بن العاص)، عائشہ، جابر، سعید بن جبیر اور طاؤس وغیرہ سے حدیث کی روایت کی، اور ان سے عطاء نے جو ان کے اساتذہ میں ہیں، نیز زہری اور یحییٰ بن سعید انصاری وغیرہ نے روایت کی۔ یعلی بن عطا فرماتے ہیں کہ ابوالزبیر نے ہم سے حدیث بیان کی اور وہ عقل میں تمام لوگوں سے زیادہ کامل اور مضبوط حافظہ والے تھے۔ ابن معین اورنسائی فرماتے ہیں کہ وہ ثقہ ہیں۔ ابوزرعہ اور ابوحاتم فرماتے ہیں کہ وہ قابل حجت نہیں ہیں۔ اور ابن سعد فرماتے ہیں کہ وہ ثقہ اور کثرت سے حدیث بیان کرنے والے تھے۔

[تہذیب التہذیب ۹/۴۴۱؛ تذکرۃ الحفاظ ۱/۱۲۶]

ابوالزّناد (۶۵ - ۱۳۱ھ)

یہ عبداللہ بن ذکوان، ابوعبدالرحمٰن قرشی مدنی ہیں، ابوالزناد کے نام سے مشہور ہیں۔ وہ بڑے محدثین میں سے ہیں۔ لیث فرماتے ہیں کہ میں نے ابوالزناد کو اس حال میں دیکھا کہ ان کے پیچھے تین سو تابعین تھے جو فقہ، علم، شعر اور صرف کے طلبہ تھے، اور سفیان انہیں امیر المؤمنین فی الحدیث کہا کرتے تھے۔ مصعب زبیری فرماتے ہیں کہ وہ اہل مدینہ کے فقیہ تھے۔ انہوں نے حضرت انسؓ، عائشہؓ اور سعید بن المسیبؒ وغیرہ سے روایت کی، اور ان سے ان کے دونوں بیٹے عبدالرحمٰن اور ابوالقاسم نے اور صالح بن کیسان وغیرہ نے روایت کی۔

[تذکرۃ الحفاظ ۱/۱۳۴؛ تہذیب التہذیب ۵/۲۰۳؛ الأعلام ۴/۲۷۱]

ابوسعید الخدری:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۵ میں گذر چکے۔

ابوطالب الحنبلی: یہ احمد بن حمید ہیں:

ان کے حالات ج ۳ ص ۴۶۵ میں گذر چکے۔

ابوعلی بن ابی ہریرہ (؟ - ۳۴۵ھ)

یہ حسن بن حسین بن ابی ہریرہ، ابوعلی، شافعی فقیہ ہیں۔ انہوں نے علم فقہ ابوالعباس ابن سریج اور ابواسحاق مروزی سے حاصل کیا۔ عراق میں شافعیہ کی امامت انہیں حاصل تھی، ان کی بڑی قدر ومنزلت اور ہیبت ووقعت تھی۔

بعض تصانیف: "شرح مختصر المزني" اورفروع میں ان کے کچھ مسائل ہیں۔

[طبقات الشافعیہ ۲/۲۰۶؛ وفیات الأعیان ۲/۷۵؛ الأعلام ۲/۲۰۲]

ابوقلابہ: یہ عبداللہ بن زید ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۶ میں گذر چکے۔

ابومسعود البدری:

ان کے حالات ج ۳ ص ۴۶۶ میں گذر چکے۔

ابو ہریرہ:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۷ میں گذر چکے۔

ابو وائل (۱ - ۸۲ھ اور ایک قول اس کے علاوہ ہے)

یہ شقیق بن سلمہ، ابو وائل، اسدی کوفی، کبار تابعین میں سے ہیں۔ انہوں نے نبی علیہ السلام کا زمانہ پایا لیکن ملاقات نہ ہوسکی۔ انہوں نے حضرت ابو بکر، عمر، عثمان، علی اور ابن مسعود رضی اللہ عنہم وغیرہ سے روایت کی، اور ان سے اعمش، حصین بن عبدالرحمٰن، اور سعید بن مسروق ثوری وغیرہ نے روایت کی۔ ابن سعد کہتے ہیں کہ وہ ثقہ تھے، بہت حدیث جاننے والے تھے۔ ابن حبان نے ان کو ثقات میں شمار کیا ہے، انہوں نے کوفہ میں سکونت اختیار کرلی تھی۔

[تہذیب التہذیب ۴/۳۶۱]

ابو واقد اللیثی (؟ - ۶۸ اور ایک قول ۶۵ھ)

یہ حارث بن مالک ہیں، اور ایک قول یہ ہے کہ یہ عوف بن الحارث بن اسید ہیں۔ کہا گیا ہے کہ وہ غزوہ بدر میں شریک ہوئے، ان کے ہاتھ میں فتح مکہ کے دن بنی ضمرۃ، بنی لیث اور بنی سعد کا جھنڈا تھا، وہ شام میں یرموک کی جنگ میں شریک ہوئے، اور مکہ کے پڑوس میں ایک سال رہے اور وہیں ان کا انتقال ہوا۔ انہوں نے نبی علیہ السلام اور حضرت ابو بکر وعمر رضی اللہ عنہما سے روایت کی، اور ان سے ان کے دونوں بیٹے عبدالملک اور واقد نے، نیز عبید اللہ اور عطاء بن یسار وغیرہ نے روایت کی۔

[الإصابہ ۴/۲۱۵؛ أسد الغابہ ۵/۳۱۹؛ تہذیب التہذیب ۱۲/۲۷۰]

ابو یوسف:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۷ میں گذر چکے۔

اُبیّ بن کعب:

ان کے حالات ج ۳ ص ۴۶۶ میں گذر چکے۔

احمد بن حنبل:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۸ میں گذر چکے۔

اسحاق بن راہویہ:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۹ میں گذر چکے۔

اسماء بنت ابی بکر الصدیق:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۹ میں گذر چکے۔

اشہب:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۵۰ میں گذر چکے۔

امام الحرمین:

ان کے حالات ج ۳ ص ۴۶۸ میں گذر چکے۔

اُم سلمہ:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۵۰ میں گذر چکے۔

انس بن مالک:

ان کے حالات ج ۲ ص ۵۷۶ میں گذر چکے۔

الاوزاعی:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۵۱ میں گذر چکے۔

ب

البزازی (؟ - ۸۲۷ھ)

یہ محمد بن محمد بن شہاب بن یوسف کردی خوارزمی ہیں، بزازی کے نام سے مشہور ہیں، حنفی فقیہ اور اصولی ہیں، علوم میں سبقت لے گئے، انہوں نے اپنے والد سے علم حاصل کیا اور اپنے ملک میں مشہور ہوئے، وہ ''تیمور لنگ'' کے کفر کا فتویٰ دیتے تھے۔

بعض تصانیف: ''الفتاویٰ البزازیۃ''، ''شرح مختصر القدوري'' فقہ حنفی کی فروع میں، مناسک الحج''، ''آداب القضاء'' اور ''الجامع الوجیز''۔

[الفوائد البہیہ رص ۱۸۷؛ شذرات الذہب ۷ر ۱۸۳؛ معجم المؤلفین ۱۱ر ۲۲۳؛ الأعلام ۷ر ۲۷۴]

بشر المریسی:
ان کے حالات ج ۴ ص ۴۴۸ میں گذر چکے۔

البغوی: یہ حسین بن مسعود ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۵۴ میں گذر چکے۔

بلال:
ان کے حالات ج ۳ ص ۴۷۰ میں گذر چکے۔

البہوتی: یہ منصور بن یونس ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۵۴ میں گذر چکے۔

ت

التسولی (؟ - ۱۲۵۸ھ)

یہ علی بن عبد السلام ابو الحسن مالکی قاضی ہیں، مدیش کہے جاتے ہیں، نوازلی فقیہ تھے، مغرب میں فاس کے باشندے ہیں، انہوں نے شیخ محمد بن ابراہیم اور حمدون بن الحاج وغیرہ سے علم حاصل کیا۔

بعض تصانیف: ''البہجة في شرح التحفة''، ''شرح الشامل''، ''جمع فتاویٰ'' اور ''شرح الشیخ التاودي'' پر حاشیہ ہے۔

[شجرة النور الزکیہ رص ۳۹۷؛ معجم المؤلفین ۷ر ۱۲۲؛ ہدیۃ العارفین ۱ر ۷۷۵]

ش

الشوری:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۵۵ میں گذر چکے۔

ج

جابر بن زید:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۷۹ میں گذر چکے۔

جابر بن عبداللہ:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۵۶ میں گذر چکے۔

جبیر بن مطعم:
ان کے حالات ج ۳ ص ۴۷۲ میں گذر چکے۔

الجرجانی: یہ علی بن محمد الجرجانی ہیں:
ان کے حالات ج ۴ ص ۴۴۹ میں گذر چکے۔

ح

الحاکم الشہید:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۵۷ میں گذر چکے۔

الحسن البصری:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۵۸ میں گذر چکے۔

الحکم بن عمرو (؟ - ۵۰ھ)
یہ حکم بن عمرو بن مجدع غفاری صحابی ہیں، ان سے حدیث مروی ہے، اور ان کی حدیث بخاری میں ہے۔ ان سے حسن، ابن سیرین اور عبداللہ بن صامت نے روایت کی ہے، وہ صالح اور صاحب فضل وکمال تھے، بہادر تھے، انہوں نے جہاد کیا اور مال غنیمت حاصل کیا۔

الإصابہ میں ہے کہ حضرت معاویہؓ نے کسی معاملہ میں ان پر عتاب کیا اور دوسرے عامل کو وہاں بھیجا تو اس نے انہیں قید کرلیا اور قید ہی کی حالت میں ان کا انتقال ہوا۔

[الإصابہ ۱/ ۳۴۶؛ أسد الغابہ ۲/ ۳۷؛ الأعلام ۲/ ۲۹۶]

الحلیمی:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۰ میں گذر چکے۔

حماد: یہ حماد بن ابی سلیمان ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۶۰ میں گذر چکے۔

خ

الخطیب الشربینی:
ان کے حالات ج ا ص ۴۶۱ میں گذر چکے۔

خلیل: یہ خلیل بن اسحاق ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۶۲ میں گذر چکے۔

د

الدردیر:
ان کے حالات ج ا ص ۴۶۳ میں گذر چکے۔

الدسوقی:
ان کے حالات ج ا ص ۴۶۳ میں گذر چکے۔

ر

الرافعی: یہ عبدالکریم بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۶۴ میں گذر چکے۔

ربیعہ:
ان کے حالات ج ا ص ۴۶۴ میں گذر چکے۔

الرملی: یہ احمد بن حمزہ ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۶۵ میں گذر چکے۔

الرویانی:
ان کے حالات ج ا ص ۴۶۵ میں گذر چکے۔

ز

الزبیدی (۱۱۴۵ - ۱۲۰۵ھ)
یہ محمد بن محمد بن محمد، ابو الفیض، حسینی زبیدی ہیں، مرتضی کے لقب

سے مشہور ہیں، وہ لغوی، نحوی، محدث، اصولی، مؤرخ ہیں، ان کو متعدد علوم میں مہارت تھی۔ ان کی اصل (عراق میں) واسط سے ہے، اور ان کی ولادت ہندوستان میں "بلگرام" میں ہے، اور ان کی نشو ونما یمن کے مقام زبید میں ہوئی۔

بعض تصانیف: "تاج العروس في شرح القاموس"، "إتحاف السادة المتقين شرح إحياء علوم الدين"، "أسانيد الكتب الستة" اور "عقود الجواهر المنيفة في أدلة مذهب الإمام أبي حنيفة"۔

[ہدیۃ العارفین ۲/ ۳۴۷؛ معجم المؤلفین ۱۱/ ۲۸۲؛ الأعلام ۷/ ۲۹۷]

الزرکشی:

ان کے حالات ج ۲ ص ۵۸۵ میں گذر چکے۔

زفر:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۶ میں گذر چکے۔

زکریا الانصاری:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۶ میں گذر چکے۔

الزہری:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۷ میں گذر چکے۔

س

السائب بن یزید (؟ -۹۱ھ)

یہ سائب بن یزید بن سعید بن تمامہ کندی صحابی ہیں، ان کی ولادت ہجرت سے کچھ قبل ہوئی، نبی کریم ﷺ کے حجۃ الوداع کے موقع پر وہ اپنے والد کے ساتھ تھے، حضرت عمرؓ نے انہیں مدینہ کے بازار کا عامل مقرر کیا تھا، اور وہ مدینہ میں وفات پانے والے سب سے آخری صحابی ہیں۔ انہوں نے نبی ﷺ سے چند احادیث روایت کی ہیں، اور اپنے والد یزید، اور عمر، عثمان اور عبداللہ بن سعدی وغیرہ سے روایت کی ہے، اور ان سے زہری اور یحییٰ بن سعید انصاری وغیرہ نے روایت کی ہے، ان کی ۲۲/ حدیثیں ہے۔

[الإصابہ ۲/ ۱۲؛ أسد الغابہ ۲/ ۲۵۶؛ الأعلام ۳/ ۱۱۰]

سالم بن عبداللہ بن عمر:

ان کے حالات ج ۲ ص ۵۸۶ میں گذر چکے۔

سالم بن وابصہ (؟ - تقریباً ۱۲۵ھ)

یہ سالم بن وابصہ بن معبد اسدی رقی امیر ہیں، یہ محدث تابعی ہیں، شاعر تھے۔ ابن حجر نے الإصابۃ میں طبری کے حوالہ سے نقل کیا ہے کہ یہ صحابی ہیں، دمشقی ہیں۔ انہوں نے کوفہ میں سکونت اختیار کی اور محمد بن مروان کی طرف سے "رقہ" کے گورنر بنائے گئے، اور تقریباً

تیس سال تک مسلسل اس عہدے پر فائز رہے، اور ہشام کے آخری دورخلافت میں وفات پائی۔

[تہذیب ابن عساکر ۶/۵۶؛ الإصابہ ۲/۶؛ الأعلام ۳/۱۱۶]

السرخسی:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۸ میں گذر چکے۔

سعد بن ابی وقاص:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۸ میں گذر چکے۔

سعید بن جبیر:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۹ میں گذر چکے۔

سعید بن المسیب:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۹ میں گذر چکے۔

سفیان الثوری:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۵۵ میں گذر چکے۔

سمرہ بن جندب (؟ - ۶۰ھ)

یہ سمرہ بن جندب بن ہلال بن جریج فزاری صحابی ہیں، بہادر سرداروں میں سے ہیں، انہوں نے مدینہ منورہ میں نشو ونما پائی اور پھر بصرہ میں سکونت اختیار کی۔ زیاد جب کوفہ جاتے تو انہیں وہاں اپنا نائب بنادیتے۔ انہوں نے نبی ﷺ سے اور حضرت ابوعبیدہ سے روایت کی، اور ان سے ان کے دونوں بیٹے سلیمان اور سعد، نیز عبداللہ بن بریدہ وغیرہ نے روایت کیا۔

[الإصابہ ۲/۷۸؛ تہذیب التہذیب ۴/۲۳۶؛ الأعلام ۳/۲۰۳]

السیوطی:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۹ میں گذر چکے۔

ش

شارح المنتہی: یہ محمد بن احمد الفتوحی ہیں:

ان کے حالات ج ۳ ص ۴۸۹ میں گذر چکے۔

شریک: یہ شریک بن عبداللہ النخعی ہیں:

ان کے حالات ج ۳ ص ۴۸۱ میں گذر چکے۔

الشعبی:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۷۲ میں گذر چکے۔

الشوکانی: یہ محمد بن علی الشوکانی ہیں:

ان کے حالات ج ۲ ص ۵۹۰ میں گذر چکے۔

شیخ تقی الدین ابن تیمیہ:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۲۹ میں گذر چکے۔

ص

صاحب الإقناع: یہ موسیٰ بن احمد الحجاوی ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۸۰ میں گذر چکے۔

صاحب البدائع: دیکھئے: الکاسانی۔
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۸۶ میں گذر چکے۔

صاحب البزازیہ:
دیکھئے: البزازی۔

صاحب التتمہ: یہ عبدالرحمن بن مامون المتولی ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۶۰۰ میں گذر چکے۔

صاحب الخلاصہ:
دیکھئے: طاہر البخاری۔

صاحب الدرر:
دیکھئے: ملاخسرو۔

صاحب الشرح الصغیر: دیکھئے: الدردیر۔
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۳ میں گذر چکے۔

صاحب الطریقۃ المحمدیۃ: دیکھئے: البرکوی۔
ان کے حالات ج ۳ ص ۴۶۹ میں گذر چکے۔
کشف الظنون اور الأعلام میں ان کو البرکلی لکھا ہے۔

صاحب الکافی: یہ الحاکم الشہید ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۵۷ میں گذر چکے۔

صاحب مراقی الفلاح: دیکھئے: الشرنبلالی۔
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۷۱ میں گذر چکے۔

صاحب مطالب اولی النہی: دیکھئے: الرحیبانی۔
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۸۴ میں گذر چکے۔

صاحب المغنی: دیکھئے: ابن قدامہ۔
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۳۸ میں گذر چکے۔

صاحب الملتقی: یہ ابراہیم بن محمد الحلبی ہیں:
ان کے حالات ج ۳ ص ۴۷۰ میں گذر چکے۔

الصنعانی (۱۰۹۹ - ۱۱۸۲ھ)

یہ محمد بن اسماعیل بن صلاح بن محمد، ابو ابراہیم، کحلانی پھر صنعانی ہیں، اپنے اسلاف کی طرح امیر کے لقب سے مشہور ہیں، مجتہد ہیں، ان کا لقب ''المؤید باللہ'' ابن المتوکل علی اللہ ہے۔ انہوں نے زید بن محمد بن حسن، صلاح بن الحسین اخفش اور عبداللہ بن علی وزیر وغیرہ سے علم حاصل کیا، اور صنعاء اور مدینہ کے اکابر علماء سے حدیث

پڑھی، اورتمام علوم میں مہارت حاصل کی۔

بعض تصانیف: ''توضیح الأفكار شرح تنقيح الأنظار''، ''سبل السلام شرح بلوغ المرام من أدلة الأحكام''، ''اليواقيت في المواقيت'' اور ''إرشاد النقاد إلى تيسير الاجتهاد''۔

[البدر الطالع ۲/۱۳۳؛ الأعلام ۶/۲۶۳؛ فہرس المکتبۃ الأزہریۃ ۱/۵۰۶]

ط

طاہرالبخاری (۴۸۲-۵۴۲ھ)

یہ طاہر بن احمد بن عبدالرشید بن حسین، افتخار الدین البخاری ہیں، حنفیہ کے بڑے فقیہ ہیں۔ انہوں نے اپنے والد اور دادا، نیز حماد بن ابراہیم صفار، ابوجعفر ہندوانی اور ابوبکر اسکاف وغیرہ سے علم حاصل کیا۔ بخاری کے رہنے والے تھے۔

بعض تصانیف: ''خلاصة الفتاویٰ''، ''خزانة الواقعات'' اور ''النصاب''۔

[الفوائد البہیہ ص ۸۴؛ الجواہر المضیہ ۱/۲۶۵؛ الأعلام ۳/۳۱۸]

طاؤس:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۷۴ میں گذر چکے۔

الطبری: یہ احمد بن عبداللہ الطبری ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۹۰ میں گذر چکے۔

ع

عائشہ:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۷۵ میں گذر چکے۔

عبدالرحمٰن بن عوف:

ان کے حالات ج ۲ ص ۵۹۲ میں گذر چکے۔

عبداللہ بن احمد بن حنبل:

ان کے حالات ج ۳ ص ۴۸۶ میں گذر چکے۔

عبداللہ بن عباس:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۳۴ میں گذر چکے۔

عبدالملک بن یعلی، قاضی بصرہ (؟ - ۱۰۰ھ کے بعد وفات پائی)

یہ عبدالملک بن یعلی لیثی بصری قاضی بصرہ ہیں۔ ابن حجر ''التقریب'' میں فرماتے ہیں: یہ ثقہ ہیں، چوتھے طبقہ میں شامل ہیں۔ ایاس بن معاویہ نے حبیب بن شہید سے کہا کہ اگر تم فتویٰ چاہو تو

عبدالملک بن یعلی کی طرف رجوع کرو۔ یزید بن ہارون کہتے ہیں کہ عبدالملک بن یعلی نے (جو بصرہ کے قاضی تھے) فرمایا: جو شخص بغیر عذر کے تین جمعہ چھوڑ دے تو اس کی شہادت جائز نہیں ہوگی۔

[أخبار القضاۃ ۲/ ۱۵؛ تقریب التہذیب ۱/ ۵۲۴؛ شرح أدب القاضی للخصاف ۳/ ۳۳۸]

عروہ بن الزبیر:

ان کے حالات ج ۲ ص ۵۹۴ میں گذر چکے۔

عزالدین بن عبدالسلام:

ان کے حالات ج ۲ ص ۵۹۴ میں گذر چکے۔

عطاء:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۷۸ میں گذر چکے۔

عکرمہ:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۷۸ میں گذر چکے۔

علی بن ابی طالب:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۷۹ میں گذر چکے۔

عمر بن الخطاب:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۷۹ میں گذر چکے۔

عمر بن عبدالعزیز:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۸۰ میں گذر چکے۔

العنبری:

ان کے حالات ج ۲ ص ۵۹۵ میں گذر چکے۔

عیسیٰ بن دینار (؟ - ۲۱۲ھ)

یہ عیسیٰ بن دینار بن واقد، اور ایک قول: ابن وہب، ابومحمد، قرطبی، مالکی ہیں، اپنے زمانے میں اندلس کے فقیہ اور اس کے ایک مشہور عالم تھے۔ امام رازی فرماتے ہیں کہ عیسیٰ عالم اور زاہد تھے، انہوں نے متعدد حج کئے۔ انہیں "طلیطلہ" کا منصب قضاء، فیصلہ کے لئے اور قرطبہ میں مشورہ کے لئے سپرد کیا گیا، انہوں نے علم حدیث کی طلب میں سفر کیا۔

بعض تصانیف: "كتاب الهدية" دس جلدوں میں ہے۔

[شجرۃ النور الزکیہ ص ۶۴؛ الدیباج المذہب ص ۱۷۸؛ الأعلام ۵/ ۲۸۶]

غ

الغزالی:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۸۱ میں گذر چکے۔

ق

قاضی ابویعلی:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۸۳ میں گذر چکے۔

قاضی حسین:

ان کے حالات ج ۲ ص ۵۹۸ میں گذر چکے۔

قاضی عیاض:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۸۳ میں گذر چکے۔

قتادہ:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۸۴ میں گذر چکے۔

القدوری:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۸۴ میں گذر چکے۔

القرافی:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۸۴ میں گذر چکے۔

القرطبی:

ان کے حالات ج ۲ ص ۵۹۸ میں گذر چکے۔

القلیوبی:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۸۵ میں گذر چکے۔

ک

الکاسانی:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۸۶ میں گذر چکے۔

الکرخی:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۸۶ میں گذر چکے۔

کعب بن عجرہ:

ان کے حالات ج ۲ ص ۵۹۹ میں گذر چکے۔

ل

اللیث بن سعد:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۸۸ میں گذر چکے۔

م

مالک:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۸۹ میں گذر چکے۔

الماوردی:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۹۰ میں گذر چکے۔

المتولی:
ان کے حالات ج ۲ ص ۶۰۰ میں گذر چکے۔

مجاہد:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۹۰ میں گذر چکے۔

المجد: یہ عبدالسلام بن تیمیہ ہیں:
ان کے حالات ج ۷ ص ۴۴۳ میں آئیں گے۔

محمد بن الحسن:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۹۱ میں گذر چکے۔

محمد بن صفوان (؟ - ؟)

یہ محمد بن صفوان، ابو مرحب، انصاری صحابی ہیں، اور صفوان بن محمد بھی کہا گیا ہے۔ طبری کہتے ہیں کہ محمد بن صفوان ہی درست ہے، اور ابن عبد البر کہتے ہیں: صفوان بن محمد اکثر استعمال ہے۔ ابن ابی خیثمہ کہتے ہیں: میں نہیں جانتا کہ وہ انصار کے کس قبیلے سے تعلق رکھتے ہیں۔ اور عسکری کہتے ہیں کہ وہ قبیلہ اوس کے بنی مالک کی اولاد سے ہیں۔

[تہذیب التہذیب ۹/ ۲۳۱؛ الإصابہ ۳/ ۳۷۴؛ أسد الغابہ ۴/ ۳۲۰]

محمد بن مسلمہ (۳۵ ق ھ - ۴۳، اور ایک قول ۴۶ھ، ان کی عمر ۷۷ سال کی تھی)

یہ محمد بن مسلمہ بن سلمہ بن خالد، ابو عبد الرحمٰن، اوسی انصاری حارثی مدنی صحابی ہیں، امراء میں سے ہیں۔ غزوۂ بدر، اور اس کے بعد غزوۂ تبوک کے علاوہ تمام غزوات میں شریک ہوئے، نبی علیہ السلام نے اپنے بعض غزوات میں انہیں مدینہ میں اپنا جانشین بنایا۔ انہوں نے نبی علیہ السلام سے چند احادیث روایت کی ہیں، اور ان سے ان کے بیٹے محمود نے اور ذویب اور مسور بن مخرمہ وغیرہ نے روایت کی ہے۔

یہ حضرت عمرؓ کے پاس مختلف ممالک کے گورنروں کے امور کی تحقیقات کے کام پر مقرر تھے، اور یہ ان لوگوں میں ہیں جنہوں نے فتنہ سے علاحدگی اختیار کی اور جنگ جمل اور جنگ صفین میں شریک نہیں ہوئے۔

[الإصابہ ۳/ ۳۸۳؛ أسد الغابہ ۴/ ۳۳۰؛ الأعلام ۷/ ۳۱۸]

محمد بن نصر المروزی (۲۰۲-۲۹۴ھ)

یہ محمد بن نصر، ابو عبد اللہ مروزی ہیں، فقہ و حدیث کے امام ہیں، احکام میں صحابہ اور ان کے بعد کے لوگوں کے اختلاف سے سب سے

زیادہ واقف تھے، نیساپور میں ان کی نشو ونما ہوئی، اور طویل سفر کیا، اس کے بعد سمرقند کو وطن بنایا اور وہیں ان کی وفات ہوئی۔ انہوں نے یحییٰ بن یحییٰ نیساپوری، اسحاق بن راہویہ، ابراہیم بن المنذری وغیرہ سے روایت کی، اور ان سے ان کے بیٹے اسماعیل نے اور محمد بن اسحاق رشادی وغیرہ نے روایت کی۔

بعض تصانیف: "القسامة" فقہ میں، "المسند" حدیث میں، "ما خالف به أبو حنيفة عليا وابن مسعود" اور "السنة"۔

[تہذیب التہذیب ۹/۴۸۹؛ تاریخ بغداد ۳/۱۵۳؛ الأعلام ۷/۳۴۶]

المزنی: یہ اسماعیل بن یحییٰ المزنی ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۹۲ میں گذر چکے۔

المستظہری: یہ محمد بن احمد القفال ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۸۵ میں گذر چکے۔

مسلم:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۹۲ میں گذر چکے۔

معاذ بن جبل:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۹۳ میں گذر چکے۔

مکحول:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۹۳ میں گذر چکے۔

ملا خسرو (؟ - ۸۸۵ھ)

یہ محمد بن فراموز بن علی، رومی حنفی ہیں، ملا (یا منلا یا مولی) خسرو کے نام سے مشہور ہیں، فقیہ اور اصولی ہیں۔ انہوں نے مولی برہان الدین حیدر ہروی وغیرہ سے علوم حاصل کئے، سلطان مرادخاں کی حکومت میں اپنے بھائی کے مدرسے میں مدرس ہوئے۔ پھر لشکر کے قاضی بنے، پھر قسطنطنیہ کے قاضی بنے۔ ابن العماد کہتے ہیں: وہ تخت سلطانی میں مفتی بنے، ان کا رتبہ بلند ہوا، انہوں نے قسطنطنیہ میں متعدد مسجدیں آباد کیں۔

بعض تصانیف: "درر الحكام في شرح غرر الأحكام"، "مرقاة الوصول في علم الأصول" اور "حاشية على التلويح"۔

[شذرات الذہب ۷/۳۴۲؛ الفوائد البہیہ ص ۱۸۴؛ الأعلام ۷/۲۱۹]

منذر بن سعید (۲۷۳-۳۵۵ھ)

یہ منذر بن سعید بن عبد اللہ، ابو الحکم، بلوطی نفری قرطبی ہیں، اپنے زمانہ میں اندلس کے قاضی القضاۃ تھے، فقیہ، فصیح خطیب اور شاعر تھے، داؤد اصفہانی کی فقہ پڑھتے تھے اور ان کے مذہب کو ترجیح دیتے تھے اور ان کی بات کے لئے حجت پیش کرتے تھے، پھر جب وہ فیصلہ کی مجلس میں بیٹھتے تو امام مالک اور ان کے اصحاب کے مذہب پر فیصلہ کرتے تھے۔

بعض تصانیف: "الإنباه على استنباط الأحكام من كتاب الله"، "الإبانة عن حقائق أصول الديانة" اور "الناسخ والمنسوخ"۔

[تاریخ العلماء والرواۃ بالأندلس ۲/۱۴۲؛ بغیۃ الوعاۃ ۲/۳۰۱؛ الأعلام ۸/۲۲۹]

الموفق:

دیکھئے: ابن قدامہ۔

ن

النخعی:

دیکھئے: ابراہیم النخعی۔

النعمان بن بشیر (۲-۶۵ھ)

یہ نعمان بن بشیر بن سعد بن ثعلبہ، ابو عبداللہ خزرجی، انصاری، امیر، خطیب اور شاعر ہیں، مدینہ کے اجلہ صحابہ میں سے ہیں، وہ ہجرت کے بعد انصار میں سب سے پہلے پیدا ہونے والے بچے ہیں۔ انہوں نے نبی ﷺ اور اپنے ماموں عبداللہ بن رواحہ، عمر اور عائشہ رضی اللہ عنہم سے روایت کی ہے، اور ان سے ان کے بیٹے محمد نے اور شعبی اور سماک بن حرب نے روایت کی ہے۔ ان سے ۱۲۴/ احادیث مروی ہیں۔ حضرت معاویہؓ کے ساتھ صفین میں شریک ہوئے، اور دمشق کے قاضی بنائے گئے۔

[الإصابہ ۳/۵۵۹؛ أسد الغابہ ۵/۲۲؛ الأعلام ۹/۴]

النووی:

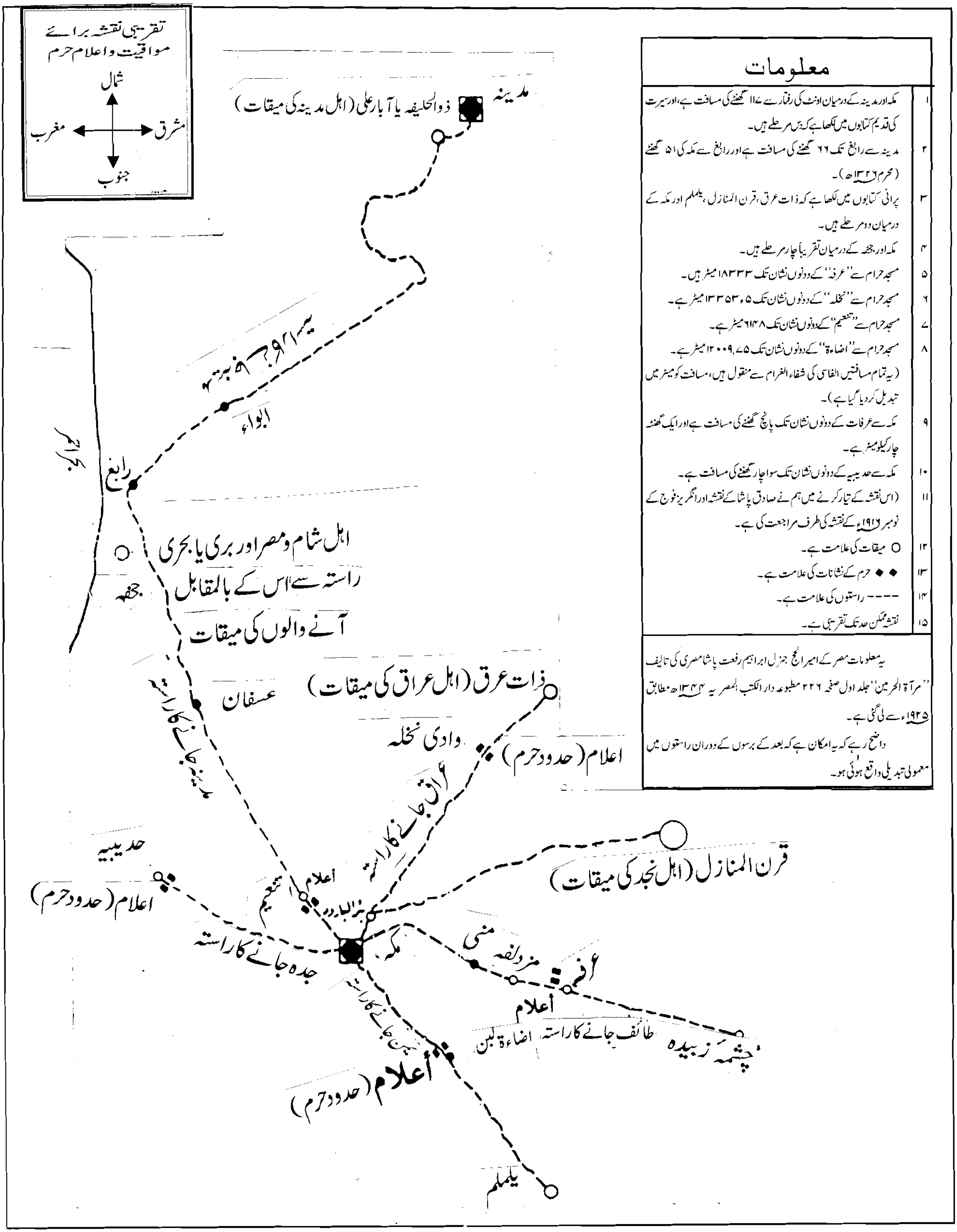
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۹۵ میں گذر چکے۔

النیساپوری:

ان کے حالات ج ۲ ص ۵۷۳ میں گذر چکے۔

(تقریبی نقشہ)

علامات حرم، مواقیت احرام



معلومات

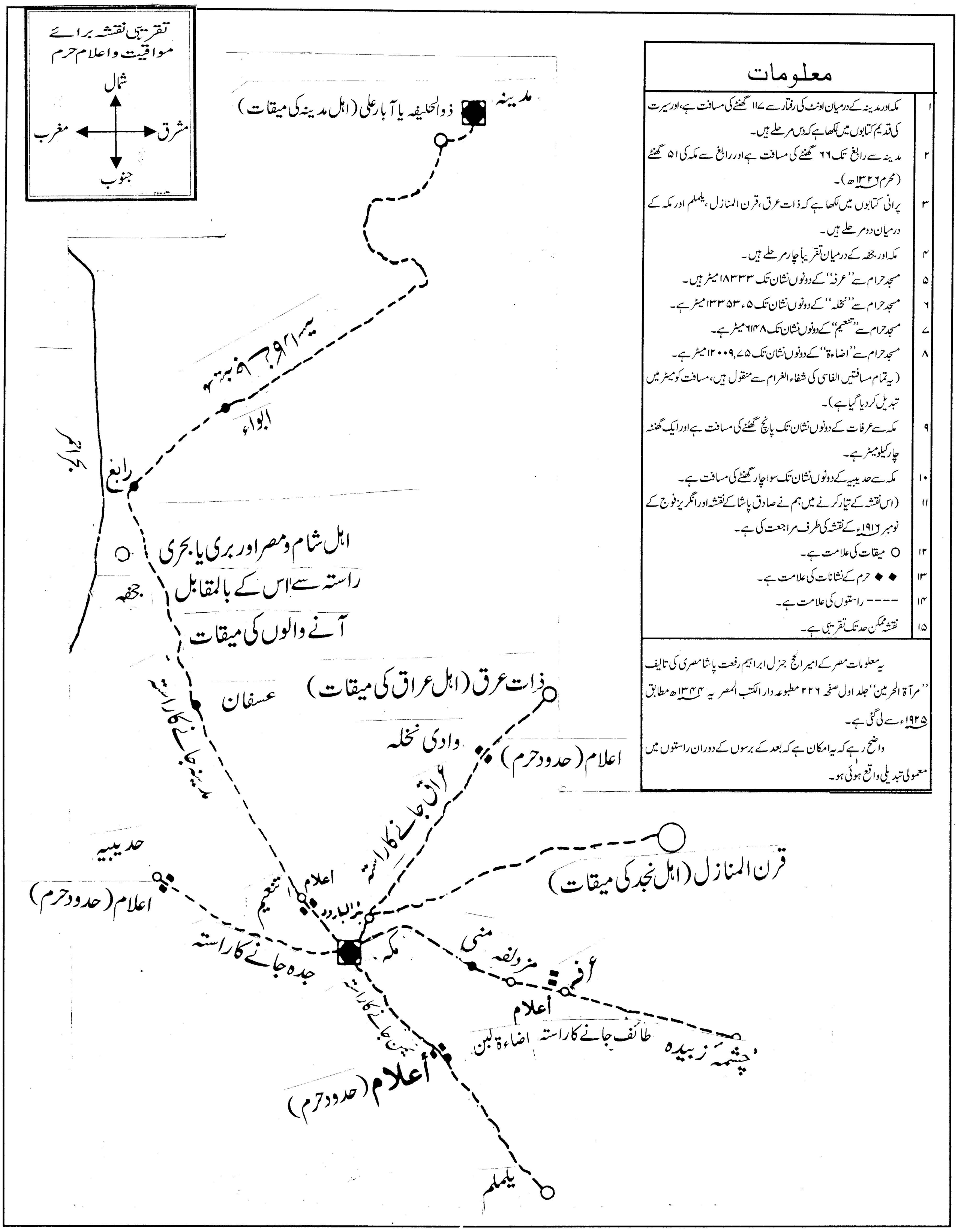
۱	مکہ اور مدینہ کے درمیان اونٹ کی رفتار سے ۱۱۷ گھنٹے کی مسافت ہے، اور سیرت کی قدیم کتابوں میں لکھا ہے کہ دس مرحلے ہیں۔
۲	مدینہ سے رابغ تک ۶۶ گھنٹے کی مسافت ہے اور رابغ سے مکہ کی ۵۱ گھنٹے (محرم ۱۳۲۶ھ)۔
۳	پرانی کتابوں میں لکھا ہے کہ ذات عرق، قرن المنازل، یلملم اور مکہ کے درمیان دو مرحلے ہیں۔
۴	مکہ اور جحفہ کے درمیان تقریباً چار مرحلے ہیں۔
۵	مسجد حرام سے ''عرفہ'' کے دونوں نشان تک ۱۸۳۳۳ میٹر ہیں۔
۶	مسجد حرام سے ''نخلہ'' کے دونوں نشان تک ۱۳۳۵۳،۵ میٹر ہے۔
۷	مسجد حرام سے ''تنعیم'' کے دونوں نشان تک ۶۱۴۸ میٹر ہے۔
۸	مسجد حرام سے ''اضاءۃ'' کے دونوں نشان تک ۱۲۰۰۹٫۷۵ میٹر ہے۔ (یہ تمام مسافتیں الفاسی کی شفاء الغرام سے منقول ہیں، مسافت کو میٹر میں تبدیل کر دیا گیا ہے)۔
۹	مکہ سے عرفات کے دونوں نشان تک پانچ گھنٹے کی مسافت ہے اور ایک گھنٹہ چار کیلومیٹر ہے۔
۱۰	مکہ سے حدیبیہ کے دونوں نشان تک سوا چار گھنٹے کی مسافت ہے۔
۱۱	(اس نقشہ کے تیار کرنے میں ہم نے صادق پاشا کے نقشہ اور انگریز فوج کے نومبر ۱۹۱۶ء کے نقشہ کی طرف مراجعت کی ہے۔
۱۲	○ میقات کی علامت ہے۔
۱۳	◆ ◆ حرم کے نشانات کی علامت ہے۔
۱۴	---- راستوں کی علامت ہے۔
۱۵	نقشہ ممکن حد تک تقریبی ہے۔

یہ معلومات مصر کے امیر الحج جنرل ابراہیم رفعت پاشا مصری کی تالیف ''مرآۃ الحرمین'' جلد اول صفحہ ۲۲۶ مطبوعہ دار الکتب المصریہ ۱۳۴۴ھ مطابق ۱۹۲۵ء سے لی گئی ہے۔

واضح رہے کہ یہ امکان ہے کہ بعد کے برسوں کے دوران راستوں میں معمولی تبدیلی واقع ہوئی ہو۔

(تقریبی نقشہ)

علامات حرم، مواقیت احرام



معلومات

۱ مکہ اور مدینہ کے درمیان اونٹ کی رفتار سے ۱۱۷ گھنٹے کی مسافت ہے، اور سیرت کی قدیم کتابوں میں لکھا ہے کہ دس مرحلے ہیں۔

۲ مدینہ سے رابغ تک ۶۶ گھنٹے کی مسافت ہے اور رابغ سے مکہ کی ۵۱ گھنٹے (محرم ۱۳۲۶ھ)۔

۳ پرانی کتابوں میں لکھا ہے کہ ذات عرق، قرن المنازل، یلملم اور مکہ کے درمیان دو مرحلے ہیں۔

۴ مکہ اور جحفہ کے درمیان تقریباً چار مرحلے ہیں۔

۵ مسجد حرام سے ''عرفہ'' کے دونوں نشان تک ۱۸۳۳۳ میٹر ہیں۔

۶ مسجد حرام سے ''نخلہ'' کے دونوں نشان تک ۱۳۳۵۳ء۵ میٹر ہے۔

۷ مسجد حرام سے ''تنعیم'' کے دونوں نشان تک ۶۱۴۸ میٹر ہے۔

۸ مسجد حرام سے ''اضاءۃ'' کے دونوں نشان تک ۱۲۰۰۹,۷۵ میٹر ہے۔
(یہ تمام مسافتیں الفاسی کی شفاء الغرام سے منقول ہیں، مسافت کو میٹر میں تبدیل کر دیا گیا ہے)۔

۹ مکہ سے عرفات کے دونوں نشان تک پانچ گھنٹے کی مسافت ہے اور ایک گھنٹہ چار کیلومیٹر ہے۔

۱۰ مکہ سے حدیبیہ کے دونوں نشان تک سوا چار گھنٹے کی مسافت ہے۔

۱۱ (اس نقشہ کے تیار کرنے میں ہم نے صادق پاشا کے نقشہ اور انگریز فوج کے نومبر ۱۹۱۶ء کے نقشہ کی طرف مراجعت کی ہے۔

۱۲ ○ میقات کی علامت ہے۔

۱۳ ◆◆ حرم کے نشانات کی علامت ہے۔

۱۴ ---- راستوں کی علامت ہے۔

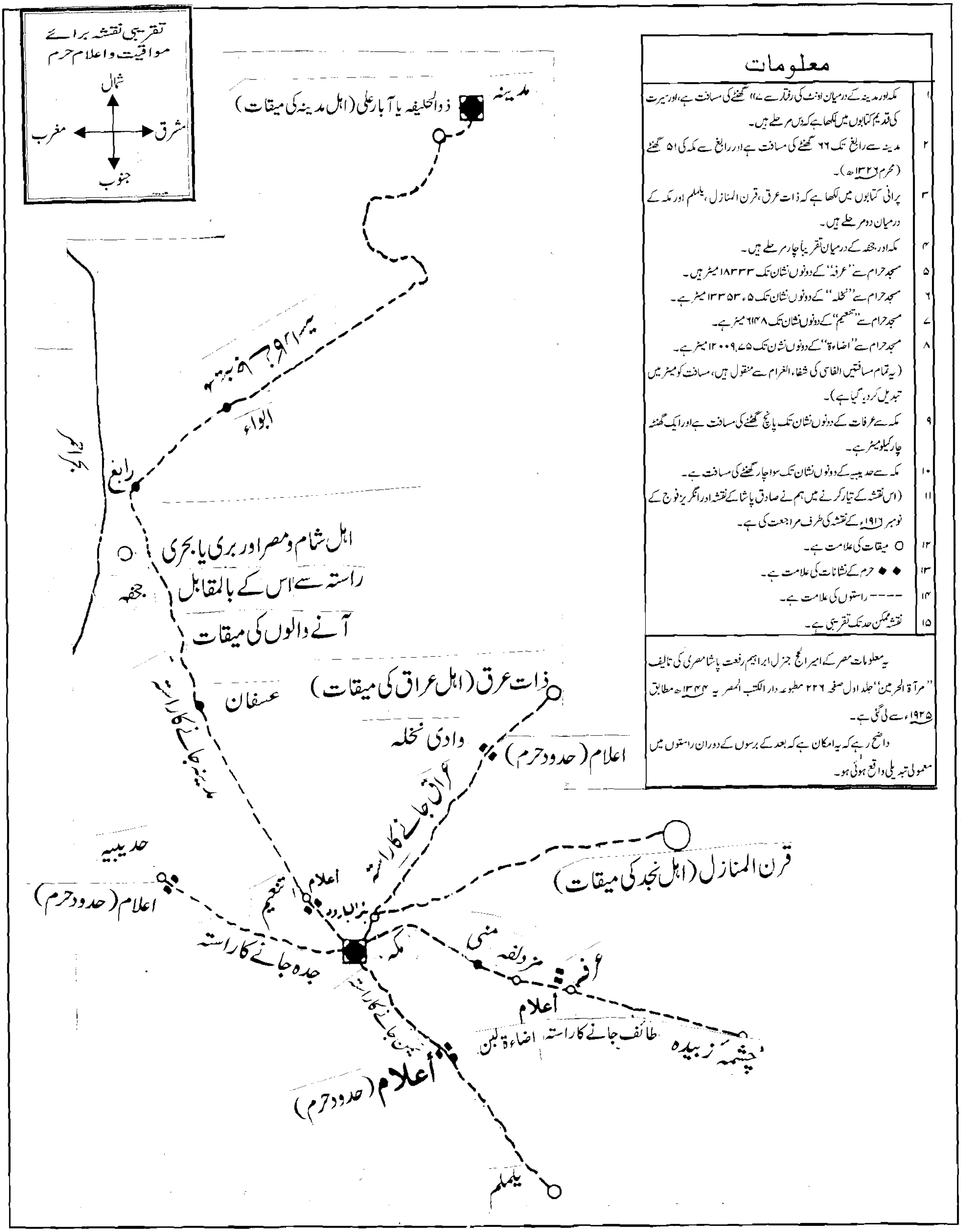
۱۵ نقشہ ممکن حد تک تقریبی ہے۔

یہ معلومات مصر کے امیر الحج جنرل ابراہیم رفعت پاشا مصری کی تالیف ''مرآۃ الحرمین'' جلد اول صفحہ ۲۲۶ مطبوعہ دار الکتب المصریہ ۱۳۴۴ھ مطابق ۱۹۲۵ء سے لی گئی ہے۔

واضح رہے کہ یہ امکان ہے کہ بعد کے برسوں کے دوران راستوں میں معمولی تبدیلی واقع ہوئی ہو۔

(تقریبی نقشہ)

علامات حرم، مواقیت احرام



معلومات

١ مکہ اور مدینہ کے درمیان اونٹ کی رفتار سے ۱۱۷ گھنٹے کی مسافت ہے، اور سیرت کی قدیم کتابوں میں لکھا ہے کہ دس مرحلے ہیں۔

٢ مدینہ سے رابغ تک ۶۶ گھنٹے کی مسافت ہے اور رابغ سے مکہ کی ۵۱ گھنٹے (محرم ۱۳۲۶ھ)۔

٣ پرانی کتابوں میں لکھا ہے کہ ذات عرق، قرن المنازل، یلملم اور مکہ کے درمیان دو مرحلے ہیں۔

٤ مکہ اور جحفہ کے درمیان تقریباً چار مرحلے ہیں۔

٥ مسجد حرام سے "عرفہ" کے دونوں نشان تک ۱۸۳۳۳ میٹر ہیں۔

٦ مسجد حرام سے "نخلہ" کے دونوں نشان تک ۵، ۱۳۳۵۳ میٹر ہے۔

٧ مسجد حرام سے "تنعیم" کے دونوں نشان تک ۶۱۴۸ میٹر ہے۔

٨ مسجد حرام سے "اضاءۃ" کے دونوں نشان تک ۱۲۰۰۹٫۷۵ میٹر ہے۔
(یہ تمام مسافتیں الفاسی کی شفاء الغرام سے منقول ہیں، مسافت کو میٹر میں تبدیل کر دیا گیا ہے)۔

٩ مکہ سے عرفات کے دونوں نشان تک پانچ گھنٹے کی مسافت ہے اور ایک گھنٹہ چار کیلومیٹر ہے۔

١٠ مکہ سے حدیبیہ کے دونوں نشان تک سوا چار گھنٹے کی مسافت ہے۔

١١ (اس نقشہ کے تیار کرنے میں ہم نے صادق پاشا کے نقشہ اور انگریز فوج کے نومبر ۱۹۱۶ء کے نقشہ کی طرف مراجعت کی ہے۔

١٢ ○ میقات کی علامت ہے۔

١٣ ◆◆ حرم کے نشانات کی علامت ہے۔

١٤ ---- راستوں کی علامت ہے۔

١٥ نقشہ ممکن حد تک تقریبی ہے۔

یہ معلومات مصر کے امیر الحج جنرل ابراہیم رفعت پاشا مصری کی تالیف "مرآۃ الحرمین" جلد اول صفحہ ۲۲۶ مطبوعہ دار الکتب المصریہ ۱۳۴۴ھ مطابق ۱۹۲۵ء سے لی گئی ہے۔

واضح رہے کہ یہ امکان ہے کہ بعد کے برسوں کے دوران راستوں میں معمولی تبدیلی واقع ہوئی ہو۔

وزارت اوقاف واسلامی امور، کویت

موسوعہ فقہیہ

جلد - ٦

إقامة - انسحاب

موسوعہ فقہیہ

شائع کردہ

وزارت اوقاف و اسلامی امور، کویت

اردو ترجمہ

اسلامک فقہ اکیڈمی (انڈیا)
161-F، جوگابائی، پوسٹ بکس 9746، جامعہ نگر، نئی دہلی -110025
فون:91-11-26981779,26982583
Website: http/www.ifa-india.org
Email: ifa@vsnl.net

اشاعت اول : ۱۴۳۰ھ / ۲۰۰۹ء

ناشر

جینوین پبلیکیشنز اینڈ میڈیا (پرائیویٹ لمیٹیڈ)
Genuine Publications & Media Pvt. Ltd.
B-35, Basement, Opp. Mogra House
Nizamuddin West, New Delhi - 110 013
......Tel: 24352732, 23259526,

وزارت اوقاف واسلامی امور، کویت

موسوعہ فقہیہ

اردو ترجمہ

جلد - ٦

إقامة ——— إنسحاب

مجمع الفقہ الإسلامی الہند

بسم الله الرحمن الرحيم

﴿وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُوْنَ لِيَنْفِرُوْا كَافَّةً
فَلَوْلاَ نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوْا فِيْ
الدِّيْنِ وَلِيُنْذِرُوْا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوْا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُوْنَ﴾

(سورۂ توبہ/ ۱۲۲)

''اور مومنوں کو نہ چاہئے کہ (آئندہ) سب کے سب نکل کھڑے ہوں، یہ کیوں نہ ہو کہ ہر گروہ میں سے ایک حصہ نکل کھڑا ہوا کرے، تا کہ (یہ باقی لوگ) دین کی سمجھ بوجھ حاصل کرتے رہیں اور تا کہ یہ اپنی قوم والوں کو جب وہ ان کے پاس واپس آجائیں ڈراتے رہیں، عجب کیا کہ وہ محتاط رہیں!''۔

''من يرد الله به خيرًا
يفقهه في الدين''

(بخاری ومسلم)

''اللہ تعالیٰ جس کے ساتھ خیر کا ارادہ کرتا ہے
اسے دین کی سمجھ عطا فرما دیتا ہے''۔

فہرست موسوعہ فقہیہ
جلد - ٦

فقرہ	عنوان	صفحہ
۲۰	مسافر کی نماز کی اقامت	۵۰
۲۱	لوٹائی جانے والی نماز کی اقامت	۵۰
۲۲	وہ نمازیں جن کے لئے اقامت نہیں کہی جاتی	۵۰
۲۳	سامع کا اذان واقامت کہنے والے کا جواب دینا	۵۱
۲۴	اذان واقامت کے درمیان فصل	۵۱
۲۵	اذان واقامت کی اجرت	۵۳
۲۶	نماز کے علاوہ دیگر چیزوں کے لئے اقامت	۵۴
۱-۴	**اقتباس**	۵۴-۵۶
۱	تعریف	۵۴
۲	انواع	۵۴
۳	شرعی حکم	۵۵
۱-۴۴	**اقتداء**	۵۶-۸۱
۱	تعریف	۵۶
۲-۵	متعلقہ الفاظ: ائتمام، اتباع، تاسی تقلید	۵۶
۶	اقتداء کی اقسام	۵۷
۷	اول: نماز میں اقتداء	۵۷
۸	امام کی شرائط	۵۸
۹-۲۵	اقتداء کی شرائط	۵۸
۲۶	مقتدی کے احوال	۶۹
۲۹	اقتداء کی کیفیت	۷۱
۲۹	پہلی بحث: افعال نماز میں	۷۱
۳۰	دوسری بحث: اقوال نماز میں اقتداء	۷۲
۳۱	مقتدی اور امام کی صفت کا اختلاف	۷۳
۳۱	وضو کرنے والے کا تیمم کرنے والے کی اقتداء کرنا	۷۳

فقرہ	عنوان	صفحہ

فقرہ	عنوان	صفحہ

صفحہ	عنوان	فقرہ
۲۰۸	رنگ وشکل اورصفت، نیز انسانوں کی عادتوں سے مناسبت کے اعتبار سے لباس کے احکام	۷
۲۰۸	الف: سفید رنگ	۷
۲۰۸	ب: سرخ رنگ	۸
۲۱۰	ج: سیاہ رنگ	۹
۲۱۰	د: زرد رنگ	۱۰
۲۱۱	ھ: سبز رنگ	۱۱
۲۱۱	و: رنگین دھاری دار لباس کا استعمال	۱۲
۲۱۱	حرام یا مکروہ لباس	۱۳
۲۱۱	الف: وہ لباس جس میں نقش ونگار، یا تصاویر یا صلیب یا آیات ہوں	۱۳
۲۱۲	ب: زعفران اور اس جیسی چیز سے رنگے ہوئے کپڑے	۱۴
۲۱۴	ج: باریک یا غیر ساتر کپڑے کا پہننا	۱۵
۲۱۴	د: عام رواج کے خلاف لباس	۱۶
۲۱۶	ھ: نجس لباس	۱۷
۲۱۶	و: غصب کردہ لباس	۱۸
۲۱۶	مخصوص مواقع پر اور مخصوص اشخاص کے لئے خاص لباس اختیار کرنا	۱۹
۲۱۶	الف: عید اور مجالس کا لباس	۱۹
۲۱۹	ب: حج کے احرام کے کپڑے	۲۰
۲۱۹	ج: سوگ منانے والی عورت کا لباس	۲۱
۲۱۹	د: علماء کا لباس	۲۲
۲۲۰	ھ: ذمیوں کا لباس	۲۳
۲۲۰	جو لباس نفقہ واجبہ میں کافی ہو	۲۴
۲۲۰	جو لباس قسم کے کفارہ میں کافی ہے	۲۵
۲۲۰	نماز کے لئے لباس خریدنا یا کرایہ پر لینا	۲۶

فقرہ	عنوان	صفحہ

فقرہ	عنوان	صفحہ
٦	زندقہ، نفاق، دہریت اور الحاد کے درمیان فرق	٢٧٠
٧	حرم میں الحاد	٢٧١
٨	میت کا الحاد	٢٧٢
٩	دین میں الحاد	٢٧٣
١٠	الحاد پر مرتب ہونے والے اثرات	٢٧٣
١-٨	اِلحاق	٢٧٤-٢٧٦
١	تعریف	٢٧٤
٢	متعلقہ الفاظ: قیاس	٢٧٤
٤	اجمالی حکم	٢٧٥
٥	اول: ذبح شدہ جانور کے جنین کا الحاق اس کی ماں کے ساتھ کرنا	٢٧٥
٦	دوم: زکاۃ میں چھوٹے سائمہ جانوروں کا بڑے سائمہ جانوروں کے ساتھ الحاق	٢٧٥
٧	سوم: بیع میں مبیع کے ساتھ اس کے توابع کو ملحق کرنا	٢٧٦
٨	بحث کے مقامات	٢٧٦
١-٦	اِلزام	٢٧٧-٢٧٩
١	تعریف	٢٧٧
٢	متعلقہ الفاظ: ایجاب، اجبار و اکراہ، التزام	٢٧٧
٥	اجمالی حکم	٢٧٨
٦	بحث کے مقامات	٢٧٩
١-٩	اِلغاء	٢٨٠-٢٨٢
١	تعریف	٢٨٠
٢	متعلقہ الفاظ: ابطال، اسقاط، فسخ	٢٨٠
٥	اجمالی حکم	٢٨١
٦	شرائط میں اِلغاء	٢٨١
٧	تصرفات کا اِلغاء	٢٨١

فقرہ	عنوان	صفحہ
۸	اقرار میں اِلغاء	۲۸۲
۹	اصل اور فرع کے درمیان فرق کرنے والی مؤثر شی کا اِلغاء	۲۸۲
۱-۴	**اِلغاء الفارق**	۲۸۴-۲۸۲
۱	تعریف	۲۸۲
۲	متعلقہ الفاظ: تنقیح مناط، سبر و تقسیم	۲۸۳
۳	اجمالی حکم	۲۸۴
۴	بحث کے مقامات	۲۸۴
۱-۴	**اِلہام**	۲۸۶-۲۸۵
۱	تعریف	۲۸۵
۲	متعلقہ الفاظ: وسوسہ، تحری	۲۸۵
۴	اجمالی حکم اور بحث کے مقامات	۲۸۵
	اُولو الأرحام	۲۸۶
	دیکھئے: اَرحام	
۱-۶	**اُولو الأمر**	۲۹۱-۲۸۶
۱	تعریف	۲۸۶
۳	متعلقہ الفاظ: اَولیاء اُمور	۲۸۷
۴	وہ شرائط جو اُولو الأمر میں معتبر ہیں	۲۸۷
۵	اُولو الأمر کے لئے رعایا کی ذمہ داریاں	۲۸۸
۶	اُولو الأمر کی ذمہ داریاں	۲۹۰
۱-۲	**اَلْیۃ**	۲۹۳-۲۹۲
۱	تعریف	۲۹۲
۲	اجمالی حکم اور بحث کے مقامات	۲۹۲

فقرہ	عنوان	صفحہ

فقرہ	عنوان	صفحہ

صفحہ	عنوان	فقرہ
۳۷۹-۳۷۹	اُم اُرامل	۱-۲
۳۷۹	تعریف	۱
۳۷۹	مسئلہ میں حصوں کی وضاحت	۲
۳۸۱-۳۸۰	اُم دماغ	۱-۴
۳۸۰	تعریف	۱
۳۸۰	اجمالی حکم	۲
۳۸۲-۳۸۱	اُم فروخ	۱-۳
۳۸۱	تعریف	۱
۳۸۲	مسئلہ میں طریقہ میراث	۳
۳۸۳-۳۸۲	اُم الکتاب	۱-۱
۳۸۲	تعریف	۱
۳۸۳	اُم ولد	
	دیکھئے: استیلاد	
۳۹۰-۳۸۳	اُمہات المؤمنین	۱-۱۱
۳۸۳	تعریف	۱
۳۸۳	امہات المؤمنین کی تعداد	۲
۳۸۴	امہات المؤمنین کے واجبی صفات	۳-۶
۳۸۶	رسول اللہ ﷺ کے ساتھ امہات المؤمنین کے احکام	۷-۱۰
۳۸۹	امہات المؤمنین کے حقوق	۱۱
۳۹۱-۳۹۰	اُمّی	۱-۲
۳۹۰	تعریف	۱
۳۹۰	اُمّی کی نماز	۲

فقرہ	عنوان	صفحہ
۱-۱۹	اَمن	۳۹۱-۴۰۰
۱	تعریف	۳۹۱
۲	متعلقہ الفاظ: اَمان، خوف، احصار	۳۹۱
۵	اَمن کی انسانی ضرورت اور اس کے تئیں امام کا فریضہ	۳۹۲
۶	عبادات کی ادائیگی کے تعلق سے اَمن کی شرط لگانا	۳۹۳
۷	اول: طہارت میں	۳۹۳
۸	دوم: نماز میں	۳۹۴
۹	سوم: حج میں	۳۹۴
۱۰	چہارم: امر بالمعروف ونہی عن المنکر میں	۳۹۴
۱۱	محرمات سے اجتناب کے تعلق سے اَمن کی شرط	۳۹۵
۱۲	بیوی کی رہائش گاہ میں اَمن کی شرط	۳۹۶
۱۳	جان سے کم میں قصاص اور کوڑے کی حد نافذ کرنے میں اَمن کی شرط	۳۹۶
۱۴	شرکت یا مضاربت یا ودیعت کا مال ساتھ لے کر سفر کرنے والے کے لئے اَمن کی شرط	۳۹۷
۱۶	قرض میں راستہ کے اَمن سے فائدہ اٹھانا	۳۹۸
۱۷	محرم کے تعلق سے اَمن کا وجود	۳۹۹
۱۸	غیر مسلموں کے لئے اَمن ہونا	۳۹۹
	اَمَۃ	۴۰۱
	دیکھئے: رق	
۱-۶	اِمہال	۴۰۱-۴۰۳
۱	تعریف	۴۰۱
۲	متعلقہ الفاظ: اِعذار، تنجیم، تلوم، تربص	۴۰۱
۳	اجمالی حکم	۴۰۲
۶	بحث کے مقامات	۴۰۳

فقرہ	عنوان	صفحہ
۳	انتحار کی شکل	۴۰۵
۵	منفی طریقہ پر خودکشی کی مثالیں	۴۰۶
۵	اول: مباح چیز سے گریز کرنا	۴۰۶
۶	دوم: قدرت کے باوجود حرکت نہ کرنا	۴۰۷
۷	سوم: دوا و علاج نہ کرنا	۴۰۷
۸	اس کا شرعی حکم	۴۰۷
۹	اول: موت کے ایک سبب سے دوسرے سبب کی طرف منتقل ہونا	۴۰۸
۱۱	دوم: تنہا شخص کا دشمن کی صف پر حملہ آور ہونا	۴۰۹
۱۲	سوم: راز فاش ہونے کے ڈر سے خودکشی کرنا	۴۱۱
۱۳	کسی کا دوسرے کو حکم دینا کہ مجھے مار ڈالو	۴۱۱
۱۸	انسان کا دوسرے کو اپنی جان مارنے کا حکم دینا	۴۱۳
۱۹	خودکشی کے لئے اکراہ	۴۱۳
۲۲	خودکشی کرنے والے کا دوسرے کے ساتھ شریک ہونا	۴۱۵
۲۵	خودکشی پر مرتب ہونے والے اثرات	۴۱۷
۲۵	اول: خودکشی کرنے والے کا ایمان یا کفر	۴۱۷
۲۶	دوم: خودکشی کرنے والے کی سزا	۴۱۹
۲۸	سوم: خودکشی کرنے والے کو غسل دینا	۴۲۰
۲۹	چہارم: خودکشی کرنے والے کی نماز جنازہ پڑھنا	۴۲۰
۳۰	پنجم: خودکشی کرنے والے کی تکفین اور مسلمانوں کے قبرستان میں اس کی تدفین	۴۲۲
۱-۷	انتساب	۴۲۲-۴۲۴
۱	تعریف	۴۲۲
۲	انتساب کی قسمیں	۴۲۲
۲	الف - والدین سے انتساب	۴۲۲
۳	ب - ولاء عتاقہ سے انتساب	۴۲۳
۴	ج - ولاء موالات سے انتساب	۴۲۳

فقرہ	عنوان	صفحہ
۲۹	اول: انتفاع میں شرائط کی قید لگانا	۴۳۶
۳۱	دوم: انتفاع میں وراثت جاری ہونا	۴۳۷
۳۳	سوم: انتفاع والی چیز کا نفقہ	۴۳۸
۳۵	چہارم: انتفاع کا ضمان	۴۳۹
۳۸	پنجم: سامان انتفاع کو سپرد کرنا	۴۴۰
۴۱	انتفاع کو ختم کرنا اور اس کا ختم ہونا	۴۴۱
۴۲	اول: انتفاع کو ختم کرنا	۴۴۲
۴۶	دوم: انتفاع کا ختم ہونا	۴۴۳
۱۲-۱	**انتقال**	۴۴۸-۴۴۴
۱	تعریف	۴۴۴
۲	متعلقہ الفاظ: زوال	۴۴۴
۳	شرعی حکم	۴۴۵
۵	انتقال کی انواع	۴۴۵
۵	الف-انتقال حسی	۴۴۵
۶	ب-انتقال دین	۴۴۶
۷	ج-انتقال نیت	۴۴۶
۸	د-انتقال حقوق	۴۴۶
۱۱	ھ-انتقال احکام	۴۴۸
۹-۱	**انتہاب**	۴۵۱-۴۴۸
۱	تعریف	۴۴۸
۲	متعلقہ الفاظ: اختلاس، غصب، غلول	۴۴۸
۵	انتہاب کی قسمیں	۴۴۹
۶	شرعی حکم	۴۴۹
۹	انتہاب کا اثر	۴۵۱

موسوعہ فقہیہ

اِ قامت

تعریف:

۱ - لغوی اعتبار سے لفظ ''اقامت'' ''أقام'' کا مصدر ہے، أقام بالمکان کا معنی ہے: قیام کرنا، ٹھہرنا، أقام الشيئ: کسی چیز کو (ایک جگہ) جمانا یا درست کرنا، أقام الرجل الشرع: دین کو غالب کرنا، أقام الصلاۃ: نماز پابندی سے ادا کرنا، أقامَ لِلصَّلاۃِ إقامۃ: نماز کے لئے پکارنا، بلانا (۱)۔

اصطلاح شرع میں ''اقامت'' دو معنوں کے لئے آتا ہے:

اوّل: اقامت اختیار کرنا، جو سفر کی ضد ہے۔

دوم: نماز ادا کرنے کے لئے آئے ہوئے لوگوں کو مخصوص الفاظ اور مخصوص انداز میں نماز کے لئے کھڑے ہونے کی خبر دینا (۲)۔

معنی اوّل کے اعتبار سے اقامت کے احکام:

الف - مسافر کا مقیم ہونا:

۲ - مسافر جب اپنے وطن پہنچ جائے یا فقہاء کے بیان کردہ شرائط کے مطابق کسی جگہ اقامت کی نیت کرلے تو وہ مقیم ہوجاتا ہے، اور اس کی وجہ سے اس کے لئے سفر کا حکم ختم ہوجاتا ہے اور مقیم کے احکام اس پر جاری ہوجاتے ہیں، مثلاً نماز میں قصر سے رک جانا، رمضان کے مہینے میں روزے نہ رکھنے کی اجازت کا ختم ہوجانا (۱)، اور آفاقی اگر میقات کے اندر یا حرم کے اندر اقامت اختیار کرلے تو اس کے لئے وہی حکم ہوگا جو میقات یا حرم کے اندر مستقل رہنے والے کا حکم ہوتا ہے، یعنی احرام، طواف وداع، طواف قدوم اور قران وتمتع کے احکام میں وہ مقیم کی طرح ہوگا۔

ان تمام چیزوں کی تفصیلات قِران، تمتع، حج، اور احرام کی اصطلاحات میں دیکھی جاسکتی ہیں۔

ب - مسلمان کا دار الحرب میں مقیم ہونا:

۳ - مسلمان اگر دار الحرب میں سکونت اختیار کرے تو محض سکونت اس کے اسلام کے لئے نقصان دہ نہیں ہے۔ہاں! اگر اس کا دین خطرے میں پڑ جائے اس طرح کہ اس کے لئے اس کا اظہار ممکن نہ ہوتو ایسی صورت میں دار الاسلام کی طرف ہجرت کرنا اس پر واجب ہو جاتا ہے، اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے:"إِنَّ الَّذِيْنَ تَوَفَّاهُمُ الْمَلَائِكَةُ ظَالِمِي أَنْفُسِهِمْ قَالُوا: فِيْمَ كُنْتُمْ؟ قَالُوْا: كُنَّا مُسْتَضْعَفِيْنَ فِي الْأَرْضِ قَالُوْا: أَلَمْ تَكُنْ أَرْضُ اللّٰهِ واسِعَةً فَتُهَاجِرُوْا فِيْهَا" (۲) (بے شک ان لوگوں کی جان جنہوں نے اپنے اوپر ظلم کررکھا ہے (جب) فرشتے قبض کریں گے تو ان سے کہیں گے کہ تم کس کام میں تھے؟ وہ بولیں گے: ہم زمین میں بے بس تھے، فرشتے کہیں گے: کیا اللہ کی زمین کشادہ نہیں تھی کہ تم اس میں ہجرت کر جاتے)۔

ہجرت کا یہ وجوبی حکم اس وقت ہے جب کہ ہجرت کرنا ممکن ہو اور کوئی مجبوری نہ ہو، یہ مجبوری خواہ مرض کی وجہ سے ہو یا قیام پر مجبور کر

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر: مادہ (قوم)، تفسیر الطبری ۱۵/ ۲۹۰ طبع مصطفی الحلبی۔

(۲) کشاف القناع ۱/ ۲۰۹، فتح القدیر ۱/ ۱۷۸ طبع دار صادر۔

(۱) البدائع ۱/ ۹۷۔

(۲) سورۂ نساء/ ۹۷۔

دیا گیا ہو، لیکن جب فتنہ کا اندیشہ نہ ہو اور دار الحرب میں رہتے ہوئے اپنے دین کے اظہار پر قادر ہو تو ایسی صورت میں دار الاسلام کی طرف ہجرت کرنا مستحب ہے، واجب نہیں، تاکہ دار الحرب میں قیام کی وجہ سے مسلمانوں کی کثرت اور ان کی مدد ہو، جیسا کہ حضرت عباسؓ جو رسول اللہ علیہ السلام کے چچا تھے مسلمان ہونے کے باوجود مکہ میں مقیم تھے (۱)۔

فقہاء نے اس کی بڑی تفصیلات بیان کی ہیں۔ دیکھئے: اصطلاح ''جہاد''، ''دار الحرب''، ''دار الاسلام'' اور ''ہجرت''۔

معنی دوم کے اعتبار سے اقامت کے احکام:

اقامت صلاۃ سے متعلق الفاظ:

۴- اقامت صلاۃ سے متعلق چند الفاظ درج ذیل ہیں:

الف- اذان: معلوم ومنقول الفاظ سے مخصوص انداز میں نماز کے اوقات کا اس طرح اعلان کرنا کہ اس کو اعلان و اطلاع سمجھا جائے (۲)۔

لہذا اذان اور اقامت دونوں اس اعتبار سے مشترک ہیں کہ یہ اعلان ہیں، فرق صرف اتنا ہے کہ اقامت میں جو اعلان کیا جاتا ہے وہ حاضرین اور نماز کے لئے مستعد لوگوں کو نماز شروع کرنے کی خبر دینا ہے، اور اذان میں غائب لوگوں کو نماز کی تیاری کی خبر دینا ہے، اسی طرح اذان کے الفاظ اقامت سے کچھ کم یا زیادہ ہوتے ہیں، اس میں مذاہب کے درمیان کچھ اختلاف ہے۔

(۱) المغنی ۸/ ۴۵۷ طبع الریاض الحدیثہ، کفایۃ الطالب الربانی ۲/ ۴ طبع مصطفی الحلبی، قلیوبی ۴/ ۲۲۶ طبع عیسی الحلبی، ابن عابدین ۳/ ۲۵۴ طبع سوم بولاق۔

(۲) الاختیار ۱/ ۴۲، ابن عابدین ۱/ ۲۵۶ طبع بولاق، المغنی ۱/ ۴۱۳ طبع المنار فتح القدیر ۱/ ۱۷۸۔

ب- تثویب: اعلان کے بعد اعلان کرنے کو تثویب کہتے ہیں، فقہاء کے نزدیک ''اَلصَّلَاۃُ خَیْرٌ مِّنَ النَّوْم'' کے اضافہ کو تثویب کہتے ہیں (۱)۔

اقامت کا شرعی حکم:

۵- اقامت کے شرعی حکم کے سلسلہ میں فقہاء کی دو رائیں ہیں:

پہلی رائے یہ ہے کہ اقامت فرض کفایہ ہے یعنی اگر کسی نے اقامت کہہ دی تو سب کے ذمہ سے فرضیت ساقط ہو جائے گی، اور اگر اسے ترک کر دیا گیا تو تمام لوگ گنہگار ہوں گے، یہ رائے حنابلہ کی ہے، بعض شافعیہ بھی پانچوں نمازوں کی اقامت کے متعلق یہی رائے رکھتے ہیں، لیکن بعض نے محض جمعہ کے لئے فرض کفایہ مانا ہے، یہی رائے حضرت عطاء اور امام اوزاعی کی ہے، ان دونوں حضرات سے یہ بھی منقول ہے کہ اگر اقامت بھول جائے تو نماز لوٹانی پڑے گی، حضرت مجاہد کہتے ہیں کہ سفر میں اقامت بھولنے کی وجہ سے نماز لوٹانی ہوگی (۲)، غالباً سفر میں ایسا اس لئے ہے کہ یہاں شعائر اسلام کے اظہار کی ضرورت پڑتی ہے۔

فرض کفایہ کے قائلین نے یہ استدلال کیا ہے کہ اقامت شعائر اسلام میں سے ہے، اس کا ترک تہاون ہے، لہذا اقامت جہاد کی طرح فرض کفایہ ہے (۳)۔

دوسری رائے یہ ہے کہ اقامت سنت مؤکدہ ہے، مالکیہ کا مسلک یہی ہے، شافعیہ کا قول راجح بھی یہی ہے اور حنفیہ کے نزدیک اصح قول یہی ہے، البتہ حنفیہ میں سے امام محمدؒ وجوب کے قائل ہیں، لیکن

(۱) المبسوط ۱/ ۱۳۰۔

(۲) کشاف القناع ۱/ ۲۱۰، المجموع للنووی ۳/ ۸۱، ۸۲۔

(۳) مغنی المحتاج ۱/ ۱۳۴ طبع دار احیاء التراث العربی، المغنی لابن قدامہ ۱/ ۴۱۷ طبع الریاض۔

ان کے نزدیک سنت سے مراد وہ سنتیں ہیں جو شعائر اسلام میں سے ہیں، لہذا مسلمانوں کے لئے اقامت ترک کردینے کی گنجائش نہیں ہے، جو ترک کرے گا وہ برا کرے گا، کیوں کہ جس سنت کا ثبوت تواتر سے ہو اس کا ترک باعث گناہ ہے اگر چہ وہ شعائر اسلام میں سے نہ ہو، تو اذان کا بدرجہ اولی یہ حکم ہے، امام ابو حنیفہؒ نے سنت کی تفسیر وجوب سے کی ہے، اس لئے کہ تارکین اقامت کے سلسلہ میں امام موصوف فرماتے ہیں کہ انھوں نے سنت کی خلاف ورزی کی اور یہ سب گنہگار ہوئے اور گناہ صرف ترک وجوب کی وجہ سے لازم ہوتا ہے (۱)، ان حضرات نے سنت کے ثبوت کے لئے اس حدیث نبوی سے استدلال کیا ہے جس میں اعرابی سے جو کہ نماز صحیح طور سے ادا نہیں کر رہا تھا، آپ ﷺ نے فرمایا تھا: "افْعَلْ كَذَا وَكَذَا" (۲)، آپ ﷺ نے اذان واقامت کا ذکر نہیں فرمایا حالانکہ وضو، استقبال قبلہ اور ارکان نماز کو بیان فرمایا، اگر اقامت واجب ہوتی تو اس کا ذکر ضرور فرماتے۔

اقامت کے مشروع ہونے کی تاریخ اور اس کی حکمت:

۶-اقامت اور اذان کی مشروعیت کی تاریخ ایک ہی ہے۔ (دیکھئے: اَذان)۔

اس کی حکمت یہ ہے کہ اللہ اور اس کے رسول کے نام کا اعلان اور فلاح وکامیابی کا اقرار ہر نماز کے وقت روزانہ بار بار ہو، تاکہ مسلمانوں کے دلوں میں یہ چیز بیٹھ جائے اور افضل ترین شعائر میں سے ایک شعار کا اظہار ہو (۱)۔

اقامت کی کیفیت:

۷-تمام مکاتب فقہ کا فی الجملہ اس پر اتفاق ہے کہ اقامت کے الفاظ وہی ہیں جو اذان کے الفاظ ہیں، البتہ اقامت میں "حيّ على الفلاح" کے بعد "قدقامت الصلاة" کا اضافہ ہے، اسی طرح تمام فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ الفاظ اقامت کے درمیان ترتیب وہی ہے جو الفاظ اذان کے درمیان ہے، البتہ الفاظ کی تکرار وعدم تکرار کے سلسلہ میں اختلاف ہے جو درج ذیل ہے:

"الله أكبر"

ابتدائے اقامت میں ائمہ ثلاثہ کے نزدیک دوبار کہا جائے گا، اور حنفیہ کے نزدیک چار بار۔

"أَشْهَدُ اَنْ لَاإِلٰهَ إِلَّا اللّٰهُ"

مذاہب ثلاثہ میں ایک مرتبہ اور حنفیہ کے نزدیک دو مرتبہ کہا جائے گا۔

"أَشْهَدُ أَنَّ مُحَمَّدًا رَسُوْلُ اللّٰه"

مذاہب ثلاثہ میں ایک مرتبہ اور حنفیہ کے نزدیک دو مرتبہ کہا جائے گا۔

"حيّ على الصلاة"

ائمہ ثلاثہ کے نزدیک ایک مرتبہ اور حنفیہ کے نزدیک دو مرتبہ کہا جائے گا۔

"حيّ على الفلاح"

ائمہ ثلاثہ کے نزدیک ایک مرتبہ اور حنفیہ کے نزدیک دو مرتبہ کہا جائے گا۔

---

(۱) بدائع الصنائع ۱/ ۳۰۴ طبع العاصمہ، مواہب الجلیل ۱/ ۴۶۱ طبع لیبیا، المجموع للنووی ۳/ ۸۱۔

(۲) حدیث: "المسیء صلاتہ" کی روایت بخاری (۲/ ۲۳۷ الفتح طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/ ۲۹۸ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۱) فتح القدیر ۱/ ۱۶۷، مواہب الجلیل ۱/ ۴۲۳، المجموع للنووی ۳/ ۸۱، نہایۃ المحتاج ۱/ ۳۸۴۔

"قد قامت الصلاۃ"

حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک دو مرتبہ کہا جائے گا اور مالکیہ کے نزدیک مشہور قول کے مطابق ایک مرتبہ کہا جائے گا۔

"اللہ اکبر"

ائمہ اربعہ کے نزدیک دو مرتبہ کہا جائے گا۔

"لا إله إلا الله"

مذاہب اربعہ کے مطابق ایک مرتبہ کہا جائے گا۔

خلاصہ یہ کہ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک اقامت کے اکثر الفاظ ایک بار ادا کئے جاتے ہیں اور حنفیہ کے نزدیک دوبار جیسا کہ اوپر بیان ہوا۔

ائمہ ثلاثہ نے حضرت انسؓ کی روایت سے استدلال کیا ہے کہ انہوں نے فرمایا: "أُمِرَ بلال أن يشفع الأذان ويوتر الإقامة"(۱) (حضرت بلالؓ کو حکم دیا گیا کہ اذان میں الفاظ کو دوبار ادا کریں اور اقامت میں ایک بار)، اسی طرح حضرت عبداللہ ابن عمرؓ کی روایت سے استدلال کیا ہے کہ انہوں نے بیان فرمایا کہ "نبی علیہ السلام کے زمانہ میں اذان کے الفاظ دو دو مرتبہ کہے جاتے تھے اور اقامت کے ایک ایک بار"(۲)۔

حنفیہ کے نزدیک اقامت اذان کی طرح ہے، البتہ وہ "حيّ على الفلاح" کے بعد دو مرتبہ "قد قامت الصلاۃ" کا اضافہ

(۱) حدیث انسؓ: "أمر بلال أن يشفع الأذان ويوتر الإقامة" کی روایت بخاری (الفتح ۲/ ۷۷ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/ ۲۸۶ طبع الحلبی) نے کی ہے اور بخاری (۲/ ۸۲) نے اس میں "إلا الإقامة" کا اضافہ کیا ہے۔

(۲) حضرت ابن عمرؓ کی حدیث: "إنما كان الأذان على عهد رسول الله ﷺ مرتين مرتين والإقامة مرة مرة" کی روایت ابو داؤد (۱/ ۳۵۰ طبع عزت عبید دعاس) اور نسائی (۲/ ۲۱ طبع المکتبۃ التجاریہ) نے کی ہے اور یہ حدیث اپنے متعدد طرق کی وجہ سے ثابت ہے التلخیص الحبیر (۱/ ۱۹۶ طبع دار المحاسن)۔

کرتے ہیں (۱)۔ اور حنفیہ نے عبداللہ بن زید انصاری کی روایت سے استدلال کیا ہے کہ وہ نبی کریم ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوئے اور عرض کیا یا رسول اللہ! میں نے خواب میں دیکھا ہے کہ ایک شخص کھڑا ہے اور اس پر دو سبز چادریں ہیں پھر وہ ایک دیوار پر کھڑا ہوا اور اس نے اذان دی دو دو مرتبہ اور اقامت کہی دو دو مرتبہ، نیز عبداللہ بن زید سے اسی طرح روایت کی گئی ہے کہ فرشتہ نے قبلہ کا رخ کیا اور کہا: اللہ اکبر، اللہ اکبر اخیر اذان تک، عبداللہ بن زید کہتے ہیں کہ وہ پھر تھوڑی دیر رکا اور کھڑا ہو کر پھر اسی طرح کہا جیسے پہلے کہا تھا، مگر اتنا فرق تھا کہ "حيّ على الفلاح" کے بعد یہ کہا: "قد قامت الصلاۃ، قد قامت الصلاۃ"(۲)۔

مالکیہ "قدقامت الصلاۃ" کے دوبار کہنے کے قائل نہیں ہیں، بلکہ ان کا مشہور قول ایک مرتبہ ہی کہنے کا ہے، ان حضرات نے حضرت انسؓ کی اس روایت سے استدلال کیا ہے جس میں ہے کہ "حضرت بلال کو حکم دیا گیا کہ اذان کے جملے دو دو بار کہیں اور اقامت کے ایک ایک بار"(۳)۔

اقامت میں حدر:

۸ - حدر کا معنی ہے: جلدی کرنا اور دراز نہ کرنا۔

فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ اقامت میں حدر (روانی) ہو، اور اذان میں ترسل (یعنی ٹھہراؤ)، نبی کریم ﷺ کی حدیث ہے: "إذا

(۱) فتح القدیر ۱/ ۱۶۹، الجمل علی شرح المنہج ۱/ ۳۰۱ طبع احیاء التراث، مواہب الجلیل ۱/ ۴۶۱ طبع لیبیا، المغنی ۱/ ۴۰۶ طبع الریاض۔

(۲) عبداللہ بن زید والی حدیث کی روایت ابوداؤد (۱/ ۳۴۳ طبع عزت عبید دعاس) نے کی ہے اور ابن عبد البر نے اس کو حسن قرار دیا ہے جیسا کہ فتح الباری (۲/ ۸۱ طبع السلفیہ) میں موجود ہے۔

(۳) شرح الزرقانی ۱/ ۱۶۲ طبع دار الفکر، جواہر الاکلیل ۱/ ۳۷، الدسوقی ۱/ ۱۸۳ طبع دار الفکر، اور حضرت انسؓ کی حدیث کی تخریج ابھی گذر چکی ہے۔

أذنت فَتَرَسَّلْ، وإذَا أقمت فاحْدر'' (جب اذان دوتو ٹھہر ٹھہر کردو اور اقامت کہوتو حدر کرو) اسی طرح حضرت ابوعبید نے اپنی سند سے حضرت عمرؓ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے بیت المقدس کے مؤذن سے کہا کہ "إذا أذنت فترسل وإذا أقمت فاحذم" (جب تم اذان دوتو ٹھہر ٹھہر کردو اور جب اقامت کہوتو جلدی کرو)، اصمعی کہتے ہیں کہ ''حذم'' (حاء مہملہ کے ساتھ) کے معنی اصلاً تیز چلنے کے ہیں[۱]۔

اقامت کا وقت:

۹ - اقامت نماز سے پہلے نماز کی تیاری اور اس کی عظمت کے لئے مشروع ہوئی ہے، جیسا کہ احرام اور جمعہ کے لئے غسل مشروع ہوا ہے، اس کے علاوہ یہ نماز کی تیاری اور اس کی ادائیگی کے لئے ایک اعلان ہے، نیز اس سے آغاز کی اطلاع بھی ہے[۲]، اقامت کو وقت نماز پر مقدم کرنا درست نہیں ہے بلکہ اقامت کا وقت نماز کا وقت آنے پر مشروع ہوتا ہے، اور اقامت کی دو شرطیں ہیں، پہلی شرط وقت کا داخل ہونا، دوسری شرط نماز میں داخل ہونے کا ارادہ کرنا۔

اگر وقت سے کچھ دیر پہلے اقامت اس طرح شروع کی کہ

(۱) المغنی ۱/ ۴۰۷، الاختیار ۱/ ۴۳ طبع دار المعرفۃ، مواہب الجلیل ۱/ ۴۳۷، المجموع ۳/ ۱۰۸، فتح القدیر ۱/ ۱۷۰ طبع دار صادر، الاشباہ والنظائر بحاشیۃ الحموی ۲/ ۲۴۴ طبع العامرۃ۔

حدیث: "إذا أذنت فترسل، وإذا أقمت فاحدر" کی روایت ترمذی (۱/ ۳۷۳ طبع الحلبی) نے کی ہے زیلعی نے نصب الرایۃ (۱/ ۲۷۵ طبع المجلس العلمی) میں اس کے دونوں راویوں کے ضعف کی وجہ سے اسے معلول قرار دیا ہے۔

ابوعبید کی حدیث جو حضرت عمرؓ سے مروی ہے کہ "إذا أذنت فترسل وإذا أقمت فاحذم" کی روایت دارقطنی (۱/ ۲۳۸ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ) نے کی ہے اور اس کی سند میں جہالت ہے دارقطنی کے حاشیہ پر بھی اسی طرح ہے۔

(۲) الحطاب ۱/ ۴۶۳ طبع لیبیا، ہدایہ مع فتح القدیر ۱/ ۱۷۸۔

اقامت کے ختم ہوتے ہی وقت داخل ہوگیا، اس کے بعد نماز شروع کردی تو اقامت نہیں ہوئی، اگر وقت میں اقامت کہی گئی اور نماز میں داخل ہونے میں تاخیر کی تو اقامت باطل ہوجائے گی اگر طویل فصل ہوگیا ہو، اس لئے کہ اقامت نماز میں داخل ہونے کے لئے کہی جاتی ہے، لہذا طویل فصل اس میں جائز نہیں ہے[۱]۔

اقامت کے کافی و درست ہونے کی شرطیں:

۱۰ - اقامت میں درج ذیل شرطیں ہیں:

۱- وقت کا داخل ہونا، ۲- اقامت کی نیت کا پایا جانا، ۳- عربی زبان میں اقامت کو ادا کرنا، ۴- ایسا لحن جو معنی کو تبدیل کردے اس سے خالی ہونا، ۵- آواز کا بلند کرنا، لیکن اقامت کی آواز اذان کی آواز سے قدرے ہلکی ہو، کیوں کہ دونوں کے مقاصد الگ الگ ہیں، اذان کا مقصد غائبین کو نماز کی اطلاع دینا ہے اور اقامت کا مقصد حاضرین کو عمل نماز کے لئے متوجہ کرنا ہے، جیسا کہ وقت اقامت کی بحث میں یہ بات ابھی گذر چکی ہے۔

اسی طرح کلمات اقامت کے درمیان ترتیب اور الفاظ اقامت کے درمیان موالاۃ (پے در پے ہونا) شرط ہے۔

مذکورہ شرائط کے سلسلہ میں اختلافات اور تفصیلات ہیں جو اذان کی بحث میں دیکھی جاسکتی ہیں[۲]۔

اقامت کہنے والے کے لئے شرائط:

۱۱ - اذان واقامت کے شرائط مشترک ہیں، ہم یہاں ان کو اجمالی

(۱) المجموع للنووی ۳/ ۸۹، المغنی ۱/ ۴۱۲، ۴۱۶، شرح العنایہ علی فتح القدیر ص ۱۷۱، ۱۷۲۔

(۲) ابن عابدین ۱/ ۲۵۶، بدائع الصنائع ۱/ ۱۴۹، ۴۰۹، الطحطاوی ۱/ ۱۰۵، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۱۸۱، ۱۹۶، الحطاب ۱/ ۴۲۸، ۴۳۷، ۴۷۷، المجموع ۳/ ۱۱۳، اسنی المطالب ۱/ ۱۳۳، الرہونی ۱/ ۳۱۴، المغنی ۱/ ۴۳۹، ۴۴۹، کشاف القناع ۱/ ۲۱۱، ۲۲۲۔

طور پر بیان کریں گے۔ جن کو مزید تفصیلات کی ضرورت ہو وہ ''اذان'' کی اصطلاح دیکھیں، ان شرائط میں سے اولین یہ ہیں۔

الف–اسلام: فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ اقامت کہنے والے کا مسلمان ہونا شرط ہے، یہی وجہ ہے کہ کافر اور مرتد کی اقامت درست نہیں ہے، کیوں کہ اقامت عبادت ہے اور یہ دونوں اس کے اہل نہیں ہیں [1]۔

ب–مرد ہونا: فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ عورت کا اذان دینا اور مردوں کی جماعت کے لئے اس کا اقامت کہنا جائز نہیں ہے، اس لئے کہ اذان دراصل اعلان ہے اور عورت کے لئے اعلان مشروع نہیں ہے، اور اذان کے لئے بلند آواز کو بلند کرنا مشروع ہے اور عورت کو آواز بلند کرنے کی اجازت نہیں ہے، لہذا جن کے حق میں اذان مشروع نہ ہو اس کے لئے اقامت بھی مشروع نہیں ہے، البتہ اگر عورت تنہا ہو یا صرف عورتوں کی جماعت ہو تو اس سلسلہ میں مختلف رجحانات ہیں۔

اوّل: مستحب ہے، یہ مالکیہ اور شافعیہ کی رائے ہے، اور یہی ایک روایت حنابلہ کی بھی ہے۔

دوم: مباح ہے، امام احمد بن حنبلؒ کی بھی ایک روایت یہی ہے۔

سوم: مکروہ ہے، یہ حنفیہ کی رائے ہے [2]۔

ج–عقل کا ہونا: تمام فقہی مذاہب کے فقہاء نے صراحت کی ہے کہ مجنون، مخبوط الحواس اور نشہ میں مبتلا شخص کی اذان واقامت باطل ہیں، اور انہوں نے کہا ہے کہ ان کی اذان کا اعادہ واجب ہے، اس میں کسی کا اختلاف نہیں ہے، البتہ بعض حنفیہ نے نشہ میں مبتلا شخص کے سلسلہ میں اختلاف کیا ہے، ان لوگوں نے کہا ہے کہ نشہ میں مبتلا شخص کی اذان اور اقامت مکروہ ہے اور ان کا اعادہ مستحب ہے [1]۔

د–بلوغ: بچہ کی اقامت کے سلسلہ میں فقہاء کی تین رائیں ہیں:

اوّل: بچہ کی اقامت درست نہیں ہے خواہ بچہ باشعور ہو یا بے شعور، یہی ایک رائے حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کی ہے۔

دوم: اگر بچہ باشعور اور عاقل ہے تو اس کی اقامت درست ہے، مذکورہ تمام مذاہب کی دوسری رائے یہی ہے۔

سوم: اگر بچہ ذی شعور ہو تو اس کی اقامت تو درست ہے لیکن کراہت کے ساتھ، حنفیہ کی ایک رائے یہی ہے [2]۔

ھ–عدالت: فاسق کی اقامت کے سلسلہ میں تین اقوال ہیں [3]۔

پہلا قول یہ ہے کہ فاسق کی اقامت کا اعتبار نہ ہوگا، حنفیہ اور حنابلہ کی ایک رائے یہی ہے۔

دوسرا قول یہ ہے کہ فاسق کی اقامت مکروہ ہے۔ حنفیہ، شافعیہ اور مالکیہ کی ایک رائے یہی ہے۔

تیسرا قول یہ ہے کہ فاسق کی اقامت درست ہے اور اس کا اعادہ مستحب ہے، حنفیہ اور حنابلہ ایک رائے یہی ہے۔

''اذان'' کی اصطلاح میں اس کی تفصیل اور توجیہ دیکھی جائے۔

و–طہارت: فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ حدث اصغر کے ساتھ

---

(۱) ابن عابدین ۱ر ۲۶۳، البحر الرائق ۱ر ۲۷۹، الجمل ۱ر ۳۰۴، نہایۃ المحتاج ۱ر ۳۹۴، المجموع ۳ر ۹۹، الحطاب ۱ر ۴۳۳، حاشیۃ الدسوقی ۱ر ۱۹۵، المغنی ۱ر ۴۲۹۔

(۲) تبیین الحقائق ۱ر ۹۴، الفتاوی الہندیہ ۱ر ۵۴ طبع بولاق، المغنی ۱ر ۴۲۲ طبع الریاض، المہذب ۱ر ۶۴، حاشیۃ الدسوقی ۱ر ۲۰۰ طبع دار الفکر، مواہب الجلیل ۱ر ۴۶۳، ۴۶۴۔

(۱) ابن عابدین ۱ر ۲۶۳ طبع بولاق، الفتاوی الہندیہ ۱ر ۵۴، الحطاب ۱ر ۴۳۴ طبع لیبیا، حاشیۃ الدسوقی ۱ر ۱۹۵، المجموع ۳ر ۱۰۰، المغنی ۱ر ۴۲۹۔

(۲) ابن عابدین ۱ر ۲۶۳، الحطاب ۱ر ۴۳۵، المجموع ۳ر ۱۰۰، المغنی ۱ر ۴۲۹۔

(۳) منحۃ الخالق علی البحر الرائق ۱ر ۲۷۸، المغنی ۱ر ۴۱۳ طبع الریاض، الخرشی ۱ر ۲۳۲، النووی ۳ر ۱۰۱۔

اقامت کہنا مکروہ ہے، اس لئے کہ اقامت کو ابتداء نماز کے ساتھ متصل کہنا مسنون ہے، حنفیہ کے علاوہ دیگر فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ حدث اصغر کے ساتھ جو اقامت کہی گئی اس کا اعادہ مسنون ہے، حنفیہ کی رائے یہ ہے کہ حدث اصغر کی وجہ سے بے وضو شخص کی اقامت بلاکراہت جائز ہے۔

جہاں تک حدث اکبر کی بات ہے تو اس سلسلہ میں دو رائیں ہیں: ایک رائے یہ ہے کہ حدث اکبر والے کی اقامت مکروہ ہے، حنفیہ، مالکیہ اور شافعیہ کی رائے یہی ہے، اور حنابلہ کی ایک روایت یہی ہے۔

دوسری رائے یہ ہے کہ حدث اکبر کے ساتھ کہی گئی اذان باطل ہے، یہ حنابلہ کی دوسری روایت ہے، حضرت عطاء، مجاہد، امام اوزاعی اور اسحاق کی بھی یہی رائے ہے[1]۔

مستحبات اقامت:

۱۲ - تمام مذاہب فقہ کا اس پر اتفاق ہے کہ اقامت میں حدر (جلدی کہنا) اور اذان میں ترسل (ٹھہر ٹھہر کر کہنا) مستحب ہے، جیسا کہ (فقرہ/۹) میں گذر چکا ہے، اقامت کے ہر جملہ کے آخر میں وقف کے متعلق دو اقوال ہیں:

اوّل: ایک کلمہ کو دوسرے کلمہ کے ساتھ وصل کیا جائے گا، تو اقامت اس وقت معرب (اعراب والی) ہوگی اور اگر اقامت کہنے والے نے وقف کردیا تو وقف بالسکون ہوگا، یہ رائے مالکیہ اور حنفیہ کی ہے۔

دوم: یہ ہے کہ اذان کی طرح اقامت بھی جزم کے ساتھ پڑھی جائے گی، کیوں کہ امام نخعی سے موقوفاً اور مرفوعاً روایت ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا: "الأذان جزم، والإقامة جزم، والتكبير جزم"[1] (اذان جزم کے ساتھ ہے، اقامت جزم کے ساتھ ہے اور تکبیر جزم کے ساتھ ہے)، یہ حنابلہ کا قول ہے اور یہی حنفیہ کی دوسری رائے ہے اور مالکیہ کی ایک رائے ہے۔

پہلی دونوں تکبیروں کے سلسلہ میں چند اقوال ہیں، تکبیر اولی کے بارے میں دو اقوال ہیں:

اوّل: حنفیہ اور مالکیہ کا قول یہ ہے کہ وقف بالسکون ہی پڑھا جائے گا اور فتحہ وضمہ کے ساتھ بھی۔

دوم: مالکیہ کی ایک رائے یہ ہے کہ اس کو سکون یا ضمہ کے ساتھ پڑھا جائے گا۔

تکبیر ثانی کے سلسلہ میں بھی دو اقوال ہیں:

اول: مالکیہ اور حنفیہ کی رائے ہے کہ اس کو صرف جزم کے ساتھ پڑھا جائے گا، اس لئے کہ روایت میں ہے کہ "اقامت جزم کے ساتھ ہے"۔

دوم: تکبیر ثانی ضمہ کے اعراب کے ساتھ پڑھی جائے گی، مالکیہ کا دوسرا قول اور حنفیہ کی ایک رائے یہی ہے، صحیح بات یہ ہے کہ تمام صورتیں جائز ہیں، اختلاف محض افضل اور مستحب ہونے میں ہے[2]۔

۱۳ - فقہاء کے نزدیک مستحبات اذان واقامت میں سے استقبال

---

(۱) بدائع الصنائع ۱/ ۱۳۴ طبع العاصمہ، البحر الرائق ۱/ ۲۷۷، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۱۹۵، المجموع للنووی ۳/ ۱۰۴، ۱۰۵، المغنی ۱/ ۴۱۳ طبع الریاض۔
یہ بات ملحوظ رہے کہ حدث اکبر والے کے لئے مسجد میں داخل ہونا جائز نہیں ہے۔

(۱) ابن عابدین ۱/ ۲۵۹، الحطاب ۱/ ۴۲۶، کشاف القناع ۱/ ۲۱۶، المغنی ۱/ ۴۰۷۔
حدیث: "الأذان جزم، والإقامة جزم، والتكبير جزم" کے متعلق سخاوی کہتے ہیں کہ اس کی کوئی اصل نہیں ہے یہ دراصل ابراہیم نخعی کا قول ہے المقاصد الحسنہ رص ۱۶۰ طبع الخانجی۔

(۲) سابقہ مراجع۔

قبلہ بھی ہے، البتہ انہوں نے ''حی علی الصلاۃ'' اور ''حی علی الفلاح'' کے وقت دائیں بائیں منہ گھمانے کو مستثنیٰ قرار دیا ہے، اقامت میں حیعلتین کے وقت التفات (چہرہ کا گھمانا) ہوگا یا نہیں؟ اس میں تین آراء ہیں:

اول: اقامت میں حیعلتین کے وقت التفات مستحب ہے۔

دوم: جگہ وسیع ہو تو التفات مستحب ہے اور اگر جگہ تنگ ہو یا جماعت چھوٹی ہو تو التفات مستحب نہیں ہے، مذکورہ دونوں رائیں حنفیہ اور شافعیہ کی ہیں (۱)۔

سوم: التفات اصلاً مستحب نہیں ہے، اس لئے کہ استحباب اذان میں غائبین کو مطلع کرنے اور اقامت میں نماز کے لئے موجود منتظرین کو متوجہ کرنے کے لئے ہے، لہذا چہرہ کا گھمانا مستحب نہیں ہے، یہ رائے حنابلہ کی ہے، حنفیہ اور شافعیہ کی ایک رائے یہی ہے، اور مالکیہ کے کلام سے حیعلتین میں التفات کا جواز سمجھ میں آتا ہے، اور دوسری رائے یہ ہے کہ ابتداء میں استقبال قبلہ مستحب ہے (۲)۔

۱۴ -نماز کی اقامت کہنے والے کے لئے مستحب یہ ہے کہ وہ متقی ہو، سنت سے واقف ہو، نماز کے اوقات کو جاننے والا ہو، آواز اچھی ہو اور بغیر گائے اور سر نکالے اس کی آواز بلند ہو، اس کی تفصیل اذان کی بحث میں ہے۔

۱۵ -فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ نماز کی اقامت کہنے والے کے لئے مستحب یہ ہے کہ کھڑے ہوکر اقامت کہے، بلاعذر بیٹھ کر اقامت کہنا مکروہ ہے اور اگر عذر ہو تو کوئی حرج نہیں، حسن العبدی فرماتے ہیں

(۱) البحر الرائق ۱/ ۲۷۲، المجموع للنووی ۳/ ۱۰۷۔

(۲) البحر الرائق ۱/ ۲۷۲، الحطاب والتاج والإکلیل ۱/ ۴۳۱ طبع لیبیا، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۱۵۶ طبع دار الفکر، الخرشی مع حاشیۃ العدوی ۱/ ۲۳۲ طبع دار صادر، المجموع للنووی ۳/ ۱۰۷، المغنی ۱/ ۴۲۶ طبع الریاض، کشاف القناع ۱/ ۲۱۷ طبع النصر الحدیثہ۔

کہ میں نے ابو زید جو صحابی رسول ہیں ان کو دیکھا کہ ان کے پاؤں میدان جہاد میں متاثر ہوگئے تھے تو وہ بیٹھ کر اذان دیتے تھے (۱)، نیز روایت ہے: ''أن الصحابة کانوا مع رسول اللہ ﷺ في مسیر فانتهوا إلی مضیق، وحضرت الصلاة ، فمطرت السماء من فوقهم ،والبلة من أسفل فیهم ، فأذن رسول اللہ ﷺ وهو علی راحلته وأقام ، فتقدم علی راحلته، فصلی بهم یومئ ایماء، یجعل السجود أخفض من الرکوع'' (۲) (صحابہ کرامؓ رسول ﷺ کے ساتھ ایک سفر میں تھے، چنانچہ یہ حضرات ایک گھاٹی میں پہنچے اور نماز کا وقت ہوگیا، اتنے میں اوپر سے بارش ہونے لگی اور نیچے زمین تر تھی، چنانچہ رسول ﷺ نے اپنی سواری ہی سے اذان دی اور اقامت کہی، پھر آپ ﷺ اپنی سواری پر آگے بڑھے اور اشارے سے نماز پڑھائی اور آپ سجدہ میں رکوع سے زیادہ جھکتے تھے)، اسی طرح چلنے والے شخص کی اور سوار شخص کی اقامت سفر وحضر میں بلاعذر مکروہ ہے، اس لئے کہ حضرت بلالؓ سے مروی ہے: "أذن وهو راکب ، ثم نزل وأقام علی الأرض" (۳) (انہوں نے سوار ہونے کی حالت میں اذان دی پھر نیچے اترے اور زمین پر اقامت کہی)۔

اور ایسا اس لئے ہے کہ اگر آدمی نیچے نہ اترے تو اقامت اور نماز شروع کرنے میں اترنے کی وجہ سے فصل واقع ہوگا اور یہ مکروہ ہے، اور

(۱) حسن العبدی کے قول "رأیت أبا زید صاحب رسول الله ﷺ یؤذن قاعدا" کو بیہقی (۱/ ۳۹۲) نے بیان کیا ہے اس کی سند حسن ہے التلخیص لابن حجر (۱/ ۲۰۳ طبع دار المحاسن)۔

(۲) حدیث: "أن الصحابة کانوا مع رسول الله ﷺ في مسیر......" کی روایت ترمذی (۲/ ۲۶۷ طبع الحلبی) اور بیہقی (۲/ ۷ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے اور بیہقی نے کہا ہے کہ اس کی سند میں ضعف ہے

(۳) حضرت بلال کے اثر: "أذن بلال وهو راکب ثم نزل" کی روایت بیہقی نے اپنے سنن (۱/ ۳۹۲ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) میں کی ہے اور ارسال کی وجہ سے اس کو معلول کہا ہے۔

اس لئے بھی کہ آدمی دوسرے لوگوں کو نماز ادا کرنے کے لئے بلاتا ہے، حالانکہ خود ابھی نماز کے لئے مستعد نہیں، اور حنابلہ کے نزدیک سفر میں سوار شخص کی اقامت بلاعذر بغیر کسی کراہت کے جائز ہے[1]۔

مکروہات اقامت:

۱۶-مکروہات میں سے اقامت کے بیان کردہ مستحبات میں سے کسی کو ترک کرنا ہے، اسی طرح اقامت میں بلاضرورت زیادہ کلام کرنا مکروہ ہے، لیکن اقامت میں کلام اگر کسی ضرورت کی وجہ سے ہو مثلاً اگر کسی اندھے کو دیکھا کہ اس کے کنویں میں گرنے کا اندیشہ ہے، یا کسی سانپ کو دیکھا کہ وہ غافل شخص کی جانب بڑھ رہا ہے یا کسی موٹر کو دیکھا کہ وہ اس سے ٹکرا جائے گا تو ان تمام صورتوں میں اس پر تنبیہ لازم ہے، اور وہ اپنی اقامت پر بنا کرے گا۔

لیکن اگر بلاضرورت معمولی کلام ہو تو اس کے بارے میں دو رائیں ہیں:

پہلی رائے یہ ہے کہ یہ مکروہ نہیں ہے بلکہ اس سے افضل کا ترک لازم آتا ہے۔

یہی رائے شافعیہ اور حنفیہ کی ہے، ان حضرات نے اس سلسلہ میں صحیح بخاری کی اس روایت سے استدلال کیا ہے کہ رسول اللہ علیہ السلام نے خطبہ میں کلام فرمایا تھا"[2]، لہذا اذان تو بدرجہ اولی باطل نہ ہوگی، اسی طرح اقامت بھی، اس لئے کہ یہ دونوں حالت حدث میں بھی درست ہیں، نیز بیٹھ کر اور ان کے علاوہ دیگر اسباب تخفیف کے ساتھ بھی۔

(۱) ابن عابدین ۱/ ۲۶۰، البدائع ۱/ ۱۳۳، ۱۳۴، کشاف القناع ۱/ ۲۱۶، ۲۱۷، المغنی ۱/ ۴۲۴ طبع الریاض، المجموع للنووی ۳/ ۱۰۶، الحطاب ۱/ ۴۲۱۔

(۲) حدیث: "تكلم رسول الله عليه السلام في الخطبة" کی روایت بخاری (الفتح ۳/ ۴۰۷ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/ ۵۹۶ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

دوسری رائے یہ ہے کہ کلام قلیل بھی مکروہ ہے اور وہ اپنی اقامت پر بنا کرے گا، اس کے قائل امام زہری، حنابلہ اور مالکیہ ہیں، اس لئے کہ اقامت میں حدر (روانی کا حکم) ہے اور ایسا کرنا اس سلسلہ کی روایات کے خلاف ہے، اور اس لئے بھی کہ اس سے کلمات اقامت میں فصل پیدا ہو جاتا ہے[1]۔

فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ شروع یا اخیر میں حرکت یا حرف یا مد یا ان کے علاوہ دیگر چیزوں کے اضافہ کے ساتھ راگ نکالنا، آواز کھینچنا یا گانے کی کیفیت پیدا کرنا مکروہ ہے، کیونکہ یہ خشوع وخضوع اور وقار کے منافی ہے۔

گانے کی کیفیت پیدا کرنے اور سُر لگانے میں اس طرح مبالغہ کرنا کہ اصل معنی میں خلل پیدا ہو جائے یہ بھی بلا اختلاف حرام ہے[2]، اس کی دلیل وہ روایت ہے جس میں مذکور ہے کہ ایک شخص نے حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے کہا کہ میں آپ سے اللہ کے لئے محبت کرتا ہوں، انہوں نے کہا کہ میں تم کو اللہ کے لئے ناپسند کرتا ہوں، اس لئے کہ تم اذان میں تغنی کرتے ہو[3]، حماد نے کہا کہ تغنی سے ان کی مراد طریب (بہت زیادہ کھینچنا) ہے۔

غیر مؤذن کی اقامت:

۱۷-شافعیہ اور حنابلہ کہتے ہیں کہ مناسب یہ ہے کہ اقامت کی

(۱) ابن عابدین ۱/ ۲۶۰ طبع بولاق، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۱۹۷ طبع دار الفکر، المجموع للنووی ۳/ ۱۱۵، المغنی ۱/ ۴۲۵ طبع الریاض۔

(۲) المجموع للنووی ۳/ ۱۰۸، ابن عابدین ۱/ ۲۵۹، کشاف القناع ۱/ ۲۴۲، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۱۹۶۔

(۳) حدیث: "إني أحبك في الله" کی روایت طبرانی نے المعجم الکبیر میں کی ہے جیسا کہ مجمع الزوائد للہیثمی (۴/ ۳ طبع القدسی) میں مذکور ہے اور ہیثمی نے کہا ہے کہ اس میں یحیی البکاء ہیں جن کی احمد، ابو حاتم اور ابو داؤد نے تضعیف کی ہے۔

ذمہ داری وہی انجام دے جو اذان کی ذمہ داری انجام دیتا ہو، ان حضرات نے زیاد بن حارث الصدائی کی اس روایت سے استدلال کیا ہے: "بعث رسول اللہ ﷺ بلالا إلی حاجة له فأمرني أن أؤذن فأذنت، فجاء بلال وأراد أن يقيم، فنهاه عن ذلک وقال: إن أخا صداء هو الذی أذن ومن أذن فهو الذی يقيم" (1) (رسول اللہ ﷺ نے حضرت بلالؓ کو اپنی کسی ضرورت کے تحت کہیں بھیجا تو آپ ﷺ نے مجھے حکم فرمایا کہ میں اذان کہوں، چنانچہ میں نے اذان کہی، پھر حضرت بلالؓ آئے اور انھوں نے چاہا کہ اقامت کہیں تو آپ ﷺ نے ان کو اس سے روک دیا اور فرمایا: صدائی بھائی نے اذان دے دی ہے اور جو اذان دے وہی اقامت کہے گا)۔

ان حضرات کی دوسری دلیل یہ ہے کہ یہ دونوں عمل ذکر میں سے ہیں اور نماز سے مقدم ہیں، لہذا مسنون یہ ہے کہ ان دونوں کا ذمہ دار ایک ہی ہو، جیسا کہ دونوں خطبے کا ذمہ دار ایک ہی شخص ہوا کرتا ہے، ائمہ حنفیہ نے ان حضرات کی اس رائے کی موافقت اس صورت میں کی ہے جب کہ مؤذن کو کسی دوسرے شخص کے اقامت کہنے سے تکلیف ہو، کیوں کہ مسلمان کو تکلیف پہنچانا مکروہ ہے (2)۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ اس میں کوئی حرج نہیں ہے کہ ایک شخص اذان کہے اور دوسرا اقامت کہے اس لئے کہ امام ابو داؤدؒ نے حضرت عبد اللہ بن زید کی یہ روایت نقل کی ہے کہ انہوں نے خواب میں اذان دیکھی تو وہ حضور اقدس ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوئے

(1) حدیث: "إن أخا صداء هو الذي أذن ومن أذن فهو الذي يقيم" کی روایت ابن ماجہ (۱/۲۳۷ طبع الحلبی) نے کی ہے اور اس کی سند ضعیف ہے (التلخیص لابن حجر ۱/۲۰۹ طبع دار المحاسن)۔

(2) بدائع الصنائع ۱/۱۵۲ طبع العاصمہ، المغنی ۱/۴۱۵ طبع الریاض، المجموع ۳/۱۲۱۔

اور واقعہ بیان کیا، آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "ألقه علی بلال، فألقاه عليه، فأذن بلال، فقال عبدالله: أنا رأيته و أنا كنت أريده قال: أقم أنت" (1) (یہ بلال کو بتادو، تو انہوں نے حضرت بلالؓ کو بتایا اور حضرت بلالؓ نے اذان دی، حضرت عبد اللہ بن زیدؓ نے عرض کیا کہ چونکہ میں نے ہی خواب میں دیکھا تھا اس لئے میں چاہتا تھا کہ خود ہی اذان دوں، تو آپ ﷺ نے کہا کہ تم اقامت کہو)۔

اور اس لئے بھی کہ اس سے مقصود حاصل ہو جاتا ہے تو یہ ایسا ہی ہوا جیسا کہ اذان واقامت کی ذمہ داری دونوں نے ایک ہی ساتھ انجام دی، ائمہ حنفیہ نے اس رائے کی موافقت اس صورت میں کی ہے جب کہ مؤذن کو دوسرے کے اقامت کہنے سے تکلیف نہ ہو (2)۔

ایک مسجد میں اقامت کا اعادہ:

۱۸- اگر کسی مسجد میں اذان واقامت کے ساتھ نماز پڑھی جا چکی ہو تو کیا اس مسجد میں دوبارہ اذان واقامت کہنا مکروہ ہوگا؟ اس مسئلہ میں تین رائیں ہیں:

اوّل: پہلی رائے حنفیہ کی ہے اور مالکیہ کی بھی ایک رائے یہی ہے، اور یہی شافعیہ کا ضعیف قول ہے، کہ جب مسجد میں اذان واقامت کے ساتھ نماز پڑھی جا چکی ہو تو بعد میں آنے والوں کے لئے اذان واقامت کہنا مکروہ ہے۔

حنفیہ نے یہ شرط لگائی ہے کہ پہلے جو اذان دیں اور نماز پڑھیں وہ اہل مسجد یعنی اس کے محلّہ کے لوگ ہوں، لہذا پہلی جماعت کی اذان واقامت بعد میں آنے والوں کے لئے بھی اذان واقامت ہوگی۔

دوم: دوسری رائے جو مالکیہ اور شافعیہ کا راجح قول ہے یہ ہے کہ

(1) حدیث عبد اللہ بن زید کی تخریج (فقرہ ۷) میں گذر چکی ہے۔

(2) بدائع الصنائع ۱/۱۵۲ طبع العاصمہ، الحطاب ۱/۴۵۳ طبع لیبیا، المغنی ۱/۴۱۶ طبع الریاض۔

مستحب یہ ہے کہ دوسری جماعت کے لئے اذان و اقامت کہی جائے، اس شرط کے ساتھ کہ ان کی آواز اتنی بلند ہو کہ موجود لوگ سن لیں، زیادہ بلند نہ ہو، اور حنفیہ ان حضرات کی اس رائے کی موافقت اس شرط کے ساتھ کرتے ہیں کہ مسجد سر راہ ہو اور اس مسجد کے متعین نمازی نہ ہوں یا اس میں کسی دوسری جگہ کے نمازی نے اذان و اقامت کے ساتھ نماز پڑھی ہو تو پھر محلّہ والوں کے لئے جائز ہے کہ اذان دیں اور اقامت کہیں۔

سوم: تیسری رائے جو حنابلہ کی ہے یہ ہے کہ اختیار ہے، چاہے تو اذان واقامت کہے اور پست آواز میں کہے اور چاہے تو بغیر اذان واقامت کے نماز پڑھ لے[(۱)]۔

وہ نمازیں جن میں اقامت کہی جاتی ہے:

۱۹ - پانچوں فرض نمازوں کے لئے اقامت کہی جاتی ہے، خواہ حالت سفر ہو یا حضر، انفرادی ہو یا جماعت کے ساتھ یا جمعہ۔

فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ دو نمازیں اگر ایک وقت میں جمع کی جائیں تو ہر نماز کے لئے الگ الگ اقامت کہی جائے گی، اس لئے کہ رسول اللہ علیہ السلام نے مغرب وعشاء کی نماز کو مزدلفہ میں جمع کیا ہے اور ہر نماز کے لئے اقامت کہی ہے[(۲)]، اور اس لئے بھی کہ یہ دو نمازیں ہیں جو ایک وقت میں جمع کی جاتی ہیں، اور ہر نماز الگ الگ پڑھی جاتی ہے، تو اس کا تقاضا یہ ہے کہ ہر نماز کے لئے مستقل اقامت ہو[(۳)]۔

(۱) بدائع الصنائع ۱/ ۱۴۸، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۱۹۸، المجموع ۳/ ۸۵، المغنی ۱/ ۴۲۱۔

(۲) حدیث: "أن رسول اللہ علیہ السلام جمع المغرب......" کی روایت بخاری (الفتح ۳/ ۵۲۳ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۳) بدائع الصنائع ۱/ ۱۴۹ طبع العاصمہ، المجموع ۳/ ۸۳ طبع المنیریہ المغنی ۱/ ۴۲۰، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۲۰۰۔

فقہاء کا اس پر بھی اتفاق ہے کہ فوت شدہ نمازوں کے لئے بھی اقامت کہی جائے گی، کیوں کہ حضرت ابوسعید خدریؓ کے واسطہ سے نبی کریم علیہ السلام سے مروی ہے: "**أنه حين شغلهم الكفار يوم الاحزاب عن أربع صلوات أمر بلالا أن يؤذن ويقيم لكل واحدة منهن ،حتى قالوا: أذن وأقام وصلى الظهر، ثم أذن وأقام وصلى العصر، ثم أذن وأقام وصلى المغرب، ثم أذن وأقام وصلى العشاء**"[(۱)] (جب غزوہ احزاب کے موقع پر کفار نے چار نمازوں سے مشغول رکھا تو آپ علیہ السلام نے حضرت بلالؓ کو حکم دیا کہ ہر نماز کے لئے اذان واقامت کہیں، یہاں تک کہ بعض حضرات نے یہ بھی کہا ہے کہ آپ علیہ السلام نے اذان دی اور اقامت کہی اور ظہر کی نماز ادا کی، پھر اذان و اقامت کہی اور عصر کی نماز پڑھی پھر اذان و اقامت کہی اور مغرب کی نماز ادا کی پھر اذان واقامت کہی اور عشاء کی نماز ادا کی)۔

فقہاء کا اس پر بھی اتفاق ہے کہ منفرد کے لئے اقامت مستحب ہے، خواہ گھر میں نماز ادا کرے یا مسجد کے علاوہ کسی دوسری جگہ میں، حضرت عقبہ بن عامرؓ کی روایت ہے، انہوں نے فرمایا کہ میں نے رسول اللہ علیہ السلام سے سنا، آپ علیہ السلام فرما رہے تھے کہ: "**يعجب ربک من راعي غنم في رأس الشظية للجبل يؤذن ويقيم للصلاة ويصلي، فيقول الله عزوجل: اُنْظُرُوْا إِلىٰ عَبْدِيْ هٰذَا يُؤَذِّنُ وَيُقِيْمُ الصَّلَاةَ يَخَافُ مِنِّيْ ، قَدْ غَفَرْتُ لِعَبْدِيْ**

(۱) المجموع للنووی ۳/ ۸۲، ۸۳، المغنی ۱/ ۴۲۰ طبع اول بدائع الصنائع ۱/ ۱۴۹۔

حدیث ابی سعید: "حين شغلهم الكفار يوم الأحزاب عن أربع صلوات" کی روایت امام شافعی (۱/ ۸۶ طبع مکتبۃ الکلیات الازہریہ) نے کی ہے احمد شاکر نے ترمذی پر اپنے حاشیہ میں اس کی تصحیح کی ہے (۱/ ۳۳۸ طبع الحلبی)۔

وَاَدْخَلْتُهُ الْجَنَّةَ "[1] (تیرے پروردگار کو پہاڑ کی چوٹی پر اذان دینے والا، اقامت کہنے والا اور نماز پڑھنے والا بکری کا چرواہا بہت پسندیدہ ہے، چنانچہ اللہ تعالیٰ کہتا ہے کہ میرے اس بندہ کو دیکھو کہ یہ اذان دے رہا ہے اور نماز ادا کر رہا ہے اور مجھ سے ڈر رہا ہے، لہٰذا میں نے اپنے اس بندہ کو معاف کر دیا، اور اس کو جنت میں داخل کر دیا)۔

لیکن اگر وہ محلہ کی اذان واقامت پر اکتفاء کر لے تو کافی ہے، اس لئے کہ حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ کی روایت ہے کہ انہوں نے حضرت علقمہؓ اور حضرت اسودؓ کو بغیر اذان واقامت کے نماز پڑھائی اور فرمایا کہ ہمارے لئے محلہ کی اذان واقامت کافی ہے[2]۔

مسافر کی نماز کی اقامت:

۲۰- اذان واقامت سفر میں منفرد اور جماعت کے ساتھ نماز پڑھنے والے دونوں کے لئے مشروع ہے، جیسا کہ حضر میں مشروع ہیں، خواہ سفر قصر کا ہو یا غیر قصر کا[3]۔

لوٹائی جانے والی نماز کی اقامت:

۲۱- فساد کی وجہ سے وقت کے اندر لوٹائی جانے والی نماز کی اقامت کے سلسلہ میں فقہاء کی دو رائیں ہیں:

اول: حنفیہ کی رائے ہے کہ فاسد ہونے والی نماز وقت کے اندر بغیر اذان واقامت کے لوٹائی جائے گی اور اگر وقت کے بعد قضا کی گئی تو اس کے علاوہ دوسری مسجد میں اذان واقامت کے ساتھ لوٹائی جائے گی[1]۔

دوم: دوسری رائے مالکیہ کی ہے کہ بطلان یا فساد کی وجہ سے لوٹائی جانے والی نماز کے لئے اقامت کہی جائے گی، اس سلسلہ میں شافعیہ و حنابلہ کے مسلک کی صراحت نہیں ملی، البتہ ان کے اصول وقواعد کی روشنی میں یہ کہا جا سکتا ہے کہ ان کی رائے اس دوسری رائے سے جدا نہیں[2]۔

وہ نمازیں جن کے لئے اقامت نہیں کہی جاتی:

۲۲- فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ پنج وقتہ فرض نمازوں اور جمعہ کے علاوہ نمازوں کے لئے اقامت مسنون نہیں ہے، چنانچہ جنازہ، وتر، نوافل، عیدین، کسوف وخسوف اور استسقاء کی نمازوں کے لئے نہ اذان ہے اور نہ ہی اقامت[3]، کیونکہ حضرت جابر بن سمرہؓ سے روایت ہے: **"صليت مع النبي ﷺ العيد غير مرة ولا مرتين بغير أذان ولا إقامة"**[4] (میں نے رسول اللہ ﷺ کے ساتھ عید

---

(۱) حدیث: "یعجب ربک....." کی روایت نسائی (۲/۲۰ طبع المکتبۃ التجاریہ) اور ابوداؤد (۲/۹ طبع عزت عبید دعاس) نے کی ہے، اور منذری نے کہا ہے کہ اس کے رجال ثقہ ہیں۔

(۲) بدائع الصنائع ۱/۱۶۳، ۱۷۴ طبع العاصمہ، حاشیۃ الدسوقی ۱/۱۹۷، مواہب الجلیل ۱/۴۵۱، ابن عابدین ۱/۲۶۳، ۲۶۵، المجموع للنووی ۳/۸۵، المغنی ۱/۴۲۰ اور اس کے بعد کے صفحات طبع الریاض، کشاف القناع ۱/۲۱۱، اور حضرت عبد اللہ بن مسعود کے اثر "أنه صلی بعلقمة" کی روایت ابن ابی شیبہ نے اپنی مصنف (۱/۲۲۰ طبع الدار السلفیہ) میں کی ہے اور اس کی سند صحیح ہے۔

(۳) بدائع الصنائع ۱/۱۷۴، ابن عابدین ۱/۲۶۴، مواہب الجلیل ۱/۴۲۹، حاشیۃ الدسوقی ۱/۱۹۷، المجموع للنووی ۳/۸۲، کشاف القناع ۱/۲۱۱، المغنی ۱/۴۲۱۔

(۱) ابن عابدین ۱/۲۶۱، ۲۶۴۔

(۲) الخرشی ۱/۲۳۶ طبع دار صادر، الدسوقی ۱/۱۹۹ طبع الحلبی، نہایۃ المحتاج ۱/۳۸۷ طبع المکتب الاسلامی، المغنی ۱/۴۲۰ طبع الریاض۔

(۳) بدائع الصنائع ۱/۱۵۴، ابن عابدین ۱/۲۵۸، الحطاب ۱/۴۳۵، حاشیۃ العدوی علی الخرشی ۱/۲۲۸، کشاف القناع ۱/۲۱۱، المجموع ۳/۷۷، المغنی ۱/۴۶۲۔

(۴) حدیث جابر بن سمرہ "صليت مع النبي ﷺ العيد غير مرة ولا مرتين بغير أذان ولا إقامة" کی روایت مسلم (۲/۶۰۴ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

کی نماز بغیر اذان واقامت کے با رہا پڑھی ہے)،حضرت عائشہؓ سے مروی ہے:"خسفت الشمس علی عهد رسول الله ﷺ فبعث منادیا ینادی: الصلاة جامعة"[1] (رسول اللہ ﷺ کے زمانہ میں سورج گرہن ہوا تو آپ ﷺ نے ایک منادی بھیجا کہ وہ اعلان کردے:" الصلاة جامعة" (یعنی نماز کی جماعت شروع ہونے والی ہے))۔

سامع کا اذان واقامت کہنے والے کا جواب دینا:

۲۳- فقہاء نے جواب میں زبان سے کہے جانے والے الفاظ کی صراحت کی ہے، چنانچہ فقہاء کہتے ہیں کہ سننے والا اقامت کہنے والے کی طرح کہے گا، البتہ "حی علی الصلاة"، "حی علی الفلاح" کی جگہ "لاحول ولا قوة إلا بالله" کہے گا، اور "قد قامت الصلاة" کے کہنے پر "أقامها الله و أدامها" (یعنی اللہ اس کو قائم ودائم رکھے) کا اضافہ کرے گا، اس لئے کہ ابوداؤد نے بعض صحابہ کرامؓ سے اپنی سند کے ساتھ نقل کیا ہے:"أن بلالا أخذ في الإقامة فلما أن قال: قد قامت الصلاة ، قال النبي ﷺ : أقامها الله و أدامها"[2] (حضرت بلالؓ اقامت کہہ رہے تھے، جب انہوں نے "قدقامت الصلاة" کہا تو نبی کریم ﷺ نے فرمایا: اللہ اس کو قائم ودائم رکھے)، اور پوری اقامت میں اسی طرح کہے گا جیسا کہ اذان کے سلسلہ میں حضرت عمرؓ کی اس روایت میں ہے جس کو حضرت جعفر بن عاصم نے اپنے باپ عاصمؓ سے اور انہوں نے حضرت عمر بن الخطابؓ سے نقل کیا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "إذا قال المؤذن :الله أكبر الله أكبر ، فقال أحدكم :الله أكبر الله أكبر ...... "[1] (جب مؤذن اللہ اکبر اللہ اکبر کہے اور تم میں سے بھی کوئی اللہ اکبر اللہ اکبر کہے......)، تفصیل "اذان" کی اصطلاح میں دیکھیں۔

زبان سے جواب دینے کا حکم مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک یہ ہے کہ مسنون ہے، اور حنفیہ کے نزدیک جواب دینے کا حکم صرف اذان میں ہے، اقامت میں نہیں[2]۔

اذان واقامت کے درمیان فصل:

۲۴-فقہاء نے صراحت کی ہے کہ نماز کے وقت مستحب کا لحاظ کرتے ہوئے مغرب کے علاوہ بقیہ نمازوں میں اذان واقامت کے درمیان نماز سے یا بیٹھ کر یا اتنے وقت سے جس میں کہ نمازی حاضر ہوسکیں، فصل کرنا مستحب ہے۔

فقہاء کے نزدیک اذان کے بعد بغیر کسی فصل کے متصلا اقامت کہنا مکروہ ہے، کیوں کہ نبی کریم ﷺ نے حضرت بلالؓ سے فرمایا تھا:"اجعل بين أذانك وإقامتك نفسا حتى يقضي المتوضئ حاجته في مهل، وحتى يفرغ الآكل من أكل طعامه في مهل " (اذان واقامت کے درمیان اتنا فصل کرو کہ وضو کرنے والا اطمینان سے اپنی ضرورت پوری کرلے اور کھانے والا اطمینان سے اپنے کھانے سے فارغ ہوجائے)۔

ایک روایت میں ہے:"ليكن بين أذانك وإقامتك

---

(۱) حدیث عائشة "الصلاة جامعة" کی روایت بخاری (الفتح ۲/ ۵۴۹ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/ ۶۲۰ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) حدیث: "أن بلالا ......" کی روایت ابوداؤد (۱/ ۳۶۲ طبع عزت عبید دعاس) نے کی ہے منذری کا کہنا ہے: اس کی سند میں ایک مجہول راوی ہے مختصر سنن ابی داؤد (۱/ ۲۸۵ شائع کردہ دار المعرفة)۔

(۱) حضرت عمر کی حدیث: "إذا قال المؤذن: الله أكبر الله أكبر" کی روایت مسلم (۱/ ۲۸۹ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) ابن عابدین ۱/ ۲۶۷، بدائع الصنائع ۱/ ۲۲۳، القرطبی ۱۸/ ۱۰۱ طبع دار الکتب، المغنی ۱/ ۴۲۷، المجموع ۳/ ۱۲۲۔

مقدار ما يفرغ الآكل من أكله، والشارب من شربه، والمعتصر إذا دخل لقضاء حاجته"(۱) (اذان واقامت کے درمیان اتنی دیر کا فصل ہونا چاہئے کہ کھانے والا اپنے کھانے سے، پینے والا اپنے پینے سے اور استنجاء کرنے والا اپنے استنجاء سے فارغ ہو جائے)۔

اور اس لئے بھی کہ اذان سے مقصود لوگوں کو وقت نماز کی اطلاع دینا ہے تاکہ لوگ طہارت حاصل کر کے نماز کی تیاری کریں اور مسجد آجائیں، متصلاً اقامت کہنے میں یہ مقصد فوت ہوجاتا ہے اور بہت سے مسلمانوں کی جماعت بھی فوت ہوجائے گی(۲)۔

بعض فقہاء سے اذان واقامت کے درمیان فصل کی تحدید بھی منقول ہے، چنانچہ حسن بن زیاد نے امام ابوحنیفہؒ سے نقل کیا ہے کہ فجر میں اتنا فصل ہو کہ بیس آیتیں پڑھی جاسکتی ہوں، ظہر میں اتنی مقدار فصل ہو کہ چار رکعتیں نماز ادا کی جاسکتی ہوں اور ہر رکعت میں تقریباً دس آیتیں پڑھی جاسکتی ہوں، اور عصر میں دو رکعت کے بقدر فصل ہو اور ہر رکعت میں تقریباً دس آیتیں پڑھی جاسکتی ہوں(۳)۔

البتہ مغرب کے سلسلہ میں فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ اقامت جلدی کہی جائے، کیوں کہ رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے کہ "بين كل

(۱) حدیث: "اجعل بين أذانك......" کی روایت عبد اللہ بن احمد نے اپنی زیادات میں کی ہے جو مسند پر ہے (۵؍۱۴۳ طبع المیمنیہ)، اس کے راوی حضرت ابی بن کعب ہیں، اس کو ہیثمی نے المجمع (۴؍۲ طبع القدسی) میں بیان کیا ہے اور منقطع ہونے کی وجہ سے اس کو معلول قرار دیا ہے۔
اور حدیث: "لكن بين أذانك وإقامتك مقدار ما يفرغ الآكل" کی روایت ترمذی (۱؍۳۷۳ طبع الحلبی) نے کی ہے ابن حجر نے التلخیص (۱؍۲۰۰ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ) میں اس کو ضعیف کہا ہے۔

(۲) مراقی الفلاح ۱؍۱۰۷، ابن عابدین ۱؍۲۶۱، الخرشی ۱؍۲۳۵ طبع بولاق، بدائع الصنائع ۱؍۱۵۰ طبع العاصمہ، اسنی المطالب ۱؍۱۳۰ طبع المکتب الاسلامی، کشاف القناع ۱؍۲۴۱۔

(۳) بدائع الصنائع ۱؍۱۵۰۔

أذانين صلاة لمن شاء إلا المغرب"(۱) (دو اذانوں کے درمیان نماز ہے سوائے مغرب کے)، اس لئے کہ مغرب کی نماز کی بنیاد تعجیل پر ہے، اور اس لئے بھی کہ حضرت ابو ایوب انصاریؓ نے رسول اللہ ﷺ سے نقل کیا ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا: "لن تزال أمتي بخير ما لم يؤخروا المغرب إلى اشتباك النجوم"(۲) (میری امت اس وقت تک خیر پر قائم رہے گی جب تک کہ مغرب کی نماز کو ستاروں کے باہم مل جانے کے وقت تک مؤخر نہ کرے گی)، اسی بنیاد پر فقہاء کی رائے ہے کہ اذان واقامت کے درمیان تھوڑی دیر فصل کرنا مسنون ہے، لیکن اس تھوڑی دیر فصل کی تحدید میں چند رائیں ہیں:

الف- امام ابوحنیفہؒ اور مالکیہ کی رائے ہے کہ مغرب میں کھڑے رہ کر تین آیات پڑھنے کے بقدر فصل کرے لیکن نماز کے ذریعہ فصل نہ کرے، اس لئے کہ نماز کے ذریعہ فصل کرنے میں نماز مغرب کی ادائیگی میں تاخیر ہوگی، اسی طرح اقامت کہنے والا بیٹھ کر فصل نہ کرے کہ یہ بھی مغرب کی تاخیر ہے اور دوسری بات یہ ہے کہ جب نماز کے ذریعہ فصل نہیں کیا جائے گا تو اس کے علاوہ دیگر چیزوں سے بدرجہ اولیٰ فصل نہیں کیا جائے گا۔

ب- امام ابو یوسفؒ و محمدؒ فرماتے ہیں کہ تھوڑی دیر بیٹھ کر فصل کیا

(۱) حدیث: "بين كل أذانين ركعتين ما خلا صلاة المغرب" کی روایت دار قطنی (۱؍۲۶۴ شرکۃ الطباعۃ الفنیہ) اور بیہقی نے اپنی کتاب المعرفہ میں کی ہے جیسا کہ نصب الرایہ (۱؍۱۴۰ طبع المجلس العلمی) میں ہے اور دار قطنی و بیہقی دونوں نے اس کو اس وجہ سے معلول کہا ہے کہ اس میں ایک راوی نے "لمن شاء" کا اضافہ کیا ہے۔

(۲) حدیث: "لا تزال أمتي بخير" یا "على الفطرة مالم يؤخروا المغرب الى أن تشتبك النجوم" کی روایت ابو داؤد (۱؍۲۹۱ طبع عزت عبید دعاس) اور حاکم (۱؍۱۹۰ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے، حاکم نے اس کی تصحیح کی ہے اور ذہبی نے ان کی تائید کی ہے۔

جائے گا جیسا کہ دوخطبوں کے درمیان بیٹھ کر فصل کیا جاتا ہے، شافعیہ وحنابلہ کے نزدیک یہی قول راجح ہے، ان حضرات کی رائے کی بنیاد اس پر ہے کہ فصل مسنون ہے، اور یہ (یہاں) نماز سے ممکن نہیں تو سنت کی ادائیگی کے لئے تھوڑی دیر بیٹھ کر فصل کرلیا جائے گا۔

ج-حنابلہ اور بعض شافعیہ نے مغرب میں بھی اذان واقامت کے درمیان دورکعت نماز کے ذریعہ فصل کی اجازت دی ہے، یعنی یہ دو رکعتیں (ان کے نزدیک) نہ تو مکروہ ہیں اور نہ ہی مستحب [1]۔

اذان واقامت کی اجرت:

۲۵-فقہاء اس پر متفق ہیں کہ اگر کوئی ایسا شخص مل جائے جو بلا اجرت اذان واقامت کہے اور اس میں مؤذن کی شرائط بھی موجود ہوں تو اذان واقامت کے لئے کسی کو اجرت پر رکھنا جائز نہ ہوگا، لیکن اگر کوئی ایسا شخص نہ ملے جو بلا اجرت اذان واقامت کہے یا مل بھی جائے لیکن اس میں مؤذن کی شرطیں نہ پائی جاتی ہوں تو کیا اذان واقامت کے لئے کسی شخص کو اجرت پر رکھنے کی جازت ہوگی؟

اس سلسلہ میں فقہاء کی تین رائیں ہیں:

اوّل: پہلی رائے یہ ہے کہ ایسا کرنا ممنوع ہے، کیوں کہ یہ طاعت ہے اور عمل طاعت پر اجرت لینا یا اس کے لئے کسی کو اجرت پر رکھنا جائز نہیں ہے، اس لئے کہ ایسا شخص اس کام کو اپنی ذات کے لئے کرتا ہے، دوسری وجہ یہ ہے کہ ایک روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے عثمان بن العاص کو آخری وصیت یہ فرمائی تھی کہ "أن یصلي بالناس صلاۃ أضعفهم، وأن یتخذ مؤذنا لا یأخذ علیه أجرا"[2] (وہ لوگوں کو ان میں کمزورترین لوگوں کی (رعایت کرتے ہوئے) نماز پڑھائیں اور ایسا مؤذن مقرر کریں جو اذان کہنے پر اجرت نہ لے)۔

یہ رائے متقدمین حنفیہ کی ہے، اور یہی ایک رائے مالکیہ وشافعیہ و حنابلہ کی ہے۔

دوم: دوسری رائے یہ ہے کہ جائز ہے جیسا کہ دیگر تمام اعمال کے لئے اجرت جائز ہوتی ہے، یہ متاخرین حنفیہ کا قول ہے، اور مالکیہ، شافعیہ، اور حنابلہ کی دوسری رائے یہی ہے، اس کی دلیل یہ ہے کہ مسلمانوں کو اس کی ضرورت ہے اور کبھی کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ بلا اجرت اذان واقامت کہنے والے نہیں ملتے ہیں، اور ایسا بھی ہے کہ اگر مؤذن اس کام کے لئے یکسو ہوجائے تو ہوسکتا ہے کہ اس کے اہل و عیال کی پرورش کے لئے اس کوکوئی ذریعہ نہ ملے۔

سوم: تیسری رائے یہ ہے کہ امیر المؤمنین کے لئے جائز ہے کہ وہ اجرت پر کسی کو رکھ لیں، لیکن دیگر لوگوں کو اس کی اجازت نہ ہوگی، امیر المومنین کو اجازت اس لئے ہوگی کہ وہ مسلمانوں کے مصالح کے ذمہ دار ہوتے ہیں، لہذا ان کے لئے بیت المال سے اجرت دینا جائز ہوگا۔

شافعیہ نے یہ بھی صراحت کی ہے کہ بلا اذان صرف اقامت کہنے پر اجرت جائز نہیں ہے، کیوں کہ صرف اقامت کا عمل اتنا قلیل ہے کہ اس پر اجرت نہیں ہے [1]۔

تفصیل ''اذان'' اور ''إجارہ'' کی بحث میں موجود ہے۔

---

(۱) سابقہ مراجع، نیز بدائع الصنائع ۱/۱۱۳۔

(۲) حدیث: "أن یصلي (عثمان بن العاص) بالناس صلاۃ....." کی روایت ابوداؤد (۱/۳۶۳ طبع عزت عبید دعاس) اور حاکم (۱/۲۰۱ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے حاکم نے اس کو صحیح قرار دیا ہے اور ذہبی نے ان کی موافقت کی ہے۔

(۱) ابن عابدین ۱/۲۶۳، بدائع الصنائع ۱/۱۵۳، الحطاب ۱/۴۵۵، المجموع للنووی ۳/۱۲۷، المغنی ۱/۴۱۵۔

نماز کے علاوہ دیگر چیزوں کے لئے اقامت:

۲۶- پیدا ہونے والے بچہ کے دائیں کان میں اذان اور بائیں کان میں اقامت کہنا مستحب ہے، حضرت رافع سے روایت ہے کہ انھوں نے کہا: "رأيت رسول الله ﷺ أذن في أذن الحسن حين ولدته فاطمة بالصلاة"(۱) (میں نے رسول اللہ ﷺ کو دیکھا کہ آپ ﷺ نے حضرت حسن کے کان میں جب کہ وہ پیدا ہوئے نماز والی اذان کہی)، نیز "اذان" کی اصطلاح، فقرہ: ۵۱ (جلد ۲، ص ۱۵۴) دیکھی جائے۔

(۱) ابن عابدین ۱/ ۲۵۸، الحطاب ۱/ ۴۳۳، تحفۃ المحتاج ۱/ ۴۶۱ طبع دار صادر۔ اور حدیث "رأيت رسول الله ﷺ أذن في أذن الحسن حين ولدته فاطمة بالصلاة" کی روایت ترمذی (۴/ ۹۷ طبع الحلبی) نے کی ہے ابن حجر نے التلخیص (۴/ ۱۴۹ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ) میں کہا ہے کہ اس روایت کی سند کا مدار عاصم بن عبید اللہ پر ہے اور وہ ضعیف ہیں۔

اقتباس

تعریف:

۱- "اقتباس" لغت میں آگ کی چنگاری ڈھونڈھنے کو کہتے ہیں، اور بطور استعارہ طلب علم کے لئے بولا جاتا ہے، جوہری نے صحاح میں کہا ہے: **اقتبست منه علما:** میں نے ان سے علمی استفادہ کیا(۱)۔

اصطلاح میں "اقتباس" کا معنی ہے: متکلم کا اپنے کلام میں (خواہ نظم ہو یا نثر) قرآن یا حدیث کے ٹکڑے کو اس طرح شامل کرنا کہ یہ محسوس نہ ہو کہ یہ قرآن میں سے ہے یا حدیث میں سے(۲)۔

انواع:

۲- اقتباس کی دو قسمیں ہیں، ایک یہ کہ مقتبس (شامل کردہ کلام) اپنے معنی اصلی سے منقول نہ ہو (یعنی اس سے پھیرا اور بدلا نہ جائے)، مثلاً شاعر کا قول ہے:

قد كان ما خفت أن يكونا إنا إلى الله راجعونا

(جس چیز کا مجھے اندیشہ تھا وہ ہوگئی، اور ہمیں اللہ کی طرف جانا ہے)۔

اقتباس کی اس قسم میں معمولی تغییر ہے، اس لئے کہ آیت کریمہ

(۱) الصحاح للجوہری، الکلیات لأبی البقاء، مفردات الراغب، المصباح المنیر: مادہ (قبس)۔

(۲) موسوعۃ اصطلاحات العلوم الإسلامیہ للتھانوی ۵/ ۱۱۸۷ طبع خیاط، بیروت، الکلیات لأبی البقاء الکفوی ۱/ ۲۵۳ طبع وزارۃ الثقافۃ دمشق، الإتقان فی علوم القرآن للسیوطی ۱/ ۱۱۱ طبع مصطفی البابی الحلبی ۱۳۷۰ھ، الآداب الشرعیۃ لابن مفلح ۲/ ۳۰۰۔

"اِنَّا اِلَیْہِ رٰجِعُوْنَ"[۱] ہے۔

اقتباس کی دوسری قسم یہ ہے کہ مقتبس (اقتباس شدہ عبارت) اپنے معنی اصلی سے منقول ہو (کسی دوسرے مفہوم کی طرف اس کو پھیرا جائے)، جیسے ابن الرومی کا قول ہے:

لئن أخطأت في مدحک ما أخطأت في منعي

لقد أنزلت حاجاتي (بواد غير ذي زرع)

(اگر میں نے تمہاری تعریف میں غلطی کی ہے تو آپ نے مجھ کو محروم رکھنے میں غلطی نہیں کی ہے، کیونکہ میں نے اپنی ضرورتیں بے گیاہ زمین (بے محل جگہ) میں رکھی ہیں)۔

اس شعر میں "بِوَادٍ غَیْرِ ذِیْ زَرْعٍ"[۲] کا جملہ قرآن کریم سے لیا گیا ہے قرآن میں یہ جملہ "مکۃ المکرمہ" کے لئے استعمال ہوا ہے، اس لئے کہ وہاں اس وقت نہ تو پانی تھا اور نہ ہی پیڑ پودے، شاعر نے اس کو معنی حقیقی سے معنی مجازی (یعنی ایسی چیز جس میں نہ نفع ہو اور نہ ہی خیر) کی طرف پھیر دیا ہے۔

شرعی حکم:

۳- جمہور فقہاء کا خیال ہے[۳] کہ شرعی مقاصد کے دائرہ میں رہتے ہوئے تحسین کلام کے لئے اقتباس فی الجملہ جائز ہے، لیکن اگر کلام فاسد ہو تو اس میں قرآن سے اقتباس درست نہیں ہے، جیسے مبتدعین اور بے حیائی اور فحش گوئی کرنے والوں کا کلام ہوا کرتا ہے۔

علامہ سیوطی نے کہا ہے[۴]: "متقدمین شافعیہ اسی طرح اکثر متاخرین شافعیہ نے اس سے تعرض نہیں کیا ہے حالانکہ ان کے زمانہ میں اقتباس کا کافی رواج رہا ہے، اسی طرح قدیم وجدید شعراء کے کلام میں بھی اس کا استعمال کثرت سے پایا جاتا ہے" البتہ متاخرین کی ایک جماعت نے اس پر بحث کی ہے، چنانچہ شیخ عز الدین بن عبد السلامؒ سے اس کے متعلق دریافت کیا گیا تو انہوں نے اس کی اجازت دی، اور رسول اللہ ﷺ کے ان اقوال سے جو نماز وغیر نماز کے سلسلے میں وارد ہوئے ہیں: "وَجَّهْتُ وَجْهِيَ......"[۱] (میں نے اپنا رخ کر لیا......) اور "اللّھم فالق الإصباح و جاعل الليل سكناً والشمس والقمر حسبانا اقض عني الدين و أغنني من الفقر"[۲] (اے اللہ! صبح کا برآمد کرنے والا، رات کو راحت کی چیز بنانے والا اور سورج اور چاند کو حساب سے رکھنے والا! میری طرف سے دین ادا کرا دے اور مجھے فقر سے بے نیاز کر دے) سے استدلال کیا۔

اور حضرت ابو بکرؓ کے کلام کے سیاق میں آیا ہے: "وَسَيَعْلَمُ الَّذِيْنَ ظَلَمُوْا أَيَّ مُنْقَلَبٍ يَّنْقَلِبُوْنَ" (اور عنقریب ان لوگوں کو معلوم ہو جائے گا جنہوں نے ظلم کر رکھا ہے کہ کیسی جگہ ان کو لوٹ کر جانا ہے)۔

حضرت ابن عمرؓ کی حدیث میں ہے "......لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِيْ رَسُوْلِ اللّٰهِ اُسْوَةٌ حَسَنَةٌ" (رسول اللہ ﷺ کی ذات میں ایک عمدہ نمونہ تمہارے لئے موجود ہے)۔

مالکیہ سے اس کی (کتاب وسنت سے اقتباس) کی حرمت اور اس

(۱) سورۂ بقرہ/ ۱۵۶۔

(۲) سورۂ ابراہیم/ ۳۷۔

(۳) حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۲۳۸ طبع بولاق، الآداب الشرعیہ لابن مفلح ۲/ ۳۰۰، الإتقان للسیوطی ۱/ ۱۱۱۔

(۴) الإتقان للسیوطی ۱/ ۱۱۱، ۱۱۳۔

(۱) حدیث: "وجهت وجهي......" کی روایت مسلم (۱/ ۵۳۶ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) حدیث: "اللهم فالق الإصباح وجاعل الليل سكنا والشمس والقمر حسبانا، اقض عني الدين، وأغنني من الفقر" کی روایت ابن ابی شیبہ نے جیسا کہ الدر المنثور للسیوطی (۳/ ۳۲۸ طبع دار الفکر) میں ہے مسلم بن یسار سے مرفوعاً کی ہے اور ارسال کی وجہ سے اس کی اسناد ضعیف ہے۔

کے کرنے والے پر سخت نکیر مشہور ہے [۱]، لیکن بعض فقہاء مالکیہ نے فرق کیا ہے، اشعار میں اقتباس کو مکروہ سمجھتے ہیں اور نثر میں اقتباس کو مکروہ نہیں سمجھتے بلکہ اس کی اجازت دیتے ہیں، مالکیہ میں قاضی عیاض اور ابن دقیق العید نے اس کو اپنے کلام میں استعمال کیا ہے، اور فقہاء حنفیہ نے بھی اپنی کتب فقہ میں اس کو استعمال کیا ہے [۲]۔

۴- سیوطیؒ نے "شرح بدیعیہ ابن حجۃ" سے نقل کیا ہے کہ اقتباس کی تین قسمیں ہیں:

اوّل: پہلی قسم مقبول ہے اور یہ وہ قسم ہے جو تقریروں، مواعظ اور دستاویزات میں ہوا کرتی ہے۔

دوم: دوسری قسم مباح ہے، یہ وہ ہے جو غزل، خطوط اور قصوں میں ہوا کرتی ہے۔

سوم: تیسری قسم قابل رد ہے، اس کی دو قسمیں ہیں:

ایک یہ ہے کہ ایسی چیز کا اقتباس جس میں اللہ تعالیٰ نے کسی چیز کو اپنی طرف منسوب کیا ہے، مقتبس (ناقل) اس کو اپنی طرف منسوب کر دے، جیسا کہ اس آیت میں جن لوگوں سے شکوہ ہے ان کے بارے میں کہا گیا ہے، "إِنَّ إِلَيْنَا إِيَابَهُمْ، ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا حِسَابَهُمْ" [۳] (بے شک ان کا آنا ہمارے ہی پاس ہوگا، پھر ہمارا ہی کام ان سے حساب لینا ہوگا)۔

دوسری قسم مردود کی یہ ہے کہ آیت کی مذاق اور فحش گوئی کے معنی میں تضمین کی جائے۔

علامہ سیوطی کہتے ہیں: مذکورہ تقسیم بہت بہتر ہے، اور میری رائے بھی یہی ہے [۴]۔

---

(۱) الإتقان للسیوطی ۱/ ۱۱۱، ۱۱۳۔
(۲) حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۲۳۸۔
(۳) سورۂ غاشیہ/ ۲۵، ۲۶۔
(۴) الإتقان ۱/ ۱۱۲۔

اقتداء

تعریف:

۱- اقتداء لغوی اعتبار سے "اقتدی بہ" کا مصدر ہے، یہ لفظ اس وقت بولا جاتا ہے جب کوئی شخص کسی کے مثل کوئی کام اس کی اتباع کے لئے کرے، کہا جاتا ہے: فلان قدوۃ (فلاں قدوہ ہے) یعنی اس کی پیروی کی جاتی ہے اور اس کے افعال و اعمال کو نمونہ بنایا جاتا ہے [۱]۔

فقہاء اس لفظ کا استعمال لغوی معنی میں کرتے ہیں، اور جب نماز کے لئے استعمال کرتے ہیں تو اس کی تعریف یوں کرتے ہیں: مقتدی کا افعال نماز میں امام کی پیروی کرنا یا مقتدی کا اپنی نماز کو امام کی نماز سے شریعت کی بیان کردہ شرائط کے ساتھ جوڑ دینا، فقہاء نے ان شرائط کی تفصیلات کتاب الصلاۃ میں جماعت کے باب میں بیان کی ہیں [۲]۔

متعلقہ الفاظ:

الف- ائتمام:

۲- "ائتمام" اقتداء کے معنی میں ہے، علامہ ابن عابدین کہتے ہیں: جب نمازی اپنی نماز کو امام کی نماز سے جوڑ دے تو اسے اقتداء اور ائتمام کی صفت حاصل ہو جاتی ہے، اور اس کے امام کو صفت امامت

---

(۱) المصباح المنیر ولسان العرب: مادہ (قدو)۔
(۲) ابن عابدین ۱/ ۳۶۹، الطحطاوی علی الدر ۱/ ۲۳۹۔

حاصل ہوجاتی ہے(۱)۔

لفظ اقتداء کا استعمال فقہاء کے نزدیک ائتمام سے زیادہ عام ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ اقتداء کا استعمال نماز وغیر نماز دونوں میں ہوتا ہے۔

ب-اتباع:

۳-لغت میں اتباع کے چند معانی ہیں: دوسرے کے پیچھے چلنا، جنازے کے ساتھ چلنا، حق کا مطالبہ کرنا، جیسا کہ قرآن مجید میں ہے: "فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتِّبَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ"(۲) (ہاں جس کسی کو اس کے بھائی کی طرف سے کچھ معافی حاصل ہوجائے سو مطالبہ مناسب طریقہ سے کرنا چاہئے)۔ "اتباع" ائتمام کے معنی میں بھی آتا ہے، کہا جاتا ہے: اتبع القرآن: یعنی اس نے قرآن کی پیروی کی اور اس کے احکام پر عمل کیا(۳)۔

فقہاء نے اس لفظ کو انہی معنوں میں استعمال کیا ہے اور اسی طرح فقہاء نے اس کو "دلیل سے ثابت شدہ قول کی طرف رجوع کرنے" کے معنی میں استعمال کیا ہے، اس معنی کے اعتبار سے اتباع "اقتداء" سے زیادہ خاص ہے(۴)۔

ج-تأسی:

۴-لغت میں "تأسی" "اسوۃ" سے مشتق ہے جو قدوہ کے معنی میں ہے، کہا جاتا ہے: "تأسيت به وائتسيت" یعنی میں نے اس کی پیروی کی، اس اعتبار سے تأسی "اقتداء" کے معنی میں ہے(۱)۔

"تأسی" کا ایک معنی "تعزی" یعنی خوب صبر کرنا ہے، اور "اقتداء" کا استعمال اکثر نماز کے سلسلہ میں ہوا کرتا ہے، اور "تأسی" کا استعمال اس کے علاوہ میں ہوتا ہے۔

د-تقلید:

۵-تقلید کہتے ہیں دوسرے کے قول کو بلاحجت و دلیل کے قبول کرنا(۲)۔

اقتداء کی اقسام:

۶-اقتداء کی چند قسمیں ہیں، ان میں ایک قسم ہے: مقتدی کا قیام، رکوع وسجود اور دیگر افعال نماز میں امام کی پیروی کرنا۔

دوسری قسم ہے نماز کے علاوہ میں اقتداء، تو یہ تاسی کے معنی میں ہے جیسا کہ امت کا نبی کریم ﷺ کے اقوال وافعال کی اقتداء کرنا اور آپ ﷺ کی سنتوں کی اتباع کرنا اور اس کے علاوہ بھی اقتداء کا مفہوم ہے جیسا کہ عنقریب یہ بحث آئے گی۔

اول: نماز میں اقتداء:

۷-نماز میں اقتداء کا مطلب ہے: مقتدی کا اپنی نماز کو امام کی نماز سے جوڑنا جیسا کہ پہلے گذر چکا ہے، اس صورت میں امام اور مقتدی کا ہونا لازم ہے اگرچہ مقتدی ایک ہی فرد ہو اور کم سے کم تعداد جس سے جماعت قائم ہوتی ہے (عیدین اور جمعہ کے علاوہ میں) دو ہے، یعنی امام کے ساتھ ایک مقتدی ہو، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ کا ارشاد

(۱) سابقہ مراجع۔
(۲) سورۂ بقرہ/۱۷۸۔
(۳) لسان العرب، المصباح المنیر: مادہ (تبع)۔
(۴) التقریر والتحبیر لابن الہمام ۳/ ۳۰۰، حاشیۃ الطحطاوی علی الدر ۱/ ۲۳۹۔

(۱) المصباح المنیر ولسان العرب: مادہ (اسی)، تفسیر القرطبی ۱۸/ ۵۶۔
(۲) التعریفات للجرجانی، مسلم الثبوت ۲/ ۴۰۰۔

ہے: "الاثنان فما فوقهما جماعة"[۱] (دو یا اس سے زائد جو تعداد ہو وہ جماعت ہے)، اسی طرح نبی کریم ﷺ کا یہ عمل کہ آپ ﷺ نے تنہا حضرت ابن عباسؓ کو نماز پڑھائی[۲]۔

مقتدی ایک ہونے میں خواہ مرد ہو یا عورت یا سمجھ دار بچہ سب برابر ہیں، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ نے مطلق دو کی تعداد کو جماعت قرار دیا ہے۔

جہاں تک مجنون اور غیر عاقل بچہ کی بات ہے تو ان دونوں کا اعتبار نہیں، اس لئے کہ یہ دونوں نماز کے اہل نہیں[۳]۔

اس کے علاوہ دوسری شرائط بھی ہیں جن کا امام اور مقتدی میں پایا جانا ضروری ہے، اسی طرح کچھ ایسے بھی حالات ہیں جن کا تعلق صرف مقتدی سے ہے، انہیں ہم ذیل میں بیان کر رہے ہیں:

امام کی شرائط:

۸- امام کے جملہ شرائط میں متفق علیہ شرط امام کا مسلمان اور عاقل ہونا ہے، اور جمہور علماء کے نزدیک بالغ ہونا بھی شرط امامت میں سے ہے، اسی طرح اگر مقتدی مرد ہوں تو امام کا مرد ہونا، مقتدی اگر تندرست ہوں تو امام کا اعذار (یعنی نکسیر پھوٹنے اور سلسل البول) سے محفوظ ہونا، مقتدی اگر زبان کی لکنت سے محفوظ ہوں تو امام کا زبان کی بیماریوں (مثلاً ایک ہی حرف تاء یا فاء کو بار بار دہرانے) سے محفوظ ہونا بھی شرط ہے، اسی طرح شرائط نماز مثلاً طہارت اور ستر

(۱) حدیث: "الاثنان فما فوقهما جماعة......" کی روایت ابن ماجہ (۱/ ۳۱۲ طبع الحلبی) نے کی ہے حافظ البوصیری نے الزوائد میں کہا ہے کہ اس روایت میں الربیع اور ان کے لڑکے دونوں ضعیف ہیں۔

(۲) حدیث: "صلى النبي ﷺ بابن عباس وحده......" کی روایت بخاری (الفتح ۲/ ۱۹۰ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۳) البدائع ۱/ ۱۵۶، القلیوبی ۱/ ۲۲۰، کشاف القناع ۱/ ۴۵۳، جواہر الإکلیل ۱/ ۷۶۔

عورت وغیرہ کے فقدان سے محفوظ ہونا بھی شرط ہے[۱]، ان تمام کی تفصیلات اور بعض شرطوں کے سلسلہ میں ائمہ کے جو اختلافات ہیں وہ سب "امامت" کی اصطلاح میں مذکور ہیں۔

اقتداء کی شرائط:

الف- نیت:

۹- فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ اقتداء کی صحت کے لئے مقتدی کا امام کی اقتداء کی نیت کرنا شرط ہے، اس لئے کہ متابعت ایک ایسا عمل ہے جس میں نیت کی ضرورت پڑتی ہے۔

اور نیت میں اعتبار دل کے اس عمل کا ہے جو ارادہ کے ساتھ ہو، حنفیہ وشافعیہ کے نزدیک نیت کو لفظوں میں ادا کرنا مستحب ہے۔ یہی ایک قول حنابلہ کا بھی ہے، یہ لوگ اس کو حج پر قیاس کرتے ہیں لیکن ایک جماعت کا خیال ہے کہ لفظوں میں نیت کی ادائیگی بدعت ہے، اس لئے کہ یہ نبی کریم ﷺ اور نہ ہی صحابہ وتابعین میں سے کسی سے منقول ہے[۲]۔

نیت میں یہ بھی شرط ہے کہ وہ تحریمہ سے متصل یا اس سے پہلے ہو اس شرط کے ساتھ کہ تحریمہ اور نیت کے درمیان کسی دوسری چیز کے ذریعہ فصل نہ ہو، اسی بناء پر اگر کوئی شخص تنہا تحریمہ باندھے تو جمہور فقہاء (حنفیہ، مالکیہ، اور ایک روایت کے مطابق حنابلہ) کے نزدیک نماز کے دوران اقتداء کی نیت درست نہ ہوگی[۳]۔

(۱) الطحطاوی علی مراقی الفلاح ۱/ ۱۵۷، ۱۵۸، المہذب ۱/ ۱۰۴، ۱۰۵، المغنی ۲/ ۵۳، ۵۳، ۵۴، جواہر الإکلیل ۱/ ۷۸۔

(۲) ابن عابدین ۱/ ۲۷۸، ۲۷۹، ۳۷۰، الطحطاوی علی مراقی الفلاح ۱/ ۱۵۸، المغنی ۲/ ۲۳۱، ۳/ ۹۳، نہایۃ المحتاج ۱/ ۴۳۳، ۲/ ۲۰۰، جواہر الإکلیل ۱/ ۸۱، کشاف القناع ۱/ ۳۱۴، ۸۷۔

(۳) ابن عابدین ۱/ ۳۷۰، الشرح الصغیر ۱/ ۴۴۹، الدسوقی ۱/ ۳۳۸، المغنی

شافعیہ کہتے ہیں اور یہی ایک روایت حنابلہ سے بھی ہے کہ جو شخص تنہا تحریمہ باندھے اس کے لئے جائز ہے کہ وہ اپنے آپ کو دوسرے کا مقتدی بنادے اس طور پر کہ (اس کے نماز شروع کرنے کے بعد) جماعت قائم ہوجائے تو وہ دل سے ان کی نماز میں داخل ہونے کی نیت کرلے خواہ وہ ابتداءِ نماز میں ہو یا ایک سے زائد رکعتیں پڑھ چکا ہو(۱)۔

مالکیہ کے نزدیک جمعہ اور دیگر تمام نمازوں میں مقتدی کے لئے نیت کی شرط میں کوئی فرق نہیں ہے، صحیح قول کے مطابق یہی رائے شافعیہ کی بھی ہے۔

ائمہ حنفیہ کے نزدیک نیز شافعیہ کے یہاں قول صحیح کے بالمقابل قول میں عیدین اور جمعہ میں نیت اقتداء کی شرط نہیں ہے، اس لئے کہ جمعہ کا قیام بغیر جماعت کے درست نہیں، چنانچہ جمعہ اور عیدین کی نیت کی صراحت کرلینے کی وجہ سے جماعت کی نیت کرنے کی ضرورت باقی نہیں رہتی(۲)۔

امام کے نام کی تعیین جیسے زید یا اس کی صفت کی تعیین جیسے حاضر یا اس کی طرف اشارہ واجب نہیں، صرف امام کی اقتداء کی نیت کافی ہو جائے گی، اور اگر اس کو متعین کرے اور غلطی کر جائے تو اس کی نماز باطل ہوجائے گی، اس لئے کہ اس نے اپنی نماز کو اس شخص کے ساتھ جوڑا ہے جس کی اقتدا کی نیت نہیں کی(۳)۔

جمہور فقہاء کے نزدیک اقتداء کے درست ہونے کے لئے یہ شرط نہیں کہ امام امامت کرنے کی نیت کرے، البتہ حنابلہ کا اس میں اختلاف ہے، حنفیہ عورتوں کی اقتداء کے درست ہونے کے لئے یہ شرط لگاتے ہیں کہ مرد امامت کی نیت کرے(۱)۔ اس مسئلہ کی تفصیل اصطلاح ''امامت'' میں موجود ہے۔

ب- امام سے آگے نہ بڑھنا:

۱۰- جمہور فقہاء (حنفیہ، شافعیہ، حنابلہ) کے نزدیک اقتداء کے درست ہونے کے لئے شرط یہ ہے کہ مقتدی کھڑے ہونے میں اپنے امام سے آگے نہ بڑھے، کیوں کہ حدیث نبوی ہے: **إنما جعل الإمام ليؤتم به**"(۲) (امام اس لئے بنایا گیا ہے تاکہ اس کی اقتداء کی جائے) حدیث میں ائتمام کا لفظ آیا ہے جس کے معنی اتباع و پیروی کے ہیں، اور جو شخص آگے بڑھ جائے وہ تابع اور پیروی کرنے والا نہیں، نیز اس لئے کہ جب وہ امام سے آگے بڑھ جائے گا تو اس پر امام کا حال مشتبہ ہوجائے گا، اور ہر وقت پیچھے دیکھنے کی ضرورت پڑے گی تاکہ امام کی متابعت کرے اور اس طرح اس کے لئے متابعت ممکن نہیں ہوگی۔

امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ یہ شرط نہیں ہے، اس لئے کہ جب مقتدی کے لئے امام کی پیروی ممکن ہوجائے تو تقدم اقتداء کے لئے کافی ہوجائے گا، اس لئے کہ اقتداء کی وجہ سے نماز میں متابعت واجب ہوتی ہے، اور جگہ نماز کا جزء نہیں ہے، مگر مستحب یہ ہے کہ امام مقتدی کے آگے ہو اور بلاضرورت امام سے آگے بڑھنا یا ان کے بالمقابل کھڑے ہونا مکروہ ہے(۳)۔

= ۲/ ۲۳۱، ۲۳۲۔

(۱) نہایۃ المحتاج ۲/ ۲۰۰، ۲۰۳، المغنی ۲/ ۲۳۲۔

(۲) الطحطاوی علی مراقی الفلاح ۱/ ۱۵۸، الشرح الصغیر ۱/ ۴۴۹، نہایۃ المحتاج ۲/ ۲۰۲، ۲۰۳۔

(۳) ابن عابدین ۱/ ۲۸۲، الطحطاوی علی مراقی الفلاح ۱/ ۱۵۸، نہایۃ المحتاج ۲/ ۲۰۲، ۲۰۳، الدسوقی ۱/ ۳۳۷۔

---

(۱) ابن عابدین ۱/ ۳۷۰، مراقی الفلاح مع حاشیۃ الطحطاوی ص ۱۵۸، بلغۃ السالک ۱/ ۱۵۳، نہایۃ المحتاج ۲/ ۲۰۳، المغنی ۲/ ۲۳۱۔

(۲) حدیث: "إنما جعل الإمام......" کی روایت بخاری (الفتح ۲/ ۱۷۳ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/ ۳۰۸ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۳) البدائع ۱/ ۱۴۵، ۱۵۸، ۱۵۹، ابن عابدین ۱/ ۳۵۰، الشرح الصغیر ۱/ ۵۷۳، الفواکہ الدوانی ۱/ ۲۴۶، مغنی المحتاج ۱/ ۲۴۵، اسنی المطالب ۱/ ۲۲۱، ۲۲۲، المغنی ۲/ ۲۱۳، کشاف القناع ۱/ ۴۸۵، ۴۸۶۔

کھڑے ہونے والے کے لئے آگے بڑھنے یا نہ بڑھنے میں ایڑی کا اعتبار ہے اور وہ قدم کا پچھلا حصہ ہے، ٹخنہ کا اعتبار نہیں ہے، اگر دونوں (امام ومقتدی) کی ایڑی برابر ہو اور مقتدی کے قدم کی لمبائی کی وجہ سے اس کی انگلی آگے بڑھ جائے تو کوئی حرج نہیں، اسی طرح اگر مقتدی طویل القامت ہو اور امام کے آگے سجدہ کرے اور مقتدی کی ایڑی حالت قیام میں امام سے آگے نہیں ہے تو نماز درست ہوجائے گی، البتہ اگر مقتدی کی ایڑی آگے ہو اور انگلیاں پیچھے ہوں تو یہ نقصان دہ ہے، اس سے مونڈھے کا آگے بڑھنا لازم آتا ہے، اور بیٹھنے والوں کے لئے آگے بڑھنے میں سرین کا اعتبار ہے اور سونے والوں کے لئے پہلو کا اعتبار ہوتا ہے [(۱)]۔

۱۱ - اگر مقتدی ایک عورت ہو یا مرد ایک سے زائد ہوں تو وہ امام کے پیچھے کھڑے ہوں گے، اور اگر مقتدی ایک مرد ہو خواہ بچہ ہی ہو تو جمہور کے نزدیک امام کے دائیں پہلو میں اس کے برابر کھڑا ہوگا، شافعیہ اور محمد بن الحسن کے نزدیک مستحب ہے کہ امام سے تھوڑا پیچھے کھڑا ہو [(۲)]۔

اور حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ اگر عورت مرد کے محاذات میں آجائے تو مردوں کی نماز فاسد ہوجائے گی، علامہ زیلعی حنفی کہتے ہیں کہ مطلق نماز (یعنی رکوع وسجود والی نماز) میں اگر قابل شہوت عورت مرد کے محاذات میں ایک ہی جگہ بلا کسی حائل کے کھڑی ہوجائے اور ان دونوں کی نماز ادائیگی اور تحریمہ کے اعتبار سے ایک ہو، اور امام نے عورت کی امامت کی نیت ابتداء ہی میں کرلی ہے تو مرد کی نماز باطل ہو جائے گی، عورت کی نہیں، کیوں کہ حدیث نبوی ہے: "أخّروهن من حيث أخّرهن الله" [(۳)] (یعنی ان کو پیچھے

---

(۱) سابقہ مراجع۔

(۲) فتح القدیر ۱/ ۳۰۷، مغنی المحتاج ۱/ ۲۴۶، الزیلعی ۱/ ۱۳۶۔

(۳) حدیث: "أخّروهن من حيث أخّرهن الله..." حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ پر موقوف ہے عبد الرزاق نے اس کی روایت کی ہے (۳/ ۱۴۹ طبع المکتب

رکھو اس لئے کہ اللہ نے ان کو پیچھے رکھا ہے)، یہ خطاب مرد کے لئے ہے، نہ کہ عورت کے لئے، اس لئے مرد فرض قیام کا تارک ہوگا، لہذا اسی کی نماز فاسد ہوگی، عورت کی نماز فاسد نہیں ہوگی [(۱)]۔

جمہور فقہاء (مالکیہ، شافعیہ، حنابلہ) کہتے ہیں کہ عورت کا مردوں کے محاذات میں کھڑا ہونا مفسد نماز نہیں ہے، البتہ یہ مکروہ ہے، لہذا اگر عورت مردوں کی صف میں کھڑی ہوجائے تو نہ خود عورت کی نماز باطل ہوگی اور نہ ہی اس کے پاس والے اور نہ اس کے آگے اور نہ اس کے پیچھے کھڑے ہونے والے شخص کی نماز فاسد ہوگی، یہ ایسا ہی ہے جیسے وہ غیر نماز میں کھڑی ہوجائے، حدیث بالا میں جو عورتوں کو پیچھے کرنے کا حکم آیا ہے، پیچھے نہ کرنے کی صورت میں یہ حکم فساد کا تقاضا نہیں کرتا ہے [(۲)]۔

کعبہ کے پاس مسجد حرام میں نماز پڑھنے میں اقتداء کی درستگی کے لئے جمہور علماء کے نزدیک یہ شرط ہے کہ مقتدی امام سے اس سمت میں آگے نہ ہو جس سمت میں دونوں نماز پڑھ رہے ہوں، البتہ مقتدی اگر امام سے اس سمت میں آگے بڑھ جائے جس سمت میں وہ دونوں نماز نہیں پڑھ رہے ہیں (یعنی جب دونوں کی سمت الگ الگ ہو اور مقتدی اپنی سمت میں آگے بڑھ جائے) تو بالاتفاق مضر نہیں [(۳)]، مذکورہ بالا مسئلہ کی تفصیل اور اندرون کعبہ نماز پڑھنے کی کیفیت "صلاۃ الجماعۃ" اور "استقبال قبلہ" کی بحث میں ملے گی۔

= الاسلامی)، ابن حجر نے فتح الباری (۱/ ۴۰۰ طبع السلفیہ) میں اس کو صحیح کہا ہے۔

(۱) الزیلعی ۱/ ۱۳۸، فتح القدیر ۱/ ۳۱۲، ۳۱۳۔

(۲) جواہر الاکلیل ۱/ ۷۹، ۳۱، مغنی المحتاج ۱/ ۲۴۵، ۲۴۶، کشاف القناع ۱/ ۴۸۸۔

(۳) الزیلعی ۱/ ۱۳۶، مغنی المحتاج ۱/ ۲۴۶، قلیوبی ۱/ ۲۳۷، ۲۳۸، کشاف القناع ۱/ ۴۸۶، بلغۃ السالک ۱/ ۳۵۷۔

ج- مقتدی کی حالت امام سے زیادہ قوی نہ ہو:

۱۲- اقتداء کے درست ہونے کے لئے جمہور فقہاء (حنفیہ، مالکیہ اورحنابلہ) کے نزدیک شرط یہ ہے کہ مقتدی کی حالت امام سے زیادہ قوی نہ ہو، چنانچہ قاری کا ان پڑھ کی اقتداء کرنا، فرض پڑھنے والے کا نفل پڑھنے والے کی اقتداء کرنا، بالغ شخص کا فرض نماز میں بچہ کی اقتداء کرنا اور رکوع وسجود پر قدرت رکھنے والے کا رکوع وسجود سے عاجز شخص کی اقتداء کرنا جائز نہیں ہے، اسی طرح حنفیہ اور حنابلہ کے نزدیک صحیح و سالم شخص کا معذور کی اقتداء کرنا مثلاً اس کو جس کو سلس البول کی شکایت ہو یا ستر پوش شخص کا ننگے شخص کی اقتداء کرنا درست نہیں ہے، البتہ مالکیہ کے نزدیک یہ مکروہ ہے [(۱)]۔

حنفیہ نے اس سلسلے میں ایک قاعدہ بیان کیا ہے کہ اصل یہ ہے کہ امام کی حالت اگر مقتدی کی حالت کے مشابہ یا اس سے برتر ہو تو سب کی نماز درست ہوگی، اور اگر مقتدی کی حالت سے کم تر ہو تو امام کی نماز درست ہو جائے گی لیکن مقتدی کی نماز درست نہ ہوگی، البتہ اگر امام ان پڑھ ہو اور مقتدی پڑھنے پر قادر ہو یا امام گونگا ہو تو امام کی نماز بھی درست نہ ہوگی [(۲)]، حنفیہ نے اس اصل (قاعدہ) پر بہت سے مسائل کو منطبق کرنے میں توسع اختیار کیا ہے، مالکیہ اور حنابلہ نے اس قاعدہ پر منطبق مسائل میں قدرے اختلاف وتفصیل کے باوجود حنفیہ کی موافقت کی ہے، اور شافعیہ اکثر مسائل میں اس سلسلہ میں حنفیہ سے اختلاف رکھتے ہیں، جیسا کہ اس کی تفصیلات امام اور مقتدی کی بحث میں آئیں گی۔

(۱) ابن عابدین ۱/ ۳۸۹، الہندیہ ۱/ ۸۵، ۸۶، الدسوقی ۱/ ۳۲۲، ۳۲۹، ۳۳۳، کشاف القناع ۱/ ۴۷۶، ۴۸۰، ۴۸۴۔

(۲) الفتاوی الہندیہ ۱/ ۸۹۔

د- مقتدی اور امام دونوں کی نمازوں کا متحد ہونا:

۱۳- اقتداء کے درست ہونے کے لئے ایک شرط یہ ہے کہ امام اور مقتدی دونوں کی نماز سبب، فعل اور وصف کے اعتبار سے متحد ہو، اس لئے کہ اقتداء تحریمہ پر تحریمہ کی بنا رکھنا ہے، لہذا مقتدی اسی چیز پر اپنا تحریمہ باندھے گا جس پر امام نے تحریمہ باندھا ہے، پس ہر وہ چیز جس کے لئے امام کا تحریمہ قائم کیا گیا ہو مقتدی کا اس پر اپنے تحریمہ کی بنا رکھنا جائز ہے، اسی بنا پر ظہر پڑھنے والے کی نماز عصر یا دوسری نماز پڑھنے والے کے پیچھے درست نہیں ہے، اور نہ اس کے برعکس درست ہے، اسی طرح ظہر کی قضا پڑھنے والے کی نماز ظہر کی ادا پڑھنے والے کے پیچھے، اور دو دن کی الگ الگ ظہر پڑھنے والے کی نماز درست نہیں ہے، مثلاً گذشتہ سنیچر کی نماز ظہر پڑھنے والا اتوار کی نماز ظہر پڑھنے والے کے پیچھے پڑھے تو یہ نماز درست نہ ہوگی، اس لئے کہ اقتداء درست ہونے کے لئے عین نماز، صفت نماز اور وقت نماز میں اتحاد ضروری ہے، یہ مسئلہ جمہور فقہاء (حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ) کے نزدیک اس حدیث نبوی ﷺ کی بنا پر ہے: "**إنما جعل الإمام ليؤتم به فلا تختلفوا عليه**" [(۱)] (امام اس لئے بنایا گیا ہے کہ اس کی اقتداء کی جائے، لہذا تم لوگ اس کی مخالفت نہ کرو)۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ صحت اقتداء کی شرطوں میں یہ ہے کہ امام ومقتدی دونوں کی نمازیں ظاہری افعال میں موافق ہوں، دونوں کی نماز کا متحد ہونا شرط نہیں ہے، اسی بناء پر ادا نماز پڑھنے والے شخص کا قضاء پڑھنے والے کی اقتداء کرنا، اور فرض پڑھنے والے کا

(۱) البدائع ۱/ ۱۳۸، ابن عابدین ۱/ ۳۷۰، ۳۹۶، الہندیہ ۱/ ۸۵، الدسوقی ۱/ ۳۳۹، جواہر الإکلیل ۱/ ۸۰، کشاف القناع ۱/ ۴۸۴، ۴۸۵، اور حدیث مذکور کی تخریج (فقرہ/ ۱۱) میں گذر چکی۔

نفل پڑھنے والے کی اقتداء کرنا، ظہر پڑھنے والے کا عصر پڑھنے والے کی اقتداء کرنا اور اس کے برعکس یعنی قضاء پڑھنے والے کا ادا پڑھنے والے کی اقتداء کرنا، نفل پڑھنے والے کا فرض پڑھنے والے کی اقتداء کرنا، عصر پڑھنے والے کا ظہر پڑھنے والے کی اقتداء کرنا درست ہے، کیوں کہ نماز میں ظاہری افعال موافق ہیں اگر چہ نیتیں مختلف ہیں۔

اسی طرح ظہر اور عصر پڑھنے والا فجر اور مغرب پڑھنے والے کی اقتداء کرسکتا ہے، راجح قول کے مطابق شافعیہ کے یہاں فجر کی نماز پڑھنے والا ظہر پڑھنے والے کی اقتداء کرسکتا ہے، لیکن اس وقت مقتدی کو مفارقت اور علاحدگی کی نیت سے نماز سے نکلنا ہوگا، یا انتظار کرنا ہوگا تا کہ امام کے ساتھ سلام پھیرے اور یہی افضل ہے [1] لیکن اس صورت میں تنہا نماز پڑھنا اولی ہے۔

امام ومقتدی کا فعل مختلف ہو مثلاً فرض اور کسوف کی نماز یا نماز جنازہ تو صحیح قول کے مطابق اقتداء کرنا درست نہ ہوگا، اس لئے کہ اس میں نظم کی مخالفت ہے اور اس کے ساتھ متابعت متعذر ہے [2]۔

رہا مسئلہ نفل پڑھنے والے شخص کا فرض پڑھنے والے کی اقتداء کا تو یہ تمام فقہاء کے نزدیک جائز ہے [3]۔

ھ- مقتدی اور امام کے درمیان فصل کا نہ ہونا:

۱۴ - اقتداء درست ہونے کی ایک شرط یہ ہے کہ مقتدی اور امام کے درمیان کوئی بڑا فاصلہ نہ ہو۔

(۱) مغنی المحتاج ۱/ ۲۵۳، ۲۵۴، نہایۃ المحتاج ۲/ ۲۰۵، ۲۰۷، ۲۱۱۔

(۲) سابقہ مراجع۔

(۳) ابن عابدین ۱/ ۳۰۷، الدسوقی ۱/ ۳۳۹، کشاف القناع ۱/ ۴۸۴، مغنی المحتاج ۱/ ۲۵۳۔

یہ شرط تمام فقہاء مذاہب کے نزدیک فی الجملہ متفق علیہ ہے، البتہ فقہاء کے درمیان بعض فروع وجزئیات اور تفصیلات میں قدرے اختلاف ہے جیسا کہ ذیل میں آرہا ہے:

بعد مسافت:

۱۵ - امام اور مقتدی کے درمیان جو مسافت کا تعلق ہے جمہور فقہاء نے اس میں مسجد اور غیر مسجد میں فرق کیا ہے، حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کہتے ہیں کہ جب مقتدی امام کو دیکھ رہا ہو یا اس کے پیچھے ہو یا تکبیر سن رہا ہو اور امام اور مقتدی دونوں ایک ہی مسجد میں ہوں تو اقتداء درست ہو جائے گی، گو کہ مسافت زیادہ ہو [1]، لیکن اگر مسجد کے باہر ہو تو حنفیہ کے نزدیک اگر مسافت دوصفوں کے بقدر ہو تو اقتداء درست نہ ہوگی، سوائے عیدین کی نماز کے (کہ ان میں دوصفوں کی دوری مضر نہیں)۔ نماز جنازہ میں دوری کے متعلق خود حنفیہ کے درمیان اختلاف ہے [2]، شافعیہ کے نزدیک خارج مسجد میں اگر مسافت تین سو ہاتھ سے زیادہ نہیں ہے تو اقتداء درست ہو جائے گی [3]، حنابلہ کے نزدیک خارج مسجد کی اقتداء کے درست ہونے کے لئے شرط یہ ہے کہ مقتدی یا تو امام کو یا اس کو جو امام کے پیچھے ہو دیکھ رہا ہو، اور اگر مقتدی ان دونوں میں کسی کو نہ دیکھ رہا ہو تو اقتداء درست نہ ہوگی اگر چہ وہ تکبیر سن رہا ہو اور خواہ مسافت جو بھی ہو [4]۔

مالکیہ مسجد وغیر مسجد، اسی طرح قرب مسافت اور بعد مسافت میں فرق نہیں کرتے ہیں، وہ کہتے ہیں کہ جب امام یا مقتدی کا دیکھنا یا امام کی آواز سننا ممکن ہو گو کہ کسی سنانے والے کے ذریعہ ہو تو اقتداء

(۱) الفتاوی الہندیہ ۱/ ۸۸، مغنی المحتاج ۱/ ۲۴۸، کشاف القناع ۱/ ۴۹۱۔

(۲) الفتاوی الہندیہ ۱/ ۸۷۔

(۳) مغنی المحتاج ۱/ ۲۴۹۔

(۴) کشاف القناع ۱/ ۴۹۱۔

درست ہوگی [1]۔

کسی حائل کا پایا جانا:

اس کی چند صورتیں ہیں:

۱۶- پہلی صورت:

اگر مقتدی اور امام کے درمیان ایک بڑی نہر ہو جس میں کشتیاں چلتی ہوں، (حنفیہ کے نزدیک چھوٹی کشتی ہی کیوں نہ ہو) تو اقتداء درست نہ ہوگی، یہ مسئلہ تمام مسالک فقہ میں متفق علیہ ہے، اگر چہ نہر کی بڑی یا چھوٹی ہونے کی حد بیان کرنے میں اختلاف ہے، حنفیہ وحنابلہ کہتے ہیں کہ نہر صغیر وہ ہے جس میں کشتیاں نہ چلتی ہوں، مالکیہ کہتے ہیں کہ نہر صغیر وہ ہے جو امام یا بعض مقتدیوں کی آواز سننے سے مانع نہ ہو یا ان دونوں کے افعال وحرکات دیکھنے میں رکاوٹ نہ ہو، شافعیہ کہتے ہیں کہ نہر صغیر وہ ہے جس میں ایک طرف سے دوسری طرف کود کر یا اس میں چل کر جانا ممکن ہو اور تیرنے کی ضرورت نہ پڑے، اور شافعیہ کے یہاں قول صحیح کے مطابق اس نہر کے حکم میں وہ نہر بھی ہے جس میں تیرنے کی ضرورت ہو [2]۔

۱۷- دوسری صورت:

حنفیہ اور حنابلہ کے نزدیک ایک ایسا کھلا راستہ جو آر پار ہو، جس میں کوئی گاڑی چل سکے اور اس میں صفیں ایک دوسرے سے متصل نہ

(۱) الدسوقی ۱ / ۳۳۷، سنانے والے سے مراد مبلغ ومکبر ہے جو خود امام کی آواز کو پہنچاتا ہے لہذا مائکروفون کے ذریعہ سنی جانے والی آواز کی اقتداء اس کے تحت نہیں آتی، اس لئے کہ امام ومقتدی ایک جگہ اور ایک دوسرے کے سامنے نہیں ہیں۔

(۲) ابن عابدین ۱ / ۳۹۳، کشاف القناع ۱ / ۴۹۲، الدسوقی ۱ / ۳۳۶، مغنی المحتاج ۱ / ۲۴۹۔

ہوں اقتداء سے مانع ہوگا [1]، حنفیہ نے یہ بھی کہا ہے کہ اگر راستہ پر ایک مقتدی ہو تو اس سے اتصال ثابت نہ ہوگا، اور اگر تین ہوں تو اتصال ثابت ہو جائے گا، البتہ دو کے سلسلہ میں اختلاف ہے [2]۔

مالکیہ کے نزدیک وہ راستہ مضر نہیں جو مقتدی کے لئے امام یا بعض مقتدیوں کی آواز سننے سے یا ان میں سے کسی ایک کے فعل کو دیکھنے سے مانع نہ ہو، شافعیہ کا صحیح قول یہی ہے، اسی وجہ سے ان حضرات نے بازار والوں کو جماعت کی نماز پڑھنے کی اجازت دی ہے اگر چہ مقتدیوں اور ان کے امام کے درمیان راستے فاصل ہوں، شافعیہ کی دوسری رائے یہ ہے کہ ایسے راستے اقتداء سے مانع ہیں، اس لئے کہ کبھی کبھی راستوں میں بھیڑ ہو جاتی ہے جس کی وجہ سے امام کی حالت معلوم ہونا مشکل ہو جاتا ہے [3]۔

اس کے ساتھ اکثر فقہاء نے جمعہ، عیدین اور صلاۃ خوف اور ان جیسی نمازوں کے لئے راستہ کے فصل کو مانع نہیں سمجھا ہے بلکہ اجازت دی ہے، تفصیلات اپنے اپنے مقام پر موجود ہیں۔

۱۸- تیسری صورت:

حنفیہ اور شافعیہ نے صراحت کی ہے اور یہی ایک روایت حنابلہ سے بھی منقول ہے کہ اگر امام اور مقتدی کے درمیان کوئی بڑی دیوار یا بند دروازہ حائل ہو اور مقتدی اگر امام تک پہنچنا چاہے تو پہنچنے میں رکاوٹ ہو تو اس صورت میں اقتداء درست نہ ہوگی، البتہ اگر دیوار چھوٹی ہو جو امام تک پہنچنے میں مانع نہ ہو یا بڑی دیوار ہو لیکن اس میں سوراخ ہو جس کے ذریعہ امام کو دیکھنے یا اس کی آواز سننے کی وجہ سے امام کا حال مقتدی پر مشتبہ نہ ہو تو اقتداء درست ہوگی، اس لئے کہ

(۱) ابن عابدین ۱ / ۳۹۳، مراقی الفلاح ص ۱۵۹، ۱۶۰، کشاف القناع ۱ / ۴۹۲۔

(۲) الہندیہ ۱ / ۸۷۔

(۳) الدسوقی ۱ / ۳۳۶، مغنی المحتاج ۱ / ۲۴۹۔

مروی ہے: "أن النبي ﷺ كان يصلي في حجرة عائشة رضي الله عنها والناس في المسجد يصلون بصلاته"(۱) (نبی کریم ﷺ حضرت عائشہؓ کے حجرہ میں نماز پڑھا کرتے تھے اور لوگ مسجد میں آپ ﷺ کی نماز کی اقتداء کرتے تھے)۔

شافعیہ کہتے ہیں: اگر ایسی چیز حائل ہو جو گذرنے سے مانع تو ہو لیکن دیکھنے سے مانع نہ ہو جیسے کھڑکی یا دیکھنے سے مانع ہو لیکن گذرنے سے مانع نہ ہو جیسے بند کیا ہوا دروازہ اس صورت میں دو رائیں ہیں، (یعنی ایک رائے یہ ہے کہ اقتداء درست ہے دوسری یہ ہے کہ اقتداء درست نہیں ہے)۔

اسی بنیاد پر ان رہائشگاہوں میں اقتداء درست ہے جو مسجد حرام سے متصل ہیں اور ان کے دروازے مسجد حرام کے باہر ہیں، اگر دیکھنے وسننے کی وجہ سے امام کا حال مشتبہ نہ ہوتا ہو بلکہ محض دیوار خلل انداز ہو، اس مسئلہ کی نظیر وہ ہے جس کو شمس الائمہ نے ذکر کیا ہے کہ اگر کوئی شخص اپنے گھر کی چھت پر نماز پڑھے وہ گھر مسجد سے متصل ہو یا اپنے گھر میں نماز پڑھے جو مسجد کے بازو میں ہو اور اس کے اور مسجد کے درمیان کوئی دیوار ہو، اور اس امام کی اقتداء کرے جو مسجد میں ہو، اور وہ امام کی یا مکبر کی تکبیر سن رہا ہو تو اس کی نماز درست ہوگی اسی طرح گھر کی چھت پر کھڑا ہونے والا اس شخص کی اقتداء کرے جو گھر کے اندر رہو اور اس پر امام کا حال مخفی نہ ہو تو اقتداء درست ہوگی(۲)۔

مالکیہ نے دیوار بڑی یا چھوٹی ہونے میں فرق نہیں کیا ہے اور یہی حنابلہ کی ایک روایت ہے چنانچہ انہوں نے کہا ہے کہ اگر امام یا بعض مقتدیوں کی آواز سننے یا ان میں سے کسی کے فعل دیکھنے سے مانع نہ ہو تو اقتداء درست ہے(۱)۔

و- جگہ کا متحد ہونا:

۱۹- اقتداء درست ہونے کے لئے ایک شرط یہ ہے کہ مقتدی اور امام ایک جگہ میں ہوں، اس لئے کہ اقتداء کے مقاصد میں ایک مقصد یہ ہے کہ ایک جگہ پوری جماعت اکٹھا ہو جیسا کہ گذرے ہوئے زمانوں میں جماعتوں کا طریقہ رہا ہے، اور یہ ایک حقیقت ہے کہ عبادات کی بنیاد اتباع کی رعایت پر ہے، لہذا اس کی شرط لگائی جائے گی تا کہ شعار کا اظہار ہو(۲)، اس شرط کی تطبیق میں فقہاء نے بڑی تفصیلات بیان کی ہیں اور بعض جزئیات میں اختلافات بھی ہیں جو درج ذیل ہیں:

پہلا جزئیہ- مختلف عمارتیں:

۲۰- الگ الگ مکانات سے متعلق بحث گذر چکی ہے۔

دوسرا جزئیہ- مختلف کشتیوں میں اقتداء:

۲۱- حنفیہ اور حنابلہ کا قول مختار یہ ہے کہ اقتداء درست ہونے کے لئے شرط یہ ہے کہ مقتدی ایک ایسی الگ کشتی میں نہ ہوں جو امام کی کشتی سے متصل نہ ہو، اس لئے کہ جگہ الگ الگ ہے، لیکن اگر دونوں کشتیاں متصل ہوں تو حکماً دونوں کے متحد ہونے کی وجہ سے بالاتفاق اقتداء جائز ہوگی۔ اقتران سے مراد دونوں کشتیوں کا ایک دوسرے سے ملنا ہے، اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ اس سے مراد دونوں کو باندھنا ہے(۳)۔

مالکیہ نے قدرے توسع اختیار کیا ہے اور کہا ہے کہ وہ کشتیاں جو

(۱) حدیث: "كان النبي ﷺ يصلي في حجرة عائشة......" کی روایت بخاری (الفتح ۲/ ۲۱۳ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔
(۲) الفتاوی الہندیہ ۱/ ۸۷، مراقی الفلاح رص ۱۶۰، مغنی المحتاج ۱/ ۲۵۰، حاشیۃ القلیوبی ۱/ ۲۴۲، ۲۴۴۔

(۱) الإنصاف ۲/ ۲۹۵، ۲۹۷، الدسوقی ۱/ ۳۳۶۔
(۲) نہایۃ المحتاج ۲/ ۱۹۱، مغنی المحتاج ۱/ ۲۴۸۔
(۳) مراقی الفلاح رص ۱۶۰، شرح منتہی الإرادات ۱/ ۲۶۴۔

ایک دوسرے سے قریب ہوں ان میں اقتداء جائز ہے، دو کشتیوں کا ایک کا دوسرے سے ملنا یا باندھنا ضروری نہیں قرار دیا ہے، مالکیہ نے مسافت کی بھی کوئی تحدید نہیں کی ہے، اور کہا ہے کہ بندرگاہ میں جب کشتیاں ایک دوسرے سے قریب ہوں تو کشتی والوں کے لئے ایک ہی امام کی اقتداء جائز ہے، اس طور پر کہ مقتدی حضرات دوسری کشتیوں سے امام کی آواز یا امام کے ساتھ امام کی کشتی میں جو مقتدی ہوں ان کی آواز کو سنیں یا امام کے افعال اور حرکات وسکنات یا امام کی کشتی میں جو مقتدی ہوں ان کے افعال کو دیکھ رہے ہوں، اسی طرح مشہور قول کے مطابق اس صورت میں بھی اقتداء درست ہوگی جب کہ کشتیاں چل رہی ہوں، اس لئے کہ اصل یہ ہے کہ کشتیاں ہوا وغیرہ سے محفوظ ہوں گی جو عام طور پر کشتیوں کو ایک دوسرے سے جدا کر دیتی ہیں۔

البتہ ان (مالکیہ) حضرات نے یہ بھی صراحت کی ہے کہ مستحب یہ ہے کہ امام اس کشتی پر ہو جو بجانب قبلہ ہو[۱]۔

شافعیہ کہتے ہیں: اگر امام اور مقتدی دونوں الگ الگ کشتی پر ہوں تو ان میں ایک کا دوسرے کی اقتداء کرنا درست ہے، اگر چہ دونوں کشتیاں کھلی نہ ہوں اور نہ ہی ایک دوسرے سے بندھی ہوئی ہوں، صرف شرط یہ ہے کہ دونوں کے درمیان تین سو ہاتھ سے زیادہ مسافت نہ ہو اور نہ ہی کوئی چیز حائل ہو بلکہ دونوں کے درمیان صرف پانی ہو اور یہ پانی ایسے ہی مانا جائے گا جیسے دو جگہوں کے درمیان نہر ہو[۲]، مطلب یہ ہے کہ تیر کر پار کرنا ممکن ہو اور دونوں کشتیوں میں اتصال اور باندھے جانے کی کوئی شرط نہیں ہے، برخلاف حنفیہ اور حنابلہ کے کہ انھوں نے دونوں کشتیوں میں اتصال اور باندھنے کی

(۱) جواہر الإکلیل ۱/ ۸۱، الدسوقی ۱/ ۳۳۶۔
(۲) القلیوبی ۱/ ۲۴۳۔

شرط رکھی ہے۔

تیسرا جزئیہ-مقتدی کی جگہ کا امام سے بلند ہونا یا اس کے برعکس ہونا:

۲۲- حنفیہ اور حنابلہ کے نزدیک مقتدی کی جگہ کا امام کی جگہ سے بلند ہونا درست ہے اگر چہ مقتدی چھت ہی پر کیوں نہ ہوں، نماز جمعہ کے علاوہ دیگر نمازوں کے متعلق مالکیہ کی بھی یہی رائے ہے، یہی وجہ ہے کہ مسجد کی چھت پر نماز پڑھنے والوں کا مسجد کے اندر نماز پڑھنے والے امام کی اقتداء کرنا درست اس لئے ہے کہ متابعت ممکن ہے، البتہ امام کی جگہ کا مقتدی کی جگہ سے بلند ہونا مکروہ ہے[۱]۔

شافعیہ امام اور مقتدی کی جگہ کے بلند ہونے میں کوئی فرق نہیں کرتے ہیں، البتہ یہ شرط بیان کرتے ہیں کہ مقتدی کے بدن کا بعض حصہ امام کے بدن کے بعض حصہ کے بالمقابل ہو، اس میں اعتبار اس قد کا ہوگا جو عام طور پر پایا جاتا ہو، امام نوویؒ کہتے ہیں کہ اگر ایک سطح کی جگہ پر امام اور مقتدی کا کھڑا ہونا ممکن ہو تو ایسی صورت میں امام کی جگہ کا مقتدی کی جگہ سے یا مقتدی کی جگہ کا امام کی جگہ سے بلند ہونا مکروہ ہے، مگر نماز سے متعلق اگر کوئی ضرورت ہو تو گنجائش ہے، جیسے مقتدیوں تک امام کی آواز پہنچانا، مقتدیوں کو نماز کی کیفیت بتانا، کسی اونچی جگہ کھڑے ہونے پر موقوف ہو تو اس غرض سے نماز کی مصلحت کو مقدم رکھتے ہوئے ان دونوں (امام ومؤذن) کا اونچی جگہ پر ہونا مستحب ہے[۲]۔

مذکورہ بالا بحث مکان وغیرہ سے متعلق ہے۔

لیکن اگر ایسا پہاڑ ہو جس پر چڑھنا ممکن ہو مثلاً صفا یا مروہ یا جبل

(۱) ابن عابدین ۱/ ۳۹۴، ۳۹۵، الدسوقی ۱/ ۳۳۶، المغنی ۲/ ۲۰۶، ۲۰۹۔
(۲) القلیوبی ۱/ ۲۴۳، نہایۃ المحتاج ۲/ ۱۹۸۔

ابوقبیس تو اس میں تین سو ہاتھ کی مسافت کا اعتبار ہوگا، پس اگر مقتدی کی جگہ امام کی جگہ سے بلند ہوتو پہاڑ کی اونچائی پر بھی اقتداء درست ہے۔

ز- امام اور مقتدی کے درمیان عورت کا نہ ہونا:

۲۳- جمہور فقہاء کے نزدیک اقتداء درست ہونے کے لئے ایک شرط یہ ہے کہ امام اور مقتدی کے درمیان عورت نہ ہو، اگر کوئی عورت مردوں کی صف میں کھڑی ہوجائے تو یہ مکروہ ہے، کیونکہ نہ عورت کی نماز باطل ہوگی اور نہ اس کی جو عورت سے متصل ہو یا اس کے پیچھے ہو، اس لئے کہ نماز کے بغیر کھڑی ہوجائے تو مرد کی نماز باطل نہیں ہوگی، اسی طرح یہ نماز میں بھی باطل نہ ہوگی، اس لئے کہ روایت سے یہ ثابت ہے کہ "إن عائشة رضي الله عنها كانت تعترض بين يدي رسول الله ﷺ نائمة وهو يصلي" (حضرت عائشہؓ سونے کی حالت میں حضور ﷺ کے سامنے رہتی تھیں اور آپ ﷺ نماز پڑھتے رہتے تھے) اور ممانعت اور نہی کراہت کے درجہ کی ہے، یہی وجہ ہے کہ خود عورت کی نماز فاسد نہیں ہوتی ہے، پس جو اس سے متصل ہو اس کی نماز بدرجہ اولی فاسد نہ ہوگی، اسی طرح اگر ایک پوری صف صرف عورتوں ہی کی ہو تو ان کے پیچھے جو مرد ہوں گے ان کی اقتداء میں عورتوں کی صف مانع نہ ہوگی [(۱)]۔

حنفیہ کا مسلک یہ ہے کہ صحت اقتداء کے لئے یہ شرط ہے کہ مقتدی اور امام کے درمیان بلا حائل بقدر ایک ہاتھ عورتوں کی صف نہ ہو، یہی بات حنابلہ میں ابوبکر نے بھی کہی ہے، صف سے مراد حنفیہ کے نزدیک یہ ہے کہ تین سے زائد افراد ہوں، ایک روایت میں ہے کہ صف سے مراد تین افراد ہیں، اسی بنیاد پر حنفیہ نے کہا ہے کہ:

(۱) ایک عورت تین مردوں کی نماز کو فاسد کردیتی ہے، ایک جو اس کے دائیں پہلو میں ہو، دوسرے جو اس کے بائیں پہلو میں ہو اور تیسرے جو اس کے پیچھے ہو ان سے زیادہ کی نماز فاسد نہیں کرتی۔

(۲) دو عورتیں چار مردوں کی نماز فاسد کردیتی ہیں، ایک جوان دونوں کے دائیں ہو دوسرے جوان دونوں کے بائیں ہو اور ان دو کی نماز جو ان دونوں کے پیچھے ہوں۔

(۳) اگر تین عورتیں ہوں تو اپنے دائیں پہلو کے ایک مرد اور بائیں پہلو کے بھی ایک مرد اور آخری صف تک تین تین مردوں کی نماز کو فاسد کردیتی ہیں، مذکورہ تفصیلات ظاہر الروایہ میں ہیں، البتہ اس روایت کے مطابق جس میں تین عدد ایک صف کے قائم مقام ہے اس کی رو سے پیچھے جتنی صفیں ہوں گی سب کی نماز فاسد ہوجائے گی، اس لئے کہ "ثلاثۃ" کا عدد مکمل جمع کے لئے آتا ہے، امام ابو یوسفؒ سے ایک روایت یہ بھی منقول ہے کہ دو عدد بھی تین عدد کے قائم مقام ہے، اور ایک دوسری روایت میں ہے کہ تین عدد دو کے برابر ہے [(۱)]۔

ح- امام کے ایک حالت سے دوسری حالت کی طرف منتقل ہونے کا علم:

۲۴- اقتداء کی شرطوں میں ایک شرط یہ بھی ہے کہ مقتدی امام کے انتقالات سے آگاہ ہوں خواہ سن کر ہوں یا امام یا بعض مقتدیوں کو دیکھ کر، تاکہ مقتدی پر امام کی حالت مشتبہ نہ ہوجائے، اور اس کی وجہ

---

(۱) جواہر الإکلیل ۱/ ۷۹، الدسوقی ۱/ ۳۳۲، مغنی المحتاج ۱/ ۲۴۵، ۲۴۶، المغنی لابن قدامہ ۲/ ۲۰۴، کشاف القناع ۱/ ۴۸۸۔
اور حدیث: "اعتراض عائشۃ....." کی روایت بخاری (الفتح ۱/ ۵۸۸ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۱) الفتاوی الہندیہ ۱/ ۸۸، ابن عابدین ۱/ ۳۹۳، الزیلعی ۱/ ۱۳۸، ۱۳۹۔

سے متابعت ممکن نہ ہو سکے، لہذا اگر مقتدی اپنے امام کے ظاہری انعال جیسے رکوع وسجود سے آگاہ نہ ہو یا اس پر امام کی حالت مشتبہ ہوجائے تو اس کی نماز درست نہ ہوگی، اس لئے کہ اقتداء نام ہی ہے متابعت کا اور عدم علم یا اشتباہ کی صورت میں متابعت ممکن نہیں، یہ شرط تمام فقہاء کے نزدیک مسلم اور متفق علیہ ہے (۱)۔

حنفیہ نے یہ اضافہ کیا ہے کہ اسی طرح یہ ضروری ہے کہ مقتدی کو نماز سے فارغ ہونے سے پہلے یا اس کے بعد اپنے امام کے مسافر یا مقیم ہونے کا علم ہو اور یہ اس صورت میں ہے جب کہ مصر یا گاؤں میں چار رکعت والی نماز دو رکعت پڑھے (۲)۔

یہ بات پہلے گذر چکی ہے کہ حنابلہ مسجد سے باہر محض آواز سننے سے اقتداء کو جائز نہیں قرار دیتے بلکہ اپنی ایک روایت میں یہ شرط بھی لگاتے ہیں کہ مقتدی امام یا بعض مقتدیوں کے انعال کو دیکھے، اس روایت کی دلیل یہ ہے کہ حضرت عائشہؓ نے ان عورتوں سے جو ان کے حجرہ میں نماز پڑھا کرتی تھیں فرمایا تھا کہ تم سب امام کی نماز کی اقتداء نہ کرو، اس لئے کہ تم امام سے پیچھے پردہ میں ہو، دوسری بات یہ ہے کہ اس صورت میں امام کی متابعت عام طور پر مشکل ہے، البتہ دوسری روایت کے مطابق حنابلہ امام کے انتقالات کو سن کر یا دیکھ کر علم پر اکتفاء کرتے ہیں (۳)۔

ط-امام کی نماز کا صحیح ہونا:

۲۵-اقتداء درست ہونے کے لئے ایک اہم شرط یہ ہے کہ امام کی نماز درست ہو، یہی وجہ ہے کہ اگر امام کی نماز کا فساد معلوم وواضح ہو

(۱) ابن عابدین ۱/۳۷۰، الدسوقی ۱/۳۳۱، الحطاب ۲/۱۰۶، مغنی المحتاج ۱/۲۴۸، نہایۃ المحتاج ۲/۱۹۱، کشاف القناع ۱/۴۹۱۔

(۲) ابن عابدین ۱/۳۷۰۔

(۳) کشاف القناع ۱/۴۹۲۔

جائے تو اقتداء درست نہ ہوگی، حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ اگر امام کی نماز کا فساد اس کے فسق یا مدت مسح کے اختتام کو بھول جانے یا حدث کے پائے جانے یا کسی دوسری وجہ سے ظاہر ہوجائے تو مقتدی کی نماز درست نہ ہوگی، کیونکہ بناء ہی صحیح نہیں ہوئی، اسی طرح امام کا گمان ہو کہ نماز درست ہے اور مقتدی کا گمان یہ ہو کہ نماز فاسد ہے تو ایسی صورت میں بھی نماز فاسد ہوگی، کیونکہ مقتدی کے گمان کے مطابق اس کی بناء فاسد پر ہورہی ہے (۱)۔

یہاں فسق سے مراد وہ فسق ہے جو کسی رکن یا شرط میں مخل ہو جیسے کوئی نشہ کی حالت میں نماز پڑھے یا عمداً حالت حدث میں نماز ادا کرے، رہا عقیدے کا فسق یا محرمات کے ارتکاب کا مسئلہ تو یہ مختلف فیہ ہے، امام احمدؒ نے اس میں شدت اختیار کی ہے اور فرمایا ہے کہ اگر امام اپنی بدعت کی طرف بلاتا ہو اور مقتدی کو اس کی خبر ہو تو مقتدی پر نماز کا اعادہ واجب ہے، گو کہ اس کو اس بات کا علم بعد نماز ہی ہوا ہو، حنابلہ کے یہاں یہی قول معتبر و راجح ہے، لیکن وہ امام جو اپنی بدعت کا داعی نہ ہو اور اس کا ظاہر حال پوشیدہ ہو تو (قول) ظاہر یہ ہے کہ مقتدی پر اعادہ لازم نہیں ہے، مگر ایک روایت میں ہے کہ اس صورت میں بھی اعادہ واجب ہے۔

اور جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ فاسق کے پیچھے نماز مکروہ تو ہے مگر اعادہ واجب نہیں ہے، اس لئے کہ روایت ہے: "صلوا خلف من قال لا إله إلا الله" (یعنی اس شخص کے پیچھے نماز پڑھو جو کلمہ گو ہو)، دوسری دلیل یہ ہے کہ حضرت عبداللہ ابن عمرؓ حجاج کے پیچھے اور حضرت حسنؓ وحضرت حسینؓ مروان اور ولید بن عقبہ کے پیچھے نماز پڑھا کرتے تھے (۲)۔

(۱) ابن عابدین ۱/۳۷۰۔

(۲) شرح الدردیر ۱/۳۲۶، ۳۲۷، المغنی ۲/۱۸۵، ۱۸۸۔

مالکیہ نے تقریباً اسی طرح کی باتیں کہی ہیں، وہ کہتے ہیں: نماز بعد یا نماز کے دوران یہ ظاہر ہو جائے کہ امام کافر یا عورت یا مجنون یا فاسق تھا (فسق کے مسئلہ میں اختلاف کی رعایت کے ساتھ) یا یہ ظاہر ہو جائے کہ وہ محدث ہے، اگر قصداً حدث کرے، یا مقتدی کو اس کے حدث کا علم دوران نماز یا اس سے قبل ہو گیا یا جاننے کے بعد اس کی اقتداء کی اگر چہ بھول کر اقتداء کی ہو تو ان تمام صورتوں میں اس کی اقتداء درست نہیں ہوگی [1]۔

شافعیہ بھی یہی کہتے ہیں کہ جس کی نماز کے باطل ہونے کا علم ہو جائے اس کی اقتداء درست نہ ہوگی، مثلاً اس شخص کی اقتداء درست نہیں ہے جس کے کفر یا حدث یا کپڑے کی نجاست کا علم ہو جائے، اس لئے کہ یہ نماز ہی میں نہیں ہے تو اس کی اقتداء کیسے کی جائے گی، اسی طرح ایسے امام کی اقتداء بھی درست نہیں ہے جس کے بارے میں مقتدی کو یقین ہو کہ اس کی نماز باطل ہے [2]۔

حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ کافر کی اقتداء درست نہیں ہے اگر چہ اس کا کفر ایک ایسی بدعت کی وجہ سے ہو جو کفر کو مستلزم ہو، اور وہ اپنے کفر کو پوشیدہ رکھے، مقتدی کو اس کی خبر نہ ہو پھر بعد میں یہ ظاہر ہو، اسی طرح اس امام کی اقتداء درست نہ ہوگی جس کے کفر یا حدث کا مقتدی کو گمان ہو، اگر چہ بعد میں اس گمان کے خلاف ظاہر ہو اور مقتدی پر نماز کا اعادہ واجب ہوگا، اس لئے کہ اس کو امام کی نماز کے بطلان کا اعتقاد ہے [3] لیکن مالکیہ کا خیال ہے کہ اگر مقتدی کو نماز کے بعد اپنے امام کے حدث کا علم ہو تو نماز باطل نہ ہوگی [1]۔

جیسا کہ حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ اگر مقتدی نے امام کی اقتداء اسے مسلمان سمجھتے ہوئے کی پھر نماز کے بعد معلوم ہوا کہ امام کافر تھا تو مقتدی کی نماز متاثر نہ ہوگی، اس لئے کہ وہ اس نماز کی صحت کا عقیدہ رکھتا تھا [2]، اگر امام سے خطا ہو جائے یا بھول جائے تو اس کی وجہ سے مقتدی ماخوذ نہیں ہوگا، جیسا کہ صحیح بخاری اور دیگر کتب حدیث میں آیا ہے کہ نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: "**أئمتكم يصلون لكم ولهم، فإن أصابوا فلكم ولهم، وإن أخطئوا فلكم وعليهم**" (تمہارے ائمہ نماز اپنے لئے اور تمہارے لئے یعنی دونوں کے لئے ادا کرتے ہیں پس اگر وہ درستگی پر ہوں تو تم کو اور ان کو دونوں کو ثواب ملے گا، لیکن اگر وہ غلطی کر جائیں تو تم کو ثواب ملے گا (اور نماز درست ہوگی مگر ان پر وبال ہوگا) اور ان کی نماز نہیں ہوگی)، امام کی خطا کو نبی کریم ﷺ نے خود امام کی خطا قرار دیا ہے اور مقتدیوں کو اس سے بری الذمہ قرار دیا ہے، حضرت عمرؓ و دیگر صحابہ کرام نے بھول کر حالت جنابت میں نماز پڑھا دی تو انہوں نے خود نماز لوٹائی، مقتدیوں کو نماز لوٹانے کا حکم نہیں فرمایا، جمہور علماء یعنی امام مالکؒ، امام شافعیؒ اور مشہور قول کے مطابق امام احمد بن حنبلؒ کا مسلک یہی ہے۔

اسی طرح اگر امام نے ایسا عمل کیا جو اس کے نزدیک جائز ہے، لیکن مقتدی کے نزدیک وہ نماز کو باطل کر دینے والا عمل تھا، مثلاً امام پچھنا لگوائے اور نماز پڑھے اور وضو نہ کرے یا اپنی شرمگاہ کو (وضو کی حالت میں) ہاتھ لگائے یا بسم اللہ کو ترک کر دے اور امام کا خیال ہو کہ اس کی نماز اس سب کے باوجود درست ہے، اور مقتدی کا خیال ہو کہ

= حدیث: "صلوا خلف من قال لا إله إلا الله......" کی روایت دار قطنی (۱/ ۵۶ طبع دار المحاسن) نے کی ہے ابن حجر نے التلخیص (۲/ ۳۵ طبع دار المحاسن) میں اس کو ضعیف کہا ہے حضرت ابن عمر کے اثر "أنه كان يصلي خلف الحجاج" کی روایت ابن ابی شیبہ (۲/ ۳۷۸ طبع الدار السلفیہ) نے کی ہے

(۱) جواہر الإکلیل ۱/ ۷۸، الدسوقی ۱/ ۳۲۶، ۳۲۷۔

(۲) مغنی المحتاج ۱/ ۲۳۷۔

(۳) کشاف القناع ۱/ ۴۷۵، ۴۷۶۔

---

(۱) حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۱/ ۳۲۷۔

(۲) کشاف القناع ۱/ ۴۷۵۔

ان وجوہ کے ساتھ نماز صحیح نہیں ہے تو اس صورت میں جمہور علماء مقتدی کی نماز کو صحیح اور درست قرار دیتے ہیں، جیسا کہ امام مالکؒ کا مذہب اور امام احمد بن حنبل کی اظہر روایت ہے، اور یہی صریح روایت ہے، اور مذہب شافعی کے دو اقوال میں سے ایک قول یہی ہے، قفال اور ان کے علاوہ دیگر فقہاء نے یہی قول اختیار کیا ہے[1]۔

امام احمد بن حنبلؒ نے اس نظریہ کے لئے اس سے استدلال کیا ہے کہ صحابہ کرامؓ فروعی مسائل میں اختلاف رکھنے کے باوجود ایک دوسرے کے پیچھے نماز پڑھا کرتے تھے، اور اختلافی مسائل میں مجتہد یا تو صحیح نتیجہ تک پہنچے گا تو اس کے لئے دو اجر ہیں: ایک اجتہاد کا، دوسرا صحیح نتیجہ تک پہنچنے کا، یا مجتہد سے غلطی ہوگی تو اس کو ایک اجر صرف اجتہاد کا ملے گا، لیکن خطاء کی وجہ سے گنہگار نہیں ہوگا[2]۔

مقتدی کے احوال:

۲۶- مقتدی یا تو مدرک ہوگا یا مسبوق یا لاحق۔

مدرک: وہ شخص ہے جو نماز کی تمام رکعات کو امام کے ساتھ پڑھے یعنی امام کے ساتھ تمام رکعات کو پائے خواہ امام کے ساتھ تحریمہ پائے یا پہلی رکعت کے کسی جز یا رکوع کے کسی جز میں شامل ہوجائے یہاں تک کہ قعدہ اخیرہ میں بیٹھے (یعنی پہلی رکعت سے نماز میں داخل ہوکر قعدہ اخیرہ تک پہنچ جائے) خواہ وہ امام کے ساتھ سلام پھیرے یا امام سے پہلے[3]۔

مدرک امام کے افعال واقوال کی پیروی کرتا ہے، سوائے خاص مواقع کے جو کیفیت اقتداء کی بحث میں بیان کئے جائیں گے۔

(۱) مجموع فتاوی شیخ الاسلام ۲۳/ ۳۵۲، ۳۷۳۔
حدیث: "أئمتکم یصلون لکم......" کی روایت بخاری (الفتح ۲/ ۱۸۷ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔
(۲) المغنی ۲/ ۱۹۰، ۱۹۱۔
(۳) ابن عابدین ۱/ ۳۹۹۔

۲۷- مسبوق: وہ شخص ہے جس کے نماز میں شامل ہونے سے پہلے امام تمام رکعتیں پوری کر چکا ہو، اس طور پر کہ وہ امام کی اقتداء اخیر رکوع کے بعد کرے یا امام بعض رکعات کو پہلے ادا کر چکا ہو[1]، اس کے حکم میں فقہاء کا اختلاف ہے، امام ابوحنیفہؒ اور حنابلہ کہتے ہیں کہ مسبوق جو رکعت پائے وہ قول اور عمل دونوں اعتبار سے اس کی نماز کا آخری حصہ ہے، لہذا اگر وہ پہلی رکعت کے بعد شریک ہو جیسے دوسری یا تیسری رکعت میں شریک ہو تو (تحریمہ کے بعد) ثناء نہیں پڑھے گا اور نہ ہی تعوذ، اور جو حصہ بعد میں ادا کرے گا وہ اس کی نماز کا اول حصہ ہوگا جس میں منفرد کی طرح ثناء پڑھے گا اور تعوذ بھی، اور سورہ فاتحہ اور دوسری سورت کی قرأت کرے گا، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ سے مروی ہے آپ ﷺ نے فرمایا: "ما أدرکتم فصلوا، وما فاتکم فاقضوا"[2] (جتنی رکعتیں پاؤ ان کو ادا کرلو اور جتنی چھوٹ جائیں ان کی قضا کرلو)، قضا چھوٹی ہوئی رکعتوں کی کی جاتی ہے، اس لئے وہ اصل صفت کے ساتھ ادا کی جائے گی، لیکن اگر چار رکعت والی نماز یا مغرب کی نماز میں سے ایک رکعت پالے تو حنابلہ کے نزدیک دوسری رکعت کو پورا کرنے کے بعد تشہد پڑھے گا، امام ابوحنیفہ کے علاوہ دیگر تمام فقہاء کا یہی قول ہے، یہ اس لئے ہے کہ اس طرح نماز کی ہیئت کی تبدیلی لازم نہیں آئے گی، کیوں کہ اگر سلام کے بعد دو رکعت ادا کرنے کے بعد تشہد پڑھا جاتا ہے تو چار رکعتوں والی نماز کو طاق رکعتوں پر اور تین رکعت والی نماز کو شفع پر ختم کرنا لازم آئے گا، جبکہ نماز کی ہیئت کی رعایت ممکن ہے، اور امام ابوحنیفہؒ کہتے ہیں کہ اگر چوتھی رکعت میں شامل ہوتا ہے تو دو رکعت فاتحہ اور سورہ کے ساتھ قضا کرے گا پھر تشہد پڑھے گا، پھر (آخری رکعت میں) صرف فاتحہ

(۱) کشاف القناع ۱/ ۴۶۱، الفتاوی الہندیہ ۱/ ۹۱، ابن عابدین ۱/ ۴۰۰۔
(۲) حدیث: "ما أدرکتم فصلوا وما فاتکم فاقضوا......" کی روایت بخاری (الفتح ۲/ ۱۱۶ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/ ۴۲۱ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

پڑھے گا تاکہ قضا کی تکمیل اس شکل میں ہو جس شکل میں وہ فوت ہوئی ہے[1]۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ مسبوق جس رکعت میں امام کو پائے وہ اس کی اول نماز ہے اور امام کے سلام کے بعد جو رکعتیں ادا کرے گا وہ اس کی نماز کا آخری حصہ ہوگا، کیوں کہ نبی کریم علیہ السلام نے فرمایا ہے: "فما أدركتم فصلّوا، وما فاتكم فأتموا"[2] (جو رکعتیں تم پاؤ ان کو ادا کرلو اور جو چھوٹ جائیں ان کو پورا کرو) اور کسی چیز کی تکمیل اس کی ابتدائی حصہ کی تکمیل کے بعد ہی ممکن ہوا کرتی ہے، یہی وجہ ہے کہ جب وہ امام کے ساتھ فجر کی دوسری رکعت ادا کرتا ہے اور امام اس میں دعاء قنوت پڑھتا ہے تو مسبوق اپنی اگلی رکعت میں قنوت کا اعادہ کرے گا، اور اگر امام کے ساتھ مغرب کی نماز میں ایک رکعت پائے تو دوسری رکعت میں تشہد پڑھے گا[3]۔

مالکیہ اور حنفیہ میں امام ابو یوسف اور امام محمد کا مسلک یہ ہے اور یہی معتمد علیہ قول ہے کہ قراءت کے حق میں مسبوق اپنی اول نماز ادا کرتا ہے اور تشہد کے حق میں نماز کے آخری حصہ کو ادا کرے گا، لہذا جو شخص فجر کے علاوہ کسی نماز میں ایک رکعت پائے تو وہ دو رکعت فاتحہ اور سورہ کے ساتھ پڑھے گا اور ان دونوں کے درمیان تشہد پڑھے گا، اور چار رکعت والی نماز کی چوتھی رکعت میں صرف فاتحہ پڑھے گا اور اس رکعت سے قبل قعدہ نہ کرے گا، لہذا وہ قول کے حق میں تو قضا کرے گا "وما فاتكم فاقضوا" والی روایت پر عمل کرتے ہوئے، اور فعل کے حق میں بناء کرے گا "وما فاتكم فأتموا" والی روایت کے پیش نظر، اور یہ تطبیقی شکل اصولیین کے اس قاعدہ کے مطابق ہے: "إذا أمكن الجمع بين الدليلين جمع" (جب دو دلیلوں کو جمع کرنا ممکن ہو تو دونوں جمع کی جائیں گی)، پس ہم نے اتمام والی روایت کو افعال پر محمول کیا اور قضا والی روایت کو اقوال پر محمول کیا[1]۔

۲۸ - لاحق: یہ وہ شخص ہے جس کی پوری یا بعض رکعتیں اقتداء کے بعد کسی عذر کی وجہ سے فوت ہو جائیں جیسے غفلت و ذہول، بھیڑ اور حدث کا لاحق ہونا، اور اس طرح کے دوسرے اعذار کی وجہ سے یا کسی عذر کے بغیر کل یا بعض رکعتیں فوت ہو جائیں جیسے اس کا اپنے امام سے رکوع یا سجود میں اس سے پہلے فارغ ہو جانا جیسا کہ حنفیہ نے لاحق کی تعریف میں کہا ہے، اور حنفیہ کے علاوہ دیگر فقہاء نے کہا ہے کہ لاحق کہتے ہیں ایسے شخص کو جو امام سے ایک یا اس سے زائد رکن میں پیچھے ہو جائے۔

لاحق کا حکم حنفیہ کے نزدیک مقتدی کی طرح ہے، نہ وہ قرأت کرے اور نہ سجدہ سہو اور اس کا فرض اقامت کی نیت کی وجہ سے نہیں بدلے گا اور عذر کی وجہ سے جو رکعتیں چھوٹ گئی ہیں پہلے ان کو ادا کرے گا پھر امام کی متابعت کرے گا، اگر امام نماز سے فارغ نہ ہوا ہو، بر خلاف مسبوق کے[2] (کہ وہ امام کی متابعت کرتا ہے اور امام کے سلام پھیرنے کے بعد چھوٹی ہوئی رکعتوں کو ادا کرتا ہے) اور جمہور فقہاء یعنی مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کہتے ہیں کہ ایک رکعت یا اس سے زیادہ کسی عذر کی وجہ سے چھوٹ جائے جیسے نیند یا غفلت کی وجہ سے تو باقی ماندہ نماز میں اپنے امام کی پیروی کرے گا اور امام کے سلام پھیرنے کے بعد چھوٹی ہوئی رکعتوں کو مسبوق کی طرح مکمل کرے گا، اور اگر کسی عذر کے بغیر دو رکن فوت ہو جائیں تو جمہور فقہاء کے نزدیک نماز باطل ہو جائے گی، اسی طرح مالکیہ کے نزدیک اگر عمداً ایک رکن چھوڑ دے تو نماز باطل ہو جائے گی، یہی ایک روایت شافعیہ

(۱) ابن عابدین ۱/ ۴۰۱، کشاف القناع ۱/ ۴۶۱، ۴۶۲۔

(۲) حدیث: "فما أدركتم فصلوا......" کی روایت بخاری (۲/ ۱۱۶ الفتح طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/ ۴۲۷ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۳) مغنی المحتاج ۱/ ۲۶۰۔

(۱) ابن عابدین ۱/ ۴۰۱، الدسوقی ۱/ ۳۴۶۔

(۲) الفتاوی الہندیہ ۱/ ۹۱، ابن عابدین ۱/ ۴۰۰۔

سے بھی منقول ہے، اصح روایت کے مطابق شافعیہ کے نزدیک عمداً ایک رکن ترک کرنے پر نماز باطل نہ ہوگی۔

اور اگر کسی عذر کی وجہ سے ایک رکن یا دو رکن فوت ہو جائیں تو مقتدی اس کو ادا کرے گا جو امام نے پہلے ادا کر لیا ہے پھر امام کی متابعت کرے گا اگر امام کو پانا ممکن ہو، اب اگر امام کو سلام پھیرنے سے قبل پالیا تو اس پر کچھ بھی واجب نہیں، بصورت دیگر اس کی وہ رکعت باطل ہو جائے گی اور امام کے سلام کے بعد اس کی تلافی کرے گا[1]، یہ مسئلہ کی اجمالی صورت تھی، اس کی تفصیل اور فروعات اور ان میں اختلافات کی تفصیل اصطلاح ''لاحق'' کی بحث میں بیان ہوگی۔

اقتداء کی کیفیت:

پہلی بحث-افعال نماز میں:

۲۹-نماز کے اندر اقتداء (نماز میں) امام کی متابعت (کا نام) ہے، اور امام کی متابعت فرائض وواجبات میں بلا کسی تاخیر کے واجب ہے جب تک کہ کوئی دوسرا واجب معارض نہ ہو، اور اگر کوئی دوسرا واجب اس کے معارض پایا جائے تو اس واجب کو ترک کرنا مناسب نہیں ہے، بلکہ پہلے اس کو ادا کرے گا پھر امام کی پیروی کرے گا، اس لئے کہ دوسرے واجب کے بجالانے میں امام کی متابعت کلی طور پر فوت نہیں ہوتی بلکہ اس کو مؤخر کرتی ہے، اور دونوں واجب ادا کرنے کی صورت میں اگر ایک میں تاخیر ہو جائے تو یہ ان دونوں میں سے کسی ایک کو کلی طور پر ترک کرنے سے اولی وبہتر ہے، ہاں اگر امام کی متابعت میں کوئی سنت معارض ہو تو سنت ترک کر دی جائے گی اور امام کی پیروی بلا تاخیر کی جائے گی، اس لئے کہ ترک سنت ترک واجب سے اولی ہے۔

اسی اصل پر یہ مسئلہ متفرع ہے کہ اگر امام رکوع اور سجدہ سے مقتدی کی تینوں تسبیحات مکمل ہونے سے قبل اپنا سر اٹھالے تو امام کی متابعت واجب ہے، اور اسی طرح اس کے برعکس صورت میں بھی یہی حکم ہوگا، لیکن اگر امام مقتدی کے تشہد مکمل کرنے سے پہلے سلام پھیر دے یا تیسری رکعت کے لئے کھڑا ہو جائے تو مقتدی امام کی پیروی نہیں کرے گا بلکہ تشہد مکمل کرے گا، کیوں کہ تشہد واجب ہے[1]۔

اقتداء کے مسئلہ میں یہ پہلو بھی قابل لحاظ ہے کہ مقتدی کا کوئی فعل امام کے فعل سے قبل نہ ہو، فقہاء نے ان افعال کے درمیان جن میں مقتدی کے امام سے آگے بڑھنے یا اس کی مقارنت کی وجہ سے نماز باطل ہو جاتی ہے اور ان افعال کے درمیان جن سے نماز باطل نہیں ہوتی ہے فرق کیا ہے، چنانچہ فقہاء صراحت کرتے ہیں کہ مقتدی اگر تکبیر تحریمہ میں امام سے آگے بڑھ جائے تو اصلاً اقتداء صحیح نہ ہوگی، اس لئے کہ یہاں بناہی صحیح نہیں ہے، یہ مسئلہ تمام فقہاء کے نزدیک متفق علیہ ہے[2]۔

جمہور فقہاء یعنی مالکیہ، شافعیہ، حنابلہ اور ایک روایت کے مطابق حنفیہ میں سے امام ابو یوسفؒ کی رائے یہ ہے کہ اگر مقتدی اپنی تکبیر تحریمہ کو امام کے تحریمہ سے ملا دے تو یہ اقتداء کے لئے مضر ہوگا، اور مقتدی کی نماز باطل ہو جائے گی خواہ یہ عمل عمداً صادر ہوا ہو یا سہواً، کیونکہ روایت ہے: ''**إنما جعل الإمام ليؤتم به، فلا تختلفوا عليه، فإذا كبر فكبروا، وإذا ركع فاركعوا**''[3] (امام اس

(۱) جواہر الإکلیل ۱/ ۶۹، ۷۰، مغنی المحتاج ۱/ ۲۵۶، کشاف القناع ۱/ ۴۶۶، ۴۶۷، المغنی لابن قدامہ ۱/ ۵۲۷۔

(۱) ابن عابدین ۱/ ۳۳۳۔

(۲) البدائع ۱/ ۲۰۰، مغنی المحتاج ۱/ ۲۵۸، الدسوقی ۱/ ۳۴۰، ۳۴۱، کشاف القناع ۱/ ۴۶۵، ۴۶۶۔

(۳) حدیث کی تخریج (فقرہ/ ۱۰) میں گذر چکی۔

لئے بنایا جاتا ہے تاکہ اس کی اقتداء کی جائے، لہذا امام کی مخالفت نہ کرو جب وہ تکبیر کہے تو تم بھی تکبیر کہو اور جب رکوع کرے تو تم بھی رکوع کرو)۔

لیکن مالکیہ کہتے ہیں کہ اگر امام ایک ہی حرف آگے ہو تو اقتداء درست ہو جائے گی اور نماز بھی ہو جائے گی، بشرطیکہ مقتدی امام کے ساتھ یا امام کے بعد ختم کرے، نہ کہ پہلے (۱)۔

شافعیہ نے یہ شرط لگائی ہے اور یہی مفہوم حنابلہ کے کلام سے مستفاد ہوتا ہے کہ مقتدی کی تمام تکبیریں امام کی تکبیر سے مؤخر ہوں (۲)۔

امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک مقتدی کا اپنی تکبیر کو امام کی تکبیر سے ملا دینا مضر نہیں، یہاں تک کہ امام ابو حنیفہؒ سے یہ بھی منقول ہے کہ ملانا ہی سنت ہے، بدائع الصنائع میں مذکور ہے: جماعت کی سنتوں میں سے یہ بھی ہے کہ مقتدی اپنی تکبیر امام کی تکبیر سے متصلا یعنی ملا کر کہے امام ابو حنیفہ کی تمام روایات کے مطابق یہ زیادہ بہتر ہے، اس لئے کہ اقتداء شرکت کو کہتے ہیں اور حقیقی شرکت تو مقارنت ہی ہے کیونکہ مقارنت کی صورت میں شرکت عبادت کے تمام اجزاء میں ثابت ہو جاتی ہے (۳)۔

فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ مقتدی سلام میں امام کی پیروی کرے گا یعنی امام کے سلام پھیرنے کے بعد مقتدی سلام پھیرے گا، حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ اگر امام سلام پھیر دے مقتدی کے تشہد کے بعد والی دعاء سے فارغ ہونے سے قبل یا درود سے قبل تو وہ سلام میں امام کی پیروی کرے گا، لیکن جمہور فقہاء کا خیال ہے کہ مقتدی کے درود پڑھنے سے قبل اگر امام سلام پھیر دے تو مقتدی پہلے درود پڑھے

(۱) الدسوقی ۱/۳۴۰، ۳۴۱۔
(۲) مغنی المحتاج ۱/۲۵۵، ۲۵۷، کشاف القناع ۱/۴۶۵۔
(۳) البدائع ۱/۲۰۰۔

پھر سلام پھیرے، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ پر درود بھیجنا ارکان نماز میں سے ہے، اگر مقتدی امام سے پہلے سہواً سلام پھیر دے تو وہ درود کا اعادہ کرے گا اور امام کے بعد سلام پھیرے گا، اور اس کی وجہ سے مقتدی پر سجدہ سہو وغیرہ نہیں ہوگا، اور اگر امام سے قبل عمداً سلام پھیر دے تو جمہور علماء کے نزدیک مقتدی کی نماز باطل ہو جائے گی، البتہ بعض شافعیہ کے نزدیک اگر مفارقت کی نیت سے سلام پھیر دیا ہے تو اس کی نماز باطل نہ ہوگی۔

جہاں تک سلام میں مقتدی کا امام کے ساتھ اقتران واتصال کا مسئلہ ہے تو اس سلسلہ میں جمہور فقہاء کا خیال ہے کہ یہ مضر نہیں ہے، لیکن شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک مکروہ ہے، مالکیہ کہتے ہیں کہ مقتدی کی امام سے برابری نماز کو باطل کر دیتی ہے (۱)۔

مقتدی کا امام کے ساتھ تمام افعال نماز (جیسے رکوع وسجود) میں اقتران واتصال مضر نہیں، البتہ کراہت وعدم کراہت میں فقہاء کی آراء مختلف ہیں، لہذا اگر مقتدی رکوع یا سجود میں امام سے آگے بڑھ جائے تو مقتدی کے لئے مناسب یہ ہے کہ وہ اسی حال میں رہے تا آنکہ امام اس کو پالے، اور اگر مقتدی رکوع یا سجدہ میں امام سے پہلے سر اٹھائے تو مناسب یہ ہے کہ رکوع یا سجدہ میں لوٹ جائے اور اسے بالاتفاق دو رکوع یا دو سجدے شمار نہیں کیا جائے گا، اس مسئلہ میں بڑی تفصیلات ہیں جو نماز کی بحث میں دیکھی جاسکتی ہیں (۲)۔

دوسری بحث - اقوال نماز میں اقتداء:

۳۰ - اقتداء درست ہونے کے لئے سوائے تکبیر تحریمہ اور سلام

(۱) بدائع الصنائع ۱/۲۰۰، ابن عابدین ۱/۳۳۳، نہایۃ المحتاج ۲/۲۱۲، ۲۱۷، مغنی المحتاج ۱/۲۵۵، ۲۵۷، الدسوقی ۱/۳۴۱، ۳۴۲، کشاف القناع ۱/۴۶۵۔
(۲) سابقہ مراجع۔

کے دیگر تمام اقوال نماز میں امام کی متابعت وپیروی کرنا شرط نہیں ہے جیسے تشہد قرأت اور تسبیح وغیرہ میں متابعت شرط نہیں ہے، بلکہ ان میں تقدیم وتأخیر اور موافقت سب جائز ہیں [۱]۔

مقتدی اور امام کی صفت کا اختلاف:

وضو کرنے والے کا تیمم کرنے والے کی اقتداء کرنا:

۳۱- جمہور فقہاء (مالکیہ، حنابلہ، ابوحنیفہ وابو یوسف) کے نزدیک باوضو شخص کے لئے جائز ہے کہ وہ تیمم کرنے والے شخص کی اقتداء کرے، اس لئے کہ حضرت عمرو بن العاص سے روایت ہے: **"بعثه النبي ﷺ أميرا على سرية، فأجنب وصلى بأصحابه بالتيمم لخوف البرد وعلم النبي ﷺ فلم يأمرهم بالإعادة"** [۲] (جب رسول اللہ ﷺ نے حضرت عمرو بن العاص کو ایک لشکر کا امیر بنا کر روانہ فرمایا، جہاں وہ جنبی ہو گئے تو انھوں نے ٹھنڈک کے خوف سے تیمم کر کے نماز پڑھائی اور ان کے اصحاب نے اقتداء کی، یہ خبر نبی کریم ﷺ کو پہنچی لیکن آپ نے نماز کے اعادہ کا حکم نہیں فرمایا)۔

حنفیہ نے اپنی اس اصل سے بھی استدلال کیا ہے کہ تیمم بلا کسی قید کے مطلقاً حدث کو پوری طرح سے ختم کر دیتا ہے، جب تک کہ اس کی شرط یعنی پانی کے استعمال سے عاجز رہنا پایا جائے، یہی وجہ ہے کہ حنفیہ کے نزدیک ایک تیمم سے متعدد فرائض کی ادائیگی جائز ہے [۳]۔

(۱) مغنی المحتاج ۱/ ۲۵۵،۱۶۳، الفتاوی الہندیہ ۱/ ۹۱،۹۰، الدسوقی ۱/ ۳۳۱، الاختیار ۱/ ۵۰، جواہر الإکلیل ۱/ ۵۰، کشاف القناع ۱/ ۳۶۵۔

(۲) حدیث عمرو بن العاص: "أنه بعثه النبي ﷺ......" کی روایت ابوداؤد (۱/ ۲۳۸ طبع عزت عبید دعاس) اور حاکم (۱/ ۱۷۷ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے ابن حجر نے فتح الباری (۱/ ۴۵۴ طبع السلفیہ) میں اس کو قوی قرار دیا ہے۔

(۳) فتح القدیر ۱/ ۳۲۰، ابن عابدین ۱/ ۳۹۵، جواہر الإکلیل ۱/ ۲۶، کشاف

مالکیہ نے متوضی کے لئے متیمم کی اقتداء کرنا مکروہ قرار دیا ہے، اسی طرح حنابلہ نے بھی صراحت کی ہے کہ متوضی کی امامت متیمم سے اولی وافضل ہے، اس لئے کہ تیمم ان کے نزدیک حدث کو زائل نہیں کرتا ہے، بلکہ تیمم سے ضرورۃً نماز کا پڑھنا مباح ہو جاتا ہے [۱]۔

شافعیہ کا خیال ہے کہ ایسے شخص کی اقتداء جائز نہیں ہے جن پر اعادہ لازم ہو جیسے تیمم کرنے والے شخص کا تیمم کرنے والے کی اقتداء کرنا، اگر چہ مقتدی امام کے مانند ہو، البتہ وہ تیمم کرنے والا جس پر اعادہ واجب نہیں ہے، اگر وضو کرنے والا اس کی اقتداء کرے تو جائز ہے، اس لئے کہ اس نے اپنی طہارت کا ایسا بدل اختیار کیا ہے جس نے اعادہ سے بے نیاز کر دیا ہے [۲]۔

حنفیہ میں محمد بن الحسن کی رائے ہے کہ متوضی کا متیمم کی اقتداء سوائے نماز جنازہ کے کسی اور نماز میں جائز نہیں ہے، اس لئے کہ ایسی صورت میں ضعیف پر قوی کی بنا لازم آتی ہے [۳]۔

اعضاء کو دھونے والے کا مسح کرنے والے کی اقتداء کرنا:

۳۲- جمہور فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ تمام اعضاء وضو کو دھونے والے شخص کا موزے یا پٹی پر مسح کرنے والے شخص کی اقتداء کرنا درست ہے، اس لئے کہ موزہ حدث کو قدم تک سرایت کرنے سے روکتا ہے، اور خف پر جو اثر آتا ہے مسح اس کو ختم کر دیتا ہے تو مسح کرنے والا غاسل (اعضاء وضو کو دھونے والا) باقی رہا، جیسا کہ حنفیہ نے علت بیان کی ہے، اور اس لئے بھی کہ اس کی نماز اعادہ سے مستغنی کرنے والی ہے، اس لئے کہ اس کا حدث ختم ہو گیا جیسا کہ بعض دیگر

= القناع ۱/ ۳۴۷۔

(۱) الحطاب ۱/ ۳۴۸، کشاف القناع ۱/ ۳۴۷۔

(۲) مغنی المحتاج ۱/ ۲۳۸، ۲۴۰۔

(۳) ابن عابدین ۱/ ۳۹۵۔

فقہاء نے اس کی یہی توجیہ بیان کی ہے [۱]۔

فرض پڑھنے والے شخص کا نفل پڑھنے والے کی اقتداء کرنا:

۳۳ - حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ کا قول مختار یہ ہے کہ مفترض کا متنفل کی اقتداء کرنا جائز نہیں ہے، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ کا قول ہے: **"إنما جعل الإمام لیؤتم به فلا تختلفوا علیه"** [۲] (بے شک امام اس لئے بنایا گیا ہے کہ اس کی اقتداء کی جائے، لہذا اس سے کسی حال میں اختلاف مت کرو) دوسری روایت ہے: **"الإمام ضامن"** [۳] (امام مقتدیوں کی نماز کا ضامن ہوا کرتا ہے)، ان دونوں روایتوں کا تقاضا یہ ہے کہ امام کی حالت مقتدی کی حالت سے کمزور نہ ہو، دوسری بات یہ ہے کہ مذکورہ صورت میں مقتدی کی نماز امام کی نماز کی نیت کے موافق نہیں ہے، پس یہ ایسے ہی ہے جیسے جمعہ کی نماز اس شخص کے پیچھے پڑھی جائے جو ظہر کی نماز پڑھ رہا ہو [۴]۔

شافعیہ کا قول اور حنابلہ کی دوسری روایت یہ ہے کہ مفترض کا متنفل کی اقتداء کرنا اس شرط کے ساتھ درست ہے کہ دونوں کی نماز کا نظم موافق ہو، اس روایت کے پیش نظر جو صحیحین میں ہے: **"أن معاذا کان یصلي مع النبي ﷺ عشاء الآخرة، ثم یرجع إلی قومه فیصلي بهم تلک الصلاة"** [۵] (حضرت معاذ نبی کریم ﷺ کے ساتھ عشاء کی نماز پڑھتے تھے پھر اپنی قوم میں آکر وہی نماز پڑھایا کرتے تھے)۔

اور اگر دونوں کی نماز کے افعال مختلف ہوں مثلاً ایک کی فرض نماز ہو دوسرے کی صلاۃ کسوف یا نماز جنازہ تو صحیح قول کے مطابق نظم نماز مختلف ہونے اور متابعت کے مشکل و متعذر ہو جانے کی وجہ سے اقتداء درست نہ ہوگی [۱]۔

۳۴ - اسی مسئلہ پر بالغ شخص کا فرض نماز میں نابالغ (بچہ) کی اقتداء کرنا متفرع ہے، جمہور فقہاء (حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ) کے نزدیک بالغ کے لئے بچہ کی اقتداء فرض نماز میں جائز نہیں ہے [۲]، ان حضرات کی دلیل امام شعبی کا یہ قول ہے: **"لا یؤم الغلام حتی یحتلم"** [۳] (نابالغ امامت نہ کرے تا آنکہ بالغ ہو جائے)، دوسری بات یہ ہے کہ شرائط نماز میں سے کسی شرط میں کوئی خلل ہے یا نہیں؟ بچہ کی جانب سے اس سلسلہ میں اطمینان حاصل کرنا مشکل ہے۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ آزاد بالغ شخص کا کسی باشعور بچہ کی اقتداء کرنا درست ہے اگر چہ فرض نماز ہی ہو [۴]، کیونکہ اس کی نماز معتبر ہے، دلیل یہ ہے کہ حضرت عمرو بن سلمہ رسول اللہ ﷺ کے زمانہ میں اپنی قوم کی امامت کرتے تھے حالانکہ وہ چھ یا سات سال کے لڑکے تھے [۵] لیکن ان حضرات شافعیہ نے یہ بھی صراحت کی ہے کہ باشعور

---

(۱) ابن عابدین ۱/ ۳۹۶، مغنی المحتاج ۱/ ۲۴۰، نہایۃ المحتاج ۲/ ۱۶۸، الحطاب ۱/ ۳۶۸، جواہر الإکلیل ۱/ ۴۴، کشاف القناع ۱/ ۴۱۰، ۴۸۴۔

(۲) حدیث: "إنما جعل الإمام......" کی تخریج (ف/ ۱۰) میں گذر چکی۔

(۳) حدیث: "الإمام ضامن......" کی روایت ابوداؤد (۱/ ۳۵۶ طبع عزت عبید دعاس) نے کی ہے اور مناوی نے الفیض (۳/ ۱۸۲ طبع المکتبۃ التجاریہ) میں اس کو صحیح قرار دیا ہے۔

(۴) فتح القدیر ۱/ ۳۲۴، ۳۲۵، الدسوقی ۱/ ۳۲۹، جواہر الإکلیل ۱/ ۷۶، کشاف القناع ۱/ ۴۸۴، المغنی لابن قدامہ ۲/ ۲۲۶۔

(۵) حدیث: "أن معاذا کان یصلي مع النبي ﷺ عشاء الآخرة......" کی روایت بخاری (الفتح ۲/ ۱۹۲ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۱) مغنی المحتاج ۱/ ۲۵۳، ۲۵۴، نہایۃ المحتاج ۲/ ۱۶۸، المغنی لابن قدامہ ۲/ ۲۲۶۔

(۲) الزیلعی ۱/ ۱۴۰، فتح القدیر ۱/ ۳۱۰، ۳۱۱، الدسوقی ۱/ ۳۲۹، المغنی لابن قدامہ ۱/ ۲۲۸، کشاف القناع ۱/ ۴۸۰۔

(۳) شعبی کے قول: "لا یؤم الغلام حتی یحتلم......" کی روایت ابن ابی شیبہ (۱/ ۳۴۹ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۴) نہایۃ المحتاج ۲/ ۱۶۸۔

(۵) حدیث: "کان عمرو بن سلمة یؤم قومه......" کی روایت بخاری (الفتح ۸/ ۲۲ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

بچہ کی اقتداء اگر چہ جائز ہے لیکن مکروہ ہے۔

مذکورہ حکم فرض نماز کے سلسلہ میں ہے جہاں تک نفل نماز کی بات ہے تو بالغ شخص کا بچہ کی اقتداء کرنا بعض حنفیہ کے نزدیک جائز ہے، مالکیہ کا مشہور قول یہی ہے اور حنابلہ کی بھی یہی ایک روایت ہے، حنفیہ کا قول مختار اور مالکیہ اور حنابلہ کی ایک روایت بھی یہی ہے کہ نفل نماز میں بھی بچہ کی اقتداء جائز نہیں ہے، اس لئے کہ بچہ اور بالغ کی نفل نماز یکساں نہیں، بلکہ دونوں میں فرق ہے، کیوں کہ اگر بچہ نے نفل نماز شروع کردی پھر کسی وجہ سے نماز توڑ دی تو فاسد کرنے کی وجہ سے بچہ پر اس کی قضا لازم نہیں ہے، دوسری بات یہ ہے کہ ضعیف پر قوی کی بنا نہیں رکھی جاتی ہے جیسا کہ حنفیہ نے علت ذکر کی ہے [1]۔

فرض پڑھنے والے شخص کا دوسری فرض نماز پڑھنے والے کی اقتداء کرنا:

۳۵ - جمہور فقہاء (حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ) کی رائے یہ ہے کہ فرض نماز پڑھنے والے شخص کا کسی ایسے فرض پڑھنے والے کی اقتداء کرنا جائز نہیں ہے جو مقتدی کے فرض کے علاوہ فرض ادا کر رہا ہو، لہذا ظہر پڑھنے والے کا عصر یا کوئی دوسری نماز پڑھنے والے کی اقتداء کرنا جائز نہیں ہے، اور نہ ہی عصر پڑھنے والے کا ظہر پڑھنے والے کی اقتداء کرنا جائز ہے، اور نہ ہی ادا پڑھنے والے کا قضا پڑھنے والے کی اقتداء کرنا جائز ہے، کیوں کہ اقتداء نام ہے مقتدی کا اپنے تحریمہ کی بنا امام کے تحریمہ پر رکھنے کا، اس کا تقاضا یہ ہے کہ دونوں کی نمازیں ایک ہی ہوں، جیسا کہ اقتداء کی شرائط میں گذرا۔

لیکن شافعیہ کے نزدیک افعال ظاہری میں دونوں کا نظم متحد و موافق ہونے کی وجہ سے اقتداء درست ہے، لہذا ان کے نزدیک

(۱) الزیلعی ۱/ ۱۴۰، الدسوقی ۱/ ۳۳۹، المغنی لابن قدامہ ۱/ ۲۲۹۔

پانچوں نمازوں میں سے کسی بھی فرض پڑھنے والے کا کسی دوسرے فرض پڑھنے والے کی اقتداء کرنا ادا و قضا دونوں میں جائز ہے، اس میں ان کے یہاں کچھ تفصیل بھی ہے جو اپنے موقع پر آئی ہے [1]۔

مقیم کا مسافر کی اقتداء کرنا اور اس کا برعکس:

۳۶ - مقیم کا مسافر کی اقتداء کرنا خواہ وقت کے اندر ہو یا خارج وقت میں، باتفاق فقہاء جائز ہے، لہذا جب مسافر امام اپنی نماز پوری کرلے تو مقتدیوں سے مخاطب ہوکر کہہ دے: **"أتموا صلاتکم فإني مسافر"** (اپنی نماز پوری کرلو، اس لئے کہ میں مسافر ہوں)، چنانچہ مقیم مقتدی اپنی نماز پوری کرنے کے لئے کھڑے ہوجائیں گے اور اکثر فقہاء کی رائے کے مطابق مسبوق کی طرح باقی ماندہ نماز پوری کریں گے۔

اسی طرح مسافر شخص کا مقیم کی اقتداء کرنا وقت کے اندر بالاتفاق جائز ہے اور ایسی صورت میں مسافر مقتدی پر امام کی متابعت کی وجہ سے چار رکعت والی نماز میں مکمل چار رکعتیں ادا کرنا واجب ہے [2]، البتہ مسافر اگر خارج وقت میں مقیم کی اقتداء چار رکعات والی نماز میں کرے تو حنفیہ کے نزدیک جائز نہیں ہے، اس لئے کہ وقت فوت ہو جانے کے بعد مسافر کی نماز دو رکعت مقرر ہو جاتی ہے، لہذا اگر اس صورت میں مسافر مقیم کی اقتداء کرتا ہے تو اس سے فرض پڑھنے والے کا نفل پڑھنے والی کی اقتداء کرنا لازم آئے گا، اس لئے کہ اگر پہلے شفعہ میں اقتداء کرتا ہے تو قعدہ اولی نفل ہے اور دوسرے میں قرأت

(۱) فتح القدیر ۱/ ۳۲۴، ابن عابدین ۱/ ۳۹۰، الدسوقی ۱/ ۳۳۳، ۳۳۹، جواہر الإکلیل ۱/ ۸۰، کشاف القناع ۱/ ۴۸۵، المغنی لابن قدامہ ۲/ ۲۲۷، مغنی المحتاج ۱/ ۲۵۴، نہایۃ المحتاج ۲/ ۲۰۵، ۲۰۷۔

(۲) الفتاوی الہندیہ ۱/ ۸۵، جواہر الإکلیل ۱/ ۸۷، ۹۰، کشاف القناع ۱/ ۴۷۴، مغنی المحتاج ۱/ ۲۶۹۔

نفل ہے (۱)۔

صحت مند شخص کا معذور کی اقتداء کرنا:

۳۷- جمہور فقہاء (حنفیہ، حنابلہ، اور قول مرجوح کے مطابق شافعیہ) کی رائے ہے کہ صحت مند شخص کا معذور کی اقتداء کرنا جائز نہیں ہے، مثلاً سلس البول، اور مسلسل دست اور ریاح کے خروج والے مریض کی اقتداء، اسی طرح مستقل خون بہنے والے زخمی، نیز نکسیر جاری رہنے والے اور مستحاضہ کی اقتداء جائز نہیں ہے، اس لئے کہ معذورین حدث کے حقیقۃً موجود رہنے کے ساتھ نماز ادا کرتے ہیں اگرچہ حدث کو ان کے حق میں نماز ادا کرنے کی ضرورت کی بناپر معدوم تصور کیا گیا ہے، لہذا اس جواز میں تعدی نہیں ہوگی (کہ غیر مریض ومعذور کو بھی رخصت ہوجائے)، اس لئے کہ ضرورت بقدر ضرورت مشروع ہوتی ہے، دوسری وجہ یہ ہے کہ صحیح وتوانا شخص معذور سے زیادہ قوی ہوتا ہے اور قوی شخص کا ضعیف پر اپنی نماز کی بنا رکھنا جائز نہیں ہے، ایک تیسری وجہ یہ بھی ہے کہ امام ضامن ہوا کرتا ہے یعنی امام نے اپنی نماز کے ساتھ مقتدی کی نماز کی ذمہ داری قبول کرلی اور یہ ایک قاعدہ ہے کہ کوئی بھی شی اپنے سے اوپر شی کی ضامن نہیں ہوتی ہے (۲)۔

اور شافعیہ قول اصح کے مطابق کہتے ہیں کہ صحت مند آدمی سلس البول والے کی نیز پاک عورت استحاضہ والی کی اقتداء کرسکتی ہے بشرطیکہ مستحاضہ متحیرہ نہ ہو، اس لئے کہ ان مریضوں کی نماز صحیح ہوتی ہے اور ان کے اعذار کی وجہ سے اعادہ واجب نہیں ہوتا (۳)۔

(۱) ابن عابدین ۱/ ۳۹۱۔
(۲) فتح القدیر ۱/ ۳۱۸، الزیلعی ۱/ ۱۴۰، الفتاوی الہندیہ ۱/ ۸۴، مغنی المحتاج ۱/ ۲۴۱، کشاف القناع ۱/ ۴۷۶، المغنی لابن قدامہ ۲/ ۲۲۵۔
(۳) مغنی المحتاج ۱/ ۲۴۱۔

تندرست شخص کا معذور کی اقتداء کرنا مالکیہ کے مشہور قول کے مطابق جائز ہے، اس لئے کہ اعذار جب ان اعذار والوں کے حق میں معاف ہوگئے تو دوسروں کے حق میں بھی معاف ہوں گے، لیکن ان حضرات نے اس کو مکروہ قرار دیا ہے کہ عذر والے صحت مند لوگوں کی امامت کریں (۱)۔

"التاج والاکلیل" میں مالکیہ سے تندرست کے لئے معذور کی اقتداء سے متعلق جواز وعدم جواز دونوں طرح کے اقوال منقول ہیں، جواز کا استدلال اس سے کیا گیا ہے کہ حضرت عمرؓ امام تھے اور انہوں نے صحابہ کو بتایا تھا کہ وہ مسلسل مذی کے خروج کو محسوس کرتے ہیں اور اس کی وجہ سے امامت کو نہیں چھوڑتے تھے (۲)۔

معذور شخص کا اپنی طرح کے معذور شخص کی اقتداء کرنا مطلقاً جائز ہے اگرچہ عذر مختلف ہو یا ایک ہی ہو، اس مسئلہ کی پوری تفصیل "عذر" کی اصطلاح میں مذکور ہے۔

کپڑا پہننے والے کا ننگے کی اقتداء کرنا:

۳۸- جمہور فقہاء حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ کا مذہب اور شافعیہ کے نزدیک اصح کے مقابل قول یہ ہے کہ جس آدمی کا ستر ڈھکا ہوا ہو اس کے لئے ننگے شخص کی اقتداء کرنا جائز نہیں ہے۔ اس لئے کہ مقتدی کا حال امام کے حال سے قوی ہے جس کی وجہ سے قوی کا ضعیف کی اقتداء کرنا لازم آتا ہے جو درست نہیں ہے۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ مقتدی ایک ایسی شرط کا ترک کرنے والا ہورہا ہے جس کے پورا کرنے پر وہ قادر ہے، پس یہ ایسا ہی ہے جیسا

(۱) جواہر الاکلیل ۱/ ۷۸، الدسوقی ۱/ ۳۳۰۔
(۲) التاج والاکلیل بہامش الحطاب ۲/ ۱۰۴۔

کہ صحت یاب شخص سلس البول کے مریض کی اقتداء کرے (۱)۔

مالکیہ نے یہاں تک کہا ہے کہ اگر ایک کپڑا بھی مل جائے تو اسی ایک میں تمام لوگ علاحدہ علاحدہ نماز پڑھ لیں، کوئی ایک فرد اس کپڑے کو پہن کر تمام کی امامت نہ کرے (۲)۔

شافعیہ کے اصح قول کے مطابق لباس والے کا ننگے شخص کی اقتداء کرنا جائز ہے ان کی اس اصل پر بنا کرتے ہوئے ہے کہ تندرست کا معذور کی اقتداء کرنا جائز ہے (۳)۔

رہا مسئلہ ننگے شخص کا ننگے شخص کی اقتداء کرنے کا تو یہ عام فقہاء کے نزدیک جائز ہے، سوائے مالکیہ کے، انھوں نے جواز کے لئے تاریکی میں اکٹھے ہونے کی قید لگائی ہے اور اگر ایسا نہیں کر سکتے تو ہر ایک جدا ہوجائیں اور نماز دور دور ہو کر علاحدہ علاحدہ ادا کریں (۴)۔

قاری کا اُمّی کی اقتداء کرنا:

۳۹- جمہور فقہاء (حنفیہ، مالکیہ، حنابلہ) کے نزدیک اور شافعیہ کا قول جدید کے مطابق قاری (عالم) کا ان پڑھ کی اقتداء کرنا جائز نہیں ہے، اس لئے کہ امام ضامن ہوا کرتا ہے اور مقتدیوں کی قراءت کی ذمہ داری اٹھاتا ہے، اور یہ چیز ان پڑھ میں قرأت پر قادر نہ ہونے کی وجہ سے نہیں پائی جاتی ہے، دوسری وجہ یہ ہے کہ (قاری کو امام بنانے کی صورت میں امام اور مقتدی دونوں قراءت پر قادر ہیں) اور امّی کو آگے بڑھانے کی صورت میں دونوں شرط قرأت کو قدرت کے باوجود ترک کرنے والے ہورہے ہیں، یہاں امی سے مراد فقہاء کے نزدیک وہ شخص ہے جو اتنی مقدار قرأت اچھی طرح نہ کر سکے جس پر نماز کا مدار ہے۔

شافعیہ کا قول قدیم یہ ہے کہ سری نماز میں قاری کا امی کی اقتداء کرنا جائز ہے، امام مزنی بلا کسی قید کے مطلق جواز کے قائل ہیں (۱)۔

جمہور علماء کی رائے یہی ہے کہ قاری جب امی کی اقتداء کرے تو قاری کی نماز باطل ہوجائے گی، کیونکہ قاری کی نماز کی بناء امی کی نماز پر درست نہیں ہے، اسی طرح اس امی کی نماز باطل ہوجائے گی جس نے قاری کی امامت کی، حنفیہ مالکیہ، حنابلہ اور شافعیہ کے قول جدید کے مطابق سبھوں کی یہی رائے ہے، نماز باطل ہونے کی وجہ یہ ہے کہ قراءت جو رکن ہے اس پر قادر ہونے کے باوجود دونوں اس کو ترک کر رہے ہیں (۲)۔

حنابلہ نے اس مسئلہ میں تفصیل کی ہے اور کہا ہے کہ اگر ان پڑھ نے ان پڑھ اور قاری دونوں کی امامت کی اگر یہ دونوں امام کے دائیں جانب ہوں یا ان پڑھ دائیں جانب ہو اور قاری بائیں جانب تو امام اور ان پڑھ مقتدی کی نماز صحیح ہوجائے گی، اور قاری کی نماز ان پڑھ امام کی اقتداء کرنے کی وجہ سے باطل ہوجائے گی، اور اگر دونوں مقتدی امام کے پیچھے ہوں یا تنہا قاری مقتدی امام کے دائیں جانب ہو اور ان پڑھ مقتدی بائیں جانب ہو تو قاری مقتدی کی نماز ان پڑھ امام کی اقتداء کرنے کی وجہ سے فاسد ہوجائے گی، اور ان پڑھ مقتدی کی نماز بھی فاسد ہوجائے گی (۳)، اس لئے کہ یہ امام کے پیچھے یا امام کے بائیں پہلو میں تنہا و علاحدہ ہے اور یہ چیز حنابلہ کے نزدیک نماز کو باطل کردیتی ہے۔

---

(۱) ابن عابدین ۱/ ۳۰۷، المغنی لابن قدامہ ۲/ ۲۲۵۔

(۲) المواق علی ہامش الحطاب ۱/ ۵۰۷۔

(۳) مغنی المحتاج ۱/ ۲۴۱۔

(۴) حوالہ سابق۔

(۱) فتح القدیر ۱/ ۳۱۹، الدسوقی ۱/ ۳۲۸، جواہر الإکلیل ۱/ ۷۸، کشاف القناع ۱/ ۴۸۱، مغنی المحتاج ۱/ ۲۳۹، ۲۴۲۔

(۲) سابقہ مراجع۔

(۳) کشاف القناع ۱/ ۴۸۱۔

ہاں! ان پڑھ مقتدی کی نماز اپنے ہی جیسے ان پڑھ کے پیچھے فقہاء کے یہاں بغیر کسی اختلاف کے جائز ہوگی [۱]۔

قادر کا عاجز کی اقتداء کرنا:

۴۰ - جو شخص کسی رکن کے اداء کرنے پر قادر ہو مثلاً رکوع یا سجود یا قیام پر قادر ہو، مالکیہ، حنابلہ، اور حنفیہ میں امام محمد کے نزدیک اس شخص کی اقتداء کرنا جائز نہیں ہے جو رکن ادا کرنے پر قادر نہ ہو، اس لئے کہ امام نماز کے ایک رکن کی ادائیگی سے عاجز ہے، لہذا اس کی اقتداء درست نہ ہوگی، مثلاً قراءت سے عاجز شخص صرف اپنے جیسے کی اقتداء کرسکتا ہے دوسری وجہ یہ ہے کہ قوی کے لئے ضعیف کی اقتداء جائز نہیں ہے، مگر حنابلہ نے محلہ کے اس امام کو جس کی بیماری دور ہونے کی امید ہو مستثنیٰ قرار دیا ہے اور کہا ہے کہ قادر مقتدیوں کے لئے اس امام کے پیچھے بیٹھ کر یا کھڑے ہو کر نماز پڑھنا درست ہے [۲]۔

کھڑے ہونے پر قادر شخص کے لئے، بیٹھ کر رکوع وسجدے پر قادر شخص کی اقتداء کرنا امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک جائز ہے، اور شافعیہ نے اس کو اس صورت میں بھی جائز قرار دیا ہے جب کہ بیٹھنے والا رکوع وسجود پر بھی قادر نہ ہو [۳]، کیوں کہ حضرت عائشہؓ کی روایت ہے: "إن النبي ﷺ صلى آخر صلاته قاعدا والقوم خلفه قيام" [۴] (رسول اللہ ﷺ نے اپنی آخری نماز بیٹھ کر پڑھائی اور لوگ آپ ﷺ کے پیچھے کھڑے تھے)۔

---

(۱) حوالہ سابق۔

(۲) الدسوقی ۱/ ۳۲۸، الحطاب ۲/ ۱۹۷، جواہر الإکلیل ۱/ ۷۸، کشاف القناع ۱/ ۴۷۷، المغنی ۲/ ۲۲۳، ابن عابدین ۱/ ۳۹۶۔

(۳) الہدایہ مع الفتح ۱/ ۳۲۱، ابن عابدین ۱/ ۳۹۶، مغنی المحتاج ۱/ ۲۴۰۔

(۴) حدیث عائشہؓ: "إن النبي ﷺ صلى آخر صلاته......" کی روایت بخاری (الفتح ۲/ ۱۶۶ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

سیدھے بدن والے شخص کے لئے کبڑے شخص کی اقتداء کے متعلق فقہاء کا اختلاف ہے، حنفیہ اور شافعیہ جواز کے قائل ہیں، بعض حنفیہ نے یہ قید لگائی ہے کہ کبڑا پن اتنا زیادہ نہ ہو کہ حد رکوع کو پہنچا ہوا ہو اور رکوع وقیام میں تمیز نہ ہو پاتی ہو، مالکیہ کراہت کے ساتھ جواز کے قائل ہیں، حنابلہ مطلق ممنوع قرار دیتے ہیں۔

جب امام اشارہ سے نماز ادا کرے تو اس کے پیچھے کھڑے ہونے والے اور رکوع یا سجدہ کرنے والے کی اقتداء جمہور فقہاء (حنفیہ سوائے امام زفر کے، نیز مالکیہ اور حنابلہ) کے نزدیک جائز نہیں ہے، البتہ شافعیہ کا اختلاف ہے انھوں نے پہلو کے بل لیٹنے والے اور چت لیٹنے والے کو بیٹھنے والے پر قیاس کیا ہے۔

اشارہ سے نماز پڑھنے والے شخص کے لئے اپنے جیسے کی اقتداء کرنا جمہور فقہاء کے نزدیک جائز ہے، مالکیہ کا ان کے مشہور قول کے مطابق اختلاف ہے، اس لئے کہ ایماء واشارہ میں انضباط نہیں ہوا کرتا ہے، اس لئے کہ کبھی مقتدی کا اشارہ امام کے اشارہ سے زیادہ پست ہوگا اور کبھی کبھی مقتدی ایماء واشارہ میں امام سے سبقت بھی کرسکتا ہے اور یہ اقتداء کے لئے مضر ہے [۱]۔

فاسق کی اقتداء:

۴۱ - فاسق: وہ شخص ہے جو گناہ کبیرہ کا مرتکب ہو یا گناہ صغیرہ اصرار کے ساتھ کرتا ہو [۲] حنفیہ اور شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ فاسق کی اقتداء کراہت کے ساتھ جائز ہے، جائز اس لئے کہا ہے کہ حدیث نبوی ہے: " صلوا خلف كل برّ و فاجر" [۳] (ہر نیک وبد کے

---

(۱) فتح القدیر ۱/ ۲۲۰، ابن عابدین ۱/ ۳۹۶، الدسوقی ۱/ ۳۲۸، مغنی المحتاج ۱/ ۲۴۰، المغنی لابن قدامہ ۲/ ۲۲۳، ۲۲۴، کشاف القناع ۱/ ۴۷۶، ۴۷۷۔

(۲) ابن عابدین ۱/ ۳۷۶، قلیوبی ۳/ ۲۲۷، کشاف القناع ۱/ ۴۷۵۔

(۳) حدیث: "صلوا خلف كل بر و فاجر" کی روایت ابوداؤد (۱/ ۳۹۸ طبع

پیچھے نماز ادا کرلو)، جواز کی دوسری دلیل شیخین کی روایت ہے کہ حضرت عبد اللہ بن عمرؓ حجاج کے پیچھے اس کے ظلم کے باوجود نماز پڑھا کرتے تھے [۱]، کراہت اس لئے ہے کہ شرائط کی پابندی میں اس پر وثوق باقی نہیں رہا [۲]۔

حنابلہ کہتے ہیں اور یہی ایک روایت مالکیہ کی بھی ہے کہ عمل میں فاسق کی امامت جائز نہیں ہے (جیسے زانی، چور، شرابی، چغل خور، اور اس قسم کے لوگ) یا اعتقاد میں بھی فاسق کی امامت صحیح نہیں ہے جیسے خارجی یا رافضی اگر چہ ان کا حال مخفی ہو، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: "أَفَمَنْ كَانَ مُؤْمِناً كَمَنْ كَانَ فَاسِقاً لاَ يَسْتَوُون" [۳] (تو کیا جو کوئی مومن ہے وہ اس جیسا ہے جو نافرمان ہے؟ (نہیں) یکساں نہیں ہوسکتے)۔

اسی طرح حضرت جابرؓ سے مرفوعاً روایت ہے: " لاَ تَؤُمَّنَّ امرأة رجلا، ولا أعرابي مهاجراً، ولا فاجر مؤمنا إلا أن يقهره بسلطان يخاف سوطه و سيفه " [۴] (کوئی عورت کسی مرد کی امامت نہ کرے اور نہ ہی کوئی اعرابی کسی مہاجر کی اور نہ ہی کوئی فاجر کسی مؤمن کی الا یہ کہ کسی ظالم بادشاہ وحکمراں کی تلوار اور کوڑے کے خوف سے مجبور ہو)۔

مالکیہ نے اپنی دوسری معتمد روایت میں اس کی تفصیل کی ہے کہ وہ فاسق جو زنا اور شراب پینے جیسے گناہ کا مرتکب ہوتا ہو اور وہ فاسق جس کے فسق کا تعلق نماز سے ہو، دونوں کے درمیان فرق ہے، نماز میں فسق کی صورت یہ ہے کہ وہ نماز پڑھانے کے لئے اپنی بڑائی اور کبر کے مقصد سے آگے بڑھتا ہو یا کسی رکن یا شرط یا سنت کی ادائیگی میں کوتاہی کرتا ہو، بہر حال ان حضرات کے نزدیک پہلی قسم کے فاسق کی اقتداء جائز ہے، دوسری قسم کے فاسق کی اقتداء جائز نہیں [۱]۔

مذکورہ بالا بحثیں پنج وقتہ نمازوں کے سلسلہ میں ہیں، جہاں تک جمعہ اور عیدین کی نمازوں کا مسئلہ ہے تو اس سلسلہ میں بالاتفاق تمام فقہاء کے نزدیک فاسق کی اقتداء جائز ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ دونوں نمازیں ایک ہی امام کے ساتھ خاص ہوتی ہیں، فاسق کے پیچھے ان نمازوں کو ممنوع قرار دینے سے یہ فوت ہوسکتی ہیں، لیکن دوسری نمازوں میں فوت ہونے کا اندیشہ نہیں ہے [۲]۔

اندھے، بہرے اور گونگے کی اقتداء کرنا:

۴۲ – اندھے اور بہرے کی اقتداء درست ہونے کے سلسلہ میں فقہاء کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے، کیونکہ اندھاپن اور بہراپن یہ دونوں افعال نماز وشرائط نماز میں سے کسی کے لئے مخل نہیں ہیں، لیکن حنفیہ اور حنابلہ نے صراحت کی کہ نابینا کی امامت مکروہ ہے، اسی طرح مالکیہ نے بینا شخص جو کہ فضل وکمال میں اندھے کے مساوی ہو اس کی امامت کو افضل قرار دیا ہے، اس لئے کہ بینا شخص نجاست سے محفوظ رہنے پر زیادہ قادر ہے [۳]۔

= عزت عبید دعاس) اور دارقطنی (۲/ ۵۶، دار المحاسن) نے کی ہے الفاظ دارقطنی کے ہیں، ابن حجر نے انقطاع کی وجہ سے اس کو معلول قرار دیا ہے (التلخیص ۲/ ۳۵ طبع دار المحاسن)۔

(۱) حدیث: "أن ابن عمر كان يصلي خلف الحجاج....." کی روایت ابن ابی شیبہ (۲/ ۳۷۸ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۲) الفتاوی الہندیہ ۱/ ۸۵، ابن عابدین ۱/ ۳۷۶، نہایۃ المحتاج ۲/ ۱۷۴۔

(۳) سورۂ سجدہ/ ۱۸۔

(۴) کشاف القناع ۱/ ۴۷۳۔

حدیث: "لاَ تَؤُمَّنَّ امرأة رجلا....." کی روایت ابن ماجہ (۱/ ۳۴۳ طبع الحلبی) نے کی ہے، ابن حجر نے کہا ہے کہ اس میں حمید بن محمد العدوی عن علی بن زید بن جدعان ہے اور العدوی پر وکیع نے وضع حدیث کا الزام لگایا ہے اور ان کے شیخ ضعیف ہیں (التلخیص ۲/ ۳۲ طبع دار المحاسن)۔

(۱) الدسوقی ۱/ ۳۲۶، جواہر الاکلیل ۱/ ۵۸۔

(۲) سابقہ مراجع۔

(۳) ابن عابدین ۱/ ۳۹۹، الدسوقی ۱/ ۳۳۳، کشاف القناع ۱/ ۴۷۶، المغنی

شافعیہ کہتے ہیں کہ بینا و نابینا دونوں اپنے اپنے مختلف فضائل کی وجہ سے برابر ہیں، اس لئے کہ نابینا ایسی چیزوں کو نہیں دیکھتا ہے جو اس کو غافل کردے، اس لئے وہ زیادہ خشوع والا ہوتا ہے، اور بینا ناپاکی کو دیکھتا ہے، اس لئے وہ اس سے بچنے پر زیادہ قادر ہے، یہ حکم اس صورت میں ہے جب کہ اندھا گندا نہ رہتا ہو لیکن اگر وہ گندی چیزوں سے بچنے کا اہتمام نہ کرتا ہو مثلاً گندا لباس پہنتا ہو تو بینا ایسے اندھے سے امامت میں اولی ہے (۱)۔

گونگے کا معاملہ یہ ہے کہ اس کی اقتداء جائز نہیں ہے، اس لئے کہ وہ ارکان نماز میں سے تحریمہ اور قراءت ادا نہیں کرسکتا ہے، شافعیہ اور حنابلہ نے یہاں تک کہا ہے کہ اگر مقتدی گونگا ہو تب بھی گونگے امام کی اقتداء جائز نہیں ہے (۲)، حنفیہ کی رائے یہ ہے کہ گونگے کی حالت ان پڑھ سے زیادہ ابتر ہوتی ہے، کیونکہ ان پڑھ تحریمہ پر قادر ہوتا ہے لیکن گونگا اس پر بھی قادر نہیں ہوتا ہے، اس لئے ان پڑھ کا گونگے کی اقتداء کرنا جائز نہیں ہے، البتہ اس کے برعکس جائز ہے (۳)۔

جزئیات میں اختلاف رکھنے والوں کی اقتداء کرنا:

۴۳- ایسا امام جو جزئیات میں مقتدی سے اختلاف رکھتا ہو اس کی اقتداء درست ہے، فقہاء کا اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے، بشرطیکہ امام اختلافی مسائل میں احتیاط برتتا ہو مثلاً سبیلین کے علاوہ کسی جگہ سے نجس چیز نکلے تو وضو کرے جیسے پچھنا لگوائے اور خون بہہ جائے تو

= لابن قدامہ ۲/ ۱۹۵۔

(۱) مغنی المحتاج ۱/ ۲۴۱۔

(۲) الشروانی علی التحفہ ۲/ ۲۸۵، کشاف القناع ۱/ ۴۷۶، المغنی لابن قدامہ ۲/ ۱۹۴۔

(۳) ابن عابدین ۱/ ۳۹۹۔

اس سے وضو کرلے، یا نماز میں وہ قبلہ سے پوری طرح انحراف نہ کرتا ہو یا وضو کرنے میں اعضاء وضو کو رگڑ کر دھونے یا پے در پے دھونے کی رعایت کرتا ہو، اسی طرح نماز میں طمانیت کا خیال رکھتا ہو (۱)۔

اسی طرح اس امام کی اقتداء درست ہے جس کا مسلک مقتدیوں کے خلاف ہو، لیکن مقتدیوں کو یقین کے ساتھ معلوم نہ ہو کہ امام کوئی ایسا عمل کرتا ہے جو مقتدیوں کے نزدیک مفسد نماز ہے، اس لئے کہ صحابہ کرام و تابعین عظام اور ان کے بعد کے مسلمانوں نے فروع میں اختلاف کے باوجود ایک دوسرے کی اقتداء کی ہے، دوسری وجہ یہ ہے کہ اس میں مسلمانوں کی وحدت اور قوت کا مظاہرہ ہوتا ہے، لیکن جب مقتدی کو معلوم ہو کہ امام کوئی ایسا عمل کرتا ہے جو مقتدی کے مسلک میں صحت نماز کے لئے مانع ہے اور امام کے مسلک میں مانع نہیں ہے مثلاً وضو میں دلک (رگڑ کر اعضاء وضو کو دھونا) اور موالات (وضو میں اعضاء وضو کو پے در پے دھونا) کو ترک کرنا، یا نماز میں ایسی چیز کو ترک کردینا جو مقتدی کے نزدیک شرط ہے تو اس سلسلہ میں مالکیہ وحنابلہ کی صراحت اور شافعیہ کی ایک روایت، یہ ہے کہ اقتداء درست ہے، اس لئے کہ نماز کی شرطوں میں امام کا مسلک معتبر ہے بشرطیکہ مالکیہ کے نزدیک متروک شرط نماز کا رکن نہ ہو جیسے رکوع سے اٹھنے کو چھوڑ دینا۔

شافعیہ کا اصح قول یہ ہے کہ مقتدی کی نیت کا اعتبار کرتے ہوئے اقتداء درست نہ ہوگی، اس لئے کہ وہ اپنے امام کی نماز کے فساد کا اعتقاد رکھتا ہے، لہذا اس پر نماز کی بناء ممکن نہیں۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ اگر مقتدی کو یہ یقین ہو کہ امام ایسے اعمال نماز کو ترک کررہا ہے جو مقتدی کے نزدیک فرض ہیں تو اقتداء درست نہ

(۱) الفتاوی الہندیہ ۱/ ۸۴، ابن عابدین ۱/ ۳۷۸، ۳۷۹، الدسوقی ۱/ ۳۳۳، جواہر الإکلیل ۱/ ۸۰، مغنی المحتاج ۱/ ۲۳۸، کشاف القناع ۱/ ۴۷۸۔

ہوگی، لیکن اگر صرف واجب کے ترک کا علم ہو تو یہ مکروہ ہے، ہاں اگر سنتوں کے ترک کا علم ہو تو اس میں اقتداء کرنا مناسب ہے، اس لئے کہ جماعت واجب ہے، لہذا جماعت کو مکروہ تنزیہی کے ترک پر مقدم رکھا جائے گا، اس مسئلہ کی بناء اس پر ہے کہ اعتبار مقتدی کے مسلک کا ہے اور یہی اصح وراجح ہے، ایک قول یہ ہے کہ کہ امام کی رائے کا اعتبار کیا جائے گا اور ایک جماعت کی یہی رائے ہے، نہایہ میں ہے: "ھو الأقیس ......" (یہی زیادہ قرین قیاس ہے) اس قول کی بناپر اقتداء درست ہوگی اگر چہ امام محتاط نہ ہو[۱]۔

دوم: غیر نماز میں اقتداء:

۴۴ – غیر نماز میں اقتداء جو اتباع اور نمونہ بنانے کے معنی میں ہے اس کا حکم اس شخص کے اعتبار سے الگ الگ ہے جس کی اقتداء کی جارہی ہے، چنانچہ نبی کریم ﷺ کی اتباع دینی امور اور شریعت سے متعلق احکام میں یا تو واجب ہے یا مستحب (اس عمل کے حکم کے اعتبار سے) اور طبعی فطری افعال میں آپ ﷺ کی اتباع مباح ہے۔ مجتہد کی اتباع مجتہد فیہ فقہی مسائل میں اصولیین کے نزدیک ان لوگوں کے لئے مطلوب ہے جو اجتہاد کی اہلیت نہیں رکھتے ہیں[۲]۔

ان مسائل کی تفصیل اصولی ضمیمہ میں ہے، نیز دیکھئے: ''اتباع'' اور ''تأسی'' کی اصطلاحات۔

اقتراض

دیکھئے: ''استدانہ''۔

(۱) ابن عابدین ۱/ ۳۷۸۔

(۲) المستصفی للغزالی ۲/ ۵۴، ۳۸۹، ۳۸۹، التقریر والتحبیر ۲/ ۳۱۲، فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت ۲/ ۱۸۰، ۱۸۱، ۲۱۴، ۲۱۵، الاحکام للآمدی ۳/ ۱۶۷، ۱۷۰۔

اقتصار

تعریف:

۱- اقتصار لغت میں کسی چیز پر اکتفاء کرنے اور اس سے آگے نہ بڑھنے کو کہتے ہیں، اقتصار کا لفظ اسی معنی میں شافعیہ کے یہاں بعض مسائل میں استعمال ہوا ہے، مثلاً شافعیہ غلام کے لباس کفایت کے سلسلہ میں کہتے ہیں: "**لا یکفی الاقتصار علی ستر العورۃ**" (قابل ستر حصے کے چھپانے پر اکتفاء کافی نہیں)، امام غزالیؒ نے فرمایا: "بلادنا" اس قید سے بلاد سوڈان سے احتراز مقصود ہے، استنجاء کے مسئلہ میں محلیؒ نے کہا ہے: پانی اور ڈھیلے کو اس طور پر جمع کرنا کہ پہلے ڈھیلے کا استعمال ہو پھر پانی کا، تو یہ ان دونوں میں سے کسی ایک پر اقتصار (اکتفاء) کرنے سے افضل ہے، اور پانی پر اکتفاء کرنا ڈھیلے پر اکتفاء کرنے سے افضل ہے، اس لئے کہ پتھر کے برخلاف پانی عین نجاست اور اثر دونوں کو زائل کرتا ہے(۱)۔

مذکورہ دونوں مثالوں میں لفظ "اقتصار" اپنے لغوی معنی "اکتفاء" میں استعمال ہوا ہے۔

مزید استفادہ کے لئے "استناد" کی اصطلاح کی طرف رجوع کیا جائے۔

فقہاء کے نزدیک "اقتصار" یہ ہے کہ صرف علت کے پائے جانے کے وقت حکم ثابت کیا جائے، اس سے پہلے یا اس کے بعد نہیں، جیسا کہ "طلاق مُنجَّز" (فوری طور پر واقع ہونے والی طلاق) میں ہوتا ہے۔ صاحب الدر المختار نے اقتصار کی تعریف یوں کی ہے: **ثبوت الحکم فی الحال** (زمانہ حال میں حکم کو ثابت کرنا)، علامہ ابن عابدین شامیؒ نے اس کی مثالوں میں: بیع، طلاق، عتاق، اور ان کے علاوہ دیگر معاملات کے انشاء یعنی فی الحال وفوری طور پر واقع کرنے کو پیش کیا ہے (۱)، دونوں تعریفیں قریب قریب ہیں۔ مذکورہ تفصیل سے یہ واضح ہوگیا کہ "اقتصار" کا اصطلاحی معنی لغوی معنی سے خارج نہیں ہے، اس لئے کہ "ثبوت حکم فی الحال" کا مطلب یہ ہے کہ زمانہ حال پر اکتفاء کیا جائے اور اس سے تجاوز نہ کیا جائے، نہ ماضی کی طرف اور نہ ہی مستقبل کی طرف۔

۲- اقتصار کی تعریف میں درج ذیل چیزیں ملحوظ رکھی جائیں:

الف- ثبوت احکام کے طریقوں میں سے اقتصار بھی ایک طریقہ ہے۔

ب- اقتصار کے طریقہ سے حکم کا ثابت ہونا زمانہ حال میں ہوتا ہے، ماضی اور مستقبل میں نہیں۔

ج- اقتصار انشاء ہے، خبر نہیں۔

د- اقتصار انشاء منجّز ہے، معلق نہیں۔

متعلقہ الفاظ:

۳- ثبوت احکام کے طریقوں میں اقتصار کے علاوہ اور بھی کچھ طریقے ہیں جن کا اقتصار سے گہرا ربط وتعلق ہے۔ ان کے ذکر اور ان کی تعریفات بیان کرنے سے اقتصار کے معنی مزید واضح ہوجائیں گے۔

علامہ حصکفی کہتے ہیں: ثبوت احکام کے چار طریقے ہیں: انقلاب، اقتصار، استناد اور تبیین (۲)۔

(۱) لسان العرب: مادہ (قصر)، المحلی بہامش القلیوبی ۱/ ۴۲۔

(۱) الدر المختار مع حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۴۴۳، حاشیۃ الطحطاوی ۴/ ۲۱۔

(۲) الدر المختار بہامش ابن عابدین ۴/ ۴۴۳، الاشباہ والنظائر لابن نجیم رص ۳۱۴، ۳۱۵۔

انقلاب:

۴- جو چیز علت نہ ہو اس کے علت ہو جانے کا نام انقلاب ہے، جیسے کہ کوئی طلاق کو کسی شرط پر معلق کردے، جیسے اپنی بیوی سے کہے: "اگر تو گھر میں داخل ہوئی تو تجھے طلاق ہے"، اس قول میں "تجھے طلاق ہے" کا جملہ ثبوت حکم یعنی طلاق کی علت ہے لیکن دخول دار پر اس کے معلق ہونے کی وجہ سے، یہ جملہ بطور علت اسی وقت منعقد ومعتبر ہوگا جب کہ اس کی شرط (دخول دار) پائی جائے، لہذا وجود شرط کے وقت جو جملہ علت نہیں ہے وہ بعد میں علت ہو جائے گا [۱]، انقلاب کی تعریف سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ انقلاب اور اقتصار دونوں کے درمیان یہ تعلق ہے کہ دونوں انشاء ہیں خبر نہیں، لیکن دونوں میں فرق یہ ہے کہ اقتصار منجز ہوتا ہے اور انقلاب معلق۔

استناد:

۵- زمانہ حال میں حکم کے ثابت ہونے کے بعد، پھر حکم کا ماقبل کی کسی چیز کی طرف منسوب ہونا اس شرط کے ساتھ ہو کہ حکم کا محل پوری مدت میں باقی رہے، ایسے ثبوت حکم کا نام استناد ہے، جیسے زکاۃ حولان حول کے وقت واجب ہوتی ہے، اور اس کا اعتبار وجود نصاب کے وقت سے کیا جاتا ہے، اسی طرح مضمونات (قابل ضمان چیزیں) کہ ضمان کی ادائیگی کے وقت ملکیت ہوتی ہیں لیکن اس کا اعتبار وجود سبب کے وقت سے کیا جاتا ہے [۲]۔

پس یہاں اثر رجعی واضح ہے برخلاف اقتصار کے کہ وہاں کوئی اثر رجعی نہیں ہوتا ہے (زمانہ ماضی کی طرف لوٹنے والا اثر یہاں پر واضح ہے جب کہ اقتصار میں ماضی کی طرف لوٹنے والا اثر نہیں ہے)۔

(۱) الدر المختار ۴/ ۴۳۳، الاشباہ والنظائر لابن نجیم رص ۳۱۴۔

(۲) الاشباہ والنظائر لابن نجیم رص ۳۱۴، الدر المختار مع حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۲۴، حاشیۃ الطحطاوی ۴/ ۱۲۱، حاشیۃ الحموی علی الاشباہ والنظائر ۲/ ۱۵۶، ۱۵۷۔

استناد اور اقتصار کے درمیان فرق: [۱]

۶- استناد، ثبوت احکام کے چار طریقوں میں سے ایک ہے، اس کی تعریف کے دوران یہ بات واضح ہو چکی ہے کہ استناد میں ماضی کی طرف لوٹنے والا اثر پایا جاتا ہے، اقتصار والا نہیں۔

"المدخل الفقهي العام" میں ہے:

موجودہ دور کی عام قانونی اصطلاح میں ماضی کی طرف احکام کے لوٹنے کو "اثر رجعی" کہتے ہیں، اس تعبیر کا استعمال خود قوانین کے احکام کی رجعیت میں ہوا کرتا ہے، اسی طرح بلا کسی فرق کے معاملات کے اثر کی رجعیت میں بھی ہوا کرتا ہے، چنانچہ کہا جاتا ہے کہ اس قانون میں اثر رجعی ہے اور اس میں نہیں ہے، اسی طرح کہا جاتا ہے کہ اگر غیر کی ملک کو اس کی اجازت کے بغیر کوئی فروخت کردے تو جب مالک اجازت دے دے اس کی اجازت کے لئے اثر رجعی ہوگا، لہذا عقد کا حکم اس کے انعقاد کے وقت سے جاری مانا جائے گا، نہ کہ اجازت کے وقت سے، قانون کی زبان میں اثر رجعی کی نفی وعدم کے لئے کوئی تعبیر نہیں ہے۔

البتہ فقہ اسلامی میں عدم اثر رجعی کو "اقتصار" کہا جاتا ہے، یعنی حکم کا ثبوت زمانہ حال پر منحصر ہے، نہ کہ ماضی کی طرف لوٹتا ہے۔

آثار کے لوٹنے کو استناد کہتے ہیں، یہ حنفیہ کی اصطلاح ہے، مالکیہ کے یہاں اس مفہوم کے لئے "انعطاف" کا لفظ بولا جاتا ہے [۲]۔

(۱) استناد اور اقتصار کے درمیان یہ فرق اور جدید قانون سے اس کا موازنہ دراصل شیخ مصطفی زرقا کی کتاب "المدخل الفقہی العام" سے لیا گیا ہے، کمیٹی یہ محسوس کرتی ہے کہ یہ ایک دقیق وباریک تحقیق اور قابل قبول نتیجہ فکر ہے اور اس کا مرجع فقہ کی قدیم کتابیں ہیں۔

(۲) المدخل الفقہی العام ۱/ ۵۵۳، ۵۳۴ تصرف کے ساتھ۔

آ گے صاحب "المدخل الفقهي العام" نے مزید کہا ہے:

"کبھی کبھی انحلال (عقد کا ختم ہوجانا) بطور اقتصار ہوا کرتا ہے، اس میں نہ انعطاف ہوتا ہے اور نہ ہی اثر رجعی، بلکہ اس کا حکم وقوع تاریخ سے صرف مستقبل پر جاری ہوتا ہے اور یہ استمراری عقود میں ہوتا ہے جیسے شرکت اور اجارہ، لہذا فسخ (معاملہ کو ختم کرنا) یا انفساخ (ختم ہونا) ان عقود کے اثرات کو مستقبل میں مرتب ہونے سے روک دیتے ہیں اور جو ماضی کے اثرات ہوتے ہیں وہ عقد کے تحت باقی رہتے ہیں، اسی طرح اگر کوئی وکیل وکالت سے معزول کردیا جائے تو وکالت کا انحلال (ختم ہوجانا) وکیل کے سابقہ تصرفات کو ختم نہیں کرتا بلکہ باقی رکھتا ہے"[1]۔

اس جگہ انحلال عقد کی تعبیر میں استناد اور اقتصار دونوں حالتوں کے درمیان فرق واضح کردینا بہتر ہے، "حل اور انحلال" حالت استناد میں ہوتو اسے "فسخ وانفساخ" کہا جاتا ہے اور حالت اقتصار میں ہوتو اسے "إنهاء و انتهاء" کہا جاتا ہے[2]۔

۷- ان دونوں اصطلاحات کی صراحت حنفیہ کے علاوہ دیگر مسالک کی کتابوں میں ہمیں نہیں ملی، البتہ شافعیہ نے فسخ میں دونوں حالتوں کے درمیان فرق کیا ہے۔

امام سیوطی اپنی کتاب "الاشباہ والنظائر" میں بیان کرتے ہیں[3]: "کیا فسخ عقد کو سرے سے ختم کرے گا یا فسخ کے وقت سے؟"، سیوطی کے اس کلام سے ہمیں یہ بات سمجھ میں آتی ہے کہ فقہاء شافعیہ نے وہ عقد جو سرے سے ختم ہو، اور وہ عقد جو فسخ کے وقت ختم ہو دونوں کے درمیان فرق کیا ہے، حنفیہ ان دونوں میں اول کو "استناد" اور ثانی کو "اقتصار" کہتے ہیں۔

امام سیوطی نے اس جگہ اثر رجعی اور عدم اثر رجعی والے عقد کے درمیان فرق کیا ہے۔

۸- فقہاء شافعیہ نے فسخ کے وقت ختم ہونے والے عقد کی درج ذیل مثالیں دی ہیں:

الف- فسخ اگر خیار عیب یا تصریہ یا اس طرح کی دیگر صورتوں میں ہوتو اصح قول یہ ہے کہ یہ عقد فسخ کے وقت سے سمجھا جائے گا (تصریہ کا مطلب یہ ہے کہ اونٹ یا گائے وغیرہ کے دودھ کو تھن میں روک کر رکھا جائے تاکہ مشتری زیادہ دودھ دینے والا جانور سمجھے)۔

ب- خیار مجلس یا خیار شرط کی وجہ سے بیع فسخ ہوتو اس میں دو رائیں ہیں، اصح رائے جو شرح المہذب میں مذکور ہے، یہ ہے کہ فسخ کے وقت سے عقد ختم تصور کیا جائے گا۔

ج- فسخ اگر دیوالیہ ہونے کی وجہ سے ہوتو عقد فسخ کے وقت سے ہی یقینی طور پر ختم ہوگا۔

د- ہبہ میں رجوع کرنا رجوع کے وقت سے ہوگا۔

ھ- کسی عیب کی وجہ سے نکاح کو فسخ کرنا اصح قول کے مطابق فسخ کے وقت سے ہوگا۔

و- حوالہ کا فسخ: فسخ کے وقت سے حوالہ کا خاتمہ مانا جائے گا۔

۹- سرے سے عقد ختم ہونے کی مثال بھی فقہاء نے بیان کی ہے، وہ یہ کہ سلم کا رأس المال (یعنی قیمت) جب ذمہ میں ہو اور مجلس میں اس کی تعیین ہوجائے پھر سلم سبب فسخ کی وجہ سے فسخ ہوجائے اور رأس المال باقی ہوتو کیا عین رأس المال لوٹایا جائے گا یا اس کا بدل؟ اس میں دو اقوال ہیں: اصح قول یہ ہے کہ عین لوٹایا جائے گا، امام غزالی فرماتے ہیں کہ اختلاف کی بنیاد یہ ہے کہ "مسلم فیہ" (بیع سلم میں خرید کردہ سامان) جب عیب کی وجہ سے لوٹا دیا جائے تو کیا یہ ملک کو فی الحال ختم کرتا ہے یا شروع ہی سے ملک کے جاری نہ ہونے کو بیان

(۱) حوالہ سابق رص ۵۳۴۔

(۲) المدخل الفقہی العام رص ۵۳۵۔

(۳) الاشباہ والنظائر رص ۳۱۷، ۳۱۸۔

کرتا ہے؟

اس تفریع کا تقاضا یہ ہے کہ اصح یہ ہے کہ عقد یہاں سرے ہی سے ختم ہو، یہی حکم بدل کتابت اور بدل خلع کی قسطوں میں جاری ہوگا جب کہ عیب پایا جائے اور بدل اس کی وجہ سے لوٹا دیا جائے۔

لیکن کتابت (غلام کا متعین رقم دے کر آزادی حاصل کرنا) کے مسئلہ میں آزادی رد ہوجائے گی، اس لئے کہ آزادی جس پر معلق تھی اس پر قبضہ نہیں پایا گیا۔

اور خلع کے مسئلہ میں طلاق نہیں لوٹے گی بلکہ مہر لوٹایا جائے گا[1]۔

یہی رائے امام سیوطی کی الاشباہ والنظائر میں ہے کہ فسخ کبھی تو سرے سے عقد کو ختم کرے گا اور کبھی فسخ کے وقت سے، لیکن جب ہم امام نووی کی کتاب ''الروضۃ'' دیکھتے ہیں تو وہاں امام نوویؒ نے اس کو ترجیح دی ہے کہ عقد فسخ کے وقت سے ختم ہوگا اور عقد کا اصل اور سرے سے ختم ہونے کا قول ضعیف ہے[2]۔

اس سلسلہ میں امام نوویؒ کی اتباع قلیوبی نے شرح المنہاج للمحلی کے حاشیہ میں کی ہے[3] اور کہا ہے کہ فسخ کی وجہ سے سرے سے اصل عقد ختم ہوجانے کا قول ضعیف ہے، اور المحلی کہتے ہیں: اصح قول کا اعتبار کرتے ہوئے فسخ، عقد کو فسخ کے وقت سے ختم کرتا ہے (۴)۔

تبیین[5]:

۱۰ - زمانہ حال میں یہ ظاہر ہو کہ حکم اس سے قبل ثابت ہو چکا ہے اس

(۱) الاشباہ والنظائر للسیوطی رص ۳۱۷، ۳۱۸۔

(۲) الروضہ ۳/ ۳۸۹۔

(۳) القلیوبی علی شرح المنہاج ۲/ ۳۲۶۔

(۴) شرح المحلی علی المنہاج ۲/ ۲۰۸۔

(۵) ابن عابدین نے الدر المختار پر اپنے حاشیہ میں کہا ہے کہ: فقہاء کی عبارت اسی طرح ہے اور یہ مصدر ہے تبیُّن یعنی ظہور کے معنی میں (۴/ ۴۴۳)۔

کو تبیین کہتے ہیں، مثلاً کسی نے اپنی بیوی سے آج کے دن میں کہا: اگر زید گھر میں ہے تو تم کو طلاق ہے، اور دوسرے دن ظاہر ہوا کہ زید اس دن گھر میں موجود تھا تو طلاق پہلے ہی دن واقع ہو چکی اور اسی دن سے عدت کی مدت شمار کی جائے گی[1]۔

تبیین کے برعکس اقتصار ہے، کیونکہ تبیین میں حکم پہلے سے ثابت ہونا ظاہر ہوتا ہے۔

اور اقتصار میں حکم صرف زمانہ حال میں ثابت ہوتا ہے، اور جب اقتصار فوری طور پر انجام پانے والے عقد وفسخ کے لئے انشاء ہوتا ہے تو یہ تمام کو بیک وقت شامل ہوگا، اس لئے کہ معاملات، خواہ عقد ہوں یا فسخ ان کے اندر فوری نفوذ ہی اصل ہے۔

عقود کی مثالیں بیع، سلم، اجارہ، مضاربت وغیرہ ہیں۔

اور فسوخ کی مثالیں طلاق اور عتاق وغیرہ ہیں۔

اور جب فسوخ فوری نافذ ہونے والے نہ ہوں یعنی اثر رجعی ان کے اندر پایا جاتا ہو اور ان کے احکام ماضی سے شمار کئے جاتے ہوں تو اس وقت یہ ''استناد'' کے اندر داخل ہوجاتے ہیں، اس کی مثال یہ ہے کہ اگر کسی نے اپنی بیوی سے کہا: تمہیں فلاں کی وفات سے ایک ماہ قبل طلاق ہے، اور فلاں کی موت اس معلق طلاق کے بعد ایک ماہ کے اندر ہی ہو تو طلاق واقع نہ ہوگی، لیکن اگر یمین کے بعد ایک ماہ مکمل ہونے پر اس کی موت ہو تو ایک مہینہ پہلے سے طلاق واقع ہوگی اور اسی وقت سے عدت کا شمار ہوگا۔

(۱) الاشباہ والنظائر مع الحموی ۲/ ۱۵۷۔

اقتضاء

تعریف:

۱ - اقتضاء: مصدر ہے اقتضی کا، کہا جاتا ہے: **اقتضيت منه حقي** (میں نے اس سے اپنا حق طلب کیا)، **وتقاضيته**: جب تم کسی سے حق کا مطالبہ کرو، اور اس پر قابض ہو اور اس سے اس کو لے لو، اور "اقتضاء" کی اصل "قضاء الدین" (دین ادا کرنا ہے)[۱]۔

فقہاء کے یہاں اقتضاء لغوی معنی میں مستعمل ہے اور علماء اصول اس کو دلالت کے معنی میں استعمال کرتے ہیں، اور کہتے ہیں: "الأمر يقتضي الوجوب" (امر وجوب پر دلالت کرتا ہے) اور اس کو طلب کے معنی میں بھی استعمال کرتے ہیں۔

متعلقہ الفاظ:

الف - قضاء:

۲ - قضاء کا معنی: حق کا ادا کرنا اور اس سے فارغ ہونا، اور انسان پر اللہ تعالی کے جو حقوق ہیں ان کو ادا کرنے کے لئے اس لفظ کا استعمال اسی سے ماخوذ ہے، ان حقوق کی ادائیگی خواہ ان کے مقررہ وقت میں ہو، اسی مفہوم میں اللہ تعالی کا یہ قول بھی ہے: "فَإِذَا قَضَيْتُم مَّنَاسِكَكُمْ"[۲] (پھر جب تم اپنے مناسک ادا کر چکو) یعنی تم اس کو ادا کردو اور اس سے فارغ ہوجاؤ یا ان حقوق کی ادائیگی وقت نکل جانے کے بعد ہو جیسے چھوٹی ہوئی نمازوں کی قضاء۔

بعض علماء اصول کہتے ہیں کہ لفظ "قضاء" عام ہے، اس کا اطلاق عین واجب کے سپرد کرنے یعنی اداء پر بھی ہوتا ہے اور مثل واجب کے سپرد کرنے یعنی قضاء پر بھی ہوا کرتا ہے، اس لئے کہ قضاء کے معنی ساقط کرنے، مکمل کرنے اور مضبوطی عطا کرنے کے ہیں اور یہ معانی جس طرح عین واجب کی سپردگی میں پائے جاتے ہیں، اسی طرح مثل واجب کی سپردگی میں بھی پائے جاتے ہیں، لہذا اقتضاء کے عام معنی کے لحاظ سے اس کا اطلاق حقیقت کے اعتبار سے اداء پر ہوگا لیکن جب مثل واجب کی سپردگی کے معنی میں عرفاً وشرعاً بولا جاتا ہے تو دوسرے معنی میں مجاز ہوگا، اور قضاء کا اطلاق اداء پر لغت کے اعتبار سے حقیقت اور عرف یا شرع کے اعتبار سے مجاز ہوگا[۱]۔

اسی طرح وہ حقوق جو ایک انسان کے دوسرے پر ہوا کرتے ہیں ان کی ادائیگی کے لئے بھی قضاء کا لفظ استعمال کیا جاتا ہے جیسے فقہاء کہتے ہیں: اگر وصی کو معلوم ہوجائے کہ میت کے اوپر دین ہے، پھر وہ اسے ادا کرے تو وہ گنہگار نہیں ہوگا[۲]۔

ب - استیفاء:

۳ - استیفاء کا معنی: وفا (کسی چیز کو پورا کرنے) کا مطالبہ کرنا، کہا جاتا ہے: **استوفيت من فلان مالي عليه** یعنی میں نے فلاں سے اپنا وہ حق پورا لے لیا جو اس کے ذمہ تھا، اب اس پر کچھ باقی نہیں رہا، **واستوفيت المال** (میں نے اس سے پورا مال لے لیا)،[۳] اور اس اعتبار سے استیفاء بھی اقتضاء کی ایک قسم ہے۔

---

(۱) لسان العرب، المصباح مادہ (قضی)، فیض القدیر ۴/ ۳۶، فتح الباری ۴/ ۴۴۵۔

(۲) سورۂ بقرہ/ ۲۰۰۔

---

(۱) کشف الاسرار ۱/ ۱۳۷۔

(۲) ابن عابدین ۲/ ۴۰۳۔

(۳) لسان العرب: مادہ (وفی)۔

دلالۃ الاقتضاء:

۴-جس چیز پر کلام کا صحیح ہونا یا اس کا سچ ہونا موقوف ہو اس کو مقدر ماننا" دلالۃ الاقتضاء" ہے۔

وہ کلام جو بغیر اضافہ کے درست نہ ہو اس کو "مقتضی" کہتے ہیں، اور مزید کو مقتضی کہتے ہیں، زیادتی کی طلب کو اقتضاء کہتے ہیں، اور اس سے جو حکم ثابت ہو اس کو حکم المقتضی کہتے ہیں، وہ کلام جس پر قائل کے قول کی صحت موقوف ہو اس کی مثال "أعتق عبدک عني بألف" ہے، نفس کلام تو مقتضی ہے، اس لئے کہ یہ نفس کلام شرعی اعتبار سے درست نہیں ہے، اس لئے کہ عتق ملکیت کی فرع ہوتی ہے گویا اس نے یوں کہا "بعني عبدک بکذا أو وکلتک في إعتاقه" (میرے ہاتھ اپنے غلام کو فروخت کر دو اتنے روپے میں اور میں نے تم کو اسے آزاد کرنے کا وکیل بنا دیا)، اور اس زائد لفظ کی طلب جس سے کلام درست ہو یہی اقتضاء ہے اور یہ زائد لفظ (یعنی بیع) مقتضی اور بیع سے جو حکم ثابت ہو (یعنی ملک) وہ مقتضی کا حکم ہے، اس کی مثال جس پر متکلم کا صدق موقوف ہو جیسے نبی کریم ﷺ کا قول ہے: "رفع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه"[1] (میری امت سے خطأ ونسیان اور وہ چیزیں جس پر امت کو مجبور کیا جائے اٹھالی گئی ہیں) اس لئے کہ خطاء وغیرہ کا رفع اور ختم ہونا ان کے پائے جانے کے باوجود ایک ممتنع اور محال چیز ہے، لہذا یہاں ایسے حکم کی نفی کو پوشیدہ ماننا ضروری ہے جس کی نفی ممکن ہے جیسے مواخذہ اور سزا کی نفی۔

اسی قبیل سے یہ بھی ہے کہ عقلی طور پر کلام کے درست ہونے کے لئے محذوف مانا جائے، جیسے اللہ تعالی کا قول ہے: "واسأل الْقَرْيَةَ"[1] (گاؤں والوں سے پوچھ) اس میں "اہل" کو پوشیدہ ماننا عقلاً کلام کے صحیح ہونے کے لئے ضروری ہے[2]۔

اقتضاء بمعنی طلب:

۵-حکم شرعی یعنی اللہ تعالی کا خطاب جو اقتضاء یا تخییر کے ساتھ مکلفین کے افعال سے متعلق ہو، اقتضاء یعنی طلب خواہ کسی کام کے کرنے کی طلب ہو یا اس کے چھوڑنے کی طلب ہو[3] اگر یہ طلب جزم کے طور پر یعنی قطعیت کے ساتھ ہو تو حکم واجب ہوگا، اور اگر بغیر جزم کے ہو تو حکم استحبابی ہوگا، یا فعل کے ترک کا مطالبہ اگر جزم کے طور پر ہو تو حکم حرمت کا ہوگا اور جزم نہ ہو تو حکم کراہت کا ہوگا۔

البتہ تخییر اقتضاء کا مقابل ہے، اس لئے کہ اس کا مطلب ہے کہ اس کا کرنا اور نہ کرنا دونوں برابر ہو۔

اقتضاء الحق:

۶-فقہاء کے استعمال میں جو تعبیر اس معنی کے لئے عام ہے وہ استیفاء ہے، جس کا مقصد حق کا لینا ہوتا ہے، خواہ وہ حق مالی ہو جیسے

---

(۱) حدیث: "رفع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه" کے متعلق العجلونی نے کشف الخفاء (۱/ ۵۲۲ طبع الرسالہ) میں بیان کیا ہے کہ الآلی میں (سیوطی نے) کہا ہے کہ یہ حدیث اس لفظ کے ساتھ نہیں پائی جاتی ہے اس سے قریب تر الفاظ وہ ہیں جو ابن عدی نے ابوبکرہ کے واسطے سے نقل کیا ہے: "رفع الله عن هذه الأمة ثلاثا: الخطأ، والنسيان والأمر يكرهون عليه" پھر انہوں نے ابن عدی کی طرف سے اس روایت کا انکار نقل کیا ہے اسی طرح امام احمدؒ نے اس کو جو معلول قرار دیا ہے اسے نقل کیا ہے اور یہ ذکر کیا ہے کہ الفاظ یہ آئے ہیں: "وضع ...... الحديث" اس کی روایت ابن ماجہ (۱/ ۶۵۹ طبع الحلبی) نے کی ہے اور انہوں نے کہا ہے کہ اس کے رجال ثقہ ہیں۔

---

(۱) سورۂ یوسف/ ۸۲، مقتضی کو عام مانا جائے یا خاص، یہ ایک اختلافی مسئلہ ہے، جسے اصولی ضمیمہ میں دیکھا جائے۔

(۲) کشف الاسرار ۱/ ۷۶، الاحکام للآمدی ۲/ ۱۴۱۔

(۳) الاحکام للآمدی ۱/ ۹۴۔

مزدور کا اپنی اجرت وصول کرنا یا وہ حق غیر مالی ہو جیسے منافع اور قصاص وغیرہ کا وصول کرنا[۱]۔

اور اقتضاء حق کی ادائیگی کا مطالبہ کرنے کے معنی میں بھی آتا ہے، اسی مفہوم میں یہ حدیث ہے: " رحم الله رجلاً سمحاً إذا باع، وإذا اشترى، وإذا اقتضى"[۲] (اللہ رحم فرمائے نرمی اور سہولت برتنے والے پر جب کہ وہ خرید فروخت کرے اور جب کہ وہ حق وصول کرنے کا مطالبہ کرے)، ابن حجرؒ نے اپنی شرح میں "اقتضی" کی تشریح اس طرح کی ہے: یعنی سہولت کے ساتھ بغیر پیچھے پڑے حق کا مطالبہ کرنا[۳]۔

دیکھئے: "اتباع" اور "استیفاء" کی اصطلاحات۔

(۱) نہایۃ المحتاج ۵/۳۰۵، بدائع الصنائع ۷/۴۴۔

(۲) حدیث: "رحم الله رجلا سمحا إذا باع وإذا اشترى وإذا اقتضى" کی روایت بخاری (الفتح ۴/۳۰۶ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۳) فتح الباری ۴/۳۰۵ طبع البہیہ۔

اقتناء

تعریف:

۱- اقتناء مصدر ہے "اقتنی" کا، اقتنى الشيئ کا معنی ہے: کسی چیز کو اپنی ذات کے لئے خاص کرنا، حاصل کرلینا، نہ کہ بیع وتجارت کے لئے لینا، کہا جاتا ہے: هذه الفرس قِنية وقُنية (قاف کے زیر اور پیش کے ساتھ) یعنی ان گھوڑوں کو نسل پروری یا سواری وغیرہ کے لئے خاص کیا گیا نہ کہ تجارت کرنے کے لئے[۱]، اور قَنَوْتُ البقرة، وقَنَيْتُها: میں نے گائے دودھ یا کھیتی کرنے کے لئے لی ہے، اور مال قنیان: یعنی وہ مال جسے تم اپنے لئے اختیار کرلو۔

اس لفظ کا اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے۔

اقتناء کا حکم:

۲- اشیاء کا ذخیرہ کبھی مباح ہوتا ہے بلکہ کبھی کبھی مستحب ہوا کرتا ہے۔

مثلاً قرآن، کتب حدیث اور کتب علم کا ذخیرہ کرنا مستحب ہے، اور کبھی کبھی کسی حال میں مباح ہوتا ہے اور دوسری حالت میں نہیں، جیسے سونا چاندی کا ذخیرہ کرنا، اور تربیت یافتہ کتے اور اس کے علاوہ مباحات کا شرائط کے ساتھ ذخیرہ کرنا، اس کی تفصیل "اباحت" کی اصطلاح میں دیکھی جاسکتی ہے۔

اور کبھی کبھی حرام ہوا کرتا ہے مثلاً شراب، خنزیر اور حرام کھیل کے

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر، القاموس المحیط۔

آلات کا ذخیرہ کرنا[1]۔

۳- فقہاء نے ذخیرہ کی ہوئی چیزوں کی زکاۃ کے سلسلہ میں بحث کی ہے اور کہا ہے اونٹوں کے ذخیرہ کرنے والوں پر زکاۃ نہیں ہے، ہاں اگر اونٹ بار برداری، سواری اور افزائش نسل کے لئے ہو اور سائمہ اور نصاب کی تعداد کو پہنچ رہا ہو تو پھر زکاۃ واجب ہوگی، اس لئے کہ نبی کریم علیہ السلام نے فرمایا: "في خمسٍ من الإبل السائمة صدقة"[2] (چراگاہ میں چرنے والے پانچ اونٹوں میں زکاۃ واجب ہے) جیسا کہ سونے چاندی کے ذخیرہ کرنے والوں پر زکاۃ واجب ہوا کرتی ہے، خواہ ڈھلے ہوئے ہوں یا بن ڈھلے ہوں، زیورات کی شکل میں ہوں یا برتنوں کی شکل میں ہوں، تجارت کی نیت کی ہو یا نہ کی ہو جب نصاب کے بقدر ہوں ان پر زکاۃ واجب ہے، یہ مسلک حنفیہ کا ہے، مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ نے فی الجملہ ان کی موافقت کی ہے، لیکن عورتوں کے زیورات کے سلسلہ میں موافقت نہیں کی ہے (بلکہ ان حضرات کے نزدیک پہنے جانے والے زیورات میں زکاۃ نہیں ہے)[3]، (دیکھئے: اصطلاح "زکاۃ")۔

(۱) قلیوبی ۲/ ۱۵۷، ۳/ ۸، ۱۵۷، ۲۹۷، ابن عابدین ۵/ ۲۳۴، ۱۴۷، ۲۱۷، جواہر الإکلیل ۲/ ۳، ۵، ۳، الشرح الصغیر ۳/ ۲۲، ۲۴، ۴/ ۱۳۱، ۴۷۳، المغنی ۱/ ۷۷، ۳/ ۱۵، ۴/ ۲۵۱، ۲۵۵، ۸/ ۳۲۱۔

(۲) حدیث: "في خمس من الإبل ......" ان الفاظ کے ساتھ آئی ہے: "من لم يكن معه إلا أربع من الإبل فليس فيها صدقة إلا أن يشاء ربها، فإذا بلغت خمسا من الإبل ففيها شاة" (جس شخص کے پاس صرف چار اونٹ ہوں تو ان پر زکاۃ نہیں ہے سوائے اس کے کہ ان کا مالک چاہے اور جب پانچ اونٹ ہو جائیں تو ان میں ایک بکری واجب ہے) اس کی روایت بخاری (الفتح ۳/ ۳۱۷ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۳) الاختیار ۱/ ۱۰۷، ۱۱۰، الوجیز ۱/ ۹۷، المغنی ۳/ ۵۷۵، ۵۷۷، الکافی ۱/ ۲۸۳، ۲۸۶، جواہر الإکلیل ۱/ ۱۱۸، ۱۳۸۔

اقتیات

تعریف:

۱- اقتیات لغت میں " إقتات " کا مصدر ہے، اقتات کا معنی ہے: غذا کھانا، قوت: ایسی چیز جو جان کو باقی رکھنے کے لئے کھائی جاتی ہے[1]، جیسے گیہوں اور چاول۔

الأشياء المقتاتة: وہ چیزیں کہلاتی ہیں جو غذا بننے کی صلاحیت رکھتی ہوں اور ان سے دوامی طور پر جسم غذا حاصل کرتے رہیں، برخلاف ان چیزوں کے جو جسم کے لئے قوت و پختگی کی حیثیت رکھتی ہوں لیکن دوامی طور پر نہیں[2]۔

اقتیات کا استعمال فقہاء کے نزدیک لغوی معنی ہی میں ہوا کرتا ہے، اس لئے کہ دسوقی نے اقتیات کی تعریف ان الفاظ میں کی ہے: "ماتقوم البنية باستعماله بحيث لا تفسد عند الاقتصار عليه"[3] (اقتیات ایسی چیز کو کہتے ہیں جس کے استعمال سے بدن کی بنیاد برقرار رہے اور صرف اسی پر اکتفاء کی صورت میں خراب نہ ہو)۔

"غذا" کا لفظ "قوت" کے لفظ سے عام ہے، اس لئے کہ غذا کو انسان خوراک کے طور پر یا سالن یا تفکہ یا دوا کے طور پر بھی استعمال کرتا ہے۔

(۱) المصباح مادہ (قوت)۔

(۲) النظم المستعذب ۱/ ۱۶۰، ۱۶۱ طبع دار المعرفہ۔

(۳) الدسوقی ۳/ ۴۷ طبع دار الفکر۔

اجمالی حکم اور بحث کے مقامات:

۲-فقہاء زکاۃ، ربوی اشیاء کی بیع اور احتکار میں اقتیات کے متعلق گفتگو کرتے ہیں۔

چنانچہ غلہ جات اور پھلوں میں زکاۃ کے واجب ہونے میں فقہاء کا اختلاف نہیں ہے، بشرطیکہ غلہ اور پھل ان چیزوں میں سے ہو جو اختیاری طور پر کھائی جاتی ہوں (اور ان کو بطور غذا استعمال کیا جاتا ہو) اور ان کا ذخیرہ کیا جاتا ہو، غذا کے علاوہ دیگر چیزوں میں بعض انواع میں بعض فقہاء کے نزدیک زکاۃ ہے اور بعض کے نزدیک نہیں ہے [۱]۔

۳-جہاں تک بیع الربویات کی بحث ہے تو اس میں جمہور فقہاء نے اقتیات کو علت ربا نہیں مانا ہے، البتہ مالکیہ نے اقتیات اور ادخار کو علت ربا مانا ہے، اس لئے یہ حضرات ہر اس چیز کو ربوی مانتے ہیں جو قوت (غذا) ہو اور وہ قابل ادخار ہو، اور جو چیزیں غذا کے طور پر مستعمل نہ ہوں جیسے میوہ جات، اور جو چیزیں قابل ادخار نہ ہوں جیسے گوشت وغیرہ تو ان میں ربا نہیں ہے، اور جو چیزیں غذا کی اصلاح کرتی ہیں جیسے نمک اور مسالہ تو وہ بھی ان کے نزدیک قوت کے حکم میں ہیں [۲]۔

احتکار کے سلسلہ میں فقہاء کا اتفاق ہے کہ غذائی اشیاء کا ذخیرہ کرنا ممنوع ہے، اگر چہ اس ممانعت کی نوعیت میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے، تاہم ممانعت پر سب متفق ہیں، اور اکثر فقہاء کی رائے حرمت کی ہے۔

اور تمام انسانوں کی غذا کی اہمیت کے پیش نظر اکثر فقہاء کہتے ہیں: احتکار کا حکم صرف غذائی اشیاء میں ہیں [۳]۔ اس مسئلہ کی تفصیل احتکار کی بحث میں گزر چکی ہے۔

أقراء

دیکھئے: ''قرء''۔

---

(۱) تبیین الحقائق ۱/ ۲۹۰ طبع دار المعرفہ، الخرشی ۲/ ۱۶۸، المغنی ۲/ ۶۹۰، ۶۹۱، المہذب ۱/ ۱۶۰ شائع کردہ دار المعرفہ۔

(۲) جواہر الإکلیل ۲/ ۱۷۔

(۳) حاشیۃ الشرنبلالی علی درر الحکام ۱/ ۳۰۰ طبع آستانہ، مواہب الجلیل ۴/ ۳۸۰ طبع لیبیا، المغنی ۴/ ۲۴۳، ۲۴۴ طبع الریاض، نہایۃ المحتاج ۳/ ۴۵۶۔

إقراء

تعریف:

۱ - إقراء لغت میں پڑھانے اور پڑھنے پر آمادہ کرنے کو کہتے ہیں، کہا جاتا ہے: أقرأ غيره يقرئه إقراءً (اس نے دوسرے کو پڑھایا) أقرأه القرآن فهو مقرئ (اس نے اس کو قرآن پڑھایا، تو اس کا اسم فاعل مقری ہے) اور جب کوئی شخص کسی شیخ کے سامنے قرآن یا حدیث پڑھتا ہے تو کہتا ہے: أقرأني فلان، یعنی فلاں نے مجھ کو اس پر آمادہ کیا کہ میں ان کے سامنے پڑھوں (۱)۔

فقہاء کے یہاں اس کا استعمال لغوی معنی سے الگ نہیں ہے، یعنی قراءت پر آمادہ کرنا، خواہ یہ غور سے سننے اور ذکر کرنے کے لئے ہو یا تعلیم اور یاد کرنے کی غرض سے ہو (۲)۔

متعلقہ الفاظ:

الف - قراءت وتلاوت:

۲ - قراءت اور تلاوت دونوں ایک ہی معنی میں ہیں، تم کہتے ہو: "فلان يتلو كتاب الله" (فلاں کتاب اللہ کی تلاوت کرتا ہے) یعنی اس کو پڑھتا ہے اور اس کو زبان سے ادا کرتا ہے، لیثؒ کہتے ہیں: تلا يتلو تلاوةً يعني قرأ، اور تلاوت کا استعمال عام طور پر قرآن پڑھنے کے لئے ہوا کرتا ہے، بعض حضرات نے اس کو عام قرار دیا ہے، یعنی قرآن اور دیگر کتابوں کے پڑھنے کے لئے بھی تلاوت کا لفظ بولا جاتا ہے (۱)۔

ب - مدارسة:

۳ - مدارسہ: یعنی کوئی شخص دوسرے کے سامنے پڑھے اور دوسرا اس کے سامنے پڑھے (۲)۔

ج - ادارہ:

۴ - ادارہ: یعنی جماعت کے بعض لوگ کچھ حصہ پڑھیں، پھر دوسرے لوگ اس کے بعد کا حصہ پڑھیں اور اسی طرح یہ سلسلہ چلتا رہے (۳)۔

اجمالی حکم:

۵ - ذکر الٰہی اور قرآن سننے کی غرض سے پڑھانا بالخصوص ان سے جن کی آواز اچھی ہو مستحب ہے، حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ سے روایت ہے، وہ کہتے ہیں: "قال لي رسول اللهﷺ اقرأ عليّ القرآن، فقلت: يا رسول الله أقرأ عليك، وعليك أنزل؟ قال: إني أحب أن أسمعه من غيري، قال: فقرأت عليه سورة النساء حتى جئت إلى هذه الآية: (فكيف إذا جئنا من كل أمة بشهيد وجئنا بك على هؤلاء شهيدا) قال: حسبك الآن، فالتفت إليه فإذا عيناه تذرفان" (۴) (رسول اللہ ﷺ

---

(۱) لسان العرب مادۃ (قرأ)۔

(۲) المہذب ۱/ ۳۰۱، المغنی ۳/ ۲۰۴ طبع الریاض، منح الجلیل ۱/ ۲۲۷۔

(۱) لسان العرب: مادہ (قرأ) و (تلا)۔

(۲) حاشیہ ترشیح المستفیدین علی فتح المعین ص/ ۱۶۵۔

(۳) حوالہ سابق۔

(۴) حدیث ابن مسعودؓ کی روایت بخاری (الفتح ۹/ ۹۸ طبع السلفیہ) اور مسلم

نے مجھ سے فرمایا: مجھ کو قرآن سناؤ، میں نے عرض کیا یا رسول اللہ: میں آپ کو قرآن سناؤں اور قرآن آپ ہی پر نازل کیا گیا ہے؟ آپ نے فرمایا کہ میں دوسرے سے سننا چاہتا ہوں، حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ کہتے ہیں کہ میں نے آپ ﷺ کے سامنے سورہ نساء پڑھی، یہاں تک کہ جب میں اس آیت پر پہنچا، "فَكَيْفَ إِذَا جِئْنَا مِنْ كُلِّ أُمَّةٍ بِشَهِيدٍ وَّجِئْنَا بِكَ عَلٰى هٰؤُلَاءِ شَهِيدًا" (سو اس وقت کیا حال ہوگا جب ہم ہر امت سے ایک ایک گواہ حاضر کریں گے اور ان لوگوں پر آپ کو بطور گواہ پیش کریں گے)، تو آپ ﷺ نے فرمایا: اب بس کرو، پھر میں آپ ﷺ کی طرف متوجہ ہوا تو دیکھا کہ آپ ﷺ کی آنکھوں سے آنسو جاری ہیں)۔ اس میں تفصیل ہے، دیکھئے: "استماع" اور "قرآن" کی اصطلاح۔

٦ - اگر إقراء تعلیم اور حفظ کی غرض سے ہو جیسا کہ آیت "سَنُقْرِئُكَ فَلَا تَنْسٰى"(١) میں ہے، تو یہ فی الجملہ فرض کفایہ میں شمار ہوتا ہے، منح الجلیل میں آیا ہے: جس شخص کے اندر اہلیت ہو اس کا علوم شرع کی خدمت میں لگنا فرض کفایہ میں سے ہے، اور جس علم کی کسی شخص کو خود ہی ضرورت ہو اس پر فرض عین ہے، پھر کہا کہ علوم شرع کی خدمت سے مراد ان کو یاد رکھنا، ان کو پڑھانا اور پڑھنا اور ان کی تحقیق میں لگے رہنا ہے(٢)۔

اس سے متعلق مختلف طرح کے احکام ہیں، جیسے علوم شرع کی تعلیم پر اجرت لینا، ان سب کی تفصیل تعلیم، اجارہ اور اعتکاف کی بحث میں دیکھی جائے۔

= (١/ ٥٥١ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(١) سورۂ اعلیٰ/ ٦۔

(٢) منح الجلیل ١/ ٧٠٩۔

إقرار

تعریف:

١ - لغت میں اقرار کا ایک معنی اعتراف ہے، کہا جاتا ہے: أَقَرَّ بالحق (اس نے حق کا اقرار کیا) یعنی اس کا اعتراف کیا، اور کہا جاتا ہے: أَقَرَّ الشيءَ في المكان: یعنی کسی شی کو کسی جگہ جمایا اور أَقَرَّ الشخص في المكان کسی آدمی کو کسی جگہ بسایا، ٹھہرایا(١)۔

فقہاء کی اصطلاح میں اقرار کہتے ہیں: کسی شخص کا اپنے اوپر دوسرے کے حق کے ثبوت کی خبر دینا، یہ تعریف جمہور فقہاء کی ہے(٢)۔

بعض حنفیہ کہتے ہیں کہ اقرار إنشاء ہے، إخبار نہیں، دوسرے حنفیہ کہتے ہیں کہ ایک لحاظ سے إخبار ہے، اور دوسرے لحاظ سے إنشاء(٣)۔

محدثین اور علماء اصول کے نزدیک اقرار تقریر نبوی کو کہتے ہیں، یعنی نبی کریم ﷺ کے سامنے کسی نے کوئی کام کیا یا کچھ کہا لیکن آپ ﷺ نے نکیر نہیں فرمائی، اس کے احکام "تقریر" کی اصطلاح اور اصولی ضمیمہ میں دیکھے جاسکتے ہیں۔

(١) المصباح، القاموس المحیط، اللسان۔

(٢) الفتاوی الہندیہ ٤/ ١٥٦، تبیین الحقائق ٥/ ٢، مواہب الجلیل ٥/ ٢١٦، الشرح الصغیر ٣/ ٥٢٥، البنانی علی شرح الزرقانی ٦/ ٩١، نہایۃ المحتاج ٥/ ٦٤، ٦٥، حاشیۃ القلیوبی ٣/ ٢، کشاف القناع ٦/ ٤٥٢۔

(٣) الدر المختار مع حاشیہ ابن عابدین ٤/ ٤٤٨، ٤٤٩، حاشیۃ الطحطاوی ٣/ ٣٢٧۔

متعلقہ الفاظ:

الف-اعتراف:

۲-اعتراف لغوی اعتبار سے اقرار کے مترادف ہے، کہا جاتا ہے: اعترف بالشئ، یعنی اس نے ذمہ میں کسی چیز کا اقرار کیا، اور یہی تعریف فقہاء بھی بیان کرتے ہیں، قاضی زادہ کہتے ہیں کہ روایت میں ہے: "أن النبي ﷺ رجم ماعزا بإقراره بالزنی، والغامدیة باعترافها" (نبی کریم ﷺ نے حضرت ماعز کو زنا کے اقرار کی وجہ سے اور غامدیہ کو ان کے اعتراف کی وجہ سے رجم کا حکم دیا)، اور قصہ عسیف میں نبی کریم ﷺ نے فرمایا: "واغد یا أنیس إلی امرأة هذا فإن اعترفت فارجمها"[1] (اے انیس! اس عورت کے پاس جاؤ، اگر وہ زنا کا اعتراف کرلے تو اسے رجم کردینا)، چنانچہ اعتراف کی وجہ سے آپ ﷺ نے حد نافذ فرمائی، معلوم ہوا کہ اعتراف، اقرار ہی ہے، قلیوبی کہتے ہیں کہ یہ مترادف کے ذریعہ تفسیر ہے[2]۔

ب-انکار:

۳-انکار اقرار کی ضد ہے، لغت میں کہا جاتا ہے: أنکرت حقه: یعنی میں نے اس کے حق کا انکار کیا[3]۔

اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے (دیکھئے: اصطلاح "إنکار")۔

(۱) حدیث: "رجم ماعزا......" کی روایت بخاری (الفتح ۱۲/ ۱۳۵ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/ ۱۳۲۰ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے حدیث: "رجم الغامدیة" کی روایت مسلم (۳/ ۱۳۲۲ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے اور حدیث: "اغد یا أنیس......" کی روایت بخاری (الفتح ۱۲/ ۱۳۷ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/ ۱۳۲۵ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) نتائج الأفکار بتکملۃ الفتح ۶/ ۲۸۱، حاشیۃ القلیوبی ۳/ ۲، روض الطالب ۲/ ۲۸۷، المغنی ۵/ ۱۴۹۔

(۳) المصباح المنیر۔

اور اصطلاح میں منکر اس شخص کو کہتے ہیں جو اصل پر قائم ہو[1]۔

ج-دعوی:

۴-دعوی اصطلاح میں اقرار کا مخالف ہے یعنی وہ بات جو قاضی کے نزدیک قبول ہو اور اس کا مقصد دوسرے سے حق طلب کرنا، یا مدمقابل کو اپنے حق سے دور کرنا ہو[2]۔

د-شہادت:

۵-فیصلہ کی مجلس میں دوسرے کے حق کو کسی دوسرے پر ثابت کرنے کے لئے لفظ شہادت سے خبر دینا، شہادت ہے[3]۔

اقرار، دعوی اور شہادت کے سلسلہ میں اتفاق ہے کہ یہ ساری اصطلاحات خبر کے طور پر استعمال ہوتی ہیں، ان کے درمیان فرق صرف یہ ہے کہ اگر خبر مخبر پر واجب کسی سابق حق کی ہو اور حکم اسی خبر دینے والے پر موقوف ومحصور ہو تو اس کو اقرار کہتے ہیں اور اگر حکم اسی پر موقوف ومنحصر نہ ہو اور مخبر کا اس میں فائدہ نہ ہو بلکہ غیر کے حق کے لئے غیر پر واجب ہونے کی اخبار ہو تو اس کو شہادت کہتے ہیں، اور اگر اس میں مخبر کا فائدہ ہو کہ اس میں اپنے حق کے لئے خبر ہو تو یہ دعوی کہلاتا ہے[4]۔

جیسا کہ یہ بھی ایک فرق ہے کہ مبہم کا اقرار درست ہوتا ہے اور اس کی تعیین لازم ہوتی ہے۔

اسی طرح مبہم کا دعوی اگر ایسی چیز میں ہو جس پر عقد مبہم طور پر بھی

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۱۴۴۔

(۲) الدر المختار ۴/ ۴۱۹۔

(۳) الدر بحاشیۃ الطحطاوی ۳/ ۲۲۷، حاشیۃ القلیوبی ۴/ ۳۱۸۔

(۴) الدر المختار بحاشیہ ابن عابدین ۴/ ۴۴۸، تبیین الحقائق ۵/ ۲، مواہب الجلیل ۵/ ۲۱۶، الشرح الصغیر ۳/ ۵۲۵، الشرح الکبیر للدردیر و حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۳۹۷، بلغۃ السالک ۲/ ۱۹۰، نہایۃ المحتاج ۵/ ۶۵، حاشیۃ القلیوبی ۳/ ۲۔

درست ہوتا ہے۔

جیسے وصیت تو اس طرح کا دعویٰ بھی درست ہوتا ہے لیکن وہ دعویٰ جو مدعا علیہ کے خلاف ہو اور مبہم ہو تو وہ نہ درست ہوگا اور نہ ہی وہ سنا جائے گا۔

رہی مبہم شہادت کی بات تو اس میں حکم یہ ہے کہ جس چیز کی شہادت دی جارہی ہے اگر وہ مبہم درست ہوتی ہو تو شہادت بھی درست ہوگی، جیسے عتق اور طلاق، اور جو چیز مبہم درست نہ ہوتی ہو اس کی شہادت بھی درست نہ ہوگی، خاص طور پر وہ شہادت جو بلا دعویٰ درست نہ ہوتی ہے (1)۔

شرعی حکم:

۶- حقوق العباد کے اقرار میں اصل وجوب ہے، اس قبیل سے اس نسب کا اقرار بھی ہے، جو (ضابطہ میں) ثابت ہو، تاکہ انساب ضائع نہ ہوں، جیسا کہ حضرت ابوہریرہؓ سے روایت ہے کہ جب لعان کی آیت نازل ہوئی تو رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "أیما رجل جحد ولدہ وھو ینظر إلیہ احتجب اللہ عنہ وفضحہ اللہ علی رؤوس الأولین والآخرین" (2) (جو شخص اپنے بچہ کے نسب کا انکار کرے اور وہ بچہ اس کی طرف دیکھ رہا ہو تو اللہ تعالیٰ بھی اس سے حجاب اختیار کرے گا اور اولین وآخرین کے سامنے اس کو رسوا کرے گا)۔

اسی طرح دوسرے کا حق جو اپنے ذمہ ثابت ہو اس کا اقرار واجب ہے اگر اس کے اثبات کے لئے اقرار ہی متعین ہو، اس لئے کہ واجب جس چیز سے مکمل ہوا کرتا ہے وہ چیز بھی واجب ہوا کرتی ہے۔

مشروعیت اقرار کی دلیل:

۷- اقرار کا حجت ہونا کتاب، سنت، اجماع اور قیاس سے ثابت ہے۔

کتاب اللہ سے اس کی دلیل یہ آیت ہے: "وَلْيُمْلِلِ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ" (1) (اور چاہئے کہ وہ شخص لکھوائے جس کے ذمہ حق واجب ہے)، اس میں املال (لکھانے) کا حکم دیا گیا ہے، اگر اقرار قبول نہ کیا جائے تو املال کا کوئی مطلب ہی نہیں رہ جاتا ہے، دوسری آیت ہے: "بَلِ الْإِنْسَانُ عَلٰى نَفْسِهٖ بَصِيْرَةٌ" (2) (بلکہ اصل یہ ہے کہ انسان خود ہی اپنی حالت پر خوب مطلع ہوگا) یعنی گواہ ہوگا، جیسا کہ ابن عباسؓ کی تفسیر ہے۔

سنت سے اس کی حجت وہ روایت ہے جس میں حضور ﷺ نے حضرت ماعز اور حضرت غامدیہ کو خود ان کے اقرار کی وجہ سے رجم کا حکم دیا، جب اقرار کی وجہ سے آدمی پر حد جاری کی گئی تو مال کا ثبوت اور لزوم تو اقرار کی وجہ سے بدرجہ اولیٰ ہوگا۔

اجماع سے اس کی حجیت اس طور پر ہے کہ پوری امت کا اس پر اتفاق ہے کہ اقرار حجت ہے جو اقرار کرنے والے کے حق میں ہی ثابت ولازم ہوتی ہے، حتی کہ فقہاء نے اقرار کی وجہ سے مُقِرّ پر حدود وقصاص کو واجب قرار دیا ہے تو مال کا واجب ہونا بدرجہ اولیٰ ہوگا۔

عقلی اور قیاسی دلیل یہ ہے کہ کوئی بھی عقل مند انسان اپنے خلاف کوئی ایسا جھوٹا اقرار نہیں کرسکتا جس میں اس کی جان یا مال کا نقصان ہو، لہٰذا یہاں اپنے حق میں تہمت نہ پائے جانے اور کمال ولایت

(1) القواعد لابن رجب ص ۲۳۴۔
(2) حدیث: "أیما رجل جحد ولدہ ......" کی روایت ابوداؤد (۲/ ۶۹۵ طبع عزت عبید دعاس) نے کی ہے ابن حجر نے التلخیص (۳/ ۲۲۶ طبع دار المحاسن) میں اس کو معلول قرار دیا ہے۔

(1) سورۂ بقرہ / ۲۸۲۔
(2) سورۂ قیامہ / ۱۴۔

ہونے کی وجہ سے صدق کا پہلو راجح ہوتا ہے[۱]۔

اقرار کا اثر:

۸ - جس چیز کا اقرار کیا گیا ہے اس کا ظہور ہی اقرار کا اثر ہے یعنی اقرار کی وجہ سے ماضی میں حق کا ثبوت، نہ کہ ابتداءً (اقرار کے وقت سے) حق کا وجود، اگر کسی نے دوسرے کے لئے مال کا اقرار کیا اور مُقَرّ لہٗ (جس کے لئے اقرار کیا گیا ہو) کو معلوم ہو کہ مُقِرّ (اقرار کرنے والا) اپنے اقرار میں جھوٹا ہے، تو مُقَرّ لہٗ کے لئے مُقِرّ سے دیانۃً (فیما بینه و بین الله) زبردستی مال لینا جائز نہیں ہے، الا یہ کہ مقر خود ہی خوش دلی سے مال اس کے حوالہ کردے، ایسی صورت میں یہ ابتداءً (دینے کے وقت سے) بطور ہبہ تملیک ہوگی۔

صاحب النہایہ اور ان کے ہم رائے فقہاء نے کہا ہے کہ اقرار کا حکم یہ ہے کہ مُقِرّ نے جس چیز کا اقرار کیا ہے وہ اس پر لازم ہوگی[۲]۔

اقرار کا حجت ہونا:

۹ - اقرار خبر ہے، اس لئے ظاہری اعتبار سے صدق و کذب دونوں کا احتمال رکھتا ہے لیکن صدق کا پہلو راجح ہونے کی وجہ سے اسے حجت مان لیا گیا ہے، اور صدق کا پہلو راجح اس لئے ہے کہ مُقِرّ اپنے اوپر اقرار کرنے میں متہم نہیں کیا جاتا۔

ابن القیم نے کہا ہے کہ اقرار کا حکم یہ ہے کہ اس کا قبول کرنا بالاتفاق لازم ہے[۳]۔

اصل یہ ہے کہ اقرار بذات خود حجت ہے اور اقرار کے ذریعہ ثبوت حق کے لئے قضاء کی ضرورت بھی نہیں ہے، جن بنیادوں پر فیصلہ کیا جاتا ہے اقرار ان میں سب سے زیادہ قوی ہے اور اقرار بینہ پر مقدم ہوتا ہے[۱]، یہی وجہ ہے کہ حاکم مدعا علیہ سے شہادت سے قبل سوال کرے گا، قاضی ابو الطیب کہتے ہیں: اگر مدعی کے دو گواہوں نے گواہی دی، پھر مدعا علیہ نے اقرار کرلیا تو اقرار کی وجہ سے فیصلہ کیا جائے گا اور شہادت باطل ہوجائے گی[۲]، اسی وجہ سے اقرار کے بارے میں کہا گیا ہے کہ یہ سید الحجج ہے (تمام حجتوں کا سردار ہے)۔

پھر بھی اقرار کی حیثیت صرف مُقِرّ کے حق میں حجت ہونے کی ہے، اس لئے کہ مُقِرّ کی ولایت غیر کے متعلق ناقص ہوتی ہے، لہذا اقرار صرف مُقِرّ ہی تک محدود رہے گا[۳]، یہی وجہ ہے کہ کسی کے اس اقرار کی وجہ سے دوسرے پر سزا لازم کرنا درست نہیں ہے کہ دوسرا اقرار کرنے والے کے ساتھ جرم میں شریک تھا، اور یہ ایک ایسا مسئلہ ہے جس کی نظیر عہد رسالت میں پائی جاتی ہے، روایت ہے: "أن رجلاً جاء إلى النبي ﷺ فقال: إنه قد زنى بامرأة - سمّاها - فأرسل النبي ﷺ إلى المرأة فدعاها فسألها عما قال، فأنكرت فحدّه وتركها"[۴] (ایک شخص نبی کریم ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوا اور اس نے اقرار کیا کہ میں نے ایک عورت کے ساتھ زنا کیا ہے (اس عورت کا نام بھی اس نے بیان کیا) چنانچہ نبی کریم ﷺ نے ایک شخص کو بھیجا اور اس عورت کو بلایا اور آپ ﷺ نے اس عورت سے اس واقعہ کے بارے میں دریافت کیا جو اس شخص نے اپنے اقرار میں بیان کیا تھا، تو اس عورت نے واقعہ کا

---

(۱) تبیین الحقائق ۵/ ۳، حاشیۃ الطحطاوی ۳/ ۳۲۶، المغنی ۵/ ۱۴۹، کشاف القناع ۶/ ۴۵۳، نیز دیکھئے تفسیر القرطبی ۳/ ۳۸۵۔
اور حضرت غامدیہ اور حضرت ماعزؓ کے رجم کی حدیث کی تخریج (فقرہ ۲/ ۵) میں گذر چکی ہے۔
(۲) تکملۃ فتح القدیر ۶/ ۲۸۰، ۲۸۲۔
(۳) الطرق الحکمیہ رص ۱۹۴، بدایۃ المجتہد ۲/ ۳۹۳ طبع الخانجی۔

(۱) الطرق الحکمیہ رص ۱۹۶۔
(۲) حاشیۃ الرملی الکبیر علی اسنی المطالب ۲/ ۲۸۸۔
(۳) الہدایہ وتکملۃ الفتح ۱/ ۲۸۲، تبیین الحقائق ۵/ ۳۔
(۴) سبل السلام ۶/۳ طبع دوم ۱۹۵۰ء الہدایہ وتکملۃ الفتح ۶/ ۲۸۲۔

انکار کردیا، اس کی وجہ سے نبی کریم ﷺ نے شخص مذکور پر حد جاری فرمائی اور اس عورت کو چھوڑ دیا)۔

البتہ بعض حالات ایسے بھی ہوتے ہیں جن میں اقرار کے مطابق فیصلہ کرنے کے لئے بینہ کا قائم کرنا (گواہوں کا پیش کرنا) بھی ضروری ہے، اور یہ وہ صورت ہے جب کہ حکم کو دوسرے تک متعدی کرنے کا مطالبہ کیا جائے، لہذا اگر کسی نے میت کے مقروض کے خلاف دعویٰ کیا کہ وہ ترکہ میں اس کا وصی ہے اور مقروض نے دَین اور وصیت کے سلسلہ میں اس کی تصدیق کردی، تو یہاں اس اقرار کی وجہ سے دوسرے مقروض کے حق میں وصی ہونا ثابت نہیں ہوگا جو وصیت کا انکار کررہا ہو، لہذا یہاں بینہ (شواہد) کی ضرورت ہے۔

درمختار میں ہے کہ ورثاء میں سے کسی نے اس دین کا اقرار کر لیا جس کا دعویٰ اس کے مورث پر کیا گیا لیکن بقیہ ورثاء نے اس کا انکار کردیا تو پورا دین اقرار کرنے والے وارث پر لازم ہوجائے گا اگر میراث سے ملا ہوا اس کا حصہ دین کو پورا کردے، اور راور ایک قول ہے کہ اس وارث کے حصہ میں جتنا دین آئے گا صرف اتناہی ادا کرے گا تاکہ اس پر ضرر نہ ہو، کیوں کہ اس نے ایسی چیز کا اقرار کیا ہے جس کا تعلق کل ترکہ سے ہے۔

یہی قول امام شعبیؒ، حسن بصریؒ، سفیان ثوریؒ، امام مالکؒ اور ابن ابی لیلیٰ کا ہے، اور اس کو ابن عابدینؒ نے بھی مختار کہا ہے، اور اگر اس مقر نے کسی دوسرے شخص کے ساتھ مل کر یہ شہادت دی کہ میت پر دین ہے تو اس کی شہادت قبول کرلی جائے گی۔

اور اس سے صرف اتناہی لیا جائے گا جو اس کے حصہ میں آئے گا۔

اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ مُقِرّ کے حصہ میں دین محض اقرار کی وجہ سے واجب نہیں ہوگا بلکہ اس کے اقرار کی بعد قاضی کے فیصلہ کی وجہ سے واجب ہوگا، علامہ ابن عابدینؒ کہتے ہیں: اگر کوئی ایسا شخص جس کے پاس کوئی متعین سامان ہو یہ اقرار کرے کہ وہ اس کے قبضہ کرنے کا وکیل ہے تو اس کا اقرار کافی نہ ہوگا، اور وکیل کو اپنی وکالت ثابت کرنے کے لئے بینہ پیش کرنے کا حکم دیا جائے گا، تاکہ اس کو قبضہ کا حق حاصل ہوجائے۔

اسی طرح اقرار نسب میں حجت ہے اور اس سے نسب ثابت ہوجاتا ہے الا یہ کہ حقیقت کے خلاف ہو، مثلاً ایسے شخص کے نسب کا اقرار کرے جو اس کا بیٹا نہیں ہوسکتا[1]۔

اقرار کا سبب:

۱۰- سبب اقرار جیسا کہ علامہ ابن ہمامؒ کہتے ہیں یہ ہے کہ واجب کو اپنے ذمہ سے خبر دے کر ساقط کرنے کا ارادہ کیا جائے تاکہ کے اس کے ذمہ میں وہ واجب باقی نہ رہے[2]۔

رکن اقرار:

۱۱- حنفیہ کے علاوہ دیگر فقہاء کے نزدیک اقرار کے ارکان چار ہیں: مُقِرّ، مُقَرّ لَہٗ، مُقَرّ بِہ، اور صیغہ (لفظ)[3]، اس کی وجہ یہ ہے کہ ان فقہاء کے نزدیک رکن ایسی چیز کو کہتے ہیں جس کے بغیر شئی مکمل نہ ہو،

= حدیث "جاء رجل الی النبي ﷺ: فقال: إنه قد زنی بامرأة ......" کی روایت ابوداؤد (۴/ ۶۱۱ طبع عزت عبید دعاس) نے کی ہے اور شوکانی نے اس کو نیل الاوطار (۷/ ۱۰۶ طبع العثمانیہ) میں ذکر کیا ہے اور یہ بھی بیان کیا ہے کہ امام نسائی نے اس کو منکر قرار دیا ہے اور کہا ہے کہ اس میں ایسے رواۃ بھی ہیں جن پر کلام کیا گیا ہے۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۴۵۶، ۴۵۷، الزرقانی علی خلیل ۶/ ۱۰۴، ۱۰۵، مغنی المحتاج ۲/ ۲۵۹، ابن عابدین ۴/ ۴۶۵، المغنی ۵/ ۲۰۰۔

(۲) فتح القدیر علی الہدایہ ۶/ ۲۸۰۔

(۳) التاج والاکلیل ۵/ ۲۱۶، الشرح الصغیر ۳/ ۵۲۹، اسنی المطالب ۲/ ۲۸۷، ۲۸۸، نہایۃ المحتاج ۵/ ۶۵۔

خواہ وہ شی کا جزء ہو یا شی کے لئے لازم اور ضروری ہو، اور بعض فقہاء نے اس پر اضافہ کیا ہے جیسا کہ رملی نقل کرتے ہیں کہ ایک رکن ''مُقَرّ عندہ'' ہے یعنی وہ حاکم ہو یا شاہد ہو، آگے رملی کہتے ہیں کہ یہ اضافہ محل نظر ہے، اس لئے کہ اگر اقرار کا تحقق اس اضافہ پر موقوف ہو تو اس سے یہ لازم آئے گا کہ جو اقرار تنہائی میں کیا گیا ہو یعنی نہ تو کسی شاہد نے سنا ہو اور نہ ہی اقرار کسی حاکم کے سامنے ہوا اور پھر ایک مدت کے بعد یہ ظاہر ہو کہ فلاں دن اس نے اس قسم کا اقرار کیا ہے تو یہ اقرار معتبر نہ ہوگا اور نہ ہی اس کا شمار ہوگا، کیوں کہ اس میں یہ رکن زائد نہیں پایا جاتا ہے، حالانکہ یہ رائے اور قول درست نہیں ہے، اسی وجہ سے رملی اس کو شرط نہیں مانتے ہیں (1)۔

حنفیہ کے نزدیک رکن صرف صیغہ ہے، (یعنی وہ الفاظ وتعبیرات جن کے ذریعہ اقرار کیا جائے) خواہ وہ صیغہ صراحۃً ہو یا دلالۃً، اس کی وجہ یہ ہے کہ رکن حنفیہ کے نزدیک ایسی چیز کو کہتے ہیں جس پر شی کا وجود موقوف ہو، اور وہ شی کی حقیقت وماہیت کا جزء ہوا کرتا ہے۔

پہلا رکن: مُقِرّ اور اس کی شرائط:

مُقِرّ یعنی وہ شخص جو اپنے خلاف غیر کے حق کو ثابت کرنے کی خبر دے، اس میں چند چیزوں کا پایا جانا شرط ہے:

پہلی شرط: مُقِرّ کا معلوم ہونا:

۱۲ - اقرار کے معتبر ہونے کی پہلی شرط یہ ہے کہ مُقِر معلوم ہو، اگر دو شخصوں نے کہا: فلاں کے ہم میں سے کسی ایک پر ایک ہزار درہم ہیں تو یہ اقرار درست نہ ہوگا، اس لئے کہ جب مُقِر معلوم ہی نہ ہو تو مُقَرّ لہٗ اپنے حق کا مطالبہ ہی نہیں کرسکتا ہے، اسی طرح جب ان دونوں میں سے کسی ایک نے کہا کہ ہم میں سے ایک نے غصب کیا ہے، یا زنا کیا ہے، یا چوری کی ہے، یا شراب پی ہے یا تہمت لگائی ہے تو یہ اقرار درست نہ ہوگا، اس لئے کہ جس پر حق واجب ہو رہا ہے وہ معلوم نہیں ہے، لہذا دونوں کو بیان و وضاحت کرنے پر مجبور کیا جائے گا۔

دوسری شرط: عقل:

۱۳ - مُقِرّ کے سلسلہ میں ایک شرط یہ ہے کہ وہ صاحب عقل ہو، اسی وجہ سے صبی غیر ممیز (وہ بچہ جس کو ابھی تمیز نہ ہو)، مجنون، بے وقوف، سونے والا اور نشہ سے مدہوش شخص کا اقرار درست نہ ہوگا، ان تمام کی تفصیلات درج ذیل ہیں:

معتوہ (کم عقل) کا اقرار:

۱۴ - کم عقل شخص کا اقرار بعد بلوغ بھی درست نہ ہوگا، اس لئے کہ اس کا حکم صبی ممیز کے حکم کی طرح ہے، لہذا ایسی چیز جس میں ضرر ونقصان ہو اس کا اقرار نہیں کرسکتا ہے (1)، الا یہ کہ وہ ماذون لہ ہو (یعنی اس کو تجارت کرنے کی اجازت دے دی گئی ہو) تو اس کا مالی اقرار درست ہوگا، اس لئے کہ یہ تجارت کے لوازمات میں سے ہے، جیسے دیون، امانت پر رکھی ہوئی چیزیں، عاریت پر دی ہوئی چیزیں، مضاربات اور غصب وغیرہ تو ان کا اقرار درست ہوگا، اقرار درست ہونے کی وجہ یہ ہے کہ معتوہ مذکورہ امور میں عاقل بالغ کے درجہ میں ہے، یہی وجہ ہے کہ تجارت کے علاوہ معاملات جیسے مہر، جنایت اور کفالت وغیرہ میں اقرار درست نہیں ہے، اس لئے کہ یہ اذن میں شامل نہیں ہوتے ہیں (2)۔

---

(1) نہایۃ المحتاج إلی شرح المنہاج ۵/۶۵۔

(1) التلویح ۳/۱۶۶، شرح المنار لابن ملک رص ۹۵۰۔

(2) تبیین الحقائق ۵/۳، الہدایہ ونتائج الافکار ۶/۲۸۴، حاشیہ ابن عابدین

سونے والے اور بے ہوش کا اقرار:

۱۵ - سونے والے اور وہ شخص جس پر بے ہوشی طاری ہو ان کا اقرار مجنون کے اقرار کی طرح ناقابل اعتبار ہے، اس لئے کہ یہ دونوں فرد حالت نیند اور بے ہوشی میں صاحب معرفت اور صاحب تمیز نہیں ہوتے ہیں اور یہ دونوں چیزیں اقرار درست ہونے کے لئے شرط ہیں [1]۔

سکران (نشہ والے) کا اقرار:

۱۶ - سکران یعنی وہ شخص جس کی عقل نشہ آور چیز کے پینے سے زائل ہو جائے اس کا اقرار تمام حقوق میں جائز ہے سوائے خالص حدود کے، اور ارتداد کا حکم وہی ہے جو تمام تصرفات کا ہے [2]، یہ رائے حنفیہ، شافعیہ میں امام مزنی اور امام ابوثور کی ہے، لیکن یہ حکم اس صورت میں ہے جب کہ نشہ کا استعمال ممنوع طریقہ سے ہوا ہو، اس لئے کہ ایسا سکر خطاب الٰہی کے منافی نہیں ہے، ہاں اگر اقرار ایسی چیز کا کیا ہو جس میں رجوع قابل قبول ہوا کرتا ہے مثلاً ایسے حدود جو صرف اللہ تعالیٰ کے حقوق میں ہوں تو چونکہ نشہ والا آدمی ایک بات پر جمتا نہیں، اس لئے رجوع کا احتمال رکھنے والی چیزوں میں نشہ کو اس کا قائم مقام بنادیا گیا ہے، اس لئے اس پر کچھ لازم نہیں ہوگا۔

لیکن اگر نشہ کسی شخص کو حرام طریقہ کے بغیر جیسے جبراً نشہ آور چیز پلا دینے کی وجہ سے آیا ہو تو ایسی صورت میں اس پر کچھ بھی لازم نہ ہوگا، اسی طرح وہ شخص جسے یہ خبر نہ ہو کہ یہ چیز نشہ آور ہے اور اس نے استعمال کرلیا تو اس کا اقرار بھی لازم نہ ہوگا [3]۔

= ۳/۴۴۹، ۴۵۰۔

(۱) سابقہ مراجع۔

(۲) الہدایہ وتکملۃ الفتح ۶/ ۲۸۴۔

(۳) تبیین الحقائق ۵/ ۳، المہذب ۲/ ۷۷، ۳۴۴، اسنی المطالب ۳/ ۲۸۳، الدر المختار وحاشیہ ابن عابدین ۴/ ۶۹، البحر الرائق ۵/ ۷، المغنی ۸/ ۱۹۵۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ نشہ والے شخص سے اس کے اقرار کی وجہ سے مواخذہ نہیں کیا جائے گا، اس لئے کہ وہ اگر چہ مکلف ہے لیکن اسے اپنے مال میں تصرف کا حق نہیں ہے، جس طرح اس پر اقرار لازم نہیں ہوتا اسی طرح معاملات بھی لازم نہیں ہوں گے، برخلاف جنایات کے کہ یہ اس پر لازم ہوں گی۔

جمہور شافعیہ کہتے ہیں کہ سکران کا اقرار درست ہوگا، اور اس سے ہر اقرار شدہ چیز کے بارے میں مؤاخذہ کیا جائے گا، خواہ اقرار حق اللہ کا ہو یا حق العبد میں سے ہو، اس لئے کہ سکر کے ذریعہ دوسرے پر زیادتی کرنے والے پر یہ ضروری ہے کہ وہ اپنے عمل کا نتیجہ بھی برداشت کرے، کیوں کہ اس نے یہ جاننے کے باوجود کہ اس سے عقل زائل ہو جائے گی، یہ اقدام کیا ہے، لہذا اس اقدام کی بنا پر اس پر سختی بھی کی جائے گی اور اس پر جزاء بھی لازم ہوگی [1]۔

۱۷ - لیکن جس کی عقل کسی ایسی چیز کی وجہ سے زائل ہوئی ہو جس میں اس کو معذور سمجھا جائے تو اس پر اقرار کی وجہ سے کوئی چیز لازم نہیں ہوگی، خواہ حقوق اللہ کا اقرار ہو یا حقوق العباد کا۔

اسی طرح ایک روایت کے مطابق حنابلہ کے نزدیک سکران کا اقرار درست نہیں ہے، ابن منجا کہتے ہیں: یہی روایت حنابلہ کا مسلک ہے، اور "الوجیز" وغیرکتب میں اسی کی صراحت ہے، کتاب الطلاق کی ابتداء میں یہ صراحت آئی ہے کہ حنابلہ کے نزدیک سکران کے اقوال وافعال کے سلسلہ میں پانچ یا چھ اقوال ہیں، اور ان میں صحیح مسلک یہ ہے کہ سکران سے اس کے کلام کی وجہ سے مواخذہ ہوگا [2]۔

(۱) الشرح الکبیر وحاشیۃ الدسوقی ۳/ ۳۹۷، المہذب ۲/ ۷۷، ۳۴۴، اسنی المطالب ۳/ ۲۸۳۔

(۲) الانصاف ۱۲/ ۲۱۳، کشاف القناع ۶/ ۴۵۳۔

سفیہ (نادان) کا اقرار:

۱۸ - نادان شخص کو جب مال کے تصرف سے روک دیا جائے تو اس کا مالی اقرار درست نہ ہوگا، اس لئے کہ ظاہری اعتبار سے اس کا اقرار خالص مضر تصرفات میں سے ہے، البتہ جس شخص کو تصرف کی اجازت دی جائے اس کا اقرار ضرورۃً درست ہوگا۔

جب بچپنا دانی یا غفلت کی حالت میں بالغ ہوا اور اس کی وجہ سے اسے مال میں تصرف سے روک دیا گیا ہو یا مسلوب الاختیار مان لیا گیا ہو تو اس بالغ بچہ کا حکم ان تصرفات میں جو نقصان دہ ہیں باشعور بچہ کا ہوگا، لہذا جب وہ شادی کر لے اور اقرار کرے کہ مقرر شدہ مہر، مہر مثل سے زیادہ ہے تو زائد مہر باطل ہوگا۔ اسی طرح قاضی اس کے نقصان دہ تمام مالی تصرفات کو رد کردے گا[1]۔

اور اس قول کی بنیاد پر کہ سفیہ کے تصرفات میں پابند ہونے کے لئے قاضی کی طرف سے فیصلہ ضروری ہے اس سفیہ کا جس پر حجر کا حکم نہ لگایا گیا ہو اقرار درست ہوگا۔

شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ سفیہ (نادان) کا نکاح اور ایسے دین کا اقرار جس کا وجوب حجر کے حکم سے قبل یا بعد میں ہوا ہو درست نہیں ہے، اور نہ ہی اس کا اقرار اس متعین چیز کے بارے میں قبول کیا جائے گا، جو حالت حجر میں اس کے قبضہ میں ہو، اسی طرح غیر کے مال ضائع کرنے اور ایسے جرم کا اقرار جو مال کو واجب کردے راجح قول کے مطابق قبول نہیں کیا جائے گا۔ شافعیہ کا ایک قول یہ بھی ہے کہ قبول کیا جائے گا، اس لئے کہ اس نے جب بذات خود مال کو ضائع کیا ہے تو وہ ضامن ہوگا، لہذا جب وہ اس کا اقرار کرے تو اقرار درست ہوگا۔ سفیہ اگر حد اور قصاص کا اقرار کرے تو یہ اقرار درست ہوگا، اس لئے کہ حد اور قصاص کا تعلق مال سے نہیں، حد اور قصاص ہی کی طرح دیگر تمام سزاؤں میں سفیہ کا قول درست ہوگا، کیوں کہ یہ تہمت سے دور ہے۔ اور اگر حد چوری کی ہو تو ہاتھ کاٹا جائے گا اور اس پر مال لازم نہیں ہوگا[1]۔

حنابلہ میں سے لأدمی البغدادی نے ذکر کیا ہے کہ سفیہ اگر حد، قصاص، نسب یا طلاق کا اقرار کرے تو اس کا اقرار معتبر ہوگا، اور فوراً اس کے نفاذ کا مطالبہ کیا جائے گا، اور اگر وہ مال کا اقرار کرے تو حکم حجر کے ختم ہونے کے بعد اس سے مال لیا جائے گا۔

حنابلہ کا صحیح مذہب یہ ہے کہ مال کے سلسلہ میں سفیہ کا اقرار درست ہے خواہ اس کے اختیار سے لازم ہوا ہو یا بلا اختیار، اور حکم حجر ختم ہونے کے بعد اس سے اس مال کا مطالبہ کیا جائے گا، اور ایک قول یہ ہے کہ مال کے سلسلہ میں سفیہ کا قول مطلقاً قبول نہیں کیا جائے گا۔ اسی احتمال کو علامہ ابن قدامہ نے "المقنع" میں حجر کے باب میں ذکر کیا ہے، خود انہوں نے اور شارح کتاب نے بھی اسی قول کو مختار کہا ہے[2]۔

تیسری شرط: بلوغ:

۱۹ - اقرار درست ہونے کے لئے بالغ ہونا شرط نہیں ہے[3]، وہ عاقل بچہ جس کو تصرف کا حق حاصل ہو اس کا اقرار درست ہے خواہ عین سے متعلق ہو یا دین سے، کیوں کہ یہ تجارت کی ضروریات میں سے ہے، اور اس بچہ کا اقرار اسی حد تک درست ہوگا جس میں تصرف کی اجازت دی گئی ہو، اس سے زائد میں نہیں۔ حنابلہ نے صراحت کی

---

(۱) البدائع ۷/۱۷۱، الہدایہ و نتائج الافکار ۶/۲۸۳، شرح المنار رص ۹۸۹، التوضیح والتلویح ۳/ ۳۱۸، حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۳۹۷۔

(۱) نہایۃ المحتاج ۴/ ۳۵۸۔

(۲) الإنصاف ۱۲/ ۱۲۸، ۱۲۹۔

(۳) البدائع ۵/ ۲۲۲، ۲۲۳، تبیین الحقائق ۵/ ۴، نہایۃ المحتاج ۴/ ۳۰۷، مواہب الجلیل ۵/ ۲۱۶، المغنی ۵/ ۱۴۹، ۱۵۰۔

ہے کہ ان کا یہی مسلک ہے، اور جمہور اصحاب حنابلہ کی یہی رائے ہے اور امام ابوحنیفہؒ کا قول یہی ہے۔

امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ بچہ کا اقرار کسی بھی حال میں درست نہ ہوگا، کیوں کہ یہ حدیث عام ہے: "رفع القلم عن ثلاثة، عن الصبي حتى يبلغ، وعن المجنون حتى يفيق، وعن النائم حتى يستيقظ"[1] (تین افراد سے قلم اٹھالیا گیا: بچہ سے تا آنکہ وہ بالغ ہوجائے، مجنون سے تا آنکہ وہ صاحب عقل ہوجائے اور سونے والے سے یہاں تک کہ وہ بیدار ہوجائے)۔ اور بچہ کا اقرار اس لئے بھی درست نہ ہوگا کہ اس کی شہادت قبول نہیں کی جاتی ہے، حنابلہ کے ایک قول کے مطابق جس کو مال میں تصرف کی اجازت دی گئی ہو اس کا اقرار معمولی چیز میں درست ہوگا، لیکن جو مسلوب الاختیار ہو اس کا اقرار درست نہ ہوگا کیونکہ ظاہری اعتبار سے اس کا اقرار نقصان دہ تصرفات میں سے ہیں،[2] اور بچہ اگر احتلام کی بنیاد پر اپنے بلوغ کا اقرار کرلے تو یہ اقرار قبول کیا جائے گا اگر یہ اقرار ممکنہ وقت میں ہو، کیونکہ یہ ایک ایسی چیز ہے جو اسی سے معلوم ہوسکتی ہے، اسی طرح جب بچی حیض دیکھ کر بلوغ کا دعویٰ کرے تو اس کا اقرار درست ہوگا،[3] اور اگر بچہ عمر کی وجہ سے بلوغ کا دعویٰ کرے تو بینہ (گواہی) کی بنیاد پر قبول کیا جائے گا، اور ایک قول ہے کہ ایسی عمر میں دعویٰ کی تصدیق کی جائے جس عمر میں بچہ بالغ ہوسکتا ہے، اور وہ عمر نو سال ہے اور ایک قول ہے کہ دس سال ہے، اور ایک قول ہے کہ بارہ سال ہے، اس بلوغ کے بعد بچہ جو اقرار کرے گا وہ لازم ہوگا[1]۔

شیخ تقی الدینؒ نے اس بچہ کے سلسلہ میں جس کا باپ اسلام لایا ہو اور بچہ دعویٰ کرے کہ وہ بالغ ہے، یہ فتویٰ دیا ہے کہ اگر اسلام لانے کے وقت تک اس نے بلوغ کا اقرار نہیں کیا تو اس کو بلوغ کے اقرار سے پہلے سے مسلمان سمجھا جائے گا۔ اور یہ مسئلہ ایسے ہی ہے جیسا کہ کوئی عورت شوہر کے رجوع کے بعد دعویٰ کرے کہ اس کی عدت ختم ہوگئی ہے، (تو عورت کا دعویٰ قبول نہیں کیا جائے گا اور رجوع درست ہوگا)۔ اور شیخ تقی نے مزید فرمایا کہ یہی حکم ہر اس بچہ کے بارے میں ہوگا جس کے متعلق کوئی بلوغ کا اقرار کرے جبکہ اس بچہ کے حق میں (باپ کے تابع ہوکر) کوئی حکم ثابت ہو چکا ہے مثلاً اسلام اور ذمی کے احکام۔

چوتھی شرط: مُقِر کا اقرار کی جانے والی شیٔ کو سمجھنا:

۲۰ – اقرار کے لازم اور معتبر ہونے کے لئے ضروری ہے کہ مُقِر جس لفظ کا استعمال کر رہا ہو اس کو وہ سمجھ بھی رہا ہو، لہذا اگر کسی عامی شخص کو عربی کلمات والفاظ کی تلقین کی جائے اور ایسے الفاظ اس سے کہلوائے جائیں جن کے معانی وہ نہ سمجھ رہا ہو تو وہ ان کلمات کی ادائیگی کی وجہ سے ماخوذ نہ ہوگا، کیونکہ جب وہ اس کا مفہوم ہی نہیں سمجھ رہا ہے تو پھر ان کلمات سے کسی چیز کا ارادہ اس کے لئے محال ہے، کیونکہ عامی شخص جس کو فقہاء کی صحبت حاصل نہ ہو اگر وہ فقہاء کے الفاظ کے بیشتر مدلول کو نہ سمجھنے کا دعویٰ کرے تو اس کا دعوی قبول کیا جائے گا، برخلاف اس شخص کے جس کو فقہاء کی صحبت حاصل ہو اگر وہ فقہاء کے ایسے الفاظ کے مدلول نہ سمجھنے کا دعویٰ کرے جن الفاظ کا مفہوم اس جیسے شخص سے پوشیدہ نہ ہوسکتا ہو تو اس کا دعویٰ قبول نہیں کیا

(۱) حدیث: "رفع القلم عن ثلاثة......" کی روایت ابو داؤد (۴/ ۵۶۰ طبع عزت عبید دعاس) نے کی ہے ابن حجر نے اس کو قوی قرار دیا ہے جیسا کہ فیض القدیر (۴/ ۳۶ طبع المکتبۃ التجاریہ) میں ہے۔

(۲) البدائع ۷/ ۲۲۲، الشرح الکبیر مع حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۳۹۷، نہایۃ المحتاج ۵/ ۶۶، الإنصاف ۱۲/ ۱۲۸، ۱۲۹، المغنی ۵/ ۱۵۰۔

(۳) التاج والإکلیل ۵/ ۲۱۶، نہایۃ المحتاج ۵/ ۶۶۔

(۱) الإنصاف ۱۲/ ۱۳۱، ۱۳۲۔

جائے گا۔ اور اگر کسی عربی نے عجمی الفاظ میں اقرار کیا یا عجمی نے عربی الفاظ میں اقرار کیا اور یہ کہا کہ میں نے جو کچھ کہا، وہ خود میں نے نہیں سمجھا، تو قسم کے ساتھ اس کے قول کی تصدیق کی جائے گی، کیوں کہ وہ اپنے آپ سے زیادہ واقف ہے، اور ظاہری صورت اس کے حق میں ہے[1]۔

پانچویں شرط: اختیار:

۲۱- مُقِر میں اختیار کی بھی شرط ہے کیونکہ یہ چیز صدق کا سبب ہوتی ہے، لہٰذا جو مکلف غیر مجبور ہو (تصرفات سے روکا ہوا نہ ہو) تو اقرار کی وجہ سے اس کا مواخذ کیا جائے گا، لہٰذا اگر کوئی آزاد عاقل اور بالغ شخص خود سے کسی حق کا اقرار کرے تو وہ لازم ہوگا۔ حنابلہ کہتے ہیں کہ اگر مکلف با اختیار ہو اور ایسی چیز کا اقرار کرے جس کے اس پر لازم ہونے کا امکان ہو تو اس کا اقرار اس شرط کے ساتھ درست ہوگا کہ وہ چیز اس کے قبضہ میں ہو یا اس کی ولایت میں ہو یا اسی کے لئے مخصوص ہو، اگر چہ یہ اقرار اس کے مؤکل، مورث اور مولّی (تولیت سپرد کرنے والے) کے خلاف ہو[2]۔

چھٹی شرط: تہمت کا نہ ہونا:

۲۲- مُقِر کے حق میں اقرار درست ہونے کے لئے ایک شرط یہ ہے کہ وہ اپنے اقرار میں متہم نہ ہو، کیونکہ جب مُقِر اپنے اقرار میں متہم ہوگا تو یہ تہمت صدق کے پہلو کو کذب کے مقابلہ میں کمزور کردے گی،

(۱) المنثور فی القواعد للزرکشی ۲/ ۱۳، ۱۴۔

(۲) البدائع ۷/ ۲۲۲، تبیین الحقائق ۵/ ۳، ۴، الہدایہ ونتائج الافکار ۶/ ۲۸۲، حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۴۴۹، الشرح الصغیر بحاشیۃ الصاوی ۳/ ۵۲۵، الشرح الکبیر وحاشیۃ الدسوقی ۳/ ۳۹۷، مواہب الجلیل ۵/ ۲۱۶، نہایۃ المحتاج ۴/ ۳۰۷، الانصاف ۱۲/ ۱۲۵، ۱۲۶، المغنی ۵/ ۱۴۹، ۱۵۰۔

کیونکہ انسان کا اقرار اپنے خلاف شہادت دینا ہے، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "يٰاَيُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُوْا كُوْنُوْا قَوّٰمِيْنَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلّٰهِ وَلَوْ عَلٰى اَنْفُسِكُمْ" [1] (اے ایمان والو! انصاف پر خوب قائم رہنے والے اور اللہ کے لئے گواہی دینے والے رہو، چاہے وہ تمہارے خلاف ہی ہو)، اور اپنے خلاف شہادت اقرار ہے اور شہادت تہمت کی وجہ سے رد کردی جاتی ہے[2]، مثلاً کوئی شخص ایسے شخص کے حق میں کسی چیز کا اقرار کرے جس شخص سے اس کی دوستی اور میل جول ہو تو اس کا اقرار بربنائے تہمت رد کردیا جائے گا[3]۔

۲۳- جو افراد اپنے اقرار میں متہم قرار دیئے جاتے ہیں، ان میں وہ قرض دار بھی ہے جس کو اس وجہ سے تصرف سے روک دیا گیا ہو کہ دین اس کے اس تمام مال کو حاوی ہو جس کی وجہ سے اس پر پابندی لگائی گئی ہو، ایسا شخص جس کو ایسی صورت کی وجہ سے تصرف سے روک دیا گیا ہو فقہ اسلامی میں اسے مفلس کہا جاتا ہے۔

مالکیہ نے یہ صراحت کی ہے کہ یہ قید کہ مُقِر غیر متہم ہو اس کا اعتبار مریض اور اس جیسے آدمی میں بھی کیا جائے گا اور اس تندرست شخص میں بھی جس کو اس کے مال پر دین کے غلبہ کی وجہ سے تصرف سے روک دیا گیا ہو[4]۔

صحیح بات یہ ہے کہ مفلس جس سبب کی بنا پر مفلس قرار پایا ہے وہ اس سے متعلق اپنے اقرار میں متہم ہے، لہٰذا جس دین میں وہ مفلس قرار دیا گیا ہے اگر وہ بینہ سے ثابت شدہ ہو تو کسی کے لئے اس کا اقرار قبول نہ ہوگا، کیونکہ اس پر قرض دینے والوں کے مال کے ضائع

(۱) سورۂ نساء/ ۱۳۵۔

(۲) البدائع ۷/ ۲۲۳، حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۳۹۷، الشرح الصغیر ۳/ ۵۲۷، التاج والاکلیل ۵/ ۲۱۶، المہذب ۲/ ۳۴۵، کشاف القناع ۶/ ۴۵۵۔

(۳) الدسوقی ۳/ ۳۹۸۔

(۴) حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۳۸۷۔

کرنے کی تہمت ہے، البتہ اس کا اقرار بھی باطل نہیں ہوگا بلکہ وہ لازم ہوگا اور اس سے اس کا مطالبہ کیا جائے گا، اور اس اقرار کی وجہ سے اس کے پاس جس قدر مال ہو، اسی سے اقرار شدہ چیز لی جائے گی، اور مقرلہ دوسرے قرض خواہوں کے ساتھ حصہ دار نہیں بنے گا اس دین کی وجہ سے جس کا اقرار مفلس نے کیا ہے [1]۔

قاضی نے امام احمدؒ سے نقل کیا ہے کہ جب مفلس کسی چیز کا اقرار کرے اور اس پر بینہ سے ثابت شدہ دین ہے تو ادائیگی اس دین سے شروع کی جائے گی جو بینہ سے ثابت ہو، کیونکہ مُقرّ نے یہ اقرار اس وقت کیا ہے جب کہ اس کے مال متروکہ میں حق ثابت ہو چکا ہے، لہذا واجب ہوگا کہ مُقرّ لہٗ اس شخص کے ساتھ شریک نہ ہو جس کا دین بینہ سے ثابت ہو، مثلاً مفلس کا وہ قرض خواہ جس کے لئے اس نے حجر کے بعد اقرار کیا ہے وہ اس قرض خواہ کے ساتھ شریک نہ ہوگا جس کا دین بینہ سے ثابت ہوا ہو۔ امام نخعیؒ، سفیان ثوریؒ اور اصحاب الرائے سے یہی منقول ہے [2]۔

شافعیہ نے تفصیل کی ہے کہ اگر مفلس نے ایسی چیز یا ایسے دین کا اقرار کیا جو پابندی لگائے جانے سے پہلے اس پر لازم ہو چکا ہو تو مفتی بہ قول یہ ہے کہ اس کا اقرار غرماء (قرض خواہ) کے حق میں قبول کیا جائے گا، کیوں کہ کوئی ظاہری تہمت نہیں ہے، اور ایک قول ہے کہ غرماء کے حق میں اس کا اقرار قبول نہیں کیا جائے گا تا کہ ان کو مزاحمت کی وجہ سے ضرر نہ پہنچے، اور اس لئے کہ ہوسکتا ہے کہ اس نے مُقرّ لہٗ سے کوئی معاملہ طے کرلیا ہو۔

اور اگر اقرار کے وجوب کا تعلق حجر کے بعد سے ہو تو غرماء کے حق میں اقرار قبول نہیں کیا جائے گا، بلکہ حجر کے ختم ہونے کے بعد اس سے مطالبہ کیا جائے گا، اگر اس کے وجوب کا تعلق نہ حجر سے پہلے سے ہو اور نہ ہی حجر کے بعد سے تو امام رافعیؒ کے قول کے مطابق اس کو اسی پر محمول کیا جائے گا کہ حجر کے بعد کا اقرار ہے [1]۔

مرض الموت میں مریض کا اقرار:

۲۴- جو لوگ اقرار میں متہم قرار دیئے جاتے ہیں ان میں بعض حالات میں وہ مریض بھی ہے جو مرض الموت میں مبتلا ہو، (جس کی تفصیل ہم باب مرض الموت میں بیان کریں گے)، اگر چہ اصل مسئلہ یہ ہے کہ فی الجملہ مرض اقرار کے درست ہونے میں مانع نہیں ہے [2]۔

اس لئے کہ اقرار درست ہونے کے لئے مُقرّ کا تندرست ہونا شرط نہیں ہے، وجہ اس کی یہ ہے کہ تندرست شخص کا اقرار اس وقت درست ہوتا ہے جب کہ صدق کا پہلو راجح ہو اور مریض کی حالت صدق پر زیادہ دلالت کرتی ہے، لہذا مریض کا اقرار بدرجہ اولی قبول کیا جائے گا [3]، مگر مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ اگر کسی نے حالت تندرستی میں مال، یا دین یا کسی کو بری کرنے کا، یا فروخت کردہ سامان کے ثمن (قیمت) پر قبضہ کا اقرار کیا تو اس کا اقرار جائز ہے، اس میں کوئی تہمت نہیں سمجھی جائے گی، اور نہ ہی تولیج (لوگوں کے سوال سے بچنے کے لئے اپنی زندگی میں اپنا مال کسی کو دے دینا) کا گمان ہوگا، اس میں اجنبی اور وارث، اسی طرح قریب و دور کے رشتہ دار اور دوست و دشمن سب برابر ہوں گے [4]۔

(۱) بلغۃ السالک علی الشرح الصغیر ۳/ ۱۹۰، حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۳۹۸، نیز دیکھئے: حاشیہ ابن عابدین (جہاں شامی نے مقروض بیمار کے اقرار پر گفتگو کی ہے) (۴/ ۴۶۱، ۴۶۳)۔
(۲) المغنی ۵/ ۴۱۳ طبع الریاض۔

(۱) نہایۃ المحتاج ۴/ ۳۰۷، المہذب ۲/ ۳۲۵۔
(۲) البدائع ۷/ ۲۲۳۔
(۳) البدائع ۷/ ۲۲۳، حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۳۹۸۔
(۴) شرح الزرقانی ۶/ ۹۴۔

حطاب کہتے ہیں کہ کسی نے اپنی حالت صحت میں کسی وارث کے حق کا اقرار کیا، تو مُقَرّ لہٗ مُقِرّ کی وفات کے بعد مقدم ہوگا اور وہ اقرار پر بینہ قائم کردے گا، ابن رشد مالکی نے کہا ہے کہ ابن قاسم کا قول اور امام مالک کا مشہور مسلک جو انھوں نے امام مالکؒ سے نقل کیا ہے، یہی معلوم ہوتا ہے، البتہ ابن کنانہ، المخزومی، ابن ابی حازم اور محمد بن مسلمہ کی مبسوط میں آیا ہے کہ مُقَرّ لہٗ کو کچھ بھی نہیں ملے گا، اگر چہ کسی نے حالت صحت میں کسی وارث کے حق میں کچھ اقرار کیا ہو اگر مُقَرّ لہٗ نے اس کی زندگی میں اس پر بینہ پیش نہیں کیا، البتہ اگر اس کا سبب معروف ہو تو اسے اقرار شدہ حق ملے گا اور اگر سبب معروف نہ ہو تو اسے کچھ بھی نہیں ملے گا، کیونکہ یہ شخص اس میں متہم ہو رہا ہے کہ اس نے حالت صحت میں دَین کا اقرار ایسے وارث کے لئے کیا ہے جس کے لئے اسے یقین ہے کہ وہ بینہ اس کی موت سے پہلے پیش نہیں کرے گا۔ اور ایک قول یہ ہے کہ یہ نافذ ہوگا، اور اگر افلاس کی شکل ہو تو وہ غرماء کے ساتھ حصہ دار ہوگا، یہی قول ابن القاسم کا ''المدونہ'' اور ''العتبیہ'' میں ہے، ابن رشد کہتے ہیں کہ اگر وارث کی طرف مورث کا میلان ثابت ہو جائے تو ابن القاسم کے مطابق وہ یمین کے بغیر غرماء کے ساتھ شریک نہیں ہوگا۔ ابن رشد نے مذکورہ دین کے اقرار کے ابطال کو قرض خواہوں کے قول کی رعایت میں اختیار کیا ہے [(۱)]۔

مذکورہ تفصیل کے مطابق مریض کا مرض الموت میں حد اور قصاص کا اقرار بالاتفاق قابل قبول ہوگا، اسی طرح اس وقت بھی اقرار قبول کیا جائے گا جب کہ ورثاء کے علاوہ کسی اجنبی شخص کے دین کا اس نے اقرار کیا تو یہ اقرار نافذ ہوگا، اور اس کے کل مال سے نافذ ہوگا الا یہ کہ اس کے حق میں ایسا قرض ثابت ہو جائے جس کا اس نے حالت صحت میں اقرار کیا ہو، حنفیہ، مالکیہ اور شافعیہ کی یہی رائے ہے، اور حنابلہ کی اصح روایت یہی ہے اور ان کا مسلک بھی یہی ہے، اور ''الوجیز'' میں اسی کی قطعیت سے صراحت ہے، کیوں کہ اس میں غیر کے حق کا ابطال لازم نہیں آتا ہے اور مُقَرّ لہٗ، ورثاء سے اولی ہے، اس لئے کہ حضرت عمرؓ کا قول ہے کہ اگر مریض نے دین کا اقرار کیا تو یہ اقرار جائز ہے، اور اس کے جمیع مال متروکہ سے یہ اقرار شدہ دین ادا کیا جائے گا، دوسری بات یہ ہے کہ دین کی ادائیگی حوائج اصلیہ میں ہے اور ورثاء کا حق مال متروکہ میں اس وقت ہوتا ہے جب کہ میت کا ترکہ اس کے دیون (قرض) وغیرہ ادا کرنے کے بعد بچ رہا ہو، حنابلہ کی ایک رائے یہ ہے کہ مریض کا اقرار قبول نہیں کیا جائے گا، ان کی دوسری روایت یہ ہے کہ ثلث سے زائد کا اقرار قبول نہیں کیا جائے گا [(۱)]۔

ابن قدامہ کہتے ہیں کہ ہمارے علم کے مطابق تمام علماء کا اس پر اجماع ہے کہ مریض کا حالت مرض میں غیر وارث کے لئے اقرار کرنا جائز ہے، ہمارے اصحاب نے ایک دوسری رائے یہ بتائی ہے کہ اس کا اقرار قبول نہ ہوگا، اس لئے کہ حالت مرض کا اقرار غیر وارث کے لئے وارث کے اقرار کے مشابہ ہے، ابو الخطاب ایک دوسری روایت بیان کرتے ہیں کہ جب اقرار تہائی مال سے زیادہ کا ہو تو مقبول نہ ہوگا، اس لئے کہ تہائی مال سے زیادہ دینا جس طرح وارث کے لئے ممنوع ہے اسی طرح غیر وارث کے لئے بھی ممنوع ہے، لہذا جس چیز کے عطیہ کا وہ مالک نہیں ہے وہ اس کے اقرار کا بھی حق نہیں رکھتا، برخلاف ثلث مال یا اس سے کم کے کہ اس کا اقرار درست ہوگا [(۲)]، اجنبی سے

(۱) مواہب الجلیل ۵/۲۲۱، ۲۲۲۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۴/۶۱ ۴، ۶۲ ۴، البدائع ۷/ ۲۲۴، فتح القدیر ۷/ ۷، حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۳۹۸، ۳۹۹، شرح الزرقانی ۶/ ۹۲، ۹۳، ۹۴، بلغۃ السالک ۲/ ۱۹۰، نہایۃ المحتاج ۵/ ۶۹، المہذب ۲/ ۳۴۵، المغنی ۵/ ۲۱۳، الإنصاف ۱۲/ ۱۳۴۔

(۲) المغنی ۵/ ۲۱۳۔

مراد وہ شخص ہے جو مُقِرّ کا وارث نہ ہو، لہذا اجنبی میں وہ رشتہ دار بھی داخل ہوگا جو وارث نہ ہو، مالکیہ اس کی وضاحت کرتے ہوئے کہتے ہیں: اگر مریض نے کسی ایسے رشتہ دار کے حق میں اقرار کیا جو وارث نہیں ہے جیسے ماموں یا کسی مہربان دوست کے حق میں اقرار کیا، یا ایسے شخص کے حق میں اقرار کیا جس کا حال معلوم نہ ہو کہ یہ رشتہ دار ہے یا نہیں، ان تمام صورتوں میں اگر مُقِرّ کی اولاد ہو تو اقرار درست ہوگا اور اگر اولاد موجود نہ ہو تو اقرار درست نہ ہوگا، اور ایک قول یہ ہے کہ اقرار درست ہوگا۔

لیکن اگر کسی نے ایسے اجنبی کے حق میں اقرار کیا جو اس کا دوست نہیں ہے تو اقرار لازم ہوگا خواہ اولاد ہو یا نہ ہو[1]۔ شافعیہ کہتے ہیں کہ وارث کو حق حاصل ہے کہ وہ مُقَرّ لہٗ کو استحقاق پر قسم دلائے[2]۔

حنفیہ اور حنابلہ کا مسلک یہ ہے کہ مریض کا اقرار وارث کے حق میں باطل ہے اِلا یہ کہ ورثاء خود ہی اس اقرار کی تصدیق کر دیں، یا بینہ سے اقرار ثابت ہوجائے۔ یہی شافعیہ کا ایک قول ہے، اور مالکیہ کے نزدیک اگر مریض اپنے اقرار میں متہم ہو مثلاً دور کی قرابت والے یا مساوی درجہ کی قرابت والے کی موجودگی میں کسی قریبی وارث کے لئے اقرار کرے[3]، جیسے کسی کی بیٹی اور چچازاد بھائی ہو تو بیٹی کے حق میں اقرار قبول نہیں کیا جائے گا، لیکن اگر چچازاد بھائی کے حق میں اقرار کرے تو اقرار قبول کیا جائے گا، اس لئے کہ اس میں وہ متہم نہیں سمجھا جائے گا کہ وہ اپنی بیٹی کا حق کم کر رہا ہے اور اس مال کو چچازاد

(۱) حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۳۹۹، ۴۰۰۔

(۲) نہایۃ المحتاج ۵/ ۶۹، ۷۰۔

(۳) حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۶۱، ۴/ ۶۲، الہدایہ وتکملۃ الفتح ۷/ ۸، البدائع ۷/ ۲۲۴، حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۳۹۸، ۳۹۹، شرح الزرقانی ۶/ ۹۳، ۹۴، بلغۃ السالک ۲/ ۱۹۰، نہایۃ المحتاج ۵/ ۶۹، ۷۰، المہذب ۲/ ۳۴۵، المغنی ۵/ ۲۱۴، الإنصاف ۱۲/ ۱۳۵، ۱۳۶۔

بھائی کے حق میں دے رہا ہے اور یہ اصول ہے کہ اقرار سے روکنے کی علت تہمت ہے، لہذا اس جگہ کے لئے خاص ہوگی جہاں تہمت کا امکان ہو[1]۔

اس مسئلہ کی صورت بیان کرنے اور اس پر جزئیات پیش کرنے میں مالکیہ نے تفصیل کی ہے اور انہوں نے کہا ہے کہ اگر کوئی شخص حالت صحت میں اپنی بعض اولاد کے حق میں اقرار کرے اور اس پر گواہ بھی رکھے، پھر مریض ہوجائے تو بقیہ اولاد کو کلام کرنے کا حق نہ ہوگا اگر گواہی نامہ میں لکھا گیا ہو کہ اس آدمی نے حالت صحت میں بیٹے سے اس سامان کی قیمت وصول کرلی ہے جو باپ نے بیٹے کے ہاتھ فروخت کیا تھا۔ اگر ایسا لکھا ہوا نہ ہو تو ایک قول ہے کہ مطلقاً قسم لی جائے گی، اور ایک قول ہے کہ اگر باپ پر بیٹے کی طرف بے جا میلان کی تہمت ہو تو قسم لی جائے گی۔

المواق کہتے ہیں[2]: مریض کا اقرار اس شخص کے حق میں قبول نہیں کیا جائے گا جس کے سلسلہ میں اس کو متہم کیا جاتا ہو، المازری سے اس شخص کے بارے میں سوال کیا گیا جس نے اپنے تہائی مال کی وصیت کردی پھر کسی معین شخص کے حق میں دینار کا اقرار کیا تو المازری نے جواب دیا کہ اگر اس نے حالت صحت میں دینار کا اعتراف کیا ہے تو مُقَرّ لہٗ سے یمین قضاء لی جائے گی (اس سے قسم لی جائے گی کہ اس نے اپنا حق وصول نہیں پایا ہے یا مُقِرّ کو بری نہیں کیا ہے)۔

جو لوگ اقرار کے باطل ہونے کے قائل ہیں انہوں نے اس روایت سے استدلال کیا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "لا

(۱) حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۳۹۸، المغنی ۵/ ۲۱۴، شرح الزرقانی ۶/ ۹۲، بلغۃ السالک ۲/ ۱۹۰۔

(۲) التاج والإکلیل ۵/ ۲۱۸۔

وصية لوارث، ولا إقرار له بالدين"[۱] (وارث کے حق میں نہ تو وصیت جائز ہے اور نہ ہی دین کا اقرار)۔ اسی طرح حضرت عبداللہ بن عمرؓ کے اس اثر سے بھی استدلال کیا ہے: "جب کوئی شخص اپنے مرض الموت میں کسی غیر وارث کے دین کا اقرار کرلے تو یہ اقرار جائز ہے اگرچہ اقرار شدہ دین اس کے سارے مال کو حاوی ومحیط ہو، اور اگر وارث کے حق میں اقرار کرے تو اقرار باطل ہوگا، إلا یہ کہ خود ورثاء اس کی تصدیق کردیں' اور (یہ اصول ہے کہ) فقہاء صحابہ میں سے کسی ایک صحابی کا بھی قول قیاس پر مقدم ہوگا، حضرت عبداللہ بن عمرؓ کے اس قول کی صحابہ میں سے کسی کی طرف سے مخالفت معلوم نہیں، لہذا یہ اجماع ہے، ایک دلیل یہ بھی ہے کہ مرض الموت میں مورث کے مال میں ورثاء کا حق متعلق ہوجاتا ہے، اسی وجہ سے اس کو وارث پر تبرع (احسان) سے روک دیا جاتا ہے، کیونکہ مال کا کچھ حصہ اگر کسی وارث کے حق میں خاص کردیا جائے تو باقی ماندہ وارثین کے حق کا ابطال لازم آئے گا[۲]۔

حنابلہ کی کتابوں میں ہے کہ اگر عورت نے اقرار کیا کہ اس کا مہر شوہر پر واجب الاداء نہیں ہے تو عورت کا اقرار صحیح نہیں ہوگا، ہاں اگر شوہر اس پر بینہ قائم کردے کہ عورت نے اپنا مہر لے لیا ہے تو پھر عورت کا اقرار قبول کرلیا جائے گا[۱]۔

مریض کا مدیون کو دین سے بری الذمہ کرنے کا اقرار کرنا:

۲۵- جب مریض مرض الموت میں یہ اقرار کرے کہ میں نے فلاں کو اس پر واجب دین سے اپنی صحت کے حال میں بری الذمہ کردیا ہے تو یہ اقرار درست نہ ہوگا، اس لئے کہ مرض کی حالت میں وہ مدیون کو بری الذمہ کرنے کا حق نہیں رکھتا ہے، تو اس کے اقرار کا بھی مالک نہیں ہے، اس کے برخلاف دین کو وصول کرنے کا اقرار کرنا درست ہے، کیونکہ یہ قبضہ کا اقرار ہے اور مرض کی حالت میں قبضہ کا اختیار رہتا ہے، لہذا اقرار کر کے قبضہ کی خبر دینا درست ہوگا[۲]، یہ حنفیہ کا مسلک ہے، اور حنفیہ ہی سے قریب شافعیہ کا بھی مسلک ہے، وہ کہتے ہیں: اگر مریض نے مرض الموت میں اپنے مدیون میں سے کسی کو بری الذمہ کردیا اور ترکہ دیون سے گھرا ہوا ہو تو مریض کا اپنے مدیون کو بری الذمہ کردینا نافذ نہ ہوگا کیونکہ اس مال متروک میں غرماء کا حق متعلق ہوگیا ہے[۳]، اقرار کے باب میں مالکیہ کہتے ہیں "اگر کسی انسان نے کسی شخص کو اس چیز سے بری کردیا یا اس شخص کو اپنے ہر اس حق سے بری الذمہ کردیا جو اس کے لئے اس شخص کے پاس تھا، یا مطلق بری الذمہ کردیا تو وہ بالکل بری ہوجائے گا، خواہ ذمہ میں ہو یا نہ ہو، معلوم ہو یا مجہول ہو"[۴] یہ عبارت اپنے اطلاق کی وجہ سے مریض وتندرست دونوں کو شامل ہے، اسی طرح دین صحت وغیر صحت

---

(۱) حدیث: "لا وصية لوارث ولا إقرار له بالدين" کی روایت ان الفاظ کے ساتھ دارقطنی (۴/ ۱۵۲ طبع دار المحاسن) نے کی ہے، اس کی اسناد میں نوح بن دراج ہیں جو متہم بالکذب ہیں، میزان الاعتدال للذہبی (۴/ ۲۷۶ طبع الحلبی)۔
البتہ اس حدیث کے حصہ اول "لا وصية لوارث" کی روایت ترمذی (۴/ ۴۳۳ طبع استنبول) ونسائی (۶/ ۲۴۷) نے کی ہے، ترمذی نے کہا ہے کہ یہ حدیث حسن صحیح ہے، ابن حجر نے فتح الباری میں کہا ہے: امام شافعی نے "الام" میں اپنا یہ رجحان ظاہر کیا ہے کہ یہ متن متواتر ہے اور فرمایا کہ اہل افتاء اور قریش اور دیگر لوگوں میں علم مغازی کے وہ ماہرین جن سے ہم نے روایت لی ہے ان کا اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ "لا وصية لوارث" نبی کریم ﷺ نے فتح مکہ کے موقع سے بیان فرمایا ہے (فتح الباری ۵/ ۳۷۲ طبع السلفیہ)۔

(۲) شرح الزرقانی ۶/ ۹۳، حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۳۹۹، ۴۰۱۔

(۱) الانصاف ۱۲/ ۱۳۷۔

(۲) البدائع ۷/ ۲۲۸۔

(۳) الموسوعۃ الفقہیہ: بحث (ابراء)، ج ۱، ص ۱۷۰۔

(۴) الشرح الصغیر ۳/ ۵۳۸۔

کے ابراء کو بھی شامل ہے۔

دوسرا رکن: مُقَرّ لَہٗ اور اس کی شرائط:

مُقَرّ لَہٗ ایسے شخص کو کہتے ہیں جس کے لئے حق کا اقرار کیا گیا ہو اور اس کو مطالبہ یا معاف کرنے کا حق حاصل ہو[1]، فقہاء نے اس میں درج ذیل شرائط بیان کئے ہیں:

پہلی شرط: مُقَرّ لَہٗ مجہول نہ ہو:

۲۶- اقرار کے لئے ضروری ہے کہ مُقَرّ لَہٗ معین ہو اور اس طرح ہو کہ وہ مطالبہ کر سکے، اگرچہ مُقَرّ لَہٗ حمل ہی ہو، مثلاً یوں کہے: مجھ پر فلاں کے ایک ہزار واجب ہیں یا مجھ پر فلانہ کے حمل کے ایک ہزار ہیں، (حمل کے اقرار کی تفصیلات عنقریب ہی بیان ہوں گی) یا اگر مُقَرّ لَہٗ میں جہالت ہو تو جہالت بہت زیادہ نہ ہو، مثلاً یوں کہے کہ مجھ پر ان دس لوگوں میں سے کسی ایک کا مال واجب ہے یا میرے ذمہ اس شہر کے کسی ایک شخص کا مال ہے، جبکہ اہل شہر محدود ہوں، شافعیہ اور حنفیہ میں سے ناطفی اور خواہر زادہ کی رائے یہی ہے[2]۔

مُقَرّ لَہٗ کی جہالت کے ساتھ اقرار:

۲۷- فقہاء کا اس پر اجماع ہے کہ مُقَرّ لَہٗ کے متعلق اگر جہالت فاحشہ ہو تو اقرار درست نہ ہوگا، اس لئے کہ مجہول شخص کسی حق کا مستحق نہیں ہوتا ہے، کیونکہ مستحق کی جب تک تعیین نہ ہو مُقِرّ کو بیان پر مجبور نہیں کیا جائے گا، لہذا ایسی صورت میں اقرار کچھ مفید نہ ہوگا۔

لیکن اگر جہالت فاحشہ نہ ہو مثلاً کوئی کہے: میرے ذمہ ایک ہزار ہیں ان دونوں میں سے کسی ایک کے یا ان دس لوگوں میں سے کسی ایک کے، یا شہر والوں میں کسی ایک کے اور شہر کے باشندے محدود ہوں تو ایسی صورت میں فقہاء نے دو رائیں ظاہر کی ہیں:

پہلی رائے شافعیہ اور حنفیہ میں سے ناطفی وخواہر زادہ کی ہے کہ یہ اقرار صحیح ہے، اس لئے کہ اقرار اس صورت میں حق کے مستحق تک پہنچنے کا فائدہ دیتا ہے جب محصور (محدود) میں ہر ایک کے سلسلہ میں مُقِرّ کو قسم دلائی جائے یا یہ کہ اقرار کرنے والا مُقَرّ لَہٗ کو یاد کر لے کیونکہ مُقِرّ کبھی کبھی بھول جاتا ہے، ابن قدامہ نے المغنی میں جو بحث کی ہے اس کا مفہوم بھی یہی ہے، اس لئے کہ یہ جہالت معمولی جہالت کے درجہ میں ہے۔

دوسری رائے جمہور حنفیہ کی ہے، اسی کو امام سرخسیؒ نے مختار کہا ہے، وہ یہ ہے کہ جہالت جس طرح کی بھی ہو اقرار کو باطل کر دیتی ہے، اس لئے کہ مجہول کا مستحق ہونا درست نہیں ہے اور بغیر مدعی کی تعیین کے مُقِرّ کو وضاحت کرنے پر مجبور نہیں کیا جا سکتا ہے[1]۔

دوسری شرط: مُقَرّ لَہٗ میں حساً وشرعاً استحقاق کی اہلیت ہو:

۲۸- اگر کسی نے کسی جانور یا گھر و مکان کے لئے اقرار کیا مثلاً یہ کہا کہ اس جانور یا مکان کے میرے ذمہ ایک ہزار ہیں، مزید کوئی تفصیل نہیں بیان کی بلکہ مطلقاً اتنا ہی کہا تو یہ اقرار درست نہ ہوگا، اس لئے کہ جانور اور مکان دونوں میں اہلیت استحقاق نہیں ہے۔

البتہ اگر ایسا سبب بیان کیا جس کی طرف انتساب ممکن ہو، مثلاً یہ کہا کہ میرے ذمہ اس جانور کا اس پر جنایت کی وجہ سے اتنا مال ہے یا میرے ذمہ اس مکان کے غصب یا اجارہ کے سبب اتنے روپے ہیں تو جمہور فقہاء کی رائے یہ ہے کہ اس طرح کا اقرار درست ہوگا، اور یہ اقرار بوقت اقرار درحقیقت جانور یا مکان کے مالک کے لئے ہوگا،

(۱) المہذب ۲/ ۳۴۵، المغنی ۵/ ۱۵۳۔

(۲) نہایۃ المحتاج ۵/ ۷۴، ابن عابدین ۴/ ۴۵۰۔

(۱) المغنی ۵/ ۱۶۵، ابن عابدین ۴/ ۴۵۰۔

اسی رائے کو المرداوی نے بھی اختیار کیا ہے جیسا کہ صاحب الرعایہ نے صراحت کی ہے، حنابلہ میں سے ابن مفلح نے بھی الفروع میں اسی رائے کو اختیار کیا ہے، لیکن جمہور حنابلہ کی رائے ہے کہ یہ اقرار درست نہیں ہے، اس لئے کہ یہ اقرار مکان اور جانور کے لئے ہوا ہے اور یہ دونوں اہل استحقاق میں نہیں ہیں [1]۔

حمل کے حق میں اقرار:

۲۹- اگر کسی نے کسی متعین عورت کے حمل کے حق میں دین یا عین شئی کا اقرار کیا اور کہا کہ میرے ذمہ یا میرے پاس اس حمل کا اتنا مال ہے اور سبب بھی بیان کر دیا اور کہا کہ وراثت یا وصیت کی وجہ سے ہے تو اقرار معتبر ہوگا، اور اس نے جس چیز کا اقرار کیا ہے وہ اس پر لازم ہوگی، کیونکہ یہاں اقرار ممکن شئی کا کیا جا رہا ہے، اور وضع حمل کے وقت حمل کا ولی اس میں فریق ہوگا، لیکن اگر وضع حمل استحقاق کے وقت سے چار سال سے زیادہ مدت میں ہوا (جو اکثر مدت حمل ہے جیسا کہ فقہاء کی ایک جماعت کی رائے ہے) یا چھ مہینہ یا اس زائد مدت میں (جو اقل مدت حمل ہے) وضع حمل ہوا اور وہ عورت کسی کی فراش بھی ہو تو وہ حمل اقرار شدہ حق کا مستحق نہ ہوگا، کیونکہ اقرار کے بعد اس حمل کے پائے جانے کا احتمال ہے، حمل کے حق میں اقرار اسی وقت درست ہوگا جب کہ اقرار کے وقت حمل کا پایا جانا یقینی ہو [2]، اور یہ اسی وقت ہوگا جب چھ ماہ سے کم میں یا اس سے زائد یعنی حنفیہ کے نزدیک دو سال تک کے عرصہ میں اور شافعیہ کے نزدیک چار سال کے عرصہ میں ہوا ہو، مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ حمل کے لئے جو اقرار کیا جائے گا وہ درست ہوگا، اور اگر اقرار کی اصل وصیت ہو تو اس حمل کو کل مال ملے گا، اور اگر اقرار وراثت کا ہو اور یہ وراثت باپ کی جانب سے ہو اور مُقَرّ لہٗ لڑکا ہو تو اسی طرح اسے کل مال مل جائے گا، اور اگر مُقَرّ لہا لڑکی ہو تو اسے نصف مال ملے گا، اور اگر لڑکا لڑکی دونوں پیدا ہوئے اور اقرار وصیت کی طرف منسوب ہے تو دونوں کو برابر برابر ملے گا، لیکن اگر وراثت کی طرف منسوب ہو تو مال کو تین حصوں میں تقسیم کیا جائے گا دو حصے لڑکے کو ملیں گے اور ایک حصہ لڑکی کو ملے گا، البتہ اگر جہت وراثت ایسی ہو جس میں کہ لڑکے اور لڑکی دونوں کے حصے برابر ہوتے ہیں مثلاً اخیافی بھائی بہن ہوں تو ایسی صورت میں دونوں کے حصے برابر ہوں گے، اور اگر حمل کی ملکیت کا سبب ایسا بیان کیا گیا جو اس کے حق میں ممکن ہی نہ ہو مثلاً یہ کہا کہ اس حمل نے میرے ہاتھ ایک شئی بیچ دی تھی اسی کی قیمت میرے ذمہ ہے تو کذب کی وجہ سے یہ بات قطعی طور پر لغو مانی جائے گی، اور شافعیہ کے یہاں اس کے علاوہ بھی ایک قول ہے۔

اور اگر مطلق اقرار کیا، اس کی نسبت کسی چیز کی طرف نہیں کی تو حنابلہ کے نزدیک اقرار درست ہوگا، اس لئے کہ عورت کے حمل کی حالت میں ان کے نزدیک صحت اقرار کے لئے مطلق قول بھی معتبر ہے، کیوں کہ حمل کے لئے اقرار کی کوئی وجہ ہوسکتی ہے [1]، اگر چہ بیان نہ کی گئی ہو، ابو الحسن التمیمی کہتے ہیں کہ حمل کے حق میں اقرار اس وقت تک درست نہ ہوگا جب تک کہ سبب بیان نہ کیا جائے خواہ سبب وراثت ہو یا وصیت اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ مطلق درست نہیں ہے، صاحب ''النکت'' نے اپنی کتاب میں کہا ہے کہ میں نہیں سمجھتا ہوں کہ یہ قول کسی مذہب میں اختیار کیا گیا ہو۔

---

(۱) نہایۃ المحتاج ۷/ ۷۳، حاشیۃ القلیوبی علی المنہاج ۳/ ۴، المہذب ۲/ ۳۴۶، الشرح الصغیر ۳/ ۵۲۶، حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۳۹۸، الإنصاف ۱۲/ ۱۴۵، المغنی ۵/ ۱۵۳، ۱۵۴، کشاف القناع ۶/ ۴۵۹، الدر المختار وحاشیہ ابن عابدین ۴/ ۴۵۵۔

(۲) الہدایہ وتکملۃ الفتح ۶/ ۳۰۴، البدائع ۷/ ۲۲۳، حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۴۰۱۔

(۱) کشاف القناع ۶/ ۴۶۳۔

شافعیہ کے راجح قول میں درست ہے کہ مُقِرّ کے قول کو حمل کے حق میں ممکن صورت پر محمول کیا جائے، تاکہ مکلف کے کلام کو ممکن حد تک لغو ہونے سے بچایا جائے، شافعیہ کا ایک قول یہ ہے کہ مطلق اقرار جس میں کوئی سبب مذکور نہ ہو درست نہیں ہے، اس لئے کہ مال کسی معاملہ یا جنایت کی وجہ سے لازم ہوتا ہے اور یہ دونوں چیزیں حمل کے حق میں نہیں پائی جاتی ہیں، لہذا مطلق اقرار کو وعدہ پر محمول کیا جائے گا[1]، حنفیہ میں امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ اگر اقرار مجمل ہو تو درست نہیں ہے، اس لئے کہ اقرار مبہم میں صحت وفساد دونوں کا احتمال رہتا ہے، کیوں کہ اگر اس کو وصیت اور وراثت پر محمول کریں تو درست ہوگا اور بیع، غصب اور قرض پر محمول کریں تو فاسد ہوگا جیسے کہ خود حمل وجود اور عدم دونوں کا احتمال رکھتا ہے، اقرار میں اگر شک کسی ایک جانب میں بھی ہو تو وہ اقرار صحیح نہیں ہوتا ہے، لہذا دونوں جانب میں شک ہونا تو بدرجہ اولیٰ اقرار کو فاسد کردے گا، امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ صحیح ہے، اس لئے کہ عاقل شخص کے اقرار کو صحت پر محمول کیا جائے گا۔

اور اگر حمل مردہ ہونے کی حالت میں وضع ہوا تو مُقِرّ پر کچھ بھی واجب نہ ہوگا، نہ حمل کے لئے اور نہ ہی اس کے ورثاء کے لئے، کیونکہ اقرار کے وقت اس کی حیات میں شک پایا جارہا ہے، چنانچہ قاضی مُقِرّ سے حسبۃً للہ اقرار کی جہت اِرث اور وصیت کے سلسلہ میں دریافت کرے گا تاکہ حق مستحق کو پہنچایا جاسکے، اور اگر مُقِرّ بیان سے قبل مرجائے تو اقرار باطل ہوجائے گا، اور اگر اس حمل سے ایک بچہ زندہ اور ایک مردہ پیدا ہو تو وہ اقرار زندہ کے حق میں ہوگا اور مال زندہ کا ہوگا[2]۔

(۱) الإنصاف ۵/ ۲۴۳، ۱۲/ ۱۵۶، نہایۃ المحتاج ۵/ ۷۳، ۷۴، المہذب ۲/ ۳۴۵، ۳۴۶، تکملۃ الفتح علی الہدایہ ۶/ ۳۰۲۔

(۲) البدائع ۷/ ۲۲۳، الدر المختار وحاشیہ ابن عابدین ۴/ ۴۵۵، حاشیۃ الدسوقی والشرح الکبیر ۳/ ۴۰۱، مواہب الجلیل ۵/ ۲۲۳، المغنی ۵/ ۱۵۴، الإنصاف ۱۲/ ۱۵۶، ۱۵۸، کشاف القناع ۶/ ۴۶۳۔

میت کے حق میں اقرار:

۳۰- اگر کسی نے کہا کہ اس میت کے میرے ذمہ اتنے ہیں تو یہ اقرار درست ہوگا، یہ اقرار دراصل ورثاء کے حق میں ہوگا، جو میراث کی طرح آپس میں تقسیم کرلیں گے، لیکن اگر مُقَرّ لہٗ حمل ہو پھر وہ مردہ کی حالت میں ساقط ہوجائے تو اقرار باطل ہوجائے گا اگر سبب استحقاق میراث یا وصیت ہو، اور مال مورث یا وصیت کرنے والے کے ورثاء کو لوٹایا جائے گا[1]۔

کسی شخص کے حق میں حمل کا اقرار:

۳۱- حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ اگر کسی نے کسی شخص کے حق میں یہ اقرار کیا ہے کہ گھوڑے یا بکری کا حمل فلاں کا ہے تو اقرار درست ہوگا اور اقرار شدہ چیز مُقَرّ لہٗ کی ملکیت ہوگی، اس لئے کہ اس اقرار کے لئے ایک صحیح جہت پائی جاتی ہے اور وہ حمل کی وصیت ہے، اس طور پر کہ وہ گھوڑا یا بکری کسی کی ملک ہو اور اس نے اس کے حمل کی وصیت کسی دوسرے شخص کے لئے کی ہو، اور وہ شخص مرجائے اور اس کا وارث اس کا اقرار کرے اور اسے اپنے مورث کی وصیت کا علم ہو[2]۔

جہت اور مصرف کے حق میں اقرار:

۳۲- اصل یہ ہے کہ جس میں مال کا مالک بننے کی صلاحیت ہو اس کے حق میں اقرار درست ہے، مثلاً وقف اور مسجد، لہذا اپنے اوپر ان دونوں کے حق میں اپنے کسی مال کا اقرار کرنا درست ہے[3]،

(۱) نہایۃ المحتاج ۵/ ۵۷، تکملۃ الفتح ۶/ ۳۰۵، البدائع ۷/ ۲۲۳۔

(۲) الہدایہ والعنایہ وتکملۃ الفتح ۶/ ۳۰۸، البدائع ۷/ ۲۲۴۔

(۳) الشرح الکبیر وحاشیۃ الدسوقی ۳/ ۲۹۸۔

اقرار شدہ مال اس کی اصلاح اور اس کی ذات کی بقاء میں صرف کیا جائے گا، جیسے مسجد یا وقف کے ناظر کہیں کہ میرے ذمہ مسجد یا وقف کا اتنا ہے[1]، لہذا اس کے لئے اور اسی طرح راستہ، پل، سقایہ (پیاؤ) کے حق میں اقرار درست ہے اگر چہ کوئی سبب ذکر نہ کرے، جیسے یہ وقف کی آمدنی یا وصیت ہے، کیونکہ یہ اقرار مکلف اور بااختیار شخص کی جانب سے کیا گیا ہے، لہذا لازم ہوگا، جیسا کہ سبب کو اگر متعین کردیا جاتا تو اقرار درست ہوتا، اور یہ اقرار شدہ چیز راستہ، پل، اور سقایہ کے مصالح کے لئے ہوگی جو ان پر صرف ہوگی، اور اگر اقرار کے بعد اس کا انتساب ایسے سبب کی طرف کیا گیا جو ممکن ہو تو یہ اقرار درست ہوگا[2]، حنابلہ کے ایک قول کے مطابق جس کو تمیمی نے ذکر کیا ہے، مسجد یا ان جیسی جہات ومصارف کے حق میں اقرار اس وقت درست ہوگا جب کہ سبب کا ذکر کرے[3]۔

تیسری شرط: اقرار میں مُقِر کی تکذیب نہ کی گئی ہو:

۳۳- اقرار کے درست ہونے کے لئے تیسری شرط یہ ہے کہ مُقَرّ لہٗ اقرار شدہ چیز میں مُقِر کی تکذیب نہ کرے، اگر تکذیب کردے تو اس کا اقرار باطل ہوجائے گا[4]، اس لئے کہ اقرار ان چیزوں میں سے ہے جو رد کردینے کی وجہ سے رد ہوجاتی ہیں، سوائے چند مسائل کے (کہ ان میں اقرار رد کردینے کی وجہ سے رد نہیں ہوتا)، اور وہ مسائل یہ ہیں: آزادی، غلامی، نسب، ولاء العتاقہ، وقف، طلاق، میراث اور نکاح کا اقرار، اسی طرح کفیل اور مدیون کو بری الذمہ کرنے کا

(۱) الشرح الصغیر ۳/ ۲۵۶۔
(۲) نہایۃ المحتاج ۵/ ۷۵، کشاف القناع ۶/ ۴۵۹۔
(۳) الانصاف ۱۲/ ۱۳۶۔
(۴) حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۴۶۹، حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۳۹۸، نہایۃ المحتاج ۵/ ۷۵، کشاف القناع ۶/ ۴۶۷۔

اقرار جب وہ کہیں کہ مجھ کو بری کردو[1]، اگر مُقَرّ لہٗ نے مُقِر سے کہا کہ میری کوئی چیز تمہارے ذمہ نہیں ہے، یا یہ کہا کہ جس چیز کا تم نے میرے حق میں اقرار کیا ہے مجھے اس کا علم نہیں ہے اور مسلسل تکذیب کرتا رہا تو اس اقرار کی وجہ سے اس سے کوئی چیز نہیں لی جائے گی۔

اور تکذیب بالغ سمجھدار کی معتبر ہوگی[2]۔

شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ اگر مُقَرّ لہٗ نے مُقِر کی تکذیب کردی اور مُقِر نے معین شی کا اقرار کیا تھا، تو اصح قول کے مطابق اقرار شدہ مال کو مُقِر کے قبضہ میں چھوڑ دیا جائے گا، اس لئے کہ مُقِر کا قبضہ بظاہر اس کی ملک کو بتاتا ہے، اور قبضہ کے بعد ہونے والے اقرار کا معارض تکذیب ہے، اس لئے اقرار ساقط ہوجائے گا، اور اس کا قبضہ اس مال پر جو اس کے ساتھ ہے قبضہ ملک ہوگا، نہ کہ محض حفاظت کا، اصح قول کے مقابلہ میں ایک دوسرا قول یہ ہے کہ حاکم اقرار شدہ چیز کو مُقِر سے لے لے گا، اور مالک کے ظاہر ہونے تک اس کی حفاظت کرے گا[3]، مُقَرّ لہٗ اگر مُقِر کو جھٹلانے کے بعد دوسری جنس کا دعوی کرے تو مُقِر سے قسم لی جائے گی[4]، لیکن جب مُقِر نے کسی چیز کا اقرار کیا پھر دعوی کیا کہ وہ اپنے اقرار میں جھوٹا ہے، تو حنفیہ کے مفتی بہ قول کے مطابق مُقَرّ لہٗ یا اس کے وارث سے قسم لی جائے گی اس بات پر کہ مُقِر اپنے اقرار میں جھوٹا نہیں ہے، اور ایک قول یہ ہے کہ قسم نہیں لی جائے گی، جامع الفصولین میں ہے: کسی نے اقرار کیا پھر اس کا انتقال ہوگیا، اور اس کے ورثاء نے کہا کہ اس نے جھوٹا اقرار کیا ہے، اس لئے اس کا اقرار جائز نہیں اور مُقَرّ لہٗ کو اس کا علم ہے تو

(۱) الدر المختار وحاشیہ ابن عابدین ۴/ ۴۶۹۔
(۲) الشرح الصغیر ۳/ ۵۲۶، ۵۲۷، الشرح الکبیر وحاشیۃ الدسوقی ۳/ ۳۹۸۔
(۳) نہایۃ المحتاج ۵/ ۷۵۔
(۴) کشاف القناع ۶/ ۴۸۰۔

ایسی صورت میں ورثاء کو حق نہیں کہ مُقَرّ لہٗ سے قسم لیں، اس لئے کہ اقرار کے وقت مُقِرّ کے مال میں ورثاء کا حق متعلق نہیں ہوا ہے تو اقرار صحیح ہوگیا اور جس وقت ورثاء کا حق مُقِرّ کے مال سے متعلق ہوا وہ مُقَرّ لہٗ کا حق ہو چکا[1]۔

تیسرا رکن: مُقَرّ بہٖ (وہ چیز جس کا اقرار کیا جائے):

۳۴- جن چیزوں کا اقرار کیا جاتا ہے وہ دوطرح کی ہوتی ہیں: ایک حق اللہ، دوسری حق العباد[2]، حق اللہ کی بھی دو قسمیں ہیں: ایک وہ جو خالص اللہ کا حق ہو، دوسری وہ ہے جس میں اللہ کا بھی حق ہو اور بندہ کا بھی۔

حق اللہ کا اقرار درست ہونے کے لئے چند شرطیں ہیں: متعدد بار اقرار ہونا، مجلس قضاء ہونا اور عبارت کا ہونا، یہی وجہ ہے کہ اگر گونگا اپنے ہاتھ سے حق اللہ کا اقرار تحریر کرے یا ایسی چیز لکھے جس سے معلوم ہو کہ ان اشیاء کا اقرار ہے، تو یہ اقرار درست ہوگا، برخلاف اس شخص کے جس کی زبان بند ہو کہ اس کا اقرار درست نہ ہوگا، کیونکہ گونگا ایسا اشارہ کرسکتا ہے جس سے بات سمجھ میں آتی ہو، لہٰذا اس کے اشارے تحریر سے مشار الیہ کا علم ہوسکتا ہے لیکن جس کی زبان بند ہو وہ اس طرح کا اشارہ بھی نہیں کرسکتا، نیز اس لئے کہ اشارہ ضرورۃً عبارت کے قائم مقام ہے اور گونگا پن ایک ضرورت ہے، اس لئے کہ وہ فطری ہوتا ہے، اسی طرح حق اللہ کا اقرار درست ہونے کے لئے ہوش وحواس کا درست ہونا شرط نہیں ہے، یہی وجہ ہے کہ نشہ میں مبتلا شخص کا بھی اقرار درست ہوگا۔ اس مسئلہ کی پوری تفصیل اور اختلافات کا ذکر حدود اور حق اللہ کی بحث میں آئے گا۔

رہا حق العبد تو اس میں مال خواہ عین ہو یا دین اور نسب، قصاص، طلاق، عتاق اور اس طرح کی چیزیں داخل ہیں، حقوق العباد کا اقرار درست ہونے کے لئے وہ شرطیں نہیں ہیں جو حقوق اللہ کے اقرار کے لئے ہیں، یہی وجہ ہے کہ حقوق العباد کا اقرار شبہات کے باوجود ثابت ہوجاتا ہے جب کہ حق اللہ شبہ کے ساتھ ثابت نہیں ہوتا ہے۔

وہ شرائط جن کا تعلق صرف حقوق العباد سے ہے، دوطرح کی ہیں: ایک تو وہ جس کا تعلق مُقَرّ لہٗ سے ہے وہ یہ ہے کہ مُقَرّ لہٗ معلوم ہو جیسا کہ گذر چکا ہے، دوسری شرط کا تعلق مُقَرّ بہٖ سے ہے، لہٰذا عین یا دین کا اقرار صحیح ہونے کے لئے شرط ہے کہ اس سے دوسرے کا حق متعلق نہ ہو، اگر اقرار شدہ چیز سے غیر کا حق متعلق ہو تو اقرار درست نہ ہوگا، اس لئے کہ غیر کا حق محترم اور قابل حفاظت ہے، اس کی رضامندی کے بغیر اس کے حق کو باطل کر دینا جائز نہیں ہے، لہٰذا غیر کا حق جس وقت اس چیز (مُقَرّ بہٖ) سے متعلق ہو اس وقت کا معلوم ہونا ضروری ہے[1]۔

۳۵- چونکہ اقرار موجود چیز کی خبر دینے کا نام ہے اور یہ موجود چیز کبھی معلوم ہوگی اور کبھی مجہول، اس لئے مقر بہ کی جہالت صحت اقرار کے لئے بالاتفاق مانع نہیں ہے[2]، لہٰذا اگر کوئی شخص دوسرے کی غیر مثلی چیز ضائع کر دے اور اس پر اس کی قیمت لازم ہوگی، یا دوسرے کو زخمی کر دے اور اس طرح زخمی کرے کہ شرع میں اس کا کوئی معین تاوان مقرر نہ ہو اور وہ قیمت اور تاوان کا اقرار کرے تو اقرار

---

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۴۵۷، ۴۵۸۔

(۲) بدائع الصنائع ۷/ ۲۲۳، المہذب ۲/ ۳۴۳۔

---

(۱) البدائع ۷/ ۲۲۴۔

(۲) البدائع ۷/ ۲۱۴، ردالمحتار ۴/ ۴۵۰، تبیین الحقائق مع حاشیۃ الشلبی ۵/ ۴، تکملۃ الفتح و الہدایہ ۶/ ۲۸۵، حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۴۱۰، التاج والإکلیل ۵/ ۲۳۰، ۲۳۱، مواہب الجلیل ۵/ ۲۳۱، نہایۃ المحتاج ۵/ ۲۸۶، المہذب ۲/ ۳۴۴، المغنی ۵/ ۱۸۷، کشاف القناع ۶/ ۴۵۳، ۴۶۵، الإنصاف ۱۲/ ۲۰۴۔

بالمجہول اس مخبر عنہ کی خبر دینا ہے جو اپنی حقیقت پر ہے، لہذا ایان پر مجبور کیا جائے گا، اس لئے کہ یہ مجمل ہے، تو مُقِر پر بیان واجب ہوگا، اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: "فَإِذَا قَرَأْنَاهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ"، (۱) (تو جب ہم اسے پڑھنے لگیں تو آپ اس کی اتباع کیا کیجئے ،پھر اس کا بیان کرادینا بھی ہمارے ذمہ ہے)۔

اور مُقِر کا یہ بیان متصلا و منفصلا دونوں طرح درست ہوگا، اس لئے کہ یہ محض بیان ہے، لہذا اس میں اتصال کی شرط نہیں ہوگی۔

۳۶- لیکن یہ ضروری ہے کہ ایسی چیز بیان کرے جو قابل قیمت ہو، اس لئے کہ اس نے ایسی چیز کا اقرار کیا جو اس کے ذمہ میں ہے اور جس کی کوئی قیمت نہ ہو تو وہ چیز ذمہ میں ثابت نہیں ہوتی ہے، اور اگر ایسی چیز بیان کرے جو قابل قیمت ہو تو اگر مُقَرّ لہٗ اس کی تصدیق کرے اور اس پر اضافہ کا دعویٰ کرے تو مُقَرّ لہٗ متعین مقدار کو لے لے گا اور زیادہ واضافہ پر بینہ قائم کرے گا، ورنہ اگر مُقَرّ لہٗ چاہے تو مُقِر سے قسم لے، اس لئے کہ وہ زیادتی کا منکر ہے اور منکر کا قول یمین کے ساتھ قبول کیا جاتا ہے، اور اگر مُقَرّ لہٗ نے مُقِر کی تکذیب کردی اور دوسرے مال کا دعویٰ کیا تو وہ بینہ پیش کرے گا، ورنہ مُقِر سے قسم لے گا اور مُقَرّ لہٗ کو یہ حق نہیں ہوگا کہ وہ اس کی متعین کردہ چیز کو لے، اس لئے کہ اس نے مُقِر کے اقرار کو تکذیب کے ذریعہ باطل کردیا ہے۔

اسی بنیاد پر فقہاء نے صراحت کی ہے کہ اگر کسی نے اقرار کیا کہ فلاں شخص کا میرے ذمہ کچھ مال ہے، تو قلیل وکثیر کے سلسلہ میں مُقِر کی وضاحت کی تصدیق کی جائے گی، اس لئے کہ مال نام ہے اس چیز کا جس کو سرمایہ ودولت بنایا جائے اور یہ قلیل وکثیر دونوں کے لئے بولا جاتا ہے اور یہ متصلا و منفصلا دونوں طرح صحیح ہے (۲)۔ یہی رائے حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کی ہے، علامہ ابن قدامہ نے امام ابوحنیفہ کی ایک روایت نقل کی ہے کہ جس مال میں زکاۃ ہوتی ہے اس کے علاوہ سے مُقِر کی تفسیر قبول نہیں کی جائے گی، اور بعض مالکیہ نے امام مالکؒ سے تین اقوال نقل کئے ہیں: پہلا قول وہی ہے جو دیگر فقہاء کا ہے، دوسرا قول یہ ہے کہ مُقِر کے اموال میں سے جو مال سب سے پہلے نصاب زکاۃ کو پہنچا ہو صرف اسی مال کے سلسلہ میں اس کی تفسیر قبول کی جائے گی، دیگر اموال کے بارے میں قبول نہیں کی جائے گی، اور تیسرا قول یہ ہے کہ اگر مال کی مقدار اتنی ہو جس میں چور کا ہاتھ کاٹا جاتا ہے اور مہر درست ہوتا ہے تو اس مقدار میں مُقِر کی تفسیر قبول کرلی جائے گی (۱)۔

امام زیلعیؒ کہتے ہیں کہ ایک درہم سے کم میں مُقِر کے بیان کی تصدیق نہیں کی جائے گی، اس لئے کہ ایک درہم سے کم عرف میں مال نہیں کہلاتا ہے، اور یہی قول معتبر ہے۔

اور اگر کسی نے کہا کہ میرے ذمہ مال عظیم ہے تو مُقِر پر ایک نصاب کے بقدر مال واجب الاداء ہوگا، اس لئے کہ شریعت میں مال عظیم کے مالک کو غنی مانا جاتا ہے، اور امام ابوحنیفہؒ سے منقول ہے کہ دس درہم سے کم میں تصدیق نہیں کی جائے گی، اس لئے کہ دس درہم نصاب سرقہ اور نصاب مہر ہے، اور یہ عظیم ہے، اس کی وجہ سے ہاتھ کاٹا جاتا ہے اور مہر درست ہوتا ہے (۲)۔

اور قاضی بیان پر مجبور کرے گا اور مُقِر پر لازم ہوگا کہ وہ ایسا مال بیان کرے جو قابل قیمت ہو، اس لئے کہ جس مال کی قیمت نہ ہو وہ ذمہ میں لازم نہیں ہوتا ہے اور اگر مُقِر نے ایسا مال بیان کیا جس کی کوئی قیمت نہ ہو تو اقرار سے رجوع سمجھا جائے گا، اور اس کی بات

(۱) سورۂ قیامہ/ ۱۸، ۱۹۔

(۲) البدائع ۷/ ۲۱۴، رد المحتار ۴/ ۴۵۰، تبیین الحقائق ۵/ ۴، ۵، نہایۃ المحتاج ۵/ ۸۶، المغنی ۵/ ۱۸۷، کشاف القناع ۶/ ۴۷۶۔

(۱) المغنی ۵/ ۱۸۸، ۱۸۹۔

(۲) تبیین الحقائق ۵/ ۵۔

یمین کے ساتھ مانی جائے گی، اور اگر مُقَرٌّ لَہٗ نے اس سے زیادہ کا دعویٰ کیا تو مُقِر کی بات یمین کے ساتھ مانی جائے گی[(۱)]۔

اگر کسی نے کسی شخص کے حق میں کسی چیز یا کسی حق کا اقرار کیا اور کہا کہ میری مراد اسلام کا حق ہے، اگر اس نے فصل کے ساتھ یہ بیان دیا ہے تو بیان درست نہیں ہوگا، اور اگر متصلاً کہا ہے تو بیان درست سمجھا جائے گا[(۲)]۔

مالکیہ صراحت کرتے ہیں کہ اگر کسی نے کہا کہ دو کپڑوں میں سے ایک تمہارا ہے تو مُقِر اس کی تعیین کرے، اگر اس نے دونوں کپڑوں میں سے ادنیٰ کپڑے کی تعیین کی اور مُقَرٌّ لَہٗ نے اس کو متہم قرار دے دیا تو مُقِر سے قسم لی جائے گی، اور اگر معین نہیں کیا اور کہا کہ میں نہیں جانتا تو مُقَرٌّ لَہٗ سے کہا جائے گا کہ تم تعیین کرلو، اگر اس نے ان دونوں کپڑوں میں ادنیٰ کی تعیین کی تو اس کپڑے کو بلا قسم کے لے لے گا، اور اگر ان دونوں میں جو عمدہ تھا اس کی تعیین کی تو تہمت کی وجہ سے اس سے قسم کھائے گا اور کپڑا لے لے گا، اور اگر مُقَرٌّ لَہٗ نے بھی وہی کہا کہ میں نہیں جانتا تو دونوں سے نفی علم پر ایک ساتھ قسم لی جائے گی اور وہ دونوں دونوں کپڑوں میں نصف نصف شریک ہوں گے[(۳)]۔

نیز مالکیہ کہتے ہیں کہ اگر کسی نے کہا: فلاں کا اس گھر میں یا اس باغ میں یا اس زمین میں حق ہے پھر تفسیر میں اس کے کسی ایک حصہ کی وضاحت کی تو اس کی تفسیر قبول کرلی جائے گی، خواہ کم ہو یا زیادہ یا معین ہو یا غیر معین۔

اور حنابلہ نے کہا ہے کہ اگر مُقِر تفسیر کرنے سے مکر جائے تو اسے قید کیا جائے گا حتی کہ وہ تفسیر کرے، اس لئے کہ وہ اس حق سے مکر رہا ہے جو اس کے اوپر واجب الاداء ہے، لہذا اسے قید کرلیا جائے گا، جیسا کہ اگر کسی نے کسی حق کا متعین طور پر اقرار کیا اور اس کی ادائیگی نہ کی تو اسے قید کرلیا جائے گا، قاضی کہتے ہیں کہ ایسے شخص کو ناکل (یعنی قسم سے انکار کرنے والا) قرار دیا جائے گا اور مُقَرٌّ لَہٗ کو بیان کرنے کا حکم دیا جائے گا، حنابلہ یہ بھی کہتے ہیں کہ اگر ایسا شخص مر جائے جس پر کسی کا حق ہو تو اس کا مثل اس کے ورثاء سے لیا جائے گا، اس لئے کہ حق ان کے مورث پر ثابت ہوچکا ہے، لہذا وہ حق اس کے ترکہ سے متعلق ہوجائے گا، اور مال متروکہ اس کے وارثوں کا ہوچکا ہے تو ان لوگوں پر وہ چیز لازم ہوجائے گی جو ان کے مورث پر لازم تھی، جیسا کہ اگر وہ کسی کے حق کا واضح طور پر اقرار کرتا، اور اگر میت نے کوئی ترکہ نہیں چھوڑا ہے تو ورثاء پر کچھ بھی لازم نہ ہوگا[(۱)]۔

شافعیہ صراحت کرتے ہیں کہ اگر کسی نے تفسیر ایسی چیز سے کی جو مال کی حیثیت سے جمع نہ کی جاتی ہو لیکن مال کی جنس سے ہو مثلاً ایک دانہ گیہوں یا ایسی چیز سے تفسیر کی جس کو پالنا حلال ہے جیسے تربیت یافتہ کتا تو یہ تفسیر اصح قول کے مطابق قبول کی جائے گی، اور اس کا لینا حرام ہوگا اور اس کا لوٹانا واجب ہوگا، اور ایک قول یہ ہے کہ مذکورہ دونوں چیزوں کی تفسیر قبول نہیں کی جائے گی، اس لئے کہ پہلی چیز ایسی ہے کہ اس کی کوئی قیمت ہی نہیں ہے، لہذا لفظ "علي" کے ذریعہ اپنے اوپر اس کا لازم کرنا درست نہیں ہوگا اور دوسری چیز مال ہی نہیں ہے، اور اقرار کا ظاہر مال ہے[(۲)] شافعیہ یہ بھی کہتے ہیں کہ عیادت مریض اور سلام کا جواب جیسی چیزوں سے تفسیر قبول نہیں کی جائے گی، اس لئے کہ ان دونوں میں مطالبہ نہیں ہے، ان کے نزدیک یہ شرط ہے کہ مُقَرٌّ بہ ایسی چیزوں میں سے ہو جس کا مطالبہ جائز ہو[(۳)]، اور اگر یہ کہا

---

(۱) تکملۃ الفتح والہدایہ ۶/ ۲۸۵۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۴۵۰، حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۴۱۰، مواہب الجلیل ۵/ ۲۳۱، التاج والإکلیل ۵/ ۲۳۰، ۲۳۱۔

(۳) التاج والإکلیل ۵/ ۲۲۸۔

(۱) المغنی ۵/ ۱۸۷، کشاف القناع ۶/ ۳۵۳، ۳۸۰، ۳۸۱، الإنصاف ۱۲/ ۲۰۴۔

(۲) نہایۃ المحتاج ۵/ ۸۶، ۸۷۔

(۳) نہایۃ المحتاج ۵/ ۸۱۔

ہو کہ فلاں کا میرے ذمہ حق ہے، تو یہ بیان قبول کرلیا جائے گا، اس لئے کہ اس طرح کی تمام چیزوں میں حق کا استعمال عام ہے [۱]۔

اسی طرح حنابلہ نے بھی صراحت کی ہے کہ اقرار کی تفسیر جب ایسی چیز سے ہو جو عرف میں مال سمجھی جاتی ہو تو یہ تفسیر قبول کی جائے گی اور اقرار ثابت ہوگا، اِلا یہ کہ مُقَرّ لہٗ اس کی تکذیب کردے اور کسی دوسری چیز کا دعویٰ کردے یا کسی چیز کا دعویٰ ہی نہ کرے تو اقرار باطل ہو جائے گا، اسی طرح اقرار اس صورت میں بھی **باطل** ہو جائے گا جب کہ ایسی چیز سے تفسیر کی جو شریعت میں **مال** نہ ہو اور اگر اقرار کی تفسیر میں ایسے کتے کو بیان کیا جس کا پالنا جائز نہیں ہے تو یہ اقرار بھی **باطل** ہوگا، اور اگر ایسے کتے کو بیان کیا جس کا پالنا جائز ہے یا مردے کے ایسے چمڑے کو بیان کیا جو دباغت دیا ہوا نہ ہو تو اس سلسلہ میں دو رائیں ہیں: پہلی رائے یہ ہے کہ یہ تفسیر قبول کرلی جائے گی، اس لئے کہ یہ ایسی چیز ہے جس کا **لوٹانا** واجب ہے، دوسری رائے یہ ہے کہ یہ تفسیر قبول نہیں کی جائے گی، اس لئے کہ اقرار دراصل ایسی چیز کے خبر دینے کا نام ہے جس کا ضمان واجب ہو اور یہ ایسی چیز ہے جس کا ضمان واجب نہیں ہوتا ہے، البتہ یہ حضرات یہ بھی کہتے ہیں کہ اگر اقرار کی تفسیر گیہوں یا جو کے ایک دانہ سے کی تو یہ تفسیر قبول نہیں کی جائے گی، اس لئے کہ ان چیزوں میں یہ عادت نہیں ہے کہ ان کو استقلالاً جمع کیا جائے، نیز حنابلہ یہ کہتے ہیں کہ اگر اقرار کی تفسیر حق شفعہ سے کی تو قبول کی جائے گی، کیونکہ یہ حق واجب ہے اور مال کی طرف **لوٹتا** ہے، اور اگر اقرار کی تفسیر حد قذف (تہمت دینے کی سزا) سے کی تو یہ قبول کی جائے گی، کیوں کہ یہ ایک ایسا حق ہے جو اس پر واجب ہے، حنابلہ کی رائے اس سلسلہ میں شافعیہ کی طرح ہے، البتہ وہ حد قذف کے متعلق کہتے ہیں کہ احتمال ہے کہ یہ تفسیر قبول نہ کی

(۱) نہایۃ المحتاج ۵/ ۸۸۔

جائے، اس لئے کہ یہ مال کی طرف نہیں **لوٹتا**، پہلا قول زیادہ صحیح ہے، اور اگر سلام کے جواب یا چھینکنے والے کے جواب سے تفسیر کی یا ان جیسی چیزوں سے تو یہ قبول نہیں کی جائے گی، (شافعیہ کا اس میں اختلاف ہے) عدم قبول کی وجہ یہ ہے کہ اگر سلام یا چھینکنے والے کا جواب نہیں دیا جاسکے تو وہ ساقط ہو جائے گا، ذمہ میں ثابت نہیں ہوگا، حنابلہ یہ بھی کہتے ہیں کہ اس کا بھی احتمال ہے کہ اس کی تفسیر قبول کی جائے، اس بارے میں یہ حضرات شافعیہ کی طرح رائے رکھتے ہیں [۱]۔

۳۷- اور اگر مُقَرّ بہ ذات کے اعتبار سے معلوم اور وصف کے اعتبار سے مجہول ہو مثلاً کوئی یہ کہے کہ اس نے فلاں کے سامان میں سے ایک کپڑا غصب کیا ہے، تو بیان میں جنس کپڑے کی تصدیق کی جائے گی خواہ وہ سالم ہو یا عیب دار ہو، اس لئے کہ غصب عرف میں سالم وعیب دار دونوں طرح کے مال پر ہوتا ہے، اس نے اصل کو بیان کیا ہے اور وصف کو مجہول رکھا ہے، لہذا وصف کی وضاحت کے سلسلہ میں مُقِر ہی سے رجوع کیا جائے گا، اور وصف کی وضاحت منفصلاً درست ہوگی، اور جب بیان درست ہوگا تو اگر لوٹانے پر قادر ہو تو واپس کرنا لازم ہوگا، اور اگر واپس کرنے سے عاجز ہو تو اس کی قیمت لازم ہوگی [۲]، اگر کسی نے کہا کہ میں نے کچھ غصب کیا ہے تو اس سے کچھ کی وضاحت کا مطالبہ کیا جائے گا، اگر اس نے وضاحت میں ایسی چیز بیان کی جو مال نہ ہو تو یہ وضاحت قبول کی جائے گی، اس لئے کہ غصب کا اطلاق غیر مال پر بھی ہوا کرتا ہے، ابن قدامہؒ نے کہا ہے کہ یہی مسلک امام شافعیؒ کا ہے۔

امام ابو حنیفہؒ سے منقول ہے کہ یہ وضاحت اگر کیلی یا وزنی

(۱) المغنی ۵/ ۱۸۷، کشاف القناع ۶/ ۴۸۰، ۴۸۱، الإنصاف ۱۲/ ۲۰۵۔
(۲) البدائع ۷/ ۲۱۵۔

چیزوں کے علاوہ کے ذریعہ ہو جو خود ذمہ میں ثابت نہیں ہوتیں تو قبول نہیں کی جائے گی (۱)۔

اور اگر کسی نے اقرار کیا کہ اس کے پاس دوسرے کی جو چیز ہے وہ بطور رہن ہے، مُقَرّ لہٗ نے کہا نہیں بلکہ وہ ودیعت ہے، تو اس میں مُقَرّ لہٗ (مالک) کی بات معتبر ہوگی، اس لئے کہ وہ شی اقرار کی وجہ سے ثابت ہوتی ہے، اور مُقِرّ ایسے دین کا دعویٰ کر رہا ہے جس کا مُقَرّ لہٗ انکار کر رہا ہے اور قاعدہ یہ ہے کہ منکر کی بات یمین کے ساتھ قبول کرلی جاتی ہے، اور دوسری وجہ یہ ہے کہ مُقِرّ دوسرے کے مال کا اقرار کر رہا ہے اور ساتھ ہی یہ دعویٰ کر رہا ہے کہ اقرار شدہ شی سے اس کا حق متعلق ہے، اس لئے یہ دعویٰ قبول نہیں کیا جائے گا، جیسا کہ کوئی شخص کسی کے مال کے اقرار کے بعد منفصلا کسی حق کا دعویٰ کرے تو وہ دعویٰ قبول نہیں کیا جاتا ہے، اسی طرح یہاں بھی قبول نہیں کیا جائے گا، اسی طرح اگر کسی نے مکان کا اقرار کیا اور یہ کہا کہ میں نے اسے کرایہ پر لیا ہے یا کپڑے کا اقرار کیا اور یہ دعویٰ کیا کہ میں نے اسے اجرت پر سیا ہے جس کی ادائیگی مُقَرّ لہٗ پر لازم ہے، تو اس کا یہ دعویٰ قبول نہیں کیا جائے گا کیونکہ وہ دوسرے پر حق کا دعویٰ کر رہا ہے لہذا بینہ کے بغیر اس کا دعویٰ قبول نہیں کیا جائے گا۔

اور اگر کسی نے کہا کہ تمہارے میرے ذمہ میں خرید کردہ شی کی قیمت میں سے ایک ہزار درہم ہیں لیکن میں نے خرید کردہ شی پر قبضہ نہیں کیا ہے، مدعا علیہ نے کہا: بلکہ تمہارے ذمہ میرے ایک ہزار درہم ہیں لیکن تمہاری کوئی چیز میرے پاس نہیں ہے، ابو الخطاب کہتے ہیں اس سلسلہ میں دو رائیں ہیں: ایک یہ ہے کہ مُقَرّ لہٗ کا قول مانا جائے گا، اس لئے کہ اس نے ایک ہزار درہم کا اقرار کیا ہے اور مُقَرّ لہٗ پر خرید کردہ سامان کا دعویٰ کیا ہے، یہ ایسا ہی ہو گیا جیسا کہ مُقِرّ نے کہا کہ یہ رہن ہے اور مُقَرّ لہٗ (مالک) نے کہا کہ یہ ودیعت ہے یا یہ کہا کہ اس کے میرے ذمہ ایک ہزار ہیں لیکن میں نے ان پر قبضہ نہیں کیا ہے۔

(۱) المغنی ۵/ ۱۸۸۔

دوسری رائے یہ ہے کہ مُقِرّ کا قول مانا جائے گا، اور مذہب کے مسائل کے قیاس کا تقاضا بھی یہی ہے، یہی امام شافعی اور امام ابو یوسفؒ کا قول ہے، اس لئے کہ اس نے اپنے حق کے مقابلہ میں دوسرے کے حق کا اقرار کیا ہے، ان میں سے کوئی ایک دوسرے سے جدا نہیں ہوسکتا ہے (۱)۔

ابن قدامہ نے صراحت کی ہے کہ وہ شہادت جو مجہول کے اقرار پر دی جائے قبول کی جاتی ہے، اس لئے کہ مجہول کا اقرار درست ہوا کرتا ہے، اور جو چیز فی نفسہ درست ہو اس پر شہادت بھی درست ہوتی ہے، جس طرح اقرار معلوم درست ہوا کرتا ہے (۲)۔

۳۸- شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ اقرار درست ہونے کے لئے یہ شرط ہے کہ مُقَرّ بہ اقرار کے وقت مُقِرّ کی ملک نہ ہو، اس لئے کہ اقرار ملک کے ازالہ کا نام نہیں ہے بلکہ اقرار تو مُقَرّ لہٗ کی ملک ہونے کی خبر دینے کا نام ہے، اس لئے مخبر بہ کا خبر سے پہلے موجود ہونا ضروری ہے، پس اگر کسی نے کہا کہ میرا مکان، یا میرا کپڑا، یا میرا وہ دین جو زید کے ذمہ ہے عمرو کا ہے اور اس سے اقرار مراد نہ ہو تو یہ کلام لغو ہوگا، اس لئے کہ ان اقرار شدہ اشیاء کی اضافت خود مُقِرّ کی طرف ہو رہی ہے جو اس بات کی دلیل ہے کہ یہ اسی کی ملک ہیں، اور یہ غیر کے حق میں اقرار کے منافی ہے، لہذا اس کلام کو ہبہ کے وعدہ پر محمول کیا جائے گا، اور اگر کسی نے کہا کہ یہ چیز فلاں کی ہے، اور میری ملک میں اس وقت تک ہے جب تک میں اقرار نہ کرلوں، تو کلام کا اول حصہ

(۱) المغنی ۵/ ۱۹۴۔
(۲) المغنی ۵/ ۱۹۳۔

اقرار ہے اور آخری حصہ لغو ہے، لہٰذا صرف آخری حصہ کو ہٹا دیا جائے گا اور اوّل حصہ پر عمل کیا جائے گا، اس لئے کہ پورا کلام دو مستقل جملوں پر مشتمل ہے (۱)۔

۳۹- فقہاء نے اقرار کے عمل دلانے یعنی اقرار شدہ شی کو مُقَرّ لہٗ کے سپرد کرنے کی شرط یہ بیان کی ہے کہ مُقَرّ بہ (اقرار شدہ چیز) مُقِرّ کے قبضہ میں حسّی یا حکمی طور پر موجود ہو، جیسا کہ عاریت میں لی ہوئی چیز یا اجرت پر حاصل کی ہوئی چیز غیر کے قبضہ میں ہوا کرتی ہے، اس لئے کہ مُقِرّ کے قبضہ کی نفی کی صورت میں وہ مدعی یا شاہد ہوگا، اور جب قبضہ حاصل ہو جائے گا تو اس وقت مُقِرّ کے ذمہ اس کی سپردگی بھی لازم ہوگی، یہ شرط تسلیم وسپردگی کی شرط ہے، نہ کہ اقرار کے صحیح ہونے کی، لہٰذا اگر کسی نے اقرار کیا اور مُقَرّ بہ اس کے قبضہ میں نہ ہو پھر اس کے قبضہ میں آجائے تو اقرار کے مطابق عمل کیا جائے گا، سپردگی کے لئے جو قبضہ کی شرط بیان کی گئی ہے، فقہاء اس شرط سے اس صورت کو مستثنیٰ قرار دیتے ہیں جب کہ کسی نے کوئی چیز خیار شرط کے ساتھ فروخت کردی، خواہ خیار صرف فروخت کرنے والے کے لئے ہو یا دونوں کے لئے، پھر ایک شخص نے اس کا دعویٰ کیا اور بیچنے والے نے مدت خیار ہی میں اقرار کرلیا کہ یہ چیز اسی کی ہے تو یہ اقرار درست ہوگا (۲)۔

اگر عین شی مُقِرّ کے قبضہ میں ہو لیکن غیر کی نیابت کے اعتبار سے ہو مثلاً وقف کا ناظر ومتولی ہو یا مجور شخص کا ولی ہو تو اس کا اقرار درست نہ ہوگا (۳)۔

(۱) نہایۃ المحتاج ۵/ ۸۱، ۸۲۔
(۲) نہایۃ المحتاج ۵/ ۸۲، ۸۳، کمیٹی کی رائے ہے کہ یہاں استثنا کی کوئی ضرورت نہیں تھی، اس لئے کہ مبیع پر بائع کی ملک باقی رہنے کی وجہ سے حکماً بائع ہی کا قبضہ ہے۔
(۳) نہایۃ المحتاج ۵/ ۸۳۔

اسی طرح حنابلہ نے یہ شرط لگائی ہے کہ مُقَرّ بہ مُقِرّ کے قبضہ یا اس کی ولایت میں ہو یا اس کے لئے خاص ہو، لہٰذا اگر کوئی چیز غیر کے قبضہ یا غیر کی ولایت میں ہو تو اس کا اقرار درست نہ ہوگا، جیسا کہ کسی اجنبی شخص نے کسی بچہ کے خلاف یا ایسے وقف کے خلاف اقرار کیا جو غیر کی ولایت میں ہو یا غیر کے لئے خاص ہو تو یہ اقرار درست نہ ہوگا، لیکن فقہاء حنابلہ یہ بھی کہتے ہیں کہ ایسا مال جو مُقِرّ کی ولایت میں ہو یا اسی کے لئے خاص ہو اس کا اقرار درست ہے، جیسے یتیم وغیرہ کا ولی یا وقف کا متولی مال کا اقرار کرے تو اقرار درست ہوگا، اس لئے کہ یہ اس طرح کا معاملہ کرنے کے مالک ہیں۔

فقہاء یہ بھی شرط لگاتے ہیں کہ مُقِرّ جس چیز کا اقرار کر رہا ہے اس کے صدق کا امکان بھی ہو مثلاً اگر مُقِرّ بیس سال کی مدت سے قبل کسی جنایت کے مرتکب ہونے کا اقرار کرے حالانکہ اس کی عمر بیس سال سے زیادہ نہ ہو تو اس کا اقرار درست نہ ہوگا (۱)۔

چوتھا رکن: صیغہ:

۴۰- صیغہ وہ لفظ ہے جس سے ارادہ ظاہر ہو یا وہ تحریر یا اشارہ ہے جو لفظ کے قائم مقام ہو، اور ارادہ کو ظاہر کرنا ضروری ہے، کیونکہ باطنی اور پوشیدہ ارادہ کا کوئی اعتبار نہیں (۲)۔

امام سرخسیؒ کہتے ہیں: جس چیز کا تعلق دل سے ہو وہ نیت ہے اور (کسی چیز کے وجود کے لئے) محض نیت کافی نہیں، اور علامہ ابن القیمؒ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے الفاظ کو بندوں کے درمیان تعریف اور دلی مراد ظاہر کرنے کے لئے وضع کیا ہے، لہٰذا جب کوئی شخص کسی سے کچھ چاہتا ہے تو اپنے ارادے اور مافی الضمیر کو اپنے الفاظ کے ذریعہ بتاتا

(۱) کشاف القناع ۶/ ۴۵۳۔
(۲) المبسوط ۱۳/ ۳۶۔

ہے، اوراپنے ارادوں اور مقاصد پر الفاظ کے واسطے سے ان کے احکام کوجاری کرتا ہے اور ان احکام کوبغیر قولی وفعلی دلالت کےمحض دلی ارادے پر جاری نہیں کرتا، اور نہ ہی محض الفاظ پرحکم جاری کرتا ہے جبکہ یہ معلوم ہو کہ ان الفاظ کے بولنے والے نے ان کے معانی کا ارادہ نہیں کیا ہے (۱)۔

صیغۂ اقرار دوطرح کے ہوتے ہیں: ۱۔صریح، ۲۔ دلالت (۲)۔

صریح یہ ہے کہ مثلاً کوئی شخص کہے: "**لفلان عليّ ألف درهم**" (مجھ پر فلاں کے ایک ہزار درہم ہیں)، اس لئے کہ لفظ "**عليّ**" لغوی وشرعی اعتبار سے کسی چیز کو واجب کرنے کے لئے آتا ہے جیسے اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: "وَلِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ" (۳) (اور لوگوں کے ذمہ اللہ کے لئے اس مکان کا حج کرنا)۔

اسی طرح اگر کوئی شخص کسی سے کہے: "**هل لي عليك ألف درهم؟**" (کیا میرے ایک ہزار درہم تمہارے ذمہ ہیں؟) تو وہ جواباً کہے: "**نعم**" (ہاں) اس لئے کہ لفظ "نعم" قائل کے کلام کولوٹانے کے درجہ میں ہے۔ اسی طرح اگر کوئی شخص کسی سے کہے: "**لفلان في ذمتي ألف درهم**" (یعنی فلاں کے ایک ہزار درہم میرے ذمہ ہیں) تو یہ دین کا اقرار کہلائے گا، کیونکہ جو چیز ذمہ میں واجب ہوتی ہے اسی کا نام دین ہے۔

مذکورہ مثالیں وہ ہیں جن کو ائمہ حنفیہ نے پیش کیا ہے، دیگر فقہاء کی مثالیں ان سے خارج نہیں ہیں، حاصل یہ کہ اس مسئلہ میں عرف اصل مرجع ہے۔

اسی طرح اقرار نامہ لکھنے کا حکم دینا حکماً اقرار ہے، اس لئے کہ

اقرار جس طرح زبان سے ہوتا ہے، اسی طرح ہاتھ سے بھی ہوتا ہے، لہٰذا اگر کسی نے کاتب سے کہا کہ یہ لکھو کہ فلاں کے ایک ہزار درہم میرے ذمہ ہیں، تو اقرار صحیح ہوگا اور اس کا اعتبار کیا جائے گا، خواہ کاتب لکھے یا نہ لکھے (۱)۔

ابن عابدینؒ کہتے ہیں: واضح الفاظ میں لکھنا زبان سے اقرار کرنے کی طرح ہے، اس میں کوئی فرق نہیں ہے کہ تحریر دائن کے مطالبہ پر تیار کی گئی ہو یا بلا مطالبہ۔ ابن نجیم کی "الاشباہ والنظائر" سے نقل کیا ہے کہ اگر کوئی کچھ لکھ دے اور زبان سے کچھ نہ کہے تو اس کی شہادت درست نہیں ہے، اس لئے کہ تحریر کبھی تجربہ کے لئے ہوا کرتی ہے، اگر کسی نے گواہوں کے سامنے لکھا اور کہا کہ میرے خلاف اس پر گواہ رہو جو کچھ اس تحریر کے اندر ہے تو یہ اقرار ہے، اگر انہیں تحریر کے مضمون کا علم ہو، ورنہ نہیں (۲)۔

گویائی کی صلاحیت رکھنے والا اگر سر کے اشارے سے اقرار کرے تو یہ اقرار معتبر نہ ہوگا، البتہ نسب، اسلام، کفر اور افتاء میں معتبر ہوگا (۳)۔

وہ صیغے جو دلالتہً اقرار کا فائدہ دیتے ہیں وہ یہ ہیں کہ کوئی شخص کسی سے کہے: "**لي عليك ألف**" (میرے تمہارے ذمہ ایک ہزار درہم ہیں) تو وہ جواب دے: "**قد قبضتها**" (تم نے تو قبضہ کر لیا ہے) (تو یہ دلالتہً اقرار کہلائے گا)، کیونکہ تقاضا عام ہے ذمہ میں جو چیز واجب ہے اس کے مثل کو سپرد کرنے کا، تو اس کا تقاضہ ہے کہ وجوب متعین ہو، لہٰذا اقتضاء یعنی ادائیگی کا اقرار کرنا وجوب کا اقرار کرنا ہوگا، پھر ادائیگی کے ذریعہ وجوب سے بری الذمہ ہونے کا دعویٰ وہ شخص کر رہا ہے تو یہ دعویٰ بلا بینہ اور ثبوت کے صحیح نہیں ہوگا۔ اسی طرح

(۱) اعلام الموقعین ۳/ ۱۰۵ طبع دار الجیل بیروت۔
(۲) البدائع ۷/ ۲۰۷، التاج والإکلیل ۵/ ۲۲۴، نہایۃ المحتاج ۵/ ۶۷، کشاف القناع ۶/ ۴۵۶۔
(۳) سورۂ آل عمران/ ۹۷۔

(۱) رد المحتار علی الدر المختار ۴/ ۴۵۵۔
(۲) رد المحتار ۴/ ۴۵۶۔
(۳) رد المحتار ۴/ ۴۵۲۔

اگر کسی نے کہا: "أجلني بها" (مجھ کو اس کے حق میں مہلت دے دو) تو یہ بھی اقرار کہلائے گا، اس لئے کہ مہلت اسی وقت مانگی جاتی ہے جب ذمہ میں دین واجب ہو اور اس کی ادائیگی کا مطالبہ کیا جا رہا ہو[۱]۔

اطلاق وتقیید کے اعتبار سے صیغے:

صیغے کبھی تو مطلق ہوتے ہیں جیسا کہ گذرا اور کبھی قرائن سے مقید ہوتے ہیں، اور قرینے اصل کے اعتبار سے دو طرح کے ہوتے ہیں:

۴۱-الف- ایک قرینہ وہ ہوتا ہے جو واضح ہو اور کلام کی مراد کو بیان کر رہا ہو، یہ وہ قرینہ ہے جو لفظ کے بعض احتمالات کو واضح کر دے، اگر لفظ کے اندر دو یا چند معنوں کا احتمال ہو اور سب معانی یکساں ہوں تو اس کا بیان ہر حال میں صحیح ہے، خواہ بیان متصل ہو یا منفصل، اور اگر دو احتمالوں میں سے کسی ایک کو رجحان حاصل ہو کہ ذہن بغیر کسی قرینہ کے اس کی طرف سبقت کرتا ہو تو اگر بیان منفصل ہو تو وہ معتبر نہ ہوگا، ہاں اگر بیان متصل ہو اور رجوع پر مشتمل نہ ہو تو معتبر سمجھا جائے گا[۲]۔

اور خاص طور سے جب قرینہ اقرار سے منفصل وجدا ہو مثلاً کوئی یہ کہے: لفلان عليّ عشرة دراهم (فلاں کے میرے ذمہ دس درہم ہیں) اور خاموش ہو جائے، پھر کہے: إلا درهماً (سوائے ایک درہم کے)، تو یہ استثناء تمام علماء اور عام صحابہ کے نزدیک درست نہیں ہے، سوائے حضرت عبد اللہ بن عباسؓ کے کہ ان کے نزدیک استثناء درست ہے، اس لئے کہ استثناء بیان ہے جو متصلاً ومنفصلاً دونوں طرح

(۱) البدائع ۷/ ۲۰۸۔
(۲) البدائع ۷/ ۲۱۳۔

درست ہوا کرتا ہے، عام علماء وصحابہ کی دلیل یہ ہے کہ استثناء کا صیغہ جب جملہ سے منفصل ہو تو لغوی اعتبار سے وہ استثناء نہیں کہلائے گا۔ فقہاء کہتے ہیں کہ حضرت ابن عباسؓ کی روایت غالباً درست نہیں ہے[۱]، اس مسئلہ کی تفصیل استثناء کی بحث میں گذر چکی ہے۔

۴۲-ب- ایسا قرینہ مغیرہ جو ظاہر کے اعتبار سے بدلنے والا اور حقیقت میں بیان کرنے والا ہو، ایسے قرینہ سے اگرچہ نام بدل جاتا ہے لیکن مراد واضح ہو جاتی ہے، لہذا صورۃً تو یہ معاملہ تغیر کا ہوتا ہے مگر حقیقت میں وضاحت وتشریح کا ہوتا ہے، اس مسئلہ کی تفصیلات درج ذیل ہیں:

الف- اقرار کو مشیت پر معلق کرنا:

۴۳- قرینہ مغیرہ کبھی تو اصل اقرار پر داخل ہوتا ہے اور اس سے متصل ہوتا ہے جیسے اقرار کو اللہ تعالیٰ کی مشیت یا کسی انسان کی مشیت پر معلق کرنا، اس طرح کی تعلیق حنفیہ کے نزدیک صحت اقرار کے لئے مانع ہے، اس لئے کہ مشیت پر اقرار کو معلق کرنا معاملہ کو احتمال میں ڈالنا ہے، حالانکہ اقرار ثابت شدہ چیز کی خبر دینا ہے اور جو چیز ثابت شدہ ہوتی ہے وہ تعلیق کا احتمال نہیں رکھتی ہے، یہی خیال مالکیہ میں ابن المواز اور ابن عبد الحکم کا ہے، ان دونوں حضرات نے کہا ہے کہ اگر اقرار کو مشیت پر معلق کرے تو اس پر کچھ لازم نہیں ہوتا ہے، گویا اس صورت میں اس نے اقرار میں ایسی چیز کو داخل کر دیا جس نے شک میں ڈال دیا، شافعیہ کے قول سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے، اس صورت میں جبکہ کسی نے اپنے اقرار کے ساتھ "أحسب" یا "أظن" کے الفاظ شامل کر دیئے ہوں۔ شافعیہ کا کہنا ہے کہ اس طرح کا اقرار لغو ہے، اس لئے کہ ان دونوں الفاظ سے التزام معلوم نہیں ہوتا

(۱) البدائع ۷/ ۲۱۳۔

ہے (۱)بلکہ شافعیہ کے یہاں اس کی صراحت موجود ہے کہ اس صورت میں اقرار لازم نہیں ہوتا ہے، اس لئے کہ اس نے اپنے اقرار کی مشیت کو شرط پر معلق کیا ہے، لہذا یہ درست نہیں ہے، اور اس لئے بھی کہ کسی چیز کو اللہ کی مشیت پر اگر معلق کردیا جائے تو اس کے جاننے اور معلوم کرنے کا کوئی ذریعہ نہیں ہے، شیرازی کہتے ہیں کہ اگر کسی نے کہا: فلاں کے ایک ہزار میرے ذمہ ہیں انشاء اللہ'' تو اس پر کوئی چیز لازم نہ ہوگی، اس لئے کہ اس نے جس چیز کو اللہ کی مشیت پر معلق کردیا ہے اس کے جاننے کی کوئی سبیل نہیں ہے، اور اگر کہا کہ فلاں کے ایک ہزار میرے ذمہ ہیں اگر زید چاہے یا اگر فلاں آجائے، تو اس پر اس اقرار کی وجہ سے کوئی چیز لازم نہیں ہوگی (۲)۔

مالکیہ (سوائے ابن المواز اور ابن عبد الحکم کے) اور اسی طرح حنابلہ کی رائے یہ ہے کہ اقرار اگر مشیت پر معلق ہو تب بھی اقرار لازم ہوجائے گا، امام احمدؒ سے بھی یہی صراحت موجود ہے، سحنون نے کہا ہے کہ اس رائے پر ہمارے اصحاب کا اجماع ہے (۳)، البتہ حنابلہ نے اللہ کی مشیت پر معلق کرنے اور انسان کی مشیت پر معلق کرنے کے درمیان فرق کیا ہے۔

ابن قدامہ کہتے ہیں: اس لئے کہ اس نے اقرار کیا اور اقرار کے ختم کرنے کو ایسے امر پر معلق کردیا جو معلوم نہیں ہوسکتا ہے تو وہ اقرار مرتفع اور ختم نہیں ہوگا۔ اور اگر کسی نے کہا: تمہارے ایک ہزار میرے ذمہ ہیں اگر تم چاہو یا اگر زید چاہے تو یہ اقرار صحیح نہیں ہوگا، اس لئے کہ اقرار کو اس نے ایک ایسے معاملہ پر معلق کیا ہے، جس کا جاننا ممکن ہے، لہذا یہ اقرار صحیح نہیں ہوگا۔ اس تعلیق اور مشیت خداوندی پر جو اقرار معلق ہو اس کے درمیان فرق ہے، کیونکہ مشیت خداوندی کا تذکرہ کثرت سے تبرکا اور تعلق مع اللہ اور معاملہ کو اللہ کے سپرد کرنے کی بنا پر کیا جاتا ہے، نہ کہ شرط لگانے کے لئے جیسا کہ اللہ تعالی کے اس قول میں ہے: ''لَتَدْخُلُنَّ الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ إِنْ شَآءَ اللّٰهُ اٰمِنِيْنَ'' (۱) (تم لوگ مسجد حرام میں انشاء اللہ ضرور داخل ہوگے امن وامان کے ساتھ)۔

لیکن اس کے برخلاف انسانی مشیت کا تذکرہ اس طور پر نہیں ہوتا ہے۔ اسی طرح مشیت خداوندی جب معلوم نہیں کی جاسکتی سوائے اس کے کہ اس واقعہ کا وقوع ہوجائے تو مشیت کے باوجود معاملہ کو موقوف نہیں کیا جاسکتا ہے اور آدمی کی مشیت کا جاننا ممکن ہے، اس لئے اس کی مشیت کو ایسی شرط بنانا جس کے وجود پر معاملہ موقوف ہو ممکن ہے، ایسی صورت میں معاملہ کو مستقبل پر محمول کرنا متعین ہوجاتا ہے، اس لئے یہ وعدہ کہلائے گا، نہ کہ اقرار، قاضی کہتے ہیں: اگر اقرار کو مُقَرٌ لہٗ کی مشیت پر یا کسی دوسرے شخص کی مشیت پر معلق کردے تو اقرار صحیح ہوگا، اس لئے کہ اقرار کے بعد ایسی چیز لا رہا ہے جو اس کو ختم کردے، لہذا اقرار تو درست ہوگا لیکن اس کو ختم کردینے والی چیز یعنی رجوع درست نہیں ہے (۲) یعنی یہ سمجھا جائے گا کہ اس نے اقرار کیا اور پھر رجوع کرلیا تو اقرار سے رجوع تو صحیح نہیں ہوتا۔

ب- اقرار کو کسی شرط پر معلق کرنا:

۴۴- حنابلہ نے ایک عام قاعدہ مقرر کیا ہے: ''کل إقرار معلق علی شرط لیس بإقرار'' (ہر وہ اقرار جو کسی شرط پر معلق ہو وہ اقرار نہیں ہے)، اس لئے کہ ایسا کرنے والا فی الحال مُقِر نہیں ہے اور

(۱) البدائع ۷/ ۲۰۹، الہدایہ وتکملۃ الفتح ۶/ ۳۱۴، التاج والإکلیل ۵/ ۲۲۴، الشرح الکبیر وحاشیۃ الدسوقی ۳/ ۴۰۲، نہایۃ المحتاج ۵/ ۱۶۔

(۲) روضۃ الطالبین ۴/ ۳۹۷ طبع المکتب الإسلامی، المغنی ۵/ ۲۱۷، المہذب ۲/ ۳۴۷، نہایۃ المحتاج ۵/ ۱۰۱۔

(۳) التاج والإکلیل ۵/ ۲۲۴، الشرح الکبیر وحاشیۃ الدسوقی ۳/ ۴۰۲۔

(۱) سورۂ فتح/ ۲۷۔

(۲) المغنی ۵/ ۲۱۷، ۲۱۸۔

جو چیز فی الحال لازم نہ ہو وہ وجود شرط کے وقت بھی واجب نہیں ہوتی ہے، اس لئے کہ شرط اس کے واجب کرنے کا تقاضا نہیں کرتی ہے [1]۔

حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ اگر کسی نے کسی چیز کا اقرار کیا اس شرط کے ساتھ کہ اس کو خیار شرط حاصل ہوگا تو یہ اقرار صحیح ہوگا اور شرط باطل ہوجائے گی، اس لئے کہ خیار کی شرط رجوع کے معنی میں ہے اور حقوق العباد میں اقرار رجوع کا احتمال نہیں رکھتا ہے، کیونکہ اقرار اخبار ہے جو خیار کو قبول نہیں کرتا ہے، مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا یہی مسلک ہے، اس لئے کہ اقرار کے بعد اقرار کرنے والا جس چیز کو ذکر کرتا ہے وہ اقرار کو ختم کر دینے والی ہوتی ہے جو استثناء کی طرح قبول نہیں کی جائے گی [2]۔

ج - اقرار شدہ چیز کے وصف کو بدل دینا:

۴۵ - اگر تبدیلی لفظ سے متصل ہو مثلاً کوئی کہے کہ فلاں کے ایک ہزار درہم میرے ذمہ بطور ودیعت ہیں، تو یہ ودیعت کا اقرار ہوگا، لیکن اگر تبدیلی لفظ سے متصل نہ ہو بلکہ منفصل ہو مثلاً اقرار کے بعد خاموش رہے، پھر کہے کہ یہ ودیعت ہے تو یہ صحیح نہیں ہوگا بلکہ یہ دین کا اقرار ہوگا، اس لئے کہ بیان اس مسئلہ میں اس وقت درست ہوگا جب کہ وہ متصل ہو اور اگر کسی نے کہا کہ میرے ذمہ ایک ہزار درہم بطور ودیعت قرض یا دین ہیں تو یہ دین کا اقرار ہوگا، اس لئے کہ ایسا ممکن ہے کہ ابتداء میں تو وہ امانت ہو لیکن اخیر میں قابل ضمان ہو جائے، کیونکہ ضمان کبھی کبھی امانت میں بھی ہو جایا کرتا ہے، خواہ بیان متصل ہو یا منفصل، اس لئے کہ ضمان کے اقرار میں انسان متہم نہیں ہوتا ہے [1]۔

د - اقرار میں استثناء:

۴۶ - اگر استثناء مستثنی منہ کی جنس سے ہو اور متصل ہو تو اگر استثناء کم تعداد کا کیا گیا ہو تو اس کے جواز میں کوئی اختلاف نہیں ہے، مثلاً کوئی کہے: میرے ذمہ فلاں کے دس درہم ہیں سوائے تین کے، تو اس پر سات درہم لازم ہو جائیں گے، لیکن اگر استثناء اکثر کا ہو مثلاً کوئی کہے: میرے ذمہ فلاں کے دس درہم ہیں سوائے نو کے، تو حنفیہ کے نزدیک ظاہر روایت کے مطابق جائز ہے اور اس پر ایک درہم لازم ہوگا اور یہی صحیح ہے، اس لئے کہ استثناء کہتے ہیں استثناء کے بعد ما باقی کے سلسلہ میں کلام کرنے کو، اور یہ معنی جس طرح اقل کے استثناء میں پایا جاتا ہے، اسی طرح اکثر کے استثناء میں بھی پایا جا رہا ہے، اگرچہ اہل لغت کے نزدیک یہ بات مستحسن نہیں ہے، امام ابو یوسفؒ سے روایت کی گئی ہے کہ اکثر کا استثناء درست نہیں ہے، اور مذکورہ صورت میں اس پر دس درہم لازم ہوں گے [2]۔

اور اگر کل کا کل سے استثناء ہو مثلاً کوئی کہے کہ فلاں کے میرے ذمہ دس دینار ہیں سوائے دس کے، تو یہ استثناء باطل کہلائے گا اور اس پر پورے دس دینار لازم ہوں گے، کیونکہ یہ استثناء نہیں ہے بلکہ ابطال اور رجوع ہے اور حقوق العباد میں اقرار سے رجوع کرنا درست نہیں ہے [3]۔ شافعیہ کہتے ہیں کہ استثناء درست ہے، کیونکہ استثناء نام ہے اِلّا یا ان جیسے الفاظ کے ذریعہ ایسی چیز کے نکالنے کا جو اِلّا وغیرہ نہ ہوتو حکم میں داخل ہو، اور یہ اگر متصل ہو تو بالاجماع درست ہے، اور

---

(۱) کشاف القناع ۶/ ۴۶۵، المغنی ۵/ ۲۱۷۔

(۲) البدائع ۷/ ۲۰۹، تبیین الحقائق ۵/ ۱۲، الہدایہ والتکملۃ ۶/ ۳۰۸، ۳۰۹، حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۴۵۵، التاج والإکلیل ۵/ ۲۲۵، کشاف القناع ۶/ ۴۶۷۔

---

(۱) البدائع ۷/ ۲۰۹، نہایۃ المحتاج ۵/ ۷۶، الإنصاف ۱۲/ ۱۸۵، کشاف القناع ۶/ ۴۶۷۔

(۲) البدائع ۷/ ۲۰۹، ۲۱۰۔

(۳) البدائع ۷/ ۲۱۰۔

معمولی سکوت اس میں مضر نہیں ہے، البتہ غیر متعلق کلام گو کہ معمولی ہو یا طویل سکوت مضر ہیں، استثناء درست ہونے کے لئے اقرار سے فارغ ہونے سے قبل اس کی نیت کا پایا جانا شرط ہے، کیونکہ استثناء کے ذریعہ بعض ان چیزوں کو ختم کرنا اور زائل کرنا ہوتا ہے جو لفظ میں شامل و داخل ہوں، اس لئے اس میں نیت کی ضرورت پڑتی ہے، اگر چہ یہ اخباری ہو اور مستثنیٰ نے مستثنیٰ منہ کا احاطہ نہ کیا ہو، لیکن اگر احاطہ کرلیا ہو جیسے پانچ کا اقرار کیا پھر پانچ ہی کا استثناء کردیا تو یہ استثناء بالاجماع باطل ہے، سوائے ان لوگوں کے جنہوں نے شذوذ اختیار کیا ہے، کیونکہ اس میں کلام کا اول وآخر ایک دوسرے کے برعکس اور مخالف ہے(۱)۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ اگر کسی نے کہا: میرے ذمہ ایک ہزار ہیں سوائے چھ سو کے تو ایک ہزار لازم ہوجائیں گے، اس لئے کہ اس نے اکثر کا استثناء کیا ہے اور لغت عرب میں ایسا استثناء نہیں پایا جاتا ہے(۲)۔

ھ- جنس مخالف کا استثناء:

۷۴ - اگر استثناء خلاف جنس کا ہو (یعنی ایسی چیز کا استثناء ہو جو ذمہ میں بطور دین ثابت نہ ہوتی ہو) تو حنفیہ کے نزدیک یہ استثناء درست نہیں ہے، اور مُقِرّ پر وہ تمام چیزیں واجب ہوں گی جن کا اس نے اقرار کیا ہے، مثلاً اگر کسی نے کہا کہ فلاں کے میرے ذمہ دس درہم ہیں سوائے ایک کپڑے کے، تو یہ استثناء باطل ہوگا، شافعیہ کا اس میں اختلاف ہے(۳)۔

اور اگر مستثنیٰ ایسی چیزوں میں سے ہو جو ذمہ میں بطور دین کے

(۱) نہایۃ المحتاج ۵/ ۱۰۳۔
(۲) کشاف القناع ۶/ ۴۶۸، ۴۷۰۔
(۳) البدائع ۷/ ۲۱۰۔

ثابت ہوا کرتی ہیں مثلاً کسی نے کہا: فلاں کے میرے ذمہ ایک سو دینار ہیں سوائے دس درہم کے، یا سوائے ایک قفیز گیہوں کے، تو شیخین (امام ابو حنیفہؒ اور ابو یوسفؒ) کے نزدیک استثناء درست ہے، اور جس چیز کا اقرار کیا ہے اس میں مستثنیٰ کی قیمت کے بقدر کم کردیا جائے گا، اس لئے کہ اگرچہ لفظ اور نام کے اعتبار سے مستثنیٰ اور مستثنیٰ منہ میں مجانست نہیں ہے لیکن ذمہ میں وجوب کے اعتبار سے مجانست پائی جارہی ہے، کیونکہ دراہم اور گیہوں ذمہ میں وجوب کے اعتبار سے دینار کی جنس میں سے ہیں، امام محمد اور امام زفر فرماتے ہیں کہ استثناء کہتے ہیں ایسی چیز کے نکالنے کو کہ اگر استثناء نہیں ہوتا تو وہ چیز مستثنیٰ منہ کی صراحت کے تحت داخل ہوجاتی، اور یہ اسی وقت ہوسکتا ہے جب کہ جنس متحد ہو(۱)۔

اور حنابلہ کہتے ہیں کہ غیر جنس اور غیر نوع کا استثناء صحیح نہیں ہے، یہی اصل مذہب ہے اور اسی پر تمام اصحاب متفق ہیں(۲)۔

شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ خلاف جنس کا استثناء بھی درست ہے، اس لئے کہ کتاب اللہ اور اس کے علاوہ دیگر مآخذ میں اس کی نظیریں موجود ہیں، اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: "لاَ يَسْمَعُونَ فِيهَا لَغْوًا إِلاَّ سَلٰمًا"(۳) (اس (جنت) میں وہ کوئی فضول بات نہ سنیں گے، ہاں البتہ سلام (کی آوازیں سنیں گے))۔ دوسری جگہ ہے: "مَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِلاَّ اتِّبَاعَ الظَّنِّ"(۴) (ان کے پاس کوئی علم (صحیح) تو ہے نہیں، ہاں بس گمان کی پیروی ہے)۔ شافعیہ کہتے ہیں کہ مُقِرّ پر بیان بھی لازم ہے، اگر کسی نے دوسرے کے لئے ایک ہزار درہم کا اقرار کیا سوائے کپڑے کے، تو مُقِرّ پر لازم ہوگا کہ

(۱) البدائع ۷/ ۲۱۱۔
(۲) الإنصاف ۱۲/ ۱۸۲، کشاف القناع ۶/ ۴۰۷۔
(۳) سورۂ مریم/ ۶۲۔
(۴) سورۂ نساء/ ۱۵۷۔

ایسا کپڑا بیان کرے جس کی قیمت ایک ہزار سے کم ہو۔ شافعیہ یہ بھی کہتے ہیں کہ شی معین کے کسی حصہ کا بھی استثناء درست ہے مثلاً یہ کہا کہ یہ مکان فلاں کا ہے سوائے اس کمرے کے، تو یہ استثناء درست ہے [1]۔

و- اقرار کے بعد اس کو ساقط کردینے والی چیز کا بیان:

۴۸- مالکیہ کہتے ہیں کہ اگر کسی نے اقرار کے بعد ایسی چیز کو بیان کیا جس سے اقرار زائل ہوجائے مثلاً یہ کہا: تمہارے میرے ذمہ ایک ہزار ہیں شراب یا خنزیر کے ثمن میں سے، تو اس شخص پر کوئی چیز لازم نہ ہوگی، ہاں اگر مُقَرّ لہٗ نے وضاحت کردی کہ وہ ایک ہزار روپے گیہوں یا اس جیسی چیز کی قیمت ہے تو مُقَرّ لہٗ کی قسم کے ساتھ وہ ثمن مُقِرّ پر لازم ہوجائے گا۔ اور اگر یہ کہا کہ میرے ذمہ ایک ہزار ہیں اس کے ثمن کے، پھر کہا کہ میں نے خرید کردہ شی پر قبضہ نہیں کیا ہے، تو ابن القاسم اور سحنون وغیرہ کہتے ہیں کہ اس پر ثمن لازم ہوجائے گا، اور عدم قبضہ کی بات قبول نہیں کی جائے گی، اور ایک قول یہ ہے کہ اس سلسلہ میں مُقِرّ کی بات مان لی جائے گی [2]۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ جب کسی نے اقرار کے ساتھ اقرار کو بدل دینے یا ساقط کردینے والی چیز کو متصلا بیان کیا مثلاً یہ کہا کہ میرے ذمہ ایک ہزار ہیں شراب کی قیمت کے یا یہ کہا کہ میرے ذمہ ایک ہزار ہیں جو دائن نے وصول کرلیا ہے، یا یہ کہا کہ میرے ذمہ ایک ہزار ہیں بیع فاسد کے ثمن کے جس میں خرید کردہ سامان پر میں نے قبضہ نہیں کیا تو ایک ہزار مُقِرّ پر لازم ہوجائیں گے، اس لئے کہ ایک ہزار کا اقرار کرنے کے بعد اس نے جس چیز کا ذکر کیا ہے وہ اس کو ساقط کردینے والی ہے، لہذا اسے قبول نہیں کیا جائے گا اور یہ کل کے استثناء کی طرح ہے، اور اگر کسی نے اس طرح کہا کہ فلاں کے میرے ذمہ شراب یا خنزیر کے ثمن میں سے ایک ہزار ہیں تو مُقِرّ پر کچھ بھی واجب نہ ہوگا [1]، اور اگر کسی نے کہا کہ فلاں کے میرے ذمہ ایک ہزار تھے اور میں نے اسے ادا کردیا ہے یا انہوں نے مجھے بری الذمہ کردیا ہے، یا میں نے اس میں سے پانچ سو ادا کردیا ہے تو تمام صورتوں میں وہ اقرار کا منکر کہلائے گا، کیونکہ وہ ایسی بات ہے جو سچ ہوسکتی ہے اور لفظی اعتبار سے اس میں کوئی تضاد بھی نہیں ہے، لہذا اس کا قول یمین کے ساتھ قبول کرنا واجب ہوگا اور یہی مذہب ہے، اور مُقِرّ پر کچھ بھی واجب اور لازم نہ ہوگا، یہ ایسا ہی ہے جیسا کہ بعض کا استثناء متصلا ہو، لیکن اگر بعض کا استثناء منفصلا ہو تو پھر یہ استثناء اقرار کو ساقط کرنے والا نہ ہوگا، کیونکہ سکوت کی وجہ سے حق ثابت ہوچکا ہے۔ جس کو استثناء وغیرہ ساقط نہیں کرسکتا۔ اور نصف سے زائد کا استثناء معتبر نہ ہوگا البتہ نصف کا استثناء درست ہوگا، اور نصف سے کم تو بلا اختلاف معتبر ہوگا، حنابلہ کا مسلک یہی ہے اور یہی لغت عرب بھی ہے [2]۔

ز- اقرار کو اجل (وقت مقرر) سے مقید کرنا:

۴۹- اگر کسی شخص نے اپنے ذمہ دوسرے کے دین کا اقرار کیا اور کہا کہ یہ مؤجل (ایک خاص وقت پر جس کی ادائیگی متعین ہو) ہے اور مُقَرّ لہٗ نے دین کی تو تصدیق کردی لیکن تاجیل (وقت مقرر پر ادائیگی) کی تکذیب کردی تو حنفیہ کے نزدیک وہ فوری لازم ہوجائے گا،

---

(۱) نہایۃ المحتاج ۵/۱۰۵۔

(۲) التاج والاکلیل ۵/۲۲۶۔

(۱) کمیٹی یہ بات محسوس کرتی ہے کہ دونوں تعبیروں کے درمیان فرق کو صرف خواص ہی محسوس کرسکتے ہیں، عام لوگ اس فرق کو محسوس نہیں کرپائیں گے، لہذا دوسرے قول میں بھی اقرار لغو نہیں ہوگا، اور دونوں صورتوں میں اقرار لازم ہوگا۔

(۲) کشاف القناع ۶/۴۶۸، ۴۷۰، الإنصاف ۱۲/۱۹۰، ۱۹۱۔

یہی مالکیہ کا ایک قول ہے، اس لئے کہ اس نے اپنے ذمہ مال کا اقرار کیا ہے، اور اپنے لئے ایسے حق کا دعویٰ کیا ہے جس کا مُقَرّ لہٗ نے انکار کردیا اور بات منکر کی یمین کے ساتھ قبول کی جاتی ہے [1]۔

مالکیہ کا دوسرا قول یہ ہے کہ مُقِرّ سے قسم لی جائے گی اور قسطوں میں دین کی ادائیگی یا ایک وقت مقرر میں اس کی ادائیگی کی بات قبول کرلی جائے گی۔ مُقِرّ کی قسم کے سلسلہ میں اگرچہ اختلاف ہے لیکن احوط یہی ہے، اور اسی پر مصر کے متقدمین قضاۃ فیصلہ کیا کرتے تھے [2]، اور یہی مسلک شافعیہ اور حنابلہ دونوں کا ہے۔

ح - اقرار میں استدراک (غلطی کی تصحیح):

۵۰ - حنفیہ کہتے ہیں کہ اگر استدراک مقدار میں ہو تو اس کی دو قسمیں ہیں:

ا - یا تو استدراک مقدار کی جنس میں ہوگا مثلاً کوئی کہے: فلاں کے میرے ذمہ ایک ہزار درہم ہیں نہیں بلکہ دو ہزار درہم ہیں، اس سلسلہ میں جمہور کا قول یہ ہے کہ اس پر دو ہزار درہم لازم ہوں گے، اور ایک قول یہ ہے کہ اس پر تین ہزار درہم لازم ہونگے، یہ قول امام زفر کا ہے اور یہی قیاس کے مطابق ہے اور قول اول استحسان ہے۔ استحسان کی وجہ یہ ہے کہ اقرار کا مطلب خبر دینا ہے اور مخبر عنہ کی مقدار یا صفت میں عموماً غلطی ہوتی ہے، لہذا استدراک قبول کیا جائے گا جب تک کہ وہ اس میں متہم نہ ہو، اس کے برخلاف استدراک اگر خلاف جنس میں ہو تو وہ قبول نہیں کیا جائے گا، کیونکہ جنس میں عموماً غلطی نہیں ہوتی ہے، اور قیاس کی وجہ یہ ہے کہ مُقِرّ کا قول کہ میرے ذمہ فلاں کے ایک ہزار درہم ہیں، یہ ایک ہزار درہم کا اقرار ہے اور یہ ایسی چیز ہے جس میں رجوع نہیں ہوا کرتا ہے اور استدراک درست ہے، تو یہ خلاف جنس کے استدراک کے مشابہ ہوا، اس کی نظیر وہ مسئلہ ہے کہ کسی نے اپنی بیوی سے کہا کہ تجھ کو ایک طلاق ہے بلکہ دو طلاق، تو ایسی صورت میں تین طلاقیں واقع ہوجائیں گی۔

۲ - اور اگر استدراک اقرار شدہ چیز کے وصف میں ہے تو اس پر دونوں صفتوں میں جو بلند ہو وہ لازم ہوگی، اس لئے کہ وہ اس میں غیر متہم ہے، لیکن اگر استدراک ان دونوں صفتوں میں سے کمتر میں ہو تو وہ متہم ہوگا، تو زیادتی کی صورت میں وہ تلافی کرنے والا ہوگا اور نقصان میں رجوع کرنے والا ہوگا، لہذا اس کا استدراک درست ہوگا اور اس کا رجوع کرنا درست نہیں ہوگا۔ اور اگر استدراک کو مُقَرّ لہٗ کی طرف منسوب کرے مثلاً یہ کہے کہ یہ ایک ہزار درہم فلاں کے ہیں، نہیں بلکہ فلاں کے ہیں، اور ان دونوں میں سے ہر ایک اس ایک ہزار کا دعویٰ کرے تو یہ ایک ہزار درہم اول کے ہوں گے، اس لئے کہ جب اس نے اس کے حق میں ایک ہزار درہم کا اقرار کیا تو اس کے حق میں وہ اقرار معتبر و درست ہوگیا، لہذا اس کا اس کے سپرد کرنا واجب ہوگیا اور اس کے بعد اس کا کہنا پہلے اقرار سے رجوع ہے، لہذا پہلے شخص کے حق میں معتبر نہ ہوگی، اور دوسرے کے حق میں بھی ایک ہزار درہم کا اقرار درست ہوگا، لیکن اگر پہلے شخص کو بغیر قضاء قاضی کے دے دیا ہے تو وہ دوسرے کی رقم کا ضامن ہوگا، کیونکہ اس نے پہلے کو ادا کرکے دوسرے کے حق کو تلف کیا ہے۔

مذکورہ مسئلہ اس مسئلہ کے برخلاف ہے کہ اگر کسی نے کہا: میں نے اس چیز کو فلاں سے غصب کیا نہیں بلکہ فلاں سے، تو پہلے شخص کو یہ غصب کیا ہوا مال حوالہ کرے گا، اور دوسرے کے حق میں اس مال کا ضامن ہوگا، خواہ پہلے کو قضاء قاضی کے ذریعہ دیا ہو یا بغیر قضاء قاضی

---

(۱) الدر المختار ۴/ ۵۳۴، الہدایہ مع التکملہ ۶/ ۲۹۷، تبیین الحقائق ۵/ ۸۔

(۲) التاج والاکلیل ۵/ ۲۲۷، الشرح الصغیر ۳/ ۵۳۳، حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۴۰۳، روضۃ الطالبین ۴/ ۳۹۸۔

کے، اس لئے کہ غصب وجوب ضمان کا سبب ہے، پس یہ اقرار وجوب ضمان کے سبب کے وجود کا اقرار ہوگا اور وہ قدرت کی صورت میں عین شئی کو لوٹانا ہے اور عدم قدرت کی صورت میں اس کی قیمت کا لوٹانا ہے اور وہ دوسرے مُقَرّ لہٗ کے لئے عین شئی کے لوٹانے سے عاجز ہے، لہذا اس پر اس کی قیمت کا لوٹانا واجب ہوگا(۱)۔

صحت اقرار کے لئے قبول شرط نہیں:

۵۱ - اقرار کوئی عقد نہیں ہے کہ اس کے الفاظ ایجاب وقبول سے مرکب ہوں، بلکہ وہ محض تصرف قولی ہے، اور صرف مُقِرّ کا اپنے ذمہ کسی شئی کو لازم کرلینا ہے، اس لئے اقرار کے درست ہونے کے لئے قبول شرط نہیں ہے، لیکن اقرار رد کردینے کی وجہ سے رد ہوجائے گا، اور مُقَرّ لہٗ کی ملکیت بلا تصدیق وقبول کے ثابت ہوجائے گی، البتہ رد کردینے کی وجہ سے ملکیت باطل ہوجائے گی، چنانچہ موجود شخص کے لئے مُقِرّ کی طرف سے اقرار لازم ہوگا، یہی وجہ ہے کہ اس کے رد کے قبل کسی دوسرے کے لئے اس کا اقرار درست نہ ہوگا، البتہ مُقَرّ لہٗ کی طرف سے اقرار لازم نہ ہوگا، یہی وجہ ہے کہ اس کا رد کرنا درست ہوگا، لیکن غائب شخص کے لئے جو اقرار ہوگا اگرچہ وہ اقرار درست ہوگا مگر وہ لازم نہ ہوگا بلکہ اس کا لزوم عدم رد پر موقوف ہوگا، اور لازم نہ ہونے کی وجہ سے مُقِرّ کے لئے دوسرے کے حق میں اقرار کرنا درست ہوگا، جس طرح کہ اقرار مُقَرّ لہٗ کے لئے لازم نہیں ہے، اسی وجہ سے اس کے لئے اقرار کا رد کرنا درست ہوتا ہے(۲)، ہر وہ شخص جو دوسرے کے لئے ملکیت کا اقرار کرے اور وہ اس کو جھٹلادے تو اس کا اقرار باطل ہوجائے گا، کیونکہ انسان کے لئے ایسی ملکیت ثابت نہیں ہوتی ہے جس کا وہ خود معترف نہ ہو اور اس چیز کا اقرار جو کسی کے ذمہ واجب ہو وہ تبرعات میں سے نہیں ہے، اور مال کے سلسلہ میں دو رائیں ہیں: پہلی رائے یہ ہے کہ مال کو مُقِرّ کے قبضہ میں رہنے دیا جائے گا، اس لئے کہ وہ پہلے سے اسی کے قبضہ میں تھا، جب اس کا اقرار باطل ہوگیا تو وہ مال اپنی سابقہ حالت پر باقی رہا، اور ایک قول یہ ہے کہ مال کو بیت المال کے سپرد کردیا جائے گا، اس لئے کہ اس مال کا کوئی مالک ثابت نہیں ہوسکا، اور ایک قول یہ ہے کہ اس مال کو قبضہ میں لیا جائے گا اور اس کی حفاظت کی جائے گی تا آنکہ اس کا مالک آجائے، کیونکہ اس مال کا کوئی دعویدار نہیں ہے، البتہ ان دونوں میں سے کوئی اپنے قول سے رجوع کرلے اور اپنی تکذیب کردے تو مال اس کے حوالہ کردیا جائے گا، اس لئے کہ وہ اس مال کا دعویدار ہے اور اس میں اس کا کوئی فریق ثانی بھی نہیں ہے(۱)۔

صورت کے اعتبار سے اقرار:

۵۲ - چونکہ اقرار اخبار (خبر دینا) ہے جس میں صدق وکذب کا احتمال ہوتا ہے، اس لئے اس کے مدلول وضعی (حقیقی معنی) کا نہ پایا جانا ممکن ہے(۲)، مطلب یہ ہے کہ کبھی ایسا ہوسکتا ہے کہ مُقِرّ اپنے اقرار میں حقیقۃً جھوٹا ہو اور اس کا اثر اس پر لازمی طور پر مرتب ہو رہا ہو، چنانچہ اگر کسی وارث نے دعوی کیا کہ اس کے مورث نے تلجئۃً (مجبورا) اقرار کیا ہے تو بعض فقہاء کہتے ہیں کہ مدعی (وارث) کو حق حاصل ہے کہ وہ مُقَرّ لہٗ کو قسم دلائے، اور اگر یہ دعوی کیا کہ مورث نے جھوٹا اقرار کیا ہے تو اس کا دعوی قبول نہیں کیا جائے گا، دونوں مسئلوں میں فرق یہ ہے کہ تلجئہ والی صورت میں وارث مُقَرّ لہٗ کے خلاف اس

---

(۱) البدائع ۷/ ۲۱۲، ۲۱۳، المغنی ۵/ ۲۷۱ طبع الریاض۔

(۲) رد المحتار علی الدر المختار ۴/ ۴۵۰، الہدایہ التکملہ ۶/ ۲۸۰۔

(۱) المغنی ۵/ ۱۶۶، ۱۶۷، المہذب ۲/ ۳۴۷، حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۳۹۸۔

(۲) رد المحتار علی الدر المختار ۴/ ۴۴۸۔

کے عمل کا دعوی کر رہا ہے اور وہ باطن میں مُقِرّ کے ساتھ اس کا موافق ہو (اور مُقِرّ مجبوراً ظاہر میں باطن کے خلاف اقرار کر رہا ہے) اسی وجہ سے مُقَرّ لۂ کو قسم دلائی جائے گی لیکن اس کے برخلاف دوسری صورت جس میں کہ اقرار کے جھوٹا ہونے کا دعوی ہے قسم نہیں دلائی جائے گی[۱] جیسا کہ ظاہر ہے۔

مواق نے اشہب اور ابن نافع سے نقل کیا ہے کہ اگر کوئی شخص اپنے چچازاد بھائی سے کسی مکان میں رہنے کا سوال کرے اور وہ جواب میں کہے کہ یہ مکان میری بیوی کا ہے، پھر اس نے کہا کہ دوسرے کا ہے، پھر کہا کہ تیسرے کا ہے، اور اسی طرح کہتا رہے، اس کے بعد بیوی نے اس مکان کا مطالبہ کر لیا تو اس نے بیوی کو جواب دیا کہ میں نے اس سے یہ بات مکان نہ دینے کی غرض سے معذرت کے طور پر کہی تھی، تو اس طرح کے اقرار کی وجہ سے بیوی کو وہ مکان نہیں ملے گا[۲]، اس لئے کہ اس کی اس طرح کی معذرت والی بات جو صورۃً اقرار معلوم ہو رہی ہے، اقرار میں شمار نہ ہوگی۔

شیخ منصور بہوتی حنبلی کہتے ہیں کہ جب کسی شخص کو اندیشہ ہو کہ اس کا مال دوسرا شخص ظلماً لے لے گا تو اس کے لئے اس ظلم کو دور کرنے اور مال کو محفوظ رکھنے کے لئے صورۃً اقرار کرنا جائز ہے، مثلاً کسی موجود شخص کے لئے کسی نے اقرار کیا کہ وہ اس کا بیٹا ہے یا اس کا بھائی ہے یا اس پر اس کا استاذ دین ہے، اور وہ اپنے اقرار کی یوں تاویل کرے کہ بیٹا سے میری مراد اس کا چھوٹا ہونا ہے، اور بھائی سے مراد اسلامی بھائی ہے، تو اس طرح کے اقرار اور تاویل کی گنجائش ہے، البتہ احتیاط اس میں ہے کہ مُقَرّ لۂ کے سامنے اس بات پر گواہ رکھے کہ اس نے بدرجہ مجبوری یہ اقرار کیا ہے، اور اس کی تفصیل وتفسیر اس طرح ہے، اسی بنا پر فقہاء کہتے ہیں کہ اقرار کا اعتبار اس وقت تک نہیں کیا جائے گا جب تک کہ محض صورۃً اقرار ہو، حقیقۃً نہ ہو، شافعیہ کے قواعد مذکورہ تفصیلات کے خلاف نہیں ہیں[۱]۔

اقرار کے لئے وکیل بنانا:

۵۳ - اصول یہ ہے کہ ہر اس چیز میں وکیل بنانا جائز ہے جس میں نیابت قابل قبول ہو اور ان چیزوں میں اقرار بھی ہے۔ حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ کا مسلک یہی ہے اور یہی ایک قول شافعیہ کا بھی ہے، اقرار میں وکیل بنانا اس لئے جائز ہے کہ اخبار (کسی کے حق کی خبر دینا) دراصل مؤکل کی طرف سے ہوتا ہے، اور حکماً وکیل کی طرف سے، کیونکہ وکیل کا فعل مؤکل کا فعل ہوا کرتا ہے، گویا اقرار اس شخص سے صادر ہوتا ہے جس پر حق ہوتا ہے[۲]، شافعیہ نے وضاحت کی ہے کہ وکیل بالتصرف کے اقرار کا جب مؤکل انکار کر دے تو وہ نافذ نہیں ہوگا[۳]، اسی طرح مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ اگر وکیل کو اقرار سپرد کر دیا گیا یا اس کو اس کا حق دیا گیا ہو تو یہ اقرار مؤکل کے لئے لازم ہوگا[۴]، شافعیہ کا اصح قول یہ ہے کہ اقرار کے لئے وکیل بنانا جائز نہیں ہے، البتہ وہ اقرار کا وکیل بنانے کی وجہ سے اپنے اوپر حق کے ثبوت کا اقرار کرنے والا ہو جائے گا[۵]، جہاں تک " وکیل

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۴۵۸۔

(۲) التاج والإکلیل ۵/ ۲۲۷، تبصرۃ الحکام ۲/ ۴۰ طبع مصطفی محمد التجاریہ۔

(۱) کشاف القناع ۶/ ۴۵۵، تحفۃ المحتاج ۵/ ۳۵۹، ۳۶۰، مغنی المحتاج ۲/ ۲۴۰، الاشباہ للسیوطی رص ۲۲۲، ۲۲۳۔

(۲) الدر المختار ۴/ ۴۵۳، الصاوی علی الشرح الصغیر ۳/ ۵۲۵، کشاف القناع ۶/ ۴۵۳، نہایۃ المحتاج ۵/ ۲۵، ۶۵۔

(۳) شرح روض الطالب من اسنی المطالب ۲/ ۲۸۸۔

(۴) الصاوی علی الشرح الصغیر ۳/ ۵۲۵۔

(۵) نہایۃ المحتاج ۵/ ۲۵۔

بالخصومۃ'' کے اقرار کا تعلق ہے تو دین کے قبضہ میں اس کا اقرار قابل قبول نہ ہوگا اِلا یہ کہ اس کو اس اقرار کا حق دے دیا گیا ہو، یہ رائے شافعیہ، مالکیہ، حنابلہ اور ابن ابی لیلی کی ہے، اس لئے کہ اقرار ایسا معنی ہے جو خصومت کو ختم کر دیتا ہے اور اس کے منافی ہے، لہذا وکیل اس کا مالک نہ ہوگا، اور اس لئے بھی کہ خصومت کی اجازت اقرار کا تقاضا نہیں کرتی ہے، پس اگر وکیل کسی چیز کا اقرار کرے تو اس نے جو کچھ اقرار کیا ہے وہ مؤکل پر لازم نہیں ہوگا اور وکیل کی حیثیت محض ایک گواہ کی ہوگی، امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ قصاص اور حدود کے علاوہ مسائل میں عدالت میں اس کا اقرار قبول کیا جائے گا، اور امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ اس کا اقرار عدالت وغیر عدالت دونوں میں قبول کیا جائے گا، اس لئے کہ اقرار دعوی کا ایک جواب ہے، چنانچہ ''وکیل بالخصومۃ'' کا جس طرح انکار درست ہوتا ہے اسی طرح اقرار بھی درست ہوگا لیکن حنفیہ اس پر متفق ہیں کہ جب مؤکل عقد وکالت میں یہ وضاحت کر دے کہ وکیل کو اقرار کا حق حاصل نہیں تو ظاہر الروایہ کے مطابق وکیل کو حق اقرار حاصل نہیں ہوگا، یہی وجہ ہے کہ اگر وہ قاضی کے پاس اقرار کرے تو اس کا اقرار درست نہ ہوگا اور اس کی وجہ سے وہ وکالت سے خارج ہو جائے گا۔

اسی طرح حنفیہ نے یہ بھی وضاحت کی ہے کہ ''توکیل بالاقرار'' درست ہے، اور مؤکل محض وکیل بنانے کی وجہ سے اقرار کرنے والا نہیں سمجھا جائے گا، امام شافعیؒ کا اس میں اختلاف ہے[1]، علامہ ابن عابدینؒ نے طراویسیؒ سے نقل کیا ہے کہ مطلب یہ ہے کہ کوئی ''وکیل بالخصومۃ'' بنائے اور یوں کہے کہ تم مخاصمت کرو اور جب تم میرے ذمہ کسی بوجھ کے آنے یا مجھے عار لاحق ہونے کا اندیشہ محسوس کرو تو تم

(۱) ابن عابدین ۴/۴۱۳، حاشیۃ الدسوقی ۳/۳۷۹، المغنی ۵/۹۹، ۱۰۰، نہایۃ المحتاج ۵/۴۴۔

جس چیز کا دعوی کیا گیا ہے اس کا اقرار کرلو، اس صورت میں مؤکل کے خلاف اس کا اقرار درست ہوگا، جیسا کہ فتاوی بزازیہ میں مذکور ہے۔ اور ابن عابدین کہتے ہیں کہ اس تفصیل سے محض ''توکیل'' سے اقرار نہ ہونے کی وجہ ظاہر ہو جاتی ہے[1]۔

اقرار پر شبہ کا اثر:

۵۴- شبہ لغت میں التباس کو کہتے ہیں: "شبه عليه الأمر" معاملہ اس طرح خلط ہو گیا کہ دوسرے کے لئے مشتبہ ہو گیا[2]، فقہاء نے شبہ کی تعریف یوں کی ہے: شبہ کہتے ہیں ایسی چیز کو جو ثابت کے مشابہ ہو حالانکہ وہ ثابت نہ ہو[3]، اس تعریف کے اعتبار سے شبہ کا اثر اثبات پر پڑتا ہے اور اثبات ہی میں سے اقرار ہے، پس اگر اقرار التباس یا تاویل کا محتمل ہو یا غموض وخفا میں سے کسی چیز کے مشابہ ہو تو اس میں شبہ کا اعتبار کیا جائے گا۔ اور جس چیز کا اقرار کیا جائے وہ یا تو حقوق اللہ میں سے ہوگی یا حقوق العباد میں سے، اور حقوق العباد شبہ کے باوجود ثابت ہو جاتے ہیں مگر حقوق اللہ شبہ سے ثابت نہیں ہوتے ہیں، کیونکہ بعض حقوق اللہ شبہ کی وجہ سے ساقط ہو جاتے ہیں، مثلاً زنا، چوری اور شراب پینا، اور بعض حقوق اللہ شبہ کی وجہ سے ساقط نہیں ہوتے ہیں، مثلاً زکاۃ اور کفارہ، اس مسئلہ کی تفصیل اپنی جگہوں میں آئے گی[4] (حق اور شبہ کی اصطلاح دیکھی جائے)۔

۵۵- جمہور فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ کوئی گونگا اگر اشارے سے اقرار کرے اور اقرار مبہم نہ ہو تو اس اقرار کا اعتبار نہیں کیا جائے گا اس

(۱) الدر المختار وحاشیہ ابن عابدین ۴/۴۱۳، المغنی ۵/۹۹، ۱۰۰، نہایۃ المحتاج مع حاشیہ ۵/۴۵۔

(۲) لسان العرب والمصباح مادہ (شبہ)۔

(۳) البدائع ۷/۳۶۔

(۴) المہذب ۲/۳۴۴، نیز دیکھئے: مختلف کتب فقہ میں باب الحدود۔

لئے کہ اس میں شبہ پایا جاتا ہے۔

ابن قدامہ کہتے ہیں کہ جس گونگے کا اشارہ سمجھ میں نہ آئے تو اس کا اقرار نہیں مانا جائے گا۔ قاضی کہتے ہیں کہ اگر اشارہ سمجھ میں آئے تو اس پر حد جاری کی جائے گی، یہی قول امام شافعی، مالکیہ میں سے ابن القاسم، نیز ابوثور اور ابن المنذر کا ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ جس کا اقرار زنا کے علاوہ چیزوں میں صحیح ہو تو اس کا اقرار زنا کے متعلق بھی ناطق کی طرح صحیح ہوگا۔ امام ابوحنیفہ کے اصحاب کی رائے ہے کہ حد جاری نہیں کی جائے گی، اس لئے کہ اشارہ میں احتمال ہے اس چیز کا بھی جو اس سے سمجھی گئی اور دوسری چیز کا بھی، لہذا یہ شبہ ہے اور شبہ کی وجہ سے حد ساقط ہو جاتی ہے اور خرقی کے کلام سے بھی یہی احتمال ظاہر ہوتا ہے [۱]۔

۵۶- اس سے قبل بچہ، مجنون، نشہ میں مبتلا شخص اور مکرہ کے اقرار اور باب اقرار میں اس کے اثرات کی بحث گذر چکی ہے، جیسے کہ مُقَرّ لہٗ کا اقرار شدہ چیز میں مُقِرّ کی تکذیب کر دینا یا مُقِرّ کا کذب ظاہر ہو جانا مثلاً کسی نے زنا کا اقرار کیا، پھر ظاہر ہوا کہ وہ مجبوب (مقطوع الذکر) ہے، تو یہ حد جاری ہونے سے مانع ہے، کیونکہ اقرار کا جھوٹا ہونا یقینی ہے [۲]۔

اگر کسی شخص نے کسی چیز کا اقرار کیا اور مُقَرّ لہٗ نے اس کی تکذیب کر دی اور مُقَرّ لہٗ تکذیب کا اہل تھا، تو یہ اقرار درست نہیں ہے، اس لئے کہ وہ منکر ہے اور بات منکر (مُقَرّ لہٗ) کی مانی جائے گی، جیسے کہ وہ (مقر) کفالت کی وجہ سے لازم آنے والے دَین کا اقرار کرے [۳]، شیرازی کہتے ہیں: اگر کسی نے دوسرے کے لئے مال کا اقرار کیا جو اسی کے قبضہ میں ہے، اور مُقَرّ لہٗ نے اس کی تکذیب کر دی تو اقرار باطل ہو جائے گا، اس لئے کہ اس نے رد کر دیا ہے، اور مال کے سلسلہ میں دو رائیں ہیں:

ایک رائے یہ ہے کہ مال اس سے لے لیا جائے گا اور اس کی حفاظت کی جائے گی، کیونکہ وہ اس مال کا دعویدار نہیں ہے، اور مُقَرّ لہٗ بھی اس کا دعوی نہیں کر رہا ہے، لہذا امام پر اس مال کی حفاظت ضائع ہونے والے مال کی طرح واجب ہے۔

دوسری رائے یہ ہے کہ مال اس سے نہیں لیا جائے گا، کیونکہ اس کی ملکیت کی وجہ سے وہ اس پر قابض ہے اور جب مُقَرّ لہٗ نے اس مال کو لوٹا دیا تو وہ اس کی ملک میں رہ گیا [۱]۔

اور المغنی میں ہے: اگر کسی نے کسی عورت سے زنا کا اقرار کیا اور عورت نے اس کی تکذیب کر دی تو مُقِرّ پر حد جاری کی جائے گی، لیکن عورت پر نہیں، اور امام شافعیؒ اسی کے قائل ہیں، کیونکہ عورت کے حق میں زنا کے اثبات کا مکمل کرنا مرد کے اقرار کو باطل نہیں کرے گا۔ جیسا کہ اگر عورت خاموش رہتی تو مرد کا اقرار باطل نہ ہوتا۔ امام ابوحنیفہؒ وامام ابویوسفؒ فرماتے ہیں کہ مرد پر حد جاری نہیں کی جائے گی، اس لئے کہ ہم نے عورت کے انکار کی تصدیق کر دی تو اس کی وجہ سے مُقِرّ کے کذب کا حکم بھی ہو گیا [۲]۔

مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ مُقَرّ لہٗ کی تکذیب کی وجہ سے اقرار کے بطلان کے لئے تکذیب کا مسلسل برقرار رہنا ضروری ہے، اس طرح کہ جب مُقَرّ لہٗ اپنی تکذیب سے رجوع کر لے اور اقرار کی تصدیق کر دے تو اقرار درست اور لازم ہوگا، جب تک کہ مُقِرّ رجوع

---

(۱) المغنی ۸/ ۱۹۵، ۱۹۶، الہدایہ مع الفتح ۴/ ۱۱۷، المبسوط ۹/ ۹۸۔

(۲) البحر الرائق ۵/ ۷، المبسوط ۹/ ۹۸، الطرق الحکمیہ رص ۸۳، ۸۵، المہذب ۲/ ۳۴۷۔

(۳) الدر المختار مع حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۴۵۵۔

(۱) المہذب ۲/ ۳۴۷، نہایۃ المحتاج ۵/ ۷۵، روض الطالب من اسنی المطالب ۲/ ۲۹۳۔

(۲) المغنی ۸/ ۲۴۳۔

نہ کرلے (۱)۔

مذکورہ تمام احکام اقرار میں شبہ پیدا کرتے ہیں، پس اگر اقرار میں شبہ پایا جائے یا کوئی شی معارض پائی جائے تو اس کو معتبر مان لینا نفس اقرار سے زیادہ بہتر ہے، اس لئے کہ اصل یہ ہے کہ انسان بری الذمہ ہو اور اس اصل سے عدول اسی وقت ہوسکتا ہے جب ثابت شدہ یقینی دلیل ہو اور اس کا کوئی معارض یا کوئی کمزور کرنے والی چیز نہ پائی جائے (۲)۔

اقرار پر طویل مدت گزر جانے کی وجہ سے حقوق اللہ میں شبہ:

۵۷ - الہدایہ اور فتح القدیر میں ہے: تقادم (طویل مدت کا گذر جانا) امام محمدؒ کے نزدیک اقرار کو باطل نہیں کرتا ہے، جیسا کہ حد زنا میں تقادم اقرار زنا کو بالاتفاق باطل نہیں کرتا، ابن سماعہ نے امام محمدؒ سے النوادر میں نقل کیا ہے کہ آپ نے فرمایا کہ میں زانی پر حد قائم کروں گا اگر چہ وہ چالیس سال کے بعد آئے، البتہ شیخین کے نزدیک شارب خمر پر حد قائم نہیں کی جائے گی الا یہ کہ وہ شرب خمر کا اقرار شراب کی بو کی موجودگی میں کرے (۳)، پس امام ابوحنیفہ و امام ابو یوسف کے نزدیک تقادم شرب خمر کے اقرار پر مؤثر ہوگا اور حد ساقط ہوجائے گی۔

الہدایہ، فتح القدیر اور البحر الرائق میں مذکور ہے کہ تقادم حقوق اللہ میں سوائے حد قذف کے شہادت پر مؤثر ہوگا، حد قذف میں تقادم اس لئے مؤثر نہیں ہوگا کہ اس میں بندہ کا حق بھی ہے اور اس میں بندے سے ذلت و رسوائی دور کی جاتی ہے، برخلاف اقرار کے، کہ اس میں

(۱) الشرح الصغیر وحاشیۃ الصاوی ۳/۵۲۶، حاشیۃ الدسوقی ۳/۳۹۸۔

(۲) الاشباہ والنظائر للسیوطی رص ۵۹، الطرق الحکمیہ رص ۸۲، ۸۳۔

(۳) الہدایہ والفتح ۴/۱۷۹، ۱۸۱، المغنی ۸/۳۰۹۔

تقادم مؤثر نہیں ہوگا۔ امام ابوحنیفہ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک شرب خمر کی حد کے علاوہ میں تقادم کے باوجود مُقِرّ کے اقرار کی وجہ سے حد جاری کی جائے گی، کیونکہ شرب خمر میں تقادم اقرار کو باطل کرتا ہے۔ امام محمدؒ کا اس میں اختلاف ہے۔

۵۸ - البتہ حقوق العباد میں تقادم مؤثر نہیں ہوگا، نہ حقوق العباد کے اقرار میں اور نہ اس پر شہادت میں (۱)، ابن قدامہؒ کہتے ہیں: اگر قدیم زنا کا اقرار کرے تو حد واجب ہوگی۔ اور حد زنا والی آیت (۲) کے عموم کی وجہ سے حنابلہ، مالکیہ، امام اوزاعی، امام نووی، امام اسحاق اور امام ابوثورؒ اسی رائے کے قائل ہیں، اس لئے بھی کہ حد ایک حق ہے جو فوری ثابت ہوتا ہے، پس وہ بینہ و دلیل کی وجہ سے طویل زمانہ کے بعد بھی تمام حقوق کی طرح ثابت ہوگا، امام ابوحنیفہؒ سے منقول ہے کہ انہوں نے فرمایا کہ میں قدیم زنا پر کوئی دلیل قبول نہیں کروں گا، بلکہ زنا کے اقرار کی وجہ سے اس پر حد جاری کروں گا، یہی قول ابن حامد کا ہے، امام ابن ابی موسیٰ نے ذکر کیا ہے کہ یہی مسلک امام احمدؒ کا بھی ہے (۳)۔

اقرار سے رجوع:

۵۹ - رجوع کبھی صراحۃً ہوتا ہے مثلاً کوئی کہے کہ میں نے اپنے اقرار سے رجوع کیا یا میرا اقرار جھوٹا تھا، یا رجوع کبھی دلالۃً ہوتا ہے، جیسے حد جاری کرنے کے وقت مُقِرّ بھاگ جائے، اس لئے کہ فرار رجوع کی دلیل ہے، پس اگر اقرار ایسے حقوق اللہ کا ہو جو شبہ کی وجہ سے

(۱) الفتح ۸/۱۶۳، البحر الرائق ۵/۲۱، ۲۲۔

(۲) یعنی اللہ تعالیٰ کا قول: (الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة......) سورۂ نور/۲۔

(۳) المغنی ۸/۲۰۷۔

ساقط ہوجاتے ہیں، جیسے زنا تو ایسی صورت میں جمہور فقہاء حنفیہ کی رائے اور مالکیہ کا مشہور قول اور شافعیہ اور حنابلہ کا مسلک یہ ہے کہ رجوع معتبر ہوگا، اور حد ساقط ہوجائے گی، اس لئے کہ احتمال ہے کہ وہ رجوع (انکار) میں سچا ہو اور اس کا بھی احتمال ہے کہ وہ اس میں جھوٹا ہو، اگر وہ انکار میں صادق ہے تو اقرار میں جھوٹا ہوگا، اور اگر انکار میں جھوٹا ہے تو اقرار میں صادق ہوگا، پس یہ ثبوت حد میں شبہ پیدا کر رہا ہے، اور یہ مسلم ہے کہ شبہات کی وجہ سے حدود جاری نہیں ہوتیں۔ روایت ہے کہ حضرت ماعز اسلمی نے جب حضور ﷺ کے سامنے زنا کا اقرار کیا تو آپ نے انہیں رجوع کی تلقین کی [1]، اگر رجوع سے سقوط کا احتمال نہ ہوتا تو پھر تلقین کی ضرورت نہ ہوتی، خواہ مُقِرّ قضاء قاضی سے پہلے رجوع کرے یا بعد میں رجوع کرے، یا حد کے اجراء سے پہلے رجوع کرے یا بعد میں [2]، مُقِرّ کا قولی و فعلی دونوں طرح کا رجوع برابر ہے، فعلی رجوع یہ ہے کہ مُقِرّ حد جاری ہونے کے وقت بھاگ جائے۔ اور اقرار کا انکار بھی رجوع ہے، لہذا اگر کوئی شخص قاضی شریعت کے نزدیک چار مرتبہ زنا کا اقرار کرے اور قاضی اسے سنگسار کئے جانے کا حکم بھی دے دے پھر مُقِرّ کہے: میں نے کسی چیز کا اقرار نہیں کیا تو اس پر حد جاری نہیں کی جائے گی [3]، اس لئے کہ حد قائم کرنے کے لئے شرط ہے کہ اقرار حد مکمل ہونے تک باقی رہے پس اگر مُقِرّ اپنے اقرار سے رجوع کر لیتا ہے یا بھاگ جاتا ہے تو اس پر حد روک دی جائے گی۔ حضرت عطاؒ، یحییٰؒ، ابن یعمرؒ، امام زہریؒ، حمادؒ، امام مالکؒ، امام سفیان ثوریؒ، امام شافعیؒ، امام اسحاقؒ، امام ابوحنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ اسی کے قائل ہیں [1]، حضرت حسن، سعید بن جبیر اور ابن ابی لیلیٰ کہتے ہیں کہ مُقِرّ پر حد جاری کی جائے گی اور اسے ترک نہیں کیا جائے گا، اس لئے کہ حضرت ماعز اسلمی کے بھاگنے کے باوجود لوگوں نے ان کو قتل کر دیا اور ان کو نہیں چھوڑا، اگر ان کا رجوع قبول کیا جاتا تو لوگوں پر قتل کی وجہ سے دیت لازم ہوتی، اور اس لئے بھی کہ حد ایک ایسا حق ہے جو خود اس کے اقرار کی وجہ سے واجب ہوگا، لہذا دیگر تمام حقوق کی طرح اس کا رجوع مقبول نہ ہوگا۔ امام اوزاعیؒ سے منقول ہے کہ اگر مُقِرّ رجوع کر لے تو اپنی ذات پر افتراء کی وجہ سے اس پر حد جاری کی جائے گی۔ اگر مُقِرّ شراب نوشی، یا چوری سے رجوع کرے تو اس کو سزا دی جائے گی لیکن حد جاری نہ ہوگی [2]۔ شیرازی نے ابوثور سے نقل کیا ہے کہ مُقِرّ کا رجوع قبول نہیں کیا جائے گا، اس لئے کہ حد ایک ایسا حق ہے جو اقرار سے ثابت ہو چکا ہے، لہذا یہ حد رجوع سے ساقط نہ ہوگی جیسا کہ قصاص اور حد قذف ساقط نہیں ہوتی [3]۔

جمہور فقہاء جو رجوع کو معتبر مانتے ہیں علامہ ابن قدامہؒ ان کی جانب سے یہ دلیل پیش کرتے ہیں کہ حضرت ماعز اسلمیؓ بھاگ گئے تھے اور یہ واقعہ نبی کریم ﷺ کے سامنے بیان کیا گیا تو آپ ﷺ نے فرمایا: ''هلا تركتموه يتوب فيتوب الله عليه'' [4] (تم نے انہیں کیوں نہیں چھوڑ دیا، وہ توبہ کرتا تو اللہ تعالیٰ اس کی توبہ قبول کر لیتا)۔

---

(۱) حدیث: "و لما روي أن ماعزا" کی روایت مسلم (۳/ ۱۳۱۲ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) البدائع ۷/ ۶۱، الشرح الکبیر و حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۳۱۸، ۳۱۹، المہذب ۲/ ۳۴۶، شرح روض الطالب ۴/ ۱۹۳، حاشیۃ القلیوبی علی منہاج الطالبین ۴/ ۱۸۵، المغنی ۵/ ۱۶۴۔

(۳) البحر الرائق ۵/ ۸۔

(۱) المغنی ۸/ ۱۹۷، البدائع ۷/ ۶۱، البحر الرائق ۵/ ۸، ۹، الشرح الکبیر و حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۳۱۸، ۳۱۹، نہایۃ المحتاج ۷/ ۱۰۴، قلیوبی و عمیرہ ۳/ ۱۸۱، ۱۸۲۔

(۲) المغنی ۸/ ۱۹۷۔

(۳) المہذب ۲/ ۳۴۶۔

(۴) حضرت ماعز کے سنگسار کئے جانے سے متعلق حدیث: "هلا تركتموه يتوب......" کی روایت ابوداؤد (۴/ ۵۷۶ طبع عزت عبید دعاس) نے کی ہے۔

اس حدیث میں مُقِرّ کے رجوع کو قبول کرنے کی سب سے واضح دلیل ہے اور اس لئے بھی کہ اقرار حد کی دو دلیلوں میں سے ایک دلیل ہے، لہذا مُقِرّ کے رجوع کر لینے کی وجہ سے حد ساقط ہو جائے گی، جس طرح حد جاری ہونے سے پہلے گواہان رجوع کرلیں تو حد ساقط ہو جائے گی، حضرت ماعز اسلمیؓ کے بھاگنے کے باوجود قتل کرنے والوں پر ضمان اس لئے واجب نہیں ہوا کہ ان کا رجوع صراحۃً نہیں تھا، البتہ اگر مُقِرّ صراحۃً رجوع کرلے مثلاً یہ کہے کہ میرا اقرار جھوٹا تھا، یا میں اپنے اقرار سے رجوع کرتا ہوں یا میں نے ایسا نہیں کیا جس کا میں نے اقرار کیا ہے تو حد ترک کرنا واجب ہوگا، پس اگر اس کے بعد بھی کوئی قاتل اس کو قتل کردے تو اس کا ضمان قاتل پر واجب ہوگا، اس لئے کہ اس کا اقرار رجوع کر لینے کی وجہ سے زائل ہو گیا گویا اس نے اقرار ہی نہیں کیا، اور قاتل پر قصاص نہیں ہوگا، اس لئے کہ صحت رجوع میں اختلاف ہے تو اس میں شبہ پیدا ہو گیا [1]۔

امام مالکؒ اپنی ایک غیر مشہور روایت کے مطابق یہ قید لگاتے ہیں کہ ایسے حقوق اللہ میں جو شبہ سے ساقط ہو جاتے ہیں ان میں مُقِرّ کا رجوع اس وقت قبول ہوگا جب کہ رجوع شبہ پائے جانے کی وجہ سے ہو، لیکن اگر مُقِرّ بغیر شبہ کے اقرار سے رجوع کرے تو اس کا رجوع معتبر نہ ہوگا، اشہبؒ نے یہ صراحت کی ہے کہ یہ قابل عذر نہیں سمجھا جائے گا اِلا یہ کہ شبہ کی وجہ سے رجوع کیا ہو، امام مالکؒ سے بھی یہی روایت ہے، ابن الماجشونؒ بھی اسی کے قائل ہیں [2]۔

اصح روایت کے مطابق شافعیہ کا مسلک یہ ہے کہ وہ رجوع کا اعتبار نہیں کرتے ہیں، الا یہ کہ رجوع صریح ہو، نفاذ حد کے وقت بھاگ جانے کو وہ رجوع نہیں مانتے ہیں، چنانچہ اگر مُقِرّ نے کہا کہ مجھے چھوڑ دو یا مجھ پر حد جاری نہ کرو، یا حد جاری کرنے سے پہلے یا حد جاری کرنے کے دوران بھاگ جائے تو اصح روایت کے مطابق یہ رجوع نہیں کہلائے گا، کیونکہ اس نے رجوع کی صراحت نہیں کی ہے، البتہ اسی وقت اس کو چھوڑ دینا واجب ہوگا، پھر اگر وہ صراحت کردے تو ٹھیک ہے ورنہ اس پر حد جاری کی جائے گی۔ اور اگر اس کو نہ بھی چھوڑا جائے تو قتل کرنے والے تاوان نہیں دیں گے، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ نے حضرت ماعز اسلمی والے واقعہ میں قتل کرنے والوں پر کوئی تاوان واجب نہیں کیا۔

٦٠ – وہ افراد جنہوں نے ایسے حقوق العباد یا حقوق اللہ کا اقرار کیا جو شبہ سے ساقط نہیں ہوتے ہیں جیسے قصاص، حد قذف اور زکاۃ و کفارات اگر ان میں اقرار کے بعد رجوع کرلیا تو بلا اختلاف ان کا رجوع قبول نہیں کیا جائے گا، کیونکہ یہ حق ایسا حق ہے جو غیر کے لئے ثابت ہو چکا ہے، لہذا بغیر رضامندی کے وہ اسے ساقط نہیں کرسکتا، اس لئے کہ حق العباد ثابت ہو جانے کے بعد رجوع کی وجہ سے سقوط کا احتمال نہیں رکھتا اور اس لئے بھی کہ حقوق العباد کی بنیاد حق کے حصول کے لئے نزاع پر ہے اور جب تک بندہ کا حق ثابت رہے گا اس کا اسقاط بغیر رضامندی کے نہیں ہو سکتا ہے [1]۔

علامہ قرافی نے وہ اقرار جو قابل رجوع ہے اور وہ اقرار جو قابل رجوع نہیں ہے، دونوں کی وضاحت کی ہے کہ اقرار میں اصل یہ ہے کہ نیک انسان اور فاسق و فاجر دونوں کے لئے وہ لازم ہوا کرتا ہے، اس لئے کہ وہ طبیعت و فطرت کے خلاف ہے، اور رجوع کے عدم جواز کا اصل ضابطہ یہ ہے کہ جس چیز میں عذر عادی نہیں ہے اس سے

= ہے اس کی سند حسن ہے۔

(۱) المغنی ۸/ ۱۹۸، البدائع ۷/ ۶۱، الشرح الکبیر وحاشیۃ الدسوقی ۴/ ۳۱۸، ۳۱۹۔

(۲) الشرح الکبیر مع حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۳۱۸، ۳۱۹۔

(۱) نہایۃ المحتاج ۴/ ۳۱۰، ۳۱۱، قلیوبی مع شرح المحلی ۳/ ۱۸۱، ۱۸۲۔

رجوع جائز نہیں ہے، اور رجوع کے جواز کا ضابطہ یہ ہے کہ جس میں عذر عادی ہو اس سے رجوع جائز ہے[1]۔ پس اگر کسی وارث نے ورثاء کے لئے یہ اقرار کیا کہ اس کے والد نے جو کچھ چھوڑا ہے وہ ورثاء کے درمیان شرعی قانون کے مطابق تقسیم کیا جائے گا، پھر کچھ گواہان آئے اور انہوں نے بتایا کہ اس کے والد نے ان کو گواہ بنایا کہ انہوں نے اس مکان کو اس کے بچپن میں اس کو ہبہ کر دیا ہے اور اس کے لئے اس پر قبضہ کیا ہے، لہٰذا اگر مُقر گواہوں کے خبر دینے کی وجہ سے معذرت کرتے ہوئے اپنے اقرار سے رجوع کرے کہ وہ اس کو نہیں جانتا تھا، تو اس کا دعوی اور عذر سنا جائے گا اور وہ اپنا گواہ پیش کرے گا، اور اس کا سابقہ اقرار بینہ کی تکذیب نہیں کرے گا۔ اور نہ ہی اس کو معیوب بنائے گا اور اس کا رجوع قبول کر لیا جائے گا۔

اور جب مُقر نے کہا کہ فلاں کے ایک ہزار درہم میرے ذمہ ہیں، اگر وہ قسم کھالے اور مُقرٌ لہٗ نے قسم بھی کھالی، پھر مُقر نے رجوع کر لیا اور کہا کہ میں یہ نہیں سمجھ رہا تھا کہ وہ قسم کھالے گا تو مُقر پر کچھ لازم نہیں ہوگا، اس لئے کہ عرف یہ ہے کہ اس قسم کی شرط کا تقاضا یہ ہے کہ اقرار شدہ چیز کے لازم ہونے کا یقین نہ کیا جائے اور یہ بھی عرف ہے کہ یہ اقرار نہیں ہے[2]، ابن جزیؒ فرماتے ہیں: اگر کسی نے کسی حق العباد کا اقرار کیا تو مُقر کا رجوع اس کے لئے مفید نہ ہوگا۔ اور اگر اللہ کے کسی حق کا اقرار کیا جیسے زنا اور شرب خمر تو اگر شبہ کی طرف رجوع کیا تو یہ رجوع قابل قبول ہوگا، اور اگر بلا شبہ کے رجوع کیا تو اس میں دو قول ہیں: ۱۔ امام ابو حنیفہؒ اور امام شافعیؒ کے مسلک کے مطابق وہ رجوع قابل قبول ہوگا، ۲۔ امام حسن بصریؒ کے قول کے مطابق وہ رجوع قابل قبول نہ ہوگا[1]۔

(۱) البدائع ۲۱۱/۷، ۲۲۲، البحر الرائق ۸/۵، المہذب ۳۴۶/۲، المغنی ۱۹۳/۵، ۱۹۷/۸۔

(۲) الفروق ۳۸/۴، مواہب الجلیل للحطاب ۲۲۳/۵۔

کیا اقرار سبب ملک ہوسکتا ہے؟

۲۱ - حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ اگر کسی نے دوسرے کے لئے مال کا اقرار کیا اور مُقرٌ لہٗ کو معلوم ہے کہ وہ اپنے اقرار میں جھوٹا ہے تو اس کے لئے زبردستی مال لینا دیانۃً جائز نہیں ہے الا یہ کہ وہ خوش دلی سے سپرد کر دے، ایسی صورت میں بطور ہبہ یہ ابتدائی تملیک ہوگی۔ علامہ ابن عابدینؒ نے ابن الفضل سے نقل کیا ہے کہ اقرار تملیک کا سبب نہیں بن سکتا۔ ہدایہ اور اس کی شروحات میں ہے کہ مُقرٌ لہٗ جب تصدیق کر دے پھر اس کو رد کر دے تو رد کرنا درست نہیں ہے، اس کا حکم اقرار شدہ چیز کا مُقر پر لازم ہونا ہے، اس کا عمل یہ ہے کہ جس چیز کی خبر دی جائے اس کو غیر کے لئے ظاہر کرنا ہے، نہ کہ اس کا عمل ابتداءً مالک بنانا ہے، مذکورہ بنیادی مسئلہ پر یہ مسائل دلالت کرتے ہیں:

الف - اگر کسی نے کسی متعین شی کا اقرار کیا جس کا وہ مالک نہیں ہے تب بھی اقرار درست ہے، یہاں تک کہ اگر مُقر نے کسی دن بھی اس شی پر ملکیت حاصل کر لی تو حکم دیا جائے گا کہ اس شی کو مُقرٌ لہٗ کے حوالہ کر دے، اور اگر اقرار ابتدائی تملیک ہوتا تو یہ درست نہ ہوتا، اس لئے کہ آدمی جس چیز کا مالک نہ ہو اس کی طرف سے اس کی تملیک درست نہیں ہے، اقرار کے درست ہونے کے سلسلے میں شافعیہ نے حنفیہ کی موافقت کی ہے لیکن ہم نے شافعیہ کی تحریروں میں یہ نہیں پایا کہ مُقر جب اقرار کردہ معین شی کا مالک ہوجائے تو اس کو مُقرٌ لہٗ کے سپرد کرنے کا حکم دیا جائے گا، اسی طرح مالکیہ اور حنابلہ کے یہاں بھی اس مسئلہ کا کوئی تذکرہ نہیں دیکھا۔

ب - اگر کسی نے کسی مسلمان کے لئے شراب کا اقرار کیا تو اقرار

(۱) القوانین الفقہیہ رص ۲۰۸۔

درست ہوگا اور اسے مسلمان کے حوالہ کرنے کا حکم دیا جائے گا۔ اور اگر اقرار ابتداءً تملیک ہوتا تو یہ درست نہ ہوتا، لیکن مالکیہ اور حنابلہ کا مسلک یہ ہے کہ شراب کا اقرار درست نہیں ہے، شافعیہ نے شراب محترم اور غیر محترم کے درمیان فرق کیا ہے، اور کہا ہے کہ اگر شراب محترم ہو تو اس کا اقرار درست ہے (محترم سے مراد جس میں کسی متعین شخص کی ملکیت ثابت ہو)۔

ج-کوئی مریض جو مرض الموت میں ہو اور اس پر کوئی دین بھی نہ ہو اگر کسی اجنبی شخص کے لئے اپنے تمام مال کا اقرار کرے تو اس کا اقرار درست ہوگا اور ورثاء کی اجازت پر موقوف نہ ہوگا، اور اگر ابتدائی تملیک ہو تو ورثاء کی اجازت نہ ہونے کی صورت میں صرف تہائی مال میں اس کا نفاذ ہوگا۔ یہ جمہور علماء کا قول ہے، حنابلہ کے یہاں اس کے علاوہ دو اقوال اور ہیں، ایک قول یہ ہے کہ مطلقاً صحیح نہیں ہے، دوسرا یہ ہے کہ صرف تہائی مال میں درست ہے۔

د-عبد ماذون (وہ غلام جس کو آقا نے اپنے مال میں تصرف کی اجازت دے دی ہو) نے جب اپنے زیر قبضہ کسی متعین شی کا اقرار کسی شخص کے لئے کیا تو اس کا اقرار درست ہوگا، اور اگر اقرار ابتداءً ملک کا سبب ہوتا تو وہ عبد کی جانب سے تبرع ہوتا اور یہ کثیر میں جائز نہیں ہوتا (۱)۔

جمہور فقہاء اسی کے مثل فرماتے ہیں مگر قلیل وکثیر کے درمیان فرق نہیں کرتے ہیں۔

نسب کا اقرار:

۶۲-ورثاء میں سے اگر کوئی وارث میراث میں کسی تیسرے وارث کی شرکت کا اقرار کرے تو اس اقرار سے بالاجماع نسب ثابت نہیں ہوگا، کیونکہ نسب میں تجزی نہیں ہوتی، اس لئے یہ ممکن نہیں کہ مُقِرّ کے حق میں نسب ثابت ہو اور منکر کے حق میں نہ ہو، اور نہ ہی دونوں یعنی مُقِرّ ومنکر کے حق میں ثابت ہوسکتا ہے، اس لئے کہ ان میں سے ایک منکر ہے اور کوئی ایسی شہادت بھی نہیں پائی جاتی ہے جس سے نسب ثابت ہو لیکن وہ میراث میں مُقِرّ کے ساتھ شریک ہوگا جیسا کہ اکثر اہل علم کا خیال ہے، اس لئے کہ اس نے مال کے ایسے سبب کا اقرار کیا ہے، جس کے باطل ہونے کا حکم نہیں لگایا گیا ہے، لہٰذا اس پر مال لازم ہوگا، جیسے کہ یہ حکم اس وقت ہوتا ہے جب کہ آدمی کسی خرید فروخت کا اقرار کرے یا دَین کا، اور دوسرا اس کا انکار کرے اور اسے میراث کا وہ زائد مال بھی ملے گا جو مُقِرّ کے قبضہ میں ہوگا، یہی رائے ابن ابی لیلیٰؒ، امام مالکؒ، سفیان ثوریؒ، حسن بن صالحؒ، شریکؒ، یحییٰ بن آدمؒ، اسحاقؒ، ابوعبیدؒ اور ابوثورؒ کی ہے، مُقِرّ کے حصہ کو تین حصوں میں تقسیم کیا جائے گا، اور مُقِرّ کے قبضہ میں جو مال ہوگا مُقَرّ لہٗ صرف ایک تہائی کا مستحق ہوگا (جو جمیع مال کا ایک سدس (چھٹا حصہ) ہوگا)، جیسا کہ اگر بینہ اور دلیل سے نسب ثابت ہوجاتا، اس لئے کہ یہاں اقرار ایک ایسے حق کا ہے جو مُقِرّ اور اس کے بھائی کے حصہ سے متعلق ہے، لہٰذا مُقِرّ پر اس سے زیادہ لازم نہیں ہوگا جو اس کے ساتھ خاص ہے، جیسا کہ وصیت کا اقرار یا دو شریکوں میں سے ایک کا مشترک مال کے بارے میں اقرار۔ امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ جب دو شخص ہوں اور ان میں سے ایک نے کسی کے حق میں اپنے بھائی ہونے کا اقرار کیا تو مُقِرّ پر لازم ہوگا کہ جو مال اس کے قبضہ میں ہے اس کا آدھا اس کو دے دے، اور اگر بہن ہونے کا اقرار کیا تو اس پر لازم ہوگا کہ اپنے قبضہ میں موجود مال کا ایک تہائی اس کو دے دے، اس لئے کہ اس نے ترکہ میں سے وہ مال لیا ہے جس کا وہ مستحق نہیں تھا گویا وہ غاصب ہوگیا، لہٰذا بقیہ مال دونوں کے درمیان تقسیم ہوگا، اور اس لئے کہ

(۱) الہدایہ والفتح والعنایہ ۶/۲۸۰، ۲۸۱، الدسوقی علی الشرح الکبیر ۳/۳۹۷، ۴۰۳، مغنی المحتاج ۲/۲۳۹، ۲۴۶، نہایۃ المحتاج ۵/۷۵، المغنی ۵/۱۸۷، ۱۹۹، ۲۲۳۔

میراث کا جس طرح جمیع مال سے تعلق ہوتا ہے اسی طرح بقیہ مال سے بھی تعلق ہوتا ہے، لہذا اگر کوئی شخص مال متروکہ کے بعض حصہ کا مالک ہوا یا بعض کو غصب کیا تو حق بقیہ مال سے متعلق ہوگا۔ اور وہ مال جو منکر کے قبضہ میں ہو وہ مال مغصوب کی طرح ہے، لہذا باقی مال کو دونوں برابر تقسیم کریں گے جیسا کہ اگر اس کو کوئی اجنبی آدمی غصب کرتا تو یہی حکم ہوتا۔

امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ مُقَرّ لہٗ میراث میں مُقِرّ کے ساتھ قضاءً شریک نہ ہوگا، ابن سیرین سے بھی یہی منقول ہے، ابراہیم (نخعی) کہتے ہیں کہ جب تک تمام ورثاء اقرار نہ کرلیں اس کا اعتبار نہیں ہوگا، کیونکہ جب اس کا نسب ہی ثابت نہ ہوتو وہ وارث بھی نہیں ہوگا، جیسا کہ اگر مُقِرّ کسی ایسے شخص کے نسب کا اقرار کرے جس کا نسب معروف ہوتو وہ وارث نہیں ہوتا ہے[1]۔ جب مُقِرّ فیما بینہ وبین اللہ (دیانۃً) صادق ہوتو کیا مُقِرّ پر یہ لازم آئے گا کہ وہ مُقَرّ لہٗ کو اس کا حق وحصہ دے دے، شافعیہ کی اس میں دو رائیں ہیں: ایک رائے یہ ہے کہ دیانۃً حصہ دینا لازم ہوگا، اور یہی قول اصح ہے، لازم ہونے کی صورت میں پھر یہ سوال ہوتا ہے کہ مُقَرّ لہٗ کو نصف مال ملے گا یا ثلث (ایک تہائی)؟ اس شق میں بھی دو رائیں ہیں[2]۔

اگر تمام ورثاء اس کے نسب کا اقرار کرلیں جو میراث میں شریک ہیں تو اس کا نسب ثابت ہوجائے گا، خواہ وارث ایک ہو یا پوری جماعت، مرد ہو یا عورت، امام شافعیؒ اسی کے قائل ہیں، نیز امام ابو یوسفؒ اسی کے قائل ہیں اور انہوں نے امام ابوحنیفہؒ سے یہی قول نقل کیا ہے، کیونکہ وارث میت کے مال متروکہ اور اس کے دین میں میت کے قائم مقام ہوا کرتا ہے، اسی طرح نسب میں بھی وارث میت کے قائم مقام ہوگا، حضرت عائشہؓ سے مروی ہے کہ حضرت سعد بن ابی وقاصؓ اور عبد بن زمعہؓ دونوں کے درمیان زمعہ کی باندی کے بچہ کے بارے میں اختلاف ہوا، حضرت سعدؓ نے فرمایا کہ میرے بھائی عتبہ نے مجھے وصیت کی تھی کہ جب مکہ آؤں تو میں زمعہ کی باندی کے بچہ کو دیکھوں اور اس کو اپنے قبضہ میں کرلوں، کیونکہ وہ اس کا بیٹا ہے، اس پر عبد بن زمعہ نے کہا کہ وہ میرا بھائی ہے اور میرے باپ کی باندی کا لڑکا ہے جو میرے باپ کے فراش میں پیدا ہوا ہے، اس تنازعہ میں رسول اللہ ﷺ نے فیصلہ دیا: ''هو لك يا عبد بن زمعة'' (اے عبد بن زمعہ یہ بچہ تمہیں ملے گا)[1]، اور اس لئے بھی کہ نسب ایسا حق ہے کہ جو اقرار سے ثابت ہوتا ہے، اس میں عدد کا اعتبار نہیں ہوگا، نیز یہ ایسا قول ہے جس میں عدل کا اعتبار نہیں ہے تو اس میں عدد کا اعتبار بھی نہیں ہوگا۔ امام ابوحنیفہؒ سے مشہور روایت یہ منقول ہے کہ نسب کا اثبات دو مرد یا ایک مرد اور دو عورتوں کے اقرار سے ثابت ہوگا، امام مالک فرماتے ہیں کہ نسب کا اثبات دو افراد کے اقرار سے ہوگا، اس لئے کہ اس میں نسب کو دوسرے پر ڈالا جاتا ہے، لہذا شہادت کی طرح اس میں بھی عدد کا اعتبار کیا جائے گا[2]۔

اقرار نسب کی شرطیں:

۶۳ - مُقِرّ کا اپنے خلاف اقرار نسب کے درست ہونے کے لئے کچھ شرائط ہیں:

---

(۱) المغنی ۵/ ۱۹۷، ۱۹۹، حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۴۶۶، الہدایہ والفتح والعنایہ ۶/ ۱۳، ۱۹، الدسوقی علی الشرح الکبیر ۳/ ۴۱۵، الشرح الصغیر ۳/ ۵۴۰، ۵۴۲، المہذب ۳/ ۳۵۲، ۳۵۳، ۳۵۴، نہایۃ المحتاج ۵/ ۱۰۶، ۱۱۵، کشاف القناع ۶/ ۴۶۰، ۴۶۴، الانصاف ۱۲/ ۱۴۸، ۱۵۰۔

(۲) المغنی ۵/ ۱۹۹، نہایۃ المحتاج ۵/ ۱۱۴۔

(۱) حدیث عائشہؓ ''أن النبي ﷺ قال: هو لك يا عبد زمعة'' کی روایت بخاری (الفتح ۱۲/ ۱۲۷) نے کی ہے۔

(۲) المغنی ۵/ ۱۹۹، ۲۰۰۔

۱- یہ کہ مُقَرّ بہ (وہ شخص جس کے بارے میں نسب کا اقرار کیا جارہا ہو) مجہول النسب ہو۔

۲- یہ کہ اس میں کوئی تنازعہ نہ ہو، اس لئے کہ اگر مُقَرّ سے کوئی دوسرا اس نسب میں تنازعہ کرے تو دونوں میں تعارض ہوجائے گا، پھر اس نسب کو کسی ایک کی طرف منسوب کرنا دوسرے سے بہتر نہ ہوگا۔

۳- یہ کہ اقرار کی صداقت کا امکان ہو، اس طور پر کہ یہ احتمال ہو کہ اس شخص کے لئے اس مُقَرّ بہ کی عمر کا لڑکا ہوسکتا ہو (باپ وبیٹا قرار پانے والے دونوں شخصوں کے درمیان عمر کا تناسب موجود ہو)۔

۴- یہ کہ مُقَرّ بہ ان لوگوں میں سے ہو جن کا قول نا قابل قبول ہوا کرتا ہے، جیسے صغیر اور مجنون یا مُقَرّ بہ اگر تصدیق کی اہلیت رکھتا ہو تو وہ مُقِرّ کی تصدیق کردے، لہذا اگر بچہ بڑا ہوجائے یا مجنون صاحب عقل ہوجائے اور اس اقراری نسب کا انکار کردے تو اس کا انکار نا قابل قبول ہوگا، کیونکہ اس کا نسب ثابت ہوچکا ہے، لہذا وہ ساقط نہیں ہوگا، کیونکہ باپ اگر مکر جائے اور نسب کا انکار کردے تو وہ انکار بھی نا قابل قبول ہوگا[۱]۔

۶۴- اگر اقرار اپنے اور دوسرے کے مفاد کے خلاف ہو مثلاً کسی کے حق میں اپنے بھائی ہونے کا اقرار کرنا تو اس میں مذکورہ بالا چار شرطوں کے ساتھ ایک پانچویں شرط کا بھی اعتبار ہوگا، اور وہ یہ ہے کہ اقرار کرنے والے تمام ورثاء ہوں، لہذا اگر وارث لڑکی ہو یا بہن ہو یا ماں ہو یا ذوی الفروض میں سے ایسا ہو جو فرض (کتاب اللہ میں مقرر حصہ) اور رد (ذوی الفروض کو ان کا حصہ دینے کے بعد عصبہ میں کوئی موجود نہ ہونے کی وجہ سے پھر بقیہ حصہ ذوی الفروض پر لوٹ

(۱) المغنی ۵/ ۱۹۹، ۲۰۰، ابن عابدین ۴/ ۳۶۵، الہدایہ والفتح والعنایہ ۶/ ۱۳، الشرح الصغیر ۳/ ۵۴۰، مواہب الجلیل والتاج والإکلیل ۵/ ۲۳۸، المہذب ۲/ ۳۵۲، نہایۃ المحتاج ۵/ ۱۰۶، ۱۰۹۔

جائے) کی وجہ سے تمام مال کا وارث ہو تو حنفیہ کے نزدیک اور حنابلہ میں ان لوگوں کے نزدیک جو رد کے قائل ہیں وارث کے قول سے نسب ثابت ہوجائے گا[۱]، اور جو لوگ رد کے قائل نہیں ہیں جیسے شافعیہ، ان کے نزدیک اس وارث کے قول سے نسب ثابت نہیں ہوگا، کیونکہ وہ رد کے قائل نہیں ہیں، اور باقی ماندہ مال کو بیت المال کے لئے مقرر کرتے ہیں، اور امام (امیر المومنین) جب مُقِرّ کی موافقت کرے تو اس مسئلہ میں ان حضرات کے نزدیک جو رد کے قائل نہیں ہیں دو رائیں ہیں۔ امام شیرازیؒ کہتے ہیں کہ اگر مورث مر جائے اور ایک لڑکی چھوڑ جائے اور وہ لڑکی کسی بھائی کے نسب کا اقرار کرے تو نسب ثابت نہیں ہوگا، اس لئے کہ لڑکی تمام مال کی وارث نہیں ہے لیکن اگر لڑکی کے اقرار میں امام المسلمین اس کی موافقت کرے تو اس میں دو رائیں ہیں:

پہلی رائے یہ ہے کہ نسب ثابت ہوگا، اس لئے کہ بیت المال کے مال میں امام کا اقرار نافذ ہوگا۔

دوسری رائے یہ ہے کہ نسب ثابت نہیں ہوگا، اس لئے کہ امام مال کا مالک وراثت کی وجہ سے نہیں ہوتا ہے بلکہ مال میراث کے مالک مسلمان ہوا کرتے ہیں، وہ متعین نہیں ہیں، اس لئے نسب ثابت نہیں ہوگا[۲]۔ مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ اگر کسی نے کسی کے بھائی اور چچا ہونے کا اقرار کیا تو وارث کی موجودگی میں یہ لوگ وارث نہیں ہوں گے۔ اور اگر مُقِرّ کا اصلاً کوئی وارث ہی نہ ہو یا وارث ہو لیکن ایسا ہو جو سارے مال کا مستحق نہ ہو تو اس میں اختلاف ہے، راجح قول یہ ہے کہ مُقَرّ بہ، مُقِرّ کے تمام مال کا وارث ہوگا، خواہ مُقِرّ نے اقرار حالت صحت میں کیا ہو یا حالت مرض میں، اور ایک قول یہ ہے کہ

(۱) الہدایہ والفتح والعنایہ ۶/ ۱۴، ۱۵، حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۳۶۵، المغنی ۵/ ۲۰۰۔
(۲) المہذب ۲/ ۳۵۲۔

مُقَرّ بہ کو قسم دلائی جائے گی اس بات پر کہ اقرار برحق ہے[۱]۔

۶۵- دو وارثوں میں اگر ایک غیر مکلف ہو جیسے بچہ یا مجنون، اور وارث مکلف کسی تیسرے کے بھائی ہونے کا اقرار کرے تو اس کے اقرار سے نسب ثابت نہ ہوگا، اس لئے کہ وہ تمام میراث کا مالک نہیں ہوتا، پھر اگر بچہ بالغ ہوجائے یا مجنون صاحب عقل ہوجائے اور دونوں اس نسب کا اقرار کرلیں تو پھر اس کا نسب تمام ورثاء کے متفق ہوجانے کی وجہ سے ثابت ہوجائے گا۔ اور اگر وہ دونوں مکلف بننے سے قبل انتقال کرجائیں تو مُقَرّ بہ کا نسب ثابت ہوجائے گا، کیونکہ یہ اقرار تمام ورثاء کی طرف سے اقرار پایا گیا، اس لئے کہ مُقِرّ کی حیثیت حکماً جمیع ورثاء کی ہوگئی ہے، یہ مسئلہ اس صورت میں ہے جب مُقِرّ انتقال کرجانے والوں کے بعد کل میراث کا مالک ہوجائے، لیکن اگر مُقِرّ کے علاوہ میت (مورث) کا کوئی اور وارث ہے یا میراث میں کوئی شریک ہے تو پھر نسب ثابت نہیں ہوگا، اور میت کا وارث میت کے قائم مقام ہوگا، لہذا جب وہ مُقِرّ کی موافقت اقرار میں کرے تو نسب ثابت ہوجائے گا، اور اگر مخالفت کرے تو پھر ثابت نہیں ہوگا[۲]۔ اور جب وارث کسی ایسے شخص کا اقرار کرے جو اس کو محجوب (محروم) بنادے مثلاً میت کا بھائی میت کے بیٹا ہونے کا اقرار کرے تو مُقَرّ بہ کا نسب ثابت ہوجائے گا اور وہ وارث ہوگا اور مُقِرّ ساقط ہوجائے گا، یہ ابن حامد، قاضی اور ابو العباس بن سریج کا مختار قول ہے، اس لئے کہ مُقَرّ بہ ایسا ثابت النسب لڑکا ہے جس کے حق میں کوئی مانع ارث نہیں پایا گیا، لہذا وہ وارث ہوگا، جس طرح اس کا نسب اگر بینہ (دلیل) سے ثابت ہوتا تو وہ وارث ہوتا اور اس لئے بھی کہ نسب کا ثبوت سبب میراث ہے، لہذا اس کے حکم (میراث) کا اس سے جدا کرنا درست نہیں ہے اور مُقَرّ بہ کی موجودگی میں اور موانع اِرث کے نہ پائے جانے کی صورت میں اس کی وجہ سے محجوب ہونے والا شخص وارث نہیں ہوگا[۱]۔

اکثر شافعیہ کہتے ہیں کہ مُقَرّ بہ کا نسب تو ثابت ہوگا لیکن وہ وارث نہیں ہوگا، اس لئے کہ اس کو وارث بنانے کی وجہ سے مُقِرّ بحیثیت وارث ساقط ہوجائے گا، اور اس کا اقرار باطل ہوجائے گا، اسی لئے ہم نے نسب کو ثابت قرار دیا اور اقرار کو معتبر نہیں مانا۔ شیرازیؒ کہتے ہیں: اگر مُقَرّ بہ مُقِرّ کو محجوب کردے مثلاً ایک شخص مرجائے اور بھائی چھوڑ جائے پھر بھائی کسی کے بارے میں بیٹا ہونے کا اقرار کرے تو مُقَرّ بہ کا نسب ثابت ہوجائے گا لیکن وارث نہیں ہوگا، اس لئے کہ اگر ہم نے اس کے لئے وراثت کو ثابت کیا تو اس کی وجہ سے مُقِرّ کی وراثت ساقط ہوجائے گی، کیونکہ مُقِرّ کا مُقَرّ بہ کو وارث بنانا مُقِرّ کی حیثیت وراثت کو ختم کردیتا ہے، لہذا اس کا اقرار بھی باطل ہوگا، اس لئے کہ یہ اقرار غیر وارث کی طرف سے ہوگا[۲]۔

۶۶- اگر دو عادل شخص خواہ وہ دونوں بیٹے ہوں، یا بھائی ہوں یا چچا ہوں کسی تیسرے کے نسب کا اقرار کریں تو مُقَرّ بہ کا نسب ثابت ہوجائے گا، لیکن اگر وہ دونوں غیر عادل ہوں تو مُقَرّ بہ کو وہ ملے گا جو ان کے اقرار کی وجہ سے ان کے حصہ میں کم ہوجائے گا، اور نسب ثابت نہیں ہوگا، اس لئے کہ یہاں اقرار سے مراد شہادت ہے، کیونکہ نسب اقرار سے ثابت نہیں ہوتا ہے، اس لئے کہ اقرار کبھی کبھی ظن سے بھی ثابت ہوتا ہے اور اس میں عدالت کی شرط نہیں ہے، اور اگر ایک عادل وارث کسی دوسرے کا اقرار کرے تو اقرار کے ساتھ ساتھ مُقَرّ بہ

---

(۱) حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۴۱۶، الشرح الصغیر ۳/ ۵۴۰۔

(۲) المغنی ۵/ ۲۰۶، نہایۃ المحتاج ۵/ ۱۱۵۔

(۱) المغنی ۵/ ۲۰۱، ۲۰۲۔

(۲) المہذب ۲/ ۳۵۳، نہایۃ المحتاج ۵/ ۱۱۵۔

کوقسم دلائی جائے گی اور وہ وارث ہوگا، لیکن اس سے نسب ثابت نہیں ہوگا۔ اور اگر مُقِرّ عادل نہ ہوتو مالکیہ کا مسلک یہ ہے کہ مُقَرّ بہ کو وہ حصہ ملے گا جو مُقِرّ کے حصہ سے اقرار کی وجہ سے کم ہوگیا ہے، خواہ مُقِرّ عادل ہو یا غیر عادل اور قسم بھی نہیں دلائی جائے گی، عادل اور غیر عادل کے درمیان فرق کا قول مالکیہ کی بیان کردہ تفصیل کے مطابق ضعیف قول ہے[1]۔ ابن قدامہ کہتے ہیں کہ اگر دو عادل شخص کسی ایسے نسب کا اقرار کریں جو میراث میں ان دونوں کے شریک ہو اور وہاں ان دونوں کے علاوہ کوئی اور وارث بھی ہو تو نسب ثابت نہیں ہوگا مگر یہ کہ وہ دونوں اس کی گواہی دیں۔ امام شافعیؒ بھی اسی کے قائل ہیں، اس لئے کہ یہ اقرار بعض ورثاء کی جانب سے ہے، لہذا ایک وارث کے اقرار کی طرح اس اقرار سے بھی نسب ثابت نہ ہوگا، اور امام شافعیؒ نے اقرار اور شہادت کے درمیان فرق کیا ہے، اس لئے کہ شہادت میں عدالت اور مرد ہونے کا اعتبار کیا جاتا ہے جبکہ اقرار میں ایسا نہیں ہوتا ہے[2]۔

اقرار بالنسب سے رجوع:

۶۷- حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ مُقِرّ کا اپنے اقرار سے رجوع درست ہے، البتہ اگر بیٹا ہونے، باپ ہونے کا، زوجیت اور ولاء عتاقہ کے اقرار (غلام آزاد کرنے کے نتیجہ میں حاصل ہونے والی ولایت) سے رجوع کرے تو درست نہیں ہے، پس اگر کسی نے حالت مرض میں کسی کے بھائی ہونے کا اقرار کیا اور مُقَرّ لہٗ نے مُقِرّ کی تصدیق بھی کردی پھر مُقِرّ نے اپنے اقرار سے رجوع کرلیا اور مُقَرّ علیہ نے بھی تصدیق کردی تو رجوع درست ہوجائے گا، اس لئے کہ رجوع من وجہ وصیت ہے، شرح سراجیہ میں ہے کہ تصدیق سے نسب ثابت ہوجاتا ہے، لہذا رجوع مفید نہ ہوگا[1]۔

شیرازی فرماتے ہیں: اگر عاقل بالغ شخص نے کسی کے نسب کا اقرار کیا، پھر اقرار سے رجوع کرلیا، اور مُقَرّ لہٗ نے رجوع کی تصدیق کردی تو اس سلسلہ میں دو رائیں ہیں:

ایک رائے یہ ہے کہ نسب ساقط ہوجائے گا، جس طرح کوئی مال کا اقرار کرے پھر رجوع کرلے اور مُقَرّ لہٗ رجوع کی تصدیق کردے تو مال ساقط ہوجاتا ہے۔

دوسری رائے یہ ہے کہ نسب ساقط نہیں ہوگا اور یہ ابو حامد اسفرائنی کی رائے ہے، کیونکہ جب نسب ثابت ہوجاتا ہے تو پھر اس کی نفی پر اتفاق سے بھی ساقط نہیں ہوتا، جس طرح وہ نسب ساقط نہیں ہوتا جس کا ثبوت فراش کی وجہ سے ہو[2]۔

حنابلہ کی رائے اس رائے سے قریب تر ہے، ابن قدامہ کہتے ہیں کہ جب اقرار سے نسب ثابت ہوجائے پھر مُقِرّ انکار کردے تو اس کا انکار قابل قبول نہ ہوگا، کیونکہ یہ ایسا نسب ہے جو شرعی دلیل سے ثابت شدہ ہے، لہذا اس کے انکار سے وہ نسب ساقط نہیں ہوگا، جس طرح جو نسب بینہ اور فراش سے ثابت ہوتا ہے، وہ ساقط نہیں ہوتا ہے، خواہ مُقَرّ بہ غیر مکلف ہو یا مکلف ہو اور مُقِرّ کی تصدیق کرے اور اس کا بھی احتمال ہے کہ مُقَرّ بہ اور مُقِرّ کے رجوع پر اتفاق کرنے کی وجہ سے مکلف کا نسب ساقط ہوجائے، کیونکہ انہیں دونوں کے اتفاق سے نسب ثابت بھی ہوا تھا، لہذا ان دونوں کے رجوع سے مال کی طرح ساقط ہوجائے گا۔ ابن قدامہؒ کہتے ہیں کہ پہلی رائے زیادہ صحیح ہے، کیونکہ وہ نسب اقرار سے ثابت شدہ ہے، لہذا وہ مجنون وصغیر کے نسب کے مشابہ ہوگا، اور مال سے الگ ہوگا، اس لئے کہ اثبات نسب

(۱) الشرح الکبیر ۳/ ۴۱۷، الشرح الصغیر ۳/ ۵۴۰، ۵۴۱۔
(۲) المغنی ۵/ ۲۰۴، ۲۰۵۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۴۶۶، ۴۶۷۔
(۲) المہذب ۲/ ۳۵۲، ۳۵۳۔

میں زیادہ احتیاط برتی جاتی ہے[۱]۔

بیوی کا کسی کے بارے میں بیٹا ہونے کا اقرار کرنا:

۶۸ - حنفیہ کے نزدیک اگر بیوی کسی کے بارے میں بیٹا ہونے کا اقرار کرے اور لڑکا اس کی تصدیق بھی کردے پھر بھی اقرار قابل قبول نہ ہوگا، اس لئے کہ اس میں نسب کو دوسرے پر ڈالا جاتا ہے، کیونکہ لڑکا باپ کی طرف منسوب ہوتا ہے، اِلا یہ کہ شوہر بیوی کی تصدیق کردے یا بیوی کوئی بینہ پیش کردے، عورت نے اگر مطلقاً بچہ کا اقرار کیا (یہ کہا کہ یہ بچہ میرا ہے) اور وہ نہ کسی کی بیوی ہے اور نہ ہی معتدہ ہے یا اگر کسی کی بیوی ہے، لیکن وہ دعوی کر رہی ہے کہ بچہ شوہر کے علاوہ دوسرے کا ہے، تو اقرار درست ہوگا، لیکن اس بچہ کا نسب اس کے شوہر سے ثابت نہ ہوگا، اگر عورت کا کوئی معروف وارث نہ ہو تو بچہ اور عورت دونوں ایک دوسرے کے وارث ہوں گے، اس لئے کہ ولد الزنا صرف ماں کی جانب سے وارث ہوتا ہے[۲]۔

ابن رشد مالکی "المدونہ" سے نقل کرتے ہیں کہ اگر کوئی عورت کسی مرد کو دیکھے اور کہے کہ یہ میرا بیٹا ہے اور اس کی عمر کے اس کے بچے ہوسکتے ہوں اور وہ شخص اس عورت کی تصدیق کردے تب بھی اس شخص کا نسب اس مذکورہ عورت سے ثابت نہیں ہوگا، اس لئے کہ یہاں کوئی باپ نہیں ہے جس کی طرف وہ منسوب کیا جائے، اور اگر عورت کوئی ایسا بچہ لائی جو دودھ چھوڑ چکا ہو اور عورت دعوی کرے کہ وہ اس کا لڑکا ہے تو وہ بچہ میراث میں عورت کے ساتھ شریک نہ ہوگا اور اس بچہ کی وجہ سے اس عورت پر تہمت لگانے والے پر حد جاری نہیں کی جائے گی[۳]۔

(۱) المغنی ۵/ ۲۰۶۔

(۲) ابن عابدین ۴/ ۴۶۶۔

(۳) التاج والإکلیل ۵/ ۲۳۸، الحطاب ۵/ ۲۳۹۔

حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ اگر عورت کسی بچہ کا اقرار کرے اور اس کا کوئی شوہر بھی نہ ہو اور نہ ہی اس کا کوئی نسب ہو تو اس کا اقرار قبول کیا جائے گا، اور اگر عورت کا کوئی شوہر ہو تو ایک روایت کے مطابق اس کا اقرار قبول نہیں کیا جائے گا، کیونکہ اس طرح لڑکے کے نسب کو شوہر پر ڈالنا لازم آئے گا حالانکہ شوہر نے اس کا اقرار نہیں کیا ہے، اسی طرح اس کی بیوی سے ہونے والی ولادت کو غیر کی طرف منسوب کرکے عار دلانا لازم آئے گا، دوسری روایت کے مطابق اس کا اقرار قبول کیا جائے گا، اس لئے کہ عورت ایک ایسی ذات ہے جس نے بچہ ہونے کا اقرار کیا ہے اور اس کا احتمال ہے کہ بچہ اسی سے ہو، لہذا امرد کی طرح اس کا بھی اقرار قبول کیا جائے گا۔

اگر کوئی عورت کسی لڑکے کا دعوی کرے تو اس سلسلہ میں امام احمد بن حنبلؒ کی رائے ابن منصور کی روایت کے مطابق یہ ہے کہ اگر اس عورت کے کچھ بھائی ہیں یا مشہور نسب ہے تو ضروری ہے کہ وہ یہ ثابت کرے کہ وہ اس کا بیٹا ہے، اگر عورت کی طرف سے کوئی دفاع کرنے والا نہیں ہے تو لڑکے اور عورت کے درمیان کون حائل ہوگا؟ اور یہ اس وجہ سے کہ جب عورت اہل وعیال والی ہوگی تو ظاہر ہے کہ لوگوں پر اس عورت کی ولادت پوشیدہ نہ ہوگی، لہذا وہ عورت جب کسی بچہ کا دعوی کرے اور لوگ اس بچہ کو نہ جانتے ہوں تو یہ ظاہر ہے کہ اس کا دعوی جھوٹا ہے، اور اس کا بھی احتمال ہے کہ اس کا دعوی مطلقاً قبول کرلیا جائے، کیونکہ نسب کے سلسلہ میں احتیاط برتی جاتی ہے، لہذا اس دعوی میں عورت مرد کے مشابہ ہوگی[۱]۔

تبعاً زوجیت کا اقرار:

۶۹ - اگر کسی نے چھوٹے بچے کے نسب کا اقرار کیا تو وہ اس کی ماں کی

(۱) المغنی ۵/ ۲۰۶، نہایۃ المحتاج ۵/ ۱۱۲۔

زوجیت کا اقرار کرنے والا نہ ہوگا، شافعیہ اسی رائے کے قائل ہیں، اس لئے کہ زوجیت نہ اقرار کے لفظ کا مفہوم ہے اور نہ اس کا مقتضی ہے، لہذا وہ زوجیت کا اقرار کرنے والا نہ ہوگا۔ امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ عورت بحیثیت آزاد کے مشہور ہو تو وہ شخص اس کی زوجیت کا مُقِرّ کہلائے گا، کیونکہ مسلمانوں کے انساب و اصول کو صحت پر محمول کرنا واجب ہے (۱)، اور زوجیت کا اقرار اس شرط کے ساتھ درست ہے کہ وہ موانع سے خالی ہو (۲)۔

والدین اور شوہر سے متعلق عورت کا اقرار:

۷۰- فقہاء نے صراحت کی ہے کہ والدین اور شوہر سے متعلق عورت کا اقرار درست ہے، اس لئے کہ جنس عورت ہونا اپنے اوپر اقرار کی صحت کے لئے مانع نہیں ہے، امام العتابیؒ نے اپنی کتاب "فرائض" میں بیان کیا ہے کہ کسی عورت کے حق میں ماں ہونے کا اقرار درست نہیں ہے، اسی طرح "ضوء السراج" میں بھی ہے، اس لئے کہ نسب آباء کے لئے ہوا کرتا ہے، امہات (ماؤں) کے لئے نہیں (۳)۔ اور اس اقرار میں زوجیت کو غیر کی طرف منسوب کرنا لازم آتا ہے، صاحب الدر المختار فرماتے ہیں کہ حق یہ ہے کہ ماں بھی براہ راست باپ کے ساتھ شریک ہوتی ہیں، اس لئے باپ کی طرح ماں کے متعلق بھی اقرار درست ہوگا۔ اور اصول یہ ہے کہ جس نے کسی ایسے نسب کا اقرار کیا جو خود اسی پر لازم ہو، غیر پر نہیں، تو اس صورت میں اس کا اقرار مقبول ہوگا، جس طرح مُقِرّ کا اقرار تمام حقوق میں خود اس کے حق میں قبول کیا جاتا ہے (۴)۔

(۱) المغنی ۵/۲۰۷۔
(۲) الہدایہ وتکملۃ الفتح ۶/۱۳، الدر المختار وحاشیہ ابن عابدین ۴/۴۶۵۔
(۳) سابقہ مراجع۔
(۴) الہدایہ وتکملۃ الفتح ۶/۱۴، حاشیۃ الدسوقی ۳/۴۱۵، مواہب الجلیل ۵/۲۳۸، المہذب ۲/۳۵۲، المغنی ۵/۱۹۹۔

موت کے بعد نسب کی تصدیق:

۷۱- مُقَرّ کی موت کے بعد نسب کی تصدیق درست ہے، کیونکہ نسب موت کے بعد باقی رہتا ہے، اسی طرح زوجہ کی تصدیق درست ہوگی، اس لئے کہ نکاح کا حکم موت کے بعد بھی باقی رہتا ہے، اسی طرح بیوی کی موت کے بعد شوہر کی تصدیق درست ہے، اس لئے کہ وراثت احکام نکاح میں داخل ہے، لیکن امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک زوجہ کی موت کے بعد زوج کی تصدیق درست نہیں ہے، کیونکہ موت کی وجہ سے نکاح ختم ہوجاتا ہے (۱)۔

شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ اگر مُقَرّ بہ میت ہو اور وہ صغیر ہو یا مجنون تو اس کا نسب ثابت ہوجائے گا، اس لئے کہ اگر وہ زندہ ہوتا تو اس کے متعلق اقرار قبول کیا جاتا تو مرنے کے بعد بھی قبول کیا جائے گا، لیکن اگر مُقَرّ بہ بالغ وعاقل ہو تو اس میں دو رائیں ہیں: ایک رائے یہ ہے کہ نسب ثابت نہیں ہوگا، کیونکہ بالغ کا نسب صرف اس کی تصدیق سے ثابت ہوتا ہے، اور موت کے بعد تصدیق ممکن نہیں۔

دوسری رائے یہ ہے کہ اس کا نسب ثابت ہوگا، اور صحیح مسلک یہی ہے۔ اس لئے کہ وہ کچھ کہنے پر قادر نہیں ہے لہذا بچہ اور مجنون کی طرح اقرار سے اس کا بھی نسب ثابت ہوجائے گا (۲)۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ نسب اس شخص کے حق میں ثابت ہوجاتا ہے جو مجہول النسب کا بیٹا ہونے کا اقرار کرے، جبکہ سب شرطیں پائی جائیں اور یہ نسب وقت علوق (نطفہ) سے شمار کیا جائے گا (۳)۔

حنفیہ اور مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ دادا اور پوتا ہونے کا اقرار درست نہیں ہے، کیونکہ اس میں نسب کو دوسرے کی طرف منسوب

(۱) الہدایہ وتکملۃ الفتح ۶/۱۹۔
(۲) المہذب ۲/۳۵۲، ۳۵۳۔
(۳) حاشیہ ابن عابدین ۴/۴۶۵۔

کیا جاتا ہے، لیکن مالکیہ کہتے ہیں: اگر مُقِرّ یہ کہے کہ اس شخص کا باپ میرا بیٹا ہے تو تصدیق کی جائے گی، کیونکہ آدمی کی تصدیق اس وقت کی جائے گی، جب کہ وہ اپنے لڑکے کو اپنے فراش کی طرف منسوب کرے، لیکن جب وہ غیر کے فراش کی طرف منسوب کرے تو اس کی تصدیق نہیں کی جاتی ہے[1]۔

شافعیہ کی کتابوں میں ہے کہ جب مُقِرّ اور مُقَرّ بہ کے درمیان کوئی ایک فرد ہو اور وہ زندہ بھی ہو تو نسب اس کی تصدیق کے بغیر ثابت نہیں ہوگا۔ اور ان دونوں کے درمیان دو یا دو سے زائد افراد ہوں تو نسب اس وقت ثابت ہوگا جب کہ ان دونوں کے درمیان جو افراد ہیں وہ تصدیق کردیں، کیونکہ نسب کا تعلق مُقِرّ سے ان ہی افراد کی جانب سے ہے، لہذا ان کی تصدیق کے بغیر نسب ثابت نہ ہوگا[2]۔

اِقراض

دیکھئے: ''قرض''۔

اِقراع

دیکھئے: ''قرعہ''۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۴۶۵، التاج والاکلیل ۵/ ۲۳۸۔

(۲) المہذب ۲/ ۳۵۳۔

أقِط

تعریف:

۱- أَقِط، إِقْط، أَقْط، أُقُط، چاروں طرح مستعمل ہے۔ ''أقط'' ایک ایسی چیز کو کہتے ہیں جو پھٹے ہوئے دودھ سے تیار کی جاتی ہے، اس طرح سے کہ اس کو پکا کر چھوڑ دیا جاتا ہے تا آنکہ پانی اس سے علاحدہ ہوجائے، اس کے ٹکڑے کو ''أقط'' کہتے ہیں [۱]۔

فقہاء کے نزدیک بھی یہی متعارف ہے [۲]۔

اجمالی حکم:

أقط سے متعلق درج ذیل احکام ہیں:

الف-صدقۂ فطر:

۲-جمہور فقہاء کے نزدیک صدقۂ فطر میں پنیر نکالنا جائز ہے، کیونکہ اس کا اعتبار غذاؤں اور خوراک میں ہوتا ہے، حضرت ابو سعید خدریؓ کی روایت ہے، وہ کہتے ہیں :"كنا نخرج زكاة الفطر. إذ كان فينا النبي ﷺ. صاعا من طعام، أو صاعا من شعير، أو صاعا من تمر، أو صاعا من زبيب، أو صاعا من أقط" [۳] (ہم لوگ نبی کریم ﷺ کے زمانہ میں صدقۂ فطر غلہ میں سے ایک صاع، یا جو میں سے ایک صاع یا کھجور میں سے ایک صاع یا خشک انگور میں سے ایک صاع، یا پنیر میں سے ایک صاع نکالا کرتے تھے)۔

---

(۱) لسان العرب۔

(۲) مغنی المحتاج ۴۰۶/۱ طبع مصطفیٰ الحلبی، الشرح الصغیر ۶۷۷/۱ طبع دارالمعارف۔

(۳) مغنی المحتاج ۴۰۶/۱، کشاف القناع ۲۵۳/۲ طبع النصر ریاض، الدسوقی ۵۰۵/۱۔

لیکن حنفیہ نے پنیر میں قیمت کا اعتبار کیا ہے، اور یہ کہا ہے کہ نفس پنیر کو صدقۂ فطر میں نکالنا کافی نہیں ہے بلکہ اس کو قیمت کے حساب سے نکالا جائے گا، اس لئے کہ پنیر سے صدقۂ فطر نکالنے کے بارے میں باوثوق نص موجود نہیں ہے، اور جو چیز منصوص نہ ہو اس میں سے زکاۃ نکالنے کے لئے قیمت ہی کا اعتبار کیا جائے گا، جیسا کہ ان تمام چیزوں میں یہی حکم ہے جن کے سلسلہ میں رسول اللہ ﷺ کی طرف سے کوئی صراحت نہیں ہے [۱]۔

تفصیل ''زکاۃ الفطر'' میں دیکھی جائے۔

ب-خرید فروخت:

۳-پنیر کو ان ربوی اموال میں شمار کیا جاتا ہے جن میں تماثل اور مجلس میں تقابض شرط ہے، اگر ہم مثل چیز سے خرید فروخت ہو رہی ہو۔

پنیر کی باہمی خرید فروخت کے سلسلہ میں فقہاء کا اختلاف ہے، مالکیہ اور حنابلہ تماثل اور تساوی (برابری) کے امکان کی وجہ سے اس کی خرید فروخت کو جائز قرار دیتے ہیں، شافعیہ اس کی خرید فروخت کو ناجائز کہتے ہیں، اس لئے کہ اس کے اجزاء جمائے جاتے ہیں، اور اس وجہ سے بھی کہ اس میں نمک گھل مل جاتا ہے، لہٰذا اس میں مماثلت نہیں پائی جائے گی [۲]۔

= حضرت ابوسعید خدریؓ کی حدیث کی روایت بخاری (فتح الباری ۳۷۱/۳ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۱) بدائع الصنائع ۷۲/۲، ۷۳ طبع اول شرکۃ المطبوعات العلمیہ۔

(۲) القلیوبی ۱۷۲/۲ طبع الحلبی، المغنی ۱۳۶/۴ طبع الریاض، الشرح الصغیر ۸۴/۳۔

اس میں بہت تفصیل ہے جو ''بیع'' اور ''ربا'' کی بحث میں دیکھی جائے۔

بحث کے مقامات:

۴- پنیر کے احکام کا تذکرہ متعدد مقامات میں آیا ہے، جن میں صدقہ فطر، ربا، بیع سلم وغیرہ ہیں، اس کے مباحث ان ابواب مذکورہ میں دیکھے جائیں۔

إقطاع

تعریف:

۱- لغت میں ''إقطاع'' مالک بنادینے یا فائدہ پہنچانے کے معنی میں مستعمل ہے، کہا جاتا ہے: "استقطع الإمام قطيعة فأقطعه إياها'' (فلاں نے حاکم سے زمین کا ٹکڑا مانگا تو اس نے اس کو ٹکڑے کا مالک بنادیا، جس کا وہ تنہا مالک ہوگیا، اور اس پر قابض ہوگیا)، اور کہا جاتا ہے: ''أقطع الإمام الجند البلد'' (حاکم نے لشکر کے لئے زمین کا غلہ بطور وظیفہ مقرر کردیا) [۱]۔

''إقطاع'' شرع میں زمین کے اس ٹکڑے کے لئے بولا جاتا ہے جو حاکم کسی کو بطور ملک دے دے یا انتفاع کے لئے عنایت کرے [۲]۔

متعلقہ الفاظ:

الف- إحیاء الموات:

۲- ''إحیاء الموات'' شافعیہ ایسی ویران اور غیر آباد زمین کے آباد کرنے کو کہتے ہیں جس کا نہ کوئی مالک ہو اور نہ ہی اس سے کوئی فائدہ حاصل کررہا ہو [۳]۔

---

(۱) لسان العرب، تاج العروس، المصباح المنیر: مادہ (قطع)۔

(۲) ابن عابدین ۳/ ۳۹۴ طبع بولاق۔

(۳) البجیرمی علی الخطیب ۳/ ۱۹۴۔

ب-أعطیات السلطان (بادشاہ کے عطایا):

۳-عطاء اور عطیہ یہ دونوں الفاظ ایسی چیز کے لئے بولے جاتے ہیں جو کسی کو دی جاتی ہے، عطاء کی جمع عطایا اور عطیہ کی جمع أعطیہ ہے، اور جمع الجمع أعطیات ہے، أعطیات السلطان: یعنی وہ چیز جس کو بادشاہ بیت المال سے اپنی رعایا میں سے کسی کو عمومی مصلحت کے پیش نظر عنایت کرے۔

مذکورہ لغوی تحقیق کی بناپر زمین کی تملیک کبھی تو بطور عطیہ وبخشش ہوتی ہے اور کبھی اس سے جدا، لیکن زیادہ تر یہ اموال منقولہ میں ہوا کرتی ہے [1]۔

ج-حمیٰ (سرکاری چراگاہ):

۴-شریعت کی اصطلاح میں ''حمیٰ'' ایسی افتادہ زمین کو کہتے ہیں جس کی حاکم حفاظت کرے، اور لوگوں کو اس میں جانور چرانے سے روک دے، تاکہ وہ مصالح عامہ کے لئے خاص ہو مثلاً زکاۃ کے جانور اس میں چریں۔

د-إرصاد:

۵-''إرصاد'' لغت میں تیار کرنے کو کہتے ہیں، اصطلاح میں حاکم کا بیت المال کی بعض زمینوں کے غلہ کو اپنے بعض مصارف کے لئے خاص کردینے کو کہتے ہیں۔ تفصیل کے لئے ''إرصاد'' کی اصطلاح دیکھی جائے۔

إرصاد اور إقطاع کے درمیان فرق یہ ہے کہ إرصاد میں مرصد لہ (یعنی جس کے لئے وہ زمین خاص ہو) کی ملکیت اس طرح نہیں ہوتی کہ اس کی اولاد اس کی وارث ہو یا جس طرح چاہے وہ تصرف کرے [1]۔

شرعی حکم:

۶-''إقطاع'' اپنی شرائط کے ساتھ جائز ہے، خواہ زمین ملکیت میں دے دی گئی ہو یا صرف انتفاع کے لئے دی گئی ہو، بہر دوصورت جائز ہے، اس کی دلیل سنت نبوی میں موجود ہے کہ: "أن النبي ﷺ أقطع الزبیر رکض فرسه من موات النقیع" (نبی کریم ﷺ نے حضرت زبیرؓ کونقیع کی افتادہ زمین گھوڑے کی دوڑ کے بقدر دے دی تھی)، اسی طرح آپ کے بعد خلفاء راشدین نے بھی کیا [2]۔

إقطاع کی انواع:

إقطاع کی دوقسمیں ہیں:

۷-**پہلی نوع: إقطاع الإرفاق:** (اس کو إقطاع الإمتاع یا إقطاع الانتفاع بھی کہتے ہیں): لوگوں کو بازار کی جگہوں، سڑکوں کے میدان، شہروں کے اردگرد کی وسیع جگہوں، مسافر خانوں اور اس طرح کی چیزوں سے فائدہ پہنچانے اور فائدہ اٹھانے کی اجازت کو إقطاع الإرفاق کہتے ہیں [3]، اس کی بھی تین قسمیں ہیں:

---

(۱) لسان العرب فی المادہ، الفروق فی اللغہ/۱۶۲، ۱۶۵، ابن عابدین ۵/۲۱۱، الخراج/ص ۲۶۳ فقرہ (۵۶۹)۔

(۱) ابن عابدین ۳/۲۶۶، ۲۹۳ طبع بولاق، لسان العرب، المصباح۔

(۲) الأحکام السلطانیہ للماوردی/ص ۱۹۰، الأحکام السلطانیہ لأبی یعلی/ص ۲۱۱۔ حدیث: "أقطع الرسول ﷺ الزبیر رکض فرسه من موات النقیع" کی روایت ابوداؤد (۳/۴۵۳ طبع عزت عبید دعاس) نے کی ہے، ابن حجر نے التلخیص (۳/۶۴ طبع دارالمحاسن) میں کہا ہے کہ اس کے رواۃ میں العمری الکبیر ہیں جو ضعیف ہیں۔

(۳) الأحکام السلطانیہ للماوردی/ص ۱۸۷ طبع مصطفی الحلبی، الأحکام السلطانیہ لأبی یعلی/ص ۲۰۸، المغنی لابن قدامہ ۵/۵۷۷ طبع الریاض، الدسوقی ۴/۶۷ طبع دارالفکر۔

پہلی قسم:

۸- جس میں منفعت صحراؤں اور جنگلات کے ساتھ خاص ہیں، جہاں مسافر ٹھہرا کرتے ہیں اور پانی کا نظم ہوتا ہے، یہ بھی دو طرح کی ہونگی، ایک یہ کہ راستہ طے کرنے اور مسافروں کے آرام کے لئے ہو، اس میں بادشاہ دوری کی وجہ سے نگرانی نہیں کرسکتا، البتہ بادشاہ کے ذمہ اس سلسلہ میں جو چیز ہے وہ اس جگہ کی حفاظت، وہاں کے پانی کی حفاظت، لوگوں کے لئے آزادی سے وہاں اترنا ٹھہرنا اور جو منزل پر پہلے اترے وہ بعد میں آنے والے سے زیادہ اس جگہ کا مستحق ہوگا تاآنکہ وہ کوچ کر جائے، کیونکہ نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: "منی مناخ من سبق"[1] (منیٰ میں جو اپنا پڑاؤ پہلے ڈال لے اس کو جگہ کا استحقاق پہلے حاصل ہوگا)۔ اور اگر وہ سب ایک ہی ساتھ منزل پر اتریں تو بادشاہ کی ذمہ داری ہے کہ تنازعہ دور کرنے کے لئے برابری کا معاملہ کرے۔

اور دوسری قسم یہ ہے کہ مسافرین وہاں وطن بنانے کی غرض سے پڑاؤ ڈالیں، اگر ایسی صورتحال ہو تو حاکم کو اختیار ہوگا کہ مسلمانوں کے مصالح کے پیش نظر ان کو منع کردے یا چھوڑ دے[2]۔

دوسری قسم:

۹- إقطاع الإرتفاق کی دوسری قسم کا تعلق گھروں اور مملوک زمینوں کے اطراف کی کھلی جگہوں سے ہے، اس میں یہ دیکھا جائے گا کہ اگر انتفاع صاحب مکان و املاک کے لئے نقصان دہ ہے تو بالاتفاق انتفاع ممنوع ہوگا، ہاں اگر وہ لوگ خود نقصان برداشت کرتے ہوئے انتفاع کی اجازت دے دیں تو اس کی اجازت ہوگی۔

اور اگر فنا سے انتفاع میں صاحب مکان و املاک کے لئے نقصان نہیں ہے تو صاحب مکان و املاک کی اجازت کے بغیر انتفاع کے مباح ہونے میں فقہاء کی دو رائیں ہیں:

پہلی رائے یہ ہے کہ ان لوگوں کے لئے اس سے انتفاع بلا اجازت مباح ہے، کیونکہ حریم (وہ جگہ جو مکان وغیرہ کے اطراف میں کسی کی ملک نہ ہو اور صاحب مکان اس سے فائدہ اٹھائے) منفعت ہی میں شمار کیا جاتا ہے جبکہ مکان والے اپنے حقوق حاصل کرسکیں تو دیگر لوگ ان کے حقوق کے علاوہ حصوں میں انتفاع میں برابر ہوں گے، امام شافعیؒ کا ایک قول یہی ہے، امام احمدؒ اور امام زہریؒ کی بھی ایک روایت یہی ہے، اور یہی رائے حنفیہ اور مالکیہ کی بھی ہے۔

دوسری رائے یہ ہے کہ صاحب مکان کی اجازت کے بغیر انتفاع جائز نہیں ہے، کیونکہ حریم ان کی املاک کے تابع ہے، لہذا وہ اس کے زیادہ مستحق ہیں اور اس میں تصرف کے زیادہ حق دار ہیں، یہ حنابلہ اور شافعیہ کی ایک رائے ہے۔

تیسری قسم:

۱۰- إقطاع الإرفاق کی تیسری قسم کا تعلق سڑکوں اور راستوں کے اطراف کی جگہوں سے ہے، تو یہ انتفاع حاکم کی رائے پر مبنی ہے، اور حاکم کی رائے کے متعلق دو رائیں ہیں:

پہلی رائے یہ ہے کہ حاکم کی نگرانی و رائے محض تعدی و زیادتی اور نقصان سے روکنے اور تنازعہ کے وقت اصلاح تک محدود ہوگی۔

دوسری رائے یہ ہے کہ اس میں حاکم کی نگرانی مجتہدانہ ہوگی، جس کے بٹھانے یا روکنے یا آگے بڑھانے میں وہ جو بہتر سمجھتا ہو وہ

---

(۱) حدیث: "منی مناخ من سبق" کی روایت ترمذی (۳/ ۲۲۸ طبع الحلبی) نے کی ہے اور مناوی نے فیض القدیر (۶/ ۲۴۴ طبع المکتبۃ التجاریہ) میں اس کو ایک راوی کی جہالت کی وجہ سے معلول قرار دیا ہے۔

(۲) الأحکام السلطانیہ للماوردی رص ۱۸۷، المغنی ۵/ ۵۷۷۔

کرے[1]۔

دوسری نوع: اقطاع تملیک:

۱۱ - امام کی جانب سے بغیر کسی عوض کے کسی کو افتادہ زمین یا اس کے علاوہ دیگر زمینوں کی طرح آباد کرنے وغیرہ کے ذریعہ مالک بنادیا جانا اسی کو إقطاع تملیک کہتے ہیں[2]۔

اقسام واحکام:

۱۲ - إقطاع تملیک میں دی گئی اراضی کی تین قسمیں ہیں: موات، عامر اور معادن۔

إقطاع الموات:

اس کی دو صورتیں ہیں:

۱۳ - پہلی صورت یہ ہے کہ زمانہ قدیم سے مسلسل افتادہ ہو، اس کو کبھی کسی نے آباد نہ کیا ہو اور نہ ہی اس پر کسی کی ملک پائی گئی ہو، اس میں حاکم کو یہ حق حاصل ہے کہ اس زمین کو ایسے شخص کو عنایت کردے جو اس کو آباد کرے اور بسائے، حدیث میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے حضرت زبیر بن العوام کو نقیع کی افتادہ زمین ان کے گھوڑے کی دوڑ کی مسافت کے برابر عنایت فرمائی تو انہوں نے اپنا گھوڑا دوڑایا، اس کے بعد پھر زیادہ کی لالچ میں کوڑے کو آگے پھینک دیا، چنانچہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "أعطوه منتهى سوطه"[1] (ان کا کوڑا جہاں تک پہنچ گیا وہاں تک ان کو زمین دے دو)۔

اور جس کو افتادہ زمین کا مالک نہیں بنایا گیا ہے اس کے بعد اس کو اس زمین کے آباد کرنے سے روک دیا جائے گا، کیونکہ یہ زمین جس کو دے دی گئی ہے اسی کی ملک ہے، غیر کو تصرف کا حق نہیں ہوگا، لیکن حنابلہ کا اس میں اختلاف ہے، وہ کہتے ہیں کہ افتادہ زمین کا محض مالک بنادینے سے ملکیت نہیں ہوجاتی ہے، البتہ اسے دوسرے کے مقابلہ تصرف کا حق زیادہ اور پہلے ہوگا، اس لئے کہ اس طرح کی زمین میں ملکیت آباد کرنے سے ثابت ہوتی ہے، محض دے دینے سے نہیں ہوتی ہے۔ اور جب إقطاع مطلق ہو یعنی ملک یا منفعت کی وضاحت نہ ہو یا مشکوک ہو تو اسے إقطاع إرفاق پر محمول کیا جائے گا، تملیک پر نہیں، اس لئے کہ منفعت تو محقق ہوتی ہے لیکن تملیک نہیں[2]۔

۱۴ - إقطاع الموات کی دوسری صورت یہ ہے کہ زمین پہلے آباد رہی ہو پھر وہ غیر آباد ہوگئی جس کی وجہ سے وہ افتادہ ہوگئی، اس کی بھی دو شکلیں ہیں:

ایک تو وہ ہو جو عادی یعنی قدیم اور دور جاہلی کی ہو تو اس کی حیثیت اس افتادہ زمین کی ہوگی جس کی آبادی ثابت ہی نہ ہو، لہذا یہ زمین کسی کو دے دینا اور مالک بنادینا جائز ہے، رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "عادي الأرض لله ولرسوله، ثم هي لكم

---

(۱) ابن عابدین ۵/ ۲۷۵، الدسوقی ۴/ ۶۷، ۶۸، الأحکام السلطانیہ للماوردی رص ۱۷۷، ۱۸۸، الأحکام السلطانیہ لأبی یعلی رص ۲۰۹، ۲۱۰۔

کمیٹی کی طرف سے یہ بات قابل توجہ ہے کہ یہ تقسیمات اور تفصیلات اس صورت میں ہیں جب کہ حاکم کی جانب سے کوئی ایسی تنظیم اور ادارہ نہ ہو جس کے سامنے معاملہ رکھا جائے اور جو مصلحت کی رعایت کرے ورنہ اس کے حکم کی پابندی کرنا شرعا واجب ہوگا، اس لئے کہ امیر کی اطاعت ہر اس چیز میں جس میں گناہ نہ ہو اور ہر اس تصرف میں جو مصلحت پر مبنی ہو واجب ہے۔

(۲) الدسوقی ۴/ ۶۸، الخراج رص ۶۶، الأحکام السلطانیہ للماوردی رص ۱۹۰۔

(۱) حدیث: "أعطوه منتهى سوطه" کی تخریج فقرہ (۱) میں گذر چکی۔

(۲) الأحکام السلطانیہ للماوردی رص ۱۹۰، الأحکام السلطانیہ لأبی یعلی رص ۲۱۲، ابن عابدین ۳/ ۲۶۵، الخراج رص ۶۵ طبع السلفیہ قاہرہ، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۶۸، المغنی ۵/ ۵۷۹، حاشیہ قلیوبی ۳/ ۹۲، شرح العنایہ ۹/ ۴، منتہی الإرادات ۱/ ۵۴۳، ۵۴۵، الرہونی ۷/ ۱۰۵، الہندیہ ۵/ ۳۸۶، نہایۃ المحتاج ۵/ ۳۲۸ طبع البابی الحلبی۔

مني"(۱) (قدیم یعنی دور جاہلیت کی زمینیں اللہ اور اس کے رسول کی ملک ہیں پھر یہ میری طرف سے تمہاری ملک ہیں)۔

دوسری طرح کی وہ زمین ہے جو عہد اسلام کی ہو، مسلمانوں کی ملک رہی ہو پھر غیر آباد ہوگئی ہو یہاں تک کہ افتادہ ہوگئی اور نہ اس کے مالک اور نہ ہی اس کے ورثاء کی کوئی خبر ہو تو اس کے بارے میں شافعیہ کی رائے یہ ہے کہ یہ مال ضائع ہے جس کے سلسلہ میں حاکم وقت کی رائے کی طرف رجوع کیا جائے گا۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ آباد کرنے کی وجہ سے آباد کرنے والا مالک ہوجائے گا جب کہ زمین نامزد نہ کی گئی ہو، اور اگر کسی کے لئے نامزد کردی گئی ہو تو اس سلسلہ میں مالکیہ کا راجح قول یہ ہے کہ آباد اور کاشت کرنے کی وجہ سے آباد کرنے والے کی ملک نہیں ہوگی۔ حنفیہ کا خیال ہے کہ اگر زمین کا مالک معلوم ومعروف نہ ہو تو آباد کرنے کی وجہ سے آباد کرنے والے کی ملک ہوجائے گی، لیکن یہ شرط ملحوظ رہے گی کہ حاکم نے وہ زمین اس کے سپرد کی ہو، یہی رائے حنابلہ کی بھی ہے(۲)۔

آباد زمین کا مالک بنانا:

اس کی بھی دو قسمیں ہیں:

۱۵ - پہلی قسم یہ ہے کہ اس کا مالک متعین ہو تو اس کے إقطاع اور مالک بنانے کا حق سلطان کو بالاتفاق حاصل نہیں ہے، الا یہ کہ اس زمین سے بیت المال کا کوئی حق وابستہ ہو یا مصالح عامہ اس کے

(۱) حدیث: "عادي الأرض لله ولرسوله ثم هي لكم مني" کی روایت امام شافعی نے اپنی مسند (۲/ ۱۳۳ طبع مکتب نشر الثقافة الإسلامیہ) میں کی ہے ابن حجر نے ارسال کی وجہ سے اس کو معلول قرار دیا ہے (التلخیص ۴/ ٦۲ طبع دار المحاسن)۔

(۲) الفتاوی الہندیہ ۵/ ۳۸٦، الرہونی ۵/ ۱۰۵، الأحکام السلطانیہ للماوردی رص ۱۹۰، ۱۹۱، الاحکام السلطانیہ لأبی یعلی رص ۲۱۳۔

متقاضی ہوں، اور یہ اس وقت ہے جب کہ یہ زمین دار الاسلام میں ہو، خواہ یہ مسلمان کی زمین ہو یا ذمی کی، اور اگر یہ زمین دار الحرب میں ہو جہاں مسلمانوں کو کوئی قبضہ حاصل نہیں ہوتا اور امام المسلمین کا ارادہ ہو کہ کامیابی اور فتح کے وقت اس کو نامزد کردے گا تو یہ اقطاع جائز ہے، روایت میں ہے: "سأل تميم الداري رسول الله ﷺ أن يقطعه عيون البلد الذي كان منه بالشام قبل فتحه ففعل"(۱) (حضرت تمیم الداری نے رسول اللہ ﷺ سے ملک شام کے اس شہر کے چشموں کا مطالبہ کیا جو ابھی مسلمانوں کے قبضہ میں نہ تھے تو آپ ﷺ نے ان کو وہ عطا کردیا)۔

۱٦ - آباد زمین کی دوسری قسم وہ ہے جس کے مالکان متعین نہ ہوں اور نہ ہی اس کے مستحقین کا امتیاز ہو سکے، پس جس زمین کو حاکم نے بیت المال کے لئے خاص کرلیا ہو، اسی طرح خراجی زمین جو بیت المال میں داخل ہوگئی ہو یا وہ زمین جس کا مالک مرگیا ہو اور اس کا کوئی وارث نہ ہو، نہ ذوی الفروض میں سے اور نہ ہی عصبہ میں سے تو ان کے اقطاع میں دو رائیں ہیں:

ایک رائے عدم جواز کی ہے، جو مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کی ہے، ان کی دلیل یہ ہے کہ یہ زمین بیت المال کے لئے خاص ہے جو تمام مسلمانوں کی ملک ہے، اسے دوسروں کو مالکانہ طور پر دے دینا درست نہیں ہے، لہذا یہ زمین ابدی وقف کے حکم میں داخل ہوگی اور اس کی ملک پر وقف مؤبد کا حکم جاری ہوگا۔

دوسری رائے جواز کی ہے اور یہ حنفیہ کی رائے ہے، ان کی دلیل یہ ہے کہ حاکم کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ ہر اس شخص کو بیت المال سے مستفید ہونے کی اجازت دے جو اسلام کے لئے نفع بخش ہو اور جو

(۱) حدیث: "أقطع تميم الداري" کی روایت ابوعبید القاسم بن سلام نے الاموال (رص ۲۷۴ طبع المکتبة التجاریة الکبری) میں کی ہے اور اس کی اسناد میں ارسال ہے۔

اس مال کی وجہ سے دشمن کے مقابلہ کے لئے طاقتور ہو جائے اور حاکم اس میں ہر وہ کام کرسکتا ہے جس کے متعلق وہ سمجھتا ہو کہ یہ مسلمانوں کے لئے بہتر اور مسلمانوں کے معاملات کے لئے سودمند ہے اور حنفیہ کے نزدیک بیت المال کی زمینیں مال کے درجہ میں ہیں جن کی ملکیت کی تملیک درست ہے، یہ ایسا ہی ہے جیسا کہ کبھی کبھی مصلحت کے پیش نظر مال دیا جاتا ہے[1]۔

کانوں کی تملیک:

معادن زمین کے ان حصوں کہتے ہیں جہاں اللہ تعالی نے زمین کے جواہر کو محفوظ و پوشیدہ رکھا ہے، اس کی دو قسمیں ہیں: ایک ظاہرہ اور ایک باطنہ۔

۱۷- ظاہری کان: وہ ہے جس میں زمین کے محفوظ جواہر ظاہر ہوں، جیسے سرمہ، نمک اور پٹرول کی کانیں، یہ اس پانی کی طرح ہیں جن کا اقطاع جائز نہیں ہوتا ہے اور تمام لوگ اس میں برابر کے حق دار ہوتے ہیں، جو وہاں آ جائے گا وہ اس کو لے لے گا، اس لئے حدیث میں ہے کہ ابیض بن حمال نے رسول اللہ ﷺ سے مآرب کے نمک کی کان کا سوال کیا تو آپ ﷺ نے ان کو اس کا مالک بنادیا، تو اس وقت اقرع بن حابس التمیمی نے آپ ﷺ سے عرض کیا: یا رسول اللہ! میں تو نمک کی اس کان پر زمانہ جاہلیت میں آیا ہوں، یہ ایسی زمین ہے جس میں نمک کے علاوہ اور کوئی دوسری چیز بھی نہیں ہے، اور جو آتا ہے وہ اس کو لے جاتا ہے، اور یہ جاری پانی کی طرح ہے، تو آپ ﷺ نے ابیض بن حمال سے نمک کی اس کان کو واپس مانگ لیا، تو انہوں نے کہا ہے کہ میں نے آپ ﷺ کو اس طور پر

(۱) حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر للدردیر ۶۸/۴، الأحکام السلطانیہ للماوردی رص ۲۹۲، ۲۹۳، الأحکام السلطانیہ لأبی یعلی رص ۲۱۵، ۲۱۶، الخراج لأبی یوسف رص ۶۳، ابن عابدین ۲۶۵/۳۔

واپس کیا کہ آپ میری طرف سے صدقہ فرمادیں گے تو رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "هو منك صدقة، وهو مثل الماء العد، من ورده أخذه"[1] (وہ تمہاری طرف سے صدقہ ہے اور وہ جاری پانی کی طرح ہے، جو وہاں آئے گا وہ اس کو لے گا)۔

یہی رائے حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کی ہے۔

مالکیہ نے ظاہر و باطن کا فرق کئے بغیر حاکم کے اقطاع معادن کو جائز قرار دیا ہے۔

۱۸- باطنی معدن ایسی کان کو کہتے ہیں جس کا جوہر اس میں پوشیدہ ہو اور اس کو جدوجہد کے بغیر حاصل نہ کیا جاسکتا ہو، جیسے سونے، چاندی، پیتل اور لوہے کی کانیں، یہ اور اس قسم کی جتنی بھی کانیں ہیں وہ باطنی معدن کہلاتی ہیں، خواہ حاصل شدہ مادے کو ڈھالنے اور صاف کرنے کی ضرورت ہو یا نہ ہو، فقہاء حنفیہ نے ان کے اقطاع کی اجازت دی ہے، یہی ایک رائے شافعیہ کی بھی ہے، مالکیہ اور حنابلہ نے اس کو ممنوع قرار دیا ہے، اور شافعیہ کا راجح قول یہی ہے[2]۔

سرکاری زمینوں میں تصرف:

۱۹- حاکم کو یہ حق حاصل ہے کہ سرکاری زمینوں کو زراعت کے لئے لوگوں کو دے دے، خواہ لوگوں کو کھیتی میں مالک کا قائم مقام بنادے اور وہ حکومت کو خراج دیں یا بقدر خراج اس کی اجرت لے کر کاشت کاروں کو دے دے، اس پر تمام ائمہ کا اتفاق ہے۔

جہاں تک ان زمینوں میں اقطاع اور تملیک کا تعلق ہے تو مالکیہ،

(۱) حدیث: "استقطع أبيض بن حمال النبي ﷺ" کی روایت امام شافعی نے الأم (۴/ ۴۲ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ) میں اور یحیی بن آدم نے الخراج (رص ۱۱۰ طبع السلفیہ) میں کی ہے اور اس کے حاشیہ پر احمد شاکر نے اس کو صحیح قرار دیا ہے۔

(۲) الأحکام للماوردی رص ۱۹۷، ۱۹۸، الأحکام السلطانیہ لأبی یعلی رص ۲۱۹، ۲۲۰، القلیوبی ۳/ ۹۴، ۹۵، ابن عابدین ۲۷۹/۵، الخرشی ۲۰۸/۲۔

شافعیہ اور حنابلہ اس کو ممنوع قرار دیتے ہیں، کیونکہ یہ مسلمانوں کی عام ملکیت ہے، حنفیہ نے اس بنیاد پر اسے جائز قرار دیا ہے کہ امام کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ بیت المال سے ہر اس شخص کو فائدہ پہنچا سکتا ہے اور دے سکتا ہے جو اسلام کے لئے نفع بخش ہو، جیسا کہ اس کو کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ مسلمانوں کے لئے جو بہتر اور درست سمجھے وہ کرے، اور حنفیہ کے نزدیک زمین مال کی طرح ہے (۱)۔

یہی وجہ ہے کہ جو لوگ ان معادن کے إقطاع کو باطل قرار دیتے ہیں وہ اس کی تملیک یا اس کے وارث بنانے یا اس سے انتفاع واختصاص کی وراثت کی اجازت نہیں دیتے ہیں، بلکہ ان کے نزدیک صرف اس کے منافع پر ملکیت ہوتی ہے، اسی لئے حاکم ان معادن کو کرایہ پر دے سکتا ہے، اور جب چاہے کرایہ دار کو اس سے ہٹا بھی سکتا ہے، البتہ سلطنت عثمانیہ میں اس کا رواج تھا کہ اگر کوئی شخص اپنے بیٹے کو چھوڑ کر مرا تو اس کی زمین کا انتفاع واختصاص اس کے بیٹے کے لئے بغیر کسی عوض کے ہوجاتا تھا، ورنہ بیت المال کے لئے ہوتا اور اگر مرنے والے کی کوئی لڑکی ہوتی یا باپ شریک بھائی ہوتا تو وہ اس کو اجارہ فاسدہ کی بنیاد پر لے سکتا تھا۔ یہ حکم اس صورت میں ہے جب کہ سرکاری اراضی آباد ہوں لیکن اگر آباد نہ ہوں بلکہ افتادہ پڑی ہوں تو آباد کرنے سے ان کی ملکیت ہوجائے گی، اور إقطاع کے ذریعہ ان کو لیا جاسکتا ہے جیسا کہ گذر چکا ہے کہ مرجانے پر اس زمین میں وراثت بھی جاری ہوگی، اور اس کو بیچنا بھی درست ہوگا، اور اس پر عشر یا خراج کی ادائیگی بھی لازم ہوگی (۲)، اس کی تفصیل "ارض الحوز" کی اصطلاح میں دیکھی جائے۔

(۱) حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۶۸/۴، الأحکام السلطانیہ للماوردی رص ۱۹۲، ۱۹۳، الأحکام السلطانیہ لأبی یعلی رص ۲۱۵، ۲۱۶، الخراج لأبی یوسف رص ۶۳، ابن عابدین ۲۶۵/۳۔

(۲) الدر المنتقی ۶۷۱/۱، ۶۷۲، ابن عابدین ۲۵۶/۳، الأحکام السلطانیہ لأبی یعلی رص ۲۱۸۔

منافع کا إقطاع:

۲۰ - فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ حاکم کا مسلمانوں کی عام منفعت اور ضروری کام کی چیزوں کا إقطاع کرنا جائز نہیں ہے، اسی طرح نمک، تارکول وغیرہ کی زمینوں اور آبادی سے قریب جگہوں، اسی طرح وہ زمینیں جن سے مسلمانوں کی عام مصالح متعلق ہوں جیسے راستے، پانی بہنے کی جگہ، کوڑا کرکٹ ڈالنے اور مٹی وآلات رکھنے کی جگہیں، ان تمام کا إقطاع بالاتفاق جائز نہیں ہے، اسی طرح وہ زمینیں جن سے گاؤں کی مصلحتیں متعلق ہوں جیسے اس کے میدان، جانوروں کی چراگاہ، لکڑیاں چننے کی جگہ، راستے اور پانی بہنے کی جگہ ان کا بھی إقطاع جائز نہیں ہے (۱)۔

افتادہ زمینوں کو کرایہ یا عاریت پر دینا:

۲۱ - جس چیز کو حاکم نے لوگوں کو بطور ملک کے دے دیا یا بیت المال سے جائز طریقہ پر خرید لیا تو اس کو اجرت یا عاریت کے طور پر دینے میں کوئی حرج نہیں ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ وہ ان اشخاص کی ملک ہے جن کو مل گئی ہے اور وہ اس میں مالکانہ تصرف کرسکتے ہیں، اور جس شخص کو حاکم نے سرکاری زمین انتفاع کے لئے اس کی عام خدمت کے عوض میں جو وہ انجام دے رہا ہے دے دیا، اور فقہاء کی اصطلاح میں اس کی اس استعداد وصلاحیت کے عوض جو اس نے کسی کام کے لئے مہیا کر رکھی ہے، تو اس شخص کو اس زمین کو کرایہ یا عاریت پر دینے کا حق حاصل ہوگا، اس لئے کہ وہ اس کی منفعت کا مالک ہے، اور جب کرایہ پر لگانے والا مرجائے یا حاکم جاگیر کی زمین کو واپس لے لے، تو معاملہ اجارہ ختم ہوجائے گا، اس لئے کہ اس کی ملک مؤجر (کرایہ پر دینے والے) سے نکل کر دوسرے کی طرف منتقل

(۱) القلیوبی وعمیرہ ۸۹/۳، ۹۰، مطالب أولی النہی ۱۸۰/۴، ابن عابدین ۲۷۸/۵، المغنی ۵۶۶/۵، ۵۸۰ طبع السعودیہ۔

ہوگئی ہے، لہذا اجارہ فسخ ہوجائے گا[1]۔

إقطاعات کو واپس لینا:

۲۲- جب حاکم کسی شخص کو بے کار اور افتادہ زمین کا مالک بنادے اور اس کی آبادکاری پوری ہوجائے یا آبادکاری کی وہ مدت جو فقہاء کے نزدیک مقرر ہے، نہ گذری ہو تو حاکم کو اس شخص سے دی ہوئی زمین واپس لینے کا حق نہیں ہے، اسی طرح سے افتادہ زمین جب کہ بیت المال سے جائز طریقہ سے خرید کر حاصل کی گئی ہو، یا کسی شخص کو کسی خدمت کے عوض میں ملی ہو، امام وحاکم کو اس زمین کے لوٹانے کا حق نہیں ہوگا، اس لئے کہ پہلی صورت میں تو تملیک کاشتکاری و آبادکاری کی وجہ سے ہوگی، اور دوسری صورت میں خریداری کی وجہ سے ملکیت ثابت ہوگی، لہذا اس زمین کو اس سے بلا کسی سبب کے چھین لینا یا واپس کرالینا درست نہیں ہے[2]۔

جاگیر کی زمین کو آباد نہ کرنا:

۲۳- جس کو افتادہ زمین دی گئی ہو اگر وہ طویل مدت گذرنے سے قبل بغیر آباد کئے چھوڑ دے تو اس سے کوئی معارضہ نہیں کیا جائے گا، حنفیہ نے اس کو (غیر آباد چھوڑنے) کی مدت تین سال مقرر کی ہے، مالکیہ کی ایک رائے یہی ہے، حنفیہ کہتے ہیں کہ اگر اس زمین کو کسی دوسرے شخص نے اس مدت سے قبل آباد کرلیا تو وہ اسی کی ملک ہوگی جس کو اولاً انتفاع اور جاگیر کے طور پر وہ دی گئی تھی، آباد کرنے والے کی ملک نہ ہوگی۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ اگر دوسرے شخص نے جاگیر کی زمین کو جاننے کے باوجود آباد کیا تو پہلے شخص کی ہوگی، جس کو بطور جاگیر دی گئی تھی، لیکن اگر اسے جاگیر کا علم نہ تھا، اور اس کو آباد کردیا تو جاگیردار کو اختیار دیا جائے گا، چاہے تو وہ اس زمین کو لے لے اور آباد کرنے والے کو اس کا جو خرچ اس میں ہوا ہے دے دے، اور چاہے تو آباد کرنے والے کو چھوڑ دے، اور آباد زمین کی قیمت اس سے لے لے۔

سحنون مالکی کہتے ہیں کہ وہ زمین آباد کرنے والے کی ملک سے نہیں نکلے گی، خواہ اس کو بے کار چھوڑنے کی مدت طویل ہوجائے، اور اگر دوسرے شخص نے اس زمین کو آباد کیا ہے تو پہلے شخص کی ملک سے وہ زمین نہیں نکلے گی۔

فقہاء شافعیہ اور حنابلہ نے کوئی مدت متعین نہیں کی ہے، اور مدت کے بجائے آباد کرنے کی قدرت کا اعتبار کیا ہے، اگر اتنی مدت گذر جائے جس میں وہ زمین کو آباد کرسکتا تھا، تو اس سے کہا جائے گا کہ یا تو تم اس کو آباد کرو کہ زمین تمہارے قبضہ میں رہے یا پھر اپنا قبضہ ہٹا لو تاکہ وہ زمین اپنی اس حالت پر لوٹ آئے جو إقطاع اور جاگیر میں دینے سے قبل تھی، حنابلہ نے ایسے معقول اعذار کا اعتبار کیا ہے جو ملک کو باقی رکھنے کا جواز غیر آباد رکھنے کی صورت میں بھی فراہم کردیں تاآنکہ عذر زائل ہوجائے، حنفیہ نے حضرت عمرؓ کے اس اثر سے استدلال کیا ہے جس میں انہوں نے إقطاع کی مدت تین سال مقرر کی ہے، شافعیہ کہتے ہیں کہ مدت مقرر کرنا ضروری نہیں ہے، اور حضرت عمرؓ نے جو مدت مقرر کی تھی وہ ہوسکتا ہے کہ اس وقت کے تقاضے کے سبب سے مقرر کی ہو[1]۔

جاگیر میں دی ہوئی زمینوں کا وقف:

۲۴- جاگیر والی زمینوں کے وقف کی صحت وعدم صحت کا دارومدار واقف کی ملکیت کے ثبوت وعدم ثبوت پر ہے، جس نے جاگیردار کے

---

(۱) ابن عابدین ۲۶۶/۳، القلیوبی وعمیرہ ۹۴/۳۔

(۲) المغنی ۵۶۹/۵، ابن عابدین ۲۷۸/۵، التاج والإکلیل علی الحطاب ۱۲/۶، الدسوقی ۶۹/۴، ۷۰، القلیوبی وعمیرہ ۹۰/۳، ۹۱۔

(۱) الأحکام السلطانیہ لأبی یعلی رص ۲۱۳، الأحکام السلطانیہ للماوردی رص ۲۱۷ طبع التوفیقیہ، الدسوقی ۶۶/۴، ابن عابدین ۲۷۸/۵۔

لئے ملکیت کو کسی سبب سے ثابت مانا ہے اس نے وقف کو درست کہا ہے اور جس نے ملکیت سے انکار کیا ہے اس نے وقف کی صحت سے انکار کیا ہے لیکن حاکم وقت اگر بیت المال کا کچھ بھی حصہ کسی خاص مصرف میں یا کسی خاص شخص پر وقف کردے تو باوجود اس کے کہ اس پر اس کی ملکیت نہیں ہے جس کو وقف کر رہا ہے لیکن جب اس میں مصلحت ہو تو حاکم کو یہ حق حاصل ہوگا (۱)۔

عوض کی شرط کے ساتھ افتادہ زمین دینا:

۲۵- افتادہ زمین کے مالک بنانے میں اصل قاعدہ تو یہی ہے کہ وہ عوض سے خالی ہو لیکن اگر حاکم کسی کو یہ زمین اس شرط کے ساتھ دے کہ اس پر اس قدر رقم ہوگی یا ہر سال اتنا عوض ہوگا تو یہ جائز ہے اور اس پر عمل بھی کیا جائے گا، لیکن یہ عوض بیت المال میں جمع کیا جائے گا اور یہ عام مسلمانوں کی چیز ہوگی، حاکم کی ملک اس پر نہیں ہوگی، کیونکہ یہ ایسی چیز کا عوض ہے جو حاکم کی ملک نہیں ہے، یہی رائے حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ کی ہے، اور شافعیہ کی ایک رائے یہی ہے کیونکہ امام کو حق حاصل ہے کہ جس چیز میں عام مسلمانوں کی منفعت دیکھے اور سمجھے وہی کرے، لیکن شافعیہ کی دوسری رائے اس کے برخلاف ہے، وہ یہ دلیل بیان کرتے ہیں کہ اقطاع کی حیثیت عطیہ، ہبہ اور صلہ رحمی کی ہے، نہ کہ بیع کی، اور ثمن وعوض بیع کی صفت ہے (اس لئے امام کا عوض لینا درست نہیں ہے) (۲)۔

---

(۱) ابن عابدین ۳/ ۳۶۶، ۳۹۲، تحفۃ المحتاج ۶/ ۲۱۴، ۷/ ۳۳ طبع دار صادر، الدسوقی ۴/ ۶۸ طبع عیسی الحلبی، المغنی ۵/ ۴۲۷ طبع مکتبۃ القاہرہ۔

(۲) الخراج لأبی یوسف رص ۶۹، الدسوقی ۴/ ۶۸، الأحکام السلطانیہ لأبی یعلی رص ۲۱۶، الأحکام السلطانیہ للماوردی رص ۲۲۰۔

اُقطع

تعریف:

۱- اُقطع لغت میں کٹے ہوئے ہاتھ والے کو کہتے ہیں (۱)۔

فقہاء کی اصطلاح میں اُقطع اس شخص کو کہتے ہیں جس کے ہاتھ یا پاؤں کٹے ہوں (۲)، ناقص اور کم برکت والے عمل کے معنی میں بھی مستعمل ہے (۳)۔

اجمالی حکم اور بحث کے مقامات:

۲- "کل أمر لا یبدأ فیہ ببسم اللہ الرحمن الرحیم فھو أقطع" (۴) (ہر وہ کام جس کی ابتداء بسم اللہ الرحمن الرحیم سے نہ ہو وہ ناقص ہے) جیسا کہ حدیث میں آیا ہے۔

۳- مکلف انسان کے اگر ہاتھ یا پاؤں کٹے ہوں تو اس سے جہاد

---

(۱) المصباح المنیر مادہ (قطع)۔

(۲) حاشیۃ ابی السعود علی ملا مسکین ۲/ ۴۱۸ طبع جمعیۃ المعارف، القلیوبی ۴/ ۲۱۶ طبع الحلبی، الکافی لابن قدامہ ۳/ ۲۵۴۔

(۳) الشرح الصغیر ۱/ ۳ طبع دار المعارف، شرح الروض ۱/ ۳ طبع المیمنیہ، منار السبیل شرح الدلیل ۱/ ۵ طبع مؤسسۃ دار السلام۔

(۴) سابقہ مراجع۔

حدیث: "کل أمر لا یبدأ فیہ ببسم اللہ الرحمن الرحیم فھو أقطع" کی روایت عبد القادر الرہاوی نے کی ہے جیسا کہ فیض القدیر (۵/ ۱۳ طبع المکتبۃ التجاریہ) میں ہے مناوی نے ابن حجر کے حوالہ سے لکھا ہے کہ انہوں نے کہا ہے کہ اس میں کلام ہے۔

ساقط ہوجاتا ہے اگر فرض کفایہ ہو، کیونکہ جب لنگڑے کے ذمہ سے جہاد ساقط ہوجاتا ہے تو ہاتھ یا پاؤں کٹے ہوئے انسان سے بدرجہ اولی جہاد ساقط ہوجائے گا، دوسری بات یہ ہے کہ چلنے میں دونوں پاؤں کی ضرورت پڑتی ہے، اسی طرح دونوں ہاتھوں کی ضرورت پڑتی ہے تاکہ ایک سے بچاؤ کیا جائے اور دوسرے سے وار اور حملہ کیا جائے[1]۔

بعض فقہاء نے بعض ایسے امراض کو جو ہاتھ یا پاؤں میں ہوجائیں ان اعذار میں شمار کیا ہے جو جہاد میں جانے سے مانع ہوا کرتے ہیں۔

۴-جس کا ہاتھ یا پاؤں کٹا ہوا ہو اس سے وضو اور غسل میں کٹے ہوئے اعضاء کے دھونے کی فرضیت ساقط ہوجاتی ہے، دیکھئے: اصطلاح ''وضو'' اور ''غسل''۔

۵-ہاتھ اور پاؤں کا کٹا ہونا نماز کے امام میں ایک نقص ہے، اسی وجہ سے بعض فقہاء نے ایسے شخص کی امامت کو مکروہ کہا ہے اور بعض فقہاء نے ممنوع قرار دیا ہے، اس کی تفصیل شرائط امامت میں ہے[2]۔

۶-اگر کوئی أقطع شخص کسی دوسرے کا وہی عضو کاٹ دے جو اس کا کٹا ہوا ہے یا کوئی دوسرا عضو کاٹ دے تو اس مسئلہ کی تفصیل ''قصاص'' کی بحث میں دیکھی جائے، اسی طرح کٹے ہوئے ہاتھ یا پاؤں والے شخص نے چوری کی تو اس پر حد جاری کرنے کی تفصیل ''سرقہ'' کی بحث میں دیکھی جائے۔

(۱) حاشیۃ ابی السعود علی ملا مسکین ۲/ ۴۱۸، الدسوقی ۲/ ۱۷۵ شائع کردہ دار الفکر، القلیوبی ۴/ ۲۱۶، الکافی لابن قدامہ ۳/ ۲۵۲۔

(۲) المغنی ۲/ ۱۹۵، الخرشی ۲/ ۲۷، الزرقانی علی خلیل ۱/ ۱۸۔

إقعاء

تعریف:

۱-عربوں کے نزدیک دونوں سرین کو زمین سے ملا دینا، دونوں پنڈلیوں کو کھڑا کر دینا اور دونوں ہاتھوں کو زمین پر رکھ دینا اقعاء کہلاتا ہے، ابن القطاع کہتے ہیں: "أقعى الكلب" یعنی کتا اپنے دونوں سرین کے بل بیٹھا اور اپنی دونوں رانوں کو کھڑا کر دیا، اور "أقعى الرجل" انسان کا اسی طرح بیٹھنا[1]۔

فقہاء ''إقعاء'' کی دو تشریح کرتے ہیں:

پہلی تشریح لغوی معنی کی طرح ہے، حنفیہ میں امام طحاویؒ نے اسی کو اختیار کیا ہے[2]۔

دوسری تشریح یہ ہے کہ کوئی شخص اپنے دونوں سرین کو اپنی دونوں ایڑیوں پر رکھے اور دونوں ہاتھوں کو زمین پر رکھے، حنفیہ میں سے امام کرخیؒ نے اسی کو اختیار کیا ہے[3]۔

إقعاء کے بیٹھنے کی صورت ''تورک'' اور ''افتراش'' سے الگ ہے، افتراش کی صورت یہ ہے کہ انسان اپنے بائیں پیر کے ٹخنہ پر اس طرح بیٹھے کہ اس بائیں پیر کا ظاہری حصہ زمین سے لگ جائے، اور

(۱) المصباح ومختار الصحاح: مادہ (قعی)۔

(۲) شرح الروض ۱/ ۱۶۷، الجمل علی المنہج ۱/ ۳۴۱، ابن عابدین ۱/ ۳۴۲ طبع اول بولاق، جواہر الإکلیل ۱/ ۵۴ شائع کردہ مکہ۔

(۳) جواہر الإکلیل ۱/ ۵۴، الخرشی مع حاشیۃ العدوی ۱/ ۲۹۳ شائع کردہ دار صادر، ابن عابدین ۱/ ۳۴۲، شرح الروض ۱/ ۱۶۷، المغنی ۱/ ۵۲۴ طبع الریاض۔

دایاں پیر اپنے نیچے سے نکالتے ہوئے کھڑا کرلے (۱)، اور اس کی انگلیوں کے باطنی حصہ پر ٹیک لگاتے ہوئے زمین پر رکھے تاکہ اس کی انگلیوں کے کنارے قبلہ کی طرف ہوجائیں (۲)۔

تورک کی شکل یہ ہے کہ سرین اور بائیں پیر کی پنڈلی کو زمین سے ملائے اور دائیں پیر کو بائیں پیر پر اس طرح رکھے کہ دائیں پیر کے انگوٹھے کا باطنی حصہ زمین سے مل جائے، اس صورت میں دونوں پاؤں ایک ساتھ دائیں جانب ہوجائیں گے (۳)۔

اجمالی حکم:

۲- إقعاء کی پہلی صورت اکثر فقہاء کے نزدیک نماز میں مکروہ ہے (۴)، اس لئے کہ روایت ہے: "أن رسول اللهﷺ نهى عن الإقعاء في الصلاة" (۵) (رسول اللہ ﷺ نے نماز میں إقعاء سے منع فرمایا ہے)، مالکیہ کی رائے یہ ہے کہ إقعاء کی یہ شکل حرام ہے، لیکن اس کی وجہ سے نماز باطل نہ ہوگی (۶)۔

إقعاء جو دوسرے معنی کے لحاظ سے ہے، یہ بھی حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک مکروہ ہے، البتہ حنفیہ کے نزدیک کراہت تنزیہی ہوگی (۷)۔

حنابلہ نے اپنی اس رائے کا استدلال حارث کی اس روایت سے کیا ہے جو حضرت علیؓ سے مروی ہے: "قال رسول اللهﷺ لا تُقْعِ بين السجدتين" (۱) (رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: دو سجدوں کے درمیان إقعاء نہ کرو)۔

شافعیہ کے نزدیک إقعاء کی دوسری صورت دو سجدوں کے درمیان سنت ہے، مسلم شریف کی روایت ہے: "الإقعاء سنة نبيناﷺ" (۲) (إقعاء ہمارے نبی ﷺ کی سنت ہے)، اور علماء نے اس کی یہی تفسیر بیان کی ہے، امام شافعیؒ نے البویطی اور الإملاء میں دو سجدوں کے درمیان بیٹھنے کی یہی شکل بیان فرمائی ہے (۳)، امام احمد بن حنبلؒ سے اس سلسلہ میں یہ قول منقول ہے کہ میں نہ اس کو کرتا ہوں اور نہ ہی اس کو برا سمجھتا ہوں اور فرمایا: حضرات عبادلہ (عبداللہ بن عمرؓ، عبداللہ بن عباسؓ اور عبداللہ بن الزبیرؓ) اس کو کیا کرتے تھے (۴)۔

جہاں تک بات ہے کھانے میں إقعاء کی تو یہ مکروہ نہیں ہے (۵)، حضرت انسؓ کی روایت ہے: "رأيت رسول اللهﷺ جالسا مُقْعِيًا يأكل تمرا" (۶) (میں نے رسول اللہ ﷺ کو اقعاء کی حالت میں بیٹھ کر کھجور کھاتے ہوئے دیکھا ہے)۔

---

(۱) الجمل علی المنہج ۱/ ۳۸۳۔
(۲) المغنی ۱/ ۵۲۳۔
(۳) جواہر الإکلیل ۱/ ۵۱۔
(۴) شرح الروض ۱/ ۱۴۷، ابن عابدین ۱/ ۳۵۰، المغنی ۱/ ۵۲۳۔
(۵) شرح الروض ۱/ ۱۴۷۔
حدیث: "نهى عن الإقعاء في الصلاة" کی روایت حاکم (۱/ ۲۷۲ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے اور اس کو حاکم نے صحیح قرار دیا ہے اور امام ذہبی نے ان کی موافقت کی ہے۔
(۶) جواہر الإکلیل ۱/ ۵۴، حاشیۃ الدسوقی والشرح الکبیر ۱/ ۲۳۴۔
(۷) ابن عابدین ۱/ ۴۳۲، جواہر الإکلیل ۱/ ۵۴، الخرشی ۱/ ۲۹۳، المغنی ۱/ ۵۲۳۔

---

(۱) المغنی ۱/ ۵۲۴۔
حدیث: "لا تُقْعِ بين السجدتين" کی روایت ابن ماجہ (۱/ ۲۸۹ طبع الحلبی) اور ترمذی (۲/ ۷۲ طبع الحلبی) نے کی ہے، ترمذی کہتے ہیں کہ اس حدیث کو ہم حضرت علی کے واسطہ سے نہیں جانتے ہیں، البتہ ابو اسحاق عن الحارث عن علی والی سند سے جانتے ہیں، اور علماء نے الحارث الاعور کو ضعیف قرار دیا ہے۔
(۲) حدیث: "الإقعاء سنة نبيناﷺ" کی روایت مسلم (۱/ ۳۸۰، ۳۸۱ طبع الحلبی) نے کی ہے۔
(۳) شرح الروض ۱/ ۱۴۷۔
(۴) المغنی ۱/ ۵۲۴۔
(۵) دلیل الفالحین ۳/ ۲۳۲ طبع سوم مصطفی الحلبی۔
(۶) حضرت انسؓ کی حدیث: "رأيت رسول اللهﷺ جالسا مُقْعِيًا يأكل

أقلف

تعریف:

۱- ''أقلف'' کہتے اس مرد کو جس کا ختنہ نہ ہوا ہو[۱]، عورت کے لئے ''قلفاء'' کا لفظ آتا ہے، فقہاء أقلف کے احکام کو مرد کے ساتھ خاص کرتے ہیں، نہ کہ عورت کے لئے۔

''أقلف'' کے مدمقابل ''مختون'' کا لفظ آتا ہے۔

أقلف کے حشفہ کی کھال کو دور کرنا مرد میں ''ختان'' کہلاتا ہے اور عورت میں ''خفض'' کہتے ہیں۔

شرعی حکم:

۲- فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ مرد سے حشفہ کے چمڑے کو زائل کرنا سنن فطرت میں سے ہے، اس کے ثبوت میں بہت سی احادیث ہیں، ان میں سے ایک حدیث یہ ہے: "الفطرة خمس: الختان، والاستحداد، وقص الشارب، وتقليم الأظافر، ونتف الإبط"[۲] (کہ فطری چیزیں پانچ ہیں: ختنہ کرانا، ناف کے نیچے کے بال مونڈنا، مونچھ کتروانا، ناخن تراشنا، اور بغل کے بال صاف کرنا)۔ اس کی تفصیل ''ختان'' کی بحث میں آئے گی۔

شافعیہ اور امام احمد بن حنبل کا مسلک یہ ہے کہ ختنہ فرض ہے، اور یہی قول عبد اللہ بن عباسؓ، حضرت علیؓ بن ابی طالب، شعبی، ربیعۃ الرائے، اوزاعی، یحیی بن سعید اور ان کے علاوہ دیگر حضرات کا ہے، اسی بناپر أقلف (غیر مختون) تارک فرض کہلائے گا، بعض فقہاء اس کو سنت کہتے ہیں جیسے امام ابو حنیفہ اور مالکیہ، اور یہی قول حسن بصریؒ کا ہے[۱]۔

۳- اقلف کے بعض خصوصی احکام ہیں:

الف- حنفیہ کا مسلک یہ ہے کہ اگر کسی نے بلاعذر ختنہ نہیں کرایا تو اس کی شہادت رد کر دی جائے گی، شافعیہ اور حنابلہ کے مسالک سے بھی یہی مفہوم نکلتا ہے، کیونکہ یہ حضرات اس بات کے قائل ہیں کہ ختنہ کرانا واجب ہے، اور ترک واجب فسق ہے اور فاسق کی شہادت قابل رد ہے، مالکیہ کا خیال ہے کہ ایسے شخص کی شہادت مکروہ ہے[۲]۔

ب- اقلف کا ذبیحہ اور شکار جائز ہے، اس لئے کہ ذبیحہ اور شکار میں فسق مؤثر نہیں ہوا کرتا ہے، اسی بناپر جمہور فقہاء اور حنابلہ کا صحیح قول یہ ہے کہ أقلف کا ذبیحہ اور شکار دونوں کھائے جائیں گے، اس لئے کہ جب نصرانی کا ذبیحہ کھایا جاتا ہے تو مسلم غیر مختون کا ذبیحہ تو بدرجہ اولی کھایا جائے گا۔

= نموا......'' کی روایت مسلم (۳/ ۱۶۱۹ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۱) المصباح المنیر، مواہب الجلیل ۲/ ۱۰۵ طبع دار الفکر بیروت۔

(۲) تحفۃ الودود فی أحکام المولود ص ۱۱۴ طبع مطبعۃ الامام۔

حدیث: "الفطرة خمس: الختان، والاستحداد، وقص الشارب......" کی روایت مسلم (۱/ ۲۲۱ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۱) دیکھئے: تحفۃ الودود فی احکام المولود ص ۱۱۶، أسنی المطالب ۴/ ۱۶۴، المغنی ۱/ ۸۵، أسہل المدارک شرح ارشاد السالک ۳/ ۳۶۴ طبع دوم عیسی البابی الحلبی، الثمر الدانی للآبی ص ۵۰۰ طبع دوم مصطفی البابی الحلبی، حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۴۷۸ طبع اول بولاق۔

(۲) الدر المختار مع حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۳۷۷، أسہل المدارک ۳/ ۳۶۴، أسنی المطالب ۴/ ۳۳۹، البجیرمی علی الخطیب ۴/ ۲۹۲، المغنی ۹/ ۱۶۵، الإنصاف فی مسائل الخلاف ۴/ ۲۵۶، ۲۵۷، ۱۲/ ۴۳، ۴۴۔

حضرت عبد اللہ بن عباسؓ، عکرمہ اور احمد بن حنبل سے منقول ہے کہ غیر مختون ذبیحہ نہیں کھایا جائے گا، فقہاء نے اس کو "کتاب الذبائح والصید" میں بیان کیا ہے (۱)۔

ج - جب ختنہ کرانا فرض یا سنت ہے تو اگر کوئی شخص دوسرے کا ختنہ کردے اس کی اجازت کے بغیر تو اس پر ضمان لازم نہ ہوگا (۲)۔

د - فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ جب قلفہ کے نیچے کا حصہ دھونے میں حرج وتکلیف ہو تو حرج دور کرنے کے لئے اس کی تطہیر کا مطالبہ نہیں کیا جائے گا، البتہ اگر بلا حرج وتکلیف کے اس کی تطہیر ممکن ہو تو شافعیہ اور حنابلہ غسل اور استنجاء میں قلفہ کے نیچے کے حصہ کی تطہیر کو واجب قرار دیتے ہیں، اس لئے کہ قلفہ کا ازالہ جب واجب ہے تو جو اس کے نیچے کا حصہ ہے وہ ظاہر کے حکم میں ہوگا۔

حنفیہ کا خیال ہے کہ غسل اور استنجاء میں قلفہ کا دھونا مستحب ہے (۳)، مواہب الجلیل کی عبارت سے یہ سمجھ میں آتا ہے کہ مالکیہ قلفہ کے نیچے کے حصہ کو دھونا واجب نہیں سمجھتے ہیں (۴)۔

ھ - شافعیہ، حنابلہ اور وہ حضرات جو قلفہ کے نیچے کی حصہ کی تطہیر کے وجوب کے قائل ہیں، ان تمام کی رائے یہ ہے کہ اقلف اگر قلفہ کے اندر کے حصہ کو نہ دھوئے تو اس کی طہارت درست نہ ہوگی، اسی بنا پر اس کی امامت بھی درست نہ ہوگی، حنفیہ کے نزدیک کراہت تنزیہی کے ساتھ اس کی امامت درست ہوگی، مالکیہ اقلف کی امامت کو جائز تو سمجھتے ہیں لیکن ایسے شخص کی مستقل امامت کو مکروہ قرار دیتے ہیں، اس کے باوجود اگر لوگوں نے اقلف کے پیچھے نماز پڑھ لی تو اپنی نماز نہیں دہرائیں گے (۱)۔

---

(۱) ابن عابدین ۵/ ۱۸۹، التاج والاکلیل ۳/ ۲۰۷، المجموع ۹/ ۷۸ شائع کردہ المکتبۃ السلفیہ، المغنی ۸/ ۵۶۷، تحفۃ الودود ص ۱۳۳۔

(۲) اسنی المطالب ۱/ ۶۹۔

(۳) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۱۰۳، اسنی المطالب ۱/ ۶۹، حاشیۃ الجمل ۱/ ۱۶۱، الانصاف ۲/ ۲۵۶۔

(۴) مواہب الجلیل ۲/ ۱۰۵ طبع دوم۔

---

(۱) تحفۃ الودود ص ۱۱۹، مواہب الجلیل ۲/ ۱۰۵، جواہر الاکلیل ۱/ ۷۹، الانصاف فی مسائل الخلاف ۲/ ۲۵۶، ۲۵۷۔

أقل جمع

تعریف:

۱ - جمع لغت میں متفرقات کو جوڑنے اور شی کے بعض حصوں کو بعض سے قریب کر کے ملانے کا نام ہے [۱]۔

نحویوں اور صرفیوں کی اصطلاح میں "جمع" ایسے اسم کو کہتے ہیں جو مفرد کے حروف میں کچھ تبدیلی کے ساتھ مطلوبہ افراد وا کائیوں کے مجموعہ پر دلالت کرے [۲]۔

تعداد کے اعتبار سے أقل جمع کتنے عدد پر دلالت کرتی ہے؟ اس سلسلہ میں چند آراء ہیں:

الف-نحویوں اور صرفیوں کی رائے:

۲ -رضی نے کافیہ میں بیان کیا ہے کہ جمع کا اطلاق ایک یا دو پر کرنا درست نہیں ہے، ایک یا دو آدمیوں پر "رجال" کا اطلاق نہیں ہوگا [۳]۔ ابن یعیش نے صراحت کی ہے کہ وہ قلیل جس کے لئے جمع قلت آتی ہے، تین سے لے کر دس تک ہے [۴]۔

ب-اصولیین اور فقہاء کی رائے:

۳-اصولیین نے کم سے کم تعداد میں جس پر جمع کا صیغہ بولا جائے

(۱) تاج العروس، لسان العرب۔
(۲) کشاف اصطلاحات الفنون۔
(۳) شرح الکافیہ ۲/ ۱۷۸ طبع استنبول۔
(۴) شرح المفصل ۵/ ۹۔

اختلاف ذکر کیا ہے جیسا کہ تلویح اور مسلم الثبوت میں آیا ہے کہ اکثر صحابہ کرامؓ، فقہاءؒ، اور ائمہ لغت کی رائے ہے کہ جمع کی کم سے کم تعداد تین ہے، اس لئے اس سے کم پر جمع کا صیغہ بولنا درست نہیں ہے البتہ مجازاً بولا جا سکتا ہے، یہی وجہ ہے کہ اگر کسی نے قسم کھائی کہ وہ عورتوں سے نکاح نہیں کرے گا تو دو عورتوں سے نکاح کرنے کی وجہ سے وہ حانث نہیں ہوگا۔

لیکن بعض علماء جیسے امام غزالی، اور نحویوں میں سیبویہؒ کا خیال ہے کہ جمع میں کم سے کم دو عدد مراد لینا حقیقی طور پر بھی درست ہے، اسی وجہ سے دو عورتوں سے نکاح کرنے کی وجہ سے حانث ہو جائے گا۔

ایک قول یہ کہ دو عدد کے لئے جمع کا استعمال کرنا نہ حقیقۃً درست ہے اور نہ مجازاً۔

ہر فریق کے دلائل پیش کرنے اور ان کو رد کرنے کے بعد صاحب تلویح اور صاحب مسلم الثبوت نے لکھا ہے کہ اختلاف میں نہیں ہے لفظ جمع جو کہ (ج ،م، ع) سے بنا ہے، بلکہ صرف اختلاف مسمی یعنی ان صیغوں میں ہے جن کو جمع کہا جاتا ہے جیسے رجال، مسلمین [۱]۔

علامہ قرطبی نے اس آیت کریمہ: "فَإِنْ كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ فَلِأُمِّهِ السُّدُسُ" [۲] (لیکن اگر مورث کے بھائی بہن ہوں تو اس کی ماں کے لئے ایک چھٹا حصہ ہے)، کی تفسیر میں لکھا ہے کہ جمع کا کم سے کم عدد دو ہے، اس لئے کہ "تثنیہ" کسی چیز کو اس کے ہم مثل کے ساتھ ملانے کو کہتے ہیں، اور انہوں نے اس سلسلہ میں سیبویہ کی اس رائے کو جس کو وہ خلیل نحوی سے روایت کرتے ہیں مستدل بنایا ہے۔

ظاہر بات یہ ہے کہ امام قرطبی کی مراد (کہ جمع کا عدد کم سے کم دو ہے) میراث کے سلسلہ میں ہے، کیونکہ اس کے بعد امام قرطبی بیان

(۱) سورۂ نساء/ ۱۱۔
(۲) التلویح علی التوضیح ۱/ ۵۰ طبع صبیح، مسلم الثبوت ۱/ ۲۶۹۔

کرتے ہیں کہ بعض حضرات جیسے عبد اللہ ابن مسعودؓ، امام شافعی، امام ابوحنیفہ اور ان کے علاوہ دیگر فقہاء نے کہا ہے کہ جمع کا کم سے کم عدد تین ہے، اگرچہ یہاں میراث میں انہوں نے یہ بات نہیں کہی ہے[۱]۔

فقہ کے مختلف ابواب پر نظر ڈالنے سے ہمیں معلوم ہوتا ہے کہ فقہاء کے نزدیک اقل جمع سوائے میراث کے ہر جگہ تین یا اس سے زائد ہے[۲]۔ اس کی تفصیل عنقریب آئے گی۔

ج- علم فرائض کے ماہرین کی رائے:

۴- سوائے ابن عباسؓ کے علم فرائض کے تمام ماہرین "جمع" کی کم سے کم مقدار دو کو کہتے ہیں، چنانچہ کتاب "العذب الفائض" میں بھائیوں کے ساتھ ماں کی میراث پر گفتگو کرتے ہوئے لکھا ہے کہ جمع کا سب سے کم عدد دو ہے، ابن سراقہ کہتے ہیں کہ یہی بات قرآن کی اس آیت میں آئی ہے: "هٰذٰنِ خَصۡمٰنِ اخۡتَصَمُوۡا فِىۡ رَبِّهِمۡ"[۳] (یہ دو فریق ہیں جنہوں نے اپنے پروردگار کے باب میں اختلاف کیا)۔ اس آیت میں "اخۡتَصَمُوۡا" سے مراد "اختصما" ہے (تثنیہ کا صیغہ)۔ آگے ابن سراقہ فرماتے ہیں کہ لغت کے ماہرین میں سے بعض نے دو کو حقیقۃً جمع میں شمار کیا ہے، فراء نحوی سے منقول ہے، وہ کہتے ہیں کہ پہلی جمع تثنیہ ہی ہے، اور لغت میں اصل یہی ہے۔ اور دو بھائی ماں کے حصہ کو سدس کی طرف لوٹاتے ہیں[۴]۔ اور سراجیہ میں آیا ہے کہ میراث میں دو کا حکم جمع کے حکم کی طرح ہے، دو بیٹیوں اور دو بہنوں کا حکم ثلثین کے استحقاق میں اسی طرح حجب میں تین یا تین سے زائد بیٹیوں اور بہنوں کے حکم میں ہے[۱]۔

(۱) تفسیر القرطبی ۵/ ۷۲، ۷۳ طبع دار الکتب۔
(۲) منتہی الإرادات ۲/ ۵۱۳، ۵۶۱ طبع دار الفکر، المہذب ۱/ ۵۲، ۴، ۶۴ ۴ طبع دار المعرفہ، منح الجلیل ۱/ ۷۷۶، ۳/ ۴۱۳ طبع النجاح لیبیا، ابن عابدین ۳/ ۱۱۲، ۳/ ۶۹ ۴ طبع سوم بولاق۔
(۳) سورۂ حج/ ۱۹۔
(۴) العذب الفائض شرح عمدۃ الفارض ۱/ ۵۶ طبع مصطفی الحلبی۔

اس حکم کے سلسلہ میں سوائے ابن عباسؓ کے کسی کا بھی اختلاف نہیں ہے۔

اس قاعدہ پر متفرع ہونے والے احکام:

اول- فقہاء کے نزدیک:

۵- اس قاعدہ کے اعتبار سے کہ جمع کی کم سے کم تعداد تین ہوتی ہے، فقہاء نے بہت سے احکام متفرع کئے ہیں، اور جمہور فقہاء کے نزدیک مسائل میراث کے علاوہ دیگر مختلف مسائل فقہیہ میں اسی قاعدہ کا اعتبار ہے، حنفیہ نے مسائل میراث کے ساتھ وصیت کو بھی شامل کیا ہے، چنانچہ وصیت میں احکام اس پر مبنی ہے کہ جمع کی کم سے کم تعداد دو ہے، مذکورہ تفصیلات خود فقہاء کی عبارتوں سے معلوم ہوتی ہیں۔

یہاں یہ لحاظ رکھنا ضروری ہے کہ جمع میں مقصود جمع نکرہ ہے جیسا کہ ابھی مثالوں میں دیکھیں گے، اس لئے کہ اسی جمع کے افراد میں سے تین پر انطباق ہونے سے یہ حکم مکمل ہوجائے گا، کہ اقل جمع میں تین کا اعتبار کیا گیا ہے۔

غیر میراث کی مثالیں:

۶- **الف- وصیت:** کسی نے قسم کے کفارہ کی وصیت کی، تو اس وصیت میں کم سے کم جو نفاذ واجب ہے وہ یہ ہے کہ اس کی طرف سے تین قسموں کا کفارہ ادا کیا جائے گا، اور یہ مسلک جمہور فقہاء کا ہے[۲]،

(۱) شرح سراجیہ/ ص ۱۲۹ طبع الکردی۔
(۲) منتہی الإرادات ۲/ ۵۶۱، المہذب ۱/ ۴۶۳۔

لیکن حنفیہ کے نزدیک اس میں دو یا اس سے زائد قسموں کا کفارہ ادا کرنا واجب ہوگا، اس لئے کہ جمع کے معنی کا اعتبار اسی کو چاہتا ہے، کیونکہ وصیت میں بھی میراث کی طرح جمع کی کم سے کم تعداد دو مانی جائے گی، اس لئے کہ وصیت میراث ہی کا ایک جزء ہے، اور میراث میں اقل جمع دو کا عدد ہے[(۱)]۔

ب-وقف: کسی نے کسی جماعت یا اپنے قریبی لوگوں کے مجموعہ پر کچھ وقف کیا تو وقف کی آمدنی تین افراد پر صرف کی جائے گی، اس لئے کہ یہی کم سے کم جمع ہے، اور اگر رشتہ داروں کی تعداد تین نہ ہو رہی ہو تو ان کے بعد کے رشتہ داروں سے یہ تعداد پوری کی جائے گی، مثلاً واقف کے دو بیٹے اور چند پوتے ہوں تو پوتوں میں سے ایک کو قرعہ کے ذریعہ منتخب کیا جائے گا اور دو بیٹوں کے ساتھ ملایا جائے گا اور وقف ان پر خرچ کیا جائے گا[(۲)]۔

ج-اقرار: اگر کسی نے کہا کہ فلاں کے میرے پاس چند دراہم ہیں تو اس پر تین درہم لازم ہوں گے، اس لئے کہ یہ لفظ جمع ہے، اور اقل جمع کا اطلاق تین پر ہوتا ہے[(۳)]۔

د-قسم: اگر کسی شخص نے کسی چیز کے ترک کرنے یا کسی سے بات نہ کرنے کی چند دن یا چند مہینے یا چند سال کے لئے قسم کھائی، لفظ ایام، شہور اور سنین کو نکرہ کے ساتھ استعمال کیا تو اس پر تین دن یا تین مہینہ یا تین سال لازم ہوں گے، اس لئے کہ اقل جمع کا اطلاق تین پر ہوتا ہے[(۴)]۔

۷-جہاں تک میراث کی بات ہے تو اس میں احکام کی بنیاد اس

(۱) الاختیار ۵/ ۸۷ طبع دار المعرفہ، الہدایہ ۴/ ۲۵۱۔
(۲) منتہی الارادات ۲/ ۵۱۴، المہذب ۱/ ۴۵۲۔
(۳) منح الجلیل ۳/ ۳۱۴، المہذب ۲/ ۳۴۹، المنثور فی القواعد للزرکشی ۲/ ۱۲ طبع الأوقاف کویت، ابن عابدین ۴/ ۴۶۹، ۴۷۰، المغنی ۵/ ۱۷۴۔
(۴) منح الجلیل ۱/ ۶۷۷، ابن عابدین ۳/ ۱۱۲۔

اعتبار سے ہوتی ہے کہ جمع کی کم سے کم تعداد دو ہے، یہ مسئلہ بھائیوں کے ساتھ ماں کے وارث ہونے کی صورت میں واضح ہوتا ہے، اس لئے کہ تمام علماء کا اس پر اجماع ہے، سوائے عبد اللہ ابن عباسؓ کے کہ میت کے دو یا دو سے زائد بھائی یا بہن ہوں تو ماں کا حصہ ثلث سے کم ہو کر سدس ہو جائے گا، فقہاء کے اس متفقہ فیصلہ کی دلیل اللہ تعالی کا یہ قول ہے: "فإن كان له إخوة فلأمه السدس" (لیکن اگر مورث کے بھائی بہن ہوں تو اس کی ماں کے لئے ایک چھٹا حصہ ہے)۔ لفظ ''اِخوۃ'' جمع ہے، اس کا ترجمہ ایک سے زائد یعنی دو بھائی یا بہن اس لئے کیا کہ جمع کی کم از کم تعداد یہاں دو ہے، علامہ زمخشریؒ فرماتے ہیں کہ یہاں لفظ ''اِخوۃ'' ''اُخوین'' کے لئے آیا ہے، اس لئے کہ جمع کا لفظ اجتماع سے ہے، اور دو شخص کے اجتماع سے جمع کا تحقق ہو جاتا ہے، دوسری وجہ یہ بھی ہے کہ ''جمع'' تثنیہ کے معنی میں بھی استعمال کی جاتی ہے، جیسا کہ اللہ تعالی کے اس قول میں ہے: ''فَقَدْ صَغَتْ قُلُوْبُكُمَا''[(۱)] (تو تمہارے دل (اسی طرف) مائل ہو رہے ہیں)، یہ رائے جمہور علماء کی ہے۔

اس سلسلہ میں حضرت ابن عباسؓ نے اختلاف کیا ہے، انہوں نے دو بھائیوں کو ایک کے حکم میں کر دیا ہے، اور تین سے کم بھائی بہن ماں کے حصہ کو کم نہیں کریں گے۔ انہوں نے یہ بات ظاہر آیت کو دیکھ کر کہی ہے، اس موضوع پر حضرت عثمانؓ اور حضرت ابن عباسؓ کے درمیان گفتگو بھی ہوئی ہے، حضرت ابن عباسؓ سے حضرت عثمانؓ نے فرمایا کہ آپ کی قوم (قریش) نے ماں کا حصہ کم کر دیا ہے حالانکہ وہ لوگ اہل فصاحت و بلاغت ہیں[(۲)]۔

(۱) سورۂ تحریم/ ۴۔
(۲) شرح السراجیہ/ص ۱۲۹، شرح الرحبیہ ج ۴۰، العذب الفائض ۱/ ۵۶، حاشیۃ البغوی/ص ۱۹، القرطبی ۵/ ۷۲، ۷۳، منح الجلیل ۳/ ۴۰۷، المہذب ۲/ ۲۷، الاختیار ۵/ ۹۰، منتہی الارادات ۲/ ۵۸۵۔

دوم- اصولیین کے نزدیک:

۸-اصولیین نے جمع کے مسمّٰی کے سلسلہ میں اختلاف ذکر کیا ہے، کیا اس کا اطلاق تین اور اس سے زائد پر ہوتا ہے یا دو پر ہوتا ہے جیسا کہ پہلے بیان کیا جا چکا ہے۔

یہ حضرات اس بحث کو عام اور اس کی تخصیص کی بحث میں ذکر کرتے ہیں، اور بیان کرتے ہیں کہ جمع الفاظ عموم میں سے ہے، اور عام جب جمع ہو جیسے لفظ ''رجال''، تو اس کی تخصیص تین تک جائز ہے، اس مسئلہ کی تفریع اس پر کی ہے کہ تین جمع کی کم سے کم تعداد ہے، اس لئے کہ تین سے کم تک کی تخصیص لفظ کو جمع پر دلالت کرنے سے خارج کردیتی ہے، ایسی صورت میں یہ تخصیص نسخ کے درجہ میں ہوگی [(۱)]۔ اس کی تفصیل اصولی ضمیمہ میں دیکھی جائے۔

بحث کے مقامات:

۹-اقل جمع کا استعمال ان مسائل میں ہوا کرتا ہے جن میں جمع نکرہ مستعمل ہوتی ہے، جیسے نذر، ایمان، عتق، طلاق وغیرہ۔

(۱) جمع الجوامع ۲/ ۳۔

أقل ما قیل

تعریف:

۱- اصولیین کے نزدیک اقل ما قیل اختیار کرنے کا مطلب یہ ہے کہ کسی چیز کی مقدار کے بارے میں صحابہ کے چند مختلف اقوال ہوں تو ان میں سب سے کم مقدار کا جس قول میں ذکر ہو وہی قول اختیار کیا جائے، مگر اس شرط کے ساتھ کہ زیادہ پر کوئی دلیل نہ ہو، اس کی مثال یہودی کی دیت کے سلسلہ میں صحابہ کرامؓ کا اختلاف ہے، کہ یہ مسلمان کی دیت کے مساوی ہوگی؟ یا نصف یا ثلث، ان میں سب سے کم مقدار والا قول یعنی ثلث کا قول اختیار کرنا ''أقل ما قیل'' اختیار کرنا کہلائے گا [(۱)]۔ اسی سے قریب ''أخف ما قیل'' کا اختیار کرنا ہے، دونوں میں فرق کمیت وکیفیت کے اعتبار سے ہے۔

اس کے مدمقابل تعبیر ''أکثر ما قیل'' کا اختیار کرنا ہے۔

اجمالی حکم:

۲-اصولیین کا ''أقل ما قیل'' کے اختیار کرنے کے سلسلہ میں اختلاف ہے کہ کیا اس کو ایسی دلیل مانا جائے گا جو اثبات حکم کی بنیاد بن سکے؟ امام شافعی اور مالکیہ میں باقلانی اور قاضی عبد الوہاب نے اس کو اثبات حکم کی دلیل مانا ہے، بعض اصولیین نے اس پر اہل نظر کا

(۱) ارشاد الفحول رص ۲۴۴ طبع مکتبۃ الحلبی۔

اجماع نقل کیا ہے، لیکن ایک جماعت نے اس کی نفی کی ہے، اس میں علامہ ابن حزمؒ ہیں، بلکہ انہوں نے ایک ایسا قول نقل کیا ہے جس میں کہا گیا ہے کہ ''أکثر ما قیل'' کو اختیار کیا جائے گا تا کہ مکلف شرعی ذمہ داری سے یقینی طور پر نکل سکے، ''أقل ما قیل'' کے اختیار کرنے میں جیسا اختلاف ہے اسی طرح ''أخف ما قیل'' میں بھی اختلاف ہے [1]۔ اس کی تفصیل اصولی ضمیمہ کی بحث میں ہے۔

بحث کے مقامات:

۳- اصولیین نے ''أقل ما قیل'' اختیار کرنے کو استدلال کی بحث میں ذکر کیا ہے۔ استدلال کا مطلب یہاں ان کی اصطلاح میں وہ دلیل ہے جو نص، اجماع اور قیاس نہ ہو، اسی طرح انہوں نے اس کا ذکر اجماع پر کلام کرتے ہوئے اس کے ساتھ اس کا تعلق بیان کرنے کے لئے کیا ہے [2]۔

(۱) حوالہ سابق، فواتح الرحموت ۲/ ۲۴۲، ۲۵۸۔
(۲) مذکورہ دونوں مراجع۔

اکتحال

تعریف:

۱- ''اکتحال'' لغوی اعتبار سے ''اکتحل'' کا مصدر ہے، کہا جاتا ہے: ''اکتحل''، یعنی جب کوئی اپنی آنکھ میں سرمہ لگائے [1]، اصطلاح میں بھی اسی معنی میں مستعمل ہے۔

اجمالی حکم:

۲- شافعیہ اور حنابلہ نے سرمہ لگانے میں طاق عدد کو مستحب قرار دیا ہے، کیونکہ حضور علیہ السلام کا ارشاد ہے: "من اکتحل فلیوتر" (جو کوئی سرمہ لگائے تو وہ طاق عدد کا خیال رکھے) [2]۔ مالکیہ کے دو اقوال میں سے ایک قول کے مطابق مردوں کے لئے سرمہ لگانا جائز اور درست ہے، اور دوسرے قول کے مطابق ''تشبہ بالنساء'' کی وجہ سے مردوں کے لئے مکروہ ہے۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ اگر مرد زینت کے ارادہ سے سرمہ نہ لگاتا ہو تو جائز ہے، بطور زینت اس کی اجازت نہیں ہے، بعض حنفیہ نے مزید وضاحت کی ہے کہ تکبر کی غرض سے جو زینت ہو وہ ممنوع ہے، لیکن وہ زینت جو جمال اور وقار کی غرض سے ہو وہ ممنوع نہیں ہے۔

(۱) المصباح المنیر فی مادۃ (کحل)۔
(۲) حدیث: "من اکتحل....." کی روایت ابوداؤد (۱/ ۳۳ طبع عزت عبید دعاس) نے کی ہے اور ابن حجر نے ذکر کیا ہے کہ اس کی اسناد میں جہالت ہے (التلخیص الحبیر طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ)۔

عورتوں کے لئے سرمہ لگانے کے جواز میں کوئی اختلاف نہیں ہے اگر چہ زینت ہی کے طور پر ہو بلا کراہت جائز ہے، اسی طرح اگر مرد بطور دوا و علاج سرمہ استعمال کرے تو اس کے جواز میں کوئی اختلاف نہیں ہے[(۱)]۔

تفصیل کے لئے ''تزین'' کی بحث دیکھی جائے۔

نجس چیز کا سرمہ استعمال کرنا:

۳- سرمہ پاک اور حلال ہونا چاہئے، نجس یا حرام چیز کا سرمہ استعمال کرنا جائز نہیں ہے، کیونکہ اس سلسلہ میں عمومی ممانعت آئی ہے لیکن اگر نجس یا حرام چیز سے بنا ہوا سرمہ بر بنائے ضرورت استعمال کرنا پڑے تو حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ نے اس کی اجازت دی ہے، البتہ مالکیہ نے اس کو ممنوع قرار دیا ہے[(۲)]۔

حالت احرام میں سرمہ لگانا:

۴- حنفیہ نے محرم کے لئے اِثمد کا سرمہ لگانا جس میں خوشبو نہ ہو بلا کراہت جائز قرار دیا ہے، لیکن اگر اس میں خوشبو ہو تو ایک یا دو مرتبہ استعمال کرنے پر صدقہ واجب ہے، اور اس سے زیادہ استعمال کرنے پر دم واجب ہوگا۔

مالکیہ نے حالت احرام میں سرمہ لگانے کو ممنوع قرار دیا ہے اگر چہ اس میں خوشبو نہ ہو، ہاں مجبوری اور ضرورت کے وقت اس کی اجازت ہوگی، اس لئے اگر سرمہ اگر بلا ضرورت استعمال کرے گا تو اس پر فدیہ لازم ہوگا۔

شافعیہ اور حنابلہ نے کراہت کے ساتھ اجازت دی ہے، اور حنابلہ نے یہ شرط بھی لگائی ہے کہ اس سے زینت مقصود نہ ہو[(۱)]۔

دیکھئے: اصطلاح ''احرام''۔

روزہ کی حالت میں سرمہ لگانا:

۵- جب کوئی روزہ دار سرمہ لگائے اور وہ سرمہ اس کے پیٹ تک پہنچ جائے تو حنفیہ، شافعیہ اور امام ابن تیمیہؒ کے نزدیک اس کا روزہ فاسد نہیں ہوگا اگر چہ اس کا مزہ حلق میں محسوس کرے، اور اس کا رنگ اپنے بلغم میں دیکھے، اس لئے کہ وہ براہ راست منفذ کے ذریعہ جوف معدہ تک نہیں پہنچا ہے، بلکہ مسامات کے راستے سے پہنچا ہے جو روزہ کو فاسد نہیں کرتا[(۲)]۔

اور مالکیہ کہتے ہیں، اور یہی مسلک حنابلہ کا بھی ہے کہ روزہ فاسد ہوجائے گا اگر سرمہ کا اثر حلق تک پہنچ جائے[(۳)]۔

تفصیل کے لئے ''روزہ'' کی بحث دیکھی جائے۔

بیوہ عورت کا عدت وفات میں سرمہ لگانا:

۶- اگر سرمہ ایسی چیز کا ہو جو عام طور پر زینت کے طور پر مستعمل نہ ہو تو فقہاء کے نزدیک بیوہ عورت کے لئے عدت وفات میں اس کے استعمال میں کوئی حرج نہیں ہے، خواہ رات میں استعمال کرے یا دن میں، لیکن اگر سرمہ ایسی چیز کا ہو جو زینت کے طور پر مستعمل ہو جیسے

---

(۱) الحطاب ۱/ ۲۶۵، ابن عابدین ۲/ ۱۱۳، البجیرمی علی الخطیب ۳/ ۴۹۱ طبع المعرفہ، المغنی ۱/ ۹۳ طبع الریاض، الفتاوی الہندیہ ۵/ ۳۵۹، الفواکہ الدوانی ۲/ ۴۲۱۔

(۲) ابن عابدین ۱/ ۱۴۰، ۲۰۴، ۲۹۰، ۳۰۲، ۵/ ۲۴۹، شرح البہجہ ۵/ ۱۰۴، قلیوبی ۲/ ۱۳۴، ۴/ ۲۰۳، البجیرمی علی الخطیب ۱/ ۲۷۶، جواہر الإکلیل ۲/ ۲۹۶، الشرح الصغیر ۱/ ۵۸، الدسوقی ۲/ ۳۵۳، ۳۵۴۔

(۱) ابن عابدین ۲/ ۱۶۴، الدسوقی ۲/ ۶۱، قلیوبی ۲/ ۱۳۴، المغنی ۳/ ۲۷۳۔

(۲) فتح القدیر ۲/ ۷۳، حواشی الشروانی وابن قاسم العبادی علی التحفہ ۳/ ۴۰۲، ۴۰۳، کشاف القناع ۲/ ۳۸۶، النووی ۶/ ۳۱۲۔

(۳) الخرشی ۲/ ۱۶۲، التحفہ بشرح المنہاج ۳/ ۴۰۳، المجموع ۶/ ۳۱۲، الفتاوی لابن تیمیہ ۲۵/ ۲۳۳، الإنصاف ۳/ ۲۹۹۔

اِثمد کا سرمہ تو اس میں اصل یہی ہے کہ اس کا استعمال بیوہ کے لئے جائز نہیں ہے، البتہ بر بنائے ضرورت وحاجت اس کی اجازت ہوگی، مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ اگر ضرورت کی بنا پر سرمہ کا استعمال ہو تو رات میں سرمہ لگائے لیکن دن میں اس کو ضرور دھو لے [1]۔

مطلقہ عورت کا عدت طلاق میں سرمہ لگانا:

۷-فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ طلاق رجعی والی مطلقہ کا عدت میں سرمہ لگانا مباح اور جائز ہے، بلکہ مالکیہ صراحت کرتے ہیں کہ ایسی معتدہ کے شوہر پر اس زینت کی قیمت فرض ہے جس کے ترک کرنے پر عورت کا نقصان ہو۔

طلاق بائن والی عورت کے عدت میں سرمہ لگانے کے سلسلہ میں فقہاء کا اختلاف ہے، حنفیہ کہتے ہیں اور یہی ایک رائے شافعیہ اور حنابلہ کی ہے کہ سرمہ اور زینت کا ترک کرنا واجب ہے، شافعیہ اور حنابلہ کی ایک رائے یہ ہے کہ اس عورت کے لئے بھی سرمہ لگانا مستحسن ہے، مالکیہ کے نزدیک مطلقہ عورت کے لئے سرمہ استعمال کرنا مطلقاً مباح اور جائز ہے [2]۔ دیکھئے: ''عدت'' کی بحث۔

حالت اعتکاف میں سرمہ لگانا:

۸-اعتکاف کی حالت میں سرمہ لگانے اور زینت اختیار کرنے کے سلسلہ میں شافعیہ کے یہاں گفتگو ملتی ہے، اور انہوں نے صراحت کی ہے کہ اس حالت میں سرمہ استعمال کرنا اور زینت اختیار کرنا مضر نہیں ہے [1]، دوسرے مذاہب فقہ (میں کوئی صراحت تو نہیں ملتی ہے البتہ ان) کے قواعد واصول شافعیہ کی مذکورہ صراحت کے منافی بھی نہیں ہے۔ دیکھئے: ''اعتکاف''۔

یوم عاشورہ میں سرمہ لگانا:

۹-حنفیہ نے یوم عاشورہ میں سرمہ لگانے اور اس کے مستحب ہونے پر گفتگو کی ہے اور وضاحت کی ہے کہ اس سلسلہ میں کوئی صحیح نص نہیں ملتی ہے اور بعض فقہاء نے اس کو بدعت قرار دیا ہے [2] (دیکھئے: ''بدعت'')۔

---

(۱) ابن عابدین ۲/ ۶۱۷، الشرح الصغیر ۲/ ۶۸۶، قلیوبی ۴/ ۵۳، المغنی ۷/ ۵۱۷، ۵۱۹۔

(۲) ابن عابدین ۲/ ۵۳۶، الشرح الصغیر ۲/ ۶۸۵، الدسوقی ۲/ ۵۱۰، قلیوبی ۴/ ۵۲، ۸۱، المغنی ۷/ ۵۲۷۔

(۱) قلیوبی ۲/ ۷۷۔

(۲) ابن عابدین ۲/ ۱۱۳۔

اکتساب

تعریف:

۱- ''اکتساب'' رزق حاصل کرنے اور کسی طرح مال حاصل کرنے کو کہتے ہیں [۱]۔ فقہاء نے اس کی تشریح میں جو اضافہ کیا ہے اس سے اس کا حکم بھی واضح ہوجاتا ہے، وہ کہتے ہیں کہ حلال طریقے سے مال حاصل کرنے کو اکتساب کہا جاتا ہے [۲]۔

متعلقہ الفاظ:

الف-کسب:

۲-کسب اور اکتساب میں فرق ہے، جس مال اور رزق کے حصول میں محنت ومشقت ہو اسے اکتساب کہا جاتا ہے، اور کسب کے مفہوم میں صرف مال کا حصول ہے [۳] کہا جاتا ہے: ''کسب مالا'' جبکہ آدمی کو کوئی مال حاصل ہو، خواہ جد وجہد سے ہو جیسے کہ محنت کر کے کمائے یا بغیر جد وجہد حاصل ہوجائے، جیسے مال وراثت جو بغیر محنت و مشقت کے حاصل ہوتا ہے۔

ب-احتراف یا عمل:

۳-احتراف (پیشہ اختیار کرنا) یا عمل، اکتساب سے جدا ہے، یہ دونوں وسائل اکتساب میں ہیں، خود اکتساب نہیں، کیونکہ اکتساب کبھی کبھی احتراف (پیشہ اختیار کرنے) سے حاصل ہوتا ہے، اور کبھی کبھی بغیر احتراف کے حاصل ہوجاتا ہے جیسے کوئی شخص ایک دن بڑھئی کے پاس کام کرتا ہے اور ایک دن لوہار کے پاس، اور کسی دن قلی کا کام کرتا ہے، بس اس کو کام سے مقصد ہوتا ہے اس کے بغیر کہ اس کو کسی کام میں مہارت حاصل ہو یا یہ کہ وہ اس کو مستقل اپنائے۔

شرعی حکم:

۴-الف-فقہاء کا خیال ہے کہ جس شخص کو مال کی ضرورت ہو اور وہ مال کمانے پر قادر ہو تو اس پر مال کمانا فرض ہے، تاکہ اس سے وہ اپنے، اپنی بیوی، اپنی نابالغ اولاد اور تنگ دست والدین کے اخراجات جو اس کے ذمہ واجب ہیں انہیں پورا کر سکے، اسی طرح دینی جد وجہد کے سلسلے کے اخراجات [۱] اور اس کے علاوہ دیگر جو مالی ذمہ داری اس پر واجب ہوگی، اس کی بھی ادائیگی کر سکے۔

ب-ابن مفلح حنبلیؒ نے مال کمانے والے کے حال کے مطابق اکتساب کے حکم کی تفصیل بیان کی ہے، ان کی گفتگو کا حاصل یہ ہے کہ مکتسب کے لئے بقدر کفایت مال رہنے کے باوجود کمانا مسنون ہے، مروزیؒ کہتے ہیں کہ میں نے ایک شخص کو امام احمد بن حنبلؒ سے کہتے ہوئے سنا ہے، وہ کہہ رہا تھا کہ میں خود کفیل ہوں، امام احمد بن حنبل نے فرمایا کہ تم بازار جاتے رہو تاکہ اپنی کمائی سے صلہ رحمی کر سکو اور خود اپنے کو فائدہ پہنچاؤ۔

فقہاء کہتے ہیں کہ دین، عزت اور مروّت کی سلامتی اور حفاظت اور ذمہ داری کی ادائیگی کے ساتھ مال وجاہ کے اضافہ اور اہل وعیال

(۱) القاموس المحیط، المصباح المنیر، لسان العرب: مادہ (کسب)۔
(۲) المبسوط للسرخسی ۳۰/ ۲۴۴ شائع کردہ دار المعرفہ۔
(۳) لسان العرب، مفردات الراغب الاصبہانی۔

(۱) دیکھئے: المبسوط ۳۰/ ۲۴۴ اور اس کے بعد کے صفحات، مغنی المحتاج ۳/ ۴۴۸، جمع الجوامع ۲/ ۴۳۶ طبع البابی الحلبی ۱۳۵۶ھ۔

پر توسع اور خوشحالی کی غرض سے مال کمانے کی کوشش کرتے رہنا مباح ہے۔

اور جس شخص کے پاس کھانے کو نہ ہو اور اس پر کسی کا نفقہ لازم ہو اور جس پر دَین ہو یا جائز نذر ادا کرنی واجب ہو یا کفارہ لازم ہو تو اس پر مال کمانا واجب ہے (۱)، فقہاء نے نفقہ کے ابواب میں اس کی تفصیل بیان کی ہے۔

ماوردی شافعیؒ اپنی کتاب "ادب الدنیا والدین" میں یہ رائے پیش کرتے ہیں کہ انسان کا بقدر کفاف رزق کے لئے کمائی کرنا اور ضرورت کے مطابق اس کی جدوجہد کرنا طالبین کے احوال میں سب سے زیادہ قابل ستائش اور قاصدین کے مراتب میں سب سے زیادہ عمدہ مقام ہے (۲)۔

جو کمانے کے مکلّف نہیں:

۵- الف- عورت اپنے یا دوسرے پر خرچ کرنے کے لئے کمانے کی مکلف نہیں ہے، اگر وہ محتاج ہے تو اس کا نفقہ دوسرے پر ہے، خواہ وہ شادی شدہ ہو یا غیر شادی شدہ۔

ب- وہ چھوٹا بچہ جو کمانے کا اہل نہیں، وہ کمانے کا مکلف نہیں ہے، اس اہلیت کے اسباب میں سے وہ جسمانی اور فکری قوت ہے جس کی وجہ سے حلال وحرام میں فرق کیا جاتا ہے، چنانچہ امام مالک نے مؤطا میں حضرت عثمان بن عفانؓ سے نقل کیا ہے کہ انہوں نے فرمایا کہ چھوٹے بچوں کو کمائی کا مکلف نہ بناؤ، اس لئے کہ جب وہ کمائی نہیں کر پائے گا تو چوری کرے گا (۳)۔

(۱) الآداب الشرعیہ ۳/ ۲۷۸، ۲۸۲ طبع المنار ۱۳۴۹ھ۔
(۲) منہاج الیقین بشرح أدب الدنیا والدین رص ۳۷۰۔
(۳) الموطا ۲/ ۹۸۰۔

جہاں تک بڑے کا تعلق ہے تو وہ کمائی کا مکلف ہے جیسا کہ اوپر مذکور ہوا (۱)۔

حصول رزق کے طریقے:

۶- چونکہ اکتساب میں جدوجہد ضروری ہے، برخلاف کسب کے کہ کبھی اس میں محنت پڑتی ہے اور کبھی محنت نہیں کرنی پڑتی ہے، اس لئے اکتساب محنت ومشقت ہی سے ہوگا اور ایسے وقت میں عمل کا حلال اور جائز ہونا ضروری ہے، لہذا شراب پینے والوں کو شراب پیش کر کے روزی حاصل کرنا جائز نہیں ہوگا خواہ وہ اس کا پیشہ اختیار کرے یا پیشہ اختیار نہ کرے، اسی طرح گھٹیا پیشہ اختیار کر کے روزی حاصل کرنا مکروہ ہے، اور اس میں کچھ اور قیدیں اور شرطیں ہیں جن کا تذکرہ "احتراف" کی اصطلاح میں آیا ہے۔

(۱) الہدایہ بشرح فتح القدیر ۳/ ۳۴۷، ۳۴۷، ۳۸۲، الحطاب ۶/ ۳۳۶، ۳۳۷ طبع لیبیا، تحفۃ المحتاج مع الشروانی وابن القاسم ۱۰/ ۳۵۴ طبع دار صادر بیروت، المغنی مع الشرح الکبیر ۲/ ۲۶۹ طبع اول المنار۔

اُکدریہ

تعریف:

۱ - ''اُکدریہ'' فن فرائض کا ایک مسئلہ ہے، اور وہ یہ ہے کہ ورثاء میں شوہر، ماں، دادا، حقیقی بہن یا علاتی بہن ہوں۔

اس مسئلہ کو ''اُکدریہ'' اس لئے کہا گیا ہے کہ قبیلۂ اُکدر کی ایک عورت کا واقعہ ہے جو مرگئی، اس نے مذکورہ بالا ورثاء چھوڑے، اس مسئلہ کا طریقہ حضرت زید پر مشتبہ ہوگیا، تو اس مسئلہ کو اسی قبیلہ کی طرف منسوب کردیا گیا، ایک قول یہ ہے کہ اس قبیلہ کا ایک شخص علم فرائض میں حضرت زید کے مسلک کو اچھی طرح جانتا تھا، چنانچہ ان سے عبدالملک بن مروان نے یہ مسئلہ دریافت کیا تو اس کے جواب میں غلطی ہوگئی، اس بناپر اس مسئلہ کو اس شخص کے قبیلہ کی طرف منسوب کردیا گیا، ایک سبب یہ بھی بیان کیا گیا ہے کہ اس واقعہ نے وراثت میں اس کے اصول کو زید بن ثابت پر الجھادیا، ایک قول یہ ہے کہ چونکہ اس مسئلہ میں دادا نے بہن کے حصہ کو کم کردیا، اہل عراق اس مسئلہ کو اپنے یہاں مشہور ہونے کی وجہ سے ''الغراء'' کہتے ہیں[۱]۔

اس مسئلہ میں علماء کے تین مسالک ہیں:

۲ - ایک مسلک حضرت زید بن ثابتؓ کا ہے، اسی کو شافعیہ اور حنابلہ

(۱) المصباح، ترتیب القاموس: مادہ (کدر)، شرح السراجیہ رص ۱۵۳ طبع مصطفیٰ الحلبی، العذب الفائض ۱/ ۹۰، شرح الرحبیہ رص ۸۳ طبع صبیح۔

نے اختیار کیا ہے، وہ یہ ہے کہ شوہر کو نصف ($\frac{1}{2}$)، ماں کو تہائی، دادا کو چھٹا، اور بہن کو نصف ملے گا، پھر دادا کے حصہ کو بہن کے حصہ کے ساتھ ملادیا جائے گا، اور دونوں حصوں کے مجموعہ کو ان دونوں کے درمیان ''للذکر مثل حظ الانثیین'' کے قاعدہ کے تحت تقسیم کیا جائے گا[۱]۔

اصل مسئلہ ۶ سے ہوگا، اور ۹ سے عول ہوگا: اس طرح شوہر کو تین، ماں کو دو، دادا کو ایک اور بہن کو تین اور دونوں حصوں کا مجموعہ چار ہوگا، پھر دادا اور بہن کے اس مجموعہ کو دونوں کے درمیان ''للذکر مثل حظ الأنثیین'' کے قاعدہ کے تحت تقسیم کیا جائے گا، اور ۲۷ سے تصحیح ہوگی، جس میں سے شوہر کو ۹، ماں کو چھ، دادا کو آٹھ اور بہن کو چار حصے ملیں گے۔

یہاں حضرت زیدؓ نے بہن کو شروع میں صاحب فرض (ذوی الفروض) بنایا تھا تا کہ وہ پہلی مرتبہ میں میراث سے محروم نہ ہوجائے، اور اخیر میں اس کو عصبہ بنادیا تا کہ اس کا حصہ دادا کے حصہ (جو کہ بھائی کے درجہ میں ہیں) سے زائد نہ ہوجائے[۲]۔

دوسرا مسلک حضرت ابو بکرؓ، اور حضرت ابن عباسؓ کا ہے، اس کا حاصل یہ ہے کہ شوہر کو نصف، ماں کو تہائی اور باقی سدس دادا کو ملے گا، اور بہن محروم ہوجائے گی، اسی کو امام ابو حنیفہؒ نے اختیار کیا ہے[۳]۔

تیسرا مسلک حضرت عمرؓ اور حضرت ابن مسعودؓ کا ہے کہ شوہر کو نصف، بہن کو نصف، ماں کو سدس اور دادا کو سدس ملے گا، اور اصل مسئلہ چھ سے ہوگا، اور آٹھ سے عول ہوگا، جس سے شوہر کو تین، بہن کو

(۱) شرح الرحبیہ رص ۱۵۲، العذب الفائض ۱/ ۹۰، ۹۱، المغنی ۶/ ۲۲۲ طبع الریاض۔

(۲) شرح السراجیہ رص ۱۵۲۔

(۳) شرح الرحبیہ رص ۸۳۔

بھی تین، اور دادا اور ماں کو ایک ایک حصہ ملے گا[1]، ان حضرات نے ماں کا حصہ سدس اس لئے مقرر کیا ہے تا کہ ماں کو دادا سے نہ بڑھا دیں۔

مسئلۂ أکدریہ کا دوسرے ملقب مسائل سے تعلق:

۳- أکدریہ میں اگر شوہر نہ ہوتو اس کو ''خرقاء'' کہیں گے، اگر دادا نہ ہوتو اس کو ''مباہلہ'' کہیں گے، اور اگر بہن نہ ہوتو ''احد الغراوین'' کہلائے گا، ان تمام کے احکام ''إرث'' کی بحث میں بیان کئے گئے ہیں۔

(۱) المغنی ۶/ ۲۲۴۔

إکراہ

تعریف:

۱- لسان العرب میں ہے: ''اکرھته، حملته علی أمر ھو له کارہ'' (میں نے اسے ایسے کام پر مجبور کیا جس کو وہ ناپسند کرتا تھا)، ''مفردات راغب'' میں بھی اسی طرح کا معنی مذکور ہے، ''صاحب اللسان'' نے بیان کیا ہے کہ اللہ تعالی نے اپنی کتاب میں لفظ ''الکرہ'' (بالفتح) اور ''الکرہ'' (بالضم) کا استعمال کئی جگہوں میں کیا ہے۔قراء کے درمیان اس لفظ کے ''کاف'' کو مفتوح یا مضموم پڑھنے میں اختلاف ہے، احمد بن یحیی فرماتے ہیں: عربی زبان میں اور نہ ہی کسی رائج قاعدہ میں ان حروف کے درمیان میں کوئی فرق پایا ہوں جن کو ان لوگوں نے مضموم یا مفتوح پڑھا ہے۔

''المصباح المنیر'' میں ''الکرہ'' (بالفتح) مشقت اور ''الکرہ'' (بالضم) قہر وزبردستی کے معنی میں مستعمل ہے اور ایک قول یہ ہے کہ ''الکرہ'' (بالفتح) اکراہ اور زبردستی کے معنی میں اور ''الکرہ'' (بالضم) مشقت کے معنی میں ہے، اور ''أکرھته علی الأمر إکراھا'' میں نے اس کو زبردستی فلاں کام پر مجبور کیا، کہاجاتا ہے: ''فعلته کرھا'' (بالفتح) میں نے اس کو مجبورا کیا، اسی معنی میں اللہ تعالی کا یہ قول بھی ہے: ''طوعا أو کرھا''[1] یہاں ضدین کو جمع کردیا ہے[2]۔

(۱) سورۂ فصلت/ ۱۱۔

(۲) لسان العرب، المصباح المنیر: مادہ (کرہ)۔

مندرجہ بالا تفصیلات کا خلاصہ ہمارے فقہاء نے یوں بیان کیا ہے: "إکراہ" لغت میں انسان کو کسی ایسی چیز پر مجبور کرنے کو کہتے ہیں جس کو وہ ناپسند کرتا ہے[1]، کہا جاتا ہے "أکرھت فلانا إکراھا" یعنی میں نے فلاں کو ایک ایسے کام پر مجبور کیا جس کو وہ ناپسند کرتا تھا۔ "الکرہ" (بالفتح) اسی کا اسم مصدر ہے[2]۔

اصطلاح فقہاء میں "إکراہ" ایسے کام کو کہتے ہیں جس کو انسان غیر کی وجہ سے کرے خواہ بغیر رضامندی کے کرے یا اختیار میں خلل کے ساتھ کرے۔ علامہ بزدویؒ نے "اکراہ" کی تعریف یوں کی ہے: آدمی جس کام سے باز رہنا چاہتا ہو، اس کو اس کے نہ کرنے پر ایسی دھمکی کے ذریعہ مجبور کرنا جس کے کر گذرنے پر آمادہ کرنے والا قادر ہو اور دوسرا شخص اس دھمکی سے خوف زدہ ہو[3]۔

یا اس کو دوسرے لفظوں میں یوں بھی کہہ سکتے ہیں: "إکراہ" ایسا فعل ہے جس کا وجود اکراہ کرنے والے کی طرف سے ہوتا ہے، اور وہ اس شخص میں جس پر اکراہ کیا جائے ایسی کیفیت پیدا کردیتا ہے جس کی وجہ سے وہ اس کام کے کرنے پر مجبور ہوجاتا ہے جس کا اس سے مطالبہ کیا جاتا ہے[4]۔

اس تعریف میں اکراہ کے جو معنی ذکر کئے گئے ہیں، فقہاء اس کی تفسیر "خوف" سے کرتے ہیں[5]، اگرچہ اس کا تعلق ظالم وجابر

(۱) ردالمحتار ۵/ ۸۰۔

(۲) مجمع الأنہر ۲/ ۴۱۲۔

(۳) کشف الأسرار ۴/ ۱۵۰۳۔

(۴) الہدایہ وتکملۃ فتح القدیر ۷/ ۲۹۲، ۲۹۳، البدائع ۹/ ۴۴۷۹ طبع الإمام، ردالمحتار ۵/ ۸۰۔
اگر فقہاء "مُکرِہ" (راء کے زیر کے ساتھ) کی تعبیر "حامل" سے اور "مُکرَہ" (راء کے زبر کے ساتھ) کی تعبیر "فاعل" یا "محمول" سے کریں تو دور لازم آنے سے بچ جائیں گے۔

(۵) ردالمحتار ۵/ ۸۰۔

حکم اس کے اس فعل سے ہو جو مکر وفریب میں متہم افراد کے ساتھ وہ کرتے ہیں، لیکن اگر دافع یا محرک (یعنی مجبور کرنے والی چیز) مثال کے طور پر حیاء وشرم ہو یا دوستی ومحبت ہو تو اس دافع یا محرک کو "إکراہ" نہیں کہا جائے گا[1]۔

۲- اکراہ کرنے والے کی طرف فعل کا ذکر کرنا قول کے خلاف نہیں ہے، جیسا کہ بظاہر سمجھا جاتا ہے، بلکہ یہ یہاں عام ہے اگرچہ گونگا کا اشارہ ہو یا محض تحریر ہو، اس لئے دھمکی کو بھی شامل ہے، کیونکہ دھمکی زبان کا عمل ہے، اور دھمکی عام ہے کہ صراحۃً ہو یا دلالۃً ہو، خواہ محض حکم کی وجہ سے دلالت حال سمجھ میں آئے جیسے بادشاہ یا امیر کا حکم اور ڈاکو اور گلہ گھونٹنے والے کا حکم ہو جو بظاہر اپنی بات وحکم پر مصر ہو[2]۔

علماء حنفیہ اس کے قائل ہیں کہ سلطان کا حکم اگرچہ اس میں دھمکی شامل نہ ہو "إکراہ" ہے اور دوسروں کا حکم جب تک کہ دلالت حال سے یہ نہ معلوم ہوجائے کہ اس میں دھمکی شامل ہے "إکراہ" نہیں ہے[3]۔

حنفیہ کے علاوہ دیگر فقہاء زورآور اشخاص اور اصحاب اقتدار کو خواہ وہ کوئی بھی ہوں ایک ہی درجہ میں رکھتے ہیں[4]، حنفیہ میں خود صاحب مبسوط کہتے ہیں کہ ظالموں کی عادت یہ ہوتی ہے کہ وہ قتل کی دھمکی نہیں دیتے ہیں، لیکن اپنے مخالفین کو قتل ہی کی سزا دیتے ہیں[5]۔

۳- مذکورہ فعل سے مراد وہ فعل ہے جو "مکرَہ" (راء کے فتحہ کے

(۱) ردالمحتار ۵/ ۸۹، البہجۃ علی تحفۃ ابن عاصم ۲/ ۳۱۔

(۲) البحر الرائق ۸/ ۸۰، ۸۴، ردالمحتار ۵/ ۸۰، تحفۃ المحتاج ۷/ ۳، البہجۃ علی تحفۃ ابن عاصم ۲/ ۳۱۔

(۳) اتحاف الأبصار ص ۲۴۰، الأتاسی علی المجلۃ ۳/ ۵۶۱۔

(۴) قلیوبی ۴/ ۱۰۱، الفروع لابن مفلح ۳/ ۱۷۶۔

(۵) المبسوط ۲۴/ ۷۶۔

ساتھ) پر واقع ہو، خواہ گرفتاری یا قابل قدر قیمتی مال کی ضبطی کی دھمکی ہو، یا اس کی بیوی سے بدکاری کی دھمکی ہو اگر وہ طلاق نہ دے لیکن اگر ایسے مال کی ضبطی کی دھمکی دی جو قابل قدر نہیں ہے تو یہ اِکراہ نہیں کہلائے گا[1]، اس میں کوئی فرق نہیں ہے کہ دھمکی کے ساتھ وہ عمل پایا جائے جس کی دھمکی دی جارہی ہے، جیسا کہ حضرت عمار بن یاسرؓ کو پکڑا گیا اور ساتھ ہی انہیں پانی میں غوطہ دیا گیا تا کہ وہ مرتد ہوجائیں[2]، یا محض دھمکی ہو (یعنی اس پر عمل درآمد کی نوبت نہ آئی ہو دونوں صورتیں اکراہ میں داخل ہیں)، اس کے برخلاف بعض حضرات محض دھمکی کا اعتبار نہیں کرتے ہیں، جیسے شافعیہ میں ابو اسحاق مروزی کی یہی رائے ہے[3]، اور حنابلہ میں ''خرقی'' نے اسی قول پر اعتماد کیا ہے۔ ان حضرات کا متدل حضرت عمارؓ کی مذکورہ حدیث ہے، البتہ دوسرے فقہاء قیاس سے استدلال اس طرح کرتے ہیں کہ دونوں میں کوئی فرق نہیں کہ محض دھمکی ہو یا دھمکی کے ساتھ اس پر عمل بھی ہو۔ اگر محض دھمکی کو بھی اِکراہ میں شامل نہیں کرتے ہیں تو ظالم لوگ محض دھمکی سے اپنے مقاصد حاصل کرلیں گے یا جن کو دھمکی دی گئی وہ ہلاک ہوجائیں گے اس صورت میں جب کہ وہ ظالموں کی بات ماننے سے انکار کردیں تو یہ اپنی موت آپ مرنا ہے اور یہ دونوں چیزیں ممنوع ہیں، اور شریعت میں اس کی مثال نہیں ملتی ہے، بلکہ حضرت عمرؓ کا ایک اثر منقول ہے اگرچہ وہ منقطع ہے جس سے یہ عموم معلوم ہوتا ہے، وہ اثر یہ ہے کہ ایک شخص ان کے عہد حکومت میں شہد نکالنے کے لئے رسی سے اوپر چڑھا تو اس کی بیوی نے رسی قبضہ میں لے لی اور کہنے لگی، مجھے تین طلاقیں دے دو ورنہ میں رسی کاٹ دوں گی، شوہر نے اسے اللہ اور اسلام کا واسطہ دیا اور باز رہنے کو کہا مگر اس نے کہا میری بات پر عمل کرو ورنہ میں اپنا کام کردوں گی۔ آخر اس نے اس کو تین طلاق دے دی، مقدمہ حضرت عمرؓ کے حضور پیش ہوا تو حضرت عمرؓ نے طلاق کو لغو قرار دیا اور عورت اس مرد کو لوٹا دی[1]، اسی اثر کو مستدل بناتے ہوئے علامہ ابن قدامہؒ نے دونوں میں فرق نہیں کیا ہے[2]۔

''اِکراہ'' کی مذکورہ تفسیر سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ اگر دھمکی کسی ایسے شخص کے قتل کی دی جائے جس کا اس آدمی سے کوئی رشتہ نہیں ہے جس کو دھمکی دی گئی ہے۔ اگر وہ فلاں شخص کے جگہ کی نشاندہی نہیں کرے گا جس کے قتل کا ارادہ ہے (تو وہ مذکورہ شخص کو قتل کردے گا) تو یہ اِکراہ نہیں کہلائے گا یہاں تک کہ اس کی طرف سے رہنمائی ہوئی جس سے مطالبہ تھا اور وہ فلاں شخص قتل کردیا گیا[3]، تو رہنمائی کرنے والا شخص بلا کسی جبر واکراہ کے اپنی مرضی سے اس قتل میں معاون سمجھا جائے گا جبکہ اسے اس کا علم ہو کہ مذکورہ شخص کی تعیین کا مقصد قتل ہی ہے، لہٰذا اکثر اہل علم کے نزدیک مخصوص شرائط کے ساتھ یہ معاون شخص بھی قاتل کا شریک سمجھا جائے گا۔ ابو الخطاب حنبلی کی

---

(۱) ردالمحتار ۵/ ۸۰، تحفۃ المحتاج ۷/ ۳، المحیہ علی تحفۃ ابن عاصم ۲/ ۴۱، فروع ابن مفلح ۳/ ۶۷۔

(۲) حدیث: "أخذ عمار بن یاسر وغطه في الماء ليرتد......" کی روایت ابن سعد نے اپنی طبقات (۳/ ۲۴۹ طبع دار صادر) میں کی ہے اور ارسال کی وجہ سے اس کی سند ضعیف ہے۔

(۳) روضۃ الطالبین ۸/ ۵۸۔

(۱) حضرت عمرؓ کے اثر: "أن رجلا تدلی بحبل لیشتار عسلا" کی روایت بیہقی (۷/ ۳۵۷ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے ابن حجر نے کہا ہے کہ یہ منقطع ہے اس لئے کہ قدامہ نے حضرت عمرؓ کا زمانہ نہیں پایا ہے (التلخیص ۳/ ۲۱۶ طبع دار المحاسن)۔

(۲) المغنی ۸/ ۲۶۱، الشرح الکبیر ۸/ ۲۴۳، الشوکانی ۶/ ۲۶۸۔

(۳) الخرشی ۳/ ۱۷۵، الدسوقی ۲/ ۳۶۸، قواعد ابن رجب/ ۳۷۔

رائے یہ ہے کہ اجنبی شخص کے سلسلہ میں دھمکی اَیمان (قسم کے باب) میں اِکراہ میں داخل ہے۔ ابن رجب نے ابو الخطاب کی اس رائے کو اپنی کتاب میں قوی قرار دیا ہے [1]۔

۴- اور مکرہ (راء کے فتحہ کے ساتھ) کے حق میں عمل خواہ زبان کا ہو یا غیر زبان کا ہو عام ہے، البتہ دل کے افعال اکراہ کو قبول نہیں کرتے۔ لہذا مکرہ کے حق میں فعل قول کو بلاشبہ شامل ہے [2]۔

ابواب بیوع اور ان کے متعلقات میں ہمارے فقہاء جس چیز کو ''مصادرہ'' سے تعبیر کرتے ہیں، درحقیقت یہ وہ فعل ہے جس کا مطالبہ مکرہ سے کیا جاتا ہے یعنی مال اور تاوان کی ادائیگی، بیع یا قرض وغیرہ لینا جو مال کے حصول کا سبب ہے اس کا مطالبہ نہیں ہوتا ہے، اس لئے اگر مکرہ بیع کرے تو یہ بیع صحیح اور لازم ہوگی (اگر چہ اس کو علم ہو کہ اس بیع کے بغیر اس کو دھمکی سے رہائی نہیں ملے گی بشرطیکہ مکرہ نے اپنے اکراہ میں بیع کرنے کی تعیین نہ کی ہو)، اسی لئے فقہاء نے بیان کیا ہے کہ سبب کو ''مکرہ علیہ'' بنانے کا حیلہ یہ ہے کہ ''مکرَہ'' کہے: مال کہاں سے لاؤں؟ تو مکرِہ حصول مال کا سبب متعین کرتے ہوئے کہے: ''بع کذا'' (فلاں چیز بیچ دو)، یا صرف بیع کا حکم دے، اور فروخت کئے جانے والے سامان کی تعیین نہ کرے جیسا کہ ابن نجیم کے نزدیک ہے تو مذکورہ صورت میں حصول مال کا سبب خاص اکراہ کے تحت درج ہوگا۔

اس تفصیل میں صرف مالکیہ کا اختلاف ہے، ان میں بھی ابن کنانہ اور ان کے متبعین مستثنی ہیں، کیونکہ ان کے نزدیک سبب مطلقاً ''مکرہ علیہ'' ہے [3]۔

دوسروں کو تکلیف پہنچانا بھی دھمکی میں شامل ہے، خواہ وہ ان لوگوں میں ہو جن سے تعلق ومحبت ہو، لیکن اس کے لئے ضروری ہے کہ اِکراہ کی جو شرطیں ہیں وہ پائی جائیں، ساتھ ہی یہ بھی شرط ہے کہ وہ محبوب شخص ذی رحم محرم ہو یا بیوی ہو، جیسا کہ بعض فقہاء نے اس کا اضافہ کیا ہے [1]۔

مالکیہ اور بعض حنابلہ نے محبوب میں یہ قید لگائی ہے کہ وہ یا تو لڑکا اور اس کے فروع ہوں یا باپ اور اس کے اصول ہوں، شافعیہ نے صرف یہ قید لگائی ہے کہ محبوب ایسا ہو جس کی تکلیف وہی مکرہ (بالفتح) کی سخت مشقت کا باعث ہو جیسے بیوی، دوست اور خادم ہیں، حنابلہ میں ''القواعد الأصولیہ'' کے مصنف کی بھی یہی تخریج ہے اور یہی بعض حنابلہ کا بھی رجحان ہے، بعض شافعیہ نے تو یہاں تک کہا ہے کہ اگر باپ اپنے بیٹے سے یا بیٹا اپنے باپ سے کہے: "طلق زوجتک، وإلا قتلت نفسي، بیوی کو طلاق دے دو ورنہ میں خودکشی کرلوں گا، تو یہ بھی اِکراہ میں شامل ہے لیکن اگر کہے: "وإلا کفرت" یعنی طلاق دو ورنہ میں کفر اختیار کرلوں گا، تو یہ اکراہ نہیں، کیونکہ اس صورت میں کہنے والا فوراً کافر ہوجائے گا [2]۔

شافعیہ کے اس قول میں باپ اور بیٹے کی قید ہے، لیکن اس قید میں ایک اشکال ہے جو عیاں ہے۔

اسی طرح یہ بات کسی بلند جگہ سے پھینکنے کی دھمکی پر بھی صادق آتی ہے یعنی یہاں اِلجاء واکراہ اپنے حقیقی معنی میں ہے جو کسی کام کے کرنے یا نہ کرنے پر قدرت کے منافی مانا جاتا ہے۔

---

(۱) قواعد ابن رجب ر ۳۷۔

(۲) الاشباہ للسیوطی ر ۲۰۸، تیسیر التحریر ۲/ ۳۰۳۔

(۳) رد المحتار ۵/ ۸۸، البحر الرائق ۸/ ۸۰، المنحۃ علی العاصمیہ ۲/ ۳۱، القلیوبی علی المنہاج ۲/ ۱۵٦۔

(۱) فتح القدیر ۷/ ۲۹۳، رد المحتار ۵/ ۸۱، مجمع الأنہر ۲/ ۴۱۳، الفتاوی الہندیہ ۵/ ۳۱، التقریر والتحبیر ۲/ ۲۰٦۔

(۲) الدسوقی علی الشرح الکبیر ۲/ ۳۶۸، ۸/ ۳۴۱، نہایۃ المحتاج ٦/ ۴۳۷، تحفۃ المحتاج ۷/ ۳، القلیوبی علی المنہاج ۳/ ۳۳۲، البجیرمی علی المنہج ۴/ ۱۴، مطالب اولی النہی ۵/ ۳۲۵، الإنصاف ۸/ ۴۴۱۔

مالکیہ (جن کی موافقت اس مسئلہ میں ابن تیمیہ بھی کرتے ہیں) مکرہ (بالفتح) پر ضرر کے ظن پر بھی اکتفاء کرتے ہیں اگر مکرہ اسے انجام نہ دے، فقہاء مالکیہ کی عبارت اس طرح ہے: "یکون (أی الإکراہ) بخوف مؤلم"[1] (اکراہ تکلیف دہ چیز کے خوف سے ہوا کرتا ہے)۔

متعلقہ الفاظ:

۵- رضا اور اختیار:

"رضی" لغت میں اختیار کو کہتے ہیں، کہا جاتا ہے: "رضیت الشيء، ورضیت به، أی اخترته" (میں نے اس کو اختیار کیا)۔

اختیار لغت میں جس چیز کو بہتر سمجھے اسے اپنانے کو کہتے ہیں[2]۔

اصطلاح میں جمہور فقہاء کے نزدیک "رضا" اور "اختیار" کے مابین کوئی فرق نہیں، لیکن حنفیہ نے ان دونوں کے درمیان فرق کیا ہے۔

چنانچہ حنفیہ کے نزدیک رضا نام ہے: اختیار کے اس طرح پورا ہونے کا کہ اس کا اثر خارج میں ظاہر ہو جیسے چہرہ میں بشاشت ظاہر ہو، یا رضا نام ہے: کسی چیز کو ترجیح دینے یا بہتر سمجھنے کا[3]۔

اور اختیار نام ہے وجود اور عدم کے درمیان متردد چیز میں ایک پہلو کو دوسرے پر ترجیح دینے کے ارادہ کا۔

یا کسی شی کی طرف قصد و ارادہ کا نام اختیار ہے[4]۔

إکراہ کا حکم:

۶- ناحق إکراہ صرف حرام ہی نہیں بلکہ یہ گناہ کبیرہ ہے، نیز یہ کہ یہ عمل دینی لگاؤ کی کمی کو بتاتا ہے، اور اس لئے بھی کہ یہ ظلم ہے، حدیث قدسی میں ہے: "یا عبادي إني حرّمت الظلم علی نفسي وجعلته بینکم محرما فلا تظالموا......"[1] (اللہ تعالی فرماتا ہے کہ اے میرے بندو! میں نے اپنے اوپر ظلم کو حرام قرار دیا ہے، اور اس کو تمہارے درمیان بھی حرام قرار دیا ہے، لہذا تم آپس میں ایک دوسرے پر ظلم مت کرو)۔

إکراہ کی شرطیں

پہلی شرط:

۷- پہلی شرط یہ ہے کہ مکرہ (بکسر الراء) اپنی دی ہوئی دھمکی کو عملی شکل دینے پر قادر ہو، صاحب اثر و رسوخ اور صاحب قوت ہونے کی وجہ سے اس پر اسے قدرت حاصل ہو، خواہ وہ بادشاہ اور امیر نہ ہو۔ یہ شرط اس لئے ہے کہ ایسی دھمکی جس پر انسان قادر نہ ہو اس کا کوئی اعتبار نہیں ہے[2]۔

دوسری شرط:

۸- مکرَہ (راء کے فتحہ کے ساتھ) دھمکی کے نفاذ سے خائف ہو، اگر خوف دلانے والی شی کی صورت فوری ہو تو إکراہ کے تحقق میں فقہاء کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے، اور اگر تاخیر کے ساتھ ہو تو حنفیہ، مالکیہ، حنابلہ اور شافعیہ میں سے اذرعی کا مسلک یہ ہے کہ اس صورت میں بھی إکراہ کا تحقق ہو جائے گا، اور جمہور شافعیہ اس کے قائل ہیں کہ

---

(۱) الدسوقی علی الشرح الکبیر ۲/ ۳۶۸، الفروع لابن مفلح ۴/ ۱۷۶۔

(۲) لسان العرب، المصباح المنیر، المفردات للراغب الاصفہانی۔

(۳) کشف الأسرار ۴/ ۳۸۳، ابن عابدین ۴/ ۷۔

(۴) التلویح ۲/ ۱۹۶، ابن عابدین ۴/ ۷۔

---

(۱) نیل الأوطار ۸/ ۳۰۸، الفتاوی الکبری لابن حجر ۴/ ۳۷، التیسیر التحریر ۲/ ۳۱۰۔ حدیث: "یا عبادي إني حرمت الظلم......" کی روایت مسلم (۴/ ۱۹۹۴ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) المبسوط ۲۴/ ۳۹، رد المحتار ۵/ ۸۰، الخرشی ۴/ ۱۷۵، مغنی المحتاج ۳/ ۲۹۰، المغنی لابن قدامہ ۸/ ۲۶۱۔

تاجیل کے ساتھ اِکراہ کا تحقق نہ ہوگا اگرچہ آنے والے کل ہی تک کی مدت کیوں نہ ہو۔

اور دھمکی سے لاحق ہونے والے خوف کا مقصد و مطلب یہ ہے کہ خوف کا غالب گمان ہوجائے، اس لئے کہ دلائل کی عدم موجودگی اور حقیقت تک رسائی ممکن نہ ہونے کی صورت میں ظن غالب کا اعتبار کیا جاتا ہے (۱)۔

تیسری شرط:

۹- تیسری شرط یہ ہے کہ دھمکی قتل کی ہو، یا کسی عضو کے ضائع کردینے کی، اگرچہ عضو باقی رہے، لیکن اس کی قوت زائل کردی جائے، جیسے آنکھ تو موجود ہو مگر بصارت ختم کردی جائے، ہاتھ اور پاؤں تو رہے لیکن پکڑنے اور چلنے کی قوت ضائع کردی جائے (۲)، یا ان کے علاوہ ایسی دھمکی ہو جو غم واندوہ کا باعث ہو جس کی وجہ سے اس کی رضا ختم ہوجائے جیسے عورت کے ساتھ بدکاری اور مرد کے ساتھ لواطت کی دھمکی ہو۔

بھوکے رکھنے کی دھمکی اگر دی جائے تو اس میں دونوں پہلو (اکراہ وعدم اِکراہ) کے تحقق کا امکان ہے، چنانچہ وہ بھوک معتبر ہوگی جو مکرہ کو اندیشہ ہلاکت تک پہنچادے (۳)۔

وہ شئی جو ایسے غم واندوہ کا موجب ہو جو رضا سے آدمی کو محروم کردے، احوال و اشخاص کے مختلف ہونے کی وجہ سے مختلف ہوتا ہے، چنانچہ شرفاء، پست طبقہ لوگوں سے مختلف ہوتے ہیں، اور کمزوروں و طاقتوروں کے درمیان فرق ہے، مال یسیر (تھوڑا) کا ضیاع مال کثیر کے ضیاع کے برابر نہیں ہے، ان تمام امور میں تحقیق و نظر کا کام حاکم وقت کے سپرد ہوگا جو ہر واقعہ کی پوری تحقیق وتفتیش کرکے حکم نافذ کرے گا (۱)۔

چوتھی شرط:

۱۰- چوتھی شرط یہ ہے کہ اگر اِکراہ کی صورت نہ ہوئی تو مکرہ اس کام سے باز رہتا جس پر اسے مجبور کیا جارہا ہے، باز رہنے کی متعدد صورتیں ہیں: یا تو خود مکرہ اپنے حق کی وجہ سے باز رہتا، جیسے اس کو اپنے ہی مال کے فروخت کرنے پر مجبور کیا جائے، یا کسی دوسرے کے حق کی وجہ سے یا حق شرع کی وجہ سے، جیسے اس کو ظلماً دوسرے کے مال کے ضیاع پر یا دوسرے کی جان کے ضیاع پر یا ضیاع کی خاطر دوسرے تک رہنمائی پر مجبور کرنا (۲) یا خالص حق اللہ میں کسی موجب حد فعل کے

---

(۱) ردالمحتار ۵/ ۸۰، ۸۸، المبسوط ۲۴/ ۴۸، ۴۹، ۷۱، البزازیہ بہامش الہندیہ ۶/ ۱۳۱، الخرشی ۳/ ۱۷۴، الشرقاوی علی التحریر ۲/ ۳۹۱، تحفۃ المحتاج ۷/ ۳۶، اسنی المطالب ۳/ ۲۸۳، مغنی المحتاج ۳/ ۲۸۹، ۲۹۰، المقنع ۳/ ۱۳۵، المغنی ۸/ ۲۶۱۔

(۲) دہشت زدہ شخص جس دھمکی کو مہلک خیال کرے اگرچہ ایسا نہ ہو پھر بھی اِکراہ کا تحقق سمجھا جائے گا، جیسا کہ ہم نے پہلے اشارہ کیا ہے (قلیوبی علی المنہاج ۳/ ۳۳۲) فقہاء کا یہ قول کہ وہ ظن جس کی خطا ظاہر ہو اس کا محل وہ شکل ہے جس میں نیت کی ضرورت ہو، نہ کہ وہ جس میں معاملہ ظاہر کے ساتھ مربوط ہو، جیسا کہ یہاں ہے کیونکہ رضا مندی ساقط ہے اگرچہ ظن فاسد ہے ہو۔

(۳) البدائع ۹/ ۴۴۸۱، الاشباہ للسیوطی رص ۲۰۹۔

(۱) المبسوط ۲۴/ ۵۲، التلویح ۲/ ۱۹۸، ردالمحتار ۵/ ۸۱، الخرشی ۳/ ۱۷۴، المہذب ۲/ ۷۹، الفروع ۳/ ۶/ ۱۷۔

(۲) اس کو اجازت ہے یا اس پر لازم ہے کہ اگر مجبور کرنے والا اس بابت قسم کھلائے تو جھوٹی قسم کھالے اور حانث بھی ہوجائے، اس لئے کہ یمین اور دلالت (رہنمائی) کے درمیان اس کو اختیار دیا گیا ہے جیسا کہ حنفیہ اور مالکیہ کے علاوہ دیگر فقہاء کے نزدیک یہ قاعدہ معتبر ہے اور ایک قول یہ ہے کہ اس کی یمین اصلاً منعقد ہی نہیں ہوگی، اس کو حنابلہ میں ابن رجب نے اپنی کتاب قواعد (رص ۳۷) میں بیان کیا ہے حنفیہ اور مالکیہ کے قواعد کا تقاضا یہ ہے کہ یہ اختیار اِکراہ کے منافی نہیں، لیکن مکرہ کی یمین حنفیہ کی رائے کے مطابق منعقد ہوگی اور صحیح ہوگی، اور مالکیہ کی رائے کے مطابق باطل یا جواز کے لائق ہوگی، قریب ہی یہ بحث آئے گی۔

ارتکاب پر مجبور کرنا جیسے زنا اور شراب کا پینا وغیرہ [۱]۔

پانچویں شرط:

۱۱ - جس فعل پر مجبور کیا جارہا ہے اس کا محل متعین ہو، یہ شافعیہ اور بعض حنابلہ کے یہاں مطلق ہے، اگر چند متعین امور میں اختیار دیا جائے تو حنفیہ اور ان کے موافقین حنابلہ کے نزدیک یہ صورت بھی محل متعین کے حکم میں داخل ہے [۲]۔

اسی پر مصادرہ کا حکم متفرع ہوتا ہے جس کا بیان فقرہ (۴) میں گذر چکا ہے۔

اسی سے یہ امر بھی مستنبط ہوتا ہے کہ ابہام کی حالت میں مالکیہ کا موقف حنفیہ کے مسلک سے قریب تر ہے، بلکہ ایسی صورت میں انہوں نے اِکراہ کا زیادہ اعتبار کیا ہے، اس لئے کہ ان کے نزدیک ابہام میں امور معینہ کی قید نہیں ہے۔

اگر اِکراہ دو عورتوں میں سے کسی ایک کی طلاق یا دو آدمیوں میں سے کسی ایک کے قتل کے سلسلہ میں ہو تو یہ مسئلہ انہی مختلف فیہ مسائل کے ذیل میں درج ہوگا جن کے ساتھ پانچویں شرط کا ذکر ہوا ہے۔

صورت مذکورہ میں حنفیہ و مالکیہ اور شافعیہ و حنابلہ میں جن حضرات نے موافقت کی ہے ان کے نزدیک اس تخییر کے باوجود اِکراہ کا تحقق ہو جائے گا۔

جمہور شافعیہ اور کچھ حنابلہ عدم تحقق کے قائل ہیں، ان حضرات کا مستدل یہ ہے کہ محل کی تعیین نہیں ہے، لہذا اس کے لئے گنجائش ہے کہ وہ دوسری کو طلاق دے کر، اسی طرح دوسرے فرد کو قتل کر کے باقی کے حق میں طلاق و قتل سے بچ جائے [۳]، اس مسئلہ کی تفصیل فصل ثانی میں مذکور ہے۔

چھٹی شرط:

۱۲ - چھٹی شرط یہ ہے کہ مکرہ کو جس فعل پر مجبور کیا جارہا ہے اسے چھوڑنے کی گنجائش اس کے لئے نہ ہو، ورنہ گنجائش کے باوجود اگر وہ اس فعل کا ارتکاب کرلے تو وہ مکرہ اور مجبور نہیں سمجھا جائے گا، اسی بنیاد پر اگر مکرہ کو دو معاملوں میں اختیار دیا جائے تو ان دونوں معاملوں کے برابر ہونے یا حلت وحرمت کے اعتبار سے دونوں میں تفاوت ہونے کی وجہ سے تخییر کا حکم مختلف ہوگا، اس سلسلہ کی تفصیلات درج ذیل ہیں:

تخییر یا تو دو ایسی حرام اشیاء میں ہوگی جن میں نہ تو رخصت ہوا کرتی ہے اور نہ ہی اصلاً وہ مباح ہوتی ہیں، جیسے زنا اور قتل کے درمیان تخییر۔

یا تخییر دو ایسی چیزوں کے درمیان ہو کہ ان میں سے ہر ایک حرام ہو، لیکن بوقت ضرورت ان میں رخصت بھی حاصل ہو جیسے کفر اور مال غیر کے ضائع کرنے کے درمیان تخییر۔

یا تخییر دو ایسی چیزوں کے درمیان ہو کہ ان میں سے ہر ایک براہ راست حرام ہو، اور ضرورت کی وجہ سے مباح ہو جیسے مردار کے کھانے اور شراب پینے کے درمیان اختیار۔

یا دونوں چیزیں ایسی ہوں گی کہ دونوں میں سے ہر ایک اصلاً مباح ہوگی یا بوقت ضرورت مباح ہوگی جیسے اپنی بیوی کو طلاق دینے اور اپنے مال میں سے کچھ فروخت کر دینے کے درمیان تخییر ہو، یا حج میں مسافر کو جمع بین الصلاتین اور رمضان میں روزہ توڑنے کے درمیان تخییر ہو۔

تو مذکورہ چاروں صورتوں میں جہاں وہ دونوں معاملے جن کے

---

(۱) رد المحتار ۵/ ۸۰، مغنی المحتاج ۳/ ۲۳۹، ۲۹۰، نیل المآرب ۲/ ۷۳۔

(۲) رد المحتار ۵/ ۸۸، المبسوط ۲۴/ ۶۱۔

(۳) فتاوی ابن حجر ۴/ ۱۷۶، الاشباہ للسیوطی رص ۲۱۰، مطالب اولی النہی ۵/ ۳۲۶۔

درمیان اختیار ہے، وہ حلت وحرمت میں برابر ہیں، اختیار شدہ دونوں میں سے کسی ایک فعل کے کرنے پر اِکراہ کا حکم مرتب ہوگا، اس کے احکام کی تفصیل مع اختلافات عنقریب ہی آئے گی۔ اس پر اِکراہ کا حکم اس لئے مرتب ہوگا کہ اس میں کوئی تعدد نہیں، کیونکہ درحقیقت اِکراہ بغیر کسی تفاوت کے کسی ایک ہی پر دائر ہوگا، اور اس کا تحقق ایک متعین فعل کے اندر ہی ہوگا، اس مسئلہ میں اکثر شافعیہؒ اور بعض حنابلہ کا اختلاف ہے، چنانچہ ان کے نزدیک مذکورہ صورتوں میں اِکراہ کا تحقق نہ ہوگا۔

اور اگر تخییر شدہ دونوں امور میں تفاوت ہو، اس طور پر کہ ایک امر حرام ہو جس میں رخصت یا اباحت کی کوئی صورت نہ ہو جیسے قتل وزنا تو اس کی گنجائش نہیں ہوگی، البتہ اس کے بالمقابل امر پر اِکراہ کا وقوع ہوگا، خواہ اس بالمقابل امر کی حرمت ایسی ہو جس میں بوقت ضرورت رخصت وگنجائش ہو جیسے کفر اور دوسرے کے مال کا ضیاع، یا جس میں بوقت ضرورت اباحت ممکن ہوجاتی ہو جیسے مردار کا کھانا اور شراب کا پینا یا وہ امر ضرورۃً یا اصالۃً مباح ہو جیسے مکرہ کے مال میں سے کسی معین شی کی بیع کرنا یا رمضان کے دن میں افطار کرنا، اسی اِکراہ پر اس کا حکم مرتب ہوتا ہے، جس کی تفصیل عنقریب ہی مع اختلافات آرہی ہے۔

ان مذکورہ افعال کے ارتکاب کی اس حرام شی کے ساتھ گنجائش ہے جس میں کسی حال میں نہ رخصت ہے اور نہ ہی وہ مباح ہے، لیکن بذات خود اس حرام شی کے ارتکاب کی گنجائش ان میں سے کسی میں نہیں ہے، مذکورہ تینوں صورتوں میں جن کا ذکر کیا گیا اور جو حسب ذیل ہیں: اگر تخییر زنا یا قتل کے درمیان ہو یا کفر یا دوسرے کے مال ضائع کرنے کے درمیان ہو یا تخییر زنا یا قتل اور مردار کھانے یا شرب خمر کے درمیان واقع ہو یا پھر زنا یا قتل اور مال میں سے کسی معین شی کی فروخت کے مابین واقع ہو تو زنا یا قتل کی صورت میں مکرہ مجبور نہیں سمجھا جائے گا، پس جو شخص ان دونوں میں کسی ایک کا بھی ارتکاب کرے گا تو اس کا یہ فعل اس کی مرضی کے ساتھ ہوگا نہ کہ اِکراہ کی بنا پر، لہٰذا اس پر اِکراہ کا حکم اس وقت لگایا جائے گا جب کہ اِکراہ مجبور کرنے والا ہو، تا کہ گنجائش والے امر کی اجازت ثابت ہوجائے اور اِکراہ کے وقت اجازت کی گنجائش کا علم ہوجائے۔

اگر تخییر شدہ امور میں سے ایک امر حرام ہو اور بوقت ضرورت اس میں رخصت ہوتی ہو اور اس کے بالمقابل دوسرا امر حرام تو ہو مگر بوقت ضرورت وہ مباح ہو، مثال کے طور پر تخییر کفر یا مال غیر کے ضیاع کے درمیان اور مردار کھانے یا شرب خمر کے درمیان واقع ہو، تو ایسی صورت میں مذکورہ تخییر شدہ دونوں امور اباحت میں برابر ہوں گے، چنانچہ ان میں سے کسی ایک امر کے ارتکاب سے دوسرے امر سے خلاصی کی گنجائش نہ ہوگی، اور اِکراہ کا وقوع مذکورہ دونوں امور میں سے ہر ایک پر ہوگا، لیکن یہ اس صورت میں ہوگا جب کہ نفس یا کسی عضو کے ضائع ہونے کا معاملہ ہو، اگر ایک امر حرام ہو اور بوقت ضرورت اس میں رخصت یا اباحت ممکن ہو اور اسی کے بالمقابل دوسرا امر ضرورتاً یا واقعتاً مباح ہو جیسے کفر یا شرب خمر کے درمیان اور مکرہ کے مال میں سے کسی شی کی فروخت یا رمضان کے دن میں افطار کے درمیان تخییر واقع ہو، تو اس صورت میں امر مباح کے ارتکاب سے اس فعل حرام سے خلاصی کی گنجائش ہوگی جس میں بوقت ضرورت رخصت یا اباحت ممکن ہو، اس طرح وہ اپنی حرمت پر قائم رہے گا، اِکراہ خواہ نفس یا عضو کے اتلاف کا ہو یا ان دونوں کے عدم اتلاف کا ہو، اس لئے کہ حنفیہ کے نزدیک عدم اتلاف کا اِکراہ ممانعت کو مطلقاً زائل نہیں کرتا اور اتلاف کی صورت میں اگرچہ وہ ممانعت کو زائل کردیتا ہے مگر اس کا یہ ازالہ بطور اضطرار ہے اور بالمقابل امر مباح کی

موجودگی میں اضطرار کی شکل نہیں پائی جاتی ہے [1]۔

اکراہ کی تقسیم

إکراہ کی دو قسمیں ہیں: ۱۔ إکراہ بحق، ۲۔ إکراہ بغیر حق۔ إکراہ بغیر حق کی بھی دو قسمیں ہیں: ۱۔ إکراہ ملجی، ۲۔ إکراہ غیر ملجی۔ پہلے إکراہ بحق کی تفصیل درج کی جارہی ہے:

اول: إکراہ بحق:

تعریف:

۱۳ - یہ إکراہ مشروع کا نام ہے یعنی جس میں نہ ظلم ہو اور نہ گناہ [2]۔

إکراہ مشروع وہ ہے جس میں یہ دو چیزیں مکمل پائی جائیں:

اول یہ ہے کہ مکرہ کو اس چیز کی دھمکی دینے کا حق ہو جس کی وہ دھمکی دے رہا ہے۔

دوسری یہ ہے کہ جس چیز پر مجبور کیا جارہا ہے وہ ان چیزوں میں سے ہو جس کو لازم کرنے کا حق مکرہ کو حاصل ہو۔ اسی بنا پر مرتد کو اسلام پر مجبور کرنا ''إکراہ بحق'' ہے، کیونکہ اس میں دونوں شرطیں پائی جارہی ہیں۔ اسی طرح صاحب قدرت قرض دار کو قرض کی ادائیگی پر مجبور کرنا اور ایلاء کرنے والے شخص کو اپنی بیوی سے رجوع کرنے پر یا مدت ایلاء گذرنے کے بعد طلاق پر مجبور کرنا ''إکراہ بحق'' کے ذیل میں

(۱) المبسوط ۲۴/ ۱۳۵، ۱۳۸، ۱۴۰، ۱۴۱، ۱۵۲، ابن عابدین ۵/ ۸۷، ۸۸، البحر الرائق ۸/ ۸۷، بدائع الصنائع ۹/ ۴۴۹۲، ۴۴۹۳، ۴۴۹۸، الفتاوی الہندیہ ۵/ ۴۰، ۴۱، الفواکہ الدوانی ۲/ ۲۴۳، الخرشی ۴/ ۳۴۷، ۳۴۸، ۳/ ۳۸۴، ۶۷۴، الحموی علی الاشباہ ۱/ ۲۴۴، تحفۃ المحتاج ۷/ ۵۷۳، الغرر علی البہجہ ۵/ ۵۹، المہذب ۱/ ۲۵۰، القلیوبی علی المنہاج ۴/ ۲۶۳، الخرشی ۴/ ۳۴۷، ۳۴۸۔

(۲) جواہر الاکلیل ۲/ ۳۔

آتا ہے [1]۔

إکراہ بحق کا حکم:

۱۴ - عام طور پر علماء کہتے ہیں کہ ''إکراہ بحق'' طوع شرعی (شرعی اتباع وجواز) کے منافی نہیں ہے، ورنہ ''إکراہ بحق'' کا کوئی فائدہ ہی نہ ہوگا، نامرد کو طلاق پر مجبور کرنا، جس پر نفقہ واجب ہو اس کو نفقہ دینے پر، اور قرض دار اور ذخیرہ اندوز کو مال کے فروخت کرنے پر مجبور کرنا، اسی طرح راستہ، قبرستان، یا مسجد کے پڑوس میں جس کی زمین ہو اگر مسجد یا قبرستان یا راستہ میں توسیع کی ضرورت ہو تو اس کو زمین کے دینے پر یا کسی کے پاس کھانے کا سامان ہو اور کسی مضطر کو اس کی ضرورت ہو تو سامان والے کو اس کے دینے پر مجبور کرنا، ان مسائل کو فقہاء ''إکراہ بحق'' کی مثالوں میں پیش کرتے ہیں [2]۔

دوم: إکراہ بغیر حق:

تعریف:

۱۵ - ''إکراہ بغیر حق'' وہ إکراہ ہے جو ظلماً ہو یا وہ إکراہ جو حرام ہو، خواہ حرام اس وجہ سے ہو کہ وسیلۂ إکراہ حرام ہو یا مطلوبہ شی حرام ہو، جیسے مفلس کو اس کی باقی ماندہ رکھی جانے والی چیزوں کی فروخت پر مجبور کرنا [3]۔

إکراہ ملجیٔ اور إکراہ غیر ملجیٔ:

۱۶ - إکراہ کی یہ تقسیم ''إکراہ ملجیٔ'' اور ''إکراہ غیر ملجیٔ'' یہ صرف حنفیہ

(۱) فتاوی ابن حجر ۴/ ۱۷۳۔

(۲) رد المحتار ۵/ ۸۰، الخرشی ۳/ ۱۷۴، ۱۶۵، جواہر الاکلیل ۲/ ۳، المہذب ۲/ ۷۹، القلیوبی علی المنہاج ۳/ ۳۵۹، الغرر علی البہجہ ۴/ ۲۴۸، الاشباہ للسیوطی/ ص ۲۰۶، ۲۱۱، القواعد الکبری لابن حجر/ ص ۱۳۱، ۲۲۱۔

(۳) الخرشی ۳/ ۳۶۵۔

کے یہاں ہے۔

إکراہ ملجئ حنفیہ کے نزدیک اس دھمکی کو کہتے ہیں جس میں جان یا کسی عضو کے تلف کرنے یا سارے مال کے ضائع کرنے کی بات ہو یا ایسے شخص کے قتل کی دھمکی ہو جو مکرہ کے لئے باعث پریشانی ہو۔

اس نوع کا حکم یہ ہے کہ یہ مکرہ کی رضا کو ختم کردیتا ہے اور اختیار ختم تو نہیں ہوتا ہے البتہ صحیح نہیں رہتا ہے، مذکورہ نوع میں رضا اس وجہ سے معدوم ہوجاتی ہے کہ رضا نام ہے: کسی چیز کی رغبت اور اس کی طرف میلان کا اور یہ چیز کسی بھی اِکراہ میں ناممکن ہے۔

مذکورہ نوع میں اختیار ختم تو نہیں ہوتا لیکن صحیح نہیں رہتا ہے، اس لئے کہ اختیار کہتے ہیں، فاعل کی ترجیح سے کسی شی کے کرنے یا نہ کرنے کا قصد کرنا اور اختیار کا یہ مفہوم زائل نہیں ہوتا، چنانچہ مکرہ جس فعل کو کرتا ہے وہ اس کے قصد وارادہ سے ہوتا ہے، یہ بات دوسری ہے کہ یہ قصد وارادہ کبھی تو صحیح اور درست ہوتا ہے اور یہ اس صورت میں ہے جب کہ وہ ارادہ عمل کی رغبت ورضا کا نتیجہ ہو، اور کبھی فاسد ہوتا ہے، جبکہ وہ ارادہ اُخف الضررین کے ارتکاب کی غرض سے ہو، اس کی صورت یہ ہے کہ کسی کو دو امور میں سے کسی ایک کے ارتکاب پر مجبور کیا گیا اور وہ دونوں کے دونوں شر کے قبیل سے ہوں، پس اگر مکرہ نے ان دونوں تخییر شدہ امور میں ایسے امر کا ارتکاب کیا جس کا ضرر دوسرے کے بالمقابل کم ہے تو یہ ارتکاب واختیار، اختیار صحیح نہیں ہوگا بلکہ اس کا یہ اختیار، اختیار فاسد ہے۔

اور اِکراہ غیر ملجئ وہ دھمکی ہے جو نفس یا کسی عضو کو ہلاک نہ کرے، جیسے معمولی مدت کے لئے قید یا ایسی پٹائی جس سے قتل یا بعض اعضاء کے تلف ہوجانے کا خدشہ نہ ہو۔

اس نوع کا حکم یہ ہے کہ یہ مکرہ کی رضامندی کو تو ختم کردیتا ہے لیکن وہ مفسد اختیار نہیں ہوتا، کیونکہ مکرہ کو جس چیز پر مجبور کیا گیا ہے اس پر عمل درآمد پر مکرہ مجبور نہیں ہے، اس لئے کہ مکرہ دھمکی برداشت کرکے صبر کرسکتا ہے برخلاف نوع اول کے[1]۔

۱۷- حنفیہ کے علاوہ دوسرے فقہاء نے إکراہ کی مذکورہ تقسیم (ملجئ وغیر ملجئ) نہیں کی ہے، لیکن ان حضرات نے إکراہ کے اسباب تحقق اور عدم تحقق پر بحث کی ہے، ان کی بحث سے یہ بات مستفاد ہوتی ہے کہ جس کو حنفیہ إکراہ ملجئ کا نام دیتے ہیں اس کے تو سب قائل ہیں، لیکن إکراہ غیر ملجئ میں ان کا اختلاف ہے، چنانچہ امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کی ایک روایت کے مطابق إکراہ غیر ملجئ کو إکراہ کہا جائے گا اور دوسری روایت کے مطابق إکراہ غیر ملجئ کو إکراہ نہیں کہا جائے گا۔

مالکیہ کے نزدیک إکراہ غیر ملجئ بعض مکرہ علیہ کے اعتبار سے إکراہ مانا جائے گا اور بعض کے اعتبار سے إکراہ نہیں مانا جائے گا، چنانچہ چند چیزیں جن میں إکراہ غیر ملجئ کو إکراہ نہیں مانا جائے گا، ان میں سے بعض مندرجہ ذیل ہیں: قولی یا فعلی کفر، وہ معصیت جس سے کسی مخلوق کا حق متعلق ہو جیسے قتل یا کسی عضو کو کاٹ دینا، کسی ایسی عورت سے زنا جو اس ناپسند کرتی ہو یا اس کا شوہر ہو، نبی یا فرشتہ یا صحابی کو گالی دینا یا کسی مسلم پر تہمت لگانا۔

اور وہ چیزیں جن میں إکراہ غیر ملجئ کو إکراہ مانا جائے گا، ان میں سے چند یہ ہیں: شراب پینا، مردار کھانا، طلاق، قسم، خرید فروخت اور ان کے علاوہ دیگر تمام عقود ومعاملات اور ان کے آثار[2]۔

إکراہ کا اثر:

۱۸- إکراہ کے اس اثر کے بارے میں حنفیہ اور غیر حنفیہ کے درمیان

(۱) المبسوط ۲۴/ ۳۸، ابن عابدین ۵/ ۸۰، ۸۱، ۸۹، فتح القدیر ۷/ ۲۹۸، البدائع ۹/ ۴۴۷۹۔

(۲) جواہر الإکلیل ۲/ ۲۸۱، بلغۃ السالک ۱/ ۵۴۳، الخرشی ۳/ ۱۷۵، ۱۷۶، تحفۃ المحتاج ۷/ ۲۹، ۳۰، الاشباہ للسیوطی رص ۲۰۹، مغنی المحتاج ۳/ ۲۹۰، الفروع ۳/ ۳۸۴، ۳۷۶۔

اختلاف ہے جس کی تفصیل حسب ذیل ہے۔

حنفیہ کے نزدیک اِکراہ کا اثر:

۱۹ - حنفیہ کے نزدیک وہ قول یا وہ فعل جس پر اِکراہ کا وقوع ہوتا ہے، اس کے اختلاف سے اِکراہ کا اثر بھی مختلف ہوتا ہے، اگر مکرہ علیہ (وہ امر جس پر آدمی کو مجبور کیا جائے) کا تعلق اقرار سے ہو تو اِکراہ کا اثر یہ ہوگا کہ اقرار کو باطل اور لغو کردے گا، خواہ اِکراہ ملجئ ہو یا غیر ملجی، پس جس کو مجبور کیا جائے کہ وہ کسی مال، شادی یا طلاق کا اعتراف کرے تو اس کا یہ اعتراف باطل ہوگا اور شرعاً اس کا اعتبار نہ ہوگا، کیونکہ اقرار مُقِرّ کے حق میں حجت اس وجہ سے ہے کہ صدق کے پہلو کو کذب پر ترجیح حاصل ہوتی ہے اور یہ ترجیح اِکراہ کے ساتھ ممکن نہیں، اس لئے کہ اِکراہ قوی قرینہ ہے اس بات کا کہ مُقِرّ اپنے اقرار سے اقرار شدہ شئی میں صدق ارادہ نہیں رکھتا، اس کا ارادہ محض دھمکی سے لاحق ہونے والے ضرر کو دور کرنا ہے۔

اور اگر مکرہ علیہ عقود اور معاملات شرعیہ، جیسے بیع، اجارہ اور رہن اور اس طرح کے دیگر تصرفات ہیں تو اِکراہ کا اثر یہ ہوگا کہ وہ ان عقود و تصرفات کو فاسد تو کردے گا لیکن باطل نہیں کرے گا، چنانچہ اس پر وہی احکام مرتب ہوں گے جو عقد فاسد پر مرتب ہوتے ہیں اور فقہاء کی رائے ہے کہ اگر مکرہ کی اجازت حاصل ہو تو اِکراہ درست و لازم ہوگا، اسی طرح اگر مکرہ ثمن (قیمت) پر قبضہ جمالے اور برضا و رغبت مبیع (فروخت کردہ سامان) حوالہ کردے تو اس پر بیع کی صحت اور لزوم کا حکم مرتب ہوگا[۱]۔

اس سلسلہ میں حنفیہ کی دلیل یہ ہے کہ اِکراہ ان کے نزدیک اختیار کو ختم نہیں کرتا جس سے کسی شئی کے کرنے یا نہ کرنے یا اس کے برعکس کو ترجیح حاصل ہوتی ہے، البتہ وہ رضامندی کو ختم کردیتا ہے جس کا حاصل کسی شئی کی طرف میلان و رغبت کا ہونا ہے، اور رضامندی نہ تو تصرفات کا کوئی رکن ہے اور نہ ہی اس کے شرائط انعقاد میں سے کوئی شرط ہے، بلکہ محض اس کے شرائط صحت میں سے ایک شرط ہے، لہذا رضامندی کے فقدان پر فساد عقد کا حکم مرتب ہوگا، لیکن بطلان کا حکم مرتب نہیں ہوگا، البتہ ان کے نزدیک اس کلیہ سے بعض تصرفات مستثنیٰ ہیں، چنانچہ اِکراہ کے باوجود اگرچہ وہ ملجی ہو وہ ان مستثنیات میں صحت کے قائل ہیں، ایسے تصرفات میں بعض درج ذیل ہیں: شادی، طلاق، بیوی سے رجعت، نذر اور یمین۔

حنفیہ نے اس مسئلہ کی علت یہ بیان کی ہے کہ شارع نے ان تمام تصرفات میں لفظ کے استعمال کو معنی کے قائم مقام مانا ہے جب کہ لفظ کا استعمال قصد کے ساتھ ہو، لہذا جب جب لفظ کا وجود ہوگا اس پر اس کا شرعی اثر مرتب ہوگا، اگرچہ قائل نے اس کے معنی کا ارادہ نہ کیا ہو، جیسے مذاق میں ہوتا ہے، شارع نے ان تمام تصرفات کو باوجود اس کے کہ مکرہ نے اس کا قصد نہیں کیا ہے اور اس پر مرتب ہونے والے اثرات و نتائج سے وہ رضامند بھی نہیں ہے، پھر بھی درست و صحیح مانا ہے جب کہ ان تصرفات کا صدور خود مکرہ سے ہو۔

اور اگر مکرہ علیہ کا تعلق افعال سے ہو جیسے اِکراہ ایسے شخص کے قتل کا ہو جس کا قتل حلال نہیں ہے یا دوسرے کے مال کے اتلاف یا شراب کا پینے اور اسی کے مشابہ دیگر اشیاء پر اِکراہ ہو تو ان تمام میں اِکراہ کی انواع اور مکرہ علیہ فعل کے مختلف ہونے کی وجہ سے حکم بھی مختلف ہوگا۔

۲۰ - اگر اِکراہ غیر ملجی ہو، یعنی وہ اِکراہ جس میں جان یا بعض اعضاء کا تلف شامل نہ ہو جیسے تھوڑی مدت کی قید یا تھوڑے مال کی ضبطی یا اسی طرح کے دیگر امور ہوں، تو فعل کا اقدام جائز نہ ہوگا، اور اگر مکرہ اس اِکراہ کی بنیاد پر ارتکاب فعل کا اقدام کرے تو اس کی

(۱) ابن عابدین ۴؍۴، ۵؍۸۳ اور اس کے بعد کے صفحات۔

ذمہ داری صرف مکرِہ پر ہوگی، نہ کہ مکرَہ پر۔

۲۱- اگر اِکراہ ملجئ ہو، یعنی وہ اکراہ جو قتل یا بعض اعضاء کے اتلاف یا صاحب جاہ ومنصب کے لئے ذلت آمیز عمل کی دھمکی سے متعلق ہوتو اس صورت میں مکرہ علیہ افعال کی چار صورتیں ہوں گی:

الف- ایسے افعال جن کو اِکراہ کی وجہ سے نہیں بلکہ شارع نے اصلاً ان کو مباح کیا ہو، جیسے کھانا، پینا، پس اگر کسی کو اس کے ارتکاب پر مجبور کیا جائے تو مکرہ کے لئے واجب ہوگا کہ وہ "أخف الضررین" (دوضرر میں سے جو ہلکا ہو) اس کا ارتکاب کرے[1]۔

ب- ایسے افعال جن کو شارع نے بوقت ضرورت مباح قرار دیا ہو، جیسے شراب پینا، اور مردار یا خنزیر کھانا اور اس کے علاوہ تمام چیزیں جو اللہ کے حق کی وجہ سے حرام ہوں، نہ کہ انسان کے حق کی وجہ سے[2] تو عقلی اور شرعی دونوں اعتبار سے مکرہ پر واجب ہے کہ وہ أخف الضررین کا ارتکاب کرے۔

ان تمام افعال کا ارتکاب مکرَہ کے لئے مباح ہے، بلکہ نہ کرنے کی صورت میں اگر جان جانے یا کسی عضو کے تلف ہونے کا خطرہ ہوتو ان پر عمل واجب ہوتا ہے، کیونکہ اللہ نے ضرورت کے وقت اس کو مباح قرار دیا ہے۔ اللہ تعالی کا فرمان ہے: "إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخِنزِيرِ وَمَا أُهِلَّ بِهِ لِغَيْرِ اللَّهِ، فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَّلاَ عَادٍ فَلاَ إِثْمَ عَلَيْهِ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ"[3] (اس نے تو تم پر بس مردار اور خون اور سور کا گوشت، اور جو جانور غیر اللہ کے لئے نامزد کیا گیا ہو، حرام کیا ہے، پس جو شخص مضطر ہوجائے اور نہ بے حکمی کرنے والا ہو، اور نہ حد سے نکل جانے والا ہوتو اس پر کوئی گناہ نہیں، بے شک اللہ بڑا بخشنے والا ہے، بڑا رحمت والا ہے)۔

بلاشبہ اِکراہ ملجئ ان ضروریات میں سے ہے جن پر عند اللہ مواخذہ نہیں، تحقق کے وقت اس کا ارتکاب مباح ہے، اور نفس یا کسی عضو کی ہلاکت سے بچنے کی خاطر مباح کا ارتکاب واجب ہے، لہذا ایسی صورت میں ترک مباح جائز نہ ہوگا، اگر کسی کو زبردستی شراب پلادی جائے تو اس پر حد جاری نہ کی جائے گی، اس لئے کہ اس وقت اس کا شراب پینا کوئی جرم نہیں، اور حد کی مشروعیت جنایات کی روک تھام کی خاطر ہے۔

ج- ایسے افعال جن کے ارتکاب میں بوقت ضرورت شارع نے رخصت تو دی ہے، لیکن اگر مکرہ تکلیف کو برداشت کرتا ہے اور اس کے ارتکاب سے باز رہتا ہے تا آنکہ اس کی وفات ہوجاتی ہے تو وہ عند اللہ ماجور ہوگا، مثال کے طور پر کفر، اور دین کی توہین، ان میں سے کسی کے ارتکاب پر اگر کسی کو مجبور کیا جائے تو اس کے لئے ارتکاب جائز ہے، بشرطیکہ اس کا دل ایمان پر پورے طور سے مطمئن ویکسو ہو۔ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "إِلاَّ مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالإِيْمَانِ"[1] (بجز اس صورت کے کہ اس پر زبردستی کی جائے درانحالیکہ اس کا دل ایمان پر مطمئن ہو)۔

حاکم، بیہقی اور ان کے علاوہ حضرات محدثین نے "محمد بن عمار عن أبیہ" کی صحیح سند سے روایت بیان کی ہے: "أخذ المشركون عمار بن ياسر، فلم يتركوه حتى سب النبي ﷺ، وذكر آلهتهم بخير، فلما أتى النبي عليه الصلاة والسلام قال: ما وراءك؟ قال: شر، يا رسول الله، ما تركت حتى نلت منك، وذكرت آلهتهم بخير، قال ﷺ: فكيف تجد قلبك؟ قال: مطمئنا بالإيمان، قال ﷺ: فإن

(۱) الحموی علی الاشباہ ۱/ ۱۲۳۔
(۲) التقریر والتحبیر ۲/ ۱۴۷، فتح القدیر ۷/ ۲۹۷، المبسوط ۲۴/ ۱۳۹۔
(۳) سورۂ بقرہ/ ۱۷۳۔

(۱) سورۂ نحل/ ۱۰۶۔

عادوا فعد"،(۱) (مشرکین نے حضرت عمار بن یاسر کو پکڑ لیا اور اس وقت تک نہیں چھوڑا جب تک کہ انہوں نے حضور ﷺ کو برا نہ کہا اور ان کے معبودان (باطل) کی تعریف نہ کی، پھر وہ جب خدمت نبوی ﷺ میں حاضر ہوئے تو آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "کیا پیش آیا" انہوں نے جواب دیا: برا ہوا یا رسول اللہ، مجھے اس وقت تک نہ چھوڑا گیا جب تک میں نے آپ ﷺ کی پردہ دری نہ کی اور ان کے معبودان باطل کی ستائش نہ کی، آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا: تم نے اپنے دل کو کیسا پایا؟ انہوں نے جواب دیا: ایمان پر مطمئن تھا، آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا: اگر وہ دوبارہ اس پر مجبور کریں تو پھر یہ سب کرلینا)، علماء نے رمضان کے روزے توڑ دینے، فرض نماز ترک کردینے اور غیر کے مال کو ضائع کردینے کو اِکراہ کی اس قسم میں شامل کیا ہے، لہذا اگر مکرہ صبر کرے اور تکلیف کو برداشت کرجائے، اور مکرہ علیہ فعل کا ارتکاب نہ کرے تو عند اللہ ماجور ہوگا، اور اگر وہ مرتکب ہوجائے تو اس پر کوئی گناہ نہیں، اتلاف کی صورت میں ضمان مکرہ کے بجائے مکرہ پر ہوگا، اس لئے کہ مکرہ کو مکرہ کا آلہ کار مان کر فعل اتلاف کی نسبت مکرہ کی طرف بجاطور پر ممکن ہے، لہذا اسی مکرہ پر ضمان ثابت ہوگا۔

و- ایسے افعال جن پر اقدام مکرہ کے لئے کسی بھی حالت میں جائز نہیں، جیسے ناحق کسی کا قتل کردینا یا کسی عضو کو کاٹ دینا یا ایسی مار پیٹ جو باعث ہلاکت ہو، یہ وہ افعال ہیں جن پر اقدام مکرہ کے لئے جائز نہیں اگرچہ عدم اقدام کی صورت میں خود مکرہ کی جان ضائع ہوجائے، کیونکہ دوسرے کی جان خود مکرہ کی جان کی طرح معصوم الدم ہے، اور کسی انسان کے لئے یہ بالکل جائز نہیں کہ وہ اپنے نفس سے ضرر کو دور کرنے کی خاطر دوسرے کو اس میں مبتلا کرے اور اگر مکرہ اقدام کربیٹھتا ہے تو وہ گنہگار ہوگا، اس فعل پر ابھارنے والے کی سزا کے وجوب پر حنفی مذہب کے تمام علماء کا اتفاق ہے، لیکن سزا کی کیا نوعیت ہوگی اس میں اختلاف ہے۔

امام ابو حنیفہؒ اور محمدؒ کے نزدیک سزا کی نوعیت قصاص ہے، ان کا مستدل یہ ہے کہ مکرہ کو آلہ کار بنانے کی وجہ سے قتل کی نسبت مکرہ (بالکسر) کی طرف کرنا ممکن ہے، اس طرح مکرہ (بالکسر) قاتل قرار پاتا ہے، اور قصاص قاتل پر واجب ہوتا ہے، نہ کہ آلہ قتل پر۔

امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں: دیت واجب ہوگی، کیونکہ قصاص کا تحقق جنایت کاملہ کی صورت میں ہوتا ہے، اور یہاں جنایت کامل نہیں، کیونکہ جنایت کاملہ دونوں میں سے کسی کی طرف سے نہیں ہے۔

اگر مکرہ (بالفتح) مکلفین میں سے ہے تو مکرہ کے حق میں یہ قتل مانع ارث ہوگا، اور اگر مکرہ (بالفتح) مکلف نہیں مثلاً بچہ ہو یا مجنون ہو تو اس صورت میں وہ مانع ارث نہ ہوگا، یہ امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کی رائے ہے لیکن امام ابو یوسفؒ مکرہ (بالفتح) کے مکلف ہونے کی صورت میں بھی قتل کو مانع ارث نہیں مانتے ہیں۔

البتہ مکرہ کے حق میں یہ قتل فقہاء حنفیہ کے نزدیک بالاتفاق مانع ارث نہ ہوگا(۱)۔

امام ابو حنیفہؒ اور محمدؒ کے نزدیک قصاص مکرہ (بالکسر) پر اسی صورت میں واجب ہوگا جب کہ مکرہ (بالکسر) اور مکرہ (بالفتح) کے علاوہ کسی تیسرے شخص کا قتل مقصود ہو، لیکن اگر خود مکرہ (بالکسر) ہی کا قتل مقصود ہو، مثلاً مکرہ (بالکسر) قاتل سے کہے: مجھے قتل کرو، ورنہ میں تجھے قتل کردوں گا، پھر اس نے قتل کردیا تو اس صورت میں قاتل پر قصاص نہ ہوگا، اور شبہ پائے جانے کی وجہ سے دیت واجب ہوگی، نیز

---

(۱) حدیث تعذیب عمار "فإن عادوا فعد" کی روایت ابن جریر (۱۴/ ۱۸۲ طبع الحلبی) اور حاکم (۲/ ۳۵۷ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے حاکم نے اس کو صحیح قرار دیا ہے اور ذہبی نے ان کی موافقت کی ہے۔

(۱) البدائع ۹/ ۴۴۹۰، رد المحتار ۵/ ۸۵۔

اس لئے کہ دیت براہ راست وارث کے لئے ثابت ہوتی ہے، نہ کہ مقتول کی میراث کے طور پر ثابت ہوا کرتی ہے۔

اور اگر خود مکرہ (بالفتح) ہی کا قتل مطلوب ہو تو اس وقت یہ اِکراہ نہ ہوگا، کیونکہ قتل کی دھمکی قتل سے بڑھ کر نہیں ہے، لہذا نہ خود اِکراہ کا تحقق ہوگا اور نہ ہی اس کے کسی اثر کا، اسی لئے اس قتل سے نہ قصاص ہوگا اور نہ ہی دیت واجب ہوگی، لیکن اگر دھمکی قتل کی بدترین صورت کی ہو، مثال کے طور پر اگر یہ دھمکی دے کہ تم اپنے آپ کو ضرور بالضرور آگ میں جلا ڈالو ورنہ میں تمہیں قتل کر دوں گا تو اس صورت میں امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں: مکرَہ (بالفتح) اپنے گمان کے مطابق دونوں میں جو ہلکا ہو اس کو اختیار کرے گا، اور صاحبین فرماتے ہیں: صبر کرے گا اور اپنے آپ کو قتل نہیں کرے گا، کیونکہ بذات خود اس فعل کا ارتکاب اپنے آپ کو ہلاک کرنے کی کوشش کے مرادف ہے، لہذا وہ اس سے احتراز کرتے ہوئے صبر کرے گا، لیکن اگر مکرَہ (بالفتح) اپنے آپ کو آگ میں ڈال دیتا ہے اور جل جاتا ہے تو جیسا کہ ''زیلعی'' میں وارد ہے کہ حنفیہ متفق ہیں کہ مکرِہ (بالکسر) پر قصاص واجب ہوگا۔

لیکن صاحب مجمع الأنہر نے نقل کیا ہے کہ قصاص امام اعظمؒ کے نزدیک ہے جبکہ اس میں صاحبین کا اختلاف ہے [(۱)]۔

زنا اسی نوع میں داخل ہے کہ جس طرح حالت اختیار میں اس میں رخصت نہیں، اسی طرح حالت اِکراہ میں بھی رخصت نہیں ہے، اس لئے کہ حرمت زنا کسی حال میں مرتفع نہیں ہوتی، پس جب انسان اکراہ کے دباؤ میں اس کا ارتکاب کرے تو وہ گنہگار ہوگا، لیکن اس پر حد واجب نہ ہوگی، کیونکہ اِکراہ ایک شبہ ہے، اور حدود شبہات کی وجہ سے ساقط ہوجایا کرتے ہیں، حنفیہ میں سے امام بابرتی نے اِکراہ کے اثر کا ایک ضابطہ بیان کیا ہے جو یہ ہے:

''اِکراہ ملجئ شرعاً معتبر ہے خواہ قول پر ہو یا فعل پر، اِکراہ غیر ملجئ اگر فعل پر ہو تو غیر معتبر ہے اور ارتکاب کی صورت میں مکرَہ کا یہ فعل بغیر اِکراہ کے شمار ہوگا، اور اگر قول پر ہو اور اس میں سنجیدگی اور مذاق دونوں برابر ہوں تو اس صورت میں بھی غیر معتبر ہوگا، بصورت دیگر معتبر شمار کیا جائے گا'' [(۱)]۔

مالکیہ کے نزدیک اِکراہ کا اثر:

۲۲- مالکیہ کے نزدیک اِکراہ کے اثرات مکرَہ علیہ کے اختلاف کی وجہ سے مختلف ہوا کرتے ہیں۔

الف- اگر مکرَہ علیہ عقد یا فسخ، اقرار یا یمین (قسم) ہو تو مکرَہ پر کچھ لازم نہ آئے گا، مذکورہ امور میں اِکراہ اس وقت معتبر ہوگا جب قتل یا تکلیف آمیز زدوکوب یا قید و بند یا سر عام صاحب حیثیت وجاہ کو طمانچہ مار دینے کا خوف دلایا جائے اگر مکرَہ نکاح کے علاوہ مکرَہ علیہ اشیاء میں سے کسی شئ کی اجازت اِکراہ کے ختم ہونے کے بعد برضا ورغبت دے دے تو بطریق احسن وہ چیز لازم ہوگی، البتہ نکاح میں اس کی اجازت درست نہیں ہوگی۔

ب- اگر اِکراہ کفر پر ہو خواہ اس کی جو صورت ہو، یا مسلمان پر زنا کی تہمت پر ہو، یا غیر شادی شدہ عورت کے ساتھ اس کی رضا ورغبت سے زنا پر ہو، تو مکرَہ کے لئے مذکورہ اشیاء میں کسی شئ پر بھی اقدام اسی صورت میں جائز ہوگا جب قتل کی دھمکی دی جائے، لیکن اگر قید یا کسی عضو کے اتلاف کی دھمکی دی جائے تب بھی اس کے لئے ایسا اقدام جائز نہ ہوگا، اور اگر مکرَہ ارتکاب کر لیتا ہے تو وہ مرتد مانا جائے گا، زنا اور مسلمان کو متہم کرنے کی صورت میں اس پر حد واجب ہوگی۔

---

(۱) تبیین الحقائق ۵/ ۱۹۰، مجمع الأنہر ۲/ ۴۱۸۔

(۱) العنایۃ شرح الہدایہ ۷/ ۲۹۷، ابن عابدین ۵/ ۸۵۔

ج-اگر اِکراہ کسی مسلمان کے قتل یا اس کے کسی عضو کے کاٹنے پر ہو یا غیر رضامند عورت کے ساتھ یا ایسی عورت کے ساتھ جس کا شوہر موجود ہو، زنا کرنے پر ہو، تو ان میں سے کسی چیز پر بھی اقدام مکرَہ کے لئے جائز نہ ہوگا، اگر چہ اِکراہ میں قتل کی دھمکی بھی شامل ہو، اور اگر مکرَہ قتل کر دیتا ہے تو اس سے قصاص لیا جائے گا، اور یہاں پر قتل قاتل کے حق میں مقتول کی میراث سے مانع ہو جائے گا، اس لئے کہ وہ شریک فعل ہے، اسی طرح مکرِہ بھی واجب القصاص اور میراث سے محروم ہوگا، جب قتل مکرِہ اور مکرَہ کے علاوہ کسی تیسرے شخص کا مطلوب ہو تو مالکیہ کے نزدیک قصاص مکرِہ اور مکرَہ دونوں پر واجب ہوگا۔

اور اگر قتل خود مکرِہ کا مطلوب ہو، مثلاً مکرِہ نے اپنے قاتل سے کہا: مجھے قتل کر دو، ورنہ میں تجھے مار ڈالوں گا، پھر مکرَہ نے اس کو قتل کر دیا، تو مالکیہ کے نزدیک قصاص واجب نہ ہوگا، البتہ دیت واجب ہوگی، ایک طرف شبہ کی وجہ سے اور دوسرے اس بنیاد پر کہ دیت وارث کے حق میں ابتداءً ثابت ہوتی ہے، نہ کہ بطور میراث۔

اور اگر قتل خود مکرَہ کا مطلوب ہو، تو اصل یہ ہے کہ اس حالت میں اِکراہ کا تحقق نہ ہوگا، اور نہ ہی اس میں قصاص واجب ہوگا، اور نہ ہی دیت إلا یہ کہ بدترین شکل میں قتل کی دھمکی دی جائے جیسے آگ میں جلا ڈالنے اور موت تک اعضاء کے کاٹتے رہنے کی دھمکی ہے تو اس صورت میں مکرَہ (بالفتح) دونوں موت میں سے اس کو اختیار کرے گا جو آسان ہو، لقانی نے اس کی بالجزم صراحت کی ہے (۱)، اور اگر زنا کرے تو حد جاری کی جائے گی (۲)۔

(۱) الشرح الصغیر و حاشیۃ الصاوی ۲/ ۵۴۸، ۵۵۰، الدسوقی علی الشرح الکبیر ۲/ ۳۶۹، الخرشی ۳/ ۱۷۵، ۱۷۶۔

(۲) الشرح الصغیر و حاشیۃ الصاوی ۲/ ۵۴۹، الدسوقی علی الشرح الکبیر ۲/ ۲، الخرشی ۳/ ۱۷۵، ۱۷۶، ۵/ ۶۴۔

د-اگر اکراہ کفر کے سوا کسی معصیت پر ہو جس میں کسی مخلوق کا حق نہیں، جیسے شراب پینا، مردار کھانا، اور کسی عبادت مثلاً نماز، اور روزہ کے ابطال یا ترک پر ہو تو ایسی صورت میں کسی بھی وسیلہ سے خواہ قتل ہو یا کوئی دوسرا وسیلہ، اِکراہ کا تحقق ہو جائے گا، اور روزہ میں کفارہ کے بغیر صرف قضاء لازم آئے گی، اور نماز میں یہ اِکراہ بمنزلہ اس مرض کے ہوگا جو نماز کے بعض ارکان کو ساقط کر دے، لیکن اس کے وجوب کو ساقط نہ کرے اور شراب نوشی میں حد قائم نہیں کی جائے گی۔

سحنون نے (مسلک مالکی کے برخلاف) ایسی عورت سے زنا کو جو راضی ہو اور اس کا شوہر بھی موجود نہ ہو، اسی نوع میں شامل کیا ہے (۱)۔

مالکیہ نے یہ بھی اضافہ کیا ہے کہ چوری میں ہاتھ کاٹے جانے کی سزا مطلق اِکراہ کی وجہ سے ساقط ہو جائے گی، خواہ اِکراہ مار پیٹ کا ہو یا قید کا، کیونکہ یہاں شبہ پایا جا رہا ہے جس کی وجہ سے حد ساقط ہو جاتی ہے (۲)۔

شافعیہ کے نزدیک اِکراہ کا اثر:

۲۳ - ان کے یہاں بھی اِکراہ کے اثرات مکرہ علیہ کے مختلف ہونے پر مختلف ہوا کرتے ہیں۔

الف-کسی قول پر اِکراہ:

اگر مکرَہ علیہ عقد یا فسخ یا کوئی قولی یا فعلی تصرف ہو تو اس پر عمل کرنا درست نہیں ہوگا، اس کی وجہ درج ذیل حدیث صحیح کے عموم پر عمل ہے: "رفع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا

(۱) الشرح الصغیر ۱/ ۲۵۹، ۲۰۹۔

(۲) الشرح الصغیر ۴/ ۱۸۶۔

علیہ"[1] (میری امت کے لئے غلطی، بھول چوک اور جن چیزوں پر انہیں مجبور کیا جائے مؤاخذہ نہیں)، کیونکہ مذکورہ حدیث میں جو لفظ "رفع" وارد ہوا ہے اس سے واقع شدہ امر کا رفع مراد نہیں ہے، کیونکہ ایسا محال ہے بلکہ اس سے مراد اس کے حکم کا مرتفع ہونا ہے، جب تک کہ اس کے برعکس کوئی دلیل موجود نہ ہو، اور جب دلیل پائی جائے گی تو موضع دلالت میں اس حدیث کے عموم کی تخصیص کر دی جائے گی، اور دلائل تخصیص کا جو مقتضی ہے اس کی بنیاد پر شافعیہ کہتے ہیں کہ مکرَہ (بالفتح) کے قول کا اثر نہیں ہوگا سوائے نماز کے کہ وہ باطل ہوجائے گی[2]، اسی بنیاد پر مکرَہ (بالفتح) کے لئے کلمۂ کفر ادا کرنا مباح تو ہے لیکن واجب نہیں، بلکہ افضل تو یہ ہے کہ سلف صالحین کی اقتداء کرتے ہوئے اور دین پر ثابت قدم رہتے ہوئے کلمۂ کفر ادا کرنے سے باز رہے۔

اور اگر اکراہ مکرِہ (بالکسر) کی بیوی کو طلاق دینے یا اس کے مال کی فروخت کے لئے ہو یا اسی طرح کی ان تمام اشیاء میں سے کسی میں بھی ہو جن میں اِکراہ معتبر ہوتا ہے تو اس میں بدرجہ اولی اجازت ہے۔

اور اس جھوٹی گواہی میں اِکراہ جو قتل یا زنا کا سبب ہو اور باطل فیصلہ پر اِکراہ جس کے نتیجہ میں قتل یا زنا ہو، تو جھوٹی گواہی دینے والے اور باطل کا حکم دینے والے سے گناہ مرتفع نہیں ہوگا، ان دونوں کا حکم اس حالت میں باعتبار ضمان کے مکرِہ (بالکسر) کا حکم ہوگا[1]۔

(۱) حدیث: "رفع عن أمتي الخطأ..... " عجلونی نے کہا ہے کہ ابن حجر کی املاء میں ہے کہ ان الفاظ کے ساتھ یہ روایت نہیں ملتی بلکہ ان الفاظ کے ساتھ "إن الله وضع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه" اس کی روایت ابن ماجہ (۱/ ۶۵۹ طبع الحلبی) نے کی ہے اور ان کے علاوہ دوسروں نے بھی کی ہے اور اس کی دوسری سندیں بھی ہیں، اسی لئے علامہ سخاوی نے مقاصد میں کہا ہے کہ ان اسانید کے مجموعہ سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ اس حدیث کی ایک اصل ہے (المقاصد رص ۲۳۰ طبع الخانجی)۔

(۲) حاشیۃ القلیوبی ۲/ ۱۵۶۔

ب - کسی فعل پر اِکراہ:

شافعیہ کے نزدیک اِکراہ بالفعل کا کوئی اثر نہیں سوائے درج ذیل امور کے:

۱ - فعل مُضمِن (ایسا فعل جو فاعل کو ضامن قرار دے) جیسے قتل یا مال کا اتلاف یا غصب، ان تمام صورتوں میں مکرَہ (بالفتح) پر یا تو قصاص واجب ہوگا یا ضمان لازم آئے گا، اور ضمان کی تعیین مکرِہ (بالکسر) کے ذمہ ہوگی، اگر چہ ایک قول یہ ہے کہ مکرَہ (بالفتح) نے اتلاف مال میں جو جرمانہ ادا کیا ہے وہ مکرِہ سے نہیں لے گا، اس لئے کہ اس نے مال کے اتلاف کو اپنی جان کے ضرر کا فدیہ بنایا ہے، مسئلہ قتل میں قلیوبی فرماتے ہیں کہ مکرَہ (بالفتح) اور مکرِہ (بالکسر) دونوں قتل کئے جائیں گے۔

۲ - زنا اور اس کے متعلقات میں مکرَہ (بالفتح) ارتکاب زنا کی صورت میں گنہگار ہوگا، البتہ بر بناء شبہ حد ساقط ہوجائے گی، اور اس پر وطی شبہ کا حکم جاری ہوگا۔

۳ - اور اگر اِکراہ رضاع (دودھ پلانا) میں ہو تو نکاح اور اس کے متعلقات میں حرمت مؤبدہ ثابت ہوگی۔

۴ - ہر وہ فعل جس کی وجہ سے نماز باطل ہوجاتی ہے جیسے قبلہ سے ہٹ جانا، عمل کثیر، فرض نماز میں قدرت کے باوجود قیام ترک کر دینا اور حدث کرنا، ان تمام میں اِکراہ کے باوجود نماز باطل ہوجائے گی۔

۵ - اگر کسی جانور کے ذبح کرنے پر مجبور کیا جائے تو اس مکرَہ (بالفتح) کا ذبیحہ حلال ہوگا جس کا ذبیحہ عام حالات میں حلال ہوا کرتا ہے، جیسے مسلم اور کتابی کا ذبیحہ حلال ہوا کرتا ہے۔ اگر چہ مکرِہ (بالکسر) مجوسی

(۱) الأشباہ والنظائر رص ۱۸۰، ۱۸۱۔

یا محرم ہو اور مذبوح شکار ہو [1]۔

علامہ سیوطیؒ فرماتے ہیں کہ میرے نزدیک إکراہ نسیان کے مساوی ہے، کیونکہ مذکورہ صورتوں میں راجح قول کے مطابق معاملہ یا تو مامور کے ترک کے قبیل سے ہے تو اس کا تدارک ساقط نہیں ہوتا، اور نہ ہی ثواب حاصل ہوتا ہے، یا پھر اتلاف کے قبیل سے ہوگا تو اس کا حکم ساقط ہوجائے گا، اور اس سے متعلق سزا بھی ساقط ہوجائے گی، البتہ اظہر قول کے مطابق قتل کی سزا ساقط نہیں ہوگی [2]۔

حنابلہ کے نزدیک إکراہ کا اثر:

۲۴ - إکراہ کے اثر کا اختلاف حنابلہ کے نزدیک مکرہ علیہ کے اختلاف کے تابع ہے:

الف - تمام تر قولی تصرفات سوائے نکاح کے إکراہ کے ساتھ باطل ہیں، البتہ مکرہ کو ہازل پر قیاس کرتے ہوئے نکاح إکراہ کے ساتھ درست ہے [3]، البتہ طلاق بالإکراہ کا عدم وقوع درج ذیل حدیث کی بنیاد پر ہے: "لا طلاق في إغلاق" (إغلاق میں طلاق نہیں) [4] اور اکراہ اغلاق ہی کی ایک قسم ہے۔

ب - جس کو کفر پر مجبور کیا جائے وہ مرتد نہیں مانا جائے گا اور جونہی إکراہ دور ہو وہ اظہار اسلام پر مامور ہوگا، اولی تو یہ ہے کہ جس کو کفر پر مجبور کیا جائے وہ راہ صبر اختیار کرے [5]، اگر کسی ایسے شخص کو اسلام پر

(۱) الأشباہ والنظائر للسیوطی رص ۱۸۷، ۱۸۲، الغرر علی البہجہ ۴/ ۲۴۹، البجیر می علی المنہج ۴/ ۳۵، الشرقاوی علی التحریر ۲/ ۳۹۰، ۳۹۱۔

(۲) الأشباہ والنظائر رص ۱۸۷، ۱۷۹۔

(۳) الإنصاف ۸/ ۴۳۹، المغنی ۶/ ۵۳۵، المقنع ۳/ ۳۴، ۳/ ۴۔

(۴) حدیث: "لا طلاق ولا عتاق في إغلاق" کی روایت امام احمد (۶/ ۲۷۶ طبع المیمنیہ) نے حضرت عائشہ سے کی ہے اور اس کی مختلف اسانید ہیں (فیض القدیر ۶/ ۴۳۳ طبع المکتبۃ التجاریہ)۔

(۵) المغنی ۸/ ۱۴۵، ۱۴۶۔

مجبور کیا جائے جس پر إکراہ جائز نہیں جیسے ذمی اور مستأمن اور وہ اسلام بھی لے آئے تو اس پر اسلام کا حکم اس وقت تک ثابت نہ ہوگا جب تک کہ یہ نہ پتہ چل جائے کہ اس کا اسلام لانا اس کی رضا ورغبت سے ہے۔

البتہ جن کو اسلام پر مجبور کرنا درست ہے جیسے مرتد، اگر إکراہ کے اثر سے اسلام لے آئے تو ظاہراً اس کا اسلام معتبر ہوگا [1]۔

ج - إکراہ مکرَہ (بالفتح) سے حدود کو ساقط کر دیتا ہے، کیونکہ یہ موضع شبہ ہے، اور حدود شبہات کی بنیاد پر ساقط ہوجاتی ہیں [2]۔

د - اگر کسی نے دوسرے شخص کو کسی کے قتل پر مجبور کیا اور اس نے قتل بھی کر دیا تو قصاص مکرِہ (بالکسر) اور مکرَہ (بالفتح) دونوں پر واجب ہوگا، اور اگر معاملہ دیت پر کل جائے تو دونوں پر دیت واجب ہوگی، اور اگر مقتول کے اولیاء یہ چاہیں کہ ایک کو قتل کر دیں اور دوسرے سے نصف دیت لے لیں یا معاف کر دیں تو ان کو یہ اختیار ہے [3]، اور یہ قتل مکرَہ (بالفتح) اور مکرِہ (بالکسر) دونوں کے حق میں مانع میراث ہوگا [4]۔

حنابلہ کے نزدیک مکرَہ (بالفتح) اور مکرِہ (بالکسر) پر قصاص اسی وقت واجب ہوتا ہے جب قتل ان دونوں کے علاوہ کسی تیسرے شخص کا مطلوب ہو۔

لیکن اگر قتل خود مکرِہ (بالکسر) کا مطلوب ہو تو وہ قابل معافی ہوگا، راجح قول ان کے نزدیک یہ ہے کہ اس صورت میں نہ ہی قصاص واجب ہوگا اور نہ ہی دیت۔

اور اگر مکرَہ (بالفتح) کا قتل مطلوب ہو تو ایسی صورت میں إکراہ کا

(۱) المغنی ۸/ ۱۴۴، ۱۴۵۔

(۲) المغنی ۸/ ۲۱۷۔

(۳) المغنی ۷/ ۶۴۵۔

(۴) المقنع ۲/ ۴۶۰۔

تحقق نہ ہوگا اور بعض کے نزدیک نہ قصاص واجب ہے اور نہ دیت (1) إلا یہ کہ دھمکی کسی بدترین طریقے سے قتل کی ہو تو ایسی صورت میں ایک روایت کے مطابق اس کے لئے ضروری ہوگا کہ وہ دونوں موت میں سے آسان کو اختیار کرے (2)۔

دوسرے کے قتل پر بچہ کو مجبور کرنے کا اثر:

۲۵ - جس کو قتل پر مجبور کیا جائے اگر وہ بچہ ہو تو وہ حنفیہ کے نزدیک مکرِہ (بالکسر) کا ایک آلہ مانا جائے گا، چنانچہ اس پر نہ تو قصاص واجب ہوگا اور نہ دیت، البتہ مکرِہ (بالکسر) پر قصاص ہوگا (3)، مالکیہ کا مسلک یہ ہے کہ مکرِہ (بالکسر) پر تو قصاص ہوگا اور بچہ کے عاقلہ پر نصف دیت واجب ہوگی (4)۔

شافعیہ صاحب رشد وتمیز اور غیر صاحب رشد وتمیز بچے کے درمیان فرق کرتے ہیں۔

چنانچہ اگر بچہ صاحب رشد وتمیز نہیں ہے تو وہ ان کے یہاں ایک آلہ مانا جائے گا اور اس پر نہ دیت واجب ہوگی اور نہ ہی قصاص البتہ مکرِہ (بالکسر) پر قصاص واجب ہوگا۔

اور اگر بچہ صاحب تمیز ہے تو اس کے عاقلہ پر نصف دیت واجب ہوگی اور مکرِہ (بالکسر) پر قصاص واجب ہوگا (5)۔

حنابلہ اس کے قائل ہیں کہ صبی غیر ممیز کو اگر دوسرے کے قتل پر مجبور کیا جائے تو اس پر قصاص نہ ہوگا، بلکہ قصاص مکرِہ (بالکسر) پر ہوگا اور ایک قول یہ ہے کہ دونوں پر قصاص نہ ہوگا، اس لئے کہ بچہ کا عمداً کسی چیز کا ارتکاب خطا ہے، اور مکرِہ (بالکسر) مخطی کی خطا میں شریک ہے، اور خطا کار کے شریک سے قصاص نہیں ہوتا ہے۔ البتہ اگر بچہ ممیز ہو تو قصاص نہ مکرِہ (بالکسر) پر واجب ہوگا اور نہ ہی صبی ممیز پر (1)۔

---

(1) الفروع ۴/ ۳۸۶۔

(2) قواعد ابن رجب / ص ۱۱۲۔

(3) المبسوط ۲۴/ ۳۹۔

(4) الدسوقی ۴/ ۲۴۶۔

(5) المہذب ۲/ ۱۷۸، مغنی المحتاج ۴/ ۱۰۔

---

(1) المقنع ۳/ ۳۴۱، المغنی ۷/ ۷۵۷۔

إكسال

تعریف:

۱ - إكسال لغۃً "أکسل" کا مصدر ہے، اور کہتے ہیں:"أکسل المجامع"یعنی مرد نے عورت سے جماع کیا مگر انزال نہیں کیا، یا اس نے اولاد نہ چاہتے ہوئے عزل کیا[۱]۔

فقہاء کے نزدیک إکسال کا مفہوم یہ ہے کہ مرد نے مجامعت کی پھر دخول کے بعد اس کے آلہ تناسل میں سستی پیدا ہوگئی اور اس کو انزال نہ ہوسکا[۲]۔

متعلقہ الفاظ:

الف-اعتراض:

۲ - اعتراض کا مطلب ہے: جماع کے لئے عضو تناسل کا کھڑا نہ ہونا اور یہ کبھی تو ایلاج (دخول) کے پہلے ہوتا ہے اور کبھی بعد میں[۳]۔

چنانچہ اعتراض کا شمار"إکسال"میں نہیں ہے۔

ب-عنۃ:

۳-عنۃ کا مفہوم یہ ہے کہ مرد عورت سے مجامعت پر قادر نہ ہو، کبھی

(۱) ترتیب القاموس، المصباح: مادہ (کسل)۔
(۲) المغنی ۱/ ۲۰۴ طبع الریاض، المغرب: مادہ (کسل)۔
(۳) الدسوقی علی الشرح الکبیر ۲/ ۲۷۸، ۲۷۹۔

ایسا بھی ہوتا ہے کہ ایک شخص کسی عورت کے حق میں عنین (نامرد) ہوتا ہے، لیکن دوسری عورت کے حق میں عنین نہیں ہوتا ہے[۱]، "عنۃ"اور"إکسال"کے درمیان فرق واضح ہے۔

اجمالی حکم اور بحث کے مقامات:

۴- جماع سے متعلق جو احکام ہیں"إکسال"اس میں کوئی تبدیلی نہیں کرتا، اور نہ ہی انزال یا عدم انزال کی صورت میں جماع کا حکم مختلف ہوگا، البتہ صحابہ رضی اللہ عنہم کی ایک جماعت سے منقول ہے: "لا غسل علی من جامع فاکسل"[۲] (جس نے جماع کیا اور إکسال کیا یعنی انزال نہیں ہوا تو اس پر غسل نہیں ہے)۔ اس سلسلہ میں ان حضرات صحابہ کرامؓ نے نبی کریم ﷺ سے کئی روایتیں نقل کی ہیں۔

دیگر فقہاء کے نزدیک بغیر انزال مجامعت سے بھی غسل واجب ہوجاتا ہے۔ ان کا مستدل حضور اکرم ﷺ کا یہ قول ہے: "إذا التقی الختانان فقد وجب الغسل و إن لم ینزل"[۳] (جب مرد وعورت دونوں کی شرمگاہیں مل جائیں تو غسل واجب ہے، اگرچہ انزال نہ ہوا ہو) اور مذکورہ حدیث میں التقاء ختانین سے مراد دخول ہے، جو بطور کنایہ مستعمل ہے۔

حضرت سہل بن سعد فرماتے ہیں کہ حضرت ابی بن کعبؓ نے مجھ سے بیان کیا کہ نبی کریم ﷺ کا یہ ارشاد:"الماء من الماء"(یعنی غسل اسی وقت واجب ہے جب انزال ہو) حضور ﷺ کی جانب

(۱) المصباح: مادہ (عنن)۔
(۲) اثر:"لا غسل علی من جامع فأکسل"کی روایت بخاری (الفتح ۱/ ۳۹۶ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔
(۳) حدیث:"إذا التقی الختانان ......"کی روایت مسلم (۱/ ۲۷۱ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

سے ایسی رخصت تھی جو آپ نے دی تھی، پھر آپ ﷺ نے اس سے منع فرمایا[(۱)]۔

فقہاء کے درمیان اس میں کوئی اختلاف نہیں کہ جس زنا سے حد واجب ہوگی وہ محض حشفہ (سپاری) کے دخول سے متحقق ہوجاتا ہے اگرچہ انزال نہ ہو۔

اسی طرح وہ حضرات جو یہ کہتے ہیں کہ احصان کا تحقق دخول حشفہ کی صورت ہی میں ہوگا[(۲)] ان کے نزدیک إکسال کے ساتھ جماع کرنے سے بھی احصان ثابت ہوجاتا ہے۔

اسی طرح ایلاء کرنے والا اگر اپنی بیوی کے ساتھ جماع کرلے اور غیبوبت حشفہ ہوجائے گوکہ انزال نہ ہوا ہو تب بھی رجوع ثابت ہوجائے گا[(۳)]۔

اسی طرح نامردی بغیر انزال کے محض وطی سے مرتفع ہوجاتی ہے[(۴)]۔

مطلقہ ثلاثہ عورت دوسرے شوہر کے محض دخول ہی سے شوہر اول کے لئے حلال ہوجائے گی، حضرت عائشہؓ کی اس حدیث کی وجہ سے کہ رفاعہ قرظیؓ نے ایک عورت سے شادی کی پھر اس کو طلاق دے دی، پھر اس عورت نے دوسرے مرد سے شادی کرلی، تو وہ نبی کریم ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوئی اور اس نے آپ ﷺ سے بیان کیا کہ شوہر اس کے پاس نہیں آتے ہیں اور ان کا عضو تناسل محض کپڑے کے جھالر کی طرح ہے (یعنی وہ نامرد ہیں)، آپ ﷺ نے فرمایا: "**لا، حتى تذوقي عسيلته ويذوق عسيلتک**" (نہیں، تا آنکہ تم اس دوسرے شوہر کا کچھ مزہ نہ چکھو اور وہ تمہارا کچھ مزہ نہ چکھ لے)، اس حدیث کی روایت امام بخاری نے کی ہے[(۱)]۔

اور یہی جمہور کا قول ہے، چنانچہ وہ کہتے ہیں: ''**عسیلہ**'' سے مراد جماع ہے، البتہ حسن بصریؒ نے شذوذ کی راہ اختیار کی ہے، چنانچہ وہ فرماتے ہیں: "**لا يحلها إلا إذا أنزل**" (اسی وقت عورت زوج اول کے لئے حلال ہے جب جماع میں زوج ثانی کو انزال ہوجائے)، سعید بن المسیب نے بھی شذوذ اختیار کیا ہے، چنانچہ وہ فرماتے ہیں: ''**يكفي في إحلالها العقد**'' (شوہر اول کے لئے عقد ثانی کافی ہے)۔

جماع کے تفصیلی احکام اصطلاح ''وطی'' کے تحت دیکھے جاسکتے ہیں۔

---

(۱) المغنی ۱/ ۲۰۴، البدائع ۱/ ۱۶۲ طبع العاصمہ، الجمل علی المنہج ۱/ ۱۵۴ طبع إحیاء التراث العربی، الخرشی ۱/ ۱۶۳، ۱۶۴ طبع دار صادر۔
حدیث: "الماء من الماء......" کی روایت ابوداؤد (۱/ ۱۴۶ طبع عزت عبید دعاس) نے کی ہے بیہقی (۱/ ۱۶۵، ۱۶۶ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے اس کو صحیح قرار دیا ہے اور اس کو ابوداؤد کے طریق سے روایت کیا ہے۔

(۲) عون المعبود ۱/ ۷۸، نیل المآرب ۲/ ۱۱۳ طبع الکویت، مغنی المحتاج ۳/ ۱۴۷ طبع مصطفی الحلبی، المغنی ۸/ ۱۸۱۔

(۳) البجیرمی ۴/ ۶، نیل المآرب ۲/ ۸۴۔

(۴) نیل المآرب ۲/ ۵۶، فتح القدیر ۳/ ۱۳۱ طبع دار احیاء التراث العربی۔

(۱) حدیث عائشہؓ: "أن رفاعة القرظي ......" کی روایت بخاری (الفتح ۹/ ۴۶۶ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

اُکل

جو چیز کھائی جاتی ہے خود اس کا حکم:

۱ - حلال وحرام کھانے کا بیان اور اس کی معرفت مہمات دین میں سے ہے، حرام کھانے پر سخت وعید آئی ہے، آنحضور ﷺ کا ارشاد ہے: "کل لحم نبت من حرام فالنار أولی به"(۱) (جو گوشت حرام سے پیدا ہوتا ہے جہنم اس کی زیادہ مستحق ہے)۔

اللہ تعالی نے قرآن میں چند چیزوں کو حرام قرار دیا ہے جیسا کہ اس ارشاد میں ہے: "حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنْزِيرِ وَمَا أُهِلَّ لِغَيْرِ اللّٰهِ بِهِ وَالْمُنْخَنِقَةُ وَالْمَوْقُوذَةُ وَالْمُتَرَدِّيَةُ وَالنَّطِيحَةُ وَمَا أَكَلَ السَّبُعُ إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ وَمَا ذُبِحَ عَلَى النُّصُبِ وَأَنْ تَسْتَقْسِمُوا بِالْأَزْلَامِ" (۲) (تم پر حرام کئے گئے ہیں مردار اور خون اور سور کا گوشت اور جو جانور غیر اللہ کے لئے نامزد کر دیا گیا ہو اور جو گلا گھٹنے سے مرجائے اور جو کسی ضرب سے مرجائے، اور جو اونچی جگہ سے گر کر مرجائے، اور جو کسی کے سینگ سے مرجائے، اور جس کو درندے کھانے لگیں، سوائے اس صورت کے کہ تم اسے ذبح کر ڈالو، اور جو جانور استھانوں پر بھینٹ چڑھایا جائے، اور نیز یہ کہ قرعہ کے تیروں سے تقسیم کیا جائے)۔

کچھ چیزوں کی حرمت سنت سے ثابت ہے، جیسے ارشاد نبوی ہے: "کل ذي ناب من السباع فأکله حرام"(۱) (ہر ذی ناب درندہ کا کھانا حرام ہے)۔

اور بہت سی چیزیں ایسی ہیں جن کے سلسلہ میں شریعت نے سکوت اختیار کیا ہے، ان تمام امور کی وضاحت "أطعمہ" کے عنوان کے ذیل میں کی گئی ہے، وہاں رجوع کیا جا سکتا ہے۔

کھانے والے کے اعتبار سے کھانے کے احکام:

۲ - کھانا کبھی فرض ہوتا ہے، ایسی صورت میں انسان ادائیگی فرض پر مستحق ثواب ہوگا اور ترک ادائیگی پر مستحق سزا، اور یہ اس صورت میں ہے جب غذا کی مقدار اتنی ہو جس سے ہلاکت نفس سے بچا جا سکے، کیونکہ انسان کو اپنے آپ کو زندہ سلامت رکھنے اور خود کو ہلاکت میں نہ ڈالنے کا حکم دیا گیا ہے۔

اور کبھی واجب ہوتا ہے، اور یہ اس وقت ہے جب کہ غذا اتنی مقدار میں ہو جس سے کھانے والا فرض نماز کھڑے ہو کر ادا کر سکتا ہے اور واجب روزہ رکھ سکتا ہے، اس لئے کہ یہ ایسی چیزوں میں ہے جن کے بغیر واجب کی ادائیگی مکمل نہیں ہو سکتی ہے، اور کبھی مستحب بھی ہوتا ہے یعنی اس مقدار میں کھانا جو کھانے والے کے لئے تحصیل رزق، حصول علم اور ادائیگی نوافل میں معاون ہو۔

اور کبھی کھانا مباح ہوتا ہے کہ انسان کے لئے جائز ہوتا ہے کہ وہ ایسا کھانا کھائے، اس کی صورت یہ ہے کہ اس قدر سیر ہو کر کھائے

(۱) نہایۃ المحتاج شرح المنہاج ۸/ ۱۶، أسنی المطالب شرح روض الطالب ۱/ ۵۶۳۔

حدیث: "کل لحم......" کی روایت ترمذی نے ان الفاظ میں کی ہے: "إنه لا یربو لحم نبت من سحت إلا کانت النار أولی به"، ترمذی نے کہا ہے: یہ حدیث اس سند سے حسن غریب ہے (سنن ترمذی ۲/ ۵۱۲، ۵۱۳ طبع استنبول)۔

(۲) سورۂ مائدہ/ ۳۔

(۱) حدیث: "کل ذي ناب......" کی روایت مسلم (۳/ ۱۵۳۴ طبع عیسیٰ الحلبی) نے حضرت ابوہریرہؓ سے مرفوعاً کی ہے۔

کہ ضرر لاحق نہ ہو اور کبھی حرام ہوتا ہے اور یہ اس صورت میں ہوتا ہے جب سیری طبع سے بھی زائد کھائے، اسی طرح ہر وہ کھانا جس میں غالب گمان ہو کہ معدہ کو نقصان پہنچ جائے، کیونکہ یہ اسراف ہے جس سے منع کیا گیا ہے، ارشاد خداوندی ہے: "وَلاَ تُسْرِفُوْا"[۱]، البتہ یہ صورت اس سے مستثنیٰ ہے کہ سیری طبع سے اضافی کھانا کھانے والے کے لئے مضر نہ ہو اور کھانے والا زیادہ کھا کر کل کے روزہ پر قوت حاصل کرنا چاہتا ہو، یا عبادات وطاعات میں زیادتی واضافہ کا ارادہ رکھتا ہو، یا زیادہ کھانے سے مقصد یہ ہو کہ حاضرین کو اس کے کھانے سے فراغت کے بعد کھانا کھانے میں شرم محسوس نہ ہو، حضور اکرم ﷺ کا ارشاد ہے: "ماملأ آدمي وعاءً شرا من بطن، يحسب ابن آدم أكلات يقمن صلبه ، فإن كان لا محالة فثلث لطعامه، وثلث لشرابه، وثلث لنفسه"[۲] (آدمی پیٹ سے زیادہ برے برتن کو نہیں بھرتا، ابن آدم کے لئے اتنا کھانا کافی ہے جس سے اس کی کمر سیدھی رہے، اور اگر کھانا ہی ضروری ہو تو ایک تہائی کھانے سے بھرے، ایک تہائی پانی سے اور ایک تہائی سانس کے لئے خالی رکھے)۔

کھانا مکروہ بھی ہوتا ہے اور یہ اس صورت میں ہے جبکہ کھانا آسودگی طبع سے تھوڑا زائد ہو، اس لئے کہ اس سے کھانے والے کو ضرر لاحق ہوسکتا ہے[۳] بعض لوگوں نے یہ کہا ہے: کھانے کو تلذذ وتنعم کی نیت سے کھانا مناسب نہیں، کیونکہ اللہ تعالیٰ نے کافروں کے تلذذ و تنعم کی خاطر کھانے پر مذمت کی ہے اور فرمایا ہے: "وَالَّذِيْنَ كَفَرُوْا يَتَمَتَّعُوْنَ وَيَاْكُلُوْنَ كَمَا تَاْكُلُ الْاَنْعَامُ وَالنَّارُ مَثْوًى لَّهُمْ"[۱] (اور جو کافر ہیں وہ عیش کر رہے ہیں اور کھا (پی) رہے ہیں جس طرح چوپائے کھاتے (پیتے) ہیں، آگ ہی ان کا ٹھکانا ہے)۔ اور نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: "المسلم يأكل في معيٍ واحد، والكافر يأكل في سبعة أمعاء"[۲] (مسلمان ایک آنت میں اور کافر سات آنتوں میں کھاتا ہے)۔

راجح قول یہ ہے کہ انسان کے لئے اللہ نے جو اس پر نوازش کی ہے اور نعمتیں عطا کی ہیں، ان کو اعمال خیر پر قوت وطاقت حاصل کرنے کی خاطر، تلذذ وتمتع کی نیت سے کھانا درست و جائز ہے، ارشاد باری ہے: "قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِيْنَةَ اللّٰهِ الَّتِيْ اَخْرَجَ لِعِبَادِهٖ وَالطَّيِّبٰتِ مِنَ الرِّزْقِ ؟ قُلْ: هِيَ لِلَّذِيْنَ اٰمَنُوْا فِي الْحَيٰوةِ الدُّنْيَا خَالِصَةً يَّوْمَ الْقِيٰمَةِ"[۳] (آپ کہئے اللہ کی زینت کو جو اس نے اپنے بندوں کے لئے بنائی ہے کس نے حرام کردیا ہے، اور کھانے کی پاکیزہ چیزوں کو؟ آپ کہہ دیجئے یہ اشیاء ایمان والوں کے لئے دنیا کی زندگی میں ہیں (اور) قیامت کے دن تو خالص (انہیں کے لئے))۔ جہاں تک اس آیت کا تعلق ہے جس کو مکروہ کے قائلین نے متدل بنایا ہے، تو اس آیت سے مقصود یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے کافروں کی مذمت اس پر فرمائی ہے کہ اللہ تعالیٰ نے کافروں کو جو نعمتیں عطا کی ہیں وہ بغیر اس کے کہ منعم حقیقی پر غور کریں، یا اس کی نعمتوں کا شکر ادا کریں، تلذذ وتمتع کے طور پر کھاتے ہیں۔

جہاں تک حدیث کا تعلق ہے اس میں مذکورہ قول کی کوئی حجت نہیں

(۱) سورۂ اعراف / ۳۱۔

(۲) حدیث: "ما ملأ آدمي....." کی روایت ترمذی نے کی ہے اور الفاظ ان ہی کے ہیں، نیز ابن ماجہ نے حضرت مقدام بن معدیکرب سے مرفوعاً نقل کیا ہے اور ترمذی نے کہا کہ یہ حدیث حسن صحیح ہے جیسا کہ ابن حجر نے الفتح میں اس کو حسن کہا ہے (تحفۃ الأحوذی ۷ / ۵۲ شائع کردہ المکتبۃ السلفیۃ، سنن ابن ماجہ ۲ / ۱۱۱۱ طبع عیسیٰ الحلبی، فتح الباری ۹ / ۵۲۸ طبع السلفیۃ)۔

(۳) حاشیہ ابن عابدین ۵ / ۲۱۵۔

(۱) سورۂ محمد / ۱۲۔

(۲) حدیث: "المسلم يأكل....." کی روایت بخاری و مسلم (فتح الباری ۹ / ۵۳۶ طبع السلفیۃ، صحیح مسلم ۳ / ۱۶۳۱ طبع عیسیٰ الحلبی) نے کی ہے۔

(۳) سورۂ اعراف / ۳۲۔

ہے، بلکہ اس میں اس شخص کی مذمت ہے جو زیادہ کھانا کھاتا ہے۔

قربانی اور عقیقہ کے جانور سے کچھ کھانا:

۳- فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ قربانی کرنے والے کے لئے اپنی قربانی کا گوشت کھانا مستحب ہے، دلیل یہ آیت کریمہ ہے: "فَإِذَا وَجَبَتْ جُنُوبُهَا فَكُلُوا مِنْهَا........"[1] (پھر جب وہ کروٹ کے بل گر پڑیں تو خود بھی ان میں سے کھاؤ) یہ آیت کریمہ اگر چہ ہدی (حج کی قربانی) کے سلسلہ میں وارد ہوئی ہے، لیکن درحقیقت ہدی اور قربانی میں کوئی فرق نہیں ہے، اسی طرح حضور اکرم علیہ السلام کا یہ ارشاد ہے: "إذا ضحى أحدكم فليأكل من أضحيته ويطعم منها غيره"[2] (جب تم میں سے کوئی قربانی کرے تو خود بھی قربانی کا گوشت کھائے اور دوسروں کو بھی کھلائے) اور اس لئے بھی کہ وہ ان ایام میں مہمان خدا ہے، پس اس کو چاہئے کہ اللہ کی ضیافت سے کھائے۔

اسی طرح فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ قربانی کرنے والا قربانی کے جانور سے دوسروں کو کھلائے[3]۔

فقہاء کا مذکورہ اتفاق اسی قربانی میں ہے جو واجب نہیں ہے، البتہ جو قربانی واجب ہے تو اس کے کھانے کے حکم میں فقہاء کرام کا اختلاف ہے۔

قربانی نذر ماننے یا متعین کر دینے سے واجب ہوتی ہے، اصل کے اعتبار سے حنفیہ کے نزدیک قربانی غنیٰ کے شرط کے ساتھ واجب ہے، اور اگر فقیر قربانی کی خاطر قربانی کا جانور خرید لے تو اس پر بھی قربانی واجب ہوگی۔

مالکیہ اور اصح روایت کے مطابق حنابلہ کا بھی یہی مسلک ہے کہ قربانی کرنے والے کو اختیار ہے کہ وہ خود بھی کھائے اور دوسروں کو بھی کھلائے، کیونکہ نذر کو شیٔ معہود پر محمول کیا جاتا ہے، اور شرعی قربانی میں شیٔ معہود یعنی معلوم و متعین یہ ہے کہ جانور کو ذبح کیا جائے اور کھایا جائے، اور نذر مانے ہوئے جانور کی صفات میں نذر سے صرف ایجاب بدلا کرتا ہے۔

بعض حنابلہ اس کے قائل ہیں اور یہی امام احمدؒ کے کلام سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ حج کی نذر مانی ہوئی قربانی پر قیاس کرتے ہوئے عام نذر مانی ہوئی قربانی کا بھی کھانا درست نہیں ہے، اور یہی مسلک شافعیہ کا بھی ہے۔ مگر شافعیہ کی ایک دوسری روایت بھی ہے، اور وہ یہ ہے کہ اگر قربانی کا وجوب نذر مطلق کی بنیاد پر ہو تو اس سے کھانا درست و جائز ہے[1]۔

مذکورہ مسئلہ کا حکم حنفیہ کے نزدیک ابن عابدین کی تفصیل کے مطابق یہ ہے کہ دولت مند کے لئے اس پر واجب قربانی کا گوشت کھانا جائز ہے، جس طرح اس کے لئے یہ جائز ہے کہ وہ نذر کی قربانی کا گوشت کھائے اگر اس نذر سے اس کا مقصود یہ ہو کہ جو قربانی اس پر واجب ہے اس کی خبر دے لیکن اگر نذر ابتدائی ہو تو اس کے لئے اس قربانی سے کھانا درست نہیں ہے۔

اور فقیر کے بارے میں ان کا مسلک یہ ہے کہ اگر قربانی، قربانی کے جانور خریدنے کی وجہ سے واجب ہوئی ہے، تو ایک روایت کے

---

(۱) سورۂ حج/ ۳۶۔

(۲) حدیث: "إذا ضحى أحدكم ......" کی روایت امام احمدؒ نے کی ہے اور ہیثمی نے کہا ہے کہ اس کے رواۃ صحیح کے رواۃ ہیں (مجمع الزوائد ۴/ ۲۵ شائع کردہ مکتبۃ القدسی)۔

(۳) البدائع ۵/ ۸۰، ابن عابدین ۵/ ۲۰۸، فتح القدیر ۸/ ۴۳۶، الدسوقی ۲/ ۱۲۲، التاج والإکلیل بہامش الحطاب ۳/ ۲۴۵، الفواکہ الدوانی ۱/ ۴۴۷، شرح الروض ۱/ ۵۴۵، نہایۃ المحتاج ۸/ ۱۳۳، المہذب ۱/ ۲۴۶، المغنی ۸/ ۶۳۲، ۶۳۴، کشاف القناع ۳/ ۲۲۔

(۱) الدسوقی ۲/ ۱۲۲، الخرشی ۳/ ۳۹، المغنی ۸/ ۶۳۲، الفروع ۳/ ۵۵۵، ۵۵۶، شرح الروض ۱/ ۵۴۵، المہذب ۱/ ۲۴۵۔

مطابق اس سے کھا سکتا ہے، اور دوسری روایت میں ہے کہ اس سے کھانا درست نہیں ہے۔

ابن عابدینؒ کی مذکور تفصیل امام زیلعی کے اس قول کی وضاحت ہے جس میں انہوں نے بغیر کسی تفصیل کے بیان کیا ہے کہ نذر مانی ہوئی قربانی کا گوشت کھانا درست نہیں ہے۔

البتہ امام کاسانی نے بدائع میں ذکر کیا ہے کہ فقہاء حنفیہ کا اجماع ہے کہ قربانی خواہ نفل ہو یا واجب، نذر ہو یا ابتداءً واجب ہو تو کھانا درست ہے [۱]۔

۴- کسی پر قربانی واجب ہو اور قربانی کا دن گذر جائے اور قربانی کا جانور ذبح نہ کر سکے تو ایسی صورت میں جمہور کا مسلک یہ ہے کہ بطور قضا قربانی کے جانور کو ذبح کرے، اور اس قضا کی قربانی کے گوشت کے استعمال میں وہی طریقہ اختیار کرے جو اصل (یعنی جو قربانی وقت پر ہو) قربانی کے ساتھ مخصوص ہیں، کیونکہ ذبح کرنا مقاصد قربانی کا ایک جزء ہے، لہذا وقت کے فوت ہونے سے یہ جزء ساقط نہیں ہوسکتا، حنفیہ کا مسلک یہ ہے کہ قربانی کے جانور کو زندہ صدقہ کرنا واجب ہے اور اس کا گوشت کھانا جائز نہیں ہے، کیونکہ اب دم بہانے کا وجوب صدقہ کی طرف منتقل ہوگیا [۲]۔

اگر قربانی کا جانور قربانی کرنے سے پہلے بچہ جن دے تو جمہور کا مسلک یہ ہے کہ کھانے میں بچہ کا حکم ٹھیک اس کے ماں کے حکم کے موافق ہوگا، جبکہ حنفیہ اس کے قائل ہیں کہ بچہ کا گوشت کھانا درست نہیں [۳]۔

اگر کسی نے اپنے اوپر قربانی واجب کر لی پھر اس کا انتقال ہوگیا تو

(۱) ابن عابدین ۵/ ۲۰۸، الزیلعی مع حاشیۃ الشلبی ۶/ ۸، البدائع ۵/ ۸۰۔

(۲) ابن عابدین ۵/ ۲۰۰، المغنی ۸/ ۶۳۹، الدسوقی ۲/ ۱۲۲، منح الجلیل ۱/ ۶۱۸، المہذب ۱/ ۲۴۵۔

(۳) ابن عابدین ۵/ ۲۰۸، قلیوبی ۴/ ۲۵۴، المغنی ۸/ ۶۲۸، الدسوقی ۲/ ۱۲۲۔

مالکیہ اور حنابلہ کا مسلک یہ ہے کہ اس کے ورثاء اس کے قائم مقام ہوں گے، اور ان کے لئے قربانی کا گوشت خود کھانا اور دوسروں کو کھلانا دونوں جائز ہے، شافعیہ کا مسلک اور یہی حنفیہ کا مختار مسلک ہے کہ اس قربانی کا گوشت ان کے لئے کھانا درست نہیں، بلکہ اس کا اصل مصرف صدقہ ہے [۱]۔

۵- عقیقہ (وہ جانور جس کو نومولود بچے کی طرف سے ذبح کیا جائے) اس کا حکم یہ ہے کہ اس کا گوشت کھانا مستحب ہے، عقیقہ کا حکم دوسروں کو اس کا گوشت کھلانے کے سلسلہ میں قربانی کے حکم کے موافق ہے مگر حنفیہ عقیقہ کو واجب خیال نہیں کرتے [۲]۔

مراسیل ابو داؤد میں جعفر بن محمد عن ابیہ کے حوالے سے مروی ہے کہ حضرت فاطمہؓ نے حضرات حسنؓ وحسینؓ کا جب عقیقہ کیا تو آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "أن يبعثوا إلى القابلة برجل، وكلوا وأطعموا ولا تكسروا منها عظما" [۳] (ایک ران دائی کو بھجوا دیا جائے اور تم لوگ کھاؤ اور کھلاؤ اور دیکھو اس کی کوئی ہڈی مت توڑنا)۔

نذر اور کفارات میں سے کھانے کا حکم:

۶- فقہاء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ اگر کسی پر قسم کا کفارہ یا کفارہ

(۱) الدسوقی ۲/ ۱۲۵، ۱۲۶، المغنی ۸/ ۶۳۱، نہایۃ المحتاج ۸/ ۱۳۶، ابن عابدین ۵/ ۲۰۸۔

(۲) ابن عابدین ۵/ ۲۱۳، الفواکہ الدوانی ۱/ ۴۶۰، المہذب ۱/ ۲۴۸، المغنی ۸/ ۶۴۸۔

(۳) کشاف القناع ۳/ ۳۰، ۳۱۔

حدیث: "أن النبي ﷺ قال في العقيقة......" کی روایت ابوداؤد نے اپنی مراسیل میں کی ہے جیسا کہ تحفۃ الاشراف (۱۳/ ۳۶۲ شائع کردہ الدار القیمہ الہند) میں ہے۔

ظہار، یا رمضان کے روزہ میں افطار کا کفارہ یا حج میں کسی ممنوع شے کے ارتکاب کا فدیہ واجب ہو تو اس کے لئے اس میں سے کھانا درست نہیں ہے، کیونکہ کفارہ کا وجوب گناہوں کے ازالہ کی خاطر ہوتا ہے، یہ حکم تو کفارہ دینے والے کے متعلق ہے (۱)۔

البتہ جس کو دیا جائے یعنی مستحق کفارہ کا حکم تو شافعیہ اور حنابلہ کا مسلک یہ ہے کہ (کفارہ کی ادائیگی میں) صرف کھانا کھلانے کی اباحت کافی نہیں ہے، بلکہ مستحق کو اس پر مالک بنانا ضروری ہے، کیونکہ کھانا کھلا کر جنایت کا تدارک بدل کے مشابہ ہے، اور بدل کا تقاضا یہ ہے کہ بدل کا مالک بنادیا جائے اور اس لئے بھی کہ صحابہ کرام سے کفارہ میں مستحقین کو دینا ہی منقول ہے، چنانچہ حضرت زیدؓ، ابن عباسؓ، ابن عمرؓ اور ابو ہریرہؓ سے منقول ہے: "مدا لکل مسکین" (۲) (ہر ایک مسکین کو ایک مد (غلہ) دیا جائے)۔ اور حضور علیہ السلام نے حضرت کعبؓ سے فدیہ اذی میں فرمایا تھا: "أطعم ثلاثة آصع من تمر بين ستة مساكين" (۳) (چھ مسکینوں کو تین صاع کھجور کھلاؤ) اور اس لئے بھی کہ کفارہ کا مال ایسا مال ہے جو شرعاً فقراء ہی کے لئے واجب ہوتا ہے، لہذا زکاۃ کی طرح اس مال کا بھی ان کو مالک بنانا واجب ہے، مذکورہ تفصیل سے یہ حکم متفرع ہوتا ہے کہ کفارہ میں فقراء مساکین کو صبح وشام کا کھانا کھلانا کافی نہ

(۱) البدائع ۲/۲۲۶، ۵/ ۸۰، ۱۰۳، ابن عابدین ۲/ ۲۵۰، ۵/ ۲۰۸، الدسوقی ۲/ ۸۹، ۱۳۲، الحطاب ۳/ ۱۹۰، نہایۃ المحتاج ۳/ ۱۹۹، المغنی ۷/ ۳۷۶۔

(۲) حضرت ابن عباسؓ اور حضرت ابن عمرؓ کا اثر مسکین کو کفارہ دینے کے سلسلہ میں "مدا لكل مسكين" ہے، جس کی روایت عبدالرزاق نے اپنی مصنف میں کی ہے (مصنف عبدالرزاق ۸/ ۵۰۶، ۵۰۷)۔

(۳) حدیث: "أطعم ثلاثة آصع....." کی روایت بخاری ومسلم نے کی ہے اور مسلم کے الفاظ یہ ہیں: "احلق رأسك، ثم اذبح شاة نسكا، أو صم ثلاثة أيام، أو أطعم ثلاثة آصع من تمر على ستة مساكين" (فتح الباری ۴/ ۱۲ طبع السلفیہ، صحیح مسلم ۲/ ۸۶۱ طبع عیسی الحلبی)۔

ہوگا، کیونکہ کھانا کھلانے کو اباحت تو مانا جاسکتا ہے لیکن تملیک نہیں (۱)۔

مالکیہ کا اصل مسلک تملیک ہی ہے خصوصاً فدیہ اذی اور ظہار کے کفارہ میں، امام مالکؒ کے اس قول کی وجہ سے: "لا أحب الغداء والعشاء للمساكين" (میں مساکین کو صبح وشام کھلانا پسند نہیں کرتا)۔ حتی کہ امام ابو الحسن نے امام مالک کے اس قول کو کراہت پر محمول کیا ہے، جبکہ ابن ناجیؒ نے اس کو تحریم پر محمول کیا ہے۔

اس سلسلہ میں تملیک کی جو وجہ ہے، وہ یہ ہے کہ کھانا کھلانے میں یہ خدشہ ہے کہ فقراء میں سے ایک فرد کا کھانا (جو وہ کھائے) اس مقدار کو نہ پہنچے جس مقدار کا نکالنا کفارہ میں واجب ہے، اسی لئے امام مالکؒ فرماتے ہیں: میں نہیں سمجھتا ہوں کہ صبح وشام کا کھانا مقدار واجب کے برابر پہنچتا ہے، اسی بنیاد پر دردیرؒ فرماتے ہیں: اگر اس کا یقین ہو کہ (کھایا جانے والا) کھانا مقدار واجب کے برابر ہوگیا تو کھانا کھلانا کفارہ کے لئے کافی ہوجائے گا۔

اور کفارہ یمین میں فقراء ومساکین کا دو مرتبہ شکم سیر ہونا کافی ہوجائے گا۔

امام احمدؒ کی بھی ایک روایت یہی ہے کہ اگر صبح وشام کا کھانا کھلانا مقدار واجب کو پہنچ جاتا ہے تو وہ کافی ہوجائے گا، اس لئے کہ اس نے مساکین کو کھلا دیا، لہذا یہ کھلانا اس کی تملیک کی طرح کافی ہوگا (۲)۔

حنفیہ کی رائے یہ ہے کہ کھلانے کے جائز ہونے کے لئے تملیک شرط نہیں بلکہ قدرت دینا شرط ہے، البتہ تملیک بحیثیت تمکین جائز ہے، نہ کہ بحیثیت تملیک، کیونکہ نص میں جو لفظ وارد ہوا ہے، وہ اطعام

(۱) نہایۃ المحتاج ۸/ ۱۳۲، المہذب ۲/ ۱۸۸، المغنی ۷/ ۳۷۱، ۳۷۲، شرح منتہی الإرادات ۳/ ۲۰۵، ۲۰۶۔

(۲) منح الجلیل ۱/ ۴۰۳، ۶۳۵، ۲/ ۳۵۱، الدسوقی ۲/ ۱۳۲، ۴۵۴، جواہر الإکلیل ۱/ ۱۵۰، ۲۲۸، المغنی ۷/ ۳۷۱، ۳۷۲۔

ہے"فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسٰكِيْنَ"[1] (سو اس کا کفارہ دس مسکینوں کو اوسط درجہ کا کھانا ہے) اور لغت میں اطعام کھلانے والے کی طرف سے کھانے پر قادر بنانے کا نام ہے، نہ کہ مالک بنانے کا، البتہ جو لوگ کھلاتے ہیں وہ بطور اباحت کھلاتے ہیں، نہ کہ بطور تملیک[2]۔

نذر شدہ چیز سے نذر ماننے والے کے لئے کھانا درست نہیں، کیونکہ وہ صدقہ ہے اور صدقہ کھانا جائز نہیں، یہ حکم تمام قسم کی نذر شدہ چیزوں کو شامل ہے، کیونکہ منذور قربانی میں اختلاف ہے، جیسا کہ پہلے بیان ہو چکا ہے، اسی طرح نذر مطلق ہے، یعنی وہ نذر جو نہ لفظاً اور نہ ارادۃً مساکین کے لئے متعین کی گئی ہو، مالکیہ اور بعض شافعیہ کے نزدیک اس میں سے کھانا درست ہے۔

جہاں تک منذور لہ (جس کے لئے نذر مانی جائے) کا تعلق ہے تو اس کا حکم کیفیت نذر کے اعتبار سے ہوگا، پس جس نے کھانا کھلانے کی نذر مانی وہ کھانا کھلائے، اور جس نے تملیک کی نذر مانی وہ شی منذور کو فقراء و مساکین کے حوالہ کر دے[3]، اس کی تفصیل "کفارہ" اور "نذر" میں دیکھی جا سکتی ہے۔

ولیمہ کا کھانا اور مہمان کے ساتھ کھانا:

۷ - جس کسی کو طعام ولیمہ کی دعوت ملے اور یہ شادی کا کھانا ہے اور وہ روزہ دار نہیں تو اس کے لئے ولیمہ کھانا مستحب ہے، اور یہ حکم مسلم کی روایت کی وجہ سے متفق علیہ ہے: "إذا دعي أحدكم إلى طعام فليجب فإن كان صائما فليُصَلِّ وإن كان مفطرا فليطعم"[1] (جب تم میں سے کسی کو طعام ولیمہ کی دعوت دی جائے تو دعوت قبول کرے پھر اگر وہ روزہ دار ہے تو برکت کی دعا کرے، اور اگر روزہ سے نہ ہو تو ولیمہ کا کھانا کھائے)۔

شرح مسلم میں امام نوویؒ نے کھانے کو واجب قرار دیا ہے، اور بعض مالکیہ کا بھی یہی قول ہے۔

اور اگر وہ نفل روزہ سے ہے تو شافعیہ اور حنابلہ کا مسلک یہ ہے کہ اس کا کھانا مستحب ہے، روزہ کا توڑ دینا داعی کی دلداری کی خاطر روزہ رکھنے سے افضل ہے، اگرچہ ایسا دن کے آخری حصہ ہی میں کیوں نہ ہو، اس لئے کہ مروی ہے کہ حضرت ابو سعید خدریؓ نے کھانا تیار کیا اور پھر نبی کریم ﷺ اور آپ کے اصحاب کو دعوت دی تو ایک شخص نے کہا: میں روزہ سے ہوں، آپ ﷺ نے ان صحابی سے ارشاد فرمایا: "صنع لک أخوک وتكلف لک أخوک أفطر وصم يوما مكانه"[2] (تمہارے بھائی نے تمہارے لئے کھانا تیار کیا اور تمہارے لئے اہتمام کیا، روزہ توڑ دو اور اس کے بدلے دوسرا روزہ رکھ لینا)، اور اس لئے بھی کہ کھا لینے میں ایک مسلم بھائی کی دعوت کو قبول کر لینا ہے اور اس کے دل کی شادمانی کا باعث ہے۔

حنفیہ اور مالکیہ کا مسلک یہ ہے کہ روزہ دار دعوت دینے والے کے لئے صرف دعا کرے گا[3]، جس نے کسی کی مہمانی کی اور اس

(۱) سورۂ مائدہ/۸۹۔

(۲) البدائع ۵/۱۰۰، ۱۰۱۔

(۳) البدائع ۲/۲۲۶، ۵/۸۰، ۸۶، ۸۷، جواہر الإکلیل ۱/۲۰۳، الدسوقی ۲/۱۲۲، فتح العلی المالک ۱/۲۰۷، الحطاب ۳/۱۹۰، نہایۃ المحتاج ۸/۱۲۹، ۱۳۰، المہذب ۱/۲۴۷، الفروع ۳/۵۵۵، منتہی الإرادات ۳/۲۰۵، ۲۰۶۔

(۱) حدیث: "إذا دعي......" کی روایت مسلم (صحیح مسلم ۲/۱۰۵۴ طبع عیسی الحلبی) نے حضرت ابو ہریرہؓ سے مرفوعاً کی ہے۔

(۲) حدیث: "صنع لک أخوک......" کی روایت ابوداؤد طیالسی اور دار قطنی نے کی ہے اور الفاظ انہیں کے ہیں، اور بیہقی نے بھی یہی نقل کیا ہے اور ابن حجر نے فتح کے اندر اس کو حسن قرار دیا ہے (سنن ابی داؤد الطیالسی ص ۲۹۳ طبع دائرۃ المعارف النظامیہ حیدرآباد، دار قطنی ۲/۱۷۷، ۱۷۸ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیۃ المتحدہ، فتح الباری ۳/۲۰۹، ۲۱۰ طبع السلفیہ)۔

(۳) ابن عابدین ۵/۲۲۱، الفواکہ الدوانی ۲/۳۲۱، شرح روض الطالب

کے سامنے کھانا پیش کیا تو مستحب یہ ہے کہ مہمان کے ساتھ کھانا کھلانے والا بھی کھائے اور جب تک وہ گمان کرے کہ مہمان کو اور کھانے کی ضرورت ہے تو یہ نہ کرے کہ خود رک جائے یا اٹھ جائے اور دوسرا کھاتا رہے، امام احمدؒ نے فرمایا ہے کہ[1] دعوت کرنے والا دوستوں کے ساتھ خوش دلی سے کھائے، فقراء کے ساتھ ایثار وترجیح کے ساتھ کھائے اور ابنائے دنیا کے ساتھ مروّت و وقار کے ساتھ کھائے۔

کھانے کے آداب:

الف-کھانے سے پہلے کے آداب:

۸-اول: جب کوئی شخص کسی کے یہاں مہمان ہو اور وہ اپنے میزبان سے بھی واقف نہ ہواور کھانے کے لئے میزبان جوکچھ پیش کرے وہ اس پر مطمئن نہ ہو(کہ کیاچیز ہے؟)تو کھانے کے آداب میں یہ بھی داخل ہے کہ وہ کھانے کے بارے میں دریافت کرے، کیونکہ حضور ﷺ اسی وقت کھانا تناول فرماتے تھے جب کھانے کی تفصیل یا اس کا نام بتلا دیا جاتا اور آپ واقف ہوجاتے کہ یہ کیسا کھانا ہے، امام بخاریؒ نے خالد بن ولیدؓ کے حوالہ سے نقل کیا ہے کہ حضوراکرم ﷺ حضرت میمونہؓ کے پاس تشریف لے گئے جوخود آپ کی اور حضرت ابن عباس کی خالہ تھیں، تو آپ ﷺ نے ان کے پاس ایک بھنا ہوا گوہ دیکھا جس کو ان کی بہن حفیدۃ بنت حرث نے نجد سے بھجوایا تھا، حضرت میمونہؓ نے گوہ کو آپ کی خدمت میں پیش کیا، اورآپ ﷺ کی یہ عادت شریفہ تھی کہ کھانا اسی وقت تناول فرماتے جب اس کھانے کی تفصیل بتلائی جاتی یا اس کا نام لیاجاتا۔ حضور اکرم ﷺ نے گوہ کی طرف ہاتھ بڑھایا تو وہاں موجود ایک عورت نے کہا: اللہ کے رسول ﷺ کو بتادو کہ آپ کے سامنے جوچیز پیش کی گئی ہے وہ گوہ ہے، تو حضور ﷺ نے گوہ سے ہاتھ ہٹالیا، حضرت خالد بن ولیدؓ نے دریافت کیا: اے اللہ کے رسول ! کیا گوہ کھانا حرام ہے؟ آپ ﷺ نے ارشادفرمایا: "لا، ولكن لم يكن بأرض قومي فأجدني أعافه" (کھانا حرام تونہیں، البتہ میری سرزمین میں اس کا وجودنہیں ہے، اس لئے مجھے اس کی رغبت نہیں)۔ حضرت خالدؓ فرماتے ہیں: میں نے اس کواپنی طرف کھینچ لیا، میں کھاتا رہا اورآپ ﷺ میری طرف دیکھتے رہے[1]، زرکشی نے اس حدیث کی تشریح میں کہا ہے کہ ابن التین کا قول ہے کہ آپ ﷺ کھانے کے بارے میں اس لئے دریافت فرماتے تھے کہ عرب کھانے کی قلت کی وجہ سے کھانے پینے کی چیزوں سے گھن واحتراز نہیں کرتے تھے، حالانکہ حضور ﷺ کو بعض چیزوں سے گھن آتی تھی، اسی لئے آپ ﷺ کھانے کے بارے میں دریافت فرماتے تھے، حضور اکرم ﷺ کے دریافت کرنے میں یہ بھی احتمال ہے کہ شریعت میں بعض جانوروں کی حرمت اور بعض کی اباحت وارد ہوئی ہے، اورعرب کسی چیز کوحرام نہیں مانتے تھے، اورکبھی وہ ایسی چیزوں کو بھون کر یا پکا کر لے آتے تھے اور بھوننے اورپکانے کی وجہ سے ان کی شکل ایسی ہوجاتی تھی کہ اس بھنے اور پکے ہوئے حرام جانور اور دوسرے حلال جانوروں کی تمیز سوال ہی سے ممکن تھی۔

= ۲۲۶/۳، المغنی ۲/۷۔

(۱) ابن عابدین ۱۹۶/۵، ۲۱۶، الکافی لابن عبدالبر ۱۱۳۹/۲، ۱۱۴۰، الفواکہ الدوانی ۱۹/۲، ۴۳، شرح روض الطالب ۲۲۷/۳، ۲۲۸، الآداب الشرعیہ لابن مفلح ۱۹۷/۳، ۲۱۲۔

(۱) حدیث خالد بن الولید: "أنه دخل....." کی روایت بخاری(فتح الباری ۵۳۴/۹، ۶۶۳) نے کی ہے اور اس پر باب قائم کیا ہے: "باب ما كان النبي ﷺ لا يأكل حتى يسمّٰى له فيعلم ما هو"۔

دوم: جب میزبان کی جانب سے کھانا مہمان کے سامنے پیش کردیا جائے تو کھانے میں جلدی کرنا:

۹-مہمان کا اکرام یہ ہے کہ جلد از جلد اس کے سامنے کھانے پینے کی چیزیں لائی جائیں اور میزبان کا اکرام یہ ہے کہ مہمان کھانے کو قبول کرے اور کھانے میں جلدی کرے، کیونکہ جب مہمان نہیں کھاتا تھا تو عرب کو اس سے شر لاحق ہونے کا گمان ہوتا تھا، لہذا مہمان پر لازم ہے کہ کھانا کھانے میں پیش قدمی کر کے میزبان کی دلداری کرے، کیونکہ اس سے اس کے دل کو اطمینان حاصل ہوگا[۱]۔

سوم: کھانے سے پہلے دونوں ہاتھوں کا دھونا:

۱۰-کھانے سے قبل دونوں ہاتھوں کا دھونا مستحب ہے تاکہ کھانا کھاتے وقت دونوں صاف ہوں اور ان پر جو گندگی ہوتی ہے اس سے اس کو نقصان نہ پہنچے، اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ یہ دافع فقر ہے جیسا کہ حدیث میں وارد ہے:"الوضوء قبل الطعام ينفي الفقر"[۲] (کھانے سے پہلے ہاتھ دھونا فقر کو دور کرتا ہے)۔

چہارم: کھانے سے پہلے بسم اللہ کہنا:

۱۱-کھانے سے پہلے تسمیہ مستحب ہے، کھانے پر تسمیہ سے مراد کھانے کے شروع میں بسم اللہ کہنا ہے۔ اس لئے کہ حضرت عائشہؓ سے مروی

(۱) تفسیر القرطبی ۹/ ۶۴۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۲۱۶۔

حدیث: "الوضوء قبل الطعام ينفي الفقر......" کی روایت طبرانی نے الاوسط میں حضرت ابن عباسؓ سے مرفوعا کی ہے ان کے الفاظ یوں ہیں: "الوضوء قبل الطعام وبعده مما ينفي الفقر، وهو من سنن المرسلين"، ہیثمی نے کہا ہے کہ اس کی سند میں نہشل بن سعید ہیں جو متروک ہیں (مجمع الزوائد ۵/ ۲۳، ۲۴ شائع کردہ مکتبۃ القدسی)۔

ہے:" إذا أكل أحدكم طعاما فليقل: باسم الله، فإن نسي في أوله فليقل: باسم الله في أوله وآخره"[۱] (جب تم میں سے کوئی کھانا شروع کرے تو وہ بسم اللہ کہے، اگر وہ ابتداء میں بھول جائے تو وہ یوں کہے:"بسم الله في أوله وآخره" امام نوویؒ کی رائے یہ ہے کہ افضل یہ ہے کہ انسان یہ الفاظ ادا کرے: "بسم الله الرحمن الرحيم" لیکن اگر وہ "بسم اللہ" کہے تب بھی کافی ہوگا، اور سنت کی سعادت حاصل ہوجائے گی، جیسا کہ عمر بن ابی سلمہ کی روایت ہے، آپ فرماتے ہیں کہ میں حضور علیہ السلام کی کفالت میں رہنے والا ایک بچہ تھا، اور میرا ہاتھ پلیٹ میں ادھر ادھر گھومتا تھا تو رسول اللہ علیہ السلام نے مجھ سے ارشاد فرمایا:"يا غلام: سمِّ الله، وكل بيمينك، وكل مما يليك"[۲] (اے بچے! اللہ کا نام لو اور اپنے داہنے ہاتھ سے کھاؤ اور اپنے سامنے سے کھاؤ)۔

پنجم: کھانا کھانے کے دوران اور اس کے بعد کے آداب:

الف-داہنے ہاتھ سے کھانا:

۱۲-مسلمان کو چاہئے کہ وہ داہنے ہاتھ سے کھائے، بائیں ہاتھ سے نہ کھائے، حضرت عائشہؓ کی روایت ہے: "أن النبي عليه السلام كان

(۱) حدیث: "إذا أكل أحدكم......" کی روایت ترمذی، ابوداؤد اور حاکم نے کی ہے، الفاظ ترمذی کے ہیں، اور ترمذی نے کہا کہ یہ حدیث حسن صحیح ہے اسی طرح حاکم نے اس کو صحیح قرار دیا ہے اور ذہبی نے اس کی تائید کی ہے (تحفۃ الاحوذی ۵/ ۵۹۴، ۵۹۵ شائع کردہ المکتبۃ السلفیہ، سنن ابی داؤد ۴/ ۱۳۹، ۱۴۰ طبع عزت عبید دعاس، المستدرک ۴/ ۱۰۸)۔

(۲) فتح الباری ۹/ ۵۱۸، ۵۱۹، اسنی المطالب ۳/ ۲۲۷، حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۲۱۵۔

حدیث عمر بن ابی سلمۃ: "كنت غلاما......" کی روایت بخاری ومسلم نے کی ہے (فتح الباری ۹/ ۵۲۱ طبع السلفیہ، صحیح مسلم ۳/ ۱۵۹۹ طبع عیسی الحلبی)۔

يعجبه التيمن في تنعله وترجله وطهوره في شأنه كله"[۱] (حضور ﷺ کو جوتا پہننے، کنگھی کرنے اور پاکی حاصل کرنے، غرض کہ تمام چیزوں میں تیمن (داہنے جانب کی رعایت کرنا) ہی پسند تھا۔

حضرت ابن عمرؓ سے مروی ہے کہ آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "**لا يأكلن أحد منكم بشماله، ولا يشربن بها، فإن الشيطان يأكل بشماله ويشرب بها**"[۲] (کوئی بائیں ہاتھ سے ہرگز نہ کھائے اور نہ پئے، کیونکہ بائیں ہاتھ سے شیطان کھاتا پیتا ہے)۔

یہ اس صورت میں ہے جبکہ وہ معذور نہ ہو، لیکن اگر کوئی عذر ہو جیسے مرض، زخم یا کوئی دوسری چیز ہو، جو داہنے ہاتھ سے کھانے پینے میں مانع ہو تو بائیں ہاتھ سے کھانے میں کوئی کراہت نہیں ہے۔

مذکورہ بالا حدیث میں اس طرف اشارہ ہے کہ انسان کو چاہئے کہ شیطان سے مشابہ افعال کے ارتکاب سے پرہیز کرے[۳]۔

ب- اپنے سامنے سے کھانا:

۱۳- مسنون یہ ہے کہ انسان جو کھانا بالکل اس کے سامنے ہو اس سے کھائے، دوسروں کے سامنے ہاتھ نہ لے جائے اور نہ ہی کھانے کے بیچ میں ہاتھ ڈالے، اس لئے کہ انسان کا اپنے ہم نشین کے آگے سے کھانا بد معاملگی ہے اور وقار کے خلاف ہے، اور بسا اوقات ساتھ بیٹھنے والا اس سے گھن کھاتا ہے اور اس کو ناپسند کرتا ہے، خصوصاً شوربہ اور اس جیسی دیگر چیزوں میں، آداب طعام کا مذکورہ حکم حضرت ابن عباسؓ کی بیان کردہ اس روایت کی بنیاد پر ہے جس میں آپ ﷺ کا

(۱) حدیث عائشہ: "أن النبي ﷺ كان يعجبه......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱/ ۲۶۹ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۲) حدیث: "لا يأكلن أحد منكم بشماله ......" کی روایت مسلم (۳/ ۱۵۹۹ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے۔

(۳) نیل الأوطار ۹/ ۴۱، ۴۲۔

ارشاد ہے: "**إن البركة تنزل وسط الطعام، فكلوا من حافتيه ولا تأكلوا من وسطه**"[۱] (برکت بیچ کھانے میں نازل ہوتی ہے، لہذا اس کے دونوں کناروں سے کھاؤ اور بیچ سے مت کھاؤ)، اسی طرح حضرت عمر بن ابوسلمہ کی وہ روایت ہے جس میں وہ فرماتے ہیں کہ میں حضور ﷺ کی کفالت میں ایک چھوٹا سا بچہ تھا اور میرا ہاتھ (کھانے کے وقت) پلیٹ میں ادھر ادھر گھوما کرتا، تو آپ ﷺ نے مجھ سے ارشاد فرمایا: "**يا غلام: سَمِّ الله، وكل بيمينك، وكل مما يليك**" اس ارشاد کے بعد میں برابر اسی طرح کھاتا رہا[۲]۔

ہاں اگر کھانے میں مختلف قسم کی کھجوریں ہوں یا مختلف جنس کی چیزیں ہوں تو فقہاء نے بیان کیا ہے کہ پلیٹ یا دوسری چیزوں میں ادھر ادھر سے کھا سکتا ہے[۳]۔

ج- کھانا کھانے کے بعد ہاتھ دھونا:

۱۴- ہاتھ کو دھونے میں سنت صرف پانی سے دھونے سے حاصل ہو جائے گی، ابن رسلان کا بیان ہے کہ ہاتھ اشنان، صابون یا ایسی ہی چیزوں سے دھونا زیادہ بہتر ہے، امام ترمذیؒ نے حضرت انسؓ کی روایت بیان کی ہے کہ آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "**إن الشيطان حسّاس لحّاس، فاحذروه على أنفسكم، من بات وفي يده غمر فأصابه شئ فلا يلومن إلا نفسه**"[۴] (بیشک

(۱) حدیث: "إن البركة تنزل......" کی روایت ترمذی نے حضرت عبد اللہ بن عباسؓ سے مرفوعاً کی ہے اور کہا کہ یہ حدیث حسن صحیح ہے (تحفۃ الاحوذی ۵/ ۲۵۵ شائع کردہ المکتبۃ السلفیہ)۔

(۲) حدیث: "كنت غلاما......" کی تخریج (فقرہ/ ۱۱) میں گذر چکی۔

(۳) المغنی لابن قدامہ ۱۱/ ۹۱۔

(۴) نیل الأوطار ۹/ ۴۲ اور اس کے بعد کے صفحات، حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۲۱۶، المحلی ۷/ ۴۳۵۔

شیطان چھونے اور چاٹنے والا ہے، اس لئے اپنے بارے میں اس سے بچو اور جو شخص اس حالت میں رات گذارے کہ اس کے ہاتھ پر کھانے کا اثر ہو اور اس کو کچھ ہوجائے تو وہ صرف اپنے کو ملامت کرے)۔

ہاتھ کا دھونا کھانے سے پہلے اور اس کے بعد مستحب ہے، اگر چہ کھانے والا باوضو ہی کیوں نہ ہو، حضرت سلمان فارسیؓ حضور اکرم ﷺ کا ارشاد بیان فرماتے ہیں: "بركة الطعام الوضوء قبله، والوضوء بعده"[(۱)] (کھانے کی برکت کھانے سے پہلے اور اس کے بعد ہاتھ دھونے میں ہے) امام طیبیؒ فرماتے ہیں کہ حدیث شریف میں وضو سے مراد وضو شرعی نہیں، بلکہ ہاتھ کو دھو کر صاف کرنا مراد ہے[(۲)]۔

د- کھانا کھانے کے بعد کلی کرنا:

۱۵- کھانے سے فارغ ہونے کے بعد کلی کرنا مستحب ہے[(۳)]۔

= حدیث: "إن الشيطان حساس لحاس......" کی روایت ترمذی نے یعقوب بن ولید المدنی کے واسطے سے حضرت ابوہریرہؓ سے مرفوعاً کی ہے اور کہا ہے: اس طریقہ سے یہ حدیث غریب ہے اور منذری نے اس حدیث کے مختلف طرق ذکر کرنے کے بعد اسے حسن کہا ہے (تحفۃ الأحوذی ۵۹۶/۴ شائع کردہ المکتبۃ السلفیہ، الترغیب والترہیب ۲۱۲/۳، ۲۱۳ طبع المکتبۃ التجاریہ)۔

(۱) حدیث: "بركة الطعام......" کی روایت ترمذی (تحفۃ الأحوذی ۵۷۸/۵ شائع کردہ المکتبۃ السلفیہ) اور ابوداؤد (سنن ابی داؤد ۱۳۶/۴ طبع عزت عبید دعاس) نے کی ہے اور ابوداؤد نے کہا ہے کہ حدیث ضعیف ہے اور ترمذی نے کہا کہ ہم اس حدیث کو صرف قیس بن ربیع کے واسطے سے جانتے ہیں اور قیس کو حدیث میں ضعیف قرار دیا گیا ہے منذری نے ترمذی کے اس کلام کو نقل کرنے کے بعد کہا کہ یہ قیس بن ربیع صدوق ہیں اور ان کے سوء حفظ کی وجہ سے ان کے سلسلہ میں کلام کیا گیا ہے لہذا اسناد کو حسن کی حد سے نکالا نہیں جائے گا۔

(۲) المغنی ۹۱/۱۱، فیض القدیر ۲۰۰/۳۔

(۳) فتح الباری ۵۷۴/۹، المحلی ۴۳۵/۷۔

حضرت بشیر بن یسار سوید بن نعمان کے حوالہ سے نقل کرتے ہیں کہ انہوں نے بتایا کہ وہ لوگ آنحضور ﷺ کے ساتھ مقام صہباء میں تھے، (جو مقام خیبر سے ایک شام کی مسافت پر ہے) کہ نماز کا وقت آگیا، تو آپ ﷺ نے کھانا منگوایا تو سوائے ستو کے کچھ نہ ملا، تو آپ ﷺ نے بھی اس کو پھانکا اور ہم نے بھی، پھر آپ ﷺ نے پانی منگایا اور کلی فرمائی، پھر آپ ﷺ نے اور ہم سب نے نماز پڑھی اور آپ ﷺ نے وضو نہیں فرمایا[(۱)]۔

ھ- میزبان کے لئے دعا کرنا:

۱۶- حضرت انسؓ کی روایت ہے کہ حضور ﷺ حضرت سعد بن عبادہؓ کے پاس تشریف لے گئے، حضرت سعدؓ نے روٹی اور زیتون کا تیل حاضر کیا تو آپ ﷺ نے تناول فرمایا پھر آپ ﷺ نے دعا دی: "أفطر عندكم الصائمون، وأكل طعامكم الأبرار، وصلت عليكم الملائكة"[(۲)] (روزہ داروں نے تمہارے پاس افطار کیا اور نیک لوگوں نے تمہارا کھانا کھایا اور فرشتوں نے تمہارے لئے دعائیں کیں) حضرت جابرؓ فرماتے ہیں کہ ابو الہیثم بن تیہان نے آنحضور ﷺ کے لئے کھانا تیار کیا، اور آپ ﷺ کو اور آپ کے اصحاب کو دعوت دی، جب تمام حضرات کھانے سے فارغ ہوگئے تو آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "أثيبوا أخاكم" (اپنے بھائی کو بدلہ

(۱) حدیث: "روى بشير بن يسار عن سويد بن النعمان أنه أخبره......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۵۳۴/۹ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۲) حدیث انس: "أن النبي ﷺ جاء إلى سعد بن عبادة......" کی روایت ابوداؤد نے کی ہے اور الفاظ انہیں کے ہیں، اور اس کو بیہقی نے بھی روایت کیا ہے، منذری نے اس کے بارے میں سکوت اختیار کیا ہے اور عبد القادر ارناؤط جو جامع الاصول کے محقق ہیں انہوں نے کہا کہ یہ حدیث صحیح ہے (عون المعبود ۴۳۳/۳ طبع الہند، سنن الکبری للبیہقی ۲۸۷/۷ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ، جامع الأصول ۳۱۱/۴)۔

دو)، حضرات صحابہ نے عرض کیا: اے اللہ کے رسول! ان کا بدلہ کیا ہوگا؟ آپ ﷺ نے فرمایا: "إن الرجل إذا دخل بيته فأكل طعامه وشرب شرابه فدعوا له، فذلك إثابته" (۱) (آدمی جب کسی کے گھر جائے، اور اس کا کھانا کھائے اور اس کا پانی پئے تو اس کے لئے دعاء خیر کرے اور یہی اس کا بدلہ ہے)۔

و- تین انگلیوں سے کھانا:

۱۷- مسنون یہ ہے کہ تین انگلیوں سے کھایا جائے، قاضی عیاض فرماتے ہیں کہ تین انگلیوں سے زائد انگلیوں سے کھانا لالچ طمع اور بے ادبی ہے، اور اس لئے بھی تین سے زائد انگلیوں سے کھانا ممنوع ہے کہ لقمہ اٹھانے اور اس کو تینوں جہت سے پکڑنے میں تین سے زائد انگلیوں کی ضرورت نہیں، اگر بالفرض محال کھانے کے گیلا پن یا تین سے لقمہ نہ بننے کی صورت میں تین سے زائد انگلیوں کی ضرورت پڑے تو وہ چوتھی یا پانچویں انگلی سے مدد لے گا (۲)، یہ تمام صورتیں اسی وقت پیش آئیں گی جب وہ ہاتھ سے کھائے، البتہ چمچہ اور اسی طرح کی دیگر چیزیں استعمال کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے جیسا کہ آگے آئے گا۔

ز- گرے ہوئے لقمہ کو کھانا:

۱۸- جب کوئی لقمہ گر جائے تو کھانے والے کو چاہئے کہ اس سے گندگی دور کر کے کھالے، اور شیطان کے لئے نہ چھوڑے، اس لئے کہ کھانے میں وہ نزول برکت کی جگہ سے واقف نہیں ہے، ممکن ہے

(۱) حدیث جابرؓ: "صنع أبو الهيثم......" کی روایت ابوداؤد نے کی ہے منذری نے کہا کہ اس میں ایک مجہول راوی ہے اور اس میں یزید بن عبد الرحمن ابو خالد ہیں جو دالانی سے مشہور ہیں، جن کی متعدد لوگوں نے توثیق کی ہے اور بعض نے ان پر کلام کیا ہے (عون المعبود ۳؍ ۳۳۳ طبع الہند)۔

(۲) نیل الأوطار ۹؍ ۴، اسنی المطالب ۳؍ ۲۲۷۔

کہ اسی گرے ہوئے لقمہ میں برکت ہو تو اس کو چھوڑنے کی صورت میں انسان برکت طعام سے محروم رہ جائے گا (۱)، حضرت انسؓ کی روایت ہے کہ حضور اکرم ﷺ کوئی کھانا تناول فرماتے تو اپنی تینوں انگلیاں چاٹتے تھے اور فرماتے: "وإذا سقطت لقمة أحدكم فليمط عنها الأذى وليأكلها، ولا يدعها للشيطان" (۲) (جب کسی کا لقمہ گر جائے تو گندگی دور کر کے کھالے اور اسے شیطان کے لئے نہ چھوڑے)۔

ح- کھانے کے دوران ٹیک لگانے کی ممانعت:

۱۹- نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: "أما أنا فلا آكل متكئا" (۳) (میں تو ٹیک لگا کر نہیں کھاتا) خطابی فرماتے ہیں، "متکی" سے مراد یہاں پر وہ شخص ہے جو اپنے نیچے کسی گدے وغیرہ سے ٹیک لگا کر بیٹھے، جیسے اس شخص کا بیٹھنا جو زیادہ کھانا چاہتا ہو، مذکورہ بالا حدیث کی شان ورود اعرابی کا وہ واقعہ ہے جو حضرت عبد اللہ بن بسر کی روایت میں مذکور ہے، وہ فرماتے ہیں کہ آنحضور ﷺ کو ایک بکری ہدیہ کی گئی تو آپ ﷺ اپنے گھٹنے کے بل بیٹھ کر کھانے لگے، ایک دیہاتی نے کہا: اے اللہ کے رسول! یہ آپ کس طرح بیٹھے ہیں؟ تو آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "إن الله جعلني عبدا كريما، ولم

(۱) نیل الأوطار ۹؍ ۴۴ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۲) حدیث انسؓ: "أن النبي ﷺ كان إذا أكل طعاما......" کی روایت مسلم (۳؍ ۱۶۰۷ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے۔

(۳) حدیث: "أما أنا فلا آكل متكئا......" کی روایت بخاری نے حضرت جحیفہؓ سے ان الفاظ کے ساتھ کی ہے: "إني لا آكل متكئا" اور ایک روایت میں اس طرح وارد ہے: "لا آكل وأنا متكئ" جو الفاظ موسوعہ میں مذکور ہیں وہ ترمذی کے ہیں (فتح الباری ۹؍ ۵۴۰ طبع السلفیہ، تحفۃ الاحوذی ۵؍ ۵۵۷، ۵۵۹ شائع کردہ المکتبۃ السلفیہ)۔

يجعلني جبارا عنيدا......"[۱] (اللہ تعالیٰ نے مجھے متواضع بندہ بنایا ہے، نہ کہ مغرور سرکش انسان)۔

صفت اتکاء (ٹیک لگانا) میں اختلاف ہے، لیکن علماء کی مراد دراصل یہ ہے کہ زیادہ کھانا مذموم ہے، اور آپ ﷺ کا بھی منشا زیادہ کھانے والے کے فعل کی مذمت کرنا ہے، اور آپ ﷺ نے اس شخص کی تعریف کی جو کہ کھانے سے بقدر گذر بسر کھائے، اور اسی وجہ سے آپ ﷺ غیر مطمئن ہوکر بیٹھتے تھے[۲]۔

ط-کھانے میں حاضرین کے درمیان برابری کرنا:

۲۰-حضرت جابرؓ سے مروی ہے کہ آپ ﷺ اپنی کسی بیوی کے حجرہ میں تشریف لے گئے، پھر مجھ کو اندر جانے کی اجازت دی تو میں وہاں پڑے ہوئے پردہ میں داخل ہوا، آپ ﷺ نے پوچھا: کچھ کھانا ہے؟ اہل خانہ نے جواب دیا: ہاں ہے، پھر تین چپاتیاں لائی گئیں اور دسترخوان پر رکھی گئیں، آنحضور ﷺ نے ایک روٹی لی اور اسے اپنے سامنے رکھا، پھر دوسری اٹھائی اور اسے میرے سامنے رکھ دیا، پھر تیسری کو اٹھایا اور اسے دو ٹکڑے کیا، اور نصف اپنے سامنے رکھا اور نصف میرے سامنے، پھر آپ ﷺ نے (اہل خانہ سے) دریافت فرمایا: کیا کچھ سالن ہے؟ جواب ملا: نہیں، سالن تو نہیں ہے، البتہ تھوڑا سا سرکہ ہے، آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "هاتوه، فنعم الأدم هو"[۳] (اسی کو لے آؤ سرکہ تو بہترین سالن ہے)، کھانے میں حاضرین کے درمیان تسویہ (برابری) مستحب ہے، اگرچہ بعض دوسرے سے افضل ہوں[۱]۔

(۱) حدیث عبد اللہ بن بسر: "أهديت للنبي ﷺ......" کی روایت ابن ماجہ نے کی ہے اور حافظ بوصیری نے زوائد میں کہا کہ اس کی سند صحیح ہے اور اس کے رجال ثقہ ہیں (سنن ابن ماجہ ۲/ ۱۰۸۶ طبع عیسی الحلبی)۔

(۲) اسنی المطالب ۳/ ۲۲۷، نیل الأوطار ۹/ ۴۳ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۳) حدیث جابر کی روایت مسلم (۳/ ۱۶۲۲، ۱۶۲۳ طبع عیسی الحلبی) اور نیل الأوطار (۸/ ۶۳ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے۔

۲۱-آداب طعام میں سے یہ بھی ہے کہ کھانے کے دوران روٹی کا خصوصیت سے ادب کیا جائے، اس لئے کہ حضرت عائشہؓ کی مرفوع حدیث ہے کہ آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "أكرموا الخبز"[۲] (روٹی کا اکرام کرو)۔ اور یہ کہ کھانے کے درمیان بغیر مجبوری کے ناک صاف نہ کرے اور نہ تھوکے، اسی طرح یہ بھی ادب ہے کہ اکٹھا ہوکر کھائیں اور ایسی باتیں کریں جو حرام نہ ہو، اپنے چھوٹوں اور بیویوں کو ساتھ کھلائیں، کسی کھانے کو اپنے لئے اسی وقت خاص کریں جب کوئی عذر ہو، جیسے دوا، بلکہ عمدہ کھانے میں جیسے گوشت کی بوٹی ہے یا عمدہ اور ملائم روٹی ہے، اس میں دوسروں کو ترجیح دیں۔ جب مہمان کھانے سے فارغ ہوکر کھانے سے ہاتھ کھینچ لے تو میزبان کو چاہئے کہ وہ مہمان کو کہے: اور کھایئے، اور بار بار کہے یہاں تک کہ اس کی آسودگی کا یقین ہوجائے، البتہ یہ یاد رہے کہ یہ تکرار و تقاضا تین بار سے زائد نہ ہو، اور کھانے کے آداب میں سے یہ بھی ہے کہ خلال کرے، اور خلال کے ذریعہ اس کے دانتوں میں سے جو نکلے اس کو نگلے نہیں بلکہ پھینک دے[۳]۔

(۲) فتح الباری ۹/ ۵۳۷۔

(۳) حدیث: "أكرموا الخبز......" کی روایت حاکم وبیہقی نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے۔ سخاوی اور مناوی نے حدیث کے مختلف طرق بیان کئے ہیں اور اس کے تمام طرق میں کلام کیا گیا ہے لیکن حافظ عراقی کے طریق سے معلوم ہوتا ہے کہ بہت ضعیف ہے لیکن موضوع نہیں ہے اس کی سب سے اچھی سند حاکم اور بیہقی کی سند ہے جو حضرت عائشہؓ سے مروی ہے جس کی طرف ابھی اشارہ کیا گیا ہے اور البانی نے اس کو حسن قرار دیا ہے۔
(فیض القدیر ۲/ ۹۱، ۹۳، المقاصد الحسنہ رص ۸۷ شائع کردہ مکتبۃ الخانجی، صحیح الجامع الصغیر ۱/ ۳۸۹)۔

(۳) اسنی المطالب ۳/ ۲۲۷۔

ب-کھانے سے فارغ ہونے کے بعد کے آداب:

۲۲-مسنون ہے کہ کھانے والا کھانے سے فراغت کے بعد کی دعا اور اللہ کی حمد جو منقول ہے اس کو اپنی زبان سے کہے، اس لئے کہ جب نبی کریم ﷺ کا دستر خوان اٹھایا جاتا تو آپ ﷺ کہتے تھے: "الحمد لله حمدا كثيرا طيبا مباركا فيه غير مكفيّ[1] ولا مودع ولا مستغنى عنه ربنا" (بے شمار، پاکیزہ اور بابرکت تعریفیں اس اللہ کے لئے ہیں جس کے انعام کو لوٹایا نہیں جاسکتا، جس کو چھوڑا نہیں جاسکتا اور جس سے بے نیاز نہیں ہوا جاسکتا، وہ ہمارا رب ہے)[2]۔ آپ ﷺ جب دودھ کے علاوہ کوئی کھانا تناول فرماتے تو یہ دعا پڑھتے: "اللهم بارك لنا فيه، وأطعمنا خيرا منه" (اے اللہ! ہمارے لئے اس میں برکت نازل فرما اور ہم کو اس سے بہتر کھلا) اور جب دودھ پیتے تو فرماتے: "اللهم بارك لنا فيه وزدنا منه"[3] (اے اللہ! ہمارے لئے اس میں برکت نازل فرما اور ہمیں مزید عطا فرما)۔

حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: جس کسی کو خدا تعالی کھانا کھلائے وہ یہ دعاء پڑھے: "اللهم بارك لنا فيه وأطعمنا خيرا منه" اور جس کو اللہ دودھ پلائے وہ کہے: "اللهم بارك لنا فيه وزدنا منه"[1]۔

(۱) اس کی تفسیر میں بہتر بات یہ کہی گئی ہے کہ یہ اللہ تعالی کا وصف ہے یعنی وہ کسی کا محتاج نہیں، بلکہ وہ ایسی ذات ہے جو اپنے بندوں کو کھلاتا ہے اور وہ بندوں کے لئے کافی ہے۔

(۲) حدیث: "كان النبي ﷺ إذا رفع مائدته......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۹/ ۵۸۰ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۳) حدیث: "وقد كان رسول الله ﷺ إذا أكل طعاما غير اللبن......" کی روایت ترمذی نے ان الفاظ میں کی ہے: "من أطعمه الله الطعام فليقل: اللهم بارك لنا فيه وأطعمنا خيرا منه ومن سقاه الله لبنا فليقل: اللهم بارك لنا فيه وزدنا منه" اور انہوں نے کہا کہ یہ حدیث حسن ہے (سنن ترمذی ۵/ ۵۰۶، ۵۰۷ طبع استنبول)۔

ج-کھانے کے عام آداب:

الف-کھانے کی مذمت کرنے کی ممانعت:

۲۳- حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت ہے: "ما عاب النبي ﷺ طعاماً قط، إن اشتهاه أكله وإن كرهه تركه"[2] (آپ ﷺ نے کبھی کسی کھانے میں عیب نہیں لگایا، اگر خواہش ہوئی تو کھایا اور اگر ناپسند کیا تو چھوڑ دیا) مذکورہ روایت میں کھانے سے مراد جائز و مباح کھانا ہے، ورنہ حرام کھانے کو معیوب قرار دیتے، اس کی مذمت کرتے، اور اس سے روکتے تھے۔

بعض لوگوں کا خیال ہے کہ اگر کسی چیز میں عیب پیدائشی ہو تو اس میں عیب لگانا مکروہ ہے اور اگر انسان کے بنانے میں عیب پیدا ہو گیا ہو تو اس میں عیب لگانا مکروہ نہیں ہے، کیونکہ آدمی کے کام کو تو معیوب قرار دیا جاسکتا ہے، لیکن صنعت خداوندی کو معیوب نہیں قرار دیا جاسکتا، لیکن زیادہ صحیح بات یہ ہے کہ ہر دو صورت میں عیب لگانا مکروہ ہے، کیونکہ اس سے بنانے والے کی دل شکنی ہوتی ہے۔

امام نوویؒ فرماتے ہیں کہ کھانے کے تاکیدی آداب میں سے یہ

(۱) نیل الأوطار ۹/ ۵۵۲، حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۲۱۵، حدیث: "من أطعمه الله طعاما......" کی روایت ترمذی و ابوداؤد نے کی ہے ترمذی نے کہا کہ یہ حدیث حسن ہے اور اس کی سند میں عمر بن حرملۃ ہیں اور یہ بھی کہا گیا کہ ابن ابی حرملۃ کے بارے میں ابو زرعہ سے دریافت کیا گیا تو انہوں نے کہا کہ وہ بصری ہیں، میں ان کو صرف اس حدیث کے واسطے سے جانتا ہوں جیسا کہ اس کی سند میں علی بن زید بن جدعان ابو الحسن البصری ہیں، اور ان کو ائمہ کی ایک جماعت نے ضعیف قرار دیا ہے (تحفۃ الأحوذی ۹/ ۴۲۱، ۴۲۲ شائع کردہ المکتبۃ السلفیہ، عون المعبود ۳/ ۳۹۳ طبع الہند)۔

(۲) حدیث: "ما عاب النبي ﷺ طعاما......" کی روایت بخاری و مسلم (فتح الباری ۹/ ۵۴۷ طبع السلفیہ، صحیح مسلم ۳/ ۱۶۳۲ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے۔

ہے کہ اس میں عیب نہ نکالا جائے، مثلاً یہ کہنا کہ نمکین ہے، کھٹا ہے، نمک کم ہے، گاڑھا ہے، پتلا ہے، کچا ہے وغیرہ، ابن بطال نے کہا: یہ کھانے کے پسندیدہ آداب میں سے ہے، اس لئے کہ انسان کبھی کسی چیز کو پسند نہیں کرتا اور دوسرا اس کو پسند کرتا ہے اور شریعت کی جانب سے جن چیزوں کے کھانے کی اجازت ہے اس میں کوئی عیب نہیں ہے[1]۔

ب- چمچے، چھریاں اور کھانے کے آلات کا استعمال کرنا:

۲۴- کھانے میں چھری اور اسی طرح کی دیگر چیزوں کا استعمال جائز ہے، اس لئے کہ صحیحین میں حضرت عمرو بن امیۃ الضمری کے حوالہ سے آنحضور ﷺ کی روایت نقل کی گئی ہے کہ "انہوں نے آپ ﷺ کو دیکھا کہ ہاتھ میں بکری کا دست ہے، جس کو کاٹ کر کھا رہے ہیں کہ اتنے میں آپ ﷺ کو نماز کے لئے بلایا گیا تو آپ ﷺ نے بکری کے دست کو اور اس چھری کو جس سے کاٹ کر کھا رہے تھے رکھ دیا پھر کھڑے ہوئے، نماز پڑھائی، اور وضو نہیں فرمایا"[2]۔

البتہ "لاتقطعوا اللحم بالسکین"[3] (گوشت کو چھری سے مت کاٹا کرو) والی جو روایت ہے اس کے بارے میں امام احمدؒ سے سوال کیا گیا تو آپ نے فرمایا کہ یہ روایت درست نہیں ہے، ابن مفلح فرماتے ہیں: چھری سے روٹی کاٹنے کے سلسلہ میں مجھے کوئی کلام نہیں ملا[1]۔

ج- حلال کھانے میں تحری:

۲۵- ارشاد خداوندی ہے: "یَاأَیُّهَا الَّذِیْنَ آمَنُوْا لاَ تَأْکُلُوْا اَمْوَالَکُمْ بَیْنَکُمْ بِالْبَاطِلِ إِلاَّ اَنْ تَکُوْنَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِّنْکُمْ"[2] (اے ایمان والو آپس میں ایک دوسرے کا مال ناحق طور پر نہ کھاؤ، ہاں البتہ کوئی تجارت باہمی رضامندی سے ہو)۔

اور ارشاد نبوی ہے: "لا یحلبن أحد ماشیة امرئ بغیر إذنه، أیحب أحدکم أن تؤتی مشربته[3]، فتکسر خزانته، فینتقل طعامه، فإنما تخزن لهم ضروع ماشیتهم أطعماتهم ، فلا یحلبن أحد ماشیة أحد إلا بإذنه"[4] (کوئی شخص کسی کے جانور (بکری وگائے وغیرہ) کو اس کی اجازت کے بغیر نہ دوہے، کیا تم میں سے کوئی یہ پسند کرے گا کہ اس کے کھانے پینے کے کمرے میں جایا جائے اور اس کے برتن کو توڑ دیا جائے پھر اس کا کھانا لے جایا جائے، بلاشبہ لوگوں کے جانوروں کے تھن ان کے کھانے جمع رکھتے ہیں، اس لئے کوئی کسی کے جانور کو اس کی

---

(۱) فتح الباری ۹/ ۵۴۷۔

(۲) حدیث عمرو بن امیہ الضمری: "أنه رأی النبي ﷺ یحتز من کتف شاة......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۹/ ۵۴۷ طبع سلفیہ) نے کی ہے۔

(۳) حدیث: "لا تقطعوا اللحم بالسکین......" کی روایت ابوداؤد نے حضرت عائشہؓ سے مرفوعا کی ہے اور کہا کہ یہ قوی نہیں ہے، منذری نے کہا: اس کی اسناد میں ابومعشر السندی المدنی ہیں اور ان کا نام نجیح ہے اور یحییٰ بن سعید القطان ان سے روایت نہیں بیان کرتے ہیں، بلکہ ان کو بہت ضعیف قرار دیتے ہیں، اور دوسرے جب ان کا تذکرہ کرتے تو ہنستے تھے اور ان کے سلسلہ میں بہت سے ائمہ حدیث نے کلام کیا ہے اور عبد الرحمن النسائی کہتے ہیں کہ ابومعشر کی بہت سی منکر احادیث میں سے ایک یہ بھی ہے (عون المعبود ۳/ ۴۱۱ طبع الہند)۔

---

(۱) الآداب الشرعیہ لابن مفلح ۳/ ۲۲۱ طبع المنار۔
کمیٹی کی رائے یہ ہے کہ یہ امور عادیہ میں سے ہے اور اس میں اصل اباحت ہے۔

(۲) سورۂ نساء/ ۲۹۔

(۳) مشربة (راء کے پیش اور اس کے زبر کے ساتھ) کا معنی ہے: غرفة (کمرہ) (المصباح)۔

(۴) حدیث: "لا یحلبن أحدکم ماشیة أحد......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۵/ ۸۸ طبع السلفیہ) نے حضرت عبد اللہ بن عمرؓ سے مرفوعا کی ہے۔

اجازت کے بغیر نہ دو ہے)۔

امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ کھانے، پینے کی چیزوں میں اصل مسئلہ یہ ہے کہ اگر وہ کسی آدمی کی ملکیت میں نہ ہوں یا خود مالک نے ان کو حلال کردیا ہوتو وہ حلال ہے، سوائے کھانے و پینے کی ان چیزوں کے جن کو خدا نے اپنی کتاب میں یا بزبان نبی حرام قرار دیا ہے، کیونکہ آنحضور ﷺ نے جس چیز کو حرام قرار دیا ہے وہ لزومی طور پر کتاب اللہ کی رو سے بھی حرام ہے اور وہ حرام ہی ہوگی، اور مسلمانوں کا جس چیز کی حرمت کی بابت اختلاف نہ ہو وہ بھی حرام ہوتی ہے اور قرآن یا سنت یا اجماع کے درجہ وحکم میں ہوتی ہے۔

اگر کوئی یہ اعتراض کرے کہ اس کی کیا دلیل ہے کہ جو چیز اصلاً مباح ہو، وہ اس کے مالک کی وجہ سے اس کی اجازت کے بغیر حرام ہے؟ تو جان لینا چاہئے کہ اس کی دلیل اللہ تعالیٰ کے یہ ارشادات ہیں: "لاَ تَاْكُلُوْا اَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ اِلاَّ اَنْ تَكُوْنَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِّنْكُمْ"[1] (آپس میں ایک دوسرے کا مال ناحق طور پر نہ کھاؤ، ہاں البتہ کوئی تجارت باہمی رضامندی سے ہو) "وَآتُوا النِّسَآءَ صَدُقٰتِهِنَّ نِحْلَةً فَاِنْ طِبْنَ لَكُمْ عَنْ شَيْءٍ مِّنْهُ نَفْسًا فَكُلُوْهُ هَنِيْئًا مَّرِيْئًا"[2] (اور تم بیویوں کو ان کے مہر خوش دلی سے دے دیا کرو لیکن اگر وہ خوش دلی سے تمہارے لئے اس میں کا کوئی جزء چھوڑ دیں تو تم اسے مزہ دار اور خوشگوار سمجھ کر کھاؤ)، "وَآتُوا الْيَتٰمٰى اَمْوَالَهُمْ"[3] (اور یتیموں کو ان کا مال پہنچادو)۔ کتاب اللہ میں اور بھی دوسری بہت سی آیات ہیں جن میں لوگوں کے مال و املاک میں ان کی رضامندی کے بغیر تصرف کو ممنوع قرار دیا گیا ہے[4]۔

(۱) سورۂ نساء/ ۲۹۔
(۲) سورۂ نساء/ ۴۔
(۳) سورۂ نساء/ ۲۔
(۴) الأم ۲/ ۲۱۳۔

دوسرے کا مال، مالک کی اجازت کے بغیر حرام ہونے کے سلسلہ میں جو روایات وارد ہوئی ہیں ان میں سے حضرت ابو اللحم کے غلام حضرت عمیرؓ کی وہ روایت بھی ہے جس میں وہ بیان کرتے ہیں کہ میں اپنے آقا حضرات کے ساتھ ہجرت کے ارادہ سے نکلا، یہاں تک کہ ہم مدینہ کے قریب پہنچ گئے، وہ بیان کرتے ہیں کہ آقا حضرات تو مدینہ میں داخل ہوگئے البتہ مجھے اپنے پیچھے چھوڑ دیا، پھر مجھے سخت بھوک لگی، اسی وقت مدینہ سے نکل کر جانے والے کچھ حضرات میرے قریب سے گذرے، تو انہوں نے مجھے مشورہ دیا کہ تم مدینہ چلے جاؤ تو اس کے باغ کی کھجوریں کھا سکتے ہو، پھر تو میں ایک باغ میں گھس گیا اور میں نے کھجور کے دو خوشے توڑ لئے کہ اچانک باغ والا آپہنچا اور مجھے پکڑ کر آنحضور ﷺ کے خدمت میں پیش کیا اور انہیں میری حالت کی اطلاع دی، اس وقت میری حالت یہ تھی کہ میرے اوپر دو کپڑے تھے، آپ ﷺ نے مجھ سے دریافت فرمایا کہ: "أيهما أفضل؟" (تمہارے دونوں کپڑوں میں کون سا کپڑا اعمدہ ہے)، میں نے ایک کپڑے کی طرف اشارہ کردیا، تو آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ: "خذه" (اس کو تم رکھ لو) اور دوسرا کپڑا آپ ﷺ نے باغ والے کے حوالہ کیا اور مجھے چھوڑ دیا (۱)۔

(۱) حدیث عمیر: "اقبلت مع سادتي....." کی روایت امام احمد بن حنبلؒ نے انہی الفاظ کے ساتھ عمیر مولی ابو اللحم سے کی ہے اور اس کی اسناد میں عبدالرحمن بن اسحاق ہیں جن کے بارے میں ایک محدثین کی جماعت نے کلام کیا ہے اور نسائی اور ابن خزیمہ کہتے ہیں کہ: "ليس به بأس" (ان سے روایت کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے)، اور شوکانی نے ہیثمی کا قول نقل کیا ہے کہ عمیر کی اس حدیث کی امام احمد نے دو سندوں سے روایت کی ہے جن میں سے ایک میں ابن لہیعہ ہیں، اور دوسرے میں ابوبکر بن زید بن المہاجر ہیں، جن کا ابوحاتم نے ذکر کیا ہے اور ان کے سلسلہ میں جرح وتعدیل کا تذکرہ نہیں کیا ہے اور بقیہ رواۃ ثقہ ہیں۔
(مسند احمد ۵/ ۲۲۳ طبع المیمنیہ، نیل الأوطار ۸/ ۱۵۳ طبع المطبعۃ العثمانیۃ المصریہ)۔

یہ واقعہ اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ اگر انسان کے پاس کوئی ایسی شئی ہو جس سے براہ راست یا اس کی قیمت سے وہ فائدہ اٹھا سکتا ہے حالانکہ اس کو اس شئی کی حاجت ہے تو بھی ایسی صورت میں حاجت کو بنیاد بنا کر دوسرے کے مال کو اس کی اجازت کے بغیر استعمال کرنا درست نہ ہوگا، اس لئے اس واقعہ میں آنحضور ﷺ نے حضرت عمیرؓ کا ایک کپڑا لے کر باغ والے کو دے دیا[1]۔

قاعدہ شرعی: تحری الحلال فی الأکل (کھانے میں حلال شئی کی فکر و جستجو) کے اثرات:

الف- مجبور کا حکم:

۲۶- جس کو غالب گمان ہو کہ وہ ہلاک ہوجائے گا اور اس کے پاس مردار یا اسی طرح کی شئی حرام یا مال غیر کے علاوہ کوئی چیز موجود نہ ہو تو اس کے لئے لازم ہوگا کہ وہ اس مقدار میں مذکورہ اشیاء میں سے کھائے جس سے اس کی زندگی باقی رہے، اس لئے کہ حق تعالی کا ارشاد ہے: "وَلاَ تُلْقُوْا بِاَيْدِيْكُمْ اِلَى التَّهْلُكَةِ"[2] (اور اپنے کو اپنے ہاتھوں ہلاکت میں نہ ڈالو)، نیز ارشاد ہے: "فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ" (لیکن (اس میں بھی) جو شخص مضطر ہوجائے اور نہ بے حکمی کرنے والا ہو) "وَّلاَ عَادٍ" (اور نہ حد سے نکل جانے والا ہو) یعنی بھوک مٹانے کے بعد پھر نہ کھائے "فَلاَ اِثْمَ عَلَيْهِ" (تو اس پر کوئی گناہ نہیں)[3]، امام زرکشیؒ فرماتے ہیں: ضروری ہے کہ کسی عضو ظاہر میں بڑے عیب کے لاحق ہونے کا خدشہ ہو، مثلاً مرض کے طویل ہونے کا خدشہ، جیسے کہ تیمم میں حکم ہے، اور ظن پر اکتفا کرے گا، جس

(۱) نیل الأوطار ۹/ ۱۳۲۔
(۲) سورۂ بقرہ/ ۱۹۵۔
(۳) سورۂ بقرہ/ ۱۷۳۔

طرح ایسی چیز کے کھانے پر مجبور کرنے میں ہے، تو اس میں نہ یقین کی شرط ہے اور نہ قریب الموت ہونے کی[1]، امام ابوحنیفہ اور امام شافعی کا مسلک یہ ہے کہ مضطر اتنا کھا سکتا ہے جو سدرمق کا کام کرے یعنی زندگی کی حفاظت کرے، حنابلہ کے نزدیک یہی راجح مسلک ہے، مواق کہتے ہیں: مؤطا کی عبارت یہ ہے کہ مردار کھانے پر جو شخص مجبور ہوجائے اس کے سلسلہ میں سب سے بہتر بات جو میں نے سنی ہے، وہ یہ ہے کہ وہ مردار سے سیری طبع کی حد تک کھائے اور اس کو توشۂ سفر کے لئے بھی لے لے، لیکن اگر اس کی ضرورت نہ رہے تو پھینک دے[2]۔

اگر کوئی معصیت کا سفر کرے جیسے ڈاکہ زنی کے لئے یا بھاگا ہوا غلام ہو اور مردار کھانے پر مجبور ہوجائے تو اس کا مردار کھانا حرام ہوگا، اللہ تعالی کے اس ارشاد کی بنیاد پر "فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَّلاَ عَادٍ فَلاَ اِثْمَ عَلَيْهِ"[3] (لیکن اس میں بھی) جو شخص مضطر ہوجائے اور نہ بے حکمی کرنے والا ہو، اور نہ حد سے نکل جانے والا ہو تو اس پر کوئی گناہ نہیں)، مجاہد اس آیت کی تفسیر یوں بیان فرماتے ہیں: "غیر باغ علی المسلمین و لا عاد علیهم" (نہ مسلمانوں کے خلاف باغی ہو اور نہ ان پر ظلم کرنے والا)۔ سعید بن جبیر کا قول ہے کہ اگر کوئی ڈاکہ زنی کے ارادہ سے نکلے تو اس کے لئے رخصت نہیں ہے[4] لیکن اگر وہ توبہ کرلے اور معصیت سے باز آجائے تو اس صورت میں اس کے لئے مردار کھانا جائز ہوجائے گا[5]، اس میں کچھ اختلاف اور قدرے تفصیل ہے، اس کے لئے "اضطرار" کی اصطلاح

(۱) أسنی المطالب ۱/ ۵۷۰۔
(۲) ابن عابدین ۳/ ۵۷، المواق ۳/ ۲۳۳، قلیوبی ۴/ ۲۶۲، المغنی ۱۱/ ۷۳۔
(۳) سورۂ بقرہ/ ۱۷۳۔
(۴) المغنی لابن قدامہ ۱۱/ ۷۵، ۷۶۔
(۵) أسنی المطالب ۱/ ۵۷۲۔

دیکھی جائے۔

اگر کوئی حالت اضطرار کو پہنچ جاتا ہے پھر مردار بھی نہیں پاتا اور کسی دوسرے شخص کے پاس کوئی چیز ہے تو اس کو اختیار ہوگا کہ وہ اس پر غلبہ حاصل کر کے وہ چیز اس سے لے لے اور اس شخص پر بھی یہ لازم ہے کہ وہ اس کو دے دے، اور اگر مضطر اس کو مغلوب کر کے وہ چیز حاصل کرتا ہے تو اس کو چاہئے کہ اس کی پوری قیمت ادا کرے، لیکن اگر خود صاحب مال ہی کی جان کے تلف کا اندیشہ ہو تو پھر مقابلہ وغلبہ سے حاصل کرنے کی اجازت نہیں [1]۔

علامہ قرافی نے الذخیرہ میں بیان کیا ہے کہ جب کوئی مسلمان کا مال کھائے تو صرف اتنا کھائے جس سے جان بچ جائے لیکن اگر اس کو معلوم ہو کہ راستہ طویل ہے تو وہ توشۂ راہ بھی لیتا جائے، اس لئے کہ مسلمان بھوکا ہو تو اس کی غم خواری واجب ہے۔

ب-دوسرے کے باغ اور اس کی کھیتی سے اس کی اجازت کے بغیر کھانا:

۷ ۲-حنابلہ میں سے صاحب المغنی فرماتے ہیں: جو کوئی کسی کے باغ کے قریب سے گذرے، خواہ اس کو کھانے کی ضرورت ہو یا نہ ہو اس کے لئے اس باغ سے کھانا درست وجائز ہے، اور یہ صورت اس وقت مباح ہے جب باغ کے اردگرد چہاردیواری نہ ہو یعنی ایسی دیوار جو باغ کو گھیرے میں لینے اور محفوظ کرنے کی وجہ سے باغ میں داخل ہونے سے روکے، کیونکہ دیوار کی موجودگی باغ والے کی عدم رضا کو بتاتی ہے۔

مذکورہ مسئلہ کی دلیل آنحضور ﷺ سے مروی وہ حدیث ہے جس میں آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "إذا أتى أحدكم حائطا، فأراد أن يأكل، فليناد: يا صاحب الحائط ثلاثا، فإن أجابه وإلا فليأكل، وإذا مر أحدكم بإبل فأراد أن يشرب من ألبانها، فليناد: يا صاحب الإبل أو يا راعي الإبل، فإن أجابه، وإلا فليشرب" [1] (جب تم میں سے کوئی کسی باغ میں پہنچے اور اس کی خواہش ہو کہ باغ سے کچھ کھائے تو اس کو چاہئے کہ وہ تین مرتبہ یہ آواز لگائے: اے باغ والے، اگر جواب مل جاتا ہے تو ٹھیک ہے ورنہ وہ کھا سکتا ہے، اور جب کوئی کسی اونٹ کے قریب سے گذرے اور اس کا دودھ پینا چاہے تو وہ آواز لگائے: اے اونٹ والے، اے اونٹ کے چرواہے، اگر جواب دے تو ٹھیک ہے ورنہ دودھ پی لے)۔

امام احمد سے مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا کہ درخت کے نیچے گرے ہوئے پھل کو کھا سکتا ہے، لیکن اگر پھل درخت کے نیچے (اور اس سے گرا ہوا) نہیں ہے اور وہ مالدار ہے تو لوگوں کے پھل توڑ کر نہ کھائے، اور نہ ہی پتھر مار کر کھائے اور نہ ہی پتھر پھینکے، کیونکہ اس طرح پھل خراب ہو جائیں گے۔

البتہ کسی کے لئے باغ سے چھپا کر پھل کو جمع کرنا اور لے جانا ممنوع ہے۔

اس لئے کہ حدیث نبوی میں اس سے منع کیا گیا ہے، چنانچہ نبی کریم ﷺ سے درخت میں لٹکے ہوئے پھل کے بارے میں دریافت کیا گیا تو آپ ﷺ نے فرمایا: "من أصاب بفيه من

(۱) الأم ۲/ ۲۵۔

(۱) حدیث: "إذا أتى أحدكم حائطا......" کی روایت امام احمد بن حنبلؒ نے اپنی مسند میں ابوسعیدؓ سے مرفوعا کی ہے اور شوکانی نے سابق حدیث کے علاوہ اس کی نسبت ابویعلی کی طرف انہی الفاظ کے ساتھ کی ہے اور اس کی روایت ابن ماجہ، ابن حبان، حاکم اور المقدسی نے بھی کی ہے اور البانی نے اس کو صحیح قرار دیا ہے (مسند احمد بن حنبل ۳/ ۷، ۸ طبع المیمنیہ، سنن ابن ماجہ ۲/ ۷۷۱ طبع عیسی الحلبی، فتح الباری ۵/ ۸۹ طبع السلفیہ، الجامع الصغیر بتحقیق الألبانی ۱/ ۱۳۵، ۱۳۶، نیل الأوطار ۸/ ۱۵۴ طبع المطبعۃ العثمانیہ المصریہ)۔

ذي حاجة غير متخذٍ خبنة فلا شيء عليه، ومن خرج بشيء منه فعليه غرامة مثليه والعقوبة"[1] (جو ضرورت مند بغیر دھوکہ دہی کے کھالے اس کے لئے کوئی حرج نہیں ہے، اور جو کوئی اس باغ کے پھل کو لے کر باہر چلا جائے اس پر دوگنا تاوان اور سزا بھی ہے)۔

مالکیہ کا قول حنابلہ کی طرح ہے، لیکن انہوں نے اس میں ضرورت کی قید لگائی ہے اور جہاں ضرورت نہ پائی جاتی ہو اس صورت میں مالکیہ کا اصح قول ممانعت کا ہے[2] شافعیہ کے مسلک کی ترجمانی کرتے ہوئے امام نووی فرماتے ہیں کہ جو شخص دوسرے کے باغ یا کھیت سے گذرے اس کے لئے جائز نہیں ہے کہ اس باغ یا کھیت سے کچھ لے اور نہ ہی مالک کی اجازت کے بغیر کچھ کھائے، ہاں اگر وہ مضطر ہو تو کھالے پھر ضمان دے دے۔

درخت سے گرے ہوئے پھل کا وہی حکم ہے جو دیگر پھلوں کا ہے، اگر وہ پھل دیوار کے اندر ہوں لیکن اگر وہ دیوار کے باہر ہوں تو بھی یہی حکم ہے اگر وہاں اباحت و اجازت کا رواج نہ ہو، اور اگر اباحت کا رواج ہو تو یہ رواج کیا اباحت کے قائم مقام ہوگا یا نہیں؟ اس سلسلہ میں اصح قول یہ ہے کہ یہ اباحت کے قائم مقام ہے[3]۔

جہاں تک کھیت سے لے کر کھانے کا مسئلہ ہے تو اس بارے میں

---

(۱) حدیث: "فقد سئل النبي ﷺ عن الثمر المعلق......" کی روایت احمد، ترمذی اور ابوداؤد نے حضرت عبد اللہ بن عمرو بن العاص سے کی ہے الفاظ ابوداؤد کے ہیں، ترمذی نے کہا کہ یہ حدیث حسن ہے احمد شاکر امام احمد بن حنبل کی اسناد پر تبصرہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ اس کی اسناد صحیح ہے (مسند احمد بن حنبل بتحقیق احمد شاکر ۱۱/ ۱۶۰ رقم ۶۹۳۶، سنن ترمذی ۳/ ۵۸۴ طبع استنبول، سنن ابوداؤد ۲/ ۳۳۵، ۳۳۶ طبع عزت عبید دعاس)۔

(۲) الفواکہ الدوانی ۲/ ۳۷۵، ۳۷۶۔

(۳) الروضہ ۳/ ۲۹۴، شرح الروض ۱/ ۵۷۴، المہذب ۱/ ۲۵۸ طبع دار المعرفہ۔

امام احمدؒ سے دو روایتیں منقول ہیں:

ایک یہ ہے کہ نہیں کھائے گا، پھل میں رخصت ہے لیکن کھیتی میں نہیں، انہوں نے فرمایا کہ کھیتی کے سلسلہ میں ہم نے نہیں سنا کہ اسے چھویا جائے، اس قول کی وجہ یہ ہے کہ اللہ تعالی نے پھل کو اس لئے پیدا فرمایا کہ جب وہ تیار ہو تو اسے کھایا جائے اور نفوس کو اس سے رغبت ہوتی ہے، برخلاف کھیتی کے کہ اس کے کھانے کی طرف اس طرح رغبت نہیں ہوتی۔

امام احمدؒ کی دوسری روایت یہ ہے کہ گیہوں وغیرہ کی تازہ بالیاں کھانے کی اجازت ہے، اس لئے کہ تر دانہ کے کھانے کا عام طور پر رواج ہے، لہذا یہ پھل کے مشابہ ہے، یہی حکم باقلا، چنے اور ان دانوں کا ہے جو کچے کھائے جاتے ہیں، لیکن جو اور اس طرح کے وہ تمام غلے جو کچے نہیں کھائے جاتے، غیر کے کھیت سے ان کا کھانا جائز نہیں ہے۔

پھل وغیرہ کے بارے میں بہتر یہی ہے کہ مالک کی اجازت کے بغیر نہ کھایا جائے، اس لئے کہ اس میں اختلاف بھی ہے اور حرمت پر دلالت کرنے والی روایت بھی ہیں[1]۔ جانور کے دودھ کے سلسلہ میں بھی امام احمد بن حنبلؒ سے دو روایتیں منقول ہیں: ایک روایت یہ ہے کہ دودھ دوہنا اور پیا درست ہے، البتہ دودھ دوہ کر لے جانا درست نہیں، دوسری روایت یہ ہے کہ نہ دوہنا درست ہے اور نہ ہی پیا درست ہے، دونوں اقوال کے ثبوت میں حضور اکرم ﷺ کی قولی روایتیں موجود ہیں۔

اباحت کے قول کی دلیل میں وہ روایت ہے جو ابھی گذر چکی ہے۔ اور ممانعت کی دلیل یہ حدیث ہے:

"لا يحلبن أحد ماشية امرئ بغير إذنه، أيحب أحدكم

---

(۱) المغنی لابن قدامہ ۱۱/ ۷۷۔

"أن تؤتى مشربته فتكسر خزانته فينتقل طعامه، فإنما تخزن لهم ضروع ماشيتهم أطعماتهم، فلا يحلبن أحد ماشية أحد إلا بإذنه"[1] (کوئی بھی شخص کسی جانور کا دودھ اس کے مالک کی اجازت کے بغیر نہ دوہے، کیا تم میں سے کوئی یہ پسند کرے گا کہ اس کے بالاخانہ میں پہنچ جایا جائے پھر اس کے خزانہ کو توڑ دیا جائے اور اس کا غلہ منتقل کر دیا جائے، چونکہ لوگوں کے جانوران کے کھانے کا ذخیرہ کرتے ہیں، اس لئے کوئی بھی مالک کی اجازت کے بغیر جانور کو نہ دوہے)۔

شادی وغیرہ میں لٹائی ہوئی چیزوں کا لینا:

۲۸ - کھانے کی چیزوں کو شادی یا اس کے علاوہ دیگر مواقع پر بکھیرنا مکروہ ہے، ابو مسعود بدری، حضرت عکرمہ، ابن سیرین، عطاء، عبد اللہ بن یزید الخطمی، طلحہ اور زبید الیامی سے یہی رائے منقول ہے، یہی بات امام مالک، امام شافعی اور امام احمد بھی فرماتے ہیں، ان حضرات کی دلیل یہ روایت ہے: "أن النبي ﷺ نهى عن النهبى والمثلة"[2] (نبی کریم ﷺ نے لوٹ کھسوٹ اور مثلہ سے منع فرمایا)، دوسری دلیل یہ ہے کہ بکھیرنے میں لوٹ کھسوٹ، مزاحمت اور جھگڑے کی نوبت آتی ہے، اس کے علاوہ بعض ایسے لوگ جو اپنی حرص اور لالچ اور کمینہ فطرت ہونے کی وجہ سے بکھیرنے والے کو ناپسند کرتے ہیں وہ بھی ایسے مال کو لے لیتے ہیں، اور بعض ایسے لوگ محروم رہ جاتے ہیں جو اپنی مروت، وقار، خودداری وشرافت نفس کی وجہ سے بکھیرنے والے کو پسند کرتے ہیں اور عام طور پر ایسا ہی ہوا کرتا ہے، اس لئے کہ باوقار لوگ کھانے وغیرہ کی چیزوں پر کمتر لوگوں کے ساتھ مزاحمت سے اپنے کو بچاتے ہیں اور اس لئے بھی کہ اس میں دناءت اور گھٹیا پن ہے اور اللہ تعالی ہر معاملہ میں بلندی کو پسند کرتا ہے، گھٹیا پن کو ناپسند کرتا ہے۔

امام احمد بن حنبلؒ سے دوسری روایت یہ مروی ہے کہ یہ مکروہ نہیں ہے، یہی قول ابو بکر (حنبلی) کا بھی ہے، حسن بصری، حضرت قتادہ، امام نخعی، امام ابو حنیفہؒ، ابو عبید اور ابن المنذر کی یہی رائے ہے، ان حضرات کا استدلال اس روایت سے ہے کہ عبد اللہ بن قرط سے روایت ہے وہ کہتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ کی خدمت میں پانچ یا چھ اونٹنیاں پیش کی گئیں تو وہ سب خود بخود آپ سے قریب ہو رہی تھیں کہ آپ ان میں سے کس سے ابتداء کریں، چنانچہ رسول اللہ ﷺ نے ان کی قربانی کی، اور آپ نے ایک کلمہ فرمایا جس کو میں نے نہیں سنا، تو میں نے اس شخص سے دریافت کیا جو آپ ﷺ سے قریب تھا، اس نے بتایا کہ آپ ﷺ نے یہ جملہ فرمایا: "من شاء اقتطع"[1] (جو چاہے لے لے) یہ چیز بکھیرنے کے معنی وحکم میں ہے۔ اسی طرح یہ بھی روایت کی گئی ہے کہ انصار کے ایک شخص نے آپ ﷺ کو ولیمہ کی دعوت دی، پھر وہ لوگ لٹائی جانے والی چیز لائے اور اس کو اس شخص پر لٹا دیا، راوی کہتے ہیں کہ میں نے رسول اللہ ﷺ کو لوگوں کے ساتھ لوٹنے میں مزاحمت کرتے دیکھا یا اس طرح کہ کچھ کرتے دیکھا، میں نے عرض کیا: یا رسول اللہ ﷺ! کیا آپ ﷺ نے ہم لوگوں کو لوٹ کھسوٹ سے منع نہیں فرمایا؟ آپ ﷺ نے فرمایا: "نهيتكم عن نهبة العساكر" (میں نے

---

(۱) حدیث: "لا يحلبن أحد ماشية أحد ....." کی تخریج (فقرہ/ ۲۵) میں گذر چکی۔

(۲) حدیث: "أن النبي ﷺ نهى عن النهبى والمثلة ....." کی روایت بخاری (الفتح ۵/ ۱۱۹ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۱) حدیث: "من شاء اقتطع ....." کی روایت ابو داؤد نے کی ہے اور عبد القادر ارناؤوط جو جامع الاصول کے محقق ہیں، انہوں نے فرمایا کہ اس کی اسناد قوی ہے (سنن ابی داؤد ۲/ ۳۷۰ طبع عزت عبید دعاس، جامع الاصول ۳/ ۳۵۵)۔

تم کو نوجیوں کی طرح لوٹ کھسوٹ سے منع کیا ہے)[۱]، دوسری دلیل یہ ہے کہ اس میں ایک گونہ اباحت پائی جاتی ہے، یہ ایسا ہی ہے جیسا کہ مہمانوں کے لئے کھانا رکھنے کے بعد ان کو کھانے کی اجازت دینا[۲]۔

روزہ دار کے کھانے کا وقت:

۲۹ - روزہ دار کے لئے مسنون یہ ہے کہ سحری کو اخیر رات تک مؤخر کرے لیکن اس وقت تک کھالے جب تک کہ رات کا کچھ حصہ باقی رہے اور غروب آفتاب کا یقین ہوجانے کے بعد افطار میں جلدی کرے[۳]، اس مسئلہ کی پوری تفصیل ''صوم'' کی بحث میں دیکھی جائے۔

(۱) حدیث: "نهبكم عن نهبة العساكر ......" اس کو ابن اثیر نے نہایہ کے اندر اس طرح بیان کیا ہے: "أنه نثر شيء في إملاك فلم يأخذوه، فقال النبي ﷺ: ما لكم لا تنتهبون؟ قالوا: أو ليس قد نهيت عن النهبى؟ فقال: إنما نهيت عن نهبى العساكر، فانتهبوا" ہم کو سنن و آثار کی کسی کتاب میں اس کا ماخذ نہیں مل سکا۔
(النہایہ فی غریب الحدیث والأثر ۵/ ۱۳۳ طبع عیسی الحلبی)۔

(۲) مواہب الجلیل ۳/ ۶، المغنی مع الشرح الکبیر ۸/ ۱۱۸۔

(۳) کتاب الأم ۲/ ۸۴، أسنی المطالب ۱/ ۴۱۹۔

أکولة

تعریف:

۱ - أکولة لغوی اعتبار سے مبالغہ کا صیغہ ہے جس کا معنی ہے: زیادہ کھانے والا، اور کبھی مفعول یعنی ماکولة کے معنی میں بھی آتا ہے یعنی زیادہ کھائی جانے والی چیز۔ حدیث شریف میں ہے: "نُهي المصدق عن أخذ الأكولة من الأنعام في الصدقة"[۱] (زکوۃ وصول کرنے والے کو صدقہ کے مال میں سے أکولہ کے لینے سے منع کیا گیا ہے)۔

''أکولہ'' کی تفسیر میں اختلاف ہے، بعض لوگ کہتے ہیں کہ ''أکولہ'' اس بکری کو کہتے ہیں جو کھانے کے لئے موٹی کی جائے اور کہا جاتا ہے: "أكولة غنم الرجل" یعنی خصی، بوڑھی بانجھ بکری اور مینڈھا[۲]۔

فقہاء کے نزدیک ''أکولۃ'' اس بکری کو کہتے ہیں جسے کھانے کے لئے موٹا تیار کیا جائے خواہ وہ نر ہو یا مادہ، اسی طرح ''أکولہ'' اس عورت کو کہتے ہیں جو بہت زیادہ کھاتی ہو[۳]۔

(۱) سفیان بن عبداللہ سے مروی ہے کہ حضرت عمر بن خطابؓ نے ان کو صدقہ وصول کرنے کے لئے بھیجا اور ان سے فرمایا: "لا تأخذ الأكولة" اس کی روایت امام مالک (۱/ ۲۶۵ طبع الحلبی) نے کی ہے اور نووی نے اس کو صحیح قرار دیا ہے جیسا کہ نصب الرایہ (۲/ ۳۵۵ طبع الحلبی) میں ہے۔

(۲) ترتیب القاموس، المختار مادۃ (أکل)، طلبۃ الطلبہ رص ۱۷۔

(۳) الخرشی ۲/ ۱۵۲ طبع دار صادر، ابن عابدین ۲/ ۲۲ طبع بولاق، القلیوبی ۲/ ۱۱ طبع مصطفی الحلبی، الفروع ۱/ ۶۱۷ طبع اول المنار۔

متعلقہ الفاظ:

۲-رُبّی: اس بکری کو کہتے ہیں جو دودھ کے لئے پالی و پرورش کی جاتی ہے، کھائی جانے والی بکری کی طرح یہ بھی عمدہ مال میں سے ہوا کرتی ہے[1]۔

اجمالی حکم اور بحث کے مقامات:

۳-فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ ساعی (زکاۃ وصول کرنے والا) کو یہ حق حاصل نہیں ہے کہ وہ بکریوں میں "أکولہ" لے، اس لئے کہ یہ عمدہ مالوں میں سے ہے[2]۔

ان فقہاء کی دلیل رسول اللہ ﷺ کا وہ قول ہے جو آپ نے حضرت معاذؓ کو یمن روانہ کرتے وقت فرمایا تھا: "إياک وکرائم أموالھم" (لوگوں کے اموال میں سے عمدہ مال لینے سے گریز کرنا) اس حدیث کو محدثین کی جماعت نے روایت کیا ہے[3]۔ یہ اس صورت میں ہے جب کہ بکریاں عمدہ اور گھٹیا دونوں طرح کی ہوں، اسی طرح جب کہ سب کی سب گھٹیا ہی ہوں، ان دونوں صورتوں میں مالک کی اجازت کے بغیر ساعی (زکاۃ کے جانور کو وصول کرنے والا) اکولہ (عمدہ بکری) نہیں لے سکتا[4]، ہاں اگر تمام بکریاں عمدہ ہی ہوں تو اس صورت میں فقہاء کی ایک جماعت کا خیال ہے کہ أکولہ (یعنی عمدہ بکری) ہی واجب ہے، دوسری جماعت کی رائے یہ ہے کہ درمیانی قسم کی بکری کافی ہوگی[1]۔

۴-جن فقہاء نے شوہر کی خوشحالی اور تنگی کے لحاظ سے عورتوں کا نفقہ متعین کیا ہے، ان کے نزدیک أکولہ، اور غیر أکولہ زوجہ کے نفقہ میں کوئی فرق نہیں ہوگا، اسی طرح ان فقہاء کے نزدیک بھی کوئی فرق نہیں کیا گیا ہے جو بقدر کفاف نفقہ کے قائل ہیں، البتہ فقہاء مالکیہ کہتے ہیں کہ زوجۂ أکولہ کا نفقہ اسی کے کھانے کے مطابق شوہر پر واجب ہے، ورنہ اسے طلاق دے دے۔ اور اسے نکاح کے فسخ کرنے یا باقی رکھنے کا اختیار حاصل نہ ہوگا، یہ اس صورت میں ہے جب کہ یہ شرط نہ ہو کہ وہ عورت أکولہ نہ ہو ورنہ شوہر کو حق حاصل ہوگا کہ جب تک عورت اوسط قسم کے نفقہ پر راضی نہ ہو اسے روک دے[2]۔

---

(۱) القاموس مادۂ (رب)۔

(۲) الخرشی ۱۵۲/۲ طبع دار صادر، ابن عابدین ۲۲/۲ طبع بولاق، القلیوبی ۱۱/۲ طبع مصطفی الحلبی، الفروع ۶۱۷/۱ طبع اول المنار۔

(۳) ابن عابدین ۲۲/۲۔

حدیث: "إياک وکرائم أموالھم" کی روایت بخاری (الفتح ۳۲۲/۳ طبع السلفیہ) اور مسلم (۵۱/۱ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۴) الخرشی ۱۵۲/۲، ابن عابدین ۲۲/۲، القلیوبی ۱۱/۲، مطالب اولی النہی ۳۱/۲۔

---

(۱) ابن عابدین ۲۳/۲، القلیوبی ۱۱/۲، الخرشی ۱۵۲/۲، الفواکہ الدوانی ۳۰۱/۱، مطالب اولی النہی ۳۱/۲، الفروع ۶۱۷/۱۔

(۲) الدسوقی ۵۰۹/۲ طبع الحلبی، منح الجلیل ۶۱۷/۳۔

البسہ

تعریف:

۱ - ألبسۃ، لباس کی جمع ہے: ایسی چیز جو بدن کو ڈھانکے اور گرمی وسردی سے بچائے، اور اسی کے مثل ''ملبس'' اور'' لبس'' (لام کے زیر کے ساتھ) ہے، کہا جاتا ہے:''لبس الکعبۃ والھودج'' یعنی کعبہ اور ہودج کا لباس۔

کہا جاتا ہے:''لبست امرأۃ'' یعنی ایک زمانہ تک میں عورت سے لطف اندوز ہوتا رہا۔ ہرشئ کا لباس دراصل اس کو چھپانے والی چیز ہوتی ہے، لبوس (لام کے فتحہ کے ساتھ) اس چیز کو کہتے ہیں جو پہنی جاتی ہے، اللہ تعالی کا قول ہے:''وَعَلَّمْنٰهُ صَنْعَةَ لَبُوْسٍ لَّكُمْ''، (اور ہم نے انہیں زرہ کی صنعت تمہارے (نفع کے) لئے سکھلا دی تھی) اور یہاں لباس سے زرہ مراد ہے[۱]۔ دوسری جگہ ہے: ''يٰبَنِيْٓ اٰدَمَ قَدْ اَنْزَلْنَا عَلَيْكُمْ لِبَاسًا يُّوَارِيْ سَوْاٰتِكُمْ وَرِيْشًا وَلِبَاسُ التَّقْوٰى ذٰلِكَ خَيْرٌ ذٰلِكَ مِنْ اٰيٰتِ اللّٰهِ لَعَلَّهُمْ يَذَّكَّرُوْنَ''[۲] (اے بنی آدم! ہم نے تمہارے لئے لباس پیدا کیا ہے (جو) تمہارے پردہ والے بدن کو چھپاتا ہے، اور (موجب) زینت بھی ہے اور تقوی کا لباس (اس سے بھی) بڑھ کر ہے، یہ اللہ کی نشانیوں میں سے ہے تاکہ یہ لوگ یاد رکھیں)۔

(۱) الصحاح للجوھری، المصباح المنیر، لسان العرب، مختار الصحاح للرازی مادۂ (لبوس)، اور آیت سورۂ انبیاء ر ۸۰ کی ہے۔

(۲) سورۂ اعراف ر ۲۶۔

شرعی حکم:

۲ - لباس کے استعمال سے متعلق پانچ احکام ہیں:۔

فرض: وہ لباس ہے جو قابل ستر حصے کو چھپائے اور گرمی وسردی سے حفاظت کرے۔ اللہ تعالی کا فرمان ہے:''يٰبَنِيْٓ اٰدَمَ خُذُوْا زِيْنَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ''[۱] (اے اولاد آدم! ہر نماز کے وقت اپنا لباس پہن لیا کرو)۔

مندوب یا مستحب: ایسا لباس ہے جس سے زینت حاصل ہو اور اظہار نعمت ہو، اللہ تعالی کا قول ہے:''وَاَمَّا بِنِعْمَةِ رَبِّكَ فَحَدِّثْ''[۲] (اور اپنے پروردگار کی نعمتوں کا تذکرہ بھی کرتے رہا کیجئے)۔ اسی طرح حدیث نبوی ہے: ابو الاحوص اپنے والد سے روایت کرتے ہیں، وہ کہتے ہیں :''دخلت علی النبي ﷺ فرآني سيّء الھیئة فقال: ألک شيء؟ قلت: نعم. من کل المال قد آتاني الله تعالی فقال: إذا کان لک مال فلیُرَ علیک''[۳] (میں نبی کریم ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوا، آپ ﷺ نے مجھے بری ہیئت میں دیکھا تو فرمایا کہ کیا تمہارے پاس کچھ مال ودولت ہے؟ میں نے عرض کیا: کیوں نہیں، ہر قسم کا مال اللہ نے مجھے عنایت فرمایا ہے، تو آپ ﷺ نے فرمایا: جب تمہارے پاس مال ہے تو تم پر اس کا اثر نظر آنا چاہئے)۔

حضرت ابن عمرؓ نے روایت کی ہے کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا: ''إن الله یحب أن یری أثر نعمته علی عبده''[۴] (اللہ تعالی

(۱) سورۂ اعراف ر ۳۱۔

(۲) سورۂ الضحی ر ۱۱۔

(۳) حدیث:''إذا کان لک مال فلیر علیک......'' کی روایت احمد (۳ر ۴۷۳ طبع المیمنیہ) اور نسائی (۱۹۶ر۸ طبع المکتبۃ التجاریہ) نے کی ہے، اور اس کی سند صحیح ہے۔

(۴) حدیث:''إن الله یحب أن یری أثر نعمته علی عبده......'' کی روایت ترمذی (۵ر ۱۲۴ طبع الحلبی) نے کی ہے اور اس کی اسناد حسن ہے۔

اپنے بندوں پر اپنی نعمتوں کا اثر دیکھنا پسند کرتے ہیں)۔

مندوب میں یہ بھی ہے کہ زینت کے لئے پہنا جائے، خاص طور پر جمعہ، عیدین اور لوگوں کے مجمع میں، کیونکہ حضرت عائشہؓ کی روایت ہے کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا:"ما علی أحدکم إن وجد سعة أن یتخذ ثوبین لیوم الجمعة غیر ثوبی مهنته"[۱] (اگر کسی کو وسعت ہو تو استعمال کے کپڑوں کے علاوہ جمعہ کے دن استعمال کرنے کے لئے دو کپڑے بنانے میں کوئی حرج نہیں ہے)۔ یہ حکم اس صورت میں ہے جبکہ بطور تکبر نہ ہو۔

مکروہ: وہ لباس ہے جس میں فخر وتکبر کا اندیشہ ہو، اس کی وجہ یہ ہے کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا:"وکلوا واشربوا والبسوا من غیر إسراف ولا مخیلة"[۲] (کھاؤ، پیو اور لباس پہنو بغیر اسراف اور فخر کے)۔

حضرت ابن عباسؓ سے روایت ہے وہ کہتے ہیں کہ تم جو چاہو کھاؤ اور جو چاہو پہنو بشرطیکہ دو باتیں تم میں نہ پائی جائیں: ایک فضول خرچی، دوسرے تکبر[۳]، حضرت عبداللہ بن عمروؓ سے روایت ہے کہ میں نے عرض کیا: یا رسول اللہ ﷺ! کیا یہ کبر ہے کہ میرے پاس (اچھا) جوڑا ہو اور میں اسے استعمال کروں؟ آپ ﷺ نے فرمایا: لا (نہیں)، میں نے عرض کیا کہ کیا یہ کبر ہے کہ میرے پاس سواری ہو اور میں اس پر سوار ہوں؟ آپ ﷺ نے فرمایا: لا (نہیں)، میں نے عرض کیا کہ کیا یہ کبر ہے کہ میں کھانا تیار کروں اور اپنے دوستوں کی دعوت کروں؟ آپ ﷺ نے فرمایا:"لا الکبر أن تسفه الحق وتغمص الناس"[۱] (نہیں تکبر یہ ہے کہ تم حق سے روگردانی کرو اور لوگوں کو حقیر سمجھو)۔

حرام: کبر اور فخر کے ارادہ سے لباس استعمال کرنا ہے، حرمت کی وجہ وہ روایات ہیں جو پہلے گذر چکی ہیں، حرام ہی میں مردوں کے لئے ریشم اور سونے کا پہننا بھی ہے اگر چہ بدن اور سونے و ریشم کے درمیان کوئی چیز حائل کیوں نہ ہو، البتہ اگر کوئی ضرورت درپیش ہو یا مرض ہو تو اس کی وجہ سے ریشمی لباس پہن سکتا ہے، مثلاً اس کو خارش کی بیماری ہو، حرمت کی وجہ یہ ہے کہ حضرت علیؓ سے مروی ہے کہ نبی کریم ﷺ نے ریشم کو اپنے دائیں ہاتھ میں اور سونے کو بائیں ہاتھ میں لیا اور فرمایا:"إن هذین حرام علی ذکور أمتي"[۲] (یہ دونوں میری امت کے مردوں پر حرام ہیں)۔

اسی طرح یہ بھی روایت ہے کہ حضرت ابوموسی اشعریؓ نے بیان کیا کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا:"حرّم لباس الحریر والذهب علی ذکور أمتي، وأحل لإناثهم"[۳] (ریشم اور سونا میری امت کے مردوں کے لئے حرام کیا گیا ہے، اور عورتوں کے لئے حلال کیا گیا ہے)۔

---

(۱) حدیث:"ما علی أحدکم......"کی روایت ابن ماجہ (۱/ ۳۴۸ طبع الحلبی) نے کی ہے اور الزوائد میں ہے کہ اس کی سند صحیح ہے۔

(۲) حدیث:"کلوا واشربوا......"کی روایت احمد (۲/ ۱۸۱ طبع المیمنیہ) اور حاکم (۴/ ۱۳۵ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے حاکم نے اس کو صحیح قرار دیا ہے اور ذہبی نے ان کی موافقت کی ہے۔

(۳) حدیث ابن عباس:"کل ما شئت......"کی روایت ابن ابی شیبہ نے المصنف (۸/ ۲۰۵ طبع الدار السلفیہ) میں کی ہے اس کی سند صحیح ہے۔

---

(۱) حدیث:"الکبر أن تسفه الحق......"کی روایت احمد (۴/ ۱۷۰ طبع المیمنیہ) نے کی ہے، ہیثمی نے مجمع الزوائد میں کہا ہے کہ اس کے رجال ثقہ ہیں (۴/ ۲۲۰ طبع القدسی)۔

(۲) حدیث:"إن هذین حرام علی ذکور أمتي......"کی روایت ابوداؤد (۴/ ۳۳۰ طبع عزت عبید دعاس) اور نسائی (۸/ ۱۶۰ طبع المکتبۃ التجاریۃ الکبری) نے حضرت علی بن ابی طالب کے واسطے سے کی ہے اور یہ اپنے طرق کی وجہ سے صحیح ہے۔

(۳) حدیث:"حرم لباس الحریر والذهب علی ذکور أمتي وأحل لإناثهم......"کی روایت احمد (۴/ ۳۹۲ طبع المیمنیہ) اور نسائی (۸/ ۱۶۱ طبع المکتبۃ التجاریہ) نے حضرت ابوموسی اشعری سے کی ہے اور یہ اپنے طرق کی وجہ سے صحیح ہے۔

اسی طرح حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے : "إنما نهى النبيﷺ عن الثوب المصمت من الحرير"[۱] (نبی کریم ﷺ نے خالص ریشم کے کپڑوں کے پہننے سے منع فرمایا)، ان روایات کی روشنی میں جمہور فقہاء کی یہی رائے ہے[۲]۔

اس مسئلہ کی پوری تفصیل ''حریر'' اور ''ذہب'' کی اصطلاح میں دیکھی جائے۔

لباس کے مشروع ہونے کی حکمت:

۳- زمانہ جاہلیت کے طرز پر دوسروں کے سامنے شرم وپردہ کے مقام کا کھولنا، چونکہ انسانی شرافت وکرامت میں کمی اور عام آداب کے خلاف ہے، نیز یہ کہ سوسائٹی کے اندر اخلاقی بگاڑ اور مفاسد کے پھیلنے کا سبب بھی ہے اس لئے شارع کے لئے ضروری ہوگیا کہ وہ انسان کی انسانیت کی حفاظت کرے تاکہ انسان کی صحیح تکریم اور آدمیت کا واقعی احترام ہوسکے جس کی آیت مذکورہ میں صراحت موجود ہے: ''وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِيْ آدَمَ''[۳] (اور ہم نے بنی آدم کو عزت دی ہے)، نیز یہ کہ انسانوں کو دیگر حیوانات سے ممتاز کرنے کے لئے بھی یہ ضروری تھا، چنانچہ اس کے لئے اللہ تعالی نے بندوں پر جو بے شمار انعامات و احسانات کئے ہیں ان میں انسان کے لئے لباس کو مشروع قرار دینا بھی ہے، تاکہ انسان بے پردگی کی قباحت وشناعت سے بچے، اور لباس سے زینت وجمال بھی حاصل کرے، چنانچہ اللہ تعالی کا

(۱) حدیث: "إنما نهى عن الثوب المصمت من الحرير......" کی روایت احمد (۳/ ۲۶۷ طبع دار المعارف) نے کی ہے اور اس کی اسناد صحیح ہے۔

(۲) رد المحتار علی الدر المختار ۵/ ۲۲۳، ۲۲۴، المغنی لابن قدامہ ۱/ ۵۸۲، ۵۸۷ طبع مطبعۃ الریاض الحدیثہ، روضۃ الطالبین ۲/ ۶۵، ۶۹، المہذب فی فقہ الامام الشافعی ۱/ ۲۷، ۱۱۵، نہایۃ المحتاج الی شرح المنہاج ۲/ ۳۶۲، ۳۶۵، ۳۶۹، الشرح الکبیر ۱/ ۲۱۱، ۲۲۰، الشرح الصغیر ۱/ ۵۹۔

(۳) سورۂ اسراء/ ۷۰۔

فرمان ہے: ''يٰبَنِيْ آدَمَ قَدْ أَنْزَلْنَا عَلَيْكُمْ لِبَاسًا يُّوَارِيْ سَوْاٰتِكُمْ وَرِيْشًا وَلِبَاسُ التَّقْوٰى ذٰلِكَ خَيْرٌ ذٰلِكَ مِنْ اٰيٰتِ اللّٰهِ لَعَلَّهُمْ يَذَّكَّرُوْنَ''[۱] (اے بنی آدم! ہم نے تمہارے لئے لباس پیدا کیا ہے (جو) تمہارے پردہ والے بدن کو چھپاتا ہے، اور (موجب) زینت بھی ہے اور تقوی کا لباس (اس سے بھی) بڑھ کر ہے، یہ اللہ کی نشانیوں میں سے ہے تاکہ یہ لوگ یاد رکھیں)۔ دوسری جگہ ارشاد ربانی ہے: ''يٰبَنِيْ آدَمَ خُذُوْا زِيْنَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ، وَّكُلُوْا وَاشْرَبُوْا وَلَا تُسْرِفُوْا، إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِيْنَ''[۲] (اے اولاد آدم! ہر نماز کے وقت اپنا لباس پہن لیا کرو اور کھاؤ اور پیو لیکن اسراف سے کام نہ لو، بے شک وہ (اللہ) مسرفوں کو پسند نہیں کرتا)۔ اللہ تعالی نے ان دونوں آیتوں میں زینت اختیار کرنے کو اور ستر کی اہمیت کو بیان کیا ہے، ستر سے متعلق احکام کی تفصیلات ''استتار''، ''عورۃ'' اور ''صلاۃ'' کی اصطلاحات میں دیکھی جائیں۔

لباس کے مادہ کے اعتبار سے اس کا حکم:

۴- لباس میں اصل تو یہی ہے کہ وہ حلال ہے، خواہ وہ کسی مادہ سے تیار کیا گیا ہو، البتہ جن چیزوں کے لباس کے بارے میں نص میں حرمت وارد ہوئی ہے، وہ حرام ہے، مثلاً مردوں کے لئے ریشم، اس مسئلہ کی تفصیل ''حریر'' کی بحث میں موجود ہے۔

اسی طرح مردہ جانوروں کے چمڑے کا لباس اور ان جانوروں کے چمڑے کا لباس جن کو شرعی طور پر ذبح نہ کیا گیا ہو، جب ان جانوروں کے چمڑے کو دباغت دے دی جائے تو چمڑا پاک ہوجاتا ہے اور اس کا لباس استعمال کرنا حلال اور جائز ہے، گو کہ نمازی کی

(۱) سورۂ اعراف/ ۲۶۔

(۲) سورۂ اعراف/ ۳۱۔

حالت میں ہو، اس مسئلہ کی تفصیل لفظ ''إہاب'' اور ''دباغت'' میں موجود ہے۔

وہ لباس جو اون یا جانوروں کے بالوں سے تیار ہوتے ہیں اگر وہ ماکول اللحم جانوروں کے بالوں سے بنے ہوں تو وہ پاک اور حلال ہیں، خواہ وہ بال جانور کے زندہ ہونے کی صورت میں ان کے بدن سے لئے گئے ہوں یا ذبح کرنے یا مرنے کے بعد، اور مردہ بدن سے لینے کے بعد باوجود حلال اس لئے ہے کہ بالوں میں جان نہیں ہوتی۔

اور جو جانور کھائے نہیں جاتے ان سے یا نجس العین جانوروں سے جو بال لئے گئے ہوں، ان کے سلسلہ میں تفصیل اور اختلاف ہے جس کو ''شعر'' کی اصطلاح میں دیکھا جائے [۱]۔

درندوں کے چمڑوں کا پہننا:

۵- جمہور فقہاء (حنفیہ، مالکیہ اور شافعیہ) درندوں کے چمڑوں کی دباغت کے بعد ان سے انتفاع کو جائز قرار دیتے ہیں [۲]، اس لئے کہ حضور ﷺ کا ارشاد ہے: "أيما إهاب دبغ فقد طهر" [۳] (جو بھی چمڑا ہو جب اس کو دباغت دے دی جائے تو وہ پاک ہوجائے گا)۔

قاضی ابویعلی حنبلیؒ کہتے ہیں کہ اس سے انتفاع جائز نہیں ہے، نہ دباغت سے پہلے اور نہ دباغت کے بعد، کیونکہ ابوریحانہ سے روایت ہے، وہ کہتے ہیں: ''نهى رسول الله ﷺ عن ركوب النمور'' (رسول اللہ ﷺ نے چیتے کی سواری سے منع فرمایا ہے)، اس

(۱) الاشباہ والنظائر لابن نجیم رص ۱۱۵، الدسوقی ۱؍۲۲۰، نہایۃ المحتاج ۲؍۲۶۶، المغنی ۱؍۵۸۹، کشاف القناع ۱؍۲۸۲۔

(۲) ابن عابدین ۵؍۲۲۴، المہذب ۱؍۱۷، الدسوقی ۱؍۵۵۔

(۳) حدیث: "أيما إهاب دبغ......" کی روایت مسلم (۱؍۲۷۷ طبع الحلبی) نے حضرت ابن عباسؓ سے کی ہے۔

حدیث کی روایت ابوداؤد اور ابن ماجہ نے کی ہے [۱]۔

اسی طرح حضرت معاویہؓ اور مقداد بن معد یکرب سے روایت ہے: "أن رسول الله ﷺ كان ينهى عن لبس جلود السباع والركوب عليها" [۲] (رسول اللہ ﷺ درندوں کے چمڑوں کے پہننے سے اور ان پر سواری سے منع فرمایا کرتے تھے) اس حدیث کو ابوداؤد نے بیان کیا ہے، اور یہ بھی مروی ہے: "أن النبي ﷺ نهى عن افتراش جلود السباع" [۳] (رسول اللہ ﷺ درندوں کے چمڑوں کو بچھانے اور بستر بنانے سے بھی منع فرماتے تھے)۔

لومڑیوں کا حکم اس کے حلال ہونے پر مبنی ہے، حنابلہ کی اس سلسلہ میں دو روایتیں ہیں، اسی طرح لومڑیوں کے چمڑے کا حکم بھی ہوگا، اگر اس کی حرمت ہوگی تو اس کے چمڑے کا حکم بھی دیگر درندوں کے چمڑے کی طرح ہوگا، اسی طرح خشکی کی بلیوں کا بھی حکم ہوگا [۴]۔

خوبصورت کپڑوں کا پہننا:

۶- یہ متفق علیہ مسئلہ ہے کہ خوبصورت کپڑوں کا پہننا مباح ہے جبکہ وہ حرام شدہ چیزوں سے تیار نہ ہوئے ہوں، جیسے مردوں کے لئے ریشم

(۱) حدیث: "نهى عن ركوب النمور......" کی روایت ابن ماجہ (۲؍۱۲۰۵ طبع الحلبی) اور ابوداؤد (۴؍۳۷۲ طبع عزت عبید دعاس) نے حضرت معاویہؓ سے کی ہے اور اس کی سند صحیح ہے۔

(۲) حدیث: "أن النبي ﷺ نهى عن لبس جلود السباع......" کی روایت ابوداؤد (۴؍۳۷۴ طبع عزت عبید دعاس) نے کی ہے اور اس کی سند حسن ہے۔

(۳) حدیث: "أن النبي ﷺ نهى عن افتراش جلود السباع......" کی روایت ترمذی (۴؍۲۴۱ طبع الحلبی) نے کی ہے یہ ابوالملیح کی حدیث ہے جو اپنے والد سے یوں نقل کرتے ہیں: "نهى النبي ﷺ عن جلود السباع أن تفترش" اور اس کی سند صحیح ہے۔

(۴) المغنی ۱؍۶۶، ۸۰۔

حرام ہے، لہذا مردوں کے لئے ریشم کا لباس بھی حرام ہوگا، عید، جمعہ اور مجالس کے لئے زینت اختیار کرنا مستحب ہے، لیکن یہ اس صورت میں مستحب ہے جب کہ بے جا اظہار اور فخر کے لئے نہ ہو[۱]۔

اگر کوئی قدرت کے باوجود زینت کو وقار یا تدین کے طور پر ترک کرے تو یہ غلطی ہے، کیونکہ شریعت اسلامی نے اس کی کوئی دعوت نہیں دی ہے، اس کے متعلق قرطبی کی تفسیر دیکھئے جو آیت: "قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِيْنَةَ اللّٰهِ الَّتِيْ أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ"[۲] (آپ کہئے کی زینت کو جو اس نے اپنے بندوں کے لئے بنائی ہے کس نے حرام کردیا ہے اور کھانے کی پاکیزہ چیزوں کو) کے ضمن میں آئی ہے۔

رنگ وشکل اور صفت نیز انسانوں کی عادتوں سے مناسبت کے اعتبار سے لباس کے احکام:

لباس کا حکم اس کے رنگ کے اعتبار سے الگ الگ ہے:

الف-سفید رنگ:

۷-فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ سفید کپڑے کا پہننا اور مردوں کو اس میں کفن دینا مستحب ہے، دلیل حضرت سمرہ بن جندب کی یہ روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "البسوا من ثيابكم البياض، فإنها أطهر وأطيب، وكفنوا فيها موتاكم"[۳] (سفید کپڑے پہنا کرو، اس لئے کہ یہ زیادہ اچھے اور پاکیزہ ہوا کرتے ہیں، اور اپنے مردوں کو سفید کپڑے میں کفن دیا کرو)۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۲۲۳، ۲۲۴، نہایۃ المحتاج الی شرح المنہاج ۲/ ۶۱، ۳۸۳۔

(۲) الجامع لأحکام القرآن ۷/ ۱۹۶، ۱۹۸، اور آیت سورۂ اعراف/ ۳۲۔

(۳) حدیث: "البسوا من ثيابكم البياض......" کی روایت نسائی (۴/ ۳۴ طبع المکتبۃ التجاریہ) نے کی ہے اور ابن حجر نے الفتح (۳/ ۱۳۵ طبع السلفیہ) میں اس کو صحیح قرار دیا ہے۔

علامہ شوکانیؒ کہتے ہیں کہ زیادہ اچھا ہونا تو ظاہر ہے، رہا زیادہ پاکیزہ ہونا، تو وہ اس لئے ہے کہ اس پر کوئی معمولی چیز بھی پڑ جائے یا لگ جائے تو وہ ظاہر ہوجائے گی، لہذا اگر وہ نجاست کے قبیل سے ہوگی تو وہ دھو دی جائے گی، جس کی وجہ سے کپڑا بالکل پاک وصاف ہوجائے گا، جیسا کہ نبی کریم ﷺ کی ایک دعا سے بھی یہ معلوم ہوتا ہے جس میں آپ ﷺ نے فرمایا: "ونقني من الخطايا كما ينقى الثوب الأبيض من الدنس"[۱] (اور مجھ کو خطاؤں سے اسی طرح صاف کردے جیسا کہ سفید کپڑے میل کچیل سے صاف کئے جاتے ہیں)۔

اور حضرت عمرؓ نے قرآن پڑھنے والوں کے لئے سفید لباس مستحب قرار دیا ہے[۲]۔

ب-سرخ رنگ:

۸-بعض حنفیہ اور حنابلہ کا قول ہے کہ خالص سرخ رنگ کا لباس مردوں کے لئے مکروہ ہے، البتہ عورتوں کے لئے مکروہ نہیں، اور اگر سرخ کے ساتھ کوئی دوسرا رنگ ملا ہوا ہوتو یہ مکروہ نہیں، ان حضرات کی دلیل حضرت براء بن عازبؓ کی یہ روایت ہے: "نهانا النبي ﷺ عن المياثر الحمر والقسي"[۳] (نبی کریم ﷺ نے ہم

(۱) حدیث: "ونقني من الخطايا......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۲/ ۲۲۷ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۲) رد المحتار علی الدر المختار ۱/ ۵۵۴، ۵۵۶، المہذب فی فقہ الامام الشافعی ۱/ ۲۱۱، روضۃ الطالبین ۲/ ۶۷، المجموع شرح المہذب ۴/ ۴۵۲، حاشیۃ الجمل علی شرح المنہج ۲/ ۹۸، ۹۹، الشرح الکبیر ۱/ ۳۸۱، کشاف القناع عن متن الإقناع ۱/ ۲۸۶ طبع مطبعۃ النصر الحدیثہ، المغنی لابن قدامہ ۱/ ۵۸۷ مطبعۃ الریاض الحدیثہ، فتح الباری شرح صحیح البخاری ۱۰/ ۳۰۵، ۳۰۶، نیل الأوطار للشوکانی ۲/ ۱۱۰۔

(۳) حضرت براء کی حدیث: "نهانا النبي ﷺ عن المياثر الحمر والقسي......" کی روایت بخاری (الفتح ۱۰/ ۲۹۲ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

لوگوں کو سرخ ریشمی گدے اور ریشمی دھاری دار کپڑے سے منع فرمایا)، اسی طرح عبد اللہ بن عمرو بن العاص کی یہ روایت بھی ان حضرات کی مستدل ہے: "مر علی النبي ﷺ رجل علیه ثوبان أحمران، فسلم علیه، فلم یرد علیه النبي ﷺ"[1] (آپ ﷺ کے پاس سے ایک شخص کا گذر ہوا جو دو سرخ کپڑے پہنے تھا، اس نے آپ کو سلام کیا تو آپ ﷺ نے جواب نہیں دیا)۔

سرخ رنگ کے ساتھ دوسرے رنگ جب مخلوط ہوں تو ایسے کپڑے کے استعمال کے جواز پر ان حضرات فقہاء نے ہلال بن عامر کی یہ روایت اور ان کے علاوہ دوسری روایات نقل کی ہے کہ ہلال کے والد فرماتے ہیں کہ میں نے رسول اللہ ﷺ کو منیٰ میں خچر پر سوار ہو کر تقریر کرتے ہوئے دیکھا اور آپ پر ایک سرخ چادر تھی، اور آپ کے سامنے حضرت علیؓ کھڑے تھے جو آپ کی باتوں کو نقل کر رہے تھے اور دوسروں تک پہنچا رہے تھے[2]، اسی طرح حضرت براء بن عازبؓ کی روایت ہے: "کان رسول الله ﷺ مربوعا، وقد رأیته في حلة حمراء، لم أر شیئا قط أحسن منه ﷺ"[3] (رسول اللہ ﷺ درمیانہ قد تھے، میں نے آپ کو سرخ جوڑے میں دیکھا اور میں نے آپ ﷺ سے زیادہ حسین کسی کو کبھی نہیں دیکھا)۔

بیہقی کی روایت ہے: "أن رسول الله ﷺ کان یلبس یوم العید بردة حمراء"[1] (آپ ﷺ عید کے دن سرخ چادر استعمال فرمایا کرتے تھے)۔

سرخ جوڑے سے مراد وہ دو یمنی چادریں ہیں جن میں سرخ اور کالے رنگ کی دھاریاں تھیں، یا سرخ اور سبز دھاریاں تھیں، جیسا کہ دوسری تمام یمنی چادروں میں ہوا کرتی تھیں، چونکہ ان میں سرخ دھاریاں بھی تھیں، اس لئے انہیں سرخ چادر کہہ دیا گیا ورنہ خالص سرخ کپڑے تو ان حضرات فقہاء کے نزدیک ممنوع اور ان کا استعمال مکروہ ہے، اس لئے وہ احادیث جن میں سرخ چادروں کے استعمال کا تذکرہ ہے وہ یمنی چادروں پر محمول ہیں، کیونکہ یمنی چادروں میں سرخ کے ساتھ اور دوسرے رنگ ہوا کرتے تھے[2]۔

اور وہ احادیث جن میں ممانعت آئی ہے وہ خالص سرخ رنگ کے کپڑوں کے ساتھ خاص ہیں۔

بعض حنفیہ، مالکیہ اور شافعیہ کی رائے یہ ہے کہ خالص سرخ رنگ کے کپڑوں کا بھی پہننا جائز اور درست ہے، سوائے زعفرانی اور زرد رنگ کے کپڑوں کے، کیونکہ حضرت براء بن عازب اور ہلال بن عامر کی جو روایات گذری ہیں ان میں جواز ہی کی بات ہے، اسی طرح حضرت عبد اللہ بن عباسؓ کے اس قول: "کان رسول الله ﷺ یلبس یوم العید بردة حمراء"[3] (رسول اللہ ﷺ عید کے دن سرخ چادر استعمال فرمایا کرتے تھے) میں جواز ہی کا پہلو ہے۔

---

(۱) حدیث: "مر علی النبي ﷺ رجل علیه ثوبان أحمران......" کی روایت ابوداؤد (۴/ ۳۳۶ طبع عزت عبید دعاس) نے کی ہے اور ابن حجر نے الفتح (۱۰/ ۳۰۶) میں ایک ضعیف راوی کی وجہ سے اس کو معلول قرار دیا ہے۔

(۲) حدیث عامر: "رأیت رسول الله ﷺ بمنی یخطب......" کی روایت ابوداؤد (۴/ ۳۳۸ طبع عزت عبید دعاس) نے کی ہے اور ابن حجر نے الفتح (۱۰/ ۳۰۵ طبع السلفیہ) میں اس کو حسن قرار دیا ہے۔

(۳) حدیث: "کان رسول الله ﷺ مربوعا وقد رأیته في حلة حمراء......" کی روایت بخاری (الفتح ۱۰/ ۳۰۵ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۱) حدیث: "کان یلبس یوم العید بردة حمراء" کی روایت بیہقی (۳/ ۲۸۰ طبع العثمانیہ) نے کی ہے اور اس کی سند صحیح ہے۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۵۵۶، ۵/ ۲۲۸، المجموع شرح المہذب ۴/ ۴۵۲، الشرح الکبیر ۱/ ۳۸۱، المغنی لابن قدامہ ۱/ ۵۸۶ طبع مطبعۃ الریاض الحدیثہ، کشاف القناع عن متن الإقناع ۱/ ۲۸۴ طبع النصر الحدیثہ۔

(۱) حضرت ابن عباس کی حدیث: "کان رسول الله ﷺ یلبس یوم العید......" کی روایت بیہقی نے (۳/ ۲۸۰ طبع العثمانیہ) کی ہے۔

ج - سیاہ رنگ:

۹ - فقہاء نے سیاہ رنگ کے لباس کی اجازت بلاکسی کراہت کے مرد و عورت دونوں کے لئے دی ہے، کیونکہ حضرت عائشہؓ سے مروی ہے، وہ فرماتی ہیں: ''خرج النبي ﷺ ذات غداة ، وعليه مرط مرحل من شعر أسود''(۱) (رسول اللہ ﷺ ایک دن صبح کو نکلے اور آپ ﷺ کے بدن پر کالے بال کے نقش و نگار والی چادر تھی)۔

حضرت جابرؓ سے روایت ہے کہ وہ فرماتے ہیں: ''رأيت رسول الله ﷺ دخل يوم فتح مكة وعليه عمامة سوداء''(۲) (میں نے رسول اللہ ﷺ کو فتح مکہ کے دن دیکھا اس حال میں کہ آپ کے سر پر کالے رنگ کا عمامہ تھا)، حضرت عائشہؓ سے دوسری روایت یہ بھی مروی ہے: "صنعت لرسول الله ﷺ بردة سوداء فلبسها فلما عرق فيها وجد ريح الصوف فقذفها، وكانت تعجبه الريح الطيبة"(۳) (میں نے رسول اللہ ﷺ کے لئے کالے رنگ کی چادر بنادی، اور آپ ﷺ نے اسے استعمال فرمایا لیکن جب پسینہ آیا اور اون کی بو محسوس ہوئی تو آپ نے اسے ہٹادیا، کیونکہ آپ کو پاکیزہ خوشبو پسند تھی)۔

اسی طرح ام خالد سے راویت ہے وہ کہتی ہیں کہ نبی کریم ﷺ کی خدمت میں کچھ کپڑے لائے گئے، ان میں ایک کالی شال تھی،

(۱) حضرت عائشہؓ کی حدیث: "خرج النبي ﷺ ذات غداة و عليه مرط مرحل من شعر أسود" کی روایت مسلم (۳/ ۱۶۴۹ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) حدیث جابرؓ: "رأيت رسول الله ﷺ يوم فتح مكة و عليه عمامة سوداء" کی روایت مسلم (۲/ ۹۹۰ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۳) حدیث عائشہؓ: "صنعت لرسول الله ﷺ بردة سوداء ......" کی روایت احمد (۶/ ۱۳۲ طبع المیمنیہ) اور ابوداؤد (۴/ ۳۳۹ طبع عزت عبید دعاس) نے کی ہے اور اس کی سند صحیح ہے۔

آپ نے فرمایا: "من ترون نكسو هذه الخميصة؟" (تمہارا کیا خیال ہے، یہ شال میں کس کو دوں گا؟) لوگ خاموش رہے تو آپ ﷺ نے فرمایا: "ائتوني بأم خالد" (ام خالد کو بلاؤ)، چنانچہ میں حضور ﷺ کی خدمت میں لائی گئی، آپ ﷺ نے مجھے وہ شال اوڑھادی اور فرمایا: "أبلي و أخلقي" (اسے اوڑھ کر پرانی کردینا)، یہ جملہ آپ ﷺ نے دومرتبہ فرمایا، اور آپ چادر کے نقش کی طرف دیکھنے لگے، اور اپنے دست مبارک سے میری طرف اشارہ کرکے فرمایا: ''يا أم خالد! هذا سناه، هذا سناه'' (اے ام خالد! یہ خوبصورت ہے، یہ خوبصورت ہے)، سناہ حبشہ کی زبان میں حسن اور خوبصورتی کو کہتے ہیں(۱)۔

اس حدیث میں یہ دلیل موجود ہے کہ عورتوں کے لئے کالے لباس کا استعمال جائز ہے، علامہ شوکانی کا بیان ہے کہ علماء کا اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے(۲)۔

د- زرد رنگ:

۱۰ - زرد رنگ کے لباس کے جواز پر فقہاء کا اتفاق ہے لیکن اگر کپڑا عصفر یا زعفران سے رنگا ہوا ہو تو اس کی اجازت نہیں(۳) حضرت عبداللہ بن جعفر فرماتے ہیں: ''رأيت على رسول الله ﷺ

(۱) حدیث: "ائتوني بأم خالد......" کی روایت بخاری (الفتح ۱۰/ ۳۰۳ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۵۴۵، المجموع شرح المہذب ۴/ ۵۲۴، الشرح الکبیر ۱/ ۳۸۱، کشاف القناع عن متن الإقناع ۱/ ۳۸۶ طبع النصر الحدیثہ، نیل الأوطار للشوکانی ۲/ ۱۱۳۔

(۳) رد المحتار علی الدر المختار ۱/ ۳۵۶، المجموع شرح المہذب ۴/ ۵۲۴، الشرح الکبیر ۱/ ۳۸۱، کشاف القناع عن متن الإقناع ۱/ ۲۸۶ طبع النصر الحدیثہ، مجمع الزوائد ۵/ ۱۲۹۔

ثوبين أصفرين"[1] (میں نے رسول اللہ ﷺ کے بدن پر دو زرد رنگ کے کپڑے دیکھے) عمران بن مسلم کہتے ہیں کہ میں نے حضرت انس بن مالکؓ کو زرد رنگ کی لنگی استعمال کرتے ہوئے دیکھا[2]۔

ھ–سبز رنگ:

۱۱–بعض فقہاء کی رائے ہے کہ سبز رنگ کا پہننا مستحب ہے، کیونکہ اہل جنت کا لباس اسی رنگ کا ہوگا، اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "عَلِيَهُمْ ثِيَابُ سُنْدُسٍ خُضْرٌ وَّاِسْتَبْرَقٌ"[3] (ان (جنتیوں) پر باریک ریشم کے سبز کپڑے ہوں گے اور دبیز ریشم کے کپڑے بھی)۔

ابو رمثہ سے مروی ہے: "رأيت رسول الله ﷺ وعليه بردان أخضران"[4] (میں نے رسول اللہ ﷺ کے بدن پر دو سبز رنگ کی چادریں دیکھی ہے)۔

و–رنگین دھاری دار لباس کا استعمال:

۱۲–اس کا پہننا بھی جائز ہے، حضرت انسؓ فرماتے ہیں: "كان أحب الثياب إلى النبي ﷺ أن يلبسها الحبرة"[1] (نبی کریم ﷺ کو کپڑوں میں سب سے زیادہ پسندیدہ حبرہ تھا) حبرہ اس کپڑے کو کہتے ہیں جس میں رنگین دھاریاں ہوں جیسا کہ جوہری نے بیان کیا ہے۔

حرام یا مکروہ لباس:

الف–وہ لباس جس میں نقش ونگار، یا تصاویر یا صلیب یا آیات ہوں:

۱۳–اصح قول کے مطابق مرد وعورت دونوں کے لئے ایسے لباس کا استعمال حرام ہے جس میں جانوروں کی تصویریں ہوں، کیونکہ حضرت ابوطلحہ سے مروی ہے، وہ کہتے ہیں کہ میں نے رسول اللہ ﷺ کو فرماتے ہوئے سنا: "لا تدخل الملائكة بيتا فيه كلب ولا تصاوير"[2] (ملائکہ اس گھر میں داخل نہیں ہوتے ہیں جس میں کتا یا تصویریں ہوں)۔

اور اگر تصویر سے وہ حصے ہٹا دیئے جائیں کہ جن کو جسم سے جدا کرنے کے بعد جاندار زندہ نہیں رہتا جیسے سر کو اس سے مٹا دیا جائے یا تصویر بغیر سر کے بنائی جائے تو اس کے استعمال میں کوئی حرج نہیں ہے۔

اسی طرح کپڑوں میں صلیب بنانا حرام ہے اسی طرح کپڑے کی طرح جو چیزیں بطور لباس مستعمل ہوں جیسے بغیر گریبان والے کپڑے وغیرہ جو پہنے جاتے ہیں، ان میں بھی صلیب وغیرہ حرام ہیں، کیونکہ حضرت عائشہؓ سے مروی ہے: "كان لا يترك في بيته

---

(۱) حضرت عبد اللہ بن جعفر کی حدیث: "رأيت على رسول الله ﷺ ثوبين أصفرين......" کی روایت طبرانی نے کی ہے جیسا کہ مجمع الزوائد (۵/۱۲۹ طبع القدسی) میں ہے، اور ہیثمی نے کہا: اس میں عبد اللہ بن مصعب الزبیری ہیں جن کو ابن معین نے ضعیف قرار دیا ہے۔

(۲) عمران بن مسلم کے اثر: "رأيت على أنس بن مالك إزارا أصفر ......" کی روایت طبرانی نے کی ہے جیسا کہ مجمع الزوائد میں ہے (۵/۱۳۰) اور ہیثمی نے کہا ہے کہ اس کے رواۃ صحیح کے راوی ہیں۔

(۳) سورۂ انسان (الدہر)/۲۱۔

(۴) حضرت ابو رمثہ کی حدیث: "رأيت رسول الله ﷺ وعليه بردان أخضران......" کی روایت ابوداؤد (۴/۳۳۴ طبع عزت عبید دعاس) نے کی ہے اور اس کی سند صحیح ہے۔

(۱) نیل الاوطار ۲/۹۵ طبع دار الجیل۔
حدیث: "كان أحب الثياب......" کی روایت بخاری (الفتح ۱۰/۲۷۶ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۲) حدیث: "لا تدخل الملائكة بيتا فيه كلب ولا تصاوير" کی روایت بخاری (الفتح ۱۰/۳۸۰ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

شيئا فيه تصليب إلا قضبه"(۱) (رسول اللہ ﷺ اپنے گھر میں کسی ایسی چیز کو جس میں صلیب بنی ہو، نہیں چھوڑتے تھے تا آنکہ اسے کاٹ ڈالتے تھے)۔ یعنی جس جگہ صلیب ہو اس کو کاٹ دیتے تھے اور دیگر حصوں کو چھوڑ دیتے تھے، "قضب" کے معنی کاٹنے کے ہیں، اور اس حکم میں لباس، پردے، بستر اور آلات واسباب وغیرہ سب شامل ہیں، اسی طرح صحیح مذہب کے مطابق کپڑوں کی بناوٹ میں جاندار کی تصویر بنانا حرام ہے۔ کپڑوں میں تصویر یا صلیب کا بنانا حرام ہے، کیونکہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا: "**إن أشد الناس عذابا عند الله يوم القيامة المصورون**"(۲) (قیامت کے دن سب سے زیادہ سخت عذاب تصویر بنانے والوں کو ہوگا)۔

وہ کپڑے جن میں جاندار کی تصاویر ہوں یا صلیب بنی ہو، ان میں نماز پڑھنا حرام ہے گو کہ نماز ادا ہو جائے گی، حضرت انسؓ سے روایت ہے: "**كان قرام لعائشة سترت به جانب بيتها، فقال لها: أميطي عنا قرامك هذا، فإنه لا تزال تصاويره تعرض لي في صلاتي**"(۳) (حضرت عائشہؓ کے یہاں ایک پردہ تھا، جو انہوں نے اپنے کمرہ کے ایک جانب میں لٹکا دیا تھا، آپ ﷺ نے حضرت عائشہؓ سے فرمایا کہ اپنے اس پردے کو میرے سامنے سے ہٹاؤ، اس لئے کہ اس کی تصویریں میری نماز میں سامنے آتی ہیں)۔

اسی طرح ان کپڑوں کا پہننا حرام ہے جن میں آیات قرآنی منقش ہوں، جن پر نگاہ پڑنے سے نمازی اپنی نماز سے غافل ہو جاتے ہوں یا ان کپڑوں کے استعمال سے آیات کی توہین ہوتی ہو۔

لیکن وہ کپڑے جن میں غیر جاندار کی تصویریں ہوں جیسے درخت، چاند اور پہاڑ، اور تمام غیر جاندار کی تصویریں تو ان کے پہننے میں کوئی حرج نہیں ہے۔

کیونکہ بخاری کی روایت ہے کہ حضرت عبد اللہ بن عباسؓ سے جب تصویر بنانے والے نے کہا: میں اس کے علاوہ اور کوئی دوسری کاریگری نہیں جانتا ہوں، تو انہوں نے فرمایا: اگر اس کے علاوہ کوئی دوسرا فن نہیں جانتے ہو تو درختوں اور بے جان چیزوں کی تصویریں بناؤ(۱)، یہی رائے جمہور فقہاء کی ہے(۲)۔

رہیں وہ تصویریں جو پردوں، بستروں، تکیہ اور دروازوں پر منقش ہوں، تو ان کا بچھانا، ان پر بیٹھنا، ان کو لٹکانا اور ان سے مختلف طرح کا کام لینا، اس کے احکام لفظ "تصویر" کے ضمن میں بیان کئے گئے ہیں وہاں دیکھ لئے جائیں۔

ب- زعفران اور اس جیسی چیز سے رنگے ہوئے کپڑے:

۱۴- شافعیہ کی رائے یہ ہے کہ زعفران میں رنگے ہوئے کپڑے کا

---

(۱) حدیث: "كان لا يترك في بيته شيئا فيه......" کی روایت بخاری (الفتح ۱۰/ ۳۸۵ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۲) حدیث: "إن أشد الناس عذابا يوم القيامة......" کی روایت بخاری (الفتح ۱۰/ ۳۸۲ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۳) حدیث انسؓ: "كان قرام لعائشة......" کی روایت بخاری (الفتح ۱۰/ ۳۹۱ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

---

(۱) حضرت ابن عباس کے اثر: "لما قال له المصور......" کی روایت بخاری (الفتح ۴/ ۴۱۶ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۶۰۷، الفتاوی الخانیہ بہامش الفتاوی الہندیہ ۶/ ۳۶۹، حاشیہ قلیوبی ۳/ ۲۹۷، شرح روض الطالب من اسنی المطالب ۳/ ۲۲۵۔ ۲۲۶، روضۃ الطالبین ۱/ ۲۸۹، نہایۃ المحتاج الی شرح المنہاج ۲/ ۳۶۹، المجموع شرح المہذب ۳/ ۱۸۶، الشرح الکبیر ۲/ ۳۳۷، ۳۳۸، کشاف القناع عن متن الاقناع ۱/ ۲۷۹، ۲۸۰ طبع النصر الحدیثہ، المغنی لابن قدامہ ۱/ ۵۹۰ طبع الریاض الحدیثہ، الآداب الشرعیہ والمنح المرعیہ لابن مفلح الحنبلی ۳/ ۵۱۲، ۵۱۴، ۵۲۳، ۵۲۴ طبع الریاض الحدیثہ، نیل الاوطار للشوکانی ۲/ ۹۷، ۱۰۱ طبع دار الجیل۔

پہننا مردوں کے لئے حرام ہے، اور عورتوں کے لئے مباح ہے اور عصفر میں رنگے ہوئے کو وہ مردوں کے لئے بھی مباح کہتے ہیں، چنانچہ حضرت انسؓ سے روایت ہے، وہ کہتے ہیں: "نهى النبي ﷺ أن يتزعفر الرجل"(۱) (نبی کریم ﷺ نے مردوں کو زعفرانی رنگ کے استعمال سے منع فرمایا ہے)۔

اور اگر کپڑے کا کچھ حصہ زعفران سے رنگا ہوا ہو تو اس سلسلہ میں یہ بات قابل غور ہے کہ آیا یہ کپڑے کی گوٹ وغیرہ کے حکم میں ہے کہ چار انگل کے بقدر اگر ہو تو جائز ہے اور زائد ہو تو حرام ہے یا ریشم وغیر ریشم کے بنے کپڑے کی طرح ہے کہ جس میں جو چیز غالب ہو اس کا حکم ہوگا؟ راجح قول یہی ہے کہ اس کے حکم کا مدار عرف پر ہے، اگر عرف میں کپڑے کے بعض حصے میں زعفرانی رنگ ہونے کی وجہ سے کل کپڑے کو زعفرانی بولا جاتا ہو تو اس کا پہننا حرام ہوگا ورنہ نہیں، لیکن غیر عورت کے لئے زعفران کے علاوہ کسی چیز سے رنگا ہوا نیز عصفر سے رنگا ہوا اور سرخ وسبز رنگ اور ان کے علاوہ دیگر رنگوں میں رنگے کپڑوں کا پہننا مکروہ نہیں ہے، خواہ کپڑے کو بننے سے قبل رنگا گیا ہو یا بعد میں، کیونکہ ان رنگوں کے سلسلہ میں کوئی نہی اور ممانعت روایتوں میں نہیں آئی ہے(۲)۔

حنابلہ اور حنفیہ کے نزدیک مردوں کے لئے زعفرانی اور عصفر میں رنگے ہوئے کپڑوں کا پہننا مکروہ ہے، عورتوں کے لئے مکروہ نہیں ہے(۳)، کراہت پر ایک وہ روایت دلالت کرتی ہے جو حضرت انسؓ کے واسطے سے ابھی گذر چکی ہے، دوسری روایت حضرت عبد اللہ بن عمرو بن العاص کی ہے، وہ کہتے ہیں: "رأى النبي ﷺ عليّ ثوبين معصفرين فقال: أأمک أمرتک بهذا؟ قلت: أغسلهما؟ قال: بل أحرقهما"(۱) (نبی کریم ﷺ نے میرے بدن پر عصفر سے رنگے دو کپڑے دیکھے تو آپ نے فرمایا کہ کیا تمہاری ماں نے تم کو اس کا حکم دیا ہے؟ میں نے عرض کیا: کیا میں ان کو دھوڈالوں؟ آپ ﷺ نے فرمایا: بلکہ ان دونوں کو جلا ڈالو)۔

اسی طرح حضرت علیؓ سے روایت ہے وہ فرماتے ہیں: "نهاني رسول الله ﷺ عن التختم بالذهب، وعن لباس القسي، وعن القراءة في الركوع والسجود وعن لباس المعصفر"(۲) (رسول اللہ ﷺ نے مجھے سونے کی انگوٹھی، ریشمی لباس نیز رکوع اور سجود میں قرأت کرنے اور عصفر میں رنگے ہوئے لباس سے منع فرمایا)۔

مالکیہ نے محرم کے علاوہ دیگر لوگوں کے لئے عصفر اور زعفران میں رنگے ہوئے کپڑوں کے پہننے کی اجازت دی ہے، بشرطیکہ وہ گہرے رنگ کے نہ ہوں، اس لئے کہ گہرے رنگ کا لباس تو حالت احرام کے علاوہ میں بھی مردوں کے لئے مکروہ ہوگا۔

تمام فقہاء کے نزدیک محرم خواہ مرد ہو یا عورت اس کے لئے زعفران اور عصفر میں رنگا ہوا کپڑا پہننا حرام ہے، جبکہ خوشبو باقی ہو، اس لئے کہ زعفران خوشبودار ہوتا ہے، البتہ اس کے علاوہ دیگر رنگ والے کپڑوں کے پہننے میں کوئی حرج نہیں(۳)۔

---

(۱) حدیث: "نهى النبي ﷺ أن يتزعفر الرجل" کی روایت بخاری (الفتح ۱۰/ ۳۰۴ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/ ۱۶۶۲ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) نہایۃ المحتاج إلی شرح المنہاج ۲/ ۳۶۹، المجموع شرح المہذب ۴/ ۳۳۹۔

(۳) حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۲۲۸، ۲۸۱، الفتاوی الہندیہ ۵/ ۳۳۲، المغنی لابن قدامہ ۱/ ۵۸۵ طبع الریاض الحدیثہ، کشاف القناع عن متن الإقناع ۱/ ۲۸۴ طبع النصر الحدیثہ۔

(۱) حدیث: "أأمک أمرتک بهذا...؟" کی روایت مسلم (۳/ ۱۶۴۷ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) حدیث حضرت علیؓ: "نهاني رسول الله ﷺ عن التختم......" کی روایت مسلم (۳/ ۱۶۴۸ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۳) الشرح الکبیر وحاشیۃ الدسوقی ۲/ ۵۹، جواہر الإکلیل ۱/ ۱۸۸، مواہب الجلیل لشرح مختصر خلیل ۳/ ۱۴۷، ۱۴۸ طبع النجاح لیبیا۔

ج - باریک یا غیر ساتر کپڑے کا پہننا:

۱۵ - ایسے باریک کپڑے جن سے بدن کے قابل ستر حصے نظر آنے لگیں اور جلد کی سفیدی یا سرخی معلوم ہوجائے ان کا پہننا نہ مرد کے لئے جائز ہے اور نہ ہی عورت کے لئے، خواہ عورت اپنے گھر اور کمرے ہی میں کیوں نہ ہو، عورت کے لئے عدم جواز اس صورت میں ہے جب کہ شوہر کے علاوہ دوسرے لوگ عورت کو دیکھیں، جیسا کہ آگے دلائل آئیں گے۔ عدم جواز کے دلائل میں ایک بات تو یہ ہے کہ یہ چیز وقار و اخلاق کے خلاف ہے، اور اس میں سلف کے لباس کی مخالفت بھی ہوتی ہے۔ یہ وجہ بھی ہے کہ اس طرح کے کپڑوں میں نماز درست نہیں ہوتی ہے، عورت کے لئے ایسے لباس کا پہننا اس وقت جائز ہے جب کہ شوہر کے علاوہ کوئی اور نہ دیکھ سکے لیکن وہ باریک کپڑے جن میں قابل ستر حصہ چھپ جائے لیکن حجم اور ڈھانچ ظاہر ہوجائے یہاں تک کہ عضو کی شکل سمجھ میں آئے تو یہ مکروہ ہے، اس لئے کہ جریر بن عبد اللہ کا قول ہے: ''انسان کبھی لباس میں ہوتا ہے پھر بھی وہ ننگا ہوتا ہے''[1] یعنی اس کے بدن پر باریک اور ہلکے کپڑے ہوتے ہیں۔

حضرت اسامہ بن زید سے روایت ہے، وہ کہتے ہیں: ''كساني رسول الله ﷺ قبطية كثيفة مما أهداها له دحية الكلبي، فكسوتها امرأتي، فقال لي رسول الله ﷺ: مالك لم تلبس القبطية؟ قلت: يا رسول الله! كسوتها امرأتي. فقال رسول الله ﷺ: مرها فلتجعل تحتها غلالة، فإني أخاف أن تصف حجم عظامها''[1] (رسول اللہ ﷺ نے مجھے ایک موٹا کتانی کپڑا اوڑھایا جس کو دحیہ کلبی نے آپ کو ہدیہ کیا تھا، میں نے اسے اپنی بیوی کو اوڑھا دیا، آپ نے مجھ سے فرمایا: کیا ہوا کہ تم نے کتانی کپڑا نہیں پہنا ہے، میں نے عرض کیا: یا رسول اللہ! میں نے اسے اپنی بیوی کو پہنا دیا ہے۔ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: بیوی کو کہہ دو کہ اس کے نیچے ایک کپڑا ڈال لیا کرے، اس لئے کہ مجھے اندیشہ ہے کہ کہیں ہڈیوں کا حجم ظاہر نہ ہوجائے)۔

اس روایت میں یہ دلیل موجود ہے کہ ایسا لباس پہننا ممنوع ہے جس کے اوپر سے بدن کا حصہ نظر آئے، اسی لئے حضرت علقمہ کی حدیث آئی ہے جس کو انہوں نے اپنی والدہ سے روایت کیا ہے[2]، وہ کہتی ہیں کہ حفصہ بنت عبد الرحمٰن حضرت عائشہؓ کے پاس آئیں ان کے اوپر ایک باریک دوپٹہ تھا تو حضرت عائشہؓ نے اسے پھاڑ دیا اور ایک موٹا دوپٹہ اوڑھا دیا[3]۔

اسی طرح حضرت دحیہ کلبی سے روایت ہے کہ وہ حضور اقدس ﷺ کی خدمت میں کچھ قبطی کپڑے لے کر حاضر ہوئے، آپ نے ان میں ایک کپڑا مجھے دیا اور فرمایا کہ اس کے دو ٹکڑے کرلو، ایک کی

---

(۱) حضرت جریر کے اثر: "إن الرجل ليلبس وهو عار، يعني الثياب الرقاق" کی روایت طبرانی نے کی ہے (۳۴۹/۲ طبع وزارۃ الأوقاف العراقیہ)، اور ہیثمی نے کہا ہے کہ اس کے رجال صحیح کے رجال ہیں (مجمع الزوائد ۱۳۶/۵ طبع القدسی)۔

(۱) حضرت اسامہ کی حدیث: "مرها فلتجعل تحتها غلالة......" کی روایت احمد (۲۰۵/۵ طبع المیمنیہ) نے کی ہے اور ہیثمی نے اس کو مجمع میں حسن قرار دیا ہے (۱۳۷/۵ طبع القدسی)۔

دیکھئے: حاشیہ ابن عابدین ۲۷۳/۱، ۲۷۵، ۲۳۸/۵، المہذب ۷۱/۱، جواہر الإکلیل ۴۱/۱، کشاف القناع عن متن الإقناع ۲۷۸/۱ طبع النصر الحدیثہ، المغنی لابن قدامہ ۵۷۷/۱، ۵۷۹ طبع الریاض الحدیثہ، الآداب الشرعیہ لابن مفلح الحنبلی ۵۲۳/۳، ۵۲۴ طبع الریاض الحدیثہ، مجمع الزوائد و منبع الفوائد للہیثمی ۱۳۶/۵ طبع القدسی۔

(۲) حدیث ام علقمہ: "دخلت حفصة......" کی روایت بیہقی (۲۳۵/۲ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے اور اس کی سند میں جہالت ہے (میزان الاعتدال ۶۱۳/۴ طبع الحلبی)۔

(۳) مجمع الزوائد و منبع الفوائد ۱۳۶/۵۔

قمیص بنالو اور دوسرا ٹکڑا اپنی بیوی کو دے دو، تا کہ وہ دوپٹہ بنالے، جب وہ جانے لگے تو آپ نے فرمایا کہ اپنی بیوی سے کہہ دینا کہ اس کے نیچے ایک کپڑا لگا دے تا کہ بدن کے اعضاء دکھائی نہ دیں [۱] قبطی کپڑا مصر میں بنتا تھا اور سفید وہلکا ہوتا تھا۔

د- عام رواج کے خلاف لباس:

۱۶ - جو لباس عام لوگوں کے رواج کے خلاف ہو اس کا پہننا مکروہ ہے، کیونکہ اس میں ایک طرح کی شہرت ہوتی ہے، کہ ایسا آدمی لوگوں کے درمیان شہرت حاصل کرتا ہے اور اس کی طرف لوگوں کی انگلیاں بہت اٹھیں گی، کراہت کی وجہ یہ ہے کہ ایسا لباس وحال لوگوں کو اس کے حق میں غیبت پر آمادہ کرے گا اور لوگ اس کی غیبت کریں گے تو چونکہ وہ خود ذریعہ وسبب بنے گا، اس لئے غیبت کے گناہ میں وہ خود بھی شریک ہوگا۔

چنانچہ حضرت ابوہریرہؓ سے مرفوعاً روایت ہے کہ نبی کریم ﷺ نے دو شہرتوں سے منع فرمایا، عرض کیا گیا: اے اللہ کے رسول! وہ دو شہرتیں کون سی ہیں؟ آپ ﷺ نے فرمایا: "رقة الثياب وغلظها، ولينها وخشونتها، وطولها وقصرها، ولكن سدادا بين ذلك واقتصادا" [۲] (کپڑے کا باریک اور دبیز ہونا، نرم ملائم اور کھردرا ہونا، اور بہت لمبا اور بہت کوتاہ ہونا، لیکن تم لوگ اس کے درمیان کے حال کو اور میانہ روی کو اختیار کرو)۔

حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے مرفوعاً روایت ہے کہ جس نے شہرت

(۱) حضرت دحیہ کلبی کی حدیث: "اصدعها صدعين......" کی روایت ابوداؤد (۴/ ۳۶۴ طبع عزت عبید دعاس) نے کی ہے، اور اس کی سند میں جہالت ہے۔

(۲) حدیث: "نهى عن الشهرتين......" کی روایت بیہقی (۳/ ۲۷۳ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے اور کہا ہے کہ یہ منقطع ہے۔

اور نام ونمود کے لئے لباس پہنا اللہ تعالیٰ قیامت کے دن اسے ذلت کا لباس پہنائے گا [۱]، لسان العرب میں شہرت کا مفہوم یہ بیان کیا گیا ہے کہ کسی قبیح چیز کا اس طرح ظہور ہو کہ لوگوں کو وہ معلوم ہو جائے، اسی طرح ایسے لباس کا پہننا بھی مکروہ ہے جو پہننے والے کے حق میں استہزاء وتوہین کا باعث بنے، اس لئے کہ اس میں بھی ایک قسم کی شہرت ہے، اور اگر تکبر یا تواضع کی غرض سے استعمال کرے تو یہ حرام ہے، اس لئے کہ اس میں ریاء ہے، نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: "من سمّع سمّع الله به، ومن راءى راءى به" [۲] (جو شخص شہرت چاہتا ہے اللہ تعالیٰ اسے رسوا کرتا ہے اور جو ریا کرتا ہے اللہ تعالیٰ اسے ذلیل کر دیتا ہے)۔

مشرکین کا لباس استعمال کرنا بھی مکروہ ہے، عبداللہ ابن عمرؓ سے مرفوعاً روایت ہے: "من تشبه بقوم فهو منهم" [۳] (جو کسی قوم کی مشابہت اختیار کرے گا وہ اسی میں شمار ہوگا)۔ اسی طرح لمبی چادر کا استعمال مکروہ ہے، کیونکہ اس کا اندیشہ رہتا ہے کہ کہیں غفلت ہو جائے تو پیچھے سے چادر گھسٹنے لگے گی، اسی طرح فخر وتکبر کے طور پر اس طرح کا لباس استعمال کرنے کی بھی حدیث میں ممانعت آئی ہے، اس طرح کے لباس سے بہر حال بچنا چاہئے، اس لئے کہ نبی کریم

(۱) حدیث: "من لبس ثوب شهرة ألبسه الله ثوب مذلة......" کی روایت ابوداؤد (۴/ ۳۱۴ طبع عزت عبید دعاس) نے کی ہے اور ترغیب میں اس کو منذری (۳/ ۴۴ طبع دار احیاء الکتب العربیہ) نے حسن قرار دیا ہے۔

(۲) کشاف القناع عن متن الإقناع ۱/ ۲۷۸، ۲۷۹، ۲۸۵، ۲۸۶ طبع النصر الحدیثہ۔

حدیث: "من راءى راءى الله به ......" کی روایت مسلم (۴/ ۲۲۸۹ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۳) الآداب الشرعیۃ لابن مفلح الحنبلی ۳/ ۵۳۳۔

حدیث: "من تشبه بقوم فهو منهم......" کی روایت ابوداؤد (۴/ ۳۱۴ طبع عزت عبید دعاس) نے کی ہے، اور ابن حجر نے فتح (۱۰/ ۲۲۲ طبع بولاق) میں اس کو حسن قرار دیا ہے۔

علیہ السلام کا ارشاد ہے: "لا ينظر الله يوم القيامة إلى من جر إزاره بطرا"[1] (اللہ تعالی قیامت کے دن ان لوگوں پر نگاہ کرم نہیں ڈالے گا جو تکبر سے اپنی لنگی گھسیٹتے چلتے ہیں)۔

ھ-نجس لباس:

۱۷- قابل ستر حصہ کو چھپانے کی غرض سے نجس کپڑے کا پہننا جائز ہے بشرطیکہ اس میں نماز نہ پڑھے، لیکن اگر کوئی آدمی ستر کو چھپانے کے لئے نجس کپڑے کے علاوہ اور کوئی کپڑا نہ پائے تو اس سے ستر پوشی کرے اور ننگے بدن نماز نہ پڑھے، حنابلہ کا مسلک یہی ہے، مالکیہ اور شافعیہ دونوں کا ایک قول یہی ہے، مالکیہ کا دوسرا قول جو شافعیہ کا قول اظہر ہے، یہ کہ ننگا نماز پڑھ لے، لیکن نجس کپڑے سے ستر پوشی نہ کرے، حنفیہ کا مسلک یہی ہے کہ اگر کپڑے کی ایک چوتھائی پاک ہو تو اس سے ستر پوشی واجب اور ضروری ہے، ننگا نماز پڑھنے کی اجازت نہیں ہے، اور اگر ایک چوتھائی سے کم پاک ہے تو اختیار ہے، چاہے اس سے ستر پوشی کرے اور نماز ادا کرے یا ننگا نماز ادا کرے، اور اگر کل کپڑا نجس ہو تو امام محمد بن الحسن کی رائے یہ ہے کہ اسی میں نماز ادا کرے، ننگا نماز نہ پڑھے، اس لئے کہ نجس کپڑے کے اندر نماز پڑھنے میں محض ایک فرض کا ترک لازم آتا ہے، لیکن ننگا نماز ادا کرنے میں کئی فرضوں کا ترک لازم آتا ہے، یعنی قیام، رکوع، اور سجود ترک کرنا پڑے گا، کیونکہ ننگا نماز پڑھنے کی صورت میں بیٹھ کر اشارہ سے نماز ادا کرنی پڑے گی، امام ابوحنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کی رائے ہے کہ نجس اصلی جیسے مردار کی غیر مدبوغ کھال اور نجس غیر اصلی میں فرق کیا جائے گا، اگر نجس اصلی ہو مثلاً بلا دباغت مردے کا چمڑا تو اس سے ستر پوشی نہیں کی جائے گی، اور ننگے بدن نماز ادا کی جائے گی، اور اگر نجس غیر اصلی ہو مثلاً کپڑے میں کوئی نجس چیز لگ جائے تو ستر پوشی کی جائے گی اور اس کپڑے میں نماز ادا کی جائے گی[1]۔

و-غصب کردہ لباس:

۱۸- ننگے آدمی کے لئے یہ جائز نہیں ہے کہ نماز پڑھنے کے لئے کسی شخص سے زبردستی کپڑا لے لے، کیونکہ جب دوسرا کپڑا نہ ملے تو نماز اس کے بغیر بھی درست ہو جائے گی، اس لئے کہ اس میں آدمی کا حق ہے، پس یہ ایسا ہی ہے جیسے کہ کوئی آدمی وضو کے لئے غصب کئے ہوئے پانی کے علاوہ دوسرا پانی نہ پائے کہ اس سے وضو کرے، تو ایسی صورت میں حکم یہ ہے کہ وہ تیمم کرے گا، یہی رائے حنفیہ، شافعیہ، حنابلہ اور مالکیہ کی ہے[2]۔

مخصوص مواقع پر اور مخصوص اشخاص کے لئے خاص لباس اختیار کرنا:

الف-عید اور مجالس کا لباس:

۱۹- اللہ تعالی نے عید کو مسلمانوں کے لئے خوشی ومسرت اور زینت کا دن بنایا ہے، اسی لئے جمہور فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ اس دن خوشبو اور زینت استعمال کرنا مستحب ہے، خوبصورت اور نئے کپڑے پہن کر زینت اختیار کرنا مستحب قرار دیا گیا ہے، اور کپڑوں میں سفید سب

---

(۱) المدخل لابن الحاج ۱/ ۱۳۷، الدین الخالص ۴/ ۵۲۱، مجمع الزوائد ومنبع الفوائد ۵/ ۱۳۵۔

حدیث: "لا ينظر الله يوم القيامة إلى من جر إزاره بطرا......" کی روایت بخاری (الفتح ۱۰/ ۲۵۸ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۱) رد المحتار علی الدر المختار ۱/ ۲۷۶، فتح القدیر ۱/ ۱۸۴ طبع بولاق، الطحطاوی علی مراقی الفلاح رص ۱۳۰، روضۃ الطالبین ۱/ ۲۸۸، المجموع شرح المہذب ۳/ ۱۴۳، شرح الکبیر وحاشیۃ الدسوقی ۱/ ۲۱۲، المغنی لابن قدامہ ۱/ ۵۸۷، ۵۹۵، ۵۹۴ طبع الریاض الحدیثہ۔

(۲) الفتاوی الہندیہ ۱/ ۵۹، حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۲۷۶، روضۃ الطالبین ۱/ ۲۸۸، الشرح الکبیر ۱/ ۲۱۱، المغنی لابن قدامہ ۱/ ۵۹۵۔

سے بہتر ہے، چنانچہ رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے: "البسوا من ثيابكم البياض، فإنها من خير ثيابكم" [1] (سفید کپڑوں کا لباس استعمال کیا کرو، کیونکہ سفید کپڑا تمہارے بہترین کپڑوں میں سے ہے)۔ مستحب اور بہتر ہونے کی وجہ یہ ہے کہ نئے اور خوبصورت کپڑوں میں ملبوس ہونے سے اللہ تعالی کی نعمتوں کا اظہار ہوتا ہے، اور اللہ تعالی اس کو پسند کرتا ہے کہ بندوں پر اپنی نعمتوں کا اثر دیکھے، یہی وجہ ہے کہ یہ مناسب نہیں ہے کہ عید کے موقع سے قدرت و وسعت کے باوجود آدمی زینت یا خوشبو کو تقشف کی بنا پر ترک کردے، وارد ہوا ہے کہ اللہ تعالی اس کو پسند کرتا ہے کہ اپنی نعمتوں کا اثر اپنے بندے پر دیکھے [2]۔

حضرت عبد اللہ بن عباسؓ سے روایت ہے کہ نبی کریم ﷺ عیدین کے موقع پر خوبصورت یمنی چادر استعمال فرمایا کرتے تھے [3]۔

حضرت عائشہؓ سے مروی ہے، وہ فرماتی ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "ما على أحدكم لو اشترى ثوبين ليوم الجمعة سوى ثوب مهنته" [4] (تم میں سے کسی کے لئے کوئی حرج نہیں اگر وہ دو کپڑے جمعہ کے لئے استعمالی کپڑے کے علاوہ خرید لے)۔

حضرت جابرؓ سے روایت ہے: "أن النبي ﷺ كان يعتم، ويلبس برده الأحمر في العيدين والجمعة" [1] (نبی کریم ﷺ عیدین اور جمعہ میں عمامہ باندھتے اور سرخ دھاری دار چادر اوڑھتے تھے)۔

اور حضرت جابرؓ ہی کی روایت ہے: "كانت للنبي ﷺ جبة يلبسها في العيدين ويوم الجمعة" [2] (حضور ﷺ کے پاس ایک جبہ تھا جس کو آپ عیدین اور جمعہ کے موقع سے پہنا کرتے تھے)۔

وكان ﷺ يلبس بردين أخضرين ولبس مرة بردا أحمر (آپ ﷺ دو سبز رنگ کی چادریں پہنا کرتے تھے اور ایک مرتبہ سرخ رنگ کی چادر پہنی) [3] حضرت علی بن الحسین بن علی بن ابی طالب سے روایت ہے کہ وہ سردی کے موسم میں پچاس دینار میں اون کا کمبل لے کر استعمال کرتے تھے، اور جب گرمی کا موسم آتا تو اسے صدقہ کر دیتے تھے، یا فروخت کر دیتے تھے اور اس کی قیمت صدقہ کر دیتے تھے، اور گرمی میں دو مصری کپڑے جو گیروے رنگ میں

---

(۱) حدیث: "البسوا من ثيابكم البياض، فإنها من خير ثيابكم......" کی روایت ابوداؤد (۳/۲۰۹ طبع عزت عبید دعاس) نے کی ہے اور اس کی سند صحیح ہے۔

(۲) حدیث: "إن الله تعالى يحب أن يرى أثر......" کی تخریج (فقرہ/۲) میں گذر چکی۔

(۳) حدیث: "كان رسول الله ﷺ يلبس في العيدين بردة حبرة" کی روایت ابن احمد نے کی ہے جیسا کہ ابن قدامہ نے المغنی (۲/۳۷۰ طبع الریاض) میں ذکر کیا ہے اور نووی نے اس کو المجموع (۵/۶ طبع المنیریہ) میں ضعیف قرار دیا ہے۔

(۴) حدیث: "ما على أحدكم لو اشترى ثوبين ليوم الجمعة سوى ثوب مهنته......" کی روایت ابن ماجہ (۱/۳۴۸ طبع الحلبی) نے کی ہے، اور بوصیری نے کہا ہے کہ اس کی سند صحیح ہے۔

(۱) حضرت جابر کی حدیث: "كان النبي ﷺ يعتم، ويلبس برده الأحمر في العيدين والجمعة......" کی روایت بیہقی (۳/۲۸۰ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے اور اس کی سند میں انقطاع ہے۔

(۲) حدیث: "كان للنبي ﷺ جبة يلبسها في العيدين ويوم الجمعة......" کی روایت ابن خزیمہ (۳/۱۳۲ طبع المکتب الاسلامی) نے کی ہے اور اس کی سند ضعیف ہے (فیض القدیر ۵/۱۷۳ طبع المکتبۃ التجاریہ)۔
دیکھئے: رد المحتار علی الدر المختار ۱/۵۵۶، فتح القدیر ۲/۴۰ طبع دار احیاء التراث العربی، حاشیہ الجمل علی شرح المنہج ۲/۹۸، المہذب ۱/۱۲۶، جواہر الاکلیل ۱/۱۰۳، المغنی لابن قدامہ ۲/۳۷۰ طبع الریاض الحدیثہ، کشاف القناع عن متن الاقناع ۲/۵۱، ۵۲ طبع النصر الحدیثہ۔

(۳) حدیث بردین کی روایت عبد اللہ بن احمد نے زوائد المسند (۱۲/۶۱ طبع دار المعارف) میں کی ہے، اور اس کی اسناد صحیح ہے۔

رنگے ہوتے تھے، استعمال کرتے اور اس آیت کی تلاوت کرتے: "قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِيْنَةَ اللّٰهِ الَّتِيْ اَخْرَجَ لِعِبَادِهٖ وَالطَّيِّبٰتِ مِنَ الرِّزْقِ"[1] (آپ کہئے: اللہ کی زینت کو جو اس نے اپنے بندوں کے لئے بنائی ہے کس نے حرام کردیا ہے، اور کھانے کی پاکیزہ چیزوں کو)، اس آیت سے عمدہ لباس کے استعمال اور جمعہ وعیدین، لوگوں سے ملنے اور احباب کی زیارت کے مواقع پر زینت اختیار کرنے کا استحباب معلوم ہوتا ہے۔

ابو العالیہ کہتے ہیں کہ مسلمان (یعنی صحابہ) جب ایک دوسرے سے ملنے کو جاتے تو زینت اختیار کرتے تھے، صحیح مسلم میں حضرت عمر بن الخطابؓ سے روایت ہے کہ انہوں نے مسجد کے دروازہ پر ایک دھاری دار ریشمی جوڑا بکتا ہوا دیکھا، انہوں نے آپ ﷺ سے عرض کیا: یا رسول اللہ! آپ اسے جمعہ کے دن کے لئے اور جب وفود آئیں اس وقت استعمال کے لئے خرید لیتے تو اچھا تھا، چنانچہ آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "إنما يلبس هذا من لا خلاق له في الآخرة"[2] (اسے وہی استعمال کرے گا جس کا آخرت میں کوئی حصہ نہ ہو)، آپ ﷺ نے تزین کی وجہ سے انکار نہیں فرمایا بلکہ انکار کی وجہ یہ تھی کہ اس کپڑے میں زرد دھاریاں تھیں یا ریشم ملا ہوا تھا (سیراء ایسے ہی کپڑے کو کہتے ہیں)۔

ابو الفرج کہتے ہیں کہ علماء سلف متوسط درجہ کے لباس استعمال کرتے تھے، نہ ایسا کہ اس میں ترفع ہو اور نہ ہی گھٹیا، اور جمعہ وعیدین اور احباب سے ملاقات کے لئے عمدہ لباس استعمال کرتے تھے، ان کے نزدیک عمدہ لباس اختیار کرنا کوئی عیب نہیں تھا۔ وہ لباس جو پہننے والے کو بے توقیر بنادے جبکہ دوسرے لباس پر وہ قادر ہو، منع ہے، اس لئے کہ ایسا لباس آدمی کے زہد اور فقر کو ظاہر کرتا ہے اور یہ ایک طرح زبان حال سے خداوند قدوس کی شکایت ہے اور پہننے والے کی حقارت کو ثابت کرتا ہے، ایسے سارے لباس مکروہ اور ممنوع ہیں۔

اگر کسی کو یہ اشکال ہو کہ عمدہ اور خوبصورت لباس اختیار کرنا ہوائے نفس ہے، اور ہمیں نفس کے ساتھ مجاہدہ کا حکم دیا گیا ہے، اسی طرح اس میں مخلوق کے لئے زینت اختیار کرنا لازم آتا ہے، حالانکہ ہمارے تمام اعمال اللہ کے لئے ہونے چاہئیں، نہ کہ مخلوق کے لئے۔

تو اس کا جواب یہ ہے کہ ہر ہوائے نفس قابل مذمت نہیں ہے اور نہ لوگوں کے لئے ہر تزین مکروہ ہے، بلکہ یہ اس وقت ممنوع ہے جب کہ شریعت نے اس سے منع کیا ہو یا دین کا کام بطور ریاء وشہرت کیا جارہا ہو، مکروہ نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ انسان کی یہ فطرت ہے کہ خوبصورتی کو وہ پسند کرتا ہے، ظاہر بات ہے کہ یہ نفس کا حق ہے جس پر اسے قابل ملامت نہیں ٹھہرایا جاسکتا، انسان کا یہی وہ فطری جذبہ ہے جس کی وجہ سے وہ بال میں کنگھا کرتا ہے، آئینہ دیکھتا اور عمامہ کو درست کرتا رہتا ہے اور کپڑے کے اندر موٹا اور کھردرا پہنتا ہے اور باہر خوبصورت لباس پہنتا ہے، اس میں کوئی ایسی چیز نہیں ہے جو مکروہ ہو اور قابل مذمت ہو۔

مکحول سے روایت ہے کہ حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں کہ صحابہؓ کی ایک جماعت رسول اللہ ﷺ کے انتظار میں دروازہ پر تھی، آپ ﷺ ان سے ملنے نکلے، گھر میں ایک چمڑے کا پیالہ تھا جس میں پانی تھا، آپ ﷺ پانی میں دیکھنے لگے اور اپنی داڑھی اور بال درست کرنے لگے، میں نے عرض کیا: یا رسول اللہ! کیا آپ بھی ایسا کرتے ہیں؟ آپ ﷺ نے فرمایا: "نعم إذا خرج الرجل إلى إخوانه فليهيئ من نفسه، فإن الله جميل يحب

---

(۱) سورۂ اعراف / ۳۲۔

(۲) حضرت عمر کی حدیث: "رأى حلة سيراء ......" کی روایت مسلم (۳/ ۱۶۳۰ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

الجمال"[1] (جی ہاں، جب کوئی اپنے بھائیوں سے ملنے نکلے تو اسے اپنے کو سنوار کر نکلنا چاہئے، کیونکہ اللہ تعالی جمیل ہے، اور جمال کو پسند کرتا ہے)۔

ب-حج کے احرام کے کپڑے:

۲۰- محرم خاص قسم کا لباس پہنے اور اس سلسلے میں ملحوظ رکھی جانے والی تمام شرائط کی تفصیل "إحرام" کی اصطلاح میں گذر چکی ہے۔

ج-سوگ منانے والی عورت کا لباس:

۲۱- إحداد کے عمومی معنی: ترک زینت کے ہیں۔ سوگ منانے والی عورت کے لئے بطور زینت رنگین کپڑوں کے پہننے اور زیورات کے استعمال کے بارے میں فقہاء کی رائیں مختلف ہیں، یہ تمام تفصیلات اصطلاح "إحداد" میں دیکھی جائیں۔

د-علماء کا لباس:

۲۲- حنفیہ اور شافعیہ کی رائے ہے کہ علماء کے لئے مستحب ہے کہ ان کا لباس عمدہ ہو جیسے اون کے کپڑے اور باریک دھاری دار کپڑے وغیرہ، اسی طرح تنگ نہ ہو بلکہ وسیع ہو، اور لمبا عمامہ باندھنا ان کے لئے بہتر ہے، لوگ دیکھ کر پہچان لیں، اور اگر کسی ملک اور شہر میں اس کے علاوہ عرف ہو اور فاخرہ لباس کا انداز وہاں دوسرا ہو تو وہاں اسی کو اختیار کریں تاکہ مقام علم کا اظہار ہو، اور لوگ ان کو پہچان کر ان سے دینی امور سے متعلق سوالات کریں[1]۔ چنانچہ صحابہ کرامؓ عمامہ باندھتے اور مونڈھوں کے درمیان شملہ لٹکاتے تھے، اس لئے کہ عمامہ کے کناروں کا لٹکا ہونا اہل علم وشرف کے لباس کی علامت سمجھی جاتی ہے، یہی وجہ ہے کہ کفار کو لباس میں ان کی تشبیہ اختیار کرنے سے منع کیا جائے گا۔ اسی طرح علماء کے لئے ٹوپیوں کا استعمال بھی مستحب ہے، جب وہ اپنے کام میں لگیں تو ان کے لئے ٹوپیوں کا استعمال ان کی شان وعظمت کو بڑھائے گا، اور عام لوگ اس کی وجہ سے انہیں دوسروں سے ممتاز تصور کریں گے، اسی طرح خطباء کے لئے بھی مستحب یہی ہے کہ جب وہ منبر پر جائیں تو ٹوپی وعمامہ کا استعمال کریں تاکہ اس سے ان کے مقام کی بلندی کا اظہار ہو[2]۔

اسی بنیاد پر فقہاء کی رائے یہ ہے کہ جو چیز علماء کے لئے شعار کی حیثیت اختیار کرے اس کا پہننا اور استعمال کرنا مستحب ہے تاکہ اس کے ذریعہ سے لوگ پہچان سکیں اور دینی مسائل ان سے دریافت کرسکیں اور جس چیز سے علماء ان کو روکیں وہ اس سے باز رہیں، ابن سلام نے اس کی علت یہ بتائی ہے کہ یہ چیز اللہ تعالی کا حکم بجالانے اور ممنوعات سے رک جانے کا سبب ہے[3]۔

فقہاء مالکیہ اور حنابلہ کی رائے یہ ہے کہ علماء کا لباس ضرورت سے زیادہ لمبا چوڑا ہونا، اسی طرح آستین کا طویل ہونا اور عوام الناس کے عام طرز زندگی سے الگ تھلگ ہونا مکروہ ہے، اس لئے کہ اس میں مال کا بے جا اسراف ہے جو شرعا ممنوع ہے، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ نے اس سے منع فرمایا ہے۔ آستین کے زائد حصہ سے دوسرے کا کپڑا بن جائے گا[4]، اور امام مالک نے اپنی مشہور کتاب

(۱) حدیث: "إذا خرج الرجل إلى إخوانه فليهيء......" کی روایت سمعانی نے ادب الإملاء (ص ۳۲ طبع لیدن) میں کی ہے اور اس کی سند مرسل ہونے کی وجہ سے ضعیف ہے۔
دیکھئے: الجامع لأحکام القرآن للقرطبی ۷/ ۱۹۵-۱۹۷، المغنی لابن قدامہ ۲/ ۳۷۰ طبع ریاض الحدیثہ۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۲۷۳، ۵/ ۲۲۶، کشاف القناع ۱/ ۲۷۹۔
(۲) احکام أہل الذمۃ لابن قیم الجوزیہ ۲/ ۷۳۸، ۷۴۶ طبع اول مطبعۃ جامعۃ دمشق۔
(۳) نہایۃ المحتاج الی شرح المنہاج ۲/ ۳۷۰۔
(۴) المدخل لابن الحاج ۱/ ۱۲۴، ۱۲۹، ۱۳۵، الحطاب ۱/ ۵۲، کشاف القناع

المؤطا میں یہ روایت درج کی ہے: "إزرة المسلم إلى أنصاف ساقيه. لاجناح عليه فيما بينه و بين الكعبين، ما أسفل من ذلك ففي النار. ما أسفل من ذلك ففي النار. لاينظر الله يوم القيامة إلى من جر إزاره بطرا"[1] (نبی کریم ﷺ نے فرمایا کہ مسلمان کا ازار اس کی نصف پنڈلیوں تک ہونا چاہئے، اس کے اور دونوں ٹخنوں کے درمیان ہونے سے بھی کوئی حرج نہیں ہے، لیکن کوئی اس سے نیچا کرے تو وہ جہنم میں جائے گا، لیکن کوئی اس سے نیچا کرے تو جہنم میں جائے گا۔ قیامت کے دن اللہ تعالی اس بندہ کی طرف نہیں دیکھے گا، جو فخر وتکبر کی بنا پر اپنے ازار کو گھسیٹتا چلے)، یہ روایت حضور ﷺ کی طرف سے صاف ہدایت ہے کہ کسی انسان کے لئے یہ جائز نہیں کہ وہ تکبر کے طور پر کپڑے گھسیٹتے ہوئے چلے، اس لئے کہ دونوں ٹخنوں کے نیچے کے حصے کو ڈھکنے کی ضرورت ہی نہیں ہے، اس لئے مرد کو منع کردیا اور عورت کو چونکہ اس کی ضرورت ہے، اس لئے اس کو اس کی اجازت دی، اس لئے عورت کو اجازت ہے کہ کپڑے کو اپنے پیچھے ایک بالشت یا ہاتھ بھر دراز کرے، اس لئے کہ اس کو اس کی ضرورت ہوتی ہے اور وہ ضرورت ستر اور پردے کی اور اس میں اہتمام کی ہے، کیونکہ عورت کا سارا بدن ستر ہے بجز ہاتھ وغیرہ کے، اس لئے عورت کا معاملہ مردوں کے خلاف ہے۔

ھ- ذمیوں کا لباس:

۲۳- فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ ذمیوں کے لئے یہ ضروری ہے کہ ایسا لباس اختیار کریں جو ان کو مسلمانوں سے جدا اور ممتاز رکھے اور وہ مسلمانوں سے مشابہت اختیار نہ کریں، اس لئے کہ جب وہ مسلمانوں کے ساتھ مل جل کر رہتے ہیں تو ان کا مسلمانوں سے ممتاز ہونا ضروری ہے تاکہ ان کے ساتھ مسلمانوں سے جداگانہ معاملہ کیا جائے اور مسلمانوں کی جیسی ان کی تعظیم وتوقیر نہ ہو جو ان کے حق میں جائز نہیں ہے۔ اور جب امتیاز ضروری ہے تو ان کا لباس ایسا ہونا چاہئے جس میں ان کی توقیر نہ ہو، بلکہ بے وقعتی ہو، اس مسئلہ کی پوری تفصیل "اہل الذمۃ" کے تحت بیان کی گئی ہے، وہاں دیکھی جاسکتی ہے۔

جو لباس نفقہ واجبہ میں کافی ہو:

۲۴- بیوی، اولاد و والدین اور وہ لوگ جن کا نفقہ ذمہ میں واجب ہو، حسب حال وحیثیت ان کا لباس بھی ذمہ میں واجب ہے، اس کی تفصیل اصطلاح "نفقہ" میں دیکھی جاسکتی ہے۔

جو لباس قسم کے کفارہ میں کافی ہے:

۲۵- اگر قسم کھانے والا کفارہ میں دس مسکین کو اتنا کپڑا دے دے جس کو لباس کہا جائے تو یہ کافی ہوجائے گا اور کفارہ ادا ہوجائے گا، اس مسئلہ کی پوری تفصیل اصطلاح "کفارہ" میں ہے۔

نماز کے لئے لباس خریدنا یا کرایہ پر لینا:

۲۶- فقہاء حنفیہ اور شافعیہ نے نماز ادا کرنے کے لئے لباس خریدنے یا اجرت پر لینے کی اجازت دی ہے، حنابلہ کی رائے یہ ہے کہ اگر ایسا شخص مل جائے جو بازار کے بھاؤ میں کپڑا فروخت کررہا ہو یا بازار کی اجرت میں اجرت پر دے رہا ہو یا اتنے اضافہ کے ساتھ دے رہا ہو جس میں عموماً لوگ خرید وفروخت یا اجرت کے معاملات میں لین دین کرلیتے ہیں اور نقصان کو برداشت کرلیتے ہیں اور

= ۱/ ۴۷۹، الآداب الشرعیہ ۳/ ۵۳۳، ۵۳۴، الانصاف ۱۱/ ۲۰۲۔

(۱) حدیث: "إزرة المسلم إلى أنصاف ساقيه......" کی روایت ابوداؤد (۴/ ۳۵۳ طبع عزت عبید دعاس) نے کی ہے اور اس کی سند صحیح ہے (فیض القدیر ۱/ ۴۸۰ طبع المکتبۃ التجاریہ)۔

ضرورت منداس عوض کے ادا کرنے پر قادر بھی ہو تو ان تمام صورتوں میں کپڑے کو لینا لازم ہے، لیکن اگر اس قدر اضافہ اور زیادتی کے ساتھ معاملہ ہو جس مقدار کو عموماً زیادتی اور نقصان سمجھا جاتا ہے تو پھر اس کپڑے کو لینا اور قبول کرنا لازم نہیں ہے، مالکیہ کے نزدیک بلا کسی تفصیل کے صرف یہ دیکھا جائے گا کہ جس قیمت یا معاوضہ کا عام رواج ہے اس پر عمل رہا ہو تو اس کپڑے کا لینا ضروری ہے ورنہ نہیں [1]، مسئلہ کی تفصیل ''صلاۃ'' اور ''اجارہ'' کی اصطلاحات میں ہے۔

دیوالیہ ہونے والے کے لئے کون سا لباس چھوڑا جائے گا:

۲۷- حاکم نے جب کسی کو مفلس قرار دے دیا ہو اور اس کے مالی اختیارات وتصرفات کو سلب کر لیا ہو، اور اس کے پاس جو کچھ بھی مال ہو اس سے اس کا قرض ادا کیا جائے تو ایسے شخص کے لباس کی کیا نوعیت ہوگی؟ اس سلسلہ میں فقہاء نے لکھا ہے کہ ان کو اتنا لباس دیا جائے گا جو کافی ہو جائے اور جس کے بغیر اس کا کام نہ چلے، جو لباس کافی ہوگا، اس میں قمیص، پائجامہ، اور کوئی ایسا کپڑا جس کو سر پر استعمال کیا جا سکے خواہ عمامہ ہو یا ٹوپی یا کوئی اور چیز جس کے سر پر استعمال کرنے کا وہاں رواج ہو، اور پیروں کے لئے جوتا بھی ہو، اگر جبہ یا پوستین یا اس قسم کے لباس کی ضرورت ہو تو وہ بھی چھوڑ دیا جائے گا، اگر مفلس کے پاس قیمتی کپڑے ہوں جو عام طور پر اس جیسے لوگ نہیں پہنا کرتے ہیں تو ان کپڑوں کو فروخت کر دیا جائے گا اور اسی رقم سے اس کے مناسب حال کوئی لباس خرید دیا جائے گا اور جو رقم بچے گی وہ قرض خواہوں کو دے دی جائے گی اور اگر اس قیمتی کپڑے کو فروخت کرے، اور اس سے دوسرے کپڑے یا لباس خریدنے کے بعد کوئی رقم نہ بچ رہی تو پھر اسے فروخت نہیں کیا جائے گا بلکہ چھوڑ دیا جائے گا، اس لئے کہ فروخت کرنے میں کوئی فائدہ نہیں ہے، حنفیہ کا ایک قول یہ بھی ہے کہ اس کے لئے ایسا لباس مزید چھوڑ دیا جائے گا جس طرح کا وہ استعمال کرتا ہو، اس لئے کہ ایک لباس کے دھونے کی حالت میں ایک ایسا لباس ہونا ضروری ہے جس کو وہ پہن سکے۔

اور عورت کے لباس میں ایسے لباس کا بھی اضافہ کر دیا جائے گا جو اس کے لئے ضروری ہوتا ہے مثلاً اوڑھنی اور اس طرح کی دوسری چیزیں، مفلس کے اہل وعیال کے لئے بھی وہی لباس چھوڑے جائیں گے جو اس کے لئے چھوڑے جائیں گے [1]۔ اس مسئلہ کی پوری تفصیل ''إفلاس'' کی اصطلاح میں ہے۔

مقتول سے حاصل کیا جانے والا لباس:

۲۸- جمہور فقہاء کی رائے یہ ہے کہ اگر امام المسلمین نے یہ حکم نافذ کر دیا ہو کہ جو شخص کسی کافر کو قتل کرے گا تو مقتول کا ساز وسامان اسی قتل کرنے والے مجاہد کا ہوگا۔ مقتول کا لباس بھی اس شخص کے لئے مباح ہوگا جو اسلام ومسلمان کی طرف سے دفاع کے لئے کافروں سے جنگ کرے اور جنگ میں اس کو قتل کرے جس کا قتل کرنا جائز ہے۔ اور اگر امام المسلمین نے ایسا حکم جاری نہیں کیا ہے تب بھی حنابلہ کے نزدیک مقتول کا سامان قتل کرنے والے کا ہوگا، اس مسئلہ کی دلیل خود رسول اللہ ﷺ کا یہ ارشاد ہے: "**من قتل قتیلا لہ علیہ بینۃ فلہ سلبہ**" [2] (جو شخص کسی کو قتل کرے اور اس پر دلیل بھی ہو تو

---

(۱) الفتاوی الہندیہ ۴/ ۶۵ ۴، ۶۶ ۴، الشرح الکبیر وحاشیۃ الدسوقی ۱/ ۲۱۱، روضۃ الطالبین ۵/ ۲۲۵ طبع المکتب الاسلامی، المغنی لابن قدامہ ۱/ ۵۹۴ طبع ریاض الحدیثہ۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۹۵، شرح روض الطالب من أسنی المطالب ۲/ ۱۹۳ طبع المکتبۃ الاسلامیہ، جواہر الإکلیل ۲/ ۸۹، مواہب الجلیل لشرح مختصر خلیل ۲/ ۵۰، المغنی لابن قدامہ ۴/ ۹۰ ۴ طبع الریاض الحدیثہ۔

(۲) حدیث: "من قتل قتیلا لہ علیہ بینۃ فلہ سلبہ....." کی روایت بخاری

قتل کرنے والے کومقتول کا سامان ملے گا)۔

مقتول کے سامان میں وہ تمام چیزیں داخل ہیں جن کو وہ زیب تن کرتا ہو، مثلاً کپڑا، عمامہ، ٹوپی، کمربند، زرہ، خود،تلوار، تاج، کنگن، جوتا،خف اور اس طرح کی دیگر چیزیں، اگرچہ ان میں کچھ سونا و چاندی بھی ہو[1]۔

جو چیزیں قتل کرنے والےکودی جائیں گی ان کے دینے کی تفصیل کے لئےغنیمت کی اصطلاح کی طرف رجوع کیاجاسکتا ہے۔

کپڑا پہننے کے سنن وآداب اوراس کی مسنون دعائیں:

۲۹-سنت یہ ہے کہ مسلمان کسی کام کو دائیں طرف سے کرے، کپڑے، جوتے ،پائجامہ اوراس طرح کی دیگر چیزوں میں سنت یہی ہے کہ دائیں طرف سے پہنے، اس کی شکل یہ ہوگی کہ دائیں ہاتھ کو کپڑے کے آستین میں اور دائیں پاؤں کو جوتے اور پائجامہ میں پہلے داخل کرے، اور اتارنے میں پہلے بائیں سے اتارے پھر دائیں سے۔حضرت عائشہؓ کی روایت ہے، وہ فرماتی ہیں: "كان رسول الله ﷺ يعجبه التيمن في شأنه كله، في طهوره وتنعله وترجله"[2] (رسول اللہ ﷺ ہر کام میں دائیں جانب سے شروع کرنے کو پسند فرماتے تھے، حتی کہ طہارت حاصل کرنے، جوتے پہننے اور کنگھی کرنے میں بھی دائیں سے شروع فرماتے)، دوسری روایت میں ہے:"كان رسول الله ﷺ يحب التيامن ما استطاع في طهوره وتنعله و ترجله و في شأنه كله"[1] (رسول اللہ ﷺ حسب استطاعت طہارت حاصل کرنے، جوتے پہننے اور کنگھی کرنے میں دائیں طرف سے ابتداءکرنے کو پسند فرماتے تھے، اسی طرح اور دیگر تمام کاموں میں)۔حضرت ابوہریرہؓ سے روایت ہے: "كان النبي ﷺ إذا لبس قميصا بدأ بميامنه"[2] (نبی کریم ﷺ جب قمیص پہنتے تو دائیں جانب سے شروع فرماتے)حضرت ابوہریرۃؓ سے ایک روایت یہ بھی ہے کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا: "إذا لبستم وإذا توضأتم فابدأوا بميامنكم"[3] (جب تم لباس زیب تن کرو اور جب تم وضو کرو تو دائیں جانب سے شروع کرو)۔

حضرت حفصہؓ سے روایت ہے:"أن النبي ﷺ كان يجعل يمينه لطعامه وشرابه و ثيابه، ويجعل شماله لما سوى ذلك"[4] (نبی کریم ﷺ اپنے دائیں ہاتھ کو کھانے پینے اورکپڑے پہننے کے لئے اور بائیں ہاتھ کو اس کے علاوہ دوسرے کاموں کے لئے استعمال فرمایا کرتے تھے)، اس روایت کو

= (الفتح ۸/ ۳۵ طبع السلفیہ)اورمسلم (۳/ ۱۳۷۱ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۱) ردالمحتار علی الدر المختار ۳/ ۲۳۸، ۲۴۱، الشرح الکبیر و حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۱۹۰، ۱۹۱، جواہر الاکلیل ۱/ ۲۶۰، ۲۶۱، المہذب ۲/ ۲۳۸، ۲۳۹، المغنی لابن قدامہ ۸/ ۳۸۷، ۳۹۴ طبع الریاض الحدیثہ۔

(۲) حدیث: "كان يعجبه التيمن......"کی روایت بخاری (الفتح ۱/ ۲۶۹ طبع السلفیہ)اورمسلم (۱/ ۲۲۶) نے کی ہے الفاظ بخاری کے ہیں۔

(۱) حضرت عائشہ کی حدیث: "كان رسول الله ﷺ يحب التيمن في شأنه كله......" کی روایت بخاری (الفتح ۱/ ۵۲۳ طبع السلفیہ)اورمسلم (۱/ ۲۲۶ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) حدیث:"كان إذا لبس قميصا بدأ بميامنه......"کی روایت ترمذی (۴/ ۲۳۹ طبع الحلبی) نے کی ہے اور اس کی سند صحیح ہے(فیض القدیر ۵/ ۱۵۹ طبع المکتبۃ التجاریہ)۔

(۳) حدیث:"إذا لبستم وإذا توضأتم فابدءوا بميامنكم......"کی روایت ابوداؤد(۴/ ۳۷۹ طبع عزت عبید دعاس) نے کی ہے، اورنووی نے اس کو ریاض الصالحین میں صحیح قرار دیا ہے(ص ۳۳۷ طبع الرسالہ)۔

(۴) حدیث:"كان يجعل يمينه......"کی روایت احمد اور ابوداؤد نے کی ہے الفاظ ابوداؤد کے ہیں اوراس سند میں ابوایوب الافریقی ہیں،ابوذرعہ نے ان کولیّن قرار دیا ہے اورابن حبان نے ان کوثقہ قرار دیا ہے اورنووی نے کہا ہے کہ اس کی اسناد جید ہے اورابن سید الناس نے کہا ہے کہ وہ معلل ہے (عون المعبود ۱/ ۱۲، ۱۳ طبع الہند،فیض القدیر ۵/ ۲۰۴ طبع المکتبۃ التجاریہ)۔

امام ابوداؤد اور امام احمد نے بیان کیا ہے۔حضرت ابو ہریرہؓ سے مرفوعاً روایت ہے کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا: "إذا انتعل أحدكم فليبدأ باليمين، وإذا نزع فليبدأ بالشمال"[(۱)] (جب تم میں سے کوئی جوتے پہنے تو دائیں طرف سے پہل کرے اور اتارے تو بائیں طرف سے پہل کرے)۔

ان روایات کی روشنی میں فقہاء کرام کی متفقہ رائے ہے کہ تمام امور شریفہ میں دائیں جانب سے اور امور شریفہ کے علاوہ دیگر امور میں بائیں سے ابتداء کرنا مستحب ہے، جن میں دائیں جانب سے ابتداء ہوان میں کپڑے، خُف، جوتے، پائجامہ وغیرہ کا پہننا ہے اور جن میں بائیں طرف سے ابتداء مستحب ہے، ان میں کپڑے، پائجامہ اورخف اور اس طرح کی چیزوں کا اتارنا ہے، اتارنے میں بائیں کو مستحب اس لئے قرار دیا گیا ہے کہ تاکہ دائیں جانب کی اہمیت اور شرف وکرامت معلوم ہو۔

کرتا ہو یا لنگی یا پائجامہ یا چادر اس کے استعمال کرتے وقت مستحب ہے کہ "بسم اللہ" کہے اور دعاء ماثور پڑھے۔

حضرت معاذ بن جبلؓ سے روایت ہے کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا کہ جو نیا کپڑا استعمال کرے اور یہ دعاء پڑھے: "الحمد لله الذي كساني هذا، ورزقنيه من غير حول مني ولا قوة"[(۲)] (تمام تعریفیں اس ذات کے لئے ہیں جس نے مجھے یہ پہنایا اور بغیر کسی قدرت وقوت کے میسر فرمایا) تو اللہ تعالی اس کے ان تمام گناہوں کو معاف کردے گا جو اس سے پہلے سرزد ہوئے ہیں۔

(۱) حدیث: "إذا انتعل أحدكم فليبدأ باليمين، وإذا نزع فليبدأ بالشمال......" کی روایت بخاری (الفتح ۱۰/ ۳۱۱ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/ ۱۶۶۰ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) حضرت معاذ بن انس کی حدیث: "من لبس ثوبا جديدا......" کی روایت ابوداؤد (۴/ ۳۱۰ طبع عزت عبید دعاس) نے کی ہے اور ابن حجر نے الفتوحات (۱/ ۳۰۰ طبع المنیریہ) میں اس کو حسن قرار دیا ہے۔

حضرت ابوسعید خدریؓ سے روایت ہے کہ نبی کریم ﷺ جب کوئی نیا کپڑا استعمال فرماتے تو اس کا نام متعین کردیتے: عمامہ یا قمیص یا چادر، پھر فرماتے: "اللهم لك الحمد أنت كسوتنيه، أسألك خيره وخير ما صنع له وأعوذ بك من شره وشر ما صنع له"[(۱)] (اے اللہ! تمام تعریفیں تیرے ہی لئے ہیں، تو نے مجھے لباس پہنایا، میں تجھ سے اس کی خیر اور جس چیز کے لئے یہ بنایا گیا ہے اس کی خیر کی درخواست کرتا ہوں، اور اس کے شر اور جس چیز کے لئے یہ بنایا گیا ہے اس کے شر سے پناہ چاہتا ہوں)۔

حضرت عمرؓ سے روایت ہے کہ میں نے نبی کریم ﷺ سے فرماتے ہوئے سنا ہے کہ جو نیا کپڑا پہنے اور یہ دعا پڑھے: "الحمد لله الذي كساني ما أواري به عورتي، وأتجمل به في حياتي" (تعریف ہے اس ذات کی جس نے مجھے ایسی چیز پہنائی جس سے میں اپنی شرمگاہ کو چھپاتا ہوں اور اپنی زندگی میں اس سے زینت حاصل کرتا ہوں) پھر اپنے پرانے کپڑے کو صدقہ کردے تو وہ اللہ تعالی کے حفظ وامان اور اللہ کے راستہ میں ہوتا ہے، زندگی میں بھی اور مرنے کے بعد بھی[(۲)]۔

مذکورہ چیزیں لباس کے سنن وآداب اور اُدعیہ ماثورہ کے متعلق ہیں[(۳)]۔

(۱) حضرت ابوسعید خدری کی حدیث: "كان إذا استجد ثوبا سماه باسمه......" کی روایت ابوداؤد (۴/ ۳۰۹ طبع عزت عبید دعاس) نے کی ہے اور ابن حجر نے الفتوحات (۱/ ۳۰۴ طبع المنیریہ) میں اس کو حسن قرار دیا ہے۔

(۲) حدیث: "من لبس ثوبا......" کی روایت حاکم (۴/ ۱۳۹ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے اور اس کی اسناد میں علی بن یزید الالہانی ہیں جو ضعیف ہیں۔

(۳) نہایۃ المحتاج الی شرح المنہاج ۲/ ۳۷۱، المجموع شرح المہذب ۴/ ۶۰-۶۱ ۳ طبع المکتبۃ السلفیہ، الاذکار المنتخبۃ من کلام سید الابرار ﷺ ص ۲۲-۲۳، الشرح الکبیر ۱/ ۱۰۳، کشاف القناع عن متن الاقناع ۱/ ۲۸۸ طبع النصر الحدیثہ، مجمع الزوائد ومنبع الفوائد للہیثمی ۱۱۸/ ۱۱۹، فتح الباری بشرح صحیح البخاری لابن حجر العسقلانی ۱۰/ ۳۰۳۔

التباس

تعریف:

۱ - لغت میں "التباس" لبس سے ماخوذ ہے، اور یہ خلط وملط کو کہتے ہیں، التباس، اشتباہ واشکال کے معنی میں بھی آتا ہے، کہا جاتا ہے: "التبس عليه الأمر" یعنی معاملہ اس پر مشتبہ ہوگیا اور اس کو اس میں اشکال ہوا(۱)۔

فقہاء لفظ "التباس" کو اسی لغوی معنی میں استعمال کرتے ہیں، یہاں تک کہ بعض فقہاء نے "التباس" اور اشتباہ دونوں کو برابر سمجھا ہے، اور ہر ایک کی تعریف دوسرے لفظ سے کی ہے، چنانچہ مالکیہ کی کتابوں میں آتا ہے: ابن عبد السلام نے کہا: اشتباہ التباس کو کہتے ہیں(۲)۔

۲ - فقہاء کی عبارتوں کے تتبع سے معلوم ہوتا ہے کہ مالکیہ لفظ "التباس" کے استعمال میں منفرد ہیں، اور مالکیہ کے علاوہ دیگر فقہاء "التباس" کی جگہ عام طور پر "اشتباہ" اور "شک" کے الفاظ استعمال کرتے ہیں، جیسا کہ مسائل ذیل میں دیکھا جاسکتا ہے: قبلہ کا مخفی ہونا، اس اجنبیہ سے نکاح کرنا جس کی بہن کے بارے میں اشتباہ ہوجائے، اسی طرح پانی، کپڑے اور مشتبہ وغیر مشتبہ برتن کی طہارت کے مسئلہ میں(۳)۔

(۱) المصباح المنیر، لسان العرب مادۂ (لبس)۔
(۲) مواہب الجلیل ۱؍۱۷۳۔
(۳) الاختیار ۱؍۴۷، الفروق للقرافی ۱؍۲۲۸، الشرح الکبیر للدردیر ۱؍۷، نہایۃ المحتاج ۱؍۶۳، ۷۷، الإقناع ۱؍۱۲۔

اجمالی حکم:

۳ - "التباس" کا حکم اپنے متعلق کے مختلف ہونے کی وجہ سے مختلف ہوا کرتا ہے، چنانچہ جب حلال وحرام میں التباس ہو تو بطور احتیاط حرمت کے پہلو کو ترجیح دی جائے گی، جیسے اجنبیہ عورت کا التباس بہن کے ساتھ ہوجائے اس طور پر کہ اجنبی عورت اور رضاعی بہن کے بارے میں شک ہوجائے، تو دونوں حرام ہوجائیں گی، اسی طرح اس جانور کا حکم بھی ہوگا جو شرعی اصول وحکم کے مطابق ذبح کیا گیا ہو، اور اس جانور کا بھی جو مردار کے حکم میں ہو، جب دونوں میں اشتباہ ہوجائے تو دونوں کو مردار سمجھا جائے گا، اور عدم جواز کا حکم لگایا جائے گا(۱)۔

جس شخص پر قبلہ مشتبہ ہوجائے تو کسی دوسرے سے دریافت کرے، اجتہاد کرے اور غور وفکر سے کام لے، اور جب قبلہ کا کسی طرح پتہ نہ چلے تو اختیار سے کام لے، نماز پڑھ لے اور اس میں تفصیل ہے(۲)۔

اسی طرح اگر کسی شخص کو پاک پانی اور نجس پانی کے درمیان شک ہوجائے یا پاک برتن اور ناپاک برتن یا پاک کپڑے اور ناپاک کپڑے کے درمیان اشتباہ ہوجائے تو غور وفکر کرے، جمہور فقہاء کی یہی رائے ہے، اور بعض حنفیہ کے نزدیک ایسی صورت میں راجح ظاہر ہوتا ہے(۳)۔

"التباس" اور اس سے متعلق الفاظ کے احکام لفظ "اشتباہ" کی بحث میں دیکھے جاسکتے ہیں۔

(۱) الفروق للقرافی ۱؍۲۲۷، مسلم الثبوت ۱؍۹۶، الأشباہ والنظائر لابن نجیم رص ۶۱، ۶۵۔
(۲) الزیلعی ۱؍۱۰۱، الشرح الکبیر للدردیر ۱؍۲۲۱، المغنی ۱؍۴۹۳۔
(۳) البحر الرائق ۱؍۱۴۳، الفروق للقرافی ۱؍۲۲۸، نہایۃ المحتاج ۱؍۷۶، کشاف القناع ۱؍۳۰۔

التزام

تعریف:

۱- لغت میں لفظ ''التزام'' کئی طرح استعمال ہوتا ہے: '' لزم الشيء'' یعنی فلاں چیز ثابت اور پائیدار ہوئی، '' لزمه المال'' فلاں پر مال واجب ہوا، ''لزمه الطلاق'' یعنی فلاں کے لئے طلاق کا حکم ثابت ہوگیا، ''ألزمته المال و العمل فالتزمه'' میں نے اس پر مال اور کام لازم کر دیا تو اس نے اپنے ذمہ لے لیا۔ اسی طرح '' التزام'' ''اعتناق'' یعنی لازم ہونے اور سختی سے پکڑنے کے معنی میں بھی آتا ہے[۱]۔

اس کے علاوہ '' التزام'' کا یہ بھی مفہوم ہے کہ کسی ایسی چیز کو اپنے اوپر لازم کرلینا جو اس پر اس سے قبل واجب نہ ہو، یہ مفہوم بیع، اجارہ، نکاح اور تمام عقود ومعاملات میں پایا جاتا ہے[۲]۔

فقہاء کے یہاں '' التزام'' کا استعمال اسی مفہوم میں آتا ہے، چنانچہ ان کی عبارتوں اور تعبیرات سے معلوم ہوتا ہے کہ '' التزام'' کا لفظ اختیاری تصرفات میں عام ہے اور یہ تمام عقود کو شامل ہے خواہ معاوضات کے قبیل سے ہو یا تبرعات کے قبیل سے[۳]۔

---

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر۔

(۲) فتح العلی المالک ۱/ ۲۱۷ شائع کردہ دار المعرفہ۔

(۳) المنثور ۳/ ۲۹۲، قواعد الأحکام ۲/ ۶۹ - ۷۳، المجلۃ دفعہ/ ۱۰۳، مرشد الحیران دفعات/ ۲۱۳، ۲۱۴، البدائع ۵/ ۱۶۸، أحکام القرآن للجصاص ۲/ ۳۶۰، إعلام الموقعین ۱/ ۳۴۹، ۲/ ۲۹۔

اسی مفہوم کو حطاب نے لغوی استعمال کے طور پر معتبر مانا ہے، اور انہوں نے اس کی یوں تعریف کی ہے کہ کسی شخص کا کوئی نیک کام اپنے اوپر لازم کرلینا خواہ شرط کے ساتھ ہو یا بلاشرط، اس اعتبار سے یہ ''عطیہ'' کے معنی میں ہے، جس میں صدقہ، ہبہ، وقف، عاریت، عمری (وہ مکان یا زمین جو زندگی بھر کے لئے دی جائے)، منحہ (عطیہ) ارفاق (مہربانی کا برتاؤ) اخدام (خادم دینا)، اسکان (کسی کو بودوباش کرانا)، اور نذر شامل ہیں۔

حطاب نے اپنی کتاب ''تحریر الکلام فی مسائل الالتزام'' میں کہا ہے: کبھی عرف میں لفظ '' التزام'' کا استعمال واطلاق اس سے زیادہ خاص معنی ومفہوم میں ہوتا ہے، اور وہ ہے کسی نیک عمل کو لفظ التزام کے ذریعہ اپنے ذمہ واجب کرنا[۱]۔

متعلقہ الفاظ:

الف-عقد اور عہد:

۲-عقد کے لغوی معنوں میں ایک معنی عہد کا بھی ہے، کہا جاتا ہے: ''عهدت إلى فلان في كذا و كذا'' (یعنی میں نے فلاں سے فلاں فلاں کام کا عہد لیا) جس کا مفہوم ہے میں نے اس پر اس کام کو لازم کیا، اور کہا جاتا ہے: ''عاقدته أو عقدت عليه'' (میں نے اس سے یا اس کے ساتھ عقد کیا ہے) جس کا مفہوم یہ ہے کہ تم نے اس پر تاکید کے ذریعہ اس چیز کو لازم کردیا۔ کہا جاتا ہے: ''تعاقد القوم'' یعنی لوگوں نے آپس میں عہد ومعاہدہ کیا[۲]۔

''المجلۃ العدلیہ'' میں ہے: عقد نام ہے متعاقدین کا آپس میں کسی چیز کے بارے میں التزام اور عہد ومعاہدہ کرنے کا، جس کا مطلب ہوتا ہے ایک طرف سے ایجاب اور دوسری طرف سے قبول کا باہم

---

(۱) فتح العلی المالک ۱/ ۲۱۷، ۲۱۸۔

(۲) لسان العرب: مادہ (عقد)۔

مرتبط ہوا[1]۔ اسی ایجاب وقبول کے ارتباط کی وجہ سے عقد لازم ہوجایا کرتا ہے۔

۳- لیکن لغت میں ''عہد'' وصیت کو کہتے ہیں، جب کوئی کسی کو وصیت کرتا ہے تو اہل عرب اس کے لئے "عهد إليه" کی تعبیر استعمال کرتے ہیں، عہد امان، وثیقہ اور ذمہ کو بھی کہتے ہیں۔

عہد: ہر اس چیز کو کہتے ہیں جس میں اللہ تعالیٰ سے معاہدہ کیا جائے، اور ہر اس چیز کو بھی کہتے ہیں جو بندے آپس میں کسی چیز کے سلسلہ میں معاہدہ و معاملہ کرتے ہیں اور ''عہد'' قسم کو بھی کہتے ہیں۔

اسی بنیاد پر لفظ ''عہد'' کو ''التزام'' کی انواع میں سے ایک نوع کے طور پر مانا گیا ہے[2]۔

ب- تصرف:

۴- "صرف الشیئ" اس وقت بولتے ہیں جب کسی شے کو اس کے اصل رخ و جہت سے دوسری طرف پھیر دیا جائے، اسی سے لفظ ''تصرف'' یعنی معاملات میں تصرف کرنا ماخوذ ہے[3]، اور اس معنی کے اعتبار سے ''تصرف'' ''التزام'' سے عام ہے، اس لئے کہ تصرفات میں بعض تصرف ایسا بھی ہوا کرتا ہے جن میں التزام نہیں ہوتا ہے۔

ج- الزام:

۵- الزام کا معنی ہے ''اثبات'' (یعنی ثابت کرنا) اور ''ادامہ'' یعنی (دوام بخشنا)، اسی سے کہا جاتا ہے: "ألزمته المال والعمل"

(۱) المجلۃ العدلیہ دفعہ/ ۱۰۳۔

(۲) المصباح المنیر ولسان العرب: مادہ (عہد)، أحکام القرآن للجصاص ۲/ ۳۶۱۔

(۳) لسان العرب: مادہ (صرف)۔

وغیرہ، یعنی اہل عرب بولتے ہیں کہ میں نے مال اور عمل یا کسی چیز کو اس پر لازم کیا[1]۔

اس لئے ''اِلزام'' التزام کا سبب ہوا کرتا ہے، خواہ کسی شخص کا اپنے اوپر کسی چیز کا لازم کرنا اپنی طرف سے ہو یا شارع کی طرف سے لازم کرنے کی وجہ سے ہو، چنانچہ راغب اصفہانی کہتے ہیں: الزام کی دو قسمیں ہیں، ایک الزام بالتسخیر (کسی کو مسخر و مجبور کر کے لازم کرنا) دوسرا الزام بالحکم (حکم کے ذریعہ کسی شے کا لازم کرنا)۔ الزام بالتسخیر خواہ خدا کی طرف سے ہو یا انسان کی طرف سے، دونوں کے لئے بولا جاتا ہے[2]، اور ''الزام'' کا معاملہ یہ ہے کہ اس کا اعتبار قبول پر موقوف نہیں[3]۔

د- لزوم:

۶- ''لزوم'' ثبوت اور دوام کے معنی میں ہے، کہا جاتا ہے: لزمه المال یعنی اس پر مال واجب ہوا، "لزمه الطلاق" یعنی طلاق کا حکم اس پر لازم ہوگیا[4]، لہذا لزوم کا اطلاق اس حکم پر بھی ہوتا ہے جو التزام پر مرتب ہوتا ہے، بشرطیکہ اس کی شرائط پائی جائیں، اور اس حکم پر بھی ہوتا ہے جس کو شارع نے متعین شروط کے پائے جانے کی صورت میں مقرر کر دیا، جہاں تک التزام کی بات ہے تو یہ ایک ایسا معاملہ ہے جس کو انسان خود اپنے اختیار سے ثابت ولازم کرتا ہے۔

ھ- حق:

۷- حق باطل کی ضد ہے، کہا جاتا ہے: "حق الأمر"، یعنی معاملہ

(۱) المصباح المنیر ولسان العرب: مادہ (لزم)۔

(۲) المفردات للراغب الأصفہانی (لزم)۔

(۳) البدائع ۷/ ۳۳۲۔

(۴) لسان العرب: مادہ (لزم)۔

ثابت ہوا، ازہری نے لکھا ہے کہ اس کے معنی واجب ہونے کے ہیں، اور حق مصدر ہے ''حق الشی'' (جب کوئی چیز ثابت ولازم ہوجائے) کا، ''حق'' اصطلاحی معنی کے اعتبار سے ''التزام'' کے معنی کے لئے آتا ہے، یعنی انسان کا خدا سے متعلق یا بندوں سے متعلق کسی چیز کو اپنے ذمہ لے لینا ''حق'' کہلاتا ہے [۱]۔

و-وعد:

۸-''وعد'' کا لفظ کسی بات کی امید دلانے پر دلالت کرتا ہے، اور ''الوعد'' کا استعمال حقیقۃً خیر کے مفہوم میں ہوتا ہے، اور مجازاً شر کے موقع میں بھی بولا جاتا ہے، ''وعد'' ہی کو ''عہد'' بھی کہتے ہیں [۲]۔

اور وعدے میں فی الحال اپنے ذمہ کسی چیز کے واجب کرنے کا مفہوم نہیں ہوتا ہے، بلکہ جیسا کہ ابن عرفہ نے کہا ہے: مستقبل میں کسی اچھی چیز کے صحیح طور پر کرنے کی خبر دینا ''وعدہ'' کہلاتا ہے۔

''التزام'' اور ''وعدہ'' کے معنی میں یہ فرق سیاق کلام اور حالات کے قرائن سے سمجھا جاسکے گا۔ اور ظاہری طور پر صیغۂ مضارع سے وعدہ معلوم ہوتا ہے، مثلاً کوئی یہ کہے: ''أنا أفعل'' (تو مفہوم آئندہ کام کے وعدے کا ہے) البتہ اگر ''التزام'' کے معنی پر کوئی قرینہ دلالت کرے تو وعدہ کے بجائے التزام مانا جائے گا جیسا کہ ابن رشد کے کلام سے معلوم ہوتا ہے۔ اس کی مثال یوں ہے کہ اگر مقروض آپ سے درخواست کرے مجھے ایک وقت مقررہ تک مہلت دیجئے آپ نے جواب دیا: ''أنا أؤخرک'' (میں مہلت دوں گا) تو یہ ''وعدہ'' کہلائے گا، اور اگر آپ نے جواب دیا: ''قد أخرتک'' (میں نے مہلت دی) تو یہ ''التزام'' کہلائے گا [۱]۔

(۱) المصباح المنیر: مادہ (حقق)، ابن عابدین ۴/ ۱۸۸، المنثور فی القواعد للزرکشی ۲/ ۵۸-۶۴، الفروق للقرافی ۱/ ۱۴۰، ۱۹۵، الذخیرہ/ص ۶۸۔

(۲) مقائیس اللغۃ لابن فارس، المصباح المنیر، لسان العرب: مادہ (وعد)۔

اسباب التزام:

۹-''التزام'' کی لغوی وشرعی تعریف اور فقہاء کے استعمال اور عبارتوں سے واضح طور پر معلوم ہوتا ہے کہ ''التزام'' کا سبب انسان کے وہ اختیاری تصرفات ہیں جن کے ذریعہ وہ اپنے اوپر دوسرے کا حق ثابت کرتا ہو، خواہ یہ حق کسی انسان کا ہو، جیسے عقود ومعاملات اور معاہدے وشرائط وقسمیں وغیرہ جو آپس میں باہمی طور پر کئے جاتے ہیں۔ یا وہ حق تعالی سے متعلق ہو جیسے نماز یا روزہ یا اعتکاف یا صدقہ کی نذر۔

اس کے علاوہ اور بھی اسباب ہیں جن کو بعد میں ذکر کیا جائے گا، اس کی تفصیل درج ذیل ہے۔

اختیاری تصرفات:

۱۰-اختیاری تصرفات وہ تصرفات ہیں جسے انسان اپنے اختیار سے خود کرتا ہے اور ان کے واسطے اپنے اوپر کسی کا حق ثابت کرتا ہے، یہ تصرفات عقود ومعاملات کے اس عام معنی ومفہوم میں شامل ہوتے ہیں جس کا فقہاء استعمال کرتے ہیں، یعنی وہ عقود ومعاملات جو دو بالمقابل ارادوں سے وجود میں آتے ہیں، ان بالمقابل ارادوں کو ہی ایجاب وقبول کہتے ہیں یا وہ معاملات جو صرف ایک ارادہ یعنی ایجاب سے وجود میں آتے ہیں، جس کو فقہاء توسعاً عقود کہتے ہیں۔

تصرف ایجاب وقبول کے ساتھ اس وقت مکمل کہلاتا ہے جب کہ اس کا معاملہ یہ ہو کہ طرفین میں سے ہر جانب لزومی طور پر اس کا حکم مرتب ہو رہا ہو، جیسا کہ بیع، اجارہ، مساقاۃ (باغ کو بٹائی پر دینا) اور

(۱) فتح العلی المالک ۱/ ۲۵۴، ۲۵۷۔

مزارعت میں ہوا کرتا ہے، لیکن وہ تصرف جو لزومی طور پر صرف ایک جانب میں ہو دوسری طرف سے نہ ہو تو وہ صرف التزام کرنے والے کی طرف سے ایجاب سے مکمل ہو جاتا ہے جیسے وقف، غیر معین شخص کے لئے وصیت، کسی کام پر انعام اور دَین وضمان سے معافی نیز ہبہ اور عاریت، یہ اجمالی حکم ہے، اگر چہ بعض چیزوں میں بعض فقہاء نے قبول کی شرط بھی لگائی ہے، تاہم تصرف مکمل ہو جاتا ہے، اس طرح کے تصرفات جو صرف ایک ارادہ یعنی صرف ایجاب سے مکمل ہو جاتے ہیں ان میں قسم، نذر، اور اس طرح کی دیگر چیزیں بھی داخل ہیں۔ یہ تمام تصرفات جو دو ارادوں سے مکمل ہوتے ہیں یا محض ایک ارادہ سے مکمل ہوتے ہیں اگر ان میں مقررہ ومتعینہ تمام ارکان وشرائط پائے جائیں تو ان پر التزام کے جملہ احکام مرتب ہوں گے۔

۱۱-فقہاء کی عبارتوں سے صراحتاً معلوم ہوتا ہے کہ التزام مذکورہ تمام امور میں پایا جاتا ہے، فقہاء کی کچھ عبارتیں ذیل میں درج کی جاتی ہیں:

الف-"المجلة العدلیہ" کی کتاب البیوع میں مذکور ہے: العقد: "التزام المتعاقدين وتعهدهما أمرا، وهو عبارة عن ارتباط الإيجاب بالقبول"[1] (عقد متعاقدین کا اپنے اوپر کسی چیز کولازم کرنا یا آپس میں کسی چیز کا پختہ معاملہ کرنا ہے، اور وہ ایجاب کا قبول سے مربوط ہو جانے کا نام ہے)۔

ب-"المنثور فی القواعد للزرکشی" میں آیا ہے کہ عقد شرعی کی باعتبار استقلال وعدم استقلال کے دو قسمیں ہیں:

اول-ایک عقد وہ ہے جس میں عاقد تنہا ہوا کرتا ہے، مثلاً نذر، یمین اور وقف، اگر اس میں قبول کی شرط نہ ہو، اور بعض فقہاء نے اس میں طلاق اور عتاق کو بھی شامل کیا ہے جبکہ بلا عوض ہو۔ زرکشی کا خیال ہے کہ یہ رفع عقد ہے نہ کہ انعقاد عقد۔

دوم: دوسری قسم وہ ہے جس میں متعاقدین کا ہونا ضروری ہے جیسے بیع (خرید فروخت) اجارہ (معاملہ کرایہ)، سلم (ادھار خرید فروخت)، صلح، حوالہ، مساقاۃ (باغ کو بٹائی پر لینا)، ہبہ، شرکت، وکالت، مضاربت (ایسا کاروبار جس میں ایک شخص کی پونجی ہو اور دوسرے کی محنت وعمل ہو)، وصیت، عاریت، ودیعت (امانت)، قرض، اجرت، نکاح، رہن، ضمان اور کفالت[1]۔

ج-علامہ زرکشی کی کتاب "المنثور" میں یہ بھی ہے کہ اللہ تعالی نے مکلف بندوں پر جو چیز واجب کی ہے وہ بھی دو طرح کی ہیں، ایک وہ ہے جس کا سبب جنایت ہے جس کو عقوبت (یعنی سزا) کہتے ہیں، دوسری وہ ہے جس کا سبب التزام (یعنی خود اپنے ذمہ لازم کر لینا) ہے، جس کو ثمن، اجرت یا مہر وغیرہ کہتے ہیں[2]۔

د-علامہ عز الدین بن عبدالسلام کی کتاب "القواعد" میں لکھا ہے کہ مساقات اور اس کی تابع مزارعت کے عقد کا مطلب ہے، کاشتکار کی محنت سے حاصل ہونے والے پیداوار کے ایک غیر متعین حصے کے بدلے میں کاشتکاری کے کاموں کا التزام کرنا۔

اسی طرح اس کتاب میں یہ بھی آیا ہے کہ دوسری جانب سے قبول کے بغیر حقوق کو اپنے اوپر لازم کر لینے کی چند انواع ہیں:

۱-ذمہ میں یا عین میں نذر کے ذریعہ التزام ہو۔

۲-ضمان کے ذریعہ قرضوں کو اپنے اوپر لازم کرنا۔

۳-ضمان درک۔

۴-ضمان وجہ۔

---

(۱) المجلة العدلیہ (دفعہ ۱۰۳)۔

(۱) المنثور فی القواعد ۲/ ۳۹۷، ۳۹۸۔

(۲) المنثور فی القواعد ۳/ ۳۹۲۔

۵- اور اس چیز کا ضمان جس کا حاضر کرنا واجب ہو [۱]۔

ھ- ذیل میں چند وہ مثالیں ذکر کی جاتی ہیں جن کو حطاب نے التزامات میں ذکر کیا ہے:

۱- جب کسی نے دوسرے سے کہا: اگر تم میرے ہاتھ اپنا فلاں سامان فروخت کردو گے تو میں تمہارے لئے فلاں فلاں چیز کا التزام کرتا ہوں، تو جس چیز کو اس نے لازم کیا اور لازم کرنے کو کہا وہ بھی مجموعہ ثمن میں داخل ہوگی، اور اس کے لئے بھی وہی شرطیں ہوں گی جو ثمن کے لئے ہوں گی۔

۲- جب کسی نے دوسرے سے کہا: اگر تم مجھے اپنے گھر میں ایک سال کے لئے رہنے دو گے تو یہ اجارہ کے قبیل سے ہوگا، لہذا اس میں اجارہ کی شرطیں لازم ہوں گی، یعنی مدت معلوم ہو اور منفعت بھی معلوم ہو، اور جس شی کو اپنے اوپر لازم کیا ہے اس کا اس کا اجرت ہونا بھی صحیح ہو [۲]۔ کتب فقہ میں اس طرح کی عبارتیں کثرت سے ہیں۔

ان عبارات کے پیش نظر یہ کہنا ممکن ہے کہ التزامات کے اسباب حقیقی انسان کے اختیاری تصرفات ہیں۔ مگر موجودہ دور کے وہ علماء جو فقہ سے اشتغال رکھتے ہیں وہ تین دوسرے اسباب کا بھی اضافہ کرتے ہیں [۳]۔ لیکن درحقیقت وہ ''التزام'' نہیں ہیں بلکہ الزام یا لزوم ہیں، البتہ ان پر وہی احکام مرتب ہوتے ہیں جو التزام سے ہوتے ہیں، خواہ سبب بننے کی وجہ سے ہو یا براہ راست خود ارتکاب کرنے کی وجہ سے، ان کی تفصیلات درج ذیل ہیں:

(۱) مضرت رساں افعال (یا ناجائز افعال):

۱۲- وہ مضرت رساں عمل جس کی وجہ سے جسم یا مال کو نقصان پہنچے اس میں سزا واجب ہوتی ہے یا ضمان لازم ہوتا ہے، اور ضرر رسانی کی بہت سی صورتیں ہیں، مثلاً جان، مال کو ضائع کرنا یا جسم کے کسی حصہ اور عضو کو نقصان پہنچانا، کوئی چیز غصب کرکے یا چوری کرکے نقصان پہنچانا، یا وہ چیزیں جن میں تصرف کی اجازت دی گئی ہو ان میں استعمال کے اندر حد سے تجاوز کرنا، جیسے کرایہ دار، عاریت پر کوئی چیز لینے والے، حجام (پچھنا لگانے والا)، ڈاکٹر، راستہ سے مستفید ہونے والے اور اس طرح کے دیگر لوگوں کی زیادتی اور تجاوز کرنا، اسی طرح امانات جیسے ودیعت اور مال مرہون کی حفاظت میں کوتاہی وغیرہ بھی ضرر رساں افعال کے زمرہ میں ہیں۔

مذکورہ بالا تمام چیزوں میں ان کا مرتکب اپنے اوپر اپنے فعل کا ضمان لازم کرتا ہے اور اس پر عوض لازم ہوتا ہے، اگر مثلی چیز ہو تو اس کا عوض مثلی واجب ہوگا اور اگر ذوات القیم میں سے ہو تو قیمت لازم ہوگی۔ یہ اجمالی حکم ہے، اس لئے کہ ضائع اور تلف ہونے والی چیزوں میں بعض وہ بھی ہیں جن میں کوئی ضمان لازم نہیں ہوتا، جیسے اگر کسی شخص پر کوئی انسان یا چوپایہ حملہ کردے اور اس کا دفاع بغیر اس انسان یا چوپایہ کے قتل کے ممکن نہ ہو، چنانچہ اس نے قتل بھی کردیا تو اس پر کوئی ضمان نہیں۔ اس کے برخلاف بعض وہ مباح عمل بھی ہیں جن میں ضمان واجب ہوجاتا ہے جیسے کوئی مضطر اگر دوسرے کا مال کھالے تو اس میں سوائے مالکیہ کے تمام ائمہ کے نزدیک ضمان واجب ہے۔

اس سلسلہ میں ضابطہ جیسا کہ امام زرکشی نے بیان کیا یہ ہے کہ تعدی (زیادتی) ہمیشہ قابل ضمان ہوا کرتی ہے الا یہ کہ کوئی دلیل اس کے خلاف پائی جائے اور فعل مباح ساقط ہوا کرتا ہے الا یہ کہ اس کے

(۱) قواعد الاحکام فی مصالح الانام ۲/ ۶۹، ۷۳، أحکام القرآن للجصاص ۲/ ۶۰۳، أحکام القرآن لابن العربی ۲/ ۵۴۴۔

(۲) فتح العلی المالک ۱/ ۲۷۵، ۲۷۶۔

(۳) دیکھئے استاد احمد ابراہیم کی تذکرۃ مبتدأۃ فی بیان الالتزامات ۱/ ۳۶، ۳۷، ڈاکٹر مصطفی الزرقا کی المدخل إلی نظریۃ الالتزام العامہ ۲/ ۹۶ اور اس کے بعد کے صفحات، اور ڈاکٹر اشہوری کی مصادر الحق ۱/ ۳۹ اور اس کے بعد کے صفحات۔

خلاف کوئی دلیل قائم ہو۔ ضرر کے ممنوع ہونے کے سلسلہ میں بنیاد دراصل نبی کریم ﷺ کا یہ قول ہے: "لا ضرر ولا ضرار" (1) (یعنی نہ کسی کو نقصان پہنچے اور نہ ہی نقصان پہنچایا جائے)۔

مذکورہ تمام مباحث میں بہت تفصیلات ہیں جو ان کے ابواب اور اصطلاحات میں دیکھی جاسکتی ہیں۔

(۲) نفع بخش افعال (یا اثراء بلا سبب):

۱۴ - کبھی کبھی انسان دوسروں کے لئے نفع کا کام کرتا ہے جس کے نتیجہ میں وہ اس دوسرے شخص کے حق میں قرض دہندہ بن جاتا ہے، اس لئے کہ اس نے اس کے نفع کا کوئی کام کیا یا اس کی طرف سے کوئی مطالبہ پورا کیا۔

عصر حاضر کے فقہاء اسی کو "اثراء بلا سبب" سے تعبیر کرتے ہیں، اس سے مراد ان کے نزدیک یہ ہے کہ جس نے دوسرے کی طرف سے کوئی دَین اور قرض ادا کیا یا کوئی فائدہ پہنچایا تو اس کی وجہ سے یہ کام کرنے والا تو محتاج ہوگیا اور جس شخص کی طرف سے بلا کسی سبب کے دَین ادا کیا گیا یا فائدہ پہنچایا گیا وہ خوشحال ہوگیا، اس کی وجہ سے

(۱) دیکھئے: اشباہ ابن نجیم رص ۲۸۹، ۲۹۰، المنثور فی القواعد ۲/ ۱۶۰، ۳۲۲- ۳۳۴، التبصرۃ لابن فرحون بہامش فتح العلی ۲/ ۳۴۶- ۳۵۸ شائع کردہ دارالمعارف بیروت، الفروق للقرافی ۱/ ۱۹۵، ۱۹۶، القواعد لابن رجب ۲۰۳- ۲۰۷، ۲۸۵- ۲۹۱۔

حدیث: "لا ضرر ولا ضرار......" کی روایت مالک نے یحیی مازنی سے مرسلاً کی ہے ابن ماجہ نے عبادہ بن الصامت کے واسطے سے اس کو موصولاً بیان کیا ہے حالانکہ اس کی اسناد میں انقطاع ہے نووی نے اس کو حسن قرار دیا ہے اور کہا ہے کہ اس کی کئی اسانید ہیں جن سے اس کو تقویت ہوتی ہے علائی نے کہا ہے کہ اس حدیث کی کچھ شواہد حدیثیں بھی ہیں جن کا مجموعہ صحت یا حسن کے درجہ تک پہنچتا ہے اور جو قابل استدلال ہے۔ (الموطا ۲/ ۷۴۵ طبع عیسی الحلبی، سنن ابن ماجہ ۲/ ۷۸۴ طبع عیسی الحلبی، فیض القدیر ۶/ ۴۳۱، ۴۳۲ طبع المکتبۃ التجاریہ)۔

مثری (یعنی جس کو فائدہ پہنچایا گیا ہو) وہ اس کا ضمان اپنے اوپر لازم کرنے والا ہوتا ہے، جس کو دوسرے نے اس کی طرف سے ادا کیا ہے یا انجام دیا ہے، اس مسئلہ میں کوئی ایسا قاعدہ کلیہ نہیں ہے جس کے تحت اس سے متعلق جزئیات مندرج ہوں، بلکہ مختلف ابواب فقہ میں متفرق مسائل ہیں جو اس سے مماثلت رکھتے ہیں۔ مثلاً مرتہن کا مرہون اور اٹھائے ہوئے سامان یا اٹھائے ہوئے بچے پر اٹھانے والے کا خرچ کرنا، کسی کے غلام، بیوی قریبی رشتہ دار اور جانوروں پر خرچ کرنا، جبکہ وہ شخص خرچ نہ کررہا ہو جس پر یہ ذمہ داری عائد ہوتی ہے، دو شریک میں سے کسی ایک کا مال مشترک کے سلسلے میں دوسرے کی غیر موجودگی یا خرچ سے انکار پر خرچ کرنا، اسی طرح مکان کے اوپری حصے والے کا کسی ضرر کی وجہ سے نچلے حصے میں تعمیر کرانا جبکہ مالک یا حاکم کسی سے اس نے اس کی اجازت نہ لی ہو، یا مشترک دیوار کو بنا دینا، یا غیر مستحق کو مال زکاۃ دیدینا وغیرہ۔

اسی طرح کے مسائل میں منتفع پر وہ مال واجب ولازم ہوگا جو اس کی طرف سے ادا کیا گیا، اور جس نے مال خرچ کیا ہے اسے یہ حق حاصل ہے کہ جن کے لئے خرچ کیا ہے بعض حالات میں ان سے رجوع کرلے اور خرچ کیا ہوا مال وصول کرلے (1)، البتہ اس سلسلہ میں بڑے اختلافات اور تفصیلات ہیں، کہ رجوع کا حق کب ہوگا اور کب نہیں، اس لئے کہ ایک فقہی قاعدہ یہ بھی ہے کہ جو شخص دوسرے کا دَین اس کی اجازت اور حکم کے بغیر ادا کردے وہ متبرع (تبرع کرنے والا) کہلائے گا، جسے قرض میں ادا کئے ہوئے مال کو واپس لینے کا حق نہ ہوگا۔ اور "قواعد ابن رجب" میں پچہتر واں قاعدہ اس

(۱) دیکھئے: الفتاوی البزازیہ ۶/ ۶۵، ۶۶، منح الجلیل ۳/ ۹۸، فتح العلی المالک ۲/ ۲۷۵، ۲۸۸، منتہی الإرادات ۲/ ۲۴۳، ۲۵۰، ۲۵۵، ۳۸۲، القواعد لابن رجب رص ۱۳۷ اور اس کے بعد کے صفحات، مرشد الحیران (دفعات/ ۲۰۲، ۷۶۵)، مجمع الضمانات ۵۸، ۵۹۳۔

شخص کے حق میں بیان کیا گیا ہے جو کسی کے مال پر اس کی اجازت کے بغیر خرچ کر دے تو اسے رجوع کا حق حاصل ہوگا۔ اس قاعدہ کے ضمن میں اس قسم کے بہت سے مسائل بیان کئے گئے ہیں۔ یہ مسائل فقہ کے مختلف ابواب میں دیکھے جاسکتے ہیں، مثلاً شرکت، رہن، لقطہ، زکاۃ وغیرہ کے ابواب میں موجود ہیں، ''مجمع الضمانات'' میں بھی اس کی بہت سی مثالیں موجود ہیں، علامہ قرافی کی کتاب ''الفروق'' میں ہے: ہر وہ شخص جو دوسرے کے لئے کوئی کام کرے یا دوسرے کو کوئی فائدہ پہنچائے مال سے یا دوسروں کی کسی چیز سے اس کے حکم سے یا اس کے حکم کے بغیر تو یہ عمل نافذ ہوگا۔ اب پھر اگر وہ تبرعاً کرے گا تو اسے رجوع کا حق نہ ہوگا، لیکن اگر تبرعاً نہ کرے اور یہ منفعت کے قبیل کی چیز ہو تو خرچ کرنے والے کو اجرت مثل ملے گی، اور اگر مال ہو تو اسے اس شخص سے لینے کا حق ہوگا جس کی طرف سے اس نے ادا کیا ہے، لیکن شرط یہ ہے کہ وہ کام ایسا ہو جو اس شخص کے لئے ضروری ہو جس کے لئے وہ کیا گیا[1]۔

(۳) شرع:

۱۴ - مسلمان اسلام لانے کی وجہ سے اسلام کے احکام اور شرعی ذمہ داریاں اپنے اوپر لازم کرنے والا مانا جاتا ہے۔ چنانچہ ''مسلم الثبوت'' میں ہے: ''الإسلام: التزام حقيقة ما جاء به النبي ﷺ'' [۲] (اسلام یہ ہے کہ نبی کریم ﷺ جو کچھ لے کر تشریف لائے اس کو اپنے اوپر لازم کرلیا جائے)۔

مسلمان کو اسلام کی وجہ سے جن چیزوں کا لازم کرنے والا سمجھا جاتا ہے، ان میں وہ چیزیں بھی ہیں جو شریعت کی طرف سے ایک مسلمان پر خاص تعلقات اور رشتہ داری کی بنیاد پر لازم ہوتی ہیں، اور انہیں میں سے اپنے غریب رشتہ داروں پر نفقہ کو اپنے اوپر لازم کرنا ہے، چنانچہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: ''وَعَلَى الْمَوْلُوْدِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوْفِ'' (اور جس کا بچہ ہے، اس کے ذمہ ہے ان (ماؤں) کا کھانا اور کپڑا موافق دستور کے)، آگے ہے: ''وَعَلَى الْوَارِثِ مِثْلُ ذٰلِكَ'' [۱] (اور اسی طرح (کا انتظام) وارث کے ذمہ ہے)، ایک تیسری جگہ ہے: ''وَقَضٰى رَبُّكَ اَلاَّ تَعْبُدُوْٓا اِلاَّ اِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ اِحْسَانًا'' [۲] (اور تیرے پروردگار نے حکم دے رکھا ہے کہ بجز اسی (ایک رب) کے اور کسی کی پرستش نہ کرنا اور ماں باپ کے ساتھ حسن سلوک رکھنا)۔

انہیں میں سے ولایت شرعی بھی ہے، جیسے باپ اور دادا کی ولایت، جس کا بیان اس آیت کریمہ میں ہے: ''وَابْتَلُوا الْيَتٰمٰى حَتّٰى اِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ فَاِنْ اٰنَسْتُمْ مِّنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوْٓا اِلَيْهِمْ اَمْوَالَهُمْ'' [۳] (اور یتیموں کی جانچ کرتے رہو یہاں تک کہ وہ عمر نکاح کو پہنچ جائیں تو اگر تم ان میں ہوشیاری دیکھ لو تو ان کے حوالہ ان کا مال کردو)۔ ولایت کی وجہ یہ ہے کہ ولی میں پوری شفقت پائی جاتی ہے، اور جو یتیم بچے ہوتے ہیں اور اسی طرح نابالغ بچوں میں کم عمری کی وجہ سے معاملات اور تصرفات برتنے کا شعور پوری طرح نہیں ہوتا ہے۔

جو چیزیں بندوں پر خود بخود لازم ہوجاتی ہیں ان میں میراث کا قبول کرنا اور وہ چیزیں بھی ہیں جو بغیر قبول کئے کسی مسلمان پر لازم ہوجاتی ہیں۔

علامہ کاسانی فرماتے ہیں: یہاں لزوم اس ذات کی طرف سے لازم کرنے کی وجہ سے ہے جس کو ولایت الزام حاصل ہے یعنی

---

(۱) الفروق ۳/ ۱۸۹، تہذیب الفروق ۳/ ۲۱۹ (الفرق ۱۷۱)، المنثور ۱/ ۱۵۷۔
(۲) فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت ۱/ ۱۸۰۔

(۱) سورۂ بقرہ/ ۲۳۳۔
(۲) سورۂ اسراء/ ۲۳۔
(۳) سورۂ نساء/ ۶۔

اللہ تبارک وتعالی، لہذا یہ احکام قبول پر موقوف نہیں ہوں گے، جیسا کہ دیگر تمام احکام شارع کی طرف سے ابتداءً لازم کردینے کی وجہ سے لازم ہوجاتے ہیں [۱]، ان اسباب میں ایک اور سبب کا اضافہ کرنا ممکن ہے اور وہ شروع کرنا ہے کہ اگر کوئی شخص کوئی نفلی عبادت شروع کردے تو شروع کردینے کی وجہ سے وہ اس کے اتمام کو لازم کرلیتا ہے، اور اگر اس کو فاسد کردے تو اس کی قضاء واجب ہے جیسا کہ مالکیہ اور حنفیہ کی رائے ہے [۲]۔

مذکورہ بالا تین اسباب فعل ضار، فعل نافع اور شرع یہ وہ اسباب ہیں جن کو عصر حاضر کے ماہرین فقہ وفتاوی مصادر التزام (اسباب التزام) شمار کرتے ہیں، لیکن حقیقت میں یہ الزام کے قبیل سے سمجھے جاتے ہیں نہ کہ باب التزام سے جیسا کہ علامہ کاسانی کا کلام گذر چکا ہے۔

۱۵ - وہ تصرفات جو انسان کے ارادے (واختیار) سے وجود میں آتے ہیں فقہاء ان کو "التزام" سے تعبیر کرتے ہیں، اور جو تصرفات بغیر اس کے ارادے کے وجود میں آجائیں تو اسے "الزام" یا "لزوم" سے تعبیر کرتے ہیں، اس لئے کہ التزام حقیقی یہ ہے کہ انسان اپنے اوپر کوئی چیز واجب اور لازم کرے۔ اسی وجہ سے علامہ قرافی فرماتے ہیں: کافر جب اسلام لے آئے تو اس پر (زمانہ کفر کے معاملات میں سے) خرید وفروخت کا ثمن، اجارہ کی اجرت اور ان دیون کی ادائیگی لازم ہوجاتی ہے جس کا اس نے معاملہ کیا تھا، اور اس قسم کی دیگر چیزیں بھی واجب ہیں، لیکن قصاص، غصب اور لوٹ مار کی چیزیں لازم نہیں ہوں گی۔ اس لئے کہ کافر حالت کفر میں جس چیز سے راضی رہا اور اس کا دل جس چیز کو مستحق کے لئے دینے پر مطمئن رہا تو اسلام لانے کی وجہ سے وہ چیزیں ساقط نہیں ہوں گی (بلکہ لازم ہوں گی) اور جس چیز کو مستحق کو دینے پر اور ادائیگی پر وہ راضی نہیں تھا، جیسے قتل اور غصب کردہ چیز اور اس طرح کی دیگر چیزیں تو یہ سب ساقط ہوجائیں گی، اس لئے کہ اس نے ان کاموں کو محض اس اعتماد پر کیا کہ وہ انہیں نہیں ادا کرے گا، لہذا یہ ساری چیزیں ساقط ہوجائیں گی، اس کی وجہ یہ ہے کہ جن چیزوں کو وہ لازم نہیں سمجھتا تھا اب ان کو لازم کر دینے سے اسلام سے دوری اور نفرت پیدا ہوگی [۱]۔

ہاں اگر ہم ان لازم کرنے والی چیزوں کو یوں مان لیں کہ یہ حکماً التزام کا سبب وباعث ہیں اور اس طرح تمام التزامات کو شرع کی طرف لوٹایا جاسکتا ہے، کیونکہ شریعت نے ہی تمام تصرفات اور معاملات کے حدود وقیود مقرر کئے ہیں کہ کون سی چیز درست ہیں اور کون سی درست نہیں ہیں، اور ان کے احکام بھی بیان کردیئے گئے ہیں، لیکن اسی کے ساتھ یہ بھی ہے کہ اللہ تعالی نے جس چیز کو انسان پر واجب کردیا ہے اس کے کچھ براہ راست اسباب بھی رکھے ہیں (کہ جن کو بندہ اپنے ہاتھ اور اختیار سے کرتا ہے)، اسی قبیل سے یہ امر بھی ہے کہ اللہ تعالی نے انسان کے اختیاری تصرفات کو اس کے لئے سبب التزام قرار دیا ہے، علامہ زرکشی اس کی وضاحت اس طرح کرتے ہیں: جن چیزوں کو اللہ تعالی نے مکلف بندوں پر واجب قرار دیا ہے، وہ چند ہیں، ایک وہ جس کا سبب جنایت (ظلم وزیادتی) ہو جس کو عقوبت اور سزا کہتے ہیں۔ دوسری وہ ہے جس کا سبب اتلاف ہے جس کو ضمان کہتے ہیں، ایک تیسری چیز وہ ہے جس کا سبب التزام ہے جس کو ثمن یا اجرت یا مہر وغیرہ کہتے ہیں، انہی میں سے دیون، عاریت اور ودیعت وغیرہ ہیں، جن کی ادائیگی التزام کی وجہ سے لازم

---

(۱) منح الجلیل ۲/ ۷ ۴۴، المہذب ۲/ ۱۶۶، منتہی الإرادات ۳/ ۵۴ ۴، الہدایہ ۴/ ۴۸، الأشباہ للسیوطی ۲/ ۱۷، البدائع ۷/ ۳۳۲۔

(۲) ابن عابدین ۱/ ۵۲ ۴ طبع اول، الحطاب ۲/ ۹۰ طبع النجاح لیبیا۔

(۱) الفروق للقرافی ۳/ ۱۸۴-۱۸۵ طبع دار المعرفہ۔

ہوتی ہے[۱]۔ وہ مزید کہتے ہیں: آدمی کے مالی حقوق آدمی کے براہ راست اقدام کی وجہ سے واجب ہوتے ہیں، خواہ یہ براہ راست اقدام، التزام ہو یا اتلاف ہو[۲]۔

التزام کا شرعی حکم:

۱۶ - احکام شرعیہ کو اپنے اوپر لازم سمجھنا اور ان کا اپنے اوپر لازم کرنا ہر مسلمان پر ایک امر واجب ہے۔

عقوبات، تلف کی ہوئی چیزوں کے بدل وضمان، نفقات کی ادائیگی اور ولایت کی ذمہ داریاں وغیرہ اسی قبیل کی چیزیں ہیں، جن کو اسلام نے اس پر واجب کیا ہے۔ البتہ انسان کے وہ تصرفات جو اختیاری ہیں ان کے بارے میں یہ اصول ہے کہ وہ مباح ہیں، اس لئے کہ ہر انسان کو ہر اس تصرف مشروع کے سلسلہ میں آزادی حاصل ہے جس کے واسطے سے وہ اپنے اوپر کسی چیز کو لازم کرتا ہے، البتہ یہ شرط ہے کہ اس کے اقدام سے کسی کا حق متاثر نہ ہو[۳] کبھی اس کے ساتھ کچھ دوسرے عوارض جمع ہوجاتے ہیں تو ایسے تصرفات واجب ہوتے ہیں، جیسے اس آدمی کی مدد کرنا جو بیع یا قرض یا عاریت کے لئے مضطر ومجبور ہو[۴]۔ اسی طرح ودیعت کا قبول کرنا اس صورت میں واجب ہے جب کہ اس کے علاوہ کوئی دوسرا شخص حفاظت کرنے والا نہ ہو اور قبول نہ کرنے کی صورت میں آدمی کو اس کے ضائع ہونے کا اندیشہ ہو[۵]، اور کبھی عوارض کی وجہ سے تصرف مندوب ومستحب ہوتا ہے، جب کہ تصرف ان تبرعات کے قبیل سے ہو جن میں لوگوں کے

---

(۱) المنثور فی القواعد للزرکشی ۳/ ۳۹۲۔

(۲) المنثور ۲/ ۶۰۔

(۳) المنثور ۳/ ۳۹۳، منتہی الإرادات ۲/ ۲۶۰، الاختیار ۲/ ۴، المغنی ۵/ ۳۲۴۔

(۴) الفروق ۳/ ۹۴، منح الجلیل ۲/ ۶۲۴، ۳/ ۶۲۔

(۵) المہذب ۱/ ۳۶۵، ۳۶۶، منح الجلیل ۳/ ۹ا فی باب الملتقط۔

مصالح اور فوائد کے پیش نظر تعاون مقصود ہوتا ہے، اس لئے کہ اس میں لوگوں کے ساتھ بھلائی اور مہربانی کا سلوک ہوا کرتا ہے، چنانچہ اللہ تعالی کا فرمان ہے: "وَتَعَاوَنُوْا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوٰى"[۱] (ایک دوسرے کی مدد نیکی اور تقوی میں کرتے رہو) اور نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: "کل معروف صدقة"[۲] (ہر نیک کام صدقہ ہے)۔

اور کبھی تصرف عوارض کی وجہ سے حرام ہوتا ہے، یہ اس وقت ہوتا ہے جبکہ اس کی وجہ سے کسی معصیت پر مدد کی جائے، اسی وجہ سے باندی کو کسی غیر محرم مرد کی خدمت کے لئے بطور عاریت دینا درست نہیں ہے، اسی طرح کسی مسلمان کے حق میں شراب کی وصیت کرنا اور معصیت کی نذر ماننا جائز نہیں ہے[۳]۔

اور کبھی تصرف مکروہ ہوا کرتا ہے جبکہ کسی مکروہ عمل پر اس سے تعاون ہوتا ہو جیسے عطیہ میں اپنی بعض اولاد کو بعض پر ترجیح دینا[۴]۔

التزام کے ارکان:

۱۷ - حنفیہ کے نزدیک "التزام" کا رکن محض صیغہ (ایجاب وقبول) ہے اور حنفیہ کے علاوہ دیگر فقہاء ملتزِم (التزام کرنے والا)، ملتزَم لہ (جس کے لئے التزام کیا جائے) اور ملتزَم بہ (یعنی محل التزام) کا اضافہ کرتے ہیں۔

---

(۱) سورۂ مائدہ/ ۲۔

(۲) الاختیار ۳/ ۴۸، ۵۵، منح الجلیل ۳/ ۶، المہذب ۱/ ۴۴۷، ۴۵۳، المغنی ۵/ ۳۹۵۔
حدیث: "کل معروف صدقة" کی روایت بخاری ومسلم نے مرفوعا کی ہے (فتح الباری ۱۰/ ۴۴۷ طبع السلفیہ، صحیح مسلم ۲/ ۶۹۷ طبع مصطفی الحلبی)۔

(۳) جواہر الإکلیل ۲/ ۱۴۵، المہذب ۱/ ۴۵۹۔

(۴) جواہر الإکلیل ۲/ ۱۴۵، الشرح الصغیر ۴/ ۳۵، المغنی ۵/ ۶۶۶۔

اول: صیغہ:

۱۸ - التزام کا صیغہ ایجاب وقبول دونوں سے مل کر بنتا ہے، لیکن یہ ان التزامات میں ہوتا ہے جوملتزم اورملتزم لہ دونوں کے ارادے پر موقوف ہوں، جیسے نکاح اورمعاوضہ کے معاملات مثلاً خرید وفروخت اوراجارہ (کرایہ) کے معاملات، اس پرتمام فقہاء کا اتفاق بھی ہے۔ لیکن وہ التزامات جوتبرعات کے قبیل سے ہوں جیسے وقف، وصیت اور ہبہ ان میں قبول سے متعلق فقہاء کا اختلاف ہے (۱)، اور کچھ التزامات ہیں جوصرف ملتزم کے ارادہ سے مکمل ہوجاتے ہیں جیسے نذر، عتق (آزادی) اورقسم اس پرتمام فقہاء کا اتفاق ہے۔

صیغہ التزام (یعنی ایجاب) لفظاً ہوا کرتا ہے یا اس کے قائم مقام تحریر یا قابل فہم اشارہ یا اس طرح کی ایسی چیز سے جوکسی شخص کے حق میں اپنے اوپر کسی چیز کے لازم کرلینے کو بتائے (۲)۔

اورکبھی کبھی ''التزام'' فعل سے بھی ہوا کرتا ہے، جیسے جہاد اورحج، یہ شروع کردینے کی وجہ سے ذمہ میں لازم ہوجایا کرتے ہیں، اسی طرح اگرکوئی نماز کے لئے کھڑا ہوجائے اورنیت کرلے اس کے بعد تکبیر کہہ دے تو اس نے اپنے رب سے بالفعل نماز کا معاملہ کرلیا (۳)۔

اسی طرح ''التزام'' کبھی کبھی عرف وعادت کی بناپر بھی ہوا کرتا ہے، چنانچہ مشہور فقہی قاعدہ ہے: "**العادة محكمة**" یعنی عرف وعادت فیصلہ کن حیثیت رکھتی ہے، اسی بناپر فقہاء نے لکھا ہے کہ اگر کسی عورت نے کسی مرد سے نکاح کیا اوروہ اپنے گھرہی میں رہ رہی تھی، شوہر بھی نکاح کے بعد اس کے ساتھ اسی گھر میں رہنے لگا تو شوہر پر کوئی کرایہ واجب نہ ہوگا، الا یہ کہ یہ واضح ہوجائے کہ عورت کرایہ کے ساتھ وہاں رہ رہی ہے (توشوہر کے ذمہ کرایہ لازم ہوگا) (۱)۔

یہاں یہ بات قابل لحاظ ہے کہ زیادہ تر التزامات اپنے خاص ناموں سے ممتاز ہیں، چنانچہ التزام اگر بالعوض ملک سپرد کرنے کا ہوتو اسے ''بیع'' کہتے ہیں، اوراگر بغیرعوض ہوتو اسے ہبہ، عطیہ یا صدقہ کہتے ہیں، اسی طرح اگر بالعوض منفعت پر قدرت وقابو دینے کا التزام ہوتو اس کو اجارہ کہتے ہیں اوراگر یہ بلاعوض ہوتو اس کو عاریت یا وقف یا عمری کہتے ہیں، دَین کا التزام ہوتو اسے ''ضمان'' کہا جاتا ہے، اوراگر دین کی ذمہ داری کسی دوسرے کودے دی جائے تو اس کو حوالہ کہا جاتا ہے، اوراس سے دستبرداری کو ''ابراء'' کا نام دیا جاتا ہے، اور اگر ثواب کی نیت سے اللہ تعالی کی طاعت کا التزام ہوتو اس کو ''نذر'' کہا جاتا ہے (۲)۔ اسی طرح اوردوسرے الفاظ واصطلاحات ہیں جو التزام سے متعلق ہیں، تاہم التزامات کی ان تمام قسموں کے لئے مخصوص الفاظ وتعبیرات مستعمل ہوتے ہیں، خواہ وہ الفاظ وتعبیرات صریح ہوں یا کنائی جن میں نیت یا قرینہ کی ضرورت پڑتی ہے، ان سب سے متعلق بحثیں ان کے ابواب میں موجود ہیں وہاں دیکھی جاسکتی ہیں۔

البتہ فقہاء نے کچھ مخصوص الفاظ کا ذکر کیا ہے جو التزام کے لئے صریح سمجھے جاتے ہیں اور وہ یہ ہیں: "**التزمت**" یا "**الزمت نفسي**" (میں نے اپنے اوپر لازم کرلیا)، انہی میں سے لفظ ''**عليّ**'' یا ''**إليّ**'' بھی ہے، چنانچہ ''الہدایہ'' (۳) کے باب الکفالہ میں مذکور ہے: اگر کسی نے کہا: "**عليّ**" یا ''**إليّ**'' تو کفالہ درست ہوجائے گا،

(۱) تکملۃ ابن عابدین ۲/ ۳۰۳، البدائع ۶/ ۱۱۵، ۲، جواہر الاکلیل ۲/ ۱۷، نہایۃ المحتاج ۴/ ۴۴۳، قواعد الاحکام ۲/ ۴۳، الاشباہ للسیوطی رص ۳۰۳، ۳۰۴، المغنی ۵/ ۶۰۰، ۶۰۱، المنثور ۲/ ۴۰۵۔

(۲) نہایۃ المحتاج ۴/ ۴۳۹، ۵/ ۶۷، فتح العلی ۱/ ۲۱۸۔

(۳) إعلام الموقعین ۲/ ۱۳۴، أحکام القرآن لابن العربی ۲/ ۵۲۶، القواعد لابن رجب رص ۲۳۳۔

(۱) فتح العلی المالک ۱/ ۲۴۸۔

(۲) فتح العلی المالک ۱/ ۲۱۸ طبع دارالمعرفہ۔

(۳) الہدایہ ۳/ ۸۷، ابن عابدین ۴/ ۲۵۳۔

اس لئے کہ یہ التزام کے صیغے ہیں، اسی طرح علامہ ابن عابدین شامی نے بھی ذکر کیا ہے، اور" نہایۃ المحتاج"[1] میں ہے: اقرار میں صیغہ کی شرط لفظاً یا ناطق کی تحریر یا گونگے کا اشارہ ہے جس سے کسی حق کا التزام سمجھا جائے، مثال کے طور پر یوں کہا جائے:"لزيد هذا الثوب" (یہ کپڑے زید کے ہیں)، یا کسی قرض خواہ کے قرضے کا اقرار کیا جائے تو یہ الفاظ استعمال ہوں گے: "عليّ" یا"في ذمتي" اسی طرح کسی سامان کا اقرار ہوتو اس کے صیغے "معي" و"عندي" ہیں۔

دوم: ملتزم:

۱۹ - "ملتزم" وہ شخص کہلاتا ہے جو کسی بھی چیز کو اپنے ذمہ لازم کر لے، جیسے کسی چیز کے سپرد کرنے یا دَین کی ادائیگی یا کسی کام کی انجام دہی کی ذمہ داری اپنے سر لے لے، التزامات کی مختلف انواع واقسام ہیں جیسا کہ مشہور ہیں۔

جو چیزیں معاوضات اور مالی تبادلہ کے قبیل سے ہیں ان میں فی الجملہ اہلیت تصرف کی شرط ہے، اور جو تبرعات کے قبیل سے ہیں ان میں تبرع کی اہلیت شرط ہے[2]۔

اس بارے میں وکیل، ولی اور فضولی کے تصرفات کے اعتبار سے تفصیلات ہیں، جو اپنے اپنے ابواب میں مذکور ہیں، بعض فقہاء جیسے حنابلہ نے بے وقوف اور باتمیز بچے وغیرہ کی وصیت کی اجازت دی ہے[3] اس بارے میں بھی تفصیلات ہیں جو ان کے ابواب میں بیان کی گئی ہیں۔

(۱) نہایۃ المحتاج ۵/ ۷۶، ۸/ ۲۰۹، قلیوبی ۲/ ۳۲۹۔

(۲) فتح العلی المالک ۱/ ۲۱۷، نہایۃ المحتاج ۵/ ۲۶۳، ۴/ ۲۲۰، ۶/ ۴۴، البدائع ۶/ ۱۱۸، ۲۰۷، مرشد الحیران (دفعہ ۱۶۸)۔

(۳) منتہی الإرادات ۲/ ۵۳۹۔

سوم: ملتزم لہ:

۲۰ - جس کے لئے کسی چیز کا التزام کیا جاتا ہے وہ یا تو دائن (قرض دہندہ) ہوگا یا صاحب حق، اگر التزام باہمی عقد سے ہو اور ملتزم لہ عقد میں ایک فریق ہو تو اس میں اہلیت شرط ہے، یعنی عقد کرنے کی اہلیت شرط ہے، جیسا کہ عقود کے بارے میں مشہور ہے، ورنہ اس کے نائب کے واسطہ سے عقد مکمل ہوگا۔

اور اگر التزام انفرادی ارادہ سے متعلق ہو تو ملتزم لہ میں اہلیت تعاقد کی شرط نہیں ہے۔

ملتزم لہ کے حق میں فی الجملہ جو شرائط ہیں ان میں ایک شرط یہ بھی ہے کہ وہ ان لوگوں میں سے ہو جن کا مالک ہونا درست ہو یا یہ کہ لوگ اس سے انتفاع کے مالک ہوں، جیسے مساجد اور پل[1]، اسی بنیاد پر فقہاء کہتے ہیں کہ حمل کے حق میں التزام درست ہے اور اس شخص کے حق میں بھی درست ہے جو عنقریب ہی وجود میں آئے، لہذا اس پر صدقہ کرنا اور اس کے لئے ہبہ کرنا درست ہوگا[2]۔

اور مالکیہ کے نزدیک اس میت کے حق میں بھی وصیت درست ہے جس کی وفات کا علم وصیت کرنے والے کو ہو، اور اس صورت میں جس چیز کی وصیت کی جائے گی اس سے موصی لہ (جو کہ وفات پا چکا ہے) کے دیون ادا کئے جائیں گے، اگر دیون نہ ہوں تو ورثاء پر وہ چیز صرف کی جائے گی، اگر وارث بھی نہ ہو تو وصیت باطل ہو جائے گی[3]۔

اسی طرح مفلس میت کے دین کی کفالت جائز ہے۔ اور یہ نبی کریم ﷺ سے ثابت ہے۔ چنانچہ بخاری میں حضرت سلمہ بن

(۱) فتح العلی المالک ۱/ ۲۱۷۔

(۲) الاختیار ۵/ ۶۳، فتح العلی ۱/ ۲۴۸، ۲۴۹، المغنی ۶/ ۵۶، ۵۸۔

(۳) جواہر الإکلیل ۲/ ۳۱۷۔

اکوع کے واسطہ سے مروی ہے: "أن النبي ﷺ أتي برجل يصلي عليه فقال: هل عليه دين؟قالوا: نعم ديناران، قال: هل ترک لهما وفاء؟ قالوا: لا، فتأخر، فقيل: لم لاتصلي عليه؟فقال: ما تنفعه صلاتي وذمته مرهونة إلا إن قام أحدكم فضمنه، فقام أبوقتادة فقال: هما علي يا رسول الله، فصلى عليه النبي ﷺ"(۱) (نبی کریم ﷺ کی خدمت میں ایک شخص کا جنازہ لایا گیا تا کہ آپ ﷺ نماز جنازہ ادا فرمائیں، آپ ﷺ نے فرمایا: کیا اس پر قرض ہے؟ صحابہ کرامؓ نے عرض کیا: ہاں! دو دینار ہیں، آپ ﷺ نے فرمایا: کیا انہوں نے اتنا مال چھوڑا ہے جس سے قرض کی ادائیگی ہو سکے، لوگوں نے جواب دیا: نہیں، تو آپ ﷺ پیچھے ہٹ گئے، آپ ﷺ سے پوچھا گیا: کہ اے اللہ کے رسول! آپ ان کی نماز کیوں نہیں پڑھ رہے ہیں؟ آپ ﷺ نے فرمایا کہ میری نماز اس کو کیا فائدہ پہنچائے گی جس کا ذمہ فارغ نہ ہو (اور اس پر دوسرے کا حق ہو)، الا یہ کہ تم میں سے کوئی اس کی ذمہ داری قبول کر لے، چنانچہ حضرت ابوقتادہ کھڑے ہوئے اور کہا: اے اللہ کے رسول! وہ دو دینار میرے ذمہ ہیں، اس کے بعد آپ ﷺ نے نماز پڑھائی)۔ اسی طرح مجہول شخص کے حق میں کوئی چیز لازم کر لینا جائز ہے، فقہاء نے صراحت کی ہے کہ امام کے لئے یہ جائز ہے کہ وہ جہاد میں مال غنیمت کا کچھ حصہ بطور انعام دینے کے لئے مجاہدین کو یہ کہہ کر آمادہ کرے کہ جو مجاہد کافر کو قتل کر دے تو اس کا سارا مال اسی مجاہد کو ملے گا، اس وقت اگر کوئی مسلمان کسی دشمن اسلام کو قتل کر دے تو اس کے تمام سامان کا وہی مستحق ہوگا، اگر چہ وہ ان لوگوں میں موجود نہ رہا ہو جنہوں نے امام کی بات سنی ہو(۱)۔

اسی طرح اگر کسی شخص نے یہ کہا کہ اگر کوئی شخص میرے مال میں سے کچھ لے لے تو وہ اس کے لئے مباح ہے، پھر اگر کوئی بغیر علم کے بھی اس کا مال لے لے تو وہ لینے والے کا ہو جائے گا(۲)، اسی زمرہ میں مسلمانوں کے لئے پانی کی سبیل یا مسافروں کے لئے پناہ گاہ کی تعمیر کا مسئلہ بھی ہے(۳)، ان مسائل کی تفصیلات اپنے اپنے ابواب میں موجود ہیں۔

چہارم: محل التزام (ملتزم بہ):

۲۱ - التزام اس فعل کو واجب کرتا ہے جس کو التزام کرنے والا انجام دے گا، جیسے خریدار کو خریدے ہوئے سامان کے سپرد کرنے کا اور فروخت کنندہ کو ثمن سپرد کرنے کا التزام، اسی طرح دین کی ادائیگی اور ودیعت کی حفاظت کا التزام، کرایہ دار اور عاریت پر لینے والے کو عین سے انتفاع پر قدرت دینے کا التزام، موہوب لہ کو ہبہ اور مسکین کو صدقہ پر قدرت دینے کا التزام، عقد استصناع (کسی چیز کے بنوانے کا معاملہ کرنے) عقد مساقاۃ (باغ کو بٹائی پر دینا)، عقد مزارعت (زمین کو بٹائی پر دینا)، نذر مانے ہوئے کام کرنے اور حق کو ساقط کرنے کا التزام وغیرہ وغیرہ اور اس طرح کے معاملات

(۱) جواہر الإکلیل ۲/ ۱۰۹، نہایۃ المحتاج ۴/ ۴۱۸، المغنی ۴/ ۵۹۱۔
حدیث: "سلمة بن الأكوع......" کی روایت بخاری نے اس طرح کی ہے: "كنا جلوسا عند النبي ﷺ إذ أتي بجنازة فقالوا: صل عليها، فقال: هل عليه دين؟ قالوا: لا، قال: فهل ترک شيئا؟ قالوا: لا، فصلى عليه. ثم أتي بجنازة أخرى فقالوا: يا رسول الله ﷺ صل عليها، قال: هل عليه دين؟ قيل: نعم، قال: فهل ترک شيئا؟ قالوا: ثلاثة دنانير، فصلى عليها. ثم أتي بالثالث فقالوا: صل عليها. قال: هل ترک شيئا؟ قالوا: لا، قال: فهل عليه دين؟ قالوا: ثلاثة دنانير. قال: صلوا على صاحبكم. قال أبوقتادة: صل عليه يا رسول الله وعلي دينه، فصلى عليه" (فتح الباری ۴/ ۴۶۶، ۴۶۷ طبع السلفیہ)۔

(۱) ابن عابدین ۳/ ۲۳۸، الاختیار ۴/ ۱۳۲، شرح منتہی الإرادات ۲/ ۱۰۷۔
(۲) تکملۃ ابن عابدین ۲/ ۲۹۹۔
(۳) الاختیار ۳/ ۴۵۔

میں انجام دہی کا التزام۔

ان التزامات کا تعلق کسی نہ کسی شیٔ سے ہوتا ہے جو کبھی دَین ہوتی ہے اور کبھی سامان اور کبھی منفعت یا عمل یا حق ہوتی ہے، یہی وہ چیز ہے جس کو محل التزام یا اس کا موضوع کہتے ہیں۔

ہر محل کے لئے کچھ خاص شرطیں ہیں جو اس سے متعلق تصرف کے مناسب ہوا کرتی ہیں، اور تصرف کے اعتبار سے شرطیں مختلف ہوا کرتی ہیں، کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ کسی تصرف میں ایک چیز کا التزام جائز ہوتا ہے، اور کسی دوسرے تصرف میں اس کا التزام جائز نہیں ہوتا ہے۔

البتہ بعض شرائط جن میں عموم ہوا کرتا ہے، ان کی تفصیلات میں اختلافات کی رعایت کے ساتھ عام شرائط کا اجمالی تذکرہ ممکن ہے، چنانچہ ذیل میں بیان کیا جارہا ہے۔

الف-غرر اور جہالت کا نہ ہونا:

۲۲-محل جس سے کہ التزام متعلق ہوتا ہے، اس کے لئے ایک عام شرط یہ ہے کہ اس میں غرر (دھوکہ) نہ پایا جائے، اور کسی چیز سے غرر ودھوکہ بقول ابن رشد اس طرح دور ہوتا ہے کہ اس چیز کا وجود، صفت اور مقدار معلوم ہو، اور اس چیز کی سپردگی ممکن ہو۔

غرر کا نہ پایا جانا فی الجملہ ان التزامات کے لئے متفق علیہ شرط ہے جو خالص عقد معاوضہ مثلاً بیع اور اجارہ کی وجہ سے واجب ہوتے ہیں، خواہ وہ مبیع ہو یا ثمن، منفعت ہو یا عمل اور اجرت [(۱)]۔

تصرف کے وقت محل التزام کے وجود وعدم وجود کے پیش نظر اس میں کچھ استثناء بھی ہے، مثلاً سلم واجارہ واستصناع کہ ان تصرفات میں محل التزام بوقت تصرف موجود نہیں ہوتا، لیکن اس کے باوجود انہیں استحساناً جائز قرار دیا گیا ہے، اور یہ حاجت وضرورت کی وجہ سے ہے۔

پھل کے پختہ ہونے سے قبل اس کی خرید وفروخت کے سلسلہ میں اس طرح کے جو اختلافات پائے جاتے ہیں، اس سلسلہ میں ان کی بھی رعایت کی جائے۔

اور غرر کا نہ پایا جانا مالی معاوضات میں تو ایک متفق علیہ شرط ہے، لیکن تبرعات جیسے ہبہ (بلاعوض)، عاریت اور وثیقہ جات جیسے رہن اور کفالہ وغیرہ میں اس کا معاملہ مختلف ہے۔

چنانچہ بعض فقہاء کے نزدیک مجہول، معدوم اور غیر مقدور التسلیم شیٔ کا التزام جائز ہے، اور بعض فقہاء کے نزدیک جائز نہیں ہے، عدم جواز کے قائلین میں اکثر حنفیہ اور شافعیہ ہیں۔

۲۳-یہاں یہ بہت مشکل ہے کہ تمام تصرفات کا تتبع کیا جائے جن میں غرر کا نہ ہونا شرط ہے، اور ہر تصرف میں اس شرط سے انطباق کی کیا حدیں ہیں اس کو جانا جائے، اس لئے ہم صرف ان مذاہب ومسالک کی بعض عبارتوں کی نقل پر اکتفا کرتے ہیں جن سے اس مسئلہ پر روشنی پڑتی ہے، اور تفصیلات کے لئے اصل مواقع سے رجوع کیا جائے، جو درج ذیل ہیں:

(۱) علامہ قرافی نے اپنی کتاب الفروق میں لکھا ہے کہ ایک قاعدہ ہے: وہ تصرفات جن میں جہالت اور غرر مؤثر ہوتے ہیں، اور دوسرا قاعدہ ہے: وہ تصرفات جن میں جہالت اور غرر مؤثر نہیں ہوتے، چوبیسواں فرق ان دونوں قاعدوں کے درمیان ہے۔

صحیح احادیث میں یہ آیا ہے کہ نبی کریم ﷺ نے غرر کی خرید وفروخت اور مجہول شیٔ کی خرید وفروخت سے منع فرمایا ہے، اس کے بعد علماء کا اس کی توجیہ وتفصیل میں اختلاف ہے، بعض علماء وفقہاء اس کو عام قرار دے کر تصرفات میں اس کی ممانعت کے قائل ہیں، ان میں

---

(۱) بدایۃ المجتہد ۱۴۸/۲، ۱۷۲، ۲۲۰، ۲۲۶، البدائع ۱۴۷/۵، ۱۴۸، ۱۵۶، ۱۵۸، المہذب ۲۶۲/۱ اور اس کے بعد کے صفحات، نہایۃ المحتاج ۳۱/۳، ۳۲، إعلام الموقعین ۲۸/۲، المغنی ۳۳۴/۵-۳۳۷، الاشباہ لابن نجیم ۹۱، ۹۲، المنثور فی القواعد ۴۰۰/۲، ۴۰۱، ۴۰۳۔

امام شافعیؒ بھی ہیں، وہ ہبہ، صدقہ، ابراء، خلع، صلح وغیرہ میں بھی جہالت کی وجہ سے ان کو ممنوع قرار دیتے ہیں، لیکن بعض فقہاء وہ بھی ہیں جو اس میں تفصیل بیان کرتے ہیں، جیسے امام مالکؒ، وہ فرماتے ہیں کہ کچھ تصرفات تو وہ ہیں جن میں غرر اور جہالت سے اجتناب کیا جاتا ہے، اور یہ وہ تصرفات ہیں جن میں بھاؤ تاؤ کیا جاتا ہے اور وہ تصرفات جو مال میں بڑھوتری کا سبب ہوں اور ان سے مال بڑھانا مقصود ہو، اور کچھ تصرفات وہ ہیں جن میں غرر اور جہالت سے اجتناب نہیں کیا جاتا ہے، اور یہ وہ تصرفات ہیں جن میں مقصد حصول مال اور سرمایہ کاری نہیں ہوتا، اسی وجہ سے ان کے نزدیک تصرفات تین طرح کے ہیں، طرفین اور واسطہ (دو ایک دوسرے کے بالمقابل اور ایک دونوں کے درمیان ہوتا ہے)۔

۲۴-طرفین (ایک دوسرے کے بالمقابل تصرفات) میں ایک تو خالص معاوضہ والا تصرف ہے جس میں غرر اور جہالت سے اجتناب کیا جاتا ہے، اِلا یہ کہ اس میں کوئی مجبوری ہو اور عادتاً اس کو گوارا کیا جاتا ہو، دوسرا تصرف وہ ہے جس میں صرف احسان ہو اور سرمایہ کاری اس کا مقصد نہ ہو، جیسے صدقہ وہبہ وابراء کہ ان تصرفات سے سرمایہ کاری اور مال کا بڑھانا مقصود نہیں ہوتا، بلکہ اگر یہ چیزیں ان کو نہ مل سکے جن پر ان کے ذریعہ احسان کیا گیا تو ان کو کوئی ضرر نہیں ہوگا، اس لئے کہ انہوں نے اس میں کچھ خرچ نہیں کیا، برخلاف پہلی قسم کے کہ وہ اگر دھوکہ اور جہالت کی وجہ سے ضائع ہوجائے تو مقابلہ میں خرچ کیا ہوا مال ضائع ہوجائے گا، اس لئے شریعت کی حکمت کا تقاضا ہے کہ اس میں جہالت کو ممنوع قرار دیا جائے، لیکن وہ تصرف جو محض احسان ہے، اس میں کوئی ضرر نہیں ہے، اس لئے شریعت کی حکمت کا تقاضا اور احسان پر لوگوں کو آمادہ کرنے کا تقاضا یہ ہے کہ اس میں ہر طرح سے وسعت برتی جائے خواہ معلوم ہو یا مجہول، یہ توسع یقینی طور پر ان تصرفات کی کثرت وقوع کو آسان بنانے والا ہے، جہالت یا غرر کی وجہ سے اس کو ممنوع قرار دینے میں اس تصرف میں کمی آئے گی، چنانچہ اگر کسی نے کسی کو اپنا بھاگا ہوا غلام ہبہ کیا تو اس کے لئے ممکن ہے کہ اس کو پالے تو اس کو ایسی چیز حاصل ہوجائے گی جس سے وہ فائدہ اٹھائے گا، اور اگر اس غلام کو نہ پائے تو اس کو کوئی ضرر نہیں ہے، اس لئے کہ اس نے کچھ خرچ ہی نہیں کیا۔

یہ بہترین فقہ ہے، پھر یہ کہ حدیث میں کوئی ایسا لفظ نہیں ہے جو ان تمام اقسام کو عام ہو اور ہم یہ کہہ سکیں کہ اس سے نصوص شرع کی مخالفت لازم آتی ہے، کیونکہ ان احادیث کا تعلق صرف بیع وغیرہ سے ہے۔

۲۵-مذکورہ دونوں طرح کے تصرفات کے اعتبار سے درمیانی تصرف نکاح ہے، اس کو اس پہلو سے دیکھا جائے کہ اس کا مقصد مال حاصل کرنا نہیں ہے، بلکہ اس کا مقصد مؤدت والفت اور سکون ہے تو اس کا تقاضا یہ ہے کہ اس میں جہالت اور غرر مطلقاً جائز ہو[۱]، اور دوسرے پہلو سے دیکھا جائے تو شارع نے اس میں مال کی شرط لگائی ہے جیسا کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "اَنْ تَبْتَغُوْا بِاَمْوَالِكُمْ"[۲] (یعنی تم انہیں اپنے مال کے ذریعہ سے تلاش کرو)، جس کا تقاضا یہ ہے کہ اس میں غرر اور جہالت ممنوع ہو تو ان دونوں جہتوں کے پائے جانے کی وجہ سے امام مالکؒ نے درمیان کا راستہ اختیار کیا، چنانچہ ان کے نزدیک نکاح میں غرر قلیل جائز ہے اور غرر کثیر جائز نہیں، جیسے غیر متعین غلام ہو یا گھریلو (جہیز کا) سامان ہو اور اگر بھاگا ہوا غلام یا بھاگا ہوا اونٹ طے کیا جائے تو جائز نہیں ہوگا، اس لئے کہ پہلی صورت میں عرف کے مطابق اوسط واجب ہوگا اور دوسرے کے لئے کوئی ضابطہ

(۱) یہاں غرر وجہالت کا جواز مہر کے حق میں مراد ہے جیسا کہ آگے آئے گا۔
(۲) سورۂ نساء/ ۲۴۔

نہیں، اس لئے ممنوع ہوگا، اسی بنیاد پر امام مالکؒ نے خلع کو پہلی دو قسموں میں سے اول میں شامل کیا ہے جس میں غرر مطلقا جائز ہے، اس لئے کہ نکاح وطلاق ان عقود میں سے نہیں ہیں جن کا مقصد معاوضہ ہو، بلکہ طلاق کا معاملہ تو بغیر کسی عوض اور بغیر کسی مال کے ہونا چاہئے، جس طرح ہبہ بغیر کسی عوض کے ہوا کرتا ہے، دونوں میں یہی فرق ہے اور اس مسئلہ میں فقیہانہ بات وہی ہے جو امام مالکؒ نے کہی ہے[۱]۔

اسی طرح الفروق میں یہ ہے کہ امام مالکؒ اور امام ابوحنیفہؒ اس پر متفق ہیں کہ نکاح سے قبل طلاق اور ملک سے قبل عتاق کی تعلیق جائز ہے، چنانچہ اگر کوئی شخص کسی اجنبیہ عورت سے کہے اگر میں نے تم سے نکاح کیا تو تمہیں طلاق ہے اور اگر غلام سے کہے کہ اگر میں نے تم کو خریدا تو تم آزاد ہو، تو جب وہ نکاح کرے گا تو طلاق اس پر لازم ہوگی اسی طرح جب اس غلام کو خرید لے گا تو وہ آزاد ہوجائے گا، لیکن اس مسئلہ میں امام شافعیؒ کا اختلاف ہے، البتہ امام شافعیؒ ملک سے قبل نذر کے تصرف کے جواز میں ہماری (یعنی مالکیہ کی) موافقت کرتے ہیں، لہذا اگر کوئی کہے کہ اگر میں ایک دینار کا مالک ہوا تو وہ صدقہ ہے تو مالک ہونے کے بعد وہ صدقہ ہوجائے گا۔

وہ تمام چیزیں جن کا صدقہ کرنا ممکن ہو اور وہ کسی مسلمان کے ذمہ میں ہوں تو وہ معاملات کے قبیل سے ہیں، اس کے دلائل درج ذیل ہیں:

اول: غیر مملوک شی کی نذر پر قیاس اس اعتبار سے کہ دونوں جگہ شی معدوم کا التزام ہے۔

دوم: اللہ تعالی کا فرمان ہے: ''أَوْفُوْا بِالْعُقُوْدِ''[۲] (عقود کو پورا کیا کرو)، اور طلاق اور عتاق بھی دو ایسے عقد ہیں جن کا آدمی التزام کرتا ہے، لہذا ان کو پورا کرنا لازم ہوگا۔

سوم: رسول اللہ ﷺ کا یہ ارشاد ہے: ''**المسلمون علی شروطهم**''[۱] (مسلمان اپنی شرطوں کے پابند ہوتے ہیں) یہ دونوں معاملات (طلاق وعتاق) شرطوں میں سے ہیں، لہذا ان کی رعایت کرنا ضروری ہے[۲]۔

۲۶-(۲) علامہ زرکشی کی کتاب المنثور میں ہے: **عقود لازمہ** کی شرط یہ شرط ہے کہ معقود علیہ معلوم ہو اور فوری طور پر مقدور التسلیم ہو اور عقود غیر لازمہ میں یہ شرط نہیں ہے، جیسے بھاگے ہوئے غلام کو لوٹانے پر اجرت اور عوض کا معاملہ نافذ ہوجاتا ہے۔

علامہ زرکشی آگے فرماتے ہیں: کہ جب کسی عقد میں فریقین یا کسی ایک کی طرف سے عوض کا التزام ہو تو عوض اس وقت معتبر ہوگا جبکہ عوض معلوم ہو، جیسے خرید کردہ سامان کا ثمن اور کرایہ والے سامان کا عوض، البتہ مہر اور خلع کے عوض میں ایسا نہیں ہوگا، اس لئے کہ اس میں جہالت معاملہ کو باطل نہیں کرتی ہے، کیونکہ اس کا ایک معلوم

---

(۱) الفروق للقرافی ۱/۱۵۰، ۱۵۱۔

(۲) سورۂ مائدہ/۱۔

---

(۱) حدیث: ''**المسلمون علی شروطهم**'' کی روایت ترمذی (تحفۃ الاحوذی ۴/۵۸۴ شائع کردہ السلفیہ) نے کثیر بن عبد اللہ کے طریق سے کی ہے اور کہا ہے کہ: یہ حدیث حسن صحیح ہے اور ابوداؤد (۴/۱۹، ۲۰ طبع عزت عبید دعاس) اور حاکم (المستدرک ۲/۴۹) نے کثیر بن زید کے طریق سے نقل کیا ہے۔ اور ذہبی نے کہا کہ: یہ حدیث ایسی ہے جس کو حاکم نے صحیح قرار نہیں دیا ہے اور اس میں ایک راوی کثیر ہیں جن کو نسائی نے ضعیف قرار دیا ہے اور دوسروں نے اس کی تائید ہے اس حدیث کو صحیح قرار دینے کے متعلق ترمذی سے مناقشہ کیا گیا کہ اس کی اسناد میں کثیر بن عبد اللہ ہیں جو بہت زیادہ ضعیف ہیں، شوکانی نے اس کے مختلف طرق ذکر کرنے کے بعد لکھا ہے کہ یہ بات پوشیدہ نہیں کہ مذکورہ احادیث اور طرق ان میں سے بعض بعض کے لئے شاہد کی حیثیت رکھتے ہیں، اس لئے اس کے متن جس پر سب متفق ہیں اس کا کم سے کم درجہ حسن کا ہے (نیل الاوطار ۵/ ۲۷۸، ۲۷۹ طبع دار الجیل)۔

(۲) الفروق ۳/۱۶۹۔

ومتعین بدل موجود ہے اور وہ مہر مثل ہے، اور کبھی کبھی عوض مجہول کے حکم میں ہوتا ہے، جیسے معاملہ مضاربت اور مساقات میں عوض [1]۔

(۳) اعلام الموقعین میں ابن قیمؒ نے معدوم شی کی خرید فروخت کے باطل ہونے کی علت غرر بتایا اور ثابت کیا ہے اور اس کے بعد فرماتے ہیں کہ اسی طرح تمام عوض والے معاملات کا حکم ہے، برخلاف وصیت کے کہ یہ تبرع محض ہے، اسی لئے وصیت خواہ موجود شی کی ہو یا معدوم شی کی، مقدور التسلیم کی ہو یا غیر مقدور التسلیم کی اس میں غرر کا اعتبار و اثر نہیں ہوگا، پھر اس کو عام کرتے ہوئے ہبہ کی مثال دی ہے، اس میں کسی طرح کی کوئی ممانعت نہیں ہے، چنانچہ نبی کریم ﷺ سے صحیح سند سے ثابت ہے کہ آپ نے مجہول مشترک چیز کا ہبہ کیا، اور یہ آپ نے اس وقت کیا جب کہ صاحب کبہ (بال کے گچھے والے آدمی) نے اس کو مال غنیمت سے لے لیا اور آپ سے درخواست کی کہ یہ گچھا مجھے ہبہ کر دیجئے، آپ ﷺ نے فرمایا: ''أما ما كان لي ولبني عبد المطلب فهو لك'' [2] (جو حصہ میرا اور بنی عبد المطلب کا ہے وہ تمہارے لئے ہے)۔

۲۷ - (۴) قواعد ابن رجب [3] میں ''اضافة الإنشاء ات والاخبارات إلى المبهمات'' کی بحث میں ہے کہ انشاءات میں عقود و معاملات بھی ہیں، اور اس کی چند قسمیں ہیں:

ان میں سے ایک عقود محضہ کی تملیکات ہے، مثلاً خرید فروخت اور صلح (جو کہ عوض اور بدلہ کے ساتھ ہو) اسی طرح وثیقہ کے عقود جیسے رہن اور کفالہ، اسی طرح وہ تبرعات بھی ہیں جو عقد سے یا عقد کے بعد قبضہ سے لازم ہو جاتے ہیں، جیسے ہبہ اور صدقہ، پس ان تمام عقود میں اگر ایک قسم کی مختلف حیثیت کی چیزیں ہوں اور ابہام کے ساتھ معاملہ ہو تو یہ عقود درست نہیں ہوں گے، جیسے غلاموں میں کوئی ایک غلام، بکری کے ریوڑ میں سے ایک بکری ان دو مردوں میں سے کسی ایک کی کفالت اور ان دو دینوں میں سے کسی ایک دین کی ضمانت (خلاصہ یہ کہ ان تمام ابہام کی وجہ سے عقود درست نہیں ہوں گے) البتہ کفالہ کے درست ہونے کا احتمال اس وجہ سے ہے کہ یہ تبرع ہے۔ گویا اس کی حیثیت عاریت اور اباحت کی ہے اس کے برخلاف ایک قسم و حیثیت کے کئی سامان ملے جلے ہوں اور معاملہ مبہم ہو تو عقود درست ہو جاتے ہیں۔ جیسے غلہ کے ڈھیر میں سے ایک قفیز اور اگر یکساں حیثیت کے کئی سامان ہوں لیکن الگ الگ ہوں اور معاملہ مبہم ہو تو ان میں دونوں احتمالات ہیں، التلخیص میں دونوں احتمالات بیان کئے گئے ہیں، اور قاضی کے کلام سے یہی ظاہر ہوتا ہے کہ اس طرح کے عقود بھی درست ہوتے ہیں۔

دوسری قسم ان عقود کی ہے جو اگرچہ معاوضات میں سے ہیں لیکن ان کی حیثیت صرف معاوضہ کی نہیں جیسے مہر، خلع کا عوض، قتل عمد میں صلح یہ معاملات اگر مختلف حیثیت کے سامانوں سے متعلق ہوں اور مبہم ہوں تو اس میں دو نقطہ نظر ہیں، اصح یہ ہے کہ یہ عقود بھی درست ہوتے ہیں۔

تیسری قسم وہ عقد تبرع ہے جو موت پر معلق ہو، اس میں مبہم معاملہ بلا کسی اختلاف کے درست ہے، اس لئے کہ اس میں توسع رکھا گیا ہے، اس کی مثال تبرعات کے معاملات ہیں جیسے کوئی کسی سے یہ کہے کہ ان دو کپڑوں میں ایک بطور عاریت دے رہا ہوں یا یہ کہے کہ ان

---

(۱) المنثور فی القواعد للزرکشی ۲/ ۴۰۰ - ۴۰۳، ۳/ ۱۳۸، ۱۳۹۔

(۲) إعلام الموقعین ۲/ ۲۸۔

حدیث: "أما ما كان لي ولبني عبد المطلب فهو لك......" کی روایت احمد و ابوداؤد اور نسائی و بیہقی نے کی ہے اور امام احمد شاکر جو مسند احمد بن حنبل کے محقق ہیں انہوں نے کہا ہے کہ اس کی اسناد صحیح ہے (مسند احمد بن حنبل بتحقیق احمد شاکر ۱۱/ ۲۱۰ رقم ۶۷۲۹، عون المعبود ۳/ ۱۵ طبع الہند، سنن النسائی ۵/ ۲۶۲ - ۲۶۳)۔

(۳) القواعد لابن رجب/ ۳۔

دوروٹیوں میں سے ایک تمہارے لئے مباح ہے تو یہ دونوں درست ہیں، اسی طرح شرکت کے معاملات اور خالص امانت کے معاملات دوسو روپے، سوسو الگ الگ دو تھیلیوں میں ہوں اور آدمی کہے، ان میں سے کسی ایک سو کے ساتھ مضاربت کرو اور دوسرے ایک سو کو اپنے پاس بطور ودیعت رکھو تو اس طرح کے معاملات درست ہیں۔ رہا معاملہ فسوخ (عقد کو ختم کردینے کا) تو اس میں بطور تغلیب اور سرایت جو بھی وضع کیا جائے گا وہ مبہم میں درست ہوگا۔ جیسے طلاق اور عتاق یہ دونوں فسوخ میں ہیں، اگر مبہم شی پر یہ واقع ہوں تب بھی ان کا وجود ہوجائے گا۔

ب- محل کا حکم تصرف کے لائق ہونا:

۲۸- محل جس سے التزام کا تعلق ہو، اس کے لئے یہ بھی شرط ہے کہ وہ حکم تصرف کے قابل ہو، جس کا مطلب یہ ہے کہ اس میں تصرف خلاف شرع نہ ہو، یہ شرط عمومی طور پر متفق علیہ ہے، لیکن تفصیلات میں کچھ اختلاف ہے، علامہ سیوطی کہتے ہیں کہ ہر وہ تصرف جو تحصیل مقصد سے قاصر ہو وہ باطل ہے، اسی وجہ سے آزاد شخص کی خرید و فروخت اور حرام کام پر اجارہ درست نہیں ہے[۱]۔

ابن رشد نے اجارہ کی بحث میں لکھا ہے[۲] کہ جس چیز کے اجارہ کے بطلان پر علماء کا اتفاق ہے، وہ ہر وہ منفعت ہے جو حرام شی سے حاصل ہو، اسی طرح ہر وہ منفعت جس کو شریعت نے حرام قرار دیا ہو اس کا اجارہ بھی باطل ہے، مثلاً نوحہ کرنے والی گانے والی عورت کی اجرت، اسی طرح ہر وہ چیز جو شریعت کی طرف سے انسان پر فرض عین ہے جیسے نماز روزہ وغیرہ۔

(۱) الاشباہ للسیوطی رص ۱۶۷، ۳۱۰۔

(۲) بدایۃ المجتہد ۲/ ۲۳۰، المغنی ۴/ ۴۴۶، ۴۴۷۔

اور "المہذب" میں ہے کہ ایسی چیز کی وصیت کرنا جس میں قربت وثواب نہ ہو، جیسے گرجا گھر کے لئے وصیت کرنا یا حربیوں کے لئے ہتھیار کی وصیت کرنا باطل ہے[۱]۔

خلاصہ یہ ہے کہ ہر وہ التزام جو غیر مشروع ہو درست نہیں ہے، جیسے بیع یا ہبہ یا وصیت وغیرہ میں شراب یا خنزیر کے سپرد کرنے کا التزام، اسی طرح ربا کے باہمی معاملہ کا التزام یا جس سے شرعاً نکاح حرام ہو اس سے نکاح کا التزام وغیرہ، ان تمام مسائل کی تفصیلات اپنے اپنے ابواب میں دیکھی جاسکتی ہیں۔

آثار التزام:

التزام پر جو چیز مرتب ہو وہ اس کے آثار کہلاتے ہیں اور التزام کا مقصود اصلی بھی یہی ہے، آثار چونکہ تصرفات کے تابع ہوتے ہیں، اس لئے تصرفات کے بدلنے اور ملتزم بہ کے مختلف ہونے کی وجہ سے آثار بھی الگ الگ ہوتے ہیں، اور یہ آثار درج ذیل ہیں۔

(۱) ثبوت ملک:

۲۹- کسی عین یا منفعت یا انتفاع کی ملکیت ثابت ہوتی ہے اور ملتزم لہ کے لئے اس کا منتقل ہونا ثابت ہوتا ہے ان تصرفات میں جو اس کا تقاضا کرتی ہیں جب کہ ان کے ارکان اور شرائط پورے طور پر پائی جائیں، مثلاً بیع، اجارہ، صلح اور تقسیم اور جن لوگوں کے نزدیک جس تصرف پر قبضہ شرط ہے اس کا بھی لحاظ رکھا جائے گا[۲]، اور یہ مسئلہ

(۱) المہذب ۱/ ۴۵۸۔

(۲) بدائع الصنائع ۴/ ۲۰۱، ۵/ ۲۴۳، الاشباہ لابن نجیم رص ۳۴۶-۳۵۳، تکملۃ لابن عابدین ۲/ ۳۰۵، الذخیرہ رص ۱۵۱، منح الجلیل ۲/ ۵۵۰، جواہر الاکلیل ۲/ ۲۱۲، ۲۱۷، الاشباہ للسیوطی رص ۳۴۴-۳۵۱، المنثور فی القواعد ۲/ ۴۰۶-۴۰۸، القواعد لابن رجب رص ۶۹۔

متفق علیہ ہے۔

(۲) حق حبس:

۳۰- التزام کے آثار میں حبس کا بھی اعتبار کیا جاتا ہے فروخت کنندہ کو حق حاصل ہے کہ وہ اس وقت تک مبیع کو روکے رکھے جب تک کہ ثمن کو وصول نہ کرلے جس کا خریدار نے التزام کیا ہے الا یہ کہ ثمن ادھار ہو(۱)۔

کرایہ پر لگانے والے کو حق حاصل ہے کہ وہ منافع کو اس وقت تک روک لے جب تک کہ طے شدہ فوری اجرت وصول نہ کرلے، کاریگر کو بھی یہ حق حاصل ہے کہ وہ کام کی انجام دہی کے بعد سامان کو روک لے، (تاآنکہ وہ اپنی اجرت وصول کرلے) اگر اس کے کام کا اثر اصل سامان میں ظاہر ہو، جیسے دھوبی، رنگریز، بڑھئی اور لوہار(۲)۔

مرتہن کو بھی شی مرہون کے روکنے کا حق اس وقت تک رہتا ہے جب تک کہ راہن دَین ادا نہ کردے، علامہ ابن رشدؒ فرماتے ہیں کہ مرتہن کو شی مرہون روکنے کا حق حاصل ہے، تاآنکہ راہن اس چیز کو ادا کردے جو اس کے ذمہ لازم ہے، جمہور کی رائے یہ ہے کہ رہن کا تعلق کل حق سے بھی ہوا کرتا ہے اور بعض سے بھی، مطلب یہ ہے کہ اگر کسی نے کسی چیز کو خاص عدد کے بارے میں رہن رکھا، اور اس نے اس شی میں سے کچھ کو ادا کردیا تو بھی اس کے بعد شی مرہون مکمل طور پر مرتہن کے قبضہ میں رہے گی، یہاں تک کہ بقیہ حق ادا ہوجائے، ایک جماعت کی رائے ہے کہ شی مرہون کا اتنا ہی حصہ مرتہن کے پاس رہے گا جس قدر مرتہن کا حق باقی رہ گیا ہے، جمہور کی دلیل یہ ہے کہ وہ شی مرہون ایک حق کے بدلے میں محبوس ہے، لہذا وہ حق کے ہر جز کے بدلے میں محبوس رہے گی، اس کی اصل (جس پر اسے قیاس کیا گیا ہے وہ) یہ ہے کہ ورثہ کے لئے ترکہ اس وقت تک محبوس رہے گا جب تک کہ وہ لوگ میت کے دَین کو ادا نہ کردیں، فریق ثانی کی دلیل یہ ہے کہ رہن کا سامان مجموعی طور پر کل حق کے مقابلہ میں محبوس ہے، جس کا تقاضا یہ ہے کہ اس کا بعض بعض کے حصے میں محبوس ہو، اس کی اصل مسئلہ کفالہ ہے(۱)۔

اسی زمرہ میں دین کی وجہ سے مدیون کے حبس کا مسئلہ آتا ہے، جبکہ مدیون دَین ادا کرنے کی صلاحیت اور قدرت رکھتا ہو، اور اس کے باوجود دَین کی ادائیگی میں ٹال مٹول کررہا ہو اور دائن قاضی سے مدیون کے حبس اور قید کرنے کا مطالبہ اور درخواست کرے، اسی طرح دائن کو یہ حق بھی حاصل ہے کہ وہ مدیون کو سفر سے روک دے، اس لئے کہ اسے مدیون کے حبس کے مطالبہ کا حق حاصل ہے(۲)۔

(۳) تسلیم اور واپسی:

۳۱- آثار التزام میں تسلیم بھی ہے اس چیز میں جس کو سپرد کرنے کی ذمہ داری آدمی نے اپنے ذمہ لی ہو۔

پس بائع مشتری کو مبیع سپرد کرنے کی ذمہ داری لینے والا ہے اور کرایہ کا معاملہ کرنے والا شخص سامان اور اس سے متعلق چیزوں کے کرایہ دار کو اس طرح حوالہ کرنے کی ذمہ داری لینے والا ہے کہ اس سے انتفاع ممکن ہو اور خریدار اور کرایہ دار عوض سپرد کرنے کی ذمہ داری لینے والے ہیں، اور اجیر خاص اپنے آپ کو سپرد کرنے کی ذمہ داری لینے والا ہے اور کفیل اس چیز کو سپرد کرنے کا ذمہ دار ہے جس کی ذمہ داری لی ہے، اسی طرح شوہر مہر سپرد کرنے کا ذمہ دار

---

(۱) البدائع ۵/۲۴۹، ۲۵۰، المنثور ۱/۱۰۶۔

(۲) البدائع ۴/۲۰۳، ۲۰۴، الہدایہ ۳/۲۳۳، الحطاب ۵/۳۱۴۔

(۱) بدایۃ المجتہد ۲/۲۷۵، الہدایہ ۴/۱۳۰۔

(۲) البدائع ۷/۱۷۳، القواعد لابن رجب رص ۸۷، التبصرہ ۲/۳۱۹ طبع دارالمعرفہ۔

ہے اور بیوی بضع سپرد کرنے کی ذمہ دار ہے۔ واہب ہبہ کردہ شی سپرد کرنے کا ذمہ دار ہے ان فقہاء کی رائے کے مطابق جنہوں نے ہبہ کو واجب قرار دیا ہے اور سلم اور مضاربت میں رب المال پر رأس المال کو سپرد کرنے کی ذمہ داری ہے۔

اسی طرح ہر وہ شخص جس نے کسی شی کی حوالگی کو اپنے اوپر لازم کیا ہے اس پر یہ واجب ہے کہ حوالہ کرے۔

تسلیم ہی کی طرح امانتوں اور ضمانت لئے ہوئے سامانوں کا لوٹانا بھی لازم ہے، خواہ یہ واپس کرنا ابتداءً واجب ہو یا طلب کے بعد، بہر صورت ان چیزوں کا لوٹانا لازم ہے، جیسے امانت رکھا ہوا سامان، عاریۃً لیا ہوا سامان، کرایہ پر لیا ہوا سامان، اسی طرح قرض، غصب کردہ مال، چوری کیا ہوا مال اور لقطہ (گراپڑا مال) جب اس کا مالک آجائے، اسی قبیل سے وہ مال بھی آتا ہے جو وکیل، شریک اور مضارب کے پاس ہو جبکہ مال کا مالک معاملہ کو فسخ اور ختم کردے وغیرہ۔

اس کا لحاظ رہے کہ سپردگی ہر چیز میں اس کے مطابق ہوگی، کبھی تو قبضہ دلا کر ہوگی، کبھی تخلیہ کر کے اور شی پر قدرت دے کر ہوگی [1]۔

(۴) حق تصرف کا ثبوت:

وہ شخص جس کے لئے کسی چیز کا التزام کیا گیا ہو جب وہ اس کا مالک ہوجائے تو اس کو اس چیز میں تصرف کا حق حاصل ہوجاتا ہے، لیکن تصرف کی نوعیت التزام کئے ہوئے سامان میں ملکیت کی نوعیت کے مختلف ہونے کی وجہ سے الگ الگ ہوا کرتی ہے جس کی تفصیلات درج ذیل ہیں:

۳۲ - الف - اگر ملتزم بہ عین یا دین کی تملیک ہو تو مالک کو اس میں ہر قسم کے تصرف کا حق ہوگا، یعنی بیع، ہبہ، وصیت، آزاد کرنا، کھانا وغیرہ، اس لئے کہ یہ اس کی ملک ہوگئی ہے، لہٰذا اس کو اس میں تصرف کا حق حاصل ہوگا، لیکن یہ اس صورت میں بالاتفاق ہے جبکہ قبضہ کے بعد وہ تصرف ہو، اور اگر قبضہ سے پہلے تصرف ہو تو اس سلسلہ میں فقہاء کا اختلاف ہے کہ کس چیز میں قبضہ سے پہلے تصرف جائز ہے، اور کس میں جائز نہیں ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ حنفیہ اور شافعیہ کے نزدیک قبضہ سے پہلے تصرف درست نہیں ہے، امام احمد بن حنبل سے ایک روایت ہے کہ عقود معاوضہ میں مملوکہ اشیاء میں قبضہ سے پہلے تصرف جائز ہے، سوائے جائداد غیر منقولہ کے کہ اس کی بیع قبضہ سے پہلے امام ابو حنیفہ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک جائز ہے، البتہ امام محمدؒ نے اختلاف کیا ہے ان کے نزدیک یہ جائز نہیں، قبضہ سے پہلے تصرف کی ممانعت کی دلیل نبی کریم ﷺ کا وہ ارشاد گرامی ہے جو آپ ﷺ نے حکیم بن حزام سے فرمایا تھا: "**لاتبع مالم تقبضه**" [1] (جس چیز پر تم قبضہ نہ کرو اس کو نہ بیچو)۔ دوسری دلیل یہ ہے کہ اس میں ہلاک ہونے کی صورت میں معاملہ کے ختم ہونے کا خطرہ ہے۔

مالکیہ کے نزدیک اور حنابلہ کا مسلک یہ ہے کہ قبضہ سے پہلے تصرف جائز ہے سوائے کھانے پینے کی اشیاء کے کہ اس میں تصرف قبضہ سے قبل جائز نہیں ہے، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ کا فرمان ہے:

(۱) البدائع ۴/ ۲۰۳، ۵/ ۲۳۵، ۲۴۳، ۶/ ۷، ۱۲، ۸۴، ابن عابدین ۴/ ۴۳، التکملہ ۲/ ۳۰۴، منح الجلیل ۲/ ۵۵۰، الخرشی ۷/ ۱۰۵، بدایۃ المجتہد ۲/ ۱۴۵، مغنی المحتاج ۲/ ۷۴، المنثور ۳/ ۹۲، الاشباہ للسیوطی ۳۵۱، ۳۵۲، القواعد لابن رجب رص ۵۳، ۶۹، ۷۴، المغنی ۴/ ۲۱۸، ۵۹۲۔

(۱) حدیث: "لا تبع مالم تقبضه ......" کی روایت ترمذی اور ابوداؤد نے کی ہے نسائی نے ان الفاظ کے ساتھ کی ہے: "لا تبع مالیس عندک" ترمذی نے کہا کہ یہ حدیث حسن صحیح ہے منذری نے ترمذی کی تحسین کی تائید کی ہے (سنن ابوداؤد ۳/ ۷۶۸، ۷۶۹ طبع عزت عبید دعاس، تحفۃ الاحوذی ۴/ ۴۳۰، ۴۳۱ شائع کردہ المکتبۃ السلفیہ، سنن النسائی ۷/ ۲۸۹ طبع المطبعۃ المصریہ)۔

"من ابتاع طعاما فلا يبعه حتى يستوفيه" (1) (جو شخص کھانے کا سامان خریدے اسے وہ فروخت نہ کرے تا آنکہ وہ اسے وصول کرلے)۔

دیون:

جہاں تک دیون میں تصرف کی بات ہے تو حنفیہ کے نزدیک سوائے بیع صرف اور سلم کے قبضہ سے پہلے ان میں تصرف جائز ہے، صَرف میں اس لئے جائز نہیں ہے کہ اس کے دونوں عوض میں سے ہر ایک من وجہ مبیع ہوتا ہے، اور من وجہ ثمن، ثمن کے اعتبار سے قبضہ سے قبل اس میں تصرف جائز ہے، اور مبیع کے اعتبار سے تصرف جائز نہیں، لہذا بر بنائے احتیاط حرمت کے پہلو کو غالب رکھا جائے گا۔

رہی سلم کی بات تو اس میں تصرف اس لئے جائز نہیں کہ نص صراحت کے ساتھ موجود ہے، کہ اس میں مسلم فیہ مبیع ہے، اور مبیع اگر منقول ہو تو اس میں استبدال قبضہ سے قبل جائز نہیں ہے، اسی طرح مقرض کا تصرف قرض میں قبضہ سے قبل فقہائے حنفیہ کے نزدیک جائز ہے، البتہ امام طحاویؒ نے لکھا ہے کہ جائز نہیں ہے، اور مالکیہ کے نزدیک دیون میں سوائے بیع صَرف اور سلم کے قبضہ سے قبل تصرف جائز ہے، امام مالک نے مسلم فیہ کی بیع کو قبضہ سے قبل دو موقعوں میں ممنوع قرار دیا ہے۔

ان میں ایک یہ ہے کہ مسلم فیہ طعام (غلہ) ہو۔ اور یہ ان کے اس مذہب کی بنا پر ہے کہ جس چیز کی بیع کے درست ہونے کے لئے قبضہ شرط ہے، وہ کھانے پینے کی چیز ہے، جیسا کہ حدیث میں صراحت ہے۔

دوسرا موقع یہ ہے کہ مسلم فیہ غلہ نہ ہو، لیکن مسلم (خریدار) نے ایسا عوض لے لیا ہو جس میں سلم کے طور پر رأس المال کا لگانا جائز نہیں مثلاً مسلم فیہ کوئی سامان ہو اور ثمن اس کے مخالف کوئی دوسرا سامان ہو، اور جب سلم کا وقت مقررہ آجائے تو مسلم مسلم الیہ سے ثمن کی جنس کا کچھ سامان لے لے، یہ اس لئے ناجائز ہے کہ یہ یا تو قرض اور اضافہ ہے اگر لیا ہوا سامان رأس المال سے زیادہ ہو، یا ضمان اور قرض ہے اگر اس کے مثل یا اس سے کم ہو (1)۔

اور فقہاء شافعیہ کے نزدیک اگر دیون پر ملکیت متعین وثابت ہو جیسے تلف کئے ہوئے سامان کا تاوان اور قرضہ کا بدل تو یہ بیع اس شخص کے ہاتھ قبل القبض درست ہے جس پر دین ہے، اس لئے کہ اس کی ملک اس پر ثابت ہے، اور یہی صورت جواز قول اظہر کے مطابق اس کے علاوہ شخص کے ساتھ بیع کرنے میں ہے، اور اگر دَین (پر ملکیت) ثابت شدہ نہ ہو، تو اگر مسلم فیہ ہو تو قبل القبض بیع جائز نہیں ہے، اور اگر بیع کا ثمن ہو تو اس کے بارے میں دو قول ہیں۔

اور حنابلہ کے نزدیک ہر وہ عوض جس کا کوئی آدمی ایسے عقد کے ذریعہ مالک ہو جس پر قبضہ سے پہلے اس کے ہلاک ہونے کی وجہ سے عقد فسخ ہوجاتا ہو تو قبضہ سے پہلے اس میں تصرف جائز نہیں ہے، جیسے اجرت اور صلح کا بدل اگر دونوں کیلی، وزنی یا عددی ہوں اور اور ایسا عقد ہو جو اس کے ہلاک ہونے سے فسخ نہیں ہوتا ہو تو اس میں قبضہ سے قبل تصرف جائز ہے، جیسے خلع کا عوض، جنایت کا تاوان اور تلف شدہ چیز کی قیمت۔

اور جن چیزوں میں ملک بلا عوض ثابت ہوتی ہو جیسے وصیت، ہبہ اور صدقہ اس میں قبضہ سے قبل تصرف جمہور علماء کے نزدیک جائز ہے (2)۔

---

(1) حدیث: "من ابتاع طعاما فلا يبعه حتى يستوفيه......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۴/ ۳۴۴ طبع السلفیہ) نے حضرت عبد اللہ بن عمرؓ سے مرفوعا کی ہے۔

(1) البدائع ۵/ ۲۳۴، بدایۃ المجتہد ۲/ ۱۴۴ شائع کردہ مکتبۃ الکلیات الازہریہ۔

(2) ابن عابدین ۴/ ۱۶۲-۱۶۵، البدائع ۵/ ۲۳۴، الہدایہ ۳/ ۵۶، ۲۴۴، حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۱۵۱، بدایۃ المجتہد ۲/ ۱۴۴-۱۴۶، ۲۰۵، مغنی المحتاج

۳۳-ب- ملتزم بہ اگر منفعت کی تملیک ہو تو اس میں مالک منفعت کو ان حدود کے دائرہ میں تصرف کا حق حاصل ہوگا جن میں ان کو اجازت حاصل ہے، اور دوسروں کو منفعت کا مالک بنانا بھی جائز ہوگا، جیسا کہ اجارہ میں اور منفعت کی وصیت اور عاریت میں ہوا کرتا ہے، یہ مالکیہ کے نزدیک ہے۔ اور جمہور فقہاء کے نزدیک اجارہ میں یہ درست ہے، البتہ اجارہ کے علاوہ عقود میں اختلاف ہے۔ حنفیہ کے یہاں قاعدہ یہ ہے کہ وہ منافع جن میں بدل کی بنیاد پر ملکیت ہوا کرتی ہے ان میں بدل کے ساتھ تملیک جائز ہے، جیسے اجارہ اور وہ منافع جو بغیر عوض کے حاصل ہوں ان کی تملیک عوض کے ساتھ جائز نہیں ہے، چنانچہ عاریۃ کسی سامان کو لینے والا اس سامان کو عاریت میں دے سکتا ہے(۱) لیکن اجارہ پر دینے کا اختیار نہیں ہے۔

۳۴-ج -ملتزم بہ اگر صرف حق انتفاع ہو تو ملتزم لہ کو صرف انتفاع کا حق ہوگا، جیسا کہ عاریت میں شافعیہ کے یہاں ہے، اور ایک قول میں حنابلہ کے نزدیک بھی یہی حکم ہے، اسی طرح ضیافت میں کھانے کی اباحت کا معاملہ ہے(۲)۔

۳۵-د-ملتزم بہ اگر تصرف کی اجازت ہو تو مطلق تصرف کا حق ماذون لہ (اجازت والے) کو ہوگا جبکہ اذن مطلق ہو، ورنہ اجازت کے مطابق ہی تصرف کا حق ہوگا، جیسا کہ وکالت اور مضاربت میں ہوا کرتا ہے(۳)۔ اس سلسلے میں مزید تفصیل ہے جو اپنے مواقع میں دیکھی جائے۔

(۵) حق تصرف کی ممانعت:

۳۶-بعض التزامات ایسے بھی ہیں جن کی وجہ سے تصرف ممنوع ہوتا ہے، اس کی ایک مثال رہن ہے، کہ راہن کو شی مرہون فروخت کرنے، یا اس میں کسی اور طرح کے تصرف کا حق حاصل نہیں ہوتا ہے، اس لئے کہ مرتہن نے مال مرہون میں اپنے حق کے بدلے اس سامان کو لیا ہے، اور یہ حق دَین کی وصولیابی کو پختہ کرنا اور رہن رکھے سامان پر قبضہ کرنا ہے، چنانچہ اس میں مرتہن کی حیثیت مفلس و مجبور شخص کے قرض خواہوں کی طرح ہوتی ہے(۱)۔

(۶) جان و مال کی حفاظت:

۳۷- اصل یہ ہے کہ ہر مسلمان اپنے اسلام کی وجہ سے دوسرے مسلمانوں کی جان و مال اور عزت و آبرو کی حفاظت کا ذمہ دار ہوتا ہے، اس لئے کہ نبی اکرم ﷺ نے یوم نحر کے موقع سے اپنے خطبہ میں فرمایا تھا: ''إن دماء کم و أموالکم حرام کحرمة یومکم هذا، في شهر کم هذا، في بلدکم هذا''(۲) (تمہاری جان و مال تمہارے اس شہر میں تمہارے اس مہینہ کے اس دن کے حرام ہونے کی طرح حرام ہے)۔

جہاں تک غیر مسلموں کی جان و مال کی حفاظت کا مسئلہ ہے تو اس

= ۶۸/۲، ۶۹، المہذب ۲۶۹/۱، ۲۷۰، المغنی ۱۲۶/۴، ۱۲۷، ۱۲۸، منتہی الإرادات ۲/۲۷۱، القواعد لابن رجب از ۸۲ تا ۸۳۔

(۱) الأشباہ لابن نجیم رص ۳۴۷، ۳۵۳، منح الجلیل ۳۸۶/۳، مغنی المحتاج ۳۸۹/۲، المغنی ۲۲۶/۵۔

(۲) سابقہ مراجع۔

(۳) البدائع ۲۲/۶، ۲۷/۷، ۱۹۷، الہدایہ ۳/۴، الدسوقی ۳۰۲/۳، مغنی المحتاج ۱۰۰/۲، المغنی ۸۴/۵، ۹۴۔

(۱) القواعد لابن رجب رص ۷۸، المنثور ۲۳۸/۳۔

(۲) حدیث: ''إن دماء کم و أموالکم حرام کحرمة یومکم هذا......'' کی روایت بخاری اور مسلم نے ایک طویل حدیث کے ذیل میں ان الفاظ سے کی ہے: ''فإن دماء کم و أموالکم ''، محمد (بن سیرین) نے کہا کہ میں گمان کرتا ہوں کہ آپ ﷺ نے فرمایا: ''أعراضکم علیکم حرام کحرمة یومکم هذا، في بلدکم هذا، في شهرکم هذا'' (فتح الباری ۱۰/۷، ۸ طبع السلفیہ، صحیح مسلم ۱۳۰۵/۳ طبع عیسی الحلبی)۔

سلسلہ میں اگر ان سے مسلمانوں کا امن وامان کا معاہدہ ہوتو مسلمانوں پر ان کی جان ومال کی حفاظت لازم ہے، خواہ امان مؤقت ہو (یعنی کچھ وقت کے لئے یا دائمی ومستقل)، اس لئے کہ امان کا تقاضا یہی ہے کہ ان کو قتل کرنا، ان کو غلام بنانا اور ان کا مال چھین لینا حرام ہے، جب تک وہ عقد امان اور ذمہ کے پابند رہیں [1]۔

مال کی حفاظت کے زمرہ میں مال ودیعت کی حفاظت کا التزام بھی ہے، اس طرح کہ اس مال کو کسی محفوظ جگہ رکھ دے، کبھی اس کا التزام مال کی حفاظت کی غرض سے واجب ہوتا ہے، یہی وجہ ہے کہ فقہاء فرماتے ہیں کہ اگر کوئی ایسا شخص اس کے علاوہ موجود نہ ہو جو مال ودیعت کی حفاظت کا اہل ہو اور وہ قبول نہ کرے تو مال کے ہلاک ہونے اور ضائع ہونے کا اندیشہ ہو، تو اس کا قبول کرنا لازم ہوجائے گا، اس لئے کہ مال کی حفاظت وحرمت اسی طرح ضروری ہے جیسا کہ جان کی حفاظت وحرمت ہے، چنانچہ عبد اللہ بن مسعودؓ سے مروی ہے کہ نبی کریم علیہ السلام نے فرمایا: "حرمة مال المؤمن كحرمة دمه" [2] (مؤمن کے مال کی حرمت اس کے خون کی حرمت کی طرح ہے)۔ یعنی جس طرح کسی کی جان ضائع ہونے کا اندیشہ ہوتو اس کی حفاظت لازم وواجب ہے، اسی طرح مال کے ضیاع کے اندیشہ میں مال کی حفاظت واجب ہے [1]۔

لقطہ اور لقیط کا اٹھانا اسی قبیل سے ہے (لقطہ: گراپڑا مال، اور لقیط: لاوارث بچہ جو کہیں پڑا یا پھینکا ہوا ملے)، اس لئے کہ جب اس کے ضیاع کا اندیشہ ہوتو بغرض حفاظت اس کو اٹھالینا واجب ہے، کیونکہ دوسرے کے مال کی حفاظت بھی ضروری ہے، علامہ ابن رشد فرماتے ہیں کہ یہ ضروری ہے کہ لقیط کو اٹھالیا جائے اور اس کو نہ چھوڑا جائے، اس لئے کہ اگر چھوڑ دیا جائے تو وہ ضائع ہوجائے گا، اس میں علماء کے درمیان کوئی بھی اختلاف نہیں ہے، البتہ علماء کا اختلاف مال لقطہ کے سلسلہ میں ہے، اور یہ اختلاف بھی اس صورت میں ہے جب کہ مال قابل اطمینان لوگوں کے درمیان پڑا ہو اور حاکم عادل وانصاف ور ہو، لیکن اگر ایسے لوگوں کے درمیان ہو جن پر اطمینان نہ ہو تو مال لقطہ کا اٹھالینا واجب ہے، اس صورت میں صرف یہی ایک قول ہے [2]۔

اس زمرہ میں صغیر، یتیم، اور خفیف العقل کے مال کی حفاظت کی غرض سے ولایت شرعیہ کا التزام بھی ہے [3]۔

ان تمام مسائل کی تفصیلات اپنی اپنی جگہوں اور ابواب میں دیکھی جاسکتی ہیں۔

(ے) ضمان:

۳۸ - التزام کا ایک اثر ضمان بھی ہے، جو غیر کے مال کو تلف کرنے یا غصب یا چوری کرکے نقصان پہنچانے یا اجارہ پر لی گئی یا عاریت پر

(۱) البدائع ۷/۱۰۵، الفواکہ الدوانی ۱/۳۶۸، المغنی ۵/۲۳۸، ۷/۴۶۲، ۴۶۳۔

(۲) حدیث: "حرمة مال المؤمن....." کی روایت احمد نے مسند (۱/۴۴۶) میں الہجری کے واسطے کی ہے جو حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ سے مرفوعا ان الفاظ کے ساتھ منقول ہے: "سباب المسلم أخاه فسوق، وقتاله كفر، وحرمة ماله كحرمة دمه" احمد شاکر نے کہا ہے کہ الہجری کے ضعف کی وجہ سے اس کی اسناد ضعیف ہے (المسند بتحقیق احمد شاکر ۶/۱۳۲) اور ابونعیم نے الحلیہ میں حسن بن صالح عن ابراہیم الہجری عن ابی الاحوص عن ابن مسعود کے واسطے سے روایت کی ہے پھر کہا ہے حسن اور ہجری کی حدیث کے واسطے سے یہ حدیث غریب ہے دارقطنی اور بزار نے بھی اس کی روایت کی ہے اور یہ کہا ہے کہ ابوشہاب اس میں منفرد ہیں، البانی نے حدیث کی مختلف سندوں کو ذکر کرنے کے بعد یہ کہا ہے کہ یہ حدیث مجموع طرق کی وجہ سے حسن ہے (مجمع الزوائد ۴/۱۷۲، فیض القدیر ۳/۳۸۱، غایۃ المرام فی تخریج احادیث الحلال والحرام ص ۱۰۳)۔

(۱) البدائع ۶/۲۰۷، المہذب ۱/۳۶۵، ۳۶۶۔

(۲) منح الجلیل ۴/۱۱۹۔

(۳) الأشباہ للسیوطی ص ۱۷۲، المہذب ۱/۳۰۷۔

لی گئی چیز میں اجازت سے زائد استعمال کرکے نقصان پہنچانے یا ودیعت کی حفاظت میں کوتاہی کرنے یا سرے سے حفاظت نہ کرنے کی وجہ سے لازم ہوتا ہے۔

علامہ کاسانی فرماتے ہیں کہ مستاجر (اجارہ وکرایہ پر لی گئی چیز) کا حکم امانت سے ضمان کی طرف چند چیزوں کی وجہ سے بدل جاتا ہے، ان میں سے ایک ترک حفاظت بھی ہے، اس لئے کہ کرایہ پر لینے والا جب کرایہ پر لی گئی چیز پر قبضہ کرلیتا ہے تو وہ اس کی حفاظت کا التزام کرتا ہے جس حفاظت کا التزام کیا گیا ہو اس کا ترک کردینا وجوب ضمان کا سبب ہوتا ہے، جیسے مودع (جس کے پاس مال امانت رکھا جائے) اگر وہ حفاظت چھوڑ دے اور مال ودیعت ضائع ہوجائے تو اس پر ضمان لازم ہوجاتا ہے، اسی طرح کرایہ پر لینے والا جب ایسے سامان میں اس طرح کی زیادتی اور تعدی کرے کہ وہ شی کو ضائع یا خراب کردے تو اس پر ضمان لازم ہوجاتا ہے اس لئے کہ اسے استعمال کی جو اجازت دی گئی ہے، وہ اجازت سلامتی وحفاظت کی شرط کے ساتھ مقید ہے (1)۔

علامہ سیوطی فرماتے ہیں کہ اسباب ضمان چار ہیں:

اول-عقد، اس کی مثالوں میں سے مبیع، قبضہ سے قبل ثمن معین، مسلم فیہ (بیع سلم میں فروخت کا مال) اور ماجور (کرایہ کے سامان) کا ضمان ہے۔

دوم: قبضہ- خواہ امانت کی قبیل کی چیز پر قبضہ ہو، مثلاً ودیعت شرکت، وکالت اور مضاربت (کے معاملات میں قبضہ کردہ سامان و مال) جب ان چیزوں میں تعدی ہو تو ضمان لازم ہوجاتا ہے، یا امانت سے متعلق نہ ہو جیسے غصب، بھاؤ تاؤ، عاریت، اور شراء فاسد (کی بنا پر قبضہ میں لیا ہوا سامان) ان میں بھی ضمان لازم ہوجاتا ہے۔

(1) البدائع للکاسانی ۴/ ۲۱۰، ۲۱۱، ۶/ ۲۱۶، ۲۱۸۔

سوم: جان یا مال کو ضائع کرنا، (یہ بھی سبب ضمان ہے)۔

چہارم: حیلولہ (1) (درمیان میں حائل ہونے کو حیلولہ کہتے ہیں)۔

اور ابن رشد نے کہا ہے کہ ضمان کا موجب یا تو غصب کردہ مال کو اپنے قبضہ میں لینا ہے یا اس کو ضائع کردینا ہے یعنی اس کو ضائع کردینے والے سبب کا ارتکاب کرنا ہے یا اس پر قبضہ کرلینا ہے (2)۔

قواعد ابن رجب میں ہے کہ اسباب ضمان تین ہیں۔ معاملہ، قبضہ، ضائع کرنا (3)، ہر ایک میں اختلاف، تفصیلات اور تفریعات ہیں، جو اپنے اپنے مقامات میں مذکور ہیں وہاں دیکھی جاسکتی ہیں۔

التزام کو پورا کرنے نیز اس کے متعلقات کا حکم:

۳۹- التزام میں اصل یہ ہے کہ اس کو پورا کرنا واجب ہے، اس لئے کہ اللہ تعالی کا فرمان ہے: "يَاأَيُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُوْا اَوْفُوْا بِالْعُقُوْدِ" (4) (اے ایمان والو اپنے عہدوں کو پورا کرو)۔ عقود سے مراد اس آیت میں جیسا کہ فقہاء کہتے ہیں وہ معاملات ہیں جن کو انسان اپنے اوپر لازم کرلیتا ہے۔ یعنی بیع وشراء، اجارہ وکرایہ، نکاح و طلاق، مزارعت ومصالحت، تملیک وتخییر، عتق اور تدبیر وغیرہ، اسی طرح وہ عہد و پیمان جن کو مسلمان حربیوں، ذمیوں اور خوارج کے ساتھ کرتے ہیں، اس کے علاوہ وہ امور جن کو آدمی اللہ کے لئے اپنے ذمہ لازم کرلیتا ہے، جو طاعات میں سے ہیں، جیسے حج، روزہ، اعتکاف، نذر، قسم، اور اس طرح کی دیگر عبادات وطاعات کہ ان کو ادا کرنا لازم ہے۔

(1) الأشباہ للسیوطی رص ۳۹۰۔
(2) بدایۃ المجتہد ۲/ ۳۱۶۔
(3) القواعد لابن رجب رص ۲۰۴۔
(4) سورۂ مائدہ را۔

نبی کریم ﷺ کا قول: ''المسلمون علی شروطھم'' [1] (مسلمان اپنی شرطوں کے پابند ہیں) ان تمام چیزوں کی ادائیگی کے وجوب کے سلسلے میں عام ہے جن کو انسان اپنے اوپر لازم کرلیتا ہے، جب تک کہ اس کی تخصیص کی کوئی وجہ ثابت نہ ہوجائے [2]۔

لیکن یہ حکم تمام التزامات کے لئے عام نہیں، کیونکہ لزوم اور عدم لزوم کے اعتبار سے التزامات مختلف ہوا کرتے ہیں، جن کے احکام بھی مختلف ہیں، ان کی تفصیلات درج ذیل ہیں:

(۱) وہ التزامات جن کو پورا کرنا واجب ہے:

۴۰- الف- وہ التزامات جو طرفین کے درمیان لازم ہونے والے ہیں عقود سے پیدا ہوتے ہیں جیسے بیع، اجارہ، صلح اور عقود ذمہ، یہ جب صحیح اور لازم ہوجائیں تو ان کو پورا کرنا واجب ہے، جب تک کہ فسخ کے اسباب نہ پائے جائیں، اور اسباب فسخ میں اصل شی کا ہلاک ہونا یا کسی کا حق اس میں ثابت ہوجانا یا عیب کی وجہ سے رد کردیا جانا وغیرہ ہے، اور یہ حکم ان سامانوں واشیاء میں بھی ہوگا جن کی سپردگی واجب ہوا کرتی ہے، اور ان دیون میں بھی ہے جو ذمہ میں لازم ہوا کرتے ہیں جیسے قرضہ کا بدل، مبیع کا ثمن اور اجارہ میں اجرت، اسی طرح وہ التزامات جو غیر کے مال کو تصرف میں لانے کے نتیجہ میں ہوا کرتے ہیں، ان کا پورا کرنا بھی لازم ہے، ان اختلافات اور تفصیلات کے ساتھ جو اس مسئلہ میں ہیں۔

ب- وہ التزامات جو غصب، چوری، اتلاف یا کوتاہی جیسی زیادتیوں کے نتیجہ میں پائے جائیں۔

ج- وہ امانتیں جو ملتزم کے پاس ہوں خواہ کسی عقد کی وجہ سے ہوں، جیسے ودیعت یا بغیر عقد کے ہوں جیسے لقطہ یا کسی شخص کے کپڑے ہواؤں میں اڑ کر کسی دوسرے کے گھر میں آگئے ہوں۔

د- طاعات کی نذر یعنی وہ چیزیں جن کو انسان اللہ تعالی سے تقرب حاصل کرنے کے لئے اپنے اوپر لازم کرلیا کرتا ہے خواہ بدنی وجسمانی طاعات ہوں یا مالی ہوں۔

ھ- وہ التزامات جو شریعت کی طرف سے بندوں پر واجب ہوا کرتے ہیں، جیسے نفقات واجبہ، مذکورہ تمام التزامات کو پورا کرنا بغیر کسی اختلاف کے واجب ہے۔

اگر یہ التزامات بغیر کسی شرط وتعلیق کے ہوں تو فوراً پورا کرنا واجب ہوگا، اور اگر شرط وتعلیق کے ساتھ ہوں تو جائز شرط کے پائے جانے کے بعد ان کا پورا کرنا واجب ہوگا، اور اگر کسی وقت کی قید کے ساتھ ہو تو وقت آنے پر ان کا پورا کرنا واجب ہوگا، خواہ اس کو پورا کرنا طلب کے بغیر واجب نہ ہو یا بغیر طلب کے واجب ہو۔

ان التزامات کا پورا کرنا یا تو ادائیگی اور سپردگی کے ذریعہ ہوگا یا عمل کو انجام دینے یا مطالبہ سے بری کردینے یا باہم طے کرلینے اور چکالینے سے ہوگا، اس کے وجوب کے دلائل میں ایک آیت تو وہ ہے جو گذر چکی ہے، اسی طرح یہ آیتیں بھی ہیں: ''وَاَوْفُوْا بِعَهْدِ اللّٰهِ اِذَا عَاهَدْتُّمْ'' [1] (اور پورا کرو اللہ کے عہد کو جب تم عہد کر چکے ہو)، ''وَلْيُوْفُوْا نُذُوْرَهُمْ'' [2] (اور اپنی نذریں پوری کریں)، ''فَلْيُؤَدِّ الَّذِي اؤْتُمِنَ اَمَانَتَهٗ'' [3] (تو وہ امانت جو اس کے سپرد کی گئی ہے

(۱) حدیث: ''المسلمون علی شروطھم......'' کی تخریج فقرہ (۲۵) کے حاشیہ میں گذر چکی۔

(۲) القرطبی ۳۲/۶، ۳۳، احکام القرآن للجصاص ۳۶۱/۲، ۳۶۲، ۳، احکام القرآن لابن العربی ۵۴۲/۲، المنثور فی القواعد ۳۹۴/۳، بدایۃ المجتہد ۴۲۲/۱، البدائع ۸۲/۵، ۹۰، القواعد لابن رجب ۵۳، ۵۴، ۱۳۶، ۲۲۴، ابن عابدین ۲۲۶/۴۔

(۱) سورۂ نحل/۹۱۔

(۲) سورۂ حج/۲۹۔

(۳) سورۂ بقرہ/۲۸۳۔

چاہئے کہ وہ اسے ادا کردے)۔

مذکورہ التزامات کو بغیر کسی عذر کے پورا نہ کرنا دنیوی واخروی دونوں طرح کی سزا کا سبب ہے، کیونکہ سزا واجب ہے، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: "ليّ الواجد يحل عرضه وعقوبته" [۱] (دین ادا کرنے کی قدرت رکھنے والے شخص کا ٹال مٹول اس کی بے آبروئی اور سزا کو حلال کردیتا ہے)۔ ایسے شخص کی سزا قید ہے اور بے آبروئی یہ ہے کہ اس کی شان میں سخت باتیں کہی جائیں، دوسری حدیث ہے: "مطل الغني ظلم" [۲] (مالدار شخص کا ٹال مٹول کرنا ظلم ہے)۔

اسی لئے التزامات کے پورا نہ کرنے والے اور اس سے اعراض کرنے والے کو مار پیٹ یا قید یا اختیارات کو سلب کر کے اور مال میں تصرف سے روک کر مجبور کیا جائے گا کہ وہ پورا مال ادا کرے، پھر اس کا مال فروخت کردیا جائے گا اور اس سے التزامات کی ادائیگی کی جائے گی، اِلا یہ کہ ملتزم (التزام کرنے والا) تنگ دست ہو تو اس کو مہلت دینا واجب ہے، اس لئے کہ اللہ تعالی کا فرمان ہے: "وَإِنْ كَانَ ذُوْ عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلٰى مَيْسَرَةٍ" [۳] (اور اگر تنگ دست ہے تو اس کے لئے خوش حالی تک مہلت ہے)۔

۴۱- مذکورہ جو باتیں گذری ہیں وہ دراصل ایک اجمالی بحث تھی، اس لئے کہ اس میں فقہاء نے بڑی تفصیلات اور تفریعات بیان کی ہیں، مثلاً اگر ملتزم نذر مشروع کی ادائیگی سے رک جائے تو اسے اس کی ادائیگی پر مجبور کیا جائے گا یا نہیں؟ اس میں اختلاف ہے، مالکیہ کا مذہب یہ ہے کہ اگر نذر کسی متعین شخص کے لئے ہو تو مطلق نذر کا فیصلہ کیا جائے گا، اور اگر غیر متعین شخص کے لئے ہو تو اس کو پورا کرنے کا حکم دیا جائے گا (اس میں قاضی کے فیصلہ کی ضرورت نہیں ہوگی)، مشہور قول کے مطابق اس کی قضا نہیں ہوگی، اور ایک قول یہ ہے کہ قضا کی جائے گی، اس میں شافعیہ کے یہاں بھی اختلاف ہے، اسی قبیل کا یہ مسئلہ بھی ہے کہ امام ابوحنیفہؒ دین میں حجر کو درست نہیں کہتے ہیں، اس لئے کہ حجر میں مدیون کی آدمیت کو باطل کرنا ہے، بلکہ وہ حاکم کے لئے بھی اس کے مال میں تصرف کو جائز نہیں کہتے، بلکہ وہ کہتے ہیں کہ حاکم اسے اپنا مال فروخت کرنے پر مجبور کرے گا تاکہ اس سے دین کی ادائیگی ہو [۱]، اسی طرح اور دیگر جزئیات ہیں۔

ان سب کی تفصیلات اپنی اپنی جگہوں میں بیان کی جائیں گی جہاں دیکھی جاسکتی ہیں۔

۲- وہ التزامات جن کو پورا کرنا واجب نہیں البتہ مستحب ہے:

۴۲- الف- وہ التزامات جو تبرع کے عقود سے تعلق رکھتے ہیں، جیسے

(۱) حدیث: "ليّ الواجد يحل عرضه وعقوبته......" کی روایت ابوداؤد (سنن ابی داؤد ۴/ ۴۵ طبع استنبول) نسائی (۷/ ۳۱۶ طبع المطبعۃ المصریہ) اور ابن ماجہ (۲/ ۸۱۱ طبع مصطفی الحلبی) نے کی ہے اور حافظ ابن حجر نے کہا کہ اس کی سند حسن ہے (فتح الباری ۵/ ۶۲ طبع السلفیہ)۔

(۲) حدیث: "مطل الغني ظلم......" کی روایت بخاری ومسلم نے حضرت ابوہریرہؓ سے مرفوعاً کی ہے (فتح الباری ۵/ ۶۱ طبع السلفیہ، صحیح مسلم ۳/ ۱۱۹۷ طبع مصطفی الحلبی)۔

(۳) سورۂ بقرہ/ ۲۸۰۔

دیکھئے: الہدایہ ۳/ ۱۰۴، ۲۸۵، ۲۸۶، البدائع ۵/ ۹۰، ۱۷۱، ۶/ ۱۰، ۷/ ۱۳۸، ۱۶۳، ۱۷۳، ۲۱۷، ابن عابدین ۱/ ۵۸، ۴/ ۲۳۵، التکملۃ

= لابن عابدین ۲/ ۳۵۱، الفروق للقرافی فرق/ ۶ ۲۳، التبصرۃ لابن فرحون ۲/ ۳۱۸- ۳۳۰، القوانین الفقہیہ لابن جزی ص ۲۰۸، ۲۰۹، بدایۃ المجتہد ۱/ ۴۲۲، ۲/ ۲۸۵، القواعد لابن رجب ص ۳۱، ۳۳، ۵۳، ۵۴، ۸۷، ۱۳۵، ۲۳۵، المغنی ۳/ ۲۱۹، ۷/ ۴۳- ۵۰۲، ۵۹۱، ۹/ ۱، المنثور فی القواعد ۱/ ۱۰۱، ۳/ ۱۰۹، ۱۱۰، ۳۲۳، مغنی المحتاج ۲/ ۴۷، نہایۃ المحتاج ۴/ ۱۰۰، ۱۰۱، قلیوبی ۲/ ۲۸۶، فتح العلی المالک ۱/ ۲۱۲، ۲۵۱، ۲۵۲ طبع دار المعرفہ۔

(۱) الہدایہ ۳/ ۲۸۵، فتح العلی المالک ۱/ ۲۵۱، ۲۵۲ شائع کردہ دار المعرفہ، المنثور فی القواعد ۳/ ۱۰۹۔

قرض، ہبہ، عاریت، اور وصیت وغیرہ (تبرع سے مراد یہ ہے کہ ان کو کرنے والا مجبور نہیں ہوتا)۔

ب- وہ التزامات جو وعدہ سے متعلق ہوں ان کو پورا کرنا مستحب ہے واجب نہیں، اس لئے کہ وعدہ ان نیک کاموں میں سے ہے جن کو شارع نے مستحب قرار دیا ہے، اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: "وَتَعَاوَنُوْا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوٰى"[1] (ایک دوسرے کی مدد نیکی اور تقوی میں کرتے رہو)۔ نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: "من نفس عن مسلم كربة من كرب الدنيا نفس الله عنه كربة من كرب يوم القيامة"[2] (جو کسی مسلمان سے دنیا کی کسی پریشانی کو دور کرے گا اللہ تعالیٰ قیامت کے دن اس کی پریشانیوں میں سے کسی پریشانی کو دور کرے گا)۔ نیز حضور ﷺ نے فرمایا: "تهادوا تحابوا"[3] (آپس میں ایک دوسرے کو ہدیہ دیا کرو تو آپسی محبت پیدا ہوگی)۔

مذکورہ آیات واحادیث میں جو ہدایات اور التزامات کی چیزیں بیان ہوئی ہیں ان کو پورا کرنا واجب نہیں بلکہ مستحب ہے، چنانچہ فقہاء نے وصیت کے بارے میں بالاتفاق یہ صراحت کی ہے کہ موصی (وصیت کرنے والا) جب تک زندہ ہو فوراً رجوع کرنا جائز ہے۔

قبضے کے بعد عاریت کے سامان کو واپس مانگ کر اور قرض کے بدل کو طلب کر کے رجوع کرنا جائز ہے، یہ رائے مالکیہ کے علاوہ دیگر فقہاء کی ہے، بلکہ جمہور فقہاء نے یہاں تک فرمایا ہے کہ قرض دینے والا اگر قرض کی ادائیگی کے لئے کوئی مدت متعین و طے کرے تو اس مدت کو پورا کرنا لازم نہیں (پہلے بھی مانگ سکتا ہے)، اس لئے کہ اگر اس میں مدت مقررہ لازم ہوجائے تو پھر یہ تبرع ہی نہیں رہے گا (کیونکہ تبرع میں لزوم نہیں ہوتا)۔

مالکیہ عاریت اور قرض کے بارے میں یہ کہتے ہیں کہ ان میں جب مدت مقرر کی جائے تو وقت مقررہ ختم ہونے تک مہلت دینا لازم ہے، اور اگر معاملہ مطلق ہو اور کوئی متعین نہ ہو تو اتنی مدت تک مہلت دینا لازم ہے، جس میں کہ اس طرح کی چیزوں سے انتفاع کیا جاسکتا ہے، حضرات مالکیہ نے اپنی اس رائے میں نبی کریم ﷺ کی اس روایت سے استدلال کیا ہے: "انه ذكر رجلا سأل بعض بني إسرائيل أن يسلفه ألف دينار فدفعها إليه إلى أجل مسمى"[1] (آپ ﷺ نے ایک شخص کا ذکر فرمایا جس نے بنی اسرائیل کے ایک شخص سے ایک ہزار دینار بطور قرض مانگا تو اس نے اسے ایک متعین مدت تک کیلئے قرض دے دیا)۔ حضرت ابن عمرؓ اور حضرت عطاء کی رائے یہ ہے کہ قرض میں اگر مدت متعین کی جائے تو یہ جائز ہے۔

ہبہ کے متعلق جمہور فقہاء کی رائے یہ ہے کہ اس میں قبضہ سے پہلے رجوع جائز ہے، لیکن شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک ہبہ پر جب قبضہ مکمل ہوجائے تو رجوع کا حق نہ ہوگا سوائے اس صورت کے جب کہ والد نے اپنے بیٹے کو کوئی چیز ہبہ کیا ہو، حنفیہ کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ ہبہ اگر اجنبی شخص کو کیا گیا ہو تو اس میں رجوع جائز ہے۔

---

(۱) سورۂ مائدہ ۲۔

(۲) حدیث: "من نفس عن مسلم كربة من كرب الدنيا نفس الله عنه كربة من كرب يوم القيامة......" کی روایت مسلم (۲۰۷۴/۴ طبع عیسی الحلبی) نے حضرت ابوہریرہؓ سے مرفوعا کی ہے۔

(۳) حدیث: "تهادوا تحابوا......" کی روایت مالک نے عطاء بن ابی مسلم عبداللہ الخراسانی سے مرسلا کی ہے اور اس کی سند معضل ہے ابن المبارک نے کہا کہ امام مالک کی حدیث جید ہے اور ابن عبدالبر نے کہا کہ یہ مختلف طرق سے متصل ہے اور سب کے سب حسن ہیں (الموطا للإمام مالک ۹۰۸/۲ طبع مصطفی الحلبی، جامع الاصول فی احادیث الرسول ۶/ ۶۱۸، ۶۱۹)۔

(۱) حدیث: "أنه ﷺ ذكر رجلا سأل بعض بني إسرائيل......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۵/ ۵۲، ۵۳، ۳ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

مالکیہ کے نزدیک ہبہ کا رجوع درست ہی نہیں ہے نہ قبضہ سے قبل اور نہ ہی قبضہ کے بعد، سوائے اس صورت کے جب کہ والد نے اپنی اولاد کو کوئی چیز ہبہ کیا ہو[1]۔

مسئلہ کی تفصیلات اپنے اپنے مقامات میں دیکھی جاسکتی ہیں۔

۴۳- جس طرح تبرعات سے متعلق التزامات کو پورا کرنا مستحب ہے اسی طرح وعدہ کا بھی پورا کرنا بالاتفاق مستحب ہے۔

علامہ قرافی فرماتے ہیں کہ: بندہ کا رب کے ساتھ ادب یہ ہے کہ جب اپنے رب سے کسی چیز کا وعدہ کرلے تو وعدہ خلافی نہ کرے خاص طور پر جب کہ اس نے خود اپنے ذمہ اس کو واجب کرلیا ہو اور اس کو پورا کرنے کا عہد کرلیا ہو۔ پس بندے کا اللہ تعالیٰ کے ساتھ ادب یہ ہے کہ وہ وعدہ کو اچھی طرح نبھائے اور پورا کرے، اور ان التزامات کو جو ان سے متعلق ہیں قبول کرے۔

لیکن عہد وعدہ کا پورا کرنا فی الجملہ واجب نہیں، چنانچہ بدائع الصنائع میں ہے: وعدہ میں (یعنی اس کی خلاف ورزی میں) کوئی چیز نہیں ہے اور اس کو پورا کرنا لازم نہیں، اور منتہی الارادات میں ہے: نص کی رو سے وعدہ کا پورا کرنا لازم نہیں ہے، اور نہایۃ المحتاج میں ہے: اگر کسی نے کہا کہ میں مال ادا کروں گا یا فلاں شخص کو حاضر کروں گا تو یہ وعدہ ہے اس وعدہ کو پورا کرنا لازم نہیں ہے، اس لئے کہ اس میں ایسے الفاظ ہیں جو التزام کا پتہ نہیں دیتے[2]۔

ہاں اگر ایسی ضرورت درپیش ہو جو وعدہ کو پورا کرنے کا تقاضا کرتی ہو تو پھر وعدہ کا پورا کرنا واجب ہوجاتا ہے چنانچہ علامہ ابن عابدین نے جامع الفصولین سے نقل کیا ہے کہ اگر بلاشرط بیع کا ذکر ہو پھر وعدہ کے طور پر کسی شرط کا ذکر ہو تو بیع جائز ہے اور وعدہ کا پورا کرنا بھی لازم ہے اس لئے کہ وعدے کبھی لازم ہوا کرتے ہیں، لہذا لوگوں کی ضرورت کے پیش نظر ایسے مواقع پر بھی وعدہ کا پورا کرنا لازم ہوگا۔

مالکیہ کے یہاں مشہور یہ ہے کہ وعدہ اس صورت میں لازم ہوتا ہے جبکہ اس کی وجہ سے کوئی شخص کسی معاملہ میں پڑ گیا ہو، چنانچہ اس کے مطابق فیصلہ کیا جائے گا، سحنون کہتے ہیں کہ جن صورتوں میں وعدہ کا پورا کرنا لازم ہوتا ہے ان میں یہ ہے کہ کسی نے (کسی آدمی سے) کہا کہ تم اپنے مکان کو منہدم کردو اور میں تمہیں اتنا قرض دوں گا جس سے تم مکان بناسکتے ہو، یا کہا کہ تم حج کے لئے جاؤ، یا فلاں سامان خریدلو، یا شادی کرلو اور میں تمہیں قرض دوں گا، تو ان صورتوں میں وعدہ کا پورا کرنا لازم ہوگا، کیونکہ وعدہ کے ذریعہ تم نے اس کو ان کاموں پر ابھارا ہے اور اگر محض وعدہ ہو تو اس کا پورا کرنا لازم نہیں، بلکہ وعدہ محض کا پورا کرنا مکارم اخلاق میں شمار کیا جائے گا۔

اور قلیوبی کہتے ہیں کہ فقہاء کا یہ قول: ''الوعد لا یجب الوفاء به'' (یعنی وعدہ کا پورا کرنا واجب نہیں) ایک مشکل مسئلہ ہے، کیونکہ بظاہر اس میں آیات قرآنی اور سنت نبوی ﷺ کی مخالفت نظر آتی ہے، دوسری بات یہ بھی ہے کہ وعدہ خلافی تو کذب ہے اور یہ منافقین کی خصلتوں میں ہے[1]۔

(۳) وہ التزامات جن کا پورا کرنا جائز ہے واجب نہیں:

۴۴- الف- وہ التزامات جو طرفین کے درمیان جائز عقود کے نتیجہ

---

(۱) البدائع ۵/ ۲۳۴، ۲۱۶/۶، ۲۱۸، ۷/ ۳۷۸، ۳۹۶، الہدایہ ۳/ ۲۲۴، ۲۲۷، ۲۳۱، ۴/ ۲۳۵، منح الجلیل ۴/ ۵۰، ۵۱، جواہر الاکلیل ۲/ ۲۱۲، ۲۱۸، المہذب ۱/ ۳۱۰، ۳۷۰، ۴۵۴، ۴۶۸، منتہی الارادات ۲/ ۲۲۷، ۵۲۰، ۵۲۵، ۵۵۴، المغنی ۴/ ۳۴۹، ۵/ ۳۴۹، القواعد لابن رجب رص ۱۱۰، ۱۱۱۔

(۲) الفروق للقرافی ۴/ ۹۵، البدائع ۷/ ۸۴، ۸۵، منتہی الارادات ۳/ ۴۵۶، نہایۃ المحتاج ۴/ ۴۳۱۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۱۲۰، ۱۲۱، فتح العلی المالک ۱/ ۲۵۴، ۲۵۵، ۲۵۶، القلیوبی ۲/ ۲۶۰، ۳۳۰۔

میں وجود میں آتے ہیں جیسے وکالت، شرکت اور مضاربت ان میں فریقین میں سے ہر ایک کو فسخ کا حق ہوگا اور ان کو پورا کرنا لازم بھی نہیں ہوگا، فسخ کی صورت میں بعض فقہاء نے معاملہ مضاربت میں رأس المال کی وصولیابی کی شرط لگائی ہے، لہذا اس کی بھی رعایت کی جائے گی، اسی طرح اگر وکالت سے غیر کا حق متعلق ہو تو اس کو پورا کرنا لازم ہوگا [۱]۔

ب – نذر مباح: قرطبی فرماتے ہیں کہ نذر مباح لازم نہیں ہوتی ہے، اس پر امت کا اجماع ہے اور ابن قدامہ کہتے ہیں کہ نذر مباح میں کپڑے کا پہننا، چوپائے کی سواری، بیوی کو مباح طریقہ پر طلاق دینا وغیرہ ہے، اس میں نذر ماننے والے کو اختیار ہے چاہے تو اس فعل کو کرلے اور نذر سے عہدہ برآ ہوجائے، یا اس کو ترک کردے لیکن ترک کی صورت میں قسم کا کفارہ لازم ہوگا، اس اختیاری پہلو سے یہ معلوم ہوا کہ نذر مباح میں کفارہ لازم نہیں ہوتا ہے [۲]۔

وہ التزامات جن کا پورا کرنا حرام ہے:

۴۵ – جو چیز التزام کی وجہ سے لازم نہیں ہوتی ہے اس کو پورا کرنا واجب نہیں ہے، بلکہ بسا اوقات حرام ہوتا ہے، جیسے معصیت کا اپنے ذمہ لازم کرلینا، اس کی صورت درج ذیل ہے:

الف – نذر معصیت بالاتفاق حرام ہے، اگر کوئی یہ کہے کہ خدا کی قسم میں شراب پیوں گا یا فلاں کو قتل کروں گا تو یہ التزام فی نفسہ حرام ہے، اور اس کا پورا کرنا بھی حرام ہے، کیونکہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا: "من نذر أن يعصي الله فلايعصه" [۳] (جو کوئی اللہ تعالی

(۱) الأشباہ لابن نجیم ۱/ ۳۳۶، الہدایہ ۳/ ۱۵۳، منح الجلیل ۳/ ۳۴۲، جواہر الإکلیل ۲/ ۱۷۷، المہذب ۱/ ۳۵۵، ۳۱۳، منتہی الإرادات ۲/ ۳۰۵۔

(۲) القرطبی ۶/ ۳۳۲، ۳۳۳، المغنی ۹/ ۵، البدائع ۵/ ۸۲۔

(۳) حدیث: "من نذر....." کی روایت بخاری نے ان الفاظ سے کی ہے: "من

کی معصیت و نافرمانی کی نذر مانے تو اللہ تعالی کی نافرمانی نہ کرے)۔ اب رہی یہ بات کہ نذر معصیت میں کفارہ ہے یا نہیں، اس سلسلہ میں ائمہ کا اختلاف ہے، تفصیلات نذر اور کفارہ کی بحث میں ملیں گی۔

ب – اسی طرح حرام کام کی قسم کھانا ہے، لہذا اگر کوئی شخص کسی واجب کے ترک یا کسی فعل حرام کے کرنے کی قسم کھائے تو اس قسم کی وجہ سے گنہگار ہوگا، اور اس کو لازم ہے کہ قسم کو توڑ دے اور کفارہ دے [۱]۔ دیکھئے: "کفارہ" اور "ایمان"۔

ج – وہ التزام جو ایسے فعل پر معلق ہو جو ملتزم لہ پر حرام ہو۔ جیسے کوئی یہ کہے کہ اگر تم نے فلاں کو قتل کردیا یا تم نے شراب پی لی تو تمہیں یہ دیا جائے گا اور یہ دیا جائے گا تو یہ حرام ہے اور اس کو پورا کرنا بھی حرام ہے [۲]۔

د – وہ التزام جس میں اللہ کا حق یا غیر کا حق ساقط ہو رہا ہو (وہ درست نہیں ہے) یہی وجہ ہے کہ اگر کوئی اللہ کے حق کے سلسلہ میں کسی چیز پر صلح کرلے مثلاً دعوی حد (شرعی سزا) کے متعلق صلح کرلے تو یہ جائز نہیں ہے، اسی طرح غیر کے حق کے بارے میں کسی چیز پر صلح کرلے تو یہ بھی جائز نہیں ہے، مثلاً اگر کسی عورت کو اس کے شوہر نے طلاق دے دی اور عورت نے شوہر کے خلاف بچہ کا دعوی کیا جو بچہ کہ باپ کے قبضہ میں ہو کہ یہ بچہ اس شخص کا میرے بطن سے ہے اور شوہر انکار کرے، اس کے بعد پھر عورت نے نسب کے بارے میں کسی چیز پر صلح کرلی تو یہ صلح باطل ہے، اس لئے کہ نسب بچہ کا حق ہے [۳]۔

= نذر أن يطيع الله فليطعه، ومن نذر أن يعصيه فلا يعصه" (فتح الباری ۱۱/ ۵۸۵ طبع السلفیہ)۔

(۱) البدائع ۵/ ۸۲، الاختیار ۴/ ۷۷، بدایۃ المجتہد ۱/ ۴۳۳، منح الجلیل ۱/ ۶۲۱، المنثور فی القواعد ۳/ ۷۰، المغنی ۸/ ۶۸۲، ۹/ ۵۳۔

(۲) فتح العلی المالک ۱/ ۲۷۲۔

(۳) البدائع ۶/ ۴۲-۴۹، بدایۃ المجتہد ۲/ ۲۹۳، المہذب ۱/ ۳۴۰، ۳۴۱، المغنی ۴/ ۵۲۷۔

اگر کسی نے سونا، چاندی کے بدلہ میں ادھار فروخت کردیا تو یہ درست نہیں ہے اس لئے کہ بیع صرف میں قبضہ اللہ کا حق ہے (جسے کوئی بندہ ساقط نہیں کرسکتا)۔

ھ-شروط باطلہ کا التزام جائز نہیں ہے، اس بحث کی تفصیلات درج ذیل ہیں۔

۴۶- جس نے اپنی بیوی سے اس شرط کے ساتھ معاملہ خلع کیا کہ بیوی ایک خاص مدت تک بچہ کا بوجھ برداشت کرے اور شرط یہ رکھی کہ وہ عورت مدت رضاعت کے بعد نکاح نہ کرے، تو اس شرط کے بارے میں بالاتفاق تمام فقہاء کی یہی رائے ہے کہ عورت پر اس شرط کا پورا کرنا لازم نہیں ہے، اس لئے کہ یہ ایسی شرط ہے جس میں اللہ تعالی کی حلال کردہ چیز کو حرام کرنا ہے [۱]، البتہ خلع درست ہوجائے گا اسی قبیل سے وہ مسئلہ بھی ہے جس میں مالکیہ فرماتے ہیں کہ اگر کسی نے اپنا باغ فروخت کردیا اور عقد بیع میں یہ شرط رکھی کہ جو ہلاکت اور بربادی اس میں (مکمل قبضہ سے قبل) ہوگی خریدار سے وضع نہیں کی جائے گی تو یہ بیع درست ہوگی، اور شرط باطل ہوگی، اور مشتری پر یہ لازم نہیں ہوگی [۲]۔

علامہ کاسانی کی کتاب البدائع میں ہے کہ اگر کسی نے مکان اس شرط کے ساتھ ہبہ کیا کہ وہ اسے فروخت کردے یا موہوب لہ اس مکان کو فلاں شخص کے ہاتھ فروخت کردے یا اسے ایک ماہ کے بعد لوٹا دے، تو ان تمام صورتوں میں ہبہ تو درست ہوجائے گا لیکن شرط باطل ہوگی، کیونکہ یہ ایسی شرطیں ہیں جو مقتضائے عقد کے خلاف ہیں، جس کی وجہ سے اس قسم کی شرطیں باطل ہوں گی، البتہ عقد ہبہ درست رہے گا، برخلاف بیع کے کہ وہ شرائط فاسدہ کی وجہ سے فاسد ہوجاتی ہے [۳]۔

(۱) فتح العلی المالک ۱/ ۲۳۳۔
(۲) جواہر الاکلیل ۲/ ۶۰۔
(۳) البدائع ۶/ ۱۱۷۔

اور المہذب میں یہ مسئلہ درج ہے کہ اگر کسی نے قرض میں شرط فاسد رکھی تو شرط باطل ہوجائے گی، اور قرض باطل ہوگا یا نہیں؟ اس بارے میں دو نقطہ نظر ہیں [۱]، اس کی مثالیں بہت ہیں۔ دیکھئے: ''بیع'' اور ''اشتراط''۔

اور عقد صلح کی صورت میں ضرورت یا حاجت کی حالت مستثنی ہے۔ چنانچہ جواہر الاکلیل میں ہے امام المسلمین کیلئے یہ جائز ہے کہ وہ کسی مصلحت کے پیش نظر حربیین سے صلح کرلیں، لیکن اس کے لئے شرط یہ ہے کہ صلح کسی شرط فاسد کے ساتھ نہ ہو مثلاً اگر کافروں کو مال دینے پر صلح ہو تو یہ جائز نہیں ہے، اس لئے کہ اللہ تعالی کا قول ہے: "وَلاَ تَهِنُوا وَلاَ تَحْزَنُوا وَأَنتُمُ الأَعْلَوْنَ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ" [۲] (اور نہ ہمت ہارو اور نہ غم کرو تم ہی غالب رہو گے اگر تم مومن رہے)۔ ہاں اگر مسلمانوں پر ان کے غلبہ کا اندیشہ ہو تو اس سے بچنے کے لئے اگر مال دینے کی ضرورت پڑے تو اس ضرورت کے پیش نظر مال دینا جائز ہوگا، چنانچہ نبی کریم ﷺ نے ایسے موقع سے صحابہ کرام سے مشورہ کیا ہے، اگر بوقت ضرورت مال دینا جائز نہ ہوتا تو آپ ﷺ اس میں مشورہ نہ کرتے [۳]۔

(۱) المہذب ۱/ ۳۱۱۔
(۲) سورۂ آل عمران/ ۱۳۹۔
(۳) جواہر الاکلیل ۱/ ۲۶۹، منح الجلیل ۱/ ۷۶۶۔
نبی کریم ﷺ نے صحابہ کرام سے حربیوں کو مال دے کر صلح کرنے کی بابت جو مشورہ کیا تھا اس پر یہ واقعہ دلالت کرتا ہے جس کو محمد بن اسحاق نے زہری کے واسطے سے غزوہ خندق کے بارے میں کلام کرتے ہوئے بیان کیا ہے: "لما اشتد على الناس البلاء بعث رسول الله ﷺ إلى عيينة بن حصن والحارث بن عوف المري، وهما قائدا غطفان، وأعطاهما ثلث ثمار المدينة على أن يرجعا بمن معهما عنه وعن أصحابه، فجرى بينه و بينهم الصلح حتى كتبوا الكتاب، ولم تقع الشهادة ولا عزيمة الصلح إلا المراوضة، فلما أراد رسول الله ﷺ أن يفعل ذلك بعث إلى السعدين، فذكر لهما ذلك

الاشباہ لابن نجیم اور اسی طرح زرکشی کی المنثور میں ہے: "ما حرم أخذه حرم إعطاؤه"، یعنی جس چیز کا لینا حرام ہے اس کا دینا بھی حرام ہے، جیسے سود بدکاری کی اجرت، کاہن کی اجرت اور حاکم کی رشوت، لیکن رشوت اس وقت حرام ہے جب کہ رشوت کی وجہ سے ناحق فیصلہ اس کے حق میں ہو، اور اگر جان یا مال کا خوف ہو یا قیدی کو چھڑانا یا کسی کے ہجو سے بچنا مقصود ہو تو اس کے لئے رشوت دینا جائز ہوگا[1]، مناسب ہے کہ ضرورت کے وقت سود دینا جائز ہو، اس لئے قرض دینے والا گنہگار ہوگا قرض لینے والا نہیں۔

آثار التزام کو بدل دینے والے اوصاف:

وہ تصرفات جن میں التزام کے ارکان اور شرائط پائے جاتے ہیں، خواہ جس قسم کا التزام ہو ان پر ان کے مناسب آثار و احکام مرتب ہوتے ہیں، اور ان میں التزام کی تنفیذ اور اس کو عمل میں لانا واجب ہے، لیکن بعض اوصاف ایسے بھی ہوتے ہیں جو آثار التزام کو بدل دیتے ہیں، جس کی وجہ سے وہ تصرفات یا تو موقوف ہوجاتے ہیں یا باطل قرار پاتے ہیں یا ان میں ان اوصاف کی وجہ سے کسی دوسرے التزام کا اضافہ ہوجاتا ہے، جس کی تفصیلات درج ذیل ہیں:

اول: خیارات:

۴۷ - جب خیارات تصرف سے متعلق ہوجائیں تو تصرف کا لزوم

و استشارهما فيه فقالا: يا رسول الله أمرا تحبه فنصنعه، أم شيئا أمرك الله به لابد لنا من العمل به، أم شيئا تصنعه لنا؟ فقال: بل شيء أصنعه لكم، والله ما أصنع ذلك إلا لأني رأيت العرب رمتكم عن قوس واحدة، وكالبوكم من كل جانب، فأردت أن أكسر عنكم من شوكتهم إلى أمرما. فقال له سعد بن معاذ: يا رسول الله قد كنا وهؤلاء على الشرك بالله وعبادة الأوثان لا نعبد الله ولا نعرفه وهم لا يطمعون أن يأكلوا منها ثمرة واحدة إلا قرى أو بيعا، أفحين أكرمنا الله بالإسلام وهدانا له وأعزنا بك وبه نعطيهم أموالنا؟ مالنا بهذا من حاجة، والله لا نعطيهم إلا السيف، حتى يحكم الله بيننا وبينهم. فقال النبي ﷺ: أنت وذاك. فتناول سعد بن معاذ الصحيفة فمحا ما فيها من الكتاب ثم قال ليجهدوا علينا" (جب لوگوں پر مصائب کے پہاڑ ٹوٹنے لگے تو نبی کریم ﷺ نے عیینہ بن حصن اور حارث بن عوف المری جو کہ قبیلہ غطفان کے سردار تھے ان دونوں کو پیغام بھیجا اور کہلایا کہ ہم تم کو مدینہ کا ایک ثلث پھل دیں گے تم دونوں اپنے ساتھیوں کو لے کر الگ ہوجاؤ، چنانچہ نبی کریم ﷺ اور ان کے درمیان صلح کی بات ہونے لگی اور تحریر کی نوبت آئی لیکن اس میں کوئی شہادت نہیں تھی، اور نہ ہی صلح باقاعدہ طے ہوئی تھی، بس باہمی رضا کا معاملہ ہو رہا تھا، جب نبی کریم ﷺ نے اس کا ارادہ فرمایا تو سعدین کو بلا بھیجا، ان دونوں سے اس کا ذکر کیا اور ان سے اس سلسلہ میں مشورہ کیا، ان دونوں حضرات نے عرض کیا: اے اللہ کے رسول! آپ اس چیز کو پسند کریں گے جو ہم کریں گے یا یہ کہ اللہ نے آپ کو اس کا حکم دیا ہے اس کو انجام دینا ہمارے لئے ضروری ہے یا آپ اس کو ہمارے فائدے کے لئے کرنا چاہتے ہیں۔ آپ ﷺ نے فرمایا: یہ ایسی چیز ہے جس کو میں تمہارے فائدے کے لئے کرنا چاہتا ہوں، خدا کی قسم اسے صرف اس لئے کرنا چاہتا ہوں کہ میں دیکھ رہا ہوں کہ سارے عرب متحد ہوکر ایک ہی کمان سے تم کو شکار کرنا چاہتے ہیں، اور انہوں نے ہر جانب سے تم پر حملہ کر دیا ہے میں چاہتا ہوں کہ ان کی اس شوکت وطاقت کو تم سے کسی دوسری طرف کرکے توڑ دوں، تو سعد بن معاذؓ نے کہا: اے اللہ کے رسول! ہم لوگ اور یہ لوگ مشرکانہ زندگی گذار رہے تھے اور بتوں کی پوجا کرتے تھے، ہم اللہ کی نہ عبادت کرتے تھے اور نہ ہی اللہ کو جانتے تھے، یہ لوگ اس مدینہ کی کھجور و پھل سے ایک بھی پھل کھانے کی بھی ہمت نہیں رکھتے تھے الا یہ کہ ان کی میزبانی کی جائے یا خرید کر لے جائیں، اب تو اللہ تعالیٰ نے ہمیں اسلام سے مشرف فرمایا اور ہم کو اس کی

= ہدایت دی اور آپ کی وجہ سے اور اسلام کی وجہ سے ہم کو عزت ملی ہے تو کیا ہم ان کو اپنا مال دے دیں گے ہمیں اس کی کوئی ضرورت نہیں ہے خدا کی قسم ہم تو انہیں صرف تلوار ہی دیں گے (یعنی جنگ کریں گے) تا آنکہ اللہ تعالیٰ ہمارے اور ان کے درمیان کوئی فیصلہ نہ کردے اس کے بعد نبی کریم ﷺ نے فرمایا، تم جانو اور وہ جانیں، پھر سعد بن معاذ نے دستاویز صلح کو لیا اور اس میں جو کچھ لکھا ہوا تھا اس کو مٹا دیا، اس کے بعد فرمایا کہ یہ لوگ ہمارے خلاف جو کر سکتے ہوں کر لیں) (البدایہ والنہایہ ۴/۱۰۴-۱۰۵ طبع مطبعۃ السعادہ)۔

(۱) الاشباہ لابن نجیم رص ۱۵۸، المنثور فی القواعد ۳/۱۴۰۔

موقوف ہوجائے گا۔ اور اس وقت تک التزام مؤثر رہے گا جب تک کہ فیصلہ کن رائے نہ آجائے، پھر نفاذ یا عدم نفاذ کا پہلو واضح ہوجائے گا، خیارات تو بہت ہیں لیکن ہم یہاں صرف انہی خیارات کے ذکر پر اکتفا کریں گے جو حنفیہ کے یہاں مشہور ہیں، اور وہ یہ ہیں: خیار شرط، خیار تعیین، خیار رویت، اور خیار عیب۔

علامہ ابن عابدین شامی فرماتے ہیں کہ خیارات میں بعض ابتداء حکم کے لئے مانع ہیں اور وہ دو ہیں: ایک خیار شرط اور دوسرا خیار تعیین، اور بعض خیار حکم کے مکمل ہونے سے مانع ہوتے ہیں، اور وہ خیار رؤیت ہے، اور بعض خیار لزوم حکم سے مانع ہوتا ہے اور وہ خیار عیب ہے۔

علامہ کاسانیؒ فرماتے ہیں: بیع کے منعقد و نافذ اور صحیح ہونے کے بعد اس کے لازم ہونے کے لئے شرائط یہ ہیں کہ وہ چار طرح کے خیارات سے خالی ہو، یعنی خیار شرط، خیار تعیین، خیار رؤیت اور خیار عیب سے اس لئے ان خیارات کے ساتھ بیع لازم نہیں ہوگی، اس لئے کہ لازم ہونے کے لئے رضامندی ضروری ہے۔ چنانچہ اللہ تعالی کا فرمان ہے: ''يَا أَيُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُوْا لاَ تَأْكُلُوْا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُوْنَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِّنْكُمْ'' (1) (اے ایمان والو! آپس میں ایک دوسرے کا مال ناحق طور پر نہ کھاؤ، ہاں البتہ کوئی تجارت باہمی رضامندی سے ہو)۔

اس موضوع میں بڑی تفصیلات ہیں ان تصرفات میں بھی جن میں خیارات کو دخل ہے، اور ان تصرفات میں بھی جن میں خیارات کو دخل نہیں ہے۔ اسی طرح دوسرے مذاہب و مسالک کے اعتبار سے بھی اس بابت بڑی تفصیلات ہیں: مثال کے طور پر خیار تعیین ہی کو لیا جائے تو شافعیہ، حنابلہ، اور حنفیہ میں امام زفر اس کے قائل نہیں ہیں، اس

(۱) سورۂ نساء/۲۹۔

لئے کہ ان حضرات کے نزدیک یہ خلاف قیاس ہے۔ اسی طرح خیار رؤیت میں شافعیہ اور دیگر فقہاء کے یہاں کافی تفصیلات ہیں (1)۔ تفصیل کے لئے (خیار) کی اصطلاح دیکھیں۔

دوم: شروط:

۴۸ - شرط کبھی بطور تعلیق ہوتی ہے اور کبھی بطور تقیید، شرط تعلیق کہتے ہیں ایسی چیز کو جو کسی شی کے وجود کو دوسری شی کے وجود سے مربوط کردے، اس کا مطلب یہ ہے کہ ملتزم اپنے التزام کے نفاذ کو اس شی کے وجود پر معلق کردے جس کی اس نے شرط لگائی ہو، یہی وجہ ہے کہ شرط تعلیقی کا اثر التزام پر یہ ہوتا ہے کہ التزام کا نفاذ موقوف ہوجاتا ہے۔ تا آنکہ شرط پائی جائے مثلاً مالکیہ کا مسلک یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے کسی سے یہ کہا کہ اگر تم نے اپنا مکان بنایا، یا یہ کہا کہ اگر تم نے نکاح کرلیا تو تمہیں یہ چیز ملے گی اور اس دوسرے شخص نے مکان بنالیا یا نکاح کرلیا (جس پر کہ معاملہ کو معلق کیا تھا) تو وہ چیز اس پر لازم ہوگی (2)۔

یہ ان تصرفات میں ہوتا ہے جو تعلیق کو قبول کرتے ہیں، جیسے اسقاطات، اطلاقات اور بغرض ثواب نذر کے ذریعہ عبادات کا التزام لیکن وہ تصرفات جو تعلیق کو قبول نہیں کرتے ہیں، جیسے بیع اور نکاح تو ان میں تعلیق انعقاد کیلئے مانع ہوا کرتی ہے، اس لئے کہ تعلیق کی صورت میں یہ تصرفات صحیح نہیں ہوتے ہیں، (ملاحظہ ہو: اصطلاح ''شرط'' و ''تعلیق'')۔

جہاں تک مسئلہ ہے شرط تقییدی کا تو ایسی چیز میں ہوا کرتی ہے

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۴/۴۵، البدائع ۵/۲۲۸، بدایۃ المجتہد ۲/۱۷۳، ۲۰۹، المہذب ۱/۲۶۵، ۲۸۹، شرح منتہی الارادات ۲/۱۶۶ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۲) فتح العلی المالک ۱/۲۹۷ شائع کردہ دار المعرفہ، المنثور فی القواعد ۱/۳۷۰۔

جس میں اصل چیز کا معاملہ تو بالجزم وقطعیت کے ساتھ ہوتا ہے لیکن اس میں کسی دوسری چیز کو شرط بنادیا جاتا ہے۔

اس کا اثر التزام میں یہ پڑتا ہے کہ اگر شرط درست ہو تو اس میں سے جو تصرف کے مناسب اور **لائق** ہو، مثلاً یہ کہ کوئی شخص کوئی چیز فروخت کرے اور وہ یہ شرط رکھے کہ مشتری ثمن کے بدلہ اس کے پاس رہن رکھے یا کوئی کفیل مقرر کرے...... یا یہ کہ **لوگوں** کے درمیان اس طرح کی شرط کا تعامل اور رواج ہے، جیسے کوئی شخص چمڑے کا برتن یا تھیلا خریدے اور شرط یہ لگائے کہ بائع اس کو سل دے...... تو یہ معاملہ التزام اصلی پر ایک زائد التزام کا سبب بنتا ہے، جیسا کہ مثالوں سے واضح ہوتا ہے، **لہذا** ان کا پورا کرنا واجب ہے۔

اور اگر شرط تصرف کے مقتضی کو مؤکد کرنے والی ہو، جیسے بیع میں سامان خرید وفروخت کے سپرد کرنے کی شرط لگائی جائے تو اس کا التزام پر کوئی اثر نہیں پڑے گا، کیونکہ یہ شرط دراصل ایک طرح کی تاکید اور مقتضائے التزام کے لئے بیان ہے۔

اور اگر شرط فاسد ہو تو اگر وہ تصرف کے تقاضے کے خلاف ہو اور اس کے مناسب نہ ہو، اور نہ ہی **لوگوں** میں اس کا تعامل ورواج ہو، نیز شرط لگانے میں کسی کا فائدہ ہو جو اس کا مطالبہ کرسکتا ہے جیسے کوئی شخص مکان فروخت کرے اور شرط یہ لگائے کہ بائع ایک مہینہ اس میں رہائش اختیار کرے گا، یا کوئی کپڑا فروخت کرے اور شرط یہ لگائے کہ وہ اسے ایک ہفتہ استعمال کرے گا تو یہ شرط شرط فاسد کہلائے گی، اور اس کی وجہ سے تصرف میں فساد آئے گا، جس کے نتیجہ میں اس عقد ومعاملہ کے التزام اصلی میں بھی فساد آجائے گا، کیونکہ اصل معاملہ فاسد ہوگیا۔

یہ نقطۂ نظر حنفیہ کا ہے، اور یہ صرف مالی تبادلہ کے عقود میں پایا جاتا ہے، اس کے برخلاف **تبرعات** میں شرط مذکور کا یہ حکم نہیں ہوگا، جیسے ہبہ کہ اس میں شرط فاسد ہوجائے گی لیکن تصرف التزام کے حق میں جوں کا توں برقرار رہے گا، اور شرط بے اثر سمجھی جائے گی۔

البتہ شافعیہ کے نزدیک اس طرح کی شرط فاسد ہوتی ہے اور تصرف میں بھی فساد آجاتا ہے، اور یہی حال دیگر تمام تصرفات میں وہ **لوگ** مانتے ہیں۔

اور مالکیہ کے نزدیک وہ شرط جو تصرف کو فاسد کردیتی ہے وہ ایسی شرط ہے جو تقاضائے عقد کے منافی ہو یا ثمن میں خلل انداز ہو تقریباً یہی رائے حنابلہ کی بھی ہے، اس لئے کہ ان کے نزدیک اس کا مصداق وہ چیز ہے جو عقد کے تقاضا کے منافی ہو یا یہ کہ جو عقد اس کی شرط پر مشتمل ہو۔

البتہ وہ شرط جس میں متعاقدین میں سے کسی ایک کا فائدہ ہو ان حضرات کے نزدیک وہ شرط فاسد نہیں ہے، جبکہ منفعت معلوم ہو، مثلاً کوئی شخص مکان فروخت کررہا ہو اور اس میں ایک مہینہ تک سکونت اختیار کرنے کی شرط لگایا ہو تو یہ شرط صحیح ہے اور اس کو پورا کرنا بھی واجب ہے۔ ان حضرات نے جواز کے پہلو کے لئے حضرت جابرؓ کی اس روایت سے **استدلال** کیا ہے: **"أنه باع النبي ﷺ حملا، واشترط ظهره إلى المدينة (أي ركوبه)، وفي لفظ قال: بعته واستثنيت حملانه إلى أهلي"**(۱) (انہوں نے نبی کریم ﷺ کے ہاتھ ایک اونٹ فروخت کردیا اور مدینہ تک اس پر سوار ہوکر جانے کی شرط لگائی، بعض روایات میں الفاظ یہ ہیں: میں نے اونٹ کو فروخت کردیا اور اپنے اہل تک سوار ہوکر جانے کا استثنا کیا)۔

بہر حال جمہور جن میں امام ابوحنیفہؒ بھی ہیں اس پر اتفاق کرتے ہیں کہ اگر کسی نے کوئی غلام فروخت کردیا اور شرط یہ لگادی کہ مشتری

---

(۱) حدیث جابر: "أنه باع......" کی روایت بخاری ومسلم نے کی ہے (فتح الباری ۵/ ۳۱۴ طبع السلفیہ، صحیح مسلم ۳/ ۱۲۲۱ طبع عیسی الحلبی)۔

اس کو آزاد کردے تو یہ شرط درست ہے اور اس کو پورا کرنا بھی واجب ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ شارع کا منشا زیادہ سے زیادہ آزادی عطا کرنا ہے، بلکہ فقہاء میں سے بعض نے یہاں تک کہہ دیا ہے کہ مشتری کو اس پر مجبور کیا جائے گا کہ وہ غلام کو آزاد کردے۔

اور اگر شرط اس مذکورہ امر کے علاوہ کچھ اور ہو تو یہ فاسد ہے البتہ تصرف درست رہے گا، اور اس تصرف کے نتیجہ میں جو چیزیں لازم ہوں گی ان کا پورا کرنا لازم اور واجب ہوگا[1]۔

اس بابت تفصیلات بہت ہیں (دیکھئے: "اشتراط" اور "شرط")۔

سوم: اجل:

۴۹ - اجل مستقبل کی اس مدت کو کہتے ہیں جس کا وقوع یقینی ہو اور اس پر اتفاق ہو اور التزام کبھی کسی وقت مقرر کے ساتھ مربوط وجڑا ہوا ہوتا ہے، جبکہ وقت کا ذکر معاملہ کو اس پر موقوف رکھنے کی غرض سے کیا جائے، اور اس پورے وقت میں معاملہ جاری وبرقرار رکھنے کے لئے کیا جائے، اس صورت میں التزام کا سلسلہ اس وقت تک چلے گا جب تک کہ مقرر کردہ مدت ختم نہ ہوجائے، چنانچہ اگر کوئی شخص ایک مہینہ کی مدت کے لئے مکان کرایہ پر دے تو کرایہ دار کو اس پوری مدت تک اس مکان سے انتفاع کا حق رہے گا، اور ملتزم یعنی مالک مکان کو وقت مقرر سے پہلے مکان کی واپسی کے مطالبہ کا حق نہ ہوگا[2] (اس صورت میں مقرر کردہ وقت کو اجل توقیت کہتے ہیں)۔

اور اگر مقرر کردہ وقت اضافی حیثیت رکھتا ہو (جس کا مطلب یہ

(۱) البدائع ۵/ ۱۶۹-۱۷۳، الہدایہ ۳/ ۲۲۹، ۲۳۰، الدسوقی ۳/ ۶۵، منح الجلیل ۲/ ۵۶۸-۵۷۲، المہذب ۱/ ۲۷۵، نہایۃ المحتاج ۳/ ۳۳۶، ۳۳۸، شرح منتہی الإرادات ۲/ ۱۶۰، ۱۶۱، المغنی ۴/ ۲۴۹-۲۵۰ طبع الریاض۔

(۲) الہدایہ ۳/ ۲۳۱ اور اس کے بعد کے صفحات، بدایۃ المجتہد ۲/ ۲۲۹، المغنی ۵/ ۴۳۴۔

ہے کہ معاملہ کے تحت کسی چیز کی ادائیگی کو کسی خاص وقت کے ساتھ جوڑا جائے اور اس پر موقوف کیا جائے) تو التزام کا نفاذ اس وقت ہوگا جب کہ وقت مقررہ آجائے، چنانچہ اگر دَین کی ادائیگی کا وقت رمضان مقرر کیا گیا ہو تو دائن (قرض خواہوں) کے لئے رمضان آنے سے قبل مطالبہ کرنا ممنوع ہے، اور جب مقررہ وقت آجائے تو ملتزم پر دین کی ادائیگی واجب ہوگی اور دائن کو دَین کے مطالبہ کا حق ہوگا[1] (اس صورت میں طے کردہ وقت کو "اجل اضافت" کہتے ہیں)۔

اجل توقیت اور اجل اضافی کے اعتبار سے تصرفات مختلف ہوا کرتے ہیں بعض تصرفات وہ ہوتے ہیں جو اپنی نوعیت وحقیقت کے اعتبار سے ہی ایسے ہوتے ہیں کہ ان کے لئے "اجل توقیت" یا اجل اضافت کو اختیار کیا جاتا ہے، جیسے اجارہ، مساقات، اور وصیت اور بعض تصرفات ایسے بھی ہوتے ہیں جو فوری نافذ ہوتے ہیں، اور توقیت کو کسی حال میں قبول نہیں کرتے ہیں، جیسے "بیع صرف" اور "نکاح"، اور جب ایسے تصرفات میں توقیت داخل ہوجائے تو وہ باطل ہوجاتے ہیں، اور ان میں وقت کے ذکر کرنے کا اثر یہ ہوتا ہے کہ معاملہ کے لئے ذکر کردہ مدت باطل قرار پاتی ہے۔

جہاں تک عقد کا تعلق ہے تو وہ بیع صرف میں اس کی وجہ سے بالاتفاق باطل ہوتا ہے اور عقد نکاح بھی اکثر فقہاء کے نزدیک باطل ہوجاتا ہے[2]۔

بعض وہ تصرفات ہیں جن میں اصل تنجیز (فوری تنفیذ) ہوا کرتی ہے جیسا کہ خرید وفروخت میں ثمن، لیکن اس میں تاجیل (مستقبل میں کوئی وقت مقرر ہونا) سہولت کے غرض سے جائز ہے، اس کی وجہ

(۱) الأشباہ لابن نجیم رص ۳۶۵، ۳۵۷، المنثور ۱/ ۹۳۔

(۲) المنثور ۱/ ۹۳، بدایۃ المجتہد ۲/ ۱۹۷، الأشباہ للسیوطی رص ۳۰۷، ۳۰۸، البدائع ۵/ ۱۷۳۔

سے التزام کا اثر فوری سپرد کرنے کی ذمہ داری کے بجائے تاخیر کے ساتھ ایک وقت مقرر پر ادائیگی کی طرف منتقل ہوجائے گا۔

اور جو تصرفات تاجیل کو قبول کرتے ہیں ان میں اجمالی طور پر درج ذیل شرائط ہیں:

۱-اجل معلوم ہو اس لئے کہ جہالت میں دھوکا ہوا کرتا ہے جو نزاع کا سبب بن جاتا ہے۔

۲-اجل کا کوئی عوض نہ ہو اس لئے کہ اجل کا عوض لینا ربا (سود) کا ذریعہ بنا کرتا ہے ایسی صورت میں تاجیل کا اثر یہ ہوگا کہ شرط باطل ہوجائے گی[۱]۔

مذکورہ شرائط تو اجمالی ہیں جیسا کہ ہم نے ذکر کیا ہے، اس لئے بعض تصرفات ایسے بھی ہیں، جن میں اجل (مدت) طبعی طور پر مجہول ہوتی ہے، جیسے وصیت اور جعالہ (اس کام کی اجرت جس کا وقت مقرر نہ ہو) انہی سے منسلک وکالت، مضاربت، اور تجارت کی اجازت بھی ہے جبکہ ان میں عمل کی مدت متعین نہ ہو۔ اسی طرح مالکیہ کے نزدیک تبرعات اجل مجہول کے ساتھ جائز ہیں[۲]۔

اس بحث میں بھی بڑی تفصیلات ہیں جو اپنے اپنے مقامات پر موجود ہیں، وہاں دیکھی جاسکتی ہیں۔ نیز ملاحظہ ہو اصطلاح: (اجل)۔

التزام کی توثیق:

۵۰-التزام کی توثیق یعنی پختگی وتاکید ایک امر مشروع ہے، جس کی وجہ یہ خطرہ ہے کہ حقوق کا انکار کردیا جائے یا حقوق ضائع ہوجائیں، اور یہ خطرہ اس لئے ہوتا ہے کہ لوگ ان لوگوں سے بھی معاملہ کرنے کے ضرورتمند اور مجبور ہوتے ہیں جن کو وہ نہیں جانتے تو اللہ تعالی نے اس کو شروع کیا ہے۔

تاکہ انسان کے حقوق کی حفاظت ہوسکے، اور اس توثیق کے مختلف اور متعدد طریقے ہیں، جو درج ذیل ہیں:

(۱) کتابت واشہاد (تحریر و گواہ بنانا):

۵۱-اللہ تعالی نے کتابت (تحریری دستاویز) اور اشہاد (گواہ بنانے) کو حقوق کی حفاظت کی غرض سے مشروع فرمایا ہے، چنانچہ فرمان الٰہی ہے: "يَاأَيُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُوْا إِذَا تَدَايَنْتُمْ بِدَيْنٍ إِلَى أَجَلٍ مُّسَمًّى فَاكْتُبُوْهُ" (اے ایمان والو جب ادھار کا معاملہ کسی مدت متعین تک کرنے لگو تو اس کو لکھ لیا کرو)، "وَاسْتَشْهِدُوْا شَهِيْدَيْنِ مِنْ رِّجَالِكُمْ" (اور اپنے مردوں میں سے دو کو گواہ کرلیا کرو)، "وَأَشْهِدُوْا إِذَا تَبَايَعْتُمْ"[۱] (اور جب خرید فروخت کرتے ہو (تب بھی) گواہ کرلیا کرو)۔

شریعت نے بعض التزامات میں اہمیت کی وجہ سے توثیق کو واجب قرار دیا ہے، جیسے نکاح کو اسی سے قریب تر حکم شفعہ کے مطالبہ کا بھی ہے، چنانچہ انکار کے وقت بغیر بینہ اور ثبوت کے شفعہ ثابت نہیں ہوتا ہے، اسی طرح جب یتیم بالغ اور صاحب رشد ہوجائے اس وقت مال اس کو حوالہ کرتے وقت اشہاد (گواہ بنانا) ضروری ہوتا ہے۔

بعض التزامات وہ بھی ہیں جن میں اشہاد کے وجوب یا استحباب میں اختلاف ہے، جیسے بیع، اجارہ، سلم، قرض اور رجعت[۲]۔

---

(۱) ابن عابدین ۴/۲۳، ۱۱۹، البدائع ۵/۱۷۸، الفواکہ الدوانی ۲/۱۲۰، القرطبی ۳/۳۰۸، الفروق للقرافی ۲/۱۱۲، ۱۱۳، شرح منتہی الارادات ۲/۲۱۹۔

(۲) بدایۃ المجتہد ۲/۲۳۵، الدسوقی ۳/۳۰۴، فتح العلی المالک ۱/۲۱۹، ۳۰۲، مغنی المحتاج ۲/۹۹، المغنی ۵/۸۴، ۹۳۔

---

(۱) سورۂ بقرہ/۲۸۲۔

(۲) الہدایہ ۳/۲۶، بدایۃ المجتہد ۲/۱۷، القرطبی ۳/۳۸۳-۴۰۶، التبصرۃ بہامش فتح العلی ۱/۲۰۹ طبع دار المعرفۃ، الاشباہ للسیوطی رص ۷۹، ۳۰۸، نہایۃ المحتاج ۳/۲۲۹، المغنی ۳/۳۰۲، القواعد لابن رجب/۶۲۔

جن بینات ودلائل سے حقوق ثابت ہوتے ہیں ان میں شہادت بھی ہے، رہی یہ بات کہ کن چیزوں میں اشہاد واجب ہے اور کن میں نہیں، اسی طرح شہادت کی شرطیں یعنی تحمل، اداء، عدد، شاہد ومشہود بہ کی صفات وغیرہ کی تفصیلات کا بیان تو یہ اثبات، اشہاد، شہادت، اُداء، اور تحمل کی اصطلاح میں دیکھا جاسکتا ہے۔

(۲) رہن:

۵۲ - اسی طرح رہن کو بھی التزامات کی توثیق کے لئے مشروع کیا گیا ہے، اس لئے کہ رہن عین شی کو روکے رکھنے کا نام ہے، تاکہ اس کے ثمن سے یا اس کے منافع کے ثمن سے حق وصول کیا جائے جبکہ اصل حق کو مدیون سے حاصل کرنا مشکل ہوجائے۔

اس کی مشروعیت کی دلیل اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: ''وَإِنْ كُنتُمْ عَلٰى سَفَرٍ وَّلَمْ تَجِدُوْا كَاتِبًا فَرِهٰنٌ مَّقْبُوْضَةٌ''[۱] (اور اگر تم سفر میں ہو اور کوئی کاتب نہ پاؤ سو رہن رکھنے کی چیزیں ہی جو قبضہ میں دے دی جائیں)۔ دوسری دلیل یہ روایت ہے: ''أن النبي صلى الله عليه وسلم اشترى طعاما من يهودي إلى أجل ورهنه درعا من حديد''[۲] (نبی کریم ﷺ نے ایک یہودی سے ادھار کچھ غلہ خریدا تھا اور آپ نے لوہے کا زرہ رہن رکھا تھا)۔

رہن کی مشروعیت بطور ندب واستحباب کے ہے نہ کہ بطور وجوب، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ''فَإِنْ أَمِنَ بَعْضُكُمْ بَعْضًا فَلْيُؤَدِّ الَّذِي اؤْتُمِنَ أَمَانَتَهٗ''[۳] (اور تم میں کوئی کسی پر اعتبار رکھتا ہے تو جس کا اعتبار کیا گیا ہے اسے چاہئے کہ دوسرے کی امانت (کا حق) ادا کردے)۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ رہن کا حکم تو اس صورت میں ہے جبکہ کتابت آسان نہ ہو اور کتابت واجب نہیں ہے، اس لئے اس کا بدل (یعنی رہن) بھی واجب نہیں ہوگا[۱]، اور رہن کی بھی قبضے میں ہونے نہ ہونے کے اعتبار سے اور اس اعتبار سے کہ رہن دین لازم کی وجہ سے ہے یا کسی اور وجہ سے، کچھ شرطیں ہیں جن کو اصطلاح (رہن) میں دیکھا جائے۔

(۳) ضمانت اور کفالت:

۵۳ - ضمانت اور کفالت یہ دونوں ایک مفہوم میں استعمال کئے جاتے ہیں، البتہ کبھی کبھی ضمان کو دَین کے لئے اور کفالت کو جان کے لئے بھی استعمال کیا جاتا ہے، یہ دونوں امر بھی اس لئے مشروع ہیں تاکہ ان کے ذریعہ التزام کو مؤکد کیا جائے، اور اصل اس مسئلہ میں اللہ تعالیٰ کا یہ قول ہے جو حضرت یوسفؑ کے قصہ میں آیا ہے: ''وَلِمَنْ جَآءَ بِهٖ حِمْلُ بَعِيْرٍ وَّأَنَا بِهٖ زَعِيْمٌ''[۲] (اور جو کوئی اسے لے آئے گا اس کے لئے ایک بارِ شتر (غلہ) ہے اور میں اس کا ذمہ دار ہوں)۔

اس مسئلہ میں بڑی تفصیلات اور فقہاء کے اختلافات بھی ہیں، جو کفالت کی اصطلاح میں دیکھے جاسکتے ہیں۔

البتہ ان تصرفات کے اعتبار سے جن میں توثیق کا دخل ہے اور جن

---

(۱) سورۂ بقرہ/ ۲۸۳۔

(۲) حدیث: "روى أن النبي ﷺ اشترى طعاما من يهودي إلى أجل ورهنه درعا من حديد" کی روایت بخاری (فتح الباری ۴/ ۳۰۲ طبع السلفیہ) نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے۔

(۳) سورۂ بقرہ/ ۲۸۳۔

---

(۱) الہدایہ ۴/ ۱۲۶، البدائع ۶/ ۱۳۵، ۱۵۲، القرطبی ۳/ ۴۰۲-۴۰۹، بدایۃ المجتہد ۲/ ۲۷۵، الکافی لابن عبدالبر ۲/ ۸۲۲، الاشباہ للسیوطی ۳۰۸، المہذب ۱/ ۳۱۴، الوجیز ۱/ ۱۶۳، المغنی ۴/ ۳۶۲، کشاف القناع ۳/ ۳۱۶، ۳۲۰۔

(۲) سورۂ یوسف/ ۷۲۔

دیکھئے: حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۲۴۹، ۲۵۰، البدائع ۶/ ۲-۱۱، بدایۃ المجتہد ۲/ ۲۹۵، ۲۹۷، القرطبی ۹/ ۲۲۵، الاشباہ للسیوطی/ ص ۳۰۸، الوجیز للغزالی ۱/ ۱۸۵، المغنی ۴/ ۵۹۲، ۶۱۴، کشاف القناع ۳/ ۳۷۴-۳۷۶۔

میں توثیق کا کوئی دخل نہیں ہے یہاں کچھ تفصیل ہے، چنانچہ علامہ سیوطی فرماتے ہیں: وہ وثائق جو اعیان سے متعلق ہوتے ہیں وہ تین طرح کے ہیں، رہن، کفالت، اور شہادت پھر علامہ موصوف فرماتے ہیں: بعض عقود وہ ہیں جن میں تینوں کا دخل ہے، جیسے بیع اور سلم قرض۔ اور بعض ایسے ہیں جن میں صرف شہادت کو دخل ہے، بقیہ دونوں کو نہیں، وہ مساقات ہے (جیسا کہ ماوردی نے صراحت کی ہے)۔ اور بدل کتابت کی قسطیں (جو آزادی کے لئے عبد مکاتب آقا کی رضامندی سے مقرر کرے)۔

اور بعض عقود وہ ہیں جن میں شہادت اور کفالت کو دخل ہے لیکن رہن کو نہیں، اور وہ جعالہ (بے مدت معاملہ اجرت) ہے۔

اور بعض عقود وہ بھی ہیں جن میں صرف کفالت کو دخل ہے شہادت اور رہن کو نہیں اور وہ ضمان درک ہے۔ علامہ موصوف آگے لکھتے ہیں: قطعی اور یقینی طور پر تو صرف نکاح ہی ایک ایسا عقد ہے جس میں بلا کسی قید کے اشہاد واجب ہے، ایک قول کے مطابق رجعت اور ایک رائے کے مطابق عقد خلافت میں بھی اشہاد واجب ہے، عقود کے علاوہ جن چیزوں میں اشہاد کو واجب کیا گیا ہے ان میں ایک قول کے مطابق لقطہ ہے، اور اصح قول کے مطابق لقیط ہے اور یہ اشہاد اس لئے واجب ہے کہ کہیں اسے غلام نہ بنالیا جائے[۱]۔

علامہ زرکشی نے ان چیزوں میں جن میں تینوں کا دخل و اثر ہے، جنایات کے تاوان کا اضافہ کیا ہے ان کا خیال ہے کہ توثیق مذکورہ تینوں امور (شہادت، رہن اور کفالت) ہی میں منحصر نہیں ہے بلکہ ان میں یہ چیزیں بھی شامل ہیں۔ حقوق کی وصولیابی کے لئے وصولیابی تک قید کرنا، ثمن پر قبضہ تک مبیع کا روکنا، اسی طرح عورت کا اپنی مہر معجّل قبضہ کرنے تک اپنے نفس کو شوہر کے سپرد کرنے سے روکے رکھنا[۲]۔

(۱) الاشباہ للسیوطی رص ۴۰۸۔

(۲) المنثور فی القواعد ۳/ ۳۲۷، ۳۲۸۔

التزام کی منتقلی:

۵۴- التزام دَین کی منتقلی ایک کے ذمہ سے دوسرے کے ذمہ میں جائز ہے، اس لئے کہ کفالت کی طرح یہ بھی توثیق کی ایک قسم ہے، اور اسی کا نام حوالہ ہے، اور یہ معاملہ درست ہے اور دَین کے بدلہ دَین کی بیع سے مستثنیٰ ہے۔ اور یہ بر بنائے ضرورت جائز ہے، کیونکہ نبی کریم ﷺ کا فرمان ہے: **"مطل الغني ظلم، وإذا أحيل أحدكم علی ملیء فلیتبع"**[۱] (مال دار شخص کا دَین کی ادائیگی میں ٹال مٹول کرنا ظلم ہے، اور جب کسی کا حق کسی خوشحال شخص کے حوالہ کیا جائے تو وہ اس کے پیچھے پڑے)۔

اس مسئلہ کی تفصیلات اور فقہاء کے اختلافات "حوالہ" کی اصطلاح میں درج ہیں۔

التزام کا اثبات:

۵۵- التزام کے ثابت کرنے کی ضرورت اس وقت پڑتی ہے جبکہ ملتزم حق سے انکار کر دے، ایسی صورت میں ملتزم لہ (صاحب حق) کی ذمہ داری ہوتی ہے کہ وہ اپنا حق ثابت کرے، چنانچہ اللہ کے نبی ﷺ نے فرمایا: **"البینة علی من ادعی، والیمین علی من أنکر"**[۲] (ثبوت وشواہد فراہم کرنے کی ذمہ داری مدعی حق پر

(۱) البدائع ۶/ ۱۶، ۱۸، الہدایہ ۳/ ۹۹، بدایۃ المجتہد ۲/ ۲۹۹، حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۳۲۶، المہذب ۱/ ۳۴۴، ۳۴۵، المغنی ۴/ ۵۷۶-۵۸۰۔

حدیث: "مطل الغني ظلم وإذا أحيل أحدكم علی ملیء فلیتبع" کی روایت مسلم (صحیح مسلم ۳/ ۱۱۹۷ طبع مصطفی الحلبی) نے حضرت ابوہریرہؓ سے مرفوعاً کی ہے۔

(۲) حدیث: "البینة علی من ادعی والیمین علی من أنکر" کی روایت بیہقی نے حضرت ابن عباسؓ سے مرفوعاً کی ہے شوکانی نے ابن حجر سے اس کی سند کی تصحیح کو نقل کیا ہے (السنن الکبریٰ للبیہقی ۱۰/ ۲۵۲ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ، نیل الاوطار ۸/ ۳۰۵ طبع المطبعۃ العثمانیہ المصریہ)۔

ہے اور قسم اس سے لی جائے گی جو حق کا منکر ہے)۔ اور قاضی کو یہ اختیار حاصل ہے کہ اگر صاحب حق نے اپنا بینہ اور ثبوت پیش نہیں کیا ہے تو اس سے پوچھ لے کہ کیا تمہارے پاس کوئی بینہ اور ثبوت ہے، اس لئے کہ روایت ہے: ''انه جاء رجل من حضر موت، ورجل من كندة إلى النبيﷺ فقال الحضرمي: يارسول الله! إن هذا قد غلبني على أرض لي كانت لأبي، فقال الكندي: هي أرضي في يدي أزرعها ليس له فيهاحق، فقال النبيﷺ للحضرمي: ألک بينة ؟ قال: لا، قال: فلک يمينه'' (ایک شخص حضر موت کا اور ایک کندہ کا دونوں حضور ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوئے، حضرمی نے عرض کیا: اے اللہ کے رسول! اس نے میری زمین جو میرے باپ کی تھی اس پر قبضہ کرلیا ہے، اس کے بعد کندی نے کہا: یہ میری زمین ہے جو میرے قبضہ میں ہے اور میں اس میں کاشت کرتا ہوں، اس میں اس کا کوئی حق نہیں ہے، اس وقت نبی کریم ﷺ نے حضرمی سے کہا: کیا تمہارے پاس کوئی بینہ اور ثبوت ہے؟ اس نے جواب دیا: نہیں، تو آپ ﷺ نے فرمایا: تمہیں حق حاصل ہے کہ اس سے قسم لو)[۱]۔

اثبات حق کے مختلف طریقے ہیں، جیسے اقرار، شہادت، قسم، انکار قسم، قسامہ وغیرہ، اس کے لئے اصطلاح ''اثبات'' دیکھی جائے۔

التزام کا اختتام:

۵۶ - التزام تو اصلاً ملتزم کا اپنی ذمہ داری ادا کردینے یعنی عین یا دَین کو سپرد کرنے کی جو ذمہ داری اس پر ہے اس کو پورا کردینے سے ختم ہوجاتا ہے، جیسے خریدار کو خرید کردہ سامان فروخت کرنے والے کو قیمت، کرایہ دار کو ماجور (وہ سامان جس کو کرایہ واجرت پر لیا گیا ہو) اور مؤجر (کرایہ پر دینے والے کو) اجرت، موہوب لہ کو شئی موہوب اور قرض خواہ کو بدل قرض سپرد کردینا اسی طرح اور دیگر معاملات میں جو ذمہ داری ہو اس کے ادا کرنے سے التزام ختم ہوجاتا ہے۔

اسی طرح التزام اس کام کے انجام دینے سے بھی ختم ہوجاتا ہے جو معاملہ اجارہ یا استصناع (سامان بنانے کا آرڈر) یا مساقات یا وکالت یا مضاربت میں ذمہ میں لازم ہوجاتا ہے، اسی طرح اگر تصرف کسی مدت کے ساتھ خاص ہو تو اس مدت کے ختم ہوجانے سے بھی التزام ختم ہوجاتا ہے، جیسے متعین وقت کے لئے معاملہ اجارہ کرنا کہ وقت ختم ہوجانے پر التزام بھی ختم ہوجائے گا۔

۵۷ - اور کبھی کبھی مذکورہ اسباب کے بغیر بھی التزام ختم ہوجاتا ہے اس کی مثالیں درج ذیل ہیں:

(۱) قرض خواہ کا قرض دار کو دَین سے بری کردینا[۱]۔

(۲) عقود کا فسخ کرنا یا اس کی ذمہ داری سے سبکدوش کردیا جانا، جیسے وکالت، شرکت، مضاربت اور ودیعت کے عقود جب کہ ختم کردیئے جائیں یا وکالت میں وکیل کو معزول کردیا جائے، ان صورتوں میں التزام ختم ہوجاتا ہے ہاں! اگر فسخ سے فریق ثانی کو نقصان ہو تو ایسی صورت میں التزام ختم نہیں ہوگا۔

علامہ سیوطی لکھتے ہیں: شرکت، وکالت، عاریت، ودیعت اور مضاربت یہ سب متعاقدین یا ان میں سے کسی ایک فریق کے معزول کرنے کی وجہ سے فسخ ہوجاتے ہیں[۲]۔

علامہ زرکشی المنثور میں لکھتے ہیں: جائز عقود فسخ کرنے سے اگر فریق ثانی کا نقصان ہو تو ان کا فسخ ممنوع ہوگا، بلکہ وہ لازم

---

(۱) الہدایہ ۳/۱۵۶، منتہی الإرادات ۳/۴۸۶، التبصرہ ۱/۱۲۲-۱۲۵۔
حدیث: ''أنه جاء رجل من حضر موت......'' کی روایت مسلم (۱/۱۲۳ طبع مصطفیٰ الحلبی) نے حضرت وائلؓ سے کی ہے۔

(۱) الأشباہ لابن نجیم رص ۲۶۳، ۲۶۴، القواعد لابن رجب رص ۳۰۲۔
(۲) الأشباہ للسیوطی رص ۳۱۴، الأشباہ لابن نجیم رص ۳۳۶۔

رہیں گے۔ یہی وجہ ہے کہ امام نوویؒ فرماتے ہیں کہ وصی (وہ شخص جو یتیموں کا ذمہ دار ہو) کو حق حاصل ہے کہ وہ ذمہ داری سے دست بردار ہوجائے، ہاں اگر وہ اس کام کے لئے متعین ہو (کہ دوسرا کام کرنے والا نہ ملتا ہو) یا اسے یہ گمان غالب ہو کہ اس کی دستبرداری سے ظالم شخص مال پر قبضہ کرلے گا اور مال ضائع ہوجائے گا، (تو ان دونوں صورتوں میں سبکدوشی کا حق نہ ہوگا اور التزام برقرار رہے گا)۔

وصی کی طرح شریک اور مضارب کا بھی حکم ہوگا۔ فقہاء نے عامل (مضاربت میں عمل کرنے والے) کے بارے میں لکھا ہے کہ جب وہ مضاربت کو فسخ کرے تو اسی پر دَین کے تقاضا کرنے اور وصولنے کی ذمہ داری ہوگی، اس لئے کہ دَین ملک ناقص ہے، حالانکہ اس نے مال مضاربت کو ملک کامل کے طور پر لیا ہے، لہذا جس طرح اس نے لیا ہے اسی طرح لوٹائے، فقہاء کے اس کلام کا حاصل یہ نکلتا ہے کہ وہ مضاربت سے سبکدوش اس وقت تک نہیں ہوسکے گا جب تک کہ مال وصول نہ ہوجائے[1]۔

(۳) تبرعات میں قبضہ سے قبل رجوع: جیسے وصیت اور ہبہ میں قبضہ سے قبل رجوع اور عاریت اور قرض میں قبضہ کے بعد مالکیہ کے علاوہ دیگر فقہاء کے نزدیک رجوع درست ہے، لہذا رجوع کی وجہ سے التزام ختم ہوجائے گا[2]۔

(۴) دیون میں برابری کا معاملہ کرلینا، اس سے بھی التزام ختم ہوجاتا ہے[3]۔

(۵) جائز عقود میں اہلیت کا ختم ہوجانا، جیسے جنون اور موت کہ ان کی وجہ سے عقد ختم ہوجاتا ہے[1]۔

(۶) تبرعات میں قبضہ سے قبل مفلس ہوجانا یا مرض الموت میں تبرع کرنا[2]۔

(۷) عقد کا نفاذ ممکن نہ ہونا، جیسے قبضہ سے قبل مبیع کا ہلاک ہوجانا۔

علامہ کاسانیؒ فرماتے ہیں: مبیع کا قبضہ سے قبل ہلاک ہوجانا اگر کل کی ہلاکت کسی آسمانی آفت کی وجہ سے ہو تو بیع فسخ ہوجائے گی، اس لئے کہ اگر بیع کو باقی سمجھا جائے تو خریدار سے ثمن کا مطالبہ ہوجائے گا، اور جب فروخت کرنے والا اس سے ثمن کا مطالبہ کرے گا تو وہ اس سے فروخت کردہ سامان کے سپرد کرنے کا مطالبہ کرے گا اور وہ ایسا کرنے سے قاصر ہے، لہذا مطالبہ ہی سرے سے ممنوع ہوگا، لہذا ایسی صورت کے اندر بیع کے باقی رکھنے میں کوئی فائدہ نہیں ہے۔ اس لئے یہ بیع فسخ ہوجائے گی، اسی طرح اگر مبیع خود اپنے فعل سے ہلاک ہوجائے مثلاً مبیع اگر کوئی جانور ہو اور اس نے خود ہی اپنے کو ہلاک کرلیا ہو تو اس صورت میں بھی بیع فسخ ہوجائے گی، اسی طرح اگر بائع کے عمل سے مبیع ہلاک ہو تو بیع باطل ہوجائے گی اور ہمارے نزدیک مشتری کے ذمہ سے ثمن ساقط ہوجائے گا، اور اگر خریدار کے عمل سے ہلاک ہوئی تو بیع فسخ نہیں ہوگی اور خریدار پر ثمن لازم ہوگا، اس لئے کہ خریدار سامان کو ضائع کرنے کی وجہ سے قبضہ کرلینے والا ہوگیا[3]۔

---

(۱) المنثور فی القواعد ۲/ ۴۰۱، ۴۰۲، القواعد لابن رجب رص ۱۱۰۔

(۲) المہذب ۱/ ۴۰۷، ۴۵۳، جواہر الاکلیل ۲/ ۶۷، منتہی الارادات ۲/ ۴۹۳، ۵۲۰، البدائع ۶/ ۲۱۶ - ۲۱۸، الاختیار ۳/ ۴۸، ۲۲۷، الہدایہ ۴/ ۲۳۵۔

(۳) منح الجلیل ۳/ ۵۲، المنثور فی القواعد ۱/ ۳۹۱، ۳۹۲۔

---

(۱) الاشباہ للسیوطی رص ۳۱۴، منتہی الارادات ۲/ ۳۰۵، الہدایہ ۳/ ۶۰، البدائع ۷/ ۳۵۳۔

(۲) فتح العلی المالک ۱/ ۱۸۳، التکملۃ لابن عابدین ۲/ ۳۵۱، حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۵۰۷۔

(۳) البدائع ۵/ ۲۳۸۔

التصاق

تعریف:

۱ - "التصق" اور "التزق" دونوں کے ایک ہی معنی ہیں۔ التصق بالشئ: لزق وعلق به (یعنی کسی چیز کا دوسری چیز سے چپک جانا اور لٹک جانا)۔ "التصاق" کہتے ہیں ایک چیز کا دوسری چیز سے اس طرح متصل ہونا کہ دونوں کے درمیان چپکنے، مل جانے یا ایک دوسرے سے مس کرنے کی وجہ سے کوئی کشادگی نہ رہے[۱]۔

فقہاء بھی اس کو اسی معنی میں استعمال کرتے ہیں۔

اجمالی حکم:

۲ - التصاق ان امور میں ہے جو کبھی خود بخود بلا ارادہ وجود میں آتے ہیں، جیسے مکانات کا ایک دوسرے سے متصل وملحق ہونا، درختوں کے پتوں کا پانی کے ساتھ مل جانا، اسی طرح کسی عضو زائد کا جسم کے ساتھ متصل وملحق ہونا، اور کبھی التصاق بالا رادہ بھی ہوا کرتا ہے، جیسے زخم پر پٹی کا باندھنا۔

بہر حال التصاق خواہ بالارادہ ہو یا بلا ارادہ اس پر کچھ احکامات مرتب ہوا کرتے ہیں۔

۳ - مثلاً جب دو مکانوں کا التصاق ایسی گلی میں ہو جو دونوں طرف سے کھلی ہو اور ان دونوں مکان والوں میں سے کوئی ایک اپنا مکان

(۱) لسان العرب، المعجم الوسیط، معجم مقاییس اللغۃ، المرجع للعلایلی مادہ (لصق، لزج)۔

فروخت کر رہا ہو تو جس پڑوسی کا مکان اس کے مکان سے ملصق اور متصل ہے حق شفعہ میں اولیت اس کو دی جائے گی، جیسا کہ حنفیہ کہتے ہیں[۱]، کیونکہ حنفیہ کے علاوہ دیگر فقہاء کے نزدیک جوار اور پڑوسی ہونے کی وجہ سے حق شفعہ حاصل نہیں ہوتا ہے، زخم پر جو پٹی ملصق اور لپٹی ہوتی ہے اس پر طہارت کا یہ حکم مرتب ہوتا ہے کہ اس پر مسح کرنا جائز ہے[۲]۔

۴ - مزید برآں یہ کہ بعض مواقع میں التصاق واجب ہوتا ہے، جیسے سجدہ میں پیشانی کو زمین کے ساتھ ملصق کرنا[۳]، اور بعض مواقع میں التصاق حرام ہے، جیسے دو مردوں یا دو عورتوں کا ایک کپڑے میں بغیر کسی حائل کے ملصق ومتصل ہونا، کیونکہ نبی کریم ﷺ کا فرمان ہے: "لا یفضي الرجل إلی الرجل ولا تفضي المرأۃ إلی المرأۃ في ثوب واحد"[۴] (کوئی مرد دوسرے مرد کے ساتھ اور کوئی عورت دوسری عورت کے ساتھ ایک کپڑے میں بغیر کسی حائل کے نہ ہوں)۔

اور بعض مواقع میں التصاق مکروہ ہوتا ہے، جیسے دو مردوں یا دو عورتوں کا ایک کپڑے میں کسی حائل شئی کے ساتھ اور تلذذ کے ارادہ کے بغیر ایک ساتھ ہونا[۵]۔

بحث کے مقامات:

۵ - التصاق کی بحثیں متعدد جگہوں میں آئی ہیں، جو درج ذیل ہیں:

(۱) بدائع الصنائع ۵/ ۸ اور اس کے بعد کے صفحات طبع الجمالیہ، ابن عابدین ۵/ ۱۴۵ طبع سوم بولاق۔
(۲) منح الجلیل ۱/ ۹۹ طبع النجاح لیبیا، منتہی الإرادات ۱/ ۶۲،۵۷۔
(۳) منح الجلیل ۱/ ۱۵۰۔
(۴) حدیث: "لا یفضي الرجل إلی الرجل ولا تفضي المرأۃ......" کی روایت مسلم (۱/ ۲۶۶ طبع الحلبی) نے کی ہے۔
(۵) الفواکہ الدوانی ۲/ ۴۰۸ طبع دار المعرفہ۔

نماز میں کپڑے کا جسم کے ساتھ ملصق اور متصل رہنا، اس بحث کی پوری تفصیل اصطلاح ”ستر العورة“ میں ہے [۱]۔

دو مکان کا ملصق و متصل ہونا اور ایک مکان والے کا دوسرے مکان والے کے ساتھ برا سلوک کرنا [۲]، یہ بحث اصطلاح ”جنایت، اتلاف، ارتفاق اور شفعہ“ میں دیکھی جائے، اسی طرح دریا سے جو زمین نکل جائے اور باہر رہ جائے اس میں الصاق کا ہونا، یہ بحث اصطلاح ”احیاء الموات“ میں ملے گی [۳]، اور دو عضو کا جسم میں ملصق ہونا، اس کی تفصیل اصطلاح ”طہارت“ میں ملے گی [۴]۔

(۱) ابن عابدین ۱/ ۲۸۷ طبع سوم۔
(۲) جامع الفصولین ۲/ ۱۹۳ طبع اول بولاق۔
(۳) ابن عابدین ۵/ ۲۸۸۔
(۴) ابن عابدین ۱/ ۷۲۔

التفات

تعریف:

۱ - التفات لغت میں دائیں یا بائیں جانب پھرنے کو کہتے ہیں [۱]۔ فقہاء کے یہاں بھی اسی معنی میں مستعمل ہے [۲]۔

متعلقہ الفاظ:

۲- انحراف:

انحراف کسی چیز سے پھرنے کو کہتے ہیں۔لیکن یہ التفات کے علاوہ امر ہے۔ کیونکہ کبھی کبھی انسان دل ہی دل میں کسی چیز کی طرف مائل ہوتا ہے حالانکہ رخ ایک ہی ہوتا ہے [۳]۔

اجمالی حکم اور بحث کے مقامات:

التفات کبھی کبھی شرعاً مطلوب ہوتا ہے اور کبھی ممنوع بھی ہوتا ہے۔

۳- جہاں التفات مطلوب ہوتا ہے، ان میں اذان ہے، کیونکہ ”حيّ على الصلاة“ اور ”حيّ على الفلاح“ کے وقت اکثر فقہاء کے نزدیک التفات مستحب ہے، اس لئے کہ حضرت بلالؓ نے

(۱) المصباح المنیر (لفت)۔
(۲) مسند احمد ۶/ ۱۱ طبع المیمنیہ، فتح الباری ۲/ ۲۳۴ طبع السلفیہ، فتح القدیر ۱/ ۳۵۷ طبع دار احیاء التراث العربی۔
(۳) المصباح المنیر۔

اس موقع سے ایسا ہی کیا ہے، بعض فقہاء نے اس سے اس صورت کو مستثنیٰ قرار دیا ہے، جب کہ وہ خود اپنے ہی لئے اذان دے رہا ہو یا چھوٹی جماعت کے لئے دے رہا ہو یا بچہ کی ولادت کا موقع ہو تو ان اوقات میں جو اذان دی جائے گی اس میں بعض فقہاء کے نزدیک التفات نہیں ہے، التفات کی کیفیات تین ہیں جن کو فقہاء ''اذان'' کی بحث میں ذکر کرتے ہیں [۱]۔

اسی طرح التفات مسنون ہے، جبکہ نمازی نماز پوری کرنے کے بعد سلام کے الفاظ کہے تو اس وقت دائیں بائیں جانب چہرہ گھمائے [۲]، سنن نسائی میں عبد اللہ بن مسعودؓ سے مروی ہے: ''أن النبيﷺ كان يسلم عن يمينه: السلام عليكم ورحمة الله، حتى يرى بياض خده الأيمن، وعن يساره: السلام عليكم ورحمة الله، حتى يرى بياض خده الأيسر'' [۳] (نبی کریم ﷺ جب اپنے دائیں جانب سلام پھیرتے تو ''السلام عليكم ورحمة الله'' فرماتے یہاں تک کہ آپ کے دائیں رخسار کی سفیدی نظر آتی، اسی طرح جب بائیں جانب ''السلام عليكم ورحمة الله'' فرماتے تو بائیں رخسار کی سفیدی نظر آتی)، اس مسئلہ کی تفصیلات فقہاء نے ''تسلیم'' کی بحث میں بیان کی ہیں۔

۴- التفات جہاں ممنوع ہے، ان میں نماز میں التفات ہے خواہ چہرہ کے ساتھ التفات ہو (یعنی چہرہ گھمایا جائے) یا اس کے علاوہ دیگر اعضاء جسم کا، ائمہ اربعہ کے نزدیک نماز میں چہرہ کے ساتھ التفات مکروہ ہے [۱]۔ ان حضرات کا استدلال حضرت انسؓ کی اس روایت سے ہے وہ بیان کرتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے مجھ سے فرمایا: ''يا بني! إياك والالتفات في الصلاة، فإن الالتفات في الصلاة هلكة، فإن كان لا بد ففي التطوع لا في الفريضة'' [۲] (اے میرے بیٹے! نماز میں التفات سے بچو، اس لئے کہ نماز میں التفات ہلاکت کی چیز ہے، اور اگر التفات ضروری ہی ہو تو نوافل میں اس کی گنجائش ہے فرائض میں نہیں)۔

نماز میں التفات اگر سینہ سے ہو یا پورے بدن سے تو بعض فقہاء کے نزدیک مکروہ ہے اور بعض فقہاء نے کہا ہے کہ اس سے نماز باطل ہو جائے گی اگر قدم کو بھی بدل لیا ہو، اس مسئلہ کی پوری تفصیل فقہاء نے ''استقبال قبلہ'' کی بحث میں بیان کی ہے [۳]۔

اور خطبہ میں التفات کی اجازت ہے یا نہیں؟ تو فقہاء نے صراحت کی ہے کہ خطیب کا التفات مکروہ ہے، اور بعض فقہاء نے ذکر کیا ہے کہ سامع کا التفات مکروہ ہے، اس مسئلہ کی تفصیل فقہاء نے ''خطبۂ جمعہ'' کی بحث میں بیان کی ہے [۴]۔

---

(۱) البحر الرائق ۱/۳۷۲، الدسوقی ۱/۱۹۶، الحطاب ۱/۴۳۱، المجموع ۳/۱۰۶، المغنی ۱/۴۳۶۔

(۲) کنز الدقائق مع شرحہ تبیین الحقائق ۱/۱۲۵ طبع دار المعرفہ، الدسوقی ۱/۲۴۹، الروضہ ۱/۲۶۸ طبع المکتب الاسلامی، المغنی ۱/۵۵۶۔

(۳) حدیث ابی مسعودؓ "كان يسلم عن يمينه......" کی روایت نسائی (۳/۶۳ طبع المکتبۃ التجاریہ) نے کی ہے اور عقیلی نے اس کو صحیح قرار دیا ہے جیسا کہ حافظ ابن حجر کی تلخیص الحبیر (۱/۲۷۰ طبع دار المحاسن) میں آیا ہے۔

---

(۱) فتح القدیر ۱/۳۵۷ طبع دار إحیاء التراث، شرح الروض ۱/۱۸۳، الزرقانی علی خلیل ۱/۲۱۹ طبع دار الفکر، کشاف القناع ۱/۳۶۹، المغنی ۲/۹۔

(۲) فتح القدیر ۱/۳۵۷۔

حدیث: "إياك والالتفات في الصلاة......" کی روایت ترمذی (۲/۴۸۴ طبع الحلبی) نے کی ہے اور اس کی سند ضعیف ہے جیسا کہ نیل الاوطار (۲/۳۷۱ طبع الحلبی) میں ہے۔

(۳) ابن عابدین ۱/۴۲۱ طبع اول بولاق، شرح الروض ۱/۱۸۳، الزرقانی علی خلیل ۱/۲۱۹، کشاف القناع ۱/۳۶۹، ۳۷۰۔

(۴) الطحطاوی علی مراقی الفلاح ص ۲۸۲ شائع کردہ دار الایمان، القلیوبی ۱/۲۸۲ طبع الحلبی، المغنی ۲/۳۰۸۔

التقاء الختانین

دیکھئے: "وطی"۔

التقاط

دیکھئے: "لقطہ"۔

التماس

تعریف:

۱- "التماس" لغت میں طلب کرنے اور مانگنے کو کہتے ہیں اور "تلمس" بار بار طلب کرنے کو کہتے ہیں [۱]۔

اصطلاح میں "التماس" کا استعمال ایسے موقع سے ہوتا ہے جب کہ آمر و مامور میں برابری کا درجہ ہو [۲]۔

اجمالی حکم:

۲- التماس کبھی مطلوب ہوتا ہے اور کبھی ممنوع۔

۳- التماس مطلوب کی مثال رمضان کے چاند کی رویت کا التماس اور اس کی طلب ہے۔ حنفیہ کے نزدیک یہ واجب ہے، اور جمہور فقہاء کے نزدیک مندوب ہے، تیمّم سے قبل پانی کی طلب اور تلاش بھی فقہاء کے نزدیک واجب ہے، (دیکھئے: صیام اور تیمّم کی اصطلاحات) [۳]۔

"قیام لیل" میں شب قدر کی جستجو یا التماس مستحب ہے [۴]، (دیکھئے: صیام اور قیام اللیل کی اصطلاحات)۔

---

(۱) لسان العرب: مادہ (لمس)۔

(۲) التعریفات للجرجانی فی المادہ، جمع الجوامع ۲/ ۱۰۵، ۱۰۶۔

(۳) بدائع الصنائع ۱/ ۱۸۶، الاختیار ۱/ ۱۲۸ طبع المعرفہ، حاشیۃ البجیرمی علی المنہج ۱/ ۱۱۰ طبع مصطفی الحلبی، المغنی ۱/ ۲۳۶ طبع الریاض، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۱۴۹ طبع دار الفکر۔

(۴) المغنی ۳/ ۱۸۷ طبع الریاض، الجمل ۲/ ۳۰۵ طبع دار إحیاء التراث، الدسوقی ۱/ ۵۰۹ طبع دار الفکر۔

۴-ممنوع التماس وہ ہے جو شریعت کی طرف سے حرام کردہ چیز کے لئے ہو جیسے شراب کی تلاش اور دیگر شرعی محرمات کی جستجو [۱] (دیکھئے: أشربہ)۔

(۱) ابن عابدین ۵/ ۲۴۹، شرح البہجہ ۵/ ۱۰۴، قلیوبی ۴/ ۲۰۳، البجیرمی ۱/ ۲۷۶، المغنی ۱/ ۴۱۷، الخرشی ۵/ ۳۵۱۔

أَلثغ

تعریف:

۱-''أَلثغ'' ایسے شخص کو کہتے ہیں جس کی زبان میں توتلاپن ہو، ''لثغہ'' کہتے ہیں زبان کی ایسی رکاوٹ کو کہ راء کی جگہ لام یا غین نکلے، یا سین کی جگہ ثاء نکلے، یا اس طرح کی اور دوسری تبدیلی ہو [۱]۔

متعلقہ الفاظ:

۲-أرت: اس شخص کو کہتے ہیں جو ایک حرف کو ایسے دوسرے حرف میں ادغام کردے جس میں لوگ ادغام نہیں کرتے ہیں۔

تأتاء: اس شخص کو کہتے ہیں جو'' تاء'' کو بار بار زبان سے نکالے۔

فأفاء: وہ شخص ہے جو بار بار'' فاء'' کو زبان سے نکالے [۲]۔

اجمالی حکم:

۳-لثغہ: ایک ایسی صفت ہے جو اگر امام میں پائی جائے تو امامت میں نقص سمجھا جائے گا۔

چنانچہ جمہور فقہاء حنفیہ، شافعیہ، مالکیہ کا ایک قول اور قاضی کے علاوہ حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ'' أَلثغ'' امامت میں'' امی'' کے حکم میں

(۱) المصباح (لثغ)، الطحطاوی علی المراقی ص ۱۵۷ طبع دار الایمان، القلیوبی ۱/ ۲۳۰ طبع الحلبی، المغنی ۲/ ۱۸۶ طبع الریاض۔

(۲) القلیوبی ۱/ ۲۳۰، ۲۳۱۔

ہے، لہذا جن لوگوں کی زبان صحیح وسالم ہو ان کے لئے جائز نہیں ہے کہ وہ ''اثغ'' کی اقتداء کریں۔ البتہ جن کی زبان میں توتلا پن ہو ان کے لئے ''اثغ'' کی اقتداء جائز ہے، مالکیہ کا دوسرا قول اور حنابلہ میں قاضی کی رائے ہے کہ ''اثغ'' کی امامت کراہت کے ساتھ درست ہے، اگر وہاں کوئی دوسرا شخص جو اچھی طرح قرأت کرسکتا ہو موجود ہو تو اثغ امام کی اقتداء کرنے والا گنہگار ہوگا اور اگر دوسرا شخص اچھی قرأت کرنے والا موجود نہ ہو تو پھر یہ گنہگار نہ ہوگا۔

''اثغ'' اپنے ہی جیسے لوگوں کی جب امامت کرے تو اس میں بھی شافعیہ نے صحت امامت کے لئے یہ شرط بیان کی ہے کہ امام اور مقتدی دونوں ایک ہی جیسے کلمہ اور حرف میں توتلاتے ہوں، اگر ان میں سے ایک کسی ایک کلمہ میں توتلائے اور دوسرا دوسرے کلمہ میں تو پھر ان میں سے کسی کی امامت دوسرے کے لئے درست نہ ہوگی [1]۔

امام ابن تیمیہؒ فرماتے ہیں کہ جو شخص سورہ فاتحہ ادا نہ کرسکتا ہو اس کے پیچھے نماز ادا نہیں کی جائے گی، ہاں اسی کے مثل اگر دوسرا بھی ہو تو اس جیسے شخص کے لئے اس کی اقتداء درست ہوگی۔ لہذا ''اثغ'' جو کہ ایک حرف کو دوسرے سے بدل دے اس کے پیچھے نماز جائز نہیں ہے۔ البتہ اگر صرف ضاد کو منہ کے کنارے سے نکالے جیسا کہ بہت سے لوگوں کی عادت ہے تو اس بارے میں دو طرح کی رائیں ہیں:

بعض فقہاء تو فرماتے ہیں کہ ایسے شخص کے پیچھے نماز جائز نہیں ہے، اور خود اس کی نماز بھی درست نہ ہوگی، اس لئے کہ اس نے ایک حرف کو دوسرے حرف سے بدل دیا ہے، کیونکہ ''ضاد'' کا مخرج جبڑا یعنی ڈارھوں کی جڑ ہے، اور ''ظاء'' کا مخرج دانت کا کنارہ ہے۔ پس جب کوئی یوں کہے ''ولا الظالین'' تو اس کا مطلب ہوگا کہ برابر اس طرح کرتا رہا۔

دوسری رائے یہ ہے کہ نماز درست ہوجائے گی، اور یہی رائے زیادہ قریب اور درست ہے۔ اس لئے کہ دونوں حرف سننے میں ایک ہی معلوم ہوتے ہیں اور ان میں سے ایک کا احساس دوسرے کے احساس کے جنس سے ہے، کیونکہ دونوں کے مخارج باہم مشابہ ہیں، اور قرأت کرنے والے کا مقصد ضلال جو کہ ہدایت کی ضد ہے ہوتا ہے اور سننے والے بھی وہی سمجھتے ہیں اور جو معنی ''ظل'' سے سمجھا جاتا ہے اس کا خیال کسی کے دل میں نہیں آتا ہے، اس کے برخلاف اگر ایسے دو حروف ہوں جو آواز مخرج اور سننے میں الگ الگ ہوں جیسے راء کو غین سے بدلنا تو اس سے قرأت کا مقصد حاصل نہیں ہوتا ہے (اس لئے اس میں نماز درست نہ ہوگی) [1]۔

خون بہا اور دیت کے مسئلہ میں ''اثغ'' اور صحیح زبان والے دونوں میں کوئی فرق نہیں ہے۔ شافعیہ کی کتابوں میں یہی صراحت ہے اور شافعیہ کے علاوہ دیگر فقہاء کی فروعات سے بھی یہی سمجھ میں آتا ہے [2]۔

اگر کلام متاثر ہوجائے تو توتلے پن کے حصہ کی رعایت کی جائے گی۔ یہی وجہ ہے کہ اگر کسی نے ایک صحیح وسالم زبان رکھنے والے شخص پر جنایت کی جس کی وجہ سے اس کی زبان میں توتلا پن پیدا ہوگیا تو اکثر فقہاء کے نزدیک بدلے ہوئے حروف کی دیت جنایت کرنے والے پر لازم ہوگی، اور ان حروف کی تعداد کے بارے میں جن پر دیت تقسیم کی جائے گی، اسی طرح حروف کے مخارج کے بارے میں فقہاء کے یہاں اختلاف وتفصیل ہے [3]۔

---

(۱) الطحطاوی علی المراقی رص ۱۵۷، الشرح الصغیر ۱/ ۴۳۷ طبع دار المعارف ـ مایرۃ الصغیر ۲/ ۵۷ طبع الحلبی، القلیوبی ۱/ ۲۳۰، ۲۳۱، المغنی ۲/ ۱۹۶، الشرح الصغیر ۱/ ۴۳۷، الدسوقی ۱/ ۳۰۷۔

(۱) مجموع الفتاویٰ لابن تیمیہ ۲۳/ ۳۵۰۔

(۲) الروضہ ۹/ ۲۷۵، ابن عابدین ۵/ ۳۶۹،۳۵۱، الزرقانی علی خلیل ۸/ ۱۶، المغنی ۷/ ۱۶،۸، ۲۳۷، کشاف القناع ۶/ ۳۱۔

(۳) ابن عابدین ۵/ ۳۶۵، الروضہ ۹/ ۲۹۷، کشاف القناع ۶/ ۳۱۔

فقہاء مالکیہ تو اجتہاد سے اس دیت کی مقدار بیان کرتے ہیں، حروف کے عدد کا حساب نہیں کرتے، حنفیہ کا بھی ایک قول یہی ہے (۱)۔

اگر جنایت سے "الثغ" کی گویائی ختم ہوجائے تو بعض فقہاء اس میں کامل دیت واجب قرار دیتے ہیں، اور بعض فقہاء کہتے ہیں کہ صرف ضائع ہونے والے حروف کے حصے کی دیت واجب ہوگی (۲)۔

گذشتہ مسائل کے علاوہ توتلے پن کے مسئلہ میں فقہاء نے طلاق کے مسئلہ پر بھی بحث کی ہے، مثلاً اگر "الثغ" نے اپنی بیوی سے کہا کہ: تجھے طلاق ہے، یعنی طلاق کی جگہ تلاق کہا تو طلاق کے وقوع اور عدم وقوع کے بارے میں فقہاء نے بحث کی ہے جو "طلاق" کی اصطلاح میں ملے گی، وہاں یہ بحث دیکھی جاسکتی ہے (۳)۔

(۱) ابن عابدین ۵/ ۳۶۹، التاج والإکلیل ۶/ ۲۶۲ طبع لیبیا۔

(۲) الروضہ ۹/ ۲۹۷، ابن عابدین ۵/ ۳۶۹، کشاف القناع ۶/ ۴۱۔

(۳) البجیرمی علی الخطیب ۳/ ۴۲۰ طبع الحلبی۔

إلجاء

دیکھئے: "إکراہ"۔

إلحاد

تعریف:

۱ - "الحاد" اور "لحد" لغت میں کسی چیز سے ہٹنے کو کہتے ہیں۔ اسی سے ہے: **لحد القبر و الحاده**، یعنی پہلو میں قبر کھودی گئی نہ کہ بیچ میں، اور کہا جاتا ہے: "**الحدت المیت و لحدته**"، یعنی میں نے میت کو قبر میں ڈالا یا میت کے لئے لحد والی قبر بنائی (۱)۔

فقہاء کی اصطلاح میں "الحاد" کا لفظ چند معنی میں مستعمل ہے، ان میں سے ایک معنی الحاد فی الدین ہے یعنی دین میں طعن کرنا یا دین سے نکل جانا۔

ایک معنی یہ بھی ہے مسجد حرام جس چیز کی مستحق ہے اس میں فعل حرام کا ارتکاب کرکے نقص اور کمی کرنا یا اس کے آباد کرنے سے روکنا اور خود اس سے رک جانا۔

علامہ ابن عابدین نے الحاد فی الدین کی تعریف یوں کی ہے: صحیح دین سے ہٹ کر کفر کے کسی پہلو کو اختیار کرنا، جیسا کہ فرقہ باطنیہ میں ہے جو یہ دعوی کرتے ہیں کہ قرآن کا ایک ظاہر ہے اور وہ خود اس کے باطن کو جانتے و مانتے ہیں، اس طرح انہوں نے شریعت کو بدل دیا، اس لئے کہ انہوں نے قرآن میں ایسی تاویل کی ہے جو اس عربیت کے مخالف ہے جس پر قرآن نازل ہوا۔

الحاد کا ایک معنی یہ ہے: اسلام کے دعوی کے باوجود دین میں طعن

(۱) المصباح المنیر (لحد)، ابن عابدین ۱/ ۵۹۹۔

وتشنیع کرنا یا ضروریات دین میں ہوائے نفس کی پوری کرنے کے لئے تاویل کرنا[1]۔

متعلقہ الفاظ:

الف-ردت:

۲-''ردت'' کا معنی لغت میں مطلق لوٹنا ہے۔

اصطلاح شرع میں ارتداد کسی ایسے عاقل بالغ، صاحب اختیار مسلمان کا کفر کو اختیار کرنا ہے جس کا اسلام ثابت ہو، اگر چہ یہ اسلام کا ثبوت کسی مسلمان کی اولاد ہونے کی وجہ سے ہو اور اگر چہ اس نے زبان سے شہادت کے دونوں کلمے نہ ادا کئے ہوں، یا اس شخص کا کفر اختیار کرنا ہے جس نے ارکان اسلام کو سمجھ کر ان کا التزام کر کے شہادتین کو زبان سے ادا کیا ہو، کوئی بھی شخص مرتد اس وقت کہلاتا ہے جب کہ کفر کی صراحت ایسے لفظ سے ہو جو کفر کا تقاضا کرے یا ایسے فعل سے ہو جو کفر کو شامل ہو یا اس طرح کی دوسری چیزیں جو مستلزم کفر ہوں اور وہ کفر کی صراحت کر رہی ہوں[2]۔ ردت کی یہ تعریف تمام تعریفات سے زیادہ جامع ہے۔

ب-نفاق:

۳-زبان سے ایمان کا اظہار کرنا اور دل میں کفر کو چھپانا نفاق کہلاتا ہے، نفاق کا اطلاق اس شخص پر نہیں ہوگا جو غیر عقائد سے متعلق چیزوں میں زبان سے کچھ ظاہر کرے اور دل میں کچھ رکھے[3]۔

(۱) المصباح المنیر (لحد)، ابن عابدین ۳/۲۹۶۔

(۲) المصباح (ردۃ)، جواہر الإکلیل ۲/۲۷۷، المغنی ۸/۱۲۳، ابن عابدین ۳/۲۸۳۔

(۳) التعریفات للجرجانی، فتح القدیر ۴/۴۰۸، المصباح المنیر، الفروق فی اللغۃ رص ۲۲۳، روضۃ الطالبین ۱۰/۷۵، مغنی المحتاج ۴/۱۴۱۔

ج-زندقہ:

۴-کفر کا باطن میں رکھنا اور ہمارے نبی محمد علیہ السلام کی نبوت کا اعتراف کرنا زندقہ کہلاتا ہے، اور اس کا علم خود زندیق کے افعال و اقوال سے ہوتا ہے۔

اور ایک قول یہ ہے کہ زندیق وہ شخص ہے جس کا کوئی دین نہ ہو[1]۔

زندقہ ہی کی قبیل سے ''اباحیت'' بھی ہے، ''اباحیت'' حرام چیزوں کی اباحت کا اور اموال اور حرمتوں (عورتوں) کے مشترک ہونے کا اعتقاد رکھنا ہے۔

د-دہریہ:

۵-دہریہ اس شخص کو کہتے ہیں جو زمانہ کی قدامت کا قائل ہو اور موت کے بعد دوبارہ زندہ کئے جانے پر ایمان نہ رکھتا ہو اور جسم کے جمع کئے جانے کا منکر ہو اور وہ یہ کہتا ہو: ''إِنْ هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوْتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ''[2] (بجز ہماری اس دنیوی حیات کے اور حیات نہیں ہم (بس ایک ہی بار) مرتے اور (بس ایک ہی بار) زندگی پاتے اور ہم کو صرف زمانہ ہی ہلاک کرتا ہے)۔ ان سب کے علاوہ حوادث و واقعات کی نسبت صانع حقیقی اللہ تعالی کی طرف کرنے سے انکار کرتا ہو[3]۔

زندقہ، نفاق، دہریت اور الحاد کے درمیان فرق:

۶-علامہ ابن عابدین نے ابن کمال پاشا سے ان کا یہ قول نقل کیا ہے: زندیق لغت عرب میں اس شخص کو کہا جاتا ہے جو باری تعالی کا

(۱) المصباح المنیر: مادہ (زندق)، ابن عابدین ۳/۲۹۶، فتح القدیر ۴/۴۰۸، روضۃ الطالبین ۱۰/۷۵، مغنی المحتاج ۴/۱۴۱۔

(۲) سورۂ جاثیہ/ ۲۴۔

(۳) المصباح المنیر، ابن عابدین ۳/۲۹۶۔

انکار کرے، اور اس کو کہا جاتا ہے جو اللہ کے ساتھ دوسرے کو شریک قرار دے اور جو اس کی حکمت کا انکار کرے، زندیق اور مرتد میں عموم وخصوص من وجہ کا فرق ہے، اس لئے کہ زندیق کبھی کبھی مرتد نہیں ہوتا ہے، جیسا کہ اس صورت میں ہوتا ہے جب کہ زندیق اصلی ہو اور دین اسلام سے پھرا ہوا نہ ہو، اور مرتد کبھی کبھی زندیق نہیں ہوتا ہے جیسا کہ اگر وہ اسلام کے بعد نصرانی ہوجائے یا یہودی ہوجائے، اور کبھی وہ مسلمان ہوتا ہے پھر زندیق ہوجاتا ہے، لیکن اصطلاح شرع میں ان دونوں کے درمیان فرق بہت ہی واضح اور ظاہر ہے، کیونکہ زندیق کفر کو باطن میں رکھتا ہے اور ہمارے نبی محمد ﷺ کی نبوت کا اعتراف کرتا ہے۔

زندیق، منافق، دہریہ اور ملحد کے درمیان دیگر اوصاف میں فرق تو ہے، لیکن باطن میں کفر چھپائے رکھنے میں سب مشترک ہیں، منافق ہمارے نبی محمد ﷺ کی نبوت کے قائل نہیں ہوتے ہیں، اس طرح دہریہ بھی مزید برآں دہریہ حوادث وواقعات کی نسبت خدائے تعالی کی طرف کرنے سے انکار کرتا ہے، اور ملحد میں نبی کریم ﷺ کی نبوت اور اللہ تعالی کے وجود کا اعتراف کی شرط نہیں ہے، اسی سے ملحد اور دہریہ میں بھی فرق واضح ہوگیا، اس کے حق میں کفر کے پوشیدہ رکھنے کا اعتبار نہیں کیا جائے گا، اس کی وجہ سے وہ منافق سے جدا ہوتا ہے، جیسا کہ اس میں سابق اسلام کا ہونا معتبر نہیں ہے، اس کی وجہ سے منافق اور مرتد کا فرق بھی معلوم ہوگیا، اس سے معلوم ہوا کہ کفر کے فرقوں میں سب سے زیادہ وسعت ملحد کی تعریف میں ہے، اور وہ فی الجملہ سب سے زیادہ عام ہے[۱]۔ یعنی وہ مطلقا کافر کے معنی میں ہے، خواہ اس سے پہلے اسلام پایا جاتا ہو یا نہ پایا جاتا ہو، کفر کو ظاہر کرے یا چھپائے۔

(۱) ابن عابدین ۹۶/۳۔

حرم میں الحاد:

۷- حرم میں الحاد کا مطلب یہ ہے کہ اس میں ظلم کرنے کی خواہش رکھنا، اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "اِنَّ الَّذِيْنَ كَفَرُوْا وَيَصُدُّوْنَ عَنْ سَبِيْلِ اللّٰهِ وَالْمَسْجِدِ الْحَرَامِ الَّذِيْ جَعَلْنٰهُ لِلنَّاسِ سَوَآءَ ِۨ الْعَاكِفُ فِيْهِ وَالْبَادِ وَمَنْ يُّرِدْ فِيْهِ بِاِلْحَادٍۢ بِظُلْمٍ نُّذِقْهُ مِنْ عَذَابٍ اَلِيْمٍ"[۱] (بیشک جو لوگ کافر ہیں اور (لوگوں) کو روکتے ہیں اللہ کی راہ سے، اور مسجد حرام سے جس کو ہم نے مقرر کیا ہے لوگوں کے واسطے کہ اس میں رہنے والا اور باہر سے آنے والا (سب) برابر ہیں، اور جو کوئی بھی اس کے اندر کسی بے دینی کا ارادہ ظلم سے کرے گا ہم اسے عذاب دردناک چکھائیں گے)۔

حرم میں الحاد کے مفہوم بیان کرنے میں علماء کی مختلف رائیں ہیں۔

الف- ابن مسعودؓ کہتے ہیں کہ الحاد شرک کو کہتے ہیں، اور حرام چیز کو حلال سمجھنے کو بھی الحاد کہا جاتا ہے۔

ب- امام جصاص رازی کا خیال ہے کہ حرم میں الحاد کا مطلب یہ ہے کہ حرم میں ظلم کر کے حرم کی حرمت کو پامال کیا جائے۔

ج- حضرت مجاہد فرماتے ہیں: برے عمل کو الحاد کہتے ہیں۔

د- اور حرم میں الحاد کا مطلب یہ ہے کہ لوگوں کو مسجد حرام کو آباد کرنے سے روکا جائے۔

ھ- حضرت سعید بن جبیرؒ فرماتے ہیں کہ الحاد، احتکار کو کہتے ہیں (احتکار: ضروریات زندگی کی ذخیرہ اندوزی کو کہتے ہیں)۔

ابن حبان کا خیال ہے کہ مذکورہ آیت کے مفہوم بیان کرنے میں مذکورہ اقوال کو تمثیل پر محمول کرنا اولی ہے نہ کہ حصر پر، اس لئے کہ کلام عموم پر دلالت کرتا ہے۔

(۱) سورۂ حج/۲۵۔

اللہ تعالیٰ نے حرم کے اندر گناہ کو بہت بڑا بتایا ہے، اور بتایا ہے کہ گناہ زمانے کی عظمت کے اعتبار سے بڑھ جاتا ہے جیسے اشہر حرم میں گناہ کرنا اور مکان کی عظمت کے اعتبار سے بھی بڑھ جاتا ہے، جیسے مسجد حرام میں گناہ کرنا، اس لئے ایک گناہ دوگناہ ہوجائے گا، ایک توحکم شرعی کی مخالفت کرنا، دوسری حرمت والے مہینے کی عظمت وحرمت کو پامال کرنا(۱)۔

میت کا الحاد:

۸ - حنفیہ اور حنابلہ کے نزدیک قبر کا لحد (یعنی بغلی ہونا) مسنون ہے، اس لئے کہ نبی کریم کا قول ہے: "اللحد لنا والشق لغيرنا" (۲) (یعنی بغلی قبر ہمارے لئے ہے اور سیدھی کھلی قبر غیروں کے لئے)، دوسری روایت جو مسلم کی ہے اور حضرت سعد بن وقاصؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے اپنے مرض الموت میں فرمایا کہ میرے لئے لحد بناؤ اور میری قبر پر کچی اینٹ کھڑی کرنا جیسا کہ رسول اللہ ﷺ کے لئے بنایا گیا تھا(۳)۔

مالکیہ اور شافعیہ کی رائے ہے کہ لحد مستحب ہے، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ نے قبر کھودنے والے سے فرمایا: "أوسع من قبل رأسه، وأوسع من قبل رجله" (۴) (سر کی جانب وسیع کرو اور پیر کی جانب وسیع کرو)۔ اسی طرح احد کے دن آپ ﷺ نے فرمایا: "احفروا، وأوسعوا، وعمقوا" (۱) (قبر کھودو اور وسیع کرو اور گہری کرو)، اسی طرح ابن ماجہؒ کی روایت ہے جو حضرت انسؓ سے مروی ہے: "لما توفي النبي ﷺ، وكان بالمدينة رجل يلحد وآخر يضرح، فقالوا: نستخير ربنا ونبعث إليهما، فأيهما سبق تركناه، فأرسل إليهما، فسبق صاحب اللحد، فلحدوا النبي ﷺ" (۲) (جب نبی کریم ﷺ کی وفات ہوئی، اور مدینہ میں ایک شخص لحد بناتا تھا اور دوسرا صندوقی قبر کھودتا تھا، صحابہؓ نے کہا کہ ہم لوگ حق تعالیٰ سے استخارہ کریں اور دونوں کے پاس خبر دیدیں، ان میں سے جو پہلے آئے اس کو قبر کھودنے پر چھوڑ دیں، چنانچہ دونوں کو خبر دی گئی، ان میں سے لحد کھودنے والا پہلے آیا، چنانچہ نبی کریم ﷺ کے لئے بغلی قبر تیار کی گئی اور اسی میں آپ ﷺ کی تدفین ہوئی)۔

لحد کے مسنون یا مستحب ہونے کے متعلق فقہاء کی مذکورہ دونوں رائیں اس صورت میں ہیں جب کہ زمین سخت ہو، لیکن اگر زمین نرم ہو تو بالاتفاق تمام فقہاء کے نزدیک صندوقی قبر افضل ہے، اور بغلی قبر کی تیاری اس طرح ہوتی ہے کہ بقدر میت ہو اور قبلہ کی طرف ہو(۳)۔

---

(۱) أحکام القرآن لابن العربی ۳/ ۱۲۶۳، أحکام القرآن للجصاص ۳/ ۲۸۳، البحر المحیط ۶/ ۳۶۳، القرطبی ۱۲/ ۳۴۔

(۲) حدیث: "اللحد لنا والشق لغيرنا" کی روایت ابن ماجہ (۱/ ۴۹۶ طبع الحلبی) اور احمد (۴/ ۳۵۷ طبع المیمنیہ) نے کئی طرق سے کی ہے جو بعض بعض کو تقویت پہنچاتا ہے (التلخیص الحبیر لابن حجر ۲/ ۱۲۷ طبع دار المحاسن)۔

(۳) حدیث سعد: "الحدوا لي لحدا وانصبوا علي اللبن......" کی روایت مسلم (۲/ ۶۶۵ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۴) حدیث: "أوسع من قبل رأسه وأوسع من قبل رجله......" کی روایت احمد (۵/ ۴۰۸ طبع المیمنیہ) نے کی ہے اور ابن حجر نے التلخیص (۲/ ۱۲۷ طبع دار المحاسن) میں اس کو صحیح قرار دیا ہے۔

(۱) قولہ ﷺ یوم أحد: "احفروا وأوسعوا وعمقوا" کی روایت نسائی (۴/ ۸۱ طبع المکتبۃ التجاریہ) نے کی ہے اور اس کی سند صحیح ہے (التلخیص لابن حجر ۲/ ۱۲۷ طبع دار المحاسن)۔

(۲) حدیث: "لما توفي الرسول وكان بالمدينة رجل يلحد وآخر يضرح......" کی روایت ابن ماجہ (۱/ ۴۹۶ طبع الحلبی) نے کی ہے اور ابن حجر نے التلخیص (۲/ ۱۲۸ طبع دار المحاسن) میں اس کو حسن قرار دیا ہے۔

(۳) روضۃ الطالبین ۲/ ۱۳۳، المجموع للنووی ۵/ ۲۸۶، فتح القدیر ۱/ ۴۹۶، المغنی ۲/ ۴۹۸ طبع الریاض، جواہر الإکلیل ۱/ ۱۱۱، الحطاب ۲/ ۲۳۳۔

دین میں الحاد:

۹-ملحد یا تو اصلاً شرک پر قائم ہوگا تو اس کا حکم ''اشراک'' کے تحت دیکھا جاسکتا ہے یا ذمی ہوگا اور دین کے بارے میں اعلانیہ طعن کرے تو اس کی وجہ سے اس کا عہد ختم ہوجائے گا، اس کا حکم ''اہل الذمہ'' میں دیکھا جاسکتا ہے، یا مسلمان ہوگا اور الحاد اختیار کرے گا تو اس کا حکم اصطلاح ''ارتداد'' اور ''زندقہ'' کے تحت دیکھا جاسکتا ہے[1]۔

الحاد پر مرتب ہونے والے اثرات:

۱۰-جو شخص اسلام کے بعد العیاذ باللہ ملحد ہوجائے یا تو اس سے توبہ کا مطالبہ کیا جائے گا ان لوگوں کی رائے کے مطابق جو اس کے قائل ہیں تو الحاد سے اس کے توبہ کرنے کی حالت میں فی الجملہ تمام عبادات کے سلسلہ میں اس پر مرتد کے احکام جاری ہوں گے، یعنی الحاد کی وجہ سے وضو کے ختم ہونے یا نہ ہونے، عبادات کی قضاء کرنے اور جو زکوۃ اس پر واجب ہو اس کو ادا کرنے اور الحاد سے قبل کے حج اور اس کی قضا کے سلسلہ میں مرتد کے احکام ہوں گے، اسی طرح غیر عبادات میں مرتد کے احکام ملحد پر جاری ہوتے ہیں، مثلاً ردت کی وجہ سے حق شفعہ کا ساقط ہوجانا، عقود کا نافذ ہونا اور نہ ہونا، اس کی بیوی کا بائنہ ہونا مہر اور نفقہ کا لازم ہونا، اور نکاح کا فسخ ہوجانا وغیرہ، اسی طرح جنایات اور دیون میں اس پر مرتد کا حکم جاری ہوگا (علماء کے درمیان ان مسائل میں اختلاف ہے) اس مسئلہ کی پوری تفصیلات اصطلاح ''ردت'' کی بحث میں موجود ہے، یا اس سے اگر توبہ کا مطالبہ نہیں کیا جائے گا تو اس پر اس مرتد کا حکم لاگو ہوگا جو حالت ارتداد میں قتل کردیا گیا ہو، یعنی اس کے اموال سے اس کی ملکیت کا زائل ہونا، اور میراث کے بارے میں موت کے بعد ان اموال کا حکم، اسی طرح وصیت کا سقوط یا عدم سقوط یا موت کے بعد دیون کی ادائیگی وغیرہ کے مسائل کی تفصیلات اصطلاح ''ردت'' کے تحت موجود ہیں، وہاں دیکھی جاسکتی ہیں[1]۔

---

(۱) ابن عابدین ۳/ ۲۹۶، جواہر الإکلیل ۲/ ۲۷۸، روضۃ الطالبین للنووی ۱۰/ ۷۶، المغنی ۸/ ۱۲۶۔

(۱) ابن عابدین ۲/ ۳۰۵، ۳۹۳، ۳۹۶، ۳/ ۲۸۵، ۲۹۰، ۲۹۸، جواہر الإکلیل ۱/ ۲۱، ۲/ ۲۵۵، ۲۷۹، ۲۸۰، ۳۱۸، المہذب ۲/ ۲۲۳، القلیوبی ۳/ ۴۴، ۱۴۸، ۱۵۷، ۱۵۹، المغنی ۶/ ۱۷۱، ۲۹۸، ۸/ ۱۲۲، ۱۲۸، ۱۲۹۔

الحاق

تعریف:

۱- الحاق لغت میں اتباع (پیچھے لگانے) کو کہتے ہیں، کہا جاتا ہے: "ألحقته به"، یعنی میں نے اس کو اس کے پیچھے لگا دیا، یہاں تک کہ اس سے جاملا[۱]۔ فقہاء اور اصولیین قیاس میں فروع کو اصول سے الحاق کرنے کی تعبیر استعمال کرتے ہیں، اسی وجہ سے ابن قدامہ روضۃ الناظر میں بیان کرتے ہیں کہ الحاق قیاس کو کہتے ہیں، لیکن یہ اس صورت میں ہے جب کہ علت جامعہ کو بیان کر دیا جائے اور فروع کے اندر اس علت کو ثابت کیا جائے۔

بعض فقہاء نے قیاس کی تعریف یوں کی ہے: "الحاق المسکوت بالمنطوق" (یعنی مسکوت کو منطوق سے ملا دینا، یعنی جس کا حکم بیان نہ کیا گیا ہو اس کو اس کے ساتھ ملانا جس کا حکم بیان کیا گیا ہو)۔ فقہاء کے یہاں مسئلہ لقیط میں "الحاق الولد بمن ادعاہ" کی تعبیر بھی رائج ہے، یعنی وہ بچہ جو کہیں پڑا ہوا ملے، اسے اس شخص سے ملحق کر دیا جائے گا جو اس کا دعوی کرے، لفظ الحاق کو الحاق فی النسب کے لئے بھی لایا جاتا ہے[۲]۔

(۱) المصباح المنیر، لسان العرب: مادہ (لحق)۔

(۲) الزیلعی ۳/ ۲۹۴، الخرشی ۷/ ۱۳۲، القلیوبی ۳/ ۱۲۹، روضۃ الناظر لابن قدامہ رص ۱۵۰، ۱۵۵، جمع الجوامع ۱/ ۲۴۵۔

متعلقہ الفاظ:

قیاس:

۲- فقہاء کی عبارتوں کا جائزہ لینے سے معلوم ہوتا ہے کہ "الحاق" دو معنی میں مستعمل ہے:

اول: قیاس ہے، جس میں فرع کو اصل کے ساتھ ایسی مشترک علت پائی جانے کی وجہ سے ملایا جاتا ہے جس کے ذریعہ سے حکم اصل سے فرع کی طرف اس کی متعینہ شروط کے ساتھ منتقل ہوجاتا ہے، لہذا قیاس نام ہوا ایک چیز کو دوسری چیز پر اس طرح محمول کرنے کا کہ مشترک علت کی وجہ سے فرع پر وہی حکم جاری ہونے لگے جو اصول کا ہے[۱]۔

دوسرا معنی یہ ہے کہ مجہول النسب انسان کو اس شخص سے ملحق کر دینا جو اس کے نسب کا دعوی کرے، اور اس سلسلہ میں جو شرائط بیان کی گئی ہیں ان کی رعایت کے ساتھ درست ہے۔ جیسا کہ نسب کے باب میں معروف ہے۔

۳- الحاق کے دو طریقے ہیں:

ایک طریقہ یہ ہے کہ اس فارق کا جو حکم میں مؤثر ہو اعتبار نہ کرنا تاکہ وہ "مسکوت عنہ" کو شامل ہوجائے، لہذا علت جامعہ کے اختیار کرنے کی ضرورت نہیں پائی جاتی ہے، اس لئے کہ اس میں اجماع کی صورتیں بہت پائی جاتی ہیں، البتہ اس کو قیاس کا نام دینے کے سلسلہ میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

دوسرا طریقہ یہ ہے کہ علت جامعہ کو ذکر کیا جائے اور فرع میں اس کے وجود کو ثابت کیا جائے، اس کو بالاتفاق قیاس کہتے ہیں[۲]۔

(۱) مسلم الثبوت ۲/ ۲۴۷۔

(۲) روضۃ الناظر لابن قدامہ رص ۱۵۵۔

اجمالی حکم:

۴-چونکہ الحاق کا مفہوم یہ ہے کہ اتباع الشئی بالشئی (ایک چیز کو دوسرے کے پیچھے لگانا) تو اس کا تقاضا یہ ہے کہ ملحق کا وہی حکم ہو جو ملحق بہ کا ہے، اس قاعدہ کی تطبیق کی بہت سی مثالیں ہیں ذیل میں چند درج کی جاتی ہیں۔

اول: ذبح شدہ جانور کے جنین کا الحاق اس کی ماں کے ساتھ کرنا:

۵-جمہور فقہاء یعنی مالکیہ، شافعیہ، حنابلہ اور حنفیہ میں صاحبین کی رائے ہے کہ ذبح شدہ جانور کا جنین اس کے ساتھ ملحق ہوگا اگر وہ کامل الخلقت ہو اور اپنی ماں کے ذبح کرنے کی وجہ سے وہ مرا ہو۔ الحاق کا مذکورہ مفہوم لغوی اعتبار سے ہے، اور فقہاء نے یہ حکم اس لئے بیان فرمایا ہے کہ حدیث نبوی میں ہے: "ذکاۃ الجنین ذکاۃ أمہ"[1] (بچہ کا ذبح کرنا اس کی ماں کو ذبح کرنے سے ہوتا ہے)، دوسری وجہ یہ ہے کہ جانور کے جنین کی حیثیت تابع کی ہے، اگر اس کی ماں فروخت کی جارہی ہے تو بچہ بھی ماں کے تابع ہو کر فروخت ہو جاتا ہے، اس لئے ذبح کی ہوئی بکری یا گائے وغیرہ کے جنین کا حکم وہی ہوگا جو اس کی ماں کا ہوگا، بعض فقہاء کی رائے کے مطابق یہ حکم اس صورت میں ہوگا جبکہ جنین میں بال آ چکا ہو، اور ایک قول یہ ہے کہ اس میں بال آنے کی شرط نہیں لگائی جائے گی۔

اس سلسلہ میں امام ابوحنیفہ اور امام زفر کی رائے یہ ہے کہ جنین اس وقت حلال ہوگا جبکہ وہ زندہ ہو اور ذبح کیا جائے، اسی طرح وہ جنین جو ماں سے زندہ ظاہر و پیدا ہو لیکن بعد میں بغیر ذبح کے مرگیا تو وہ حلال نہ ہوگا، اس مسئلہ کی پوری تفصیل اصطلاح ''ذبیحہ'' اور ''ذکاۃ'' میں مذکور ہے وہاں مراجعت کر لی جائے[1]۔

دوم: زکاۃ میں چھوٹے سائمہ جانوروں کا بڑے سائمہ جانوروں کے ساتھ الحاق:

۶-اس مسئلہ میں فقہاء کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے کہ زکاۃ واجب ہونے میں چراگاہ میں چرنے والے چھوٹے جانوروں کا بڑے جانوروں کے ساتھ الحاق ہوگا، یہ حکم اس صورت میں ہے جب کہ چھوٹے جانور بڑے کے ساتھ ہوں اور سال پورا ہو جائے لیکن اگر تمام جانور چھوٹے ہوں، خواہ اونٹ کے بچے ہوں یا بکری کے یا گائے کے بچھڑے ہوں تو امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک اور ایک روایت میں امام احمد بن حنبل کے نزدیک ان میں زکاۃ نہیں، مالکیہ کی رائے ہے اور یہی مسلک حنابلہ کا بھی ہے، نیز امام شافعیؒ کا قول قدیم بھی یہی ہے اور حنفیہ میں امام زفرؒ کا قول بھی ہے کہ جو چیز بڑے جانور میں واجب ہوتی ہے الاتا چھوٹے جانور میں بھی واجب ہے، امام ابو یوسفؒ کا قول اور امام شافعیؒ کا قول جدید یہ ہے کہ ان چھوٹے جانوروں میں انہیں میں سے ایک واجب ہوگا، اس کی صورت یہ ہوگی کہ اگر کسی کے پاس بڑے جانور کا نصاب ہو پھر مائیں مرجائیں اور بچے رہ جائیں اور انہیں پر سال گذر جائے تو ان چھوٹے جانوروں پر زکاۃ واجب ہے[2] اس مسئلہ کی پوری تفصیل اصطلاح ''زکاۃ''

---

(۱) حدیث: "ذکاۃ الجنین ذکاۃ أمہ" کی روایت ابوداؤد (۳/ ۲۵۳ طبع عزت عبید دعاس) وغیرہ نے حضرت جابرؓ سے مرفوعا کی ہے، اور اس کی سندوں میں کلام ہے لیکن ایک دوسرے سے تائید ہوتی ہے فیض القدیر للمناوی (۳/ ۵۶۳ طبع المکتبۃ التجاریہ)۔

(۱) البدائع ۵/ ۴۲، القلیوبی ۴/ ۲۶۲، الشرح الصغیر ۲/ ۱۷۷، المغنی مع الشرح الکبیر ۱۱/ ۵۱۔

(۲) البدائع ۲/ ۳۱، الشرح الصغیر ۱/ ۵۹۱، نہایۃ المحتاج ۳/ ۵۷، المغنی مع الشرح الکبیر ۲/ ۴۷۷۔

میں موجود ہے۔

سوم: بیع میں مبیع کے ساتھ اس کے توابع کو ملحق کرنا:

۷- ماں کی بیع میں جنین بھی تابع ہو کر داخل ہو جائے گا، تنہا جنین کی بیع نہیں ہوگی، اس لئے کہ قاعدہ شرعی ہے کہ "التابع تابع" (یعنی جس چیز کی حیثیت تابع کی ہے، وہ اپنے متبوع کے تابع ہوا کرے گی)، اسی طرح حق مرور اور حق شرب (یعنی نالی سے پانی گذرنے کا حق) زمین کی بیع میں تابع ہو کر داخل ہوگا، دودھ کے لئے خریدی گئی گائے کا بچہ ماں کی بیع میں داخل ہوگا، پودے زمین کی بیع میں داخل ہو جائیں گے، زمین اور وہ چیزیں جو زمین کے ساتھ متصل ہیں گھر کی بیع میں داخل ہوں گی، اسی طرح وہ تمام چیزیں جن کی حیثیت فروخت کئے جانے والے سامان کے تابع کی ہوتی ہے وہ بیع میں بطور الحاق داخل ہوں گی، اور فروخت کردہ حکم میں ہوں گی، ان تمام تفصیلات واختلافات کے ساتھ جن کو اپنے اپنے موقع پر دیکھا جاسکتا ہے[1]۔

بحث کے مقامات:

۸- فقہاء نے فروع کو اصل کے ساتھ ملحق کرنے کی بحث قیاس کے باب میں کی ہے، اور باب بیع میں پھل کو درخت کے ساتھ اور پختہ پھل کو غیر پختہ پھل کے ساتھ مبیع کے توابع کو مبیع کے ساتھ ملحق کرنے کی بحث کی ہے، اور باب دیانت میں اس بچہ کو جس کے والدین دو مختلف دین پر ہوں، والدین میں جن کا دین بہتر ہو اس کے ساتھ ملحق کرنے کے مسئلہ کو ذکر کیا ہے، ان کے علاوہ اور دوسرے بھی الحاق مسائل ہیں جو مختلف ابواب میں بیان کئے گئے ہیں۔

لیکن الحاق مسائل میں فقہاء جس مسئلہ سے زیادہ بحث کرتے ہیں وہ ہے نسب کا مسئلہ، یعنی غیر معروف النسب بچہ کا نسب اس شخص سے ملحق ہوگا جو اس کے نسب کا دعوی کرے، جبکہ اس کی شرطیں پائی جائیں، ان تمام مسائل کی تفصیلات اپنے اپنے ابواب میں موجود ہیں، وہاں رجوع کیا جاسکتا ہے۔

---

(۱) الاشباہ والنظائر لابن نجیم رص ۱۲۰، مجلۃ الاحکام العدلیۃ: دفعہ (۲۳۱)، الشرح الصغیر ۳ر ۲۲۷-۲۳۰، نہایۃ المحتاج ۴ر ۱۲۵-۱۳۰، المغنی ۴ر ۲۲۶۔

اِلزام

تعریف:

۱ – ''الزام''''اَلزم'' کامصدر ہے، جو ''لزم'' سے ماخوذ ہے اور ہمزہ بڑھا کر متعدی بنایا گیا ہے، کہاجاتا ہے:'' لزم یلزم لزوما'' یعنی ثابت ہوا، دائمی ہوا، ''اَلزمته'' یعنی میں نے اس کو ثابت کیا، میں نے اس کو ہمیشہ کیا۔ نیز کہاجاتا ہے'' الزمته المال والعمل وغیرہ فالتزمه'' یعنی میں نے اس پر مال، عمل وغیرہ کو واجب کیا تو اس نے اپنے اوپر لازم کرلیا، کہاجاتا ہے: لزمه المال یعنی مال اس پر واجب ہوا، نیز'' اَلزمه ایاہ فالتزمه''، اس نے اس پر کسی چیز کو واجب کیا تو اس نے اپنے پر لازم وواجب کرلیا[1]۔

امام راغب فرماتے ہیں کہ الزام کی دوقسمیں ہیں، ایک یہ ہے کہ اللہ تعالی کی طرف سے یا انسان کی طرف سے مسخر ومجبور کرکے کسی چیز کو لازم کرنا، دوسرے حکم اور امر کے ذریعہ لازم کرنا، چنانچہ اللہ تعالی کا قول ہے:''اَنُلْزِمُکُمُوْھَا وَاَنْتُمْ لَھَا کٰرِھُوْنَ''[2] (کیا ہم اسے تمہارے سر چپکا دیں درآنحالیکہ تم اس سے نفرت کئے چلے جاؤ)۔ دوسری جگہ ہے:''اَلْزَمَھُمْ کَلِمَةَ التَّقْوٰی''[3] (اور اللہ نے انہیں تقوی کی بات پر جمائے رکھا)۔ (پہلی آیت پہلی قسم کے الزام کی اور دوسری دوسرے الزام کی مثال ہے)، پس معلوم ہوا کہ الزام کے معنی ہیں کسی چیز یا حکم کو دوسرے پر واجب کرنا، فقہاء کی اصطلاح میں بھی الزام اسی لغوی معنی میں مستعمل ہے[1]۔

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر: مادہ (لزم)۔

(۲) سورۂ ہود ر ۲۸۔

(۳) سورۂ فتح ر ۲۶۔

متعلقہ الفاظ:

ایجاب:

۲- وجب الشیء یجب وجوباً، أی لزم (یعنی لازم ہونا)، ''أوجبه هو'' (اس نے لازم کیا)،'' أوجبه الله تعالی'' (اللہ تعالی نے اس پر لازم کیا)، حضرت عمرؓ کی حدیث ہے :''أنه أوجب نجیبا''، یعنی انہوں نے حج یا عمرہ میں ایک اچھے اونٹ کی قربانی کی تو گویا اپنے اوپر اس کو لازم کرلیا، اور کہاجاتا ہے: ''أوجبه إیجابا'' یعنی فلاں شخص نے فلاں چیز کو لازم کیا۔

ابو ہلال عسکری نے ایجاب اور الزام کے درمیان فرق کیا ہے، وہ کہتے ہیں کہ الزام کا استعمال حق وباطل دونوں میں ہوتا ہے، کہاجاتا ہے:''اَلزمته الحق والباطل'' (میں نے حق وباطل کو اس پر لازم کیا)، اور ایجاب صرف حق میں استعمال کیاجاتا ہے، اور کسی دوسری جگہ مستعمل ہوتو مجاز کے طور پر مستعمل ہوگا، اور اس سے مراد الزام ہوگا[2]۔

اجبار واکراہ:

۳- اجبار واکراہ کا معنی کسی چیز پر زبردستی آمادہ کرنا ہے۔ یہ الزام کبھی کبھی قہر وزبردستی کے ساتھ ہوتا ہے، اس کو الزام حسی کہتے ہیں اور کبھی

(۱) المفردات للراغب، فتح القدیر ۳۵۶/۶ طبع دار إحیاء التراث العربی، التبصرۃ بہامش فتح العلی المالک ۱۲/۱، ۱۱۶ طبع دار المعرفہ بیروت۔

(۲) لسان العرب، الفروق فی اللغۃ لأبی ہلال العسکری ص ۲۱۹ طبع اول دار الآفاق بیروت۔

اس کے بغیر ہوا کرتا ہے[۱]۔

التزام:

۴- کسی شخص کا اپنے اوپر کسی اچھے کام کا واجب کر لینا التزام کہلاتا ہے، التزام کبھی تو خود انسان اپنے اوپر کر لیتا ہے، جیسے نذر اور وعدہ، اور الزام ایک آدمی کی طرف سے دوسرے پر کسی چیز کا لازم کرنے کو کہتے ہیں: جیسے قاضی کی طرف سے کسی چیز کا لازم قرار دیا جانا اور التزام کسی شی پر واقع ہوتا ہے، جیسا کہ کہا جاتا ہے: ''التزمت العمل'' (میں نے کام کا التزام کیا) اور الزام شخص پر واقع ہوتا ہے، جیسا کہ کہا جاتا ہے: ''الزمت فلانا المال'' (میں نے فلاں پر مال لازم کیا)[۲]۔

اجمالی حکم:

۵- اصل یہ ہے کہ انسان ایک دوسرے پر کسی چیز کو لازم کرے یہ ممنوع ہے، کیونکہ اس میں تسلط پایا جاتا ہے، الزام صرف اللہ تعالی کی طرف سے اپنے بندوں اور مخلوقات کے لئے ہوا کرتا ہے، خواہ تسخیر (یعنی مجبور کرنے) کے ذریعہ ہو یا حکم وامر کے طریقے پر ہو[۳]۔

البتہ انسانوں میں سے بعض کو بعض پر الزام کا حق کبھی کبھی اللہ تعالی کی طرف سے حاصل ہوتا ہے اور یہ بطور ولایت ہوا کرتا ہے، خواہ ولایت عام ہو یا خاص، اس صورت میں کبھی کبھی الزام واجب ہوا کرتا ہے، چنانچہ امام المسلمین پر یہ واجب ہے کہ لوگوں کو شریعت اسلامی کا اختیار کرنا لازم قرار دے، اور اسے یہ بھی حق ہے کہ وہ الزام کے لئے طاقت کو استعمال کرے اور لوگوں کو اداء واجبات اور ترک محرمات پر آمادہ کرے[۱]۔ نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: ''**والذي نفسي بيده لقد هممت ان آمر بحطب فيحطب، ثم آمر بالصلاة فتقام، ثم آمر رجلا فيصلي بالناس، ثم أنطلق معي برجال معهم حزم من حطب إلى قوم لا يشهدون الصلاة فاحرق عليهم بيوتهم بالنار**''[۲] (قسم ہے اس ذات کی جس کے قبضہ میں میری جان ہے، میرے دل میں آتا ہے کہ میں لکڑی جمع کرنے کا حکم دوں اور لکڑی جمع کی جائے، پھر حکم دوں کہ نماز شروع کی جائے، اور کسی کو حکم دوں کہ وہ لوگوں کو نماز پڑھائے، پھر میں اپنے ساتھ کچھ ایسے لوگوں کو لے کر چلوں جن کے ساتھ لکڑیوں کا گٹھر ہو اور ایسے لوگوں کے پاس آؤں جو نماز باجماعت میں حاضر نہیں ہوتے اور ان کے گھروں کو ان کے ساتھ آگ سے جلادوں)۔ حضرت ابوبکرؓ نے مانعین زکاۃ سے جنگ کی تھی[۳]، اور جو لوگ دوسروں کے حقوق یعنی دین وغیرہ کی ادائیگی سے گریز کریں، جس قدر ممکن ہو سکے ان سے زبردستی وہ حقوق وصول کئے جائیں گے، اور جب ان کی وصولیابی دشوار ہو تو حقوق کی وجہ سے ان کو قید کیا جائے گا، البتہ جو لوگ تنگدست ہوں، ان کے لئے وسعت تک کی گنجائش اور مہلت دی جائے گی[۴]۔

بلکہ وہ شعائر جو فرض بھی نہیں ہیں امام کو یہ حق حاصل ہے کہ لوگوں پر وہ بھی واجب کردے، مثلاً اگر کسی شہر کے لوگ اذان ترک کردیں تو امام یا اس کا نائب ان سے جنگ کرے گا، اس لئے کہ اذان اسلام کے

---

(۱) لسان العرب، التبصرۃ بہامش فتح العلی ۱/ ۱۲، ۱۱۶۔

(۲) لسان العرب، فتح العلی المالک ۱/ ۲۱۷۔

(۳) المفردات للراغب، الموافقات للشاطبی ۳/ ۱۴۰ طبع مصطفی محمد۔

---

(۱) التبصرۃ بہامش فتح العلی المالک ۲/ ۱۳۲، ۳۰۳، الأحکام السلطانیہ لأبی یعلی رص ۲۴۴ طبع مصطفی الحلبی، الفواکہ العدیدہ ۲/ ۹ طبع المکتب الإسلامی۔

(۲) حدیث: ''والذي نفسي بيده، لقد هممت......'' کی روایت بخاری (الفتح ۲/ ۱۲۵ طبع السلفیہ) نے کی ہے الأحکام السلطانیہ لأبی یعلی رص ۲۴۶۔

(۳) التبصرہ ۲/ ۱۳۸۔

(۴) الأحکام السلطانیہ لأبی یعلی رص ۲۴۷۔

ظاہری شعائر میں سے ہے [1]، اسی طرح قاضی اور محتسب کو جو ذمہ داریاں دی گئی ہیں ان میں ان کو یہ حق حاصل ہے [2]۔

اور الزام کبھی حرام بھی ہوا کرتا ہے، مثلاً اگر ظلم کا حکم ہو تو یہ حرام ہے، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا: "**لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق**" [3] (یعنی خالق کی معصیت میں مخلوق کی اطاعت نہیں کی جائے گی)، اسی سے یہ حکم بھی مستنبط ہے کہ اگر کوئی حاکم کسی کو ظلماً کسی شخص کے قتل کرنے یا عضو کاٹنے کا یا اس کو کوڑا لگانے کا یا مال لینے کا یا اس کا سامان بیچ دینے کا حکم دے تو وہ اس میں سے کوئی کام نہ کرے گا [4]۔

اور کبھی الزام جائز ہوتا ہے، مثلاً اگر حاکم بعض لوگوں پر کسی مصلحت کے پیش نظر مباح عمل کرنے کو لازم قرار دے تو یہ جائز ہے [5]، اسی طرح اگر کوئی شخص اپنی بیوی پر کسی مباح عمل سے رکنے کو لازم کردے تو یہ بھی جائز ہے [6]۔

اور الزام کبھی مستحب ہوا کرتا ہے، اور یہ اس صورت میں ہے، جب کہ اس کا تعلق کسی مستحب چیز سے ہو، جیسے امام اپنی رعایا کو مساجد میں تراویح کی نماز جماعت سے ادا کرنا لازم قرار دے [7]۔

بحث کے مقامات:

۶ - الزام کے مقامات اسباب کے تعدد کی وجہ سے متعدد ہوا کرتے ہیں، چنانچہ کبھی اکراہ ملجی کے سبب سے الزام ہوا کرتا ہے، اس میں تفصیل ہے جسے اصطلاح "اِکراہ" میں دیکھا جائے۔

اسی سلسلہ کے وہ عقود ہیں جن کے آثار میں کسی متعین عمل کا الزام ہوا کرتا ہے، جیسے بیع جب مکمل ہوجائے تو بائع پر مبیع کا حوالہ کرنا اور خریدار پر ثمن حوالہ کرنا لازم ہوجاتا ہے، اسی طرح اجارہ جب مکمل ہوجائے تو اجیر پر عمل کرنا لازم ہوجاتا ہے، اس مسئلہ کی تفصیلات کے لئے "عقد، بیع اور اجارہ" کی اصطلاحات دیکھی جائیں۔

---

(۱) منتہی الارادات ۱/ ۱۴۴ طبع دار الفکر، المہذب ۱/ ۹۲ طبع دار المعرفہ۔

(۲) التبصرہ ۱۵/ ۱۲، ۱۱۶، لأحکام السلطانیہ لأبی یعلی رص ۲۶۸۔

(۳) حدیث: "**لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق**" کو مجمع الزوائد (۲۲۶/۵ طبع القدسی) میں ہیثمی نے ان الفاظ میں ذکر کیا ہے: "**لا طاعة في معصية الله تبارك و تعالى**" اور کہا ہے کہ اس کو احمد اور طبرانی نے بعض طرق سے یوں نقل کیا ہے: "**لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق**"، احمد کے رجال صحیح کے رجال ہیں۔

(۴) التبصرہ ۲/ ۲۷۲۔

(۵) الجہد ۹/ ۲۱۸ طبع دار صادر، خبایا الزوایا رص ۱۲۱، ۱۲۲۔

(۶) المغنی ۷/ ۱۹۔

(۷) المہذب ۱/ ۹۱۔

اِلغاء

تعریف:

۱- "الغاء" مصدر ہے "ألغيت الشئ" کا، یعنی میں نے اس کو باطل کر دیا، اسی معنی میں حضرت ابن عباسؓ کا یہ اثر ہے: "أنه كان يلغي طلاق المكره"، یعنی وہ طلاق مکرہ کو باطل قرار دیتے تھے[1]۔

اصولیین نے اس کی تعریف ان الفاظ میں کی ہے: "وجود الحكم بدون الوصف صورة" (یعنی ظاہری وصف کے بغیر حکم کا وجود) اس کا حاصل وصف یعنی علت کا اثر انداز نہ ہونا ہے[2]۔

الغاء فقہاء کے نزدیک اِبطال، اِسقاط، فساد اور فسخ کے معنی میں مستعمل ہے، البتہ الغاء کے لئے یہ ضروری ہے کہ وہ حق یا ملک ثابت ہو جس کا الغاء مقصود ہو، اس لئے کہ ایسے فعل یا شئی کا الغاء درست ہی نہیں ہے جس کا وجود ہی نہ ہو[3]۔

اصولیین مصالح کی تین تقسیم کرتے ہیں، ایک معتبرہ، دوسری مرسلہ، تیسری ملغاۃ، اس آخری قسم یعنی "مصلحت ملغاۃ" کا مطلب یہ ہے کہ ایسے مصالح جن کو شارع نے باطل قرار دیا ہے جیسے شراب، جوا اور سود کے مصالح کا الغاء۔

(۱) المصباح المنیر، لسان العرب فی المادہ۔
(۲) التھانوی ۵/۱۳۱۱۔
(۳) الشرح الصغیر ۲/۳۸۲۔

متعلقہ الفاظ:

الف- ابطال:

۲- ابطال کا معنی لغت میں کسی چیز کو فاسد کرنا اور اس کو ختم کرنا ہے، خواہ وہ شئی حق ہو یا باطل[1]۔ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "لِيُحِقَّ الْحَقَّ وَيُبْطِلَ الْبَاطِلَ"[2] (تاکہ حق کا حق ہونا اور باطل کا باطل ہونا ثابت کر دے)۔

اصطلاح شرع میں شئی پر بطلان کا حکم لگانا ابطال ہے[3]۔ ابطال فقہاء کی زبان میں الغاء، اسقاط، فسخ اور نقض کے معنی میں آتا ہے۔

اس طرح گویا ابطال الغاء ہی کے معنی میں ہے، البتہ دونوں میں فرق یہ ہے کہ ابطال کبھی شئی کے وجود سے پہلے بھی ہوسکتا ہے، لیکن الغاء شئی کے وجود یا فعل کے وجود کے بعد ہی پایا جائے گا۔

ب- اسقاط:

۳- لغت میں اسقاط کا ایک معنی ازالہ ہے[4]، فقہاء کی اصطلاح میں ملک یا حق کے ایسے ازالہ کا نام اسقاط ہے، جس کے بعد اس کا کوئی مالک یا حقدار نہ رہ جائے، جیسے طلاق، یہ ملک نکاح کا ازالہ ہے، عتق یہ ملک رقبہ کا ازالہ ہے[5]۔ اسی طرح اسقاط اور الغاء دونوں ایک دوسرے کے موافق ہیں، کیونکہ اسقاط، الغاء دونوں کے لئے اس ملک یا حق کا وجود ضروری ہے، جس کا اسقاط یا الغاء مقصود ہے، تاکہ الغاء یا اسقاط کا تحقق ہو سکے، لہذا جب یہ کہا جائے "أسقط عنه الرق" تو مطلب ہوگا الغاء، یعنی اس نے غلامی کو ساقط کر دیا،

(۱) تاج العروس، لسان العرب، مفردات الراغب الاصفہانی فی المادہ۔
(۲) سورۂ انفال/۸۔
(۳) القلیوبی ۲/۱۹۱، ۳/۱۷۶ طبع الحلبی۔
(۴) مختار الصحاح، تاج العروس: مادہ (سقط)۔
(۵) تکملۃ رد المحتار علی الدر المختار ۲/۳۴۷، الفروق للقرافی ۲/۱۱۰۔

الغاءکردیا، اسی طرح دونوں یعنی اسقاط و الغاء بالعوض بھی ہوتے ہیں، اور بلاعوض بھی۔

ج-فسخ:

۴-فسخ لغت میں نقض (توڑنے وختم کرنے) کو کہتے ہیں، کہا جاتا ہے:"۔ فسخ الشيئ يفسخه فسخا فانفسخ "یعنی اس شی کو توڑا تو ٹوٹ گئی، اور"تفاسخت الاقاويل"، باتیں ختم ہوگئیں۔

اصطلاح میں عقد وتصرف کے ربط کوختم کرنے اورعوضین میں سے ہر ایک کا اس کے مالک کو واپس کرنے کا نام فسخ ہے۔ اس مفہوم کے اعتبار سے یہ الغاء اور ابطال کے معنی میں ہے [۱]۔فقہاء ایک ہی مسئلہ میں کبھی الغاء کی تعبیر لاتے ہیں، کبھی ابطال کی اور کبھی فسخ کی، لیکن فسخ کا استعمال زیادہ ترعقود میں ہوا کرتا ہے، اورعبادات میں بہت کم ہوتا ہے، اسی معنی میں ہے:" فسخ الحج إلى العمرة"، یعنی حج کوختم کرکےعمرہ کیا،" فسخ نية الفرض إلى النفل"، یعنی فرض کی نیت ختم کرکےنفل کی نیت کیا، البتہ عقود میں فسخ کا استعمال عقود مکمل ہونے سے پہلے یا اس کے بعد کچھ شرائط کے ساتھ ہوا کرتا ہے، مثلاً خیار شرط، خیار رویت، خیار عیب اور اقالہ [۲]۔

اجمالی حکم:

۵-وہ تصرفات اورعقود جو ابھی عاقدین کی طرف سے لازم نہیں ہوئے ہیں، ان کے الغاء اورختم کردینے کوفقہاء نے جائز قرار دیا ہے، البتہ وہ عقود جو ایک جانب سے لازم ہوچکے ہیں، ان کا الغاء دوسری جانب سے جس نے التزام نہیں کیا ہے درست ہے، جیسے وصیت،

(۱) لسان العرب فی المادہ، الفروق للقرافی ۳/ ۲۶۹، الاشباہ والنظائر لابن نجیم رص ۱۳۵، قواعد ابن رجب رص ۲۶۹ طبع الخانجی، القلیوبی ۲/ ۲۷۵۔

(۲) الاشباہ والنظائر لابن نجیم طبع الحلبی رص ۱۳۵۔

لیکن وہ عقود وتصرفات جو جانبین کو لازم ہوتے ہیں، ان کے نفاذ کے بعد ان کا الغاء نہیں ہوگا، الا یہ کہ عاقدین الغاء پر راضی ہوں، جیسا کہ اقالہ میں ہوتا ہے، یا پھر عقد باقی رہنے سے کوئی مانع پایا جارہا ہو، جیسے میاں بیوی کے درمیان رضاعت کا ظہور ہوجائے، اور کبھی کبھی الغاء بالخصوص نکاح وغیرہ کے مسائل میں فسخ کے معنی میں ہوا کرتا ہے۔

شرائط میں الغاء:

۶-الغاء کے اعتبار سے شرائط کی چند قسمیں ہیں۔

ان میں کچھ شرطیں تو ایسی ہیں جن کی وجہ سے عقد مطلقاً بلا کسی قید کے لغو ہوجاتا ہے، کیونکہ وہ شرطیں صراحۃً کتاب اللہ یا سنت رسول کی مخالف ہوتی ہیں، جیسے کوئی شخص کسی کو قرض دے اور قرض پر ربا کی شرط لگادے تو عقد بلاشبہ لغو ہوجائے گا۔

اور کچھ شرطیں وہ ہیں جو خود تو لغو ہوتی ہیں، لیکن ان کی وجہ سے عقد باطل نہیں ہوتا ہے، مثلاً کسی نے کپڑا فروخت کیا، اور شرط یہ رکھی ہے کہ خریدار اس کو نہ فروخت کرے، نہ ہبہ کرے، ایسی بیع جائز ہوجائے گی، لیکن شرط لغو اور ختم ہوجائے گی، حنفیہ کا صحیح مسلک یہی ہے [۱]۔

کچھ شرطیں وہ ہیں جو لغو نہیں ہوتیں، بلکہ خود بھی درست ہوتی ہیں اور عقد بھی درست ہوتا ہے، اس لئے کہ یہ شرطیں عقد کی توثیق کرتی ہیں، جیسے رہن یا کفیل بالمبیع کی شرط لگانا [۲]۔

تصرفات کا الغاء:

۷-وہ تصرفات جن کو شارع نے تسلیم نہیں کیا ہے، وہ لغو ہوجائیں گے، مثلاً خمر کا رہن، مردار کی فروخت، نذر معصیت، اسی

(۱) البدائع ۵/ ۱۷۰۔

(۲) مغنی المحتاج ۲/ ۵۲، ۳/ ۲۱۲، منتہی الارادات ۲/ ۲۲، الخرشی ۴/ ۲۳۸۔

طرح نا اہل کے تصرفات لغو ہوتے ہیں، مثلاً مجنون [۱] اور بیوقوف کے تصرفات، مسئلہ کی پوری تفصیل اصطلاح ''حجر'' میں دیکھی جائے۔

اقرار میں الغاء:

۸ - جب ظاہر حال اقرار کی تکذیب کرے یا اقرار کرنے والا خود ہی اپنی تکذیب کرے یا رجوع کرلے ایسے حق سے جس میں رجوع درست ہے، تو اقرار لغو ہوتا ہے، رجوع حقوق اللہ میں صحیح ہوتا ہے اور حدود میں بھی [۲]۔ اس مسئلہ کی پوری تفصیل ''اقرار'' کی اصطلاح میں دیکھی جائے۔

اصل اور فرع کے درمیان فرق کرنے والی مؤثر شی کا الغاء:

۹ - اصل اور فرع کے درمیان حکم کا متحد ہونا ضروری ہے [۳]، اس کی پوری تفصیل ''الغاء الفارق'' میں دیکھی جائے۔

(۱) الشرح الصغیر ۳؍ ۱۴۰۔
(۲) قلیوبی ۳؍ ۶۔۴۔
(۳) جمع الجوامع ۲؍ ۲۹۳۔

اِلغاء الفارق

تعریف:

۱ - الغاء لغت میں ابطال کو کہتے ہیں، فارق ''فرق'' سے اسم فاعل ہے، کہا جاتا ہے: ''فرق بین الشیئین''، یہ اس وقت بولا جاتا ہے جبکہ دو چیزوں کے درمیان فصل و امتیاز کیا جاتا ہے [۱]۔

اصولیین کے نزدیک ''الغاء الفارق'' یہ ہے کہ قیاس میں اصل و فرع کے درمیان فرق کرنے والی چیز کی عدم تاثیر کو بیان کرنا، یہی وجہ ہے کہ علت میں شرکت کی وجہ سے دونوں میں ایک ہی حکم ثابت ہوگا۔ اس کی نظیر باندی کو غلام سے ملحق کرنا ہے۔ اس مسئلہ میں کہ اگر غلام کا بعض حصہ آزاد ہوا ہو تو یہ آزادی کل غلام میں جاری ہوگی، (اسی طرح یہ بات باندی میں بھی پائی جائے گی) اور غلام کے اندر بعض حصے سے کل کی طرف آزادی کے جاری و ساری ہونے کا ثبوت صحیحین کی روایت سے ہے: ''من أعتق شركا له في عبد فكان له مال يبلغ ثمن العبد قوّم عليه قيمة عدل فأعطى شركاءه حصصهم وعتق عليه العبد وإلاّ فقد عتق منه ما عتق'' [۲] (جس نے کسی غلام میں اپنا حصہ آزاد کیا اور اس کے پاس غلام کی قیمت کے بقدر مال موجود ہو تو اس کی صحیح و معتدل قیمت لگائی

(۱) المصباح المنیر: مادہ (لغو، فرق)۔
(۲) حدیث: ''من أعتق شركا له......'' کی روایت بخاری (الفتح ۵؍ ۱۵۱ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳؍ ۱۲۸۶ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

جائے گی اور اس کے شرکاء کو ان کے حصوں کے مطابق رقم دے دی جائے گی، اور پورا غلام اس کی طرف سے آزاد ہو جائے گا، لیکن اگر مال نہ ہو تو اتنا ہی حصہ آزاد ہوگا جتنا اس نے آزاد کیا ہے)۔

باندی اور غلام میں جو وصف فارق ہے وہ انوثت (مؤنث ہونا) ہے، یہ وصف باندی کے بعض حصہ کی آزادی کے بعد کل کے آزاد ہونے میں مانع و مؤثر نہیں ہوگا، اسی طرح آیت کریمہ ہے: "وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنٰتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوْا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَآءَ فَاجْلِدُوْهُمْ ثَمٰنِيْنَ جَلْدَةً"[1] (اور جو لوگ تہمت لگائیں پاکدامن عورتوں کو اور پھر چار گواہ نہ لاسکیں تو انہیں اسی درے لگاؤ)۔ آیت محض پاکدامن عورت پر حد قذف کا تقاضا کرتی ہے، اور پاکدامن مردوں کے قذف کرنے کے سلسلہ میں خاموش ہے، لہذا مردوں کو بھی اس حد میں عورتوں کے ساتھ ملحق کر دیا جائے گا، اس لئے کہ جو وصف فارق یعنی مؤنث ہونا یہاں موجود ہے وہ لغو اور غیر مؤثر ہے، یعنی حکم میں اس کا کوئی اثر نہیں پڑے گا[2]۔ بعض اصولیین نے "الغاء فارق" کو "نفی الفارق" سے تعبیر کیا ہے، اسی کے ہم مثل "الغاء التفاوت"[3] بھی ہے اور اس کے بالمقابل "إبداء الفارق" یا "إبداء الخصوصية" یا "ابداء الفرق" ہے اور یہ سب چیزیں علت میں عیب پیدا کرتی ہیں۔

وہ قیاس جس کی بنیاد "الغاء فارق" پر ہو اس کو "القیاس فی معنی الأصل" یا "قیاس المعنی" کہتے ہیں[4]۔

متعلقہ الفاظ:

۲- یہاں دو اصولی ایسی اصطلاحیں ہیں جن کا "الغاء فارق" سے بہت زیادہ التباس واشتباہ ہوتا ہے۔

اول: "تنقیح مناط" ہے جس کو حنفیہ "استدلال" کہتے ہیں، تنقیح مناط یا استدلال یہ ہے کہ کوئی نص ظاہر کسی وصف کے سبب وعلت ہونے پر دلالت کرے اور اعتبار کے حق میں اس کے خصوص کو اجتہاد کی وجہ سے ختم کر دیا جائے اور حکم کو عام امر وسبب سے جوڑا جائے، یا یوں کہا جائے کہ حکم کی علت بننے کے محل میں چند اوصاف ہوں ان میں سے بعض اوصاف کو بذریعہ اجتہاد حکم کی علت کے لئے معتبر ہونے میں حذف کر دیا جائے اور جو وصف باقی رہ جائے اس پر حکم کی بنیاد رکھی جائے (اس طرح اجتہاد کا نام تنقیح مناط ہے)۔

دوم: سبر وتقسیم ہے، اصل (مقیس علیہ) میں جو اوصاف موجود ہوں ان کا احاطہ کرنا اور جن اوصاف کا علت بننا درست نہ ہو، ان کو باطل قرار دینا، تو جو وصف باقی رہے گا وہ حکم کی علت کے لئے متعین ہو جائے گا اور یہی سبر وتقسیم کہلاتا ہے۔

تنقیح مناط اور سبر وتقسیم میں فرق یہ ہے کہ تنقیح مناط کے شق اول میں وصف منصوص علیہ ہوا کرتا ہے، برخلاف سبر وتقسیم کے کہ اس میں ایسا نہیں ہوتا اور اس کے شق ثانی میں جن اوصاف کا علت بننا درست نہ ہو اجتہاد سے ان کو حذف کر دیا جاتا ہے، اور جو اوصاف باقی رہ جاتے ہیں وہ اجتہاد کی رو سے علت قرار پاتے ہیں، (جس پر حکم کی بنیاد رکھی جاتی ہے) لیکن سبر وتقسیم میں صرف حذف کرنے میں اجتہاد کیا جاتا ہے، اس کے بعد جو وصف باقی رہ جائے وہ علت بننے کے لئے متعین ہو جاتا ہے۔ الغاء فارق سبر سے قریب تر ہے فرق صرف اتنا ہے کہ ایک دوسرے کے سوا سبر میں تمام اوصاف باطل ہو جاتے ہیں اور الغاء فارق میں ایک وصف باطل ہوتا ہے اور بقیہ

---

(۱) سورۂ نور ر ۴۔
(۲) جمع الجوامع بشرحہ للمحلی ۲/ ۲۹۳ طبع عیسی الحلبی۔
(۳) البحر المحیط فی الأصول للزرکشی (مسالک العلۃ۔ مسلک السبر والتقسیم فما بعدہ) شرح جمع الجوامع ۲/ ۳۴۱، ۳۳۹۔
(۴) شرح جمع الجوامع ۲/ ۳۱۹، ۳۴۱، تسہیل الفصول ص ۲۲۴ طبع اول۔

اوصاف میں علت متعین ہوجاتی ہے، اور جو وصف باقی رہ جاتا ہے وہ فرع کے اندر موجود ہوتا ہے اس لئے اس کا علت پر مشتمل ہونا لازم ہوتا ہے[1]۔

مذکورہ بالا سطور میں الغاء فارق اور تنقیح مناط کی جو تعریف کی گئی ہے، اس سے یہ واضح ہوجاتا ہے کہ ملغی (لغو قرار پانے والا امر) الغاء فارق میں ایک ایسا وصف ہوتا ہے جو فرع کے اندر موجود ہوتا ہے، اس کے برخلاف تنقیح مناط میں لغو قرار پانے والا امر ایسا وصف ہے جو اصل (مقیس علیہ) میں موجود ہوتا ہے، اسی طرح الغاء فارق میں علت کی تعیین نہیں ہوتی، بلکہ محض الغاء سے الحاق حاصل ہوجاتا ہے، اس کے برخلاف تنقیح مناط میں علت کے لائق اوصاف میں سے باقی اوصاف کی تعیین میں اجتہاد کیا جاتا ہے۔

اجمالی حکم:

۳- وہ اصول اور طریقے جن کے ذریعہ علت تک رسائی ہوتی ہے، جن کو اصولیین مسالک علت سے تعبیر کرتے ہیں، الغاء فارق کو ان میں شمار کیا جائے یا نہیں؟ اس سلسلہ میں اصولیین کا اختلاف ہے، بعض اصولیین جیسے صاحب کتاب المقترح اور ابن السبکی نے جمع الجوامع میں اس کا تذکرہ کیا ہے، بلکہ ابن قدامہ نے اپنی کتاب روضۃ الناظر میں اختلاف ذکر کیا ہے کہ مسکوت کو منطوق کے ساتھ ملحق کرنے کو قیاس کا نام دیا جائے گا یا نہیں جب کہ نفی الفارق کا طریقہ اختیار کیا جائے جو قطعی طور پر مؤثر ہوتا ہے[2]، اور علم مناظرہ کے لوگوں میں سے کسی نے بھی اس کو مسالک علت میں شمار نہیں کیا

(۱) شرح جمع الجوامع ۲/ ۲۷۰، ۲۹۲، البحر المحیط للزرکشی، تنقیح المناط، التحریر الذی عقبہ، المحصول للرازی (القسم الثانی من الجزء الثانی ر ص ۳۱۶ طبع جامعۃ الامام محمد بن سعود)۔

(۲) روضۃ الناظر ر ص ۱۵۴-۱۵۵ طبع السلفیہ قاہرہ۔

ہے[1] اس کی پوری بحث "ملحق اصولی" ضمیمہ میں ہوگی۔

بحث کے مقامات:

۴- بعض اصولیین نے قیاس کی بحث میں مسالک علت کے ذیل میں الغاء فارق کو بیان کیا ہے۔ جیسا کہ انہوں نے اس کا تذکرہ اس بحث میں کیا ہے کہ قیاس کی دو قسمیں ہیں، ایک قیاس جلی، اور دوسری قیاس خفی، قیاس جلی یہ ہے کہ اس میں فارق کی نفی قطعی طور پر ہو یا فارق کا اثر اس میں احتمال ضعیف کے طور پر ہو، اور قیاس خفی اس کے برعکس ہوا کرتا ہے، اسی طرح فقہاء نے اس مسئلہ کو باعتبار علت کے قیاس کی تقسیم میں ذکر کیا ہے کہ علت کے اعتبار سے قیاس کی ایک قسم قیاس علت، دوسری قیاس دلالت تیسری قیاس فی المعنی الاصل ہے، اور "قیاس فی معنی الاصل" ہی کا دوسرا نام "قیاس بالغاء الفارق" ہے[2]۔

(۱) البحر المحیط للزرکشی، شرح جمع الجوامع ۲/ ۲۹۳۔

(۲) شرح الکوکب المنیر ر ص ۳۲۵ طبع السنۃ المحمدیہ شرح جمع الجوامع ۲/ ۳۳۹، ۳۴۱۔

إلہام

تعریف:

۱- **إلہام لغت میں:** "ألہم" کا مصدر ہے، کہا جاتا ہے: "ألهمه الله خيرا" یعنی اللہ تعالی نے اس کو خیر کی تلقین کی، اور إلہام یہ ہے کہ اللہ تعالی دل میں کسی بات کو ڈال دے جو آدمی کو کام کے کرنے یا ترک کرنے پر آمادہ کرے، یہ وحی کی ایک قسم ہے، اللہ تعالی اپنے بندوں میں سے جس کو چاہتا ہے عنایت کرتا ہے [۱]۔

اصولیین کے نزدیک إلہام نام ہے: دل میں کسی چیز کے ڈالنے کا جس سے دل مطمئن ہوجائے اور یہ اللہ تعالی اپنے بعض مخصوص بندوں کو عنایت فرماتا ہے [۲]۔

اصولیین نے إلہام کو انبیاء کی وحی کی ایک قسم شمار کیا ہے، علامہ ابن ہمام نے اپنی کتاب "التقریر والتحبیر" میں اللہ تعالی کی طرف سے رسول کے لئے إلہام کے بیان میں ذکر کیا ہے کہ یہ دل میں معنی کا إلقاء جو فرشتہ کی عبارت یا اس کے اشارہ کے واسطہ کے بغیر ہو اور اس واضح علم کے حصول کے ساتھ ہو کہ یہ معنی اللہ تعالی کی طرف سے ہے [۳]۔

(۱) لسان العرب، کشاف اصطلاحات الفنون: باب اللام فصل الہم۔
(۲) جمع الجوامع ۲/ ۳۵۶ طبع الحلبی۔
(۳) التقریر والتحبیر ۳/ ۲۹۵ طبع اول بولاق۔

متعلقہ الفاظ:

الف- وسوسہ:

۲- دل میں کسی معنی کا إلقاء کسی ایسے سبب کے واسطے سے جو شیطان کی طرف سے پیدا ہو، وسوسہ کہلاتا ہے [۱]۔

ب- تحری:

۳- جس میں کوشش کرنا اور فکر سے کام لینا ہوتا ہے، تحری ہے، لیکن إلہام بلا کسی کسب کے حاصل ہوتا ہے [۲]۔

اجمالی حکم اور بحث کے مقامات:

۴- علماء اصول کا اس پر اتفاق ہے کہ اللہ تعالی کی طرف سے انبیاء کو إلہام ہونا برحق ہے، اور نبی کریم ﷺ کا إلہام خود ان کے حق میں اور آپ کی امت کے حق میں حجت ہے، اور اس کی حقیقت کا انکار کرنے والے کو کافر کہا جائے گا، اور اس پر عمل نہ کرنے والوں کو فاسق قرار دیا جائے گا، نبی کے إلہام سے ثابت شدہ عمل سے گریز کو فسق قرار دیا جائے گا جیسا کہ قرآن کے کسی حکم کے ترک سے فسق لازم آتا ہے [۳]۔

لیکن انبیاء کے علاوہ اگر مسلمانوں کا إلہام ہو تو یہ حجت نہیں، کیونکہ جو معصوم نہ ہو اس کے دل میں پیدا ہونے والی باتوں پر وثوق نہیں ہوسکتا، کیونکہ شیطان کے وسوسہ سے یہ مامون نہیں ہوتے، جمہور اہل علم کا یہی قول ہے، حنفیہ کا قول مختار یہی ہے، صوفیاء نے اس

(۱) کشاف اصطلاحات الفنون (لہم)، العقائد النسفیہ مع حواشی ر ص ۴ طبع الحلبی۔
(۲) ابن عابدین ۱/ ۲۹۰ طبع اول بولاق، البحر الرائق ۱/ ۳۰۲ طبع العلمیہ۔
(۳) جمع الجوامع ۲/ ۳۵۶۔

قسم کی جو بھی باتیں کی ہیں ان کا اعتبار نہیں کیا جائے گا اور نہ ہی احکام میں وہ حجت ہوں گی۔

ایک قول یہ ہے کہ جن پر اِلہام ہو ان کے لئے حجت ہے، دوسروں کے لئے نہیں، لیکن یہ بھی اس صورت میں جب کہ وہ اِلہام کسی نص یا اجتہاد یا دوسرے اِلہام کے خلاف نہ ہو اور اس کو بہت سے علماء نے ذکر کیا ہے پس مُلْهَمْ (جس پر الہام ہو) کے لئے عمل کرنا واجب ہے لیکن دوسروں کو اس کی دعوت دینا جائز نہیں ہے۔

امام رازی نے اُدلہ قبلیہ میں اور شافعیہ میں سے ابن الصباغ نے مذکورہ قول پر اعتماد کیا ہے [۱]۔

ایک بحث یہاں یہ بھی چھڑتی ہے کہ انبیاء کے حق میں یہ وحی ظاہر ہے یا وحی باطن؟ علماء اصول کے درمیان اس میں اختلاف ہے [۲]۔

(۱) جمع الجوامع ۲/ ۳۵۶، التقریر والتحبیر ۳/ ۲۹۵، ۲۹۶۔

(۲) التقریر والتحبیر ۳/ ۲۹۶، مسلم الثبوت ۲/ ۳۷۰۔

أولوالأرحام

دیکھئے: "أرحام"۔

أولوالأمر

تعریف:

۱ – "اُولو" ان الفاظ میں سے ہے جو ہمیشہ مضاف ہوتے ہیں، جیسے: "أولو الرأي" یعنی اصحاب الرائے، یہ اسم جمع ہے، اس کا واحد "ذو" [۱] ہے، اس کا مفرد اس لفظ سے نہیں آتا ہے۔

"اُمر" لغت میں بطور استعلاء (اپنے کو بڑا سمجھ کر) کسی کام کے مطالبہ کو کہتے ہیں، اس کی جمع "اَوامر" ہے، اور کبھی شأن وحال کے معنی میں بھی آتا ہے، اس کی جمع "اُمور" ہے [۲]۔

اُولوالأمر: رؤساء اور امراء کو کہتے ہیں [۳]، "اُولی الأمر" کا لفظ اللہ تعالی کے اس قول میں آیا ہے: "يَاأَيُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُوْا اَطِيْعُوا اللّٰهَ وَاَطِيْعُوا الرَّسُوْلَ وَاُولِي الْاَمْرِ مِنْكُمْ" [۴] (اے ایمان والو! اللہ کی اطاعت کرو اور رسول کی اور اپنے میں سے اہل اختیار کی اطاعت کرو)۔

۲ – "اُولی الأمر" کی مراد کے بارے میں سب سے صحیح اقوال دو ہیں:

(۱) الکلیات لأبی البقاء حرف الألف واللام ۱/ ۲۷۰، القاموس المحیط باب الألف اللینہ ۴/ ۴۱۰۔

(۲) الکلیات لأبی البقاء ۱/ ۲۹۲ – ۲۹۳۔

(۳) القاموس المحیط ۱/ ۳۷۹، محیط المحیط: مادہ (أمر)، الکلیات لأبی البقاء ۱/ ۲۷۰، ۱/ ۳۰۱۔

(۴) سورۂ نساء/ ۵۹۔

اول: ''أولی الأمر'' سے مراد اہل قرآن و اہل علم ہیں، امام مالکؒ نے اسی قول کو اختیار کیا ہے، اور اسی طرح کا قول حضرت ابن عباسؓ، ضحاک، مجاہد اور عطاء کا ہے، یہ حضرات فرماتے ہیں کہ ''أولی الأمر'' سے مراد فقہاء اور علماء دین ہیں، اور یہ اس لئے کہ اصل ''حکم'' فقہاء اور علماء کی طرف سے ہوتا ہے اور فیصلہ کا حق انہی کو ہوتا ہے [1]۔

دوم: امام طبری کہتے ہیں: سب سے زیادہ درست قول یہ ہے کہ ''أولی الأمر'' سے مراد امراء اور حکام ہیں، اس لئے کہ صحیح روایتوں میں نبی کریم ﷺ سے مروی ہے کہ آپ ﷺ نے ان معاملات میں جن میں اللہ تعالیٰ کی اطاعت کی جاتی ہے اور مسلمانوں کا اس میں فائدہ ہوتا ہے، ائمہ اور ولاۃ کی اطاعت کا حکم دیا [2]۔

اور امراء سے مراد امراء مسلمین ہیں، آپ ﷺ کے عہد کے بھی امراء اور آپ کے بعد کے امراء سب اس میں شامل ہیں، ان میں خلفاء، سلاطین، امراء، قضاۃ اور ان کے علاوہ وہ دیگر حضرات شامل ہیں جن کو ''ولایت عامہ'' (عمومی سربراہی) حاصل ہو۔

اسی طرح ان میں فوج کے امراء بھی شامل ہیں، یہ حضرت ابوہریرہؓ، میمون بن مہران اور ابن ابی حاتم سے سدی کے واسطے سے منقول ہے، اور ابن عساکر نے ابو صالح کے واسطے سے حضرت ابن عباسؓ سے اس کی روایت کی ہے۔

اس کے علاوہ بہت سے علماء نے ''اولی الامر'' کو ایسے معنی پر محمول کیا ہے جو مذکورہ بالا تمام افراد کے لئے عام ہے، کیونکہ یہ تعبیر ان سب کو شامل ہے، اس لئے کہ امراء کو لشکر اور جنگ کی تدبیر کا حق حاصل ہے، اور علماء کو شریعت کی حفاظت اور جائز و ناجائز کے بیان کا حق حاصل ہے [3]۔

(۱) تفسیر القرطبی ۵/ ۲۵۸، ۲۶۱ طبع وزارۃ التربیہ مصر۔

(۲) تفسیر الطبری ۸/ ۴۹۵ اور اس کے بعد کے صفحات، احکام القرآن لعماد الدین بن محمد الطبری المعروف بالکیا الہراسی ۲/ ۳۲۰، ۳۲۵ طبع دار الکتب الحدیثہ مصر۔

(۳) تفسیر روح المعانی (آلوسی) ۵/ ۶۵، ۶۶ طبع المطبعۃ المنیریہ دمشق۔

متعلقہ الفاظ:

أولیاء أمور:

۳- ''أولیاء أمور'' کا لفظ ان تمام حضرات کو شامل ہے، جن کو دوسروں پر ولایت حاصل ہے، خواہ ولایت عامہ ہو یا ولایت خاصہ، اولیاء میں (امراء، ولاۃ وعلماء وغیرہ جن کا اوپر ذکر کیا گیا ان کے علاوہ) یتیم کے اولیاء، مجنون کے نگراں، نکاح میں عورت کے اولیاء بھی ہیں [1]۔

وہ شرائط جو ''أولوالأمر'' میں معتبر ہیں:

۴- جن کو خلافت کی ذمہ داری سپرد کی جائے (جو ''أولی الأمر'' کا سب سے اعلیٰ درجہ ہے) ان کے لئے درج ذیل شرائط ہیں: اسلام، حریت، بلوغ، عقل، مرد ہونا، علم، عدالت (جملہ شرائط کے ساتھ) اور کفایت۔

علم سے مراد وہ علم ہے جو عام معاملات میں تصرفات شرعیہ کے لئے رہنمائی کرے۔

عدالت سے مراد یہاں سیرت و اخلاق کی درستگی اور معاصی سے اجتناب ہے۔

کفایت سے مراد یہاں یہ ہے کہ وہ حدود کے قائم کرنے پر قادر ہو، جنگ میں بصیرت رکھنے والا اور عوام کو جنگ پر آمادہ کرنے کا اہل ہو، ساتھ ہی حواس جیسے سمع وبصر اور زبان درست ہوں تاکہ وہ براہ راست اشیاء کا ادراک کرسکے، اور حواس کی سلامتی سے مراد ان چیزوں سے محفوظ رہنا ہے جو عقل ورائے میں مؤثر ہوں، اسی طرح

(۱) لسان العرب ۳/ ۹۸۵، مادہ (ولی)، التعریفات الفقہیہ رص ۵۲۸، حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۵۳-۵۶ طبع مصطفی الحلبی مصر، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۲۲۱ اور اس کے بعد کے صفحات، نہایۃ المحتاج ۶/ ۲۲۲- ۲۶۳۔

خلیفہ کے لئے یہ بھی ضروری ہے کہ اس کے اعضاء صحیح سالم ہوں، کسی طرح کا کوئی ایسا نقص نہ ہو جو پوری حرکت کرنے اور جلدی اٹھنے سے مانع ہو، اعضاء کی سلامتی کا مقصد بھی ان ہی چیزوں سے محفوظ رہنا ہے جو عقل و رائے اور عمل میں مؤثر ہوں، خلیفہ کے لئے یہ بھی ضروری ہے کہ وہ ایسی شجاعت قوت کا بھی مالک ہو جو مسلمانوں کی شیرازہ بندی اور دشمن سے جہاد میں اس کے لئے معاون ہو، اسی طرح صاحب الرائے ہونا بھی ضروری ہے، جس کی وجہ سے ملکی سیاست اور تدبیر مصالح کی اہلیت رکھتا ہو، جنگ اور سیاست وحکمرانی کے معاملات کو انجام دے سکتا ہو نیز حدود کے قائم کرنے پر قادر ہو اور اس سلسلہ میں اس کے لئے شفقت وغیرہ مانع نہ بنے [1]۔

خلیفہ سے نیچے درجہ کے جو ''اُولی الأمر'' ہیں، ان کے لئے کچھ کم درجہ کے شرائط ہیں، بلکہ مسلمانوں کی جو ذمہ داریاں ان کے سر ہوں ان کی انجام دہی کے لئے جو چیزیں ضروری ہیں وہ ان میں پائی جائیں، یہ شرائط ابواب قضاء، جہاد وغیرہ میں معلوم کی جاسکتی ہیں [2]۔ ان سب کا مرجع یہ ہے کہ قوت و امانت پائی جائے، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ''إِنَّ خَيْرَ مَنِ اسْتَأْجَرْتَ الْقَوِيُّ الْأَمِيْنُ'' [3] (کیونکہ اچھا نوکر وہی ہے جو قوت والا ہو، امانت دار ہو)۔

(۱) الأحکام السلطانیہ لأبی یعلی رص ۴، ۶، ۲۰ اور اس کے بعد کے صفحات طبع الحلبی مصر، الأحکام السلطانیہ للماوردی رص ۵، ۶ طبع بیروت لبنان، مقدمہ ابن خلدون رص ۵۲۲، ۵۲۳، ۵۲۴، منتہی الإرادات ۲/ ۴۹۵، شرح العقائد النسفیہ رص ۱۸۵، المغنی فی أبواب التوحید ج ۲۰؍ القسم الأول رص ۲۰۱، ۲۰۷، ۲۱۵، رد المحتار علی الدر المختار ۱/ ۳۶۸، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۳۲۵ اور اس کے بعد کے صفحات، شرح المنہاج ۴/ ۱۷۲، ۱۷۳، ۲۱۷ طبع مصطفی الحلبی مصر۔

(۲) السیاسۃ الشرعیۃ لابن تیمیہ۔

(۳) سورۂ قصص ر ۲۶۔

۵- ''أولوالأمر'' کے لئے رعایا کی ذمہ داریاں:

(۱) ''أولوالأمر'' کی اطاعت:

قرآن وسنت کے نصوص سے معلوم ہوتا ہے کہ ''اُولی الأمر'' کی اطاعت واجب ہے، اور ان کی نافرمانی حرام ہے لیکن ساتھ ساتھ یہ بھی ملحوظ رہے کہ امت پر ''اُولی الأمر'' کی اطاعت کچھ شروط وقیود کے ساتھ واجب ہے، مطلق اطاعت واجب نہیں بلکہ حدود شرع میں رہتے ہوئے اطاعت واجب ہے، چنانچہ اللہ تعالیٰ نے ''اُولی الأمر'' کی اطاعت کا حکم اس طرح بیان فرمایا ہے: ''يٰأَيُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُوْا أَطِيْعُوا اللّٰهَ وَأَطِيْعُوا الرَّسُوْلَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ'' [1] (اے ایمان والو! اللہ کی اطاعت کرو اور رسول کی اور اپنے میں سے اہل اختیار کی اطاعت کرو)۔ اس آیت کا نام ہی ہے: ''آیۃ الأمراء''۔

''اُولی الأمر'' کی اطاعت ایک حکومت میں نظم وضبط برقرار رکھنے کے لئے اساسی امر ہے۔

اور طاعت لغت میں حکم بجالانے کا نام ہے اور یہ ''أطاع'' سے ماخوذ ہے جس کا معنی ہے: فرماں برداری کرنا۔

اللہ کی طاعت اور رسول اللہ ﷺ کی طاعت کا وجوب آیت کے اس ٹکڑے سے ثابت ہوتا ہے: ''أطيعوا الله، و أطيعوا الرسول''...... اس لئے کہ ''أطيعوا'' کا لفظ فعل امر ہے، اور جب قرینہ موجود ہو تو امر وجوب کے لئے آتا ہے، اور نص ایسے قطعی قرینہ پر مشتمل ہے جو اس امر کے وجوب کے لئے ہونے کو بتاتا ہے، اور یہ اس طرح کہ طاعت اللہ اور یوم آخرت پر ایمان کے ساتھ مربوط ہے [2]۔

(۱) سورۂ نساء ر ۵۹۔

(۲) تفسیر الطبری ۵/ ۱۴۷، ۱۴۸، أحکام القرآن لابن العربی ۱/ ۴۵۱، ۴۵۲، القرطبی ۵/ ۲۵۹، ۲۶۱، روح المعانی للآلوسی ۵/ ۶۵، ۶۶، رد المحتار ۱/ ۵۵۹۔

اللہ تعالیٰ نے آیت میں طاعت کا حکم مطلقاً بلا کسی قید کے دیا ہے، پھر سنت نبوی میں طاعت کے ساتھ قید بیان کر دی گئی ہے کہ اسی چیز میں اطاعت ہوگی جس میں معصیت اور نافرمانی لازم نہ آتی ہو، کیونکہ حضرت عبد اللہ بن عمرؓ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "على المرء المسلم الطاعة فيما أحب وكره، إلا أن يؤمر بمعصية، فإذا أمر بمعصية فلا سمع ولا طاعة"[1] (مسلمان پر اطاعت واجب ہے، ان تمام چیزوں میں جن کو پسند کریں یا ناپسند کریں، الا یہ کہ معصیت کا حکم دیا جائے، لہذا اگر معصیت کا حکم دیا گیا تو اس میں سمع وطاعت نہیں ہے)۔

نبی کریم ﷺ سے مروی ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا: "لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق"[2] (مخلوق کی اطاعت خالق کی معصیت میں نہیں ہے)۔ حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "من أطاعني فقد أطاع الله، ومن أطاع أميري فقد أطاعني، ومن عصاني فقد عصى الله، ومن عصى أميري فقد عصاني"[3] (جس نے میری اطاعت کی اس نے اللہ کی اطاعت کی، جس نے میرے امیر کی اطاعت کی اس نے میری اطاعت کی اور جس نے میری نافرمانی کی اس نے اللہ کی نافرمانی کی اور جس نے میرے امیر کی نافرمانی کی اس نے میری نافرمانی کی)۔

امام طبری فرماتے ہیں: اللہ تعالیٰ نے آیت: "وأولي الأمر منكم" میں جن لوگوں کی اطاعت کا حکم دیا ہے، وہ ائمہ اور وہ حضرات ہیں جن کو مسلمانوں نے اپنے معاملات کا ذمہ دار بنادیا ہو، ان کے علاوہ دوسرے لوگ اس میں داخل نہیں ہیں[1]۔

(۲) مسلمانوں پر دوسری ذمہ داری یہ ہے کہ وہ اپنے معاملات کو اپنے امیر، علماء دین اور تجربہ کار لوگوں کے سپرد کر دیں اور ان کی تدبیر پر بھروسہ کریں تاکہ آراء مختلف نہ ہوں[2]۔ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: "وَلَوْ رَدُّوْهُ إِلَى الرَّسُوْلِ وَإِلٰى أُولِى الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِيْنَ يَسْتَنْبِطُوْنَهٗ مِنْهُمْ"[3] (اور اگر یہ لوگ اسے رسول کے یا اپنے میں سے صاحبان امر کے حوالہ کر دیتے تو ان میں سے جو لوگ استنباط کی صلاحیت رکھتے ہیں اس کی حقیقت بھی جان لیتے)۔

(۳) تیسری ذمہ داری یہ ہے کہ "اولی الأمر" کی غیر معصیت میں مدد کریں۔

(۴) چوتھی ذمہ داری یہ ہے کہ امراء کے حق میں وہ خیر خواہ ہوں، رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "الدين النصيحة لله ولرسوله ولكتابه ولأئمة المسلمين وعامتهم"[4] (دین خیر خواہی کا

= ۳؍۳۱۱، ۴؍۳۴۴، الأحکام السلطانیہ للماوردی رص ۱۷، الأحکام السلطانیہ لأبی یعلی رص ۳۰۔

(۱) حدیث: "على المرء المسلم الطاعة فيما أحب وكره، إلا أن يؤمر بمعصية، فإذا أمر بمعصية فلا سمع ولا طاعة....." کی روایت بخاری (الفتح ۱۳؍۱۲۱ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳؍۱۴۶۹ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) حدیث: "لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق....." کو مجمع الزوائد (۵؍۲۲۶ طبع القدسی) میں ہیثمی نے یوں نقل کیا ہے: "لا طاعة في معصية الله تبارك وتعالى" اور انہوں نے کہا ہے کہ اس کو امام احمد اور طبرانی نے مختلف الفاظ کے ساتھ نقل کیا ہے بعض طرق میں ہے: "ولا طاعة لمخلوق في معصية الخالق"، احمد کے رجال صحیح کے رجال ہیں۔

(۳) حدیث: "من أطاعني فقد أطاع الله، ومن أطاع أميري فقد أطاعني، ومن عصاني....." کی روایت بخاری (الفتح ۱۳؍۱۱۱ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳؍۱۴۶۶ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۱) فتح الباری ۱۳؍۱۱۱، ۱۱۲، رد المحتار علی الدر المختار ۱؍۵۵۹، ۳؍۲۳۴، ۳؍۳۱۰، شرح المنہاج ۴؍۱۷۲، تفسیر الطبری ۸؍۴۹۵ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۲) الأحکام السلطانیہ لأبی یعلی رص ۳۱۔

(۳) سورۂ نساء ر ۸۳۔

(۴) الأحکام السلطانیہ لأبی یعلی رص ۱۲، ۳۱، الأحکام السلطانیہ للماوردی رص ۱۷۔ حدیث: "الدين النصيحة" کی روایت مسلم (۱؍۷۴ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

نام ہے، اللہ کے حق میں، اس کے رسول اور اس کی کتاب کے حق میں، مسلمانوں کے ائمہ اور عام لوگوں کے حق میں)۔

"اُولوالأمر" کی ذمہ داریاں:

٦ – "اُولی الأمر" پر ضروری ہے کہ ہر میدان میں عام مسلمانوں کی مصلحت و فائدہ کو پیش نظر رکھتے ہوئے اپنے اختیارات کے مطابق تصرف کریں، اس سلسلہ میں قاعدہ شرعی ہے: "التصرف علی الرعية منوط بالمصلحة" (رعایا پر حکمرانی ان کے مصالح سے مربوط ہوگی)، اس سلسلہ کی تفصیلات درج ذیل ہیں:

(۱) دین کے مقررہ اصول اور اسلاف امت کے اجماع کے مطابق اس کی حفاظت، اگر کوئی شک وشبہ میں مبتلا ہونے والا شخص دین سے ہٹ جائے تو امیر کی ذمہ داری ہوگی کہ اس کے لئے دلیل کو واضح کرے اور اس کے سامنے صحیح نظریہ کو بیان کرے اور اس سے ان تمام حقوق وحدود کا مواخذہ کرے جو اس پر لازم ہوں تا کہ دین خلل ونقص سے محفوظ رہے اور امت زیغ وضلال سے دور رہ سکے۔

(۲) دوسری ذمہ داری یہ ہوگی کہ اختلافات وجھگڑوں کو ختم کرنے کے لئے احکام نافذ کرے تا کہ انصاف ظاہر ہو اور ظالم ظلم وزیادتی نہ کر سکے، اور مظلوم کمزور نہ رہے۔

(۳) تیسری ذمہ داری حکومت کی حفاظت اور اندرون ملک امن وامان قائم رکھنا تا کہ لوگ معاش حاصل کر سکیں اور پر امن طریقہ سے اسفار کر سکیں۔

(۴) چوتھی ذمہ داری حدود قائم کرنا ہے تا کہ اللہ تعالیٰ کے محارم کی بے حرمتی نہ ہو اور بندگان خدا کے حقوق ضائع نہ ہوں، بلکہ ان کا تحفظ ہو۔

(۵) پانچویں ذمہ داری پوری تیاری اور مدافعانہ قوت وطاقت کے ساتھ سرحدوں کی حفاظت کا انتظام کرنا تا کہ دشمن سرحد پار کرنے میں کامیاب نہ ہوں اور محارم کی بے حرمتی نہ کر سکیں اور نہ کسی مسلم یا معاہد کا خون بہا سکیں۔

(۶) چھٹی ذمہ داری دعوت اسلام کے سامنے آنے کے بعد اسلام سے دشمنی کرنے والوں سے جہاد کرنا ہے تا کہ دشمن اسلام قبول کر لیں یا اہل ذمہ میں شامل ہو جائیں۔

(۷) باغیوں، آپس میں جنگ کرنے والوں اور ڈاکوؤں سے قتال کرنا، معاہدوں، امن، صلح، اور جزیہ کے معاملات پر دستخط کرنا [1]۔

تفصیل "امامت کبریٰ" کی اصطلاح میں موجود ہے۔

(۸) وزراء کی تقرری اور ان کو عمومی امور اور عمومی ولایت سونپنا، اس لئے کہ وہ لوگ تمام امور میں بلا کسی تخصیص کے نائب بنائے جاتے ہیں۔

(۹) ممالک کی حفاظت کرنے والے امراء کی تقرری، ان کو مخصوص امور میں عمومی ولایت حاصل ہے، اس لئے کہ ان سے وابستہ معاملات میں غور وخوض تمام امور کو شامل ہوگا۔

(۱۰) قضاۃ اور حج کے امراء اور سپہ سالار کی تقرری اور ان کو عام کاموں کی خصوصی ولایت وذمہ داری سونپنا، اس لئے کہ ان میں سے ہر ایک تمام امور میں ایک خاص نگرانی پر متعین ہوگا، اسی طرح پنج وقتہ اور جمعہ کی نمازوں کے اماموں کی تقرری، ان میں سے ہر ایک کے لئے شرائط ہیں جن کے پائے جانے پر ہی ان کی ولایت منعقد ہوگی۔

(۱۱) بیت المال سے ملنے والے عطایا اور نوازشات کی بلا کسی

---

(۱) الأحكام السلطانيہ لأبی یعلی رص ۱۱، ۱۲، ۱۳ اور اس کے بعد کے صفحات، الأحكام السلطانیہ للماوردی رص ۱۵، ۱۶، ۳۰، ۳۵ اور اس کے بعد کے صفحات، رد المحتار علی الدر المختار ۳/ ۱۵۸، ۲۱۲، ۲۱۸، ۳۱۱ اور اس کے بعد کے صفحات، جواہر الإکلیل ۱/ ۲۶۹، ۲/ ۲۸۶، شرح المنہاج ۴/ ۱۷۱، ۲۱۷، المغنی لابن قدامہ ۲/ ۲۵۴، ۳۶۱، ۳۴۷، ۸/ ۲۸۷۔

اسراف اور کمی کے تعیین کرنا[1]۔

اس کی تفصیل بھی ''امامت کبری'' کی اصطلاح میں ہے۔

(۱۲) معتمدلوگوں (کی باتوں) پر اکتفا کرنا اور بہی خواہوں کی بات کو ماننا ان سے متعلق اعمال اور ان کے سپرد اموال کے بارے میں تا کہ اعمال منضبط رہیں اور اموال محفوظ رہیں۔

(۱۳) براہ راست یا اپنے کسی قابل اعتماد معاون کے ذریعہ تمام امور کی دیکھ بھال کرنا اور حالات کا جائزہ لینا تا کہ وہ امت کی قیادت کو اٹھا سکے اور ترقی دے سکے[2]۔

(۱۴) اہل رائے سے مشورہ کرنا، کیونکہ مشورہ کو اسلام کی اہم بنیادی چیزوں میں سے ایک اہم جزء اور اسلامی حکومت کے بنیادی قواعد میں سے ایک اہم بنیاد و قاعدہ مانا گیا ہے، چنانچہ قرآن کریم میں مشورہ کرنے کی تعلیم دو آیتوں میں بڑی صراحت کے ساتھ دی گئی ہے، اللہ تعالی کا فرمان ہے: ''فَبِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ اللّٰهِ لِنْتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيْظَ الْقَلْبِ لَانْفَضُّوْا مِنْ حَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ''[3] (پھر اللہ کی رحمت ہی کے سبب سے ہے کہ آپ ان کے ساتھ نرم رہے۔ اور اگر آپ تندخو، سخت طبع ہوتے تو لوگ آپ کے پاس سے منتشر ہو گئے ہوتے، سو آپ ان سے درگزر کیجئے اور ان کے لئے استغفار کیجئے اور ان سے معاملات میں مشورہ لیتے رہئے)۔

دوسری جگہ ارشاد ہے: ''وَالَّذِيْنَ اسْتَجَابُوْا لِرَبِّهِمْ وَاَقَامُوا الصَّلَاةَ وَاَمْرُهُمْ شُوْرٰى بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنٰهُمْ يُنْفِقُوْنَ''[1] (اور جن لوگوں نے اپنے پروردگار کا حکم مانا اور نماز کی پابندی کی اور ان کا (یہ اہم) کام باہمی مشورہ سے ہوتا ہے اور جو کچھ ہم نے انہیں دے رکھا ہے اس میں سے خرچ کرتے رہتے ہیں)۔

اس مسئلہ کی پوری تفصیل ''امامت کبری'' کی اصطلاح میں موجود ہے۔

---

(۱) الأحکام السلطانیہ للماوردی رص ۱۵، ۱۰۸، ردالمحتار علی الدرالمختار ۳/ ۲۹۷، ۳۰۸، شرح المنہاج ۴/ ۲۹۵، المغنی لابن قدامہ ۹/ ۳۸، ۱۰۶، الأحکام السلطانیہ لأبی یعلی ر ۲۸، ۹۲۔

(۲) الأحکام السلطانیہ لأبی یعلی رص ۱۲، الأحکام السلطانیہ للماوردی رص ۱۶۔

(۳) سورۂ آل عمران ر ۱۵۹۔

---

(۱) سورۂ شوری ر ۳۸۔

دیکھئے: تفسیر الطبری ۴/ ۱۵۲، ۲۴۹، الأحکام السلطانیہ للماوردی رص ۴۳، ۴۴، السیاسۃ الشرعیۃ لابن تیمیہ رص ۱۳۵، ۱۳۶۔

ألیۃ

تعریف:

۱ - ''ألیۃ'' سرین یا اس گوشت اور چربی کو کہتے ہیں جو سرین پر پائی جاتی ہے[۱]۔

فقہاء کی اصطلاح میں یہ لفظ لغوی معنی ہی میں مستعمل ہے، چنانچہ فقہاء کہتے ہیں ''ألیہ'' وہ گوشت ہے جو پیٹھ اور ران کے درمیان ابھرا ہوا ہو[۲]۔

ران سے قریب گھٹنا ہوا کرتا ہے اور ران سے اوپر کولھا ہوتا ہے اس کے اوپر ''ألیہ'' ہوتا ہے[۳]۔

اجمالی حکم اور بحث کے مقامات:

۲ - ''ألیہ'' کے متعدد احکام کتب فقہ کے مختلف ابواب میں پائے جاتے ہیں، ان میں سے چند درج ذیل ہیں:

الف - نواقض وضو میں ہے: حنفیہ اور شافعیہ کی رائے ہے کہ باوضو آدمی جب سو جائے اور سرین زمین سے لگا ہو تو وضو نہیں ٹوٹے گا، کیونکہ اس صورت میں ناقض وضوشی کے خروج کا اندیشہ نہیں رہتا ہے۔

مالکیہ نے سونے والے کی ہیئت کا اعتبار نہیں کیا ہے، بلکہ ان کے نزدیک صرف صفت نوم (نیند کی کیفیت) کا اعتبار ہے کہ وہ گہری ہے یا ہلکی؟ حنابلہ صفت نوم اور سونے والے کی ہیئت دونوں کو دیکھتے ہیں، جب سونے والے کی سرین زمین سے ملی اور ٹکی ہو تو وضو نہیں ٹوٹے گا، لیکن اگر گہری نیند ہو تو وضو ٹوٹ جائے گا[۱]۔

ب - ''باب الأضحیہ'' میں ہے: جس بکری کی سرین نہ ہو جس کو ''بتراء'' یا ''دم کٹی'' کہا جاتا ہے اس کی قربانی درست ہوگی یا نہیں؟ اس بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے، اور کتب فقہ میں چار اقوال پائے جاتے ہیں:

۱ - اس طرح کی بکری کی قربانی مطلقاً درست نہ ہوگی، یہ قول مالکیہ کا ہے[۲]۔

۲ - اگر پیدائشی دم نہ ہو تو قربانی درست ہوگی لیکن اگر بعد میں کٹی ہو تو قربانی درست نہ ہوگی، شافعیہ کا اصح قول یہی ہے[۳]۔

۳ - اکثر دم کٹی یا کم کٹی دونوں میں فرق کیا گیا ہے، اگر اکثر حصہ کٹا ہو تو اس کی قربانی نہیں ہوگی، اور اگر اکثر باقی ہو تو قربانی ہو جائے گی، کیونکہ اصل یہ ہے کہ اکثر کا حکم کل کا ہوا کرتا ہے، باقی رہنے میں بھی اور باقی نہ رہنے میں بھی، یعنی دونوں صورتوں میں اکثر کا لحاظ ہوگا، یہ قول حنفیہ کا ہے[۴]۔

۴ - چوتھا قول یہ ہے کہ اس کی قربانی بلا کسی قید کے درست ہوگی، یہ قول حنابلہ کا ہے، جو حضرات ''بتراء'' یا ''دم کٹی'' جانور کی قربانی میں کوئی حرج نہیں سمجھتے ہیں، ان میں حضرت عبد اللہ بن عمرؓ، سعید بن مسیبؒ، حسن، سعید بن جبیر، اور الحکم ہیں[۵]۔

---

(۱) ترتیب القاموس، لسان العرب المحیط: مادہ (ألی)۔
(۲) الجمل علی المنہج ۵/ ۳۳، المغنی ۷/ ۱۵ طبع الریاض۔
(۳) المخصص لابن سیدہ ۲/ ۴۱، ۴۳۔

(۱) حاشیۃ الطحطاوی علی مراقی الفلاح ص ۶۹، الدسوقی ۱/ ۱۱۸، ۱۱۹، القلیوبی ۱/ ۳۲ طبع الحلبی، المغنی ۱/ ۱۷۵۔
(۲) الخرشی ۳/ ۳۵، ۳۶ شائع کردہ دار صادر۔
(۳) الروضہ ۳/ ۱۹۶ طبع المکتب الاسلامی۔
(۴) تبیین الحقائق ۶/ ۵۔
(۵) المغنی ۸/ ۶۲۵، ۶۲۶۔

ج - اگر کسی نے عمداً ''سرین'' کو نقصان پہنچایا تو اس میں جمہور فقہاء کے نزدیک قصاص ہے، اس لئے کہ سرین کی ایک حد ہے، جس پر سرین کا خاتمہ مانا جاتا ہے [1]۔

مزنی فرماتے ہیں کہ اس میں قصاص نہیں ہے کیونکہ یہ ایک گوشت ہے جو دوسرے گوشت سے متصل ہے اور ران کے گوشت کے مشابہ ہے [2]۔

اور اگر نقصان کا پہنچانا عمداً نہ ہو بلکہ خطاءً ہو تو ایک ''أَلیہ'' میں نصف دیت ہے اور ''دو أَلیہ'' میں کامل دیت ہے، اکثر فقہاء کی یہی رائے ہے [3]۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ ''أَلیہ'' کو نقصان پہنچانے میں عادل حکموں کے فیصلے پر عمل ہوگا، خواہ مرد کا ''أَلیہ'' ہو یا عورت کا، یہ حکم جمہور مالکیہ کے نزدیک ہے، البتہ ''اشہب'' مرد اور عورت کے ''أَلیہ'' میں فرق کرتے ہیں، مرد کے ''أَلیہ'' میں انہوں نے حکم کے فیصلے کی بات کی ہے، اور عورت میں دیت ہے، کیونکہ عورت کے لئے ''أَلیہ'' کی جنایت اس کے پستان کی جنایت سے بڑھ کر ہوتی ہے [4]۔

مذکورہ مواقع کے علاوہ نماز کے قعدہ میں افتراش اور تورک پر گفتگو کرتے ہوئے فقہاء ''أَلیہ'' کا تذکرہ کرتے ہیں [5]۔

اسی طرح مردوں کی تکفین کے مسئلہ میں میت کو اندر کی گندگی سے محفوظ رکھنے کے لئے دونوں سرینوں کے درمیان روئی رکھ کر باندھنے پر بھی فقہاء کلام کرتے ہیں [6]۔

أَلیّہ

دیکھئے: ''أیمان''۔

إِماء

دیکھئے: ''رق''۔

---

(۱) الفتاوی البزازیہ بہامش الہندیہ ۶/ ۲۹۳ طبع بولاق، الزرقانی علی خلیل ۸/ ۴۰ شائع کردہ دار الفکر، الجمل علی المنہج ۵/ ۳۳، المغنی ۷/ ۱۵۷۔

(۲) المغنی ۷/ ۱۵۷۔

(۳) الفتاوی البزازیہ ۶/ ۳۹۳ طبع بولاق، الجمل علی المنہج ۵/ ۷۰، المغنی ۸/ ۳۱۔

(۴) الزرقانی علی خلیل ۸/ ۴۰۔

(۵) جواہر الاکلیل ۱/ ۵۱، الجمل علی المنہج ۱/ ۳۸۳۔

(۶) القلیوبی ۱/ ۳۲۹، المغنی ۲/ ۴۶۶۔

أمارة

تعریف:

۱- ''أمارۃ'' لغت میں علامت کو کہتے ہیں (۱)۔

اصولیین کے نزدیک ''أمارۃ'' ''دلیل ظنی'' کو کہتے ہیں، یعنی ایسی چیز جس میں صحیح غور وفکر سے مطلوب خبری ظنی تک رسائی ممکن ہو (۲)۔

متعلقہ الفاظ:

الف- دلیل:

۲- **دلیل:** ایسی چیز جس میں صحیح غور وفکر سے مطلوب خبری قطعی یا خبری ظنی تک رسائی حاصل ہو اور کبھی وہ خبری قطعی کے ساتھ مخصوص ہوتی ہے (۳)۔

ب- علامت:

۳- دلیل ظنی کا نام ''علامت'' یا ''أمارۃ'' ہے (۴)، البتہ حنفیہ ''علامت'' ہی کی اصطلاح استعمال کرتے ہیں، کیونکہ ''أمارۃ'' کا

(۱) لسان العرب المحیط (امر)، کشاف اصطلاحات الفنون ۱/ ۷۲۔

(۲) مسلم الثبوت ۱/ ۲۰، تسہیل الوصول إلی علم الأصول رص ۱۲، التقریر والتحبیر ۳/ ۱۸۴، تیسیر التحریر ۳/ ۲۹ طبع صبیح۔

(۳) مسلم الثبوت ۱/ ۲۰۔

(۴) تسہیل الوصول رص ۱۶، التلویح ۲/ ۳۰۰ طبع مصطفی الحلبی۔

لفظ ''علامت'' سے مشہور نہیں ہے، بلکہ زیادہ مشہور ''علامت'' ہی کا لفظ ہے۔

علامت اور أمارۃ میں ایک فرق یہ ہے کہ ''علامت'' شی سے جدا نہیں ہوتی، اس کے برخلاف ''أمارۃ'' شی سے علاحدہ ہوسکتی ہے (۱)۔

ج- وصف مخیل:

۴- وصف مخیل سے ظن ضعیف سمجھا جاتا ہے اور ''أمارۃ'' سے ظن قوی سمجھا جاتا ہے (۲)۔

د- قرینہ:

۵- قرینہ کا اطلاق زیادہ تر ''أمارۃ'' پر ہوتا ہے، اسی طرح اس کے برعکس بھی ہوتا ہے البتہ ''قرینہ'' کبھی کبھی قطعی ہوا کرتا ہے (۳)۔

اجمالی حکم:

۶- اصولیین کی رائے ہے کہ جس چیز پر دلیل قطعی نہ ہو بلکہ محض ''أمارۃ'' ہو جیسے خبر واحد اور قیاس تو مجتہد کے لئے یہ ضروری ہوگا کہ وہ اس ظن کے تقاضے پر عمل کرے جو ان کے نزدیک ''أمارۃ'' سے ثابت ہوا ہے، اور یہ مقلد کے برخلاف حکم ہوگا، کیونکہ مقلد کا ظن علم کا ذریعہ نہیں ہوسکتا (۴)۔

فقہاء ''أمارات'' کا اعتبار کرتے ہیں، چنانچہ قبلہ معلوم کرنے کے لئے مسئلہ میں ہواؤں کے چلنے اور ستاروں کے نکلنے کی جگہوں سے قبلہ

(۱) تیسیر التحریر ۳/ ۵۵ طبع صبیح، التعریفات للجرجانی طبع مصطفی الحلبی۔

(۲) حاشیۃ الشریف الجرجانی علی العضد ۱/ ۴ طبع لیبیا۔

(۳) مجلۃ الأحکام رص ۱۷۴۱۔

(۴) شرح العضد وحواشیہ ۱/ ۳۰ طبع لیبیا، المعتمد ۲/ ۹۸۷۔

کی تعیین کو درست قرار دیتے ہیں [۱]۔

اسی طرح مسئلہ بلوغ میں اکثر فقہاء زیر ناف بال اگنے کو بلوغ کی نشانی اور ''أمارۃ'' قرار دیتے ہیں [۲]۔ بعض فقہاء ناک کے بانسے، آواز کا بھاری پن، پستان کا ابھرنا اور بغل کی بدبو کو بھی علامت بلوغ مانتے ہیں [۳]۔

۷-باب قضا میں ہے کہ اَمارات کی بنیاد پر حکم لگانا فقہاء کے درمیان مختلف فیہ ہے، بعض فقہاء جو ''اَمارات'' کی بنیاد پر حکم لگانا درست سمجھتے ہیں، ان کی دلیل اللہ تعالی کا قول ہے: ''وَجَآءُوْ عَلٰى قَمِيْصِهٖ بِدَمٍ كَذِبٍ'' [۴] (اور ان کے کرتہ پر جھوٹ موٹ کا خون (بھی) لگالائے)۔ روایت ہے کہ یوسف علیہ السلام کے بھائی جب ان کی قمیص لے کر اپنے والد یعقوب علیہ السلام کے پاس آئے تو انہوں نے اس پر غور کیا، اس کو پھٹا ہوا نہیں پایا اور نہ ہی دانت کا کوئی اثر تھا، اس علامت سے انہوں نے اپنے لڑکوں کے کذب پر استدلال کیا، چنانچہ فقہاء نے بہت سے فقہی مسائل میں اس آیت کے ذریعہ ''اَمارات'' کے معتبر ہونے پر استدلال کیا ہے [۵]۔

علامہ ابن فرحون نے اپنی کتاب ''تبصرۃ الحکام'' کے ستر کا عدد پورا کرنے والے باب میں احوال، علامتوں اور فراست وغیرہ کے قرائن سے جو بات ثابت ہو اس کے مطابق فیصلہ کے لئے خاص کیا ہے اور اس پر کتاب وسنت سے دلائل بھی قائم کئے ہیں، اور ساٹھ سے زائد ایسے مسائل ذکر کئے ہیں جن میں سے بعض متفق علیہ ہیں اور بعض فقہاء کی انفرادی رائے پر مبنی ہیں۔

بعض فقہاء قرائن کا اعتبار نہیں کرتے ہیں، ان کی دلیل ابن ماجہ کی وہ روایت ہے جو حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "لو كنت راجما أحدا بغير بينة لرجمت فلانة، فقد ظهر منها الريبة في منطقها وهيئتها ومن يدخل عليها" [۱] (اگر میں کسی دلیل و بینہ کے بغیر کسی کو سنگسار کرتا تو فلانی عورت کو سنگسار کرتا، اس لئے کہ اس کی طرف سے اس کی گفتگو اور انداز نیز اس کے پاس آنے جانے والوں کی نسبت سے شک پایا گیا)۔

تفصیل ''قرینہ'' کی اصطلاح میں نیز اصولی ضمیمہ میں دیکھی جائے۔

(۱) نہایۃ المحتاج ۱/ ۳۲۳ طبع مصطفی الحلبی۔
(۲) الدسوقی ۳/ ۲۹۳ طبع الحلبی، نہایۃ المحتاج ۳/ ۳۴۷، القلیوبی ۲/ ۳۰۰، المغنی ۴/ ۵۰۹ طبع الریاض۔
(۳) الشرح الکبیر ۳/ ۲۹۳، الجوہرہ ۱/ ۳۱۵، القلیوبی ۲/ ۲۳۸۔
(۴) سورۂ یوسف/ ۱۸۔
(۵) تبصرۃ الحکام لابن فرحون ۲/ ۱۰۱، ۱۰۲ طبع التجاریہ۔

(۱) حدیث: "لو كنت راجما....." کی روایت مسلم (۲/ ۱۱۳۵ طبع الحلبی) اور ابن ماجہ (۲/ ۸۵۵ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے نیز الطرق الحکمیہ ص ۶، ۴، ۵۴ کی طرف رجوع کیا جائے۔

إمارت

تعریف:

۱-"إمارة" (کسرہ کے ساتھ) اور "إمْرة" حکومت کے معنی میں ہے، کہا جاتا ہے: أمر یأمر فهو أمیر، باب "قتل" سے آتا ہے، اور کہا جاتا ہے: أمر یأمر إمارة و إمرة، یعنی وہ لوگوں کا امیر ہوا، لفظ ''إمارۃ'' کا اطلاق امیر کے منصب کے لئے ہوتا ہے، اور کبھی زمین کے اس حصہ پر اطلاق ہوتا ہے جس پر کوئی امیر حکمرانی کرتا ہے۔

اصطلاح فقہ میں ''إمارت'' کا لفظ فی الجملہ اسی معنی میں مستعمل ہے، جو لغوی معنی ہے، البتہ ''إمارت'' عام معاملات میں ہوا کرتی ہے، اور اس کا حصول امام المسلمین (مسلمانوں کے سربراہ اعلی) کی طرف سے ہوتا ہے، اور ولایت کبھی تو امور عامہ کے لئے ہوتی ہے اور کبھی امور خاصہ کے لئے، اور یہ امام کی طرف سے حاصل ہوتی ہے، یا شریعت کی طرف سے یا ان کے علاوہ کسی اور کی طرف سے جیسے اختیار کی وصیت اور وکالت [۱]۔

متعلقہ الفاظ:

الف-خلافت:

۲-خلافت لغت میں ''خلفه خلافة'' کا مصدر ہے، یعنی خلیفہ کے بعد اسی مقام پر کسی کا باقی رہنا یا اس کے قائم مقام ہونا۔

اصطلاح شرع میں لفظ خلافت خلیفہ کے منصب کے لئے آتا ہے، یہ نبی کریم علیہ السلام کی نیابت کرتے ہوئے عام سربراہی ہے، اس کو امامت کبری بھی کہتے ہیں [۱]۔

ب-سلطۃ:

۳-''سلطة'' کہتے ہیں: قوت وطاقت، قہر اور تحکم (دبانا اور حکومت کرنا) کو، اسی سے سلطان ہے، جس کو حکومت کے معاملات میں قوت اور حکمرانی حاصل ہوتی ہے، اگر یہ قوت کسی ایک ہی حصہ میں منحصر ہو تو ایسے شخص کو خلیفہ نہیں کہا جائے گا، اور اگر تمام ہی حصوں پر قوت حاصل ہو تو پھر ایسا شخص خلیفہ کہلائے گا، مختلف اسلامی ادوار میں ''خلافت بلاسلطہ'' پائی گئی ہے، جیسا کہ عہد عباسی کے اواخر میں ایسا رہا ہے، اسی طرح ''سلطہ بلاخلافت'' بھی پایا گیا ہے، جیسا کہ ممالیک (غلاموں) کے ادوار میں ہوا ہے [۲]۔

إمارت کی تقسیم اور اس کا شرعی حکم:

۴-إمارت کی دو قسمیں ہیں: ایک إمارت عامہ، دوسری إمارت خاصہ۔

إمارت عامہ سے مراد: خلافت یا إمامت کبری ہے، اور یہ فرض کفایہ ہے، اس کے احکام کی تفصیل ''امامت کبری'' کی بحث میں دیکھی جاسکتی ہے۔

---

(۱) متن اللغۃ، مقاییس اللغۃ، لسان العرب، تاج العروس: مادہ (أمر)۔

---

(۱) متن اللغۃ: مادہ (خلف)، نہایۃ المحتاج ۷/ ۴۰۹، حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۳۶۸، الرائد ۱/ ۸۳۳، مقدمہ ابن خلدون رص ۱۹۰، اس کی عبارت اس طرح ہے: ''هي (الخلافة) في الحقيقة نيابة عن صاحب الشريعة في حفظ الدين والدنيا'' (خلافت حقیقۃً دین ودنیا کی حفاظت کے لئے صاحب شریعت کی نیابت کا نام ہے)۔

(۲) سابقہ مراجع۔

إمارت خاصہ: جو امور فرض کفایہ ہیں جیسے قضا، صدقات کی وصولی اور لشکر تیار کرنا، ان میں سے بوقت ضرورت کسی خاص فرض کی انجام دہی کے لئے إمارت خاصہ قائم کی جاتی ہے۔

تخصیص کبھی تو مکانی ہوتی ہے، جیسے کسی شہر یا خاص خطہ کی حکومت اور کبھی تخصیص زمانی ہوتی ہے، جیسا کہ ''امیر الحج'' اور اس طرح کے دیگر امور کے امراء [1]۔

إمارت خاصہ عامۃ المسلمین کے مصالح کے پیش نظر وجود میں آتی ہے، اور امیر المومنین کی صوابدید پر مبنی ہوتی ہے۔

رسول اللہ ﷺ قبائل وشہروں کے لئے اپنے نائب کی حیثیت سے عمال اور گورنر بنا کر بھیجا کرتے تھے، اور خلفاء راشدین نے بھی اس پر عمل کیا۔ احکام سلطانیہ کی کتابوں کے مصنفین نے اپنی کتابوں میں امام المسلمین کی لازمی ذمہ داریوں میں اس کو بھی شمار کیا ہے، چنانچہ امیر المومنین پر یہ واجب ہے کہ گردونواح کے شہروں، لشکروں اور ان مصالح کے لئے جن کو امام براہ راست انجام نہیں دے سکتا ہیں امیر مقرر کرے [2]۔

إمارت استکفاء:

۵- ''إمارت استکفاء'' کہتے ہیں: امام المسلمین کا اپنے اختیار سے کسی شخص کو کسی شہر یا ریاست کی إمارت، اس شہر یا ریاست کے تمام باشندوں پر حکومت کے لئے اور ان کے تمام امور کی نگرانی کے لئے سونپ دینا، اس إمارت میں امیر کی نگرانی درج ذیل امور میں ہوگی:

(۱) لشکروں کی تدبیر کی نگرانی۔

(۲) فیصلوں اور قاضیوں کے تقرر کی نگرانی۔

(۳) خراج (ٹیکس) جمع کرنا اور صدقات لینا۔

(۴) دین کی حفاظت اور اسلامی مملکت کی طرف سے دفاع۔

(۵) حدود قائم کرنا۔

(۶) جمعہ اور جماعت کی امامت۔

(۷) حجاج کو سفر کرانا۔

(۸) مال غنیمت تقسیم کرنا [1]۔

اور امت کی ضرورت ان امور پر حالات کے مطابق ان امور سے زائد ذمہ داریوں کے اضافے کا کبھی تقاضا کرتی ہے جیسے تعلیمی امور اور صحت ومرض وغیرہ کے مسائل کی نگرانی۔

''إمارت استکفاء'' کی شرطیں:

۶- ''إمارت استکفاء'' کی ذمہ داری جن کو سپرد کی جائے گی ان کے لئے وہی شرطیں ہیں جو تفویض وزارت کے لئے ہیں۔

کچھ شرطیں تو متفق علیہ ہیں اور وہ یہ ہیں: اسلام، عقل وبلوغ، مرد ہونا۔ اور کچھ شرطیں مختلف فیہ ہیں اور وہ یہ ہیں: عدالت، اجتہاد اور کفایت۔

إمارت کے لئے نسب کی شرط بالاتفاق نہیں ہے [2]۔

اس کی تفصیل ''امامت کبری'' کی اصطلاح میں دیکھی جاسکتی ہے۔

''إمارت استکفاء'' کے انعقاد کا صیغہ ولفظ:

۷- ''إمارت استکفاء'' کے لئے خاص صیغہ ولفظ ضروری ہے، جیسا کہ دیگر عقود ومعاملات کے لئے الفاظ کی ضرورت پڑتی ہے، صیغہ

---

(۱) الأحکام السلطانیہ للماوردی رص ۱۳، الأحکام السلطانیہ لأبی یعلی رص ۱۲۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۲۷۱، ۳/ ۲۳۴، فتح القدیر ۲/ ۳۶۷-۳۶۸، مغنی المحتاج ۴/ ۲۲۰، المغنی ۸/ ۲۵۲۔

(۱) الأحکام السلطانیہ للماوردی رص ۲۲، الأحکام السلطانیہ لأبی یعلی رص ۱۷۔

(۲) سابقہ مراجع۔

اور الفاظ کی وجہ سے إمارت کی نوعیت متعین ہوگی، چنانچہ کبھی صیغہ کے عموم کی وجہ سے إمارت عام ہوگی، اور کبھی صیغہ کے مخصوص ہونے کی وجہ سے إمارت بھی مخصوص ہوگی، مثلاً وہ إمارت جس میں تصرفات عام ہوں اس کے لئے یہ تعبیر اختیار کرے: ''قلدتك ناحية كذا أو إقليم كذا إمارة على أهلها، ونظرا على جميع ما يتعلق بها'' [۱] (میں نے تم کو فلاں حصہ یا فلاں خطہ کے باشندوں کی ذمہ داری اور نگرانی سے متعلق تمام چیزیں سپرد کردیں) وغیرہ۔

''امیر استکفاء'' کے تصرفات کا نفاذ:

۸ - ''امیر استکفاء'' کو یہ حق حاصل ہے کہ ایسے شخص کو ذمہ داری سونپ دے جو اہم امور کے نفاذ میں اس کا تعاون کرے، اس کی وجہ سے وہ شخص اس کا معاون اور نائب ہوگا، اور ان مشکل امور میں وہ تعاون کرے گا جن کا خود امیر کے لئے انجام دینا دشوار ہو لیکن کسی ایسے شخص کو وہ ذمہ داری سونپنے کا حق نہیں ہوگا جو خود اس کو سونپی گئی ہے۔ یعنی علاقہ کی حکومت، ہاں اگر امام المسلمین اس کی اجازت دے تو درست ہوگا، کیونکہ اس کو مستقل طور پر یہ ذمہ داری سونپنے کا حق حاصل ہے [۲]۔

إمارت استیلاء:

۹ - فقہ اسلامی میں قاعدہ یہ ہے کہ امام المسلمین یا اس کے نائب کی طرف سے (جس کو اس کا حق ہو) صحیح طریقے سے منصب سونپے بغیر کوئی بھی شخص کسی عہدہ کا حاکم و امیر نہیں ہوسکتا، لیکن بعض حالات میں ایسا بھی ہوگا کہ بعض امیر و حاکم امام کی طرف سے حکومت کی تفویض و سپردگی کے بعد اقتدار میں با اختیار و خود مختار ہوجائیں اور اس کے معزول کردینے میں فتنہ کا اندیشہ ہوجائے تو امام کو یہ حق حاصل ہے کہ اسے اپنے عہدے پر برقرار رکھے، حالات کے پیش نظر اور فتنہ کو ختم کرنے کی غرض سے امام کی طرف سے اس قسم کی إمارت وعہدے کو برقرار رکھنا جمہور فقہاء کے نزدیک صحیح ہے اور اس کو ''إمارة استيلاء'' کہتے ہیں، یہ تعبیر دراصل مذکورہ امارت اور امارۃ الاستکفاء کے درمیان فرق کرنے کے لئے لائی گئی ہے [۱]۔

اور یہ إمارت اگرچہ عام إمارت اور اس کی شرائط واحکام سے جدا ہے لیکن اس کو باقی رکھنے میں اصل حکمت یہ ہے کہ مسلمانوں کا اتحاد برقرار رہے اور تمام مسلمان فی الجملہ ایک خلافت پر جمع رہیں، اور زبردستی عہدے پر برقرار رہنے والے امیر کی طرف سے جو احکام صادر ہوں ان کو فاسد ہونے کے بجائے انہیں شرعی حیثیت دے دی جائے۔

ماوردی کی کتاب ''الأحکام السلطانیہ'' میں یہ آیا ہے کہ مستولی (زبردستی عہدے پر جمے رہنے والا شخص) کے عہدے کو برقرار رکھنے سے جن قوانین شرع کی حفاظت مقصود ہے وہ سات ہیں، جن کی پابندی کرنے میں خلیفہ اور مستولی دونوں شریک ہوں گے، ماوردی نے ان ساتوں اشیاء کو باقاعدہ ذکر کیا ہے، اور ہر ایک کو شمار کرایا ہے ہم نے اوپر جو کچھ بیان کیا ہے کہ زبردستی عہدہ پر قبضہ جمانے والے امیر و حاکم کو اس کے عہدے پر برقرار رکھنے کی وجہ مرکز خلافت کی حفاظت، خلافت کے وجود کا اعتراف، إمارت کے احکام کو شرعی حیثیت دینا اور ان کو فاسد ہونے سے بچانا ہے، ان سات اشیاء سے یہ خارج نہیں ہیں، بلکہ انہیں میں یہ بھی ہیں [۲]، اس میں کوئی

---

(۱) الأحکام السلطانیہ للماوردی رص ۲۵، ۲۶۔

(۲) حوالہ سابق رص ۲۵۔

(۱) الأحکام السلطانیہ للماوردی رص ۲۷۔

(۲) الأحکام السلطانیہ للماوردی رص ۳۳۔

شک نہیں کہ اس طرح کی إمارت کو صحیح ماننا ضرورت کے قبیل سے ہے جیسا کہ علامہ حصکفی اور ان کے علاوہ دیگر فقہاء نے اس کی صراحت کی ہے (۱)۔

إمارت خاصہ:

۱۰ - خلیفۃ المسلمین نے جس شخص کو جس شعبہ کا امیر اور حاکم بنایا ہے اس کو اسی شعبہ تک اختیار رہے گا اور اس کی نگرانی کی حدود وہی ہوں گی، مثلاً جس کو فوج کا امیر بنادیا تو وہ اسی دائرہ میں کام کرے، اس کے علاوہ دوسرے شعبوں میں مثلاً قضا، خراج اور صدقات کی وصولی، یا جہاد کی سپہ سالاری، حج اور سفر کی إمارت وغیرہ ان میں دخل نہیں دے گا (۲)۔

إمارت حج:

۱۱ - امیر المؤمنین اگر خود حجاج کے ساتھ نہیں نکل سکتا ہے تو جمہور فقہاء کے نزدیک امیر المؤمنین کے لئے مستحب یہ ہے کہ وہ کسی کو امیر الحج بنا دے تاکہ وہ حجاج کو لے کر نکلے، اور وہ حالت سفر وحالت قیام میں ان کے مصالح کی رعایت کرے اور جن مقامات پر خطبہ مشروع ہے وہ خطبہ دے، لوگوں کو مناسک حج اور اعمال حج اور اس کے متعلقات کی تعلیم دے (۳)۔

بعض شافعیہ کی رائے ہے کہ اگر امام براہ راست خود حجاج کے ساتھ نہیں نکل سکتا ہے تو اس پر واجب ہے کہ کسی کو حج کا امیر مقرر کرے، اس لئے کہ نبی کریم علیہ السلام نے ۸ھ میں عتاب بن اسید کو

(۱) الدر المختار ۱/ ۳۶۹۔

(۲) الأحکام السلطانیہ للماوردی رص ۳۶۔

(۳) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۲۷۱، فتح القدیر ۲/ ۳۶۷-۳۶۸، أسنی المطالب ۱/ ۵۸۵، نہایۃ المحتاج ۳/ ۲۹۴-۲۹۵۔

اور ۹ھ میں حضرت ابوبکرؓ کو امیر الحج بنا کر روانہ فرمایا، اور ۱۰ھ میں آپ علیہ السلام خود ہی بنفس نفیس تشریف لے گئے (۱)۔

إمارت حج کی قسمیں:

إمارت حج کی قسمیں کتب فقہ میں نہیں ملتی ہیں بلکہ صرف ''الاحکام السلطانیہ'' کی کتابوں میں اس کا تذکرہ ملتا ہے، جس میں إمارت حج کی دو قسمیں کی گئی ہیں، ''إمارۃ إقامۃ الحج''، دوسری ''امارۃ تسییر الحجیج'' (۲) (حاجیوں کو سفر کرانے کی إمارت)۔

الف - إمارت تسییر الحجیج:

۱۲ - ''إمارۃ تسییر الحجیج'' کا مطلب انتظامی حکومت، سربراہی اور تدبیر ہے، اس کے امیر کے لئے شرط یہ ہے کہ وہ قابل اتباع، صاحب الرائے، بہادر اور بارعب ہو (۳)۔

ماوردی نے ''لأحکام السلطانیہ'' میں حجاج کے امیر کے لئے دس ذمہ داریاں گنائی ہیں، جو درج ذیل ہیں:

(۱) چلنے اور منزل پر اترنے میں لوگوں کو اکٹھا رکھنا تاکہ لوگ منتشر نہ ہوں۔

(۲) چلنے اور قیام کے حال میں ان کو مرتب رکھنا اور ان کو جماعت وار تقسیم کرنا اور ہر ایک کے لئے امیر طے کرنا تاکہ ہر فریق اپنی جماعت کو چلتے وقت پہچان سکے اور منزل پر اترتے وقت اپنی منزل سے مانوس رہے، اس میں وہ آپس میں تنازع بھی نہ کریں اور نہ ہی بھٹکیں۔

(۳) ان کے ساتھ سفر میں نرمی اختیار کرے تاکہ جو ضعیف ہوں

(۱) حاشیہ عمیرۃ علی القلیوبی ۲/ ۱۱۲، أسنی المطالب ۱/ ۴۸۵۔

(۲) لأحکام السلطانیہ للماوردی رص ۹۳ - ۹۴۔

(۳) لأحکام السلطانیہ للماوردی رص ۹۳ - ۹۴۔

ان کی رعایت ہو سکے، ایسا نہ ہو کہ وہ جا ہی نہ سکیں اور جو قافلہ سے پیچھے رہ جائیں وہ بھٹک جائیں۔

(۴) جماعت کو سب سے واضح اور سرسبز راستوں سے لے کر چلے، بنجر، سخت اور دشوار گذار راستوں سے بچے۔

(۵) قافلہ کا پانی اور خوراک ختم ہوجانے کا اندیشہ ہو تو اس کے مطابق نظم و راستہ اختیار کرنے۔

(۶) جب کسی منزل پر پڑاؤ ڈالیں تو قافلہ کی نگہبانی کرنا اور جب وہاں سے روانہ ہو تو سب پر نظر رکھنا۔

(۷) جو چیز سفر کرنے میں رکاوٹ بنے اس کو دور کرنا۔

(۸) آپس میں جھگڑنے والوں کے درمیان صلح کرانا، اور ان کے درمیان پڑ کر جھگڑے کو ختم کرنا۔

(۹) ان میں جو خائن ہو اس کی تادیب کرنا اور تعزیر میں حد سے تجاوز نہ کرنا۔

(۱۰) گنجائش وقت کی رعایت کرنا تا کہ حج فوت ہونے سے اطمینان رہے[۱]۔

حجاج کے درمیان فیصلہ کرنا:

۱۳ - امیر حج کو یہ حق نہیں ہے کہ حجاج کے درمیان زبردستی (اپنی طرف سے دخل دے کر) کوئی فیصلہ کرے، ہاں اگر اس کو فیصلہ کا حق دیا گیا ہو اور وہ قضا کی اہلیت بھی رکھتا ہو تو اس وقت اس کو فیصلہ کا حق حاصل ہوگا، اور اگر (اس صورت میں جبکہ امیر حج کو فیصلہ کا حق ہے) یہ لوگ کسی ایسے شہر میں داخل ہوئے جہاں حاکم موجود ہے تو بھی ان کے درمیان امیر الحج کو فیصلہ کرنے کا حق ہوگا، اسی طرح حاکم شہر کو بھی ان کے درمیان فیصلہ کرنے کا حق ہوگا، لیکن اس صورت میں ہے جبکہ نزاع حجاج کے درمیان ہو، لیکن اگر نزاع حجاج اور اہل شہر کے درمیان ہو تو ایسی صورت میں صرف حاکم شہر ہی کو فیصلہ کا حق ہوگا[۱]۔

حجاج کے درمیان حدود قائم کرنا:

۱۴ - امیر حج کو حجاج میں حدود قائم کرنے کا حق حاصل نہیں ہے، الا یہ کہ اس کو اس کی اجازت دی گئی ہو اور وہ قضا کی اہلیت بھی رکھتا ہو، اگر حدود قائم کرنے کی امیر المسلمین کی طرف سے اجازت مل گئی ہے تو ایسی صورت میں حجاج میں حدود قائم کرنے کا حق امیر حج کو حاصل ہوگا، اگر یہ لوگ کسی ایسے شہر میں داخل ہو گئے جہاں حد قائم کرنے والے حاکم موجود ہیں تو ایسی صورت میں دیکھا جائے گا کہ جس شخص پر حد جاری کی جائے گی اس سے سبب حد اس شہر میں داخل ہونے سے قبل سرزد ہوا ہے یا بعد میں اگر پہلے سرزد ہوا ہے تو امیر حج کو حد قائم کرنے کا حق زیادہ ہوگا، اور اگر شہر میں داخل ہونے کے بعد ہوا ہے تو حاکم شہر کو حد قائم کرنے کا حق زیادہ ہوگا[۲]۔

امیر الحج کی ولایت کی انتہاء:

۱۵ - حجاج جب مکہ پہنچ جائیں تو امیر کی ولایت ان لوگوں کے حق میں ختم ہوجائے گی جو لوٹنا نہیں چاہتے ہیں، لیکن جو لوگ اپنے وطن لوٹنا چاہتے ہیں ان کے حق میں اس وقت تک ولایت باقی رہے گی جب تک کہ وہ اپنے شہر نہ پہنچ جائیں۔

---

(۱) کمیٹی کا خیال ہے کہ یہ امور وقتی ہیں، زمانہ و عرف کے اختلاف کی وجہ سے بدل سکتے ہیں، لہذا ہر زمانے میں اس کے مناسب جو مصلحت ہوگی اس کو اختیار کیا جائے گا۔

(۱) الأحکام السلطانیہ للماوردی رص ۹۳، ۹۴۔

(۲) حوالہ سابق رص ۹۵۔

ب- اقامت حج کی اِمارت:

۱۶- اقامت حج کی اِمارت یہ ہے کہ امام المسلمین حجاج کے لئے ایک ایسا امیر مقرر کرے جو مناسک حج ادا کرنے کے مقامات میں اس کی نیابت کرے۔

اس میں امیر کے لئے وہ شرائط ہیں جو نماز کی امامت کے شرائط ہیں، علاوہ ازیں یہ بھی شرط ہے کہ وہ مناسک حج اور اس کے احکام کا جاننے والا اور مواقیت حج اور اس کے ایام سے باخبر ہو(۱)۔

اقامت حج کے امیر کی اِمارت کی انتہاء:

۱۷- اقامت حج کے امیر کی اِمارت اعمال حج کے ختم ہوجانے سے ختم ہوجاتی ہے، اس سے تجاوز نہیں کرتی، اور یہ اِمارت اعمال حج کی ابتداء سے شروع ہوتی ہے، یعنی ساتویں ذی الحجہ کی نماز ظہر کے وقت سے شروع ہوتی ہے اور تیرہویں ذی الحجہ کو ختم ہوجاتی ہے(۲)۔

یہ اِمارت اگر مطلقاً سونپی گئی ہے تو آئندہ سالوں میں بھی اِمارت باقی رہے گی حتی کہ اس سے معزول کردیا جائے لیکن اگر اسی سال کے لئے اِمارت سپرد کی گئی ہے تو اسی سال ختم ہوجائے گی، آئندہ سالوں میں ازسرنو اِمارت سونپے جانے سے امیر بن سکتا ہے(۳)۔

اقامت حج کے امیر کے اعمال کا دائرہ:

۱۸- اقامت حج کے امیر کی نگرانی اعمال حج سے متعلق تمام چیزوں میں ہوگی، احرام کے وقت کو بتانا، لوگوں کو مناسک حج کے مقامات

(۱) حوالہ سابق رص ۹۵۔

(۲) فتح القدیر ۲/ ۳۶۷-۳۶۸، نہایۃ المحتاج ۳/ ۲۹۴-۲۹۵، اسنی المطالب ۱/ ۴۸۵۔

(۳) الأحکام السلطانیہ رص ۹۵-۹۶۔

میں لے کر جانا، جن مقامات میں خطبہ مشروع ہے وہاں خطبہ دینا، مناسک کی ترتیب حسب شرع قائم کرنا، اس لئے کہ اس کی حیثیت ان معاملات میں متبوع ومقتدا کی ہوگی، اور لوگوں کی حیثیت تابع کی، لہذا جو عمل مقدم ہوا سے مؤخر نہیں کرے گا اور جو مؤخر ہوا سے مقدم نہیں کرے گا، خواہ ترتیب واجب ہو یا مستحب(۱)۔

حدود قائم کرنا:

۱۹- حجاج میں سے کسی سے موجب حد وتعزیر امر سرزد ہو اور وہ حج سے متعلق نہ ہو تو امیر اقامت حج کو حد یا تعزیر کا حق حاصل نہیں ہوگا۔ ہاں اگر موجب حد یا تعزیر کا تعلق حج سے ہو تو اس کو تعزیر کا حق حاصل ہوگا۔

حد قائم کرنے کے متعلق دو نقطۂ نظر ہیں: ایک یہ ہے کہ اقامت حج کے امیر کو حد جاری کرنے کا حق نہیں ہوگا، اس لئے کہ حد احکام حج سے خارج شی ہے، اور اس امیر کی ولایت احکام حج تک خاص ومحدود ہے، دوسرا نقطۂ نظر یہ ہے کہ چونکہ حج ہی سے اس کو حد جاری کرنے کا حق حاصل ہوگا(۲)۔

حجاج کے درمیان فیصلہ کرنا:

۲۰- احکام حج کے علاوہ کسی دوسرے مسئلہ میں اگر حجاج کے درمیان تنازعہ ہوجائے تو اقامت حج کے امیر کو فیصلہ کرنے کا حق حاصل نہیں ہے۔

اِمارت سفر:

۲۱- ہر جماعت (جس میں تین یا اس سے زیادہ افراد ہوں) کے

(۱) نہایۃ المحتاج ۳/ ۲۹۴-۲۹۵، فتح القدیر ۲/ ۳۶۷-۳۶۸۔

(۲) الأحکام السلطانیہ للماوردی رص ۹۸۔

لئے مستحب یہ ہے کہ جب سفر کرے تو اپنے میں سے کسی ایک کو امیر مقرر کرے، اور جو چیزیں سفر سے متعلق ہوں ان میں امیر سفر کی اطاعت واجب ہے، اور مخالفت کرنا حرام ہے [۱]، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا: "إذا خرج ثلاثة في السفر فليؤمروا أحدهم" [۲] (جب تین آدمی سفر پر روانہ ہوں تو ان میں سے کسی کو امیر بنالو)، اس مسئلہ کی تفصیل کے لئے اصطلاح: "سفر" کو دیکھا جائے۔

(۱) نہایۃ المحتاج ۸/ ۶۳، القلیوبی ۴/ ۲۱۷، أسنی المطالب ۴/ ۱۸۸۔
(۲) حدیث: "إذا خرج ثلاثة في السفر فليؤمروا أحدهم" کی روایت ابوداؤد (۳/ ۸۱ طبع عزت عبید دعاس) نے کی ہے اور اس کو نووی نے حسن قرار دیا ہے جیسا کہ فیض القدیر (۱/ ۳۳۳ طبع المکتبۃ التجاریہ) میں ہے۔

إمام

دیکھئے: "امامت"۔

امامت صلاۃ (امامت صغری)

تعریف:

۱ - "امامت" لغت میں: أَمَّ يؤُمُّ کا مصدر ہے، جس کے اصل معنی قصد و ارادہ کے ہیں۔ یہ آگے ہونے کے معنی میں بھی آتا ہے۔ کہا جاتا ہے: أَمَّهم و أَمَّ بهم: آگے ہوا پیشوا ہوا [۱]۔

فقہی اصطلاح میں "امامت" کا اطلاق دو معانی پر ہوتا ہے: امامت صغری اور امامت کبری۔

فقہاء امامت کبری کی تعریف یہ کرتے ہیں: کہ وہ تمام انسانوں پر عمومی تصرف کرنے کا استحقاق ہے۔ اور یہ رسول اللہ ﷺ کی خلافت ونیابت کے طور پر دینی و دنیوی امور میں عمومی و مرکزی ریاست وصدارت ہوتی ہے [۲]۔ دیکھئے: "امامت کبری"۔

جب کہ امامتِ صغری (امامتِ نماز) شریعت کے بیان کردہ شرائط کے مطابق ایک نمازی کی نماز کا دوسرے نمازی کے ساتھ مربوط ہونا ہے، لہذا امام اسی وقت امام ہوگا جب کہ مقتدی اپنی نماز کو امام کی نماز کے ساتھ مربوط کرے، اور یہی ارتباط امامت کی حقیقت اور اقتداء کا مقصود ہے [۳]۔

بعض فقہاء نے اس کی تعریف میں کہا ہے: امام کا اپنی نماز میں کلی یا جزوی طور پر متبوع ہونا [۴]۔

(۱) متن اللغہ، تاج العروس: مادہ (أم)۔
(۲) ابن عابدین ۱/ ۳۶۸، ۳۶۹۔
(۳) حوالہ سابق۔
(۴) الطحطاوی علی مراقی الفلاح ص ۱۵۶۔

متعلقہ الفاظ:

الف-قدوہ:

۲-قدوہ: اقتداء کا اسم ہے، جس کے معنی اتباع ہیں، اس کا اطلاق اس شخص پر ہوتا ہے جس کی اتباع کی جائے۔ کہا جاتا ہے: "فلان قدوة"، یعنی اس کی اقتداء کی جاتی ہے۔

ب-اقتداء و تأسی:

۳-اقتداء و تأسی دونوں اتباع کے معنی میں ہیں، خواہ یہ اتباع نماز میں ہو یا کسی اور چیز میں، چنانچہ مقتدی امام کی اقتداء اور اس کی پیروی کرتا ہے اور جو کچھ امام کرتا ہے وہ بھی کرتا ہے۔ مقتدا (پیشوا) کو قدوہ اور اُسوہ (نمونۂ عمل) کہا جاتا ہے [1]۔

امامت کی مشروعیت اور اس کی فضیلت:

۴-نماز کی امامت ایک بہترین عمل مانا جاتا ہے، جس کی ذمہ داری وہی لوگ اٹھاتے ہیں جو سب سے بہتر ہوں، اعلیٰ صفات (مثلاً علم، قرأت، عدالت وغیرہ جن کا بیان آگے آئے گا) کے حامل ہوں اور باجماعت نماز کا تصور اس کے بغیر ہو بھی نہیں سکتا۔ باجماعت نماز اسلام کا شعار، اور ان سنن مؤکدہ میں سے ہے جو قوت میں واجب کے مشابہ ہیں، یہ اکثر فقہاء کے نزدیک ہے، جب کہ بعض فقہاء نے اس کے وجوب کی صراحت کی ہے جس کی تفصیل اصطلاح "صلاۃ جماعت" میں ہے۔

جمہور فقہاء (جن میں حنفیہ اور بعض مالکیہ ہیں اور مذہب احمد میں بھی ایک روایت یہی ہے) نے صراحت کی ہے کہ امامت اذان واقامت سے افضل ہے، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ اور خلفاء

(۱) المصباح المنیر، القرطبی ۸/۵۶، الآلوسی ۲/۷ ۱۹۔

راشدین نے اس کی مواظبت (مداومت) کی ہے، اسی وجہ سے حضور ﷺ نے حکم دیا ہے کہ امامت وہی کرائے جو سب سے بڑا عالم وقاری قرآن ہو۔ حضرت ابوسعید خدریؓ کی روایت میں ہے کہ حضور ﷺ نے ارشاد فرمایا: "إذا كانوا ثلاثة فليؤمهم أحدهم، وأحقهم أقرؤهم" [1] (جب تین شخص ہوں تو ان میں سے ایک امام ہوجائے، اور امامت کا زیادہ حق دار وہ ہے جو قرآن زیادہ پڑھا ہوا ہو)۔

حضور ﷺ نے اپنی بیماری میں امامت کے لئے سب سے افضل صحابی کا انتخاب کیا اور آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "مروا أبابكر فليصل بالناس" [2] (ابوبکر سے کہو: لوگوں کو نماز پڑھائیں)، امامت صغری کے لئے حضرت ابوبکر کو آگے بڑھانے سے صحابہ کرام نے سمجھ لیا تھا کہ امامت کبری کے بھی مستحق وہی ہیں [3]۔

ایک قول ہے کہ اذان افضل ہے، یہی بعض مالکیہ کا قول، امام شافعی کا مذہب، اور امام احمد کے مذہب میں ایک روایت ہے۔ اس کی دلیل یہ فرمان نبوی ہے: "الإمام ضامن والمؤذن مؤتمن، اللهم أرشد الأئمة واغفر للمؤذنين" [4] (امام ضامن (ضمانت دار) اور مؤذن امانت دار ہے، خدایا! اماموں کو رشد

(۱) حضرت ابوسعید کی مرفوع حدیث: "إذا كانوا ثلاثة....." کی روایت مسلم (۱/ ۴۶۴ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) حدیث: "مروا أبابكر فليصل بالناس....." کی روایت بخاری (الفتح ۲/ ۱۶۴ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۳) الطحطاوی علی مراقی الفلاح رص ۱۵۶، الجمل ۱/ ۳۱۷، المغنی ۲/ ۱۷۶، کشاف القناع ۱/ ۲۷۴، الحطاب ۱/ ۴۲۲۔

(۴) حدیث: "الإمام ضامن....." کی روایت ابوداؤد (۱/ ۳۵۶ طبع عزت عبید دعاس) اور ابن حبان (موارد الظمآن رص ۱۱۸ طبع السلفیہ) نے کی ہے مناوی نے فیض القدیر (۳/ ۱۸۲ طبع المکتبۃ التجاریہ) میں اس کو صحیح قرار دیا ہے۔

وہدایت پر گامزن کر، اور مؤذنوں کی مغفرت فرما)۔ امانت ضمان سے اعلی ہے، اور مغفرت ارشاد (رشد وہدایت پر گامزن کرنے) سے اعلی ہے۔ حضرت عمرؓ نے فرمایا: اگر میرے ذمہ بار خلافت نہ ہوتا تو میں اذان دیتا(۱)۔

امامت کی شرائط:

امامت کے صحیح ہونے کے لئے حسب ذیل شرائط ہیں:

الف – اسلام:

۵ – فقہاء کا اتفاق ہے کہ امام کے لئے مسلمان ہونا شرط ہے(۲)، لہذا کافر جو اپنے کفر کا اعلان واظہار کرتا ہے اس کے پیچھے نماز صحیح نہیں۔ ہاں اگر کسی ایسے شخص کے پیچھے نماز پڑھی، جس کے کافر ہونے کا علم نہ تھا، بعد میں معلوم ہوا کہ وہ کافر ہے تو حنفیہ وحنابلہ نے کہا ہے اگر اس نے ایک زمانہ تک لوگوں کی امامت اس بنیاد پر کی کہ وہ مسلمان ہے، پھر معلوم ہوا کہ وہ کافر تھا تو مقتدیوں پر اپنی نمازوں کا اعادہ ضروری نہیں، اس لئے کہ ان نمازوں کی صحت کا حکم لگ چکا ہے، بعد میں دینی امور میں اس کی خبر قبول نہیں ہوگی، کیونکہ اپنے اعتراف کے سبب وہ فاسق ہو چکا ہے(۳)۔

شافعیہ نے کہا: اگر معلوم ہو جائے کہ اس کا امام کافر تھا جو اپنے کفر کا اعلان کرتا تھا، اور ایک قول ہے: یا وہ اپنے کفر کو چھپانے والا تھا، تو بھی نماز کا اعادہ واجب ہے، اس لئے کہ مقتدی نے بحث وتحقیق نہ کر کے کوتاہی کی ہے، شربینی نے کہا: اصح یہ ہے کہ اعادہ واجب نہیں، اگر امام اپنے کفر کو چھپانے والا رہا ہو(۱)۔

مالکیہ کا مذہب بھی یہی ہے، چنانچہ انہوں نے کہا: کسی ایسے شخص کی اقتداء میں پڑھی گئی نماز باطل ہے جس کے بارے میں معلوم ہو جائے کہ وہ کافر تھا، خواہ یہ نماز سری ہو یا جہری، خواہ اس نے زمانہ دراز تک لوگوں کی امامت کی ہو یا ایسا نہ ہو۔

حنابلہ نے صراحت کی ہے اور یہی مالکیہ کے یہاں ایک روایت ہے کہ فاسق کی امامت ناجائز ہے، فاسق وہ شخص ہے جو گناہ کبیرہ کا مرتکب ہو مثلاً شرابی، زنا کار، اور سود خور یا گناہ صغیرہ پر اصرار ومداومت کرنے والا ہو(۲) لیکن حنفیہ وشافعیہ کی رائے ہے کہ فاسق کی امامت کراہت کے ساتھ جائز ہے، یہی مالکیہ کے یہاں بھی ''معتمد'' ہے، جب کہ اس کے فسق کا تعلق نماز سے نہ ہو ورنہ مالکیہ کے نزدیک نماز باطل ہوگی مثلاً امامت پر تکبر کرنا یا عمداً کسی رکن یا شرط یا سنت کو ترک کرنا(۳)۔

نماز جمعہ وعیدین میں فاسق کی امامت بلاکراہت جائز ہے، اس میں کچھ تفصیل ہے جس کو اس کے مقامات پر دیکھا جائے۔

ب – عقل:

۶ – امام کے لئے عاقل ہونا شرط ہے۔ یہ شرط بھی فقہاء کے مابین متفق علیہ ہے، لہذا سکران (مدہوش) کی امامت، مجنون مطبق (جس کو لگاتار جنون رہے) اس کی امامت، اور مجنون غیر مطبق (جس کا جنون لگاتار نہ رہے) کی حالت جنون میں امامت درست نہیں، اس لئے کہ اس طرح کے لوگوں کی خود اپنی نماز درست نہیں، لہذا دوسروں کی نماز ان کی نماز پر مبنی ہو کر درست نہ ہوگی۔

---

(۱) المغنی ۱/ ۴۰۳۔

(۲) مراقی الفلاح رص ۱۵۶، نہایۃ المحتاج ۲/ ۱۵۷، القوانین الفقہیہ لابن جزی رص ۴۸، کشاف القناع ۱/ ۴۷۵۔

(۳) الطحطاوی رص ۱۵۷، کشاف القناع ۱/ ۴۷۵۔

(۱) مغنی المحتاج ۱/ ۲۴۱، جواہر الاکلیل ۱/ ۷۸۔

(۲) کشاف القناع ۱/ ۴۷۵، المغنی لابن قدامہ ۲/ ۱۸۵، ۱۸۹، جواہر الاکلیل ۱/ ۷۸۔

(۳) ابن عابدین ۱/ ۳۷۶، قلیوبی ۱/ ۲۲۷، جواہر الاکلیل ۱/ ۷۸۔

جس پر جنون طاری ہوتا ہو اور پھر افاقہ ہو جاتا ہو اس کی امامت حالت افاقہ میں درست ہے[۱]۔

ج- بلوغ:

۷- جمہور فقہاء (حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ) کی رائے ہے کہ فرض نماز میں امامت کے درست ہونے کے لئے امام کا بالغ ہونا شرط ہے، لہذا ان حضرات کے نزدیک فرض نماز میں باشعور بچہ کا بالغ کی امامت کرنا درست نہیں، اس کی دلیل یہ روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "لا تقدموا صبیانکم"[۲] (اپنے بچوں کو امام نہ بناؤ)، نیز اس لئے کہ یہ حالت کمال ہے، اور بچہ اس حالت کا اہل نہیں۔ اور اس لئے بھی کہ امام "ضامن" ہوتا ہے، اور بچہ ضمان کا اہل نہیں، اور اس لئے بھی کہ سرّی حالت میں اس کی قرأت میں خلل اور گڑبڑ کی وجہ سے خلل وفساد کا اندیشہ ہے۔

فرض نماز میں بچہ کی بالغ کی امامت کرنے کی عدم صحت پر ان حضرات کا یہ بھی استدلال ہے کہ بچہ کی نماز نفل ہے، لہذا اس پر فرض نماز کا مدار نہیں ہوسکتا ہے[۳]۔

فرض نماز کے علاوہ مثلاً نماز کسوف یا تراویح میں ممیز کا بالغ کی امامت کرنا جمہور فقہاء (مالکیہ، شافعیہ، حنابلہ اور بعض حنفیہ) کے نزدیک درست ہے، اس لئے کہ اس صورت میں قوی کی بناء ضعیف پر لازم نہیں۔

حنفیہ کے یہاں مختار یہ ہے کہ ممیز کا بالغ کی امامت کرنا مطلقاً ناجائز ہے، خواہ فرائض میں ہو یا نوافل میں، اس لئے کہ بچہ کی نفل کمزور ہے، کیونکہ شروع کرنے سے لازم نہیں ہوتی، بالغ مقتدی کی نفل قوی ہے، شروع کرنے کے بعد اس پر لازم ہوجاتی ہے[۱]۔

شافعیہ نے امام کے لئے بالغ ہونے کی شرط نہیں لگائی ہے، لہذا ان کے نزدیک ممیز کا بالغ کی امامت کرنا مطلقاً درست ہے، خواہ فرائض میں ہو یا نوافل میں، اس کی دلیل عمرو بن سلمہ کی روایت ہے کہ وہ عہد رسالت میں اپنی قوم کی امامت کرتے تھے، حالانکہ اس وقت ان کی عمر چھ یا سات سال تھی[۲]، البتہ انہوں نے کہا ہے: بچہ کے مقابلہ میں بالغ اولی ہے، گوکہ بچہ زیادہ قرآن پڑھا ہوا ہو یا زیادہ فقہ کا علم رکھتا ہو، اس لئے کہ بالغ کی اقتداء بالاجماع جائز ہے، اور اسی وجہ "بویطی" میں بچہ کی اقتداء کے مکروہ ہونے کی صراحت ہے۔

رہا ممیز کا ممیز کی امامت کرنا تو تمام فقہاء کے نزدیک پنجگانہ اور دوسری نمازوں میں جائز ہے[۳]۔

د- ذکورت (مرد ہونا):

۸- مردوں کی امامت کے لئے امام کا مرد ہونا شرط ہے، لہذا عورت کا مردوں کی امامت کرنا درست نہیں، یہ فقہاء کے یہاں متفق علیہ مسئلہ ہے، اس کی دلیل یہ حدیث ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "أخروهن من حيث أخرهن الله"[۴] (ان (عورتوں) کو

---

(۱) الطحطاوی علی مراقی الفلاح رص ۱۵۷، جواہر الإکلیل رص ۷۸، کشاف القناع ۱/ ۴۷۵، ۴۷۶۔

(۲) حدیث: "لا تقدموا صبیانکم......" کی روایت دیلمی نے کی ہے جیسا کہ کنز العمال (۷/ ۵۸۸ طبع مؤسسۃ الرسالہ) میں ہے اس کی اسناد نہایت ضعیف ہے۔

(۳) الزیلعی ۱/ ۱۴۰، الطحطاوی علی مراقی الفلاح رص ۱۵۷، جواہر الإکلیل ۱/ ۷۸، کشاف القناع ۱/ ۴۸۰۔

(۱) فتح القدیر ۱/ ۳۱۰، ۳۱۱، جواہر الإکلیل ۱/ ۷۸، کشاف القناع ۱/ ۴۸۰، الزیلعی ۱/ ۱۴۰۔

(۲) حدیث عمرو بن سلمۃ: "أنه كان يؤم قومه......" کی روایت بخاری (الفتح ۸/ ۲۲ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۳) نہایۃ المحتاج ۲/ ۱۶۸، سابقہ مراجع۔

(۴) حدیث: "أخروهن من حيث أخرهن الله" کی روایت عبد الرزاق نے حضرت ابن مسعودؓ سے موقوفا کی ہے (مصنف عبد الرزاق ۳/ ۱۴۹ طبع

پیچھے رکھو، جیسا کہ اللہ نے ان کو پیچھے رکھا ہے)۔ عورتوں کو پیچھے رکھنے کا حکم دینا ان کے پیچھے نماز پڑھنے سے روکنا ہے، اس لئے کہ حضرت جابرؓ کی مرفوع روایت ہے: "ولا تؤمّنّ امرأة رجلا"[1] (کوئی عورت کسی مرد کی امامت نہ کرے)، نیز اس لئے کہ عورت مردوں کی امامت کرے اس میں فتنہ ہے۔

رہا عورت کا عورتوں کی امامت کرنا تو جمہور فقہاء (یعنی حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ) کے نزدیک جائز ہے، اس مسئلہ میں جمہور کا استدلال حضرت اُم ورقہ کی حدیث سے ہے: "أن النبي ﷺ أذن لها أن تؤم نساء أهل دارها"[2] (رسول اللہ ﷺ نے ان کو اجازت دی تھی کہ وہ اپنے گھرانے کی عورتوں کی امامت کریں)۔

البتہ حنفیہ نے عورت کے لئے عورتوں کی امامت کرنا مکروہ کہا ہے، اس لئے کہ ان کی جماعت واجب یا مستحب میں نقص سے خالی نہیں ہوتی، کیونکہ عورت کے لئے اذان واقامت مکروہ ہے، اور امام بننے والی عورت کا دوسری عورتوں سے آگے کھڑا ہونا مکروہ ہے، لہذا اگر عورتیں کسی عورت امام کے پیچھے باجماعت نماز پڑھیں تو امام عورت عورتوں کے درمیان کھڑی ہوگی[3]۔

= المکتب الاسلامی)، ابن حجر نے فتح الباری (۱/۴۰۰ طبع السلفیہ) میں اس کو صحیح قرار دیا ہے۔

(۱) حدیث: "لا تؤمن امرأة رجلا" کی روایت ابن ماجہ (۱/۳۴۳ طبع الحلبی) نے کی ہے بوصیری نے الزوائد میں کہا ہے: اس کی اسناد ضعیف ہے اس لئے کہ علی بن زید بن جدعان اور عبد اللہ بن محمد عدوی ضعیف ہیں۔

(۲) حدیث اُم ورقہ: "أن النبي ﷺ أذن لها أن تؤم نساء أهل دارها......" کی روایت ابوداؤد (۱/۳۹۷ طبع عزت عبید دعاس) اور احمد (۶/۴۰۵ طبع المیمنیہ) نے کی ہے حدیث حسن ہے (التلخیص لابن حجر ۲/۲۷ طبع دار المحاسن کے

(۳) جواہر الاکلیل ۱/۷۸، الاختیار ۱/۵۹، مراقی الفلاح رص ۱۵۷، الدسوقی ۱/۳۲۶، ابن عابدین ۱/۳۸۸، الخرشی ۲/۲۲، نہایۃ المحتاج ۲/۱۶۷، ۱۸۷، کشاف القناع ۱/۴۷۹، ۴۸۰۔

مالکیہ کے نزدیک عورت کی امامت علی الاطلاق ناجائز ہے گو اسی جیسی عورتوں کی کیوں نہ ہو خواہ فرض یا نفل نماز ہو۔

ہیجڑے کا مردوں یا ہیجڑوں کی امامت کرنا صحیح نہیں، اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے، کیونکہ احتمال ہے کہ وہ ہیجڑا عورت ہو، اور مقتدی مرد ہو، ہاں ہیجڑا عورتوں کی امامت کرے، یہ کراہت کے ساتھ یا بلاکراہت جمہور فقہاء کے نزدیک صحیح ہے۔ اس میں مالکیہ کا اختلاف ہے، چنانچہ انہوں نے اس کے علی الاطلاق عدم جواز کی صراحت کی ہے[1]۔

ھ۔ قرأت کرنے کی قدرت:

۹- امام کے لئے شرط ہے کہ قرأت قرآن پر قادر ہو، اتنی مقدار یاد ہو جس پر نماز کا صحیح ہونا موقوف ہو، اس کی تفصیل اصطلاح "قرأت" میں دیکھی جائے[2]۔

یہ شرط صرف اس وقت معتبر ہے جب کہ مقتدیوں میں کوئی ایسا ہو جو قرأت کرسکتا ہو، لہذا اُمّی (ان پڑھ) کا قاری کی امامت کرنا اور گونگے کا قاری یا ان پڑھ کی امامت کرنا صحیح نہیں، اس لئے کہ قرأت نماز میں مقصود بالذات رکن ہے، لہذا جو اس رکن کی ادائیگی کرسکتا ہو اس کا کسی ایسے شخص کی اقتداء کرنا صحیح نہیں جو اس رکن کو ادا نہ کرسکتا ہو، نیز اس لئے کہ امام ضامن ہے اور مقتدی کی طرف سے قرأت کا متحمل و ذمہ دار ہوتا ہے، ان پڑھ کے لئے ایسا کرنا ممکن نہیں۔ مسئلہ کی تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح "اقتداء"۔

رہا ان پڑھ کا ان پڑھ اور گونگے کی امامت کرنا تو جائز ہے، یہ فقہاء کے یہاں متفق علیہ ہے[3]۔

(۱) الدسوقی ۱/۳۲۶، جواہر الاکلیل ۱/۷۸۔

(۲) سابقہ مراجع۔

(۳) الدسوقی ۱/۳۲۸، مراقی الفلاح رص ۱۵۷، کشاف القناع ۱/۴۸۰، ۴۸۱،

نیز ''فأفاء'' (جس کے منہ سے اکثر حرف فاء نکلے)، ''تمتام'' (جس کے منہ سے اکثر حرف تاء نکلے) اور ''لاحن'' (غلطی کرنے والا) جس کے لحن سے معنی نہ بدلے، ان سب کی امامت شافعیہ و حنابلہ کے نزدیک مکروہ ہے[1]۔ حنفیہ نے کہا ہے: فافأۃ، تمتمۃ، اور لثغۃ (زبان کا سین سے ثاء کی طرف یا راء سے غین کی طرف مائل ہونا وغیرہ) امامت سے مانع ہے[2]۔

مالکیہ کے یہاں اس طرح کے لوگوں کی امامت میں اختلاف ہے[3]۔

و-اعذار سے سالم ہونا:

۱۰ - امام اگر صحت مند لوگوں کی امامت کرے تو اس کے لئے شرط ہے کہ وہ اعذار مثلاً سلس البول (پیشاب کے قطرات مسلسل آنا)، مسلسل ہوا خارج ہونے، رستے زخم، اور نکسیر سے پاک ہو، یہ حنفیہ وحنابلہ کے نزدیک ہے، شافعیہ کے یہاں ایک روایت یہی ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ عذر والے افراد درحقیقت ''حدث'' کے ساتھ نماز پڑھتے ہیں، اور محض عذر کی وجہ سے ان کی نماز جائز ہوتی ہے۔ لیکن یہ عذر دوسرے لوگوں تک متجاوز نہیں ہوگا، کیونکہ اس میں کوئی ضرورت (مجبوری) نہیں، نیز اس لئے کہ امام ضامن ہے، بایں معنی کہ اس کی نماز، مقتدی کی نماز کی ضامن ہوتی ہے، اور کوئی چیز اپنے سے اعلی کی ضامن نہیں ہوتی[4]۔

= نہایۃ المحتاج ۲/ ۱۶۳، ۱۶۴۔

(۱) نہایۃ المحتاج ۲/ ۱۶۶، کشاف القناع ۱/ ۴۸۳۔

(۲) مراقی الفلاح رص ۱۵۷۔

(۳) الدسوقی ۱/ ۳۲۹۔

(۴) الطحطاوی علی مراقی الفلاح رص ۱۵۷، فتح القدیر ۱/ ۳۱۸، الہندیہ ۱/ ۸۴، مغنی المحتاج ۱/ ۲۴۱، کشاف القناع ۱/ ۴۷۶۔

مالکیہ قول مشہور میں اور شافعیہ قول اصح میں امامت کی صحت کے لئے عذر سے محفوظ وسالم ہونے کی شرط نہیں لگاتے، اس لئے کہ جب ''احداث'' خود ''مبتلا بہ'' کے حق میں معاف ہیں تو دوسرے کے حق میں بھی معاف ہوں گے[1]۔

رہا عذر والے کا عذر والے کی امامت کرنا تو باتفاق فقہاء مطلقاً یا اگر دونوں کا عذر ایک ہو تو جائز ہے[2]۔ دیکھئے: ''اقتداء''۔

ز-ارکان نماز کی مکمل ادائیگی پر قدرت:

۱۱ - امام کے لئے شرط ہے کہ ارکان نماز کی مکمل ادائیگی پر قادر ہو، یہ اس صورت میں ہے جب کہ صحت مند لوگوں کی امامت کر رہا ہو، لہذا جو شخص اشارہ سے رکوع یا سجدہ کرکے نماز پڑھ رہا ہو، اس کے لئے صحیح نہیں کہ کسی ایسے شخص کی امامت کرے جو رکوع وسجدہ کرنے کی قدرت رکھتا ہے، یہ جمہور فقہاء (حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ) کے نزدیک ہے، اس میں شافعیہ کا اختلاف ہے، انہوں نے چت یا کروٹ لیٹے ہوئے کی بیٹھے ہوئے مقتدی کی امامت کے صحیح ہونے پر قیاس کرتے ہوئے اسے جائز قرار دیا ہے[3]۔

بیٹھنے والا کھڑے ہونے والے کی امامت کرے اس کے صحیح ہونے میں فقہاء کا اختلاف ہے، مالکیہ وحنابلہ اس کو ناجائز کہتے ہیں، کیونکہ اس میں ضعیف پر قوی کی بناء ہے، حنابلہ نے اس سے محلّہ کے امام کو مستثنی کرتے ہوئے کہا ہے کہ اگر اس کا مرض ایسا ہو کہ اس کا ختم ہونا متوقع ہو تو اس کی امامت جائز ہے، البتہ حنابلہ نے کہا کہ اگر وہ

(۱) الدسوقی ۱/ ۳۳۰، مغنی المحتاج ۱/ ۲۴۱۔

(۲) سابقہ مراجع۔

(۳) فتح القدیر ۱/ ۲۲۰، ۲۲۴، ابن عابدین ۱/ ۳۹۶، الدسوقی ۱/ ۳۲۸، مغنی المحتاج ۱/ ۲۴۰، المغنی لابن قدامہ ۲/ ۲۲۳، ۲۲۴، کشاف القناع ۱/ ۴۷۶، تحفۃ المحتاج ۲/ ۲۸۸، القلیوبی ۱/ ۲۳۱۔

کھڑا نہ ہو سکے تو اپنا نائب بنا دینا مستحب ہے، لیکن اگر وہ بیٹھ کر ان کی امامت کرے تو اس کی امامت صحیح ہے۔ شافعیہ جواز کے قائل ہیں، یہی اکثر حنفیہ کا قول ہے، اس کی دلیل حضرت عائشہؓ کی روایت ہے کہ: "أن النبي ﷺ صلى آخر صلاة صلاها بالناس قاعدا، و القوم خلفه قيام" [1] (رسول اللہ ﷺ نے آخری نماز جس میں آپ ﷺ نے لوگوں کی امامت فرمائی، بیٹھ کر پڑھی، لوگ آپ ﷺ کے پیچھے کھڑے تھے)۔

رہا ارکان کو مکمل ادا نہ کرنے والے کا اپنے جیسے مقتدی کی امامت کرنا تو باتفاق فقہاء جائز ہے، تفصیل کے لئے دیکھئے: "اقتداء"۔

ح- نماز کی کسی شرط کے مفقود ہونے سے محفوظ ہونا:

۱۲- امام کے لئے شرط ہے کہ نماز کے صحیح ہونے کی شرائط میں سے کوئی شرط اس میں مفقود نہ ہو مثلاً نجاست معنوی یا نجاست حسی سے پاک ہونا، لہذا بے وضو یا ناپاک آدمی کی امامت صحیح نہیں اگر اس کا اس کو علم ہو، کیونکہ اس نے قدرت کے باوجود نماز کی ایک شرط میں خلل ڈالا ہے، اس سلسلے میں حدث اکبر اور حدث اصغر میں کوئی فرق نہیں، کپڑے، بدن اور جگہ کی نجاست کے درمیان بھی کوئی فرق نہیں۔

مالکیہ و شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ نماز پوری ہونے کے بعد امام کے "حدث" کا مقتدی کے علم میں آنا معاف ہے، حنفیہ نے کہا ہے: جس نے کسی امام کی اقتداء کی، پھر معلوم ہوا کہ اس کا امام بے وضو تھا تو وہ نماز کا اعادہ کرے گا، اس لئے کہ فرمان نبوی ہے: "من أم قوما ثم ظهر أنه كان محدثا أو جنبا أعاد

(۱) الدسوقی ۱/ ۳۲۸، الحطاب ۲/ ۹۷، ابن عابدین ۱/ ۳۹۶، فتح القدیر ۱/ ۳۲۱، مغنی المحتاج ۱/ ۲۴۰، کشاف القناع ۱/ ۴۷۷، المغنی ۲/ ۲۲۳۔
حدیث: "إن النبي ﷺ صلى آخر صلاة....." کی روایت مسلم (۱/ ۳۱۲ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

صلاته" [1] (جو شخص لوگوں کی امامت کرے، پھر معلوم ہو کہ اس کو حدث یا جنابت لاحق تھی تو وہ اپنی نماز کا اعادہ کرے)۔

حنابلہ نے تفصیل کرتے ہوئے کہا ہے: اگر صرف مقتدی اس سے ناواقف ہو اور امام کو اس کا علم ہو تو سب نماز کا اعادہ کریں گے، اور اگر امام و مقتدی سب اس سے ناواقف ہوں، اور انہوں نے نماز پوری کر لی تو صرف مقتدی کی نماز صحیح ہوگی [2]، اس لئے کہ فرمان نبوی ہے: "إذا صلى الجنب بالقوم أعاد صلاته وتمت للقوم صلاتهم" [3] (اگر جنبی نے لوگوں کو نماز پڑھا دی تو وہ اپنی نماز کا اعادہ کرے گا، مقتدیوں کی نماز پوری ہو جائے گی)۔

تفصیل کے لئے "طہارت" کی اصطلاح دیکھی جائے۔

(۱) البنایہ علی الہدایہ ۲/ ۳۶۰۔
حدیث: "من أم قوما ثم ظهر أنه....." کا ذکر زیلعی نے نصب الرایہ (۵۸/۲) میں کیا ہے اور اس کو غریب قرار دیا ہے، عینی نے "البنایہ" شرح الہدایہ (۲/ ۳۶۰ طبع دار الفکر) میں اسے ذکر کیا ہے اور کہا: غیر معروف ہے، البتہ اس سلسلہ میں آثار منقول ہیں مثلاً امام محمد نے کتاب الآثار (۱/ ۳۵۹ طبع المجلس العلمی بالہند) میں ابراہیم بن یزید مکی سے، انہوں نے عمرو بن دینار سے، انہوں نے حضرت علیؓ سے جنابت کی حالت میں لوگوں کی امامت کرنے والے کے متعلق ان کا یہ قول نقل کیا ہے: امام اپنی نماز کا اعادہ کرے گا، اور مقتدی بھی اعادہ کریں گے، اور عبد الرزاق نے اپنے المصنف (۲/ ۳۵۱ طبع مجلس علمی) میں ابراہیم بن یزید مکی سے، انہوں نے عمرو بن دینار سے، انہوں نے ابو جعفر سے نقل کیا ہے کہ حضرت علیؓ نے بحالت جنابت یا بلا وضو لوگوں کو نماز پڑھا دی، تو خود نماز کا اعادہ کیا اور لوگوں سے بھی کہا کہ میرے پیچھے نماز کا اعادہ کرو۔

(۲) البنایہ علی الہدایہ ۲/ ۳۶۰، مراقی الفلاح رص ۱۵۷، ۱۵۸، جواہر الاکلیل ۱/ ۷۸، نہایۃ المحتاج ۲/ ۱۷۱، ۱۷۲، کشاف القناع ۱/ ۴۸۰۔

(۳) حدیث: "إذا صلى الجنب بالقوم أعاد صلاته وتمت للقوم صلاتهم" کو ابن قدامہ نے المغنی (۲/ ۷۴) میں نقل کر کے کہا: اس کو ابو سلیمان محمد بن الحسن حرانی نے اپنے "جزء" میں روایت کیا ہے۔

ط-نیت:

۱۳ -حنابلہ کے یہاں امام کے لئے شرط ہے کہ وہ امامت کی نیت کرے، چنانچہ حنابلہ نے کہا ہے: جماعت کے صحیح ہونے کی ایک شرط یہ ہے کہ امام نیت کرے کہ وہ امام ہے، اور مقتدی نیت کرے کہ وہ مقتدی ہے۔ اگر کسی نے تنہا تکبیر تحریمہ کہہ کر نماز شروع کی، پھر دوسرا شخص آ گیا اور اس کے ساتھ نماز میں شریک ہوگیا اور پہلے شخص نے دوسرے کی امامت کی نیت کرلی تو یہ نفل نماز میں درست ہے، اس لئے کہ حضرت ابن عباسؓ کی حدیث میں ہے کہ میں نے اپنی خالہ حضرت میمونہؓ کے پاس ایک رات گذاری، حضور ﷺ رات میں نفل پڑھنے کے لئے اٹھے، کھڑے ہوکر آپ ﷺ نے ایک مشک میں سے پانی لے کر وضو کیا، اور پھر کھڑے ہوکر نماز پڑھنے لگے، آپ ﷺ کو یہ کرتا دیکھ کر میں اٹھا، مشک سے وضو کیا، آپ ﷺ کے بائیں طرف کھڑا ہوگیا، آپ ﷺ نے اپنے پشت کی طرف سے میرا ہاتھ پکڑ کر اس طرح اپنی داہنی طرف برابر کھڑا کردیا [1]۔

اگر فرض نماز ہو اور وہ کسی کے آنے کا انتظار کررہا ہو مثلاً مسجد کا امام ہو، وہ تنہا تکبیر تحریمہ کہہ کر نماز شروع کردے، اور کسی آنے والے کا انتظار کرتا رہے کہ اس کے ساتھ نماز ادا کرے، تو یہ بھی جائز ہے [2]۔

ابن قدامہ کے یہاں مختار یہ ہے کہ فرض نفل کی طرح ہے، اس شخص کے حق میں جس نے تنہا اللہ اکبر کہہ کر نماز شروع کی، پھر امام ہونے کی نیت کرلی تو اس کی نماز صحیح ہے۔

حنفیہ نے کہا: مرد کا امامت کی نیت کرنا عورتوں کی اقتداء کے صحیح ہونے کے لئے شرط ہے اگر صرف عورتیں ہوں، یہ رکوع وسجدہ والی

(۱) حدیث حضرت ابن عباسؓ: "بت عند خالتي ميمونة......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۲/ ۱۹۰ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۲) المغنی ۲/ ۲۳۱-۲۳۲۔

نماز کا حکم ہے، نماز جنازہ کا یہ حکم نہیں، کیونکہ رکوع وسجدہ والی نماز میں عورت کی محاذات کی وجہ سے مرد کی نماز فاسد ہوجائے گی، اگر عورت مرد کی محاذات میں آجائے، اور اگر مرد نے عورت کی امامت کی نیت نہ کی ہو، البتہ عورت نے مرد کی اقتداء کی نیت کرلی ہو تو یہ مضر نہیں، مرد کی نماز صحیح ہوگی، عورت کی نماز صحیح نہیں ہوگی، اس لئے کہ شرکت بلا نیت ثابت نہیں ہوتی [1]۔

امام کا امامت کی نیت کرنا مالکیہ وشافعیہ کے نزدیک شرط نہیں، البتہ جمعہ، لوٹائی جانے والی نماز اور نذر والی نماز، شافعیہ کے نزدیک اس سے مستثنیٰ ہے، پھر بھی ان کے نزدیک مستحب یہ ہے کہ امام تمام ہی نمازوں میں امامت کی نیت کرے، تاکہ اس کو واجب کہنے والوں کے اختلاف سے نکل سکے، نیز تاکہ امامت اور باجماعت نماز کی فضیلت حاصل کرلے [2]۔

امامت کا زیادہ حق دار:

۱۴ -اس سلسلہ میں درج ذیل احادیث وارد ہیں: حضرت ابوسعیدؓ نے کہا کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "إذا كانوا ثلاثة فليؤمهم أحدهم، و أحقهم بالإمامة أقرؤهم" (اگر تین آدمی ہوں تو ایک ان کا امام ہوجائے، اور امامت کا سب سے زیادہ حق دار وہ ہے جو قرآن زیادہ پڑھا ہوا ہو (اس کی روایت احمد ومسلم اور نسائی نے کی ہے)، اور حضرت ابومسعود عقبہ بن عمرو نے کہا کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "يؤمّ القوم أقرؤهم لكتاب الله، فإن كانوا في القراء ة سواء فأعلمهم بالسنة، فإن كانوا في السنة سواء فأقدمهم هجرة، فإن كانوا في الهجرة سواء

(۱) مراقی الفلاح رص ۱۵۸، فتح القدیر ۱/ ۳۱۴۔

(۲) بلغۃ السالک ۱/ ۱۵۴، نہایۃ المحتاج ۲/ ۲۰۴، ۲۰۵۔

فأقدمهم سنا، ولا يُؤَمَّنَّ الرجل الرجل في سلطانه، ولا يقعد في بيته على تكرمته إلا بإذنه"[1] (قوم کی امامت وہ کرے جو قرآن زیادہ جانتا ہو، اگر قرآن میں سب برابر ہوں تو جو سنت زیادہ جانتا ہو، اگر سنت میں سب برابر ہوں تو جس نے پہلے ہجرت کی ہو، اگر ہجرت میں برابر ہوں تو جو عمر میں بڑا ہو، اور کوئی شخص کسی کی حکومت کی جگہ میں جا کر اس کی امامت نہ کرے، اور نہ اس کے گھر میں اس کی مسند پر بیٹھے، مگر اس کی اجازت سے)۔

۱۵ - اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ اگر کچھ لوگ اکٹھا ہوں، ان میں کوئی صاحب اقتدار ومنصب ہو مثلاً امیر، والی وقاضی تو وہی امامت کے لئے سب سے اولی ہے، حتی کہ مالک مکان اور محلّہ کے امام سے بھی۔ یہ اس صورت میں ہے جب کہ اس کے اندر نماز کے صحیح ہونے کی تمام شرائط موجود ہوں، مثلاً فرض قرأت کے بقدر قرآن یاد ہونا، اور نماز کے ارکان کا علم ہونا، حتی کہ اگر موجود لوگوں میں اس سے بڑا فقیہ یا اس سے بڑا حافظ قرآن ہو تو بھی وہی اولی ہے، اس لئے کہ اس کی ولایت عام ہے، نیز اس لئے کہ حضرت ابن عمر حجاج کے پیچھے نماز پڑھتے تھے۔

اور اگر موجود لوگوں میں کوئی صاحب اقتدار نہ ہو تو مالک مکان کو آگے بڑھایا جائے گا، اور محلّہ کے امام کو آگے بڑھایا جائے گا اگر چہ کوئی دوسرا اس سے بڑا فقیہ یا بڑا حافظ قرآن یا اس سے زیادہ متقی وپرہیزگار ہو، وہ اگر چاہے تو خود آگے بڑھے یا جس کو جی چاہے آگے بڑھا دے، ہاں مالک مکان کے لئے مستحب ہے کہ اپنے سے افضل کو اجازت دے دے۔

اسی طرح بالاتفاق امامت کے مسئلہ کی بنیاد فضیلت وکمال پر ہے جس میں علم، قرأت قرآن، ورع وتقوی، عمر درازی وغیرہ اوصاف وفضائل جمع ہوں، وہ امامت کے لئے اولی ہے۔

بلا اختلاف سب سے بڑے عالم اور سب سے زیادہ قرأت قرآن والے کو دوسرے لوگوں پر مقدم رکھا جائے گا، کیونکہ حاضرین میں کوئی ورع وتقوی، عمر اور بقیہ اوصاف میں اس سے افضل ہو[1]۔

جمہور فقہاء (حنفیہ، مالکیہ اور شافعیہ)[2] کی رائے ہے کہ جس کو فقہی مسائل کا علم زیادہ ہو وہ امامت کے لئے زیادہ حفظ قرآن والے سے اولی ہے، اس کی دلیل یہ حدیث ہے: "**مروا أبا بكر فليصل بالناس**" (ابو بکر سے کہو: لوگوں کو نماز پڑھائیں)، حالانکہ حضرت ابو بکر سے زیادہ حفظ قرآن والے موجود تھے۔ ہاں ان سے زیادہ صاحب علم کوئی نہ تھا، فرمان نبوی ہے: "أقرؤكم أبيّ"[3] (تم میں سب سے بڑی قاری قرآن ابی ہیں)، اور حضرت ابو سعیدؓ نے فرمایا: ہم میں سب سے بڑے عالم ابو بکر تھے۔ یہ حضور ﷺ کا آخری عمل ہے، لہذا اسی پر قابل اعتماد ہوگا[4]، نیز اس لئے کہ علم وفقہ کی ضرورت قرأت قرآن سے زیادہ اہم ہے، کیونکہ قرأت کی ضرورت صرف ایک رکن کی ادائیگی کے لئے پڑتی ہے، جب کہ فقہ کی ضرورت تمام ارکان، واجبات اور سنن میں پڑتی ہے[5]۔

حنابلہ کا کہنا ہے اور یہی حنفیہ میں ابو یوسف کا قول ہے کہ سب سے بڑے عالم کے مقابلہ میں سب سے زیادہ قرأت قرآن والا امامت کے لئے اولی ہے، اس لئے کہ حضرت ابو سعیدؓ کی یہ حدیث

---

(۱) حدیث: "يؤم القوم أقرؤهم لكتاب الله....." کی روایت مسلم (۱/ ۴۶۵ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

---

(۱) مراقی الفلاح رص ۱۶۳، فتح القدیر ۱/ ۳۰۱-۳۰۴، نہایۃ المحتاج ۲/ ۱۷۵-۱۷۹، جواہر الإکلیل ۱/ ۸۳، کشاف القناع ۱/ ۴۷۳، بدائع الصنائع ۱/ ۱۵۷، المغنی لابن قدامہ ۲/ ۲۰۶۔

(۲) فتح القدیر ۱/ ۳۰۳، نہایۃ المحتاج ۲/ ۱۷۵، جواہر الإکلیل ۱/ ۸۳۔

(۳) حدیث: "أقرؤكم أبي" کی روایت ترمذی (۵/ ۶۶۴ طبع الحلبی) نے کی ہے، یہ حدیث صحیح ہے الإصابۃ لابن حجر (۳/ ۴۲۷ طبع مطبعۃ السعادہ)۔

(۴) فتح القدیر ۱/ ۳۰۳۔

(۵) الطحطاوی علی مراقی الفلاح رص ۱۶۳، البدائع ۱/ ۱۵۷، نہایۃ المحتاج ۲/ ۱۷۵۔

ہے کہ حضور ﷺ نے ارشاد فرمایا: "إذا كانوا ثلاثة فليؤمهم أحدهم، و أحقهم بالإمامة أقرؤهم" [۱] (اگر تین آدمی ہوں تو ایک امام ہوجائے، اور امامت کا سب سے زیادہ حق دار وہ ہے جو قرآن زیادہ پڑھا ہوا ہو)، نیز اس لئے کہ قرأت ایک ایسا رکن ہے جس سے مفر نہیں، اور علم کی ضرورت اس وقت پڑتی ہے جب کوئی مفسد نماز عارض پیش آجائے، تاکہ نماز کی اصلاح ہوسکے، اور ایسا عارض کبھی کبھی پیش آتا ہے [۲]۔

۱۶ - اگر علم، قرأت، عمر درازی وغیرہ کے فضائل و اوصاف چند افراد میں متفرق طور پر پائے جائیں تو فقہاء کے مختلف اقوال ہیں، بعض فقہاء نے اعلم (سب سے بڑے عالم) کو سب سے زیادہ حفظ قرآن والے پر مقدم رکھا ہے، انہوں کہا ہے: حضور ﷺ نے قاری کو مقدم رکھنے کا حکم محض اس لئے فرمایا تھا کہ صحابہ کرام میں جو سب سے زیادہ قرآن پڑھا ہوتا تھا وہ سب سے زیادہ علم والا بھی ہوتا تھا، کیونکہ صحابہ کرام قرآن کے الفاظ کے ساتھ اس کے احکام بھی سیکھتے تھے، یہی جمہور فقہاء کا قول ہے۔ امامت کے لئے اولی ہونے کی اصل حضرت ابومسعود انصاریؓ کی یہ روایت ہے کہ نبی کریم ﷺ نے ارشاد فرمایا: "يؤم القوم أقرؤهم لكتاب الله، فإن كانوا في القراءة سواء فأعلمهم بالسنة، فإن كانوا في السنة سواء فأقدمهم هجرة، فإن كانوا في الهجرة سواء فأقدمهم سنا" [۳] (قوم کی امامت وہ کرے جو سب سے زیادہ قرآن پڑھا ہوا ہو، اگر سب قرأت میں برابر ہوں، تو جس کو سنت کا علم سب سے زیادہ ہو، اگر سنت میں برابر ہوں تو جس نے پہلے ہجرت کی ہو، اور اگر ہجرت میں برابر ہوں تو جس کی عمر زیادہ ہو)۔

۱۷ - علم قرأت میں برابری کے بعد امامت کے لئے اولی کی ترتیب کے بارے میں حنفیہ اور شافعیہ نے کہا ہے کہ سب سے بڑا متقی یعنی جو شبہات سے سب سے زیادہ محتاط ہو اس کو مقدم رکھا جائے گا، اس لئے کہ فرمان نبوی ہے: "من صلى خلف عالم تقي فكأنما صلى خلف نبي" [۱] (جس نے کسی متقی عالم کے پیچھے نماز پڑھی اس نے گویا نبی کے پیچھے نماز پڑھی)، نیز اس لئے کہ ہجرت جس کا ذکر قرأت اور علم سنت کے بعد آیا ہے اس کا وجوب اس حدیث سے منسوخ ہے: "لا هجرة بعد الفتح" [۲] (فتح مکہ کے بعد ہجرت (فرض) نہیں رہی)، انہوں نے ورع (جو گناہوں کے ترک کرنے کا نام ہے) اس کو اس ہجرت کے قائم مقام قرار دیا ہے [۳]۔

اسی کے مثل مالکیہ کی صراحت ہے کہ انہوں نے کہا ہے: اعلم واقرأ کے بعد اولی وہ ہے جو سب سے زیادہ عبادت گذار ہو [۴] پھر اگر ورع وتقوی میں سب برابر ہوں تو جمہور کے نزدیک اس شخص کو مقدم رکھیں گے جو پہلے اسلام لایا ہو، لہذا وہ نوجوان جو بچپن سے مسلمان رہا ہو اس کو نومسلم بوڑھے پر مقدم رکھیں گے، اور اگر وہ اصلاً ونسلاً مسلمان ہوں یا سب ایک ساتھ مشرف بہ اسلام ہوئے ہوں تو ان میں جو سب سے عمر دراز ہو اس کو مقدم رکھیں گے، اس لئے کہ فرمان نبوی ہے: "وليؤمكما أكبركما سنا" [۵] (تم دونوں کی

---

(۱) حدیث: "إذا كانوا ثلاثة......" کی روایت مسلم (صحیح مسلم ۱/ ۴۶۴ طبع عیسی الحلبی) نے حضرت ابوسعید خدریؓ سے مرفوعا کی ہے۔

(۲) کشاف القناع ۱/ ۴۷۱، فتح القدیر ۱/ ۳۰۱۔

(۳) حضرت ابومسعود کی حدیث کی تخریج (فقرہ/ ۱۴) کے تحت گذر چکی۔

---

(۱) حدیث: "من صلى خلف عالم......" کو زیلعی نے نصب الرایہ (۲/ ۲۶ طبع المجلس العلمی الہند) میں نقل کرکے کہا ہے کہ یہ حدیث غریب ہے۔

(۲) حدیث: "لا هجرة بعد الفتح......" کی روایت بخاری (الفتح ۶/ ۳ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/ ۱۴۸۸ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۳) فتح القدیر ۱/ ۳۰۳، ابن عابدین ۱/ ۳۷۴، نہایۃ المحتاج ۲/ ۱۷۶۔

(۴) جواہر الاکلیل ۱/ ۸۳۔

(۵) حدیث: "وليؤمكما أكبركما سنا" کی روایت بخاری (الفتح ۲/ ۱۱۱ طبع

امامت وہ کرے جو تم میں سب سے بڑا ہو)، اس لئے کہ بڑی عمر کے آدمی کے دل میں خشوع عادتاً زیادہ ہوتا ہے، اس کو آگے بڑھانے میں جماعت بڑی ہوگی (۱)۔

۱۸- اگر سب لوگ سابقہ اوصاف وخصوصیات یعنی علم، قرأت، تقویٰ اور عمر میں برابر ہوں تو حنفیہ نے کہا ہے: جس کے اخلاق سب سے عمدہ ہوں اس کو آگے بڑھایا جائے گا، اس لئے کہ اخلاق کا عمدہ ہونا فضیلت کے باب سے ہے، اور امامت کی بنیاد فضیلت پر ہے، اور اگر اس میں سب برابر ہوں تو سب سے زیادہ کو آگے بڑھایا جائے، اس لئے کہ اس کے پیچھے نماز پڑھنے کے لئے لوگوں کی رغبت زیادہ ہوتی ہے، پھر سب سے عالی نسب والے، پھر سب سے صاف ستھرے کپڑے والے کو ترجیح دی جائے گی، اور اگر اس میں بھی سب برابر ہوں تو ان کے مابین قرعہ اندازی کی جائے گی (۲)۔

مالکیہ نے کہا ہے: عمر کے لحاظ کے بعد سب سے اعلیٰ نسب والے کو پھر سب سے خوبصورت کو پھر سب سے زیادہ اعلیٰ اخلاق والے کو پھر سب سے عمدہ کپڑے والے کو ترجیح دی جائے گی (۳)۔

مالکیہ کی طرح شافعیہ نے کہا کہ سب سے اعلیٰ نسب والے کو پھر سب سے زیادہ صاف ستھرے کپڑے اور بدن والے، خوش آواز ونیک صفت وغیرہ کو بڑھایا جائے گا، پھر ان میں قرعہ اندازی کی جائے گی (۴)۔

حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ اگر قرأت وفقہ میں برابر ہوں تو جس نے پہلے ہجرت کی ہو، پھر جس کی عمر زیادہ ہو، پھر جس کا نسب اعلیٰ ہو، پھر جو زیادہ متقی وپرہیزگار ہو، اور اگر ان تمام اوصاف میں برابر ہوں تو ان میں قرعہ اندازی کی جائے گی، حنابلہ کے نزدیک خوبصورت ہونے کی وجہ سے آگے نہیں بڑھایا جائے گا، اس لئے کہ امامت میں اس کا کوئی دخل یا اثر نہیں ہے (۱)۔

یہ آگے بڑھانا محض استحباب کے طور پر ہے، شرطیا وجوب کے طور پر نہیں، لہذا اگر مفضول (غیر افضل) کو مقدم کردیا جائے تو بالاتفاق جائز ہے، بشرطیکہ نماز کے صحیح ہونے کی تمام شرائط اس میں موجود ہوں، لیکن یہ حنابلہ کے نزدیک مکروہ ہے۔ ان اوصاف کو ذکر کرنے اور ان کے ساتھ اولیٰ ہونے کو جوڑنے کا مقصد کثرت جماعت ہے، لہذا جس کے اندر کمال زیادہ ہوگا وہی افضل ہے، کیونکہ لوگوں کی رغبت اس میں زیادہ ہوتی ہے (۲)۔

امام ومقتدی کے وصف میں اختلاف:

۱۹- اصل یہ ہے کہ امام اگر مقتدی کے مقابلہ قوی حالت والا یا اس کے برابر کی حالت کا ہو تو اس کی امامت بالاتفاق صحیح ہے، لیکن اگر ضعیف حالت والا ہو مثلاً امام نفل پڑھ رہا ہو اور مقتدی فرض پڑھ رہا ہو، یا امام معذور ہو، اور مقتدی صحیح سالم ہو، یا امام مثلاً قیام پر قادر نہ ہو، جب کہ مقتدی اس پر قادر ہو تو فقہاء کی مختلف آراء ہیں، جو اجمالی طور پر یہ ہیں:

اول: مسح کرنے والے کا دھونے والی کی امامت کرنا اور مسافر کا مقیم کی امامت کرنا بالاتفاق صحیح ہے، اور تیمم کرنے والے کا وضو کرنے والے کی امامت کرنا جمہور فقہاء (حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ) کے نزدیک جائز ہے، شافعیہ نے اس جواز میں یہ قید لگائی ہے کہ امام پر نماز کا اعادہ

= المستقیمہ) نے کی ہے۔

(۱) ابن عابدین ۱/۳۷۳، نہایۃ المحتاج ۱/۱۷۸، جواہر الإکلیل ۱/۸۳۔

(۲) البدائع ۱/۱۵۸، ابن عابدین ۱/۳۷۵۔

(۳) جواہر الإکلیل ۱/۸۳۔

(۴) نہایۃ المحتاج ۲/۱۷۶-۱۷۸، المہذب ۱/۱۰۲، ۱۰۳۔

(۱) المغنی ۲/۱۸۲-۱۸۵، کشاف القناع ۱/۴۷۱، ۴۷۲۔

(۲) سابقہ مراجع، الفتاوی الہندیہ ۱/۸۳، المغنی ۲/۱۸۵۔

واجب نہ ہو[1]۔

دوم: جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ نفل پڑھنے والے کا فرض پڑھنے والے کی امامت کرنا اور فرض پڑھنے والے کا دوسرا فرض پڑھنے والے کی امامت کرنا ناجائز ہے، اور بچہ کا فرض نماز میں بالغ کی امامت کرنا، معذور شخص کا صحیح وسالم کی امامت کرنا، برہنہ شخص کا لباس پہنے ہوئے شخص کی امامت کرنا، اور کسی رکن کی مکمل ادائیگی سے عاجز کا اس رکن کی ادائیگی کرسکنے والے کی امامت کرنا صحیح نہیں، بعض فروعات میں اختلاف وتفصیل ہے، ہاں مذکورہ بالا اشخاص کا اپنے جیسے افراد کی امامت کرنا باتفاق فقہاء جائز ہے[2]۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح "اقتداء"۔

امام کے کھڑے ہونے کی جگہ:

۲۰- اگر امام کے ساتھ دو یا دو سے زیادہ نمازی ہوں تو امام ان سے آگے بڑھ کر کھڑا ہوگا، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ اور امت کا عمل یہی ہے، روایت میں آیا ہے: **"أن جابرا و جبارا وقف أحدهما عن يمين النبي ﷺ والآخر عن يساره، فأخذ بأيديهما حتى أقامهما خلفه"**[3] (حضرت جابر وجبار میں سے ایک شخص حضور ﷺ کی داہنی طرف اور دوسرے صاحب حضور ﷺ کی بائیں طرف کھڑے ہوگئے، حضور ﷺ نے ان دونوں کے ہاتھوں کو پکڑا اور اپنے پیچھے کھڑا کیا)، نیز اس لئے کہ امام کو ایسی حالت میں رہنا چاہئے کہ دوسرے سے ممتاز رہے، اور آنے والے کو اشتباہ نہ ہو تاکہ اس کی اقتداء کرسکے۔

اگر امام صف کے اندر یا صف کے دائیں طرف کھڑا ہوجائے تو کراہت کے ساتھ جائز ہے، اس لئے کہ اس نے سنت کو ترک کردیا، حنابلہ کی رائے ہے کہ امام کے بائیں طرف کھڑے ہونے والے کی نماز باطل ہے اگر امام کے داہنی طرف کوئی نہ ہو[1]۔

اگر امام کے ساتھ ایک مرد یا بچہ ہو جو نماز کو سمجھتا ہو، تو امام اس کے بائیں طرف کھڑا ہوگا، اور مقتدی امام کے داہنی طرف کھڑا ہوگا، اس لئے کہ ابن عباسؓ کی روایت میں ہے: **"أنه وقف عن يسار النبي ﷺ فأداره إلى يمينه"**[2] (وہ حضور ﷺ کے بائیں طرف کھڑے ہوئے تو رسول اللہ ﷺ نے ان کو گھما کر اپنی داہنی طرف کھڑا کردیا)۔ اور اس حالت میں مستحب یہ ہے کہ مقتدی تھوڑا سا پیچھے کھڑا ہو، اس لئے کہ امام سے آگے بڑھنے کا اندیشہ ہے، اور اگر مقتدی امام کے بائیں طرف یا اس کے پیچھے کھڑا ہوجائے تو

---

(۱) فتح القدیر ۱/ ۳۲۰-۳۲۳، ابن عابدین ۱/ ۳۹۶، الہندیہ ۱/ ۸۵، الدسوقی ۱/ ۳۲۹، الحطاب ۱/ ۳۳۸، جواہر الإکلیل ۱/ ۷۸، ۲۶، ۲۴، مغنی المحتاج ۱/ ۲۳۸، ۲۴۰، ۲۶۹، کشاف القناع ۱/ ۴۷۳-۴۸۳۔

(۲) فتح القدیر ۱/ ۳۱۰، ۳۱۸، ۳۲۴، الزیلعی ۱/ ۱۴۰، ابن عابدین ۱/ ۳۷۰، الدسوقی ۱/ ۳۲۸، ۳۳۳، المواق ۱/ ۵۰۷، جواہر الإکلیل ۱/ ۷۸، ۸۰، مغنی المحتاج ۱/ ۲۴۱، ۲۵۳، کشاف القناع ۱/ ۴۷۶، ۴۸۳، المغنی لابن قدامہ ۲/ ۲۲۵، ۲۲۹۔

(۳) حدیث حضرت جابر وجبار...... کی روایت مسلم (۴/ ۲۳۰۵-۲۳۰۶ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

---

(۱) البدائع ۱/ ۱۵۸، کشاف القناع ۱/ ۴۸۵، المہذب ۱/ ۷۸، جواہر الإکلیل ۱/ ۸۳۔

(۲) حدیث حضرت ابن عباسؓ: "أنه وقف عن يسار النبي ﷺ ......" کی روایت بخاری ومسلم نے کی ہے بخاری کے الفاظ یہ ہیں: **"بت في بيت خالتي ميمونة، فصلى رسول الله ﷺ العشاء، ثم جاء فصلى أربع ركعات، ثم نام، ثم قام، فجئت فقمت عن يساره فجعلني عن يمينه......"** (میں نے اپنی خالہ حضرت میمونہ کے گھر رات گزاری، حضور ﷺ نے نماز عشاء ادا کی، پھر تشریف لائے اور چار رکعات ادا کی، پھر سو گئے، پھر اٹھے، میں بھی آکر آپ ﷺ کے بائیں طرف کھڑا ہوگیا، آپ ﷺ نے مجھے اپنی داہنی طرف کردیا) (فتح الباری ۲/ ۱۹۰ طبع السلفیہ، صحیح مسلم ۱/ ۵۲۵، ۵۲۶ طبع عیسی الحلبی)۔

کراہت کے ساتھ جائز ہے[1]، البتہ حنابلہ کے نزدیک اس کی نماز باطل ہوجائے گی، جیسا کہ آچکا ہے۔

اور اگر امام کے ساتھ ایک عورت ہوتو امام اس کو اپنے پیچھے کھڑا کرے گا، اس لئے کہ حضور علیہ السلام نے فرمایا: "أخروهن من حيث أخرهن الله"[2] (ان کو پیچھے رکھو جیسا کہ اللہ نے ان کو پیچھے رکھا ہے)۔

اگر امام کے ساتھ ایک مرد اور ایک عورت ہوں تو امام مرد کو اپنے داہنی طرف اور عورت کو اپنے پیچھے کھڑا کرے گا، اور اگر دو مرد ہوں اور ایک عورت ہوتو مردوں کو اپنے پیچھے اور عورت کو ان دونوں مردوں کے پیچھے کھڑا کرے گا[3]۔

۲۱- سنت طریقہ یہ ہے کہ عورتوں کی امامت کرنے والی عورت ان کے بیچ میں کھڑی ہو، اس لئے کہ روایت میں ہے کہ حضرت عائشہ وأم سلمہ نے عورتوں کی امامت کی تو ان کے بیچ میں کھڑی ہوئیں[4] یہ حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک ہے[5]۔

جب کہ مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ عورت کی امامت ناجائز ہے گو کہ عورت ہی کی امامت کرے، فرض میں ہو یا نفل میں، جیسا کہ شرائط امامت کے ضمن میں گزر چکا ہے[6]۔

۲۲- امام کا مقتدیوں سے پیچھے ہٹ کر کھڑا ہونا جمہور فقہاء (حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ) کے نزدیک ناجائز ہے، اس کی دلیل یہ حدیث ہے: "إنما جعل الإمام ليؤتم به"[1] (امام اسی لئے مقرر کیا جاتا ہے کہ لوگ اس کی پیروی کریں)، پیروی کرنے کا مطلب یہ ہے کہ اتباع کریں، اور آگے بڑھنے والا تابع نہیں ہوتا[2]۔

مالکیہ نے امام کا پیچھے کھڑا ہونا جائز قرار دیا ہے اگر مقتدیوں کے لئے ارکان میں امام کی متابعت وپیروی کرنا ممکن ہو، تاہم انہوں نے صراحت کی ہے کہ مقتدی کا امام سے آگے بڑھنا یا اس کے برابر کھڑا ہونا بلاضرورت مکروہ ہے[3]۔

آگے اور پیچھے ہونے میں کھڑے ہونے والے کے لئے ایڑی کا، بیٹھے ہوئے کے لئے سرین کا اور کروٹ لیٹے ہوئے کے لئے پہلو کا اعتبار ہے[4]۔

۲۳- امام کے کھڑے ہونے کی جگہ کا مقتدیوں کے کھڑے ہونے کی جگہ سے اونچی ہونا بالاتفاق مکروہ ہے، ہاں اگر امام مقتدیوں کو طریقہ بتانا چاہتا ہے تو سنت یہ ہے کہ امام کسی اونچی جگہ کھڑا ہو، یہ شافعیہ کے نزدیک ہے، اس کی دلیل یہ ہے کہ رسول اللہ علیہ السلام نے ایسا کیا اور فرمایا: "أيها الناس: إنما فعلت هذا لتأتموا بي، ولتعلموا صلاتي"[5] (لوگو! میں نے ایسا اس لئے کیا ہے تاکہ تم میری پیروی کرو، اور میری نماز کو سیکھو)، لیکن اگر امام کا مقصد بڑائی کا

---

(۱) کشاف القناع ۱/ ۴۸۶، البدائع ۱/ ۱۵۹۔

(۲) حدیث: "أخروهن من حيث......" کی تخریج (فقرہ/ ۸) میں گذر چکی۔

(۳) الفتاوی الہندیہ ۱/ ۸۸، القوانین لابن جزی رص ۶۹، القلیوبی ۱/ ۲۹۶، المہذب ۱/ ۱۰۶، ۱۰۷، کشاف القناع ۱/ ۴۸۸، المغنی ۲/ ۲۰۳۔

(۴) حدیث عائشہ کی روایت عبد الرزاق (۳/ ۱۴۱ طبع المجلس العلمی) نے کی ہے نووی نے اس کو صحیح قرار دیا ہے اور حدیث اُم سلمہ کی روایت عبد الرزاق (۳/ ۱۴۰) نے کی ہے اور نووی نے اس کو بھی صحیح قرار دیا ہے جیسا کہ نصب الرایہ (۲/ ۳۱ طبع المجلس العلمی) میں ہے۔

(۵) الاختیار ۱/ ۵۹، المہذب ۱/ ۱۰۷، کشاف القناع ۱/ ۴۹۷، المغنی ۲/ ۱۹۹، ۲۰۲۔

(۶) جواہر الإکلیل ۱/ ۷۸، الدسوقی ۱/ ۳۲۶۔

(۱) حدیث: "إنما جعل الإمام ليؤتم به......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۲/ ۱۷۳ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۲) ابن عابدین ۱/ ۳۸۰، البدائع ۱/ ۱۵۸، ۱۵۹، المہذب ۱/ ۱۰۷، مغنی المحتاج ۱/ ۲۴۵، المغنی ۲/ ۲۱۴، کشاف القناع ۱/ ۴۸۶۔

(۳) بلغۃ السالک ۱/ ۱۵۷، الفواکہ الدوانی ۱/ ۲۴۶۔

(۴) سابقہ مراجع۔

(۵) حدیث: "أيها الناس إني صنعت هذا لتأتموا بي......" کی روایت مسلم (۱/ ۳۸۷ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

اظہار ہو تو ممنوع ہے۔ حنابلہ کے نزدیک معمولی اونچائی میں کوئی حرج نہیں۔ انہوں نے اس کی حد منبر کا ایک زینہ بتایا ہے۔ حنفیہ کے یہاں معتمد قول میں مکروہ اونچائی کی حد ایک ذراع کے بقدر ہے (یعنی ڈیڑھ دوفٹ)[1]۔

ان مسائل کی تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''صلاۃ الجماعۃ'' نیز اصطلاح ''اقتداء''۔

جن کی امامت مکروہ ہے:

۲۴ - مسئلہ امامت کی بنیاد فضل وکمال پر ہے، لہذا جس کے اندر کمال زیادہ ہو وہی افضل ہے، اگر مفضول (غیر افضل) فاضل سے آگے بڑھ جائے تو جائز ہے، لیکن مکروہ ہے، اور اگر فاضل مفضول کو آگے بڑھنے کی اجازت دے دے تو مکروہ نہیں، اس حد تک فقہاء کے یہاں اتفاق ہے[2]۔ ''اولویت'' کی بحث میں اس کی وضاحت گزر چکی ہے۔

پھر حنفیہ نے کہا ہے: غلام کو امامت کے لئے آگے بڑھانا مکروہ ہے، اس لئے کہ وہ تعلیم وتعلم کے لئے فارغ نہیں ہوتا، اعرابی (گنوار) یعنی دیہات کے رہنے والے کو آگے بڑھانا بھی مکروہ ہے، اس لئے کہ اس پر جہل وناواقفیت کا غلبہ ہوتا ہے، اور فاسق کو امامت کے لئے بڑھانا مکروہ ہے، اس لئے کہ وہ اپنے دینی امور کا خیال نہیں رکھتا، اور اندھے کو امامت کے لئے بڑھانا مکروہ ہے اس لئے کہ وہ نجاست سے محتاط نہیں رہتا، اسی طرح ''ولد الزنا'' کی امامت اور ایسے بدعتی کی امامت مکروہ ہے جس کی بدعت کی وجہ سے کفر کا حکم نہ

(۱) ابن عابدین ۱/ ۳۹۴، المہذب ۱/ ۱۰۷، الدسوقی ۱/ ۳۳۶، المغنی لابن قدامہ ۲/ ۲۰۹، ۲۱۰، الطحطاوی علی مراقی الفلاح رص ۱۹۸۔

(۲) کشاف القناع ۱/ ۴۷۳، البدائع ۱/ ۱۵۷، ۱۵۸، الفتاوی الہندیہ ۱/ ۸۳، المغنی لابن قدامہ ۲/ ۱۸۵، نہایۃ المحتاج ۲/ ۱۷۴، جواہر الاکلیل ۱/ ۸۳۔

لگایا جائے، نیز بے ریش لڑکا، سفیہ فالج زدہ، برص زدہ جس کا برص بہت زیادہ ہو، کی امامت مکروہ ہے[1]، اور اس لئے کہ ان لوگوں کو آگے بڑھانے میں جماعت کو تنفر کرنا ہے، ہاں اگر یہ خود سے امامت کے لئے آگے بڑھ جائیں تو جائز ہے، اس لئے کہ فرمان نبوی ہے: "صلوا خلف کل بر وفاجر"[2] (ہر نیک وبد کے پیچھے نماز پڑھو)۔

ان لوگوں کے حق میں کراہت کی وجہ مذکورہ نقائص وخامیاں ہیں، لہذا اگر یہ خامیاں نہ پائی جائیں مثلاً دیہاتی شہری سے، غلام آزاد سے، ولد الزنا پاک دامن کے لڑکے سے افضل ہو اور اندھا بینا سے افضل ہو تو کراہت ختم ہوجائے گی، ہاں فاسق اور بدعتی کی امامت کسی حال میں کراہت سے خالی نہیں حتی کہ بعض فقہاء نے صراحت کی ہے کہ ان دونوں کو امامت کے لئے آگے بڑھانا مکروہ ہے[3]۔

مالکیہ نے کہا ہے: ہاتھ یا پاؤں کٹے، لنجے اور اعرابی کا دوسرے کی امامت کرنا مکروہ ہے گو کہ اعرابی زیادہ قرآن پڑھے ہوا ہو، نیز مبتلائے سلس البول وپھوڑے پھنسی والے شخص کا صحت مند کی امامت کرنا مکروہ ہے، اور اس شخص کی امامت مکروہ ہے جس کو بعض نمازی ناپسند کرتے ہوں۔ اور اگر سارے یا اکثر یا اہل فضل وکمال (گو کہ تھوڑے ہوں) اس کو ناپسند کرتے ہوں تو اس کی امامت حرام ہے، اس لئے کہ حدیث رسول اللہ ﷺ میں ہے: "لعن رسول

(۱) ابن عابدین ۱/ ۳۷۶، ۳۷۸، الاختیار ۱/ ۵۸۔

(۲) حدیث: "صلوا خلف کل بر وفاجر ......" کی روایت ابوداؤد (۱/ ۳۹۸ طبع عزت عبید دعاس) اور دارقطنی (۲/ ۵۶ طبع دار المحاسن) نے کی ہے اور الفاظ دارقطنی کے ہیں۔ ابن حجر نے کہا: منقطع ہے (تلخیص الحبیر ۲/ ۳۵ طبع دار المحاسن)۔

(۳) الاختیار ۱/ ۸۵، ابن عابدین ۱/ ۳۷۶۔

الله ثلاثة : رجل أم قوما وهم له كارهون......" (۱) (رسول اللہ ﷺ نے تین لوگوں پر لعنت فرمائی ہے: ایک وہ شخص جو لوگوں کی امامت کرے حالانکہ لوگ اس کو ناپسند کریں.....)، نیز خصی، تہمت زدہ، اَقلف (غیر مختون) ولد الزنا اور مجہول الحال میں سے کسی کو مستقل امام بنانا مکروہ ہے (۲)۔

شافعیہ نے کہا: فاسق وغیر مختون کی امامت مکروہ ہے، اگر چہ وہ بالغ ہو، اسی طرح بدعتی کی امامت اور اس شخص کی امامت مکروہ ہے جس کو اکثر لوگ اس میں موجود کسی شرعی عیب کی وجہ سے ناپسند کریں، نیز تمتام (جس کی زبان سے اکثر تاء نکلے)، فأفاء (جس کی زبان سے اکثر فاء نکلے) اور اعراب کی ایسی غلطی کرنے والا جس سے معنی نہ بدلے، ایسے لوگوں کی امامت مکروہ ہے، البتہ اندھا اور بینا امامت میں برابر ہیں، کیونکہ ان دونوں کی فضیلت ہم پلہ ہے، اس لئے کہ اندھا کوئی مشغول کرنے والی چیز نہیں دیکھتا، جس کی وجہ سے اس میں خشوع زیادہ ہوتا ہے، جب کہ بینا گندگی کو دیکھتا ہے، لہذا وہ اس سے بخوبی احتیاط کرسکتا ہے، غلام کے مقابلہ میں آزاد کی، بہرے کے مقابلے میں سننے والے کی، خصی (آختہ) اور مجبوب (جس کا عضو تناسل کٹا ہوا ہو) کے مقابلہ میں "فحل" (مکمل مردانگی رکھنے والا) کی، اور بادیہ میں رہنے والے کے مقابلہ میں آبادی میں رہنے والے کی امامت زیادہ بہتر ہے (۳)۔

حنابلہ نے کہا ہے: اندھے، بہرے اور ایسی غلطی کرنے والے جس سے معنی میں تبدیلی نہ ہو، نیز جس کو مرگی آتی ہو، اور جس کی امامت کے صحیح ہونے میں اختلاف ہو، ان سب کی امامت مکروہ ہے، اسی طرح اَقلف (غیر مختون) اور جس کے دونوں ہاتھ یا ایک ہاتھ، دونوں پیر یا ایک پیر کٹا ہوا ہو، فأفاء (جس کی زبان سے بکثرت حرف فاء نکلے)، اور تمتام (جس کی زبان سے بکثرت حرف تاء نکلے) کی امامت مکروہ ہے، نیز ان لوگوں کی امامت کرنا مکروہ ہے جن میں اکثر لوگ امام کو اس کے دینی نقص یا فضیلت میں کمی کے سبب ناپسند کرتے ہوں، اور کوئی حرج نہیں کہ ولد زنا، لقیط (پڑا ہوا بچہ) لعان کے ذریعہ نسب کا انکار کیے ہوئے بچے، خصی اور اعرابی (گنوار) امامت کریں، اگر وہ دینی لحاظ سے اچھے اور امامت کے اہل ہوں (۱)۔

کراہت کا یہ حکم اس صورت میں ہے جب کہ دوسرے لوگ امامت کرنے کے لئے موجود ہوں، ورنہ بالاتفاق ان کی امامت مکروہ نہیں ہے (۲)۔

نماز شروع کرنے سے قبل امام کا کام:

۲۵- جب امام نماز شروع کرنا چاہے تو مؤذن کو اقامت کہنے کی اجازت دے، کیونکہ حضرت بلالؓ حضور ﷺ سے اقامت کے لئے اجازت لیتے تھے، مسنون ہے کہ امام نماز کے لئے اس وقت کھڑا ہو جب "حيّ على الفلاح" کہا جائے یا جب مؤذن "قد قامت الصلاة" کہے یا اقامت کے ساتھ یا اس کے بعد حسب طاقت کھڑا ہو، جیسا کہ فقہاء کے یہاں تفصیل ہے، اور اگر امام مسافر ہو تو مقتدیوں کو اس کی خبر کردے تاکہ ان کو اس کے حال کا علم رہے۔ نماز پوری کرنے کے بعد بھی مقتدیوں کو اپنے متعلق بتانا درست ہے تاکہ

---

(۱) حدیث: "لعن رسول الله ثلاثة......" کی روایت ترمذی (۱۹۱/۲ طبع الحلبی) نے کی ہے ترمذی نے کہا: محمد بن قاسم (جو اس حدیث کی اسناد میں ایک راوی ہیں) پر امام احمد بن حنبل نے کلام کیا ہے اور ان کو ضعیف قرار دیا ہے وہ حافظ نہیں، عراقی نے بھی ان کی تضعیف کی ہے۔

(۲) جواہر الإکلیل ۷۸/۱، ۷۹۔

(۳) نہایۃ المحتاج ۱۶۸/۲ - ۱۷۳۔

(۱) المغنی ۱۹۶/۲-۱۹۹، ۲۲۹، ۲۳۰، کشاف القناع ۴۷۵/۱-۴۸۴۔

(۲) سابقہ مراجع۔

وہ اپنی نماز مکمل کرلیں۔ یہ بھی مسنون ہے کہ مقتدیوں کو صف برابر کرنے کا حکم دے اور دائیں بائیں گھوم کر کہے: ''برابر کھڑے ہوجائیں، صفیں سیدھی کرلیں''[1]۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ محمد بن مسلم کی روایت میں ہے کہ ایک دن میں نے حضرت انس بن مالک کے برابر میں کھڑے ہوکر نماز پڑھی، انہوں نے فرمایا: معلوم ہے کہ یہ لکڑی کیوں بنائی گئی؟ میں نے کہا: بخدا مجھے اس کا علم نہیں، تو انہوں نے فرمایا: حضور علیہ السلام جب نماز کے لئے کھڑے ہوتے تو اس کو اپنے داہنے ہاتھ میں لیتے اور فرماتے: "اعتدلوا وسووا صفوفكم" (برابر ہوجاؤ اور اپنی صفیں سیدھی کرلو) پھر اس کو اپنے بائیں ہاتھ میں لیتے اور فرماتے: "اعتدلوا وسووا صفوفكم" (برابر ہوجاؤ، اور اپنی صفیں سیدھی کرلو)۔ ایک روایت میں ہے: "اعتدلوا في صفوفكم وتراصوا، فإني أراكم من وراء ظهري"[2] (صفوں میں برابر برابر کھڑے رہو مل کر کھڑے رہو، اس لئے کہ میں تمہیں اپنے پیچھے سے دیکھتا ہوں)۔

دوران نماز امام کی ذمہ داری:

الف- جہری یا سری قرأت کرنا:

۲۶- فجر میں اور مغرب وعشاء کی ابتدائی دونوں رکعتوں میں (اداء ہوں یا قضاء) جہری قرأت کرے گا، یہی حکم جمعہ، عیدین، تراویح اور تراویح کے بعد وتر کا ہے۔ ان کے علاوہ نمازوں میں سری قرأت کرے گا۔

جہری نماز میں جہری قرأت کرنا اور سری نماز میں سری قرأت کرنا امام کے ذمہ حنفیہ کے نزدیک واجب اور دوسرے ائمہ کے نزدیک سنت ہے[1]، اس کی تفصیل اصطلاح ''قرأت'' میں ہے۔

ب- ہلکی نماز پڑھانا:

۲۷- امام کے لئے مسنون ہے کہ اعمال نماز کی مکمل ادائیگی کے ساتھ قرأت واذکار میں تخفیف کرے، اور ادنی درجہ کمال کے ساتھ ادا کرے، اس لئے کہ حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت میں ہے کہ حضور علیہ السلام نے ارشاد فرمایا: "إذا صلی أحدكم بالناس فليخفف، فإن منهم السقيم والضعيف والكبير"[2] (جب تم میں سے کوئی لوگوں کو نماز پڑھائے تو ہلکی نماز پڑھائے، اس لئے کہ جماعت میں بیمار، کمزور اور بوڑھے ہوتے ہیں)، نیز حضرت معاذؓ کی حدیث ہے کہ وہ نماز پڑھانے میں لمبی قرأت کرتے تھے تو حضور علیہ السلام نے ان سے فرمایا: "أفتان أنت يا معاذ، صل بالقوم صلاة أضعفهم"[3] (اے معاذ! کیا تم فتنہ پیدا کرنے والے ہو؟ لوگوں کو نماز پڑھاؤ تو سب سے کمزور کا خیال رکھا کرو)۔ ہاں اگر جماعت کے شرکاء کے بارے میں معلوم ہو کہ وہ لمبی نماز پڑھنے کو ترجیح دیتے ہیں تو مکروہ نہیں، اس لئے کہ ممانعت انہیں کی

(۱) ابن عابدین ۱/ ۳۲۲، کشاف القناع ۱/ ۳۲۷، المہذب ۱/ ۱۰۲، المغنی ۱/ ۴۱۷، جواہر الإکلیل ۱/ ۷۴۔

(۲) حدیث: "اعتدلوا وسووا صفوفكم......" کی روایت ابوداؤد (۱/ ۴۳۴ طبع عزت عبید دعاس) نے کی ہے۔
حدیث: "اعتدلوا في صفوفكم......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۲/ ۲۰۸ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۱) فتح القدیر وحاشیۃ العنایہ ۱/ ۲۴۲، ۲۸۱، ابن عابدین ۱/ ۳۵۸، جواہر الإکلیل ۱/ ۴۹، ۸۱، المہذب ۱/ ۸۱، کشاف القناع ۱/ ۳۴۰۔

(۲) حدیث: "إذا صلی أحدكم بالناس فليخفف، فإن منهم السقيم والضعيف والكبير......" کی روایت بخاری (الفتح ۲/ ۱۹۹ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/ ۳۴۱ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۳) حدیث: "أفتان أنت يا معاذ، صل بالقوم صلاة أضعفهم......" کی روایت بخاری (الفتح ۲/ ۱۹۴ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/ ۳۳۹ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

خاطر ہے، اور جب وہ خود راضی ہیں تو کوئی حرج نہیں۔

اس قدر جلدی جلدی نماز پڑھانا مکروہ ہے کہ مقتدی سنت طریقہ پر نماز ادا نہ کرسکیں، مثلاً رکوع وسجدہ میں تین تین تسبیحات کہنا اور آخری تشہد میں مسنون طریقہ کو ادا کرنا ان کے لئے ممکن نہ رہے (۱)۔

ج- مسبوق کا انتظار کرنا:

۲۸- اگر امام کو بحالت رکوع احساس ہو کہ کوئی نماز میں شامل ہو رہا ہے تو کچھ دیر اس کا انتظار کرسکتا ہے لیکن اس قدر کہ مقتدیوں کو گراں نہ گزرے، یہ حنابلہ کے نزدیک ہے، اور شافعیہ کے یہاں اصح یہی ہے، اس لئے کہ یہ نفع بخش انتظار ہے اور اس میں گرانی نہیں، لہذا یہ مشروع ہوگا جیسے رکعت کو لمبا کرنا، اور نماز کو ہلکی کرنا، اور یہ ثابت ہے کہ حضور علیہ السلام پہلی رکعت اس قدر لمبی کرتے تھے کہ کسی پاؤں کی آہٹ سنائی نہ دے، اور حضور علیہ السلام لوگوں کی آمد کا انتظار کرتے تھے، جب دیکھتے کہ سب لوگ جمع ہوگئے ہیں تو جلد نماز شروع کردیتے، اور جب دیکھتے کہ لوگ نہیں آئے، دیر کررہے ہیں تو تاخیر کرتے تھے۔

یہ چیز حنفیہ اور مالکیہ کے یہاں مکروہ ہے اور شافعیہ کے یہاں کراہت کا قول اصح کے بالمقابل ہے (۲)۔

د- نائب مقرر کرنا:

۲۹- اگر امام کو کوئی ایسا عذر لاحق ہوجائے جس سے مقتدیوں کی نماز باطل نہیں ہوتی تو امام کے لئے جائز ہے کہ کسی مقتدی کو اپنا نائب مقرر کردے جو ان کی نماز پوری کرادے، یہ جمہور فقہاء کے نزدیک ہے (۱)۔

نائب مقرر کرنے کے طریقہ، اس کی شرائط واسباب میں تفصیل واختلاف ہے جس کو اصطلاح ''استخلاف'' میں دیکھا جاسکتا ہے۔

نماز سے فراغت کے بعد امام کیا کرے؟

۳۰- مستحب ہے کہ امام اور مقتدی نماز کے بعد اللہ کا ذکر اور دعاء ماثورہ پڑھیں مثلاً صحیحین کی روایت ہے کہ رسول اللہ علیہ السلام ہر فرض نماز کے بعد یہ دعا پڑھتے تھے: **"لا إله إلا الله وحده لا شريک له، له الملک وله الحمد وهو علی کل شيء قدير ......الخ"** (۲) نیز مستحب ہے کہ نماز سے فارغ ہونے کے بعد دائیں یا بائیں طرف گھوم کر لوگوں کی طرف رخ کرلے، اگر اس کے سامنے میں کوئی (نماز میں) نہ ہو، اس لئے کہ حضرت سمرہؓ کی روایت میں ہے: **''کان النبي ﷺ إذا صلی صلاة أقبل علينا بوجهه''** (۳) (جب رسول اللہ علیہ السلام کسی نماز سے فارغ ہوتے تو ہماری طرف رخ کرلیتے تھے)۔

امام کے لئے قبلہ رخ ہوکر اپنی حالت پر بیٹھے رہنا مکروہ ہے، اس لئے کہ حضرت عائشہؓ کی روایت ہے: **"أن النبي ﷺ کان إذا فرغ من الصلاة لا يمکث في مکانه إلا مقدار أن يقول: اللهم أنت السلام ومنک السلام تبارکت ياذا الجلال**

---

(۱) الاختیار ۱/ ۵۷، ۵۸، المہذب ۱/ ۱۰۲، ۱۰۳، المغنی لابن قدامہ ۱/ ۲۳۶، ۲۳۷، جواہر الإکلیل ۱/ ۵۰، الدسوقی ۱/ ۲۴۷، کشاف القناع ۱/ ۴۶۸۔

(۲) المہذب ۱/ ۱۰۲، ۱۰۳، جواہر الإکلیل ۱/ ۷۷، المغنی لابن قدامہ ۲/ ۲۳۶، ابن عابدین ۱/ ۳۳۲، ۳۳۳۔

(۱) ابن عابدین ۱/ ۴۲۲، ۵۶۲، الدسوقی ۱/ ۳۵۰، شرح الروض ۱/ ۲۵۴، نہایۃ المحتاج ۲/ ۳۳۶، المغنی ۲/ ۱۰۴۔

(۲) حدیث: "کان يقول في دبر کل صلاة مکتوبة: لا إله إلا الله وحده لا شريک له......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۲/ ۳۲۵ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۳) حدیث: "کان إذا صلی صلاة أقبل علينا بوجهه......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۲/ ۳۳۳ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

والإکرام"[۱] (رسول اللہ ﷺ نماز سے فارغ ہونے کے بعد اپنی جگہ پر محض اتنی دیر رہتے کہ اللھم أنت السلام ومنک السلام تبارکت یاذا الجلال والإکرام پڑھ لیں)، نیز اس لئے کہ اپنی حالت پر بیٹھے رہنے سے، آنے والے کو خیال ہوگا کہ ابھی وہ نماز میں ہے، اور وہ اس کی اقتداء شروع کردے گا۔ اسی طرح اس کے لئے اس جگہ جہاں کھڑے ہوکر امامت کی ہے نفل ادا کرنا مکروہ ہے۔

اگر اٹھ کر جانا چاہے اور اس کے پیچھے عورتیں ہوں تو کچھ دیر ٹھہر جانا مستحب ہے تاکہ عورتیں لوٹ جائیں، اور مردوں کے ساتھ ان کا اختلاط نہ ہو، اس لئے کہ حضرت ام سلمہؓ کی روایت ہے: "أن رسول اللہ ﷺ کان إذا سلم قام النساء حین یقضي سلامه، فیمکث یسیرا قبل أن یقوم"[۲] (رسول اللہ ﷺ جب (نماز سے) سلام پھیرتے تو عورتیں سلام پھیرتے ہی کھڑی ہوکر چل دیتیں، اور آپ ﷺ تھوڑی دیر ویسے ہی بیٹھے رہتے)، پھر امام دائیں بائیں جدھر چاہے اٹھ کر چل دے[۳]۔

۳۱- اسی طرح مستحب ہے کہ اگر مسافر شخص مقیم حضرات کو نماز پڑھا رہا ہو تو سلام پھیرنے کے بعد کہے: آپ اپنی نماز پوری کرلیں، ہم مسافر ہیں[۴]۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ حضرت عمران بن حصینؓ کی روایت میں آیا ہے: "أن النبي ﷺ صلی بأهل مكة ركعتين، ثم قال لهم: صلوا أربعا فإنا سفر"[۱] (حضور ﷺ نے اہل مکہ کو دو رکعتیں پڑھائیں، پھر ان سے فرمایا: تم لوگ چار پوری کرلو، اس لئے کہ ہم مسافر ہیں)۔

حنفیہ نے جن نمازوں کے بعد سنت ہے اور جن کے بعد سنت نہیں، دونوں میں فرق کرتے ہوئے کہا ہے: اگر فرض نماز ایسی ہو کہ اس کے بعد سنت نہیں ہے مثلاً فجر اور عصر تو امام کو اختیار ہے چاہے کھڑا ہوجائے، اور اگر چاہے تو بیٹھ کر دعاء کرے، البتہ اپنے بیٹھنے کی شکل بدل لے یا اپنی جگہ سے ہٹ جائے، اور اگر نماز کے بعد سنت ہے تو بیٹھے رہنا مکروہ ہے، بلکہ اٹھ کھڑا ہو اور اپنی جگہ سے ہٹ جائے، پھر نفل پڑھے۔

حنفیہ کے نزدیک اس فرق کی وجہ یہ ہے کہ فرائض کے بعد سنتوں کی مشروعیت نقص کی تلافی کے لئے ہے تاکہ وہ آخرت میں کسی عذر کی وجہ سے فرض نماز میں جو چیز ترک کردی گئی تھی، اس کے قائم مقام ہوجائے، لہذا دونوں میں لمبے وقفہ کے ذریعہ فصل کرنا مکروہ ہے، جن نمازوں کے بعد سنت نہیں[۲]، ان کی نوعیت یہ نہیں ہے۔

غیر حنفیہ کی کتابوں میں یہ فرق نہیں ملا۔

امامت کی اجرت:

۳۲- جمہور فقہاء (شافعیہ، حنابلہ، متقدمین حنفیہ) کی رائے ہے کہ نماز کی امامت کے لئے کسی کو اجرت پر رکھنا ناجائز ہے، اس لئے کہ یہ ان اعمال میں سے ہے جن کو انجام دینے والے کی خصوصیت یہ ہے

---

(۱) حدیث: "کان إذا فرغ من الصلاة لا یمکث في مکانه إلا مقدار أن یقول: اللھم أنت السلام....." کی روایت مسلم (۱/ ۴۱۴ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) حضرت أم سلمہ کی حدیث: "أن رسول اللہ ﷺ کان إذا سلم قام النساء حین....." کی روایت بخاری (فتح الباری ۲/ ۳۲۲ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۳) ابن عابدین ۱/ ۳۵۶، ۳۵۷، ۴۵۲، البدائع ۱/ ۱۵۹، ۱۶۰، المہذب ۱/ ۸۷، ۸۸، جواہر الإکلیل ۱/ ۷۹، المغنی لابن قدامہ ۱/ ۵۵۹ - ۵۶۲، ۲/ ۲۸۶۔

(۴) سابقہ مراجع۔

(۱) حدیث: "إن النبي ﷺ صلی بأهل مكة ركعتين....." کی روایت ترمذی (۲/ ۴۳۰ طبع الحلبی) نے کی ہے اور ابن حجر نے تلخیص الحبیر (۲/ ۴۶ طبع دار المحاسن) میں اس کے شواہد کے مدنظر اس کو حسن قرار دیا ہے۔

(۲) البدائع ۱/ ۱۵۹، ۱۶۰، ابن عابدین ۱/ ۳۵۶، ۴۵۲۔

کہ وہ اہل قربت میں سے ہوتا ہے (یعنی طاعت ونیکی اور اجر وثواب کا ارادہ کرنے والا)، لہذا اس کے لئے اجرت پر رکھنا جائز ہے جیسا کہ اس جیسی دوسری چیزیں مثلاً اذان، اور تعلیم قرآن کے لئے اجرت پر رکھنا جائز ہے، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: "اقرء وا القرآن ولا تاكلوا به"(۱) (قرآن پڑھو اور اس کو کمانے کا ذریعہ نہ بناؤ)، نیز اس لئے کہ امام اپنی نماز پڑھتا ہے، لہذا جو چاہے اس کی اقتداء کرسکتا ہے اگر چہ اس نے امامت کی نیت نہ کی ہو، اگر اس کی نیت پر کوئی چیز موقوف ہے تو یہ جماعت کی فضیلت کا حاصل کرنا ہے، اور یہ ایسا فائدہ ہے جو اسی کے ساتھ خاص ہے، نیز اس لئے کہ بندہ جو نیکیاں وطاعت کرتا ہے اپنے لئے کرتا ہے فرمان باری ہے: "مَنْ عَمِلَ صَالِحًا فَلِنَفْسِهِ"(۲) (جو کوئی نیک عمل کرتا ہے وہ اپنے نفع کے لئے کرتا ہے) اور جو اپنے لئے کام کرتا ہے دوسرے سے اجرت لینے کا مستحق نہیں (۳)۔

مالکیہ نے کہا: تنہا اذان پر یا نماز کے ساتھ اذان پر اجرت لینا جائز ہے، البتہ صرف نماز پڑھانے کے لئے نمازیوں سے اجرت لینا مکروہ ہے، خواہ فرض ہو یا نفل (۴)۔

متاخرین حنفیہ کے یہاں مفتی بہ یہ ہے کہ قرآن یا فقہ کی تعلیم اور امامت واذان کے لئے اجرت لینا جائز ہے، اور اجرت پر رکھنے والے کو مجبور کیا جائے گا کہ عقد میں طے شدہ اجرت یا اجرت مثل کی ادائیگی کرے اگر کوئی مدت طے نہ کی گئی ہو۔

(۱) حدیث: "اقرء وا القرآن ولا تأكلوا به......" کی روایت احمد (۳/ ۴۲۸ طبع المیمنیہ) نے کی ہے ابن حجر نے فتح الباری (۹/ ۱۰۱ طبع السلفیہ) میں اس کو قوی قرار دیا ہے۔

(۲) سورۂ حم السجدہ/ ۴۶۔

(۳) الروضہ ۵/ ۱۸۸، نہایۃ المحتاج ۵/ ۲۸۸، ابن عابدین ۵/ ۳۴، المغنی ۵/ ۵۵۵ - ۵۵۸۔

(۴) جواہر الإکلیل ۱/ ۳۷۔

جواز کے لئے ان کا استدلال ضرورت سے ہے، اور یہ "ضرورت" یہ ہے کہ آج دینی امور میں سستی وکوتاہی کے پیش نظر قرآن کے ضائع ہونے کا اندیشہ ہے (۱)۔

یہ سب اجرت کا حکم ہے۔ رہا بیت المال سے وظیفہ لینا تو ان امور میں جن کا نفع دوسرے تک متجاوز ہوتا ہے ان پر وظیفہ لینا بلا اختلاف جائز ہے، اس لئے کہ یہ احسان اور حسن معاملہ کے باب میں ہے، اجارہ کے برخلاف، کیونکہ وہ معاوضہ کے باب سے ہے، نیز اس لئے کہ بیت المال مسلمانوں کے مصالح کے لئے ہے، اس لئے اگر اس میں سے کسی ایسے شخص کو دیا جائے جس سے مسلمانوں کو فائدہ پہنچتا ہو، اور وہ اس کا حاجت مند ہو تو یہ اس کے مصالح میں سے ہے، لینے والے کے لئے اس کا لینا جائز ہے، اس لئے کہ وہ اس کا اہل ہے، اور یہ ان اوقاف کے درجے میں ہوگا جو ان لوگوں کے لئے قائم کئے جائیں جو اس قسم کے کام کریں (۲)۔

(۱) ابن عابدین ۵/ ۳۴۔

(۲) حوالہ سابق۔

امامت کبری

تعریف:

۱- امامت: أَمّ القوم و أَمّ بهم: کا مصدر ہے جس کا معنی: لوگوں سے آگے ہونا، ان کا امام ہونا ہے [۱]۔ امام جس کی جمع ائمہ ہے، ہر وہ شخص ہے جس کی اقتداء لوگ کریں، خواہ راہ راست پر ہوں جیسا کہ اس فرمان باری میں ہے: "وَجَعَلْنٰهُمْ أَئِمَّةً يَّهْدُوْنَ بِاَمْرِنَا" [۲] (اور ہم نے ان پیشوا بنادیا جو ہمارے حکم سے راہ بتلاتے تھے) یا گمراہ ہوں جیسا کہ اس فرمان باری میں ہے: "وَجَعَلْنٰهُمْ اَئِمَّةً يَّدْعُوْنَ اِلَى النَّارِ وَيَوْمَ الْقِيٰمَةِ لَايُنْصَرُوْنَ" [۳] (اور ہم نے انہیں (ایسا) پیشوا بنادیا تھا جو (لوگوں کو) دوزخ کی طرف بلاتے رہے، اور قیامت کے دن کوئی ان کا ساتھ نہ دے گا)۔

پھر اس کے استعمال میں اس قدر توسع پیدا ہوگیا کہ کسی بھی فن کے قدوہ ومقتداء کو شامل ہوگیا، چنانچہ امام ابوحنیفہ علم فقہ کے مقتداء اور امام بخاری حدیث میں مقتداء ہیں، اور اسی طرح دوسرے حضرات، البتہ "امام" کا لفظ اگر مطلق بولا جائے تو اس سے مراد امامت عظمی کی حامل ذات ہی ہوتی ہے، دوسروں کے لئے اس کا استعمال اضافت کے ساتھ ہی ہوتا ہے۔ اسی وجہ سے رازی نے "امام" کی تعریف یوں کی ہے: ہر ایسا شخص جو دین میں مقتداء ہو [۱]۔

(۱) متن اللغۃ، لسان العرب المحیط، محیط المحیط: مادہ (ام)۔
(۲) سورۂ انبیاء/ ۷۳۔
(۳) سورۂ قصص/ ۴۱۔

امامت کبری اصطلاح میں: نبی کریم ﷺ کی نیابت کے طور پر دینی ودنیوی امور کے متعلق ریاست عامہ (عام سربراہی) ہے، اس کا نام "امامت کبری" (بڑی امامت)، امامت صغری (امامت نماز) سے ممتاز کرنے کے لئے رکھا گیا ہے، اور امامت صغری نماز کی امامت کو کہتے ہیں۔ اس سے متعلق تفصیل کو اس کی جگہ میں دیکھا جائے [۲]۔

متعلقہ الفاظ:

الف- خلافت:

۲- خلافت لغت میں: خلف یخلف خلافۃ کا مصدر ہے، یعنی کسی کے بعد کسی کا باقی رہنا، یا اس کا قائم مقام بننا، ہر ایسا شخص جو دوسرے کا نائب ہو خلیفہ کہلاتا ہے، اسی وجہ سے شرعی احکام کے نفاذ اور مسلمانوں کے دینی ودنیوی امور میں ریاست (سرداری) کرنے میں رسول اللہ ﷺ کی جگہ لینے والے کو "خلیفہ" کہا جاتا ہے، اور اس منصب کو "خلافت" و "امامت" کہا جاتا ہے [۳]۔

اصطلاح شرع میں: یہ امامت کے مترادف ہے، ابن خلدون نے اس کی تعریف یہ کی ہے کہ یہ انسانوں کے اخروی مصالح اور ان سے وابستہ دنیوی مصالح کے لئے شرعی احکام کے تقاضوں پر تمام لوگوں کو آمادہ کرنا ہے، پھر ابن خلدون نے اس کی تشریح میں کہا: یہ درحقیقت دین ودنیا کی حفاظت کے لئے شارع کی خلافت ونیابت ہے [۴]۔

(۱) الفصل فی الملل ۴/ ۹۵۔
(۲) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۳۶۸، نہایۃ المحتاج ۷/ ۴۰۹، روض الطالبین علی تحفۃ المحتاج ۷/ ۵۴۰۔
(۳) محیط المحیط ومتن اللغۃ: مادہ (خلف)۔
(۴) مقدمہ ابن خلدون/ ص ۱۹۱۔

ب-إمارت:

۳-إمارت لغت میں: ولایت کو کہتے ہیں، ولایت یا تو عام ہوگی اور اسی کو خلافت یا امامت عظمی کہتے ہیں، یا کسی خاص علاقہ کی ہوگی مثلاً کسی شہر وغیرہ کی ذمہ داری مل جائے یا ملک کے کسی خاص کام کی ولایت ہوگی جیسے فوج کی إمارت اور صدقات کی إمارت، إمارت کا لفظ امیر کے منصب کے لئے بھی بولا جاتا ہے (۱)۔

ج-سلطہ:

۴-سلطہ کا معنی ہے: کنٹرول، قدرت، قہر وغلبہ اور حکم چلانا، اور اسی سے "سلطان" ماخوذ ہے یعنی وہ شخص جس کو ملک میں تصرف وکنٹرول کرنے کی ولایت واختیار حاصل ہو، اگر اس کا تسلط کسی خاص علاقہ کے ساتھ محدود ہوتو وہ "خلیفہ" نہیں ہے، ہاں اگر عام ومرکزی تسلط حاصل ہوتو اس کو خلیفہ کہیں گے۔ مختلف اسلامی ادوار میں خلافت بلا اقتدار پائی گئی ہے جیسا کہ آخر عہد عباسی میں، اور اقتدار وحکمرانی بلا خلافت بھی پائی گئی ہے جیسا کہ غلام بادشاہوں کے عہد کا حال تھا (۲)۔

د-حکم:

۵-حکم کا معنی لغت میں قضا (فیصلہ کرنا)، کہا جاتا ہے: حكم له وعليه وحكم بينهما۔ لغوی وشرعی عرف میں حاکم سے مراد قاضی ہے۔

عصر حاضر میں یہ عرف بن چکا ہے کہ عمومی اقتدار واختیار جس کے پاس ہو اس کو "حاکم" کہا جاتا ہے۔

شرعی حکم:

۶-باجماع امت امامت کا انعقاد واجب ہے، اور امت کا فریضہ ہے کہ کسی عادل امام کے ماتحت رہے جو اس میں احکام الٰہی نافذ کرے، اور رسول اللہ ﷺ کے لائے ہوئے شرعی احکام کے مطابق ان کے لئے انتظام وانصرام کرے، اس اجماع سے کوئی ایسا شخص خارج نہیں جس کا اختلاف قابل اعتبار ہو (۱)۔

ان کا استدلال صحابہ وتابعین کے اجماع سے ہے، یہ ثابت ہے کہ صحابہ کرام کو جیسے ہی رسول اللہ ﷺ کی وفات کی خبر ملی، فوراً سقیفہ بنو ساعدہ میں جمع ہوگئے، اس مجلس میں کبار صحابہ نے شرکت کی، اور رسول اللہ ﷺ کی تجہیز وتدفین جیسے اہم ترین کام کو چھوڑ کر خلافت کے مسئلہ میں گفتگو کی۔

ان میں ہر چند کہ ابتداءً اختلاف ہوا کہ کس کے ہاتھ پر بیعت کی جائے یا جس کو منتخب کیا جاتا ہے اس میں کن کن صفات کا ہونا ضروری ہے، تاہم "امام" کی تقرری کے وجوب کے بارے میں ان میں کوئی اختلاف نہ تھا، اور کسی نے بھی ہرگز یہ نہیں کہا کہ اس کی کوئی ضرورت نہیں، انہوں نے حضرت ابو بکرؓ کے ہاتھ پر بیعت کی، اور بقیہ صحابہ کرام نے جو اس وقت "سقیفہ" میں موجود نہ تھے اس سے اتفاق کیا، یہی طریقہ ہر دور میں جاری رہا، جو امام کی تقرری کے وجوب پر اجماع بن گیا (۲)۔

یہ واجب واجب کفایہ ہے، جیسے جہاد وغیرہ، اگر وہ لوگ جو اس

(۱) الفصل فی الملل والنحل لابن حزم ۴/ ۹۰۔
(۲) الصحاح فی اللغة والعلوم رص ۹۳ ۴، المرائد ۱/ ۸۳۳۔
یہ لفظ شرعی زبان میں کوئی اسلامی لقب کی حیثیت سے وارد نہیں ہوا ہے بلکہ اپنے لغوی معنی میں ہے اور کسی منصب کے لئے اس کا اطلاق اسلامی حکومت میں اقتدار پر عجمیوں کے تسلط کے بعد ہی ہوا ہے۔

(۱) حاشیۃ الطحطاوی علی الدر ۱/ ۲۳۸، جواہر الإکلیل ۱/ ۲۵۱، مغنی المحتاج ۴/ ۱۲۹، الأحکام السلطانیہ للماوردی رص ۳۔
(۲) الفصل فی الملل ۴/ ۸۷، مقدمہ ابن خلدون رص ۱۱۔

کے لائق ہیں اس کو انجام دے دیں تو ہر ایک سے گناہ ساقط ہوجائے گا، اور اگر اس کو کوئی بھی انجام نہ دے تو امت میں دوقسم کے لوگ گنہگار ہوں گے:

الف- اہل اختیار یعنی علماء اور سربرآوردہ لوگوں میں سے اہل حل وعقد، ان کے ذمہ گناہ اس وقت تک رہے گا جب تک کسی امام کا انتخاب نہیں کر لیتے۔

ب- اہل امامت: یعنی وہ لوگ جن میں امامت کی شرائط موجود ہوں، تا آنکہ ان میں سے کوئی امام مقرر کر دیا جائے (۱)۔

امام کے جائز اسماء:

۷- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ امام کو خلیفہ، امام اور امیر المومنین کہنا جائز ہے۔

اس کو "امام" کہنا تو اس وجہ سے ہے کہ موافق شرع امور میں اس کا اتباع اور اس کی اقتداء واجب ہے، اور اس اعتبار سے اس کو نماز کے امام کے ساتھ مشابہت ہے، اور اسی وجہ سے اس کے منصب کو "امامت کبری" کہا جاتا ہے۔

اس کو "خلیفہ" اس لئے کہا جاتا ہے کہ دین کی نگہبانی اور دنیاوی انتظام وانصرام میں امت کے لئے وہ نبی کریم علیہ السلام کا نائب وخلیفہ ہوتا ہے۔ اس کو "خلیفہ" اور "خلیفہ رسول اللہ علیہ السلام" کہا جاتا ہے۔

"خلیفۃ اللہ" نام رکھنے کے جواز میں اختلاف ہے، جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ اس کو "خلیفۃ اللہ" کہنا ناجائز ہے، اس لئے کہ حضرت ابوبکرؓ کو جب اس نام سے پکارا گیا تو انہوں نے منع فرمایا اور کہا: میں "اللہ کا خلیفہ" نہیں، بلکہ رسول اللہ علیہ السلام کا خلیفہ ونائب ہوں (۲)، نیز اس لئے کہ استخلاف (خلیفہ بنانا) محض غائب کے حق میں ہوتا ہے، اور اللہ تعالی اس سے پاک ہے (۱) بعض حضرات نے انسانوں کے لئے اس "خلافت عامہ" کی روشنی میں اس کو جائز قرار دیا ہے جس کا ذکر اس فرمان باری میں ہے: "إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً" (۲) (میں زمین پر اپنا نائب بنانا چاہتا ہوں)، نیز "هُوَ الَّذِيْ جَعَلَكُمْ خَلَائِفَ فِي الْأَرْضِ" (۳) (وہی ایسا ہے جس نے تمہیں زمین میں آباد کیا)۔

امام کو اس کے نام وشخصیت سے پہچاننا:

۸- ساری امت پر امام کے نام اور اس کی ذات کو پہچاننا واجب نہیں، بلکہ محض یہ جاننا لازم ہے کہ خلافت اس کے اہل کے سپرد کر دی گئی ہے، اس لئے کہ نام وذات کے جاننے کو واجب قرار دینے میں مشقت وحرج ہے، اس کا علم صرف ان اہل اختیار کو ہونا واجب ہے جن کے بیعت کر لینے سے خلافت کا انعقاد ہوجاتا ہے، یہی جمہور فقہاء کی رائے ہے (۴)۔

امامت طلب کرنے کا حکم:

۹- طالب کی حالت کے لحاظ سے اس کا حکم مختلف ہے، اگر اس کا اہل

(۱) الأحکام السلطانیہ للماوردی رص ۳۔

(۲) حضرت ابوبکرؓ کے قول: "لست خليفة الله، ولكن خليفة رسول الله

= عن بن أبي مليكة قال: قيل لأبي بكر: يا خليفة الله، فقال: أنا خليفة رسول الله ﷺ" (حضرت ابن ابوملیکہ کہتے ہیں: حضرت ابوبکر کے متعلق کہا گیا: اے اللہ کے خلیفہ! تو انہوں نے فرمایا: میں اللہ کے رسول کا خلیفہ ہوں) کی روایت احمد (۱/۱۱ طبع دار المعارف بہ تعلیق احمد شاکر) نے کی ہے، اس کی سند منقطع ہے۔

(۱) مغنی المحتاج ۴/ ۱۳۲، مقدمہ ابن خلدون رص ۱۹، اسنی المطالب ۴/ ۱۱۱۔

(۲) سورۂ بقرہ/ ۳۰۔

(۳) سورۂ فاطر/ ۳۹۔

(۴) الأحکام السلطانیہ للماوردی رص ۱۴۔

صرف ایک شخص ہوتو اس پر واجب ہے کہ امامت کوطلب کرے، اور اہل حل وعقد پر واجب ہے کہ اس کے ہاتھ پر بیعت کریں، اور اگر امامت کے قابل ایک جماعت موجود ہوتو ان میں سے کسی ایک کا امامت کوطلب کرنا درست ہے، اوران میں سے کسی ایک کا انتخاب کرنا واجب ہے، ورنہ کسی ایک کو امامت قبول کرنے پر مجبور کیا جائے گا، تا کہ امت متحد رہے، اور اگر کوئی اس سے افضل موجود ہوتو اس کے لئے امامت طلب کرنا مکروہ ہے، اور اگر وہ امامت کے قابل ہی نہ ہوتو امامت کا مطالبہ کرنا حرام ہے (۱)۔

شرائط امامت:

۱۰- فقہاء امام کے لئے چند شرائط لکھتے ہیں، کچھ متفق علیہ اور بعض مختلف فیہ ہیں۔

امامت کے لئے متفق علیہ شرائط۔

الف- اسلام، اس لئے کہ گواہی کے جواز اور امامت سے کم اہم چیز پر ولایت کی صحت کے لئے اسلام شرط ہے۔ فرمان باری ہے: "وَلَنْ يَّجْعَلَ اللّٰهُ لِلْكٰفِرِيْنَ عَلَى الْمُؤْمِنِيْنَ سَبِيْلًا" (۲) (ہرگز اللہ کافروں کو مسلمانوں پر غلبہ نہیں دے گا)، اور امامت بقول ابن حزم سب سے بڑا سبیل (غلبہ) ہے، نیز تا کہ مسلمانوں کے مفاد کا لحاظ رکھا جا سکے۔

ب- تکلیف (مکلف ہونا): اس کے تحت عقل وبلوغ آتے ہیں، لہذا بچہ یا مجنون کی امامت درست نہیں، اس لئے کہ وہ دونوں خود دوسرے کی ولایت وماتحتی میں ہیں، لہذا مسلمانوں کے امور کے ولی و ذمہ دار نہ ہوں گے۔ حدیث میں ہے: "تعوذوا بالله من رأس السبعين، وإمارة الصبيان" (۱) (ستر سال پورے ہونے اور بچوں کی امارت سے اللہ کی پناہ مانگو)۔

ج- مرد ہونا: عورتوں کی امارت صحیح نہیں، اس لئے کہ حدیث ہے: "لن يفلح قوم ولوا أمرهم امرأة" (۲) (وہ قوم کبھی پنپ نہیں سکتی، جس نے اپنا سربراہ کسی عورت کو بنایا)، نیز اس لئے کہ اس منصب کے ساتھ اہم کام اور زبردست ذمہ داریاں وابستہ ہیں، جو عورت کی طبیعت کے ساتھ میل نہیں کھاتیں، اور اس کے بس سے باہر ہیں۔ مثلاً امام بسا اوقات خود ہی فوجوں کی قیادت کرتا ہے اور بہ نفس نفیس جنگ میں شریک ہوتا ہے۔

د- کفایت: گو کہ دوسرے کے ذریعہ سے ہو، کفایت سے مراد جرأت وشجاعت اور دلیری ہے، اس طور پر کہ وہ جنگی وانتظامی امور کی دیکھ ریکھ کر سکے، حدود کو نافذ کرے، اور امت کی طرف سے دفاع کرے۔

ھ- حریت: لہذا جس شخص میں کسی قسم کی غلامی ہو اس کے لئے اس منصب کا انعقاد و ذمہ داری درست نہیں ہے، کیونکہ وہ اپنے آقا کی خدمت میں مشغول رہتا ہے۔

و- حواس و اعضاء میں کوئی ایسا عیب نہ ہو جو امامت کی ذمہ داریوں کی انجام دہی کی خاطر پورے طور پر نقل وحرکت سے مانع ہو، یہ متفق علیہ شرائط ہیں (۳)۔

۱۱- مختلف فیہ شرائط حسب ذیل ہیں:

الف- عدالت واجتہاد: مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کی رائے ہے کہ

---

(۱) تحفۃ المحتاج ۷/ ۵۴۰ - ۵۴۱، ۸/ ۳۰۸ - ۳۰۹، اسنی المطالب ۴/ ۱۰۸۔

(۲) سورۂ نساء ر ۱۴۱۔

(۱) حدیث: "تعوذوا بالله......" کی روایت احمد (۲/ ۳۲۶ طبع المیمنیہ) نے کی ہے اس کی اسناد ضعیف ہے (المیزان للذہبی ۳/ ۴۰۲ طبع الحلبی)۔

(۲) حدیث: "لن يفلح قوم ولوا أمرهم امرأة......" کی روایت بخاری (الفتح ۸/ ۱۲۶ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۳) حاشیۃ الطحطاوی علی الدر ۱/ ۲۳۸، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۲۹۸، جواہر الإکلیل ۲/ ۲۲۱، مغنی المحتاج ۴/ ۱۳۰، شرح الروض ۴/ ۱۰۸، ۱۰۹۔

عدالت و اجتہاد شرائط صحت ہیں، لہذا فاسق یا مقلد کو اسی وقت امام بنایا جاسکتا ہے جب کہ عادل (متدین) اور مجتہد موجود نہ ہوں۔

حنفیہ کی رائے ہے کہ یہ دونوں افضل ہونے کی شرطیں ہیں، لہذا فاسق اور مقلد کو اقتدار سپرد کرنا گوکہ عادل اور مجتہد موجود ہو، صحیح ہے[1]۔

ب- سماعت، بینائی اور دونوں ہاتھوں و پیروں کا صحیح و سالم ہونا: جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ یہ سب شرائط انعقاد ہیں، لہذا اندھے، بہرے، دونوں ہاتھ و پاؤں کٹے شخص کی تقرری ابتداءً کرنا درست نہیں، اور اگر تقرری کے بعد اس میں یہ عوارض پیش آجائیں تو وہ معزول ہوجائے گا، اس لئے کہ ایسا شخص مسلمانوں کے مفادات کی انجام دہی پر قادر نہیں، اور اگر یہ عوارض پیش آجائیں تو وہ امامت کی اہلیت سے خارج ہوجائے گا۔

بعض فقہاء کی رائے ہے کہ یہ شرط نہیں، لہذا ان کے نزدیک کوئی حرج نہیں کہ امام میں کوئی جسمانی عیب یا قابل نفرت مرض ہو، مثلاً اندھا ہونا، بہرہ ہونا، ہاتھ و پاؤں کا کٹا ہوا ہونا، ناک کٹا ہونا، اور جذام (کوڑھ) ہونا، کیونکہ کتاب وسنت واجماع کی رو سے یہ چیزیں مانع نہیں ہیں[2]۔

ج- نسب: جمہور فقہاء کے یہاں امام کا قریشی ہونا شرط ہے، اس لئے کہ حدیث میں ہے: "الأئمة من قریش"[3] (ائمہ قریش میں سے ہوں گے)، اس میں بعض علماء مثلاً ابوبکر باقلانی کا اختلاف ہے، ان کا استدلال حضرت عمرؓ کے اس قول سے ہے: "اگر سالم (ابوحذیفہ کے آزاد کردہ غلام) باحیات ہوتے تو میں انہی کو مقرر کردیتا"، البتہ ہاشمی یا علوی ہونا باتفاق فقہاء مذاہب اربعہ شرط نہیں، اس لئے کہ ابتدائی تین خلفائے راشدین بنو ہاشم میں سے نہ تھے، اور کسی صحابی نے ان کی خلافت پر انگلی نہیں اٹھائی، لہذا عہد صحابہ میں اجماع ہوگیا[1]۔

امامت کا دوام واستمرار:

۱۲- امامت کے دوام و بقاء کے لئے شرائط کا برقرار رہنا شرط ہے، ان کے ختم ہونے سے امامت ختم ہوجاتی ہے، البتہ عدالت اس سے مستثنی ہے کہ منصب امامت پر اس کے زوال کے اثر کے بارے میں حسب ذیل اختلاف ہے:

حنفیہ کے نزدیک عدالت ولایت کے صحیح ہونے کے لئے شرط نہیں، چنانچہ ان کے نزدیک فاسق کو امام مقرر کرنا کراہت کے ساتھ درست ہے، اور اگر کسی کو عادل ہونے کے حال میں امام بنادیا گیا پھر اس نے ظالمانہ فیصلہ کیا اور اس کی وجہ سے یا کسی اور وجہ سے فاسق ہوگیا تو معزول نہ ہوگا، ہاں وہ معزول کئے جانے کا سزاوار ہے، اگر اس کی معزولی کسی فتنہ کا سبب نہ ہو، اس کے لئے درستگی وغیرہ کی دعا کرنا واجب ہے، لیکن اس کے خلاف خروج (بغاوت) کرنا واجب نہیں، حنفیہ نے امام ابوحنیفہ سے یہی نقل کیا ہے، اور تمام حنفیہ اس پر متفق ہیں کہ اس کی وجہ یہ ہے کہ بعض صحابہؓ نے جابر و ظالم ائمہ کے پیچھے نماز

---

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۳۸، ۴/ ۳۰۵، الأحکام السلطانیہ للماوردی رص ۶، جواہر الإکلیل ۲/ ۲۲۱، شرح الروض ۴/ ۱۰۸، مغنی المحتاج ۴/ ۱۳۰، مقدمہ ابن خلدون رص ۱۵۱ طبع بیروت، الإنصاف ۱۰/ ۱۱۰۔

(۲) حاشیۃ الطحطاوی ۱/ ۲۳۸، ابن عابدین ۱/ ۳۶۸، ۳/ ۳۱۰، الدسوقی ۴/ ۱۹۸، شرح الروض ۴/ ۱۱۱، القلیوبی ۴/ ۴، الفصل فی الملل والنحل ۴/ ۱۶۷۔

(۳) حدیث: "الأئمة من قریش......" کی روایت طیالسی (رص ۱۲۵ طبع دائرۃ المعارف النظامیہ) نے کی ہے اور اصل حدیث صحیح بخاری (فتح الباری =

= ۱۳/ ۱۱۴ طبع السلفیہ) میں ان الفاظ میں ہے: "إن هذا الأمر في قريش" (یہ امر خلافت قریش میں رہے گا)۔

(۱) ابن عابدین ۱/ ۳۶۸، مغنی المحتاج ۴/ ۱۳۰، روضۃ الطالبین ۶/ ۳۱۲، ۱۰/ ۴۸، مطالب اولی النہی ۶/ ۲۶۵، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۲۹۸۔

پڑھی، اور ان کی طرف سے کی جانے والی تقرری کو قبول کیا، یہ ان کے نزدیک ضرورت (مجبوری) اور فتنہ کے اندیشہ کی وجہ سے تھا[۱]۔

دسوقی نے کہا ہے: امام جائر (ظالم) کے خلاف بغاوت کرنا حرام ہے، اس لئے کہ سلطان اپنی امامت کے انعقاد کے بعد ظلم وفسق اور حقوق کو ضائع کرنے سے معزول نہیں ہوتا، بلکہ اس کو وعظ ونصیحت کرنا اور اس کے خلاف بغاوت نہ کرنا واجب ہے، اور یہ صرف دو مفاسد میں سے اخف واہون کو مقدم رکھنے کے لئے ہے۔ ہاں اگر کوئی امام ''عادل'' اس کے خلاف اٹھ کھڑا ہوتو ظالم امام کے خلاف خروج کرنا اور اٹھنے والے کی اعانت کرنا جائز ہے[۲]۔

خرشی نے کہا ہے: ابن القاسم نے امام مالک سے روایت کی ہے کہ اگر امام حضرت عمر بن عبدالعزیز جیسا ہوتو لوگوں پر فرض ہے کہ اس کا دفاع کریں اور اس کی معیت میں جنگ کریں اور اگر ایسا نہ ہوتو یہ فرض نہیں، اس کے ساتھ جو سلوک کیا جارہا ہے ہونے دو، اللہ تعالی ایک ظالم کے ذریعہ دوسرے ظالم سے انتقام لے گا، پھر ان دونوں سے بدلہ لے گا[۳]۔

ماوردی نے کہا ہے: امام کی عدالت میں جرح (جوفسق ہے) کی دو قسمیں ہیں: اول جس میں اس نے خواہش نفس کا اتباع کیا ہے، دوسری: جس میں وہ کسی شبہ کی بناء پر پڑ گیا ہے۔ اول الذکر کا تعلق افعال جوارح سے ہے یعنی اس کا ممنوعات کا ارتکاب کرنا اور منکرات کا اقدام کرنا جو شہوت سے مغلوب اور ہوائے نفس کے تابع ہوکر انجام دیئے، یہ ایسا فسق ہے جو امامت کے انعقاد اور اس کے برقرار رہنے سے مانع ہے، اگر ایسا فسق اس شخص کے اندر پیدا ہوجائے جس کی امامت کا انعقاد ہو چکا ہوتو وہ امامت سے خارج ہوجائے گا، پھر

(۱) المسامرۃ بشرح المسایرہ رص ۳۲۳، ابن عابدین ۱ر ۳۶۸۔

(۲) الدسوقی ۴ر ۲۹۹۔

(۳) الخرشی ۸ر ۶۰۔

اگر وہ دوبارہ ''عادل'' بن جائے (فسق ختم ہوجائے) تو بلا عقد جدید امامت پر دوبارہ فائز نہ ہوگا۔ بعض متکلمین نے کہا ہے: دوبارہ عدالت پیدا ہونے کے بعد وہ امامت پر فائز ہوجائے گا، نئے سرے سے عقد یا بیعت کرنے کی ضرورت نہیں، اس لئے کہ اس کی ولایت عام ہے، اور نئے سرے سے بیعت کرنے میں مشقت پیش آئے گی۔

قسم دوم کا تعلق اعتقاد سے ہے جس میں کسی عارضی شبہ کی وجہ سے تاویل کی گئی ہو اور وہ اس کی ناحق تاویل کرتا ہو، اس کے بارے میں علماء کا اختلاف ہے، ایک فریق کی رائے ہے کہ یہ امامت کے انعقاد اور اس کے برقرار رہنے سے مانع ہے، اس کے پیدا ہونے پر وہ امامت سے خارج ہوجائے گا، اس لئے کہ جب کفر تاویلی وغیر تاویلی کا حکم یکساں ہے تو فسق تاویلی وفسق غیر تاویلی کی حالت بھی برابر ہونا واجب ہے، بہت سے علماء بصرہ نے کہا ہے: یہ امامت کے انعقاد سے مانع نہیں، اور نہ ہی اس کی وجہ سے وہ امامت سے نکلے گا، جیسا کہ یہ ولایت قضا اور گواہی کے جواز سے مانع نہیں[۱]۔

ابویعلی نے کہا ہے: اگر یہ صفات بحالت عقد پائی جائیں، پھر عقد کے بعد ختم ہوجائیں تو غور کیا جائے گا، اگر یہ اس کی عدالت میں جرح (یعنی فسق) ہوتو یہ امامت کے برقرار رہنے سے مانع نہیں، خواہ اس کا تعلق افعال جوارح سے ہو یعنی شہوت پرستی کے جذبہ سے ممنوعات کا ارتکاب اور منکرات کا اقدام کرنا، یا اس کا تعلق اعتقاد سے ہو یعنی کسی شبہ کی وجہ سے اس نے تاویل کی اور ناحق رائے قائم کی، یہ مروزی کی روایت میں اس سوال کے متعلق کہ نشہ خور اور مال غنیمت میں خیانت کرنے والے امیر کی معیت میں جہاد کیا جائے گا ان کے (یعنی امام احمد کے) کلام کا ظاہر ہے۔ امام احمد معتصم کو امیر

(۱) الأحکام السلطانیہ للماوردی رص ۱۷۔

المؤمنین کہا کرتے تھے، حالانکہ اس نے ان کو خلق قرآن کا قائل ہونے کی دعوت دی تھی۔

حنبل نے کہا: واثق کی ولایت و حکومت میں فقہاء بغداد ابوعبداللہ (امام احمد) کے پاس آئے اور کہا کہ یہ مسئلہ سنگین حد تک پھیل چکا ہے (اس سے ان کی مراد خلق قرآن کے قول کا غلبہ ہے)، ہم آپ کے پاس مشورہ کے لئے حاضر ہوئے ہیں کہ ہمیں اس کی امارت وسلطنت پسند نہیں، تو ابو عبداللہ نے فرمایا: تم یہی کرو کہ اپنے دل سے ناپسند کرو، لیکن اطاعت سے ہاتھ نہ کھینچو اور مسلمانوں کو منتشر نہ کرو، امام احمد نے (جیسا کہ مروزی کی روایت میں ہے) حسن بن صالح بن حی زیدی کا تذکرہ کرتے ہوئے فرمایا: ان کی رائے تھی کہ تلوار اٹھائی جائے لیکن ہم ان کی رائے پسند نہیں کرتے [۱]۔

انعقاد امامت کا طریقہ:

امامت تین طریقہ سے منعقد ہوتی ہے، اس پر اہل سنت کا اتفاق ہے [۲]۔

اول: بیعت:

۱۴ - بیعت سے مراد اہل حل وعقد کی بیعت ہے، اہل حل وعقد مسلمانوں کے علماء، سربراہان اور نمایاں افراد ہیں جن کا بیعت کے وقت عرفاً کسی مشقت کے بغیر جمع ہونا آسان ہو، لیکن کیا اس کے لئے کسی خاص عدد کی شرط ہے؟

اس سلسلہ میں فقہاء کے یہاں اختلاف ہے: بعض حنفیہ سے منقول ہے کہ ایک جماعت ہونی شرط ہے، کسی تعداد کی تعیین نہیں [۱]۔ مالکیہ وحنابلہ کی رائے ہے کہ امامت کے انعقاد کے لئے ضروری ہے کہ جمہور اہل حل وعقد موجود ہوں اور دست بدست بیعت کریں، اور جس شہر کے بھی اہل حل وعقد موجود نہ ہوں ان کو حاضر کیا جائے، تاکہ عمومی رضامندی ہو، اور بالاجماع اس کی امامت مسلم ہو [۲]۔

شافعیہ کی رائے ہے کہ تمام شہروں کے اہل حل وعقد کا اتفاق شرط نہیں، اس لئے کہ یہ دشوار ہے اور اس میں مشقت ہے، انہوں نے اس سلسلہ میں پانچ اقوال ذکر کئے ہیں: ایک جماعت کہتی ہے: امامت کے انعقاد کے لئے کم از کم پانچ افرادعقد امامت پر متفق ہوں، یا کوئی ایک باقی کی رضامندی سے عقد امامت کرے، ان کا استدلال حضرت ابوبکر صدیقؓ کی خلافت سے ہے کہ پانچ حضرات کے اجتماعی طور پر ان کے لئے بیعت کرنے سے ان کی خلافت منعقد ہوئی، پھر بعد میں لوگوں نے بھی بیعت کرلی، اور حضرت عمر نے چھ افراد کو مجلس شوری میں رکھا کہ پانچ کی رضامندی سے کسی ایک کو مقرر کردیں۔

ایک جماعت کی رائے ہے کہ امامت کا انعقاد چالیس سے کم کے ذریعہ نہ ہوگا، اس لئے کہ یہ جمعہ سے زیادہ نازک مسئلہ ہے، اور جمعہ کا انعقاد چالیس سے کم کے ذریعہ نہیں ہوتا ہے، ان کے یہاں راجح یہ ہے کہ کسی معین عدد کی شرط نہیں، بلکہ عدد ہی کی شرط نہیں حتی کہ اگر اہل حل وعقد ہونے کی اہلیت ایک ہی شخص میں پائی جائے جس کی بات مانی جاتی ہوتو اس کا بیعت کرلینا امامت کے انعقاد کے لئے کافی ہے، اور لوگوں پر اس سے اتفاق کرنا اور اس کی پیروی کرنا لازم ہے [۳]۔

---

(۱) الأحکام السلطانیہ لأبی یعلی رص ۴۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۳۶۹، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۲۹۸، مغنی المحتاج ۴/ ۱۳۰، المغنی ۸/ ۱۰۷۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۳۶۹۔

(۲) حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۲۹۸، المغنی ۸/ ۱۰۷، الأحکام السلطانیہ لأبی یعلی رص ۷۔

(۳) مغنی المحتاج ۴/ ۱۳۰-۱۳۱، روضۃ الطالبین ۱۰/ ۴۳، أسنی المطالب ۴/ ۱۰۹۔ واقعہ یہ ہے کہ فقہاء کے مابین یہ اختلاف لفظی ہے بالاتفاق ہر ایک کے

اہل اختیار کی شرائط:

۱۴ - فقہاء اہل اختیار کے لئے کچھ شرائط لگاتے ہیں جو یہ ہیں: عدالت (اپنی شرائط کے ساتھ) شرائط امامت کا علم، رائے، سمجھ بوجھ اور تدبیر [۱]۔

شافعیہ مزید ایک شرط یہ لگاتے ہیں کہ وہ امامت کے احکام کے متعلق مجتہد ہو اگر اختیار وانتخاب ایک شخص کی طرف سے ہو، یا ان میں کوئی مجتہد ہو جبکہ اہل اختیار جماعت کی شکل میں ہوں [۲]۔

۱۵ - دوم: ولی عہد بنانا:

ولایت عہد یہ ہے کہ امام کسی ایسے شخص کو خلافت کے لئے نامزد کردے جس کو خلافت سپرد کرنا صحیح ہو، تاکہ وہ اس کی موت کے بعد امام بن جائے [۳]۔ ماوردی نے کہا: پیش رو کے نامزد کرنے و سپرد کرنے کے ذریعہ امامت کا انعقاد جائز ہے، اس پر اجماع ہے اور یہ بالاتفاق صحیح ہے، اس کی وجہ دو امور ہیں، جن پر مسلمانوں نے عمل کیا اور ان پر نکیر نہیں کی۔

اول: حضرت ابوبکرؓ نے حضرت عمرؓ کو خلافت سپرد کی اور ان کے اس سپرد کرنے کی بناء پر مسلمانوں نے اس کو ثابت و برقرار رکھا۔

دوم: حضرت عمرؓ نے اہل شوری کو امامت سپرد کی تو اس جماعت شوری نے اس میں دخل دینا قبول کرلیا، یہ حضرات وقت کے نمایاں افراد تھے، وہ سمجھتے تھے کہ یہ سپرد کرنا صحیح ہے، اور بقیہ صحابہ کرام اس سے خارج ہوگئے، حضرت عباسؓ مجلس شوری میں حضرت علی کی شمولیت پر ناراض ہوئے تو حضرت علیؓ نے ان سے فرمایا: ایک اہم اسلامی مسئلہ درپیش تھا، میں نے مناسب نہیں سمجھا کہ خود کو اس سے الگ کرلوں لہذا امامت کو سپرد کرنا انعقاد امامت کے باب میں اجماع بن گیا، لہذا اگر امام کسی کو امامت سپرد کرنا چاہے تو اس کا فرض ہے کہ بڑے غور وفکر سے دیکھے کہ کون اس کا سب سے زیادہ حق دار اور اس کی شرائط کا مکمل حامل ہے۔ اگر کسی شخص کے بارے میں اس کی رائے قائم ہوجائے تو اس کے متعلق یہ دیکھے:

اگر یہ اس کا لڑکا یا والد نہیں تو اس کے لئے جائز ہے کہ بہ نفس نفیس اس کے لئے عقد بیعت کردے اور یہ ذمہ داری اس کے سپرد کردے، گوکہ اس نے اہل اختیار میں سے کسی سے مشورہ نہ کیا ہو، البتہ یہ اختلاف ہے کہ آیا اہل اختیار کی رضامندی کا ظہور اس کی بیعت کے انعقاد کے لئے شرط ہے یا نہیں؟ بعض علماء اہل بصرہ کی رائے ہے اس کی بیعت پر اہل اختیار کی رضامندی امت کے حق میں اس کی بیعت کے لزوم کی شرط ہے، اس لئے کہ یہ ایسا حق ہے جو امت سے وابستہ ہے، لہذا امت کے اہل اختیار کی رضامندی کے بغیر افراد امت کے ذمہ لازم نہ ہوگا، لیکن صحیح یہ ہے کہ اس کی بیعت منعقد ہوجاتی ہے اور اس بیعت پر رضامندی کا اعتبار نہیں، اس لئے کہ حضرت عمرؓ کے لئے بیعت صحابہ کی رضامندی پر موقوف نہ تھی، نیز اس لئے کہ امام کو اس کا زیادہ حق ہے، لہذا اس کا انتخاب کرنا پورے طور پر جاری ہوگا اور اس سلسلہ میں اس کی بات زیادہ نافذ ہوگی۔

= نزدیک امامت کا انعقاد اہل حل وعقد کی بیعت سے ہوجاتا ہے اور ایک جگہ تمام اہل حل وعقد کا اجتماع ممکن نہیں، لہذا جو لوگ کہتے ہیں کہ اہل حل وعقد کی معمولی تعداد سے امامت کا انعقاد ہوجائے گا ان کا مقصد محض یہ ہے کہ اہل حل وعقد کی رضامندی اور ایسے لوگوں کے بہ نفس نفیس بیعت کرلینے سے امامت کا انعقاد ہوجاتا ہے جن پر تمام لوگوں کو بھروسہ ہو (دیکھئے: نہایۃ المحتاج للرملی ۷/ ۴۱۰)۔

کمیٹی کی رائے ہے کہ یہ چیز جگہ اور وقت کے لحاظ سے مختلف ہوتی ہے بہتر یہ ہے کہ جمہور امت کی رائے معلوم ہو، اس لئے کہ فرمان باری ہے: "وأمرهم شورى بينهم" سورۂ شوری / ۳۸۔

(۱) حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۲۹۸، الأحکام للماوردی ص ۳-۴، اسنی المطالب ۴/ ۱۰۸۔

(۲) مغنی المحتاج ۴/ ۱۳۱، اسنی المطالب ۴/ ۱۰۹۔

(۳) نہایۃ المحتاج ۷/ ۴۱۱۔

اگر ولی عہد لڑکا یا والد ہو تو انفرادی طور پر اس کے لئے بیعت لینے کے جواز کے بارے میں تین آراء ہیں:

اول: انفرادی طور پر لڑکے یا والد کے لئے بیعت لینا ناجائز ہے، یہاں تک کہ اہل اختیار سے اس کے متعلق مشورہ کر لے، اور وہ بھی اس کو امامت کا اہل سمجھیں، تو اس وقت اس کے لئے بیعت لینا درست ہے، اس لئے کہ یہ چیز اس کی طرف سے ولی عہد کے لئے تزکیہ (توصیف) ہے جو گواہی کے درجہ میں ہے اور امت کے لئے اس کو مقرر کرنا فیصلہ کے قائم مقام ہوتا ہے، جب کہ اس کے لئے اپنے والد یا لڑکے کے حق میں گواہی دینا ناجائز ہے، اور نہ ہی وہ ان دونوں کے حق میں فیصلہ کر سکتا ہے، کیونکہ فطری طور پر ان کی طرف اس کے میلان ورغبت کے سبب اس پر تہمت آتی ہے۔

دوسری رائے: وہ اکیلے اپنے لڑکے یا والد کے لئے بیعت لے سکتا ہے، اس لئے کہ وہ امت کا امیر ہے، اس کا حکم امت کے حق میں اور امت کے خلاف نافذ ہے، لہذا منصب کے حکم کو نسب کے حکم پر غالب کیا گیا ہے، اور تہمت کو اس کی امانت داری میں خلل انداز یا اس کے معاوضہ ومخالفت کا ذریعہ نہیں بنایا گیا، اور وہ اس سلسلہ میں ایسا ہے جیسے کہ خلافت اپنے لڑکے یا والد کے علاوہ کو سونپ دے، اور کیا اہل اختیار کی رضامندی اس سپردگی کی صحت کے بعد امت کے حق میں اس کے لازم ہونے کے لئے معتبر ہے یا نہیں؟ اس میں دو صورتیں ہیں، جیسا کہ بتایا جا چکا ہے۔

تیسری رائے: اپنے والد کے لئے بیعت لینا اس کے لئے تن تنہا جائز ہے، لیکن اپنے لڑکے کے لئے تن تنہا وہ بیعت نہیں لے سکتا، اس لئے کہ طبیعت میں والد سے زیادہ اپنے لڑکے کی طرف میلان ہوتا ہے، اس وجہ سے انسان جو کچھ بچا بچا کر رکھتا ہے وہ اکثر اپنے والد کے بجائے اپنی اولاد کے لئے رکھتا ہے۔

رہا اپنے بھائی اور اپنے عصبہ رشتہ داروں اور متعلقین کے لئے بیعت لینا تو یہ دور کے اجنبی لوگوں کے لئے بیعت لینے کے مانند ہے، تن تنہا اس طرح کی بیعت لینا اس کے لئے جائز ہے (۱)۔

ابن خلدون نے امامت اور مصلحت کے پیش نظر اس کی مشروعیت اور یہ کہ اس کی حقیقت امت کے دینی ودنیاوی مصالح پر نظر رکھنا ہے، اس کو بیان کرنے کے بعد لکھا ہے: امام امت کا ولی وذمہ دار اور ان کا امین ہے، بحالت حیات ان کی خاطر ان چیزوں پر نظر رکھتا ہے، لہذا اس پر یہ ذمہ داری عائد ہوتی ہے کہ موت کے بعد بھی ان کی دیکھ ریکھ کرے، اور اس کی شکل یہ ہے کہ کسی ایسے شخص کو اپنا قائم مقام مقرر کر دے جو امت کے امور کی نگرانی خود اسی کے انداز پر کر سکے، لوگ اس سلسلہ میں اس کی نظر وفکر پر اسی طرح اعتماد کریں جیسا کہ پہلے خود اس پر کرتے تھے، شریعت میں یہ چیز معروف ہے، کیونکہ اس کے جواز وانعقاد پر اجماع ہے، اس لئے کہ حضرت ابو بکر صدیقؓ نے صحابہ کرام کی موجودگی میں بار خلافت حضرت عمرؓ کو سونپ دیا تھا، صحابہ نے اس کو جائز قرار دیا اور حضرت عمر فاروقؓ کی اطاعت کے پابند رہے، اسی طرح حضرت عمرؓ نے عشرہ مبشرہ میں سے بقیہ چھ حضرات کی مجلس شوری قائم کر کے ان کے حوالے کر دیا، اور ان کو اختیار دیا کہ امام کا انتخاب کریں، پھر ان چھ حضرات میں سے بعض حضرات نے اپنا اختیار بعض دوسرے حضرات کو دے دیا، بالآخر یہ اختیار حضرت عبد الرحمن بن عوف کو مل گیا، انہوں نے غور وفکر کیا، مسلمانوں سے گفتگو کی تو دیکھا کہ سب لوگ حضرت عثمان وحضرت علی سے اتفاق کرتے ہیں، لیکن حضرت عثمانؓ نے حضرت عبد الرحمن سے اس امر پر اتفاق کیا کہ درپیش تمام مسائل میں اپنی رائے واجتہاد کے بجائے حضرات شیخین کے نقش قدم کی پابندی کریں گے، تو حضرت عبد الرحمن

(۱) الأحکام السلطانیہ للماوردی رص ۱۰۔

نے حضرت عثمان کو ترجیح دی، اور اس طرح حضرت عثمان کے لئے خلافت کا انعقاد ہوگیا، اور ان کی فرمانبرداری کو انہوں نے واجب کرلیا، صحابہ کرام کی ایک جماعت اس پہلی اور دوسری مرتبہ خلافت کی ذمہ داری سپرد کرنے کے وقت موجود تھی، لیکن کسی نے اس پر نکیر نہیں کی، جس سے معلوم ہوا کہ وہ اس طرح سے خلافت سپرد کرنے سے متفق تھے، اور اس کو مشروع جانتے تھے، اور اجماع حجت ہے، جیسا کہ معلوم ہے۔ اور اس سلسلہ میں امام پر الزام نہیں لگانا چاہئے گو کہ وہ اپنے والد یا باپ کو اپنا ولی عہد بنادے، کیونکہ بحالت زندگی وہ امت کی دیکھ ریکھ کے مسئلہ میں مامون ومعتبر مانا گیا ہے، تو موت کے بعد بدرجہ اولی اس سلسلے میں وہ کوئی ذمہ داری اپنے سر نہ لے گا، اس کے برخلاف جو لوگ کہتے ہیں کہ اولاد یا والد کو ولی عہد بنانے میں اس پر تہمت آئے گی یا وہ لوگ جو کہتے ہیں کہ والد کو ولی عہد بنانے میں تو نہیں لیکن اولاد کو ولی عہد بنانے میں تہمت آئے گی، وہ لوگ گمان سے دور کی بات کرتے ہیں، خصوصاً اگر بر موقع کوئی داعیہ موجود ہو مثلاً کسی مصلحت کو ترجیح دینا، یا کسی بگاڑ کا اندیشہ ہو تو یہ بدگمانی بالکلیہ زائل ہوجاتی ہے[۱]۔

اس کے ساتھ امام کو اختیار ہے کہ امامت کے قابل دو یا زیادہ افراد کی مجلس شوری قائم کردے، اور وہ امام کی موت کے بعد جس کو بھی امامت کے لئے نامزد کردیں گے وہ مقرر ہوجائے گا، اس لئے کہ حضرت عمرؓ نے چھ حضرات کی مجلس شوری قائم کردی تھی، جنہوں نے بالاتفاق حضرت عثمان کا انتخاب کیا اور کسی صحابی نے اس سے اختلاف نہیں کیا، لہذا یہ اجماع ہوگیا[۲]۔

غائب کو ولی عہد مقرر کرنا:

۱۶- فقہاء نے صراحت کی ہے کہ شہر سے غائب شخص کو خلیفہ مقرر کرنا درست ہے، اگر اس کی زندگی کا علم ہو، امام کی موت کے بعد اس کو بلایا جائے گا، لیکن اگر اس کی غیر حاضری لمبی ہوجائے اور مسلمانوں کو اس سے نقصان پہنچے تو اہل اختیار کے لئے جائز ہے کہ اس کا نائب مقرر کردیں، اور نامزد ولی عہد کے آنے پر یہ نائب معزول ہوجائے گا[۱]۔

ولایت عہد کی صحت کی شرائط:

۱۷- جمہور فقہاء ولایت عہد کے صحیح ہونے کے لئے چند شرائط لگاتے ہیں مثلاً:

الف- ولی عہد میں امامت کی تمام شرائط موجود ہوں، لہذا فاسق یا جاہل کو امام کی طرف سے ولی عہد مقرر کرنا درست نہیں۔

ب- ولی عہد خلافت کو امام کی زندگی میں قبول کرلے، لہذا اگر اس نے امام کی زندگی میں قبول نہ کیا تو یہ خلافت کی وصیت ہوگی، اور اس پر وصیت کے احکام جاری ہوں گے، شافعیہ کے یہاں ایک قول ہے کہ ولی عہد کے بارے میں وصیت باطل ہے، اس لئے کہ امام موت کے سبب ولایت سے نکل جاتا ہے[۲]۔

ج- ولی عہد میں امامت کی تمام شرائط اس کے ولی عہد مقرر کئے جانے کے وقت سے امام کی موت کے بعد تک برقرار رہیں، لہذا جمہور فقہاء کے نزدیک بچہ یا پاگل یا فاسق کو ولی عہد مقرر کرنا درست نہیں، گوکہ امام کی موت کے بعد ان میں کمال پیدا ہوجائے، امام کی زندگی میں ولی عہد میں کسی ایک شرط کے زائل ہونے سے ولی عہدی

---

(۱) مقدمہ ابن خلدون ص ۲۱۰۔

(۲) مغنی المحتاج ۴/۱۳۱، نہایۃ المحتاج ۷/۴۱۱، اسنی المطالب ۴/۱۰۹، الأحکام السلطانیہ لأبی یعلی ص ۱۰۔

(۱) اسنی المطالب ۴/۱۱۰، الأحکام السلطانیہ للماوردی ص ۸، الأحکام السلطانیہ لأبی یعلی ص ۱۰۔

(۲) مغنی المحتاج ۴/۱۳۱۔

باطل ہوجائے گی (۱)۔

حنفیہ کی رائے ہے کہ ولی عہدی کے وقت اگر بچہ ہوتو اس کو ولی عہد بنانا جائز ہے، کاروبار سلطنت کسی قائم مقام والی کے سپرد کردیا جائے، یہاں تک کہ ولی عہد بالغ ہوجائے، حنفیہ نے یہ بھی صراحت کی ہے کہ جب بچہ بالغ ہوجائے گا تو ازسرنو اس کی بیعت لی جائے گی، اور اس کا قائم مقام جس کے سپرد نظم ونسق ہوگا وہ اس کے بالغ ہونے سے معزول ہوجائے گا (۲)۔

سوم: طاقت کے بل پر تسلط وحکومت:

۱۸ - ماوردی نے کہا ہے: قہر وغلبہ والے کی امامت کے ثبوت اور بیعت وانتخاب کے بغیر اس کی ولایت کے انعقاد کے بارے میں اہل علم میں اختلاف ہے، بعض فقہاء عراق کہتے ہیں کہ اس کی ولایت ثابت اور اس کی امامت منعقد ہے، لوگوں کو اس کی اطاعت پر آمادہ کیا جائے گا اگر چہ ارباب حل وعقد نے اس کا انتخاب نہ کیا ہو، اس لئے کہ اختیار کا مقصد جس کو والی وحکمراں مقرر کیا گیا ہے اس کو ممتاز کرنا ہے، اور مذکورہ شخص اپنی صفت (غلبہ) کے ذریعہ ممتاز ہوگیا ہے، جب کہ جمہور فقہاء ومتکلمین کی رائے ہے کہ رضا وانتخاب کے بغیر اس کی امامت کا انعقاد نہ ہوگا، البتہ ارباب حل وعقد پر لازم ہے کہ ایسے شخص کے لئے امامت طے کردیں، اگر وہ توقف کرتے ہیں تو گنہ گار ہوں گے، اس لئے کہ امامت ایک عقد ہے جو کسی عاقد (عقد کرنے والے) کے بغیر ناتمام ہے (۳)۔

ابو یعلی نے کہا ہے: امامت کا انعقاد دو طریقوں سے ہوتا ہے:

اول: ارباب حل وعقد کے اختیار وانتخاب سے۔

دوم: پیش رو امام کے ولی عہد بنا دینے سے۔

رہا ارباب حل وعقد کے اختیار وانتخاب سے امامت کا انعقاد تو جمہور ارباب حل وعقد کے اختیار کے بغیر نہ ہوگا، امام احمد نے اسحاق بن ابراہیم کی روایت میں کہا ہے: امام وہ ہے جس پر اتفاق واجماع ہوجائے، سب لوگ کہیں: یہ امام ہے۔

اس سے بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ ارباب حل وعقد کی جماعت کے ذریعہ انعقاد ہوگا۔

امام احمد سے ایک روایت میں معلوم ہوتا ہے کہ امامت کا انعقاد قہر وغلبہ کے ذریعہ ہوجاتا ہے، اور بیعت کرنے کی ضرورت نہیں پڑتی، چنانچہ انہوں نے عبد القدوس بن مالک عطار کی روایت میں کہا ہے: جو تلوار کے ذریعہ لوگوں پر غلبہ حاصل کرے، اور بالآخر خلیفہ بن جائے اور اس کو امیر المؤمنین کہا جانے لگے تو اللہ تعالی اور آخرت کے دن پر ایمان رکھنے والے کسی شخص کے لئے جائز نہیں کہ اس پر رات گذر جائے اور وہ اس کو امام نہ سمجھے خواہ وہ نیک ہو یا فاجر، نیز انہوں نے ابو الحارث کی روایت میں (اس امام کے متعلق جس کے خلاف کوئی حکومت کا طالب بغاوت کرجائے، کچھ لوگ امام کے ساتھ اور کچھ لوگ باغی کے ساتھ ہوں) کہا: جمعہ اس شخص کے ساتھ ادا ہوگا جو غالب آجائے، اور انہوں نے یہ استدلال کیا کہ حضرت ابن عمر نے واقعہ حرہ کے زمانہ میں اہل مدینہ کو نماز پڑھائی، اور فرمایا: "ہم اس کے ساتھ ہیں جو غالب آجائے"۔

پہلی روایت کی وجہ یہ ہے کہ جب مہاجرین وانصار میں اختلاف ہوا تو انصار نے کہا: ایک امیر ہمارا ایک امیر تمہارا، تو حضرت عمرؓ نے ان کے خلاف دلیل دی، اور حضرت ابو بکرؓ سے فرمایا: ہاتھ بڑھائیے، میں آپ سے بیعت کرتا ہوں، انہوں نے غلبہ کا اعتبار نہیں کیا، بلکہ

---

(۱) مغنی المحتاج ۴/ ۱۳۱، اسنی المطالب ۴/ ۱۰۹ - ۱۱۰، الأحکام السلطانیہ لأبی یعلی رص ۹ - ۱۰۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۳۶۹۔

(۳) الأحکام السلطانیہ للماوردی رص ۸۔

اختلاف کے باوجود عقد کا اعتبار کیا۔

دوسری روایت کی وجہ ابن عمر کا یہ قول ہے جس کو امام احمد نے نقل کیا ہے کہ "ہم اس کے ساتھ ہیں جو غالب آجائے" نیز یہ کہ اگر وہ عقد پر موقوف ہوتو دوسرے لوگوں اور خود اس غلبہ حاصل کرنے والے کے قول کے ذریعہ اس کو ختم اور فسخ کرنا صحیح ہوگا، جیسے کہ بیع وغیرہ عقود کا حکم ہے، اور جب یہ ثابت ہے کہ اگر وہ غلبہ وقہر والا خود کو معزول کر دے یا لوگ اس کو معزول کر دیں تو وہ معزول نہ ہوگا، تو معلوم ہوا کہ اس کے عقد کی ضرورت نہیں [1]۔

نیز اس لئے کہ جب عبد الملک بن مروان نے حضرت ابن زبیر کے خلاف خروج کیا اور تمام شہروں پر تسلط قائم کرلیا اور بالآخر لوگوں نے چاروناچار اس کے ہاتھ پر بیعت کرلی تو وہ امام بن گیا جس کے خلاف بغاوت کرنا حرام ہوا، اور اس لئے کہ بغاوت کرنے میں مسلمانوں میں اختلاف و انتشار پیدا کرنا خون ریزی اور مال و دولت کا ضیاع ہے [2]، نیز حدیث میں ہے: "اسمعوا وأطيعوا وإن أمّر عليكم عبد حبشي أجدع" [3] (بات سنو اور کہنا مانو، اگرچہ تم پر ناک کٹا حبشی غلام حاکم مقرر کر دیا جائے)، یہی جمہور فقہاء کی رائے ہے۔

شافعیہ نے ایک قول یہ ذکر کیا ہے کہ: قہر وغلبہ والے کی امامت

(۱) الأحکام السلطانیہ لأبی یعلی رص ۷، ۸۔

(۲) المغنی ۸/۱۰۷، حاشیہ ابن عابدین ۱/۳۶۹، الدسوقی ۴/۲۹۸، مغنی المحتاج ۴/۱۳۰، أسنی المطالب ۴/۱۱۰-۱۱۱۔

(۳) حدیث: "اسمعوا وأطيعوا......" کی روایت مسلم نے حضرت أم الحصینؓ سے مرفوعاً ان الفاظ میں کی ہے: "إن أمر عليكم عبد مجدع (حسبتها قالت) أسود، يقودكم بكتاب الله تعالى فاسمعوا له وأطيعوه" (اگر تم پر کن کٹا غلام حاکم مقرر کیا جائے (میں خیال کرتا ہوں کہ ام حصین نے یہ بھی کہا) کالا غلام ہو، جو تم کو کتاب کے مطابق لے چلے، تو بھی اس کی بات سنو اور اس کا کہنا مانو) (صحیح مسلم ۳/۱۴۶۸ طبع عیسی الحلبی)۔

کے صحیح ہونے کے لئے شرط یہ ہے کہ اس میں امامت کی شرائط مکمل طور پر موجود ہوں [1]، نیز شافعیہ نے یہ بھی شرط لگائی ہے کہ امام جس کے ہاتھ پر بیعت ہوچکی تھی، اس کی موت کے بعد بیعت کے ذریعہ کسی نئے امام کی تقرری سے پہلے امور سلطنت پر کنٹرول حاصل کرلے، یا کسی اور زندہ غلبہ وقہر والے کو زیر کردے، لیکن اگر امور سلطنت پر کنٹرول کرلے اور بیعت یا ولی عہد کے ذریعہ مقرر کردہ امام کو مغلوب کردے تو اس کی امامت صحیح نہیں ہوگی، اور مغلوب امام شرعاً اپنی امامت پر قائم وبرقرار رہے گا [2]۔

افضل کے ہوتے ہوئے مفضول کا انتخاب:

۱۹ - اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ اگر ارباب حل وعقد کے سامنے کوئی ایک شخص امامت کے لئے مقرر ومعین ہوگیا اور وہی جماعت میں سب سے افضل ہے، اور اب انہوں نے اس کے ہاتھ پر امامت کے لئے بیعت کرلی، پھر بیعت ہوجانے کے بعد معلوم ہوا کہ اس سے افضل شخص موجود ہے تو پہلے شخص کے لئے امامت کا انعقاد ان کے بیعت کرلینے سے ہوگیا، اب اس کو چھوڑ کر اس سے افضل کو اختیار کرنا ناجائز ہے، نیز اس پر بھی فقہاء کا اتفاق ہے کہ اگر کسی عذر کی وجہ سے ارباب حل وعقد نے افضل کے ہوتے ہوئے ابتداءً مفضول کے ہاتھ پر بیعت کرلی مثلاً افضل غیر حاضر یا مریض ہو، یا مفضول کی بات لوگوں میں زیادہ سنی جاتی ہو، اور وہ لوگوں میں زیادہ محبوب ہو تو مفضول کی بیعت ہوگئی، اور اس کی امامت صحیح ہے، اور اگر بلاعذر ابتداء ہی میں افضل کو چھوڑ کر مفضول کو اختیار کریں تو ناجائز ہے [3]۔

رہا انعقاد تو افضل کی موجودگی میں بلاعذر مفضول کے لئے بیعت

(۱) سابقہ مراجع۔

(۲) مغنی المحتاج ۴/۱۳۲، أسنی المطالب ۴/۱۱۰۔

(۳) الأحکام السلطانیہ للماوردی رص ۵۰۔

کے انعقاد میں فقہاء کا اختلاف ہے، ایک جماعت کی رائے ہے کہ اس کی بیعت کا انعقاد نہ ہوگا، اس لئے کہ جب اختیار کا تقاضا ہے کہ افضل الامرین کو لیا جائے تو افضل کو چھوڑ کر دوسرے کو اختیار کرنا ناجائز ہوگا(۱)۔

اکثر فقہاء و متکلمین کی رائے ہے کہ افضل کی موجودگی میں مفضول کے لئے امامت جائز ہے، اور اس کی امامت درست ہے اگر اس میں امامت کی ساری شرائط مہیا ہوں، اسی طرح ولایت قضا میں افضل کے ہوتے ہوئے مفضول کی تقرری جائز ہے، اس لئے کہ فضل و کمال میں زیادتی اختیار میں مبالغہ و زیادتی ہے، ''اختیار'' کے لئے شرط نہیں۔ حضرت ابو بکرؓ نے سقیفہ کے دن کہا تھا: میں تمہارے لئے ان دو اشخاص: حضرت ابوعبیدہ بن جراح اور حضرت عمر بن الخطاب میں سے کسی ایک (کے انتخاب) سے راضی ہوں، حالانکہ یہ دونوں حضرات اپنے فضل و کمال کے باوجود فضل میں حضرت ابو بکر سے کم تھے لیکن کسی نے اس پر نکیر نہیں کی۔

انصار نے حضرت سعد کے ہاتھ پر بیعت کی دعوت دی تھی حالانکہ بالاتفاق وہ صحابہ میں سب سے افضل نہ تھے، پھر حضرت عمرؓ نے امر خلافت چھ افراد کو سونپ دیا، اور یقیناً ان میں سے بعض بعض سے افضل تھے۔

اس طرح اہل اسلام نے اس وقت اتفاق کر لیا تھا کہ اگر ان میں سے کسی کے ہاتھ پر بیعت ہو جاتی ہے تو وہی امام بن جائے گا جس کی اطاعت واجب ہے، لہذا مفضول کی امامت کے جواز پر صحابہ کرامؓ کا اجماع ثابت ہوگیا(۲)۔

(۱) حوالہ سابق، الفصل فی الملل والأہواء والنحل ۴ر ۱۶۳۔

(۲) سابقہ مراجع۔

دو اماموں کے لئے بیعت کرنا:

۲۰ - جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ دنیا میں بیک وقت دو اماموں کا ہونا ناجائز ہے، صرف ایک ہی امام ہوسکتا ہے(۱)۔ ان کا استدلال اس حدیث سے ہے: "إذا بويع لخليفتين فاقتلوا الآخر منهما"(۲) (جب دو خلیفہ سے بیعت کی جائے تو ان میں سے دوسرے کو قتل کر ڈالو)، نیز فرمان باری ہے: "وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَلَا تَنَازَعُوا فَتَفْشَلُوا"(۳) (اور اللہ اور اس کے رسول کی اطاعت کرتے رہو اور آپس میں جھگڑا مت کرو ورنہ ناکام ہو جاؤ گے)۔

استدلال کا طریقہ یہ ہے کہ اللہ تعالی نے افتراق و لڑائی مسلمانوں پر حرام کی ہے، اور جب دو امام ہوں گے تو یہ حرام افتراق ہوگا، جھگڑیں گے، اور اللہ کی نافرمانی ہوگی(۴)۔

اگر دو آدمیوں کے لئے ایک ساتھ بیعت ہوئی ہو تو دونوں کی بیعت باطل ہے، اور آگے پیچھے ہوئی ہو تو جس کے لئے پہلے بیعت ہوئی وہی امام ہوگا، دوسرے شخص کو اور اس کی بیعت کرنے والوں کو سزا دی جائے گی، اس لئے کہ فرمان نبوی ہے: "إذا بويع لخليفتين فاقتلوا الآخر منهما" (جب دو خلیفہ سے بیعت کی جائے تو ان میں سے دوسرے کو قتل کر ڈالو)۔ اور اگر یہ معلوم نہ ہوسکے کہ پہلے کس سے بیعت ہوئی تو شافعیہ کے نزدیک دونوں کے حق میں عقد بیعت باطل ہے، اس لئے کہ متعدد ائمہ نہیں ہوسکتے، اور کسی ایک

(۱) مغنی المحتاج ۴ر ۱۳۲، أسنی المطالب ۴ر ۱۱۰، الأحکام السلطانیہ لأبی یعلی رص ۹، الماوردی رص ۶، الفصل فی الملل والأہواء والنحل ۴ر ۸۸۔

(۲) حدیث: "إذا بويع لخليفتين......" کی روایت مسلم (صحیح مسلم ۳ر ۱۴۸۰ طبع عیسی الحلبی) نے حضرت ابوسعید خدریؓ سے مرفوعا کی ہے۔

(۳) سورۂ انفال ر ۴۶۔

(۴) الفصل فی النحل والأہواء والملل ۴ر ۱۶۳۔

کے لئے سبب ترجیح نہیں ہے۔

امام احمد کے یہاں دو روایتیں ہیں:

اول: یہ عقد باطل ہے، دوم بذریعہ قرعہ اندازی کی جائے گی۔

مالکیہ کی رائے ہے کہ اگر ملک دور دور تک پھیلا ہوا ہو اور نائب مقرر کرنا ممکن نہ ہو تو بقدر حاجت ایک سے زیادہ ائمہ کا ہونا جائز ہے، یہی شافعیہ کے یہاں ایک قول ہے[۱]۔

امام کی طاعت:

۲۱- پوری امت کا اتفاق ہے کہ امام عادل کی طاعت واجب اور اس کے خلاف بغاوت کرنا حرام ہے، اس کے مختلف دلائل ہیں، مثلاً حدیث میں ہے: "**من بايع إماما فأعطاه صفقة يده وثمرة قلبه فليطعه إن استطاع، فإن جاء آخر ينازعه فاضربوا عنق الآخر**"[۲] (جو شخص کسی امام سے بیعت کرلے، اور اس کو اپنا ہاتھ دے دے، اور دل سے اس کی تابع داری کی نیت کرلے تو اس کی اطاعت کرے اگر طاقت ہو، اب اگر دوسرا امام اس سے لڑنے آئے تو دوسرے کی گردن مارڈالو)، نیز فرمان باری ہے: "يٰاَيُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُوْا أَطِيْعُوا اللّٰهَ وَ أَطِيْعُوا الرَّسُوْلَ وَاُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ"[۳] (اے ایمان والو اللہ کی اطاعت کرو اور رسول کی، اور اپنے میں سے اہل اختیار کی اطاعت کرو)۔ حدیث میں ہے: "**من خرج من الطاعة، وفارق الجماعة فمات، مات ميتة جاهلية**"[۴] (جو حاکم کی اطاعت سے باہر ہوجائے اور جماعت کا ساتھ چھوڑ دے پھر وہ مرے تو اس کی موت جاہلیت کی موت ہوگی)۔

رہا ظالم ائمہ کے خلاف بغاوت کرنے کا حکم تو اس کی وضاحت امامت کے دوام وبرقرار ہونے پر بحث کے ذیل میں آچکی ہے۔

امام کے لئے خیر ونصرت کی دعا کرے گو وہ فاسق ہو، اور جو اچھی صفات مثلاً نیک وعادل ہونا اس میں نہ ہوں ان صفات کو اس کے لئے ظاہر کرنا مکروہ تحریمی ہے، نیز بندہ جن اوصاف کا حامل نہیں ہوسکتا مثلاً "شہنشاہ اعظم"، اور "لوگوں کی گردنوں کا مالک" ایسے اوصاف سے اس کو موصوف کرنا بھی حرام ہے، اس لئے کہ ان میں سے پہلا اللہ کی صفت ہے، بندوں کو اس سے متصف کرنا جائز نہیں اور دوسرا جھوٹ ہے[۱]۔

امام کی موت سے معزول ہونے والے:

۲۲- جن کو امام نے عوامی منصب پر مقرر کیا ہے مثلاً قضاۃ، صوبوں کے حکام، وقف کے نگراں، بیت المال کا امین اور امیر لشکر وہ امام کی موت سے معزول نہ ہوں گے[۲]، یہ فقہاء کے یہاں متفق علیہ ہے، اس لئے کہ خلفاء راشدین نے اپنے اپنے دور میں حکام کی تقرری کی تھی، امام کی موت سے کوئی بھی معزول نہیں ہوا تھا، نیز اس لئے کہ خلیفہ نے مسلمانوں کی نیابت میں یہ مناصب ان کو سپرد کئے ہیں، خود اپنی طرف سے نائب نہیں بنا ہے، لہذا اس کی موت سے معزول نہ ہوں گے، نیز ان کے معزول ہونے میں مسلمانوں کا ضرر اور مفادات کا ضیاع ہے۔

---

(۱) جواہر الإکلیل ۱/ ۲۵۱، روضۃ الطالبین ۱۰/ ۴۷، مغنی المحتاج ۴/ ۱۳۲۔

(۲) حدیث: "من بایع إماما......" کی روایت مسلم (۳/ ۱۴۷۳ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۳) سورۂ نساء/ ۵۹۔

(۴) حدیث: "من خرج من الطاعۃ......" کی روایت مسلم (صحیح مسلم ۳/ ۱۴۷۶ طبع عیسی الحلبی) نے حضرت ابوہریرہؓ سے مرفوعا کی ہے۔

---

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۵۴۴-۵۴۵۔

(۲) المغنی ۹/ ۱۰۳-۱۰۴، مغنی المحتاج ۴/ ۳۸۳، حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۳۲۲، جواہر الإکلیل ۲/ ۲۲۴۔

البتہ وزراء امام کی موت اور اس کی معزولی سے معزول ہو جائیں گے، اس لئے کہ وزارت امام کی نیابت ہے، لہذا نائب بنانے والے کی موت سے نائب معزول ہو جائے گا، کیونکہ امام نے وزیر کو اس لئے نائب مقرر کیا تھا کہ امور خلافت میں اس کی اعانت کرے (۱)۔

امام کو معزول کرنا اور اس کا معزول ہونا:

۲۳- فسق وظلم پیش آنے کے سبب امام کی معزولی کے مسئلہ میں امام کے برقرار رہنے کی بحث کے ضمن میں ماوردی کا کلام نقل کیا جا چکا ہے۔

آگے ماوردی نے کہا: امام میں پیدا ہونے والے جسمانی نقص کی تین اقسام ہیں:

اول: حواس میں نقص، دوم: اعضاء میں نقص، سوم: تصرفات میں نقص۔

حواس میں نقص کی تین اقسام ہیں: ایک قسم مانع امامت ہے، دوسری قسم: مانع امامت نہیں، تیسری قسم، مختلف فیہ ہے۔

مانع امامت قسم دو چیزیں ہیں: اول: عقل کا زوال، دوم: بینائی کا جاتے رہنا۔

عقل کا زوال دو طرح کا ہے: اول: عارضی ہو، افاقہ کی امید ہو مثلاً بے ہوشی، یہ امامت کے انعقاد سے مانع نہیں، اور نہ ہی اس کے سبب وہ امامت سے الگ ہوگا، اس لئے کہ یہ ایسا مرض ہے جو کچھ وقت تک رہتا ہے، اور جلد زائل ہو جاتا ہے، مرض الوفات میں رسول اللہ ﷺ پر بے ہوشی طاری ہوئی تھی۔

دوم: جو لازم و دیرپا ہو، اس کے زوال کی توقع نہ ہو جیسے جنون اور خبل (عقلی فتور) اس کی دو انواع ہیں: اول: مسلسل ولگاتار رہے، درمیان میں افاقہ نہ ہو، یہ نوع امامت کے انعقاد اور اس کے برقرار رہنے سے مانع ہے۔ اور اگر یہ مانع درپیش ہو جائے تو اس کی وجہ سے امامت باطل ہو جائے گی جب کہ اس مانع کا ثبوت قطعی طور پر ہو جائے۔ نوع دوم: درمیان میں افاقہ ہوتا ہو، اور وہ سلامتی کی حالت میں آ جاتا ہو، تو اس پر غور کیا جائے گا: اگر خبل (عقلی فتور) کا زمانہ افاقہ کے زمانہ سے زیادہ ہو تو اس کو لگاتار رہنے والے مانع کی طرح مانا جائے گا، جو عقد امامت اور اس کے برقرار رہنے سے روک دے گا، اور اس کے پیش آنے پر وہ امامت سے نکل جائے گا، لیکن اگر افاقہ کا زمانہ جنون کے زمانہ سے زیادہ ہو تو عقد امامت سے مانع ہے۔

ہاں امامت کے برقرار رہنے سے مانع ہے یا نہیں، مختلف فیہ ہے: ایک قول ہے کہ وہ امامت کے برقرار رہنے سے مانع ہے جیسا کہ ابتداءً انعقاد سے مانع ہے، اگر یہ پیش آ جائے تو اس کی وجہ سے امامت باطل ہو جائے گی، اس لئے کہ اس صورت میں امامت کے برقرار رہنے میں واجبی فکر ونظر میں خلل آئے گا۔ ایک قول ہے: یہ امامت کے برقرار رہنے سے مانع نہیں، اگرچہ یہ ابتداء میں اس کے انعقاد سے مانع ہے، اس لئے کہ عقد امامت کے آغاز میں مکمل سلامتی کی رعایت کی جاتی ہے، اور امامت سے نکلنے میں مکمل نقص کا لحاظ رکھا جاتا ہے۔

رہا بینائی کا جانا تو یہ امامت کے عقد اور اس کے برقرار رہنے سے مانع ہے، لہذا اگر یہ مانع پیش آ جائے تو امامت باطل ہو جائے گی، اس لئے کہ جب اس کی وجہ سے ولایت قضا باطل ہے اور یہ جواز شہادت سے مانع ہے تو امامت کے صحیح ہونے سے بدرجہ اولی مانع ہوگا۔

---

(۱) الأحکام السلطانیہ للماوردی رص ۲۶-۲۳۔

کمیٹی کی رائے ہے کہ امام کی طرف سے مقرر شدہ افراد کے معزول ہونے یا نہ ہونے کا تعلق ملکی سیاست اور معمول بہ نظاموں کے قبیل سے ہے اس میں مصلحت عامہ کی رعایت کی جاتی ہے اور اس کا عرف ورواج زمان ومکان کے لحاظ سے الگ الگ ہوتا ہے۔

رہا رتوندی ہونا یعنی رات میں دکھائی نہ دینا تو یہ عقد امامت سے مانع نہیں، اور نہ ہی اس کے برقرار رہنے سے مانع ہے، اس لئے کہ یہ آسائش وراحت کے وقت میں مرض ہوتا ہے، جس کے ختم ہونے کی توقع ہے۔

رہا بینائی کا کمزور ہونا تو اگر وہ دیکھنے پر لوگوں کو پہچان لیتا ہوتو یہ امامت سے مانع نہیں، اور اگر لوگوں کو دیکھ لے لیکن پہچان نہ سکے تو امامت کے منعقد ہونے اور برقرار رہنے دونوں سے مانع ہے۔

رہی حواس کی دوسری قسم جن کا فقدان امامت میں اثر انداز نہیں تو دو چیزیں ہیں: اول: ناک جس میں قوت شامہ ہوتی ہے اس میں بیماری، دوم: قوت ذائقہ کا ختم ہونا جس کے ذریعہ ذائقہ میں امتیاز ہوتا تھا تو یہ چیز عقد امامت میں اثر انداز نہیں، اس لئے کہ ان دونوں کا اثر لذت پر پڑتا ہے، نہ کہ فکر وعمل پر۔

رہی حواس کی تیسری مختلف فیہ قسم تو اس میں دو چیزیں آتی ہیں: بہرہ پن اور گونگا پن، یہ دونوں ابتداءً عقد امامت سے مانع ہیں، اس لئے کہ اوصاف میں کمال ان دونوں کے ہوتے ہوئے موجود نہیں ہے۔

ان دونوں کی وجہ سے امامت سے نکل جانے کے بارے میں اختلاف ہے، ایک جماعت نے کہا: ان دونوں کی وجہ سے امامت سے نکل جائے گا جیسا کہ بینائی جانے سے امامت سے نکل جاتا ہے، کیونکہ ان دونوں کا تدبیر وتنظیم اور عمل میں اثر پڑتا ہے۔ کچھ دوسرے حضرات نے کہا: ان دونوں کی وجہ سے امامت سے خارج نہیں ہوگا، اس لئے کہ ان دونوں کے قائم مقام اشارہ موجود ہے، لہذا وہ امامت سے کامل نقص کے بغیر نہیں نکلے گا، کچھ اور حضرات نے کہا: اگر اچھی طرح لکھنا جانتا ہوتو ان دونوں کی وجہ سے امامت سے خارج نہ ہوگا، اور اگر اچھی طرح لکھنا نہ جانتا ہوتو ان دونوں کی وجہ سے امامت سے خارج ہوجائے گا، اس لئے کہ تحریر سمجھ لی جاتی ہے، جب کہ اشارہ میں وہم ہوتا ہے، سب سے پہلا مذہب اصح ہے۔

رہی زبان میں لکنت اور اونچا سننا جب کہ بلند آواز سمجھ میں آجاتی ہو، تو ان دونوں کی وجہ سے امامت سے خارج نہ ہوگا اگر یہ بعد میں پیدا ہوجائیں۔ اور اگر پہلے سے اس کے اندر یہ دونوں عوارض تھے تو اس کے لئے عقد امامت کے بارے میں ایک قول یہ ہے کہ ابتداءً عقد سے مانع ہیں، کیونکہ یہ دونوں نقص ہیں جن کے سبب وہ حالت کمال سے خارج ہوجاتا ہے۔ اور ایک قول یہ ہے کہ مانع نہیں، اس لئے کہ اللہ کے نبی موسیٰ علیہ السلام کی زبان میں لکنت تھی جو ان کے نبی ہونے سے مانع نہیں بنی، تو یہ چیز امام بننے سے بدرجہ اولی مانع نہ ہوگی۔

رہا فقدان اعضاء تو اس کی چار اقسام ہیں:

اول: جو امام بنانے اور امامت کے برقرار رہنے سے مانع نہیں، اور یہ وہ عضو ہے جس کے نہ ہونے کا کوئی اثر رائے یا عمل یا اٹھنے میں نہیں ہوتا ہے اور نہ دیکھنے میں عیب دار محسوس ہوتا ہے تو یہ عقد امامت کے لئے یا عقد امامت کے بعد اس کے برقرار رہنے سے مانع نہیں، اس لئے کہ اس کا نہ ہونا رائے اور تجربہ پر اثر انداز نہیں ہوتا، مثلاً دونوں کانوں کا کٹا ہوا ہونا، کہ ان سے رائے اور عمل میں کوئی اثر نہیں پڑتا، ان کا کٹا ہوا ہونا عیب تو ہے لیکن ان کو ڈھانک کر چھپالینا ممکن ہے، جس کے بعد اس کا پتا نہ چلے گا۔

قسم دوم: جو عقد امامت اور اس کے برقرار رہنے سے مانع ہے، وہ ایسا عیب ہے جو عمل سے روک دے مثلاً دونوں ہاتھوں کا نہ ہونا، یا اٹھنے سے روک دے مثلاً دونوں پیروں کا نہ ہونا، اس کے ہوتے ہوئے امامت درست نہیں، نہ عقد امامت، نہ اس کا برقرار رہنا، اس لئے کہ کام کرنے اور اٹھنے میں امت کے جو حقوق اس کے ذمہ ہیں

ان کی ادائیگی سے وہ قاصر ہے۔

قسم سوم: جو عقد امامت سے مانع ہے، البتہ امامت کے برقرار رہنے سے مانع ہونے میں اختلاف ہے، وہ ایسا عیب ہے جس کی وجہ سے جزوی عمل معطل ہو یا جزوی طور پر اٹھنا مفقود ہو مثلاً ایک ہاتھ یا ایک پاؤں کا کٹ جانا، ایسا ہوتے ہوئے اس کو امام بنانا صحیح نہیں، اس لئے کہ وہ مکمل طور پر تصرف کرنے سے قاصر ہے، اور اگر امام بنانے کے بعد اس میں یہ چیز پیش آ جائے تو اس کے سبب امامت سے نکلنے کے بارے میں فقہاء کے دو مذاہب ہیں:

اول: اس کی وجہ سے امامت سے نکل جائے گا، اس لئے کہ یہ ایسی عاجزی ہے جو ابتداءً امام بنانے سے مانع ہے، تو امامت کے برقرار رہنے سے بھی مانع ہوگی۔

مذہب دوم: وہ اس کی وجہ سے امامت سے خارج نہ ہوگا، کیونکہ وہ ابتداءً امام بنانے سے مانع ہے، اس لئے کہ امام بنانے میں مکمل سلامتی کا، اور امامت سے نکلنے میں مکمل نقص کا اعتبار کیا جاتا ہے۔

قسم چہارم: جو امامت کے برقرار رہنے سے مانع نہیں، اور ابتداءً امام بنانے سے اس کے مانع ہونے میں اختلاف ہے، وہ ایسا نقص ہے جو معیوب وقبیح معلوم ہو لیکن عمل کرنے یا اٹھنے میں اثر انداز نہ ہو، مثلاً ناک کا کٹا ہونا، ایک آنکھ کی بینائی کا ختم ہونا، امام بننے کے بعد اس کی وجہ سے وہ امامت سے نہیں نکلے گا، اس لئے کہ حقوق امامت اس سے قطعاً متاثر نہیں ہوتے، اور ابتداءً عقد امامت کرنے سے اس کے مانع ہونے میں فقہاء کے دو مذاہب ہیں:

اول: یہ عقد امامت سے مانع نہیں، اور نہ ہی امامت کی معتبر شرائط میں سے ہے، اس لئے کہ امامت کے حقوق اس سے متاثر نہیں ہوتے۔

مذہب دوم: یہ عقد امامت سے مانع ہے، اور اس سے سلامتی عقد امامت میں معتبر شرط ہے تاکہ امت کے حکمراں اہانت آمیز نقص وعیب سے پاک ہوں، ورنہ ہیبت ورعب کم ہوگا، اور رعب کی کمی سے انسان فرمانبرداری سے بدکتا ہے، اور جو چیز اس کا سبب بنے وہ امت کے حقوق میں نقص ہے۔

رہا تصرفات میں نقص تو دو قسم کا ہے: حجر اور قہر۔

حجر: یہ ہے کہ اس کا کوئی معاون اس کو اپنے قابو میں رکھ کر بہ نفس نفیس تمام امور کو نافذ کرے لیکن بظاہر اس کی نافرمانی یا کھلم کھلا اس کی مخالفت نہ کرے، یہ چیز اس کی امامت سے مانع نہیں، اور نہ ہی اس کی ولایت کے صحیح ہونے پر اس سے آنچ آتی ہے۔

رہا قہر تو یہ ہے کہ وہ کسی زبردست دشمن کے ہاتھ میں قید ہو کر رہ جائے، اس سے چھٹکارا حاصل نہ کر سکے، یہ چیز اس کو امام بنائے جانے سے مانع ہے، اس لئے کہ وہ مسلمانوں کے امور کی دیکھ ریکھ نہیں کرسکتا، خواہ دشمن مشرک ہو یا باغی مسلمان۔ اب امت اس کے علاوہ کسی دوسرے طاقتور کو منتخب کرسکتی ہے، اور اگر امام بنائے جانے کے بعد وہ قید ہوگیا تو پوری امت کا فرض ہے کہ اس کو رہا کرائیں، اس لئے کہ امامت اس کے تعاون ونصرت کی متقاضی ہے، وہ اپنی امامت پر برقرار رہے گا جب تک اس کے رہا ہونے کی توقع اور قید سے نکلنے کی امید باقی رہے، خواہ لڑائی کے ذریعہ ہو یا فدیہ دے کر ہو۔ اور اگر مایوسی ہوجائے تو اس کو قید کرنے والے دو حال سے خالی نہیں: مشرک ہوں گے یا مسلمان باغی۔ اگر وہ مشرکین کی قید میں ہو تو امامت سے خارج ہوجائے گا، اس لئے کہ اس کے چھوٹنے کی امید نہیں رہی، اب اہل اختیار نئے سرے سے کسی دوسرے سے امامت کی بیعت کریں گے، لیکن اگر مایوسی سے قبل وہ چھوٹ جائے تو اپنی امامت پر برقرار رہے گا، اور اگر وہ باغی مسلمانوں کی قید میں ہو اور اس کے چھوٹ جانے کی

توقع ہوتو وہ اپنی امامت پر برقرار رہے گا، اور اگر اس کے چھوٹنے کی کوئی امید نہ ہوتو ان باغی مسلمانوں کی قید میں موجود امام خلاصی سے مایوسی کے سبب امامت سے نکل جائے گا، اور دار العدل (جن علاقوں پر باغیوں کا قبضہ نہیں) کے ارباب حل وعقد کا فرض ہے کہ رضامندی کے ساتھ کسی کو امام مقرر کردیں، اور اگر قید میں موجود امام کو خلاصی مل جائے تو دوبارہ امام نہیں بن سکے گا، کیونکہ وہ امامت سے نکل گیا ہے[1]۔

امام کے واجبات وفرائض:

۲۴- فقہاء کے یہاں امامت کبری کی تعریف ہے کہ یہ حضور علیہ السلام کی نیابت میں دنیاوی انتظام اور دین کے قائم رکھنے کے لئے عمومی ریاست واقتدار اعلی ہے[2]، اس تعریف سے معلوم ہوتا ہے کہ امام کے واجبات اجمالی طور پر حسب ذیل ہیں:

الف- دین کو اس کے ان اصولوں کے ساتھ محفوظ رکھنا جو کتاب وسنت اور اسلاف امت کے اجماع سے ثابت ہیں، اور دینی شعائر کا نفاذ۔

ب- مسلمانوں کے جملہ انواع واقسام کے مصالح کی نگرانی کرنا۔

اسی طرح فقہاء امام کی تقرری کی فرضیت پر اس کے ضروری ہونے سے استدلال کے ضمن میں چند امور کا تذکرہ کرتے ہیں جن کی انجام دہی کے لئے امت کو کسی شخص کی ضرورت ہے، وہ امور یہ ہیں: احکام کا نفاذ، حدود جاری کرنا، سرحدوں کی ناکہ بندی وحفاظت، لشکر وفوج کی تیاری، صدقات کی وصولی، گواہیوں کا قبول کرنا، چھوٹے بچے بچیاں جن کے اولیا نہیں ان کی شادی کرنا اور مال غنیمت کی تقسیم[1]، "احکام سلطانیہ" کی کتابوں کے مصنفین نے ایسے احکام دس شمار کرائے ہیں جو عمومی طور پر فقہاء کی ذکر کردہ مذکورہ بالا چیزوں سے خارج نہیں، تاہم نت نئی وقتی ضروریات کے لحاظ سے ان میں کمی وزیادتی ہوتی رہتی ہے، نیز وہ چیزیں جن میں مصلحت کا تقاضا ہے کہ ان کی ذمہ داری افراد اور کمیٹیوں کے بجائے بذات خود امام لے۔

امام کے اختیارات:

۲۵- امام کی طرف سے مقرر کردہ ولاۃ وحکمرانوں کی ولایت چار انواع کی ہے:

الف- عمومی امور میں عمومی ولایت: یہ وزارت ہے، اس لئے کہ وزارت بلاتخصیص تمام امور میں امام کی نیابت ہوتی ہے۔

ب- خاص امور میں عمومی ولایت: یہ صوبوں کی امارت ہے، اس لئے کہ خاص صوبہ سے متعلق دیکھ ریکھ اس کے جملہ امور میں عام ہوتی ہے۔

ج- عام امور میں خاص ولایت جیسے قاضی القضاۃ ہونا اور فوج کی سربراہی ونگرانی، اس لئے کہ ان دونوں میں تمام امور میں خاص دیکھ ریکھ کی تحدید ہوتی ہے۔

د- خاص امور میں خاص ولایت جیسے شہر کا قاضی یا اس کے خراج یا صدقات کا محصل، اس لئے کہ ان میں سے ہر ایک کی ولایت مخصوص عمل کے ساتھ خاص ہوتی ہے، وہ اس سے آگے نہیں بڑھ سکتا، اس کی تفصیل اصطلاحات "وزارت"، "إمارت" میں ہے[2]۔

(۱) الأحکام السلطانیہ للماوردی رص ۱۷-۲۰، حاشیہ ابن عابدین ۳/۳۱۰، مغنی المحتاج ۴/۱۳۲، حاشیۃ الدسوقی ۴/۲۹۹، مطالب اولی النہی ۶/۲۶۵، الإنصاف ۱۰/۳۱۰۔

(۲) نہایۃ المحتاج ۷/۴۰۹، حاشیہ ابن عابدین ۱/۳۶۸، حاشیۃ الجمل ۵/۱۱۹۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۱/۳۶۸، ۳/۳۱۰، مغنی المحتاج ۴/۱۲۹، شرح روض الطالب ۴/۱۰۸۔

(۲) الأحکام السلطانیہ للماوردی رص ۱۷، ابی یعلی رص ۱۳۔

امام کے تصرفات پر اس کی گرفت:

۲۶-فیصلہ میں غلطی یا حد وتعزیر کے نفاذ میں کوتاہی کے بغیر امام کے ہاتھ سے مال یا جان ضائع ہوجائے تو عام لوگوں کی طرح امام اس کا ضامن ہوگا، لہذا اس سے قصاص لیا جائے گا اگر اس نے عمداً قتل کردیا اور قتل خطا وشبہ عمد میں اس پر یا اس کے ''عاقلہ'' پر یا بیت المال میں دیت واجب ہوگی، اور اپنے ہاتھ سے جو مال ضائع کرے اس کا تاوان دے گا، اسی طرح فیصلہ میں اور حد وتعزیر کے نافذ کرنے میں اس کی کوتاہی کے سبب ہلاک شدہ شی کا تاوان شرع کے حکم کے مطابق قصاص کے ذریعہ یا اپنے یا عاقلہ یا بیت المال کے مال سے دیت کی شکل میں دے گا، اور کوتاہی کے اسباب نیز خطا کی سنگینی کا لحاظ بھی کیا جائے گا[1]۔ اس کی تفصیل اصطلاحات: ''حد''، ''تعزیر''، ''قصاص''، ''ضمان'' میں ہے۔

اس حد تک فقہاء کے یہاں اتفاق ہے، اس لئے کہ دلائل عام ہیں، نیز اس لئے کہ مسلمانوں کے خون کی حیثیت یکساں ہے، اور مسلمانوں کے اموال معصوم ومحفوظ ہیں، الا یہ کہ ان میں کوئی حق واجب ہو، اور ثابت ہے کہ: "أن النبي ﷺ أقاد من نفسه"[2] (نبی کریم ﷺ نے اپنی ذات سے قصاص دلوایا)۔ اور حضرت عمرؓ اپنی ذات سے بدلہ دلاتے تھے، امام اور مظلوم عام رعایا کی طرح دو

(۱) مغنی المحتاج ۴/ ۱۹۹، المغنی ۸/ ۳۱۲، ۷/ ۶۶۳، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۳۵۵۔

(۲) حدیث: "أن النبي ﷺ أقاد من نفسه......" کی روایت ابوداؤد ونسائی نے حضرت عمرؓ سے ان الفاظ میں کی ہے: "رأیت رسول اللہ ﷺ أقص. وفي النسائي: يقص - من نفسه" (میں نے رسول اللہ ﷺ کو دیکھا کہ آپ نے اپنی ذات سے قصاص دلایا، نسائی کی روایت میں ہے قصاص دیتے ہوئے دیکھا)۔ اس کی اسناد میں ابوفراس ہیں جو مجہول ہیں، ذہبی نے میزان الاعتدال میں کہا ہے: غیر معروف ہیں (عون المعبود ۴/ ۳۰۶ طبع الہند، سنن النسائی ۸/ ۳۴ طبع استنبول، میزان الاعتدال ۴/ ۵۶۱، جامع الاصول ۴/ ۸۲، ۸۳، ۱۰/ ۲۷۴)۔

معصوم جانیں ہیں۔

امام پر حد نافذ کرنے کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے، شافعیہ کی رائے ہے کہ عام لوگوں کی طرح اس پر بھی حد نافذ کی جائے گی، اس لئے کہ دلائل عام ہیں، اور اس پر حد وہ نافذ کرے گا جو اس کے متعلق فیصلہ کرے گا[1]۔ حنفیہ کی رائے ہے کہ امام پر حد نافذ نہیں کی جائے گی، اس لئے کہ ''حد'' اللہ کا حق ہے اور امام خود ہی اس کے نافذ کرنے کا مکلف ہے، اور یہ ناممکن ہے کہ حد اپنے اوپر نافذ کرے، اس لئے کہ اس کا نافذ کرنا توہین اور سزا کا موجب ہے، کوئی بھی اپنی ذات کے ساتھ یہ سلوک نہیں کرے گا، حقوق العباد کا حکم اس کے برخلاف ہے، رہی حد قذف تو انہوں نے کہا: اس میں حق اللہ غالب ہے، لہذا اس کا حکم بقیہ حدود کی طرح ہے، اس کا نافذ کرنا بقیہ حدود کی طرح اسی کے ذمہ ہے[2]۔ امام پر کسی کو ولایت واختیار حاصل نہیں کہ اس پر حد نافذ کرسکے، اور حد واجب کرنے کا فائدہ اس کو نافذ کرنا ہے اور جب نفاذ ممکن نہ ہو تو واجب نہ ہوگی، حنفیہ نے حد کے درمیان اور قصاص وتلف کردہ چیزوں کے ضمان کے درمیان یہ فرق کیا ہے کہ قصاص وتلف کردہ چیزوں کا ضمان حقوق العباد میں سے ہیں، لہذا صاحب حق ان دونوں کو وصول کرلے گا، اور اس میں قضا وفیصلہ کی بھی شرط نہیں، بلکہ قدرت دینا اور قدرت ہونا کافی ہے، اور اس کی شکل یہ ہے کہ امام صاحب حق کو اپنی ذات پر قدرت دے دے، اور اگر صاحب حق کو حمایت وقوت کی ضرورت ہو[3] تو مسلمان اس کے لئے حمایت کرنے والے ہوں گے، اور وہ ان کے ذریعہ سے اپنا حق وصول کرنے پر قادر ہوجائے گا، لہذا یہ وجوب مفید ہوگا[4]۔

(۱) مغنی المحتاج ۴/ ۱۵۲۔

(۲) فتح القدیر ۴/ ۱۶۰، حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۱۵۸۔

(۳) حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۱۵۸، فتح القدیر ۴/ ۱۶۰-۱۶۱۔

(۴) المغنی ۶/ ۲۴۳-۲۴۴ طبع الریاض، إحیاء علوم الدین ۲/ ۳۱۵ اور اس کے

دوسرے کے لئے امام کی طرف سے ہدایا:

۲۷- امام دوسروں کو ہدایا اگر اپنے خاص مال سے دے تو اس کا حکم دوسرے عام لوگوں سے مختلف نہیں، اس کو اصطلاح ''ہدیہ'' میں دیکھا جائے۔

اگر بیت المال سے ہدایا دے تو اگر کسی عام کام کے عوض میں ہو تو یہ رزق (تنخواہ) ہے۔ اور اگر تمام لوگوں کو بیت المال سے عطا کرے تو یہ عطا (وظیفہ) ہے، اور اگر ہدیہ امام کی طرف سے خود بخود پیش کیا جائے جس میں کسی ممتاز فرد کا لحاظ ہو تو اس کو ''جائزۃ سلطان'' (شاہی انعام) کہا جاتا ہے، جو مختلف فیہ ہے، امام احمد احتیاطاً اس کو مکروہ سمجھتے تھے کہ بیت المال کی بعض آمدنی کے ذرائع مشتبہ ہیں، تاہم انہوں نے صراحت کی ہے کہ یہ لینے والے کے لئے حرام نہیں، کیونکہ بیت المال کے ذرائع آمدنی میں حلال غالب ہے، ابن سیرین نے اس کو اس وجہ سے مکروہ کہا ہے کہ اس میں عام رعیت شامل نہیں ہوتی، (اور یہ عام رعیت کے لئے نہیں ہے)، اس انعام کے لینے سے احتیاط کرنے والوں میں حضرت حذیفہ، ابوعبیدہ، معاذ، ابوہریرہ، اور ابن عمر ہیں، یہ انعامات لینے کا حکم ہے[۱]۔

رہا امام کا اپنی طرف سے اس طرح کے انعامات دینے کا حکم تو ضروری ہے کہ اتباع نفس وشہوت کے بجائے مسلمانوں کے عام مفاد کی رعایت رکھے، اس لئے کہ عوام کے اموال اور دوسرے اسلامی امور میں امام کے تصرفات مصلحت سے مربوط ہیں۔

امام کا ہدیہ قبول کرنا:

۲۸- علماء کے یہاں بلا اختلاف امراء وحکام کو ہدیہ دینا مکروہ ہے۔

ابن عابدین نے اپنے ''حاشیہ'' میں لکھا ہے کہ امام (بمعنی والی) کے لئے ہدیہ لینا حلال نہیں، اس کی وجہ وہ دلائل ہیں جو عمال (کارکنان حکومت) کے ہدایا کے بارے میں وارد ہیں، اور امام ان عمال کا سردار ہے۔

ابن حبیب نے کہا ہے: سلطان اعظم، قضاۃ، عمال اور محصلین اموال کو ہدیہ دینے کی کراہت میں علماء کے یہاں کوئی اختلاف نہیں، امام مالک اور ان سے قبل کے اہل علم واہل سنت کا یہی قول ہے، نبی کریم ﷺ ہدیہ قبول کرتے تھے، یہ حضور ﷺ کی خصوصیات میں سے ہے۔ دوسرے کے متعلق جو اندیشے ہیں نبی کریم ﷺ اس سے معصوم ہیں، حضرت عمر بن عبد العزیز نے ہدیہ رد کردیا تو ان سے عرض کیا گیا: حضور ﷺ ہدیہ قبول فرماتے تھے، تو انہوں نے کہا: یہ حضور ﷺ کے لئے ہدیہ ہوتا تھا، ہمارے لئے رشوت ہے، کیونکہ حضور ﷺ کا تقرب آپ کی ولایت وحکم رانی کی وجہ سے نہیں، بلکہ آپ کی نبوت کی وجہ سے حاصل کیا جاتا تھا، اور ہمارا تقرب ہدایا کے ذریعہ ہماری ولایت وحکمرانی کے سبب حاصل کیا جاتا ہے[۱]۔

امام کے لئے کافروں کی طرف سے ہدایا:

۲۹- امام کے لئے ان کفار کا ہدیہ قبول کرنا ناجائز ہے جن کے قلعے مسلمانوں کے ہاتھ میں شکست کھا کر آنے ہی والے ہوں، اس لئے کہ اس میں مسلمانوں کو کمزور کرنا اور ان کی ہمت کو پست کرنا ہے، ہاں اگر کفار طاقتور ومحفوظ ہوں تو امام کے لئے ان کا ہدیہ قبول کرنا جائز ہے، اور یہ ہدیہ امام کے لئے ہوگا اگر اس کے کسی قریب (رشتہ دار) نے دیا ہو یا مکافأۃ (عوض) کے طور پر ہو یا معاوضہ کی امید سے دیا گیا ہو، اور اگر اس کے رشتہ دار کی طرف سے نہ ہو، اور کفار کے ملک میں

=
بعد کے صفحات۔

(۱) ابن عابدین ۴/ ۳۱۰، الفتاوی الہندیہ ۳/ ۳۳۱، معین الحکام ص ۱۷۔

(۱) تبصرۃ الحکام علی ہامش فتح العلی ۱/ ۳۰، البجیرمی علی الخطیب ۴/ ۳۰۳، المغنی ۹/ ۲۸۷۔

امام کے آنے کے بعد ہدیہ کیا گیا تو یہ ''غنیمت'' ہے، اور اگر کفار کے ملک میں امام کے داخل ہونے سے قبل دیا گیا ہو تو یہ ''مالِ فَی'' ہے [۱]۔

یہ افراد کفار کی طرف سے ہدیہ کا حکم ہے اور اگر یہ ہدایا کفار کے سردار کی طرف سے ہوں تو یہ ''فَیٔ'' ہیں اگر ان کے شہر میں مسلمانوں کے داخلہ سے قبل دیئے گئے ہوں اور مال غنیمت ہیں اگر ان کے داخلہ کے بعد دیئے گئے ہوں، یہ تفصیل مالکیہ کے یہاں ہے۔

امام احمد کے نزدیک امام کے لئے اہل حرب کا ہدیہ قبول کرنا جائز ہے، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ نے ''شاہ مصر مقوقس کا ہدیہ قبول کیا تھا''، اور اگر یہ ہدیہ حالت جنگ میں دیا گیا تو جو ہدیہ کفار نے امیر لشکر یا کسی سپہ سالار کو دیا ہے تو وہ مال غنیمت ہے، اس لئے کہ ایسا مسلمانوں کے خوف سے ہی کیا جاتا ہے، جو زبردستی چھینے ہوئے مال کے مشابہ ہے۔

اور اگر دار الحرب سے ہدیہ کیا گیا ہو تو وہ جس کے لئے ہدیہ کیا گیا ہے اسی کا ہوگا، خواہ امام ہو یا کوئی اور، اس لئے کہ حضور ﷺ نے اہل حرب کا ہدیہ قبول کیا ہے جو آپ کے لئے ذاتی طور پر تھا، کسی اور کو نہیں ملا [۲]۔ ابن قدامہ نے یہ قول امام شافعی کی طرف بھی منسوب کیا ہے، اور امام ابوحنیفہ سے نقل کیا ہے کہ یہ بہر حال جس کے لئے ہدیہ آیا ہے اسی کا ہوگا، لہذا یہ دار الاسلام سے اس کے لئے کئے گئے ہدیہ کے مشابہ ہوگیا۔ اس سلسلہ میں امام احمد سے ایک روایت منقول ہے [۳]۔ شافعیہ کی رائے ہے کہ اگر مشرک امیر یا امام کو ہدیہ دے، اور جنگ چل رہی ہو تو یہ مال غنیمت ہے، اس کے برخلاف اگر دار الاسلام سے مسلمانوں کی روانگی سے قبل ہدیہ کرے تو یہ جس کے لئے ہدیہ کیا گیا ہے اسی کا ہوگا [۴]۔

عبد الغنی نابلسی نے کہا ہے: ماوردی کا قول ہے کہ ہدیہ لینے سے احتیاط کرنا قبول کرنے سے بہتر ہے، اور اگر قبول کرلے تو جائز ہے، ممنوع نہیں، یہ قضاۃ کے لئے ہدیہ کا حکم ہے۔ رہا اماموں کے لئے ہدیہ تو ''الحاوی'' میں ہے: یہ ہدایا اگر دار الاسلام سے کئے گئے ہوں تو ان کی تین اقسام ہیں:

اول: ایسا شخص امام کو ہدیہ دے جو امام کے ذریعہ کسی حق کی وصولی میں مدد چاہتا ہو یا کسی ظلم کو دور کرنے کے لئے یا کسی باطل کے حصول میں اس کی مدد حاصل کرنا چاہتا ہو تو یہ حرام رشوت ہے۔

دوم: اس کو ایسا شخص ہدیہ دے جس کے ساتھ ''ولایت'' ملنے سے قبل ہدیہ لینے دینے کا معمول رہا ہے، لہذا اس کا ہدیہ اسی مقدار میں ہو جو ولایت ملنے سے قبل دیا جاتا تھا، اور کوئی ضرورت پیش نہیں آئی تو اس کے لئے اس کو قبول کرنا جائز ہے، اور اگر اس کے ساتھ کوئی ضرورت بھی درپیش ہو جو امام کے سامنے رکھی جائے تو اس ضرورت کے باقی رہتے ہوئے قبول کرنا ممنوع ہے، ہاں اس ضرورت کے ختم ہونے کے بعد قبول کرنا جائز ہے، اور اگر ہدیہ معمول سے زیادہ ہو اور کوئی ضرورت درپیش نہ ہو اور یہ اضافہ ہدیہ ہی کی جنس سے ہو تو اس کو قبول کرنا جائز ہے، اس لئے کہ یہ معمول بہ ہدیہ میں داخل ہے اور اگر ہدیہ کی جنس سے نہ ہو تو قبول کرنا ممنوع ہے۔

سوم: ایسے شخص کا ہدیہ ہو جس کے ساتھ ولایت و اختیار ملنے سے قبل ہدایا کے لین دین کا معمول نہ تھا، تو اگر اس کا یہ ہدیہ اس کی ولایت و اختیار کے سبب ہو تو یہ رشوت ہے، اس کا لینا اس کے لئے حرام ہے اور اگر اس وجہ سے ہدیہ دے رہا ہو کہ اس پر صاحب ولایت کا احسان ہو خواہ واجبی طور پر اس نے کیا ہو یا تبرع کے طور پر تو بھی اس کا ہدیہ لینا جائز نہیں۔

اگر یہ ہدیہ اس کے منصب کی وجہ سے نہیں بلکہ کسی احسان کے

---

(۱) جواہر الإکلیل ۱/ ۲۵۶۔

(۲) المغنی ۸/ ۴۹۵۔

(۳) حوالہ سابق۔

(۴) روضۃ الطالبین ۱۰/ ۲۹۴، حاشیۃ القلیوبی ۳/ ۱۸۸۔

بدلہ ہے تو یہ ایسا ہدیہ ہے جس پر جاہ وحیثیت نے آمادہ کیا، اب اگر وہ اس ہدیہ کا معاوضہ اس کو (ہدیہ دینے والے کو) دے دے تو اس کو قبول کرنا جائز ہے اور اگر اس کا معاوضہ اس کو نہ دینا ہو تو اپنے لئے اس ہدیہ کو قبول نہ کرے۔ اور اگر دار الحرب کا ہدیہ ہو تو اہل حرب کا ہدیہ قبول کرنا اس کے لئے جائز ہے، ماوردی نے "الاحکام السلطانیہ" میں لکھا ہے کہ رشوت اور ہدیہ میں فرق یہ ہے کہ رشوت وہ ہے جس کو مانگ کر لیا جائے اور ہدیہ وہ ہے جس کو یوں ہی از خود دے دیا جائے[1]۔

امام کی خصوصی ولایت پر اس کے فسق کا اثر:

۳۰- فسق کی وجہ سے امام کی خصوصی ولایت سلب کرنے کے بارے میں فقہاء کے یہاں اختلاف ہے، حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ کی رائے ہے کہ (ان کے نزدیک) ولایت نکاح میں عدالت سرے سے شرط ہی نہیں کہ فسق کے سبب اس کو سلب کرلیا جائے، لہذا آدمی خاص ولایت کے ذریعہ اپنی نابالغ بچیوں کی شادی کرسکتا ہے، اس سلسلہ میں امام اور دوسرے اولیاء یکساں ہیں[2]۔

شافعیہ کی رائے ہے کہ ولایت خاصہ فسق کی وجہ سے ختم ہوجائے گی، لہذا اس کے لئے درست نہیں کہ خاص ولایت کے ذریعہ اپنی بچیوں کی شادی کرے، جیسا کہ دوسرے فاسق لوگ نہیں کرسکتے، کیونکہ عام افراد کی طرح وہ فسق کی وجہ سے ولایت خاصہ سے نکل گیا ہے، اگرچہ امامت کے منصب کی تعظیم میں اس سے "ولایت عامہ" مسلوب نہیں ہوگی، ویسے اس میں بھی اختلاف ہے، جس کی وضاحت آچکی ہے۔

اور ولایت نکاح دور کے عصبہ کو منتقل ہوجائے گی، اور اگر کوئی عصبہ نہ ملے تو امام ان کی شادی ولایت عامہ کے ذریعہ دوسری ان عورتوں کی طرح کرادے گا جن کے اولیاء نہ ہوں[1] اس لئے کہ حدیث میں ہے: "السلطان ولي من لا ولي له"[2] (جس کا کوئی ولی نہ ہو، سلطان اس کا ولی ہے)۔

---

(۱) تحقیق القضیۃ فی الفرق بین الرشوۃ والہدیۃ للنابلسی رص ۱۹۷-۱۹۸ تحقیق محمد عمر بیومد، شائع کردہ وزارۃ الاوقاف والشئون الاسلامیہ کویت۔

(۲) فتح القدیر ۳/ ۱۸۱ طبع بیروت، الشرح الکبیر مع حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۲۳۰، الانصاف ۸/ ۷۳۔

(۱) شرح روض الطالب ۳/ ۱۳۲، القلیوبی ۳/ ۲۲۷۔

(۲) حدیث: "السلطان ولي من لا ولي له......" کی روایت ابوداؤد اور ترمذی نے کی ہے ترمذی نے کہا: یہ حدیث حسن ہے (سنن ابی داؤد ۲/ ۵۶۷، ۵۶۸ طبع عزت عبید دعاس، سنن الترمذی ۳/ ۴۰۷، ۴۰۸ طبع استنبول)۔

اَمان

تعریف:

۱ - امان لغت میں: مستقبل میں کسی ناپسندیدہ امر کا اندیشہ نہ ہونا ہے۔ اَمن کی اصل دل کا سکون اور خوف کا زوال ہے، ''اَمن''، ''امانۃ'' اور ''امان'' تینوں فعل (اَمن) کے مصادر ہیں، اور ''امان'' کا لفظ بسا اوقات اس اطمینانی حالت کے لئے آتا ہے جو انسان کو حاصل ہو اور بسا اوقات ''امان'' کے عقد یا اس کی دستاویز کے لئے آتا ہے (۱)۔

فقہاء کے یہاں ''امان کی تعریف: حربی سے لڑائی، یا اس پر تاوان عائد کرنے کے موقع پر اس کا خون کرنے، اس کو غلام بنانے اور اس کے مال کی اباحت کو اٹھانے کے ساتھ ساتھ اس کو اسلامی حکم کے تحت رکھنا ہے (۲)۔

متعلقہ الفاظ:

الف - ہدنہ:

۲ - ہدنہ: اہل حرب کے ساتھ ایک مدت کے لئے بےعوض یا بلاعوض جنگ بندی کا معاہدہ کرنا ہے ۔ اس کو ''مہادنہ''، ''موادعۃ'' اور ''معاہدہ'' بھی کہتے ہیں۔ عقد ہدنہ اور امان میں فرق یہ ہے کہ عقد ہدنہ امام یا اس کا نائب ہی کر سکتا ہے، جب کہ ''امان'' کسی مسلمان کی طرف سے بھی صحیح ہے (۱)۔

(۱) المفردات للراغب الاصفہانی، قواعد الفقہ، تاج العروس: مادہ (اَمن)۔

(۲) الحطاب ۳/ ۳۶۰، شرح السیر الکبیر ۱/ ۲۸۳ طبع شرکۃ الاعلانات الشرقیہ، مغنی المحتاج ۴/ ۲۳۶ شائع کردہ دار احیاء التراث العربی۔

ب - جزیہ:

۳ - عقد جزیہ: خون کی عصمت وحمایت، مال ودولت اور عزت وآبرو کی حفاظت کا سبب ہے، اس کے علاوہ کچھ اور احکام بھی اس پر مرتب ہوتے ہیں۔

عقد جزیہ اور امان میں فرق یہ ہے کہ عقد جزیہ عقد ہدنہ ہی کی طرح صرف امام انجام دے سکتا ہے، نیز عقد جزیہ ابدی ہوتا ہے، توڑا نہیں جاتا، اس کے برخلاف امان عقد غیر لازم ہے یعنی شرائط کے ساتھ اس کو توڑا جا سکتا ہے (۲)۔

اجمالی حکم:

۴ - اصل یہ ہے کہ امان دینا یا امان کا مطالبہ کرنا مباح ہے، لیکن بسا اوقات حرام یا مکروہ ہوتا ہے اگر اس کے نتیجہ میں ضرر یا واجب یا مندوب میں خلل پڑے۔

امان کا حکم کفار کے لئے قتل ہونے، قید ہونے اور مال ودولت لٹنے سے اَمن ہونے کا ثبوت ہے، لہذا مسلمانوں پر اہل امان کے مردوں کو قتل کرنا، ان کی عورتوں اور بچوں کو قید کرنا اور ان کے مال کو لوٹنا حرام ہے (۳)۔

(۱) المغنی مع الشرح الکبیر ۱۰/ ۵۲۰، ۴۳۲، تہذیب الفروق ۳/ ۳۸ طبع دار احیاء الکتب العربیہ ۱۳۴۶ھ۔

(۲) الفروق للقرافی ۳/ ۱۱، تہذیب الفروق بہامش الفروق ۳/ ۳۸، مجمع الانہر ۱/ ۶۷۰، بدائع الصنائع ۷/ ۱۱۱۰ طبع الجمالیہ۔

(۳) بدائع الصنائع ۷/ ۱۰۷، الشرح الصغیر ۲/ ۲۸۸ طبع دار المعارف، المغنی مع الشرح الکبیر ۱۰/ ۴۳۲، روضۃ الطالبین ۱۰/ ۲۸۱ شائع کردہ المکتب الاسلامی۔

طریقہ امان:

۵- کسی بھی صریح لفظ یا کنایہ سے جب کہ اس سے مقصد پورا ہوتا ہو، خواہ کسی بھی زبان کا ہو، امان کا انعقاد ہو جاتا ہے، تحریر، پیغام رسانی اور قابل فہم اشارہ سے اس کا انعقاد ہوتا ہے، اس لئے کہ تأمین (امن دینا) ایک معنی نفسی ہے، جس کا اظہار مسلمان کبھی زبان کے ذریعہ بول کر، کبھی تحریر کے ذریعہ اور کبھی اشارہ کے ذریعہ کرتا ہے، لہذا جس ذریعہ سے بھی امان دینا واضح ہو جائے لازم ہوگا[۱]۔

شرائط امان:

۶- مالکیہ، حنابلہ اور اکثر شافعیہ کی رائے ہے کہ امان کی شرط ضرر کا نہ ہونا ہے، گو کہ اس میں کوئی مصلحت ظاہر نہ ہو[۲]۔

بلقینی نے امان کے جواز کو جو محض عدم ضرر کے سبب ہو اس امان کے ساتھ مقید کیا ہے جو امام کی طرف سے نہ دیا گیا ہو، کیونکہ اس میں مسلمانوں کی مصلحت اور رعایت ضروری ہے۔

حنفیہ نے کہا: امان کے لئے شرط ہے کہ اس میں مسلمانوں کے لئے ظاہری مصلحت ہو یعنی ایسی حالت میں دیا جائے جب کہ مسلمان کمزور اور ان کے دشمن طاقتور ہوں، اس لئے کہ جہاد فرض ہے اور امان میں جنگ کی حرمت ہوتی ہے، اس طرح دونوں میں تناقض واختلاف ہے، الا یہ کہ مسلمان کمزوری کی حالت میں ہوں اور دشمن طاقتور ہو کہ اس صورت میں یہ معنوی طور پر قتال ہے، کیونکہ یہ جنگ کرنے کے لئے تیاری کا ذریعہ بن جائے گا، لہذا اس سے تناقض پیدا نہ ہوگا[۱]۔

امان دینے کا حق کس کو ہے؟

۷- امان یا تو امام کی طرف سے دیا جائے گا یا کسی مسلمان فرد کی طرف سے۔

الف- امام کی طرف سے امان: امام کی طرف سے تمام کفار اور ایک دو افراد کو امان دینا صحیح ہے، اس لئے کہ امام کو دیکھ ریکھ اور مصلحت کا خیال رکھنے کے لئے آگے بڑھایا گیا ہے، وہ منافع کی تحصیل اور مضرتوں کو روکنے میں تمام مسلمانوں کا نائب ہے، اس مسئلہ میں کوئی اختلاف نہیں[۲]۔

ب- کسی مسلمان فرد کی طرف سے امان: جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ اکا دکا مسلمان کی طرف سے محدود تعداد مثلاً چھوٹے گاؤں و چھوٹے قلعہ والوں کو امان دینا صحیح ہے، البتہ غیر محدود تعداد کو امان دینا امام کی خصوصیات میں سے ہے[۳]۔

حنفیہ کی رائے ہے کہ ایک شخص کی طرف سے امان صحیح ہے، خواہ وہ بڑی جماعت کو امان دے یا مختصر جماعت کو یا کسی شہر یا کسی گاؤں والوں کو، اس صورت میں کسی مسلمان کے لئے ان لوگوں سے جنگ کرنا درست نہیں[۴]۔

امان دینے والے کی شرائط:

۸- الف- اسلام: لہذا کافر کی طرف سے امان درست نہیں، گو کہ وہ

---

(۱) روضۃ الطالبین ۱۰/ ۲۷۹، مغنی المحتاج ۴/ ۲۳۷، ۲۳۸، المنتقی ۳/ ۱۷۲، ۱۷۴ طبع السعادہ ۱۳۳۲ھ، حاشیۃ العدوی علی شرح الرسالہ ۲/ ۸ شائع کردہ دار المعرفہ، شرح السیر الکبیر ۱/ ۲۸۳، ۲۹۶ شائع کردہ شرکۃ الاعلانات الشرقیہ، حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۲۲۷ طبع بولاق، المبدع ۳/ ۳۹۱، الفروع ۶/ ۲۴۸ شائع کردہ عالم الکتب۔

(۲) شرح الزرقانی ۳/ ۱۲۳، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۱۸۶ طبع عیسی الحلبی، الفروع ۶/ ۲۴۹، مغنی المحتاج ۴/ ۲۳۸، نہایۃ المحتاج ۸/ ۷۷۔

(۱) بدائع الصنائع ۷/ ۱۰۶، ۱۰۷۔

(۲) المغنی مع الشرح الکبیر ۱۰/ ۴۳۳، تفسیر القرطبی ۸/ ۷۶، الخرشی ۳/ ۱۲۳ طبع دار صادر۔

(۳) المغنی مع الشرح الکبیر ۱۰/ ۴۳۳، مغنی المحتاج ۴/ ۲۳۷، شرح الزرقانی ۳/ ۱۲۲، الخرشی ۳/ ۱۲۳۔

(۴) بدائع الصنائع ۷/ ۱۰۷، فتح القدیر ۴/ ۲۹۸ طبع بولاق، الفتاوی الہندیہ ۲/ ۱۹۸۔

مسلمانوں کی معیت میں لڑ رہا ہو۔

ب- عقل: لہذا پاگل اور غیر عاقل بچہ کی طرف سے امان درست نہیں۔

ج- بلوغ: امان دینے والے کا بالغ ہونا جمہور فقہاء کے یہاں شرط ہے، امام محمد بن الحسن شیبانی نے کہا ہے کہ یہ شرط نہیں۔

د- اہل حرب کا خوف نہ ہونا: لہذا جو لوگ کفار کے ہاتھوں میں مقہور و بے دست و پا پڑے ہوں، ان کی طرف سے امان درست نہیں۔

رہا ذکورت (مرد ہونا) تو جمہور فقہاء کے یہاں یہ امان دینے کی شرط نہیں، لہذا عورت کی طرف سے امان دینا درست ہے، اس لئے کہ وہ قوت وکمزوری کی حالت سے واقفیت تو رکھ سکتی ہے (۱)۔

مالکیہ میں سے ابن الماجشون نے کہا ہے: عورت، غلام اور بچہ کی طرف سے امان ابتداءً جائز نہیں ہے، لیکن اگر ایسا ہو جائے تو نافذ ہو جائے گا اگر امام اس کو نافذ کردے، اور اگر چاہے تو امام اس کو رد کردے (۲)۔

بحث کے مقامات:

۹- فقہاء نے امان کے احکام کی تفصیل ابواب "سیر وجہاد" میں بیان کی ہے، انہیں وہیں دیکھا جائے، نیز دیکھئے: اصطلاح "مستامن"۔

---

(۱) تمام شرائط کے متعلق دیکھئے: حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۱۸۵، حاشیۃ البنانی ۳/ ۱۲۲، حاشیۃ العدوی علی شرح الرسالہ ۲/ ۸، شائع کردہ دار المعرفہ، بدائع الصنائع ۷/ ۱۰۶، ۱۰۷، شرح السیر الکبیر ۱/ ۲۵۲-۲۵۷، المغنی مع الشرح الکبیر ۱۰/ ۴۳۲، مغنی المحتاج ۴/ ۲۳۷۔

(۲) حاشیۃ العدوی علی شرح الرسالہ ۲/ ۸۔

امانت

تعریف:

۱- امانت: خیانت کی ضد ہے، امانت کا اطلاق ان شرعی تکالیف واحکام وغیرہ پر ہوتا ہے جن کا انسان کو پابند کیا گیا ہے، جیسے عبادت اور ودیعت اور امانت میں سے اہل ومال بھی ہیں (۱)۔

جستجو سے معلوم ہوتا ہے کہ فقہاء نے "امانت" کو دو معانی میں استعمال کیا ہے:

اول: بمعنی وہ شی جو امین کے پاس موجود ہو، اس کی حسب ذیل صورتیں ہیں:

الف- ایسا عقد جس کا مقصد اصلی ہی امانت ہو، یہ عقد ودیعت ہے، اور ودیعت وہ سامان ہے جو کسی کے پاس حفاظت کے لئے رکھا جائے، لہذا ودیعت بمقابلہ امانت خاص ہے، ہر ودیعت امانت ہے لیکن ہر امانت ودیعت نہیں (۲)۔

ب- وہ عقد جس میں امانت ضمناً ہو، اصل نہ ہو بلکہ تابع ہو، جیسے اجرت پر دینا، عاریت پر دینا، مضاربت، وکالت، شرکت اور رہن۔

ج- جو بلا عقد ہو جیسے لقطہ (پڑا ہوا مال) نیز جیسے ہوا نے کسی کا مال پڑوسی کے گھر میں لاکر ڈال دیا ہو، اور اس کو "امانات شرعیہ" کہا جاتا ہے (۳)۔

---

(۱) لسان العرب، تاج العروس، المصباح المنیر، المغرب مادہ (أمن)۔

(۲) القلیوبی ۳/ ۱۸۰ طبع مصطفی الحلبی۔

(۳) مجمع الأنہر ۲/ ۳۳۸، مجلۃ الأحکام العدلیہ رص ۱۴۴، مغنی المحتاج ۳/ ۹۰ طبع مصطفی الحلبی، القواعد فی الفقہ لابن رجب رص ۵۳، ۵۴ طبع دار المعرفہ۔

دوم: بمعنی وصف، اس کی حسب ذیل صورتیں ہیں:

الف-جس کو بیع امانت کہا جاتا ہے جیسے مرابحہ، تولیہ، استرسال، (استئمان) اور یہ ایسے عقود ہیں جن میں خریدار بائع کے ضمیر اور اس کی امانت داری کو فیصل تصور کرتا ہے (۱)۔

ب-ولایات میں، خواہ عمومی ہوں جیسے قاضی یا خصوصی جیسے وصی، اور نگران وقف (۲)۔

ج-وہ شخص جس کے کلام پر کوئی حکم مرتب ہو جیسے گواہ (۳)۔

د-لفظ امانت کا استعمال، اَیمان (قسم) کے باب میں بحیثیت مقسم بہ (جس کی قسم کھائی جائے) اس اعتبار سے ہوتا ہے کہ امانت اللہ تعالیٰ کی ایک صفت ہے (۴)۔

اجمالی حکم:

اول: امانت بمعنی وہ شی جو امین کے پاس موجود ہو۔

۲-اس معنی میں امانت کے چند احکام ہیں جو اجمالی طور پر حسب ذیل ہیں:

الف-اصل یہ ہے کہ ودیعت اور لقطہ لینا مباح ہے، ایک قول ہے کہ اس شخص کے حق میں لینا مستحب ہے جو اس کی حفاظت اور اس کی ادائیگی کر سکے، اس لئے کہ فرمان باری ہے: "وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوٰى" (۵) (ایک دوسرے کی مدد نیکی اور تقوی میں کرتے رہو)۔

بسا اوقات اس شخص کے لئے وجوب ہو جاتا ہے جس کو اپنی امانت داری کا یقین ہو، اور لقطہ کے متعلق اندیشہ ہو کہ کوئی خیانت دار اس کو اٹھا لے گا، اور ودیعت کے بارے میں اندیشہ ہو کہ ودیعت نہ رکھنے سے وہ ہلاک یا مفقود ہو جائے گی، اس لئے کہ دوسرے کے مال کی حفاظت واجب ہے، مال، جان ہی کی طرح قابل احترام ہے، حضرت ابن مسعودؓ کی روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "حرمة مال المؤمن كحرمة دمه" (۱) (مسلمان کا مال اس کے خون ہی کی طرح قابل احترام ہے)۔

بسا اوقات لینا حرام ہوتا ہے، یہ اس شخص کے لئے ہے جو اس کی حفاظت نہ کر سکے، یا اس کو اپنی امانت داری پر بھروسہ نہ ہو، اور اس میں مال کو بربادی کے دہانے پر لاتا ہے (۲)۔ یہ حکم فی الجملہ ہے۔

اس کی تفصیل "ودیعت" اور "لقطہ" میں ہے۔

ب-بالعموم امانت کی حفاظت واجب ہے، امانت ودیعت ہو یا غیر ودیعت، علماء کہتے ہیں: امانت کی حفاظت دونوں جہاں میں سرخ روئی کا سبب ہے، اور خیانت دونوں جگہ بدبختی کا باعث ہے اور حفاظت ہر امانت کی اپنے اپنے لحاظ سے ہوتی ہے۔ مثلاً ودیعت کی حفاظت، اس کے شایان شان محفوظ مقام میں اس کو رکھنا ہے، عاریت اور کرایہ کی چیز کی حفاظت یہ ہے کہ اجازت سے زیادہ استعمال نہ کرے، اس میں کوئی کوتاہی نہ کرے۔ "مضاربت" کے مال کی حفاظت یہ ہے کہ مضارب کے لئے جن تصرفات کی اجازت دی گئی

---

(۱) بدائع الصنائع ۵/ ۲۲۵ طبع الجمالیہ، المغنی ۳/ ۵۸۳، ۴/ ۲۰۳، ۲۰۸ طبع الریاض، الدسوقی ۳/ ۱۶۴ طبع دار الفکر۔

(۲) الفتاوی الہندیہ ۶/ ۱۳۷، ۱۳۶، ۱۴۸، ۱۵۰ طبع المکتبۃ الاسلامیہ، المہذب ۱/ ۳۷۴ طبع دار المعرفہ، منتہی الارادات ۲/ ۵۰۴، ۵۷۴ طبع دار الفکر، المغنی ۹/ ۳۰۔

(۳) المغنی ۹/ ۱۶۵، المہذب ۲/ ۳۲۵۔

(۴) منح الجلیل ۱/ ۶۴۴ طبع النجاح، المہذب ۱/ ۱۳۱، المغنی ۸/ ۷۰۳۔

(۵) سورۂ مائدہ/ ۲۔

---

(۱) حدیث: "حرمة مال المؤمن......" کی تخریج گذر چکی (دیکھئے: اصطلاح التزام فقرہ/ ۳۶)۔

(۲) الہدایہ ۲/ ۱۷۵ طبع المکتبۃ الاسلامیہ، المہذب ۱/ ۳۶۵، ۳۶۶ طبع دار المعرفہ، منح الجلیل ۳/ ۵۲، ۴/ ۱۲۰ طبع النجاح، المغنی ۵/ ۶۹۳ طبع الریاض۔

ہے ان کی خلاف ورزی نہ کرے، اسی طرح دوسری چیزوں کی حفاظت ہے [۱]۔

ج- مانگنے پر واپس کرنا واجب ہے، اس لئے کہ فرمان باری ہے: "إِنَّ اللّٰهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمٰنٰتِ إِلٰى أَهْلِهَا" [۲] (اللہ تمہیں حکم دیتا ہے کہ امانتیں ان کے اہل کو ادا کرو)، نیز فرمان نبوی ہے: "أدّ الأمانة إلی من ائتمنک، ولا تخن من خانک" [۳] (امانت اس شخص کو پہنچا دو جس نے تم کو امانت دار بنایا ہے، اور جس نے تمہارے ساتھ خیانت کی ہے تم اس کے ساتھ خیانت نہ کرو)۔

د- انکار کرنے یا زیادتی کرنے یا کوتاہی کرنے سے ضمان کا وجوب [۴]۔

ھ- بلا زیادتی یا کوتاہی کے امانت تلف ہونے کی صورت میں ضمان کا ساقط ہونا۔

---

(۱) تکملۃ رد المحتار ۲/ ۲۳۱، ۲۳۲ طبع مصطفی الحلبی، منتہی الإرادات ۲/ ۳۲۷، المہذب ۱/ ۳۱۵۔

(۲) سورۂ نساء/ ۵۸۔

(۳) البدائع ۶/ ۲۱۰۔

حدیث: "أدّ الأمانة إلی من ائتمنک....." کی روایت ترمذی اور ابوداؤد نے حضرت ابو ہریرہؓ سے مرفوعاً کی ہے، ترمذی نے کہا ہے: یہ حدیث حسن غریب ہے، امام ابوداؤد نے اس پر سکوت اختیار کیا ہے، منذری نے ترمذی کی تحسین نقل کرکے اس کی تائید کی ہے، صاحب تحفۃ الاحوذی نے حدیث کے مختلف طرق نقل کرنے کے بعد ان پر اعتراض کرتے ہوئے ابن الجوزی کا یہ قول نقل کیا ہے: "حدیث کے تمام طرق غیر صحیح ہیں"۔ اسی طرح امام احمد کا یہ قول نقل کیا ہے: "یہ حدیث باطل ہے، میرے علم کے مطابق اس کی کوئی سند صحیح نہیں ہے، شوکانی نے کہا ہے: بلا شبہ ان متعدد طرق سے حدیث کا منقول ہونا، نیز دو معتبر ائمہ کا اس کے بعض طرق کو صحیح قرار دینا اور ایک تیسرے امام کا اس کو حسن قرار دینا، ان سب سے یہ حدیث قابل استدلال ہو جاتی ہے (تحفۃ الاحوذی ۴/ ۴۷۹-۴۸۱ شائع کردہ المکتبۃ السلفیہ، سنن أبی داؤد ۳/ ۸۰۵ طبع عزت عبید دعاس)۔

(۴) البدائع ۶/ ۲۱۸، المہذب ۱/ ۳۶۹، منتہی الإرادات ۲/ ۴۵۶۔

یہ حنابلہ وشافعیہ کے نزدیک "عاریت" کے علاوہ کا حکم ہے، کیونکہ ان کے نزدیک عاریت قابل ضمان ہے [۱]۔

و- امانتیں مثلاً ودیعتیں، یتیموں کا مال، وقف کی آمدنی، اور جو وکلاء اور مضاربت کرنے والے کے قبضہ میں ہو (مستحقین تک) نہ پہنچانے پر تعزیر، ان سب کی خاطر تعزیر ہے، تاکہ اپنے ذمہ میں واجب شی کو ادا کردے [۲]۔

ان تمام صورتوں میں فقہاء کے یہاں تفصیلات اور فروعات ہیں، جن کو ان کے اپنے اپنے مقامات مثلاً "ودیعت"، "لقطہ"، "عاریت"، "إجارہ"، "رہن"، "ضمان" اور "وکالت" میں دیکھا جائے۔

دوم: امانت بمعنی وصف:

۳- اس معنی کے لحاظ سے امانت کے احکام اپنے اپنے مقامات کے لحاظ سے الگ الگ ہیں، اجمالی طور پر ان کی تشریح یوں ہے:

الف- بیع امانت جیسے مرابحہ۔ مرابحہ کو بیع امانت مانا جاتا ہے، اس لئے کہ خریدار پہلی قیمت کے بارے میں فروخت کرنے والے کی خبر پر، گواہ اور قسم لئے بغیر بھروسہ کرتا ہے، لہذا اس کو خیانت اور تہمت سے پاک رکھنا واجب ہے، کیونکہ ان سب سے احتیاط رکھنا حتی الامکان ضروری ہے، فرمان باری ہے: "يٰأَيُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُوْا لَا تَخُوْنُوا اللّٰهَ وَالرَّسُوْلَ وَتَخُوْنُوْا أَمٰنٰتِكُمْ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُوْنَ" [۳] (اے ایمان والو! خیانت نہ کرو اللہ اور رسول کی اور نہ اپنی امانتوں میں

---

(۱) البدائع ۶/ ۲۱۷، المہذب ۱/ ۳۷۰، الأشباہ لابن نجیم رص ۲۷۵، منتہی الإرادات ۲/ ۳۹۷۔

(۲) التبصرہ بہامش فتح العلی المالک ۲/ ۲۵۹ طبع التجاریہ، ابن عابدین ۳/ ۱۸۲۔

(۳) سورۂ انفال/ ۲۷۔

خیانت کرو درآنحالیکہ تم جانتے ہو)، اور فرمان نبوی ہے: "ليس منا من غشنا"[1] (جس نے ہم کو فریب دیا وہ ہم میں سے نہیں)۔

لہذا بیع مرابحہ میں خیانت ظاہر ہونے پر فی الجملہ خریدار کو اختیار ہوگا، اگر چاہے تو خرید کردہ سامان لے، اور چاہے تو اس کو واپس کر دے، ایک قول ہے کہ اصل رأس المال پر ہونے والے اضافے اور اسی تناسب سے نفع میں سے ساقط کر کے خرید فروخت کے معاملہ کو نافذ کر دے[2]۔ اس میں بہت کچھ تفصیل ہے، جس کو ''بیع''، ''مرابحہ''، ''تولیہ''، ''استرسال'' میں دیکھا جائے۔

ب- اس شخص میں امانت کا ہونا شرط ہے، جس کو کوئی ولایت اور دوسرے کے مال کی دیکھ ریکھ کا حق ہو جیسے وصی، اور نگران وقف، چنانچہ فقہاء نے وصی اور نگران وقف میں ''امانت'' کی شرط لگائی ہے، اور یہ کہ اس کی خیانت ظاہر ہونے پر اس کو معزول کر دیا جائے گا، یا بعض حالات میں اس کے ساتھ ایک دوسرے امین کو رکھ دیا جاتا ہے، یہ فی الجملہ حکم ہے، اسی طرح جس کے پاس کوئی عمومی ولایت ہو جیسے قاضی، اس کا بھی یہی حکم ہے، یعنی اصل یہ ہے کہ ایسے معاملات میں امانت کا اعتبار ہے[3]، فقہاء کے یہاں اس میں تفصیل ہے (دیکھئے: قضا، وصی)۔

ج- جس کے کلام پر کوئی حکم مرتب ہو جیسے گواہ: فقہاء نے گواہ میں عدالت کی شرط لگائی ہے، اس لئے کہ فرمان باری ہے: ''وَاَشْهِدُوا ذَوَيْ عَدْلٍ مِّنْكُمْ''[1] (اور اپنے میں سے دو عادل شخصوں کو گواہ ٹھہرالو)، نیز اللہ تعالی کا فرمان ہے: "إِنْ جَآءَ كُمْ فَاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوا"[2] (اگر کوئی فاسق آدمی تمہارے پاس کوئی خبر لائے تو تم تحقیق کرلیا کرو)، اللہ تعالی نے فاسق کی خبر میں توقف کرنے کا حکم دیا ہے، اور گواہی ایک خبر ہے، لہذا فاسق کی گواہی قبول نہ کرنا واجب ہے، اور فقہاء نے خیانت کو فسق قرار دیا ہے[3]۔ ان کا استدلال اس فرمان نبوی سے ہے: ''لاتجوز شهادة خائن ولا خائنة''[4] (خیانت دار مرد وعورت کی گواہی جائز نہیں)۔

د- امانت کے ذریعہ حلف: جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ جس نے اللہ کو اسم سے منسوب کر کے امانت کی قسم کھائی اور کہا: "وأمانة الله لأفعلن كذا" تو اس کو یمین مانا جائے گا، اور کفارہ واجب ہوگا۔

رہا لفظ جلالہ سے منسوب کئے بغیر تنہا لفظ امانت کی قسم کھانا تو اس میں قسم کھانے والے کی نیت دیکھی جائے گی، اگر وہ امانت سے اللہ کی صفت مراد لیتا ہے تو امانت کے ذریعہ حلف یمین ہوگا، اور اگر اس نے امانت سے وہ امانت مراد لی ہے جو اس فرمان باری میں موجود

---

(۱) حدیث: "ليس منا من غشنا ....." کی روایت مسلم نے ان الفاظ میں کی ہے: "من غش فليس مني" (جس نے فریب دیا وہ میری جماعت سے نہیں) اور ابو داؤد اور ابن ماجہ نے اس کی روایت حضرت ابو ہریرہؓ سے مرفوعا ان الفاظ میں کی ہے: "ليس منا من غش" (وہ ہم میں سے نہیں جس نے فریب دیا)۔ (صحیح مسلم ۱/۹۹ طبع عیسی الحلبی، عون المعبود ۳/ ۲۸۷ طبع الہند، سنن ابن ماجہ ۲/ ۷۴۹ طبع عیسی الحلبی)۔

(۲) البدائع ۵/ ۲۲۳، المغنی ۴/ ۲۰۳، ۲۰۸، الدسوقی ۳/ ۱۶۴، المہذب ۱/ ۲۹۵، ۲۹۷۔

(۳) منتہی الإرادات ۲/ ۵۰۴، ۵۷۴، المہذب ۱/ ۴۷۰، الہدایہ ۴/ ۲۵۸، ۳/ ۱۰۱ طبع المکتبۃ الإسلامیہ، منح الجلیل ۴/ ۱۳۸، ۶۸۸۔

(۱) سورۂ طلاق/ ۲۔

(۲) سورۂ حجرات/ ۶۔

(۳) المغنی ۹/ ۱۶۵، المہذب ۲/ ۳۲۵، منح الجلیل ۴/ ۲۱۸۔

(۴) حدیث: "لا تجوز شهادة خائن ولا خائنة" کی روایت ابو داؤد اور ابن ماجہ نے کی ہے، حافظ بوصیری نے سنن ابن ماجہ کی سند کے متعلق کہا ہے: اس کی اسناد میں حجاج بن ارطاۃ ہے وہ مدلیس کرتا تھا، اس نے اس کو عنعنہ سے روایت کیا ہے۔ حافظ ابن حجر نے ابو داؤد کی روایت نقل کرنے کے بعد کہا ہے: اس کی سند قوی ہے (عون المعبود ۳/ ۳۳۵ طبع الہند، سنن ابن ماجہ ۲/ ۷۹۲ طبع عیسی الحلبی، التلخیص الحبیر ۴/ ۱۹۸ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیۃ المتحدہ، جامع الأصول ۱۰/ ۱۹۰)۔

ہے: "إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمٰوٰتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ" [1] (ہم نے (یہ) امانت آسمان اور زمین اور پہاڑوں پر پیش کی)۔ یعنی وہ احکام جن کا اللہ تعالیٰ نے بندوں کو پابند بنایا ہے، تو یہ یمین نہیں۔ اور اس کے ذریعہ قسم کھانا ناجائز ہوگا [2]، اس لئے کہ یہ غیر اللہ کی قسم ہے، اس کے لئے اس حدیث سے استدلال کیا گیا ہے: "من حلف بالأمانة فليس منا" [3] (جو امانت کی قسم کھائے وہ ہم میں سے نہیں)۔

بحث کے مقامات:

۴- امانت کا ذکر بہت سے فقہی ابواب میں آتا ہے، مثلاً بیع، وکالت، شرکت، مضاربت، ودیعت، عاریت، اجارہ، رہن، وقف، وصیت، ایمان، شہادت اور قضا۔ اجمالی طور پر اس کے تذکرہ کی طرف اشارہ گزر چکا ہے۔

نیز امانت کا ذکر حضانت کے باب میں اس حیثیت سے آتا ہے کہ یہ حاضن اور حاضنہ میں شرط ہے، اسی طرح باب الحج میں عورت کے سفر سے متعلق معتبر و مامون رفقاء (ساتھی) کے بارے میں اور باب الصیام میں رؤیت ہلال کی خبر دینے والے کے متعلق اس کا ذکر آتا ہے۔

(۱) سورۂ احزاب/ ۷۲۔

(۲) ابن عابدین ۵۷/۳ طبع اول، المہذب ۱۳۱/۲ طبع دار المعرفہ، المغنی ۷۰۳/۸، منح الجلیل ۶۲۴/۱۔

(۳) حدیث: "من حلف بالأمانة فليس منا" کی روایت احمد و ابوداؤد نے حضرت بریدہؓ سے مرفوعاً کی ہے اس پر منذری نے سکوت اختیار کیا ہے محقق جامع الاصول عبد القادر ارناؤط نے کہا ہے: اس کی اسناد صحیح ہے (مسند احمد بن حنبل ۳۵۲/۵ طبع المیمنیہ، عون المعبود ۲۱۸/۳ طبع الہند، جامع الاصول فی أحادیث الرسول ۶۵۶/۱۱)۔

امتثال

دیکھئے: "طاعت"۔

امتشاط

تعریف:

۱-امتشاط لغت میں: بال کی ترجیل ہے[۱] اور ترجیل: بال میں کنگھی کرنا، اس کو صاف کرنا اور اس کو سنوارنا ہے[۲]۔

فقہاء کے یہاں اس کا استعمال لغوی معنی کی طرح ہی ہے۔

اجمالی حکم اور بحث کے مقامات:

۲-مرد کے سر اور داڑھی کے بال، اور عورت کے سر کے بال میں کنگھی کرنا مستحب ہے[۳]، اس کی دلیل یہ روایت ہے: "أن رسول الله ﷺ كان جالسا في المسجد فدخل رجل ثائر الرأس واللحية، فأشار إليه رسول الله ﷺ بيده أن اخرج، كأنه يعني إصلاح شعر رأسه ولحيته، ففعل الرجل ثم رجع، فقال رسول الله ﷺ: أليس هذا خيرا من أن يأتي أحدكم ثائر الرأس، كأنه شيطان"[۴] (رسول اللہ ﷺ مسجد میں تشریف فرما تھے، ایک شخص داخل ہوا، جس کے سر اور داڑھی کے بال بکھرے ہوئے تھے، رسول اللہ ﷺ نے دست مبارک سے اشارہ فرمایا کہ نکل جاؤ، گویا آپ سر اور داڑھی کے بال درست کرانا چاہتے تھے، وہ شخص بال درست کر کے لوٹا، تو حضور ﷺ نے فرمایا: کیا یہ بہتر نہیں اس سے کہ تم میں کا کوئی بکھرے بالوں کے ساتھ آئے جیسے کہ وہ شیطان ہو)۔

نیز حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا: "من كان له شعر فليكرمه"[۱] (جس کے پاس بال ہوں، وہ ان کی عزت کرے)۔ فقہاء اس کی تفصیل "خصال فطرت" اور "حظر واباحت" میں کرتے ہیں۔

۳-احرام میں کنگھی کرنا حرام ہے اگر معلوم ہو کہ اس سے بال گرے گا، اسی طرح اگر (خوشبودار) تیل کے ساتھ ہو اور بال نہ گرے، اور اگر بال نہ گرے اور تیل خوشبودار نہ ہو تو بعض فقہاء اس کو مباح کہتے ہیں، کچھ فقہاء اس کو مکروہ کہتے ہیں، اس میں تفصیل ہے جس کو اصطلاح "احرام" میں دیکھیں[۲]۔

۴-عدت گذارنے والی عورت کا کنگھی کرنا ممنوع نہیں، یہ اکثر فقہاء کے یہاں ہے، جبکہ کنگھی کرنا زینت کی چیزوں سے خالی ہو، اور اگر تیل یا خوشبو کے ساتھ ہو تو حرام ہے۔

حنفیہ نے کہا ہے: عدت والی عورت کے لئے تنگ کنگھی سے کنگھی

---

(۱) لسان العرب المحیط (مشط)۔

(۲) المصباح "رجل مشط"، النہایۃ لابن الاثیر "مشط"۔

(۳) ابن عابدین ۵/ ۲۶۱ طبع اول بولاق، الفواکہ الدوانی ۲/ ۴۰۲ شائع کردہ دار المعرفہ، المجموع ۱/ ۲۹۳ طبع المنیریہ، المغنی ۱/ ۸۹ طبع الریاض۔

(۴) حدیث: "أليس هذا خيرا من أن يأتي أحدكم ثائر الرأس كأنه شيطان......" کی روایت امام مالک نے مؤطا میں حضرت عطاء بن یسارؓ سے کی ہے، ابوعمرو عبد البر نے کہا ہے: اس کے مرسل ہونے میں امام مالک سے کوئی اختلاف منقول نہیں، اس کی ہم معنی روایت موصولاً حضرت جابرؓ وغیرہ

= سے مروی ہے (المؤطا ۲/ ۹۴۹ طبع عیسی الحلبی، جامع الاصول فی احادیث الرسول ۴/ ۷۵۱)۔

(۱) حدیث: "من كان له شعر فليكرمه......" کی روایت ابوداؤد نے حضرت ابوہریرہؓ سے مرفوعاً کی ہے محقق جامع الاصول عبد القادر ارناؤط نے کہا ہے: یہ حدیث حسن ہے اس کے ہم معنی شواہد موجود ہیں (عون المعبود ۴/ ۱۲۵ طبع الہند، جامع الاصول فی احادیث الرسول ۴/ ۷۵۱)۔

(۲) القلیوبی ۲/ ۱۳۴، جواہر الاکلیل ۱/ ۱۸۹، کشاف القناع ۲/ ۴۲۳، ۴۲۴ شائع کردہ مکتبۃ النصر الحدیثہ۔

کرنا حرام ہے، گوکہ اس کے ساتھ خوشبو نہ ہو، ان احکام کی تفصیل فقہاء ''إحداد'' میں ذکر کرتے ہیں [1] (ملاحظہ ہو: موسوعہ ج ۲، ص ۱۸۷ فقرہ ر ۱۴)۔

(۱) ابن عابدین ۲ / ۶۱۷، ۶۱۸، الدسوقی ۲ / ۴۷۹، نہایۃ المحتاج ۷ / ۱۴۳، المغنی ۹ / ۱۶۹ طبع اول المنار۔

امتناع

تعریف:

۱ - امتناع لغت میں: امتنع کا مصدر ہے۔ کہا جاتا ہے: امتنع من الأمر: فلاں شخص کام سے باز رہا۔ اور امتنع بقومہ: اپنی قوم سے اس کو تقویت اور عزت ملی اور اس پر قابو نہ پایا گیا [1]۔

اصطلاح میں امتناع ان دونوں معانی سے الگ نہیں۔

اجمالی حکم:

۲ - حرام کام سے باز رہنا واجب ہے، جیسے زنا کاری، اور شراب نوشی سے باز رہنا، اور حیض والی عورت کا نماز قرآن کو چھونے اور مسجد میں جانے سے باز رہنا۔

واجب سے باز رہنا حرام ہے، جیسے غیر معذور مکلف کا نماز، روزہ اور حج سے باز رہنا، اور جیسے ذخیرہ اندوز کا غذائی چیزوں کے فروخت کرنے سے باز رہنا، اور ہلاکت کے قریب شخص کو بچانے سے اس شخص کا باز رہنا جو اس کو بچانے پر قادر ہو۔

مندوب سے باز رہنا مکروہ ہوتا ہے، جیسے قدرت کے باوجود مریض کا علاج کرنے سے باز رہنا۔

مکروہ سے باز رہنا مستحب ہوتا ہے، جیسے سگریٹ نوشی سے باز

(۱) ابن عابدین ۱ / ۱۹۵، ۲ / ۴۷۹، ۳۵۸ طبع بولاق، الشرح الصغیر ۱ / ۱۹۸، ۲۲۳ طبع المعرف، القلیوبی ۲ / ۳۸، ۳۹، ۴۷، ۴ / ۴۷۹، ۹۱، ۲۹۶، المغنی ۱ / ۱۴۴، ۳۰۶، ۳۰۸، ۲ / ۵۴۳، ۵۷۵، ۶ / ۴۳۸۔

رہنا ان لوگوں کے نزدیک جو سگریٹ نوشی کو مکروہ کہتے ہیں اور جس کو غلطی ولغزش کا اندیشہ ہو اس کے لئے قضا کا منصب قبول کرنے سے باز رہنا۔

مباح سے باز رہنا مباح ہے جیسے عمومی حالات میں کسی خاص کھانے سے باز رہنا، عورت کا پیشگی مہر (مہر معجل) پر قبضہ سے قبل دخول پر قدرت دینے سے باز رہنا، اور فروخت کرنے والے کا ثمن پر قبضہ کرنے سے قبل سامان فروخت کو حوالے کرنے سے گریز کرنا (۱)۔

ان میں سے ہر نوع کے احکام کے لئے ان کے اپنے اپنے ابواب کو دیکھا جائے۔

(۱) المصباح المنیر، لسان العرب: مادہ (منع)۔

امتہان

تعریف:

۱- امتہان (مھن) سے باب افتعال کے وزن پر ہے: یعنی دوسرے کی خدمت کرنا، اور ''امتھنہ'' (خدمت لینا) یا حقارت کا معاملہ کرنا۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اہل لغت لفظ (امتہان) کو دو معانی میں استعمال کرتے ہیں:

اول: بمعنی ''احتراف'' (خدمت وپیشہ)۔

دوم: بمعنی ابتذال (بے وقعتی وبے حیثیتی کا معاملہ کرنا)۔

ابتذال: کسی چیز کو بچا کر نہ رکھنا، بلکہ اس کو استعمال کرنا اور کام میں لانا ہے۔

فقہاء بھی لفظ (امتہان) کو انہی دونوں معانی میں استعمال کرتے ہیں (۱)۔

امتہان بمعنی ''احتراف'' کی تفصیل اصطلاح ''احتراف'' (ج ۲، ص ۱۳۶) میں دیکھئے۔ ذیل میں دوسرے معنی یعنی ابتذال سے متعلقہ احکام ذکر کئے جارہے ہیں۔

متعلقہ الفاظ:

استخفاف واستہانت:

۲- امتہان کا معنی بتایا جاچکا ہے، اور اسی سے واضح ہوجاتا ہے کہ

(۱) المصباح المنیر، لسان العرب، تاج العروس: مادہ (مھن) و (بذل)، کشاف القناع ۹۶/۶ شائع کردہ مکتبۃ النصر الحدیثہ الریاض۔

امتہان، کسی چیز کی استہانت (حقیر سمجھنا) یا استخفاف (معمولی سمجھنا) سے الگ ہے۔ کسی چیز کی استہانت اس کی تحقیر وتوہین کا نام ہے، جبکہ ''امتہان'' میں تحقیر کا مفہوم نہیں ہے[1]۔

اجمالی حکم:

۳- بہت سے حالات میں مسلمان سے مطالبہ ہوتا ہے کہ "مھنة" (یعنی پیشہ وکام وخدمت) کا لباس نہ پہنے، جیسے جمعہ، عیدین اور باجماعت نمازوں کے لئے، اس کی دلیل یہ حدیث پاک ہے: "ما علی أحدکم لو اشتری ثوبین لیوم الجمعة سوی ثوب مھنته"[2] (کوئی حرج نہیں کہ آدمی کام کاج کے کپڑے کے علاوہ جمعہ کے دن کے لئے ایک جوڑے خرید لے)۔

تفصیل اصطلاح ''احتراف'' اور ''البسہ'' میں ہے۔

اسی طرح جس کپڑے میں تصویر ہو اس کا حکم بھی تصویر کے ممتہن (مبتذل وحقیر) ہونے اور غیر ممتہن ہونے میں الگ الگ ہے۔ دیکھئے: اصطلاح ''تصویر''۔

(۱) کشاف القناع ۱۶۹/۶، حاشیہ ابن عابدین ۱۸۴/۳، حاشیۃ الجمل ۱۲۳/۵ شائع کردہ احیاء التراث العربی۔

(۲) حدیث: "ما علی أحدکم ....." کی روایت ابن ماجہ (۳۴۸/۱ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے حافظ بوصیری نے کہا ہے: اس کی اسناد صحیح ہے۔

اُمر

تعریف:

۱- ''اُمر'' لغت میں دو معانی میں آتا ہے:

اول: بمعنی حال یا شان، اس معنی میں یہ فرمان باری ہے: "وَمَا أَمْرُ فِرْعَوْنَ بِرَشِيْدٍ"[1] (اور فرعون کا حکم ذرا (بھی) درست نہ تھا)، یا بمعنی واقعہ، اور اسی معنی میں یہ فرمان باری ہے: "وَإِذَا كَانُوْا مَعَهُ عَلَى أَمْرٍ جَامِعٍ لَّمْ يَذْهَبُوْا حَتّٰى يَسْتَأْذِنُوْهُ"[2] (اور جب رسول کے پاس (کسی ایسے) کام پر ہوتے ہیں جس کے لئے مجمع کیا گیا ہے تو جب تک آپ سے اجازت نہیں لے لیتے جاتے نہیں)، نیز فرمان باری ہے: "وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ"[3] (اور ان سے معاملات میں مشورہ لیتے رہئے)۔

خطیب قزوینی نے ''الإیضاح'' میں کہا ہے: یعنی جس کام کا عزم ہو اس کے متعلق ان سے مشورہ کرو، اور اس معنی میں اس کی جمع ''اُمور'' آتی ہے۔

دوم: طلب فعل۔ اس معنی میں یہ ''نہی'' کی ضد ہے، اس کی جمع ''اوامر'' ہے، تاکہ دونوں کی جمع میں فرق قائم رہے، جیسا کہ فیومی نے کہا ہے[4]۔

(۱) سورۂ ہود/ ۹۷۔

(۲) سورۂ نور/ ۶۲۔

(۳) سورۂ آل عمران/ ۱۵۹۔

(۴) لسان العرب، القاموس، المرجع فی اللغۃ، المصباح شروح التلخیص: مادہ (اُمر)۔

فقہاء کے یہاں ''امر'' مذکورہ دونوں معانی میں استعمال ہوتا ہے، تاہم اصولیین کا اس کے بعض مسائل میں اختلاف ہے:

اول:

بعض نے کہا: لفظ ''أمر'' دونوں معانی کے درمیان مشترک لفظ ہے، دوسروں نے کہا ہے: کہ ''امر'' قول مخصوص یعنی فعل کا مطالبہ کرنے والے کے قول کے معنی میں (استعمال کرنا) حقیقت ہے، اور حال وشان کے معنی میں (استعمال کرنا) میں مجاز ہے، ایک قول یہ ہے کہ: یہ دونوں میں مشترک معنی کے لئے وضع کیا گیا ہے[1]۔

دوم:

طلب فعل کو حقیقت میں ''أمر'' نہیں کہتے، اِلا یہ کہ طلب حتمی اور لازمی طور پر ہو۔

اس کے قائلین کا استدلال اس فرمان نبوی سے ہے: "لو لا أن أشق علی أمتي لأمرتهم بالسواک مع کل وضوء"[2] (اگر مجھے اپنی امت کے لئے مشقت میں پڑنے کا اندیشہ نہ ہوتا تو انہیں ہر وضو کے ساتھ مسواک کرنے کا حکم دیتا)، ان لوگوں نے کہا ہے: اگر حتمی طور پر نہ ہوتا تو اس میں کوئی مشقت و دشواری نہیں ہوتی۔ یہ حنفیہ کا قول ہے، باقلانی اور جمہور شافعیہ نے کہا ہے: اس کی شرط نہیں ہے۔ طلب فعل ''امر'' ہے گو کہ حتمی طور پر نہ ہو، لہذا مندوب، مأمور بہ میں حقیقتاً داخل ہوتا ہے[3]۔

(۱) شرح مسلم الثبوت ۱/ ۳۶۷-۳۶۹، العضد وحواشیہ علی مختصر ابن الحاجب ۲/ ۷۶ طبع لیبیا۔

(۲) حدیث: "لولا أن أشق علی أمتي....." کی روایت احمد (۲/ ۴۶۰ طبع المیمنیہ) نے کی ہے اس کی اسناد صحیح ہے۔

(۳) مسلم الثبوت ۱/ ۱۱۱، السعد علی العضد ۲/ ۷۷۔

سوم:

طلب فعل کو حقیقتاً ''أمر'' نہیں کہا جاتا اِلا یہ کہ استعلاء کے طور پر ہو، یعنی آمر (امر کرنے والا) خود کو مأمور سے اعلی ہونے کا اظہار کرے۔ اس میں دعا اور التماس (درخواست) سے احتراز ہے۔ یہ اکثر ماتریدیہ اور اشاعرہ میں سے آمدی کے یہاں شرط ہے، رازی نے اسی کو صحیح کہا ہے اور معتزلہ میں ابو الحسین بصری کی یہی رائے ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ اپنے سے اعلی مرتبہ والے کو حکم دینا عقلاء کے یہاں مذموم ہے۔

معتزلہ کے نزدیک ''أمر'' میں اعلی ہونا واجب ہے، ورنہ دعا یا التماس ہوگا۔

امام اشعری کے نزدیک علو یا استعلاء کی شرط نہیں، یہی اکثر شافعیہ کا قول ہے، شرح المختصر میں ہے: یہی برحق ہے[1]، اس لئے کہ فرعون کے متعلق بیان کرتے ہوئے اللہ تعالی نے فرمایا: "إِنَّ هٰذَا لَسٰحِرٌ عَلِيْمٌ، يُرِيْدُ اَنْ يُّخْرِجَكُمْ مِّنْ اَرْضِكُمْ فَمَاذَا تَاْمُرُوْنَ"[2] (واقعی یہ شخص بڑا ماہر جادوگر ہے، چاہتا ہے کہ تمہیں تمہاری سرزمین سے نکال دے، سو بتاؤ اب کیا مشورہ ہے؟)۔

أمر کے صیغے:

۲- أمر کے کچھ صریح صیغے ہیں، جو تین ہیں: فعل أمر جیسے فرمان باری: "اَقِيْمُوا الصَّلٰوةَ"[3] (نماز قائم کرو)، نیز "فَاسْعَوْا اِلٰى ذِكْرِ اللّٰهِ"[4] (تو چل پڑو اللہ کی یاد کی طرف)، اسم فعل امر جیسے

(۱) شرح مسلم الثبوت ۱/ ۳۶۹، ۳۷۲، شرح جمع الجوامع ۱/ ۳۶۹۔

(۲) سورۂ اعراف/ ۱۰۹، ۱۱۰۔

(۳) سورۂ بقرہ/ ۴۳۔

(۴) سورۂ جمعہ/ ۹۔

''نزال'' اور لام امر سے متصل فعل مضارع جیسے ''لِيُنْفِقْ ذُوْسَعَةٍ مِّنْ سَعَتِهٖ''[1] (وسعت والے کوخرچ اپنی وسعت کے مطابق کرنا چاہئے)۔

کچھ غیر صریح صیغے ہیں، شاطبی نے کہا ہے:

الف-مثلاً: وہ لفظ جو کسی حکم کو برقرار رکھنے کی خبر دینے کے لئے آئے جیسے: ''وَالْوَالِدٰتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ''[2] (اور مائیں اپنے بچوں کو دودھ پلائیں پورے دو سال)۔

ب-مثلاً: وہ لفظ جو فعل کی مدح یا اس کے انجام دینے والے کی مدح کے موقع پر آئے جیسے: ''وَمَنْ يُّطِعِ اللّٰهَ وَرَسُوْلَهٗ يُدْخِلْهُ جَنّٰتٍ......''[3] (اور جوکوئی بھی اللہ اور اس کے رسول کا کہنا مانے گا اسے وہ ایسے باغوں میں داخل کرے گا......)۔

ج-مثلاً: وہ اُمر جس پر مطلوب موقوف ہو، جیسے ''مالایتم الواجب إلا به فهو واجب'' کے مسئلہ میں (جس کے بغیر کوئی واجب چیز مکمل نہ ہوتو وہ واجب ہے) جیسے مکمل چہرہ کو دھونے کے لئے سر کے ایک حصہ کو دھونا[4]۔

اُمر کے صریح صیغوں کی دلالت:

۳-معنی مراد کی تعیین کا کوئی قرینہ نہ ہونے کی صورت میں صیغہ (اُفعل) کی دلالت کے بارے میں اصولیین کا اختلاف ہے۔

جمہور کے نزدیک یہ وجوب میں حقیقت ہے، ابو ہاشم اور بہت سے اصولیین کے نزدیک ندب میں حقیقت ہے، یہی امام شافعی کا

(۱) سورۂ طلاق/ ۷۔

(۲) سورۂ بقرہ/ ۲۳۳۔

(۳) سورۂ فتح/ ۱۷۔

(۴) الموافقات ۳/ ۱۴۴-۱۵۶۔

ایک قول ہے، اور ایک قول ہے کہ ان دونوں میں مشترک لفظی ہے اور یہ بھی امام شافعی سے مروی ہے، اور ایک قول ہے کہ یہ دونوں میں مشترک معنی کے لئے موضوع ہے یعنی ''اقتضاء'' کے لئے، اور وہ طلب کرنا ہے، خواہ اقتضاء وتقاضا یا ضروری ہو یا غیر ضروری ہو۔ یہ ابومنصور ماتریدی سے مروی ہے اور یہی مشائخ سمرقند کی طرف منسوب ہے۔

۴-نہی وممانعت کے بعد آنے والا اُمر، اکثر کے نزدیک اباحت کے لئے ہوتا ہے، یہی شافعی وآمدی کا بھی کہنا ہے، جیسے فرمان نبوی: ''كنت نهيتكم عن زيارة القبور ألا فزوروها''[1] (میں نے تم کو زیارت قبور سے منع کیا تھا، اب تم ان کی زیارت کرو)۔

عام حنفیہ کے نزدیک یہ وجوب کے لئے ہے، یہی ''قاضی'' اور معتزلہ سے مروی ہے، رازی نے اسی کو اختیار کیا ہے، امام الحرمین نے اس میں توقف کیا ہے، ابن ہمام اور شیخ زکریا انصاری کے نزدیک مختار یہ ہے کہ حظر سے پہلے کا حکم لوٹ آئے گا، خواہ اباحت ہو یا وجوب[2]۔

غیر وجوب کے لئے اُمر کا آنا:

۵-صیغہ اُمر، وجوب کے علاوہ بیس سے زائد معانی میں آتا ہے، مثلاً التماس، تہدید۔

اُمر کا تقاضائے تکرار:

۶-وہ اُمر جو مطلقاً فعل کے مطالبہ کے لئے ہوتا ہے، تکرار کا متقاضی نہیں ہوتا، یہ حنفیہ کے نزدیک ہے، لہذا ایک بار فعل کو انجام دینے

(۱) حدیث: ''كنت نهيتكم......'' کی روایت مسلم (۳/ ۱۵۶۴ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) شرح مسلم الثبوت ۱/ ۳۷۹-۳۷۹۔

سے آدمی عہدہ برآ ہوجائے گا، اور تکرار کا احتمال رکھتا ہے، رازی وآمدی کے نزدیک یہی مختار ہے۔

استاذ ابو اسحاق اسفرائینی نے کہا ہے: یہ پوری مدت عمر کے لئے لازم ہوتا ہے اگر ممکن ہو، یہی فقہاء متکلمین کی ایک جماعت کا مذہب ہے۔

اکثر اہل اصول کی رائے ہے کہ یہ ایک بار کے لئے ہوتا ہے، تکرار کا احتمال نہیں رکھتا، یہی اکثر شافعیہ کا قول ہے، ہاں اگر کسی شرط کی قید ہو، جیسے: ''وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوْا''[1] (اور اگر تم حالت جنابت میں ہوتو (سارا جسم) پاک صاف کرلو) یا کسی صفت کی قید ہو، جیسے: ''السَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوْا أَيْدِيَهُمَا''[2] (اور چوری کرنے والا مرد اور چوری کرنے والی عورت دونوں کے ہاتھ کاٹ ڈالو) تو اس شرط یا صفت کے مکرر ہونے پر تکرار کا تقاضا کرتا ہے، ایک قول ہے کہ اس میں توقف ہوگا[3]۔

أمر کی دلالت فوراً یا تاخیر سے (فعل کے) انجام دینے پر:

۷- حنفیہ کے یہاں ''صحیح'' یہ ہے کہ أمر محض طلب کے لئے ہوتا ہے، اس میں تاخیر جائز ہے، اسی طرح جلدی کرنا جائز ہے، یہ امام شافعی اوران کے اصحاب کی طرف منسوب ہے، رازی اور آمدی نے اسی کو اختیار کیا ہے۔

ایک قول یہ ہے کہ فوراً ادا کرنا واجب ہے، یہ مالکیہ، حنابلہ اور کرخی کی طرف منسوب ہے، سکاکی اور قاضی نے اسی کو اختیار کیا ہے، امام الحرمین نے اس سلسلہ میں توقف کیا ہے کہ یہ فور کے لئے ہے یا

(۱) سورۂ مائدہ/ ۶۔

(۲) سورۂ مائدہ/ ۳۸۔

(۳) مسلم الثبوت ۱/ ۳۸۰-۳۸۶، العضد علی مختصر ابن الحاجب ۲/ ۸۳، جمع الجوامع ۱/ ۳۷۹، ۳۸۰۔

فور وتراخی کے مابین قدر مشترک کے لئے ہے[1]۔

حکم دینے کا حکم دینا:

۸- جس نے کسی کو حکم دیا کہ دوسرے کو کوئی کام کرنے کا أمر کرے تو اصولیین کے یہاں مختار یہ ہے کہ یہ دوسرے مأمور کے حق میں أمر نہیں (یعنی دوسرا آدمی جس کو حکم کرنے کی ہدایت پہلے کو کی گئی ہے اس کے لئے أمر نہیں)، لہٰذا فرمان نبوی: ''مروا أولادکم بالصلاۃ وهم أبناء سبع سنين''[2] (سات سال کے اپنے بچوں کو نماز کا أمر کرو) بچوں کے لئے آپ کی طرف سے نماز کا أمر نہیں، ہاں اگر قرینہ سے معلوم ہوا کہ بیچ والا شخص محض بات کو پہنچانے والا ہے تو آمر کا أمر کرنا، مأمور دوم کے لئے أمر ہوگا، اور اسی قبیل سے یہ واقعہ ہے کہ حضرت عمرؓ نے حضور ﷺ کو اطلاع دی کہ عبد اللہ بن عمر نے اپنی بیوی کو حالت حیض میں طلاق دے دی ہے تو آپ نے فرمایا: ''مرہ فلیرا جعها''[3] (اس کو حکم دو کہ عورت سے رجعت کرلے)۔ اور اگر تبلیغ اور پہنچانے کی صراحت کرتے ہوئے کہے: ''قل لفلان يفعل كذا'' (فلاں سے کہو کہ ایسا کرے) تو اس کا تعلق اس مسئلہ سے نہیں ہے، کیونکہ یہ دوسرے کے لئے بلا اختلاف أمر ہے[4]۔

أمر کی تکرار:

۹- اگر آمر نے پہلے حکم پر مامور کے عمل سے قبل دوبارہ حکم دے دیا، تو

(۱) شرح مسلم الثبوت ۱/ ۳۸۷، ۳۸۸، البرہان للجوینی ۱/ ص ۲۴۳ - ۲۴۷۔

(۲) حدیث: ''مروا أولادکم......'' کی روایت ابوداؤد (۱/ ۳۳۴ طبع عزت عبید دعاس) نے کی ہے، نووی نے ریاض الصالحین (ص ۱۴۸ طبع المکتب الاسلامی) میں اس کو حسن قرار دیا ہے۔

(۳) حدیث: ''مرہ فلیراجعها......'' کی روایت بخاری (الفتح ۹/ ۳۵۱ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/ ۱۰۹۵ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۴) شرح مسلم الثبوت ۱/ ۳۹۰-۳۹۱، المستصفی ۲/ ۱۴، حاشیۃ القلیوبی ۳/ ۳۴۸۔

دوسرا اُمر معین طور پر تاکید کے لئے ہے، جیسے کہے:''صم هذا اليوم، صم هذا اليوم''(آج روزہ رکھو، آج روزہ رکھو)، کیونکہ ایک دن میں دو روزے نہیں رکھے جاتے، نیز جیسے'' اسقني اسقني''(مجھے پانی پلاؤ، مجھے پانی پلاؤ)، کیونکہ جس ضرورت سے اس نے پانی مانگا ہے وہ ایک بار پینے سے پوری ہوجائے گی، اور اگر اُمر دوم تاسیس وتاکید دونوں کا محتمل ہوتو ایک قول ہے کہ احتیاطاً تاسیس پر محمول کیا جائے گا، اور مطلوب اس کو دوبار کرنا ہوگا، اور ایک قول ہے: تاکید پر محمول ہوگا، اس لئے کہ گفتگو میں ایسا کثرت سے ہوتا ہے[۱]۔

آمر کے حکم کی تعمیل سے بریٔ الذمہ ہونا:

۱۰ - اگر مأمور نے مأمور بہ کو مطلوبہ طریقہ پر شرائط وارکان کے ساتھ ادا کردیا تو بالاتفاق بریٔ الذمہ ہوجائے گا، اگر بریٔ الذمہ کی تشریح امتثال وتعمیل سے کی جائے۔ اور اگر اس کی تشریح قضا کے ساقط ہونے سے کی جائے تو بھی مأمور بہ کا اس کے طریقہ پر ادا کردینا جمہور کے نزدیک قضا کو ساقط کردیتا ہے، اس میں قاضی عبدالجبار معتزلی کا اختلاف ہے[۲]۔

اُمرونہی کا باہمی تعارض:

۱۱ - اصولیین کے نزدیک نہی اُمر پر راجح ہے، اس لئے کہ ''نہی'' سے پیدا ہونے والے مفسدہ کا ازالہ، منفعت کی تحصیل سے اولی ہے۔ اور اسی وجہ سے اوقات مکروہہ میں نماز سے نہی کی حدیث، مثلاً غروب آفتاب سے کچھ پہلے مسجد میں داخل ہونے والے کے حق میں، مسجد

(۱) شرح مسلم الثبوت ۱/ ۳۹۱۔

(۲) شرح مسلم الثبوت ۱/ ۳۹۳۔

میں بیٹھنے سے قبل دو رکعات نماز پڑھنے کے اُمر کی حدیث پر راجح ہے[۱]۔

ان سابقہ مسائل میں، اس سے بھی زیادہ اختلافات وتفصیلات ہیں، جن کو اصول فقہ کی کتابوں، اور ''اصولی ضمیمہ'' میں اُمر کے مباحث میں دیکھا جائے۔

اجمالی فقہی احکام:

اُوامر کی تعمیل:

۱۲ - اللہ تعالی کے اُوامر جو وجوب کے متقاضی ہیں، ان کی تعمیل واجب ہے، اسی طرح رسول اللہ ﷺ کے اُوامر کی تعمیل واجب ہے اور ان دونوں کے علاوہ کی اطاعت غیر معصیت میں کی جائے گی۔ اس لئے کہ فرمان نبوی ہے:''السمع والطاعة على المرء المسلم فيما أحب وكره، مالم يؤمر بمعصية''[۲](سننا اور تعمیل کرنا مسلمان پر واجب ہے، خوشی کے ساتھ ہو یا ناخوشی کے ساتھ، جب تک کہ اس کو گناہ کا حکم نہ دیا جائے)، لہذا والدین، حاکم اور اس کے نائبین کی اطاعت غیر حرام میں ہوگی (دیکھئے: طاعت)۔

جرائم کا حکم کرنا:

۱۳ - جس نے دوسرے کو کسی کے قتل کرنے کا حکم دیا، اور اس نے قتل کردیا، تو قصاص قاتل پر ہوگا، آمر پر نہیں، اگر قاتل مکلف ہو، ہاں اگر آمر کو مأمور پر ولایت وحکومت حاصل ہو یا تعمیل نہ کرنے میں مأمور کو اپنی جان کا خطرہ ہوتو دونوں پر قصاص واجب ہوگا یا ایک پر،

(۱) شرح مسلم الثبوت ۱/ ۲۰۲۔

(۲) حدیث:''السمع والطاعة.....'' کی روایت بخاری (الفتح ۱۳/ ۱۲۱ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/ ۱۴۶۹ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

اس میں اختلاف وتفصیل ہے[۱] جس کو "إکراہ"، "قتل"، "قصاص" میں دیکھا جائے۔

آمر کا ضمان:

۱۴- جس نے دوسرے کو کسی کام کا اُمر کیا، اور دوسرے نے اس کام کے کرنے میں کچھ تلف کردیا تو ضمان تلف کرنے والے پر ہے، آمر پر نہیں، اس حکم سے چند صورتیں مستثنیٰ ہیں: مثلاً آمر بادشاہ یا باپ ہو، یا مأمور بچہ یا مجنون ہو یا آمر کے یہاں ملازم ہو[۲]، اس میں تفصیل ہے، جس کو اصطلاح "ضمان" اور "إکراہ" میں دیکھا جائے۔

صیغہ اُمر کے ساتھ ایجاب یا قبول:

۱۵- اگر کہے: "بعني هذا الثوب بعشرين" (بیس میں یہ کپڑا مجھے فروخت کردو) دوسرے نے کہا: اتنے میں فروخت کردیا، تو بیع ہوگئی، اور صحیح ہے۔ اسی طرح اگر فروخت کرنے والے نے کہا: اتنے میں یہ کپڑا مجھ سے خریدلو "اشتر مني هذا الثوب بكذا" دوسرے نے کہا: اتنے میں میں نے خریدلیا، اس لئے کہ ان دونوں پر ایجاب وقبول کی تعریف صادق آتی ہے۔ اسی طرح نکاح کے بارے میں کسی مرد سے کہا: "زوّجني ابنتك" (اپنی بیٹی کی شادی مجھ سے کردو) دوسرے نے کہا: میں نے اس کی شادی تم سے کردی، تو نکاح ہوجائے گا، یہ استفہام وتمنی وغیرہ کے برخلاف ہے کہ ان دونوں سے عقد نہ ہوگا، جیسا کہ اگر کہے: کیا تم مجھے یہ کپڑا اتنے میں فروخت کروگے؟ دوسرے نے کہا: میں نے اسے تمہارے لئے فروخت کردیا[۱]۔ اس میں تفصیل ہے، اور بعض میں اختلاف ہے (دیکھئے: "صیغہ"، "عقد"، "زواج")۔

(۱) المغنی ۷/ ۵۷، ۵۸، ابن عابدین ۵/ ۳۵۲، جواہر الإکلیل ۲/ ۲۵۷، الزرقانی علی خلیل ۸/ ۱۱۔

(۲) ابن عابدین ۵/ ۱۳۷ طبع بولاق ۱۲۷۲ھ، المغنی ۸/ ۳۲۸ طبع سوم۔

(۱) ابن عابدین ۲/ ۲۶۳، ۴/ ۱۰، الدسوقی علی الشرح الکبیر ۳/ ۳ طبع عیسی الحلبی، الجمل علی شرح المنہج ۳/ ۷، ۸، شرح المنہاج مع حاشیۃ القلیوبی ۳/ ۵۴، شرح الإتاج ۳/ ۱۴۸ طبع الریاض، المغنی ۳/ ۵۶۰، ۵۶۱۔

امرأة

تعریف:

۱- المرء: کا معنی ہے انسان، اس کا مؤنث تاء تانیث کے اضافہ کے ساتھ (مرأۃ) ہے، کبھی اس کے ساتھ ہمزہ وصل ملا دیتے ہیں تو (امرأۃ) ہو جاتا ہے، بمعنی بالغہ عورت (۱)۔

یہ لغت و اصطلاح میں ہے۔ البتہ بعض ابواب مثلاً ''مواریث'' میں یہ لفظ چھوٹے بڑے سب پر صادق آتا ہے۔

اجمالی حکم:

۲- عورت سے متعلق اکثر احکام اجمالی طور پر حسب ذیل ہیں:

الف- عورت کو بحیثیت انسان، اس کا حق ہے کہ اس کے بچپن میں اس کی تعلیم و تربیت کی جائے، اس لئے کہ فرمان نبوی ہے: "من كانت له ابنة فأدَّبها فأحسن تأديبها، وعلَّمها فأحسن تعليمها، وأوسع عليها من نعم الله التي أسبغ عليه، كانت له منعة وسترة من النار" (۲) (جس کے پاس کوئی لڑکی ہو، اس نے اسے اچھا ادب سکھایا، اچھی تعلیم دی، اور اللہ کی نعمتیں جو اس کو ملی ہیں، اس پر نچھاور کردیں، تو وہ لڑکی اس کے لئے جہنم سے آڑ اور روک بن جائے گی)۔

اگر سمجھ والی ہو تو اس کو مالی اختیار مستقل ملتا ہے، اور اس کو ارادہ اور رائے کی آزادی مل جاتی ہے، اسی وجہ سے اس کی اجازت کے بغیر اس کی شادی نہیں کی جاسکتی (۱)۔

ب- عورت سے (بہ حیثیت عورت) اس بات کا مطالبہ ہے کہ وہ اپنی نسوانیت کی علامات کو برقرار رکھے، لہذا وہ عورتوں کی شایان شان زینت کرسکتی ہے، مردوں کی مشابہت اختیار کرنا اس کے لئے حرام ہے۔

اسی طرح عورت سے اس بات کا مطالبہ ہے کہ پردہ میں رہے، اجنبی مردوں سے اختلاط اور ان کے ساتھ خلوت نہ کرے، اسی وجہ سے وہ نماز کے لئے مردوں کی صف سے پیچھے صف میں کھڑی ہوتی ہے (۲)۔

ج- عورت سے (بحیثیت مسلمان) تمام احکام شرعیہ کا مطالبہ ہے، جو اللہ نے اپنے بندوں پر فرض کئے ہیں، البتہ عبادت کے بعض طریقے عورت کے لئے مرد سے الگ ہیں (۳)۔

د- من جانب اللہ عورت کو حیض، حمل اور ولادت کے ساتھ خاص کیا گیا ہے، اور اس پر بعض فقہی احکام مرتب ہوتے ہیں، جیسے ان حالات میں بعض عبادات میں تخفیف (۴)۔

ھ- چونکہ عورت خلقت اور فطرت کے لحاظ سے کمزور ہے، اس

---

(۱) لسان العرب، القاموس المحیط، المغرب (مرأ)۔

(۲) تفسیر القرطبی ۱۰/ ۱۱۸، المجموع للنووی ۱/ ۵۰، ۳/ ۱۱، الفواکہ الدوانی ۲/ ۱۶۳۔

حدیث: "من كانت له ابنة فأدَّبها فأحسن تأديبها وعلَّمها ......" کی روایت طبرانی نے المعجم الکبیر (۱۰/ ۲۴۳، ۱۰۴۴۷ طبع الوطن العربی) میں حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ سے کی ہے، ہیثمی نے مجمع الزوائد (۸/ ۱۵۸) میں کہا ہے: اس میں طلحہ بن زید ہے جو احادیث وضع کرتا تھا۔

(۱) الاختیار ۳/ ۹۰، ۹۱، الہدایہ ۱/ ۱۹۶، المغنی ۴/ ۵۱۳۔

(۲) ابن عابدین ۵/ ۲۷۱، تحفۃ المودود ص ۱۴۵، الفواکہ الدوانی ۲/ ۴۰۱، ۴۰۳، المجموع ۴/ ۲۹۵، ۲۹۶، المغنی ۲/ ۲۰۰ - ۲۰۴۔

(۳) المغنی ۱/ ۵۶۲، إعلام الموقعین ۲/ ۴۷۔

(۴) المہذب ۱/ ۴۵۔

لئے ایسے کاموں کی ذمہ دار نہیں ہوسکتی جن میں جسمانی یا ذہنی مشقت کی ضرورت ہوتی ہے، جیسے امارت وقضا، عورت پر فی الجملہ جہاد فرض نہیں، عورت کی گواہی مرد کی گواہی کی آدھی ہے [(۱)]۔

و-چونکہ شفقت ومہربانی عورت میں مرد سے زیادہ ہے، اس لئے حضانت میں عورت کا حق مرد پر مقدم ہے [(۲)]۔

ز-اصل یہ ہے کہ عورت کا کام اپنے گھر، اپنے شوہر، اور اپنی اولاد کی دیکھ ریکھ کرنا ہے، اسی وجہ سے عورت کا نفقہ اس کے شوہر پر ہوتا ہے گو کہ عورت مالدار ہو اور مرد عورت پر حاکم ہے۔ فرمان باری ہے: "اَلرِّجَالُ قَوّٰمُوْنَ عَلَى النِّسَآءِ بِمَا فَضَّلَ اللّٰهُ بَعْضَهُمْ عَلٰى بَعْضٍ وَّبِمَا اَنْفَقُوْا مِنْ اَمْوَالِهِمْ" [(۳)] (مرد عورتوں کے ذمہ دار ہیں، اس لئے کہ اللہ نے ان میں سے ایک کو دوسرے پر بڑائی دی ہے اور اس لئے کہ مردوں نے اپنا مال خرچ کیا ہے)۔

ان امور کی تفصیل اصطلاح "انوثت" میں ہے۔

(۱) الفروق للقرافی ۲/ ۱۵۸، الاحکام السلطانیہ للماوردی رص ۶۵۔

(۲) الفروق للقرافی ۲/ ۱۱۳، ۱۵۸۔

(۳) سورۂ نساء ر ۳۴۔

دیکھئے: القرطبی ۵/ ۱۶۹، ۱۶۹، مختصر تفسیر ابن کثیر ۱/ ۳۸۴، ابن عابدین ۲/ ۶۷۲۔

اُمر بالمعروف ونہی عن المنکر

تعریف:

۱ – اُمر لغت میں: ایسا کلام ہے جس سے طلب فعل معلوم ہو، یا آدمی کا اپنے سے کم مرتبہ آدمی سے کہنا کہ فلاں کام کرو۔

اَمرت بالمعروف کا معنی ہے: میں نے بھلائی اور اچھائی کا حکم دیا۔

ابن اثیر کہتے ہیں: معروف ایک جامع لفظ ہے ہر اس چیز کے لئے جس کا اللہ کی اطاعت وتقرب نیز لوگوں کے ساتھ حسن سلوک ہونا معلوم ہو، وہ اسی طرح تمام نیکیاں جن کو شریعت نے مستحب قرار دیا ہے، اور جن برائیوں سے روکا ہے، ان سے رکنا اور وہ ایسا کام ہو جو لوگوں میں اس انداز سے معروف ومشہور ہو کہ اگر اس کو دیکھیں تو اس پر نکیر نہ کریں [(۱)]۔

فقہاء کی اصطلاح میں اُمر بالمعروف: محمد ﷺ اور آپ کے منجانب اللہ لائے ہوئے دین کی اتباع کا حکم دینا ہے، اور معروف کی اصل ہر ایسا عمل ہے جس کا کرنا اہل ایمان کے نزدیک معروف ورائج ہو اور اس کو ان کے نزدیک برا نہ سمجھا جائے اور نہ اس کے ارتکاب سے نکیر کی جائے۔

نہی عن المنکر: نہی لغت میں: اُمر کی ضد ہے، اور اس سے مراد ہے: اپنے سے نیچے والے سے کہنا کہ فلاں کام نہ کرو۔

(۱) النہایۃ لابن الاثیر: مادہ (عرف)۔

منکر لغت میں قبیح امر (بری بات و برا کام) ہے۔

اصطلاح میں: منکر ایسا قول یا فعل ہے جس میں اللہ کی رضا نہ ہو۔

اصطلاح میں نہی عن المنکر: ایسے فعل سے رکنے کا مطالبہ ہے جس میں اللہ کی رضا نہ ہو(۱)۔

زبیدی نے اُمر بالمعروف کی تعریف یوں کی ہے: جو عقلاً مقبول ہو، شریعت اس کو برقرار رکھے، اور پاکیزہ طبیعت کے موافق ہو، اور نہی عن المنکر ہر ایسا قول یا فعل ہے جس میں اللہ کی رضا نہ ہو۔

متعلقہ الفاظ:

حسبۃ:

۲- احتساب کا معنی لغت میں: شمار کرنا، گننا وغیرہ ہے، اور اسی معنی میں ہے: احتساب الأجر عند اللہ یعنی ثواب کا طلب کرنا، جیسا کہ حدیث میں ہے: "من مات له ولد فاحتسبه" (۲) (یعنی جس کی کوئی اولاد مرگئی اور اس نے رضائے الٰہی کی خاطر اس پر صبر کیا)، صاحب اللسان نے کہا ہے: اس کا مفہوم یہ ہے کہ وہ اپنی اس مصیبت کو ان خدائی آزمائشوں میں شمار کرے جن پر صبر کرنے سے ثواب ملتا ہے۔

شریعت میں احتساب ہر مشروع اُمر کو شامل و حاوی ہے جس کو اللہ کے واسطے کیا جائے مثلاً اذان، اقامت، اور گواہی دینا وغیرہ، اسی وجہ سے کہا گیا ہے کہ: قضا حسبہ کا ایک باب ہے۔

تھانوی نے کہا: احتساب عرف میں چند امور کے ساتھ خاص ہے مثلاً شراب بہانا، گانے بجانے کے آلات توڑنا، سڑکوں کی مرمت، معروف کا حکم کرنا اگر اس کو چھوڑنا عام ہو رہا ہو، اور منکر سے روکنا، اگر اس کا ارتکاب عام ہو رہا ہو(۱)۔

حسبہ ایک اسلامی منصب ہے جس کا مقصد ان امور میں اُمر بالمعروف اور نہی عن المنکر کرنا ہے، جو ولاۃ، قضاۃ اور اہل دیوان وغیرہ (حکام) کے ساتھ خاص نہ ہوں۔

اُمر بالمعروف اور نہی عن المنکر سے قریب قریب نصح اور ارشاد ہیں، اصطلاح "ارشاد" میں دونوں کے مابین موازنہ کیا جا چکا ہے۔

شرعی حکم:

۳- اس پر ائمہ کا اتفاق ہے کہ اُمر بالمعروف اور نہی عن المنکر مشروع ہے، امام نووی اور ابن حزم نے اس کے واجب ہونے پر اجماع نقل کیا ہے، قرآنی آیات، احادیث نبویہ اور مسلمانوں کا اجماع سب کے لحاظ سے یہ اس "نصیحت" میں سے ہے جو اصل دین ہے(۲)۔

فرمان باری ہے: "وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ" (۳) (اور ضرور ہے کہ تم میں ایک ایسی جماعت رہے جو نیکی کی طرف بلایا کرے اور بھلائی کا حکم دیا کرے اور بدی سے روکا کرے)۔

فرمان نبوی ﷺ ہے: **"من رأى منكم منكرا فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه وذلك**

(۱) التعریفات للجرجانی، المصباح المنیر: مادہ (عرف) و (أمر)، شرح الاحیاء ۷/ ۳۔

(۲) حدیث: "من مات له ولد فاحتسبه" کی روایت مسلم (۴/ ۲۰۲۸ طبع الحلبی) نے ان الفاظ میں کی ہے: "لا يموت لإحداكن ثلاثة من الولد فتحتسبه إلا دخلت الجنة" (تم میں سے جس عورت کے تین بچے مرگئے، اور رضائے الٰہی کی خاطر اس نے صبر کیا تو وہ جنت میں جائے گی)۔

(۱) التھانوی من مادۃ احتساب ۲/ ۲۷۸ طبع خیاط بیروت، الحسبۃ فی الإسلام لابن تیمیہ رص ۸،۹۔

(۲) شرح النووی علی مسلم ۲/ ۲۲۔

(۳) سورۂ آل عمران ر ۱۰۴۔

أضعف الإیمان"[1] (تم میں سے جو شخص کسی منکر (خلاف شرع) کام کو دیکھے تو اس کو اپنے ہاتھ سے مٹا دے، اگر اتنی طاقت نہ ہوتو زبان سے ٹوکے، اور اگر اتنی بھی طاقت نہ ہوتو دل ہی سے سہی (یعنی دل سے برا جانے)، یہ سب سے کم درجہ کا ایمان ہے)۔

امام غزالی نے کہا ہے: اُمر بالمعروف اور نہی عن المنکر دین کی اصل اور رسولوں کی رسالت کی اساس و بنیاد ہے، اگر اس کے سلسلہ کو ختم کردیا جائے اور اس کے علم وعمل کو نظر انداز کردیا جائے تو کار نبوت معطل ہوجائے گا، دین کا چراغ گل ہوجائے گا، بدنظمی عام ہوگی اور بندے ہلاک ہوجائیں گے[2]۔

البتہ اس کے اگلے مرحلہ میں اس کے حکم کے بارے میں فقہاء کے یہاں اختلاف ہے کہ یہ فرض عین ہے یا فرض کفایہ یا نفل؟ یا مأمور بہ ومنہی عنہ کا حکم لے گا یا قاعدہ "جلب مصالح" و "درء مفاسد" کے تابع ہوگا؟ اس سلسلے میں چار مذاہب ہیں:

پہلا مذہب: یہ فرض کفایہ ہے، یہی جمہور اہل سنت کا مذہب ہے، اسی کے قائل ائمہ تابعین میں سے ضحاک نیز طبری اور احمد بن حنبل ہیں۔

دوسرا مذہب: یہ چند مقامات پر فرض عین ہے۔

الف- اگر منکر ایسی جگہ پر ہو، جس کو موجود آدمی کے علاوہ کوئی اور نہ جانے اور وہ اس کو ختم کرنے کی قدرت رکھتا ہو۔

ب- اپنی بیوی یا اولاد میں کوئی منکر کام دیکھے یا کسی واجب میں کمی کرتا ہوا دیکھے۔

ج- والی حسبہ (منصب احتساب کا ذمہ دار) اس پر فرض عین ہے، اس لئے کہ وہ اس فرض کی ادائیگی کے لئے مقرر ہے[1]۔

تیسرا مذہب: اُمر بالمعروف اور نہی عن المنکر نفل ہے، یہ حسن بصری اور ابن شبرمہ کا مذہب ہے۔

چوتھا مذہب: تفصیل کا ہے، اس میں تین اقوال ہیں:

پہلا قول: جس کام کو انجام دینا واجب ہے یا جس کو ترک کرنا واجب ہے، اس میں اُمر ونہی واجب ہے، اور جس کو انجام دینا یا جس کو ترک کرنا مستحب ہے، اس کا حکم بھی اسی طرح ہوگا، یہ شافعیہ میں جلال الدین بلقینی، اور اذرعی کی رائے ہے[2]۔

دوسرا قول: ابوعلی جبائی (معتزلی) نے اُمر بالمعروف اور نہی عن المنکر کے مابین فرق کرتے ہوئے کہا ہے: واجب کا اُمر کرنا واجب ہے، اور نفل کا اُمر کرنا نفل ہے، جب کہ تمام منکر ایک قبیل سے ہیں، ہر ایک سے روکنا واجب ہے[3]۔

تیسرا قول: ابن تیمیہ، ابن قیم اور عز الدین بن عبد السلام کا ہے، ان کا کہنا ہے کہ منکر سے نہی کا مقصد یہ ہے کہ وہ زائل ہوجائے اور اس کی جگہ اس کی ضد آجائے، یا اگر کلی طور پر ختم نہ ہوسکے تو اس میں کمی آجائے یا اسی جیسا منکر اس کی جگہ آجائے یا اس سے بڑا منکر اس کی جگہ آجائے، اول الذکر دونوں مشروع ہیں، تیسرا محل اجتہاد، اور چوتھا حرام ہے[4]۔

اُمر بالمعروف اور نہی عن المنکر کے ارکان:

۴- امام غزالی نے احیاء علوم الدین میں اس کے ارکان پر ایک عمدہ بحث کی ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ اُمر بالمعروف اور نہی عن المنکر کے

(۱) حدیث: "من رأى منکم منکرا......" کی روایت مسلم (۱/ ۶۹ طبع الحلبی) نے کی ہے۔
(۲) إحیاء علوم الدین ۲/ ۳۹۱۔

(۱) شرح النووی علی مسلم ۲/ ۲۳۔
(۲) الزواجر لابن حجر الہیتمی ۲/ ۱۶۸۔
(۳) شرح الاصول الخمسہ رص ۱۴۶۔
(۴) الزواجر ۲/ ۱۶۸، ۱۶۹، الحسبہ رص ۶۷-۶۹۔

لازمی ارکان چار ہیں:

الف - آمر (حکم کرنے والا)۔

ب - (وہ شئی) جس کے بارے میں اُمر بالمعروف اور نہی عن المنکر ہو۔

ج - اُمر بالمعروف ونہی عن المنکر کے الفاظ۔

د - مأمور (وہ شخص جس کو کہا جائے)۔

پھر انہوں نے لکھا ہے کہ ہر رکن کی خاص شرائط ہیں جو درج ذیل ہیں:

اول: آمر اور اس کی شرائط:

الف - تکلیف: (یعنی عاقل و بالغ ہونا): اس کی شرط لگانے کی وجہ ظاہر ہے، اس لئے کہ غیر مکلف پر کوئی حکم لازم نہیں ہوتا، اور جو کچھ مذکور ہے اس سے مراد شرط وجوب ہے، جہاں تک فعل کا ممکن و جائز ہونا ہے اس لئے صرف عقل کافی ہے۔

ب - ایمان، اس کی شرط لگانے کی وجہ ظاہر ہے، اس لئے کہ اس میں دین کی نصرت ہے، لہذا اس کا اہل کوئی ایسا شخص نہیں ہوسکتا جو بذات خود دین کا منکر اور اس کا دشمن ہو۔

ج - عدالت: اس شرط کے متعلق اختلاف ہے، کچھ لوگ اس کو معتبر مانتے ہیں، ان کا کہنا ہے کہ فاسق اُمر ونہی نہیں کرسکتا، ان کا استدلال اس فرمان باری سے ہے: "أَتَأْمُرُوْنَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَتَنْسَوْنَ أَنْفُسَكُمْ"[1] (کیا تم دوسرے لوگوں کو تو نیکی کا حکم دیتے ہو اور اپنے کو بھول جاتے ہو)، نیز "كَبُرَ مَقْتًا عِنْدَ اللّٰهِ أَنْ تَقُوْلُوْا مَالاَ تَفْعَلُوْنَ"[2] (اللہ کے نزدیک یہ بات بہت ناراضی کی ہے کہ ایسی بات کہو جو کرو نہیں)، کچھ دوسرے حضرات کہتے ہیں: اُمر بالمعروف اور نہی عن المنکر میں تمام معاصی سے پاک دامن ہونا شرط نہیں، ورنہ یہ اجماع کی خلاف ورزی ہوگی، اسی وجہ سے سعید بن جبیر نے کہا ہے: اگر اُمر بالمعروف اور نہی عن المنکر صرف وہی کرسکتا ہے جس میں کوئی برائی نہ ہو تو کوئی بھی کسی چیز کا حکم نہیں کرسکتا۔ امام مالک کے یہاں اس کا ذکر آیا تو ان کو یہ بات پسند آئی۔

اس رائے کے قائلین کا استدلال یہ ہے کہ شرابی راہ خدا میں جہاد کرسکتا ہے، اسی طرح یتیم کا حق مارنے والا بھی، ایسے لوگوں کو اس قسم کے کاموں سے روکا نہیں گیا، نہ عہد رسالت میں اور نہ اس کے بعد۔

دوم: محل اُمر بالمعروف ونہی عن المنکر اور اس کی شرائط:

الف - مأمور بہ کا شرعاً معروف ہونا، اور منہی عنہ کا شرعاً ممنوع الوقوع ہونا۔

ب - فی الحال موجود ہونا، اس میں اس منکر سے احتراز ہے، جس سے فراغت ہوچکی (یعنی جس کو پہلے کبھی کیا گیا) ہو۔

ج - منکر بلا تجسس ظاہر ہو، کیونکہ جس نے اپنا دروازہ بند کررکھا ہو، اس کا تجسس کرنا اور ٹوہ میں لگنا ناجائز ہے، اللہ تعالی نے اس سے منع فرمایا ہے، چنانچہ ارشاد ہے: "وَلاَ تَجَسَّسُوْا"[1] (اور ٹوہ میں مت لگے رہو)، نیز: "وَأْتُوا الْبُيُوْتَ مِنْ أَبْوَابِهَا"[2] (اور گھروں میں ان کے دروازوں ہی سے آؤ)، نیز: "لاَ تَدْخُلُوْا بُيُوْتًا غَيْرَ بُيُوْتِكُمْ حَتّٰى تَسْتَأْنِسُوْا وَتُسَلِّمُوْا عَلٰى

---

(۱) سورۂ بقرہ/ ۴۴۔

(۲) سورۂ صف/ ۳۔

دیکھئے: الکنز الاکبر فی الامر بالمعروف والنہی عن المنکر لزین الدین عبدالرحمن = بن ابی بکر الدمشقی الحنبلی المتوفی ۸۶۵ھ رقم ۵۳ مخطوطہ دار الکتب۔

(۱) سورۂ حجرات/ ۱۲۔

(۲) سورۂ بقرہ/ ۱۸۹۔

أَهْلِهَا"[۱] (تم اپنے (خاص) گھروں کے سوا دوسرے گھروں میں داخل مت ہو جب تک کہ اجازت حاصل نہ کرلو، اور ان کے رہنے والوں کو سلام نہ کرلو)۔

د-منکر بالاتفاق حرام ہو، اس میں کوئی معتبر اختلاف نہ ہو، لہذا محل اجتہاد امور میں نکیر کرنے کی گنجائش نہیں، ہاں ان میں ہدایت وارشاد کیا جاسکتا ہے، اس کو اصطلاح "ارشاد" میں دیکھیں[۲]۔

سوم: وہ شخص جس کو حکم کیا جائے یا منع کیا جائے:

اس کی شرط ہے کہ وہ ایسی حالت میں ہو کہ فعل ممنوع اس کے حق میں منکر قرار پاسکے، اور اس کا عاقل بالغ ہونا شرط نہیں، کیونکہ اگر بچہ شراب نوشی کرے تو اس کو اس سے روکا جائے گا، اور اس پر نکیر ہوگی، گو کہ وہ ابھی بالغ نہ ہو، اور اس کا صاحب تمیز ہونا بھی شرط نہیں، لہذا اگر مجنون یا غیر ممیز بچہ کسی منکر کا ارتکاب کرتے ہوئے ملے تو ان کو اس سے روکنا واجب ہے۔

چہارم: بذات خود اُمر بالمعروف ونہی عن المنکر:

اس کے درجات وآداب ہیں، درجات میں سب سے پہلا درجہ تعریف (یعنی اس اُمر کو بتانا اور تعارف کرانا کہ یہ برا کام ہے)، پھر منع

(۱) سورۂ نور / ۲۷۔

(۲) الأشباہ والنظائر للسیوطی رص ۱۴۱ طبع التجاریہ، اس سے حسب ذیل صورتیں مستثنیٰ ہیں:

الف-اختلاف شاذ ہو۔

ب-یا ایسے قاضی کے پاس اس کی بابت مقدمہ چلا ہو جو اس کو حرام سمجھتا ہو، یہی حکم سلطان کا ہے اور اس نے حرمت کا فیصلہ کردیا ہو اور والی حسبہ کے بارے میں اختلاف ہے (الأحکام السلطانیہ للماوردی رص ۲۴۱)۔

ج-یہ کہ نکیر کرنے والے کا اس میں حق ہو جیسے شوہر اپنی بیوی کو کسی مختلف فیہ امر سے روکے۔

کرنا، پھر وعظ ونصیحت کرنا، پھر سختی سے جھڑکنا، پھر طاقت سے روکنا و مٹانا، پھر مارنے کی دھمکی دینا، پھر مارنا، پھر ہتھیار دکھانا، پھر معاونین اور فوج سے مدد لینا اور کنٹرول کرنا ہے، اس کی تفصیل آگے آئے گی[۱]۔

اُمر بالمعروف ونہی عن المنکر کے درجات:

۵-جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ اُمر بالمعروف اور نہی عن المنکر کے بنیادی درجات تین ہیں، اس لئے کہ حضرت ابوسعید خدری کی روایت میں ہے کہ میں نے رسول اللہ ﷺ کو یہ فرماتے ہوئے سنا: "من رأى منكم منكرا فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه، وذلک أضعف الإيمان"[۲] (تم میں سے جو آدمی کسی منکر (خلاف شرع) کام کو دیکھے تو اس کو اپنے ہاتھ سے مٹادے، اگر یہ نہ ہوسکے تو زبان سے روکے اور ٹوکے، اور اگر یہ بھی نہ ہوسکے تو دل سے (برا جانے) اور یہ سب سے کم درجہ کا ایمان ہے)۔

نکیر کرنے کے وسائل میں سے ہے: نرمی وسہولت سے بتادینا، تاکہ وعظ ونصیحت زیادہ موثر ہو، خاص طور پر صاحب جاہ وعزت وصاحب اقتدار افراد کو اور اس ظالم کو جس کے شر کا اندیشہ ہو، یہ طریقہ ایسے شخص کے لئے قبول نصیحت کا زیادہ محرک بنتا ہے۔ سب سے اعلیٰ مرتبہ طاقت کا استعمال ہے، لہذا باطل کے آلات واسباب کو توڑ دے، اور بذات خود نشہ آور چیز کو بہادے یا کسی دوسرے کو اس کا حکم کردے، غصب شدہ چیز کو چھین لے اور اس کو اس کے مالک کے

(۱) احیاء علوم الدین ۲/ ۳۱۲، الآداب الشرعیہ ۱/ ۱۸۳، ۱۸۶، الزواجر ۲/ ۱۶۱، الفتاوی الہندیہ ۵/ ۳۵۳، جواہر الإکلیل ۱/ ۲۵۱، الحطاب ۳/ ۳۴۸، الأحکام السلطانیہ للماوردی رص ۲۴۱۔

(۲) حدیث: "من رأى منكم منكرا......" کی روایت مسلم (۱/ ۶۹ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

حوالے خود کردے، اور اگر اس کی وجہ سے ہتھیار نکالنے کی نوبت آجائے تو یہ معاملہ بادشاہ سے مربوط ومتعلق ہوجائے گا۔

امام غزالی نے احیاء العلوم میں امر ونہی کے درجات کی تفصیل کرتے ہوئے اس کو سات درجات میں تقسیم کیا ہے جن کو اصطلاح "حسبہ" میں دیکھا جاسکتا ہے۔

نیز ان لوگوں سے جنگ کرنا ضروری ہے جو سنگین گناہوں میں ملوث ہوں اور ان پر مصر ہوں، اور ہر ایک کے سامنے اس کا برملا اظہار کرتے ہوں جبکہ وہ لوگ سمجھانے سے باز نہ آئیں، (یہ حکم قتال کا امام کے حق میں ہے) اس لئے کہ ہمیں (یعنی عوام کو) ان پر نکیر کرنے کا حکم ہے، نکیر جس طرح سے بھی ممکن ہو: طاقت سے، اور اگر طاقت سے نہ ہوسکے تو زبان سے نکیر کرے، یہ اس صورت میں ہے جب کہ توقع ہو کہ زبانی نکیر کرنے سے وہ اس منکر سے ہٹ جائیں گے اور اس کو ترک کردیں گے، لیکن اگر ٹوکنے والے کو اپنی جان کا ڈر ہو یا اپنے کسی عضو کے تلف ہونے کا اندیشہ ہو تو دل سے نکیر کرے، اور اگر ایک شخص تو طاقت سے نکیر کرسکتا ہے، اور دوسرے لوگ زبان سے، تو پہلے کے لئے (طاقت سے) نکیر کرنا متعین ہے، الا یہ کہ زبانی فہمائش وتنبیہ کی تاثیر زیادہ ہو یا اس سے وہ ظاہری وباطنی دونوں طور پر متاثر ہوگا جب کہ ہاتھ سے نکیر کرنے والے سے صرف ظاہری اثر ہوگا، تو اس صورت میں زبان سے نکیر کرنے والے کے لئے متعین ہے کہ وہ نکیر کرے۔

۶ - جو آدمی طاقت یا زبان سے نکیر کرنے کا مکلف ہے، اس کے ذمہ سے دل سے ناپسند کرنے کا حکم ساقط نہ ہوگا، اس لئے کہ دل سے ناپسند کرنا، گناہ کو ناپسند کرنا ہے، جو ہر مکلف پر واجب ہے اور اگر مکلف زبانی انکار نہ کرسکے، البتہ منہ ناک بھوں چڑھانے، قطع تعلق کرنے، اور ٹیڑھی نظر سے دیکھنے پر قادر ہو تو اس پر یہی لازم ہے، اور اس کے لئے صرف دل سے انکار کرنا کافی نہیں، اور اگر اپنی جان کا اندیشہ ہو تو دل سے نکیر کرے، اور گناہ میں مبتلا شخص سے پرہیز کرے، حضرت ابن مسعودؓ نے فرمایا: کفار سے اپنے ہاتھوں کے ذریعہ جہاد کرو، اور اگر ایسا نہ کرسکو، اور صرف تیوری چڑھاسکو تو یہی کرو[1]۔

أمر بالمعروف ونہی عن المنکر انجام دینے کی اجرت لینا:

۷ - اصل یہ ہے کہ کسی طاعت پر اجرت کا معاملہ کرنا ناجائز ہے جیسے أمر بالمعروف ونہی عن المنکر، اذان، حج، تعلیم قرآن اور جہاد۔ یہ حنفیہ کی ایک رائے اور امام احمد کا مذہب ہے[2]، اس لئے کہ حضرت عثمان بن ابو العاصؓ کی روایت ہے: "إن آخر ما عهد إلي النبي ﷺ أن اتخذ مؤذنا لا يأخذ على أذانه أجرا"[3] (رسول اللہ ﷺ نے مجھے سب سے آخری وصیت یہ فرمائی کہ ایسا مؤذن رکھو جو اپنی اذان پر اجرت نہ لے)، نیز حضرت عبادہ بن صامت کی روایت میں ہے، وہ کہتے ہیں کہ میں نے کچھ صفہ والوں کو قرآن سکھایا اور لکھنا بھی سکھایا تو ان میں سے ایک شخص نے مجھے ہدیہ میں ایک کمان دی، میں نے سوچا کہ یہ تو کمان ہے، مال ودولت تو نہیں، میں اس کو راہ خدا میں لے کر جاؤں گا، میں نے اس کا ذکر رسول اللہ ﷺ سے کیا تو آپ ﷺ نے فرمایا: "إن كنت تحب أن تطوق طوقا من نار فاقبلها"[4] (اگر تمہیں پسند ہو

---

(۱) الزواجر ۲/ ۱۶۱، إحیاء علوم الدین ۲/ ۳۱۹، احکام القرآن للجصاص ۲/ ۳۲، الفتاوی الہندیہ ۵/ ۳۵۳، جواہر الإکلیل ۱/ ۲۵۱۔

(۲) ابن عابدین ۵/ ۳۴، البدائع ۴/ ۱۹۱،۱۸۴، المغنی ۶/ ۱۳۴، ۱۳۶، ۱۳۸۔

(۳) حدیث: "عثمان بن أبي العاص....." کی روایت ترمذی (۱/ ۴۰۹-۴۱۰ طبع الحلبی) اور احمد (۴/ ۲۱ طبع المیمنیہ) نے کی ہے، اس کی اسناد صحیح ہے۔

(۴) حدیث عبادہ بن صامت: "إن كنت تحب أن تطوق طوقا من نار فاقبلها" کی روایت ابوداؤد (۳/ ۷۰۲ طبع عزت عبید دعاس) نے کی ہے

کہ تم کو آگ کا طوق پہنایا جائے تو اس کو قبول کرلو)۔

امام شافعی، امام مالک اور متاخرین حنفیہ نے اس کو جائز قرار دیا ہے[۱]، یہی امام احمد سے ایک روایت ہے، ابو قلابہ، ابو ثور اور ابن منذر اسی کے قائل ہیں، اس لئے کہ حدیث ہے کہ ''أنّ رسول الله زوّج رجلا بما معه من القرآن''[۲] (رسول اللہ ﷺ نے ایک آدمی کی شادی قرآن کی ان سورتوں کے عوض کردی جو اس کو یاد تھیں)، اور اس کو مہر کے قائم مقام قرار دیا، روایت میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: ''أحق ما أخذتم عليه أجرا كتاب الله''[۳] (سب سے زیادہ اجرت لینے کے لائق تو کتاب اللہ ہے)۔

البتہ جس شخص کو حکومت کی طرف سے احتساب کے کام کے لئے مقرر کیا جائے اس کو گزارہ کے بقدر بیت المال سے دیا جائے گا، جیسا کہ قاضیوں اور دیگر منصب داروں کے لئے مقرر کیا جاتا ہے، اس کے برخلاف رضا کار محتسب کے لئے کچھ نہیں، اس لئے کہ وہ اس کام کے لئے مقرر و فارغ نہیں[۴] (دیکھئے: اجارہ)۔

= یہ حدیث کثرت طرق کے سبب ثابت ہے (تلخیص الحبیر لابن حجر ۳/ ۷، ۸ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیۃ المتحدہ مصر)۔

(۱) الشرح الصغیر، حاشیۃ الصاوی ۴/ ۱۰، ۳۴، نہایۃ المحتاج ۵/ ۲۸۹، ۲۹۰، المغنی ۶/ ۳۹، ۴۰۱، کشف الحقائق ۲/ ۱۵۷، المہذب ۱/ ۴۰۵۔

(۲) حدیث: ''زوّج رسول الله ﷺ رجلا بما معه من القرآن......'' کی روایت بخاری (الفتح ۹/ ۲۰۵ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/ ۱۰۴۱ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۳) حدیث: ''أحق ما أخذتم عليه أجرا كتاب الله......'' کی روایت بخاری (الفتح ۱۰/ ۱۹۹ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۴) نصاب الاحتساب لعمر بن محمد المعروف بابن عوض، ورقہ/ ۵، مخطوطۃ المکتبۃ الاحمدیۃ فی حلب۔

أمرد

تعریف:

۱- أمرد لغت میں: مَرَد سے ماخوذ ہے، جس کے معنی ہیں: رخساروں کا بال سے صاف ہونا، کہا جاتا ہے: مرد الغلام مردا: جس کی مونچھ کے بال اگنے لگے ہوں لیکن داڑھی ابھی نہ آئی ہو[۱]۔

فقہاء کی اصطلاح میں: جس کی داڑھی کے بال نہ اگے ہوں، اور اس عمر کو نہ پہنچا ہو جس میں اکثر لوگوں کو داڑھی آجاتی ہے[۲]۔

ظاہر ہے کہ مونچھ آنا، اور مردوں کی عمر کو پہنچنا قید نہیں، بلکہ اس کی انتہا کو بتاتا ہے، اور اس کی ابتداء اس عمر میں پہنچ کر ہوتی ہے جس میں اس کی طرف عورتوں کا میلان ہونے لگے[۳]۔

متعلقہ الفاظ:

أجرد:

۲- لغت میں أجرد کا معنی ہے: جس کے بدن پر بال نہ ہوں، اور عورت کو ''جرداء'' کہتے ہیں، اصطلاح میں: جس کے چہرہ پر بال نہ ہوں، حالانکہ داڑھی آنے کا وقت آچکا ہو، اس کو لغت میں ''ثط اور أثط'' بھی کہتے ہیں[۴] (دیکھئے: أجرد)۔

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر، ترتیب القاموس المحیط: مادہ (مرد)۔

(۲) البجیرمی ۳/ ۳۲۴ طبع دار المعرفہ۔

(۳) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۲۷۳۔

(۴) لا تاج مع البجیرمی ۳/ ۳۲۴ طبع دار المعرفہ، لسان العرب: مادہ (ثط)،

اگر سارے بدن پر بال ہوں تو اس کو "اُشعر" کہتے ہیں [۱]۔

مراہق:

۳- اگر لڑکا احتلام کی عمر کے قریب پہنچ گیا ہو لیکن اس کو احتلام نہ ہوا ہو تو اس کو "مراہق" کہتے ہیں، کہا جاتا ہے: جارية مراهقة (قریب البلوغ لڑکی)، غلام مراهق (قریب البلوغ لڑکا)، نیز جارية راهقة، غلام راهق بھی کہتے ہیں [۲]۔

اُمرد سے متعلق اجمالی احکام:

اول: دیکھنا اور خلوت کرنا:

۴- اگر اُمرد خوبصورت اور باعث فتنہ نہ ہو تو حنفیہ وشافعیہ نے صراحت کی ہے کہ اس کا حکم عام مردوں کی طرح ہے [۳]۔

ہاں اگر اس میں صباحت وحسن ہو اور وہ باعث فتنہ ہو جس کا ضابطہ یہ ہے کہ دیکھنے والے کی نظر میں خوبصورت ہو گو کہ کالا ہو، کیونکہ خوبصورتی طبیعتوں کے لحاظ سے الگ الگ ہوتی ہے [۴] تو اس صورت میں اس کی دو حالتیں ہیں:

اول: اُمرد کا دیکھنا، خلوت کرنا، اور اس سے متعلق دوسرے امور لذت حاصل کرنے کے ارادہ سے نہ ہوں، اسی کے ساتھ دیکھنے والے کے لئے فتنہ کا اندیشہ نہ ہو جیسے کہ کوئی مرد اپنے خوبصورت اُمرد لڑکے یا بھائی کو دیکھے تو غالب حالات میں یہ لذت کے لئے نہیں ہوتا، یہ جمہور کے نزدیک مباح ہے، اس میں کوئی گناہ نہیں۔

= القلیوبی ۳/ ۲۱۰۔

(۱) لسان العرب۔

(۲) لسان العرب: مادہ (رہق)۔

(۳) ابن عابدین ۱/ ۲۷۳ طبع بولاق، الشروانی مع تحفۃ المحتاج ۲/ ۲۵۳۔

(۴) ابن عابدین ۱/ ۲۷۳۔

دوم: یہ لذت اور شہوت کے ساتھ ہو، اس صورت میں اس کو دیکھنا حرام ہے [۱]۔

حنفیہ وشافعیہ نے لکھا ہے کہ دیکھنا اگر شہوت سے ہو تو اُمرد، عورت کے حکم میں ہے، گو کہ شہوت کے پائے جانے میں شک وشبہ ہو، اور شہوت کے ساتھ اُمرد کو دیکھنے کی حرمت وگناہ بہت بڑا ہے، انہوں نے کہا ہے: اس لئے کہ بعض کے نزدیک اُمرد کے فتنہ کا اندیشہ عورت سے بڑھ کر ہے [۲]۔

رہا اُمرد کے ساتھ خلوت کرنا تو دیکھنے کی طرح بلکہ اس میں برائی کا اندیشہ زیادہ ہے [۳] حتی کہ شافعیہ کی رائے ہے کہ اُمرد کی خلوت اُمرد کے ساتھ حرام ہے، یا مرد کسی اُمرد کے ساتھ خلوت کرے یہ بھی حرام ہے اگر چہ اُمرد کئی ہوں، ہاں اگر مشکوک جگہ نہ ہو تو حرام نہیں جیسے سڑک اور راستہ کی مسجد [۴]۔

دوم: اُمرد سے مصافحہ کرنا:

۵- جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ خوبصورت اُمرد کو لذت لینے کے ارادہ سے چھونا اور اس سے مصافحہ کرنا حرام ہے، اس لئے کہ ان کے نزدیک شہوت سے چھونا دیکھنے کی طرح ہے، بلکہ اس سے زیادہ قوی اور خطرناک ہے [۵]۔

(۱) ابن عابدین ۱/ ۲۷۲-۲۷۳، الزرقانی ۱/ ۱۶۷، البجیرمی ۳/ ۳۲۳، کشاف القناع ۵/ ۱۵-۱۶ طبع الریاض۔

(۲) ابن عابدین ۵/ ۲۳۳، البجیرمی ۳/ ۳۲۳، تحفۃ المحتاج ۷/ ۱۹۰ طبع دار صادر۔

(۳) ابن عابدین ۵/ ۲۳۳، البجیرمی ۳/ ۳۲۳، المجموع ۴/ ۲۷۸ طبع المنیریہ، کشاف القناع ۵/ ۱۲-۱۵۔

(۴) القلیوبی ۴/ ۵۷۔

(۵) الزرقانی ۱/ ۱۷۷، البجیرمی ۳/ ۳۲۳-۳۲۶، القلیوبی ۳/ ۲۱۳، فتاوی ابن تیمیہ ۲۱/ ۲۴۳ طبع الریاض، کشاف القناع ۵/ ۱۵-۱۶۔

حنفیہ کی رائے ہے کہ اُمرد کو چھونا اور اس سے مصافحہ کرنا مکروہ ہے[۱]۔

سوم: اُمرد کے چھونے سے وضو کا ٹوٹنا:

۶ - مالکیہ کی رائے، اور امام احمد کا ایک قول ہے کہ خوبصورت اُمرد کو شہوت کے ساتھ چھونے سے وضو ٹوٹ جائے گا[۲]۔ شافعیہ کی رائے اور امام احمد کا دوسرا قول ہے کہ وضو نہیں ٹوٹے گا[۳]۔

چہارم: اُمرد کی امامت:

۷ - جمہور فقہاء (حنفیہ، شافعیہ وحنابلہ) کی رائے ہے کہ خوبصورت اُمرد کے پیچھے نماز مکروہ ہے، اس لئے کہ وہ محل فتنہ ہے[۴]۔

اس مسئلہ میں ہمیں مالکیہ کی صراحت نہیں ملی۔

پنجم: اُمرد کے ساتھ معاملات اور اس کا علاج کرنے میں قابل لحاظ امور:

۸ - غیر محرم خوبصورت اُمرد کے ساتھ معاملہ کرنے میں عمومی طور پر قدرے احتیاط ہونی چاہئے[۵] کہ ان کی تعلیم وتادیب کا موقع ہو، اس لئے کہ اس میں آفات ہیں۔

اُمرد کے ساتھ تعلیم وغیرہ کے معاملات کی ضرورت پڑنے پر بقدر ضرورت پر اکتفاء کرنا چاہئے، بشرطیکہ ان کے ساتھ تعامل میں دل اور اعضاء وجوارح صحیح سالم رہیں، اور ان کو سنجیدگی وادب اختیار کرنے پر آمادہ کرے، اور ان کے ساتھ بے تکلف ہونے سے پرہیز کرے[۱]۔

اصل یہ ہے کہ ہر فتنہ کی چیز ناجائز ہے، کیونکہ فساد کے ذریعہ کا سد باب کرنا واجب ہے اگر اس کے بالمقابل کوئی مصلحت نہ ہو[۲]۔

---

(۱) ابن عابدین ۱/ ۱۴۸۔
(۲) جواہر الإکلیل ۱/ ۲۰ طبع دار المعرفہ، فتاوی ابن تیمیہ ۲۱/ ۲۴۳۔
(۳) تحفۃ المحتاج ۱/ ۱۴۹ طبع دار صادر، فتاوی ابن تیمیہ ۲۱/ ۲۴۳۔
(۴) ابن عابدین ۱/ ۳۷۸ طبع بولاق، حاشیۃ الشروانی ۲/ ۲۵۳، تصحیح الفروع ۱/ ۳۷۸ طبع المنار۔
(۵) البجیرمی ۳/ ۳۲۳-۳۲۵، کشاف القناع ۵/ ۱۱۶۔

---

(۱) فتاوی ابن تیمیہ ۲۱/ ۲۵۰، البجیرمی ۳/ ۳۲۳۔
(۲) القلیوبی ۳/ ۲۹۶، ۴/ ۱۸۳، ابن عابدین ۵/ ۲۵۰-۲۵۱، الہندیہ ۴/ ۵۲۰۔

إمساک

تعریف:

۱- لغت میں: إمساک کا ایک معنی ہے: پکڑنا۔ کہا جاتا ہے: "أمسکته بیدی إمساکا": میں نے اس کو اپنے ہاتھ سے پکڑ لیا، اس کا ایک معنی رکنا بھی ہے، کہا جاتا ہے: "أمسکت عن الأمر": میں اس کام سے رک گیا (۱)۔

فقہاء بھی اس لفظ کو انہی دو معانی میں مختلف مقامات پر استعمال کرتے ہیں، اس لئے کہ جرائم میں إمساک سے ان کی مراد ہاتھ سے پکڑنا ہے، اگر کسی نے دوسرے کو پکڑ لیا اور تیسرے نے اس کو قتل کر دیا تو مالکیہ کے نزدیک پکڑنے والے کو قصاصاً قتل کیا جائے گا، اگر قتل کرنے کے لئے پکڑا ہو، دوسرے ائمہ کے یہاں اس کو قتل نہیں کیا جائے گا جیسا کہ آرہا ہے، اور روزہ میں إمساک سے ان کی مراد: روزہ توڑنے والی چیزوں سے رکنا، اور کھانے، پینے اور صحبت کرنے سے پرہیز کرنا ہے جیسا کہ فقہاء نے اس کی صراحت کی ہے (۲)۔

متعلقہ الفاظ:

احتباس:

۲- احتباس لغت میں: چلنے پھرنے کی آزادی سے روکنا ہے، اور یہ

(۱) المصباح المنیر، لسان العرب: مادہ (مسک)۔

(۲) ابن عابدین ۲/ ۸۰، الزیلعی ۱/ ۳۱۳، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۲۴۵، نہایۃ المحتاج ۳/ ۱۴۷۔

لفظ اس کے ساتھ خاص ہے جس کو انسان اپنے لئے محدود و محبوس کر لے، کہا جاتا ہے: "احتبست الشیء": جب تم کسی چیز کو اپنے لئے خاص و محدود کرو (۱)۔

فقہاء کے یہاں احتباس کا اطلاق "عورت کا خود کو شوہر کے حوالہ کرنے" پر ہوتا ہے، جیسا کہ وہ کہتے ہیں: نفقہ احتباس کا عوض ہے (۲)۔ اسی طرح احتباس یا حبس کا اطلاق وقف پر کرتے ہیں، اس لئے کہ اس میں تصرف کرنے سے ممانعت ہوتی ہے، اس طرح "احتباس" "إمساک" سے خاص ہے۔

اجمالی حکم:

زیر بحث موضوعات کے لحاظ سے إمساک کا حکم الگ الگ ہے، جیسے روزہ، شکار، طلاق اور قصاص۔

اول: إمساک صید:

۳- إمساک صید کا اطلاق شکار کرنے پر اور شکار کو چھوڑنے کے بجائے اپنے قبضہ میں رکھنے پر ہوتا ہے، اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ خشکی کے شکار کا إمساک، اگر حالت احرام میں ہو یا حدود حرم کے اندر ہو تو حرام ہے۔ اسی طرح شکار کو بتانا، اس کی طرف اشارہ کرنا، اس کو مارنے میں مدد کرنا حرام ہے، جیسا کہ اصطلاح "احرام" میں مع تفصیل مذکور ہے۔

۴- درندہ جانوروں اور پرندوں کے ذریعہ شکار کرنا جائز ہے جیسے کتا، تیندوا، باز اور شاہین، شکاری جانور میں شرط ہے کہ وہ شکار کو اپنے مالک کے لئے پکڑے اور وہ سدھایا ہوا ہو۔

شکار کو اپنے مالک کے لئے پکڑنا، جمہور کے نزدیک کتے کے

(۱) لسان العرب: مادہ (حبس)۔

(۲) الہدایہ للمرغینانی و بہامشہ العنایہ ۳/ ۳۲۱۔

سدھایا ہوا ہونے کی ایک شرط ہے، کیونکہ انہوں نے صراحت کی ہے کہ کتے کو سدھانا یہ ہے کہ جب اس کو چھوڑا جائے تو شکار کے پیچھے جائے، اور جب کتا شکار کو پکڑ لے تو اپنے مالک کے لئے اس کو رکھ لے، خود اس میں سے کچھ نہ کھائے حتی کہ اگر شکار پکڑنے کے بعد اس نے اس میں سے کھالیا، تو جمہور کے نزدیک اس کو نہیں کھایا جائے گا، اس لئے کہ فرمان باری ہے: "فَكُلُوا مِمَّا أَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ"[1] (سو کھاؤ اس (شکار) کو جسے (شکاری جانور) تمہارے لئے پکڑ رکھیں)۔ اس میں اس امر کی طرف اشارہ ہے کہ کتے اور اس جیسے جانور کو سدھانے کی تعریف یہ ہے کہ شکار کو اپنے مالک کے لئے پکڑے، خود نہ کھائے، جس کتے نے اس میں سے کھالیا، اس نے اپنے لئے پکڑا ہے، مالک کے لئے نہیں، لہذا اس کے فعل کی نسبت اسی کی طرف ہوگی، شکار کے لئے چھوڑنے والے کی طرف نہیں، اس لئے اس کا کھانا ناجائز ہے، اس لئے کہ حضرت عدی کی حدیث میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ان سے فرمایا: "فإن أكل فلا تأكل، فإني أخاف أن يكون إنما أمسك على نفسه"[2] (اگر وہ کھالے تو تم نہ کھاؤ، مجھے اندیشہ ہے کہ اس نے صرف اپنے لئے پکڑا ہو)۔

امام مالک کا قول اور امام احمد سے ایک روایت ہے کہ جس جانور کو شکار کے لئے بھیجا جائے اس کے سدھانے میں "إمساک" شرط نہیں، سدھایا ہوا جانور وہ ہے کہ جب اس کو بھیجا جائے تو چلا جائے اور جب روک دیا جائے تو رک جائے، اس لئے کہ سدھانے کی شرط محض شکار کرنے کی حالت یعنی شکار کے پیچھے جانے کی حالت میں ہے۔ رہا مالک کے واسطے پکڑنا، اور نہ کھانا تو یہ شکار کر کے فارغ ہونے کے بعد ہوتا ہے، لہذا ان دونوں کی شرط نہ ہوگی[1]۔

اس کی تفصیل "صید" میں ہے۔

دوم: روزہ میں إمساک:

۵- مخصوص شرائط کے ساتھ کھانے پینے اور صحبت سے باز رہنا یہی فقہاء کے یہاں روزہ کا مفہوم ہے۔ ایک إمساک ایسا ہے جس کو روزہ شمار نہیں کیا جاتا، تاہم چند حالات میں واجب ہے مثلاً یہ سمجھ کر افطار کیا کہ آج شعبان ہے، پھر معلوم ہوا کہ رمضان آچکا ہے، تو مہینہ کے احترام میں تمام روزہ توڑنے والی چیزوں سے "باز رہنا" اس پر لازم ہوگا[2]، گو کہ اس کا یہ باز رہنا روزہ میں شمار نہیں ہوگا۔

اسی طرح بقیہ دن إمساک کرنا ہر اس شخص پر لازم ہے جس نے رمضان کے دن میں روزہ توڑ دیا یا چھوڑ دیا، حالانکہ روزہ اس پر لازم تھا، مثلاً بلاعذر افطار کرنے والا، اور یہ سمجھ کر کہ فجر طلوع نہیں ہوئی کھانے والا حالانکہ فجر طلوع ہوچکی تھی، یا یہ سمجھ کر افطار کرنے والا کہ آفتاب غروب ہوگیا ہے حالانکہ غروب نہیں ہوا تھا، اس میں عام فقہاء کے نزدیک قضا واجب ہے۔

۶- جس کے لئے افطار کی گنجائش واباحت تھی، اور یہ عذر رمضان

---

(۱) سورۂ مائدہ/ ۴۔

(۲) البدائع ۵/ ۵۲، القلیوبی ۴/ ۲۴۴، نہایۃ المحتاج ۸/ ۱۱۴، المغنی ۱۱/ ۸۰۶۔

حدیث: "فإن أكل فلا تأكل......" کی روایت بخاری اور مسلم نے حضرت عدی بن حاتم سے مرفوعاً ان الفاظ میں کی ہے: "إذا أرسلت كلابك المعلمة وذكرت اسم الله فكل مما أمسكن عليك وإن قتلن، إلا أن يأكل الكلب، فإني أخاف أن يكون إنما أمسكه على نفسه......" (اگر تم نے اپنے سدھائے ہوئے کتوں کو شکار پر چھوڑا اور اللہ کا نام لے لیا تو ان کا پکڑا ہوا شکار کھا سکتے ہو اگر چہ وہ اس کو مار ڈالیں، البتہ اگر کتا اس شکار میں سے کچھ کھالے (تو نہ کھاؤ)، کیونکہ اس میں مجھے یہ اندیشہ ہے کہ اس جانور کو کتے نے اپنے کھانے کے لئے پکڑا ہو)۔

(فتح الباری ۹/ ۶۰۹ طبع السلفیہ، صحیح مسلم ۳/ ۱۵۲۹ طبع عیسی الحلبی)۔

(۱) ابن عابدین ۵/ ۳۰۰، الشرح الصغیر ۲/ ۱۶۴، نہایۃ المحتاج ۸/ ۱۱۴، المغنی ۱۱/ ۸۰۶۔

(۲) ابن عابدین ۲/ ۱۰۶، جواہر الإکلیل ۱/ ۱۴۵، ۱۴۶، المغنی ۳/ ۷۱، نہایۃ المحتاج ۳/ ۸۳۔

کے دن میں زائل ہوگیا مثلاً بچہ بالغ ہوگیا یا مجنون ہوش میں آ گیا یا کافر مسلمان ہوگیا یا مریض تندرست ہوگیا یا مسافر مقیم ہوگیا، یا حیض ونفاس والی عورت پاک ہوگئی، تو مالکیہ اور اسی طرح شافعیہ کے یہاں (قول اصح کے مطابق) اور حنابلہ کے یہاں ایک روایت کے مطابق) ان سب پر بقیہ دن إمساک واجب نہیں۔

بعض نے مہینہ کے احترام میں ان سب کے لئے إمساک کے مستحب ہونے کی صراحت کی ہے [۱]۔

جب کہ حنفیہ، شافعیہ (قول ثانی میں) اور حنابلہ نے (ایک روایت میں) صراحت کی ہے کہ ان سب پر بقیہ دن إمساک واجب ہے جیسا کہ اگر دن میں رمضان کا چاند دیکھنے کی گواہی مل جائے تو حکم ہے [۲]۔

فقہاء کے یہاں ''شک کے دن'' کے روزہ میں اختلاف وتفصیل ہے، البتہ مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ شک کے دن مفطرات سے اتنی دیر تک إمساک مندوب ہے جس میں عادتاً ثبوت ہوجاتا ہے، یہ اس لئے تاکہ حقیقت حال کا علم ہوجائے [۳]۔

ان مسائل کی تفصیل کے لئے اصطلاح ''صیام'' دیکھی جائے۔

سوم: قصاص میں إمساک:

۷- اگر کسی نے کسی کو پکڑ لیا، اور دوسرے نے اس کو قتل کر دیا تو بلا اختلاف قاتل کو قصاص میں قتل کیا جائے گا، رہا پکڑنے والا تو اگر اس کو علم نہ رہا ہو کہ یہ مجرم اس کو قتل کرنا چاہتا تھا تو اس پر بالاتفاق قصاص نہیں، اس لئے کہ یہ محض سبب بنا ہے، قتل کرنے والا قاتل ہے، اور یہ فقہی قاعدہ ہے: "إذا اجتمع المباشر و المتسبب يضاف الحكم إلى المباشر" (اگر کسی فعل کا مرتکب اور اس کا سبب بننے والا، دونوں ہوں تو حکم کی نسبت مرتکب کی طرف ہوگی)۔

اسی طرح اگر پکڑنا قتل کے ارادہ سے ہو کہ اگر وہ اس کو نہ پکڑتا تو قاتل کے قابو میں نہ آتا، اور پکڑنے والے کو علم تھا کہ مجرم اس کو قتل کرنا چاہتا ہے، اور اس نے قتل کر دیا تو حنفیہ وشافعیہ کی رائے ہے کہ پکڑنے والے سے قصاص نہیں لیا جائے گا، اس لئے کہ مرتکب کو سبب بننے والے پر مقدم رکھا جاتا ہے [۱]۔

امام مالک کا قول اور امام احمد سے ایک روایت ہے کہ پکڑنے والے سے قصاص لیا جائے گا، کیونکہ وہ سبب بنا ہے، اسی طرح قاتل سے قصاص لیا جائے گا کہ وہ قتل کا مرتکب ہے، کیونکہ اگر وہ اس کو نہ پکڑتا تو قاتل اس کو قتل نہ کرسکتا تھا، اس کے پکڑنے کے سبب وہ اس کے قتل پر قادر ہوا، لہٰذا دونوں شریک ہوں گے [۲]۔

امام احمد سے مروی ہے کہ جس نے کسی کو پکڑ لیا تاکہ اس کا پیچھا کرنے والا اس کو قتل کر دے تو پکڑنے والے کو موت تک قید میں رکھا جائے گا، اس لئے کہ اس نے مقتول کو موت تک پکڑے رکھا [۳]۔

اس کی تفصیل اصطلاح ''قصاص'' میں ہے۔

چہارم: طلاق میں إمساک:

۸- إمساک، طلاق رجعی میں جمہور (حنفیہ، حنابلہ اور قول اصح کے مطابق شافعیہ) کے نزدیک رجعت کا ایک صیغہ ہے، لہٰذا: ''مسکتک'' یا ''أمسکتک'' (میں نے تم کو روک لیا) کہنے سے رجعت صحیح ہوجائے گی، نیت کی ضرورت نہیں، اس لئے کہ

---

(۱) سابقہ مراجع۔

(۲) ابن عابدین ۲/ ۱۰۶، الشرح الصغیر ۱/ ۶۸۵، نہایۃ المحتاج ۳/ ۱۸۴، المغنی ۳/ ۱۷۱۔

(۳) ابن عابدین ۲/ ۸۷، جواہر الإکلیل ۱/ ۱۴۶، نہایۃ المحتاج ۳/ ۱۷۳۔

(۱) البحر الرائق ۸/ ۳۳۵، نہایۃ المحتاج ۷/ ۲۴۴۔

(۲) الشرح الکبیر للدردیر ۴/ ۲۴۵، المغنی ۹/ ۴۷۷، ۴۷۸۔

(۳) المغنی ۹/ ۴۷۸۔

قرآن کریم میں وارد ہے: "فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ"[1] (تو (اب یا تو) انہیں عزت کے ساتھ روک کے رکھو)، اور اس سے رجعت مراد لی گئی ہے[2]۔

مالکیہ اور دوسرے قول میں شافعیہ نے کہا ہے کہ اگر اس نے کہا: "أمسکتها" (میں نے اس کو روک لیا) تو نیت کی شرط کے ساتھ رجعت کرنے والا ہوگا[3]۔

عملاً پکڑ لینے اور روک لینے سے اگر شہوت کے ساتھ ہو تو حنفیہ کے نزدیک رجعت کرنے والا ہوجائے گا، امام احمد سے ایک روایت یہی ہے، اسی طرح مالکیہ کے نزدیک اگر إمساک کے ساتھ نیت ہو تو یہی حکم ہے۔

شافعیہ نے کہا: رجعت کسی فعل مثلاً وطی اور دواعی وطی سے نہیں ہوتی ہے، اس لئے کہ طلاق کی وجہ سے وہ حرام ہوچکی ہے، اور رجعت کا مقصد حلال ہونا ہے، لہذا احرام کے ذریعہ رجعت حاصل نہ ہوگی۔

رہا بلا شہوت پکڑنا تو تمام فقہاء کے یہاں رجعت نہیں[4]۔

۹ - فقہاء نے لکھا ہے کہ حالت حیض میں طلاق دینا طلاق بدعت ہے، تاہم اگر اس حال میں طلاق دی جائے تو طلاق پڑ جاتی ہے، اور اس صورت میں جمہور کے نزدیک اس سے رجعت کرلینا مستحب ہے، امام مالک نے کہا ہے کہ رجعت پر مجبور کیا جائے گا، اس لئے کہ حضرت ابن عمر کی روایت میں ہے: "**مره فليراجعها ثم ليمسكها حتى تطهر ثم تحيض ثم تطهر......**"[5] (اس کو حکم کرو کہ رجعت کرلے، پھر اس کو اپنے پاس رکھے یہاں تک کہ پاک ہوجائے پھر حیض آئے پھر پاک ہوجائے ......)۔

جب رجعت کرلی تو عام فقہاء کے نزدیک اس کو اپنے پاس اس وقت تک رہنے دینا واجب ہے جب تک کہ وہ حیض سے پاک نہ ہوجائے اور اس کو دوسرا حیض آنے تک اپنے پاس رہنے دینا مستحب ہے[1]۔

اس کی تفصیل اصطلاح "رجعت" میں ہے۔

إمضاء

دیکھئے: "إجازة"۔

---

(۱) سورۂ بقرہ/ ۲۳۱۔

(۲) ابن عابدین ۲/ ۵۳۰، القلیوبی ۳/ ۲، المغنی ۸/ ۴۸۳۔

(۳) القلیوبی ۳/ ۲، الشرح الصغیر ۲/ ۶۰۶۔

(۴) البدائع ۳/ ۹۰، الشرح الصغیر ۲/ ۶۰۶، القلیوبی ۴/ ۳، المغنی ۸/ ۳۔

(۵) حدیث: "مره فليراجعها......" کی روایت بخاری و مسلم نے کی ہے

= الفاظ بخاری کے ہیں (فتح الباری ۹/ ۳۴۵ طبع السلفیہ، صحیح مسلم ۲/ ۹۳ طبع عیسی الحلبی)۔

(۱) البدائع ۳/ ۹۴، جواہر الإکلیل ۱/ ۳۴۸، البجیری ۴/ ۳۱، المغنی ۸/ ۲۳۹۔

اِملاک

تعریف:

۱-اِملاک کا معنی ہے: شادی کرنا، عقد نکاح کرنا[۱]۔

اجمالی حکم اور بحث کے مقامات:

۲-اِملاک بمعنی عقد نکاح، اس کی ایک خاص اصطلاح ہے جس میں اس کے احکام ذکر کئے جاتے ہیں۔

ولیمہ املاک بمعنی ولیمہ عقد نکاح ہے، یہ شافعیہ وحنابلہ کے یہاں سنت ہے[۲]، اور اس کو قبول کرنا شافعیہ کے نزدیک سنت ہے، یہی حنابلہ میں ابن قدامہ وغیرہ کا قول ہے[۳]، بعض حنابلہ نے کہا: یہ مباح ہے[۴]۔

کیا دخول (زفاف) کے ساتھ ولیمہ متعدد ہوسکتا ہے؟ شافعیہ نے کہا: معتمد یہ ہے کہ یہ ایک بار ہے[۵]، ہمیں مالکیہ وحنفیہ کے یہاں ولیمہ اِملاک کا حکم نہیں ملا۔

فقہاء کتاب النکاح کے باب ولیمہ میں املاک پر بحث کرتے ہیں، اس کی تفصیل اصطلاح ''ولیمہ'' میں ہے۔

(۱) لسان العرب المحیط (ملک)، حاشیۃ الرملی علی الروض ۳/ ۳۲۳ طبع المیمنیہ، القلیوبی ۳/ ۲۹۴، ۲۹۸ طبع مصطفی الحلبی، الجمل علی المنہج ۴/ ۲۷۰ طبع دار إحیاء التراث، مطالب أولی النہی ۵/ ۲۳۱، کشاف القناع ۵/ ۱۶۵ طبع الریاض۔
(۲) الجمل علی المنہج ۴/ ۲۷۱، منح الشفا الشافیات شرح المفردات رص ۲۴۷ طبع المکتبۃ السلفیہ۔
(۳) القلیوبی ۳/ ۲۹۵، منح الشفا الشافیات رص ۲۴۸۔
(۴) منح الشفا الشافیات رص ۲۴۸۔
(۵) الجمل ۴/ ۲۷۰۔

اُمّ

تعریف:

۱-''أم الشيء'' کا معنی لغت میں: کسی چیز کی اصل ہے، اور ''اُمّ'' کا معنی ماں ہے، جمع ''اُمہات'' اور ''اُمات'' آتی ہے، لیکن ''اُمہات'' کا استعمال انسانوں کے لئے اور ''اُمات'' کا استعمال جانوروں کے لئے زیادہ ہوتا ہے[۱]۔

فقہاء کہتے ہیں: جس عورت نے انسان کو جنم دیا ہے وہ اس کی حقیقی ماں ہے، اور جس نے اس کو جنم دینے والے کو جنا ہے وہ اس کی ماں مجازاً ہے، یعنی ''جدۃ'' (دادی و نانی) گو کہ اوپر کی نسل کی ہو مثلاً باپ کی ماں اور ماں کی ماں[۲]۔

جس عورت نے انسان کو دودھ پلایا، جنا نہیں ہے وہ اس کی رضاعی ماں ہے[۳]۔

اجمالی حکم:

فقہ اسلامی میں ''اُم'' کے خاص احکام ہیں، جن کی تفصیل یہ ہے:

والدین کے ساتھ حسن سلوک:

۲-مسلمان پر فرض ہے کہ والدین کے ساتھ حسن سلوک کرے گو کہ

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر: مادہ (أم)۔
(۲) مغنی المحتاج ۳/ ۱۷۴ طبع مصطفی الحلبی، المغنی ۶/ ۵۶۷ طبع الریاض۔
(۳) المغنی ۶/ ۵۶۸۔

وہ فاسق یا کافر ہوں، اور اللہ کی نافرمانی سے ہٹ کر، ان کی اطاعت واجب ہے، اگر وہ کافر ہوں تو دنیا میں ان کے ساتھ اچھی طرح رہے، بس کفر اور اللہ کی نافرمانی میں ان کا کہنا نہ مانے۔ فرمان باری ہے: "وَقَضٰى رَبُّكَ أَلاَّ تَعْبُدُوْا إِلاَّ إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا"(۱) (اور تیرے پروردگار نے حکم دے رکھا ہے کہ بجز اس (ایک رب) کے اور کسی کی پرستش نہ کرنا اور ماں باپ کے ساتھ حسن سلوک رکھنا)، نیز فرمایا: "وَإِنْ جَاهَدَاكَ عَلٰى أَنْ تُشْرِكَ بِيْ مَالَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ فَلَا تُطِعْهُمَا وَصَاحِبْهُمَا فِي الدُّنْيَا مَعْرُوْفًا"(۲) (اور اگر وہ دونوں تجھ پر اس کا زور ڈالیں کہ تو میرے ساتھ کسی چیز کو شریک ٹھہرائے جس کی تیرے پاس کوئی دلیل نہیں، تو تم ان کا کہنا نہ ماننا اور دنیا میں ان کے ساتھ خوبی سے بسر کئے جانا)۔

حسن سلوک میں ماں، باپ پر مقدم ہے، اس لئے کہ فرمان باری ہے: "وَوَصَّيْنَا الْإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ حَمَلَتْهُ أُمُّهُ وَهْنًا عَلٰى وَهْنٍ وَّفِصَالُهُ فِيْ عَامَيْنِ"(۳) (اور ہم نے انسان کو تاکید کی اس کے ماں باپ سے متعلق، اس کی ماں نے تکلیف پر تکلیف اٹھا کر اسے پیٹ میں رکھا اور دو برس میں اس کا دودھ چھوٹنا ہے) نیز اس لئے کہ حدیث ہے: "أن النبي ﷺ جاءه رجل فقال: يا رسول الله من أحق بحسن صحابتي؟ قال: "أمك"، قال: ثم من؟ قال: "أمك"، قال: ثم من؟ قال: "أمك"، قال: ثم من؟ قال: "أبوك"(۴) (ایک شخص نے خدمت نبوی میں حاضر ہوکر عرض کیا: یا رسول اللہ! میرے حسن سلوک کا سب سے زیادہ حق دار کون ہے؟ آپ ﷺ نے فرمایا: تیری ماں، پوچھا: پھر کون؟ فرمایا: تیری ماں، پوچھا: پھر کون؟ فرمایا: تیری ماں، پوچھا: پھر کون؟ فرمایا: تیرا باپ)۔ حضرت ابن مسعودؓ کی روایت میں ہے کہ میں نے رسول اللہ ﷺ سے دریافت کیا کہ کون سا کام سب سے افضل ہے؟ آپ ﷺ نے فرمایا: "الصلاة لأول وقتها، وبر الوالدين"(۱) (اول وقت پر نماز پڑھنا اور والدین کے ساتھ حسن سلوک کرنا)۔

ماں کا حرام ہونا:

۳- بالاجماع نسبی ماں سے نکاح کرنا حرام ہے اگرچہ اوپر کی ماں (یعنی دادی ونانی وغیرہ) ہو، اس لئے کہ فرمان باری ہے: "حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهٰتُكُمْ"(۲) (تمہارے اوپر حرام کی گئی ہیں تمہاری مائیں)۔

رضاعی ماں کا بھی یہی حکم ہے، فرمان باری ہے: "وَأُمَّهٰتُكُمُ الّٰتِيْ أَرْضَعْنَكُمْ"(۳) (اور تمہاری وہ مائیں جنہوں نے تمہیں دودھ پلایا ہے)۔

ماں کو دیکھنا اور اس کے ساتھ سفر کرنا:

۴- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ ماں کو دیکھنا جائز ہے، البتہ اس میں اختلاف ہے کہ محل جواز کیا ہے؟ (بدن کے کن حصوں کا دیکھنا جائز ہے) حنفیہ کی رائے ہے کہ ماں کے سر، چہرہ، سینہ، پنڈلی اور دونوں

(۱) سورۂ اسراء/ ۲۳۔
(۲) سورۂ لقمان/ ۱۵۔
(۳) سورۂ لقمان/ ۱۴۔
(۴) حدیث: "أنه جاء رجل إلى رسول الله ﷺ فقال: يا رسول الله من أحق بحسن صحابتي....." کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۰/ ۴۰۱ طبع السلفیہ) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے۔

(۱) حدیث حضرت ابن مسعودؓ کی روایت بخاری (فتح الباری ۲/ ۹ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔
(۲) سورۂ نساء/ ۲۳۔
(۳) سورۂ نساء/ ۲۳، دیکھئے: المغنی ۶/ ۵۶۷، بدایۃ المجتہد ۲/ ۳۲ طبع مصطفی الحلبی، مغنی المحتاج ۳/ ۱۷۴۔

بازو دیکھنا جائز ہے، لہذا پیٹھ، پیٹ اور ران دیکھنا جائز ہوگا۔

مالکیہ کی رائے ہے کہ چہرہ اور اطراف کو دیکھنا جائز ہے، سینہ، پیٹھ، چھاتی اور پنڈلی کو دیکھنا جائز ہے کیونکہ اس سے لذت نہ لے۔

حنابلہ کا قول معتمد مالکیہ کی طرح ہے، البتہ حنابلہ نے محرم کی پنڈلی کو دیکھنا جائز قرار دیا ہے، شافعیہ اور حنابلہ میں ''قاضی'' کی رائے ہے کہ محرم کی ناف اور گھٹنے کے درمیانی حصہ کا دیکھنا حرام اور باقی کا دیکھنا جائز ہے۔

فقہاء کا اس پر بھی اتفاق ہے کہ مختلف مذاہب کے لحاظ سے دیکھنے کے متعلق یہ تحدید شہوت کے ساتھ نہ دیکھنے کے ساتھ مشروط ہے، لیکن اگر شہوت کے ساتھ ہو تو حرام ہے۔

ماں اپنے لڑکے کے ساتھ سفر کرسکتی ہے، اس لئے کہ لڑکا اس کے لئے سب سے بڑا محرم ہے، اس لئے کہ فرمان نبوی ہے: "لایحل لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر أن تسافر مسيرة يوم وليلة ليس معها حرمة"[1] (جو عورت اللہ تعالی اور یوم آخرت پر ایمان رکھتی ہو اس کے لئے ایک دن ورات کا سفر کرنا درست نہیں جب کہ اس کے ساتھ کوئی محرم رشتہ دار نہ ہو)۔

نفقہ:

۵- ابن المنذر نے کہا ہے: جن والدین کے پاس کوئی کمائی یا اور مال نہیں ان کے لئے نفقہ واجب ہونے پر علماء کا اجماع ہے، خواہ

(۱) ابن عابدین ۵/ ۲۳۵، الہدایہ ۱/ ۴۳-۴۴، الدسوقی ۱/ ۲۱۴، مغنی المحتاج ۳/ ۱۲۹، نہایۃ المحتاج ۶/ ۱۸۴، المغنی ۶/ ۵۵۴-۵۵۶، الانصاف ۸/ ۱۹-۲۰۔

حدیث: "لا يحل لامرأة......" کی روایت بخاری نے کی ہے الفاظ بخاری ہی کے ہیں، اور مسلم میں بروایت حضرت ابوہریرہؓ مرفوعا آئی ہے (فتح الباری ۲/ ۵۶۶ طبع السلفیہ، صحیح مسلم ۲/ ۹۷۷ طبع عیسی الحلبی)۔

والدین مسلمان ہوں یا کافر، خواہ اولاد لڑکا ہو یا لڑکی، اس لئے کہ فرمان باری ہے: ''وَصَاحِبْهُمَا فِي الدُّنْيَا مَعْرُوفًا''[1] (اور دنیا میں ان کے ساتھ خوبی سے بسر کئے جانا)، نیز فرمان نبوی ہے: "إن أطيب ما يأكل الرجل من كسبه، وولده من كسبه"[2] (آدمی کا سب سے عمدہ کھانا اپنی کمائی سے ہے، اور اولاد اپنی کمائی ہے)۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''نفقہ''۔

حضانت:

۶- مسلمان ماں کے لئے بالاتفاق حضانت ثابت ہے اگر کوئی مانع نہ ہو، بلکہ دوسرے سے یہ اولی ہے، یہی حکم قدرے اختلاف وتفصیل کے ساتھ نانی، یہ ماں کا ہے، اور ماں پر حضانت واجب ہوجاتی ہے اگر وہی متعین ہوجائے یعنی جب کوئی اور نہ ملے[3]۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''حضانت''۔

میراث:

۷- میراث میں ماں کے تین حالات ہیں:

(۱) سورۂ لقمان/ ۱۵۔

(۲) مغنی المحتاج ۳/ ۴۴۶-۴۴۷، الفواکہ الدوانی ۲/ ۱۰۵، مجمع الانہر ۱/ ۴۹۵، نیل المآرب ۲/ ۲۹۸۔

حدیث: "إن أطيب......" کی روایت ترمذی، نسائی، ابوداؤد اور ابن ماجہ نے حضرت عائشہؓ سے مرفوعا کی ہے ترمذی نے کہا ہے: حدیث حسن ہے محقق جامع الاصول عبد القادر ارناؤط نے کہا ہے: حدیث حسن ہے (تحفۃ الاحوذی ۴/ ۵۹۱، ۵۹۲ شائع کردہ المکتبۃ السلفیہ، سنن النسائی ۷/ ۲۴۰ طبع المطبعۃ المصریہ بالازہر، سنن ابی داؤد ۳/ ۸۰۰، ۸۰۱ طبع عزت عبید دعاس، سنن ابن ماجہ ۲/ ۷۲۳ طبع عیسی الحلبی، جامع الاصول ۱۰/ ۵۷۰)۔

(۳) ابن عابدین ۲/ ۶۳۳-۶۳۴، الفواکہ الدوانی ۲/ ۱۰۱-۱۰۲، مغنی المحتاج ۳/ ۴۵۲ اور اس کے بعد کے صفحات، نیل المآرب ۲/ ۳۰۷ اور اس کے بعد کے صفحات۔

اول: بفرض کے طور پر سدس (چھٹے حصہ) کا استحقاق: یہ اس صورت میں ہے جب کہ میت کا کوئی فرع وارث ہو یا دو بھائی بہن کسی جہت سے ہوں۔

دوم: بفرض کے طور پر سارے ترکہ کے تہائی کا استحقاق: یہ اس صورت میں ہے جب کہ میت کا کوئی بھی فرع وارث نہ ہو، اور دو یا زیادہ بھائی، بہن نہ ہوں (بلکہ صرف ایک ہو)۔

سوم: بقیہ ترکہ کے تہائی کا استحقاق: یہ دو مسئلوں میں ہے:

الف-ورثاء میں شوہر، ماں، باپ ہوں تو ماں کے لئے شوہر کا مقررہ حصہ الگ کرنے کے بعد باقی ماندہ ترکہ میں سے تہائی ہے، جو یہاں چھٹے حصے کے برابر ہے۔

ب- ورثاء میں بیوی، ماں باپ ہوں تو ماں کے لئے بیوی کا مقررہ حصہ الگ کرنے کے بعد باقی ماندہ ترکہ کا تہائی حصہ ہے، اور یہ یہاں چوتھائی کے برابر ہے۔

فقہاء ان دونوں مسئلوں کو ''غراوین'' یا ''عمریتین'' کہتے ہیں، اس لئے کہ حضرت عمر نے ان دونوں کے بارے میں یہی فیصلہ فرمایا تھا[1]۔

وصیت:

۸-رشتہ داروں کے لئے وصیت میں والدین اور اولاد داخل نہیں ہوتے، اس لئے کہ یہ ہر حال میں وارث ہوتے ہیں، محجوب نہیں ہوتے، اور فرمان نبوی ہے: ''لا وصیّة لوارث''[2] (وارث کے لئے کوئی وصیت نہیں)۔

ولایت:

۹-جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ ماں کو بچہ کے مال پر ولایت حاصل نہیں ہے، اس لئے کہ ولایت کا ثبوت شرع سے ہوتا ہے، لہذا ماں کے لئے ثابت نہیں جیسے ولایت نکاح اس کے لئے نہیں ہے، ہاں اس کو وصی بنانا جائز ہے، اور اس صورت میں وصی کے سبب وہ ''وصیہ'' بن جائے گی۔

شافعیہ کی (خلاف اصح) ایک رائے، اور اس کو حنابلہ میں سے قاضی اور شیخ تقی الدین بن تیمیہ نے ایک قول کی حیثیت سے ذکر کیا ہے یہ ہے کہ باپ اور دادا کے بعد ماں کے لئے ولایت ہے، اس لئے کہ بیٹے کے حق میں وہ زیادہ شفیق ہوتی ہے۔

اسی طرح ماں کے لئے نکاح میں جمہور کے نزدیک ولایت حاصل نہیں، اس لئے کہ عورت خود اپنا یا دوسرے کا نکاح کرنے کی مالک نہیں، کیونکہ فرمان نبوی ہے: ''لا تزوّج المرأة المرأة ولا تزوّج المرأة نفسها''[1] (عورت، عورت کی شادی نہ کرے اور

(۱) السراجیہ رص ۱۲۷ طبع الکردی، الرحبیہ رص ۳۸ اور اس کے بعد کے صفحات، طبع صبیح۔

(۲) اللباب فی شرح الکتاب ۳/ ۲۰۷، الشرح الصغیر علی اقرب المسالک ۴/ ۵۹۲، منہاج الطالبین رص ۹۱ طبع مصطفی الحلبی۔

حدیث: ''لا وصیّة لوارث......'' کی روایت ترمذی اور ابو داؤد نے ایک طویل حدیث کے ضمن میں کی ہے، ترمذی نے کہا ہے: حدیث حسن صحیح ہے

= ابن حجر نے حدیث کے مختلف طرق نقل کرنے کے بعد کہا ہے: ان میں سے کوئی سند کلام سے خالی نہیں، البتہ مجموعی طور پر ان کا تقاضا ہے کہ حدیث کی اصل ثابت ہے بلکہ الام میں امام شافعی کا میلان اس طرف ہے کہ یہ متن متواتر ہے چنانچہ انہوں نے کہا ہے: ہم نے اہل فتوی اور جن قریشی وغیر قریشی علماء مغازی کے اقوال ہمیں یاد ہیں ان کو پایا کہ ان کے یہاں اس سلسلہ میں کوئی اختلاف نہ تھا کہ رسول اللہ علیہ نے فتح مکہ کے سال فرمایا تھا: ''لا وصیّة لوارث'' (وارث کے لئے کوئی وصیت نہیں)۔

(سنن الترمذی ۴/ ۴۳۳ طبع استنبول، سنن ابی داؤد ۳/ ۸۲۴ طبع عزت عبید دعاس، فتح الباری ۵/ ۳۷۲ طبع السلفیہ)۔

(۱) حدیث: ''لا تزوّج المرأة المرأة......'' کی روایت ابن ماجہ اور دارقطنی نے حضرت ابو ہریرہ سے مرفوعا کی ہے اس کی اسناد میں جمیل بن حسن عتکی ہے، جس پر عبدان نے کلام کرتے ہوئے جھوٹا کہا ہے دوسروں نے اس کی

عورت خود اپنی شادی نہ کرے)۔

امام ابوحنیفہ، زفر اور حسن کے نزدیک اور یہی امام ابو یوسف سے ظاہر روایت ہے، عصبہ نہ ہونے پر نکاح میں ماں کی ولایت جائز ہے[1]۔

ماں پر حد اور تعزیر نافذ کرنا:

۱۰-ماں پر حد سرقہ نافذ نہیں ہوگی اگر اس نے اپنے بیٹے کے مال سے چوری کی[2]، اسی طرح اگر اپنے بیٹے پر بدکاری کا الزام لگائے تو اس پر حد قذف کی جاری نہ ہوگی، مالکیہ کے یہاں راجح قول کے خلاف ایک قول ہے کہ حد جاری ہوگی[3]، اسی طرح اولاد کے حقوق کی خاطر والدین پر تعزیر نہیں ہوگی[4]۔

قصاص:

۱۱-مقتول کا قصاص اس کے اصول مثلاً ماں سے نہیں لیا جائے گا، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "لا یقاد الوالد بولدہ"[5] (والد سے اولاد کا قصاص نہیں لیا جائے گا)۔ بقیہ اصول کا بھی یہی حکم ہے، نیز اس لئے کہ اصل فرع کی زندگی کا سبب ہے، لہذا محال ہے کہ فرع کی خاطر اصل کو فنا کیا جائے۔

مالکیہ کی وہی رائے ہے جو جمہور علماء کی ہے، البتہ اگر اصل نے فرع کی جان نکالنے کا ارادہ کیا ہو مثلاً فرع کی گردن تلوار سے اڑادے یا اس کو لٹا کر ذبح کردے تو قصاص ہے[1]۔

ماں کے حق میں اولاد کی گواہی اور اس کے برعکس:

۱۲-الف-جمہور علماء کے یہاں ان میں سے کسی کی دوسرے کے حق میں گواہی مقبول نہیں، یہ شریح، حسن، شعبی، نخعی، ابوحنیفہ، مالک، شافعی، ایک روایت کے مطابق احمد کا قول ہے، یہی مذہب اسحاق، ابوعبید اور اصحاب رائے کا ہے۔

امام احمد سے دوسری روایت ہے کہ لڑکے کی گواہی، اپنی اصل کے حق میں مقبول ہے، لیکن اس کے برعکس نہیں، حضرت عمر بن الخطابؓ سے مروی ہے کہ ان میں سے ہر ایک کی دوسرے کے حق میں گواہی مقبول ہے[2]، یہ شریح سے بھی مروی ہے اور یہی عمر بن عبدالعزیز،

= توثیق کی ہے۔ البانی نے کہا ہے: یہ اسناد حسن ہے (سنن ابن ماجہ ۱/ ۶۰۶ طبع عیسی الحلبی، سنن الدارقطنی ۳/ ۱۴۷ طبع دار المحاسن، ارواء الغلیل ۶/ ۲۴۸)۔

(۱) ابن عابدین ۲/ ۳۱۲ طبع اول، الاختیار ۳/ ۹۰ طبع دار المعرفہ، المقنع ۲/ ۱۳۱ طبع السلفیہ، نہایۃ المحتاج ۶/ ۲۶۳۔

(۲) القلیوبی علی المنہاج ۳/ ۱۸۹، اللباب ۳/ ۹۳، الشرح الصغیر للدردیر ۴/ ۴۶۹، کشف المخدرات رص ۴۷۳ طبع السلفیہ۔

(۳) الدسوقی ۴/ ۳۲۷، الشرح الصغیر للدردیر ۴/ ۴۶۷، مغنی المحتاج ۴/ ۱۵۶۔

(۴) مغنی المحتاج ۴/ ۱۹۱۔

(۵) حدیث: "لا یقاد الوالد بولدہ....." کی روایت ترمذی نے کی ہے الفاظ ان ہی کے ہیں، اور ابن ماجہ نے حضرت عمر بن الخطابؓ سے مرفوعاً کی ہے۔ اس کی ایک اور سند امام احمد کے یہاں ہے اور ایک تیسری سند دارقطنی و بیہقی میں اس سے زیادہ صحیح ہے۔ ابن حجر نے کہا ہے: بیہقی نے اس کی سند کو صحیح کہا

= ہے، اس لئے اس کے رواۃ ثقہ ہیں۔ اس کو ترمذی و ابن ماجہ نے دوسری اسانید سے بھی نقل کیا ہے عبدالحق نے کہا ہے: یہ ساری احادیث معلول ہیں، ان میں سے کوئی بھی صحیح نہیں۔ امام شافعی نے کہا: مجھے کئی اہل علم جن سے میری ملاقات ہے ان کا یہ قول یاد ہے کہ والد کو ولد کی وجہ سے قتل نہیں کیا جائے گا، میں بھی اسی کا قائل ہوں۔

بیہقی نے کہا ہے: اس حدیث کے طرق منقطع ہیں، امام شافعی نے اس کی تائید میں کہا کہ کئی اہل علم اس کے قائل ہیں۔

(تحفۃ الاحوذی ۴/ ۶۵۶ شائع کردہ المکتبۃ السلفیہ، سنن ابن ماجہ ۲/ ۸۸۸ طبع عیسی الحلبی، السنن الکبری للبیہقی ۸/ ۳۸، ۳۹ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ حیدرآباد، التلخیص الحبیر ۴/ ۱۶، ۱۷ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیۃ المتحدہ)۔

(۱) تبیین الحقائق ۶/ ۱۰۵، الدسوقی ۴/ ۲۶۷، الشرح الصغیر للدردیر ۴/ ۳۴۷، الاشباہ والنظائر للسیوطی رص ۴۱۷، قواعد ابن رجب رص ۳۲۵۔

(۲) حضرت عمر بن الخطابؓ کے اثر کو عبدالرزاق نے اپنی سند سے ان الفاظ میں

ابوثور، مزنی، داؤد، اسحاق اور ابن منذر کا قول ہے۔

ب- رہی ان دونوں (اصل وفرع) میں سے ایک کی دوسرے کے خلاف گواہی تو قابل قبول ہے، یہ عام اہل علم کا قول ہے، اس لئے کہ اس میں تہمت کا موقع نہیں، شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ گواہی اس صورت میں قابل قبول ہوگی جب کہ دشمنی نہ ہو اور اگر دشمنی ہو تو قابل قبول نہیں ہوگی[۱]۔

تفصیل کے لئے دیکھئے اصطلاح "شہادۃ"۔

جہاد کے لئے ماں کا اپنے بچے کو اجازت دینا:

۱۳- اگر جہاد فرض کفایہ ہے تو لڑکے کے لئے اپنے والدین کی اجازت کے بغیر اس کے لئے نکلنا جائز نہیں ہے، اگر والدین مسلمان ہوں، اس پر فقہاء کا اتفاق ہے، اس لئے کہ ایک شخص نے حضور ﷺ سے جہاد کی اجازت مانگی تو آپ ﷺ نے اس سے فرمایا: "أحيّ والداک؟ قال: نعم، قال: ففيهما فجاهد"[۲] (تمہارے والدین زندہ ہیں؟ اس نے کہا: ہاں، آپ ﷺ نے فرمایا: جاؤ انہیں میں جہاد کرو)۔

ماں کا اپنی اولاد کو سرزنش کرنا:

۱۴- باپ وماں کے لئے جائز ہے کہ بچہ اور مجنون کو برے اخلاق سے باز رکھنے کے لئے اور ان کی اصلاح کے لئے ماریں[۱]۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح "تعزیر"۔

= نقل کیا ہے: "تجوز شهادة الوالد لولده، والولد لوالده، والأخ لأخيه إذا كانوا عدولا، لم يقل الله حين قال: "ممن ترضون من الشهداء" إلا أن يكون والدا أو ولدا أو أخا" (والد کی گواہی اولاد کے لئے اور اولاد کی والد کے لئے اور بھائی کی بھائی کے لئے درست ہے اگر وہ عدول (عادل) ہوں، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے "ممن ترضون من الشهداء" کے ساتھ یہ نہیں فرمایا: والد یا اولاد یا بھائی نہیں ہونا چاہئے)۔

(مصنف عبد الرزاق ۸/ ۳۴۳، ۳۴۴ شائع کردہ مجلس علمی)۔

(۱) مجمع الأنہر ۲/ ۱۹۷، اللباب ۳/ ۱۸۷، الشرح الصغیر للدردیر ۴/ ۲۴۵، الأم ۷/ ۱۳۴، نہایۃ المحتاج ۸/ ۲۸۷، روضۃ الطالبین ۱۱/ ۲۳۶، المغنی ۸/ ۱۹۱-۱۹۲۔

(۲) در المنتقی فی شرح الملتقی بہامش مجمع الأنہر ۱/ ۶۳۰، الشرح الصغیر علی أقرب المسالک ۲/ ۲۷۴، مغنی المحتاج ۴/ ۲۱۷-۲۱۸، کشف المخدرات ص ۲۰۱۔

حدیث: "أحيّ والداک......" کی روایت بخاری ومسلم نے حضرت عبد اللہ بن عمرؓ سے کی ہے (فتح الباری ۶/ ۱۴۰ طبع السلفیہ، صحیح مسلم ۴/ ۱۹۷۵ طبع عیسی الحلبی)۔

(۱) مغنی المحتاج ۴/ ۱۹۳، ابن عابدین ۳/ ۱۸۹۔

اُم اُرامل

تعریف:

۱ - اُم کا معنی لغت میں: ماں ہے۔ اُرامل: اُرملہ کی جمع ہے، وہ عورت جس کا شوہر مر گیا ہو (یعنی بیوہ)[1]، اہل علم فرائض کے یہاں اُم اُرامل کا مسئلہ ان مسائل میں سے ہے جن کے الگ الگ نام ہیں۔ یہ وہ صورت مسئلہ ہے جس میں ورثاء: دو جدہ، تین بیویاں، چار ماں شریک بہنیں، آٹھ حقیقی یا باپ شریک بہنیں ہوں[2]۔ اس کو ''اُم الفروج'' بھی کہتے ہیں، اس لئے کہ اس کے سارے ورثاء عورتیں ہیں۔ اور اس کو سترہ کے عدد کی طرف نسبت کرتے ہوئے ''سبعہ عشریہ'' بھی کہتے ہیں[3]، کیونکہ سترہ اس کے سہام کی تعداد ہے۔

مسئلہ میں حصوں کی وضاحت:

۲ - اصل مسئلہ بارہ سے ہوگا (جس کا عول سترہ آئے گا) دونوں جدہ کے لئے چھٹا حصہ ہوگا یعنی ۱۷ میں سے دو، ہر ایک کو ایک ایک سہم ملے گا اور بیویوں کے لئے چوتھائی حصہ یعنی ۱۷ میں سے تین ہوگا، ہر ایک کے لئے ایک حصہ، ماں شریک بہنوں کے لئے تہائی یعنی سترہ میں سے چار ہوگا، ہر ایک کو ایک حصہ، اور دو تہائی یعنی آٹھ حصے آٹھوں بہنوں کے لئے ہوں گے، ہر ایک کو ایک ایک سہم ملے گا، فقہاء اس مسئلہ کی تفصیل میراث کے بیان میں باب عول میں کرتے ہیں[1]۔

(۱) لسان العرب المحیط: مادہ (أ م م، ر م ل)۔
(۲) شرح متن الرحبیہ رص ۳۴، العذب الفائض ۱/۱۶۷۔
(۳) العذب الفائض ۱/۱۶۷۔

(۱) العذب الفائض ۱/۱۶۷۔

اُم دماغ

تعریف:

۱- اُم دماغ کا معنی لغت میں: کھوپڑی ہے، ایک قول ہے: دماغ کے اوپر کی باریک کھال (جھلی) (۱)۔

فقہاء کے نزدیک وہ جھلی جو ہڈی کے نیچے اور دماغ کے اوپر ہوتی ہے، اس کو "اُم رأس" اور خریطہ دماغ (دماغ کی تھیلی) بھی کہتے ہیں (۲)۔

اجمالی حکم:

۲- سر کا زخم جو دماغ تک پہنچ جائے لیکن دماغ کو نہ پھاڑے اس کو "آمہ" اور "مأمومہ" کہتے ہیں، اس میں فقہاء کے نزدیک تہائی دیت واجب ہے، قصاص نہیں (۳)، سنن ابن ماجہ میں حضرت عباس بن عبدالمطلب کی روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "لا قود في المأمومة ولا الجائفة ولا المنقلة" (۴) (مأمومہ، جائفہ (پیٹ کے اندر تک پہنچنے والے زخم) اور منقلہ (ہڈی توڑ کر گوشت سے باہر نکلنے والے زخم) میں قصاص نہیں)۔ المغنی میں ہے: ہمارے علم کے مطابق اہل علم میں سے کسی کے نزدیک اس میں قصاص نہیں، ہاں حضرت ابن زبیر کے بارے میں مروی ہے کہ انہوں نے "مأمومہ" میں قصاص دلایا تو لوگوں نے اس پر نکیر کی، اور کہا کہ ابن زبیر سے قبل اس میں قصاص لیتے ہم نے کسی کے بارے میں نہیں سنا (۱)۔

۳- اگر سر کا زخم دماغ پھاڑ دے تو اس کو "دامغہ" کہتے ہیں (۲)، اس میں فقہاء کی چند آراء ہیں مثلاً: اس میں وہی واجب ہے جو "آمہ" میں واجب ہے، مزید کچھ نہیں (۳)، ایک قول ہے: اس میں "آمہ" کی دیت کے ساتھ ساتھ حکم کے فیصلہ کا اضافہ ہوگا (۴)، ایک قول ہے: اس میں وہی واجب ہے جو جان جانے پر واجب ہے، اس لئے کہ اس کے بعد انسان اکثر زندہ نہیں رہتا (۵)۔

فقہاء اس کی تفصیل کتاب الجنایات (جان سے کم کے قصاص، نیز اطراف جسم (اعضاء) ومنافع کے قصاص) میں کرتے ہیں۔

۴- اس کے علاوہ فقہاء اُم دماغ تک کسی چیز کے پہنچنے کے سبب روزہ ٹوٹنے کے متعلق بھی بحث کرتے ہیں، کچھ حضرات اُم دماغ تک کسی چیز کے پہنچنے پر روزہ کے بطلان کے قائل ہیں، اور کچھ لوگ

---

(۱) لسان العرب المحیط (دمغ)۔

(۲) القلیوبی ۴/ ۱۱۳ طبع مصطفی الحلبی، المغنی ۷/ ۷۰۹ طبع الریاض، الطحطاوی علی مراقی الفلاح ص ۳۶۸ شائع کردہ دار الایمان۔

(۳) نہایۃ المحتاج ۷/ ۳۰۵، المغنی ۸/ ۴۷، الخرشی ۸/ ۱۶ شائع کردہ دار صادر۔

(۴) حدیث: "لا قود في المأمومة..." کی روایت ابن ماجہ نے حضرت عباس بن عبدالمطلبؓ سے مرفوعا کی ہے حافظ بوصیری نے الزوائد میں کہا ہے: اس کی اسناد میں رشدین بن سعید المصری، ابو الحجاج، المہری ہیں جن کو ایک جماعت نے ضعیف کہا ہے ان کے متعلق امام احمد کا کلام مختلف ہے ایک

= مرتبہ انہوں نے ان کی تضعیف کی، اور ایک بار کہا: مجھے توقع ہے کہ وہ صالح الحدیث (قابل استدلال) ہیں، اسی طرح اس کی سند میں ابو کریب ازدی ہیں جس کے متعلق مناوی نے کہا ہے: مجہول ہیں (سنن ابن ماجہ ۲/ ۸۸۱ طبع عیسی الحلبی، فیض القدیر ۶/ ۴۳۶ طبع المکتبۃ التجاریہ)۔

(۱) المغنی ۷/ ۷۰۹، ۷۱۰۔

(۲) البدائع ۷/ ۳۰۹، ۵۹، نہایۃ المحتاج ۷/ ۳۰۵، المغنی ۸/ ۴۷۔

(۳) نہایۃ المحتاج ۷/ ۳۰۵، المغنی ۸/ ۴۷، حاشیۃ العدوی علی الخرشی ۸/ ۱۶۔

(۴) سابقہ مراجع۔

(۵) البدائع ۷/ ۳۰۹، ۵۹۔

کہتے ہیں کہ جب تک خود دماغ تک نہ پہنچے روزہ نہیں ٹوٹتا (۱)۔

فقہاء اس کی تفصیل کتاب الصیام باب (ما یفطر الصائم) میں کرتے ہیں۔

(۱) الطحطاوی علی مراقی الفلاح رص ۳۶۸، الروضہ ۲/ ۳۵۷ طبع المکتب الاسلامی، المغنی ۳/ ۱۰۵۔

اُم فروخ

تعریف:

۱- اُم کا معنی لغت میں: ماں ہے، اور فروخ "فرخ" کی جمع ہے: پرندہ کا بچہ (چوزہ)، اس کا استعمال کبھی کبھی چھوٹے چھوٹے جانور، نباتات اور درخت وغیرہ کے لئے ہوتا ہے (۱)۔

۲- اُم فروخ اہل علم فرائض کے نزدیک میراث کے ایک مسئلہ کا نام و عنوان ہے جس کی صورت مسئلہ یہ ہے کہ جس کے ورثاء میں شوہر، ماں، دو حقیقی یا باپ شریک بہنیں دو یا زیادہ اولاد اُم ہوں، اس کو "اُم فروخ" اس لئے کہتے ہیں کہ اس میں عول والے سہام کثرت سے ہیں، گویا وہ ایک پرندہ ہے، اس کے چاروں طرف اس کے چوزے و بچے ہیں۔ ایک قول یہ ہے کہ یہ ہر اس مسئلہ کا لقب ہے جس کا عول دس آئے۔ اس مسئلہ کو "بلجاء" بھی کہتے ہیں، کیونکہ یہ واضح ہے، اس لئے کہ اس کا عول اس کا دو تہائی آتا ہے، اور یہی فرائض کے کسی مسئلہ کا زیادہ سے زیادہ عول ہے۔ اس مسئلہ کو "شریحیہ" بھی کہتے ہیں، کیونکہ قاضی شریح کے زمانہ میں پیش آیا۔

روایت ہے کہ شریح بصرہ کے قاضی تھے، اسی زمانہ میں ایک شخص نے آکر ان سے مسئلہ دریافت کیا، انہوں نے اس کو دس سے بتایا، جیسا کہ گزرا، اس کے بعد وہ سائل کسی مفتی سے ملتا تو یہ مسئلہ دریافت کرتا: ایک شخص کی بیوی کا انتقال ہوا، اس کی کوئی اولاد یا بیٹے کی اولاد

(۱) لسان العرب المحیط: مادہ (اُم)، (فرخ)۔

نہیں تو مفتی اس کو جواب بتاتا کہ اس کو آدھا ترکہ ملے گا۔ وہ کہتا بخدا مجھے نہ آدھا ملا نہ تہائی، وہ مفتی اس سے کہتا: کس نے تم کو یہ بتایا ہے؟ وہ جواب دیتا: شریح نے، وہ مفتی شریح سے مل کر اس کے متعلق دریافت کرتا، شریح اس کو جواب بتاتے تھے۔ اس کے بعد شریح کی ملاقات جب اس شوہر سے ہوتی تو اس سے کہتے: جب تم مجھے دیکھتے ہوگے تو میرے ایک ناحق فیصلہ کو یاد کرتے ہوگے، اور میں جب تم کو دیکھتا ہوں تو ایک فاجر شخص یاد آتا ہے جس کا فجور بالکل واضح ہے، تم شکوہ شکایت کرتے پھرتے ہو اور فتوی چھپاتے ہو[1]۔

مسئلہ میں طریقہ میراث:

۳-شوہر کے لئے آدھا، دو حقیقی یا علاتی بہنوں کے لئے دو تہائی، ماں کے لئے چھٹا حصہ، اور اولادِ اُم کے لئے تہائی، اس کا مجموعہ دس ہے، اور اس کی اصل چھ سے ہے، یہ جمہور کی رائے کے مطابق ہے[2]۔

فقہاء اس مسئلہ کی تفصیل کتب فرائض کے باب العول میں کرتے ہیں۔

---

(۱) العذب الفائض ۱/ ۱۶۶۔

(۲) العذب الفائض ۱/ ۱۶۶، البقری علی الرحبیہ/ ص ۳۳، ۳۴۔

اُم الکتاب

تعریف:

۱- اُم لغت میں: کسی چیز کی اصل کو کہتے ہیں[1]، اُم الکتاب: اصل کتاب ہے۔

اس معنی میں قرآن کریم میں وارد ہے: "مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ" (اس میں محکم آیتیں ہیں اور وہی کتاب کا اصل مدار ہیں) یعنی اس کی اصل جس سے بوقت اشتباہ رجوع کیا جاتا ہے[2]، اور فرمان باری: "يَمْحُوا اللّٰهُ مَا يَشَآءُ وَيُثْبِتُ وَعِنْدَهٗ أُمُّ الْكِتٰبِ" (اللہ جس (حکم) کو چاہتا ہے مٹا دیتا ہے اور (جس کو چاہتا ہے) باقی رکھتا ہے اور اصل کتاب اسی کے پاس ہے) میں اس کا اطلاق "لوح محفوظ" پر ہوا ہے جس میں علم الٰہی ہے[3]۔

کئی احادیث وآثار میں اُم الکتاب کا اطلاق سورہ فاتحہ کے لئے وارد ہے، مثلاً فرمان نبوی ہے: "من قرأ بأم الكتاب فقد أجزأت عنه"[4] (جس نے اُم الکتاب پڑھ لی اس کے لئے کافی ہوگئی)۔

---

(۱) المصباح المنیر: مادہ (اُم)۔

(۲) تفسیر ابن کثیر وابی السعود آیت سورۂ آل عمران/ ۷۔

(۳) تفسیر ابن کثیر والقرطبی، آیت سورۂ رعد/ ۳۹۔

(۴) حدیث: "ومن قرأ بأم الكتاب فقد أجزأت عنه" کی روایت مسلم (۱/ ۲۹۷/ ۳۹۶ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

نیز فرمایا: "من صلی صلاة لم یقرأ فیها بأم القرآن فهي خداج"[1] (جس نے نماز میں اُم الکتاب نہیں پڑھی اس کی نماز ناقص ہے)۔ آخری اطلاق کے اعتبار سے اُم الکتاب کے احکام کی تفصیل ''فاتحہ قراءت'' کی اصطلاحات میں ہے۔

(۱) حدیث: "من صلی صلاة لم یقرأ فیها بأم القرآن فهي خداج" کی روایت مسلم (۱/۲۹۶-۲۹۵ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

اُم ولد

دیکھئے: ''استیلاد''۔

اُمہات المؤمنین

تعریف:

۱ - فقہاء کے استعمال سے سمجھ میں آتا ہے کہ وہ ''اُمہات المؤمنین'' سے ہر وہ عورت مراد لیتے ہیں جس کے ساتھ رسول اللہ ﷺ نے عقد نکاح کیا اور وطی کی، گو کہ اس کے بعد اس کو طلاق دے دی ہو، راجح یہی ہے[1]۔

بناء بریں جس عورت کے ساتھ رسول اللہ ﷺ نے عقد نکاح کیا، لیکن دخول نہیں فرمایا اس کے لئے ''اُم المؤمنین'' کا لفظ استعمال نہیں کریں گے۔

جس عورت کے ساتھ رسول اللہ ﷺ نے نکاح کے طور پر نہیں بلکہ باندی بنا کر دخول کیا، اس پر بھی ام المؤمنین کا لفظ نہیں بولیں گے، جیسا کہ ماریہ قبطیہ تھیں۔

یہ سورۂ احزاب میں اس فرمان باری سے ماخوذ ہے: "وَأَزْوَاجُهُ أُمَّهَاتُهُمْ"[2] (اور آپ کی بیویاں ان کی مائیں ہیں)۔

اُمہات المؤمنین کی تعداد:

۲ - جن عورتوں کے ساتھ آپ ﷺ نے عقد نکاح فرمایا اور صحبت کی (اور یہی اُمہات المؤمنین ہیں) بارہ ہیں، جو بترتیب ''صحبت''

(۱) تفسیر القرطبی ۱۴/۱۲۵ طبع دار الکتب المصریہ، البحر المحیط ۷/۲۱۲، ابن العربی ۳/۱۴۹۶ طبع دار إحیاء الکتب ۱۳۷۶ھ، کشاف القناع ۵/۲۳-۲۴۔

(۲) سورۂ احزاب/۶۔

اُمہات المؤمنین ۳-۴

حسب ذیل ہیں:

۱- خدیجہ بنت خویلد۔

۲- سودہ بنت زمعہ، ایک قول ہے کہ آپ ﷺ نے حضرت عائشہؓ کے بعد ان سے صحبت کی ہے۔

۳- عائشہ بنت ابو بکر صدیق تیمیہ۔

۴- حفصہ بنت عمر بن الخطاب عدویہ۔

۵- زینب بنت خزیمہ ہلالیہ۔

۶- ام سلمہ، ان کا نام: ہند بنت ابی امیہ بن مغیرہ مخزومیہ ہے۔

۷- زینب بنت جحش اسدیہ۔

۸- جویریہ بنت حارث خزاعیہ۔

۹- ریحانہ بنت زید بن عمر قرظیہ۔

۱۰- ام حبیبہ، ان کا نام: رملہ بنت ابو سفیان امویہ ہے۔

۱۱- صفیہ بنت حیی بن اخطب نضیریہ۔

۱۲- میمونہ بنت حارث بن حزن ہلالیہ۔

وفات کے وقت رسول اللہ ﷺ کی ۹ ازواج مطہرات تھیں: سودہ، عائشہ، حفصہ، اُم سلمہ، زینب بنت جحش، اُم حبیبہ، جویریہ، صفیہ اور میمونہ۔

حضرت ریحانہ کے متعلق علماء کا اختلاف ہے: ایک قول ہے کہ نکاح کے ذریعہ آپ ﷺ نے ان سے صحبت کی تھی، ایک قول ہے کہ باندی بنا کر آپ ﷺ نے ان سے صحبت فرمائی تھی، صحیح پہلا قول ہے[(۱)]۔

اُمہات المؤمنین کے واجبی صفات:

اُمہات المؤمنین کا حسب ذیل صفات کا حامل ہونا واجب ہے:

الف- اسلام:

۳- اُمہات المؤمنین میں کوئی بھی کتابیہ نہ تھیں، سب مسلمہ مومنہ تھیں۔ مالکیہ وشافعیہ نے لکھا ہے کہ کتابیہ عورت سے شادی کرنا رسول اللہ ﷺ کے لئے حرام تھا، اس لئے آپ ﷺ کی شایان شان قطعاً نہیں کہ آپ کسی کافر عورت کے رحم میں نطفہ رکھیں، بلکہ اگر آپ نے کسی کتابیہ سے شادی کی ہوتی تو آپ کے اعزاز میں اس کو اسلام کی توفیق مل گئی ہوتی، اس لئے کہ روایت ہے: "سألت ربي ألا أزوج إلا من كان معي في الجنة فأعطاني"[(۱)] (میں نے اپنے پروردگار سے درخواست کی کہ میں اسی عورت سے شادی کروں جو میرے ساتھ جنت میں ہو، اللہ نے یہ دعا قبول کرلی)۔

ب- آزاد ہونا:

۴- ان میں سے کوئی باندی نہ تھیں، سب آزاد عورتیں تھیں، بلکہ مالکیہ وشافعیہ نے لکھا ہے: رسول اللہ ﷺ کے لئے باندی سے گو کہ مسلمہ ہو، شادی کرنا حرام تھا، اس لئے کہ باندی سے نکاح کی اجازت عدم طول (آزاد عورت سے شادی کی عدم قدرت) اور خوف زنا کے سبب ہے۔ حضور ﷺ اول الذکر امر سے ابتداءً وانتہاءً بے نیاز ہیں، اس لئے کہ آپ ﷺ بغیر مہر کے نکاح کرسکتے تھے (جیسا کہ آئے گا)، رہا مؤخر الذکر امر تو اس سے بھی پاک دامن

---

(۱) عیون الأثر لابن سید الناس ۲/ ۳۰۰ اور اس کے بعد کے صفحات، طبع القدسی

= قاہرہ ۱۳۵۶ھ حاشیۃ العدوی علی الخرشی ۳/ ۱۶۳ عکس دار صادر بیروت، مدد الجنس اللطیف رص ۵۶ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۱) الخرشی علی خلیل ۳/ ۱۶۱، تصویر بیروت، دار صادر، الخصائص الکبری للسیوطی ۳/ ۲۷۶، حدیث: "سألت ربي ألا أزوج إلا من كان معي في الجنة فأعطاني" اس کے ہم معنی روایت الالقاب میں شیرازی نے بروایت ابن عباس سند ضعیف کے ساتھ نقل کی ہے جیسا کہ فیض القدیر للمناوی (۴/ ۷۷ طبع المکتبۃ التجاریہ) میں ہے۔

تھے، اس لئے کہ اللہ نے آپ ﷺ کی حفاظت فرمائی تھی [1]۔

ج - ہجرت سے گریز نہ کرنا:

۵ - اللہ تعالی نے رسول اللہ ﷺ پر اس عورت سے شادی کرنا حرام کیا تھا جس پر ہجرت واجب تھی، اور اس نے ہجرت نہیں کی، گو کہ وہ مومنہ اور مسلمان ہو [۲]، اس لئے کہ سورہ احزاب میں فرمان باری ہے: "يَاأَيُّهَا النَّبِيُّ إِنَّا أَحْلَلْنَا لَكَ أَزْوَاجَكَ الّٰتِي اٰتَيْتَ أُجُورَهُنَّ وَمَا مَلَكَتْ يَمِينُكَ مِمَّا أَفَاءَ اللّٰهُ عَلَيْكَ وَبَنٰتِ عَمِّكَ وَبَنٰتِ عَمّٰتِكَ وَبَنٰتِ خَالِكَ وَبَنٰتِ خٰلٰتِكَ الّٰتِي هَاجَرْنَ مَعَكَ" [۳] (اے نبی! ہم نے آپ کے لئے آپ کی (یہ) بیویاں حلال کی ہیں جن کو آپ ان کے مہر دے چکے ہیں اور وہ عورتیں بھی جو آپ کی ملک میں ہیں جنہیں اللہ نے آپ کو غنیمت میں دلوایا ہے اور آپ کی چچا کی بیٹیاں اور آپ کی پھوپھیوں کی بیٹیاں اور آپ کے ماموں کی بیٹیاں اور آپ کی خالاؤں کی بیٹیاں جنہوں نے آپ کے ساتھ ہجرت کی)۔ نیز ترمذی نے روایت کی ہے اور اس کو حسن قرار دیا ہے، اور ابن ابو حاتم نے بروایت عبد اللہ بن عباسؓ نقل کیا ہے: "نهى رسول الله عن أصناف النساء، الا ما كان من المؤمنات المهاجرات" [۴] (رسول اللہ ﷺ کو چند قسم کی عورتوں سے منع فرمایا گیا، ہاں وہ عورتیں جو مومنہ مہاجرہ ہوں، حلال ہیں)، نیز حضرت ام ہانی کی روایت میں ہے: "خطبني رسول الله ﷺ فاعتذرت إليه بعذر فعذرني، فأنزل الله تعالى: "إنا أحللنا لك أزواجك..." إلى قوله تعالى "اللاتي هاجرن معك" قالت: فلم أكن أحل له، لأني لم أهاجر معه، كنت من الطلقاء" [1] (رسول اللہ ﷺ نے مجھے پیغام نکاح دیا، میں نے عذر پیش کیا، آپ نے عذر قبول فرمالیا، اور فرمان باری (إنا أحللنا لك أزواجك......) تا (اللاتي هاجرن معك) نازل ہوئی، حضرت ام ہانی کہتی ہیں: میں آپ کے لئے حلال نہ تھی، کیونکہ میں نے آپ کے ساتھ ہجرت نہیں کی، میں تو فتح مکہ کے دن آزاد قرار دیئے گئے لوگوں میں تھی)۔

حنفیہ میں سے امام ابو یوسف نے فرمایا: آیت کریمہ اس امر کی دلیل نہیں کہ غیر مہاجر عورتیں رسول اللہ ﷺ پر حرام تھیں، اس لئے کہ خاص طور پر کسی چیز کو ذکر کرنا اس کے علاوہ کی نفی نہیں کرتا [۲]۔

رسول اللہ ﷺ کے لئے انصاری عورتوں سے شادی کرنا جائز تھا، رسول اللہ ﷺ نے صفیہ وجویریہ سے شادی کی، جو مہاجرہ نہ تھیں، مسند احمد میں ابو برزہؓ کی روایت ہے، وہ فرماتے ہیں: "كانت الأنصار إذا كان لأحدهم أيم لم يزوجها حتى

---

(۱) شرح الخرشی ۳/ ۱۶۱، الخصائص الکبری للسیوطی ۳/ ۲۷۸۔

(۲) الخصائص ۳/ ۲۷۷ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۳) سورۂ أحزاب/ ۵۰۔
دیکھئے تفسیر الطبری ۲۲/ ۲۱ طبع دوم مصطفی البابی الحلبی۔

(۴) الخصائص ۳/ ۲۷۷، ۲۷۸۔
حدیث ابن عباس: "نهى رسول الله ﷺ عن أصناف النساء......" کی روایت ترمذی (۳۵۵/۵ طبع الحلبی) نے کی ہے، ترمذی نے کہا ہے: یہ حدیث حسن ہے۔ محقق جامع الاصول عبد القادر ارناؤوط نے کہا ہے: اس کی سند میں شہر بن حوشب ہے جو صدوق، کثرت سے ارسال کرنے والے، اور

= بہت وہم کرنے والے ہیں، تاہم بعض حضرات نے ان کی حدیث کو حسن کہا ہے (جامع الاصول فی احادیث الرسول ۲/ ۳۲۰)۔

(۱) حدیث أم ہانیؓ: "خطبني رسول الله فاعتذرت إليه......" کی روایت ترمذی (۳۵۵/۵ طبع الحلبی) اور ابن جریر (تفسیر ابن جریر ۲۲/ ۲۱ طبع الحلبی) نے کی ہے، اس کی اسناد ضعیف ہے، اس لئے کہ مولی أم ہانی ضعیف ہیں (میزان الاعتدال للذہبی ۱/ ۲۹۶ طبع الحلبی)۔

(۲) أحکام القرآن للجصاص ۳/ ۴۴۹ طبع المطبعۃ البہیہ ۱۳۴۷ھ۔

يعلم هل للنبي ﷺ فيها حاجة أم لا"[۱] (انصار میں اگر کوئی عورت بیوہ ہوتی، تو جب تک یہ معلوم نہ ہو جائے کہ رسول اللہ ﷺ اس سے شادی کرنا چاہتے ہیں یا نہیں، اس کی شادی نہ کرتا)، لہذا اگر ان کو یہ علم نہ ہوتا کہ رسول اللہ ﷺ کے لئے انصاری عورتوں سے شادی کرنا حلال ہے تو اس انتظار کی کوئی وجہ نہ تھی۔

د-بدکاری سے پاک ہونا:

۶-چونکہ اُمہات المؤمنین رسول اللہ ﷺ کی ازواج ہیں، اس لئے بدکاری سے پاک تھیں، اس لئے کہ ایسا نہ ہوتا تو رسول اللہ ﷺ سے لوگ متنفر ہو جاتے، نیز اس لئے کہ فرمان باری ہے: "وَالطَّيِّبٰتُ لِلطَّيِّبِيْنَ وَالطَّيِّبُوْنَ لِلطَّيِّبٰتِ"[۲] (اور پاکیزہ عورتیں ہی پاک مردوں کے لئے ہوتی ہیں اور پاک مرد ہی پاکیزہ عورتوں کے لئے)۔ حضرت ابن عباسؓ نے فرمایا: کسی نبی کی بیوی نے کبھی زنا نہیں کیا[۳]، حضرت عائشہؓ پر جو بہتان لگا تھا، سراسر غلط و بے بنیاد تھا، اللہ تعالیٰ نے ان کی براءت کا اعلان قرآن کریم میں اس طرح فرما دیا ہے: "اِنَّ الَّذِيْنَ جَآءُوْا بِالْاِفْكِ عُصْبَةٌ مِّنْكُمْ لَا تَحْسَبُوْهُ شَرًّا لَّكُمْ بَلْ هُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ لِكُلِّ امْرِئٍ مِّنْهُمْ مَّا اكْتَسَبَ مِنَ الْاِثْمِ، وَالَّذِيْ تَوَلّٰى كِبْرَهٗ مِنْهُمْ لَهٗ عَذَابٌ عَظِيْمٌ" (بے شک جن لوگوں نے یہ طوفان برپا کیا ہے وہ تم میں سے ایک (چھوٹا سا) گروہ ہے تم اس کو برا نہ سمجھو اپنے حق میں بلکہ تمہارے حق میں بہتر ہی ہے، ان میں سے ہر شخص کو جس نے جتنا کچھ کہا تھا گناہ ہوا اور جس نے ان میں سے سب سے بڑا حصہ لیا اس کے لئے سزا بھی (سب سے بڑھ کر) سخت ہے)، یہاں تک کہ فرمایا: "يَعِظُكُمُ اللّٰهُ اَنْ تَعُوْدُوْا لِمِثْلِهٖۤ اَبَدًا اِنْ كُنْتُمْ مُّؤْمِنِيْنَ"[۱] (اللہ تمہیں نصیحت کرتا ہے کہ پھر اس قسم کی حرکت کبھی نہ کرنا اگر تم ایمان والے ہو)۔

رسول اللہ ﷺ کے ساتھ اُمہات المؤمنین کے احکام:

ازواج کے مابین عدل:

۷-رات گذارنے کی باری مقرر کرنے اور ان کے درمیان عدل کرنے میں اُمہات المؤمنین کے لئے کوئی حق نہیں، اور نہ رسول اللہ ﷺ سے اس کا مطالبہ تھا، رات گزارنے، کپڑا اور نفقہ دینے میں جس کو چاہیں دوسرے پر ترجیح دے سکتے تھے، اس لئے کہ فرمان باری ہے: "تُرْجِيْ مَنْ تَشَآءُ مِنْهُنَّ وَتُــْٔوِيْۤ اِلَيْكَ مَنْ تَشَآءُ، وَمَنِ ابْتَغَيْتَ مِمَّنْ عَزَلْتَ فَلَاجُنَاحَ عَلَيْكَ"[۲] (ان میں سے آپ جس کو چاہیں اپنے سے دور رکھیں، اور جس کو چاہیں اپنے نزدیک رکھیں اور جن کو آپ نے الگ کر رکھا تھا ان میں سے کسی کو پھر طلب کر لیں جب بھی آپ پر کوئی گناہ نہیں)۔

ابن سعد نے محمد بن کعب القرظی سے نقل کیا ہے وہ فرماتے ہیں: "كان رسول الله ﷺ موسعا عليه في قسم أزواجه يقسم بينهن كيف شاء"[۳] (رسول اللہ ﷺ کو اجازت تھی کہ جیسے چاہیں اپنی ازواج کی باری مقرر کریں)، اس کی توجیہ بعض حضرات

(۱) حدیث: "كانت الأنصار إذا كان لأحدهم أيم....." کی روایت احمد (۴/۴۲۲ طبع المیمنیہ) نے حضرت ابی برزہ اسلمیؓ سے مطولاً کی ہے، ہیثمی نے مجمع الزوائد میں کہا ہے: اس کے رجال صحیح کے رجال ہیں (مجمع الزوائد ۹/۳۶۷، ۳۶۸)۔

(۲) سورۂ نور/۲۶۔

(۳) فتاوی ابن تیمیہ ۳۲/۱۱۷ طبع اول مطابع الریاض، تفسیر القرطبی ۱۷۶/۳۔

(۱) سورۂ نور/ ۱۱-۱۷۔

(۲) سورۂ احزاب/ ۵۱۔

(۳) حدیث محمد بن کعب القرظی: "كان رسول الله ﷺ موسعا عليه في قسم أزواجه....." کی روایت ابن سعد (۸/۱۷۲ طبع دار صادر) نے مرسلاً کی ہے انہوں نے اس کی ایک اور سند مرسلاً بروایت قتادہ نقل کی ہے اور اس طرح دونوں طرق کو تقویت مل جاتی ہے۔

نے یہ کی ہے کہ آپ کے لئے باری مقرر کرنے کو واجب کرنے میں فرائض رسالت کی ادائیگی سے مشغول کرتا تھا[1]۔

علماء نے صراحت کی ہے کہ باری مقرر کرنا آپ پر واجب نہ تھا، تاہم ان کی دلداری کے لئے اپنے طور پر آپ باری مقرر کرتے تھے[2]۔

اُمہات المؤمنین سے نکاح ہمیشہ کے لئے حرام ہونا:

۸- یہ نص قرآن سے ثابت ہے، فرمان باری ہے: "وَمَا كَانَ لَكُمْ أَنْ تُؤْذُوْا رَسُوْلَ اللّٰهِ وَلاَ أَنْ تَنْكِحُوْا أَزْوَاجَهُ مِنْ بَعْدِهِ أَبَدًا، إِنَّ ذٰلِكُمْ كَانَ عِنْدَ اللّٰهِ عَظِيْمًا"[3] (اور تمہیں جائز نہیں کہ تم رسول اللہ کو (کسی طرح بھی) تکلیف پہنچاؤ اور نہ یہ کہ آپ ﷺ کے بعد آپ کی بیویوں سے کبھی بھی نکاح کرو، بے شک یہ اللہ کے نزدیک بہت بڑی بات ہے)۔

صحبت کرنے سے قبل جن عورتوں سے آپ ﷺ نے علاحدگی اختیار کرلی تھی جیسے وہ عورت جس نے پناہ مانگی تھی یعنی اسماء بنت نعمان، اور وہ عورت جس کے پہلو میں آپ نے اس کے پاس جانے پر سفیدی دیکھی تھی یعنی عمرہ بنت یزید[4]، ان کے ہمیشہ کے لئے حرام ہونے میں فقہاء کی دو آراء ہیں:

اول: وہ حرام ہیں: یہ امام شافعی کی رائے ہے، اس کو الروضۃ میں صحیح قرار دیا ہے، اس لئے کہ سابقہ آیت عام ہے، اس لئے کہ فرمان باری: "وَلاَ أَنْ تَنْكِحُوْا أَزْوَاجَهُ مِنْ بَعْدِهِ" کا مطلب یہ ہے کہ آپ کے نکاح کرنے کے بعد نکاح نہ کرو۔

دوم: حرام نہیں، اس لئے کہ اشعث بن قیس نے حضرت عمر بن الخطاب کے زمانہ میں، پناہ مانگنے والی عورت سے نکاح کیا تو حضرت عمر نے میاں بیوی کو رجم کرنا چاہا، اس عورت نے کہا: آپ مجھے سنگسار کیوں کریں گے، حالانکہ مجھ پر پردہ لازم و عائد نہیں کیا گیا، اور مجھے ام المؤمنین نہیں کہا گیا؟ تو حضرت عمر رک گئے[1]۔

امہات المؤمنین پر عدت وفات کے وجوب اور نفقہ ورہائش کے حق کے برقرار رہنے کے بارے میں اختلاف ہے[2]۔

امہات المؤمنین کا بلند مرتبہ ہونا:

۹- جس عورت سے رسول اللہ ﷺ نے نکاح کرلیا، اور صحبت کرلی بعض فقہاء کے نزدیک وہ مومن مردوں اور عورتوں کی ماں بن گئیں، اس کو قرطبی نے راجح قرار دیا ہے، اس کی دلیل آیت کا ابتدائی حصہ ہے: "اَلنَّبِيُّ أَوْلٰى بِالْمُؤْمِنِيْنَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ وَأَزْوَاجُهُ أُمَّهٰتُهُمْ"[3] (نبی مومنین کے ساتھ خود ان کے نفس سے بھی زیادہ تعلق رکھتے ہیں اور آپ کی بیویاں ان کی مائیں ہیں)۔

بعض حضرات کے نزدیک مؤمن مردوں کی ماں بنیں، مومن عورتوں کی نہیں، اس کو ابن العربی نے راجح کہا ہے، اس لئے کہ حضرت عائشہؓ کی یہ روایت ہے کہ ایک عورت نے ان سے کہا: اے ماں! حضرت عائشہ نے اس سے فرمایا: میں تمہاری ماں نہیں، بلکہ

---

(۱) تفسیر الرازی ۲۵/۲۲۱ طبع المطبعۃ البہیہ ۱۳۵۷ھ، تفسیر ابن کثیر ۵/۸۴ ۴ اور اس کے بعد کے صفحات طبع دار الاندلس، الخصائص ۳/۳۰۴ اور اس کے بعد کے صفحات، أحکام الجصاص ۳/۴۵۲، ۴۵۳، الخرشی ۳/۱۶۳۔

(۲) القرطبی ۱۴/۲۱۵۔

(۳) سورۂ أحزاب/۵۳۔

(۴) سیرت ابن ہشام ۴/۲۹۷ طبع دوم مصطفی البابی الحلبی ۱۳۷۵ھ، تفسیر القرطبی ۱۴/۲۲۹۔

(۱) أحکام القرآن للجصاص ۳/۳۷۴، البحر المحیط لابن حیان ۷/۲۴۲، الدر المنثور ۵/۲۱۴، الخرشی ۳/۱۶۳، مواہب الجلیل ۳/۳۹۸، الخصائص الکبری ۳/۲۴۴ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۲) مواہب الجلیل ۳/۳۹۸، القرطبی ۱۴/۱۸۹، ۲۲۹، مواہب الجلیل ۳/۳۹۹، حاشیۃ القلیوبی ۳/۱۹۸، الخصائص ۳/۳۱۷ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۳) سورۂ أحزاب/۶۔

تمہارے مردوں کی ماں ہوں[1]۔

رسول اللہ کے اہل بیت میں ان کا شامل ہونا:

۱۰ – اہل بیت رسول اللہ ﷺ میں اُمہات المؤمنین کے داخل ہونے کے بارے میں علماء کا اختلاف ہے: کچھ حضرات نے کہا ہے: ازواج مطہرات اہل بیت میں داخل ہیں، یہی حضرت عائشہ، ابن عباس، عکرمہ، عروہ، ابن عطیہ، ابن تیمیہ وغیرہ کا قول ہے۔ ان حضرات کا استدلال اس روایت سے ہے جس کو خلال نے اپنی سند سے بطریق ابن ابو ملیکہ نقل کیا ہے کہ خالد بن سعید بن العاص نے حضرت عائشہؓ کے پاس صدقہ کا کھانا بھیجا تو انہوں نے یہ کہہ کر واپس کر دیا کہ ہم آل محمد ہیں، ہمارے لئے صدقہ حلال نہیں۔ حضرت عکرمہ بازار میں یہ اعلان کرتے تھے کہ فرمان باری: "اِنَّمَا يُرِيْدُ اللّٰهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيْرًا"[2] (اللہ تو بس یہی چاہتا ہے کہ اے (نبی ﷺ کے) گھر والو! تم سے آلودگی کو دور رکھے اور تم کو خوب نکھار دے)، خاص طور پر ازواج نبی ﷺ کے بارے میں نازل ہوا[3]۔

آیت کے سیاق سے بھی اسی قول کی تائید ہوتی ہے، کیونکہ اس سے قبل اور بعد اُمہات المؤمنین کو خطاب ہے، فرمان باری ہے: "وَقَرْنَ فِيْ بُيُوْتِكُنَّ وَلاَ تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُوْلٰى وَأَقِمْنَ الصَّلاَةَ وَآتِيْنَ الزَّكَاةَ وَأَطِعْنَ اللّٰهَ وَرَسُوْلَهُ، إِنَّمَا يُرِيْدُ اللّٰهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ

(۱) تفسیر القرطبی ۱۴/ ۱۲۳، أحکام القرآن لابن العربی ۳/ ۱۴۹۶۔

(۲) سورۂ أحزاب/ ۳۳۔

(۳) المغنی ۲/ ۶۵۷ طبع مکتبۃ الریاض، تفسیر القرطبی ۱۴/ ۱۸۲، تفسیر الطبری ۸/۲۵، شرح المواہب اللدنیہ ۷/ ۶ طبع المطبعۃ الازہریہ ۱۳۲۸ھ، مطالب اولی النہی ۲/ ۱۵۷ طبع المکتب الاسلامی بدمشق۔

تَطْهِيْرًا، وَاذْكُرْنَ مَا يُتْلٰى فِيْ بُيُوْتِكُنَّ مِنْ آيَاتِ اللّٰهِ وَالْحِكْمَةِ إِنَّ اللّٰهَ كَانَ لَطِيْفًا خَبِيْرًا"[1] (اور اپنے گھروں میں ٹھہری رہو اور جاہلیت قدیم کے مطابق اپنے کو دکھاتی مت پھرو اور نماز کی پابندی رکھو اور زکاۃ دیا کرو اور اللہ کا اور اس کے رسول کا حکم مانو اللہ تو بس یہی چاہتا ہے کہ اے (نبی ﷺ کے) گھر والو! تم سے آلودگی کو دور رکھے اور تم کو خوب پاک وصاف رکھے، اور تم اللہ کی ان آیتوں اور اس علم کو یاد رکھو جو تمہارے گھروں میں پڑھ کر سنائے جاتے رہتے ہیں، بے شک اللہ بڑا باریک بیں ہے پورا خبردار ہے)۔

بعض حضرات نے کہا ہے: ازواج مطہرات اہل بیت میں داخل نہیں، ان کا استدلال سنن ترمذی میں عمر بن ابو سلمہ جو رسول اللہ ﷺ کے پروردہ تھے، کی روایت ہے وہ فرماتے ہیں: "نزلت هذه الآية على النبي ﷺ: "إنما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت ويطهركم تطهير" في بيت أم سلمة، فدعا النبي فاطمة وحسنا وحسينا فجللهم بكساء وعلي خلف ظهره، فجللهم فكساء ثم قال: اللهم هؤلاء أهل بيتي، فأذهب عنهم الرجس وطهرهم تطهيرا، قالت أم سلمة: وأنا معهم يا نبي الله؟ قال: أنت على مكانك، وأنت إلى خير"[2] (یہ آیت: "إنما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت ويطهركم تطهيرا" حضور ﷺ پر نازل ہوئی، آپ ﷺ اس وقت حضرت اُم سلمہ کے گھر میں تھے، آپ ﷺ نے حضرت فاطمہ، حسن وحسین کو بلایا اور ان کو ایک چادر سے ڈھانک

(۱) سورۂ أحزاب/ ۳۳-۳۴۔

(۲) حدیث: "عمر بن أبي سلمة....." کی روایت ترمذی (۵/ ۳۵۱ طبع الحلبی) نے کی ہے بغوی نے شرح السنہ (۱۵/ ۱۱۷) میں کہا ہے: یہ حدیث صحیح الاسناد ہے اس کے لئے ایک شاہد صحیح مسلم (۴/ ۱۸۸۳ طبع عیسی الحلبی) میں بروایت حضرت عائشہؓ ہے۔

دیا، حضرت علی آپ ﷺ کے پیچھے تھے، ان کو بھی ایک چادر سے ڈھانک کر فرمایا: خدایا! یہ میرے اہل بیت ہیں، ان سے گندی باتیں دور کردے، اور ان کو بالکل صاف وستھرا کردے، حضرت اُم سلمہ نے کہا: اے اللہ کے نبی! میں ان کے ساتھ ہوں؟ آپ ﷺ نے فرمایا: تم اپنی جگہ رہو تم خیر پر گامزن ہو)۔

اُمہات المؤمنین کے حقوق:

۱۱ - امہات المؤمنین کا حق ہے کہ ان کا احترام کیا جائے، ان کی تعظیم ہو، بدنظری وبدزبانی سے ان کو بچایا جائے، یہی ان کے تئیں مسلمانوں کا فریضہ ہے۔

اگر کوئی بدنصیب ان پر زبان درازی کرتے ہوئے ان کو زنا کا الزام لگائے یا ان کو برا بھلا کہے، تو زنا کی تہمت کے بارے میں جمہور فقہاء نے حضرت عائشہؓ اور دوسری اُمہات المؤمنین کے مابین فرق کیا ہے۔

حضرت عائشہؓ پر بدکاری کا الزام لگانے والا کافر ہے، اس لئے کہ اللہ نے ان کو اس سے بری قرار دیا ہے، اس کی سزا قتل ہے[(۱)]۔ قاضی ابویعلی وغیرہ نے اس پر اجماع نقل کیا ہے[(۲)]، اس لئے کہ ایسا کرنے والا منکر قرآن ہے، اور منکر قرآن کی سزا قتل ہے، اس کی دلیل فرمان باری ہے: "يَعِظُكُمُ اللّٰهُ أَنْ تَعُوْدُوْا لِمِثْلِهِ أَبَدًا إِنْ كُنْتُمْ مُّؤْمِنِيْنَ"[(۳)] (اللہ تمہیں نصیحت کرتا ہے کہ پھر اس قسم کی حرکت کبھی نہ کرنا اگر تم ایمان والے ہو)، حضرت عائشہ کے علاوہ دوسری اُم المؤمنین پر زنا کا الزام لگانے والے کی سزا کے بارے میں اختلاف ہے، بعض حضرات مثلاً ابن تیمیہ نے کہا ہے: اس کا حکم حضرت عائشہؓ پر تہمت لگانے والے کے حکم کی طرح ہے یعنی قتل کر دیا جائے گا، اس لئے کہ اس میں رسول اللہ ﷺ کے لئے عار، توہین اور اذیت ہے، بلکہ یہ رسول اللہ ﷺ کے دین کے حق میں طعن وعیب ہے۔

بعض حضرات نے کہا ہے: حضرت عائشہ کے علاوہ کسی اُم المؤمنین پر تہمت زنا لگانے والے کا حکم کسی صحابی یا کسی مسلمان پر تہمت لگانے والے کی طرح ہے یعنی اس پر ایک حد نافذ ہوگی، اس لئے کہ یہ فرمان باری عام ہے: "وَالَّذِيْنَ يَرْمُوْنَ الْمُحْصَنٰتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوْا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَآءَ فَاجْلِدُوْهُمْ ثَمٰنِيْنَ جَلْدَةً وَّلَاتَقْبَلُوْا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا"[(۱)] (اور جو لوگ تہمت لگائیں پاک دامن عورتوں کو اور پھر چار گواہ نہ لاسکیں تو انہیں اسی درے لگاؤ اور کبھی ان کی کوئی گواہی نہ قبول کرو)، اس لئے کہ ان کی شرافت، عزت، ان پر تہمت لگانے والے کی سزا میں اضافہ کی متقاضی نہیں، کیونکہ حدود میں مرتبہ کی بلندی اثر انداز نہیں ہوتی۔

بعض مثلاً مسروق بن اجدع، اور سعید بن جبیر نے کہا: حضرت عائشہؓ کے علاوہ اُمہات المؤمنین پر زنا کی تہمت لگانے والے پر دو حد نافذ ہوگی (یعنی ایک سو ساٹھ کوڑے لگائے جائیں گے)[(۲)]۔

اگر کوئی کسی اُم المؤمنین کو برا بھلا کہے (لیکن زنا کی تہمت نہ

---

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۱۶۷، الصارم المسلول لابن تیمیہ رص ۵۶۶، طبع مطبعۃ السعادہ، نسیم الریاض شرح شفاء القاضی عیاض وبہامشہ شرح علي القاري علی الشفاء ۴/ ۵۶۸ طبع المطبعۃ الازہریہ ۱۳۲۷ھ۔

(۲) الصارم المسلول رص ۵۶۵، تنبیہ الولاۃ والحکام علی أحکام شاتم خیر الأنام أو أحد أصحابہ الکرام من مجموعۃ رسائل ابن عابدین ۱/ ۳۵۸، ۳۶۷ طبع ۱۳۲۵ھ۔

(۳) سورۂ نور ر ۱۷، دیکھئے تفسیر القرطبی ۱۲/ ۲۰۶۔

(۱) سورۂ نور ر ۴۔

(۲) الخصائص الکبری ۳/ ۲۹۷، الإعلام بقواطع الإسلام المطبوع بہامش الزواجر رص ۲۷۴، تفسیر القرطبی ۱۲/ ۱۷۶، فتاوی ابن تیمیہ ۳۲/ ۱۱۹، الصارم المسلول رص ۵۶۷، تنبیہ الولاۃ والحکام لابن عابدین (دیکھئے: رسائل ابن عابدین ۱/ ۳۵۸-۳۵۹)۔

لگائے) اور اس کو برا بھلا کہنے کو حلال نہ سمجھے تو یہ فسق ہے اور اس کا حکم کسی صحابیؓ کو برا بھلا کہنے کا ہے، ایسا کرنے والے کی تعزیر کی جائے گی[۱]۔

(۱) الإعلام بقواطع الإسلام بہامش الزواجر ۲/۱۷۲، دیکھئے: المحلی ۱۱/۴۰۹ المطبعۃ المنیریہ۔

اُمّی

تعریف:

۱- اُمّی: اُمّ سے منسوب ہے، اس کا اطلاق بے پڑھے لکھے پر ہوتا ہے۔ ''اُمّ'' (ماں) سے اس کی نسبت کی وجہ یہ ہے کہ ماں نے اس کو جس حالت میں جنم دیا تھا وہ اسی پر رہ گیا، اس لئے کہ پڑھنا لکھنا کسبی چیز ہے[۱]۔

اُمّی کی نماز:

۲- وہ اُمّی جو سورہ فاتحہ نہ پڑھ سکے البتہ اس کی ایک آیت پڑھ سکتا ہو، اگر نماز پڑھنا چاہے تو بعض نے کہا ہے: جو آیت اس کو یاد ہے اسی کو سات بار پڑھے تاکہ یہ سورہ فاتحہ کی سات آیات کے درجہ میں ہوجائے، دوسرے حضرات کہتے ہیں: اس کو نہ دہرائے۔

اگر سورہ فاتحہ کے علاوہ کوئی دوسری سورہ پڑھ سکتا ہے تو اسی کو پڑھے گا۔

اگر کچھ نہ پڑھ سکے اور دن رات کوشش کر کے بھی نہ سیکھ سکے تو امام ابوحنیفہ اور بعض مالکیہ نے کہا ہے: قرآن یا کوئی ذکر پڑھے بغیر نماز ادا کرے، امام شافعی، احمد اور بعض مالکیہ نے کہا ہے: نماز پڑھے، اور قرأت کے بدلہ الحمدللہ، لا الہ الا اللہ، اور اللہ اکبر کہے[۲]۔

(۱) لسان العرب، مفردات غریب القرآن للراغب الاصبہانی، الکلیات للکفوی: مادہ (اُمم)۔
(۲) المجموع ۳/۳۷۷ اور اس کے بعد کے صفحات شائع کردہ المکتبۃ السلفیہ مدینہ

اس لئے کہ روایت میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "إذا قمت إلى الصلاة فإن كان معك قرآن فاقرأ به وإلا فاحمده وهلله وكبره"[۱] (جب تم نماز کے لئے کھڑے ہو، اور قرآن یاد ہو تو اسے پڑھو، ورنہ الحمدللہ، لا الہ الا اللہ، اور اللہ اکبر کہو)، فقہاء نے اس کی تفصیل کتاب الصلاۃ میں نماز کے اندر قرأت کی بحث میں کی ہے۔

= منورہ، المغنی ۱/ ۴۸۷، ۴۸۸، حاشیۃ الطحطاوی علی الدر ۱/ ۲۰۳، التاج والإکلیل بہامش مواہب الجلیل ۱/ ۵۱۸ طبع دوم ۱۳۹۸ھ۔

(۱) حدیث: "إذا قمت إلى الصلاة فتوضأ....." کی روایت ترمذی (۲/ ۱۰۰-۱۰۲، ۳۰۲ طبع الحلبی) اور ابوداؤد (۱/ ۵۳۷-۵۳۸، ۸۵۹ طبع عزت عبید دعاس) نے کی ہے ترمذی نے کہا ہے: یہ حدیث حسن ہے حاکم نے المستدرک (۱/ ۲۴۲ طبع الکتاب العربی) میں کہا ہے: یہ حدیث صحیح ہے اور شیخین کی شرط پر ہے۔

أمن

تعریف:

۱ - اُمن: خوف کی ضد ہے: یعنی آئندہ کسی ناپسندیدہ اُمر کے وقوع کا اندیشہ نہ کرنا۔ فقہاء اس کا استعمال لغوی معنی میں ہی کرتے ہیں[۱]۔

متعلقہ الفاظ:

الف - اُمان:

۲ - اَمان، خوف کی ضد ہے۔ کہا جاتا ہے: "أمنت الأسير": میں نے قیدی کو اَمن دے دیا اور وہ مامون ہوگیا، لہذا یہ "آمن" کی طرح ہے۔

فقہاء کے یہاں اس کا اَمن سے الگ مفہوم ہے، ان کے یہاں اَمان: ایسا عقد ہے جو کفار کے ساتھ انفرادی یا اجتماعی طور پر جنگ بندی کا فائدہ دے خواہ عارضی جنگ بندی ہو یا دائمی[۲]۔

ب - خوف:

۳ - خوف: گھبراہٹ، یہ اَمن کی ضد ہے[۳]۔

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر، دستور العلماء فی المادہ، المجموع ۷/ ۸۰ طبع السلفیہ، البدائع ۱/ ۷۴ طبع اول، المغنی ۱/ ۲۶۱ طبع الریاض۔

(۲) لسان العرب، البدائع ۷/ ۱۰۷، منتہی الإرادات ۲/ ۱۲۲-۱۳۰ طبع دار الفکر۔

(۳) لسان العرب۔

ج - اِحصار:

۴ - اِحصار: روکنا، قید کرنا۔

فقہاء اس کا استعمال حاجی کو دشمن وغیرہ کے سبب حج یا عمرہ کے بعض متعین افعال [۱] مثلاً وقوف عرفہ وطواف سے روکنے کے معنی میں کرتے ہیں۔

امن کی انسانی ضرورت اوراس کے تئیں امام کا فریضہ:

۵ - افراد، معاشرہ اور ملک کے لئے امن زندگی کی اہم بنیاد ہے، اس لئے کہ اس کے سبب لوگ اپنے دین، جان، اموال وعزت کے تئیں مطمئن ہوتے ہیں، اور وہ اپنے معاشرہ اور اپنی امت کی سربلندی کے لئے فکر مند ہوجاتے ہیں۔

بقول ابن خلدون انسانی معاشروں کی فطرت میں آپسی اختلاف کا ہونا ہے، اور ایسے نزاع کا ہونا ہے جس کے نتیجہ میں آپسی بغض اور جنگیں ہوتی ہیں، افراتفری ہوتی ہے، قتل وخونریزی اور بدنظمی ہوتی ہے، بلکہ ہلاکت کی نوبت آتی ہے اگر کوئی اس کا سدباب کرنے والا نہ ہو اور لوگوں کو اپنے حال پر چھوڑ دیا جائے [۲]۔

ماوردی نے وضاحت کی ہے کہ امام کا وجود ہی بدنظمی کو روک سکتا ہے۔ وہ کہتے ہیں: امامت کا مقصد دین کی حفاظت اور دنیاوی کاروبار چلانے میں خلافت نبوت ہے۔ اگر حکمراں نہ ہوتے تو لوگ بدنظمی کا شکار، ناکارے، منتشر اور ضائع ہوتے [۳]۔

آگے ماوردی اس سلسلہ میں امام کے فرائض کی وضاحت کرتے ہوئے لکھتے ہیں: عوامی امور میں امام کے ذمہ دس چیزیں ہیں:

اول: دین کو اس کے بنیادی ٹھوس اصولوں اور سلف امت کے اجماع پر محفوظ رکھنا، اگر کوئی بدعتی پیدا ہو یا کج ذہن شبہ نکالے تو امام اس کے لئے دلیل کو واضح کرے اور حق وصواب راہ راست کو بتائے اور اس کو اس پر لازم حقوق وحدود کا پابند بنائے تاکہ دین میں کوئی خلل پیدا نہ ہو، اور امت لغزش سے بچی رہے۔

دوم: لڑنے والوں کے مابین احکام کو نافذ کرنا، اور خصمین کے اختلاف کو ختم کرنا تاکہ انصاف کا دوردورہ ہو، کوئی ظالم زیادتی نہ کرے اور مظلوم بے یارومددگار نہ رہ جائے۔

سوم: ملت کی حفاظت اور حدود مملکت کی طرف سے دفاع کرنا تاکہ لوگ کسب معاش کے لئے جدوجہد کرسکیں، جان یا مال کو داؤ پر لگنے سے مطمئن ہوکر سفر کریں۔

چہارم: حدود کا نفاذ تاکہ محارم الٰہی کی بے حرمتی نہ ہو، اور بندوں کے حقوق ضائع وہلاک نہ ہوں۔

پنجم: سرحدوں کو عمدہ کارآمد ساز وسامان، اور دفاعی قوت سے مسلح کرنا تاکہ دشمن اچانک حملہ کرکے حرمت کو پامال کرنے یا کسی مسلمان یا معاہد کا خون بہانے میں کامیاب نہ ہوجائیں۔

ششم: دعوت دینے کے بعد دشمنان ومعاندین اسلام سے جہاد کرنا تاکہ وہ مشرف بہ اسلام ہوجائیں یا ذمی بن جائیں، تاکہ سارے ادیان پر دین الٰہی کو غالب کرنے میں اللہ کا فریضہ انجام دیا جاسکے۔

ہفتم: نص واجتہاد کی رو سے شریعت نے جو فئے اور صدقات واجب کئے ہیں ان کو بغیر کسی خوف وزیادتی کے وصول کرنا۔

ہشتم: وظائف اور بیت المال میں واجب حقوق کی تحدید کرنا جس میں فضول خرچی یا بخل نہ ہو، اور وقت پر اس کی ادائیگی ہو، اس میں تقدیم وتاخیر نہ ہو۔

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر، الزیلعی ۲/ ۷۷ طبع اول، الدسوقی ۲/ ۹۳۔

(۲) مقدمہ ابن خلدون رص ۱۸۷۔

(۳) الأحکام السلطانیہ للماوردی رص ۵۔

نہم: باصلاحیت امانت داروں اور ان لوگوں کی تقرری کرنا جو اپنے مفوضہ امور اور اموال میں خیر خواہ ہوں تا کہ صلاحیت کے سبب امور صحیح طور پر انجام پائیں، اور امانت داروں کے سبب اموال محفوظ رہیں۔

دہم: ذاتی طور پر خود جملہ امور کی نگرانی کرے، حالات کا جائزہ لے تا کہ قومی امور کے نظم ونسق کو قائم رکھے، اور دین کی حفاظت ہو، امور دوسروں کے حوالے کر کے عیش وعشرت یا عبادت میں منہمک نہ ہوجائے، کیونکہ کبھی کبھی امانت دار خیانت کرتا ہے، اور خیر خواہ دھوکہ دے دیتا ہے[1]۔

عبادات کی ادائیگی کے تعلق سے اُمن کی شرط لگانا:

۶ - اُمن کا مقصد جان ومال، عزت وآبرو اور دین وعقل کی سلامتی ہے، اور یہ ان ضروریات ولوازمات میں سے ہے جو دینی ودنیاوی مصالح کے قیام کے لئے ضروری ہیں، فقہاء کا اتفاق ہے کہ انسان کی جان ومال عزت وآبرو کا محفوظ ہونا عبادات کا مکلف بنانے کے لئے ایک شرط ہے[2]، اس لئے کہ دنیا وآخرت کے امور کی انجام دہی کے لئے جان اور اعضاء کی حفاظت، عبادت کے سبب اس کو ضرر پہنچانے سے اولی ہے[3]۔

اس کی وضاحت حسب ذیل مثالوں سے ہوتی ہے:

اول: طہارت میں:

۷ - پاک پانی کے ذریعہ حدث اصغر یا اکبر سے طہارت حاصل کرنا نماز کی شرط ہے، لیکن اگر پانی کی راہ میں دشمن یا چور یا درندہ یا سانپ

(۱) الاحکام السلطانیہ للماوردی رص ۱۵، ۱۶۔
(۲) المستصفی ۱/ ۲۸۷، الموافقات ۱/ ۳۴۶-۳۴۷۔
(۳) الاشباہ لابن نجیم رص ۳۰، الاشباہ للسیوطی رص ۶۸۔

حائل ہو، اور اپنی جان جانے یا زبردست نقصان کا اندیشہ ہو تو اس کے لئے تیمم مباح ہے، اس لئے کہ جان کو ہلاکت میں ڈالنا حرام ہے۔ اسی طرح جس کو زخم یا کوئی مرض ہو، اور پانی کے استعمال سے جان کے تلف ہونے کا اندیشہ ہو تو وہ تیمم کرے گا، اس لئے کہ فرمان باری ہے: "وَإِنْ كُنْتُمْ مَّرْضَى أَوْ عَلَى سَفَرٍ أَوْ جَآءَ أَحَدٌ مِّنْكُمْ مِّنَ الْغَآئِطِ أَوْ لَمَسْتُمُ النِّسَآءَ فَلَمْ تَجِدُوْا مَآءً فَتَيَمَّمُوْا صَعِيْدًا طَيِّبًا"[1] (اور اگر تم بیمار ہو یا سفر میں ہو یا تم میں سے کوئی قضائے حاجت سے آیا ہو یا تم نے اپنی بیویوں سے قربت کی ہو پھر تم کو پانی نہ ملے تو تم پاک مٹی سے تیمم کرلیا کرو)۔ نیز فرمایا: "وَلاَ تَقْتُلُوْا أَنْفُسَكُمْ"[2] (اور اپنی جانوں کو قتل مت کرو)۔

حضرت ابن عباسؓ کی روایت ہے کہ عہد رسالت میں ایک شخص کو سر میں زخم لگ گیا پھر اس کو احتلام ہوگیا تو غسل کا حکم دیا گیا، اس نے غسل کرلیا، تو سردی سے ٹھٹھر گیا اور مرگیا، حضور ﷺ کو خبر پہنچی تو آپ ﷺ نے فرمایا: "قتلوه قتلهم الله"[3] (ان لوگوں نے اس کو مارڈالا ہے، اللہ ان کو مارڈالے)، دیکھئے: اصطلاحات "طہارۃ"، "وضو"، "غسل"، "تیمم"۔

(۱) سورۂ نساء ر ۴۳۔
(۲) سورۂ نساء ر ۲۹۔
(۳) البدائع ۱/ ۴۷ طبع اول الحطاب ۱/ ۳۳۳-۳۳۴ طبع النجاح، نہایۃ المحتاج ۱/ ۲۵۴، ۲۶۴، المغنی ۱/ ۲۵۷ طبع الریاض۔
حضرت ابن عباسؓ کی حدیث: "أن رجلا أصابه جرح في رأسه ......" کی روایت ابوداؤد وابن ماجہ نے کی ہے (الفاظ انہیں کے ہیں)، ابن حبان وحاکم نے حضرت ابن عباسؓ سے روایت کی ہے محقق جامع الاصول نے کہا ہے: حدیث اپنے شواہد کے ساتھ حسن ہے، ابوداؤد نے بروایت جابر بن عبداللہ ہم معنی روایت نقل کی ہے وہ بھی پچھلی حدیث کی طرح اپنے شواہد کے ساتھ حسن ہے (سنن ابوداؤد ۱/ ۲۳۹-۲۴۰ طبع عزت عبید دعاس، سنن ابن ماجہ ۱/ ۱۸۹ طبع عیسی الحلبی، موارد الظمآن رص ۶۷ طبع دار الکتب العلمیہ، المستدرک ۱/ ۱۷۸، جامع الاصول ۷/ ۲۶۲، ۲۶۳)۔

دوم: نماز میں:

۸ - الف - نماز کی ایک شرط امن کے ساتھ استقبال قبلہ ہے اور اگر امن نہ ہو مثلاً دشمن یا درندہ وغیرہ کا خوف ہو تو استقبال قبلہ ساقط ہوجائے گا، اور جس حالت میں ہے نماز پڑھے، اس لئے کہ فرمان نبوی ہے: "إذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم" (۱) (اگر میں تمہیں کسی بات کا حکم دوں تو جہاں تک ہو سکے اس کو انجام دو)، (دیکھئے: استقبال)۔

ب - نماز جمعہ فرض ہے، لیکن اپنی جان یا مال کے متعلق خوف زدہ پر بالاجماع جمعہ واجب نہیں (۲)۔

ج - باجماعت نماز سنت ہے یا فرض کفایہ جیسا کہ فقہاء کے یہاں اختلاف ہے، لیکن جان و مال اور عزت کے خوف سے جماعت ساقط ہوجاتی ہے، اس لئے کہ حضرت ابن عباسؓ کی روایت ہے کہ حضور علیہ السلام نے فرمایا: "من سمع المنادي فلم يمنعه من اتباعه عذر - قالوا: وما العذر؟ قال: خوف أو مرض - لم تقبل منه الصلاة التي صلى" (۳) (جس نے مؤذن کی آواز سنی، اور اس کے پیچھے آنے سے کوئی عذر مانع نہیں - دریافت کیا گیا: عذر کیا ہے؟ فرمایا: خوف یا مرض - تو اس کی نماز جو اس نے پڑھی ہے مقبول نہیں)۔

سوم: حج میں:

۹ - حج کے وجوب کے لئے راستہ کا مامون ہونا شرط ہے، جان مال و عزت کا خطرہ نہ ہو، لہذا جس کو کسی دشمن یا درندہ یا چور وغیرہ کا اندیشہ ہو اس پر حج لازم نہیں، اگر دوسرا مامون راستہ نہ ہو۔ اور اگر حج کے لئے مثلاً صرف سمندری راستہ ہو اور اکثر یہ ہو کہ انسان سلامت نہیں پہنچتا تو حج واجب نہیں (۱)، اس لئے کہ فرمان باری ہے: "وَلِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً" (۲) (اور لوگوں کے ذمہ ہے حج کرنا اللہ کے لئے اس مکان (یعنی) اس شخص کے ذمہ جو وہاں تک پہنچنے کی طاقت رکھتا ہو)، نیز ارشاد باری ہے: "لاَ يُكَلِّفُ اللّٰهُ نَفْسًا إِلاَّ وُسْعَهَا" (۳) (اللہ کسی کو اس کی طاقت سے زیادہ کا مکلف نہیں کرتا)، (دیکھئے: حج)۔

چہارم: اَمر بالمعروف ونہی عن المنکر میں:

۱۰ - اَمر بالمعروف ونہی عن المنکر فرض کفایہ ہے، اس لئے کہ فرمان باری ہے: "وَلْتَكُنْ مِّنْكُمْ أُمَّةٌ يَّدْعُوْنَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُوْنَ

---

(۱) منتہی الارادات ۱/۱۵۹ طبع دار الفکر، جواہر الاکلیل ۱/۴۳ طبع دار المعرفہ، المہذب ۱/۶۷ طبع دار المعرفہ، الہدایہ ۱/۴۵ طبع المکتبۃ الاسلامیہ۔
حدیث: "إذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم" کی روایت مسلم (۲/۹۷۵ طبع عیسی الحلبی) نے حضرت ابوہریرہؓ سے مرفوعاً کی ہے۔

(۲) المہذب ۱/۱۱۶، منتہی الارادات ۱/۲۶۹، جواہر الاکلیل ۱/۹۹، الاختیار ۱/۸۲ طبع دار المعرفہ۔

(۳) المہذب ۱/۱۰۰، منتہی الارادات ۱/۲۶۹، جواہر الاکلیل ۱/۹۹۔
حدیث: "من سمع المنادي فلم يمنعه......" کی روایت ابوداؤد (الفاظ انہی کے ہیں)، دارقطنی اور حاکم نے کی ہے اس کی اسناد میں ابو جناب یحیی بن حیہ ہے جس کو کثرت تدلیس کے سبب ضعیف کہا گیا ہے لیکن اس حدیث کا ایک اور طریق ابن ماجہ میں بایں الفاظ آیا ہے: "من سمع النداء فلم يأته فلا صلاة له إلا من عذر" (جس نے اذان سنی اور نہیں آیا، اس کی = نماز نہیں، الا یہ کہ کوئی عذر ہو)۔ اس کی اسناد صحیح ہے (سنن ابی داؤد ۱/۳۷۴ طبع عزت عبید دعاس، سنن دارقطنی ۱/۴۲۰، ۴۲۱ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیۃ المتحدہ، المستدرک ۱/۲۴۵، ۲۴۶، سنن ابن ماجہ ۱/۲۶۰ طبع عیسی الحلبی، جامع الاصول ۵/۵۶۶)۔

(۱) البدائع ۲/۱۲۳، جواہر الاکلیل ۱/۱۶۲، المجموع ۷/۸۰ طبع السلفیہ، المغنی ۳/۲۱۸۔

(۲) سورۂ آل عمران /۹۷۔

(۳) سورۂ بقرہ /۲۸۶۔

بِالْمَعْرُوْفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ"[۱] (اور ضرور ہے کہ تم میں ایک ایسی جماعت رہے جو نیکی کی طرف بلایا کرے اور بھلائی کا حکم دیا کرے اور بدی سے روکا کرے)۔ اس کے وجوب کی شرط یہ ہے کہ انسان اپنے جان و مال ، گو کہ تھوڑا ہو، وغیرہ کے متعلق مطمئن ہو[۲]، اس لئے کہ فرمان نبوی ہے: "من رأى منكم منكرا فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه وذلك أضعف الإيمان"[۳] (جو کوئی تم میں سے کسی منکر (خلاف شرع) کام کو دیکھے اس کو اپنے ہاتھ سے مٹا دے، اگر ایسا نہ کر سکے تو زبان سے، اور اگر اس کی بھی طاقت نہ ہو تو دل سے ناپسند کرے اور یہ سب سے کم درجہ کا ایمان ہے)۔

(دیکھئے: أمر بالمعروف)۔

محرمات سے اجتناب کے تعلق سے امن کی شرط:

۱۱ - جان و مال اور عزت کی حفاظت شریعت کے مقاصد میں سے ہے، اور ماسبق میں یہ امر واضح ہو چکا ہے کہ اگر کسی عبادت کی انجام دہی میں انسان کا جانی یا مالی نقصان ہو تو اس کو رخصت حاصل ہوتی ہے، اور اس کے متعلق اس کے لئے تخفیف ہو جاتی ہے۔

محرمات کے تعلق سے بھی یہی کہا جا سکتا ہے، اگر شرعاً حرام چیز میں انسان کے لئے کوئی ضرر لاحق ہو اگر وہ ممانعت پر عمل کرتے ہوئے اس سے اجتناب کرے، تو اس کے لئے اصلاً حرام چیز مباح ہو جاتی ہے، اس پر کوئی گناہ نہ ہوگا۔

اس کی اصل یہ فرمان باری ہے: "فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَّلاَ عَادٍ فَلاَ إِثْمَ عَلَيْهِ"[۱] (لیکن (اس میں بھی) جو شخص مضطر ہو جائے اور نہ بے حکمی کرنے والا ہو اور نہ حد سے نکل جانے والا ہو تو اس پر کوئی گناہ نہیں)، نیز: "إِلاَّ مَا اضْطُرِرْتُمْ إِلَيْهِ"[۲] (سوا اس کے کہ اس کے لئے تم مضطر ہو جاؤ)۔ اور فقہی قاعدہ ہے: "الضرر يزال" (ضرر کو زائل کیا جائے گا) نیز "الضرورات تبيح المحظورات" (ضرورتوں اور مجبوریوں کے سبب ممنوعات مباح ہو جاتی ہیں)۔

فقہ اسلامی میں اس کی مثالیں کثرت سے ہیں مثلاً:

الف - مخمصہ (سخت بھوک) کی حالت میں اگر کچھ نہ ملے تو مردار، خون اور خنزیر کھانا جائز بلکہ واجب ہے، اس لئے کہ فرمان باری ہے: "إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخِنْزِيْرِ وَمَا أُهِلَّ بِهِ لِغَيْرِ اللّٰهِ فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَّلاَ عَادٍ فَلاَ إِثْمَ عَلَيْهِ"[۳] (اس نے تو تم پر بس مردار اور خون اور سور کا گوشت اور جو (جانور) غیر اللہ کے لئے نامزد کیا گیا ہو، حرام کیا لیکن (اس میں بھی) جو شخص مضطر ہو جائے اور نہ بے حکمی کرنے والا ہو اور نہ حد سے نکل جانے والا ہو تو اس پر کوئی گناہ نہیں)۔

ب - اچھو کو زائل کرنے (لقمہ اتارنے) کے لئے شراب کا استعمال مباح ہے۔

ج - اِکراہ ملجی کے وقت کلمہ کفر زبان پر لانا جائز ہے۔

د - ڈوبنے والی کشتی سے سامان نکالنا اور پھینکنا جائز ہے۔

ھ - حملہ آور کو روکنا جائز ہے اگر چہ اس کو قتل ہی کرنا پڑے[۴]۔

---

(۱) سورۂ آل عمران / ۱۰۴۔

(۲) القرطبی ۴/ ۴۸، ۶/ ۱۶۵، ۲۵۳ طبع دار الکتب المصریہ، الآداب الشرعیہ لابن مفلح ۱/ ۱۷۴، ابن عابدین ۱/ ۲۳۴ طبع بولاق، الشرح الصغیر ۴/ ۱۷۴۱ طبع دار المعارف، نہایۃ المحتاج ۸/ ۴۵ طبع مصطفی الحلبی۔

(۳) حدیث: "من رأى منكم منكرا فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه، وذلك أضعف الإيمان" کی تخریج أمر بالمعروف (فقرہ/ ۱۸) میں گذر چکی۔

(۱) سورۂ بقرہ / ۱۷۳۔

(۲) سورۂ انعام / ۱۱۹۔

(۳) سورۂ بقرہ / ۱۷۳۔

(۴) الأشباہ لابن نجیم رص ۳۴، الأشباہ للسیوطی رص ۷۵، ۷۶، القواعد لابن رجب

اس کے علاوہ اور بہت سی مثالیں ہیں جن کی تفصیل اور اختلاف اصطلاح "ضرورت" و "إکراہ" میں دیکھیں۔

بیوی کی رہائش گاہ میں اُمن کی شرط:

۱۲ - بیوی کا شوہر کے ذمہ حق ہے کہ اس کے لئے مناسب رہائش گاہ فراہم کرے، اس لئے کہ طلاق کے بعد عدت گزارنے والی عورتوں کے متعلق فرمان باری ہے: "أَسْكِنُوْهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنْتُمْ مِنْ وُّجْدِكُمْ" [۱] (ان (مطلقات) کو اپنی حیثیت کے موافق رہنے کا مکان دو جہاں تم رہتے ہو)، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ عدت کے دوران مطلقہ بیوی کو رہائش گاہ دینا واجب ہے، جب عدت کے دوران مطلقہ کو رہائش گاہ دینا واجب ہے تو زوجیت کے قیام کے دوران بدرجہ اولی واجب ہوگا۔

رہائش گاہ کی شرائط میں سے یہ ہے کہ وہاں عورت کی جان ومال محفوظ ہو، اور اگر گھر کے کسی علاحدہ کمرہ کو اس کی رہائش گاہ مقرر کردے، جس میں تالا لگا ہے تو یہ کافی ہے، وہ دوسری رہائش گاہ کا مطالبہ نہیں کرسکتی، اس لئے کہ سامان کے ضائع ہونے کا خوف اور اس سے فائدہ اٹھانے کے عدم امکان کا ضرر جاتا رہا، اور اگر شوہر اس کے ساتھ بدسلوکی کرے اور وہ اس کو ثابت نہ کرسکتی ہو تو قاضی اس کو کسی ثقہ کے بغل میں رہائش گاہ دلائے گا، جو اس کے ساتھ ہونے والے ضرر اور زیادتی کو روک سکے [۲]، یہ فی الجملہ بالاتفاق ہے۔

(دیکھئے: "سکنی"، "نفقہ"، "نکاح")۔

= رص ۳۰۶، ۳۱۲، المغنی لابن قدامہ ۸/ ۲۳۲۔

(۱) سورۂ طلاق/ ۶۔

(۲) البحر الرائق ۳/ ۲۱۰ طبع اول، الہدایہ ۲/ ۳۴۳ شائع کردہ المکتبۃ الإسلامیہ، الدسوقی ۲/ ۵۱۳، مغنی المحتاج ۳/ ۴۳۴ طبع مصطفی الحلبی، المغنی ۷/ ۵۶۹ شائع کردہ مکتبۃ الریاض۔

جان سے کم میں قصاص اور کوڑے کی حد نافذ کرنے میں اُمن کی شرط:

۱۳ - زخموں اور اعضاء میں قصاص ایک طے شدہ شرعی حکم ہے، اس لئے کہ فرمان باری ہے: "وَالْجُرُوْحَ قِصَاصٌ" [۱] (اور زخموں میں قصاص ہے)، تاہم جان سے کم میں قصاص کے لئے شرط ہے کہ بلا کسی ظلم وزیادتی کے، زخم کے آگے سرایت کرنے کے اندیشہ کے بغیر، مکمل طور پر قصاص لینا ممکن ہو، اس لئے کہ فرمان باری ہے: "وَإِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوْا بِمِثْلِ مَا عُوْقِبْتُمْ بِهٖ" [۲] (اور اگر تم لوگ بدلہ لینا چاہو تو انہیں اتنا ہی دکھ پہنچاؤ جتنا دکھ انہوں نے تمہیں پہنچایا ہے)، نیز اس لئے کہ مجرم کا خون معصوم ہے، صرف اس کے جرم کے بقدر مباح ہے جو اس کے جرم سے زائد ہے، اس کی عصمت باقی ہے، لہذا جرم کے بعد اس پر ہاتھ لگانا حرام ہوگا، کیونکہ جرم سے قبل بھی وہ حرام ہے۔ اور زیادتی سے ممانعت کے لوازم میں سے قصاص سے ممانعت ہے، اس لئے کہ زیادتی قصاص کے لوازم میں سے ہے، یہی حکم ہر اس قصاص میں ہے جو جان سے کم میں ہو اور جان کے تلف ہونے کا سبب ہو، اس میں قصاص نہیں ہوگا، اسی طرح ایسے آلہ سے بھی قصاص نہیں لیا جائے گا جس میں زیادتی کا اندیشہ ہے، مثلاً وہ آلہ زہر آلود یا کند ہو، اس لئے کہ حضرت شداد بن اوسؓ کی روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "إن الله كتب الإحسان على كل شيء فإذا قتلتم فأحسنوا القتلة، وإذا ذبحتم فأحسنوا الذبح، وليحد أحدكم شفرته، وليرح ذبيحته" [۳] (اللہ تعالی نے ہر کام میں بھلائی فرض کی ہے، جب تم

(۱) سورۂ مائدہ/ ۴۵۔

(۲) سورۂ نحل/ ۱۲۶۔

(۳) حدیث: "إن الله كتب الإحسان على كل شيء......" کی روایت مسلم

قتل کرو تو اچھی طرح قتل کرو، اور جب تم ذبح کرو تو اچھی طرح ذبح کرو، اور تم میں سے جو کوئی ذبح کرنا چاہے اس کو چاہئے کہ چھری کو تیز کرلے اور اپنے جانور کو آرام دے)۔

تلف ہونے کے اندیشہ سے ہی جان سے کم میں قصاص کو سخت گرمی اور سخت سردی میں مجرم کے مرض کے سبب اور وضع حمل تک مؤخر کردیا جاتا ہے (۱)۔

یہ فقہاء کے یہاں فی الجملہ متفقہ ہے، اس کی تفصیل اصطلاح ''قصاص'' میں دیکھیں۔

یہی حکم کوڑے کی سزا نافذ کرنے کے متعلق ہے، کیونکہ اس کے لئے شرط ہے کہ اس کے نافذ کرنے میں ہلاکت کا اندیشہ نہ ہو، اس لئے کہ اس حد کی مشروعیت زجر اور روکنے کے لئے ہے، ہلاکت پیدا کرنے کے لئے نہیں، لہذا کوڑے کی حد سخت گرمی، سخت سردی میں نیز مریض پر جب تک اس کو شفا نہ مل جائے اور حاملہ عورت پر جب تک وضع حمل نہ ہوجائے، نافذ نہیں کی جائے گی (۲)۔

(دیکھئے: ''حد'' اور ''جلد'')۔

شرکت یا مضاربت یا ودیعت کا مال ساتھ لے کر سفر کرنے والے کے لئے اَمن کی شرط:

الف- شرکت ومضاربت میں:

۱۴- کسی شریک کے لئے جائز نہیں کہ شرکت کا مال لے کر سفر کرے اگر راستہ خوفناک ہو، الا یہ کہ دوسرے شریک کی اجازت مل جائے، اس پر فقہاء کا اتفاق ہے، اس لئے کہ خوفناک راستہ میں شرکت کا مال لے کر سفر کرنا مال کو خطرہ میں ڈالنا ہے، اور دوسرے کے مال کو خطرہ میں ڈالنا اس کی اجازت کے بغیر جائز نہیں۔

یہی حکم مال مضاربت کا ہے، مضاربت میں کام کرنے والے کے لئے جائز نہیں کہ مال مضاربت کو سفر میں لے جائے، الا یہ کہ راستہ مامون ہو (۱)۔

ب- ودیعت میں:

۱۵- حنفیہ کے یہاں اور یہی حنابلہ کا مذہب ہے: مال ودیعت کو سفر میں لے جانا جائز ہے اگر راستہ مامون ہو اور ودیعت کے بارے میں خوف نہ ہو، اور اگر راستہ خوفناک ہو تو ودیعت کا مال لے کر سفر کرنا ناجائز ہے، ورنہ ضامن ہوگا (۲)۔

شافعیہ ومالکیہ کا مذہب ہے کہ جس کے پاس کسی کی ودیعت ہے اور سفر کرنا چاہتا ہے تو ودیعت اس کے مالک یا مالک کے وکیل یا کسی امانت دار کے سپرد کرنا اس پر واجب ہے، ان میں سے کسی کے ہوتے ہوئے اگر اس نے ودیعت لے کر سفر کیا تو وہ ضامن ہوگا، اس لئے کہ ودیعت رکھنا محفوظ جگہ میں اس کی حفاظت کا متقاضی ہے اور سفر حفاظت کی جگہ نہیں، اس لئے کہ سفر یا تو خوفناک ہوگا یا مامون لیکن اس کے مامون رہنے کا بھروسہ نہیں ہوتا، لہذا بلا کسی مجبوری ودیعت کو سفر میں لے جانا جائز نہیں (دیکھئے: ودیعت)۔

= (صحیح مسلم ۳/ ۱۵۴۸ طبع عیسی الحلبی) نے حضرت شداد بن اوسؓ سے مرفوعا کی ہے۔

(۱) المغنی ۷/ ۶۹۰، ۷۰۳، ۷۲۷، البدائع ۷/ ۲۹۷، الدسوقی ۴/ ۲۵۰ اور اس کے بعد کے صفحات، المواق بہامش الحطاب ۶/ ۲۵۳ شائع کردہ النجاح، المہذب ۲/ ۱۷۹، ۱۸۵۔

(۲) البدائع ۷/ ۵۹، المواق بہامش الحطاب ۶/ ۲۵۳، المہذب ۲/ ۲۷۱، المغنی ۸/ ۱۷۱، ۱۷۳۔

---

(۱) البدائع ۶/ ۷۱، ۸۸، ابن عابدین ۳/ ۳۵۵، ۴/ ۵۱۲، تکملۃ فتح القدیر ۷/ ۲۲، مغنی المحتاج ۲/ ۳۱۵، ۳۱۷، الخرشی ۴/ ۲۶۹، ۲۵۸، الفواکہ الدوانی ۲/ ۱۷۳، منتہی الإرادات ۲/ ۳۲۳، مطالب اولی النہی ۳/ ۵۰۴، ۵۱۸۔

(۲) البدائع ۶/ ۷۱، الدسوقی ۳/ ۴۲۱، المہذب ۱/ ۳۶۷، شرح منتہی الإرادات ۲/ ۴۵۳۔

قرض میں راستہ کے امن سے فائدہ اٹھانا:

۱۶ - اصل یہ ہے کہ جو قرض نفع لائے وہ ممنوع ہے، اس لئے کہ: "أن النبي ﷺ **نهى عن قرض جرّ منفعة**"[۱] (رسول اللہ ﷺ نے ایسے قرض سے منع کیا ہے جو نفع لائے)۔

مسئلہ سفاتج[۲] اسی پر نکالا گیا ہے، سفتجہ یہ ہے کہ (قرض دے کر) ادائیگی کی شرط دوسرے شہر میں لگائے تاکہ قرض دینے والا راستہ کے خطرہ سے محفوظ رہے۔

اس شرط کے ساتھ قرض جمہور فقہاء (حنفیہ، شافعیہ، مالکیہ کے نزدیک اور امام احمد سے ایک روایت کے مطابق) ممنوع ہے، اس لئے کہ قرض فائدہ پہنچانے اور قربت الٰہی حاصل کرنے کا عقد ہے، اب اگر اس میں نفع کی شرط لگادی جائے تو اپنے موضوع سے خارج ہوجائے گا، ہاں اگر خشکی وسمندر ہر طرف خوف کا ماحول ہو تو مالکیہ اس حالت میں بہ مجبوری مال کی حفاظت کے لئے اجازت دیتے ہیں۔

اگر بلا شرط ہو تو بالاتفاق جائز ہے، اس لئے کہ یہ عمدہ طور پر ادائیگی کے قبیل سے ہے، روایت میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ایک شخص سے اونٹ کا ایک جوان بچھڑ اقرض لیا، پھر آپ کے پاس صدقہ کے اونٹ آئے تو ابو رافع کو حکم دیا کہ اس کے قرض کو ادا کردو، ابو رافع گئے اور آکر کہا: اس میں تو صرف عمدہ چھ سال کے اونٹ ہیں آپ ﷺ نے فرمایا: "**أعطه إياه، إن خيار الناس أحسنهم قضاء**"[۱] (وہی اسے دے دو، بہتر لوگ وہ ہیں جو اچھی طرح قرض ادا کریں)۔ حضرت ابن عباسؓ کے متعلق مروی ہے کہ وہ مدینہ میں قرض لیتے اور کوفہ میں واپس کرتے تھے۔ اور یہ بلا شرط ہوتا تھا[۲]۔

حنابلہ کے یہاں "صحیح" یہ ہے کہ یہ جائز ہے گو کہ شرط لگا کر ہو، اس لئے کہ اس میں قرض دینے اور لینے والے دونوں کی مصلحت ہے، اور دونوں میں سے کسی کا نقصان نہیں، شریعت نے ان مصالح کو حرام نہیں کیا جس میں ضرر نہ ہو، بلکہ شریعت ان کو جائز قرار دیتی ہے، نیز اس لئے کہ اس کی حرمت منصوص نہیں، اور نہ ہی منصوص کے معنی میں ہے، لہٰذا اس کا اپنی اصل اباحت پر باقی رہنا واجب ہے۔ "قاضی" نے لکھا ہے کہ وصی کے لئے اجازت ہے کہ یتیم کا مال دوسرے شہر میں (ادائیگی کے لئے) قرض دے دے تاکہ راستہ کے خطرہ سے بچ جائے، عطاء نے کہا: ابن زبیر مکہ میں کچھ لوگوں سے دراہم لیتے اور عراق میں اپنے بھائی مصعب کو لکھ دیتے تھے اور وہ جا کر ان سے

---

(۱) حدیث: "**أن النبي ﷺ نهى عن قرض جر منفعة**....." کی روایت بیہقی نے نیز ان سے متعلق فضالہ بن عبید، ابن مسعود، ابی بن کعب، عبد اللہ بن سلام اور ابن عباسؓ سے موقوفاً کی ہے نیز حارث بن اسامہ نے اپنی مسند میں بروایت علیؓ مرفوعاً ان الفاظ میں نقل کیا ہے: "**كل قرض جر منفعة فهو ربا**" (ہر وہ قرض جو نفع کے حصول کا باعث ہو، وہ سود ہے) اس کی اسناد میں سوار بن مصعب ہے جو متروک ہے۔ عمر بن زید نے المغنی میں کہا: اس میں کچھ ثابت نہیں (السنن الکبری للبیہقی ۵/ ۳۵۰، ۳۵۱ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ حیدرآباد، المطالب العالیہ ۱/ ۴۱۱ شائع کردہ وزارۃ الأوقاف والشئون الإسلامیہ بدولۃ الکویت، کشف الخفاء ۲/ ۱۲۵ شائع کردہ مکتبۃ القدسی، التلخیص الحبیر ۳/ ۳۴ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیۃ المتحدہ۔

(۲) سفاتج جمع ہے اس کا واحد سفتجہ (سین کے ضمہ یا اس کے فتحہ اور تاء کے فتحہ کے ساتھ) ہے یہ ایک کاغذ ہوتا ہے جس پر ایک شہر میں قرض لینے والے کی تحریر ہوتی ہے کہ دوسرے شہر میں اس کا وکیل اس کے قرضہ کو ادا کردے (منح الجلیل ۳/ ۵۰، الجواہر ۲/ ۷۶)۔

(۱) حدیث: "**إن خيار الناس أحسنهم قضاء**" کی روایت مسلم (۳/ ۱۲۲۴ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) حضرت ابن عباس کے اثر کی دلالت، مصنف ابن ابی شیبہ، عبد الرزاق و بیہقی میں اس روایت سے ہوتی ہے کہ حضرت ابن عباس اور حضرت ابن زبیرؓ کوئی حرج نہیں سمجھتے تھے کہ حجاز میں مال وصول کر کے عراق میں ادا کیا جائے یا عراق میں وصول کر کے حجاز میں ادا کیا جائے (مصنف ابن ابی شیبہ ۶/ ۴۷۷ طبع الہند، مصنف عبد الرزاق ۸/ ۱۴۰ شائع کردہ مجلس علمی، السنن الکبری للبیہقی ۵/ ۳۵۲ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ)۔

وصول کر لیتے۔ ابن عباس سے اس کے متعلق دریافت کیا گیا تو انہوں نے اس میں کوئی حرج نہیں سمجھا۔ حضرت علیؓ کے متعلق مروی ہے کہ ان سے اس کے بارے میں دریافت کیا گیا تو انہوں نے اس میں کوئی حرج نہیں سمجھا[1]۔

محرم کے تعلق سے اٴمن کا وجود:

۱۷- حرم، اہل حرم اور وہاں پناہ لینے والوں کے لئے پناہ کی جگہ رہی ہے، یہ دور جاہلیت میں معروف تھا، اور عہد اسلام میں یہ برقرار رہا، فرمان باری ہے: "وَإِذْ قَالَ إِبْرٰهِيمُ رَبِّ اجْعَلْ هٰذَا بَلَدًا آمِنًا"[2] (اور (وہ وقت بھی یاد رکھنے کے قابل ہے) جب ابراہیم نے عرض کی کہ اے میرے پروردگار! اس شہر کو اٴمن والا بنادے)۔ اور رسول اللہ ﷺ نے فتح مکہ کے دن فرمایا تھا: "إن هذا البلد حرمه الله يوم خلق السموات والأرض، فهو حرام بحرمة الله تعالى إلى يوم القيامة، وإنه لم يحل القتال فيه لأحد قبلي، ولم يحل لي إلا ساعة من نهار، فهو حرام بحرمة الله تعالى إلى يوم القيامة - لا يعضد شوكه، ولا ينفر صيده، ولا يلتقط لقطته إلا من عرّفها، ولا يختلى خلاه، فقال العباس: يا رسول الله إلا الإذخر فإنه لقينهم وبيوتهم، فقال ﷺ: إلا الإذخر"[3] (جس دن اللہ نے آسمانوں اور زمین کو پیدا کیا، اسی دن اس شہر کو حرام کیا، وہ قیامت تک کے لئے اللہ کے حرام کرنے کی وجہ سے حرام ہے۔ مجھ سے پہلے کسی کے لئے وہاں جنگ کرنا جائز نہیں ہوا، اور میرے لئے بھی صرف ایک گھڑی دن میں حلال ہوا، وہ اللہ کے حرام کرنے کے سبب قیامت تک حرام رہے گا، اس کا کانٹا نہیں توڑا جائے گا، اس کے شکار کو نہیں بھگایا جائے گا، اس کے لقطہ کو صرف وہی اٹھائے جو اس کا اعلان کرتا رہے، اس کی گھاس نہیں اکھاڑی جائے گی، حضرت عباس نے عرض کیا: اے اللہ کے رسول! اذخر (ایک گھاس) کی اجازت دے دیں، اس لئے کہ یہ لوہار اور گھروں کے کام آتا ہے، آپ ﷺ نے فرمایا: اذخر کاٹ سکتے ہو)۔

حرم کے بقیہ احکام اور ان کی تفصیل کے لئے دیکھئے: (حرم)۔

(۱) البدائع ۷/ ۹۵، منح الجلیل ۳/ ۵۰، المہذب ۱/ ۳۱۱، المغنی ۴/ ۳۵۴، ۳۵۶۔

(۲) سورۂ بقرہ/ ۱۲۶۔

(۳) حدیث: "إن هذا البلد حرمه الله يوم خلق السموات والأرض، فهو حرام......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۶/ ۲۸۳ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/ ۹۸۶-۹۸۷ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے۔

غیر مسلموں کے لئے اٴمن ہونا:

۱۸- یہ طے ہے کہ مسلمانوں کے تعلق سے اسلام کا حکم دنیا میں جان و مال کی حفاظت ہے، اس لئے کہ فرمان نبوی ہے: "أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا: لا إله إلا الله، فإذا قالوا لا إله إلا الله عصموا مني دماء هم وأموالهم إلا بحقها، وحسابهم على الله"[1] (مجھے لوگوں سے اس وقت تک لڑنے کا حکم دیا گیا ہے جب تک کہ وہ لا إله إلا الله نہ کہہ لیں، اور جب انہوں نے لا إله إلا الله کہہ لیا تو اپنے خون اور مال کو میری طرف سے محفوظ کرلیا، الا یہ کہ اس کا حق ہو اور ان کا حساب اللہ کے ذمہ ہے)۔

اس اعتبار سے مسلمان کی جان و مال محفوظ ہے۔

رہا غیر مسلم تو اس کے لئے اٴمن و حفاظت اس طرح ہے کہ مسلمان اس کو امان دے دیں، اس لئے کہ امان کا حکم یہ ہے کہ کفار کے لئے قتل ہونے، قیدی ہونے اور لوٹے جانے سے اطمینان ثابت ہوجائے،

(۱) حدیث: "أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا: لا إله إلا الله......" کی روایت مسلم (۱/ ۵۳ طبع عیسی الحلبی) نے حضرت جابرؓ سے مرفوعا کی ہے۔

لہذا مسلمانوں پر حرام ہے کہ کفار مردوں کو قتل کریں ، ان کے بچوں اورعورتوں کو قید کریں، اوران کے اموال کو مال غنیمت بنائیں۔

کفار کے لئے امان دینے کی اصل یہ فرمان باری ہے:"وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ الْمُشْرِكِيْنَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتّٰى يَسْمَعَ كَلَامَ اللّٰهِ ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَهٗ"(۱) (اور اگر مشرکین میں سے کوئی آپ سے پناہ کا طالب ہوتو آپ اس کو پناہ دیجئے تا کہ وہ کلام الٰہی سن سکے پھر اسے اس کی امن کی جگہ پہنچادیجئے)۔

۱۹ – امان دوقسم کا ہے:

اول: ایسا امان جو امام یا اس کا نائب دے، اس کی دو انواع ہیں: مؤقت (عارضی) جس کو ''ہدنہ''، ''معاہدہ'' اور ''موادعہ'' کہتے ہیں۔ یہ ایسا عقد ہے جس کو امام یا نائب امام معین مدت تک جنگ بندی کے لئے کرتا ہے۔مدت موادعہ کی مقدار میں فقہاء کے یہاں اختلاف ہے۔

روایت میں ہے :"أن رسول اللهﷺ وادع أهل مكة عام الحديبية على أن توضع الحرب بين الفريقين عشر سنين"(رسول للہ ﷺ نے حدیبیہ کے سال اہل مکہ کے ساتھ دس سال تک کے لئے جنگ بندی کا معاہدہ کیا تھا)۔

نوع دوم: امان مؤبد (دائمی امان) جس کو عقد ذمہ کہتے ہیں، یعنی بعض کفار کو جزیہ دینے اور اسلامی احکام کی پابندی کی شرط پر کفر پر برقرار رکھنا۔

اس کی اصل یہ فرمان باری ہے:"قَاتِلُوا الَّذِيْنَ لاَ يُؤْمِنُوْنَ بِاللّٰهِ وَلاَ بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلاَ يُحَرِّمُوْنَ مَا حَرَّمَ اللّٰهُ وَرَسُوْلُهٗ وَلاَ يَدِيْنُوْنَ دِيْنَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِيْنَ أُوْتُوا الْكِتَابَ حَتّٰى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَّدٍ وَّهُمْ صَاغِرُوْنَ"(۲) (اہل کتاب میں سے ان سے لڑو جو نہ اللہ پر ایمان رکھتے ہیں اور نہ روز آخرت پر اور نہ ان چیزوں کو حرام سمجھتے ہیں جنہیں اللہ اور اس کے رسول نے حرام کیا ہے اور نہ سچے دین کو قبول کرتے ہیں یہاں تک کہ وہ جزیہ دیں رعیت ہوکر اوراپنی پستی کا احساس کرکے)۔

غیر اہل کتاب کے بارے میں فقہاء کے یہاں اختلاف ہے کہ ان سے جزیہ قبول کیا جائے گا اوران کو اپنے حال پر چھوڑ دیا جائے گا یا ان سے صرف اسلام قبول ہوگا، اور اگر وہ اسلام نہ لائیں تو ان کو قتل کردیا جائے گا؟

امان کی دوسری قسم:

ایسا امان جو کسی ایک مسلمان کی طرف سے کفار کی محدود تعداد کے لئے ہو، اس کی دلیل یہ حدیث ہے:"المؤمنون تتكافأ دماؤهم، وهم يد على من سواهم، ويسعى بذمتهم أدناهم"(۱) (مسلمانوں کے خون برابر ہیں، وہ غیروں کے خلاف ایک دست ہیں، ان کے ذمہ کی بابت ادنی آدمی بھی سعی کرسکتا ہے)۔اس کے علاوہ دوسری روایات ہیں جن کی تفصیل(''امان''، ''ذمہ''، ''معاہدہ'')میں دیکھیں۔

---

(۱) سورۂ توبہ/ ۶۔

(۲) سورۂ توبہ/ ۲۹، دیکھئے: بدائع الصنائع ۷/ ۱۰۵، ۱۰۷، ۱۰۹-۱۱۱، منح الجليل

= ۱/ ۷۵۶، ۷۶۵، ۷۶۶، المہذب ۲/ ۲۵۴، ۲۶۰، ۲۶۲، نہایۃ المحتاج ۸/ ۱۰۰، ۱۰۲، المغنی ۸/ ۴۵۹، ۴۶۳، ۵۳۵، شرح منتہی الإرادات ۲/ ۱۲۲-۱۳۰۔

(۱) حدیث:"المؤمنون تتكافأ دماؤهم......"کی روایت ابوداؤد نے کی ہے حافظ ابن حجر نے فتح الباری میں اس کو حسن کہا ہے(عون المعبود ۴/ ۳۰۳، ۳۰۴ طبع الہند، فتح الباری ۱۲/ ۲۶۱ طبع السلفیہ، شرح السنۃ للبغوی ۱۰/ ۱۷۲)۔

اُمّۃ

دیکھئے: ”رق“۔

اِمہال

تعریف:

۱- اِمہال لغت میں: مہلت دینا، مطالبہ میں تاخیر کرنا ہے [۱]، فقہاء کے یہاں بھی اس کا استعمال مہلت دینے اور تاخیر کرنے کے معنی میں ہے [۲]۔

اِمہال تعجیل (جلدی کرنے) کے منافی ہے [۳]۔

متعلقہ الفاظ:

۲- الف- اِعذار: مدعا علیہ سے قاضی کا یہ معلوم کرنا کہ کیا اس کے پاس اپنی صفائی پیش کرنے کے لئے کوئی چیز ہے؟ [۴] دیکھئے اصطلاح ”اِعذار“۔

ب- تنجیم: عوض کو دو یا زیادہ مدتوں کے لئے مؤخر کرنا (قسطوں میں ادا کرنا) [۵]۔

ج- تلوّم: رکنا، ٹھہرنا، صبر کرنا۔ اسی معنی میں مثلاً قاضی کا شوہر کی خاطر اس کی تنگ دستی کے سبب اس کی طرف سے طلاق دینے سے قبل ایک مدت تک رکنا ہے [۶]۔

---

(۱) المصباح المنیر (مہل)۔

(۲) طلبۃ الطلبہ رص ۵۰ شائع کردہ مکتبۃ المثنی بغداد، مغنی المحتاج ۳/ ۲۲۸ طبع مصطفی الحلبی۔

(۳) الفروق لابی ہلال العسکری رص ۱۹۳۔

(۴) الفروق لابی ہلال العسکری رص ۱۹۶، جواہر الاکلیل ۲/ ۲۲۷۔

(۵) کشاف القناع ۴/ ۵۳۹ شائع کردہ مکتبۃ النصر الحدیثہ۔

(۶) البہجہ شرح التحفہ ۱/ ۵۹ طبع مصطفی الحلبی، الدسوقی ۲/ ۵۱۹۔

د-تربّص: بمعنی انتظار ہے۔

اِمہال کی مدت بسا اوقات مقرر ہوتی ہے جیسے ایلاء کرنے والے کو مہلت دینے کی مدت، اور بسا اوقات غیر معین ہوتی ہے۔ اور اس سلسلہ میں فقہاء کے یہاں آپس میں اختلاف ہے [۱]۔

اجمالی حکم:

۳-ائمہ اربعہ کے نزدیک جس کی تنگ دستی ثابت ہوجائے اس کو آسانی ہونے تک مہلت دینا واجب ہے، اس کو قید نہیں کیا جائے گا [۲]، اس لئے کہ فرمان باری ہے: "وَإِنْ كَانَ ذُوْ عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلٰى مَيْسَرَةٍ" [۳] (اور اگر تنگدست ہے تو اس کے لئے آسودہ حالی تک مہلت ہے)۔

عنین (نامرد) کے لئے قاضی جمہور کے نزدیک ایک سال کی مدت مقرر کرے گا، جیسا کہ حضرت عمرؓ نے کیا تھا، اس کو امام شافعیؒ وغیرہ نے روایت کیا ہے، اس لئے کہ بسا اوقات جماع پر عدم قدرت گرمی کے سبب ہوتی ہے جو جاڑے میں زائل ہوجائے گی، یا ٹھنڈک کے سبب ہوتی ہے جو گرمی میں زائل ہوجائے گی، یا خشکی کے سبب ہوتی ہے جو موسم بہار میں زائل ہوجائے گی، یا تری کی وجہ سے ہوتی ہے جو موسم خریف میں زائل ہوجائے گی، جب ایک سال گزر گیا اور اس نے جماع نہیں کیا تو ہمیں معلوم ہوگیا کہ یہ پیدائشی نقص ہے [۴] (دیکھئے: عنین)۔

---

(۱) المصباح المنیر: مادہ (ربص)۔

(۲) المحلی علی المنہاج ۳/ ۲۷۸، الفتاوی الہندیہ ۵/ ۶۳ طبع بولاق، الفواکہ الدوانی ۲/ ۲۲۳، الفروق للقرافی ۴/ ۱۰، نہایۃ المحتاج ۴/ ۳۲۳ طبع مصطفی الحلبی، المغنی ۴/ ۴۹۷ طبع الریاض۔

(۳) سورۂ بقرہ/ ۲۸۰۔

(۴) فتح القدیر ۴/ ۱۲۸، مغنی المحتاج ۳/ ۲۰۵، الروض المربع ۲/ ۲۷۶ طبع السلفیہ، الخرشی ۴/ ۲۳۸ شائع کردہ دار صادر۔

۴-ایلاء کرنے والے کے لئے مدت چار ماہ ہے [۱]، اس لئے کہ فرمان باری ہے: "لِلَّذِيْنَ يُؤْلُوْنَ مِنْ نِّسَآئِهِمْ تَرَبُّصُ أَرْبَعَةِ أَشْهُرٍ فَإِنْ فَآءُوْا فَإِنَّ اللّٰهَ غَفُوْرٌ رَّحِيْمٌ" [۲] (جو لوگ اپنی بیویوں سے (ہم بستری نہ کرنے کی) قسم کھا بیٹھتے ہیں ان کے لئے مہلت چار ماہ تک ہے، پھر اگر یہ لوگ رجوع کر لیں تو اللہ بخشنے والا ہے، بڑا مہربان ہے)۔ (دیکھئے: ایلاء)۔

۵-قضاء میں اگر مدعی اپنا گواہ پیش کرنے کے لئے مہلت مانگے تو اکثر فقہاء کی رائے ہے کہ اس کو مہلت دی جائے گی، لیکن یہ مہلت دینا واجب ہے یا مستحب، فقہاء کے یہاں مختلف فیہ ہے۔

بعض نے اس مہلت کی مدت تین دن مقرر کی ہے، جب کہ بعض حضرات اس کو قاضی کی رائے پر چھوڑتے ہیں [۳]۔ تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''قضا''۔

عذر کے سبب مہلت دینے اور فریق مخالف کے مطالبہ پر اس سے روکنے [۴] کے لئے دیکھئے: (''قضاء، دعوی'')۔

جو مسائل فوری طور پر نفاذ کا تقاضا کرتے ہیں ان میں مہلت دینا جائز نہیں ہوگا، مثلاً کوئی شخص اپنی دو بیویوں میں سے ایک کو طلاق دے دے اور دونوں میں سے مطلقہ کی تعیین کے لئے مہلت مانگے [۵]۔ خریدار کا سامان کو عیب کے سبب واپس کرنے کے لئے مہلت مانگنا، اور شفیع کا شفعہ کے مطالبہ میں مہلت مانگنا وغیرہ امور

---

(۱) الخرشی ۴/ ۹۰، ۹۱، مغنی المحتاج ۳/ ۳۴۸، الروض المربع ص ۳۰۹، الکافی ۲/ ۵۶۵ شائع کردہ الریاض۔

(۲) سورۂ بقرہ/ ۲۲۶۔

(۳) تکملۃ فتح القدیر ۷/ ۱۸۰، ۱۸۱ شائع کردہ دار المعرفۃ، تبصرۃ الحکام ۱/ ۱۵۱ طبع التجاریہ، مغنی المحتاج ۴/ ۴۶۷، البجیرمی علی الخطیب ۴/ ۳۴۷ طبع مصطفی الحلبی، المغنی ۱۲/ ۱۲۳، ۱۲۴ طبع اول المنار۔

(۴) البجیرمی علی الخطیب ۴/ ۳۴۷۔

(۵) حاشیہ عمیرہ علی شرح المحلی ۳/ ۳۴۵۔

جن میں فوری ہونا شرط ہے۔

بحث کے مقامات:

۶ - جن مقامات پر إمہال کا ذکر آتا ہے ان میں کفالہ کے مباحث ہیں، لہذا کفیل کو مہلت دی جائے گی کہ مکفول عنہ کو قصر کی مسافت یا اس سے کم دوری سے لا کر حاضر کرے [1]، نیز نفقہ کی بحث میں ہے کہ شوہر کو اپنا وہ مال حاضر کرنے کی مہلت دی جائے گی جو مسافت قصر میں ہے [2]۔

مہر کے بارے میں عورت کو ''دخول'' (صحبت) کے لئے مہلت دی جائے گی، اسی طرح شوہر کو کسی عذر کی بنا پر مہلت دی جائے گی مثلاً صفائی کرنا وغیرہ [3]۔

أموال

دیکھئے: ''مال''۔

أموال حربیین

دیکھئے: ''أنفال''۔

أمیر

دیکھئے: ''إمارت''۔

أمین

دیکھئے: ''أمانت''۔

(۱) نہایۃ المحتاج ۴/ ۴۳۶، القلیوبی ۲/ ۳۲۸، ۳۲۹۔

(۲) القلیوبی ۴/ ۸۲۔

(۳) القلیوبی ۳/ ۲۷۸۔

إناء

دیکھیے: ”آنیۃ“۔

إنابة

دیکھیے: ”نیابۃ“، ”توبۃ“۔

إنبات

دیکھیے: ”بلوغ“۔

أنبياء

دیکھیے: ”نبی“۔

انتباذ

دیکھیے: ”أشربۃ“۔

انتحار

تعریف:

۱- انتحار لغت میں: انتحر الرجل کا مصدر ہے، جس کا معنی ہے: نحر نفسه (خود کو قتل کیا)۔ فقہاء نے اس کا استعمال اس معنی میں نہیں کیا، ہاں انہوں نے اس مفہوم کو ''قتل الإنسان نفسه'' (انسان کا خود سے جان دینا، خودکشی کرنا) سے تعبیر کیا ہے (۱)۔

حضرت ابو ہریرہؓ سے منقول ہے: ''أن رجلا قاتل في سبيل الله أشد القتال، فقال النبي ﷺ: إنه من أهل النار، فبينما هو على ذلک إذ وجد الرجل ألم الجرح، فأهوى بيده إلى كنانته، فانتزع منها سهما فانتحر بها'' (ایک شخص اللہ کے راستہ میں خوب لڑا، اس کے باوجود حضور ﷺ نے اس کے بارے میں فرمایا کہ وہ جہنمی ہے، اسی اثناء میں اس نے زخم کی تکلیف محسوس کی، اس نے اپنے ترکش کی طرف ہاتھ بڑھا کر ایک تیر نکالا اور خود کو اس تیر سے قتل کر ڈالا)۔

اسی حدیث میں آیا ہے: ''انتحر فلان فقتل نفسه'' (۲) (اس نے خود کو مار ڈالا)، اس کی روایت بخاری نے کی ہے۔

متعلقہ الفاظ:

نحر وذبح:

۲- نحر فقہاء کے نزدیک گردن کی رگوں کو پھاڑنا اور حلقوم کو کاٹنا ہے، اس کی جگہ گلے سے نیچے ہے۔ ''انتحار'' کا اطلاق خودکشی کرنے پر ہوتا ہے، خواہ کسی ذریعہ سے ہو، اسی وجہ سے وہ اس کے احکام ''قتل الإنسان نفسه'' کے عنوان کے تحت ذکر کرتے ہیں (۱)۔

انتحار کی شکل:

۳- انتحار ایک طرح کا قتل ہے جو مختلف ذرائع سے ہوتا ہے اور قتل کی طرح اس کی متعدد انواع ہوتی ہیں۔

اگر کسی نے کسی ممنوع فعل کے ارتکاب سے اپنی جان نکالی مثلاً تلوار یا نیزہ یا بندوق کا استعمال کرنا یا زہر خوری یا اونچی جگہ سے خود کو گرا دینا یا آگ میں ڈال دینا تاکہ جل جائے، یا پانی میں گرا کر ڈبو دینا تاکہ ڈوب جائے، یا اس طرح کے دوسرے وسائل اپنائے تو یہ سب مثبت طریقہ پر انتحار ہے (کہ آدمی نے اپنے اختیار سے جان لیوا فعل اپنایا ہے)۔

اگر واجب سے اعراض کرکے جان نکالے مثلاً کھانے پینے سے گریز کرنا، زخم جس کے ٹھیک ہونے کا یقین تھا اس کا علاج نہ کرنا، اس میں کچھ اختلاف ہے جو آگے آئے گا، پانی یا آگ میں گرنے پر ہاتھ پاؤں نہ مارنا، اور درندہ جس سے بچنا ممکن تھا، اس سے نہ بچنا، یہ سب منفی طریقہ پر انتحار ہے (۲) (کہ آدمی نے اپنے اختیار سے کوئی جان لیوا فعل نہیں کیا، بلکہ جان بچانے کے عمل سے گریز کرکے موت کو اپنایا)۔

۴- خودکشی کرنے والے کے ارادہ کے لحاظ سے انتحار کی دو قسمیں ہیں: انتحار عمد، انتحار خطا۔

(۱) لسان العرب، تاج العروس: مادہ (نحر)۔

(۲) حضرت ابوہریرہؓ کی حدیث: ''أن رجلا قاتل في سبيل الله......'' کی

= روایت بخاری (فتح الباری ۱۱/ ۴۹۸ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۱) البدائع ۵/ ۴۱، المغنی ۱۱/ ۴۲، الشرح الصغیر ۴/ ۱۵۴، نہایۃ المحتاج ۸/ ۱۰۵، ۱۱۱۔

(۲) أحکام القرآن للجصاص ۱/ ۱۴۹، نہایۃ المحتاج ۷/ ۲۴۳، مواہب الجلیل ۳/ ۲۳۳، المغنی ۹/ ۳۲۶۔

اگر انسان ایسا کام کرے جس سے اس کی جان چلی جائے اور اس نے اسی عمل سے حاصل ہونے والے نتیجہ کا ارادہ کیا تھا تو یہ قتل عمداً خودکشی کرنا مانا جائے گا، مثلاً خودکشی کے قصد سے خودکو تیر مارنا۔

اور اگر شکار یا دشمن کو مارنا چاہتا تھا لیکن گولی اسی کو لگ گئی اور وہ مر گیا تو یہ خطأً خودکشی کرنا ہے۔ ان دونوں کے احکام عنقریب آئیں گے۔

ایسے طریقہ پر بھی خودکشی ممکن ہے جو مالکیہ کے علاوہ دوسرے حضرات کے یہاں شبہ عمد مانا جاتا ہے مثلاً انسان خودکو کسی ایسی چیز سے قتل کرے جس سے عام طور پر قتل نہیں کیا جاتا ہے جیسے کوڑا اور لاٹھی۔ دیکھئے: "قتل"۔

منفی طریقہ پر خودکشی کی مثالیں:

اول: مباح چیز سے گریز کرنا:

۵- جس نے کسی مباح چیز سے گریز کیا اور بالآخر مر گیا تو یہ خودکشی کرنے والا ہے، اپنی جان کو ضائع کرنے والا ہے۔ یہ تمام اہل علم کے نزدیک ہے [۱]، اس لئے کہ غذا کے لئے کھانا اور پیاس مٹانے کے لئے پینا، اتنی مقدار میں فرض ہے جس سے جان بچ جائے۔ اگر اس نے کھانا پینا چھوڑ دیا اور بالآخر ہلاک ہوگیا تو اس نے خودکشی کی، اس لئے کہ اس میں خودکو ہلاکت میں ڈالنا ہے جس کو قرآن کریم میں ممنوع قرار دیا گیا ہے [۲]۔

اگر حرام چیز کھانے، پینے پر انسان مجبور ہوجائے مثلاً مردار، سور اور شراب، اور بھوک کی وجہ سے ہلاکت کا غالب گمان ہوجائے تو کھانا پینا لازم ہے۔ اگر وہ گریز کرتا رہے اور بالآخر مر جائے تو یہ خودکشی کرنے والا ہوگیا، بمنزلہ اس شخص کے جس نے ممکن ہونے کے

(۱) احکام القرآن للجصاص ۱/ ۱۴۸۔

(۲) ابن عابدین ۵/ ۲۱۵۔

باوجود روٹی کھانا اور پانی پینا ترک کردیا، اس لئے کہ اس کو ترک کرنے والا خودکو ہلاک کرنے کے لئے کوشاں ہے، فرمان باری ہے: "وَلاَ تَقْتُلُوْا أَنْفُسَكُمْ" [۱] (اور اپنی جان کو قتل مت کرو)۔ یہی حکم حرام کھانے پر اکراہ و جبر کرنے کا ہے کیونکہ مجبور شخص کے لئے حالت اکراہ میں مردار یا خون یا سور کا گوشت کھانے سے گریز کرنا مباح نہیں، اس لئے کہ یہ چیزیں اضطراری حالت میں مباح ہیں، کہ فرمان باری ہے: "إِلاَّ مَا اضْطُرِرْتُمْ إِلَيْهِ" [۲] (سوا اس کے کہ اس کے لئے تم مضطر ہوجاؤ)۔ اور تحریم سے استثناء کرنا مباح کرنا ہے اور یہاں اکراہ کی وجہ سے اضطرار ثابت ہے۔ اگر وہ اس سے گریز کرتا رہے اور مر جائے تو اس سے مواخذہ ہوگا، اور اس کو خودکشی کرنے والا مانا جائے گا، اس لئے کہ اس سے گریز کرکے وہ خودکو ہلاکت میں ڈالنے والا ہوگیا [۳]۔

دوم: قدرت کے باوجود حرکت نہ کرنا:

۶- جس کو جاری یا ٹھہرے ہوئے پانی میں ڈال دیا گیا، جس کو ڈوبا ہوا نہیں مانا جاتا ہے وہ شخص جس کے ہاتھ پیر کھلے ہوئے ہوں اور عادتاً اس کے لئے اس سے رہائی پانا ممکن ہو پھر وہ مثلاً اپنے اختیار سے لیٹا پڑا رہا اور بالآخر ہلاک ہوگیا، تو اس کو خودکشی کرنے والا اور خودکو ہلاک کرنے والا مانا جائے گا، اور اسی وجہ سے اس صورت میں عام علماء کے یہاں ڈالنے والے پر قصاص یا دیت واجب نہیں، اس لئے کہ اس کے اس فعل سے اس کی موت نہیں ہوئی، بلکہ اس کے اس میں پڑے رہنے سے موت ہوئی ہے، جو خود اس کا اپنا فعل ہے، لہذا

(۱) سورۂ نساء/ ۲۹۔

(۲) سورۂ انعام/ ۱۱۹۔

(۳) البدائع ۷/ ۱۷۶، احکام القرآن للجصاص ۱/ ۱۴۹، مواہب الجلیل ۳/ ۲۳۳، اسنی المطالب ۱/ ۵۷۰، المغنی ۱۱/ ۷۴۔

دوسرا شخص اس کا ضامن نہ ہوگا، اسی طرح اگر اس کو آگ میں چھوڑ دیا جس سے بچنا ممکن تھا، کیونکہ آگ معمولی تھی یا وہ آگ کے کنارے تھا معمولی کوشش سے باہر نکل سکتا تھا، لیکن نہیں نکلا اور بالآخر مر گیا۔

حنابلہ کے یہاں ایک قول میں اگر اس کو ایسی آگ میں چھوڑ دیا جس سے بچ نکلنا ممکن تھا، لیکن وہ نہیں نکلا تو ضامن ہوگا، اس لئے کہ جس کے نتیجہ میں موت ہوگئی، یہ پانی والے مسئلہ سے الگ ہے، اس لئے کہ پانی بذات خود مہلک نہیں، اسی وجہ سے لوگ پانی میں تیرنے کے لئے داخل ہوتے ہیں، جب کہ آگ معمولی بھی ہلاکت خیز ہے، نیز اس لئے کہ آگ میں شدید گرمی ہوتی ہے، اس لئے ہوسکتا ہے کہ اس کی گرمی سے الجھ کر وہ اس سے بچنے کا طریقہ بھول گیا ہو یا اس کی تکلیف وخوف سے اس کی عقل اڑ گئی ہو [۱]۔

سوم: دوا وعلاج نہ کرنا:

۷ - حالت مرض میں دوا نہ کرنا عام فقہاء کے نزدیک خودکشی نہیں مانا جاتا، لہذا اگر مریض علاج نہ کرے اور مر جائے تو اس کو گنہگار نہیں مانا جائے گا، اس لئے کہ یہ بات یقینی نہیں ہے کہ علاج سے اسے شفاء حاصل ہوگی۔

اسی طرح اگر زخمی شخص نے ہلاکت خیز زخم کا علاج ترک کردیا اور مر گیا تو اس کو خودکشی کرنے والا نہیں مانا جائے گا کہ اس کو زخمی کرنے والے پر قصاص واجب ہو، اس لئے کہ اگر علاج بھی کرے تو شفاء غیر یقینی ہے [۲]۔

ہاں اگر زخم معمولی ہو، اور اس کا علاج یقینی ہو مثلاً مظلوم نے ہڈی پر پٹی نہیں باندھی، تو اس کو خودکشی کرنے والا مانا جائے گا، حتی کہ شافعیہ کے نزدیک زخمی کرنے والے سے قتل کرنے کے متعلق سوال نہیں کیا جائے گا [۱]، اور حنابلہ نے اس کے برخلاف صراحت کرتے ہوئے کہا ہے کہ امکان کے باوجود پٹی نہ باندھنا ضمان کو ساقط نہیں کرتا، جیسا کہ اگر زخمی ہونے کے بعد زخم کا علاج نہ کرے [۲]۔

اور ہر چند کہ حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ ترک علاج معصیت نہیں، اس لئے کہ شفاء یقینی نہیں، تاہم انہوں نے کہا ہے کہ اگر قتل کی جگہوں کے علاوہ جسم کے کسی حصہ میں عمداً سوئی چبھودی اور وہ مر گیا تو اس میں قصاص نہیں [۳]۔ چنانچہ حنفیہ نے شافعیہ کی طرح مہلک اور غیر مہلک زخم میں فرق کیا ہے، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ اگر معمولی زخم کو خون رستا ہوا چھوڑ دیا جس سے موت ہوگئی تو حنفیہ کے نزدیک خودکشی کے مشابہ ہے۔

اس مسئلہ میں ہمیں مالکیہ کی صراحت نہیں ملی۔

اس کا شرعی حکم:

۸ - خودکشی کرنا بالاتفاق حرام ہے، شرک کے بعد عظیم ترین گناہوں میں شمار ہوتا ہے، فرمان باری ہے: "وَلاَ تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلاَّ بِالْحَقِّ" [۴] (اور جس جان کو اللہ نے محفوظ کر رکھا ہے اسے قتل مت کرو بجز حق (شرعی) کے)، نیز فرمایا: "وَلاَ تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا" [۵] (اور اپنی جانوں کو قتل مت کرو، بے شک اللہ تمہارے حق میں بڑا مہربان ہے)۔ فقہاء کا فیصلہ ہے کہ خودکشی کرنے والے کا گناہ دوسرے کو قتل کرنے والے

(۱) الفتاوی الہندیہ ۶/۵، شرح منتہی الارادات ۳/۲۶۹، نہایۃ المحتاج ۷/۲۴۳، المغنی ۹/۳۲۶، الوجیز للغزالی ۲/۱۲۲۔
(۲) ابن عابدین ۵/۲۱۵، نہایۃ المحتاج ۷/۲۴۳، المغنی ۹/۳۲۶۔

(۱) نہایۃ المحتاج ۷/۲۴۳۔
(۲) المغنی ۹/۳۲۶۔
(۳) ابن عابدین ۵/۲۱۵، الفتاوی الہندیہ ۶/۵۔
(۴) سورۂ انعام/۱۵۱۔
(۵) سورۂ نساء/۲۹۔

سے بڑا ہے، ایسا شخص فاسق اور اپنے اوپر زیادتی کرنے والا ہے، حتی کہ بعض فقہاء نے کہا ہے: باغیوں کی طرح اس کو بھی نہ غسل دیا جائے، نہ اس کی نماز جنازہ پڑھی جائے۔ اور کہا گیا ہے کہ جرم کی شناعت کو ظاہر کرنے کے لئے اس کی توبہ قبول نہیں کی جائے گی[(۱)]۔

جیسے کہ بعض احادیث کے ظاہر سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ ہمیشہ جہنم میں رہے گا، مثلاً فرمان نبوی ہے: "من تردی من جبل فقتل نفسه فهو في نار جهنم يتردی فيها خالدا مخلدا فيها أبدا"[(۲)] (جو شخص خود کو پہاڑ سے گرا کر ہلاک کردے وہ دوزخ میں ہمیشہ ہمیش اسی طرح گرتا رہے گا)۔

بعض خصوصی حالات خودکشی کے مشابہ ہیں، لیکن ان کا ارتکاب کرنے والے پر سزا نہیں، اور نہ ایسا کرنے والا گنہگار ہوتا ہے، اس لئے کہ درحقیقت یہ خودکشی نہیں، جو مندرجہ ذیل ہیں:

اول: موت کے ایک سبب سے دوسرے سبب کی طرف منتقل ہونا:

۹- کشتی میں آگ لگ جائے، معلوم ہو کہ اس میں باقی رہنے پر جل جائے گا، اور اگر پانی میں کودے تو ڈوب جائے گا، تو جمہور (مالکیہ، حنابلہ، شافعیہ اور امام ابوحنیفہ کا بھی ایک قول یہی ہے) کے نزدیک اس کو اختیار ہے کہ دونوں میں سے جس کو چاہے انجام دے۔ اگر خود کو پانی میں ڈال دیا اور مرگیا تو جائز ہے، اور اس کو حرام خودکشی نہیں مانا جائے گا، جبکہ دونوں پہلو برابر ہوں۔

حنفیہ میں صاحبین کی رائے (یہی امام احمد سے ایک روایت) ہے کہ کشتی میں رکنا اور صبر کرنا لازم ہے، اس لئے کہ اگر اس نے خود کو پانی میں ڈال دیا تو اس کی موت اپنے فعل سے ہوگی، اور اگر کشتی میں رکا رہے تو اس کی موت دوسرے کے فعل سے ہوگی[(۱)]۔

اسی طرح اس کے لئے موت کے ایک سبب سے دوسرے سبب کی طرف منتقل ہونا جائز ہے اگر دوسرے سبب میں ایک طرح کی سہولت ہو، کیونکہ دونوں میں قتل ہونا یقینی ہے، یہ امام ابوحنیفہ کے نزدیک ہے، زیلعی نے کہا ہے: اگر اس سے کسی نے کہا: خود کو آگ میں ڈال دو یا پہاڑ سے گرا دو ورنہ میں تم کو قتل کردوں گا، پہاڑ سے گرنے میں بچنے کی امید تو نہیں لیکن اس میں سہولت ہو تو اس کو اختیار ہے اگر چاہے تو ایسا کرے اور اگر چاہے تو نہ کرے، اور قتل ہونے تک صبر کرے، اس لئے کہ وہ دو طرح کی مصیبت میں مبتلا ہے، لہذا جو اس کے اپنے خیال میں آسان ہو اس کو اختیار کرے گا، یہی شافعیہ کا مذہب ہے۔ حنفیہ میں صاحبین کے نزدیک صبر کرے، اور اس کو نہ کرے، اس لئے کہ فعل کو خود سے کرنا، خود کو ہلاک کرنے کی کوشش ہے، لہذا اس سے بچنے کے لئے صبر کرے[(۲)]۔

ہاں اگر موت کے دوسرے سبب کی طرف منتقل ہونے میں بچ جانے کا گمان ہو یا دیر تک زندہ رہنے کی امید ہو، کیونکہ بعد میں اس فوری موت سے زیادہ سخت اور بھیانک موت کا سامنا ہو، تو مالکیہ کی صراحت ہے کہ ایسا کرنا واجب ہے، اس لئے کہ حتی الامکان جان کی حفاظت واجب ہے، حنابلہ نے اس کو "اولی" سے تعبیر کیا ہے، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ واجب نہیں[(۳)]۔

۱۰- موت کے ایک سبب سے دوسرے سبب کی طرف منتقل ہونے کی ایک اور مثال یہ ہے کہ فقہاء نے لکھا ہے: اگر کسی کا تلوار وغیرہ

(۱) ابن عابدین ۱/ ۵۸۴، القلیوبی مع حاشیہ عمیرہ ۱/ ۳۴۸، ۳۴۹، المغنی ۲/ ۴۱۸، الزواجر لابن حجر الہیثمی ۲/ ۹۶۔

(۲) حدیث: "من تردی من جبل فقتل نفسه......" کی روایت بخاری (الفتح ۱۰/ ۲۴۷ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/ ۱۰۳-۱۰۴ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۱) المغنی ۱۰/ ۵۵۴، الشرح الکبیر ۲/ ۱۸۴، القلیوبی ۴/ ۲۱۰، الزیلعی ۵/ ۱۹۰۔

(۲) تبیین الحقائق شرح کنز الدقائق ۵/ ۱۹۰، القلیوبی ۴/ ۲۱۰۔

(۳) الخرشی ۳/ ۱۲۱، المغنی ۱۰/ ۵۵۴۔

سے پیچھا کیا اور بھاگنے والا باتمیز ہے، بھاگتے ہوئے اس نے خود کو چھت کے اوپر سے پانی یا آگ میں ڈال دیا، اور مرگیا تو شافعیہ کے نزدیک (ایک قول میں) اس پر ضمان نہیں، یہی حنفیہ کے مذہب کا قیاس ہے، اس لئے کہ اس نے خود کو عمداً براہ راست ہلاک کیا ہے، جیسا کہ اگر کسی نے دوسرے کو اپنی جان لینے پر مجبور کیا، اور دوسرے نے اپنی جان لے لی، گویا ان کے نزدیک خودکشی کے مشابہ ہے، شافعیہ کے یہاں دوسرا قول ہے: اس پر آدھی دیت واجب ہے۔

اور اگر مذکورہ بالا کسی سبب سے اس کی ہلاکت نا واقفیت کی وجہ سے ہوئی مثلاً وہ اندھا تھا یا تاریکی تھی، یا کنویں کا منہ ڈھکا ہوا تھا، یا پیچھا کرنے والے نے اس کو کسی تنگ جگہ میں موجود درندہ کے پاس جانے پر مجبور کر دیا، تو پیچھا کرنے والا ضامن ہوگا، اس لئے کہ مقتول نے خود کو ہلاک کرنے کا ارادہ نہیں کیا تھا، بلکہ پیچھا کرنے والے نے اس کو بھاگنے پر مجبور کیا، جس کے نتیجہ میں اس کی ہلاکت ہوگئی، اسی طرح اصح قول کے مطابق اگر بھاگتے ہوئے چھت گرگئی اور وہ دب کر مرگیا[1]۔

حنابلہ نے کہا ہے: اگر کسی کا ننگی تلوار لے کر پیچھا کیا، وہ بھاگا اور بھاگتے ہوئے ہلاک ہوگیا تو اس کا ضامن ہوگا، خواہ اونچی جگہ سے نیچے گر گیا ہو، یا چھت کے نیچے آکر دب گیا ہو یا کنویں میں گر گیا ہو یا درندہ سے مڈبھیڑ ہوگئی ہو، یا پانی میں ڈوب گیا ہو یا آگ میں جل گیا ہو، خواہ بھاگنے والا چھوٹا ہو یا بڑا، اندھا ہو یا بینا، عقل مند ہو یا مجنون[2]۔

مالکیہ نے مسئلہ میں تفصیل کرتے ہوئے کہا ہے: جس نے کسی کو تلوار دکھائی اور دونوں میں عداوت تھی، تلوار دکھاتے ہوئے اس کی طرف آگے بڑھا وہ اس کی وجہ سے بھاگا، وہ اس کا پیچھا کرتا رہا بالآخر اس کی موت ہوگئی تو اس پر قصاص ہے "قسامت" نہیں، اگر وہ گرے بغیر مرا ہو، اور اگر گر کر مرا ہو تو قصاص مع قسامت واجب ہے۔

اگر دونوں میں عداوت نہ ہو تو قصاص نہیں، البتہ عاقلہ کے ذمہ اس کی دیت ہوگی[1]۔

دوم: تنہا شخص کا دشمن کی صف پر حملہ آور ہونا:

۱۱- تنہا مسلمان دشمن کے لشکر پر حملہ آور ہو اور یقین ہو کہ شہید ہوجائے گا تو اس کے جواز میں فقہاء کے یہاں اختلاف ہے:

مالکیہ کا مذہب ہے کہ ایک تنہا بہت سے کفار پر حملہ آور ہوسکتا ہے اگر اس کا مقصد إعلاء کلمۃ اللہ ہو، اور اس میں طاقت وقوت ہو، اور اس کو اپنے اثر انداز ہونے کا غالب گمان ہو، گو کہ اپنی جان جانے کا یقین ہو، یہ خودکشی نہیں مانی جائے گی[2]۔

ایک قول ہے کہ شہادت کا طالب اور نیک نیت ہو تو حملہ آور ہوجائے، اس لئے کہ اس کا مقصود دشمنوں کا ایک فرد ہے۔ اور یہ اس فرمان باری میں واضح ہے: "وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَشْرِي نَفْسَهُ ابْتِغَآءَ مَرْضَاتِ اللّٰهِ"[3] (اور انسانوں میں کوئی ایسا بھی ہوتا ہے جو اپنی جان (تک) اللہ کی رضا جوئی کے لئے بیچ ڈالتا ہے)۔

بعض حضرات نے یہ قید لگائی ہے کہ اگر اس کو غالب گمان ہو کہ جس پر حملہ کرنے والا ہے اس کو ماردے گا اور خود بچ جائے گا (تو جائز ہے) اسی طرح اس وقت جائز ہے جب کہ یقین اور غالب گمان ہو کہ شہید ہوجائے گا، لیکن دشمن کو کاری زد پہنچائے گا یا شجاعت کا اظہار کرے گا، یا اس طرح اثر انداز ہوگا کہ مسلمانوں کو

---

(۱) نہایۃ المحتاج ۷/ ۳۳۳۔

(۲) المغنی ۹/ ۵۷۷۔

(۱) مواہب الجلیل ۶/ ۲۴۱، جواہر الإکلیل ۲/ ۲۵۷۔

(۲) الشرح الکبیر ۲/ ۱۸۳۔

(۳) سورۂ بقرہ/ ۲۰۷، نیز دیکھئے تفسیر القرطبی ۲/ ۳۶۳۔

اس سے فائدہ ہوگا[1]۔

اس کو خود کو ہلاکت میں ڈالنا نہیں مانا جائے گا، جس کی ممانعت اس فرمان باری میں ہے:"وَلاَ تُلْقُوْا بِأَيْدِيْكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ"[2] (اور اپنے کو اپنے ہاتھوں ہلاکت میں نہ ڈالو) اس لئے کہ "تہلکۃ" کا معنی (جیسا کہ اکثر مفسرین نے لکھا ہے) مال ودولت میں رہ کر اس کو بڑھانا اور جہاد کو ترک کرنا ہے، اس لئے کہ ترمذی کی روایت ہے کہ اسلم ابوعمران نے قسطنطنیہ کا واقعہ نقل کرتے ہوئے کہا: ایک مسلمان نے رومیوں کی صف پر حملہ کیا اور اس میں گھس گیا، لوگ پکار اٹھے "سبحان اللہ! حیرت ہے کہ وہ اپنی جان کو ہلاکت میں ڈال رہا ہے۔ یہ سن کر حضرت ابو ایوب انصاریؓ کھڑے ہوئے اور فرمایا: تم اس آیت کو غلط محل پر محمول کرتے ہو، یہ تو ہم انصار کے بارے میں نازل ہوئی ہے، جب اللہ نے اسلام کو عزت دے دی، اس کے حامی بہت ہوگئے تو ہم میں سے بعض نے بعض سے چپکے سے کہا اور رسول اللہ ﷺ کو خبر نہ ہوئی کہ ہماری دولت ضائع ہوچکی ہے، اب تو اللہ نے اسلام کو عزت دے دی ہے، اس کے حامی بہت ہوگئے ہیں تو کیوں نہ ہم جہاد میں نہ جاکر اپنے ضائع اموال کو سنبھال لیں، ہمارے اس قول کی تردید میں حضور ﷺ پر یہ آیت نازل ہوئی:"و أنفقوا في سبيل الله ولا تلقوا بأيديكم إلى التهلكة" (اور اللہ کی راہ میں خرچ کرتے رہو اور اپنے کو اپنے ہاتھوں ہلاکت میں نہ ڈالو) "تہلکۃ" یہ تھا کہ ہم مال ودولت کی دیکھ ریکھ کے لئے جہاد کو ترک کردیں[3]۔

---

(۱) تفسیر القرطبی ۲/ ۳۶۳۔

(۲) سورۂ بقرہ/ ۱۹۵۔

(۳) اسلم ابوعمران کے اثر کی روایت ترمذی (تحفۃ الاحوذی ۸/ ۳۱۱-۳۱۲ طبع السلفیہ) اور حاکم (المستدرک ۲/ ۲۷۵ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے حاکم نے اس کو صحیح کہا ہے اور ذہبی نے اس سے اتفاق کیا ہے۔

رازی نے امام شافعیؒ سے یہ روایت نقل کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے جنت کا تذکرہ فرمایا تو ایک شخص نے آپ ﷺ سے عرض کیا:"أرأيت إن قتلت في سبيل الله فأين أنا؟ قال: في الجنة، فألقى تمرات في يديه ثم قاتل حتى قتل"[1] (بتائیے! اگر میں راہ خدا میں شہید ہوجاؤں تو کہاں رہوں گا؟ آپ ﷺ نے فرمایا: جنت میں، اس کے ہاتھ میں کچھ کھجوریں تھیں ان کو پھینک کر جنگ کرنے لگا، بالآخر شہید ہوگیا)۔

اسی طرح ابن العربی نے کہا: میرے نزدیک صحیح اس کا جواز ہے، کہ اس میں چار وجوہات ہیں:

اول: طلب شہادت۔

دوم: دشمن کو نقصان پہنچانا۔

سوم: مسلمانوں کو دشمن کے خلاف دلاور وحوصلہ دینا۔

چہارم: دشمنوں کے دلوں کو کمزور کرنا کہ وہ دیکھیں گے کہ یہ تنہا شخص کا کارنامہ ہے تو جماعت ومجمع کا کیا حال ہوگا[2]۔

حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ اگر معلوم ہو کہ لڑنے پر شہید ہوجائے گا اور نہ لڑے تو قید کرلیا جائے گا، تو اس پر لڑنا لازم نہیں، ہاں اگر لڑتے ہوئے شہید ہوجائے تو جائز ہے، بشرطیکہ دشمن کو زد پہنچا سکے، لیکن اگر معلوم ہو کہ دشمن کو نقصان نہیں پہنچا سکے گا تو اس کا دشمن پر حملہ کرنا حلال نہیں، اس لئے کہ اس کے حملہ سے دین کا کچھ بھی اعزاز نہیں ہوگا[3]۔

اسی طرح محمد بن الحسن سے ان کا یہ قول منقول ہے کہ اگر تنہا شخص

---

(۱) التفسیر الکبیر لفخر الدین الرازی ۵/ ۱۵۰، القرطبی ۲/ ۳۶۳۔
حدیث:"أرأيت إن قتلت في سبيل الله......" کی روایت مسلم (۳/ ۱۳۰۹ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) احکام القرآن لابن العربی ۱/ ۱۱۶۔

(۳) ابن عابدین ۳/ ۲۲۲۔

نے ایک ہزار مشرکین پر حملہ کر دیا تو اس میں کوئی حرج نہیں، اگر بچ نکلنے یا دشمن کو زد پہنچانے کی امید ہو[(۱)]۔

سوم: راز فاش ہونے کے ڈر سے خودکشی کرنا:

۱۲ – اگر کسی مسلمان کو اندیشہ ہو کہ قید کر لیا جائے گا، اور اس کے پاس مسلمانوں کے اہم راز ہیں، اور یقین ہو کہ دشمن ان رازوں کو حاصل کرے گا جس سے مسلمانوں کی صف میں زبردست نقصان ہوگا، اور بعد میں خود اس کو قتل کر دیا جائے گا، تو کیا اس کے لئے جائز ہے کہ خودکشی کر لے یا ہتھیار ڈال دے؟

راز فاش ہونے کے اندیشہ سے خودکشی کے جواز وعدم جواز کے بارے میں فقہی کتابوں میں ہمیں کوئی صراحت نہیں ملی۔

البتہ جمہور فقہاء نے کفار سے لڑنے کی اجازت دی ہے، اگر کفار مسلمانوں کو ڈھال کے طور پر استعمال کریں کیونکہ مسلمانوں کو یقین ہو کہ کافروں کے ساتھ مسلمان بھی مارے جائیں گے، شرط یہ ہے کہ کفار کو مارنے کا ارادہ کرے، اور حتی الامکان مسلمانوں کو بچائے، بعض حضرات نے قید لگائی ہے کہ اس صورت میں جائز ہے جب کہ جنگ چل رہی ہے، اور یقین ہو کہ اگر ہم اپنا ہاتھ روک لیں گے تو وہ غالب آ جائیں گے یا ہم کو زبردست نقصان پہنچا دیں گے، اس مسئلہ کو ان لوگوں نے اس قاعدہ کی فروعات وتطبیقات میں شمار کیا ہے: "يتحمل الضرر الخاص لدفع الضرر العام" (عمومی ضرر کے ازالہ کے لئے خصوصی ضرر کو گوارا کر لیا جائے گا)۔

معلوم ہے کہ فقہاء اس امر کو جائز قرار نہیں دیتے کہ ڈوبتی ہوئی کشتی کے بوجھ کو کم کرنے کے لئے کسی شخص کو سمندر میں ڈالا جائے

(۱) القرطبی ۲/ ۳۶۴ سے یہ حالت، دھماکہ خیز پٹی باندھ کر خود کو دشمن کے ٹینکوں کے سامنے ڈالنے کے مشابہ ہے تا کہ وہ تباہ ہو جائیں حالانکہ اپنی ہلاکت کا یقین ہے۔

تا کہ مسافرین بچ جائیں، خواہ کتنی ہی تعداد میں ہوں، البتہ دسوقی مالکی نے "لخمی" سے نقل کیا ہے کہ قرعہ اندازی کر کے سمندر میں ڈالنا جائز ہے[(۱)]۔

کسی کا دوسرے کو حکم دینا کہ مجھے مار ڈالو:

اگر کسی نے دوسرے سے کہا: مجھے مار ڈالو، یا قاتل سے کہا: اگر تم مجھے قتل کر دو تو میں تم کو بری کروں گا، یا میں نے اپنی جان تم کو ہبہ کر دی، اور اس نے عمداً قتل کر دیا، تو اس کے بارے میں فقہاء کے تین مختلف اقوال ہیں:

اول:

۱۳ – اس حالت میں قتل خودکشی نہیں مانا جائے گا، لیکن اس کی وجہ سے قصاص واجب نہیں ہوگا، بلکہ قاتل کے مال میں دیت واجب ہوگی۔

یہی (امام زفر کے علاوہ) حنفیہ کا مذہب ہے، بعض شافعیہ کی بھی یہی رائے ہے، سحنون نے اس کو امام مالک سے روایت کیا ہے، اور اس کو "اظہر الاقوال" قرار دیا ہے، اس لئے کہ اباحت جان کے بارے میں جاری نہیں ہوتی، قصاص محض شبہ کی وجہ سے ساقط ہے،

(۱) ابن عابدین ۵/ ۳۷۱، فتح القدیر ۴/ ۲۸۷، الدسوقی ۲/ ۱۷۸، ۴/ ۲۷، ۲، نہایۃ المحتاج ۷/ ۲۹، ۸/ ۶۲، المغنی مع الشرح الکبیر ۱۰/ ۳۶۳، ۵۰۵۔

جو شخص راز فاش ہونے کے اندیشہ سے خودکشی کرتا ہے اور اس کو یقین ہے کہ کفار ان رازوں کو حاصل کر کے مسلمانوں کو زیر کر دیں گے یا ان کو زبردست نقصان پہنچائیں گے تو یہ صورت دوضرر کے موازنہ کی اس حالت کے مشابہ ہو سکتی ہے کیونکہ اس میں مسلمان کا خود جان دینا ہے اور ڈھال والی صورت میں دوسرے کے واسطے سے قتل کرنا ہے۔

ایک اور لحاظ سے دیکھا جائے تو قید ہوئے بغیر یا قید کے بعد چھٹکارے اور رہائی کا احتمال ہے یا دشمن کا ان رازوں کے حاصل نہ کر سکنے کا احتمال ہے اس تقدیر پر ہم قطعیت کے ساتھ کہہ سکتے ہیں کہ جان دینا جائز ہے۔

اس لئے کہ اس نے اجازت دی ہے، شبہ مال کے وجوب سے مانع نہیں، **لہذا قاتل** کے مال میں دیت واجب ہوگی، اس لئے کہ یہ عمداً ہے، اور عاقلہ دیت عمد برداشت نہیں کرتے[1]۔

حنفیہ نے وجوب دیت میں تفصیل کرتے ہوئے کہا ہے: اگر اس کو تلوار سے قتل کردے تو قصاص نہیں، اس لئے کہ اباحت جان میں جاری نہیں ہوتی اور اجازت کے شبہ کے سبب قصاص ساقط ہے، **قاتل** کے مال میں دیت واجب ہوگی، اور اگر اس کو بھاری چیز سے قتل کر دے تو قصاص نہیں، البتہ عاقلہ پر دیت واجب ہوگی[2]۔

دوم:

۱۴- اس حالت میں قتل، قتل عمد ہے، اس پر خودکشی کا کوئی حکم نہیں آئے گا، اسی وجہ سے قصاص واجب ہے۔

یہ **مالکیہ** کے یہاں ایک قول ہے، جس کو ابن القاسم نے "حسن" قرار دیا ہے، یہی شافعیہ کے یہاں ایک قول ہے، حنفیہ میں زفر اسی کے قائل ہیں، اس لئے کہ قتل کا حکم دینا عصمت وحفاظت پر مؤثر نہیں، کیونکہ جان کی عصمت کسی بھی حال میں اباحت کا احتمال نہیں رکھتی، اور اس کی اجازت غیر معتبر ہے، اس لئے کہ قصاص کا حق اس کے وارث کو ہوتا ہے، خود اس کو نہیں، نیز اس لئے کہ اس نے ایسا حق ساقط کیا ہے جو ابھی ثابت نہیں ہوا[3]۔

سوم:

۱۵- اس حالت میں قتل کا حکم خودکشی کا ہے، **لہذا قاتل** پر نہ قصاص واجب ہے، نہ دیت۔ یہی حنابلہ کا مذہب، شافعیہ کے یہاں قول اظہر، حنفیہ کے یہاں ایک روایت جس کو قدوری نے صحیح قرار دیا ہے، اور مذہب مالک میں یہ ایک مرجوح روایت ہے۔

رہا قصاص کا ساقط ہونا تو قتل وجنایت کی اجازت کے سبب ہے، نیز اس لئے کہ امر کا صیغہ شبہ پیدا کرتا ہے، اور قصاص ایسی مقررہ سزا ہے جو شبہ سے ساقط ہوجاتی ہے۔

رہا دیت کا ساقط ہونا تو اس لئے کہ اس کی جان کا ضمان خود اس کا حق ہے، **لہذا** یہ اپنا مال ضائع کرنے کی اجازت دینے کی طرح ہوگیا جیسے کہے: میرے جانور کو مار ڈالو، اس نے ماردیا، تو **بالاجماع** ضمان نہیں، **لہذا** امر صحیح ہے، نیز اس لئے کہ مورث نے دیت بھی ساقط کردی، **لہذا** ورثاء کی خاطر واجب نہیں ہوگی۔

اگر حکم دینے والا یا اجازت دینے والا پاگل یا بچہ ہو تو اس کی اجازت کے سبب قصاص یا دیت کچھ بھی ساقط نہ ہوگا، اس لئے کہ ان دونوں کی اجازت کا اعتبار نہیں[1]۔

۱۶- اگر کہے: میرا ہاتھ کاٹ دو، اگر یہ کاٹنا اس لئے ہے تاکہ زخم سرایت نہ کرے مثلاً اس کے ہاتھ میں عضو سڑا دینے والی بیماری تھی، تو اس کا ہاتھ کاٹنے میں **بالاتفاق** کوئی حرج نہیں۔

اگر کسی اور وجہ سے ہو تو حلال نہیں۔ اور اگر اس کی اجازت سے کاٹ دیا اور کاٹنے کی وجہ سے وہ نہیں مرا تو جمہور کے نزدیک کاٹنے والے پر قصاص یا دیت نہیں، اس لئے کہ اعضاء کو اموال کے درجہ میں رکھا جاتا ہے، **لہذا** وہ اباحت اور اجازت سے **قابل** سقوط ہوں گے، جیسا کہ اگر اس سے کہے: میرا مال تلف کردو اور اس نے تلف کر

---

(۱) مواہب الجلیل ۶/ ۲۳۵، ۲۳۶، الزیلعی ۵/ ۱۹۰۔

(۲) ابن عابدین ۵/ ۳۵۲۔

(۳) ابن عابدین ۵/ ۳۵۲، البدائع ۷/ ۲۳۶، الوجیز للغزالی ۲/ ۱۲۳، الشرح الصغیر ۴/ ۳۳۶، الشرح الکبیر للدردیر ۴/ ۲۴۰۔

(۱) شرح منتہی الإرادات ۳/ ۲۷۵، کشاف القناع ۵/ ۵۱۸، الزیلعی ۵/ ۱۹۰، البدائع ۷/ ۲۳۶، نہایۃ المحتاج ۷/ ۲۴۸، ۲۹۶، مواہب الجلیل ۶/ ۲۳۵، ۲۳۶۔

دیا (تو کچھ نہیں ہوگا) [۱]۔

مالکیہ نے کہا ہے: اگر اس سے کہے: میرا ہاتھ کاٹ دو، تم پر کچھ واجب نہیں، تو وہ قصاص لے سکتا ہے اگر کاٹنے کے بعد وہ بری کرنے پر برقرار نہ رہے، بشرطیکہ زخم عرصہ تک باقی رہ کر موت کا باعث نہ بنے کہ اس صورت میں اس کے ولی کے لئے قسامت وقصاص یا دیت کا حق ہوگا [۲]۔

۱۷- اگر دوسرے کو حکم دیا کہ اس کے سر میں زخم لگا دے اور اس نے عمداً زخم لگا دیا، اور وہ اسی میں مر گیا تو جمہور (حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ) کے نزدیک قصاص نہیں۔

البتہ زخم لگانے والے پر دیت کے وجوب میں ان کے یہاں اختلاف ہے: حنابلہ اور امام ابوحنیفہ کا قول اور شافعیہ کے یہاں ایک مرجوح روایت ہے کہ قاتل پر دیت واجب ہے، اس لئے کہ سر کے زخم کو معاف کرنا قتل سے معافی نہیں ہوگی۔ اسی طرح زخم لگانے کا حکم دینا قتل کرنے کا حکم نہیں ہوگا، قیاس کا تقاضا تھا کہ قصاص واجب ہو، لیکن شبہ ہونے کے سبب قصاص ساقط ہوگیا، اس لئے دیت واجب ہوگی، نیز اس لئے کہ اس کی موت سے واضح ہوگیا کہ فعل، قتل ہے، حالانکہ اس کو کاٹنے کا حکم ملا تھا، قتل کرنے کا نہیں۔

ہاں اگر اس نے جرم کو یا کاٹنے اور اس کے نتیجہ کو معاف کر دیا ہو تو یہ جان کی معافی ہے [۳]۔

امام شافعی کا راجح قول اور حنفیہ میں صاحبین کا مذہب ہے کہ اگر وہ کاٹنا جس کی اجازت دی گئی تھی، وہی سرایت کر گیا اور جان چلی گئی تو یہ رائیگاں ہے، اس لئے کہ اجازت کی وجہ سے کاٹنے اور سر میں زخم لگانے کی وجہ سے جو قتل ہوا وہ خودکشی کے مشابہ ہے، لہذا اس میں قصاص یا دیت واجب نہیں، نیز اس لئے کہ سر کے زخم لگانے کو معاف کرنا قتل کو معاف کرنا ہے، لہذا زخم لگانے کا حکم دینا قتل کا حکم دینا ہوگا، نیز اس لئے کہ اصل یہ ہے کہ دیت ابتداءً مورث کے لئے ثابت ہوتی ہے، جس کو اس نے اپنی اجازت کے سبب ساقط کر دیا ہے [۱]۔

مالکیہ کے سابقہ کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ اس حال میں قصاص ثابت ہوگا اگر وہ بری کرنے پر برقرار نہ رہے۔

انسان کا دوسرے کو اپنی جان مارنے کا حکم دینا:

۱۸- اگر کسی انسان نے دوسرے کو حکم دیا کہ خودکشی کر لے (اور یہ حکم اِکراہ کے درجہ کا نہ ہو)، اور اس نے اپنے کو قتل کر دیا تو تمام فقہاء کے نزدیک وہ خودکشی کرنے والا شمار ہوگا، خود حکم دینے والے پر کچھ واجب نہیں، اس لئے کہ جس کو حکم دیا گیا ہے، اس نے اپنے اختیار سے اپنے کو قتل کیا ہے، اور فرمان باری ہے: "وَلاَ تَقْتُلُوْا أَنْفُسَكُمْ" [۲] (اور اپنی جانوں کو مت قتل کرو)، محض امر کرنا نہ اختیار میں اثر انداز ہے، نہ رضامندی میں، بشرطیکہ مکمل اِکراہ کی حد تک نہ پہنچے جس کا بیان آگے آ رہا ہے۔

خودکشی کے لئے اِکراہ:

۱۹- لغت میں کسی کو ایسے امر پر مجبور کرنا جس کو وہ پسند نہ کرے اس کی دو انواع ہیں: ملجی وغیر ملجی۔

(۱) البدائع ۷/ ۲۳۶، ابن عابدین ۵/ ۳۵۲، ۳۶۱، نہایۃ المحتاج ۷/ ۲۹۶، مواہب الجلیل ۶/ ۲۳۶، شرح منتہی الإرادات ۳/ ۲۷۵۔

(۲) ابن عابدین ۵/ ۳۵۲، الشرح الکبیر للدردیر ۴/ ۲۴۰، نہایۃ المحتاج ۷/ ۲۹۶، المغنی ۹/ ۳۹۶۔

(۳) ابن عابدین ۵/ ۳۶۱، الشرح الکبیر للدردیر ۴/ ۲۴۰، نہایۃ المحتاج ۷/ ۲۹۶، المغنی ۹/ ۳۶۹-۳۷۰۔

(۱) نہایۃ المحتاج ۷/ ۲۹۶، البدائع ۷/ ۲۳۷۔

(۲) سورۂ نساء/ ۲۹۔

ملجئ: اِ کراہ کامل: یعنی ایسی چیز کے ذریعہ اِکراہ کرے جس سے جان جانے یا کوئی عضو تلف ہونے کا اندیشہ ہو، اس نوعیت کا اِکراہ، رضامندی کو ختم کردیتا ہے، اور الجاء و مجبوری کو ثابت کرتا ہے، اور اختیار کو ختم کردیتا ہے۔

غیر ملجئ: ایسی چیز کے ذریعہ اِکراہ جس سے جان جانے کا اندیشہ نہ ہو، یہ اِکراہ الجاء و مجبوری کا موجب نہیں ہوتا، اور نہ اختیار کو ختم کرتا ہے، یہاں مراد اِکراہ ملجئ ہے، جو رضامندی کو ختم کردیتا ہے اور اختیار کو ختم کردیتا ہے (۱)۔

۲۰ - اگر کسی انسان نے دوسرے کو اِکراہ ملجئ کے ساتھ مجبور کیا کہ وہ مکرہ (اِکراہ کرنے والے) کو قتل کرے مثلاً اس سے کہا: مجھے قتل کردو، ورنہ میں تم کو قتل کردوں گا، لہذا اس نے اس کو قتل کردیا، تو یہ خودکشی کے حکم میں ہے۔ چنانچہ اس میں قاتل پر قصاص یا دیت جمہور کے نزدیک یعنی حنفیہ وحنابلہ وشافعیہ کے قول اظہر پر واجب نہیں، اس لئے کہ مکرہ (را کے زبر کے ساتھ) اِکراہ تام (ملجئ) میں مکرہ کے ہاتھ میں آلہ کے طور پر ہوتا ہے۔ اور فعل کی نسبت مکرہ (یعنی مقتول) کی طرف کی جاتی ہے، تو گویا اس نے خود کو قتل کیا ہے۔ جیسا کہ حنفیہ کا استدلال ہے، نیز اس لئے کہ مکلف کی اجازت سے دیت وقصاص دونوں ساقط ہوجاتے ہیں جیسا کہ شافعیہ نے کہا ہے: پھر اگر مسئلہ اِکراہ ملجئ کے درجہ کا ہو تو کیا کہنا ہے۔

شافعیہ کے یہاں ایک قول ہے کہ مکرہ پر دیت واجب ہے، اس لئے کہ اجازت سے قتل مباح نہیں ہوتا، البتہ یہ شبہ ہے جس سے قصاص ساقط ہوجائے گا (۲)، اس موضوع پر ہمیں مالکیہ کی صراحت نہیں ملی۔ ان کی یہ رائے گزر چکی ہے کہ قاتل پر قصاص واجب ہے اگر مقتول نے اس کو قتل کرنے کا حکم دیا ہو۔

۲۱ - اگر کسی نے دوسرے کو اِکراہ ملجئ کے طور پر مجبور کیا کہ وہ دوسرا شخص خود کو قتل کرلے مثلاً اس سے کہا: خود کو قتل کرو، ورنہ میں تم کو قتل کردوں گا، تو اس دوسرے شخص کے لئے خود کو قتل کرنا جائز نہیں، ورنہ خودکشی کرنے والا اور گنہگار شمار ہوگا، اس لئے کہ مکرہ علیہ (جس چیز کی خاطر مجبور کیا جائے) مکرہ بہ (جس چیز کے ذریعہ مجبور کیا جائے) سے الگ نہیں، دونوں ہی قتل ہیں، تو وہ خود کو قتل کرے، اس سے بہتر ہوگا کہ مکرہ اس کو قتل کرے، نیز اس لئے کہ قتل سے بچنا ممکن ہے کہ مکرہ رجوع کرلے یا دوسرے اسباب کی وجہ سے حالت بدل جائے، لہذا اس کے لئے جائز نہیں کہ خودکشی کرے اور خود کو قتل کرے۔

اس کی فروعات میں سے یہ ہے کہ اگر اس نے اپنا قتل کرلیا تو شافعیہ کے یہاں قول اظہر یہ ہے کہ مکرہ پر قصاص نہیں، اس لئے کہ یہ درحقیقت اِکراہ نہیں، کیونکہ مامور بہ اور مخوف بہ (جس کا خوف) ہے ایک ہیں، تو گویا اس نے قتل کو اختیار کیا ہے، جیسا کہ شافعیہ کی تعلیل ہے، تاہم حکم دینے والے پر آدھی دیت واجب ہوگی، اس بنا پر کہ مکرہ شریک ہے، البتہ اس سے قصاص ساقط ہوجائے گا اس شبہ سے مکرہ نے اپنا قتل خود کیا ہے (۱)۔

حنابلہ نے کہا ہے: (اور یہی شافعیہ کے یہاں ایک قول ہے) کہ مکرہ پر قصاص واجب ہے اگر مکرہ نے اپنے کو قتل کردیا، جیسا کہ اگر اس کو کسی اور کے قتل پر مجبور کرتا (تو قصاص واجب ہوتا) (۲)۔

اگر اس کو اپنے قتل کرنے پر ایسی چیز کے ذریعہ اِکراہ وجبر کرے جس میں سخت عذاب ہو مثلاً جلانا، یا مثلہ کرنا اگر وہ اپنا قتل نہیں کرتا، تو

---

(۱) تبیین الحقائق شرح کنز الدقائق ۵/ ۱۸۱، البدائع ۷/ ۱۷۵، اسنی المطالب ۴/ ۲۸۲، مواہب الجلیل ۴/ ۴۵، المغنی لابن قدامہ ۸/ ۲۶۰۔

(۲) الوجیز للغزالی ۲/ ۱۳۳، نہایۃ المحتاج ۷/ ۲۴۸، ۲۹۶، شرح منتہی الإرادات ۳/ ۲۷۵، البدائع ۷/ ۱۷۹۔

(۱) نہایۃ المحتاج ۷/ ۳۴۳۔

(۲) کشاف القناع ۵/ ۵۱۸، نہایۃ المحتاج ۷/ ۳۴۳۔

یہ اِکراہ ہوگا، جیسا کہ بزازی کی رائے ہے اور علماء شافعیہ میں سے رافعی کا اسی طرف میلان ہے، گوکہ اس میں بلقینی نے اختلاف کیا ہے (۱)۔

حنفیہ نے موضوع کی تفصیل کرتے ہوئے کہا ہے: اگر اس نے کہا: تم خود کو آگ میں ڈالو یا پہاڑ کی چوٹی سے گراؤ ورنہ میں تم کو تلوار سے مارڈالوں گا، چنانچہ اس نے خود کو پہاڑ سے گرادیا، تو امام ابوحنیفہ کے نزدیک مکرہ کے عاقلہ پر دیت واجب ہوگی، اس لئے کہ اگر وہ خود اس کو قتل کرتا تو امام صاحب کے نزدیک اس پر قصاص واجب نہ تھا، کیونکہ یہ بھاری چیز کے ذریعہ قتل ہے، لہذا اس پر اِکراہ کا حکم بھی یہی ہوگا، امام ابو یوسف کے نزدیک مکرِہ کے مال میں دیت واجب ہوگی، اور امام محمد کے نزدیک قصاص واجب ہوگا، اس لئے کہ ان کے نزدیک یہ تلوار سے قتل کرنے کی طرح ہے، اور اگر اس نے خود کو آگ میں ڈال دیا اور جل گیا تو امام ابوحنیفہ کے نزدیک بھی مکرِہ پر قصاص واجب ہے (۲)۔

اس مسئلہ میں ہمیں مالکیہ کے یہاں کوئی صراحت نہیں ملی۔
دیکھئے: ''اِکراہ''۔

(۱) نہایۃ المحتاج ۷/۲۴۔
(۲) تبیین الحقائق شرح کنز الدقائق للزیلعی ۵/۱۹۰۔

خودکشی کرنے والے کا دوسرے کے ساتھ شریک ہونا:

۲۲ - اس مسئلہ میں فقہاء کا اختلاف ہے کہ اگر کسی نے خود کو زخمی کیا پھر دوسرے نے اس کو زخمی کردیا اور ان دونوں زخموں کے سبب وہ مرگیا تو کیا اس کو خودکشی مانا جائے گا؟ اور کیا شریک ہونے والے پر قصاص یا دیت واجب ہے؟ ان کے یہاں اس کا حکم صورتوں کے لحاظ سے الگ الگ ہے۔

الف - اگر خود کو عمداً یا خطاءً زخمی کیا مثلاً جس نے اس پر زیادتی کرتے ہوئے زخم لگایا تھا اس کو مارنا چاہا، لیکن خود اسی کو لگ گیا یا اپنے زخم کا ٹانکا لگایا، تو تازہ گوشت زد میں آگیا، پھر کسی دوسرے نے اس کو خطاءً زخم لگادیا اور ان دونوں کے سبب وہ مرگیا تو عام فقہاء کے یہاں قصاص نہیں، اس لئے کہ غلطی والے پر بالاجماع قصاص نہیں، البتہ شریک کے عاقلہ پر آدھی دیت لازم ہوگی، جیسا کہ اگر دو آدمی غلطی سے اس کو قتل کردیتے (تو آدھی آدھی دیت ہوتی)۔

ب - اگر اس نے خود کو خطاءً زخمی کیا پھر دوسرے شخص نے عمداً اس کو زخمی کردیا تو اس پر جمہور (حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ) کے نزدیک اور حنابلہ کے یہاں اصح قول میں قصاص نہیں، اس بنیاد پر کہ قاعدہ ہے: اس شخص کے ساتھ جرم میں شریک کو قتل نہیں کیا جائے گا، جس پر قصاص واجب نہیں جیسے غلطی کرنے والا اور بچہ، اور عمداً ارتکاب کرنے والے پر اس کے مال میں عمد کی آدھی دیت واجب ہے، اس لئے کہ کس وجہ سے وہ مرا ہے؟ معلوم نہیں (۱)۔

حنابلہ کے یہاں ایک دوسرے قول کے مطابق: عمداً زخمی کرنے والے شریک سے قصاص لیا جائے گا، اس لئے کہ اس نے قتل کا قصد کیا ہے، اس کے شریک کی خطا اس کے قصد میں اثر انداز نہیں ہوگی (۲)۔

ج - اگر اس نے خود کو عمداً زخمی کیا، اور دوسرے نے بھی عمداً زخمی کیا اور دونوں زخموں کی وجہ سے وہ مرگیا تو حنابلہ کے یہاں ایک قول ہے کہ عمداً زخمی کرنے والے شریک سے قصاص لیا جائے گا، شافعیہ کے یہاں قول اظہر یہی ہے، اور مالکیہ کے یہاں بھی ایک قول یہی ہے، بشرطیکہ قسامت ہو، اس لئے کہ یہ خالص عمداً قتل ہے، لہذا اس کے شریک پر قصاص واجب ہوگا، جیسا کہ باپ کے ساتھ شریک

(۱) الفتاوی الہندیہ ۶/۴، جواہر الإکلیل ۲/۲۵۸، الشرح الصغیر ۴/۳۴۷، نہایۃ المحتاج ۷/۲۶۲، المغنی ۹/۳۸۰۔
(۲) المغنی ۹/۳۸۱۔

پر ہوتا ہے [۱]۔

حنفیہ نے کہا اور یہی مالکیہ کے یہاں ایک قول، شافعیہ کے یہاں قول اظہر کے بالمقابل قول اور حنابلہ کے یہاں ایک قول ہے کہ خودکو قتل کرنے والے کے شریک پر قصاص نہیں، گوکہ دونوں کا زخم عمداً ہو، اس لئے کہ یہ غلطی کرنے والے کے شریک سے ہلکا ہے، جیسا کہ شافعیہ کہتے ہیں، نیز اس لئے کہ اس نے جس کے ساتھ شرکت کی ہے اس پر قصاص واجب نہیں، لہذا اس پر بھی قصاص لازم نہ ہوگا، جیسے مخطی ٔ کا شریک ہے، نیز اس لئے کہ یہ ایسا قتل ہے جو موجب (قصاص) فعل اور غیر موجب قصاص فعل سے مرکب ہے، جیسا کہ حنفیہ کا استدلال ہے۔

اور جب قصاص واجب نہیں تو زخمی کرنے والے پر اس کے مال میں آدھی دیت واجب ہوگی، اور مالکیہ کے نزدیک آدھی دیت کے وجوب میں قسامت کی شرط نہیں، البتہ انہوں نے یہ اضافہ کیا ہے کہ زخمی کرنے والے کو سو کوڑے لگائے جائیں گے اور ایک سال تک قید بھی رکھا جائے گا [۲]۔

۲۳- معلوم ہے کہ دیت شرکاء قتل پر تقسیم ہوتی ہے، اور ان افعال پر بھی جن کے نتیجہ میں قتل ہوا ہے، اگر قتل خود اس کے اپنے فعل، اور شریک کے فعل سے ہوا، اور ہم وجوب قصاص کے قائل نہ ہوں تو شریک پر آدھی دیت واجب ہوگی، اور اسی وجہ سے حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ اگر کوئی اپنی ذاتی فعل اور زید نیز شیر اور سانپ (سب) کے فعل سے مر گیا تو زید تہائی دیت کا ضامن ہوگا، اس لئے کہ شیر اور سانپ کا فعل ایک جنس کا ہے اور یہ دنیا وآخرت [۳] میں معاف ہے اور زید کا فعل دنیا وآخرت دونوں میں معتبر ہے اور خود اس کا اپنا فعل دنیا میں معاف ہے لیکن آخرت میں نہیں، چنانچہ وہ بالاجماع گنہگار ہے [۱]۔

۲۴- شافعیہ اور حنابلہ نے ایک اور مسئلہ چھیڑا ہے جس کی کسی شخص کے اپنے قتل میں شرکت کے مسئلہ میں اہمیت ہے، اور وہ مسئلہ ہے: مہلک زہر کے ذریعہ زخم کے علاج کرنے کا، لہذا اگر کسی نے اس کو زخمی کر دیا اور اس نے زخم کا علاج زہر ہلاہل کے ذریعہ کیا جو فوراً ہلاک کر دیتا ہے تو اس نے خود اپنا قتل کر دیا اور زخم کے سرایت کرنے کو روک دیا اور اس شخص کے درجہ میں ہو گیا جس نے زخمی ہونے کے بعد خود کو ذبح کر لیا، لہذا اس کے زخمی کرنے والے پر اس کی جان کا قصاص یا دیت واجب نہیں، البتہ زخم کو دیکھا جائے گا اگر اس کی وجہ سے قصاص واجب ہو تو اس کا ولی اس کا قصاص لے سکتا ہے، ورنہ ولی کے لئے اس کا تاوان ہوگا۔ اور اگر زہر ایسا ہو کہ اکثر ہلاک نہ کرتا ہو یا اس کی اس حالت واثر کا علم نہ ہو یا کبھی آدمی کے فی نفسہ فعل کے سبب قتل کر دیتا ہو تو یہ قتل شبہ عمد ہے۔ اور اس کے شریک کا حکم غلطی کرنے والے کے شریک کی طرح ہے اور جب زخمی کرنے والے پر قصاص واجب نہیں تو اس پر آدھی دیت واجب ہوگی۔

اگر زہر اکثر مار ڈالتا ہو اور اس کے حال واثر کا (استعمال کرنے والے کو) علم تھا تو اس کا حکم خود کو زخمی کرنے والے کے شریک کا ہے، لہذا شافعیہ کے یہاں قول "اظہر" کے مطابق اس پر قصاص لازم ہوگا، یہی حنابلہ کے یہاں ایک "قول" ہے، یا وہ غلطی کرنے والے کا شریک ہے یہ شافعیہ کا دوسرا قول اور حنابلہ کا بھی دوسرا قول ہے، لہذا اس پر قصاص نہیں ہوگا، اس لئے کہ اس نے قتل کا ارادہ نہیں کیا تھا، بلکہ محض علاج کرنا چاہتا تھا [۲]۔

(۱) المغنی ۹/ ۳۸۰، نہایۃ المحتاج ۷/ ۲۶۲، الشرح الکبیر للدردیر ۴/ ۲۴۵۔

(۲) المغنی ۹/ ۳۸۰، الفتاوی الہندیہ ۶/ ۴، نہایۃ المحتاج ۷/ ۲۶۲، الشرح الکبیر للدردیر ۴/ ۲۴۷، الخرشی ۸/ ۱۱۔

(۳) یعنی دنیا وآخرت۔

(۱) ابن عابدین ۵/ ۳۵۰۔

(۲) المغنی لابن قدامہ ۹/ ۳۸۱، نہایۃ المحتاج ۷/ ۲۶۳۔

حنفیہ کے یہاں زخمی کرنے والے پر کسی حال میں قصاص نہیں، خواہ زہر کے ذریعہ علاج عمداً کیا ہو یا خطاءً، اس لئے کہ ان کے یہاں اصل یہ ہے کہ جس پر قصاص لازم نہیں، اس کے شریک کو قتل نہیں کیا جائے گا جیسا کہ گزرا[۱]۔

اسی طرح مالکیہ کے نزدیک زخمی کرنے والے پر قصاص نہیں، یہی ایک قول ہے، اگر مقتول نے خطاءً زہر سے علاج کیا ہو۔ اس کی بنیاد یہ ہے کہ ان کے یہاں اصل ہے کہ غلطی کرنے والے کا شریک قتل نہیں کیا جائے گا[۲]۔ اور گزر چکا ہے کہ خود کو عمداً زخمی کرنے والے کے شریک کے بارے میں مالکیہ کے یہاں دو قول ہیں[۳]۔

خودکشی پر مرتب ہونے والے اثرات:

اول: خودکشی کرنے والے کا ایمان یا کفر:

۲۵- حضور ﷺ سے مروی صحیح احادیث سے معلوم ہوتا ہے کہ بظاہر خودکشی کرنے والا ہمیشہ جہنم میں رہے گا، وہ جنت سے محروم ہے، مثلاً صحیحین میں حضرت ابوہریرہؓ کی روایت میں فرمان نبوی ہے: "من تردى من جبل فقتل نفسه فهو في نار جهنم خالدا مخلدا فيها أبدا ومن قتل نفسه بحديدة فحديدته في يده يجأ بها في بطنه في نار جهنم خالدا مخلدا فيها أبدا"[۴] (جس نے خود کو پہاڑ سے گرا کر مار ڈالا وہ ہمیشہ ہمیش جہنم میں رہے گا، جو خود کو لوہے کے ہتھیار سے مار ڈالے وہ ہتھیار اس کے ہاتھ میں ہوگا، اس کو اپنے پیٹ میں بھونکتا رہے گا، جہنم کی آگ میں ہمیشہ ہمیش رہے گا)۔ نیز حضرت جندبؓ کی روایت میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "كان برجل جراح فقتل نفسه، فقال الله: بدرني عبدي بنفسه، حرمت عليه الجنة"[۱] (ایک شخص کو زخم آ گیا تھا، اس نے اپنے کو قتل کر دیا تو اللہ نے فرمایا: میرے بندے نے جلدی کر کے جان دی، میں نے بھی جنت اس پر حرام کر دی)۔

ان دونوں احادیث اور اس قسم کی دوسری حدیثوں کے ظاہر سے معلوم ہوتا ہے کہ خودکشی کرنے والا کافر ہے، اس لئے کہ اہل سنت وجماعت کے نزدیک جہنم میں ہمیشہ رہنا اور جنت سے محرومی کفار کی سزا ہے۔

لیکن مذاہب اربعہ میں سے کسی عالم نے بھی خودکشی کرنے والے کی تکفیر نہیں کی ہے، اس لئے کہ کفر انکار اور دین اسلام سے خروج کرنا ہے، اور شرک کے علاوہ کبیرہ گناہ کرنے والا اہل سنت وجماعت کے نزدیک اسلام سے خارج نہیں ہوتا، صحیح روایات سے ثابت ہے کہ گنہگار موحدین کو عذاب ہوگا، پھر ان کو وہاں سے نکالا جائے گا[۲]، بلکہ فقہاء نے کئی جگہوں پر صراحت کی ہے کہ خودکشی کرنے والا اسلام سے خارج نہیں ہوتا، اور اسی وجہ سے فقہاء اس کے غسل اور نماز جنازہ کے قائل ہیں، جیسا کہ آئے گا، کافر کی نماز جنازہ بالاجماع نہیں ہے، فتاویٰ خانیہ میں لکھا ہے: اگر مسلمان خودکشی کر لے تو امام ابوحنیفہ ومحمدؒ کے قول کے مطابق اس کو غسل دیا جائے گا، اور اس کی نماز جنازہ پڑھی جائے گی۔

اس سے صراحۃً معلوم ہوتا ہے کہ خودکشی کرنے والا اسلام سے خارج نہیں ہوتا، جیسا کہ زیلعی اور ابن عابدین نے کہا ہے کہ یہ

---

(۱) الفتاویٰ الہندیہ ۶/ ۴۔
(۲) الشرح الصغیر ۳/ ۳۴۷۔
(۳) الخرشی ۸/ ۱۱۔
(۴) حدیث: "من تردی ....." کی تخریج (فقرہ/ ۸) میں گذر چکی۔

---

(۱) حدیث: "كان برجل جراح ....." کی روایت بخاری (الفتح ۶/ ۴۹۶ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔
(۲) ابن عابدین ۱/ ۱۸۳۔

دوسرے فاسق مسلمانوں کی طرح فاسق ہے[1]۔ اسی طرح شافعیہ کی نصوص سے معلوم ہوتا ہے کہ خودکشی کرنے والا کافر نہیں ہے[2]۔

احادیث میں خودکشی کرنے والے کا ہمیشہ ہمیش جہنم میں رہنے کا جو ذکر ہے وہ اس شخص کے لئے ہے جو خودکشی کے ذریعہ جان دینے میں جلدی کرے اور اس کو حلال سمجھے، اس لئے کہ حلال سمجھنے کی وجہ سے وہ کافر ہو جائے گا، کیونکہ اہل سنت کے نزدیک گناہ کبیرہ کو حلال سمجھنے والا کافر ہے، اور کافر بلاشبہ ہمیشہ جہنم میں رہے گا، ایک قول ہے کہ یہ احادیث زجر وتوبیخ وتغلیظ کے لئے ہیں، اس کی حقیقت مراد نہیں۔

ابن عابدین اس کی توبہ قبول ہونے کے بارے میں کہتے ہیں کہ یہ کہنا کہ اس کے لئے توبہ نہیں، اہل سنت و جماعت کے قواعد کی رو سے مشکل ہے، اس لئے کہ گنہگار کی توبہ قبول ہونے کے بارے میں نصوص مطلق ہیں، بلکہ کافر کی توبہ بھی قطعی طور پر مقبول ہے، حالانکہ وہ بہت بڑا گنہگار ہے، شاید مراد زندگی سے ناامیدی کی حالت میں اس کی توبہ ہے، جیسا کہ اگر اس نے اپنے ساتھ ایسا کام کر دیا جس کے بعد عادتاً نہیں بچ سکتا، مثلاً ایسا زخم جو فوراً جان لے لے، یا خود کو سمندر یا آگ میں ڈالے، پھر توبہ کرے، لیکن اگر خود کو زخمی کیا پھر کئی دنوں تک زندہ رہا، اور توبہ کر لی اور پھر مر گیا تو یقینی طور پر اس کی توبہ قبول ہونے کا فیصلہ کرنا چاہئے[3]۔

خودکشی کرنے والا اللہ کی مشیت کے تحت ہے، قطعی طور پر ہمیشہ ہمیش جہنم میں نہ رہے گا، اس لئے کہ حضرت جابرؓ کی روایت ہے وہ فرماتے ہیں: "لما هاجر النبي ﷺ إلى المدينة هاجر إليه الطفيل بن عمرو، وهاجر معه رجل من قومه فاجتووا المدينة، فمرض فجزع، فأخذ مشاقص، فقطع بها براجمه فشخبت يداه حتى مات، فرآه الطفيل بن عمرو في منامه وهيئته حسنة، ورآه مغطيا يديه، فقال له: ما صنع بك ربك؟ قال: غفر لي بهجرتي إلى نبيه ﷺ، فقال: ما لي أراك مغطيا يديك؟ قال: قيل لي: لن نصلح منك ما أفسدت، فقصها الطفيل على رسول الله ﷺ، فقال رسول الله ﷺ: وليديه فاغفر"[1] (جب حضور ﷺ نے مدینہ ہجرت کی تو طفیل بن عمرو بھی ہجرت کر کے آپ ﷺ کے پاس آ گئے، ان کے ساتھ ان کی قوم کے ایک شخص نے بھی ہجرت کی، مدینہ کی ہوا اس کو ناموافق ہوئی، وہ بیمار پڑ گیا، تکلیف کے سبب اس نے چوڑے پھل کا نیزہ لے کر اپنی انگلیوں کے جوڑ کاٹ ڈالے، دونوں ہاتھوں سے خون بہنا شروع ہوا، یہاں تک کہ وہ شخص مر گیا، پھر طفیل بن عمرو نے اس کو خواب میں دیکھا، اس کی شکل اچھی تھی، مگر اپنے دونوں ہاتھوں کو چھپائے ہوئے تھا، طفیل نے پوچھا: تیرے رب نے تیرے ساتھ کیا سلوک کیا؟ اس نے کہا: نبی ﷺ کے پاس ہجرت کر کے آنے کے سبب مجھ کو بخش دیا۔ طفیل نے کہا: کیا وجہ ہے کہ میں دیکھتا ہوں کہ تم اپنے دونوں ہاتھوں کو چھپائے ہوئے ہو؟ وہ بولا: مجھ سے کہا گیا کہ جس کو تم نے خود خراب کیا ہے، اسے میں ٹھیک نہیں کروں گا۔ یہ خواب طفیل نے رسول اللہ ﷺ سے بیان کیا تو آپ ﷺ نے دعا فرمائی: اے اللہ اس کے دونوں ہاتھوں کو بھی بخش دے)۔

---

(۱) الفتاوی الخانیہ بہامش الفتاوی الہندیہ ۱/ ۱۸۶، تبیین الحقائق شرح کنز الدقائق للزیلعی ۱/ ۲۵۰، ابن عابدین ۱/ ۱۸۴۔

(۲) نہایۃ المحتاج ۲/ ۳۳۲۔

(۳) ابن عابدین ۱/ ۱۸۴، نیز دیکھئے القلیوبی مع حاشیہ عمیرہ ۱/ ۳۴۸، ۳۴۹، الشرح الصغیر ۱/ ۵۷۴، المغنی مع الشرح الکبیر ۲/ ۴۱۸۔

(۱) حدیث جابر: "لما هاجر النبي ﷺ إلى المدينة هاجر إليه......" کی روایت مسلم (۱/ ۱۰۹ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

یہ سب دلیل ہے کہ خودکشی کرنے والا اپنے اس فعل کے سبب مسلمان ہونے سے نہیں نکلتا، البتہ اس نے گناہ کبیرہ کا ارتکاب کیا ہے، اس لئے اس کو فاسق کہا جائے گا۔

دوم: خودکشی کرنے والے کی سزا:

۲۶- فقہاء میں کوئی اختلاف نہیں کہ خودکشی کی کوشش کرنے والا اگر بچ جائے تو خودکشی کی کوشش کے سبب اس کو سزا دی جائے گی، اس لئے کہ اس نے جان مارنے کا اقدام کیا ہے، جس کو گناہ کبیرہ مانا جاتا ہے۔

نیز اس پر دیت نہیں، خواہ خودکشی عمداً ہو یا خطاءً، یہ جمہور فقہاء (حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ) کے نزدیک ہے، اور حنابلہ کی بھی ایک روایت ہے، اس لئے کہ موت کے سبب سزا ساقط ہوجاتی ہے، نیز اس لئے کہ حدیث ہے: **"إن عامر بن الأكوع بارز مرحبا يوم خيبر، فرجع سيفه على نفسه فمات"** [1] (عامر بن اکوع نے خیبر کی لڑائی میں مرحب کو کھلے مقابلے کے لئے بلایا، اس پر حملہ کرنا چاہا لیکن ان کی تلوار انہی کو آ کر لگی اور وہ مر گئے)۔ اور ہمارے علم کے مطابق رسول اللہ ﷺ نے اس میں دیت یا کسی اور چیز کا فیصلہ نہیں کیا۔ اگر دیت واجب ہوتی تو رسول اللہ ﷺ اس کو ضرور بیان فرماتے، نیز اس لئے کہ اس نے اپنے اوپر زیادتی کی ہے، لہذا دوسرا اس کا ضامن نہ ہوگا، نیز اس لئے کہ خطا میں عاقلہ پر دیت کا وجوب محض اس لئے ہے کہ اس مجرم کے ساتھ خیر خواہی اور اس کے بوجھ کو ہلکا کیا جاسکے، اور یہاں پر مجرم کے ذمہ کوئی چیز واجب ہی نہیں کہ اس کی اعانت و خیر خواہی کی ضرورت ہو، لہذا اس کے واجب کرنے کی کوئی وجہ نہیں [1]۔

حنابلہ کے یہاں ایک روایت ہے کہ غلطی سے خودکشی کرنے والے کے عاقلہ پر اس کی دیت ہے جو اس کے ورثاء کو ملے گی، یہی اوزاعی و اسحاق کا قول ہے، اس لئے کہ یہ جنایت خطا ہے، لہذا اس کی دیت اس کے عاقلہ پر ہوگی، جیسا کہ اگر وہ کسی دوسرے کو قتل کر دیتا تو دیت ہوتی۔

اس روایت کی بنا پر اگر عاقلہ ورثاء ہوں تو کچھ واجب نہیں، اس لئے کہ انسان کے لئے اپنی ذات پر کچھ واجب نہیں ہوتا۔ اور اگر ان میں کوئی ایک وارث ہو تو اس کے اپنے حصہ کے بالمقابل ساقط ہوجائے گا، اور اس کے حصہ پر جو اضافہ ہو وہ اس کے ذمہ لازم ہوگا، اور اس کے لئے باقی ماندہ ہوگا اگر دین سے اس کا حصہ اس پر واجب سے زائد ہو [2]۔

۲۷- وجوب کفارہ میں اختلاف ہے: شافعیہ کا ایک قول ہے (اور قتل خطا میں حنابلہ کی یہی رائے ہے) کہ کفارہ اس شخص پر واجب ہے جو غیر حربی ہو، خواہ ممیز ہو یا نہ ہو، اور یہ کسی بھی آدمی کے قتل سے واجب ہے خواہ وہ آدمی مسلمان ہو (گو کہ دار الحرب میں ہو) یا ذمی یا پیٹ کا بچہ، یا غلام ہو، یا اپنی جان لے لے، خواہ عمداً ہو یا خطاءً [3]۔

اس طرح انہوں نے وجوب کفارہ کو عام رکھا ہے، اور یہ خودکشی کرنے والے کے ترکہ سے نکالا جائے گا، خواہ یہ عمداً ہو یا خطاً۔

ان کی دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کا قول عام ہے: **"وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ وَّدِيَةٌ مُّسَلَّمَةٌ إِلٰى أَهْلِهِ"** [4] (اور جو کوئی کسی مومن کو غلطی سے قتل کر ڈالے تو ایک

---

(۱) اثر: "أن عامر بن الأكوع بارز ....." کی روایت مسلم (۳/ ۱۴۴۰ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

---

(۱) ابن عابدین ۵/ ۳۵۰، جواہر الإکلیل ۲/ ۲۷۲، نہایۃ المحتاج ۷/ ۳۶۶، المغنی ۹/ ۵۰۹، الخرشی ۸/ ۵۰۔

(۲) المغنی مع الشرح الکبیر ۹/ ۵۰۹۔

(۳) أسنی المطالب ۴/ ۹۵، نہایۃ المحتاج ۷/ ۳۶۶، المغنی ۵/ ۳۹۔

(۴) سورۂ نساء/ ۹۲۔

مسلمان غلام کا آزاد کرنا (اس پر واجب ہے) اور خون بہا بھی جو اس کے عزیزوں کے حوالہ کیا جائے گا)۔ نیز اس لئے کہ وہ خطاً قتل کیا ہوا آدمی ہے، لہذا اس کے قاتل پر کفارہ واجب ہوگا جیسا کہ اگر اس کو کوئی دوسرا قتل کردیتا[1]۔

حنفیہ و مالکیہ کا قول اور شافعیہ کے یہاں ایک قول یہ ہے کہ خطاءً یا عمداً خودکشی کرنے والے پر کفارہ واجب نہیں، عمد کے بارے میں حنابلہ کا قول بھی یہی ہے، اس لئے کہ موت کے بعد اس کے مخاطب ہونے کی صلاحیت ختم ہوگئی، جیسا کہ اس کے ورثاء کے لئے اس کی دیت، اس کے عاقلہ کے ذمہ سے ساقط ہوجاتی ہے۔ ابن قدامہ نے کہا ہے کہ یہ اُقرب إلی الصواب ہے إن شاء اللہ۔ اس لئے کہ عامر بن اکوع نے غلطی سے خود کو مار ڈالا، اور رسول اللہ ﷺ نے اس میں کفارہ کا حکم نہیں فرمایا۔ اور فرمان باری: "وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً......" سے مراد دوسرے کو قتل کرنا ہے۔ اس کی دلیل فرمان باری: "وَدِيَةٌ مُّسَلَّمَةٌ إِلَى أَهْلِهِ" ہے۔ اور اپنا قتل کرنے پر دیت واجب نہیں، اسی طرح مالکیہ نے وجوب کفارہ کی تردید اس دلیل سے کی ہے کہ فرمان باری: "فَمَنْ لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ"[2] (پھر جس کو یہ نہ میسر ہو اس پر دو مہینے کے لگاتار روزے رکھنا (واجب ہے) اپنا قتل کرنے والے کو خارج کرنے والا ہے، اس لئے کہ کفارہ کے اس جزء کا تصور محال ہے، اور جب جزء باطل ہے تو کل بھی باطل ہوگا[3]۔

سوم: خودکشی کرنے والے کو غسل دینا:

۲۸- جس نے غلطی سے خودکشی کرلی، مثلاً دشمن پر تلوار چلائی تاکہ

(۱) أسنی المطالب ۴/ ۹۵، نہایۃ المحتاج ۷/ ۳۶۶، المغنی ۸/ ۹۵۔
(۲) سورۂ نساء/ ۹۲۔
(۳) المغنی ۱۰/ ۳۹، جواہر الإکلیل ۲/ ۲۷۰، مواہب الجلیل ۶/ ۲۶۸، نیز البدائع

اس کو مارے لیکن وار خطا کر گیا، اور خود اسی کو تلوار لگ گئی اور وہ مرگیا تو اس کو غسل دیا جائے گا، اس کی نماز جنازہ پڑھی جائے گی، اس میں کوئی اختلاف نہیں، نیز اس کو بعض نے شہید قرار دیا ہے[1]۔

یہی حکم عمداً خودکشی کرنے والے کا ہے، اس لئے کہ وہ فقہاء کے نزدیک خودکشی کرنے کے سبب اسلام سے خارج نہیں ہوتا، جیسا کہ گزرا، اسی وجہ سے فقہاء نے صراحت کی ہے کہ دوسرے مسلمانوں کی طرح اس کو غسل دینا واجب ہے[2]۔ رملی نے اس پر اجماع کا دعوی کرتے ہوئے کہا ہے: اس کو غسل دینا، کفن دینا، اس کی نماز جنازہ پڑھنا، اس کو اٹھا کر لے جانا، اس کی تدفین یہ سب بالاجماع فرض کفایہ ہیں، اس لئے کہ صحیح روایات میں اس کا حکم آیا ہے، اس حکم میں خودکشی کرنے والا اور دوسرا برابر ہے[3]۔

چہارم: خودکشی کرنے والے کی نماز جنازہ پڑھنا:

۲۹- جمہور فقہاء (حنفیہ، مالکیہ اور شافعیہ) کی رائے ہے کہ خودکشی کرنے والے کی نماز جنازہ پڑھی جائے گی، اس لئے کہ خودکشی کرنے کی وجہ سے وہ اسلام سے نہیں نکلتا، جیسا کہ گزرا، نیز مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "صلوا علی من قال لا إله إلا الله"[4] (لا إله إلا الله کہنے والے کی نماز جنازہ پڑھو)۔ نیز اس لئے کہ غسل اور نماز جنازہ مالکیہ کے نزدیک ایک دوسرے کے لئے

= ۷/ ۲۵۴۔
(۱) الفتاوی الہندیہ ۱/ ۱۶۳، ابن عابدین ۱/ ۵۸۴۔
(۲) ابن عابدین ۱/ ۵۸۴، الفتاوی البزازیہ علی الہندیہ ۱/ ۱۸۶۔
(۳) نہایۃ المحتاج ۲/ ۴۳۲۔
(۴) حدیث: "صلوا علی من قال لا إله إلا الله" کی روایت طبرانی نے حضرت ابن عمرؓ سے کی ہے اس کی اسناد میں ایسا راوی ہے جس پر کذب کا الزام ہے (فیض القدیر للمناوی ۴/ ۲۰۳ طبع المکتبۃ التجاریہ)۔

لازم ہیں، جس کو غسل دینا واجب ہے اس پر نماز جنازہ پڑھنا بھی واجب ہوگا، اور جس کو غسل دینا واجب نہیں اس کی نماز جنازہ واجب نہیں [۱]۔

عمر بن عبد العزیز اور اوزاعی کی رائے ہے (حنفیہ میں ابو یوسف کی بھی یہی رائے ہے، اور بعض حنفیہ نے اسی کو صحیح قرار دیا ہے) کہ خودکشی کرنے والے کی نماز جنازہ کسی بھی حال میں نہیں پڑھی جائے گی، اس لئے کہ حضرت جابر بن سمرہ کی روایت ہے: "أنه أتي النبي ﷺ برجل قتل نفسه بمشاقص فلم يصل عليه" [۲] (رسول اللہ ﷺ کے پاس ایک شخص کو لایا گیا جس نے چوڑے پھل کے تیر سے خودکشی کر لی تھی، آپ ﷺ نے اس کی نماز جنازہ نہیں پڑھی)، نیز ابوداؤد کی روایت میں ہے کہ ایک آدمی نے حضور ﷺ کے پاس آکر بتایا کہ ایک آدمی مر گیا، آپ ﷺ نے فرمایا: "وما يدريك" (تمہیں معلوم ہے کہ وہ کیسے مرا ہے) اس نے کہا: میں نے اس کو دیکھا کہ وہ خود کو ذبح کر رہا ہے۔ حضور ﷺ نے دریافت فرمایا: "أنت رأيته" (تم نے خود دیکھا ہے؟)، اس نے کہا: ہاں، آپ ﷺ نے فرمایا: "إذن لا أصلي عليه" [۳] (تب تو میں اس کی نماز جنازہ نہیں پڑھوں گا)۔

بعض حضرات نے اس کی وجہ یہ بتائی ہے کہ خودکشی کرنے والے کے لئے توبہ نہیں، لہذا اس کی نماز جنازہ بھی نہیں پڑھی جائے گی [۴]۔

---

(۱) القلیوبی مع حاشیہ عمیرہ ۱/ ۳۴۸، ۳۴۹، الفتاوی الہندیہ ۱/ ۱۶۳، ابن عابدین ۱/ ۵۸۴، بلغۃ السالک علی اقرب المسالک ۱/ ۵۴۳، جواہر الاکلیل ۱/ ۱۰۶۔

(۲) حدیث جابر بن سمرہ: "أتي النبي ﷺ برجل قتل نفسه......" کی روایت مسلم (۲/ ۶۷۲ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۳) حدیث: "إذن لا أصلي عليه" کی روایت ابوداؤد (۳/ ۵۲۶ طبع عزت عبید دعاس) نے کی ہے اس کی اسناد صحیح ہے امام مسلم نے مختصراً اس کی روایت کی ہے جیسا کہ گزرا۔

(۴) المغنی ۲/ ۴۱۸، ابن عابدین ۱/ ۵۸۴۔

حنابلہ نے کہا ہے کہ عمداً خودکشی کرنے والے کی نماز جنازہ امام نہیں پڑھے گا، عام لوگ پڑھیں گے۔ امام خودکشی کرنے والے کی نماز جنازہ اس لئے نہیں پڑھے گا کہ حضرت جابر بن سمرہ کی سابقہ حدیث ہے کہ حضور ﷺ نے خودکشی کرنے والے کی نماز جنازہ نہیں پڑھی، اس وقت حضور ﷺ امام تھے، اس لئے دوسرے ائمہ بھی ایسا ہی کریں گے [۱]۔

بقیہ لوگ اس کی نماز جنازہ پڑھیں گے، اس لئے کہ جب حضور ﷺ نے خودکشی کرنے والے کی نماز جنازہ پڑھنے سے گریز کیا تو اس کی نماز جنازہ پڑھنے سے منع نہیں فرمایا۔ حضور ﷺ کا نماز جنازہ نہ پڑھنا اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ دوسرے لوگ بھی نہ پڑھیں، کیونکہ حضور ﷺ ابتدائے اسلام میں مقروض جس کے پاس اس کے قرض کی ادائیگی کے لئے مال نہ ہو، اس کی نماز جنازہ نہیں پڑھتے تھے، اور لوگوں کو نماز جنازہ پڑھنے کا حکم دیتے تھے [۲]۔

تخصیص کی دلیل یہ روایت بھی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "أما أنا فلا أصلي عليه" [۳] (میں تو اس کی نماز جنازہ نہیں پڑھوں گا)۔

حنابلہ کی بعض کتابوں میں لکھا ہے کہ امام کا خودکشی کرنے والے کی نماز جنازہ نہ پڑھنا مستحب ہے، لیکن اگر وہ پڑھ لے تو کوئی حرج نہیں، چنانچہ "الإقناع" میں ہے: امام اعظم اور کسی گاؤں کے امام (جو کہ اس

---

(۱) المغنی ۲/ ۴۱۸۔

(۲) المغنی ۲/ ۴۱۸، ۴۱۹، الاقناع ۱/ ۲۲۸۔

حدیث: "أمر بالصلاة على من عليه دين" کی روایت بخاری (الفتح ۴/ ۴۶۷ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۳) حدیث: "أما أنا فلا أصلي عليه" کی روایت نسائی (۴/ ۶۶ طبع المکتبۃ التجاریہ) نے کی ہے اس کی اسناد صحیح ہے اصل حدیث مسلم میں ہے جیسا کہ گزرا۔

گاؤں کا قاضی ہو) کے لئے عمداً خودکشی کرنے والے کی نماز جنازہ پڑھنا مسنون نہیں، اور اگر پڑھ لے تو کوئی حرج نہیں [۱]۔

پنجم: خودکشی کرنے والے کی تکفین اور مسلمانوں کے قبرستان میں اس کی تدفین:

۳۰- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ مسلمان میت کی تکفین وتدفین واجب ہے، فقہاء نے صراحت کی ہے کہ یہ دونوں چیزیں اس کی نماز جنازہ اور غسل کی طرح فرض کفایہ ہیں۔ خودکشی کرنے والا بھی ان ہی میں سے ہے، اس لئے کہ خودکشی کرنے والا اپنے اس فعل کے سبب اسلام سے نہیں نکلتا جیسا کہ گزرا [۲]۔

(۱) الاقناع ۱/ ۲۲۸۔
(۲) تبیین الحقائق شرح کنز الدقائق للزیلعی ۱/ ۲۳۸، الشرح الصغیر ۱/ ۵۴۳، کشاف القناع ۲/ ۸۵، نہایۃ المحتاج ۲/ ۴۳۲۔

انتساب

تعریف:

۱- انتساب لغت میں: ''انتسب'' کا مصدر ہے۔ ''انتسب فلان إلی فلان'' کا معنی ہے: خود کو کسی سے منسوب کرنا۔ نسبت، نُسبت، اور نسب کا معنی ہے: قرابت ورشتہ داری۔ انتساب آباء کی طرف، قبائل کی طرف [۱]، ملکوں کی طرف اور پیشوں کی طرف ہوتا ہے۔

اصطلاح میں انتساب لغوی معنی ہی میں آتا ہے۔

انتساب کی قسمیں:

الف- والدین سے انتساب:

۲- انتساب بنوۃ (بیٹا ہونے) یا تبنّی (بیٹا بنانے) کی وجہ سے ہوتا ہے:

اگر یہ انتساب بنوت کی وجہ سے ہو تو صحیح ہونے کی صورت میں واجب اور جھوٹی اور غلط ہونے کی صورت میں حرام ہے [۲]، اس لئے کہ فرمان نبوی ہے: ''أیما امرأۃ أدخلت علی قوم من لیس منهم، فلیست من الله في شيء، ولن یدخلها الله جنته، وأیما رجل جحد ولده، وهو ینظر إلیه احتجب الله منه یوم القیامة، وفضحه علی رؤوس الأولین والآخرین'' [۳]

(۱) المصباح المنیر، مختار الصحاح: مادہ (نسب)۔
(۲) فتح القدیر ۳/ ۲۶۱، ابن عابدین ۲/ ۵۹۲۔
(۳) حدیث: ''أیما امرأۃ......'' کی روایت ابوداؤد (۲/ ۶۹۵-۶۹۶ طبع عزت

(جس عورت نے بھی کسی قوم میں اس کو داخل کیا جو حقیقۃً اس میں سے نہیں ہے تو اللہ سے اس کا کوئی تعلق نہیں ہے، اور اللہ تعالی اس کو جنت میں ہرگز داخل نہیں کرے گا، اور جس مرد نے اپنے بچہ کا انکار کیا، اور وہ اسے دیکھ رہا ہو تو اللہ تعالی قیامت کے دن اس سے پردہ کرے گا، اور اس کو اولین وآخرین کے سامنے رسوا کرے گا)۔

اور اگر یہ تبنّی (بیٹا بنانے) کی بنا پر ہو تو حرام ہے، اس لئے کہ فرمان باری ہے: "اُدْعُوْهُمْ لِآبَآئِهِمْ هُوَ اَقْسَطُ عِنْدَ اللّٰهِ، فَإِنْ لَّمْ تَعْلَمُوْا آبَآءَ هُمْ فَإِخْوَانُكُمْ فِي الدِّيْنِ وَمَوَالِيْكُمْ" [1] (انہیں ان کے باپوں کی طرف منسوب کرو کہ یہی اللہ کے نزدیک راستی کی بات ہے اور اگر تم ان کے باپوں کو نہ جانتے ہو تو (آخر) وہ تمہارے دین کے تو بھائی ہی ہیں اور تمہارے دوست)۔ (دیکھئے: نسب، تبنّی)۔

ب-ولاء عتاقہ سے انتساب:

۳-اس کے اثرات میں سے: وراثت اور عقل (دیت کی ادائیگی میں شرکت کرنا) فی الجملہ ہیں۔

لہذا اگر آزاد کردہ غلام مرجائے اور اس کا کوئی نسبی یا نکاح کے سبب وارث نہ ہو اور ورثاء کے مقررہ حصے سارے ترکہ پر حاوی نہ ہوں اور اس کا کوئی عصبہ نسبی نہ ہو تو سارا مال یا اصحاب الفروض کے حصہ کے بعد باقی ماندہ مال اس کے معتق (آزاد کرنے والے) کے لئے ہوگا، ذوی الارحام کو مقدم کرنے میں اور ذوی الفروض پر رد کے بارے میں دو آراء ہیں [2] (دیکھئے: "إرث"، "ولاء")۔

ج-ولاء موالات سے انتساب:

۴-اس کے قائل حنفیہ ہیں، لہذا اگر کوئی مکلف کسی کے ہاتھ پر اسلام لائے اور اس سے یا کسی اور سے عقد موالات کرلے کہ اگر وہ مرجائے گا تو وہی اس کا وارث ہوگا، اور اگر وہ جنایت کرے گا تو اس کی طرف سے دِیَت دینے میں شرکت کرے گا، تو یہ عقد صحیح ہے، اور اس کی دِیَت اسی کے ذمہ ہوگی، وہ اس کا وارث ہوگا، اسی طرح اگر جانبین سے وراثت کی شرط لگی ہو، اسی طرح اگر عقل مند بچہ اپنے باپ یا وصی کی اجازت سے عقد موالات کرلے تو یہ صحیح ہے، اس لئے کہ اس سے کوئی مانع نہیں [1]۔

د-پیشہ یا قبیلہ یا گاؤں سے انتساب:

۵-پیشہ یا قبیلہ یا گاؤں سے انتساب، جیسے بڑھئی یا کمہار کہلانا جائز ہے، اور جیسے فلاں قرشی یا تیمی ہے قریش یا بنوتیم سے انتساب کرکے، اور فلاں بخاری یا قرطبی ہے بخارٰی اور قرطبہ سے انتساب کرکے، اور اس پر بلانکیر امت کا اجماع ہے۔

ھ-لعان کرنے والی عورت کے بچہ کا انتساب:

۶-اگر مرد نے اپنی بیوی پر زنا کی تہمت لگائی اور خود سے لڑکے کے نسب کا انکار کیا، اور شرائط کے ساتھ دونوں میں لعان ہوگیا، تو قاضی باپ سے اس کے بچے کی نسبت ختم کرکے اس کو اس کی ماں کی طرف منسوب کردے گا [2]۔ (دیکھئے: لعان)۔

= عبید دعاس) نے کی ہے اس کی اسناد میں جہالت ہے (التلخیص لابن حجر ۲۲۶/۳ طبع دار المحاسن)۔

(۱) سورۂ احزاب /۵۔ دیکھئے: القرطبی ۱۲۰/۱۴ طبع دار الکتب، الآلوسی ۱۴۸/۲۱۔

(۲) ابن عابدین ۴۷/۵، الشرح الصغیر ۵۷۱/۴ طبع دار المعارف، القلیوبی

= ۱۴۵/۳، المغنی ۳۵۶/۶۔

(۱) ابن عابدین ۷۸/۵۔

(۲) ابن عابدین ۵۸۹/۲، القلیوبی وعمیرہ ۳۴/۴ طبع الحلبی، الشرح الصغیر ۶۵۷/۲ طبع المعارف، المغنی ۴۲۳/۷۔

و-ماں کی طرف سے قرابت کی طرف انتساب:

۷-ماں اور اس کے اصول وفروع کی طرف انتساب کے متعدد احکام ہیں مثلاً دیکھئے، وراثت، نکاح میں ولایت، وصیت، حرمت نکاح اور دوسرے احکام ہیں جو اس انتساب پر مرتب ہوتے ہیں، اس کے لئے اس کے خاص فقہی ابواب، اور ان ابواب کی اصطلاحات دیکھئے: جیسے (إرث، ولایت، نکاح، نظر، سفر)[1]۔

(۱) الفتاوی الہندیہ ۴/ ۸، ۱/ ۲۸۳، بدائع الصنائع ۲/ ۵۷، ۳/ ۵، ۲۰ ۱، حاشیۃ البجیر ی ۳/ ۳۵۹، الحطاب ۱/ ۵۸۰، نہایۃ المحتاج ۶/ ۱۸۵، مغنی المحتاج ۳/ ۲۱۶، ۲۱۷۔

انتشاء

دیکھئے: "سکر" اور "مخدر"۔

انتشار

تعریف:

۱-انتشار "انتشر" کا مصدر ہے، کہا جاتا ہے: انتشر الخبر: خبر کا فاش ہونا، اور انتشر النہار: دن چڑھنا[1]۔

فقہی استعمال اس معنی سے الگ نہیں ہے[2]۔

متعلقہ الفاظ:

۲-الف-استفاضہ: کہا جاتا ہے: استفاض الخبر: خبر فاش ہوگئی اور پھیل گئی[3]، استفاضہ صرف خبروں میں ہوتا ہے، جبکہ انتشار اس کے ساتھ خاص نہیں۔

ب-اشاعت: أشاع الخبر کا معنی ہے: خبر فاش کردی اور وہ پھیل گئی[4]۔

اجمالی حکم:

فقہاء لفظ انتشار کو دو معانی میں استعمال کرتے ہیں:

اول: بمعنی إنعاظ ذکر: مرد کے عضو تناسل کی استادگی۔

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر، المفردات للراغب: مادہ (نشر)۔

(۲) ابن عابدین ۱/ ۱۱۳ طبع سوم الدسوقی ۱/ ۱۲۱ طبع دار الفکر، المہذب ۲/ ۱۵۶ طبع دار المعرفہ۔

(۳) لسان العرب، ابن عابدین ۲/ ۹۷، الحطاب ۲/ ۳۸۳ طبع النجاح لیبیا۔

(۴) لسان العرب، القلیوبی ۴/ ۳۲ طبع الحلبی۔

دوم: بمعنی کسی چیز کا پھیلنا۔

۳- پہلے معنی میں انتشار پر بعض فقہی احکام مرتب ہوتے ہیں مثلاً:

الف- تین طلاق والی عورت کا اپنے شوہر کے لئے حلال ہونا: جس نے اپنی بیوی کو تین طلاق دی، وہ عورت اس کے لئے حلال نہیں تا آنکہ وہ دوسرے مرد سے شادی کرے اور وہ اس سے جماع کر لے، اس لئے کہ فرمان باری ہے: "فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدُ حَتّٰى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ"[1] (تو وہ عورت اس کے لئے اس کے بعد جائز نہ رہے گی یہاں تک کہ وہ کسی اور شوہر سے نکاح کرے)۔ فرج میں وطی کے بغیر عورت حلال نہیں ہوگی، جس کا کم از کم درجہ حشفہ (سپاری) کو داخل کرنا ہے، اور اس کے لئے انتشار (استادگی) ضروری ہے۔ اگر انتشار نہ ہو تو عورت پہلے شوہر کے لئے حلال نہ ہوگی، اس لئے کہ روایت میں ہے کہ رفاعہ قرظی نے اپنی بیوی کو طلاق مغلظہ دی، اس کے بعد اس عورت نے عبدالرحمٰن بن زبیر سے شادی کی، وہ خدمت نبوی میں آئی اور عرض کیا: اے اللہ کے رسول! میں رفاعہ کے نکاح میں تھی، انہوں نے مجھے تین طلاقیں دے دیں، تب میں نے عبدالرحمٰن بن زبیر سے نکاح کرلیا، خدا کی قسم! اے اللہ کے رسول! ان کے پاس تو صرف اس کپڑے کے کنارے کے مانند عضو ہے (یعنی قابل جماع نہیں)، رسول اللہ ﷺ مسکرائے اور آپ ﷺ نے فرمایا: "لعلک تریدين أن ترجعي إلى رفاعة، لا والله حتى تذوقي عسيلته ويذوق عسيلتك"[2] (شاید تم دوبارہ رفاعہ کے نکاح میں جانا چاہتی ہو؟ خدا کی قسم! یہ بات کبھی نہ ہوگی، جب تک تو اس کی اور وہ تیری لذت نہ چکھے)۔ حضور ﷺ نے اس حکم کو لذت جماع چکھنے پر معلق فرمایا ہے، اور یہ انتشار کے بغیر ممکن نہیں، یہ متفق علیہ ہے[1]۔

ب- اور مثلاً زنا کے لئے مجبور کئے گئے مرد پر وجوب حد میں انتشار کا اثر ہے، اس میں اختلاف ہے، حنابلہ، بعض مالکیہ، شافعیہ (قول اظہر کے بالمقابل) اور امام ابوحنیفہ کے نزدیک سلطان کے علاوہ کسی کے اکراہ وجبر میں اگر کسی مرد کو زنا پر مجبور کیا گیا اور اس نے زنا کرلیا تو اس پر حد ہے، اس لئے کہ وطی انتشار کے بغیر نہیں ہوسکتی، اور اکراہ اس کے منافی ہے۔ لہذا جب انتشار پایا گیا تو اکراہ نہیں رہا، اس لئے اس پر حد لازم ہوگی۔

شافعیہ قول اظہر کے مطابق بعض مالکیہ، ابو یوسف، محمد اور امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک صاحب سلطنت کے اکراہ میں اگر مرد کو زنا پر مجبور کیا گیا تو اس پر حد نہیں، اس لئے کہ فرمان نبوی ہے: "رفع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه"[2] (میری امت سے غلطی، بھول چوک اور اکراہ کو اٹھا دیا گیا ہے) نیز اس لئے کہ انتشار میں تردد ہے، کیونکہ بسا اوقات بلاقصد انتشار ہوجاتا ہے، اس لئے کہ کبھی کبھی طبعی طور پر انتشار ہوتا ہے، اس میں اختیار نہیں ہوتا، جیسے سونے والے کا انتشار[3] (دیکھئے: اکراہ)۔

---

(۱) سورۂ بقرہ / ۲۳۰۔

(۲) حدیث رفاعۃ: "أتريدين...." متفق علیہ ہے الفاظ مسلم کے ہیں، اور اس کی روایت بخاری نے باب الطلاق (۹/ ۳۶۱-۳۶۰ ۵۲ طبع السلفیہ) اور مسلم نے باب النکاح (۲/ ۱۰۵۵، ۳۳ طبع عبدالباقی) میں کی ہے۔

---

(۱) الاختیار ۳/ ۱۵۰ طبع دار المعرفۃ، منح الجلیل ۲/ ۷۵ طبع النجاح، المہذب ۲/ ۱۰۵، شرح منتہی الإرادات ۳/ ۱۸۷ طبع دار الفکر۔

(۲) حدیث: "رفع عن أمتي......" کو سیوطی نے بروایت ثوبان الکبیر للطبرانی منسوب کیا ہے دیکھئے: فیض القدیر (۴/ ۳۴/ ۳۶۱ ۴۴) مناوی نے ثوبان کی اس میں تصحیف کی ہے۔ اور درست روایت وہ ہے جس کو بیہقی نے حضرت ابن عمرؓ سے ان الفاظ میں بیان کیا ہے: وضع عن أمتي......"۔ حاکم (۲/ ۱۹۸) نے اس کی روایت حضرت ابن عباس کے واسطے سے ان الفاظ میں کی ہے: تجاوز الله عن أمتي الخطأ......" اور کہا: یہ حدیث صحیح ہے اور شیخین کی شرط کے مطابق ہے ذہبی نے اس سے اتفاق کیا ہے۔

(۳) الہدایہ ۲/ ۱۰۲ طبع المکتبۃ الإسلامیہ، منح الجلیل ۴/ ۹۳ ۳، مغنی المحتاج ۴/ ۱۴۵ طبع الحلبی، المہذب ۲/ ۲۶۸، المغنی ۸/ ۱۸۷ طبع الریاض۔

۴- دوسرے معنی میں انتشار یعنی بمعنی پھیلنا، فقہاء اس کو عمومی خبر کے ذریعہ چاند کے ثبوت میں ذکر کرتے ہیں [۱]۔ اس کی تفصیل (استفاضہ وصوم) میں دیکھیں۔

فقہاء اس کا ذکر رضاعت کے سبب دودھ پلانے والی عورت کے اصول وفرع تک حرمت نکاح کے متعدی ہونے میں کرتے ہیں [۲]۔

زنا کے سبب بھی حرمت متعدی ہوتی ہے۔ دیکھئے: (رضاع، نکاح)۔

بحث کے مقامات:

۵- فقہی مسائل جن کے احکام انتشار پر مبنی ہیں، کئی ایک ہیں، اور یہ باب وضو، باب غسل، باب صوم، اجنبی عورت کے دیکھنے میں، باب نکاح میں محرمات کے بیان میں اور باب رضاعت میں مذکور ہیں [۳]۔

(۱) الحطاب ۲/ ۳۸۳۔
(۲) المغنی ۷/ ۵۴۵، المہذب ۲/ ۱۵۶۔
(۳) ابن عابدین ۱/ ۱۱۳، ۱۱۵، ۲۸۵، ۵/ ۲۴۱، الدسوقی ۱/ ۱۳۱، ۵۲۳۔

انتفاع

تعریف:

۱- انتفاع انتفع کا مصدر ہے، جو نفع سے ماخوذ ہے، یہ ضر (نقصان) کی ضد ہے، اس سے مراد وہ چیز ہے: جس کے واسطہ سے انسان اپنے مطلوب تک رسائی حاصل کرے۔

انتفاع کا معنی ہے: منفعت تک رسائی حاصل کرنا۔ کہا جاتا ہے: انتفع بالشيء: اس کے ذریعہ سے منفعت تک رسائی حاصل کی [۱]۔

فقہاء کے یہاں اس لفظ کا استعمال اس لغوی مفہوم سے الگ نہیں، شیخ محمد قدری پاشا نے "مرشد الحیران" میں لکھا ہے: جائز انتفاع کسی معین چیز کے استعمال اور اس سے آمدنی حاصل کرنے میں نفع اٹھانے والے کا حق ہے، بشرطیکہ وہ چیز اپنی حالت پر باقی رہے، گو کہ اس چیز کی ذات اس کی ملکیت میں نہ ہو [۲]۔

۲- اس لفظ کا اکثر استعمال لفظ "حق" کے ساتھ ہوتا ہے، چنانچہ کہا جاتا ہے: حق انتفاع جس سے مراد ایسا حق ہے جو نفع اٹھانے والے کی ذات کے ساتھ خاص ہو، اور دوسرے کے لئے منتقل ہونے کے قابل نہ ہو۔ بسا اوقات "ملک وتملیک" کے الفاظ کے ساتھ استعمال ہوتا ہے مثلاً کہا جاتا ہے: ملک انتفاع اور تملیک انتفاع، اور

(۱) المصباح المنیر، معجم متن اللغۃ: مادہ (نفع)۔
(۲) مرشد الحیران: مادہ (۱۳)۔

شاید ملک اور تملیک سے مراد بھی وہ ذاتی تصرف کا حق ہے جس کو انسان صرف خود انجام دیتا ہے [1]۔

حق انتفاع اور ملک منفعت کے مابین موازنہ:

۳-فقہاء حق انتفاع اور ملک منفعت کے مابین منشا (سبب) مفہوم اور اثرات کے لحاظ سے تفریق کرتے ہیں، ان دونوں میں جو فرق بتایا گیا ہے اس کا حاصل دو وجوہات ہیں:

اول: حق انتفاع کا سبب بمقابلہ ملک منفعت کے سبب کے عام ہے، اس لئے کہ وہ بعض عقود مثلاً اجارہ و اعارہ کے ذریعہ ثابت ہوتا ہے، اسی طرح اباحت اصلیہ کے ذریعہ بھی ثابت ہوتا ہے، جیسے عوامی راستوں، مساجد، اعمال حج کی انجام دہی کے مقامات سے انتفاع، اور خاص مالک کی طرف سے اجازت کے ذریعہ بھی ثابت ہوتا ہے، جیسا کہ اگر کوئی دوسرے کے لئے اپنے مملوک کھانے کو مباح کردے یا اپنی کسی مملوک چیز کے استعمال کو مباح کردے۔

رہی منفعت تو اس کی ملکیت خاص اسباب ہی سے ہوتی ہے، اور یہ اسباب: اجارہ، اعارہ، منفعت کی وصیت اور وقف ہیں، ان میں اختلاف وتفصیل ہے جو آئے گی۔

بنابریں جس کو بھی منفعت کی ملکیت حاصل ہو، اس کے لئے انتفاع جائز ہے، لیکن اس کے برعکس نہیں، لہذا جس کو بھی انتفاع حاصل ہو، وہ منفعت کا مالک ہو، ہمیشہ ایسا نہیں ہوگا، جیسا کہ اباحت میں ہوتا ہے۔

دوم: انتفاع محض ملک منفعت کے تعلق سے حق ضعیف ہے، اس لئے کہ صاحب منفعت اس کا مالک ہے، اور اس میں شرعی حدود کے اندر مالکان کی طرح تصرف کرتا ہے، اور صرف انتفاع کا حق اس کے برخلاف ہے، اس لئے کہ وہ رخصت واجازت ہے، انتفاع کرنے والے کی ذات سے آگے نہیں بڑھتا۔

لہذا جو کسی چیز کی منفعت کا مالک ہو وہ اس کا بھی مالک ہوگا کہ اس میں ذاتی طور پر تصرف کرے یا اس کو دوسرے کے پاس منتقل کردے، لیکن جو کسی چیز سے انتفاع کا مالک ہو وہ اس کو دوسرے کی طرف منتقل کرنے کا مالک نہیں ہوتا، اس لئے منفعت کا اثر بمقابلہ انتفاع عام ہے، قرافی کہتے ہیں: انتفاع کی تملیک سے ہماری مراد یہ ہے کہ صرف اپنے طور پر اس کو انجام دے، اور تملیک منفعت میں عموم و شمول (وسعت) زیادہ ہے، چنانچہ وہ خود اس کو انجام دے سکتا ہے اور عوض کے بدلہ دوسرے کو بھی انتفاع کی اجازت دے سکتا ہے، جیسا کہ اجارہ، اور بلاعوض بھی اجازت دے سکتا ہے جیسے عاریت۔

اول کی مثال: مدارس اور رباطوں میں رہائش اور جامع مسجدوں، عام مسجدوں، بازاروں اور مقامات نسک (جیسے طواف وسعی کی جگہ) وغیرہ کہ وہ صرف اپنے طور پر انتفاع کرسکتا ہے اور اگر وہ مدرسہ کے کمرہ کو کرایہ پر دینا چاہے یا کسی اور کو رہائش پر دے دے یا کسی بھی شکل میں اس کا عوض لینا چاہے تو اس کے لئے ممنوع ہے، یہی حکم مذکورہ بالا بقیہ مثالوں کا ہے۔

رہا مالک منفعت تو مثلاً وہ شخص جس نے مکان کرایہ یا عاریت پر لیا، تو وہ اس کو دوسرے کے ہاتھ اجرت پر دے سکتا ہے، اور دوسرے کو بلاعوض رہائش کے لئے بھی دے سکتا ہے، اور وہ اس منفعت میں اسی طرح تصرف کرسکتا ہے جس طرح مالکان حسب دستور اپنی مملوکہ چیزوں میں تصرف کرتے ہیں، اس صورت کی رعایت کرکے جو اس کی ملکیت میں آئی ہے [1]۔

(۱) الفروق للقرافی ۱/ ۱۸۷۔

(۱) الفروق للقرافی ۱/ ۱۸۷۔

اس کی ایک مثال حنفیہ میں ابن نجیم نے لکھی ہے کہ موصی لہ (جس کے لئے وصیت کی گئی ہے) منفعت کا مالک ہوتا ہے، اس کو حق ہے کہ عاریت پر دے اور کرایہ دار عاریت اور کرایہ پر ان چیزوں کو دے سکتا ہے جن میں استعمال کرنے والوں کے اختلاف سے فرق نہیں پڑتا۔ اور مستعیر (عاریت پر لینے والا) اور جس شخص کے لئے صرف رہائش کا وقف ہو، وہ منفعت کے مالک ہیں، لہذا ان دونوں کے لئے ممکن ہے کہ منفعت دوسرے کو بالعوض منتقل کردیں، لیکن حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ مستعیر کو اجازت نہیں دیتے کہ عاریت کی چیز دوسرے کے ہاتھ کرایہ پر دے، اس میں مالکیہ کا اختلاف ہے [1]۔

۴- ملک منفعت بسا اوقات شخصی حق ہوتا ہے جو کسی عین مملوک کے تابع نہیں ہوتا، جیسا کہ وہ اعارہ میں مستعیر کے لئے اور اجارہ میں مستأجر (کرایہ دار) کے لئے ثابت ہوتا ہے، اور بسا اوقات حق عینی ہوتا ہے جو عین مملوک کے تابع ہوتا ہے، اور وہ ایک مالک سے دوسرے مالک کے پاس ملکیت کے منتقل ہونے کے ضمن میں تابع ہوکر منتقل ہوتا رہتا ہے، اور یہ صرف عقار (غیر منقولہ جائداد) میں ہوتا ہے، اور اسی کو حق ارتفاق کہتے ہیں، جس کی تفصیل اصطلاح ''ارتفاق'' میں ہے۔

شرعی حکم:

۵- انتفاع واجب ہوگا یا حرام یا جائز، اور یہ اپنے متعلق یعنی انتفاع والے سامان کے اعتبار سے ہوگا، اور انتفاع والے سامان اور شخص سے متعلق شرائط کے مدنظر ہوگا۔ واجب، حرام اور جائز انتفاع کی مثالیں مختصراً درج ذیل ہیں:

الف- انتفاع واجب:

۶- بلا اختلاف مباح چیز کے کھانے کی شکل میں انتفاع واجب ہے اگر انسان کی جان جانے کا اندیشہ ہو، اس لئے کہ اس سے گریز کرنا خود کو ہلاکت میں ڈالنا ہے، جو اس فرمان باری میں ممنوع قرار دیا گیا ہے: "وَلاَ تُلْقُوْا بِأَيْدِيْكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ" [1] (اور اپنے کو اپنے ہاتھوں ہلاکت میں نہ ڈالو)۔ حتی کہ جمہور نے حالت اضطرار میں کھانا پینا واجب قرار دیا ہے گو کہ انتفاع والی چیز حرام ہو [2]۔

ب- انتفاع حرام:

۷- بسا اوقات ایک چیز سے انتفاع حرام ہوتا ہے اگر وہ چیز شرعاً حرام ہو جیسے مردار، خون اور سور کا گوشت، حرام جانوروں اور پرندوں کا گوشت وغیرہ غیر اضطراری حالت میں۔

بسا اوقات ایک مباح چیز سے انتفاع حرام ہوتا ہے، اس کی وجہ انتفاع کرنے والے کی ذات میں کوئی وصف ہوتا ہے جیسے شکار کے گوشت سے محرم کے لئے انتفاع اور مالدار کے لئے لقطہ سے انتفاع، یہ حنفیہ کے نزدیک ہے، اور جب یہ وصف زائل ہوجائے گا تو اس عام قاعدہ پر عمل کرتے ہوئے انتفاع حلال ہوجائے گا "إذا زال المانع عاد الممنوع" (اگر مانع زائل ہوجائے تو ممنوع لوٹ آئے گا)۔

بسا اوقات ایک چیز سے انتفاع حرام ہوتا ہے جب کہ اس میں دوسرے کی ملکیت پر زیادتی ہو، اور مالک کی اجازت نہ ہو بلکہ یہ چیز ضمان اور سزا کے وجوب کا سبب ہے، جیسے غصب اور چوری کے اموال سے انتفاع، جیسا کہ اس کی وضاحت اپنی جگہ میں کردی گئی ہے۔

---

(۱) الاشباہ والنظائر لابن نجیم رص ۳۴۳، کشاف القناع ۴/ ۷۵ طبع سوم نہایۃ المحتاج ۵/ ۱۱۸، الدسوقی ۳/ ۴۳۳۔

(۱) سورۂ بقرہ/ ۱۹۵۔

(۲) ابن عابدین ۵/ ۲۱۵، اسنی المطالب ۱/ ۵۷۰، المغنی ۱۱/ ۷۴۔

ج - انتفاع جائز:

۸ - جائز انتفاع یہ ہے کہ جس چیز سے انتفاع کیا جائے وہ مباح ہو جیسے مباح کھانے پینے کی چیزوں سے آسودگی کی حد تک انتفاع اور مشترک منافع سے انتفاع جیسے سڑکیں، سورج کی روشنی اور ہوا اور مالک کی اجازت کے بعد مملوکہ اموال سے انتفاع، جیسے کہ مباح کرنے کے بعد، یا عقد کے واسطے سے جیسے عاریت یا کرایہ کی چیز، وقف اور وصیت کی چیز سے اجازت کے مطابق اور متفقہ شرائط کے ساتھ انتفاع کرنا۔

اسباب انتفاع:

۹ - اسباب انتفاع سے مراد وہ سبب ہے جس میں وہ منفعت بھی داخل ہو جس کو دوسرے کی طرف منتقل کرنا ممکن ہے، اور وہ منفعت بھی جو انتفاع کرنے والے کی ذات کے ساتھ خاص ہو، اور دوسرے کے لئے منتقل کرنے کے قابل نہ ہو، خواہ اس انتفاع والی چیز سے ابتداءً انتفاع جائز ہو یا اس سے انتفاع حرام ہو، لیکن مخصوص شرائط کے ساتھ انتفاع کیا جائے۔ اس معنی کے لحاظ سے اسباب انتفاع سے اباحت، ضرورت اور عقد مراد ہوتے ہیں۔

اول: اباحت:

۱۰ - اباحت: فاعل کی مرضی کے مطابق فعل کے انجام دینے کی اجازت ہے [۱]۔

بعض فقہاء اس کی تعریف یوں کرتے ہیں: اباحت: حظر بمعنی ممانعت کے مقابلہ میں آزادی دینا ہے [۲]، اور اس معنی کے لحاظ سے اس کے تحت حسب ذیل اباحتیں آتی ہیں:

(۱) التعریفات للجرجانی رص ۲۔

(۲) فتح القدیر ۸/ ۹۷۔

الف - اباحت اصلیہ: ایسی اباحت ہے جس کے متعلق شریعت کی طرف سے خاص نص نہ آئی ہو، لیکن عمومی طور پر وارد ہو کہ اباحت اصلیہ کی بنیاد پر اس سے انتفاع مباح ہے، جب کہ اس سے متعلقہ سامان وحقوق تمام لوگوں کی منفعت کے لئے خاص کئے گئے ہوں اور کوئی ایک شخص ان کا مالک نہ ہو، جیسے عوامی نہریں، ہوا اور غیر مملوک راستے۔

عوامی نہروں سے انتفاع مباح ہے صرف (انسان اور جاندار کے) پانی پینے کے لئے ہونٹ لگانے کا حق ہی نہیں بلکہ اراضی کو سیراب کرنے کے لئے بھی ہے جیسا کہ ابن عابدین کہتے ہیں: ہر ایک کا حق ہے کہ اپنی زمین کو سمندر یا بڑے دریا جیسے دجلہ اور فرات سے سیراب کرے، اگر اس میں عام لوگوں کا نقصان نہ ہو [۱]۔

اسی طرح سڑکوں اور غیر مملوک راستوں پر گزرنے کا انتفاع تمام لوگوں کے لئے اباحت اصلیہ سے ثابت ہے۔ ان پر آرام کرنے اور معاملہ کرنے وغیرہ کے لئے بیٹھنا جائز ہے اگر راہ گیروں کو تنگی نہ ہو۔ اور وہ اپنے بیٹھنے کی جگہ پر اس چیز سے سایہ کرسکتا ہے جس سے عام طور پر گزرنے والوں کو تکلیف نہ ہوتی ہو [۲]۔

یہی حکم سورج، چاند اور ہوا سے انتفاع کا ہے اگر کسی کو ضرر نہ ہو، اس لئے کہ راستہ کی ہوا، بذات خود راستہ کی طرح تمام راہ گیروں کا حق ہے، اور راستہ پر چلنے میں تمام لوگ شریک ہیں [۳]۔

ب - اباحت شرعیہ:

۱۱ - اباحت شرعیہ ایسی اباحت ہے جس کے متعلق کوئی خاص نص

(۱) ابن عابدین ۵/ ۲۸۳۔

(۲) نہایۃ المحتاج ۵/ ۳۳۹۔

(۳) ابن عابدین ۵/ ۳۸۲، المبسوط للسرخسی ۷/ ۹، نہایۃ المحتاج ۵/ ۳۳۹، الوجیز للغزالی ۱/ ۱۷۵۔

وارد ہو، جس سے معلوم ہو کہ اس سے انتفاع حلال ہے، اور یہ لفظ "حل" کے ذریعہ ہوگی جیسے کہ اس فرمان باری میں ہے: "أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ إِلَى نِسَآئِكُم" (1) (جائز کردیا گیا ہے تمہارے لئے روزوں کی رات میں اپنی بیویوں سے صحبت کرنا)، یا نہی کے بعد امر کے ذریعہ ہوگی، جیسے اس فرمان نبوی میں ہے: "كنت نهيتكم عن ادخار لحوم الأضاحي، فكلوا وادّخروا" (2) (میں نے تم کو قربانی کا گوشت ذخیرہ کرنے سے منع کیا تھا لیکن اب کھاؤ، اور ذخیرہ کرو)، یا حرام سے استثناء کے ذریعہ ہوگی، جیسا کہ اس فرمان باری میں ہے: "وَمَا أَكَلَ السَّبُعُ إِلاَّ مَا ذَكَّيْتُمْ" (3) (اور جس کو درندے کھانے لگیں، سوا اس صورت کے کہ تم اسے ذبح کرڈالو)، یا گناہ اور حرج کی نفی کرنے کے ذریعہ ہوگی، یا اس کے علاوہ اباحت کے دوسرے صیغوں سے ہوگی، جیسا کہ اصولیین بیان کرتے ہیں۔

ج - مالک کی اجازت کی وجہ سے اباحت:

۱۲ - یہ اباحت خاص مالک کی طرف سے دوسرے کے لئے کسی مملوکہ چیز سے انتفاع کے لئے ثابت ہوتی ہے: یا تو شی کو ختم کرکے جیسے ولیمہ اور ضیافتوں میں کھانے پینے کو مباح کرنا یا استعمال کے طور پر جیسا کہ اگر کوئی دوسرے کے لئے اپنی خاص املاک کو اپنی مرضی سے استعمال کے لئے مباح کردے۔

ان حالات میں انتفاع اس شخص سے جس کے لئے مباح کیا گیا ہے، آگے بڑھ کر کسی اور کے لئے نہ ہوگا، اور وہ اس انتفاع والی چیز کا مالک نہ ہوگا، لہذا وہ (دوسرا شخص) اپنے علاوہ کسی اور کے لئے اس کو مباح نہیں کرسکتا، جیسا کہ الفتاوی الہندیہ میں اس کی صراحت ہے (1)۔

مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ نے بھی یہی لکھا ہے، چنانچہ بجیرمی نے اپنی شرح خطیب میں لکھا ہے: جس کے لئے ولیمہ یا ضیافت میں کھانا مباح کیا گیا ہے، اس کے لئے حرام ہے کہ اس کو دوسرے کے پاس منتقل کرے، یا مثلاً بلی وغیرہ کو اس میں سے کھلائے، اور وہ اس کو کسی بھکاری کو بھی نہیں دے سکتا الا یہ کہ اس کی رضامندی کا علم ہو۔

اسی طرح جس کے لئے مالک کی اجازت سے کسی مملوکہ چیز سے انتفاع مباح کیا گیا ہے مثلاً اپنے گھر میں رہائش کی اجازت یا اپنی سواری پر سوار ہونے کی اجازت یا اپنی کتابوں اور اپنے خصوصی لباس کے استعمال کی اجازت دینا تو جس کے لئے مباح کیا گیا تو اس کو یہ حق نہیں کہ کسی اور کو اس سے انتفاع کی اجازت دے، ورنہ وہ اس کا ضامن ہوگا (2)۔

دوم: اضطرار:

۱۳ - اضطرار: جان کی ہلاکت کا اندیشہ ہے، خواہ قطعی ہو یا ظنی یا انسان کا اس حد پر پہنچ جانا کہ اگر ممنوعہ چیز کا استعمال نہ کرے تو ہلاک ہوجائے گا (3)۔ یہ جان بچانے کے لئے حرام چیز سے انتفاع کے حلال ہونے کا ایک سبب ہے۔ یہ درحقیقت اباحت شرعیہ کی ایک نوع ہے، اس لئے کہ حالت اضطرار کے بارے میں نصوص وارد ہیں۔

---

(1) سورۂ بقرہ / ۱۸۷۔

(2) حدیث: "كنت نهيتكم عن لحوم الأضاحي....." کی روایت مسلم نے الأضاحي (۳/ ۱۵۶۳/ ۱۹۷۷) میں کی ہے۔

(3) سورۂ مائدہ / ۳۔

(1) الفتاوی الہندیہ ۳/ ۳۴۴۔

(2) ابن عابدین ۳/ ۳۵۵، بلغۃ السالک ۲/ ۵۲۹، البجیرمی علی الخطیب ۳/ ۳۹۱، المغنی ۷/ ۲۸۸۔

(3) حاشیۃ الحموی علی الأشباہ والنظائر ص ۱۰۸، الشرح الکبیر للدردیر ۲/ ۱۱۵، ۱۸۴۔

اس سے انتفاع حلال ہونے کے لئے شرط ہے کہ اضطرار ملجی ہو یعنی انسان خودکو اس حالت میں پائے کہ ہلاکت کا اندیشہ ہو، یا خوف فی الحال موجود ہو، متوقع نہ ہو اور یہ کہ اس کے دفع کرنے کا کوئی اور طریقہ نہ ہو۔

لہذا بھوکے شخص کے لئے جائز نہیں کہ مردار سے فائدہ ایسی بھوک لگنے سے قبل اٹھائے جس میں جان کی ہلاکت کا اندیشہ ہو، اور اس کے لئے جائز نہیں کہ دوسرے کا مال لے لے جب کہ کھانا خرید سکتا ہو یا مباح فعل کے ذریعہ بھوک دور کرسکتا ہو۔ اسی طرح حالت اضطرار میں حرام سے انتفاع کے لئے شرط ہے کہ اس مقدار سے زیادہ استعمال نہ کرے جو اضطرار کو زائل کرنے کے لئے ضروری اور کافی ہے۔

حالت اضطرار میں حرام سے انتفاع کی حلت کی اصل فرمان باری ہے: "فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَّلاَ عَادٍ فَلاَ إِثْمَ عَلَيْهِ"[1] (لیکن (اس میں بھی) جو شخص مضطر ہوجائے اور نہ بے حکمی کرنے والا ہو اور نہ حد سے نکل جانے والا ہو تو اس پر کوئی گناہ نہیں) نیز "وَقَدْ فَصَّلَ لَكُمْ مَّا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ إِلاَّ مَا اضْطُرِرْتُمْ إِلَيْهِ"[2] (جبکہ (اللہ) نے تمہیں تفصیل بتادی ہے ان (جانوروں) کی جنہیں اس نے تم پر حرام کیا ہے)۔

حالت اضطرار میں حرام سے انتفاع کی بحث میں حسب ذیل موضوعات آتے ہیں:

الف- حرام کھانوں سے انتفاع:

۱۴ - اگر انسان کو اپنی جان کی ہلاکت کا اندیشہ ہو، اور حلال غذا نہ

(۱) سورۂ بقرہ/ ۱۷۳۔

(۲) سورۂ انعام/ ۱۱۹۔

پائے تو اس کے لئے اپنی زندگی بچانے کے لئے حرام سے انتفاع جائز ہے، خواہ وہ مردار ہو یا خون یا دوسرے کا مال یا کچھ اور، اس میں فقہاء کے یہاں کوئی اختلاف نہیں۔

ہاں حالت اضطرار میں حرام سے انتفاع کی نوعیت کے بارے میں فقہاء کے یہاں اختلاف ہے کہ آیا یہ واجب ہے جس کے انجام دینے پر ثواب ملے گا اور ترک کرنے پر سزا، یا محض جائز ہے، استعمال کرنے پر ثواب یا نہ کرنے پر کوئی گناہ نہیں؟

جمہور (حنفیہ، مالکیہ نیز شافعیہ کے یہاں قول اصح اور حنابلہ کے یہاں ایک قول) کے مطابق واجب ہے، اس لئے کہ حالت اضطرار میں کھانے پینے سے گریز کرنا خود کو ہلاکت میں ڈالنا ہے، جو اس فرمان باری میں ممنوع قرار دیا گیا ہے: "وَلاَ تُلْقُوْا بِأَيْدِيْكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ"[1] (اور اپنے کو اپنے ہاتھوں ہلاکت میں نہ ڈالو)۔

لہذا غذا کے لئے کھانا کو کہ کھائی جانے والی چیز حرام یا مردار، یا دوسرے کا مال ہو، حالت اضطرار میں واجب ہے، اس پر ثواب ملے گا اگر اس قدر کھائے جس سے خود کو ہلاکت سے بچا سکے، جس کو اپنی جان جانے یا خوفناک موت کا اندیشہ ہو اور حرام ملے تو اس کا کھانا اس پر لازم ہے[2]۔

شافعیہ کا اصح کے بالمقابل قول اور حنابلہ کی ایک رائے نیز حنفیہ میں امام ابو یوسف سے ایک روایت ہے کہ حرام کھانوں سے انتفاع واجب نہیں بلکہ صرف مباح ہے، اس لئے کہ حالت اضطرار میں کھانے کی اباحت رخصت ہے، لہذا عام رخصتوں کی طرح یہ بھی اس پر واجب نہ ہوگی[3]۔

(۱) سورۂ بقرہ/ ۱۹۵۔

(۲) ابن عابدین ۲۱۵/۵، الشرح الکبیر للدردیر ۱۱۵/۲، اسنی المطالب ۵۷۰/۱، المغنی ۷۴/۱۱۔

(۳) نہایۃ المحتاج ۱۵۰/۸، تیسیر التحریر ۲۳۳/۲، المغنی ۷۴/۱۱۔

۱۵-بالاتفاق اگر مال والا اپنے مال کے لئے مجبور ومضطر نہ ہو تو اس پر لازم ہے کہ اپنا مال مضطر کو دے دے، اس لئے کہ اس سے ایک معصوم انسان کی جان بچانا متعلق ہے، لہذا اس کو دینا اس پر لازم ہوگا، اگر وہ نہ دے اور لڑنے کی ضرورت پڑے تو مضطر اس سے لڑسکتا ہے، اگر مضطر مرگیا تو شہید ہے، اور اس کے قاتل پر اس کا ضمان ہوگا، اور اگر وہ مال والا مرگیا تو اس کا خون رائیگاں ہوگا، اس لئے کہ لڑنے میں وہ ظالم ہے، البتہ حنفیہ نے بغیر ہتھیار کے لڑنے کی اجازت دی ہے۔

یہ سب اس صورت میں ہے جب کہ مضطر کھانا نہ خرید سکے، لیکن اگر خرید سکے تو خریدے گا، گو کہ ثمن مثل سے زیادہ میں ملے[(۱)]۔

ب-شراب سے انتفاع:

۱۶-اس پر فقہاء کا اتفاق ہے حالت اضطرار میں اچھو (گلے کی پھانس) کو زائل کرنے (لقمہ اتارنے) اور ہلاکت سے بچنے کے لئے شراب سے انتفاع جائز ہے، حتی کہ جمہور نے اس حالت میں شراب نوشی واجب قرار دی ہے، لہذا جس کے پاس شراب کے علاوہ کچھ نہ ہو اور اس نے اس سے لقمہ اتارلیا تو اس پر حد واجب نہیں، اس لئے کہ جان بچانے کے لئے اس کو پینا اس پر واجب تھا، نیز اس لئے کہ اس حالت میں شراب نوشی کا فائدہ یقینی ہے اور اسی وجہ سے اگر اس نے قدرت کے باوجود نہ پی اور مرگیا تو گنہگار ہوگا[(۲)]۔

رہی بھوک پیاس کی وجہ سے شراب نوشی تو مالکیہ وشافعیہ کے نزدیک حرام ہے، اس لئے کہ نہی عام ہے، نیز اس لئے کہ شراب نوشی محض پیاس بڑھائے گی[(۱)]۔

حنفیہ نے کہا: اگر پیاس کے سبب ہلاکت کا اندیشہ ہو اور اس کے پاس شراب ہو تو پیاس مٹانے کے بقدر پی سکتا ہے، اگر پیاس مٹنے کا یقین ہو، اسی طرح اگر مہلک پیاس کے سبب اس قدر پی لی کہ سیراب ہوگیا لیکن اس کو نشہ آ گیا تو اس پر حد نافذ نہ ہوگی[(۲)]۔

حنابلہ نے مخلوط وغیر مخلوط شراب میں فرق کرتے ہوئے کہا ہے کہ اگر پیاس کے سبب شراب نوشی کی تو دیکھا جائے گا کہ اگر اس میں پیاس بجھانے والی چیز مخلوط ہے تو بضرورت پیاس بجھانے کے لئے مباح ہے جیسا کہ مخمصہ (سخت بھوک) کے وقت مردار مباح ہوجاتا ہے، اور جیسا کہ لقمہ اتارنے کے لئے شراب نوشی مباح ہوجاتی ہے۔ اور اگر اس نے خالص شراب یا معمولی مخلوط شراب پی جس سے پیاس نہیں بجھتی تو مباح نہیں، اس پر حد نافذ ہوگی[(۳)]۔

۱۷-رہا شراب سے علاج کرنا تو جمہور اس کی حرمت کے قائل ہیں، اس کی تفصیل ''اشربہ'' میں ہے۔

ج-مردہ انسان کے گوشت سے انتفاع:

۱۸-جمہور کی رائے ہے کہ حالت اضطرار میں مردہ انسان کے گوشت سے انتفاع جائز ہے، اس لئے کہ زندہ انسان کا احترام مردہ انسان کے احترام سے بڑھ کر ہے، بعض حنفیہ اور حنابلہ کے یہاں ایک قول کے مطابق اس سے معصوم مردوں کے گوشت سے انتفاع مستثنی ہے۔

مالکیہ کی رائے ہے کہ یہ جائز نہیں ہے۔

مردہ ہی کی طرح، شافعیہ، حنابلہ اور بعض حنفیہ کے نزدیک وہ زندہ انسان ہے جس کا خون مباح ہے۔

(۱) الفتاوی الہندیہ ۵/ ۳۳۸، الشرح الصغیر ۲/ ۱۸۳، نہایۃ المحتاج ۸/ ۱۲۵، ابن عابدین ۵/ ۲۵۶، القلیوبی ۴/ ۲۶۳، المغنی ۱۱/ ۸۰۔

(۲) ابن عابدین ۵/ ۲۲۳، الدسوقی ۴/ ۳۵۳، البجیرمی علی الخطیب ۴/ ۱۵۹۔

(۱) حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۳۵۳، نہایۃ المحتاج ۸/ ۱۵۰۔

(۲) ابن عابدین ۳/ ۱۶۲، ۵/ ۳۵۱۔

(۳) المغنی ۱۰/ ۳۳۰۔

امام شافعی مضطر کے لئے مباح قرار دیتے ہیں کہ اپنے جسم کا کوئی ٹکڑا کاٹ کر حالت اضطرار میں اس کو کھائے۔ اگر اس کے کاٹنے میں خوف نہ کاٹنے سے کم ہو[۱] اس میں بقیہ فقہاء کا اختلاف ہے۔

د-حرام سے انتفاع میں ترتیب:

۱۹ - جمہور فقہاء (حنفیہ، حنابلہ اور شافعیہ کے یہاں قول راجح) کے مطابق اگر مردار ملے یا محرم کے ہاتھ کا شکار کیا ہوا جانور، یا حرم میں شکار کیا ہوا جانور اور غائب شخص کا کھانا تو دوسرے کے مال سے انتفاع جائز نہیں، اس لئے کہ مردار کا کھانا منصوص علیہ ہے۔ اور دوسرے آدمی کا مال کھانا مجتہد فیہ ہے، اور منصوص علیہ کی طرف جانا اولی ہے، نیز اس لئے کہ حقوق اللہ مسامحہ (درگزر کرنے) اور آسانی کرنے پر مبنی ہیں، اور حقوق آدمی بخل اور تنگی کرنے پر مبنی ہیں۔

امام مالک نے کہا ہے: (اور یہی امام شافعی کا ایک قول ہے) کہ دوسرے کے مال کو مردار وغیرہ (جن کا ذکر اوپر آیا ہے) پر مقدم رکھا جائے گا، اگر چور شمار ہونے کا اندیشہ نہ ہو، اس لئے کہ وہ حلال کھانے پر قادر ہے، تو مردار کھانا اس کے لئے نا جائز ہے، جیسا کہ اگر کھانے کا مالک اس کو وہ کھانا دے دے (تو مردار کا کھانا جائز نہیں)۔

مردار اور حرم یا محرم کے شکار کے مابین ترتیب کے بارے میں امام احمد، شافعی اور بعض حنفیہ نے کہا ہے: مردار کو مقدم رکھا جائے گا، اس لئے کہ اس کی اباحت منصوص علیہ ہے، مالکیہ اور بعض حنفیہ نے کہا ہے کہ محرم کا شکار مضطر کے لئے مردار سے اولی ہے[۲]۔

یہ حالت اضطرار میں مردار کا گوشت کھانے کے متعلق حکم ہے۔

(۱) ابن عابدین ۵/ ۲۹۶، أسنی المطالب ۱/ ۱۷۵، مواہب الجلیل ۳/ ۲۳۳، المغنی ۱۱/ ۷۹۔

(۲) الأشباہ والنظائر لابن نجیم رص ۳۶، التاج والإکلیل ۳/ ۲۳۳، أسنی المطالب ۱/ ۵۷۳، المغنی ۱۱/ ۷۸، ۳/ ۲۹۳۔

۲۰ - رہا کھانے کے علاوہ اور غیر حالت اضطرار میں مردار سے انتفاع تو جمہور (حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ اور امام احمد سے ایک روایت کے مطابق) کے نزدیک جس کچی کھال کو دباغت دے دی جائے وہ پاک ہوگئی، اس سے انتفاع جائز ہے، البتہ سور اور انسان کی کھال کا یہ حکم نہیں ہے۔

سور تو اس لئے کہ وہ نجس العین ہے، اور آدمی اس لئے کہ اس کی کرامت وعزت پیش نظر ہے، لہذا اس کے دوسرے اجزاء کی طرح اس کی کھال سے بھی انتفاع نا جائز ہے۔

شافعیہ نے کتے کی کھال کو بھی مستثنی کیا ہے، اس لئے کہ ان کے نزدیک کتے کی کھال دباغت سے پاک نہیں ہوتی۔

حنابلہ نے درندوں کی کھال کو مستثنی کیا ہے، لہذا دباغت سے قبل یا بعد ان سے انتفاع نا جائز ہے۔

گدھے، خچر اور گھوڑے کی کھال سے گو کہ دباغت دے دی گئی ہو انتفاع کے جواز میں امام مالک سے توقف کرنا منقول ہے[۱]۔

مردار کی ہڈی، اس کے بال اور اس کی چربی سے انتفاع کے بارے میں تفصیل و اختلاف ہے جس کو اصطلاح ''میتۃ'' میں دیکھا جائے۔

سوم: عقد:

۲۱ - عقد انتفاع کا ایک اہم سبب ہے، اس لئے کہ عقد لوگوں کے مابین رضامندی کی بنیاد پر اموال ومنافع کے تبادلہ کا وسیلہ ہے، کچھ عقود براہ راست منفعت پر ہوتے ہیں، تو منفعت ایک طرف سے دوسری طرف منتقل ہوجاتی ہے، جیسے اجارہ، اعارہ، منفعت کی وصیت اور وقف، کچھ عقود براہ راست منافع پر نہیں آتے، تاہم ان میں تابع

(۱) الزیلعی ۱/ ۲۵، ۲۶، جواہر الإکلیل ۱/ ۹، الوجیز للغزالی ۱/ ۱۰، المغنی ۱/ ۵۷۔

ہوکر انتفاع ہوتا ہے، جو خاص شرائط اور محدود دائرہ میں ہوتا ہے، جیسے رہن اور ودیعت۔ ان عقود کی تفصیل اپنے اپنے ابواب میں ہے۔

انتفاع کی شکلیں:

کسی چیز سے انتفاع یا تو اس کی ذات کو ختم کرنے کی شکل میں ہوگا یا اس کو باقی رکھتے ہوئے اور اس حالت میں وہ شخص کسی چیز سے انتفاع اس کو استعمال کرکے کرے گا یا آمدنی حاصل کرکے۔ اس طرح سے کل تین حالات ہوئے:

(پہلی حالت) استعمال:

۲۲- انتفاع اکثر کسی چیز کی ذات کو باقی رکھتے ہوئے اس کے استعمال کی شکل میں ہوتا ہے، اس کی مثال عاریت ہے، اس لئے کہ عاریت لینے والا عاریت کی چیز سے اس کے استعمال اور اس سے استفادہ کی شکل میں انتفاع کرتا ہے، اس کے لئے درست نہیں کہ اس کی آمدنی حاصل کرکے یا اس کو تلف کرکے اس سے انتفاع حاصل کرے، اس لئے کہ عاریت کی شرائط میں سے ہے کہ عاریت کی ذات کو باقی رہتے ہوئے اس سے انتفاع ممکن ہو، عاریت لینے والا اس کے منافع کا بلا معاوضہ مالک ہوتا ہے، لہذا صحیح نہیں کہ وہ اس سے آمدنی حاصل کرے یا دوسرے کو عوض لے کر اس کا مالک بنادے (۱)۔

یہ جمہور کے نزدیک ہے، مالکیہ کی رائے ہے کہ استعارہ کے ذریعہ منفعت کا مالک شخص اس کو مدت اعارہ میں اجرت پر دے سکتا ہے (۲)۔

یہی حکم ان چیزوں کے اجارہ کا ہے جن میں استعمال کرنے والے کے بدلنے سے فرق پڑتا ہے، یا اس صورت میں جب کہ مالک نے کرایہ دار سے یہ شرط لگائی ہو کہ ذاتی طور پر انتفاع کرے گا۔ اس حالت میں انتفاع، کرایہ دار کی ذات تک محدود ہوگا، وہ اجارہ کی چیز کو خرچ نہیں کرسکتا یا دوسرے کے ہاتھ اجارہ پر دے کر اس کی آمدنی حاصل نہیں کرسکتا، اس لئے کہ عقد اجارہ ماجور (کرایہ کی چیز) کی ذات کو باقی رکھتے ہوئے اس سے انتفاع کا متقاضی ہے، اس کو یہ حق نہیں کہ کسی اور کو کرایہ پر دے، اگر استعمال کرنے والے کے بدلنے سے فرق پڑتا ہو (۱)۔

(دوسری حالت) استغلال:

۲۳- بسا اوقات انتفاع کسی چیز کی آمدنی اور اس کا عوض لے کر ہوتا ہے، جیسا کہ وقف اور وصیت میں اگر ان دونوں کے وجود کے وقت یہ صراحت کی گئی ہو کہ وہ حسب منشاء اس سے انتفاع کرسکتا ہے تو اس صورت میں موقوف علیہ (جس کے لئے وقف ہو) اور موصی لہ (جس کے لئے وصیت ہو) وقف کردہ سامان اور وصیت کردہ منفعت کو دوسرے کو کرایہ پر دے سکتے ہیں، اگر واقف اور موصی اس کی اجازت دے دیں، اس میں کوئی اختلاف نہیں (۲)۔

(تیسری حالت) استہلاک:

۲۴- بسا اوقات کسی چیز کا استعمال (اس کی ذات کو ختم کرنے) کے ذریعہ ہوتا ہے، جیسے ولیمہ اور ضیافتوں میں کھانے پینے کی شکل میں انتفاع، اور لقطہ سے انتفاع اگر جلد خراب ہونے والی چیز ہو، اسی طرح کیلی، وزنی اور مثلی چیزوں کی عاریت جن کو خرچ کئے بغیر انتفاع ممکن نہیں، اس لئے کہ فقہاء نے کہا ہے دونوں ثمن (سونا، چاندی) اور

---

(۱) الزیلعی ۵/ ۸۸، نہایۃ المحتاج ۵/ ۱۱۸، المغنی ۵/ ۳۵۹۔

(۲) الدسوقی ۳/ ۴۳۳-۴۳۴۔

(۱) البدائع ۴/ ۱۷۵، ابن عابدین ۵/ ۱۸، نہایۃ المحتاج ۵/ ۲۸۳، المغنی ۶/ ۱۳۔

(۲) فتح القدیر ۵/ ۴۳۶، نہایۃ المحتاج ۵/ ۳۸۵، المغنی ۶/ ۱۹۳، الفروق للقرافی فرق (۳۰)۔

کیلی، وزنی اورعددی چیزوں کی عاریت قرض ہے، اس لئے کہ ان سے انتفاع ان کوخرچ کئے بغیر ممکن نہیں، اور ان کامثل لوٹایا جاتا ہے (۱)۔

انتفاع کے حدود:

کسی چیز سے انتفاع کی کچھ حدود ہیں، جن کی رعایت کرنا انتفاع کرنے والے پر واجب ہے، ورنہ وہ اس کا ضامن ہوگا، مقررہ حدود (جن پر فقہاء نے کسی چیز سے انتفاع کے بارے میں بحث کی ہے) حسب ذیل ہیں:

۲۵-اول: ضروری ہے کہ انتفاع شرعی شرائط کے مطابق ہو، اور اس طرح نہ ہو کہ دوسرے کا حق ختم ہوجائے، اسی لئے فقہاء نے تمام عقود انتفاع (اجارہ، اعارہ، منفعت کی وصیت) میں شرط لگائی ہے کہ منتفع بہ چیز سے انتفاع مباح ہو، اسی طرح انہوں نے وقف میں یہ شرط لگائی ہے کہ اس کا مصرف مباح ہو، اس لئے کہ معاصی کے ذریعہ منافع کا استحقاق غیر متصور ہے (۲)۔

اسی طرح انہوں نے کہا ہے کہ مباح چیز سے انتفاع اسی وقت جائز ہے جب کہ کسی کو ضرر نہ ہو، اور عوامی منافع سے انتفاع میں یہ قید ہے کہ دوسرے کو ضرر نہ پہنچائے، عوامی راستوں پر آرام کے لئے یا خرید وفروخت کا معاملہ وغیرہ کرنے کے لئے بیٹھنا اور چھتریاں لگانا اسی صورت میں جائز ہے جب کہ راہ گیروں کو تنگی نہ ہو (۳)۔

اسی طرح حالت اضطرار میں حرام سے انتفاع کی کچھ قیودات ہیں، چنانچہ فقہاء کا اتفاق ہے کہ مضطر کے لئے محرمات سے انتفاع اتنی مقدار میں جائز ہے جس سے جان باقی رہے اور موت کا اندیشہ ختم

(۱) الزیلعی ۵/ ۸۷، المغنی ۵/ ۳۵۹۔

(۲) الزیلعی ۵/ ۱۲۵، نہایۃ المحتاج ۵/ ۱۱۹، ۲۶۷، ۳۵۴، بلغۃ السالک ۴/ ۵۷۲، المغنی ۵/ ۳۵۹، ۶/ ۱۲۹۔

(۳) ابن عابدین ۵/ ۲۸۲، نہایۃ المحتاج ۵/ ۳۳۹۔

ہوجائے۔

مالکیہ کی رائے اور شافعیہ کے یہاں ایک قول نیز امام احمد سے ایک روایت ہے کہ وہ حرام چیزیں آسودگی کی حد تک کھا سکتا ہے اگر کچھ اور نہ ملے، اس لئے کہ جس کے ذریعہ سے جان بچانا جائز ہے اس کو آسودگی کی حد تک کھانا بھی جائز ہے، جیسے مباح چیز، بلکہ مالکیہ نے حالت اضطرار کے برقرار رہنے کے اندیشہ سے احتیاطاً حرام چیزوں کو توشہ کے طور پر رکھنے کو جائز قرار دیا ہے، جیسا کہ ان کی تصریحات سے معلوم ہوتا ہے (۱)۔

حنفیہ نے کہا ہے (اور یہی امام شافعی کا ایک قول اور حنابلہ کے یہاں قول اظہر ہے) کہ مضطر کے لئے محرمات سے انتفاع صرف اس قدر جائز ہے جس سے ہلاک نہ ہو اور جان باقی رہے، لہذا آسودگی کی حد تک کھانا جائز نہیں، اور توشہ رکھنا بھی جائز نہیں، اس لئے کہ ضرورت (مجبوری) اپنی حد تک رہتی ہے (۲)۔

۲۶-دوم: انتفاع کرنے والے پر لازم ہے کہ مالک کی اجازت کی حدود کی رعایت کرے، اگر انتفاع خاص مالک کی اجازت سے ہو رہا ہو، جیسے دعوت میں کھانے پینے کو مباح کرنا، چنانچہ اگر اس کو معلوم ہو کہ دعوت دینے والا دوسرے کو کھلانے سے راضی نہیں تو اس کے لئے دوسرے کو کھلانا حلال نہیں، جیسا کہ گزر چکا ہے، اسی طرح کسی کے ذاتی گھر میں رہائش اور جانور کی سواری کی اجازت کا حکم ہے کہ ان سے انتفاع مباح کرنے والے کی شرائط میں محدود ہے (۳)۔

۲۷-سوم: انتفاع کرنے والا ان قیود کا پابند ہوگا جن پر عقد میں اتفاق ہوا ہے، اگر سبب انتفاع عقد ہو اس لئے کہ اصل بقدر امکان

(۱) ابن عابدین ۵/ ۲۱۵، الشرح الصغیر للدردیر ۲/ ۱۸۳، القلیوبی ۴/ ۲۶۳، المغنی ۱۱/ ۷۳، التاج والإکلیل ۳/ ۲۳۳۔

(۲) ابن عابدین ۵/ ۲۱۵، نہایۃ المحتاج ۸/ ۱۵۲، المغنی ۱۱/ ۷۳۔

(۳) الفتاوی الہندیہ ۳/ ۳۴۴، البجیرمی علی الخطیب ۳/ ۳۹۱، المغنی ۷/ ۲۸۸۔

شرائط کی رعایت ہے، لہذا اگر اجارہ یا عاریت یا وصیت میں انتفاع کو کسی وقت یا معین منفعت میں محدود کر دیا جائے تو ان سے آگے نہ بڑھے، بشرطیکہ وہ شرائط شریعت کے مخالف نہ ہوں [۱]۔

۲۸-چہارم: انتفاع کرنے والے پر لازم ہے کہ معمول وعرف حد سے آگے نہ بڑھے اگر انتفاع میں کوئی قید یا شرط نہ ہو، اس لئے کہ مطلق عرف وعادت کے ساتھ مقید ہوتا ہے، فقہاء کے یہاں یہ زبان زد مقولہ ہے کہ جو چیز عرف میں مشہور ہو وہ شرط لگانے کی طرح ہے، لہذا اگر عاریت دیتے وقت مطلق رکھا تو عاریت لینے والا عرف کے مطابق اس سے ہر اس چیز میں انتفاع کرسکتا ہے جس کے لئے وہ بنائی گئی ہے اور جس کے لئے وہ نہیں بنائی گئی اس کی تعیین عرف سے ہوگی۔ اور اگر کہے: تمہاری حسب منشاء میں نے اس کو تمہیں کرایہ پر دے دیا تو صحیح ہے، اور وہ جو چاہے اس میں کرے، اس لئے کہ مالک اس سے راضی ہے، ہاں شرط ہے کہ معمول وعرف کے مطابق اس سے انتفاع کرے جیسے عاریت میں [۲]۔

انتفاع کے خصوصی احکام:

انتفاع مجرد ناقص ملکیت ہے، اس کے خاص احکام واثرات ہیں جو ملک تام سے اس کو الگ وممتاز کرتے ہیں۔

ان میں سے حسب ذیل احکام ہیں:

اول: انتفاع میں شرائط کی قید لگانا:

۲۹-حق انتفاع میں قید اور شرط لگانا جائز ہے، اس لئے کہ یہ ایک حق ناقص ہے، صاحب انتفاع صرف وہی تصرف کرسکتا ہے جس کی اجازت مالک نے دی ہے، اور اسی صفت، وقت اور جگہ کے مطابق

(۱) الزیلعی ۵/۸۶، نہایۃ المحتاج ۵/۱۲۷، بلغۃ السالک ۳/۵۷۵۔

(۲) البدائع ۳/۲۱۶، نیز دیکھئے: نہایۃ المحتاج ۵/۲۸۳، المغنی ۵/۳۵۹۔

جس کی اس نے تعیین کی ہے، ورنہ انتفاع موجب ضمان ہوگا، لہذا اگر کسی انسان کو اس شرط پر جانور عاریت میں دیا کہ عاریت پر لینے والا خود اس پر سوار ہوگا تو اس کو حق نہیں کہ اس جانور کو دوسرے کے ہاتھ عاریت پر دے، اور اگر کپڑا اس شرط پر عاریت میں دیا کہ وہ خود اس کو پہنے گا، تو وہ اس کپڑے کو دوسرے کو نہیں پہنا سکتا۔ اسی طرح اگر وقت یا منفعت یا دونوں کی قید لگادی ہو تو اس سے تجاوز نہیں کرے گا۔

اگر مطلقا دیا ہو تو جس طرح چاہے اور جس وقت چاہے اس سے انتفاع کرسکتا ہے، اس لئے کہ وہ دوسرے کی ملکیت میں تصرف کرتا ہے، لہذا اسی مقید یا مطلق طریقے پر اس میں تصرف کرے گا جس کی اجازت مالک نے دی ہے۔

جس نے ایک معین مدت تک کے لئے گھر رہائش کے واسطے کرایہ پر لیا تو مدت پوری ہونے کے بعد اس کے لئے اجرت مثل کے بغیر رہنا جائز نہیں ہوگا، اس لئے کہ انتفاع میں زمانہ کی قید ہے، لہذا اس کا اعتبار کرنا ضروری ہے [۱]۔

اسی طرح اگر واقف نے وقف سے انتفاع میں متعین شرطیں لگادی ہوں تو جمہور کی رائے ہے کہ واقف کی شرط کا اعتبار کیا جائے گا، اس لئے کہ جن شرائط کا ذکر واقفین کرتے ہیں، انہی کے ذریعہ وقف سے انتفاع کے طریقہ کو منظم کیا جاسکتا ہے، اور یہ شرائط معتبر ہیں، بشرطیکہ وہ شریعت کے خلاف نہ ہوں [۲]۔

یاد رہے کہ جمہور فقہاء کے نزدیک ماجور (کرایہ کی چیز) اور مستعار (عاریت) سے انتفاع، مشروط کے مثل یا اس سے کم ضرر کے ساتھ جائز ہے، اس لئے کہ رضامندی، گو کہ حکما ہو، موجود ہے۔ اور

(۱) البدائع ۶/۲۱۶، الزیلعی ۵/۸۶، نہایۃ المحتاج ۵/۱۲۷، ۱۲۸، الشرح الصغیر ۳/۵۷۵، المغنی ۵/۳۵۹۔

(۲) فتح القدیر ۳/۳۳۶، نہایۃ المحتاج ۵/۳۷۳، الفروق للقرافی: الفرق (۳۰)، کشاف القناع ۳/۲۶۵۔

بعض نے کہا: اگر اس نے مشروط کے مثل یا اس سے کم درجہ سے منع کیا ہوتو اس سے گریز کرے گا (۱)۔

۳۰- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ انتفاع میں کسی خاص شخص کے لئے تقیید اس چیز میں معتبر ہے جس میں قید لگانا مفید ہو یعنی ان چیزوں میں جن میں استعمال کرنے والے کے بدلنے سے فرق پڑتا ہے، مثلاً جانور کی سواری اور کپڑا پہننا۔ رہا جس میں استعمال کرنے والے کے بدلنے سے فرق نہیں پڑتا مثلاً گھر میں رہائش تو اس کے بارے میں اختلاف ہے، حنفیہ کی رائے ہے کہ قید کا اعتبار نہیں ہوگا، اس لئے کہ اس میں عادتاً لوگوں میں تفاوت نہیں ہوتا، لہذا اس کی رہائش کی قید لگانا غیر مفید ہے، سوائے اس کے کہ وہ لوہار یا دھوبی یا اس طرح کے کسی ایسے پیشے والا ہو جس سے عمارت کمزور ہوجایا کرتی ہو (۲)۔

مالکیہ وحنابلہ کی رائے ہے کہ علی الاطلاق قید معتبر ہے، بشرطیکہ شریعت کے مخالف نہ ہو، شافعیہ نے کہا ہے: اگر مالک نے کرایہ دار سے شرط لگائی ہو کہ وہ بذات خود ساری منفعت حاصل کرے تو عقد فاسد ہے، جیسا کہ اگر کسی خریدار سے یہ شرط لگادے کہ یہ چیز کسی اور کو فروخت نہ کرے (۳)۔

دوم: انتفاع میں وراثت جاری ہونا:

۳۱- اگر سبب انتفاع اجارہ یا وصیت ہوتو جمہور فقہاء (مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ) کی رائے ہے کہ وہ وراثت جاری کرنے کے قابل ہے، لہذا اجارہ خود کرایہ دار کی موت سے فسخ نہ ہوگا، مدت ختم ہونے تک کے لئے اس کا وارث اس سے انتفاع کرنے میں اس کے قائم مقام ہوگا یا یہ کہ اجارہ دوسرے اسباب سے فسخ ہوجائے، اس لئے کہ اجارہ عقد لازم ہے، جو معقود علیہ کے باقی رہنے کے ساتھ عاقد کی موت سے فسخ نہیں ہوتا (۱)، البتہ حنابلہ نے کہا ہے: اگر کرایہ دار مرجائے اور اس کا کوئی وارث نہ ہوتو بقیہ مدت میں اجارہ فسخ ہوجائے گا (۲)۔

(۱) البدائع ۶/ ۲۱۶، نہایۃ المحتاج ۵/ ۱۲۸۔
(۲) ابن عابدین ۵/ ۲۲، البدائع ۶/ ۲۱۶۔
(۳) المدونہ ۱۱/ ۱۵۷، نہایۃ المحتاج ۵/ ۳۰۳، المغنی ۶/ ۵۱۔

اسی طرح منفعت کی وصیت موصی لہ کی موت سے ختم نہیں ہوتی، کیونکہ وہ تملیک ہے، اباحت نہیں، اس لئے کہ قبول کرنے سے وہ لازم ہوجاتی ہے، لہذا اس کے ورثاء کے لئے جائز ہے کہ بقیہ مدت میں اس سے انتفاع کریں، کیونکہ وہ حق چھوڑ کر مرا ہے، لہذا وہ اس کے ورثاء کے لئے ہوگا (۳)۔

۳۲- اگر انتفاع کا سبب عاریت ہوتو شافعیہ وحنابلہ نے صراحت کی ہے کہ عاریت سے انتفاع میں وراثت جاری نہیں ہوگی، اس لئے کہ وہ عقد لازم نہیں ہے، عاقدین کی موت سے فسخ ہوجاتی ہے، نیز اس لئے کہ ان کے نزدیک عاریت انتفاع کو مباح کرنا ہے، لہذا وہ دوسرے کے پاس منتقل ہونے کے قابل نہیں، حتی کہ عاریت پر لینے والے کی زندگی میں بھی نہیں (۴)۔

حنفیہ کی رائے ہے کہ انتفاع میں مطلقاً وراثت جاری کرنا صحیح نہیں ہے، لہذا منفعت کی وصیت موصی لہ کی موت سے ختم ہوجائے گی، اس کے ورثاء کے لئے اس سے انتفاع کا حق نہیں، اسی طرح عاریت مستعیر کی موت سے ختم ہوجائے گی، اور اجارہ کرایہ دار کی موت سے ختم ہوجائے گا، اس لئے کہ منافع میں وراثت کا احتمال نہیں ہوتا ہے، کیونکہ وہ رفتہ رفتہ وجود میں آتے ہیں، جو منفعت موت کے بعد حاصل ہوگی وہ موت کے وقت موجود نہ تھی، کہ میت کی ملکیت ہوکر

(۱) بلغۃ السالک ۴/ ۵۰، نہایۃ المحتاج ۵/ ۳۱۴، المغنی ۶/ ۴۲۔
(۲) المغنی ۶/ ۴۲۔
(۳) نہایۃ المحتاج ۵/ ۱۳۰، ۱۳۱، شرح الزرقانی ۸/ ۱۹۷، المغنی ۵/ ۵۴۳۔
(۴) نہایۃ المحتاج ۶/ ۸۳، کشاف القناع ۴/ ۷۶۔

تر کہ بنے اور اس میں وراثت جاری ہو[1]۔

بنابریں جس شخص کے لئے منفعت کی وصیت ہو اس کی موت کے بعد ملک منفعت اس شخص کی طرف لوٹ آئے گی (جس کے لئے اس چیز کی ذات کی وصیت کی گئی ہے) اگر اس نے اس کی ذات کی وصیت کسی اور کے لئے کی ہو، اور اگر اس کے رقبہ (ذات) کی وصیت کسی دوسرے کے لئے نہ کی ہو تو ملک منفعت، موصی (وصیت کرنے والے) کے ورثاء کے پاس لوٹ آئے گی، جیسا کہ کاسانی نے صراحت کی ہے[2]۔

سوم: انتفاع والی چیز کا نفقہ:

۳۳- فقہاء کے یہاں بلا اختلاف انتفاع والی چیز کے نفقات اس چیز کے مالک پر ہیں (اگر انتفاع کسی چیز کے بالمقابل یعنی بالعوض ہو) انتفاع کرنے والے پر نہیں، بنابریں کرایہ کے گھر کا پلاسٹر اور اس کے لوازمات اور کمزور عمارت کی مرمت و اصلاح گھر کے مالک پر ہے۔ اسی طرح کرایہ کے جانور کا چارہ اور کرایہ کی چیز کے واپس کرنے کا خرچہ آجر (مالک) پر ہے[3] حتی کہ حنابلہ نے کہا ہے: اگر کرایہ پر دینے والے (مالک) نے شرط لگادی کہ اس کے ذمہ جو نفقہ واجب ہے وہ خود کرایہ دار کو ادا کرنا ہوگا تو شرط فاسد ہے، اور اگر کرایہ دار نے اس پر کچھ خرچ کیا ہو تو مالک سے اس کو وصول کرے گا[4]، البتہ حنفیہ کہتے ہیں: اگر کرایہ دار نے اس کی کچھ اصلاح و مرمت کی ہے تو اس پر آنے والے صرفہ کو مالک سے نہیں لے گا، اس لئے کہ اس نے دوسرے کی ملکیت کی اس کی اجازت کے بغیر اصلاح کی، لہذا وہ تبرع کرنے والا ہوگا[1]۔ اسی طرح شافعیہ و مالکیہ کی رائے ہے کہ مکان کرایہ پر دینے والے کو کرایہ دار کی خاطر اس کی اصلاح کرنے پر مجبور نہیں کیا جائے گا، اور مکان میں رہنے والے کو اختیار دیا جائے گا کہ رہائش سے فائدہ اٹھائے، اور اس صورت میں اس پر کرایہ لازم ہے یا اس سے نکل جائے[2]۔

۳۴- اگر انتفاع مفت ہو جیسے عاریت اور وصیت میں تو حنفیہ کی رائے (یہی مالکیہ کے یہاں عاریت کے متعلق ایک قول، اور حنابلہ کے یہاں وصیت کے متعلق "قول صحیح" ہے) ہے کہ انتفاع والے سامان کے نفقات اس شخص پر ہوں گے جو انتفاع کر رہا ہے، بنابریں عاریت کے جانور کا چارہ اور عاریت کے گھر کا خرچہ عاریت پر لینے والے کے ذمہ ہوگا۔ اسی طرح جس مکان کی منفعت کی وصیت کی گئی ہے اس کا نفقہ موصی لہ یعنی اس شخص پر ہوگا جس کے لئے وصیت کی گئی ہو، اس لئے کہ یہ دونوں مفت انتفاع کے مالک ہیں، لہذا نفقہ ان دونوں پر ہی ہوگا، کیونکہ تاوان نفع کے بالمقابل ہوتا ہے، نیز اس لئے کہ اس کے مالک نے نیکی کی ہے، لہذا اس پر سختی کرنا مناسب نہیں[3]۔

شافعیہ نے کہا ہے: عاریت کا خرچہ عاریت پر دینے والے پر ہے، لینے والے پر نہیں، خواہ عاریت صحیح ہو یا فاسد۔ اگر عاریت پر لینے والے نے خرچ کیا ہو تو واپس نہیں لے گا الا یہ کہ قاضی کا حکم ہو یا قاضی نہ ہونے کی صورت میں واپس لینے کے لئے گواہ بنالیا ہو[4]۔

---

(۱) البدائع ۷/ ۳۵۳، ابن عابدین ۵/ ۵۲، الزیلعی ۵/ ۱۴۳۔

(۲) البدائع ۷/ ۳۸۶۔

(۳) البدائع ۴/ ۲۰۸، ۲۰۹، الاختیار ۳/ ۵۸، نہایۃ المحتاج ۵/ ۲۹۵، الشرح الکبیر للدردیر ۴/ ۵۴، کشاف القناع ۴/ ۱۷۔

(۴) المغنی ۶/ ۳۲۔

---

(۱) البدائع ۴/ ۲۰۸، ۲۰۹۔

(۲) الشرح الکبیر للدردیر ۴/ ۵۴، الوجیز للغزالی ۱/ ۲۳۴۔

(۳) فتح القدیر ۵/ ۳۴۳، البدائع ۴/ ۲۲۱، ۳۸۶، بلغۃ السالک ۳/ ۵۷۶، کشاف القناع ۴/ ۳۷۵۔

(۴) نہایۃ المحتاج ۵/ ۱۴۳۔

انتفاع کی وصیت کا بھی یہی حکم ہے، وارث یا موصی لہ بالرقبہ (یعنی وہ شخص جس کے لئے اس کی ذات کی وصیت کی گئی ہے) ہی اس سامان کے خرچ کو برداشت کریں گے جس کی منفعت کی وصیت کی گئی ہو، اگر اس نے ایک مدت کے لئے اس کی منفعت کی وصیت کی ہو، اس لئے کہ وہی اس کے رقبہ (ذات) کا مالک ہے، نیز اس مدت کے علاوہ میں منفعت کا مالک ہے جیسا کہ رملی کی توجیہ ہے[(۱)]۔

یہی مالکیہ کے یہاں عاریت کے بارے میں ایک قول اور حنابلہ کے یہاں وصیت کے بارے میں ایک قول ہے۔ خرشی نے اس کی توجیہ یہ کی ہے کہ اگر یہ نفقہ عاریت پر لینے والے کے ذمہ ہوتو کرایہ ہوجائے گا، اور بسا اوقات جانور کا چارہ کرایہ سے زیادہ ہوتا ہے[(۲)]۔

چہارم: انتفاع کا ضمان:

۳۵- اصل یہ ہے کہ کسی چیز سے مباح انتفاع اور اجازت کے بعد انتفاع ضمان کا سبب نہیں، لہذا جس نے کرایہ کی چیز سے مشروع طریقہ پر اور عقد میں معین کردہ صفت یا اس کے مثل پر یا اس سے کم ضرر کے ساتھ یا معمول کے مطابق انتفاع کیا اور وہ ضائع ہوگیا تو وہ ضامن نہ ہوگا، اس لئے کہ کرایہ دار کا قبضہ مدت اجارہ میں امانت کا قبضہ ہے، اسی طرح اس مدت کے بعد بھی اگر وہ سابقہ عقد جاری رکھتے ہوئے اس کا استعمال نہ کرے[(۳)]۔

جس نے کوئی چیز عاریت پر لی، اس سے انتفاع کیا اور بلا کسی زیادتی کے اجازت کے مطابق استعمال کے سبب ہلاک وہ ہوگئی تو حنفیہ وشافعیہ کے نزدیک ضامن نہ ہوگا، اسی طرح حنفیہ کے نزدیک اگر بلا استعمال ہلاک ہوجائے، اس لئے کہ زیادتی کا ضمان محض زیادتی کرنے والے پر واجب ہے، اور قبضہ کی اجازت کے بعد اس کو زیادتی نہیں کہتے۔ شافعیہ کے نزدیک ضامن ہوگا اگر غیر استعمالی حالت میں ہلاک ہو، اس لئے کہ اس نے دوسرے کے مال پر اپنے لئے بلا استحقاق قبضہ کیا ہے، جو غصب کے مشابہ ہوگیا[(۱)]۔

حنابلہ نے کہا ہے: **مقبوضہ عاریت میں ہر حال میں تلف کے دن کی اس کی قیمت ضمان میں دی جائے گی، زیادتی یا کوتاہی ہو یا نہ ہو، اس میں کوئی فرق نہیں[(۲)]، ہاں اگر اس سے انتفاع کے بعد علی حالہ اس کو واپس کردے تو اس پر کچھ واجب نہیں۔**

مالکیہ نے اس مال میں جس کو چھپایا جاسکتا ہے اور اس مال میں جس کو چھپایا نہیں جاسکتا ہے فرق کرتے ہوئے کہا ہے: **قابل اخفاء عاریت کا مستعیر (عاریت پر لینے والا) ضامن ہوگا جیسے زیورات اور کپڑے اگر وہ گم ہونے کا دعوی کرے، الا یہ کہ اپنی طرف سے کسی سبب کے بغیر ضائع ہونے کا گواہ پیش کرے۔ اسی طرح مالک کی اجازت کے بغیر اس سے انتفاع کرنے پر ضامن ہوگا اگر وہ اسی سبب سے تلف ہوجائے یا عیب دار ہوجائے۔ رہی ناقابل اخفاء عاریت اور وہ عاریت جس کے تلف ہونے پر گواہ موجود ہوتو اس کا ضمان نہیں[(۳)]۔**

راہن کی اجازت سے رہن سے انتفاع کا حکم عاریت کے حکم کی طرح ہے، لہذا حالت استعمال وعمل میں ہلاک ہونے پر عام فقہاء کے یہاں ضامن نہ ہوگا، اس لئے کہ اجازت کے بعد انتفاع ضمان کا موجب نہیں اور اگر راہن کی اجازت کے بغیر اس سے انتفاع کیا تو ضامن ہوگا[(۴)]۔ اس میں کچھ تفصیل ہے جو گزر چکی۔

---

(۱) نہایۃ المحتاج ۶/ ۸۶۔
(۲) الخرشی ۶/ ۱۲۹، المغنی ۶/ ۹۷۔
(۳) الزیلعی ۵/ ۸۵، نہایۃ المحتاج ۵/ ۳۰۵، بلغۃ السالک ۴/ ۴۱، المغنی ۶/ ۱۱۷۔

(۱) الزیلعی ۵/ ۸۵، نہایۃ المحتاج ۵/ ۱۲۵۔
(۲) کشاف القناع ۴/ ۷۰، المغنی ۵/ ۳۵۵، ۶/ ۱۱۷۔
(۳) بلغۃ السالک ۳/ ۵۵۳، ۵۷۴، بدایۃ المجتہد ۲/ ۲۸۴۔
(۴) ابن عابدین ۵/ ۳۳۶، نہایۃ المحتاج ۴/ ۲۷۴، المغنی ۴/ ۳۸۹۔

۳۶-اس اصل سے حالت اضطرار میں دوسرے کے مال سے انتفاع مستثنی ہے، کیونکہ اگر چہ شرعاً اس کی اجازت ہے لیکن جمہور کے نزدیک وہ ایک دوسرے فقہی قاعدہ کی رو سے موجب ضمان ہے اور وہ قاعدہ یہ ہے: "إن الا ضطرار لا يبطل حق الغير"[1] (اضطرار دوسرے کے حق کو باطل نہیں کرتا)۔

مالکیہ کی رائے ہے کہ اصل پر عمل کرتے ہوئے ضمان نہیں ہوگا، وہ اصل یہ ہے کہ مباح انتفاع سے ضمان واجب نہیں ہوتا، یہ اس صورت میں ہے جب کہ مضطر کے پاس کھانے کا ثمن نہ ہوتا کہ اس کو خرید سکے، اس لئے کہ یہ اس کے ذمہ سے متعلق نہیں، جیسا کہ دردیر کی توجیہ ہے[2]۔

۳۷- رہا غصب کے مال اور ودیعت سے انتفاع تو جمہور فقہاء کے نزدیک اس سے ضمان واجب ہوتا ہے، اس لئے کہ اس کی اجازت حاصل نہیں، البتہ شافعیہ نے ودیعت کے بارے میں لکھا ہے کہ تعفن کو دور کرنے کے لئے کپڑا پہننے اور پانی پلانے کے لئے بے قابو جانور پر سوار ہونے کا ضمان نہیں[3]۔

اسی طرح مکان کی منفعت کا اس کو ضائع کرنے اور ضائع ہونے پر ضمان دیا جائے گا، مثلاً مکان میں رہائش اختیار کی اور جانور پر سواری کی یا ایسا نہ کیا ہو، یہ شافعیہ کے نزدیک ہے۔ مالکیہ اور حنابلہ کی نصوص سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے، البتہ مالکیہ نے کہا ہے: اگر کسی چیز کو اس سے نفع حاصل کرنے کے لئے غصب کرے، اس کو اپنی ملکیت میں لینے کے لئے نہیں، اور وہ چیز تلف ہو جائے تو زیادتی کرنے والا اس کا ضمان نہیں دے گا، لہذا جس نے گھر رہائش کے لئے غصب کر کے اس میں رہائش اختیار کی اور وہ منہدم ہو گیا جس میں اس کا کوئی دخل نہ تھا تو وہ صرف رہائش کی قیمت کا ضامن ہوگا[1]۔

حنفیہ کی رائے ہے کہ منقولہ غصب شدہ چیزوں کے منافع کا ضمان نہیں، لہذا اگر جانور غصب کر کے چند روز روکے رکھا اور اس کو استعمال نہیں کیا، پھر مالک کے ہاتھ میں لوٹا دیا تو اس کا ضامن نہ ہوگا، اس لئے کہ اس میں مالک کے ہاتھ سے منافع کو ضائع کرنا نہیں پایا گیا، کیونکہ منافع اعراض ہیں جو رفتہ رفتہ پیدا ہوتے ہیں، لہذا غاصب کے ہاتھ میں پیدا ہونے والی منفعت مالک کے قبضہ میں موجود نہ تھی، اس لئے مالک کے ہاتھ سے اس کا ضائع کرنا نہیں پایا گیا[2]، لیکن اگر مغصوب وقف کا مال یا بچہ کا مال ہو یا آمدنی کے لئے اس کو رکھا گیا تھا تو منفعت کا ضمان اس پر لازم ہے۔ اس کی تفصیل اصطلاح "ضمان" میں دیکھیں۔

پنجم: سامان انتفاع کو سپرد کرنا:

۳۸- بلا اختلاف انتفاع والی چیز کو اس شخص کے سپرد کرنا لازم ہے جس کو اس سے انتفاع کا حق ہے، اگر انتفاع عقد لازم کی بنا پر اور بالعوض ثابت ہو جیسے اجارہ، لہذا عقد ہونے کے بعد مؤجر (مالک) کرایہ کی چیز کو کرایہ دار کے حوالہ کرنے کا اور اس کو اس سے انتفاع پر قادر بنانے کا عام فقہاء کے نزدیک مکلف ہے۔ رہا غیر لازم عقد کے ذریعہ انتفاع تو اس میں انتفاع والی چیز کو سپرد کرنا واجب نہیں، جیسے اعارہ، لہذا اعاریت پر دینے والے کے لئے لازم نہیں کہ عاریت کی چیز کو عاریت پر لینے والے کے سپرد کرے، اس لئے کہ

(۱) ابن عابدین ۲۱۵/۵، نہایۃ المحتاج ۱۵۲/۸، ۱۵۳، القلیوبی ۲۶۳/۴، المغنی ۸۰/۱۱۔

(۲) بلغۃ السالک ۱۸۵/۲۔

(۳) القلیوبی ۳۲/۳، ۱۸۵، جواہر الاکلیل ۱۴۰/۲، ۱۴۹، المغنی ۳۷۶/۵، ۴۸۰/۷، ابن عابدین ۱۱۶/۵۔

(۱) القلیوبی ۳۳/۳، جواہر الاکلیل ۱۵۱/۲، المغنی ۲۱۵/۵۔

(۲) البدائع ۱۴۵/۷۔

قبضہ سے قبل تبرع کا کوئی اثر نہیں ہوتا۔

۳۹-رہا انتفاع والی چیز کو مالک کے پاس لوٹانا تو جمہور فقہاء (حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ) کی رائے ہے کہ اگر انتفاع بلاعوض ہو جیسے عاریت تو مالک کے مطالبہ کرنے پر عاریت کو واپس کرنا عاریت لینے والے پر واجب ہے، اس لئے کہ عاریت غیر لازم عقد ہے، لہذا ان دونوں میں ہر ایک کے لئے جب چاہے واپس کرنے کا حق ہے، گو کہ اس کا کوئی وقت مقرر رہا ہو، اور وہ وقت پورا نہ ہوا ہو، اس لئے کہ فرمان نبوی ہے: "المنحة مردودة، والعارية مؤداة"[1] (عطیہ واپس کیا جائے گا، اور عاریت کو ادا کیا جائے گا) اور اس لئے کہ اجازت ہی انتفاع کے مباح ہونے کا ذریعہ تھی جو طلب کرنے پر ختم ہوگئی، اسی وجہ سے اگر عاریت مقررہ وقت کے لئے رہی ہو اور وقت گزرنے کے بعد بھی اس (عاریت پر لینے والے) نے اس کو روک لیا، واپس نہیں کیا بالآخر ہلاک ہوگئی تو وہ ضامن ہوگا[2] لیکن اگر کاشت کرنے کے لئے زمین عاریت پر دی، اور فصل پکنے سے قبل واپس لینا چاہے تو ضروری ہے کہ کٹائی تک اس کو باقی رہنے دے، ہاں جس وقت سے اس کا لوٹانا (مطالبہ کی بناپر) واجب ہوا ہے، اس وقت سے فصل کٹنے تک کی اجرت وہ لے سکتا ہے جیسے اگر جانور عاریت پر دیا اور بیچ راستے میں واپس لینا چاہے تو اس پر واجب ہے کہ اس کے سامان کو اجرت مثل کے عوض محفوظ جگہ پر پہنچائے[3]۔

مالکیہ نے کہا ہے: اگر عاریت میں کسی عمل یا مدت کی قید لگائی جائے، تو اس کے پورا ہونے تک عاریت لازم رہے گی، لہذا مالک اس سے قبل واپس نہیں لے سکتا، خواہ عاریت کاشت یا رہائش کے لئے زمین کی صورت میں ہو یا جانور یا سامان ہو[1]۔

۴۰- اگر انتفاع بالعوض ہو جیسے اجارہ تو کرایہ دار کو کرایہ کی چیز وقت پورا ہونے کے بعد واپس کرنے کا مکلف نہیں بنایا جائے گا، اور نہ ہی مالک کو حق ہے کہ طے شدہ منفعت کی تحصیل سے قبل یا مقررہ مدت گزرنے سے قبل اس چیز کو واپس لے۔ مدت اجارہ کے پورا ہونے کے بعد کٹائی تک فصل کے باقی رہنے کا حکم عاریت کے حکم کی طرح ہے، لہذا کرایہ دار فصل پکنے تک فصل کو زمین میں اجرت مثل کے ساتھ باقی رکھ سکتا ہے، لیکن شافعیہ نے اس میں یہ قید لگائی ہے کہ کھیتی میں تاخیر کرایہ دار اور عاریت پر لینے والے کی کوتاہی کے سبب نہ ہو[2]۔

رہا انتفاع والی چیز کے واپس کرنے کا خرچ تو بالاتفاق اجارہ میں مؤجر (مالک) پر ہے، اس لئے کہ کرایہ کی چیز پر اس کی منفعت کی خاطر اجرت لے کر قبضہ کیا گیا ہے اور عاریت میں مستعیر (عاریت لینے والے) پر ہے، اس لئے کہ انتفاع اسی کو کرنا ہے، "الغرم بالغنم" (تاوان فائدہ کے عوض ہوتا ہے) کے اصول پر عمل کرتے ہوئے[3]۔

انتفاع کو ختم کرنا اور اس کا ختم ہونا:

۴۱-انتفاع کو ختم کرنے کا مطلب انتفاع کرنے والے یا مالک رقبہ یا قاضی کے ارادہ سے مستقبل میں انتفاع کے اثرات کو روکنا ہے، جس کی تعبیر فقہاء لفظ "فسخ" سے کرتے ہیں۔ اور انتفاع ختم ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اس کے اثرات انتفاع کرنے والے یا مالک سامان

(۱) حدیث: "المنحة مردودة والعارية مؤداة" کی روایت ابوداؤد نے باب البیوع (۳/ ۸۲۴، ۳۵۶۵ طبع الدعاس) میں اور احمد (۵/ ۲۹۳) نے کی ہے، ہیثمی (۴/ ۱۴۵) نے کہا کہ اس کے رجال ثقہ ہیں۔
(۲) الزیلعی ۵/ ۸۴، ۸۹، نہایۃ المحتاج ۵/ ۱۲۹، کشاف القناع ۴/ ۷۳۔
(۳) البدائع ۶/ ۲۱۷، نہایۃ المحتاج ۵/ ۱۳۹، کشاف القناع ۴/ ۷۳۔

(۱) سابقہ مراجع۔
(۲) نہایۃ المحتاج ۵/ ۱۳۹۔
(۳) الزیلعی ۵/ ۸۹، الخرشی ۶/ ۱۲۷، نہایۃ المحتاج ۵/ ۱۴۴، کشاف القناع ۴/ ۷۳۔

کے ارادہ کے بغیر رک جائیں، جس کی تعبیر فقہاء لفظ ''انفساخ'' سے کرتے ہیں۔

اول: انتفاع کو ختم کرنا:

حسب ذیل حالات میں انتفاع کو ختم کردیا جاتا ہے:

الف-فریقین میں سے کسی ایک کا ارادہ:

۴۲- عقود تبرع میں کسی ایک فریق کے ارادہ سے انتفاع کو ختم کرنا ممکن ہے، خواہ یہ ارادہ اس چیز کی ذات کے مالک کی طرف سے پایا جائے یا خود انتفاع کرنے والے کی طرف سے، لہذا جس طرح انتفاع کی وصیت کو موصی کی طرف سے اپنی زندگی میں ختم کرنا ممکن ہے، اسی طرح موصی کی موت کے بعد موصی لہ کی طرف سے ختم کرنا صحیح ہے، اور جس طرح معیر (عاریت پر دینے والے) کی طرف سے، اعارہ کو ختم کرنا ممکن ہے، اسی طرح معیر جس وقت چاہے عاریت کو واپس لے سکتا ہے، یہ جمہور کی رائے ہے، اس میں مالکیہ کا اختلاف ہے جیسا کہ گزرا۔ اسی طرح عاریت لینے والا جب چاہے عاریت کو واپس کرسکتا ہے، اس لئے کہ اعارہ اور وصیت طرفین کی طرف سے عقد غیر لازم ہے جیسے وکالت، لہذا دونوں میں جو بھی جب چاہے اس کو فسخ کرسکتا ہے، گوکہ اس کا وقت مقرر ہو، اور وہ پورا نہ ہوا ہو، البتہ دفع ضرر کے لئے کچھ صورتیں مستثنیٰ ہیں[۱]۔

ب-حق خیار:

۴۳- بعض عقود مثلاً اجارہ میں خیار کے استعمال کے ذریعہ انتفاع کو ختم کرنا صحیح ہے، چنانچہ اجارہ عیب کے سبب فسخ ہوجاتا ہے، خواہ عیب عقد کے وقت رہا ہو یا عقد کے بعد پیدا ہوا ہو، اس لئے کہ اجارہ میں معقود علیہ (منافع) رفتہ رفتہ وجود میں آتا ہے، لہذا جو عیب پایا گیا بقیہ منافع کے حق میں قبضہ سے قبل پیدا ہونے والا ہوگا، اس لئے خیار پایا جائے گا[۱]۔

اسی طرح اجارہ میں خیار شرط کے سبب اس کو فسخ کرکے انتفاع کو ختم کیا جاسکتا ہے، اور خیار رؤیت کے سبب ان لوگوں کے نزدیک جو اس کے قائل ہیں، اس لئے کہ اجارہ منافع کی بیع ہے، جس طرح خیار شرط ورؤیت کے ذریعہ بیع کو فسخ کرنا جائز ہے، اسی طرح اجارہ میں ان دونوں خیاروں کے سبب انتفاع کو ختم کرنا صحیح ہے[۲]۔ اس کی تفصیل ''خیار شرط'' اور ''خیار رؤیت'' میں ہے۔

۴۴- جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ انتفاع کو اس کے دشوار و ناممکن ہونے کی حالت میں ختم کرنا جائز ہے، اور یہ عقود لازمہ میں ہوتا ہے، جیسے اجارہ، لیکن عقود غیر لازمہ مثلاً اعارہ، بلا دشواری کے بھی قابل فسخ ہیں جیسا کہ گذرا۔

تعذر (دشوار ہونا) بمقابلہ تلف ہونے کے عام ہے، جس کے تحت ضائع ہونا، بیماری، غصب، زبردستی دوکانوں کو بند کرنا سب آتے ہیں[۳]۔ حنفیہ وحنابلہ نے عذر کے سبب انتفاع کے ختم کرنے میں توسع اختیار کیا ہے، حنفیہ نے اس کی تعریف یہ کی ہے: زائد ضرر برداشت کئے بغیر عاقد عقد کے تقاضے کو برقرار نہ رکھ سکے، جیسے کسی نے دوکان تجارت کے لئے کرایہ پر لی اور دیوالیہ ہوگیا[۴]۔

حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ اگر زمین کے غرق آب ہونے یا اس کا پانی بند ہونے کے سبب کاشت کرنا دشوار ہوجائے تو کرایہ دار

---

(۱) البدائع ۶/ ۲۱۶، الزیلعی ۵/ ۱۴۳، نہایۃ المحتاج ۵/ ۳۲۹، المغنی ۵/ ۳۶۳، ۶/ ۴۳۷۔

(۱) الزیلعی ۵/ ۱۴۳، نہایۃ المحتاج ۵/ ۳۰۰، المغنی مع الشرح الکبیر ۶/ ۴۷۔

(۲) الزیلعی ۵/ ۱۴۵، ابن عابدین ۵/ ۴۷۔

(۳) الشرح الصغیر ۴/ ۴۹۔

(۴) الزیلعی ۵/ ۱۴۵۔

کو اختیار ہے، کیونکہ پانی تھوڑا ہوجائے جو زراعت کے لئے کافی نہیں تو وہ اس کو فسخ کرسکتا ہے، اسی طرح اگر پانی بالکلیہ بند ہوجائے یا زمین میں کوئی عیب پیدا ہوجائے یا اس قدر زبردست خوف پیدا ہوجائے کہ جس جگہ کرایہ کی چیز ہے، وہاں رہنا ممکن نہ ہو[1]۔

شافعیہ نے کہا ہے: عذر کی وجہ سے اِجارہ فسخ نہیں ہوتا، جیسے حمام میں ایندھن دینا دشوار ہوجائے یا مکان ودوکان کا ماحول ویران ہوجائے، اس کے باوجود انہوں نے جمہور کے ساتھ اس امر پر اتفاق کیا ہے کہ بعض صورتوں میں انتفاع کو ختم کرنا جائز ہے، چنانچہ انہوں نے کہا ہے کہ اگر کاشت کی زمین کا پانی بند ہوجائے تو کرایہ دار کو فسخ کرنے کا اختیار ہے، اور جو چیز تحصیل منفعت سے شرعاً مانع ہو، وہ موجب فسخ ہے، جیسا کہ اگر جس دانت کو اکھاڑنے کے لئے اجرت پر رکھا تھا اس کا درد بند ہوجائے (تو یہ اِجارہ فسخ ہوجائے گا)[2]۔

ج - اِقالہ:

۴۵ - بلا اختلاف اِقالہ کے سبب انتفاع کو ختم کرنا ممکن ہے۔ اِقالہ: طرفین کے ارادہ سے عقد کو فسخ کرنا ہے۔ یہ اس صورت میں ہے جب کہ انتفاع عقد لازم کے سبب حاصل ہوا ہو جیسے اِجارہ۔

رہا بغیر عقد یا عقد غیر لازم کی بنا پر انتفاع تو اس میں اِقالہ کی ضرورت نہیں، اس لئے کہ اجازت سے رجوع کرنے یا انفرادی ارادہ سے ایسا کرنا ممکن ہے۔ جیسا کہ گزرا۔

دوم: انتفاع کا ختم ہونا:

حسب ذیل حالات میں انتفاع ختم ہوجاتا ہے۔

(۱) المغنی ۶/ ۲۸-۳۰۔

(۲) نہایۃ المحتاج ۵/ ۳۱۸، الوجیز ۱/ ۲۳۹۔

الف - مدت ختم ہونا:

۴۶ - فقہاء کے یہاں بلا اختلاف معین مدت کے ختم ہونے سے، اس کا سبب جو بھی ہو، انتفاع ختم ہوجاتا ہے، لہذا اگر کسی نے دوسرے کے لئے معین مدت تک اپنی خاص املاک سے انتفاع کو مباح کیا تو اس مدت کے ختم ہونے کے ساتھ انتفاع ختم ہوجائے گا۔ اور اگر ایک ماہ کے لئے جانور اجرت یا عاریت پر دیا تو اس مدت کے ختم ہونے پر اس سے انتفاع ختم ہوجائے گا، اس کو حق نہیں کہ اس مدت کے بعد اس سے انتفاع کرے، ورنہ وہ غاصب ہوگا، جیسا کہ گزرا[1]۔

ب - محل کا ہلاک یا غصب ہونا:

۴۷ - انتفاع والے سامان کے ہلاک ہونے سے عام فقہاء کے نزدیک انتفاع ختم ہوجاتا ہے، لہذا کرایہ کے جانور کے ہلاک ہونے سے اِجارہ اور سامان عاریت کے تلف ہونے سے اِعارہ اور گھر جس کے منفعت کی وصیت کی گئی تھی اس کے منہدم ہونے سے وصیت فسخ ہوجائے گی[2]۔

رہا محل کا غصب تو جمہور (مالکیہ، شافعیہ، حنابلہ اور بعض حنفیہ) کے نزدیک عقد کے فسخ کا موجب ہے، انفساخ کا موجب نہیں[3]۔

بعض حنفیہ نے کہا ہے: غصب بھی انفساخ کا موجب ہے، اس لئے کہ انتفاع کا امکان ختم ہوگیا[4]۔

(۱) الزیلعی ۵/ ۱۱۴، البدائع ۶/ ۲۱۲، نہایۃ المحتاج ۵/ ۱۳۹، الخرشی ۶/ ۱۲۷، المغنی ۵/ ۳۶۵۔

(۲) نہایۃ المحتاج ۵/ ۳۰۰، ابن عابدین ۵/ ۸، الشرح الصغیر ۴/ ۴۹، المغنی ۶/ ۲۵۔

(۳) ابن عابدین ۵/ ۸، نہایۃ المحتاج ۵/ ۳۱۸، الشرح الصغیر ۴/ ۵۱، المغنی ۶/ ۲۸-۳۰۔

(۴) الزیلعی ۵/ ۱۰۸۔

ج- انتفاع کرنے والے کی وفات:

اس سبب سے متعلق بحث توریث انتفاع پر کلام کے وقت گزر چکی ہے دیکھئے (فقرہ نمبر ۳۰)۔

د- مباح کرنے والے وصف کا زوال:

۴۸- اسی طرح انتفاع مباح کرنے والے وصف کے زوال سے ختم ہوجاتا ہے، جیسا کہ حالت اضطرار میں ہوتا ہے، چنانچہ فقہاء نے کہا ہے: اگر حالت اضطرار ختم ہوجائے تو انتفاع کا حلال ہونا بھی ختم ہوجائے گا[1]۔

(۱) الوجیز للغزالی ۱/ ۲۳۹، الزیلعی ۵/ ۱۳۵، المغنی ۶/ ۲۹، دیکھئے: قاعدہ (۲۳) مجلۃ الاحکام العدلیہ۔

انتقال

تعریف:

۱- انتقال لغت میں: ایک جگہ سے دوسری جگہ جانا ہے[1]۔ مجازاً معنوی تحول میں استعمال ہوتا ہے، کہا جاتا ہے: عورت عدت طلاق سے عدت وفات میں منتقل ہوگئی۔

فقہاء کے یہاں انہی دو معانی میں اس کا استعمال ہوتا ہے۔ جیسا کہ آرہا ہے۔

متعلقہ الفاظ:

۲- زوال:

زوال کا معنی لغت میں: ہٹنا اور ختم ہونا ہے۔

انتقال اور زوال میں فرق یہ ہے کہ زوال سے مراد بعض اوقات میں معدوم ہونا ہے، جب کہ انتقال کا یہ معنی نہیں آتا نیز انتقال تمام جہات میں ہوتا ہے، جب کہ زوال صرف بعض جہات میں ہوتا ہے۔ دیکھئے! یہ نہیں کہا جاتا کہ نیچے سے اوپر زائل ہوگیا، ہاں یہ کہا جاتا ہے کہ نیچے سے اوپر منتقل ہوگیا، اس میں ایک تیسرا فرق یہ ہے کہ زوال واقعی یا فرضی ثبات واستقرار کے بعد ہی ہوتا ہے، تم کہتے ہو: فلاں کی ملکیت زائل ہوگئی، اور یہ اسی وقت کہا جاتا ہے جب پہلے اس کے لئے ملکیت ثابت ہو، اور کہا جاتا ہے: ''زالت الشمس'' (سورج ڈھل

(۱) تاج العروس: مادہ (نقل)۔

گیا) یہ زوال کے وقت ہوتا اور کہا جاتا ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ وہ یہ فرض کرتے ہیں کہ سورج آسمان کے بیچ میں ٹھہرتا ہے پھر ڈھلتا ہے، اس کا سبب ان کے گمان میں اس کا آہستہ آہستہ حرکت کرنا ہے، اور انتقال میں یہ بات نہیں ہوتی [۱]، اس لئے انتقال زوال سے عام ہے۔

شرعی حکم:

بسا اوقات انتقال واجب ہوتا ہے اور کبھی جائز۔

الف-انتقال واجب:

۳-اگر اصل دشوار ہو تو بدل کی طرف منتقل ہونا واجب ہے [۲]۔ فقہی احکام پر نظر ڈالنے والے کو اس قاعدہ کی بہت سی تطبیقات ملتی ہیں مثلاً: اگر مغصوب غاصب کے ہاتھ میں ہلاک ہو جائے تو اس کا مثل یا قیمت واجب ہوگی [۳]۔ جو آدمی پانی نہ ملنے کے سبب وضو نہ کر سکے اس کے لئے تیمم کی طرف منتقل ہونا واجب ہے، اور جو نماز میں کھڑا نہ ہو سکے اس کے لئے بیٹھنے کی طرف منتقل ہونا واجب ہے، جو بڑھاپے کے سبب روزہ نہ رکھ سکے اس پر فدیہ واجب ہے، جو مرض یا کسی اور وجہ سے نماز جمعہ نہ ادا کر سکے اس پر نماز ظہر واجب ہے، جو دوسرے کی کوئی ایسی چیز تلف کر دے جس کا مثل نہیں تو اس پر اس کی قیمت واجب ہوگی۔ اگر محصل زکاۃ مطلوبہ عمر کا اونٹ نہ پائے تو اس سے بڑی عمر کا اونٹ لے لے اور دونوں کی قیمتوں میں جو فرق ہے ادا کردے، یا کم عمر کا اونٹ لے کر فرق وصول کر لے، اور جس نے کسی عورت سے شراب پر شادی کی اس کے لئے مہر مثل کی طرف منتقل ہونا واجب ہوگا [۱]۔ جو قسم کا کفارہ کسی صورت میں ادا نہ کر سکے وہ بدل یعنی روزہ کی طرف منتقل ہوگا [۲]۔ یہی حکم ہر اس کفارہ کا ہے جس کا بدل ہو، اصل کے دشوار ہونے پر بدل کی طرف رجوع کیا جائے گا [۳]۔

(۱) الفروق فی اللغۃ رص ۱۳۹، ۱۴۰۔

(۲) دیکھئے: مجلۃ الأحکام العدلیہ دفعہ (۵۳)۔

(۳) حاشیۃ القلیوبی ۲/ ۸۔

ب-انتقال جائز:

۴-انتقال جائز بسا اوقات شریعت کے حکم سے اور کبھی طرفین کے اتفاق سے ہوتا ہے۔ اصل کو چھوڑ کر بدل کی طرف منتقل ہونا جائز ہے اگر بدل میں کوئی ظاہری شرعی مصلحت ہو، چنانچہ بعض فقہاء مثلاً حنفیہ کے نزدیک زکاۃ، صدقہ، صدقۂ فطر، نذر، کفارہ، عشر اور خراج میں واجب کے بدل کو ادا کرنا جائز ہے [۴]۔

اسی طرح فریقین کی باہمی رضامندی سے دین قرض، اور مثلاً تلف کردہ چیزوں کے بدل اور اس کی قیمت فروخت شدہ چیز کے ثمن، اجرت، مہر، خلع کے عوض اور خون بہا میں واجب کو چھوڑ کر بدل کی طرف منتقل ہونا جائز ہے لیکن یہ دین سلم میں جائز نہیں [۵]۔

انتقال کی انواع:

انتقال کی حسب ذیل قسمیں ہیں:

الف-انتقال حسی:

۵-اگر پرورش کرنے والی عورت ولی کے شہر سے دوسرے شہر میں

(۱) الاختیار ۳/ ۱۰۴۔

(۲) حاشیۃ القلیوبی ۴/ ۲۹۰۔

(۳) اس کی بکثرت تطبیقات کے لئے دیکھئے: مجلۃ الأحکام العدلیہ۔ دفعات: ۲۹۸، ۳۰۸، ۳۰۹، ۷۷۷، ۸۹۱، ۹۱۲ وغیرہ۔

(۴) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۲۲۔

(۵) الأشباہ والنظائر للسیوطی رص ۱۳۳ طبع مصطفی الحلبی ۱۳۷۸ھ ۱۹۵۹ء۔

وطن بنانے کے لئے منتقل ہوجائے تو اس کا حق حضانت ساقط ہوجائے گا۔

قاضی یا اس کا نائب یا جس کو وہ مقرر کرے، پردہ نشین عورت (جو عادتاً اپنی ضروریات پوری کرنے کے لئے نہیں نکلتی) اور عاجز عورت کے پاس، اس کی گواہی کی سماعت کے لئے منتقل ہوگا، خود اس کو گواہی دینے کے لئے عدالت میں حاضر ہونے کا مکلف نہیں بنایا جائے گا۔

طلاق رجعی کی عدت گزارنے والی عورت اپنے گھر سے کسی مجبوری کے تقاضے کے بغیر منتقل نہ ہوگی۔

ب- انتقال دَین:

۶- ذمہ میں ثابت دَین حوالہ کے ذریعہ دوسرے شخص کے ذمہ میں منتقل ہوجاتا ہے۔

ج- انتقال نیت:

۷- خالص بدنی عبادات کی ادائیگی کے دوران نیت کا منتقل ہونا اس عبادت کو فاسد کردیتا ہے۔

حنفیہ نے کہا ہے: اسی وقت فاسد کرے گا جب اس کے ساتھ دوسری عبادت کا آغاز کرنا پایا جائے مثلاً نماز میں دوران نماز جس فرض کی نیت کی ہے اس سے منتقل ہوکر دوسرے فرض یا نفل کی نیت کرلے تو جمہور کے نزدیک اس کی نماز فاسد ہوجائے گی، اور حنفیہ کے نزدیک فاسد نہیں ہوگی، الا یہ کہ دوسری نماز کے لئے تکبیر کہے۔

اور جب اس کی نماز فاسد ہوجائے گی تو کیا نئی نماز جس کی طرف منتقل ہوا ہے، صحیح ہوگی؟

جمہور کا قول ہے: صحیح نہیں ہوگی۔ حنفیہ نے کہا ہے: نئے سرے سے تکبیر کے وقت سے صحیح ہے، بعض نے کہا ہے: اگر فرض کی نیت کو نفل کی نیت میں منتقل کردے تو نفل صحیح ہے، کچھ اور حضرات نے کہا کہ صحیح نہیں ہے [1]۔

نیت کے منتقل ہونے کی ایک صورت مقتدی کا امام سے علاحدہ ہونے کی نیت کرنا بھی ہے، اس کو بعض ائمہ جائز اور بعض ممنوع کہتے ہیں، اس کی تفصیل اصطلاح ''اقتداء'' میں ہے۔

د- انتقال حقوق:

منتقلی کے لائق ہونے کے اعتبار سے حقوق کی دو قسمیں ہیں: منتقل ہونے کے لائق حقوق اور منتقل نہ ہونے کے لائق حقوق۔

(۱) وہ حقوق جو منتقل ہونے کے لائق نہیں ہیں:

۸- **اول:** وہ حقوق جن کا تعلق انسان کی ذات سے ہے، اور وہ اس کے ارادہ سے متعلق ہیں، اور یہ اکثر غیر مالی حقوق ہیں جیسے لعان، ایلاء کے بعد رجوع، ظہار میں رجوع کرنا، چار سے زائد بیویاں ہوں تو اسلام لانے کے بعد ان میں انتخاب کرنا، دو بہنیں نکاح میں ہوں تو اسلام کے بعد ایک کو اختیار کرنا، ضرر وغیرہ کے سبب بیوی کو طلاق لینے کا حق، کفاءت نہ ہونے کے سبب ولی کو نکاح فسخ کرانے کا حق، مفوضہ ولایات و مناصب جیسے قضا، تدریس، امانات اور وکالتیں وغیرہ۔

بسا اوقات یہ حقوق مالی حقوق ہوتے ہیں، جیسے خیار شرط کے سبب فسخ کرنے کا حق، ہبہ کو واپس لینے کا حق اور وصیت قبول کرنے کا حق، یہ حقوق موت کے سبب ورثاء کی طرف منتقل نہیں ہوتے، اس میں اختلاف و تفصیل ہے جس کو ان کے اپنے اپنے ابواب میں دیکھا جائے۔

---

(۱) دیکھئے: المغنی ۱/ ۴۶۶، ۴۶۸، ابن عابدین ۱/ ۳۱۹، اسنی المطالب ۱/ ۱۴۳، مواہب الجلیل ۱/ ۵۱۵۔

۹-دوم: اللہ تعالی کے خالص بدنی فرض عین حقوق جیسے نماز، روزہ اور حدود۔قذف اس سے مستثنی ہے، اس لئے کہ اس میں بندے کا حق بھی ہے۔

(۲) وہ حقوق جو منتقل ہونے کے لائق ہیں:

۱۰-قرافی نے کہا ہے: کچھ حقوق ورثاء کی طرف منتقل ہوتے ہیں، اور کچھ منتقل نہیں ہوتے، چنانچہ انسان کو حق ہے کہ سبب لعان کے وقت لعان کرے، ایلاء کے بعد رجوع کرے، ظہار کے بعد رجوع کرے، اسلام کے بعد عورتوں کا انتخاب کرے جب کہ وہ چار سے زائد ہوں، دو بہنوں میں سے ایک کا انتخاب کرے اگر اسلام کے وقت دونوں اس کے نکاح میں ہوں، اگر خرید وفروخت کے فریقین کسی کو اختیار دے دیں تو اس کو حق ہے کہ وہ ان دونوں پر بیع کو نافذ کرے یا فسخ کردے، انسان کے حقوق میں سے اس کو تفویض کئے ہوئے ولایات اور مناصب بھی ہیں مثلاً قصاص، امامت اور خطابت وغیرہ نیز امانت ووکالت۔ان میں سے کوئی حق وارث کی طرف منتقل نہیں ہوتا، گوکہ یہ حقوق مورث کے لئے ثابت ہوتے ہیں، بلکہ ضابطہ یہ ہے کہ جن حقوق کا تعلق مال سے ہو یا جو حقوق وارث کی عزت پر آنے والے ضرر کو اس کی تکلیف کم کر کے دور کریں وہ وارث کی طرف منتقل ہوتے ہیں اور جس کا تعلق خود مورث کی ذات، اس کی عقل، اور اس کی خواہشات سے ہو وہ حق وارث کی طرف منتقل نہیں ہوتا۔فرق کا راز یہ ہے کہ ورثاء مال کے وارث ہوتے ہیں، لہذا مال کے متعلقات کے وارث اس کے تابع ہو کر ہوں گے، اس کی عقل یا خواہش یا ذات کے وارث نہیں ہوتے، لہذا ان کے متعلقات کے بھی نہیں ہوں گے، اور جو چیز نا قابل وراثت ہے، ورثاء اس کے متعلقات کے وارث نہ ہوں گے، چنانچہ لعان کا تعلق آدمی کے عقیدہ وتصور سے ہے جس میں اکثر دوسرے لوگ شریک نہیں ہوتے، اور اعتقادات مال کے باب سے نہیں ہیں، رجوع کرنا (ایلاء کے بعد) اس کی خواہش ہے، رجوع کرنا (ظہار کے بعد) اس کا ارادہ ہے، دو بہنوں اور بیویوں میں انتخاب واختیار کرنا اس کی ضرورت ومیلان ہے، خرید وفروخت کے فریقین پر اس کا فیصلہ اس کی عقل وفکر اور اس کی رائے ہے اور اس کے مناصب، ولایات، آراء واجتہادات اور دینی افعال یہ سب اس کا دین ہے۔ان میں سے کوئی چیز وارث کی طرف منتقل نہیں ہوتی، اس لئے کہ وارث اس کی سند واصل کا وارث نہیں ہے۔

تمام بیوع میں خیار شرط وارث کی طرف منتقل ہوتا ہے، یہ امام شافعی کا قول ہے، جب کہ امام ابوحنیفہ واحمد بن حنبل نے کہا ہے کہ وہ اس کی طرف منتقل نہیں ہوتا ہے، اور ہمارے (یعنی مالکیہ) کے نزدیک خیار شفعہ وارث کے لئے منتقل ہوتا ہے، اور خیار تعیین بھی اگر مورث دو غلاموں میں سے ایک کو اس شرط پر خریدے کہ ان میں سے وہ انتخاب کرے گا، خیار وصیت بھی اگر موصی لہ وصیت کرنے والے کی موت کے بعد مرجائے، خیار اقالہ وقبول اگر اس نے زید کے لئے بیع کو واجب کردیا تھا تو اس کے وارث کے لئے قبول ورد کرنے کا حق ہے۔ ابن مواز نے کہا ہے: اگر کوئی کہے: جو میرے پاس دس (درہم) لائے، اس کے لئے میرا غلام ہے۔تو جب بھی کوئی دو ماہ تک اتنا لائے گا اس پر لازم ہوگا، اور خیار ہبہ بھی (وارث کی طرف منتقل ہوتا ہے)، اور اس میں اختلاف ہے۔امام ابوحنیفہ خیار شفعہ کے قائل نہیں، البتہ عیب کے سبب رد کرنے کا خیار، تعدد صفقہ کا خیار، حق قصاص، حق رہن اور فروخت کردہ سامان کو روکنا اور غنیمت میں مسلمانوں کو جو مال ملے تقسیم کے بعد اس کے لینے سے پہلے اس کا مالک مرجائے تو اس کے لینے کا خیار ان سب کو وہ تسلیم کرتے ہیں،

اور ہمارا امام ابو حنیفہ کے ساتھ اتفاق ہے کہ اعتصار (عطیہ واپس لینے) کے ذریعہ بیٹے کے لئے باپ کے بارے میں خیار ہبہ، خیار عتق، لعان، کتابت اور طلاق کا حق ثابت ہے مثلاً کہے: میں نے اپنی بیوی کو طلاق دی جب تم چاہو، پھر جس سے یہ بات کہی گئی وہ مرگیا۔ امام شافعی ان تمام کو تسلیم کرتے ہیں جو ہمارے یہاں مسلم ہیں۔ اور انہوں نے خیار اقالہ وقبول کو تسلیم کیا ہے[۱]۔

ھ- انتقال احکام:

۱۱- اول: اگر شوہر اپنی غیر حاملہ بیوی کو طلاق دے، پھر دوران عدت شوہر مر جائے تو فی الجملہ اس کی عدت طلاق عدت وفات میں منتقل ہوجائے گی[۲]۔

اگر اپنی نابالغہ بیوی کو جو چھوٹی ہے، جس کو حیض نہیں آیا ہے طلاق دے، اور وہ اپنی عدت مہینوں کے ذریعہ شروع کرے، پھر اس کو حیض آجائے تو اس کی عدت حیض کی طرف منتقل ہوجائے گی۔

۱۲- دوم: حجب نقصان میں وارث ایک فرض (مقررہ حصہ) سے اس سے کم فرض کی طرف منتقل ہوجاتا ہے، مثلاً شوہر کا حصہ آدھے سے چوتھائی میں منتقل ہوجاتا ہے اگر فرع وارث موجود ہو۔

(۱) الفروق للقرافی ۳/۲۷۶-۲۷۸۔
(۲) حاشیۃ القلیوبی ۴/۴۹، المغنی مع الشرح الکبیر ۹/۱۱۰۔

انتہاب

تعریف:

۱- انتہاب لغت میں نہب نہبا سے ماخوذ ہے، اس کا معنی: کسی چیز کو حملہ کر کے اور چھین کر لے لینا ہے، "نہبہ" اور "نہبی": انتہاب کا اسم ہے اور منہوب کا بھی اسم ہے[۱]۔

فقہاء انتہاب کی تعریف یوں کرتے ہیں: کسی چیز کو قہراً لینا[۲] یعنی غلبہ حاصل کر کے لینا۔

متعلقہ الفاظ:

الف- اختلاس (کسی چیز کو ہاتھ کی صفائی اور تیزی کے ساتھ لے لینا):

۲- انتہاب اختلاس سے الگ ہے، اس لئے کہ اختلاس میں مدار تیزی سے لینے پر ہوتا ہے، جب کہ انتہاب میں ایسا نہیں، کیونکہ اس میں اس کا اعتبار نہیں[۳] نیز یہ کہ اچکنے والا اپنے اختلاس کے شروع میں چھپا چھپا ہوتا ہے، جبکہ انتہاب کے شروع وا خیر کہیں بھی چھپنا نہیں ہوتا[۴]۔

(۱) تاج العروس، لسان العرب، النہایۃ فی غریب الحدیث مادہ (نہب)۔
(۲) حاشیہ ابن عابدین ۳/۱۹۹ طبع اول بولاق۔
(۳) حاشیہ ابن عابدین ۳/۱۹۹۔
(۴) المغنی لابن قدامہ ۸/۲۴۰ طبع سوم المنار۔

ب-غصب:

۳-انتہاب اور غصب میں فرق یہ ہے کہ غصب صرف ایسی چیز کا ہوتا ہے جس کا لینا ممنوع ہو، جب کہ انتہاب ممنوع اور مباح دونوں طرح کی چیز کے لینے میں ہوتا ہے۔

ج-غلول:

۴-غلول: تقسیم سے قبل مال غنیمت میں سے لینا ہے۔ غلول وہ نہیں جو مجاہدین ضرورت کے لئے کھانا وغیرہ لیں یا ہتھیار کو استعمال کریں اور ضرورت ختم ہونے پر واپس کردیں، یہ شرعاً جائز انتہاب ہے۔ اسی طرح سلب (مقتول کا سامان) اس کی شرائط کے ساتھ لینا جائز ہے۔ دیکھئے: "غلول"، "سلب"، "غنائم"۔

انتہاب کی قسمیں:

۵-انتہاب کی تین قسمیں ہیں:

الف-ایک قسم وہ ہے جس میں پہلے سے مالک کی طرف سے اباحت نہیں ہوتی۔

ب-دوسری قسم وہ ہے جس میں پہلے سے مالک کی طرف سے اباحت ہوتی ہے جیسے شادی کے موقع پر دولھے کے سر پر بکھیری جانے والی چیز وغیرہ کو لوٹنا کہ اس کو لٹانے والا (مالک) لوگوں کے لئے اس کا لوٹنا مباح کردیتا ہے۔

ج-تیسری قسم وہ ہے جس کو مالک نے کھانے کے طریقہ پر کھانے کے لئے مباح کیا ہے، لہذا لوگ اس کو لوٹتے ہیں، جیسے مہمانوں کا ولیمہ کے کھانے کو لوٹنا۔

شرعی حکم:

۶-اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ انتہاب کی پہلی قسم (یعنی جس کو مالک نے مباح نہیں کیا اس کا لوٹنا) حرام ہے، اس لئے کہ یہ ایک طرح کا غصب ہے جو بالاجماع حرام ہے، اس میں تعزیر واجب ہے، فقہاء نے اس کی تفصیل "کتاب السرقۃ" اور "کتاب الغصب" میں کی ہے۔

۷-انتہاب کی دوسری قسم جیسے شادی وغیرہ کے موقع پر لٹائی جانے والی چیز کو لوٹنا، اس میں فقہاء کا اختلاف ہے: بعض فقہاء مثلاً شوکانی اس کو حرام قرار دیتے ہوئے ممنوع کہتے ہیں، اور بعض اس کو کراہت کے سبب ممنوع کہتے ہیں جیسے ابومسعود انصاری[1]۔ ابراہیم نخعی، عطاء بن ابی رباح، عکرمہ، ابن ابی لیلی، ابن شبرمہ، ابن سیرین، شافعی، مالک اور احمد ان کی دو روایتوں میں سے ایک میں[2]۔

قائلین تحریم کا استدلال اس روایت سے ہے جس میں ہے: "نهى رسول الله ﷺ عن النهبى"[3] (حضور ﷺ نے "نہبی" (لوٹ) سے منع فرمایا ہے)۔

دوسرے حضرات کا استدلال یہ ہے کہ انتہاب حرام جس کی ممانعت آئی ہے، اس سے مراد دور جاہلیت کی لوٹ ہے، اور اسی سے گریز کرنے پر بیعت کا ذکر حضرت عبادہ کی حدیث میں ہے، بخاری میں ہے: "بايعنا رسول الله ﷺ على ألا ننتهب"[4] (ہم

(۱) شرح معانی الآثار (۳/۵۰) نیز نیل الاوطار (۶/۲۰۹) میں (ابن مسعود) چھپا ہوا ہے جو غلط ہے صحیح (ابومسعود) ہے جیسا کہ سنن بیہقی (۷/۲۸۷) اور عمدۃ القاری (۱۳/۲۵) میں ہے اس لئے اس پر تنبیہ کرنے کی ضرورت محسوس ہوئی۔

(۲) المغنی ۷/۱۲، عمدۃ القاری ۱۳/۲۵، نیل الاوطار ۶/۲۰۹، مواہب الجلیل ۶/۴، جواہر الاکلیل ۱/۳۲۶، القلیوبی ۳/۲۹۹۔

(۳) حدیث: "نهى رسول الله ﷺ عن النهبى ....." کی روایت بخاری (الفتح ۵/۱۱۹ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۴) حضرت عبادہؓ کی حدیث: "بايعنا رسول الله ﷺ على ألا ننتهب" کی روایت بخاری (الفتح ۷/۲۱۹ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/۱۳۳۳ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

نے رسول اللہ ﷺ سے اس امر پر بیعت کی کہ لوٹ نہ کریں گے)۔
رہا وہ انتہاب جس کو مالک نے مباح کر دیا ہے تو وہ مباح ہے، البتہ مکروہ ہے، کیونکہ پڑی ہوئی چیز اٹھانے میں دناءت ہے۔

جو لوگ انتہاب کو مباح کہتے ہیں انہوں نے کہا ہے کہ انتہاب نہ کرنا اولی ہے، لیکن اس میں کراہت نہیں، اس کے قائل: حسن بصری، عامر شعبی، ابو عبید قاسم بن سلام، ابن المنذر، حنفیہ، بعض شافعیہ، بعض مالکیہ اور احمد بن حنبل (اپنی دوسری روایت میں) ہیں[(۱)]۔

ان حضرات کا استدلال ام المومنین حضرت عائشہؓ کی روایت سے ہے: "أن رسول الله ﷺ تزوج بعض نسائه، فنثر عليه التمر"[(۲)] (رسول اللہ ﷺ نے کچھ عورتوں سے شادی کی تو آپ ﷺ پر کھجوریں لٹائی گئیں)، نیز حضرت عبد اللہ بن قرطؓ کی روایت میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "أحب الأيام إلى الله يوم النحر ثم يوم عرفة، فقربت إليه بدنات خمسا أو ستا فطفقن يزدلفن إليه بأيتهن يبدأ، فلما وجبت -سقطت- جنوبها، قال كلمة خفيفة لم أفهمها -أي لم يفهمها الراوي وهو عبد الله بن قرط- فقلت للذي كان إلى جنبي: ما قال رسول الله ﷺ؟ فقال: قال: من شاء اقتطع"[(۳)] (اللہ کے نزدیک سب سے محبوب قربانی کا دن ہے پھر عرفہ کا دن ہے، پانچ یا چھ قربانی کے اونٹ آپ ﷺ کے قریب لائے گئے، اونٹ ایک دوسرے سے آگے بڑھنے لگے کہ آپ ﷺ پہلے اسی کو ذبح کریں، اور (خون نکلنے کے بعد) جب وہ پہلو کے بل گر پڑے تو آپ ﷺ نے آہستہ سے کچھ فرمایا جس کو میں نے نہیں سمجھا (یعنی راوی عبد اللہ بن قرط نے اس کو نہیں سمجھا)، تو میں نے اپنے بغل والے آدمی سے پوچھا: رسول اللہ ﷺ نے کیا فرمایا؟ اس نے کہا: آپ ﷺ نے فرمایا: جو چاہے ان میں سے کاٹ کر لے جائے)۔

(۱) نیل الاوطار ۶/ ۲۰۹، المغنی ۷/ ۱۲، کشاف القناع ۵/ ۱۸۳، ابن عابدین ۳/ ۳۴۴، مواہب الجلیل ۴/ ۶، نہایۃ المحتاج ۶/ ۳۷۱۔

(۲) حدیث عائشہ: "تزوج بعض نسائه فنثر عليه التمر ......" کی روایت بیہقی (۷/ ۲۸۷ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے اور اس کو ضعیف قرار دیا ہے۔

(۳) حدیث عبد اللہ بن قرط کی روایت ابوداؤد (۲/ ۳۷۰ طبع عزت عبید دعاس) اور طحاوی نے شرح معانی الآثار (۳/ ۵۰ طبع مطبعۃ الانوار المحمدیہ) میں کی ہے الفاظ طحاوی کے ہیں، اور اس کی اسناد حسن ہے (نیل الاوطار ۵/ ۱۴۸ طبع الحلبی)۔

رسول اللہ ﷺ ایک انصاری نوجوان کی شادی میں شریک ہوئے، نکاح کے بعد آپ ﷺ نے فرمایا: "على الألفة والطير الميمون والسعة والرزق، بارک الله لكم، وقفوا على رأس صاحبكم" (الفت قائم رہے، نیک فال ہو، وسعت اور رزق ملے، تم لوگوں کو مبارک ہو، اپنے ساتھی کے پاس کھڑے رہو) کچھ ہی دیر کے بعد لڑکیاں طبق لے کر آئیں، جن میں بادام اور شکر تھی، لوگوں نے اپنی ہاتھ روک لئے، آپ ﷺ نے فرمایا: "ألا تنتهبون" (تم لوگ لوٹتے کیوں نہیں؟) لوگوں نے کہا: اے اللہ کے رسول! آپ نے لوٹ سے منع فرمایا ہے، آپ ﷺ نے فرمایا: "تلک نهبة العساکر، فأما العرسات فلا" (وہ فوجیوں کا لوٹنا ہے، شادیوں کا لوٹنا ممنوع نہیں)، راوی کہتے ہیں: میں نے دیکھا کہ رسول اللہ ﷺ اور لوگ آپس میں ایک دوسرے سے چھینا جھپٹی کر رہے تھے[(۱)]۔

۸ - نوع سوم: جس کو مالک نے خاص جماعت کے لئے مباح کر دیا

(۱) حدیث: "تلک نهبة العساکر ......" کی روایت طحاوی (۳/ ۵۰ طبع مطبعۃ الانوار المحمدیہ) نے کی ہے اس کی اسناد میں ضعف و انقطاع ہے (نیل الاوطار ۶/ ۲۰۹ طبع الحلبی)۔

ہو کہ اس کو اپنی ملکیت میں لے لیں لیکن لوٹیں نہیں، بلکہ برابر یا قریب قریب برابر تقسیم کرلیں، جیسے ولیمہ میں مدعوین کے سامنے کھانا رکھنا، کہ اس کو لوٹنا حرام ہے، حلال وجائز نہیں، اس لئے کہ اس کو مباح کرنے والے کی خواہش ہے کہ مثلاً برابر کھائیں، لہذا اگر کسی نے حسب معمول اپنے ساتھیوں کے ساتھ جس قدر کھاتا ہے اس سے زیادہ لے لیا تو اس نے حرام لیا اور حرام کھایا(۱)۔

فقہاء نے اس کا ذکر "کتاب النکاح" میں ولیمہ پر بحث کے دوران کیا ہے۔

انتہاب کا اثر:

۹-لوٹنے والا لوٹے ہوئے مال کا جس کے لوٹنے کو مالک نے مباح کیا ہے، لینے کی وجہ سے مالک ہوجاتا ہے، اس لئے کہ وہ مباح ہے، اور قبضہ کی وجہ سے مباح چیزوں کی ملکیت حاصل ہوجاتی ہے، یا یہ ہبہ ہے، لہذا جس طرح ہبہ کی ملکیت حاصل ہوتی ہے اسی طرح اس کی بھی ملکیت حاصل ہوجائے گی(۲)۔

(۱) مواہب الجلیل ۴/۶۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۳۴۴۔

انثیین

تعریف:

۱- انثیین کا معنی ہے: **خصیتین**(۱)، اصطلاح میں بھی ان کا یہی مفہوم ہے(۲)۔

اجمالی حکم:

۲-الف- انثیین (دونوں خصیے) عورت غلیظہ ہیں، لہذا ان کا حکم وہی ہے جو عورت غلیظہ کا حکم ہے (دیکھئے: "عورت")۔

ب- انسان کے لئے اختصاء، اخصاء اور جب (آختہ کرنا یا ہونا اور عضو تناسل کا کاٹنا) حرام ہے، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ نے حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ کو آختہ ہونے سے منع فرمایا ہے۔

اسماعیل بن قیس سے روایت ہے کہ حضرت ابن مسعود نے فرمایا: **"كنا نغزو مع رسول اللهﷺ وليس لنا شيء، فقلنا: ألا نستخصي؟ فنهانا عن ذلك"**(۳) (ہم رسول اللہ ﷺ کے ساتھ جہاد کے لئے نکلتے تھے، ہمارے پاس کچھ نہیں ہوتا تھا (کہ عورتیں رکھیں)، ہم نے عرض کیا: کیا ہم خصی (آختہ) نہ ہوجائیں؟ تو آپ ﷺ نے ہم لوگوں کو اس سے منع فرمادیا)۔

(۱) لسان العرب، المصباح مادہ (أنث)۔

(۲) ابن عابدین ۲/ ۵۹۳ طبع اول بولاق۔

(۳) حدیث عبد اللہ بن مسعود کی روایت بخاری (فتح الباری ۹/ ۱۱۷ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

ایک قول کے مطابق اسی سلسلہ میں یہ فرمان باری نازل ہوا: "يَاأَيُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُوْا لاَ تُحَرِّمُوْا طَيِّبٰتِ مَا أَحَلَّ اللّٰهُ لَكُمْ" [۱] (اے ایمان والو! اپنے اوپر ان پاکیزہ چیزوں کو جو اللہ نے تمہارے لئے جائز کی ہیں، حرام نہ کرلو)۔ اس باب میں بہت سی احادیث وارد ہیں جن سے اس کی حرمت معلوم ہوتی ہے۔

ج - بلا عمد دونوں خصیوں پر جنایت میں پوری دیت اور ایک خصیہ میں آدھی دیت ہے۔ اگر دونوں خصیے کاٹ دیئے جس سے نسل کا سلسلہ ختم ہوجائے تو ایک دیت سے زیادہ واجب نہیں۔ اور اگر ایک خصیہ کاٹنے سے نسل بند ہوجائے تو آدھی دیت سے زیادہ واجب نہیں [۲] (دیکھئے: دیت)۔

عمد کی صورت میں دونوں خصیوں میں شافعیہ، حنابلہ اور مالکیہ کے نزدیک قصاص ہے، حنفیہ خصیتین میں قصاص واجب نہیں کرتے، اس لئے کہ اس کا کوئی جوڑ معلوم نہیں، لہذا اسی کے مثل کے ساتھ قصاص لینا ممکن نہیں [۳] (دیکھئے: قصاص)۔

جانور کے خصیے کاٹنا:

۳- بعض فقہاء جانور کے خصیے کاٹنا جائز قرار دیتے ہیں اور بعض مکروہ کہتے ہیں [۴]، اس میں اختلاف و تفصیل ہے جس کو اصطلاح "اخصاء" میں دیکھیں۔

انحصار

دیکھئے: "حصر"۔

---

(۱) سورۂ مائدہ/ ۸۷۔ نیز دیکھئے: جواہر الاکلیل ۳/ ۳۰۹، ۳۰۰، ۱۵۰، قلیوبی ۳/ ۱۹۷۔

(۲) الاختیار ۵/ ۳۸، المغنی ۸/ ۳۴، قلیوبی ۳/ ۱۱۳، الشرح الصغیر ۴/ ۳۸۸ طبع المعارف۔

(۳) شرح الروض ۴/ ۲۳، ابن عابدین ۵/ ۳۵۶، البدائع ۷/ ۳۰۹، المغنی ۹/ ۴۲۶، نہایۃ المحتاج ۷/ ۲۰۳، شرح الزرقانی ۸/ ۱۷۔

(۴) ابن عابدین ۵/ ۲۴۹، الدسوقی ۳/ ۱۰۸، جواہر الاکلیل ۲/ ۳۰، الآداب الشرعیہ ۳/ ۱۴۴، قلیوبی ۳/ ۲۰۳۔

انحلال

تعریف:

۱- انحلال لغت میں کھلنا، ٹوٹنا ہے۔ دستور العلماء میں ہے: انحلال کا مطلب صورت کا بگڑ جانا، ترکیب کا کھل جانا ہے[۱]۔

فقہاء کے یہاں انحلال: بمعنی بطلان، انفکاک (ٹوٹنا)، انفساخ اور فسخ ہے[۲]۔

متعلقہ الفاظ:

الف- بطلان:

۲- فقہاء انحلال کو بطلان کے معنی میں استعمال کرتے ہیں، البتہ بطلان امر منعقد وغیر منعقد دونوں میں ہوتا ہے، جب کہ انحلال منعقد چیز ہی میں متصور ہے، غیر منعقد چیز کا انحلال (کھلنا) نہیں ہوتا[۳]۔

ب- انفساخ:

فقہاء ایک ہی مسئلہ میں کبھی انفساخ کے ذریعہ تعبیر کرتے ہیں اور کبھی انحلال سے۔ حطاب نے بعض مالکیہ سے نقل کیا ہے کہ انفساخ کا اطلاق جائز عقود میں محض مجازاً ہوتا ہے[۴]۔

(۱) تاج العروس، المصباح مادہ (حلل)، دستور العلماء ۱۹۵/۱ الالف مع النون۔

(۲) الدسوقی ۵۳۵/۳ طبع دار الفکر، ابن عابدین ۵۰۰/۲ طبع اول بولاق، الأشباہ والنظائر لابن نجیم رص ۳۳۸ شائع کردہ لبنان۔

(۳) المغنی ۶۸۶/۸، ۶۸۷ طبع الریاض۔

(۴) الدسوقی ۵۳۵/۳، الحطاب ۶۹/۵ شائع کردہ لیبیا۔

اجمالی حکم اور بحث کے مقامات:

۳- فقہاء کے کلام میں لفظ انحلال اکثر وبیشتر ایمان، طلاق اور عقود میں آتا ہے۔

چنانچہ ایمان میں آیا ہے: اگر کسی واجب کو انجام دینے یا حرام کے ترک کرنے کی یمین ہوتو اس کو توڑنا حرام ہے، اس لئے کہ اس کو حرام کے ارتکاب سے توڑنا ہوگا، اور حرام کا ارتکاب خود حرام ہے، اگر کسی مندوب (مستحب) کے کرنے یا مکروہ کو چھوڑنے کی یمین ہوتو اس کو توڑنا مکروہ ہے، اور اگر کسی مباح کے کرنے کی یمین ہوتو اس کو توڑنا مباح ہے، اور اگر کسی مکروہ کے کرنے یا مندوب کو چھوڑنے کی یمین ہوتو اس کو توڑنا مندوب ہے، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "إذا حلفتَ علی یمین فرأیتَ غیرھا خیرا منھا فأت الذي ھو خیر، وکفّر عن یمینک"[۱] (جب تم کسی بات کی قسم کھالو، پھر اس کے برخلاف کرنا اچھا سمجھوتو جو کام بہتر ہو وہ کرو، اور اپنی قسم کا کفارہ دے دو)۔

اگر حرام کے ارتکاب یا واجب کے ترک کی قسم کھائے تو اس کو توڑنا واجب ہے، اس لئے کہ اس کو توڑنا واجب پر عمل کے ذریعہ ہوگا، اور واجب پر عمل کرنا واجب ہے[۲]۔

یہ تفصیل قسم توڑنے کے لئے اصل شرعی حکم کی حیثیت سے ہے، رہا اس کا اثر تو یمین منعقدہ میں کفارہ ہے، اس میں تفصیل ہے جو اصطلاح (ایمان) میں دیکھی جائے۔

قسم ٹوٹنے کے اسباب:

۴- قسم کے ٹوٹنے کے چند اسباب ہیں مثلاً:

(۱) حدیث: "إذا حلفت علی یمین فرأیت غیرھا خیرا....." کی روایت بخاری (الفتح ۵۱۷/۱۱ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱۲۷۴/۳ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) المغنی ۶۸۲/۸، ۶۸۳، الاتاج مع حاشیۃ البجیرمی ۳۰۳/۴۔

الف-قسم کھانے والے نے جس چیز پر قسم کو معلق کیا ہے اس کا حصول: لہذا معلق علیہ کے حصول سے قسم ختم ہوگی، الا یہ کہ تعلیق کا لفظ تکرار کا متقاضی ہو تو یمین اس کے ساتھ مکرر ہوگی، لہذا اگر اپنی بیوی سے کہے: اگر تم میری اجازت کے بغیر نکلی تو تم کو طلاق ہے، تو ایک بار نکلنے سے قسم ختم ہوجائے گی [۱]۔

ب-قسم پوری ہونے کے محل کا زوال: مثلاً کہے: اگر تم نے فلاں سے بات کی یا اس گھر میں داخل ہوئی تو تم کو طلاق ہے، پھر وہ شخص مرجائے یا گھر کو باغ بنادیا جائے تو یمین باطل ہوجائے گی [۲]، دیکھئے: (أیمان) کی اصطلاح۔

ج-قسم کا پورا ہونا اور ٹوٹنا: جس چیز کے کرنے کی قسم کھائی تھی اگر اس کو کرلے تو یمین ختم ہوجائے گی، اسی طرح اگر قسم منعقدہ ہو پھر جس چیز کے انکار کی قسم کھائی تھی اس کے وقوع کے سبب قسم ٹوٹ جائے تو قسم ختم ہوجائے گی [۳]۔

د-استثناء: اس کی وجہ سے قسم ختم ہوجاتی ہے، اس میں کچھ شرائط اور تفصیلات ہیں جن کو باب الطلاق، اور باب الأیمان میں ذکر کیا جاتا ہے، بسا اوقات اس میں بعض صورتوں میں اللہ کی قسم اور دوسری قسم میں اختلاف ہوتا ہے [۴]۔

ھ-ملکیت نکاح کا زوال: بعض فقہاء کے یہاں اس کی وجہ سے طلاق کی قسم ختم ہوجاتی ہے، بعض حضرات اس کو نہیں مانتے۔ ملکیت نکاح کے زوال کی صورت میں یمین کے ختم ہونے کی ایک مثال یہ ہے کہ اگر اپنی بیوی سے کہے: تم کو تین طلاق ہے اگر تو ایسا کرے گی، پھر جس پر معلق کیا تھا اس کے وقوع سے قبل عورت سے خلع کرلیا (اور اس کے بعد اس عورت نے اس کام کو کرلیا جس پر طلاق معلق ہے) تو قسم ختم ہوجائے گی، اور اگر نئے سرے سے اس عورت سے عقد نکاح کرے گا تو خلع سے قبل جس چیز پر معلق کیا تھا اس کے کرنے سے عورت کو طلاق نہ ہوگی [۱] بعض حضرات نے اس کو ممنوع قرار دیا ہے اگر حیلہ بازی کے قصد سے ہو [۲]۔

و-مرتد ہونا: بعض حضرات کے نزدیک ارتداد کی وجہ سے یمین ختم ہوجاتی ہے، بعض حضرات کے نزدیک نہیں۔

ز-عقود میں مختلف اسباب سے انحلال مکمل ہوجاتا ہے مثلاً: متعاقدین کی طرف سے غیر لازم عقد کو توڑنا، یا اس شخص کی طرف سے توڑنا و ختم کرنا جس کے حق میں غیر لازم ہے، نیز آپسی رضامندی یا قاضی کے فیصلہ سے فسخ کرنا، اور مثلاً: اقالہ۔ ان تمام اسباب کو اپنی اپنی جگہوں پر دیکھا جائے۔

(۱) ابن عابدین ۲/ ۵۰۰، جواہر الإکلیل ۱/ ۲۳۰ شائع کردہ دار الباز، شرح الروض ۳/ ۲۸۵، ۴/ ۲۶۶ طبع المیمنیہ، البجیرمی علی الخطیب ۳/ ۴۳۷ طبع مصطفی الحلبی، المغنی ۷/ ۱۸۶، ۱۸۷۔

(۲) الدر المختار، حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۷۹۴، المغنی ۸/ ۷۹۴، شرح الروض ۴/ ۲۶۶۔

(۳) شرح الروض ۴/ ۲۶۶، الروضہ ۱۱/ ۳۶ طبع المکتب الإسلامی، الإنصاف ۱۱/ ۱۰۵۔

(۴) المغنی ۸/ ۸۱۸، جواہر الإکلیل ۱/ ۲۳۶، العدوی علی الخرشی ۲/ ۷۵ شائع کردہ دار صادر۔

(۱) البجیرمی علی الخطیب ۳/ ۴۱۲، ابن عابدین ۲/ ۵۰۱، إعلام الموقعین ۳/ ۲۹۲۔

(۲) إعلام الموقعین ۳/ ۲۹۲۔

انحناء

تعریف:

۱- انحناء لغت میں: حنی کا مصدر ہے۔ انحناء: مڑنا، درست روی سے ٹیڑھا ہونا۔ اگر آدمی بڑھاپے کی وجہ سے جھک جائے تو کہا جاتا ہے: حناه الدهر، اور اس کی صفت اس کو محنی اور محنو ہے[۱]۔

فقہاء کا استعمال اس لغوی معنی سے الگ نہیں۔

متعلقہ الفاظ:

الف- رکوع:

۲- رکوع ایک طرح کا انحناء (جھکنا) ہے، البتہ نماز میں اس کی مخصوص شکل ہے، جیسا کہ اس کا بیان آئے گا[۲]۔

ب- سجود:

سجود زمین پر پیشانی رکھنا ہے، اس میں اور انحناء میں قدرے مشترک جھکاؤ ہے، البتہ سجدہ میں جھکاؤ زیادہ ہوتا ہے کہ پیشانی زمین تک پہنچ جاتی ہے[۳]۔

ج- ایماء:

ایماء اپنے سر یا ہاتھ یا آنکھ یا ابرو یا اس سے معمولی چیز کے ذریعہ اشارہ کرنا ہے، جیسے مریض رکوع وسجدہ کے لئے اپنے سر سے اشارہ کرتا ہے۔ بعض اوقات ایماء، انحناء (جھکنے) کے بغیر ہوتا ہے[۱]۔

شرعی حکم:

۳- انحناء کے سبب محرک کے فرق واختلاف کے لحاظ سے اس کا حکم الگ الگ ہوتا ہے۔

کبھی انحناء (جھکنا) مباح ہوتا ہے، جیسے وہ انحناء جس کو ایک مسلمان اپنے روزمرہ کے کاموں میں انجام دیتا ہے۔

اور کبھی نماز میں فرض ہوتا ہے، اس کے بغیر نماز صحیح نہیں ہوتی، جیسے نماز میں رکوع کے لئے انحناء (جھکنا) اس شخص کے حق میں جو اس پر قادر ہے۔ فقہاء نے صراحت کی ہے کہ اس کی مخصوص شکل اور معین مقدار ہے، جمہور کے نزدیک اس قدر رہونا چاہئے کہ معتدل قد وقامت والا شخص اپنے ہاتھوں کو پھیلائے تو اس کے گھٹنے تک پہنچ جائیں[۲]، اس کی تفصیل (رکوع) کی اصطلاح میں ہے۔

اور بعض اوقات حرام ہوتا ہے، جیسے کسی انسان یا جانور یا جمادات کے سامنے بغرض تعظیم جھکنا، یہ گمراہی اور جہالت ہے[۳]۔

فقہاء نے صراحت کی ہے کہ بڑے لوگوں مثلاً قوم کے رؤسا اور سلاطین سے ملاقات کے وقت ان کی تعظیم کے لئے جھکنا باتفاق علماء حرام ہے، اس لئے کہ جھکنا صرف اللہ تعالیٰ کی تعظیم کے لئے ہے، نیز

---

(۱) معجم مقاییس اللغۃ، الصحاح، المصباح المنیر، المطلع، الزاہر فی ألفاظ الشافعی مادہ (حنا)۔
(۲) المغرب، المصباح المنیر۔
(۳) سابقہ مراجع۔

---

(۱) المغرب۔
(۲) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۳۰۰ طبع بولاق، الفتاویٰ الہندیہ ۱/ ۷۰ طبع المکتبۃ الإسلامیہ، الفواکہ الدوانی ۱/ ۲۰۷-۲۰۸ طبع دار المعرفہ، البجیرمی علی الخطیب ۲/ ۲۶ طبع دار المعرفہ، المحرر ۱/ ۶۱ طبع السنۃ المحمدیہ۔
(۳) الفتاویٰ لابن تیمیہ ۲۷/ ۶۰-۶۱ طبع الریاض۔

اس لئے کہ ایک شخص نے عرض کیا: ''یا رسول اللہ! الرجل منا یلقی أخاہ أو صدیقه أینحنی له؟ قال: لا'' [۱] (اے اللہ کے رسول! کیا آدمی اپنے بھائی یا دوست سے ملتے وقت اس کے سامنے جھک سکتا ہے؟ آپ علیہ السلام نے فرمایا: نہیں)۔

اگر انحناء (جھکنا) محض مشرکین کی تقلید میں ہو دوسرے کی تعظیم کا ارادہ نہ ہو تو یہ مکروہ ہے، اس لئے کہ یہ مجوسیوں کے عمل کے مشابہ ہے۔

ابن تیمیہ نے کہا ہے: مخلوق کے لئے جھکنا سنت نہیں، بلکہ بعض شاہان اور اہل جاہلیت کی عادات سے ماخوذ ہے [۲]۔

اگر بادشاہ وغیرہ کے سامنے جھکنے کے لئے اکراہ وجبر ہو تو اس پر اکراہ کے احکام اس کی شرائط کے ساتھ جاری ہوں گے، اس لئے کہ اس میں کفر کا معنی ہے [۳]، اس کی تفصیل بحث (اکراہ) میں ہے۔

قیام کے دوران نمازی کا انحناء (جھکنا):

۴ - نماز وغیرہ میں مطلوبہ قیام میں بسا اوقات کسی سبب سے یک گونہ انحناء (جھکنا) ہوتا ہے، اگر وہ تھوڑا ہو کہ قیام کا نام باقی رہے اور نماز میں مطلوبہ رکوع کی حد تک نہ پہنچے تو جمہور فقہاء کے نزدیک نماز میں مطلوبہ قیام کے طریقہ میں اس سے کوئی خلل نہیں آتا۔ حنفیہ نے اس کو

(۱) مجمع الانہر ۲/ ۵۴۲ طبع العثمانیہ، الفواکہ الدوانی ۲/ ۴۲۴-۴۲۵، الشرح الصغیر ۴/ ۷۶۰ طبع دار المعارف، القلیوبی ۴/ ۲۱۷ طبع عیسی الحلبی، الفتاوی لابن تیمیہ ۲۷/ ۹۳۔
حدیث: "الرجل منا یلقی أخاہ......" کی روایت ترمذی (تحفۃ الاحوذی ۷/ ۵۱۴ طبع السلفیہ) نے کی ہے اس کی اسناد میں ایک ضعیف راوی ہے ذہبی نے المیزان (۱/ ۶۲۱ طبع الحلبی) میں لکھا ہے کہ یہ حدیث اس کی منکر روایات میں سے ہے۔

(۲) الفتاوی لابن تیمیہ ۱۱/ ۵۵۴، ۵۵۵۔

(۳) مجمع الانہر ۲/ ۵۴۲۔

ناقص قیام کہا ہے [۱]۔

سیدھا کھڑا ہونے والا شخص کا کوزہ پشت (کبڑے) کی اقتداء کرنا مختلف فیہ ہے، حنفیہ وشافعیہ اس کے جواز کے قائل ہیں، اور بعض حنفیہ نے اس میں یہ قید لگائی ہے کہ اس قدر جھکا نہ ہو کہ رکوع کی حد میں پہنچ جائے، اور یہ کہ وہ اپنے رکوع سے قیام کو ممتاز رکھے، مالکیہ کراہت کے ساتھ اس کے جواز کے قائل ہیں، حنابلہ مطلقاً ممنوع کہتے ہیں [۲]۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۲۹۸، الشرح الصغیر ۱/ ۳۰۷، اسنی المطالب ۱/ ۱۴۵-۱۴۶ طبع بولاق، نیل المآرب ۱/ ۱۳۵ طبع کویت۔

(۲) فتح القدیر ۱/ ۲۲۰، ابن عابدین ۱/ ۳۹۶، الدسوقی ۱/ ۳۲۸، مغنی المحتاج ۱/ ۲۴۰، المغنی لابن قدامہ ۲/ ۲۲۳۔

اندراس

تعریف:

۱- اندراس: اندرس فعل ماضی کا مصدر ہے، اور اس فعل کی اصل: درس ہے، کہا جاتا ہے: "درس الشئ و اندرس" یعنی مٹ گئی اور اس کے آثار ختم ہوگئے، اسی معنی میں "انمحاء" بمعنی اثر ختم ہونا ہے (۱)۔

فقہی معنی اس سے الگ نہیں، چنانچہ فقہاء اس کا استعمال کسی چیز کے نشانات مٹنے اور صرف اس کا اثر باقی رہنے کے لئے کرتے ہیں۔

متعلقہ الفاظ:

ازالہ اور زوال:

۲- ازالہ لغت میں أزلته کا مصدر ہے، جس کا معنی ہے جب اس کو ہٹایا تو وہ زائل ہوگیا۔

زوال کا ایک معنی: ہلاک ہونا اور ختم ہونا ہے، کہا جاتا ہے: "زال ملک فلان": اس کی ملکیت ختم ہوگئی، اور زوال استقرار وثبوت کے بعد ہی ہوتا ہے، لہذا اس معنی کے لحاظ سے زوال انتہا میں "اندراس" کے ساتھ شریک ہے (۲)، کوکہ اس سے الگ ہے، چنانچہ اس کا اطلاق کسی چیز کو ایک جگہ سے ہٹا کر دوسری جگہ اس کی ذات کے باقی رہتے ہوئے لے جانے پر ہوتا ہے۔

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر: مادہ (درس) و (محو)۔

(۲) تاج العروس، المصباح المنیر: مادہ (زول)۔

فقہی استعمال ان معانی سے الگ نہیں (۱)۔

اجمالی حکم:

موضوع کے لحاظ سے اندراس (مٹنا) کے مختلف احکام ہیں:

الف- مساجد کا اندراس (مٹنا):

۳- مسجد کے بارے میں اندراس کی بحث کے تحت یہ آتا ہے کہ مسجد سے لوگ بے نیاز ہوجائیں، یعنی محلّہ کے نمازیوں سے خالی ہوجائے یا اس طرح ویران ہوجائے کہ کسی طرح اس سے انتفاع نہ ہوسکے، تو امام ابوحنیفہ، مالک اور شافعی کا قول اور امام احمد سے مرجوح روایت اور امام ابو یوسف سے ایک روایت ہے کہ وہ مسجد باقی رہے گی، مباح نہ ہوگی اور نہ واقف کی ملکیت میں لوٹے گی، بلکہ امام ابوحنیفہ وابو یوسف کے نزدیک قیامت تک مسجد باقی رہے گی۔

محمد بن حسن کی رائے ہے کہ وہ واقف یا اس کے ورثہ کی ملکیت میں لوٹ آئے گی۔

امام احمد سے راجح روایت میں حنابلہ کی رائے اور یہی امام ابو یوسف سے دوسری روایت ہے کہ اس کے کچھ حصہ کو فروخت کرکے بقیہ حصہ کی مرمت کرنی جائز ہے اگر ایسا ممکن ہو، اور اگر اس کے کسی حصہ سے انتفاع ممکن نہ ہو تو ساری مسجد فروخت کردی جائے، اور اس کا ثمن دوسری مسجد میں رکھ دیا جائے۔

یہ مسجد کی زمین کا حکم ہے، لیکن مسجد کے ملبے کو دوسری قریب ترین مسجد میں منتقل کردیا جائے گا، اور اگر اس کو اس کی ضرورت نہ ہو تو ان کو مدرسہ وغیرہ بھلائی کے کام کی جگہوں پر رکھ دیا جائے گا۔

حنابلہ کہتے ہیں اور یہی بعض مالکیہ کا قول ہے کہ مسجد کے ملبے کو

(۱) القلیوبی ۳/ ۱۳۸ طبع عیسی الحلبی، الفروق للعسکری رص ۱۴۰۔

فروخت کر کے اس کے ثمن کو دوسری مسجد میں رکھنا جائز ہے [1]۔

ب-وقف کا اندراس:

۴-وقف کے اندراس کا مطلب یہ ہے کہ وہ اس حالت میں پہنچ جائے کہ کسی طرح قابل انتفاع نہ رہے، یعنی اس سے کچھ حاصل نہ ہو، یا اس پر آنے والے صرفہ کو پورا نہ کرے، جیسے مسجد کے اوقاف اگر بے کار ہو جائیں اور ان سے آمدنی نہ ہو سکے، اس صورت میں جمہور حنفیہ نے اپنے یہاں اصح قول کے مطابق تبادلہ کو جائز قرار دیا ہے اگر قاضی کی اجازت اور اس کی رائے سے ہو، اور اس میں مسجد کا فائدہ ہو۔

اور جمہور مالکیہ نے صرف منقول وقف کے تبادلہ کو جائز قرار دیا ہے اگر اس میں کوئی مصلحت ہو، یہی امام مالک سے مشہور روایت ہے۔

خرشی نے کہا ہے: موقوف اگر عقار و جائداد نہ ہو، اور اس حالت میں پہنچ جائے کہ جس کام کے لئے وقف ہے اس میں نا قابل انتفاع ہو جائے جیسے کپڑا بوسیدہ ہو جائے، اور گھوڑا بیمار پڑ جائے وغیرہ، تو اس کو فروخت کر کے اسی جیسی کوئی قابل انتفاع چیز خرید لی جائے۔

رہی عقار (جائداد) تو مالکیہ کچھ تفصیل کے ساتھ اس کے تبادلہ کو ممنوع کہتے ہیں:

مثلاً مساجد: مالکیہ کا اجماع ہے کہ ان کو فروخت کرنا نا جائز ہے۔

مکانات اور دوکانیں اگر ان کا فائدہ برقرار رہو تو ان کو فروخت کرنا نا جائز ہے، البتہ مسجد یا مقبرہ یا شارع عام کی توسیع کو مستثنیٰ کرتے ہوئے انہوں نے وقف کی بیع کو جائز قرار دیا ہے، اس لئے کہ یہ امت کے عام مفادات میں سے ہیں، اگر ان کی خاطر اوقاف کو فروخت نہ کیا جائے تو یہ مفادات تعطل کا شکار ہو جائیں گے، لوگوں کو دشواری وتنگی پیش آئے گی، حالانکہ لوگوں کے لئے عبادت و راستہ چلنے اور اپنے مردوں کی تدفین میں آسانی پیدا کرنا واجب ہے۔

شافعیہ نے وقف کی چیز کے تبادلہ میں بڑی سختی برتی ہے بلکہ قریب ہے کہ وہ وقف کے ضائع ہونے یا اس میں کوتاہی کے اندیشہ سے اس کے تبادلہ کو مطلقاً ممنوع قرار دے دیں۔

نووی نے کہا ہے: اصح یہ ہے کہ مسجد کی چٹائیوں اگر وہ بوسیدہ ہو جائیں، اور اس کی شہتیروں کو اگر وہ ٹوٹ جائیں اور جلانے کے علاوہ کسی کام کی نہ ہوں، فروخت کرنا جائز ہے، اور اگر مسجد منہدم ہو جائے اور دوبارہ اس کی تعمیر نہ ہو سکے تو اس کو کسی حال میں فروخت نہیں کیا جائے گا، اور اس کے وقف کی آمدنی کو اس سے قریب ترین مسجد میں صرف کیا جائے گا، پھر منہدم مسجد کو توڑا نہیں جائے گا، الا یہ کہ اس کے ٹوٹ جانے کا اندیشہ ہو تو اس کو توڑ کر محفوظ کر لیا جائے گا یا اس سے دوسری مسجد تعمیر کر دی جائے گی اگر قاضی کی رائے ہو، اور قریب ترین مسجد اولیٰ ہے، اور اس کے ملبے کو کنویں، پل یا رباط میں استعمال نہیں کیا جائے گا۔

ان کا استدلال اس فرمان نبوی سے ہے: "لا يباع أصلها ولا تبتاع ولا توهب ولا تورث" [1] (اس کی اصل کو نہ فروخت کیا جائے، نہ خریدا جائے، نہ ہبہ کیا جائے نہ وراثت میں دیا جائے)۔

حنابلہ نے تبادلہ کے جواز وعدم جواز میں جائداد غیر منقولہ وجائداد منقولہ کے مابین کوئی فرق نہیں کیا ہے، اور غیر منقولہ جائداد کا حکم جائداد منقولہ کے حکم سے لیا ہے، جس طرح جہاد کے لئے وقف گھوڑا اگر بوڑھا ہو جائے اور جہاد کے قابل نہ ہو، البتہ کسی اور کام میں آسکے تو اس کو فروخت کرنا جائز ہے، اسی طرح دوسرے منقول

(۱) ابن عابدین ۳/ ۳۷۱، نہایۃ المحتاج ۵/ ۳۹۴، المطاب ۶/ ۴۲، الشرح الصغیر ۴/ ۱۲۵، المغنی ۵/ ۵۷۵۔

(۱) حدیث: "لا يباع أصلها......" کی روایت بخاری (۵/ ۳۹۲ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/ ۱۲۵۵ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

وغیر منقول کو اس پر قیاس کیا جائے گا۔ مسجد کی فروخت کے بارے میں حنابلہ کے یہاں دو روایتیں ہیں:

پہلی روایت: مسجد کو فروخت کرنا جائز ہے اگر وہ جس مقصد سے بنائی گئی ہے اس کے قابل نہ رہ جائے مثلاً مسجد تنگ ہوگئی، یا محلہ ویران ہوجائے، اس صورت میں اس کی قیمت کسی دوسری مسجد کی تعمیر میں لگائی جائے گی اگر ضرورت ہو۔

ابن قدامہ نے کہا ہے: وقف اگر ویران ہوجائے، اس کے منافع معطل ہوجائیں، مثلاً گھر منہدم ہوگیا، یا زمین ویران اور غیر آباد ہوگئی اس کی آباد کاری ممکن نہیں، یا کوئی مسجد ہو جہاں سے محلہ والے منتقل ہوجائیں، اور اب مسجد ایسی جگہ رہ جائے جس میں نماز نہیں ہوتی، یا نمازیوں کے لئے تنگ ہوجائے اور اس جگہ اس کی توسیع ممکن نہ ہو، یا ساری مسجد خراب ہوجائے اس کی تعمیر ممکن نہ ہو، اور نہ ہی اس کے بعض حصہ کی تعمیر ممکن ہو، الا یہ کہ اس کے کچھ حصہ کو فروخت کردیا تو اس کے کچھ حصہ کو بقیہ کی تعمیر کے لئے فروخت کرنا جائز ہے، اور اگر مسجد کے کسی حصہ سے انتفاع ممکن نہ رہے تو ساری مسجد فروخت کردی جائے۔

دوسری روایت: مساجد کی فروختگی ناجائز ہے، علی بن سعید کی روایت ہے کہ مساجد کو فروخت نہیں کیا جائے گا، البتہ اس کے سامان کو منتقل کردیا جائے گا۔ ابن قدامہ نے پہلی روایت کو راجح قرار دیا ہے [1]۔

ج - مردوں کی قبروں کا مٹنا:

۵ - جمہور علماء کی رائے ہے کہ مسلمان میت اگر بوسیدہ ہوکر مٹی ہوجائے تو اس کی قبر کھود کر اس میں اس کے اندر دوسرے کو دفن کرنا جائز ہے، لیکن اگر اس کی ہڈی کے ڈھانچ کا کچھ حصہ بچا ہوا ہو (ریڑھ

کے نچلے حصے کی ہڈی کے علاوہ) تو میت کے احترام کی وجہ سے قبر کھودنا اور اس میں دوسرے کا دفن کرنا جائز نہیں ہے، تجربہ کار اس کو جانتے ہیں۔

البتہ حنفیہ میں صاحب تاتارخانیہ کی رائے ہے کہ مردہ اگر قبر میں مٹی ہوجائے تو دوسرے کو اس کی قبر میں دفن کرنا مکروہ ہے، اس لئے کہ احترام باقی ہے۔

ابن عابدین نے اس پر اعتراض کرتے ہوئے کہا ہے: لیکن اس میں بڑی مشقت ہے، لہذا اولی یہی ہے کہ جواز کو بوسیدہ ہونے پر معلق کیا جائے، اس لئے کہ ہر مردہ کے لئے الگ قبر بنانا کہ اس میں کسی دوسرے کو دفن نہ کیا جائے گو کہ وہ پہلا مردہ مٹی بن چکا ہو، ممکن نہیں، خصوصاً بڑے بڑے شہروں میں، ورنہ لازم آئے گا کہ ہر نرم وسخت جگہ قبر ہی قبر ہو، نیز کوئی ہڈی باقی نہ رہنے تک کھودنے کی ممانعت بھی بہت دشوار ہے، کچھ لوگوں کے لئے ایسا ممکن ہوسکتا ہے لیکن مسئلہ ہر ایک کے لئے عمومی حکم قرار دینے کا ہے۔

مٹے ہوئے قبرستان کو جوتنے، کھیتی کرنے اور اس میں عمارت بنانے کے جواز کے بارے میں اختلاف ہے، حنفیہ وحنابلہ اس کو جائز قرار دیتے ہیں، مالکیہ ممنوع کہتے ہیں، اور ہمیں اس میں شافعیہ کی کوئی صراحت نہیں ملی۔

رہی مشرکین کی قبریں تو فقہاء کی رائے ہے کہ اس کو کھودنے اور اس کی جگہ مسجد تعمیر کرنا جائز ہے، اس لئے کہ مسجد نبوی کی جگہ مشرکوں کی قبریں تھیں [1]۔

مندرس (غیر آباد) کو آباد کرنا:

۶ - الموسوعۃ الفقہیہ ہی کی احیاء الموات (بنجر زمین کی آباد کاری) کی

(۱) ابن عابدین ۳/ ۵۳۵، البحر الرائق ۵/ ۲۳۹، ۲۴۰، النفع الوسائل رص ۱۰۹، ۱۱۰، الخرشی ۷/ ۹۳-۹۵، الدسوقی ۴/ ۹۳، مغنی المحتاج ۲/ ۳۹۲، الجمل ۳/ ۵۹۰، المغنی مع الشرح ۶/ ۲۲۵ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۱) ابن عابدین ۱/ ۱۹۹، الدسوقی ۱/ ۴۲۸، مغنی المحتاج ۱/ ۳۶۲، الجمل ۲/ ۲۰۱، اسنی المطالب ۱/ ۳۳۱، کشاف القناع ۲/ ۱۴۴۔

بحث میں آچکا ہے کہ جس نے کسی غیر آباد زمین کو آباد کیا، پھر چھوڑ دیا بالآخر وہ ویران ہوگئی تو کیا یہ بنجر زمین مانی جائے گی کہ اگر کوئی دوسرا اس کو آباد کرے تو اس کی ملکیت میں آجائے گی یا پہلے شخص کی ملکیت باقی رہے گی؟

شافعیہ وحنابلہ کی رائے، حنفیہ کے یہاں اصح قول، مالکیہ کے یہاں تین میں سے ایک قول ہے کہ وہ پہلے شخص کی ملکیت پر باقی رہے گی، آباد کرنے کے سبب دوسرا اس کا مالک نہ ہوگا، اس لئے کہ فرمان نبوی ہے: "من أحيا أرضا ميتة ليست لأحد فهي له"(۱) (جس نے غیر آباد، غیر مملوک زمین آباد کی وہ اس کی ہوگئی)، نیز اس لئے کہ یہ ایسی زمین ہے جس کا مالک معلوم ہے ہے، لہذا آباد کاری کے ذریعہ دوسرے کی ملکیت میں نہیں آئے گی، جیسے وہ زمین جو خرید کر یا عطیہ کے طور پر ملکیت میں آئی ہو، مالکیہ کے یہاں دوسرا قول اور حنفیہ کے یہاں ایک قول ہے کہ دوسرا شخص اس کا مالک ہوجائے گا، یہ شکار پر قیاس ہے کہ اگر وہ ہاتھ سے چھوٹ کر جنگل میں چلا جائے اور زمانہ گزر جائے تو دوسرے کا ہوگا۔ مالکیہ کے یہاں تیسرا قول یہ ہے کہ پہلے شخص نے آباد کیا ہو یا اس کی حد بندی کی ہو یا اس کو خریدا ہو ان تینوں میں فرق ہے، اگر پہلے شخص نے اس کو آباد کیا تھا تو دوسرا شخص اس کا زیادہ حق دار ہوگا، اور اگر پہلے شخص نے اس کی حد بندی کی تھی یا اس کو خریدا تھا تو پہلا شخص اس کا زیادہ حق دار ہے(۲)۔

---

(۱) حدیث: "من أحيا أرضا ميتة فهي له، وليس لعرق ظالم حق" کی روایت ابوداؤد (۳/ ۴۵۴ طبع عزت عبید دعاس) نے کی ہے ابن حجر نے حدیث کے طرق نقل کرنے کے بعد کہا: اس کی اسانید میں کلام ہے تاہم ایک دوسرے کو دوسرے سے تقویت ملتی ہے (فتح الباری ۵/ ۱۹ طبع السلفیہ)۔

(۲) الفتاوی الہندیہ ۵/ ۳۸۶، قلیوبی وعمیرہ ۳/ ۸۸ طبع الحلبی، المغنی ۵/ ۵۶۴ طبع الریاض، حاشیۃ الحطاب ۶/ ۳، الرہونی ۷/ ۹۵ طبع دار الفکر۔

إنذار

تعریف:

۱- إنذار لغت میں: "أنذر" کا مصدر ہے، جس کا معنی: جتلانا کسی بات سے خبردار کرنا ہے، اس کا اکثر استعمال ڈرانے کے لئے ہوتا ہے، کہا جاتا ہے: "أنذره" سزا سے خوف زدہ کرکے برے کام سے روکنا(۱)۔

تفسیر قرطبی میں ہے: إنذار صرف اس تخویف (خوف دلانے وڈرانے) میں ہوتا ہے جس کے بعد احتراز اور بچنے کے لئے وقت ملے، اور اگر احتراز کرنے کے لئے وقت کی گنجائش نہ ہو تو یہ إشعار (اطلاع دینا) ہے، إنذار نہیں ہوگا(۲)۔

متعلقہ الفاظ:

الف- إعذار:

۲- عذر: حجت جس کا سہارا لے کر معذرت کی جائے، اس کی جمع "أعذار" ہے، أعذر إعذارا: عذر ظاہر کرنا، اور أعذر کبھی بمعنی اعتذر (عذر پیش کرنا) بھی آتا ہے، اور أعذر جس کا عذر ثابت ہوجائے(۳)۔

---

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر، المفردات للراغب، الکلیات للکفوی ۱/ ۳۳۸، ترتیب القاموس المحیط۔

(۲) القرطبی ۱/ ۱۸۴ طبع دار الکتب۔

(۳) لسان العرب، ترتیب القاموس المحیط، المفردات۔

التبصرۃ میں ہے: ''إعذار'' عذر میں مبالغہ کرنا ہے، اسی سے ہے: ''قد أعذر من أنذر'' یعنی جو تمہارے پاس آ گیا یا اس نے تم کو ڈرایا اور متنبہ کردیا تو اس نے پورے طور پر عذر پیش کردیا[۱]۔

ابن عرفہ نے کہا ہے: ''إعذار'' قاضی کا مدعا علیہ سے دریافت کرنا ہے کہ کیا اس کے پاس اس کو ساقط کرنے والا (جواب) ہے؟[۲]۔

لہذا إنذار بمعنی إعذار ہوسکتا ہے اگر اس میں منذر (انذار کرنے والے) کی دلیل کو ثابت کرنا پایا جائے، اور منذر (جس کو ڈرایا جائے) کی حجت کو رد کرنا پایا جائے اگر اس پر کوئی ضرر آرہا ہو۔

ب-نبذ:

۳-نبذ: کسی چیز کو ڈالنا و پھینکنا ہے، ''نبذ'' دشمن کو مصالحت ختم کرنے کی اطلاع دینا، فرمان باری ہے: ''فَانْبِذْ إِلَيْهِمْ''[۳] (تو آپ (وہ عہد) ان کی طرف اسی طرح واپس کردیں) یعنی آپ ان سے کہئے: میں نے تمہارا معاہدہ تم کو واپس کیا، اب میں تم سے جنگ کروں گا، تا کہ ان کو اطلاع ہوجائے[۴]۔

نبذ سے مقصود عہد کو ختم کرنا اور اس کی پابندی نہ کرنا ہے، آیت کریمہ میں ''نبذ'' کے حکم میں دو چیزیں ہیں: عہد کو ختم کرنا اور ان کو اس کی اطلاع دینا، اور یہ ایک طرح کا إنذار ہے۔

ج-مناشدہ:

۴-نشد الضالة: گم شدہ چیز کو تلاش کرنا اور اس کا اعلان کرنا۔ ''نشدتک الله'' یعنی اللہ واسطے میں تم سے درخواست کرتا ہوں۔

(۱) التبصرۃ بہامش فتح العلی المالک ۱/ ۱۶۶ طبع دار المعرفہ۔
(۲) جواہر الإکلیل ۲/ ۲۲۷ طبع دار المعرفہ۔
(۳) سورۂ انفال/ ۵۸۔
(۴) لسان العرب، المفردات، القرطبی ۸/ ۳۲، الاختیار ۴/ ۱۲۱ طبع دار المعرفہ۔

مناشدہ: مہربانی کرنے کا مطالبہ کرنا ہے۔ ''ناشدہ مناشدة'' قسم دلانا۔ ارشاد نبوی ہے: ''إني أنشدک عهدک.....''[۱] یعنی میں تم کو وہ معاہدہ اور وعدہ یاد دلاتا ہوں جو تم نے مجھ سے کیا تھا اور اس کو طلب کرتا ہوں[۲]۔

مناشدہ بمعنی إنذار بھی آتا ہے، لیکن استعطاف (مہربانی شفقت) کے ساتھ، جس کا مطلب ہے برے کام سے رکنے کا مطالبہ کرنا، فقہاء کہتے ہیں[۳]: محارب (ڈاکو) سے قتال کرنا جائز ہے، اور مستحب یہ ہے کہ مناشدہ کے بعد اس سے جنگ کی جائے، جس کی صورت یہ ہے کہ اس سے (تین بار) کہا جائے: اللہ واسطے میرا تم سے مطالبہ ہے کہ میرا راستہ چھوڑ دو۔

اجمالی حکم:

۵-إنذار کا حکم مقامات کے اعتبار سے الگ الگ ہے:

کبھی واجب ہوتا ہے: جیسے غلط جگہ میں گرنے کے اندیشہ سے اندھے کو إنذار (خبردار کرنا)، مثلاً اس کے کنویں میں گرنے کا اندیشہ ہو تو دیکھنے والے پر واجب ہے (گو کہ وہ نماز میں ہو) کہ اس کو خبردار کردے تا کہ نقصان نہ ہو[۴]۔

نیز جیسے ان کفار کو إنذار (خبردار کرنا) جن کو دعوت اسلام نہیں پہنچی، دعوت اسلام دینے سے قبل ان کے ساتھ لڑائی کا اقدام کرنا حرام ہے[۵]۔

(۱) حدیث: ''إني أنشدک عهدک'' کی روایت بخاری (الفتح ۶/ ۹۹ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔
(۲) لسان العرب، المغرب، ترتیب القاموس المحیط۔
(۳) الشرح الصغیر ۴/ ۴۹۳ طبع دار المعارف۔
(۴) مغنی المحتاج ۱/ ۱۹۸ طبع الحلبی، المواق بہامش الحطاب ۲/ ۳۶ طبع النجاح، ابن عابدین ۱/ ۴۵۷ طبع سوم بولاق۔
(۵) الأحکام السلطانیہ لأبی یعلی/ ص ۴۵، الأحکام السلطانیہ للماوردی/ ص ۳۸۔

نیز جیسے مرتد کو إنذار، ان لوگوں کے نزدیک جو اس کے وجوب کے قائل ہیں مثلاً حنابلہ اور دوسرے علماء (۱)۔

کبھی إنذار مستحب ہوتا ہے: جیسے ان کفار کو إنذار جن کو اسلام کی دعوت پہنچ چکی ہے، تو اچھی طرح إنذار (خبردار) کرنے کے لئے ان کو دعوت اسلام دینا مستحب ہے (۲)۔

نیز جیسے مرتد کو إنذار، یہ مستحب ہے کہ تین دن اس سے توبہ کرنے کے لئے کہا جائے، اور اس دوران اس کو نصیحت کی جائے، ڈرایا جائے، شاید وہ رجوع کرکے توبہ کرے (۳)، نیز جیسے نماز میں امام کو متنبہ کرنا، جب وہ کوئی مستحب چھوڑ رہا ہو (۴)۔

اور کبھی إنذار مباح ہوتا ہے: جیسے ناشزہ (نافرمان) بیوی کو وعظ یا کسی اور طریقہ سے إنذار کرنا (۵)، جیسا کہ آیت کریمہ میں آیا ہے: "وَاللَّاتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ....." (۶) (اور جو عورتیں ایسی ہوں کہ تم ان کی سرکشی کا علم رکھتے ہو تو انہیں نصیحت کرو)۔

نیز جیسے جھکی دیوار والے کو إنذار (۷)۔

اور کبھی إنذار حرام ہوتا ہے: جیسے اگر إنذار میں اس منکر کے ضرر سے بڑا ضرر ہو جو سامنے موجود ہو (اور جس کے لئے إنذار کیا جارہا ہو) (۸)۔

= الاختیار ۴/ ۱۱۹، الدسوقی ۴/ ۱۷۶۔
(۱) المغنی ۸/ ۱۲۴ طبع الریاض۔
(۲) الاختیار ۴/ ۱۱۹، المہذب ۲/ ۲۳۴ طبع دار المعرفہ۔
(۳) ابن عابدین ۳/ ۲۹۴، الکافی ۲/ ۱۰۸۹ طبع الریاض، المہذب ۲/ ۲۲۳۔
(۴) مغنی المحتاج ۱/ ۱۹۸۔
(۵) المہذب ۲/ ۷۰، شرح منتہی الإرادات ۳/ ۱۰۵ طبع دار الفکر۔
(۶) سورۂ نساء ر ۳۴۔
(۷) الاختیار ۵/ ۴۶، منح الجلیل ۴/ ۵۵۹ طبع النجاح لیبیا۔
(۸) شرح إحیاء علوم الدین ۷/ ۴۳، الآداب الشرعیہ ۱/ ۱۸۱، الأشباہ للسیوطی رص ۳۰۹ طبع مصطفی محمد، منح الجلیل ۱/ ۱۰۷۔

طریقۂ إنذار:

۶ - إنذار کبھی تو زبان سے ہوتا ہے جیسے لڑنے والوں کو وعظ کرنا، سمجھانا، مرتد سے توبہ کرانا، کفار کے سامنے دعوت اسلام پیش کرنا اور نافرمان بیوی کو سمجھانا۔

اور کبھی إنذار فعل کے ذریعہ ہوتا ہے جو چند حالات میں ہوتا ہے مثلاً:

الف - بات کرنا ناجائز ہو، جیسے ایک شخص نماز میں ہے اس نے دوسرے کو کنویں کے پاس دیکھا یا کسی بچھو کو دوسرے کے پاس جاتے ہوئے دیکھا اور اس کو چھو کر یا مکا مار کر چوکنا کرنا ممکن ہو تو اس صورت میں بات کرنا جائز نہیں (۱)۔

تحذیر (متنبہ کرنے) کی ایک اور صورت ہے جس کو رسول اللہ ﷺ نے بیان فرمایا ہے، وہ یہ کہ اگر کوئی نماز کے دوران ایسی چیز دیکھے جس سے روکنا ضروری ہے تو مرد سبحان اللہ کہے، اور عورت تالی بجائے گی، بخاری شریف میں ہے: "یا أیها الناس! مالکم حین نابکم شيء في الصلاة أخذتم في التصفیق؟ إنما التصفیق للنساء" (۲) (لوگو! کیا بات ہے کہ جب نماز میں کوئی بات پیش آئی تو تم تالی بجانے لگے؟ تالی بجانا تو عورتوں کے لئے ہے)، یہ دوران نماز عورت کے لئے گفتگو کے بجائے فعل کے ذریعہ تحذیر (متنبہ کرنے) کی صورت ہے۔

ب - کلام بے فائدہ ہو، یہ اس صورت میں ہے کہ نافرمان عورت کے لئے سمجھانے کا طریقہ ناکام ہوجائے تو شوہر سمجھانے کے بعد اس سے قطع تعلق کرلے گا، اور اگر یہ بھی ناکام ہو تو اس کو ہلکی مار

---

(۱) ابن عابدین ۱/ ۵۷۵۔
(۲) مغنی المحتاج ۱/ ۱۹۷۔

حدیث: "یا أیها الناس: مالکم حین نابکم....." کی روایت بخاری (الفتح ۳/ ۱۰۷ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

مار سکتا ہے۔

نیز جیسے ہاتھ کے ذریعہ منکر کو مٹانا اس شخص کے لئے جو اس پر قادر ہو، تا کہ اس فرمان نبوی پر عمل ہو سکے: "من رأى منكم منكرًا فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه، وذلك أضعف الإيمان"(۱) (تم میں سے جو کوئی منکر (خلاف شرع) کام دیکھے تو اس کو اپنے ہاتھ سے مٹا دے، اگر ایسا نہ کر سکے تو اپنی زبان سے، اور اگر یہ بھی نہ ہو سکے تو دل سے (برا جانے)، اور یہ سب سے کمزور ایمان ہے)۔

حق إنذار کس کو حاصل ہے؟

۷ - إنذار اکثر کسی ضرر رساں چیز سے یا غیر مشروع عمل سے ڈرانا ہوتا ہے، اور ایسا کرنا ہر مسلمان کا حق ہے، تا کہ اس فرمان باری پر عمل ہو سکے: "وَلْتَكُنْ مِّنْكُمْ أُمَّةٌ يَّدْعُوْنَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُوْنَ بِالْمَعْرُوْفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ"(۲) (اور ضرور ہے کہ تم میں ایک ایسی جماعت رہے جو نیکی کی طرف بلایا کرے اور بھلائی کا حکم دیا کرے اور بدی سے روکا کرے)، نیز ارشاد نبوی ہے: "من رأى منكم منكرًا فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه، وذلك أضعف الإيمان"(۳) (تم میں سے جو کوئی منکر (خلاف شرع) کام دیکھے تو اس کو اپنے ہاتھ سے مٹا دے، اگر ایسا نہ کر سکے تو اپنی زبان سے، اور اگر یہ بھی نہ ہو سکے تو دل سے (برا جانے)، اور یہ سب سے کمزور ایمان ہے)۔

(۱) حدیث: "من رأى منكم منكرًا فليغيره بيده....." کی روایت مسلم (کتاب الایمان ۱/ ۶۹، ۴/ ۹۹ طبع البابی الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) سورۂ آل عمران/ ۱۰۴۔

(۳) حدیث: "من رأى منكم منكرًا فليغيره بيده" کی تخریج (فقرہ/ ۶) کے تحت گذر چکی۔

فقہاء نے اس کا ذکر "امر بالمعروف ونہی عن المنکر" کے عنوان کے تحت کیا ہے جو خاص شرائط کے ساتھ فرض کفایہ ہے(۱)، دیکھئے: "أمر بالمعروف ونہی عن المنکر" کی بحث۔

والی حسبہ (محتسب) کے لئے إنذار متعین ہے، اس لئے کہ اس کو امام کی طرف سے اسی کام کے لئے خاص و مامور کیا گیا ہے(۲)، دیکھئے: (حسبہ)، شوہر، استاذ اور باپ کے لئے ولایت حسبہ (منصب احتساب ومحاسبہ) ثابت ہے، دیکھئے: (حسبۃ، ولایۃ)۔

بحث کے مقامات:

۸ - إنذار ہر ضرر رساں یا غیر مشروع شی میں ہوتا ہے، فقہی ابواب میں اس کے متعدد مسائل آتے ہیں مثلاً: نماز چھوڑنے والے کو إنذار کرنا(۳) "باب الصلاۃ" میں اور اسی طرح دوسری عبادات میں ہے، اور جنایات میں صیال (حملہ آور ہونے) کی بحث میں(۴) اور جھکی ہوئی دیوار کے بارے میں(۵) نیز مسلمانوں کے لئے ضرر رساں کام کرنے میں، اور باب اذان میں "اور کیا إنذار وغیرہ کی وجہ سے اذان کو درمیان سے روک دینا جائز ہے" کی بحث میں، باب جمعہ میں "إنذار کی وجہ سے خطبہ روک دینے کا حکم" کی بحث میں، اور "سننے والے کا دوسرے کو إنذار کرنے کا حکم" کی بحث میں(۶)۔

(۱) الآداب الشرعیۃ لابن مفلح ۱/ ۱۸۱ طبع الریاض، منح الجلیل ۱/ ۷۱۰، الأحکام السلطانیہ للماوردی رص ۲۴۰-۲۴۷، الفروق للقرافی ۴/ ۲۵۵ طبع دار المعرفہ، شرح الإحیاء ۷/ ۳۔

(۲) الأحکام السلطانیہ للماوردی رص ۲۴۰، شرح إحیاء علوم الدین ۷/ ۱۷-۱۸، التبصرۃ بہامش فتح العلی المالک ۲/ ۱۸۷۔

(۳) التبصرہ ۲/ ۱۸۹۔

(۴) جواہر الإکلیل ۲/ ۲۹۷۔

(۵) منح الجلیل ۴/ ۵۵۹۔

(۶) القلیوبی ۱/ ۲۸۰۔

جوار کے حکم کی بحث میں [1]، گواہوں سے متعلق قضا کی بحث میں [2]، اور نفقہ نہ دینے کے سبب غیر حاضر شوہر کو تفریق کرنے سے قبل إنذار کرنے کی بحث میں، اوران کے علاوہ دوسری بحثوں میں۔

(۱) التبصرہ ۲/۱۸۷۔

(۲) التبصرہ ۲/۲۲۱۔

إنزاء

تعریف:

۱ - إنزاء لغت میں: جانور کو نزو یعنی کودنے پر آمادہ کرنا ہے، اور اس کا اطلاق صرف بکریوں، چوپایوں اور گائے کے لئے جفتی کے معنی میں ہوتا ہے [1]۔

فقہاء کے یہاں اس کا معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے۔

متعلقہ الفاظ:

عسب الفحل:

۲ - ایک قول ہے: وہ اجرت جو نر کے جفتی کرنے پر لی جاتی ہے، دوسرا قول ہے: نر کا جفتی کرنا، اور تیسرا قول ہے: اس کا نطفہ [2]۔

اجمالی حکم:

۳ - إنزاء جو مضر نہ ہو (جیسے ہم مثل جانور پر یا اسی جیسے جانور پر یا اسی کے قریب قریب پر إنزاء) جائز ہے، مثلاً گھوڑی کو گھوڑے یا گدھے سے جفتی کرانا، اور اگر مضر ہو (جیسے گدھے سے گھوڑی کو جفتی کرانا) تو بعض فقہاء اس کو مکروہ کہتے ہیں، ان کی دلیل حضرت علیؓ کی حدیث ہے، وہ فرماتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ کی خدمت میں ایک خچر ہدیہ

(۱) لسان العرب، المحیط، تاج العروس: مادہ (نزا)۔

(۲) النظم المستعذب ۱/۳۰۱ طبع مصطفی الحلبی، طلبۃ الطلبہ رص ۱۲۶، المغنی ۵/۳۴۔

کے طور پر پیش کیا گیا، آپ ﷺ اس پر سوار ہوئے، میں نے کہا: اگر ہم گدھے کو گھوڑی سے جفتی کرائیں تو ہمارے لئے اسی جیسا پیدا ہوجائے گا، آپ ﷺ نے فرمایا: "إنما يفعل ذلک الذين لا يعلمون"[1] (ایسا ناواقف لوگ کرتے ہیں)، علماء نے کہا ہے: ممانعت کا سبب یہ ہے کہ اس سے گھوڑے قلیل اور کمزور ہو جائیں گے۔

خطابی نے کہا ہے: اس کی وجہ اور اللہ زیادہ جانتا ہے غالبًا یہ ہے کہ اگر گدھے کو گھوڑی سے جفتی کرایا جائے گا تو گھوڑے کے منافع ختم ہوجائیں گے، ان کی تعداد کم ہوجائے گی، اور ان کی افزائش بند ہوجائے گی، حالانکہ سواری اور تعاقب کے لئے گھوڑوں کی ضرورت ہوتی ہے، ان پر سوار ہوکر دشمن سے جہاد کیا جاتا ہے، ان کے ذریعہ مال غنیمت حاصل کیا جاتا ہے، ان کا گوشت کھایا جاتا ہے، گھوڑسوار کی طرح گھوڑے کا حصہ مال غنیمت میں لگایا جاتا ہے، خچر میں اس طرح کی کوئی خصوصیت نہیں، اس لئے رسول اللہ ﷺ نے یہ پسند کیا کہ گھوڑوں کی تعداد بڑھے، اس کی نسل زیادہ ہو، کیونکہ گھوڑوں میں نفع اور صلاحیت زیادہ ہے، تاہم احتمال ہے کہ گھوڑے کو گدھی سے جفتی کرانا جائز ہو، اس لئے کہ اس حدیث میں کراہت گدھے کو گھوڑی سے جفتی کرانے کے متعلق آئی ہے، تاکہ گھوڑیوں کے رحم میں گدھوں کی نسل نہ پلتی رہے، اور گھوڑوں کی نسل بند ہوجائے، لہٰذا اگر نر گھوڑے ہوں اور مائیں گدھیاں ہوں تو احتمال ہے کہ اس ممانعت میں داخل نہ ہو، الا یہ کہ کوئی اس میں تاویل کرے کہ حدیث سے مراد گھوڑوں کو گدھوں سے ملنے اور ان کے نطفے کے اختلاط سے بچانا ہے، تاکہ اس کا طریقہ ختم نہ ہوجائے، اور دو مختلف نوع سے مرکب

(۱) حدیث: "إنما يفعل ذلک الذين لا يعلمون" کی روایت ابوداؤد (الجہاد ۳/ ۵۸/ ۲۵۶۵، طبع الدعاس) اور احمد (ص/ ۷۶۶، ۷۸۵ تحقیق احمد شاکر) نے کی ہے اور احمد شاکر نے کہا ہے: اس کی اسناد صحیح ہے۔

جانور پیدا نہ ہو، کیونکہ دو جنس کے جانوروں کے نطفے سے پیدا ہونے والے اکثر جانوروں کی طبیعت اپنے ان اصول سے زیادہ بری ہوتی ہے جن سے وہ پیدا ہوتے ہیں، اور کہیں زیادہ بدخلق ہوتے ہیں جیسے سمع (بھیڑیئے کا بچہ بجو سے) اور عسبار (بجو کا بچہ بھیڑیئے سے) وغیرہ، اسی طرح خچر ہے، اس لئے کہ اس میں سرکشی، ضد اور دانت کاٹنے کی خو پیدا ہوجاتی ہے، پھر وہ ایک بانجھ جانور ہے، اس کی نسل نہیں، اس کی افزائش نہیں، اس کو شرعًا ذبح نہیں کیا جاسکتا اور نہ اس کی زکاۃ دی جاتی ہے[1]۔

میرا کہنا ہے کہ: میں اس رائے کو بہتر نہیں سمجھتا، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے: "والخيل والبغال والحمير لتركبوها وزينة" (اور (اسی نے پیدا کئے) گھوڑے اور خچر اور گدھے تاکہ تم ان پر سوار ہو اور زینت کے لئے بھی)، چنانچہ اللہ تعالیٰ نے خچروں کا ذکر ہم پر بطور احسان کے کیا ہے جیسا کہ گھوڑوں اور گدھوں کے ذریعہ ہم پر احسان جتایا ہے، اور اس کو اس کے خاص نام کے ذریعہ الگ سے ذکر کیا ہے، اس کی ضرورت اور فائدہ کو بتایا، حالانکہ مکروہ چیزیں قابل مذمت ہوتی ہیں، تعریف کی مستحق نہیں، اور نہ ان کے ذریعہ احسان جتایا جاتا ہے، رسول اللہ ﷺ نے خچر کو اختیار کیا اور اسے استعمال کیا، سفر، حضر میں اس کی سواری کی، جنگ حنین کے دن اپنے خچر پر سوار ہوکر مشرکین پر کنکریاں پھینکیں اور فرمایا: "شاهت الوجوه" (ان کے چہرے مسخ ہوجائیں) چنانچہ انہوں نے شکست کھائی، خچر اگر ناپسندیدہ ومکروہ ہوتا تو رسول اللہ ﷺ اس کو اپنے پاس نہ رکھتے اور نہ استعمال کرتے، واللہ اعلم[2]۔

حنفیہ نے گدھے کو گھوڑی اور گھوڑے کو گدھی سے جفتی کرانے کو

(۱) المجموع ۶/ ۱۷۸ طبع السلفیہ، القلیوبی ۳/ ۲۰۳ طبع عیسی الحلبی۔

(۲) معالم السنن ۲/ ۲۵۱، ۲۵۲ طبع محمد راغب الطباخ ۱۳۵۱ھ۔

جائز کہا ہے [۱]۔

بحث کے مقامات:

۴- ما سبق کے علاوہ شافعیہ نے رہن کے جانور سے جفتی کرانے کی ممانعت پر بحث کی ہے، الا یہ کہ گمان ہو کہ دَین کی مدت پوری ہونے سے قبل وہ بچہ جنے گی [۲]۔ فقہاء اس کی تفصیل باب (رہن) میں کرتے ہیں۔ جفتی کے لئے اجرت پر دینے کا حکم دیکھئے اصطلاح (عسب الفحل) میں۔

(۱) الدر مع حاشیہ ابن عابدین ۵/۲۴۹ طبع اول بولاق۔
(۲) القلیوبی ۲/۲۷۱ طبع عیسی الحلبی۔

إنزال

تعریف:

۱- إنزال لغت میں: أنزل کا مصدر ہے، اس کا ماخذ: نزول ہے، جس کا معنی: اوپر سے نیچے آنا ہے، اسی معنی میں" إنزال الرجل ماء ه " ہے یعنی جماع یا کسی طریقہ سے منی گرانا [۱]۔

اصطلاح میں: إنزال کا اطلاق جماع یا احتلام یا نظر کرنے یا کسی اور وجہ سے مرد یا عورت کی منی نکلنے پر ہوتا ہے۔

متعلقہ الفاظ:

استمناء:

۲- استمناء لغت میں: منی نکالنے کی کوشش کرنا ہے، اور اصطلاح میں: جماع کے بغیر منی نکالنا ہے، حرام ہو یا غیر حرام [۲]۔

بنا بریں استمناء بمقابلہ إنزال خاص ہے، اس لئے کہ إنزال جماع یا کسی اور وجہ سے منی نکلنا ہے۔

اسباب إنزال:

۳- إنزال: جماع یا ہاتھ یا مداعبت (عورت سے ہنسی مذاق) یا دیکھنے یا سوچنے یا احتلام کے سبب ہوتا ہے [۳]۔

(۱) لسان العرب: مادہ (نزل)۔
(۲) القاموس المحیط: مادہ (منی)، ابن عابدین ۲/۱۰۰، ۳/۱۵۶، الشروانی ۳/۲۱۰۔
(۳) مراقی الفلاح بحاشیۃ الطحطاوی رص ۵۲۔

اجمالی حکم:

۴- اپنے مقامات کے اعتبار سے اِنزال کا حکم الگ الگ ہے، چنانچہ مرد وعورت کے لئے اِنزال حلال ہے اگر نکاح صحیح یا ملک یمین (مملوکہ باندی) کے ذریعہ ہو، اور اس کے علاوہ حرام ہے۔

یہ دونوں طرح کے اِنزال فی الجملہ رمضان کے دن میں حرام ہیں، اور حج یا عمرہ کا احرام باندھنے والے کے لئے بھی (دوران احرام) حرام ہیں [1]۔

واجب اعتکاف میں اِنزال یا ایسا کام جس کے نتیجہ میں انزال ہوجائے جیسے چھونا اور بوسہ دینا، حرام ہے [2]۔

استمناء کے سبب اِنزال:

۵- استمناء کے سبب اِنزال کے حکم کے بارے میں فقہاء کے مختلف اقوال ہیں: حرمت، کراہت، جواز اور حالت ضرورت میں وجوب۔ اس کی تفصیل اصطلاح (استمناء) میں ہے۔

استمناء کے سبب اِنزال سے جمہور فقہاء کے نزدیک روزہ باطل ہوجاتا ہے، اس میں حنفیہ میں سے ابو بکر بن اسکاف اور ابو القاسم کا اختلاف ہے، ان دونوں حضرات نے کہا: روزہ باطل نہیں ہوتا ہے [3]۔

کفارہ کے وجوب کے بارے میں اختلاف ہے، جس کے لئے اصطلاح (صوم) دیکھی جائے۔

ہاتھ کے ذریعہ اِنزال سے اعتکاف باطل ہوجاتا ہے، اس میں تفصیل ہے جس کے لئے اصطلاح (استمناء) دیکھی جائے۔

استمناء کے سبب اِنزال سے حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک حج وعمرہ فاسد نہیں ہوتا، البتہ اس پر ''دم'' واجب ہے، اس لئے کہ یہ حرمت اور تعزیر میں شرمگاہ کے علاوہ میں مباشرت کرنے کی طرح ہے، لہذا اسزامیں بھی اسی کے درجہ میں ہوگا، البتہ مالکیہ اس کی وجہ سے حج وعمرہ کے فساد کے قائل ہیں، اور انہوں نے قضا وکفارہ واجب کیا ہے، گوکہ بھول کر ہو، اس لئے کہ اس نے ممنوع فعل کے ذریعہ اِنزال کیا ہے، اس کی تفصیل بھی اصطلاح (استمناء) میں ہے۔

دیکھنے اور سوچنے کے سبب اِنزال اور روزہ یا اعتکاف یا حج پر اس کے اثر کے بارے میں اختلاف وتفصیل ہے جس کے لئے بحث (استمناء) دیکھی جائے۔

سوچنے کے سبب اِنزال کا حکم وہی ہے جو دیکھنے کے سبب اِنزال کا ہے سابقہ اختلافات کے ساتھ۔

احتلام کے سبب اِنزال:

۶- احتلام کے سبب اِنزال سے روزہ باطل نہیں ہوتا، اور قضا وکفارہ واجب نہیں [1]، اس سے حج فاسد نہیں ہوتا، فدیہ لازم نہیں آتا اور اعتکاف باطل نہیں ہوتا ہے [2]۔

احتلام میں اِنزال معین علامات سے معلوم ہوتا ہے مثلاً سونے کے کپڑے یا بستر پر منی کا ہونا یا اس کے اثر سے تری کا پایا جانا۔

---

(۱) قلیوبی ۲/ ۱۳۰، ۱۳۵، ۱۳۶۔

(۲) قلیوبی ۲/ ۷۷، المغنی/ ص ۱۹۶ طبع سوم، کشاف القناع ۲/ ۳۶۱، بدائع ۲/ ۱۱۵، الکافی ۱/ ۳۵۴۔

(۳) ابن عابدین ۲/ ۱۰۰، الزیلعی ۱/ ۳۲۳، الدسوقی ۱/ ۶۰، ۶۸، المہذب ۱/ ۲۷۰، الجوہری ۱/ ۳۰۳، کشاف القناع ۲/ ۱۰۲، الانصاف ۳/ ۲۵۱، ۲۵۴، الجمل ۱/ ۲۳۱، الخیر الرملی ۱/ ۳۱۲۔

(۱) المغنی مع الشرح الکبیر ۳/ ۵۰، الدسوقی ۱/ ۵۲۳، مغنی المحتاج ۱/ ۴۳۰ طبع الحلبی۔

(۲) ابن عابدین ۲/ ۱۳۲، الہندیہ ۱/ ۲۴۴، الحطاب ۲/ ۴۲۳، الشرح الصغیر ۱/ ۷۲۸، جواہر الاکلیل ۱/ ۱۵۹، الجمل ۲/ ۵۱۷، ۳۶۳، نہایۃ المحتاج ۳/ ۲۱۹، المغنی مع الشرح الکبیر ۳/ ۳۳۰۔

اگر احتلام ہو لیکن اِنزال نہ ہو تو اس پر غسل واجب نہیں ہے، اس پر فقہاء کا اجماع ہے، اور اگر اِنزال ہو جائے تو اس پر غسل واجب ہے، اور اگر منی پائے اور احتلام یاد نہ آئے تو غسل واجب ہے [1]، اس میں کچھ اختلاف وتفصیل ہے جس کے لئے اصطلاح (احتلام) دیکھی جائے۔

اِنزال کے سبب غسل کرنے کا حکم:

۷- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ اگر منی تدفق اور شہوت کے ساتھ نکلے تو غسل واجب ہوتا ہے، اور اگر تدفق وشہوت کے بغیر نکلے تو جمہور کے نزدیک غسل واجب نہیں ہوتا، شافعیہ کا مذہب ہے، نیز امام احمد سے ایک روایت اور مالکیہ کا ایک قول ہے کہ اس سے بھی غسل واجب ہوتا ہے، اگر منی کے باہر نکلنے سے قبل شہوت ٹھنڈی پڑ جائے پھر منی نکلے تو اس میں اختلاف ہے جس کے لئے اصطلاح (غسل) دیکھی جائے۔

عورت کا اِنزال:

۸- منی کے اِنزال پر مرتب ہونے والے احکام میں عورت مرد کی طرح ہے، اس لئے کہ مسلم شریف میں حضرت ام سلیم کی روایت ہے کہ انہوں نے رسول اللہ ﷺ سے دریافت کیا: اگر عورت خواب میں وہ دیکھے جو مرد دیکھتا ہے؟ تو آپ ﷺ نے فرمایا: "إذا رأت ذلک المرأۃ فلتغتسل" (اگر عورت یہ دیکھے تو غسل کرے)۔

ایک روایت کے الفاظ یہ ہیں: انہوں نے کہا: کیا عورت پر غسل واجب ہے اگر وہ خواب دیکھے؟ آپ ﷺ نے فرمایا: "نعم إذا رأت الماء" [1] (ہاں اگر پانی دیکھے)۔

(۱) الفتاوی الخانیہ ۱/ ۴۴، ابن عابدین ۱/ ۱۱۱، الحطاب ۱/ ۳۰۶، ۳۰۷، المجموع ۲/ ۱۴۲، شرح الروض مع حاشیۃ الرملی ۱/ ۶۵، ۶۶ طبع المیمنیہ، المغنی لابن قدامہ ۱/ ۲۰۲۔

لہذا بیداری میں یا نیند میں شہوت کے ساتھ منی نکلنے سے مرد و عورت دونوں پر غسل واجب ہوتا ہے، اس پر اتفاق ہے۔

یہی چیز روزہ، اعتکاف اور حج کے متعلق بقیہ احکام میں ہے جیسا کہ گزرا، البتہ عورت کی منی کا نزول کس طرح متحقق ہوگا کہ اس پر احکام مرتب ہوں، فقہاء کے یہاں مختلف فیہ ہے۔

اس کی صورت یہ ہے کہ منی عورت کی اس جگہ پہنچ جائے جس کو وہ استنجاء میں دھلتی ہے، اور یہ وہ حصہ ہے جو قضائے حاجت کے وقت بیٹھنے پر ظاہر ہوتا ہے، یہ حنفیہ کے یہاں ظاہر الروایہ ہے، اور یہی علامہ سند کے علاوہ مالکیہ کا قول ہے، ثیبہ (بیاہی) عورت کے بارے میں حنابلہ وشافعیہ کا قول بھی یہی ہے، مالکیہ میں سے سند نے کہا ہے: عورت کی منی کا باہر نکلنا شرط نہیں، بلکہ محض اپنی جگہ سے ہٹنا ہی موجب غسل ہے، اس لئے کہ عورت کی منی کی عادت ہے کہ وہ الٹ کر رحم کی طرف جاتی ہے تاکہ اس سے بچہ پیدا ہو، اور یہی حنفیہ کے یہاں ظاہر الروایہ کے بالمقابل قول ہے۔

شافعیہ نے باکرہ (کنواری) کے بارے میں کہا ہے: اس پر غسل واجب نہیں، جب تک اس کی منی اس کی شرمگاہ سے باہر نہ آجائے، اس لئے کہ اس کی شرمگاہ کا داخلی حصہ باطن کے حکم میں ہے [2]، دیکھئے: (احتلام) کی اصطلاح۔

مرض یا ٹھنڈک وغیرہ کے سبب اِنزالِ منی:

۹- جمہور فقہاء (حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ) کی رائے ہے کہ لذت

(۱) حدیث: "إذا رأت ذلک المرأۃ فلتغتسل" کی روایت مسلم (۱/ ۲۵۰ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) ابن عابدین ۱/ ۱۰۸، الفتاوی الہندیہ ۱/ ۱۴، ۱۵، الدسوقی ۱/ ۱۲۶، ۱۲۷، الخرشی ۱/ ۱۶۲، المجموع ۲/ ۱۴۰، نہایۃ المحتاج ۱/ ۱۹۹، المغنی ۱/ ۱۹۹، کشاف

وشہوت کے بغیر مثلاً ٹھنڈک یا مرض، یا پشت پر مار یا اونچائی سے گرنے یا بچھو کے ڈسنے وغیرہ سے منی نکلے تو غسل واجب نہیں ہوگا، البتہ اس سے وضو واجب ہوگا۔

شافعیہ کے نزدیک منی نکلنے سے غسل واجب ہے خواہ شہوت و لذت کے سبب نکلے یا اس کے بغیر نکلے مثلاً مرض وغیرہ کی وجہ سے نکلے جن کا ذکر اوپر آیا ہے، یہ معمول کے راستہ سے منی نکلنے کا حکم ہے، اور اگر معمول کے راستہ کے علاوہ سے نکلے اور مستحکم (قطعی) ہو تو بھی یہی حکم ہے، ہاں اگر مستحکم (قطعی) نہ ہو اور معمول کے راستہ کے علاوہ سے نکلے تو غسل واجب نہیں ہوتا (۱)۔

= القناع ۱/ ۱۴۲۔

(۱) ابن عابدین ۱/ ۱۰۸، الاختیار ۱/ ۱۲، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۱۲۷، ۱۲۸، الشرح الصغیر ۱/ ۶۱ طبع الحلبی، الخرشی ۱/ ۱۶۳، مغنی المحتاج ۱/ ۷۰، القلیوبی ۱/ ۶۳، المجموع ۲/ ۱۴۰، ۱۴۱، کشاف القناع ۱/ ۱۳۹، ۱۴۲۔

انسحاب

تعریف:

۱ - انسحاب لغت میں: انسحب کا مصدر ہے، جو سحب کا مطاوع ہے، جس کا معنی کھینچنا ہے (۱)۔

فقہاء و اصولیین کے یہاں اس سے مراد: فعل کا مسلسل اوقات میں معتبر طور پر ممتد و دراز ہونا ہے، جیسے وضو کرنے والے کی نیت پر ہمارا یہ حکم لگانا کہ وہ وضو کے تمام ارکان کو شامل ہے، جب کہ اس نے پہلے رکن میں نیت کی پھر بقیہ ارکان میں اس کی طرف سے غافل ہوگیا۔ یہی حکم اس صورت میں ہے کہ جس واجب کا ادا کرنا وسیع وقت میں جائز ہو اس کی ادائیگی کی نیت اول وقت میں کی جائے اور آخر وقت میں ادا کیا جائے تو اول وقت کی نیت کافی ہوگی (۲)۔

متعلقہ الفاظ:

الف - استصحاب:

۲ - استصحاب لغت میں: کسی چیز کا دوسری چیز کے ساتھ ساتھ رہنا ہے، کہا جاتا ہے: "استصحبت الکتاب وغیرہ" کتاب وغیرہ کو اپنے ساتھ ساتھ رکھنا، یہیں سے یہ قول ماخوذ ہے: "استصحبت الحال" ماسبق میں ثابت چیز کو پکڑے رہنا، گویا تم نے

(۱) المصباح (سحب)۔

(۲) فواتح الرحموت ۱/ ۳۷ طبع بولاق۔

اس حالت کو ساتھ ساتھ رہنے والی، نہ جدا ہونے والی بنادیا ہے [۱]۔

اصولیین کے نزدیک "استصحاب حال" کا مفہوم: کسی چیز کو اپنی سابقہ حالت پر برقرار رکھنا ہے، اس لئے کہ تبدیلی کا کوئی سبب موجود نہیں (۲)۔

فقہاء استصحاب کو اس کے لغوی مفہوم میں بھی استعمال کرتے ہیں، چنانچہ وہ کہتے ہیں کہ: وضو میں نیت کے استحضار کے بعد اس کے استمرار و بقا سے ذہول و غفلت معاف ہے، اس لئے کہ اس کا استصحاب (مسلسل برقرار رہنا) دشوار ہے [۳]۔

انجرار:

۳-انجرار: "انجر" کا مصدر ہے، جو "جر" کا مطاوع ہے۔ انجرار لغت میں انسحاب کے معنی میں ہے، فقہاء کا معمول ہے کہ وہ باب الولاء میں "انجرار" سے تعبیر کرتے ہیں، جس سے ان کی مراد ہے: ولاء کا ایک مولی (آقا) سے دوسرے کے پاس پہلے کے ولاء کے باطل ہونے کے بعد منتقل ہونا، اور نیت اور وسیع وقت والی عبادت کی ادائیگی کے مباحث میں انسحاب یا استصحاب سے تعبیر کرتے ہیں [۴]۔

اجمالی حکم:

الف-اصولیین کے نزدیک انسحاب:

۴-اگر واجب موسع ہو تو سارا وقت اس کی ادائیگی کا وقت ہے، لہذا مکلف کو اختیار رہوگا کہ شرعاً اس کے محدود ومقرر وقت میں جب چاہے اس کو انجام دے، اور اس پر ہمہ وقت واجب ہے: فعل یا فعل کا عزم۔ وقت کے اجزاء میں سے ہر جز میں عزم کی تجدید واجب نہیں، بلکہ اول وقت میں عزم کافی ہے، پھر یہ عزم بقیہ اجزاء میں پھیل جائے گا تا آنکہ وقت تنگ ہوجائے [۱]، اس میں اختلاف وتفصیل ہے جس کی جگہ "اصولی ضمیمہ" ہے۔

ب-فقہاء کے نزدیک انسحاب:

۵-متعدد افعال والی ایک عبادت میں اصل یہ ہے کہ اس کے شروع میں نیت کافی ہے، ہر فعل میں نیت کی تجدید کی ضرورت نہیں، یہ حکم بقیہ میں نیت کے پھیل جانے کو کافی سمجھتے ہوئے رکھا گیا ہے [۲]۔

حنفیہ کے یہاں "درمختار" میں ہے: معتمد یہ ہے کہ متعدد افعال والی عبادت کی نیت بقیہ تمام عبادت میں پھیلی ہوئی ہوتی ہے۔

ابن عابدین نے کہا ہے:

"متعدد افعال والی" کے ذریعہ اس عبادت سے احتراز ہے جو فعل واحد ہے جیسے روزہ، اس لئے کہ اس کے شروع میں نیت کے اکتفاء میں کوئی اختلاف نہیں، اس پر یہ اشکال ہوتا ہے کہ حج متعدد افعال والی عبادت ہے جس میں سے مثلاً طواف افاضہ ہے جس میں اصل نیت طواف ضروری ہے، گو کہ اس کو فرض سے ممتاز نہ کرے، حتی کہ اگر اس کے ایام میں نفل طواف کرے تو اس کی طرف سے ہوجائے گا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ طواف بذات خود مستقل عبادت ہے، نیز وہ حج کا رکن ہے، لہذا رکن ہونے کے اعتبار سے حج کی نیت کے تحت آجائے گا، اور اس کے معین کرنے کی شرط نہیں ہوگی، اور مستقل بالذات ہونے

---

(۱) المصباح (صحب)۔

(۲) التعریفات للجرجانی رص ۱۷، حاشیۃ الشربینی علی شرح جمع الجوامع ۲؍۳۴۸ طبع الحلبی۔

(۳) الزرقانی ۱؍۶۶ طبع بولاق، شرح المنہج بحاشیۃ الجمل ۱؍۳۳۵ طبع المیمنیہ، کشاف القناع ۱؍۳۱۶ طبع الریاض۔

(۴) شرح المنہاج بحاشیۃ القلیوبی ۴؍۳۵۸، شرح المنہج بحاشیۃ الجمل ۵؍۴۵۱ طبع المیمنیہ، فواتح الرحموت ۱؍۷۳۔

---

(۱) فواتح الرحموت ۱؍۷۳۔

(۲) ابن عابدین ۱؍۲۹۴ طبع اول، الأشباہ لابن نجیم رص ۴۵ طبع الہلال۔

کے اعتبار سے اس میں طواف کی اصل نیت کی شرط ہوگی، حتی کہ اگر بھاگتے ہوئے یا قرض دار کا تعاقب کرتے ہوئے طواف کرے تو صحیح نہیں، وقوف عرفہ اس کے برخلاف ہے اس لئے کہ وہ محض حج کے ضمن میں عبادت ہے، لہذا وہ حج کی نیت میں داخل ہوگا، اسی پر رمی (کنکری مارنا)، حلق، اور سعی کو قیاس کیا جا سکتا ہے، نیز طواف افاضہ حلق کے ذریعہ تحلل (حلال ہونے) کے بعد ہوتا ہے، یہاں تک کہ اس کے لئے عورتوں کے علاوہ تمام چیزیں حلال ہو جاتی ہیں، اس لئے ہر لحاظ سے تو نہیں لیکن ایک لحاظ سے وہ حج سے نکل جاتا ہے، لہذا اس میں دونوں مشابہت کا اعتبار کیا گیا ہے [1]۔

بحث کے مقامات:

٦ - اصولیین نے أسحاب کا ذکر مباحث احکام میں واجب موسع پر گفتگو کے ضمن میں کیا ہے، اور فقہاء نے ''الفروع'' اور ''الاشباہ والنظائر'' کی کتابوں میں عبادات میں نیت پر بحث کرتے ہوئے اس کا ذکر کیا ہے۔

---

(١) ابن عابدین ار ٣٤٧، نیز دیکھئے: الاشباہ والنظائر للسیوطی رص ٤٧۔

تراجم فقہاء

جلد ٦ میں آنے والے فقہاء کا مختصر تعارف

الف

الآمدی:
ان کے حالات ج۱ص ۴۲۷ میں گذر چکے۔

ابراہیم النخعی:
ان کے حالات ج۱ص ۴۲۷ میں گذر چکے۔

ابن ابی حاتم: یہ عبدالرحمٰن بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج۲ص۵۶۱ میں گذر چکے۔

ابن ابی حازم (۱۰۷ - ۱۸۴ھ)

یہ عبدالعزیز بن ابی حازم سلمہ بن دینار، ابوتمام، مدنی ہیں، فقیہ ومحدث تھے۔ ابن حنبل نے کہا ہے: امام مالک کے بعد مدینہ میں ابن ابی حازم جیسا کوئی عظیم فقیہ نہ تھا۔ انہوں نے اپنے والد اور سہیل بن ابی صالح اور ہشام بن عروہ وغیرہ سے روایت کی ہے، اور خود ان سے ابن مہدی، ابن وہب، سعید بن ابی مریم اور اسماعیل بن ابی اویس وغیرہ نے روایت کی ہے۔

ابن حبان نے ان کا ذکر ثقات میں کیا ہے۔

[تہذیب التہذیب ۶/ ۳۳۳؛ تذکرۃ الحفاظ ۱/ ۲۴۷؛ الأعلام ۴۱/۴]

ابن ابی لیلی:
ان کے حالات ج۱ص ۴۲۸ میں گذر چکے۔

ابن ابی موسی: یہ محمد بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج۱ص ۴۲۸ میں گذر چکے۔

ابن الاثیر: یہ المبارک بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج۲ص ۵۶۲ میں گذر چکے۔

ابن تیمیہ تقی الدین:
ان کے حالات ج۱ص ۴۲۹ میں گذر چکے۔

ابن التین (؟-۶۱۱ھ)

یہ عبدالواحد بن التین، ابومحمد، صفاقسی، مغربی، مالکی ہیں، ابن التین سے مشہور ہیں، فقیہ، محدث، مفسر تھے، انہوں نے فقہ پر بہت زیادہ توجہ دی، جس میں المدونہ اور اس کے شراح کے کلام کی آمیزش ہے۔ حافظ ابن حجر نے شرح بخاری میں اور ابن رشد وغیرہ نے ان کو معتمد کہا ہے۔

بعض تصانیف: "المخبر الفصیح في شرح البخاري الصحیح"۔

[شجرۃ النور الزکیہ/ ۱۶۸؛ نیل الابتہاج علی ہامش الدیباج المذہب/ ۱۸۸؛ ہدیۃ العارفین ۱/ ۶۳۰]

ابن جزی: یہ محمد بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج۱ص ۴۲۹ میں گذر چکے۔

ابن حامد: یہ الحسن بن حامد ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۶۳ میں گذر چکے۔

ابن حزم:
ان کے حالات ج ا ص ۴۴۰ میں گذر چکے۔

ابن حیان: یہ محمد بن یوسف ابو حیان الاندلسی ہیں:
ان کے حالات ج ۴ ص ۴۴۴ میں گذر چکے۔

ابن خلدون (۷۳۲-۸۰۸ھ)

یہ عبد الرحمٰن محمد بن محمد بن حسن، ابو زید، حضرمی، اشبیلی الاصل، تونسی پھر قاہری، مالکی ہیں، ابن خلدون سے معروف ہیں۔ عالم، ادیب، مؤرخ، ماہر علوم معاشرت اور حکمت ودانائی والے تھے۔

مصر میں مالکیہ کے قاضی رہے، قاضی الجماعہ ابن عبد السلام وغیرہ سے علم فقہ حاصل کیا۔

بعض تصانیف: "العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر"، "تاريخ ابن خلدون" اور "شرح البردة"۔

[شذرات الذہب ۷/۷۶؛ الضوء اللامع ۴/۱۴۵؛ الأعلام ۴/۱۰۶؛ معجم المؤلفین ۵/۱۸۸]

ابن دقیق العید:
ان کے حالات ج ۴ ص ۴۴۰ میں گذر چکے۔

ابن رجب: یہ عبد الرحمٰن بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۳۱ میں گذر چکے۔

ابن رسلان (۷۷۳-۸۴۴ھ)

یہ احمد بن حسین بن حسن بن علی، ابو العباس، رملی، شافعی ہیں، ابن رسلان سے معروف ہیں، فقیہ شافعی ہیں، رملہ (فلسطین) میں پیدا ہوئے، بڑھاپے میں (قدس) منتقل ہوگئے، وہیں وفات پائی، عالم تھے بعض علوم میں ماہر تھے، ایک زمانہ تک افتاء وتدریس کی خدمات انجام دیتے رہے، قاضی القضاۃ الباعونی نے ان کو افتاء کی اجازت دی تھی۔

بعض تصانیف: "صفوة الزبد" فقہ میں منظوم رسالہ، "شرح سنن أبي داود"، "شرح البخاري"، "تصحيح الحاوي" فقہ میں، اور "شرح منهاج الوصول إلى علم الأصول"۔

[شذرات الذہب ۷/۲۴۸؛ الضوء اللامع ۱/۲۸۲؛ الأعلام ۱/۱۱۵؛ معجم المؤلفین ۱/۲۰۴]

ابن رشد:
ان کے حالات ج ا ص ۴۳۲ میں گذر چکے۔

ابن الزبیر: یہ عبد اللہ بن الزبیر ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۷۶ میں گذر چکے۔

ابن سراقہ (۵۹۲-۶۶۲ھ)

یہ محمد بن احمد بن محمد، ابو بکر، انصاری، شاطبی، مصری ہیں، محدث، فقیہ، ماہر علم فرائض، شاعر تھے، قاہرہ میں دار الحدیث الکاملیہ کے شیخ تھے۔ ابو القاسم احمد بن بقی سے اور عراق میں ابو علی بن جوالیقی اور ان کے طبقہ سے حدیث سنی۔

بعض تصانیف: "الحيل الشرعية"، "إعجاز القرآن"،

"كتاب الأعداد" اور "شرح الكافي في الفرائض"۔

[البدایۃ والنہایہ ۱۳/ ۲۴۳؛ شذرات الذہب ۵/ ۳۱۰؛ الأعلام ۶/ ۲۱۷؛ معجم المؤلفین ۱۱/ ۱۷۶]

ابن سیرین:

ان کے حالات ج ا ص ۴۳۳ میں گذر چکے۔

ابن شبرمہ:

ان کے حالات ج ۲ ص ۵۶۶ میں گذر چکے۔

ابن عابدین:

ان کے حالات ج ا ص ۴۳۴ میں گذر چکے۔

ابن عباس:

ان کے حالات ج ا ص ۴۳۴ میں گذر چکے۔

ابن عبدالحکم:

ان کے حالات ج ا ص ۴۳۵ میں گذر چکے۔

ابن العربی:

ان کے حالات ج ا ص ۴۳۵ میں گذر چکے۔

ابن عساکر: یہ علی بن الحسن ہیں:

ان کے حالات ج ۳ ص ۴۵۹ میں گذر چکے۔

ابن عطیہ: یہ عبدالحق بن غالب ہیں:

ان کے حالات ج ۲ ص ۵۶۷ میں گذر چکے۔

ابن عمر:

ان کے حالات ج ا ص ۴۳۶ میں گذر چکے۔

ابن عمرو: یہ عبداللہ بن عمرو ہیں:

ان کے حالات ج ا ص ۴۳۶ میں گذر چکے۔

ابن فرحون: یہ ابراہیم بن علی ہیں:

ان کے حالات ج ا ص ۴۳۷ میں گذر چکے۔

ابن القاسم:

ان کے حالات ج ا ص ۴۳۷ میں گذر چکے۔

ابن قدامہ:

ان کے حالات ج ا ص ۴۳۸ میں گذر چکے۔

ابن القیم:

ان کے حالات ج ا ص ۴۳۸ میں گذر چکے۔

ابن کمال پاشا: یہ احمد بن سلیمان ہیں:

ان کے حالات ج ۳ ص ۴۶۰ میں گذر چکے۔

ابن الماجشون:

ان کے حالات ج ا ص ۴۳۹ میں گذر چکے۔

ابن مسعود:
ان کے حالات ج اص ۴۶۷ میں گذر چکے۔

ابن مفلح:
ان کے حالات ج اص ۴۴۰ میں گذر چکے۔

ابن المنذر:
ان کے حالات ج اص ۴۴۰ میں گذر چکے۔

ابن المواز: یہ محمد بن ابراہیم مالکی ہیں:
ان کے حالات ج ۲ص ۵۶۹ میں گذر چکے۔

ابن ناجی (؟ - ۸۳۷ھ)
یہ قاسم بن عیسی بن ناجی، ابو الفضل، تنوخی، قیروانی ہیں، فقیہ، حافظ، مالکی تھے، قیروان میں تعلیم پائی، مختلف مقامات کے قاضی رہے۔ قیروان میں ابن عرفہ، یعقوب زغبی اور شبیبی وغیرہ سے علم حاصل کیا۔

بعض تصانیف: "شرح المدونة"، "زيادات على معالم الإيمان"، "الشافي في الفقه"، "شرح رسالة ابن أبي زيد القيرواني" اور "مشارق أنوار القلوب"۔

[نیل الابتہاج رص ۲۲۳؛ الأعلام ۶/ ۳؛ معجم المؤلفین ۸/ ۱۱۰]

ابن نجیم: یہ عمر بن ابراہیم ہیں:
ان کے حالات ج اص ۴۴۱ میں گذر چکے۔

ابن الہمام:
ان کے حالات ج اص ۴۴۱ میں گذر چکے۔

ابو الأحوص (؟ - ۲۷۹ھ)
یہ محمد بن ہیثم بن حماد بن واقد، ابو عبد اللہ، ثقفی، بغدادی، قنطری ہیں، ابو الاحوص سے معروف ہیں، قاضی عکبرا تھے۔ عکبرا دجیل کے نواح میں صریفین سے قریب ایک چھوٹے شہر کا نام ہے، اس کے اور بغداد کے درمیان دس فرسخ ہیں۔ کوفہ وبصرہ اور شام ومصر کے اسفار کئے، اور وہاں ابو غسان مالک بن اسماعیل، محمد بن کثیر مصیصی اور عبد اللہ بن رجاء بصری وغیرہ سے حدیث سنی، اور خود ان سے ابن ماجہ، موسی بن ہارون حافظ، محمد بن عبد اللہ حضرمی اور عبد اللہ بن محمد بن ناجیہ وغیرہ نے روایت کی۔ دارقطنی اور مسلمہ بن قاسم نے کہا ہے: ثقہ ہیں۔ ابن حبان نے ان کا ذکر ثقات میں کیا ہے۔

[تہذیب التہذیب ۹/ ۴۹۸؛ تاریخ بغداد ۳/ ۳۶۴؛ الأعلام ۷/ ۳۵۷]

ابو اسحاق الاسفرائینی: یہ ابراہیم بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج اص ۴۴۲ میں گذر چکے۔

ابو ایوب الانصاری (؟ - ۵۲ھ)
یہ خالد بن زید بن کلیب بن ثعلبہ، ابو ایوب انصاری، بنی نجار سے تعلق رکھنے والے صحابی ہیں، بیعت عقبہ میں نیز بدر، اُحد، خندق اور دوسرے غزوات میں شریک ہوئے، بہادر، صابر ومتقی اور غزوہ وجہاد کے عاشق تھے۔ انہوں نے نبی کریم ﷺ اور ابی بن کعب سے روایت کی، اور خود ان سے براء بن عازب، جابر بن سمرہ، زید بن

خالد جہنی اور ابن عباس وغیرہ نے روایت کی ہے۔ یزید نے اپنے والد حضرت امیر معاویہ کی خلافت میں قسطنطنیہ پر حملہ کیا تو ابو ایوب ساتھ میں جنگ کے لئے گئے، وہاں کی لڑائیوں میں شریک ہوئے، بیمار پڑ گئے تو وصیت کی کہ ان کو دشمن کی سرزمین کے اندر تک لے جایا جائے، چنانچہ وفات کے بعد ان کو قسطنطنیہ کے قلعہ کی جڑ میں دفن کیا گیا۔ ان سے (۱۵۵) احادیث مروی ہیں۔

[الإصابہ ۱/۴۰۵؛ تہذیب التہذیب ۳/۹۰؛ الأعلام ۲/۳۳۶]

ابوبکر الاسکاف:

ان کے حالات ج ۴ ص ۴۴۳ میں گذر چکے۔

ابوبکر الرازی (الجصاص):

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۵۶ میں گذر چکے۔

ابوبکر الصدیق:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۲ میں گذر چکے۔

ابوثور:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۳ میں گذر چکے۔

ابوحامد الاسفرائینی:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۹ میں گذر چکے۔

ابوالحسن التمیمی (؟-۴۲۳ھ)

یہ احمد بن اسحاق بن عطیہ بن عبد اللہ بن سعد، ابو الحسن، تمیمی، صیدلانی (دوا فروش)، مقری (بڑے قاری) ہیں۔ ابو طاہر مخلص، ابو القاسم صیدلانی اور ان کے بعد کے لوگوں سے حدیث سنی، بہترین حفظ، روایات میں اتقان، اور حروف کے ضبط میں مشہور آخری قراء میں سے تھے۔

بعض تصانیف: "الواضح في القراءات العشر"۔

[تاریخ بغداد ۴/۱۶۱؛ غایۃ النہایۃ فی طبقات القراء ۱/۵۴؛ معجم المؤلفین ۱/۲۲۳]

ابوالحسن المغربی:

ان کے حالات ج ۳ ص ۴۶۳ میں گذر چکے۔

ابوالحسین البصری (؟-۴۳۶ھ)

یہ محمد بن علی بن طیب، ابو الحسین، بصری، معتزلی ہیں، متکلم واصولی تھے، اپنے زمانہ کے ذہین ترین لوگوں میں تھے۔ ابن خلکان نے کہا ہے: ان کا کلام عمدہ، عبارت حسین، مضامین کثرت سے ہوتے، اپنے وقت کے امام تھے۔

بعض تصانیف: "المعتمد في أصول الفقه"، "تصفح الأدلة"، "غزير الأدلة"، "شرح الأصول الخمسة"، اور ایک کتاب "امامت" سے متعلق ہے۔

[وفیات الاعیان ۱/۶۰۹؛ تاریخ بغداد ۳/۱۰۰؛ شذرات الذہب ۳/۲۵۹، الأعلام ۷/۱۶۱]

ابوحنیفہ:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۴ میں گذر چکے۔

ابوالخطاب:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۴ میں گذر چکے۔

ابوداؤد:

ان کے حالات ج۱ص ۴۴۴ میں گذر چکے۔

ابورافع:

ان کے حالات ج ۳ص ۴۶۴ میں گذر چکے۔

ابوریحانہ (؟ - ؟)

یہ شمعون بن یزید بن خناقہ، ابوریحانہ، ازدی، اور بقول بعض انصاری ہیں۔ ان کو مولی رسول اللہ ﷺ (آپ ﷺ کے آزاد کردہ غلام) کہا جاتا ہے، صحابی ہیں، فتح دمشق میں شریک رہے۔ انہوں نے نبی کریم ﷺ سے روایت کی، اور خود ان سے ابوالحسین ہیثم بن شفی حجری، مجاہد بن جبر اور شہر بن حوشب وغیرہ نے روایت کی۔

ابن حبان نے کہا: ابوریحانہ کا نام شمعون ہے، اور ایک قول کے مطابق ان کا نام عبداللہ بن نضر ہے، لیکن اول اصح ہے۔

[الاصابہ ۲/۱۵۶؛ اسد الغابہ ۲/۷۷۳؛ الاستیعاب ۲/۷۱۱؛ تہذیب التہذیب ۴/۳۶۵]

ابوسعید الخدری:

ان کے حالات ج۱ص ۵۴۴ میں گذر چکے۔

ابوطلحہ: یہ زید بن سہل ہیں:

ان کے حالات ج ۳ص ۴۶۵ میں گذر چکے۔

ابوالطیب الطبری (۳۴۸-۴۵۰ھ)

یہ طاہر بن عبداللہ بن طاہر بن عمر، قاضی ابوطیب، طبری ہیں۔ فقیہ، اصولی، مناظر، شافعیہ کے ممتاز علماء میں سے تھے۔ طبرستان میں بمقام "آمل" آپ کی ولادت ہوئی، بغداد کو وطن بنایا، جرجان، نیساپور اور بغداد میں حدیث کا علم حاصل کیا، اور آمل میں ابن القاص کے مصاحب ابوعلی زجاجی سے علم فقہ حاصل کیا۔ ابوسعد اسماعیلی اور قاضی ابو القاسم بن کج وغیرہ سے علم قرأت حاصل کیا، اور ربع الکرخ کے قاضی رہے۔

بعض تصانیف: "شرح مختصر المزني" فروع فقہ شافعی میں، "شرح ابن الحداد المصري" اور ایک کتاب "طبقات الشافعیہ" میں ہے، اور "المجرد"۔

[طبقات الشافعیہ ۳/۱۷۶؛ تہذیب الأسماء واللغات ۲/۲۴۷، الأعلام ۳/۳۲۲؛ معجم المؤلفین ۵/۳۷]

ابوالعالیہ (؟-۹۰ھ)

یہ رفیع بن مہران، ابوالعالیہ، ولاء کے اعتبار سے ریاحی، بصری ہیں، انہوں نے دور جاہلیت کو پایا، وفات نبوی کے دو سال بعد اسلام لائے۔ انہوں نے حضرت علی، ابن مسعود، ابوموسی، ابوایوب اور ابی بن کعب وغیرہ سے روایت کی، اور خود ان سے خالد حذاء، محمد بن سیرین، حفصہ بنت سیرین اور ربیع بن انس وغیرہ نے روایت کی۔ ابن معین، ابوزرعہ اور ابوحاتم نے کہا ہے: ثقہ ہیں۔ لالکائی نے کہا: بالاجماع ثقہ ہیں۔ رہا امام شافعی کا یہ قول: حديث أبي العالية الرياحي رياح (ابوالعالیہ ریاحی کی حدیثیں ہوا ہیں) تو اس سے مراد قہقہہ کے متعلق ان کی مرسل روایت ہے، اور امام شافعی کا مذہب ہے کہ مرسل روایت حجت نہیں، لیکن اگر ابوالعالیہ سند کے ساتھ بیان کریں تو حجت ہے۔

[تہذیب التہذیب ۳/۲۸۴؛ میزان الاعتدال ۲/۵۴؛

البدایہ والنہایہ ۹/ ۸۰؛ الطبقات الکبری لابن سعد ۷/ ۱۱۲]

ابوالعباس بن سریج: یہ احمد بن عمر ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۳۲ میں گذر چکے۔

ابوعبید:
ان کے حالات ج ا ص ۴۴۵ میں گذر چکے۔

ابوعلی الجبائی (۲۳۲-؟)

یہ محمد بن عبد الوہاب بن سلام، ابوعلی، جبائی، بصری، معتزلی ہیں، علم کلام کے سردار تھے، انہوں نے یہ علم ابو یوسف یعقوب بن عبد اللہ سحام بصری سے حاصل کیا، اور خود ان سے ان کے لڑکے ابو ہاشم جبائی اور شیخ ابو الحسن اشعری نے حاصل کیا، وہ مفسر بھی تھے۔ ان کی نسبت جبّی (بصرہ کے ایک گاؤں) کی طرف ہے، اور فرقہ جبائیہ انہیں کی طرف منسوب ہے۔

بعض تصانیف: "تفسیر القرآن"۔

[البدایہ والنہایہ ۱۱/ ۱۲۵؛ النجوم الزاہرہ ۳/ ۱۸۹؛ معجم المؤلفین ۱۰/ ۲۶۹، الأعلام ۷/ ۱۳۶]

ابوالفرج: یہ عبد الرحمٰن بن الجوزی ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۶۳ میں گذر چکے۔

ابوقتادہ:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۷۳ میں گذر چکے۔

ابوقلابہ: یہ عبد اللہ بن زید ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۴۶ میں گذر چکے۔

ابومسعود البدری (؟-۴۰ھ)

یہ عقبہ بن عمرو بن اسیرہ، اور ایک قول: ثعلبہ، ابومسعود بدری، انصاری، خزرجی ہیں، اپنی کنیت سے مشہور ہیں۔ ابن حجر نے کہا: غزوہ بدر میں ان کی شرکت مختلف فیہ ہے، اکثر کی رائے ہے کہ انہوں نے بدر میں قیام کیا، اس لئے اس سے منسوب ہوکر بدری کہلائے، لیکن امام بخاری قطعی طور پر کہتے ہیں کہ وہ غزوہ بدر میں شریک رہے، اور حضور ﷺ کے ساتھ رہے، بیعت عقبہ، اُحد اور بعد کے غزوات میں شریک رہے۔

انہوں نے نبی کریم ﷺ سے روایت کیا، اور خود ان سے ان کے بیٹے بشیر، نیز عبد یزید خطمی، ابو وائل اور علقمہ وغیرہ نے روایت کی۔ کوفہ میں قیام رہا، حضرت علیؓ کے ساتھ تھے، حضرت علیؓ نے ان کو کوفہ میں اپنا نائب مقرر کیا، ان سے (۱۰۲) احادیث مروی ہیں۔

[الإصابہ ۲/ ۴۹۰؛ أسد الغابہ ۳/ ۵۵۴؛ تہذیب التہذیب ۷/ ۲۴۷؛ الأعلام ۵/ ۳۷]

ابوہریرہ:
ان کے حالات ج ا ص ۴۴۷ میں گذر چکے۔

ابو ہلال العسکری (؟-۳۹۵ھ)

یہ حسن بن عبد اللہ بن سہل بن سعد، ابو ہلال، عسکری ہیں، لغوی، ادیب، شاعر اور مفسر تھے، ان کی نسبت اہواز کے ایک ضلع "عسکر مکرم" کی طرف ہے۔

بعض تصانیف: ''المحاسن'' تفسیر قرآن میں، ''الحث على طلب العلم''، ''التلخيص''، ''جمهرة الأمثال'' اور ''كتاب من احتكم من الخلفاء إلى القضاة'' ۔

[معجم لأدباء ۲۵۸/۸؛ معجم المؤلفین ۲۴۰/۳؛ لأعلام ۲/۲۱۱]

ابو یوسف:
ان کے حالات ج۱ص ۴۷۴ میں گذر چکے۔

احمد بن حنبل:
ان کے حالات ج۱ص ۴۴۸ میں گذر چکے۔

احمد بن یحیی:
دیکھئے: الونشریسی۔

الاذرعی: یہ احمد بن حمدان ہیں:
ان کے حالات ج۱ص ۴۴۸ میں گذر چکے۔

الازہری: یہ محمد بن احمد الازہری ہیں:
ان کے حالات ج۱ص ۴۴۹ میں گذر چکے۔

اسامہ بن زید:
ان کے حالات ج۴ص ۴۴۷ میں گذر چکے۔

اسحاق بن راہویہ:
ان کے حالات ج۱ص ۴۵۹ میں گذر چکے۔

اشہب: یہ اشہب بن عبدالعزیز ہیں:
ان کے حالات ج۱ص ۴۵۰ میں گذر چکے۔

امام الحرمین: یہ عبدالملک بن عبداللہ ہیں:
ان کے حالات ج۳ص ۴۷۳ میں گذر چکے۔

ام سلمہ:
ان کے حالات ج۱ص ۴۵۰ میں گذر چکے۔

ام ہانی:
ان کے حالات ج۲ص ۵۷۶ میں گذر چکے۔

انس بن مالک:
ان کے حالات ج۲ص ۵۷۶ میں گذر چکے۔

الاوزاعی:
ان کے حالات ج۱ص ۴۵۱ میں گذر چکے۔

ب

البزار:
ان کے حالات ج۲ص ۵۷۷ میں گذر چکے۔

الباقلانی: یہ محمد بن الطیب ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۵۲ میں گذر چکے۔

البجیرمی: یہ سلیمان بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۵۲ میں گذر چکے۔

براء بن عازب (؟-۷۱ھ)

یہ براء بن عازب بن حارث بن عدی، ابوعمارہ، خزرجی، انصاری ہیں، ان کا شمار سپہ سالار صحابیوں میں ہوتا ہے، ان کی بڑی فتوحات ہیں، بچپن میں اسلام لائے، رسول اللہ ﷺ کے ساتھ ۱۵/غزوات میں شرکت کی، رسول اللہ ﷺ سے اور ابوبکر، عمر، علی اور بلالؓ وغیرہ سے روایت کی، اور خود ان سے عبداللہ بن زید خطمی، ابوجحیفہ، ابن ابی لیلی وغیرہ نے روایت کی۔ حضرت عثمان خلیفہ بنے تو ان کو (فارس میں) ''ری'' کا ۲۴ھ میں امیر مقرر کیا۔ بخاری ومسلم میں ان سے (۳۰۵) احادیث مروی ہیں۔

[الاصابہ ۱/۱۴۲؛ أسد الغابہ ۱/۱۷۱؛ تہذیب التہذیب ۱/۴۲۵؛ الأعلام ۲/۱۴]

البزدوی: یہ علی بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۵۳ میں گذر چکے۔

البصری: یہ الحسن البصری ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۵۸ میں گذر چکے۔

بلال:
ان کے حالات ج ۳ ص ۴۷۰ میں گذر چکے۔

البہوتی: یہ منصور بن یونس ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۵۴ میں گذر چکے۔

البیہقی:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۷۸ میں گذر چکے۔

ت

الترمذی:
ان کے حالات ج ا ص ۴۵۵ میں گذر چکے۔

تقی الدین، ابن تیمیہ:
ان کے حالات ج ا ص ۴۲۹ میں گذر چکے۔

ج

جابر بن عبداللہ:
ان کے حالات ج ا ص ۴۵۶ میں گذر چکے۔

جریر بن عبداللہ (؟-۵۱ھ)

یہ جریر بن عبد اللہ بن جابر بن مالک، ابو عمرو، ایک قول: ابو عبداللہ، بجلی ہیں، ایک یمنی قبیلہ ''بجیلہ'' سے منسوب ہیں، صحابی ہیں، رسول اللہ ﷺ سے اور حضرت عمر اور معاویہ سے روایت کی۔

اور ان سے ان کے لڑکے، منذر، عبید اللہ، ابراہیم نے اور شعبی وغیرہ نے روایت کی، ان کے اسلام لانے کے وقت کے بارے میں اختلاف ہے، ابن کثیر نے البدایہ میں لکھا ہے: سورہ مائدہ کے نزول کے بعد اسلام لائے، ان کا اسلام لانا رمضان ۱۰ھ میں پیش آیا، وہ تشریف لائے تو حضور ﷺ خطبہ دے رہے تھے، آپ ﷺ نے دوران خطبہ فرمایا: "إنه يقدم عليكم من هذا الفج من خير ذي يمن، وإن على وجهه مسحة ملك'' (تمہارے پاس اس گلی سے یمن کا بہترین شخص آنے والا ہے، اس کے چہرہ پر فرشتہ کا رنگ ونور ہے)، روایت میں ہے کہ جب رسول اللہ ﷺ نے ان کو بٹھایا تو ان کے لئے اپنی چادر بچھادی اور فرمایا: ''إذا جاء كم كريم قوم فاكرموه'' (اگر کسی قوم کا معزز شخص تمہارے پاس آئے تو اس کی عزت کرو)۔ ابن حجر نے شعبی سے نقل کیا ہے کہ ان کے اسلام کا واقعہ ۱۰ھ سے پہلے کا ہے۔ امام احمد نے فرمایا: ہم سے محمد بن عبید نے ان سے اسماعیل نے ان سے قیس نے ان سے جریر نے کہا: اسلام لانے کے بعد رسول اللہ ﷺ نے مجھے اپنے پاس آنے سے نہیں روکا، اور جب بھی مجھے دیکھا مسکرائے۔

[البدایہ والنہایہ ۵/۷۷،۸/۵۵؛ الإصابہ ۱/۲۳۲؛ أسد الغابہ ۱/۲۷۹؛ تہذیب التہذیب ۲/۷۳]

جعفر بن محمد:

ان کے حالات ج ۳ ص ۳۷۴ میں گذر چکے۔

ح

الحاکم: یہ محمد بن عبداللہ ہیں:

ان کے حالات ج ۲ ص ۵۸۰ میں گذر چکے۔

الحسن البصری:

ان کے حالات ج ۱ ص ۵۸۴ میں گذر چکے۔

الحسن بن صالح:

ان کے حالات ج ۱ ص ۵۸۴ میں گذر چکے۔

الحسن العبدی (؟-۲۵۷ھ)

یہ حسن بن عرفہ بن یزید، ابو علی، عبدی، بغدادی، محدث ہیں، عرب کی تاریخ اور سیر کے عالم تھے، بڑے واقف کار ثقہ عالم تھے۔ انہوں نے عمار بن محمد بن اُخت الثوری، عیسیٰ بن یونس، ابوبکر بن عیاش اور یزید بن ہارون وغیرہ سے روایت کی، اور ان سے ترمذی اور ابن ماجہ نے روایت کی، نسائی نے بواسطہ زکریا ساجی وغیرہ سے ان کی روایت نقل کی ہے۔ عبد اللہ بن احمد اور یحییٰ بن معین نے کہا ہے: ثقہ ہیں، نسائی نے کہا: لابأس به (ان میں کوئی نقص نہیں ہے)۔ ابن حبان نے ان کا ذکر ثقات میں کیا ہے۔

[البدایہ والنہایہ ۱۱/۲۹؛ تہذیب التہذیب ۲/۲۹۳؛ معجم المؤلفین ۳/۲۴۵]

حفصہ (۱۸ق ھ-۴۵ھ)

یہ حفصہ بنت عمر بن خطاب، ام المؤمنین رضی اللہ عنہا ہیں،جلیل القدر نیک، صحابیہ، ازواج مطہرات میں سے ہیں، مکہ میں پیدا ہوئیں، ان سے خنیس بن حذافہ سہمی نے شادی کی ظہور اسلام تک وہ انہی کے نکاح میں رہیں، پھر دونوں مشرف بہ اسلام ہوئے، انہی کے ساتھ مدینہ ہجرت کی، خنیس کے انتقال کے بعد رسول اللہ ﷺ نے ان کے والد کے پاس ان کے نکاح کا پیغام دیا، تو انہوں نے آپ ﷺ سے ان کا نکاح کردیا، وفات نبوی کے بعد تا حیات مدینہ ہی میں رہیں، بخاری ومسلم میں ان سے (۶۰) احادیث مروی ہیں۔

[الإصابہ ۴/ ۲۷۳؛ أسد الغابہ ۵/ ۴۲۵؛ الأعلام ۲/ ۲۹۲]

الحطاب:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۵۹ میں گذر چکے۔

الحکم: یہ الحکم بن عمرو ہیں:

ان کے حالات ج ۵ ص ۴۸۵ میں گذر چکے۔

حماد: یہ حماد بن ابی سلیمان ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۰ میں گذر چکے۔

خ

خالد بن الولید (؟-۲۱ھ)

یہ خالد بن ولید بن مغیرہ، ابوسلیمان مخزومی قریشی، صحابی رسول، شمشیر خدا، عظیم فاتح ہیں، دور جاہلیت میں قریش کے معزز اور باوقار لوگوں میں ان کا شمار ہوتا تھا۔ ۷ھ میں فتح مکہ سے قبل اسلام لائے، حضور ﷺ ان سے بہت خوش ہوئے اور آپ نے ان کو گھوڑ سواروں کا قائد بنایا۔ حضرت ابوبکرؓ خلیفہ بنے تو ان کو مسیلمہ اور نجد کے مرتد عربوں سے جنگ کے لئے بھیجا، پھر ان کو عراق فتح کرنے کے لئے روانہ کیا، انہوں نے 'حیرہ' اور عراق کے بڑے حصہ کو فتح کرلیا، پھر ان کو جنگ یرموک میں مسلمانوں کو کمک پہنچانے کے لئے شام روانہ ہونے کا حکم فرمایا، فتوحات میں ان کا اثر و دخل تھا۔ حضرت عمرؓ خلیفہ بنے تو شام میں ان کو سپہ سالاری سے سبکدوش کردیا، اور ابوعبیدہ بن جراح کو مقرر کیا، یہ بات ان کے عزم وحوصلہ میں کمی کا باعث نہیں ہوئی اور وہ حضرت ابوعبیدہ کے ہمراہ جہاد کرتے رہے، یہاں تک کہ ۱۴ھ میں مسلمان فتحیاب ہوگئے۔ حضرت ابوبکر نے فرمایا: عورتیں خالد جیسا شخص پیدا نہ کرسکیں۔ محدثین نے ان سے (۱۸) احادیث نقل کی ہیں۔

[الإصابہ ۱/ ۴۱۳؛ الاستیعاب ۲/ ۴۲۷؛ الأعلام ۲/ ۳۴۱]

الخرشی:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۰ میں گذر چکے۔

الخرقی:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۰ میں گذر چکے۔

الخطابی:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۱ میں گذر چکے۔

خواہر زادہ: یہ محمد بن الحسین ہیں:
ان کے حالات ج ۳ ص ۵۷۴ میں گذر چکے۔

د

الدردیر:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۳ میں گذر چکے۔

الدسوقی:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۳ میں گذر چکے۔

ر

الرازی: یہ محمد بن عمر ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۵۶ میں گذر چکے۔

الراغب (؟ - ۵۰۲ھ):
یہ حسین بن محمد بن مفضل، ابو القاسم، اصفہانی ہیں، ادیب، لغوی، حکیم، مفسر، اہل اصفہان میں سے تھے، بغداد میں رہائش اختیار کی، اس قدر مشہور ہوئے کہ امام غزالی کے ساتھ ان کا موازنہ کیا جاتا تھا۔
بعض تصانیف: "الذريعة إلى مكارم الشريعة"، "حل متشابهات القرآن"، اور "جامع التفاسير والمفردات في غريب القرآن"۔
[الأعلام ۲/ ۲۷۹؛ معجم المؤلفین ۴/ ۵۹؛ مقدمہ "المفردات"]

الرافعی:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۴ میں گذر چکے۔

ربیعۃ الرأی:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۴ میں گذر چکے۔

ز

زبید الیامی (؟-۱۲۲ھ، اس کے علاوہ بھی قول ہے)

یہ زبید بن حارث بن عبد الکریم بن عمرو بن کعب، ابو عبد الرحمٰن، الیامی ہیں۔ انہوں نے مرہ بن شراحیل، سعد بن عبیدہ اور عبد الرحمٰن بن ابی لیلی وغیرہ سے روایت کی، اور خود ان سے ان کے دونوں لڑکے: عبد اللہ، عبد الرحمٰن، نیز جریر بن حازم اور ثوری وغیرہ نے روایت کی۔ ابن معین، ابو حاتم اور نسائی نے کہا: ثقہ ہیں، ابن حبان نے ان کا ذکر ثقات میں کیا ہے۔

[تہذیب التہذیب ۳/ ۳۱۰؛ میزان الاعتدال ۲/ ۶۶؛ لب اللباب/ ۲۸۲]

الزبیدی: یہ محمد بن محمد ہیں:

ان کے حالات ج ۵ ص ۴۸۶ میں گذر چکے۔

الزبیر:

ان کے حالات ج ۲ ص ۵۸۵ میں گذر چکے۔

الزرکشی:

ان کے حالات ج ۲ ص ۵۸۵ میں گذر چکے۔

زفر:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۶ میں گذر چکے۔

زکریا الانصاری:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۶ میں گذر چکے۔

الزمخشری (۴۶۷-۵۳۸ھ)

یہ محمود بن عمر بن محمد بن احمد، ابو القاسم، خوارزمی، زمخشری ہیں، ممتاز علماء معتزلہ میں سے تھے، مفسر محدث، متکلم، نحوی تھے، متعدد علوم میں ماہر تھے۔ خوارزم کے ایک گاؤں "زمخشر" میں پیدا ہوئے، بغداد آئے، حدیث سنی، علم فقہ حاصل کیا، مکہ گئے، اسی کے جوار میں قیام کیا اور "جار اللہ" کے نام سے مشہور ہوئے۔

بعض تصانیف: "الکشاف" قرآن کی تفسیر میں، "الفائق فی غریب الحدیث"، "ربیع الأبرار و نصوص الأخبار"، اور "المفصل"۔

[شذرات الذہب ۴/ ۱۱۸؛ الأعلام ۸/ ۵۵؛ معجم المؤلفین ۱۲/ ۱۸۶]

الزہری:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۷ میں گذر چکے۔

زید بن ارقم (؟-۶۸ھ)

یہ زید بن ارقم بن زید بن قیس، ابو عمر اور ایک قول: ابو عامر، خزرجی، انصاری صحابی ہیں، حضور علیہ السلام کے ساتھ سترہ غزوات میں شریک ہوئے۔ انہوں نے حضور علیہ السلام اور حضرت علیؓ سے روایت کی، اور خود ان سے أنس بن مالک نے تحریراً روایت کی، اور ابو اسحاق سبیعی،

عبدالرحمٰن بن ابولیلی اور ابوعمر شیبانی وغیرہ نے روایت کی۔ اللہ تعالٰی نے سورہ ''المنافقون'' میں انہی کی تصدیق نازل فرمائی ہے۔کتب حدیث میں ان سے (۸۰) احادیث مروی ہیں۔

[الإصابہ ۱/ ۵۶۰؛ أسدالغابہ ۲/ ۲۱۹؛ تہذیب التہذیب ۳/ ۹۴ ۳؛ الأعلام ۳/ ۹۵ ۳]

زیدبن ثابت:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۷ میں گذر چکے۔

الزیلعی:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۷ میں گذر چکے۔

س

سحنون: یہ عبدالسلام بن سعید ہیں:

ان کے حالات ج ۲ ص ۵۸۶ میں گذر چکے۔

السدّی: یہ اسماعیل بن عبدالرحمٰن ہیں:

ان کے حالات ج ۲ ص ۵۸۷ میں گذر چکے۔

السرخسی:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۸ میں گذر چکے۔

سعدبن أبی وقاص:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۸ میں گذر چکے۔

سعیدبن جبیر:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۹ میں گذر چکے۔

السکاکی (۵۵۵-۶۲۶ھ)

یہ یوسف بن ابوبکر بن محمد بن علی، ابویعقوب، سراج الدین سکاکی، خوارزمی ہیں، الفوائد البہیہ میں ان کا نام یوسف بن محمد ہے۔ نحو،صرف بیان، عروض اورشعر کے متبحر عالم تھے، تمام علوم کے ماہر تھے۔ سدید بن محمد حناطی، محمد بن عبداللہ مروزی اور مختار بن محمود زاہدی سے علم حاصل کیا۔

بعض تصانیف: ''مفتاح العلوم'' اور ''مصحف الزهرة''۔

[الجواہر المضیہ ۲/ ۲۲۵؛ الفوائد البہیہ / ۲۳۱؛ معجم المؤلفین ۱۳/ ۲۸۲؛ الأعلام ۹/ ۲۹۴]

سلمہ بن الاکوع (؟-۷۴ھ)

یہ سلمہ بن عمرو بن سنان اکوع ہیں، ابن عساکر اور ابن حجر عسقلانی نے کہا ہے: ان کا نام سنان بن عبداللہ بن بشیر اسلمی ہے، ''اکوع'' کے نام سے مشہور ہیں، صحابی ہیں، (حدیبیہ کے موقع پر) درخت کے نیچے بیعت کرنے والوں میں سے ہیں۔ حضور علیہ السلام کے ساتھ سات غزوات میں شرکت کی، بہادر، جواں مرد، تیر انداز اور بہت تیز دوڑنے والے تھے۔ انہوں نے حضور علیہ السلام، حضرت ابوبکر، عمر، عثمان اور طلحہؓ سے روایت کی، اور خود ان سے ان کے لڑکے ایاس، ان کے آزاد کردہ غلام یزید بن ابوعبید اور عبدالرحمٰن بن عبداللہ بن کعب وغیرہ

نے روایت کی۔ ان سے (۷۷) احادیث مروی ہیں۔

[تہذیب التہذیب ۴/ ۱۵۰؛ تہذیب ابن عساکر ۶/ ۲۳۰؛ الأعلام ۳/ ۱۷۲]

سند (؟-۵۴۱ھ)

یہ سند بن عنان بن ابراہیم ازدی ہیں، ان کی کنیت ابوعلی ہے۔ یہ طرطوشی، ابوالطاہر سلفی اور ابوالحسن بن مشرف کے مشائخ میں ہیں۔ زاہد، عالم، فقیہ مالکی، فاضل تھے۔ اسکندریہ میں وفات پائی، اور رباب اخضر کی ایک جانب میں تدفین ہوئی۔

بعض تصانیف: "الطراز شرح المدوّنة" مکمل نہیں ہوئی، اور علم الجدول وغیرہ میں ان کی کئی تصانیف ہیں۔

[الدیباج المذہب/ ۱۲۶ وغیرہ]۔

سمرہ بن جندب:

ان کے حالات ج ۵ ص ۴۸۸ میں گذر چکے۔

سُوید بن النعمان (؟-؟)

یہ سوید بن نعمان بن مالک بن عائذ مجدعہ اوسی، انصاری مدنی ہیں، اُحد اور اس کے بعد تمام غزوات میں رسول اللہ ﷺ کے ساتھ شریک رہے۔ درخت کے نیچے بیعت کرنے والوں میں ہیں، ان کا شمار اہل مدینہ میں ہوتا ہے۔ انہوں نے نبی کریم ﷺ سے ستو کھانے کے بعد کلی کرنے کے بارے میں حدیث روایت کی ہے، اور خود ان سے بشیر بن یسار نے روایت کی ہے۔

[أسد الغابہ ۲/ ۳۸۱؛ الاستیعاب ۲/ ۶۸۰؛ تہذیب التہذیب ۴/ ۲۸۰]

السیوطی:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۷۰ میں گذر چکے۔

ش

الشافعی:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۷۰ میں گذر چکے۔

شدّاد بن اوس (؟-۵۸ھ)

یہ شداد بن اوس بن ثابت، ابویعلی، انصاری، خزرجی، صحابی ہیں، امراء میں سے تھے۔ حضور ﷺ اور کعب احبار سے روایت کی، اور خود ان سے ان کے بیٹے یعلی نے، اور محمد، بشیر بن کعب عدوی اور محمود بن ربیع وغیرہ نے روایت کی ہے۔

حضرت عمرؓ نے ان کو حمص کا امیر بنایا تھا، حضرت عثمان کی شہادت کے بعد وہ علاحدہ ہو گئے، اور عبادت میں لگ گئے۔ ابودرداء نے کہا: ہر قوم میں ایک فقیہ ہوتا ہے اور اس قوم کے فقیہ شداد بن اوس ہیں۔ کتب حدیث میں ان سے (۵۰) احادیث مروی ہیں۔

[الإصابہ ۲/ ۱۳۸؛ تہذیب التہذیب ۴/ ۳۱۵؛ الأعلام ۳/ ۲۳۲]

الشربینی: یہ عبدالرحمٰن بن محمد ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۷۰ میں گذر چکے۔

شریک: یہ شریک بن عبداللہ النخعی ہیں:
ان کے حالات ج ۳ص ۴۸۱ میں گذر چکے۔

الشعبی:
ان کے حالات ج ۱ص ۴۷۲ میں گذر چکے۔

الشوکانی: یہ محمد بن علی الشوکانی ہیں:
ان کے حالات ج ۲ص ۵۹۰ میں گذر چکے۔

شیخ تقی الدین ابن تیمیہ:
ان کے حالات ج ۱ص ۴۲۹ میں گذر چکے۔

الشیرازی: یہ ابراہیم بن علی ہیں:
ان کے حالات ج ۲ص ۵۹۰ میں گذر چکے۔

شیخی زادہ (؟-۱۰۷۸ھ)
یہ عبدالرحمٰن بن محمد بن سلیمان معروف بہ "شیخی زادہ" ہیں، فقیہ، مفسر ہیں، ترکی میں کلیبولی کے باشندہ تھے۔ "روم ایلی" میں فوج کے قاضی رہے۔
بعض تصانیف: "مجمع الأنهر في شرح ملتقى الأبحر"، "حاشية على أنوار التنزيل للبيضاوي" اور "نظم الفرائد"۔
[الأعلام ۱۰۹/۴؛ ہدیۃ العارفین ۵۴۹/۱؛ معجم المؤلفین ۱۷۵/۵]

ص

صاحب التتارخانیہ (؟-۷۸۶ھ)
یہ عالم بن علاء ہیں، عالم، حنفی، فاضل تھے، ان کی تصانیف میں "الفتاویٰ التتارخانیہ" (مطبوع) ہے، موصوف نے اپنی کتاب کا نام منتخب نہیں کیا تھا، لہذا اشاہ تاتارخان سے منسوب کر کے اس کا یہ نام رکھا گیا۔ ایک قول کے مطابق مصنف نے اس کا نام: "زاد المسافر" رکھا تھا، جس میں انہوں نے المحیط البرہانی، الذخیرہ، الفتاویٰ الخانیہ اور الفتاویٰ الظہیر یہ کے مسائل کو جمع کیا، اور الہدایہ کے ابواب کے طرز پر ان کی ترتیب دی۔
[معجم المؤلفین ۵۲/۵؛ ہدیۃ العارفین ۴۳۵/۱؛ کشف الظنون (۲۶۸۱)]

صاحب الدر المختار: دیکھئے: الحصکفی:
ان کے حالات ج ۱ص ۴۵۹ میں گذر چکے۔

صاحب اللسان: یہ محمد بن مکرم ہیں:
ان کے حالات ج ۳ص ۴۶۱ میں گذر چکے۔

صاحب المبسوط: یہ محمد بن احمد السرخسی ہیں:
ان کے حالات ج ۱ص ۴۶۸ میں گذر چکے۔

صاحب مجمع الأنہر:
دیکھئے: شیخی زادہ۔

صاحب المغنی: یہ عبداللہ بن قدامہ ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۳۸ میں گذر چکے۔

ض

الضحاک: یہ الضحاک بن قیس ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۷۳ میں گذر چکے۔

ط

الطبری: دیکھئے: محمد بن جریر الطبری:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۹۱ میں گذر چکے۔

الطحاوی:
ان کے حالات ج ا ص ۴۷۴ میں گذر چکے۔

الطّواویسی (؟-۳۴۴ھ)

یہ احمد بن محمد بن حامد بن ہاشم، ابوبکر، طواویسی ہیں، حنفی فقیہ ہیں۔ انہوں نے محمد بن نصر مروزی، عبداللہ بن شیرویہ نیساپوری وغیرہ سے روایت کی، اور ان سے نصر بن محمد بن غریب شاشی اور احمد بن عبداللہ بن ادریس وغیرہ نے روایت کی۔ طواویسی: بخاریٰ سے آٹھ فرسخ کی دوری پر ایک گاؤں "طواویس" کی طرف نسبت ہے۔

[الجواہر المضیہ ۱/۱۰۰؛ الفوائد البہیہ/۳۱]

الطیبی (؟-۷۴۳ھ)

یہ حسین بن محمد بن عبداللہ، شرف الدین، طیبی ہیں، حدیث، تفسیر اور بیان کے عالم تھے۔ ابن حجر نے کہا ہے: قرآن وحدیث سے دقائق کے استخراج میں معجزانہ شان رکھتے تھے۔ وراثت اور تجارت کے بدولت زبردست مال ودولت کے مالک تھے۔ مختلف کارہائے خیر میں اس کو خرچ کرتے رہے، بالآخر آخری عمر میں فقیر ہو گئے۔

اہل بدعت وفلسفہ پر سخت تردید کرتے تھے۔

بعض تصانیف: "التبیان فی المعانی والبیان"، "الخلاصة فی الحدیث"، "شرح مشكاة المصابیح" اور "الكاشف عن حقائق السنن النبویة"۔

[شذرات الذہب ۶/۱۳۶؛ الدرر الکامنہ ۲/۶۸؛ الأعلام ۲/۲۸۰؛ معجم المؤلفین ۴/۵۳]

ع

عائشہ:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۷۵ میں گذر چکے۔

عبادہ بن الصامت:

ان کے حالات ج ۴ ص ۴۶۲ میں گذر چکے۔

عبدالرحمٰن بن زید (۵-تقریباً ۶۵ھ)

یہ عبدالرحمٰن بن زید بن خطاب بن نفیل عدوی قرشی ہیں، حضرت عمر بن خطاب کے بھتیجے، نہایت کامل الخلقت آدمی تھے، حضرت ابولبابہ ان کو خدمت نبوی میں لے کر آئے تو حضور ﷺ نے دریافت فرمایا: اے ابولبابہ تمہارا یہ بچہ کون ہے؟ انہوں نے کہا: یہ میرا نواسہ ہے اے اللہ کے رسول، میں نے اس سے چھوٹا نومولود بچہ نہیں دیکھا۔ تو حضور ﷺ نے کوئی چیز چبا کر ان کے منہ میں ڈالی، سر پر ہاتھ پھیرا اور برکت کی دعا فرمائی۔

انہوں نے اپنے والد وغیرہ سے حدیث روایت کی، اور خود ان سے ان کے بیٹے عبدالحمید اور دوسرے لوگوں نے روایت کی ہے۔

[الاستیعاب ۲/ ۸۳۳؛ اُسد الغابہ ۳/ ۴۶۳؛ الأعلام ۴/ ۷۸]

عبداللہ بن جعفر:

ان کے حالات ج ۲ ص ۵۹۳ میں گذر چکے۔

عبداللہ بن زید الانصاری:

ان کے حالات ج ۳ ص ۴۸۶ میں گذر چکے۔

عبداللہ بن عمر: دیکھئے: ابن عمر:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۳۶ میں گذر چکے۔

عبداللہ بن قرط (؟-۵۶ھ)

یہ عبداللہ بن قرط ثمالی ازدی، صحابی ہیں، حضرت ابوعبیدہ کی طرف سے "حمص" کے امیر تھے۔ انہوں نے نبی کریم ﷺ، خالد بن ولید، عمرو بن سعید بن عاص بن امیہ سے روایت کی، اور خود ان سے ابو عامر عبد اللہ بن نجی ہوزنی اور عبداللہ بن محصن وغیرہ نے روایت کی۔

ابن یونس نے کہا: سرزمین روم میں شہید ہوئے۔

[الاصابہ ۲/ ۳۵۸؛ الاستیعاب ۳/ ۹۷۸؛ اُسد الغابہ ۳/ ۲۶۰؛ تہذیب التہذیب ۵/ ۳۶۱]

عبداللہ بن یزید الخطمی (؟-تقریباً ۷۰ھ)

یہ عبداللہ بن یزید بن زید بن حصین بن عمرو بن حارث بن خطمہ، ابوموسی، انصاری خطمی (خاء کے فتحہ، طاء کے سکون، اخیر میں میم، انصار کے ایک قبیلہ خطمہ کی طرف نسبت ہے) صحابی ہیں، حدیبیہ میں شریک ہوئے، اس وقت بچے تھے، حضرت علی کے ساتھ "جمل وصفین" میں شریک ہوئے، کوفہ پر حضرت علی کی طرف سے امیر تھے۔ انہوں نے نبی کریم ﷺ، ابوایوب، ابومسعود، اور زید بن ثابت وغیرہ سے روایت کی، اور خود ان سے ان کے بیٹے: موسیٰ، ان کے نواسے: عدی بن ثابت انصاری، شعبی، اور محمد بن سیرین وغیرہ نے

روایت کی ہے۔

[الإصابہ ۲/ ۸۲ ۴۳؛ تہذیب التہذیب ۶/ ۸ ۷؛ لأنساب ۵/ ۱۶۳؛ لأعلام ۴/ ۲۹۰]

العتابي (؟-۵۸۶ھ)

یہ احمد بن محمد بن عمر، ابونصر اور ایک قول ابوالقاسم، عتابی، بخاری، زین الدین ہیں، فقہ وتفسیر کے عالم، حنفی ہیں، بخاری کے ایک محلّہ ''عتابیہ'' سے منسوب تھے۔سمعانی نے کہا: عتابی: کئی چیزوں سے منسوب ہے، مثلاً مغربی بغداد کے ایک محلہ ''عتابیہ'' سے۔

بعض تصانیف: "شرح الزيادات"، "جوامع الفقه"، "شرح الجامع الكبير"، "شرح الجامع الصغير" اور "التفسير"۔

[الجواہر المضیہ ۱/ ۱۱۴؛ الفوائد البہیہ /۳۶؛ لأعلام ۱/ ۲۰۹]

عثمان بن ابي العاص:

ان کے حالات ج ۲ ص ۵۹۳ میں گذر چکے۔

عثمان بن عفان:

ان کے حالات ج ا ص ۴۷۸ میں گذر چکے۔

عروہ بن الزبیر:

ان کے حالات ج ۲ ص ۵۹۴ میں گذر چکے۔

العز بن عبدالسلام: یہ عبدالعزیز بن عبدالسلام ہیں:

ان کے حالات ج ۲ ص ۵۹۴ میں گذر چکے۔

عطاء:

ان کے حالات ج ا ص ۴۷۸ میں گذر چکے۔

عقبہ بن عامر:

ان کے حالات ج ۲ ص ۵۹۵ میں گذر چکے۔

عکرمہ:

ان کے حالات ج ا ص ۴۷۸ میں گذر چکے۔

علقمہ بن قیس:

ان کے حالات ج ا ص ۴۷۸ میں گذر چکے۔

علی بن المدینی:

ان کے حالات ج ا ص ۴۷۹ میں گذر چکے۔

عمر بن الخطاب:

ان کے حالات ج ا ص ۴۷۹ میں گذر چکے۔

عمر بن عبدالعزیز:

ان کے حالات ج ا ص ۴۸۰ میں گذر چکے۔

عمران بن حصین:

ان کے حالات ج ا ص ۴۸۰ میں گذر چکے۔

عمران بن مسلم (؟-؟)

یہ عمران بن مسلم، ابوبکر، منقری، بصری، القصیر ہیں، انہوں نے

حضرت انس کو دیکھا ہے، حضرت ابو رجاء عطاردی، حسن ، انس بن سیرین، عطاء بن ابی رباح، اور عبداللہ بن دینار وغیرہ سے روایت کی۔

اور ان سے مہدی بن میمون ، ثوری اور حاتم بن اسماعیل وغیرہ نے روایت کی ۔قطان نے کہا: روایت حدیث میں صحیح تھے، اور میں نے ان کا ذکر محض اس وجہ سے کردیا کہ وہ بہت سی ایسی احادیث نقل کرتے ہیں جن کو دوسرے رواۃ نقل نہیں کرتے ،صرف ان کی قوم کے لوگ ہی ان سے وہ احادیث نقل کرتے ہیں ۔ابن حبان نے ان کا ذکر ’ثقات‘ میں کیا ہے، ابن ابراہیم بن جنید نے کہا: میں نے یحیی بن معین سے خالد بن رباح کے بارے میں دریافت کیا تو انہوں نے کہا: بصري ليس به بأس (بصری ہیں، ان میں کوئی حرج نہیں ہے)، یہ عمر ان ابوبکر سے حدیث روایت کرتے ہیں ،پھر انہوں نے کہا: یہ عمر ان قصیر کچھ بھی حیثیت نہیں رکھتے۔

[تہذیب التہذیب ۸/ ۱۳۷]

عمرو بن ابوسلمہ (؟ - ۲۱۴ھ، اس کے علاوہ بھی قول ہے)

یہ عمرو بن ابی سلمہ، ابوحفص، تنیسی دمشقی، بنوہاشم کے موالی (آزاد کردہ غلام) میں سے ہیں۔

انہوں نے اوزاعی، عبداللہ بن علاء بن زبیر، سعید بن بشیر، اور سعید بن عبدالعزیز وغیرہ سے روایت کی، اور ان سے ان کے لڑکے سعید نے، اور عبداللہ شافعی اور احمد بن صالح نے روایت کی۔

ولید بن بکر عمری نے کہا: عمرو بن ابی سلمہ، ابن وہب کے طرز کے ائمہ اخبار و روایات میں سے تھے، امام مالک اور اوزاعی کا قول اختیار کرتے تھے۔ ساجی اور یحیی بن معین نے ان کو ضعیف کہا ہے۔ ابن حبان نے ان کا ذکر ’’ثقات‘‘ میں کیا ہے۔

[میزان الاعتدال ۲/ ۲۶۲؛ تہذیب التہذیب ۳/ ۴۳؛ سیر أعلام النبلاء ۱۰/ ۲۱۳]

عمرو بن امیہ الضمری (؟ - تقریباً ۵۵ھ)

یہ عمرو بن امیہ بن خویلد بن عبداللہ، ابوامیہ، ضمری، صحابی ہیں، دور جاہلیت میں مشہور رہے، بدر و احد میں مشرکین کی معیت میں شریک ہوئے، پھر مشرف بہ اسلام ہوگئے، ’’بئر معونہ‘‘ میں شریک تھے، خلفائے راشدین کے زمانہ میں زندہ رہے۔ حضور ﷺ سے روایت کیا، اور خود ان سے ان کی اولاد: جعفر، عبداللہ، فضل نے، اور شعبی وغیرہ نے روایت کیا۔ ان سے (۲۰) احادیث مروی ہیں۔

[الإصابہ ۲/ ۵۲۴؛ تہذیب التہذیب ۸/ ۶؛ الأعلام ۵/ ۲۳۸]

عمرو بن سلمہ (؟ - ؟)

یہ عمرو بن سلمہ بن نفیع اور ایک قول سلمہ بن قیس، ابو برید، جرمی ہیں، اور ابو یزید بصری بھی کہا جاتا ہے۔ حضور ﷺ کو پایا ہے، عہد رسالت میں اپنے قوم کی امامت کرتے تھے، اس لئے کہ انہی کو سب سے زیادہ قرآن یاد تھا۔ ابن حجر نے ابن مندہ کے حوالے سے بطریق حماد بن سلمہ عن ایوب عن عمرو بن سلمہ یہ قول نقل کیا ہے، وہ فرماتے ہیں: ’’وفد میں میں اپنے والد کے ساتھ تھا‘‘۔ یہ روایت اپنے رجال کے ثقہ ہونے کے باوجود غریب ہے۔ انہوں نے اپنے والد سے روایت کی، اور ان سے ابوقلابہ جرمی ، عاصم أحول اور ابو الزبیر وغیرہ نے روایت کی۔ ابن حبان نے کہا: وہ صحابی ہیں۔

[الإصابہ ۲/ ۵۴۱؛ الاستیعاب ۳/ ۱۱۷۲؛ تہذیب التہذیب ۸/ ۴۲]

عمرو بن شعیب:

ان کے حالات ج ۴ ص ۵۸۴ میں گذر چکے۔

عمرو بن العاص (۵۰ ق ھ - ۴۳ ھ)

یہ عمرو بن العاص بن وائل، ابوعبد اللہ، سہمی قرشی ہیں، فاتحِ مصر اور ایک عظیم عرب اور اسلامی سپہ سالار تھے۔ زبیر بن بکار اور واقدی نے اپنی دوسندوں کے ساتھ لکھا ہے کہ سرزمین حبشہ میں نجاشی کے ہاتھ پر اسلام لائے۔ حضور ﷺ نے ان کو ''ذات السلاسل'' کی فوج کا امیر مقرر کیا تھا، پھر ان کی مدد کے لئے حضرت ابوبکر وعمر رضی اللہ عنہما کو بھیجا، پھر ان کو عمان کا گورنر بنایا، پھر حضرت عمر کے زمانہ میں شام میں جہاد کی فوجوں کے امیر رہے، حضرت عمر نے ان کو فلسطین ومصر کا گورنر بنایا تھا۔ کتب حدیث میں ان سے (۳۹) احادیث مروی ہیں۔

[الإصابہ ۳/۲:الاستیعاب ۳/۱۱۸۴:الأعلام ۵/۲۴۸]

غ

الغزالی:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۸۱ میں گذر چکے۔

ف

فاطمہ الزہراء:

ان کے حالات ج ۳ ص ۴۸۹ میں گذر چکے۔

ق

قاضی ابوالطیب:

دیکھئے: ابوالطیب الطبری۔

قاضی زادہ: یہ احمد بن بدرالدین ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۸۳ میں گذر چکے۔

قاضی عبدالوہاب:

ان کے حالات ج ۳ ص ۴۹۰ میں گذر چکے۔

قتادہ:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۸۴ میں گذر چکے۔

القرافی:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۸۴ میں گذر چکے۔

القرطبی:

ان کے حالات ج ۲ ص ۵۹۸ میں گذر چکے۔

القلیوبی:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۸۵ میں گذر چکے۔

ک

الکاسانی:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۸۶ میں گذر چکے۔

الکرخی: یہ عبید اللہ بن الحسین ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۸۶ میں گذر چکے۔

م

المازری:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۸۹ میں گذر چکے۔

مالک:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۸۹ میں گذر چکے۔

الماوردی:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۹۰ میں گذر چکے۔

مجاہد:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۹۰ میں گذر چکے۔

محمد بن الحسن:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۹۱ میں گذر چکے۔

محمد بن کعب القرظی (؟-۱۰۸ھ)

یہ محمد بن کعب بن سلیم بن اسد، ابوحمزہ اور ایک قول ابوعبد اللہ، قرظی، کوفی پھر مدنی ہیں، انہوں نے حضرت عباس بن عبد المطلب، علی بن ابی طالب، ابن مسعود، اور عمرو بن العاص وغیرہ سے روایت کی، اور خود ان سے ان کے بھائی عثمان نے اور حکم بن عتیبہ، موسیٰ بن

عبیدہ اور ابوجعفر خطمی وغیرہ نے روایت کی۔

ابن حبان نے کہا: اہل مدینہ کے عظیم علماء وفقہاء میں سے تھے۔ ابن سعد نے کہا: ثقہ، عالم، کثرت سے حدیث روایت کرنے والے اور پرہیز گار شخص تھے۔ مسجد میں وعظ کہہ رہے تھے کہ چھت گر گئی، اور خود وہ اور حاضرین میں سے کچھ لوگ دب کر مر گئے۔

[تہذیب التہذیب ۹/۴۲۱؛ شذرات الذہب ۱/۱۳۶]

محمد بن مسلمہ:

ان کے حالات ج ۵ ص ۴۹۳ میں گذر چکے۔

محمد قدری باشا:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۹۱ میں گذر چکے۔

المروزی: یہ ابراہیم بن احمد ہیں:

ان کے حالات ج ۲ ص ۶۰۲ میں گذر چکے۔

مسروق:

ان کے حالات ج ۳ ص ۴۹۳ میں گذر چکے۔

مسلم:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۹۲ میں گذر چکے۔

معاذ بن انس (؟-؟)

یہ معاذ بن انس جہینی انصاری ہیں۔ ابن حجر نے الإصابہ، اور تہذیب التہذیب میں کہا: ابوسعید بن یونس صحابی ہیں، حضور ﷺ کی معیت میں غزوہ کیا، مصر میں آکر مقیم ہوگئے۔ انہوں نے حضور ﷺ، ابودرداء، اور کعب احبار سے روایت کی، اور خود ان سے ان کے بیٹے سہل بن معاذ نے روایت کی، اس کے علاوہ کسی نے ان سے روایت نہیں کی، اور وہ (یعنی سہل بن معاذ) لین الحدیث (حدیث میں کمزور) ہیں۔ عسکری کے تذکرہ سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ عبدالملک بن مروان کی خلافت تک زندہ رہے، عسکری نے بغوی کی اس روایت کی طرف اشارہ کیا ہے جس کو انہوں نے بہ طریق فردہ بن مجاہد عن سہل بن معاذ نقل کیا ہے کہ سہل بن معاذ نے کہا: میں عبدالملک کے زمانہ میں ابوصائغہ کے ساتھ غزوہ میں گیا اور ہمارے امیر عبداللہ بن عبدالملک تھے، وہاں میرے والد نے لوگوں کے سامنے کھڑے ہوکر ایک واقعہ ذکر کیا، جس میں یہ تھا کہ انہوں نے حضور ﷺ کی معیت میں غزوہ کیا ہے۔

[الإصابہ ۳/۴۲۶؛ أسد الغابہ ۴/۵۷۴؛ الاستیعاب ۳/۱۴۰۲؛ تہذیب التہذیب ۱۰/۱۸۶]

معاویہ بن ابی سفیان:

ان کے حالات ج ۲ ص ۶۰۳ میں گذر چکے۔

المقداد بن معدیکرب (؟-۸۷ھ)

یہ مقداد بن معدیکرب بن عمرو بن یزید، ابوکریمہ، کندی، صحابی ہیں، بچپن میں یمن سے ایک وفد کے ساتھ خدمت نبوی میں آئے، اس وفد میں ۸۰/سوار تھے۔ انہوں نے حضور ﷺ، خالد بن ولید، معاذ بن جبل اور ابو ایوب انصاری وغیرہ سے روایت کی، اور ان سے ان کے بیٹے یحییٰ، اور خالد بن معدان، حبیب بن عبید اور شریح بن عبید وغیرہ نے روایت کی۔

ان سے (۴۰) احادیث مروی ہیں، بخاری نے ان سے صرف

ایک روایت نقل کی ہے۔
[أسد الغابہ ۴/ ۴۱۱؛ تہذیب التہذیب ۱۰/ ۲۸۷؛ لأعلام ۸/ ۲۰۸]

ن

الناطفی (؟-۴۴۶ھ)

یہ احمد بن محمد بن عمر، ابوالعباس، ناطفی طبری ہیں، حنفی فقیہ، ری کے باشندے ہیں، ان کی نسبت ناطف (ریوڑی) بنانے یا فروخت کرنے سے ہے۔امیر کاتب نے غایۃ البیان میں کہا: وہ ہمارے ممتاز عراقی علماء میں ہیں، اور ابوعبداللہ جرجانی کے شاگرد ہیں۔
بعض تصانیف: "الواقعات"، "الأجناس والفروق"، "الھدایة" اور "الأحکام"، یہ سب فروع فقہ حنفی میں ہیں۔
[الجواہر المضیہ ۱/ ۱۱۳؛ الفوائد البہیہ/ ۳۶؛ لأعلام ۱/ ۲۰۷؛ معجم المؤلفین ۲/ ۱۴۰]

النخعی: دیکھئے: ابراہیم النخعی:

ان کے حالات ج۱ص ۴۲۷ میں گذر چکے۔

النووی:

ان کے حالات ج۱ص ۴۹۵ میں گذر چکے۔

ھ

ہلال بن عامر (؟-؟)

یہ ہلال بن عامر بن عمر و مزنی کوفی صحابی ہیں۔وہ اپنے والد، نیز رافع بن عمرو مزنی سے روایت کرتے ہیں، اور خود ان سے سیف بن عمر تمیمی، یحییٰ بن سعید اموی، ابومعاویہ ضریر، اور مروان بن معاویہ وغیرہ نے روایت کی ہے۔اسحاق بن منصور نے ابن معین کے حوالہ سے کہا: ثقہ ہیں۔ابن حبان نے ان کا ذکر ثقات میں کیا ہے۔
[أسد الغابہ ۵/ ۶۸؛ الإصابہ ۳/ ۶۲۴؛ تہذیب التہذیب ۱۱/ ۸۱]

و

واثلہ بن الأسقع (۲۲ق ھ-۸۳ھ)

یہ واثلہ بن اسقع بن عبد العزی بن عبد یا لیل، ابو اسقع، اور ایک قول ابوشداد، اور اس کے علاوہ بھی قول ہے، لیثی کنانی، صحابی ہیں، تبوک سے قبل اسلام لائے اور اس میں شرکت کی۔انہوں نے نبی کریم ﷺ، ابومرثد، ابوہریرہ، اور ام سلمہ وغیرہ سے روایت کی، اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ: انہوں نے تین سال حضور ﷺ کی خدمت کی ہے۔ اہل صفہ میں تھے، پھر شام آ گئے۔ابوحاتم نے کہا: دمشق اور حمص وغیرہ

کی فتح میں شریک ہوئے۔ کتب حدیث میں ان سے (۷۶) احادیث مروی ہیں۔

[الإصابہ ۳/۶۲۶: أسد الغابہ ۵/۷۷: الأعلام ۹/۱۱۹]

الونشریسی (۸۳۴-۹۱۴ھ)

یہ احمد بن یحیی بن محمد، ابوعباس، ونشریسی ہیں، اصلاً تلمسانی ہیں، تلمسان ہی میں پرورش پائی، مالکی فقیہ ہیں، علماء تلمسان سے علم حاصل کیا، وہاں کی حکومت نے کسی بات پر ناراض ہوکر ان کا گھر لوٹ لیا، وہ ۸۷۴ھ میں بھاگ کر ''فاس'' چلے گئے، اسی کو وطن بنایا، اور وہیں وفات پائی۔

بعض تصانیف: "إیضاح المسالک إلی قواعد الإمام مالک''، "المعیار المعرب عن فتاویٰ أفریقیة والمغرب" بارہ اجزاء میں، ''القواعد'' فقہ مالکی میں، ''الفائق في الأحکام والوثائق'' اور ''الفروق''۔

[شجرۃ النور الزکیہ ۴/۲۷۴: نیل الابتہاج علی الدیباج /۸۷: معجم المؤلفین ۲/۲۰۵: الأعلام ۱/۲۵۵]

ي

یحیی بن آدم:

ان کے حالات ج ۳ ص ۴۹۶ میں گذر چکے۔

یحیی بن سعید الانصاری:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۹۶ میں گذر چکے۔

یحیی بن یعمر (؟-۱۲۹ھ)

یہ یحیی بن یعمر، ابوسلیمان، لیثی بصری ہیں، علماء تابعین میں سے ہیں، حدیث، فقہ اور لغات عرب کے واقف کار تھے۔ حضرت عثمان، علی، عمار، ابوذر، اور ابوہریرہ وغیرہ سے روایت کی، اور ان سے یحیی بن عقیل، عطاء خراسانی، قتادہ اور عکرمہ وغیرہ نے روایت کی۔

قرآن شریف پر سب سے پہلے انہوں نے نقطہ لگایا تھا، حجاج نے ان کو ''مرو'' کا قاضی بنادیا تھا، وہ ایک گواہ اور قسم کے ذریعہ فیصلہ کردیتے تھے۔

[تہذیب التہذیب ۱۱/۳۰۵: النجوم الزاہرہ ۱/۲۷۱: الأعلام ۹/۲۲۵]

یعلی بن امیہ (؟-۳۷ھ)

یہ یعلی بن امیہ بن ابی عبیدہ بن ہمام، ابوصفوان، تمیمی، حنظلی ہیں، رسائل پر تاریخ لکھنے والے سب سے پہلے یہی ہیں۔ صحابی ہیں، گورنر رہ چکے ہیں، مکہ کے مال دار اور سخی لوگوں میں تھے قریش کے حلیف تھے، فتح مکہ کے بعد اسلام لائے، طائف، حنین، اور تبوک میں حضور ﷺ کے ساتھ شریک رہے، حضرت ابوبکر نے ان کو ارتداد کے زمانہ میں ''حلوان'' کا حاکم مقرر کیا تھا، پھر حضرت عمر نے ان کو ''نجران'' کا، پھر حضرت عثمان نے ان کو ''یمن'' کا حاکم مقرر کیا تھا، صنعاء میں قیام رہا، حضرت عثمانؓ کی شہادت کے سال حج پر آئے، واقعہ جمل میں حضرت عائشہ کے ساتھ نکلے، پھر حضرت علیؓ کے ساتھ ''صفین'' میں شریک ہوئے۔ ان سے (۲۸) احادیث منقول ہیں۔

[الإصابہ ۳/ ۶۶۸: أسد الغابہ ۵/ ۱۲۸: الإستیعاب ۴/ ۱۵۸۵: الأعلام ۹/۲۶۹]

الأمانة العامة للأوقاف
Kuwait Awqaf Public Foundation

وزارت اوقاف واسلامی امور، کویت

موسوعہ فقہیہ

جلد - ۷

إنشاء - أیم

موسوعہ فقہیہ

شائع کردہ

وزارت اوقاف واسلامی امور، کویت

اردو ترجمہ

اسلامک فقہ اکیڈمی (انڈیا)
161-F، جوگابائی، پوسٹ بکس9746، جامعہ نگر، نئی دہلی -110025
فون:91-11-26981779,26982583
Website: http/www.ifa-india.org
Email: ifa@vsnl.net

اشاعت اول : ۱۴۳۰ھ / ۲۰۰۹ء

ناشر

جینوین پبلیکیشنز اینڈ میڈیا (پرائیویٹ لمیٹیڈ)
Genuine Publications & Media Pvt. Ltd.
B-35, Basement, Opp. Mogra House
Nizamuddin West, New Delhi - 110 013
......Tel: 24352732, 23259526,

وزارت اوقاف واسلامی امور، کویت

موسوعه فقهیه

اردو ترجمہ

جلد - ۷

إنشاء ——— أيم

مجمع الفقه الإسلامی الهند

بسم اللہ الرحمن الرحیم

﴿وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا كَافَّةً
فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي
الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾

(سورۂ توبہ/ ۱۲۲)

''اور مومنوں کو نہ چاہئے کہ (آئندہ) سب کے سب نکل کھڑے ہوں، یہ کیوں نہ ہو کہ ہر گروہ میں سے ایک حصہ نکل کھڑا ہوا کرے، تا کہ (یہ باقی لوگ) دین کی سمجھ بوجھ حاصل کرتے رہیں اور تا کہ یہ اپنی قوم والوں کو جب وہ ان کے پاس واپس آجائیں ڈراتے رہیں، عجب کیا کہ وہ محتاط رہیں!''۔

"من يرد الله به خيرًا
يفقهه في الدين"

(بخاری و مسلم)

''اللہ تعالیٰ جس کے ساتھ خیر کا ارادہ کرتا ہے
اسے دین کی سمجھ عطا فرما دیتا ہے''۔

فہرست موسوعہ فقہیہ
جلد - ۷

فقرہ	عنوان	صفحہ
۱-۳	انقراض	۸۷-۸۸
۱	تعریف	۸۷
۲	اجمالی حکم	۸۷
۱-۱۵	انقضاء	۸۸-۹۳
۱	تعریف	۸۸
۲-۳	متعلقہ الفاظ: امضاء، انتہاء	۸۸
۴	اجمالی حکم	۸۹
۴	انقضاء کے اسباب اور اس کے اثرات	۸۹
۵	اول: عقود	۸۹
۵	عقد کا مقصد ختم ہونا: عقد اجارہ، عقد وکالت	۸۹
۶	عقد کا فاسد ہونا	۹۰
۷	صاحب حق کا اپنے حق کو ختم کرنا	۹۰
۷	الف: عقود جائزہ غیر لازمہ	۹۰
۷	ب: اقالہ	۹۱
۷	ج: عقد نکاح	۹۱
۷	د: موقوف عقود	۹۱
۸	تنفیذ کا محال ہونا	۹۱
۹	دوم: عدت	۹۱
۱۰	سوم: حضانت وکفالت	۹۱
۱۱	چہارم: ایلاء	۹۲
۱۲	پنجم: مسح علی الخفین	۹۲
۱۳	ششم: مسافر کی نماز	۹۳
۱۴	ہفتم: اجل (مقررہ مدت) کا پورا ہونا	۹۳
۱۵	انقضاء کے بارے میں اختلاف	۹۳

فقرہ	عنوان	صفحہ
۱۹	حدود میں انکار کے لئے قاضی کی طرف سے اشارہ	۱۰۳
۲۰	حق کے انکار کے بعد ضمان	۱۰۴
۲۰	عاریت کے منکر کا ہاتھ کاٹنا	۱۰۵
۲۱	اقرار کے بعد انکار	۱۰۵
۲۲	الف: حق خداوندی کے اقرار کے بعد انکار	۱۰۶
۲۳	ب: بندوں کے حق میں اقرار کے بعد انکار	۱۰۶
۲۴	عقود کے فسخ ہونے میں ان کے انکار کا اثر	۱۰۷
۲۵	ردّت سے توبہ کے حاصل ہونے میں ردّت کے انکار کا اثر	۱۰۷
۲۶	انکار کے ساتھ صلح	۱۰۸
۲۷	کسی دینی امر کا انکار	۱۰۸
۲۸	دوم: منکرات (خلاف شرع امور) کا انکار	۱۰۹
۱۸-۱	اِنماء	۱۱۸-۱۱۰
۱	تعریف	۱۱۰
۹-۲	متعلقہ الفاظ: تثمیر اور استثمار، تجارت، اکتساب، زیادہ، کنز، تعطیل، قنیہ، ادخار	۱۱۰
۱۰	اول: اِنماء (بمعنی زیادتی مال)	۱۱۲
۱۰	مال کے انماء کا حکم	۱۱۲
۱۱	مال کی ذات اور اس میں تصرف کے مالک کے تعلق سے اِنماء کا حکم، اس کی مشروعیت	۱۱۳
۱۲	مشروعیت کی حکمت	۱۱۴
۱۳	انسان کی نیت کے اعتبار سے مال کا اِنماء	۱۱۴
۱۴	ایسے شخص کے ''اِنماء'' کا حکم جو مالک نہ ہونے کے باوجود تصرف کا حق رکھتا ہو	۱۱۵
۱۴	اس شخص کے ''اِنماء'' کا حکم جو مالک ہونے کے باوجود تصرف کا حق نہ رکھتا ہو	۱۱۶
۱۵	اس شخص کے ''اِنماء'' کا حکم جو نہ مالک ہو اور نہ تصرف کا حق رکھتا ہو	۱۱۷
۱۶	اِنماء کے جائز و ناجائز وسائل	۱۱۷
۱۷	نماء سے متعلق احکام	۱۱۷
۱۸	دوم: اِنماء (بمعنی تیر لگنے کے بعد شکار کا غائب ہونا)	۱۱۸

فقرہ	عنوان	صفحہ
۱۶	دودھ پیتی بچی کا پیشاب جس نے ابھی کھانا نہیں کھایا	۱۳۷
۱۷	عورت کے مخصوص حالات: حیض وحمل کے احکام	۱۳۸
۱۸	عورت کا دودھ	۱۳۸
۱۹	عورت کے لئے خصال فطرت (مسنون اعمال)	۱۳۸
۲۰	عورت کے قابل پردہ اعضاء	۱۳۸
۲۱	عورت کے چھونے سے وضو کا ٹوٹنا	۱۳۹
۲۲	عام غسل خانوں میں عورت کے جانے کا حکم	۱۴۰
۲۳	نسوانیت کی علامات کا تحفظ	۱۴۰
۲۴	پردہ کا وجوب اور اجنبی مردوں کے ساتھ اختلاط نہ ہونا	۱۴۱
۲۵	عبادت سے متعلق عورت کے خصوصی احکام	۱۴۲
۲۶	عورت کا طریقہ نماز	۱۴۳
۲۷	و-حج	۱۴۴
۲۸	ز-گھر سے نکلنا	۱۴۵
۲۹	ح-نفلی عبادات	۱۴۶
۳۰	عورتوں کے مناصب پر فائز ہونے سے متعلق احکام	۱۴۷
۳۱	عورت کے متعلق احکام جنایات	۱۴۹
۳۲	مادہ جانور	۱۴۹
۳۲	الف: اونٹ کی زکاۃ	۱۴۹
۳۲	ب: قربانی میں	۱۵۰
۳۲	ج: دیت	۱۵۰
۱-۱۴	اہاب	۱۵۰-۱۵۴
۱	تعریف	۱۵۰
۲	اہاب سے متعلق احکام	۱۵۰
۲	الف: شرعی طور پر مذبوح جانور کا چمڑا	۱۵۰
۳	ب: مردار کی کھال	۱۵۱

فقرہ	عنوان	صفحہ
۱ - ۴۴	اہل ذمہ	۱۸۰ - ۲۰۱

فقرہ	عنوان	صفحہ

صفحہ	عنوان	فقرہ
۲۱۴	استہلال سے اس کا تعلق	۲
۲۱۴	اجمالی حکم	۳
۲۱۶	بحث کے مقامات	۶
۲۳۳-۲۱۶	**اہلیت**	۱-۴۳
۲۱۶	تعریف	۱
۲۱۶	متعلقہ الفاظ: تکلیف، ذمہ	۲
۲۱۷	اہلیت کا محل	۴
۲۱۷	اہلیت کی انواع واقسام	۵
۲۱۷	اول: اہلیت وجوب	۶
۲۱۸	اہلیت وجوب کی انواع	۷
۲۱۸	دوم: اہلیت اداء	۸
۲۱۸	اہلیت اداء کی انواع	۹
۲۲۰	تصرفات میں اہلیت کا اثر	۱۰
۲۲۰	وہ مراحل جن سے انسان گذرتا ہے	۱۱
۲۲۰	پہلا مرحلہ: جنین	۱۲
۲۲۱	دوسرا مرحلہ: طفولیت	۱۴
۲۲۲	اول: حقوق العباد	۱۵
۲۲۲	دوم: حقوق اللہ	۱۶
۲۲۳	سوم: بچے کے اقوال وافعال	۱۷
۲۲۳	تیسرا مرحلہ: تمیز	۱۸
۲۲۴	ممیز بچے کے تصرفات	۱۹
۲۲۴	الف: حقوق اللہ	۲۰
۲۲۴	ب: حقوق العباد	۲۱
۲۲۵	چوتھا مرحلہ: بلوغ	۲۳
۲۲۶	پانچواں مرحلہ: رشد	۲۴

فقرہ	عنوان	صفحہ
۱۹	عشاء کا مستحب وقت	۲۴۷
۲۰	واجب اور مسنون نمازوں کے اوقات	۲۴۸
۲۳	مکروہ اوقات	۲۵۰
۲۳	اول: مکروہ اوقات جن کا سبب خود وقت میں ہے	۲۵۰
۲۳	مکروہ اوقات کی تعداد	۲۵۰
۲۶	دوم: وہ اوقات جن کی کراہت خارجی امر کی وجہ سے ہو	۲۵۲
۲۷	پہلا وقت: نماز صبح سے قبل	۲۵۲
۲۸	دوسرا وقت: نماز صبح کے بعد	۲۵۳
۲۹	تیسرا وقت: نماز عصر کے بعد	۲۵۳
۳۰	چوتھا وقت: نماز مغرب سے قبل	۲۵۴
۳۱	پانچواں وقت: خطیب کے نکلنے کے وقت سے نماز سے فارغ ہونے تک	۲۵۴
۳۲	چھٹا وقت: اقامت کے وقت	۲۵۵
۳۳	ساتواں وقت: نماز عید کے پہلے اور اس کے بعد	۲۵۶
۳۴	آٹھواں وقت: عرفہ ومزدلفہ میں ایک ساتھ پڑھی جانے والی دو نمازوں کے درمیان	۲۵۶
۳۵	نواں وقت: جب فرض نماز کا وقت تنگ ہو	۲۵۷
۳۶	بے وقت نماز کا حکم	۲۵۷
۳۶	بلا عذر نماز کو مؤخر کرنا	۲۵۷
۴۱	جن کو پانچوں اوقات میں سے بعض اوقات نہ ملیں	۲۵۹
	اوقات کراہیت	۲۶۲
	دیکھئے: اوقات صلاۃ	
	اوقات	۲۶۲
	دیکھئے: اوقات صلاۃ	
۱-۹	**اُوقاص**	۲۶۲-۲۶۶
۱	تعریف	۲۶۲

فقرہ	عنوان	صفحہ
۱۸	وصایت کی انتہاء	۲۹۶
	اِیفاء	۲۹۸
	دیکھئے: وفاء	
۱-۳	**اِیقاظ**	۲۹۸-۲۹۹
۱	تعریف	۲۹۸
۲	اجمالی حکم	۲۹۸
۳	بحث کے مقامات	۲۹۹
	اِیقاف	۲۹۹
	دیکھئے: وقف	
۱-۲۷	**اِیلاء**	۳۰۰-۳۲۱
۱	تعریف	۳۰۰
۳	رکن ایلاء	۳۰۱
۴	شرائط ایلاء	۳۰۲
۵	الف: شرائط رکن	۳۰۲
۱۰	صیغۂ ایلاء کے احوال	۳۰۵
۱۱	ب: مرد وعورت میں اجتماعی طور پر شرائط	۳۰۷
۱۳	ج: ایلاء کرنے والے میں شرائط	۳۰۹
۱۴	د: مدت حلف کے بارے میں شرائط	۳۱۰
۱۶	انعقاد ایلاء کے بعد اس کا اثر	۳۱۱
۱۷	الف: اصرار کی حالت	۳۱۱
۱۸	ایلاء کے نتیجہ میں واقع ہونے والی طلاق کی نوعیت	۳۱۳
۱۹	ب: حالت حنث یا فئ	۳۱۴
۲۰	ایلاء کا ٹوٹنا (ختم ہوجانا)	۳۱۴

فقرہ	عنوان	صفحہ
۲۰	حالت فئ	۳۱۴
۲۱	الف: فئ کا اصلی طریقہ: فعل کے ذریعہ فئ	۳۱۵
۲۳	ب: فئ کا استثنائی طریقہ: قول کے ذریعہ فئ	۳۱۵
۲۴	قول کے ذریعہ فئ کے صحیح ہونے کی شرائط	۳۱۶
۲۵	وقت فئ	۳۱۷
۲۶	حالت طلاق	۳۱۸
۲۶	اول: طلاق ثلاث	۳۱۸
۲۷	دوم: تین طلاق سے کم کے ذریعہ بینونت کے بعد ایلاء کا باقی رہنا	۳۱۹
	اِیلاج	۳۲۱
	دیکھئے: وطی	
	اِیلاد	۳۲۱
	دیکھئے: استیلاد، اُم ولد	
۱-۸	**اِیلام**	۳۲۱-۳۲۳
۱	تعریف	۳۲۱
۲	متعلقہ الفاظ: عذاب، وجع	۳۲۱
۴	ایلام کی اقسام	۳۲۱
۵	ایلام پر مرتب ہونے والے اثرات	۳۲۲
۵	الف: اللہ تعالیٰ کی طرف سے آنے والا ایلام	۳۲۲
۶	ب: بندوں کی طرف سے آنے والا ایلام	۳۲۲
۱-۹	**اِیماء**	۳۲۴-۳۲۷
۱	تعریف	۳۲۴
۳	متعلقہ الفاظ: اشارہ، دلالت	۳۲۴
۵	اجمالی حکم	۳۲۴

فقرہ	عنوان	صفحہ
۲۴	ب: حروف قسم	۳۳۷
۲۵	حرف قسم کا حذف کرنا	۳۳۸
۲۶	ج: ''مقسم بہ'' کو بتانے والا لفظ	۳۳۹
۳۰	قرآن اور حق کا حلف	۳۴۱
۳۰	الف: قرآن یا مصحف کا حلف	۳۴۱
۳۱	ب: حق یا حق اللہ کا حلف	۳۴۱
۳۳	''مقسم بہ'' کا حذف	۳۴۲
۳۴	''مقسم علیہ'' کو بتانے والا لفظ	۳۴۲
۳۵	حرف قسم اور مقسم بہ سے خالی صیغے	۳۴۳
۳۶	الف: لعمر الله	۳۴۳
۳۷	ب: وآیمن الله	۳۴۳
۳۸	ج: "علي نذر" یا "نذر الله"	۳۴۳
۳۹	د: "علي يمين" یا "يمين الله"	۳۴۴
۴۰	ھ: "علي عهد الله" یا "ميثاق الله" یا "ذمة الله"	۳۴۵
۴۱	و: "علي كفارة يمين"	۳۴۶
۴۲	ز: "علي كفارة نذر"	۳۴۶
۴۳	ح: "علي كفارة"	۳۴۶
۴۴	ط: کسی چیز یا کسی عمل کو اپنے اوپر حرام قرار دینا	۳۴۶
۴۶	لفظ ''نعم'' (ہاں) کے ذریعہ تصدیق کا یمین کے قائم مقام ہونا	۳۴۹
۴۷	حرف قسم اور اس کے قائم مقام کے ذریعہ غیر اللہ کا حلف	۳۴۹
۵۰	غیر اللہ کے حلف کا اثر	۳۵۱
۵۱-۶۹	شرائط قسم	۳۵۲
۵۱	اول: حالف (قسم کھانے والا) سے متعلق شرائط	۳۵۲
۵۴	حالف میں رضامندی اور ارادہ کا ہونا	۳۵۳
۵۵	حالف میں ''جد'' کا شرط نہ ہونا	۳۵۴

صفحہ	عنوان	فقرہ
۳۷۱	یمین قسمیہ کی انواع	۱۰۲
۳۷۱	یمین غموس	۱۰۲
۳۷۱	یمین لغو	۱۰۳
۳۷۴	یمین معقودہ	۱۰۶
۳۷۵	ایمان قسمیہ کے احکام	۱۰۸
۳۷۵	یمین غموس کا حکم	۱۰۸
۳۷۵	یمین غموس کو عمل میں لانے کا حکم	۱۰۸
۳۷۶	مجبوری کی وجہ سے یمین غموس کی رخصت	۱۱۰
۳۷۸	یمین غموس کے مکمل ہونے پر اس کا حکم	۱۱۲
۳۷۹	یمین لغو کا حکم	۱۱۵
۳۸۰	یمین معقودہ کے احکام	۱۱۶
۳۸۰	الف: اس کی قسم کھانے کا حکم	۱۱۶
۳۸۲	ب: اس کو پورا کرنے اور اس میں حانث ہونے کا حکم	۱۱۸
۳۸۳	دوسرے پر قسم کھانا اور قسم پوری کرانے کا مستحب ہونا	۱۱۹
۳۸۴	ج: برّ اور حنث پر مرتب ہونے والا حکم	۱۲۰
۳۸۵	یمین میں حانث ہونے کا مفہوم اور اس کی صورت	۱۲۳
۳۸۷	شرائط حنث	۱۳۱
۳۹۱	کفارہ کا بیان	۱۳۸
۳۹۱	کیا تعدد یمین سے کفارہ متعدد ہوتا ہے	۱۳۹
۳۹۲	تعلیقی یمین کے احکام	۱۴۰
۳۹۲	تعلیق کفر کا حکم	۱۴۰
۳۹۲	تعلیق کفر پر اقدام کرنے کا حکم	۱۴۱
۳۹۴	بقیہ مذاہب میں تعلیق کفر پر اقدام کا حکم	۱۴۳
۳۹۴	اس قسم کو پورا کرنے اور توڑنے کا حکم	۱۴۴
۳۹۵	اس میں حنث کا نتیجہ	۱۴۵

فقرہ	عنوان	صفحہ
۱۴۶	طلاق، ظہار، حرام اور التزام قربت کی تعلیق کے احکام	۳۹۵
۱۴۶	ان میں اور یمین باللہ میں موازنہ	۳۹۵
۱۴۷	اس پر اقدام کا حکم	۳۹۵
۱۴۸	اس میں ''بر'' اور ''حنث'' کا حکم	۳۹۶
۱۴۹	اس میں حنث کے اثرات	۳۹۶
۱۵۰	یمین کا ختم ہوجانا	۳۹۶
۱۵۲	**جامع ایمان**	۳۹۸
۱۵۲	الفاظ ایمان میں ملحوظ رکھے جانے والے امور	۳۹۸
۱۵۳	پہلا قاعدہ: حلف دلانے والے کی نیت کی رعایت	۳۹۸
۱۵۸	دوسرا قاعدہ: حالف کی نیت کی رعایت	۴۰۰
۱۶۲	تیسرا قاعدہ: فور، بساط یا سبب کے قرینہ کی رعایت	۴۰۲
۱۶۷	چوتھا قاعدہ: فعلی، قولی، اور شرعی عرف اور معنی لغوی کی رعایت	۴۰۴
۱-۸	**ایمان**	۴۰۸-۴۱۱
۱	تعریف	۴۰۸
۲	اسلام اور ایمان میں فرق	۴۰۹
۳-۷	اجمالی حکم	۴۱۰
۸	ایمان کے شعبے	۴۱۱
۱-۵	**ایہام**	۴۱۲-۴۱۳
۱	تعریف	۴۱۲
۲-۴	متعلقہ الفاظ: غش، تدلیس، غرر	۴۱۲
۵	اجمالی حکم	۴۱۲
۱-۴	**ایواء**	۴۱۳-۴۱۴
۱	تعریف	۴۱۳
۲	عمومی حکم اور بحث کے مقامات	۴۱۴

موسوعہ فقہیہ

اِنشاء

تعریف:

۱- لغت میں اِنشاء کا معنی کسی شئی کو شروع کرنا، بلند کرنا اور اوپر اٹھانا ہے، جیسے قرآن پاک کی اس آیت میں وارد ہے: "وَهُوَ الَّذِي أَنْشَأَ جَنَّاتٍ مَعْرُوشَاتٍ وَغَيْرَ مَعْرُوشَاتٍ" [۱] (اور وہ وہی (اللہ) تو ہے جس نے باغ پیدا کئے (ٹٹیوں پر) چڑھائے ہوئے اور بغیر چڑھائے ہوئے)۔

اِنشاء سے فعل مجرد "نشأ ینشأ" استعمال ہوتا ہے، اہل عرب بولتے ہیں: "نشأ السحاب نشءً ونشوءًا" جب گھٹا اٹھے اور ظاہر ہو جائے، فرمان باری ہے: "وَلَهُ الْجَوَارِ الْمُنْشَآتُ فِي الْبَحْرِ كَالْأَعْلَامِ" [۲] (اور اسی کے اختیار میں ہیں جہاز جو سمندر میں پہاڑوں کی طرح اونچے کھڑے ہیں)۔

زجاج اور فراء کا قول ہے کہ "منشآت" ایسی کشتیوں کو کہا جاتا ہے جن کے بادبان کافی بلند اور اونچے ہوں [۳]۔

قلقشندی کہتے ہیں کہ اہل ادب کے نزدیک اِنشاء سے مراد ہر ایسی تحریر ہے جس میں کلام کی تالیف اور معانی کی ترتیب ملحوظ ہو [۴]۔

اہل بلاغت اور اہل اصول کی اصطلاح میں اِنشاء کلام کی ایک قسم ہے، اس لئے کہ ان کے نزدیک کلام کی دو قسمیں ہیں: خبر اور انشاء۔

خبر اس کلام کو کہیں گے جس میں بالذات صدق وکذب کا احتمال ہو جیسے "قام زید" (زید کھڑا ہوا) "أنت أخي" (تم میرے بھائی ہو)، اور انشاء ایسے کلام کو کہتے ہیں جس میں صدق وکذب کا احتمال نہ ہو، کیونکہ اِنشاء کے اندر خارج میں کسی ایسی نسبت کا وجود نہیں ہوا کرتا جس کی کلام سے مطابقت یا عدم مطابقت کا سوال پیدا ہوتا ہو۔ انشاء کو انشاء اسی لئے کہا جاتا ہے کہ آپ ہی نے اسے وجود بخشا ہے، کیونکہ خارج میں اس کا کوئی وجود اس سے پہلے نہیں تھا۔

۲- اِنشاء کی دو قسمیں ہیں:

اول: اِنشاء طلبی: اس کو صرف طلب بھی کہتے ہیں، اور اس سے وہ انشاء مراد ہے جس سے وضع کے اعتبار سے طلب سمجھا جائے، چنانچہ جو چیز خارج میں موجود نہ ہو اس کے ذریعہ اس کا حاصل کرنا مطلوب ہوتا ہے، اور اگر مطلوب ماہیت کا ذکر کرنا ہو تو وہ استفہام ہے، اور مطلوب ماہیت کا ایجاد ہو تو امر، اور مطلوب ماہیت سے روکنا ہو تو نہی ہے، علی ہذا القیاس۔

دوم: اِنشاء غیر طلبی۔

بعض اہل اصول کے نزدیک کلام کی تین قسمیں ہیں: خبر، طلب اور انشاء۔ ان حضرات نے اسی کو طلب کہا ہے جس کو دوسرے حضرات انشاء طلبی کہتے ہیں اور انشاء اس کے علاوہ ہے، جیسے عقود کے الفاظ "بعت" (میں نے بیچا)، "اشتریت" (میں نے خریدا) وغیرہ۔

(محمد اعلی) تھانوی فرماتے ہیں: محققین کے نزدیک "طلب" انشاء میں داخل ہے، مثلاً "اضرب" کا معنی "ضرب" کی طلب ہے جو کہ لفظ میں شامل ہے، جہاں تک اس "ضرب" کا تعلق ہے جو اس کے بعد واقع ہوتی ہے وہ طلب سے متعلق (اور اس کا نتیجہ) ہے، خود طلب نہیں ہے۔

---

(۱) سورۂ انعام/ ۱۴۱۔

(۲) سورۂ رحمٰن/ ۲۴۔

(۳) لسان العرب۔

(۴) صبح الاعشی فی صناعۃ الانشاء ۱/ ۵۴ طبع دار الکتب المصریہ۔

علاوہ ازیں امر، نہی، استفہام، تمنی اور نداء انشاء طلبی میں داخل ہیں اور افعال مدح وذم اور تعجب وقسم کے افعال انشاء غیر طلبی میں داخل ہیں۔

۳- فقہاء اور اہل اصول کے درمیان اختلاف پایا جاتا ہے کہ الفاظ عقود جیسے "بعت" اور "اشتریت" اور ایسے ہی الفاظ فسوخ (جنہیں معاملات کو توڑنے اور ختم کرنے کے لئے استعمال کیا جاتا ہے) جیسے "طلقت"، "أعتقت" اور "ظاهرت" وغیرہ، نیز قاضی اور جج کے فیصلوں کے صیغے مثلاً "حكمت بكذا" (میں نے یہ فیصلہ صادر کیا) آیا یہ سارے الفاظ خبر ہیں یا انشاء؟ اختلاف کا محل وہ الفاظ نہیں ہیں جن کا مقصود سابق عقد یا سابق تصرف کی خبر دینا ہو جیسے کوئی کہے: "أعتقت عبدي أمس" (میں نے گذشتہ کل اپنے غلام کو آزاد کر دیا) اور "وقفت داري اليوم" (میں نے آج اپنا گھر وقف کر دیا) بلکہ محل اختلاف وہ الفاظ ہیں جن کا مقصد عقد یا تصرف کو وجود میں لانا ہو، یعنی وہ الفاظ جو عقد یا تصرف کا سبب ہوں، اور وہ عقد میں ایجاب وقبول ہیں، مثلاً "بعت" اور "اشتریت" (کہ یہ انشاء ہیں یا خبر؟)۔

شافعیہ کا خیال ہے کہ یہ انشاء ہیں، اس لئے کہ مثلاً لفظ "بعت" کی دلالت اس معنی پر جو بیع کو واجب کرنے والا ہے اور جو معاملہ بیع کے وقت بائع کے ذہن میں پیدا ہوتا ہے، "عبارة النص" کی دلالت ہے، پس وہ خبری معنی سے انشاء کے لئے عرفاً منتقل کر لیا گیا ہے۔ شافعیہ اپنے مدعا کے اثبات میں کہتے ہیں کہ اگر یہ الفاظ "خبر" ہوتے تو ان میں صدق وکذب کا احتمال ہوتا، لیکن یہ احتمال ان الفاظ میں نہیں پایا جاتا، نیز یہ کہ اگر یہ الفاظ "خبر" ہوتے تو ان کے لئے خارجی نسبت بھی درکار ہوتی جس کے ساتھ وہ خبر مطابق یا غیر مطابق ہوتی ہے۔

حنفیہ کے یہاں یہ "خبر" ہیں، کیونکہ انشاء کا معنی "اقتضاء النص" سے نکلتا ہے، نہ کہ "عبارة النص" سے۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ "بعت واشتریت" کے الفاظ حصول بیع کی حکایت کا معنی دیتے ہیں اور حصول بیع کی حکایت اس وقت صحیح ہوگی جب بیع کو واجب کرنے والا معنی پہلے سے موجود ہو، لہذا بیع کو ثابت کرنے والا معنی لازم اور مقدم ہوتا ہے اور عبارت کے ذریعہ اس معنی کی خبر دی جاتی ہے۔ اس کی دلیل حنفیہ یہ دیتے ہیں کہ یہ الفاظ اخبار کے لئے وضع کئے گئے ہیں اور اخبار سے انشاء کی طرف منقول ہونا ثابت نہیں ہے۔

تھانویؒ نے حنفی ہونے کے باوجود اس مسئلہ میں شافعیہ کے قول کو ترجیح دی ہے، اور علمائے بیان وبلاغت کی رائے بھی یہی ہے [1]۔

اس مسئلہ کی متعلقہ تفصیل اصولی ضمیمہ میں ملاحظہ کی جاسکتی ہے۔

انشغال الذمہ

دیکھئے: "ذمہ"۔

(۱) کشاف اصطلاحات الفنون: مادہ (خبر، نشأ) ۲/ ۴۱۲، ۴/ ۱۳۶۰ طبع الہند، شرح مسلم الثبوت ۲/ ۱۰۳، ۱۰۶، العضد علی مختصر ابن الحاجب ۱/ ۲۲۲، شروح تلخیص المفتاح مع حواشی ۲/ ۲۳۴ طبع عیسی الحلبی، التعریفات للجرجانی۔

أنصاب

تعریف:

۱- أنصاب: نصب کی جمع ہے، ایک قول یہ ہے کہ نصب جمع ہے جس کا واحد نصاب ہے، اور نصب وہ چیز ہے جو بطور علامت کھڑی کی جائے، ایک رائے یہ ہے کہ نصب سے بت مراد ہیں، ایک خیال یہ بھی ہے کہ اللہ کے سوا جن چیزوں کی بھی پوجا کی جاتی ہے وہ سبھی نصب کا مصداق ہیں، اسی وجہ سے فراء کہتے ہیں کہ نصب سے مراد گویا کہ پتھر کے بنے ہوئے وہ معبود ہیں جن کی پرستش کی جاتی ہے۔

أنصاب وہ پتھر ہیں جو کعبہ کے گرد نصب کئے جاتے تھے، پھر وہاں غیر اللہ کا نام لیا جاتا تھا اور جانور ذبح کئے جاتے تھے جیسا کہ مجاہد، قتادہ اور ابن جریج سے مروی ہے کہ نصب سے مراد پتھروں کے نصب شدہ وہ بت ہیں جن کی پوجا مشرکین کرتے تھے، اور ان کی قربت حاصل کرنے کے لئے جانور بھی ذبح کرتے تھے[1]۔

متعلقہ الفاظ:

أصنام اور أوثان:

۲- أصنام صنم کی جمع ہے، ایک قول یہ ہے کہ صنم پتھر یا لکڑی کا بنا ہوا بت ہے، یہ قول حضرت ابن عباس سے مروی ہے۔

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر، المفردات للراغب، طلبۃ الطلبہ ص/ ۸۵۱ طبع دار الطباعۃ العامرہ، أحکام القرآن للجصاص ۲/ ۳۸۰ طبع المطبعۃ البہیہ، تفسیر القرطبی ۶/ ۵۷ طبع دار الکتب، بدائع الصنائع ۶/ ۲۷۷۶ طبع الامام، المہذب ۲/ ۲۸۷۔

ایک قول یہ ہے کہ صنم چاندی، پیتل یا لکڑی کا بنا ہوا مجسمہ ہے جسے اللہ تعالیٰ کا تقرب حاصل کرنے کے لئے لوگ پوجتے تھے۔

اور ایک قول ہے کہ: صنم سے وہ بت مراد ہے جو کسی جانور کی شکل میں ہو۔

اور ایک قول یہ بھی ہے کہ اللہ تعالیٰ کے سوا جسے بھی پوجا جائے وہ صنم ہے[1]۔

أنصاب اور أصنام میں فرق یہ ہے کہ صنم سے مراد وہ مورتی ہوتی ہے جس میں نقش ونگار کے ساتھ ساتھ کسی کی شبیہ بھی ہوا کرتی ہے، جب کہ أنصاب ایسے نہیں ہوتے ہیں، اس لئے کہ وہ نصب کردہ پتھر ہیں[2]۔

امام جصاص کی کتاب "احکام القرآن" میں ہے کہ: وثن اور نصب ایک ہی چیز ہے، اور اس امر کی دلیل کہ لفظ "وثن" سے مراد وہ مجسمہ ہے جس میں کسی کی تصویر نہ بنائی گئی ہو، اس واقعہ میں ہے کہ حضرت عدی بن حاتم جس وقت نبی کریم ﷺ کی خدمت میں تشریف لائے تھے، اس وقت ان کی گردن میں صلیب لٹک رہی تھی تو آپ ﷺ نے ان سے فرمایا تھا: "ألق هذا الوثن من عنقک"[3] (اپنی گردن سے یہ وثن نکال دو)، اس روایت میں نبی کریم ﷺ نے صلیب کو وثن کا نام دیا، اس میں اس بات کی واضح دلیل ہے کہ نصب اور وثن ہر اس چیز کا نام ہے جسے عبادت کے لئے نصب کیا جائے

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر، المفردات للراغب، المہذب ۲/ ۸۲ طبع دار المعرفہ۔

(۲) احکام القرآن للجصاص ۲/ ۳۸۰، تفسیر طبری ۹/ ۵۰۸ طبع دار المعارف۔

(۳) حدیث: "ألق هذا الوثن من عُنُقِکَ ......" کی روایت ترمذی (تحفۃ الأحوذی ۸/ ۴۹۲ طبع مکتبہ سلفیہ) نے کی ہے اور ترمذی نے اس حدیث کو غریب کہا ہے، کیونکہ اس کی سند میں ایک راوی "غطیف بن أعین" ہیں جو حدیث کے سلسلہ میں غیر معروف ہیں۔

اگر چہ اس میں تصویر اور نقش ونگار نہ ہو۔ اس رائے کی بنیاد پر أنصاب اور أوثان غیر مصور ہونے میں یکساں ہوں گے[1]، لیکن پہلی رائے کی بنیاد پر أنصاب اور أوثان میں فرق یہ ہوگا کہ أنصاب بغیر شکل وصورت والے پتھر ہیں، اور أوثان شکل صورت والے پتھر ہیں۔

تماثیل (مجسمے):

۳-تماثیل تمثال کی جمع ہے، اس سے پتھر یا غیر پتھر کا بنا ہوا مجسمہ مراد ہوتا ہے، خواہ اللہ کو چھوڑ کر اس کی پوجا کی جائے یا نہ کی جائے[2]۔

أنصاب حرم (حدود حرم پر دلالت کرنے والے علامتی پتھر):

۴-حرم مکہ سے مراد مکہ کے اطراف واکناف کے وہ علاقے ہیں جو مکہ کا احاطہ کئے ہوئے ہیں اور جنہیں اللہ تعالی نے تقدس واحترام کا وہی رتبہ عطا فرمایا ہے جو مکہ مکرمہ کو حاصل ہے۔ حدود حرم کی تعیین کے لئے واضح علامتیں گڑے ہوئے پتھروں کی شکل میں حرم مکہ کے ہر طرف موجود ہیں۔

ایک قول ہے کہ ان پتھروں کو سب سے پہلے حضرت ابراہیم خلیل اللہ علیہ الصلاۃ والسلام نے جبریل امین کی رہنمائی میں نصب فرمایا تھا، جب کہ ایک قول یہ ہے کہ انہیں اسماعیل علیہ السلام نے نصب فرمایا تھا، پھر یہ پتھر یوں ہی باقی رہ گئے یہاں تک کہ نبی کریم ﷺ نے فتح مکہ کے سال انہیں نصب فرمایا، آپ ﷺ کے بعد خلفائے راشدین نے یہ سنت قائم رکھی[3] (دیکھئے: أعلام الحرم)۔

(۱) احکام القرآن للجصاص ۲/ ۳۸۰، المفردات للراغب۔

(۲) لسان العرب، المعجم الوسیط، المصباح المنیر۔

(۳) شفاء الغرام بأخبار البلد الحرام ۱/ ۵۴ طبع عیسی الحلبی۔

أنصاب حرم اور أنصاب کفار کے درمیان فرق یہ ہے کہ أنصاب حرم وہ علامات ہیں جن سے حرم کی حدود معلوم ہوتی ہیں، نہ وہ مقدس سمجھے جاتے ہیں اور نہ ان کی عبادت کی جاتی ہے، جب کہ کفار کے أنصاب (پتھروں کے بت ان کی نگاہوں میں) نہایت مقدس ہوا کرتے تھے، ان کے ذریعہ غیر اللہ کا تقرب حاصل کیا جاتا تھا اور جانوروں کو ان کے پاس ذبح کیا جاتا تھا۔

بتوں پر جانور ذبح کرنے کا حکم:

۵-دور جاہلیت کے لوگوں کی بری عادتوں میں سے ایک عادت بتوں پر جانوروں کے ذبح کرنے کی تھی، کیونکہ یہ لوگ خود پتھروں کو نصب کرتے، ان کے لئے انتہائی عقیدت واحترام کا جذبہ رکھتے اور ان کا تقرب حاصل کرنے کے لئے ذبیحوں کے نذرانے پیش کرتے، اللہ سبحانہ وتعالی نے بتایا ہے کہ یہ ذبیحے حلال نہیں ہیں، چنانچہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: ''حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنْزِيْرِ وَمَا أُهِلَّ لِغَيْرِ اللّٰهِ بِهٖ وَالْمُنْخَنِقَةُ وَالْمَوْقُوْذَةُ وَالْمُتَرَدِّيَةُ وَالنَّطِيْحَةُ وَمَا أَكَلَ السَّبُعُ إِلاَّ مَا ذَكَّيْتُمْ وَمَا ذُبِحَ عَلَى النُّصُبِ'' [1] (تم پر حرام کئے گئے ہیں مردار اور خون اور خنزیر کا گوشت اور جو (جانور) کہ غیر اللہ کے نام زد کر دیا گیا ہو اور جو گلا گھٹنے سے مر جائے اور جو کسی ضرب سے مر جائے اور اونچے سے جو گر کر مر جائے اور جو کسی کے سینگ سے مر جائے اور جس کو درندے کھانے لگیں سوا اس صورت کے کہ تم اسے ذبح کر ڈالو، اور جو (جانور) پرستش گاہوں پر ذبح کیا جاوے)۔

ابن جریج فرماتے ہیں: ''وما ذبح علی النصب'' کے مفہوم

(۱) سورۂ مائدہ/ ۳۔

میں بت کی تعظیم کی نیت ہوتی ہے۔

ابن زید کا قول ہے: "ما ذبح علی النصب" اور "ما أهل به لغیر اللّٰہ" دونوں کی مراد ایک ہے۔

اور ابن عطیہ کہتے ہیں: "ماذبح علی النصب" ما أهل به لغیر اللّٰہ کا جزء ہے، لیکن ثانی الذکر کے تذکرہ کے بعد اول الذکر کا تذکرہ محض اس کی شہرت کی بنا پر ہے [1]۔

بت گری، بت کی خرید وفروخت اور اسے رکھنے کا حکم:

۶-ہر وہ چیز جو اللہ کے سوا پوجنے کی غرض سے بنائی گئی ہو اَنصاب کہلاتی ہے، اَنصاب اپنے اس عمومی اور ہمہ گیر مفہوم کے اعتبار سے "رجس من عمل الشیطان" کا مصداق ہے جیسا کہ قرآن کریم کی اس آیت میں وارد ہے: "إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ" [2] ((بات یہی ہے کہ) شراب اور جوا اور بت (وغیرہ) اور قرعہ کے تیر (یہ سب) گندے شیطانی کام ہیں، سوان سے بالکل الگ رہو)۔

اور قاعدہ کلیہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے جن چیزوں کو حرام کر دیا ہے، ان کو بنانا، بیچنا، خریدنا اور ان کو رکھنا بھی حرام ہیں۔

فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ کسی انسان یا کسی جاندار کا مجسمہ بنانا، خواہ پتھر یا لکڑی یا مٹی وغیرہ کا ہو، اس کے بنانے والے کے حق میں حرام ہے، کیونکہ حضرت عبد اللہ بن عمرؓ سے مروی ہے کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا: "الذین یصنعون هذه الصور یعذبون یوم القیامة، یقال لهم: أحیوا ما خلقتم" [3] (جو لوگ یہ تصویریں بناتے ہیں، انہیں قیامت کے روز عذاب دیا جائے گا اور ان سے کہا جائے گا کہ اپنی اس تخلیق میں جان ڈالو)۔ نیز حضرت مسروق ایک روایت میں کہتے ہیں کہ ہم عبد اللہ کے ساتھ ایک شخص کے گھر میں داخل ہوئے جس میں کچھ مجسمے رکھے ہوئے ملے، حضرت عبد اللہ نے ان مجسموں میں سے ایک کے بارے میں پوچھا کہ یہ کس کا مجسمہ ہے؟ لوگوں نے جواب دیا کہ یہ حضرت مریم کا مجسمہ ہے، تو حضرت عبد اللہ نے کہا کہ رسول اکرم ﷺ نے فرمایا ہے: "إن أشد الناس عذابا یوم القیامة المصورون" [1] (لوگوں میں سب سے زیادہ سخت عذاب قیامت کے دن تصویر بنانے والوں کو دیا جائے گا)، جس طرح تصویر خود بنانا حرام ہے ایسے ہی دوسرے کو بنانے کا حکم دینا بھی حرام ہے [2] بلکہ مذکورہ بالا تصاویر کے بنانے کی اجرت لینا بھی ناجائز ہے، یہ حکم علی الاطلاق ان تمام تصاویر میں جاری ہوگا جو مجسم ہوں لیکن حرمت میں مزید شدت اس وقت آجائے گی جب کہ یہ تصاویر وہ ہوں جنہیں ماسوی اللہ پوجنے کی غرض سے بنایا گیا ہو۔

الفتاوی الہندیہ میں ہے کہ اگر کسی نے کسی کو بت تراشی کے لئے اجرت پر رکھا تو وہ اجرت کا مستحق نہیں ہوگا [3]، کیونکہ گناہ کے کاموں پر اجارہ درست نہیں [4]۔

بعض فقہاء کہتے ہیں کہ بت اور صلیب کی چوری میں چور کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا، اس لئے کہ معصیت کو ختم کرنے کی کوشش ایک مستحسن فعل ہے، لہذا اس میں شبہ ہے کہ یہ سرقہ ہے یا معصیت کا ازالہ؟ (اور شبہ سے حدود ساقط ہو جاتی ہیں)، اس کی نظیر کسی کی

---

(۱) تفسیر قرطبی ۶/ ۵۷ طبع دار الکتب۔

(۲) سورۂ مائدہ/ ۹۰۔

(۳) حدیث: "إن الذین یصنعون هذه الصور ......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۰/ ۳۸۳ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۱) حدیث: "إن أشد الناس عذابا یوم القیامة المصورون" کی روایت بخاری (الفتح ۱۰/ ۳۸۲ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۲) المغنی ۷/ ۷، منح الجلیل ۲/ ۱۶۶-۱۶۷، المہذب ۲/ ۶۶، بدائع الصنائع ۵/ ۱۲۶ طبع الجمالیہ، القلیوبی ۳/ ۲۹۷ طبع عیسیٰ الحلبی۔

(۳) الفتاوی الہندیہ ۴/ ۴۵۰ طبع المکتبۃ الاسلامیہ، ترکی۔

(۴) ابن عابدین ۵/ ۳۵ طبع سوم۔

شراب کو بہادینا ہے (۱) (دیکھئے: "سرقۃ" کی اصطلاح)۔

۷- جس طرح مذکورہ بالا اشیاء کا بنانا حرام ہے، ایسے ہی ان کا کاروبار کرنا اور ان کو اپنے لئے بطور خاص رکھنا بھی حرام ہے، چنانچہ صحیحین میں حضرت جابر بن عبداللہؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے نبی کریم ﷺ کو فرماتے ہوئے سنا ہے کہ: "إنّ الله ورسوله حرم بيع الخمر والميتة والخنزير والأصنام" (۲) (بے شک اللہ اور اس کے رسول نے شراب، مردار جانور، خنزیر اور بتوں کی خرید فروخت کو حرام قرار دیا ہے)۔

علامہ ابن القیمؒ فرماتے ہیں: ہر وہ آلہ جو کسی بھی طریقہ سے شرک کے لئے بنایا گیا ہو اور کسی بھی نوعیت کا ہو، خواہ وہ مورتی ہو یا وثن یا صلیب، اس کی خرید فروخت اس حدیث کی رو سے حرام ہے، یہ سب ایسی چیزیں ہیں جنہیں ختم کرنا اور دور کرنا واجب ہے، ان کی خرید فروخت ان کے رکھنے اور ان کے بنانے کا ایک ذریعہ ہے، اس لئے ان کی خرید فروخت حرام ہے (۳)۔

بلکہ وہ پتھر، لکڑی یا کوئی اور مادہ جن سے یہ چیزیں بنائی جاتی ہیں (اگر چہ وہ مال ہوں اور ان سے فائدہ اٹھایا جاتا ہو) ان کی بیع ایک ایسے شخص کے ہاتھ جو انہیں چیزوں کے بنانے کے واسطے انہیں خرید رہا ہو، ناجائز ہے، جیسے جمہور فقہاء کے نزدیک شراب بنانے والے سے انگور کی بیع صحیح نہیں ہے، اسی طرح جوا سے متعلق ساز وسامان کی بیع کسی مکان کو گرجا گھر بنائے جانے کے واسطے فروخت کرنا، صلیب بنانے والے سے لکڑی فروخت کرنا اور پیتل کو ناقوس بنانے والے کے ہاتھ فروخت کرنا بھی صحیح نہیں ہے، الغرض ہر ایسی چیز کی بیع جس کے بارے میں یہ معلوم ہو کہ مشتری اسے ناجائز طور پر استعمال کرے گا، ناجائز ہوگی (۱)۔

امام سرخسیؒ نے "المبسوط" کے "باب الأشربة" میں اللہ تعالی کا یہ قول نقل فرمایا ہے: "إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ" (۲) (بات یہی ہے کہ) شراب اور جوا اور بت (وغیرہ) اور قرعہ کے تیر (یہ سب) گندے شیطانی کام ہیں، سو ان سے بالکل الگ رہو)، اس کے بعد وہ فرماتے ہیں کہ اللہ تعالی نے اس آیت میں واضح فرما دیا کہ یہ ساری چیزیں "رجس" (گندگی) ہیں اور "رجس" حرام لعینہ اور شیطانی عمل ہے (۳)۔

أنصاب وغیرہ کے برباد کرنے پر ضمان کا حکم:

۸- بعض فقہاء کی رائے ہے کہ اگر کسی نے کوئی صلیب یا بت توڑ دیا تو اس پر کوئی تاوان عائد نہ ہوگا، کیونکہ ان چیزوں کی خرید فروخت کا ناجائز ہونا حضور ﷺ کے اس فرمان سے ثابت ہے: "إِنَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ حَرَّمَ بَيْعَ الْخَمْرِ وَالْخِنْزِيرِ وَالْمَيْتَةِ وَالْأَصْنَامِ" (۴) (بے شک اللہ اور اس کے رسول نے شراب، مردار جانور، خنزیر اور بتوں کی خرید فروخت کو حرام قرار دیا ہے)۔ (ملاحظہ ہو: ضمان کی اصطلاح)۔

---

(۱) بدائع الصنائع ۵/ ۱۲۶، منح الجلیل ۲/ ۱۶۷، مغنی المحتاج ۳/ ۲۶۶، القلیوبی ۳/ ۲۹۷، المغنی ۷/ ۶۔

(۲) حدیث: "إن الله ورسوله حرم بيع الخمر والميتة والخنزير والأصنام" کی روایت بخاری (فتح الباری ۴/ ۴۲۴ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/ ۱۲۰۷ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۳) زاد المعاد ۴/ ۲۴۵ طبع مصطفی الحلبی۔

---

(۱) الفتاوی الہندیہ ۴/ ۵۰، الحطاب ۴/ ۲۵۴، ۲۵۸ طبع مکتبۃ النجاح لیبیا، الخرشی ۵/ ۱۱ طبع دار صادر، منح الجلیل ۲/ ۴۹۹، المہذب ۱/ ۱۹، ۲۶۸، ۳۸۱، مغنی المحتاج ۲/ ۱۲، المغنی ۴/ ۲۸۳، ۵/ ۳۰۱، شرح منتہی الإرادات ۲/ ۱۵۵ طبع دار الفکر۔

(۲) سورۂ مائدہ/ ۹۰۔

(۳) المبسوط ۲/۲۴ طبع دار المعرفہ، بیروت۔

(۴) ابن عابدین ۵/ ۱۳۳، المغنی ۵/ ۳۰۱، مغنی المحتاج ۲/ ۲۸۵۔

إنصات

تعریف:

۱- إنصات کالغوی اور اصطلاحی معنی ہے: بغور سننے کے لئے خاموش رہنا(۱) جب کہ بعض حضرات نے "إنصات" کی تعریف صرف سکوت سے کی ہے(۲)۔

متعلقہ الفاظ:

الف- استماع:

۲- استماع: کسی بات کے سمجھنے کے ارادے سے یا اس سے استفادہ کی غرض سے سننے کا قصد کرنا استماع ہے اور إنصات صرف بغور سننے کی خاطر خاموش رہنا ہے(۳)۔

الفروق في اللغة میں ہے: کسی بات کو سمجھنے کی خاطر پوری توجہ

= اور حدیث: "إن الله ورسوله حرم بیع الخمر" کی تخریج فقرہ نمبر ۷ میں گذر چکی ہے۔

(۱) المغرب، المصباح المنیر بلسان العرب: مادہ (نصت)، احکام القرآن للجصاص ۳/۳۹ طبع البہیہ، تفسیر الرازی ۱۵/۱۰۳ طبع البہیہ، النظم المستعذب بہامش المہذب ۱/۸۱ شائع کردہ دار المعرفۃ، القلیوبی ۱/۲۸۰ طبع الحلبی۔

(۲) روح المعانی ۹/۱۵۰ طبع منیریہ المجموع ۴/۵۲۳ طبع السلفیہ البدائع ۱/۲۶۴ طبع اول۔

(۳) مفردات الراغب، المغنی ۹/۱۷۳ طبع الریاض، المصباح المنیر، الفروق فی اللغۃ رص ۸۱ طبع دار الآفاق، المجموع ۴/۵۲۳۔

اور دھیان دے کر اس سے استفادہ کرنا استماع ہے، اس لئے "إن الله یستمع" کہنا صحیح نہ ہوگا(۱)۔

ب- سماع:

۳- سماع سمع کا مصدر ہے، سماع کے اندر مسموع کا قصد وارادہ شرط نہیں ہوا کرتا جبکہ إنصات کے اندر مسموع کا قصد شرط ہے(۲)۔

اجمالی حکم اور بحث کے مقامات:

۴- فقہاء کے یہاں إنصات کی بحث چند مقامات پر ملتی ہے، بعض حسب ذیل ہیں:

خطبہ جمعہ کے دوران إنصات: جمہور فقہاء کے نزدیک خطبہ جمعہ کے موقع پر موجود شخص کے لئے إنصات واجب ہے، اس میں اختلاف بھی ہے اور تفصیل بھی(۳)۔ اس کے لئے "استماع" کی اصطلاح ملاحظہ کی جائے۔

خطبہ عیدین میں إنصات: اس کا حکم بھی خطبہ جمعہ کے إنصات ہی جیسا ہے، جس کی صراحت حنفیہ اور شافعیہ نے کی ہے، مالکیہ کے نزدیک إنصات مندوب ہے(۴)۔

امام کی جہری قراءت کے وقت نماز میں إنصات، اسی طرح نماز

(۱) الفروق فی اللغۃ رص ۸۱۔

(۲) حوالہ سابق۔

(۳) المجموع ۴/ ۵۲۳، ۵۲۵ طبع المنیریہ ابن عابدین ۱/ ۳۶۶، المغنی ۲/ ۳۲۰، ۳۲۵۔

(۴) ابن عابدین ۱/۳۶۶، شرح الروض ۱/ ۲۸۰، جواہر الإکلیل ۱/ ۱۰۳، ۵۰ شائع کردہ مکتبۃ الکرمہ، الحطاب ۲/ ۱۹۶ طبع لیبیا، المغنی ۲/ ۳۸۷، کشاف القناع ۱/ ۳۴۳ طبع النصر الحدیثہ، أحکام القرآن للجصاص ۳/ ۵۱۔

کے باہر قرآن مجید کی تلاوت کے وقت اِنصات شرعاً مطلوب ہے، اس لئے کہ اللہ کا ارشاد ہے: "وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا" [۱] (اور جب قرآن پڑھا جایا کرے تو اس کی طرف کان لگایا کرو اور خاموش رہا کرو)۔

اس بحث کی مکمل تفصیل ''استماع'' کی اصطلاح میں موجود ہے۔

(۱) سورۂ اعراف / ۲۰۴، ملاحظہ ہو: ابن عابدین ۱/ ۳۶۶، ۳۶۷، الآداب الشرعیہ ۲/ ۳۴۸، الفخر الرازی ۱۵/ ۱۰۲۔

انضباط

تعریف:

۱ – ہمارے پاس موجود قدیم عربی ڈکشنریوں میں ''انضباط'' کا لفظ نہیں ملا، جب کہ اس کا فعل جدید عربی لغت ''المعجم الوسیط'' میں یوں ملتا ہے: ''انضبط'' ''ضبط'' کا فعل مطاوع ہے، اور ضبط کا مفہوم ہے: کسی چیز کی ہوشیاری سے حفاظت کرنا اور لفظ ''ضابطہ'' کا معنی ہے: قاعدہ، اس کی جمع ''ضوابط'' ہے [۱]۔

انضباط کا اصطلاحی معنی ہے: ضابطہ یعنی کلی حکم کے تحت داخل ہونا [۲] اور اسی سے کوئی چیز معلوم ہوتی ہے [۳]۔

اجمالی حکم:

۲ – اہل اصول کی رائے یہ ہے کہ علت کے منجملہ شرائط میں سے ایک شرط یہ بھی ہے کہ علت ایسا وصف ہو جو حکمت کو منضبط کرنے والا ہو، محض حکمت نہ ہو، اس لئے کہ حکمت منضبط نہیں ہوتی ہے اور اس کی مثال ''مشقت'' ہے، اس لئے کہ یہ بالکل واضح ہے کہ مشقت کی ہر مقدار معتبر نہیں ہے، بلکہ ایک مقدار معتبر ہے اور وہ اپنی ذات میں منضبط نہیں ہے، لہذا اس کے سبب کے ذریعہ اس کو منضبط کیا گیا اور وہ سفر ہے۔

(۱) تاج العروس 'ضبط'۔
(۲) المرجع للعلایلی۔
(۳) نہایۃ المحتاج ۳/ ۱۹۶۔

اگر حکمت منضبط صورت میں پائی جا رہی ہو تو کسی مانع کے نہ ہونے کی وجہ سے حکم کا ارتباط اس حکمت سے کیا جانا جائز بلکہ واجب ہے، کیونکہ حکمت ہی درحقیقت مناسب اور مؤثر ذریعہ ہوا کرتی ہے، لیکن اس سلسلے میں دوسرا قول بھی ہے کہ حکمت کے منضبط ہونے کے باوجود حکم کو حکمت سے مربوط کرنا جائز اور درست نہیں (۱)۔ اس مسئلہ سے متعلق مکمل گفتگو کا مقام اصولی ضمیمہ ہے۔

مذکورہ بالا بحث کے پس منظر میں حکمت کی مناسبت کے قائلین پر بایں طور اعتراض کیا گیا ہے کہ مناسب غیر منضبط وصف ہے مثلاً حرج، زجر، وغیرہ کہ اس کے الگ الگ درجات ہیں اور اس کے افراد کی ہر مقدار معتبر نہیں ہے، اس کا جواب یہ ہے کہ وصف مناسب تو ضبط وتحدید کے دائرے میں آنے والی چیز ہے، اس کے انضباط کی کل تین شکلیں ہوا کرتی ہیں:

اول: یہ کہ وہ خود منضبط ہو بایں طور کہ مطلق وصف کا اعتبار کیا جائے جیسے ایمان اگر کہا جائے کہ یقین کے بہت سے درجات ہیں تو معتبر مطلق یقین ہوگا، اپنے مختلف افراد میں سے کسی بھی فرد میں پایا جائے۔

دوم: یہ کہ وصف عرفاً منضبط ہو جیسے منفعت اور مضرت کہ ان دونوں کے اندر انضباط عرف کے اعتبار سے ہوتا ہے۔

سوم: یہ کہ وصف کا انضباط خود شریعت نے غالب گمان کے ذریعہ کردیا ہو جیسے سفر کہ حرج کا درجہ صرف سفر سے متعین ہوتا ہے، اور جیسے حد کہ اس کے ذریعہ زجر اور توبیخ کی مقدار متعین ہوتی ہے (۲)۔

فقہاء کے یہاں "انضباط" کی کچھ مثالیں:

(۱) فواتح الرحموت ۲/ ۲۷۴۔
(۲) فواتح الرحموت ۲/ ۳۴۱۔

اول: مُسلَم فیہ کا انضباط:

۳- بیع سلم ایسے مال ومٹیریل کے اندر درست ہے جو صنعت کاری کے نتیجہ میں دوسرے مال کے ساتھ مخلوط اور ضم ہوجائیں بشرطیکہ وہ اجزائے مقصودہ جن سے مسلم فیہ بنایا گیا ہے اس صنعت کے ماہرین کے نزدیک منضبط ہوں، اس کی ایک مثال عتابی (دھاگا) ہے جو روئی اور ریشم سے تیار ہوتا ہے، اور دوسری مثال خز ہے جو ریشم، اونٹ کے بال اور اون سے مل کر تیار ہوتا ہے، ایسی صورت میں متعاقدین (بائع ومشتری) میں سے ہر ایک کو ان اجزاء کے اوزان کی صحیح معرفت نہایت ضروری ہوگی، اس لئے کہ ان اجزاء کے فرق کی وجہ سے قیمتوں اور اغراض میں بہت زیادہ فرق ہوجاتا ہے، تو اگر ان امور کا انضباط نہ ہو تو اس سے جھگڑا پیدا ہوگا، اور خاص کر اس صورت میں جھگڑا ہونا زیادہ ہی قرین قیاس ہے جب کہ ان کا انضباط ممکن نہ ہو (۱)۔

دوم: قصاص میں انضباط:

۴- جان سے کم درجہ کے قصاص کی صورت میں جنایت کا منضبط اور متعین ہونا شرط ہے مثلاً جوڑ کے پاس سے کاٹنا، اور اگر جنایت کا انضباط ممکن نہ ہو مثلاً پیٹ کے اندر پہنچنے والا زخم تو اس میں قصاص واجب نہیں ہوگا، برخلاف جان کے قصاص کے، کہ اس صورت میں اس زخم میں انضباط شرط نہیں ہے جو موت کا سبب بنا ہے (۲)۔

سوم: مدعی کے دعوی کردہ سامان میں انضباط:

۵- مدعی اگر کسی ایسی شئی کا دعوی کرے جو منضبط اور متعین ہوسکتی ہو تو اسے اس مطلوبہ سامان کے اوصاف ایسے ہی بیان کرنے

(۱) نہایۃ المحتاج ۴/ ۱۹۵، ۱۹۶۔
(۲) القلیوبی ۴/ ۱۱۲۔

ہوں گے جیسے بیع سلم میں مُسلَم فِیہ کے اوصاف بیان ہوتے ہیں، خواہ وہ سامان مثلی ہو جیسے غلہ، یا ذوات القیم میں سے ہو جیسے جانور، اس میں اختلاف وتفصیل ہے جسے ''باب السلم'' میں ملاحظہ کیا جائے (۱)۔

بحث کے مقامات:

۶ - اہل اصول کے یہاں ''انضباط'' کا ذکر دو مقامات پر ملتا ہے: ایک تو قیاس کی علت سے متعلق گفتگو کے دوران، دوسرے آداب مناظرہ کے بیان کے موقع پر بھی ہوتا ہے جب کہ ان اعتراضات سے بحث ہوتی ہے جو قیاس پر عام طور سے کئے جاتے ہیں۔

اور فقہاء کے یہاں اس کا تذکرہ ''بیع سلم'' اور ''قصاص'' اور ''دعوی'' کی شرطوں پر کلام کے دوران ملتا ہے (۲)۔

إنظار

دیکھئے: ''إمہال''۔

(۱) القلیوبی ۳۳۶/۴۔

(۲) حوالہ سابق۔

أنعام

تعریف:

۱ - لغت میں أنعام جمع ہے، اس کا واحد نعم ہے، أنعام سے مراد کھر اور ٹاپ والے جانور ہیں یعنی اونٹ، گائے اور بکری وغیرہ، لیکن زیادہ تر لفظ ''نعم'' کا اطلاق اونٹ ہی پر ہوتا ہے۔ لفظ ''نعم'' مذکر مستعمل ہے جیسے ''**نعم وارد**''، اور أنعام کا لفظ مذکر ومؤنث دونوں طرح مستعمل ہے۔ امام نووی نے واحدی سے اہل لغت کا اجماع نقل کیا ہے کہ أنعام کا اطلاق اونٹ، گائے اور بکری پر ہوتا ہے، اور دوسرا قول ہے کہ أنعام کا اطلاق ان تینوں یعنی اونٹ، گائے اور بکری پر تو ہوتا ہی ہے لیکن اگر صرف اونٹ ہو تو وہ ''نعم'' ہے، اور اگر اونٹ چھوڑ کر صرف گائے اور بکری ہوں تو انہیں ''نعم'' نہیں کہتے (۱)۔

فقہاء کے یہاں أنعام سے اونٹ، گائے اور بکری تینوں مراد ہوا کرتے ہیں (۲)۔ ان کا نام ''نعم'' اس لئے رکھا گیا ہے کہ یہ جانور اللہ تعالی کی طرف سے اپنے بندوں کے اوپر بے پایاں احسانات وانعامات کا مظہر ہوا کرتے ہیں، کیونکہ ایک طرف ان کی وجہ سے مال میں نمو اور بڑھوتری ہوتی ہے تو دوسری طرف ان کی افزائش نسل موجب خیر وبرکت ہے، نیز ان کا دودھ، اون اور بال ودیگر عمومی منفعتیں، یہ سب اللہ تعالی کے انعامات کے مظاہر ہیں (۳)۔

(۱) المصباح المنیر، الصحاح مادہ (نعم)، قلیوبی وعمیرہ ۲۵/۳ طبع عیسی الحلبی۔

(۲) القلیوبی ۲/۳، ۳/۳، ۲۰۳۔

(۳) جواہر الإکلیل ۱/ ۱۱۸ شائع کردہ دار الباز۔

أنعام سے متعلق شرعی احکام اور بحث کے مقامات:

۲–فقہاء کا اتفاق ہے کہ اگر نصاب کے بقدر کسی کے پاس أنعام ہوں تو ان میں زکاۃ واجب ہوگی [۱]۔ حضرت ابو ذر غفاریؓ سے روایت ہے کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا: "ما من صاحب إبل ولا بقر ولا غنم لا يؤدي زكاتها إلا جاءت يوم القيامة أعظم ما كانت وأسمن تنطحه بقرونها وتطؤه بأخفافها، كلما نفذت أخراها عادت عليه أولاها حتى يقضى بين الناس" [۲] (جو شخص، اونٹ، گائے اور بکریوں کا مالک رہا ہو اور وہ ان کی زکاۃ نہ ادا کرتا ہو تو قیامت میں اس کے یہ جانور خوب بڑے اور موٹے ہو کر آئیں گے اور اس مالک کو اپنے سینگوں سے ماریں گے اور اپنے کھروں سے روندیں گے، جب آخری جانور اسے اس طرح کر لے گا تو پھر پہلا جانور لوٹے گا یہاں تک کہ لوگوں کے درمیان فیصلہ ہو جائے)۔

أنعام کے تینوں انواع اونٹ، گائے اور بکری کے نصاب اور ان میں واجب مقدار زکاۃ کی تفصیلات کے لئے "زکاۃ" کی اصطلاح ملاحظہ فرمائی جائے۔

قربانی کا جانور جو حرم میں بھیجا جائے نیز قربانی اور عقیقہ وغیرہ میں ذبح کئے جانے والے جانور جو شرعاً مطلوب ہیں، ان سب میں أنعام ہی کے انواع میں سے جانور کا ہونا ضروری ہے، کیونکہ فرمان باری ہے: ﴿وَيَذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ فِي أَيَّامٍ مَّعْلُومَاتٍ عَلَىٰ مَا رَزَقَهُم مِّن بَهِيمَةِ الْأَنْعَامِ فَكُلُوا مِنْهَا وَأَطْعِمُوا الْبَائِسَ الْفَقِيرَ﴾ [۱] (اور تا کہ ایام معلوم میں اللہ کا نام لیں ان چوپایوں پر جو اللہ نے ان کو عطا کئے ہیں، پس تم بھی اس میں سے کھاؤ اور مصیبت زدہ محتاج کو بھی کھلاؤ)۔

ہدی یعنی قربانی کے وہ جانور جو حرم میں بھیجے جاتے ہیں ان میں أفضل ترین اونٹ ہے، اس کے بعد گائے، پھر بکری کا درجہ ہے [۲]، اس لئے کہ حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "من اغتسل يوم الجمعة غسل الجنابة ثم راح فكأنما قرّب بدنة، ومن راح في الساعة الثانية فكأنما قرّب بقرة، ومن راح في الساعة الثالثة فكأنما قرّب كبشا أقرن، ومن راح في الساعة الرابعة فكأنما قرّب دجاجة، ومن راح في الساعة الخامسة فكأنما قرّب بيضة" [۳] (جو شخص جمعہ کے دن غسل جنابت کرے پھر مسجد میں (اول ساعت میں) حاضر ہو تو گویا اس نے ایک بدنہ (اونٹ) کی قربانی کی اور جو شخص دوسری ساعت میں پہنچے تو گویا اس نے ایک گائے کی قربانی کی اور جو تیسری ساعت میں پہنچے تو گویا اس نے سینگ والے ایک مینڈھے کی قربانی کی اور جو چوتھی ساعت میں پہنچے تو اس نے گویا ایک مرغی قربانی کی اور جو پانچویں ساعت میں پہنچے تو اس نے گویا ایک انڈے کی قربانی کی)۔

اور أنعام جنہیں بطور ہدی یا عقیقہ یا قربانی استعمال میں لایا جاتا

---

(۱) ابن عابدین ۲/ ۱۷، ۱۹ طبع اول بولاق، جواہر الإکلیل ۱/ ۱۸، قلیوبی وعمیرہ علی المحلی ۲/ ۳، ۸، ۹، المغنی ۲/ ۵۷۷، ۵۹۱، ۵۹۲ طبع ریاض۔

(۲) حضرت ابوذر کی حدیث: "ما من صاحب إبل......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۳/ ۳۲۳ طبع السلفیہ) اور احمد (۵/ ۱۵۸، ۱۵۹ طبع المیمنیہ) نے کی ہے الفاظ امام احمد کے ہیں۔
نیز دیکھئے: ابن عابدین ۲/ ۱۹، المحلی مع حواشی قلیوبی وعمیرہ ۲/ ۸ جواہر الإکلیل ۱/ ۱۱۹، المغنی ۲/ ۵۹۱۔

(۱) سورۂ حج/ ۲۸۔

(۲) المغنی مع الشرح الکبیر ۳/ ۵۷۳، ۵۷۶ طبع اول المنار۔

(۳) حدیث: "من اغتسل يوم الجمعة......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۲/ ۳۶۶ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/ ۵۸۲ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

ہے ان سے متعلق مخصوص احکام ہیں جن کو متعلقہ اصطلاحات میں دیکھا جاسکتا ہے۔

أنعام کو ذبح کرنا اوران کا کھانا حل وحرم میں اور حالت احرام میں جائز ہے، ہاں! شکار کئے ہوئے وحشی جانور حرام ہیں، نیز أنعام میں سے مردار وغیرہ حرام ہیں، ان کی تفصیل ''أطعمہ'' کی اصطلاح میں مذکور ہے، اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: ''أُحِلَّتْ لَكُمْ بَهِيمَةُ الْأَنْعَامِ إِلاَّ مَا يُتْلَى عَلَيْكُمْ غَيْرَ مُحِلِّي الصَّيْدِ وَأَنْتُمْ حُرُمٌ''[1] (تمہارے لئے چوپائے مویشی جائز کئے گئے ہیں بجز (ان چیزوں کے) جن کا ذکر (آگے) تم سے کیا جاتا ہے، ہاں شکار اس حال میں کہ تم احرام میں ہو، جائز نہیں)۔

أنعام کے شرعی طریقۂ ذبح کے معاملہ میں أفضل یہ ہے کہ اونٹ میں نحر اور گائے اور بکری میں ذبح کے معروف طریقہ کو بروئے کار لایا جائے۔

اس کے علاوہ فقہاء صدقات کی تقسیم پر گفتگو کرتے وقت صدقہ کے اونٹ کے داغنے کی بحث کرتے ہیں[2]، اسی طرح تصریہ[3] کی وجہ سے خیار رد کے بارے میں گفتگو کرتے ہوئے وہ فقہاء ذکر کرتے ہیں جو اس کے قائل ہیں، پھر جو حضرات خیار رد کے قائل بھی ہیں تو ان میں سے بعض علماء اس خیار کو صرف ''نعم'' کے ساتھ مخصوص قرار دیتے ہیں جبکہ بعض دوسرے حضرات کے یہاں علی الاطلاق نعم وغیر نعم مصراۃ جانور میں خیار رد حاصل ہوتا ہے۔ مسئلہ کا تفصیلی بیان فقہاء ''خیار عیب'' کے ذیل میں فرماتے ہیں[4]۔

---

(۱) سورۂ مائدہ/۱۔

(۲) تفسیر قرطبی، آغاز سورہ مائدہ۔

(۳) تصریہ کا مفہوم یہ ہے کہ بکری کے دودھ کو چند دنوں تک محض اس لئے دوہنا چھوڑ دیا جائے کہ تھن میں دودھ ڈھیر سارا اکٹھا ہو جائے۔

(۴) القلیوبی ۲/۲۱۰۔

انعزال

تعریف:

۱- انعزال عزل سے باب انفعال کا مصدر ہے، اور عزل کا مفہوم یہ ہے کہ کسی شئ کو دوسری شئ سے الگ کردیا جائے، '' عزلت الشيء عن الشيء'' اس وقت بولتے ہیں جبکہ ایک شئ کو دوسری شئ سے الگ کردیتے ہیں، اور اسی معنی میں ''عزلت النائب أو الوكيل'' ہے جس کا مفہوم یہ ہے کہ میں نے اپنے نائب یا وکیل کو اس کے اختیارات سے سبکدوش کردیا[1]۔

فقہاء کے یہاں لفظ ''انعزال'' کے استعمالات دیکھنے سے یہی معلوم ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک اس کا مفہوم ہے: کسی با اختیار شخص کا اپنے حق تصرف سے علاحدگی اختیار کرلینا۔

انعزال کبھی تو کسی کے معزول کرنے سے ہوتا ہے اور کبھی صرف حکما ہوا کرتا ہے جیسے مرتد اور مجنون کا انعزال[2]۔

اجمالی حکم:

۲- اصل یہ ہے کہ جس شخص کو کسی مخصوص صلاحیت ولیاقت یا مخصوص شرائط کی بنا پر کوئی ذمہ داری سونپی گئی ہو، بعد ازاں اس کی وہ صلاحیت ولیاقت یا بنیادی شرائط (نہ کہ شرائط اولویت) اس میں سے

---

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر ''عزل''۔

(۲) الوجیز للغزالی ۲/ ۲۳۸، ۲۳۹۔

ختم ہوجائیں تو اب یہ شخص خود بخود بغیر کسی کے معزول کئے اپنی سابقہ ذمہ داری سے سبکدوش ہوجائے گا، یہ حکم فی الجملہ ہے۔

اس ضابطہ کی تطبیقات میں تفصیلات ہیں جنہیں متعلقہ عناوین واصطلاحات میں دیکھا جا سکتا ہے مثلاً امامت، قضاء، وقف کی تولیت اور ایسے ہی یتیم وغیرہ پر ولایت کے مسائل۔

اس موقع پر یہ امر بھی ذہن نشین رہے کہ انعزال (خود بخود معزولی) اور استحقاق عزل (معزول کئے جانے کا مستحق ہونا) ان دونوں میں واضح فرق ہے، کیونکہ انعزال کی صورت میں عزل کی ضرورت نہیں ہوا کرتی اور معزول شخص کا کوئی بھی تصرف نافذ نہیں ہوا کرتا۔ استحقاق عزل کی صورت یوں ہوا کرتی ہے کہ کوئی منصب دار شخص کسی ایسے امر کا ارتکاب کر بیٹھے جس کی بنا پر ولی امر یا اصیل پر اسے معزول کرنا واجب ہو مثلاً قاضی کا فسق وفجور یا مقدمات کے فیصلہ میں من مانی کرنا اور اس کی رشوت ستانی (کہ ان اسباب کے ہوتے ہوئے ولی امر پر اس کو معزول کرنا واجب ہے)[۱]۔

(۱) ابن عابدین ۳/ ۳۰۴، ۳۴۲، جامع الفصولین ۱/ ۱۷، بدائع الصنائع ۷/ ۲۴۴، الشرح الصغیر ۴/ ۱۹۱، حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۳۹۶، القلیوبی وعمیرہ ۲/ ۲۹۹، ۳۱۰، ۳۴۳، ۳۴۸، ۳/ ۱۷۸، المغنی ۵/ ۱۰۶، ۶/ ۱۳۱، ۹/ ۱۰۳، ۱۰۳، والأحکام السلطانیۃ لأبی یعلی رص ۴-۱۲۔

انعقاد

تعریف:

۱ - لغت میں انعقاد انحلال کی ضد ہے، اور اسی معنی میں ''انعقاد الحبل'' ہے، لفظ ''انعقاد'' کا معنی وجوب، ارتباط اور تاکد بھی ہے[۱]۔

فقہاء کے یہاں موضوع کے اعتبار سے لفظ انعقاد کی مراد الگ الگ ہوا کرتی ہے مثلاً نماز اور روزہ جیسی عبادات میں انعقاد کا مفہوم ان عبادتوں کے آغاز کا صحیح اور درست ہونا ہے[۲]، اور انعقاد الولد کا معنی ماں کا حاملہ ہونا ہے[۳]، اور جو عقود ایجاب وقبول پر موقوف ہوتے ہیں ان کے انعقاد کا معنی شریعت میں معتبر طریقہ کے مطابق ایجاب وقبول کا ارتباط ہے[۴]۔

متعلقہ الفاظ:

صحت:

۲ - جمہور فقہاء کسی عمل کے صحیح ہونے کو انعقاد کے لفظ سے تعبیر کرتے ہیں، مثلاً ان کا یہ قول: ''تنعقد الصلاۃ بقراءۃ الآیۃ''

(۱) لسان العرب المحیط، المصباح، تہذیب الأسماء واللغات: مادہ (عقد)۔

(۲) القلیوبی ۱/ ۱۴۱، ۲/ ۵۹ طبع مصطفی الحلبی۔

(۳) القلیوبی ۴/ ۱۷۷۔

(۴) الکفایۃ علی الہدایۃ مع شرح فتح القدیر ۵/ ۴۵۶ شائع کردہ دار احیاء التراث العربی۔

(آیت کی قراءت کرنے سے نماز منعقد ہوتی ہے)، اس سے فقہاء کی مراد یہ ہوتی ہے کہ آیت کی قراءت سے نماز صحیح ہوا کرتی ہے، لیکن انعقاد اور صحت کے الفاظ پر غور وفکر کرنے سے ان کے درمیان فرق کا پتہ چلتا ہے، کیونکہ صحت کا حصول ارکان وشرائط کی تکمیل کے بعد ہی ہوا کرتا ہے جبکہ انعقاد میں یہ بات نہیں، کیونکہ یہ بسا اوقات شروط کی تکمیل کے بغیر بھی پایا جاتا ہے [۱]۔

وہ امور جن سے انعقاد متحقق ہوتا ہے:

۳- معاملات کا انعقاد کبھی تو قول سے ہوتا ہے اور کبھی فعل سے، قول سے مراد مثلاً شرعاً عقود کے معتبر صیغوں کے ذریعہ حاصل ہونے والا ارتباط ہے جیسے نکاح وغیرہ [۲]، اور فعل سے مراد بیشتر فقہاء کے نزدیک بیع تعاطی ہے۔ اس کی تفصیل عقود کے صیغوں میں فقہاء بیان کرتے ہیں۔

بہت سے معاملات کا انعقاد کبھی تو کنائی الفاظ کے ذریعہ اس وقت ہوتا ہے جب کہ نیت بھی پائی جائے اور کبھی انعقاد کے لئے لفظ صریح کی شرط ہوا کرتی ہے۔

اول الذکر صورت میں وہ معاملات داخل ہوں گے جن کو انسان تنہا کرسکتا ہے مثلاً طلاق، عتاق اور ابراء [۳] کہ ان امور کا انعقاد کنایہ کی صورت میں بھی ہوا کرتا ہے بشرطیکہ نیت بھی موجود ہو، اور یہی حکم ان معاملات کا بھی ہے جن کو انسان تنہا نہیں کرسکتا لیکن وہ معاملہ تعلیق کو قبول کرتا ہے جیسے عقد کتابت اور خلع کا معاملہ، اور اگر وہ

(۱) المستصفی ۱/ ۱۳۳ طبع اول بولاق، فواتح الرحموت مع حاشیہ ۱/ ۱۲۱۔

(۲) ابن عابدین ۴/ ۵ اور اس کے بعد کے صفحات، طبع بولاق، جواہر الإکلیل ۲/ ۲ طبع مکتبہ المکرمہ، المجموع ۹/ ۱۶۲، ۱۶۳ شائع کردہ المکتبۃ السلفیہ، المغنی مع الشرح الکبیر ۷/ ۳۳۱ طبع اول المنار۔

(۳) سابقہ مراجع۔

معاملہ تعلیق کو قبول نہیں کرتا تو اس کے انعقاد میں اختلاف ہے، فقہاء اس کا تفصیلی ذکر عقود کے صیغوں میں کرتے ہیں [۱]۔

جو عبادت اور عقد وغیرہ باطل ہو وہ منعقد نہیں ہوتا ہے، اس پر فقہاء کا اتفاق ہے، جب کہ عقود فاسدہ کے انعقاد میں اختلاف رائے ہے، بیشتر فقہاء عقد فاسد کو بھی منعقد نہیں مانتے، حنفیہ کے نزدیک عقد فاسد منعقد تو ہوتا ہے، البتہ غیر صحیح رہتا ہے، اس لئے کہ وہ اپنی اصل کے اعتبار سے مشروع ہوتا ہے، اور وصف کے اعتبار سے مشروع نہیں ہوتا ہے (گویا اصل کا اعتبار کرتے ہوئے منعقد قرار پاتا ہے، اور وصف کے غیر مشروع ہونے کی وجہ سے فاسد ہوتا ہے) [۲]۔

بعض تصرفات، ہزل اور مذاق کی صورت میں بھی منعقد ہوجایا کرتے ہیں، جیسے نکاح وطلاق، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا ہے: "**ثلاث جدهن جد وهزلهن جد: النكاح والطلاق والرجعة**" [۳] (تین امور ایسے ہیں جو سنجیدگی سے جس طرح منعقد ہوتے ہیں مذاق سے بھی منعقد ہوجایا کرتے ہیں، وہ تین امور نکاح، طلاق اور رجعت ہیں)، جبکہ بعض دیگر تصرفات ہزل کی صورت میں منعقد نہیں ہوتے ہیں جیسے بیع وغیرہ [۴]۔

بیع ونکاح اور طلاق وغیرہ جیسے اکثر وبیشتر عقود وفسوخ کا انعقاد گونگا کے اشارہ سے ہوجایا کرتا ہے [۵]۔

(۱) المجموع ۹/ ۱۶۶، ۱۶۷، الروضہ ۳/ ۳۳۸ طبع المکتب الإسلامی، الاشباہ والنظائر للسیوطی ص/ ۳۳۹ طبع التجاریہ الاشباہ والنظائر لابن نجیم/ص ۲۰۷، ۱۱، المغنی ۹/ ۳۳۰، ۳۳۱ طبع الریاض، جواہر الإکلیل ۲/ ۲۹۸۔

(۲) ابن عابدین ۴/ ۷۔

(۳) حدیث: "ثلاث جدهن جد وهزلهن جد ......" کی روایت ترمذی (تحفۃ الاحوذی ۴/ ۳۶۲ طبع السلفیہ) نے کی ہے علامہ ابن حجر نے اس حدیث کو التلخیص میں حسن قرار دیا ہے (۳/ ۲۱۰ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیۃ المتحدہ)۔

(۴) حوالہ سابق، المغنی مع الشرح الکبیر ۷/ ۳۳۱ طبع اول المنار۔

(۵) تکملۃ فتح القدیر مسمی بہ نتائج الافکار ۸/ ۵۱۱ طبع اول بولاق، ابن عابدین

لیکن نطق وگویائی پر قادر شخص کے اشارہ سے جمہور فقہاء کے نزدیک فی الجملہ انعقاد مکمل نہیں ہوتا ہے، کیونکہ عبارت وکلام سے اشارہ کی طرف عدول عذر معقول کے بغیر صحیح اور درست نہیں ہوتا (۱)۔

مالکیہ کے یہاں گونگے کے علاوہ کا اشارہ تمام عقود میں معتبر ہوا کرتا ہے (۲)۔

امامت کبریٰ کا انعقاد ارباب حل وعقد کے انتخاب سے ہوتا ہے، تاہم بیعت امام کے انعقاد کے لئے ارباب حل وعقد کی کم ازکم کتنی تعداد ہونی ضروری ہے، اس کی تعیین میں فقہاء کا اختلاف ہے جسے ''امامت کبری'' کی اصطلاح میں دیکھا جاسکتا ہے (۳)۔

امامت کبری کے انعقاد کی دوسری صورت یہ ہے کہ موجودہ امام اور خلیفۃ المسلمین اپنے بعد ہونے والے شخص کو عہدہ سونپ دے اور ساتھ ہی ساتھ ارباب حل وعقد بحیثیت خلیفہ اس کے ہاتھ پر بیعت بھی کرلیں، مسلمانوں کا اجماع ہے کہ امامت کا عہدہ سونپا دو وجوہ سے صحیح ہے:

اول: حضرت ابوبکر صدیقؓ نے بذات خود امامت کبری کا عہدہ حضرت عمرؓ کو سونپ دیا۔

دوم: یہ کہ حضرت عمرؓ نے امامت کبریٰ کا عہدہ اہل شوری کے سپرد کیا، مسلمانوں نے ان ارکان شوری کی کارروائی کو جو اپنے وقت کے اعیان اور سربرآوردہ اشخاص تھے برضا ورغبت قبول اور تسلیم کرلیا تھا، کیونکہ ان کے خیال میں امامت کا عہدہ سونپا درست تھا تو امامت کے انعقاد میں اس کے ولی عہد بنانے پر اجماع ہوگیا (۱)۔

لیکن انتخاب یا ولی عہد بنائے بغیر امامت کا انعقاد جمہور فقہاء کے نزدیک نہیں ہوتا ہے، ارباب حل وعقد کو ایسی نازک صورتحال میں اس کے ہاتھ پر امامت کی بیعت کرلینی چاہئے لیکن بعض فقہاء کی رائے ہے کہ اگر وہ شخص لوگوں پر غلبہ اور تسلط حاصل کرنے میں کامیاب ہوچکا ہو تو اس کی امامت خود بخود منعقد ہوجائے گی۔ مسئلہ کی مزید تفصیل ''امامت کبریٰ'' کی اصطلاح میں دیکھی جائے (۲)۔

مختلف قسم کی ولایتوں کا انعقاد ولی کی موجودگی میں اس کے بالمشافہ کلام اور روبرو گفتگو سے ہوا کرتا ہے جب کہ اس کی عدم موجودگی میں مراسلت اور خط وکتابت سے بھی یہ معاملہ طے ہوسکتا ہے۔ ہر قسم کی ولایت کے انعقاد کی کیفیت اپنے اپنے مقام پر ذکر کی جائے گی۔ فقہاء اکثر وبیشتر یہ بحث سیاست شرعیہ اور احکام سلطانیہ جیسی متعلقہ کتابوں میں کرتے ہیں (۳)۔

بحث کے مقامات:

۴ – فقہاء یمین کے انعقاد کو ایمان کے باب میں ذکر فرماتے ہیں، اور دیگر امور کے انعقاد کے مواقع کو پوری طرح بیان کرنا انتہائی دشوار امر ہے، اس لئے ہر قسم کی عبادات اور مختلف قسم کے تصرفات کے انعقاد وعدم انعقاد کی وضاحت کے لئے ان کے مقامات کی طرف رجوع کیا جائے (۴)۔

= ۴/۹، ۵/۰ ۷ ۴، جواہر الإکلیل ۱/ ۳۲۸، الحطاب ۴/ ۲۵۸ طبع لیبیا، نہایۃ المحتاج ۶/ ۴۲۶ طبع مصطفی الحلبی، الکافی لابن قدامہ ۲/ ۸۰۲ طبع المکتب الإسلامی، المغنی مع الشرح ۷/ ۴۳۰۔

(۱) نہایۃ المحتاج ۶/ ۴۲۶، الکافی لابن قدامہ ۲/ ۸۰۲، ابن عابدین ۴/ ۹، اشباہ ابن نجیم ص/ ۳۴۳، ۳۴۴ مکتبۃ الہند۔

(۲) الحطاب ۴/ ۲۲۹۔

(۳) الأحکام السلطانیہ للماوردی ص/ ۶ طبع مصطفی الحلبی۔

(۱) الأحکام السلطانیہ للماوردی ص/ ۱۰۔

(۲) حوالہ سابق ص/ ۸، الأحکام السلطانیہ لأبی یعلی ص/ ۷ طبع مصطفی الحلبی۔

(۳) الأحکام السلطانیہ للماوردی ص/ ۶۹، الأحکام السلطانیہ لأبی یعلی ص/ ۴۸۔

(۴) ابن عابدین ۳/ ۴۸ اور اس کے بعد کے صفحات، القلیوبی ۴/ ۱۷۷۔

انعکاس

تعریف:

۱ - لغت میں انعکاس "انعکس" کا مصدر ہے، جو "عکس" فعل کا مطاوع ہے[۱]، اور "عکس" کا مفہوم یہ ہے کہ اول شئی کو آخر شئی بنادیا جائے۔عربی زبان میں عکسه یعکسه عکسا باب ضرب سے استعمال ہوتا ہے[۲]۔ اہل اصول کے یہاں "قیاس العکس" اسی لفظ سے ماخوذ ہے، جس کا مفہوم ہے کہ کسی شئی کے حکم کی ضد اور عکس، اسی جیسی چیز کے لئے اس لئے ثابت کیا جائے کہ وہ دونوں علت میں ایک دوسرے کے برعکس اور ضد ہیں جس کی مثال مسلم شریف کی حدیث میں ہے:"أياتي أحدنا شهوته ويكون له فيها أجر؟ قال: أرأيتم لو وضعها في حرام أكان عليه فيها وزر"[۳] (ایک صحابی نے حضور اکرم ﷺ سے پوچھا: ہم میں کا کوئی شخص بیوی سے اپنی شہوت بھی پوری کرے اور اس کو اس پر اجر وثواب بھی ملے؟ (یہ کیسے ہوسکتا ہے) تو آپ ﷺ نے اس سے فرمایا: بتاؤ تو سہی کہ اگر وہ شخص یہ فعل حرام طریقہ پر کرتا تو کیا اسے اس کا گناہ نہ ہوتا)۔

اہل اصول کے نزدیک "انعکاس" کا مفہوم یہ ہے کہ علت کے نہ ہونے کی وجہ سے حکم کی نفی ہوجائے جیسے شراب کی حرمت اس کے سکر کے ختم ہوجانے سے ختم ہوجاتی ہے[۱]۔

انعکاس کی ضد اطراد ہے جیسے "عکس" کی ضد "طرد" ہے (ملاحظہ ہو: "اطراد" کی اصطلاح)۔

۲ - جمہور اہل اصول کا مذہب یہ ہے کہ "انعکاس" "اطراد" کے ساتھ مل کر علت کے جاننے پہچاننے اور معلوم کرنے کے ذرائع میں سے ایک ذریعہ اور وسیلہ ہے جب کہ حنفیہ اور بہت سے اشاعرہ مثلاً امام غزالی اور آمدی جیسے لوگوں کے یہاں یہ علت کے معلوم کرنے کا ذریعہ نہیں ہے[۲]۔

بعض اہل اصول کی رائے یہ ہے کہ "انعکاس" علت کی شرائط میں سے ایک شرط ہے جب کہ دوسرے اصولی حضرات علت کے لئے "انعکاس" کو شرط قرار نہیں دیتے[۳]۔

اس کی مکمل بحث کا مقام اصولی ضمیمہ ہے۔

بحث کے مقامات:

۳ - اہل اصول کے یہاں "انعکاس" کا تذکرہ چند مواقع پر ملتا ہے، مثلاً قیاس کے باب میں علت سے متعلق شروط اور مسالک کی بحث کے دوران جہاں یہ تذکرہ ہوتا ہے کہ آیا انعکاس علت کی شرائط میں سے ہے یا نہیں، نیز یہ کہ "انعکاس" علت کے معلوم کرنے کا ذریعہ ہے یا نہیں؟

اسی طرح اس کو قیاسات کے درمیان ترجیح کا ایک طریقہ ہونے کی

(۱) تاج العروس "عکس"۔
(۲) المصباح "عکس"۔
(۳) حدیث: "أياتي أحدنا شهوته....." کی روایت مسلم (۶۹۷/۲ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۱) کشاف اصطلاحات الفنون (طرد)، المستصفی ۲/ ۳۰۷، ۳۰۸، فواتح الرحموت ۲/ ۲۸۲۔
(۲) مسلم الثبوت ۲/ ۳۰۲، ارشاد الفحول رص ۲۲۰ طبع مصطفی الحلبی۔
(۳) فواتح الرحموت ۲/ ۲۸۲ شرح جمع الجوامع ۲/ ۳۴۳ طبع مصطفی الحلبی۔

حیثیت سے قیاسی ترجیحات کی بحث میں ذکر کرتے ہیں [۱]، ایسے ہی حکمت ومظنہ پر گفتگو کے دوران بھی یہ لفظ زیر بحث آتا ہے اور اس موقع پر بھی کہ مظنہ حکمت میں ''طرد'' و''عکس'' واجب نہیں ہوا کرتا [۲]، نیز علت کے نقائص کے ذکر کے موقع پر بھی ''انعکاس'' سے متعلق گفتگو ہوا کرتی ہے [۳]۔

(۱) فواتح الرحموت ۲/ ۲۸۳۔
(۲) فواتح الرحموت ۲/ ۲۷۴۔
(۳) شرح جمع الجوامع ۲/ ۳۰۵ طبع مصطفی الحلبی۔

أنف

تعریف:

۱- أنف کا معنی ناک ہے جو کہ معروف ہے، اس کی جمع آناف اور أنوف آتی ہے [۱]۔

ناک سے متعلق احکام:

مقام کے اعتبار سے ناک سے متعلق احکام الگ الگ ہیں، ان میں سے بعض یہ ہیں:

الف-وضو میں:

۲- ناک کے اندرونی حصہ کا دھونا (استنشاق) سنت ہے جب کہ ناک کے ظاہری حصہ کا دھونا چہرے کا جز ہونے کی بنا پر فرض ہے، اس کی تفصیل ''وضو'' کی اصطلاح میں ہے۔

ب-غسل میں:

۳- غسل میں ناک کے ظاہری حصہ کا دھونا تمام فقہاء کے نزدیک فرض ہے اور ناک کے اندرونی حصہ کا دھونا (یعنی استنشاق) حنفیہ کے یہاں فرض ہے اور دیگر ائمہ کے نزدیک سنت ہے۔ اس کی تفصیل ''غسل'' کی اصطلاح میں ہے۔

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر۔

ج-نماز میں ناک پر سجدہ کرنا:

۴-پیشانی کے ساتھ ناک کو بھی زمین پر جمانا اور ٹیکنا جمہور فقہاء کے نزدیک سنت ہے، کیونکہ ابوحمیدؓ سے مروی ہے کہ "أن النبي ﷺ سجد و مکن جبهته و أنفه على الأرض" [1] (نبی کریم ﷺ نے سجدہ فرماتے وقت اپنی پیشانی اور ناک زمین پر ٹیک دی)۔

حنفیہ کے نزدیک ناک کو زمین پر جمانا اور ٹیکنا واجب ہے، حنابلہ سے بھی ایک روایت یہی ہے، نیز مالکیہ کے یہاں یہ قول مرجوح ہے، حنفیہ کی دلیل حضرت عبداللہ بن عباسؓ کی یہ روایت ہے: "أن النبي ﷺ قال: أمرت أن أسجد على سبعة أعظم: الجبهة -وأشار بيده إلى أنفه- واليدين والركبتين وأطراف القدمين" (نبی اکرم ﷺ نے فرمایا کہ مجھے سات ہڈیوں پر سجدہ کا حکم ہوا ہے جو یہ ہیں: پیشانی (اور ہاتھ سے اپنی ناک کی طرف بھی اشارہ فرمایا)، دونوں ہاتھ، دونوں گھٹنے اور دونوں پیروں کے اطراف)[2] ناک کی طرف آپ ﷺ کا اشارہ فرمانا اس بات کی دلیل ہے کہ ناک بھی ان اعضاء میں شامل ہے جن پر سجدہ ہونا چاہئے [3]۔

(۱) حدیث: "أن النبي ﷺ سجد......" کی روایت ابوداؤد (۱/ ۴۷۱ طبع عزت عبید دعاس) نے کی ہے اور ابن خزیمہ نے اس کو صحیح قرار دیا ہے (۱/ ۳۲۳ طبع المکتب الاسلامی)۔

(۲) حدیث: "أمرت أن أسجد على سبعة أعظم ......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۲/ ۲۹۷ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/ ۳۵۴ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۳) المغنی ۱/ ۵۱۶ طبع الریاض، المہذب ۱/ ۸۳ طبع دار المعرفۃ، البدائع ۱/ ۲۰۸ طبع الجمالیہ، منح الجلیل ۱/ ۱۵۱ طبع النجاح لیبیا۔

د-روزہ دار کے پیٹ میں ناک کے راستے سے کسی چیز کا پہنچنا:

۵-اگر روزہ دار ناک میں دوا ڈالے جو اس کے پیٹ یا حلق یا دماغ تک پہنچ جائے تو اس کا روزہ فاسد ہو جائے گا اور اس کی قضا اس پر لازم ہوگی، مالکیہ کے نزدیک ناک میں دوا ڈالنے سے روزہ دار کا روزہ صرف اسی صورت میں فاسد ہوگا جب کہ وہ دوا اس کے پیٹ یا حلق میں پہنچ جائے، اور اگر روزہ دار ناک میں پانی ڈالے جو اس کے پیٹ میں یا حلق میں پہنچ جائے تو مالکیہ کے نزدیک اور شافعیہ کے ایک قول کے مطابق اس کا روزہ فاسد ہو جائے گا۔

اگر روزہ دار ناک میں پانی ڈالنے میں مبالغہ سے کام لے جس کے نتیجہ میں پانی اس کے حلق یا پیٹ تک پہنچ جائے تو اس صورت میں حنابلہ اور شافعیہ کی دو رائیں ہیں: ایک رائے ہے کہ روزہ فاسد ہو جائے گا اور دوسری رائے ہے کہ فاسد نہیں ہوگا [1]۔

ھ-ناک پر جنایت کرنا:

۶-کسی کی ناک پر عمداً جنایت موجب قصاص ہوا کرتی ہے لیکن یہ اسی وقت ہوگا جب کہ قصاص لینے میں بغیر کسی ظلم وتعدی کے مماثلت کا پورا پورا امکان موجود ہو۔

ناک سے متعلق قصاص کے وجوب کی دلیل یہ آیت کریمہ ہے: "والأنف بالأنف" [2] (اور ناک ناک کے بدلہ)۔

اگر ناک کا قصاص لئے جانے میں پوری مماثلت ممکن نہ ہو یا جنایت کا ارتکاب خطأً ہوا ہو تو ان دونوں صورتوں میں دیت واجب

(۱) منتہی الارادات ۱/ ۴۴۷ طبع دار الفکر، المغنی ۳/ ۱۰۸، المہذب ۱/ ۱۸۹، ۱۹۰، منح الجلیل ۱/ ۳۹۹، ۴۰۰، ہدایہ ۱/ ۱۲۵ طبع المکتبۃ الاسلامیہ۔

(۲) سورۂ مائدہ/ ۴۵۔

ہوگی، اور اگر صرف قوت شامہ ختم اور برباد ہوگئی تو بھی دیت واجب ہوگی، اور اگر قوت شامہ اور ناک کا بانسہ دونوں ہی برباد ہوجائیں تو دو دیتیں واجب ہوں گی، اور اگر ناک کا کچھ حصہ کاٹ لیا تو اسی کے حساب سے دیت واجب ہوگی[1]۔

اس سلسلے میں تفصیلات بہت ہیں (اس کے لئے ''جنایت''، ''دیت''، ''اطراف'' اور ''جراح'' کی اصطلاحات دیکھی جائیں)۔

بحث کے مقامات:

۷- ناک سے متعلق کچھ مخصوص احکام ہیں جن کا بیان فقہ کے مختلف ابواب میں ہوتا ہے مثلاً وضو، غسل اور غسل میت کے باب میں استنشاق، مرضعہ اپنا دودھ بچہ کی ناک میں ڈال دے تو اس سے حرمت مصاہرت ثابت ہوگی یا نہیں، اس مسئلہ کا بیان باب الرضاع میں ہے، نیز سونے یا چاندی کی ناک بنوانے کا مسئلہ باب اللباس میں ہے۔

إنفاق

دیکھئے: ''نفقہ''۔

(۱) منتہی الإرادات ۳/ ۲۹۲، ۳۱۷، المہذب ۲/ ۱۸۰-۲۰۳، منح الجلیل ۴/ ۶۶، ۴۰۶، ۴۰۸، البدائع ۷/ ۲۹۷، ۳۱۱۔

أنفال

تعریف:

۱- نفل (فا کی حرکت کے ساتھ) کا معنی ہے غنیمت، قرآن کریم میں ہے: يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَنْفَالِ[1] (یہ لوگ آپ سے غنیمتوں کے بارے میں سوال کرتے ہیں)، صحابہ کرام نے غنیمت کے سلسلے میں آنحضور ﷺ سے استفسار صرف اس لئے فرمایا تھا کہ یہ چیز ان سے پہلے کی اقوام پر حرام تھی، چنانچہ اللہ تعالی نے اسے امت محمدیہ کے لئے حلال قرار دیا۔ أنفال" نفل" (فا کے جزم کے ساتھ) سے ماخوذ ہے جس کا اصل معنی زیادتی ہے[2]۔

أنفال کے اصطلاحی معنی میں پانچ مختلف اقوال ہیں جو حسب ذیل ہیں:

۲- پہلا قول: اس سے مراد مال غنیمت ہے، یہ قول ایک روایت میں ابن عباس کا، ایک روایت میں مجاہد کا، نیز ضحاک، قتادہ وعکرمہ کا اور ایک روایت میں عطاء کا ہے۔

۳- دوسرا قول: اس سے مراد فئی ہے، حضرت ابن عباس اور عطاء دونوں کی یہ دوسری روایت ہے، اور بغیر قتل وقتال کے مشرکین کا جو مال مسلمانوں کو مل جائے وہ فئی کہلاتا ہے، اسے صرف کرنے کا کلی

(۱) سورۂ انفال/ ۱۔

(۲) لسان العرب، المصباح المنیر، المفردات فی غریب القرآن للراغب اصفہانی مادہ: ''نفل''۔

اختیار آنحضور ﷺ کو حاصل تھا، آپ ﷺ اسے جس مد میں چاہتے خرچ فرماتے۔

۴- تیسرا قول: اس سے مراد خمس ہے، یہ مجاہد سے دوسری روایت ہے۔

۵- چوتھا قول: أنفال سے مراد تنفیل ہے، اور اس سے مراد وہ مال ہوا کرتا ہے جو دار الاسلام میں غنیمت کے منتقل کرنے اور اس کی تقسیم سے پہلے کسی کو امام کی طرف سے حاصل ہو، لیکن اس کے بعد تنفیل صرف خمس میں جائز رہ جاتی ہے[۱]۔ اس کی مزید تفصیل "تنفیل" کی اصطلاح میں دیکھی جاسکتی ہے۔

۶- پانچواں قول: اس سے مراد "سلب" (مقتول کا ساز وسامان) ہے، مال غنیمت کے حصہ سے زائد مال جو مجاہد کو اس کے جذبۂ جہاد کے ابھارنے کے پیش نظر دیا جاتا ہے وہ سلب کہلاتا ہے، مثلاً حاکم وقت یہ اعلان کردے کہ من قتل قتیلا فله سلبه (جو شخص کسی دشمن کو قتل کرے گا تو اس کا ساز وسامان اسی کو ملے گا)، یا فوج میں یہ اعلان کردیا جائے کہ: ما أصبتم فهو لكم (جو کچھ تم لوگوں کے ہاتھ لگ جائے وہ تمہارا ہوگا)، یا یوں الفاظ امام کہے: فلکم نصفه أو ثلثه أو ربعه (یعنی جو کچھ تم لوگوں کو ملے اس میں سے آدھا یا تہائی یا چوتھائی حصہ تم لوگوں کا ہوگا)[۲] (تو یہ ساری صورتیں "سلب" کا مصداق ہوں گی)۔

۷- مذکورہ بالا اقوال کی روشنی میں أنفال کا اطلاق اہل حرب کے ایسے مال پر ہوتا ہے جو قتال یا بدون قتال مسلمانوں کے ہاتھ لگ جائے، اس لئے غنیمت اور فئی أنفال میں داخل ہیں۔ ابن العربی کہتے ہیں کہ ہمارے علماء سے منقول ہے کہ اس موقع پر تین اسماء کا اطلاق ہوا کرتا ہے: أنفال، غنائم اور فئی۔

(۱) احکام القرآن للجصاص ۳/۵۵۔

(۲) الفخر الرازی ۱۵/۱۱۵ طبع اول۔

نفل کا معنی زیادتی ہے، اس میں مال غنیمت بھی داخل ہے، اور غنیمت سے وہ مال مراد ہوتا ہے جو کفار سے جنگ کے نتیجہ میں حاصل ہو۔

اور فئی اس مال کو کہتے ہیں جو بغیر جنگ کے حاصل ہو۔ اس مال کا نام فئی اس لئے ہے کہ یہ اپنے اس مقام کی طرف لوٹ کر آگیا ہے جس کا وہ مستحق ہے، یعنی ایمان رکھنے والے بندہ کا اس مال سے انتفاع کا مقام[۱]۔

نیز فئی کا اطلاق اس مال پر بھی ہوتا ہے جو کفار کی طرف سے مسلمانوں کو صرف اس لئے دیا جاتا ہے کہ وہ ان سے قتال نہ کریں، اور وہ مال جو کافروں سے انہیں خوفزدہ اور ہراساں کئے بغیر حاصل ہو وہ بھی فئی شمار ہوتا ہے، مثلاً جزیہ خراج عشر اور مرتد کا مال، نیز ایسے کافر کا مال جس کے مرنے کے بعد اس کا کوئی وارث موجود نہ ہو[۲]۔

متعلقہ الفاظ:

رضخ:

۸- رضخ کا معنی معمولی عطیہ ہے۔ اور اصطلاح میں مال غنیمت کا وہ حصہ جو مجاہدین کے ایک حصہ سے زائد نہ ہو رضخ کہلاتا ہے۔ اس کی مقدار مقرر کرنے کا اختیار امیر یا اس کے نائب کو ہوتا ہے، مثلاً فوج کا سپہ سالار ان عورتوں اور بچوں وغیرہ کو غنیمت میں سے معمولی حصہ عطا کردے جو معرکہ کارزار میں حاضر ہوکر مجاہدین کا تعاون کریں۔ ایسے ہی ان ذمیوں اور غلاموں کو ان کی جدوجہد اور مشقت کو سامنے رکھ کر عطیہ دیا جاسکتا ہے جو انہوں نے زخمیوں

(۱) أحکام القرآن لابن العربی ۲/۸۲۵۔

(۲) الوجیز ۱/۲۸۸، المبسوط ۱۰/۷، العدوی علی الخرشی ۳/۱۲۸، المصباح المنیر فی المادۃ۔

اور مریضوں کی تیمارداری، علاج ومعالجہ اور مجاہدین کی رہنمائی وغیرہ کے سلسلے میں برداشت کی ہو[۱]۔

اجمالی حکم:

۹-گزرے ہوئے مفرد الفاظ یعنی غنیمت، فئی، سلب، رضخ اور تنفیل کے مفاہیم کو مدنظر رکھتے ہوئے انفال کا حکم الگ الگ ہے، اس لئے ان میں سے ہر ایک کا حکم اس کی متعلقہ اصطلاح میں ملاحظہ کیا جائے[۲]۔

(۱) المبسوط ۱۰/۱۶، فتح القدیر ۴/۳۲۶، الوجیز ۱/۲۹۰، المغنی ۸/۳۱۵ طبع الریاض، القواعد لابن رجب/ص ۳۱۱ طبع دار المعرفۃ، المدونہ ۳/۳۳ طبع دار صادر۔

(۲) ابن عابدین ۳/۲۳۸، فتح القدیر ۴/۳۳۳، حاشیۃ الدسوقی ۲/۱۹۰ طبع دار الفکر، مغنی المحتاج ۳/۱۰۲ طبع مصطفی الحلبی، المغنی ۸/۳۷۸ طبع الریاض۔

انفراد

تعریف:

۱- أنفراد لغت میں "انفرد" کا مصدر ہے اور انفرد "تفرد" (تنہا ہونے) کے معنی میں ہے[۱]۔

فقہاء کے یہاں اس لفظ کا استعمال اسی لغوی معنی میں ہے[۲]۔

متعلقہ الفاظ:

الف-استبداد:

۲-استبداد: "استبدّ" کا مصدر ہے۔ عربی میں جب "فلان استبدّ بالأمر" بولا جاتا ہے تو اس کا مفہوم یہ ہوتا ہے کہ فلاں شخص بلاشرکت غیرے اس معاملہ میں ہر چیز کا مالک ہے[۳]۔

ب-استقلال:

۳-استقلال کا ایک معنی "اعتماد علی النفس" اور "استبداد بالأمر" (کسی معاملہ میں خودمختار ہونا) ہے، اور اس معنی کے لحاظ سے لفظ استقلال أنفراد کے مترادف ہے، البتہ استقلال أنفراد کے دیگر لغوی

(۱) لسان العرب، المحیط، مختار الصحاح، المصباح المنیر: مادہ "فرد"۔

(۲) شرح فتح القدیر ۶/۸۹ اور اس کے بعد کے صفحات، حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۳/۳۹۲، المہذب ۱/۳۵۳، کشاف القناع ۵/۵۰۰ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۳) لسان العرب مادۃ "بدد"، کشاف القناع ۵/۵۰۰، حاشیۃ الدسوقی ۳/۳۵۲، المہذب ۱/۳۵۳۔

استعمالات میں اس کے خلاف ہے، چنانچہ کبھی یہ قلت کا مفہوم دیتا ہے تو کبھی ارتفاع کے مفہوم میں استعمال ہوتا ہے (۱)۔

ج - اشتراک:

۴ - اشتراک انفراد کی ضد ہے۔

انفراد کے احکام:

نماز میں انفراد:

۵ - منفرد (اکیلے شخص) کی نماز بغیر عذر بھی جائز ہے۔ جمہور علماء کے نزدیک پانچوں نمازوں کے صحیح ہونے کے لئے جماعت شرط نہیں ہے۔ (ہاں جمعہ کی نماز میں باتفاق فقہاء اور عیدین میں علی اختلاف الفقہاء جماعت شرط ہے) منفرد کی نماز میں ایک اجر ہے، کیونکہ حضرت عبداللہ بن عمر کی روایت میں ہے کہ آنحضور ﷺ نے فرمایا ہے: "إن صلاة الجماعة تفضل صلاة الفذ بسبع وعشرين درجة" (جماعت کی نماز اکیلے کی نماز سے ستائیس گنا فضیلت رکھتی ہے) (۲)۔ ایک دوسری روایت میں ہے: "بخمس وعشرين درجة" (۳) (پچیس گنا زیادہ فضیلت رکھتی ہے)، کیونکہ حدیث پاک کے اندر دونوں نمازوں (تنہا و جماعت والی) کے درمیان متعینہ تناسب بیان کیا جانا اس بات کی واضح اور بین دلیل ہے کہ ان دونوں ہی کے اندر اجر و ثواب ثابت ہے، ورنہ کوئی

(۱) لسان العرب، الصحاح، تاج العروس: مادہ "قلل" تھوڑے تصرف اور تبدیلی کے ساتھ۔

(۲) حدیث: "صلاة الجماعة تفضل صلاة الفذ بسبع وعشرين درجة" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۳۱/۲ طبع السلفیہ) اور مسلم (۴۵۰/۱ طبع الحلبی) نے حضرت ابن عمرؓ سے کی ہے۔

(۳) دوسری حدیث کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۳۱/۲) اور مسلم (۴۵۰/۱) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے۔

تناسب نہیں رہ جائے گا۔

بحالت عذر تنہا نماز پڑھنے والے کے اجر و ثواب میں کچھ بھی کمی واقع نہیں ہوا کرتی، کیونکہ آنحضور ﷺ نے فرمایا ہے: "إذا مرض العبد أو سافر كتب الله له ما كان يعمل صحيحا مقيما" (۱) (جب بندہ مریض یا مسافر ہوتا ہے تو اللہ تعالیٰ اس کو اس عمل کا ثواب دیتا ہے جو وہ تندرستی اور اقامت کی حالت میں کرتا تھا) اور تنہا فرض ادا کرنے والے پر اس کا اعادہ واجب نہیں ہے۔

جمہور فقہاء کے نزدیک جماعت سے نماز پڑھنا مردوں کے حق میں سنت مؤکدہ ہے۔ ایک قول ہے کہ وہ واجب ہے، البتہ جمعہ کی نماز میں جماعت شرط ہے، ایسے ہی جو لوگ عید کی نماز کے وجوب کے قائل ہیں ان کے نزدیک بھی عید کی نماز میں جماعت شرط ہے (۲)۔

دیکھئے: اصطلاح "صلاۃ الجماعۃ"۔

تصرفات میں انفراد:

الف - اولیاء میں سے کسی ایک کا تنہا شادی کرانا:

۶ - جہت قرابت، رتبہ اور قوت کے لحاظ سے مساوی اولیاء مثلاً سگے بھائی یا باپ یا چچا جیسے لوگوں میں سے دو یا دو سے زائد اولیاء اکٹھا ہوں

(۱) حدیث: "إذا مرض العبد أو سافر ....." کی روایت بخاری (الفتح ۱۳۶/۶ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۲) رد المحتار ۳۶۸/۱، ۳۷۱-۳۷۳ اور اس کے بعد کے صفحات، شرح فتح القدیر ۲۴۲/۱، ۲۴۹، ۳۰۰، حاشیۃ الدسوقی ۳۰۰/۱، ۳۵۵، ۳۱۹، ۳۷۳، الشرح الصغیر ۴۴۳/۱، ۴۴۵، ۴۹۰، ۴۹۶، نہایۃ المحتاج ۲/۲، ۱۲۸، ۱۳۶، ۱۴۵ اور اس کے بعد کے صفحات، المجموع شرح المہذب ۱۸۲/۴-۱۸۵، ۱۸۹، المغنی لابن قدامہ ۱۷۶/۲، ۱۷۷، کشاف القناع ۴۵۳/۱، ۴۵۵۔

اور ان میں سے ہر ایک، دوسرے پر غالب آنے کی سعی اور اس بات کی پوری کوشش کر رہا ہو کہ عقد نکاح کو وہی انجام دے تو ایسی صورت میں شافعیہ اور حنابلہ کا مسلک یہ ہے کہ قطع نزاع کے لئے ان میں قرعہ اندازی کی جائے گی، کیونکہ ان اولیاء کے حقوق یکساں بھی ہیں اور بظاہر اتفاق کی کوئی صورت ممکن نظر نہیں آتی۔ اب قرعہ اندازی میں جس کے نام کا قرعہ نکل آئے وہی شادی کرانے کا حق دار ہوگا۔ اگر جس کے نام قرعہ نکلا اس کے بجائے دوسرے نے پہل کی اور شادی کرادی اور لڑکی کہے کہ میں نے ان میں سے ہر ایک کو اجازت دی ہے تو یہ نکاح کرانا صحیح ہوگا، اس لئے کہ یہ شادی کرانے کا کام ایک ایسے شخص نے انجام دیا ہے جس کی ولایت کامل ہے، مزید یہ کہ لڑکی کی طرف سے اجازت بھی ہے۔ اس صورت میں لڑکی کی شادی ایسے ہی درست مانی جائے گی جیسے کہ اگر وہ لڑکی کا تنہا ولی ہوتا، شادی کے درست ہونے کی دوسری وجہ یہ بھی ہے کہ قرعہ اندازی کی مشروعیت تو صرف اس لئے تھی کہ رفع نزاع ہوجائے، قرعہ اندازی کی مشروعیت سلب ولایت کے لئے نہیں ہے[۱]۔

مالکیہ کے نزدیک جب کہ سارے اولیاء جہت قرابت کے اعتبار سے مساوی اور درجہ ورتبہ کے لحاظ سے یکساں ہوں تو حاکم وقت کو یہ حق حاصل ہوگا کہ وہ شادی کرانے کے سلسلے میں جسے زیادہ بہتر محسوس کرے، معاملہ اس کے سپرد کردے[۲]۔

حنفیہ کے نزدیک اگر نکاح کا پیغام دینے والا شخص اکیلا ہے تو ان مساوی درجہ کے اولیاء میں سے ہر ایک لڑکی کی شادی کرادینے میں حق بجانب ہوگا، بشرطیکہ پیغام دینے والا کفو بھی ہو اور لڑکی کا مہر بھی وافر مقدار میں ہو[۱]، خواہ اس صورت میں دوسرا ولی خوش ہو یا ناراض۔

۷- اگر نکاح کا پیغام دینے والے اشخاص متعدد ہوں تو اس صورت میں لڑکی کی شادی اس کے من پسند شخص سے کرائی جائے گی، کیونکہ جب لڑکی بالغہ اور سوجھ بوجھ والی ہو تو حنفیہ کے یہاں اسے خود بخود کفو سے شادی کر لینے کا حق حاصل ہے، اور اس کی شادی صرف وہی ولی کراسکتا ہے جسے لڑکی نے اپنی رضامندی سے وکیل بنایا ہو، اگر عورت مساوی درجہ کے اولیاء میں سے کسی کو متعین نہ کرے بلکہ ان میں سے ہر ایک کو علاحدہ علاحدہ شادی کرانے کی اجازت دے دے یا یوں کہے کہ: آپ لوگوں میں سے کوئی بھی میری شادی فلاں شخص سے کراسکتا ہے تو ان صورتوں میں اولیاء میں سے جو بھی اس کی شادی کرادے گا، درست مانی جائے گی، کیونکہ ان سارے اولیاء میں سبب ولایت موجود ہے، یہی رائے مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کی ہے۔ اور اگر اولیاء میں سے کسی ایک نے پہل کر کے اس کی شادی کفو سے کرادی تو وہ صحیح ہوگی، کیونکہ اس صورت میں کسی ولی کو دوسرے پر برتری وامتیاز حاصل نہیں ہے۔

لڑکی نے اولیاء کو شادی کرادینے کی اجازت دے دی، پھر مساوی درجہ کے اولیاء میں سے کسی ایک نے اس کی شادی ایک شخص سے کرادی، اور دوسرے نے کسی دوسرے شخص سے کرادی، اگر ان دونوں میں سے پہلے ہونے والی شادی کا علم ہوجائے تو وہی صحیح ہوگی اور دوسری باطل ہوگی۔ اور اگر دونوں نکاح ایک ہی وقت میں ہوئے ہوں یا پہلے ہونے والے نکاح کا علم نہ ہو پائے تو دونوں ہی نکاح باطل ہوں گے، اس پر فقہاء کا اتفاق ہے[۲]۔

---

(۱) ولی سے مراد وہ شخص ہے جو عاقل بالغ اور وارث ہو، ملاحظہ ہو: ابن عابدین ۲/۲۹۵، نہایۃ المحتاج ۶/۲۴۲-۲۴۳، روضۃ الطالبین ۷/۸۷، ۸۸، المغنی لابن قدامہ ۶/۵۱۰، ۵۱۱، مطالب أولی النہی ۵/۷۲، ۷۳۔

(۲) حاشیۃ الدسوقی ۲/۲۳۳، جواہر الإکلیل ۱/۲۸۳۔

(۱) البدائع ۲/۲۵۱، شرح فتح القدیر ۳/۱۷۲، ۱۸۳، ۱۸۵۔

(۲) سابقہ مراجع۔

مسئلہ کی مزید تفصیل ''نکاح'' اور ''ولایت'' کی اصطلاحات میں ملاحظہ کی جائے۔

ب-صغیر کے مال میں کسی ایک ولی کا تنہا تصرف کرنا:

۸ -فقہائے مالکیہ کا قول ہے کہ اگر کوئی شخص چھوٹے چھوٹے بچوں کو چھوڑ کر مر جائے اور ان پر کسی کو وصی نہ بنائے، لیکن مصلحتاً بچوں کے چچا یا بڑے بھائیوں میں سے کسی نے ان کے مال میں تصرف کیا تو اس کا تصرف نافذ ہوگا، کیونکہ مذکورہ بالا افراد کا باپ کے قائم مقام ہونا عادتاً مشہور ومعروف ہے[1]۔

اگر اولیاء متعدد ہوں اور ان میں سے ایک مال میں تنہا تصرف کرے، تو اس سلسلہ میں امام مالک کا جو مذہب ابھی ذکر کیا گیا اس کے علاوہ کوئی مسئلہ نہیں ملا۔

اگر اولیاء یا وصی متعدد ہوں تو اگر یہ سب کسی معاملۂ تصرف میں باہم متفق ہوں مسئلہ کا حکم بالکل واضح ہے اور اگر ان میں اختلاف ہو تو معاملہ حاکم وقت کے پاس لے جایا جائے گا۔ مسئلہ میں مزید تفصیل بھی ہے اور فقہائے کرام کا اختلاف بھی۔ اس کے لئے ''ایصاء'' اور ''ولایت'' کی اصطلاحات دیکھی جائیں۔

ج-دو وکیلوں میں سے ایک کا تنہا تصرف کرنا:

۹ -اگر کوئی مؤکل اپنے دو وکیلوں میں سے ہر ایک کو تنہا تصرف کرنے کا اختیار دے دے تو ہر ایک کو تنہا تصرف کرنے کا حق حاصل ہوگا، حنابلہ اور شافعیہ اسی کے قائل ہیں، کیونکہ دونوں میں سے ہر ایک وکیل کو تصرف کی اجازت ہے، اور اگر ہر ایک کو تنہا تصرف کا اختیار نہ دے تو اس کو اس کا حق نہیں ہوگا، اس لئے کہ اس کو اس کی اجازت نہیں ہے[1]۔

حنفیہ کے نزدیک دو وکیلوں میں سے کوئی ایک اس معاملہ میں تنہا تصرف کرسکتا ہے جس میں دونوں کے اتفاق رائے کی ضرورت نہ ہو، مثلاً مؤکل نے دو آدمیوں کو ''وکیل فی الخصومہ'' بنایا تو ان دونوں کا متفق ہونا شرط نہیں ہوگا، کیونکہ معاملۂ خصومت میں ان کا اتفاق رائے کرنا مجلس قضا کے اندر شور وشغب کا باعث ہوگا اور مجلس قضا کو شور وشغب سے محفوظ رکھنا انتہائی ضروری ہے، کیونکہ یہ جگہ اظہار حق کے لئے ہوتی ہے، نہ کہ شور وشغب مچانے کے لئے۔ یہی وجہ ہے کہ دونوں وکیلوں میں سے ہر ایک دوسرے کی موجودگی کے بغیر اگر پیروی کرے تو عام مشائخ حنفیہ کے نزدیک یہ جائز ہے، لیکن بعض دوسرے حنفی مشائخ کا خیال ہے کہ ایک وکیل کی پیروی کے دوران دوسرے کی موجودگی شرط ہے۔ اسی طرح اگر مؤکل دو وکیلوں میں سے ہر ایک کو اپنی بیوی کو بغیر عوض طلاق دینے یا اپنے غلام کو بغیر عوض آزاد کرنے یا اپنے پاس موجود امانت کو لوٹانے یا اپنے اوپر واجب الادا دین کے ادا کرنے کا وکیل بنائے (تو دونوں میں سے جو بھی مذکورہ بالا امور میں تصرف کرے گا اس کا تصرف درست اور صحیح ہوگا)، کیونکہ ان تمام امور میں وکالت کی ادائیگی کا مطلب صرف اتنا ہی ہے کہ وکیل اپنے مؤکل کے کلام کی محض ترجمانی کردے اور بس۔ اس لئے مؤکل کے کلام کی ترجمانی کوئی ایک کردے یا دونوں مل کر کریں برابر ہے، اس لئے کہ معنی میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔

ہاں جن امور میں رائے لینے کی ضرورت ہوا کرتی ہے، مثلاً بیع وشراء اور شادی بیاہ کے معاملات تو ان تمام امور میں دونوں وکیلوں کا

---

(۱) حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۳/ ۲۵۶، ۴/ ۴۵۲ طبع عیسی الحلبی مصر، جواہر الإکلیل ۲/ ۹۹۔

(۱) المہذب ۱/ ۳۵۸، حاشیۃ الشروانی علی تحفۃ المحتاج بشرح المنہاج ۵/ ۳۴۲، کشاف القناع ۵/ ۴۷۳، المغنی ۵/ ۹۶۔

اتفاق رائے سے تصرف کرنا ضروری ہوگا[۱]۔

مالکیہ نے کہا: مال اور اس جیسی چیز کے دو وکیلوں میں سے ایک کے لئے جائز ہے کہ اپنے مؤکل کی طرف سے دوسرے وکیل کی اطلاع کے بغیر تنہا کوئی کام کرے، اِلا یہ کہ مؤکل شرط لگادے کہ دونوں میں سے کوئی یا فلاں شخص تنہا کوئی کام نہ کرے تو اس صورت میں ان میں سے کسی کے لئے بھی تنہا کوئی کام کرنا جائز نہیں، اور مذکورہ بالا تمام چیزوں کا حکم ایک ہے، خواہ ان دونوں کی وکالت آگے پیچھے ہو، ان میں سے ایک کو دوسرے کا علم ہو یا نہ ہو یا دونوں کو ایک ساتھ وکیل بنایا گیا ہو۔

مال کا وکیل بنانے کی مثال یہ ہے کہ ان دونوں کو بیع یا شراء یا دین کی ادائیگی کا وکیل بنائے، اور مال جیسی چیز کی مثال: طلاق، ہبہ اور وقف وغیرہ ہے[۲]۔ تفصیل اصطلاح ''وکالت'' میں ہے۔

د-مستحقین شفعہ میں سے کسی ایک کا تنہا شفعہ کا مطالبہ کرنا:

۱۰-اگر مستحقین شفعہ میں سے کوئی ایک حاضر ہو یا سفر سے آئے، اور بعض مستحقین غائب ہوں، اور حاضر شخص شفعہ کا مطالبہ کرے تو اسے پورا لینا ہوگا یا سارا ترک کرنا ہوگا، کیونکہ اس وقت اس کے علاوہ کوئی شفعہ کا طالب معلوم نہیں، نیز اس لئے کہ بعض کے لینے میں مشتری کے سودے کو ٹکڑے ٹکڑے کرنا ہے، اور ایسا کرنا اس کے لئے ناجائز ہے۔ اور اس کے حق کو اس کے شرکاء کی آمد تک مؤخر کرنا بھی ممکن نہیں، کیونکہ تاخیر میں مشتری کو نقصان پہنچانا ہے۔

اگر سارے مستحقین شفعہ غائب ہوں تو عذر کی وجہ سے شفعہ ساقط نہیں ہوگا، اور اگر موجود شخص نے شفعہ والے پورے قطعہ کو لے لیا، پھر دوسرا شریک حاضر ہوگیا تو اگر یہ چاہے تو پہلے شفیع سے حصہ کو تقسیم کرالے، اس لئے کہ مطالبہ ان دونوں کی طرف ہی سے پایا گیا، لیکن اگر وہ معاف کردے تو وہ قطعہ پہلے شخص کے لئے رہ جائے گا۔ اور اگر دوسرے نے تقسیم کرالیا، پھر تیسرا آگیا تو ان دونوں سے تقسیم کرالے اگر شفعہ میں لینا چاہے اور پہلی تقسیم باطل ہوجائے گی، اس لئے کہ یہ معلوم ہوگیا کہ ان دونوں کا ایک اور شریک ہے جس نے اپنا حصہ تقسیم نہیں کرایا، اور نہ ہی تقسیم اول اس کی اجازت سے ہوئی، اور اگر تیسرے نے حق شفعہ معاف کردیا تو وہ قطعہ پہلے دونوں مستحقین کے پاس رہ جائے گا، اس لئے کہ ان دونوں کا کوئی اور شریک نہیں، یہ جمہور فقہاء کے نزدیک ہے[۱]۔ تفصیل ''شفعہ'' کی اصطلاح میں آئے گی۔

ھ-شریکین میں سے کسی ایک کا تنہا کوئی تصرف کرنا:

۱۱-اگر شرکت ملکیت کی شرکت ہو، مثلاً کچھ لوگوں کو وراثت میں گھر ملا، اور انہوں نے اس کو تقسیم نہیں کیا تو شرکاء میں کسی کے لئے تنہا پورے گھر میں تصرف کرنا جائز نہیں اِلا یہ کہ آپسی رضامندی یا مہایأت (مکان سے فائدہ اٹھانے میں باری مقرر کرنا) کے ذریعہ ہو۔

رہی عقد کی شرکتیں، تو شرکت عنان[۲] میں اطلاق کے وقت کسی

---

(۱) شرح فتح القدیر ۶/ ۸۹-۹۱، ہدایہ ۳/ ۱۴۸۔

(۲) حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۳۹۲، جواہر الإکلیل ۲/ ۱۳۰۔

(۱) رد المحتار علی الدر المختار ۵/ ۱۴۱ اور اس کے بعد کے صفحات، حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۴۹۰، المہذب ۱/ ۳۸۸، نہایۃ المحتاج ۵/ ۲۱۲ - ۲۱۳، المغنی لابن قدامہ ۵/ ۳۶۷، کشاف القناع ۴/ ۱۴۸۔

(۲) شرکتِ عنان: یہ ہے کہ دو یا زیادہ افراد اپنے اپنے مال کے ذریعہ شریک ہوکر کام کریں، اور نفع ان دونوں کے درمیان حسب شرائط مقرر ہو، یا دو یا زیادہ افراد اپنا اپنا مال لگا کر شرکت کریں کہ ان میں ایک شخص اس میں کام کرے گا، اور شرط یہ ہوکر کام کرنے والے کے لئے نفع، اپنے مال کے نفع سے زیادہ ہوگا، تا کہ یہ زائد حصہ مال شرکت میں اس کے عمل کرنے کے مقابل میں ہوجائے۔ حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۳۵۹، نہایۃ المحتاج ۵/ ۴، کشاف القناع ۵/ ۴۹۷۔

ایک شریک کے لئے تنہا تصرف کرنا بالاجماع جائز ہے، اس لئے کہ اس کا مدار وکالت اور امانت پر ہے، کیونکہ ان میں سے ہر ایک نے اپنے شریک ساتھی کو مال دے کر اس کو امین بنادیا ہے، اور اپنی طرف سے تصرف کی اجازت دے کر اس کو وکیل بنادیا ہے، اور اس کی صحت کے لئے ایک شرط یہ ہے کہ ان میں سے ہر ایک اپنے شریک ساتھی کو تصرف کی اجازت دے دے، پھر اگر تمام طرح کی تجارتوں کی اجازت ہو تو ہر طرح کی تجارتوں میں تصرف کرسکتا ہے، اور ان میں سے ہر ایک کے لئے جائز ہے کہ ''مساومہ''، ''مرابحہ''، ''تولیہ'' اور ''مواضعہ'' کے طور پر بیع وشراء کرے، اور جس میں بھی مصلحت سمجھے انجام دے، اس لئے کہ یہی تاجروں کا عرف ورواج ہے، اور یہ بھی جائز ہے کہ مبیع اور ثمن پر قبضہ کرے، اور ان پر قبضہ دلائے، دین کی ادائیگی کے لئے مقدمہ کرے، اور خود اس سے دین کا مطالبہ کیا جائے، کسی کے ذمہ ''حوالہ'' کرے، اور خود ''حوالہ'' کو قبول کرے، اپنے ماتحت آنے والی چیز اور اپنے ساتھ شریک کے ماتحت آنے والی چیز کو عیب کے سبب لوٹا دے، شرکت کے مال سے کوئی چیز اجرت پر لے اور اجارہ پر دے، اور اس جیسے تاجروں کے یہاں جن چیزوں کے انجام دینے کا عرف ورواج ہو، انہیں بھی انجام دے، اگر اس میں مصلحت سمجھے، اس لئے کہ ان تمام چیزوں کو اجازت شامل ہے، البتہ تبرع، حطیطہ، (قیمت میں کمی)، قرض اور شادی نہیں کراسکتا، اس لئے کہ یہ تجارت نہیں ہے۔ اور اس کو صرف تجارت میں اپنی ذاتی رائے پر عمل کرنے کا اختیار دیا گیا ہے۔

اگر شریکین میں سے کوئی دوسرے کے ساتھ، جنس یا نوع یا شہر کی تعیین کردے تو اس کے مطابق ہی تصرف کرسکتا ہے، اس لئے کہ وہ ''اجازت'' کی بنیاد پر تصرف کرتا ہے، لہذا اسی پر موقوف ہوگا[1]۔

اگر ان میں ایک اجازت دے، دوسرا اجازت نہ دے، تو جس کو اجازت حاصل ہے، وہ سارے مال میں تصرف کرسکتا ہے، البتہ دوسرا شخص صرف اپنے حصہ میں تصرف کرسکتا ہے۔ یہ حکم شافعیہ کے نزدیک ہے[2]۔ تفصیل اصطلاح ''شرکت'' میں ہے۔

و- دو وصی یا دو نگران (وقف) میں سے کسی ایک کا تنہا تصرف کرنا:

۱۴ - جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ اگر موصی نے ایک ساتھ یا آگے پیچھے دو اشخاص کو وصی بنایا اور مطلق رکھا یا دونوں کے اجتماع کے ضروری ہونے کی صراحت کردی تو کسی ایک کے لئے تنہا تصرف کرنا جائز نہیں ہے۔

البتہ اگر تنہا تصرف کرنے کے جواز کی صراحت کردے تو ان میں سے ہر ایک کے لئے موصی کے قول پر عمل کرتے ہوئے تنہا تصرف کرنا جائز ہوگا۔

امام ابو یوسف کی رائے ہے کہ تنہا تصرف کرنا جائز ہے اگرچہ موصی نے ''اجتماع'' کی صراحت کی ہو، اس لئے کہ یہ خلافت کے قبیل سے ہے، اور خلیفہ، مستخلف (خلیفہ بنانے والے) کی طرف سے اس کی تمام ملکیت اور ان تمام مسائل میں نائب ہوتا ہے جن

= ردالمحتار ۳/ ۳۴۴۔

(۱) شرح فتح القدیر ۵/ ۴۰۲- ۴۰۴، ردالمحتار ۳/ ۳۴۴، حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۳۵۲، نہایۃ المحتاج ۵/ ۴، المغنی لابن قدامہ ۵/ ۲۱، ۲۲، کشاف القناع ۵/ ۷، ۹۴، ۵۰۰ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۲) نہایۃ المحتاج ۵/ ۴، المہذب ۱/ ۳۵۳، کمیٹی کی رائے یہ ہے کہ دوسرے مذاہب و مسالک کے قواعد اس تشریح کے خلاف نہیں ہیں، اس لئے کہ تصرف اجازت پر مبنی ہے اور یہاں پر اجازت نہیں۔

میں تبادلۂ خیال کی ضرورت نہیں ہوتی، مثلاً ودیعت کو واپس کرنا، بچے کی ضروری چیزوں کی خریداری، میت کے لئے کفن کی خریداری، غصب شدہ چیز کی واپسی، دین کی ادائیگی، چنانچہ فقہاء نے صراحت کی ہے کہ دو وصی میں سے ہر ایک کے لئے اس طرح کا تنہا تصرف کرنا جائز ہے۔

پھر وقف کے اکثر احکام وصیت کے احکام سے ماخوذ ہیں، یہاں پر جو حکم دو وصی پر جاری ہوگا، وہی وقف کے دو نگراں پر بھی جاری ہوگا(۱)۔

اس کی تفصیل "وصیت"، "وکالت" اور "وقف" کی اصطلاح میں ہے۔

ز- بیوی کے لئے علاحدہ رہائش کا ہونا:

۱۳- بیوی کا حق ہے کہ اس کے لئے تنہا مکان کا انتظام کیا جائے جو اس کے لئے خاص ہو، اور اس کو بند کیا جا سکے اور اس کے مرافق الگ ہوں(۲)، اگر چہ ایک گھر میں ہو، اور اس کی سوکن اس سے الگ حصہ میں رہائش اختیار کرے گی، یہی حکم اس کے شوہر کے گھر والوں کا ہے، اور بیوی کو حق نہیں کہ اپنے شوہر کے غیر ممیز بچے کو اپنے اور شوہر کے ساتھ رہائش اختیار کرنے سے روک دے، یہ جمہور فقہاء کے نزدیک ہے(۱)۔

مالکیہ کی رائے ہے کہ اگر بیوی سے یہ شرط رکھی گئی ہو کہ وہ شوہر کے اقارب یا اپنی سوکن کے ساتھ رہے گی تو اس کو حق نہیں ہے کہ علاحدہ رہائش گاہ کا مطالبہ کرے، اسی طرح اگر بیوی کا معاشرتی معیار اس کی اجازت دے تو بھی مطالبہ نہیں کر سکتی(۲)۔

بیوی کی رہائش گاہ کے واجبی شرائط، اور اس کے معیار کی تحدید وتعیین کا ذکر اصطلاح "بیت الطاعۃ" اور "نفقۃ" میں ہے۔

---

(۱) الدر المختار ورد المحتار ۵/ ۳۴۹، ۳۵۰، الاختیار شرح المختار ۵/ ۶۷، شرح الدردیر وحاشیۃ الدسوقی ۴/ ۸۸، ۴۵۳، جواہر الاکلیل ۲/ ۲۰۸، الحطاب ۶/ ۳۳، ۳۷، نہایۃ المحتاج ۶/ ۱۰۷، روضۃ الطالبین ۵/ ۳۴۸، المغنی ۶/ ۱۳۶، ۱۴۲، کشاف القناع ۴/ ۴۷۳۔

(۲) اصطلاح فقہاء میں بیوی کی رہائش گاہ: وہ علاحدہ معین جگہ ہے جو بیوی کے لئے خاص طور پر ہو، اس میں اہل خانہ میں سے کسی کی کوئی مشترک چیز نہ ہو، اس کے لئے خصوصی تالا اور ضروریات مہیا ہوں۔
دیکھئے: رد المحتار ۲/ ۶۶۲، ۶۶۳، الشرح الصغیر ۲/ ۷۵۰ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۱) رد المحتار ۲/ ۶۶۲، ۶۶۳، شرح فتح القدیر ۴/ ۲۰۷، نہایۃ المحتاج ۱/ ۳۷۵، شرح المنہاج ۳/ ۳۰۰ اور اس کے بعد کے صفحات، کشاف القناع ۵/ ۱۹۶ اور اس کے بعد کے صفحات، المغنی لابن قدامہ ۷/ ۲۶، ۲۷۔

(۲) الشرح الکبیر حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۵۱۲، ۵۱۳ قدرے تصرف کے ساتھ۔

انفساخ

تعریف:

۱- انفساخ: "انفسخ" کا مصدر ہے، جو "فسخ" کا مطاوع ہے۔ اس کے معنی نقض اور زوال کے ہیں، کہا جاتا ہے: فسخت الشيء فانفسخ یعنی میں نے اس کو توڑا تو وہ ٹوٹ گئی، اور فسخت العقد: یعنی میں نے عقد کو ختم کردیا[(۱)]۔

انفساخ فقہی اصطلاح میں عقد کا ٹوٹ جانا ہے یا تو بذات خود یا متعاقدین کے ارادے سے یا ان میں سے کسی ایک کے ارادے سے[(۲)]۔

کبھی انفساخ فسخ کا اثر ہوتا ہے، اس معنی کے اعتبار سے وہ فسخ کا مطاوع اور اس کا نتیجہ ہے، جیسا کہ اسباب انفساخ کے بیان میں آئے گا۔

متعلقہ الفاظ:

الف- إقالہ:

۲- لغت میں اقالہ کا معنی: اٹھالینا ہے[(۳)]، اور شرع میں: طرفین کی رضامندی سے عقد کو اٹھانا اور اس کو ختم کرنا ہے، اس حد تک فقہاء کے یہاں اتفاق ہے، البتہ اس کو فسخ مانیں گے یا عقد جدید، اس کے بارے میں ان کے مابین اختلاف ہے[(۱)]۔

اس کی تفصیل اصطلاح "إقالہ" میں ہے۔

ب- انتہاء:

۳- انتہاء شئی: کسی چیز کا اپنی آخری حد تک پہنچنا ہے۔ انتهى الأمر: یعنی معاملہ انتہاء تک پہنچ گیا[(۲)]، اور انتہاء عقد کا معنی: عقد کا اپنی انتہاء کو پہنچ جانا ہے۔ اور یہ معقود علیہ کے مکمل ہونے سے ہوتا ہے، مثلاً کسی کام کے انجام دینے کے لئے اجیر رکھا، اور اجیر نے اس کام کو مکمل کردیا، یا عقد کی مدت کے مکمل ہونے سے ہوتا ہے، مثلاً معین مدت کے لئے مکان یا زمین کو اجرت پر لینا، اور کبھی اس کا استعمال ہمیشہ باقی رہنے والے عقود میں ہوتا ہے، مثلاً موت یا طلاق کی وجہ سے عقد نکاح کا منتہی ہونا[(۳)]۔

لہذا انفساخ اور انتہاء میں فرق یہ ہوا کہ انفساخ کا استعمال تمام عقود میں ہوتا ہے، اور مدت والے عقود میں بھی ان کی انتہاء سے قبل ہوتا ہے، انتہاء اس کے برخلاف ہے، اور بعض فقہاء انفساخ کو انتہاء کی جگہ میں، اور اس کے برعکس استعمال کرتے ہیں[(۴)]۔

ج- بطلان:

۴- بطلان کا معنی لغت میں: کسی چیز کا فاسد ہونا اور اس کا ختم

(۱) المصباح المنیر، لسان العرب مادۂ "فسخ"۔
(۲) الاشباہ والنظائر لابن نجیم رص ۳۳۸، الأشباہ للسیوطی رص ۲۲۴، القواعد لابن رجب رص ۱۰۷، الفروق للقرافی ۳/ ۲۶۹۔
(۳) المصباح المنیر مادۂ "قیل"۔

(۱) الشرح الصغیر للدردیر ۳/ ۲۰۹، القواعد لابن رجب ص ۹، ۱۰، ۳۷۹، القلیوبی ۲/ ۱۹۰، البدائع ۵/ ۳۰۶، مجلۃ الأحکام العدلیہ دفعہ نمبر ۱۶۳، ۱۹۱، ۱۹۴۔
(۲) المصباح المنیر مادۂ "نہی"۔
(۳) البدائع ۴/ ۲۲۳۔
(۴) البدائع ۴/ ۲۲۲-۲۲۴۔

ہوتا ہے، اور نقض اور سقوط کے معنی میں بھی آتا ہے[1]، بطلان اپنے کسی سبب کے پائے جانے کی وجہ سے عبادات ومعاملات دونوں میں آتا ہے۔ اور فقہاء کے یہاں فساد کے مرادف ہے اگر عبادات میں استعمال ہو، البتہ حج اس سے مستثنیٰ ہے[2]۔

رہا عقود میں تو عقد باطل حنفیہ کے نزدیک: وہ عقد ہے جو نہ اصل کے اعتبار سے مشروع ہو اور نہ وصف کے اعتبار سے مثلاً اس کا کوئی رکن موجود نہ ہو، یا غیر محل میں عقد واقع ہو۔ اور اس پر کوئی حکم یعنی نقل ملکیت یا ضمان وغیرہ مرتب نہیں ہوتا ہے۔

لہذا انفساخ بطلان سے اس معنی کے لحاظ سے الگ ہے کہ انفساخ معاملات میں ہوتا ہے، عبادات میں نہیں، اور انفساخ سے قبل عقد کو شرعی اثر رکھنے والا اور موجود عقد مانا جاتا ہے، بطلان اس کے برخلاف ہے، اس لئے کہ حنفیہ کی اصطلاح میں عقد باطل کا کوئی وجود ہی نہیں، اسی طرح غیر حنفیہ کے نزدیک بھی جو باطل اور فاسد میں فرق نہیں کرتے[3]۔

د-فساد:

۵-فساد صلاح کی ضد ہے، اور عبادت کا فساد اس کا باطل ہونا ہے، البتہ حج کے بعض مسائل اس سے مستثنیٰ ہیں، جیسا کہ گذرا، اور حنفیہ کے نزدیک عقد فاسد وہ عقد ہے جو اصل کے لحاظ سے مشروع اور وصف کے لحاظ سے غیر مشروع ہو، جب کہ غیر حنفیہ کے نزدیک فاسد اور باطل کا اطلاق ہر غیر مشروع تصرف پر ہوتا ہے، حنفیہ کے نزدیک فاسد پر کبھی کچھ احکام مرتب ہوتے ہیں، چنانچہ ان کے نزدیک اگر بیع فاسد میں قبضہ ہوجائے تو ملکیت حاصل ہوگی، البتہ یہ خبیث ملکیت ہے جب تک شئی بعینہ موجود ہے، شارع کے حق کی وجہ سے عقد کو فسخ کرنا واجب ہے[1]۔

عقد فاسد کو مؤثر اور موجود عقد مانا جاتا ہے، لیکن وہ عقد غیر لازم ہے، فساد کو ختم کرنے کے لئے شرعاً اس کو فسخ کرنا واجب ہے[2]۔

ھ-فسخ:

۶-فسخ: عقد کے ربط کو توڑ دینا ہے، اور یہ عاقدین میں سے کسی ایک یا دونوں کے ارادے یا قاضی کے فیصلہ سے ہوتا ہے، لہذا یہ اکثر متعاقدین کا عمل ہوتا ہے یا بعض حالات میں حاکم وقاضی کا عمل جیسا کہ اپنے مقام پر اس کی تشریح ہے۔

رہا انفساخ: تو وہ عقد کے ربط کا ٹوٹ جانا ہے، خواہ فسخ کا اثر ہو یا غیر اختیاری عوامل کا نتیجہ ہو۔

اگر ٹوٹنا فسخ کا اثر ہو تو فسخ اور انفساخ کے درمیان سبب اور مسبب کا تعلق ہوگا، جیسا کہ اگر متعاقدین میں سے کسی نے مبیع میں عیب کے سبب عقد بیع کو فسخ کردیا تو اس حالت میں انفساخ اس ''فسخ'' کا نتیجہ ہے جس کو عاقد نے اپنے اختیار سے انجام دیا ہے۔ قرافی کہتے ہیں: فسخ عوضین میں سے ہر ایک کا اس کے مالک کو لوٹا دینا ہے، اور انفساخ: عوضین میں سے ہر ایک کا اپنے مالک کے پاس لوٹ جانا ہے۔ اول متعاقدین کا فعل ہے اگر وہ حرام عقود کو حاصل کرلیں، اور دوسرا عوضین کی صفت ہے، اول سبب شرعی اور دوم حکم شرعی ہے، لہذا یہ دو فروعات ہیں: اول موضوعات کے قبیل سے ہے، اور دوم اسباب ومسببات کے

(۱) المصباح المنیر مادہ ''بطل''۔
(۲) الاشباہ لابن نجیم رص ۳۳۷۔
(۳) التعریفات للجرجانی رص ۱۴۵، الزیلعی ۴/ ۴۴، ۱۰۳، ۵/ ۱۴۳، الاشباہ للسیوطی رص ۲۳۳، بلغۃ السالک ۳/ ۸۶، نہایۃ المحتاج ۵/ ۳۱۳، ۳۱۴۔

(۱) التعریفات للجرجانی رص ۱۴۳، الاشباہ لابن نجیم رص ۳۳۷۔
(۲) البدائع ۵/ ۳۰۰، زیلعی ۴/ ۴۴، ۴۵، القلیوبی ۱/ ۱۸۶، الاشباہ والنظائر للسیوطی رص ۲۳۳، مجلۃ الاحکام العدلیہ دفعہ نمبر ۱۰۹، ۳۷۱، بلغۃ السالک ۳/ ۸۶۔

قبیل سے [۱]۔

اسی کے مثل زرکشی کی المنثور میں مذکور ہے، البتہ زرکشی نے اس کو مطلق رکھا ہے اور فسخ میں عقود محرمہ کی قید نہیں لگائی ہے، اس لئے کہ ممکن ہے کہ فسخ عقود غیر محرمہ میں ہو، اور اس کی صورت یہ ہے کہ عاقدین میں سے کسی ایک یا دونوں کے ارادہ سے ہو جیسا کہ اکثر یہی ہوتا ہے [۲]۔

لیکن اگر انفساخ فسخ کا اثر نہ ہو، بلکہ عاقدین کے ارادہ سے الگ عوامل کا نتیجہ ہو مثلاً عقود غیر لازمہ میں کسی عاقد کا مرجانا، تو اس صورت میں فسخ اور انفساخ کے مابین سبب ہونے کا وہ تعلق جس کو قرافی نے ثابت کیا ہے، نہیں پایا جائے گا۔

۷- فقہاء نے جن مسائل میں فسخ کے بغیر انفساخ عقد کو ثابت کیا ہے، اس کی چند مثالیں یہ ہیں:

الف- فقہاء کا اتفاق ہے کہ اگر اجارہ پر لی گئی چیز تلف ہوجائے تو اجارہ فسخ ہوجائے گا مثلاً معین جانور ضائع ہوجائے یا کرایہ پر لیا ہوا گھر منہدم ہوجائے [۳]۔

ب- اگر کرایہ پر لی ہوئی چیز کرایہ دار کے ہاتھ سے غصب کرلی جائے تو اجرت ساقط ہوجائے گی، کیونکہ انتفاع ممکن نہیں رہا، اور حنفیہ و مالکیہ کے نزدیک اجارہ فسخ ہوجائے گا، البتہ شافعیہ وحنابلہ نے کہا: عقد از خود فسخ نہیں ہوگا، بلکہ کرایہ دار کے لئے خیار فسخ ثابت ہوگا [۴]۔

ج- عقود غیر لازمہ [۱] میں اگر عاقدین میں سے ایک یا دونوں مرجائیں، مثلاً عاریت ووکالت، تو عقد فسخ ہوجائے گا۔

د- عاقدین میں سے کسی ایک یا دونوں کی موت سے حنفیہ کے نزدیک عقد اجارہ فسخ ہوجاتا ہے [۲]، اس میں جمہور کا اختلاف ہے اور اسی طرح اعذار کی وجہ سے بھی اجارہ فسخ ہوجاتا ہے، البتہ اس میں اختلاف وتفصیل ہے جس کا ذکر اسباب انفساخ میں آئے گا۔

اس بحث میں گفتگو صرف اس انفساخ پر ہوگی جو فسخ کا اثر نہیں ہے۔ رہا وہ انفساخ جو فسخ کا اثر ہے تو اس کے لئے اصطلاح ''فسخ'' کی طرف رجوع کیا جائے۔

محل انفساخ:

۸- محل انفساخ صرف عقد ہے، خواہ اس کا سبب فسخ ہو یا کوئی اور، اس لئے کہ فقہاء نے انفساخ کی تعریف: عقد کے ربط کے ٹوٹ جانے سے کی ہے، اور یہ مفہوم صرف اسی صورت میں متصور ہے جب کہ عقد کے واسطہ سے طرفین میں ربط ہو [۳]۔

ہاں اگر انفساخ سے مراد باطل ہونا اور ٹوٹنا ہو تو ممکن ہے کہ وہ ان تصرفات میں بھی آئے جو ایک ارادہ سے پیدا ہوتے ہیں، اسی طرح عہد اور وعدوں میں بھی، نیز اس کا استعمال کبھی عبادات میں ہوتا ہے اور نیت پر وارد ہوتا ہے مثلاً فرض نماز کی نیت کا نفل میں انفساخ ہوجانا، اور اسی طرح حنابلہ کے نزدیک حج کا عمرہ میں انفساخ ہونا، چنانچہ حنابلہ نے کہا: اگر حج کا احرام باندھے پھر اس کو عمرہ میں

(۱) الفروق للقرافی ۳/ ۲۶۹۔
(۲) المنثور للزرکشی ۳/ ۴۲۔
(۳) ابن عابدین ۵/ ۵۲، الشرح الصغیر ۴/ ۹۴، نہایۃ المحتاج ۵/ ۳۰۰، ۳۱۸، الاقناع لحل الفاظ ابی شجاع ص ۴۷، المغنی ۶/ ۲۵۔
(۴) الزیلعی ۵/ ۱۰۸، ابن عابدین ۵/ ۸، الشرح الصغیر ۴/ ۹۴، نہایۃ المحتاج ۵/ ۳۱۸، المغنی ۶/ ۲۸، ۳۰۔

(۱) عقود غیر لازمہ: وہ عقود ہیں جن میں عاقد کو فسخ کرنے کا اختیار رہتا ہے گو کہ فریق ثانی راضی نہ ہو (الاشباہ لابن نجیم ص ۱۹۳)۔
(۲) ابن عابدین ۵/ ۵۲، الشرح الصغیر ۴/ ۹۴، نہایۃ المحتاج ۵/ ۳۱۴، المغنی ۶/ ۴۲۔
(۳) المنثور للزرکشی ۳/ ۴۵، والاشباہ لابن نجیم ص ۳۳۸۔

بدل دے تو حج کا عمرہ میں انفساخ ہوجائے گا۔

اس مسئلہ میں حنفیہ اور ''جدید قول'' میں شافعیہ ان کے خلاف ہیں۔ ابن عابدین نے کہا: یہ جائز نہیں ہے کہ احرام باندھنے کے بعد حج کی نیت کو فسخ کردے، اس کے افعال کو ختم کردے، اور اس کے افعال واحرام کو عمرہ کے لئے مقرر کردے[1]۔

اس کی تفصیل اصطلاح ''احرام'' میں ہے۔

اسباب انفساخ:

۹ - انفساخ کے متعدد اسباب ہیں، ان میں سے کچھ اختیاری ہیں یعنی وہ اسباب جو عاقدین میں سے کسی ایک یا دونوں کے ارادے یا قاضی کے فیصلہ کی وجہ سے وجود میں آتے ہیں، اور کچھ اسباب سماوی ہیں یعنی وہ اسباب جو عاقدین یا قاضی کے ارادہ کے بغیر، بلکہ ارادہ سے الگ ایسے عوامل کی بنیاد پر وجود میں آتے ہیں جن کے ساتھ عقد کا برقرار رہنا ناممکن ہوتا ہے۔

کاسانی کہتے ہیں: انفساخ عقد کے اسباب کی دو قسمیں ہیں: اختیاری اور ضروری۔ اختیاری یہ ہے کہ کہے: میں نے عقد کو فسخ کردیا یا توڑ دیا وغیرہ، اور ''ضروری'' یہ ہے کہ مثلاً مبیع قبضہ سے قبل ہلاک ہو جائے[2]۔

اختیاری اسباب:

اول: فسخ:

۱۰ - یہاں فسخ سے مراد وہ عمل ہے جس کے ذریعہ عاقدین میں سے کسی ایک یا دونوں کے ارادہ سے عقد کا حکم اٹھا دیا جائے، اور یہ ان عقود میں ہوتا ہے جو اپنی حقیقت کے اعتبار سے غیر لازم ہوتے ہیں مثلاً عقد عاریہ اور عقد وکالت، یا ان عقود میں ہوتا ہے جن میں کوئی ''خیار'' ہو یا ان اعذار کے سبب جن کے ساتھ عقد کا برقرار رہنا دشوار ہو یا فساد کے سبب، ان سب کے احکام کے لئے اصطلاح ''فسخ'' اور اصطلاح ''إقالہ'' کی طرف رجوع کیا جائے۔

دوم: إقالہ:

۱۱ - إقالہ: طرفین کی رضامندی سے عقد کو اٹھانا اور اس کو ختم کرنا ہے[1]۔ إقالہ انفساخ کا ایک اختیاری سبب ہے اور عقود لازمہ مثلاً بیع اور اجارہ میں آتا ہے، البتہ اگر عقد غیر لازم ہو مثلاً عاریت یا اپنی ذات کے اعتبار سے لازم ہو لیکن اس میں کوئی ''خیار'' ہو تو اس میں إقالہ کی ضرورت نہیں، کیونکہ دوسرے طریقہ سے اس کا فسخ ممکن ہے جیسا کہ گذرا[2]۔

اس پر بحث اصطلاح ''إقالہ'' کے تحت دیکھی جائے۔

انفساخ کے غیر اختیاری اسباب:

اول: معقود علیہ کا تلف ہونا:

معقود علیہ کے تلف ہونے کا بعض عقود کے انفساخ میں اثر ہوتا ہے۔ عقود کی دو قسمیں ہیں:

۱۲ - اول: عقود فوریہ: یعنی وہ عقود جن کی تنفیذ کے لئے کسی لمبے وقت کی ضرورت نہیں، جو برابر جاری رہے، بلکہ ان کا نفاذ یک بارگی فوراً اسی وقت ہوجاتا ہے جب عاقدین اس کو اختیار کرتے ہیں، مثلاً بیع مطلق، صلح اور ہبہ وغیرہ۔

---

(۱) ابن عابدین ۲/ ۱۷۲، المغنی ۳/ ۲۸۹۔ حج کے عمرہ میں انفساخ کے جواز وعدم جواز کی تفصیل، اس سلسلہ کی احادیث اور مجوزین و مانعین کے دلائل کی تفصیل کے لئے دیکھئے: فتح القدیر ۳/ ۳۶۵، ۳۶۶۔

(۲) البدائع ۵/ ۲۹۸۔

(۱) ابن عابدین ۴/ ۱۶۴، مجلۃ الاحکام دفعہ نمبر ۱۶۳۔

(۲) البدائع ۵/ ۳۰۶، المنثور للزرکشی ۳/ ۷۴۔

اس طرح کے عقود معقود علیہ کے تلف ہونے سے فسخ نہیں ہوتے ہیں اگر اس پر قبضہ مکمل ہوجائے، مثلاً عقد بیع ایجاب وقبول سے مکمل ہوجاتا ہے۔ اگر مشتری مبیع پر قبضہ کرلے اور وہ اس کے قبضہ میں ہلاک ہوجائے تو عقد فسخ نہیں ہوگا، کیونکہ ہلاک ہونے والی چیز مشتری کی ملکیت ہے، اور ہلاک شدہ چیز کا بوجھ مالک ہی برداشت کرتا ہے جیسا کہ معروف ہے، یہ فقہاء کے یہاں متفق علیہ حکم ہے(۱)۔

البتہ اگر ایجاب وقبول کے بعد قبضہ سے قبل مبیع ہلاک ہوجائے تو اس کے بارے میں حسب ذیل تفصیل ووضاحت ہے:

مالکیہ نے صراحت کی ہے (اور حنابلہ کے کلام سے بھی یہی سمجھ میں آتا ہے) کہ اگر مبیع اس طرح کی ہو کہ اس کے مشتری کو اس کی جنس سے پورا وصول پانے کا حق ہو اور وہ مثلی مال یعنی کیلی یا وزنی یا عددی ہے، تو تلف ہونے سے عقد فسخ ہوجائے گا۔ اور اس کا ضمان بائع پر ہے۔ ہاں اگر مبیع معین ہو اور عقار (جائیداد) ہو یا ان ذوات القیم اموال میں سے ہو جن میں ان کے مشتری کو اس کی جنس سے وصول پانے کا حق نہیں ہے، تو تلف ہونے سے عقد فسخ نہ ہوگا، عقد کے صحیح اور لازم ہونے کی وجہ سے ضمان مشتری کی طرف منتقل ہوجائے گا(۲)۔

حنفیہ وشافعیہ علی الاطلاق بیع کے فسخ ہونے کے قائل ہیں، اگر مبیع قبضہ سے قبل ہلاک ہوجائے۔ سمرقندی نے کہا: اگر تسلیم سے قبل مبیع ہلاک ہوجائے تو یہ ہلاکت بائع کے ذمہ ہوگی یعنی ثمن ساقط ہوجائے گا اور عقد فسخ ہوجائے گا(۳)، اور اسی کے مثل ''القلیوبی'' میں ہے: قبضہ

(۱) الشرح الصغیر للدردیر ۳/ ۱۹۵، المغنی ۳/ ۵۶۹، تحفۃ الفقہاء للسمرقندی ۲/ ۵۴، القلیوبی ۲/ ۲۰۱، الاتاج لحل الفاظ أبی شجاع/ ص ۲۷۔

(۲) الشرح الصغیر للدردیر ۳/ ۱۹۵، ۱۹۶، المغنی ۳/ ۵۶۹۔

(۳) تحفۃ الفقہاء للسمرقندی حنفی ۲/ ۵۶، دیکھئے: ابن عابدین ۴/ ۴۶۔

سے قبل مبیع بائع کے ضمان میں ہے، لہذا اگر سماوی آفت کے سبب تلف ہوجائے تو بیع فسخ ہوجائے گی، اور مشتری کے ذمہ سے ثمن ساقط ہوجائے گا(۱)۔

۱۳ - یہ سب مبیع کے تلف ہونے کا حکم ہے، لیکن اگر ثمن تلف ہوجائے، اور معین یعنی دراہم یا دنانیر وغیرہ ہوتو اس کا حکم مبیع کے حکم کی طرح ہے، اگر تلف ہوجائے تو شافعیہ کے نزدیک بیع فسخ ہوجائے گی۔ حنفیہ نے کہا: اگر ثمن قبضہ سے قبل ہلاک ہوجائے اور مثلی ہو تو عقد فسخ نہیں ہوگا، کیونکہ اس کے مثل کا حوالہ کرنا ممکن ہے، برخلاف مبیع کے، اس لئے کہ وہ ''عین'' ہے اور اعیان میں لوگوں کی اغراض (الگ الگ) ہوتی ہیں، ہاں اگر ثمن ہلاک ہوجائے اور فی الحال اس کا کوئی مثل نہ ہو تو اس کے بارے میں اختلاف ہے۔ اور ثمن کے تلف ہونے کا انفساخ میں کوئی اثر نہیں ہے اگر ثمن ''عین'' (شئی معین) نہ ہو مثلاً نقد دراہم ودنانیر ہوں، اس لئے کہ وہ عقد سے مقصود نہیں (۲)، نیز اس لئے کہ دراہم ودنانیر عقد میں متعین کرنے سے متعین نہیں ہوتے۔

مبیع کا قبضہ سے قبل تلف کردینا، اگر بائع کی طرف سے ہو تو عقد بالاتفاق فسخ ہوجاتا ہے، اور اگر مشتری کی طرف سے ہو تو اس کو قبضہ مانا جائے گا، جو اس پر ضمان کو واجب کرے گا(۳)۔

۱۴ - دوم: **عقود مستمرہ:** وہ عقود جن کا نفاذ طویل زمانہ تک ہوتا ہے، اور فریقین کے مابین متفق علیہ شرائط، اور ان عقود کے اپنے فطری تقاضوں کے شرائط کے مطابق زمانہ کے دراز ہونے کے ساتھ، یہ عقود بھی دراز ہوتے ہیں، مثلاً اجارہ، اعارہ اور وکالت وغیرہ۔

اس طرح کے عقود معقود علیہ کے تلف ہونے سے فسخ ہوجاتے

(۱) القلیوبی ۲/ ۲۱۰، ۲۱۱۔

(۲) القلیوبی ۲/ ۱۳، تحفۃ الفقہاء ۲/ ۵۴، ۵۶۔

(۳) القلیوبی ۲/ ۲۱۱، ابن عابدین ۴/ ۴۶، المغنی ۳/ ۵۶۹۔

ہیں، خواہ قبضہ سے قبل ہو یا قبضہ کے بعد، یہ فقہاء کے مابین فی الجملہ متفق علیہ ہے۔

چنانچہ عقد اِجارہ کرایہ پر لی گئی شئے کے ہلاک ہونے کی وجہ سے فسخ ہوجاتا ہے، لہذا اگر قبضہ سے قبل یا قبضہ کے بعد اتنی مدت گزرنے سے قبل جس میں کرایہ دار اس سے فائدہ اٹھا سکے، تلف ہوجائے تو عقد اِجارہ بالکلیہ فسخ ہو جائے گا اور اجرت ساقط ہوجائے گی اور اگر کرایہ پر لی گئی چیز کچھ مدت گذرنے کے بعد تلف ہوجائے تو باقی زمانے میں اِجارہ فسخ ہوجائے گا، گذرے ہوئے زمانہ میں فسخ نہیں ہوگا، اور اِجارہ پر دینے والے کو جس قدر اس سے فائدہ اٹھایا گیا ہے، اس کے بقدر یا گزشتہ مدت کے بقدر اجرت ملے گی[(۱)]۔

جانوروں کے اِجارہ کے بارے میں فقہاء نے صراحت کی ہے کہ اگر اِجارہ معین جانوروں کا ان پر سامان لادنے کے لئے ہو اور وہ مرجائیں تو اِجارہ فسخ ہوجائے گا، برخلاف اس صورت کے جب کہ اِجارہ غیر معین جانوروں پر ہوا ہو اور اجرت دے دی گئی ہو، پھر جانور مرجائیں تو عقد فسخ نہ ہوگا، اور کرایہ پر دینے والے پر لازم ہے کہ کرایہ دار کے واسطے دوسرے جانور لائے[(۲)]۔

اسی طرح اگر کرایہ پر لی گئی چیز میں کوئی ایسی چیز پیدا ہوجائے جو کلی طور پر اس سے انتفاع سے مانع ہو مثلاً کرایہ کا مکان رہائش کے قابل نہ رہے تو جمہور (مالکیہ، حنابلہ اور یہی حنفیہ کا ظاہر مذہب اور شافعیہ کے یہاں اصح ہے) کے نزدیک اِجارہ فسخ ہوجائے گا، اس کی وجہ یہ ہے کہ رہائش کے فوت ہونے کی وجہ سے گھر کا نام اس سے زائل ہوگیا، کیونکہ جس منفعت کے لئے عقد ہوا تھا وہ جاتی رہی، لہذا

(۱) المغنی ۵/ ۴۵۳، الحطاب ۴/ ۴۳۲، الفتاوی الہندیہ ۴/ ۴۶۱، القلیوبی ۳/ ۸۴، الوجیز للغزالی ۱/ ۲۳۶۔

(۲) الفتاوی الہندیہ ۴/ ۴۶۱، الوجیز ۱/ ۲۳۶، الشرح الصغیر للدردیر ۴/ ۴۹۔

اِجارہ فسخ ہوجائے گا، جیسا کہ اگر جانور سواری کے لئے کرایہ پر لے اور اس کو دیر یا مرض لاحق ہوجائے کہ وہ صرف ''چکی'' میں گھومنے کے قابل رہ جائے۔

حنفیہ کے یہاں ایک قول اور شافعیہ کے یہاں اصح کے بالمقابل قول یہ ہے کہ عقد از خود فسخ نہیں ہوگا، البتہ اسے فسخ کرنے کا حق ہوگا، کیونکہ اصل معقود علیہ فوت نہیں ہوتا ہے، اس لئے کہ مکان کی زمین سے مکان کے بغیر فائدہ اٹھانا ممکن ہے، البتہ یہ ناقص ہے، لہذا یہ عیب کی طرح ہوجائے گا[(۱)]۔

عقود مستمرہ میں سے جو معقود علیہ کے تلف ہونے سے فسخ ہوجاتے ہیں، عقد شرکت اور عقد مضاربت ہیں جیسا کہ ان کا بیان اپنی اپنی جگہ پر ہے۔ یہی حکم عاریت پر لی گئی چیز کے تلف ہونے پر عقد عاریت کا ہے، اور خصوصی وکالت محل وکالت کے فوت ہونے سے ختم ہوجاتی ہے، جیسا کہ اصطلاح ''اِعارۃ'' اور اصطلاح ''وکالت'' میں ان کا بیان ہے۔

اگر محل عقد غصب کرلیا جائے، اور فائدہ اٹھانے والے کو عین منتفع بہا سے روک دیا جائے تو عقد جمہور (مالکیہ شافعیہ حنابلہ اور بعض حنفیہ) کے نزدیک از خود فسخ نہیں ہوگا، بلکہ کرایہ دار کو حق فسخ ہوگا۔ جب کہ بعض حنفیہ نے کہا: غصب بھی فسخ ہونے کا سبب ہے۔ اس لئے کہ انتفاع کا امکان ختم ہوجاتا ہے، جیسا کہ اس کا بیان آئے گا[(۲)]۔

دوم: عاقدین میں سے کسی ایک یا دونوں کی موت:

۱۵ - موت یکساں طور پر تمام عقود کے فسخ ہونے میں مؤثر نہیں ہے، چنانچہ بعض عقود کا مقصد ایجاب وقبول کے فوراً بعد پورا ہوجاتا ہے اور

(۱) البدائع ۴/ ۱۹۶، الاختیار ۲/ ۶۱، الشرح الصغیر ۴/ ۵۰، القلیوبی ۳/ ۸۴، المغنی ۵/ ۴۵۴، ۴۵۹۔

(۲) نہایۃ المحتاج ۵/ ۳۱۸، ابن عابدین ۵/ ۸، الشرح الصغیر ۴/ ۴۹، ۵۱، المغنی ۵/ ۴۵۴، ۴۵۵، ۶/ ۲۸، ۳۰، الزیلعی ۵/ ۱۰۸۔

انعقاد کے بعد عاقدین اور ان دونوں کی اہلیت کی حاجت باقی نہیں رہتی مثلاً بیع سے عقد ہونے کے معاًبعد اگر اس کے ساتھ خیار نہ ہو تو مبیع پر مشتری کی ملکیت اور ثمن پر بائع کی ملکیت ثابت ہوجاتی ہے، اب اگر عقد کے مکمل کرنے اور عوضین کی ملکیت منتقل ہونے کے بعد عاقدین میں سے کوئی ایک یا دونوں مرجائیں تو عقد فسخ نہیں ہوگا، اس کے برعکس عقد نکاح عاقدین میں سے کسی ایک کی موت سے ختم ہوجاتا ہے، کیونکہ نکاح کا مقصد معاشرت کی بقاء ہے جو موت سے ختم ہوگئی۔

یہ فقہاء کے یہاں متفق علیہ ہے۔

کچھ عقود ایسے ہیں کہ موت کی وجہ سے ان کے فسخ ہونے کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے مثلاً عقد اجارہ، مزارعت اور مساقات، اور کچھ عقود ایسے ہیں کہ موت کی وجہ سے ان کے فسخ ہونے کے بارے میں فقہاء کا فی الجملہ اتفاق ہے، البتہ ان کے فسخ ہونے کی کیفیت اور علت بیان کرنے میں ان کا اختلاف ہے مثلاً عقود عاریت، ودیعت اور شرکت [۱]۔ اس کی تفصیل حسب ذیل ہے:

الف-عقود لازمہ کا فسخ ہونا:

۱۶-عقود لازمہ: وہ عقود ہیں جن کو عاقدین میں کوئی تنہا فسخ نہیں کرسکتا مثلاً بیع، اجارہ اور صلح وغیرہ۔ ان میں سے بعض عقود میں زمانہ کے دراز ہونے کی حاجت نہیں ہے، لہذا ان کے مکمل ہونے کے بعد ان کے فسخ ہونے میں موت کا کوئی اثر نہیں ہوگا مثلاً عقد بیع کہ وہ بائع یا مشتری کے مابین مکمل ہونے کے بعد ان میں سے کسی کی وفات سے فسخ نہیں ہوگا، اور عقد کے نتیجہ میں پیدا ہونے والے اثرات میں ورثاء مورث کے قائم مقام ہوں گے۔

(۱) مسلم الثبوت ۱/۱۷۵، التوضیح مع التلویح ۲/۱۷۸۔

عقود لازمہ کی ایک قسم وہ ہے جس کے اثرات مرور زمانہ پر موقوف ہوتے ہیں جیسے عقد اجارہ۔ عاقدین میں سے کسی ایک یا دونوں کی موت کے سبب عقد اجارہ کے فسخ ہونے کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

جمہور فقہاء (مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ) کی رائے یہ ہے کہ عاقدین یا ان میں سے کسی ایک کی موت کے سبب عقد اجارہ فسخ نہیں ہوگا، بلکہ مدت کے ختم ہونے تک باقی رہے گا، کیونکہ یہ عقد لازم ہے، لہذا موت کی وجہ سے فسخ نہیں ہوگا جیسا کہ عقد بیع۔ اور فائدہ اٹھانے میں کرایہ دار کا وارث اس کا جانشین ہوگا۔

یہ حکم فی الجملہ ہے ورنہ اس کی بعض فروعات میں ان کا اختلاف ہے جس کا ذکر آئے گا [۱]۔

حنفیہ نے کہا: عاقدین میں سے کسی ایک کی موت سے اگر اس نے اپنے لئے عقد کیا تھا تو عقد اجارہ فسخ ہوجائے گا، کیونکہ یہ منفعت پر عقد ہے، اور منفعت رفتہ رفتہ حاصل ہوتی ہے، لہذا اجارہ بھی منفعت کے رفتہ رفتہ پیدا ہونے کے ساتھ منعقد ہوگا، لہذا عاقد کے بغیر باقی نہیں رہے گا۔ اور اگر عاقد نے کسی دوسرے کے لئے عقد اجارہ کیا تھا تو فسخ نہیں ہوگا مثلاً وصی، ولی اور وقف کا نگراں، نیز اس لئے کہ جس کی موت ہوئی ہے اگر وہ مؤجر ہو (یعنی اجارہ پر دینے والا ہو) تو عقد کا تقاضا ہے کہ منافع اس کی ملکیت سے حاصل کئے جائیں، اب اگر عقد اس کی موت کے بعد باقی رہتا ہے تو منافع کی وصولیابی دوسرے کی ملکیت سے ہوگی، جو عقد کے تقاضے کے خلاف ہے۔ اور اگر مرنے والا کرایہ دار ہو تو عقد کا تقاضا ہے کہ اجرت کا استحقاق اس کے مال سے ہو، اگر اس کی موت کے بعد عقد باقی رہتا ہے تو اجرت کا

(۱) الاقناع لحل الفاظ ابی شجاع ۴/۷۲، بلغۃ السالک ۴/۵۰، المغنی ۵/۶۷۴، ۶۸۴۔

استحقاق دوسرے کے مال سے ہوگا، جو تقاضائے عقد کے خلاف ہے، برخلاف اس صورت کے جب کہ موت اس شخص کی ہو جس کے لئے عقد نہیں ہوا ہے، جیسے وکیل وغیرہ، کیونکہ منافع کا استحقاق یا اجرت کا استحقاق اس کی ملکیت سے نہیں ہے، اس لئے اس کی موت کے بعد عقد کو باقی رکھنا عقد کے تقاضے کو تبدیل کرنے کا سبب نہیں ہے[1]۔

اصل اختلاف کا سبب منافع کے منتقل کرنے میں اجارہ کی کیفیت کا بیان ہے۔ جمہور کی رائے ہے کہ اگر اجارہ مکمل ہو جائے اور مدت معینہ کے لئے ہو تو اس مدت تک کے لئے کرایہ دار معقود علیہ منافع کا مالک ہو جاتا ہے، اور منافع کا حدوث اس کی ملکیت میں ہوتا ہے، اسی طرح کرایہ پر دینے والا محض عقد کے سبب شافعیہ وحنابلہ کے نزدیک اجرت کا مالک ہو جاتا ہے، اگر اس میں تاجیل کی شرط نہ لگی ہو، جیسا کہ بائع بیع کے سبب ثمن کا مالک ہو جاتا ہے۔ اب اگر عقد کے مکمل ہونے کے بعد اور مدت پوری ہونے سے قبل عاقدین میں سے کوئی مر جائے، تو ورثاء میت کے قائم مقام ہوں گے اور عقد فسخ نہ ہوگا[2]۔

حنفیہ کہتے ہیں: اجارہ میں معقود علیہ منفعت ہے، اور اجرت کا استحقاق منفعت کے وصول کر لینے یا تعجیل کی شرط کی وجہ سے ہوتا ہے، اور عقد کے وقت منافع کا وصول کر لینا ممکن نہیں، اس لئے کہ وہ رفتہ رفتہ ہوتے ہیں، اور یہ عقد معاوضہ ہے، اس لئے مساوات کا متقاضی ہے، لہذا نفس عقد سے اجرت واجب نہیں ہوگی، جب معقود علیہ وصول ہو جائے گا تو اجرت کا بھی استحقاق ہوگا تاکہ مساوات پر عمل ہو[3]۔

(۱) الاختیار ۲/ ۶۱، البدائع ۴/ ۲۲۲۔
(۲) المغنی ۵/ ۴۴۲، ۴۴۳، الشرح الصغیر ۴/ ۴۹، ۵۰، القلیوبی ۳/ ۸۳۔
(۳) الاختیار ۲/ ۵۵۔

جمہور جو یہ کہتے ہیں کہ عاقدین کی موت سے عقد اجارہ فسخ نہیں ہوتا ہے، اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ وہ تمام حالات میں فسخ ہونے کے بارے میں اختلاف کرتے ہیں، کیونکہ انہوں نے صراحت کی ہے کہ عقد اجارہ اجیر معین کی موت، مُرضِعہ (دایہ) کی موت اور بچہ کی موت سے جس کی تعلیم ورضاعت کے مقصد سے کسی کو اجرت پر لیا گیا ہو، فسخ ہو جاتا ہے، شافعیہ سے متعلم بچہ یا دودھ پیتے بچہ کی موت کے بارے میں ایک دوسرا قول فسخ نہ ہونے کا بھی منقول ہے[1]۔

ب- عقود غیر لازمہ میں موت کی وجہ سے فسخ ہونا:

۱۷- غیر لازم عقود: وہ عقود ہیں جن کو عاقدین میں سے کوئی ایک یک طرفہ طور پر فسخ کر سکتا ہے مثلاً عاریت، وکالت، شرکت اور ودیعت وغیرہ۔

یہ عقود عاقدین میں سے کسی ایک یا دونوں کی موت سے فسخ ہو جاتے ہیں، اس لئے کہ یہ جائز عقود ہیں، طرفین میں سے ہر ایک کے لئے اپنی زندگی میں اس کو فسخ کر دینا جائز ہے، تو موت کے بعد اس کا ارادہ جاتا رہا اور رغبت ختم ہو گئی، لہذا ان عقود کے اثرات باطل ہو جائیں گے جو عاقدین کے ارادہ کے برقرار رہنے کے ساتھ باقی رہتے ہیں، یہ حکم فقہاء کے یہاں فی الجملہ متفق علیہ ہے۔

چنانچہ عقد اعارہ، معیر (عاریت پر دینے والا) یا مستعیر (عاریت پر لینے والا) کی موت سے فسخ ہو جاتا ہے، یہ جمہور فقہاء (حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ) کے نزدیک ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ اعارہ منافع پر عقد ہے اور منافع رفتہ رفتہ پیدا ہوتے ہیں، لہذا عقد میں بھی منافع

(۱) اللباب ۴/ ۳۲۲، ۳۳۴، المغنی ۵/ ۴۹۹، الاقناع لحل الفاظ ابی شجاع ۲/ ۴۷، المہذب ۱/ ۴۱۲، ۴۱۳، الوجیز للغزالی ۱/ ۲۳۹۔

کے اعتبار سے تجدید ہوتی رہے گی، اور یہ چیز عاقدین میں سے کسی ایک کی موت کے بعد ممکن نہیں، جیسا کہ حنفیہ نے اس کی یہی علت بتائی ہے[۱]، نیز اس لئے کہ عاریت منافع کو مباح قرار دینا ہے، جس میں اجازت کی ضرورت ہے، اور اجازت موت کے سبب باطل اور ختم ہوجاتی ہے، اس لئے عقد اعارہ فسخ ہوجائے گا، جیسا کہ شافعیہ اور حنابلہ نے اس کی یہی توجیہ کی ہے[۲]۔

رہے مالکیہ تو عاریت ان کے نزدیک عقد لازم ہے اگر مدت یا عمل کی قید ہو، اس لئے وہ معیر یا مستعیر کی موت سے فسخ نہیں ہوگی، اور مدت پوری ہونے تک عاریت باقی رہے گی، البتہ اگر عاریت مطلق ہو تو اس کے فسخ ہونے کے بارے میں مالکیہ کے یہاں دو روایتیں ہیں، ان میں ظاہر یہ ہے کہ وہ عمل یا عرف و رواج کے مطابق زمانہ تک فسخ نہ ہوگا[۳]۔

اسی طرح عقد وکالت عام فقہاء کے نزدیک وکیل یا مؤکل کی موت سے فسخ ہوجاتا ہے، اس لئے کہ یہ عقد جائز ہے جو معزول کرنے سے فسخ ہوجاتا ہے، اور موت وکیل کو معزول کرنے کے حکم میں ہے، اور اگر وکیل مر جائے تو تصرف میں اس کی اہلیت ختم ہوجائے گی، اور اگر مؤکل مر جائے تو معاملہ کی تفویض میں اس کی صلاحیت ختم ہوجائے گی، اس لئے وکالت باطل ہوجائے گی۔

جمہور فقہاء کے نزدیک وکالت کے فسخ ہونے میں مؤکل کی موت کا وکیل کو علم ہونا شرط نہیں ہے، البتہ بعض مالکیہ نے وکالت کے فسخ ہونے میں یہ شرط لگائی ہے کہ وکیل کو مؤکل کی موت کا علم ہو (یہی حنابلہ کی ایک روایت ہے)، جیسا کہ ابن رشد نے ذکر کیا ہے[۴]۔

یہی حکم تمام جائز عقود کا ہے، مثلاً عقد شرکت اور عقد ودیعت وغیرہ، یہ سب عاقدین میں سے کسی ایک کی موت سے فسخ ہوجاتے ہیں، البتہ ان کی بعض فروعات میں تفصیل ہے جس کو ان کی جگہوں پر دیکھا جائے۔

کچھ عقود ایسے ہیں جن کو عاقدین میں سے ایک کی طرف سے لازم اور دوسرے عاقد کی طرف سے جائز مانا جاتا ہے، مثلاً عقد کفالت، یہ کفیل کی طرف سے لازم ہے، وہ مکفول لہ کی اجازت کے بغیر یک طرفہ طور پر اس کو فسخ نہیں کرسکتا، لیکن وہ مکفول لہ کی جانب سے عقد جائز ہے، وہ یک طرفہ طور پر اس کو فسخ کرسکتا ہے، اور مثلاً عقد رہن، کہ وہ راہن کی طرف سے عقد لازم ہے، اور مرتہن کی طرف سے عقد جائز ہے، کہ مرتہن اس کو راہن کی اجازت کے بغیر فسخ کرسکتا ہے۔ ذیل میں ان دونوں عقود کے فسخ ہونے میں موت کے اثر کا ذکر ہے:

عقد کفالت کے فسخ ہونے میں موت کا اثر:

۱۸- کفیل یا مکفول کی موت کے سبب عقد کفالت فسخ نہیں ہوتا ہے، اور نہ ہی مکفول لہ کو دین کے مطالبہ سے روکتا ہے۔ اگر کفیل یا مکفول مر جائے تو میت کے ذمہ دین مؤجل جمہور (حنفیہ، مالکیہ اور شافعیہ) کے نزدیک فوری واجب الادا ہوجاتا ہے، اور یہی حنابلہ کے نزدیک بھی ایک روایت ہے، اب دین میت کے ترکہ سے لیا جائے گا، اور اگر دونوں (کفیل و مکفول) مر جائیں تو دین والے کو اختیار ہے کہ دونوں میں سے جس کے ترکہ سے چاہے وصول کرلے، اور اگر مکفول لہ مر جائے تو مطالبہ کرنے میں اس کے ورثاء

---

(۱) الزیلعی ۵/ ۸۴، ابن عابدین ۴/ ۵۰۷۔
(۲) نہایۃ المحتاج ۵/ ۱۳۰، المغنی ۵/ ۲۲۵۔
(۳) المدونہ ۱۵/ ۱۶۷، جواہر الإکلیل ۲/ ۱۴۶۔
(۴) الوجیز للغزالی ۱/ ۱۸۷، ۲۲۵، القلیوبی ۳/ ۵۹، ابن عابدین ۴/ ۴۱۷،

= بدایۃ المجتہد ۲/ ۲۷۳، المغنی ۵/ ۱۲۳، نہایۃ المحتاج ۵/ ۵۵، القوانین الفقہیہ لابن جزی رص ۲۱۶۔

اس کے قائم مقام ہوں گے۔

حنابلہ کے یہاں ایک دوسری روایت ہے کہ کفیل یا مکفول کی موت سے دین مؤجل فوری واجب الادا نہیں ہوتا ہے، بلکہ علی حالہ مؤجل باقی رہتا ہے[۱]۔

عقد رہن کے فسخ ہونے میں موت کا اثر:

۱۹-فقہاء کا اتفاق ہے کہ مرہون پر قبضہ کے بعد عقد رہن عاقدین میں سے کسی ایک کی موت سے فسخ نہیں ہوتا ہے۔ اگر راہن یا مرتہن مر جائے تو ورثاء، میت کے قائم مقام ہوں گے۔ اور شئ مرہون مرتہن یا اس کے ورثاء کے قبضہ میں باقی رہے گی اور رہن کو چھڑانے کی صورت صرف یہ ہے کہ دین کی ادائیگی ہو یا صاحب حق اس کو بری کردے۔ اور مرتہن رہن اور اس کی قیمت کا زیادہ مستحق ہے اگر راہن کی زندگی میں یا اس کی وفات کے بعد فروخت ہو[۲]۔

عقد رہن مرہون پر قبضہ سے قبل جمہور فقہاء (حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ) کے نزدیک عقد غیر لازم ہے اور ہونا یہ چاہئے تھا کہ دوسرے جائز عقود کی طرح یہ بھی عاقدین میں سے کسی ایک کی موت کے سبب فسخ ہو جائے، لیکن قبضہ سے قبل اس کے فسخ ہونے کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے:

چنانچہ حنابلہ نے کہا (اور یہی شافعیہ کے یہاں اصح ہے) کہ عاقدین میں سے کسی ایک کی موت سے عقد رہن فسخ نہیں ہوگا۔ اگر مرتہن مر جائے تو قبضہ کرنے میں اس کا وارث اس کے قائم مقام ہوگا، لیکن اگر راہن مر جائے تو ورثاء کے ذمہ اس پر قبضہ دلانا لازم نہیں ہوگا۔

حنفیہ نے کہا (اور یہی شافعیہ کے یہاں دوسری روایت ہے) کہ قبضہ سے پہلے عاقدین میں سے کسی ایک کی موت سے عقد رہن فسخ ہو جائے گا، اس لئے کہ یہ عقد جائز ہے[۱]۔

رہے مالکیہ تو انہوں نے صراحت کی ہے کہ رہن عقد کی وجہ سے لازم ہو جاتا ہے، اور راہن کو حوالہ کرنے پر مجبور کیا جائے گا، إلا یہ کہ مرتہن مطالبہ کرنے میں دیر کرے، لہذا مرتہن کی وفات کے سبب اجارہ فسخ نہ ہوگا، دین کے مطالبہ اور مرہون پر قبضہ کے بارے میں اس کے ورثاء اپنے مورث کے قائم مقام ہوں گے، البتہ انہوں نے صراحت کی ہے کہ مرہون پر قبضہ کرنے سے قبل راہن کی موت اور اس کے دیوالیہ ہونے سے رہن فسخ ہو جاتا ہے، اگر چہ مرتہن قبضہ کرنے کی کوشش میں ہو[۲]۔

عقود کے فسخ ہونے میں اہلیت کی تبدیلی کا اثر:

۲۰-اہلیت: انسان کا اس قابل ہونا ہے کہ اس کے لئے اپنے حقوق اور اس پر دوسروں کے حقوق واجب ہوں، اور شرعی اعتبار سے معتبر طریقہ پر اس سے فعل کا صدور ہو[۳]۔ اور اہلیت پر کچھ ایسے عوارض آتے ہیں جو اس کو تبدیل اور محدود کر دیتے ہیں، اور اس کی وجہ سے شرعی احکام تبدیل ہو جاتے ہیں، جیسا کہ ''اصولی ضمیمہ'' میں آئے گا۔

بعض عوارض مثلاً جنون یا بے ہوشی یا ارتداد وغیرہ کے پیش آنے کے سبب اہلیت کے بدل جانے کا بعض عقود کے فسخ ہونے میں

---

(۱) ابن عابدین ۴/ ۲۷۵، نہایۃ المحتاج ۴/ ۴۴۵، المغنی ۴/ ۶۰۲، مطالب ۵/ ۱۰۴۔

(۲) ابن عابدین ۵/ ۳۳۴، البدائع ۶/ ۱۴۵، مختصر الطحاوی رص ۹۵، المدونہ ۵/ ۳۰۹، القلیوبی ۲/ ۲۷۳، ۲۷۵، المغنی ۴/ ۳۴۷، ۳۴۸۔

(۱) ابن عابدین ۵/ ۳۰۸، المغنی ۴/ ۳۶۵، نہایۃ المحتاج ۴/ ۲۵۱۔

(۲) بدایۃ المجتہد ۲/ ۲۷۴، الشرح الصغیر ۳/ ۳۱۶۔

(۳) التلویح والتوضیح ۲/ ۱۶۱، ۱۶۲۔

اثر ہوتا ہے، چنانچہ جمہور فقہاء (حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ) نے صراحت کی ہے کہ عقود جائزہ "مثلاً مضاربت، شرکت، وکالت، ودیعت اور عاریت عاقدین میں سے کسی ایک یا دونوں کے مجنون ہونے سے فسخ ہوجاتے ہیں [1]۔

رہے مالکیہ تو عقد مضاربت ان کے نزدیک کام کا آغاز ہونے کے بعد عقد لازم ہے، اسی وجہ سے اس میں وراثت جاری ہوتی ہے، اسی طرح عقد عاریت اگر اس میں "اَجل" یا "عمل" کی قید ہو تو یہ دونوں عقود جنون کی وجہ سے فسخ نہیں ہوتے ہیں۔

جہاں تک عقد وکالت کا مسئلہ ہے تو مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ وکیل کا جنون اس کے معزول ہونے کا سبب نہیں ہے، اگر وہ شفایاب ہوجائے، اسی طرح مؤکل کا جنون اگر چہ وہ شفایاب نہ ہو (وکیل کی معزولی کا سبب نہیں ہے) اور اگر اس میں وقت لگ جائے تو اس کے بارے میں سلطان غور وفکر کرے گا۔

اسی سے شرکت کا حکم سمجھ میں آتا ہے، اس لئے کہ شریک کو دوسرے شریک کی طرف سے ان تصرفات میں جن کو وہ اس کی طرف سے انجام دیتا ہے، وکیل مانا جاتا ہے اور یہ دونوں عقود غیر لازمہ ہیں (۲)۔

رہے عقود لازمہ مثلاً بیع اور اجارہ تو اپنے مکمل ہونے کے بعد عام فقہاء کے نزدیک جنون کے سبب فسخ نہیں ہوتے۔

حتی کہ حنفیہ نے جو موت کے سبب اجارہ کے فسخ ہونے کے قائل ہیں، اس لئے کہ وہ منافع کا عقد ہے اور منافع رفتہ رفتہ پیدا ہوتے ہیں، صراحت کی ہے کہ جنون کی وجہ سے اجارہ فسخ نہیں ہوتا ہے، چنانچہ الفتاوی الہندیہ میں ہے: اجارہ آجر یا مستاجر کے جنون اور ان کے ارتداد کے سبب فسخ نہیں ہوتا ہے، اگر آجر یا مستاجر مدت اجارہ میں مرتد ہوجائے اور دار الحرب میں چلا جائے اور قاضی اس کے حربی ہونے کا فیصلہ کردے تو اجارہ باطل ہوجائے گا، پھر اگر مسلمان ہوکر دار الاسلام میں مدت اجارہ میں لوٹ آئے تو اجارہ لوٹ آئے گا [1]۔

حنفیہ کے نزدیک موت کے سبب اجارہ کے فسخ ہونے اور جنون کی وجہ سے فسخ نہ ہونے میں فرق کی دلیل غالباً یہ ہے کہ موت نقل ملکیت کا سبب ہے، اب اگر عقد کو باقی رکھا جائے تو منافع یا اجرت کی تحصیل دوسرے (یعنی ورثاء) کی ملکیت سے ہوگی، اور یہ تقاضائے عقد کے خلاف ہے، برخلاف جنون کے، کیونکہ وہ انتقال ملکیت کا سبب نہیں، اس لئے اجارہ کا باقی رہنا اس بنیاد پر ہے کہ منافع اور اجرت کی وصولی عاقدین کی ملکیت سے ہوتی ہے [2]۔

۲۱-عقود لازمہ میں سے جو جنون کے سبب از خود فسخ نہیں ہوتے، عقد نکاح بھی ہے، لیکن اس کو عیب مانا جاتا ہے جس سے فی الجملہ جمہور فقہاء (مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ) کے نزدیک عقد کو فسخ کرنے کا "خیار" ثابت ہوتا ہے، دیکھئے: اصطلاح "نکاح"، "فسخ"۔

۲۲-زوجین میں سے کسی کا مرتد ہونا عام فقہاء کے نزدیک عقد نکاح کے فسخ ہونے کا سبب ہے، اس لئے کہ فرمان باری ہے: "لاَهُنَّ حِلٌّ لَّهُمْ وَلاَ هُمْ يَحِلُّونَ لَهُنَّ" [3] (وہ عورتیں ان (کافروں) کے لئے نہ حلال ہیں اور نہ وہ (کافر) ان کے لئے حلال ہیں)۔

نیز فرمان باری ہے: "وَلاَ تُمْسِكُوا بِعِصَمِ الْكَوَافِرِ" [4] (اور

---

(۱) ابن عابدین ۳/ ۵۱ ۳، ۴/ ۱۷ ۴، البدائع ۶/ ۳۸، الوجیز ۱/ ۱۸۷، ۲۲۵، قلیوبی ۳/ ۵۹، ۱۸۱، نہایۃ المحتاج ۵/ ۵۵، المغنی ۵/ ۱۲۴، ۱۳۳، مطالب اولی النہی ۳/ ۵۳ ۴۔

(۲) بدایۃ المجتہد ۲/ ۲۳۷، ۲۵۳، ۲۹۷، منح الجلیل ۳/ ۹۲ ۳۔

(۱) الفتاوی الہندیہ ۴/ ۶۳ ۴، دیکھئے: ابن عابدین ۵/ ۵۴۔

(۲) البدائع ۴/ ۲۲۲۔

(۳) سورۂ ممتحنہ/ ۱۰۔

(۴) سورۂ ممتحنہ/ ۱۰۔

تم کافر عورتوں کے تعلقات کومت باقی رکھو)۔

اگر زوجین میں کوئی ایک مرتد ہوجائے اور یہ دخول سے قبل ہوتو فوری طور پر نکاح فسخ ہوجائے گا، اور ان میں سے کوئی بھی دوسرے کا وارث نہ ہوگا، اور اگر دخول کے بعد ہوتو شافعیہ نے کہا (اور یہی حنابلہ کے یہاں ایک روایت ہے) کہ عدت پوری ہونے تک ان دونوں کو ملنے سے روکا جائے گا اور اگر عدت پوری ہونے سے قبل اسلام کی طرف لوٹ آئے تو نکاح باقی رہے گا، اور اگر اسلام کی طرف نہ لوٹے تو طلاق کے بغیر نکاح فسخ ہوجائے گا[1]۔ امام ابوحنیفہ اور ابویوسف کا قول اور یہی حنابلہ کے یہاں ایک روایت ہے، یہ ہے کہ زوجین میں سے کسی ایک کا ارتداد قضاء (قاضی) کے بغیر فوری فسخ ہے، اس لئے عدد طلاق میں کمی نہ ہوگی، خواہ "دخول" سے قبل ہو یا بعد[2]۔ اور مالکیہ نے کہا اور یہی حنفیہ میں امام محمد کا قول ہے کہ اگر زوجین میں سے کوئی ایک مرتد ہوجائے تو طلاق بائن کے ساتھ نکاح فسخ ہو جائے گا[3]۔

اگر زوجین میں سے کوئی ایک اسلام لائے اور دوسرا اسلام لانے سے پیچھے رہ جائے (بشرطیکہ پیچھے رہنے والی زوجہ کتابیہ نہ ہو) حتی کہ عورت کی عدت پوری ہوجائے، تو جمہور کے قول کے مطابق نکاح فسخ ہوجائے گا، خواہ زوجین دار الاسلام میں ہوں یا دار الحرب میں۔

حنفیہ کی رائے یہ ہے کہ اگر اسلام لانے سے پیچھے رہ جانے والا دار الحرب میں ہوتو حکم یہی ہے، لیکن اگر وہ دار الاسلام میں ہوتو ضروری ہے کہ اس کے سامنے اسلام کی پیش کش کی جائے، اگر وہ اسلام لے آتا ہے تو ٹھیک ہے ورنہ ان دونوں کے درمیان تفریق

(۱) الأم ۲/ ۳۸، المغنی ۶/ ۲۹۸، ۶۳۹۔
(۲) ابن عابدین ۲/ ۳۹۳، ۳۹۴، المغنی ۶/ ۲۹۸۔
(۳) الدسوقی ۲/ ۲۷۰، ابن عابدین ۲/ ۳۹۲۔

کردی جائے۔

یہ فسخ ہوا طلاق مانا جائے گا یا نہیں؟ اس سلسلہ میں فقہاء کا اختلاف ہے: امام ابوحنیفہ ومحمد کے نزدیک (اور یہی مالکیہ کے یہاں ایک روایت ہے) اگر شوہر اسلام لانے سے گریز کرے تو یہ تفریق طلاق مانی جائے گی جو عدد طلاق کو کم کردے گی، برخلاف اس صورت کے جب کہ عورت اسلام لانے سے گریز کرے تو تفریق کو فسخ مانا جائے گا، کیونکہ عورت طلاق کی مالک نہیں ہوتی ہے۔

جمہور (شافعیہ، حنابلہ، مالکیہ کے یہاں مشہور اور حنفیہ میں امام ابویوسف) کی رائے ہے کہ یہ دونوں حالتوں میں فسخ ہے، طلاق نہیں[1]۔

عقد کے نفاذ کے دشوار یا ناممکن ہونے کا اثر:

۲۳- اس سے مراد عقد کے دوام وبقاء کا دشوار ہونا ہے[2]، اور یہ تلف سے عام ہے، لہذا اس میں ضیاع (ضائع ہونا) مرض اور غصب وغیرہ داخل ہوں گے[3]۔

یہ چند امور کی وجہ سے ہوتا ہے مثلاً محل عقد کا ہلاک ہونا، اس پر بحث آچکی ہے، اور مثلاً استحقاق جس کا بیان حسب ذیل ہے:

فسخ ہونے میں استحقاق کا اثر:

۲۴- استحقاق: کسی چیز پر دوسرے کے حق واجب کا ظاہر ہوجانا ہے[4]، اگر کوئی چیز فروخت ہو، یا اجارہ پر لی جائے پھر بینہ کے

(۱) ابن عابدین ۲/ ۳۸۹، المغنی ۶/ ۶۱۳، ۶۱۷، الدسوقی ۲/ ۲۷۰، الأم ۵/ ۴۵، ۴۸۔
(۲) لسان العرب مادۂ "عذر"۔
(۳) الشرح الصغیر ۴/ ۹۳، البدائع ۴/ ۲۰۰۔
(۴) القوانین الفقہیہ لابن جزی ص ۲۱۹، ابن عابدین ۴/ ۳۲۲۔

ذریعہ ثابت ہو جائے کہ یہ بائع یا مؤجر کے علاوہ کسی دوسرے کا حق ہے تو کیا عقد فسخ ہو جائے گا؟

حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ استحقاق کا فیصلہ عقد کے فسخ کرنے کا سبب نہیں ہے، بلکہ اس کو مستحق کی اجازت پر موقوف کر دیتا ہے، اگر مستحق عقد کی اجازت نہ دے یا مشتری اپنے بائع سے ثمن واپس لے لے یا مشتری نے قاضی سے مطالبہ کیا کہ بائع کے خلاف ثمن کی ادائیگی کا فیصلہ دے، اور قاضی نے یہ فیصلہ دے دیا تو عقد فسخ ہو جائے گا، مستحق مبیع کو لے گا اور مشتری بائع سے ثمن واپس لے گا[1]۔

مبیع کے استحقاق کے سبب بیع کا فسخ ہونا مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے[2]۔

یہ اس صورت کا حکم ہے جب کہ استحقاق کا ثبوت بینہ کے ذریعہ ہو اور یہ متفق علیہ ہے، اسی طرح اگر استحقاق کا ثبوت مشتری کے اقرار کرنے یا مشتری کے انکار کرنے سے ہو، اور یہ بعض فقہاء کے نزدیک ہے۔

یہ اس صورت میں ہے جب کہ پوری مبیع میں استحقاق نکل آئے، لیکن اگر بعض مبیع میں استحقاق نکلے تو ایک قول یہ ہے کہ پوری مبیع میں عقد فسخ ہوگا، دوسرا قول ہے کہ صرف اس جزء میں فسخ ہوگا جس کا استحقاق ثابت ہوا ہے، ایک اور قول ہے کہ مشتری کو اختیار دیا جائے گا کہ پوری مبیع میں عقد کو فسخ کر دے یا اس جزء میں فسخ کرے جس میں استحقاق ثابت ہوا ہے، اور بعض حضرات نے جس جزء میں استحقاق ثابت ہوا ہے اس کے معین اور مشاع (غیر معین) ہونے کے درمیان تفصیل کی ہے[3]، نیز استحقاق کا اثر عقد اجارہ، رہن، ہبہ اور عقد مساقات وغیرہ کے فسخ ہونے میں ہوتا ہے، جس کی تفصیل فقہاء نے ان کی اپنی اپنی جگہوں پر کی ہے۔ تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''استحقاق''۔

(۱) ابن عابدین ۱۹۱/۴۔

(۲) القواعد لابن رجب رص ۳۸۳، المغنی ۵۹۸/۴، بدایۃ المجتہد ۳۲۵/۲، المہذب ۲۹۵/۱، أسنی المطالب ۳۵۰/۲۔

(۳) ابن عابدین ۲۰۰/۴، ۲۰۱، المغنی لابن قدامہ ۵۹۸/۴، الأم للشافعی ۲۲۲/۳، الدسوقی علی الشرح الکبیر ۱۳۵/۳، ۱۶۹۔

سوم-غصب:

۲۵- **محل** عقد کا غصب بعض عقود کے فسخ ہونے کا سبب ہے مثلاً عقد اجارہ میں حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ اگر کرایہ پر لی گئی چیز کرایہ دار کے ہاتھ سے غصب کر لی جائے تو ساری اجرت ساقط ہو جائے گی اس صورت میں جب کہ پوری مدت غصب رہی ہو اور اگر کچھ مدت غصب رہی ہو تو اسی حساب سے اجرت ساقط ہوگی، کیونکہ انتفاع ممکن نہیں رہا۔ غصب کی وجہ سے اجارہ فسخ ہو جاتا ہے، حنفیہ کے یہاں مشہور یہی ہے، اس میں قاضی خان کا اختلاف ہے، لہٰذا اگر مدت کے ختم ہونے سے قبل غصب ختم ہو جائے تو مشہور قول کے مطابق اجارہ لوٹ کر نہیں آئے گا اور قاضی خان کے بقول لوٹ آئے گا، اور بقیہ مدت میں اس سے انتفاع کیا جائے گا[1]۔

مالکیہ نے غصب کو محل کے تلف ہونے کے ساتھ لاحق کیا ہے اور انہوں نے اس کی وجہ سے عقد کے فسخ ہونے کا حکم لگایا ہے، چنانچہ انہوں نے صراحت کی ہے کہ منفعت کی وصولیابی کے دشوار ہونے کی وجہ سے اجارہ فسخ ہو جائے گا اور تعذر تلف سے عام ہے، اس لئے اس میں ضیاع، مرض، غصب اور دکانوں کا زبردستی بند کرنا وغیرہ داخل ہیں[2]۔

جب کہ شافعیہ وحنابلہ نے کہا ہے کہ اگر کرایہ پر لی ہوئی چیز غصب کر لی جائے تو مستأجر کو حق فسخ ہوگا، کیونکہ اس میں اس کے حق کی

(۱) الزیلعی ۱۰۸/۵، ابن عابدین ۸/۵، الفتاوی الہندیہ ۴۳۳/۴۔

(۲) الشرح الصغیر للدردیر ۴۹/۴۔

تاخیر ہے، اگر وہ فسخ کردے تو اس کا حکم وہی ہے جو اس کے ازخود فسخ ہونے کی صورت میں ہوتا ہے اور اگر وہ اس کو فسخ نہ کرے حتی کہ مدت اجارہ گزر جائے تو اس کو اختیار ہے کہ فسخ کردے اور مقررشدہ اجرت واپس لے لے یا عقد پر باقی رہتے ہوئے غاصب سے اجرت مثل کا مطالبہ کرے[1]۔

دوسرے عقود کے فسخ ہونے میں غصب کا کیا اثر ہوتا ہے؟ اس کو معلوم کرنے کے لئے ان عقود اور اصطلاح "غصب" کی طرف رجوع کیا جائے۔

۲۶- دشوار ہونے کی کچھ اور انواع ہیں جو عقد کے فسخ ہونے کا سبب ہوتی ہیں یا جن کی وجہ سے عاقد کو فسخ کا اختیار حاصل ہوتا ہے، ان میں سے چند مندرجہ ذیل ہیں:

اول: شرعاً عقد کے تقاضے پر برقرار رہنے سے عاقد کا عاجز ہونا، اس طرح کہ اس کو برقرار رکھنا حرام ہو، مثلاً کسی کو داڑھ کے دانت کے اکھاڑنے کے لئے اجرت پر رکھا، جب کہ داڑھ کے دانت میں درد تھا، پھر درد جاتا رہا، یا ناسور والے ہاتھ کو کاٹنے کے لئے اجیر رکھا، پھر وہ درست ہوگیا یا قصاص کے نفاذ کے لئے اجیر رکھا، پھر قصاص معاف کرنے کی وجہ سے ساقط ہوگیا تو ان تمام حالات میں اجارہ ازخود فسخ ہوجائے گا[2]۔

دوم: ضرر کا ہونا: اس طرح کہ عقد کے تقاضے پر برقرار رہنا ضرر زائد عقد کی وجہ سے جس کا استحقاق نہیں ہے، برداشت کیے بغیر ممکن نہ ہو جیسا کہ اگر ولیمہ کے لئے طباخ کو اجیر رکھا، پھر عورت سے خلع کرلیا یا سفر حج کے لئے جانور کرایہ پر لیا اور حج کا وقت نکل گیا یا وہ مریض ہوگیا یا دودھ پلانے والی کو اجرت پر رکھا، اور وہ حاملہ ہوگئی تو ان جیسی صورتوں کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے، کچھ لوگ کہتے ہیں کہ عقد ازخود فسخ ہوجائے گا اور کچھ لوگ کہتے ہیں کہ مستأجر کو فسخ کا اختیار ہوگا[1]۔

سوم: جس منفعت پر عقد ہوا ہے اس کا ختم ہوجانا مثلاً گھر تھا، منہدم ہوگیا، زمین تھی غرق آب ہوگئی یا اس کا پانی خشک ہوگیا تو ان صورتوں میں اگر اس میں کوئی بھی منفعت باقی نہ رہے تو یہ تلف شدہ کی طرح ہے، اس کی وجہ سے عقد فسخ ہوجائے گا جیسا کہ گزرا، اور اگر اس میں ایسا نفع باقی ہے، جس کے لئے اس نے اس کو اجرت پر نہیں لیا تھا مثلاً گھر کی خالی جگہ سے انتفاع ممکن ہو، اور زمین میں لکڑی رکھ کر فائدہ اٹھانا ممکن ہو یا زراعت کے لئے اجرت پر لی گئی زمین سے اس میں خیمہ لگانے کا فائدہ رہ گیا ہو تو بعض حضرات کے نزدیک ان صورتوں میں عقد فسخ ہوجائے گا، کیونکہ اس پر گھر کا نام باقی نہ رہا، نیز اس لئے کہ جس منفعت کے لئے عقد ہوا تھا، وہ جاتا رہا، لیکن کچھ دوسرے حضرات کے نزدیک عقد فسخ نہ ہوگا، اس لئے کہ منفعت بالکلیہ باطل نہیں ہوئی، تو یہ اس صورت کے مشابہ ہوگیا جب کہ اصل کے باقی رہتے ہوئے اس کے نفع میں کمی پیدا ہوگئی ہو، لہذا مستأجر کو فسخ کرنے اور برقرار رکھنے کا اختیار دیا جائے گا[2]۔

جزء میں فسخ ہونے کا کل میں اثر:

۲۷- معقود علیہ کے جزء میں کسی سبب سے عقد کے فسخ ہونے کے نتیجہ میں بعض حالات میں پورے معقود علیہ میں فسخ ہوجاتا ہے۔ یہ اس صورت میں ہے جب کہ جس جزء میں عقد فسخ ہورہا ہے، معاوضہ

---

(۱) نہایۃ المحتاج ۵/ ۳۱۸، المغنی ۵/ ۴۱۷، ۴۵۳، القلیوبی ۳/ ۸۵۔
(۲) البدائع ۴/ ۲۰۰، الحطاب ۴/ ۴۳۳، نہایۃ المحتاج ۵/ ۳۱۲، الوجیز ۱/ ۲۳۹، المغنی ۵/ ۴۶۹۔

(۱) الزیلعی ۵/ ۱۴۵، ۱۴۶، البدائع ۴/ ۲۰۰، الحطاب ۴/ ۴۳۳، القلیوبی ۳/ ۸۴، المغنی ۵/ ۴۴۸۔
(۲) البدائع ۵/ ۱۹۶، الزیلعی ۵/ ۱۴۵، ۱۴۶، المغنی ۵/ ۵۴۴، الشرح الصغیر ۴/ ۴۹، الحطاب ۴/ ۴۳۳۔

میں سے اس جزء کا حصہ متعین کرنا ممکن نہ ہو یا عقد کو جزء جزء کرنے میں عاقدین میں سے کسی کا کھلا ہوا نقصان ہو یا ایک ہی عقد میں جائز وناجائز کو جمع کردیا گیا ہو۔

اس کو فقہاء ''تفریق صفقہ'' کے لفظ سے بیان کرتے ہیں۔

اگر عقد میں جائز وناجائز جمع ہوں تو ناجائز میں بلاخلاف عقد باطل ہے، پھر کیا بقیہ میں باطل ہوگا؟ اس کا حکم عقود کے اختلاف، جزء جزء کرنے کے امکان اور طرفین میں سے کسی کو ضرر لاحق کرنے سے گریز کرنے کے اعتبار سے الگ الگ ہوتا ہے، اس کے بارے میں اختلاف وتفصیل ہے جس کو اصطلاح ''تفریق صفقہ'' میں دیکھا جائے۔

۲۸- اسی قبیل سے فقہاء کے ذکر کردہ حسب ذیل مسائل ہیں:

الف- اگر عقد کسی کیلی یا وزنی چیز میں ہو، اور اس پر قبضہ سے قبل اس کا کچھ حصہ تلف ہوجائے تو باقی میں عقد فسخ نہ ہوگا، مشتری بقیہ کو اسی کے بقدر قیمت کے عوض میں لے گا، اس لئے کہ عقد صحیح ہو چکا ہے، لہذا معقود علیہ کے کچھ حصہ کے ختم ہونے سے عقد فسخ نہ ہوگا، کیونکہ جانبین میں سے کسی کو ضرر پہنچائے بغیر اس کو جزء جزء کردینا ممکن ہے جیسا کہ حنفیہ اور حنابلہ نے اس کی صراحت کی ہے[1]۔

ب- ابن رجب حنبلی کی ''القواعد'' میں ہے: اگر ایسی چیز پیش آجائے جو دو عورتوں میں سے متعین طور پر کسی ایک کے حرام قرار دینے کی متقاضی ہو مثلاً ارتداد اور رضاعت تو بلا اختلاف خاص طور پر ایک ہی عورت کا نکاح فسخ ہوگا، اور اگر ایسی چیز پیش آجائے جو ان دونوں کو ایک ساتھ رکھنے کی تحریم کی متقاضی ہو اور ان دونوں میں سے کسی کو کوئی امتیاز حاصل نہ ہو مثلاً دونوں رضاعت کی وجہ سے ماں اور بیٹی بن گئی ہوں تو اس سلسلہ میں دو روایتیں ہیں: ان میں اصح روایت ہے کہ انفساخ تنہا ماں کے ساتھ خاص ہوگا اگر ان دونوں کے ساتھ دخول نہ کیا ہو، اس لئے کہ عقد کو باقی رکھنا نیا عقد کرنے سے زیادہ قوی ہے، تو یہ اس صورت کی طرح ہوگیا کہ ایک شخص (اپنی زوجیت میں) ماں اور بیٹی کو لے کر اسلام لایا، جن دونوں کے ساتھ دخول نہیں کیا تھا، تو بیٹی کا نکاح ثابت رہے گا، نہ کہ ماں کا[1]۔

ج- یہ بات گذر چکی ہے کہ حنفیہ کا مذہب عاقدین میں سے کسی ایک یا دونوں کی موت کے سبب عقد اجارہ کا فسخ ہوجانا ہے، اگر دو اشخاص ایک گھر کسی آدمی کو اجارہ پر دیں، اور اجارہ پر دینے والوں میں سے ایک مرجائے تو اجارہ صرف اس کے حصہ میں باطل (یعنی فسخ) ہوگا، اور باحیات شخص کے حصہ کے تعلق سے اجارہ علی حالہ باقی رہے گا، اسی طرح اگر اجارہ پر لینے والے دو شخصوں میں سے کوئی ایک مرجائے۔ اور اگر دو گھر اجارہ پر لئے اور ان میں سے ایک گر گیا تو وہ ان دونوں کو چھوڑ سکتا ہے، اس لئے کہ ان دونوں پر عقد ایک صفقہ ہے جو الگ الگ ہوگیا، لہذا اس کے لئے خیار ثابت ہوگا[2]۔

د- اگر دو جانور فروخت کرے اور ان میں سے ایک قبضہ سے قبل ہلاک ہوجائے تو ہلاک شدہ جانور میں بیع فسخ ہوجائے گی جیسا کہ معلوم ہے، لیکن جو جانور ہلاک نہیں ہوا اس کے بارے میں حنفیہ نے صراحت کی ہے اور یہی شافعیہ کے یہاں مذہب ہے کہ اس میں بیع فسخ نہ ہوگی اگرچہ قبضہ نہیں کیا، ہاں مشتری کو فسخ کرنے اور اجازت دینے کا اختیار دیا جائے گا۔ اگر اجازت دے تو مبیع مقررہ قیمت میں سے اس کے حصہ کے عوض میں ہوگی، جب کہ شافعیہ کے یہاں ایک

---

(۱) ابن عابدین ۴/ ۲۰۱، المغنی ۴/ ۲۶۳۔

(۱) القواعد لابن رجب رص ۴۴۔
(۲) البدائع ۴/ ۱۹۷، ۲۲۴۔

قول یہ ہے کہ سارے ثمن کے عوض میں ہوگی، اور ان کے نزدیک دو اقوال میں سے ایک کے مطابق سارے میں بیع فسخ ہوگی [(۱)]۔

ھ-اگر کچھ مبیع میں حق نکل گیا تو پورے میں عقد فسخ ہوگا، شافعیہ کے یہاں ایک قول یہی ہے اور یہی حنابلہ کے یہاں ایک روایت ہے جیسا کہ یہی مالکیہ کی بھی رائے ہے اگر وہ جزء جس پر استحقاق ثابت ہوا ہے اکثر ہو، جب کہ شافعیہ کے یہاں ایک دوسرا قول یہ ہے کہ صرف اس جزء میں عقد فسخ ہوگا جس میں استحقاق ثابت ہوا ہے، حنفیہ کی بھی یہی رائے ہے اگر استحقاق قبضہ کے بعد ہوا اور مبیع ایسی چیز ہو جس کو جزء جزء کرنا مضر نہ ہو، مثلاً دو کپڑے خریدے، ان میں سے ایک میں حق نکل گیا۔

بعض فقہاء کی رائے ہے کہ مشتری کے لئے اختیار ثابت ہوگا کہ سارے میں عقد کو فسخ کرے یا باقی میں نافذ کرے [(۲)]۔ اس میں کچھ تفصیل ہے جسے اصطلاح ''استحقاق'' میں دیکھا جائے۔

فسخ ہونے کے اثرات:

۲۹-عقود کے درمیان فرق اور فسخ ہونے کے اسباب کے اختلاف اور معقود علیہ کی نوعیت کے بدلنے سے بھی فسخ کے اثرات الگ الگ ہوتے ہیں، اور کیا معقود علیہ علی حالہ باقی رہے گا یا زیادتی یا کمی وغیرہ کی وجہ سے اس میں کوئی تبدیلی ہوگی، ان کے لئے کوئی جامع کلی قواعد یا عام احکام نہیں ہیں؟

فقہاء نے خاص خاص انواع کے عقود کے بارے میں اجمالی طور پر جو اثرات بتائے ہیں، ان عقود کی نوعیت اور ان کے فسخ ہونے میں اثر انداز عوامل کے لحاظ سے وہ بھی استثناء سے خالی نہیں۔ ذیل میں ان میں سے بعض اثرات کی تفصیل پیش ہے:

اول-عقد سے پہلی حالت پر فریقین کو لوٹانا:

الف-عقود فوریہ میں:

۳۰-فقہاء نے کئی مقامات پر لکھا ہے کہ انفساخ عقد کو اس طرح کر دیتا ہے جیسا کہ وہ تھا ہی نہیں [(۱)]۔

یہ فی الجملہ عقود فوریہ کے بارے میں (جن کا تعلق وقت سے نہیں ہوتا) صحیح ہے، مثلاً عقد بیع اگر قبضہ سے قبل مبیع کی ہلاکت کے سبب فسخ ہو جائے تو عقد سرے سے ختم ہو جائے گا، اور اس طرح ہو جائے گا جیسے کہ اسے فروخت ہی نہیں کیا ہے، اب مشتری بائع سے ثمن واپس لے گا اگر اس کے سپرد کر دیا ہو، اس لئے کہ مبیع پر قبضہ سے قبل ضمان بائع کے ذمہ ہوتا ہے، منقول اور غیر منقول کے مابین کچھ تفصیل ہے، جیسا کہ گذرا [(۲)]۔

ب-عقود مستمرہ میں:

۳۱-باقی رہنے والے عقود (جن کا تعلق مدت سے ہوتا ہے) میں انفساخ تو وہ انفساخ کے وقت سے قطعی طور پر عقد کو ختم کر دیتا ہے، لیکن اصل سے عقد کو ختم نہیں کرتا مثلاً عقد اجارہ میں فقہاء نے صراحت کی ہے کہ معقود علیہ (اجیر معین یا معین جانور) اگر تلف ہو جائے تو زمانہ مستقبل میں عقد فسخ ہوگا، زمانہ ماضی میں نہیں، اور اس پر ماسبق کی اجرت اسی کے لحاظ سے لازم ہوگی اور جب تک کچھ نفع حاصل نہیں ہوگا اس کے ذمہ اس سلسلہ میں کوئی چیز واجب نہیں

---

(۱) القلیوبی ۱/ ۱۸۸، المنثور للزرکشی ۱/ ۴۰۷، کشف الاسرار للبزدوی ۱/ ۳۱۶۔

(۲) المغنی ۴/ ۵۹۸، الام للشافعی ۳/ ۲۴۴، ابن عابدین ۴/ ۲۰۱، فتح القدیر ۵/ ۵۱۳، الدسوقی ۳/ ۱۳۵، تہذیب الفروق بحاشیۃ الفروق للقرافی ۴/ ۶۳۔

(۱) الزیلعی ۴/ ۳۷، البدائع ۴/ ۱۹۶۔

(۲) الشرح الصغیر ۳/ ۱۹۵، ۱۹۶، المغنی ۳/ ۵۶۹، ابن عابدین ۴/ ۳۶، القلیوبی ۴/ ۲۱۰، ۲۱۱۔

ہوگی [۱]۔

یہی حکم عقود عاریت، شرکت، مضاربت اور وکالت وغیرہ کا ہے، اگر فسخ ہوجائیں تو ان میں انفساخ عقد کو اپنے وقت سے ختم کرے گا، نہ کہ اصل سے۔ یہ حکم فی الجملہ ہے، اس کی تفصیل اپنی اپنی اصطلاحات میں ہے۔

دوم-انفساخ سے قبل محل میں تبدیلی کا اثر:

۳۲- عقد کے فسخ ہونے سے عقد کا اثر ختم ہوجاتا ہے اور معقود علیہ عقد سے پہلے والی حالت پر لوٹ جاتا ہے۔

لہذا اگر معقود علیہ موجود ہو اور اس میں تغیر پیدا نہ ہوا ہو تو اس کو بعینہ لوٹایا جائے گا، جیسا کہ مبیع اگر بیع بفساد یا اقالہ یا خیار یا استحقاق وغیرہ کے سبب فسخ ہوجائے تو ان جیسی تمام حالتوں میں عین معقود علیہ کو اس کے اصلی مالک کے پاس لوٹایا جائے گا اور مشتری بائع سے ثمن واپس لے گا۔ اسی طرح اگر اجارہ عاقدین میں سے کسی کی موت یا استحقاق یا مدت کے ختم ہونے کی وجہ سے فسخ ہوجائے تو عین مأجورہ (اجارہ کی چیز) کو اس کے مالک کے حوالہ کردیا جائے گا اگر موجود ہو اور اس میں تغیر پیدا نہ ہوا ہو۔

یہی حکم عقود ایداع، اعارہ اور رہن کا ہے، اگر فسخ ہوجائیں تو ودیعت، عاریت اور رہن کو بعینہ بشرطیکہ وہ قائم ہوں ان کے مالک کے پاس لوٹا دیا جائے گا۔

۳۳- لیکن اگر معقود علیہ میں تغیر ہوجائے مثلاً مبیع میں اضافہ ہوجائے تو اس کا حکم انفساخ کے اسباب کے اختلاف سے الگ الگ ہوتا ہے، چنانچہ فساد کے سبب بیع کے انفساخ کی صورت میں اگر مبیع

(۱) البدائع ۴/ ۹۷، ۱، الشرح الصغیر ۴/ ۹۰، ۵۰، نہایۃ المحتاج ۵/ ۱۳، ۳۱۳، ۳۱۴، المغنی ۵/ ۵۳، الفتاوی الہندیہ ۴/ ۶۱، القواعد لابن رجب رص ۷۴۔

میں پیدا ہونے والا اضافہ وزیادتی اس سے منفصل ہو، مثلاً پھل، دودھ اور اولاد یا متصل ہو اور اصل سے پیدا شدہ ہو تو یہ اضافہ اصل مبیع کو مع اضافہ بائع کے پاس لوٹانے سے جمہور فقہاء (حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ) کے نزدیک مانع نہیں ہے [۱]۔

اگر بیع فاسد کی مبیع میں کمی کی صورت میں تغیر ہو تو جمہور کے نزدیک مبیع کو کمی کے تاوان کے ساتھ لوٹایا جائے گا، اس میں مالکیہ کا اختلاف ہے، کیونکہ ان کے نزدیک اضافہ یا کمی کی صورت میں تغیر مبیع کو فوت کرنا مانا جاتا ہے [۲]۔

۳۴- عقد اجارہ میں اگر انفساخ سے قبل مأجور (اجرت پر دی گئی چیز) میں تغیر پیدا ہوجائے، پھر اجارہ فسخ ہوجائے تو اگر تغیر کمی کے ذریعہ اور مستأجر کی کوتاہی کی وجہ سے ہو تو اس پر لازم ہے کہ ماجور کو کمی کے تاوان کے ساتھ واپس کرے۔

اگر تغیر اضافہ کے ذریعہ ہو مثلاً زمین میں درخت لگانا اور تعمیر کرنا اور مدت اجارہ پوری ہوچکی ہو تو حنفیہ ومالکیہ کے نزدیک کرایہ دار کے ذمہ لازم ہے کہ درخت کو اکھاڑے اور تعمیر کو منہدم کرے، الا یہ کہ حنفیہ کے نزدیک دونوں درخت اور تعمیر کی قیمت کی ادائیگی پر راضی ہوجائیں۔ حنابلہ وشافعیہ کے نزدیک مالک کو اختیار دیا جائے گا کہ درخت اور تعمیر کو اس کی قیمت دے کر اپنی ملکیت میں لے لے یا اس کی اجرت لے کر اس کو رہنے دے [۳]۔

اگر عین مستأجرہ (اجرت پر لی گئی چیز) میں تغیر زراعت کی شکل میں ہو اور کھیتی کی کٹائی کا وقت آنے سے قبل مدت اجارہ کے مکمل

(۱) البدائع ۵/ ۳۰۲، الہدایہ مع شروح ۴/ ۹۱، مغنی المحتاج ۲/ ۴۰، ۲۸۶، المہذب ۱/ ۲۵۵، المغنی لابن قدامہ ۴/ ۲۵۳۔

(۲) سابقہ مراجع، نیز دیکھئے: منح الجلیل ۲/ ۵۸۰۔

(۳) الزیلعی ۵/ ۱۱۴، ۱۱۵، منتہی الارادات ۲/ ۳۸۲، المہذب ۱/ ۴۱۰، ۴۱۱، جواہر الاکلیل ۲/ ۱۹۷۔

ہونے کی وجہ سے اِجارہ فسخ ہوجائے تو مؤجر کو حق نہیں کہ مستأجر کو ارض مستأجرہ (کرایہ والی زمین) حوالہ کرنے پر مجبور کرے، بلکہ اجرت مثل کے عوض کٹائی کے وقت تک مستأجر کے قبضہ میں چھوڑ دی جائے گی، اور یہی حکم عاریت کا بھی ہے، اس لئے کہ انہوں نے صراحت کی ہے کہ اگر زمین کاشت کے لئے عاریت پر لے اور اس میں کاشت کردے پھر مالک زمین اس کو لینا چاہے تو اسے یہ حق نہیں یہاں تک کہ کھیتی کٹ جائے، بلکہ اجرت مثل کے عوض کٹائی کے وقت تک کے لئے چھوڑ دے گا [(۱)]۔ اصلاً اس حکم میں فقہاء کے مابین کوئی اختلاف نہیں، البتہ شافعیہ نے اس میں یہ قید لگائی ہے کہ کھیتی میں تاخیر مستأجر یا مستعیر کی کوتاہی کے سبب نہ ہو اور حنابلہ نے یہ قید لگائی ہے کہ وہ ان دونوں کی کوتاہی کے سبب نہ ہو [(۲)]۔

سوم- انفساخ کے نتیجہ میں ہونے والے خسارہ کا ضمان:

۳۵- اگر تلف ہونے کے سبب عقد فسخ ہوجائے مثلاً مبیع قبضہ سے قبل تلف ہو جائے یا عین مستأجرہ کرایہ دار کے قبضہ میں تلف ہوجائے [(۳)] تو اس کا ضمان بائع یا مؤجر پر ہے، اس لئے کہ ہلاک شدہ شی مالک کی ذمہ داری میں ہے، اِجارہ میں اس پر فقہاء کا اتفاق ہے، البتہ بیع کے بارے میں تفصیل اور اختلاف ہے جسے اصطلاح ''بیع'' میں دیکھا جائے۔

اگر وہ تلف کرنے اور تعدی کے سبب ہو تو اس کا ضمان تلف کرنے والے پر ہوگا، مثلاً عقد بیع میں مشتری کا مبیع کو تلف کرنا قبضہ کرنا مانا جائے گا، لہٰذا ملکیت اسی کی ہوگی اور ضمان بھی اسی پر ہوگا اور اِجارہ میں مستأجر ہر اس تلف اور نقص کا ضمان دے گا جو مأجور (اِجارہ کی چیز) میں ایسے فعل کی وجہ سے پیش آئے جس کی اجازت نہ تھی۔

اصل یہ ہے کہ معقود علیہ عقد کے فسخ ہونے کے بعد غیر مالک عاقد کے قبضہ میں بطور امانت ہوتا ہے، لہٰذا مبیع، مأجور، ودیعت، عاریت اور مرہون وغیرہ ان میں اختلاف کے ساتھ سب کے سب انفساخ کے بعد غیر مالک عاقد کے ہاتھ میں امانت ہیں مگر یہ اس وقت ہے جب کہ وہ بلاعذر اس کے مالکان کے حوالہ کرنے سے گریز کرے، لہٰذا اگر بغیر تعدی یا تقصیر کے تلف ہو تو اس میں ضمان نہیں، ورنہ اس میں ضمان ہوگا [(۱)]۔

ضمان سے مراد ذوات الأمثال میں مثل ادا کرنا اور ذوات القیم میں قیمت ادا کرنا ہے [(۲)]۔ یہ سب فی الجملہ ہے، اس کی تفصیل اصطلاح ''ضمان'' میں ہے۔

---

(۱) البدائع ۲/ ۲۱۷۔

(۲) الزیلعی ۵/ ۱۱۴، البدائع ۴/ ۲۲۳، نہایۃ المحتاج ۵/ ۱۳۹، المغنی ۵/ ۳۶۵، ۶/ ۶۴، جواہر الإکلیل ۲/ ۱۹۷۔

(۳) تحفۃ الفقہاء ۲/ ۵۶، ابن عابدین ۴/ ۶، القلیوبی ۲/ ۲۱۰، الشرح الصغیر ۳/ ۱۹۵، قواعد ابن رجب/ ص ۵۵۔

(۱) البدائع ۵/ ۳۰۰، ۳۰۴، ابن عابدین ۵/ ۲۳، ۲۴، نہایۃ المحتاج ۵/ ۳۰۹، القلیوبی ۲/ ۳۲۳، مجلۃ الاحکام ۶۰۰، ۶۰۱، قواعد ابن رجب ۵۵، ۶۱، القوانین الفقہیہ لابن جزی ۱۷۶، ۱۸۰۔

(۲) مجلۃ الأحکام دفعہ نمبر ۴۱۶، القلیوبی ۲/ ۳۲۳۔

انفصال

تعریف:

۱- انفصال کا معنی لغت میں انقطاع ہے، کہا جاتا ہے: "فصل الشيء فانفصل" یعنی اس نے اس چیز کو کاٹا تو وہ کٹ گئی، لہذا وہ فصل کا مطاوع (اثر قبول کرنے والا) ہے اور یہ اتصال کی ضد ہے[1]۔

انفصال: انقطاع ظاہر کو کہتے ہیں، اور انقطاع ظاہر اور خفی دونوں ہوتا ہے[2]، یہ لغت کی رو سے ہے۔

فقہی استعمال لغوی معنی سے الگ نہیں ہے۔

متعلقہ الفاظ:

الف- بینونت:

۲- بینونت انفصال کے معنی میں آتا ہے[3]۔ فقہاء کی زبان میں اس کا کثرت سے استعمال طلاق غیر رجعی کے لئے ہوتا ہے۔

اجمالی حکم اور بحث کے مقامات:

۳- بدن سے جدا ہونے والے اجزاء میں کبھی انفصال سے قبل والے ان کے احکام باقی رہتے ہیں، اور کبھی بدل جاتے ہیں، اول کی مثال یہ ہے کہ جس عضو کو انفصال سے قبل دیکھنا حرام ہے، انفصال کے بعد

(۱) لسان العرب المحیط، کشاف اصطلاحات الفنون "فصل"۔
(۲) الفروق فی اللغۃ رص ۱۴۴۔
(۳) لسان العرب المحیط مادۂ "بین"۔

بھی اس کو دیکھنا حرام ہوگا، لہذا قابل ستر اعضاء کے اجزاء کو انفصال سے قبل[1] اور اس کے بعد دیکھنے کی حرمت میں کوئی فرق نہیں، البتہ اس میں کچھ اختلاف وتفصیل ہے جس کو "باب الحظر والإباحۃ" کے احکام نظر میں دیکھا جائے۔

۴- انفصال کے سبب حکم بدلنے کی مثال کٹے ہوئے عضو تناسل کو عورت کا اپنے اندر داخل کرنا ہے کہ اس میں حد نہیں ہے، اگر چہ ایسا کرنا حرام ہے[2]۔

۵- میت سے جدا شدہ اجزاء کا حکم میت کے حکم کی طرح ہے، یہ بعض حضرات کے نزدیک ہے، اس کو غسل دیا جائے گا، اس کی نماز جنازہ ہوگی، تدفین ہوگی، اس لئے کہ اس پر صحابہ کرامؓ کا اجماع ہے۔ امام احمد نے فرمایا: حضرت ابو ایوب نے ایک پاؤں کی نماز جنازہ پڑھی، اور حضرت عمر نے شام میں ہڈیوں کی نماز جنازہ پڑھی، اور حضرت ابوعبیدہ نے شام میں کچھ سروں کی نماز جنازہ پڑھی، اس کو عبد اللہ بن احمد نے اپنی سند سے روایت کیا ہے، اور امام شافعی نے فرمایا: ایک پرندے نے جنگ جمل سے ایک ہاتھ اٹھا کر مکہ مکرمہ میں لا گرایا، انگوٹھی کے ذریعہ اس کی شناخت ہوگئی، وہ حضرت عبد الرحمن بن عتاب بن اسید کا ہاتھ تھا تو اہل مکہ نے اس کی نماز جنازہ پڑھی، اور یہ صحابہ کی موجودگی میں ہوا، اور اس کے بارے میں صحابہ میں سے کوئی مخالف نہیں ملا۔

امام ابو حنیفہ و امام مالک نے فرمایا: اگر اکثر حصہ مل جائے تو نماز جنازہ پڑھی جائے گی ورنہ نہیں، اس لئے کہ یہ کچھ حصہ ہے جو نصف سے زائد نہیں، اس لئے اس پر نماز نہیں پڑھی جائے گی، جیسے وہ جزء جو بہ

(۱) الدر وحاشیہ ابن عابدین ۵/ ۲۳۸۔
(۲) البجیرمی علی الخطیب ۴/ ۱۴۱ طبع الحلبی، الطحطاوی علی مراقی الفلاح رص ۵۳ طبع دار الایمان، شرح الروض ۱/ ۶۵۔

حالت حیات کسی شخص سے الگ ہوجائے مثلاً بال اور ناخن۔

حنفیہ ومالکیہ نے زندہ اور مردہ کے اجزاء کے درمیان جو اس سے الگ ہو گئے ہوں، کوئی فرق نہیں کیا ہے اور شافعیہ نے کہا: زندہ شخص سے الگ ہونے والے جزء کو لپیٹنا اور دفن کرنا مستحب ہے، مثلاً چور کا ہاتھ، ناخن، علقہ (بستہ خون)، بال، جبکہ بعض نے کہا: ظاہر یہ ہے کہ ہاتھ کو لپیٹنا اور دفن کرنا واجب ہے [1]۔

رحم مادر سے بچہ کے کلی طور پر جدا ہونے سے عدت پوری ہوجاتی ہے، اور مضغہ (گوشت کا لوتھڑا) کی حالت میں جدا ہونے کے بارے میں تفصیل ہے جو اصطلاح "عدت" میں ذکر کی جائے گی [2]۔

سقط (ناتمام بچہ) کا انفصال:

۶- ناتمام بچہ اگر زندہ پیدا ہوپھر مر جائے تو وہ نام رکھنے، وارث ہونے، اس پر جنایت، اس کے غسل، تکفین، نماز جنازہ اور تدفین میں بڑے کی طرح ہے۔ بعض مالکیہ نے ولادت کے ساتویں دن سے قبل اگر مر جائے تو نام رکھنے کو مستثنی کیا ہے [3]۔

اگر مردہ حالت میں جدا (پیدا) ہو تو اس کی نماز جنازہ نہیں پڑھی جائے گی، البتہ دفن کیا جائے گا، اور اس کے غسل دینے کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے، بعض فقہاء نے غسل واجب قرار دیا ہے اگر اس میں روح پھونکی جا چکی ہو، اور کچھ فقہاء نے علی الاطلاق سقط کے غسل دینے کو مکروہ کہا ہے، جب کہ بعض اس کی تکفین کو واجب کہتے ہیں اور بعض کے نزدیک یہی کافی ہے کہ کسی کپڑے میں

(۱) شرح الروض ۱/ ۳۱۳، المغنی ۲/ ۵۳۹، الخرشی ۲/ ۱۴۱، الطحطاوی رص ۳۱۹۔
(۲) نہایۃ المحتاج ۷/ ۱۲۷، ۱۳۸۔
(۳) البحر الرائق ۲/ ۲۰۲ طبع العلمیہ، الخرشی ۲/ ۱۳۸ طبع دار صادر، شرح الروض ۱/ ۳۱۳ طبع المیمنیہ، المغنی ۲/ ۵۲۲ طبع الریاض۔

لپیٹ دیا جائے۔ فقہاء اس کی تفصیل "کتاب الجنائز" میں بیان کرتے ہیں [1]۔

اسی طرح مردہ حالت میں پیدا ہونے والے بچہ کا نام رکھنے کے بارے میں بھی اختلاف ہے، بعض نام رکھنے کے قائل ہیں اور بعض اس سے منع کرتے ہیں، فقہاء اس پر بحث "عقیقہ" اور "جنائز" کے بیان میں کرتے ہیں [2]۔

خود بخود مردہ حالت میں پیدا ہونے والا بچہ باتفاق فقہاء وارث نہ ہوگا، اسی طرح اگر کسی "فعل" کے سبب جدا ہو تو اکثر فقہاء کے نزدیک وارث نہ ہوگا، جب کہ حنفیہ نے کہا: وہ من جملہ ورثاء ہے وہ وارث ہوگا، اور اس سے بھی وراثت جاری ہوگی، اس لئے کہ جب شریعت نے (اس پر) جنایت کرنے والے پر غرہ (غلام یا باندی) واجب کیا ہے تو اس کے زندہ ہونے کا حکم لگا دیا ہے [3]۔ فقہاء اس کا ذکر "إرث" میں کرتے ہیں اور بعض اس کا ذکر "جنائز" میں کرتے ہیں۔

۷- زوجین کی جدائی تین امور میں سے کسی ایک کے ذریعہ ہوگی: فسخ یا انفساخ، طلاق اور موت۔

۸- اقرار اور یمین وغیرہ کے صیغوں میں مستثنی کا مستثنی منہ سے زمانہ دراز تک جدا رہنا استثناء کو باطل کر دیتا ہے، ایک قول یہ ہے کہ جب تک مجلس قائم ہے تاخیر درست ہے [4]۔ اہل اصول اس پر

(۱) البحر الرائق ۲/ ۱۹۸، ۲۰۳، الخرشی ۲/ ۱۴۲، شرح الروض ۱/ ۳۱۳، ابن عابدین ۱/ ۵۹۵ طبع الریاض۔
(۲) البحر الرائق ۲/ ۲۰۳، الخرشی ۲/ ۱۳۸، نہایۃ المحتاج ۸/ ۱۳۹ طبع مصطفی الحلبی، المغنی ۲/ ۵۲۳ طبع الریاض۔
(۳) الفتاوی الہندیہ ۶/ ۴۵۶ طبع اول بولاق، الطحطاوی علی مراقی الفلاح رص ۳۲۷ طبع دار الایمان، المغنی مع الشرح ۷/ ۱۹۸ طبع اول المنار، شرح السراجیہ ۳۲۱ طبع کردی۔
(۴) مسلم الثبوت ۱/ ۳۲۱ طبع دار صادر۔

شرائط استثناء میں اور فقہاء اقرار اور طلاق میں اکثر بحث کرتے ہیں۔

اسی طرح انفصال کا ذکر غسل (۱)، بیع (اضافہ منفصلہ)، رہن (مرہون میں اضافہ منفصلہ) اور وصیت میں آتا ہے۔

(۱) شرح الروض ۱/۶۵۔

اُنقاض

تعریف:

۱- اُنقاض: جمع ہے، اس کا واحد نقض ہے۔

نقض (نون کے کسرہ اور ضمہ کے ساتھ) کا معنی منقوض یعنی گرایا ہوا ہے۔

نقض: ٹوٹی ہوئی عمارت کا نام ہے اگر اس کو منہدم کردیا جائے، اور نقض (فتحہ کے ساتھ) منہدم کرنا ہے (۱)۔

فقہاء نے اس کا استعمال اسی معنی میں کیا ہے (۲)۔

متعلقہ احکام:

اول: وقف کے ملبہ میں تصرف کا حکم:

۲- وقف کی منہدم عمارت کے ملبہ کو اس کی تعمیر میں لگایا جائے گا، اور اگر بعینہ دوبارہ اس کا استعمال دشوار ہو تو اسے فروخت کرکے اس کی قیمت تعمیر میں لگائی جائے گی۔

یہی حکم مسجد کا ہے اگر منہدم ہوجائے، لہذا اگر مسجد سے انتفاع اور اس کی دوبارہ تعمیر ناممکن ہو تو اس کا ملبہ یا ان کی قیمت دوسری مسجد میں لگائی جائے گی۔

یہ حکم حنابلہ، امام محمد کے علاوہ دیگر حنفیہ اور بعض مالکیہ

(۱) لسان العرب، تاج العروس، النہایہ لابن اثیر/ص ۱۰۷۔

(۲) الدسوقی ۴/۹۶ طبع دار الفکر۔

مثلاً ابن زرب اور ابن لبابہ کے یہاں ہے، اسی طرح شافعیہ کے یہاں بھی ہے، البتہ ان کے نزدیک اگر مسجد کا ملبہ دوسری مسجد میں نہ لگایا جاسکے تو اس کو محفوظ رکھا جائے گا، اسے فروخت نہیں کیا جائے گا۔

امام محمد کے نزدیک مسجد تعمیر کرنے والے یا اس کے ورثا کو واپس مل جائے گا اور مالکیہ میں شیخ خلیل اور شیخ علیش کہتے ہیں کہ وقف جائداد کے ملبہ کی بیع کرنا جائز نہیں ہے [۱]۔

دوم: کھڑی عمارتوں کے توڑنے کا حکم:

عمارتیں انسان اپنی ملکیت میں بناتا ہے یا دوسرے کی ملکیت میں۔

انسان کی اپنی ملکیت میں بنائی ہوئی عمارت:

۳- انسان اپنی ملکیت میں جو تعمیر کرے اور اس میں دوسروں کا ضرر ہو تو اس کو توڑنا واجب ہے، مثلاً کسی نے راستہ کی طرف چھجا نکالا، جس سے گزرنے والوں کو ضرر ہو تو اس کو توڑنا واجب ہے، اس لئے کہ فرمان نبوی ہے: **لاضرر ولا ضرار** [۲] (نہ نقصان اٹھانا ہے اور نہ دوسرے کو نقصان پہنچانا ہے)۔ یہ متفق علیہ ہے اور اس کے گرنے کے نتیجہ میں جو نقصان ہوگا اس کا ضمان اس کے مالک پر ہوگا۔

یہ حکم فی الجملہ ہے [۱] اور اس کے بارے میں تفصیل ہے، دیکھئے: ''جنایت''، ''تلف'' اور ''ضمان'' کی اصطلاحات۔

انسان کی دوسرے کی ملکیت میں بنائی ہوئی عمارت:

۴- انسان دوسرے کی ملکیت میں جو تعمیر کرتا ہے وہ یا تو مالک کی اجازت سے ہوگی یا اجازت کے بغیر۔

الف- دوسرے کی ملکیت میں مالک کی اجازت سے تعمیر مثلاً کسی نے زمین عاریت پر مالک کی اجازت سے اس میں تعمیر کے لئے لی۔

اب اگر عاریت مطلق ہو یا کسی وقت کے ساتھ مقید ہو اور عاریت پر دینے والے نے شرط لگائی تھی کہ عاریت پر لینے والا وقت ختم ہونے یا واپس لینے کے وقت عمارت کو توڑ دے گا تو مستعیر کو عمارت کے توڑنے پر مجبور کیا جائے گا، اس لئے کہ فرمان نبوی ہے: ''**المسلمون علی شروطھم**'' (مسلمان اپنی شرطوں کے پابند ہیں) [۲] اور اگر معیر نے توڑنے کی شرط نہ لگائی ہو اور مستعیر توڑنے پر راضی ہو جائے تو توڑ دے اور اگر گریز کرے تو اسے توڑنے پر مجبور نہیں کیا جائے گا۔ اس کی دلیل اس حدیث پاک کا مفہوم ہے: ''**لیس لعرق ظالم حق**'' [۳] (ظالم رگ کا کوئی حق نہیں ہے)، نیز اس لئے کہ اس نے مالک زمین کی اجازت سے عمارت تعمیر کی ہے، اور مالک زمین نے اس سے عمارت کو توڑنے کی

---

(۱) منتہی الارادات ۲/ ۵۱۵ طبع دار الفکر، المغنی ۵/ ۶۳۱ طبع الریاض، البدائع ۶/ ۲۲۱ طبع الجمالیہ، ابن عابدین ۳/ ۳۸۲، ۳۸۳ طبع سوم فتح القدیر ۵/ ۴۴۶ طبع دار احیاء التراث العربی، مغنی المحتاج ۲/ ۳۹۲ طبع الحلبی، منح الجلیل ۴/ ۶۹ طبع النجاح لیبیا، المواق بہامش الحطاب ۶/ ۴۲ طبع النجاح۔

(۲) حدیث: ''لا ضرر ولا ضرار'' کی روایت ابن ماجہ (۲/ ۷۸۴ طبع الحلبی) نے کی ہے اور نووی نے کہا: اس حدیث کے کئی طرق ہیں جو ایک دوسرے کو تقویت دیتے ہیں، جامع العلوم والحکم لابن رجب (ص ۲۸۶ طبع الحلبی)۔

(۱) جواہر الاکلیل ۲/ ۱۴۲ طبع دار المعرفہ بیروت، المہذب ۱/ ۳۴۱ طبع دار المعرفہ بیروت، الاختیار ۵/ ۴۵ طبع دار المعرفہ بیروت، منتہی الارادات ۴/ ۲۶۹۔

(۲) حدیث: ''المسلمون علی شروطھم'' کی روایت ترمذی (التحفہ ۴/ ۵۸۴ طبع السلفیہ) نے کی ہے، اور اس حدیث کے کئی طرق ہیں جو ایک دوسرے کے لئے شاہد ہیں۔

(۳) حدیث: ''لیس لعرق ظالم حق......'' کی روایت ابوداؤد (۳/ ۴۵۴ طبع عزت عبید دعاس) نے کی ہے اور ابن حجر نے اس کو قوی کہا ہے (فتح الباری ۵/ ۱۹ طبع السلفیہ)۔

شرط نہیں رکھی ہے، اور عمارت کو توڑنے میں ضرر ہے، اس لئے کہ اس کی وجہ سے اس کی قیمت کم ہوجائے گی اور اس حالت میں عاریت پر دینے والے کو اختیار ہے کہ عمارت کو اس کی قیمت دے کر لے لے یا اس کے نقصان کا ضمان دے کر اس کو توڑ دے تاکہ دونوں حقوق کی رعایت ہو، یا اسے اجرت مثل کے عوض باقی رکھے۔

یہ حنابلہ وشافعیہ کے نزدیک ہے [۱]۔

حنفیہ کے نزدیک اگر عاریت مطلق یا وقت کے ساتھ مقید ہو اور اس کا وقت ختم ہو چکا ہو تو مالک کو حق ہے کہ مستعیر کو عمارت توڑنے پر مجبور کرے، اس لئے کہ چھوڑے رکھنے میں معیر کا ضرر ہے، کیونکہ اس کی کوئی انتہا نہیں، اور اس کی طرف سے غرر (دھوکہ دہی) نہیں ہے۔

اگر عاریت مؤقت ہو اور وقت سے قبل اس کو نکالنا چاہے تو مستعیر کو توڑنے پر مجبور نہیں کیا جائے گا، بلکہ اس کو اختیار ہوگا کہ اگر چاہے تو مالک زمین کو صحیح سالم عمارت کی قیمت کا ضامن بنا کر عمارت اس کے لئے چھوڑ دے، اور اگر چاہے تو اپنی عمارت لے لے اور مالک زمین پر کچھ نہ ہوگا۔

پھر عمارت کے توڑنے کا حکم صرف اس صورت میں ہوتا ہے جب کہ توڑنا زمین کے لئے نقصان دہ نہ ہو، لیکن اگر نقصان دہ ہو تو اختیار مالک کو ہوگا، اس لئے کہ زمین اصل ہے، اور عمارت اس کے تابع ہے، لہذا مالک صاحب اصل ہے، اس لئے اختیار بھی اسی کو ہوگا، اگر چاہے تو عمارت کو قیمت کے عوض روک لے اور اگر چاہے تو توڑنے پر راضی ہوجائے [۲]۔

مالکیہ کے نزدیک اگر مشروط یا معتاد و معروف عاریت کی مدت پوری ہوجائے اور زمین میں عمارت ہو، تو معیر کو اختیار ہے کہ مستعیر کو منہدم کرنے پر مجبور کرے یا عمارت لے لے اور ٹوٹی ہوئی عمارت کی قیمت اسے دے دے [۱]۔

ب- دوسرے کی ملکیت میں مالک کی اجازت کے بغیر تعمیر، مثلاً زمین غصب کر کے اس میں عمارت تعمیر کر دی تو غاصب کو عمارت کے توڑنے پر مجبور کیا جائے گا جب مالک زمین اس کا مطالبہ کرے، اور اس کو زمین کے ہموار کرنے اور اس میں پیدا ہونے والے نقص کا تاوان دینے پر مجبور کیا جائے گا۔ یہ حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک ہے [۲]۔

البتہ حنفیہ کے نزدیک اگر توڑنے کی وجہ سے زمین میں نقص پیدا ہو جائے تو مالک کو حق ہے کہ عمارت کو لے لے، اور ٹوٹی ہوئی عمارت کی قیمت کا ضمان دے، حنابلہ میں مجد ابن تیمیہ کی بھی یہی رائے ہے۔

حنفیہ میں سے کرخی نے کہا: اگر عمارت کی قیمت اس سے زیادہ ہو تو غاصب زمین کی قیمت کا ضمان دے گا، اور اس کو عمارت کے توڑنے اور ہٹانے کا حکم نہیں دیا جائے گا۔

مالکیہ کے نزدیک مالک کو اختیار ہے کہ عمارت لے لے اور ٹوٹی ہوئی عمارت کی قیمت دے دے یا غاصب کو اس کے منہدم کرنے اور اس کی زمین ہموار کرنے کا حکم دے [۳]۔

جس نے کچی یا پکی اینٹ یا لکڑی غصب کی اور اس کو تعمیر میں لگا دیا تو حنابلہ وشافعیہ کے نزدیک غاصب کو مجبور کیا جائے گا کہ اس کو واپس کرے اگرچہ عمارت ٹوٹ جائے۔

حنفیہ کے نزدیک مالک واپس لینے کا مالک نہیں، اس لئے کہ شئی

(۱) منتہی الإرادات ۲/ ۳۹۴، مغنی المحتاج ۲/ ۲۷۱، ۲۷۳۔

(۲) بدائع الصنائع ۶/ ۲۱۶۔

(۱) حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۴۳۹ طبع دار الفکر۔

(۲) کشاف القناع ۴/ ۸۱ طبع النصر ریاض، مغنی المحتاج ۲/ ۲۹۱، ابن عابدین ۵/ ۱۲۶، البدائع ۷/ ۱۴۹۔

(۳) الدسوقی ۳/ ۴۵۴۔

مغصوب عمارت میں لگا دینے سے پہلی چیز سے الگ دوسری چیز بن گئی، لہذا عمارت کو نہیں توڑا جائے گا۔ کرخی اور ابوجعفر نے کہا: اگر تعمیر لکڑی کے اردگرد ہو تو تعمیر کو نہیں توڑا جائے گا، کیونکہ تعمیر کرنے میں وہ زیادتی کرنے والا نہیں، ہاں اگر لکڑی پر تعمیر کردی تو عمارت کو توڑ دیا جائے گا۔

مالکیہ کے نزدیک مالک کو اختیار ہے کہ عمارت کو منہدم کردے، اور اپنی غصب شدہ شی کو لے لے یا اسے (غاصب کے ہاتھ میں) باقی رکھے اور غصب کے دن کی اس کی قیمت لے[1]۔

بحث کے مقامات:

۵- نقض عمارت کا ذکر کتب فقہ میں متعدد مقامات پر آتا ہے، چنانچہ وہ غیر کی ملکیت میں یا امام کی اجازت کے بغیر ''احیاء موات'' (بنجر زمین کی آبادکاری) میں[2]، شفعہ کے بیان میں اس مسئلہ کے تحت کہ کسی نے زمین خریدی اور اس میں عمارت تعمیر کردی، پھر ''شفیع'' آگیا اور اس کے لئے حق شفعہ کا فیصلہ ہوگیا[3]، باب الاجارہ میں اس مسئلہ کے تحت کہ اگر مستأجر نے عمارت تعمیر کردی اور مدت اجارہ ختم ہوگئی[4]، شرکت کے باب میں اس مسئلہ کے تحت کہ اگر شریک مشترک دیوار کے نقض کا مطالبہ کرے[5]، نیز صلح کے باب میں آتا ہے[6]۔

(۱) غصب کے متعلق سابقہ مراجع۔
(۲) مغنی المحتاج ۴/ ۳۶۹۔
(۳) بدائع الصنائع ۵/ ۲۹۔
(۴) المہذب ۱/ ۴۱۱۔
(۵) المنتقی ۴/ ۲۸۱۔
(۶) المنتقی ۴/ ۲۶۸۔

انقراض

تعریف:

۱- انقراض کا معنی لغت میں انقطاع اور موت ہے اور فقہاء کا استعمال اس سے الگ نہیں ہے[1]۔

اجمالی حکم:

۲- الف- اہل اجماع کے عصر کا انقراض کیا اجماع کے حجت ہونے میں شرط ہے؟ اس میں اہل اصول کا اختلاف ہے:

جمہور کی رائے ہے کہ شرط نہیں، جب کہ فقہاء کی ایک جماعت کی رائے ہے کہ یہ شرط ہے، ایک قول یہ ہے کہ اگر اجماع قول وفعل یا ان میں سے کسی ایک کے ذریعہ ہو تو شرط نہیں، لیکن اگر اجماع قائل کی مخالفت سے سکوت کے ذریعہ ہو تو شرط ہے۔ یہ ابوعلی جبائی سے منقول ہے اور جوینی نے کہا: اگر اجماع قیاس کے طریقہ سے ہو تو شرط ہے[2]۔ اس کی تفصیل اصولی ضمیمہ اصطلاح ''اجماع'' میں ہے۔

۳- ب- وقف میں حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کی رائے ہے کہ ان لوگوں پر وقف صحیح نہیں ہے جن کا انقراض ہوتا ہے (ختم ہوجاتے ہیں) مثلاً اولاد پر وقف، اس لئے کہ یہ حضرات وقف میں تابید

(۱) لسان العرب، المحیط، ترتیب القاموس ''قرض''، النظم المستعذب بہامش المہذب ۱/ ۴۴۸ شائع کردہ دار المعرفہ۔
(۲) ارشاد الفحول الی تحقیق الحق من علم الاصول رص ۸۳، ۸۴ طبع مصطفی الحلبی۔

(دائمی ہونے) کی شرط لگاتے ہیں، جب کہ مالکیہ کے نزدیک یہ وقف صحیح ہے، اور اس حالت میں اگر موقوف علیہم ختم ہوجائیں (۱) تو وقف کس کے پاس لوٹ کر جائے گا، اس سلسلہ میں مالکیہ کے یہاں تفصیلات ہیں جن کو اصطلاح ''وقف'' میں دیکھا جائے۔

(۱) ابن عابدین ۳/ ۳۶۶، ۳۶۷ طبع اول بولاق، خرشی ۷/ ۸۹، ۹۱، المہذب ۱/ ۴۴۸ شائع کردہ دارالمعرفۃ، الروضہ ۵/ ۳۲۶، کشاف القناع ۴/ ۲۵۲۔

انقضاء

تعریف:

۱- انقضاء: قضاء کا مطاوع ہے، اس کا ایک لغوی معنی: کسی چیز کا چلا جانا اور فنا ہونا ہے، جب کوئی چیز پوری ہوجائے تو کہا جاتا ہے: ''انقضی الشيء'' اور کسی چیز سے نکلنے اور اس سے جدا ہونے کے معنی میں بھی آتا ہے۔

زہری اور قاضی عیاض نے کہا: لغت میں ''قضی'' کئی معانی کے لئے آتا ہے جن کا مرجع کسی چیز کا منقطع ہونا، مکمل ہونا اور اس سے جدا ہونا ہے (۱)۔

فقہاء اس کو ان ہی معانی میں استعمال کرتے ہیں (۲)۔

متعلقہ الفاظ:

الف- إمضاء:

۲- لفظ ''إمضاء'' کا استعمال إنہاء (انجام کو پہنچانا) کے معنی میں ہوتا ہے، کہا جاتا ہے: ''أمضت المرأة عدتها'' یعنی عورت نے اپنی عدت پوری کرلی۔ اسی طرح اس کا استعمال إنفاذ (نافذ کرنے) کے معنی میں ہوتا ہے، کہا جاتا ہے، ''أمضى القاضي حكمه'' قاضی

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر، مشارق الانوار مادۂ ''قضی''۔
(۲) البدائع ۴/ ۲۲۲، ۲۲۳، ۶/ ۱۹۸۴، الحطاب ۴/ ۱۶۸، المہذب ۱/ ۲۹، المغنی ۷/ ۴۷۳، ۴۷۵۔

نے اپنا فیصلہ نافذ کردیا[۱]۔

ب-انتہاء:

۳-لفظ انتہاء بمعنی انقضاء استعمال کیا جاتا ہے، کہا جاتا ہے: ''انتهت المدة یعنی "انقضت" (پوری ہوگئی)، اور "انتهى العقد"، بمعنی مکمل ہوا، نیز اس کا استعمال کسی چیز سے رکنے کے معنی میں ہوتا ہے اور کسی چیز تک پہنچنے کے معنی میں بھی۔ کہا جاتا ہے: انتهى عن الشيء (اس چیز سے رک گیا) اور انتهى إليه (اس چیز تک پہنچ گیا)[۲]۔

اجمالی حکم:

انقضاء کے متعلقہ احکام قریب قریب اس کے اسباب واثرات میں منحصر ہیں، اس کی تشریح حسب ذیل ہے:

انقضاء کے اسباب اور اس کے اثرات:

۴-انقضاء کے اسباب واثرات موضوعات اور فقہی مسائل کے اختلاف کے لحاظ سے الگ الگ ہیں، چنانچہ ایک چیز کبھی کسی چیز کے انقضاء کا سبب ہوتی ہے تو دوسری چیز کے انقضاء کا سبب نہیں ہوتی، بلکہ کبھی ایک ہی موضوع کے اسباب واثرات میں تنوع ہوتا ہے جیسا کہ عقود اور عورت کی عدت وغیرہ میں، اور چونکہ انقضاء کے معنی ہر چیز کا اپنے اپنے اعتبار سے انتہاء کو پہنچنا ہے، کیونکہ ہر حادث کے لئے انتہا ضروری ہے، لہذا تمام موضوعات میں اس کا استقصاء اور تہ تک پہنچنا دشوار ہے۔

لہذا اہم توضیحی مثالیں ذکر کرنے ہی پر اکتفاء کریں گے۔

(۱) لسان العرب المحیط ''سفلی''۔

(۲) لسان العرب المحیط، البدائع ۴/ ۲۲۳، ۶/ ۱۱۳، ۱۸۴۔

اول: عقود:

مختلف اسباب کی وجہ سے عقود ختم ہوجاتے ہیں، مثلاً:

عقد کا مقصد ختم ہونا:

۵- ہر عقد کے انجام دینے کی کوئی غایت یا غرض ہوتی ہے، اور غایت یا غرض کے پورا ہونے سے عقد کو ختم مانا جاتا ہے، مثلاً:

الف-عقد اجارہ:

اگر عقد اجارہ معین مدت یا معین منفعت کے لئے ہو تو اس کے پورا ہونے سے عقد ختم ہوجاتا ہے، اس لئے کہ جو چیز کسی غایت تک کے لئے ثابت ہوتی ہے، غایت کے پائے جانے سے ختم ہوجاتی ہے۔

اسی طرح ہر وہ عقد جس میں زمانہ یا منفعت کی قید ہو، اس کے پورا ہونے سے ختم ہوجاتا ہے، مثلاً عقد مصالحت، عاریت، مساقات اور مزارعت۔

جب عقد ختم ہوجاتا ہے تو اس پر اس کے احکام یعنی لوٹانے کا واجب ہونا، واپس لینے کے حق کا ثبوت، اجرت یا مقدار معقود علیہ کا ثابت ہونا، تعدی یا کوتاہی کی وجہ سے ضمان اور مصالحت کے ختم ہونے کے بعد دشمنوں کو وارننگ دینا وغیرہ مرتب ہوتے ہیں۔

ان عقود میں انقضاء کے لئے یہ قید ہے کہ کوئی شرعی عذر نہ ہو جو دفع ضرر کی خاطر مزید مدت کے لئے ان کے برقرار رہنے کا متقاضی ہو[۱]، دیکھئے: ''إجارہ''، ''ہدنہ'' اور ''مساقات'' کی اصطلاحات۔

(۱) البدائع ۴/ ۲۲۳، ۶/ ۱۴۸، ۱۸۸، ۷/ ۱۱۰، منح الجلیل ۱/ ۷۶۶، ۳/ ۳۹۶، ۳۹۹، ۷۱۳، ۷۲۹، مغنی المحتاج ۲/ ۲۷۰، ۲۷۳، المہذب ۱/ ۳۹۹-۴۰۸، ۲/ ۲۶۱، المغنی ۵/ ۲۲۷، ۴۰۶، ۴۳۶، ۴۳۸، منتہی الإرادات ۲/ ۳۳۳، ۳۷۱، ۳۸۳، ۳۹۵، ۳۹۸۔

ب-عقد وکالت:

موکل فیہ (جس چیز کے لئے وکالت ہوئی ہے) کے مکمل ہونے سے عقد وکالت ختم ہوجاتا ہے مثلاً وکالت بالشراء (کسی چیز کے خریدنے کے لئے وکیل بنانا) اس وقت ختم ہوجاتی ہے جب وکیل اس چیز کو خرید دے جس کی خریداری کا وکیل اس کو بنایا گیا ہے، کیونکہ اس کا مقصد پورا ہوگیا، لہذا اس کی وجہ سے عقد ختم ہوجائے گا اور اس پر اس کے احکام یعنی وکیل کی معزولی اور تصرف سے اس کو روکنا مرتب ہوں گے۔ یہی بات رہن کے بارے میں بھی کہی جاتی ہے کہ دین کی ادائیگی کے بعد عقد رہن ختم ہوجاتا ہے، اسی طرح کفالت ادائیگی یا بری کرنے سے ختم ہوجاتی ہے، اور ان عقود کے احکام یعنی حق مطالبہ کا ساقط ہونا، مرہون کو واپس کرنا اور تفریط یا تعدی کے سبب ضمان دینا وغیرہ مرتب ہوں گے [1]، دیکھئے: ''وکالت''، ''رہن''، ''کفالت'' کی اصطلاح۔

عقد کا فاسد ہونا:

۶- اگر کوئی عقد عقود لازمہ میں سے ہو مثلاً بیع اور وہ فاسد ہوجائے تو طرفین میں سے ہر ایک کے ذمہ واجب ہے کہ اس کو فسخ کردے، کیونکہ عقد فاسد اللہ تعالیٰ کے حق کے طور پر فسخ کا مستحق ہے، اس لئے کہ فسخ کرنے میں فساد کو ختم کرنا ہے، اور فساد کو ختم کرنا خالص اللہ تعالیٰ کا حق ہے، لہذا وہ سب کے حق میں ظاہر ہوگا، اس لئے تمام لوگوں کے حق میں فسخ ہے، لہذا فسخ کا صحیح ہونا تقضائے قاضی یا رضامندی پر موقوف نہ ہوگا، اور قاضی کے لئے جائز ہے کہ عاقدین کو مجبور کرکے اس کو فسخ کردے۔

(۱) البدائع ۶/ ۱۱، ۱۱۳، ۱۵۳، منح الجلیل ۳/ ۹۲، ۳، نہایۃ المحتاج ۴/ ۳۳۱، کشاف القناع ۳/ ۲۴۲، ۲۴۳۔

فساد کے سبب فسخ ہونے کی وجہ سے عقد ختم ہوجاتا ہے اور اس کی وجہ سے مبیع وثمن کا لوٹانا یا اگر لوٹانا ناممکن ہو تو ضمان واجب ہوتا ہے [1]۔

فقہاء کے یہاں اس سلسلہ میں تفصیل ہے، دیکھئے: ''بیع''، ''فساد'' اور ''عقود'' کی اصطلاح۔

صاحب حق کا اپنے حق کو ختم کرنا:

۷- جس کو عقد کے ختم کرنے کا اختیار رہے اس کے ختم کرنے سے عقد ختم ہوجاتا ہے، خواہ یہ ختم کرنا ایک طرف سے ہو یا دونوں طرف سے، اس کی چند مثالیں حسب ذیل ہیں:

الف- عقود جائزہ غیر لازمہ جیسے وکالت، شرکت، مضاربت اور عاریت:

ان عقود میں عاقدین میں سے ہر ایک کے لئے عقد کو فسخ کرنا جائز ہے، اس لئے کہ وہ غیر لازم ہے، اور اس کی وجہ سے عقد ختم سمجھا جاتا ہے اور اس پر فسخ کے احکام مرتب ہوتے ہیں یعنی واپس کرنا واجب ہوتا ہے واپس لینے کا حق ثابت ہوتا ہے اور کوتاہی یا تعدی کے سبب ضمان واجب ہوتا ہے اور نفع میں حق ثابت ہوتا ہے، تاہم اگر وکالت کے ساتھ کوئی حق متعلق ہو یا مضاربت میں رأس المال سامان کے بعد نقد نہ ہوا ہو تو اس میں تفصیل ہے [2]، اسے ''وکالت''، ''مضاربت''، ''شرکت'' کی اصطلاحات میں دیکھا جائے۔

(۱) البدائع ۵/ ۳۰۵، ابن عابدین ۴/ ۱۱۰، الدسوقی ۳/ ۷۱، المہذب ۱/ ۲۶۸، ۲۷۳، ۲۷۵۔

(۲) البدائع ۶/ ۳۷، ۷۷، ۱۱۲، ۲۱۶، الدسوقی ۳/ ۳۹۶، منح الجلیل ۳/ ۳۹۲، ۳۹۶، مغنی المحتاج ۲/ ۲۱۵، ۲۷۰، ۳۱۹، منتہی الارادات ۲/ ۳۰۵۔

ب-إقالہ:

کبھی عقد اپنے ارکان وشرائط کے ساتھ مکمل ہوجاتا ہے، پھر بھی متعاقدین کے لئے آپسی رضامندی سے اس کو فسخ کرنا جائز ہوتا ہے، اور اسی کو "إقالہ" کہتے ہیں، لہذا اگر عاقدین إقالہ کرلیں تو ان لوگوں کے نزدیک عقد فسخ ہوجائے گا جو إقالہ کو فسخ کہتے ہیں، اور اس کی وجہ سے عقد ختم ہوجائے گا اور إقالہ پر یہ اثر مرتب ہوگا کہ ہر حق صاحب حق کو لوٹایا جائے گا[1]، دیکھئے: اصطلاح "إقالہ"۔

ج-عقد نکاح:

زوجین میں فرقت کے ذریعہ عقد نکاح ختم ہوجاتا ہے اور اس کی صورت یہ ہے کہ شوہر طلاق بائن کے ذریعہ عقد نکاح کو ختم کردے۔ اسی طرح زوجین اس کو خلع کے ذریعہ ختم کرنے کے مالک ہیں، اور اس کی وجہ سے عقد نکاح ختم ہوجاتا ہے اور فرقت کے احکام یعنی عدت وغیرہ مرتب ہوتے ہیں[2]۔ اس کی تفصیل "نکاح" اور "طلاق" کی اصطلاحات میں دیکھی جاسکتی ہے۔

د-موقوف عقود:

کچھ عقود غیر عاقد کی اجازت پر موقوف ہوتے ہیں مثلاً فضولی کا عقد صاحب معاملہ کی اجازت پر موقوف ہوتا ہے، یہ ان لوگوں کے نزدیک ہے جو اس عقد کو مشروع سمجھتے ہیں مثلاً حنفیہ ومالکیہ، اور مالک کو یہ بھی حق ہے کہ اس کی اجازت نہ دے کر عقد کو ختم کردے اور اس طرح سے عقد ختم ہوجائے گا[3]۔

(۱) البدائع ۵/۳۰۶، الدسوقی ۳/۱۵۶، اسنی المطالب ۲/۴۷، منتہی الإرادات ۲/۱۹۳۔

(۲) البدائع ۲/۳۳۶، جواہر الإکلیل ۱/۳۳۰، ۳۳۷۔

(۳) البدائع ۵/۱۵۱، منح الجلیل ۲/۳۸۱۔

تنفیذ کا محال ہونا:

۸-کبھی عقد کو نافذ کرنا محال ہوتا ہے، مثلاً ذوات القیم مبیع بائع کے ہاتھ میں مشتری کے وصول پانے سے قبل ہلاک ہوجائے اور مثلاً إجارہ میں استیفاء منفعت کے محل کا ہلاک ہوجانا اور مثلاً مؤکل یا وکیل یا شریک کا مرجانا، ان تمام صورتوں میں عقد فسخ اور ختم ہوجائے گا، اس لئے کہ اس کو نافذ کرنا محال ہے، اور اس سلسلہ کے مقررہ احکام یعنی ثمن اور اجرت کا ساقط ہونا مرتب ہوں گے، اس کی تفصیل کے لئے دیکھئے: "ہلاک" اور "انفساخ" کی اصطلاحات۔

عقود کے ختم ہونے کے اکثر اسباب یہی ہیں، نیز کچھ اور اسباب ہیں مثلاً جنون اور امین کا عقود امانات میں تعدی کرنا[1]۔

دوم: عدت:

۹-معتدہ کی عدت وضع حمل یا مقررہ مہینوں کے گزرجانے یا حیض یا طہر کے ذریعہ پوری ہوتی ہے۔

جب عدت پوری ہوجائے تو اس پر اس کے احکام مرتب ہوں گے، یعنی مطلقہ رجعیہ سے رجعت کا ختم ہونا، وراثت کا نہ ہونا، نفقہ اور رہائش کا ختم ہونا، متوفی عنہا زوجہا کے لئے إحداد (سوگ) کا ختم ہونا، گھر سے نکلنے کا مباح ہونا اور دوسرے شوہر کے حق میں اس کا حلال ہونا[2]، اس کے علاوہ بھی احکام ہیں جن کی تفصیل اصطلاح "عدت" میں ہے۔

سوم: حضانت وکفالت:

۱۰-اگر بچہ اپنے والدین کے درمیان ہو تو اس کی حضانت

(۱) البدائع ۵/۲۳۸، ۲۳۹، ۶/۷۸، الدسوقی ۳/۵۸، ۵۹، بدایۃ المجتہد ۲/۲۲۹، المہذب ۱/۳۵۵، ۳۶۴، القواعد لابن رجب رص ۶۳۔

(۲) البدائع ۳/۱۸۷ اور اس کے بعد کے صفحات، جواہر الإکلیل ۱/۳۸۴ اور اس کے بعد کے صفحات، المہذب ۲/۱۴۳، المغنی ۷/۴۵۶۔

(پرورش) کا حق والدین کو ہے، اور یہ حق حضانت بچہ کے بالغ ہونے سے ختم ہوجاتا ہے، خواہ وہ لڑکا ہو یا لڑکی۔ یہ جمہور فقہاء (حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ) کے نزدیک ہے، جب کہ مالکیہ کے نزدیک لڑکے کی حضانت اس کے بلوغ تک اور لڑکی کی حضانت اس کی رخصتی تک ہے۔

اگر بچہ کے والدین میں تفریق ہوجائے تو تمام فقہاء کے نزدیک حق حضانت ابتداءً ماں کے لئے ہے، البتہ اس کی حضانت کے ختم ہونے کے وقت کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے، شافعیہ وحنابلہ کے نزدیک ماں کا حق حضانت سن تمیز پر ختم ہوجاتا ہے، حنابلہ نے اس کی تحدید سات سال سے کی ہے اور شافعیہ نے کہا: یا آٹھ سال پر ہے، پھر اس کے بعد حق حضانت والدین میں سے جس کو بچہ اختیار کرے اس کا ہوگا اور یہ بلوغ تک کے لئے ہے، خواہ وہ لڑکا ہو یا لڑکی، جیسا کہ شافعیہ کہتے ہیں، جبکہ حنابلہ اختیار صرف لڑکے کو دیتے ہیں اور لڑکی کا حق حضانت بلاتخییر باپ کی طرف منتقل ہوجاتا ہے، مالکیہ کے نزدیک حضانت ماں کے لئے اس کے مطلقہ ہونے کے بعد باقی رہے گی، اور اس کا حق حضانت لڑکے کے بلوغ اور لڑکی کی رخصتی کے بغیر ختم نہیں ہوگا اور حنفیہ کہتے ہیں: ماں کا حق حضانت لڑکی کے بلوغ اور لڑکے کے بے نیاز ہونے پر ختم ہوجاتا ہے، یعنی تنہا کھالے، تنہا پی لے، تنہا استنجاء کرلے، اس میں عمر کی تعیین نہیں ہے اور خصاف نے لکھا ہے کہ سات سال یا آٹھ سال ہے۔

جب لڑکا بے نیاز ہوجائے یا سات یا آٹھ سال کا ہوجائے جیسا کہ خصاف کہتے ہیں تو بلوغ تک کے لئے اس کی حضانت کا حق باپ کی طرف منتقل ہوجائے گا[1]، دیکھئے: اصطلاح ''حضانت''۔

(۱) البدائع ۴/ ۴۲، ۴۳، منح الجلیل ۲/ ۴۵۲، المہذب ۲/ ۱۷۰، ۱۷۲، المغنی ۷/ ۶۱۴۔

چہارم: ایلاء:

۱۱ – ایلاء (یعنی بیوی سے وطی نہ کرنے کی قسم) امور ذیل سے ختم ہوجاتا ہے۔

الف – مدت ایلاء (چار ماہ) گزرنے سے قبل ''فئی'' (ایلاء سے رجوع) کے ذریعہ قسم توڑنے میں جلدی کرنا یعنی جس وطی کے ترک کی قسم کھائی تھی اس کو کرلے، اس پر کفارہ لازم ہوگا۔

ب – جس مدت کی قسم کھائی تھی اس کے گزرنے کے بعد وطی کرنا اور یمین کا کفارہ دینا۔

ج – مدت ایلاء (چار ماہ) کا گزرنا، یہ حنفیہ کے نزدیک ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ اس کے بعد بیوی اس سے بائنہ ہوجائے گی، اس میں قضاء قاضی کی ضرورت نہیں، اور مدت ایلاء کے گزرنے پر یا تو ''فئی'' واجب ہوگا یا طلاق رجعی واجب ہوگی جیسا کہ جمہور کہتے ہیں یا طلاق بائن واجب ہوگی جیسا کہ حنفیہ کا کہنا ہے، الا یہ کہ بیوی اس کے ساتھ ''فئی'' کے بغیر رہنے پر راضی ہوجائے جیسا کہ جمہور کہتے ہیں[1]، اس کی تفصیل اصطلاح ''ایلاء'' میں ملاحظہ کریں۔

پنجم: مسح علی الخفین:

۱۲ – غسل کے واجب ہونے اور خف کے بہت زیادہ پھٹ جانے، اس کو اتار دینے اور مدت کے گزرنے وغیرہ سے ''مسح علی الخفین'' کا حکم ختم ہوجاتا ہے[2]۔

اس کے نتیجہ میں مسح باطل ہوجاتا ہے، دیکھئے: اصطلاح ''مسح علی الخفین''۔

(۱) البدائع ۳/ ۱۷۵، ۱۷۹، الاختیار ۳/ ۱۵۲، جواہر الاکلیل ۱/ ۳۶۹، المہذب ۲/ ۱۱۰، المغنی ۷/ ۳۰۴، ۳۱۸، ۳۲۲۔

(۲) البدائع ۱/ ۱۲، جواہر الاکلیل ۱/ ۲۵، المہذب ۱/ ۲۹، المغنی ۱/ ۲۸۷۔

ششم: مسافر کی نماز:

۱۳- جن امور سے مسافر کے لئے قصر صلاۃ کا حکم ختم ہوتا ہے ان میں قصر کو مباح قرار دینے والی مدت اقامت کا نہ ہونا ہے جو چار دن ہے یا پندرہ دن، اس کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔ اسی طرح اتمام کی نیت اور وطن میں داخل ہونے وغیرہ سے بھی قصر کا حکم ختم ہوجاتا ہے (۱)، دیکھئے: "صلاۃ مسافر" کی اصطلاح۔

ہفتم: اُجل (مقررہ مدت) کا پورا ہونا:

۱۴- اِسقاط یا سقوط کی وجہ سے اجل ختم ہوجاتی ہے۔

اِسقاط کی مثال: مدیون کا اپنے حق یعنی اُجل کو ساقط کرنا ہے۔ اس کے نتیجہ میں دین فوری واجب الاداء ہوجاتا ہے۔

سقوط کی مثال: اس کی مدت کا پورا ہونا ہے، اور اس پر احکام مرتب ہوتے ہیں یا تو التزام کی تنفیذ کا آغاز ہوتا ہے مثلاً نصاب کی ملکیت پر سال پورا ہونے سے زکاۃ واجب ہوتی ہے یا التزام ختم ہوتا ہے، مثلاً وہ اِجارہ جس میں مدت متعین ہو کہ وہ مدت کے گزرنے سے ختم ہوجاتا ہے، اس کی تفصیل اصطلاح: "اُجل" میں دیکھی جاسکتی ہے۔

یہ انقضاء کی چند مثالیں تھیں، ان کے علاوہ اور بھی بہت سی مثالیں ہیں، مثلاً خون کے رکنے سے حیض ونفاس کا ختم ہونا اور رشد کی وجہ سے حجر (پابندی) کا ختم ہونا، اور خیار شرط کی مدت کے ختم ہونے سے یا صاحب حق کی طرف سے تصرف کی وجہ سے خیار شرط کا ختم ہونا، ان کی تفصیل اپنی اپنی جگہوں پر دیکھی جائے۔

انقضاء کے بارے میں اختلاف:

۱۵- اگر کسی چیز کے ختم ہونے یا اس کے باقی رہنے میں طرفین کا اختلاف ہوجائے، تو انقضاء یا عدم انقضاء کا حکم مختلف تصرفات کے اعتبار سے الگ الگ ہوتا ہے، اس کی چند مثالیں حسب ذیل ہیں:

الف- الہدایہ میں ہے: اگر معتدہ کہے: میری عدت پوری ہوگئی، اور شوہر اس کو جھٹلائے، تو عورت کا قول یمین کے ساتھ معتبر ہوگا، اس لئے کہ وہ اس مسئلہ میں امانت دار ہے، اور اس میں اس کو متہم کیا گیا ہے، لہذا مودع کی طرح اس سے قسم لی جائے گی (۱)۔

ب- جواہر الاکلیل میں ہے: اگر بائع ومشتری کے مابین (ثمن کے تعلق سے) اجل کے ختم ہوجانے کے بارے میں اختلاف ہوجائے، اور اس کی وجہ اُجل کے آغاز کے بارے میں اختلاف ہو مثلاً بائع کہے: مہینہ کے آغاز سے ہے، اور مشتری کہے: مہینہ کے نصف سے ہے اور کسی کے پاس بینہ نہ ہو، اور سامان ختم ہوچکا ہو تو اعتبار تقضی (یعنی اجل ختم ہوجانے) کے منکر کے قول کا ہوگا، خواہ یہ منکر مشتری ہو یا بائع۔ اگر اس منکر کا دعوی معروف ومعتاد کے مطابق ہو تو اس کی یمین کے ساتھ یہ اعتبار ہوگا، خواہ دوسرے فریق کا دعوی معتاد کے مطابق ہو یا نہ ہو، خواہ دوسرے کے مشابہ ہو یا نہ ہو، اس لئے کہ اصل اُجل کا عدم انقضاء ہے۔ اور اگر سامان ختم نہ ہوا ہو تو دونوں سے حلف لیا جائے گا اور بیع فسخ کردی جائے گی (۲)۔

ج- المہذب میں ہے: اگر مدت ایلاء کے انقضاء میں زوجین کا اختلاف ہو، عورت اس کے انقضاء کی دعوے دار ہو، اور شوہر اس کا منکر ہو تو اعتبار شوہر کے قول کا ہوگا، اس لئے کہ اصل یہ ہے کہ مدت کا انقضاء نہیں ہوا، نیز اس لئے کہ یہ ایلاء کے وقت کے بارے میں اختلاف ہے، لہذا اس میں اعتبار شوہر ہی کے قول کا ہوگا (۳)۔

---

(۱) البدائع ۱/ ۹۷، الدسوقی ۱/ ۳۶۴، منتہی الإرادات ۱/ ۲۷۸۔

(۱) الہدایہ ۲/ ۳۰۔

(۲) جواہر الإکلیل ۲/ ۶۵۔

(۳) المہذب ۲/ ۱۱۲۔

انقطاع

تعریف:

۱- انقطاع لغت میں چند معانی کے لئے آتا ہے مثلاً توقف (رکنا) اورتفرق (جدا ہونا)[۱]۔

فقہاء اس کا استعمال انہی معانی میں کرتے ہیں، اسی طرح لفظ منقطع کا اطلاق آدمی کے چھوٹے بچے کے لئے کرتے ہیں جس نے اپنی ماں کو کھودیا ہو[۲]۔

محدثین کے نزدیک انقطاع: سند حدیث کا متصل نہ ہونا ہے، خواہ راوی کا ذکر اول اسناد سے ساقط ہو یا درمیان سے یا آخر سے، اور خواہ راوی ایک ہو یا زیادہ، مسلسل ہو یا غیر مسلسل، لہذا یہ مرسل، معلق، معضل، مدلس، ہر ایک کو شامل ہے البتہ اس کا اکثر استعمال تابعی کے نیچے کے کسی راوی کے صحابی سے روایت کرنے پر ہوتا ہے مثلاً ''مالک عن ابن عمر''[۳] یہ اس کا ایک معنی ہے، اس کے کچھ اور معانی ہیں جن پر اہل اصول ''سنت'' (مرسل) کی بحث میں کلام کرتے ہیں۔

متعلقہ الفاظ:

انقراض:

۲- فقہاء لفظ انقطاع سے ایسی چیز مراد لیتے ہیں جو اصلاً وجود میں نہ

(۱) تاج العروس، ترتیب القاموس مادہ ''قطع''۔
(۲) القلیوبی ۱۸۹/۳ طبع مصطفی الحلبی، جواہر الاکلیل ۳/۱ شائع کردہ دار الباز، الطحطاوی علی مراقی الفلاح رص ۸۰ شائع کردہ دار الایمان۔
(۳) کشاف اصطلاحات الفنون مادہ ''قطع''۔

آئی ہو مثلاً ایسے لوگوں پر وقف کرنا جن کے افراد آغاز میں موجود نہ ہوں، رہا انقراض تو ان اشیاء میں ہوتا ہے جن کا وجود ہوا ہو، پھر وہ معدوم ہوگئی ہوں[۱]۔

اجمالی حکم:

۳- اپنے متعلقات کے اعتبار سے انقطاع کا حکم الگ الگ ہے، چنانچہ حیض یا نفاس کے خون کے انقطاع کا حکم حسب ذیل ہے:

فقہاء کا اتفاق ہے کہ حیض ونفاس والی عورت سے انقطاع دم سے قبل وطی حرام ہے، البتہ انقطاع دم کے بعد استمتاع کے حلال ہونے کے لئے غسل شرط ہے، یا یہی کافی ہے کہ وہ طاہرات کے حکم میں ہو اس میں فقہاء کا اختلاف ہے؟

جمہور کی رائے ہے کہ غسل یا تیمّم سے قبل اگر عورت اس کی اہل ہو تو وطی حرام ہے، لیکن امام ابوحنیفہ کی رائے ہے کہ اگر انقطاع دم اکثر مدت حیض پر ہو جو امام صاحب کے نزدیک دس دن ہے تو فوری طور پر وطی کرنا حلال ہے، اور اگر اقل مدت پر انقطاع ہوا ہو تو وطی حلال نہیں تا آنکہ غسل یا تیمّم کرلے یا نماز اس کے ذمہ میں دین ہوجائے، یعنی انقطاع دم کے بعد اتنا وقت گزر جائے جس میں غسل یا تیمّم کے ساتھ نماز کی گنجائش ہو[۲]۔ اس کی تفصیل ''باب الحیض والنفاس'' میں ہے۔

مفارقت کی نیت سے اقتداء کا انقطاع:

۴- مقتدی کی طرف سے نماز میں اقتداء کا انقطاع ہوجاتا ہے اگر وہ اپنے امام سے مفارقت کی نیت کرے اور مفارقت کے ساتھ نماز کے صحیح

(۱) النظم المستعذب بہامش المہذب ۴۴۸/۱۔
(۲) المجموع ۳۷۰/۲-۳۷۱، ۳۸۰۔

یا باطل ہونے کے بارے میں فقہاء کے مابین اختلاف ہے: کچھ اس کو مطلقاً صحیح مانتے ہیں، جب کہ کچھ حضرات مطلقاً باطل مانتے ہیں، اور بعض حضرات عذر اور بلاعذر مفارقت کی نیت کے درمیان فرق کرتے ہیں کہ عذر کے ساتھ نماز صحیح، اور بلاعذر باطل ہوگی (۱)۔ فقہاء اس کی تفصیل جماعت کی نماز اور اقتداء میں بیان کرتے ہیں۔

اسی طرح امام کے اپنی نماز سے نکلنے پر امامت ختم ہوجاتی ہے اور اس کے نکلنے کے ساتھ بعض احکام پیدا ہوتے ہیں، چنانچہ اس کی نماز اور مقتدیوں کی نماز باطل ہوجاتی ہے اور کبھی وہ خلیفہ بنا دیتا ہے اور نماز صحیح ہوجاتی ہے (۲)۔ فقہاء اس کی تفصیل ''جماعت کی نماز'' اور ''استخلاف'' میں بیان کرتے ہیں۔

بحث کے مقامات:

۵- فقہاء انقطاع کا ذکر مقامات ذیل میں کرتے ہیں:

جن کفارات میں تتابع واجب ہے ان کے روزہ میں تتابع کے انقطاع میں بحث کرتے ہیں مثلاً قتل، ظہار، اور رمضان میں افطار کا کفارہ۔

وقف میں موقوف علیہ کے ہونے کی شرط کے تحت بحث کرتے ہیں، اور کیا ایسے لوگوں پر وقف صحیح ہے جن کے افراد آغاز میں نہ ہوں یا آخر میں نہ ہوں یا بیچ میں نہ ہوں؟ (۳)۔

احیاء موات، حقوق ارتفاق یا منافع مشترکہ میں کنوؤں کے پانی کے خرچ کرنے پر کلام کے دوران بحث کرتے ہیں جب کہ کنوؤں کا پانی ختم ہوجاتا ہو یا جاری رہتا ہو، اور اس پر بحث کرتے ہوئے کہ اگر کنواں کھودا اور اس کی وجہ سے پڑوسی کے کنویں کا پانی رک گیا (۱)۔

نکاح میں غیبت منقطعہ اور اس کی وجہ سے نقل ولایت پر بحث کے دوران ذکر کرتے ہیں۔

قضاء میں کسی انسان کے قضاء وافتاء کے لئے یکسو ہوجانے، اور قضاء وافتاء کے لئے یکسو ہوجانے والے قاضی کی تنخواہ کے احکام کے دوران، اور یمین کی وجہ سے خصومت کے انقطاع پر کلام کے دوران ذکر کرتے ہیں (۲)۔

انقلاب عین

دیکھئے: ''تحول''۔

(۱) المغنی ۳/ ۲۳۳، الحطاب ۲/ ۱۲۲، الطحطاوی علی مراقی الفلاح رص ۱۸۴۔
(۲) المغنی المحتاج ۱/ ۲۵۹ طبع مصطفی الحلبی، الطحطاوی علی مراقی الفلاح رص ۱۶۹۔
(۳) المجموع ۶/ ۳۹۴، القلیوبی ۳/ ۱۰۲، ۱۰۹۔

(۱) الکافی لابن عبد البر ۲/ ۹۴۴۔
(۲) الروضہ ۱۲/ ۴۰ طبع المکتب الاسلامی، کشاف القناع ۶/ ۲۹۱ طبع ریاض۔

إنكار

تعریف:

۱- انکار لغت میں "أنکر" کا مصدر ہے، لغت میں اس کے تین معانی آتے ہیں:

اول: کسی شخصیت، یا چیز یا معاملہ سے ناواقفیت۔ تم کہتے ہو: أنکرت زیداً، وأنکرت الخبر إنکاراً ونکرته: جب تم اس سے ناواقف ہو، فرمان باری ہے: "وَجَاءَ إِخْوَةُ يُوسُفَ فَدَخَلُوا عَلَيْهِ فَعَرَفَهُمْ وَهُمْ لَهُ مُنكِرُونَ" (۱) (اور یوسف کے بھائی بھی آئے پھر ان کے پاس پہنچے سو (یوسف) نے ان کو پہچان لیا درآنحالیکہ وہ لوگ ان سے ناآشنا رہے) اور کبھی انکار میں کسی چیز سے ناواقفیت کے ساتھ اس سے نفرت وخوف بھی ہوتا ہے۔ اور اسی مفہوم میں یہ فرمان باری ہے: "فَلَمَّا جَاءَ آلَ لُوطٍ الْمُرْسَلُونَ قَالَ إِنَّكُمْ قَوْمٌ مُّنكَرُونَ" (۲) (پھر جب وہ فرستادے لوط علیہ السلام کے گھرانے میں آئے تو (لوط علیہ السلام نے کہا) کہ تم اجنبی قوم کے لوگ (معلوم ہوتے) ہو)۔ یعنی میں تم کو نہیں جانتا، طبیعت میں نفرت پیدا ہورہی ہے۔ اندیشہ ہے کہ تم مجھ کو نقصان پہنچاؤ۔

دوم: جس چیز کا دعوی کیا گیا ہے، یا جس کے بارے میں پوچھا گیا ہے، اس کی نفی کرنا۔

سوم: امر منکر اور اس کے عیب کو بدلنا اور اس سے روکنا۔

"منکر"، ہر قبیح امر کو کہتے ہیں، اور یہ "معروف" کی ضد ہے۔ یہاں پر اسم مصدر "نکیر" ہے جس کا معنی "انکار" ہے (۱)۔

فقہی اصطلاح میں "انکار" کا استعمال بمعنی جحد (انکار کرنا) اور بمعنی تغییر منکر (منکر کو بدلنا) آتا ہے، لیکن کسی چیز سے ناواقفیت کے معنی میں اس کے استعمال کی فقہاء کے کلام میں کوئی دلیل نہیں ملتی۔

اول: انکار بمعنی جحد:

اس معنی میں انکار اور جحد وجحود کے درمیان موازنہ:

۲- بعض علمائے لغت انکار اور جحد وجحود کے مابین مساوات کے قائل ہیں۔

چنانچہ لسان العرب میں ہے: جحد وجحود اقرار کی نقیض ہے، جیسے انکار اور معرفت، جوہری نے کہا: جحود علم کے باوجود انکار کرنا ہے، کہا جاتا ہے: **جحده حقه و بحقه** (۲) (علم کے باوجود اس کے حق کا انکار کیا)۔

متعلقہ الفاظ:

الف- نفی:

۳- نفی بمعنی انکار یا جحد ہے، اور ایجاب کے بالمقابل ہے، ایک قول کے مطابق "نفی" اور جحد میں فرق یہ ہے کہ اگر نفی کرنے والا سچا ہو تو اس کے کلام کو نفی کہیں گے، جحد نہیں کہیں گے، اور اگر جھوٹا ہو تو اس کو جحد اور نفی دونوں کہیں گے، لہذا ہر جحد نفی ہے، لیکن ہر نفی جحد نہیں

(۱) سورۂ یوسف ر ۵۸۔

(۲) سورۂ حجر ر ۶۲۔

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر مادۂ "نکر"۔

(۲) لسان العرب: "جحد"۔

ہے۔ یہی ابوجعفر نحاس نے لکھا ہے۔ انہوں نے کہا: اسی معنی میں یہ فرمان باری ہے: "وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنْفُسُهُمْ ظُلْمًا وَّعُلُوًّا"[1] (اور ان (معجزات) سے بالکل منکر ظلم وتکبر کی راہ سے ہو گئے درانحالیکہ ان کے دلوں نے اس کا یقین کرلیا تھا)۔

ب-نکول:

۴-نکول یہ ہے کہ دعوی میں جس کے ذمہ قسم کھانا واجب ہوجائے وہ قسم کھانے سے گریز کرے، یوں کہے: میں جواب نہیں دوں گا یا قاضی اس سے کہے: حلف اٹھاؤ، تو وہ کہے: میں حلف نہیں اٹھاتا، یا ایسی خاموشی اختیار کرے جو حلف اٹھانے سے گریز سمجھی جائے۔

ج-رجوع:

۵-رجوع: کسی چیز کا اقدام کر لینے کے بعد اس کو ترک کرنا ہے، چنانچہ شہادت میں رجوع کی شکل یہ ہے کہ گواہ کہے: میں نے اپنی شہادت ختم وباطل کردی، یا اس کو فسخ کردیا، یا اس کو رد کردیا۔

اور بسا اوقات اقرار سے رجوع غلطی وغیرہ کے دعوے کے ذریعہ ہوتا ہے[۲]۔

د-استنکار:

۶-استنکار کا معنی کسی چیز کو منکر سمجھنا، اس چیز کے بارے میں سوال کرنا جسے تم نامانوس سمجھتے ہو اور شبہ کے ساتھ کسی چیز سے ناواقفیت ظاہر کرنا ہے[۳]۔

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ استنکار وانکار کے درمیان قدر مشترک جہالت کے معنی میں دونوں کا آنا ہے، البتہ صرف انکار جحد کے معنی میں اور صرف استنکار قابل انکار چیز کے بارے میں سوال کرنے کے معنی میں آتا ہے۔

دعوے میں انکار سے متعلق شرعی احکام:

۷-مدعی کا فرض ہے کہ اپنا حق ثابت کرنے کے لئے اپنے دعوی پر بینہ پیش کرے، اگر اس کے پاس بینہ نہ ہو تو مدعا علیہ کے ذمہ ہے کہ جواب دعوی پیش کرے، یعنی اقرار کرے یا انکار۔

اگر اقرار کرے گا تو حق اس کے ذمہ لازم ہوجائے گا، اور اگر انکار کرے گا تو مدعی کے ذمہ بینہ (ثبوت) پیش کرنا ہے، اگر وہ بینہ پیش کردے گا تو اس کے حق میں فیصلہ کردیا جائے گا، اور اگر وہ بینہ نہ پیش کرسکے اور مدعا علیہ سے حلف لینا چاہے تو حاکم وقاضی مدعا علیہ سے حلف لے گا، اگر حلف اٹھالے تو دعوی سے بری ہوجائے گا اور اگر حلف سے انکار کرے تو اس کے خلاف فیصلہ کردیا جائے گا، اور بعض لوگوں نے کہا ہے کہ مدعی سے قسم لی جائے گی، فیصلہ کرنے کا اجمالی طریقہ یہی ہے۔ اس کی دلیل یہ فرمان نبوی ہے: "البينة على المدعي واليمين على من أنكر"[1] (بینہ مدعی کے ذمہ اور یمین منکر کے ذمہ ہے)۔

اس سلسلہ میں کچھ تفصیلات ہیں جن کو ''اثبات''، ''دعوی''، ''حلف''، ''اقرار'' اور ''نکول'' کی اصطلاحات میں دیکھا جائے۔

---

(۱) سورۂ نمل ر ۱۴، دیکھئے: کشاف اصطلاحات الفنون ۲/ ۱۹۲، ۶/ ۱۴۳۷ طبع الہند۔

(۲) القلیوبی ۴/ ۳۳۲، ۳/ ۵۔

(۳) لسان العرب، معجم لالغہ، المرجع فی اللغہ۔

(۱) حدیث: "البينة على المدعي واليمين على من أنكر" کی روایت بیہقی (السنن ۱۰/ ۲۵۲ طبع حیدرآباد) نے کی ہے اور ابن الصلاح نے اس کو حسن کہا ہے دیکھئے: جامع العلوم والحکم (ص ۲۹۴ طبع الحلبی)۔

انکار کا ثبوت کیسے ہوگا؟

اول: زبانی:

۸- انکار کا ثبوت زبانی ہوجاتا ہے، لیکن زبانی کے لئے شرط یہ ہے کہ صریح ہو، انکار کے علاوہ کسی چیز کا احتمال نہ ہو مثلاً کہے: جس چیز کے تم دعوے دار ہو وہ تم نے مجھے نہیں دی۔ کچھ الفاظ ایسے بھی ہیں جن کے صریح یا غیر صریح ہونے کے بارے میں علماء کا اختلاف ہے مثلاً کوئی کہے: اس کا کوئی حق میرے پاس نہیں تو یہ انکار نہیں ہوگا، مالکیہ کے یہاں یہی قول مقدم ہے، اور یہ ابن القاسم کا قول اور حنفیہ کا مذہب ہے جب کہ مالکیہ کے یہاں دوسرا قول، شافعیہ کا ایک قول اور حنابلہ کا قول یہ ہے کہ یہ انکار ہے، اس لئے کہ مطلق کی نفی کے تحت مقید کی نفی آجاتی ہے، لہذا اس کا یہ کہنا: "اس کا کوئی حق میرے ذمہ نہیں ہے، مدعی کے حق کی مطلق نفی ہے، اس کا سبب کچھ بھی ہو، لہذا یہ جواب کافی سمجھا جائے گا اور انکار سمجھا جائے گا جس کی وجہ سے حلف اپنی شرائط کے ساتھ واجب ہوگا[۱]۔

دوم: اقرار وانکار سے گریز کرنا:

۹- اگر مدعا علیہ کہے: میں نہ اقرار کرتا ہوں نہ انکار تو اس کے اس گریز کرنے کا حکم فقہاء کے یہاں مختلف فیہ ہے۔

صاحبین نے کہا کہ یہ انکار ہے، جس کے بعد اس سے حلف اٹھوایا جائے گا۔

حنابلہ کے یہاں (جو مالکیہ کے یہاں ایک قول ہے) اس کا قول: میں نہ اقرار کرتا ہوں نہ انکار" نکول کے درجہ میں ہے، لہذا اس سے حلف لئے بغیر فیصلہ کردیا جائے گا، جیسا کہ یمین سے نکول (گریز) کرنے والے کے خلاف فیصلہ کردیا جاتا ہے، البتہ فیصلہ کرنے سے قبل قاضی اسے بتادے کہ اگر وہ اقرار وانکار نہیں کرتا تو اس کے خلاف فیصلہ کردیا جائے گا۔

امام ابوحنیفہ نے فرمایا (اور یہی مالکیہ کا قول مقدم ہے): اگر وہ کہتا ہے کہ "میں نہ اقرار کرتا ہوں نہ انکار" تو اس سے حلف نہیں اٹھوایا جائے گا، کیونکہ اس نے انکار کا اظہار نہیں کیا ہے، ہاں اس کو قید کردیا جائے گا تا آنکہ اقرار یا انکار کرلے۔

مالکی مذہب میں صراحت ہے کہ قاضی اس کی تادیب کرے گا تا کہ اقرار یا انکار کرلے، اور اگر وہ گریز ہی کرتا رہے تو اس کے خلاف بلاقسم لئے فیصلہ کردے گا۔

کاسانی نے بعض حنفیہ کا یہ قول نقل کیا ہے کہ اس کا قول: "میں نہ اقرار کرتا ہوں نہ انکار" یہ اقرار ہے[۱]۔

اس مسئلہ کا ذکر شافعیہ کے یہاں ہمیں صراحت کے ساتھ نہیں ملا۔

سوم: سکوت (خاموشی):

۱۰- عدالت کے روبرو جس کے خلاف دعویٰ ہوا اور وہ خاموش رہے تو اس خاموشی کو انکار ماننے کے بارے میں چند اقوال ہیں:

اول: اس کا سکوت انکار ہے، یہ حنفیہ میں سے امام ابو یوسف کا قول ہے، اور حنفیہ کے یہاں فتویٰ اسی پر ہے، اس لئے کہ امور قضاء میں امام ابو یوسف کے قول پر فتویٰ ہے، اور یہی شافعیہ کا مذہب ہے۔ صاحب "البدائع" نے کہا: کیونکہ دعویٰ نے اس پر جواب لازم کردیا ہے، اور جواب اقرار ہوگا یا انکار، لہذا سکوت کو ان دونوں میں سے کسی ایک پر محمول کرنا واجب ہے، انکار پر محمول کرنا اولیٰ ہے،

---

(۱) معین الحکام رص ۴۷، تبصرة الحکام ۱/ ۱۶۲، قلیوبی ۴/ ۳۳۸، شرح منتہی الارادات ۳/ ۴۸۵۔

(۱) ابن عابدین ۴/ ۴۲۳، معین الحکام رص ۵۷، لسان الحکام ۱/ ۶۰، تبصرة الحکام ۱/ ۱۶۳، ۲۹۹، ۳۰۱، شرح المنتہی ۳/ ۴۹۵، البدائع ۸/ ۳۹۲۵۔

کیونکہ دیانت دار عقل مند قدرت کے باوجود کسی دوسرے کے حق کے اظہار سے خاموش نہیں رہتا، اس لئے خاموشی کو انکار پر محمول کرنا اولی ہے، لہذا سکوت **دلالۃً** انکار ہے۔

یہ اس صورت میں ہے جب کہ سکوت بلاعذر ہو، لیکن اگر کسی عذر کی بنا پر ہو مثلاً زبان میں کوئی نقص ہو جو بولنے نہ دے، یا کان میں نقص ہو جو سننے سے مانع ہو تو اس صورت میں اس کا سکوت انکار نہیں مانا جائے گا۔

شافعیہ نے ایک عذر یہ بھی قرار دیا ہے کہ دہشت یا بیوقوفی کے سبب خاموش رہے، انہوں نے کہا: رہا گونگا تو فقہاء فرماتے ہیں کہ اس کا اشارہ نہ کرنا سکوت کے درجہ میں ہے[1]۔

اس قول کے مطابق قاضی مدعی سے بینہ طلب کرے گا، جیسا کہ ''درر الحکام'' میں اس کی صراحت ہے[2]۔

۱۱-قول دوم: مالکیہ وحنابلہ کا مذہب اور شافعیہ کا دوسرا قول ہے کہ مدعا علیہ کا سکوت بمنزلہ نکول ہے، لہذا قاضی سکوت کی بنیاد پر اس کے خلاف فیصلہ کردے گا، جیسا کہ یمین سے اعراض کرنے والے منکر کے خلاف فیصلہ کیا جاتا ہے، البتہ پہلے قاضی اس کو اس کی خاموشی کا حکم بتادے، اور یوں کہہ دے کہ اگر تم جواب دعوی پیش کرتے ہو تو ٹھیک ہے، ورنہ میں تم کو حلف سے انکار کرنے والا مانوں گا اور تمہارے خلاف فیصلہ کردوں گا، یہی حنابلہ کا مذہب ہے، البتہ شافعیہ وحنابلہ کے نزدیک اس کے خلاف فیصلہ کرنے سے قبل مدعی سے قسم لی جائے گی۔

(۱) شرح المجلہ للا تاسی ۶/ ۱۱۸، البدائع ۸/ ۳۹۲۵ مطبعۃ الامام، ابن عابدین والدر المختار ۴/ ۴۲۳، معین الحکام ص ۷۵، شرح المنہاج مع حاشیۃ القلیوبی وعمیرہ ۴/ ۳۳۸۔

(۲) درر الحکام ۴/ ۳۷۵۔

۱۲-قول سوم: یہ بھی حنابلہ کے یہاں ایک قول ہے کہ قاضی اس کو قید کردے گا تا آنکہ جواب دعوی پیش کرے[1]۔

انکار کے بعد مدعا علیہ کا غائب ہونا:

۱۳-اگر مدعی علیہ قاضی کے روبرو حاضر ہو، اپنے خلاف دعوے کا انکار کرے اور بینہ پیش کئے جانے سے قبل غائب ہو جائے تو امام ابوحنیفہ کے نزدیک اس کے خلاف فیصلہ کرنا جائز نہیں، اسی طرح اگر اپنے خلاف بینہ کی سماعت کے بعد اور فیصلہ سے قبل غائب ہو جائے، کیونکہ فیصلہ ہونے تک انکار کا برقرار رہنا شرط ہے۔

امام ابو یوسف کا اس سے اختلاف ہے، انہوں نے فرمایا ہے کہ اس حالت میں فیصلہ کرنا درست ہے، کیونکہ ان کے یہاں شرط فیصلہ کے وقت تک انکار پر اصرار ہے، اور استصحاب کے طور پر غائب ہونے کے بعد اس کا اصرار ثابت ہے۔

شافعیہ کے نزدیک بھی جو ''قضاء علی الغائب'' کے بالکلیہ قائل ہیں، یہی حکم ہے۔

حنابلہ نے کہا: تمام طرح کے حقوق، معاملات، مداینات، وکالات اور بقیہ حقوق میں ''قضاء علی الغائب'' جائز ہے، البتہ صرف عقار اس سے مستثنی ہے کہ عقار کے بارے میں ''قضا علی الغائب'' درست نہیں اِلا یہ کہ غیبت طویل ہو، اور اس سے مدعی کا نقصان ہو رہا ہو[2]۔

منکر کا حکم:

۱۴-کسی انسان پر اگر کوئی دعوی ہو، اور وہ اس کا انکار کردے تو مدعی

(۱) شرح المنہاج وحاشیۃ القلیوبی ۴/ ۳۳۸، المحرر ۳/ ۲۱۹ طبع السلفیہ، شرح المحرر بر حاشیۃ المغنی ۱۱/ ۴۳۰، التبصرہ ۱/ ۳۰۱۔

(۲) فتح القدیر ۶/ ۴۰۱، القلیوبی ۴/ ۳۰۸، الکافی ۲/ ۹۳۱۔

سے بینہ طلب کیا جائے گا، اگر وہ بینہ پیش کر دے تو اس کے حق میں فیصلہ کر دیا جائے گا، اگر وہ ایسا نہ کر سکے تو قاضی منکر سے حلف اٹھوائے گا، اگر مدعی حلف اٹھوانے کا مطالبہ کرے، اور اگر وہ حلف اٹھا لیتا ہے تو مدعی کے دعوے سے اس کے بری ہونے کا فیصلہ کر دیا جائے گا، اور اگر وہ حلف اٹھانے سے گریز کرے تو حنفیہ وحنابلہ کے یہاں اس کے خلاف فیصلہ کر دیا جائے گا، جب کہ مالکیہ وشافعیہ کے یہاں اس کے خلاف فیصلہ سے قبل طالب حق (مدعی) سے قسم لی جائے گی، اگر وہ قسم کھالے تو اس وقت اس کے حق میں فیصلہ کیا جائے گا[1]۔

منکر سے حلف لینے کی دلیل یہ سابقہ حدیث ہے: "البينة على المدعي و اليمين على من أنكر"[2] (بینہ مدعی کے ذمہ اور یمین منکر کے ذمہ ہے)، نیز وائل بن حجر کی روایت جس میں ہے: "أن رجلا من حضر موت، و رجلا من كندة أتيا رسول اللهﷺ، فقال الحضرمي: إن هذا غلبني على أرض لي ورثتها عن أبي. وقال الكندي: أرضي و في يدي لا حق له فيها. فقال النبيﷺ: "شاهداک أو يمينه" قال: إنه لا يتورع عن شيء . قال: "ليس لک إلا ذلک"[3] (ایک شخص حضر موت کا اور دوسرا کندہ کا دونوں رسول ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوئے، حضر موت والے نے کہا: اس شخص نے میری ایک زمین دبالی ہے جو میرے باپ سے مجھے وراثت میں ملی ہے، کندہ والے نے کہا: وہ میری زمین ہے، میرے قبضہ میں ہے، اس کا کوئی حق اس میں نہیں ہے۔ تب رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: کیا تیرے پاس دو گواہ ہیں یا اس کی قسم لوگے، اس نے کہا: وہ کسی بات میں احتیاط کرنے والا نہیں ہے، آپ ﷺ نے فرمایا: تیرے لئے اس کے علاوہ اور کوئی چارہ کار نہیں ہے)۔

منکر سے حلف لینے کی شرط:

۱۵ - تمام مذاہب کے برعکس صرف مالکیہ کے یہاں منکر سے حلف لینے کے لئے دو شرطیں ہیں اور جیسا کہ ابن حجر ہیثمی نے "الاربعین" کی شرح میں لکھا ہے، یہی مدینہ کے فقہاء سبعہ کا مذہب ہے:

الف - مدعی ومدعا علیہ کے درمیان دین یا تکرار بیع کے ذریعہ لگاؤ رہا ہو، گو کہ تکرار بیع ایک بار ہو، اگر ان دونوں کے درمیان کسی طرح کا لگاؤ نہ رہا ہو، مدعا علیہ منکر ہو، اور مدعی کے پاس بینہ نہ ہو تو منکر کے ذمہ کوئی چیز ثابت نہ ہوگی اور نہ ہی اس سے قسم کا مطالبہ کیا جائے گا۔

مخالطت (لگاؤ) مالکیہ کے یہاں ہر معاملہ میں اپنی نوعیت کے لحاظ سے ہوتی ہے۔ انہوں نے کچھ ایسے مقامات کا استثناء کیا ہے جہاں "مخالطت" کے بغیر بھی یمین واجب ہوتی ہے مثلاً اہل ظلم، مہمان، متہم، مریض، صنعت کار، ان چیزوں کے بارے میں جن کے استصناع کا ان کے خلاف دعویٰ کیا گیا ہے، بازار ودکاندار ان چیزوں کے بارے میں، جن کے فروخت کرنے کا ان کے خلاف دعویٰ ہے، رفقاء سفر کا ایک دوسرے کے خلاف دعویٰ، ودیعت جبکہ صاحب ودیعت کے خلاف دعویٰ کیا گیا ہو اور نیلامی جبکہ نیلامی میں موجود شخص کے خلاف یہ دعویٰ ہو کہ اس نے بیع کے لئے پیش کردہ چیز کو خریدا ہے[1]۔

(۱) الطرق الحکمیہ ر ۱۱۶۔

(۲) حدیث: "البينة على المدعي، واليمين على من أنكر" کی تخریج فقرہ نمبر ۵ میں گذر چکی ہے۔

(۳) حدیث: "شاهداک أو يمينه" کی روایت بخاری (فتح الباری ۵/ ۲۸۰ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/ ۱۲۳ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۱) تبصرة الحکام ۱/ ۱۹۶، ۲۰۱، جواہر الاکلیل ۲/ ۲۲۶، الدسوقی ۴/ ۱۴۵، الفتح المبین لابن حجر ہیثمی رص ۲۴۳، جامع العلوم والحکم لابن رجب رص ۲۹۹۔

ب- یہ کہ تعدی (زیادتی) اور غصب وغیرہ کے دعوی میں مدعا علیہ اپنے خلاف اس جیسے دعوی میں بدنام ہو، لیکن اگر وہ اس طرح کے معاملہ میں بدنام نہ ہو تو اس سے حلف نہیں لیا جائے گا[1]۔

اس کی تفصیل ''دعویٰ''، ''قضاء'' اور ''یمین'' کی اصطلاحات میں ہے۔

وہ مقامات جن میں منکر سے قسم لی جائے گی اور جن میں قسم نہیں لی جائے گی:

۱۶- اگرچہ قاعدہ: "الیمین علی من أنکر" ہے، تاہم کچھ امور ایسے ہیں جن میں قسم نہیں لی جاتی، اس لئے کہ حقوق دو طرح کے ہیں:

اول: حقوق اللہ مثلاً عبادات، کفارات اور حدود: ان میں امام ابوحنیفہ، امام مالک، امام شافعی، اور امام لیث کی رائے ہے کہ ان میں منکر سے حلف لیا جائے گا، اگر وہ متہم ہو، اور جس نے محرمات میں سے کسی عورت سے شادی کرلی، پھر دعویٰ کیا کہ وہ ناواقف تھا، اس کے بارے میں امام شافعی سے ان کا یہ قول مروی ہے کہ اپنے دعوے پر اس سے حلف لیا جائے گا، اسی طرح اسحاق نے سکران کی طلاق کے بارے میں کہا ہے کہ اس سے حلف لیا جائے گا کہ اس کی عقل باقی نہ تھی، اور بھولنے والے کی طلاق کے بارے میں اس سے بھولنے پر قسم لی جائے گی۔

حنابلہ نے کہا: حقوق اللہ میں استحلاف بالکل ہے ہی نہیں، امام احمد نے زکاۃ کے باب میں اس کی صراحت کی ہے، اور یہی طاؤس اور ثوری کا قول ہے۔

دوم: حقوق العباد: اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ اموال میں حلف لیا جائے گا، البتہ غیر اموال میں اختلاف ہے:

امام شافعی کا قول اور امام احمد کی ایک روایت یہ ہے کہ انسانوں کے تمام حقوق میں قسم لی جائے گی۔

امام مالک نے کہا: صرف اس دعوے میں قسم لی جائے گی جس میں دو گواہوں کی ضرورت نہ ہو۔ امام احمد کی ایک اور روایت ہے کہ صرف اس چیز میں حلف لیا جائے گا جس چیز کو کسی کو دینا جائز ہے۔ امام احمد کی تیسری روایت ہے کہ صرف ان امور میں حلف لیا جائے گا جن میں نکول کی وجہ سے فیصلہ کیا جاتا ہے۔ ابن القیم نے اس کی مثال یہ دی ہے: ایک شخص نے میت کے ذمہ دین کا دعوی کیا، میت کے دین کی ادائیگی اور اس کی وصیتوں کو نافذ کرنے کے لئے اس کا وصی مقرر ہے، اور اس وصی نے مدعی کے دعوے کا انکار کیا، اس صورت میں اگر مدعی کے پاس بینہ ہو تو اس کے ذریعہ فیصلہ کردیا جائے گا، اگر بینہ نہ ہو اور وہ وصی سے لاعلمی کا حلف اٹھوانا چاہے تو اس کو یہ اختیار نہیں ہے، کیونکہ حلف اٹھوانے کا مقصد یہ ہے کہ نکول کی وجہ سے اس کے خلاف فیصلہ کردیا جائے، جب کہ وصی کی طرف سے دین کا اقرار مقبول نہیں، اگر وہ حلف سے انکار کرے تو اس کے خلاف فیصلہ نہیں کیا جائے گا، لہذا اس سے حلف اٹھوانے میں کوئی فائدہ نہیں ہے۔

انسانوں کے حقوق کے بارے میں یہ مذکورہ بالا اختلاف غیر امانت دار کے بارے میں ہے۔ رہا امانت دار تو اس کے بارے میں علماء کے تین اقوال ہیں:

اول: امام ابوحنیفہ کا قول، امام مالک سے ایک روایت، امام شافعی اور اکثر حنابلہ کی رائے یہ ہے کہ اس پر قسم ہے، کیونکہ وہ منکر ہے، اس لئے حدیث سابق: "الیمین علی من انکر" کے عموم میں داخل ہوگا۔

دوم: یمین نہیں، کیونکہ اس نے امانت دار کو سچا جانا ہے، اور

---

(۱) تبصرۃ الحکام ۱/ ۳۲۷، ۳۲۸، جامع العلوم والحکم رص ۲۹۹۔

تصدیق کے ساتھ یمین نہیں ہوتی، یہ حارث عکلی کا قول ہے۔

سوم: امام مالک سے دوسری روایت اور امام احمد کی صراحت یہ ہے اس پر یمین نہیں، إلا یہ کہ وہ متہم ہو، اس لئے کہ اگر امانت داری کے معنی کے خلاف قرینہ موجود ہو تو امانت داری میں خلل پیدا ہو جائے گا[1]۔

اس مسئلہ میں حنفیہ کے نقطۂ نظر کی تفصیل یہ ہے کہ حدود ولعان میں حلف نہیں لیا جائے گا، یعنی اگر عورت اپنے شوہر کے خلاف یہ دعویٰ کرے کہ اس نے اس پر ایسا بہتان لگایا ہے جو لعان کا سبب ہے، اور شوہر اس کا انکار کرے، اس کی علت یہ ہے کہ حدود شبہات کے سبب ساقط ہو جاتی ہیں، اور لعان حدود کے معنی میں ہے، لہٰذا حلف سے انکار کی بنیاد پر حدود ولعان میں مواخذہ نہیں کیا جائے گا۔

البتہ ان کے علاوہ کے بارے میں حنفیہ کے یہاں اختلاف ہے، چنانچہ امام ابو حنیفہ نے کہا: نکاح، رجعت، ایلاء میں رجوع، رق، استیلاد اور ولاء میں منکر سے قسم نہیں لی جائے گی، جب کہ امام ابو یوسف وامام محمد نے کہا: ان میں قسم لی جائے گی، اور فتویٰ صاحبین کے قول پر ہے، متاخرین کے یہاں ایک قول یہ ہے کہ مناسب ہے کہ قاضی مدعا علیہ کی حالت پر غور کر لے، اگر وہ اس کو سرکش محسوس کرے تو صاحبین کے قول کے پیش نظر اس سے حلف لے لے، اور اگر اس کو مظلوم محسوس کرے تو امام ابو حنیفہ کے قول کے مدنظر حلف نہ لے۔

پھر صاحب ''الأشباہ'' نے کہا کہ اکتیس صورتوں میں حلف نہیں لیا جائے گا، صاحب ''الدر'' نے اس کو نقل کر کے تفصیل سے ان کو شمار کرایا ہے، اور خود انہوں نے اور ابن عابدین نے کچھ اور صورتوں کا اضافہ کیا جن کو ملا کر مجموعی تعداد نہتر ہو جاتی ہے[1]۔

جھوٹے انکار کا حکم:

۱۷- مدعا علیہ کے لئے انکار کر دینا جائز ہے اگر مدعی کا اس کے ذمہ کوئی حق نہ ہو، اور اس کا دعویٰ غلط ہو، لیکن اگر مدعا علیہ کو معلوم ہو کہ مدعی کا اس کے ذمہ حق ہے تو اس کے لئے انکار کرنا حلال وجائز نہیں۔

حنفیہ نے اس سے دو مسائل مستثنیٰ کئے ہیں، جن میں مدعی کے حق دار ہونے کے علم کے باوجود مدعا علیہ کا انکار کرنا جائز ہے۔

اول: عیب قدیم کا دعویٰ، مثلاً مشتری دعوی کرے کہ میں نے تم سے جو مال خریدا ہے، اس میں یہ عیب ہے، تو بائع کے لئے (اگر چہ عیب قدیم سے واقف ہو) جائز ہے کہ وہ اس کے وجود سے انکار کر دے تا آنکہ مشتری اس کو ثابت کر دے اور اس کے پاس لوٹا دے تاکہ وہ خود بھی اس شخص کو لوٹا سکے جس نے اس کے ہاتھ بیچا تھا۔

دوم: میت کے وصی کے لئے جائز ہے کہ میت کے دین کا انکار کرے، اگر چہ اسے اس کا علم ہو، ''درر الحکام'' میں یہی لکھا ہے۔ اور اتاسی کی ''شرح المجلہ'' سے اس سلسلے میں یہ قاعدہ سمجھ میں آتا ہے کہ اس کے لئے انکار کی گنجائش ہے، اگر اسے بینہ کی ضرورت پڑ جائے۔ انہوں نے کہا کہ یہ چند مسائل میں ہوتا ہے مثلاً مشتری کے قبضہ میں رہتے ہوئے مبیع میں استحقاق نکل آیا تو انکار کرنے میں وہ معذور ہوگا، اگر چہ اس کو مدعی کے صدق کا علم ہو، کیونکہ اگر وہ خود اقرار کر لے تو بائع سے ثمن واپس نہیں لے سکتا، [2]۔

شافعیہ کے نزدیک اگر قاضی وکیل مسخر (مدعا علیہ کا نمائندہ) مقرر

---

(۱) جامع العلوم والحکم رص ۳۰۰، دیکھئے الفتح المبین بشرح الاربعین رص ۲۴۳، الطرق الحکمیہ لابن قیم رص ۱۰۸، الانصاف ۱۲/ ۱۱۲ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۱) تکملہ فتح القدیر ۷/ ۱۶۹، ۱۷۱ طبع المیمنیہ، حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۴۲۷، ۴۲۹، ۴۵۱۔

(۲) درر الحکام شرح المجلہ ۴/ ۵۷۲ (دفعہ ۱۸۱۷)، شرح المجلۃ للاتاسی ۶/ ۹۶۔

کردے جو بائع کی طرف سے انکار کرے تو مسخر کے لئے انکار کرنا جائز ہے اگر چہ وہ جھوٹا ہو، اور اس کی وجہ انہوں نے ''مصلحت'' بتائی ہے [۱]۔ شاید ''مصلحت'' سے ان کی مراد مدعی کو بینہ پیش کرنے کا موقع دینا ہے تا کہ بینہ منکر کے انکار کی بنیاد پر ہو۔

مالکیہ نے لکھا ہے کہ جان یا مال کے خوف کی حالت میں انکار جائز ہے، مالکیہ نے اس کو ''إکراہ'' کے باب سے قرار دیا ہے، انہوں نے کہا اگر کوئی شخص ظالم بادشاہ کی طرف سے جان یا مال جانے کے ڈر سے کسی کے یہاں چھپ جائے، بادشاہ نے چھپانے والے سے اس کے متعلق سوال کیا، تو وہ اس کو چھپائے رہ گیا، اور انکار کر دیا کہ مطلوبہ شخص اس کے پاس نہیں ہے، بادشاہ نے اس سے کہا کہ حلف اٹھاؤ کہ وہ تمہارے پاس نہیں ہے، تو حلف اٹھالے گا کہ وہ میرے پاس نہیں ہے تا کہ اس کی اور مطلوبہ شخص کی جان یا مال بچ جائے، تو اس صورت میں اس کے ذمہ کچھ نہیں اگر اسے جان کا اندیشہ ہو، ہاں اگر جان کا اندیشہ نہ ہو، پھر بھی اس نے جھوٹی قسم کھا کر اس کو بچانا چاہا تو اس کا اسے اجر ملے گا تاہم اس کی قسم لازمی طور پر ٹوٹ جائے گی۔

انہوں نے کہا: امام مالک نے اس سلسلہ میں بعینہ یہی کیا۔

رہا اس جیسی مشکل سے نکلنے کے لئے تاویل وتوریہ کا استعمال تو اس کو اصطلاح ''توریہ'' میں دیکھا جائے [۲]۔

کسی کے انکارِ حق کی وجہ سے اس کے حق کا غلط طور پر انکار کرنا:

۱۸- مالکیہ وحنابلہ نے لکھا ہے کہ جس کے ذمہ دین ہے اس کے لئے

(۱) القلیوبی ۴/ ۳۰۸۔

(۲) تبصرۃ الحکام ۱/ ۳۰۰، ۲/ ۱۸۰، نیز دیکھئے: شرح المنتہی ۳/ ۴۹۱، القلیوبی ۴/ ۳۴۱۔

دین کا انکار جائز نہیں، حتی کہ اگر مدعی کے ذمہ اس کا دین ہو اور وہ اس دین کا منکر ہو، تو بھی اس کے لئے اس کے دین کا انکار کرنا جائز نہیں، اس لئے کہ فرمان نبوی ہے: ''أدِّ الأمانة إلی من ائتمنک ولا تخن من خانک'' [۱] (امانت صاحب امانت کے حوالے کردو، اور خیانت کرنے والے کے ساتھ تم خیانت نہ کرو)۔

نیز اس لئے کہ مدعا علیہ کے ذمہ جو دین ہے اگر وہ خود اس کے اپنے دین کی جنس کے علاوہ سے ہو مثلاً ایک کا دین سونا اور دوسرے کا چاندی ہو، تو اس صورت میں دین کا بدلہ دین کی بیع کی طرح ہوگا، اور یہ نا جائز ہے، گو کہ دونوں راضی ہوں، اور اگر دونوں دین ایک ہی جنس کے ہوں تو یہ مقاصہ (بدلہ میں روکنا) کے قبیل سے ہوگا، اور رضامندی کے بغیر مقاصہ نا جائز ہے، اس لئے کہ اس کو یہ حق حاصل نہیں کہ دوسرے فریق کے بغیر، اپنے حق کی تعیین کرلے۔

شافعیہ کے یہاں جائز ہے کہ مدیون اپنے دین کے انکار کرنے والے کے دین کا انکار کردے، اگر انکار کرنے والے کے ذمہ اسی قدر یا اس سے زیادہ دین ہو لہذا دونوں دین میں مقاصہ ہو جائے گا، گو کہ اس کے شرائط موجود نہیں ہیں، مگر بضرورت جائز ہے۔ اور اگر اس کا دین دوسرے کے دین سے کم ہو تو اپنے دین کے بقدر انکار کردے [۲]۔

ہمیں حنفیہ کے یہاں اس مسئلہ کا ذکر نہیں ملا۔

حدود میں انکار کے لئے قاضی کی طرف سے اشارہ:

۱۹- حد شرعی کے اقرار کرنے والے کے لئے قاضی کی طرف سے

(۱) حدیث: ''أدِّ الأمانة إلی من ائتمنک، ولا تخن من خانک'' کی روایت ابوداؤد (۳/ ۸۰۵ طبع عزت عبید دعاس) اور حاکم (۲/ ۴۶ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے حاکم نے اس کو صحیح قرار دیا ہے اور ذہبی نے اس سے اتفاق کیا ہے۔

(۲) شرح الروض ۴/ ۳۵۸، شرح المنتہی ۳/ ۵۰۳، الوجیز للغزالی ۲/ ۲۶۰۔

انکار کرنے کے اشارہ کے حکم کے بارے میں فقہاء کے تین اقوال ہیں:

پہلا: حنفیہ وحنابلہ کا قول، بعض مالکیہ کا مختار قول، اور شافعیہ کے یہاں قول صحیح، جیسا کہ نووی نے کہا ہے، یہ ہے کہ جو شخص حاکم وقاضی کے روبرو ابتداءً یا اس پر دعویٰ دائر کئے جانے کے بعد ایسا اقرار کرے جو حق خداوندی کی وجہ سے سزا کا موجب ومتقاضی ہو مثلاً زنا، چوری، تو حاکم کو حق ہے کہ اس کو اقرار سے رجوع کرنے کا اشارہ کرے، البتہ یہ حکم شافعیہ کے یہاں جواز کے طور پر اور حنفیہ وحنابلہ کے یہاں استحباب کے طور پر ہے۔

ان کا استدلال یہ ہے کہ جب حضرت ماعزؓ نے زنا کا اقرار کیا تو حضور ﷺ نے ارشاد فرمایا: ''لعلک قبلت، أو غمزت، أو نظرت''[1] (شاید تم نے بوسہ لے لیا ہو، یا چھودیا ہو یا نظر ڈال دی ہو)۔

اسی طرح ایک شخص نے چوری کا اقرار کیا تو آپ ﷺ نے فرمایا: ''ما أخالک سرقت''[2] (میں نہیں سمجھتا کہ تم نے چوری کی ہے)۔

دوسرا قول: شافعیہ کا ہے کہ اس سلسلہ میں انکار کے لئے تعریض قطعاً جائز نہیں۔

تیسرا قول: یہ بھی شافعیہ کا ہے کہ اگر اقرار کرنے والے کو یہ معلوم نہ ہو کہ وہ اقرار سے رجوع کرسکتا ہے تو اس کو رجوع کی تعریض کرسکتا ہے، ورنہ نہیں۔

البتہ حد کے اقرار کے بعد اس سے رجوع کرنے کے لئے صراحۃً کہنا اور مُقِرّ کو اس کی تلقین کرنا شافعیہ کی رائے کے مطابق ناجائز ہے، شافعیہ نے کہا: حاکم اس سے یوں نہ کہے: ''اپنے اقرار سے رجوع کرلو''، جب کہ حنفیہ وحنابلہ نے اس کو جائز قرار دیتے ہوئے کہا ہے کہ رجوع کی تلقین کرنے میں کوئی حرج نہیں۔ اس سے یہ سمجھ میں آتا ہے کہ صراحت کرنا جائز ہے، اس کی تائید اس سے ہوتی ہے کہ حنابلہ میں صاحب ''المغنی'' نے اس اثر سے استدلال کیا ہے جس کی روایت سعید بن منصور نے حضرت ابو الدرداءؓ سے کی ہے: "أنه أتي بجارية سوداء قد سرقت، فقال لها: (أسرقت ؟ قولي: لا) فقالت: لا فخلی سبيلها"[1] (ان کے پاس ایک کالی باندی پکڑ کر لائی گئی، جس نے چوری کی تھی، آپ نے فرمایا: کیا تم نے چوری کی ہے؟ کہو: نہیں، تو اس نے کہا: نہیں، اس کے بعد آپ نے اس کو چھوڑ دیا)۔

حق کے انکار کے بعد ضمان:

۲۰- اگر صاحب ودیعت کے مطالبہ کے بعد مودع ودیعت کا انکار کردے تو ودیعت مودع کے ضمان میں آجاتی ہے، لہذا اگر ودیعت مودع کے انکار کے بعد ہلاک ہوجائے مثلاً جانور تھا مرگیا، یا گھر تھا گرگیا، تو اس کا ضمان مودع پر ثابت ہوجائے گا، اور وہ اس کی قیمت کا ضامن ہوگا، کیونکہ انکار کرکے وہ اس کا غاصب ہوگیا، نیز اس لئے کہ عقد مالک کے اپنی ودیعت کا مطالبہ کرنے اور مودع کے انکار کے بعد فسخ ہوجاتا ہے، اس لئے کہ مودع نے انکار کرکے سامان کی

تحفۃ المحتاج بحاشیۃ الشروانی ۲۹۳/۱۰ طبع المیمنیہ، المدونہ ۱۶۰/۱۵۔

(۱) حدیث: "لعلک قبلت، أو غمزت أو نظرت" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۳۵/۱۲ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۲) حدیث: "ما أخالک سرقت" کی روایت احمد (۲۹۳/۵ طبع المیمنیہ) اور ابوداؤد (۵۴۳/۴ طبع عزت عبید دعاس) نے کی ہے خطابی نے جیسا کہ التلخیص لابن حجر (۶۶/۴ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ) میں ہے اس کو معلول کہا ہے۔

(۱) حضرت ابو الدرداء کی حدیث: "أتي بجارية سوداء قد سرقت....." کی روایت بیہقی نے اپنی سنن (۲۷۶/۸ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) میں کی ہے اس کی سند حسن ہے۔

دیکھئے: حاشیۃ القلیوبی ۱۹۶/۴، تبصرۃ الحکام ۲۵۹/۲، المغنی ۲۱۳/۸۔

حفاظت سے جو اس عقد کا تقاضا ہے، خود کو دستبردار کرلیا، اب دوسرے کا مال اس کے قبضہ میں بلا اجازت رہ گیا جو قابل ضمان ہوگا، لہذا جب ہلاک ہوگیا تو وہ اس کا ضمان دے گا۔

اگر ودیعت کا انکار کرنے کے بعد مودع دوبارہ ودیعت کا اقرار کرلے تو بھی ضمان اس کے ذمہ سے ساقط نہیں ہوگا۔ بعض حنفیہ نے کہا: مودع ودیعت کے انکار کی وجہ سے ضامن نہ ہوگا الا یہ کہ اس جگہ سے اس کو منتقل کردے جہاں انکار کے وقت ودیعت تھی اگر وہ قابل نقل ہو، لیکن اگر انکار کے بعد اس کی اپنی جگہ سے اس کو منتقل نہیں کیا اور ہلاک ہوگئی تو ضمان نہیں دے گا۔

اگر انکار کرنے کے بعد اور تلف ہونے سے قبل ودیعت مالک کو لوٹا دے تو ضمان ختم ہوجاتا ہے پھر اگر دوبارہ اس کو ودیعت رکھے، اور تلف ہوجائے تو وہ ضامن نہ ہوگا[۱]۔

عاریت کے منکر کا ہاتھ کاٹنا:

حنفیہ وشافعیہ کا مذہب اور امام احمد کی ایک روایت یہ ہے کہ ودیعت، عاریت اور امانت کے منکر کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا۔ مالکیہ کا مذہب بھی یہی ہے جیسا کہ ان کی عبارتوں سے سمجھ میں آتا ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ اس نے محفوظ مقام سے نہیں لیا ہے، ان حضرات نے کہا: اس لئے کہ حدیث میں ہے: "لیس علی خائن ولا منتهب، ولا مختلس، قطع"[۲] (خائن، لوٹنے والے، اور

(۱) ابن عابدین ۴/ ۴۹۸، تبصرۃ الحکام ۲/ ۵۳، منح الجلیل ۳/ ۴۶۶، ۵۱۰ نہایۃ المحتاج ۶/ ۱۳۰، المغنی ۶/ ۳۹۴ طبع سوم۔

(۲) حدیث: "لیس علی المنتهب ولا علی المختلس ولا علی الخائن قطع" کی روایت ترمذی (۴/ ۵۲ طبع الحلبی) نے کی ہے۔ یہ حدیث اپنے طرق کے ساتھ صحیح ہے۔ ابن حجر نے التلخیص (۴/ ۶۵، ۶۶ طبع الشرکۃ الطباعۃ الفنیۃ) میں ان طرق کا ذکر کیا ہے۔

مختلس (اچکے) کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا)۔

خائن سے مراد ودیعت وغیرہ کا انکار کرنے والا ہے۔

حنابلہ کے یہاں دوسری روایت جو ان کا مذہب ہے، یہ ہے کہ مذکورہ بالا افراد کا ہاتھ کاٹنا واجب نہیں لیکن ان میں سے صرف عاریت کے منکر کا ہاتھ کاٹنا واجب ہے اس اعتبار سے کہ وہ چور ہے، اس کی دلیل یہ روایت ہے کہ ایک عورت لوگوں سے عاریت پر سامان لیتی اور پھر انکار کردیتی تھی، حضور علیہ السلام نے اس کا ہاتھ کاٹنے کا حکم فرمایا[۱]۔

امام احمد نے فرمایا: میرے علم میں کوئی ایسی چیز نہیں جو اس کے معارض ہو، اور جمہور نے مخزومیہ کی مذکورہ بالا روایت کے بارے میں کہا ہے کہ اکثر روایات میں لفظ "سرقت" (چرایا) آیا ہے، لہذا اسی کا اعتبار ہوگا، اور یہ احتمال ہے کہ وہ سامان عاریت پر لیتی تھی اور اس کا انکار کردیتی تھی، اور چوری بھی کرتی تھی، لہذا اس کا ہاتھ چوری کی بنیاد پر کاٹا گیا، عاریت کے انکار کی بنیاد پر نہیں[۲]۔

اس مسئلہ کی تفصیل اور اختلاف کے لئے اصطلاح "سرقۃ" دیکھی جائے۔

اقرار کے بعد انکار:

۲۱- حق کا اقرار کرنے والا اگر اپنے اقرار سے رجوع کرلے تو یہ اقرار یا تو ان حدود میں ہوگا جو اللہ کا حق ہیں یا ان کے علاوہ میں ہوگا۔

(۱) حدیث: "أن امرأۃ ....." کی روایت مسلم (۳/ ۱۳۱۶ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) تبیین الحقائق ۳/ ۲۱۶ شائع کردہ دار المعرفہ لبنان، منح الجلیل ۳/ ۴۶۶، ۵۱۰، شرح المنہاج مع حاشیۃ القلیوبی ۴/ ۱۹۴، کشاف القناع ۶/ ۱۲۹، العدۃ علی إحکام الأحکام شرح عمدۃ الأحکام ۴/ ۳۷۱ طبع السلفیہ۔

الف-حق خداوندی کے اقرار کے بعد انکار:

۲۲-اگر کوئی شخص زنا یا اس جیسے کسی حق اللہ کا اقرار کرے پھر اس کا انکار کردے، یا اس سے رجوع کرلے تو اس کے بارے میں فقہاء کے تین مختلف نظریات ہیں:

اول: حنفیہ وحنابلہ کا قول اور مالکیہ وشافعیہ میں سے ہر ایک کے یہاں قول مقدم یہ ہے کہ اس کے اقرار کا حکم اس پر لازم نہیں، بلکہ اگر رجوع کرلے اور سبب کا انکار کردے یا خود کو جھٹلا دے یا اپنے اقرار کا انکار کردے یا (اقرار کے) گواہوں کو جھٹلا دے تو حد ساقط ہوجائے گی اور اس پر قائم نہیں ہوگی، اور اگر حد نافذ کرنے کے دوران رجوع کرلے تو باقی حد ساقط ہوجائے گی۔

مرغینانی نے کہا: اس لئے کہ رجوع ایسی خبر ہے جس میں سچائی کا احتمال ہے جیسا کہ اقرار، اور اس میں اس کی کوئی تکذیب کرنے والا نہیں ہے، لہذا اقرار کے بارے میں شبہ پیدا ہوجائے گا، برخلاف اس صورت کے جس میں بندے کا حق ہے یعنی قصاص، اور حد قذف، کہ اس میں اس کی تکذیب کرنے والا موجود ہے، اور جو خالص شرع کا حق ہے وہ اس جیسا نہیں ہے (۱)۔ اس سلسلہ میں حد زنا ہی کی طرح حد سرقہ اور حد شرب خمر ہے۔

دوم: اگر اقرار کے ذریعہ حد ثابت ہوجائے تو انکار یا اس سے رجوع کی وجہ سے ساقط نہ ہوگی۔ یہ خاص طور پر سرقہ میں شافعیہ کا ایک قول ہے (۲)۔

سوم: مالکیہ کا ایک قول جس کے قائل اشہب ہیں، اور امام مالک سے مروی ہے کہ رجوع اسی وقت مقبول ہوگا جب کہ مُقِر کے لئے کوئی معذوری ہو (علی الاطلاق مقبول نہیں)، مُقِر کے لئے معذوری کی مثال یہ ہے کہ وہ کہے کہ میں نے اپنی بیوی یا باندی سے حالت حیض میں وطی کی جس کو میں نے زنا سمجھ لیا (۱)۔

ب-بندوں کے حق میں اقرار کے بعد انکار:

۲۳- ابن قدامہ نے کہا ہے کہ حقوق العباد اور جو حقوق اللہ شبہات کی وجہ سے ساقط نہیں ہوتے مثلاً زکاۃ وکفارات ان کا اقرار کرنے کے بعد ان سے رجوع قابل قبول نہیں۔ ہمارے علم میں اس مسئلہ میں کوئی اختلاف نہیں (۲) یہاں تک کہ اگر چوری کا اقرار کرنے والا رجوع کرلے تو مال ثابت ہوگا، کیونکہ یہ بندے کا حق ہے، اور قطع (ہاتھ کاٹنا) ساقط ہوجائے گا، کیونکہ یہ اللہ کا حق ہے۔

تاہم اس مسئلہ کی وجہ سے جس سے یہ احتمال پیدا ہوگیا ہے کہ وہ اپنے اقرار سے رجوع کرنے میں سچا ہو، بعض فقہاء کہتے ہیں کہ مُقِر اگر اقرار سے رجوع کرلے تو قاضی اس کے خلاف فیصلہ کرنے سے قبل فریق مخالف سے حلف لے کہ اقرار باطل نہ تھا۔

ابن قدامہ نے کہا: اگر اقرار کرے کہ اس نے ہبہ کرکے قبضہ کرادیا یا اس نے مبیع پر قبضہ کرلیا یا کرایہ دار کو کرایہ کی چیز دے دی، پھر ان امور کا انکار کرے اور مدعی سے قسم لینے کا مطالبہ کرے تو امام احمد کی ایک روایت اور امام ابوحنیفہ ومحمد کے قول کے مطابق اس سے حلف لیا جائے گا، اس لئے کہ اس کا دعوی اس کے اقرار کی تکذیب ہے، نیز اس لئے کہ اقرار بینہ سے قوی ہے، اور اگر گواہ گواہی دیں اور وہ کہے کہ اس کے بینہ کے ساتھ اس سے میرے لئے قسم لی جائے، تو اس

(۱) الہدایہ وفتح القدیر ۵/۱۲، ابن عابدین ۳/۱۴۴، الزرقانی علی خلیل ۸/۸۱، ۱۰۷، شرح المنہاج بحاشیۃ القلیوبی ۴/۱۸۱، ۱۸۲، شرح المنتہی ۳/۳۴۰، ۳۴۸۔

(۲) حاشیہ شرح المنہاج ۴/۱۹۶، نہایۃ المحتاج ۷/۴۴۱۔

(۱) الزرقانی ۸/۸۱۔

(۲) المغنی لابن قدامہ ۵/۱۵۱ طبع سوم۔

سے قسم نہیں لی جائے گی، اسی طرح یہاں بھی۔

انہوں نے (ابن قدامہ) کہا: دوسری روایت یہ ہے کہ اس سے حلف لیا جائے گا، اور یہی امام شافعی و امام ابو یوسف کا قول ہے، اور حنفیہ کے یہاں فتوی اسی پر ہے، اس کی دلیل یہ ہے کہ قبضہ سے قبل اقرار کی عادت جاری ہے، لہذا اس کے قول کے صحیح ہونے کا احتمال ہے، اس لئے اس احتمال کے ختم کرنے کے لئے اس کے مدعی سے قسم لی جائے گی (۱)۔

عقود کے فسخ ہونے میں ان کے انکار کا اثر:

۲۴- اگر عاقدین میں سے کوئی ایک بیع یا نکاح کے علاوہ کسی دوسرے عقود لازمہ کا انکار کردے، تو اس انکار کے نتیجہ میں عقد فسخ نہ ہوگا اور دوسرے کو حق ہے کہ وہ عقد پر برقرار رہے، اور اس کے ثابت کرنے کے بعد اس کے نافذ کرنے کا وہ مطالبہ بھی کرسکتا ہے، لیکن اگر یہ دوسرا فریق بھی فسخ سے راضی ہوجائے، قولاً راضی ہو یا ترک خصومت کے ساتھ ایسا فعل پایا جائے جس سے فسخ پر رضامندی معلوم ہوتی ہو، مثلاً مبیع کو اپنے گھر منتقل کرنا، تو عقد فسخ ہوجائے گا، لہذا اگر مالک کہے: تم نے مجھ سے یہ جانور خریدا، فریق ثانی اس کا منکر ہو اور بائع بھی اس سے راضی ہوجائے تو بیع فسخ ہوجائے گی۔ اور اس کے لئے جائز ہوگا کہ اب اس جانور پر سوار ہو۔ اور اگر بائع کی طرف سے فسخ سے رضامندی کے بعد مشتری خریداری کا دعوی کرے تو اس کا دعوی قبول نہیں کیا جائے گا، کیونکہ عقد فسخ ہوچکا ہے۔

رہا نکاح کا مسئلہ تو اگر مرد عورت سے شادی ہونے کا انکار کردے پھر شادی ہونے کا دعوی کرے، اور اس پر ثبوت پیش کرے تو حنفیہ کے نزدیک اس کا ثبوت قابل قبول ہے، کیونکہ نکاح عام اسباب سے فسخ کا احتمال نہیں رکھتا ہے، لہذا اس سبب سے بھی فسخ نہیں ہوگا (۱)۔

مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ اس مسئلہ میں حنفیہ سے متفق ہیں کہ شوہر کی طرف سے نکاح کا انکار فسخ نہیں ہوگا۔

لیکن یہ حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک طلاق بھی نہیں، اگرچہ اس کی نیت کرلے، کیونکہ یہاں پر انکار عقد نکاح کا ہے، اس عورت کے بیوی ہونے کا انکار نہیں ہے، اس کے برخلاف اگر وہ کہے: یہ میری بیوی نہیں ہے تو اگر طلاق کی نیت کرے گا تو طلاق ہوجائے گی، مالکیہ کے نزدیک اگر نکاح کے انکار کے ساتھ طلاق کی نیت کرے تو طلاق ہوگی، ایسا لگتا ہے کہ مالکیہ نے اس کو کنایات طلاق میں شمار کیا ہے (۲)۔

ردّت سے توبہ کے حاصل ہونے میں ردّت کے انکار کا اثر:

۲۵- اگر بینہ سے کسی شخص کا مرتد ہونا ثابت ہوجائے، اور وہ ارتداد کا منکر ہو تو اس کا یہ انکار توبہ شمار کیا جائے گا یا نہیں، اس سلسلہ میں فقہاء کے دو قول ہیں:

اول: اور وہ حنفیہ کا قول ہے: اگر گواہ کسی کے مرتد ہونے کی گواہی دیں، اور وہ اس کا منکر ہو نیز توحید، رسالت، نبوت اور دین اسلام کا اقرار کرتا ہو تو اس سے تعرض نہیں کیا جائے گا، اس لئے نہیں کہ گواہوں کو جھٹلانا ہے، بلکہ اس لئے کہ اس کا انکار توبہ اور رجوع ہے، صرف اس کا قتل ممنوع ہوگا، اور ارتداد کے بقیہ احکام ثابت ہوں گے

(۱) المغنی ۵/۱۹۶ طبع سوم، رد المحتار ۴/۵۸، تبصرۃ الحکام ۲/۳۰۔

(۱) الدر المختار ۲/۳۶۳، فتح القدیر مع حواشی ۶/۴۱۸۔

(۲) الفتاوی الہندیہ ۱/۳۷۵ بحوالہ البدائع، جواہر الإکلیل ۱/۳۲۳، نہایۃ المحتاج ۸/۲۳۳، شرح منتہی الإرادات ۳/۳۸۴۔

مثلاً اس کے عمل کا ضائع ہونا، وقف کا باطل ہونا[1]۔

دوم: شافعیہ وحنابلہ کا قول: اس کے مرتد ہونے کا حکم لگایا جائے گا اور اس کو ایسا کام کرنا لازم ہے جس سے کافر مسلمان ہوجاتا ہے، اگر ایسا کرنے سے گریز کرے تو اس سے توبہ کرائی جائے، توبہ کرلے تو ٹھیک ہے، ورنہ قتل کردیا جائے گا[2]۔

ہمارے علم کے مطابق مالکیہ کے یہاں اس مسئلہ کا ذکر نہیں ہے، اس کے ساتھ ہی حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ اگر اس کے مرتد ہونے کا ثبوت اقرار کے ذریعہ ہو تو اس کا انکار توبہ مانا جائے گا، اور اس سے تعرض نہیں کیا جائے گا جیسا کہ عام حدود میں ہوتا ہے[3]۔ حنابلہ کے علاوہ کسی مسلک میں ہمیں اس مسئلہ کی صراحت نہیں ملی، بظاہر یہ متفق علیہ ہے۔

انکار کے ساتھ صلح:

۲۶- صلح ایسا عقد ہے جو فریقین کے درمیان اصلاح کا ذریعہ ہے۔

اموال میں صلح کی دو قسمیں ہیں: صلح مع انکار اور صلح مع اقرار۔

صلح مع انکار اس وقت ہوتی ہے جب کہ مدعا علیہ یہ سمجھے کہ مدعی کا کوئی حق اس کے ذمہ نہیں، تاہم مدعی کو کچھ دے دیتا ہے تاکہ حلف اٹھانے سے بچ جائے، جھگڑا ختم ہوجائے اور عدالت میں لڑائی جھگڑے کی ذلت سے خود کو دور رکھ سکے۔

اس جیسی صلح کے صحیح ہونے میں فقہاء کا اتفاق ہے، جمہور (امام ابوحنیفہ، مالک واحمد وغیرہ) کے نزدیک جائز ہے اور امام شافعی کے نزدیک ممنوع ہے۔

اگر مدعا علیہ حق کا اقرار کرے اور کچھ حق دے کر صلح کرلے تو اسی کو

(۱) الدر المختار ۲۹۹/۳۔
(۲) القلیوبی ۱۷۶/۴۔
(۳) شرح المنتہی ۳۹۲/۳۔

صلح مع اقرار کہتے ہیں[1]۔

صلح کی دونوں انواع پر تفصیلی بحث اصطلاح "صلح" کے تحت ہے۔

کسی دینی امر کا انکار:

۲۷- کسی مسلمان کے لئے روا نہیں کہ کسی دینی امر کا انکار کرے۔

تاہم کسی دینی امر کے منکر پر کفر کا حکم نہیں لگایا جائے گا، الا یہ کہ کسی ایسے اجماعی امر کا انکار کرے جس کے بارے میں قطعی طور پر معلوم ہو کہ یہ رسول اللہ ﷺ کی لائی ہوئی شریعت ہے مثلاً نماز وزکاۃ کا واجب ہونا۔ اسی طرح وہ انکار کرنے والا اس حکم سے ناواقف نہ ہو اور اس پر اس کو مجبور نہ کیا گیا ہو، یہی جمہور حنفیہ، مالکیہ اور شافعیہ کا قول ہے۔

بعض حنفیہ، بعض مالکیہ اور بعض شافعیہ کے یہاں یہ شرط ہے کہ ایسی چیز کا انکار ہو جس کا بالضرورۃ (بدیہی طور پر) رسول اللہ ﷺ کا لایا ہوا پیغام ہونا معلوم ہو، یعنی ایسا بدیہی علم ہو جو غور وفکر اور استدلال پر موقوف نہ ہو یا جیسا کہ بعض حضرات کی تعبیر ہے: "جس کو تمام مسلمان جانتے ہوں"۔

ابن ہمام نے "المسایرہ" میں کہا ہے کہ رہے وہ اجماعی امور جو حد ضرورت (بداہت) کو نہیں پہنچے مثلاً بالاجماع بیٹی کے ساتھ پوتی سدس کی مستحق ہے (یہ اجماع سے ثابت ہے)، تو جمہور حنفیہ کا ظاہری کلام یہ ہے کہ ان کے انکار سے تکفیر ہوگی، کیونکہ ان کے نزدیک صرف قطعی الثبوت ہونا شرط ہے، ہاں جن لوگوں کے نزدیک "بدیہی معلومات" میں سے ہونا شرط ہے ان کے نزدیک اس طرح

(۱) المغنی ۴۷۶/۴۔

کے حکم کے انکار سے تکفیر نہیں ہوگی۔

ابن عابدین نے بعض حنفیہ کے حوالہ سے لکھا ہے کہ اجماعی مسائل میں سے کچھ تو صاحب شریعت کی طرف سے متواتر ہیں اور کچھ غیر متواتر۔ اول الذکر کا منکر کافر ہے، اس لئے نہیں کہ اس نے اجماع کی مخالفت کی بلکہ اس لئے کہ وہ تواتر کا مخالف ہے۔ ابن حجر ہیتمی نے اسی کے مثل بعض شافعیہ سے نقل کیا ہے۔

جو لوگ انکار کی جانے والی چیز کے دین کی بدیہی معلومات میں سے ہونے کی شرط لگاتے ہیں انہیں کے مشابہ حنابلہ کا قول بھی ہے، کیونکہ حنابلہ کے نزدیک جس چیز کا انکار موجب تکفیر ہے، اس میں یہ شرط ہے کہ وہ مسلمانوں کے درمیان ظاہر ہو، اس میں کوئی شبہ نہ ہو، چنانچہ شرح المنتہی کی عبارت یہ ہے: جو شخص کسی ایسے امر کا منکر ہو جو مسلمانوں کے درمیان ظاہر ہو (برخلاف صلبی بیٹی کے ساتھ پوتی کے لئے سدس جیسے احکام کے)، اور وہ حکم جس پر اجماع ہوا ہے قطعی اجماع ہو، سکوتی اجماع نہ ہو، کیونکہ اس میں یعنی اجماع سکوتی میں شبہ ہے مثلاً زنا کی حرمت کا انکار یا سور کے گوشت کی حرمت کا انکار، یا شرعی طور پر ذبح کئے ہوئے چوپایوں اور مرغی (کی حلت) کا انکار، اور اس طرح کے احکام جس سے وہ ناواقف نہیں ہو، کیونکہ وہ مسلمانوں کے ماحول میں پروان چڑھا ہے، یا اگر وہ ایسا ہے کہ اس طرح کے احکام سے ناواقف ہوسکتا ہے، لیکن اس کو یہ حکم بتا دیا گیا پھر بھی وہ انکار پر مصر ہے تو اس کی تکفیر ہوگی [1]۔

اس مسئلہ کی تفصیل اصطلاح ''ردّت'' کے تحت دیکھی جائے۔

(۱) ابن عابدین ۳/ ۲۸۳، الاعلام بقواطع الاسلام لابن حجر ہیتمی، مطبوع مع الزواجر ۲/ ۳۵۲، ۳۵۳، شرح المنہاج مع حاشیۃ القلیوبی وعمیرہ ۴/ ۱۷۵، شرح منتہی الارادات ۳/ ۳۸۶۔

دوم

منکرات (خلاف شرع امور) کا انکار

۲۸- انکار منکر: اللہ کی نافرمانی سے ہاتھ یا زبان یا دل سے روکنا ہے، جس کے سامنے بھی اللہ کی حدود کی بے حرمتی ہو رہی ہو اس کو حق ہے کہ اس کو روکے، کیونکہ فرمان باری ہے: **"كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ** [1] (تم لوگ بہترین جماعت ہو جو لوگوں کے لئے پیدا کی گئی ہے، تم بھلائی کا حکم دیتے ہو اور برائی سے روکتے ہو اور اللہ پر ایمان رکھتے ہو)، نیز فرمان نبوی ہے: **''من رأى منكم منكرا فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه، وذلك أضعف الإيمان''** [2] (جو شخص تم میں سے کسی منکر (خلاف شرع) کام کو دیکھے تو اس کو اپنے ہاتھ سے مٹا دے، اگر اتنی طاقت نہ ہو تو زبان سے اور اگر اتنی بھی طاقت نہ ہو تو دل ہی سے سہی، اور یہ سب سے کم درجہ کا ایمان ہے)۔

مسئلہ کی تفصیل اور ''نہی عن المنکر'' کے آداب اصطلاح ''أمر بالمعروف ونہی عن المنکر'' کے تحت ملاحظہ کئے جاسکتے ہیں۔

قابل لحاظ امر یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ کا کسی فعل کو دیکھ کر یا کسی قول کو سن کر انکار نہ کرنا اس قول یا عمل کے جواز کی دلیل ہے، اور یہ کہ شرعی طور پر اس میں کوئی حرج نہیں ہے۔ حضور ﷺ کا یہ انکار نہ کرنا شریعت کی ایک بنیادی دلیل ہے اور سنت نبوی کی ایک قسم ہے، جس کو اصولیین ''اقرار'' یا ''تقریر'' کہتے ہیں۔ اس کے تفصیلی مباحث کے لئے اصطلاح ''تقریر'' اور ''اصولی ضمیمہ'' میں باب ''سنت'' کی طرف رجوع کیا جائے۔

(۱) سورۂ آل عمران/ ۱۱۰۔

(۲) حدیث: "من رأى منكم منكرا فليغيره بيده....." کی روایت مسلم (۱/ ۶۹ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

إنماء

تعریف:

۱- إنماء لغت میں "أنمی" کا مصدر ہے، جو نمی ینمی نمیا ونماءً سے ماخوذ ہے، اس میں ایک لغت: نما ینمو نمواً ہے یعنی زیادہ اور کثیر ہونا۔ کہا جاتا ہے: نمّیت الشیئ تنمیۃ یعنی میں نے اس کو بڑھنے والا بنادیا، لہذا إنماء اور تنمیہ: ایسا فعل ہے جو کسی چیز کی زیادتی اور کثرت کا سبب ہو۔

کہا جاتا ہے: نمی الصید: یعنی شکار اوجھل ہوگیا، اور إنماء صید یہ ہے کہ شکار کو تیر مارے تو وہ اس کی نگاہ سے اوجھل ہوجائے، پھر اس کو مردہ پائے۔ حضرت ابن عباس سے مرفوع روایت ہے: کل ما أصمیت ودع ما أنمیت [۱] (جو نگاہ کے سامنے مرے اس کو کھاؤ، اور جو نگاہ سے اوجھل ہوجائے، اسے چھوڑ دو)۔

فقہی استعمال اس لغوی مفہوم سے الگ نہیں [۲]۔

---

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر، الزاہر فی غریب الفاظ الشافعی رص ۴۰۰، ۹۲۹ طبع وزارت اوقاف۔

حدیث ابن عباس: "کل ما أصمیت ودع ما أنمیت" کی روایت طبرانی (المعجم الکبیر ۱۲/ ۲۷/ ۲۳۷۰ طبع عراق) نے کی ہے۔ ہیثمی نے مجمع الزوائد (۴/ ۱۳) میں کہا: اس میں حضرت عثمان بن عبد الرحمن ہیں، میرے خیال میں یہ قریشی ہیں جو متروک ہیں۔

(۲) النظم المستعذب بہامش المہذب ۱/ ۱۴۸ طبع دار المعرفہ بیروت، المغنی ۸/ ۵۵۳، ۲/ ۵۷۲ طبع ریاض الحدیثہ، الاختیار ۱/ ۹۸، ۵/ ۳ طبع دار المعرفہ بیروت، جواہر الإکلیل ۱/ ۱۱۸ طبع دار المعرفہ بیروت، منتہی الارادات ۲/ ۵۰۵ طبع دار الفکر، منح الجلیل ۳/ ۶۶۴ طبع النجاح، لیبیا۔

پھر نماء زیادتی ہے، اور اکثر إنماء کا نتیجہ ہوتی ہے جیسا کہ فقہاء کا کہنا ہے، اور کبھی نماء ذاتی ہوتا ہے۔

نماء کی دو قسمیں ہیں: حقیقی، تقدیری۔ حقیقی سے مراد توالد وتناسل اور تجارت کے ذریعہ ہونے والی زیادتی ہے اور تقدیری سے مراد مال کسی کے اپنے یا اپنے نائب کے ہاتھ میں ہونے کے سبب زیادتی کا ممکن ہونا ہے [۱]۔

متعلقہ الفاظ:

الف- تثمیر اور استثمار:

۲- تثمیر اور استثمار، إنماء ہی کی طرح ہے، کہا جاتا ہے: ثمّر مالہ: یعنی مال کو بڑھایا [۲]۔

ب- تجارت:

۳- تجارت منافع کی غرض سے معاوضہ کے ساتھ مال کی ہیرا پھیری ہے، لہذا تجارت ایسا عمل ہے جس کا مقصد مال کو بڑھانا ہے، اور تجارت افزائش مال کا ایک وسیلہ وذریعہ سمجھا جاتا ہے [۳]۔

ج- اکتساب:

۴- اکتساب کا معنی طلب رزق ہے اور کسب کی اصل رزق ومعاش کی طلب میں کوشش کرنا ہے، حدیث پاک میں ہے: "أطیب ما أکل الرجل من کسبہ، وولدہ من کسبہ" (آدمی کا سب سے پاکیزہ کھانا وہ ہے جو اس کی اپنی کمائی سے ہو، اور آدمی کی اولاد

---

(۱) الاختیار ۱/ ۱۰۱، المہذب ۱/ ۱۹۳، ابن عابدین ۲/ ۷ طبع سوم بولاق۔

(۲) لسان العرب، المغنی ۲/ ۵۷۲، فتح القدیر ۷/ ۸۹۔

(۳) لسان العرب، القلیوبی ۲/ ۲۸ طبع عیسی الحلبی، منتہی الارادات ۱/ ۳۷۰۔

اس کی اپنی کمائی ہے)[۱]۔

لہذا اکتساب کا معنی طلب مال ہے، خواہ موجودہ مال کو بڑھا کر ہو یا بغیر مال کے محض کام کرنے کے ذریعہ ہو مثلاً اجرت پر کام کرنے والا۔

رہا إنماء تو وہ مال کے بڑھانے کے لئے کوشش کرنے کا نام ہے، لہذا اکتساب میں بمقابلہ إنماء عموم زیادہ ہے[۲]۔

د- زیادہ:

۵- إنماء ایسا عمل ہے جو زیادتی کا سبب ہو جیسا کہ گزرا، اور زیادہ اس چیز کو کہتے ہیں جو دوسرے پر زائد یا اضافہ ہو۔ "الفروق فی اللغہ" میں ہے: فعل "نما" سے مال کی ذات میں اضافہ سمجھا جاتا ہے، جب کہ فعل "زاد" میں یہ نہیں سمجھا جاتا، چنانچہ وراثت میں کوئی چیز ملے اور اس سے مال بڑھ جائے تو اس موقع پر "زاد" کہتے ہیں "نما" نہیں کہتے۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ "إنماء" اس بات کی کوشش کا نام ہے کہ زیادتی اس چیز کی ذات سے پیدا ہونے والی ہو، خارج سے نہ ہو، جب کہ زیادتی کبھی خارج سے بھی ہوتی ہے، اس لئے یہ زیادہ عام ہے۔

فقہاء "زیادتی" کو متصل و منفصل میں تقسیم کرتے ہیں، اور ان میں سے ہر ایک کو متولدہ وغیر متولدہ میں تقسیم کرتے ہیں، زیادتی متصلہ متولدہ کی مثال موٹا ہونا اور خوب صورت ہونا ہے، اور غیر متولدہ کی مثال رنگ اور سلائی ہے، زیادتی منفصلہ متولدہ کی مثال اولاد اور پھل ہے اور غیر متولدہ کی مثال اجرت ہے[۱]۔

ھ- کنز:

۶- کنز "کنز" کا مصدر ہے، یہ بھی ایسے مال کا نام ہے جو کسی برتن میں محفوظ کر دیا گیا ہو، ایک قول یہ ہے کہ کنز مال مدفون کو کہتے ہیں، عرب والے ہر بڑی مقدار والی قابل تنافس وتقابل چیز کو کنز کہتے ہیں اور اس کا اطلاق مال مخزون ومحفوظ پر ہوتا ہے۔ اسی مفہوم میں یہ فرمان باری ہے: "وَالَّذِيْنَ يَكْنِزُوْنَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلاَ يُنْفِقُوْنَهَا فِيْ سَبِيْلِ اللّٰهِ فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيْمٍ"[۲] (اور جو لوگ کہ سونا اور چاندی جمع کر کر کے رکھتے ہیں اور اس کو خرچ نہیں کرتے اللہ کی راہ میں آپ انہیں ایک دردناک عذاب کی خبر سنا دیجئے) اور حدیث پاک میں ہے: "کل مال لا تؤدی زکاته فهو کنز" (جس مال کی زکاۃ نہ دی جائے وہ کنز ہے)[۳]، لہذا "کنز" "إنماء" کی ضد ہے۔

و- تعطیل:

۷- تعطیل کا معنی تفریغ (خالی کرنا) ہے، معطل کا معنی غیر آباد زمین ہے اور "إبل معطلۃ" ایسے اونٹ کو کہتے ہیں جس کا کوئی چرواہا اور

---

(۱) حدیث: "أطيب ما أكل الرجل....." کی روایت ابن ماجہ (۲/ ۷۶۸، ۷۶۹) نے کی ہے حضرت ابو حاتم و ابوزرعہ نے اس کو صحیح قرار دیا ہے جیسا کہ فیض القدیر للمناوی (۲/ ۴۴۵ طبع مکتبہ تجاریہ) میں ہے۔

(۲) تاج العروس، المصباح المنیر، الاختیار ۳/ ۱۷۴۔

(۱) لسان العرب، الفروق فی اللغہ رص ۱۷۳ طبع دار الآفاق الحدیثہ، ابن عابدین ۴/ ۸۴، ۱۳۷، منتہی الارادات ۲/ ۲۰۵، ۲۰۶، ۳۰، المہذب ۱/ ۲۷۷، منح الجلیل ۳/ ۵۲۶۔

(۲) سورۂ توبہ/ ۳۴۔

(۳) لسان العرب، المصباح المنیر، النظم المستعذب بہامش المہذب ۱/ ۱۶۴۔ حدیث: "کل مال لا تؤدی زکاته فهو کنز" کو بیہقی نے اپنی سنن میں کتاب الزکاۃ (۴/ ۸۲) میں موقوفاً روایت کیا ہے اور کہا: یہی صحیح ہے پھر لکھا کہ یہ روایت مرفوعاً بھی منقول ہے اور کہا: لیکن یہ نقل قوی نہیں، نیز سیوطی نے بھی فیض القدیر (۵/ ۲۹) میں اس کو ضعیف قرار دیا ہے۔

نگراں نہ ہو، اور **عطل الدار** کا معنی ہے: اس نے گھر کو خالی کیا، اور **تعطل الرجل** کا معنی ہے: بے کار رہنا۔ فقہاء کہتے ہیں: جو کسی زمین کو گھیر لے اور آباد نہ کرے تو اس سے کہا جائے گا کہ اسے آباد کرو یا اپنا قبضہ ہٹاؤ، پھر اگر وہ مسلسل غیر آباد و معطل رہے تو جو بھی اس کو آباد کر لے گا وہ اس کا زیادہ حق دار ہوگا [۱]، اس لئے کہ حضرت عمر کا قول ہے: "**من تحجر أرضا فعطلها ثلاث سنين فجاء قوم فعمروها فهم أحق بها**" (جو کسی زمین کو گھیر لے، اور اس کو تین سال تک معطل رکھے پھر دوسرے لوگ آ کر اس کو آباد کر لیں تو وہی لوگ اس کے زیادہ حق دار ہوں گے [۲]۔

لہذا تعطیل بھی إنماء کی ضد ہے۔

ز-قنیہ:

۸-قنیہ (قاف کے زیر اور اس کے پیش کے ساتھ) کا معنی ہے: کمائی، کہا جاتا ہے: **اقتنيته**: میں نے اس کو کمایا، حاصل کیا، اور کہا جاتا ہے، **اقتنيته** یعنی میں نے اسے اپنی ذات کے لئے مقرر کر دیا ہے، تجارت کے لئے نہیں۔ اور قنیہ کا معنی امساک (ذخیرہ) ہے۔ "الزاہر" میں ہے: قنیہ اس مال کو کہتے ہیں جسے انسان اپنے پاس روک کر ذخیرہ کر لے، اور اس سے فائدہ اٹھانے کے لئے اس کو نہ بیچے۔

قنیہ یعنی ملکیت کے لئے رکھی گئی چیز اور تجارت کے لئے رکھی گئی چیز کے درمیان زکاۃ کے واجب ہونے کے مسئلہ میں فقہاء فرق کرتے ہیں [۱]۔

تو قنیہ بھی مال کو فزائش سے معطل کرتا ہے۔

ح-ادخار:

۹-ادخار: کسی چیز کو بوقت ضرورت استعمال کے لئے تیار کرنا اور اس کو روک لینا ہے۔ حدیث میں ہے: "**كنت نهيتكم عن ادخار لحوم الأضاحي فوق ثلاث، فأمسكوا ما بدا لكم**" [۲] (میں نے تمہیں قربانی کے گوشت کو تین دنوں سے زائد ذخیرہ کرنے سے روکا تھا، اب تم کو اجازت ہے کہ جب تک جی چاہے روک رکھو)۔

تو ادخار کی صورت میں بھی مال إنماء سے معطل رہتا ہے۔

اول
إنماء بمعنی زیادتی مال

مال کے إنماء کا حکم:

تمہید:

۱۰-مال کے اعتبار سے انسان کی حیثیت یا تو یہ ہوگی کہ وہ مال کی ذات کا اور اس میں تصرف کرنے دونوں کا مالک ہوگا، مثلاً وہ چیز جو انسان کی ملکیت میں شراء یا ہبہ یا وراثت کے ذریعہ ہو اور اس کے قبضہ میں ہو، اور وہ اس میں تصرف کرنے کا اہل ہو یا انسان صرف اس مال کی ذات کا مالک ہوگا، اس میں تصرف کرنے کا اختیار اس کو نہ ہوگا

---

(۱) لسان العرب، المغنی ۵/ ۵۷۰۔

(۲) حضرت عمرؓ کا اثر کتاب الخراج لابی یوسف (ص/ ۶۱ طبع سلفیہ) میں ان الفاظ کے ساتھ ہے: "من كانت له أرض ثم تركها ثلاث سنين فلم يعمرها فعمرها قوم آخرون فهم أحق بها" (جس کے پاس زمین ہو پھر وہ اسے تین سال تک چھوڑ دے آباد نہ کرے پھر دوسرے لوگ اسے آباد کر دیں تو وہ اس زمین کے زیادہ حقدار ہوں گے)، ابن حجر نے کہا: اس کے رجال ثقہ ہیں (الدرایہ ص ۲۴۵)۔

(۱) لسان العرب، الزاہر ص/ ۱۵۸، ۳۰۳، المہذب ۱/ ۱۶۶، المغنی ۳/ ۳۱، جواہر الاکلیل ۱/ ۱۳۱۔

(۲) المصباح المنیر، المہذب ۱/ ۲۴۷، منتہی الإرادات ۱/ ۸۸، حدیث: "كنت نهيتكم عن ادخار لحوم الأضاحي فوق ثلاث فأمسكوا ما بدا لكم" کی روایت مسلم (کتاب الأضاحی ۳/ ۱۵۶۳، ۱۹۷۷ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

مثلاً مجور علیہ (جس پر شرعاً پابندی عائد ہو) یا صرف تصرف کا مالک ہوگا، مال کی ذات کا مالک نہ ہوگا مثلاً ولی، وصی، وکیل، وقف کا نگراں، قاضی اور بیت المال کے تحت آنے والے اموال کے تعلق سے بادشاہ، یا نہ مال کی ذات کا مالک ہوگا اور نہ اس میں تصرف کرنے کا اسے اختیار ہوگا مثلاً غاصب، فضولی، مرتہن، مودَع اور مدتِ اعلان تعریف کے دوران لقطہ اٹھانے والا۔

مال کی ذات اور اس میں تصرف کے مالک کے تعلق سے اِنماء کا حکم:

اس کی مشروعیت:

۱۱ - انسان جس مال کی ذات اور اس میں تصرف کا مالک ہے اس کے لئے اس کا اِنماء شرعاً جائز ہے، اس کے جائز ہونے کی دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے بیع وتجارت کو حج کے موسم میں بھی جائز قرار دیا ہے، اور یہ مال کے اِنماء کا وسیلہ ہے جیسا کہ فقہاء کہتے ہیں [۱]۔

فرمان باری ہے: ''وَأَحَلَّ اللّٰهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا'' [۲] (حالانکہ اللہ نے بیع کو حلال کیا ہے اور سود کو حرام کیا ہے)، ''يَا أَيُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُوْا لاَ تَأْكُلُوْا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلاَّ أَنْ تَكُوْنَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِّنْكُمْ'' [۳] (اے ایمان والو! آپس میں ایک دوسرے کا مال ناحق طور پر نہ کھاؤ، ہاں البتہ کوئی تجارت باہمی رضامندی سے ہو)، ''وَآخَرُوْنَ يَضْرِبُوْنَ فِي الْأَرْضِ يَبْتَغُوْنَ مِنْ فَضْلِ اللّٰهِ'' [۴] (اور بعض سفر کریں گے

(۱) البدائع ۶/ ۵۸ طبع الجمالیہ۔
(۲) سورۂ بقرہ/ ۲۷۵۔
(۳) سورۂ نساء/ ۲۹۔
(۴) سورۂ مزمل/ ۲۰۔

ملک میں اللہ کی روزی کی تلاش میں)، نیز فرمایا: ''لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَبْتَغُوْا فَضْلاً مِّنْ رَّبِّكُمْ'' [۱] (تمہیں اس باب میں کوئی مضائقہ نہیں کہ تم اپنے پروردگار کے ہاں سے تلاش معاش کرو) [۲]۔

نیز روایت میں ہے: ''أن النبي ﷺ "دفع إلى عروة البارقي ديناراً ليشتري له شاة فاشترى شاتين فباع إحداهما بدينار وأتى النبي ﷺ بشاة و دينار فدعا له بالبركة'' (حضور ﷺ نے ایک بکری خریدنے کے لئے عروہ بارقی کو ایک دینار دیا، انہوں نے اس سے دو بکریاں خریدیں پھر ایک کو ایک دینار میں فروخت کردیا، اور ایک بکری اور ایک دینار حضور ﷺ کی خدمت میں لائے تو حضور ﷺ نے ان کے لئے برکت کی دعا فرمائی'' [۳]، نیز فرمان نبوی ہے: ''التاجر الصدوق الأمين مع النبيين والصديقين والشهداء'' [۴] (سچا، امانت دار

(۱) سورۂ بقرہ/ ۱۹۸۔
(۲) قرطبی ۲/ ۴۱۳ طبع دارالکتب، احکام القرآن للجصاص ۲/ ۲۱۰ اور اس کے بعد کے صفحات طبع بہیہ، المہذب ۱/ ۲۶۴ طبع دارالمعرفہ بیروت، المغنی ۳/ ۵۶۰ طبع مکتبۃ الریاض، الاختیار ۳/ ۱۹ طبع بیروت، المغنی ۳/ ۵۶۰، الاختیار ۴/ ۱۶۰، ۱۷۲، منتہی الارادات ۳/ ۴۱۰، ۴۱۱ طبع دارالفکر، المہذب ۱/ ۳۶۴۔
(۳) حدیث عروہ بارقی کی روایت بخاری (کتاب المناقب ۶/ ۶۳۲/ ۳۶۴۲ طبع السلفیہ)، اور ابوداؤد (کتاب البیوع ۳/ ۶۷۷/ ۳۳۸۴ طبع الدعاس) نے کی ہے الفاظ ابوداؤد کے ہیں۔
(۴) حدیث: ''التاجر الصدوق الأمين مع النبيين والصديقين والشهداء'' کی روایت ترمذی (کتاب البیوع ۳/ ۵۱۵/ ۱۲۰۹ طبع الحلبی) نے کی ہے اور ترمذی نے اس کو حسن کہا ہے، حاکم (۴/ ۶ طبع دارالکتاب العربی) نے اسے بہ طریق حسن بصری عن ابی سعید روایت کیا ہے۔ حسن بصری کا حضرت ابوسعید سے سماع نہیں جیسا کہ علائی نے جامع التحصیل (ص/ ۱۹۷) میں لکھا ہے لہذا حدیث منقطع ہے۔ مناوی نے کہا: اس کے شواہد دارقطنی میں ہیں (فیض القدیر ۳/ ۲۷۸)۔

تاجر انبیاء صدیقین اور شہداء کے ساتھ ہوگا)۔ اسی طرح فرمان نبوی ہے: "الجالب مرزوق و المحتكرمحروم (أو ملعون)" (جالب (سامان باہر سے لانے والا) کو رزق دیا جاتا ہے، اور محتکر (ذخیرہ اندوز) محروم یا ملعون ہے)[۱]، نیز فرمان نبوی ہے: ''لا يغرس مسلم غرسا ولا يزرع زرعا فيأكل منه إنسان ولا دابة ولا شيء إلا كانت له صدقة" (جو مسلمان درخت لگائے یا کھیت لگائے، پھر اس میں سے کوئی آدمی یا چوپایہ یا کوئی اور کھائے تو اس کو صدقہ کا ثواب ملے گا)[۲]، نیز فرمایا: ''نعم المال الصالح للرجل الصالح"[۳] (کیا خوب ہے پاکیزہ مال نیک آدمی کے لئے)۔

اس مقصد (إنماء) کو حاصل کرنے کے لئے شریعت نے طرح طرح کے معاملات مثلاً شرکت کو مباح قرار دیا۔ صحابہ کی ایک جماعت سے مروی ہے کہ انہوں نے یتیم کا مال مضاربت کے طور پر دیا، نیز بعثت نبوی کے بعد لوگ شرکت ومضاربت کا معاملہ کرتے رہے، آپ علیہ السلام نے ان کو برقرار رکھا، ان پر نکیر نہیں فرمائی[۴]۔

(۱) حدیث: "الجالب مرزوق والمحتكر محروم، (أو ملعون)" کی روایت ابن ماجہ نے (اپنی سنن ۲/ ۷۲۸/ ۲۱۵۳) کے ''التجارات'' میں کی ہے۔ زوائد میں ہے: اس کی اسناد میں علی بن زید ابن جدعان ہیں جو ضعیف ہیں۔ اور حافظ ابن حجر نے اس کو تلخیص الحبیر (۳/ ۱۳ طبع مکتبہ اثریہ) میں ضعیف کہا ہے۔

(۲) حدیث: "لا يغرس مسلم غرسا ولا يزرع زرعا فيأكل منه إنسان ولا دابة ولا شيء إلا كانت له صدقة" کی روایت مسلم (کتاب المساقاۃ ۳/ ۱۱۸۸/ ۱۵۵۲ طبع الحلبی) اور بغوی (شرح السنہ ۱۰/ ۹۱/ ۲۴۹۵ طبع المکتب الإسلامی) نے کی ہے۔

(۳) المغنی ۳/ ۵۶۰، الاختیار ۴/ ۱۶۰، ۱۷۲، المہذب ۱/ ۲۶۳، حدیث: "نعم المال الصالح للرجل الصالح....." کی روایت احمد نے اپنی مسند (۴/ ۱۹۷، ۲۰۲) میں بروایت حضرت عمرو بن العاص طبع المکتب الإسلامی کی ہے۔

(۴) البدائع ۶/ ۵۸، ۷۹، المغنی ۵/ ۲۶، المہذب ۱/ ۳۹۱، منح الجلیل ۳/ ۲۸۰

مشروعیت کی حکمت:

۱۲ - انسان کے لئے اپنے مال کے تحفظ کی خاطر اس کی افزائش اور إنماء کو مشروع قرار دیا گیا ہے، اور اسی میں اس کا ذاتی اور اجتماعی مفاد ہے، مال کا تحفظ شریعت کے مقاصد میں سے ایک اہم مقصد ہے، اسی لئے بے وقوفوں کو تصرف سے روک دیا گیا تاکہ مال کو ضائع نہ کریں۔ مال کے تحفظ کا ایک ذریعہ تجارت یا زراعت یا صنعت وغیرہ کے ذریعہ اس کو بڑھانا ہے، اسی لئے شرکت کے جائز ہونے کی حکمت بیان کرتے ہوئے فقہاء کہتے ہیں: شرکت کا مقصد تجارت کے ذریعہ مال کو بڑھانا ہے، کیونکہ مال میں اضافہ اکثر تجارت کے ذریعہ ہوتا ہے، تجارت کے بارے میں لوگوں کی صلاحیتیں الگ الگ ہوتی ہیں، کچھ لوگ دوسروں کے مقابلہ میں اس کے بڑے ماہر ہوتے ہیں، اسی لئے شرکت کو جائز قرار دیا گیا تاکہ مال کے بڑھانے کا مقصد پورا ہو اور لوگوں کو مال بڑھانے کی ضرورت تو ہے ہی، لہذا اب ان معاملات کی مشروعیت بندوں کے مفاد میں ہے۔

''مضاربت'' کے بارے میں فقہاء کہتے ہیں: ضرورت اس کی متقاضی ہے، کیونکہ لوگوں کو اپنے اموال میں تصرف کرنے اور تجارت کے ذریعہ ان کو بڑھانے کی ضرورت ہے، لہذا یہ مفاد عامہ میں سے ہے، چونکہ ذاتی طور پر ہر آدمی اس کی قدرت نہیں رکھتا اس لئے نیابت کی ضرورت پڑتی ہے[۱]۔

انسان کی نیت کے اعتبار سے مال کا إنماء:

۱۳ - إنماء اکتساب یعنی کمائی کی ایک شکل ہے، مقصد کے لحاظ سے اس کا حکم الگ الگ ہے:

= طبع النجاح لیبیا، الاختیار ۳/ ۱۱، ۱۹، منتہی الإرادات ۲/ ۳۱۹۔

(۱) منح الجلیل ۳/ ۶۶۴، البدائع ۶/ ۵۸، ۷۹، الہدایہ ۳/ ۲۰۲ طبع مکتب الإسلامی، المغنی ۵/ ۲۶، ۲۷۔

إنماء فرض ہے اگر اس کا مقصد اپنے، اپنے اہل وعیال اور اپنے قرضوں کی ادائیگی کے بقدر مال حاصل کرنا ہو۔

ضرورت سے زائد إنماء مستحب ہے اگر اس کا مقصد فقیر کی ہمدردی اور رشتہ دار کو فائدہ پہنچانا ہو، اس صورت میں یہ نفلی عبادت کے لئے فارغ ہونے سے افضل ہے۔

اس سے زائد إنماء مباح ہے اگر اس کا مقصد آرائش وآسائش ہو، اس لیے کہ فرمان نبوی ہے: "نعم المال الصالح للرجل الصالح"[۱] (کیا خوب ہے پاکیزہ مال نیک آدمی کے لئے)۔

اس سے زائد إنماء مکروہ تحریمی ہے اگر اس کا مقصد فخر ومباہات اور تکبر ونخوت کا اظہار ہو اگرچہ حلال ذریعہ سے ہو، اس لیے کہ فرمانِ نبوی ہے: "من طلبها حلالا مكاثرا لها مفاخرا لقي الله تعالى وهو عليه غضبان"[۲] (جو اس کو حلال طریقہ سے فخر ومباہات کے لیے طلب کرے گا وہ اس حال میں اللہ سے ملے گا کہ اللہ اس سے ناراض ہوگا)۔

ایسے شخص کے "إنماء" کا حکم جو مالک نہ ہونے کے باوجود تصرف کا حق رکھتا ہو:

۱۴ - اگر مال میں صرف تصرف کا مالک ہو، اسے مال کی ذات کی ملکیت حاصل نہ ہو مثلاً ولی، وصی، وقف کا نگراں، وکیل، قاضی اور سلطان، یہ لوگ یتیموں اور مجور علیہ کے اموال، وقف، مؤکل اور بیت المال کے اموال میں جن کے ذمہ دار یہ لوگ ہیں، شرعی طور پر اجازت کے ساتھ تصرف کرتے ہیں، یہ لوگ اس طرح کے اموال کے امین ہیں، اور وہ اپنی نگرانی میں ان اموال میں وہی تصرف کریں گے جن میں ارباب اموال کا فائدہ ہو، اسی وجہ سے ان کے لئے جائز ہے کہ ان اموال کا إنماء کریں، اس لئے کہ اس میں فائدہ زیادہ ہے۔

فقہاء کہتے ہیں: وکیل، وصی، ولی، قاضی اور سلطان بیت المال میں آنے والے اموال کے بارے میں شرعی اجازت سے تصرف کرتے ہیں۔

وصی کے لیے جائز ہے کہ مال کو مضاربت کے طور پر کام کرنے والے کے ہاتھ میں یتیم کی نیابت میں دے دے، اسی طرح قاضی (اگر وصی نہ ہو تو) وقف، غائب، لقطہ اور یتیم کا مال مضاربت کے طور پر دے سکتا ہے۔

وقف کا نگراں کرایہ پر دے کر، یا کاشت وغیرہ کرا کے وقف کا إنماء کرسکتا ہے۔

امام بیت المال کے اموال کی اپنی نگرانی میں سرمایہ کاری اور اصلاح کرسکتا ہے، یہ حضرات جن اموال کے ذمہ دار ہیں ان میں إنماء کے ذریعہ ان کا تصرف کرنا جائز ہے، فقہاء اس کی دلیل یہ دیتے ہیں:

الف - حضرت عبد اللہ بن عمرو بن عاص کی روایت میں فرمانِ نبوی ہے: "من ولي يتيما له مال فليتجر له بماله ولا يتركه حتى تأكله الصدقة"[۱] (جو کسی یتیم کا ولی ہو جس کے پاس مال

(۱) حدیث: "نعم المال الصالح....." کی تخریج فقرہ نمبر ۱۱ کے تحت گذر چکی ہے۔

(۲) الاختیار ۴/۱۷۲۔

حدیث: "من طلبها حلالا مكاثرا لها مفاخرا لقي الله تعالى وهو عليه غضبان" کی روایت ابونعیم (نے اپنی کتاب الحلیہ ۸/ ۲۱۵ میں بہ طریق مکحول عن ابی ہریرہ) کی ہے اور علائی نے جامع التحصیل رص ۳۵۲ میں مکحول کے بارے میں کہا: دار قطنی نے کہا: "ان کی ملاقات حضرت ابوہریرہ سے نہیں" لہذا حدیث منقطع ہے۔

(۱) حدیث: "من ولي يتيما له مال فليتجر له بماله ولا يتركه حتى تأكله الصدقة" کی روایت ترمذی (کتاب الزکاۃ ۳/ ۳۲، ۶۴۱ طبع الحلبی) نے کی ہے، ترمذی نے کہا: یہ حدیث صرف اسی سند سے مروی ہے

ہے اس کو چاہیے کہ اس کے مال میں تجارت کرے، اسے چھوڑ نہ دے کہ صدقہ اسے ختم کردے)۔

ب-صحابہ کی ایک جماعت سے مروی ہے کہ انہوں نے یتیم کا مال مضاربت کے طور پر دیا مثلاً حضرت عمر، عثمان، علی اور عبداللہ بن مسعود۔

ج - روایت میں ہے کہ حضور علیہ السلام نے حضرت عروہ بارقی کو ایک دینار ایک بکری خریدنے کے لیے دیا، انہوں نے دو بکریاں خریدیں، ایک بکری ایک دینار میں فروخت کردی، اور ایک بکری اور ایک دینار خدمتِ نبوی میں لے کر آئے تو رسول اللہ علیہ السلام نے ان کے لئے برکت کی دعا فرمائی [(۱)]۔

د- امام بیت المال کے اموال کی سرمایہ کاری اور اصلاح کرسکتا ہے، اس کی دلیل یہ ہے کہ حضرت عبداللہ وعبیداللہ صاحب زادگانِ حضرت عمر بن الخطاب نے حضرت ابوموسی اشعری سے (جو بصرہ کے گورنر تھے) بیت المال کا مال لیا کہ اس سے کوئی چیز خریدیں گے، اور نفع اٹھائیں گے، پھر اصل مال امیر المؤمنین حضرت عمر بن الخطاب کے حوالہ کردیں گے۔معاملہ حضرت عمر کے پاس آیا تو انہوں نے اس کو قبول کرنے سے انکار کردیا اور مال کو مضاربت بنادیا، آدھا نفع بیت المال میں رکھا، اور آدھا ان دونوں کے حوالہ کردیا [(۲)]۔

ھ- روایت میں آیا ہے کہ صدقہ کے اونٹ اگر دبلے ہوتے تو حضرت ابوبکران کو "ربذہ" اور اس کے اطراف میں چرانے کے لئے روانہ کردیتے تھے [(۳)]۔

= اس کی سند میں محدثین نے کلام کیا ہے، اس لئے کہ مثنی بن صباح حدیث میں ضعیف ہیں۔

(۱) حدیث عروہ بارقی کی تخریج فقرہ نمبر ۱۱ میں گذرچکی ہے۔

(۲) حضرت عمر بن الخطابؓ کے اثر کی روایت امام مالک نے اپنی مؤطا (۱۴۹/۵ مع شرح منتقی طبع دار الکتاب العربی) میں کی ہے۔

(۳) ابن عابدین ۱۴۱/۲، ۳۵۴، ۳۵۵، ۵۰۵ طبع سوم بولاق، منح الجلیل، ۶۶۶/۳، الحطاب ۲/ ۲۹۴، ۵/ ۳۵۷، ۶/ ۳۸ طبع دار الفکر، الہدایہ

اس شخص کے "إنماء" کا حکم جو مالک ہونے کے باوجود تصرف کا حق نہ رکھتا ہو:

جو مال کی ذات کا مالک ہو اور تصرف کا مالک نہ ہو مثلاً سفیہ غیر حنفیہ کے نزدیک اور مثلاً صغیر اور مجنون، ان کو مال میں تصرف سے روک دیا جاتا ہے، ان پر پابندی کا مقصد ان کے مال کا تحفظ ہے اور اس کی دلیل فرمانِ باری ہے:"وَلاَ تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ الَّتِي جَعَلَ اللّٰهُ لَكُمْ قِيَامًا" [(۱)] (اور کم عقلوں کو اپنا وہ مال نہ دے دو جس کو اللہ نے تمہارے لئے مایۂ زندگی بنایا ہے)۔ اس آیت کریمہ میں اموال کی نسبت اولیاء کی طرف اس وجہ سے کی گئی ہے کہ وہ ان اموال کے منتظم ہیں، نیز اللہ تعالی نے یتیموں کو آزمانے اور جب تک ہوشیاری محسوس نہ ہوجائے، ان کے اموال ان کے حوالہ نہ کرنے کا حکم دیا ہے، فرمانِ باری ہے:"وَابْتَلُوا الْيَتَامٰى حَتّٰى إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ فَإِنْ آنَسْتُمْ مِّنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوْا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ" [(۲)] (اور یتیموں کی جانچ کرتے رہو یہاں تک کہ وہ عمر نکاح کو پہنچ جائیں تو اگر تم ان میں ہوشیاری دیکھ لو تو ان کے حوالے ان کا مال کردو)۔

حضرت ابن عباسؓ فرماتے ہیں:"فإن آنستم منهم رشداً" سے مراد مال کے بارے میں ان کی صلاحیت ہے، لہذا یہ پابندی ان کی خیرخواہی میں ہے، کیونکہ ممکن ہے کہ بیع وشراء کے جو معاملات وہ کریں گے ان کی وجہ سے مال ضائع ہوجائے۔

البتہ اگر ولی صغیر ممیز کو اجازت دے دے تو اجازت کی وجہ سے اس کا تصرف جائز ہے، لیکن صغیر غیر ممیز اور مجنون کا تصرف جائز نہیں،

= ۱۳۶/۴، المہذب ۳۳۵/۱، ۳۶۲، منتہی الإرادات ۲/ ۵۰۳، ۵۰۵، ۲/ ۲۹۴، البدائع ۷۹/۶، کنز العمال ۵/ ۶۱۷، مغنی المحتاج ۲/ ۳۰۴ طبع مصطفی الحلبی۔

(۱) سورۂ نساء ۵/

(۲) سورۂ نساء ۶/۔

کو کہ ولی اجازت دے دے(۱)۔

اس شخص کے "اِنماء" کا حکم جو نہ مالک ہو اور نہ تصرف کا حق رکھتا ہو:

۱۵- جو شخص مال کی ذات یا اس میں تصرف کا مالک نہ ہو البتہ مال پر اس کا قبضہ ہو، خواہ یہ قبضہ امانت کا ہو، جیسے مودع یا ظالمانہ قبضہ ہو مثلاً غاصب کا قبضہ، اس کے لیے اِنماء جائز نہیں، کیونکہ اصل یہ ہے کہ دوسرے کی ملکیت میں اس کے مالک کی اجازت کے بغیر تصرف جائز نہیں ہے۔

اس کی تفصیل کے لئے دیکھئے: "غصب"، "ودیعت" کی اصطلاحات۔

اِنماء کے جائز و ناجائز وسائل:

۱۶- گذر چکا ہے کہ دراصل مال کا اِنماء جائز ہے، تاہم اِنماء کے لئے صرف جائز وسائل اختیار کرنا واجب ہے مثلاً تجارت، زراعت، اور صنعت کاری ان تمام شرعی قواعد و شرائط کی رعایت کے ساتھ جن کو فقہاء تصرفات کے لئے جو اِنماء کا ذریعہ ہیں، ذکر کرتے ہیں مثلاً بیع، شرکت، مضاربت، مساقات اور وکالت۔

اس کا مقصد یہ ہے کہ یہ عقود قطعی طور پر صحیح ہوں، اور نفع کسی حرام کے شبہ سے پاک رہے۔ (دیکھئے: "بیع"، "شرکت"، "مضاربت" وغیرہ کی اصطلاحات)۔

اسی وجہ سے ناجائز طریقہ پر مال کا اِنماء حرام ہے مثلاً سود، جوا اور

(۱) الحطاب ۴/ ۲۴۶، ۲۴۷ طبع النجاح لیبیا، المہذب ۱/ ۳۳۵، ۳۳۸، ۳۹۶، الاختیار ۲/ ۹۴، ۱۰۰، منتہی الارادات ۲/ ۲۸۹، ۲۹۶، مغنی المحتاج ۲/ ۹۹، ۱۶۵، ۱۷۱، ابن عابدین ۴/ ۳۰۴، ۵/ ۱۱۳، الدسوقی ۳/ ۲۹۴ طبع دار الفکر۔

شراب کی تجارت وغیرہ(۱)، اس لیے کہ فرمان باری ہے: **وَأَحَلَّ اللّٰهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا**(۲) (حالانکہ اللہ نے بیع کو حلال کیا ہے اور سود کو حرام کیا ہے)، اور حضور ﷺ نے شراب کے بارے میں فرمایا: "**لعن اللّٰه شاربها وساقيها وبائعها ومبتاعها ......**"(۳) (اللہ کی لعنت ہے شراب پینے والے، پلانے والے اور اس کے بیچنے اور خریدنے والے پر)، نیز فرمان نبوی ہے: "**إن اللّٰه ورسوله حرم بيع الخمر والميتة والخنزير والأصنام**"(۴) (اللہ اور اس کے رسول نے شراب، مردار، خنزیر اور بتوں کی بیع حرام کر دی ہے)۔

نماء سے متعلق احکام:

۱۷- مال خواہ مالک کے قبضہ میں ہو، یا تصرف کرنے والے کے قبضہ میں یا امانت ہو یا غصب ہو اگر بڑھ جائے، خواہ فطری طور پر بڑھے یا کسی عمل کے نتیجہ میں، اس نماء و اضافہ شدہ کے احکام مقامات کے اعتبار سے الگ الگ ہیں۔

ان کی تفصیلات کے لئے اصطلاح: "زیادہ" دیکھی جائے(۵)۔

(۱) کفایۃ الطالب الربانی ۲/ ۳۳۲ طبع مصطفی الحلبی، المہذب ۱/ ۳۴۷، جامع الاصول ۱۰/ ۵۶۵ طبع الفلاح۔

(۲) سورۂ بقرہ/ ۲۷۵۔

(۳) حدیث: "لعن اللّٰه الخمر وشاربها وساقيها وبائعها ومبتاعها، وعاصرها ومعتصرها وحاملها والمحمولة له" کی روایت ابوداؤد نے اپنی سنن (الاشربہ ۴/ ۸۲/ ۳۶۷۴ طبع دعاس) میں، اور ابن ماجہ (الاشربہ ۲/ ۱۱۲۱) نے کی ہے حافظ ابن حجر نے تلخیص الحبیر (۴/ ۷۳) میں کہا: اس کو ترمذی و ابن ماجہ نے روایت کیا ہے اس کے راوی ثقہ ہیں۔

(۴) حدیث: "إن اللّٰه ورسوله حرم بيع الخمر والميتة والخنزير والأصنام" کی روایت بخاری (کتاب البیوع ۴/ ۴۲۴/ ۲۲۳۶ طبع السلفیہ) اور مسلم (کتاب المساقاۃ ۳/ ۱۲۰۷/ ۱۵۸۱ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۵) بدائع الصنائع ۲/ ۱۱ طبع اول شرکۃ المطبوعات العلمیہ، البحر الرائق ۲/ ۲۳۹، الہدایہ ۴/ ۱۵۵، الاختیار ۳/ ۶۴، المغنی ۲/ ۵۷۷، ۶۲۵، ۶۲۶، ۵/ ۲۶۰۔

دوم

إنماء (بمعنی تیر لگنے کے بعد شکار کا غائب ہونا)

۱۸- تیر لگنے کے بعد شکار کے نگاہ سے اوجھل ہونے کے مفہوم کی تعبیر لفظ إنماء سے کرنا حضرت ابن عباسؓ کی طرف منسوب ہے، فقہاء عموماً اس لفظ کو استعمال نہیں کرتے، ہاں اس مسئلہ کو لکھ کر استدلال میں حضرت ابن عباس کے اس قول کو ذکر کرتے ہیں۔

بدائع الصنائع میں ہے: اگر شکار کو تیر مارے اور وہ اس کی نگاہ سے اوجھل ہوجائے، شکاری اس کی تلاش چھوڑ دے پھر اس کو مل جائے تو اسے کھایا نہیں جائے گا، اور اگر نگاہ سے اوجھل نہ ہوا ہو، یا نگاہ سے اوجھل ہوگیا لیکن شکاری اس کی تلاش سے رکا نہیں بلکہ تلاش کرتا رہا یہاں تک کہ مل گیا تو استحساناً حلال ہوگا، جب کہ قیاس کا تقاضا ہے کہ حلال نہ ہو، اور حضرت ابن عباس سے مروی ہے کہ ان سے جب اس مسئلہ کے متعلق دریافت کیا گیا تو انہوں نے فرمایا: کل ما أصميت ودع ما أنميت [1]۔

امام ابو یوسف نے فرمایا: إصماء سے مراد جو نگاہ میں رہے، اور إنماء سے مراد جو چھپ جائے۔ اور ہشام نے کہا: إنماء سے مراد جو تیری نگاہ سے چھپ جائے، لیکن طلب وتلاش کو نگاہ کے قائم مقام ضرورتاً کردیا گیا ہے، اور عدمِ طلب کی صورت میں کوئی ضرورت نہیں ہے [2]۔

ابن قدامہ کی "المغنی" میں ہے: اگر شکار کو تیر مارے اور وہ اس کی نگاہ سے اوجھل ہوجائے، پھر اس کو مردہ ملے، جس میں اس کا تیر ہو، اس تیر کے علاوہ اس میں کوئی دوسرا اثر نہ ہو تو اس کا کھانا حلال ہے،

= منتہی الإرادات ۴۷۸/۲، مغنی المحتاج ۳۸۰/۱، ۳۹۸، ۱۳۹/۲، جواہر الإکلیل ۱/ ۱۱۸، ۱۲۸۔

(۱) حضرت ابن عباسؓ کے اثر کی تخریج فقرہ نمبر ا کے تحت گذر چکی ہے۔

(۲) بدائع الصنائع ۵۹/۵۔

یہی امام احمد سے مشہور روایت ہے، اسی طرح اگر اپنے کتے کو شکار پر چھوڑے، وہ نگاہ سے اوجھل ہوجائے پھر اس کو مردہ پائے، کتا بھی اس کے ساتھ ہو تو اس کا کھانا حلال ہے اور امام احمد سے ایک روایت ہے کہ اگر دن میں اوجھل ہو تو کوئی حرج نہیں، اگر رات میں اوجھل ہو تو اس کو نہ کھائے۔ امام احمد کی ایک روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ اگر طویل مدت تک اوجھل رہے تو مباح نہیں اور اگر تھوڑی دیر اوجھل رہے تو مباح ہے، اس لئے کہ ان سے کہا گیا: اگر ایک دن اوجھل رہے؟ تو فرمایا: ایک دن بہت ہے۔ اس کی وجہ حضرت ابن عباس کا یہ قول ہے کہ اگر شکار کو تیر مارو اور اس جگہ وہ دم توڑ دے تو کھاؤ، اور اگر تیر مارو پھر اسی دن یا اسی رات تم نے اس کو اپنے لگے ہوئے تیر کے ساتھ پالیا تو اس کو کھاؤ اور اگر تیر مارے ہوئے ایک رات گذر جائے تو نہ کھاؤ؛ کیونکہ اس کے بعد اس میں کیا کچھ ہوا، تمہیں معلوم نہیں [1]۔ امام شافعی کے دو قول ہیں، اس لئے کہ حضرت ابن عباس نے فرمایا: "کل ما أصميت، وما أنميت فلا تأکل"۔

حکم نے کہا: إصماء بمعنی إقعاص ہے یعنی فوراً مر جائے، اور إنماء یہ ہے کہ تم سے اوجھل ہوجائے، یعنی فوراً نہ مرے [2]۔

موضوع کی تفصیل اصطلاح "صید" کے تحت دیکھی جاسکتی ہے۔

(۱) حضرت ابن عباسؓ کے اثر کی تخریج فقرہ نمبر ا کے تحت گذر چکی ہے۔

(۲) المغنی ۵۵۳/۸، ۵۵۴۔

اُنموذج

تعریف:

۱- اُنموذج کے چند معانی ہیں مثلاً: جس سے کسی چیز کا وصف معلوم ہو جیسے کوئی دوسرے کو گیہوں کے ڈھیر سے مثلاً ایک صاع دکھادے، اور اس ڈھیر کو اس لحاظ سے فروخت کرے کہ وہ ڈھیر اس صاع کی جنس سے ہے، اس کو نموذج بھی کہتے ہیں، صغانی نے کہا: نموذج: کسی چیز کی وہ مثال ہے جس کے مطابق کام کیا جائے، یہ معرب ہے[1]۔

متعلقہ الفاظ:

الف-برنامج:

۲- برنامج کا معنی: حساب کا جامع کاغذ ہے۔ یہ ''برنامہ'' کا معرب ہے[2]۔

''المغرب'' میں ہے: وہ کاغذ (کیش میمو) ہے جس میں ایک شخص کی طرف سے دوسرے کی طرف بھیجے گئے کپڑوں اور سامان کی تعداد اور ان کی نوعیت درج ہوتی ہے، لہذا برنامج وہ کاغذ ہے جس میں ارسال کردہ چیز کی مقدار درج ہوتی ہے، اسی مفہوم میں دلال کا یہ قول ہے: اس لائے ہوئے سامان کا وزن برنامج (کیش میمو) میں اتنا ہے[1]۔

فقہاء مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ برنامج اس واؤچر کو کہتے ہیں جس میں کارٹون میں موجود فروخت شدہ کپڑوں کی صفت درج ہوتی ہے[2]۔ تفصیل کے لیے دیکھئے: اصطلاح ''برنامج''۔

ب-رقم:

۳-رقم: رقمت الشيء سے ماخوذ ہے، یعنی تحریر وغیرہ کے ذریعہ کوئی ایسی علامت بنا دینا جو اس کو دوسرے سے ممتاز و الگ کردے[3]۔ حنفیہ نے اس کی تفسیر ''بیع بالرقم'' کے بارے میں اپنے اس قول سے کی ہے کہ رقم: ایسی علامت ہے جس کے ذریعہ اس ثمن کی مقدار کا علم ہوتا ہے جس پر بیع ہوتی ہے[4]۔

حنابلہ نے کہا: وہ کپڑے پر درج قیمت ہے[5]۔ یہ دوسرے کے مقابلہ زیادہ واضح ہے۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: ''البیع بالرقم''۔

اجمالی حکم:

۴-حنفیہ نے کتاب البیوع میں لکھا ہے کہ بیع ایجاب وقبول سے منعقد ہوجاتی ہے، نیز یہ کہ عاقدین کے لئے مبیع کی ایسی معرفت اور

---

(۱) المصباح المنیر ۲/ ۲۹۷، کشاف القناع عن متن الاقناع ۳/ ۱۶۳ طبع مطبعۃ النصر الحدیثہ، حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۶۶، منہاج الطالبین ۲/ ۱۶۵۔

(۲) تاج العروس مادۂ ''برنامج''، اور اسی میں ہے کہ یہ لفظ باء و میم کے فتحہ کے ساتھ ہے ایک قول میم کے کسرہ کا اور تیسرا قول ان دونوں کے کسرہ کا ہے۔

(۱) المغرب: مادہ ''برنامج''۔

(۲) الشرح الصغیر ۳/ ۱۳، مصنف نے کو کر حسب صراحت اس کی تعریف میں یہ لکھا ہے: "أنه الدفتر المكتوب فيه صفة ما في "العدل" من الثياب المبيعة" تاہم عدل سے مراد وعاء (ظرف) ہے۔

(۳) المصباح المنیر: مادہ ''رقم''۔

(۴) حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۲۹۔

(۵) المغنی لابن قدامہ ۳/ ۲۰۷ طبع الریاض، مطالب اولی النہی ۳/ ۳۰۔

علم ہونا ضروری ہے جس سے جہالت جو نزاع کا باعث بنتی ہے، ختم ہوجائے۔

چنانچہ اگر مبیع حاضر ہو تو اس کی طرف اشارہ کافی ہے، اس لیے کہ یہ اشارہ تعارف کا متقاضی اور نزاع کو ختم کرنے والا ہے، اور اگر مبیع غائب ہو، اور نمونہ کے ذریعہ جانی جاسکتی ہو مثلاً کیلی، وزنی، اور قریب قریب ایک جیسی عددی چیز تو نمونہ کو دیکھنا سب کو دیکھنے کی طرح ہے، ہاں اگر مختلف ہو تو مشتری کو خیار عیب حاصل ہوگا یا پسندیدہ وصف کے فوت ہونے کا خیار حاصل ہوگا، اور اگر ایسی چیز ہو جو نمونہ سے جانی نہیں جاسکتی مثلاً کپڑے اور جانور تو تمام اوصاف کا ذکر کیا جائے گا تاکہ نزاع کا خاتمہ ہو، اور اس کو خیار رؤیت حاصل ہوگا۔

اسی طرح ثمن کی مقدار اور اس کی صفت کا جاننا بھی ضروری ہے اگر ذمہ میں واجب ہو، تاکہ نزاع نہ رہے، اور اگر ثمن کو مطلق رکھا تو شہر میں زیادہ رائج نقد پر عقد ہوگا، اور اگر اس کا تعامل نہ ہو تو لوگوں کے درمیان جو چیز معروف ہو اس کی طرف لوٹے گا، یہ کافی ہے کہ مشتری مبیع کا اتنا حصہ دیکھ لے جس سے علم حاصل ہوجائے، کیونکہ ساری مبیع کو دیکھنا شرط نہیں، اس لیے کہ یہ دشوار ہے مثلاً ڈھیر کا ظاہری اوپری حصہ جس کے افراد میں تفاوت نہیں ہوتا ہے[1]، لہذا اگر نمونہ ڈھیر کی مبیع کا ایسا پتہ بتادے جس سے جہالت ختم ہوجائے اور اس مبیع کے افراد میں تفاوت نہ ہوتا ہو اور ثمن معلوم ہو تو بیع درست ہے، ورنہ نہیں۔

یہی فقہاء کی رائے ہے، کیونکہ انہوں نے بیع کے انعقاد کے لیے یہ شرط رکھی ہے کہ عاقدین کو مبیع اور ثمن کے بارے میں ایسی معلومات ہوں جن سے جہالت ختم ہوجائے، اور یہ کہ بعض مبیع کو دیکھنا کافی ہے، اگر اس سے بقیہ کا علم ہوجائے اور وہ ایسی چیز ہو جس کے افراد میں بہت واضح فرق نہیں ہوتا ہو۔

شافعیہ نے یکساں افراد والے ہم مثل نمونہ مثلاً دانے کے بارے میں کہا: نمونہ کو دیکھنا باقی مبیع کو دیکھنے کی طرف سے کافی ہے، اور اس کے ذریعہ بیع جائز ہے۔ اور اگر بائع نمونہ پیش کرکے کہے: میں نے تم سے اسی نوعیت کا اتنا بیچا تو بیع باطل ہے، اس لئے کہ اس نے مال کی تعیین نہیں کی تاکہ بیع ہو، اور نہ ہی سلم کی شرائط کی رعایت کی۔ اور یہ نمونہ دکھانا سلم میں وصف کے قائم مقام نہیں ہوسکتا، اس لیے کہ لفظوں میں وصف کا بیان ہو تو اس کی طرف نزاع کے وقت رجوع کیا جاسکتا ہے۔ اگر ثمن کو متعین کردے اور اس کو بیان کردے تو جائز ہے۔

حنابلہ نے کہا: نمونہ کے ذریعہ بیع درست نہیں اگر عقد کے وقت مبیع کو نہ دیکھا گیا ہو، لیکن اگر اسی وقت اس کو دیکھ لیا جائے، اور وہ اسی کے مثل ہو تو درست ہے[1]۔

(۱) الاختیار شرح المختار ۲/ ۴، ۵ طبع دار المعرفہ، ابن عابدین ۴/ ۵، ۲۱، ۶۵، ۶۶۔

(۱) الشرح الکبیر ۳/ ۲۴، جواہر الاکلیل ۲/ ۲، ۶/ ۷، عمیرہ علی شرح المحلی علی منہاج الطالبین ۲/ ۱۵۲ - ۱۵۳، ۱۶۱ - ۱۶۳، ۱۶۵، کشاف القناع ۳/ ۱۶۳ طبع بیروت۔

إنہاء

تعریف:

۱- إنہاء لغت میں: بتانا، خبر کرنا ہے، کہا جاتا ہے: أنهيت الأمر إلى الحاكم یعنی حاکم کو بتادیا، اور إتمام وإنجاز کے معنی میں بھی آتا ہے، اگر عمل کو مکمل کردے تو کہا جاتا ہے: أنهى العمل:[1]

مالکیہ وشافعیہ نے اس کا استعمال اس معنی میں کیا ہے کہ قاضی دوسرے قاضی کے پاس اپنے فیصلہ کی خبر بھیجے تاکہ وہ اس کو نافذ کرے، یا فیصلہ سے پہلے کی کاروائی ہونے مثلاً دعوے کی سماعت کی خبر دوسرے قاضی کے پاس بھیجے تاکہ وہ اس کی تکمیل کرے، اور یہ اطلاع رسانی زبانی روبرو ہوگی یا تحریر کی شکل میں یا دو گواہوں کے واسطے سے[2]۔ اس کی تفصیل اصطلاح ''دعوی''، ''قضاء'' میں دیکھی جائے۔

رہا دوسرا معنی تو اس میں بھی فقہاء نے اس کو استعمال کیا ہے۔ دیکھئے: اصطلاح ''إتمام''۔

(۱) الصحاح، المصباح المنیر، تہذیب الأسماء واللغات، المرجع لعبد اللہ العلایلی مادہ ''نہی''۔

(۲) شرح الزرقانی ۷/ ۱۵۰، ۱۵۱ طبع دار الفکر، تبصرة الحکام بہامش الفتاوی علیش ۲/ ۱۹، ۲۰، نہایۃ المحتاج ۸/ ۲۵۹ طبع مصطفی الحلبی، القلیوبی وعمیرہ ۴/ ۳۰۹۔

أنوثت

تعریف:

۱- أنوثت: ذکورت کی ضد ہے اور اُنثی جیسا کہ صحاح اور دیگر کتب لغت میں ہے، مذکر کی ضد ہے فرمان باری ہے: ''يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى''[1] (اے لوگو! ہم نے تم (سب) کو ایک مرد اور ایک عورت سے پیدا کیا ہے) لفظ 'اُنثی' کی جمع: إناث اور أناثي آتی ہے، کہا جاتا ہے: امرأة أنثى: کامل نسوانیت والی عورت۔

أنثیین: دونوں خصیے[2]۔ دیکھئے: ''خصاء'' کی اصطلاح۔

فقہاء اس کا استعمال اسی معنی میں کرتے ہیں۔

نیز فقہاء اعضاء أنوثت کے علاوہ أنوثت کی کچھ علامات اور نشانیاں ذکر کرتے ہیں، جو اس کو ذکورت سے ممتاز کرتی ہیں، یہ علامتیں یا تو حسی ہیں مثلاً حیض یا معنوی مثلاً طبیعتیں۔

اس کی تشریح اصطلاح ''خنثی'' میں آئے گی۔

متعلقہ الفاظ:

خنوثت:

۲- خنوثت: ذکورت وأنوثت کی درمیانی حالت ہے۔

(۱) سورۂ حجرات/ ۱۳۔

(۲) الصحاح ۱/ ۲۷۲، ۲۷۳ باب سوم فصل الالف، طبع دار الکتاب العربی، القاموس المحیط، المصباح المنیر مادہ ''أنث''۔

کتبِ لغت میں ہے کہ خنثیٰ وہ ہے جس کے پاس مرد وعورت دونوں کے مخصوص اعضاء ہوں (۱)۔

رہا فقہاء کے یہاں تو امام نووی نے کہا ہے: خنثیٰ کی دو قسمیں ہیں: ایک قسم وہ ہے جس کے پاس عورت کی شرمگاہ اور مرد کا عضوِ تناسل ہو، دوسری قسم وہ ہے جس کے پاس ان میں سے کوئی نہ ہو (۲)۔

تفصیل کے لیے دیکھئے: اصطلاح "خنثیٰ"۔

احکامِ اُنوثت

آدمی میں اُنثیٰ:

اول: اُنثیٰ کے لیے اسلامی اعزاز:

عورت کے لئے اسلام کی عزت افزائی کی درج ذیل صورتیں ہیں:

بچی کی ولادت کے وقت اس کا بہتر استقبال:

۳- اسلام سے قبل عربوں میں بچی کی پیدائش پر برا سلوک ہوتا تھا، بچی کی پیدائش پر عرب والے تنگ دل ہوتے، چہرے سیاہ پڑ جاتے، لوگوں سے چھپے پھرتے، کیونکہ بچی کی پیدائش ان کی نظر میں فقر یا عار کا باعث تھی، اسی وجہ سے اس کو زندہ درگور کر دیتے تھے، اپنے غلام یا جانور کا نفقہ جتنا ان پر گراں نہیں گزرتا، اس سے زیادہ بچی کا نفقہ گراں گزرتا تھا (۳)، اللہ تعالیٰ نے مسلمانوں کو اس سے روکا، اور اس بدترین فعل کی مذمت فرمائی اور یہ بتا دیا کہ ایسا کرنے والے زبردست گھاٹے میں ہیں، فرمانِ باری ہے: "قَدْ

(۱) المصباح المنیر مادہ "خنث"، الصحاح، القاموس۔

(۲) الاشباہ والنظائر للسیوطی رص ۲۴۱ طبع الحلبی، المغنی ۶/ ۲۵۳، الحموی علی ابن نجیم ۲/ ۱۶۶، ۱۷۰ طبع العامرہ۔

(۳) تفسیر طبری ۴/ ۱۲۳، ۱۵/ ۷۸ طبع مصطفی الحلبی۔

خَسِرَ الَّذِيْنَ قَتَلُوْا أَوْلَادَهُمْ سَفَهًا بِغَيْرِ عِلْمٍ" (۱) (بڑے ہی گھاٹے میں وہ لوگ آ گئے جنہوں نے اپنی اولاد کو قتل کر دیا ازراہ حماقت بغیر کسی بنیاد کے)۔

اسلام نے متنبہ کر دیا کہ وجود اور زندگی کا حق اللہ تعالیٰ کی طرف سے ہر مرد اور عورت کے لیے عطیہ ہے فرمانِ باری ہے: "يَهَبُ لِمَنْ يَّشَاءُ إِنَاثًا وَّيَهَبُ لِمَنْ يَّشَاءُ الذُّكُوْرَ" (۲) (جس کو چاہتا ہے (اولاد) مادہ عنایت کرتا ہے اور جس کو چاہتا ہے (اولاد) نرینہ عنایت کرتا ہے)۔

ابن قیم الجوزیہ نے کہا: (۳) لڑکیوں کے مسئلہ کو جسے عرب دورِ جاہلیت والے مؤخر کرتے تھے یہاں تک کہ زندہ درگور کر دیتے تھے، اللہ نے اس کو مقدم رکھا، یعنی جو تمہارے نزدیک حقیر اور پس ماندہ نوع ہے، ہمارے نزدیک ذکر میں مقدم ہے، مقصد یہ ہے کہ عورتوں سے ناراضگی اہلِ جاہلیت کی عادت ہے، جن کی اللہ تعالیٰ نے یوں مذمت فرمائی ہے: "وَإِذَا بُشِّرَ أَحَدُهُمْ بِالْأُنْثٰى ظَلَّ وَجْهُهُ مُسْوَدًّا وَّهُوَ كَظِيْمٌ يَتَوَارٰى مِنَ الْقَوْمِ مِنْ سُوْءِ مَا بُشِّرَ بِهٖ أَيُمْسِكُهُ عَلٰى هُوْنٍ أَمْ يَدُسُّهُ فِي التُّرَابِ أَلَا سَاءَ مَا يَحْكُمُوْنَ" (۴) (اور جب ان میں سے کسی کو بیٹی کی خوشخبری سنائی جاتی ہے تو اس کا چہرہ سیاہ پڑ جاتا ہے، اور وہ (دل میں) گھٹتا رہتا ہے، اس بری خبر پر وہ لوگوں سے چھپا چھپا پھرتا ہے آیا اس (مولود) کو ذلت کی حالت میں لئے رہے یا اسے مٹی میں گاڑ دے؟ ہائے کیسی بری تجویز یہ کرتے رہتے ہیں)۔

قتادہ کا قول جس کو طبری نے نقل کیا ہے یہ ہے کہ اللہ نے ان کے

(۱) سورۂ انعام ۱۴۰۔

(۲) سورۂ شوریٰ ۴۹۔

(۳) تحفۃ المودود بأحکام المولود رص ۱۱۔

(۴) سورۂ نحل ۵۹۔

بدترین عمل کی اطلاع دی ہے، اس کے برخلاف مؤمن کی شایانِ شان یہ ہے کہ وہ اللہ کی تقسیم سے راضی رہے، اللہ کا فیصلہ انسان کے لیے اپنے لئے اس کے فیصلہ سے بہتر ہے، میری جان کی قسم! کیا معلوم کہ وہ اس کے لئے بہتر ہو، کیونکہ بہت سی لڑکیاں، گھر والوں کے حق میں لڑکے سے بہتر ہوتی ہیں، اللہ نے اس کی خبر اس لیے دی تاکہ تم اس سے بچو، اور گریز کرو، عرب جاہلیت میں بعض تو ایسے بھی تھے کہ اپنے کتے کو کھلاتے اور اپنی بیٹی کو زندہ درگور دیتے تھے (۱)۔

اسلام میں بس یہی نہیں کہ مسلمان بچی کو زندہ درگور کرنے سے گریز کرے بلکہ وہ مسلمان کو انسانیت کے اعلیٰ ترین مرتبہ پر لے جاتا ہے، اسلامی نقطۂ نظر سے یہ غلط ہے کہ انسان بچیوں سے تنگ دل ہو اور ان کی ولادت پر کبیدگی اور دل شکنی کا اظہار کرے، بلکہ یہ حکم ہے کہ اس پر راضی وخوش ہو، اللہ کا شکر ادا کرے، صالح بن امام احمد نے کہا: امام احمد کے یہاں جب کوئی بچی پیدا ہوتی تو فرماتے: انبیاء بچیوں کے باپ ہوتے تھے، اور فرماتے: بچیوں کے فضائل میں جو کچھ آیا ہے وہ تمہیں معلوم ہے (۲)۔

بچی کا عقیقہ:

۴- نومولود کا عقیقہ سنت ہے، اور اس سنت ہونے میں لڑکا، لڑکی برابر ہیں، جس طرح ولی لڑکے کی طرف سے ساتویں دن عقیقہ کرتا ہے، اسی طرح لڑکی کی طرف سے بھی عقیقہ کرتا ہے (۳)، البتہ لڑکی کے عقیقہ میں ایک بکری اور لڑکے کے عقیقہ میں دو بکریاں ذبح کی جاتی ہیں، اس کا تفصیلی تذکرہ اصطلاح ''عقیقہ'' میں ملاحظہ کیا جاسکتا ہے۔

(۱) تفسیر طبری ۴/ ۱۲۳ طبع مصطفی الحلبی۔

(۲) تحفۃ المودود ص ۱۳۔

(۳) جواہر الاکلیل ۱/ ۲۲۴، المغنی ۸/ ۶۴۳۔

لڑکی کا اچھا نام رکھنا:

۵- سنت یہ ہے کہ نومولود کا اچھا نام رکھے، اس میں لڑکی اور لڑکا برابر ہیں، جس طرح حضور علیہ السلام مردوں کے برے نام بدل کر اچھے نام رکھتے تھے، اسی طرح عورتوں کے برے نام بدل کر اچھے نام رکھتے تھے (۱) چنانچہ بخاری ومسلم میں حضرت ابن عمر کی روایت ہے کہ حضرت عمر کی ایک لڑکی کو عاصیہ کہا جاتا تھا، حضور علیہ السلام نے اس کا نام جمیلہ رکھ دیا (۲)۔

کنیت رکھنا پسندیدہ امر ہے، امام نووی کہتے ہیں: ادب یہ ہے کہ اہل فضل اور ان جیسے حضرات کو ان کی کنیت سے پکارا جائے، حضور علیہ السلام نے اپنے صاحب زادے القاسم کے نام پر اپنی کنیت ابو القاسم رکھی تھی۔

کنیت مرد کی طرح عورت کی بھی ہوتی ہے، امام نووی نے کہا: سنن ابوداؤد وغیرہ میں صحیح اسانید کے ساتھ حضرت عائشہ کی یہ روایت ہے کہ انہوں نے عرض کیا: "يا رسول الله كل صواحبي لهن كنى، قال: فاكتني بابنك عبدالله" (اے اللہ کے رسول! میری تمام سہیلیوں کی کنیتیں ہیں، تو حضور نے فرمایا: اپنے لڑکے عبداللہ کے نام پر کنیت رکھو)۔ راوی کہتے ہیں کہ مراد حضرت عبداللہ بن زبیر ہیں جو حضرت عائشہ کی ہمشیرہ اسماء بنت ابوبکر کے لڑکے ہیں، حضرت عائشہ کی کنیت اُم عبداللہ تھی (۳)۔

(۱) ابن عابدین ۵/ ۲۶۸، تحفۃ المودود ص ۷۶، جامع الاصول لابن الاثیر ۱/ ۳۷۶۔

(۲) حدیث: "أن ابنة لعمر يقال لها عاصية....." کی روایت مسلم (۳/ ۱۶۸۷ طبع الحلبی) اور بخاری (الأدب المفرد ص ۲۸۶ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۳) ابن عابدین ۵/ ۲۶۸، الاذکار للنووی ص ۲۴۹ - ۲۵۳ طبع دار الملاح للطباعۃ والنشر۔

حدیث: "اکتني بابنک عبدالله" کی روایت ابوداؤد (۵/ ۲۵۳ طبع

میراث میں عورت کا حق:

۶ – اللہ تعالیٰ نے میراث میں مرد کی طرح عورت کا حصہ بھی مقرر فرمایا ہے، لوگ دورِ جاہلیت میں عورتوں کو وراثت نہیں دیتے تھے، سعید بن جبیر اور قتادہ نے کہا: مشرکین مال خاص طور پر بڑے مردوں کو دیتے تھے، عورتوں یا بچوں کو وراثت میں کوئی حصہ نہیں دیتے تھے، اس پر اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان نازل ہوا: "لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ وَلِلنِّسَآءِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ مِمَّا قَلَّ مِنْهُ أَوْ كَثُرَ نَصِيبًا مَّفْرُوضًا"[1] (مردوں کے لئے بھی اس چیز میں حصہ ہے جس کو والدین اور نزدیک قرابت دار چھوڑ جائیں اور عورتوں کے لئے بھی اس چیز میں حصہ ہے جس کو والدین اور نزدیک کے قرابت دار چھوڑ جائیں اس (متروکہ) میں سے تھوڑا ہو یا زیادہ (بہر حال) ایک حصہ قطعی ہے) یعنی اصل وراثت کے بارے میں خدائی احکام میں سب برابر ہیں، گو کہ ان میں ہر ایک کا حصہ الگ الگ ہے[2]۔

ماوردی نے اپنی تفسیر میں کہا ہے کہ اس آیت کی شانِ نزول یہ ہے کہ اہلِ جاہلیت صرف مردوں کو وراثت دیتے تھے، عورتوں کو نہیں، چنانچہ ابن جریج نے عکرمہ کے حوالہ سے نقل کیا ہے: آیت "للرجال نصیب" ام کجہ، ان کی بیٹیوں، ثعلبہ اور اوس بن سوید[3] کے بارے میں نازل ہوئی، یہ لوگ انصاری تھے، ان دونوں میں سے ایک ام کجہ کا شوہر، اور دوسرا لڑکیوں کا چچا تھا۔ ام کجہ نے عرض کیا: اے اللہ کے رسول! میرے شوہر کا وصال ہوگیا، انہوں نے مجھے اور اپنی بیٹی کو

= عزت عبید دعاس) نے کی ہے نووی نے الاذکار میں اس کو صحیح قرار دیا ہے (ص/ ۲۶۱ طبع المیریہ)۔

(۱) سورۂ نساء/ ۷۔

(۲) تفسیر طبری ۴/ ۲۶۲ طبع مصطفی الحلبی، مختصر تفسیر ابن کثیر ۱/ ۳۶۰۔

(۳) محقق کا کہنا ہے: صحیح یہ ہے کہ ان کا نام اوس بن ثابت انصاری ہے۔

چھوڑا، اور ہمیں وراثت میں کچھ نہیں ملا، چچا نے کہا: اے اللہ کے رسول! اس کی اولاد گھوڑے پر سوار نہیں ہوسکتی، کسی کا بوجھ اٹھا نہیں سکتی، دشمن کو زک نہیں پہنچا سکتی، اس کے لیے کمایا جائے گا، خود کما نہیں سکتی، اس پر یہ آیت نازل ہوئی[1]۔

اسی طرح اللہ تعالیٰ کے ارشاد: "يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثَيَيْنِ"[2] (اللہ تمہیں تمہاری اولاد (کی میراث) کے بارے میں حکم دیتا ہے کہ مرد کا حصہ دو عورتوں کے حصہ کے برابر ہے) کی شانِ نزول کے بارے میں حضرت جابر کی روایت ہے: "جاء ت امرأة سعد بن الربيع إلى رسول الله ﷺ فقالت: يا رسول الله هاتان ابنتا سعد بن الربيع، قتل أبوهما معك في يوم أحد شهيدا، وإن عمهما أخذ مالهما فلم يدع لهما مالا، ولا ينكحان إلا ولهما مال فقال: يقضي الله في ذلک، فنزلت آية الميراث، فأرسل رسول الله ﷺ إلى عمهما فقال: أعط ابنتي سعد الثلثين، وأمهما الثمن، وما بقي فهو لک"[3] (سعد بن ربیع کی بیوی نے خدمتِ نبوی ﷺ میں آکر عرض کیا: اے اللہ کے رسول! یہ دونوں سعد بن ربیع کی لڑکیاں ہیں، ان کے والد آپ کے ساتھ غزوہ احد میں شہید ہوگئے، ان کے چچا نے ان کا مال لے لیا، اور ان لڑکیوں کے لئے کچھ نہیں چھوڑا، ان لڑکیوں کی شادی مال کے بغیر نہیں ہوگی، یہ سن کر

(۱) تفسیر ماوردی ۱/ ۳۶۶، ۳۸۳ طبع مطابع مقہوی کویت، الدرالمنثور ۲/ ۴۳۹۔

آیت "لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ ....." کے سبب نزول کی حدیث کی روایت ابن جریر (۴/ ۲۶۲ طبع الحلبی) نے عکرمہ سے مرسلاً کی ہے اور ارسال کی وجہ سے اس کی اسناد ضعیف ہے ابن کثیر نے اپنی تفسیر (۲/ ۲۰۷ طبع اندلس) میں اس کی ایک دوسری سند ذکر کی ہے جس سے اس کو تقویت ملتی ہے۔

(۲) سورۂ نساء/ ۱۱۔

(۳) مختصر تفسیر ابن کثیر ۱/ ۳۶۲۔

آپ ﷺ نے فرمایا: اللہ تعالیٰ تمہارے بارے میں فیصلہ فرمائے گا، اس کے بعد آیتِ میراث نازل ہوئی تو حضور ﷺ نے لڑکیوں کے چچا کے پاس خبر بھیجی، اور ان سے کہا: سعد کی دونوں لڑکیوں کو دو تہائی دے دو، اور ان کی ماں کو آٹھواں حصہ اور بقیہ تمہارا ہے)۔

بچپن میں لڑکی کی نگہداشت کرنا اور لڑکے کو اس پر فوقیت نہ دینا:

۷ – اسلام نے زندگی کے ہر مرحلہ میں عورت پر توجہ دی ہے، بچپن میں اس کی نگہداشت رکھی اور اس نگہداشت کو جہنم سے پردہ اور جنت کا راستہ بتایا، چنانچہ مسلم وترمذی میں حضرت انس بن مالک کی روایت ہے: "من عال جاريتين حتى تبلغا جاء يوم القيامة أنا وهو، وضم أصابعه"[۱] (حضور ﷺ نے ارشاد فرمایا: جو دولڑکیوں کو ان کے جوان ہونے تک پالے، قیامت کے دن میں اور وہ اس طرح آئیں گے اور آپ ﷺ نے اپنی انگلیوں کو ملایا)۔

تربیت اور توجہ میں لڑکے کو لڑکی پر فوقیت دینا نا جائز ہے، اس لیے کہ فرمانِ نبوی ہے: "من كانت له أنثى فلم يئدها ولم يهنها ولم يؤثر ولده" (يعني الذكور) "عليها أدخله الله الجنة"[۲] (جس کے پاس لڑکی ہو، اور وہ اس کو زندہ درگور نہ

= حدیث: "يقضي الله في ذلك..... فنزلت آية الميراث" کی روایت ترمذی (تحفۃ الاحوذی ۶/ ۲۶۷ المکتبۃ السلفیہ) اور حاکم (۴/ ۳۳۴ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے اور حاکم نے اس کو صحیح قرار دیا ہے اور ذہبی نے اس سے اتفاق کیا ہے۔

(۱) حدیث: "من عال جاريتين حتى تبلغا....." کی روایت مسلم (۴/ ۲۰۲۸ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) حدیث: "من كانت له أنثى فلم يئدها....." کی روایت ابوداؤد (۵/ ۳۵۴ طبع عزت عبید دعاس) نے کی ہے اس کی اسناد میں جہالت ہے۔

کرے، اس کی توہین نہ کرے، اپنی اولاد (یعنی لڑکوں) کو اس پر فوقیت نہ دے، اللہ اس کو جنت میں داخل کرے گا)۔ حضرت انس سے مروی ہے کہ ایک صاحب رسول ﷺ کے ساتھ بیٹھے ہوئے تھے، اتنے میں ان کا ایک لڑکا آیا انہوں نے اس کا بوسہ لیا، اور اسے اپنی گود میں بٹھالیا، پھر ان کی بیٹی آئی تو انہوں نے اس کو ہاتھ میں لے کر اپنے بغل میں بٹھالیا، اس پر حضور ﷺ نے ارشاد فرمایا: "فما عدلت بينهما"[۱] (تم نے دونوں میں انصاف نہیں کیا)

الفتاوی الہندیہ میں ہے: عطیہ میں لڑکے کو لڑکی پر فوقیت دینا جائز نہیں ہے[۲]۔ مالکیہ نے کہا: اگر اپنی لڑکیوں کو چھوڑ کر صرف اپنے لڑکوں پر وقف کرے تو وقف باطل ہوگا، اس لیے کہ یہ جاہلیت کا کام ہے[۳]۔

بچپن میں لڑکی کی نگہداشت ہی کے ضمن میں اس کو اگلی زندگی کا اہل بنانا داخل ہے، لہٰذا حرام تصویروں میں سے لڑکیوں کے کھلونوں کی تصویریں مستثنیٰ ہیں کہ وہ حرام نہیں، ان کا بنوانا، بنانا اور ان کی خرید وفروخت لڑکیوں کے لیے جائز ہے، اس لیے کہ اس طرح وہ اولاد کی تربیت کا سلیقہ سیکھیں گی، حضرت عائشہ کے پاس کچھ لڑکیاں تھیں جو ان کے ساتھ لکڑی وغیرہ کی گڑیوں سے کھیل رہی تھیں، جب انھوں نے رسول اللہ ﷺ کو دیکھا تو شرم کی وجہ سے کنارہ کش ہوگئیں، حضور ﷺ حضرت عائشہ کے لیے ان گڑیوں کو

(۱) جامع الاصول ۱/ ۱۲ ۴، ۱۳ ۴، تحفۃ المودود ص ۱۲، ۱۳۶۔

حدیث: "فما عدلت بينهما" کی روایت بیہقی نے بطریق حضرت ابن عدی کی ہے جیسا کہ (تحفۃ المودود لابن القیم ص ۱۷۹ طبع المکتبۃ القیمۃ) میں ہے اور ابن عدی نے اس کو الکامل (۴/ ۱۵۵۴ طبع دار الفکر) میں حسن قرار دیا ہے۔

(۲) الفتاوی الہندیہ ۴/ ۳۹۱۔

(۳) جواہر الاکلیل ۲/ ۲۰۶۔

خرید تے تھے[1]، دیکھئے: اصطلاح "تصویر"۔

عورت کا بہ حیثیت بیوی اعزاز:

۸ - اللہ تعالیٰ نے بیوی کے ساتھ حسن معاشرت کا حکم دیا ہے: "وَعَاشِرُوْهُنَّ بِالْمَعْرُوْفِ"[۲] (اور بیویوں کے ساتھ خوش اسلوبی سے گزر بسر کیا کرو) ابن کثیر نے کہا، یعنی ان کے ساتھ اچھی گفتگو کرو، اور حسب قدرت اپنے افعال اور شکل وصورت کو بہتر رکھو، جیسا تم چاہتے ہو کہ وہ تمہارے ساتھ کرے، تم بھی ویسا ہی اس کے ساتھ کرو۔ فرمانِ باری ہے: "وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِيْ عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوْفِ"[۳] (اورعورتوں کا (بھی) حق ہے، جیسا کہ عورتوں پر حق ہے موافق دستور (شرعی) کے)۔ اور فرمان نبوی ہے: "خيركم خيركم لأهله و أنا خيركم لأهلي"[۴] (تم میں سب سے بہتر وہ ہے جو اپنے اہل کے لیے بہتر ہو، اور میں اپنے اہل کے لیے تم میں سب سے بہتر ہوں) آپ کی عادتِ شریفہ یہ تھی کہ آپ کا سلوک بہت اچھا رہتا تھا، ہمیشہ خوش رہتے، گھر والوں کے ساتھ ہنسی مذاق کرتے، ان کے ساتھ پرلطف ہوتے، وسعت کے ساتھ ان پر خرچ کرتے، ازواج کو ہنساتے رہتے، حتیٰ کہ حضرت عائشہؓ کے ساتھ دل لگی کرنے کے لئے دوڑ کا مقابلہ کرتے تھے، انہوں نے کہا کہ: مجھ سے رسول اللہ ﷺ نے میرے ساتھ دوڑ نے میں مقابلہ کیا تو میں آگے بڑھ گئی جبکہ میں موٹی نہیں ہوئی تھی، پھر میں نے حضور ﷺ کے ساتھ دوڑ لگائی تو وہ آگے بڑھ گئے جبکہ میں موٹی ہوگئی تھی تو آپ ﷺ نے فرمایا: "هذه بتلك"[۱] (تمہاری شکست پہلے کی جیت کے مقابلہ میں ہے) اور حضور ﷺ عشاء کی نماز پڑھ کر گھر میں تشریف لے جاتے، اور سونے سے قبل کچھ دیر گھر والوں کے ساتھ بات چیت کرتے تھے[۲]۔

بیوی پر صبر کرنا چاہئے اگر چہ ناپسند ہو، فرمان باری ہے: "فَإِنْ كَرِهْتُمُوْهُنَّ فَعَسَىٰ أَنْ تَكْرَهُوْا شَيْئًا وَّ يَجْعَلَ اللّٰهُ فِيْهِ خَيْرًا كَثِيْرًا"[۳] (اگر وہ تمہیں ناپسند ہوں تو عجب کیا کہ تم ایک شی کو ناپسند کرو اور اللہ اس کے اندر کوئی بڑی بھلائی رکھ دے)، ابن کثیر نے کہا: یعنی ہوسکتا ہے کہ ناپسندیدگی کے باوجود صبر کے ساتھ ان کو اپنے پاس رکھنا ہی تمہارے لئے دنیا وآخرت میں بہت بہتر ہو، جیسا کہ حضرت ابن عباس نے کہا کہ: وہ اس طرح کہ وہ اس کے ساتھ مہربانی سے پیش آئے تو اللہ تعالیٰ اسے ایسی اولاد دے جس میں بڑا خیر ہو، اور حدیث صحیح میں آیا ہے: "لا يفرك مؤمن مؤمنة، إن كره منها خلقا رضي منها آخر"[۴] (کوئی مومن شوہر کسی مومنہ بیوی سے بغض نہ رکھے، اگر اس کی ایک عادت اسے ناپسند ہوگی تو دوسری عادت اسے پسند بھی ہوگی)۔

---

(۱) الفواکہ الدوانی ۲/ ۱۲۳، المغنی ۷/ ۱۰، الاحکام السلطانیہ للماوردی ۲۵۱۔
حدیث: "كان لعائشة جوار يلاعبنها" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۰/ ۵۲۶ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۲) سورۂ نساء/ ۱۹۔

(۳) سورۂ بقرہ/ ۲۲۸۔

(۴) حدیث: "خيركم خيركم لأهله" کی روایت ابن ماجہ (۱/ ۶۳۶ طبع الحلبی) نے کی ہے اور ابن حبان (ص/ ۳۱۸ طبع السلفیہ) نے اس کو صحیح قرار دیا ہے۔

---

(۱) حدیث: "هذه بتلك" کی روایت ابوداؤد (۳/ ۶۶ طبع عزت عبید دعاس) اور احمد (۶/ ۳۹ طبع المیمنیہ) نے کی ہے، اور اس کی اسناد صحیح ہے۔

(۲) حدیث: "كان إذا صلى العشاء يدخل منزله يسمر مع أهله" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱/ ۲۱۲ طبع السلفیہ) اور (۸/ ۲۳۵) نے کی ہے اور یہاں بات چیت کرنے کی صراحت ہے۔

(۳) سورۂ نساء/ ۱۹۔

(۴) حدیث: "لا يفرك مؤمن مؤمنة، إن كره منها......" کی روایت مسلم (۲/ ۱۰۹۱ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

اس کے ساتھ ساتھ شوہر کے ذمہ عورت کے حقوق کی تفصیل کتب فقہ کے باب النکاح میں ہے۔فقہاء نے جو کچھ لکھا ہے یہاں ہم ان میں سے صرف ایک مثال ذکر کرتے ہیں،جس کا تعلق بحیثیت ماں عورت کے اکرام سے ہے۔حضور ﷺ نے کثرت سے ماں کے بارے میں وصیت فرمائی ہے،اور اس کی نگہداشت کو باپ پر مقدم کیا ہے، بخاری ومسلم میں حضرت ابوہریرہؓ کی روایت ہے:"جاء رجل إلى النبي ﷺ فقال: يا رسول الله من أحق بحسن صحابتي؟ قال: أمک، قال: ثم من؟ قال: أمک، قال: ثم من؟ قال: أمک قال: ثم من؟ قال: أبوک"،[۱] (ایک شخص خدمت نبوی میں حاضر ہوا اور عرض کیا: اے اللہ کے رسول! میرے حسن سلوک کا سب سے زیادہ مستحق کون ہے؟ آپ نے فرمایا: تیری ماں۔ انہوں نے عرض کیا: پھر کون؟ آپ نے فرمایا: تیری ماں۔ انہوں نے پھر عرض کیا: پھر کون؟ آپ نے فرمایا: تیری ماں۔ انہوں نے عرض کیا: پھر کون؟ آپ نے فرمایا: تیرا باپ)۔

حضور ﷺ نے ماں کی رضا کو جنت کا راستہ قرار دیا ہے، چنانچہ ایک صاحب نے عرض کیا:"يا رسول الله أردت الغزو وجئت أستشيرک، فقال: فهل لک من أم؟ قال: نعم، قال: فالزمها، فإن الجنة عند رجليها"،[۲] (اے اللہ کے رسول! غزوہ میں جانے کا ارادہ ہے، آپ سے مشورہ چاہتا ہوں، آپ ﷺ نے فرمایا: تمہاری ماں ہے؟ انہوں نے کہا: جی ہیں، آپ ﷺ نے فرمایا: بس انہی کے ساتھ رہو کہ جنت ان کے پاؤں تلے ہے)۔

(۱) حدیث: "من أحق بحسن صحابتي......" کی روایت بخاری (الفتح الباری ۱۰/۴۰۱ طبع سلفیہ) اور مسلم (۴/۱۹۷۴ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) مختصر تفسیر ابن کثیر ۲/۳۷۳، جامع الاصول لابن الاثیر ۱/۲۹۷، ۳۰۳۔ حدیث "الزمها فإن الجنة عند رجليها......" کی روایت نسائی (۷/۱۱ طبع المکتبۃ التجاریہ) اور حاکم (۴/۱۵۱ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے اور حاکم نے اس کو صحیح قرار دیا، اور ذہبی نے اس سے اتفاق کیا ہے۔

دوم: وہ حقوق جن میں عورت مرد کے برابر ہے:

بہت سے عمومی حقوق میں مرد وعورت برابر ہیں، البتہ عورت کی فطرت کے تقاضے سے بعض فروعات میں کچھ قید ہے۔

ان میں سے بعض حقوق حسب ذیل ہیں:

الف- حق تعلیم:

۹ - مرد کی طرح عورت کے لئے بھی تعلیم کا حق ہے، کیونکہ فرمان نبوی ہے:"طلب العلم فريضة على كل مسلم"،[۱] (علم کا طلب کرنا ہر مسلمان پر فرض ہے)۔اس میں مسلمان عورت بھی داخل ہے، چنانچہ حافظ سخاوی نے کہا: بعض مصنفین نے اس حدیث کے اخیر میں لفظ "مسلمة" کا اضافہ کیا ہے، حالانکہ حدیث کی کسی سند میں اس کا ذکر نہیں، گوکہ اس کا معنی ومفہوم صحیح ہے[۲]۔

فرمان نبوی ہے:"من كانت له بنت فأدبها فأحسن أدبها، و علمها فأحسن تعليمها، و أسبغ عليها من نعم الله التي أسبغ عليه كانت له سترا أو حجابا من النار"،[۳] (جس کے پاس لڑکی ہو، اور وہ اس کو اچھا ادب دے، اچھی تعلیم دے، اور ان نعمتوں میں سے اس پر فراوانی سے خرچ

(۱) حدیث: "طلب العلم فريضة على كل مسلم......" کی روایت ابن عبدالبر نے اپنی کتاب "الجامع" (۱/۷ طبع المنیریہ) میں کی ہے مزی نے اس کو حسن کہا ہے جیسا کہ المقاصد الحسنہ للسخاوی (رص ۲۷۶ طبع الخانجی) میں ہے۔

(۲) المقاصد الحسنہ رص ۲۷۷۔

(۳) تفسیر قرطبی ۱۰/۱۱۸۔ اور حدیث: "من كانت له بنت فأدبها" کی روایت ابونعیم نے اپنی کتاب "الحلیہ" (۵/۵۷ طبع الخانجی) میں کی ہے۔

کرے جو اللہ نے اسے دے رکھی ہے تو وہ اس کے لئے جہنم کی آگ سے ستر یا حجاب بن جائے گی)۔

عہد نبوت کی عورتیں علم کے حصول کے لئے کوشاں رہتی تھیں۔ بخاری شریف میں حضرت ابوسعید خدری کی روایت ہے کہ "عورتوں نے حضور ﷺ سے عرض کیا: آپ کے پاس آنے میں مرد ہم پر غالب ہوگئے، آپ اپنی طرف سے (خاص) ہمارے لئے ایک دن مقرر فرمادیجئے، تو آپ ﷺ نے ان سے ایک دن ملنے کا وعدہ فرمایا، اس دن آپ ﷺ ان سے ملے، ان کو نصیحت فرمائی اور شریعت کے احکام بتائے"(۱)۔ اور حضرت عائشہؓ نے فرمایا: کیا خوب ہیں انصاری عورتیں، دینی مسائل میں بصیرت حاصل کرنے میں انہیں حیا مانع نہیں ہوتی (۲)۔

فرمان نبوی ہے: "مروا أولادكم بالصلاة وهم أبناء سبع سنين، واضربوهم عليها وهم أبناء عشر، وفرقوا بينهم في المضاجع"(۳) (اپنی اولاد کو سات سال کی ہو تو نماز کا حکم دو، اور جب دس سال کی ہوجائے تو نماز کے لئے مارو، اور ان کے بستر الگ الگ کردو)۔

امام نووی نے کہا: حدیث کا ظاہر بچہ اور بچی دونوں کو شامل ہے، اور یہ کہ دونوں میں بالاتفاق کوئی فرق نہیں، پھر نووی نے کہا: شافعی اور ان کے اصحاب رحمہم اللہ نے کہا: والدین کی ذمہ داری ہے کہ اپنی چھوٹی اولاد کو طہارت، نماز، روزہ وغیرہ بتائیں، اور یہ بھی بتائیں کہ زنا، لواطت، چوری، نشہ آور شی کا پینا، جھوٹ اور غیبت وغیرہ حرام ہیں، اور بلوغ کے بعد وہ مکلف ہوجائیں گے، صحیح قول کے مطابق یہ تعلیم دینا واجب ہے، اور تعلیم کی اجرت بچے کے مال سے دی جائے گی، اور اگر اس کے پاس مال نہ ہو تو اس شخص پر ہوگی جس کے ذمہ اس کا نفقہ لازم ہے، امام شافعی اور اصحاب نے وجوب تعلیم میں ماں کو داخل کیا ہے، کیونکہ یہ تربیت کا ایک حصہ ہے جو نفقہ کی طرح اس پر واجب ہے(۱)۔

بعض غیر شرعی علوم عورت کے لئے ضروری اور لازمی ہیں مثلاً عورتوں کا علاج تاکہ مرد عورتوں کے خفیہ اعضاء کو نہ دیکھیں۔ الفتاوی الہندیہ میں ہے: "ایک عورت جس کو ایسی جگہ پھوڑا نکل گیا کہ مرد کے لئے اس جگہ کو دیکھنا جائز نہیں ہے تو مرد اس کو نہیں دیکھ سکتا، ہاں وہ کسی عورت کو بتادے جو اس کا علاج کرے گی، اگر معالج عورت یا سیکھنے کے قابل عورت نہ ملے، اور عورت کے لئے مصیبت یا تکلیف یا ہلاکت کا ڈر ہو تو اس پھوڑے کی جگہ کے علاوہ عورت کے ہر ہر حصہ کو ڈھک دیا جائے، پھر مرد اس کا علاج کرے اور اس جگہ سے بھی حتی الامکان نگاہ ہٹائے رکھے(۲)۔

۱۰ - لہذا عورت کی تعلیم کے جواز میں کوئی اختلاف نہیں لیکن یہ تعلیم شرعی حدود کے اندر ہونی چاہئے جس میں یہ پہلو قابل ذکر ہیں:

الف- درسگاہوں میں نوجوانوں کے ساتھ اختلاط سے پرہیز کرے، لہذا عورت کسی مرد کے پہلو میں نہ بیٹھے، چنانچہ خود نبی کریم ﷺ نے مردوں سے الگ عورتوں کے لئے مستقل دن مقرر

(۱) فتح الباری ۱/ ۱۵۸۔
حدیث: "قالت النساء للنبي ﷺ....." کی روایت بخاری (فتح الباری ۱/ ۱۹۵ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔
(۲) حدیث عائشہ: "نعم النساء نساء الأنصار....." کی روایت مسلم (۱/ ۲۶۱ طبع الحلبی) نے کی ہے۔
(۳) حدیث: "مروا أولادكم بالصلاة وهم أبناء سبع....." کی روایت ابوداؤد (۱/ ۳۳۴ طبع عزت عبید دعاس) نے کی ہے اور نووی نے ریاض الصالحین (ص ۱۴۸ طبع المکتب الاسلامی) میں اس کو حسن کہا ہے۔

(۱) المجموع للنووی ۱/ ۵۰، ۳/ ۱۱ تقسیم کردہ المکتبۃ العالمیۃ فجالہ، بتحقیق محمد نجیب مطیعی، الفواکہ الدوانی ۲/ ۱۶۴۔
(۲) الفتاوی الہندیہ ۵/ ۳۳۰، الاختیار ۴/ ۱۵۴، ابن عابدین ۵/ ۲۳۷۔

فرمایا تھا اور اس دن ان کو نصیحت کرتے تھے، بلکہ عبادت میں بھی وہ مردوں سے اختلاط نہ کریں، مردوں سے الگ کسی گوشہ میں بیٹھ کر وعظ سنیں گی اور نماز ادا کریں گی، تاہم عورتوں کی نماز کے لئے مخصوص جگہ بنانا، یا عورتوں اور مردوں کی صفوں کے درمیان رکاوٹ کھڑی کرنا واجب نہیں۔

ب- حیادار ہو، اپنی آرائش کا اظہار نہ کرے، کیونکہ فرمان باری ہے: "وَلاَ يُبْدِيْنَ زِيْنَتَهُنَّ اِلاَّ مَا ظَهَرَ مِنْهَا" (۱) (اور اپنا سنگار ظاہر نہ ہونے دیں مگر جو اس میں سے کھلا ہی رہتا ہے) اس کو مدنظر رکھا جائے تو فتنہ وفساد کا سدباب ہوسکتا ہے (۲)۔

ب- عورت کا احکام شرعیہ کا اہل ہونا:

۱۱- مرد کی طرح عورت بھی احکام شرعیہ کی اہل ہے، عورت کا ولی اس کا ذمہ دار ہے کہ اس کو عبادات کی ادائیگی کا حکم دے اور بچپن سے اس کو اس کی تعلیم دے، کیونکہ فرمان نبوی ہے: "مروا أولادكم بالصلاة وهم أبناء سبع سنين، و اضربوهم عليها وهم أبناء عشر، و فرقوا بينهم في المضاجع" (۳) (اپنی اولاد کو سات سال کی ہو تو نماز کا حکم دو، اور دس سال کی ہو جائے تو نماز کے لئے مارو، اور ان کے بستر الگ کردو)۔ اس حدیث میں بالاتفاق عورت بھی داخل ہے جیسا کہ نووی نے کہا (۴)۔

بلوغ کے بعد عورت تمام عبادات، نماز، روزہ، زکاۃ اور حج کی مکلف ہے، شوہر یا کوئی بھی اس کو فرائض کی ادائیگی سے روک نہیں سکتا، جملہ عقائد، عبادات، اخلاق واحکام جو انسان کے لئے

---

(۱) سورۂ نور/۳۱۔

(۲) المغنی ۲/۵۷۵، ۳۷۶، الفواکہ الدوانی ۲/۳۶۷۔

(۳) حدیث کی تخریج فقرہ/۹ کے تحت گذر چکی۔

(۴) المجموع للنووی ۱/۲۵۰، ۳/۱۱۔

من جانب اللہ مشروع ہیں ان کا مکلف ہونے اور ان پر جزاء کے باب میں مرد وعورت برابر ہیں (۱)۔

فرمان باری ہے: "مَنْ عَمِلَ صَالِحاً مِّنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَى وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهُ حَيَاةً طَيِّبَةً وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُمْ بِأَحْسَنِ مَا كَانُوْا يَعْمَلُوْنَ" (۲) (نیک عمل جو کوئی بھی کرے گا مرد ہو یا عورت بشرطیکہ صاحب ایمان ہو تو ہم اسے ضرور ایک پاکیزہ زندگی عطا کریں گے اور ہم انہیں ان کے اچھے کاموں کے عوض میں ضرور اجر دیں گے)۔

اس مفہوم کی تاکید وتوثیق اس آیت میں ہے: إِنَّ الْمُسْلِمِيْنَ وَالْمُسْلِمَاتِ وَالْمُؤْمِنِيْنَ وَالْمُؤْمِنَاتِ وَالْقَانِتِيْنَ وَالْقَانِتَاتِ وَالصَّادِقِيْنَ وَالصَّادِقَاتِ وَالصَّابِرِيْنَ وَالصَّابِرَاتِ وَالْخَاشِعِيْنَ وَالْخَاشِعَاتِ وَالْمُتَصَدِّقِيْنَ وَالْمُتَصَدِّقَاتِ وَالصَّائِمِيْنَ وَالصَّائِمَاتِ وَالْحَافِظِيْنَ فُرُوْجَهُمْ وَالْحَافِظَاتِ وَالذَّاكِرِيْنَ اللّٰهَ كَثِيْرًا وَالذَّاكِرَاتِ أَعَدَّ اللّٰهُ لَهُمْ مَغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيْمًا (۳) (بیشک مسلمان مرد اور مسلمان عورتیں اور ایمان والے اور ایمان والیاں اور فرمانبردار مرد اور فرمانبردار عورتیں اور صادق مرد اور صادق عورتیں اور صابر مرد اور صابر عورتیں اور خشوع والے اور خشوع والیاں اور بہت زیادہ صدقہ کرنے والے اور صدقہ کرنے والیاں اور روزہ رکھنے والے اور روزہ رکھنے والیاں اور اپنی شرمگاہوں کی حفاظت کرنے والے اور حفاظت کرنے والیاں اور اللہ کو بکثرت یاد کرنے والے اور یاد کرنے والیاں ان (سب) کے لئے اللہ نے مغفرت اور اجر عظیم تیار کر رکھا ہے)، اس آیت کی

---

(۱) اعلام الموقعین ۲/۳۷۔

(۲) سورۂ نحل/۹۷۔

(۳) تفسیر طبری ۲۲/۱۰، مختصر تفسیر ابن کثیر ۳/۹۵، تفسیر آیت/۳۵ سورۂ احزاب۔

شان نزول کے بارے میں حضرت ابن عباسؓ کا قول مروی ہے کہ عورتوں نے حضور سے دریافت کیا: کیا بات ہے کہ مؤمن مردوں کا ذکر آتا ہے، عورتوں کا نہیں؟ تو یہ آیت نازل ہوئی۔ اور حضرت ام سلمہ کا قول مروی ہے کہ میں نے عرض کیا، اے اللہ کے رسول: کیا بات ہے ہر چیز میں مردوں کا ذکر ہوتا ہے، ہم لوگوں کا نہیں؟ تو یہ آیت نازل ہوئی[۱]۔

اللہ کی طرف سے مسلمانوں کی درخواست کے منظور ہونے کے بارے میں فرمان باری ہے: "فَاسْتَجَابَ لَهُمْ رَبُّهُمْ أَنِّي لاَ أُضِيعُ عَمَلَ عَامِلٍ مِنكُمْ مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَى بَعْضُكُمْ مِنْ بَعْضٍ"[۲] (سو ان کی دعا کو ان کے پروردگار نے قبول کرلیا، اس لئے کہ میں تم میں کسی عمل کرنے والے کے خواہ مرد ہو یا عورت عمل کو ضائع نہیں ہونے دیتا، تم آپس میں ایک دوسرے کے جزء ہو)۔

اس آیت کی شان نزول کے بارے میں وہی واقعہ آتا ہے جو سابقہ آیت کی شان نزول کے بارے میں گزر چکا ہے، اور ابن کثیر نے ''بعضکم من بعض'' کی تفسیر میں کہا: یعنی تم سب میرے ثواب میں برابر ہو اور اللہ تعالیٰ نے وضاحت فرمادی ہے کہ مسلمان عورتوں کو ایذا پہنچانے والا گناہ میں مسلمان مردوں کو ایذا پہنچانے والے کے برابر ہے۔ فرمان باری ہے: "وَالَّذِيْنَ يُؤْذُوْنَ الْمُؤْمِنِيْنَ وَالْمُؤْمِنَاتِ بِغَيْرِ مَا اكْتَسَبُوْا فَقَدِ احْتَمَلُوْا بُهْتَاناً وَّإِثْماً مُّبِيْناً"[۳] (اور جو لوگ ایذاء پہنچاتے رہتے ہیں ایمان والوں کو اور ایمان والیوں کو بدون اس کے کہ انہوں نے کچھ کیا ہو، تو وہ لوگ بہتان اور صریح گناہ کا بار (اپنے اوپر) لیتے ہیں)۔

---

(۱) حدیث ام سلمۃ "يذكر الرجال في كل شيء ......" کی روایت احمد (۶/ ۱۰۳ طبع المیمنیہ) نے کی ہے اور اس کی اسناد صحیح ہے۔

(۲) سورۂ آل عمران/ ۱۹۵۔

(۳) سورۂ احزاب/ ۵۸۔

مرد کی طرح عورت بھی امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کی ذمہ دار ہے، فرمان باری ہے: ''وَالْمُؤْمِنُوْنَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُوْنَ بِالْمَعْرُوْفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُقِيْمُوْنَ الصَّلاَةَ وَيُؤْتُوْنَ الزَّكَاةَ وَيُطِيْعُوْنَ اللّٰهَ وَرَسُوْلَهُ، أُولٰئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ اللّٰهُ إِنَّ اللّٰهَ عَزِيْزٌ حَكِيْمٌ"[۱] (اور ایمان والے اور ایمان والیاں ایک دوسرے کے (دینی) رفیق ہیں، نیک باتوں کا (آپس میں) حکم دیتے ہیں اور بری باتوں سے روکتے رہتے ہیں اور نماز کی پابندی رکھتے ہیں اور زکاۃ دیتے رہتے ہیں اور اللہ اور اس کے رسول کی اطاعت کرتے ہیں، یہ وہ لوگ ہیں کہ اللہ ان پر ضرور رحمت کرے گا، بیشک اللہ بڑا اختیار والا ہے، بڑا حکمت والا ہے)۔

اسی طرح اگر دشمن ملک پر ناگہانی حملہ کردے تو عورت پر بھی جہاد فرض ہوجاتا ہے، فقہاء کہتے ہیں: اگر کسی قوم کے محلّہ پر دشمن اچانک حملہ کردے تو مرد وعورت سب پر جہاد فرض عین ہوجاتا ہے، عورت شوہر کی اجازت کے بغیر نکل جائے گی، کیونکہ فرض عین کے مقابلہ میں شوہر کا حق غالب نہ ہوگا[۲]۔

البتہ اوقات مشقت حیض، حمل، نفاس اور رضاع میں عورت سے اللہ تعالیٰ نے عبادات کا بوجھ ہلکا کردیا ہے، اس کے خاص احکام ''حیض، حمل، نفاس، رضاع'' کی اصطلاحات میں دیکھیں۔

ج- عورت کے ارادہ کا احترام:

۱۲- عورت کو ارادے اور اظہار رائے کی آزادی حاصل ہے، عورت کو یہ حق خدا کی طرف سے ملا ہے جو دور جاہلیت میں اس سے چھین لیا گیا تھا، وہ اس سے محروم تھی، وہ شوہر کے مرنے کے بعد اپنی ذات کی

---

(۱) سورۂ توبہ/ ۷۱۔

(۲) الفواکہ الدوانی ۱/ ۹۳، ۳۴/۲، ۳۶۱، الاختیار ۴/ ۱۱۸۔

مالک نہ تھی، بلکہ شوہر کا مال جس کو وراثت میں ملتا، یہ بھی ترکہ بن کر اس کے ہاتھ میں آجاتی۔ بخاری میں حضرت ابن عباس سے روایت ہے کہ انہوں نے آیت کریمہ: "یَا أَیُّهَا الَّذِیْنَ آمَنُوْا لَایَحِلُّ لَکُمْ أَنْ تَرِثُوا النِّسَاءَ کَرْهًا"(۱) (اے ایمان والو! تمہارے لئے جائز نہیں کہ تم عورتوں کے جبراً مالک ہوجاؤ) کے بارے میں فرمایا: مرد کے انتقال کے بعد اس کے اولیاء اس کی بیوی کے سب سے زیادہ حق دار ہوتے تھے، ان میں سے اگر کوئی شادی کرنا چاہتا تو خود کر لیتا، اور اگر وہ چاہتے تو کسی دوسرے سے شادی کردیتے اور چاہتے تو اس کی شادی نہیں کرتے، عورت کے اولیاء کے مقابلہ میں مرد کے اولیاء اس کی بیوی کے زیادہ حق دار ہوتے تھے(۲) جس پر یہ آیت نازل ہوئی۔ اور زید بن اسلم نے کہا: اہل یثرب کے یہاں جاہلیت میں یہ رواج تھا کہ مرد کے انتقال کے بعد اس کی بیوی ترکہ بن کر اس کے مال کے وارث کے ہاتھ میں جاتی تھی، اور وہ اس کو روکے رکھتا تھا تاآنکہ اس کا وارث ہوجائے، یا جس سے چاہتا تھا اس کی شادی کرادیتا تھا، اور اہل تہامہ میں مرد کا سلوک عورت کے ساتھ حد درجہ برا ہوتا تھا، حتی کہ اس کو طلاق دے دیتا اور یہ شرط لگا دیتا کہ کسی سے اس کی منشا کے بغیر نکاح نہ کرے گی، یہاں تک کہ عورت مہر کا کچھ حصہ دے کر اس سے چھٹکارا حاصل کرتی تھی، اللہ تعالیٰ نے مسلمانوں کو اس سے منع کردیا۔

ابن جریج نے کہا: یہ آیت کبیشہ بنت معن بن عاصم بن اوس کے بارے میں نازل ہوئی، ان کے شوہر ابو قیس بن اسلت کا انتقال ہوگیا، ابو قیس کا بیٹا ان پر قابض ہوگیا، تو وہ حضور ﷺ کی خدمت میں آئیں اور عرض کیا: اے اللہ کے رسول! مجھے نہ اپنے شوہر کی وارثت ملی اور نہ مجھے آزاد چھوڑا گیا کہ میں نکاح کرلوں، اس پر یہ آیت نازل ہوئی۔ ابن کثیر نے کہا: آیت کے عموم میں وہ تمام افعال داخل ہیں جو اہل جاہلیت کیا کرتے تھے اور ہر وہ عمل جس میں اس طرح کی کوئی بات شامل تھی(۱)۔

اسی طرح نکاح میں عورت کی خواہش کا اعتبار ہے، چنانچہ بخاری کی روایت میں فرمان نبوی ہے: ''لا تنکح الأیم حتی تستأمر، ولا تنکح البکر حتی تستأذن''(۲) (بے خاوند عورت کا نکاح اس وقت تک نہیں کیا جائے گا جب تک کہ اس کی رائے نہ لے لی جائے اور باکرہ عورت کا نکاح اس وقت تک نہیں کیا جائے گا جب تک اس سے اجازت نہ لے لی جائے)۔

ثیبہ، بالغہ عاقلہ کے حق میں صاف صاف زبان سے اجازت لینا تمام فقہاء کے نزدیک واجب ہے، اگر اس کی اجازت کے بغیر نکاح کردیا گیا تو اس کی اجازت پر نکاح موقوف ہوگا، جیسا کہ نکاح کے معاملہ میں معروف ہے، اور باکرہ بالغہ، عاقلہ کے حق میں اجازت لینا مستحب ہے، یہ جمہور فقہاء کا مذہب ہے، حضرت عطاء کا قول مروی ہے کہ حضور ﷺ اپنی لڑکیوں کے نکاح میں ان سے اجازت لیتے تھے(۳)، اس سے اجازت لینا حنفیہ کے نزدیک واجب ہے، بلکہ حنفیہ کے نزدیک وہ خود اپنا نکاح کرسکتی ہے۔ ''الاختیار'' میں

(۱) سورۂ نساء/۱۹۔

(۲) حضرت ابن عباس کے اثر "کانوا إذا مات الرجل......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۸/۲۴۵ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۱) مختصر تفسیر ابن کثیر ۱/۳۶۸، تفسیر ماوردی ۱/۳۷۳۔

(۲) حدیث: "لاتنکح الأیم حتی تستأمر ولا تنکح......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۹/۱۹۱ طبع سلفیہ) نے کی ہے۔

(۳) حدیث: "کان النبي ﷺ یستأمر......" کی روایت ابن ابی شیبہ نے اپنی مصنف (۴/۱۳۶) میں کی ہے اور بیہقی میں یہ حدیث بروایت حضرت ابوہریرہ متصلاً وارد ہے لیکن بیہقی نے بروایت مہاجر بن عکرمہ مخزومی، مرسل ہونے کو راجح قرار دیا ہے (۷/۱۲۳ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ)۔

ہے: عورتوں کے کلام کا نکاح میں اعتبار ہے، یہاں تک کہ اگر آزاد، عاقلہ، بالغہ خود اپنا نکاح کرلے تو جائز ہے، اسی طرح اگر وہ دوسرے کا نکاح ولایت یا وکالت کی بنیاد پر کردے تو جائز ہے۔ اسی طرح اگر اپنے نکاح کے لئے دوسرے کو وکیل بنادیا، یا دوسرے نے اس کا نکاح کردیا، اور اس نے اجازت دے دی (تو نکاح درست ہوگا) یہ امام ابوحنیفہ، زفر اور حسن کا قول اور ابویوسف سے ظاہر روایت ہے۔ ان کا استدلال بخاری کی اس حدیث سے ہے کہ خنساء بنت حزام کا نکاح ان کے والد نے کردیا، حالانکہ ان کو ناپسند تھا، اس لئے حضور ﷺ نے اس کو رد کردیا"[1]، اور ایک روایت میں ہے کہ ایک عورت نے اپنی بیٹی کی شادی اس کی رضامندی سے کردی، اس کے اولیاء نے آکر حضرت علیؓ کے یہاں مقدمہ پیش کیا، حضرت علیؓ نے نکاح کو جائز قرار دیا۔ یہ عورتوں کے کلام سے نکاح ہوجانے کی واضح دلیل ہے، نیز انہوں نے بغیر ولی کے نکاح کو جائز قرار دیا، اس لئے کہ اولیاء غائب تھے، اس کی وجہ یہ ہے کہ عورت نے اپنے خصوصی حق میں تصرف کیا ہے، اس میں دوسرے کا ضرر بھی نہیں ہے، لہذا نافذ ہوگا، جیسا کہ اپنے مال میں اس کا تصرف نافذ ہوتا ہے[2]۔

یہ مسئلہ صرف حنفیہ کے یہاں ہے، اس میں اختلاف کی تفصیل اصطلاح "نکاح" میں دیکھی جائے۔

عورت اپنے شوہر کے ساتھ رائے دے سکتی ہے بلکہ اس کی رائے کے خلاف بھی رائے دے سکتی ہے۔ حضرت عمر بن الخطاب نے فرمایا: خدا کی قسم! ہم جاہلیت میں عورتوں کو کچھ نہیں سمجھتے تھے، یہاں تک کہ اللہ تعالیٰ نے عورتوں کے باب میں جو اتارا وہ اتارا اور (ترکہ میں) جو حصہ دلایا وہ دلایا، حضرت عمر کہتے ہیں: ایک بار ایسا ہوا کہ ایک معاملہ میں میں کچھ فکرمند تھا، اتنے میں میری بیوی بول اٹھی: اگر آپ ایسا ایسا کریں تو اچھا ہے۔ میں نے کہا: اری! تم سے کیا مطلب؟ تم کیوں اس کام میں دخل دیتی ہو؟ وہ کہنے لگی: خطاب کے بیٹے! تعجب ہے اگر میں نے دو باتیں کہیں تو برا ہوگیا، تمہاری بیٹی (ام المؤمنین حضرت حفصہ) تو حضور سے ایسی باتیں کرتی ہے (بڑھ بڑھ کر جواب دیتی ہے) کہ آپ سارے دن غصہ رہتے ہیں، یہ سنتے ہی حضرت عمر نے اپنی چادر سنبھالی اور سیدھے حضرت حفصہ کے پاس گئے، ان سے کہنے لگے: بیٹی! یہ کیا بات ہے کہ تو حضور ﷺ سے بڑھ بڑھ کے باتیں کرتی ہے، سوال وجواب کرتی ہے یہاں تک کہ حضور ﷺ سارا دن تجھ پر غصہ رہتے ہیں، حفصہ نے کہا: بے شک ہم خدا کی قسم! ایسا ہی کیا کرتے ہیں، حضرت عمر نے کہا: دیکھ یاد رکھ، میں تم کو اللہ کے عذاب اور پیغمبر کے غصے سے ڈراتا ہوں، بیٹی! تو اس عورت کی وجہ سے دھوکہ مت کھانا جو اپنے حسن وجمال اور آنحضرت ﷺ کی محبت پر نازاں ہے یعنی حضرت عائشہؓ، حضرت عمر کہتے ہیں کہ پھر میں حفصہ کے پاس سے نکل کر ام سلمہ کے پاس گیا، کیونکہ وہ میری رشتہ دار تھیں، ان سے بھی میں نے یہی گفتگو کی، وہ کہنے لگیں: واہ واہ خطاب کے بیٹے! اچھے رہے، اب تم ہر کام میں دخل دینے لگے، نوبت یہاں تک پہنچی کہ آنحضرت ﷺ اور آپ ﷺ کی بیویوں کے معاملہ میں بھی مداخلت کرنے لگے، ام سلمہ نے مجھے ایسا آڑے ہاتھوں لیا کہ خدا کی قسم ان کی تقریر سے میرا غصہ کچھ کم ہوگیا، خیر میں ان کے پاس سے نکل آیا، انصار میں میرا ایک رفیق تھا جب میں آنحضرت کی خدمت میں حاضر نہ ہوتا تو وہ حاضر رہتا، اور اس دن کی ساری کیفیت آکر مجھے بیان کردیتا، اور جب وہ حاضر نہ رہتا تو میں حاضر رہتا اور اس دن کے سارے حالات اس سے بیان کردیتا، ان

---

(۱) حدیث: "خنساء بنت حزام....." کی روایت بخاری (الفتح ۹/ ۱۹۴ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۲) المغنی لابن قدامہ ۶/ ۳۸۸-۳۹۱، الاختیار ۳/ ۹۰، ۹۱، الہدایہ ۱/ ۱۹۶، جواہر الإکلیل ۱/ ۲۷۸، المہذب ۲/ ۳۸۔

دنوں ہم لوگوں کو غسان کے ایک بادشاہ کا ڈر لگا ہوا تھا، لوگ کہتے تھے کہ وہ ہم پر حملہ کرنے والا ہے، ہمارے دلوں میں اس کا ڈر سا گیا تھا، اتنے میں وہی میرا انصاری رفیق آ پہنچا، دروازہ کھٹکھٹایا کہنے لگا: کھولو، کھولو۔ میں نے کہا: کیا غسان کا بادشاہ آ پہنچا؟ اس نے کہا: نہیں اس سے بھی بڑھ کر ایک بات ہوگئی ہے، حضور ﷺ اپنی بیویوں سے الگ ہوگئے، میں نے کہا: اب تو عائشہ وحفصہ کا ناس ہوا، میں نے کپڑا پہنا، گھر سے روانہ ہوا، جب حضور کے پاس پہنچا تو معلوم ہوا کہ آپ بالا خانہ میں ہیں، اس پر زینہ لگا تھا، اور ایک کالا غلام زینہ کے سرے پر بیٹھا تھا، میں نے اس غلام سے کہا: حضور سے عرض کر: عمر حاضر ہے، اجازت چاہتا ہے، آپ نے اجازت دی، میں نے یہ سارا قصہ جو گذرا تھا حضور کو کہہ سنایا، اور جب میں نے ام سلمہ کی گفتگو نقل کی تو آپ مسکرائے، اس وقت آپ ایک بوریہ پر بیٹھے تھے، بوریہ پر کوئی فرش نہ تھا، آپ کے سرہانے چمڑے کا ایک تکیہ تھا جس میں کھجور کی چھال بھری تھی، پائینتی سلم (ایک درخت جس کے پتے چمڑے کی دباغت کے لئے استعمال کئے جاتے ہیں) کے پتوں کا ڈھیر لگا تھا، اور آپ کے سرہانے کچے چمڑے لٹک رہے تھے، آپ کی پسلیوں پر بوریہ کا نشان پڑ گیا تھا۔ حضرت عمر کہتے ہیں: میں یہ حال دیکھ کر رونے لگا، آپ نے دریافت فرمایا: کیوں روتے ہو؟ میں نے عرض کیا: ایران وروم کے بادشاہ ایسے سامان (اور آرام) میں ہیں، اور آپ اللہ کے رسول ہو کر اس حال میں رہیں؟ آپ ﷺ نے فرمایا: تو اس پر راضی نہیں کہ ان کے لئے دنیا اور ہمارے لئے آخرت ہے[1]۔

(۱) مختصر تفسیر ابن کثیر ۳/۵۲۱۔
حضرت عمر کی حدیث کو ان سے حضرت ابن عباس نے روایت کیا ہے دیکھئے: بخاری (فتح الباری ۸/۶۵۷ - ۶۵۸ طبع السلفیہ)، مسلم (۲/۱۱۱۱-۱۱۱۲ طبع الحلبی)۔

عورتوں سے متعلق امور اور جن میں ان کو تجربہ ہوتا ہے، ان میں عورت سے مشورہ لینا مطلوب ہے اور اس کی دلیل بذات خود مشورہ کا اس فرمان باری میں مندوب ہونا ہے: "وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ"[1] (ان کا (یہ اہم) کام باہمی مشورہ سے ہوتا ہے) نیز حضرت ام سلمہ کی روایت میں ہے کہ جب صلح نامہ لکھا جاچکا تو حضور ﷺ نے اپنے اصحاب سے فرمایا: "قوموا فانحروا ثم احلقوا" (اٹھو، اونٹوں کو نحر کرو، سر منڈاؤ)، کوئی یہ سن کر نہ اٹھا، یہاں تک کہ تین بار آپ نے یہی فرمایا، جب کوئی نہ اٹھا تو آپ ام سلمہ کے پاس گئے، ان سے لوگوں کی شکایت کی، ام سلمہ نے عرض کیا: "اے اللہ کے رسول! کیا آپ چاہتے ہیں کہ لوگ ایسا کریں؟ تو آپ ایسا کیجئے کہ کسی سے کچھ نہ کہئے، اٹھ کر اپنے اونٹوں کو نحر کر ڈالئے اور حجام کو بلا کر بال منڈوائیے، آپ اٹھے، کسی سے بات نہیں کی اپنے اونٹوں کو نحر کیا، اور حجام کو بلا کر سر منڈوائے، جب لوگوں نے آپ کو ایسا کرتے ہوئے دیکھا تو سب اٹھے اور نحر کیا، اور ایک دوسرے کا سر مونڈنے لگے"[2]۔

عورت کفار کو امان بھی دے سکتی ہے، اور یہ امان مسلمانوں پر نافذ ہوگی، چنانچہ "المغنی" میں ہے: اگر عورت کفار کو امان دے دے تو اس کی طرف سے یہ معاملہ کرنا جائز ہے، حضرت عائشہؓ نے فرمایا: عورت مسلمانوں کی طرف سے امان دے دیتی تھی، اور وہ نافذ ہوتی تھی۔ اور حضرت ام ہانی کی روایت میں ہے کہ انہوں نے عرض کیا: اے اللہ کے رسول! میں نے (شوہر کی طرف سے اپنے) رشتہ داروں کو امان دے دی ہے، اور ان کو دروازہ کے اندر بند کردیا ہے، جب کہ

(۱) سورۂ شوریٰ/ ۳۸۔
(۲) حدیث ام سلمہ: "......قوموا فانحروا ثم احلقوا......" کی روایت بخاری (الفتح ۵/ ۳۳۲ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

میرے بھائی نے ان کو قتل کرنے کا ارادہ کیا ہے، آپ ﷺ نے ان سے فرمایا: "قد أجرنا من أجرت يا أم هانيء" (اے ام ہانی! جس کو تم نے امان دی اس کو ہم نے امان دے دی)(۱) اور حضرت زینب بنت رسول اللہ ﷺ نے اپنے شوہر ابو العاص بن ربیع کو اسلام لانے سے قبل امان دے دی تھی، حضور ﷺ نے اس کو نافذ کر دیا(۲)۔

د- عورت کا مالی ذمہ:

۱۳ - مرد کی طرح عورت کے لئے بھی مستقل مالی ذمہ ہے، اور اس کے لئے اپنے مال میں تصرف کا حق شریعت میں ایک طے شدہ مسئلہ ہے، بشرطیکہ عورت رشیدہ (ہوشیار) ہو، اس لئے کہ فرمانِ باری ہے: "فَإِنْ آنَسْتُمْ مِنْهُمْ رُشْداً فَادْفَعُوْا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ"(۳) (تو اگر تم ان میں ہوشیاری دیکھ لو تو ان کے حوالہ ان کا مال کر دو) عورت اپنے سارے مال میں بلا کسی کی اجازت کے بامعاوضہ تصرف کر سکتی ہے، اس پر فقہاء کا اتفاق ہے، رہا تبرع کے طور پر تصرف کرنا تو جمہور فقہاء کے نزدیک وہ اپنا سارا مال تبرع کر سکتی ہے، حنفیہ وشافعیہ و ابن المنذر کا مذہب اور امام احمد کی ایک روایت یہی ہے، اس کی دلیل یہ فرمانِ نبوی ہے: "يا معشر النساء تصدقن ولو من حليكن" (عورتو! صدقہ کرو اگرچہ اپنے زیور سے ہو) انہوں نے

(۱) حدیث: "قد أجرنا من أجرت يا أم هانئ" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱/۴۶۹) اور مسلم (۱/۴۹۸ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) المغنی ۸/۳۹۷۔

حدیث: "أجارت زينب زوجها أبا العاص....." کی روایت بیہقی (۹/۹۵ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) اور طبرانی نے المعجم الکبیر میں کی ہے جیسا کہ مجمع الزوائد (۹/۲۱۳ طبع القدسی) میں ہے۔ اس کی دو سندیں ہیں، جن میں سے ہر ایک کو دوسری سے تقویت ملتی ہے۔

(۳) سورۂ نساء/۶۔

صدقہ کیا، اور حضور ﷺ نے ان کا صدقہ قبول کیا، ان سے کوئی سوال نہیں کیا یا تفصیل نہیں پوچھی(۱) اور اسی وجہ سے وہ اپنے شوہر کی اجازت کے بغیر تصرف کر سکتی ہے، کیونکہ عورت تصرف کی اہل ہے، اس کے اپنے مال میں اس کے شوہر کا کوئی حق نہیں ہے، لہذا عورت کو اس کے سارے تصرفات میں روکنے کا شوہر مالک نہیں۔

امام مالک کے نزدیک اور امام احمد کی ایک روایت میں تہائی کی حد تک عورت تبرع کر سکتی ہے، اور تہائی سے زائد تبرع اپنے شوہر کی اجازت کے بغیر نہیں کر سکتی(۲)۔

چونکہ عورت کے لئے مستقل مالی ذمہ حاصل ہے، اس لئے فقہاء نے یہ جائز قرار دیا ہے کہ عورت دوسرے کی ضامن ہو، "المغنی" میں ہے: جس کا اپنے مال میں تصرف کرنا جائز ہے اس کا ضمان لینا بھی جائز ہے، خواہ مرد ہو یا عورت، کیونکہ اس عقد کا مقصد مال ہے، لہذا عورت کی طرف سے صحیح ہے جیسا کہ بیع۔

یہ ان لوگوں کے قول کے مطابق ہے جو عورت کے لئے سارے مال کا تبرع جائز قرار دیتے ہیں، لیکن جو لوگ شوہر کی اجازت کے بغیر تہائی سے زائد کے تبرع کو جائز قرار نہیں دیتے، ان کے نزدیک تہائی مال کی حد تک یا اس سے کچھ زائد میں ضمان لینا جائز ہے، اس اعتبار سے کہ ضمان تبرع ہے۔ رہا تہائی سے زائد میں ضمان تو وہ درست ہے لیکن شوہر کی اجازت پر موقوف ہوگا(۳)۔

ھ- کام کرنے کا حق:

۱۴ - اصل یہ ہے کہ عورت کی سب سے پہلی ذمہ داری گھر چلانا،

(۱) حدیث: "يا معشر النساء تصدقن ولو من حليكن" کی روایت بخاری (فتح الباری ۳/۳۰۵ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/۸۶ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) الاختیار ۳/۹۱، ۹۳، جواہر الاکلیل ۲/۱۰۲، المجموع ۱۲/۳۷۸، المغنی ۴/۵۱۳، ۵۱۴۔

(۳) منح الجلیل ۳/۲۴۵، المغنی ۴/۵۹۸۔

خاندان کی نگہداشت کرنا، اپنے بچوں کی تربیت اور شوہر کی اچھی طرح اطاعت کرنا ہے۔فرمانِ نبوی ہے: "المرأة راعية في بيت زوجها و مسئولة عن رعيتها" (عورت اپنے شوہر کے گھر کی نگراں ہے، اور اس سے اپنی زیرِ نگرانی افراد کے بارے میں بازپرس ہوگی)[1]، وہ اپنے اوپر خرچ کی بھی ذمہ دار نہیں، کیونکہ اس کا نفقہ اس کے باپ یا اس کے شوہر پر واجب ہے، اسی لئے اس کا میدانِ عمل گھر ہے، اس کا گھریلو کام کاج جہاد کے برابر ہے[2]۔

پھر بھی اسلام نے عورت کو کام کرنے سے نہیں روکا، چنانچہ وہ خرید وفروخت کرسکتی ہے، دوسرے کو وکیل بناسکتی ہے، دوسرا اس کو وکیل بناسکتا ہے، اپنے مال کے ذریعہ تجارت کرسکتی ہے، شرعی احکام وآداب کی حدود میں اس کو ایسا کرنے سے کوئی روک نہیں سکتا، اور اس لئے اس کو اجازت ہے کہ اپنے چہرہ اور ہاتھوں کو کھولے، فقہاء نے کہا: اس لئے کہ خرید وفروخت کے لئے چہرہ دکھانے اور لین دین کے لئے ہاتھ کھولنے کی ضرورت پڑتی ہے۔

"الاختیار" میں ہے: مرد، آزاد اجنبی عورت کے صرف چہرہ اور دونوں ہتھیلیوں کو دیکھ سکتا ہے، اس لئے کہ لین دین میں اس کی ضرورت پڑتی ہے، اور اجانب کے ساتھ معاملہ کرنے میں چہرہ کو پہچاننے کی ضرورت ہوتی ہے، اس کی اجازت اس لئے ہے تاکہ اگر اس کے امورِ معیشت کو انجام دینے والا کوئی نہ ہو تو بھی اس کی دنیا وآخرت کی ضرورتوں کے کام انجام پاتے رہیں[3]۔

عورت کے لئے کام کے جواز کی نصوص کثرت سے ہیں، جن کا خلاصہ یہ ہے کہ عورت کو عمل کا حق حاصل ہے بشرطیکہ شوہر باہر نکلنے کی

---

(۱) حدیث: "المرأة راعية في بيت زوجها......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۲/ ۳۸۰ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/ ۱۴۵۹ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) مختصر تفسیر ابن کثیر ۳/ ۹۳، قرطبی ۵/ ۳۴، ابن عابدین ۲/ ۶۷۲، ۶۸۸۔

(۳) المہذب ۱/ ۷۱، المغنی ۱/ ۶۰۱، الاختیار ۴/ ۱۵۶۔

اجازت دے، اگر کام کے لئے باہر جانے کی ضرورت پڑے، اور وہ شوہر والی ہو اور اجازت دینے کا شوہر کا حق ساقط ہوجاتا ہے اگر وہ اس کا نفقہ دینے سے گریز کرے۔

"نہایۃ المحتاج" میں ہے: اگر شوہر تنگ دستی کے سبب نفقہ نہ دے سکے اور اس کی تنگ دستی ثابت ہوجائے تو ظاہر یہ ہے کہ شوہر کو تین روز تک مہلت دی جائے اور چوتھے روز کی صبح کو عورت نکاح فسخ کراسکتی ہے، اور بیوی کے لئے (گو کہ مالدار ہو) مہلت کے زمانہ میں دن میں کمائی وغیرہ کے ذریعہ نفقہ حاصل کرنے کے لئے نکلنا جائز ہے۔ شوہر اس کو روک نہیں سکتا، اس لئے کہ ممانعت وروکنا نفقہ کے مقابلہ میں ہوتا ہے[1]۔

منتہی الارادات میں ہے: اگر شوہر تنگ دستی کے سبب نفقہ نہ دے سکے تو بیوی کو اختیار ہے کہ نکاح فسخ کرالے یا اس کے ساتھ رہے لیکن اس کو اپنے سے قربت نہ کرنے دے، اگر عورت شوہر سے خود کو نہ روکے، اور اس کو لطف اندوز ہونے دے تو شوہر اس کو کمانے سے نہیں روکے گا، اور نہ ہی اس کو اپنی تنگ دستی کے باوجود روکے رکھے گا اگر عورت نکاح فسخ نہ کرائے، اس لئے کہ یہ عورت کو نقصان پہنچانا ہے، خواہ عورت مالدار ہو یا فقیر، کیونکہ شوہر عورت کو اسی وقت روک سکتا ہے جب اس کا خرچہ دے، اور اس کی ضروریات پوری کرے[2]۔

ایسا ہی حکم ہے اگر کام فرض کفایہ ہو۔ فتح القدیر میں ہے: اگر عورت دایہ ہو یا اس کا کسی دوسرے پر کوئی حق ہو یا کسی دوسرے کا اس پر کوئی حق ہو تو اجازت سے اور بلا اجازت نکل سکتی ہے، اور حاشیہ سعدی چلپی میں بھی مجموع النوازل کے حوالہ سے یہی لکھا ہے[3]۔

---

(۱) نہایۃ المحتاج ۷/ ۲۱۴۔

(۲) شرح منتہی الارادات ۳/ ۲۵۴۔

(۳) فتح القدیر ۴/ ۲۰۸، حاشیہ سعدی چلپی برحاشیہ فتح القدیر ۴/ ۲۰۷۔

البتہ ابن عابدین نے فتح القدیر کی عبارت نقل کرنے کے بعد کہا: "البحر" میں "خانیہ" کے حوالہ سے عورت کے نکلنے میں اجازت کی قید لگائی ہے، اس لئے کہ شوہر کا حق فرضِ کفایہ سے مقدم ہے[1]۔

اسی طرح اگر عورت کے پاس مال ہو تو دوسرے کے ساتھ مل کر تجارت کرسکتی ہے، مثلاً دوسرے کے ساتھ شریک ہوجائے، یا دوسرے کو مال مضاربت کے طور پر دے دے، کسی کی اجازت کی ضرورت نہیں۔ جواہر الاکلیل میں ہے: بیوی کا مضاربت کا معاملہ کرنا، یعنی وہ مال کسی دوسرے کو جزوی نفع کے بدلہ تجارت کے لئے دے دے اس سلسلہ میں بالاتفاق بیوی پر پابندی نہیں عائد کی جائے گی، اس لئے کہ یہ تجارت ہے[2]۔

۱۵ - پھر اگر وہ اپنے شوہر کے ساتھ مل کر کام کرے تو اس کی کمائی خود اس کی ملکیت ہوگی، فتاویٰ "بزازیہ" میں ہے: میاں بیوی نے محنت کرکے مال کمایا تو اس کے بارے میں قاضی امام نے فتویٰ دیا کہ مال شوہر کا ہوگا، اس لئے کہ عورت اس کی مددگار ہے، ہاں اگر علاحدہ عورت کی کمائی ہو تو وہ عورت کی ہوگی۔ اور فتاویٰ میں ہے، ایک معلّمہ عورت ہے اس کا شوہر کبھی کبھی اس کا تعاون کردیتا ہے تو کمائی بیوی کی ہوگی، اور اگر دونوں مل کر بالی چنیں تو وہ ان کے درمیان آدھی آدھی ہوگی[3]۔

اسی طرح باپ اپنی بیٹی کو کام کے لئے بھیج سکتا ہے، حاشیہ ابن عابدین میں ہے: باپ اپنی بیٹی کو کسی ایسی عورت کے حوالہ کرسکتا ہے جو اس کو کوئی حرفت سکھادے مثلاً بیل بوٹے بنانا، اور سلائی[4]۔

اگر عورت کام کرتی ہے تو ضروری ہے کہ ان حدود میں رہ کر کام کرے جو اس کی عزت وآبرو، پاک دامنی، اور شرافت کے تحفظ میں خلل انداز نہ ہو۔ اس کی تحدیدیوں کی جاسکتی ہے:

(۱) کام گناہ کا نہ ہو مثلاً گانا، لہو ولعب اور معیوب نہ ہو، جو خاندان کے لئے باعث ننگ وعار ہو۔ البدائع اور الفتاویٰ الہندیہ میں ہے: اگر عورت اپنے کو کسی معیوب کام کے لئے مزدوری پر دے دے تو گھر والے اس اجارہ سے اس کو نکال سکتے ہیں، مثل مشہور ہے: آزاد عورت بھوکی رہ سکتی ہے لیکن اپنے پستان کی کمائی نہیں کھاسکتی۔

نوحہ کرنے والی عورت، اور طبلہ اور بانسری والے کے بارے میں جس نے مال کمایا، امام محمدؒ سے مروی ہے کہ یہ معصیت ہے[1]۔

(۲) کام ایسا نہ ہو جس میں اجنبی مرد کے ساتھ خلوت درکار ہو، البدائع میں ہے: امام ابوحنیفہ نے عورت کو خادم رکھنا، اور اس کے ساتھ خلوت کرنا مکروہ قرار دیا ہے، کیونکہ یہ فتنہ کا سبب ہوسکتا ہے، اور یہی امام ابو یوسف وامام محمد کا قول ہے، خلوت تو اس لئے کہ اجنبی عورت کے ساتھ خلوت گناہ ہے اور خادم رکھنا اس لئے کہ اندیشہ ہے کہ اس کو دیکھ لے، اور معصیت میں پڑجائے[2]۔

فرمانِ نبوی ہے: "لا يخلون رجل بامرأة إلا كان الشيطان ثالثهما"[3] (جو مرد بھی کسی عورت کے ساتھ خلوت میں ہوتا ہے، تو ان کے ساتھ تیسرا شیطان ہوتا ہے) نیز اس لئے کہ خلوت میں ممنوع کے ارتکاب کا اندیشہ ہے[4]۔

---

(۱) ابن عابدین ۶۶۵/۲۔
(۲) جواہر الاکلیل ۱۰۲/۲، منح الجلیل ۲۸۱/۳، حاشیۃ العدوی علی الخرشی ۳۹/۶۔
(۳) الفتاویٰ البزازیہ بہامش الہندیہ ۳۷۸/۵۔
(۴) حاشیہ ابن عابدین ۶۷۱/۲۔

(۱) البدائع ۱۹۹/۴، الفتاویٰ الہندیہ ۴۶۱/۴، ۳۴۹/۵، ابن عابدین ۲۷۲/۵۔
(۲) بدائع الصنائع ۱۸۹/۴۔
(۳) حدیث: "لا يخلون رجل بامرأة إلا كان الشيطان ثالثهما" کی روایت ترمذی (۴۶۶/۴ طبع الحلبی) نے کی ہے اور ترمذی نے کہا: حسن صحیح ہے۔
(۴) الفواکہ الدوانی ۴۳۸/۲، المغنی ۵۵۳/۶۔

(۴) یہ کہ کام کے لئے فتنہ پرور زیب وزینت کے ساتھ نہ نکلے۔

ابن عابدین نے کہا: جہاں پر عورت کے لئے باہر نکلنا ہم نے مباح قرار دیا ہے وہاں اس شرط کے ساتھ ہی مباح ہے کہ زیبائش کے ساتھ نہ نکلے، اور شکل وصورت اس انداز کی نہ بنائے کہ مردوں کے لئے باعث کشش اور میلان ہو، فرمان باری ہے: "وَلاَ تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُوْلَى" [۱] (اور جاہلیت قدیم کے مطابق اپنے کو دکھاتی مت پھرو) نیز "وَلاَ يُبْدِيْنَ زِيْنَتَهُنَّ إِلاَّ مَا ظَهَرَ مِنْهَا" [۲] (اور اپنا سنگار ظاہر نہ ہونے دیں مگر ہاں جو اس میں سے کھلا ہی رہتا ہے) اور فرمانِ نبوی ہے: "الرافلة في الزينة في غير أهلها كمثل ظلمة يوم القيامة لا نور لها" [۳] (اپنے گھر والوں کے علاوہ کے درمیان زیب وزینت کے ساتھ ناز وانداز سے چلنے والی عورت کی مثال قیامت کے دن کی اس تاریکی کی طرح ہے جس میں روشنی نہ ہوگی)۔

سوم: عورت سے متعلق احکام:

عورت کے لئے قسم قسم کے فقہی احکام ہیں، کچھ کا تعلق شرمگاہ اور اس سے متصل اعضاء سے ہے، کچھ احکام شوہر کے ساتھ تعلق کی بنیاد پر اور کچھ احکام عبادات، ولایات (ذمہ داریاں ومناصب) یا جنایات وغیرہ کے ساتھ خاص ہیں۔

اس کی وضاحت حسب ذیل ہے:

دودھ پیتی بچی کا پیشاب جس نے ابھی کھانا نہیں کھایا:

۱۶ – دودھ پیتی بچی جس نے ابھی کھانا نہیں کھایا اور دودھ پیتا بچہ جس نے ابھی کھانا نہیں کھایا دونوں کے پیشاب کی نجاست دور کرنے کا حکم الگ الگ ہے، یہ شافعیہ وحنابلہ کی رائے ہے، چنانچہ ان کے نزدیک لڑکے کے پیشاب سے پاک کرنے کے لئے پانی کا چھینٹا مارنا کافی ہے جب کہ لڑکی کے پیشاب کے ازالہ میں یہ کافی نہیں، بلکہ عام نجاستوں کی طرح اس کو دھونا واجب ہے، اس لئے کہ حضرت ام قیس بنت محصن کی حدیث ہے "أنها أتت بابن لها صغير لم يأكل الطعام إلى النبي ﷺ فأجلسه في حجره، فبال على ثوبه، فدعا بماء فنضحه ولم يغسله" [۱] (وہ اپنے ایک چھوٹے لڑکے کو جس نے ابھی کھانا نہیں کھایا تھا، خدمتِ نبوی میں لے کر آئیں، آپ نے لڑکے کو اپنی گود میں بٹھایا، اس نے آپ ﷺ کے کپڑے پر پیشاب کردیا، آپ نے پانی منگا کر چھینٹا ماردیا، اور اس کو دھویا نہیں)، اور فرمانِ نبوی ہے: "إنما يغسل من بول الأنثى، و ينضح من بول الذكر" [۲] (صرف لڑکی کے پیشاب کو دھویا جائے گا لڑکے کے پیشاب پر چھینٹا ہی مارا جائے گا)۔

جب کہ حنفیہ ومالکیہ کے یہاں دونوں کے پیشاب میں کوئی فرق نہیں، لڑکا ہو یا لڑکی، ان کا پیشاب لگنے پر اس کو دھویا جائے گا، اس لئے کہ وہ نجس ہے، کیونکہ یہ فرمانِ نبوی مطلق ہے: "استنزهوا من

---

(۱) سورۂ احزاب/ ۳۳۔

(۲) سورۂ نور/ ۳۱۔

(۳) حدیث: "الرافلة في الزينة في غير أهلها" کی روایت ترمذی

= (۳/ ۶۱ ۴ طبع الحلبی) نے کی ہے اور ترمذی نے کہا: اس حدیث کو ہم صرف موسی بن عبیدہ کے واسطے سے جانتے ہیں، اور موسی بن عبیدہ اپنے حفظ کے لحاظ سے حدیث میں ضعیف قرار دیے جاتے ہیں، گو کہ وہ صدوق (سچے) ہیں۔ دیکھئے: حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۱۱۵، مختصر تفسیر ابن کثیر ۲/ ۶۰۲، ۳/ ۹۴۔

(۱) حدیث اُم قیس: "فدعا بماء فنضحه ولم يغسله......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱/ ۳۲۶ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۲) حدیث: "إنما يغسل من بول الأنثى وينضح من بول الذكر" کی روایت ابوداؤد (۱/ ۲۶۲ طبع عزت عبید دعاس) اور ابن ماجہ (۱/ ۱۷۴ طبع الحلبی) نے کی ہے اور بخاری نے اس کو حسن کہا ہے جیسا کہ التلخیص لابن حجر (۱/ ۳۸ طبع الشرکۃ الطباعۃ الفنیہ) میں ہے۔

البول"[۱] (پیشاب سے بچا کرو)۔

عورت کے مخصوص حالات، حیض وحمل کے احکام:

۱۷ - اللہ تعالی نے فطری طور پر مرد وعورت میں سے ہر ایک کے اندر دوسرے کی طرف میلان رکھا ہے، اور ان کے درمیان شرعی تعلق کو تناسل و توالد کے ذریعہ نوع انسانی کے پھیلنے کا ذریعہ بنایا ہے اور حیض وحمل، ولادت اور رضاعت کو عورت کے ساتھ خاص کردیا ہے۔

ان امور کے نتیجہ میں کچھ فقہی احکام سامنے آتے ہیں، جو اختصار کے ساتھ حسب ذیل ہیں:

(۱) حیض اور حمل لڑکی کے بلوغ کی علامت سمجھے جاتے ہیں۔

(۲) ان حالات میں اس سے عبادات کا بوجھ ہلکا کردیا جاتا ہے، چنانچہ دوران حیض نماز ساقط ہوجاتی ہے، اس کی قضاء نہیں کرے گی، ان دنوں میں افطار کرنا واجب ہے، بعد میں اس کی قضاء کرے گی، حمل یا رضاعت کے دوران افطار کرنا اس کے لئے جائز ہے، اگر روزہ کے سبب اس کو یا اس کے بچہ کو نقصان کا اندیشہ ہو۔

(۳) عدت شمار کرنے میں حیض اور حمل کا اعتبار ہے۔

(۴) حیض ونفاس کے دوران قرآن کی تلاوت، مسجد میں داخلہ اور شوہر کا اس سے وطی کرنا ممنوع ہے۔

(۵) حیض ونفاس کے ختم ہونے پر غسل واجب ہے۔

یہ فی الجملہ ہے،[۲] اس کی تفصیل اصطلاحات ''حیض''، ''حمل''، ''نفاس'' اور ''رضاع'' میں دیکھئے۔

عورت کا دودھ:

۱۸ - پاک ہونے میں عورت کا دودھ مرد کے دودھ سے (اگر مرد کو دودھ ہو) الگ نہیں عورت کا دودھ بالاتفاق پاک ہے۔

ہاں فرق یہ ہے کہ عورت کے دودھ سے حرمت رضاعت ثابت ہوتی ہے[۱]۔

لیکن اگر مرد کو دودھ ہو تو اس سے حرمت رضاعت متعلق نہیں، تفصیل کے لئے دیکھئے: ''رضاع''، ''نکاح''۔

عورت کے لئے خصالِ فطرت (مسنون اعمال):

۱۹ - خصالِ فطرت میں خاص طور پر عورت کے لئے مسنون یہ ہے کہ اگر اس کو داڑھی کا بال آجائے تو اس کو زائل کردے، اور موئے زیر ناف کے بارے میں سنت اس کے لئے اکھاڑنا ہے، اور ایک قول کے مطابق اس کا ختنہ واجب نہیں، ہاں اس کے لئے باعثِ عزت وکرامت ہے، اس کے لئے بال منڈانا ممنوع ہے[۲]۔

عورت کے قابل پردہ اعضاء:

۲۰ - حنفیہ، مالکیہ اور شافعیہ کی رائے ہے کہ چہرہ اور دونوں ہتھیلیوں کے علاوہ آزاد بالغہ عورت کا سارا بدن نماز کے تعلق سے قابل ستر ہے، حنابلہ کے یہاں چہرہ کے تعلق سے صحیح مذہب یہی ہے اور ایک روایت میں کفین کے تعلق سے بھی یہی مذہب ہے، اور ایک اور روایت میں ہے کہ دونوں ہتھیلیاں قابل ستر ہیں۔

ظاہر کفین کے بارے میں حنفیہ کے یہاں اختلاف ہے، ظاہر

---

(۱) ابن عابدین ۱/ ۲۱۴، الاختیار ۱/ ۳۲، التاج والاکلیل بہامش الحطاب ۱/ ۱۰۸، المہذب ۱/ ۵۶، شرح منتہی الارادات ۱/ ۹۸، ۹۹۔
حدیث: "استنزھوا من البول" کی روایت دارقطنی (۱/ ۱۲۸ طبع الشرکۃ الطباعۃ الفنیہ) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے اور دارقطنی نے کہا: درست یہ ہے کہ یہ مرسل ہے۔

(۲) المغنی ۱/ ۳۰۶، ۳۰۷۔

(۱) حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۵۰۲۔

(۲) الاشباہ للسیوطی رص ۲۳۷ طبع الحلبی۔

روایت میں ہے کہ یہ قابل ستر ہیں، جب کہ "شرح المنیہ" میں ہے: اصح یہ ہے کہ وہ قابل ستر نہیں، شرنبلالی کے نزدیک معتمد یہی ہے۔

قدمین مالکیہ کے نزدیک اور مزنی کے علاوہ شافعیہ کے یہاں قابل ستر ہیں، حنابلہ کے یہاں مذہب اور بعض حنفیہ کی رائے یہی ہے۔

جبکہ حنفیہ کے یہاں معتمد یہ ہے کہ قدمین قابل ستر نہیں، شافعیہ میں مزنی اور حنابلہ میں تقی الدین ابن تیمیہ کی یہی رائے ہے [1]، اس کی تفصیل اصطلاح "عورۃ" میں ہے۔

عورت کا بدن قابل پردہ ہے، اس کی دلیل یہ فرمانِ نبوی ہے: "المرأة عورة" [2] (عورت قابل پردہ ہے)، نیز فرمانِ نبوی ہے: "لا يقبل الله صلاة حائض إلا بخمار" [3] (اللہ تعالیٰ حائضہ کی نماز بغیر دوپٹہ کے قبول نہیں کرتا)، حائضہ سے مراد بالغہ ہے۔

عورت کے چھونے سے وضو کا ٹوٹنا:

۲۱ - مرد اگر قابلِ شہوت عورت کو چھولے تو اس سے وضو کے ٹوٹ جانے میں فقہاء کا اختلاف ہے، حنفیہ کا مذہب اور امام احمد سے ایک روایت یہ ہے کہ عورت کے چھونے سے وضو نہیں ٹوٹتا ہے، اس لئے کہ حضرت عائشہؓ کی روایت ہے: "أن النبي ﷺ قبل بعض نسائه، ثم صلى ولم يتوضأ" [4] (حضور اکرم ﷺ نے کسی بیوی کو بوسہ لیا، پھر نماز پڑھی اور وضو نہیں کیا)۔

حضرت علی، ابن عباس، عطاء، طاؤس، حسن اور مسروق سے یہی مروی ہے۔

مالکیہ کے یہاں اس سے وضوء ٹوٹ جاتا ہے اگر لذت کے لئے چھوئے یا چھونے کے وقت لذت محسوس ہوجائے، اور امام احمد کا مشہور مذہب یہی ہے کہ شہوت کے ساتھ عورت کو چھونا ناقض وضو ہے، لیکن اگر شہوت کے بغیر چھوئے تو ناقض نہیں، یہی علقمہ، ابوعبیدہ، نخعی، حکم، حماد، ثوری، اسحاق اور شعبی کا قول ہے۔

منہ کا بوسہ لینا مالکیہ کے یہاں علی الاطلاق ناقض ہے یعنی لذت کا قصد ہونے یا لذت پانے کی قید نہیں، البتہ اگر رخصت کرنے یا رحم وکرم کے لئے بوسہ دے تو ناقض نہیں۔

شافعیہ کے نزدیک اور یہی امام احمد سے تیسری روایت ہے، چھونا بہر حال ناقض ہے، اس لئے کہ فرمانِ باری: "أَوْ لاَمَسْتُمُ النِّسَاءَ" [1] (یا تم نے اپنی بیویوں سے قربت کی ہو) عام ہے۔

ناقابل شہوت چھوٹی بچی کو چھونا ناقضِ وضو نہیں، یہ مالکیہ وشافعیہ کے نزدیک ہے، اور حنابلہ کا مسلک سابقہ روایات کے مطابق ہے۔

اسی طرح محرم کا چھونا ناقضِ وضو نہیں، مالکیہ کے یہاں اصح اور شافعیہ کے یہاں اظہر یہی ہے، اور حنابلہ کے یہاں اس میں وہی سابقہ روایات ہیں [2]۔

اس کی تفصیل اصطلاح "وضو" میں دیکھیں۔

---

(۱) الزیلعی ۱/۹۶، ابن عابدین ۱/۲۷۱، ۲۷۲، الاختیار ۱/۴۶، الدسوقی ۱/۲۱۳، ۲۱۴، مغنی المحتاج ۱/۱۸۵، نہایۃ المحتاج ۲/۶، المہذب ۱/۷۱، المغنی ۱/۶۰۱، ۶۰۳، الانصاف ۱/۴۴۹، ۴۵۲، ۴۵۳، منتہی الارادات ۱/۱۴۲۔

(۲) حدیث: "المرأة عورة" کی روایت ترمذی (۳/۴۶۷ طبع الحلبی) نے کی ہے اور اس کی اسناد کو صحیح قرار دیا ہے۔

(۳) حدیث: "لا يقبل الله صلاة حائض إلا بخمار" کی روایت ابن ماجہ (۱/۲۱۵ طبع الحلبی) اور ترمذی (۲/۲۱۵ طبع الحلبی) نے کی ہے اور اس کو حسن کہا ہے۔

(۴) حدیث عائشہ: "قبل بعض نسائه ثم صلى ولم يتوضأ" کی روایت = ترمذی (۱/۱۳۳ طبع الحلبی) نے کی ہے اور ابن عبدالبر نے (جیسا کہ نصب الرایہ للزیلعی ۱/۷۲ طبع المجلس العلمی میں ہے) اس کو صحیح قرار دیا ہے۔

(۱) سورۂ نساء/۴۳۔

(۲) ابن عابدین ۱/۹۹، الاختیار ۱/۱۰، جواہر الاکلیل ۱/۲۰، نہایۃ المحتاج ۱/۱۰۳، القلیوبی ۱/۳۲، المغنی ۱/۱۹۲، ۱۹۴۔

حام غسل خانوں میں عورت کے جانے کا حکم:

۲۲- عام غسل خانوں میں عورتوں کے داخلہ کا حکم حنفیہ و مالکیہ کے نزدیک کشفِ عورت اور سترِ عورت پر مبنی ہے، اگر سترِ عورت کے ساتھ ہو، اور کوئی عورت دوسری عورت کے قابل ستر عضو کو نہ دیکھ رہی ہو تو داخل ہونا جائز ہے، ورنہ داخل ہونا حنفیہ کے نزدیک مکروہ تحریمی ہے، اور مالکیہ کے نزدیک ناجائز ہے، امام مالک نے علی الاطلاق اس کو ناپسند کیا ہے، جب کہ شافعیہ کے یہاں ایک قول کراہت کا ہے اور دوسرا قول ہے کہ حرام ہے۔

حنابلہ اس کو ناجائز کہتے ہیں، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ سے روایت ہے، آپ ﷺ نے فرمایا: "**ستفتح عليكم أرض العجم، و ستجدون فيها حمامات، فامنعوا نساء كم إلا حائضا أو نفساء**"[1] (سرزمین عجم کو تم فتح کروگے، تمہیں وہاں غسل خانے ملیں گے، اپنی عورتوں کو ان میں جانے سے روکو، مگر یہ کہ حیض یا نفاس میں رہی ہوں)۔

لہذا عورت کے لئے کسی عذر حیض یا نفاس یا مرض کے سبب حمام میں داخل ہونا جائز ہے[2]۔

نسوانیت کی علامات کا تحفظ:

۲۳- اسلام نے عورت کو اپنی نسوانیت کی علامات کے تحفظ کا پابند کیا ہے، چنانچہ اس کے لئے لباس یا گفتگو یا کسی بھی تصرف میں مردوں سے مشابہت اختیار کرنا حرام قرار دیا ہے۔ رسول اللہ ﷺ نے مردوں سے مشابہت اختیار کرنے والی عورتوں پر لعنت کی ہے، طبرانی میں یہ روایت ہے: "**أن امرأة مرت على رسول الله ﷺ متقلدة قوسا، فقال: "لعن الله المتشبهات من النساء بالرجال والمتشبهين من الرجال بالنساء**"[1] (ایک عورت کمان لٹکائے ہوئے رسول اللہ ﷺ کے پاس سے گزری تو آپ ﷺ نے فرمایا: مردوں سے مشابہت اختیار کرنے والی عورتوں پر اور عورتوں سے مشابہت اختیار کرنے والے مردوں پر اللہ کی لعنت ہو)۔

ابن القیم نے لکھا ہے کہ عورت کا مرد بننا اور مرد کا ہجڑا بننا گناہ کبیرہ ہے[2]۔

اسلام نے عورت کے لئے زینت کے ان تمام وسائل کو اختیار کرنے کی اجازت دی جو اس کی نسوانیت کا تحفظ کرسکیں، لہذا بالی لٹکانے کے لئے کانوں میں سوراخ کرنا اس کے لئے حلال ہے، فقہاء کہتے ہیں: عورتوں کے کانوں کو چھیدنے میں کوئی حرج نہیں، نیز بچیوں کے کانوں میں سوراخ کرنے میں کوئی حرج نہیں، اس لئے کہ لوگ عہد رسالت میں بلانکیر ایسا کرتے تھے، ابن القیم کہتے ہیں: عورت کو زیور پہننے کی ضرورت ہے، لہذا کانوں میں سوراخ کرنا اس

---

(۱) حدیث: "ستفتح عليكم أرض العجم....." کی روایت ابوداؤد (۴/ ۳۰۲ طبع عزت عبید دعاس) اور ابن ماجہ (۲/ ۱۲۳۳ طبع الحلبی) نے کی ہے، منذری نے اس کے ایک راوی کے ضعیف ہونے کے سبب اس کو معلول کہا ہے (مختصر سنن ابی داؤد ۶/ ۵ شائع کردہ دار المعرفہ بیروت)۔

(۲) فتح القدیر ۸/ ۹۷، ۱۰۸ طبع میریہ، حاشیہ الحموی ۲/ ۱۷۱ طبع العامرہ، حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۳۲، ۳۳، حاشیۃ العدوی علی الخرشی ۷/ ۳۴، حاشیۃ البنانی علی الزرقانی ۷/ ۵۴، الاشباہ والنظائر للسیوطی رص ۲۳۷ طبع الحلبی، المغنی ۱/ ۲۳۱ طبع الریاض۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۲۷۱۔
حدیث: "لعن الله المتشبهات من النساء بالرجال....." کی روایت طبرانی نے اپنی کتاب الاوسط میں حضرت ابن عباسؓ سے کی ہے جیسا کہ مجمع الزوائد (۸/ ۱۰۳) میں موجود ہے اور ہیثمی نے کہا: اس کو طبرانی نے الاوسط میں اپنے شیخ علی بن رازی سے روایت کیا ہے، علی بن رازی کمزور ہیں اور بقیہ رجال ثقہ ہیں۔

(۲) اعلام الموقعین ۴/ ۴۰۲۔

کے حق میں مصلحت ہے[1]۔

عورت کے لئے ریشمی کپڑے اور سونے کو زینت کے لئے استعمال کرنا مباح ہے، مردوں کے لئے نہیں، اس لئے کہ یہ عورتوں کی زینت ہے، حضرت ابوموسیٰؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "حرام لباس الحرير و الذهب على ذكور أمتي، و أحل لإناثهم"[2] (میری امت کے مردوں کے لئے ریشمی کپڑا اور سونا استعمال کرنا حرام ہے، البتہ عورتوں کے لئے حلال ہے)۔

ابن قدامہ نے کہا ہے: عورت کے حق میں زیور پہننا مباح ہے، کیونکہ عورت کو شوہر کے لئے زینت اختیار کرنے اور اس کی خاطر سنورنے کی ضرورت ہے[3]۔ اسی طرح وہ ہاتھوں میں مہندی لگاسکتی ہے، اپنے بالوں میں مہر دالگا سکتی ہے اور اس جیسی زینت کی دوسری چیزیں پہن سکتی ہے[4]۔

پردہ کا وجوب اور اجنبی مردوں کے ساتھ اختلاط نہ ہونا:

۲۴- اگر عورت اپنی ضرورت سے باہر نکلے گی تو باپردہ نکلے گی، ابن عابدین نے کہا: اور جہاں ہم نے عورت کے لئے باہر نکلنا مباح کہا ہے وہ بغیر زیب وزینت ہی کے نکلے گی، اور اپنی شکل وصورت ایسی نہ بنالے جو مردوں کی کشش اور میلان کا باعث ہو[5]۔ فرمان باری ہے: "وَلاَ تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُوْلَى"[1] (اور جاہلیت قدیم کے مطابق اپنے کو دکھاتی مت پھرو)۔

مجاہد نے کہا: عورت نکل کر مردوں کے سامنے چلتی تھی، "تبرج جاہلیت" سے یہی مراد ہے۔ قتادہ نے کہا ہے: ان کی چال میں لچک اور نازوانداز ہوتا تھا، اس لئے اللہ نے اس سے منع کردیا[2]۔

جائز نہیں کہ عورت لوگوں کے سامنے ایسے کپڑے میں آئے جس میں اس کے بدن کا کوئی حصہ ظاہر ہو جس کا چھپانا واجب ہے یا بدن جھلکے، اس لئے کہ اگر بدن ظاہر ہوجائے تو وہ درحقیقت کپڑا پہننے والی ننگی ہوگی[3] اور فرمان نبوی ہے: "سيكون في آخر أمتي نساء كاسيات عاريات، على رؤوسهن كأسنمة البخت، العنوهن فإنهن ملعونات"[4] (میری اخیر امت میں کچھ عورتیں کپڑا پہننے کے باوجود ننگی ہوں گی، ان کے سروں پر بختی اونٹ کے کوہان کی طرح ہوگا، ان پر لعنت بھیجو، کیونکہ وہ لعنت زدہ ہیں)۔

"الفواکہ الدوانی" میں ہے: عورتیں ایسا باریک کپڑا نہ پہنیں کہ جب اپنے گھروں سے باہر نکلیں تو بدن جھلکے۔ باہر نکلنے کی قید اتفاقی ہے، حاصل یہ ہے کہ عورت کے لئے ایسا کپڑا پہننا حرام ہے، جس میں اس کا بدن ان لوگوں کی موجودگی میں دکھائی دے جن کے لئے اس کو دیکھنا حلال نہیں[5]۔

عورت کے لئے کوئی ایسا کام کرنا جائز نہیں جو جاذب نظر ہو اور

---

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۲۷۱، الفتاوی الہندیہ ۵/ ۳۵۷، تحفۃ المودود ص ۱۳۵۔

(۲) حدیث: "حرام لباس الحرير والذهب على ذكور......" کی روایت احمد (۴/ ۳۹۲ طبع المیمنیہ) اور نسائی (۸/ ۱۶۱ طبع المکتبۃ التجاریہ) نے حضرت ابوموسیٰ سے کی ہے حدیث اپنے طرق کی وجہ سے صحیح ہے۔

(۳) ابن عابدین ۵/ ۲۴۳، منح الجلیل ۱/ ۳۳، المغنی ۱/ ۷۷، ۵۸۸، ۵۹۱۔

(۴) الفتاوی الہندیہ ۵/ ۳۵۹، الفواکہ الدوانی ۲/ ۴۰۳۔

(۵) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۶۶۵، الفواکہ الدوانی ۲/ ۴۰۹۔

---

(۱) سورۂ احزاب/ ۳۳۔

(۲) مختصر تفسیر ابن کثیر ۲/ ۹۲، ۳/ ۵۹۹، ۶۰۰۔

(۳) بدائع الصنائع ۵/ ۱۲۳۔

(۴) حدیث: "سيكون في آخر أمتي نساء كاسيات عاريات......" کی روایت احمد (۲/ ۲۲۳ طبع المیمنیہ) نے کی ہے اور ہیثمی نے کہا: اس کو احمد اور معاجم ثلاثہ میں طبرانی نے روایت کیا ہے احمد کے رجال صحیح کے رجال ہیں (مجمع الزوائد ۵/ ۱۳۷ طبع القدسی)۔

(۵) الفواکہ الدوانی ۲/ ۴۰۶۔

فتنہ کا سبب ہو، فرمان باری ہے: ''وَلاَ یَضْرِبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ مِنْ زِيْنَتِهِنَّ'' (۱) (اورعورتیں اپنے پیر زور سے نہ رکھیں کہ ان کا مخفی زیور معلوم ہوجائے) ابن کثیر نے کہا: دور جاہلیت میں عورت اگر راستہ میں چلتی اور بے آواز کا پازیب پہنے ہوتی تو پاؤں زمین پر مارتی تا کہ پازیب کی آواز مردوں کو سنائی دے۔ اللہ تعالیٰ نے مسلمان عورتوں کو اس سے منع فرمایا، اسی طرح کوئی بھی درپردہ سنگار ہو اور عورت کی حرکت سے ظاہر ہوجائے تو اس ممانعت میں داخل ہے، کیونکہ فرمان باری ہے: ''لاَ یَضْرِبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ''۔

اسی طرح گھر سے نکلتے وقت عورت کے لئے عطر اور خوشبو لگانا ممنوع ہے کہ مرد سونگھیں، فرمان نبوی ہے: "كل عين زانية، والمرأة إذا استعطرت فمرت بالمجلس فهي كذا وكذا'' (۲) (ہر نگاہ زنا کار ہے، عورت اگر عطر لگا کر مجلس سے گذرے تو ایسی اور ایسی ہے) یعنی زنا کار ہے۔

عورتوں کو بیچ راستے میں چلنے سے روکا جائے گا، اس لئے کہ حضرت حمزہ بن ابو اُسید انصاری اپنے والد سے نقل کرتے ہیں کہ انہوں نے رسول اللہ ﷺ کو مسجد کے باہر جب کہ راستہ میں مردوں اور عورتوں کا اختلاط تھا، عورتوں سے فرماتے ہوئے سنا: "استأخرن، فإنه ليس لكن أن تحققن الطريق، عليكن بحافات الطريق'' (۳) (تم (عورتیں) پیچھے ہٹ جاؤ، بیچ راستہ سے چلنا تمہارے لئے درست نہیں ہے، تم لوگوں کو راستہ کے کنارہ ہی سے چلنا چاہئے)۔

عورت کا اجنبی مرد کے ساتھ خلوت کرنا کسی بھی کام کے دوران ناجائز ہے اور خلوت سے مراد یہ ہے کہ عورت مرد کے ساتھ ایسی جگہ ہو جہاں تیسرے کے آنے کا اندیشہ نہ ہو، دیکھئے: ''خلوت''۔

امام ابوحنیفہ نے فرمایا: میں مکروہ سمجھتا ہوں کہ مرد کسی آزاد عورت کو مزدوری پر رکھے، اس سے خدمت لے، اور خلوت کرے، اس لئے کہ اجنبی عورت سے خلوت کرنا گناہ ہے (۱)۔ اور فرمان نبوی ہے: ''لا يخلون رجل بامرأة إلا كان الشيطان ثالثهما'' (۲) (جب بھی کوئی مرد کسی عورت کے ساتھ خلوت میں ہوتا ہے ان کا تیسرا شیطان ہوتا ہے)۔

مردوں اور عورتوں کا مشکوک اختلاط ممنوع ہے جس کی تفصیل اصطلاح ''اختلاط'' میں گزر چکی ہے (۳)۔

عبادت سے متعلق عورت کے خصوصی احکام:

۲۵ - اصل یہ ہے کہ اہلیت عبادت میں مرد اور عورت کے مابین کوئی فرق نہیں۔

البتہ چونکہ عورت کو پردہ اور اجنبی مردوں کے ساتھ مشکوک اختلاط سے بچنے کا حکم ہے، اس لئے عورت کی عبادت کے لئے بعض خصوصی

---

(۱) سورۂ نور ر ۳۱۔

(۲) حدیث: "كل عين زانية، والمرأة إذا استعطرت....." کی روایت احمد (۴ر ۴۱۸ طبع المیمنیہ) اور ترمذی (۵ر ۱۰۶ طبع الحلبی) نے کی ہے ترمذی نے کہا: حسن صحیح ہے۔

(۳) مختصر تفسیر ابن کثیر ۲ر ۶۰۲۔

حدیث: "استأخرن فإنه ليس لكن....." کی روایت ابوداؤد (۵ر ۴۲۲ طبع عزت عبید دعاس) نے کی ہے اس کی اسناد میں جہالت ہے

= (میزان الاعتدال للذہبی ۴ر ۲۶۵ طبع الحلبی)۔

(۱) بدائع الصنائع ۴ر ۱۸۹، الفواکہ الدوانی ۲ر ۳۸۳، منتہی الارادات ۳ر ۷، المغنی ۶ر ۵۵۳، الاحکام السلطانیہ للماوردی ۲۴۸، ۲۵۷، التبصرہ بہامش فتح العلی ۱ر ۲۹۶۔

(۲) حدیث: "لا يخلون رجل بامرأة....." کی تخریج فقرہ نمبر ۱۵ کے تحت گذر چکی ہے۔

(۳) الموسوعہ الفقہیہ کویت ۲ر ۲۹۰۔

احکام ہیں[1] مثلاً:

(الف) اذان واقامت: اصل یہ ہے کہ عورت اذان یا اقامت نہ کہے، دیکھئے: "اَذان" اور "اِقامت" کی اصطلاحات۔

(ب) عورت مردوں کی امامت نہ کرے، بلکہ بعض مذاہب میں اس کے لئے عورتوں کی امامت بھی مکروہ ہے[2]، دیکھئے: "اِمامت" کی اصطلاح۔

(ج) کسی عورت کی امامت میں عورتوں کی باجماعت نماز: حنفیہ و مالکیہ کے یہاں اصل یہ ہے کہ اس حالت میں عورتوں کے لئے جماعت مشروع نہیں، اس میں شافعیہ وحنابلہ کا اختلاف ہے، ان کے نزدیک ان کے لئے جماعت مندوب ہے اگر چہ مردان کی امامت نہ کریں۔ اس کی تفصیل "صلاۃ الجماعۃ" کی اصطلاح میں دیکھی جائے۔

(د) عورت کا مردوں کے ساتھ جمعہ، عیدین اور جماعت کی نماز میں شریک ہونا: جمہور فقہاء کے نزدیک مسجد میں نماز جماعت کے لئے عورت کی حاضری جائز ہے، اسی طرح جمعہ وعیدین میں شریک ہونا جائز ہے[3]، تفصیل کے لئے دیکھئے: "صلاۃ الجماعۃ"، "صلاۃ الجمعۃ" اور "صلاۃ العیدین" کی اصطلاحات۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۲۶۲، ۲۶۳، ۲۶۴، العنایہ شرح الہدایہ ۱/ ۲۲۱ طبع داراحیاء التراث، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۱۹۵، ۲۰۰، نہایۃ المحتاج ۱/ ۳۸۸، ۳۸۹، المغنی ۱/ ۴۱۳، ۴۲۲، کشاف القناع ۱/ ۲۳۲، ۲۳۶۔

(۲) الاختیار ۱/ ۵۸، جواہر الاکلیل ۱/ ۷۸، الاحکام السلطانیہ للماوردی رص ۱۰۲، لابی یعلی رص ۸۱، المغنی لابن قدامہ ۲/ ۱۹۹ طبع ریاض، منتہی الارادات ۱/ ۲۶۰، ۲۶۳، المجموع شرح المہذب ۴/ ۱۳۵، ۱۳۶ طبع المکتبہ العالمیہ فجالہ، تحقیق محمد نجیب مطیعی۔

(۳) الشرح الصغیر ۱/ ۷۴۴، الفواکہ الدوانی ۱/ ۲۴۶، المجموع ۴/ ۸۲، ۸۳، مغنی المحتاج ۱/ ۲۲۹، ۲۳۰، منتہی الارادات ۱/ ۲۴۵، المغنی ۲/ ۲۰۰، ۲۰۲، ۲۰۳۔

ھ- عورت کا طریقۂ نماز:

۲۶- اصل یہ ہے کہ عبادات کی ادائیگی میں مردوں اور عورتوں کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے، البتہ عورت کے لئے نماز میں کچھ خصوصی حالتیں ہیں۔ جس کی تفصیل یہ ہے:

مستحب یہ ہے کہ عورت رکوع میں خود کو سمیٹ لے یعنی اپنی کہنیوں کو اپنے پہلو سے لگالے، ان سے علاحدہ دور نہ رکھے، رکوع میں تھوڑا سا جھکے، سہارا نہ لے، اپنی انگلیوں کو کھول کر نہ رکھے، بلکہ ان کو ملا لے، اپنے دونوں ہاتھوں کو اپنے دونوں گھٹنوں پر رکھے، اپنے گھٹنے کو جھکا لے، اور اپنی کہنیوں کو اپنے بدن سے لگالے۔

سجدہ میں اپنے بازو کو زمین پر رکھ دے، سمٹ جائے، اپنا پیٹ اپنی رانوں سے ملا لے، اس لئے کہ اس میں پردہ زیادہ ہے، مردوں کی طرح اس کے لئے رانوں کو پیٹ سے الگ رکھنا مسنون نہیں، اس لئے کہ حضرت یزید بن ابی حبیب کی حدیث ہے: "أن النبي ﷺ مر علی امرأتین تصلیان، فقال: "إذا سجدتما فضما بعض اللحم إلی بعض، فإن المرأۃ لیست في ذلک کالرجل"[1] (حضور اکرم ﷺ کا گزر دو عورتوں کے پاس سے ہوا جو نماز میں تھیں، آپ نے فرمایا: جب تم سجدہ میں جاؤ تو گوشت کو گوشت سے ملا لو، اس لئے کہ اس میں عورت مرد کی طرح نہیں ہے)۔

نیز اس لئے کہ وہ قابل ستر ہے، لہذا سمٹنا اس کے لئے زیادہ مناسب ہے۔ اسی طرح مناسب ہے کہ عورت اپنے دوپٹہ کو دبیز

(۱) حدیث: "إذا سجدتما فضما بعض اللحم......" کی روایت ابوداؤد نے اپنی مراسیل (تحفۃ الاشراف للمزی ۱۳/ ۴۱۹ طبع الدار القیمہ) میں حضرت یزید بن ابی حبیب سے مرسلاً کی ہے، اور اس کی اسناد میں ارسال کی وجہ سے ضعف ہے۔

رکھے اور رکوع سجدہ کرتے وقت اس کو دور رکھے تاکہ اس کا بدن نہ جھلکے، اور اپنی آواز پست رکھے، چہار زانو ہوکر بیٹھے، اس لئے کہ حضرت ابن عمرؓ عورتوں کو حکم دیتے تھے کہ نماز میں چہار زانو ہوکر بیٹھیں، یا اپنے دونوں پاؤں کو اپنے داہنی طرف نکال لے اور یہ چہار زانو ہوکر بیٹھنے سے افضل ہے، اس لئے کہ حضرت عائشہ کا اکثر عمل یہی ہے اور مردوں کے بیٹھنے کے طریقہ سے مشابہ تر ہے، یہی امام شافعی وامام احمد کا قول ہے۔

نیز عورتوں کے لئے مستحب ہے کہ نماز کے بعد مردوں سے پہلے لوٹ جائیں، تاکہ مردوں کے ساتھ اختلاط نہ ہو، حضرت ام سلمہ کی روایت ہے حضور ﷺ جب سلام پھیرتے تو سلام پورا ہوتے ہی عورتیں اٹھ کھڑی ہوتیں اور آپ اٹھنے سے قبل تھوڑی دیر اپنی جگہ پر ٹھہرے رہتے، ام سلمہ کہتی ہیں: اللہ اعلم ہمارا خیال یہ ہے کہ ایسا آپ اس لئے کرتے تھے تاکہ مردوں کے پہنچنے سے قبل عورتیں لوٹ جائیں (۱)۔

و- حج:

۲۷- عورت پر حج کی فرضیت سے متعلق دو امور ہیں:

اول: وجوب کے بارے میں جس کی تشریح یہ ہے:

یہ طے ہے کہ زاد وراحلہ وغیرہ کی استطاعت علی الاطلاق حج کے وجوب کی شرط ہے، اورعورت کے تعلق سے مزید یہ بھی شرط ہے کہ اس کے ساتھ شوہر یا محرم ہو۔ اس کی دلیل اس سلسلہ کی احادیث ہیں، یہ مسئلہ متفق علیہ ہے۔

البتہ شوہر یا محرم کے بغیر عورت پر حج فرض ہونے کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے، حنفیہ کا قول اور حنابلہ کے یہاں مذہب یہ ہے کہ اس پر حج واجب نہیں، اس لئے کہ اگر اس کے ساتھ شوہر یا محرم نہ ہو تو اس کے لئے اندیشہ ہے، کیونکہ عورتیں تختہ پر رکھے ہوئے گوشت کی مانند ہیں (ہر کوئی اس پر ہاتھ ڈال سکتا ہے) سوائے ان کے جن کی طرف سے کوئی دفاع کرنے والا ہو (۱)۔ اس سلسلہ میں اختلاف وتفصیل ہے جسے "حج" کی اصطلاح میں دیکھا جائے۔

یہ حکم حج فرض کے بارے میں ہے، رہا نفلی حج تو شوہر یا محرم کے بغیر اس کے لئے نکلنا جائز نہیں (۲)۔

دوم: بعض اعمال کے بارے میں حج اور عمرہ کے ارکان میں عورت مرد کی طرح ہے، البتہ بعض افعال میں مرد سے الگ ہے۔

ان میں سے بعض درج ذیل ہیں:

سلے ہوئے کپڑے پہنے گی، مثلاً قمیص، قباء، پائجامے، خفین اور جس میں پردہ زیادہ ہو، اس لئے کہ اس کا بدن قابل پردہ ہے، البتہ نقاب نہیں لگائے گی، نہ دستانے پہنے گی (۳) اس مسئلہ میں اختلاف وتفصیل ہے، دیکھئے: "احرام" کی اصطلاح۔

طواف میں عورت پر رمل نہیں، میلین اخضرین کے درمیان سعی کرتے وقت تیزی سے نہ دوڑے، نیز اس پر اضطباع واجب نہیں (۴)۔

---

(۱) ابن عابدین ۱/ ۳۳۹، البدائع ۱/ ۲۱۰ حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۲۳۳، ۲۴۹، ۲۵۰، المہذب ۱/ ۸۲، ۸۳، المجموع ۳/ ۵۵، ۵۶، ۴، منتہی الارادات ۱/ ۹۳، کشاف القناع ۱/ ۳۶۴، ۳۹۴، المغنی ۱/ ۵۶۰، ۵۶۲۔

حدیث "كان إذا سلم النبي ﷺ قام النساء....." کی روایت بخاری (فتح الباری ۲/ ۳۳۴ طبع سلفیہ) نے کی ہے۔

(۱) ابن عابدین ۲/ ۱۴۶، البدائع ۲/ ۱۲۳، المغنی ۳/ ۲۳۶، ۲۳۷، کشاف القناع ۲/ ۳۹۴، ۳۹۵۔

(۲) منح الجلیل ۱/ ۴۴۰، الدسوقی ۲/ ۹، مغنی المحتاج ۱/ ۴۶۷، المجموع شرح المہذب ۷/ ۶۰، ۶۱ شائع کردہ مکتبۃ الارشاد، المغنی ۳/ ۲۳۷۔

(۳) البدائع ۲/ ۱۸۵، ۱۸۶، ابن عابدین ۲/ ۱۹۰، منح الجلیل ۱/ ۵۰۳، مغنی المحتاج ۱/ ۵۱۹، المجموع ۷/ ۳۲۹، المغنی ۳/ ۳۲۸، ۳۲۹۔

(۴) ابن عابدین ۲/ ۱۹۰، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۴۱، ۵۴، ۵۵، المجموع ۷/ ۳۳۰، المغنی ۳/ ۳۹۴، ۳۷۲۔

عورت کے لئے تقصیر جائز ہے، حلق جائز نہیں (۱)، دیکھئے: ''حج'' کی اصطلاح۔

تلبیہ میں آواز محض اتنی بلند کرسکتی ہے کہ ساتھ والی عورت سن لے، دیکھئے: ''حج'' اور ''تلبیہ'' کی اصطلاحات۔

ز- گھر سے نکلنا:

۲۸- اگر عورت شادی شدہ ہو تو اس کا گھر سے نکلنا شوہر کی اجازت پر موقوف ہے، حضرت ابن عمر کی روایت ہے ''رأیت امرأة أتت إلی النبي وقالت: یا سول اللّٰہ ما حق الزوج علی زوجته؟ قال: حقه علیها أن لا تخرج من بیتها إلا بإذنه، فإن فعلت لعنها اللہ و ملائکة الرحمة و ملائکة الغضب حتی تتوب أو ترجع'' (۲) (میں نے ایک عورت کو دیکھا، وہ خدمت نبوی میں آئی اور اس نے عرض کیا: اے اللہ کے رسول! بیوی پر شوہر کا کیا حق ہے؟ آپ علیہ السلام نے فرمایا: اس کا حق یہ ہے کہ اس کی اجازت کے بغیر اپنے گھر سے نہ نکلے۔ اگر بے اجازت نکل جائے تو اس پر اللہ کی لعنت، رحمت کے فرشتوں اور غضب کے فرشتوں کی لعنت ہے تا آنکہ توبہ کرلے یا لوٹ آئے)، نیز اس لئے کہ شوہر کا حق واجب ہے، لہذا غیر واجب کے لئے اس کا ترک کرنا جائز نہیں۔

بیوی کا شوہر کی اجازت کے بغیر گھر سے نکلنا اس کو ناشزہ بنادیتا ہے، اور فی الجملہ اس کے نفقہ کے حق کو ساقط کردیتا ہے، تاہم شوہر کے لئے مناسب نہیں کہ اس کو اپنے والدین سے ملاقات اور ان کی عیادت سے روکے، اس لئے کہ ملاقات نہ کرنا ایک طرح کی نافرمانی اور قطع رحمی ہے۔

اسی طرح غیر مناسب ہے کہ اس کو مسجد میں نماز پڑھنے، جمعہ، عیدین اور درس و وعظ میں شرکت سے روکے، اس لئے کہ فرمان نبوی ہے: ''لا تمنعوا إماء اللہ مساجد اللہ'' (اللہ کی بندیوں کو مسجدوں میں آنے سے نہ روکو) اور ایک روایت میں ہے: ''إذا استأذنت أحدکم امرأته إلی المسجد فلا یمنعها'' (۱) (اگر تم میں سے کسی کی بیوی مسجد میں آنے کے لئے اجازت مانگے تو اس کو نہ روکو)۔

لیکن اس میں قید یہ ہے کہ عورت کے لئے کوئی اندیشہ نہ ہو، اور اس کے نکلنے میں فتنہ کا ڈر نہ ہو، اگر فتنہ کا اندیشہ ہو تو شوہر اس کو روک سکتا ہے، متأخرین حنفیہ نے عورت کے نکلنے کو گو کہ بوڑھی ہو، زمانہ کے بگاڑ کے مدِ نظر مکروہ کہا ہے۔ اس کی دلیل حضرت عائشہؓ کا یہ قول ہے: ''لو أن رسول اللہ رأی ما أحدث النساء لمنعهن المسجد کما منعت نساء بني إسرائیل'' (۲) (اگر رسول اللہ علیہ السلام عورتوں کے ان نئے کرتوتوں کو دیکھتے تو ان کو مسجد میں جانے سے یقیناً منع کردیتے جیسے بنی اسرائیل کی عورتوں کو منع کیا گیا تھا)۔

---

(۱) البدائع ۲/ ۱۴۱، الدسوقی ۲/ ۴۶، المہذب ۱/ ۲۳۵، المغنی ۳/ ۳۹۴، منح الجلیل ۱/ ۴۸۱، نہایۃ المحتاج ۳/ ۲۶۴، المغنی ۳/ ۳۳۰۔

(۲) حدیث: ''حق الزوج علی زوجته أن لا تخرج.....'' کی روایت بزار نے اپنی مسند میں کی ہے اور اس کی اسناد میں حسین بن قیس ہیں جو ضعیف ہیں جیسا کہ مجمع الزوائد (۴/ ۳۰۷ طبع القدسی) میں ہے۔

(۱) حدیث: ''لا تمنعوا إماء اللہ مساجد اللہ'' کی روایت ابوداؤد (۱/ ۳۸۲ طبع عزت عبید دعاس) اور حاکم (۱/ ۲۰۹ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے حاکم نے اس کو صحیح قرار دیا ہے، اور ذہبی نے اس سے اتفاق کیا ہے۔

(۲) ابن عابدین ۱/ ۳۸۰، البدائع ۲/ ۳۳۱، الہدایہ ۲/ ۴۰، الدسوقی ۲/ ۳۴۳، منح الجلیل ۱/ ۲۲۴، المہذب ۲/ ۶۷، المجموع ۴/ ۸۳، المغنی ۷/ ۲۰، منتہی الارادات ۱/ ۲۵۳۔

حدیث عائشہ: ''لو أن رسول اللہ علیہ السلام رأی ما أحدث النساء.....'' کی روایت بخاری (فتح الباری ۲/ ۳۴۹ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

ح- نفلی عبادات:

۲۹- نفلی عبادات میں بھی عورت اپنے شوہر کی اجازت کی پابند ہے، لہٰذا شوہر کی موجودگی میں اس کی اجازت کے بغیر نفل نماز یا روزہ یا حج یا اعتکاف نہیں کرسکتی، اگر ان کی وجہ سے شوہر کے حقوق کی ادائیگی میں خلل ہو، اس لئے کہ شوہر کا حق فرض ہے، لہٰذا نفل کی خاطر اس کو چھوڑنا جائز نہیں، نیز اس لئے کہ شوہر کو عورت سے استمتاع کا حق ہے اور دوران روزہ و حج و اعتکاف یہ اس کے لئے ممکن نہیں رہے گا، حضرت ابوہریرہؓ کی روایت میں فرمان نبوی ہے: "**لا یحل للمرأة أن تصوم وزوجها شاهد إلا بإذنه**"(۱) (کسی عورت کے لئے حلال نہیں کہ اپنے شوہر کی موجودگی میں اس کی اجازت کے بغیر روزہ رکھے)۔ اسے بخاری نے نقل کیا ہے۔

اگر عورت شوہر کی اجازت کے بغیر روزہ رکھ لے یا حج یا اعتکاف کرلے تو شوہر اس کا روزہ تڑوا سکتا ہے، اس سے حج کا احرام ختم کراسکتا ہے اور اس کو اعتکاف سے نکال سکتا ہے، کیونکہ اس میں عورت کی طرف سے دوسرے کے حق کو اس کی اجازت کے بغیر ضائع کرنا ہے، اس لئے صاحب حق اس کو روک سکتا ہے۔

یہ متفق علیہ ہے، البتہ شافعیہ نے اس روزے کو مستثنیٰ کیا ہے جس کے رکھنے کی تاکید ہے، مثلاً صوم عرفہ وعاشوراء، ان روزوں کی تاکید زیادہ ہے اس لئے شوہر ان سے نہیں روکے گا، اسی طرح مطلق نفل نماز کو مستثنیٰ کیا ہے، اس لئے کہ اس کا وقت مختصر ہوتا ہے۔

اگر شوہر عورت کو نفلی روزہ یا حج یا اعتکاف کی اجازت دے دے تو شافعیہ وحنابلہ کے نزدیک شوہر اس کو روزہ یا اعتکاف سے روک سکتا ہے اگرچہ وہ اسے شروع کرچکی ہو، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ نے حضرت عائشہؓ، حفصہ وزینب کو اعتکاف کی اجازت دی، پھر ان کو منع کردیا، حالانکہ وہ اعتکاف میں بیٹھ چکی تھیں، چنانچہ صحیحین میں حضرت عائشہؓ کی روایت ہے: "**أن رسول اللہ ﷺ ذکر أن یعتکف العشر الأواخر من رمضان، فاستأذنته عائشة فأذن لها، وسألت حفصة عائشة أن تستأذن لها ففعلت، فلما رأت ذلک زینب بنت جحش أمرت ببناء فبني لها۔ قالت: وکان رسول اللہ ﷺ إذا صلی انصرف إلی بنائه، فأبصر الأبنية فقال: ماهذا؟ قالوا: بناء عائشة وحفصة وزینب۔ فقال رسول اللہ ﷺ: آلبر أردن بهذا؟ ما أنا بمعتکف**"(۱) (رسول اللہ ﷺ نے رمضان کے اخیر عشرہ کے اعتکاف کا ذکر فرمایا تو حضرت عائشہؓ نے آپ سے اعتکاف کی اجازت مانگی، آپ نے اجازت دے دی، حضرت حفصہ نے عائشہ سے کہا کہ ان کے لئے اجازت لے لیں، انہوں نے اجازت لے لی، یہ دیکھ کر حضرت زینب بنت جحش نے خیمہ لگانے کا حکم دیا، ان کا خیمہ لگ گیا۔ حضور ﷺ نماز کے بعد اپنے خیمے کی طرف جاتے تھے، ان سارے خیموں کو دیکھ کر آپ نے دریافت فرمایا: یہ کیا ہے؟ بتایا گیا کہ عائشہ، حفصہ اور زینب کے خیمے ہیں تو رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: کیا انہوں نے نیکی کا ارادہ کیا ہے؟ میں اعتکاف نہیں کروں گا)۔

حنفیہ کے نزدیک اب شوہر اس کو نہیں روک سکتا، اس لئے کہ جب اس نے اجازت دے دی تو اس سے استمتاع کے منافع کا مالک اس کو بنادیا۔ عورت مالک بننے کی اہل ہے، لہٰذا شوہر اس سے رجوع

---

(۱) حدیث: "**لایحل للمرأة أن تصوم وزوجها شاهد......**" کی روایت بخاری (فتح الباری ۹/۲۹۵ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۱) حدیث: "**أن رسول اللہ ﷺ ذکر أن یعتکف العشر الأواخر......**" کی روایت بخاری (فتح الباری ۴/۲۸۵، طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/۸۳۱ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

نہیں کرسکتا جب کہ مالکیہ کے نزدیک عبادت شروع کرنے سے قبل شوہر اس کو منع کرسکتا ہے، شروع کرنے کے بعد نہیں۔

عورت نے اپنے ذمہ جو نذر واجب کی ہو وہ اگر شوہر کی اجازت کے بغیر ہو تو شوہر اس کو منع کرسکتا ہے، یہ متفق علیہ ہے۔

اگر شوہر کی اجازت سے ہو اور معین زمانہ میں ہو تو شوہر اس کو منع نہیں کرسکتا۔

اگر زمانہ مبہم وغیر معین ہو تو مالکیہ کے نزدیک منع کرسکتا ہے اِلا یہ کہ عورت اس کو شروع کرچکی ہو اور شافعیہ وحنابلہ کے یہاں اس میں دو رجحانات ہیں (۱)۔

عورتوں کے مناصب پر فائز ہونے سے متعلق احکام:

۳۰- ولایات ومناصب جیسے امامت، قضاء، وصایت، حضانت وغیرہ ایسی ذمہ داریاں ہیں جن کے لئے خصوصی جسمانی ونفسیاتی صلاحیت ضروری ہے، مثلاً طاقت، صلاحیت، تجربہ، نگرانی، شفقت اور صحیح وبروقت اقدام کی صلاحیت۔ صفات کی ضرورت کے لحاظ سے یہ مناصب الگ الگ ہوتے ہیں۔

اگر بعض مناصب میں مرد عورتوں پر مقدم ہیں تو اس کی وجہ ہر ایک کا فطری اختلاف اور اللہ تعالیٰ کی طرف سے دی گئی ہر ایک کو امتیازی خصوصیات ہیں۔

اسی طرح بعض ولایات وذمہ داریوں میں عورتوں کا مقدم ہونا ان کی تخلیق اور فطری صلاحیت کی مناسبت کی وجہ سے ہے۔

قرافی نے کہا: پیش نظر رہے کہ ہر ولایت وذمہ داری میں ایسے کو مقدم کرنا واجب ہے جو اس کے مفادات کو بخوبی انجام دے سکے، اس سے کم تر کو اس میں مقدم نہیں کیا جائے گا، چنانچہ جنگ کی ذمہ داری اسی کو دی جائے گی جو لڑائی کے داؤ پیچ اور فوجی نظم وضبط سے خوب واقف ہو، قضاء میں ایسے شخص کو مقدم رکھا جائے گا جو شرعی احکام کو جانتا ہو فریقین کے دلائل اور ان کے مکر وفریب کو خوب خوب سمجھتا ہو، اور یتیم کی امانت میں اس کو مقدم کیا جائے گا جو یتیموں کے مال کو بڑھانے اور نفقات کے اموال کا اندازہ لگانے میں ماہر ہو۔

حضانت کے باب میں عورتیں مردوں پر مقدم ہیں، اس لئے کہ بچوں پر زیادہ صبر کرسکتی ہیں، ان میں شفقت ورحمت زیادہ ہوتی ہے، اسی وجہ سے عورتوں کو اس میں مقدم اور مردوں کو مؤخر کیا گیا، جب کہ امامت اور جنگ جیسی ذمہ داریوں میں عورتوں کو مؤخر کیا گیا، اس لئے کہ مردوں میں بمقابلہ عورتوں کے ان ذمہ داریوں کی انجام دہی کی صلاحیت زیادہ ہوتی ہے (۱)۔

قضاء ان ذمہ داریوں میں سے ہے جس میں جمہور فقہاء کے نزدیک مرد مقدم ہیں۔

حنفیہ کے نزدیک حد اور قصاص کے علاوہ میں عورت فیصلہ کرسکتی ہے، البتہ اس کو قاضی بنانا مکروہ ہے، اس کو قاضی بنانے والا گنہگار ہوگا، کیونکہ اس میں مردوں سے گفتگو ہوگی، حالانکہ عورتوں میں بنیادی چیز پردہ ہے۔ ابن عابدین نے کہا: اگر عورت حد یا قصاص میں فیصلہ کردے اور یہ فیصلہ دوسرے قاضی کے پاس لے جایا جائے اور وہ اس کے جواز کا قائل ہو اور وہ اس فیصلہ کو نافذ کردے تو دوسرا کوئی قاضی اس کو منسوخ نہیں کرسکتا (۲)۔

---

(۱) البدائع ۲/ ۱۰۷، ۱۰۸، ۱۰۹، ۱۲۴، ابن عابدین ۲/ ۱۲۲، ۱۲۹، الدسوقی ۱/ ۵۴۵، منح الجلیل ۱/ ۷۱۰، ۲۱۰، ۲۲۲، ۲۲۴، مغنی المحتاج ۱/ ۴۴۹، ۴۵۵، ۴۳۰، ۴۳۹/ المہذب ۱/ ۱۹۵، ۱۹۷، ۲۲۲، المجموع ۶/ ۳۶۳، ۴۰۹، المغنی ۳/ ۲۰۷، ۲۰۸، ۲۳۰، منتہی الارادات ۱/ ۴۶۳، ۴۶۷۔

(۱) الفروق للقرافی ۲/ ۱۵۸ فرق نمبر ۹۶، ۱۱۳، الاحکام السلطانیہ للماوردی رص ۶۵۔

(۲) المغنی ۹/ ۳۹، التبصرہ بہامش فتح العلی ۱/ ۴۳، الاختیار ۲/ ۸۴، ابن عابدین ۴/ ۳۵۶۔

ابن جریر طبری سے منقول ہے کہ وہ قاضی کے لئے مرد ہونا شرط قرار نہیں دیتے، اس لئے کہ عورت مفتی ہوسکتی ہے، لہذا اس کا قاضی ہونا بھی جائز ہے۔

عورت کے لائق ذمہ داریوں میں سے شہادت، وصایت اور وقف کی نگرانی ہے۔ ابن عابدین نے کہا: عورت وقف کی نگراں، یتیم کی وصی اور گواہ ہونے کی اہل ولائق ہے، لہذا اس کو اوقاف کی نگرانی اور اس میں گواہی کے لئے برقرار رکھنا درست ہے[1]۔

ابن قدامہ نے کہا: اکثر اہل علم کے قول کے مطابق عورت کو وصی بنانا درست ہے، شریح سے یہی مروی ہے، مالک، ثوری، اوزاعی، اسحاق، شافعی، ابوثور اور اصحاب رائے کا یہی قول ہے، اس لئے کہ روایت میں آتا ہے کہ حضرت عمرؓ نے حضرت حفصہ کو وصی بنایا نیز اس لئے کہ وہ شہادت کی اہل ہے، اس لئے مرد کے مشابہ ہوگی[2]۔

خطیب شربینی نے کہا: تمام شرائط کے پائے جانے پر بچوں کی ماں دوسری عورتوں سے اولی ہے، کیونکہ اس میں بھرپور شفقت ہے اور اس میں اصطخری کے اختلاف سے نکلنا ہے، اصطخری کی رائے ہے کہ باپ اور دادا کے بعد ماں ہی کو ولایت حاصل ہے اور اس وجہ سے ماں دوسرے مردوں سے بھی اولی ہے، اگر اس میں صلاحیت اور فائدہ اٹھانے کی اہلیت وغیرہ ہو ورنہ نہیں، اذرعی نے کہا: کتنے ہی محبت وشفقت والے اپنے ماتحت کے لئے منافع اور مکمل مفادات کی تحصیل نہیں کراسکتے[3]۔

علاوہ ازیں عورت کی گواہی جمہور کے نزدیک صرف اموال اور اس کے متعلقات میں ہوگی، جب کہ حنفیہ کے نزدیک حدود وقصاص کے علاوہ میں ہوگی۔ عورت کی گواہی مرد کی گواہی کی آدھی ہوگی، کیونکہ فرمان باری ہے: "فَإِنْ لَّمْ يَكُوْنَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَّامْرَأَتَانِ"[1] (پھر اگر دونوں مرد نہ ہوں تو ایک مرد اور دو عورتیں ہوں)۔

مردوں کے بغیر تنہا عورت کی گواہی ان امور میں مقبول ہے جس کی اطلاع مردوں کو نہیں ہوتی[2]، اس کی تفصیل اصطلاح ''شہادت'' میں دیکھئے۔

صغیر کے مال کی ولایت جمہور فقہاء کے نزدیک مردوں کے لئے ہوگی، اس لئے کہ ولایت کا ثبوت شرع سے ہے جو عورت کے لئے ثابت نہیں ہے، ہاں عورت کو وصی بنانا جائز ہے، وہ وصی بنانے کی وجہ سے وصی بن جائے گی۔ شافعیہ میں سے اصطخری کی رائے (جو ان کے یہاں خلاف اصح ہے) اور حنابلہ میں سے قاضی ابویعلی اور ابن تیمیہ کی رائے یہ ہے کہ باپ اور دادا کے بعد ماں کو ولایت حاصل ہے، اس لئے کہ وہ والدین میں سے ایک فرد ہے، اور بیٹے کے لئے اس کے اندر شفقت زیادہ ہے۔

اسی طرح جمہور فقہاء کے نزدیک نکاح میں عورت کو ولایت حاصل نہیں، اس لئے کہ عورت نہ خود اپنا نکاح کرنے کی مالک ہے اور نہ دوسرے کا، کیونکہ فرمان نبوی ہے: "لا تنكح المرأة المرأة، ولا المرأة نفسها"[3] (عورت کسی عورت کا نکاح نہیں کرسکتی، اور نہ خود اپنا نکاح کرسکتی ہے)، امام ابوحنیفہ، امام زفر، امام حسن

(۱) ابن عابدین ۳/ ۳۵۶۔

(۲) المغنی ۶/ ۱۳۷۔

(۳) مغنی المحتاج ۳/ ۷۵۔

(۱) سورۂ بقرہ/ ۲۸۲۔

(۲) ابن عابدین ۴/ ۳۷۲، المغنی ۹/ ۱۵۱، ۱۵۶، الفواکہ الدوانی ۲/ ۳۰۴۔

(۳) حدیث: "لا تنكح المرأة المرأة ولا المرأة نفسها" کی روایت دار قطنی (۳/ ۲۲۷ طبع دار المحاسن) نے کی ہے اس کی اسناد حسن ہے۔

بن زیاد کے نزدیک اور امام ابو یوسف سے ظاہر روایت یہ ہے کہ عورت اپنی شادی اور ولایت یا وکالت کی وجہ سے دوسرے کی شادی کراسکتی ہے، کیونکہ فرمان باری ہے: "فَلاَ جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيْمَا فَعَلْنَ فِيْ أَنْفُسِهِنَّ مِنْ مَعْرُوْفٍ"[1] (تو کوئی گناہ تم پر نہیں اس باب میں جسے وہ (بیویاں) اپنے بارے میں شرافت کے ساتھ کریں)۔

آیت میں نکاح اور فعل کو عورتوں کی طرف منسوب کیا گیا ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ عورتوں کی عبارت درست اور نافذ ہے، کیونکہ ان کی طرف یہ نسبت مستقل طور پر ہے، اس لئے کہ ان کے ساتھ کسی اور کا ذکر نہیں، اور روایت میں آیا ہے کہ ایک عورت نے اپنی بیٹی کی شادی اس کی رضامندی سے کردی، اس کے اولیاء نے آکر حضرت علیؓ کے سامنے مسئلہ پیش کیا، حضرت علیؓ نے اس نکاح کو جائز قرار دیا، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ عورتوں کی عبارت سے نکاح درست ہے۔ حضرت علیؓ نے ولی کے بغیر نکاح کو اس لئے جائز قرار دیا کہ اولیاء غائب تھے، اس لئے کہ عورت نے خالص اپنے حق میں تصرف کیا اور اس میں دوسرے کا نقصان نہیں، اس لئے نافذ ہوگا، جیسا کہ اپنے مال میں اس کا تصرف کرنا جائز ہے اور نکاح میں ولایت بمقابلہ مال جلد ثابت ہوجاتی ہے، اس لئے کہ نکاح اس کا خالص حق ہے، یہاں تک کہ عورت کے مطالبہ کرنے پر ولی کو نکاح کرنے پر مجبور کیا جائے گا اور عورت اپنے حقوق وصول کرنے کی اہل ہے[2]۔ اس کی تفصیل ''نکاح'' کی اصطلاح میں ہے۔

عورت سے متعلق احکام جنایات:

۳۱- عام علماء کی رائے ہے کہ قصاص کے احکام میں فی الجملہ مرد و عورت میں کوئی فرق نہیں، عورت کو مرد کے بدلہ اور مرد کو عورت کے بدلہ قتل کیا جائے گا[1]۔

البتہ دیات کے بارے میں بعض فقہاء کی رائے ہے کہ عورت کی دیت مرد کی دیت کی آدھی ہے[2]۔ اس کی تفصیل ''دیت'' میں دیکھیں۔

مادہ جانور

۳۲- مادہ جانور کے کچھ خاص احکام ہیں جو اجمالی طور پر حسب ذیل ہیں:

الف- اونٹ کی زکاۃ:

اونٹ کی زکاۃ میں اصل یہ ہے کہ مادہ لی جائے اور مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک اگر بنت مخاض نہ ہو یا عیب دار ہو تو اس کی جگہ پر ابن لبون لینا جائز ہے، جب کہ حنفیہ کے نزدیک اونٹ کی زکاۃ میں نر اسی وقت جائز ہے جب کہ اس کو مادہ کی قیمت سے موازنہ کرکے لیا جائے۔

گائے اور بکری میں اس کے برخلاف مالک کو اختیار ہے[3]۔ تفصیل کی جگہ اصطلاح ''زکاۃ'' ہے۔

---

(۱) سورۂ بقرہ/ ۲۴۰۔

(۲) ابن عابدین ۱/ ۳۱۱، ۳۱۲، الاختیار ۳/ ۹۰، ۹۱، منح الجلیل ۲/ ۲۲، مغنی المحتاج ۳/ ۱۴۷، نہایۃ المحتاج ۶/ ۲۶۳، المہذب ۱/ ۳۳۵، ۲/ ۳۶، المقنع ۳/ ۱۴، نیل المآرب ۱/ ۳۰۰، ۳۰۱، المغنی ۶/ ۴۶۵۔

---

(۱) البدائع ۷/ ۲۳۳، ۳۱۰، الاختیار ۵/ ۲۷، منح الجلیل ۴/ ۳۵۰، المہذب ۲/ ۱۷۴، المغنی ۷/ ۶۷۹ طبع الریاض۔

(۲) البدائع ۷/ ۲۵۴، الکافی لابن عبد البر ۲/ ۱۱۰۹، ۱۱۱۰، المہذب ۲/ ۱۹۸، المغنی ۷/ ۷۹۷، ۷۹۸۔

(۳) ابن عابدین ۲/ ۱۶، ۱۸ طبع مصر، جواہر الاکلیل ۱/ ۱۱۹ طبع دار المعرفہ، نہایۃ المحتاج ۳/ ۴۸ طبع المکتبۃ الاسلامیہ، کشاف القناع ۲/ ۱۸۵۔

ب-قربانی میں:

شافعیہ نے لکھا ہے جیسا کہ سیوطی کی الاشباہ والنظائر میں ہے کہ مشہور قول کے مطابق نر کی قربانی مادہ کی قربانی سے اولی ہے[۱]۔

تفصیل کی جگہ اصطلاح ''اُضحیہ'' ہے۔

ج-دیت:

دیت مغلظہ اگر بہ شکل اونٹ ہو تو تمام فقہاء کے نزدیک پوری دیت مادہ سے ادا ہوگی، حنفیہ کے نزدیک دیت مخففہ بھی اسی طرح ہے جب کہ مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک دیت مخففہ میں نر کا ہونا بھی جائز ہے[۲]، تفصیل کی جگہ اصطلاح ''دیت ہے''۔

(۱) الاشباہ والنظائر للسیوطی رص ۲۳۸ طبع الحلبی۔

(۲) ابن عابدین ۵/ ۳۶۸ طبع مصر، جواہر الاکلیل ۲/ ۲۶۵ طبع دار المعرفہ، الروضہ ۹/ ۲۵۵ طبع المکتب الاسلامی، کشاف القناع ۶/ ۱۹۔

اِہاب

تعریف:

۱-اِہاب کا معنی لغت میں: گائے، بکری اور وحشی جانور کی بغیر دباغت دی ہوئی کھال ہے[۱]۔

اس سے بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ انسان کی کھال کو ''اِہاب'' نہیں کہا جائے گا۔

فقہاء لفظ ''اِہاب'' کا اطلاق لغوی معنی میں کرتے ہیں، فتح القدیر میں ہے: اِہاب: بغیر دباغت کی کھال کا نام ہے[۲]۔

لفظ ''جلد'' عام ہے، دباغت والی اور بغیر دباغت دونوں طرح کی کھال کو جلد کہتے ہیں، فقہاء کے یہاں لفظ ''جلد'' کا استعمال ''جلد حیوان'' سے زیادہ عام معنی میں ہے، لہذا اس میں انسان کی جلد بھی آجاتی ہے[۳]۔

اِہاب سے متعلق احکام:

الف-شرعی طور پر مذبوح جانور کا چمڑا:

۲-جانور دو طرح کے ہیں: ماکول اللحم، غیر ماکول اللحم۔

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر۔

(۲) فتح القدیر ۱/ ۶۵ طبع بولاق، النہایہ فی غریب الحدیث، عمدۃ القاری ۲۱/ ۱۳۳ طبع المنیر یہ۔

(۳) المصباح المنیر، نیز دیکھئے: لسان العرب، مفردات الراغب الاصفہانی: مادہ ''جلد''۔

ماکول اللحم جانور کو اگر شرعی طور پر ذبح کر دیا جائے تو اس کی جلد بالاتفاق پاک ہے اگرچہ دباغت نہ دی گئی ہو۔

غیر ماکول اللحم جانور دو طرح کے ہیں: بحالت حیات نجس جانور (نجس العین)، بحالت حیات پاک جانور (غیر نجس العین)۔

خنزیر بالاتفاق نجس العین ہے اور کتا شافعیہ وحنابلہ کے نزدیک نجس العین ہے، اس کی کھال شرعی طور پر ذبح کرنے سے پاک نہیں ہوگی۔

رہا غیر نجس العین جو ماکول اللحم نہیں، تو شرعی ذبح کے ذریعہ اس کی کھال کے پاک ہونے کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے، شافعیہ وحنابلہ کی رائے ہے کہ ذبح سے پاک نہ ہوگی، ان کی دلیل یہ ہے: "أن رسول الله ﷺ نهى عن افتراش جلود السباع [۱] وركوب النمور" [۲] (رسول اللہ ﷺ نے درندوں کی کھال کو فرش بنانے اور چیتوں کی سواری سے منع فرمایا ہے)۔ یہ حدیث شرعی طور پر مذبوح اور غیر مذبوح کے بارے میں عام ہے، نیز اس لئے کہ یہ ذبح کرنا گوشت کو پاک نہیں کرتا، لہذا جلد کو بھی پاک نہیں کرے گا، جیسے مجوسی کا ذبیحہ، یا کوئی بھی ناجائز ذبح، لہذا یہ اصل کے مشابہ ہے، پھر دباغت کا اثر صرف ماکول اللحم میں ہوتا ہے، لہذا اس کے مشابہ کا بھی یہی حکم ہوگا۔

(۱) حدیث: "نهى عن جلود السباع....." کی روایت احمد (۵/ ۷۴، ۷۵ طبع المکتب الاسلامی)، ابوداؤد (کتاب اللباس ۴/ ۳۷۴/ ۴۱۳۲ طبع دعاس) اور حاکم (کتاب الطہارۃ ۱/ ۱۴۴ طبع الکتاب العربی) نے کی ہے اور حاکم نے اس کی اسناد کو صحیح کہا ہے اور ذہبی نے ان سے موافقت کی ہے۔

(۲) حدیث: "نهى عن ركوب النمار....." کی روایت ابوداؤد (کتاب الخاتم ۴/ ۳۷۴/ ۴۲۳۹ طبع عزت دعاس) اور ابن ماجہ (کتاب اللباس ۲/ ۱۲۰۵/ ۳۶۵۶) نے کی ہے اور شوکانی نے نیل الاوطار (۲/ ۸۸) میں اس کو صحیح قرار دیا ہے۔

حنفیہ ومالکیہ کی رائے یہ ہے کہ کھال شرعی ذبح سے پاک ہوجاتی ہے، ان کا استدلال اس حدیث سے ہے: "دباغ الأديم ذكاته" [۱] (کھال کی دباغت اس کو شرعی طور پر ذبح کرنا ہے)، نیز اس لئے کہ شرعی ذبح ترنجاستوں کے زائل کرنے میں دباغت کا کام کرتا ہے۔ رہی درندوں کی کھال کو فرش بنانے اور چیتوں کی سواری سے ممانعت تو اس لئے ہے کہ یہ اہل تکبر کی سواری ہے یا اس لئے کہ اس کو لوگ دباغت کے بغیر استعمال کرتے تھے [۲]۔

حنفیہ نے اس سے اس جانور کی کھال کو مستثنیٰ کیا ہے جو قابل دباغت نہیں مثلاً چوہے کی کھال اور چھوٹے سانپ کی کھال (کینچل نہیں جو سانپ کی زندگی میں اس کے جسم سے اتر جاتی ہے) کہ وہ ذبح سے پاک نہ ہوگی [۳]۔

ب-مردار کی کھال:

۳-مردار کی کھال بلا اختلاف نجس ہے [۴]، دباغت سے قبل اس سے فائدہ اٹھانا بالاتفاق ناجائز ہے، البتہ محمد بن شہاب زہری سے مروی ہے کہ وہ دباغت سے قبل مردار کی کھال سے فائدہ اٹھانے کو جائز کہتے ہیں [۵] اور دباغت کے بعد اس کی طہارت کے بارے

(۱) حدیث: "دباغ الأديم ذكاته" کی روایت احمد (۳/ ۴۷۶ طبع المکتب الاسلامی) اور حاکم (کتاب الاشربہ ۴/ ۱۴۱ طبع دار الکتاب العربی) نے کی ہے اور حاکم نے کہا یہ حدیث صحیح الاسناد ہے اور ذہبی نے اس سے اتفاق کیا ہے اور حافظ ابن حجر نے تلخیص الحبیر (۱/ ۴۹) میں کہا کہ اس کی اسناد صحیح ہے۔

(۲) نیل الاوطار ۱/ ۷۵ طبع مصطفی البابی الحلبی۔

(۳) فتح القدیر ۱/ ۶۶، حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۱۳۶ اور اس کے بعد کے صفحات طبع اول بولاق، المغنی ۱/ ۷۱ اور اس کے بعد کے صفحات، مواہب الجلیل ۱/ ۸۸، شائع کردہ دار الفکر بیروت، الافصاح لابن ہبیرہ ۱/ ۵۱، اسنی المطالب ۱/ ۱۷۔

(۴) المغنی ۱/ ۶۶۔

(۵) عمدۃ القاری ۲۱/ ۱۳۳۔

میں فقہاء کے مختلف نظریات ہیں۔

۴- **پہلا نظریہ:** دباغت سے کوئی کھال پاک نہیں ہوتی، امام احمد کی مشہورتر روایت، اور امام مالک سے ایک روایت یہی ہے، علامہ نووی نے کہا: یہ قول حضرت عمر بن الخطاب (لیکن ہماری تحقیق کے مطابق حضرت عمر سے منقول نہیں ہے)، عبد اللہ بن عمر اور ام المومنین حضرت عائشہ سے منقول ہے۔ ان کا استدلال حضرت عبد اللہ بن عکیم کی اس روایت سے ہے: "أن رسول الله ﷺ قال قبل موته بشهر: "لا تنتفعوا من الميتة بإهاب ولا عصب"[1] (رسول اللہ ﷺ نے اپنے وصال سے ایک ماہ قبل فرمایا: مردار کی کھال اور پٹھے سے فائدہ نہ اٹھاؤ)۔

۵- **دوسرا نظریہ:** تمام مردار (مع کتا وسور) کی کھال دباغت سے ظاہری و باطنی طور پر پاک ہوجاتی ہے، یہ رائے امام ابو یوسف تلمیذ امام ابو حنیفہ سے منقول ہے، اور شوکانی نے نیل الأوطار میں اس کی تائید کی ہے، ان کا استدلال احادیث کے عموم سے ہے کہ احادیث میں خنزیر وغیرہ میں کوئی فرق نہیں کیا گیا ہے۔

۶- **تیسرا نظریہ:** خنزیر کے علاوہ تمام مردہ جانوروں کی کھال دباغت سے پاک ہو جاتی ہے، کھال کا ظاہری و باطنی دونوں حصہ پاک ہوجاتا ہے، اس کا استعمال تر اور خشک چیزوں میں جائز ہے، ماکول اللحم وغیر ماکول اللحم کے درمیان کوئی فرق نہیں، یہ امام ابو حنیفہ کا مذہب ہے، ان کا استدلال اس فرمان نبوی سے ہے: "إذا دبغ الإهاب فقد طهر"[2] (کھال کو دباغت دے دی جائے تو پاک ہوجاتی ہے)، رہا خنزیر کا استثناء تو آیت کریمہ: "أَوْ لَحْمَ خِنْزِيرٍ فَإِنَّهُ رِجْسٌ"[1] کی وجہ سے ہے، ان حضرات کے نزدیک (فإنه) کی ضمیر مضاف الیہ یعنی (خنزیر) کی طرف لوٹ رہی ہے۔

۷- **چوتھا نظریہ:** یہ تیسرے ہی کی طرح ہے، البتہ ان کا کہنا ہے کہ دباغت سے سور اور کتے کی کھال پاک نہیں ہوتی، انہوں نے کتے کو نجاست کی وجہ سے خنزیر پر قیاس کیا ہے، یہ امام شافعی ومحمد بن الحسن کا مذہب ہے اور نووی نے اس کو حضرت علی بن ابی طالب اور ابن مسعود سے نقل کیا ہے۔

۸- **پانچواں نظریہ:** یہ بھی تیسرے ہی کی طرح ہے، البتہ وہ کہتے ہیں کہ خنزیر، کتے اور ہاتھی کی کھال دباغت سے پاک نہیں ہوتی، یہ امام محمد بن الحسن تلمیذ امام ابو حنیفہ کا قول ہے۔

۹- **چھٹا نظریہ:** ماکول اللحم کی کھال دباغت سے پاک ہوجاتی ہے، غیر ماکول اللحم کی نہیں، یہ اوزاعی، عبد اللہ بن مبارک، ابو ثور اور اسحاق بن راہویہ کا قول ہے، ان کا استدلال کھالوں کے بارے میں اس فرمان نبوی سے ہے: "دباغها ذكاتها"[2] (کھالوں کی دباغت ان کے ذبح کی طرح ہے)۔ ذبح کرنا جو حدیث میں مشبّہ بہ ہے اس کی وجہ سے غیر ماکول اللحم جانور حلال نہیں ہوتا، اسی طرح دباغت جو مشبّہ ہے اس کی وجہ سے غیر ماکول اللحم کی کھال پاک نہ ہوگی۔

۱۰- **ساتواں نظریہ:** دباغت سے مردار کی کھال کا ظاہر پاک ہوجاتا ہے، اس کا باطن نہیں، لہذا خشک چیزوں میں اس کا استعمال کرنا جائز

---

(۱) حدیث: "أن لا تنتفعوا من الميتة بإهاب ولا عصب......" کی روایت ابوداود (کتاب اللباس ۴/ ۳۷۱ طبع الحلبی) نے کی ہے اور حافظ ابن حجر نے تلخیص الحبیر (۱/ ۴۸) میں اس کو ضعیف کہا ہے۔

(۲) حدیث: "إذا دبغ الإهاب فقد طهر......" کی روایت مسلم (کتاب الحیض ۱/ ۲۷۷/ ۳۶۶ طبع البابی الحلبی) نے کی ہے۔

(۱) سورۂ انعام/ ۱۴۵۔

(۲) حدیث: "دباغها ذكاتها......" کی روایت احمد (۳/ ۴۷۶ طبع المکتب الاسلامی) نے کی ہے حافظ ابن حجر نے تلخیص الحبیر (۱/ ۴۹) میں کہا: اس کی اسناد صحیح ہے۔

ہوگا، تر چیزوں میں نہیں، امام مالک کا مشہور مذہب یہی ہے، اور اسی نظریہ سے مشابہ حنابلہ کے یہاں ایک روایت یہ ہے کہ خشک چیزوں میں مرداروں کی دباغت دی ہوئی کھال کا استعمال جائز ہے [1]۔

کھال کی خاطر غیر ماکول اللحم جانور کو ذبح کرنا:

۱۱- کھال یا بال یا پر سے فائدہ اٹھانے کے لئے غیر ماکول اللحم جانور کے ذبح یا شکار کے حلال ہونے کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

شافعیہ کی رائے ہے کہ غیر ماکول اللحم جانور مثلاً خچر اور گدھا کو اس کی کھال سے فائدہ اٹھانے کے لئے ذبح کرنا حرام ہے [2]، کیونکہ کھانے کے علاوہ کے لئے جانور کو ذبح کرنا ممنوع ہے [3]۔

حنفیہ کا مذہب ہے کہ غیر ماکول اللحم کو اس کی کھال یا بال یا پر سے فائدہ اٹھانے کے لئے شکار کرنا حلال ہے، اس لئے کہ فائدہ اٹھانا ایک جائز مقصد ہے [1]، مالکیہ کے مذہب میں منفعت کا اعتبار ہے، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ غیر ماکول اللحم کو ذبح کرنا جائز ہے [2]، اس مسئلہ میں ہمیں حنابلہ کی رائے نہیں ملی۔

کھال کی خاطر جانور کو فروخت کرنا:

۱۲- جس جانور سے زندگی کی حالت میں فائدہ نہیں اٹھایا جاتا اس کی کھال کی خاطر اس کو فروخت کرنے کے جواز کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

شافعیہ نے کہا: اس کی بیع جائز نہیں، اس کے بارے میں قاضی زکریا انصاری کہتے ہیں: غیر سدھائے ہوئے جانور مثلاً شیر اور بھیڑیا کی بیع باطل ہے۔ موت کے بعد کھال یا پر کی منفعت کی کوئی رعایت نہیں [3]۔

گذر چکا ہے کہ شافعیہ و حنابلہ کھال کی خاطر جانور کے ذبح کرنے کو مباح نہیں کہتے ہیں۔

حنفیہ و مالکیہ نے کہا: زندگی میں ناقابل انتفاع جانور کو کھال کی خاطر فروخت کرنا جائز ہے، مثلاً غیر سدھایا ہوا درندہ، بلی وغیرہ [4]، اس لئے کہ انہوں نے کھال سے فائدہ اٹھانے کو جائز اور مقصود بالذات منفعت مانا ہے، لہذا جانور قابل انتفاع ہوگیا، اس لئے اس کی بیع جائز ہے۔

---

(۱) عمدۃ القاری ۲۱/۱۳۳، شرح النووی صحیح مسلم ۴/ ۵۴ طبع المطبعۃ المصریہ نیل الاوطار ۱/ ۷۷ طبع مصطفی البابی الحلبی، الافصاح ۱/ ۵۱، مشکل الآثار ۱/ ۷، مصنف عبد الرزاق ۱/ ۷۷ طبع المکتب الاسلامی بیروت، حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۱۳۶، فتح القدیر ۱/ ۶۳، بدائع الصنائع ۱/ ۲۷۰ اور اس کے بعد کے صفحات طبع مطبعۃ الامام، الآثار لابی یوسف رص ۲۳۱، التاج والاکلیل بہامش مواہب الجلیل ۱/ ۱۰۱، الشرح الصغیر ۱/ ۵۲، اسنی المطالب ۱/ ۱۸، حاشیۃ القلیوبی ۱/ ۱۸، المغنی ۱/ ۶۶ اور اس کے بعد صفحات، المجموع شرح المہذب ۱/ ۲۱۴ اور اس کے بعد کے صفحات شائع کردہ المکتبۃ السلفیہ، مدینہ منورہ۔

(۲) اسنی المطالب ۱/ ۱۸۔

(۳) اصل حدیث یہ ہے: "ما من إنسان يقتل عصفورا فما فوقها بغير حقها، إلا سأله الله عزوجل عنها، قيل: يا رسول الله وما حقها؟ قال: يذبحها فيأكلها، ولا يقطع رأسها فيرمي بها" (جو انسان کسی گوریا یا اس سے بڑے پرندہ کو اس کے حق کے بغیر قتل کرتا ہے اس سے اللہ تعالی اس کے بارے میں سوال کرے گا، پوچھا گیا کہ اے اللہ کے رسول! اس کا حق کیا ہے؟ آپ ﷺ نے فرمایا: اس کو ذبح کرے پھر اس کو کھائے، صرف اس کے سر کو کاٹ کر پھینک نہ دے)، اس کی روایت نسائی نے کتاب الصید (۷/ ۲۰۷) میں کی ہے اور حافظ ابن حجر نے تلخیص الحبیر (۴/ ۱۵۴) میں اس کو ضعیف کہا ہے اس لئے کہ اس کی سند میں صہیب مولی ابن عامر ہیں، اور ابن قطان سے ان کی تضعیف منقول ہے۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین، ۵/ ۳۰۵۔

(۲) الدسوقی ۲/ ۱۰۸۔

(۳) اسنی المطالب ۲/ ۱۰۔

(۴) الشرح الصغیر ۳/ ۲۴، طبع کشاف القناع ۳/ ۱۵۶، ابن عابدین ۴/ ۷ طبع بولاق۔

ذبیحہ کی کھال اتارنا:

۱۳ - اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ جان نکلنے سے قبل ذبیحہ کی کھال اتارنا مکروہ ہے، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ نے اس سے منع فرمایا ہے، چنانچہ حضرت ابوہریرہ کی روایت ہے: "أن رسول الله ﷺ بعث بديل بن ورقاء الخزاعي على جمل أورق، يصيح في فجاج منى: لا تعجلوا الأنفس أن تزهق" (۱) (رسول اللہ ﷺ نے بدیل بن ورقاء خزاعی کو خاکی رنگ کے اونٹ پر بھیجا کہ منیٰ کی گلیوں میں اعلان کریں: جان نکالنے میں جلد بازی نہ کرو)، نیز اس میں جانور کو مزید اذیت دینا ہے، اور یہ اچھی طرح سے ذبح کرنا نہیں ہے، جس کا حکم اس فرمان نبوی میں ہے: "و إذا ذبحتم فأحسنوا الذبح" (۲) (جب تم ذبح کرو تو اچھی طرح ذبح کرو) اگر جان نکلنے سے قبل کھال اتار دے تو اس نے برا کیا، تاہم اس کا کھانا جائز ہے، اس لئے کہ اس کی اذیت میں اضافہ اس کے کھانے کے حرام کرنے کا متقاضی نہیں (۳)۔

قربانی وغیرہ کی کھال کو فروخت کرنا:

۱۴ - اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ قربانی کی کھال یا اس کا کوئی حصہ بھی قصاب کو ذبح کی اجرت میں دینا جائز نہیں ہے۔

(۱) حدیث: "ألا ولا تعجلوا الأنفس أن تزهق....." کی روایت دارقطنی (کتاب الصید ۴/ ۲۸۳/ ۴۵ طبع دار المحاسن) نے کی ہے اور بیہقی نے کتاب الضحایا (۹/ ۲۷۸) میں اس کے ضعف کی نشان دہی کی ہے۔

(۲) حدیث: "إذا ذبحتم فأحسنوا الذبح....." کی روایت مسلم (۳/ ۱۵۴۸/ ۱۹۵۵ طبع الحلبی) اور ترمذی (کتاب الدیات ۴/ ۲۳/ ۱۴۰۹ طبع احمد شاکر) نے کی ہے۔

(۳) شرح الزرقانی علی خلیل ۳/ ۱۷، اسنی المطالب ۱/ ۵۵۴، تبیین الحقائق شرح کنز الدقائق ۵/ ۲۹۲، شائع کردہ دار المعرفہ بیروت، کشاف القناع ۶/ ۲۱۱۔

البتہ قربانی کی کھال کی فروخت کے جواز کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

حسن بصری، نخعی اور امام ابوحنیفہ کا مذہب اور اوزاعی سے روایت ہے کہ گھر کے سامان مثلاً چھلنی وغیرہ کے بدلہ اس کی بیع جائز ہے، یعنی وہ چیز جس کی ذات باقی رہتی ہے، (استعمال کرنے کی وجہ سے) ختم نہیں ہوتی، اس کی دلیل یہ ہے کہ اس سے وہ خود اور دوسرے لوگ فائدہ اٹھائیں گے، اس لئے یہ گوشت تقسیم کرنے کے قائم مقام ہے، اور اگر دراہم کے بدلہ فروخت کردے تو اس کے لئے مکروہ ہے، تاہم جائز ہے، الا یہ کہ قیمت کو صدقہ کردے تو امام محمد کے نزدیک خاص طور پر مکروہ نہیں اور یہی ابن عمر اور اسحاق بن راہویہ سے مروی ہے۔

ائمہ ثلاثہ (امام مالک، امام شافعی، امام احمد) کی رائے یہ ہے کہ قربانی کی کھال کو علی الاطلاق گھریلو سامان کے ساتھ ہو یا اس کے علاوہ کے ساتھ ہو فروخت کرنا ناجائز ہے (۱)۔

کھال کی دباغت پر بحث اصطلاح "دباغت" میں دیکھی جائے۔

(۱) الافصاح ۱/ ۳۰۳ اور اس کے بعد کے صفحات، المغنی ۸/ ۶۳۴ اور اس کے بعد کے صفحات، ابن عابدین ۵/ ۲۰۸، اسنی المطالب ۱/ ۵۴۶۔

إہانت

تعریف:

۱-''إہانت'' لغت میں "أهان" کا مصدر ہے، اور اصل فعل "هان" ہے جس کا معنی ذلیل وحقیر ہونا ہے، کہا جاتا ہے: ''فيه مهانة'' یعنی اس میں ذلت اور کمزوری ہے۔ إہانت استہزاء واستخفاف کی ایک شکل ہے(۱)۔

''استخفاف'' پر بحث اصطلاح ''استخفاف'' کے تحت (ج ۳) میں آچکی ہے۔

اجمالی حکم:

۲-''إہانت''، بعض قولی تصرفات مثلاً برا بھلا کہنا، گالی دینا یا عملی تصرفات مثلاً مارنا اور اس جیسے دوسرے افعال جن کو توہین گردانا جاتا ہے، کا مدلول سمجھا جاتا ہے اور فقہاء کے یہاں ''إہانت'' کا ذکر دو مختلف اعتبار سے ملتا ہے:

اعتبار اول: اس اعتبار سے کہ ''إہانت'' موجب سزا تصرفات کا مدلول ہے۔

۳-اس حیثیت سے ''إہانت'' ایک ناجائز امر ہے اور جس کی إہانت کی جائے یا خود إہانت کے چھوٹی یا بڑی ہونے کے اعتبار سے اس پر حکم لگتا ہے۔

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر۔

لہذا جس إہانت کی زد عقیدہ وشریعت پر پڑے مثلاً بت کو سجدہ کرنا، یا قرآن شریف کو گندگی میں ڈالنا یا نجس چیز سے قرآن شریف لکھنا، یا انبیاء وفرشتوں کو گالی دینا یا دین کے کسی بدیہی امر کی توہین کرنا، ایسی إہانت کفر ہے(۱) (دیکھئے: اصطلاح ''ردت''، ''استخفاف'')۔

جس إہانت کی زد لوگوں پر ناحق پڑے مثلاً برا بھلا کہنا، گالی دینا اور مارنا، یہ إہانت گناہ ہے(۲) (دیکھئے: اصطلاح ''قذف''، ''تعزیر''، اور ''استخفاف'')۔

البتہ کچھ افعال بظاہر إہانت معلوم ہوتے ہیں، لیکن قصد ونیت، ضرورت ومجبوری یا قرینہ کی وجہ سے اس سے خارج ہوجاتے ہیں، مثلاً تختی پر تھوکنا إہانت نہیں، جب کہ اس سے مکتوب کا مٹانا مقصود ہو(۳)۔

اسی طرح اگر کشتی ڈوبنے والی ہو، اس میں قرآن کے نسخے لدے ہوں تو جان بچانے کے لئے کچھ نسخے دریا برد کئے جاسکتے ہیں، کیونکہ جان کا بچانا مقدم ہے اور مجبوری کی وجہ سے یہ إہانت اور تحقیر نہیں رہے گی(۴)۔

اعتبار دوم: بمعنی عقوبت وسزا:

۴-اس اعتبار سے ''إہانت'' ایک مقررہ سزا ہے، خواہ وہ قول کے ذریعہ ہو یا عمل کے ذریعہ۔

(۱) الحطاب وبہامشہ المواق ۲۸۵/۶، ۲۸۹ طبع النجاح لیبیا، نہایۃ المحتاج ۳۹۶/۷ طبع المکتبۃ الإسلامیہ، ابن عابدین ۲۹۲/۳، ۲۹۹ اور اس کے بعد کے صفحات، الآداب الشرعیہ ۲۹۷/۲ طبع ریاض، ومنتہی الإرادات ۳۷/۱۔

(۲) ابن عابدین ۱۸۳/۳، ۱۸۷، ۱۹۰، ۱۹۱، التبصرہ حاشیہ فتح العلی المالک ۳۰۷/۲ طبع دار المعرفہ۔

(۳) القلیوبی ۶۷/۱ طبع الحلبی۔

(۴) ابن عابدین ۱۲۵/۱۔

چنانچہ کفار سے جزیہ لینا ان کی اِہانت کے ساتھ ہے[1]، کیونکہ فرمانِ باری ہے: "حَتّٰى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَّهُمْ صَاغِرُوْنَ"[2] (یہاں تک کہ وہ جزیہ دیں رعیت ہوکر اور اپنی پستی کا احساس کرکے)۔

اسی طرح مثلاً دوسرے کو ناحق گالی دینے والے کی اِہانت، منح الجلیل میں ہے: "اگر کسی نے دوسرے کو او کتے! کہہ کر گالی دی تو اگر مخاطب عزت وجاہ اور شرافت والا ہو تو کہنے والے کو ہلکی پھلکی سزا دی جائے گی جس سے اس کی توہین ہو اور یہ سزا سزائے قید نہیں ہوگی اور اگر مخاطب جاہ وعزت کا مالک نہیں تو اس کی سزا زجر وتوبیخ ہے، اِہانت یا قید نہیں"[3]۔

اسی طرح تعلیم وادب دینے کے لئے بچے یا شاگرد کی اہانت اس کی مثال ہے[4]۔

سزا ہونے کی حیثیت سے اِہانت الگ الگ ہوتی ہے اور اس میں پیش نظر یہ ہوتا ہے کہ کسی پر ظلم وزیادتی ہونے کے اعتبار سے اِہانت کس قدر ہے؟ نیز جس کی اِہانت کی جارہی ہے اس کی قدر وقیمت کیا ہے؟

فقہاء کے یہاں سزا ہونے کے اعتبار سے "اِہانت" کے کئی نام ہیں مثلاً حد، تعزیر، تأدیب۔ دیکھئے: اصطلاح "حد"، "تعزیر"، "تأدیب"۔

بحث کے مقامات:

۵- "اِہانت" ایک پہلو سے "ظلم وزیادتی" ہے اور اس لحاظ سے اس کا ذکر عموماً "ردّت" اور "قذف" کے ابواب میں آتا ہے، اور دوسرے پہلو سے سزا ہے۔ اس پہلو سے اس کا ذکر "تعزیر"، "ردّت" اور "قذف" میں آتا ہے۔

نیز دیکھئے: "استخفاف" و "امتہان" کی اصطلاح۔

اِہداء

دیکھئے: "ہدیہ"۔

أہل

دیکھئے: "آل"۔

---

(۱) منح الجلیل ۱/ ۷۵۹، القلیوبی ۴/ ۲۳۲۔

(۲) سورۂ توبہ/ ۲۹۔

(۳) منح الجلیل ۴/ ۵۵۵، ابن عابدین ۳/ ۱۸۳، ۱۸۴۔

(۴) ابن عابدین ۳/ ۱۸۳، ۱۸۴، التبصرہ ۲/ ۳۰۷، منح الجلیل ۴/ ۵۵۴۔

أہل أہواء

تعریف:

۱- ''أہواء''، ''ہوی'' کی جمع ہے، اور ''ہوی'' کا معنی: انسان کا کسی چیز سے محبت کرنا اور اس کے دل پر اس کا چھا جانا ہے [1]۔

اصطلاح میں اس سے مراد: غیر شرعی چیز کی طرف دل کا میلان ہے [2]۔

مسلمانوں میں أہل أہواء وہ لوگ ہیں جو أہل قبلہ کے مثالی طریقہ سے برگشتہ ہوگئے، مثلاً ''جبریہ'' جن کا کہنا ہے کہ انسان کے پاس کسب واختیار کچھ نہیں اور جیسے ''قدریہ'' جو تقدیر کے منکر ہیں، اور کہتے ہیں کہ امر مستأنف ہے (یعنی تقدیر میں کچھ نہیں) بلکہ انسان کے کرنے کے بعد لکھا جاتا ہے، خدا کو پہلے سے اس کا علم نہیں تھا، اور بسا اوقات ''جبریہ'' کو بھی قدریہ کہہ دیا جاتا ہے، کیونکہ انہوں نے تقدیر کے اثبات میں غلو کیا اور جیسے ''معطلہ'' جو اللہ تعالی کی صفات کے منکر ہیں اور جیسے ''مشبہہ'' جو اللہ تعالی کی صفات کو مخلوق کی صفات کی طرح مانتے ہیں اور ان جیسے دوسرے لوگ [3]۔

---

(۱) لسان العرب مادۂ ''ہوی''، دستور العلماء ۲۱۲/۱ طبع دائرۃ المعارف النظامیہ حیدرآباد۔

(۲) دستور العلماء، المغرب للمطرزی مادۂ ''ہوی''۔

(۳) حاشیہ ابن عابدین ۳۴۶/۵ طبع اول بولاق، تعریفات الجرجانی، تہذیب الأسماء واللغات، الکلیات ۳۵۷/۱ طبع وزارۃ الثقافہ السوریہ ۱۹۳۱ء۔ تفصیلات کے لئے دیکھئے: کتاب الفرق بین الفرق لابی منصور عبد القاہر بن طاہر بغدادی رص ۲۲ اور اس کے بعد کے صفحات طبع ۱۳۱۷ھ، شرح العقیدۃ الطحاویہ رص ۵۰۳، ۵۹۲۔

متعلقہ الفاظ:

الف- مبتدعہ:

۲- مبتدعہ سے مراد وہ لوگ ہیں جن کا دین میں خود ساختہ طریقہ ہو، اور وہ طریقہ شریعت کے مشابہ ہو، اس پر چلنے کا مقصد بعینہ وہی ہو جو شرعی طریقہ کا ہوتا ہے [1]۔

ب- ملاحدہ:

۳- ملاحدہ، زنادقہ اور دہریہ وہ لوگ ہیں جو نہ اللہ پر ایمان رکھتے ہیں، نہ محمد رسول اللہ ﷺ [2] پر، اس لحاظ سے ملاحدہ اور ''أہل أہواء'' میں بہت بڑا فرق ہے، أہل أہواء مسلمانوں میں سے ہوتے ہیں، وہ خدا اور رسول پر ایمان رکھتے ہیں۔

أہل أہواء سے مناظرہ اور ان کے شبہات کا ازالہ:

۴- مناسب ہے کہ علمائے اسلام دلائل کے ذریعہ أہل أہواء کی گرفت کریں، ان کے شبہات کو دور کریں، اور ان کے مسلک کا فاسد ہونا اور اہل سنت والجماعت کے مسلک کا صحیح ہونا ان سے بیان کردیں تاکہ وہ بھی اس (دین) حق کو قبول کرلیں جس کو اللہ تعالی نے اپنے بندوں کے لئے پسند کیا ہے یا عام لوگ ان أہل أہواء سے اپنا دامن بچاسکیں، عوام کے لئے ان کی کتابوں کا مطالعہ جائز نہیں بلکہ ان سے قطع تعلق کریں۔ حضرات سلف بدعتیوں کے ساتھ اٹھنے بیٹھنے، ان کی کتابوں کے پڑھنے اور ان کی باتوں کو سننے سے منع

---

(۱) الآداب الشرعیہ لابن مفلح ۲۳۵/۱ طبع مکتبۃ الریاض الحدیثہ، الاعتصام للشاطبی ۱۹/۱ طبع مصطفی محمد، نیز دیکھئے: ابن عابدین ۳۷۷/۱، دستور العلماء ۲۳۳/۱، الکلیات ۲۲/۱۔

(۲) ابن عابدین ۲۹۶/۳، دستور العلماء ۲۹۶/۲۔

کرتے تھے (۱)۔

أہلِ أہواء سے قطع تعلق:

۵ - اصل یہ ہے کہ کسی مسلمان سے تین دن سے زیادہ بلا کسی شرعی وجہ کے قطع تعلق کرنا حرام ہے، کیونکہ فرمانِ نبوی ہے: ''**لا یحل لمسلم أن یهجر أخاه فوق ثلاث لیال یلتقیان فیعرض هذا ویعرض هذا، وخیرهما الذي یبدأ صاحبه بالسلام**'' (۲) (کسی مسلمان کے لئے جائز نہیں کہ اپنے بھائی سے تین دن سے زیادہ قطع تعلق رکھے، کہ جب وہ ایک دوسرے کے آمنے سامنے ہوں تو ایک ادھر چہرہ پھیر لے اور ایک ادھر، اور ان میں بہتر وہ ہے جو اپنے بھائی سے سلام کرنے میں پہل کرے)۔

سلف اور جمہور نے عقیدہ میں بدعت کو قطع تعلق کا جائز سبب تسلیم کیا ہے اور بدعتیوں میں سے أہلِ أہواء سے قطع تعلق کو واجب قرار دیا ہے، جو برملا اپنی بدعت کا اظہار اور اس کی تبلیغ کرتے ہیں (۳)۔

أہلِ أہواء کی توبہ:

أہلِ أہواء دو قسم کے ہیں:

۶ - باطنیہ اور غیر باطنیہ: باطنیہ وہ لوگ ہیں جن کا ظاہر کچھ اور باطن کچھ اور ہو، وہ بظاہر روزہ نماز کرتے ہیں لیکن درپردہ تناسخ کے قائل ہیں اور شراب وزنا کو جائز سمجھتے ہیں، اور حضور اکرم ﷺ کی شان میں غیر مناسب باتیں کہتے ہیں، اس طرح کے لوگوں کی توبہ قبول کرنے کے بارے میں علماء کے دو اقوال ہیں:

اول: ان کی توبہ قبول نہیں کی جائے گی، اس لئے کہ ان کے مذہب میں خلاف حقیقت وباطن کا اظہار جائز ہے، اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: ''إِلاَّ الَّذِينَ تَابُوا وَأَصْلَحُوا وَبَيَّنُوا'' (۱) (البتہ جو لوگ توبہ کرلیں اور درست ہوجائیں اور ظاہر کردیں) اور ان باطنیہ میں کوئی ایسی علامت نہیں ملتی جس سے ان کی توبہ کا علم ہوسکے، اس لئے کہ وہ اسلام کا اظہار کرتے ہیں، کفر کو چھپاتے ہیں، یہی حضرت علی، ابن عمر، مالکیہ، حنابلہ، حنفیہ اور شافعیہ کا مفتی بہ قول اور لیث بن سعد اور اسحاق بن راہویہ کی رائے ہے۔

دوم: دوسرے أہلِ أہواء کی طرح (جیسا کہ آرہا ہے) ان کی بھی توبہ قبول کی جائے گی، حنفیہ وشافعیہ کے یہاں ایک قول یہی ہے لیکن حنفیہ کے نزدیک گرفتار کئے جانے کے بعد ان کی توبہ قبول نہیں ہوگی (۲)۔

۷ - غیر باطنیہ أہلِ أہواء وہ ہیں جن کا ظاہر وباطن ایک طرح کا ہو، اس طرح کے لوگوں کی توبہ قبول کرنے کے سلسلہ میں فقہاء کے یہاں اختلاف ہے۔

جمہور کے یہاں ان کی توبہ قبول کی جائے گی، گو کہ ان میں سے بعض حضرات (مثلاً مروذی) یہ شرط لگاتے ہیں کہ ایک سال تک ان کو مؤخر کیا جائے تاکہ توبہ میں نیک نیتی واخلاص کا اندازہ ہوسکے، ان کی دلیل حضرت عمرؓ کا عمل ہے کہ انہوں نے صبیغ بن عسل تمیمی کو ایک

---

(۱) فواتح الرحموت ۱/ ۱۶۱، الفتاوی الہندیہ ۵/ ۳۷۷ طبع دوم بولاق ۱۳۱۰ھ، الآداب الشرعیہ ۱/ ۲۳۷، ۲۶۳، ۲۶۸ طبع مکتبۃ الریاض الحدیثہ۔

(۲) حدیث: ''لا یحل لمسلم......'' کی روایت بخاری (۱۰/ ۴۹۲ طبع السلفیہ) اور مسلم (۴/ ۱۹۸۴ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۳) الشرح الصغیر ۴/ ۷۴۵، ۷۴۶، الآداب الشرعیہ ۱/ ۲۳۷، ۲۵۸، ۲۶۹، حاشیۃ القلیوبی ۳/ ۲۹۶، فتاوی ابن تیمیہ ۲۲/ ۱۷۴، ۱۷۵ طبع مطابع الریاض ۱۳۸۲ھ۔

(۱) سورۂ بقرہ/ ۱۶۰۔

(۲) فتح القدیر ۴/ ۳۸۷ طبع اول بولاق ۱۳۱۶ھ، حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۲۹۷، الفتاوی الہندیہ ۵/ ۳۸۱، حاشیۃ القلیوبی ۴/ ۱۷۷، جواہر الاکلیل ۱/ ۲۵۶، المغنی ۸/ ۱۲۶، الآداب الشرعیہ ۱/ ۱۲۵۔

سال تک مؤخر کیا، اور جب ان کو یقین ہوگیا کہ ان کی توبہ سچی ہے تو معاف کردیا۔

بعض حضرات کے نزدیک جن میں ابن شاقلا حنبلی ہیں ان کی توبہ قبول نہیں کی جائے گی، اس لئے کہ حضور ﷺ کا فرمان ہے: ''من سن سنة سيئة فعليه وزرها ووزرمن عمل بهامن غير أن ينقص من أوزارهم شيئ''[۱] (جس نے کوئی برا طریقہ ایجاد کیا تو اس کو خود اپنے عمل کا گناہ ہوگا، اور جن لوگوں نے اس طریقہ کو اختیار کیا ان کا گناہ بھی اس کے سر ہوگا، البتہ ان لوگوں کے گناہ میں کوئی کمی نہیں ہوگی)، نیز ابو حفص عکبری نے اپنی سند سے حضرت انسؓ کی مرفوع روایت نقل کی ہے: '' إن الله احتجر التوبة على صاحب بدعة''[۲] (اللہ تعالیٰ نے صاحب بدعت پر توبہ کا راستہ بند کردیا ہے)۔

قابل لحاظ امر یہ ہے کہ اس توبہ پر صرف دنیوی احکام واثرات مرتب ہوں گے، بایں معنی کہ وہ تعزیر کا مستحق ہے یا نہیں؟ فیما بینہ وبین اللہ اس کا معاملہ خدا کے حوالہ ہے، اگر اس کی توبہ سچی ہے تو اللہ تعالیٰ اپنی مشیت سے اس کو درگزر کرسکتا ہے، ورنہ اس کی توبہ رد کردی جائے گی، اور وہ ناکام ونامراد ہوگا۔

(۱) حدیث: ''من سن سنة سيئة......'' کی روایت مسلم (۲/ ۷۰۴، ۷۰۵ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) الآداب الشرعیہ ۱/ ۱۲۵۔

حدیث: ''إن الله احتجر التوبة عن صاحب بدعة......'' کی روایت طبرانی نے ''الاوسط'' میں، بیہقی نے ''شعب الایمان'' میں اور ''ضیاء'' نے ''المختارۃ'' میں حضرت انسؓ کے واسطے کی ہے مناوی نے اس پر سکوت اختیار کیا ہے (فیض القدیر ۲/ ۲۰۰ طبع المکتبۃ التجاریہ) اور ہیثمی نے کہا: اس کے رجال صحیح کے رجال ہیں، سوائے ہارون بن موسی فروی کے جو ثقہ ہیں (مجمع الزوائد ۱۰/ ۱۸۹)، منذری نے کہا: اس کی اسناد حسن ہے (الترغیب والترہیب ۱/ ۶۵ طبع مطبعۃ السعادہ)۔

أہل أہواء کی سزا:

۸- اگر أہل أہواء کی بدعت موجب کفر ہوتو ان کے ساتھ مرتد کا معاملہ ہوگا اور ارتداد کی حد ان پر جاری کی جائے گی، اور اگر موجب کفر نہ ہوتو بالاتفاق ان پر تعزیر ہوگی، البتہ داعی وغیر داعی أہل أہواء میں فرق کیا جائے گا، غیر داعی أہل بدعت کی تعزیر ضرب وحبس ہے، یا وہ سزا جو ان کے حق میں مفید ثابت ہوسکتی ہو، البتہ امام احمد ان کے حبس کو ناپسند کرتے ہیں، ان کا کہنا ہے کہ ان کی مائیں اور بہنیں ہیں۔

اس کے برخلاف داعی اور سرغنہ قسم کے بدعتیوں کی تعزیر سیاسۃً قتل تک ہوسکتی ہے، تاکہ فتنہ کی جڑ اکھاڑ دی جائے۔ یہی حنفیہ کا مذہب، اصحاب شافعی واصحاب احمد کی ایک جماعت کی اور بہت سے اصحاب مالک کی رائے ہے[۱]۔

أہل أہواء کی گواہی:

۹- أہل أہواء کی گواہی جن پر کفر کا فتوی نہیں، قبول کرنے کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے، امام مالک، احمد بن حنبل، شریک، ابوعبید، القاسم بن سلام اور ابوثور کے نزدیک ان کی گواہی مردود ہے، کیونکہ یہ فاسق ہیں اور تاویل کی وجہ سے معذور نہیں سمجھے جائیں گے[۲]۔

حنفیہ، شافعیہ، محمد بن ابی لیلی اور سفیان ثوری کے یہاں أہل أہواء کی گواہی قبول کی جائے گی، البتہ خطابیہ اس سے مستثنی ہے، ان کی گواہی مقبول نہیں[۳]۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۱۴۷، ۲۹۷، الآداب الشرعیہ ۱/ ۲۹۱، السیاسۃ الشرعیہ لابن تیمیہ رص ۹۹ طبع بیروت دار الکتب العربیہ۔

(۲) الشرح الصغیر ۴/ ۲۴۰، المغنی ۹/ ۱۶۵۔

(۳) کتاب الفرق بین الفرق رص ۲۵۵ میں ہے: تمام خطابیہ حلولی ہیں، ان کا دعوی ہے کہ اللہ کی روح جعفر صادق اور ان کے بعد ابوالخطاب اسدی

شافعیہ نے داعی وغیر داعی اَہلِ اَہواء کی گواہی قبول کرنے میں فرق کیا ہے، انہوں نے ان میں سے عام لوگوں کی شہادت قبول کی اور داعی اَہلِ اَہواء کی گواہی رد کردی، کیونکہ وہ دنیا میں فتنہ وفساد پھیلاتے ہیں۔ اَہلِ اَہواء کی گواہی قبول کرنے والے یہ دلیل پیش کرتے ہیں کہ ''ہوی'' کا سبب دین میں تعمق اور غلو ہے اور یہ چیز دروغ گوئی سے مانع ہے۔

البتہ فرقہ خطابیہ کی گواہی مردود اس لئے ہے کہ ان کا عقیدہ ہے کہ اس فرقہ کے لوگ جھوٹے نہیں ہوتے، چنانچہ کسی مسئلہ میں حقیقت حال معلوم نہ ہو تب بھی محض تصدیق کی بنیاد پر ہم عقیدہ کے حق میں گواہی دے دیتے ہیں [1]۔

اَہلِ اَہواء کی روایت حدیث:

۱۰- اَہلِ اَہواء کی روایت قبول کرنے کے بارے میں اختلاف ہے۔

ابن سیرین، مالک، ابن عیینہ، حمیدی، یونس بن اسحاق اور علی بن حرب وغیرہ ان سے روایت لینے سے منع کرتے ہیں، ان کی دلیل یہ ہے:

اَہلِ اَہواء کافر ہیں یا فاسق اور ان سے روایت کرنا ناجائز ہے، اور اس لئے بھی کہ ان سے روایت نہ لینے میں ان کی توہین اور ان سے قطع تعلق ہے، جس کا ہم کو حکم دیا گیا ہے تاکہ وہ اپنے ''ہوی'' سے باز آجائیں اور اس لئے بھی کہ ''ہوی'' کے ہوتے ہوئے جھوٹ سے اطمینان نہیں، خصوصاً اگر روایت سے راوی کے ''ہوی'' کی تائید ہوتی ہو۔

امام ابوحنیفہ، امام شافعی، یحییٰ بن سعید اور علی بن المدینی وغیرہ اَہلِ اَہواء سے روایت لینے کی اجازت دیتے ہیں اگر یہ معلوم ہو کہ وہ سچے ہیں، ان پر جھوٹ کا الزام نہ ہو، مثلاً خوارج، البتہ جن اَہلِ اَہواء پر جھوٹ کا الزام ہے ان کی روایت نہیں لی جائے گی۔

کچھ لوگ داعی اور غیر داعی اَہلِ اَہواء کے درمیان تفریق کرتے ہیں اور داعی اَہلِ اَہواء کی روایت لینے سے منع کرتے ہیں، نہ کہ غیر داعی اہل اہواء کی روایت سے۔ یہی ابن المبارک، عبدالرحمٰن بن مہدی، احمد بن حنبل اور یحییٰ بن معین کی رائے ہے، بلکہ صاحب فواتح الرحموت نے یہاں تک کہہ دیا کہ تمام ائمہ فقہ وحدیث کا مسلک یہی ہے اور اس لئے کہ ''ہوی'' کی دعوت اور اس کے لئے دلیل پیش کرنا دروغ گوئی کا سبب بنتا ہے، لہذا اس کی حدیث پر بھی بھروسہ نہیں کیا جاسکتا [1]۔

ایک جماعت غالی وغیر غالی اَہلِ اَہواء کے درمیان فرق کرتی ہے اور اسی کے قریب قریب ان لوگوں کا قول ہے جو بدعت مغلظہ مثلاً ''جہمیہ'' یا ''قدریہ'' ہونا اور بدعت مخففہ جن کو شبہ ہو، مثلاً ''مرجئہ'' ہونا ان دونوں میں فرق کرتے ہیں، امام احمد نے بروایت ابوداؤد فرمایا کہ ''مرجئہ'' کی حدیث قبول کی جائے گی اور فرقہ ''قدریہ'' والے کی حدیث اگر وہ داعی نہ ہو تو لکھی جائے گی [2]۔

نماز میں اَہلِ اَہواء کی امامت:

۱۱- نماز میں اَہلِ اَہواء کی اقتداء کی جاسکتی ہے یا نہیں، اس میں فقہاء

= میں حلول کرگئی ہے مصنف کہتے ہیں کہ اس لئے یہ فرقہ اس اعتبار سے کافر ہے۔ الزیلعی علی الکنز (۲۲۳/۴) میں ہے: وہ اس بات کو جائز سمجھتے تھے کہ دعوے دار اگر ان کے پاس قسم کھالے کہ وہ برحق ہے تو اس کے حق میں گواہی دے دیں، ان کا کہنا ہے کہ مسلمان جھوٹ نہیں بولتا، اور ایک قول ہے کہ ان کا عقیدہ تھا کہ اگر ہم عقیدہ کسی دوسرے کے خلاف دعوی کرے تو ضروری ہے تمام ہم عقیدہ اس کے حق میں گواہی دیں۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۳۷۷/۱، فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت ۱۴۰/۱، حاشیۃ القلیوبی ۳۲۲/۴، حاشیۃ الجمل ۳۸۶/۵ طبع داراحیاء التراث۔

(۱) فواتح الرحموت ۱۴۰/۲۔

(۲) شرح علل الحدیث لابن رجب رص ۸۳ اور اس کے بعد کے صفحات طبع وزارۃ الأوقاف العراقیہ، مقدمہ ابن الصلاح رص ۱۰۳ طبع مطبعۃ الاصیل، حلب، فواتح الرحموت ۱۴۰/۲۔

کا اختلاف ہے۔

حنابلہ کی ایک روایت کے مطابق اَہل اَہواء کی اقتداء علی الاطلاق نا جائز ہے، ان کی اقتداء کرنے والے کی نماز باطل ہے۔

حنابلہ نے دوسری روایت میں اپنی بدعت وہوی کا اظہار وتبلیغ کرنے والے اور نہ کرنے والے اَہل اَہواء کی اقتداء میں فرق کیا ہے، اور چھپانے والے کی اقتداء کو جائز کہا ہے اور ظاہر وتبلیغ کرنے والے کی اقتداء کو باطل کہا ہے [۲]۔

مالکیہ کے نزدیک اگر کسی صاحب ہوی کی اقتداء کی تو وقت کے اندر نماز کا اعادہ واجب ہے، کیونکہ اَہل اَہواء کے کفر میں اختلاف ہے [۳] اور حنفیہ وشافعیہ کراہت تنزیہی کے ساتھ اَہل اَہواء کی اقتداء کو جائز قرار دیتے ہیں [۴]۔

اَہل بیت

دیکھئے: "آل"۔

(۲) کشاف القناع ۱/ ۴۷۳، المغنی ۲/ ۱۸۶۔

(۳) شرح الزرقانی علی خلیل ۲/ ۱۲۔

(۴) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۳۷۶، اسنی المطالب ۱/ ۲۱۹۔

اَہل حرب

تعریف:

۱- اَہل حرب یا حربی: وہ غیر مسلم ہیں جو عقدِ ذمہ میں داخل نہ ہوں، اور نہ ان کو مسلمانوں کی طرف سے امان حاصل ہو اور نہ کوئی معاہدہ ہو [۱]۔

متعلقہ الفاظ:

الف- اَہل ذمہ:

۲- اَہل ذمہ وہ کافر ہیں جو دار الاسلام میں جزیہ کی پابندی اور اپنے اوپر اسلامی احکام کے نفاذ کو تسلیم کرتے ہوئے اپنے کفر پر برقرار رہیں [۲]۔

ب- اَہل بغی:

۳- اَہل بغی یا باغی: وہ ہیں جو امام مسلمین کے خلاف کسی حق کو روکنے یا اس کو منصب سے ہٹانے کے لئے بغاوت کریں اور ان کے پاس قوت وتحفظ ہو [۳]۔

(۱) فتح القدیر ۴/ ۲۷۸، ۲۸۴، الفتاوی الہندیہ ۲/ ۱۷۴، مواہب الجلیل ۳/ ۳۴۶، ۳۵۰، الشرح الصغیر ۲/ ۲۶۷ اور اس کے بعد کے صفحات، نہایۃ المحتاج ۷/ ۱۹۱، مغنی المحتاج ۴/ ۲۰۹، مطالب اولی النہی ۲/ ۵۰۸، کشاف القناع ۳/ ۴۸، المغنی ۸/ ۳۵۲، ۳۶۱ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۲) جواہر الاکلیل ۱/ ۱۰۵، کشاف القناع ۱/ ۲۰۳۔

(۳) مواہب الجلیل ۶/ ۲۷۶، الشرح الکبیر مع الدسوقی ۴/ ۳۰۰، الشرح الصغیر

بغاوت: غلبہ کے ساتھ غیر معصیت میں ایسے شخص کی اطاعت سے سرتابی ہے جس کی امامت ثابت شدہ ہو، اگرچہ سرتابی تاویل کے ساتھ ہو[۱]۔

ج- اہل عہد:

۴- اہل عہد وہ لوگ ہیں جن کے ساتھ امام مسلمین کسی مصلحت کی بنیاد پر ایک معین مدت تک کے لئے جنگ بندی کا معاہدہ کرلے۔ اور معاہد عہد سے ماخوذ ہے، عہد وقتی صلح کو کہتے ہیں اور اس کو "ہدنہ"، "مہادنہ"، "معاہدہ"، "مسالمہ" اور "موادعہ" بھی کہتے ہیں[۲]۔

د- مستأمن:

۵- مستأمن اصل میں طالب امان کو کہتے ہیں اور اس سے مراد وہ کافر ہے جو امان لے کر دار الاسلام میں داخل ہو یا وہ مسلمان جو امان لے کر دار الکفر میں داخل ہو[۳]۔

ذمی یا معاہد یا مستأمن کا حربی بن جانا:

۶- ذمی، معاہد اور مستأمن اگر اپنے اختیار سے دار الحرب میں چلے جائیں اور وہاں اقامت اختیار کرلیں یا عہد ذمہ کو توڑ دیں تو حربی کے حکم میں ہوجاتے ہیں، ان کی جان اور ان کا مال مباح ہوجاتا ہے[۱] اور جب وہ اپنے امن کی جگہ پہنچ جائیں[۲] تو امام ان سے جنگ کرے گا، جمہور کے نزدیک امام پر یہ جنگ واجب ہے، اور شافعیہ کے نزدیک جائز ہے۔

اگر وہ مسلمانوں سے جنگ کرے یا اہل حرب کا تعاون کرے تو اس سے بالاتفاق جنگ کی جائے گی، اور امام اس کے ساتھ جنگ کا آغاز بھی کرسکتا ہے، فرمان باری ہے: "وَإِنْ نَكَثُوا أَيْمَانَهُمْ مِنْ بَعْدِ عَهْدِهِمْ، وَطَعَنُوا فِي دِينِكُمْ فَقَاتِلُوا أَئِمَّةَ الْكُفْرِ إِنَّهُمْ لاَ أَيْمَانَ لَهُمْ لَعَلَّهُمْ يَنْتَهُونَ"[۳] (اور اگر یہ لوگ اپنی قسموں کو اپنے عہد کے بعد توڑ ڈالیں اور تمہارے دین پر طعن کریں تو تم قتال کرو (ان) پیشوایان کفر سے کہ (اس صورت میں) ان کی قسمیں باقی نہیں رہیں تا کہ یہ لوگ باز آجائیں)۔

اور جس وقت قریش نے صلح حدیبیہ کو توڑ دیا تو حضور ﷺ نے فتح مکہ کے سال ۸ھ میں ان پر حملہ کرکے مکہ کو فتح کیا، ۵ھ میں بنو قریظہ نے عہد شکنی کی تو حضور ﷺ نے ان کے مردوں کو قتل کیا، ان کی ذریت کو قید کیا، اور ان کے اموال کو قبضہ میں لے لیا، اسی طرح

= ۴/ ۲۶۳، القوانین الفقہیہ رص ۳۹۳، الأم ۴/ ۲۱۴ اور اس کے بعد کے صفحات طبع الازہریہ، مغنی المحتاج ۴/ ۱۲۳ اور اس کے بعد کے صفحات، المغنی ۸/ ۱۰۴ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۱) مواہب الجلیل ۶/ ۲۷۸۔

(۲) فتح القدیر ۴/ ۲۹۳ اور اس کے بعد کے صفحات، الفتاوی الہندیہ ۱/ ۱۸۱، الخرشی ۳/ ۱۷۵ طبع بولاق، فتح العلی المالک للشیخ علیش ۱/ ۳۳۳، الشرح الکبیر للدردیر ۲/ ۱۹۰، القوانین الفقہیہ رص ۱۵۴، مغنی المحتاج ۴/ ۲۶۰ اور اس کے بعد کے صفحات، الأم ۴/ ۱۱۰ اور اس کے بعد کے صفحات طبع الامیریہ، نہایۃ المحتاج ۷/ ۲۳۵، کشاف القناع ۳/ ۱۰۳ اور اس کے بعد کے صفحات، المغنی ۸/ ۴۵۹، ۴۶۱، زاد المعاد لابن قیم ۲/ ۷۶، المحرر فی الفقہ الحنبلی ۲/ ۱۸۲، الاختیارات العلمیہ لابن تیمیہ رص ۱۸۸۔

(۳) درر الحکام ۱/ ۲۶۲، حاشیۃ ابی السعود (فتح اللہ المعین) علی ملا مسکین ۲/ ۴۳۰، الدر المختار ۳/ ۲۴۷ طبع بولاق۔

(۱) الدر المختار ورد المحتار، ۳/ ۲۷۵، ۳۰۳، الشرح الصغیر ۲/ ۳۱۶، مغنی المحتاج ۴/ ۲۵۸، ۲۶۲، المغنی ۸/ ۴۵۸ اور اس کے بعد کے صفحات، ۵۲۲ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۲) امن کی جگہ پہنچانا: دار الاسلام سے دور کردینا ہے اور امن کی جگہ سے مراد وہ جگہ ہے جہاں انسان کو جان و مال کا خوف نہ ہو، اور امن کی جگہ پہنچانا ایک طرح سے عہد کی وفاداری ہے۔

(۳) سورۂ توبہ ۱۲۔

بنونضیر نے عہد شکنی کی تو حضور ﷺ نے ۴ ؁ھ میں ان کا محاصرہ کیا اور ان کو جلاوطن کردیا (۱)۔

''ذمہ'' کے توڑنے کے اسباب کے بارے میں دو نقطۂ نظر ہیں (۲):

اول: حنفیہ کے نزدیک عہدِ ذمہ ٹوٹنے کے لئے ضروری ہے کہ ذمیوں کے پاس قوت وحفاظت ہو جس کی بنیاد پر وہ مسلمانوں سے جنگ کریں، پھر دار الحرب چلے جائیں، یا کسی جگہ پر تسلط حاصل کرکے جنگ کریں۔

دوم: جمہور کے نزدیک عہدِ ذمہ معاہدہ کے تقاضوں کی خلاف ورزی سے ٹوٹ جاتا ہے، جیسا کہ اصطلاح ''اُہلِ ذمہ'' کے تحت آرہا ہے۔

حربی کا ذمی بن جانا:

۷- باہمی رضامندی یا دار الاسلام میں ایک سال تک اقامت، یا شادی کرلینے، یا غلبہ وفتح کے ذریعہ حربی ذمی بن جاتا ہے، اس سلسلہ میں کچھ اختلافات وتفصیلات ہیں جو اصطلاح ''اُہلِ ذمہ'' کے تحت آرہی ہیں۔

مستأمن کا حربی بن جانا:

۸- مستأمن وہ حربی ہے جو دار الاسلام میں عارضی طور پر مقیم ہو (۳)، دار الاسلام میں مقررہ مدت اقامت ختم ہونے کے ساتھ ہی وہ حربی بن جاتا ہے، کیونکہ وہ اصلاً حربی ہے، البتہ اسے اس کے اَمن کی جگہ پہنچا دیا جائے گا، کیونکہ فرمانِ باری ہے: "إِلاَّ الَّذِيْنَ عَاهَدْتُّمْ مِّنَ الْمُشْرِكِيْنَ ثُمَّ لَمْ يَنْقُصُوْكُمْ شَيْئًا وَّلَمْ يُظَاهِرُوْا عَلَيْكُمْ أَحَدًا فَأَتِمُّوْا إِلَيْهِمْ عَهْدَهُمْ إِلٰى مُدَّتِهِمْ" (۱) (مگر ہاں وہ مشرکین اس سے مستثنیٰ ہیں جن سے تم نے عہد لیا پھر انہوں نے تمہارے ساتھ ذرا کمی نہیں کی اور نہ تمہارے مقابلہ میں کسی کی مدد کی، سو ان کا معاہدہ ان کی مدت (مقررہ) تک پورا کرو) یا نبذِ عہد سے بھی حربی بن جاتا ہے، یعنی کسی خیانت کی وجہ سے مسلمانوں کی طرف سے معاہدہ ختم کردیا جائے، کیونکہ فرمانِ باری ہے: (۲) ''وَإِمَّا تَخَافَنَّ مِنْ قَوْمٍ خِيَانَةً فَانْبِذْ إِلَيْهِمْ عَلٰى سَوَاءٍ إِنَّ اللّٰهَ لاَ يُحِبُّ الْخَائِنِيْنَ'' (اور اگر آپ کو کسی قوم سے خیانت کا اندیشہ ہو تو آپ (وہ عہد) ان کی طرف اسی طرح واپس کردیں، بیشک اللہ خیانت کرنے والوں کو دوست نہیں رکھتا)، یہ آیت اُہلِ صلح یا اُہلِ امان کے بارے میں ہے، اُہلِ جزیہ کے بارے میں نہیں ہے، لہٰذا عقد ذمہ اپنی طرف سے نہیں توڑا جائے گا، اس لئے کہ وہ ابدی اور دائمی ہے اور معاوضہ کا عقد ہے، لہٰذا وہ عقدِ صلح سے زیادہ مضبوط اور پختہ ہے۔

بسا اوقات مستأمن خود اپنی طرف سے ''امان'' ختم کرنے سے یا اقامت کی نیت سے دار الحرب میں لوٹ جانے کے سبب حربی بن جاتا ہے، اگر تجارت، سیر وتفریح یا کسی ضرورت کے تحت دار الحرب جائے اور پھر وہاں سے دار الاسلام لوٹ آئے تو حربی نہیں بنے گا۔ بہر کیف جب وہ کفار کی طرف لوٹ جائے گا اگرچہ اپنے ملک نہ جائے تو اس کا امان ختم ہوجائے گا (۳)۔

---

(۱) ان واقعات کے لئے دیکھئے سیرت ابن ہشام ۲/ ۱۹۰، ۱۹۲، ۲۳۳، ۲۴۰، ۳۸۷، ۴۰۶۔

(۲) فتح القدیر ۴/ ۳۸۱ اور اس کے بعد کے صفحات، مجمع الانہر ۱/ ۵۱۹، المدونہ ۳/ ۲۱، الشرح الکبیر مع الدسوقی ۲/ ۱۸۸ اور اس کے بعد کے صفحات، الخرشی ۳/ ۱۴۹، الفروق ۳/ ۱۳، الام ۴/ ۱۰۹ طبع الامیریہ، مغنی المحتاج ۴/ ۲۵۸، المہذب ۲/ ۲۵۷، المغنی ۸/ ۵۲۵، مطالب اُولی النہی ۲/ ۶۲۱، ۶۲۳، الاحکام السلطانیہ لابی یعلی رص ۱۴۵، المحرر فی الفقہ الحنبلی ۲/ ۱۸۷۔

(۳) شرح السیر الکبیر ۱/ ۲۰۷، البدائع ۵/ ۲۸۱، ۷/ ۳۲۶۔

---

(۱) سورۂ توبہ/ ۴۔

(۲) سورۂ انفال/ ۵۸۔

(۳) الدر المختار ۳/ ۲۷۵، اور المغنی ۸/ ۴۰۰۔

اسی طرح مذکورہ بالا دونوں نقطہائے نظر کے لحاظ سے جس چیز سے ذمی کا عہد ٹوٹ جاتا ہے اس سے مستأمن کا امان بھی ختم ہوجاتا ہے، اس لئے کہ عقدِ ذمہ دائمی وابدی امان ہے اور وقتی امان سے پختہ اور مضبوط ہے اور اس لئے بھی کہ مستأمن ذمی ہی کی طرح اسلامی احکام پر عمل کا پابند ہوتا ہے۔

جو اپنا امان عہد توڑ کر ختم کردے، اس کے سامنے عہد سے برأت کا اظہار کردیا جائے گا، اور اس کو اس کے امن کی جگہ پہنچادیا جائے گا، یہ جمہور کے نزدیک ہے۔ حنابلہ کے یہاں اس کی حیثیت حربی قیدی کی ہے، اور امام کو قتل کرنے یا فدیہ لے کر یا بغیر فدیہ کے رہا کرنے کا اختیار رہے[۱]۔

حربی کا مستأمن بن جانا:

۹ - جمہور کے نزدیک اگر حربی کسی مسلمان بالغ، عاقل سے امان حاصل کرلے تو مستأمن بن جاتا ہے، دوسرے حضرات کے یہاں اگر کسی ممیز سے امان حاصل کرلے تو بھی مستأمن ہوجائے گا[۲]۔

حربی کا بلا امان دار الاسلام میں داخل ہونا:

۱۰ - امان کے بغیر حربی دار الاسلام میں داخل نہیں ہوسکتا، کیونکہ اندیشہ ہے کہ وہ جاسوس یا چور ہو یا ہتھیار خریدنے کے لئے آیا ہو جس

(۱) المدونہ ۳/ ۴۳، الفروق ۳/ ۴۷، الشرح الکبیر والدسوقی ۲/ ۱۷۴، تحفۃ المحتاج ۸/ ۹۸، مغنی المحتاج ۴/ ۲۳۸، ۲۶۴، فتح القدیر ۴/ ۳۰۰، تصحیح الفروع ۳/ ۶۶، کشاف القناع ۳/ ۱۰۰۔

(۲) پہلا نقطۂ نظر جمہور یعنی امام ابوحنیفہ وابو یوسف، امام شافعی اور امام احمد کی ایک روایت ہے۔
دوسرا نقطۂ نظر امام مالک، احمد اور محمد بن الحسن کا ہے۔
کمیٹی کی رائے یہ ہے کہ اس سلسلہ میں آخری فیصلہ امیر المؤمنین کے ہاتھ میں ہے جس میں وہ ملکی مفاد کو پیش نظر رکھے۔

سے مسلمانوں کو نقصان ہوگا[۱]۔

اگر وہ کہے کہ میں کلام الٰہی سننے کے لئے آیا یا سفیر ہوں، خواہ اس کے پاس خط ہو یا نہ ہو یا کہے کہ میں ایک مسلمان سے امان لے کر آیا ہوں تو اس کی تصدیق کی جائے گی اور اس سے تعرض نہیں کیا جائے گا، کیونکہ ہوسکتا ہے کہ وہ سچا ہو اور اس طرح کی نیت وارادہ بذات خود امان ہے، مستقل امان کی ضرورت نہیں[۲]، کیونکہ فرمانِ باری ہے[۳]: ''وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَهُ'' (اور اگر مشرکین میں سے کوئی آپ سے پناہ کا طالب ہو تو اسے پناہ دیجئے تا کہ وہ کلام الٰہی سن سکے، پھر اسے اس کی امن کی جگہ پہنچا دیجئے)۔ یہ شافعیہ کا قول ہے۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ اگر وہ ''امان'' کا دعوی کرے تو اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی بلکہ اس سے ثبوت مانگا جائے گا، کیونکہ ثبوت غالباً ممکن ہے، نیز اس لئے کہ بینہ سے ثابت ہونے والی چیز آنکھوں دیکھی چیز کی طرح ہوتی ہے۔

اسی کے قریب قریب حنابلہ کا قول ہے کہ اگر حربی دار الاسلام میں بغیر امان کے آئے اور دعوی کرے کہ سفیر ہے یا تاجر ہے، اور اس کے ساتھ سامان تجارت ہو تو اس کی بات مانی جائے گی اور اس کی جان محفوظ ہوگی بشرطیکہ عادتاً اس کی تصدیق ہوتی ہو، مثلاً ان کے تاجر ہمارے یہاں اس طرح سے آتے ہوں، کیونکہ اس کے دعوی کا صحیح ہونا ممکن ہے، لہذا اس کے قتل کو ٹالنے میں یہ شبہ بن جائے گا، نیز اس لئے کہ اس پر بینہ پیش کرنا مشکل ہے، لہذا اس کا پیچھا نہیں کیا جائے گا، اور

(۱) المغنی ۸/ ۵۲۳، المہذب ۲/ ۲۵۹۔

(۲) مغنی المحتاج ۴/ ۲۴۳۔
کمیٹی کی رائے یہ ہے کہ یہ مسئلہ بڑا نازک اور اہم ہے، اس کے دعوے کی تصدیق میں بڑی احتیاط کی ضرورت ہے۔

(۳) سورۂ توبہ/ ۶۔

اس لئے کہ عادت شرط کے درجے میں ہوتی ہے۔

لہذا جب اس کے ساتھ سامان تجارت ہوتو اس کی تصدیق کی جائے گی، اس لئے کہ بغیر مال کے تجارت نہیں ہوتی، اسی طرح اگر وہ سفارت کا دعوی کرے اور اس کے پاس کوئی خط ہو جس کو وہ پیش کرے تو اس کی تصدیق کی جائے گی، اور اگر وہ دعوی کرے کہ ایک مسلمان نے اس کو امان دیا ہے تو اس میں دو اقوال ہیں:

اول: تحفظ جان کو غالب کرتے ہوئے اس کی بات مان لی جائے، جیسا کہ سفیر اور تاجر کی بات مانی جاتی ہے۔

دوم: اس کی بات نہیں مانی جائے گی، کیونکہ اس پر بینہ پیش کرنا ممکن ہے، اور اگر کوئی مسلمان کہے کہ میں نے اس کو امان دیا ہے تو اس کی بات مانی جائے گی، کیونکہ اسے امان دینے کا اختیار ہے، لہذا اس کی بات مانی جائے گی مثلاً قاضی کہے کہ میں نے فلاں کے خلاف فلان کے حق میں اس حق کا فیصلہ کیا ہے [1]۔

مالکیہ [2] کہتے ہیں کہ اگر حربی دارالحرب میں پکڑا جائے جب کہ وہ دارالاسلام کی طرف آ رہا ہو یا وہ کہے کہ میں تم سے امان کی طلب میں آیا ہوں یا دارالاسلام میں پکڑا جائے اور اس کے ساتھ تجارتی سامان ہو اور وہ یہ کہتا ہو کہ میں آپ کے ملک میں بغیر امان کے اس خیال سے داخل ہوا کہ آپ لوگ تاجر سے تعرض نہیں کرتے یا وہ دارالاسلام و دارالحرب کے درمیان سرحد پر پکڑا جائے اور یہی اوپر والی بات کہے تو ان تمام صورتوں میں اسے اس کے امن کی جگہ پہنچا دیا جائے گا، لیکن اگر اس کی دروغ گوئی کا قرینہ ہو تو اسے اس کی امن کی جگہ واپس نہیں کیا جائے گا۔

اگر حربی دارالاسلام میں بغیر امان کے داخل ہو اور مذکورہ بالا کوئی شکل نہیں تو جمہور کے یہاں اس کی حیثیت قیدی یا جاسوس کی ہے، امام کو اختیار ہوگا کہ حسب مصلحت قتل کردے، یا غلام بنائے، یا فدیہ لے کر یا بغیر فدیہ کے رہا کردے، اور امام ابوحنیفہ کے قول کے مطابق یہ مسلمانوں کے لئے فیئ (مال غنیمت) ہے [1]۔

أہل حرب کی جان و مال:

۱۱- جنگ جیسا کہ معروف ہے فریقین کے درمیان عداوت اور مسلح جدوجہد کا نام ہے، جس کی رو سے جان و مال مباح ہوجاتے ہیں، لہذا اس کا تقاضا یہ ہے کہ معاہدہ کی حالت اور عدم معاہدہ کی حالت میں دشمن کے حالات سے بحث کی جائے۔

الف- عدم معاہدہ کی حالت: اس حالت میں حربی (غیر معاہد) کی جان و مال مباح ہے، لہذا جنگ جوؤں کو قتل کرنا جائز ہے، اس لئے کہ جنگ کرنے والے کو قتل کیا جاسکتا ہے اور منقولہ وغیر منقولہ مال واسباب مسلمانوں کے لئے غنیمت ہیں۔ اور غلبہ پانے یا فتح کرنے سے دشمن کا ملک مسلمانوں کی ملکیت میں آجاتا ہے اور ''ولی الأمر'' کو قیدیوں کے متعلق اختیار ہے: قتل کردے، غلام بنالے، بلا معاوضہ قیدی کو رہا کردے، فداء (قیدیوں کا تبادلہ، یا معاوضہ پر قیدیوں کی

---

(۱) الموسوط ۱۰/ ۹۳، ردالمحتار ۳/ ۲۴۸، شرح السیر الکبیر ۱/ ۱۹۸، مغنی المحتاج ۴/ ۲۴۳، کشاف القناع ۳/ ۱۰۰، المغنی ۸/ ۴۳۷، ۵۲۳۔

حنفیہ اور ان کے ساتھ حنابلہ سفیر کی تصدیق کے لئے یہ شرط لگاتے ہیں کہ اس کے ساتھ کوئی خط ہو، جو اس کے بادشاہ کے خط کے مشابہ ہو، اگرچہ جعلی ہونے کا احتمال ہو، اس لئے کہ سفیر مامون ہے جیسا کہ جاہلیت اور اسلام کا رواج رہا ہے جب کہ شافعیہ سفیر کے ساتھ خط پائے جانے کی شرط نہیں لگاتے، جیسا کہ اوپر ذکر آیا ہے۔

(۲) الشرح الکبیر ۲/ ۱۸۶، الشرح الصغیر ۲/ ۲۸۹۔

(۱) الموسوط ۱۰/ ۹۳، شرح السیر الکبیر ۱/ ۱۹۸، الفتاوی الہندیہ ۲/ ۱۸۶، ردالمحتار ۳/ ۲۴۹، الشرح الکبیر ۲/ ۱۸۶، الشرح الصغیر ۲/ ۲۸۹، المہذب ۲/ ۲۵۹، کشاف القناع ۳/ ۱۰۰، المغنی ۸/ ۵۲۳۔

ان مسائل کا مدار وقت وزمانہ پر ہے، کمیٹی کی رائے یہ ہے کہ اس وقت بہتر کی رعایت کی جائے گی۔

رہائی) کا طریقہ اختیار کرے یا بقدر ت وصلاحیت فر اد پر جز یہ عائد کرے [1]، اگر وہ جز یہ دینے پر راضی ہوجائیں اور امام ان سے عقدِ ذمہ طے کرلے، تو وہ ذمی ہوجاتے ہیں، عام مسلمانوں کی طرح ان کو بھی انصاف حاصل کرنے کا حق ہوگا اور دیگر مسلمانوں کی طرح ان سے بھی حق وصول کیا جائے گا، حضرت علیؓ نے فرمایا: انہوں نے جز یہ اسی لئے دیا ہے تا کہ ان کی جان ہماری جان کی طرح اور ان کا مال ہمارے مال کی طرح ہوجائے [2]، دیکھئے: اصطلاح "أہل ذمہ"۔

ان احکام کے ثبوت کے لئے جہاد کی مشروعیت ضروری ہے، جیسا کہ الفتاوی الہندیہ [3] میں ہے کہ جہاد کے جواز کے لئے دو شرطیں ہیں:

اول: دشمن دین حق کو جس کی اسے دعوت دی گئی ہے قبول کرنے سے انکار کرے اور ہمارا ان کے ساتھ کوئی معاہدہ یا امان نہ ہو۔

دوم: امام المسلمین اپنے یا معتبر لوگوں کے اجتہاد کی بنیاد پر یہ امید رکھے کہ اس سے مسلمانوں کی شان وشوکت اور طاقت میں اضافہ ہوگا۔ اگر جنگ سے یہ امید نہ ہو تو جنگ نا جائز ہے، کیونکہ اس میں خود کو تباہی میں ڈالنا ہوگا۔

ب – معاہدہ کی حالت: معاہدہ خواہ عہد ذمہ ہو، یا صلح، یا امان ہو حربی کی جان و مال کو محفوظ کر دیتا ہے، لہٰذا اگر کسی طرح کا عہد ہے تو اس کی جان و مال محفوظ ہے، ورنہ اصل کا لحاظ کرتے ہوئے اس کی جان و مال مباح ہے۔ یہاں چند امور قابل غور ہیں:

اول: مسلمان یا ذمی کا کسی حربی کو قتل کرنا:

۱۲ – جمہور فقہاء [1] کے یہاں اگر مسلمان یا ذمی کسی حربی کو (خواہ مستأمن ہو) قتل کردے تو اس سے قصاص نہیں لیا جائے گا، جیسا کہ اگر وہ غیر مستأمن حربی کو قتل کردے، تو ان پر دیت واجب نہیں ہوتی ہے، اس لئے کہ حربی کے خون کے مباح ہونے میں شبہ موجود ہے، اور اس لئے کہ اصل میں وہ مباح الدم ہے، جب کہ قصاص و دیت کے وجوب کی شرط مقتول کا معصوم الدم، یا محقون الدم (جس کی جان محفوظ قرار دی گئی ہو) ہونا ہے، یعنی اس کی زندگی سے کھیلنا حرام ہوگا، بلکہ جو لوگ کفارہ کے لازم ہونے کے قائل ہیں ان کے نزدیک مباح الدم، مثلاً حربی کو عمداً قتل کرنے سے کفارہ واجب نہیں ہوتا [2]۔

---

(۱) فتح القدیر ۴/ ۲۷۸ اور اس کے بعد کے صفحات، ۲۸۴ اور اس کے بعد کے صفحات، ۳۰۳، ۳۰۶، ۳۳۸، تبیین الحقائق ۳/ ۲۴۸، الدر المختار ۳/ ۲۳۹، ۲۴۶، القوانین الفقہیہ رص ۱۴۸، الشرح الصغیر ۲/ ۲۷۵، الأحکام السلطانیہ للماوردی رص ۱۴۶ اور اس کے بعد کے صفحات، مغنی المحتاج ۴/ ۲۲۲ اور اس کے بعد کے صفحات، ۲۳۰ اور اس کے بعد کے صفحات، المغنی ۸/ ۴۷۸ اور اس کے بعد کے صفحات، الأحکام السلطانیہ لأبی یعلی رص ۱۳۱، مسائل الامام أحمد رص ۲۳۶ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۲) حضرت علی کے اثر "إنما بذلوا الجزیة لتکون....." کو الزیلعی نے نصب الرایہ (۳/ ۳۸۱) میں ذکر کرکے "غریب" کہا ہے، اور حضرت علی کا ایک دوسرا اثر ذکر کرکے اس کو امام شافعی و دارقطنی سے منسوب کیا ہے، جس کے الفاظ یہ ہیں: "من کانت له ذمتنا فدمه کدمنا ودیته کدیتنا" (جس کے لئے ہمارا ذمہ ہو اس کا خون (جان) ہمارے خون کی طرح، اور اس کی دیت ہماری دیت کی طرح ہے)۔ اس کی سند میں ابو الجنوب ہیں جو ضعیف ہیں، جیسا کہ الزیلعی نے کہا۔

(۳) الفتاوی الہندیہ ۲/ ۱۷۳۔

(۱) البدائع ۷/ ۲۳۵ اور اس کے بعد کے صفحات، ۲۵۲ اور اس کے بعد کے صفحات، الدر المختار ۵/ ۳۷۸ اور اس کے بعد کے صفحات، تکملۃ فتح القدیر ۸/ ۲۵۴ اور اس کے بعد کے صفحات، الشرح الکبیر ۴/ ۲۳۷، ۲۴۲ اور اس کے بعد کے صفحات، القوانین الفقہیہ رص ۳۴۵، بدایۃ المجتہد ۲/ ۳۹۱، مواہب الجلیل ۶/ ۲۳۲ اور اس کے بعد کے صفحات، مغنی المحتاج ۴/ ۱۵ اور اس کے بعد کے صفحات، المہذب ۲/ ۱۷۳، الروضہ للنووی ۹/ ۱۴۸، ۱۵۰، ۱۵۶، المغنی ۷/ ۶۴۸، ۶۵۲، ۶۵۷، کشاف القناع ۵/ ۵۸۵، ۵۸۷، ۶۰۷، مطالب اولی النہی ۶/ ۲۸۰۔

(۲) یہ شافعیہ ہیں (مغنی المحتاج ۴/ ۱۰۷، المہذب ۲/ ۲۱۷)۔

دوم: مسلمان یا ذمی کا حربی شخص کے مال کا کچھ حصہ ایسے معاملہ کے ذریعہ حاصل کرلینا جسے اسلام نے حرام قرار دیا ہے:

۱۳ - اگر مسلمان یا ذمی امان کے ساتھ دار الحرب میں داخل ہو اور کسی حربی سے مثلاً سودی یا ایسا معاملہ کرے جو اسلامی نقطۂ نظر سے فاسد ہو، یا جوئے وغیرہ سے (جو شرعاً حرام ہے) حربی کا مال لے لے تو جمہور کے یہاں ناجائز ہے، حنفیہ میں سے امام ابو یوسف کی بھی یہی رائے ہے [1]۔

ان کی دلیل یہ ہے کہ سود کی حرمت مسلمان اور حربی دونوں کے حق میں ثابت ہے، مسلمان کے تعلق سے تو ظاہر ہے، کیونکہ مسلمان جہاں کہیں ہو شرعی احکام کا پابند ہے، رہا حربی تو وہ بھی محرمات کا مخاطب ہے، فرمانِ باری ہے [2]: "وَأَخْذِهِمُ الرِّبٰوا وَقَدْ نُهُوْا عَنْهُ" (اور اس سبب سے بھی کہ وہ سود لیتے تھے، حالانکہ انہیں اس کی ممانعت کردی گئی تھی) اور سود کو حرام قرار دینے والی دوسری آیات مثلاً [3]: "وَحَرَّمَ الرِّبٰوا" (اور سود کو حرام کیا)، اسی طرح وہ تمام آیات واحادیث جن سے سود کی حرمت معلوم ہوتی ہے، عام ہیں، ہر جگہ اور ہر زمانہ کا سود ان میں داخل ہے۔

امام ابو حنیفہ اور امام محمد اس کے جواز کے قائل ہیں، ان کی دلیل یہ ہے کہ مسلمان کے لئے حربی کا مال خیانت اور دھوکہ کے بغیر لینا جائز ہے، اس لئے کہ حربی کا مال معصوم نہیں، لہٰذا اس کو رائیگاں کرنا مباح ہے، سود وغیرہ معاملات میں فریقین راضی ہوتے ہیں، لہٰذا اس میں دھوکہ نہیں، اور سود وغیرہ لینا اتلاف مال کی طرح ہے اور وہ جائز ہے۔ امام محمد "السیر الکبیر" میں لکھتے ہیں: اگر مسلمان دار الحرب میں امان لے کر جائے تو حربیوں کا مال کسی بھی طریقہ سے لے سکتا ہے، بشرطیکہ ان کی رضا شامل ہو، اس لئے کہ وہ مباح مال دھوکہ کے بغیر لے رہا ہے، لہٰذا اس میں حربی کی رضا ضروری ہوگی۔

البتہ امان لے کر جانے والے مسلمان کا ان کے یہاں خیانت کرنا حرام ہے، اس لئے کہ انہوں نے مسلمان یا ذمی کو اس شرط کے ساتھ امان دیا ہے کہ ان کے ساتھ خیانت نہیں کریں گے، گو لفظاً اس کی صراحت نہ ہو، لیکن مقصود یہی ہوتا ہے، اسی لئے حربی اگر ہمارے یہاں امان لے کر آئے اور ہمارے ساتھ خیانت کرے تو وہ اپنے معاہدہ کو توڑنے والا ہوگا۔ جب یہ طے ہے تو مسلمان کے لئے جائز نہیں کہ دار الحرب میں امان لے کر جائے، اور حربیوں کے ساتھ خیانت کرے، اس لئے کہ یہ دھوکہ ہے، اور غداری کی دین اسلام میں گنجائش نہیں۔ فرمانِ نبوی ہے: "المسلمون عند شروطهم" [1] (مسلمان اپنی شرطوں کے پابند ہیں)، لہٰذا اگر ان کے ساتھ خیانت کرے یا چوری کرے یا ان سے قرض لے تو مالکان کو واپس کرنا ہوگا، اگر مالکان دار الاسلام میں امان لے کر یا مسلمان ہو کر

---

(۱) المبسوط ۱۰/ ۹۵، شرح السیر الکبیر ۴ فقرہ ۳۹۰۳، الرد علی سیر الاوزاعی لابی یوسف رص ۹۶، البدائع ۵/ ۱۹۲، ۷/ ۱۳۰، ۱۳۴، رد المحتار ۳/ ۳۵۰، الفروق للقرافی ۳/ ۲۰۷ طبع الحلبی، الام ۴/ ۱۶۵، ۷/ ۳۲۲-۳۲۳ طبع الامیریہ غایۃ المنتہی ۲/ ۶۳، مطالب اولی النہی ۲/ ۵۸۲، المغنی ۸/ ۴۵۸۔

(۲) سورۂ نساء ر ۱۶۱۔

(۳) سورۂ بقرہ ر ۲۷۵۔

(۱) حدیث: "المسلمون عند شروطهم......" کی روایت ترمذی (تحفۃ الاحوذی ۴/ ۵۸۵ طبع السلفیہ) نے کی ہے ترمذی نے کہا: یہ حدیث حسن صحیح ہے ترمذی کی طرف سے اس حدیث کی تصحیح میں نظر ہے کیونکہ اس کی سند میں کثیر بن عبد اللہ بن عمرو بن عوف ہیں جو نہایت ضعیف ہیں، مسند احمد (۲/ ۳۶۶) اور حاکم (۲/ ۴۹) میں حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث، اس حدیث کے لئے شاہد ہے شوکانی حدیث کے مختلف طرق ذکر کرنے کے بعد لکھتے ہیں: مذکورہ احادیث اور طرق ایک دوسرے کے لئے شاہد ہیں، اس کا کم سے کم درجہ یہ ہے کہ جس متن پر اتفاق ہے وہ حسن ہو (نیل الاوطار ۵/ ۲۷۸ طبع دار الجیل)۔

آجائیں تو یہیں ان کے حوالے کرے ورنہ ان کے پاس بھیج دے، کیونکہ اس نے حرام طریقے سے لیا ہے، لہذا اس کا لوٹانا ضروری ہے، جیسا کہ اگر مسلمان سے لیتا۔ امام شافعی ''کتاب الأم''[1] میں فرماتے ہیں: ''قرآن وسنت کے موافق مسلمانوں کی سمجھ میں آنے والا اور ان کا متفق علیہ مسئلہ یہ ہے کہ جو چیز دار الاسلام میں حلال ہے، دار الکفر میں بھی حلال ہے، اور جو چیز دار الاسلام میں حرام ہے، دار الکفر میں بھی حرام ہے، لہذا اگر کوئی حرام چیز حاصل کرے تو اللہ تعالیٰ نے اپنے حسب منشأ حد مقرر کردی ہے، دار الکفر اس میں کوئی تخفیف نہیں کرسکتا''۔

سوم: اہل حرب کی املاک کو برباد کرنا:

الف- امن یا معاہدہ کی حالت میں:

۱۴- معاہدہ جان ومال کو محفوظ کردیتا ہے، اور اس کی وجہ سے جنگ سے گریز کرنا واجب ہے، بعض فقہاء حنفیہ[2] کہتے ہیں کہ اگر مسلمان دار الحرب میں (امان کے ساتھ) تاجر بن کر جائے تو اس کے لئے حلال نہیں کہ کافروں کے مالوں یا جانوں سے کچھ تعرض کرے، کیونکہ اس نے امان لے کر یہ عہد کرلیا کہ کافروں سے تعرض نہیں کرے گا تو اس کے بعد تعرض کرنا غدر ہے، اور غداری کرنا بالاجماع حرام ہے، لیکن اگر مسلمان تاجر کے ساتھ کفار کا بادشاہ غدر کرے کہ اس کے اموال چھین لے یا اس کو قید کردے یا بادشاہ کی دانستگی میں دوسرا کافر ایسا کرے اور بادشاہ نہ روکے تو (مسلمان تاجر پر عہد کی پابندی نہیں رہے گی)، کیونکہ کافروں نے خود عہد کو توڑا، بخلاف اس کے اگر کفار کسی مسلمان کو قید کرکے لے گئے تو وہ جو چاہے کرے، کیونکہ اس نے امان کا عہد نہیں کیا، لہذا اس کے لئے جان ومال ہر ایک سے تعرض مباح ہے، اگرچہ وہ اس کو اپنی خوشی سے رہا کردیں۔

ب- عدم عہد یا عدم امان کی حالت میں:

۱۵- حالت جنگ میں بالاتفاق دشمن کے درختوں کو تباہ کرنا، ان کے جانوروں کو ذبح کرنا اور ان کے جملہ اموال واسباب کو برباد کرنا جائز ہے، اگر اس میں مسلمانوں کے لئے کوئی مصلحت ہو مثلاً مشینیں، قلعے، ہتھیار، گھوڑے ضائع کرنا، (جن سے دشمن قوت حاصل کرتے ہوں) یا درخت کو ضائع کرنا جن کو وہ ڈھال بناتے ہوں، یا ان سے جنگی کارروائیوں میں رخنہ پڑے، یا راستے کی توسیع یا خلل اندازی کے سدباب کے لئے مسلمان ان کو کاٹنے کی ضرورت محسوس کریں، یا کھانے کے لئے ان کی ضرورت پڑے یا کفار مسلمانوں کے ساتھ اسی طرح کا سلوک کرتے ہوں تو ان کے ساتھ بھی اسی طرح کا سلوک کیا جائے گا تاکہ باز آئیں، اس کے جواز میں اختلاف نہیں ہے۔

البتہ اگر کوئی مصلحت نہ ہو، محض کافروں کو غصہ دلانے، ان کا نقصان کرنے اور ان کی چیزوں کو برباد کرنے کے لئے ایسا کیا جائے تو اس کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے، حنفیہ، مالکیہ اور ایک روایت کے مطابق امام احمد کے نزدیک درختوں اور کھیتوں کے بارے میں اجازت ہے، اس لئے کہ فرمان باری ہے: ''مَا قَطَعْتُم مِّن لِّينَةٍ أَوْ تَرَكْتُمُوهَا قَائِمَةً عَلَىٰ أُصُولِهَا فَبِإِذْنِ اللَّهِ وَلِيُخْزِيَ الْفَاسِقِينَ''[1] (جو کھجوروں کے درخت تم نے کاٹے یا انہیں ان کی جڑوں پر قائم رہنے دیا، سو یہ دونوں اللہ ہی کے حکم کے موافق ہیں اور تاکہ اللہ نافرمانوں کو رسوا کرے)، نیز فرمایا[2]: ''وَلَا

(۱) الأم ۴/۱۶۵، ۷/۲۲۲، ۳۲۳۔

(۲) الہدایہ وفتح القدیر ۴/۳۴۷ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۱) سورۂ حشر/۵۔

(۲) سورۂ توبہ/۱۲۰۔

يَنَالُوْنَ مِنْ عَدُوٍّ نَيْلاً إِلاَّ كُتِبَ لَهُمْ بِهٖ عَمَلٌ صَالِحٌ" (اور دشمن سے انہیں جو کچھ حاصل ہوا ان سب پر ان کے نام (ایک ایک) نیک عمل لکھا گیا) لیکن ابن الہمام کہتے ہیں کہ یہ اس صورت میں ہے جب کہ اس کے بغیر ان کے پکڑے جانے کا غالب گمان نہ ہو۔ اگر ظاہر یہ ہو کہ وہ مغلوب ہوجائیں گے اور فتح نمایاں (قریب وظاہر) ہو تو یہ مکروہ ہے، کیونکہ یہ بلاضرورت خراب کرنا ہے، حالانکہ برباد کرنا بضرورت ہی جائز ہے۔

حنابلہ کی ایک روایت ہے اور اوزاعی، لیث وابوثور کا کہنا ہے کہ یہ ناجائز ہے، اس لئے کہ یہ محض برباد کرنا ہے[1]۔

ایسا کام جس سے اہل حرب کو فائدہ اور تقویت ملے:

الف- اہل حرب کے لئے وصیت:

۱۶- اہل حرب کے لئے وصیت کے بارے میں دو نقطہائے نظر ہیں:

پہلا نقطۂ نظر:[2] حربی کے لئے جب تک وہ دار الحرب میں ہے، وصیت ناجائز ہے، اس لئے کہ اس سے اہل حرب کو تقویت ملے گی، یہ مالی عطیہ دے کر ان کو جنگ کے لئے مدد دینا ہے اور یہ ناجائز ہے اور اس لئے بھی کہ فرمان باری ہے: " إِنَّمَا يَنْهَاكُمُ اللّٰهُ عَنِ الَّذِيْنَ قَاتَلُوْكُمْ فِي الدِّيْنِ وَأَخْرَجُوْكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ وَظَاهَرُوْا عَلٰى إِخْرَاجِكُمْ أَنْ تَوَلَّوْهُمْ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ فَأُولٰئِكَ هُمُ الظّٰلِمُوْنَ"[1] (اللہ تو تمہیں صرف ان لوگوں سے دوستی کرنے سے منع کرتا ہے جو تم سے دین کے بارے میں لڑے اور تم کو تمہارے گھروں سے نکالا اور تمہارے نکالنے میں مدد کی اور جو کوئی دوستی کرے گا ان سے تو یہی لوگ تو ظالم ہیں)۔

اس سے معلوم ہوا کہ جو ہم سے جنگ کرے اس پر احسان کرنا جائز نہیں، یہی حنفیہ ومالکیہ کا نقطۂ نظر ہے۔

دوسرا نقطۂ نظر[2]: شافعیہ کا اصح قول اور حنابلہ کی رائے یہ ہے کہ کسی معین حربی کے لئے وصیت جائز ہے، عام حربیوں کے لئے نہیں، خواہ وہ دار الحرب میں ہو، یا دار الاسلام میں، اس لئے کہ اس کے لئے ہبہ اور صدقہ وخیرات صحیح ہے، لہذا اس کے لئے وصیت بھی صحیح ہوگی، جیسا کہ ذمی کے لئے جائز ہے۔ حدیث میں ہے کہ "أن النبي ﷺ أعطى عمر حلة، فقال: يا رسول الله، أكسوتنيها، و قد قلت في حلة عطارد ما قلت؟ فقال رسول الله ﷺ: إني لم أكسكها لتلبسها، فكساها عمر أخا له مشركا بمكة"[3] (حضور اکرم ﷺ نے حضرت عمرؓ کو ایک جوڑا عطا کیا، تو انہوں نے عرض کیا: اے اللہ کے رسول! آپ نے یہ جوڑا مجھے مرحمت فرمایا، حالانکہ آپ نے عطارد کے جوڑے کے بارے میں جو فرمایا تھا وہ معلوم ہے، تو حضور ﷺ نے فرمایا: یہ جوڑا میں نے تم کو اس لئے نہیں دیا تھا کہ تم خود اس کو پہنو۔ حضرت عمرؓ نے اسے اپنے ایک مشرک بھائی کو جو مکہ میں تھا پہنا دیا)۔

---

(۱) المغنی ۸/ ۴۵۱، ۴۵۵ طبع الریاض، فتح القدیر ۴/ ۲۸۶ طبع بولاق، الشرح الکبیر مع الدسوقی ۲/ ۱۷۷، التاج والاکلیل ۳/ ۳۵۵، الشرح الصغیر ۲/ ۲۸۱، بدایۃ المجتہد ۱/ ۳۰۷، الام ۴/ ۲۸۷ طبع الازہریہ، المہذب ۲/ ۲۵۱، مغنی المحتاج ۴/ ۲۲۳، ۲۲۶، ۲۲۷، الاحکام السلطانیہ للماوردی/ ص ۴۹، جامع الترمذی مع شرح ابن العربی ۷/ ۴۰، الاحکام السلطانیہ لابی یعلی/ ص ۳۳ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۲) البدائع ۷/ ۳۴۱، التاج والاکلیل مع مواہب الجلیل ۶/ ۳۶۴۔

(۱) سورۂ ممتحنہ/ ۹۔

(۲) مغنی المحتاج ۳/ ۴۳، المغنی ۶/ ۱۰۴ اور اس کے بعد کے صفحات، مطالب اولی النہی ۴/ ۴۶۷۔

(۳) حدیث: "روی أن النبي ﷺ أعطى عمر حلة......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۰/ ۳۱۳ طبع السلفیہ) اور مالک (۲/ ۹۱۷، ۹۱۸ طبع حلبی) نے کی ہے الفاظ حدیث مؤطا کے ہیں۔

حضرت اسماء بنت ابوبکرؓ کہتی ہیں کہ ''أتتني أمي راغبة في عهد قريش، وهي مشركة، فسألت النبي ﷺ: أصلها؟ قال: نعم''[۱] (میری ماں عہدِ قریش میں کچھ ملنے کی امید لے کر مجھ سے ملنے آئیں اور وہ مشرکہ تھیں، میں نے حضور ﷺ سے دریافت کیا کہ کیا ان کے ساتھ صلہ رحمی کروں؟ آپ ﷺ نے فرمایا: ہاں)۔ امام بخاری نے یہ اضافہ کیا: ابن عیینہ نے کہا کہ اسی سلسلے میں آیت: ''لاَ يَنْهَاكُمُ اللّٰهُ عَنِ الَّذِيْنَ لَمْ يُقَاتِلُوْكُمْ فِي الدِّيْنِ......'' نازل ہوئی ہے۔

ان دونوں روایتوں میں اَہلِ حرب کے ساتھ صلہ رحمی اور ان پر احسان کا ذکر ہے، پھر ہبہ کے جواز پر اجماع منعقد ہوچکا ہے، اور وصیت بھی اسی معنی میں ہے۔

جواز کی ایک دلیل اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان ہے[۲]: ''وَإِنْ جَاهَدَاکَ عَلَى أَنْ تُشْرِکَ بِيْ مَا لَيْسَ لَکَ بِهٖ عِلْمٌ فَلاَ تُطِعْهُمَا وَصَاحِبْهُمَا فِي الدُّنْيَا مَعْرُوْفًا'' (اور اگر وہ دونوں تجھ پر اس کا زور ڈالیں کہ تو میرے ساتھ کسی چیز کو شریک ٹھہرائے جس کی تیرے پاس کوئی دلیل نہیں تو تو ان کا کہنا نہ ماننا اور دنیا میں ان کے ساتھ خوبی سے بسر کئے جانا)۔

ب- اَہلِ حرب کے لئے وقف:

۱۷- چاروں مذاہب کے فقہاء کا اتفاق ہے کہ حربیوں پر وقف ناجائز ہے، اگر کیا گیا تو باطل ہے، اس لئے کہ ان کے اموال دراصل مباح ہیں، ان سے زبردستی ان کا مال چھینا جاسکتا ہے، لہٰذا جو مال ان کو نیا نیا ملا وہ بدرجہ اولیٰ ان سے لیا جاسکتا ہے، جب کہ وقف کو چھیننا جائز نہیں، اس لئے کہ وقف میں اصل مال محبوس ہوتا ہے، اور اس لئے بھی کہ وقف کی شرط یہ ہے کہ وہ بذاتِ خود اور تصرف کے وقت بھی عبادت ونیکی ہو، جبکہ حربی پر وقف کرنا گناہ ہے، عبادت نہیں[۱]۔

ج- اَہلِ حرب پر صدقہ وخیرات:

۱۸- چاروں ائمہ[۲] کا اتفاق ہے کہ حربی کے لئے صدقہ یا ہبہ جائز ہے، اس لئے کہ سیرتِ نبوی سے ثابت ہے کہ آپ نے ابوسفیان کو عجوہ کھجوریں ہدیہ میں بھیجیں، اس وقت وہ مکہ میں مسلمانوں کے خلاف برسرِ پیکار تھے اور حضور نے ان سے کھالیں ہدیہ میں مانگیں۔ اسی طرح مکہ میں قحط پڑا تو حضور ﷺ نے پانچ سو دینار اہلِ مکہ کے لئے روانہ کئے تا کہ ان کو وہاں کے فقراء ومساکین میں تقسیم کیا جائے[۳]۔

فرمانِ باری[۴]: ''وَيُطْعِمُوْنَ الطَّعَامَ عَلَى حُبِّهٖ مِسْكِيْنًا وَّيَتِيْمًا وَّأَسِيْرًا، إِنَّمَا نُطْعِمُكُمْ لِوَجْهِ اللّٰهِ لاَ نُرِيْدُ مِنْكُمْ جَزَاءً وَّلاَ شُكُوْرًا'' (اور کھانا کھلاتے رہتے ہیں مسکینوں اور یتیموں اور غریبوں کو اللہ کی محبت سے، (اور کہتے ہیں) ہم تو تم کو بس اللہ ہی کی خوشنودی کے لئے کھانا کھلاتے ہیں، اور نہ تم سے (اس کا) عوض چاہیں اور نہ شکریہ) کے تحت حضرت حسن کہتے ہیں کہ حضور ﷺ کے پاس قیدی لایا جاتا، آپ اسے کسی مسلمان کے حوالے کردیتے، اور فرماتے کہ اس کے ساتھ حسنِ سلوک کرو، وہ دو دن تین دن اس کے پاس رہتا اور مسلمان اس کو اپنے اوپر ترجیح دیتا۔ عام علماء کے یہاں دارالاسلام

---

(۱) حدیث: ''أتتني أمي راغبة......'' کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۰/ ۴۱۳ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۲) سورۂ لقمان/ ۱۵۔

---

(۱) الفتاوی الہندیہ ۲/ ۳۹۷، الدر المختار ۳/ ۳۹۵، التاج والاکلیل ۶/ ۲۴، مغنی المحتاج ۲/ ۳۸۰، المغنی ۵/ ۵۸۹۔

(۲) الفتاوی الہندیہ ۴/ ۳۸۷ اور اس کے بعد کے صفحات، الشرح الصغیر ۴/ ۱۴۱، مغنی المحتاج ۲/ ۳۹۷، ۴۰۰، المغنی ۶/ ۱۰۴۔

(۳) المبسوط ۱۰/ ۹۲، شرح السیر الکبیر ۱/ ۷۰۔

(۴) سورۂ دہر/ ۸، ۹۔

میں رہنے والے کفار پر احسان کرنا جائز ہے۔ حضرت قتادہ سے نقل کیا گیا ہے کہ اس وقت ان کا قیدی مشرک ہوتا تھا(۱)۔

د- ذمی وحربی کے مابین وراثت کا جاری ہونا:

۱۹- جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ اختلاف دارین کفار کے مابین وراثت کے جاری ہونے میں مانع نہیں ہے، بعض فقہاء کی رائے ہے کہ اختلاف دارین مانع وراثت ہے(۲)۔ اس سلسلے میں کچھ تفصیل ہے جو اصطلاح: ''اِرث'' کے تحت ج ر ۳ میں آچکی ہے۔

ھ- مسلمان حربی کا وارث ہو اور حربی مسلمان کا وارث ہو:

۲۰- جمہور فقہاء کے نزدیک مسلمان کافر کا اور کافر مسلمان کا وارث نہیں ہوسکتا(۳)۔ اس سلسلے میں اختلاف اور تفصیل ہے جو اصطلاح: ''اِرث'' میں ملے گی۔

و- اَہلِ حرب کے ساتھ تجارت:

۲۱- فقہاء کی عبارتوں سے معلوم ہوتا ہے کہ اَہلِ حرب کے ساتھ تجارت کرنا جائز ہے، (۴) مسلمان یا ذمی دارالحرب میں بغرض تجارت امان لے کر جاسکتا ہے، اور حربی امان لے کر دارالاسلام میں آسکتا ہے، دارالاسلام کی سرحد سے گزرتے وقت تجارتی مال سے

(۱) تفسیر الکشاف للزمخشری ۳/ ۲۹۶ طبع الحلبی۔

(۲) تبیین الحقائق ۶/ ۲۴۰، الدر المختار ۳/ ۲۴۷، الشرح الصغیر ۴/ ۲۹۰، القوانین الفقہیہ/ ۳۹۴ اور اس کے بعد کے صفحات، البجیری علی المنہج ۳/ ۲۳۵، حاشیۃ الشرقاوی ۲/ ۱۸۸، الام ۴/ ۴، مطالب اولی النہی ۴/ ۵۴۴۔

(۳) شرح السراجیہ/ ص ۲۱، القوانین الفقہیہ/ ۳۹۴، مغنی المحتاج ۳/ ۲۴ اور اس کے بعد کے صفحات، المغنی ۶/ ۲۹۴۔

(۴) دیکھئے مثلاً المبسوط ۱۰/ ۹۱، شرح السیر الکبیر ۳/ ۲۷۳، ۲۷۶، الشرح الصغیر ۲/ ۲۸۹، مغنی المحتاج ۴/ ۲۳۷، المغنی ۸/ ۵۲۲، ۵۲۲۔

عشر لیا جائے گا، لیکن محاربین کی امداد ہتھیار، آلات اور ایسی چیزوں سے نہیں کی جائے گی جن سے ہتھیار بنتے ہوں، اسی طرح شرعاً ممنوع چیزیں مثلاً شراب، خنزیر وغیرہ کی تجارت کی اجازت نہیں ہوگی، اس لئے کہ یہ فساد پیدا کرنے والی اور شرعاً ممنوع چیزیں ہیں، ان پر روک لگانا ضروری ہے، امان لے کر آنے والا حربی دارالاسلام سے ہتھیار نہیں خرید سکتا(۱)۔

ان تمام قیود کو مدنظر رکھ کر تجارتی آزادی کا برقرار رہنا جائز ہے، البتہ تنہا مالکیہ کی رائے یہ ہے کہ دارالاسلام سے برآمد کرنا اور مسلمانوں کے لئے دارالحرب میں تجارت کرنا اگر تمام تاجروں پر حربیوں کا حکم نافذ ہوتا ہو، ممنوع ہے، کیونکہ دارالاسلام سے کسی بھی چیز کی برآمدگی سے مسلمانوں کے خلاف حربیوں کو تقویت ملے گی، نیز اس لئے کہ مسلمان کو دارالشرک میں اقامت سے روکا گیا ہے، رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: ''أنا بريء من كل مسلم يقيم بين أظهر المشركين''(۲) (میں مشرکین کے درمیان اقامت پذیر ہر مسلمان سے بری ہوں)۔

اسی طرح غلہ وغیرہ برآمد کرنا ناجائز ہے، مگر یہ کہ دشمن کے ساتھ معاہدہ امن ہو، معاہدہ امن کے بغیر جائز نہیں(۳)۔

(۱) الخراج لابی یوسف/ ص ۱۹۹، شرح السیر الکبیر ۳/ ۱۷۷، حاشیۃ الطحطاوی ۲/ ۴۴۵، فتح القدیر ۴/ ۳۴۷ اور اس کے بعد کے صفحات، الفتاوی الہندیہ ۲/ ۲۱۵، مغنی المحتاج ۴/ ۲۴۷، الشرح الکبیر مع المغنی ۱۰/ ۴۰۸۔

(۲) حدیث: ''أنا بريء من كل مسلم يقيم بين أظهر المشركين'' کی روایت ابوداؤد (۳/ ۱۰۴ طبع عزت عبید دعاس) اور ترمذی (۴/ ۱۵۵ طبع حلبی) نے کی ہے جامع الاصول کے محقق عبدالقادر ارناؤوط کہتے ہیں: اس کی سند کے رجال ثقہ ہیں، البتہ بخاری، ابوحاتم، ابوداؤد، ترمذی اور دارقطنی نے اس حدیث کے قیس بن ابوحازم سے مرسل ہونے کو صحیح قرار دیا ہے اسی مفہوم کی ایک دوسری حدیث اس کے لئے شاہد ہے (جامع الاصول ۴/ ۴۴۶ شائع کردہ مکتبۃ الحلوانی)۔

(۳) المدونہ ۱۰/ ۱۰۲، المقدمات الممہدات ۲/ ۲۸۵، فتح العلی المالک ۱/ ۳۳۱،

دار الاسلام سے برآمد کرنے کے جواز کی ایک دلیل یہ ہے کہ جب حضرت ثمامہ بن اُثال حنفی اسلام لائے اور کفار مکہ نے کہا: تم نے اپنا دین ترک کر دیا؟ تو انہوں نے کہا: میں نے دین ترک نہیں کیا بلکہ مسلمان ہوا ہوں، محمد ﷺ کی تصدیق کی اور ان پر ایمان لایا، خدا کی قسم جس کے قبضہ میں میری جان ہے! تمہارے پاس یمامہ سے ایک دانہ نہیں آئے گا (یمامہ سے مکہ میں غلہ آتا تھا) حتی کہ رسول اللہ ﷺ اجازت دے دیں۔ وہ اپنے وطن لوٹے، اور مکہ کے لئے غلے کی روانگی روک دی، قریش کو بڑی دقت ہوئی، انہوں نے رحم وقرابت کا حوالہ دے کر حضور ﷺ سے درخواست کی کہ ثمامہ کے پاس لکھ دیں تاکہ ان کو غلہ روانہ کیا جائے تو حضور ﷺ نے اسے منظور فرمایا[1]۔ اس سے معلوم ہوا کہ دشمن کو غلہ وغیرہ روانہ کیا جاسکتا ہے، حتی کہ حالت جنگ میں بھی۔

اسی طرح وہ تمام احادیث جواز کی دلیل ہیں جن کا ذکر حربی کے لئے صدقہ وخیرات اور وصیت کی بحث میں آچکا ہے، مثلاً ابوسفیان کو کھجوروں کا ہدیہ، حضرت اسماء کا اپنی مشرکہ ماں کے ساتھ صلہ رحمی کرنا اور مسلمانوں کا قیدیوں کو کھلانا۔

البتہ ہتھیار وغیرہ برآمد کرنا ممنوع ہے، اس کی دلیل یہ ہے کہ حضرت عمران بن حصینؓ کی حدیث میں ہے کہ "أن رسول الله ﷺ نهى عن بيع السلاح في الفتنة"[2] (حضور ﷺ نے فتنہ کے وقت ہتھیار فروخت کرنے سے منع فرمایا ہے) فتنہ سے مراد خانہ

= مواہب الجلیل ۳/ ۳۶۴، ۳۷۹۔

(۱) ثمامہ بن اُثال حنفی کی حدیث کی روایت بخاری (فتح الباری ۸/ ۸۷ طبع السلفیہ)، مسلم (۳/ ۱۳۸۶، ۱۳۸۷ طبع الحلبی) اور بیہقی (۶/ ۳۱۹) نے کی ہے۔

(۲) حدیث عمران بن حصینؓ کے متعلق بیہقی فرماتے ہیں: درست یہ ہے کہ یہ موقوف ہے (نصب الرایہ ۳/ ۳۹۱)۔

جنگی ہے، غیر مسلموں سے جنگ اس سے زیادہ خطرناک ہے، لہذا اس حالت میں ان کو ہتھیاروں کی فروختگی بدرجہ اولی ممنوع ہوگی۔

حسن بصری کہتے ہیں: کسی مسلمان کے لئے جائز نہیں کہ دشمن اسلام کو ہتھیار روانہ کرے، جس سے مسلمانوں کے خلاف اس کو تقویت ملے اور نہ گھوڑے اور نہ ایسی چیزیں جن سے ہتھیار اور گھوڑوں پر مدد ملتی ہے[1]۔

اسی طرح دشمن کو ہتھیار فروخت کرنے سے مسلمانوں کے خلاف ان کو تقویت ملے گی، اور اس سے فائدہ اٹھا کر جنگ چھیڑنے اور جنگ کو طول دینے کی حوصلہ افزائی ہوگی، اس کا بھی تقاضا ہے کہ ممنوع ہو۔

کتابیہ حربیہ سے مسلمان کا نکاح:

۲۲- قرآن کریم سے صراحۃً معلوم ہوتا ہے کہ مسلمان کے لئے کتابیہ عورت سے شادی کرنا جائز ہے، اور اس میں ذمیہ کتابیات داخل ہیں، اسی طرح حربیہ کتابیات بھی داخل ہوں گی، دونوں میں کوئی فرق نہیں، کیونکہ فرمان باری ہے: "وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حِلٌّ لَّكُمْ وَطَعَامُكُمْ حِلٌّ لَّهُمْ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الْمُؤْمِنَاتِ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِن قَبْلِكُمْ"[2] (اور جو لوگ اہل کتاب ہیں ان کا کھانا تمہارے لئے جائز ہے اور تمہارا کھانا ان کے لئے جائز ہے اور اسی طرح تمہارے لئے جائز ہیں مسلمان پارسائیں اور ان کی پارسائیں جن کو تم سے قبل کتاب مل چکی ہے)، البتہ اس میں اختلاف وتفصیل ہے جس کو اصطلاح "نکاح" کی بحث میں ملاحظہ کیا جاسکتا ہے[3]۔

(۱) الخراج لابی یوسف، ص ۱۹۰۔

(۲) سورۂ مائدہ/ ۵۔

(۳) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۲۹۷، الشرح الکبیر للدردیر ۲/ ۲۶۷، مغنی المحتاج ۳/ ۱۸۷، المغنی ۶/ ۵۸۹ اور اس کے بعد کے صفحات۔

حربیہ بیوی اور رشتہ داروں کا نفقہ:

اول: حربیہ بیوی کا نفقہ:

۲۳- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ [۱] علی الاطلاق بیوی کا نفقہ واجب ہے، نفقہ اور دوسرے حقوقِ نکاح کی حق دار ہونے میں کتابیہ اور مسلمان عورت برابر ہیں، خواہ سردست بیوی سے نکاح باقی ہو، یا عدت میں ہو، اس لئے کہ وہ دونوں (مسلمہ وغیر مسلمہ) زوجیت کے تعلق، سبب استحقاق اور اس کی شرط میں شریک ہیں، وہ شوہر کے لئے مقید ومحبوس ہے، شوہر اس کو تصرف کرنے اور کمانے سے روکے ہوئے ہے، لہذا اس کا نفقہ شوہر کے ذمہ واجب ہے، اللہ تعالیٰ نے شوہر پر بیوی کا نفقہ طے کردیا ہے، فرمانِ باری ہے: "لِيُنْفِقْ ذُوْ سَعَةٍ مِّنْ سَعَتِهِ ، وَمَنْ قُدِرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُ فَلْيُنْفِقْ مِمَّا آتَاهُ اللّٰهُ لاَ يُكَلِّفُ اللّٰهُ نَفْسًا إِلاَّ مَا آتَاهَا" [۲] (وسعت والے کو خرچ اپنی وسعت کے موافق کرنا چاہئے اور جس کی آمدنی کم ہو اسے چاہئے کہ اسے اللہ نے جتنا دیا ہے اس میں سے خرچ کرے، اللہ کسی پر اس سے زیادہ بار نہیں ڈالنا چاہتا جتنا اسے دیا ہے)، نصوص میں مسلمہ وکتابیہ کے درمیان کوئی فرق نہیں کیا گیا ہے، دیکھئے: اصطلاح "نفقہ"۔

دوم: حربی رشتہ داروں کا نفقہ:

۲۴- مالکیہ کا مشہور قول اور شافعیہ کا مذہب یہ ہے [۳] کہ خوش حال مسلمان پر اپنے نادار رشتہ داروں کا نفقہ واجب ہے اگرچہ وہ کافر ہوں یعنی خواہ دین میں اختلاف ہو، البتہ یہ نقطہ نظر رکھنے والوں میں سے بعض کا خیال ہے کہ نفقہ صرف والدین اور لڑکے پر واجب ہوگا، چنانچہ ان کے نزدیک لڑکے پر صرف نادار والدین کا نفقہ واجب ہے، اسی طرح خوش حال باپ پر صرف نادار لڑکے کا نفقہ واجب ہے، خواہ لڑکا کافر اور والدین مسلمان ہوں یا لڑکا مسلمان اور والدین کافر ہوں۔

شافعیہ والد کا نفقہ اگرچہ وہ اوپر کی پشت کا ہو اور لڑکے کا نفقہ اگرچہ وہ نیچے کی پشت کا ہو، واجب قرار دیتے ہیں، گوکہ ان کا دین الگ الگ ہو۔

فریقین کی دلیل یہ ہے کہ نفقہ کا سبب موجود ہے یعنی لڑکے اور والد کے درمیان جزئیت وبعضیت کا پایا جانا جیسا کہ ولادت کی وجہ سے گواہی رد کرنے کا حکم ہے، دیکھئے: اصطلاح "نفقہ"۔

حنفیہ وحنابلہ [۱] کی رائے یہ ہے کہ اختلاف دین کی وجہ سے نفقہ واجب نہیں، لہذا مسلمان پر اپنے حربی والدین کا نفقہ واجب نہیں ہوگا، اسی طرح حربی کو اپنے ذمی یا مسلمان باپ کا نفقہ دینے پر مجبور نہیں کیا جائے گا، اس لئے کہ نفقہ کا استحقاق صلہ رحمی، احسان اور غم خواری کے طور پر ہوتا ہے اور حربی کسی صلہ رحمی کا مستحق نہیں، کیونکہ ان پر احسان کرنے سے منع کیا گیا ہے، فرمانِ باری ہے: "إِنَّمَا يَنْهَاكُمُ اللّٰهُ عَنِ الَّذِيْنَ قَاتَلُوْكُمْ فِي الدِّيْنِ وَأَخْرَجُوْكُمْ مِّنْ دِيَارِكُمْ وَظَاهَرُوْا عَلٰى إِخْرَاجِكُمْ أَنْ تَوَلَّوْهُمْ وَمَنْ يَّتَوَلَّهُمْ

---

(۱) البدائع ۴/ ۱۶، فتح القدیر ۳/ ۳۲۱، مواہب الجلیل ۴/ ۱۸۱ اوراس کے بعد کے صفحات، الشرح الصغیر ۲/ ۷۲۹، ۷۳۰، بدایۃ المجتہد ۲/ ۵۳، القوانین الفقہیہ رص ۲۲۳، الام ۵/ ۸۷ طبع الازہریہ ۵/ ۱۹۷ طبع الامیریہ مغنی المحتاج ۳/ ۱۸۸، المغنی ۷/ ۵۶۳ اوراس کے بعد کے صفحات، مطالب اولی النہی ۶/ ۶۱۷، کشاف القناع ۵/ ۵۳۲ اوراس کے بعد کے صفحات۔

(۲) سورۂ طلاق ۷/۔

(۳) مواہب الجلیل ۴/ ۲۰۹، الشرح الصغیر ۲/ ۷۵۰ اوراس کے بعد کے = صفحات، الام ۵/ ۱۰۰ طبع الازہریہ، مغنی المحتاج ۳/ ۴۴۶ اوراس کے بعد کے صفحات۔

(۱) الفتاوی الہندیہ ۱/ ۵۶۶، ۵۷۰، تبیین الحقائق ۳/ ۶۳، البدائع ۴/ ۳۶، ۳۷، المغنی ۷/ ۵۸۴ اوراس کے بعد کے صفحات، کشاف القناع ۵/ ۵۵۹، غایۃ المنتہی ۳/ ۲۴۳، مسائل الامام احمد رص ۲۱۷۔

فَأُولٰئِکَ هُمُ الظّٰلِمُوْنَ"[۱] (اللہ تو تمہیں صرف ان لوگوں سے دوستی کرنے سے منع کرتا ہے جو تم سے دین کے بارے میں لڑے اور تم کو تمہارے گھروں سے نکالا اور تمہارے نکالنے میں مدد کی اور جو کوئی دوستی کرے گا ان سے تو یہی لوگ ظالم ہیں) اور اس لئے بھی کہ ان میں وراثت جاری نہیں ہوتی، لہذا قرابت اور رشتہ داری کی وجہ سے کسی ایک پر دوسرے کا نفقہ بھی واجب نہیں ہوگا۔

یہ بیوی کے نفقہ سے الگ ہے، اس لئے کہ بیویوں کا نفقہ عوض ہوتا ہے جو نا داری کے باوجود واجب ہوتا ہے، لہذا اختلاف دین اس کے منافی نہیں جیسا کہ مہر اور اجرت، اور اس لئے بھی کہ والدین کا نفقہ جیسا کہ ذکر کیا گیا، صلہ رحمی اور غم خواری کے طور پر ہوتا ہے، لہذا اختلاف دین کے ساتھ واجب نہیں جیسا کہ اس کو زکاۃ دینا اور اس کا وارث ہونا درست نہیں۔

لیکن حنابلہ اور حنفیہ میں سے کاسانی کا کہنا ہے کہ اصول وفروع کے رشتہ میں ذمی ومستأمن کے درمیان، اسی طرح دو مستأمنوں کے درمیان نفقہ واجب ہے، اس لئے کہ ولادت کے حق میں اختلاف دین نفقہ واجب کرنے سے مانع نہیں ہے۔

(۱) سورۂ ممتحنہ/ ۹۔

أہل حل وعقد

تعریف:

۱- أهل الحل والعقد: یہ لفظ شان وشوکت والے ان علماء، رؤساء اور سرداران قوم پر بولا جاتا ہے جن سے ولایت کا مقصد حاصل ہوتا ہے[۱]، مقصد ولایت وحکمرانی قدرت وکنٹرول ہے، اور یہ لفظ "حل الأمور وعقدها" سے ماخوذ ہے یعنی مسائل کا جوڑ توڑ[۲]۔

متعلقہ الفاظ:

الف- أہل اختیار:

۲- أہل اختیار وہ لوگ ہیں جن کے ذمہ امام کا انتخاب کرنا ہے، اور یہ ارباب حل وعقد کی جماعت ہوتی ہے، خواہ سب ہوں یا ان میں سے کچھ[۳]۔

(۱) اس موضوع پر فقہاء کا کلام مصلحت مرسلہ کے ضوابط پر مبنی ہے تا کہ سیاست شرعیہ کی بہترین شکل عمل میں لائی جاسکے، اور یہ اس بات سے مانع نہیں کہ دوسرے طریقے مستنبط کئے جائیں بشرطیکہ ان سے مصلحت کی تکمیل ہو، اور وہ شرعی اصول کے خلاف نہ ہوں (کمیٹی)۔

(۲) دیکھئے: مادہ "أہل"، لسان العرب، المغرب، الصحاح، تاج العروس، المنتقی من منہاج الاعتدال رص ۵۸ طبع المطبعۃ السلفیہ، تفسیر الرازی ۹/ ۱۴۵، تفسیر آیت "و أولي الأمر منكم"، أسنی المطالب ۴/ ۱۰۹ طبع المکتبۃ الاسلامیہ، حاشیہ قلیوبی ۴/ ۱۷۳ طبع البابی الحلبی۔

(۳) الأحکام السلطانیہ للماوردی رص ۸ ولأبی یعلی رص ۱۰۔

ب- اَہلِ شوریٰ:

۳- تاریخی واقعات پر نظر رکھنے والے کو اَہلِ شوریٰ اور اَربابِ حل وعقد میں فرق ملے گا، اس لئے کہ اَہلِ شوریٰ کا نمایاں وصف ''علم'' ہے جب کہ اَربابِ حل وعقد کا نمایاں وصف ''شوکت'' (رعب ودبدبہ) ہے۔

روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت ابوبکر صدیقؓ کو جب کوئی اہم مسئلہ پیش آتا تو حضرت عمرؓ بن الخطاب، حضرت عثمان، حضرت عبدالرحمن بن عوف، حضرت معاذ بن جبل، حضرت ابی بن کعب اور حضرت زید بن ثابت کو بلاتے، یہ سبھی حضرات حضرت ابوبکرؓ کے عہد خلافت میں فتوی دیتے تھے اور حضرت ابوبکرؓ ان سے مشورہ کرتے تھے[1]، جب کہ حضرت ابوبکرؓ کے ہاتھ پر بیعت کرانے والے اَربابِ حل وعقد میں حضرت بشیر بن سعد بھی تھے، ان کا شمار مفتیان صحابہ میں نہ تھا، لیکن ان کی قوم (خزرج) میں ان کی بات مانی جاتی تھی، اور کہا جاتا ہے کہ سقیفہ کے موقع پر انصار میں سے سب سے پہلے انہوں نے ہی حضرت ابوبکرؓ کے ہاتھ پر بیعت خلافت کی تھی[2]۔

اَربابِ حل وعقد کے اوصاف:

۴- چونکہ اَربابِ حل وعقد کے سر ایک معین ذمہ داری ہے یعنی خلیفہ کی تعیین وتقرری، اس لئے ان میں درج ذیل اوصاف کا ہونا ضروری ہے:

الف- عدالت جس میں گواہی کے لئے ضروری شرائط پورے طور پر موجود ہوں یعنی اسلام، عقل، بلوغ، عدم فسق اور مکمل مروءت۔

ب- علم جس کے ذریعہ معلوم ہوسکے کہ معتبر شرائط کے ساتھ امامت کا مستحق کون ہے؟

ج- رائے اور حکمت جس کے نتیجہ میں امامت کے لئے اس شخص کا انتخاب ہوسکے جو سب سے زیادہ لائق ہو[1]۔

د- رعب ودبدبہ والا ہو کہ لوگ اپنی رائے کو چھوڑ کر اس کا اتباع کرتے ہوں تاکہ مقصود ولایت حاصل ہوسکے[2]۔

ھ- اخلاص اور مسلمانوں کے لئے خیرخواہی[3]۔

اَربابِ حل وعقد میں سے اَہلِ انتخاب کی تعیین:

۵- اصل یہ ہے کہ اَربابِ حل وعقد وہ تمام حضرات ہیں جن کے اندر مذکورہ بالا صفات ہوں لیکن عملاً انتخاب کرنے والی اکثر اَربابِ حل وعقد کی ایک جماعت ہوتی ہے جس کو اَہلِ انتخاب کہا جاتا ہے۔

اَہل انتخاب (جو اَربابِ حل وعقد کی ایک جماعت ہوتی ہے) کی تعیین دو میں سے کسی ایک طریقہ سے ہوتی ہے:

الف- خلیفہ ان کی تعیین کردے جیسا کہ حضرت عمرؓ نے اربابِ حل وعقد میں سے چھ افراد کی تعیین کردی تھی تاکہ ان کی وفات کے بعد اپنے میں سے کسی ایک کو خلیفۃ المسلمین منتخب کریں اور صحابہ کی موجودگی میں بغیر کسی اختلاف کے یہ عمل میں آیا۔

ب- حاضرین کے ذریعہ تعیین: اگر خلیفہ اَربابِ حل وعقد میں سے بعض افراد کی تعیین نہ کرے تو ان میں سے جو حضرات بآسانی حاضر ہوجائیں ان کے ذریعہ بیعت خلافت ہوجائے گی، اور یہ

---

(۱) کنز العمال ۵/ ۶۴۷، المہذب للشیرازی ۲/ ۲۹۷۔
(۲) اسد الغابہ تذکرہ بشیر بن سعد۔

(۱) حاشیہ قلیوبی ۴/ ۱۷۳، أسنی المطالب ۴/ ۱۰۹، الأحکام السلطانیہ للماوردی رص ۶، ولابی یعلی رص ۲-۳۔
(۲) المنتقی من منہاج الاعتدال رص ۵۱۔
(۳) حجۃ اللہ البالغہ للدہلوی رص ۳۸ ۷ طبع دار الکتب الحدیثہ ومکتبۃ المثنی بغداد۔

حاضری تعیین کے قائم مقام ہوگی [۱]۔

اُرباب حل وعقد کی ذمہ داریاں:

۶ - ان کی بعض ذمہ داریاں حسب ذیل ہیں:

الف - خلیفہ کی تقرری: یہ اجماعی مسئلہ ہے، اس میں اہل سنت والجماعت میں سے کسی کا اختلاف نہیں [۲]۔

ب - امام کے انتقال پر ولی عہد کی امامت کے لئے تجدید بیعت اگر ولی عہد بناتے وقت اس میں امامت کی صحت کی شرائط پوری نہ ہورہی ہوں۔ ماوردی نے کہا: ولی عہد میں امامت کی شرائط کے پائے جانے کا اعتبار اس وقت سے ہوگا جب اسے ولی عہد بنایا گیا، اگر اس وقت بچہ یا فاسق رہا ہو پھر ولی عہد بنانے والے (امام) کی وفات کے وقت وہ بالغ وعادل بن گیا تو اس کی خلافت صحیح نہیں، یہاں تک کہ اہل انتخاب دوبارہ اس سے بیعت کرلیں [۳]۔

ج - امام کی موت پر غائب ولی عہد کو لانا [۴]۔

د - امام جس نے غائب کو ولی عہد بنادیا، اس کے آنے تک نائب امام کی تقرری۔ ماوردی نے کہا: اگر امام کسی غائب (غیر حاضر) کو ولی عہد بناکر مرگیا اور ولی عہد غیر حاضر ہی ہو تو اہل انتخاب اس کو حاضر کریں گے، اگر اس کی غیر حاضری لمبی ہو اور امور کی دیکھ ریکھ میں تاخیر سے مسلمانوں کو نقصان پہنچ رہا ہو تو اہل انتخاب اس کا نائب مقرر کریں گے، اور اس سے خلافت کے بجائے صرف نیابت کی بیعت کریں گے [۱]۔

ھ - ضرورت پڑنے پر امام کو معزول کرنا۔ [۲] مزید تفصیل ''امامت'' کی بحث میں دیکھی جائے۔

اُرباب حل وعقد کی وہ تعداد جن سے امامت ثابت ہوتی ہے:

۷ - اُرباب حل وعقد کی کتنی تعداد سے امامت ثابت ہوجاتی ہے؟ اس سلسلے میں علماء نے اختلاف کیا ہے اور ان کے مختلف مذاہب ہیں:

ایک جماعت نے کہا کہ امامت کے ثابت ہونے کے لئے ہر شہر کے اہل حل وعقد کی اکثریت ضروری ہے تاکہ سب کی رضا شامل ہو اور اجماعی طور پر اس کی امامت مسلم ہو، یہی حنابلہ کا مذہب ہے، امام احمد نے فرمایا: امام جس پر سب کا اتفاق ہو، وہ ہے جس کے بارے میں ہر ایک کہے کہ یہ امام ہے [۳]۔

ایک دوسری جماعت نے کہا کہ اُرباب حل وعقد میں سے کم سے کم پانچ کا ہونا ضروری ہے، سب مل کر اس کی امامت طے کریں یا کوئی ایک بقیہ چاروں کی رضا سے طے کردے۔

حنفیہ وشافعیہ کے نزدیک اُرباب حل وعقد کی ایک جماعت کی تقرری سے امامت ثابت ہوجاتی ہے، اس کی کوئی معین تعداد نہیں [۴]۔ ان تمام اجمالی امور کی تفصیل کی جگہ اصطلاح ''امامت کبری'' ہے۔

---

(۱) اصول الدین لعبد القاہر بغدادی رص ۲۰۸ طبع استنبول ۱۳۴۶ھ، حاشیہ قلیوبی ۴ر ۱۷۳۔

(۲) دیکھئے: سابقہ مراجع، نیز المواقف للایجی مع شرحہ للجرجانی ۸/ ۳۵۱ طبع مطبعۃ السعادۃ مصر ۱۳۲۵ھ، امامیہ شیعہ کا کہنا ہے کہ امام کا علم نص کے ذریعہ ہوگا۔

(۳) الأحکام السلطانیہ للماوردی رص ۱۱۔

(۴) حوالہ سابق۔

(۱) أسنی المطالب ۴ر ۱۱۰، الأحکام السلطانیہ للماوردی رص ۱۱۔

(۲) الأحکام السلطانیہ للماوردی رص ۱۱، ولأبی یعلی رص ۱۰۔

(۳) الأحکام السلطانیہ لأبی یعلی رص ۱۰۔

(۴) الماوردی رص ۶ - ۷، ابویعلی رص ۸، حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۳۶۹، حاشیہ قلیوبی ۴ر ۱۷۳، الشروانی علی التحفہ ۹/ ۷۶، اصول الدین للبغدادی رص ۲۰۸۔

أہل خبرة

دیکھئے: ''خبرة''۔

أہل خطہ

دیکھئے: ''أہل محلّہ''۔

أہل دیوان

تعریف:

۱- دیوان فارسی لفظ ہے جس کا معنی ہے: مجموعۂ کتب ورجسٹر جس میں فوجیوں اور اہل وظائف کے نام درج ہوتے ہیں۔

دیوان: حساب کا رجسٹر ہے، پھر اس کا اطلاق حساب پر اور اس کے بعد حساب کی جگہ پر ہونے لگا[۱]۔ اشعار وقصائد کے مجموعہ کو بھی دیوان کہا جاتا ہے۔ صاحب ''تاج'' نے کہا: اس طرح ''دیوان'' کے پانچ معانی ہیں: لکھنے والے، لکھنے والوں کی جگہ، رجسٹر، کوئی کتاب اور مجموعۂ اشعار۔

فقہاء کے یہاں دیوان سے مراد وہ رجسٹر ہے جس میں حکومت کے کارندوں کے نام درج ہوتے ہیں جن کے لئے بیت المال میں تنخواہ یا وظیفہ مقرر رہتا ہے، اور اس سے مراد وہ جگہ بھی لی جاتی ہے، جہاں یہ رجسٹر اور اس کے لکھنے والے ہوتے ہیں۔

اہل دیوان: وہ لوگ ہیں جن کو اس سے تنخواہ ملتی ہو[۲]۔

---

(۱) لسان العرب، تاج العروس، المصباح المنیر مادۃ ''دون''۔
لفظ دیوان فارسی ہے فارسی میں یہ شیطان کا نام ہے لکھنے والوں کو دیوان اس لئے کہتے ہیں کہ وہ ان امور کے بڑے ماہر، اور ہر چھوٹی بڑی چیز کو علم میں رکھتے ہیں، پھر انہی کے نام پر ان کے بیٹھنے کی جگہ کو دیوان کہا گیا (الأحکام السلطانیہ للماوردی رص ۱۷۵)۔

(۲) ابن عابدین ۳۰۸/۴ طبع بولاق، المحلی علی المنہاج مع حاشیہ قلیوبی وعمیرہ ۱۸۹/۳ طبع الحلبی، جواہر الاکلیل ۲۵۶/۱، الأحکام السلطانیہ للماوردی رص ۱۹۹ طبع الحلبی۔

دیوان کی ذمہ داری: سرکاری حقوق یعنی حکومت کے کام کاج، مال کا تحفظ اور کارکنان اور فوج کے حقوق کی حفاظت ہے جو حکومت کے کام انجام دیتے ہیں [(۱)]۔

سب سے پہلے دیوان کس نے اور کیوں قائم کیا:

۲- اسلامی حکومت میں سب سے پہلے حضرت عمرؓ نے دیوان قائم کیا، اس کی وجہ یہ ہوئی کہ حضرت ابوہریرہؓ بحرین سے مال لے کر آئے، حضرت عمرؓ نے ان سے پوچھا: کیا لائے؟ انہوں نے جواب دیا: پانچ لاکھ درہم۔ حضرت عمرؓ کو زیادہ معلوم ہوا تو پوچھا: جانتے ہو کیا کہہ رہے ہو؟ انہوں نے جواب دیا: ہاں، ایک لاکھ پانچ بار، حضرت عمرؓ نے پوچھا کہ وہ پاکیزہ ہے؟ انہوں نے جواب دیا: مجھے معلوم نہیں۔ حضرت عمرؓ منبر پر جلوہ افروز ہوئے اور حمد وثنا کے بعد فرمایا: لوگو! ہمارے پاس ڈھیر مال آیا ہے، اگر چاہو تو ناپ کر دیں، اور چاہو تو گن کر دیں، یہ سن کر ایک صاحب کھڑے ہوئے اور کہا: امیر المومنین! میں نے عجمیوں کو دیکھا کہ وہ رجسٹر رکھتے ہیں، آپ بھی لوگوں کے لئے ایک رجسٹر بنادیں۔

کچھ لوگ اس کی وجہ یہ بتاتے ہیں کہ حضرت عمرؓ نے ایک جماعت روانہ کی، اس وقت ان کے پاس ہرمزان بیٹھا ہوا تھا، اس نے حضرت عمرؓ سے کہا: اس جماعت کو آپ نے مال دے دیا، اگر ان میں کوئی پیچھے رہ جائے اور اپنی جگہ پر دیر کردے تو آپ کے نمائندہ کو اس کا علم کیسے ہوگا؟ آپ ان کے لئے ایک دیوان (رجسٹر) بنادیجئے، حضرت عمرؓ نے اس سے رجسٹر کے بارے میں تفصیلات معلوم کیں تو اس نے رجسٹر کی وضاحت کی [(۲)]۔

(۱) الأحکام السلطانیہ لأبی یعلی ص ۲۲۰، والأحکام السلطانیہ للماوردی ص ۱۷۵۔

(۲) الأحکام السلطانیہ للماوردی ص ۱۷۵، الأحکام السلطانیہ لأبی یعلی ص ۱۷۹۔

اَہلِ دیوان کی اقسام:

۳- بتایا جاچکا ہے کہ اَہلِ دیوان وہ لوگ ہیں جن کو اس سے تنخواہ ملتی ہے، ان کی چند اقسام ہیں:

الف- فوج: دیوان میں ان کے اندراج کے لئے کچھ شرطیں ہیں جن کا ذکر ماوردی نے کیا ہے اور وہ حسب ذیل ہیں:

(۱) بالغ ہونا: اس لئے کہ بچہ اولاد اور ماتحتوں میں سے ہے اور اس کا وظیفہ اولاد کے وظیفہ میں جاری ہوگا۔

(۲) آزاد ہونا: غلام اپنے آقا کے تابع ہوتا ہے، لہذا اس کا وظیفہ اس کے آقا کے وظیفہ میں ہوگا۔ اس شرط میں امام ابوحنیفہ کا اختلاف ہے اور یہی حضرت ابوبکر صدیقؓ کی رائے ہے۔

(۳) مسلمان: تاکہ عقیدہ کے ساتھ ملت کا دفاع کرے اور اس کی خیرخواہی اور جد وجہد پر اعتماد کیا جائے۔

(۴) ایسے اعذار اس میں نہ ہوں جو جنگ سے اس کے لئے مانع ہوں۔

(۵) اس میں جنگ کی جرأت اور لڑائی کا علم ہو۔

(۶) ہر دوسرے کام سے فارغ ہو [(۱)]۔

ظاہر ہے کہ یہ شرطیں انتظامی ہیں، جگہ اور زمانہ کے اختلاف کے اعتبار سے، مصلحت کی تکمیل کو پیش نظر رکھ کر ان پر نظر ثانی کی جاسکتی ہے۔

ب- اَہلِ مناصب، مثلاً والی، قاضی، علماء، مال لانے والے، جمع کرنے والے اور تقسیم کرنے والے وغیرہ اور نماز کے امام ومؤذن [(۲)]۔

ج- ضرورت مند، کیونکہ حضرت عمرؓ نے فرمایا: اس مال میں کوئی

(۱) الأحکام السلطانیہ للماوردی ص ۱۷۹۔

(۲) السیاسۃ الشرعیہ لابن تیمیہ ص ۴۲۔

شخص دوسرے سے زیادہ حق دار نہیں ہے سوائے اس کے جس نے اسلام لانے میں سبقت کی ہو، اور جو مستغنی ہو، اور جس نے قربانی دی ہو، اور جو حاجت مند ہو[1]۔

مصارف کے بارے میں اصولی ضابطہ:

۴- امام الحرمین نے کہا: امام جن لوگوں کو بیت المال سے امداد دے گا وہ تین طرح کے ہیں:

(۱) ایک قسم ضرورت مندوں کی ہے، امام ان کی ضروریات پوری کرے گا، یہ لوگ زکاۃ کے اکثر مستحقین ہیں، جن کا ذکر آیت کریمہ "إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسَاكِينِ ......"[2] میں ہے۔

(۲) دوسری قسم ان لوگوں کی ہے جن کی امام کفالت کرے گا اور وظیفہ کا مال دے کر ان کی ضرورت پوری کرے گا اور ان کو آسودہ کردے گا، تاکہ وہ اپنے ذمہ عائد اسلامی ذمہ داری کو یکسوئی سے انجام دیں، یہ لوگ دو طرح کے ہیں:

الف- وظیفہ خوار (فوج): یہ لوگ مسلمانوں کے مددگار، ان کے لئے قوت بازو اور جائے پناہ اور ان کی شان وشوکت کا ذریعہ ہیں، لہذا ان پر اتنا خرچ کیا جانا چاہئے جس سے ان کی ضرورت وحاجت پوری ہو سکے۔

ب- جو لوگ ارکانِ دین کو قائم رکھنے میں لگے ہوئے ہیں اور ان میں انہماک ومشغولیت کے سبب اپنی ضروریات پوری کرنے کے لئے کوئی ذریعہ اختیار نہیں کرسکتے، کیونکہ اگر یہ لوگ ان ذمہ داریوں کو انجام نہ دیں تو دین کے ارکان ٹھپ پڑ جائیں، اس لئے ضروری ہے

(۱) دیکھئے: السیاسۃ الشرعیہ لابن تیمیہ رص ۴۵۔

(۲) سورۂ توبہ ر ۶۰۔

کہ امام ان کی کفالت کرے، تاکہ وہ اپنی اپنی ذمہ داریاں پوری کرتے رہیں، یہ قضاۃ، حکام، تقسیم کرنے والے، مفتیان اور فقہاء ہیں اور ہر وہ شخص جو دین کا کوئی اہم کام سنبھالے ہوئے ہے، جس میں انہماک کی وجہ سے اپنی ضروریات پوری کرنے کے لئے کچھ نہیں کرپاتا۔

(۳) تیسری قسم ان لوگوں کی ہے جن کو مال داری اور کفایت کے باوجود بیت المال سے کچھ دیا جاتا ہے، ان کا استحقاق ضرورت پوری کرنے پر موقوف نہیں، یہ بنو ہاشم اور بنو عبد المطلب ہیں جن کو قرآن پاک میں (ذوي القربیٰ)[1] کہا گیا ہے۔

اہلِ دیوان کے وظائف میں کمی بیشی:

۵- اہلِ دیوان کے وظائف کے بارے میں صحابہ کرام کا اختلاف ہے:

حضرت ابوبکرؓ اور حضرت علیؓ اہلِ دیوان کے وظائف میں برابری کے قائل تھے اور سابقیت کی وجہ سے تفضیل کے قائل نہیں تھے، یہی امام شافعی اور مالک کی رائے ہے۔

البتہ حضرت عمرؓ وعثمانؓ کی رائے تھی کہ اسلام میں سابقیت کی بنیاد پر ترجیح دی جائے، پھر حضرت عمرؓ نے مزید یہ کہا کہ اسلام میں سابقیت کے ساتھ رسول اللہ ﷺ سے رشتہ داری کی بنیاد پر ترجیح دی جائے۔

ان دونوں کی رائے کو فقہاء میں سے امام ابوحنیفہ، احمد اور فقہائے عراق نے اختیار کیا ہے[2]۔

جس وقت حضرت ابوبکر نے وظائف میں تمام لوگوں میں برابری

(۱) غیاث الامم رص ۱۸۱ اور اس کے بعد کے صفحات، طبع دار الدعوہ۔

(۲) الأحکام السلطانیہ للماوردی رص ۱۷۶، ۱۷۷، الأحکام السلطانیہ لأبی یعلی رص ۲۲۴، الخراج لأبی یوسف رص ۴۴ اور اس کے بعد کے صفحات۔

کی تو حضرت عمرؓ نے ان سے بحث کرتے ہوئے کہا: ''جس نے دونوں ہجرتیں کیں اور دونوں قبلوں کی طرف نماز پڑھی کیا آپ اس کو اس شخص کے برابر کردیں گے جو فتح مکہ کے سال تلوار کے ڈر سے اسلام لایا؟ تو حضرت ابوبکر نے فرمایا: انہوں نے اللہ کے لئے کیا اور ان کا اجر اللہ پر ہے، دنیا تو گذر بسر کی جگہ ہے، اس پر حضرت عمرؓ نے کہا کہ جس نے رسول اللہ ﷺ سے جنگ کی اور جس نے رسول اللہ ﷺ کے ساتھ ہوکر جنگ کی، میں ان دونوں کو ایک درجہ میں نہیں رکھ سکتا''[1]۔

أہلِ دیوان کے ''عاقلہ'' ہونے کا رشتہ:

٦- اصلاً عاقلہ میں رشتہ دار اور قبیلہ آتا ہے جن سے قاتل مدد لیتا ہے، ابتداء اسلام میں یہی معمول رہا، لیکن موالی کی کثرت اور قبائل سے انتساب کا اہتمام کمزور پڑنے کے بعد فقہاء نے عاقلہ میں دیوان، أہلِ پیشہ اور أہلِ بازار وغیرہ کا جس کی بنیاد پر تعاون ہوتا ہے اعتبار کرلیا ہے۔

بالاتفاق عورتیں، بچے (جن کا دیوان میں حصہ ہوتا ہے) اسی طرح پاگل کے ذمہ کچھ دیت نہیں۔

کیا أہلِ دیوان کے ذمہ دیت ہے؟ فقہاء کا اختلاف ہے:

حنفیہ ومالکیہ کے نزدیک دیت أہلِ دیوان کے ذمہ ہے، جب کہ شافعیہ وحنابلہ کے یہاں أہلِ دیوان کا عاقلہ میں کوئی دخل نہیں[2]۔ اس سلسلے میں اختلاف وتفصیل اصطلاح ''عاقلہ'' میں ملاحظہ کی جائے۔

---

(١) الأحکام السلطانیہ للماوردی رص ٦ ١٧، ١٧٧۔

(٢) ابن عابدین ٥/ ٤١٠، ٤١١، الفتاوی الخانیہ حاشیۃ الہندیہ ٣/ ٤٤٨ طبع بولاق، جواہر الإکلیل ٢/ ٢٧١، مواہب الجلیل ٦/ ٢٦٦، حاشیۃ البنانی علی شرح الزرقانی ٨/ ٤٥، المغنی ٧/ ٧٨٣، ٧٨٦، مغنی المحتاج ٤/ ٩٥ اور اس کے بعد کے صفحات، البجیرمی علی الخطیب ٤/ ١٠٤، ١٠٥ طبع مصطفی الحلبی۔

أہلِ ذمہ

تعریف:

١- ذمہ کا معنی لغت میں: امان اور عہد ہے، لہذا أہلِ ذمہ أہلِ عہد ہیں، اور ذمی سے مراد معاہد ہے[1]۔ فقہاء کی اصطلاح میں أہلِ ذمہ سے مراد ذمی ہیں۔ ذمی ذمہ سے منسوب ہے یعنی جزیہ اور اسلامی احکام کے نفاذ کی پابندی کے بدلہ میں ذمی کی جان ومال کی حفاظت کا امام یا اس کے نائب کی طرف سے عہد وپیمان[2]۔

یہ ذمہ، أہلِ کتاب اور ان لوگوں کو جو ان کے حکم میں ہیں، عقد، یا قرائن یا تابع ہونے کی وجہ سے ملتا ہے، اور جزیہ دینے کے مقابلہ میں وہ اپنے کفر پر برقرار رہتے ہیں، جیسا کہ اس کی تفصیل آئے گی۔

متعلقہ الفاظ:

الف- أہلِ کتاب:

٢- حنفیہ وحنابلہ نے کہا: أہلِ کتاب سے مراد یہود ونصاری اور وہ لوگ ہیں جو ان کے دین کو مانتے ہوں، یہودیوں میں سامری داخل ہیں، اس لئے کہ وہ توریت کو اپنی دینی ومذہبی کتاب مانتے ہیں اور حضرت موسی علیہ السلام کی شریعت پر عمل کرتے ہیں اور نصاری میں

---

(١) المصباح المنیر، لسان العرب، القاموس مادۂ ''ذمم''۔

(٢) جواہر الإکلیل ١/ ١٠٥، کشاف القناع ٣/ ١١٦، أحکام أہل الذمہ لابن القیم ٢/ ٤٧٥۔

ہر وہ شخص داخل ہے جو انجیل کو مذہبی کتاب مانے اور حضرت عیسیٰ علیہ السلام سے تعلق کا دعویٰ کرے اور ان کی شریعت پر عمل کرے۔شافعیہ ومالکیہ نے کہا: اہلِ کتاب یہود ونصاری ہیں[۱]۔

اہلِ ذمہ کبھی اہلِ کتاب میں سے ہوتے ہیں اور کبھی اہلِ کتاب کے علاوہ مثلاً مجوس میں سے بھی ہوتے ہیں، اہلِ ذمہ اور اہلِ کتاب میں سے ہر ایک دوسرے سے ایک لحاظ سے زیادہ عام اور دوسرے لحاظ سے زیادہ خاص ہے، لہذا کتابی اگر اہل ذمہ میں سے ہو تو اس میں دونوں وصف اکٹھے ہوجائیں گے۔

ب- اہلِ امان (مستأمن):

۳-فقہاء کے یہاں مستأمن سے مراد: وہ شخص ہے جو امام یا کسی مسلمان کی طرف سے عارضی وقتی امان لے کر دارالاسلام میں داخل ہو، اس میں کچھ تفصیل ہے، جو اس کی اپنی اصطلاح میں ملے گی۔اس اعتبار سے مستأمن اور اہلِ ذمہ میں فرق یہ ہے کہ اہلِ ذمہ کے لئے امان دائمی وابدی ہوتا ہے جب کہ مستأمن کے لئے وقتی رہتا ہے[۲]۔

ج- اہلِ حرب:

۴- اہلِ حرب سے مراد اہلِ کتاب اور مشرکین میں سے وہ کفار ہیں جو اسلامی دعوت کو قبول کرنے سے گریز کریں، ان کے لئے عقدِ ذمہ یا عقدِ امان بھی نہ ہو اور دار الحرب میں جہاں اسلامی احکام کا نفاذ نہیں ہوتا، قیام کریں، یہ دشمنانِ اسلام ہیں، ان کے خلاف ہر سال ایک دوبار جہاد کا اعلان کیا جائے گا[۱]۔ اس کی تفصیل اس کی اپنی اصطلاح میں ملے گی۔

غیر مسلم ذمی کیسے بنتا ہے؟

۵-غیر مسلم عقد کر کے یا معین قرائن سے جن سے معلوم ہو کہ وہ ذمی ہونے سے راضی ہے یا دوسرے کے تابع ہو کر یا غلبہ وفتح کے ذریعہ ذمی بن جاتا ہے۔

ذیل میں ان حالات کی تفصیل ہے:

اول-عقدِ ذمہ:

۶-عقدِ ذمہ اسلام کے دنیوی احکام کی پابندی اور جزیہ دینے کی شرط کے ساتھ کسی کافر کو کفر پر برقرار رکھنا ہے، اس کا مقصد یہ ہے کہ ذمی جنگ کو ترک کردے، نیز مسلمانوں کے ساتھ ملنے جلنے، اور دین اسلام کی خوبیوں سے واقفیت کے بعد اس کے اسلام قبول کرنے کا احتمال ہو۔اس طرح عقدِ ذمہ اسلام کی دعوت دینے کے لئے ہے، نہ کہ اس سے جزیہ لینے کی رغبت اور حرص میں ہے[۲]۔

یہ عقد لفظاً ایجاب وقبول یا جو اس کے قائم مقام ہو، اس کے ذریعہ طے ہوجاتا ہے، دیگر تمام معاملات کی طرح اس کا بھی لکھنا شرط نہیں، پھر بھی اندراج واثبات، اور انکار کی صورت میں ضرر کے ازالہ کے لئے عقد کو لکھنا بہتر ہے[۳]۔

---

(۱) ابن عابدین ۳/ ۲۶۸، القرطبی ۲/ ۱۴۰، قلیوبی ۴/ ۲۵۰، المہذب ۲/ ۲۰۵، المغنی ۸/ ۴۹۶، ۵۰۱۔

(۲) البدائع ۷/ ۱۰۶، ابن عابدین ۳/ ۲۴۸، جواہر الاکلیل ۱/ ۲۵۸، الشرح الصغیر للدردیر ۲/ ۲۸۳، قلیوبی ۴/ ۲۲۵، المغنی ۱۰/ ۴۳۲، ۴۳۳۔

(۱) فتح القدیر ۵/ ۱۹۵، البدائع ۷/ ۱۰۰، الشرح الصغیر للدردیر ۲/ ۲۶۷، ۲۷۴، المہذب ۲/ ۱۸۸، المغنی ۸/ ۳۵۲۔

(۲) البدائع ۷/ ۱۱۱، ابن عابدین ۳/ ۲۷۵، کشاف القناع ۳/ ۱۱۶، الخرشی ۳/ ۱۴۳، الحطاب ۳/ ۳۸۱، مغنی المحتاج ۴/ ۲۴۲۔

(۳) مغنی المحتاج ۴/ ۲۴۳، المغنی ۸/ ۵۳۴، تاریخ طبری ۵/ ۲۲۸، الاموال لابی ابوعبید ۷۸، المہذب ۲/ ۲۵۴، الاحکام السلطانیہ للماوردی ۱۴۵، البدائع ۷/ ۱۱۰۔

عقدِ ذمہ کون کرے؟

۷-جمہور فقہاء (مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ) کے یہاں غیر مسلم کے ساتھ عقدِ ذمہ امام یا اس کا نائب کرے گا، ان کے علاوہ کسی دوسرے کی طرف سے عقدِ ذمہ درست نہیں ہوگا، اس لئے کہ اس کا تعلق امام کی نگرانی اور اس کی نظر میں مصلحت سے ہے، نیز اس لئے کہ عقدِ ذمہ ایک ابدی عقد ہے، اس لئے امام کی اجازت کے بغیر اس کو طے کرنا جائز نہیں (۱)۔

حنفیہ کے نزدیک کسی بھی مسلمان کے لئے عقدِ ذمہ کرنا جائز ہے، اس لئے کہ عقدِ ذمہ اسلام کا بدل ہے، اس لئے وہ دعوت اسلام کے درجے میں ہے اور اس لئے بھی کہ وہ جزیہ کے مقابلہ میں ہے، لہذا اس میں مصلحت ہوگی، اور اس لئے بھی کہ ان کے مطالبہ کے وقت وہ فرض ہے، اور اس کے طے ہونے میں امام اور تمام مسلمانوں سے فرض ساقط کرنا ہے، لہذا جائز ہے کہ ہر مسلمان کرے (۲)۔

عقدِ ذمہ کس کے لئے درست ہے؟

۸-اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ عقدِ ذمہ اہلِ کتاب اور مجوس کے لئے جائز ہے، اسی طرح بالاتفاق مرتد کے لئے ناجائز ہے، اس کے علاوہ صورتوں میں اختلاف ہے۔

شافعیہ اور حنابلہ کے یہاں مشہور قول یہ ہے کہ اہلِ کتاب اور مجوس کے علاوہ کسی کے لئے عقدِ ذمہ جائز نہیں، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: ''فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُّمُوهُمْ'' (۳)

(۱) الخرشی ۱۴۳/۳، قلیوبی ۲۲۸/۴، مغنی المحتاج ۲۴۳/۴، المغنی لابن قدامہ ۵۰۵/۸، کشاف القناع ۱۱۶/۳۔

(۲) فتح القدیر والعنایہ علی الہدایہ ۲۱۳/۵، ۲۱۴۔

(۳) سورۂ توبہ/ ۵۔

(ان مشرکوں کو قتل کرو جہاں کہیں تم انہیں پاؤ)۔

یہ آیت عام ہے لیکن سورہ توبہ کی آیت جزیہ/ ۲۹ کی بنیاد پر اہلِ کتاب کو اس سے خاص کرلیا گیا ہے اور مجوس کی تخصیص حضور ﷺ کے اس فرمان سے ہے: ''سنوا بهم سنة أهل الكتاب.....'' (۱) (ان کے ساتھ اہلِ کتاب کا رویہ اختیار کرو) لہذا ان کے علاوہ کفار کے بارے میں آیت کا عموم باقی رہے گا (۲)۔

حنفیہ کا قول اور یہی مالکیہ کے یہاں ایک روایت ہے، اسی طرح امام احمد کی بھی ایک روایت ہے کہ بت پرست عربوں کے علاوہ تمام کفار کے ساتھ عقدِ ذمہ کرنا جائز ہے، اس لئے کہ عقدِ ذمہ مسلمانوں سے ملنے جلنے اور اسلام کی خوبیوں سے واقفیت کے ذریعہ اس کے اسلام لانے کی امید کی وجہ سے ہے، مشرکین عرب کے ساتھ عقدِ ذمہ کرنے سے یہ مقصد حاصل نہیں ہوگا، کیونکہ قرآن ان کی زبان میں نازل ہوا اور پیغامِ خداوندی کی ذمہ داری ان کو دی گئی، لہذا اللہ اور رسول ﷺ پر ایمان لانے سے انکار کرنے کے بارے میں ان کے پاس ادنیٰ درجہ کا بھی شبہ نہیں رہا اور انہیں دعوت اسلام دیئے

(۱) حدیث: ''سنوا بهم سنة أهل الكتاب.....'' ان الفاظ کے ساتھ اس حدیث کے تمام طرق ضعیف ہیں دیکھئے: نصب الرایہ للزیلعی ۴۴۸/۳ شائع کردہ دارالمأمون، بیروت ۱۳۵۷ھ، البتہ حدیث میں مذکورہ واقعہ کے لئے ایک شاہد بخاری (فتح الباری ۲۵۷/۶، حدیث نمبر ۳۱۵۶) میں ہے: "أتانا كتاب عمر بن الخطاب قبل موته بسنة: فرقوا بين كل ذي محرم من المجوس - ولم يكن عمر أخذ الجزية من المجوس حتى شهد عبد الرحمن بن عوف أن رسول الله ﷺ أخذها من مجوس هجر" (حضرت عمر بن الخطاب کی تحریر ان کی وفات سے ایک سال قبل ہمارے پاس آئی کہ ہر ذی محرم مجوسی کے درمیان تفریق کردو، حضرت عمر نے مجوسیوں سے جزیہ نہیں لیا تھا یہاں تک کہ حضرت عبد الرحمن بن عوف نے گواہی دی کہ رسول اللہ ﷺ نے مجوس ہجر سے جزیہ لیا ہے)۔

(۲) القلیوبی ۲۲۹/۴، المغنی ۴۹۶/۸، ۵۰۱، الأم ۲۴۰/۴، أحکام القرآن لابن العربی ۸۸۹/۲۔

کے لئے تلوار متعین ہے، اس لئے رسول اللہ ﷺ نے ان سے جزیہ قبول نہیں کیا(۱)۔

مالکیہ کا مشہور قول ہے کہ عقدِ ذمہ ہر طرح کے کفار کے ساتھ جائز ہے، کتابی، غیر کتابی، عربی بت پرست اور غیر عربی بت پرست کے درمیان کوئی فرق نہیں (۲)۔

عقدِ ذمہ کی شرائط:

۹ - جمہور فقہاء کے یہاں عقدِ ذمہ کی شرط یہ ہے کہ ابدی ہو، اس لئے کہ عقدِ ذمہ تحفظ کا فائدہ دینے میں عقد اسلام کا گویا بدل ہے اور عقد اسلام کا ابدی ہونا ضروری ہے، اسی طرح عقدِ ذمہ بھی ہوگا، شافعیہ کا ایک قول یہ ہے کہ وقتی طور پر بھی عقدِ ذمہ درست ہے۔

اسی طرح اس عقد کے لئے شرط ہے کہ وہ عبادات کے علاوہ اسلامی احکام کو قبول کریں اور ان کی پابندی کریں مثلاً معاملات میں حقوق العباد اور ہلاک شدہ چیز کا تاوان دینا، اسی طرح جن چیزوں کو وہ حرام سمجھتے ہیں مثلاً زنا اور چوری اسی طرح مردوں کے حق میں شرط ہے کہ سالانہ جزیہ دینا قبول کریں (۳)۔

۱۰ - بعض فقہاء کچھ اور شرطیں ذکر کرتے ہیں، جو دوسروں کے یہاں نہیں ملتیں، شافعیہ میں سے ماوردی نے کہا: ان پر چھ چیزیں شرط ہیں:

(۱) کتاب اللہ کا ذکر عیب کے ساتھ نہ کریں، اس کو محرف نہ کہیں۔

(۲) رسول اللہ ﷺ کا ذکر تکذیب و حقارت کے ساتھ نہ کریں۔

(۳) اسلام کی مذمت اور اس پر تنقید نہ کریں۔

(۴) کسی مسلمان عورت سے زنا یا نکاح کے نام پر اس پر دست درازی نہ کریں۔

(۵) کسی مسلمان کو دین سے برگشتہ نہ کریں، اس کے مال سے تعرض نہ کریں۔

(۶) اہلِ حرب کا تعاون نہ کریں، اور حربیوں کے جاسوس کو پناہ نہ دیں۔

ماوردی نے کہا: یہ حقوق لازمی ہیں، ان کی شرط نہ لگائی جائے تب بھی ان پر لازم ہیں، ان کی شرط محض اس لئے لگائی جاتی ہے کہ ان کو مطلع کردیا جائے اور ان کے ساتھ کئے گئے عہد کی نزاکت و اہمیت پر زور دیا جائے اور شرط لگانے کے بعد اگر اس کی خلاف ورزی کریں تو نقض عہد شمار کیا جائے گا(۱)۔

اسی طرح کی چیزیں حنابلہ میں سے ابویعلی نے ذکر کی ہیں (۲)، دوسرے حضرات نے اس لئے اس کو نظر انداز کیا ہے کہ یہ چیزیں اسلامی احکام کی پابندی کی شرط میں داخل ہیں (۳)۔

۱۱ - اس کے علاوہ بعض حضرات نے کچھ مزید شرطیں بتائی ہیں، مثلاً مسلمانوں کی ضیافت کریں گے اور دار الاسلام میں کسی منکر (غلط چیز) کا اظہار نہیں کریں گے وغیرہ۔ اس طرح کی شرطیں لگانا واجب ہے یا مستحب اس سلسلے میں اختلاف ہے، فی الجملہ یہ کہ عقد کے وقت امام

(۱) البدائع ۷/ ۱۱۱، جواہر الاکلیل ۱/ ۲۶۶، الحطاب ۳/ ۳۸۰، المغنی ۸/ ۵۰۰۔

(۲) الحطاب ۳/ ۳۸۰، ۳۸۱، جواہر الاکلیل ۱/ ۲۶۶، ۲۶۷۔
کمیٹی اس رائے کو تاریخی اعتبار سے قوی اور وجیہ سمجھتی ہے اس لئے کہ قائدین عرب جنگ کے آغاز سے قبل ہمیشہ دشمن کے سامنے ''اسلام''، یا ''جزیہ'' پیش کرتے تھے، دشمن کوئی بھی ہو۔

(۳) البدائع ۷/ ۱۱۱، مغنی المحتاج ۴/ ۲۴۲، ۲۴۳، المغنی لابن قدامہ ۸/ ۵۰۵، کشاف القناع ۳/ ۱۱۷، ۱۲۱۔

(۱) الأحکام السلطانیہ للماوردی رص ۱۴۵، اور دیکھئے: مغنی المحتاج ۴/ ۲۴۳۔

(۲) الأحکام السلطانیہ لأبی یعلی رص ۱۴۲۔

(۳) کمیٹی کی رائے ہے کہ دوسرے فقہی مذاہب نے اگرچہ ان شرائط کی صراحت نہیں کی، لیکن وہ قائل ہیں کہ اہل ذمہ کے لئے ان شرائط کی پابندی ضروری ہے خلاف ورزی کی صورت میں ان کا عہد و پیمان ٹوٹ جائے گا۔

اس طرح کی شرطیں لگائے جو حضرت عمرؓ نے لگائی تھیں۔ اس سلسلے میں حضرت عمرؓ سے کئی روایتیں ہیں، ایک روایت ''خلال'' نے اپنی سند سے اسماعیل بن عیاش کے حوالہ سے ذکر کی ہے، انہوں نے کہا: ہم سے بہت سے اہلِ علم نے بیان کیا کہ اہلِ جزیرہ نے عبدالرحمٰن بن غنم کے پاس لکھا کہ جب ہم اپنے ملک سے آئے تو آپ سے اپنے لئے اور مذہب والوں کے لئے امان کی درخواست کی اور ہم آپ کے لئے اپنے اوپر یہ شرط مانتے ہیں کہ اپنے شہر میں کوئی نیا کلیسا نہیں بنائیں گے، نہ اس کے آس پاس کوئی دیر (راہبوں اور ننوں کے رہنے کی جگہ) نہ قلایہ[1]، نہ گرجا بنائیں گے اور نہ ویران کلیساؤں اور مسلمانوں کے محلوں کے کلیساؤں کو از سر نو بنائیں گے، مسلمانوں کو اپنے کلیساؤں میں دن یا رات کسی وقت ٹھہرنے سے نہیں روکیں گے، ان کے دروازے کو گزرنے والوں اور مسافروں کے لئے وسیع رکھیں گے، ان میں یا اپنے گھروں میں کسی جاسوس کو پناہ نہیں دیں گے، مسلمانوں کے ساتھ خیانت کرنے والے کی پردہ پوشی نہیں کریں گے۔ ناقوس صرف اپنے کلیساؤں کے اندر ہلکی آواز سے بجائیں گے، ان پر صلیب نہیں لٹکائیں گے، مسلمانوں کی موجودگی میں اپنے کلیساؤں میں بلند آواز سے دعاء یا قرأت نہیں کریں گے، اپنی صلیب یا اپنی کتاب مسلمانوں کے بازار میں نہیں نکالیں گے، ''باعوث'' یا ''شعانین''[2] باہر نہیں منائیں گے، اپنے مردوں (کے جنازوں) کے ساتھ آواز بلند نہیں کریں گے، ان کے ساتھ مسلمانوں کے بازاروں میں آگ ظاہر نہیں کریں گے، ان کے پڑوس میں سور نہیں رکھیں گے، اور نہ شراب فروشی کریں گے، شرک کا اظہار نہیں کریں گے، اپنا دین قبول کرنے کے لئے کسی کو آمادہ نہیں کریں گے، اور نہ اس کی دعوت دیں گے، مسلمانوں کے حصہ میں آنے والے غلاموں میں سے کسی کو نہیں لیں گے، اگر ہمارا کوئی رشتہ دار اسلام قبول کرنا چاہے تو اس کو نہیں روکیں گے، جہاں رہیں اپنے لباس کے پابند رہیں گے، ٹوپی، عمامہ اور جوتے پہننے، مانگ نکالنے اور سواریوں میں مسلمانوں سے مشابہت اختیار نہیں کریں گے، ان کی بات نہیں بولیں گے، ان کی کنیت نہیں رکھیں گے، سر کے اگلے حصہ کے بالوں کو کتریں گے، پیشانی پر مانگ نہیں نکالیں گے، اپنی کمر میں ازار باندھیں گے، اپنی انگوٹھیوں پر عربی میں نقش نہیں کرائیں گے، زین پر سوار نہیں ہوں گے، کوئی ہتھیار نہیں بنائیں گے اور نہ لے کر چلیں گے، ساتھ میں تلوار نہیں رکھیں گے، مسلمانوں کی مجلسوں میں ان کی تعظیم کریں گے، ان کو راستہ بتائیں گے، اگر وہ مجلسوں میں بیٹھنا چاہیں تو ان کے لئے جگہ خالی کردیں گے، ان کے گھروں میں جھانک کر نہیں دیکھیں گے، اپنی اولاد کو قرآن نہیں پڑھائیں گے، ہم میں سے کوئی بھی کسی مسلمان کے ساتھ تجارت میں شریک نہ ہوگا، اِلا یہ کہ تجارت مسلمان کے ہاتھ میں ہو، ہر گزرنے والے مسلمان مسافر کی تین دن ضیافت کریں گے، اور اوسط درجہ کا کھانا جو ہمیں میسر ہو انہیں کھلائیں گے، ہم اپنے، اپنی اولاد، اپنی بیویوں اور گھروں کے ضمانت دار ہیں، اگر ہم نے اپنی شرط اور اپنے وعدہ جس پر ہم کو امان ملا ہے، کو بدلا، یا اس کی خلاف ورزی کی تو ہمارے لئے کوئی ذمہ و عہد نہیں، دشمن اور مخالفین کی جو چیزیں مباح ہوتی ہیں ہماری بھی وہ تمام چیزیں آپ کے لئے مباح ہوجائیں گی، حضرت عبدالرحمٰن بن غنم نے اسے حضرت عمرؓ کے پاس لکھ بھیجا،

(۱) قلایہ سے مراد: وہ کوٹھری ہے جو تنہا راہب کے لئے بنائی جاتی ہے اور منارہ کی طرح بلند ہوتی ہے یہ خلوت گاہ ہے اجتماع گاہ نہیں (أحکام أہل الذمہ لابن القیم ۲/ ۶۶۸)۔

(۲) باعوث: عیسائیوں کی اصطلاح میں استسقاء کی نماز ہے، دیکھئے: القاموس، شعانین: عیسائیوں کا تہوار ہے دیکھئے: أحکام أہل الذمہ لابن القیم رص ۲۱۷۔

حضرت عمرؓ نے ان کو جواب لکھا کہ ان کی درخواست منظور کرلو[1]۔

بلاشبہ ان میں سے بعض شرطیں واجب ہیں، جن کی خلاف ورزی عقدِ ذمہ کو توڑ دیتی ہے جیسا کہ آئے گا۔

دوم-قرائن کے ذریعہ ''ذمہ'' حاصل ہونا:

اس کی چند قسمیں ہیں:

الف-دارالاسلام میں اقامت اختیار کرنا:

۱۲-اصل یہ ہے کہ غیر مسلم جس کے ساتھ عقدِ ذمہ نہ ہو اس کو دارالاسلام میں مستقل اقامت نہیں کرنے دیا جائے گا، صرف وقتی امان کے ذریعہ کچھ دنوں اقامت کی اجازت ہوگی، اور اس امان والے کو مستأمن کہتے ہیں، جمہور فقہاء (حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ) کے نزدیک مستأمن کی دارالاسلام میں اقامت کی مدت پورے ایک سال نہیں ہوگی، اگر وہ ایک سال یا اس سے زیادہ اقامت کرلے تو اس پر جزیہ عائد کردیا جائے گا اور اس کے بعد وہ ذمی ہوجائے گا۔

لہذا غیر مسلموں کی لمبی اقامت اس بات کا قرینہ ہے کہ وہ دائمی اقامت اور اہلِ ذمہ کی شرائط قبول کرنے سے راضی ہیں[2]۔

اس کے علاوہ فقہاء حنفیہ نے اس موضوع پر تفصیلات ذکر کی ہیں، انہوں نے کہا: اصل یہ ہے کہ جب حربی دارالاسلام میں امان کے ساتھ داخل ہو تو مناسب ہے کہ امام خود پیش قدمی کرکے جتنی مدت اس کے لئے مناسب سمجھے مقرر کردے، اور اس سے کہہ دے کہ اگر اس مدت سے زیادہ رہوگے تو تم کو ذمی بنادوں گا، لہذا جب وہ اس مقررہ مدت سے زیادہ رہ جائے گا تو ذمی ہوجائے گا، اب اگر وہ اس دن سے جس دن امام نے اس سے کہا تھا، ایک سال اقامت کرلے تو اس سے جزیہ لیا جائے گا[1]۔ اور اگر کوئی مدت مقرر نہیں کی تھی تو اکثر حنفیہ نے کہا: ایک سال اقامت کرنے سے ذمی بن جائے گا، اور بعض نے کہا: اگر مستأمن اقامت کرلے، اور اقامت لمبی ہوجائے تو اس کو نکلنے کا حکم دیا جائے گا، پھر اگر اس کے بعد ایک سال اقامت کرلے تو اس پر جزیہ عائد کردیا جائے گا، اس اعتبار سے ایک سال کا لحاظ اس تاریخ سے ہوگا، جس میں امام نے اس کو نکلنے کا نوٹس دیا، لہذا اگر اسے امام کی طرف سے نکلنے کا نوٹس نہ دیا جائے اور وہ کئی سال تک اقامت کرلے تو اس کو دارالحرب لوٹنے کا اختیار ہے، ذمی نہیں ہوگا[2]۔

مستأمن کی مدت اقامت کی تعیین اور اس کے ذمی بن جانے کے بارے میں ہمیں مالکیہ کی کوئی صراحت نہیں ملی۔

ب-حربیہ عورت کا مسلمان یا ذمی سے شادی کرنا:

۱۳-حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ امان لے کر آنے والی حربی عورت اگر کسی مسلمان یا ذمی سے شادی کرلے تو اس نے یہاں وطن بنالیا اور وہ ذمیہ ہوگی، اس لئے کہ رہائش کے بارے میں عورت شوہر کے تابع ہوتی ہے، دیکھئے! وہ اس کی اجازت کے بغیر نہیں نکل سکتی، لہذا اس کا خود کو اس شخص کے تابع کردینا جو دارالاسلام میں ہے، ہمیشہ کے لئے دارالاسلام کو وطن بنانے سے رضامندی ہے۔ دلالت کے طور پر اس کی رضامندی صراحتاً رضامندی کی طرح ہے، لہذا وہ ذمیہ ہوگی، بخلاف مستأمن کے اگر وہ کسی ذمیہ سے شادی کرلے، اس لئے کہ

---

(۱) البنایہ علی الہدایہ ۵/ ۸۳۷، المغنی لابن قدامہ ۸/ ۵۲۴، ۵۲۵، الأحکام السلطانیہ للماوردی رص ۱۴۵، ولأبی یعلی رص ۱۴۳۔

(۲) البدائع ۷/ ۱۱۰، الأحکام السلطانیہ للماوردی ۱۴۶، الأحکام السلطانیہ لأبی یعلی ۵/ ۱۴۵۔

(۱) البدائع ۷/ ۱۱۰۔

(۲) فتح القدیر علی الہدایہ ۵/ ۲۷۴، الخراج لأبی یوسف رص ۱۸۹۔

شوہر اقامت میں اپنی بیوی کے تابع نہیں ہوتا، لہذا ذمیہ سے اس کی شادی اس بات کی دلیل نہیں کہ وہ دارالاسلام میں رہنے پر رضا مند ہے، اس لئے وہ ذمی نہیں ہوگا (۱)۔

البتہ حنابلہ بظاہر اس مسئلہ میں حنفیہ کے خلاف ہیں، صاحب ''المغنی'' نے کہا: اگر حربیہ ہمارے یہاں امان کے ساتھ آئے اور دارالاسلام میں کسی ذمی سے شادی کرلے، پھر لوٹنا چاہے تو اس کو نہیں روکا جائے گا، جب شوہر رضا مند ہو، یا اس کو علاحدہ کردے اور امام ابوحنیفہ نے کہا: اس کو روکا جائے گا (۲)۔

مالکیہ اور شافعیہ کی کتابوں میں یہ حکم ہمیں نہیں ملا۔

ج-خراجی زمینوں کی خریداری:

۱۴ - حنفیہ نے طے کیا ہے کہ مستأمن اگر دارالاسلام میں خراجی زمین خریدے اور اس میں کاشت کرے تو اس پر زمین کا خراج (لگان) عائد کردیا جائے گا، اور وہ ذمی بن جائے گا، اس لئے کہ وظیفۂ خراج دارالاسلام میں اقامت کے ساتھ خاص ہے، جب اس نے اس کو قبول کرلیا، تو وہ اہل دارالاسلام میں شامل ہونے پر راضی ہے، لہذا وہ ذمی ہوجائے گا، اور اگر خراج وصول کئے جانے سے قبل اس کو فروخت کردے تو ذمی نہیں ہوگا، اس لئے کہ ''ذمہ'' کے قبول کرنے کی دلیل خراج کا واجب ہونا ہے، نہ کہ محض خریدلینا، اس لئے جب تک اس پر خراج نہ لگایا جائے وہ ذمی نہیں ہوگا۔

بعض نے کہا: ذمی اس شرط کے ساتھ ہی ہوگا کہ اس کو خبردار کردیا جائے کہ اگر وہ زمین فروخت کرکے اپنے ملک نہیں لوٹے گا تو ذمی بنادیا جائے گا، اس لئے کہ اس کی رضامندی یا معتبر قرینہ کے

(۱) المبسوط للسرخسی ۱۰/ ۸۴، البدائع ۷/ ۱۱۰، السیر الکبیر ۵/ ۱۸۶۵، الزیلعی ۲۶۹/۳۔

(۲) المغنی ۸/ ۴۰۲۔

بغیر جس سے اس کی رضا مندی ظاہر ہو، اس کو ذمی بنانا درست نہیں (۱)۔

اس کے علاوہ ہم کو اس مسئلہ میں دوسرے فقہاء کی رائے نہیں ملی۔

سوم-تابع ہونے کی وجہ سے ذمی بن جانا:

۱۵ - کچھ حالات میں غیر مسلم دوسرے کے تابع ہونے کی وجہ سے ذمی بن جاتا ہے، اس لئے کہ ان دونوں کے درمیان ایسا تعلق ہوتا ہے جو عقد ذمہ میں تابع ہونے کا سبب ہوتا ہے۔ اس میں سے چند حسب ذیل ہیں:

الف-نابالغ اولاد اور بیوی:

۱۶ - جمہور فقہاء (حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ) نے صراحت کی ہے کہ اگر نابالغ اولاد کی ماں یا باپ ذمی ہوں تو یہ بھی ذمی ہوجاتے ہیں (۲)، اس لئے کہ عقد ذمہ میں معاملات سے متعلق اسلامی احکام کی پابندی کو قبول کرنا ہوتا ہے اور بچہ اس طرح کی چیزوں میں والدین میں سے بہتر کے تابع ہوتا ہے، جیسا کہ اس کی وجہ حنفیہ نے بتائی ہے اور مالکیہ کے کلام سے بھی یہی سمجھ میں آتا ہے، چنانچہ انہوں نے کہا: عقدِ ذمہ کافر، آزاد، بالغ مرد کے ساتھ ہی کیا جائے گا، عورت، غلام اور بچہ تابع ہیں (۳)۔

جب اہلِ ذمہ کے بچے بالغ ہوجائیں تو ان سے جزیہ لیا جائے گا، کسی نئے عقد کی ضرورت نہیں، یہی حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ کا مذہب اور شافعیہ کے یہاں ایک قول ہے، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ یا خلفاء

(۱) البدائع ۷/ ۱۱۰، ابن عابدین ۳/ ۲۶۳، الزیلعی ۳/ ۲۶۹۔

(۲) السیر الکبیر ۵/ ۱۸۷۰، المہذب للشیرازی ۲/ ۲۵۱، ۲۵۳، المغنی لابن قدامہ ۸/ ۵۰۸۔

(۳) القوانین الفقہیہ لابن جزی رص ۱۰۴۔

میں سے کسی سے ان کے لئے عقد کی تجدید منقول نہیں ہے، اور اس لئے بھی کہ وہ امان میں باپ کے تابع ہیں، اس لئے ذمہ میں بھی اس کے تابع ہوں گے (۱)۔

شافعیہ کے یہاں اصح یہ ہے کہ ان کے لئے ازسر نو عقدِ ذمہ کیا جائے، اس لئے کہ پہلا عقد باپ کے لئے تھا، بچہ کے لئے نہیں، اس اعتبار سے اس کا جزیہ آپسی رضامندی کے مطابق ہوگا (۲)۔

حنفیہ کے یہاں اسی طرح کا حکم یعنی ذمہ میں تابع ہونا بیوی پر بھی نافذ ہوگا، اس لئے کہ انہوں نے کہا: اگر مستأمن میاں بیوی امان کے ساتھ دار الاسلام میں داخل ہوں یا دار الاسلام میں مستأمن نے مستأمنہ (عورت) سے شادی کر لی، پھر مرد ذمی بن گیا، یا حربیہ دار الاسلام میں امان کے ساتھ داخل ہوا اور کسی ذمی سے شادی کر لے، تو شوہر کے تابع ہو کر عورت ذمیہ بن جائے گی، اس لئے کہ عورت اقامت میں اپنے شوہر کے تابع ہوتی ہے (۳)۔

ب- لقیط (اٹھایا ہوا نومولود بچہ):

۱۷- اہلِ ذمہ کی جگہ مثلاً ان کے گاؤں یا عبادت گاہ یا کنیسہ میں اگر لقیط پایا جائے تو ان کے تابع ہو کر ذمی مانا جائے گا، اگر چہ کسی مسلمان نے اس کو اٹھایا ہو، حنفیہ کے یہاں ظاہر الروایہ اور مالکیہ کے یہاں مشہور قول یہی ہے (۴)۔

شافعیہ وحنابلہ نے کہا: اگر لقیط دار الاسلام میں پایا جائے اگر اس میں اہلِ ذمہ ہوں، یا ایسے علاقہ میں پایا جائے جس کو مسلمانوں نے فتح کیا اور صلح کے طور پر کفار کے قبضہ میں اس کو برقرار رکھا یا اپنی ملکیت میں لینے کے بعد کفار کے قبضہ میں جزیہ لے کر برقرار رکھا اور اس میں مسلمان ہو (اگر چہ ایک ہی ہو) تو لقیط کے مسلمان ہونے کا حکم لگایا جائے گا، اس لئے کہ اسلام کو غلبہ دیتے ہوئے اسی مسلمان کا ہونے کا احتمال ہے اور اگر مسلمانوں کے مفتوحہ علاقہ میں کوئی مسلمان نہ ہو تو لقیط کافر ہے (۱)۔

چہارم- غلبہ اور فتح کی وجہ سے ذمہ:

۱۸- اس طرح کا ذمہ اس وقت پایا جاتا ہے جب مسلمان غیر اسلامی ملک فتح کریں اور امام مناسب سمجھے کہ اس ملک کے باشندوں کو "ذمہ" کے ساتھ آزاد چھوڑ دے، اور ان پر جزیہ عائد کر دے، جیسا کہ حضرت عمرؓ نے سوادِ عراق کی فتح میں کیا (۲)۔

اہلِ ذمہ کے حقوق

۱۹- اہلِ ذمہ کے حقوق کے بارے میں عام ضابطہ یہ ہے کہ جو حقوق ہمیں حاصل ہیں ان کو حاصل ہوں گے، اور جو ذمہ داری ہماری ہے وہی ذمہ داری ان کی بھی ہوگی، یہ ضابطہ فقہاء حنفیہ کے یہاں زبان زد ہے، فقہائے مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کی عبارتوں سے بھی اس کا پتہ چلتا ہے (۳) اور سلف کے بعض آثار سے اس کی تائید ہوتی ہے، چنانچہ حضرت علیؓ بن ابی طالب سے ان کا یہ قول منقول ہے کہ "انہوں نے

(۱) السیر الکبیر ۵/ ۲۰۷، ۱۸، القوانین الفقہیہ رص ۱۰۴، المہذب ۲/ ۲۵۳، الروضہ ۸/ ۳۰۰، المغنی ۸/ ۵۰۸۔

(۲) المہذب للشیرازی ۲/ ۲۵۳، الروضہ ۸/ ۳۰۰۔

(۳) السیر الکبیر ۵/ ۱۸۶۵، الفتاوی الہندیہ ۲/ ۲۳۵۔

(۴) ابن عابدین ۳/ ۳۲۶، الحطاب ۶/ ۸۲، جواہر الاکلیل ۲/ ۲۲۰۔

(۱) حاشیۃ القلیوبی ۳/ ۱۲۶، المغنی لابن قدامہ ۵/ ۷۴۸۔

(۲) الکاسانی ۷/ ۱۱۱، ۱۱۹، حاشیۃ القلیوبی ۳/ ۱۲۶، أحکام أہل الذمہ لابن القیم ۱/ ۱۰۵۔

(۳) بدائع الصنائع للکاسانی ۶/ ۱۱۱، القوانین الفقہیہ لابن جزی رص ۱۰۵، المہذب للشیرازی ۲/ ۲۵۶، الأحکام السلطانیہ للماوردی رص ۲۴۴، المغنی لابن قدامہ ۸/ ۴۴۵، ۵۳۵۔

اسی لئے جزیہ دینا قبول کیا تا کہ ان کے اموال ہمارے اموال کی طرح اور ان کی جان ہماری جان کی طرح ہوجائے''۔

لیکن یہ قاعدہ اپنے عموم کے ساتھ نافذ نہیں ہے، اس لئے کہ ذمی تمام حقوق اور واجبات میں مسلمانوں کی طرح نہیں، کیونکہ وہ کافر ہیں اور اسلامی احکام کے پابند نہیں۔

ذیل میں ان حقوق کا تذکرہ کیا جارہا ہے جو اہلِ ذمہ کو حاصل ہیں:

اول-حکومت کی طرف سے ان کی حفاظت:

۲۰ - اہلِ ذمہ دار الاسلام کے باشندوں میں سمجھے جاتے ہیں، اس لئے کہ جب مسلمانوں نے ان کو ''ذمہ'' دے دیا تو وہ ان سے ظلم کو روکنے اور ان کی حفاظت کرنے کے پابند ہیں اور وہ دار الاسلام کے باشندے ہوگئے ہیں، جیسا کہ فقہاء نے اس کی صراحت کی ہے [(۱)]۔

لہٰذا اہلِ ذمہ کا حق ہے کہ وہ اپنی جان ومال اور عزت سے بےفکر ہوکر امن کے ساتھ رہیں اور امام کا فرض ہے کہ ان کے ساتھ برائی کا ارادہ کرنے والے سے خواہ مسلمان ہو یا حربی یا ذمی ان کو بچائے، لہٰذا ضروری ہے کہ ان کا دفاع کرے اور جو مسلمان یا کافر ان کو ایذاء پہنچانے کا قصد کرے اس کو روکے، اگر ان میں سے کسی کو قید کرلیا گیا ہو تو اس کو نجات دلائے۔ ان کا لوٹا ہوا مال واپس کرائے، خواہ وہ مسلمانوں کے ساتھ رہتے ہوں یا ان سے الگ تھلگ اپنے شہر میں ہوں، اس لئے کہ انہوں نے جزیہ اسی لئے دیا تا کہ ان کی جان ومال کی حفاظت ہو [(۲)]۔

(۱) البدائع للکاسانی ۵/ ۲۸۱، شرح السیر الکبیر ۱/ ۱۴۰، المغنی ۵/ ۵۱۶۔

(۲) البدائع ۷/ ۱۱۱، الشرح الصغیر للدردیر ۲/ ۲۷۳، ۴/ ۳۳۵، المہذب ۲/ ۲۵۶، کشاف القناع ۳/ ۱۳۹، المغنی ۸/ ۵۳۵۔

عقدِ ذمہ کا تقاضا ہے کہ اہلِ ذمہ پر ظلم نہ ہو، ان کو ایذاء نہ پہنچے، فرمانِ نبوی ہے: **"ألا من ظلم معاهداً أو انتقصه حقه، أو كلفه فوق طاقته، أو أخذ منه شيئا بغير طيب نفس منه، فأنا حجيجه يوم القيامة"** [(۱)] (سنو! جو کسی معاہد پر ظلم کرے گا، یا اس کا حق کم کردے گا، یا طاقت سے زیادہ اس پر بار ڈالے گا، یا اس کی خوش دلی کے بغیر اس سے کوئی چیز لے گا تو میں قیامت کے دن اس سے جھگڑنے والا ہوں گا)۔

یہاں تک کہ فقہاء نے صراحت کی ہے کہ اگر اہلِ حرب، اہلِ ذمہ پر غالب آجائیں، ان کو قید کرلیں اور ان کا مال چھین لیں پھر ان پر قبضہ کرلیا جائے تو اہلِ ذمہ کو دوبارہ ذمی بنانا ہوگا، ان کو غلام بنانا جائز نہیں، یہی عام اہلِ علم کا قول ہے جیسا کہ صاحب ''المغنی'' نے لکھا ہے، اس لئے کہ ان کا ذمہ باقی ہے اور ان کی طرف سے کوئی ایسی چیز نہیں آئی جو ان کے ذمہ کو توڑ دے، اور ان کا مال مسلمانوں کے مال کی طرح حرام ہے [(۲)]۔

دوم-اقامت اور منتقل ہونے کا حق:

۲۱ - اہلِ ذمہ دار الاسلام میں امن کے ساتھ اپنی جان ومال سے بےفکر ہوکر رہ سکتے ہیں، جب تک ان کی طرف سے کوئی ایسی چیز ظاہر نہ ہو جس سے ان کا عہد ٹوٹ جائے، اس لئے کہ انہوں نے جزیہ دینا اس لئے قبول کیا ہے تا کہ ان کا مال ہمارے مال کی طرح اور ان کی جان ہماری جان کی طرح ہوجائے اور مسلمان اپنی شرطوں پر باقی رہتے ہیں۔

(۱) حدیث: "ألا من ظلم معاهدا......" کی روایت ابوداؤد (۳/ ۴۳۷، حدیث نمبر ۳۰۵۲) نے کی ہے عراقی نے کہا: اس کی سند جید ہے (تنزیہ الشریعہ ۲/ ۱۸۲ شائع کردہ مکتبۃ القاہرہ)۔

(۲) ابن عابدین ۳/ ۲۲۳، ۲۲۴، المہذب ۲/ ۲۵۳، المغنی ۸/ ۴۴۴۔

لیکن اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ مکہ و مدینہ میں ذمی کی اقامت اور اس کا وہاں وطن بنانا جائز نہیں، مکہ و مدینہ کے علاوہ کے بارے میں اختلاف اور تفصیل ہے جسے اصطلاح "أرض عرب" کے تحت ملاحظہ کریں[1]، اس لئے کہ حضور ﷺ نے فرمایا: "لا يجتمع في أرض العرب دينان"[2] (سرزمین عرب میں دو دین جمع نہیں ہوں گے)، نیز آپ ﷺ نے فرمایا: "لئن عشت إن شاء الله لأخرجن اليهود والنصارى من جزيرة العرب"[3] (انشاء اللہ اگر میں زندہ رہا تو جزیرۂ عرب سے یہود ونصاریٰ کو یقیناً نکال دوں گا)۔

اس کے علاوہ دار الاسلام کے دوسرے شہروں اور دیہاتوں میں جائز ہے کہ اہلِ ذمہ وہاں مسلمانوں کے ساتھ یا ان سے الگ تھلگ رہیں لیکن فخر ومباہات کی نیت سے وہ اپنی عمارت مسلمانوں کی عمارت سے اونچی نہیں کرسکتے، اگر شہر میں مسلمانوں کے درمیان ان کی رہائش سے مسلمان اقلیت میں ہوجائیں تو انہیں حکم دیا جائے گا کہ شہر کے باہر ایک طرف رہائش اختیار کریں، اگر اس میں کوئی مصلحت نظر آئے[4]۔

(۱) الموسوعۃ الفقہیہ، کویت ۳/ ۱۲۶۔

(۲) حدیث: "لا يجتمع في أرض العرب دينان....." کی روایت ابوعبید (اموال رص ۱۲۸ شائع کردہ دار الفکر ۱۳۹۵ھ) نے کی ہے۔

(۳) ابن عابدین ۳/ ۲۷۵، جواہر الاکلیل ۱/ ۲۶۷، الماوردی رص ۱۶۷، المغنی ۸/ ۵۲۹، احکام اہل الذمہ لابن القیم ۱/ ۱۸۶،۶۷۔

حدیث: "لئن عشت إن شاء الله لأخرجن اليهود والنصارى من جزيرة العرب" کی روایت مسلم (۳/ ۱۳۸۸ شائع کردہ عیسیٰ الحلبی ۱۳۷۵ھ)، اور ترمذی (۴/ ۱۵۶، حدیث نمبر ۱۶۰۶ شائع کردہ مصطفیٰ الحلبی ۱۳۹۸ھ) نے کی ہے الفاظ ترمذی کے ہیں، ترمذی نے کہا: حسن صحیح ہے۔

(۴) ابن عابدین ۳/ ۲۷۵، ۲۷۶، لأحکام السلطانیہ للماوردی رص ۱۴۵، ۱۶۸، لأبی یعلی رص ۱۴۳، المغنی ۸/ ۵۲۴، ۵۳۰، جواہر الاکلیل ۱/ ۲۶۷، کشاف القناع ۳/ ۱۳۶۔

۲۲- رہائش منتقل ہونے اور سفر کرنے کا حق تو یہ اہلِ ذمہ کو حاصل ہوگا کہ تجارت وغیرہ کے لئے دار الاسلام میں جہاں چاہیں جائیں، لیکن مکہ، مدینہ اور سرزمین حجاز میں ان کے داخلہ کے بارے میں تفصیل ہے جس کا بیان اصطلاح "أرض عرب" میں ہے۔

سوم- ان کے عقیدہ وعبادت میں ان سے تعرض نہ کرنا:

۲۳- عقدِ ذمہ کا تقاضا ہے کہ مسلمان ذمیوں کے اپنے عقیدہ اور شعائر کے اظہار کے بغیر اپنی عبادت کرنے میں ان سے تعرض نہ کریں، کیونکہ عقدِ ذمہ کفار کو اسلامی احکام کی پابندی اور جزیہ دینے کی شرط کے ساتھ ان کے کفر پر برقرار رکھنا ہے اور مسلمانوں سے ملنے جلنے اور اسلام کی خوبیوں سے واقفیت کے ذریعہ ذمی کے اسلام لانے کا احتمال اگر ہے تو یہ دعوت وتبلیغ کے ذریعہ ہوگا نہ کہ اس پر مجبور کرکے۔ فرمانِ باری ہے: "لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ"[1] (دین میں کوئی زبردستی نہیں)۔

اور اہل نجران کے نام مکتوب نبوی میں ہے: "ولنجران وحاشيتها جوار الله وذمة محمد رسول الله على أموالهم وملتهم وبيعهم وكل ماتحت أيديهم....."[2] (نجران اور اس کے آس پاس والوں کے لئے اللہ کی پناہ اور اس کے رسول کا ذمہ ہے، ان کے اموال، ان کے دین، ان کی عبادت گاہ میں اور جو کچھ ان کے قبضہ میں ہے سب کی حفاظت کا.....) یہ اصل فقہاء کے یہاں متفق علیہ ہے[3]، البتہ بعض فروعات میں تفصیل اور اختلاف ہے

(۱) سورۂ بقرہ/ ۲۵۶۔

(۲) حدیث: "كتاب النبي ﷺ لأهل نجران....." کی روایت بیہقی نے اپنی کتاب دلائل النبوۃ (۵/ ۳۸۵) میں کی ہے شائع کردہ دار الکتب العلمیہ بیروت ۱۴۰۵ھ، اس کی سند میں جہالت ہے (البدایہ والنہایہ لابن کثیر ۵/ ۳۸ شائع کردہ دار الکتب بیروت ۱۴۰۵ھ)۔

(۳) الخراج لأبی یوسف رص ۷۲، البدائع ۷/ ۱۱۳، الدسوقی ۲/ ۲۰۴، کشاف

جس کو ذیل میں ذکر کیا جا رہا ہے:

الف- اہلِ ذمہ کی عبادت گاہیں:

۲۴- فقہاء نے مسلمانوں کے شہروں کو تین قسموں میں تقسیم کیا ہے:

اول: جس کو مسلمانوں نے نقشہ بنا کر آباد کیا ہو مثلاً کوفہ، بصرہ، بغداد اور واسط، اس میں جدید کلیسا، بیعہ (نصاری کا عبادت خانہ)، مذہبی رسوم ادا کرنے کے لئے جمع ہونے کی جگہ اور صومعہ (یہود کا مخصوص عبادت خانہ) بنانا جائز نہیں، اس پر اہل علم کا اتفاق ہے، اس میں شراب پینے، سور پالنے، یا ناقوس بجانے کی اجازت نہیں ہوگی، اس لئے کہ فرمانِ نبوی ہے: "لاتبنی کنیسة في دار الإسلام، ولا یجدد ما خرب منها" [1] (دار الاسلام میں کلیسا نہیں بنایا جائے گا، اور نہ ویران شدہ کی تجدید کی جائے گی) اور اس لئے بھی کہ یہ شہر مسلمانوں کی ملکیت ہے، لہذا اس میں کفر کے اڈے بنانا جائز نہیں، اگر اس کی اجازت کے ساتھ امام ان سے معاملہ کرے تو یہ معاملہ باطل ہے [2]۔

دوم: جس کو مسلمانوں نے زبردستی فتح کیا ہو، اس میں اس طرح کی چیزیں بنانا بالاتفاق ناجائز ہے، اس لئے کہ وہ مسلمانوں کی ملکیت ہو گیا، اور پہلے سے اس طرح کی جو چیزیں اس میں ہیں کیا ان کو مسمار کرنا واجب ہے؟ [3] مالکیہ کا قول اور حنابلہ کے یہاں ایک قول یہ

= القناع ۳/ ۱۱۶، ۱۳۳۔

(۱) حدیث: "لا تبنی کنیسة في دار الإسلام، ولا یبنی ما خرب منها......" کی روایت زیلعی (نصب الرایہ ۳/ ۴۵۴ شائع کردہ دار المامون بیروت ۱۳۵۷ھ) نے کی ہے اور ابن عدی نے الکامل میں اس کی روایت کی اور کہا کہ اس کی سند ضعیف ہے۔

(۲) فتح القدیر ۵/ ۳۰۰، جواہر الاکلیل ۱/ ۲۶۸، مغنی المحتاج ۴/ ۲۵۳، المغنی لابن قدامہ ۸/ ۵۲۶۔

(۳) المہذب ۲/ ۲۵۶، الدسوقی ۲/ ۲۰۴، جواہر الاکلیل ۱/ ۲۶۸، المغنی لابن قدامہ

ہے کہ ان کو مسمار کرنا واجب نہیں، اس لئے کہ صحابہ کرامؓ نے بہت سے شہروں کو زبردستی فتح کیا، لیکن وہاں موجود کسی کنیسہ کو مسمار نہیں کیا۔

مسلمانوں کے بزور مفتوحہ شہروں میں بیعہ اور کنیسہ کا ہونا اس کے صحیح ہونے کا ثبوت ہے، حضرت عمر بن عبدالعزیز نے اپنے گورنروں کو لکھا تھا کہ بیعہ، کنیسہ اور آتش کدہ کو مسمار نہ کریں۔

شافعیہ کے یہاں اصح اور حنابلہ کے یہاں ایک قول یہ ہے کہ اس کو مسمار کرنا واجب ہے، لہذا اس میں موجود کسی کنیسہ میں ان کو برقرار نہیں رکھا جائے گا، اس لئے کہ یہ مسلمانوں کے مملوک شہر ہیں، لہذا اس میں بیعہ کا وجود نا جائز ہے جس طرح وہ شہر جن کی تعمیر مسلمانوں نے کی۔

حنفیہ کی رائے یہ ہے کہ ان کو مسمار نہیں کیا جائے گا، البتہ وہ رہائش گاہ کے طور پر ان کے ہاتھوں میں باقی رہیں گے، اور انہیں عبادت گاہ بنانے سے ان کو روکا جائے گا [1]۔

سوم: جس کو مسلمانوں نے صلحاً فتح کیا، اگر امام نے ان سے صلح اس بات پر کی کہ زمین ان کی اور پیداوار ہماری ہوگی تو حنفیہ، مالکیہ، حنابلہ کے نزدیک اور یہی شافعیہ کے یہاں اصح ہے، وہ وہاں حسب ضرورت جدید کنائس بنا سکتے ہیں، اس لئے کہ ملکیت اور "دار" ان کا ہے، لہذا وہ اس میں حسب منشا تصرف کر سکتے ہیں۔ شافعیہ کے یہاں غیر اصح یہ ہے کہ ان کو روکا جائے گا، اس لئے کہ شہر اسلام کے ماتحت ہے۔

اگر صلح یہ ہوئی تھی کہ دار (شہر) ہمارا ہوگا، اور وہ جزیہ دیں گے تو کنائس کا حکم صلح کے مطابق ہوگا، اور بہتر یہ ہے کہ ان کے ساتھ

= ۸/ ۵۲۷۔

(۱) فتح القدیر ۵/ ۳۰۰، ابن عابدین ۳/ ۲۶۳ طبع بولاق، مغنی المحتاج ۴/ ۲۵۴، اسنی المطالب ۴/ ۲۲۰، قلیوبی ۴/ ۲۳۴، ۲۳۵۔

حضرت عمرؓ کی طرف سے نئے عبادت خانوں کے بنانے کے بارے میں کی گئی صلح کے علاوہ کسی بات پر ان کے ساتھ مصالحت نہ کرے۔

اگر صلح مطلقاً ہوئی ہو تو جمہور (حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ) کے یہاں نیا بنانا جائز نہیں اور مالکیہ کے یہاں ایسے شہر میں بنا سکتے ہیں جہاں کوئی مسلمان نہ ہو۔

حنفیہ و حنابلہ کے یہاں پرانے کنائس سے تعرض نہیں کیا جائے گا۔ مالکیہ کے کلام سے بھی یہی مفہوم ہوتا ہے، اور شافعیہ کے یہاں اصح یہ ہے کہ ان کو کنائس کی شکل میں باقی رکھنے سے منع کیا جائے گا (۱)۔

ب- ان کی عبادتوں کو جاری رکھنا:

۲۵- اصل اہلِ ذمہ کے بارے میں یہ ہے کہ ان کو اپنے دین پر چھوڑ دیا جائے گا، وہ اپنے کفر، اپنے عقائد اور اپنے دینی امور پر برقرار رہیں گے مثلاً عبادت گاہوں کے اندر ہلکی آواز میں ناقوس بجانا، اور آپس میں توریت وانجیل پڑھنا، اور جن معاصی کو وہ جائز سمجھتے ہیں ان کے کرنے سے ان کو نہیں روکا جائے گا، مثلاً شراب نوشی، سور پالنا، اس کی فروخت کرنا، یا رمضان کے دن میں کھانا پینا وغیرہ، انہیں یہ سب آپس میں، یا اگر ان کا الگ گاؤں ہو تو کرنے دیا جائے گا، لیکن ان سب کے لئے شرط یہ ہے کہ مسلمانوں کے درمیان اس کا اظہار واعلان نہ کریں، ورنہ ان کو روکا جائے گا، اور تادیب کی جائے گی، اس پر تمام مسالک کا اتفاق ہے، چنانچہ عبدالرحمن بن غنم کی اہلِ ذمہ کے ساتھ شرائط میں ہے: ''ہم اپنے کنائس کے اندر ہلکی آواز میں ہی ناقوس بجائیں گے، اور ہم ان (کنائس) پر صلیب نہیں لٹکائیں گے، اپنے کنائس میں بلند آواز سے دعاء یا قرأت نہیں کریں گے، اپنی صلیب یا کتاب مسلمانوں کے بازار میں نہیں نکالیں گے'' (۱)۔

اس کے علاوہ بعض حنفیہ نے مسلمانوں کے شہروں اور گاؤں کے درمیان تفصیل کی ہے، انہوں نے کہا: گاؤں یا ایسی جگہ میں جو مسلمانوں کا شہر نہیں اگر چہ اس میں مسلمانوں کی بڑی تعداد ہو شراب، سور اور صلیب کی خرید فروخت اور ناقوس بجانے سے نہیں روکا جائے گا، البتہ یہ چیزیں مسلمانوں کے شہروں میں مکروہ ہیں جہاں جمعہ، عیدین اور اسلامی سزائیں قائم کی جاتی ہیں، ان چیزوں کے اظہار کی ممانعت یہاں اس لئے ہے کہ یہ اسلامی شعائر کے اظہار کی جگہ میں کفر کے شعائر کا اظہار ہے، لہذا ممانعت خاص اس جگہ کے لئے ہوگی جو شعائر کے اظہار کے لئے بنی ہے یعنی بڑا شہر (۲)۔

شافعیہ نے عام گاؤں اور خاص اہلِ ذمہ کے گاؤں میں تفصیل کی ہے۔ اپنے خاص گاؤں میں ذمیوں کو اپنی عبادات کے اظہار سے ان کے نزدیک ممانعت نہیں (۳)۔

چہارم: عمل کا انتخاب:

۲۶- ذمی اپنی معاش کے لئے جس کام کو مناسب سمجھے اختیار کر سکتا ہے، وہ حسب منشا تجارت وصنعت کو اپنا مشغلہ بنا سکتا ہے۔ فقہاء نے صراحت کی ہے کہ معاملات میں ذمی مسلمان کی طرح ہے، اور یہی اصل ہے، البتہ اس سے کچھ استثناءات ہیں جن کا ذکر ''ذمیوں کے لئے ممنوع امور'' کے تحت آئے گا۔

البتہ عام مصروفیات ومناصب میں سے جن میں اسلام شرط ہے مثلاً خلافت، جہاد کا امیر ہونا اور وزارت وغیرہ تو یہ عہدے ذمی کو دینا

(۱) فتح القدیر ۵/ ۳۰۰، الدسوقی ۲/ ۲۰۴، جواہر الاکلیل ۱/ ۲۶۸، مغنی المحتاج ۴/ ۲۵۴، المغنی لابن قدامہ ۸/ ۵۲۶، ۵۲۷۔

(۱) البنایہ علی الہدایہ ۴/ ۸۳۷، ابن عابدین ۳/ ۲۷۴، الدسوقی ۲/ ۲۰۴، مغنی المحتاج ۴/ ۲۵۷، کشاف القناع ۳/ ۱۳۳۔

(۲) بدائع الصنائع للکاسانی ۷/ ۱۱۳۔

(۳) المہذب ۲/ ۲۵۶۔

جائز نہیں ہے، اور جن میں اسلام شرط نہیں مثلاً بچوں کو لکھنا سکھانا، امام یا امیر کے احکام کی تنفیذ، ان کو ذمی انجام دے سکتے ہیں [۱]، ان مناصب کی تفصیلات اپنی اپنی اصطلاحات کے تحت ملیں گی۔

نیز دیکھئے: اصطلاح ''استعانت''۔

ذمیوں کے مالی معاملات:

۲۷ - عام ضابطہ یہ ہے کہ اہلِ ذمہ معاملات مثلاً خرید فروخت، کرایہ داری اور دوسرے مالی تصرفات میں مسلمانوں کی طرح ہیں، (البتہ اس سے خمر وخنزیر وغیرہ کا معاملہ مستثنیٰ ہے جیسا کہ آئے گا) اور یہ اس لئے کہ ذمی نے مالی معاملات سے متعلق اسلامی احکام کی پابندی قبول کی ہے، لہٰذا خرید فروخت، کرایہ داری، مضاربت اور مزارعت جیسے معاملات وتصرفات جو مسلمانوں کی طرف سے صحیح ہیں ان کی طرف سے بھی صحیح ہیں اور سودی معاملہ اسی طرح دوسرے فاسد اور ممنوع معاملات جو مسلمانوں کی طرف سے صحیح نہیں، ان کی طرف سے بھی صحیح نہیں ہیں، فقہائے مذاہب نے اس کی صراحت کی ہے۔

حنفیہ میں سے جصاص نے کہا: معاملات وتجارات مثلاً خرید فروخت اور دوسرے تصرفات میں ذمی مسلمانوں کی طرح ہیں [۲]، اسی طرح سرخسی نے المبسوط میں لکھا ہے، اور کاسانی نے البدائع میں اس کی صراحت کرتے ہوئے کہا: جو بیع مسلمانوں کی طرف سے صحیح ہے، ذمیوں کی طرف سے بھی صحیح ہے اور مسلمانوں کی جو بیع باطل یا فاسد ہے، وہ ذمیوں کی بھی باطل یا فاسد ہوگی، شراب اور سور اس سے مستثنیٰ ہیں [۱]، بلکہ شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ ان کی آپس میں شراب اور سور کی بیع بھی قبضہ سے پہلے باطل ہے، مالکیہ اور حنابلہ کے کلام سے بھی فی الجملہ اس ضابطہ کا صحیح ہونا معلوم ہوتا ہے، اس لئے کہ اہلِ ذمہ دار الاسلام کے باشندے اور معاملات میں اسلامی احکام کے پابند ہیں [۲]۔

امام شافعی نے ''الأم'' میں فرمایا: ان کے درمیان آپس میں وہ تمام بیوع باطل ہیں، جو مسلمانوں کے درمیان آپس میں باطل ہیں لیکن اگر ان کی تکمیل ہوچکی ہو اور ان کو خرچ بھی کر دیا گیا ہو تو ہم ان کو باطل نہیں کریں گے اور انہوں نے فرمایا: اگر ان میں سے دو اشخاص آئیں جن کے درمیان شراب کی بیع ہوئی ہو، اور انہوں نے اب تک اس پر قبضہ نہ کیا ہو تو ہم اس بیع کو باطل کر دیں گے اور اگر قبضہ کر چکے ہوں تو اس کو رد نہیں کریں گے، اس لئے کہ وہ مکمل ہوچکی ہے [۳]۔

البتہ اس ضابطہ سے کچھ امور مستثنیٰ ہیں۔ اجمال کے ساتھ ذیل میں ان کا ذکر کیا جا رہا ہے۔

الف-شراب اور خنزیر کا معاملہ:

۲۸ - اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ مسلمانوں کے درمیان شراب وخنزیر کا معاملہ علی الاطلاق ناجائز ہے، اس لئے کہ وہ دونوں مسلمانوں کے حق میں ''مال متقوم'' نہیں ہیں، حضور ﷺ نے ارشاد فرمایا: "ألا إن الله ورسوله حرم بيع الخمر والخنزير والميتة والأصنام" [۴] (سنو! اللہ اور اس کے رسول نے شراب، خنزیر،

---

(۱) ابن عابدین ۳/ ۲۷۶، جواہر الإکلیل ۲/ ۲۵۳، الأحکام السلطانیہ للماوردی رص ۲۱، ۲۵، الأحکام السلطانیہ لأبی یعلی رص ۱۳، ۱۵۔

(۲) تفسیر الأحکام للجصاص ۲/ ۳۶۳، دیکھئے: ابن عابدین ۳/ ۲۷۶۔

(۱) المبسوط للسرخسی ۱۰/ ۸۴، البدائع للکاسانی ۴/ ۱۷۶۔

(۲) المغنی ۸/ ۵۰۵، ۵/ ۵۱۵، کشاف القناع ۳/ ۱۱۷، جواہر الإکلیل ۲/ ۲۵، ۱۸۱۔

(۳) الأم للشافعی ۴/ ۲۱۱۔

(۴) حدیث: "إن الله ورسوله حرم بيع الخمر والميتة والخنزير والأصنام......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۴/ ۴۲۴، حدیث نمبر ۲۲۳۶،

مردار اور بتوں کی بیع حرام قرار دی ہے)، لیکن فقہاء نے اہلِ ذمہ کے درمیان شراب اور خنزیر کا معاملہ مثلاً بیچنا یا خرید وفروخت یا ہبہ کرنا وغیرہ اس شرط کے ساتھ برقرار رکھا ہے کہ اس کا اظہار نہ کریں، اس لئے کہ عقدِ ذمہ کا تقاضا یہ ہے کہ جزیہ کے بدلہ ذمی کو کفر پر برقرار رکھا جائے، اور حلال وحرام کے بارے میں اسے اس کے عقیدہ پر چھوڑ دیا جائے، اور وہ شراب وخنزیر کے معاملہ کو جائز سمجھتا ہے۔

یہ فقہاء کے یہاں فی الجملہ متفق علیہ ہے (۱)۔

حنفیہ کا استدلال یہ ہے کہ شراب اور خنزیر ان کے حق میں مالِ متقوم ہیں، جیسے مسلمانوں کے لئے سرکہ اور بکری، لہذا ان کی بیع صحیح ہوگی، حضرت عمر بن الخطابؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے شام میں اپنے عشر وصول کرنے والوں کو لکھا: ''شراب کی بیع ان کے سپرد کرو، اور اس کی قیمت میں سے عشر (دسواں حصہ) لو، اگر ان کی طرف سے شراب کی بیع جائز نہ ہوتی تو اس کی بیع ان کے سپرد کرنے کا حکم نہ دیتے'' (۲)۔

ب-ضائع کرنے کا تاوان:

۲۹-اگر کسی مسلمان کی شراب اور خنزیر کو ضائع کردیا جائے تو بالاتفاق اس کا تاوان نہیں، اس لئے کہ یہ دونوں مسلمانوں کے حق میں مال متقوم نہیں ہیں۔ شافعیہ وحنابلہ کے یہاں ذمی کی شراب اور خنزیر کے ضائع کرنے کا حکم بھی یہی ہے، اس لئے کہ مسلمان کے حق میں جس چیز کا تاوان نہیں، غیر مسلم کے حق میں بھی اس کا تاوان نہیں ہوگا (۱)۔

البتہ حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ اہلِ ذمہ کی شراب اور خنزیر کو ضائع کرنے والے پر تاوان ہے، اس لئے کہ وہ دونوں ذمیوں کے حق میں مالِ متقوم ہیں، یہی مالکیہ کا بھی قول ہے اگر ذمی شراب اور خنزیر کا اظہار نہ کرے (۲)، اس کی تفصیل اصطلاح ''ضمان'' میں ملے گی۔

ج-ذمی کا کسی مسلمان کو خدمت کے لئے اجیر رکھنا:

۳۰-مسلمانوں اور اہلِ ذمہ کے درمیان کرایہ پر دینے اور کرایہ پر لینے کا معاملہ فی الجملہ جائز ہے، لیکن اگر ذمی کسی مسلمان کو کوئی کام کرنے کے لئے اجرت پر رکھے، اور وہ کام خود اس مسلمان کے لئے جائز ہو مثلاً سلائی، تعمیر، کھیتی کرنا تو کوئی حرج نہیں، لیکن اگر وہ کام خود اس مسلمان کے لئے ناجائز ہو مثلاً شراب نچوڑنا، اور خنزیر چرانا وغیرہ تو جائز نہیں۔

بعض فقہاء نے کہا: ذمی کی ذاتی خدمت کے لئے مسلمان کا اپنے کو اجرت پر لگانا جائز نہیں ہے، اس لئے کہ کافر کی خدمت سے مسلمان کی تذلیل ہے (۳)، اس کی تفصیل اصطلاح ''اِجارۃ'' میں ہے (۴)۔

د-مسلمان عورت کے نکاح میں ذمی کا وکیل ہونا:

۳۱-شافعیہ وحنابلہ کے یہاں کسی مسلمان کا مسلمان عورت سے

= عکس طبع التلقیہ) نے کی ہے۔

(۱) البدائع للکاسانی ۵/ ۱۴۳، جواہر الاکلیل ۱/ ۲۰۷، حاشیۃ الجمل ۳/ ۴۸۱، الأحکام السلطانیہ للماوردی رص ۱۴۵، الأحکام السلطانیہ لأبی یعلی رص ۱۴۳، المغنی لابن قدامہ ۵/ ۲۲۳۔

(۲) البدائع ۵/ ۱۴۳۔

(۱) مغنی المحتاج ۲/ ۲۸۵، المغنی لابن قدامہ ۵/ ۲۲۳۔

(۲) البدائع ۵/ ۱۶، ۱۱۳، الزرقانی علی خلیل ۳/ ۱۴۶۔

(۳) البدائع ۴/ ۱۸۹، الشرح الصغیر ۴/ ۳۵، جواہر الاکلیل ۲/ ۱۸۸، القلیوبی ۳/ ۶۷، المغنی ۶/ ۱۳۸۔

(۴) اصطلاح ''اِجارۃ''، الموسوعہ الفقہیہ (ج ۱، فقرہ ۱۰۴)۔

اپنے عقدِ نکاح میں کسی کافر کو وکیل بنانا صحیح نہیں ہے، اس لئے کہ ذمی یہ نکاح خود اپنے لئے کرنے کا مالک نہیں، لہذا اس کی وکالت جائز نہیں۔

حنفیہ و مالکیہ نے کہا: یہ وکالت صحیح ہے، اس لئے کہ وکالت کے صحیح ہونے کی شرط یہ ہے کہ مؤکل خود وہ کام کرسکتا ہو جس کا اسے وکیل بنایا گیا ہے، اور یہ کہ وکیل عاقل ہو، خواہ مسلمان ہو یا غیر مسلم [(۱)]۔

ھ- ذمی کو قرآن اور حدیث کی کتابوں کی خریداری سے روکنا:

۳۲- جمہور فقہاء (مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ) کے یہاں ذمی کو قرآن شریف یا ایسا رجسٹر جس میں احادیث ہوں، خریدنے دینا جائز نہیں، اس لئے کہ اس کے نتیجہ میں اس کی بے حرمتی ہوگی [(۲)]۔

ہمیں حنفیہ کی کتابوں میں کوئی ایسی چیز نہیں ملی جو اس سے مانع ہو، البتہ امام ابوحنیفہ و ابو یوسف نے ذمی کو قرآن شریف چھونے سے منع کیا ہے، اور اگر وہ اس کے لئے غسل کرلے تو امام محمد نے اس کو جائز کہا ہے [(۳)]۔

اس کی تفصیل اصطلاح ''مصحف'' میں ہے۔

و- اہلِ ذمہ کی گواہی:

۳۳- مسلمانوں کے خلاف اہلِ ذمہ کی گواہی بالاتفاق قابل قبول نہیں ہے، البتہ حنابلہ کے یہاں سفر میں وصیت کے بارے میں اگر ان کے علاوہ کوئی نہ ہو تو ان کی گواہی قابل قبول ہے، فقہاء نے ان کی گواہی قبول نہ کرنے کی وجہ یہ بتائی ہے کہ گواہی میں 'ولایت' کا معنی ہے اور مسلمان پر کسی کافر کو حاصل ولایت نہیں۔

جمہور فقہاء (مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ) کے یہاں اہلِ ذمہ کی آپس میں گواہی بھی مقبول نہیں، اس لئے کہ فرمانِ باری ہے: ''وَأَشْهِدُوا ذَوَيْ عَدْلٍ مِّنكُمْ'' (اور اپنے میں سے دو معتبر شخصوں کو گواہ بنالو)، اور کافر عادل نہیں۔ حنفیہ اس گواہی کو جائز قرار دیتے ہیں اگر چہ ان کا مذہب الگ الگ ہو، جب کہ وہ اپنے دین کے اعتبار سے عادل ہوں، اس لئے کہ روایت میں ہے: ''أن النبي ﷺ أجاز شهادة أهل الذمة بعضهم على بعض'' (رسول اللہ ﷺ نے اہلِ ذمہ کی ایک دوسرے کے خلاف گواہی کو جائز قرار دیا ہے) اور اس لئے بھی کہ وہ ایک دوسرے کے ولی ہیں، لہذا ایک کی دوسرے کے خلاف گواہی قبول کی جائے گی [(۱)]۔

اس کے ساتھ وصیت، شفعہ ثابت کرنے اور بنجر زمین کو آباد کر کے مالک بننے اور اس طرح کے کچھ مسائل مستثنی ہیں، جن کی تفصیل ان کی اپنی اپنی اصطلاحات اور کتب فقہ میں اپنی اپنی جگہوں پر دیکھی جائیں۔

اہلِ ذمہ کے نکاح اور ان سے متعلق احکام:

۳۴- اہلِ ذمہ کے نکاح کے احکام اہلِ کتاب اور عام کفار سے

---

(۱) البدائع ۶/ ۲۰، ۲۲، الزرقانی علی خلیل ۳/ ۱۲۸، المغنی لابن قدامہ ۵/ ۸۸۔

(۲) جواہر الاکلیل ۲/ ۳، الأم للشافعی ۴/ ۲۱۲، المغنی ۱/ ۶۲۴۔

(۳) ابن عابدین ۱/ ۱۱۹۔

(۱) البدائع ۶/ ۲۸۰، الفتاوی الہندیہ ۳/ ۳۹۶، الخرشی علی خلیل ۷/ ۱۷۶، المہذب ۲/ ۳۲۵، المغنی لابن قدامہ ۹/ ۱۸۲، ۱۸۴۔

حدیث: ''أن النبي ﷺ أجاز شهادة أهل الذمة بعضهم على بعض.....'' کی روایت ابن ماجہ (۲/ ۷۹۴، حدیث نمبر: ۲۳۷۴ شائع کردہ دار احیاء الکتب قاہرہ ۱۳۷۲ھ) اور بیہقی (۱۰/ ۱۶۵) نے کی ہے، حافظ ابن حجر نے تلخیص الحبیر (۴/ ۱۹۸ شائع کردہ المکتبۃ الاثریہ) میں کہا ہے کہ اس کی روایت ابن ماجہ نے کی ہے اس کی سند میں ''مجالد'' ہے جس کا حافظہ برا ہے۔

الگ نہیں، مگر یہ کہ مسلمان کے لئے کتابیہ سے شادی کرنا جائز ہے۔

مسلمان عورت کا غیر مسلم سے نکاح جائز نہیں اگر چہ وہ ذمی یا کتابی ہو اور اس پر فقہاء کا اتفاق ہے، اس لئے کہ فرمانِ باری ہے: "وَلاَ تُنْكِحُوا الْمُشْرِكِيْنَ حَتّٰى يُؤْمِنُوْا" (۱) (اور اپنی عورتوں کو (بھی) مشرکوں کے نکاح میں نہ دو جب تک وہ ایمان نہ لے آئیں)، نیز: "فَلاَ تَرْجِعُوْهُنَّ إِلَى الْكُفَّارِ، لاَ هُنَّ حِلٌّ لَّهُمْ وَلاَ هُمْ يَحِلُّوْنَ لَهُنَّ" (۲) (تو انہیں کافروں کی طرف مت واپس کرو، وہ عورتیں ان (کافروں) کے لئے نہ حلال ہیں اور نہ وہ (کافر) ان کے لئے حلال ہیں)، اور مسلمان کا ذمیہ غیر کتابیہ سے شادی کرنا جائز نہیں، اس لئے کہ فرمانِ باری ہے: "وَلاَ تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ حَتّٰى يُؤْمِنَّ" (۳) (اور نکاح مشرک عورتوں کے ساتھ نہ کرو جب تک وہ ایمان نہ لے آئیں)، اور مسلمان کا ذمیہ سے اگر کتابیہ مثلاً یہودیہ یا نصرانیہ ہو، شادی کرنا جائز ہے، اس لئے کہ فرمانِ باری ہے: "اَلْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمُ الطَّيِّبَاتُ إلى قوله وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِيْنَ أُوْتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ" (۴) (آج جائز کر دی گئیں تم پر پاکیزہ چیزیں، اور جو لوگ اہل کتاب ہیں ان کا کھانا تمہارے لئے جائز ہے اور تمہارا کھانا ان کے لئے جائز ہے، اور (اسی طرح تمہارے لئے جائز ہیں) مسلمان پاک دامن عورتیں اور ان کی پاک دامن عورتیں جن کو تم سے پہلے کتاب مل چکی ہے)، اس کی تفصیل نکاح اور دوسرے ابواب میں ہے (۵)۔

(۱) سورۂ بقرہ/۲۲۱۔

(۲) سورۂ ممتحنہ/۱۰۔

(۳) سورۂ بقرہ/۲۲۱۔

(۴) سورۂ مائدہ/۵۔

(۵) الجصاص ۲/ ۳۴۴، البدائع ۲/ ۲۵۳، الخرشی ۳/ ۲۲۶، ۸/ ۶۹، المہذب ۲/ ۴۵، ۴۶، ۲۵۵، الإقناع ۲/ ۷۱، ۷۲، المغنی ۶/ ۵۸۹، ۵۹۰، ۷/ ۸۰۰، ابن عابدین ۲/ ۳۹۴، الزیلعی ۲/ ۱۷۳۔

اہلِ ذمہ کی مالی ذمہ داریاں:

۳۵- اہلِ ذمہ پر اپنے حقوق اور حاصل شدہ حقوق کے بدلہ میں کچھ فرائض اور مالی ذمہ داریاں ہیں جن کو وہ اسلامی حکومت کو ادا کرنے کے پابند ہیں، اور یہ ذمہ داریاں جزیہ خراج اور عشر کی ادائیگی کی شکل میں ہیں۔ ذیل میں ان کے احکام اجمال کے ساتھ بیان کئے جارہے ہیں:

الف- جزیہ: وہ مال جس پر اسلام کے حکم اور اس کے تحفظ کے تحت غیر مسلم کے لئے اس کے امن و امان کا عقدِ ذمہ کیا جاتا ہے (۱) اور ہر سال عاقل، بالغ مرد سے لیا جاتا ہے۔ بچوں، عورتوں اور پاگلوں پر بالاتفاق جزیہ واجب نہیں، اسی طرح اس کے وجوب کی شرط ہے کہ وہ اپاہج، اندھا یا بوڑھا نہ ہو، یہ جمہور فقہاء کے یہاں ہے۔

جزیہ کی مقدار، اس کے وجوب کا وقت اور جزیہ کس چیز سے ساقط ہوتا ہے اور اس جیسے احکام میں تفصیل و اختلاف ہے جس کو اصطلاح "جزیہ" کے تحت ملاحظہ کیا جائے۔

ب- خراج: وہ حقوق جو خود زمین پر عائد ہیں، اور اس کی طرف سے دیئے جاتے ہیں (۲)۔

وہ یا تو خراجِ وظیفہ ہے جو زمین پر اس کی پیمائش اور اس میں کاشت کی نوعیت کے لحاظ سے عائد کیا جاتا ہے یا خراجِ مقاسمہ ہے جو زمین کی پیداوار پر عائد کیا جاتا ہے، مثلاً پانچواں حصہ یا چھٹا حصہ وغیرہ (۳)۔ جیسا کہ اصطلاح "خراج" میں مذکور ہے۔

(۱) ابن عابدین ۳/ ۲۶۶، النہایہ لابن الاثیر ۱/ ۱۶۲، منح الجلیل ۱/ ۷۵۶، قلیوبی ۴/ ۲۲۸، المغنی ۸/ ۴۹۵۔

(۲) الأحکام السلطانیہ للماوردی/ ص ۱۴۶، لابی یعلی/ ص ۱۴۶۔

(۳) ابن عابدین ۳/ ۲۵۶، جواہر الاکلیل ۱/ ۲۶۰، قلیوبی ۴/ ۲۲۳، المغنی ۲/ ۷۱۶۔

ج-عشر: وہ ٹیکس جو اہلِ ذمہ کے سامان تجارت پر لگایا جاتا ہے اگر اسے دار الاسلام میں ایک شہر سے دوسرے شہر لے کر جائیں، اس کی مقدار نصفِ عشر ہے، جمہور کے یہاں سال میں ایک بار منتقل کرتے وقت لیا جائے گا، اس میں مالکیہ کا اختلاف ہے، انہوں نے کہا کہ جب جب اس کو منتقل کریں واجب ہے(۱)۔ اس کی تفصیل اصطلاح ''عشر'' میں ہے۔

جن چیزوں سے اہلِ ذمہ کو روکا جائے گا:

۳۶- اہلِ ذمہ کا فرض ہے کہ وہ ہر ایسے فعل سے گریز کریں جس سے مسلمانوں کی تذلیل اور اسلام کی توہین ہو، مثلاً اللہ تعالیٰ یا اس کی کتاب یا اس کے رسول یا اس کے دین کا برائی کے ساتھ تذکرہ، اس لئے کہ ان افعال کا اظہار مسلمانوں کی تذلیل اور اسلامی عقیدہ کی تحقیر ہے، جمہور کے یہاں اگر ذمی مذکورہ بالا چیزوں کی پابندی نہ کرے تو اس کا عہد ذمہ ٹوٹ جائے گا۔ حنفیہ کا اختلاف ہے، جیسا کہ نواقض عقدِ ذمہ کے تحت آرہا ہے۔

اسی طرح اہلِ ذمہ کو مسلمانوں کے شہروں میں شراب اور خنزیر کی خرید و فروخت کے اظہار، اور ان کو مسلمانوں کے شہروں میں علی الاعلان داخل کرنے سے روکا جائے گا، نیز فسق و فجور جس کو وہ حرام سمجھتے ہیں مثلاً حرام کاری وغیرہ ان کے اظہار سے منع کیا جائے گا۔

اہلِ ذمہ کو پابند کیا جائے گا کہ اپنی ہیئت، اپنی سواریاں اور اپنے کپڑے کو مسلمانوں سے ممتاز رکھیں اور مجلسوں کے صدر مقام میں نہ بیٹھیں، یہ اس لئے ہے کہ ان کی ذلت ظاہر ہو اور کمزور عقیدہ والے مسلمان ان سے دھوکہ کھانے اور ان سے دوستی کرنے سے محفوظ رہیں(۱)۔

ہیئت، لباس اور سواری میں اہلِ ذمہ کے مسلمانوں سے ممتاز رہنے وغیرہ کے مسائل کی تفصیلات فقہی کتابوں میں ''جزیہ'' اور ''عقدِ ذمہ'' کی بحث میں ہیں۔

اہلِ ذمہ کے جرائم اور ان کی سزائیں

اول-حدود میں اہلِ ذمہ کی خصوصیات:

۳۷- اگر کوئی ذمی حدود مثلاً زنا، قذف، چوری، ڈاکہ زنی میں سے کوئی جرم کرے تو مسلمانوں کی طرح اس کو ان جرائم کی شرعی طور پر مقررہ سزا دی جائے گی، البتہ شراب نوشی میں ان سے تعرض نہیں کیا جائے گا، کیونکہ وہ اسے حلال سمجھتے ہیں، نیز عقدِ ذمہ کی رعایت میں۔ ہاں اگر وہ کھلے طور پر پئیں تو ان کی تعزیر و تادیب کی جائے گی۔ یہ جمہور فقہاء کے یہاں فی الجملہ ہے، البتہ کچھ احکام خاص اہلِ ذمہ کے ہیں جن کو اجمال کے ساتھ بیان کیا جارہا ہے:

الف- شافعیہ، حنابلہ اور ابو یوسف کے نزدیک ذمی اور مسلم پر سنگسار کرنے کی سزا نافذ کرنے میں مساوات ہے اگرچہ اس نے کسی ذمیہ عورت سے شادی کی ہو، اس لئے کہ اس سزا کے نفاذ میں نصوص عام ہیں اور اس لئے بھی کہ روایت ہے کہ ''أن النبی ﷺ أمر برجم یہودیین''(۲) (حضور ﷺ نے دو یہودیوں کو سنگسار کرنے کا حکم دیا)۔

---

(۱) الفتاوی الہندیہ ۱/ ۱۸۳، المغنی ۸/ ۵۱۸، الأموال لابی عبید/ ص ۵۳۳۔

---

(۱) البنایہ علی الہدایہ ۴/ ۸۴۰، البدائع للکاسانی ۷/ ۱۱۳، ۱۱۴، جواہر الاکلیل ۱/ ۲۶۸، ۲۶۹، مغنی المحتاج ۴/ ۲۵۶، ۲۵۷، کشاف القناع ۳/ ۱۲۶، ۱۲۷، الأحکام السلطانیہ للماوردی/ ص ۱۴۰، الأحکام السلطانیہ لأبی یعلی/ ص ۱۴۴، ۱۴۵۔

(۲) حدیث: ''رجم الیہودیین......'' کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۲/ ۱۶۶ حدیث نمبر ۶۸۴۱ عکس طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

امام ابوحنیفہ و مالک نے صراحت کی ہے کہ اہلِ ذمہ کے زانی کو اگر وہ شادی شدہ ہو، سنگ سار نہیں کیا جائے گا، اس لئے کہ ان دونوں حضرات کے نزدیک رجم کے نفاذ کے لئے اسلام شرط ہے، اسی طرح اگر مسلمان نے کتابیہ سے شادی کی ہو تو امام ابوحنیفہ کے نزدیک اس کو سنگ سار نہیں کیا جائے گا، اس لئے کہ احصان کی شرط اسلام اور مسلمان عورت سے شادی کرنا ہے[1]، ان کی دلیل یہ ہے کہ حضرت حذیفہ نے ایک یہودی عورت سے شادی کرنا چاہا تو حضور علیہ السلام نے ان سے فرمایا: "دعها فإنها لاتحصنک"[2] (رہنے دو اس لئے کہ وہ تم کو 'محصن' نہیں بنائے گی)۔

ب- کسی ذمی کو تہمت لگانے والے پر حد نہیں بلکہ تعزیر ہے، خواہ تہمت لگانے والا مسلمان ہو یا ذمی، اس لئے کہ قذف میں شرط ہے کہ جس پر تہمت لگائی گئی ہے وہ مسلمان ہو۔ اس پر فقہاء کا اتفاق ہے[3]۔

ج- چور مسلمان ہو یا ذمی، اس پر چوری کی حد جاری ہوگی، اور جس کی چوری ہوئی ہے خواہ وہ مسلمان ہو یا ذمی۔ اس پر اتفاق ہے، البتہ اگر چوری کا مال شراب یا خنزیر ہو تو (چوری کی سزا جاری نہیں کی جائے گی)، اس لئے کہ یہ دونوں مال متقوم نہیں ہیں[4]، جیسا کہ اصطلاح "سرقہ" میں بیان کیا گیا ہے۔

د- اگر تنہا اہلِ ذمہ (جن کے ساتھ مسلمان نہ ہوں) بغاوت کریں تو جمہور فقہاء کے نزدیک ان کا عہد ٹوٹ جائے گا، مگر یہ کہ ان کی بغاوت کسی ظلم کی وجہ سے ہو جو ان پر ہوا تو مالکیہ کے یہاں نہیں ٹوٹے گا۔ اور اگر ذمی مسلمان باغیوں کے ساتھ مل کر بغاوت کریں تو اس میں تفصیل اور اختلاف ہے[1]، اصطلاح "بغی" میں دیکھا جائے۔

نیز اہلِ ذمہ کو ڈاکہ زنی کی سزا مسلمانوں کی طرح دی جائے گی، اگر اس کی شرائط پوری ہوں، اس میں کسی کا اختلاف نہیں[2]۔

دوم- قصاص میں اہلِ ذمہ کی خصوصیات:

۳۸- الف- اگر ذمی قتل عمد کرے تو اس پر قصاص واجب ہے اگر مقتول مسلمان یا ذمی ہو، اس میں کسی کا اختلاف نہیں ہے۔ اسی طرح اگر مقتول مستأمن ہو، یہ جمہور کا قول ہے، امام ابوحنیفہ کا اختلاف ہے، انہوں نے کہا: مستأمن کی عصمت و تحفظ عارضی اور وقتی ہے، لہذا اس کی جان کی حفاظت میں شبہ ہے جو قصاص کو ساقط کر دیتا ہے۔

اگر مسلمان کسی ذمی مرد یا عورت کو عمداً قتل کر دے تو شافعیہ و حنابلہ کے یہاں اس مسلمان پر قصاص نہیں، اس لئے کہ فرمانِ نبوی ہے: "لا يقتل مسلم بكافر"[3] (مسلمان کافر کے بدلہ قتل نہیں کیا جائے گا)، اور حنفیہ کے نزدیک مسلمان سے ذمی کا قصاص لیا جائے گا، یہی مالکیہ کا بھی قول ہے اگر اس کو دھوکے سے یا مال لینے کے لئے قتل کرے، اس کی تفصیل اصطلاح "قصاص" میں ہے[4]۔

(۱) البدائع ۷/ ۳۸، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۳۲۰، المنتقی شرح المؤطا ۳/ ۳۳۱، المہذب ۲/ ۲۶۸، المغنی لابن قدامہ ۱۰/ ۱۲۹۔

(۲) حدیث: "إنها لاتحصنک......" کی روایت دارقطنی نے بواسطہ کعب بن مالک (۳/ ۱۴۸ شائع کردہ دار المحاسن ۱۳۸۶ھ) کی ہے اور دارقطنی نے کہا: اس میں ابوبکر بن مریم ہیں جو ضعیف ہیں۔

(۳) ابن عابدین ۳/ ۱۶۸، البدائع للکاسانی ۷/ ۴۰، الحطاب ۶/ ۲۹۸، ۲۹۹، المہذب ۲/ ۲۷۳، المغنی ۸/ ۲۱۶۔

(۴) البدائع ۷/ ۶۷، الخرشی ۸/ ۹۲، المہذب ۲/ ۲۸۱، المغنی ۸/ ۲۶۸۔

(۱) البدائع ۷/ ۱۱۳، مغنی المحتاج ۴/ ۱۲۸، ۲۵۹، الخرشی ۳/ ۱۴۹، المغنی ۸/ ۱۲۱، الأحکام السلطانیہ لأبی یعلی رص ۱۴۵۔

(۲) المبسوط ۹/ ۹۵، جواہر الاکلیل ۱/ ۲۶۹، المغنی ۸/ ۲۹۸۔

(۳) حدیث: "لایقتل مسلم بکافر......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱/ ۲۰۴ حدیث نمبر ۱۱۱ عکس طبع السلفیہ) نے حضرت علیؓ سے کی ہے۔

(۴) ابن عابدین ۳/ ۳۴۹، البدائع ۷/ ۲۳۶، مغنی المحتاج ۴/ ۱۶، المہذب ۲/ ۱۸۵، ۱۸۶، الخرشی ۸/ ۳، جواہر الاکلیل ۲/ ۲۵۵، المغنی ۷/ ۶۵۲، ۶۵۳۔

ب-قتلِ خطأ ،شبہ عمد اورشبہ خطأ میں دیت قاتل کے عاقلہ پر ہے، اس میں مسلمان اور ذمی کے درمیان کوئی فرق نہیں، خواہ مقتول مسلمان ہو یا ذمی۔

مقتول ذمی کی دیت کی مقدار میں اور قاتل ذمی کے عاقلہ میں سے کون اس دیت کو برداشت کریں؟ اس سلسلہ میں تفصیل اور اختلاف ہے[1] جو اصطلاح ''دیت'' اور ''عاقلہ'' کے تحت دیکھی جائے۔

حنفیہ و مالکیہ کے نزدیک ذمی پر کفارہ واجب نہیں، اس لئے کہ اس میں قربت وعبادت کا مفہوم ہے، اور کافر اس کا اہل نہیں، جب کہ شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک واجب ہے، اس لئے کہ یہ مالی حق ہے جس میں مسلمان اور ذمی برابر ہیں، اگر کفارہ روزے کی شکل میں ہو تو واجب نہیں[2]، دیکھئے: ''کفارہ''۔

جان لینے سے نیچے درجے کی زیادتی مثلاً زخمی کرنا، اعضاء کاٹ دینا اگر مسلمانوں اور ذمیوں کے درمیان ہو تو مسلمان سے ذمی کا قصاص نہیں لیا جائے گا، یہ شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک ہے، جب کہ ذمی سے مسلمان کا قصاص لیا جائے گا، اور حنفیہ ان کے درمیان علی الاطلاق قصاص کے قائل ہیں اگر شرائط موجود ہوں، اور مالکیہ نے کہا کہ جان لینے سے نیچے درجے کی زیادتی میں مسلمانوں اور ذمیوں کے درمیان علی الاطلاق قصاص نہیں، اس لئے کہ مماثلت اور یکسانیت نہیں ہے۔

بالاتفاق اہلِ ذمہ کے آپسی زخموں میں قصاص نافذ کیا جائے گا[3]، اگر شرائط پوری ہوں۔ دیکھئے: ''قصاص''۔

(۱) ابن عابدین ۳/ ۳۴۹، البدائع ۷/ ۲۵۴، الخرشی ۸/ ۳۱، ۳۲، جواہر الاکلیل ۲/ ۲۷۱، قلیوبی ۴/ ۱۵۵، المغنی ۷/ ۷۹۳۔

(۲) البدائع ۷/ ۲۵۲، الخرشی ۸/ ۴۹، مغنی المحتاج ۴/ ۱۰۷، المغنی لابن قدامہ ۸/ ۹۴۔

(۳) ابن عابدین ۵/ ۳۵۶، جواہر الاکلیل ۲/ ۲۵۹، مغنی المحتاج ۴/ ۲۵۔

سوم-تعزیرات:

۳۹- تعزیری سزاؤں کی تعیین حاکم جرم اور مجرم کی حالت کے اعتبار سے کرے گا، اور یہ مسلمانوں اور اہلِ ذمہ پر نافذ ہوں گی۔ تعزیر سخت اور ہلکی ہونے میں جرم اور مجرم کی حالت کے مناسب ہوگی[1]، اس کی تفصیل اصطلاح ''تعزیر'' میں ہے۔

اہلِ ذمہ کا قضاء کی عمومی بالادستی کے تابع ہونا:

۴۰- جمہور فقہاء (مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ) کے نزدیک ذمی کو ذمیوں کا قاضی بنانا جائز نہیں، قضاء کے وہ عام ادارے جن کے تابع مسلمان ہیں وہ بھی ان ہی کے ماتحت ہوں گے، اور انہوں نے کہا: جہاں تک ذمیوں میں سے کسی کو ان پر حاکم مقرر کرنے کی عادت اور رواج ہے تو یہ محض سرداری اور قیادت ہے، حاکم یا قاضی بنانا نہیں، اس کا حکم و فیصلہ ان پر اس کے لازم کرنے سے نہیں، بلکہ خود ان کے پابند ہونے سے لازم ہے۔

حنفیہ نے کہا: ان تمام مسائل میں جن میں حکم وثالث مقرر کرنا ممکن ہے، اگر ذمی، ذمیوں کے درمیان فیصلہ کردے تو جائز ہے، اس لئے کہ وہ ذمیوں کے درمیان گواہی کا اہل ہے، لہذا اس کو ان کے درمیان حکم بنانا بھی جائز ہوگا، البتہ ان کا اتفاق ہے کہ خالص حقوق اللہ مثلاً حدِ زنا، میں ذمیوں کو حکم بنانا جائز نہیں، اور قصاص کے سلسلے میں ان کو حکم بنانے کے بارے میں حنفیہ کے درمیان اختلاف ہے[2]۔

۴۱- اگر عام عدالت میں دعوی دائر کیا جائے تو مسلمان قاضی کا

(۱) ابن عابدین ۳/ ۱۷۷، جواہر الاکلیل ۲/ ۲۹۶، قلیوبی ۴/ ۲۰۵، المغنی ۸/ ۳۲۴، ۳۲۶۔

(۲) الفتاوی الہندیہ ۳/ ۳۰۷، ابن عابدین ۴/ ۲۹۹، جواہر الاکلیل ۲/ ۲۱۱، مغنی المحتاج ۴/ ۳۷۷، المغنی لابن قدامہ ۸/ ۳۹۔

اہلِ ذمہ کے جھگڑوں میں فیصلہ کرنا واجب ہے اگر فریقین میں سے کوئی مسلمان ہو، اس پر فقہاء کا اتفاق ہے، اور اگر فریقین ذمی ہوں تو بھی حنفیہ وشافعیہ کے یہاں ان کے درمیان فیصلہ کرنا واجب ہے، یہی حنابلہ کی ایک روایت ہے، اس کی دلیل یہ فرمانِ باری ہے: "وَأَنِ احْكُمْ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللّٰهُ"[1] (اور آپ ان لوگوں کے درمیان فیصلہ کرتے رہئے اسی (قانون) کے مطابق جو اللہ نے نازل کیا ہے)، اور حنابلہ کی دوسری روایت یہ ہے کہ قاضی کو اختیار ہے کہ فیصلہ کرے یا نہ کرے[2]۔ اس کی دلیل یہ فرمانِ باری ہے: "فَإِنْ جَاءُوْكَ فَاحْكُمْ بَيْنَهُمْ أَوْ أَعْرِضْ عَنْهُمْ"[3] (اور اگر یہ آپ کے پاس آئیں تو (خواہ) ان کے درمیان فیصلہ کردیجئے، (خواہ) انہیں ٹال دیجئے)۔

مالکیہ نے تمام دعاوی میں فریقین کی طرف سے مقدمہ دائر کرنے کی شرط لگائی ہے، اور اس صورت میں قاضی کو اختیار ہے کہ دعوے پر غور کرے یا نہ کرے[4]۔ اس کی تفصیل اصطلاح "قضاء" اور "ولایت" میں ہے۔

بہر صورت اگر مسلمان قاضی غیر مسلموں کے درمیان فیصلہ کرنا چاہے تو اسلامی شریعت کے مطابق ہی فیصلہ کرے گا، اس لئے کہ فرمانِ باری ہے: "وَأَنِ احْكُمْ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللّٰهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ وَاحْذَرْهُمْ أَنْ يَفْتِنُوْكَ عَنْ بَعْضِ مَا أَنْزَلَ اللّٰهُ إِلَيْكَ"[5] (اور آپ ان لوگوں کے درمیان فیصلہ کرتے رہئے اسی (قانون) کے مطابق جو اللہ نے نازل کیا ہے اور ان کی خواہشوں پر عمل نہ کیجئے، اور ان لوگوں سے احتیاط رکھئے کہ کہیں وہ آپ کو بچلا نہ دیں آپ پر اللہ کے اتارے ہوئے کسی حکم سے)۔

(۱) سورۂ مائدہ/۴۹۔
(۲) البدائع ۲/ ۳۱۲، قلیوبی ۳/ ۲۵۶، مغنی المحتاج ۳/ ۱۹۵، المغنی لابن قدامہ ۸/ ۲۱۴، ۲۱۵، ۵۳۵۔
(۳) سورۂ مائدہ/۴۲۔
(۴) جواہر الاکلیل ۱/ ۲۹۶، ۲/ ۲۱۷۔
(۵) سورۂ مائدہ/۴۹۔

کن چیزوں سے عہدِ ذمہ ٹوٹ جاتا ہے:

۴۲- ذمی کے مسلمان ہونے سے عہد ذمہ ختم ہوجاتا ہے، اس لئے کہ عقدِ ذمہ اسلام کا ذریعہ ہے اور مقصود حاصل ہوچکا۔

ذمی دار الحرب سے جا ملے یا ذمی لوگ کسی مقام پر غالب ہوکر مسلمانوں سے لڑائی کریں تو عہدِ ذمہ ٹوٹ جاتا ہے، کیونکہ جب وہ لوگ ہم سے لڑنے والے ہوگئے تو عقدِ ذمہ بے فائدہ ہوگیا، کیونکہ وہ اسی واسطے تھا کہ لڑائی کی برائی دور ہو۔ اس پر مذاہب کا اتفاق ہے[1]۔

جمہور فقہاء کے نزدیک جزیہ کی ادائیگی سے گریز کرنے سے بھی عقدِ ذمہ ٹوٹ جاتا ہے، اس لئے کہ یہ عقد کے تقاضے کی خلاف ورزی ہے[2]۔

حنفیہ نے کہا: اگر ذمی جزیہ کی ادائیگی سے گریز کرے تو اس کا عہد نہیں ٹوٹے گا، اس لئے کہ قتال جس حد پر ختم ہوتا ہے وہ جزیہ کی ادائیگی کا تسلیم کرلینا ہے، ادا کرنا نہیں، اور جزیہ کا التزام ابھی باقی ہے، اور ہوسکتا ہے کہ جزیہ ادا نہ کرنا مالی مجبوری کی وجہ سے ہو، لہذا معاہدہ شک کی وجہ سے نہیں ٹوٹے گا[3]۔

۴۳- کچھ اور اسباب بھی ہیں جن کو بعض فقہاء علی الاطلاق اور بعض فقہاء کچھ شرائط کے ساتھ ناقضِ عہد مانتے ہیں۔

چنانچہ مالکیہ نے کہا: شرعی احکام سے سرکشی مثلاً شرعی احکام سے

(۱) الہدایہ مع الفتح ۵/ ۳۰۳، جواہر الاکلیل ۱/ ۲۶۷، مغنی المحتاج ۴/ ۲۵۸، ۲۵۹، الاحکام السلطانیہ لأبی یعلی رص ۱۴۳، ۱۴۴۔
(۲) جواہر الاکلیل ۱/ ۲۶۹، مغنی المحتاج ۴/ ۲۵۸، الاحکام السلطانیہ لأبی یعلی رص ۱۴۵۔
(۳) البدائع ۷/ ۱۱۳، فتح القدیر علی الہدایہ ۵/ ۳۰۲، ۳۰۳۔

لاپرواہی کا اظہار کرنا، آزاد مسلمان عورت کو زنا پر مجبور کرنا اگر واقعتاً زنا کرلے، اس کو دھوکہ دے کر اس سے شادی اور جماع کرنا، مسلمانوں کے بھید معلوم کرنا، کسی نبی کو جس کی نبوت ہمارے یہاں بالاجماع ثابت ہے ایسی گالی دینا جس کی وجہ سے اس کو اس کے کفر پر برقرار نہیں رکھا جاتا، ان تمام چیزوں سے عہدِ ذمہ ٹوٹ جاتا ہے[۱]، اور اگر اس طرح برا بھلا کہے جس کے ساتھ اس کو اس کے کفر پر برقرار رکھا جاتا ہے، مثلاً کہے: عیسیٰ معبود ہیں تو اس کا عہد نہیں ٹوٹتا۔

شافعیہ نے کہا: اگر کوئی ذمی کسی مسلمان عورت سے زنا کرے یا نکاح کے ذریعہ اس سے شہوت پوری کرے یا حربیوں کو مسلمانوں کا بھید بتائے یا کسی مسلمان کو دین سے برگشتہ کرے یا اسلام یا قرآن پر طنز کرے، یا رسول اللہ علیہ السلام کی برائی کرے تو اصح یہ ہے کہ اگر ان چیزوں سے عہد ٹوٹ جانے کی شرط لگائی گئی تھی تو عہد ٹوٹ جائے گا، ورنہ نہیں، کیونکہ پہلی شکل میں اس نے شرط کی خلاف ورزی کی، بخلاف دوسری شکل کے[۲]۔

حنابلہ کے یہاں مشہور روایت اور شافعیہ کے یہاں ایک ''قول'' یہ ہے کہ اگر وہ مذکورہ تمام کام یا ان میں سے کوئی کام کریں تو علی الاطلاق معاہدہ ٹوٹ جائے گا اگر چہ ان پر اس کی شرط نہ لگائی گئی ہو، اس لئے کہ یہی عقد کا تقاضا ہے[۳]۔

حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ ذمی اگر نبی پاک علیہ السلام کو گالی دے تو اس کا معاہدہ نہیں ٹوٹے گا اگر علی الاعلان گالی نہ دے؛ اس لئے کہ یہ مزید کفر ہے، اور عقد اصل کفر کے باوجود باقی رہتا ہے، تو کفر میں زیادتی کے ساتھ بھی باقی رہے گا اور اگر علی الاعلان گالی دے تو اسے

(۱) جواہر الاکلیل ۱/۲۶۹۔

(۲) مغنی المحتاج ۴/۲۵۸، ۲۵۹۔

(۳) الأحکام السلطانیہ لأبی یعلی رص ۱۴۳، ۱۴۵، المغنی لابن قدامہ ۸/۵۲۵، کشاف القناع ۳/۱۴۳۔

قتل کردیا جائے گا اگر چہ عورت ہو، اگر کسی مسلمان کو قتل کردے یا کسی مسلمان عورت سے زنا کرلے تو اس کا معاہدہ نہیں ٹوٹے گا، بلکہ اس کو قتل اور زنا کی سزا دی جائے گی، اس لئے کہ یہ چیزیں گناہ ہیں جن کا وہ مرتکب ہوا ہے، ان کی قباحت اور حرمت کفر سے کم ہے، اور کفر کے ساتھ عقدِ ذمہ باقی رہتا ہے تو گناہ کے ساتھ بدرجہ اولی باقی رہے گا[۱]۔

معاہدہ توڑنے والے ذمی کا حکم:

۴۴ - اگر ذمی عہد توڑ دے تو تمام احکام میں وہ مرتد کے درجہ میں ہے، اور دار الحرب سے جاملنے سے اس کی موت کا حکم لگایا جائے گا، اس لئے کہ وہ مردوں سے جاملا، اس کی ذمیہ بیوی جس کو اس نے دار الاسلام میں چھوڑ دیا ہے، اس سے بائنہ ہوجائے گی، اور اس کا ترکہ تقسیم کردیا جائے گا، اور جب توبہ کرکے لوٹ آئے تو اس کی توبہ قبول کی جائے گی، اور اس کا ''ذمہ'' لوٹ آئے گا، لیکن اگر مسلمان اس پر غالب آگئے یا قید کرلیا گیا تو اس کو غلام بنایا جائے گا، برخلاف مرتد کے (کہ وہ اسلام لائے یا قتل کردیا جائے گا) یہ سب حنفیہ کے نزدیک ہے[۲]۔

مالکیہ اور شافعیہ نے نقض کے اسباب کے اعتبار سے عہد توڑنے والے ذمی کے حکم میں تفصیل کی ہے، چنانچہ مالکیہ نے کہا: کسی نبی کو ایسی گالی دی جس کی وجہ سے کفر لازم نہیں آتا ہے، کسی مسلمان عورت سے زنا بالجبر کیا یا اپنے کو مسلمان بتا کر اس کو دھوکہ دیا جس کی وجہ سے مسلمان عورت نے اس سے شادی کرلی، حالانکہ وہ غیر مسلم ہے، اور اس کے بعد اسلام لانے سے انکار کرے، ان تمام اسباب سے اس کو قتل کردیا جائے گا، رہا مسلمانوں کے بھید کی ٹوہ میں رہنے والا تو امام

(۱) البدائع ۷/۱۱۳، الہدایہ مع فتح القدیر ۵/۳۰۲، ۳۰۳۔

(۲) ابن عابدین ۳/۲۷۷، البنایہ علی الہدایہ ۵/۸۴۲۔

اس کے بارے میں مناسب سمجھ کر قتل کردے یا غلام بنالے، اور جو دار الحرب میں چلا جائے پھر مسلمان اس کو قید کرلیں تو اس کو غلام بنانا جائز ہے، اور اگر اپنے اوپر ظلم کی وجہ سے نکلے تو اس کو غلام نہیں بنایا جائے گا بلکہ اس کو جزیہ پر لوٹا دیا جائے گا (۱)۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ جس کا معاہدہ قتال کی وجہ سے ٹوٹ جائے اسے قتل کردیا جائے گا اور اگر اس کے علاوہ کسی وجہ سے اس کا معاہدہ ٹوٹ جائے تو "اظہر" یہ ہے کہ اس کو اس کے اَمن کی جگہ پہنچانا ضروری نہیں، بلکہ امام کو اختیار ہے کہ قتل کردے یا غلام بنالے یا بلا معاوضہ رہا کردے یا فدیہ پر رہا کردے (۲)۔

حنابلہ نے مشہور روایت کے مطابق نقض کے اسباب میں فرق نہیں کیا، انہوں نے کہا: امام کو چار چیزوں کا اختیار ہے: قتل کرنا، غلام بنانا، فدیہ لینا، بلا معاوضہ رہا کرنا، حربی قیدی کی طرح، کیونکہ وہ ایسا کافر ہے کہ جس پر ہم نے دار الاسلام میں بغیر معاہدہ یا عقد کے قابو پالیا ہے، لہٰذا وہ حربی چور کے مشابہ ہوگیا، اور اگر وہ مسلمان ہوجائے تو نقضِ عہد کی وجہ سے اس کو قتل کرنا حرام ہے (۳)۔

اس کے باوجود جمہور فقہاء (حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ) کے نزدیک ذمیوں کے اپنے معاہدہ کو توڑ دینے کی وجہ سے ان کی اولاد اور ان کی عورتوں کا امان ختم نہیں ہوتا، اس لئے کہ معاہدہ کو توڑنا بالغ مردوں کی طرف سے ہی ہوا ہے، اولاد کی طرف سے نہیں، لہٰذا ضروری ہے کہ اس کا حکم ان کے ساتھ خاص رہے، اور مالکیہ کے کلام سے سمجھ میں آتا ہے کہ ان کی اولاد کو غلام بنالیا جائے گا (۴)۔

أہل شوریٰ

دیکھئے: "مشورہ"۔

---

(۱) جواہر الاکلیل ۱/ ۲۶۹، الشرح الکبیر للدردیر علی ہامش الدسوقی ۲/ ۲۰۵۔

(۲) مغنی المحتاج ۴/ ۲۵۸، ۲۵۹۔

(۳) کشاف القناع ۳/ ۱۴۴، المغنی ۸/ ۵۹، ۵۲۹۔

(۴) ابن عابدین ۳/ ۲۷۷، جواہر الاکلیل ۱/ ۲۶۹، مغنی المحتاج ۴/ ۲۵۹، کشاف القناع ۳/ ۱۴۴۔

اہلِ کتاب

تعریف:

۱ - جمہور فقہاء کے نزدیک اہلِ کتاب: یہود ونصاری اپنے تمام فرقوں کے ساتھ ہیں (۱)۔

حنفیہ کے یہاں توسع ہے، انہوں نے کہا: اہل کتاب ہر وہ شخص ہے جو کسی نبی پر ایمان رکھے اور کسی کتاب الٰہی کو مانے، اور اس میں یہود ونصاری اور حضرت داؤد کی زبور اور حضرت ابراہیم وشیث کے صحائف پر ایمان لانے والے داخل ہیں، اس لئے کہ یہ لوگ آسمانی دین کوجس کے ساتھ کتاب نازل ہوئی، مانتے ہیں۔

جمہور کی دلیل یہ فرمانِ باری ہے:"أَنْ تَقُوْلُوْا إِنَّمَا أُنْزِلَ الْكِتَابُ عَلٰى طَائِفَتَيْنِ مِنْ قَبْلِنَا"، (۲) (اوراس لئے بھی) کہ کہیں تم یہ نہ کہنے لگتے کہ کتاب تو بس ان دوگروہوں پر اتاری گئی جو ہم سے پہلے تھے)۔ اور انہوں نے کہا: اور اس لئے کہ ان صحائف میں مواعظ وامثال تھیں، احکام نہ تھے، لہٰذا ان کا حکم ان کتابوں کا سا نہیں جن میں احکام تھے۔

سامرہ یہودیوں میں سے ہیں اگر چہ اکثر احکام میں ان سے اختلاف رکھتے ہیں۔

صابئہ کے بارے میں اختلاف ہے، امام ابوحنیفہ کی رائے ہے کہ

(۱) ابن عابدین ۳/ ۲۶۸، فتح القدیر ۳/ ۲۳۷ طبع بولاق تفسیر القرطبی ۲۰/ ۱۴۰ طبع دار الکتب، المہذب ۲/ ۲۵۰ طبع الحلبی، المغنی مع الشرح الکبیر ۷/ ۵۰۱۔

(۲) سورۂ انعام/ ۱۵۶۔

وہ اہلِ کتاب یہود، یا نصاری میں سے ہیں، اور امام احمد کا ایک قول اور شافعیہ کے یہاں دو میں سے ایک قول یہ ہے کہ یہ نصاری کی جنس سے ہیں۔

امام شافعی کا مذہب ہے، اور حنابلہ میں سے ابن قدامہ نے اسی کی تصحیح کی ہے کہ اگر یہ لوگ یہود ونصاری کے دینی اصول یعنی رسولوں کی تصدیق اور کتابوں پر ایمان لانے سے متفق ہوں تو انہی میں سے ہوں گے، اور اگر ان کے دینی اصول کے خلاف ہوں تو ان میں سے نہیں ہوں گے، اور ان کا حکم بت پرستوں کی طرح ہوگا (۱)۔

رہے مجوس تو اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ وہ اہلِ کتاب میں سے نہیں ہیں اگر چہ صرف جزیہ لینے کے بارے میں ان کے ساتھ اہلِ کتاب کا معاملہ کیا جاتا ہے، اس مسئلہ میں صرف ابوثور کا اختلاف ہے، انہوں نے ان کو تمام احکام میں اہلِ کتاب میں سے شمار کیا ہے۔

جمہور کی دلیل حدیث: "سنوا بهم سنة أهل الكتاب" (۲) (ان کے ساتھ اہلِ کتاب کا رویہ اختیار کرو) ہے۔ اس سے معلوم ہوتا

(۱) المغنی ۸/ ۴۹۶، ۴۹۷ طبع ریاض، قلیوبی ۴/ ۲۲۹۔

(۲) حدیث: "سنوا بهم أهل الكتاب....." ان الفاظ کے ساتھ اس کے تمام طرق ضعیف ہیں، دیکھئے نصب الرایہ للزیلعی ۳/ ۴۴۸، البتہ حدیث کے واقعہ کے لئے بخاری میں جزیہ کے بیان میں (فتح الباری ۶/ ۲۵۷، ۳۱۵۶) ایک شاہد ہے: "أتانا كتاب عمر بن الخطاب قبل موته بسنة: فرقوا بين كل ذي محرم من المجوس. ولم يكن عمر أخذ الجزية من المجوس. حتى شهد عبد الرحمن بن عوف أن رسول الله ﷺ أخذها من مجوس هجر" (ہمارے پاس حضرت عمرؓ کا خط وفات سے ایک سال قبل آیا کہ مجوس کے تمام محرموں کے درمیان تفریق کرادو۔ حضرت عمرؓ نے مجوس سے جزیہ نہیں لیا تھا یہاں تک کہ حضرت عبدالرحمن بن عوفؓ نے گواہی دی کہ حضور ﷺ نے ہجر کے مجوس سے جزیہ لیا)۔

ہے کہ وہ اہل کتاب نہیں ہیں، اگر وہ اہل کتاب میں سے ہوتے تو حضرت عمر ان سے جزیہ قبول کرنے میں توقف نہ کرتے یہاں تک کہ ان کے سامنے مذکورہ حدیث پیش کی گئی [1]۔

متعلقہ الفاظ:

الف- کفار:

۲- کفار کی تین قسمیں ہیں: ایک قسم اہل کتاب ہے، ان کا بیان آچکا، دوسری قسم ان لوگوں کی ہے جو اہل کتاب کے مشابہ ہیں اور یہ مجوس ہیں، تیسری قسم ان کفار کی ہے جو نہ اہل کتاب ہیں اور نہ ہی اہل کتاب کے مشابہ ہیں، اور یہ مذکورہ دونوں قسموں کے علاوہ بت پرست وغیرہ ہیں، لہذا اہل کتاب کفار میں سے ہیں، لفظ ''کفار'' ''اہل کتاب'' سے عام ہے، اس لئے کہ اس میں اہل کتاب اور اس کے علاوہ بھی داخل ہیں [2]۔

ب- اہل ذمہ:

۳- اہل ذمہ یہود ونصاری وغیرہ میں سے وہ لوگ ہیں جن سے معاہدہ ہوجاتا ہے اور وہ دار الاسلام میں رہتے ہیں، اور ان کو جزیہ دینے، اور اسلام کے دنیوی احکام کی پابندی کی شرط کے ساتھ ان کے کفر پر برقرار رکھا جاتا ہے [3]۔

لہذا اہل ذمہ اور اہل کتاب میں تلازم نہیں، ہوسکتا ہے کہ ایک شخص ذمی ہو، کتابی نہ ہو یا کتابی ہو، ذمی نہ ہو، مثلاً وہ یہودی ونصرانی جو دار الاسلام میں نہیں رہتے۔

(۱) ابن عابدین ۳/ ۲۶۶، احکام اہل الذمہ ۱/ ۲، المغنی ۸/ ۴۹۸ طبع ریاض۔

(۲) المغنی ۸/ ۴۹۶۔

(۳) القاموس، کشاف القناع ۳/ ۱۱۶۔

اہل کتاب میں باہمی فرق:

۴- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ اہل کتاب (یہود ونصاری) کا مقابلہ اگر مجوس سے کیا جائے تو مجوسیت ان سے بری ہے [1]۔ اور اگر یہودیت کا مقابلہ نصرانیت سے ہو تو فقہاء ومفسرین کے مختلف نقطہائے نظر ہیں:

پہلا نقطۂ نظر: ان دونوں فرقوں میں باہمی کوئی فرق نہیں ہے۔ ان فقہاء ومفسرین کے اقوال سے یہی متبادر ہے جنہوں نے اس مسئلہ پر بحث کی اور یہود ونصاری پر بلا امتیاز بہت سے یکساں فقہی احکام مرتب کئے، مثلاً ان کے درمیان باہمی نکاح جائز ہے جیسا کہ مسلمانوں کے باہمی مسالک کے درمیان، یا ان میں سے ایک کی گواہی دوسرے کے خلاف جائز ہے، اور مسلمانوں کے لئے ان کا ذبیحہ کھانا جائز ہے، اور ان کی عورتوں سے نکاح حلال ہے اور اس جیسے فقہی احکام، اس لئے کہ ان کا مذہب ایک ہے اگرچہ ان کی شریعت الگ الگ ہے، اور اس لئے کہ شرک کے عقیدہ اور محمد علیہ السلام کی نبوت کے انکار میں دونوں شریک ہیں [2]۔

دوسرا نقطۂ نظر: نصرانیت یہودیت سے بری ہے، بعض فقہاء حنفیہ (ان میں ابن نجیم، صاحب درر اور ابن عابدین) نے اسی کو ذکر کیا ہے، اور یہی بعض مفسرین کی رائے ہے، اور اسی فرق کی بنیاد پر انہوں نے یہ تفریع کی: اس سے لازم یہ آئے گا کہ یہودیہ اور نصرانی سے یا نصرانیہ اور یہودی سے پیدا ہونے والا بچہ یہودی کے تابع ہو، نہ کہ نصرانی کے۔

اس کا فائدہ آخرت کے عذاب میں تخفیف ہے، چنانچہ آخرت

(۱) المبسوط ۸/ ۵۴، فتح القدیر ۳/ ۲۸۷۔

(۲) المبسوط ۴/ ۲۱۰، ۵/ ۳۲، ۳۸، ۴۴، المغنی ۸/ ۵۶۷، ۵۶۸، روضۃ الطالبین ۷/ ۱۳۵، ۱۳۶، الحطاب ۳/ ۴۷۴، المدونۃ الکبری ۴/ ۳۰۶۔

میں نصرانی پر عذاب زیادہ سخت ہوگا، اس لئے کہ نصاریٰ کی نزاع الٰہیات میں ہے جب کہ یہودیوں کی نزاع نبوت میں ہے۔

اسی طرح دنیا میں، کیونکہ "ولوالجی" نے "کتاب الأضحیۃ" میں لکھا ہے: مجوسی اور نصرانی کا کھانا کھانا مکروہ ہے، اس لئے کہ مجوسی گلا گھونٹنے سے، چوٹ لگنے سے اور اونچے سے گر کر مرنے والے جانور کو پکا دیتا ہے، اور نصرانی کے یہاں ذبیحہ نہیں، وہ مسلمان کا ذبیحہ کھاتا ہے یا گلا گھونٹ کر مار دیتا ہے اور کھا جاتا ہے، اور یہودی کے کھانے میں کوئی حرج نہیں، اس لئے کہ وہ یہودی یا مسلمان ہی کا ذبیحہ کھاتا ہے، لہٰذا معلوم ہوا کہ دنیوی احکام میں بھی نصرانی یہودی سے برا ہے[۱]۔

تیسرا نقطۂ نظر وہ ہے جو "الذخیرہ" میں "الخلاصہ" کے حوالہ سے ذکر کیا گیا ہے، اور یہی بعض مفسرین کا قول ہے کہ یہودیوں کا کفر نصاریٰ کے کفر سے سخت ہے، اس لئے کہ یہودی ہمارے نبی ﷺ اور حضرت عیسیٰ دونوں کی نبوت کا انکار کرتے ہیں، اور نصاریٰ کا کفر ہلکا ہے، اس لئے کہ وہ ایک ہی نبی کی نبوت کے منکر ہیں، اور اس لئے بھی کہ یہودی مسلمانوں کے سب سے سخت اور کٹر دشمن ہیں، جب کہ نصاریٰ یہود کے مقابلہ میں نرم خو اور مسلمانوں سے زیادہ قریب ہیں[۲]۔

اہل کتاب کے لئے عقد ذمہ:

۵- امام یا اس کے نائب کے لئے اہل کتاب کے ساتھ عقد ذمہ طے کرنا جائز ہے اور ان سے کون مراد ہیں اس میں سابقہ اختلاف کا لحاظ رہے گا، دوسرے کافروں کے ساتھ عقد ذمہ کرنے میں اختلاف ہے، اہل کتاب کے ساتھ بالاتفاق عقد ذمہ کرنا جائز ہے، اس کی دلیل یہ فرمان باری ہے: "قَاتِلُوا الَّذِيْنَ لاَ يُؤْمِنُوْنَ بِاللّٰهِ وَلاَ بِالْيَوْمِ الآخِرِ وَلاَ يُحَرِّمُوْنَ مَا حَرَّمَ اللّٰهُ وَرَسُوْلُهُ وَلاَ يَدِيْنُوْنَ دِيْنَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِيْنَ أُوْتُوا الْكِتَابَ حَتّٰى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَّدٍ وَّهُمْ صَاغِرُوْنَ"[۱] (اہل کتاب میں سے ان سے لڑو جو نہ اللہ پر ایمان رکھتے ہیں اور نہ روز آخرت پر اور نہ ان چیزوں کو حرام سمجھتے ہیں جنہیں اللہ اور اس کے رسول نے حرام کیا ہے اور نہ سچے دین کو قبول کرتے ہیں یہاں تک کہ وہ جزیہ دیں رعیت ہوکر اور اپنی پستی کا احساس کرکے)۔

اور اس عقد کا نتیجہ یہ ہے کہ وہ امام کے احکام کے پابند ہوں گے، احکام کی پابندی سے مراد یہ ہے کہ ان پر جن حقوق کی ادائیگی یا حرام کے ترک کا فیصلہ کیا جائے گا اس کو قبول کریں گے، اور یہ کہ اپنے ہاتھوں سے ذلیل ہوکر جزیہ دیں گے۔ دینے سے مراد دینے کو تسلیم کرنا اور پابند بننا ہے، ادائیگی مراد نہیں، اور نہ احکام کا بالفعل جاری ہونا مراد ہے، اور اس عقد کی وجہ سے ان کے خون اور ان کے مال محفوظ ہوجاتے ہیں، اس لئے کہ عقد ذمہ تحفظ کا فائدہ دینے میں اسلام کے بدل کی طرح ہے[۲]۔

مالکیہ وشافعیہ نے کہا: اگر اہل کتاب عقد ذمہ کی درخواست کریں اور اس میں مسلمانوں کی مصلحت ہو تو واجب ہے کہ امام ان کی درخواست منظور کرے[۳]۔

عقد ذمہ کے احکام، کس طرح عقد ذمہ طے ہوتا ہے، جزیہ کی مقدار کیا ہے، جزیہ کس پر عائد ہوتا ہے، کیسے ساقط ہوجاتا ہے، اور

---

(۱) ابن عابدین ۳/ ۲۹۵، البحر الرائق ۳/ ۲۲۵، ۲۲۶، شرح الدرر ۱/ ۲۳۵، التفسیر الکبیر ۱۲/ ۶۷۔

(۲) سابقہ مراجع، فتح القدیر للشوکانی ۲/ ۶۳، ۶۵۔

(۱) سورۂ توبہ/ ۲۹۔

(۲) الکاسانی ۷/ ۱۱۱، المغنی ۸/ ۵۰۰، الخرشی ۳/ ۱۴۳، ۱۴۴۔

(۳) المہذب ۲/ ۲۵۳۔

عقدِ ذمہ کس چیز سے ٹوٹ جاتا ہے؟ ان احکام کی تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''اہلِ ذمہ'' اور ''جزیہ''۔

اہلِ کتاب کا ذبیحہ:

۶ - ابن قدامہ نے کہا: اہلِ کتاب کے ذبیحے کے مباح ہونے پر اہلِ علم کا اجماع ہے، اس لئے کہ فرمانِ باری ہے: "وَطَعَامُ الَّذِيْنَ أُوْتُوا الْكِتَابَ حِلٌّ لَّكُمْ" [1] (اور جو لوگ اہل کتاب ہیں ان کا کھانا تمہارے لئے جائز ہے) یعنی ان کے ذبیحے۔

حضرت ابن عباس نے فرمایا: اہلِ کتاب کے کھانے سے مراد ان کا ذبیحہ ہے اور یہی مجاہد اور قتادہ کا قول ہے، حضرت ابن مسعودؓ سے یہی مفہوم مروی ہے۔

اکثر اہلِ علم ان کے شکار کو بھی مباح سمجھتے ہیں، یہی قول عطاء، لیث، شافعی اور اصحاب رائے کا ہے، اہلِ کتاب کے شکار کو کسی نے حرام کیا ہے، اس کا ثبوت ہمارے علم میں نہیں۔

مسلمان اور اہلِ کتاب کے عادل وفاسق میں کوئی فرق نہیں۔

کتابی کے ذبیحہ کی اباحت اور غیر کتابی کے ذبیحہ کی حرمت میں ذمی وحربی میں کوئی فرق نہیں، امام احمد سے اہلِ حرب کے نصاریٰ کے ذبیحہ کے بارے میں پوچھا گیا تو انہوں نے کہا کہ اس میں کوئی حرج نہیں، اور ابن المنذر نے کہا: ہمارے علم میں تمام اہلِ علم کا اس پر اجماع ہے، ان میں مجاہد، ثوری، شافعی، احمد، اسحاق، ابوثور اور اصحاب رائے ہیں، اور عربی وغیر عربی کتابی میں کوئی فرق نہیں، کیونکہ آیت ان کے بارے میں عام ہے۔

اگر کتابی کے والدین میں سے ایک ایسا ہو جس کا ذبیحہ حلال ہو اور دوسرا ایسا ہو جس کا ذبیحہ حلال نہ ہو تو حنابلہ نے کہا کہ اس کا شکار اور

(۱) سورۂ مائدہ /۵۔

ذبیحہ حلال نہیں، اور امام شافعی نے کہا: اگر باپ غیر کتابی ہو تو حلال نہیں، اور اگر باپ کتابی ہو تو اس میں دو قول ہیں: ایک قول یہ ہے کہ مباح ہے، یہی امام مالک اور ابوثور کا قول ہے، دوسرا قول یہ ہے کہ مباح نہیں، کیونکہ اس میں تحریم اور اباحت دونوں کے دواعی موجود ہیں، اس لئے تحریم کا تقاضا غالب ہوگا۔

امام ابوحنیفہ نے کہا: بہرصورت اس کا ذبیحہ حلال ہے، اس لئے کہ آیت عام ہے اور اس لئے بھی کہ وہ کتابی ہے، اپنے دین پر برقرار ہے، لہذا اس کا ذبیحہ حلال ہوگا، جیسا کہ اگر اس کے والدین دونوں کتابی ہوتے۔

اگر اس کے والدین بت پرست یا مجوسی ہوں (اور وہ بذات خود کتابی ہو) تو ائمہ ثلاثہ کے مذہب کا تقاضا یہ ہے کہ اس کا ذبیحہ حرام ہو، اور امام ابوحنیفہ کے مذہب کا تقاضا یہ ہے کہ حلال ہو، اس لئے کہ اعتبار ذبح کرنے والے کے دین کا ہے، نہ کہ اس کے والدین کے دین کا، اس کی دلیل یہ ہے کہ جزیہ قبول کرنے کے سلسلے میں اسی کا اعتبار ہے اور اس لئے کہ نص عام ہے اور قیاس بھی یہی ہے [1]۔ رہا کتابی کا اس جانور کو ذبح کرنا جو مسلمان کی ملکیت میں ہو تو اس کی اباحت وحرمت میں فقہاء مالکیہ کے دو اقوال ہیں، اور ابن عرفہ نے تیسرا قول مکروہ لکھا ہے، اور ان میں راجح قول کراہت کا ہے [2]۔

مالکیہ کے علاوہ دوسرے فقہاء کی اس مسئلہ میں ہمیں صراحت نہیں ملی۔ ہاں وہ علی الاطلاق کتابی کے ذبیحہ کو حلال کہتے ہیں جیسا کہ گزرا، مالکیہ کی طرح انہوں نے تفصیل نہیں کی، ان کی عبارتوں سے ظاہر یہ ہے کہ حلال ہے۔

(۱) المغنی ۸/ ۵۶۷، ۵۶۸۔

(۲) حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۱۰۲۔

اہلِ کتاب کی عورتوں سے نکاح:

۷-فقہاء مذاہب کا اتفاق ہے کہ سابقہ آیت: "وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِيْنَ أُوْتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ" [۱] (اور ان کی پاک دامن عورتیں جن کو تم سے قبل کتاب مل چکی ہے) کی وجہ سے مسلمان کا کتابی عورت سے نکاح جائز ہے، امام احمد سے مروی ہے کہ بنوتغلب کے نصاری کی عورتوں سے نکاح حرام ہے، لیکن ان سے صحیح روایت یہ ہے کہ وہ عام اہلِ کتاب کی طرح ہیں، حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ نکاح کا جواز خاص اہلِ ذمہ کی عورتوں سے ہے، نہ کہ اہلِ حرب کی عورتوں سے، لیکن جمہور کے نزدیک حربی وغیر حربی عورتیں دونوں برابر ہیں، کوئی فرق نہیں [۲]۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح "نکاح"۔

اہلِ کتاب کے برتنوں کا استعمال:

۸-حنفیہ و مالکیہ کا مذہب اور حنابلہ کے یہاں ایک قول یہ ہے کہ اہلِ کتاب کے برتنوں کا استعمال جائز ہے الا یہ کہ اس کی ناپاکی کا یقین ہو۔ قرافی مالکی نے صراحت کی ہے کہ اہلِ کتاب کے بنائے ہوئے تمام کھانے وغیرہ پاک سمجھے جائیں گے۔ اور شافعیہ کا مذہب اور حنابلہ کے یہاں دوسری روایت یہ ہے کہ اہلِ کتاب کے برتنوں کا استعمال مکروہ ہے، لیکن اگر ان کی طہارت کا یقین ہو تو کراہت نہیں، تفصیلی احکام اصطلاح "آنیہ" کے تحت گذر چکے ہیں [۳]۔

اہلِ کتاب کی دیت:

۹-امام مالک واحمد کے یہاں کتابی کی دیت مسلمان کی دیت کی آدھی ہے، اور ان میں سے عورت کی دیت اس کی آدھی ہے، اور شافعیہ کے یہاں کتابی مرد کی دیت مسلمان کی دیت کی تہائی ہے، اور کتابی عورت کی دیت اس کی نصف ہے، اور حنفیہ کے یہاں اس کی دیت مسلمان کی دیت کی طرح ہے [۱] دیکھئے: اصطلاح "دیت"۔

اہلِ کتاب سے جہاد:

۱۰-فرمانِ باری ہے: "قَاتِلُوا الَّذِيْنَ لاَ يُؤْمِنُوْنَ بِاللّٰهِ وَلاَ بِالْيَوْمِ الآخِرِ وَلاَ يُحَرِّمُوْنَ مَا حَرَّمَ اللّٰهُ وَرَسُوْلُهُ وَلاَ يَدِيْنُوْنَ دِيْنَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِيْنَ أُوْتُوا الْكِتَابَ حَتّٰى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَّدٍ وَّهُمْ صَاغِرُوْنَ" [۲] (اہل کتاب میں سے ان سے لڑو جو نہ اللہ پر ایمان رکھتے ہیں اور نہ روز آخرت پر اور نہ ان چیزوں کو حرام سمجھتے ہیں جنہیں اللہ اور اس کے رسول نے حرام کیا ہے اور نہ سچے دین کو قبول کرتے ہیں یہاں تک کہ وہ جزیہ دیں رعیت ہو کر اور اپنی پستی کا احساس کر کے)۔

اللہ تعالی نے تمام کفار سے لڑنے کا حکم دیا ہے، کیونکہ وہ کفر پر متفق ہیں، اور خاص طور پر اہلِ کتاب کا ذکر اس لئے ہے کہ ان کی ذمہ داری بڑی ہے، کیونکہ انہیں آسمانی کتابیں دی گئیں، اور وہ توحید، رسولوں، شرائع اور ملل کا علم رکھتے ہیں، خصوصاً حضور علیہ السلام، آپ کے دین، اور آپ کی امت کو جانتے ہیں، اس کے باوجود اس کے انکار سے ان کے خلاف حجت پوری ہوگئی اور ان کا جرم بڑھ گیا، اس لئے ان کی حیثیت پر متنبہ کیا، پھر قتال کی ایک حد مقرر کی، اور وہ قتل کے بدلے

(۱) سورۂ مائدہ/ ۵۔
(۲) الجصاص ۱/ ۳۹۱، ۳۹۶، الشرح الکبیر ۲/ ۳۶۷، نہایۃ المحتاج ۶/ ۲۸۴، المغنی ۸/ ۱۷، القرطبی ۶/ ۷۹۔
(۳) الموسوعۃ الفقہیہ کویت ۱/ ۱۴، ۱۵۔

(۱) الکاسانی ۷/ ۲۳۷، الشرح الکبیر ۴/ ۲۳۸، المہذب ۲/ ۱۷۳، کشاف القناع ۶/ ۲۱۔
(۲) سورۂ توبہ/ ۲۹۔

جزیہ دینا ہے[۱]۔

اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ یہود ونصاری سے جزیہ لیا جائے گا اگر وہ جنگ سے رکنے کی درخواست کریں، ان کے علاوہ کے بارے میں اختلاف ہے، جس کی تفصیل اصطلاح ''اَہل حرب''، ''اَہلِ ذمہ'' اور ''جزیہ'' میں دیکھی جائے۔

حنابلہ نے کہا ہے: اَہلِ کتاب سے جنگ کرنا دوسروں سے جنگ کرنے سے افضل ہے۔ حضرت ابن مبارک رومیوں سے جہاد کرنے کے لئے ''مرو'' سے آتے تھے، اس کے بارے میں ان سے پوچھا گیا تو انہوں نے کہا: ان لوگوں سے دین کے بارے میں جنگ کی جاتی ہے[۲]۔

روایت میں ہے کہ حضور ﷺ نے اُم خلاد سے فرمایا: ''إن ابنک له أجر شهيدين، قالت: ولم ذلک يا رسول الله؟ قال: لأنه قتله أهل الكتاب''[۳] (تمہارے بیٹے کے لئے دو شہیدوں کا ثواب ہے، انہوں نے دریافت کیا: یہ کیوں اے اللہ کے رسول؟ آپ ﷺ نے فرمایا: اس لئے کہ اس کو اَہلِ کتاب نے قتل کیا ہے)۔

جنگ میں اَہلِ کتاب سے مدد لینا:

۱۱ – حنفیہ، حنابلہ کا صحیح مذہب، ابن المنذر کے علاوہ شافعیہ اور مالکیہ میں ابن حبیب کا مذہب اور امام مالک کی ایک روایت یہ ہے کہ بوقت ضرورت جنگ میں اَہل کتاب سے تعاون لینا جائز ہے[۱]، اس لئے کہ ''أن النبي ﷺ استعان في غزوة حنين سنة ثمان بصفوان بن أمية وهو مشرك''[۲] (حضور ﷺ نے ۸ ھ میں غزوۂ حنین کے موقع پر صفوان بن امیہ سے مدد لی، حالانکہ وہ مشرک تھے)۔

شافعیہ وحنابلہ نے اس شرط کی صراحت کی ہے کہ امام کو معلوم ہو کہ مسلمانوں کے بارے میں ان کی رائے ٹھیک ہے، اور ان سے خیانت کا ڈر نہ ہو، اگر خیانت کا اندیشہ ہو تو ان سے مدد لینا جائز نہیں، اس لئے کہ جب ہم غیر معتبر مسلمان مثلاً ترک جنگ پر آمادہ کرنے والوں اور جھوٹی خبریں اڑانے والوں سے مدد لینے سے منع کرتے ہیں تو کافر سے بدرجہ اولی (منع کریں گے)[۳]۔

اسی طرح امام بغوی اور دوسرے حضرات نے ایک اور شرط یہ لگائی ہے کہ مسلمانوں کی کثرت ہو، کہ اگر یہ لوگ جن سے مدد لی گئی ہے غداری کر کے دشمن سے جا ملیں تو مسلمانوں کے لئے ان تمام کا مقابلہ کرنا ممکن ہو۔

ماوردی نے شرط لگائی ہے کہ دشمن کے عقیدہ کے مخالف ہوں، مثلاً

(۱) تفسیر القرطبی ۸/۱۰۹، ۱۱۰۔
(۲) المغنی ۸/۳۵۰۔
(۳) حدیث: ''إن ابنک.....'' کی روایت ابوداؤد نے کتاب الجہاد (۳/۱۳ حدیث نمبر ۲۴۸۸ طبع دعاس) میں کی ہے اس کی سند میں عبدالخبیر اور فرج بن فضالہ ہیں، منذری کہتے ہیں کہ بخاری نے فرمایا: عبدالخبير عن أبيه عن جده ثابت بن قيس عن النبي ﷺ، ان سے فرج بن فضالہ نے روایت کی ہے ان کی حدیث قابل بھروسہ نہیں ہے فرج کے پاس منکر احادیث ہیں''۔ اور ابوحاتم رازی نے کہا: عبدالخبیر کی حدیث ثابت نہیں، منکر الحدیث ہیں، اور ابن عدی نے کہا: عبدالخبیر معروف نہیں (مختصر سنن أبی داؤد ۳/۳۵۹ طبع دار المعرفہ)۔

(۱) ابن عابدین ۳/۲۳۵، المبسوط ۱۰/۳۳، فتح القدیر ۵/۲۴۲، ۲۴۳، الحطاب ۳/۳۵۲، روضۃ الطالبین ۱۰/۲۳۹، مغنی المحتاج ۴/۲۲۱، الإنصاف ۴/۱۴۳، المغنی ۸/۴۱۴۔
(۲) حدیث: ''استعان في غزوة حنين.....'' کی روایت ابن ہشام (۴/۸۶ طبع الحلبی) نے کی ہے ہیثمی نے مجمع الزوائد (۶/۱۸۰) میں کہا: بزار نے اس کو اختصار کے ساتھ روایت کیا ہے اور اس میں ابن اسحاق ہیں، ابویعلی کی روایت میں سماع کی صراحت ہے امام احمد کی سند کے بقیہ رجال صحیح کے رجال ہیں۔
(۳) روضۃ الطالبین ۱۰/۲۳۹، المغنی ۸/۴۱۴، کشاف القناع ۳/۴۸۔

یہود ونصاری [1]۔

ابن حبیب کے علاوہ مالکیہ اور اہل علم کی ایک جماعت مثلاً ابن المنذر اور جوزجانی کی رائے ہے کہ مشرک سے مدد لینا جائز نہیں، اس لئے کہ حضور ﷺ نے فرمایا: "فارجع فلن أستعين بمشرك" [2] (لوٹ جاؤ، اس لئے کہ میں کسی مشرک سے ہرگز مدد نہیں لوں گا)، اور لڑنے والے فوجیوں کے علاوہ فوج کی خدمات میں وہ رہ سکتے ہیں [3]، تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح "جہاد"۔

اہل کتاب کو ان کے دین پر چھوڑنا:

۱۲ - اگر اہل کتاب دار الاسلام کے ذمی ہوں تو عقود ومعاملات اور ضائع کردہ چیزوں کے تاوان کے بارے میں حقوق العباد کے متعلق ان پر وہی احکام جاری ہوں گے جو مسلمانوں پر جاری ہوتے ہیں، اور عقائد وعبادات سے متعلق چند شرائط کے ساتھ ان کو اپنے دین پر چھوڑ دیا جائے گا، اس کی تفصیل اصطلاح "اہل ذمہ" میں ہے۔

اہل کتاب اور مشرکین کے درمیان مشترکہ احکام:

۱۳ - اہل کتاب اور مشرکین کچھ احکام میں مشترک ہیں مثلاً:

الف- مشرکین اور اہل کتاب دونوں کو حرم میں داخل ہونے سے روکا جائے گا، اگر مشرک خفیہ طور پر حرم میں داخل ہوجائے اور مرجائے تو اس کی قبر کھود کر اس کی ہڈیوں کو باہر نکالا جائے گا، یہ لوگ نہ حرم میں وطن بناسکتے ہیں اور نہ ہی وہاں سے گزر سکتے ہیں، اگر ان کا قاصد آئے تو امام "حل" میں جا کر اس کی بات سنے گا۔

رہا جزیرۂ عرب تو امام مالک وشافعی نے کہا: ان مقامات سے غیر مسلم کو نکالا جائے گا، البتہ سفر کی حالت میں یہاں آمد ورفت کرنے سے ان کو نہیں روکا جائے گا، اور ان کے واسطے تین دن کے اندر نکلنے کے لئے وقت مقرر کردیا جائے گا، جیسا کہ حضرت عمرؓ نے ان کو جلا وطن کرتے وقت مقرر کیا تھا۔

کون سے علاقے جزیرۂ عرب میں داخل ہیں یا داخل نہیں ہیں؟ اور وہاں کفار کے داخلہ کے احکام کے لئے دیکھئے: اصطلاح "أرض عرب"۔

ب- اہل کتاب اور مشرکین کو تمام مساجد میں داخلہ سے روکا جائے گا، حضرت عمر بن عبدالعزیز نے اپنے گورنروں کے پاس یہی فرمان بھیجا تھا، ان کی دلیل یہ آیت ہے: "إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ" [1] (مشرکین تو نرے ناپاک ہیں) اس کی تائید اس فرمان باری سے ہوتی ہے: "فِي بُيُوتٍ أَذِنَ اللَّهُ أَنْ تُرْفَعَ" [2] ((وہ) ایسے گھروں میں ہیں جن کے لئے اللہ نے حکم دیا ہے کہ ان کو بلند کیا جائے (اور ان کا احترام کیا جائے))، اور ان میں کفار کا داخلہ ان کے احترام کے خلاف ہے۔

امام شافعی کے یہاں آیت تمام مشرکین کے حق میں عام اور مسجد حرام کے ساتھ خاص ہے، لہٰذا مسجد حرام کے علاوہ دوسری مساجد میں داخلہ سے ان کو منع نہیں کیا جائے گا۔

حنفیہ کے یہاں مسجد حرام میں مشرکین اور اہل کتاب کے داخلہ کے بارے میں دو روایتیں ہیں: ایک روایت "السیر الکبیر" میں

---

(۱) روضۃ الطالبین ۱۰/ ۲۳۹۔

(۲) حدیث: "فارجع فلن أستعين بمشرك......" کی روایت مسلم (کتاب الجہاد ۳/ ۱۴۴۹، حدیث نمبر ۱۸۱۷) نے کی ہے۔

(۳) الحطاب ۳/ ۳۵۲، المدونۃ الکبری ۳/ ۴۰، فتح القدیر ۵/ ۲۴۲، ۲۴۳، المغنی ۸/ ۴۱۴۔

(۱) سورۂ توبہ/ ۲۸۔

(۲) سورۂ نور/ ۳۶۔

ممانعت کی، اور دوسری ''الجامع الصغیر'' میں عدم ممانعت کی ہے۔

حنابلہ کے یہاں بہر حال ان کو حرم سے روکا جائے گا۔

اگر اہل کتاب جزیہ دینے سے گریز کریں تو مشرکین کی طرح ان سے بھی جنگ کی جائے گی، کیونکہ جزیہ دے کر ہی وہ اپنے خون کی حفاظت کر سکتے ہیں۔

جب انہوں نے جزیہ روک دیا تو اپنے خون کو مباح کرنے میں وہ مشرکین کی طرح ہو گئے (۱)۔

ج - ایک مشترک حکم یہ بھی ہے کہ دار الاسلام میں کوئی نیا عبادت خانہ نہیں بنائیں گے، اور ان میں سے کسی کو مسلمانوں کے قبرستان میں دفن نہیں کیا جائے گا (۲)۔

مسلمانوں پر اہل کتاب کی ولایت واختیار:

۱۴ - کسی مسلمان پر کسی کافر کو عام یا خاص کوئی ولایت نہیں، لہذا کافر مسلمانوں کا امام، قاضی، اور ان پر گواہ نہیں بن سکتا، کسی مسلمان عورت کے نکاح میں اس کو کوئی ولایت نہیں، اس کے لئے کسی مسلمان کی حضانت کا حق نہیں ہے، اور اس کا ولی یا وصی بھی نہیں ہو سکتا (۳)۔

اس کی دلیل یہ فرمانِ باری ہے: "لاَ تَتَّخِذُوْا عَدُوِّيْ وَعَدُوَّكُمْ أَوْلِيَاءَ تُلْقُوْنَ إِلَيْهِمْ بِالْمَوَدَّةِ" (۴) (تم میرے دشمن اور اپنے دشمن کو دوست نہ بنالینا کہ ان سے محبت کا اظہار کرنے لگو)۔

ولایت واختیار دینا دوستی کے مشابہ ہے، لہذا ان کو اختیار دینا ایک طرح سے ان سے دوستی کرنا ہے، حالانکہ اللہ تعالی کا فیصلہ ہے کہ جو ان سے دوستی کرے وہ ان ہی میں سے ہے، اور ان سے براءت کے بغیر ایمان مکمل نہیں ہوتا، اور ولایت براءت کے منافی ہے، ولایت وبراءت کبھی ایک ساتھ جمع نہیں ہو سکتیں، ولایت ایک اعزاز ہے، لہذا یہ کفر کی اہانت کے ساتھ کبھی بھی جمع نہیں ہو سکتی، ولایت ایک طرح کی مہربانی ہے، لہذا کفار کی دشمنی کے ساتھ جمع نہیں ہو سکتی (۱)، تفصیلات کے لئے دیکھئے: نکاح، شہادت اور قضاء کے ابواب، نیز اصطلاح ''کفر''۔

مسلمان عورتوں کے ساتھ اہل کتاب کے نکاح کا باطل ہونا:

۱۵ - اس کی دلیل یہ فرمانِ باری ہے: "يٰاَيُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُوْا إِذَا جَآءَكُمُ الْمُؤْمِنَاتُ مُهَاجِرَاتٍ فَامْتَحِنُوْهُنَّ، اَللّٰهُ أَعْلَمُ بِإِيْمَانِهِنَّ فَإِنْ عَلِمْتُمُوْهُنَّ مُؤْمِنَاتٍ فَلاَ تَرْجِعُوْهُنَّ إِلَى الْكُفَّارِ لاَهُنَّ حِلٌّ لَّهُمْ وَلاَ هُمْ يَحِلُّوْنَ لَهُنَّ" (۲) (اے ایمان والو جب تمہارے پاس مسلمان عورتیں ہجرت کر کے آئیں تو ان کا امتحان کر لیا کرو، اللہ ان کے ایمان سے خوب واقف ہے، پس اگر انہیں مسلمان سمجھ لو تو انہیں کافروں کی طرف مت واپس کرو، وہ عورتیں ان (کافروں) کے لئے نہ حلال ہیں اور نہ وہ (کافر) ان کے لئے حلال ہیں) مفسرین نے ''فلا ترجعوهن إلى الكفار......'' کی تفسیر میں کہا: اللہ تعالی نے کسی مسلمان عورت کو کسی کافر کے لئے حلال نہیں کیا، اور نہ کسی مشرک عورت سے کسی مسلمان کے نکاح کو (حلال کیا) (۳)۔

---

(۱) ابن عابدین ۱/ ۲۷۷، ۲۷۹، ۲۸۳، القرطبی ۸/ ۱۰۴، المہذب ۲/ ۲۵۷، المغنی ۸/ ۵۳۱۔

(۲) ابن عابدین ۳/ ۲۷۱۔

(۳) ابن عابدین: ابواب قضاء، شہادت اور نکاح، نیز بقیہ مذاہب کی کتابوں کے مذکورہ ابواب۔

(۴) سورۂ ممتحنہ / ۱۔

---

(۱) أحكام أہل الذمہ لابن القیم ۱/ ۲۴۲، طبع دار العلم للملایین بیروت۔

(۲) سورۂ ممتحنہ / ۱۰۔

(۳) القرطبی ۱۸/ ۶۳، ۶۴۔

مسلمان اور کتابی بیویوں کے درمیان عدل:

۱۶- بیویوں کے درمیان اگر چہ ان کے دین الگ الگ ہوں عدل واجب ہے، ابن المنذر نے کہا: ہمارے علم کے مطابق تمام اہل علم کا اتفاق ہے کہ مسلمان اور ذمی بیوی کی باری میں مساوات ہے، اس لئے کہ باری زوجیت کے حقوق میں سے ہے، لہذا اس میں مسلمہ اور کتابیہ برابر ہیں، جیسا کہ نفقہ اور رہائش میں ہے، اور یہ حکم تمام فقہاء کے نزدیک ہے [۱]۔

اُہل کتاب کے ساتھ معاملہ کا حکم:

۱۷- اُہل کتاب کے ساتھ معاملہ کرنا جائز ہے، نبی ﷺ سے ثابت ہے: "أنه اشترى من يهودي سلعة إلى الميسرة" [۲] (حضور ﷺ نے ایک یہودی سے سامان (ادھار) آسانی پیدا ہونے تک کے لئے خریدا)، نیز آپ ﷺ سے ثابت ہے: "أنه اشترى من يهودي طعاما إلى أجل ورهنه درعه" [۳] (آپ ﷺ نے ایک یہودی سے غلہ ادھار خریدا اور اس کے پاس اپنی زرہ رہن رکھی)، یہ ان کے ساتھ معاملہ کے جواز کی دلیل ہے، اور آپ ﷺ سے ثابت ہے: "أنه زارعهم وساقاهم" [۴] (آپ ﷺ ان سے مزارعت اور مساقات کی)، اور آپ ﷺ سے ثابت ہے: "أكل من طعامهم" (آپ ﷺ نے ان کا کھانا کھایا)، اس کے علاوہ اور بہت سے واقعات ہیں، البتہ ان کے ساتھ شرکت کے بارے میں کچھ تفصیلات ہیں جو اپنی جگہوں پر ملیں گی [۱]۔

(۱) ابن عابدین ۲/ ۴۰۰، الشرح الکبیر ۲/ ۳۳۹، المہذب ۲/ ۶۸، المغنی ۷/ ۳۶۔

(۲) حدیث: "اشترى من يهودي سلعة إلى الميسرة......" کی روایت احمد (الفتح الربانی ۱۵/ ۱۸۸ طبع دار الشہاب) نے کی ہے البنا الساعاتی نے کہا: اس کو نسائی اور حاکم نے روایت کیا، حاکم نے اس کو صحیح قرار دیا ہے اور ذہبی نے اس کی تائید کی۔

(۳) حدیث: "إن النبي ﷺ اشترى من يهودي طعاما......" کی روایت بخاری نے کتاب الرہن (الفتح ۵/ ۱۴۲، حدیث نمبر ۲۵۰۹ طبع السلفیہ) میں اور مسلم نے کتاب المساقاۃ (۳/ ۱۲۲۶ طبع الحلبی) میں کی ہے۔

(۴) أحکام أہل الذمہ لابن القیم ۱/ ۲۶۹، ۲۷۰ طبع دار الملایین۔

(۱) حدیث: "أنه زارعهم وساقاهم......" کی روایت بخاری نے کتاب الحرث والمزارعۃ (الفتح ۵/ ۱۰، حدیث نمبر ۲۳۲۸ طبع السلفیہ) میں کی ہے۔

اَہلِ محلّہ

تعریف:

۱ - لغت میں "أهل محلة" سے مراد وہ لوگ ہیں جو کسی جگہ پر اتریں، اور اس میں اقامت کرکے اس کو آباد کریں، اس کی جمع "أهلون" آتی ہے، اور بسا اوقات "أهالي المحلة" بھی کہا گیا ہے۔

فقہاء کا استعمال اس لغوی معنی سے الگ نہیں ہے (۱)۔

متعلقہ الفاظ:

الف - عاقلہ:

۲ - عاقلہ: آدمی کا قبیلہ اور خاندان ہے اگر چہ دور کا ہو۔

"المصباح" میں ہے: دیت دینے والا "عاقل" ہے، اور جمع "عاقلہ" ہے، دیت کو "عقل" مصدر کے نام پر کہا گیا ہے، اس لئے کہ دیت کے اونٹ مقتول کے ولی کے صحن میں باندھے جاتے تھے، پھر اس کا استعمال اس کثرت سے ہوا کہ دیت پر خواہ وہ اونٹ کی شکل میں ہو یا نقدی روپے کی شکل میں عقل کا اطلاق ہوگیا (۲)۔

اہل محلہ کے درمیان کبھی آپس میں رشتہ داری ہوتی ہے اور کبھی نہیں بھی ہوتی ہے۔

ب - قبیلہ:

قبیلہ: "قبیل" سے ماخوذ ہے، جس کا اطلاق جماعت یعنی مختلف اقوام کے تین یا اس سے زائد افراد پر ہوتا ہے، لغت میں "قبیلہ" سے مراد ایک باپ کی اولاد ہے (۱)، اور اہل محلہ کبھی کبھی ایک باپ کی اولاد نہیں ہوتے ہیں۔

ج - اہلِ خطہ:

خطہ سے مراد وہ علاقہ ہے جس کی تعیین وتحدید امام کی طرف سے لوگوں کی رہائش کے لئے کر دی جائے (۲)۔

د - اہلِ سکہ (گلی):

سکہ وشارع (گلی وسڑک): گھروں کے درمیان وہ خالی جگہ ہے جس پر سے پیدل چلنے والے اور چوپائے وغیرہ گزرتے ہیں۔

اہلِ محلّہ کے احکام:

۳ - اہلِ محلّہ کے کچھ احکام ہیں جو محلّہ کی نسبت کے اعتبار سے الگ الگ ہوتے ہیں۔

چنانچہ محلّہ کا امام دوسرے سے افضل ہے اگر اس کی امامت صحیح ہو، گوکہ دوسرے لوگ قراءت اور علم میں اس سے افضل ہوں، یہ جمہور فقہاء کے یہاں ہے۔

اس کی دلیل یہ ہے کہ حضرت ابن عمرؓ اپنی ایک زمین میں آئے جہاں ایک مسجد تھی، ان کا ایک آزاد کردہ غلام نماز پڑھاتا تھا، تو حضرت ابن عمرؓ لوگوں کے ساتھ نماز کے لئے آئے تو لوگوں نے ان سے درخواست کی کہ امامت کریں تو انہوں نے انکار کیا اور فرمایا کہ مسجد والا زیادہ حق دار ہے (۳)۔

---

(۱) المصباح المنیر، لسان العرب المحیط مادۂ "أهل"، "حلل"، الکلیات ۲/۲۳۱۔
(۲) المصباح المنیر مادۂ "عقل"، نیل الأوطار ۷/۸۶۔

(۱) لسان العرب المحیط، الزاہر فی الفاظ الشافعی رص ۳۲۳، المصباح المنیر۔
(۲) المغنی ۸/۶۵۔
(۳) حاشیہ ابن عابدین ۱/۳۷۳، ۳۷۵ طبع بولاق، اللباب ۲/۱۰۳ طبع

مسجد میں محلّہ والوں کی اذان تمام مصلیوں کی طرف سے کافی ہے اگر وہ اس کو سنتے ہوں، یہ جمہور فقہاء کے یہاں ہے، اور یہی امام شافعی کا قدیم مذہب ہے[1]۔

امام شافعی کا جدید مذہب یہ ہے کہ نماز پڑھنے والے کے لئے اذان کہہ لینا مستحب ہے اگر چہ وہ اہلِ محلّہ کی اذان کو سنے[2]۔

اگر محلّہ میں مقتول پایا جائے اور قاتل معلوم نہ ہو (اور کوئی علامت ہو) تو قسامت اور دیت میں اہلِ محلّہ کی شرکت کے مسئلہ میں جمہور فقہاء کی رائے یہ ہے کہ مدعی خود پچاس قسمیں کھائے گا کہ تمام محلّہ والے یا بعض نے اس کو قتل کیا ہے، اور اس کے پاس گواہ نہیں ہے، اس لئے کہ حضور علیہ السلام نے فرمایا: "أتحلفون خمسين يمينا منكم"[3] (کیا تم اپنی طرف سے پچاس قسمیں کھاؤ گے؟) اگر وہ لوگ قسم نہ کھائیں تو مدعا علیہم (اہلِ محلّہ) سے پچاس قسمیں لی جائیں گی، اس لئے کہ حضرت عبداللہ بن سہل کے واقعہ میں حضور علیہ السلام نے فرمایا: "أتحلفون خمسين يمينا فتستحقون صاحبكم؟ قالوا: وكيف نحلف ولم نشهد، قال: فتبرئكم يهود بخمسين يمينا، قالوا: وكيف نقبل أيمان

= المنہاج، حاشیۃ الشروانی وابن القاسم ۲/ ۲۹۷، المغنی ۲/ ۲۰۵ طبع ریاض، کشاف القناع ۱/ ۲۳۷ طبع ریاض۔

حضرت ابن عمر کا اثر: "أبي أرضا له عدمها مسجد......" کی روایت بیہقی (۳/ ۱۲۶ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے اور اس کی سند حسن ہے۔

(۱) البدائع ۱/ ۱۵۳ طبع شرکۃ المطبوعات، جواہر الاکلیل ۱/ ۳۷ طبع دار المعرفہ، نہایۃ المحتاج ۱/ ۳۸۶ طبع مصطفی الحلبی، المغنی ۱/ ۴۱۸ طبع ریاض۔

(۲) نہایۃ المحتاج ۱/ ۳۸۶۔

(۳) حدیث: "أتحلفون خمسين يمينا منكم......" کی روایت نسائی (۸/ ۷ طبع المکتبۃ التجاریہ) نے کی ہے اور اصل حدیث صحیح مسلم (۳/ ۱۲۹۱ طبع الحلبی) میں ہے۔

قوم کفار؟ قال: فعقله رسول الله ﷺ من عنده"[1] (کیا تم پچاس قسمیں کھاؤ گے اور اپنے ساتھی کی دیت کے حق دار بنو گے، انہوں نے کہا کہ ہم کیسے قسم کھائیں گے جب کہ ہم وہاں موجود نہیں تھے، آپ علیہ السلام نے فرمایا: تو کیا یہود پچاس قسمیں کھائیں گے اور تم کو قسموں سے بری کر دیں گے (اور تمہارے لئے قسم کھانے کا موقع ہی نہیں چھوڑیں گے)؟ تو انہوں نے کہا: ہم کفار کی قسم کیسے قبول کریں گے، راوی کہتے ہیں کہ پھر رسول اللہ علیہ السلام نے اپنے پاس سے ان کی دیت دی)۔

حنفیہ کی رائے ہے کہ جس محلّہ میں مقتول ملا ہے، اس محلّہ کے لوگ اولاً قسم میں شریک ہوں گے پھر دیت دیں گے، اس لئے کہ حضرت عبداللہ بن سہل کی حدیث میں ہے کہ حضور علیہ السلام نے فرمایا: "تبرئكم يهود بخمسين......"[2] (یہود پچاس قسمیں کھائیں گے اور تم کو قسموں سے بری کر دیں گے......)۔

زہری نے حضرت سعید بن المسیب کے حوالہ سے ذکر کیا ہے کہ قسامت دورِ جاہلیت کا ایک حکم ہے جس کو رسول اللہ علیہ السلام نے انصار کے ایک مقتول کے بارے میں برقرار رکھا جو ایک یہودی محلّہ میں پایا گیا تھا، رسول اللہ علیہ السلام نے ''دیت'' اور ''قسامت'' دونوں یہودیوں کے ذمہ لازم کی[3]، دیکھئے: اصطلاح ''قسامت'' اور ''دیت''۔

(۱) الشرح الصغیر ۴/ ۴۳۱ طبع دار المعارف، حاشیۃ البجوری ۲/ ۲۳۱ طبع مصطفی الحلبی، المغنی ۸/ ۵۰۷ طبع الریاض۔

حدیث: "أتحلفون خمسين يميناً فتستحقون صاحبكم......" کی روایت مسلم (۳/ ۱۲۹۱ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) حدیث: "تبرئكم يهود......" مذکورہ حدیث کا ایک ٹکڑا ہے۔

(۳) المبسوط ۲۶/ ۱۰۷ طبع دار المعرفہ، الاختیار ۵/ ۵۳۔

= حدیث: "إلزام الرسول ﷺ اليهود الدية والقسامة" کو اس سند سے عبد الرزاق نے المصنف (۱۰/ ۲۷ طبع المجلس العلمی) میں روایت کیا ہے اور مسلم (۳/ ۱۲۹۵ طبع الحلبی) کی روایت سے اس کو تقویت ملتی ہے۔

اَہلِ نسب

تعریف:

۱- ''اَہل'' کا معنی ہے: گھر والے، اس کی اصل یہ ہے کہ رشتہ دار ہوں، اور کبھی متبعین پر بھی اس کا اطلاق ہوتا ہے۔

''أھل رجل'': انسان کے مخصوص ترین لوگ، اور کہا جاتا ہے: ''أھلُ الرجل'': یعنی اس کے خاندان والے اور رشتہ دار۔

''أھل مذھب'': مذہب کو ماننے والے۔

نسب کا معنی: قرابت اور رشتہ داری ہے، یعنی والدین میں سے کسی ایک کی طرف سے شرکت، اور ایک قول ہے کہ وہ آباء کے بارے میں خاص ہے، یعنی صرف باپ کی طرف سے شرکت کو نسب کہتے ہیں[۱]۔

لہٰذا لغوی اعتبار سے اَہلِ نسب: والدین کی طرف سے رشتہ دار ہیں، اور ایک قول ہے کہ صرف باپ کی طرف سے۔

فقہاء کے یہاں صرف باپ کی طرف سے نسب کا اعتبار ہے[۲]۔

اجمالی حکم:

۲- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ صرف باپ کی طرف سے نسب کا

(۱) لسان العرب، تاج العروس، المصباح المنیر، المفردات للراغب۔

(۲) البدائع ۷/ ۳۵۰ طبع الجمالیہ، منح الجلیل ۴/ ۲۷، طبع النجاح لیبیا، نہایۃ المحتاج ۵/ ۷۹، ۳، المغنی ۵/ ۱۱۷ طبع الریاض۔

اعتبار ہے، اسی لئے ان کے یہاں حکم نہیں بدلتا، البتہ ''اَہلِ نسب'' کے لفظ سے تعبیر صرف حنفیہ کے یہاں ملتی ہے، انہوں نے کہا: جس نے اپنے اَہلِ نسب کے لئے وصیت کی تو وصیت ان لوگوں کے لئے ہوگی جو باپ کی طرف سے اس سے منسوب ہیں، اس لئے کہ نسب کا تعلق باپ سے ہوتا ہے[۱]۔

شافعیہ وحنابلہ کے یہاں اگر وہ کہے: ان لوگوں پر وقف کیا جو اپنی نسبت میری طرف کرتے ہیں، یا کہا: میں نے اپنی ان اولاد پر وقف کیا جو میری طرف منسوب ہیں، تو یہ وقف ان لوگوں پر ہوگا جو باپ کے واسطہ سے اس کی طرف منسوب ہیں، اور بیٹیوں کی اولاد اس میں داخل نہیں ہوگی، اس لئے کہ یہ اس کی طرف نہیں بلکہ اپنے باپ کی طرف منسوب ہیں[۲]، کیونکہ فرمان باری ہے: ''اُدْعُوْهُمْ لِآبَآئِهِمْ''[۳] (انہیں ان کے باپوں کی طرف منسوب کرو)۔

شافعیہ لکھتے ہیں: اگر وقف کرنے والی عورت ہو تو اس کی بیٹیوں کی اولاد وقف میں داخل ہوگی، اس لئے کہ عورت کے حق میں انتساب کا ذکر بیان واقعہ کے لئے ہے، قیدِ احترازی نہیں، لہٰذا اس کے حق میں لغوی نسبت کا اعتبار ہوگا، شرعی نسبت کا نہیں، اور فقہاء کا کلام مرد کے وقف پر محمول ہوگا[۴]۔

بظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ مالکیہ کے یہاں حکم بقیہ مذاہب کی طرح ہے، چنانچہ انہوں نے کہا: اولاد کا نسب باپ سے ہوتا ہے، ماں سے نہیں[۵]۔

انہوں نے اپنی اکثر کتابوں میں اس جیسی تعبیر کی صراحت نہیں کی

(۱) الاختیار ۵/ ۸۷ طبع دارالمعرفہ، ابن عابدین ۵/ ۴۵۳ طبع سوم۔

(۲) المغنی ۵/ ۱۱۷، نہایۃ المحتاج ۵/ ۷۹، ۳۔

(۳) سورۂ احزاب/ ۵۔

(۴) نہایۃ المحتاج ۵/ ۷۹، ۳۔

(۵) منح الجلیل ۴/ ۲۷۔

جو بقیہ فقہاء کے یہاں ملتی ہے، البتہ ''الرہونی'' میں آیا ہے: کسی نے کہا: میری اولاد اور ان کے انساب پر وقف ہے تو نانا کے وقف میں بیٹیوں کی اولاد کے داخل ہونے کے بارے میں مذہب میں دو اقوال ہیں: ایک قول ہے کہ داخل نہیں اِلا یہ کہ داخلہ کے لفظ کے ساتھ ان کو خاص کیا جائے، دوسرا قول یہ ہے کہ وہ داخل ہوں گے [1]۔

بحث کے مقامات:

۳- حنفیہ کے یہاں اہلِ نسب کا ذکر وصیت کے باب میں ہے، اور اس کے مشابہ کا ذکر فقہاء کے یہاں ابواب ''وصیت'' اور ''وقف'' میں ہے، دیکھئے: ''وصیت'' اور ''وقف''۔

(۱) الرہونی ۷/ ۱۶۲ طبع بولاق۔

اِہلال

تعریف:

۱- ''اِھلال'' کا اصل معنی: چاند دیکھنے کے وقت آواز بلند کرنا ہے، پھر اس کا استعمال اس کثرت سے ہوا کہ ہر آواز بلند کرنے والے کو ''مُھِلّ'' اور ''مُستھِلّ'' کہا گیا [1]۔ اور اس کے معانی چاند دیکھنا، چاند نکلنا، اور بلند آواز سے لبیک کہنا ہیں [2]۔

فقہاء اس کو مذکورہ معانی، اور ذبح کے وقت کوئی محترم نام لینے کے معنی میں استعمال کرتے ہیں۔

استہلال سے اس کا تعلق:

۲- اکثر استہلال، اہلال یعنی آواز بلند کرنے کے معنی میں آتا ہے، البتہ بعض فقہاء نے ''استہلالِ صبی'' کا اطلاق ہر اس چیز پر کیا ہے جس سے نومولود بچہ کی زندگی کا پتہ چلے، خواہ ولادت کے بعد چیخنا ہو، یا کسی عضو میں حرکت ہوا ہو [3]۔

اجمالی حکم:

۳- تیسویں شعبان کی رات کو رمضان کا چاند دیکھنے کا اہتمام کرنا

(۱) المصباح مادۃ ''ہلل''، النظم المستعذب بہامش المہذب ۱/ ۲۰۸ شائع کردہ دار المعرفہ، الفتوحات الربانیہ شرح الاذکار النوویہ ۴/ ۳۳۰۔

(۲) ترتیب القاموس، المصباح مادۃ ''ہلل''۔

(۳) المبسوط ۱۶/ ۱۴۳، ابن عابدین ۵/ ۲۷۷، البحر الرائق ۲/ ۲۰۲ طبع العلمیہ۔

فقہاء کے درمیان مختلف فیہ ہے، بعض کہتے ہیں کہ تیسویں شعبان کی رات کو چاند دیکھنے کی کوشش کرنا اور اس کی تلاش کرنا لوگوں کے لئے مستحب ہے، تاکہ روزے میں احتیاط کرسکیں اور اختلاف سے بچ سکیں، اور مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "أحصوا هلال شعبان لرمضان"[1] (رمضان کے لئے شعبان کے چاند کو شمار کرو)۔

بعض فقہاء کہتے ہیں کہ رمضان کے چاند کی تلاش فرض کفایہ ہے، اس لئے کہ وہ فرض کا ذریعہ ہے[2]۔ رمضان کے علاوہ دوسرے مہینوں کا چاند دو مردوں کی گواہی کے بغیر ثابت نہیں ہوتا، یہی تمام علماء کا قول ہے، البتہ ابوثور سے منقول ہے کہ وہ رمضان کے چاند کی طرح شوال کے چاند میں بھی ایک عادل کی گواہی قبول کرتے ہیں۔

رہا رمضان کا چاند تو اس میں اختلاف ہے، بعض فقہاء دو عادل کی گواہی کی شرط لگاتے ہیں، جب کہ بعض فقہاء ایک ہی کو کافی سمجھتے ہیں[3]۔

اکثر فقہاء کے نزدیک جو شخص تنہا رمضان کا چاند دیکھے اس پر روزہ لازم ہے، اور اگر اس میں جماع کرلے تو کفارہ واجب ہے، اس لئے کہ فرمانِ نبوی ہے: "صوموا لرؤيته و أفطروا لرؤيته"[4] (چاند دیکھ کر روزہ رکھو، اور اس کو دیکھ کر افطار کرو)۔ امام ابوحنیفہ نے

---

(۱) حدیث: "أحصوا هلال شعبان لرمضان......" کی روایت ترمذی (۶۲/۳ طبع الحلبی) اور حاکم (۴۲۵/۱ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے حاکم نے اس کو صحیح قرار دیا ہے اور ذہبی نے ان کی تائید کی ہے دیکھئے: المغنی ۸۷/۳۔

(۲) الطحطاوی علی مراقی الفلاح رص ۳۵۴۔

(۳) المجموع ۲۸۰/۶، ۲۸۱۔

(۴) حدیث: "صوموا لرؤيته و أفطروا لرؤيته......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۱۹/۴ طبع السلفیہ) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے۔

کہا: اس پر روزہ تو لازم ہے لیکن اس میں جماع کرے تو کفارہ واجب نہیں، اور حضرت عطاء، حسن، ابن سیرین، ابوثور، اور اسحاق بن راہویہ نے کہا: اس پر روزہ لازم نہیں۔

اسی طرح جو شوال کا چاند تنہا دیکھے اس پر افطار لازم ہے، مذکورہ حدیث کی وجہ سے اکثر فقہاء کے یہاں یہی ہے، امام مالک، لیث اور احمد نے کہا: اس دن اس کے لئے کھانا جائز نہیں[1]۔

دن میں چاند نظر آئے تو بعض فقہاء اس کو اگلی رات کا مانتے ہیں، اور بعض فقہاء کے یہاں فرق ہے، اگر زوال سے پہلے نظر آئے تو گذشتہ رات کا، اور زوال کے بعد نظر آئے تو اگلی رات کا ہوگا[2]۔

کسی شہر میں چاند نظر آئے تو شہر والوں پر روزہ واجب ہوجاتا ہے، اور دوسرے شہر والوں پر (جہاں چاند نظر نہیں آیا) روزہ واجب ہونے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے، اور اس سلسلہ میں ان کے یہاں تفصیلات ہیں جن کی جگہ اصطلاح "صوم" ہے[3]۔

۴ - "إهلال بالنسك" جو احرام باندھنے کے معنی میں ہے وہ یا تو حج کا ہوگا یا عمرہ کا یا دونوں کا، فقہاء اس کے تفصیلی احکام "کتاب الحج" میں تمتع، قران، اور افراد کی بحث میں، اور میقات سے حج یا عمرہ یا دونوں کا احرام باندھنے کے بیان میں ذکر کرتے ہیں۔

اسی طرح "إہلال": تلبیہ، اور بلند آواز سے لبیک کہنے کے معنی میں آتا ہے[4]، دیکھئے: اصطلاح "احرام" (ج ۲ ص ۲۰۳)۔

۵ - "إهلال بالذبيح" اللہ کے نام سے ہونا ضروری ہے، اگر

---

(۱) المجموع ۲۸۰/۶۔

(۲) المجموع ۲۷۲/۶، ۲۷۳۔

(۳) المجموع ۲۷۳/۶۔

(۴) الحطاب ۲۰/۳، ۲۳، المہذب ۲۰۸/۱ شائع کردہ دار المعرفہ، ابن عابدین ۱۹۱/۲۔

غیر اللہ کے لئے ہوا اس طور پر کہ ذبیحہ پر غیر اللہ کا نام لیا مثلاً کہا: ''مسیح یا عذراء (حضرت مریمؑ) کے نام سے'' تو ذبیحہ کا کھانا حلال نہیں[1]۔

یہ فی الجملہ ہے، ورنہ اس مسئلہ کی تفصیلات ہیں جن کو فقہاء ''صید''، ''ذبائح'' اور ''اُضحیہ'' میں ذکر کرتے ہیں، اس مسئلہ پر ابن نجیم کا ایک مستقل رسالہ ہے[2]۔

بحث کے مقامات:

۶-سابقہ مقامات کے علاوہ فقہاء نومولود بچے کے ''اِہلال'' پر نومولود کی نماز جنازہ، نام رکھنے، وراثت اور نومولود پر جنایت کی بحث میں کلام کرتے ہیں، یہ ساری تفصیلات ''استہلال'' کی بحث میں مذکور ہیں۔

(۱) الشرح الصغیر ۱۵۸/۲ طبع دار المعارف، الروضہ ۲۰۵/۳ طبع المکتب الاسلامی۔
(۲) رسائل ابن نجیم رص ۲۱۲ طبع مکتبۃ الہلال۔

اَہلیت

تعریف:

۱-''اَہلیت'' لفظ ''اَہل'' سے بنایا ہوا مصدر ہے، اس کا لغوی معنی (جیسا کہ اصولِ بزدوی میں ہے) صلاحیت ہے[1]۔

اصطلاح میں اَہلیت کی تعریف اس کی دونوں قسموں: اَہلیت وجوب اور اَہلیت اداء سے واضح ہوتی ہے۔

اَہلیتِ وجوب: انسان کا اس لائق ہونا ہے کہ اس کے جائز حقوق دوسرے پر اور دوسرے کے جائز حقوق اس پر واجب ہوسکیں۔

اَہلیت اداء: انسان کا اس لائق ہونا ہے کہ اس کی طرف سے صادر ہونے والا عمل شرعاً معتبر ہو[2]۔

متعلقہ الفاظ:

الف-تکلیف:

۲-تکلیف کا لغوی معنی: صعوبت و مشقت والی چیز کو لازم کرنا ہے[3]۔

اصطلاحی تعریف بھی یہی ہے، چنانچہ علماء نے کہا: تکلیف مخاطب

(۱) کشف الاسرار عن اصول البزدوی ۲۳۷/۴، القاموس المحیط، لسان العرب، المصباح مادۂ ''أہل''۔
(۲) التلویح علی التوضیح ۱۶۱/۲ طبع صبیح، التقریر والتحبیر ۱۶۴/۲ طبع اول بولاق، کشف الاسرار عن اُصول البزدوی ۲۳۷/۴ طبع دار الکتاب العربی، فواتح الرحموت ۱۵۶/۱ طبع دار صادر۔
(۳) الصحاح مادۂ ''کلف''۔

پر کوئی ایسا فعل یا ترک فعل لازم کرتا ہے جس میں صعوبت ومشقت ہو۔

لہذا اَہلیت مکلف کی صفت ہے۔

ب-ذمہ:

۳-ذمہ کا لغوی معنی: معاہدہ، ضمانت اور امان ہے (۱)۔

اصطلاح میں: ایسی صفت ہے جس کی وجہ سے انسان پابند بنانے اور پابند ہونے کا اہل ہوجاتا ہے (۲)۔

لہذا ''اَہلیت'' اور ''ذمہ'' میں فرق یہ ہے کہ ''اَہلیت''، ''ذمہ'' کے وجود کا اثر ہے۔

اَہلیت کا محل:

۴-مذکورہ بالا مفہوم کے اعتبار سے اَہلیت کا محل انسان ہے، زندگی کے ان مراحل کے اعتبار سے جن سے وہ گزرتا ہے، وہ ابتداءً رحم مادر میں ''جنین'' ہوتا ہے تو اس کے لئے اَہلیت کے وہ احکام ثابت ہوتے ہیں جو جنین کے ساتھ خاص ہیں، ولادت کے بعد سن تمیز تک وہ طفل ہوتا ہے، تو اس کے لئے اَہلیت کے وہ احکام ثابت ہوتے ہیں جو بچے کے ساتھ خاص ہیں، تمیز کے بعد اس کے لئے اَہلیت کے وہ احکام ثابت ہوتے ہیں جو ممیز کے ساتھ خاص ہیں، یہاں تک کہ وہ سنِ بلوغ کو پہنچ جائے تو اس کے لئے مکمل اَہلیت کے احکام ثابت ہوتے ہیں بشرطیکہ کوئی مانع نہ ہو، مثلاً کوئی ایسی چیز پیش آجائے جو اس کے لئے ''اَہلیت کاملہ'' کے ثبوت سے مانع ہو، اس کی وضاحت اَہلیت کی اقسام اور اس کے عوارض کے بیان میں آرہی ہے۔

(۱) المصباح المنیر مادۂ ''ذمم''۔

(۲) كشف الأسرار عن أصول البزدوی ۴/ ۲۳۸، ۲۳۹ طبع دار الکتاب العربی، حاشیۃ القلیوبی ۲/ ۲۸۵ طبع الحلبی۔

اَہلیت کی انواع واقسام:

۵-اَہلیت کی دو قسمیں ہیں: اَہلیت وجوب، اَہلیت اداء۔

اَہلیت وجوب کبھی کامل ہوتی ہے اور کبھی ناقص۔

اسی طرح اَہلیت اداء بھی، ان کی وضاحت ذیل میں کی جارہی ہے:

اول: اَہلیت وجوب:

۶-گذر چکا ہے کہ اَہلیت وجوب کا معنی: انسان کا اس لائق ہونا ہے کہ اس کے جائز حقوق دوسرے پر اور دوسرے کے جائز حقوق اس پر ایک ساتھ واجب ہوں، یا صرف اس کے حقوق واجب ہوں، یا صرف اس پر حقوق واجب ہوں (۱)۔

احکام کی اقسام کے اعتبار سے اَہلیت وجوب کی فروعات بھی متعدد ہیں، چنانچہ بچہ بعض احکام کا اہل ہے، بعض احکام کا بالکلیہ اہل نہیں، اور بعض احکام کا ولی کے واسطے سے اہل ہے، لہذا الگ الگ احکام کے اعتبار سے اس اَہلیت کی تقسیم ہے، اور اس کی اصل ومرجع ایک ہے، یعنی ''حکم کے قابل ہونا''، لہذا جو شخص کسی اعتبار سے وجوب کے حکم کا اہل ہو، وجوب کا بھی اہل ہوگا، ورنہ نہیں (۲)۔

اس اَہلیت وجوب کی بنیاد ذمہ پر ہے، یعنی صلاحیت والے ذمہ کے وجود کے بعد ہی اس اہلیت کا ثبوت ہوگا، کیونکہ ذمہ ہی وجوب کا محل ہے، اسی وجہ سے اس کی طرف منسوب ہوتا ہے اور دوسرے کی طرف کبھی بھی منسوب نہیں ہوتا، اور اسی وجہ سے خاص طور پر انسان کے ساتھ وجوب ہے، دوسرے حیوانات کے ساتھ (جن کے پاس

(۱) التلویح علی التوضیح ۲/ ۱۶۱ طبع صبیح، التقریر والتحبیر ۲/ ۱۶۴ طبع الامیریہ کشف الأسرار عن أصول البزدوی ۴/ ۲۳۷ طبع دار الکتاب العربی۔

(۲) أصول البزدوی مع شرحہ ۴/ ۲۳۷ طبع دار الکتاب العربی۔

ذمہ نہیں) وجوب نہیں ہے۔

اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ یہ ذمہ انسان کے لئے پیدائش کے وقت سے ثابت ہوتا ہے، یہاں تک کہ اس لائق ہوتا ہے کہ اس کا حق دوسرے پر اور دوسرے کا حق اس پر واجب ہو۔

چنانچہ ولی اس کی شادی کردے تو اس کے لئے ملکیت نکاح ثابت ہوجاتی ہے، اور ولی کے نکاح کردینے سے اس پر مہر واجب ہوتا ہے [1]۔

اُہلیتِ وجوب کی انواع:

۷-اُہلیتِ وجوب کی دو قسمیں ہیں:

الف- وجوب کی ناقص اُہلیت: اس کی مثال رحم مادر میں جنین ہے، اس اعتبار سے کہ ماں سے الگ اس کی ذات اور مستقل زندگی ہے، اس لئے ایک اعتبار سے جیسا کہ آئے گا وہ اس قابل ہے کہ اس کے لئے حقوق واجب و ثابت ہوں اور خود اس پر دوسرے کا حق ثابت نہ ہو، اس لئے کہ رحم مادر میں رہتے ہوئے اس کا ''ذمہ'' کامل نہیں۔

ب- وجوب کی کامل اُہلیت: یہ اہلیت انسان کے لئے ولادت کے بعد ثابت ہوتی ہے، اس کے لئے وجوب کی کامل اُہلیت اس لئے ثابت ہوتی ہے کہ ہر اعتبار سے اس کا ''ذمہ'' مکمل ہوگیا ہے، لہذا اب وہ اس قابل ہوگیا کہ اس کا حق دوسرے پر اور دوسرے کا حق اس پر واجب ہو [2]۔

دوم: اُہلیت اداء:

۸-اُہلیت اداء کی تعریف گزر چکی ہے کہ وہ انسان کا اس لائق ہوتا ہے کہ اس کی طرف سے صادر ہونے والا عمل شرعاً معتبر ہو [1]۔

یہ اُہلیت اداء انسان میں اسی وقت پائی جاتی ہے جب وہ سن تمیز کو پہنچ جائے، کیونکہ اب وہ خطاب کو گو اجمالی طور پر ہی سمجھ سکتا ہے، اور بعض ذمہ داریاں پوری کرسکتا ہے، لہذا اس کے لئے ناقص اہلیت اداء ثابت ہوگی، اور جب تک جسمانی اور عقلی طور پر اس کی نشو ونما مکمل نہیں ہوتی ہے یہی اہلیت اس کے لئے مناسب ہے، اور جب عاقل و بالغ ہونے کے ساتھ اس کی نشو ونما مکمل ہوجائے گی تو کامل اُہلیت اداء اس کے لئے ثابت ہوگی، اور اس وقت وہ تحمل اور ادائیگی کا اہل ہوگا، برخلاف غیر ممیز کے، اس لئے کہ اس کے لئے یہ اُہلیت ثابت نہیں، کیونکہ اس میں دونوں قدرتیں (فہم خطاب اور قیام ذمہ داری) موجود نہیں ہیں۔

اُہلیت اداء کی انواع:

۹-اُہلیت اداء کی دو قسمیں ہیں:

الف- ناقص اہلیت اداء: وہ اہلیت جو ناقص قدرت کے ساتھ ثابت ہو۔

ب- کامل اہلیت اداء: وہ اہلیت جو کامل قدرت کے ساتھ ثابت ہو [2]۔

یہاں قدرت سے مراد جسم یا عقل یا ایک ساتھ دونوں کی قدرت ہے، اس لئے کہ ''اداء'' جیسا کہ بزدوی نے کہا، دو قدرتوں سے متعلق ہے: خطاب کے سمجھنے کی قدرت، اور یہ عقل کے ذریعہ ہوگی، اور اس پر عمل کی قدرت، اور یہ بدن کے ذریعہ ہوگی، ابتدائی حالات میں انسان کے اندر یہ دونوں قدرتیں موجود نہیں ہوتی ہیں، البتہ اس میں

(۱) کشف الأسرار ۴؍ ۲۳۷، ۲۳۸ طبع دار الکتاب العربی۔

(۲) التقریر والتحبیر ۲؍ ۱۶۵ طبع الامیریہ، التلویح علی التوضیح ۲؍ ۱۶۳ طبع صبیح، اصول السرخسی ۲؍ ۳۳۳ طبع دار الکتاب العربی۔

(۱) التلویح علی التوضیح ۲؍ ۱۶۱ طبع صبیح، التقریر والتحبیر ۳؍ ۱۶۴ طبع الامیریہ، کشف الأسرار عن أصول البزدوی ۴؍ ۲۳۷ طبع دار الکتاب العربی۔

(۲) التلویح علی التوضیح ۲؍ ۱۶۴ طبع صبیح۔

یہ استعداد وصلاحیت ہے کہ اللہ تعالی کے پیدا کرنے سے رفتہ رفتہ دونوں قدرتیں اس میں پائی جائیں یہاں تک کہ ان میں سے ہر قدرت درجۂ کمال پر پہنچ جائے، درجۂ کمال تک پہنچنے سے پہلے دونوں میں سے ہر ایک قدرت ناقص وقاصر ہے جیسا کہ بلوغ سے قبل ممیز بچے کی حالت ہے، اور کبھی ان میں سے صرف ایک ناقص ہوتی ہے مثلاً معتوہ (کم عقل) بلوغ کے بعد، اس لئے کہ بچے کی طرح اس کی عقل میں کمی ہے، اگر چہ اس کا بدن قوی ہے، اور اسی لئے احکام میں یہ بچے کے ساتھ لاحق ہے۔

لہذا اَہلیت کاملہ دونوں قدرتوں کے کمال کے اعلی درجہ پر پہنچ جانے کا نام ہے، اور شریعت کی زبان میں "اعتدال" سے یہی مراد ہے، اور ناقص اَہلیت یہ ہے کہ دونوں قدرتیں یا کوئی ایک درجۂ کمال کو نہ پہنچے۔

پھر شریعت نے اَہلیت ناقصہ پر ادائیگی کی صحت اور اَہلیت کاملہ پر ادائیگی کے وجوب اور خطاب کے متوجہ ہونے کی بنیاد رکھی ہے، اس لئے کہ ابتدائی حالات میں انسان کو ادائیگی کا پابند بنانا جائز نہیں، کیونکہ اس کے پاس قدرت ہی نہیں، اور قدرت سے باہر کی چیز کا لازم کرنا نہ عقلاً صحیح ہے نہ شرعاً، اور اصل عقل اور اصل قدرت بدن کے پائے جانے کے بعد جب تک ان کی تکمیل نہ ہو، ادائیگی کو لازم کرنے میں حرج اور تنگی ہے، اس لئے کہ ادنی عقل کے ذریعہ فہم میں دشواری ہوگی اور معمولی قدرت بدن کے ذریعہ ادائیگی شاق ہوگی، اور حرج اور تنگی بھی مسترد ہے، کیونکہ فرمان باری ہے: "وَ مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّيْنِ مِنْ حَرَجٍ"[1] (اور اس نے تم پر دین کے بارے میں کوئی تنگی نہیں کی)۔

اس لئے شرعاً وہ مخاطب نہیں، ابتداءً تو اس لئے کہ حکمت کا تقاضا یہی ہے، اور عقل وقدرت کے ابتدائی مرحلہ میں اس لئے مخاطب نہیں کہ یہی اللہ کی رحمت کا تقاضا ہے، یہاں تک کہ جب اس کی عقل اور جسمانی قدرت میں اعتدال آجائے تو اس کے لئے خطاب کو سمجھنا اور اس کے تقاضے پر عمل کرنا آسان ہوگا۔

پھر انسانوں میں اعتدال پیدا ہونے کا وقت اس قدر مختلف ہے کہ اس کا علم دشوار ہے، تجربے اور بڑی مشکل کے بعد ہی اس کو معلوم کرنا ممکن ہے، اسی لئے شریعت نے بلوغ کو جو عموماً عقل میں اعتدال پیدا ہونے کا وقت ہے، حقیقتاً عقلی اعتدال کے قائم مقام کردیا ہے تاکہ بندوں کے لئے سہولت ہو، اس حد پر پہنچنے سے پہلے مکمل ہونے کا خیال اور اس حد پر پہنچنے کے بعد ناقص رہنے کا وہم یا دونوں میں سے کسی کا اعتبار نہیں، کیونکہ جب ظاہری سبب کو باطنی علت ومعنی کے قائم مقام کردیا گیا تو وجود اور عدم میں حکم کا دارومدار اسی پر ہوگا، ان امور کی تائید فرمان نبوی سے ہوتی ہے: "رفع القلم عن ثلاث: عن الصبي حتى يحتلم، والمجنون حتى يفيق، والنائم حتى يستيقظ"[1] (تین اشخاص مرفوع القلم ہیں: بچہ یہاں تک کہ بالغ ہوجائے، پاگل یہاں تک کہ اسے سمجھ آجائے، اور سونے والا یہاں تک کہ بیدار ہوجائے)، اور قلم سے مراد حساب (مواخذہ) ہے، اور حساب اس وقت ہوتا ہے جب ادائیگی لازم ہو، اس سے معلوم ہوا کہ اس کا ثبوت کامل اَہلیت کے بغیر نہیں، اور وہ عقل

(۱) سورۂ حج / ۷۸۔

(۱) حدیث: "رفع القلم عن ثلاث......" کو اس معنی میں احمد بن حنبل، ابوداؤد اور حاکم نے نقل کیا ہے اور مناوی نے کہا: حافظ ابن حجر نے قریب قریب الفاظ کے ساتھ متعدد طرق سے اس کو نقل کیا ہے پھر کہا: ان طرق میں سے بعض کو بعض سے تقویت ملتی ہے اور جامع الاصول کے محقق عبدالقادر ارناؤوط نے کہا: اس کی سند حسن ہے اور یہ اپنے طرق کے ساتھ صحیح حدیث ہے (فیض القدیر ۴/ ۳۳، سنن ابی داؤد ۴/ ۵۵۸ اور اس کے بعد کے صفحات طبع عزت عبید دعاس، المستدرک ۴/ ۳۸۹، جامع الاصول بہ تحقیق عبدالقادر ارناؤوط ۳/ ۵۰۶، ۵۰۷)۔

کے ساتھ بلوغ کی حالت میں اعتدال کا پیدا ہونا ہے [۱]۔

تصرفات میں اُہلیت کا اثر:

۱۰ - اُہلیت کے تحت آنے والے تصرفات کے احکام، خواہ ان کا تعلق حقوق اللہ سے ہو یا حقوق العباد سے، متعدد اور الگ الگ ہوتے ہیں، اس لئے کہ اُہلیت کی اقسام الگ الگ ہیں، اور اس لئے کہ انسان نشوونما کے جن مراحل سے گزرتا ہے اور جن پر اُہلیت کا مدار ہے وہ الگ الگ ہیں، اس لئے کہ اُہلیت (جیسا کہ گزرا) یا تو اُہلیت وجوب ہے یا اُہلیت ادا، پھر ان میں سے ہر ایک یا تو ناقص ہے یا کامل، اور ہر ایک کا الگ الگ حکم ہے۔

اس کے ساتھ ساتھ ان احکام کو جاننے کے لئے ضروری ہے کہ ہم انسانی زندگی کے مراحل سے بحث کریں، اور ہر مرحلہ کے مخصوص احکام کا تذکرہ کریں۔

وہ مراحل جن سے انسان گذرتا ہے:

۱۱ - اپنے وجود کے وقت سے انسان پانچ بنیادی مراحل سے گذرتا ہے، یہ مراحل حسب ذیل ہیں:

(۱) ولادت سے پہلے کا مرحلہ: جس وقت وہ رحم مادر میں جنین ہوتا ہے۔

(۲) طفولیت اور بچپن کا مرحلہ: ماں سے الگ ہونے کے بعد اور سن تمیز تک پہنچنے سے پہلے۔

(۳) تمیز کا مرحلہ: سن تمیز کے بعد بلوغ تک۔

(۴) بلوغ کا مرحلہ: صغرسنی سے کبرسنی میں منتقل ہونے کے بعد۔

(۵) رُشد کا مرحلہ: عقل کی تکمیل۔

ان کے علاوہ ہر مرحلہ کے الگ الگ احکام ہیں جن کو ذیل میں ذکر کیا جاتا ہے:

(۱) کشف الاسرار عن اصول البزدوی ۴/ ۲۴۸، ۲۴۹ طبع دار الکتاب العربی۔

پہلا مرحلہ - جنین:

۱۲ - لغت میں ''جنین'' ''اجتنان'' سے ماخوذ ہے جس کا معنی: چھپنا ہے، اور یہ بچے کی صفت ہے جب تک وہ شکم مادر میں ہو۔ فقہاء کے یہاں اس کی تعریف اس لغوی مفہوم سے الگ نہیں، کیونکہ ان کے یہاں اس کا معنی: بچے کی صفت ہے جب تک وہ شکم مادر میں رہے [۱]۔

اگر اس پہلو سے دیکھا جائے کہ جنین اپنی ماں کے جزء کی طرح ہے، دونوں کی غذا ایک ہے تو اس کے غیر مستقل ہونے کا حکم لگایا جائے گا، لہذا اس کے لئے ''ذمہ'' ثابت نہیں ہوگا، جس کے نتیجہ میں اس کا کوئی حق دوسرے پر یا دوسرے کا کوئی حق اس پر واجب نہیں ہوگا۔

اور اگر اس پہلو سے دیکھا جائے کہ اس کی مستقل ذات اور مستقل زندگی ہے تو اس کے لئے ''ذمہ'' کے ثبوت کا حکم لگایا جائے گا، اور اس کی وجہ سے وہ اس کا اہل ہوگا، اس کا حق دوسرے پر اور دوسرے کا حق اس پر واجب ہوگا، اور چونکہ ایک پہلو کو دوسرے پر پوری طرح راجح قرار نہیں دیا جا سکتا، اسی لئے شریعت نے اس کے ساتھ اس لحاظ سے کہ وہ ماں کا جز ہے، یہ معاملہ کیا کہ وہ اس کا اہل نہیں ہے کہ اس پر دوسرے کا حق واجب ہو، اور اس لحاظ سے کہ اس کی مستقل ذات اور مستقل زندگی ہے، اس کو اس کا اہل قرار دیا کہ اس کا حق دوسرے پر واجب ہو، لہذا جنین کے پاس وجوب کی کامل اُہلیت نہیں بلکہ ناقص اُہلیت ہے [۲]۔

(۱) المصباح المنیر مادہ ''جنن''، حاشیہ قلیوبی ۴/ ۱۵۹ طبع الحلبی۔

(۲) التقریر والتحبیر ۲/ ۱۶۵ طبع الامیریہ، التلویح علی التوضیح ۲/ ۱۶۳ طبع صبیح، کشف الاسرار عن اصول البزدوی ۴/ ۲۳۹، ۲۴۰ طبع دار الکتاب العربی۔

۱۳ - اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ جنین کے لئے بعض حقوق ثابت ہیں، مثلاً حق نسب، حق وراثت، وصیت میں حق اور وقف میں حق۔

باپ سے نسب کا حق: اگر کوئی شادی کرے اور اس کی بیوی کو بچہ پیدا ہو تو اس شخص سے بچے کا نسب ثابت ہوگا بشرطیکہ ثبوت نسب کی شرائط موجود ہوں، جن کا بیان ان کے مقام پر ہو چکا ہے[1]، دیکھئے: ''نسب'' کی اصطلاح۔

حق وراثت: وراثت میں جنین کا حق اجماع صحابہ سے ثابت ہے، جیسا کہ ''الفتاوی الہندیہ'' میں ہے[2]، اور باتفاق فقہاء حمل وراثت کا حق دار ہے اگر استحقاق کا سبب قائم ہو، اور اس کی شرائط موجود ہوں۔

اسی طرح اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ جنین کے لئے وصیت صحیح ہے[3]۔

وقف میں جنین کا حق: حنفیہ و مالکیہ نے وصیت پر قیاس کر کے جنین کے لئے وقف کو جائز قرار دیا ہے، اور وہ وقف کا حق دار ہوگا اگر استہلال یعنی زندگی کی علامت پائی جائے۔

شافعیہ جنین پر وقف کو جائز نہیں کہتے، اس لئے کہ وقف فوری طور پر قابض بنانا ہے، برخلاف وصیت کے[4]۔

(۱) ابن عابدین ۲/ ۵۴۴، جواہر الاکلیل ۱/ ۳۸۱، الروضہ ۸/ ۳۵۷، کشاف القناع ۵/ ۴۰۵۔

(۲) الفتاوی الہندیہ ۶/ ۴۵۵ طبع المکتبۃ الاسلامیہ، حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۴۱۸ طبع بولاق، جواہر الاکلیل ۲/ ۳۱۷ طبع دار المعرفہ، حاشیہ قلیوبی ۳/ ۱۵۷ طبع الحلبی، کشاف القناع ۴/ ۳۵۶۔

(۳) حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۴۱۸ طبع بولاق، جواہر الاکلیل ۲/ ۳۱۷ طبع دار المعرفہ، حاشیہ قلیوبی ۳/ ۱۵۷ طبع الحلبی، کشاف القناع ۴/ ۳۵۶ طبع النصر۔

(۴) حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۴۱۹ طبع بولاق، جواہر الاکلیل ۲/ ۳۱۷ طبع دار المعرفہ، حاشیہ قلیوبی ۳/ ۹۹ طبع الحلبی، نہایۃ المحتاج ۵/ ۳۶۱ طبع المکتبۃ الاسلامیہ۔

حنابلہ کے یہاں حمل پر وقف سرے سے صحیح نہیں، مثلاً کہے کہ میرا گھر اس جنین پر وقف ہے جو اس عورت کے پیٹ میں ہے، اس لئے کہ وقف تملیک (مالک بنانا) ہے، اور بغیر وراثت یا وصیت کے حمل کو مالک بنانا صحیح نہیں ہے، البتہ اگر کسی ایسے شخص کے ضمن میں حمل پر وقف کرے جس پر وقف صحیح ہے، مثلاً کہے کہ میری اولاد پر یا فلاں کی اولاد پر وقف ہے، اور ان میں کوئی حمل ہو تو اس وقف میں حنابلہ کے یہاں حمل بھی داخل ہوگا[1]۔

دوسرا مرحلہ-طفولیت:

۱۴ - یہ مرحلہ جنین کے اپنی ماں سے باحیات جدا ہونے کے وقت سے شروع ہوتا ہے، اور سن تمیز تک رہتا ہے، اس مرحلہ میں نومولود کے لئے ''مکمل ذمہ'' ثابت ہوتا ہے، وہ اس کا اہل ہوتا ہے کہ اس کا حق واجب ہو اور دوسرے کا حق اس پر واجب ہو، اس کے حق کے وجوب کی اہلیت تو اس میں ولادت سے پہلے بھی ہے جیسا کہ گذرا، اس لئے ولادت کے بعد بدرجہ اولی ثابت ہوگی، بلکہ شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ بالغ کی طرح اس کے لئے بھی قبضہ اور اختصاص کا حق ہے[2]۔

البتہ بچے پر دوسرے کے حق کے وجوب کا اہل ہونے میں تفصیل ہے جو آگے آرہی ہے۔

اس مرحلہ میں بچے پر ثابت ہونے والے حقوق کے وجوب سے مراد اس کا حکم ہے یعنی اس کی طرف سے ادا کرنا، پس جن کا ادا کرنا ممکن ہو وہ واجب ہوں گے، اور جن کی ادائیگی ممکن نہ ہو وہ واجب نہیں ہوں گے۔

ادائیگی میں ممکن ہونے کی قید اس لئے ہے کہ اس مرحلہ میں

(۱) کشاف القناع ۴/ ۲۴۹ طبع النصر۔

(۲) حاشیہ قلیوبی ۳/ ۱۲۵ طبع الحلبی۔

اگر چہ بالغ کی طرح اس پر دوسرے کے تمام حقوق واجب ہوتے ہیں مگر اس کے ساتھ اس مرحلہ کے مناسب ہی معاملہ کیا جائے گا، اس لئے کہ اس کا بدن کمزور ہے، اور وہ بذاتِ خود ادائیگی پر قادر نہیں، لہذا جس چیز کی ادائیگی اس کی طرف سے ممکن ہے اسے ولی اس کی طرف سے ادا کرے گا، اور اسی وجہ سے علماء نے ان حقوق کے بارے میں تفصیل لکھی ہے جو بچے پر واجب ہوتے ہیں، اور اس کی طرف سے ادا کئے جاتے ہیں، خواہ ان کا تعلق حقوق اللہ سے ہو یا حقوق العباد سے، نیز علماء نے بچے کے اقوال وافعال کا حکم بھی لکھا ہے، ذیل میں ان کی تفصیل درج ہے:

اول: حقوق العباد:

۱۵- حقوق العباد کی چند قسمیں ہیں: بعض حقوق العباد کا بچے کی طرف سے ادا کرنا واجب ہے، کیونکہ وہ اس پر واجب ہوتے ہیں، اور کچھ حقوق العباد نہ تو بچے پر واجب ہوتے ہیں اور نہ ہی اس کی طرف سے ادا کئے جاتے ہیں۔

جو حقوق العباد بچے پر واجب ہوتے ہیں اور اس کی طرف سے ادا کئے جاتے ہیں وہ یہ ہیں:

الف- جن میں مقصود مال ہو اور اس میں نیابت کی گنجائش ہو، یہ حقوق بچے کی طرف سے ادا کئے جائیں گے، کیونکہ وہ اس پر واجب نہیں، مثلاً تاوان اور معاوضہ۔

ب- ایسی صلہ رحمی جو خوراک کے مشابہ ہو مثلاً رشتہ دار کا نفقہ یا ایسی صلہ رحمی جو معاوضے کے مشابہ ہو مثلاً بیوی کا نفقہ، تو یہ حق اس کی طرف سے ادا کیا جائے گا۔

جو حقوق العباد بچے پر واجب نہیں اور نہ ہی اس کی طرف سے ادا کئے جاتے ہیں وہ یہ ہیں:

الف- ایسی صلہ رحمی جو تاوان کے مشابہ ہو مثلاً عاقلہ کے ساتھ خون بہا ادا کرنا، یہ بچے پر واجب نہیں۔

ب- سزائیں، مثلاً قصاص، یا وہ جزائیں جو سزا کے مشابہ ہیں مثلاً میراث سے محرومی، یہ بچے پر واجب نہیں۔

دوم: حقوق اللہ:

۱۶- ان میں سے بھی کچھ حقوق بچے پر واجب ہیں اور کچھ واجب نہیں:

جو حقوق "خالص اخراجات" ہیں مثلاً عشر اور خراج، وہ بچے پر واجب ہوتے ہیں اور اس کی طرف سے ادا کئے جاتے ہیں، اس لئے کہ ان میں مقصود مال ہے، لہذا اس کے ذمہ میں ثابت ہوں گے، اور اس کی طرف سے ان کی ادائیگی ممکن ہے۔

عبادات خواہ بدنی ہوں یا مالی، بچے پر واجب نہیں۔

بدنی عبادات مثلاً نماز، روزہ، حج اور جہاد وغیرہ، یہ بچے پر واجب نہیں، کیونکہ وہ سمجھ نہیں سکتا اور اس کا بدن کمزور ہے۔

مالی عبادات میں سے صدقۂ فطر امام ابوحنیفہ، ابو یوسف، مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے یہاں بچے کے مال میں واجب ہے، اور حنفیہ میں سے امام محمد وزفر کے یہاں اس پر واجب نہیں۔

اگر اموال کی زکاۃ ہو تو جمہور کے یہاں بچے کے مال میں واجب ہے، اس لئے کہ یہ خالص عبادت نہیں، بلکہ اس میں اخراجات کا معنی بھی ہے، جس کو اللہ تعالی نے حاجت مندوں کا حق بنا کر مالداروں پر واجب کیا ہے، لہذا اس میں صدقۂ فطر کی طرح نیابت صحیح ہے۔ فقہاء حنفیہ کے یہاں بچے کے مال میں زکاۃ واجب نہیں، اس لئے کہ یہ ان کے یہاں خالص عبادت ہے، اس کی ادائیگی کے لئے نیت کی ضرورت ہے، اور اس میں نیابت

درست نہیں۔

اگر حقوق اللہ سزاؤں کی شکل میں ہوں مثلاً حدود، تو یہ بچے پر لازم اور واجب نہیں ہیں، جیسا کہ وہ سزائیں بچے پر لازم نہیں جو حقوق العباد ہیں مثلاً قصاص، اس لئے کہ سزا کوتاہی کرنے کے بدلہ میں مقرر کی گئی ہے، اور بچہ اس سے متصف نہیں [1]۔

سوم: بچے کے اقوال وافعال:

۱۷ - بچے کے اقوال وافعال کا اعتبار نہیں اور ان پر کوئی حکم مرتب نہیں ہوتا، اس لئے کہ جب تک وہ ممیز نہیں اس کے اقوال وافعال کا اعتبار نہیں [2]۔

تیسرا مرحلہ-تمیز:

۱۸ - لغت میں تمیز کا ماخذ: "مَیَّزتُهُ میزا" (باب ضرب) ہے یعنی علاحدہ کرنا، جدا کرنا۔

تمیز: مشابہ اور مخلوط چیزوں میں ہوتی ہے، اور "تمييز الشيء" کا معنی: علاحدہ اور الگ ہوجانا ہے، اور یہیں سے فقہاء نے "سن التمييز" لیا ہے، اس سے ان کی مراد یہ ہے کہ یہ وہ عمر ہے جہاں پہنچ کر انسان اپنے نفع ونقصان کو پہچان لیتا ہے، گویا یہ "میزت الأشیاء" سے ماخوذ ہے، جو اس وقت بولا جاتا ہے جب پہچان کر چیزوں کو علاحدہ علاحدہ کردے، اور بعض لوگ کہتے ہیں کہ تمیز ایک دماغی قوت ہے جس سے معانی کا استنباط ہوتا ہے۔

اس مرحلہ کا آغاز سات سال کی عمر سے ہوتا ہے جو سن تمیز ہے جیسا کہ جمہور فقہاء نے تعیین کی ہے، اور بلوغ پر ختم ہوتا ہے، لہذا اس مرحلہ میں مراہق یعنی قریب البلوغ بھی داخل ہے [1]۔

اس مرحلہ میں بچے کے پاس کچھ سمجھ بوجھ ہوجاتی ہے جس کی وجہ سے اس کو بعض تصرفات کی اجازت دے دی جاتی ہے، لہذا اس کے لئے ناقص اہلیت اداء ثابت ہوتی ہے، کیونکہ اس کی جسمانی وعقلی نشوونما تا ہنوز مکمل نہیں ہوئی، ان کی تکمیل کے بعد اس کے لئے کامل اہلیت ثابت ہوجائے گی، کیونکہ اہلیت کاملہ جسمانی وعقلی نشوونما کی تکمیل کے بغیر ثابت نہیں ہوتی، لہذا جس کے اندر جسمانی وعقلی نشوونما دونوں یا ان میں کوئی ایک مکمل نہیں اس میں اہلیت اداء ناقص رہے گی۔

لہذا معتوہ (کم عقل) بچے کی طرح ہے، کیونکہ اس میں کامل عقل نہیں اگرچہ وہ جسمانی حیثیت سے کامل ہے، برخلاف اہلیت وجوب کے، کیونکہ وہ ولادت کے وقت سے کامل ثابت ہوتی ہے، اس لئے بچہ اس کا اہل ہے کہ اس کے ذاتی حقوق اور اس پر دوسرے کا حق واجب ہو جیسا کہ گذرا [2]۔

تمیز کا تصرفات میں اثر ہے، چنانچہ ممیز بچے کے لئے اپنی ناقص اہلیت کے ذریعہ بعض تصرفات کرنا جائز ہے، اور یہ تصرفات اس کی طرف سے درست ہوں گے، اس لئے کہ ناقص اہلیت کے ساتھ ادائیگی کا صحیح ہونا ثابت ہے، البتہ بعض دوسرے تصرفات کرنے سے ممیز بچے کو روکا جائے گا، خاص طور پر وہ تصرفات جو اس کے حق میں نقصان دہ ثابت ہوں، اس کی طرف سے درست نہیں ہیں۔

---

(۱) التلویح علی التوضیح ۲/ ۱۶۳، ۱۶۴ طبع صبیح، التقریر والتحبیر ۲/ ۱۶۵، ۱۶۶ طبع الامیریہ کشف الأسرار عن أصول البزدوی ۴/ ۲۳۹، ۲۴۸ طبع دار الکتاب العربی، فتح الغفار علی المنار ۳/ ۸۱ طبع الحلبی۔

(۲) المنثور للزرکشی ۲/ ۲۹۳ شائع کردہ، وزارۃ الاوقاف والشؤون الإسلامیہ کویت، نیز دیکھئے: الموسوعۃ الفقہیہ اصطلاح "طفل"، "صغیر"۔

(۱) المصباح المنیر مادۃ "میز"، حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۴۱۳ طبع بولاق، جواہر الإکلیل ۱/ ۲۲ طبع دار المعرفۃ۔

(۲) التلویح علی التوضیح، ۲/ ۱۶۴ طبع صبیح، کشف الأسرار عن أصول البزدوی ۴/ ۲۴۸ طبع دار الکتاب العربی۔

کچھ تصرفات ایسے بھی ہیں جن کو ممیز بچہ بذات خود نہیں کرسکتا، بلکہ اس میں ولی کی اجازت ضروری ہے۔

اس سلسلہ میں فقہاء کا کلام اجمالی طور پر ذیل میں پیش کیا جارہا ہے، تفصیل اصطلاح ''تمییز'' میں ملاحظہ کریں۔

ممیز بچے کے تصرفات:

۱۹-وہ تصرفات جن کو ممیز بچہ براہ راست کرتا ہے یا تو حقوق اللہ میں ہوں گے، اور اس صورت میں یہ حقوق عبادات وعقائد ہوں گے یا مالی حقوق یا سزائیں، یا ممیز بچے کے تصرفات حقوق العباد میں ہوں گے، اور وہ بھی یا تو مالی ہوں گے یا غیر مالی۔

الف-حقوق اللہ:

۲۰-اگر بدنی عبادات ہوں مثلاً نماز، تو بالاتفاق اس پر واجب نہیں، ہاں سات سال کی عمر میں اس کو نماز پڑھنے کا حکم دیا جائے گا، اور دس سال کی عمر میں اسے چھوڑنے پر مارا جائے گا، اس لئے کہ حضرت عمرو بن شعیب عن أبیہ عن جدہ کی روایت میں فرمانِ نبوی ہے: ''مروا صبيانكم بالصلاة لسبع سنين، واضربوهم عليها لعشر سنين، وفرقوا بينهم في المضاجع''(۱) (سات سال کی عمر میں بچوں کو نماز کا حکم دو، اور دس سال کی عمر میں نماز چھوڑنے پر مارو، اور ان کے بستر الگ الگ کردو)۔

رہا عقائد کا مسئلہ مثلاً ایمان تو حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ کے یہاں بچے کا ایمان صحیح ہے، لہذا اس کے ایمان کا اعتبار ہوگا، اس لئے کہ یہ خیر محض ہے، اس میں شافعیہ کا اختلاف ہے، انہوں نے کہا: بلوغ سے قبل اس کا اسلام درست نہیں، اس لئے کہ حدیث میں ہے: ''رفع القلم عن ثلاث (ومنها) عن الصبي حتى يبلغ......'' (تین اشخاص مرفوع القلم ہیں (اور ان ہی میں سے ہے) بچہ یہاں تک کہ بالغ ہوجائے)۔

رہا بچے کا مرتد ہونا تو شافعیہ، حنابلہ اور حنفیہ میں ابو یوسف کے نزدیک اس کا ارتداد درست نہیں، اس لئے کہ یہ ضرر محض ہے۔

امام ابوحنیفہ، محمد اور مالکیہ کے نزدیک اس کا ارتداد درست ہے، اور اس پر قتل کے علاوہ مرتد کے احکام جاری ہوں گے۔

''تاتارخانیہ'' اور ''المنتقی'' میں امام ابوحنیفہ کا امام ابو یوسف کے قول کی طرف رجوع کرنا نقل کیا گیا ہے(۱)۔

رہے مالی حقوق اللہ مثلاً زکاۃ، تو مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے یہاں اس کے مال میں واجب ہے، اور حنفیہ کے یہاں اس کے مال میں واجب نہیں(۲)۔

حقوق اللہ سے متعلق سزائیں مثلاً حد سرقہ وغیرہ بچے پر نافذ نہیں کی جائیں گی، اور یہ فقہاء کے یہاں متفق علیہ ہے(۳)۔

ب-حقوق العباد:

۲۱-مالی حقوق العباد مثلاً برباد کردہ چیز کا تاوان، مزدور کی اجرت،

---

(۱) التلویح علی التوضیح ۲؍۱۶۴، نیل الأوطار ۱؍۳۷۷ طبع دار الجیل، بدائع الصنائع ۱؍۱۵۵ طبع اول، جواہر الإکلیل ۱؍۳۴ طبع دار المعرفہ، حاشیہ قلیوبی ۱؍۱۲۱ طبع حلبی، کشاف القناع ۱؍۲۲۵ طبع النصر۔

حدیث: ''مروا صبيانكم......'' کی روایت اصطلاح (''اُنوثت'' فقرہ ۹؍) میں گذر چکی ہے۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۳؍۳۰۶، التلویح علی التوضیح ۲؍۱۶۴، ۱۶۵، جواہر الإکلیل ۱؍۱۱۶، المنثور للزرکشی ۲؍۲۹۵، المغنی ۸؍۱۳۳، ۱۳۸۔

(۲) بدائع الصنائع ۲؍۵۰۴ طبع اول، جواہر الإکلیل ۲؍۳۲۶ طبع دار المعرفہ، الروضہ ۲؍۱۴۹ طبع المکتب الإسلامی، کشاف القناع ۲؍۱۶۹ طبع النصر۔

(۳) الفتاوی الہندیہ ۲؍۱۴۲، ۱۴۳ طبع المکتبۃ الإسلامیہ، جواہر الإکلیل ۲؍۲۹۳ طبع دار المعرفہ، نہایۃ المحتاج ۷؍۴۴۰ طبع المکتبۃ الإسلامیہ، کشاف القناع ۶؍۱۲۹ طبع النصر۔

بیوی اور رشتہ داروں کا نفقہ وغیرہ بچے کے مال میں واجب ہیں، اس لئے کہ ان سے مقصود مال ہی ہے اور اس کی ادائیگی میں نیابت کی گنجائش ہے، لہذا ممیز بچہ اس کو ادا کرسکتا ہے، اگر وہ خود نہ ادا کرے تو اس کی طرف سے اس کا ولی ادا کردے (۱)۔

جو حقوق العباد سزا کی شکل میں ہیں مثلاً قصاص، حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ کے یہاں یہ بچے پر واجب نہیں، اس لئے کہ بچہ کے عمل کو کوتاہی نہیں کہا جاتا ہے، لہذا وہ سزا کا سبب نہیں بن سکتا، کیونکہ اس کے فعل میں جرم کا معنی ناقص ہے، ہاں اس کے فعل میں خون بہا واجب ہوگا، اس لئے کہ خون بہا محل کی حفاظت کے لئے واجب ہے، اور بچپنا محل کی عصمت کو ختم نہیں کرسکتا، اور اس لئے بھی کہ اس کے وجوب سے مقصود مال ہے، اور اس کی ادائیگی میں نیابت کی صلاحیت ہے، اور دیت حنفیہ کے نزدیک بچے کے مال میں واجب ہوگی، اور مالکیہ وحنابلہ کے یہاں اس کے عاقلہ پر۔

شافعیہ کا اصح قول اس کے خلاف ہے، انہوں نے کہا: بچے کا عمداً جرم کا ارتکاب کرنا جنایت عمد ہے، لہذا اس پر دیت مغلظہ واجب ہوگی، اور وہ اپنے مقتول کی وراثت سے محروم ہوگا (۲)۔

۲۲- بچے کے مالی تصرفات۔ ان میں درج ذیل تفصیل ہے:

(۱) ایسے تصرفات جن میں بچے کے لئے نفع ہی نفع ہے، اور یہ وہ تصرفات ہیں جن کے ذریعہ بلا معاوضہ بچے کی ملکیت میں کوئی چیز داخل ہوتی ہے، مثلاً ہبہ، صدقہ، وصیت، اور وقف وغیرہ قبول کرنا، یہ تصرفات بچے کی طرف سے درست ہیں، ولی یا وصی کی اجازت پر موقوف نہیں، اس لئے کہ یہ بہر حال خیر ہیں۔

(۱) التقریر والتحبیر ۲/ ۱۷۰ طبع الامیریہ، التلویح علی التوضیح ۲/ ۱۶۵ طبع صبیح۔

(۲) الفتاوی الہندیہ ۶/ ۳، ۴، الدسوقی ۴/ ۲۳۷، المنثور للزرکشی ۲/ ۲۹۸، کشاف القناع ۵/ ۵۲۱۔

(۲) وہ تصرفات جن میں بچے کا نقصان ہی نقصان ہے، اور یہ وہ تصرفات ہیں جن کی وجہ سے بچے کی ملکیت سے بلا معاوضہ کوئی چیز نکل جاتی ہے، مثلاً ہبہ کرنا، صدقہ کرنا، وقف کرنا، تمام تبرعات، طلاق، اور قرض کی ضمانت، یہ تصرفات بچے کی طرف سے درست نہیں، بلکہ باطل ہوں گے، اور ان کا انعقاد نہ ہوگا حتی کہ اگر ولی یا وصی اجازت دے دے تو بھی نہیں، اس لئے کہ وہ دونوں خود بھی بچے کے حق میں اس طرح کے تصرفات نہیں کرسکتے، لہذا ان کی اجازت بھی نہیں دے سکتے۔

(۳) ایسے تصرفات جن سے کبھی نقصان اور کبھی نفع پہنچتا ہو، مثلاً بیع، اجارہ، اور دوسرے مالی لین دین، ان میں فقہاء کا اختلاف ہے:

چنانچہ حنفیہ کے نزدیک بچے کی طرف سے ان معاملات کا ہونا درست ہے، اس لئے کہ اصل اُہلیت اس کے پاس ہے، اور ممکن ہے کہ ان میں اس کے لئے نفع ہو، البتہ یہ ولی یا وصی کی اجازت پر موقوف ہوں گے، کیونکہ اس کی اُہلیت ناقص ہے، اگر وہ اجازت دیں تو نافذ ہیں ورنہ باطل۔

مالکیہ کے یہاں یہ تصرفات صحیح منعقد ہوں گے لیکن لازم نہیں ہوں گے، ان کا لزوم ولی یا وصی کی اجازت پر موقوف ہے۔

شافعیہ وحنابلہ کے یہاں بچے کی طرف سے ان تصرفات کا ہونا درست نہیں، اگر ہوجائیں تو باطل ہوں گے، ان پر کوئی اثر مرتب نہ ہوگا (۱)۔

چوتھا مرحلہ- بلوغ:

۲۳- فقہاء کے نزدیک بلوغ: انسان کے اندر پیدا ہونے والی ایسی

(۱) التلویح علی التوضیح ۲/ ۱۶۶، الفتاوی الہندیہ ۱/ ۵۳، ۳، التقریر والتحبیر ۲/ ۱۷۰، الدسوقی ۲/ ۲۶۵، الروضہ ۸/ ۲۲، ۲۳، کشاف القناع ۵/ ۲۳۴۔

قوت ہے جو اس کو بچپنے سے مردانگی کی حالت میں منتقل کردیتی ہے، بلوغ کا وجود اس کی کوئی فطری علامت ظاہر ہونے سے ہوتا ہے، مثلاً احتلام، اور عورت کے حق میں حمل اور حیض، اگر ان میں سے کوئی علامت نہ پائی جائے تو بلوغ عمر کے ذریعہ ہوگا۔

بلوغ کی عمر کی تحدید میں فقہاء کا اختلاف ہے، امام ابو حنیفہ نے لڑکے کے حق میں اٹھارہ سال اور لڑکی کے حق میں سترہ سال مقرر کیا ہے، صاحبین، امام شافعی واحمد کے یہاں سن بلوغ پندرہ سال ہے، اور مالکیہ کا مشہور قول یہ ہے کہ لڑکے اور لڑکی دونوں کے حق میں اٹھارہ سال ہے[1]۔

اس مرحلہ میں جو بلوغ کا مرحلہ ہے انسان کی جسمانی وعقلی نشوونما مکمل ہوجاتی ہے، اور اس کے لئے کامل اَہلیت اداء ثابت ہوتی ہے، اور وہ واجبات کی ادائیگی اور ذمہ داریوں کے برداشت کرنے کا اہل ہوجاتا ہے، مالی وغیر مالی تمام حقوق کی ادائیگی کا اس سے مطالبہ ہوتا ہے، خواہ وہ حقوق اللہ میں سے ہوں یا حقوق العباد میں سے۔

یہ اس صورت میں ہے جب کہ جسمانی نشوونما کی تکمیل کے ساتھ عقلی نشوونما بھی مکمل ہوجائے، لیکن اگر سن بلوغ کو پہنچ کر بھی اس کا عقلی نشوونما مکمل نہیں، مثلاً وہ کم عقل یا بے وقوف ہو تو اس پر ممیز بچے کے احکام جاری ہوں گے، اور اس پر ولایت کا ثبوت برقرار رہے گا، سفیہ (بے وقوف) کے بارے میں امام ابو حنیفہ کا اختلاف ہے[2]۔

پانچواں مرحلہ-رُشد:

۲۴ - رُشد کا لغوی معنی: صلاحیت وقابلیت اور اصابت رائے ہے[1]۔

فقہاء حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ کے یہاں رُشد سے مراد: ''بہتر مالی تصرف اور اس سے فائدہ اٹھانے اور صحیح استعمال کی قدرت'' ہے۔

شافعیہ کے یہاں: دینی صلاحیت اور مالی صلاحیت ہے۔

یہ رُشد کبھی کبھی بلوغ کے ساتھ آتا ہے اور کبھی کبھی کم وبیش دیر سے، اس کا مدار انسان کی تربیت واستعداد اور پیچیدہ وسادہ معاشرتی زندگی پر ہے۔ جب انسان میں رُشد آجائے تو اس کی اہلیت مکمل ہوجاتی ہے، اس سے ولایت اٹھ جاتی ہے اور اس کے اموال اس کے حوالے کردیئے جاتے ہیں، اس پر فقہاء کا اتفاق ہے، اس لئے کہ فرمان باری ہے: ''وَابْتَلُوا الْيَتَامٰى حَتّٰى إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ فَإِنْ آنَسْتُمْ مِنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ''[2] (اور یتیموں کی جانچ کرتے رہو یہاں تک کہ وہ عمر نکاح کو پہنچ جائیں تو اگر تم ان میں ہوشیاری دیکھ لو تو ان کے حوالہ ان کا مال کردو)۔

اگر بلوغ کے وقت اس میں رُشد نہ ہو، البتہ وہ عاقل ہو تو اس کی اہلیت مکمل ہے، امام ابوحنیفہ کے یہاں اس سے ولایت اٹھ جائے گی، لیکن اس کے اموال اس کے حوالے نہیں کئے جائیں گے بلکہ ولی یا وصی کے قبضہ میں رہیں گے، یہاں تک کہ عملاً اس کا رُشد ثابت ہوجائے یا پچیس سال کی عمر کو پہنچ جائے، اس عمر کو پہنچنے پر اس کے مال اس کے حوالے کردیئے جائیں گے اگرچہ وہ فضول خرچ ہو اور بہتر تصرف نہ کرے، اس لئے کہ اس کے مال کو روکنا احتیاط وتادیب کے طور پر تھا، حجر (بندش) کے طور پر نہیں، کیونکہ امام ابوحنیفہ کے یہاں سفیہ (بے وقوف) پر حجر نہیں، اور انسان اس عمر میں پہنچنے اور جد (دادا، نانا) بننے کی صلاحیت کے بعد تادیب کا اہل نہیں

---

(۱) ابن عابدین ۵/ ۹۷، جواہر الاکلیل ۲/ ۹۷ طبع دار المعرفہ، القرطبی ۵/ ۳۴، ۳۶، حاشیہ قلیوبی ۲/ ۳۰۰، ۳۰۱۔

(۲) الفتاوی الہندیہ ۵/ ۵۶ طبع المکتبۃ الاسلامیہ۔

(۱) المصباح المنیر۔

(۲) سورۂ نساء/ ۶۔

رہے گا۔

مالکیہ، شافعیہ، حنابلہ اور حنفیہ میں امام ابو یوسف ومحمد نے کہا: اگر انسان رُشد کے بغیر بالغ ہوجائے تو اس کی اَہلیت مکمل ہے، لیکن اس سے ولایت ختم نہیں ہوگی، اور اس کا مال اس کے ولی یا وصی کے قبضہ میں رہے گا تا آنکہ اس کا رشد ثابت ہوجائے، اس لئے کہ فرمانِ باری ہے: ''وَلاَ تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ الَّتِي جَعَلَ اللّٰهُ لَكُمْ قِيَامًا وَارْزُقُوهُمْ فِيهَا وَاكْسُوهُمْ وَقُولُوا لَهُمْ قَوْلاً مَّعْرُوفًا، وَابْتَلُوا الْيَتَامٰى حَتّٰى إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ فَإِنْ آنَسْتُمْ مِّنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ''[1] (اور کم عقلوں کو اپنا وہ مال نہ دے دو جس کو اللہ نے تمہارے لئے مایۂ زندگی بنایا ہے اور اس مال میں سے انہیں کھلاتے اور پہناتے رہو اور ان سے بھلائی کی بات کہتے رہو اور یتیموں کی جانچ کرتے رہو، یہاں تک کہ وہ عمر نکاح کو پہنچ جائیں تو اگر تم ان میں ہوشیاری دیکھ لو تو ان کے حوالہ ان کا مال کردو)۔

اولیاء و اوصیاء کو مال بیوقوفوں کو دینے سے منع کیا گیا ہے، اور مال ان کے حوالے کرنے کو دو شرطوں پر موقوف کیا گیا ہے: بلوغ، اور رشد، لہذا بغیر رُشد کے بالغ ہونے سے مال ان کے حوالہ کرنا جائز نہیں[2]۔

اگر بلوغ کے وقت اس میں رشد تھا، پھر بعد میں اس پر سفہ (بے وقوفی) طاری ہوگئی تو ''عوارضِ اہلیت'' کے ضمن میں اس پر بحث آئے گی۔

(۱) سورۂ نساء/۵، ۶۔
(۲) ابن عابدین ۵/ ۹۵، الفتاوی الہندیہ ۵/ ۵۶، جواہر الاکلیل ۱/ ۱۶۱، ۲/ ۹۸، الروضہ ۴/ ۱۷۷، ۱۷۸، حاشیہ قلیوبی ۲/ ۳۰۱، المغنی ۴/ ۵۰۶، کشاف القناع ۳/ ۴۵۲۔

عوارضِ اَہلیت:

۲۵-عوارض: عارض یا عارضہ کی جمع ہے، لغت میں اس کا معنی بادل ہے اور اسی معنی میں فرمانِ باری ہے: ''فَلَمَّا رَأَوْهُ عَارِضًا مُّسْتَقْبِلَ أَوْدِيَتِهِمْ قَالُوا هٰذَا عَارِضٌ مُّمْطِرُنَا''[1] (پھر جب ان لوگوں نے بادل کو اپنی وادیوں کے مقابل آتے دیکھا تو بولے کہ یہ تو بادل ہے جو ہم پر برسے گا)۔

اصطلاح میں ''عوارض'' سے مراد وہ حالات ہیں جو اَہلیت اداء کے مکمل ہونے کے بعد انسان پر آتے ہیں، اور ان کے اثر سے اَہلیت ختم یا کم ہوجاتی ہے یا اَہلیت میں تاثیر کے بغیر جس شخص پر یہ حالات آئیں، اس کے بعض احکام بدل جاتے ہیں[2]۔

عوارضِ اَہلیت کی انواع:

۲۶-اَہلیت کے عوارض وموانع کی دو قسمیں ہیں: عوارضِ سماوی، عوارضِ مکتسبہ۔

عوارض سماوی: وہ ہیں جن میں انسانی ارادہ وفعل کو کوئی دخل نہ ہو، اسی وجہ سے ان کی نسبت آسمان کی طرف ہوتی ہے کہ وہ انسان کے اختیار وارادہ کے بغیر پیش آتے ہیں اور وہ یہ ہیں: جنون، عتہ (عقل میں خلل)، نسیان (بھول)، نیند، اِغماء (بے ہوشی)، مرض، رِق (غلامی)، حیض، نفاس اور موت۔

عوارضِ مکتسبہ: وہ ہیں جو انسان کے خود کردہ ہوں یا پیدا ہونے کے بعد ان کے ازالہ کی اس نے کوشش نہ کی ہو، یہ عوارض یا تو خود اس

(۱) سورۂ احقاف/ ۲۴، دیکھئے: صحاح مادۂ ''عرض''۔
(۲) التقریر والتحبیر ۲/ ۱۷۲ طبع الامیریہ کشف الاسرار عن أصول البزدوی ۴/ ۲۶۳ طبع دار الکتاب العربی۔

سے صادر ہوں گے یا دوسرے سے، خود سے صادر ہونے والے عوارض یہ ہیں: جہل (ناواقفیت) سکر (نشہ) ہزل (مزاح)، سفہ (بے وقوفی) افلاس (مفلسی)، سفر، خطا (بلا ارادہ غلطی)۔ اور دوسرے کی طرف سے آنے والا عارض اِکراہ (جبر) ہے [۱]۔

ذیل میں ان عوارض سے متعلق اجمالی بحث کی جاتی ہے، تفصیلات کے لئے خاص خاص اصطلاحات کا حوالہ دے دیا جائے گا۔

عوارضِ سماوی:

اول-جنون:

۲۷-لغت میں جنون کا ماخذ: "أجنه الله فجن، فهو مجنون" (اللہ نے اس کو پاگل کیا تو وہ پاگل ہوگیا، لہذا وہ مجنون (پاگل) ہے،) اس میں فعل مجہول استعمال کیا جاتا ہے [۲]۔

اہل اصول کے نزدیک اس سے مراد: عقل میں ایسا خلل ہے جو عقل کے طریقہ پر افعال واقوال کے جاری ہونے سے مانع ہو [۳]۔

جنون اَہلیتِ اداء پر اثر انداز ہوتا ہے، اس لئے وہ عبادات مثلاً نماز، روزہ اور حج کو ساقط کرنے والا ہے۔ مجنون کے مال کی زکاۃ کے بارے میں اختلاف ہے، نیز جنون مطبق (مستمر) وغیر مطبق کے درمیان فرق کا لحاظ کیا جاتا ہے۔

معاملات میں مجنون کا حکم غیر ممیز بچے کا ہے، لہذا اس کے اقوال کا اعتبار نہیں، کیونکہ وہ معانی کو نہیں سمجھتا ہے۔

البتہ اَہلیت وجوب پر جنون اثر انداز نہیں ہوتا ہے، اس لئے وہ

(۱) التقریر والتحبیر ۲/ ۱۷۲ طبع الامیریہ، التلویح علی التوضیح ۲/ ۱۶۷ طبع صبیح، کشف الأسرار عن أصول البزدوی ۴/ ۲۶۳ طبع دار الکتاب العربی۔

(۲) المصباح المنیر مادۂ ''جنن''۔

(۳) التقریر والتحبیر ۲/ ۱۷۳ طبع الامیریہ، التلویح علی التوضیح ۲/ ۱۶۷ طبع صبیح، فتح الغفار ۳/ ۸۶ طبع الحلبی۔

وارث اور مالک ہوگا، کیونکہ اس کا ''ذمہ'' باقی ہے، اور اس کے فعل سے برباد کردہ چیزوں کا تاوان اس کے مال میں ہوگا جس طرح وہ بچہ جو سن تمیز کو نہ پہنچا ہو۔

جنون کے ساتھ مخصوص احکام کی تفصیل اصطلاح ''جنون'' میں ملاحظہ کی جائے۔

دوم-عتہ:

۲۸-''عتہ'' کا لغوی معنی جنون یا دہشت کے بغیر عقل میں کمی ہے [۱]۔

اصطلاح میں: ایسی آفت مراد ہے جس سے عقل میں خلل پیدا ہوجاتا ہے اور اس کی باتیں گڈمڈ ہوجاتی ہیں، چنانچہ اس کی بعض باتیں عقل مندوں کی بات کی طرح اور بعض پاگلوں کی باتوں کی طرح ہوتی ہیں [۲]۔

معتوہ کے تصرفات ممیز بچے کی طرح ہیں، لہذا اس کے لئے ناقص اَہلیت اداء ثابت ہوگی، کیونکہ اس کے اور بچے کے درمیان (جیسا کہ ''التلویح'' میں ہے) ایک مسئلہ کے علاوہ کوئی فرق نہیں ہے اور وہ یہ کہ اگر معتوہ کی بیوی مسلمان ہوجائے تو معتوہ پر اسلام پیش کرنے میں تاخیر نہیں کی جائے گی، جیسا کہ مجنون کے ولی پر اسلام پیش کرنے میں تاخیر نہیں کی جاتی ہے برخلاف بچہ کے، اور ان کے درمیان فرق واضح ہے، کیونکہ بچپنے کی حد مقرر ہے جب کہ ''عتہ'' اور ''جنون'' کی کوئی حد نہیں، تفصیل اصطلاح ''عتہ'' میں دیکھئے [۳]۔

سوم-نسیان:

۲۹-لغت میں نسیان دو معنوں میں مشترک ہے:

(۱) المصباح مادۂ ''عتہ''۔

(۲) التقریر والتحبیر ۲/ ۱۷۶ طبع الامیریہ۔

(۳) التلویح علی التوضیح ۲/ ۱۶۹ طبع صبیح، دیکھئے: اصطلاح ''عتہ''۔

۱-لاپرواہی اورغفلت میں کوئی چیز چھوڑنا، اور یہ یادداشت کے خلاف ہے۔

۲- بالقصد چھوڑنا، اور اسی معنی میں فرمانِ باری ہے: "وَلاَ تَنسَوُا الْفَضْلَ بَيْنَكُمْ"[۱] (اور آپس میں لطف واحسان کونظر انداز نہ کرو)۔

اصطلاح میں اس سے مراد: ضرورت کے وقت کسی چیز کی شکل کا ذہن میں مستحضر نہ ہونا[۲] ہے۔ نسیان اَہلیتِ وجوب پر اثر انداز نہیں، اور اَہلیت اداء پر بھی نہیں، کیونکہ عقل کامل ہے پھر بھی گناہ ہونے اور نہ ہونے کے متعلق حقوق اللہ میں نسیان عذر ہے، کیونکہ فرمانِ نبوی ہے:"وضع عن أمتي الخطأ والنسيان ......"[۳] (میری امت سے خطا اورنسیان ساقط ہے)۔

نسیان کے کچھ خاص احکام ہیں جن کی تفصیل اصطلاح ''نسیان'' میں ہے۔

چہارم-نیند:

۳۰- نیند: گہری بے ہوشی ہے جو دل پر چھاجاتی ہے، اور چیزوں کی معرفت کوختم کردیتی ہے۔

اصطلاح میں: وہ اضمحلال ہے جوعقل کے رہتے ہوئے پیش آتا ہے، اور محسوسات اور اختیاری افعال کے ادراک اور عقل کے استعمال سے بے بس کردیتا ہے[۱]۔

نیند اَہلیت وجوب کے منافی نہیں، کیونکہ اس سے ذمہ میں خلل نہیں پڑتا، البتہ اس کی وجہ سے ادائیگی کے خطاب کا متوجہ ہونا بیداری کی حالت تک مؤخر ہوجاتا ہے، کیونکہ حالتِ نیند میں وہ سمجھنے سے عاجز ہے، لہذا خطاب اس وقت اس کی طرف متوجہ ہو، مناسب نہیں ہے، جب نیند سے بیدار ہوجائے گا تو اس کے لئے سمجھنا ممکن ہوگا۔ اور اسی وجہ سے سونے والے سے دوران نیند چھوٹ جانے والی نمازوں کی قضاء کا مطالبہ کیا جائے گا، البتہ سونے والے کا کلام مثلاً اقرار وغیرہ باطل اور ناقابل اعتبار ہے۔

تفصیلات کی جگہ اصطلاح ''نوم'' ہے۔

پنجم-اِغماء:

۳۱- اِغماء کا لغوی معنی: پوشیدگی ہے، اور اصطلاح میں: دل یا دماغ میں ایسی آفت جو ادراکی قوتوں کو ان کے کام سے معطل کردے، اس حالت میں عقل باقی رہتی ہے اگر چہ مغلوب رہتی ہے[۲]۔

یہ ایک طرح کا مرض ہے، اور اسی وجہ سے نبی پاک ﷺ اس سے محفوظ نہیں رہے۔

بے ہوش پر اِغماء کا اثر، سونے والے پر نیند کے اثر سے زیادہ گہرا ہوتا ہے، اور اسی وجہ سے بے ہوشی کو نیند سے بڑھ کر مانا گیا ہے، اس لئے کہ نیند ایک کثیر الوقوع فطری حالت ہے، اور اس کا سبب ایک لطیف و نازک چیز ہے جو بہت جلد زائل ہوجاتی ہے، جب کہ بے ہوشی ان تمام چیزوں میں اس کے خلاف ہے، دیکھئے! نیند سے

---

(۱) سورۂ بقرہ / ۲۳۷، دیکھئے: المصباح مادہ: ''نسی''۔

(۲) التقریر والتحبیر ۲/ ۱۷۶ طبع الامیریہ۔

(۳) حدیث: "وضع عن أمتي الخطأ والنسيان......" کی روایت اس مفہوم میں بیہقی اور حاکم نے کی ہے سخاوی نے حدیث کے مختلف طرق، اوران پر کئے گئے اعتراضات کوذکر کرکے لکھا ہے: مجموعی طور پر ان طرق سے ظاہر ہوتا ہے کہ حدیث کی اصل ہے۔ (فیض القدیر ۶/ ۳۶۲، ۳۶۳، المستدرک ۲/ ۱۹۸، المقاصد الحسنہ رص ۲۲۸، ۲۳۰ شائع کردہ مکتبۃ الخانجی)۔

(۱) المصباح مادہ: ''نوم''، التقریر والتحبیر ۲/ ۱۷۷ طبع الامیریہ۔

(۲) المصباح مادہ: ''غمی'' التقریر والتحبیر ۲/ ۱۷۹ طبع الامیریہ۔

بیدار کرنا اور بیدار ہونا بہت جلد ہوجاتا ہے جب کہ بے ہوشی سے ہوش میں لانا ممکن نہیں (۱)۔

عوارضِ اُہلیت میں سے ہونے میں بے ہوشی کا حکم نیند کے حکم کی طرح ہے، لہذا جو چیز نیند پر لازم ہے وہ بے ہوشی پر بھی لازم ہے، اور چونکہ بے ہوشی نیند سے گہری ہے، اس لئے بہر صورت حتی کہ نماز میں بھی بے ہوشی کو ناقض وضو مانا گیا ہے۔

اس کی تفصیلات کی جگہ اصطلاح ''اِغماء'' ہے۔

ششم- رِق:

۳۲- رِق (راء کے کسرہ کے ساتھ) کا لغوی معنی: غلامی ہے (۲)۔

شریعت میں اس سے مراد: ولایت، گواہی، قضاء، ملکیتِ مال اور شادی وغیرہ سے ''حکمی مانع'' ہے (۳)۔

''رقیق'' کے مخصوص احکام اصطلاح ''رِق'' میں ملاحظہ کریں۔

ہفتم- مرض:

۳۳- مرض کا لغوی معنی: طبعی حالت کے خلاف اور عملاً نقصان دہ ہے۔

یہ اصطلاح میں: بدن کو درپیش وہ حالت ہے جو اس کو خاص اعتدال سے نکال دے (۴)۔

مرض تصرفات کی اُہلیت کے منافی نہیں، یعنی تصرف علی الاطلاق ثابت اور واجب ہوگا، خواہ حقوق اللہ میں سے ہو یا حقوق العباد میں سے، اس لئے کہ مرض سے عقل میں خلل نہیں آتا اور نہ ہی وہ عقل کے استعمال سے مانع ہے، لہذا اس کی عبارت سے متعلق معاملات وغیرہ

(۱) التلویح علی التوضیح ۲/ ۱۷۰ طبع صبیح۔
(۲) المصباح المنیر مادۂ ''رقق''۔
(۳) التقریر والتحبیر ۲/ ۱۸۰ طبع الامیریہ، فتح الغفار ۳/ ۹۱ طبع الحلبی۔
(۴) المصباح مادۂ ''مرض''، التقریر والتحبیر ۲/ ۱۸۶ طبع الامیریہ۔

درست ہیں، لیکن چونکہ مسلسل تکلیفوں کی وجہ سے مرض موت کا سبب بنتا ہے، اور وہ یعنی موت خالص بے بسی ہے، اس لئے مرض بھی بے بسی کے اسباب میں سے بن گیا، لہذا اس کے ساتھ بقدر طاقت عبادتیں مشروع ہیں، تاکہ طاقت سے زیادہ کا مکلف بنانا لازم نہ آئے، چنانچہ مریض اگر قیام پر قادر نہ ہو تو بیٹھ کر، اور بیٹھنے کی بھی طاقت نہ ہو تو لیٹ کر نماز ادا کرے گا۔ اور مرض کو مرض الموت والے شخص پر حجر (بندش) کا سبب سمجھا جاتا ہے، تاکہ وارث اور قرض خواہ کے حق کا تحفظ ہو اگر اس مرض میں موت آجائے، اس کی وجہ یہ ہے کہ حجر کا سبب بذات خود مرض نہیں، بلکہ مرض الموت (جان لیوا مرض) ہے (۱)۔

مرض کے خاص احکام کی تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''مرض''۔

ہشتم- حیض ونفاس:

۳۴- حیض کا لغوی معنی: بہنا ہے، اور اسی سے ''حوض'' ماخوذ ہے۔

اصطلاح میں: ولادت اور کسی مرض کے بغیر رحم سے نکلنے والا خون ہے (۲)۔

نفاس کا لغوی معنی: ولادت ہے۔

اصطلاحی معنی: حمل سے رحم کے خالی ہونے کے بعد نکلنے والا خون ہے (۳)۔

حیض ونفاس، اہلیتِ وجوب یا اہلیتِ اداء کسی پر اثر انداز نہیں ہوتے ہیں، البتہ ان کو عوارض میں شمار کیا جاتا ہے، اس لئے کہ جن عبادتوں میں طہارت شرط ہے مثلاً نماز، ان کے صحیح ہونے کے لئے

(۱) فتح الغفار ۳/ ۹۶ طبع الحلبی۔
(۲) المصباح مادۂ ''حیض''، فتح الغفار ۳/ ۹۸ طبع الحلبی، التقریر والتحبیر ۲/ ۱۸۸ طبع الامیریہ، حاشیہ قلیوبی ۱/ ۹۸ طبع الحلبی۔
(۳) المصباح مادۂ ''نفس''، حاشیہ قلیوبی ۱/ ۹۸ طبع الحلبی۔

حیض ونفاس سے پاک ہونا شرط ہے[۱]۔

حیض و نفاس کے خاص احکام کی تفصیلی جگہ اصطلاح ''حیض ونفاس'' ہے۔

نہم-موت:

۳۵- موت سے متعلق احکام کا خلاصہ یہ ہے کہ یہ احکام یا تو دنیوی ہوں گے یا اخروی؟ مکلف ہونے کی حیثیت سے دنیوی احکام ساقط ہوجاتے ہیں مگر گناہ کے حق میں یا ذاتی یا دوسرے کی ضرورت کے لئے مشروع چیز کے حق میں ساقط نہیں ہوں گے۔

اخروی احکام باقی رہیں گے، خواہ وہ مالی حقوق اور حق تلفیاں جو اس کے دوسرے پر یا دوسرے کے اس کی ذات پر واجب ہوں یا وہ ثواب جس کا وہ اطاعت کی وجہ سے حق دار ہے یا وہ سزا جس کا وہ گناہوں کی وجہ سے مستحق ہے[۲]۔

ان احکام کی تفصیلی جگہ اصطلاح ''موت'' ہے۔

عوارضِ مکتسبہ:

۳۶-عوارضِ مکتسبہ خود انسان کی طرف سے ہوں گے یا دوسرے کی طرف سے، جیسا کہ گزرا۔

اول: انسان کی طرف سے آنے والے عوارض مکتسبہ:

الف-جہالت:

۳۷- جہل لغت میں: علم کی ضد ہے[۳]۔

اصطلاح میں: اس شخص کی لاعلمی جس کی شان علم ہے[۱]۔

جہل اُہلیت پر مطلقاً اثر انداز نہیں ہوتا ہے، جہل کی کئی قسمیں ہیں بعض عذر بنتی ہیں اور بعض نہیں، اس کی تفصیل اصطلاح ''جہل'' میں ہے[۲]۔

ب-سُکر (نشہ):

۳۸-سکر کا ایک معنی: عقل کا ختم ہوجانا ہے، اس کا ماخذ: ''أسکرہ الشراب''، یعنی مشروب نے اس کی عقل زائل کردی ہے[۳]۔

اصطلاح میں: وہ نشہ آور چیز کے استعمال سے انسان کو درپیش حالت ہے، اس حالت میں عقل معطل ہوجاتی ہے اور وہ اچھے برے کی تمیز نہیں کرپاتی[۴]۔

باتفاق فقہاء نشہ حرام ہے خصوصاً اگر حرام ذریعہ سے ہو، مثلاً اپنے اختیار سے، اور یہ جان کر نشہ آور چیز استعمال کرے کہ وہ عقل کو زائل کردے گی۔

نشہ کے بارے میں فقہاء کے اقوال کا خلاصہ یہ ہے کہ انہوں نے نشہ کو تکلیف کے سقوط، حقوق کے ضیاع یا نشہ والے شخص سے ہونے والے جرائم کی حیثیت کم کرنے کا سبب نہیں مانا ہے، اس لئے کہ یہ جرم ہے، اور جرم سے مجرم کو فائدہ حاصل ہو، درست نہیں، نشہ کے خاص احکام کی تفصیل کی جگہ اصطلاح ''سکر'' ہے۔

ج-ہزل (مزاح):

۳۹- ہزل: سنجیدگی کی ضد ہے یا کھیل ہے۔ لغت میں اس کا ماخذ

---

(۱) التلویح علی التوضیح ۲/ ۱۷۶، ۱۷۷ طبع صبیح۔
(۲) التقریر والتحبیر ۲/ ۱۸۹ طبع الامیریہ التلویح علی التوضیح ۲/ ۱۷۸ طبع صبیح، فتح الغفار ۳/ ۹۸ طبع الحلبی۔
(۳) المصباح مادہ ''جہل''۔

(۱) فتح الغفار ۳/ ۱۰۲، ۱۰۳ طبع الحلبی۔
(۲) المنثور ۲/ ۱۲، ۱۳، ۲۳ طبع الخلیج، فتح الغفار ۳/ ۱۰۲، ۱۰۶ طبع الحلبی۔
(۳) المصباح المنیر مادہ ''سکر''۔
(۴) التلویح علی التوضیح ۲/ ۱۸۵ طبع صبیح، فتح الغفار ۳/ ۱۰۶ طبع الحلبی۔

''هزل في كلامه هزلا'' ہے، یعنی اس نے مزاح کیا۔

اصطلاح میں: یہ ہے کہ لفظ سے اس کا حقیقی یا مجازی معنی مراد نہ ہو بلکہ کوئی اور معنی مراد ہو[1]۔

ہزل اَہلیت کے منافی نہیں، البتہ مزاح کرنے والے کے اعتبار سے وہ بعض احکام پر اثر انداز ہوتا ہے۔

اس کی تفصیل اصطلاح ''ہزل'' میں ہے۔

د-سفہ:

۴۰- سفہ کا لغوی معنی: کم عقلی ہے اور اصل معنی: ہلکا پن ہے۔

اصطلاح میں: انسان پر طاری ہونے والا وہ ہلکا پن ہے جو اسے اپنے مال میں تقاضائے عقل کے خلاف تصرف کرنے پر آمادہ کرتا ہے، لیکن عقل میں خلل نہیں ہوتا[2]۔

سفہ صرف ''عوارض مکتسبہ'' میں سے ہے۔ ''عوارض سماویہ'' میں سے نہیں ہے، اس لئے کہ سفیہ اپنے اختیار سے عقل کے باقی رہنے کے باوجود اس کے تقاضے کے خلاف عمل کرتا ہے[3]۔

''سفہ'' اور ''عتہ'' میں فرق واضح ہے کہ معتوہ بعض اقوال وافعال میں پاگل کے مشابہ ہوتا ہے، جب کہ سفیہ پاگل کے مشابہ نہیں، ہاں اس پر ہلکا پن طاری ہوتا ہے، اور وہ مالی امور میں اس کے تقاضے پر چلتا ہے، انجام پر غور وفکر نہیں کرتا تا کہ اچھے اور برے انجام کا علم ہو سکے[4]۔

سفہ اَہلیت کی دونوں قسموں میں سے کسی پر اثر انداز نہیں ہوتا ہے، اور نہ شرعی احکام میں سے کسی کے منافی ہے، اسی لئے حقوق اللہ اور حقوق العباد میں خطاب سفیہ کی طرف متوجہ ہوتا ہے، البتہ شریعت نے مصلحت کی رعایت میں یہ طے کردیا ہے کہ اس کو اپنے مال میں تصرف کی آزادی سے روکا جائے گا تا کہ اس کے مال کا تحفظ ہو۔ اس سلسلہ میں تفصیل ہے، اور اس کی جگہ اصطلاح ''سفہ'' ہے۔

ھ-سفر:

۴۱-سفر (بفتح السین والفاء) کا لغوی معنی: مسافت طے کرنا ہے۔ اور یہ اس وقت بولا جاتا ہے جب کوچ کرنے کے لئے یا ایسی جگہ کے ارادے سے نکلے جو ''عدوی'' (ایک بار دوڑنے کی جگہ) کی مسافت سے آگے ہو[1]۔ اس لئے کہ اہل عرب ''عدوی'' کی مسافت کو سفر نہیں کہتے ہیں۔

شرع میں: اقامت گاہ سے ایسے مقام تک چلنے کے ارادے سے نکلنا کہ اس کے اور اس مقام کے درمیان اونٹ کی رفتار اور پیدل چلنے کے لحاظ سے تین دن یا اس سے زیادہ کی مسافت ہو، سفر ہے[2]۔ اس سلسلہ میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے۔

سفر اَہلیت کی کسی قسم میں اثر انداز نہیں، لیکن فقہاء نے اس کو عوارض میں شمار کیا ہے، اس لئے کہ شریعت نے اس کو عبادات میں تخفیف کا سبب بتایا ہے، مثلاً مسافر کے لئے چار رکعات والی نمازوں میں قصر اور روزہ کا افطار[3]۔

---

(۱) المصباح مادۃ ''ہزل''، التقریر والتحبیر ۲/ ۱۹۴ طبع الامیریہ التلویح علی التوضیح ۲/ ۱۸۷ طبع صبیح۔

(۲) المصباح مادۃ ''سفہ''، التلویح علی التوضیح، ۲/ ۱۹۱ طبع صبیح، التقریر والتحبیر ۲/ ۲۰۱ طبع الامیریہ کشف الأسرار ۴/ ۳۶۹ طبع دار الکتاب العربی۔

(۳) فتح الغفار ۳/ ۱۱۴ طبع الحلبی۔

(۴) التلویح ۲/ ۱۹۱ طبع صبیح۔

(۱) المصباح مادۃ ''عدا''، اور عدوی کا معنی ۃ حاکم سے انتقامی کارروائی کرنے کی درخواست کرنا ہے فقہاء کے یہاں ''مسافت عدوی'' کا استعمال اسی سے مستعار ہے کہ اس دوری تک وہ شخص ایک بار دوڑ کر آمدورفت کرسکتا ہے۔

(۲) کشف الأسرار ۴/ ۳۷۶ طبع دار الکتاب العربی۔

(۳) التلویح ۲/ ۱۹۳ طبع صبیح، فتح الغفار ۳/ ۱۱۷ طبع حلبی، التقریر والتحبیر، ۲/ ۲۰۳ طبع الامیریہ جواہر الاکلیل ۱/ ۸۸ طبع دار المعرفہ، الروضہ ۱/ ۳۸۵

اس سلسلہ کی تفصیل کی جگہ اصطلاح ''سفر'' ہے۔

و-خطأ :

۴۲- لغت میں خطأ سے مراد: صواب و درست کی ضد ہے، اسی طرح عمد وقصد کے بالمقابل بھی اس کا اطلاق ہوتا ہے۔عوارضِ اُہلیت میں یہی دوسرا معنی (عمد کی ضد) مراد ہے (۱)۔

اصطلاح میں: کسی مقصود بالذات امر کو انجام دیتے وقت اس کے علاوہ بلاقصد صادر ہونے والا فعل ہے (۲)۔

خطا اہلیت کی کسی قسم کے منافی نہیں، اس لئے کہ خطا کے ساتھ عقل موجود ہوتی ہے، اس میں قصور اور جرم بے احتیاطی کی وجہ سے ہوا۔اور اسی وجہ سے اس لحاظ سے وہ قابل گرفت ہے، لہذا اس میں سزا کی تعیین بذاتِ خود جرم کی حیثیت کے اعتبار سے نہیں، بلکہ اس بے احتیاطی کے اعتبار سے ہوگی جس کے نتیجہ میں یہ جرم ہوگیا۔

حقوق اللہ میں خطا عذر ہے، اگر وہ اپنی کوشش کر چکا ہو، مثلاً نماز میں قبلہ کی سمت کا مسئلہ اور شریعت نے خطا کو شبہ تسلیم کیا ہے، جس کی وجہ سے خطا کار سے سزا ہٹادی جاتی ہے، لیکن حقوق العباد میں خطا کو عذر نہیں مانا جاتا، اور اسی وجہ سے خطا ہونے والے ضرر یا ضیاع کا ضامن خطاوار اس کے نتیجے میں ہوتا ہے (۳)۔

اس سلسلہ کی تفصیل کی جگہ اصطلاح ''خطأ'' ہے۔

دوم: دوسرے کی طرف سے پیش آنے والے عوارض مکتسبہ:

۴۳- یہ صرف ایک عارض ہے اور وہ ہے اِکراہ۔

= طبع المکتب الإسلامی، کشاف القناع ۱/ ۵۰۴ طبع النصر۔

(۱) المصباح مادۂ ''خطأ''۔

(۲) التلویح ۲/ ۱۹۵ طبع صبیح۔

(۳) التقریر والتحبیر ۲/ ۲۰۴ طبع الامیریہ، فتح الغفار ۳/ ۱۱۸ طبع الحلبی۔

اس کا لغوی معنی: زبردستی کسی چیز پر آمادہ کرنا ہے (۱)۔

اصطلاح میں: دوسرے کو ایسے قول یا فعل پر آمادہ کرنا ہے جس سے وہ راضی نہ ہو، اور اگر اس کو اس کی حالت پر چھوڑ دیا جائے تو اس کو اختیار نہ کرے (۲)۔

اِکراہ: رضا (خوشی) کو ختم کرتا ہے، اختیار کو نہیں، اس لئے کہ مکرہ (جس پر اِکراہ کیا گیا ہو) سے فعل کا صدور اس کے اختیار سے ہوتا ہے، لیکن کبھی کبھی وہ اس اختیار کو اس طور پر فاسد کردیتا ہے کہ اس کو دوسرے اختیار کے حوالہ کردیتا ہے، اور کبھی اس کو فاسد نہیں کرتا بلکہ کام کو انجام دینے والا اپنے قصد وارادہ میں مستقل بالذات باقی رہتا ہے۔

اِکراہ، خواہ ملجئی ہو یا غیر ملجئی (جیسا کہ حنفیہ کہتے ہیں)، یا اِکراہ حق یا ناحق (جیسا کہ شافعیہ نے کہا) اہلیتِ وجوب پر اثر انداز نہیں ہوتا، اس لئے کہ ذمہ باقی ہے، اور نہ اہلیتِ اداء پر اثر انداز ہوتا ہے، کیونکہ عقل اور بلوغ باقی ہے، لیکن فقہاء نے اس کو عوارض میں شمار کیا ہے، اس لئے کہ وہ اختیار کو فاسد کردیتا ہے۔اور بعض صورتوں میں یہ ہیں مکرَہ (بفتح الراء) کو مکرِہ (بکسر الراء) کا آلۂ کار بنادیتا ہے (۳)۔

اس کی تفصیل اصطلاح ''اِکراہ'' میں ہے۔

(۱) المصباح مادۂ ''کرہ''۔

(۲) التقریر والتحبیر ۲/ ۲۰۶ طبع الامیریہ، التلویح ۲/ ۱۹۶ طبع صبیح، فتح الغفار ۳/ ۱۱۹ طبع الحلبی۔

(۳) تبیین الحقائق ۵/ ۱۹۰ طبع دار المعرفۃ، الفتاوی الہندیہ ۵/ ۵۴ طبع المکتبۃ الإسلامیہ، جواہر الإکلیل ۲/ ۹۷ طبع دار المعرفۃ، حاشیہ قلیوبی ۲/ ۲۹۹ طبع الحلبی، کشاف القناع ۳/ ۲۱۶ طبع النصر، الحموی علی ابن نجیم ۱/ ۱۹۱ طبع العامرہ، المنثور ۳/ ۳۴۵ طبع الخلیج، الأشباہ لابن نجیم رص ۱۶۰ طبع الہلال۔

إہمال

تعریف:

۱- إ ہمال کالغوی معنی: ترک کرنا ہے، "أهمل أمره" اس نے کام کوٹھیک طور پر انجام نہیں دیا، "أهملت الأمر" میں نے کام کو جان بوجھ کریا بھول کرچھوڑ دیا، "أهمله إهمالا" اس کو اپنے حال پر چھوڑ دیا، یا اس کوچھوڑ دیا اور اس کو استعمال نہیں کیا۔

اور اسی سے "الكلام المهمل" غیر مستعمل کلام ہے[1]۔

فقہاء کی اصطلاح میں إ ہمال کا معنی مذکورہ بالالغوی معانی سے الگ نہیں۔

اجمالی حکم اور بحث کے مقامات:

۲- امانتوں میں إ ہمال (بے توجہی) کی وجہ سے اگر وہ ہلاک یا ضائع ہوجائیں توضمان واجب ہوتا ہے، خواہ یہ امانت حفاظت کے قصد سے رکھی گئی ہومثلاً ودیعت، یا کسی عقد کے ضمن میں امانت ہو مثلاً کرایہ پر لی گئی چیز -یا امانت کا ارادہ نہ ہو اور نہ کوئی عقد ہو پھر بھی وہ امانت ہومثلاً کسی کے کپڑے کو ہوا پڑوسی کے گھر میں ڈال دے[2]۔

لہذا ودیعت کے طور پر رکھی گئی چیز میں اصل یہ ہے کہ وہ ودیع

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر، الصحاح، تاج العروس، القاموس المحیط مادہ: "ہمل"۔

(۲) مجلۃ الأحکام العدلیہ: مادہ (۷۶۲، ۷۶۸)۔

(محافظ) کے پاس امانت ہے، اگر اس کی تعدی اور لاپرواہی کے بغیر ہلاک ہوجائے تو ضامن نہیں ہوگا، اس لئے کہ محافظ تعدی یا لاپرواہی کے بغیر ضامن نہیں ہوتا ہے، کیونکہ فرمانِ نبوی ہے: "ليس على المستعير غير المغل ضمان، ولا على المستودع غير المغل ضمان"[1] (عاریۃً لینے والے پر ضمان نہیں اگر وہ خائن نہ ہو، اور نہ امانت دار پر ضمان ہے اگر وہ خائن نہ ہو)۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح "إعارہ"، "ودیعت"۔

اجیر خاص کی لاپرواہی ضمان کا سبب نہیں، البتہ مشترک اجیر[2] جمہور فقہاء کے یہاں علی الاطلاق ضامن ہوتا ہے[3]۔ اس میں اختلاف وتفصیل ہے جس کو اصطلاح "إجارہ" اور "ضمان" میں ملاحظہ کریں۔

چکی وغیرہ کرایہ پر لینے والا اگر اس میں لاپرواہی کرے جس کی وجہ سے چکی کا کچھ سامان چوری ہوجائے تو اس پر ضمان ہے[4]۔

(۱) رد المحتار علی الدر المختار ۴/ ۵۰۳، حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۳/ ۴۱۹، ۴۳۶، ۴۳۳، المغنی مع الشرح الکبیر ۷/ ۲۸۰۔

حدیث: "ليس على المستعير غير المغل ضمان....." کی روایت دار قطنی نے حضرت عبد اللہ بن عمر سے مرفوعاً کی ہے اور کہا ہے کہ اس کی سند میں عمر اور عبیدہ ہیں اور وہ دونوں ضعیف ہیں، یہ قاضی شریح سے غیر مرفوع روایت ہے (سنن دار قطنی ۳/ ۴۱ طبع دار المحاسن، تلخیص الحبیر ۳/ ۹۷ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیۃ المتحدہ)۔

(۲) مشترک مزدور وہ ہے جو اجارہ پر لینے والے کے لئے، اور دوسرے کے لئے بھی کام کرے مثلاً ڈاکٹر، اور معمار، تمام فقہاء کی تعریف سے یہی ماخوذ ہے (رد المحتار ۶/ ۶۴، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۴، المہذب ۱/ ۴۰۸، کشاف القناع ۴/ ۳۳)۔

(۳) البدائع ۴/ ۲۱۱، الشرح الصغیر ۴/ ۴۷، المہذب ۱/ ۴۱۵، نہایۃ المحتاج ۵/ ۳۰۷، ۳۰۸، کشاف القناع ۴/ ۳۵، المغنی ۵/ ۵۲۴، ۵۲۷ طبع الریاض، الموسوعۃ الفقہیہ اصطلاح "إجارہ" ۱/ ۲۸۸، ۲۹۷۔

(۴) جامع الفصولین ۲/ ۱۲۲، الموسوعۃ الفقہیہ: اصطلاح "إجارہ"، "ضمان"۔

ماہر طبیب، ختنہ کرنے والا، اور استاذ اپنی لاپرواہی کے سبب پیدا ہونے والے نقصان کے ضامن ہیں۔

اگر ولی بچے کو کسی تیراک کے حوالہ کردے کہ اس کو تیراکی سکھادے، اور اس نے بچے کو لے لیا اور وہ ڈوب گیا، تو اس پر اس کی دیت واجب ہوگی، اس کی تفصیل اصطلاح ''دیت'' میں ہے۔

قصاص اور چور کا ہاتھ کاٹنے میں ماہر کاٹنے والا اگر لاپرواہی کی وجہ سے اس حد سے آگے بڑھ جائے جس کا حکم ہے یا بے موقع کاٹ دے تو ضمان واجب ہوگا، کیونکہ یہ اس کی لاپرواہی کے نتیجہ میں پیدا ہونے والا نقصان ہے، عمداً اور خطأً سے ضمان میں فرق نہیں ہوگا۔

ابن قدامہ نے کہا ہے: ہمارے علم میں اس میں کوئی اختلاف نہیں (۱)۔

سرقہ میں ہاتھ کاٹنے کے بعد اس کو داغ دینا اصح قول کے مطابق مستحب ہے، کیونکہ اس کا مقصد علاج کرنا، اور جریانِ خون کی وجہ سے ہلاکت کا سدِ باب ہے، یہ بعض فقہاء کے یہاں ہے، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ امام کے ذمہ واجب نہیں۔

ایک قول یہ ہے کہ داغ دینا حد سے متعلق ہے، اور یہ حنفیہ کے نزدیک واجب ہے، لہذا امام پر ایسا کرنا لازم ہے، اس میں لاپرواہی نہیں کرسکتا اور نہ اور اس کو ترک کرسکتا ہے، اور شافعیہ کے یہاں یہ مستحب ہے (۲)۔

کلام کو بامعنی بنانا اس کو بے معنی رکھنے سے بہتر ہے:

۳-ایک فقہی قاعدہ ہے: "إعمال الكلام أولى من إهماله"

(۱) شرح المنہاج وحاشیہ قلیوبی ۴؍۲۱۷، نہایۃ المحتاج ۷؍۳۳۳، المغنی مع الشرح الکبیر ۶؍ ۱۲۰۔

(۲) رد المحتار علی الدر المختار ۳؍۲۰۶، شرح المنہاج ۴؍۱۹۸، نہایۃ المحتاج ۷؍ ۴۴۴، ۴۴۵، حاشیۃ الدسوقی ۴؍۳۳۲، المغنی لابن قدامہ ۸؍ ۲۶۰، ۲۶۱۔

(کلام کو بامعنی بنانا اس کو بے معنی رکھنے سے بہتر ہے)، اس کی وجہ یہ ہے کہ مہمل لغو ہوتا ہے، اور عقل مند کا کلام لغو ہونے سے بچایا جائے گا، لہذا اس کو حتی الامکان قریب ترین شکل پر محمول کرنا واجب ہے جو اگر ممکن ہو تو اس کو معنی حقیقی میں ورنہ معنی مجازی میں مستعمل بنادے، کیونکہ کلام میں اصل حقیقت ہے، مجاز اس کی فرع اور بدل ہے۔

علماء اصول کا اتفاق ہے کہ حقیقی معنی اگر مشکل یا متروک ہو تو مجازی معنی کا رخ کیا جائے گا، اور حقیقی معنی کی دشواری اس وجہ سے ہوگی کہ وہ بالکل ممکن نہیں ہے، کیونکہ خارج میں اس کا کوئی فرد نہیں پایا جاتا، مثلاً اپنی اولاد پر وقف کرے اور اس کی کوئی اولاد نہ ہو، صرف پوتے ہوں تو مجازی معنی پر محمول ہوگا (یعنی پوتوں پر خرچ کیا جائے گا) اس لئے کہ حقیقت دشوار ہے۔

یا حقیقی معنی کی دشواری اس وجہ سے ہوگی کہ شرعی اعتبار سے وہ ممکن نہیں، مثلاً وکالت بالخصومت اس کو حقیقی معنی (یعنی لڑائی کا وکیل بنانا) پر محمول کرنا شرعاً ممنوع ہے، فرمانِ باری ہے: "وَلاَ تَنَازَعُوْا" (۱) (اور آپس میں جھگڑا مت کرو) اور اسی لئے اس کو مجاز پر محمول کیا جاتا ہے یعنی دعوی دائر کرنا، اقرار اور انکار کرنا۔

دشواری ہی کے درجہ میں وہ صورت ہے کہ کوئی قسم کھائے کہ اس دیگچی یا اس درخت یا اس گیہوں سے نہیں کھائے گا، اس لئے کہ حقیقی معنی (بعینہ ان چیزوں کو کھانا) ممکن ہے لیکن بہت دشواری کے ساتھ، لہذا تینوں مثالوں میں مجاز کی طرف رخ کیا جائے گا، یعنی دیگچی کی چیز یا درخت کا پھل اگر ہو، ورنہ اس کی قیمت، یا تیسری مثال میں گیہوں کی بنی ہوئی چیز کھانا مراد ہوگا۔

اگر مثال کے طور پر بعینہ درخت کو کھالے تو حانث نہ ہوگا۔

حقیقی معنی کی دشواری ہی کی طرح اس کا متروک ومہجور ہونا ہے،

(۱) سورۂ انفال/ ۴۶۔

اس لئے کہ شرعاً یا عرفاً مہجور ومتروک معنی دشوار کی طرح ہے، مثلاً قسم کھائے کہ اس گھر میں قدم نہیں رکھے گا، تو اس کا حقیقی معنی ممکن تو ہے مگر مہجور ومتروک ہے، عرف میں اس سے مراد داخل ہونا ہے، لہذا اگر وہ صرف اپنا قدم اندر رکھ دے، داخل نہ ہو، تو حانث نہیں ہوگا، اور اگر سوار ہوکر داخل ہو تو حانث ہوجائے گا۔

اگر حقیقی ومجازی دونوں معنی دشوار ہوں تو کلام مہمل وبے معنی ہوگا، کیونکہ اس کو صحیح کرنا ممکن نہیں۔

لہذا اگر کلام کو بامعنی رکھنا دشوار ہو اس طور پر کہ مذکورہ وجوہات میں سے کسی وجہ سے اس کے ممکنہ حقیقی معنی پر محمول کرنا ممکن نہ ہو، یا اس کے تحت آنے والے حقیقی معانی میں سے دو متضاد معانی کے اجتماع کے سبب دشوار ہو اور کوئی وجہ ترجیح نہ ہو اور نہ کسی مستعمل مجازی معنی پر محمول کرنا ممکن ہو، یا ظاہر یعنی حس یا جو حس کے حکم میں ہو مثلاً عادت، اس کی تکذیب کرے تو ان تمام صورتوں میں کلام مہمل یعنی لغو ہوگا، اس پر عمل نہیں کیا جائے گا۔

دو متضاد معانی کے اجتماع کی مثال یہ ہے کہ کسی نے کفالت لی لیکن یہ کفالت بالنفس ہے یا کفالت بالمال اس کو معلوم نہ ہو تو یہ کفالت درست نہیں۔

حقیقی معنی دشوار ہو اور غیر مستعمل ہونے کی وجہ سے مجازی معنی پر محمول کرنا بھی ممکن نہ ہو، مثلاً ایک شخص کسی معروف نسب والے کے بارے میں کہے: یہ میرا بیٹا ہے، تو جس طرح اس سے حقیقی معنی مراد لینا درست نہیں، کیونکہ دوسرے سے اس کا نسب ثابت ہے، اسی طرح مجازی معنی مراد لینا بھی درست نہیں، یعنی اس کے لئے یہ وصیت کرنا کہ ترکہ میں بیٹے کا حصہ لینے کے سلسلے میں اس کو بیٹے کے درجہ میں رکھ دیا جائے، ایسا اس لئے نہیں کہ یہ مجازی معنی مستعمل نہیں، اگر حقیقی معنی مستعمل نہ ہو تو اس کا رخ نہیں کیا جاتا، تو مجاز اگر مستعمل نہ ہو تو بدرجہ اولی اس کا رخ نہیں کیا جائے گا۔

اسی طرح اگر اپنی بیوی کے بارے میں کہے (جس کا اپنے باپ سے نسب معروف ہے) کہ یہ میری بیٹی ہے، تو اس کے لئے کبھی بھی حرام نہ ہوگی۔

حس کی تکذیب کی مثال: مورث کے قتل کا دعوی ہے جب کہ وہ باحیات ہو، یا عضو کاٹنے کا دعویٰ جب کہ وہ اپنی جگہ پر برقرار ہو، اور بیوی سے ہم بستری کا دعوی جب کہ وہ مجبوب (مقطوع الذکر) ہو۔

اور عرف وعادت جس کی تکذیب کرے اس کی مثال: اس شخص کی طرف سے "بلوغ" کا دعوی ہے جس کی عمر یا جسم کو دیکھتے ہوئے اس کا احتمال نہ ہو، اور وقف کے متولی یا بچے کے وصی کی طرف سے اتنی مقدار میں روپیہ خرچ کرنے کا دعویٰ جس کا بظاہر احتمال نہ ہو، ان تمام صورتوں میں کلام لغو ہوگا، نہ اس پر اعتبار ہوگا نہ عمل، اگرچہ اس پر بینہ (ثبوت) پیش کردیا جائے (1)۔

مذکورہ بالا مسائل کے لئے اصطلاحات "ترجیح"، "وکالت"، "کفایت"، "وصایت"، "وصیت" اور "وقف" دیکھی جائیں۔

---

(1) الأشباہ والنظائر لابن نجیم قاعدہ نہم رص ۱۳۵، ۱۳۶ اور اس کے بعد کے صفحات طبع دار مکتبۃ الہلال بیروت، الأشباہ والنظائر للسیوطی: قاعدہ دہم رص ۱۲۸، ۱۲۹ اور اس کے بعد کے صفحات، طبع مصطفی الحلبی مصر، جامع الفصولین ۲/ ۱۸۷ طبع اول الامیریہ، رد المحتار علی الدر المختار ۴/ ۲۵۳، التوضیح علی التنقیح ۱/ ۳۹س۔

اُوزان

دیکھئے: "مقادیر"۔

اُوسق

دیکھئے: "مقادیر"۔

اوصاف

دیکھئے: "صفت"۔

اوقاتِ صلاۃ

تعریف:

۱- وقت کا معنی کسی چیز کے لئے زمانہ کی مقررہ مقدار ہے، کسی چیز کے لئے کوئی وقت مقرر کردیا جائے تو کہا جاتا ہے: "وقّته توقيتا"

اوقاتِ نماز: وہ زمانے ہیں جو شریعت نے نماز کی ادائیگی کے لئے مقرر کردیئے ہیں، لہذا وقت نماز کے وجوب کا سبب ہے، اس سے پہلے درست نہیں، اور وقت نکلنے کے بعد وہ قضاء ہوگی [۱]۔

مقررہ اوقات والی نمازوں کی اقسام:

۲- حنفیہ کے یہاں مقررہ اوقات والی نمازوں کی تین قسمیں ہیں:

قسم اول: فرض نمازیں یعنی پانچوں نمازیں۔

قسم دوم: واجب نمازیں، اور یہ وتر اور عیدین ہیں۔

قسم سوم: سنت نمازیں، مثلاً پانچوں نمازوں سے قبل اور بعد کی سنتیں۔

جمہور کے یہاں فرض اور واجب میں فرق نہیں، اور وتر جمہور کے یہاں سنت ہے، اسی طرح عیدین کی نمازیں مالکیہ وشافعیہ کے یہاں سنت ہیں جب کہ حنابلہ کے یہاں فرض کفایہ ہیں۔

---

(۱) المصباح مادۃ "وقت"، الطحطاوی رص ۹۳۔

فرض نمازوں کے اوقات

ان اوقات کی مشروعیت کی دلیل:

۳- ان اوقات کی مشروعیت کی دلیل کتاب اللہ ہے، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "فَسُبْحَانَ اللهِ حِيْنَ تُمْسُوْنَ وَحِيْنَ تُصْبِحُوْنَ وَلَهُ الْحَمْدُ فِيْ السَّمٰوَاتِ وَالْأَرْضِ وَعَشِيًّا وَّحِيْنَ تُظْهِرُوْنَ" [1] (سو اللہ کی تسبیح کیا کرو شام کے وقت بھی اور صبح کے وقت بھی، اور آسمانوں اور زمین میں حمد اسی کی ہوتی ہے، اور بعد زوال بھی اور ظہر کے وقت بھی)۔

بعض مفسرین نے کہا: یہاں تسبیح سے مراد نماز ہے، یعنی شام کے وقت نماز پڑھو، اور اس سے مراد مغرب اور عشاء کی نمازیں ہیں، اور "حين تصبحون" سے مراد نماز فجر ہے، اور "عشيًا" سے مراد نماز عصر ہے، اور "حين تظهرون" سے مراد نماز ظہر ہے [2]۔

اسی طرح فرمانِ باری ہے: "أَقِمِ الصَّلَاةَ لِدُلُوْكِ الشَّمْسِ إِلٰى غَسَقِ اللَّيْلِ وَقُرْآنَ الْفَجْرِ إِنَّ قُرْآنَ الْفَجْرِ كَانَ مَشْهُوْدًا" [3] (نماز ادا کیا کیجئے آفتاب ڈھلنے (کے بعد) سے رات کے اندھیرے ہونے تک، اور صبح کی نماز بھی، بے شک صبح کی نماز حضوری کا وقت ہے)۔

حدیث شریف میں نماز کے اوقات کا بیان ہے، جیسا کہ حضرت جبرئیل کی امامت والی حدیث ہے، آپ ﷺ کا ارشاد ہے: "أمني جبريل عند البيت مرتين، فصلى الظهر في الأولى منهما حين كان الفيء مثل الشراك، ثم صلى العصر حين كان كل شيء مثل ظله، ثم صلى المغرب حين وجبت الشمس وأفطر الصائم، ثم صلى العشاء حين غاب الشفق، ثم صلى الفجر حين برق الفجر وحرم الطعام على الصائم، وصلى المرة الثانية الظهر حين كان ظل كل شيء مثله لوقت العصر بالأمس، ثم صلى العصر حين كان ظل كل شيء مثليه، ثم صلى المغرب لوقته الأول، ثم صلى العشاء الآخرة حين ذهب ثلث الليل، ثم صلى الصبح حين أسفرت الأرض، ثم التفت إليّ جبريل وقال: يا محمد هذا وقت الأنبياء من قبلك، والوقت فيما بين هذين الوقتين" [1] (حضرت جبریل نے بیت اللہ کے قریب دو بار میری امامت کی، پہلی بار ظہر کی نماز اس وقت ادا کی جب سایہ اصلی جوتے کے تسمہ کے مانند تھا، پھر عصر کی نماز اس وقت پڑھی جب ہر چیز کا سایہ اس کے برابر ہو چکا تھا، پھر مغرب کی نماز اس وقت پڑھی جب آفتاب غروب ہو چکا تھا اور روزہ کے افطار کا وقت آچکا تھا، پھر جب شفق ختم ہوا تو عشاء کی نماز پڑھی، پھر صبح طلوع ہونے کے بعد فجر کی نماز پڑھی، اور یہ وہ وقت تھا جب سے روزہ دار کے لئے کھانا پینا حرام ہوجاتا ہے۔ اور دوسری بار حضرت جبریل نے ظہر کی نماز اس وقت پڑھی جب ہر چیز کا سایہ اس کے برابر ہوگیا تھا گویا پہلے دن جس وقت عصر پڑھی تھی، پھر عصر کی نماز اس وقت پڑھی جب ہر چیز کا سایہ اس کے دو مثل ہو چکا تھا، پھر مغرب کی نماز اسی وقت ادا کی جس وقت پہلے دن ادا کی تھی (یعنی آفتاب کے غروب ہونے کے

---

(۱) سورۂ روم/ ۱۷، ۱۸۔

(۲) أحكام القرآن للقرطبی ۱۴/ ۱۴۔

(۳) سورۂ اسراء/ ۷۸۔

(۱) حدیث: "أمني جبريل عند البيت مرتين، فصلى الظهر ......" اس حدیث کو ترمذی نے بروایت حضرت ابن عباسؓ نقل کر کے کہا: حدیث حسن صحیح ہے اور حضرت ابن عبدالبر نے "تمہید" میں کہا: بعض حضرات نے حضرت ابن عباس کی اس حدیث پر کلام کیا ہے جس کی کوئی وجہ نہیں، اس کے تمام رواۃ علم کے ساتھ مشہور ہیں (سنن ترمذی ۱/ ۲۷۸، ۲۸۰ طبع الحلبی، نصب الرایہ ۱/ ۲۲۱، جامع الاصول ۵/ ۲۰۹، ۲۱۰۔

بعد)، پھر عشاء کی نماز تہائی رات گزر جانے کے بعد پڑھی، پھر فجر کی نماز اس وقت پڑھی جب زمین روشن ہوگئی، پھر میری طرف متوجہ ہوکر فرمایا: اے محمد! آپ سے پہلے انبیاء کا یہ وقت ہے، اور ان دونوں وقتوں کے درمیان جو اوقات نماز آئے ہیں وہی نماز کے اوقات ہیں)۔

فرض نمازوں کے اوقات کی تعداد:

۴- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ فرض نمازوں کی تعداد کے برابر ان کے اوقات کی تعداد بھی پانچ ہے، امام ابوحنیفہ سے جو نقل کیا گیا ہے کہ وتر فرض ہے، تو اوقات کی تعداد چھ ہوجائے گی، یہ صحیح نہیں ہے، بلکہ ان کے یہاں وتر واجب ہے، اور واجب کا درجہ فرض سے کم ہے [1]۔

ہر وقت کی ابتداء وانتہاء

وقت صبح کی ابتداء وانتہاء:

۵- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ صبح کے وقت کی ابتداء فجر صادق کے طلوع ہونے کے وقت سے ہے [2]، اور اس کو فجر ثانی بھی کہتے ہیں۔ اس کا نام فجر صادق اس لئے ہے کہ اس سے صبح روشن اور واضح ہوجاتی ہے۔ فجر صادق کی علامت وہ سفیدی ہے جو آسمان کے کنارے چوڑائی میں پھیلی ہوتی ہے۔ اور فجر کاذب جس کو فجر اول بھی کہتے ہیں، اس کے ساتھ کوئی حکم متعلق نہیں، نماز صبح کا وقت اس سے شروع نہیں ہوتا، اور اس کی علامت وہ سفیدی ہے جو وسطِ آسمان میں

(۱) بدائع الصنائع ۱/ ۱۲۳ طبع اول ۱۳۲۷ھ المجتہد ۱/ ۷۴ طبع المطبعۃ المولویہ ''فاس'' ۱۳۲۷ھ۔

(۲) البدائع ۱/ ۱۲۲، بدایۃ المجتہد ۱/ ۵۱، الإقناع فی شرح ألفاظ أبی شجاع ۱/ ۷۳ طبع بولاق، المغنی ۱/ ۳۹۵ طبع المنار مصر۔

لمبائی میں ظاہر ہوتی ہے، پھر مٹ جاتی ہے۔ اور ان دونوں فجروں کے درمیان تین درجے کے بقدر فرق ہے۔

اس کی دلیل امامتِ جبریل والی حدیث ہے جس میں آیا ہے: **"ثم صلى الفجر حين برق الفجر وحرم الطعام على الصائم، وصلى المرة الثانية الصبح حين أسفرت الأرض، ثم التفت إليّ فقال: يا محمد هذا وقت الأنبياء من قبلك، والوقت فيما بين هذين الوقتين"** [1] (پھر صبح طلوع ہونے کے بعد فجر کی نماز پڑھی، یہ وہ وقت تھا جب روزہ دار کے لئے کھانا پینا حرام ہوجاتا ہے، اور دوسری بار صبح کی نماز اس وقت پڑھی جب زمین روشن ہوگئی، پھر میری طرف متوجہ ہوکر فرمایا: اے محمد! آپ سے پہلے انبیاء کا یہ وقت ہے، اور ان دونوں وقتوں کے درمیان جو اوقاتِ نماز آئے ہیں، وہی نماز کے اوقات ہیں)۔

۶- فجر کا آخری وقت امام ابوحنیفہ اور ان کے اصحاب کے نزدیک طلوعِ آفتاب سے کچھ پہلے ہے [2]۔ امام مالک کا ایک قول یہ ہے کہ صبح کا مستحب وقت إسفار (روشنی پھیلنے) تک ہے، إسفار کے بعد طلوع آفتاب تک معذورین کے لئے وقت ضرورت ہے، مثلاً وہ حائضہ عورت جو إسفار کے بعد پاک ہو، اسی طرح نفاس والی عورت اور سونے والا بیدار ہوجائے اور مریض کو مرض سے شفاء مل جائے، تو ان تمام لوگوں کے لئے اس وقت نماز ادا کرنا بلاکراہت جائز ہے۔ امام مالک کا ایک قول یہ ہے کہ صبح کا سارا وقت مستحب ہے [3]۔

شافعیہ کے یہاں صبح کے چار اوقات ہیں: وقتِ فضیلت: یہ اول

(۱) حدیث: "المصلی جبریل......" کی تخریج فقرہ نمبر ۳ میں گزر چکی ہے۔

(۲) ابن عابدین ۱/ ۲۴۰۔

(۳) بلغۃ السالک ۱/ ۸۳۔

وقت ہے، وقتِ مستحب: یہ اِسفار تک ہے، سرخی تک بلا کراہت نماز جائز ہے اور سرخی کے بعد مکروہ ہے، اور وقت فضیلت سے مراد وہ وقت ہے جس میں ثواب مستحب وقت سے زیادہ ہے۔ اور بلا کراہت جواز کے وقت سے مراد وہ وقت ہے جس میں ثواب نہیں۔

امام احمد کے یہاں نماز صبح کا آخری مستحب وقت اِسفار ہے، اور اِسفار کے بعد سے طلوع شمس تک معذوری و مجبوری کا وقت ہے۔ جو نماز صبح میں سوتا رہ جائے اور اِسفار کے بعد بیدار ہو، اس کے لئے اس وقت نمازِ صبح پڑھنا بلا کراہت جائز ہے۔

بظاہر اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اگر کوئی طلوع فجر کے وقت بیدار ہو، اور نماز صبح کو اِسفار کے بعد تک بلا عذر مؤخر کردے تو اس کی نماز مکروہ ہوگی [1]۔

۷- ماسبق سے معلوم ہوتا ہے کہ جمہور کے یہاں نماز صبح کا آخر وقت طلوع شمس ہے، کیونکہ حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت میں فرمانِ نبوی ہے: "إن للصلاۃ أولا و آخرا، وإن أول وقت الفجر حين يطلع الفجر، و آخره حين تطلع الشمس" [2] (نماز کا ایک اول وقت ہے اور ایک آخر وقت، نماز فجر کا اول وقت طلوعِ فجر ہے، اور اس کا آخر وقت طلوع آفتاب ہے)۔

وقت ظہر کی ابتداء وانتہاء:

۸- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ ظہر کا وقت وسط آسمان سے مغرب کی طرف سورج کے ڈھلنے سے شروع ہوتا ہے، زوال سے پہلے اس کی ادائیگی درست نہیں [1]۔

زوال معلوم کرنے کا طریقہ یہ ہے کہ جس وقت سورج مشرق میں ہو اس وقت ہموار زمین میں ایک سیدھی لکڑی گاڑ دی جائے، جب تک لکڑی کا سایہ کم ہوتا رہے، سورج زوال سے پہلے ہے، اور جب لکڑی کا سایہ ختم ہوجائے یا اس کا کم ہونا رک جائے اس طور پر کہ کم سے کم سایہ رہ جائے تو آفتاب وسطِ آسمان میں ہے اور یہی وہ وقت ہے جس میں نماز پڑھنا ممنوع ہے، اور جب سایہ مغرب سے مشرق کی طرف آجائے اور بڑھنا شروع ہوجائے تو آفتاب وسط آسمان سے ڈھل چکا ہے اور ظہر کا وقت ہوگیا۔

ظہر کا اول وقت زوالِ آفتاب ہے، اس کی دلیل امامتِ جبریل والی مذکورہ حدیث ہے۔

ظہر کا آخر وقت جمہور اور صاحبین کے نزدیک اس وقت تک ہے جب ہر چیز کا سایہ سایہ اصلی کے علاوہ اس کے ایک مثل ہوجائے، اس لئے کہ امامتِ جبریل والی حدیث میں ہے: اور انہوں نے ظہر کی نماز دوسرے دن اس وقت پڑھی جب ہر چیز کا سایہ اس کے ایک مثل ہوگیا تھا [2]۔

امام ابو حنیفہ کے یہاں ظہر کا اخیر وقت اس وقت تک رہتا ہے جب ہر چیز کا سایہ سایۂ اصلی کے علاوہ اس کے دو مثل ہوجائے۔ سایۂ اصلی سے مراد: کسی چیز کا وہ سایہ ہے جو سورج کے وسطِ آسمان میں ہونے کے وقت رہتا ہے، اس کو فیئ اس لئے کہتے ہیں کہ سایہ مغرب سے مشرق کی طرف لوٹ جاتا ہے، اوقات اور مواضع کے اعتبار سے سایہ اصلی، لمبا یا کم یا بالکل نہیں ہوتا۔ خطِ استواء سے مقام

(۱) نہایۃ المحتاج ۱/ ۳۵۳ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۲) حدیث: "إن الصلاۃ أولا و آخرا......" کو ترمذی نے تفصیل کے ساتھ روایت کیا ہے اور جامع الاصول کے محقق عبد القادر ارناؤوط نے کہا: یہ حدیث حسن ہے (سنن ترمذی ۱/ ۲۳۸، ۲۸۴ طبع الحلبی، جامع الاصول ۵/ ۲۱۴، ۲۱۵)۔

(۱) بدایۃ المجتہد ۱/ ۸۳۔

(۲) دیکھئے مذکورہ تمام فقہی مراجع میں اوقات نماز کی بحث، نیز المغنی ۱/ ۳۷۴، ۳۷۵ طبع الریاض۔

جس قدر دور ہوگا سایہ اصلی اسی قدر زیادہ لمبا ہوگا، گرمی کے مقابلہ میں سردی کے موسم میں سایہ اصلی لمبا ہوتا ہے (۱)۔

ظہر کا آخر وقت سایہ اصلی کے علاوہ دو مثل تک رہتا ہے، اس پر امام ابوحنیفہ کی دلیل وہ حدیث ہے جس میں حضور ﷺ نے ارشاد فرمایا: "إنما بقاؤكم فيما سلف قبلكم من الأمم كما بين صلاة العصر إلى غروب الشمس. أوتي أهل التوراة التوراة فعملوا حتى انتصف النهار عجزوا، فأعطوا قيراطا قيراطا . ثم أوتي أهل الإنجيل الإنجيل فعملوا إلى صلاة العصر ثم عجزوا فأعطوا قيراطا قيراطا، ثم أوتينا القرآن، فعملنا إلى غروب الشمس، فأعطينا قيراطين قيراطين، فقال: أهل الكتابين: أي ربنا أعطيت هؤلاء قيراطين قيراطين، وأعطيتنا قيراطا قيراطا، ونحن كنا أكثر عملا ، قال: قال الله عز وجل: هل ظلمتكم من أجركم من شيء ، قالوا: لا . قال: فهو فضلي أوتيه من أشاء" (۲) (تمہاری زندگی پچھلی امتوں کی زندگیوں کے مقابلہ میں بس اتنی ہے جتنا وقفہ نماز عصر اور غروب آفتاب کے درمیان ہے، اہلِ توریت کو توریت دی گئی تو انہوں نے اس پر عمل کیا، جب دوپہر ہوئی تو وہ تھک گئے۔ ان کو ایک ایک قیراط ملا، پھر اہل انجیل کو انجیل دی گئی اور انہوں نے نماز عصر تک کام کیا پھر تھک گئے۔ ان کو بھی ایک ایک قیراط دیا گیا، پھر ہم کو قرآن دیا گیا تو ہم نے غروب آفتاب تک عمل کیا، تو ہم کو دو دو قیراط دیئے گئے، تو پہلے والے دونوں اہل کتاب نے عرض کیا: پروردگار! ان لوگوں کو آپ نے دو دو قیراط دیے اور ہم لوگوں کو ایک ایک قیراط، حالانکہ کام ہم نے زیادہ کیا؟ آپ ﷺ نے فرمایا کہ اللہ نے فرمایا: "کیا میں نے تمہاری اجرت میں کچھ کمی کی ہے۔ انہوں نے کہا کہ نہیں؟ اللہ نے فرمایا: تو یہ میرا احسان ہے میں جس کو چاہوں دوں)۔

حدیث سے معلوم ہوا کہ عصر کا وقت ظہر سے کم ہے، اور یہ اسی وقت ہوسکتا ہے جب ظہر کا آخر وقت دو مثل تک رہے۔

امام ابوحنیفہ کے لئے حضرت ابوسعید خدری کی اس روایت سے بھی استدلال کیا گیا ہے جس میں حضور ﷺ نے ارشاد فرمایا: "أبردوا بالظهر، فإن شدة الحر من فيح جهنم" (۱) (ظہر کو ٹھنڈا کر کے پڑھو، اس لئے کہ گرمی کی شدت جہنم کی سانس کی وجہ سے ہے)، اور ٹھنڈا وقت حجاز جیسے گرم ممالک میں سایہ کے دو مثل ہونے پر آتا ہے۔

امام شافعی کا مشہور مذہب یہ ہے کہ ظہر کا ایک وقتِ فضیلت ہے، اور وہ اول وقت ہے، اور ایک مستحب وقت ہے جو اخیر تک رہتا ہے، وقت عذر اس شخص کے لئے ہے جو ظہر و عصر میں جمع تاخیر کرے، لہذا وہ جمع کرتے وقت ظہر کو عصر کے وقت میں پڑھے گا (۲)۔

امام مالک کی رائے یہ ہے کہ ظہر کا مستحب وقت اس وقت تک ہے جب ہر چیز کا سایہ اس کے ایک مثل ہوجائے اور اس کا مجبوری

---

(۱) ابن عابدین ۱/ ۲۴۰، بلغۃ السالک ۱/ ۸۳، نہایۃ المحتاج ۱/ ۳۵۳، المغنی ۱/ ۳۹۵۔

(۲) حدیث: "إنما بقاؤكم فيما سلف قبلكم من الأمم كما بين صلاة العصر ....." کی روایت بخاری (فتح الباری ۲/ ۳۸ طبع السلفیہ، عمدۃ القاری ۵/ ۵۰ طبع المنیریہ) نے حضرت ابن عمرؓ سے کی ہے۔

(۱) حدیث: "أبردوا بالظهر فإن شدة الحر من فيح جهنم....." کی روایت بخاری (فتح الباری ۲/ ۱۸ طبع السلفیہ) نے حضرت ابوسعید خدری سے مرفوعا کی ہے۔

دیکھئے: البدائع ۱/ ۱۲۲، ۱۲۳، بدایۃ المجتہد ۱/ ۸۳۔

(۲) حاشیہ شرح المنہاج ۱/ ۲۷۰۔

ضرورت کا وقت ظہر وعصر میں جمع تاخیر کا وقت ہے، لہذا وہ نماز ظہر سایہ کے ایک مثل ہونے کے بعد غروب آفتاب سے اتنی دیر قبل تک پڑھے جس میں صرف نماز عصر کی گنجائش رہ جائے [۱]۔

وقت عصر کی ابتداء وانتہاء:

۹- صاحبین اور جمہور کے نزدیک سایہ کے ایک مثل سے بڑھنے کے بعد، اور امام ابوحنیفہ کے یہاں دو مثل سے بڑھنے کے بعد سے عصر کا وقت شروع ہوجاتا ہے [۲]، اور اکثر مالکیہ کے یہاں ظہر اور عصر کا وقت ایک دوسرے میں داخل ہے، لہذا اگر کوئی شخص ظہر کی نماز سایہ کے ایک مثل ہوجانے پر پڑھے اور دوسرا اسی وقت عصر کی نماز پڑھے تو دونوں کی نمازیں ادا ہوں گی، اس میں ابن حبیب اور ابن العربی کا اختلاف ہے [۳]۔

امام ابوحنیفہ کا استدلال اس حدیث کے مفہوم سے ہے جو ابھی گذر چکی ہے جس میں آپ کا ارشاد ہے: "إن مثلکم و مثل من قبلکم من الأمم......" (تمہاری اور تم سے پہلے قوموں کی مثال...)، امام صاحب نے فرمایا: چونکہ حدیث کا مفہوم یہ ہے کہ عصر کا وقت ظہر کے وقت سے کم ہے، اس لئے اس کا تقاضا ہے کہ عصر کا اول وقت دو مثل کے بعد ہو۔

جمہور کی دلیل امامتِ جبریل والی سابق حدیث ہے، جس میں ہے کہ حضرت جبریل نے حضور ﷺ کو عصر کی نماز اس وقت پڑھائی جب ہر چیز کا سایہ اس کے ایک مثل ہوگیا تھا، یعنی ایک مثل سے زیادہ ہونے کے بعد، حدیث کی یہ توجیہ کرنے کی وجہ یہ ہے کہ تعارض دور کیا جاسکے، کیونکہ ظاہر حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ انہوں نے پہلے دن آپ کو عصر کی نماز اس وقت پڑھائی جب ہر چیز کا سایہ اس کے ایک مثل ہوگیا تھا، دوسرے دن انہوں نے ظہر کی نماز اس وقت پڑھائی جب ہر چیز کا سایہ اس کے ایک مثل ہوگیا، ان دونوں میں تعارض ہے، کیونکہ اس دوسرے دن کی ظہر کی نماز سے معلوم ہوتا ہے کہ ظہر اور عصر دونوں کا وقت ایک ہے، لہذا اس تعارض کو دور کرنے کے لئے انہوں نے کہا کہ حضرت جبریل نے عصر کی نماز اس وقت پڑھائی تھی جب ہر چیز کا سایہ ایک مثل ہوگیا تھا یعنی ایک مثل سے زیادہ ہونے کے بعد [۱]۔

مالکیہ کا استدلال امامت جبریل کی حدیث کے ظاہر سے ہے جس میں ہے کہ انہوں نے پہلے دن آپ کو عصر کی نماز اس وقت پڑھائی جس وقت دوسرے دن ظہر کی نماز پڑھائی، لہذا معلوم ہوا کہ دونوں کا وقت ایک ہے۔

۱۰- عصر کا آخر وقت امام ابوحنیفہ کے یہاں غروب آفتاب تک ہے، یہی حنابلہ کا مذہب ہے، اس لئے کہ حضور ﷺ کا یہ فرمان ہے: "من أدرک رکعة من العصر قبل أن تغرب الشمس فقد أدرک العصر" [۲] (جس نے آفتاب غروب ہونے سے قبل عصر کی ایک رکعت پالی، اس کو عصر مل گئی)، حنابلہ نے یہ اضافہ کیا ہے کہ وقت مستحب اس وقت ختم ہوجاتا ہے جب آفتاب زرد پڑنا شروع ہوجائے، اور ایک روایت میں ہے: جب ہر چیز کا سایہ اس کے دو مثل ہوجائے۔

مالکیہ کی ایک روایت میں ہے کہ عصر کا آخر وقت آفتاب کے زرد

---

(۱) بلغۃ السالک ۱/ ۸۲، ۸۳ طبع بیروت۔

(۲) اوقات نماز کے بارے میں سابقہ مراجع۔

(۳) بلغۃ السالک ۱/ ۸۲۔

(۱) بدائع الصنائع ۱/ ۱۲۲۔

(۲) حدیث: "من أدرک......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۲/ ۵۶ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

پڑنے تک ہے، اس لئے کہ حدیث میں ہے: "إذا صليتم العصر فإنه وقت إلى أن تصفر الشمس" [۱] (جب تم عصر پڑھو تو اس کا وقت سورج کے زرد پڑنے تک رہتا ہے)۔ اور شافعیہ کے یہاں عصر کے سات اوقات ہیں، وقت فضیلت: اول وقت؛ وقت مستحب: دو مثل تک، وقت عذر (اس شخص کے لئے جو ظہر اور عصر میں جمع تاخیر کرے) اس کے لئے ظہر اور عصر کو عصر کے وقت میں پڑھنا جائز ہے، وقت ضرورت جیسے حیض ونفاس والی عورت، جو آخر وقت میں پاک ہو اور مریض جو آخر وقت میں شفا پائے، وقت جواز بلا کراہت: دو مثل کے بعد، وقتِ کراہت تحریمی: آخری وقت سے اتنا پہلے جس میں پوری نماز کی گنجائش نہ ہو [۲]۔

وقت مغرب کی ابتداء وانتہاء:

۱۱ - اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ مغرب کا اول وقت غروب آفتاب سے ہے۔ اس کی دلیل امامتِ جبریل والی سابق حدیث ہے جس میں ہے: "انہوں نے مغرب کی نماز دونوں دن اس وقت پڑھائی جب آفتاب غروب ہوگیا"۔

مغرب کا اخیر وقت حنفیہ کے یہاں شفق کے ختم ہونے تک ہے، یہی حنابلہ اور امام شافعی کا مذہب قدیم ہے، اس لئے کہ حضور ﷺ نے فرمایا: "وقت صلاة المغرب مالم يغب الشفق" [۳] (مغرب کا وقت رہتا ہے، جب تک شفق غائب نہ ہو جائے)۔

مالکیہ کے یہاں مشہور یہ ہے کہ مغرب کے وقت میں وسعت نہیں، بلکہ وہ شرائط نماز، خبث سے پاکی اور ستر عورت کے حصول کے بعد تین رکعات کے بقدر رہتا ہے [۱] اور اس لئے کہ حضرت جبریل کی امامت والی حدیث میں ہے کہ انہوں نے دونوں دن مغرب کی نماز غروب آفتاب کے بعد پڑھائی۔

امام شافعی کا جدید مذہب یہ ہے کہ اس کا وقت وضو، ستر عورت، اذان، اقامت اور پانچ رکعات کے بقدر رہتا ہے، اس کے بعد ختم ہو جاتا ہے، پانچ رکعتوں سے مراد مغرب کی تین رکعات اور اس کے بعد سنت کی دو رکعتیں ہیں [۲]۔

وقت عشاء کی ابتداء وانتہاء:

۱۲ - امام ابوحنیفہ اور صاحبین کے درمیان اتفاق ہے کہ عشاء کا وقت شفق کے ختم ہونے پر شروع ہو جاتا ہے، البتہ شفق سے مراد کیا ہے اس میں ان کا باہمی اختلاف ہے: امام ابوحنیفہ کے نزدیک شفق وہ سفیدی ہے جو غروب آفتاب کے بعد والی سرخی کے بعد افق میں ظاہر ہوتی ہے، اور صاحبین کے نزدیک وہی سرخی شفق ہے۔ یہی جمہور فقہاء کا مذہب ہے دونوں شفقوں کے درمیان تین درجے کے برابر فرق ہے جو بارہ منٹوں کے برابر ہے اور شافعیہ کے یہاں عشاء کے سات اوقات ہیں: وقت فضیلت: اول وقت ہے، وقت مستحب: رات کے ثلث اول کے آخر تک، اور ایک قول ہے کہ نصف شب تک، اس لئے کہ فرمان نبوی ہے: "لولا أن أشق على أمتي لأخرت صلاة العشاء إلى نصف الليل" [۳] (اگر میری امت پر دشواری کا

---

(۱) حدیث: "إذا صليتم العصر ......" کی روایت مسلم (صحیح مسلم ۱/ ۴۲۶ طبع عیسی الحلبی) نے حضرت عبد اللہ بن عمرو سے مرفوعاً کی ہے (بدایۃ المجتہد ۱/ ۴۹)۔

(۲) نہایۃ المحتاج ۱/ ۳۵۳۔

(۳) حدیث: "وقت صلاة المغرب......" کی روایت مسلم (۱/ ۴۲۷ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے۔

(۱) بدایۃ المجتہد ۱/ ۵۱، ۵۲۔

(۲) البدائع ۱/ ۱۲۳، جواہر الاکلیل ۱/ ۳۳، نہایۃ المحتاج ۱/ ۳۵۳، ۳۵۴، حاشیہ قلیوبی علی المنہاج ۱/ ۱۱۴ طبع عیسی الحلبی، المغنی ۱/ ۳۷۴، ۳۷۵۔

(۳) حدیث: "لولا أن أشق......" کی روایت ترمذی نے حضرت ابوہریرہؓ سے مرفوعاً ان الفاظ میں کی ہے: "لو لا أن أشق على أمتي لأمرتهم أن

مجھے اندیشہ نہ ہوتا تو عشاء کی نماز نصف شب تک مؤخر کر دیتا)۔ وقتِ جواز بلا کراہت: فجر اول تک، اور کراہت کے ساتھ، فجر ثانی تک، وقتِ حرمت، وقتِ ضرورت ومجبوری اور وقتِ معذوری۔

شفق سے مراد سفیدی ہے، امام ابو حنیفہؒ کے اس قول کی دلیل حضرت ابو ہریرہؓ کی یہ حدیث ہے: "إن آخر وقت المغرب حین یسود الأفق"[1] (مغرب کا آخری وقت افق کے سیاہ ہونے تک ہے)، اور افق اس وقت سیاہ ہوتا ہے جب سورج تاریکی میں چھپ جائے اور یہ شفق ابیض کے غائب ہونے کا وقت ہے[2]۔

شفق سے مراد سرخی ہے، جمہور کے اس قول کی دلیل یہ حدیث ہے: "أنه کان یصلي العشاء عند مغیب القمر في اللیلة الثالثة"[3] (حضور ﷺ عشاء کی نماز تیسری رات کے چاند کے

= یؤخروا العشاء إلی ثلث اللیل أو نصفه" (اگر مجھے امت کی مشقت کا خیال نہیں ہوتا تو میں انہیں حکم دیتا کہ وہ عشا کو ایک تہائی یا آدھی رات تک مؤخر کریں) ترمذی نے کہا: حضرت ابوہریرہؓ کی حدیث حسن صحیح ہے (تحفۃ الأحوذی ۱/ ۵۰۸ شائع کردہ المکتبۃ السلفیہ)۔

(۱) حدیث: "إن آخر وقت المغرب حین یسود الأفق....." زیلعی نے نصب الرایہ میں ان الفاظ میں ذکر کیا ہے: "آخر وقت المغرب إذا اسود الأفق" الزیلعی نے اس کو غریب کہا ہے اور حافظ ابن حجر نے درایہ میں کہا ہے کہ مجھے یہ حدیث نہیں ملی، البتہ ابوداؤد میں حضرت ابو مسعود کی روایت میں ہے: "ویصلي المغرب حین تسقط الشمس ویصلي العشاء حین یسود الأفق" (اور مغرب پڑھتے جب سورج گر جاتا اور عشاء پڑھتے جب افق سیاہ ہو جاتا) (نصب الرایہ ۱/ ۲۳۴، الدرایہ ۱/ ۱۰۳، عون المعبود ۱/ ۱۵۴ طبع ہندستان)۔

(۲) بدائع الصنائع ۱/ ۱۲۴۔

(۳) حدیث: "أنه کان یصلي العشاء عند مغیب القمر في اللیلة الثالثة" کی روایت ترمذی، ابوداؤد ونسائی نے بروایت نعمان بن بشیر ان الفاظ کے ساتھ کی ہے: "أنا أعلم الناس بوقت هذه الصلاۃ صلاۃ العشاء الآخرۃ، کان رسول الله ﷺ یصلیها لسقوط القمر لثالثة" (میں اس نماز یعنی عشاء کی آخری نماز کے بارے میں سب سے زیادہ

غائب ہونے کے وقت پڑھتے تھے)۔ اور یہ شفق احمر کے غائب ہونے کا وقت ہے[1]۔

۱۳ – امام ابوحنیفہ اور صاحبین کے یہاں بالاتفاق عشاء کا آخری وقت فجر صادق کے طلوع تک ہے، اور یہی شافعیہ کا مذہب ہے اور مالکیہ کے یہاں بھی غیر مشہور قول یہی ہے، اس لئے کہ حضرت ابو ہریرہؓ سے مروی ہے: "أول وقت العشاء حین یغیب الشفق، وآخره حین یطلع الفجر"[2] (عشاء کا اول وقت وہ ہے جب شفق غائب ہو جائے اور آخر وقت وہ ہے جب فجر طلوع ہو جائے)۔ مالکیہ کا مشہور

= جانتا ہوں، رسول اللہ ﷺ تیسری رات کے چاند ڈوبنے کے وقت عشاء پڑھتے تھے) ابن عربی نے کہا: یہ حدیث صحیح ہے (تحفۃ الأحوذی ۱/ ۵۰۷ شائع کردہ المکتبۃ السلفیہ، سنن نسائی ۱/ ۲۶۴، سنن ابوداؤد ۱/ ۲۹۱، ۲۹۲ طبع استنبول، نیل الأوطار ۲/ ۹، ۱۰ طبع المطبعۃ العثمانیہ)۔

(۱) بدائع الصنائع ۱/ ۱۲۴۔

(۲) حدیث: "أول وقت العشاء حین یغیب الشفق، وآخره حین یطلع الفجر" کے ابتدائی حصہ کی روایت امام ترمذی نے ان الفاظ میں کی ہے: "إن أول وقت العشاء الآخرۃ حین یغیب الأفق" حدیث طویل ہے اور عبد القادر ارناؤوط نے کہا: یہ حدیث حسن ہے۔

حدیث بالا کا دوسرا ٹکڑا ابن حجر نے الدرایہ میں ان الفاظ کے ساتھ نقل کیا ہے: "آخر وقت العشاء حین یطلع الفجر" ابن حجر نے کہا: مجھے یہ حدیث نہیں ملی، لیکن طحاوی نے کہا کہ مجموعہ احادیث سے ظاہر ہوتا ہے کہ عشاء کا آخر وقت طلوع فجر سے پہلے ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ حضرت ابن عباس، حضرت ابوموسیٰ اور ابوسعید خدری کی روایت میں ہے کہ حضور ﷺ نے عشاء کی نماز تہائی رات تک مؤخر کی، اور حضرت ابوہریرہ وحضرت انس کی روایت میں ہے کہ آپ ﷺ نے اس کو نصف شب تک مؤخر کیا، اور حضرت عائشہ کی روایت میں ہے کہ حضور ﷺ نے عشاء کو اس قدر مؤخر کیا کہ عام رات گزر گئی، اس سے ثابت ہوا کہ پوری رات عشاء کا وقت ہے اس کی تائید حضرت ابوموسیٰ کے نام حضرت عمر کے خط سے ہوتی ہے کہ عشاء کی نماز رات میں جب چاہو پڑھو۔ حضرت ابوقتادہ کی حدیث میں ہے: "لیس في النوم تفریط" (سنن ترمذی ۱/ ۲۸۳، ۲۸۴ طبع الحلبی، جامع الأصول ۵/ ۲۱۴، ۲۱۵، الدرایہ ۱/ ۱۰۳ طبع الفجالہ)۔

مذہب یہ ہے کہ عشاء کا آخری وقت تہائی رات ہے، اس لئے کہ حضرت جبریل کی امامت والی سابقہ حدیث میں ہے کہ انہوں نے دوسرے دن عشاء کی نماز تہائی رات میں پڑھائی۔

حنابلہ کے یہاں عشاء کا آخری مستحب وقت تہائی رات ہے، اس کے بعد طلوع فجر تک وقت ضرورت ہے مثلاً مریض مرض سے شفاء پائے یا حیض یا نفاس والی عورت پاک ہو[1]۔

وقت کا وسیع اور تنگ ہونا، اور نفسِ وجوب اور وجوبِ اداء کے وقت کا بیان:

۱۴- حنفیہ کے یہاں تمام فرائض کے لئے وقت موسع اول وقت سے شروع ہوکر یہاں تک رہتا ہے کہ وقت میں تکبیر تحریمہ سے زیادہ کی گنجائش نہ رہ جائے، اور جب صرف تکبیر تحریمہ کا وقت رہ جائے تو یہی وقت مضیق (تنگ وقت) ہے، اس سے مؤخر کرنا حرام ہے، اور امام زفر کے یہاں وقتِ مضیق وہ ہے جب صرف نماز کی رکعتوں کی گنجائش رہ جائے۔

رہا وقت وجوب تو وہ اول وقت سے لے کر نماز کا وقت نکلنے سے اتنی دیر پہلے تک رہتا ہے کہ اس میں تکبیر تحریمہ یا مثلاً مغرب کی تین رکعتوں کی گنجائش رہ جائے۔

وقت وجوب اداء وہ آخری وقت ہے جس میں تکبیر تحریمہ یا مغرب کی تین رکعات کی گنجائش ہو۔

یہ حنفیہ کا مذہب ہے[2]۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ وجوب اداء کا تعلق آخر وقت سے ہے، اور آخر وقت سے پہلے مکلف کو اختیار ہے کہ کسی وقت ادا کرلے یا نہ کرے۔

شافعیہ وحنابلہ کے یہاں وجوب اداء کا تعلق آخر وقت سے نہیں، بلکہ وقت کے تمام اجزاء سے ہوتا ہے[1]۔

اختلاف کا اثر اس مقیم کے مسئلہ میں ظاہر ہوگا جو آخر ظہر کے وقت آخر میں سفر کرے تو حنفیہ کے یہاں جب ظہر کی قضا کرے گا تو دو رکعت کی قضا کرے گا، کیونکہ وجوب اداء کا تعلق آخر وقت سے ہے، اور آخر وقت میں یہ مسافر تھا، لہذا وہ مسافر کی نماز کی قضاء کرے گا، حنفیہ کے علاوہ دوسرے حضرات کے یہاں چار رکعت کی قضا کرے گا، کیونکہ وجوب اداء کا تعلق وقت کے اول اور مابعد والے جزء سے ہے، اور اول وقت میں وہ مقیم تھا، لہذا اس پر مقیم کی نماز کی قضا واجب ہوگی۔

اسی طرح حنفیہ کے یہاں اگر آخر وقت میں عورت کو حیض یا نفاس آجائے یا عقل مند پاگل ہوجائے یا بے ہوش ہوجائے تو ان موانع کے ختم ہونے کے بعد ان پر اس فرض کی قضا واجب نہیں، کیونکہ وجوب اداء کا تعلق اخیر وقت سے ہے، اور اخیر وقت میں یہ لوگ خطاب کے اہل نہ تھے، اور جب ان پر اداء واجب نہیں تو قضا بھی واجب نہیں ہوگی۔

فرض نمازوں کے مستحب اوقات:

فجر کا مستحب وقت:[2]

۱۵- حنفیہ کے یہاں فجر میں اِسفار مستحب ہے، یعنی اتنی دیر کی جائے کہ روشنی پھیل جائے اور جو مسجد میں باجماعت نماز ادا کرنا چاہے وہ مسجد میں آسکے، راستہ میں کوئی نقصان نہ ہو، مثلاً اس کا قدم پھسل

---

(۱) بدایۃ المجتہد ۱/ ۹۰، جواہر الاکلیل ۱/ ۳۳، قلیوبی ۱/ ۱۱۴، المغنی ۱/ ۳۸۱، نیز سابقہ مراجع۔

(۲) بدائع الصنائع ۱/ ۹۴، ۹۵۔

(۱) قلیوبی ۱/ ۱۱۵، ۱۱۷، المغنی ۱/ ۳۹۷۔

(۲) مستحب: وہ ہے جس کو رسول اللہ ﷺ نے کیا، یا ترغیب دی، لیکن واجب نہیں کیا، اور نہ اس کی پابندی کی۔

جائے یا گڈھے میں گر جائے اور اس جیسے دوسرے نقصانات اور ضرر جو اندھیرے میں چلنے سے ہو سکتے ہیں، اس کی دلیل یہ فرمانِ نبوی ہے: "أسفروا بالفجر فإنه أعظم للأجر"(۱) (فجر میں خوب اجالا کرو، اس لئے کہ اس کا اجر بڑھا ہوا ہے)۔

نیز اس لئے کہ اِسفار میں تکثیر جماعت ہے، اور غلس (اندھیرے میں چلنے) میں تقلیل جماعت ہے، لہذا اِسفار افضل ہے، یہ مسئلہ مردوں کے حق میں ہے، عورتیں گھروں میں اول وقت میں نماز پڑھیں گی، اور اس میں نوجوان اور بوڑھی عورتیں برابر ہیں، خصوصاً اس دور میں جب کہ بحر و بر ہر جگہ فتنہ و فساد کا دور دورہ ہے۔

اسی طرح حاجی مزدلفہ میں یوم نحر کی نماز فجر غلس (اندھیرے) میں اول وقت میں پڑھے گا، تاکہ وقوف مزدلفہ کے لئے فارغ ہو جائے، جس کی ابتداء طلوع فجر ثانی اور انتہا طلوعِ آفتاب ہے، کیونکہ وقوف واجبات حج میں سے ہے(۲)۔

جمہور کے یہاں غلس میں پڑھنا افضل ہے(۳)، کیونکہ حضرت عائشہؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا: "كن نساء المؤمنات يشهدن مع رسول الله ﷺ صلاة الفجر متلفعات بمروطهن، ثم ينقلبن إلى بيوتهن حين يقضين الصلاة لايعرفهن أحد من الغلس"(۱) (مسلمان عورتیں رسول اللہ ﷺ کے ساتھ نماز فجر میں اپنی چادروں میں لپٹی ہوئی شریک ہوتی تھیں، اور نماز پوری کر کے اپنے گھروں کو لوٹتی تھیں تو اندھیرے کی وجہ سے ان کو کوئی نہیں پہچانتا تھا)۔

۱۶ – ظہر کا مستحب وقت: حنفیہ وحنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ نماز ظہر میں گرمی میں اِبراد اور سردی کے زمانے میں تعجیل افضل ہے، البتہ بدلی کے دن میں مؤخر کی جائے گی(۲)۔

ظہر میں "اِبراد" کا مطلب یہ ہے کہ اس کو یہاں تک مؤخر کیا جائے کہ گرمی کی شدت کم ہو جائے، اور مسجد جانے والے دیواروں کے سایہ میں چل سکیں، تاخیر اس لئے افضل ہے کہ فرمانِ نبوی ہے: "أبردوا بالظهر فإن شدة الحر من فيح جهنم"(۳) (ظہر کو ٹھنڈا کر کے پڑھو، اس لئے کہ گرمی کی شدت جہنم کے سانس کی وجہ سے ہے)۔

نیز اس لئے کہ تاخیر میں جماعت کثیر ہوتی ہے، اور تعجیل میں جماعت قلیل ہوتی ہے، لہذا تاخیر افضل ہے، البتہ جاڑے کے موسم میں ظہر میں تعجیل مستحب ہے، کیونکہ اول وقت میں نماز اللہ کو پسند ہے، اور تعجیل سے کوئی مانع نہیں، اس لئے کہ گرمی میں ظہر میں تعجیل سے مانع مصلیوں کو پہنچنے والی تکلیف تھی جو تقلیلِ جماعت کا سبب ہے، اور یہ مانع جاڑے کے موسم میں ظہر میں نہیں، لہذا تعجیل افضل ہے، ہاں بادل والے دن میں اس ڈر سے کہ نماز وقت سے پہلے نہ پڑھ لی جائے، ظہر میں تاخیر کی جائے گی(۴)۔

---

(۱) حدیث: "أسفروا بالفجر فإنه أعظم للأجر ......" کی روایت ابوداؤد اور ترمذی نے کی ہے اور الفاظ ترمذی کے ہیں، ترمذی نے کہا: یہ حدیث حسن صحیح ہے اور حافظ ابن حجر نے فتح الباری میں کہا: اس کی روایت اصحاب سنن نے کی، اور کئی ایک نے اس کو صحیح قرار دیا ہے (سنن ابی داؤد ۱/ ۲۹۴ طبع استنبول، تحفۃ الاحوذی ۱/ ۴۷۷، ۴۷۹ شائع کردہ المکتبۃ السلفیہ، فتح الباری ۲/ ۵۵ طبع السلفیہ)۔

(۲) حاشیۃ الطحطاوی علی المراقی رص ۹۸، ابن عابدین ۲/ ۱۷۸ طبع اول، بدائع الصنائع ۱/ ۱۲۵۔

(۳) بلغۃ السالک ۱/ ۲۳۷، الإتاع ۱/ ۳۷۸، ۳۷۹، المغنی ۱/ ۴۰۵۔

(۱) حدیث عائشۃ: "كن نساء المؤمنات" کی روایت بخاری (فتح الباری ۲/ ۵۴ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۲) اوقات نماز کے بارے میں حنفیہ وحنابلہ کے مذکورہ مراجع۔

(۳) حدیث: "أبردوا بالظهر فإن شدة الحر من فيح جهنم......" کی تخریج (فقرہ ۸ میں) گذر چکی ہے۔

(۴) کمیٹی کی نظر میں یہ اس وقت ہے جب کہ صحیح وقت معلوم کرنے کا ذریعہ مثلاً گھڑیاں وغیرہ نہ ہوں۔

مالکیہ کے یہاں گرمی وسردی ہر ایک میں تعجیل افضل ہے، الا یہ کہ جماعت کا منتظر ہو، تو چوتھائی قد تک سایہ کے پہنچنے تک تاخیر مستحب ہے، اور سخت گرمی میں سایہ کے نصف قد تک پہنچنے تک تاخیر مستحب ہے[۱]۔

چوتھائی قد اور نصف قد (جہاں تک مالکیہ کے یہاں تاخیر مستحب ہے) سے مراد ایک مثل کا چوتھائی یا اس کا نصف ہے۔

شافعیہ کی رائے یہ ہے کہ اگر تنہا نماز پڑھ رہا ہے تو تعجیل کرے، اور اگر جماعت کے ساتھ پڑھنا ہے تو یہاں تک مؤخر کرے کہ دیواروں کا اتنا سایہ ہوجائے کہ جماعت میں شرکت کے لئے آنے والا اس میں چل سکے بشرطیکہ وہ گرم ملک مثلاً حجاز میں ہو[۲]۔

۱۷- عصر کا مستحب وقت: حنفیہ[۳] کے نزدیک سورج میں تبدیلی آنے سے پہلے تک عصر کو مؤخر کرنا مستحب ہے، اس لئے کہ حدیث ہے: "أن النبي ﷺ كان يؤخر العصر مادامت الشمس بيضاء نقية......"[۴] (حضور ﷺ عصر کو اس وقت تک مؤخر کرتے تھے جب تک سورج سفید اور صاف رہے) اور اس لئے بھی تاکہ اس سے پہلے نفل پڑھ سکے، کیونکہ عصر کے بعد نفل مکروہ ہے۔

جمہور فقہاء کے یہاں عصر میں تعجیل مستحب ہے، اس لئے کہ فرمانِ نبوی ہے: "الوقت الأول من الصلاة رضوان الله، والوقت الآخر عفو الله"[۱] (نماز کا اول وقت اللہ کو پسند ہے، اور آخر وقت میں نماز اللہ کا عفو ہے)۔

۱۸- مغرب کا مستحب وقت: ہمارے علم میں فقہاء کے یہاں بالاتفاق اس میں تعجیل مستحب ہے، اس لئے کہ فرمانِ نبوی ہے: "لاتزال أمتي بخير أوقال على الفطرة-مالم يؤخروا المغرب إلى أن تشتبك النجوم"[۲] (میری امت بھلائی کے ساتھ یا فرمایا: فطرتِ اسلام پر رہے گی جب تک کہ مغرب کو اس وقت تک مؤخر نہ کرے، جب ستارے گھنے ہوجائیں)۔ اور بدلی کے دن میں اس ڈر سے کہ کہیں وقت سے پہلے نہ پڑھ لی جائے، مؤخر کرنا مستحب ہے[۳]۔

۱۹- عشاء کا مستحب وقت: حنفیہ کے نزدیک تہائی رات سے پہلے تک عشاء کو مؤخر کرنا مستحب ہے، اس لئے کہ فرمانِ نبوی ہے: "لو لا أن أشق على أمتي لأخرت العشاء إلى ثلث الليل أو نصفه"[۴] (اگر اپنی امت پر مجھے شاق ہونے کا اندیشہ نہ ہوتا تو

---

(۱) بلغۃ السالک ۱/ ۷۳۔

(۲) الاقناع ۱/ ۳۹۸، ۳۹۹۔

(۳) ابن عابدین ۱/ ۲۴۶، ۲۴۷۔

(۴) حدیث: "إن النبي ﷺ كان يؤخر العصر مادامت الشمس بيضاء نقية......" کی روایت ابوداؤد نے کی ہے اور انہوں نے اور منذری نے اس پر سکوت اختیار کیا ہے (عون المعبود ۱/ ۱۵۸ طبع ہندستان، مختصر سنن ابی داؤد للمنذری ۱/ ۲۴۰ شائع کردہ دار المعرفۃ)۔

(۱) حدیث: "الوقت الأول من الصلاة رضوان الله، والوقت الآخر عفو الله" کی روایت ترمذی اور بیہقی نے بطریق یعقوب بن ولید مدنی کی ہے، بیہقی نے کہا: یہ حدیث حضرت یعقوب بن ولید مدنی کے ذریعہ سے معروف ہے اور یعقوب منکر الحدیث ہے، یحییٰ بن معین نے اس کو ضعیف اور امام احمد نے اس کو جھوٹا کہا ہے اور تمام حفاظ نے اس پر حدیث وضع کرنے کا الزام لگایا ہے، یہ حدیث دوسری اسانید سے جن میں سب کی سب ضعیف ہیں، مروی ہے (سنن ترمذی ۱/ ۳۲۱ طبع الحلبی، السنن الکبری للبیہقی ۱/ ۴۳۵ طبع ہندستان، نصب الرایہ ۱/ ۲۴۲، ۲۴۳)۔

(۲) حدیث: "لا تزال أمتي بخير......" کی روایت ابوداؤد نے کی ہے ابوداؤد نے اس سے سکوت اختیار کیا ہے اور جامع الاصول کے محقق عبد القادر ارناؤوط نے کہا: اس کی سند حسن ہے (عون المعبود ۱/ ۱۶۱ طبع ہندوستان، جامع الاصول ۵/ ۲۳۳)، نیز دیکھئے: مذکورہ سابقہ مراجع۔

(۳) مذکورہ مراجع، نیز البدائع ۱/ ۱۲۳، المغنی ۱/ ۳۱۹۔

(۴) حدیث: "لو أن أشق......" کی تخریج فقرہ/ ۱۲ میں گذر چکی ہے۔

عشاء کو تہائی یا نصف رات تک مؤخر کردیتا)۔ اور نصف رات تک تاخیر مباح، اور نصف کے بعد مکروہ تحریمی ہے۔

حنفیہ کے یہاں مکروہ تحریمی وہ ہے جس کی سزا فرض نماز چھوڑنے والے کی سزا سے کم ہو یعنی واجب کو قصداً چھوڑ دینے سے مکروہ تحریمی کا وقوع ہوتا ہے۔

بارش یا ٹھنڈک کے خیال سے بدلی والے دن میں عشاء کی نماز میں تعجیل مستحب ہے، کیونکہ بارش اور ٹھنڈک تقلیل جماعت کا سبب ہے۔ حنابلہ کی رائے ہے کہ اگر مصلین پر شاق نہ ہو، تو عشاء کو آخر وقت تک مؤخر کرنا مستحب ہے، کیونکہ حدیث میں ہے: ''لولا أن أشق علی أمتي......'' حدیث قریب ہی گزر چکی ہے۔

مالکیہ اور شافعیہ کے نزدیک مستحب اوقات کا ذکر پہلے ہو چکا ہے۔

واجب اور مسنون نمازوں کے اوقات:

۲۰ - واجب نمازیں (فرض کے علاوہ) جن کا معین وقت ہے، یہ ہیں: وتر امام ابوحنیفہ کے نزدیک اور عیدین کی نماز۔

الف - وتر: امام ابوحنیفہ کے نزدیک وتر اور عشاء کا وقت ایک ساتھ یعنی شفق ابیض کے ختم ہونے سے شروع ہوتا ہے، لیکن وتر کی نماز عشاء سے پہلے نہیں پڑھی جائے گی، کیونکہ دونوں کے درمیان ترتیب لازم ہے، صاحبین کے نزدیک وتر کا وقت نماز عشاء کے بعد شروع ہوتا ہے، اور یہی جمہور فقہاء کا مذہب ہے[1]۔

امام ابوحنیفہ کی دلیل عقلی ہے، اور وہ یہ ہے کہ اگر کوئی عشاء کی نماز نہ پڑھے یہاں تک کہ فجر طلوع ہوجائے، تو وتر اور عشاء کی قضا بالاتفاق لازم ہے، اگر وتر کا وقت عشاء کے بعد ہوتا تو وتر کی قضا لازم نہ ہوتی، کیونکہ اس کا وقت ہی نہیں ہوا، اس لئے کہ اس کا وقت نماز عشاء کے بعد ہے اور اس نے عشاء پڑھی ہی نہیں، اور یہ محال ہے کہ عشاء پڑھے بغیر نماز وتر کے ساتھ اس کا ذمہ مشغول ہو۔ اس سے معلوم ہوا کہ عشاء اور وتر کا وقت ایک ہے۔

(۱) حاشیۃ الطحطاوی علی مراقی الفلاح رص ۲۸۸، ابن عابدین ۱/ ۲۴۱، ۲۴۷، جواہر الاکلیل ۱/ ۳۷، قلیوبی ۱/ ۲۱۴، المغنی ۲/ ۱۶۱۔

جمہور کی دلیل یہ حدیث ہے کہ حضور ﷺ نے ارشاد فرمایا: ''**إن الله زادكم صلاة، فصلوها فيما بين العشاء إلى صلاة الصبح: الوتر، الوتر**''[1] (اللہ نے تمہارے لئے ایک نماز کا اضافہ کیا، تم اس کو عشاء اور نماز صبح کے درمیان پڑھو: یہ نماز وتر ہے، وتر ہے)۔ اور حدیث میں موجود لفظ ''بین'' سے معلوم ہوتا ہے کہ وتر عشاء کے بعد ہے۔

جمہور اور امام ابو حنیفہ کے درمیان اختلاف حقیقی ہے، ثمرۂ اختلاف اس صورت میں ظاہر ہوگا کہ بھول کر عشاء کی نماز وضو کے بغیر پڑھی، پھر وضو کرکے وتر پڑھی، پھر اسے یاد آیا کہ اس نے عشاء کی نماز بغیر وضو کے پڑھی تھی تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک عشاء دوبارہ پڑھے، وتر نہیں، اس لئے کہ اس نے عشاء بغیر وضو کے پڑھی، وتر کو نہیں دہرائے گا، کیونکہ اس نے وتر اپنے وقت میں وضو کے ساتھ پڑھی، جب کہ جمہور کے نزدیک عشاء اور وتر دونوں دوبارہ پڑھے، وتر کا اعادہ اس لئے کہ وقت سے پہلے پڑھی اور عشاء اس لئے کہ بغیر وضو کے پڑھی[2]۔

(۱) حدیث: ''إن الله زادكم صلاة فصلوها فيما بين العشاء إلى صلاة الصبح: الوتر الوتر......'' کے متعدد طرق ہیں، ایک طریق امام احمد اور طبرانی کے یہاں بروایت ابوبصرہ غفاری المعجم الکبیر میں ہے، ہیثمی نے کہا: امام احمد کے یہاں اس کی دو سندیں ہیں، ان میں ایک سند کے رجال صحیح کے رجال ہیں، سوائے امام احمد کے شیخ علی بن اسحاق سلمی کے جو ثقہ ہیں (مجمع الزوائد ۲/ ۲۳۹ شائع کردہ مکتبۃ القدسی، نصب الرایہ ۲/ ۱۰۸ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۲) بدائع الصنائع ۱/ ۲۷۲۔

وتر کا آخر وقت طلوع فجر صادق ہے، ہمارے علم میں اس میں کوئی اختلاف نہیں، اس کی دلیل حدیثِ بالا: "إن الله زادكم صلاة ......"[۱] ہے۔

ب- نمازعیدین: ان کا وقت آفتاب کے طلوع اور ایک یا دو نیزہ کے بقدر اوپر بلند ہونے کے بعد ہے، مقامات کے اعتبار سے ان کا وقت الگ الگ ہوتا ہے، ان کا آخر وقت زوال تک ہے، ہمارے علم میں اس میں کوئی اختلاف نہیں۔

۲۱- وہ سنتیں جن کے لئے اوقات متعین ہیں اور جن کو سنن مؤکدہ کہتے ہیں اور جو روزانہ مطلوب ہیں، یہ امام ابو حنیفہ اور ان کے اصحاب کے نزدیک دن، رات میں بارہ رکعات ہیں: فجر سے پہلے دو رکعتیں، ظہر سے پہلے چار رکعتیں اور اس کے بعد دو رکعتیں، مغرب کے بعد دو رکعتیں، عشاء کے بعد دو رکعتیں اور جمعہ کے دن چار فرض سے پہلے اور چار اس کے بعد، اس طرح جمعہ کے دن دوسرے ایام کے برخلاف کل تعداد چودہ رکعتیں ہوجائیں گی، کیونکہ روزانہ بارہ رکعتیں مطلوب ہیں۔

ان سنتوں کی دلیل حضرت عائشہؓ کی یہ روایت ہے: "من ثابر على ثنتي عشرة ركعة في اليوم و الليلة بنى الله له بيتا في الجنة: ركعتين قبل الفجر، و أربع قبل الظهر، و ركعتين بعد المغرب و ركعتين بعد العشاء"[۲] (جو دن و رات میں بارہ رکعتیں پابندی سے پڑھے اللہ تعالیٰ اس کے لئے جنت میں ایک گھر بنائے گا: فجر سے پہلے دو، ظہر سے پہلے چار اور اس کے بعد دو، مغرب کے بعد دو اور عشاء کے بعد دو)۔

جمعہ کے بعد کی چار رکعتوں کی دلیل یہ حدیث ہے: "من كان منكم مصليا بعد الجمعة فليصل أربعا"[۱] (تم میں سے جو جمعہ کے بعد نماز پڑھے تو چار رکعتیں پڑھے)۔

امام مالک کے نزدیک مطلوب فجر کی دو رکعتیں ہیں، انہوں نے فرمایا: ظہر سے پہلے اور اس کے بعد، عصر سے پہلے اور مغرب و عشاء کے بعد نفل کی تاکید آئی ہے، لیکن ان کی کوئی حد نہیں، ندب پر عمل کے لئے دو رکعتیں کافی ہیں۔

شافعیہ و حنابلہ کے یہاں مسنون نمازیں دس رکعات ہیں: صبح سے پہلے دو، ظہر سے پہلے دو اور اس کے بعد دو، اور مغرب و عشاء میں سے ہر ایک کے بعد دو[۲]، اس لئے کہ حضرت ابن عمرؓ کی روایت میں ہے: "حفظت عن رسول اللهﷺ عشر ركعات: ركعتين قبل الظهر، وركعتين بعده، و ركعتين بعد المغرب في بيته، و ركعتين بعد العشاء في بيته و ركعتين قبل صلاة الصبح"[۳] (میں نے رسول اللہ ﷺ سے دس رکعتیں یاد کی ہیں: ظہر سے پہلے دو اور اس کے بعد دو، مغرب کے بعد دو رکعتیں اپنے گھر میں اور دو رکعتیں عشاء کے بعد اپنے گھر میں اور صبح کی نماز سے قبل دو رکعتیں)۔

۲۲- مندوب حنفیہ کے یہاں: عصر سے پہلے چار، عشاء کے پہلے

---

(۱) حوالہ سابق۔

(۲) حدیث: "من ثابر على ثنتي عشرة ركعة......" کی روایت ترمذی (۲/ ۲۷۳ طبع الحلبی)، اور نسائی (۳/ ۲۶۰، ۲۶۱ طبع المطبعۃ المصریہ) اور ابن ماجہ (۱/ ۳۶۱ طبع الحلبی) نے حضرت عائشہؓ سے مرفوعاً کی ہے اور بقول مبارکپوری اور شعیب ارناؤوط اس کی اسناد حسن ہے (تحفۃ الاحوذی ۲/ ۴۶۷ شائع کردہ سلفیہ، شرح السنہ بتحقیق شعیب ارناؤوط ۳/ ۴۴۴)، اور اس باب میں حضرت ام حبیبہ، حضرت ابوہریرہ، حضرت ابوموسیٰ اور حضرت ابن عمر کی روایت ہے، ترمذی نے کہا: حدیث ام حبیبہ بطریق عنبسہ، حسن صحیح ہے۔

(۱) حدیث "من كان منكم مصليا بعد الجمعة فليصل أربعا......" کی روایت مسلم (۲/ ۶۰۰ طبع الحلبی) نے حضرت ابوہریرہؓ سے مرفوعاً کی ہے دیکھئے: البدائع ۱/ ۲۸۴۔

(۲) الاتاج ۱/ ۳۹۰، ۳۹۱، المغنی ۱/ ۷۶۲، بلغۃ السالک ۱/ ۱۷۷۔

(۳) حدیث ابن عمر: "حفظت عن رسول اللهﷺ عشر ركعات......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۳/ ۵۸ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

اور بعد چار، اور مغرب کے بعد چھ رکعتیں ہیں [1]۔ اور شافعیہ کی رائے یہ ہے کہ غیر مؤکدہ یہ ہے کہ ظہر سے پہلے اور اس کے بعد دو رکعتوں کا اضافہ کرے، اور عصر سے پہلے چار اور عشاء سے پہلے دو مندوب ہیں، ان کی تفصیل اور بقیہ مذاہب کی رائے کے لئے ''باب نوافل'' میں مندوب نمازوں کا بیان دیکھئے۔

مکروہ اوقات

اول: مکروہ اوقات جن کا سبب خود وقت میں ہے:

مکروہ اوقات کی تعداد:

۲۳ - حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے یہاں ان کی تعداد تین ہے، طلوع آفتاب کے وقت یہاں تک کہ ایک یا دو نیزہ کے برابر بلند ہوجائے، استواء الشمس کے وقت یہاں تک کہ زوال ہوجائے، آفتاب کے زرد پڑنے کے وقت جب اس پر نگاہ ٹھہرتی ہے، یہاں تک کہ غروب ہوجائے، شافعیہ نے مکہ میں نماز کو اور جمعہ کے دن نماز کو اس سے مستثنیٰ کیا ہے، جیسا کہ آئے گا [2]۔

یہ اوقات مکروہ اس لئے ہیں کہ سورج شیطان کے دونوں سینگوں کے درمیان، طلوع کے وقت، استواء کے وقت اور زرد پڑنے کے وقت ہوتا ہے، ان اوقات میں نماز پڑھنا آفتاب پرستوں سے مشابہت ہوگی، کیونکہ وہ انہی اوقات میں اس کو پوجتے ہیں، اس لئے ان اوقات میں نماز پڑھنا مکروہ ہے، اس کی دلیل مؤطا مالک اور سنن نسائی کی یہ روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: **"إن الشمس تطلع ومعها قرن الشيطان، فإذا ارتفعت فارقها، ثم إذا استوت قارنها فإذا زالت فارقها فإذا دنت للغروب قارنها، فإذا غربت فارقها، ونهى رسول الله ﷺ عن الصلاة في تلك الساعات"** [1] (آفتاب طلوع ہوتا ہے اور اس کے ساتھ شیطان کی سینگ ہوتی ہے، پھر جب وہ بلند ہوجاتا ہے تو شیطان اس سے جدا ہوجاتا ہے، پھر استواء کے وقت اس کے سامنے آجاتا ہے، پھر زوال کے بعد اس سے علاحدہ ہوجاتا ہے، اور جب آفتاب غروب کے قریب ہوتا ہے تو شیطان اس کے سامنے آجاتا ہے، اور جب غروب ہوجاتا ہے تو علاحدہ ہوجاتا ہے، اور رسول اللہ ﷺ نے ان اوقات میں نماز سے منع فرمایا ہے)۔

مالکیہ کا مذہب یہ ہے کہ مکروہ اوقات دو ہیں: طلوع کے وقت اور زرد پڑنے کے وقت۔ اور استواء کے وقت ان کے یہاں نماز مکروہ نہیں، اور اس سلسلہ میں ان کی دلیل اہل مدینہ کا عمل ہے، اہل مدینہ استواء کے وقت نماز پڑھتے تھے اور ان کا عمل امام مالک کے یہاں حجت ہے، کیونکہ یہی رسول اللہ ﷺ اور صحابہ کا وطن ہے، انہی کے درمیان وحی نازل ہوتی تھی، اگر عقبہ بن نافع کی حدیث صحیح ہوتی جس کا ذکر آگے کیا جائے گا اور جس سے معلوم ہوتا ہے کہ استواء کے وقت نماز ممنوع ہے تو اہل مدینہ اس پر ضرور عمل کرتے [2]۔

شافعیہ کے یہاں تینوں اوقات مکروہ ہیں، لیکن مکہ میں اور جمعہ کے دن استواء کا وقت مکروہ نہیں، مکہ کے بارے میں دلیل حضور ﷺ کا یہ فرمان ہے: **"يا بني عبدمناف لا تمنعوا أحدا**

---

(۱) البدائع ۱/ ۲۹۰۔

(۲) ابن عابدین ۱/ ۲۴۶، المغنی ۱/ ۵۳۷، البجیرمی علی الاقناع ۲/ ۱۰۹ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۱) حدیث: **"إن الشمس تطلع ومعها قرن الشيطان....."** کی روایت امام مالک نے اپنی کتاب الموطا میں کی ہے اور الفاظ بھی انہی کے ہیں۔ سنن نسائی وابن ماجہ نے بھی روایت کی ہے اور حافظ بوصیری نے کہا: اس کی سند مرسل ہے اور اس کے رجال ثقہ ہیں (الموطا ۱/ ۲۱۹ طبع الحلبی، سنن نسائی ۱/ ۲۷۵، سنن ابن ماجہ ۱/ ۳۹۷ طبع الحلبی)۔

(۲) بدایۃ المجتہد ۱/ ۵۳۔

طاف بهذا البيت وصلى أية ساعة شاء من ليل أو نهار"[1] (اے عبد مناف کی اولاد! کسی کو دن یا رات میں جس وقت چاہے اس گھر کا طواف یا نماز پڑھنے سے نہ روکو)۔

استواء کے وقت جمعہ کے دن کے بارے میں وجہ یہ ہے کہ مسلمان حضرت عمرؓ کی خلافت میں استواء کے وقت نماز پڑھتے تھے، تا آنکہ حضرت عمر خطبہ کے لئے نکلتے، اور ان پر نکیر نہیں کرتے۔

۲۴ - ان اوقات میں مطلق نفل مکروہ ہے، اس میں فقہاء کے مابین کوئی اختلاف نہیں معلوم ہوتا، البتہ سنتوں کے بارے میں امام ابوحنیفہ اور ان کے اصحاب کراہت کے قائل ہیں[2]، اس لئے کہ حضرت عقبہ بن عامر کی روایت میں ہے کہ "ثلاث ساعات كان رسول اللهﷺ ينهانا أن نصلي فيهن، أو أن نقبر فيهن موتانا: حين تطلع الشمس بازغة حتى ترتفع، وحين يقوم قائم الظهيرة حتى تميل الشمس، وحين تضيف الشمس للغروب، أي حين تميل-حتى تغرب"[3] (تین اوقات ایسے ہیں جن میں نماز پڑھنے سے یا اپنے مردوں کو دفن کرنے سے ہم کو رسول اللہ ﷺ منع فرماتے تھے: جس وقت سورج روشن ہوکر طلوع ہورہا ہو یہاں تک کہ بلند ہوجائے، ٹھیک دوپہر کے وقت یہاں تک کہ سورج ڈھل جائے، اور جس وقت سورج مائل بہ غروب ہو یہاں تک کہ غروب ہوجائے)۔ مردوں کو دفن کرنے سے مراد

(۱) البجیرمی علی الاقناع ۲/ ۱۰۹ اور اس کے بعد کے صفحات۔
حدیث: "يا بني عبد مناف لا تمنعوا أحدا طاف ......" کو ترمذی اور بغوی نے بروایت جبیر بن مطعم روایت کیا ہے اور دونوں نے اس کو صحیح قرار دیا ہے (سنن ترمذی ۳/ ۲۲۰ طبع الحلبی، شرح السنہ ۳/ ۳۳۱ شائع کردہ المکتب الاسلامی)۔
(۲) بدائع الصنائع ۱/ ۳۱۵ اور اس کے بعد کے صفحات۔
(۳) حدیث عقبہ بن عامر: "ثلاث ساعات كان رسول اللهﷺ ينهانا أن نصلي......" کی روایت مسلم (صحیح مسلم ۱/ ۵۶۸، ۵۶۹ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

نماز جنازہ ہے، تدفین نہیں، کیونکہ تدفین ان اوقات میں مکروہ نہیں۔

امام مالک سے دو روایتیں ہیں: ایک روایت میں ان اوقات میں سنتیں مباح ہیں، البتہ تحیۃ المسجد ان کے نزدیک مکروہ ہے، دوسری روایت میں ان اوقات میں علی الاطلاق سنتیں مکروہ ہیں

امام مالک کی پہلی روایت کی دلیل یہ ہے کہ اس سلسلہ میں دو متعارض دلیلیں ہیں جن میں تطبیق ممکن ہے، پہلی دلیل حضرت عقبہ کی مذکورہ حدیث ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ ان اوقات میں نماز کوئی بھی ہو، مکروہ ہے، دوسری دلیل یہ حدیث ہے: "إذا رقد أحدكم عن الصلاة أو غفل فليصلها إذا ذكرها"[1] (اگر تم میں سے کوئی نماز سے سو تا رہ جائے یا اس سے غافل ہوجائے تو جب یاد آئے اس کو پڑھ لے)۔ اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ جس وقت بھی یاد آئے اس وقت پڑھنا جائز ہے۔ ابن رشد نے ان دونوں حدیثوں میں اس طور پر تطبیق دینے کا اشارہ دیا ہے کہ حدیث عقبہ میں ممنوع نمازوں میں سے سنتوں کو مستثنیٰ کرلیں، اور یہ نہی و ممانعت فرائض پر مرکوز ہو، سنتیں ممنوع نہ ہوں۔

امام مالک کی دوسری روایت (ان اوقات میں سنتوں کی کراہت) کی دلیل حدیث عقبہ ہے جس سے ان اوقات میں علی الاطلاق نماز کی کراہت معلوم ہوتی ہے[2]۔

شافعیہ نے نماز کسوف اور تحیۃ المسجد کو اس صورت میں جائز قرار دیا ہے جب کہ تحیۃ المسجد پڑھنے کی غرض سے مسجد میں نہ آیا ہو، مثلاً کسی ضرورت سے گیا اور تحیۃ المسجد پڑھ لی[3]۔

حنابلہ نے طواف کی دو رکعتوں کو جائز قرار دیا ہے۔

(۱) اس کی روایت مسلم (۱/ ۴۷۷ طبع الحلبی) نے کی ہے۔
(۲) بدایۃ المجتہد ۱/ ۵۳۔
(۳) البجیرمی علی الاقناع ۲/ ۱۰۹ اور اس کے بعد کے صفحات۔

۲۵- ان اوقات میں فرض اور واجب نمازوں کا حکم: حنفیہ کے یہاں ان اوقات میں قضا نماز پڑھنی جائز نہیں، اس کی دلیل حضرت عقبہ کی مذکورہ حدیث ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ ان اوقات میں علی الاطلاق نماز مکروہ ہے۔

اگر جنازہ غیر مکروہ وقت میں تیار ہوجائے پھر بلاکسی عذر کے نماز کو مکروہ وقت تک مؤخر کردیا تو نماز جنازہ جائز نہیں۔ اگر آیت سجدہ غیر مکروہ وقت میں پڑھی یا سنی جائے اور سننے یا پڑھنے والا اس کا سجدہ مکروہ وقت میں کرے تو جائز نہیں، ہاں اگر جنازہ مکروہ وقت میں تیار ہوجائے اور اسی وقت نماز پڑھ لی جائے تو کراہت کے ساتھ صحیح ہے۔

اسی طرح اگر آیت سجدہ مکروہ وقت میں پڑھی جائے اور پڑھنے یا سننے والے نے اسی وقت اس کا سجدہ کرلیا تو کراہت کے ساتھ صحیح ہے۔

غیر مکروہ وقت میں تیار شدہ جنازہ کی نماز دیر سے مکروہ وقت میں پڑھی گئی تو صحیح نہیں، اس مسئلہ میں حنفیہ کی دلیل حضرت عقبہ کی سابقہ حدیث ہے، اور کراہت کے ساتھ سجدۂ تلاوت اور نماز جنازہ کے صحیح ہونے کے بارے میں ان کی دلیل یہ ہے کہ جو ناقص وقت میں واجب ہو وہ کراہت کے ساتھ ناقص وقت میں ادا ہوجائے گی، اور جو کامل وقت میں واجب ہو وہ ناقص وقت میں ادا نہیں ہوگی، اور اسی وجہ سے اس دن کی عصر کراہت کے ساتھ صحیح ہے اگر اصفرار شمس کے وقت ادا کرے، اس لئے کہ وہ ناقص وقت میں واجب ہوئی ہے، تو جیسی واجب ہوئی ہے ویسی ہی ادا کردی لیکن کل کی عصر آج بوقتِ اصفرار درست نہیں، اس لئے کہ وہ کامل وقت میں واجب ہوئی ہے، لہٰذا ناقص وقت میں ادا نہ ہوگی[۱]۔

(۱) ابن عابدین ۱/ ۲۵۰۔

جمہور فقہاء کے نزدیک ان تینوں اوقات میں قضا نماز جائز ہے، اس لئے کہ فرمان نبوی ہے: "إذا رقد أحدكم عن الصلاة أو غفل عنها فليصلها إذا ذكرها"[۱] (تم میں سے اگر کوئی نماز سے سوتا رہ جائے یا اس سے غافل ہوجائے تو جب یاد آئے اس کو پڑھ لے)۔ حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ قضا نماز جس وقت یاد آجائے جائز ہے۔

دوم: وہ اوقات جن کی کراہت خارجی امر کی وجہ سے ہو:

۲۶- یہ جیسا کہ شرنبلالی نے لکھا ہے دس اوقات ہیں، ابن عابدین نے اس کو تیس سے زیادہ مواضع تک پہنچایا ہے جن میں اہم یہ ہیں:[۲]

پہلا وقت: نماز صبح سے قبل:

۲۷- جمہور فقہاء کے نزدیک نماز صبح سے پہلے سنت فجر کے علاوہ کوئی نفل مکروہ ہے۔ اور مالکیہ کا مذہب یہ ہے کہ اگر کسی کی عادت وتر رات میں پڑھنے کی تھی اور وہ اس کو نہ پڑھ سکا یہاں تک کہ فجر طلوع ہوگئی، تو اس وقت وتر پڑھ سکتا ہے۔

نماز صبح سے قبل نفل کی کراہت پر جمہور کی دلیل یہ حدیث ہے کہ حضور ﷺ نے فرمایا: "ليبلّغ شاهدكم غائبكم ولا تصلوا بعد الفجر إلا سجدتين"[۳] (حاضر غیر حاضر کو پہنچادے اور (طلوع) فجر کے بعد صرف دو رکعتیں پڑھو)۔

(۱) بدایۃ المجتہد ۱/ ۵۳ اور اس کے بعد کے صفحات، البجیرمی علی الاقناع ۲/ ۲۰۹ اور اس کے بعد کے صفحات، المغنی ۱/ ۷۵۳ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۲) ابن عابدین ۱/ ۲۵۴۔

(۳) حدیث: "ليبلغ شاهدكم غائبكم، ولا تصلوا بعد الفجر إلا سجدتين" کی روایت ابوداؤد نے کی ہے اور الفاظ انہی کے ہیں اور ترمذی

یعنی طلوع فجر کے بعد فجر کی دو رکعتوں کے علاوہ کوئی نماز نہیں (۱)۔

دوسرا وقت: نماز صبح کے بعد:

۲۸ - اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ نماز صبح کے بعد نفل مطلق (جس کا کوئی سبب نہ ہو) مکروہ ہے (۲)، کیونکہ بخاری و مسلم کی روایت میں ہے: **"لا صلاة بعد صلاة العصر حتى تغرب الشمس، ولا صلاة بعد صلاة الصبح حتى تطلع الشمس"** (نماز عصر کے بعد کوئی نماز نہیں یہاں تک کہ آفتاب غروب ہوجائے، اور نماز صبح کے بعد کوئی نماز نہیں یہاں تک کہ سورج طلوع ہوجائے)۔

شافعیہ کا مذہب ہے کہ ہر نماز جس کا کوئی سبب ہو مثلاً نماز کسوف، نماز استسقاء اور طواف جائز ہے، خواہ قضا ہو، فرض ہو یا نفل، کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے عصر کے بعد دو رکعتیں پڑھیں،

= نے بحوالہ حضرت ابن عمرؓ اس کی روایت کی ہے۔ ترمذی نے کہا: حضرت ابن عمر کی حدیث غریب ہے ہمیں اس کا علم صرف قدامہ بن موسی کے واسطہ سے ہے اور ان سے کئی ایک نے روایت کیا ہے، اور الزیلعی نے قدامہ بن موسی کے علاوہ حدیث کے اور بھی طرق ذکر کئے ہیں اور کہا: ان سے ترمذی کے قول **"لا نعرفه إلا من حديث قدامة"** پر اعتراض وارد ہوتا ہے۔
اس کی دلیل بخاری و مسلم میں (الفاظ مسلم کے ہیں) حضرت حفصہ کی یہ روایت ہے کہ: **"كان رسول الله ﷺ إذا طلع الفجر لا يصلي إلا ركعتين خفيفتين"**، اور اسی کو ابن حبان نے (جیسا کہ الزیلعی نے کہا) ان الفاظ میں روایت کیا ہے: **"كان إذا طلع الفجر لا يصلي إلا ركعتي الفجر"**۔ (سنن ابی داؤد ۲/ ۵۸ طبع استنبول، سنن ترمذی ۲/ ۲۷۹، ۲۸۰ طبع الحلبی، فتح الباری ۳/ ۵۸ طبع السلفیہ، صحیح مسلم ۱/ ۵۰۰ طبع الحلبی، نصب الرایہ ۱/ ۲۵۵، ۲۵۶)۔

(۱) اللباب شرح مختصر القدوری ۱/ ۵۰ طبع الازہریہ ابن عابدین ۱/ ۲۵۴، الاقناع ۲/ ۱۱۰، المغنی ۱/ ۷۴۳، بلغۃ السالک ۱/ ۷۷۔
(۲) سابقہ مراجع۔

اور فرمایا: **"هما اللتان بعد الظهر"** (۱) (یہ ظہر کے بعد کی دو رکعتیں ہیں)۔

حنابلہ کے یہاں نماز فجر کے بعد سنت فجر جائز ہے اگر اس کو بھول گیا تھا، اور نماز فجر کے بعد ہی یاد آئی، کیونکہ قیس بن فہد کی روایت میں ہے کہ: **"خرج رسول الله ﷺ فأقيمت الصلاة، فصليت معه الصبح، فوجدني أصلي فقال: مهلا يا قيس أصلاتان معا؟ قلت يا رسول الله إني لم أكن ركعت ركعتي الفجر، قال: فلا إذن"** (۲) (حضور ﷺ نکلے اور نماز شروع ہوگئی۔ میں نے آپ کے ساتھ نماز صبح پڑھی، پھر آپ نے مجھے نماز پڑھتے ہوئے پایا تو فرمایا: قیس! ٹھہرو، کیا دو نمازیں ایک ساتھ؟ میں نے کہا: اے اللہ کے رسول! میں نے فجر کی دو رکعتیں نہیں پڑھی تھیں، آپ نے فرمایا: تب کوئی حرج نہیں)۔ حضور ﷺ کو خیال ہوا تھا کہ وہ صبح کی نماز آپ کے ساتھ پڑھنے کے بعد دوبارہ پڑھ رہے ہیں، تو آپ نے ان پر نکیر کی، لیکن جب آپ کو معلوم ہوگیا کہ وہ سنت فجر پڑھ رہے ہیں تو آپ نے کچھ نہیں فرمایا، نیز اس لئے کہ آپ نے ظہر کی سنت کی قضا عصر کے بعد کی، اور فجر کی سنت اسی کے معنی میں ہے (۳)۔

تیسرا وقت: نماز عصر کے بعد:

۲۹ - حنفیہ، مالکیہ اور شافعیہ کے نزدیک عصر کی نماز کے بعد مطلق

(۱) البجیرمی علی الخطیب ۲/ ۱۰۱۔ حدیث کی روایت بخاری (۳/ ۱۰۵) نے کی ہے۔
(۲) حدیث قیس بن فہد: **"خرج رسول الله ......"** کی روایت ترمذی (۲/ ۲۸۵ طبع الحلبی) اور حاکم (۱/ ۲۷۴، ۲۷۵ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے۔ حاکم نے اس کو صحیح کہا ہے اور ذہبی نے اس سے اتفاق کیا ہے۔
(۳) المغنی ۱/ ۷۵۷۔

نفل مکروہ ہے، کیونکہ بخاری ومسلم کی روایت میں ہے کہ "لا صلاة بعد صلاة العصر"[۱] (عصر کی نماز کے بعد کوئی نماز نہیں)۔

حنابلہ کے نزدیک عصر کے بعد ظہر کی سنت کی قضا کرنا جائز ہے، اس لئے کہ حضور ﷺ نے ظہر کی سنت عصر کے بعد پڑھی[۲]۔

چوتھا وقت: نمازِ مغرب سے قبل:

۳۰- حنفیہ ومالکیہ کے یہاں نمازِ مغرب سے پہلے نفل مکروہ ہے، اس لئے کہ فرمانِ نبوی ہے: "بين كل أذانين صلاة إلا المغرب"[۳] (سوائے مغرب کے ہر دو اذانوں کے درمیان نماز ہے)۔ دو اذانوں سے مراد: اذان اور اقامت ہے، چنانچہ اذانِ صبح اور اقامت صبح کے درمیان سنت فجر ہے، اذان ظہر واقامت ظہر کے درمیان ظہر سے پہلے والی سنت ہے، اذان عصر اور اقامت عصر کے درمیان حنفیہ کے یہاں چار رکعات مندوب ہیں اور اذان عشاء اور اس کی اقامت کے درمیان حنفیہ کے نزدیک چار رکعات مندوب ہیں، سوائے مغرب کے، کیونکہ اس کا وقت کم ہے۔

شافعیہ کے یہاں صحیح قول کے مطابق جیسا کہ نووی نے کہا مغرب سے قبل دو رکعتیں سنت ہیں، کیونکہ ابوداؤد کی روایت میں ہے: "صلوا قبل صلاة المغرب ركعتين"[۱] (نماز مغرب سے قبل دو رکعتیں پڑھو)۔ اور حنابلہ نے کہا: یہ دو رکعتیں جائز ہیں، سنت نہیں[۲]۔

اسی طرح ان کا استدلال مسلم شریف میں مروی حضرت أنس بن مالک کی اس روایت سے ہے کہ "كنا بالمدينة فإذا أذن المؤذن لصلاة المغرب ابتدروا السواري،[۳] فيركعون ركعتين ركعتين حتى إن الرجل الغريب ليدخل المسجد فيحسب أن الصلاة قد صليت من كثرة من يصليهما"[۴] (ہم مدینہ میں تھے، جب مؤذن مغرب کی اذان دیتا تو لوگ ستونوں کی طرف دوڑ پڑتے اور دو دو رکعتیں پڑھتے حتی کہ اجنبی آدمی مسجد میں داخل ہوتا تو سمجھتا کہ نماز ہو چکی ہے، کیونکہ ان دو رکعتوں کے پڑھنے والوں کی کثرت تھی)۔

پانچواں وقت: خطیب کے نکلنے کے وقت سے نماز سے فارغ ہونے تک:

۳۱- حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے یہاں اگر خطیب منبر کی طرف نکل آئے تو نفل مکروہ ہے، اس لئے کہ فرمانِ نبوی ہے: "إذا قلت

---

(۱) ابن عابدین ۱/ ۲۵۴ اور اس کے بعد کے صفحات، الشرح الصغیر ۱/ ۲۰۴، قلیوبی وعمیرہ ۱/ ۲۱۱۔

(۲) المغنی ۱/ ۷۵۷۔

(۳) حدیث "بين كل أذانين صلاة إلا المغرب....." کی روایت دارقطنی اور بیہقی نے اپنی اپنی سنن میں بطریق حیان بن عبید اللہ عدوی بروایت حضرت بریدہ ان الفاظ میں کی ہے "إن عند كل أذانين ركعتين ما خلا المغرب"۔ اس کو بزار نے اپنی مسند میں روایت کرکے کہا: ہمیں معلوم نہیں کہ حضرت ابن بریدہ سے حیان بن عبید اللہ کے علاوہ کس نے روایت کی، اور وہ اہل بصرہ میں سے ایک مشہور شخص ہیں، ان میں کوئی حرج نہیں (السنن الکبری للبیہقی ۲/ ۴۷۴ طبع ہندوستان، نصب الرایہ ۲/ ۱۴۰، عمدۃ القاری ۵/ ۱۳۸ طبع المنیریہ)۔

(۱) حدیث کی روایت امام بخاری (۳/ ۵۹) نے کی ہے۔

(۲) سابقہ مراجع، المغنی ۲/ ۱۲۹۔

(۳) یعنی ہر شخص دو رکعتیں پڑھنے کے لئے مسجد کے کسی ستون کے پاس تیزی سے چلا جاتا تھا۔

(۴) المغنی ۱/ ۲۶۶۔ حدیث: "كنا بالمدينة، فإذا أذن المؤذن لصلاة المغرب....." کی روایت مسلم (صحیح مسلم ۱/ ۵۷۳ طبع الحلبی) نے حضرت انس بن مالکؓ سے کی ہے۔

لصاحبک: أنصت –والإمام یخطب– فقد لغوت"[1] (جس وقت امام خطبہ دے رہا ہے اگر تم نے اپنے ساتھی سے کہا: چپ رہ، تو تم نے لغو کام کیا)۔ حدیث سے معلوم ہوا کہ دوسرے کو خاموش رہنے کا حکم دینا لغو اور ممنوع کلام ہے، جب خاموشی کا حکم دینا حالانکہ وہ امر بالمعروف (نیک کام) کا حکم دینا ہے، لغو اور ممنوع کلام ہوا تو نفل پڑھنا بھی لغو اور ممنوع کام ہوگا، مزید برآں یہ کہ نفل پڑھنے سے خطبہ سننا (جو کہ واجب ہے) چھوٹ جائے گا، لہٰذا نفل کے لئے واجب کو ترک نہیں کیا جائے گا۔

شافعیہ وحنابلہ کے یہاں تحیۃ المسجد اس شخص کے لئے مستثنیٰ ہے جو مسجد میں آئے اور امام خطبہ دے رہا ہو، ان کے نزدیک دو رکعتیں پڑھنا جائز ہے[2]، اس لئے کہ حضرت جابر کی روایت میں ہے: "جاء سلیک الغطفاني في یوم الجمعة ورسول الله ﷺ یخطب فجلس، فقال له: یا سلیک قم فارکع رکعتین وتجوز فیهما"[3] (سلیک غطفانی جمعہ کے دن آئے، رسول اللہ ﷺ خطبہ دے رہے تھے، وہ بیٹھ گئے، تو آپ ﷺ نے ان سے فرمایا: سلیک! اٹھو اور مختصراً دو رکعتیں پڑھ لو)۔

چھٹا وقت: اقامت کے وقت:

۳۲- حنفیہ کے یہاں فرض نمازوں کی اقامت کے وقت نفل مکروہ ہے، البتہ فجر کی سنت مکروہ نہیں اگر جماعت چھوٹنے کا اندیشہ نہ ہو، لیکن اگر جماعت کے چھوٹ جانے کا اندیشہ ہو تو سنت چھوڑ دے گا، اس وقت نفل کی کراہت اس لئے ہے کہ فرمانِ نبوی ہے: "إذا أقیمت الصلاة فلا صلاة إلا المکتوبة"[1] (جب نماز کھڑی ہو جائے تو فرض کے علاوہ کوئی نماز نہیں)۔ فجر کی سنت اس حدیث سے مستثنیٰ ہے، کیونکہ وہ سب سے زیادہ تاکیدی سنت ہے۔

مالکیہ کا مذہب یہ ہے کہ امام صبح کی نماز پڑھا رہا ہو اور اس وقت کوئی مسجد میں آئے تو وہ امام کے ساتھ نماز میں شریک ہو جائے، اور سنتِ فجر چھوڑ دے، اور اگر مسجد سے باہر ہو اور ڈر ہو کہ امام کے ساتھ ایک رکعت چھوٹ جائے گی تو سنتِ فجر چھوڑ دے اور طلوع آفتاب کے بعد اس کی قضا کرے، اور اگر یہ ڈر نہ ہو کہ امام کے ساتھ ایک رکعت چھوٹ جائے گی تو مسجد سے باہر سنتِ فجر پڑھے[2]۔

مسجد کے اندر اور باہر میں فرق یہ ہے کہ اگر مسجد کے اندر رہتے ہوئے سنتِ فجر پڑھے گا، جب کہ امام فجر پڑھا رہا ہے تو ایک جگہ میں دو نمازیں ایک ساتھ ہوں گی، تو یہ امام کے ساتھ اختلاف کرنے والا ہوگا، کیونکہ وہ نفل پڑھ رہا ہے اور امام فرض پڑھا رہا ہے، اور یہ ممنوع ہے، اس لئے کہ ابوسلمہ بن عبدالرحمٰن سے مروی ہے کہ انہوں نے کہا: کچھ لوگوں نے اقامت سنی، اور اٹھ کر نماز پڑھنے لگے، رسول اللہ ﷺ ان کے پاس تشریف لائے اور فرمایا: "أصلاتان معا؟ أصلاتان معا؟" (کیا دو نمازیں ایک ساتھ؟ کیا دو نمازیں ایک ساتھ؟) اور یہ نماز صبح میں سنت فجر کا واقعہ ہے[3]۔

---

(۱) حدیث: "إذا قلت لصاحبک یوم الجمعة: أنصت والإمام یخطب فقد لغوت" کی روایت بخاری (فتح الباری ۲/ ۴۱۴ طبع السلفیہ) نے حضرت ابوہریرہؓ سے مرفوعاً کی ہے۔

(۲) ابن عابدین ۱/ ۲۵۵ اور اس کے بعد کے صفحات، الشرح الصغیر ۱/ ۵۱۳، الجیری ۱/ ۱۸۹، المغنی ۲/ ۳۱۹ طبع ریاض۔

(۳) حدیث جابر: "جاء سلیک الغطفاني......" کی روایت مسلم (صحیح مسلم ۲/ ۵۹۷ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۱) حدیث: "إذا أقیمت الصلاة فلا صلاة إلا المکتوبة" کی روایت مسلم (صحیح مسلم ۱/ ۴۹۳ طبع الحلبی) نے حضرت ابوہریرہؓ سے مرفوعاً کی ہے۔

(۲) الشرح الصغیر ۱/ ۲۰۹۔

(۳) حدیث ابی سلمہ بن عبدالرحمٰن: "سمع قوم الإقامة فقاموا یصلون......" کی روایت امام مالک نے اپنی کتاب الموطا میں کی ہے، حضرت ابن عبدالبر

شافعیہ وحنابلہ کے یہاں نماز کھڑی ہونے کے بعد کسی نفل کو خواہ سنت مؤکدہ ہو، شروع نہیں کرے گا، اگر شروع کردے تو وہ نماز نہیں ہوگی، فجر اور دوسری تمام سنتیں اس میں برابر ہیں، اس کی دلیل سابق حدیث ہے (۱)۔

ساتواں وقت: نماز عید کے پہلے اور اس کے بعد:

۳۳- حنفیہ کے نزدیک نماز عید سے پہلے گھر اور مسجد میں نفل مکروہ ہے، اور نماز کے بعد مسجد میں نفل مکروہ ہے گھر میں نہیں، حدیث ہے: "**أن النبي ﷺ كان لايصلي قبل العيد شيئا، فإذا رجع إلى المنزل صلى ركعتين**" (۲) (حضور ﷺ عید سے پہلے کوئی نماز نہیں پڑھتے تھے، اور جب گھر واپس آتے تو دو رکعتیں پڑھتے تھے)۔

حنابلہ کے یہاں نماز عید کے پہلے اور اس کے بعد نفل مکروہ ہے۔

مالکیہ کے نزدیک عید سے قبل اور اس کے بعد عیدگاہ میں نفل مکروہ ہے، مسجد میں مکروہ نہیں ہے (۳)۔

شافعیہ کا مذہب ہے کہ سورج بلند ہونے کے بعد غیر امام کے لئے نماز سے پہلے اور اس کے بعد نفل مکروہ نہیں (۱)۔

آٹھواں وقت: عرفہ ومزدلفہ میں ایک ساتھ پڑھی جانے والی دو نمازوں کے درمیان:

۳۴- فقہاء کے یہاں عرفہ میں جمع تقدیم کی جانے والی، اور مزدلفہ میں جمع تاخیر کی جانے والی دونوں نمازوں کے درمیان نفل مکروہ ہے، چنانچہ جب امام عرفات میں ظہر اور عصر کے درمیان جمع کرے، تو ظہر اور عصر کو ظہر کے وقت میں پڑھے اور ظہر کے بعد والی سنتیں چھوڑ دے، اسی طرح مغرب اور عشاء میں جمع کرتے وقت مغرب اور عشاء کو عشاء کے وقت میں پڑھے، اور مغرب کے بعد والی سنتیں چھوڑ دے، اس لئے کہ حضور ﷺ نے ان دونوں کے درمیان نفل نہیں پڑھی۔

قرطبی نے کہا: دونوں نمازوں کے درمیان نماز کے علاوہ کسی اور کام کے ذریعہ فصل کرنا حضرت اسامہ بن زید کی اس حدیث سے ثابت ہے: "**أن النبي ﷺ لما جاء المزدلفة نزل فتوضأ، فأسبغ الوضوء، ثم أقيمت الصلاة فصلى المغرب، ثم أناخ كل إنسان بعيره في منزله، ثم أقيمت العشاء فصلى، ولم يصل بينهما**" (۲) (جب حضور ﷺ مزدلفہ آئے تو اتر گئے اور وضو کیا اور مکمل وضو کیا، پھر نماز کی اقامت کہی گئی اور آپ نے مغرب پڑھی، پھر ہر شخص نے اپنے اونٹ کو اپنی قیام گاہ پر بٹھایا، پھر نماز عشاء کی اقامت ہوئی اور آپ نے نماز پڑھی، اور ان دونوں کے درمیان آپ نے کوئی نماز نہیں پڑھی)۔ ابن المنذر نے کہا: سنت

= نے کہا: امام مالک سے روایت کرنے والے تمام رواۃ اس حدیث کے مرسل ہونے پر متفق ہیں، اور جامع الاصول کے محقق عبد القادر ارناؤوط نے کہا: اس کی سند میں بھی شریک بن عبد اللہ بن ابی نمر ہیں جو صدوق ہیں، لیکن غلطی کرتے ہیں، البتہ اس مفہوم کی دوسری احادیث اس کے لئے شاہد ہیں (مؤطا امام مالک ۱/۱۲۸ طبع عیسی الحلبی، جامع الاصول ۶/۲۲)۔

(۱) الشرح الصغیر ۱/۴۰۹ طبع دار المعارف، البجیری علی الخطیب ۲/۴ طبع دار المعرفہ، کشاف القناع ۱/۴۵۹، المغنی ۲/۳۸۷۔

(۲) حدیث: "أن النبي ﷺ كان لا يصلي قبل العيد......" کی روایت ابن ماجہ نے حضرت ابو سعید خدریؓ سے کی ہے اور حافظ ابن حجر نے کہا: اس کی سند حسن ہے اور حافظ بوصیری نے زوائد میں کہا: اس کی اسناد صحیح اور اس کے رجال ثقہ ہیں (سنن ابن ماجہ ۱/۱۴۱۳ طبع الحلبی، فتح الباری ۲/۴۷۶ طبع السلفیہ)۔

(۳) الشرح الصغیر ۱/۱۸۹، المغنی ۲/۳۸۷۔

(۱) قلیوبی ۱/۳۰۸۔

(۲) حدیث اسامہ بن زید: "أن النبي ﷺ لما جاء المزدلفة......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱/۲۴۰ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

یہ ہے کہ دونوں نمازوں کے درمیان نفل نہ پڑھے، میرے علم کے مطابق اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے[1]۔

نواں وقت: جب فرض نماز کا وقت تنگ ہو:

۳۵- فرض نماز کا وقت تنگ ہو تو نفل حرام ہے۔ اس میں فقہاء کا اختلاف نہیں، مثلاً ظہر کا وقت تنگ ہو اور بس اتنا وقت رہ جائے جس میں فرض نماز کی گنجائش ہے تو نفل حرام ہے، کیونکہ نفل پڑھنے میں نماز فرض کو چھوڑ کر نفل میں مشغول ہونا ہے۔ مالکیہ اور حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ وقت کی تنگی کے ساتھ نفل اگر چہ مؤکدہ ہو، صحیح نہیں ہوگی[2]۔

بے وقت نماز کا حکم

بلا عذر نماز کو مؤخر کرنا:

۳۶- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ بلا عذر نماز کو اس کے وقت سے مؤخر کرنا بہت بڑا گناہ ہے، اور بندہ کی یہ کوتاہی توبہ وندامت کے بغیر معاف نہیں ہوسکتی، حضور ﷺ نے ایسا کرنے والے کو کوتاہی کرنے والا کہا ہے۔ حدیث میں ہے: "لیس في النوم التفریط، إنما التفریط في الیقظة"[3] (نیند میں کوئی کوتاہی (کمی کرنا) نہیں، کوتاہی تو صرف بیداری میں ہوتی ہے)۔

(۱) تفسیر قرطبی ۲/ ۴۲۴-۴۲۵ تفسیر آیت: فَإِذَا أَفَضْتُم مِّنْ عَرَفَاتٍ مسئلہ نمبر ۱۵، نہایۃ المحتاج ۳/ ۲۸۱، کشاف القناع ۲/ ۴۹۲، الدر المختار ورد المحتار ۱/ ۳۸۵، مراقی الفلاح وحاشیۃ الطحطاوی رص ۲۳۹۔

(۲) کشاف القناع ۱/ ۲۶۱، نہایۃ المحتاج ۲/ ۱۱۴، ابن عابدین ۱/ ۲۸۳، الحطاب ۲/ ۶۶۔

(۳) حدیث: "لیس في النوم تفریط، إنما التفریط في الیقظة....." کی

۳۷- رہا بھول کر نماز کو مؤخر کرنا: ہمارے علم کے مطابق اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ اس تاخیر پر بندے سے باز پرس نہیں ہوگی، اس لئے کہ فرمانِ نبوی ہے: "رفع عن أمتي الخطأ والنسیان وما استکرهوا علیه"[1] (میری امت سے خطا اور بھول ساقط ہے، اور وہ جس پر ان کو مجبور کیا گیا ہے)۔

۳۸- سونے کی وجہ سے نماز کا مؤخر ہوجانا: حدیث پاک میں ہے: "لیس في النوم تفریط، إنما التفریط في الیقظة، فإذا نسي أحدکم صلاة أو نام عنها فلیصلها إذا ذکرها"[2] (نیند میں کوتاہی نہیں، کوتاہی تو صرف بیداری میں ہے، اگر تم میں سے کوئی نماز بھول جائے یا اس سے سو جائے تو جب یاد آئے اس کو پڑھ لے)۔

اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ نیند جس کی وجہ سے نماز وقت سے مؤخر ہوجائے، اس پر بندے کی گرفت نہیں ہوتی اور نہ اس کو کوتاہی کرنے والا سمجھا جاتا ہے، تعریس[3] والی رات میں حضور ﷺ کی فجر کی نماز نیند میں جاتی رہی، حضرت ابوقتادہ کی حدیث ہے کہ "سرنا مع رسول الله ﷺ لیلة، فقال بعض القوم: لو عرست بنا یارسول الله ﷺ، قال: أخاف أن

= روایت ابوداؤد اور ترمذی نے کی ہے الفاظ ترمذی ہی کے ہیں، اور ترمذی نے کہا: یہ حدیث حسن صحیح ہے اصل حدیث کی روایت مسلم نے تفصیل سے کی ہے۔ (سنن ترمذی ۱/ ۳۳۴، ۳۳۵ طبع الحلبی، سنن ابوداؤد ۱/ ۳۰۴ طبع عزت عبید دعاس، صحیح مسلم ۱/ ۴۷۲، ۴۷۳ طبع الحلبی)۔

(۱) حدیث: "رفع عن أمتي الخطأ والنسیان وما استکرهوا علیه....." کی تخریج اصطلاح "أہلیت" (ف/ ۳۹) میں گذر چکی ہے۔

(۲) حدیث: "لیس في النوم تفریط......" کی تخریج ف/ ۳۶ میں گذر چکی ہے۔

(۳) تعریس کا معنی: مسافروں کا آخر رات میں آرام کے لئے کسی جگہ اترنا اور پھر روانہ ہوجانا ہے۔

تناموا عن الصلاة، قال بلال: أنا أوقظكم، فاضطجعوا، وأسند بلال ظهره إلى راحلته، فغلبته عيناه فنام، فاستيقظ النبي ﷺ وقد طلع حاجب الشمس فقال: يا بلال أين ماقلت؟ فقال: ما ألقيت عليّ نومة مثلها قط، قال: إن الله قبض أرواحكم حين شاء، وردّها عليكم حين شاء، يا بلال قم فأذن الناس بالصلاة، فتوضأ، فلما ارتفعت الشمس وابياضت، قام فصلي بالناس"(۱) (ایک رات ہم حضور ﷺ کے ساتھ چلے، کچھ لوگوں نے کہا: اے اللہ کے رسول! کچھ دیر آرام کے لئے ہمیں اترنے کی اجازت دیجئے۔ آپ نے فرمایا: مجھے اندیشہ ہے کہ سونے میں تمہاری نماز چلی جائے، تو حضرت بلال نے عرض کیا: میں آپ لوگوں کو جگادوں گا، لوگ لیٹ گئے، حضرت بلال نے اپنی سواری سے ٹیک لگالیا، ان کی آنکھ لگ گئی اور وہ سو گئے، حضور ﷺ بیدار ہوئے تو سورج کا کنارہ نکل چکا تھا، آپ نے فرمایا: بلال! تمہاری بات کہاں گئی؟ انہوں نے کہا: آج تک مجھے ایسی نیند کبھی نہیں لگی۔ آپ نے فرمایا: اللہ نے جب چاہا تمہاری روحیں قبض کرلیں، اور جب چاہا ان کو تمہارے پاس واپس بھیج دیا، اے بلال! اٹھو، اذان دو۔ آپ نے وضو کیا، اور جب سورج بلند اور سفید ہوگیا تو آپ اٹھے اور لوگوں کو نماز پڑھائی)، لیکن اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ اگر کسی کو غالب گمان ہو کہ اگر سوئے گا تو اس کی نماز چھوٹ جائے گی، تو کسی کو جگانے پر مقرر کردے، حنفیہ اور مالکیہ کے مذہب سے یہی سمجھ میں آتا ہے(۲)، اور حنفیہ نے کہا ہے کہ

(۱) حدیث ابی قتادہؓ: "سرنا مع رسول الله ﷺ ......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۲/ ۶۶، ۶۷ طبع السلفیہ)، ("بالناس" کا اضافہ صرف ابوداؤد میں ہے) اور ابوداؤد (۱/ ۳۰۷ طبع عزت عبید دعاس) نے کی ہے۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۲۴۶، بلغۃ السالک لأقرب المسالک ۱/ ۸۸، مواہب الجلیل ۱/ ۴۰۷، القوانین الفقہیہ ۱/ ۲۰۰؛ ۲۳ اوقات الصلوۃ ۱/ ۲ ؛ اور اس کے بعد کے صفحات۔

نمازِ عشاء سے پہلے سونا مکروہ ہے، یہی امام مالک، شافعیہ اور امام احمد کا مذہب ہے، اس لئے کہ حدیث میں ہے: كان يكره النوم قبلها والحديث بعدها"(۱) (حضور ﷺ عشاء کی نماز سے پہلے سونے کو اور نماز کے بعد بات کرنے کو ناپسند کرتے تھے)۔

شافعیہ کا ایک قول ہے کہ تمام اوقات میں نماز سے پہلے سونا مکروہ ہے، اور ان کے یہاں ظاہر یہ ہے کہ وقت کے داخل ہونے کے بعد سونا مکروہ ہے اور وقت کے داخل ہونے سے پہلے ان کے یہاں جائز ہے(۲)۔

۳۹- سفر یا بارش کے عذر کی وجہ سے نماز کو اس کے وقت سے مقدم یا مؤخر کرنا: جمہور فقہاء کے یہاں سفر یا بارش کے عذر کی وجہ سے "جمع بین الصلاتین" کرنا جائز ہے(۳)، اس لئے کہ بخاری ومسلم میں حضرت ابن عمرؓ کی روایت میں ہے: "رأيت رسول الله ﷺ إذا عجل به السير في السفر يؤخر المغرب حتى يجمع بينها وبين العشاء"(۴) (میں نے رسول اللہ ﷺ کو دیکھا کہ اگر آپ کو سفر میں چلنے کی جلدی ہوتی تو مغرب کو مؤخر کرتے یہاں تک کہ مغرب اور عشاء کو ایک ساتھ پڑھتے)۔ بخاری ومسلم میں حضرت أنس بن مالک کی روایت ہے: "كان رسول الله ﷺ إذا ارتحل قبل أن تزيغ الشمس -أي قبل أن تنزول الشمس عن وسط السماء- أخر الظهر إلى وقت العصر، ثم نزل فجمع بينهما، فإن زاغت الشمس قبل

(۱) حدیث: "كان النبي ﷺ يكره النوم قبلها......" کی روایت بخاری نے (الفتح ۲/ ۴۹ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/ ۴۴۷ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) ردالمحتار ۱/ ۲۴۶، شرح المحلی علی المنہاج ۱/ ۱۱۵۔

(۳) جواہر الاکلیل ۱/ ۹۲، الاقناع ۲/ ۱۶۹، المغنی ۱/ ۳۰۹۔

(۴) حدیث ابن عمرؓ کی روایت بخاری (فتح الباری ۲/ ۵۷۲ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/ ۴۸۹ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

أن یرتحل صلی الظھر ثم رکب"[1] (اگر حضور علیہ السلام سورج ڈھلنے سے قبل چلتے تو ظہر کو عصر کے وقت تک مؤخر کرتے، پھر اتر کر دونوں کو ایک ساتھ پڑھتے، اور اگر چلنے سے قبل سورج ڈھل چکا ہوتا تو ظہر پڑھتے پھر سوار ہوتے)۔ پہلی حدیث سے معلوم ہوا کہ حضور علیہ السلام کو اگر سفر میں تیز چلنا ہوتا، تا کہ مناسب وقت پر منزل پر پہنچ جائیں تو مغرب کو مؤخر کرتے یہاں تک کہ اس کو عشاء کے ساتھ پڑھتے اور دوسری حدیث بتاتی ہے کہ اگر ظہر کا وقت آنے سے قبل سفر شروع کرتے تو ظہر کو مؤخر کرتے اور اس کو عصر کے ساتھ پڑھتے، اور اگر سفر ظہر کا وقت ہوجانے کے بعد شروع کرتے تو پہلے ظہر پڑھتے پھر سفر کرتے۔ اس صورت میں ظہر اور عصر کو ایک ساتھ نہ پڑھتے تھے۔ جمہور کا استدلال ان تمام احادیث سے بھی ہے جو سفر وغیرہ کی وجہ سے ''جمع بین الصلاتین'' کے بارے میں منقول ہیں۔

حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ ''جمع بین الصلاتین'' صرف عرفہ اور مزدلفہ میں نویں ذی الحجہ کو جائز ہے۔ امام ظہر اور عصر میں جمع تقدیم کرلے گا یعنی عرفات میں ظہر اور عصر کو ظہر کے وقت میں پڑھائے گا، اور مزدلفہ میں مغرب وعشاء میں جمع تاخیر کرے گا، اور دونوں کو عشاء کے وقت میں پڑھائے گا۔

امام ابوحنیفہ کے یہاں اس ''جمع بین الصلاتین'' کے جائز ہونے کے لئے شرط یہ ہے کہ وہ حج کا احرام باندھے ہوا ہو، نہ کہ عمرہ کا اور یہ نماز جماعت کے ساتھ ہو، اور عرفہ میں جمع کرنے میں امامِ نماز بذات خود سلطان یا اس کا نائب ہو۔

امام ابو یوسف ومحمد (صاحبین) کے یہاں نماز کا جماعت کے ساتھ ہونا شرط نہیں، ان کے نزدیک حج کا احرام باندھنے والے کے لئے ''جمع بین الصلاتین'' کرنا جائز ہے اگرچہ تنہا پڑھے، اور مزدلفہ میں ''جمع بین الصلاتین'' کرنے کے لئے احرام اور مکان (مزدلفہ) کے علاوہ کوئی شرط نہیں۔

۴۰ - اس مسئلہ میں امام ابوحنیفہ اور صاحبین کے مذہب میں دو چیزیں ہیں: (اول) سابقہ شرائط کے ساتھ عرفہ ومزدلفہ میں ''جمع بین الصلاتین'' جائز ہے، (دوم) اس کے علاوہ سفر یا بارش کے عذر کی وجہ سے ''جمع بین الصلاتین'' جائز نہیں۔

امر اول کی دلیل: یہ ہے کہ دوران حج حضور علیہ السلام کے اعمال کو نقل کرنے والے متفق ہیں کہ حضور علیہ السلام نے یہ ''جمع بین الصلاتین'' کیا۔

امر دوم (یعنی عرفہ ومزدلفہ کے علاوہ سفر یا بارش کے عذر کی وجہ سے ''جمع بین الصلاتین'' جائز نہیں) تو اس کی دلیل یہ ہے کہ فرض نمازوں کے مقررہ اوقات ہیں جن کا ثبوت قطعی دلائل: کتاب اللہ، سنت متواترہ، اور اجماع سے ہے، لہذا ان کے اوقات کو کسی نوعیت کے استدلال اور خبر واحد سے بدلا نہیں جاسکتا اور نماز کو اس کے وقت سے مؤخر یا مقدم کرنے میں سفر یا بارش کا کوئی اثر نہیں ہے[1]۔

جن کو پانچوں اوقات میں سے بعض اوقات نہ ملیں:

۴۱ - ان لوگوں کے بارے میں علماء حنفیہ کا اختلاف ہے جن کو ان پانچ اوقات میں سے بعض اوقات نہ ملیں مثلاً قطب کے علاقوں کے باشندے، ان علاقوں میں بقول ماہرین جغرافیات چھ مہینے تک مسلسل دن اور پھر چھ مہینے تک مسلسل رات رہتی ہے، تو کیا یہاں کے باشندوں پر اگر وہ مسلمان ہوں، وہ نمازیں واجب ہوں گی جن کے

(۱) حدیث حضرت انس بن مالک کی روایت بخاری (فتح الباری ۵۸۲/۲ طبع السلفیہ) اور مسلم (۴۸۹/۱ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۱) دیکھئے: رد المحتار ۲۵۶/۱، البدائع ۱۲۷/۱۔

اوقات ان کو نہیں ملتے، اس طور پر کہ وہ لوگ ہر نماز کے لئے وقت مقرر کرلیں اور ادا کریں، یا یہ نمازیں ان سے ساقط ہوجائیں گی؟

اسی طرح قطب کے علاقوں کے قریبی ممالک میں بھی بعض اوقات ایسے آتے ہیں جب عشاء کا وقت نہیں ملتا یا شفق کے غائب ہوتے ہی فوراً آفتاب طلوع ہوجاتا ہے۔

جبکہ بعض علاقوں میں آفتاب کبھی غروب ہوتا ہی نہیں ہے۔

اس مسئلہ میں بعض علماء حنفیہ کہتے ہیں کہ یہ نمازیں ان سے ساقط نہ ہوں گی، اور وہ ہر نماز کے لئے ایک وقت مقرر کرلیں گے، جن چھ مہینوں میں مسلسل دن رہتا ہے ان میں مغرب، عشاء، وتر اور فجر کا وقت مقرر کرلیں گے، اسی طرح وہ دوسرے چھ مہینوں میں نماز صبح، ظہر، اور عصر کا وقت مقرر کرلیں گے، اور اس میں ان قریب ترین ممالک کا اعتبار ہوگا جہاں پانچوں اوقات ظاہر ہوتے ہیں۔

ان کا استدلال دجال کے زمانہ پر قیاس کرکے ہے جو قیامت کی بڑی علامتوں میں سے ہے، اس لئے کہ حضور ﷺ نے ان ایام میں اندازہ لگانے کا حکم دیا ہے، مسلم کی روایت میں ہے: راوی نے کہا: "ذکر النبي ﷺ الدجال ولبثه في الأرض أربعين يوما: يوم كسنة، ويوم كشهر، ويوم كجمعة، وسائر أيامه كأيامكم"[1] (حضور نے دجال کا ذکر کیا، اور یہ کہ وہ زمین پر چالیس دن رہے گا: ایک دن ایک سال کی طرح، ایک دن ایک ماہ کی طرح، اور ایک دن ایک جمعہ کی طرح: اور اس کے بقیہ ایام تمہارے ایام کی طرح ہوں گے) (راوی نے کہا): ہم نے عرض کیا: اے اللہ کے رسول! بتائیے! وہ دن جو ایک سال کی طرح ہوگا، کیا اس میں ہمارے لئے ایک دن کی نماز کافی ہوگی؟ آپ نے فرمایا: نہیں، بلکہ اس کا اندازہ کرنا۔ یعنی اس کا جو دن ایک سال کی طرح ہوگا، اس دن ایک سال کی نمازیں پڑھو اور ہر نماز کے لئے وقت مقرر کرلو)۔

بعض فقہاء حنفیہ کہتے ہیں کہ یہ نمازیں جن کے اوقات ان کو نہیں ملے ان سے ساقط ہیں، کیونکہ وقت وجوب کا سبب ہے، جب سبب یعنی وقت نہیں تو مسبب یعنی وجوب بھی نہیں ہوگا[1]۔

یہی حکم ان ممالک پر بھی منطبق ہوگا جہاں گرمی میں رات چالیس دنوں تک مختصر ہوتی ہے، چنانچہ شفقِ احمر کے غائب ہونے سے پہلے فجر صادق ظاہر ہوجاتی ہے، اس لئے عشاء و وتر کا وقت نہیں ملتا، کیونکہ عشاء کا وقت شفقِ احمر کے ختم ہونے سے شروع ہوتا ہے، اور یہاں شفق کے ختم ہونے سے پہلے فجر صادق ظاہر ہوگئی۔

بعض علماء حنفیہ و مالکیہ کہتے ہیں کہ ان ممالک کے باشندوں سے عشاء اور وتر ساقط نہیں، بلکہ یہ لوگ قریب ترین ملک کے لحاظ سے عشاء اور وتر کا وقت مقرر کریں گے جب کہ دوسرے بعض علماء حنفیہ کہتے ہیں کہ ان سے وتر اور عشاء ساقط ہے، "نور الإیضاح" کے مصنف نے اسی کو لیا ہے، ان کی عبارت ہے: "جو کسی نماز کا وقت نہ پائے اس پر وہ واجب نہیں" لیکن یہ مذہب اور متون کے خلاف ہے۔

بعض مالکیہ کا مذہب اور یہی شافعیہ[2] کا مذہب ہے یہ ہے کہ ان سے قریب ترین ممالک کے شفق کے ختم ہونے کا اندازہ لگایا جائے گا، چنانچہ اگر ان سے قریب ترین ملک میں شفق غروب آفتاب

---

(۱) حدیث: "ذکر النبي ﷺ الدجال ولبثه في الأرض ......" کی روایت احمد اور ترمذی نے حضرت نواس بن سمعان کلابی سے کی ہے اور ترمذی نے کہا: یہ حدیث حسن صحیح غریب ہے ہمیں صرف عبد الرحمن بن یزید بن جابر کے واسطے سے معلوم ہے (مسند احمد بن حنبل ۴/ ۱۸۱ طبع المیمنیہ، سنن ترمذی ۴/ ۵۱۰، ۵۱۴ طبع الحلبی)۔

(۱) الدر المختار ورد المحتار ۱/ ۲۴۲، ۲۴۳۔

(۲) بلغۃ السالک ۱/ ۲۷، المنہاج ۱/ ۱۱۰۔

کے ایک گھنٹہ بعد ختم ہو، اور وہاں رات آٹھ گھنٹے کی ہوتی ہوتو وہاں عشاء کا ابتدائی وقت غروب آفتاب کے ایک گھنٹہ بعد ہوگا۔ اور اگر رات ان ممالک میں جہاں عشاء کا وقت نہیں ہوتا بارہ گھنٹے کی ہوتو ان کے یہاں شفق کے ختم ہونے کا وقت غروب آفتاب کے ڈیڑھ گھنٹے بعد مقرر کیا جائے گا، کیونکہ ان سے قریب ترین ممالک میں شفق کے باقی رہنے کی مدت ایک گھنٹہ ہے اور یہ رات کے آٹھویں حصہ کے برابر ہے، کیونکہ ان کے یہاں رات آٹھ گھنٹے کی ہے، اور جن ممالک میں عشاء کا وقت نہیں ہوتا اور ان کی رات بارہ گھنٹے کی ہے وہاں شفق کے غائب ہونے کا وقت اس مدت کا آٹھواں حصہ مقرر ہوگا، یہ ڈیڑھ گھنٹے ہیں۔

شافعیہ کے یہاں ان ملکوں کے باشندوں پر عشاء کی قضا واجب ہے، ساقط نہیں ہوگی (۱)۔

ابن عابدین نے کہا: اس مسئلہ میں ہمارے تین مشائخ کے درمیان اختلاف نقل کیا گیا ہے اور وہ یہ ہیں: بقالی، حلوانی، برہانی کبیر، بقالی نے فتوی دیا کہ نماز واجب نہیں ہوتی، حلوانی فتوی دیتے تھے کہ قضاء کریں، پھر انہوں نے بقالی سے اتفاق کرلیا، واقعہ یہ ہوا کہ انہوں نے ایک آدمی کو بقالی کے پاس بھیجا کہ ان سے پوچھو کہ اگر کوئی پانچ نمازوں میں ایک نماز ساقط کردے تو کیا وہ کافر ہوگا؟ تو بقالی نے سائل سے پوچھا کہ اگر کسی کے دونوں ہاتھ یا دونوں پاؤں کٹے ہوں تو وضو میں اس کے فرائض کتنے ہیں؟ اس نے کہا کہ تین ہیں تو بقالی نے کہا: اسی طرح نماز بھی ہے۔ حلوانی کو یہ جواب اچھا لگا، اور انہوں نے بقالی کے قول: عدم وجوب کی طرف رجوع کرلیا لیکن ابن الہمام نے وجوب کے قول کو ترجیح دی ہے، اور بقالی کے اس فتوی کو کہ جس طرح کسی کے دونوں ہاتھ کٹ گئے ہوں اس سے وضو میں دونوں

(۱) المنہاج ۱/ ۱۱۰۔

ہاتھوں کا دھونا ساقط ہوجاتا ہے، اسی طرح اگر نماز کا سبب یعنی وقت نہ پایا جائے تو نماز واجب نہ ہوگی، امام ابن الہمام نے منع کردیا اور کہا کہ غور کرنے والا شک نہیں کرسکتا کہ فرض کی جگہ کا نہ ہونا اور سبب یعنی وقت کا نہ ہونا، دونوں میں فرق ہے، آگے لکھا کہ کسی چیز میں ایک دلیل کا نہ ہونا اس چیز کے عدم کو مستلزم نہیں، کیونکہ دوسری دلیل ممکن ہے اور وہ موجود ہے، یعنی یہ کہ واقعہ اسراء کی تمام روایتیں متفق ہیں کہ اللہ تعالی نے پانچ نمازیں فرض کیں، اور اس کو تمام دنیا والوں کے لئے عام شرعی حکم بنایا، اس میں ایک ملک کی دوسرے ملک کے مقابلہ میں کوئی خصوصیت وفضیلت نہیں۔

ابن عابدین نے کہا: اس مسئلہ کے بارے میں مذہب میں دو صحیح قول آئے ہیں اور زیادہ راجح وجوب کا قول ہے، خصوصاً جب ایک امام اس کے قائل ہیں اور وہ امام شافعی ہیں۔ اور کیا قضا کی نیت کرے گا یا نہیں؟ ''ظہیریہ'' میں لکھا ہے کہ قضا کی نیت نہیں کرے گا، کیونکہ ادائیگی کا وقت نہیں پایا ہے۔ الزیلعی نے اس پر یہ اعتراض کیا کہ اگر وہ قضا کی نیت نہ کرے تو لامحالہ اداء ہوگی، اس لئے کہ دونوں کے درمیان کوئی واسطہ نہیں، حالانکہ یہ نماز ادا نہیں ہے، کیونکہ جس وقت یہ نماز پڑھی جائے گی وہ عشاء کا وقت نہیں ہے، بلکہ نماز صبح کا وقت ہے (۱)۔

حنفیہ کے یہاں اندازہ لگانے کا مطلب یہ ہے کہ یہ فرض کیا جائے گا کہ وقت موجود ہے اگر چہ وقت نماز صبح کا وقت ہے۔ اس کے برخلاف شافعیہ اور بعض مالکیہ کے یہاں اندازہ لگانے کا مفہوم دوسرا ہے، جیسا کہ پہلے ان کا مذہب بیان کیا گیا (۲)۔

(۱) ابن عابدین ۱/ ۲۴۲، ۲۴۳۔

(۲) کمیٹی کا خیال ہے کہ دوسری رائے کا اختیار کرنا مقاصد شرع سے قریب تر ہے اور حدیث دجال سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے۔ اس موضوع پر کچھ عصری مسائل ہیں، ان کی طرف جدید مسائل کے ضمیمہ میں رجوع کیا جائے۔

وہ ممالک جہاں ظہر کا وقت مختصر ہوتا ہے اور زوال کے بعد تھوڑی دیر میں سایہ ایک مثل ہوجاتا ہے جس میں ظہر کی نماز پڑھنا ناممکن ہے، اس مسئلہ کا حکم کیا ہے؟ اس سلسلہ میں فقہاء کی کتابوں میں ہمیں کوئی صراحت نہیں ملی۔

اوقات کراہیت

دیکھئے: ''اوقات صلاۃ''۔

اوقات

دیکھئے: ''اوقات صلاۃ''۔

اُوقاص

تعریف:

۱- اُوقاص: وَقص کی جمع ہے، واؤ اور قاف دونوں کے زبر کے ساتھ، کبھی قاف کو ساکن کیا جاتا ہے، ''وَقص'' کا لغوی معنی گردن کا چھوٹا ہونا ہے، گویا اس کو سینے میں گھسا دیا گیا ہو، اور توڑنا ہے، کہا جاتا ہے: ''وقصت عنقه'' یعنی اس کی گردن توڑ دی گئی [۱]۔

شرعی استعمال: اونٹ، گائے اور بکری کی زکاۃ کے نصابوں میں دو فرضوں کا درمیانی حصہ یا خاص طور پر بکری اور گائے یا صرف گائے کے دو فرضوں کا درمیانی حصہ ہے۔ اور یہ اُوقاص کا واحد ہے۔

مثلاً چالیس بکریاں ہوجائیں تو اس میں ایک سو بیس تک ایک بکری ہے اور جب ایک سو اکیس ہوجائیں تو اس میں دو بکریاں ہیں۔ تو اسی بکریاں جو چالیس اور ایک سو اکیس کے درمیان ہیں، وَقص ہیں [۲]۔

متعلقہ الفاظ:

الف- اُشناق:

۲- اُشناق: شنق کی جمع ہے، ''المصباح'' اور لغت کی دوسری کتابوں

(۱) لسان العرب، الصحاح، القاموس مادۂ ''وقص''۔

(۲) شرح الرسالہ مع حاشیۃ العدوی ۱/ ۳۴۳ طبع المصر، العنایہ علی الہدایہ ۱/ ۴۹۴ طبع الامیریہ، بدائع الصنائع ۲/ ۶۲ طبع الجمالیہ، تبیین الحقائق ۱/ ۲۵۹ طبع دار المعرفہ، ابن عابدین ۲/ ۲۰ طبع المصریہ۔

میں لکھا ہے کہ شنق (شین اور نون دونوں پر زبر کے ساتھ): دو فرضوں کا درمیانی حصہ ہے اور بعض نے کہا: شنق اور وقص ایک ہیں۔ اور بعض فقہاء "شنق" کو اونٹ کے ساتھ، اور "وقص" کو گائے بیل، بھیڑ بکریوں کے ساتھ خاص کرتے ہیں۔

امام مالک نے شنق کی تفسیر ان اونٹوں سے کی ہے جن کی زکاۃ بکریوں سے دی جاتی ہے، مثلاً پانچ اونٹ جن میں ایک بکری اور دس اونٹ جن میں دو بکریاں، پندرہ اونٹ جن میں تین بکریاں اور بیس اونٹ جن میں چار بکریاں واجب ہیں [۱]۔

ب-عفو:

۳- دو فرضوں کے درمیانی حصہ کو عفو بھی کہتے ہیں جو لغوی اعتبار سے عفا کا مصدر ہے، اور اس کا ایک معنی: مٹانا اور ساقط کرنا ہے [۲]۔

فقہاء کے یہاں وقص ہی کی طرح عفو ہے، یعنی جانور یا عام اموال کی زکاۃ کے دو نصابوں کے درمیان فاصلہ۔ اس کو عفو اس لئے کہتے ہیں کہ وہ معاف ہے، اس میں زکاۃ واجب نہیں [۳]۔

اجمالی حکم اور بحث کے مقامات:

اَوقاصِ ابل:

۴- اَوقاص کے خاص احکام پر "زکاۃ" کی اصطلاح میں بحث کی جاتی ہے، یعنی ان مسائل میں جن کا تعلق جانوروں یعنی اونٹ، گائے بیل، بھیڑ بکری کی زکاۃ سے ہے، کیونکہ اَوقاص جیسا کہ گزرا، تمام جانوروں کے دو فرضوں کا درمیانی حصہ ہے، اور فرض سے مراد نصاب ہے، لہذا دو نصابوں کا درمیانی حصہ وقص مانا جائے گا۔ اس کے علاوہ اونٹ میں اَوقاص کے پانچ درجے ہیں:

اول: پانچ اونٹوں میں ایک بکری واجب ہے، دس میں دو بکریاں، پندرہ میں تین بکریاں، بیس میں چار بکریاں اور پچیس میں ایک بنت مخاض واجب ہے، تو پانچ اور دس کے درمیان، اسی طرح دس اور پندرہ کے درمیان، پندرہ اور بیس کے درمیان اور بیس وپچیس کے درمیان جو چار کا فصل ہے وہ وقص کہلاتا ہے۔

دوم: پچیس اونٹوں میں بنت مخاض واجب ہے، اور چھتیس میں بنت لبون اور ان دونوں کے مابین جو دس عدد کا فصل ہے، وہ وقص ہے۔

سوم: چھتیس میں ایک بنت لبون ہے۔ اور چھیالیس میں ایک حقہ ہے۔ اور ان دونوں کے درمیان جو نو عدد کا فصل ہے وہ وقص ہے۔

چہارم: چھیالیس میں ایک حقہ ہے اور اکسٹھ میں ایک جذعہ ہے، دونوں کے درمیان جو چودہ عدد کا فصل ہے اس کا نام وقص ہے اور چھہتر میں دو بنت لبون ہیں۔ تو اکسٹھ اور چھہتر کے درمیان جو چودہ عدد کا فصل ہے وہ بھی یہی وقص ہے۔ اور اکانوے میں دو حقے ہیں۔ تو چھہتر اور اکانوے کے درمیان جو چودہ عدد کا فصل ہے وہ وقص کی اسی قسم میں داخل ہے۔

پنجم: اکانوے میں دو حقے ہیں اور ایک سو اکیس میں تین بنت لبون ہیں، تو اکانوے اور ایک سو اکیس کے درمیان جو انتیس (۲۹) عدد کا فصل ہے وہ بھی وقص ہی ہے۔

یہ مالکیہ میں ابن القاسم اور شافعیہ وحنابلہ کے نزدیک ہے، کیونکہ

---

(۱) المصباح، القاموس، لسان العرب مادۂ "شنق" العدوی علی الرسالہ ۱/ ۴۳۹ طبع دار المعرفہ، المدونہ ۱/ ۳۱۰ طبع السعادہ، مواہب الجلیل ۲/ ۲۵۷ طبع النجاح، حاشیۃ الجمل ۲/ ۲۲۱ طبع التراث، روضۃ الطالبین ۲/ ۱۵۳ طبع المکتب الاسلامی، کشاف القناع ۲/ ۱۸۹ طبع النصر۔

(۲) القاموس المحیط، المصباح مادۂ "عفو"۔

(۳) تبیین الحقائق ۱/ ۲۶۰ طبع دار المعرفہ، ابن عابدین ۲/ ۲۰ طبع مصر، کشاف القناع ۲/ ۱۸۹ طبع النصر۔

ان کے نزدیک ایک سوبیس سے ایک بڑھ جائے تو وہ واجب کے بدلنے میں اثر انداز ہے۔

لیکن حنفیہ نے لکھا ہے کہ ایک سوبیس سے ایک کا اضافہ واجب کے بدلنے میں اثر انداز نہیں، ان کے یہاں پانچ کے اضافہ سے واجب بدلتا ہے، لہذا ان کے یہاں ایک سو چوبیس تک دو حقے ہی لئے جائیں گے۔

اس قول کے اعتبار سے وقص کا پانچواں درجہ تینتیس (۳۳) ہوگا۔

امام مالک کے یہاں پسندیدہ یہ ہے کہ ایک سوبیس کے بعد واجب میں تبدیلی دس کے اضافے سے ہوگی، اگر اضافہ اس سے کم ہے تو زکاۃ لینے والے کو اختیار ہے کہ دو حقے لے یا تین بنت لبون [1]۔

تفصیلی دلائل اور اقوال کی جگہ اصطلاح ''زکاۃ'' ہے۔

أوقاصِ بقر:

۵- گائے بیل میں أوقاص کے صرف دو عدد ہیں:

اول: تیس گایوں میں ایک تبیع یا تبیعہ ہے۔ اور چالیس میں ایک مسن یا مسنہ ہے، ان دونوں کے درمیان جو نو عدد کا فصل ہے وہ وقص ہے، اسی طرح ساٹھ کے بعد ہر دس عدد کے اضافہ سے واجب بدل جاتا ہے تو ساٹھ ستر کے درمیان اور ستر اور اسی (۸۰) کے درمیان جو نو عدد کا فصل ہے وہ بھی یہی وقص ہے۔ اسی طرح اوپر تک [2]۔

دوم: چالیس اور ساٹھ کے درمیان جو انیس عدد کا فصل ہے وہ وقص ہے، اس میں مالکیہ، شافعیہ، حنابلہ اور حنفیہ میں سے امام ابو یوسف اور امام محمد کے یہاں زکاۃ واجب نہیں ہے [1]۔

اس کے علاوہ گائے بیل کی تعداد اگر چالیس سے زیادہ ہو تو کتب حنفیہ میں امام ابوحنیفہ سے تین روایات ملتی ہیں، ان کا ذکر آگے آئے گا۔

أوقاصِ غنم:

۶- بھیڑ بکری میں أوقاص حسب ذیل ہیں:

اول: اسی ہے: چالیس بکریوں میں ایک بکری واجب ہے، اور ایک سو اکیس میں دو بکریاں واجب ہیں۔ ان کے درمیان جو اسی (۸۰) عدد کا فصل ہے وہ وقص ہے۔

دوم: اناسی (۷۹) ہے: دو سو ایک بکریوں میں تین بکریاں واجب ہیں، تو ایک سو اکیس اور دو سو ایک کے درمیان جو اناسی (۷۹) کا فصل ہے وہ وقص ہے۔

سوم: ننانوے ہے: دو سو ایک کے بعد ہر ایک سو کے اضافہ پر واجب بدل جاتا ہے۔ چنانچہ تین سو ایک میں چار بکریاں ہیں۔ دو سو ایک اور تین سو کے درمیان جو ننانوے عدد کا فصل ہے وہ وقص ہے [2]۔

أوقاصِ ابل کی زکاۃ:

۷- حنفیہ، مالکیہ اور شافعیہ نے اونٹ کے أوقاص کی زکاۃ میں

---

(۱) حاشیۃ العدوی علی الرسالہ ۱/ ۳۳۹، ۳۴۱ طبع دار المعرفہ، تبیین الحقائق ۱/ ۲۶۰ طبع دار المعرفہ، روضۃ الطالبین ۲/ ۱۵۱ طبع المکتب الإسلامی، کشاف القناع ۲/ ۱۸۳، ۱۸۶، ۱۸۹ طبع النصر۔

(۲) تبیین الحقائق ۱/ ۲۶۲ طبع دار المعرفہ، حاشیۃ العدوی علی الرسالہ ۱/ ۳۴۱، ۳۴۲ طبع دار المعرفہ، روضۃ الطالبین ۲/ ۱۵۲ طبع المکتب الإسلامی، کشاف القناع ۲/ ۱۹۱ طبع النصر۔

(۱) تبیین الحقائق ۱/ ۲۶۱، ۲۶۲ طبع دار المعرفہ، حاشیۃ العدوی علی الرسالہ ۱/ ۳۴۱، ۳۴۲ طبع دار المعرفہ، روضۃ الطالبین ۲/ ۱۵۲ طبع المکتب الإسلامی، کشاف القناع ۲/ ۱۹۱ طبع النصر۔

(۲) تبیین الحقائق ۱/ ۲۶۳، حاشیۃ العدوی علی الرسالہ ۱/ ۳۴۲، روضۃ الطالبین ۲/ ۱۵۳، کشاف القناع ۲/ ۱۹۳۔

دو اقوال ذکر کئے ہیں:

اول: ان میں زکاۃ نہیں، اس لئے کہ زکاۃ کا تعلق محض نصاب سے ہے، نیز اس لئے کہ وقص نصاب کے بعد معاف ہے، جیسا کہ نصاب سے پہلے بھی معاف ہے، لہذا پانچ کے بعد اور دس سے پہلے جو چار ہے وہ معاف ہے، کیونکہ یہ اسی چار کی طرح ہے جو پانچ سے پہلے ہے، یہی امام ابوحنیفہ، امام ابو یوسف کا قول ہے، نیز مالکیہ کے مذہب میں ایک قول اور شافعیہ کا ایک قدیم اور ایک جدید قول ہے (۱)۔

دوم: ان کی زکاۃ دی جائے گی، حنفیہ میں امام محمد اور زفر کا یہی قول ہے، امام مالک نے اسی قول کی طرف رجوع کیا ہے، نیز بویطی کی روایت کے مطابق امام شافعی کا بھی یہی قول ہے۔ اس قول کی دلیل حضرت انسؓ کی یہ روایت ہے کہ: "في أربع و عشرين من الإبل فما دونها من الغنم في كل خمس شاة، فإذا بلغت خمسا وعشرين إلى خمس وثلاثين ففيها بنت مخاض أنثى" (۲) (چوبیس اور اس سے کم اونٹوں کی زکاۃ میں بکری واجب ہے، ہر پانچ اونٹ میں ایک بکری اور جب پچیس اونٹ ہوجائیں تو پینتیس تک ایک بنت مخاض مادہ ہے)۔ حضور ﷺ نے نصاب اور اس سے زائد میں فرض مقرر کیا ہے، نیز اس لئے کہ وہ نصاب سے زائد ہے، لہذا معاف نہ ہوگا، چوری میں ہاتھ کاٹنے کے نصاب سے زائد کی طرح (۳)۔

ثمرۂ اختلاف (جیسا کہ حاشیہ ابن عابدین میں ہے)، اس صورت میں ظاہر ہوگا کہ کسی کے پاس نو اونٹ ہوں اور سال گزرنے

(۱) ابن عابدین ۲/ ۲۰، حاشیۃ العدوی علی الرسالہ ۱/ ۳۹۹، المہذب ۱/ ۱۵۲۔
(۲) حدیث انس: "في أربع وعشرين من الإبل....." کی روایت بخاری (فتح الباری ۳/ ۳۱۷ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔
(۳) ابن عابدین ۲/ ۲۰ طبع مصر، حاشیۃ العدوی علی الرسالہ ۱/ ۳۹۹، المہذب ۱/ ۱۵۲۔

کے بعد ان میں چار اونٹ ہلاک ہوگئے، تو پہلے قول کے مطابق زکاۃ کا کوئی حصہ ساقط نہ ہوگا، جب کہ دوسرے قول کے مطابق ایک بکری کے نو حصوں میں سے چار حصے ساقط ہوجائیں گے (۱)۔

اس کے علاوہ حنابلہ کے یہاں اُوقاص کے بارے میں صرف ایک قول ہے کہ ان میں زکاۃ نہیں، کیونکہ زکاۃ کا تعلق صرف نصاب سے ہے، اگر کسی کے نو اونٹ ایک سال تک مغصوب ہوں، پھر ان میں ایک اونٹ اس نے چھڑا لیا تو اس پر ایک بکری کا پانچواں حصہ لازم ہوگا (۲)۔

گائے بیل کے اُوقاص کی زکاۃ:

۸ - چالیس سے زائد ساٹھ تک گائے بیل میں زکاۃ کے بارے میں فقہاء کے تین مختلف اقوال ہیں:

اول: یہ اضافہ وقص ہے، اس میں زکاۃ نہیں، یہی مالکیہ، شافعیہ وحنابلہ کا مذہب ہے، اور امام ابوحنیفہ اور صاحبین سے ایک روایت یہی ہے، اس قول کی دلیل یہ حدیث ہے کہ "أن رسول الله ﷺ لما بعث معاذاً إلى اليمن أمره أن يأخذ من كل ثلاثين من البقر تبيعًا أو تبيعة، ومن كل أربعين مسنا أو مسنة، فقالوا: الأوقاص، فقال: ما أمرني فيها بشيء، وسأسأل رسول الله ﷺ إذا قدمت عليه، فلما قدم على رسول الله ﷺ سأله عن الأوقاص فقال: ليس فيها شيء" (۳) (حضور ﷺ نے حضرت معاذ کو یمن روانہ کرتے ہوئے حکم دیا کہ ہر تیس گائے بیل میں ایک تبیع یا تبیعہ (ایک سالہ بچھڑا، یا بچھڑی)، اور

(۱) ابن عابدین ۲/ ۲۰۔
(۲) کشاف القناع ۲/ ۱۸۹۔
(۳) حدیث: "لما بعث رسول الله ﷺ....." کی روایت دار قطنی (۲/ ۹۹ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ) اور بزار (مجمع الزوائد ۳/ ۷۳ طبع دار السعادہ) نے

ہر چالیس میں ایک مسن یا مسنہ (دو سالہ نر یا مادہ گائے کا بچہ) لیں، لوگوں نے حضرت معاذ سے پوچھا کہ اُوقاص کا حکم کیا ہے؟ تو انہوں نے کہا: مجھے رسول اللہ ﷺ نے اس کے بارے میں کوئی حکم نہیں دیا، جب میں حضور ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوں گا تو دریافت کروں گا، چنانچہ جب وہ حاضر ہوئے تو اُوقاص کے بارے میں دریافت کیا: آپ نے فرمایا: اس میں کچھ نہیں)۔

اوقاص کی تفسیر انہوں نے چالیس سے ساٹھ کے درمیانی عدد سے کی ہے، نیز زکاۃ میں اصل یہ ہے کہ ہر دو فرضوں کے درمیان وقص ہو، کیونکہ اس میں پے بہ پے واجبات کا آنا جائز نہیں، خصوصاً ان عددوں میں جن میں جانوروں کو ٹکڑے ٹکڑے کرنا پڑے[1]۔

دوم: ''اصل'' کی روایت میں امام ابو حنیفہ کا قول (جو ان سے دوسری روایت ہے) یہ ہے کہ چالیس سے زائد ساٹھ تک جو اضافہ ہو اس کے حساب سے اس میں زکاۃ واجب ہے، چنانچہ چالیس سے ایک زائد میں ایک مسنہ کا چالیسواں حصہ یا ایک تبیع کا تیسواں حصہ واجب ہوگا۔ اور دو زائد ہو تو ایک مسنہ کا بیسواں حصہ، یا ایک تبیع کا پندرہواں حصہ واجب ہوگا اور اسی طرح بقیہ اضافوں میں۔

اس قول کی دلیل یہ ہے کہ مال وجوب کا سبب ہے، رائے سے نصاب مقرر کرنا جائز نہیں، اسی طرح وجوب کا سبب پائے جانے کے بعد اس کو واجب اور فرض سے خالی رکھنا بھی جائز نہیں۔ اور حضرت معاذ کی حدیث کا جواب یہ ہے کہ وہ ثابت نہیں، کیونکہ یمن روانہ ہونے کے بعد دوبارہ حضور ﷺ سے ان کی ملاقات نہیں ہوئی، یہی صحیح قول ہے[1]۔

سوم: حسن کی روایت میں امام ابو حنیفہ کا قول (اور یہی ان سے تیسری روایت ہے) یہ ہے کہ اضافہ میں کچھ واجب نہیں، یہاں تک کہ پچاس ہو جائے، تو جب پچاس ہوں گے تو اس میں ایک مسنہ اور اس کا چوتھائی یا ایک مسنہ اور ایک تبیع کا تہائی واجب ہوگا۔

اس قول کی دلیل یہ ہے کہ گائے بیل کے اُوقاص نو نو ہیں جیسا کہ چالیس سے پہلے اور ساٹھ کے بعد ہے، تو اسی طرح یہاں بھی ہوگا[2]۔

بھیڑ بکری کے اُوقاص کی زکاۃ:

۹- بھیڑ بکری کے اُوقاص میں بالاتفاق زکاۃ نہیں ہے[3]۔

= کی ہے، ہیثمی نے کہا: اس حدیث کو مرفوع کرنے میں حسن بن عمارہ کے علاوہ کسی نے بقیہ (یعنی ابن ولید) کی متابعت نہیں کی، اور حسن ضعیف ہیں، یہ روایت حضرت عطاء سے مرسلاً مروی ہے۔

(۱) تبیین الحقائق ۱/ ۲۶۲، حاشیۃ العدوی علی الرسالہ ۱/ ۴۳۱، ۴۳۲، روضۃ الطالبین ۲/ ۵۴، کشاف القناع ۲/ ۱۹۱۔

(۱) تبیین الحقائق ۱/ ۲۶۲۔

(۲) تبیین الحقائق ۱/ ۲۶۲، فتح القدیر ۱/ ۴۹۹، ۵۰۰، بدائع الصنائع ۲/ ۲۸، المبسوط ۲/ ۱۸۷۔

(۳) کشاف القناع ۲/ ۱۹۴، تبیین الحقائق ۱/ ۲۶۳، روضۃ الطالبین ۲/ ۱۵۳۔

أوقاف

دیکھئے: "وقف"۔

أوقیہ

دیکھئے: "مقادیر"۔

أولویت

تعریف:

۱- أولویت: اولی کا بنایا ہوا مصدر ہے یعنی کسی چیز کا دوسرے سے اولی ہونا، کہا جاتا ہے: "هو أولىٰ بكذا": یعنی وہ اس کے زیادہ لائق، زیادہ قابل، زیادہ قریب اور زیادہ حق دار ہے جو ولی سے مشتق ہے جس کا معنی: قریب ہونا ہے [۱]۔ علماء اصول وفقہ نے اولی کو لائق تر اور افضل کے معنی میں استعمال کیا ہے، لیکن یہاں تفضیل کا صیغہ اپنے حقیقی معنی میں نہیں ہے، اس کی دلیل یہ ہے کہ اولی کی ضد جس کو وہ "خلافِ اولی" کہتے ہیں، اس میں کوئی فضل اور اچھائی نہیں ہوتی، بلکہ اس میں ایک طرح کی ہلکی کراہت ہوتی ہے۔

اسی طرح فقہاء نے "اولی" کو احق (حق دار) کے معنی میں بھی استعمال کیا ہے، یہاں بھی تفضیل کا وزن اپنے حقیقی معنی میں نہیں ہے، اس کا معنی ان کے یہاں یہ ہے کہ وہی اس چیز کا مستحق ہے، دوسرا نہیں [۲]۔

اجمالی حکم:

اول: ہلکے درجہ کا استحباب:

۲- علماء اصول اور فقہاء کبھی کبھی ہلکے درجہ کے استحباب کو "اولی" سے تعبیر

---

(۱) التاج، المصباح، مفردات راغب، نہایۃ لابن الاثیر مادۂ "ولی"، البحر المحیط لابی حیان ۸/۱۷۔

(۲) ابن عابدین ۱/۳۷۴ طبع اول، القلیوبی ۳/۱۴۹، شرح جمع الجوامع ۱/۸۱ طبع مصطفی الحلبی، فواتح الرحموت ۱/۱۰۹۔

کرتے ہیں، اور کبھی کبھی کہتے ہیں: یہ حکم اولویت کے طریقے پر ہے (۱)۔

دوم: ترک مندوب کے لئے خلاف اولی کا استعمال:

۳- کسی شیٔ کا حکم دینے سے فی الجملہ یہ سمجھا جاتا ہے کہ اس کی ضد ممنوع ہے، لہذا مندوبات کے کرنے کا حکم دینے سے یہ سمجھا جاتا ہے کہ اس کے چھوڑنے سے روکا جارہا ہے، لیکن چونکہ مندوب کا ترک موجب گناہ نہیں، اس لئے اس ترک کی تعبیر انہوں نے "خلاف اولی" سے کی ہے۔

حنفیہ کے نزدیک خلاف اولی کا ارتکاب کرنے والے نے "إساءت" (برا) کیا، اور "إساءت" ان کے یہاں کراہت سے کم درجہ ہے یا اس سے اعلی یا مکروہ تنزیہی وتحریمی کے درمیان ہے (۲)۔

سوم: دلالت اورفحوی:

۴- دلالت لفظیہ کی ایک قسم: "دلالت اورفحوی" ہے، یعنی لغت کے ذریعہ حکم کی بنیاد سمجھی جائے اور اس کی وجہ سے جس کے بارے میں حکم دیا گیا ہے وہی حکم اس کے لئے ثابت کیا جائے جس کے بارے میں کوئی حکم نہیں دیا گیا ہے، مثلاً فرمان باری ہے: "وَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ" (۳) (تو تو ان سے ہوں بھی نہ کہنا)۔

اس سے مارنے کی حرمت سمجھ میں آتی ہے، کیونکہ "أف" سے نہی کی بنیاد ایذاء رسانی ہے، اور یہ لغوی طور پر سمجھ میں آنے والی چیز ہے، غور وفکر اور استدلال کی ضرورت نہیں، لہذا ایذاء رسانی منہی عنہ اور ممنوع ہوگی اور ایذاء رسانی کی ایک شکل ضرب یعنی 'مارنا' بھی ہے، لہذا وہ بھی ممنوع ہوگا، دلالت کے باب میں، مسکوت میں مناط حکم کے پائے جانے میں اس کا اولی ہونا ضروری نہیں۔

(۱) شرح جمع الجوامع ۱/ ۸۱، ابن عابدین ۱/ ۳۴۷۔
(۲) ابن عابدین ۱/ ۳۷۵، ۳۸۱، الہدایہ ۱/ ۵۵، ۱۸۷ طبع الحلبی۔
(۳) سورۂ اسراء/ ۲۳۔

کچھ لوگوں نے کہا: "دلالت فحوی" یہ ہے کہ ادنی کے ذریعہ اعلی پر تنبیہ ہو۔ اس قول کے اعتبار سے مسکوت کا اولی ہونا شرط ہے، اور اس سے مساوات والی صورت نکل جائے گی، اور اس وقت اول کو فحوی خطاب کہتے ہیں اور اسی طرح اس پر "مفهوم اولی" کا بھی اطلاق ہوتا ہے، اور دوسرے کا نام لحن خطاب رکھتے ہیں اور مشہور یہ ہے کہ فحوائے خطاب اور لحن خطاب دونوں مرادف ہیں (۱)۔

چہارم: قیاس اولی:

۵- قیاس کی ایک قسم: قیاس جلی ہے اور وہ یہ ہے کہ اس میں فرق نہ ہونا قطعی ہو یا اس میں فرق کی تاثیر احتمال ضعیف ہو، پہلی شکل کی مثال: آزاد کرنے والے مالدار شریک پر، دوسرے شریک کے حصے کی قیمت لگانے اور اس پر باندی کے آزاد ہونے کے بارے میں، غلام پر باندی کو قیاس کرنا ہے۔ اور جس میں فرق کی تاثیر احتمالِ ضعیف ہو اس کی مثال: قربانی کے ممنوع ہونے میں کانے جانور پر اندھے جانور کو قیاس کرنا ہے، اس طرح کہ اندھے جانور کو اچھی چراگاہ کا راستہ دکھادیا جاتا ہے، برخلاف کانے جانور کے کہ وہ اپنی نگاہ کے سپرد ہوتا ہے اور اس کی نگاہ ناقص ہوتی ہے، لہذا وہ فربہ نہیں ہو پاتا، لہذا کانا ہونے سے اس کے دبلا ہونے کا خیال پیدا ہوتا ہے، اور اس کا جواب یہ ہے کہ اس کی قربانی کافی نہ ہونے کے بارے میں پیش نظر اس کی خوبصورتی میں کمی ہے، کیونکہ اس کی مکمل خلقت میں نقص ہے، اس کے موٹاپا کا کم ہونا پیش نظر نہیں ہوتا ہے۔

کہا گیا ہے کہ قیاس جلی: قیاسِ اولی ہے، جیسے حرام ہونے میں تافیف (اُف کہنا) پر ضرب کو قیاس کرنا۔ اور پہلی تعریف کے مطابق مساوی جیسے پر اولی صادق ہوگا (۲)۔

(۱) فواتح الرحموت ۱/ ۴۰۹، شرح جمع الجوامع ۱/ ۲۴۰، ۲۴۱۔
(۲) شرح جمع الجوامع ۲/ ۳۴۰۔

قیاس اولی اصولی قیاس ہے یا لغوی، یہ مختلف فیہ مسئلہ ہے، اس کو اپنی جگہ پر دیکھا جائے [۱]۔ اور ان سب پر مکمل بحث "اصولی ضمیمہ" میں ہے۔

پنجم: اولویت کے معنی میں "لاباس" کا استعمال:

۶ - حنفیہ کے یہاں کبھی کبھی "لاباس" (کوئی حرج نہیں) کے لفظ کو بھی اولویت پر دلالت کرنے والے الفاظ کے معنی میں استعمال کیا جاتا ہے لیکن "لاباس" کا اکثر استعمال اس صورت میں ہے جس کا ترک اولی ہو، گو کہ بسا اوقات اس کا استعمال مندوب میں بھی ہوتا ہے، لہذا اگر وہ کہیں: "لاباس بکذا" تو مطلب ہوگا کہ اس کے خلاف مستحب ہے، غالب یہی ہے [۲]۔

بحث کے مقامات:

۷ - علماء اصول، اُولویت اور اولی پر حکم اور اس کی اقسام کی بحث میں کلام کرتے ہیں، نیز دلالت اور قیاس کی اقسام کی بحث میں جیسا کہ گزرا۔ اسی طرح فقہاء اس کا تذکرہ لفظ "لاباس" پر بحث کی مناسبت سے اور مختلف مناسب مقامات پر کرتے ہیں مثلا امامت، نماز جنازہ پڑھانے، تدفین، حج میں ذبح کرنے، حضانت (پرورش) اور لقیط کی تربیت وغیرہ کے لئے اولی کون ہے۔

اولیاء

دیکھئے: "ولایت"۔

(۱) شرح جمع الجوامع ۱/ ۲۴۱۔

(۲) ابن عابدین ۱/ ۸۱، ۳۴۲۔

اِیاس

تعریف:

۱ - "الإیاس من الشيء، والیأس منه" کا معنی کسی چیز کی امید، آرزو اور توقع کا ختم ہونا ہے، "یأس": "یئس ییأس فھو یائس" (باب سمع) کا مصدر ہے، عربی زبان میں بکثرت: "أیس یأیس فھو آیس" آیا ہے [۱]۔

اس کے علاوہ مرد کو یائس اور آیس، اور عورت کو یائسہ، اور آیسہ کہا جاتا ہے، لیکن اگر خاص طور پر حیض سے مایوس ہونا مراد ہو تو عورت کو تاء کے بغیر: "آیس" کہتے ہیں [۲] اور لغوی قواعد کا زیادہ ساتھ دینے والا یہی ہے، لیکن فقہاء کے کلام میں اس مفہوم میں بھی "آیسہ" بکثرت آیا ہے [۳]۔

اس کے ساتھ ساتھ یأس اور اِیاس فقہاء کے یہاں دو معنوں میں آتا ہے:

اول: یہ فقہاء کی اصطلاح ہے یعنی کبرسنی کی وجہ سے عورت کا

(۱) تاج العروس، اللسان مادہ "أیس"، المطلع علی أبواب المقنع رص ۳۴۸، رد المحتار ۱/ ۲۰۱، ۲۰۲، المغرب فی ترتیب المعرب للمطرزی رص ۵۰۹۔
اسی معنی میں حدیث ہے "إن الشیطان قد أیس أن یعبدہ المصلون" کی روایت مسلم (۴/ ۲۱۶۶ طبع الحلبی) اور ترمذی (۴/ ۳۳۰ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) المغنی لابن قدامہ ۷/ ۵۰۳ طبع سوم اور اس کے موافق دوسری طباعتیں۔

(۳) ابن عابدین ۵/ ۲۴۰، شرح المنہاج مع حاشیۃ القلیوبی ۴/ ۴۸، ۳۴۸، المغنی ۷/ ۴۵۸، ۴۵۹۔

سلسلہ حیض ختم ہونا۔

دوم: مذکورہ بالا لغوی معنی، اور اسی معنی میں ان کا قول ہے: ''اليأس من رحمة الله'' (اللہ کی رحمت سے مایوسی) اور ''توبة اليائس'': زندگی سے مایوس شخص کی توبہ، ان دونوں معانی کے احکام کا بیان درج ذیل ہے:

اول

ایاس بمعنی کبرسنی کی وجہ سے سلسلہ حیض ختم ہوجانا

۲- ایاس عورت کی زندگی کا ایک ایسا دور ہے جس میں جسمانی تبدیلیوں کے سبب عورت کے حیض اور حمل کا سلسلہ ختم ہوجاتا ہے۔

اس سلسلہ کے ختم ہونے کے ساتھ اعضاء کے وظائف اور کاموں میں خلل اور نفسیاتی اضطراب پیدا ہوتا ہے[۱]۔

متعلقہ الفاظ:

الف- قعود:

۳- قعود عورت: عورت کا مایوس ہونا، اہل لغت نے اس کی تفسیر حیض اور ولادت کے سلسلہ کے ختم ہونے سے کی ہے، ابن السکیت نے کہا: ''امرأة قاعد'': وہ عورت جس کا حیض بند ہوگیا ہو، اور اگر اس سے مراد بیٹھنا ہو تو کہیں گے: ''قاعدة'' (تاء کے ساتھ) اس کی جمع ''قواعد'' ہے۔ آیت کریمہ: ''والقواعد من النساء'' (اور بڑی بوڑھیاں) کی تفسیر کی گئی ہے کہ یہ وہ عورتیں ہیں جن کا سلسلۂ حیض ختم ہوگیا ہو، زجاج نے کہا: ان سے مراد وہ عورتیں ہیں جن کے شوہر لاپتہ ہوں[۲]۔

ب- عقر وعقم (بانجھ پن):

۴- المرأة العاقر: وہ عورت ہے جو بانجھ ہو، اور مرد کو بھی ''عاقر'' کہا جاتا ہے یعنی جس کی اولاد نہ ہوتی ہو، عقم بھی عورت اور مرد دونوں میں استعمال ہوتا ہے، کہا جاتا ہے: ''عقمت المرأة بمعنى: أعقمها الله فهي عقيم و معقومة'' یعنی وہ بانجھ ہوگئی اور مرد کو بھی ''عقیم'' کہا جاتا ہے جب اس سے اولاد نہ ہو[۱]۔

ظاہر یہ ہے کہ عورت کو عاقر اور عقیم اس وقت کہا جاتا ہے جب اس کو حمل نہ ٹھہرے اگرچہ حیض آتا ہو، اس لحاظ سے یہ ''آیسہ'' کے خلاف ہے، کیونکہ عورت ''آیسہ'' اس وقت کہلاتی ہے جب کبرسنی کی وجہ سے اس کے حیض کا سلسلہ بند ہوجائے، پھر اگر اس کی وجہ سے حیض رک جائے تو عادتاً حمل بھی نہیں ٹھہرتا اور ایسا ہونا ضروری ہے، لہذا ہر ''آیسہ'' عقیم ہے لیکن ہر عقیم آیسہ نہیں[۲]۔

ج- امتداد طہر:

۵- کبھی سن ایاس سے پہلے کمزوری، مرض یا دودھ پلانے کی وجہ سے عورت کا حیض رک جاتا ہے، اس کو ''یاس'' نہیں کہتے ہیں، اور کبھی نامعلوم اسباب کی وجہ سے حیض رک جاتا ہے، ان تمام حالات میں عورت کو ''ممتدة الطہر'' (جس کا طہر دراز ہو) یا ''منقطعة الحیض'' (جس کے حیض کا سلسلہ رک گیا ہو) کہتے ہیں، ''الدر المنتقی'' میں ان دونوں اصطلاحات میں فرق بتایا ہے کہ ''منقطعة الحیض'' اس عورت کو کہیں گے جو عمر کے ذریعہ بالغہ ہوئی ہو، اس کو کبھی حیض نہیں آیا ہو، اور ''مرتفعة الحیض'' اس عورت کو کہیں گے جس کو حیض آیا ہو اگرچہ ایک ہی بار آیا ہو، پھر اس کا حیض رک گیا ہو اور اس کا طہر دراز ہوگیا ہو،

(۱) سابقہ مراجع۔
(۲) سورۂ نور / ۶۰۔

(۱) لسان العرب، المصباح، تاج العروس۔
(۲) اللسان۔

اور اسی لئے اس کو "ممتدۃ الطہر" کہتے ہیں [۱]۔

سن إیاس:

۶- اطباء کا یہ فیصلہ ہے کہ عورت میں بالغ ہونے کے بعد پینتیس سال تک حمل کی صلاحیت رہتی ہے، اس کے بعد حمل اور پیداواری کی صلاحیت ختم ہوجاتی ہے۔

سنِ إیاس کی تعیین میں فقہاء کے چند مختلف اقوال ہیں:

(۱) بعض نے کہا: اکثر کی کوئی حد مقرر نہیں، اس قول کے مطابق جس عمر میں عورت کو خون نظر آئے، وہ حیض ہوگا، اگرچہ ساٹھ سال کے بعد ہو، یہ بعض حنفیہ کا قول ہے، انہوں نے کہا: إیاس کی عمر کی کوئی حد نہیں، بلکہ سن إیاس یہ ہے کہ عورت اس عمر کو پہنچ جائے جس میں اس جیسی عورتوں کو حیض نہیں آیا کرتا، لہذا جب عورت اس عمر کو پہنچ جائے اور اس کا خون رک جائے تو آیسہ ہونے کا حکم لگادیں گے، پھر اس انقطاع کے بعد جو خون نظر آئے گا وہ حیض ہوگا اور مہینوں سے عدت گذارنا باطل ہوگا، اور نکاح فاسد ہوجائیں گے، یعنی اگر اس نے مہینوں کے اعتبار سے عدت گزار کر شادی کرلی، پھر خون نظر آگیا تو اس کے نکاح کا فاسد ہونا ظاہر ہوجائے گا [۲]۔

(۲) ایک قول ہے کہ اس کی حد پچپن سال ہے، یہی حنفیہ کا قول ہے۔ اور یہی حسن کے واسطہ سے امام ابوحنیفہ سے ایک روایت ہے۔ اس کے بارے میں کہا گیا ہے کہ اسی پر اعتماد ہے اور اسی پر اکثر مشائخ ہیں، اس مدت مذکورہ کے بعد عورت جو خون دیکھے گی ظاہر مذہب میں وہ حیض نہیں، البتہ اگر وہ خالص خون ہو تو حیض ہے، اور اس خون کے آنے سے مہینوں سے عدت گذارنا باطل ہوجائے گا، لیکن یہ اس وقت ہے کہ خون عدت پوری ہونے سے قبل نظر آئے، عدت پوری ہونے کے بعد نہیں، یہاں تک کہ اس سے نکاح فاسد نہ ہوں گے، فتوی کے لئے یہی قول پسندیدہ ہے، لہذا اگر مہینوں سے عدت کے پورا ہونے کے بعد نکاح ہوا، پھر اس نے خون دیکھا تو یہ نکاح جائز ہے [۱]۔

(۳) ایک قول یہ ہے کہ اس کی حد پچاس سال ہے، یہ حنفیہ کا ایک قول ہے، صاحب "الدر" نے کہا: اسی پر اعتماد ہے اور ہمارے زمانہ میں اسی پر فتوی ہے، اور یہی امام احمد سے ایک روایت ہے [۲]، ان حضرات کی دلیل حضرت عائشہؓ کا یہ قول ہے کہ پچاس سال کے بعد عورت اپنے پیٹ میں بچہ ہرگز نہیں دیکھ سکتی۔

(۴) ایک قول یہ ہے کہ ہر عورت کے لئے إیاس کی عمر والدین کی طرف سے اس کے خاندان کی عورتوں کی سن إیاس کے اعتبار سے مقرر کی جائے گی، کیونکہ ایک خاندان کی عورتیں طبیعت میں قریب قریب ہوتی ہیں، لہذا جب عورت اس عمر کو پہنچ جائے جس میں خاندان کی عورتوں کا حیض رک جاتا ہے تو وہ سنِ إیاس کو پہنچ جائے گی، یہ امام شافعی کا ایک قول ہے [۳]۔

(۵) امام شافعی کا قول جدید یہ ہے کہ تمام عورتوں کے لئے سن إیاس کے بارے میں جو اطلاع ملے، وہی سن إیاس معتبر ہے۔ اور زیادہ سے زیادہ جس سنِ إیاس کا علم ہوسکا وہ باسٹھ سال ہے اور ایک قول: ساٹھ سال کا اور ایک اور قول: پچاس سال کا ہے [۴]۔

---

(۱) الدر المختار وحاشیہ ابن عابدین ۵/ ۲۲۰ طبع اول بولاق، بعض حنفیہ اس کو "انقطاع حیض" کے بجائے "امتناع حیض" سے تعبیر کرتے ہیں۔ جیسا کہ ابن عابدین ۲/ ۶۰۲، ۶۰۶ میں ہے۔

(۲) الدر المختار وحاشیہ ابن عابدین ۲/ ۶۰۶، فتح القدیر ۳/ ۲۷۵ طبع المیمنیہ۔

(۱) الدر المختار وحاشیہ ابن عابدین ۲/ ۶۰۶، فتح القدیر ۳/ ۲۷۵۔

(۲) الدر مع حاشیہ ۲/ ۶۰۶، المغنی ۱/ ۳۶۰۔

(۳) شرح المنہاج للمحلی بحاشیۃ القلیوبی ۴/ ۴۳، الجمل علی شرح المنہج ۴/ ۴۴۵۔

(۴) شرح المنہاج ۴/ ۴۳، الجمل ۴/ ۴۴۵۔

(۶) ایک قول یہ ہے کہ ہر جنس کی عورتوں کا الگ الگ سن ایاس ہے، عربی عورتوں کے لئے ساٹھ سال ہے اور عجمی عورتوں کے لئے پچاس سال ہے، یہ امام احمد سے ایک روایت ہے، ابن قدامہ نے کہا: اس لئے کہ عربی عورت اپنی ساخت کے لحاظ سے زیادہ قوی ہوتی ہے (۱)۔

(۷) مالکیہ اور حنابلہ کا مذہب جیسا کہ خرقی نے امام احمد سے نقل کیا ہے، یہ ہے کہ ایاس کی دو حدیں ہیں: اعلی اور ادنی، ان سب کے نزدیک سن ایاس کم سے کم پچاس سال ہے اور سن ایاس کی اعلی حد مالکیہ کے یہاں ستر سال ہے، انہوں نے کہا: جو عورت ستر سال کی ہوجائے تو اس کا خون ہرگز حیض نہیں ہوسکتا اور جس کی عمر پچاس سال سے کم ہو، اس کو آنے والا خون قطعی طور پر حیض ہے، ان دونوں کے بارے میں ماہر عورتوں سے دریافت کرنے کی ضرورت نہیں، ہاں ان دونوں کے درمیان آنے والے خون کے بارے میں عورتوں سے رجوع کیا جائے گا، اس لئے کہ یہ خوف ایسا ہے جس کے بارے میں شک پایا جاتا ہے (۲)۔

اس روایت کے مطابق امام احمد کے یہاں سن ایاس کی اعلی عمر ساٹھ سال ہے جس کے بعد وہ یقیناً آیسہ ہوجائے گی، پچاس اور ساٹھ سال کے درمیان آنے والا خون مشکوک ہے، اس کی وجہ سے وہ روزہ نماز نہیں چھوڑے گی اور احتیاطاً فرض روزے کی قضا کرے گی، ابن قدامہ نے کہا: انشاء اللہ صحیح یہ ہے کہ عورت اگر پچاس سال کی ہوجائے اور اس کا خون خلاف عادت کئی بار بلاوجہ رک جائے تو وہ آیسہ ہوجائے گی، کیونکہ اس عورت کے حق میں خون کا آنا نادر ہے، اس کی دلیل یہ ہے کہ اس کا وجود کم ہے، نیز حضرت عائشہ نے فرمایا: "لن ترى المرأة في بطنها ولدا بعد الخمسين" (پچاس سال کے بعد عورت اپنے پیٹ میں بچہ ہرگز نہیں دیکھ سکتی) اور اس کے ساتھ جب کئی بار اس کا خون خلاف عادت رک گیا تو خون آنے سے ناامیدی ہوگئی، لہذا اب اس کے لئے اس کی گنجائش ہے کہ وہ مہینوں کے ذریعہ عدت گزارے، اور اگر اس سے پہلے خون رک جائے تو اس کا حکم اس عورت کا ہے جس کا حیض بند ہوگیا، اور اس کا سبب اس کو معلوم نہیں (یعنی نو ماہ رحم کو پاک ہونے کے لئے اور تین ماہ عدت کے لئے انتظار کرے گی) اور اگر پچاس سال کے بعد حسب عادت اس کو خون نظر آئے تو صحیح قول کے مطابق یہ حیض ہے، اس لئے کہ حیض ہونے کی دلیل امکانی زمانہ میں اس کا پایا جانا ہے اور اس زمانہ میں حیض کا پایا جانا ممکن ہے اگر چہ نادر ہو۔ اور اگر ساٹھ سال کے بعد خون دیکھے تو یقیناً وہ حیض نہیں، کیونکہ امکانی زمانہ کا وجود نہیں (۱)۔

ایاس کا حکم لگانے سے پہلے ایک مدت تک خون بند ہونے کی شرط:

۷ - اس شرط کا ذکر حنفیہ نے اس قول کے ضمن میں کیا ہے کہ سن ایاس پچاس یا پچپن سال ہے، انہوں نے کہا کہ اس مدت میں ایاس کا حکم لگانے کی شرط یہ ہے کہ خون ایک لمبی مدت تک رک جائے اور اصح قول کے مطابق یہ مدت چھ ماہ ہے، انہوں نے کہا: اصح یہ ہے کہ مدت ایاس کے بعد چھ مہینے انقطاع شرط نہیں، بلکہ اگر مدت ایاس سے قبل منقطع تھا، پھر مدت ایاس پوری ہوگئی اور اس کو اس کے شوہر نے طلاق دے دی تو اس کے آیسہ ہونے کا حکم لگایا جائے گا، اور

---

(۱) المغنی ۱/ ۳۶۳، ۷/ ۴۶۰، ۴۶۱۔

(۲) الزرقانی علی خلیل: ابواب عدت ۴/ ۲۰۴، الشرح الکبیر ۲/ ۴۷۳۔

(۱) المغنی ۷/ ۴۶۱۔

وہ تین مہینوں کے ذریعہ عدت گذارے گی (۱)۔ ہمارے علم میں اس شرط کا ذکر حنفیہ کے علاوہ کسی نے نہیں کیا ہے۔

جس عورت کو حیض نہ آیا ہو اس کا سنِ ایاس:

۸ - ہمارے علم کے مطابق اس مسئلہ کو حنفیہ کے علاوہ کسی نے نہیں چھیڑا ہے۔ حنفیہ نے کہا: اگر عورت کا بلوغ سال کے اعتبار سے ہو اور اس کا خون مسلسل رکا رہے، تو اس کے ایاس کا حکم اس وقت لگایا جائے گا جب وہ تیس سال کی ہوجائے، "بحر" میں "الجامع" کے حوالے سے اسی کو نقل کیا ہے (۲)۔

دوسرے فقہاء کے یہاں علی الاطلاق حکم کے پیش نظر اس عورت کے آیسہ ہونے کا حکم اسی وقت لگایا جائے گا جب وہ دوسری عورتوں کی طرح معتبر سن ایاس کو پہنچ جائے۔

آیسہ کی طلاق میں سنت وبدعت طریقہ:

۹ - عورت کی طلاق میں سنت طریقہ یہ ہے کہ وہ اس وقت دی جائے جب وہ ایسے طہر میں ہو جس میں شوہر نے اس سے قربت نہ کی ہو یا دورانِ حمل دی جائے، لیکن دوران حیض یا ایسے طہر میں طلاق دینا جس میں شوہر نے اس سے قربت کی ہو، طلاق بدعت ہے۔ رہا حیض سے مایوس عورت کی طلاق کا مسئلہ تو ایک قول یہ ہے کہ اس کی طلاق کے لئے کوئی سنت یا بدعت طریقہ نہیں۔ اور حنفیہ نے کہا: اس کی طلاق کا سنت طریقہ یہ ہے کہ ہر ماہ کے شروع میں ایک طلاق دی جائے۔

ایک قول یہ ہے کہ اس کو جس طرح بھی طلاق دی جائے سنت طریقہ ہے اگر چہ وطی کے بعد ہو (۱)۔

تفصیل اصطلاح "طلاق" میں ملاحظہ کریں۔

آیسہ عورت کی عدتِ طلاق:

۱۰ - جن عورتوں کو حیض آتا ہے طلاق کے بعد ان کی عدت تین قروء (حیض یا طہر) ہے، اور حاملہ عورت کی عدت وضع حمل ہے، حیض سے مایوس عورت اگر آزاد ہو تو طلاق کے بعد اس کی عدت طلاق کے وقت سے تین ماہ ہے، یہ متفق علیہ مسئلہ ہے (۲)، اس لئے کہ فرمان باری ہے: "وَاللَّائِي يَئِسْنَ مِنَ الْمَحِيضِ مِنْ نِسَائِكُمْ إِنِ ارْتَبْتُمْ فَعِدَّتُهُنَّ ثَلَاثَةُ أَشْهُرٍ" (۳) (اور تمہاری مطلقہ بیویوں میں سے جو حیض آنے سے مایوس ہوچکی ہیں اگر تمہیں شبہ ہو تو ان کی عدت تین مہینے ہیں)۔

تفصیل "عدت" میں ہے۔

آیسہ کے حکم میں آنے والی عورتیں:

۱۱ - مطلقہ عورت کا حیض اگر رُک جائے اور اس کا سبب یعنی رضاعت، مرض یا نفاس معلوم ہو تو وہ اس عارضی سبب کے ختم ہونے اور خون کے لوٹ آنے کا انتظار کرے گی، اگر چہ مدت دراز ہو مگر یہ کہ وہ سنِ ایاس کو پہنچ جائے تو ایسی صورت میں وہ آیسہ کی عدت گذارے گی (۴)۔

---

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۶۰۷۔

(۲) ابن عابدین ۲/ ۶۰۲، ۶۰۶۔

---

(۱) ابن عابدین ۲/ ۴۱۹، شرح المنہاج وحاشیۃ القلیوبی ۳/ ۳۴۸، شرح منتہی الارادات ۳/ ۱۳۴ طبع انصار السنہ۔

(۲) ابن عابدین ۲/ ۶۰۲، شرح المنتہی ۳/ ۲۲۰، المغنی ۷/ ۴۲۵، ۴۵۸، ۴۵۹، ۵۰۳۔

(۳) سورۂ طلاق/ ۴۔

(۴) المغنی ۷/ ۴۶۵۔

اگر اس کے حیض رکنے کا سبب معلوم نہ ہو اور وہ آزاد ہو تو ایک قول یہ ہے کہ وہ ایک سال انتظار کرے گی، حمل کے نو ماہ، پھر تین ماہ عدت گذارے گی، جیسا کہ آیسہ، اور اس کے انتظار کرنے کی مدت کے بارے میں دوسرے قول بھی ہیں[1] (دیکھئے: اصطلاح "عدت")۔

آیسہ سے متعلق لباس اور نظر وغیرہ کے احکام:

۱۲ - اگر عورت میں ایاس کے ساتھ نکاح کی توقع بھی باقی نہ رہے تو اس کو مکمل پردے کے بارے میں ایک طرح کی رخصت حاصل ہوجاتی ہے، فرمان باری ہے: "وَالْقَوَاعِدُ مِنَ النِّسَاءِ اللَّاتِي لَا يَرْجُونَ نِكَاحاً فَلَيْسَ عَلَيْهِنَّ جُنَاحٌ أَنْ يَضَعْنَ ثِيَابَهُنَّ غَيْرَ مُتَبَرِّجَاتٍ بِزِينَةٍ"[2] (اور بڑی بوڑھیاں جنہیں نکاح کی امید نہ رہی ہو ان کو کوئی گناہ نہیں (اس بات میں) کہ وہ اپنے زائد کپڑے اتار رکھیں (بشرطیکہ) زینت کو دکھلانے والیاں نہ ہوں)۔

قرطبی اس آیت کی تفسیر میں کہتے ہیں: ان سے مراد وہ بوڑھی عورتیں ہیں جو کبرسنی کی وجہ سے کوئی تصرف کرنے سے بے بس ہیں، اور ان کے حیض اور اولاد کا سلسلہ بند ہو گیا ہو، یہ اکثر علماء کا قول ہے، اور ابوعبیدہ نے کہا: ان سے مراد وہ عورتیں ہیں جن سے اولاد نہ ہو لیکن یہ درست نہیں، کیونکہ عورت اولاد کا سلسلہ بند ہونے کے باوجود لطف اندوز ہونے کے قابل ہوتی ہے، اور یہ حکم (یعنی قمیص یا چادر اتار کر رکھنے کا جواز اگر نیچے کا کپڑا قابل ستر جگہ کو چھپانے والا ہو) خاص طور پر بڑی بوڑھی عورتوں کا اس لئے ہے کہ دل کا میلان ان کی طرف نہیں ہوتا۔ اور ایک قول یہ ہے کہ ان کے ان اعضاء کو دیکھنے میں کوئی حرج نہیں جو اکثر کھلے رہتے ہیں، یہ حنابلہ کا مذہب ہے، کیونکہ ان میں مردوں کے لئے کوئی کشش نہیں رہی، لہذا دوسری عورتوں کے لئے ناجائز چیزیں ان کے لئے مباح ہیں اور تھکا دینے والے پردے کا بوجھ ان سے ہٹا دیا گیا ہے[1]۔

دوم
ایاس بمعنی امید منقطع ہوجانا

۱۳ - بعض چیزوں کے حاصل ہونے سے ناامید ہونا جائز ہے، اس میں کوئی حرج نہیں، بلکہ بعض ایسی چیزوں سے مایوسی چاہنا جن کا حصول آسان نہیں، دلی سکون کا سبب ہے۔ اور حدیث میں آیا ہے: "أجمع الإياس مما في أيدي الناس"[2] (جو چیزیں لوگوں کے ہاتھوں میں ہیں ان سے مکمل مایوس ہوجاؤ)۔

لیکن مسلمان کے لئے اللہ کی رحمت سے مایوس ہونا جائز نہیں۔

اس کی مثال رزق وغیرہ مثلاً اولاد یا گم شدہ کے پائے جانے سے مایوس ہونا یا مریض کا شفاء سے مایوس ہونا یا گنہ گار کا مغفرت سے مایوس ہونا ہے۔

---

(۱) کمیٹی کی رائے یہ ہے کہ جو عورت سن ایاس کو نہ پہنچی ہو، لیکن قطعی طور پر یہ بات ثابت ہوجائے کہ اس کے حق میں حیض اور حمل محال ہے تو بلاشبہ عدت وغیرہ کے احکام میں وہ آیسہ کی طرح ہے کوئی فرق نہیں، کیونکہ آیت کا حکم اس پر منطبق ہے کہ وہ ان عورتوں میں سے ہے جو "حیض سے مایوس" ہیں، مثال کے طور پر آپریشن کے ذریعہ عورت کی لڑنے دانی اور بچے دانی نکال دی جائے، یا تابکاری علاج کے ذریعہ ان دونوں کو بیکار کردیا جائے، جیسا کہ اطباء لکھتے ہیں، تو اس جیسی عورت ان عورتوں میں سے نہیں ہے جن کو ایک سال یا سن ایاس تک انتظار کرنا ہے بلکہ اس کی عدت آیت کی صراحت کے مطابق تین مہینے ہوگی۔

(۲) سورۂ نور/ ۶۰۔

(۱) تفسیر قرطبی ۱۲/ ۳۰۹، احکام القرآن لابن العربی ۳/ ۱۳۸۸ طبع عیسی الحلبی، شرح المنتہی ۳/ ۵، ابن عابدین ۵/ ۲۳۵، الفتاوی الہندیہ ۵/ ۳۲۹، المغنی ۶/ ۵۵۹۔

(۲) حدیث: "أجمع الإياس مما في أيدي الناس" کی روایت احمد (۵/ ۴۱۲ طبع المیمنیہ) نے حضرت ابوایوب انصاری سے کی ہے۔ اور بوصیری نے الزوائد میں اس کو ضعیف کہا ہے (جیسا کہ تعلیق ابن ماجہ ۲/ ۱۳۹۶

اللہ کی رحمت سے مایوس ہونا ممنوع ہے، علماء نے اس کو کبائر میں شمار کیا ہے، ابن حجر مکی نے کہا: اس کو گناہ کبیرہ شمار کرنا بالاتفاق ہے، کیونکہ اس سلسلہ میں سخت وعید آئی ہے مثلاً فرمانِ باری: "اِنَّهُ لَا يَيْأَسُ مِنْ رَوْحِ اللّٰهِ اِلَّا الْقَوْمُ الْكَافِرُوْنَ"[1] (اللہ کی رحمت سے مایوس تو بس کافر ہی لوگ ہوتے ہیں)۔ نیز: "وَمَنْ يَّقْنَطُ مِنْ رَّحْمَةِ رَبِّهٖ اِلَّا الضَّالُّوْنَ"[2] (اپنے پروردگار کی رحمت سے ناامید ہوتا ہی کون ہے بجز گمراہوں کے)۔

ابن ابوحاتم اور بزار نے حضرت ابن عباس سے نقل کیا ہے کہ حضور ﷺ سے دریافت کیا گیا: کبائر کیا ہیں؟ آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "الشرک بالله، والإياس من روح الله، والأمن من مكر الله، وهذا أكبر الكبائر"[3] (اللہ کے ساتھ شریک ٹھہرانا، اللہ کی رحمت وفیض سے مایوس ہونا، اور اللہ کی پکڑ سے بے خوف ہونا، اور یہ کبائر میں سب سے بڑا ہے)۔ ایک قول ہے کہ غالب گمان ہے کہ حدیث موقوف ہو اور اس کے اکبر الکبائر ہونے کی صراحت حضرت ابن مسعودؓ نے کی ہے جیسا کہ عبدالرزاق اور طبرانی میں ہے، پھر ابن حجر نے کہا: اللہ کی رحمت سے مایوس ہونے کا شمار اس لئے کبائر میں ہے کہ اس سے قطعی نصوص کی تکذیب لازم آتی ہے، پھر اس ناامیدی کے ساتھ بسا اوقات ایک اور حالت پیدا ہوجاتی ہے جو اس سے بھی سخت ہے، وہ یہ ہے کہ قطعی طور پر سمجھ لینا کہ اس کے لئے اللہ کی رحمت نہیں ہوگی، اور یہی "قنوط" ہے جیسا کہ اس آیت کا سیاق بتاتا ہے: "وَاِنْ مَّسَّهُ الشَّرُّ فَيَئُوْسٌ قَنُوْطٌ"[1] (اور اگر اسے تکلیف پہنچ جاتی ہے تو مایوس وہراساں ہوجاتا ہے) اور بسا اوقات اس کے ساتھ جب کہ وہ یقین رکھتا ہے کہ اس کے لئے اللہ کی رحمت نہیں ہوگی، وہ یہ بھی سمجھتا ہے کہ کفار کی طرح اس پر عذاب سخت ہوگا، اور اللہ تعالیٰ سے بدظنی سے مراد یہی ہے[2]۔

رزق سے مایوسی کی ممانعت حدیث میں آئی ہے مثلاً حضور ﷺ نے خالد کے دو بیٹوں: حبہ اور سواء سے فرمایا: "لا تيأسا من الرزق ما تهزهزت رؤوسكما"[3] (تم رزق سے ناامید نہ ہو جب تک تمہارے سروں میں جنبش ہے)۔

فقر وحاجت یا مصیبت پڑنے کی وجہ سے ناامیدی کی ممانعت آئی ہے، مثلاً فرمانِ باری ہے: "وَاِذَا اَذَقْنَا النَّاسَ رَحْمَةً فَرِحُوْا بِهَا وَاِنْ تُصِبْهُمْ سَيِّئَةٌ بِمَا قَدَّمَتْ اَيْدِيْهِمْ اِذَا هُمْ يَقْنَطُوْنَ، اَوَلَمْ يَرَوْا اَنَّ اللّٰهَ يَبْسُطُ الرِّزْقَ لِمَنْ يَّشَاءُ وَيَقْدِرُ اِنَّ فِيْ ذٰلِكَ لَاٰيَاتٍ لِّقَوْمٍ يُّؤْمِنُوْنَ"[4] (اور ہم جب لوگوں کو کچھ عنایت کا مزہ چکھادیتے ہیں تو وہ اس سے خوش ہوجاتے ہیں، اور اگر ان پر کوئی مصیبت آپڑتی ہے ان اعمال کے بدلے میں جو پہلے اپنے ہاتھوں کرچکے ہیں، تو بس وہ لوگ ناامید ہوجاتے ہیں، کیا انہوں نے اس پر نظر نہیں کی کہ اللہ ہی کھول کر روزی دیتا ہے جس کو چاہتا ہے اور تنگ کرکے دیتا ہے (جس کو چاہتا ہے)، بے شک اس (امر) میں

= طبع الحلبی) میں ہے لیکن حاکم نے (۳۲۶/۴ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) میں حضرت سعد بن ابی وقاص کی حدیث ذکر کی ہے جو اس کے لئے شاہد ہے حاکم نے حضرت سعدؓ کی حدیث کو صحیح کہا ہے اور ذہبی نے ان کی موافقت کی ہے۔

(۱) سورۂ یوسف/۸۷۔

(۲) سورۂ حجر/۵۶۔

(۳) حدیث: "الکبائر ......" کی روایت بزار طبرانی نے کی ہے جیسا کہ مجمع الزوائد (۱۰۴/۱ طبع المقدسی) میں ہے، اور کہا: اس کے رجال ثقہ ہیں۔

(۱) سورۂ فصلت/۴۹۔

(۲) الزواجر عن اقتراف الکبائر لابن حجر ۸۲/۱، ۸۳ قدرے تصرف کے ساتھ۔

(۳) حدیث: "لا تیأسا من الرزق ماتهزهزت رؤوسکما" کی روایت احمد (۴۶۹/۳ طبع المیمنیہ) اور ابن ماجہ (۱۳۹۴/۲ طبع الحلبی) نے کی ہے اور بوصیری نے کہا: اس کی اسناد صحیح ہے۔

(۴) سورۂ روم/۳۶، ۳۷۔

نشانیاں ہیں ان لوگوں کے لئے جو ایمان والے ہیں)۔

گناہوں کی معافی سے نا امیدی کی ممانعت آئی ہے، فرمانِ باری ہے: "قُلْ يَا عِبَادِيَ الَّذِيْنَ اَسْرَفُوْا عَلٰى اَنْفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوْا مِن رَحْمَةِ اللّٰهِ إِنَّ اللّٰهَ يَغْفِرُ الذُّنُوْبَ جَمِيْعًا إِنَّهُ هُوَ الْغَفُوْرُ الرَّحِيْمُ" (۱) (آپ (میری طرف سے) کہہ دیجئے کہ اے میرے بندو جو اپنے اوپر زیادتیاں کر چکے ہیں، اللہ کی رحمت سے مایوس مت ہو، بے شک اللہ سارے گناہ معاف کر دے گا، بے شک وہ بڑا غفور ہے بڑا رحیم ہے)۔

اللہ کے یہاں کوئی بڑے سے بڑا گناہ ایسا نہیں جس کی مغفرت نہ ہو کیونکہ اس کی رحمت ہر چیز کو محیط ہے، اور اسی وجہ سے انابت الی اللہ مطلوب ہے، اور اللہ کے سامنے بندے کے لئے تمام گناہوں سے توبہ کا دروازہ کھلا ہوا ہے جب تک کہ وہ حالت غرغرہ میں نہ ہو، یعنی زندگی سے نا امید نہ ہو جائے۔

نا امید یعنی زندگی سے نا امید مثلاً جاں کنی کے عالم والے شخص کی توبہ مشہور یہ ہے کہ مقبول نہیں جیسا کہ نا امید کا ایمان، یہی جمہور کا قول ہے۔ بعض حنفیہ نے نا امید کی توبہ اور نا امید کے ایمان میں فرق کیا ہے، چنانچہ انہوں نے کہا ہے کہ توبہ قابل قبول ہے، ایمان قابل قبول نہیں (۲)۔

دیکھئے: اصطلاح "احتضار" اور "توبہ"۔

کفر پر مرنے والا یقیناً اللہ کی مغفرت ورحمت سے نا امید ہے، کیونکہ فرمانِ باری ہے: "وَالَّذِيْنَ كَفَرُوْا بِآيَاتِ اللّٰهِ وَلِقَائِهِ أُوْلٰئِكَ يَئِسُوْا مِن رَّحْمَتِيْ وَأُوْلٰئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيْمٌ" (۳) (اور جو لوگ اللہ کی نشانیوں اور اس کے سامنے جانے کے منکر ہیں وہی تو ہیں جو میری رحمت سے مایوس ہوں گے اور وہی تو ہیں جنہیں عذاب دردناک ہوگا)۔

برخلاف اس شخص کے جس کا خاتمہ ایمان پر ہو کہ اس کے لئے رحمتِ الٰہی کی توقع ہے۔

(۱) سورۂ زمر/ ۵۳۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۵۷۱، ۳/ ۲۸۹۔

(۳) سورۂ عنکبوت/ ۲۳۔

أیامی

دیکھئے: ''نکاح''۔

إیتار

دیکھئے: ''وتر''۔

إیتمان

دیکھئے: ''امانت''۔

إیجاب

تعریف:

۱- **إیجاب: لغت میں** ''أوجب'' کا مصدر ہے، کہا جاتا ہے: **''أوجب الأمر علی الناس إیجابا'': یعنی** اسے **لوگوں پر لازم** کیا۔ اور کہا جاتا ہے: ''**وجب البیع یجب وجوباً**'': **یعنی لازم** اور ثابت ہوئی، اور ''**أوجبه إیجابا**'': **یعنی لازم** کرنا[1]۔

اصطلاحاً: اس کا اطلاق چند معانی پر ہوتا ہے، مثلاً: شارع کا فعل کو التزام کے طور پر طلب کرنا، اس اعتبار سے وہ ''اختیار'' کے خلاف ہے۔

مثلاً وہ تلفظ جو عاقدین میں سے کسی ایک کی طرف سے صادر ہوتا ہے۔ اس معنی کے لحاظ سے اس کی تعریف میں فقہاء کا اختلاف ہے، چنانچہ حنفیہ نے کہا: **إیجاب**: وہ ہے جو عاقدین میں سے کسی ایک کی طرف سے ملکیت کا فائدہ دینے کے لائق صیغہ کے ساتھ پہلے صادر ہو، اور **قبول**: وہ ہے جو کسی جانب سے بعد میں صادر ہو۔

غیر حنفیہ کی رائے کے مطابق **إیجاب**: وہ ہے جو بائع، مؤجر، زوجہ یا اس کے ولی حسب اختلاف مذاہب، کی طرف سے صادر ہو، خواہ پہلے صادر ہو یا بعد میں، کیونکہ یہی لوگ مشتری کو فروخت شدہ سامان کا، مستأجر کو عین کی منفعت کا اور شوہر کو عصمت کا مالک بنائیں گے اور اسی طرح دوسرے امور میں[2]۔

---

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر مادۂ ''وجب''۔

(۲) التہانوی ۲۷۴، ۱۲۰۳، ۱۳۴۸، فتح القدیر ۲/ ۳۴۴، المغنی ۳/ ۵۶۱ طبع

متعلقہ الفاظ:

الف-فرض:

۲-لغت واصطلاح میں فرض بمعنی إیجاب آتا ہے۔

کہا جاتا ہے: "فرض الله الأحكام فرضا"، یعنی اللہ تعالی نے احکام واجب کردیئے۔ غیر حنفیہ کے نزدیک فرض وواجب میں کوئی فرق نہیں ہے۔

لیکن حنفیہ کے نزدیک فرض: وہ ہے جو ایسی قطعی دلیل سے ثابت ہو، جس میں کوئی شبہ نہ ہو، فرض کا منکر کافر ہوجاتا ہے اگر وہ دین کی بدیہی معلومات میں سے ہو۔ اور واجب وہ ہے جو شبہ والی دلیل مثلاً قیاس سے ثابت ہو[1]۔

ب-وجوب:

وجوب إیجاب کا اثر ہے۔ إیجاب وجوب کا فیصلہ کرنے والے کی طرف سے ہوتا ہے جب کہ وجوب "محکوم فیہ"،فعل کی صفت ہے، لہذا جس کو اللہ نے واجب فرمایا ہے وہ اس کے واجب کرنے کی وجہ سے واجب ہوگیا۔

ج-ندب:

ندب شارع کا فعل کو غیر الزامی طور پر طلب کرنا ہے مثلاً نفل نماز۔

ایجاب شرعی کی اصل:

۳-إیجاب شرعی ایک شرعی حکم ہے جو صرف اللہ تعالی کی طرف سے ہوتا ہے، اس لئے کہ وہ شرع کا مکلفین سے اس چیز کے ساتھ خطاب ہے جو اس نے مکلفین پر واجب کیا ہے۔ بسا اوقات انسان اپنے اوپر نذر کے ذریعہ کسی طاعت کے انجام دینے کو واجب کرلیتا ہے تو شرعاً اس کی ادائیگی اس پر واجب ہوجاتی ہے، اس لئے کہ اللہ تعالی نے نذر کو پورا کرنا واجب کیا ہے مثلاً کوئی چند دنوں کے روزے یا حج بیت اللہ یا معین صدقہ کی نذر مان لے۔

واجب کے احکام کی تفصیلات کے لئے دیکھئے: "اصولی ضمیمہ"۔

معاملات میں إیجاب:

۴-إیجاب لفظ کے ذریعہ ہوتا ہے اور اکثر یہی ہے، اور یہ نکاح کے علاوہ میں گونگے وغیرہ کی طرف سے قابل فہم اشارہ کے ذریعہ ہوتا ہے اور بسا اوقات "فعل" کے ذریعہ ہوتا ہے جیسا کہ بیع تعاطی میں، اور بسا اوقات تحریر کے ذریعہ ہوتا ہے، کیونکہ ایجاب میں خط یا قاصد کے پہنچنے اور خط کے مفہوم سے واقف ہونے کی مجلس کا اعتبار ہے اور یہی مجلس ایجاب کی مجلس ہے[1]۔

اس کی تفصیل اور اس میں اختلاف معاملات کے مختلف ابواب خصوصاً بیوع میں دیکھی جائیں، نیز دیکھئے: اصطلاح "إرسال"، "إشارہ" اور "عقد"۔

عقود میں إیجاب کے صحیح ہونے کی شرائط:

۵-عقود میں إیجاب کے صحیح ہونے کے لئے چند شرائط ہیں جن میں اہم ترین إیجاب کرنے والے کا اہل ہونا ہے، اس کی تفصیل اصطلاح "صیغہ وعقد" میں ہے۔

إیجاب میں رجوع کرنا:

۶-بعض فقہاء مثلاً حنفیہ کی رائے ہے کہ قبول کرنے سے قبل إیجاب

= المیاض، المجموع ۷/ ۱۶۵ طبع السعودیہ۔

(۱) المصباح المنیر مادہ، التعریفات للجرجانی، المستصفی للغزالی ۱/ ۶۶، مسلم الثبوت ۱/ ۵۹۔

(۱) الہدایہ ۳/ ۱۷، فتح القدیر ۵/ ۷۹، البدائع ۵/ ۱۳۸، ابن عابدین ۴/ ۴۲۵، ۴/ ۷۹، ۳/ ۴۱، ۵/ ۴۱، قلیوبی وعمیرہ ۲/ ۱۵۳، ۳۲۹، ۳/ ۱۳۰، ۲۱۹، ۳۲۷، جواہر الاکلیل ۱/ ۲۳۳، ۳۲۸۔

کرنے والے کو رجوع کرنے کا حق ہے۔ اور مالکیہ نے کہا: اگر موجب (ایجاب کرنے والا) دوسرے کے قبول کرنے سے پہلے اپنے ایجاب سے رجوع کرے تو اس کا رجوع کرنا مفید نہیں، اگر دوسرے نے جواب میں قبول کرلیا اور وہ رجوع کرنے کا مالک نہیں، گوکہ مجلس میں ہو۔

رہے شافعیہ وحنابلہ تو وہ خیار مجلس کے قائل ہیں جس کا تقاضا ہے کہ موجب کے لئے اپنے ایجاب سے حتی کہ دوسرے عاقد کے قبول کرنے کے بعد بھی رجوع کرنا جائز ہے، تو اس کے "قبول" سے قبل بدرجہ اولی اس کا رجوع کرنا صحیح ہوگا[۱]۔

(۱) مواہب الجلیل ۴؍۲۴۱، فتح القدیر ۵؍۷۸، ۸۰، المغنی مع الشرح ۴؍۴، شرح الروض ۲؍۵، الشروانی علی التحفہ ۴؍۲۲۳، البدائع ۵؍۱۳۴ طبع المکتبۃ الاسلامیہ، شرح المنہاج وحاشیۃ القلیوبی ۲؍۱۵۵۔

ایجار

تعریف:

۱- ایجار: "آجر" کا مصدر ہے، اس کا فعل ثلاثی "اَجَرَ" ہے۔ کہا جاتا ہے: "آجَرَ الشیء یؤجرہ إیجاراً"، اور کہا جاتا ہے: "آجر فلان فلانا دارہ" یعنی فلاں نے فلاں کے ساتھ گھر کے اجارہ کا معاملہ کیا۔

مؤاجرۃ کا معنی: بدلہ دینا اور اجرت دینا ہے۔

کہا جاتا ہے: "آجرت الدار أوجرھا إیجاراً" (گھر کو اجرت پر دیا) اور اجرت پر دیئے ہوئے گھر کو "مؤجرۃ" کہتے ہیں، اور اس سے اسم "إجارۃ" ہے۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: ("اجارہ" ج ۱ ص ۲۳۱)۔

ایجار "أوجَرَ" فعل کا بھی مصدر ہے، اس کا فعل ثلاثی "وَجَرَ" ہے، کہا جاتا ہے: أوجرہ: یعنی اس کے حلق میں دوا ٹپکائی[۱]۔

یہ لغت کے اعتبار سے ہے، فقہاء کا استعمال اس سے الگ نہیں، اس لئے کہ وہ لفظ "ایجار" کو دودھ یا دوا وغیرہ حلق میں ٹپکانے کے معنی میں استعمال کرتے ہیں[۲]۔

فقہاء کے یہاں مشہور یہ ہے کہ وہ منفعت کی بیع کے معنی میں لفظ ایجار کے بجائے اجارہ کو زیادہ استعمال کرتے ہیں۔

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر، تاج العروس، تہذیب الاسماء واللغات مادۂ "وجر"۔
(۲) ابن عابدین ۲؍۱۰۴، ۵؍۱۰، ۱۳۴ طبع سوم بولاق، نہایۃ المحتاج ۳؍۱۶۸ طبع المکتبۃ الاسلامیہ۔

اجمالی حکم:

۲- جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ دودھ پیتے بچہ کے حلق میں دوسالوں کے دوران کسی عورت کا دودھ ٹپکانے سے حرمت ثابت ہوجاتی ہے، جیسا کہ عورت کے پستان سے بچہ کے دودھ پینے سے حرمت ثابت ہوتی ہے، اس لئے کہ تحریم میں مؤثر دودھ کے ذریعہ غذاء کا ملنا، گوشت بنانا، اور ہڈیوں کو جوڑنا ہے، کیونکہ فرمانِ نبوی ہے: "لا رضاع إلا ما أنشز العظم و أنبت اللحم"[1] (رضاعت کا کوئی اعتبار نہیں مگر جو ہڈی کو جوڑے اور گوشت بنائے)، اور یہ إیجار کے ذریعہ ہوجاتا ہے، کیونکہ دودھ اندر تک پہنچتا ہے، لہذا تحریم میں یہ اور چھاتی سے دودھ پینا برابر ہیں۔

اس مسئلہ میں بعض فقہاء کا اختلاف ہے جیسا کہ رضعات (چوسنا) کی تعداد کے بارے میں بھی اختلاف ہے جن سے حرمت پیدا ہوتی ہے۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: "رضاع"۔

اگر إکراہ کے ذریعہ روزہ دار کے حلق میں کوئی چیز ٹپکا دی جائے اور وہ اس کے پیٹ میں پہنچ جائے تو کیا اس کی وجہ سے روزہ ٹوٹ جائے گا یا نہیں؟ فقہاء کے یہاں مختلف فیہ ہے۔

حنفیہ ومالکیہ کہتے ہیں: اگر زبردستی روزہ دار کے حلق میں کوئی چیز ٹپکا دی جائے یا وہ سویا ہوا تھا اور اس کے حلق میں کوئی چیز انڈیل دی گئی تو اس کی وجہ سے اس کا روزہ ٹوٹ جائے گا اور اس پر قضا واجب ہوگی۔

(۱) ابن عابدین ۲/ ۴۱۳، ۴۱۹، الدسوقی ۲/ ۵۰۲ طبع دار الفکر، المہذب ۲/ ۱۵۷، ۱۵۸ طبع دار المعرفہ، المغنی ۷/ ۵۳۷، ۵۳۸ طبع الریاض، کشاف القناع ۵/ ۴۴۶ طبع الریاض۔
حدیث: "لا رضاع ......" کی روایت ابوداؤد (۲/ ۵۴۹ طبع عزت عبید دعاس) نے کی ہے اور ابن حجر نے کہا: ابوموسی ہلالی اور ان کے والد کے بارے میں ابوحاتم نے کہا کہ دونوں مجہول ہیں (تلخیص الحبیر ۴/ ۴ طبع الشرکۃ الطباعۃ الفنیہ)۔

شافعیہ وحنابلہ کے نزدیک زبردستی جس کے حلق میں کوئی چیز ٹپکا دی جائے اس کا روزہ نہیں ٹوٹے گا، اس لئے کہ اس کی طرف سے فعل اور قصد نہیں پایا گیا، نیز یہ فرمانِ نبوی عام ہے: "رفع عن أمتي الخطأ و النسيان وما استكرهوا عليه"[1] (میری امت سے خطأ، نسیان اور اس چیز کو معاف کردیا گیا ہے جس پر اس کو مجبور کیا گیا ہو)۔

بحث کے مقامات:

۳- إیجار بمعنی حلق میں کوئی چیز ٹپکانا، کی تفصیل "رضاع" اور "صوم" میں آتی ہے، اسی طرح "جنایات" کی بحث میں کسی انسان کے منہ میں زہر ڈال دینے کے ذکر میں بھی آتی ہے۔

إیداع

دیکھئے: "ودیعت"۔

(۱) ابن عابدین ۲/ ۱۰۴، ۱۰۵، الدسوقی ۱/ ۵۲۶، مغنی المحتاج ۱/ ۴۳۰، کشاف القناع ۲/ ۳۲۰۔
حدیث: "رفع عن أمتي الخطأ والنسيان......" کی روایت حاکم (۲/ ۱۹۸ طبع دار الکتاب العربی) نے کی ہے اور حاکم نے کہا: حدیث شیخین کی شرط پر صحیح ہے۔

ایصاء

تعریف:

۱ – ایصاء لغت میں "أوصی" کا مصدر ہے، کہا جاتا ہے: "أوصی فلان بکذا یوصي إیصاءً"۔ اور اس کا اسم وصایہ (واو کے فتحہ وکسرہ کے ساتھ) ہے، اور وصایت: یہ ہے کہ کسی دوسرے کو کسی کام کے انجام دینے کا ذمہ دار بنائے، خواہ اس کام کی انجام دہی طلب کرنے والے کی زندگی کی حالت میں ہو یا اس کی وفات کے بعد [۱]۔

المغرب میں ہے: "أوصی زید لعمر بکذا إیصاءً"، اور "وصّی به توصیة"، اور "وصیت" اور "وصات" مصدر کے معنی میں دونوں اسم ہیں، اور اسی سے یہ فرمان باری ہے: "مِنۢ بَعۡدِ وَصِيَّةٍ تُوصُونَ بِهَا" [۲] (بعد وصیت (نکالنے) کے جس کی تم وصیت کرجاؤ)۔ "وصایة" (بالکسر) "وَصِي" کا مصدر ہے، اور ایک قول ہے کہ ایصاء: دوسرے سے کسی چیز کو طلب کرنا ہے تاکہ وہ طالب کی عدم موجودگی میں، اس کی حیات میں یا اس کی وفات کے بعد انجام دے [۳]۔

فقہاء کی اصطلاح میں "ایصاء"، "وصیت" کے معنی میں ہے، اور بعض فقہاء کے نزدیک وہ اس سے خاص ہے، چنانچہ ایصاء انسان کا دوسرے کو اپنی وفات کے بعد تصرفات میں اپنا قائم مقام بنانا ہے یا اپنی نابالغ اولاد کے امور کی تنظیم اور ان کی نگہداشت میں قائم مقام بنانا ہے، اور یہ شخص (جس کو قائم مقام بنایا گیا ہے) "وصی" کہلاتا ہے۔

رہا بہ حالت حیات کسی دوسرے کو کسی کام کی انجام دہی میں اپنا قائم مقام بنانا تو فقہاء کے یہاں اصطلاح میں اس کو "ایصاء" نہیں کہا جاتا، بلکہ اس کو وکالت کہتے ہیں [۱]۔

متعلقہ الفاظ:

الف – وصیت:

۲ – حنفیہ وشافعیہ کی رائے ہے کہ وصیت ایصاء سے عام ہے، چنانچہ لفظ "وصیت" ان کے نزدیک تبرع کے طور پر وفات کے بعد تملیک پر صادق آتا ہے، اسی طرح ایصاء پر بھی صادق آتا ہے جو یہ ہے کہ دوسرے سے کوئی کام طلب کیا جائے تاکہ وہ اسے طالب کی وفات کے بعد انجام دے، مثلاً اس کے دین کی ادائیگی اور اس کی لڑکیوں کی شادی کرانا [۲]۔

جب کہ مالکیہ اور بعض حنابلہ کی رائے ہے کہ "وصیت" اور "ایصاء" دونوں کا معنی ایک ہے، چنانچہ مالکیہ نے اس کی تعریف ان الفاظ میں کی ہے: "عقد یوجب حقا في ثلث مال العاقد، یلزم بموته، أو یوجب نیابة عنه بعد موته" [۳] (وصیت ایسا عقد ہے جو عاقد کے تہائی مال میں ایسے حق کو واجب وثابت

(۱) مختار الصحاح مادۂ "وصی"۔
(۲) سورۂ نساء ر ۱۲۔
(۳) المغرب بتہذیب الأسماء واللغات ۲/ ۱۹۵، ابن عابدین ۶/ ۶۴۷۔

(۱) الشرح الصغیر وحاشیۃ الصاوی ۲/ ۱۸۱، فتاوی قاضی خاں ۳/ ۵۱۲ (حاشیہ الفتاوی الہندیہ)۔
(۲) البدائع ۷/ ۳۳۳، تبیین الحقائق ۶/ ۱۸۲، الدر المختار ورد المحتار ۶/ ۶۴۸، الإقناع ۴/ ۴۴، قلیوبی ۳/ ۱۵۶، ۱۷۷۔
(۳) الشرح الکبیر ۴/ ۳۷۵، البہجہ فی شرح التحفہ ۲/ ۳۱۰۔

کرے جو اس کی موت سے لازم ہوتا ہے یا اس کی موت کے بعد اس کی نیابت کو ثابت کرے)۔ اور بعض حنابلہ نے اس کی تعریف یوں کی ہے[1] : "الأمر بالتصرف بعد الموت ، أوالتبرع بالمال بعده" (وصیت موت کے بعد تصرف کا حکم یا موت کے بعد مالی تبرع کا حکم دینا ہے)۔

ان دونوں تعریفات کا مفاد یہ ہے کہ وصیت کبھی موت کے بعد مالی تبرع کی ہوتی ہے اور کبھی موصی کا دوسرے کو اپنی جگہ پر اپنی وفات کے بعد کسی کام کے لئے مقرر کرنا ہے، لہذا ''وصیت'' دونوں کو یکساں طور پر شامل ہے اور دونوں ہی لفظ وصیت کے مصداق ہیں۔

ب- ولایت :

۳- ولایت: کسی کی اجازت پر موقوف ہوئے بغیر نافذ ہونے والے عقود و تصرفات کے إنشاء کی قدرت ہے، اب اگر یہ عقود و تصرفات اس شخص سے متعلق ہوں جو ان کو انجام دے تو اس ولایت کو ''ولایت قاصرہ'' کہا جاتا ہے، اوور اگر دوسرے سے متعلق ہوں تو اس ولایت کو ''ولایت متعدیہ'' کہا جاتا ہے۔ اور یہ ''ولایت متعدیہ'' ''وصایت'' سے عام ہے، اس لئے کہ ان میں سے ہر ایک کا عامل دوسرے کی طرف سے نیابت کے طور پر تصرف کا مالک ہوتا ہے، البتہ ''ولایت'' کا سرچشمہ کبھی کبھی شریعت ہوتی ہے مثلاً باپ کی اپنے بیٹے پر ولایت[2]، اور کبھی اس کا سرچشمہ عقد ہوتا ہے جیسا کہ وکالت اور إیصاء میں، کیونکہ وہ تصرف کے مالک کی تولیت سے ہوتا ہے، وہی دوسرے کو اپنی وفات کے بعد بعض امور میں اپنی نیابت کی ذمہ داری دیتا ہے۔

ج- وکالت :

۴- وکالت: کسی شخص کا دوسرے کو ایسے امور کے انجام دینے میں اپنا قائم مقام بنانا ہے جس میں نائب بنانا صحیح ہوتا کہ وہ اس کی زندگی کی حالت میں اسے انجام دے۔

لہذا وکالت اس حیثیت سے ''إیصاء'' کے مشابہ ہے کہ ان میں سے ہر ایک میں مالک کی طرف سے نیابت کے طور پر بعض امور کی انجام دہی دوسرے کو تفویض کرنا ہے، تاہم دونوں میں اس اعتبار سے فرق ہے کہ إیصاء میں دوسرے کو تفویض موت کے بعد ہوتی ہے جب کہ وکالت میں تفویض بہ حالتِ حیات ہوتی ہے۔

اس کے باوجود اس بحث میں گفتگو صرف إیصاء بمعنی وصی مقرر کرنا، پر ہوگی، وصیت کے تمام احکام سے متعلق امور اصطلاح ''وصیت'' میں دیکھے جائیں۔

عقدِ إیصاء کے وجود میں آنے کا طریقہ:

۵- عقدِ إیصاء موصی (وصیت کرنے والے) کی طرف سے ''إیجاب''، اور موصی إلیہ کی طرف سے قبول کے ذریعہ وجود میں آتا ہے۔ ''إیجاب'' کے لئے مخصوص الفاظ کا ہونا شرط نہیں، بلکہ ہر ایسے لفظ سے درست ہے جو موصی کی موت کے بعد معاملہ کو موصی إلیہ کے حوالہ کرنے پر دلالت کرے مثلاً: میں نے فلاں کو وصی بنادیا یا میں نے اپنی موت کے بعد اپنی اولاد کے مال کا فلاں کو ذمہ دار بنادیا اور اس جیسے الفاظ۔

اسی طرح قبول ہر ایسے طریقہ سے درست ہے جس سے موصی کی طرف سے صادر ہونے والے (إیجاب) سے اتفاق اور رضامندی معلوم ہو، خواہ یہ قول کے ذریعہ ہو مثلاً: میں نے قبول کیا یا میں راضی ہوں یا میں نے اجازت دی وغیرہ، یا ایسے فعل کے ذریعہ ہو جس سے

(۱) الروض المربع ۲/ ۴۵ ۴۔

(۲) ردالمحتار ۶/ ۷۴۶، الشرح الکبیر ۴/ ۴۵۷، الإقناع ۳/ ۲۴ ۔

رضامندی معلوم ہو، مثلاً موصی کی موت کے بعد ترکہ میں سے کسی چیز کو فروخت کرنا یا ورثاء کی مصلحت میں کوئی چیز خریدنا یا دین کو ادا کرنا یا موصی کے دین کا تقاضا کرنا[1]۔

قبول کا مجلسِ اِیجاب میں ہونا بھی شرط نہیں ہے، بلکہ اس کا وقت موصی کی موت کے بعد تک رہتا ہے، اس لئے کہ عقدِ اِیصاء کا اثر موت کے بعد ہی ظاہر ہوگا، لہذا قبول بھی موت کے بعد تک باقی رہے گا۔

حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک اور شافعیہ کے یہاں اصح کے بالمقابل قول یہ ہے کہ موصی کی زندگی میں اِیصاء کو قبول کرنا درست ہے، اس لئے کہ موصی اِلیہ کا تصرف موصی کے مفاد میں ہوتا ہے۔ اور اگر قبول وردکرنا اس کی موت پر موقوف ہوتو اندیشہ ہے کہ کسی کو وصیت کئے بغیر موصی کی موت ہوجائے جس میں اس کو ضرر پہنچتا ہے۔ یہ مسئلہ مال کے ایک حصہ کی وصیت قبول کرنے کے برخلاف ہے، اس لئے کہ موصی لہ کا قبول کرنا موصی کی موت کے بعد ہی معتبر ہے، اس لئے کہ اس میں استحقاق صرف موصی لہ کے حق کی وجہ سے ہے، لہذا یہاں پر قبول کرنے کو موت پر مقدم کرنے کی کوئی ضرورت وحاجت نہیں[2]، اور شافعیہ کے یہاں ''اصح قول'' یہ ہے کہ اِیصاء کو قبول کرنا موصی کی موت کے بعد ہی درست ہے، اس لئے کہ اِیصاء موت سے منسوب ہے، موت سے قبل اس کا وقت ہی نہیں آیا، لہذا اس سے قبل قبول کرنا یا ردکرنا درست نہیں، جیسا کہ مال کی وصیت میں ہے۔

خود وصی بنانے کا حکم:

۶ – اصل یہ ہے کہ دوسرے کو وصی بنانا درست نہیں ہے، کیونکہ تصرف کا صحیح ہونا اس کی طرف سے صادر ہونے پر موقوف ہے جس کو اس پر ولایت حاصل ہے۔ اور موصی کی ولایت موت سے ختم ہوجاتی ہے، لیکن شریعت نے اس کو اصل سے استثنائی طور پر جائز رکھا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ روایت میں آتا ہے کہ صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم ایک دوسرے کو وصی بناتے تھے، اور ان میں سے کسی کی طرف سے نکیر نہیں ہوئی، لہذا اس کو ان کی طرف سے جواز پر اجماع مانا گیا ہے۔ سفیان بن عیینہ نے ہشام بن عروہ کا یہ قول نقل کیا ہے: حضرت زبیر کو سات صحابہ کرام (مثلاً حضرت عثمان، حضرت مقداد، حضرت عبدالرحمٰن بن عوف اور حضرت مطیع بن اسود وغیرہ) نے وصی بنایا، اور مروی ہے کہ جب حضرت ابوعبیدہ نے دریائے فرات پار کیا تو حضرت عمر کو وصی بنایا، اور مروی ہے کہ حضرت ابن مسعود نے وصیت کرتے ہوئے تحریر فرمایا: ''اگر میرے اس مرض میں میری موت کا حادثہ پیش آگیا تو میری وصیت اللہ تعالیٰ کی طرف، پھر زبیر بن عوام اور ان کے بیٹے عبداللہ کی طرف ہوگی۔''

نیز اس لئے کہ وصی بنانا وکالت اور امانت ہے، لہذا وہ ودیعت اور زندگی میں وکالت کے مشابہ ہے اور یہ دونوں جائز ہیں تو وصی بنانا بھی جائز ہوگا[1]۔

موصی کے بارے میں اِیصاء کا حکم:

۷ – موصی پر وصی بنانا واجب ہے اگر دوسروں کے حقوق کو واپس کرنا ہو، اور ان ''دیون'' کو ادا کرنا ہو جو نامعلوم ہیں یا فی الحال ان کی ادائیگی سے عاجز ہو، اس لئے کہ ان کی ادائیگی واجب ہے، اور وصی بنانا ہی ان کی ادائیگی کا ذریعہ ہے، لہذا اسی کی طرح وہ بھی واجب ہوگا۔ یہی حکم نابالغ اولاد کے لئے اور جو ان کے حکم میں ہیں ان کے لئے وصی بنانے کا ہے اگر ان کی بربادی کا اندیشہ ہو، اس لئے کہ اس

(۱) الاختیار ۵/ ۶۶، الدرالمختار وردالمحتار ۶/ ۷۰۰، تبیین الحقائق ۶/ ۲۰۶، مغنی المحتاج ۳/ ۷۷۔

(۲) الروض المربع ۲/ ۴۴۸، المغنی لابن قدامہ ۶/ ۱۴۱، الشرح الکبیر ۴/ ۴۰۵۔

(۱) مغنی المحتاج ۳/ ۷۳، ۷۴، المغنی لابن قدامہ ۶/ ۱۴۴۔

وصی بنانے میں ان کو بربادی سے بچانا ہے، اور نابالغوں کو بربادی سے بچانا بلا اختلاف واجب ہے، اس لئے کہ فرمانِ نبوی ہے: "کفی بالمرء إثما أن يضيع من يعول" (۱) (انسان کے گناہ گار ہونے کے لئے اتنا ہی کافی ہے کہ وہ جن کی کفالت کرتا ہے ان کو ضائع کردے)۔

رہا معلوم دین کی ادائیگی، دوسروں کے معین حقوق (مظالم) کی واپسی، وصایا کی تنفیذ اگر وہ ہوں، نابالغ بچوں اوران لوگوں کے امور کی دیکھ ریکھ جو نابالغ بچوں کے حکم میں ہیں جن کی بربادی کا اندیشہ نہیں، تو ان امور کے لئے وصی بنانا سنت یا مستحب ہے، اور اس پر فقہاء کا اتفاق ہے، کیونکہ اس میں سلف صالحین کی اقتداء ہے، چنانچہ وہ ایک دوسرے کو وصی بناتے تھے (۲) جیسا کہ گزرا۔

وصی بنانے کا یہ حکم موصی کی طرف سے ہے۔

رہا وصی کے تعلق سے تو اگر کسی نے کسی کو وصی بنایا تو اس کے لئے وصیت قبول کرنا جائز ہے، اگر اسے وصیت کی انجام دہی کی قدرت ہو اور اسے اپنے اوپر اعتماد ہو کہ اسے مطلوبہ طریقہ پر ادا کرلے گا، اس لئے کہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم ایک دوسرے کو وصی بناتے تھے اور وصیت قبول کرتے تھے، چنانچہ مروی ہے کہ حضرت عبد اللہ بن عمر کسی شخص کے وصی تھے، اور زبیر بن عوام سات صحابہ کے وصی تھے۔

امام احمد کے مذہب کا قیاس یہ ہے (۳) کہ وصیت میں داخل نہ ہونا (یعنی قبول نہ کرنا) اولی ہے، کیونکہ اس میں خطرہ ہے، امام احمد سلامتی کے برابر کسی چیز کو نہیں سمجھتے تھے۔ اور اسی وجہ سے ان کی رائے تھی کہ سلامتی کی تلاش اور خطرہ سے بچنے کے لئے لقطہ کو نہ اٹھانا اور میقات سے قبل احرام نہ باندھنا اولی ہے۔ اس کی دلیل مسلم شریف کی یہ روایت ہے کہ حضور علیہ السلام نے حضرت ابوذرؓ سے فرمایا: "إني أراك ضعيفا، و إني أحب لك ما أحب لنفسي، فلا تأمَّرَنَّ على اثنين، و لا تولَّين مال يتيم" (۱) (میں تم کو کمزور پاتا ہوں، اور میں تیرے لئے وہی پسند کرتا ہوں جو اپنے لئے پسند کرتا ہوں، لہذا ہرگز کبھی دو آدمیوں پر امیر نہ بننا، اور نہ کبھی یتیم کے مال کا ذمہ دار بننا)۔

رد المحتار میں ہے: وصی کے لئے مناسب نہیں کہ وصایت قبول کرے، اس لئے کہ اس میں خطرہ ہے، اور امام ابو یوسف سے یہ قول مروی ہے: وصایت میں پہلی مرتبہ داخل ہونا غلطی ہے، دوسری مرتبہ خیانت اور تیسری مرتبہ چوری ہے (۲) اور حضرت حسن سے مروی ہے: وصی انصاف کرنے پر قادر نہیں ہوسکتا چاہے وہ عمر بن الخطابؓ جیسا کیوں نہ ہو۔ اور ابو مطیع نے کہا: میں نے اپنے بیس سالہ منصب قضاء کے دوران کسی ایسے کو نہیں دیکھا جو اپنے بھتیجے کے مال میں عدل و انصاف ملحوظ رکھے (۳)۔

عقدِ ایصاء کا لزوم اور عدم لزوم:

۸- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ موصی کے حق میں ایصاء کوئی لازم تصرف نہیں ہے، چنانچہ وہ اس سے جب چاہے رجوع کرسکتا ہے، رہا

---

(۱) حدیث: "كفى بالمرء إثما أن يضيع من يعول" کی روایت مسلم (۲/ ۶۹۲ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) مغنی المحتاج ۳/ ۷۳، المغنی لابن قدامہ ۶/ ۱۴۴، ابن عابدین ۶/ ۷۴۸، الاتاج ۴/ ۳۳۴، قلیوبی وعمیرہ ۳/ ۱۷۷، الشرح الصغیر ۲/ ۴۶۵۔

(۳) المغنی لابن قدامہ ۶/ ۱۴۴۔

(۱) حدیث: "إني أراك ضعيفا....." کی روایت مسلم (۳/ ۱۴۵۸ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) رد المحتار ۶/ ۷۰۰۔

(۳) کمیٹی کی رائے ہے کہ اس مسئلہ میں فقہاء کے مابین حقیقی اختلاف نہیں، اس لئے کہ جو لوگ جواز کے قائل ہیں انہوں نے اس میں یہ قید لگائی ہے کہ اس شخص کو اطمینان ہو کہ امانت دار اور انصاف ور ہوگا، جو لوگ اس کو خلاف اولی یا مکروہ کہتے ہیں ان کے پیش نظر یہ ہے کہ اس میں سلامتی نادر ہے اور عام طور پر غالب یہی ہے کہ وصی موصی علیہم کے حق کی ادائیگی نہیں کرتا، لیکن خیار صحابہ کا اسے قبول کرنا، اور اس کا ایک حد تک یتیموں کا تحفظ جمہور فقہاء کی رائے کے لئے مرجح ہے۔

وصی کے حق میں تو عقدِ ایصاء موصی کی زندگی میں باتفاقِ فقہاء لازم نہیں ہوتا، لہذا اگر وہ رجوع کرلے تو اس کا رجوع کرنا ایصاء سے خود کو معزول کرنا ہوگا۔

البتہ حنفیہ نے اس رجوع کے صحیح ہونے کے لئے موصی کے علم کی قید لگائی ہے، تاکہ وہ اگر چاہے تو دوسرے کو وصی بنا سکے، لہذا اگر وصی موصی کے علم کے بغیر وصیت سے رجوع کرلے تو اس کا رجوع کرنا درست نہیں، تاکہ موصی کو وصی کی طرف سے دھوکہ نہ ہو[۱]۔

شافعیہ نے وصایت سے وصی کے رجوع کے جواز کے لئے (اگر موصی پر وصی بنانا واجب ہو) یہ قید لگائی ہے کہ وصی متعین نہ ہو (یعنی کوئی دوسرا شخص وصی بنائے جانے کے لائق ہو) یا اس کا غالب گمان یہ ہو کہ جس مال کی نگہداشت کی وصیت ہے، وہ کسی ظالم (قاصد وغیر قاصد) کے تسلط کی وجہ سے تلف ہوجائے گا، لیکن اگر وصی متعین ہے (یعنی دوسرا کوئی ایسا نہیں ہے جس کو وصی بنایا جاسکے) یا اس کا غالب گمان ہو کہ مال ہلاک ہوجائے گا تو اس کو وصیت سے رجوع کرنے کا حق نہیں ہے[۲]۔

رہا موصی کی موت کے بعد تو وصی کے لئے خود کو معزول کرنا حنفیہ ومالکیہ کے نزدیک درست نہیں، اور یہی امام احمد سے ایک روایت ہے جس کو ابن موسی نے "الإرشاد" میں ذکر کیا ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ جب وصی نے موصی کی زندگی میں وصیت قبول کرلی تو اس نے خود کو وصیت کے باب میں موصی کا معتمد بنادیا، اگر وہ موصی کی موت کے بعد وصیت سے رجوع کرلے تو یہ موصی کو دھوکہ دینا ہوگا جو ناجائز ہے۔

شافعیہ وحنابلہ نے کہا: موصی کی موت کے بعد وصی خود کو معزول کرسکتا ہے، اس لئے کہ وصایت وکالت کی طرح ہے یعنی دونوں میں اجازت سے تصرف کرنا ہے اور وکیل خود کو جب چاہے معزول کرسکتا

(۱) ابن عابدین ۶/ ۷۰۰۔

(۲) الإقناع ۳/ ۳۴، القلیوبی وعمیرہ ۳/ ۱۷۷۔

ہے تو وصی کا حکم بھی یہی ہوگا، شافعیہ نے اس سے وہ صورت مستثنیٰ کی ہے جب وصی بنانا واجب ہو اور وصی متعین ہو (یعنی کوئی دوسرا وصی بنائے جانے کے لائق نہ ہو) تو اس صورت میں اس کے لئے وصیت سے رجوع کرنا جائز نہیں ہے[۱]۔

وصی کی تقرری کا حق دار کون ہے؟

۹- وصی کی تقرری کا حق ایصاء کے متعلقات کے اختلاف کے اعتبار سے الگ الگ ہے، چنانچہ اگر ایصاء معین تصرف کا ہو مثلاً "دیون" کی ادائیگی اور ان کا تقاضا کرنا، ودیعتوں کو واپس کرنا اور ان کو واپس لینا اور وصیتوں کی تنفیذ وغیرہ تو وصی کی تقرری کا حق اس شخص کو حاصل ہوگا جو اس تصرف کا حق رکھتا ہے، اس لئے کہ جس کو کسی تصرف کی ولایت حاصل ہے وہ اس کو انجام دینے کے لئے دوسرے کو اپنا قائم مقام بہ حالتِ حیات وکالت کے طور پر اور وفات کے بعد وصیت کے طور پر بنا سکتا ہے، البتہ اگر وصی بنانا نابالغ اولاد اور جوان کے حکم میں ہیں مثلاً مجنون اور معتوہ، ان کی نگہداشت اور ان کے اموال کی حفاظت ونگرانی، اور ان میں نفع بخش تصرف کرنے کے لئے ہو تو باتفاقِ فقہاء وصی کی تقرری کا حق باپ کو ہوگا، اس لئے کہ باپ کو تمام حضرات کے نزدیک اپنی زندگی میں اپنی نابالغ اولاد پر اور ان کے حکم کے تحت آنے والوں پر ولایت حاصل ہوتی ہے، لہذا اپنی موت کے بعد ان پر ولایت کے سلسلہ میں اپنا خلیفہ مقرر کرنے کا بھی حق اس کو حاصل ہوگا۔

حنفیہ[۲] اور شافعیہ[۳] کے نزدیک اس حکم میں باپ ہی کی طرح دادا بھی ہے، لہذا وصی کی تقرری کا حق اس کو ہوگا، اس لئے کہ ان کے نزدیک دادا کو اپنی اولاد کی اولاد پر (اگر چہ نیچے کی ہو) ولایت حاصل

(۱) ابن عابدین ۶/ ۷۰۰، المغنی لابن قدامہ ۶/ ۱۴۱، الإقناع ۳/ ۳۴، الشرح الکبیر ۴/ ۴۰۵، مواہب الجلیل ۶/ ۴۰۳۔

(۲) ابن عابدین ۶/ ۷۱۴۔

(۳) مغنی المحتاج ۳/ ۷۶، شرح المحلی علی المنہاج ۳/ ۳۰۴۔

ہے، تو باپ ہی کی طرح دادا کو بھی اپنی موت کے بعد ان کے لئے وصی مقرر کرنے کا حق ہوگا۔

مالکیہ (۱) اور حنابلہ (۲) نے کہا: دادا کو اپنی اولاد کی اولاد کے لئے اپنی طرف سے وصی مقرر کرنے کا حق نہیں ہے، اس لئے کہ ان کے نزدیک دادا کو اولاد کی اولاد کے اموال پر ولایت حاصل نہیں، کیونکہ دادا ان سے بذات خود وابستہ نہیں، بلکہ باپ کے واسطہ سے وابستہ ہے، لہذا وہ بھائی اور چچا کی طرح ہوگا، اور ان میں سے کسی کو اپنے بھائی کی اولاد کے مال پر ولایت حاصل نہیں، لہذا دادا کو بھی اپنی اولاد کی اولاد کے مال پر ولایت حاصل نہ ہوگی۔

حنفیہ کے نزدیک باپ کے وصی کو اپنے بعد جس کو چاہے وصی مقرر کرنے کا حق ہے، کیونکہ باپ نے اس کو اپنا قائم مقام بنایا ہے، لہذا باپ کی طرح اس کو بھی وصی مقرر کرنے کا حق ہوگا، اس مسئلہ میں حنفیہ کی موافقت مالکیہ نے کی ہے، البتہ مالکیہ نے وصی کے لئے دوسرے کو وصی بنانے کے حق میں یہ قید لگائی ہے کہ باپ نے اسے دوسرے کو وصی مقرر کرنے سے منع نہ کیا ہو، پس اگر باپ نے دوسرے کو وصی مقرر کرنے سے اسے منع کردیا ہو مثلاً اس سے کہا ہو: میں نے تم کو اپنی اولاد کا وصی بنادیا لیکن تم کو وصی مقرر کرنے کا حق نہیں، تو اس کے لئے وصی مقرر کرنا ناجائز ہوگا (۳)۔

حنابلہ کا قول اور شافعیہ کے یہاں اظہر یہ ہے کہ وصی کو حق نہیں کہ دوسرے کو وصی بنائے إلا یہ کہ اسے دوسرے کو وصی بنانے کا اختیار دیا گیا ہو، اس لئے کہ وصی موصی کی طرف سے نیابت کے طور پر تصرف کرتا ہے، لہذا دوسرے کو سپرد کرنے کا اس کو حق نہیں، إلا یہ کہ اسے

(۱) الشرح الصغیر ۴/ ۴۷۳۔

(۲) الروض المربع ۲/ ۲۴۹، المغنی ۶/ ۱۳۵۔

(۳) الشرح الصغیر وحاشیۃ الصاوی ۴/ ۴۷۳۔

اس کی اجازت حاصل ہو جیسا کہ وکیل کہ اسے اپنی وکالت والے معاملہ میں دوسرے کو وکیل بنانا جائز نہیں، إلا یہ کہ مؤکل اس کو اجازت دے، لہذا وصی کا حکم بھی ایسا ہی ہوگا (۱)۔

اگر باپ یا دادا یا ان کے وصی نے کسی کو وصی مقرر نہیں کیا تو قاضی کو اختیار رہے کہ اپنی جانب سے کسی کو وصی مقرر کردے، اس پر فقہاء کا اتفاق ہے، اس لئے کہ قاضی اس شخص کا ولی ہے جس کا کوئی ولی نہ ہو جیسا کہ حدیث صحیح میں وارد ہے: "السلطان ولي من لا ولي له" (۲) (سلطان اس شخص کا ولی ہے جس کا کوئی ولی نہ ہو)۔ قاضی ان نا تواں لوگوں کے امور کا بذاتِ خود ذمہ دار نہیں ہوگا، بلکہ ان کے امور اپنی طرف سے مقرر کردہ اوصیاء کے سپرد کردے گا (۳)۔

حنفیہ (۴) شافعیہ (۵) اور حنابلہ (۶) کے نزدیک ماں کو اولاد کے لئے وصی مقرر کرنے کا حق نہیں، اس لئے کہ اس کو اپنی اولاد پر اپنی زندگی میں ولایت حاصل نہیں، لہذا اپنی وفات کی صورت میں اپنی طرف سے خلیفہ مقرر کرنے کا بھی اس کو حق نہیں ہوگا۔

مالکیہ نے کہا: ماں کو اپنی اولاد کے لئے وصی بنانے کا حق ہے، اگر یہ تین شرائط پائی جائیں:

(۱) مغنی المحتاج ۳/ ۷۶، الروض المربع ۲/ ۲۴۹، المغنی لابن قدامہ ۶/ ۱۴۲۔

(۲) حدیث: "السلطان ولي من لا ولي له" کی روایت ترمذی (۳/ ۴۰۸ طبع الحلبی) اور حاکم (۲/ ۱۶۸ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے اور حاکم نے اس کو صحیح کہا ہے اور ذہبی نے اس سے اتفاق کیا ہے۔

(۳) الشرح الصغیر ۴/ ۴۷۳، الشرح الکبیر مع حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۴۰۴، الإقناع ۴/ ۵۳، المنہاج وشرح الجلال ۳/ ۱۰۴، المغنی لابن قدامہ ۶/ ۱۴۰، ۱۴۱، حاشیہ ابن عابدین ۶/ ۴۲۲۔

(۴) حاشیہ ابن عابدین ۶/ ۷۱۴۔

(۵) مغنی المحتاج ۳/ ۷۶، الإقناع ۴/ ۳۳۔

(۶) الروض المربع ۲/ ۲۴۹، منار السبیل فی شرح الدلیل ۲/ ۷۴۔

(۱) اولاد کا مال ماں کی طرف سے ان کو وراثت میں ملا ہو، لہذا اگر ماں کی طرف سے وراثت میں نہ ملا ہوتو اس مال میں اس کو وصی مقرر کرنے کا حق نہ ہوگا۔

(۲) اس کی طرف سے وراثت میں ملا ہوا مال تھوڑا ہو، لہذا اگر زیادہ ہوگا تو اس کو وصی بنانے کا حق نہ ہوگا، اور مال کے تھوڑا یا زیادہ ہونے کے بارے میں اعتبار عرف کا ہے، جس کو عام لوگوں کے عرف میں زیادہ مانا جاتا ہے وہ زیادہ ہوگا، اور جس کو ان کے عرف میں تھوڑا مانا جاتا ہے وہ تھوڑا ہوگا۔

(۳) اولاد کا باپ نہ ہو یا باپ یا قاضی کی طرف سے مقرر کردہ وصی نہ ہو، اگر ان میں سے کوئی بھی ہوگا تو ماں کو وصی بنانے کا حق نہیں ہے[۱]۔

کن لوگوں پر وصی بنایا جائے گا؟

۱۰- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ وصایت نابالغ بچوں اور ان لوگوں کے لئے ہے جو ان کے حکم میں ہیں یعنی مجنون ومعتوہ کی دونوں اقسام، اس لئے کہ انہیں کسی ایسے شخص کی ضرورت ہے جو تعلیم وتربیت اور تزویج (اگر ان کو اس کی ضرورت ہو) کے امور کی دیکھ ریکھ کرے، اور اگر ان کے پاس مال ہوتو انہیں ایسے شخص کی ضرورت ہے جو اس کی حفاظت وصیانت اور اس کی سرمایہ کاری کرے[۲]۔

شرائط وصی:

۱۱- فقہاء نے موصی إلیہ میں کچھ شرائط رکھی ہیں جن کے بغیر وصی

(۱) الشرح الصغیر ۴/ ۴۷۴۔
(۲) حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۱۲، ۳، ۶/ ۷۱۴، الشرح الصغیر ۴/ ۴۷۴، شرح الجلال المحلی وقلیوبی ۳/ ۱۷۷، مغنی المحتاج ۳/ ۷۳، المغنی لابن قدامہ ۶/ ۱۳۵، منار السبیل شرح الدلیل ۲/ ۷۴۔

بنانا صحیح نہیں ہے، ان شرائط میں سے کچھ فقہاء کے مابین اتفاقی اور کچھ مختلف فیہ ہیں:

جن شرائط پر فقہاء کا اتفاق ہے وہ یہ ہیں:

(۱) عقل اور تمیز: لہذا مجنون، معتوہ اور صبی غیر ممیز کو وصی مقرر کرنا درست نہیں، اس لئے کہ ان میں سے کسی کو بھی خود اپنی جان ومال پر ولایت حاصل نہیں، تو دوسرے کے معاملات میں تصرف کا ان کو بدرجہ اولی حق حاصل نہ ہوگا۔

(۲) اسلام: اگر موصی علیہ (جس کے لئے وصی مقرر کیا گیا ہے) مسلمان ہو، اس لئے کہ وصایت ولایت ہے اور غیر مسلم کے لئے مسلمان پر کوئی ولایت نہیں ہے، کیونکہ فرمانِ باری ہے: "وَلَنْ يَّجْعَلَ اللّٰهُ لِلْكَافِرِيْنَ عَلَى الْمُؤْمِنِيْنَ سَبِيْلاً"[۱] (اور اللہ کافروں کا ہرگز مومنوں پر غلبہ نہ ہونے دے گا)۔

نیز فرمانِ باری ہے: "وَ الْمُؤْمِنُوْنَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُم أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ"[۲] (اور ایمان والے اور ایمان والیاں ایک دوسرے کے (دینی) رفیق ہیں)، نیز اس لئے کہ دین کی یکسانیت ہم مذہب پر عنایت اور گہری نگرانی کا باعث ہے، جیسا کہ دینی اختلاف اکثر غیر دین والے کے مفادات پر توجہ نہ دینے کا سبب ہوتا ہے۔

(۳) موصی إلیہ میں وصیت کو انجام دینے اور اس میں حسن تصرف پر قدرت کا ہونا، لہذا اگر وہ اس کے انجام دینے سے عاجز ہو، خواہ مرض یا بڑھاپے کے سبب یا کسی اور وجہ سے تو اس کو وصی مقرر کرنا درست نہیں، کیونکہ اس طرح کے شخص کو وصی مقرر کرنے سے کسی مفاد کی امید نہیں ہے۔

مختلف فیہ شرائط یہ ہیں:

(۱) بلوغ: یہ مالکیہ وشافعیہ کے یہاں موصی إلیہ میں شرط

(۱) سورۂ نساء/ ۱۴۱۔
(۲) سورۂ توبہ/ ۷۱۔

ہے[1]، حنابلہ کے یہاں صحیح یہی ہے[2] لہذا صبی ممیز کو وصی مقرر کرنا درست نہیں، اس لئے کہ نابالغ کو اپنی ذات یا اپنے مال پر ولایت حاصل نہیں ہوتی، لہذا اسے دوسرے کی ذات اور مال پر ولایت حاصل نہ ہوگی، جیسا کہ صبی غیر ممیز اور مجنون کا حکم ہے۔

حنفیہ نے کہا: موصی إلیہ کا بالغ ہونا اس کو وصی مقرر کرنے کے صحیح ہونے کی شرط نہیں ہے، بلکہ حنفیہ کے نزدیک تمیز شرط ہے[3]، لہذا اگر باپ یا دادا صبی عاقل کو وصی مقرر کریں تو حنفیہ کے نزدیک اس کو وصی مقرر کرنا درست ہے، اور قاضی اس کو وصایت سے خارج کرکے اس کی جگہ دوسرے وصی کو مقرر کرسکتا ہے، اس لئے کہ بچہ تصرف کرنے کا طریقہ نہیں جانتا، لیکن اگر خارج کرنے سے قبل وہ تصرف کردے تو ایک قول کے مطابق اس کا تصرف نافذ ہوگا، اور دوسرا قول عدم نفاذ کا ہے اور یہی صحیح ہے، اس لئے کہ اس کی ذمہ داری اس پر عائد ولازم کرنا ممکن نہیں ہے۔

''قاضی'' نے امام احمد کے مذہب میں صبی عاقل کو وصی مقرر کرنے کے صحیح ہونے کے بارے میں ایک قول نقل کیا ہے، اس لئے کہ امام احمد نے صبی عاقل کی وکالت کے صحیح ہونے کی صراحت کی ہے، لہذا ایسا مانا جائے گا کہ وہ دس سال سے زیادہ کا ہو چکا ہے[4]۔

(۴) عدالت: اس سے مراد دینی استقامت ہے۔ اور دینی استقامت دینی واجبات کی ادائیگی اور کسی بھی کبیرہ مثلاً زنا کاری، شراب نوشی وغیرہ کے عدم ارتکاب سے وجود میں آتی ہے۔ شافعیہ کا مذہب اور امام احمد سے ایک روایت یہ ہے کہ غیر عادل (یعنی فاسق) کو وصی مقرر کرنا درست نہیں، اس لئے کہ وصایت ولایت اور ائتمان

(۱) الشرح الکبیر ۴؍۴۰۲، الشرح الصغیر ۴؍۵۴۷، مغنی المحتاج ۳؍۷۴۔
(۲) المغنی ۶؍۱۳۷۔
(۳) حاشیہ ابن عابدین ۶؍۷۰۲۔
(۴) المغنی ۶؍۱۳۷۔

(امین سمجھنا) ہے اور فاسق میں ولایت اور ائتمان نہیں[1]۔

حنفیہ نے کہا: عدالت موصی إلیہ میں شرط نہیں، لہذا ان کے نزدیک فاسق کو وصی مقرر کرنا درست ہے اگر وہ بہتر تصرف کرسکے، اور اس کی خیانت کا اندیشہ نہ ہو[2]، اس مسئلہ میں حنفیہ کے ہم رائے مالکیہ ہیں، چنانچہ انہوں نے کہا: عدالت سے مراد (جو وصی میں شرط ہے) جس کام کو شروع کررہا ہے اور انجام دے رہا ہے اس میں امانت اور رضامندی ہے، اس طرح کہ بہتر تصرف کرنے والا اور صبی کے مال کی حفاظت کرنے والا ہو اور اس میں مصلحت کے مطابق تصرف کرے[3]۔

امام احمد سے ایسی روایت ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ فاسق کو وصی مقرر کرنا صحیح ہے، کیونکہ انہوں نے ابن منصور کی روایت میں فرمایا: اگر وہ (یعنی وصی) متہم ہو تو وصیت اس کے ہاتھ سے نہیں نکلے گی، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کو وصی مقرر کرنا درست ہے، البتہ حاکم اس کے ساتھ ایک امانت دار کو شامل کردے گا[4]۔

رہا ذکورت (مرد ہونا) تو وصی میں شرط نہیں ہے، چنانچہ باتفاقِ فقہاء عورت کو وصی مقرر کرنا درست ہے، روایت میں ہے کہ حضرت عمرؓ نے اپنی صاحب زادی حضرت حفصہ کو وصی مقرر کیا، نیز اس لئے کہ عورت مرد کی طرح گواہی دینے کی اہل ہے، لہذا مرد ہی کی طرح وہ وصایت کی بھی اہل ہوگی[5]۔

موصی إلیہ میں شرائط پائے جانے کے لئے معتبر وقت:

۱۴ – موصی إلیہ میں مطلوبہ شرائط کے پائے جانے کے لئے معتبر وقت کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے، چنانچہ شافعیہ کے یہاں

(۱) مغنی المحتاج ۳؍۷۴، المغنی ۶؍۱۳۸۔
(۲) الدر وحاشیہ ابن عابدین ۶؍۷۰۰۔
(۳) الشرح الکبیر وحاشیۃ الدسوقی ۴؍۴۰۲، الشرح الصغیر وحاشیۃ الصاوی ۴؍۵۴۷۔
(۴) المغنی ۶؍۱۳۸۔
(۵) مغنی المحتاج ۳؍۷۵، الشرح الکبیر وحاشیۃ الدسوقی ۴؍۴۰۲، المغنی ۶؍۱۳۷۔

اصح اور حنابلہ کے یہاں ایک قول یہ ہے کہ موصی إلیہ میں شرائط کے وجود اور عدم وجود کے لئے معتبر وقت موصی کی وفات کا وقت ہے، اس لئے کہ قبولیت کے معتبر ہونے اور ایصاء کے نافذ کرنے کا وقت یہی ہے، لہذا وہی وقت معتبر ہوگا، دوسرا وقت نہیں، اس بنیاد پر اگر کل یا بعض شرائط وصی مقرر کرنے کے وقت نہ ہوں اور موت کے وقت موجود ہوں تو وصی بنانا درست ہے، اور اگر وصی بنانے کے وقت تمام شرائط موجود ہوں، پھر موت کے وقت کل یا بعض باقی نہ رہیں تو وصی بنانا درست نہیں رہے گا۔

یہی رائے حنفیہ ومالکیہ کی بھی ہے اگر چہ اس کی صراحت ان کی کتابوں میں جنہیں ہم نے دیکھا ہے، نہیں ملی۔ اس کی بنیاد اس شرط کے بارے میں ان کے اس قول پر ہے کہ جس کے حق میں مال کی وصیت کی جائے وہ موصی کا وارث نہ ہو، چنانچہ انہوں نے صراحت کی ہے کہ اس شرط کے پائے جانے یا نہ پائے جانے کے لئے معتبر وقت موصی کی وفات کا وقت ہے، وصیت کا وقت نہیں [1]۔

اس سے واضح طور پر معلوم ہوتا ہے کہ موت کا وقت ہی ان کے نزدیک بھی ان شرائط میں معتبر ہے جن کا موصی إلیہ میں پایا جانا وصی بنانے کے صحیح ہونے کے لئے واجب وضروری ہے۔

حنابلہ کے یہاں دوسرا قول اور شافعیہ کے یہاں اصح کے بالمقابل یہ ہے کہ ان شرائط کے وجود وعدم وجود کے لئے معتبر وقت وصی مقرر کرنے کا وقت اور موصی کی وفات کا وقت دونوں ایک ساتھ ہیں۔ وصی مقرر کرنے کے وقت ان شرائط کے وجود کے اعتبار کی وجہ یہ ہے کہ یہ عقد ایصاء کے صحیح ہونے کی شرائط ہیں، لہذا تمام عقود کی طرح ان کا وجود عقد ایصاء کے وجود کی حالت میں معتبر ہے۔

موت کے وقت ان کے وجود کے اعتبار کی وجہ یہ ہے کہ موصی الیہ

(۱) الدر وحاشیہ ابن عابدین ۶/ ۶۴۹، الشرح الکبیر وحاشیۃ الدسوقی ۴/ ۳۸۹، الشرح الصغیر وحاشیۃ الصاوی ۴/ ۶۹ ۳۔

موصی کی موت کے بعد ہی تصرف کرتا ہے، اس لئے موت کے وقت ان شرائط کے وجود کا اعتبار ہے جیسا کہ اگر اس کے لئے کچھ مال کی وصیت کی جائے [1]۔

وصی کا اختیار:

۱۴ - وصی کا اختیار ایصاء کے عام وخاص ہونے کے اعتبار ہی سے ہوتا ہے، لہذا اگر ایصاء کسی چیز کے ساتھ خاص ہو مثلاً دیون کی ادائیگی اور ان کا مطالبہ یا ودیعتوں کو واپس کرنا اور واپس لینا، یا اطفال اور ان کے حکم کے تحت آنے والوں کے امور کی دیکھ ریکھ، تو وصی کا اختیار جس چیز کے لئے اس کو وصی بنایا گیا ہے اسی میں محدود ہوگا، اس سے تجاوز نہیں کرے گا، اور اگر ایصاء عام ہو مثلاً موصی کہے: میں نے اپنے تمام امور میں فلاں کو وصی مقرر کردیا تو وصی کے اختیار میں تمام تصرفات داخل ہوں گے، مثلاً دیون کی ادائیگی، ان کا مطالبہ، ودیعتوں کو واپس کرنا اور ان کو واپس لینا، بچوں کے اموال کی حفاظت اور ان میں تصرف کرنا، اور شادی کی ضرورت مند اولاد کی شادی کرنا۔ یہ مالکیہ، شافعیہ، حنابلہ اور حنفیہ میں امام ابو یوسف اور امام محمد کے نزدیک ہے۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ وصی وکیل کی طرح موصی کی طرف سے اجازت کی وجہ سے تصرف کرتا ہے، لہذا اجازت اگر خاص ہو تو اس کا اختیار ماذون فیہ (یعنی جس کی اجازت دی گئی ہے) میں محدود ہوگا، اور اگر اجازت عام ہو تو اختیار بھی عام ہوگا، شافعیہ نے اس سے صغیر اور صغیرہ کی شادی کرانے کو مستثنی کرتے ہوئے کہا: ان دونوں کی شادی کرانے کے لئے وصی مقرر کرنا درست نہیں، کیونکہ صغیر وصغیرہ کی شادی صرف باپ یا دادا ہی کرا سکتے ہیں، نیز اس لئے کہ وصی کو ان کے نسب ورشتہ

(۱) المغنی ۶/ ۱۳۹، منار السبیل شرح الدلیل ۲/ ۴۶، مغنی المحتاج ۳/ ۷۴، ۷۶، شرح الجلال وحاشیۃ القلیوبی ۳/ ۱۷۸، الإقناع ۴/ ۳۳۔

میں کسی دَنی (ذلیل) کے داخل ہونے سے عار محسوس نہ ہوگا[1]۔

امام ابوحنیفہؒ نے کہا (اور یہی مذہب میں مفتی بہ ہے) کہ باپ کی طرف سے وصی مقرر کرنا عام ہوگا، اور وہ کسی نوعیت یا مکان یا زمان کے ساتھ تخصیص کے قابل نہیں ہے، اس لئے کہ وصی باپ کے قائم مقام ہے اور باپ کی ولایت عام ہے، تو اس کے نائب کی ولایت بھی عام ہوگی، نیز اس لئے کہ اگر ایسا نہ ہوتو ہمیں کسی اور کو وصی مقرر کرنے کی ضرورت ہوگی، اور موصی نے اس کو اپنے بعض امور میں وصی بنانا پسند کیا ہے تو تمام امور میں اس کو وصی بنادینا دوسرے کو وصی بنانے سے بہتر ہے، اس لئے کہ بعض امور میں اس کے تصرف سے وہ راضی ہے، اور دوسرے کے تصرف سے کسی بھی چیز میں اس کی رضامندی نہیں، لہذا اگر باپ نے اپنا تہائی مال وجوہِ خیر میں تقسیم کرنے کے لئے کسی کو وصی مقرر کیا تو وہ اس کی اولاد اور ترکہ کے لئے ایک عام وصی ہوگا، اور اگر کسی شخص کو اپنے دین کی ادائیگی کے لئے اور کسی دوسرے کو اپنی وصیت کی تنفیذ کے لئے وصی مقرر کیا تو یہ دونوں ہر چیز میں وصی ہوں گے، یہ امام ابوحنیفہ کے نزدیک ہے[2]۔

وصی کے عقود اور تصرفات کا حکم:

۱۴ - وصی کے عقود اور تصرفات کے بارے میں عام ضابطہ یہ ہے کہ وصی اپنے تصرف میں ان لوگوں پر توجہ دینے اور ان کی مصلحت کا پابند ہے جو اس کی وصایت کے تحت ہیں، لہذا وصی کو ایسے تصرفات کے انجام دینے کا اختیار نہیں جو ضرر محض ہیں مثلاً ہبہ یا صدقہ، یا غبنِ فاحش کے ساتھ بیع وشراء۔ اگر وصی اس طرح کا کوئی تصرف کرتا ہے تو اس کا تصرف باطل ہوگا، کسی کی طرف سے بھی اجازت دینے کے قابل نہیں ہے۔ اور وصی کو ایسے تصرفات کرنے کا اختیار ہے جو نفع محض ہیں مثلاً ہبہ، صدقہ، وصیت، وقف اور مال کے لئے کفالت قبول کرنا، اسی طرح وہ تصرفات بھی ہیں جو نفع وضرر کے درمیان دائر ہیں مثلاً بیع، شراء، اِجارہ، استئجار، تقسیم اور شرکت وصی ان کو انجام دے سکتا ہے اِلا یہ کہ ان پر کھلا ہوا ضرر مرتب ہو تو درست نہ ہوں گے۔

وصی کے عقود اور تصرفات کے بارے میں یہ مجمل گفتگو ہے، اس سلسلہ میں تفصیلی گفتگو حسب ذیل ہے:

الف - وصی کے لئے جائز ہے کہ اپنے زیرِ وصایت افراد کے اموال میں سے فروخت کرے اور ان کے لئے خریدے، بشرطیکہ بیع یا شراء قیمتِ مثل یا غبنِ یسیر (معمولی) سے ہو، اور غبنِ یسیر وہ نقصان ہے جس کو عادتاً لوگ برداشت کرتے ہیں، اس کے جواز کی وجہ یہ ہے مالی معاملات میں غبن یسیر ہونا ضروری ہے۔ اگر اس میں درگزر سے کام نہیں لیا جائے گا تو اس کے نتیجہ میں تصرفات کا دروازہ بند ہوجائے گا۔

ہاں اگر بیع یا شراء غبن فاحش سے ہو اور غبن فاحش وہ نقصان ہے جس کو عادتاً لوگ برداشت نہیں کرتے ہیں تو عقد درست نہیں ہوگا۔

یہ اس صورت میں ہے جب کہ مبیع منقول ہو، لیکن اگر مبیع غیر منقولہ جائداد ہو تو وصی کا اس کو فروخت کرنا جائز نہیں اِلا یہ کہ کوئی شرعی جواز ہو، اس لئے کہ غیر منقولہ جائداد بذاتِ خود محفوظ ہے، لہذا اس کو فروخت کرنے کی ضرورت نہیں اِلا یہ کہ کوئی شرعی جواز پایا جائے مثلاً یہ کہ غیر منقولہ جائداد کا فروخت کرنا اس کے باقی رکھنے سے بہتر ہو، جس کے حالات حسب ذیل ہیں:

(ا) کوئی شخص اس جائداد کو اس کی دوگنی یا اس سے زیادہ قیمت میں خریدنا چاہے تو اس حالت میں وصی ثمن کے ذریعہ فروخت شدہ

(۱) الشرح الکبیر ۴/۴۰۱، الشرح الصغیر ۴/۴۷۳، شرح جلال الدین المحلی ۳/۱۷۹، مغنی المحتاج ۳/۷۶، المغنی لابن قدامہ ۶/۱۳۶، منار السبیل شرح الدلیل ۲/۴۸، الدر وحاشیہ ابن عابدین ۶/۴۲۲، ۴۲۳۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۶/۴۳۷، الاختیار لتعلیل المختار ۵/۶۹۔

جائداد سے زیادہ اور نفع بخش جائداد خرید سکتا ہے۔

(۲) جائداد کا ٹیکس اور اس کی حفاظت یا کاشت کے مصارف اس کی آمدنی سے زائد ہوں۔

(۳) صغار اور ان کے حکم کے تحت آنے والے کو نفقہ کی ضرورت ہو اور اس کے انتظام کی شکل صرف یہی ہو کہ ان کی مملوکہ جائداد فروخت کردی جائے، تو وصی کے لئے جائز ہے کہ اس میں اتنی مقدار فروخت کردے جو ان پر خرچ کرنے کے لئے کافی ہو[1]۔

یہی حکم باپ یا دادا کے وصی کا اپنے مال کو، موصی علیہم کے لئے فروخت کرنے یا ان کا مال اپنے لئے خریدنے کا ہے کہ ایسا کرنا جائز نہیں اِلا یہ کہ بیع وشراء میں موصی علیہم کا کھلا ہوا نفع ہو، مثلاً جائداد ان کے لئے نصف قیمت میں فروخت کرے، اور ان سے جائداد اس کی دوگنی قیمت میں خریدے، اور جائداد کے علاوہ میں یہ ہے کہ پندرہ کے برابر کی چیز کو ان کے لئے دس کے بدلہ فروخت کرے اور دس کے برابر کی چیز کو ان سے پندرہ میں خریدے۔ یہ حنفیہ کے مذہب میں مفتی بہ قول کے مطابق ہے، اور یہی امام ابوحنیفہ کی رائے ہے[2] جب کہ ائمہ ثلاثہ ومحمد کا قول[3] اور ابو یوسف سے اظہر روایت یہ ہے کہ وصی کے لئے علی الاطلاق موصی علیہم کا کوئی مال فروخت کرنا یا خریدنا جائز نہیں، اس لئے کہ اس میں پوری شفقت نہیں جو اس کو اپنے زیر وصایت افراد کی مصلحت پر اپنی ذاتی مصلحت کو ترجیح دینے والا بنادے گا، نیز اس لئے کہ وہ اس تصرف میں متہم ہے۔

مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ اگر وصی موصی علیہم کے مال میں سے کوئی چیز اپنے لئے خریدے تو حاکم اس پر غور کرے گا اگر اس کے خریدنے میں مصلحت پائے گا، مثلاً مبیع کو اس کی صحیح قیمت میں خریدا ہے تو اس کو نافذ کردے گا اور اگر اس میں کوئی مصلحت نہ دیکھے گا تو اس کو رد کردے گا۔

وصی کو اختیار ہے کہ قرض دار سے قرض کا مطالبہ کرے اور وہ فوری واجب الادا دین کے مطالبہ میں تاخیر بھی کرسکتا ہے اگر تاخیر کرنے میں مصلحت نظر آئے[1]۔

ب - وصی کو اختیار ہے کہ زیر وصایت افراد کا مال کسی کو شرعی طور پر سرمایہ کاری کرنے کے لئے دے مثلاً مضاربت اور مشارکت وغیرہ جس میں ان لوگوں کے لئے بہتری اور نفع ہو۔

اسی طرح اس کو یہ بھی اختیار ہے کہ ان کے مال میں ذاتی طور پر جزوی نفع کے عوض تجارت کرے۔ یہ حنفیہ کے نزدیک ہے، جب کہ مالکیہ نے کہا: مکروہ ہے کہ وصی زیر وصایت افراد کے مال کی جزوی نفع کے عوض سرمایہ کاری کرے، تاکہ وہ اپنی طرف داری نہ کرسکے، لیکن اگر مفت سرمایہ کاری کرے تو مکروہ نہیں بلکہ یہ نیکی ہے جس کا مقصد رضائے الٰہی ہے[2]، اور حنابلہ نے کہا: اگر وصی بذاتِ خود مال میں تجارت کرے تو صحیح قول کے مطابق سارا نفع یتیم کو ملے[3]۔

صغار اور جو ان کے حکم میں ہیں، ان کے مال میں سرمایہ کاری شافعیہ کے نزدیک وصی پر واجب ہے، اس لئے کہ حضرت عمرؓ نے فرمایا: ''ابتغوا في أموال اليتامىٰ لا تأكله الصدقة"[4] (یتیموں کے اموال میں تجارت کرو، کہیں ان کو صدقہ نہ کھا جائے)، اور یہ حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک مندوب یا مستحب ہے، اس

---

(۱) تبیین الحقائق ۶/ ۲۱۱، ۲۱۳، الاختیار لتعلیل المختار ۵/ ۶۸، الدر المختار وحاشیہ ابن عابدین ۶/ ۷۱۱، المنہاج وشرح الجلال ۳/ ۳۰۵، المغنی ۴/ ۲۴۱۔

(۲) تبیین الحقائق ۶/ ۲۱۴، الاختیار ۵/ ۶۸۔

(۳) الشرح الکبیر ۴/ ۴۰۵، المغنی ۵/ ۱۰۹، قلیوبی ۳/ ۳۰۵۔

---

(۱) حاشیۃ الشلبی ۶/ ۲۱۴، الدر وحاشیہ ابن عابدین ۶/ ۷۲۰۔

(۲) الشرح الکبیر ۴/ ۴۰۵۔

(۳) المغنی ۴/ ۲۴۰۔

(۴) حضرت عمر کا اثر "ابتغوا في أموال اليتامى......" کی روایت بیہقی (۴/ ۱۰۷ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے اور بیہقی نے کہا: اس کی اسناد صحیح ہے۔

لئے کہ اس میں ارباب مال کے لئے خیر اورنفع ہے، اورشریعت ہر ایسا کام کرنے کی ترغیب دیتی ہے جس میں لوگوں کا فائدہ ہے، وجوب کی کوئی دلیل نہیں، اورحضرت عمر کے قول میں تجارت کرنے کا حکم ندب پرمحمول ہے جیسا کہ ابن رشد نے کہا[1]۔

ج - وصی کو اختیار ہے کہ صغار اور جو ان کے حکم میں ہیں ان پر مال کی کمی وبیشی کے لحاظ سے دستور کے مطابق خرچ کرے، لہذا مال کثیر والے کو اس جیسے کے نفقہ سے کم کرکے اس پر تنگی نہیں کرے گا، اور مالِ قلیل والے کو اس جیسے کے نفقہ سے زیادہ دے کرفراوانی نہیں کرے گا۔

وصی کو اختیار ہے کہ ایک ماہ کے لئے ضروری نفقہ ان کو یا ان لوگوں کو دے دے جن کی پرورش میں یہ ہیں، اگر اسے معلوم ہو کہ وہ اس کو برباد نہیں کریں گے، لیکن اگر اس کے اِتلاف کا اندیشہ ہو تو ہر روز حسب ضرورت ان کو دے۔

حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ وصی نے یتیم اور یتیمہ کے درمیان شادی کرانے میں اور ان کے علاوہ خاطب (پیغامِ نکاح دینے والا) اورخطیبہ (جس عورت کو پیغام نکاح دیا گیا) کی خلعت وپوشاک میں، عادت کے مطابق ضیافتوں میں، عمومی ہدایا میں، عیدوں میں (اگرچہ غیرضروری ہو)، اقارب اور پڑوسیوں کے لئے اس کے ختنہ کی ضیافت کرنے میں جو کچھ خرچ کیا ہے اس کا ضامن نہیں ہوگا بشرطیکہ اسراف نہ کیا ہو، یہی حکم اس کے اتالیق اور اس شخص کا ہے جس کے پاس بچے رہتے ہوں اور اگر اسراف کرے گا تو اسراف کا ضمان دے گا[2]۔

---

(۱) الشرح الکبیر وحاشیۃ الدسوقی ۳۰۵/۴، حاشیۃ الشلبی ۲۱۳/۶، المغنی ۲۴۰/۴، حاشیہ قلیوبی ۳۰۴/۲، جواہر الاکلیل ص ۲۷۶۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۴۲۵/۶۔

اسی طرح حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ وصی یتیم کے لئے تعلیم قرآن اور ادب وتربیت کی خاطر ضروریات پر خرچ کرے، اگر یتیم اس کا اہل ہو، اور وصی اپنے تصرف پر ماجور ہوگا، لیکن اگر یتیم اس تعلیم کا اہل نہ ہو تو کوشش کرکے اتنی تعلیم دے دے کہ وہ نماز میں پڑھ سکے[1]، اور المغنی میں ہے[2]: وصی کے لئے جائز ہے کہ بچہ کو مکتب میں داخل کردے تاکہ لکھنا پڑھنا سیکھے، اور اس میں قاضی کی اجازت کی ضرورت نہیں ہے۔ اسی طرح جائز ہے کہ اس کو کسی صنعت وحرفت میں لگادے اگر اس کی مصلحت اسی میں ہو۔

د- وصی کو اختیار ہے کہ زیر وصایت افراد کے دین کا ''حوالہ'' کردے اگر محال علیہ اصلی قرض دار کے مقابلہ میں خوش حال ہو، لیکن اگر اس سے بھی زیادہ تنگ دست ہو تو جائز نہیں۔ اس لئے کہ اس کی ولایت توجہ وعنایت کے ساتھ مقید ہے اور یہ کوئی عنایت نہیں کہ نہایت تنگ دست پر ''حوالہ'' قبول کرلے[3]۔

ھ- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ وصی کے لئے جائز نہیں کہ صغیر اور جو اس کے حکم میں ہے اس کے مال میں سے کچھ ہبہ کرے یا صدقہ کرے یا اس کی طرف سے کسی چیز کی وصیت کرے، اس لئے کہ ان تصرفات میں ضرر محض ہے، لہذا وصی یا ولی اگرچہ باپ ہو ان کا مالک نہ ہوگا۔

و- اسی طرح اس کے لئے ناجائز ہے کہ صغیر وغیرہ کا مال دوسرے کو قرض دے یا اپنے لئے اسے قرض کے طور پر لے، اس لئے کہ قرض دینے میں مال کو سرمایہ کاری سے روکنا ہے، حالانکہ وصی کو بقدر امکان مال بڑھانے کا حکم ہے، یہ حنفیہ ومالکیہ کے نزدیک ہے[4]، اور شافعیہ نے کہا: قاضی کی اجازت کے بغیر بلاضرورت

---

(۱) الدر وحاشیہ ابن عابدین ۴۲۵/۶۔

(۲) المغنی ۲۴۳/۴۔

(۳) تبیین الحقائق ۲۱۱/۶۔

(۴) حاشیہ ابن عابدین ۴۱۲/۶، حاشیۃ الدسوقی ۴۰۵/۴۔

قرض دینا نا جائز ہے [۱]، حنابلہ نے قرض دینے کے عدم جواز کو اس صورت کے ساتھ مقید کیا ہے کہ اس میں یتیم کے لئے کوئی خیر نہ ہو، لہذا جب تک وصی کے لئے اس میں تجارت کرنے یا جائداد جس میں یتیم کے لئے خیر ہو، حاصل کرنا ممکن ہو قرض نہ دے، اور اگر یہ ممکن نہ ہو اور قرض دینے میں یتیم کا فائدہ ہو تو جائز ہے، مثلاً یتیم کے پاس مال ہو وہ اس کو دوسرے شہر لے جانا چاہے، تو کسی ایسے شخص کو قرض دے دے جو اس کو اس کے عوض دوسرے شہر میں ادا کرے گا، جس کا مقصد مال کو دوران نقل ضائع ہونے سے بچانا ہے یا مال کے ہلاک ہونے مثلاً لٹ جانے یا غرق ہونے وغیرہ کا اندیشہ ہو، یا ایسی چیز ہو جو طویل مدت گزرنے سے تلف ہو جاتی ہے یا اس جنس کی نئی چیز پرانی سے افضل ہو مثلاً گیہوں، اور اگر اس میں کوئی فائدہ نہ ہو، محض قرض لینے والے کو فائدہ دینا اور اس کی ضرورت پوری کرنا ہو تو یہ نا جائز ہے [۲]۔

وصی کا نگراں اور اس کی ذمہ داری:

۱۵- وصی کا نگراں: وہ شخص ہے جس کو موصی یا قاضی وصایت سے متعلق وصی کے اعمال اور تصرفات کی نگرانی کے لئے مقرر کرتا ہے۔ ان اعمال وتصرفات کے انجام دینے میں وہ وصی کے ساتھ شریک نہیں رہتا اور اس کا مقصد مکمل طریقہ پر وصی کا اپنے کام کو انجام دینے کی ضمانت ہے۔ اس شخص کا یہ نام رکھنا حنفیہ ومالکیہ کی اصطلاح ہے [۳]، مالکیہ بھی اور شافعیہ اس کو "مشرف" کہتے ہیں [۴] جب کہ حنابلہ اس کا نام: "امین" رکھتے ہیں [۵]۔

مشرف (نگراں) کی ذمہ داری ہے کہ وہ صغار اور جوان کے حکم میں ہیں ان کے مال کے نظم ونسق اور اس میں وصی کے تصرفات پر نظر رکھے، اور وصی کا فرض ہے کہ اپنے نظم ونسق اور تصرفات کے بارے میں مشرف کی طرف سے مطلوبہ تمام وضاحتوں کا جواب دے، تاکہ وہ اپنی اس ذمہ داری کو انجام دے سکے جس کے لئے اس کو مقرر کیا گیا ہے، اور مشرف کو نظم ونسق میں شرکت یا انفرادی طور پر کوئی تصرف کرنے کا حق نہیں ہے۔ اور اگر وصی کی جگہ خالی ہو جائے تو اس کی ذمہ داری ہے کہ صغیر کے مال پر نگاہ رکھے اور اس کی حفاظت کرے تا آنکہ کوئی نیا وصی مقرر ہو جائے۔

اوصیاء کا متعدد ہونا:

۱۶- کبھی ایک شخص کو وصی بنایا جاتا ہے اور کبھی ایک سے زائد کو، اگر ایک سے زیادہ اشخاص کو وصی بنایا گیا ہو تو اگر ایک ہی عقد میں وصی بنانا ہو مثلاً موصی نے کہا: میں نے فلاں اور فلاں کو وصی مقرر کیا، اور ان میں سے ہر ایک نے وصایت کو قبول کرلیا تو ہر ایک وصی ہوگیا۔ اسی طرح اگر ہر ایک کو الگ الگ عقد میں وصی بنایا گیا یعنی ایک شخص کو وصی مقرر کیا، پھر ایک دوسرے کو وصی مقرر کیا تو وہ دونوں وصی ہوں گے الا یہ کہ موصی کہے: میں نے پہلے کو نکال دیا یا معزول کردیا، لیکن اگر ان دونوں کو دو عقدوں میں وصیت سپرد ہوئی اور کسی ایک کو معزول نہیں کیا تو وہ دونوں وصی ہوں گے، جیسا کہ اگر ان دونوں کو یکبارگی وصی مقرر کرتا۔

اگر وصی متعدد ہوں اور موصی نے ہر ایک کے لئے اختیار کی تحدید کردی ہو یعنی کسی ایک وصی کو زمینوں کے امور کی انجام دہی کی ذمہ داری دی اور دوسرے کو دوکان یا کارخانے کے امور کی ذمہ داری اور تیسرے کو اطفال کے امور کی دیکھ ریکھ کی ذمہ داری دی، تو اس

(۱) قلیوبی ۳/ ۳۰۵۔
(۲) المغنی ۴/ ۲۴۳۔
(۳) حاشیہ ابن عابدین ۶/ ۷۰۳، حاشیۃ الصاوی ۴/ ۲۷۵۔
(۴) حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۴۰۳، مغنی المحتاج ۳/ ۷۸۔
(۵) المغنی ۶/ ۱۴۱۔

حالت میں ہر ایک کو وہی اختیار حاصل ہوگا جو اس کو دیا گیا ہے، دوسرے کونہیں۔

اسی طرح اگر ایک ہی چیز کے بارے میں دو افراد کو وصی مقرر کیا اور ان میں سے ہر ایک کو الگ الگ تصرف کرنے کا اختیار دے دیا یعنی یہ کہا کہ میں نے تم میں سے ہر ایک کو اپنے بچوں کے امور کی دیکھ ریکھ کے لئے وصی مقرر کیا، اور تم میں سے ہر ایک اکیلے تصرف کرسکتا ہے، تو ہر وصی اکیلے تصرف کرسکتا ہے، اس لئے کہ موصی نے ہر ایک کو مستقل بالذات وصی مقرر کیا ہے۔ اور یہ انفرادی طور پر اس کے تصرف کے صحیح ہونے کا متقاضی ہے۔

لیکن اگر دو اشخاص کو وصی مقرر کیا تا کہ وہ ایک ساتھ تصرف کریں تو ان میں سے کسی ایک کے لئے اکیلے تصرف کا حق نہیں، اگر ان میں سے کسی ایک نے دوسرے کے بغیر یا دوسرے کی طرف سے توکیل کے بغیر تصرف کردیا تو دوسرا شخص اس کے تصرف کو رد کرسکتا ہے، اس لئے کہ موصی نے اسے یہ اختیار نہیں دیا ہے اور اس کے اکیلے طور پر دیکھ ریکھ سے راضی نہیں، اس مسئلہ میں فقہاء کے یہاں اختلاف نہیں، لیکن صرف پہلی صورت میں اختلاف ہے اور وہ صورت یہ ہے کہ ہر ایک وصی کے لئے عمل کی تخصیص کردی ہو، تو امام ابوحنیفہ فرماتے ہیں: وصایت موصی کی طرف سے تخصیص کرنے سے خاص نہیں ہوگی، بلکہ یہ وصی موصی کی ملکیت میں وصی ہوگا، جیسا کہ وصی کے اختیار پر کلام کے ضمن میں گزرا۔

اگر وصی متعدد ہوں اور وصی بنانا مطلق ہو، کوئی تخصیص یا انفرادیا اجتماع کی قید نہ ہو یعنی مثلاً کہا: میں نے تم دونوں کو اپنے بچوں کے امور کی دیکھ ریکھ کے لئے وصی مقرر کیا تو فقہاء کی اس سلسلہ میں تین آراء ہیں: امام ابوحنیفہ ومحمد کہتے ہیں: کسی ایک وصی کے لئے اکیلے تصرف کرنے کا حق نہیں، لیکن ان دونوں حضرات نے اس سے بعض تصرفات کو مستثنیٰ کیا، اور ضرورت ومجبوری کی وجہ سے ہر ایک کے لئے اکیلے تصرف کی اجازت دی ہے، اس لئے کہ یہ ہنگامی تصرفات ہیں، ان میں تاخیر کرنے کی گنجائش نہیں یا اس لئے کہ مال کی حفاظت کے لئے یہ تصرفات لازم ہیں یا اس لئے کہ ان کے بارے میں اتفاق رائے دشوار ہے مثلاً میت کی تجہیز اور اس کے دین کی ادائیگی، معین غصب کردہ شئی کی واپسی، معین ودیعت کو لوٹانا، معین وصیت کو نافذ کرنا، صغیر کی ضروریات مثلاً کھانا اور کپڑا خریدنا، اس کے لئے ہدیہ قبول کرنا اور میت کے حق میں یا اس کے خلاف دعوے میں اس کی طرف سے پیروی کرنا وغیرہ، جن پر اجتماع دشوار ہے یا اس کی تاخیر نقصان دہ ہے۔

شافعیہ کا مذہب امام ابوحنیفہ ومحمد کے مذہب سے قریب ہے، چنانچہ انہوں نے کہا: اگر دو اشخاص کو وصی مقرر کیا اور ان میں کسی کو بھی اکیلے تصرف کرنے کا اختیار نہیں دیا، تو ان میں کوئی ایک اکیلے تصرف نہیں کرسکتا بلکہ اس کے بارے میں ان دونوں کا جمع ہونا ضروری ہے۔ یہ بچوں کے امور، ان کے اموال، غیر معین وصیتوں کی تقسیم اور ایسے دَین کی ادائیگی کے بارے میں ہے جس کی جنس کی چیز ترکہ میں موجود نہیں۔ جہاں تک معین حقوق مثلاً غصب کردہ شئی، ودائع اور وصیت شدہ معین چیزوں کی واپسی اور ایسے دین کی ادائیگی کا تعلق ہے جس کی جنس کی چیز ترکہ میں موجود ہے تو ان میں ایک اکیلے اس کو انجام دے سکتا ہے (1)۔

ان حضرات کی دلیل یہ ہے کہ وصایت کا ثبوت موصی کی طرف سے تفویض سے ہوتا ہے، لہذا اس تفویض کی صفت یعنی اجتماع کی رعایت کی جائے گی، اس لئے کہ یہ وصف مفید ہے، کیونکہ ایک شخص

---

(۱) الدر وحاشیہ ابن عابدین ۶/ ۷۰۳، ۷۰۵، تبیین الحقائق ۶/ ۲۰۸، ۲۰۹، مغنی المحتاج ۳/ ۷۷، ۷۸، حاشیہ قلیوبی ۳/ ۱۷۹۔

کی رائے دو اشخاص کی آراء کی طرح نہیں ہوسکتی۔ اور موصی ان دونوں ہی کی رائے سے راضی ہے، اس کی دلیل یہ ہے کہ اس نے ایک سے زائد کا انتخاب کیا ہے جو واضح طور پر بتاتا ہے کہ اس کا مقصد ان دونوں کی رائے کا اجتماع اور تصرفات میں دونوں کی شرکت ہے تاکہ وہ ان تصرفات کے مقابلہ میں زیادہ بہتر اور نفع بخش ہو جن کو ایک وصی اکیلے کرتا ہے، ان مستثنیٰ تصرفات میں ایک وصی کا اکیلے تصرف صرف اس لئے جائز ہے کہ یہ "ضروریات" ہیں اور ضروریات ہمیشہ مستثنیٰ ہوتی ہیں (۱)۔

مالکیہ وحنابلہ کی رائے ہے کہ دونوں میں سے کسی ایک وصی کو اکیلے تصرف کا اختیار نہیں، یہی حکم تمام اشیاء کے بارے میں ہے۔ اگر ان دونوں کا اجتماع محال ہوتو حاکم (جیسا کہ حنابلہ نے اس کی صراحت کی ہے) غائب کی جگہ پر ایک امین مقرر کرے گا۔ اس مسئلہ میں ان حضرات کی دلیل یہ ہے کہ موصی نے دیکھ ریکھ کرنے میں دونوں اوصیاء کو شریک کیا ہے، لہذا کسی ایک کو اکیلے تصرف کا اختیار نہیں ہوگا، جیسے دو وکیل کہ ان میں سے کوئی ایک دوسرے کے بغیر تصرف کرنے کا مجاز نہیں، لہذا اسی طرح دو اوصیاء کا بھی یہی حکم ہوگا (۲)۔

امام ابو یوسف نے کہا: دونوں میں سے ہر ایک وصی کو جملہ اشیاء میں اکیلے تصرف کا اختیار ہے، ان کی دلیل یہ ہے کہ وصایت ولایت کے قبیل سے ہے، اور یہ وصف شرعی ہے جس میں تجزی نہیں، لہذا ہر ایک وصی کے لئے وصایت مکمل طور پر ثابت ہوگی، جیسے دو بھائیوں کے لئے ولایتِ نکاح کہ ان میں سے ہر ایک کے لئے مکمل طور پر ثابت ہوتی ہے، اسی طرح وصایت ہر ایک وصی کے لئے مکمل طور پر ثابت

(۱) تبیین الحقائق ۶/ ۲۰۸، ۲۰۹۔

(۲) الشرح الکبیر وحاشیۃ الدسوقی ۴/ ۴۰۳، الشرح الصغیر وحاشیۃ الصاوی ۴/ ۵۷۴، المغنی ۶/ ۱۳۶۔

ہوگی، اس لئے کہ دونوں میں سے ہر ایک ولایت ہے (۱)۔

اگر ان دونوں اوصیاء میں سے کوئی ایک مرجائے جن کو اکیلے تصرف کا اختیار نہیں تو قاضی اس کی جگہ دوسرے کو مقرر کرے گا، یہ حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک ہے، اس لئے کہ جب موصی نے دو افراد کو وصی مقرر کیا تو وہ ان میں سے صرف باقی رہ جانے والے کی نگرانی سے راضی نہیں (۲)۔

مالکیہ نے کہا: اگر دونوں اوصیاء میں سے ایک وصی مرجائے اور اپنی موت سے قبل اس نے اپنے ساتھی یا کسی دوسرے کو وصی مقرر نہیں کیا تو حاکم کو اختیار ہے کہ دیکھے کہ اس میں زیادہ بہتر کیا ہے، اگر زندہ رہنے والے کو تنہا وصی رکھنا زیادہ بہتر سمجھے تو اس کے ساتھ کسی دوسرے کو وصی مقرر نہ کرے، اور اگر اس کے ساتھ دوسرے کو وصی مقرر کرنا زیادہ بہتر سمجھے تو دوسرے کو اس کے ساتھ مقرر کردے (۳)۔

وصایت پر اجرت:

۱۷ - وصی کے لئے جائز ہے کہ اپنی نگرانی اور عمل کا عوض لے، اس لئے کہ وصی وکیل کی طرح ہے، اور وکیل کے لئے اپنے کام کا عوض لینا جائز ہے تو وصی کا بھی یہی حکم ہوگا۔ یہ قول حنابلہ کا ہے (۴)، اور یہی مالکیہ کا بھی قول ہے، چنانچہ انہوں نے صراحت کی ہے کہ اگر وصی یتیم کے مال کی دیکھ ریکھ کرنے پر اجرت کا مطالبہ کرے تو قاضی کا فرض ہے کہ یتیم کے مال میں وصی کی مشغولیت اور اس کی ضروریات کی

(۱) تبیین الحقائق ۶/ ۲۰۸۔

(۲) تبیین الحقائق ۶/ ۲۰۹، الدرو حاشیہ ابن عابدین ۶/ ۷۰۵، القلیوبی ۳/ ۱۷۹، المغنی ۶/ ۱۴۲۔

(۳) الشرح الکبیر وحاشیۃ الدسوقی ۴/ ۴۰۳، الشرح الصغیر وحاشیۃ الصاوی ۴/ ۵۷۴۔

(۴) المغنی ۶/ ۱۴۲۔

خریداری کے بقدر اس کی دیکھ ریکھ پر اجرت مقرر کردے۔ اور اگر وصی اس سے بچے تو یہ اس کے لئے زیادہ بہتر ہے۔ اسی طرح مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ قاضی کو اختیار ہے کہ وصی کے لئے اس کی دیکھ ریکھ پر اجرت مقرر کرے، اگر ایسا کرنا یتیموں کے لئے بہتر ہو[1]۔

شافعیہ نے کہا: اگر بچہ کے امور کا نگراں اجنبی ہو تو اپنے عمل کی اجرت کے بقدر وہ بچہ کے مال سے لے سکتا ہے، اگر اس سے زائد لے تو اس کا ضامن ہوگا، گو کہ اپنی کفایت کے بقدر لے، اور اگر نگراں باپ یا دادا یا ماں ہو (کہ ماں کو وصی بنایا گیا ہو) تو وہ بچہ کے مال میں سے کچھ نہ لے گا اگر مالدار ہو، لیکن اگر فقیر ہو تو اس کا نفقہ بچہ کے ذمہ ہوگا، اور اس کو اختیار ہے کہ بچہ کے مال میں سے دستور کے موافق اپنی ذات پر خرچ کرے، اس میں حاکم کی اجازت کی ضرورت نہیں ہے[2]۔

رہے حنفیہ تو ان کے نزدیک صحیح یہ ہے کہ وصی اگر میت کا مقرر کردہ وصی ہو تو وہ وصیت پر اجرت نہیں لے سکتا ہے، اور اگر قاضی کا وصی ہو تو قاضی کو اختیار ہے کہ اس کی وصیت پر اس کے لئے اجرتِ مثل مقرر کردے[3]۔

اسی کے ساتھ حنفیہ نے وصی کے لئے جائز قرار دیا ہے کہ وہ یتیم کے مال میں سے کھائے اگر حاجت مند ہو، اور یتیم کے جانور پر سواری کرے اگر اس کی ضرورت میں جانا ہو[4]، اس لئے کہ فرمانِ باری ہے: "وَ مَنْ كَانَ فَقِيراً فَلْيَأْكُلْ بِالْمَعْرُوفِ[5]" (البتہ جو شخص نادار ہو وہ مناسب مقدار میں کھا سکتا ہے)۔

نیز حدیث میں وارد ہے کہ ایک شخص خدمت نبوی میں حاضر ہوا اور اس نے کہا: میرے پاس ایک یتیم ہے جس کے پاس مال ہے اور میرے پاس مال نہیں، کیا میں اس کے مال میں سے کھاؤں؟ آپ ﷺ نے فرمایا: "**کل بالمعروف غیر مسرف**"[1] (دستور کے مطابق کھاؤ، اسراف نہ ہو)۔

وصایت کی انتہاء:

۱۸ – وصایت مندرجہ ذیل امور میں سے کسی ایک کی وجہ سے ختم ہو جاتی ہے:

(۱) وصی کی موت یا وصی میں معتبر شرائط میں سے کسی شرط کا ختم ہو جانا، لہذا اگر وصی مرجائے یا ایصاء کے صحیح ہونے کے لئے جن شرطوں کا پایا جانا ضروری ہے ان میں سے کوئی شرط ختم ہو جائے مثلاً اسلام، عقل وغیرہ تو اس کی وصایت ختم ہو جائے گی، اس پر فقہاء کا اتفاق ہے، اس لئے کہ یہ شرطیں جس طرح ابتداء میں شرط ہیں، دوام وبقاء کے لئے بھی شرط ہیں[2]۔

(۲) مدتِ وصایت کا ختم ہونا، اگر وصایت میں کوئی مدت مقرر ہو، مثلاً موصی نے کہا: میں نے فلاں کو ایک سال کے لئے وصی مقرر کیا یا کہے: میں نے فلاں کو اپنے فلاں بیٹے کی غیر موجودگی کے زمانہ کے لئے یا اس کے رشید ہونے تک کے لئے وصی مقرر کیا، اور جب بیٹا حاضر ہو جائے گا یا رشید ہو جائے گا تو وہی میرا وصی ہوگا تو یہ وصی مقرر

---

(۱) الجہد فی شرح التحفہ، وحلی المعاصم المطبوع بہامش الشرح المذکور ۲/ ۳۰۹۔
(۲) مغنی المحتاج ۳/ ۷۸، ۷۹۔
(۳) الدر وحاشیہ ابن عابدین ۶/ ۷۱۳۔
(۴) الاختیار لتعلیل المختار ۵/ ۶۹، ۷۰۔
(۵) سورۂ نساء ۶۔

---

(۱) حدیث: "کل من مال یتیمک غیر مسرف ولا مبادر ولا متأثل......" کی روایت ابوداؤد (۳/ ۲۹۳ طبع عزت عبید دعاس) اور نسائی (۶/ ۲۵۶ طبع المکتبۃ التجاریہ) نے کی ہے اور ابن حجر نے فتح الباری (۸/ ۲۴۱ طبع السلفیہ) میں اس کو قوی کہا ہے اور اس کو ابن ابوحاتم نے روایت کیا ہے (مختصر تفسیر ابن کثیر ۱/ ۳۵۹)۔
(۲) الشرح الکبیر ۴/ ۴۰۳، الشرح الصغیر ۴/ ۵۷۴، مغنی المحتاج ۳/ ۷۵، المغنی ۶/ ۱۴۰، ۱۴۱، الدر وحاشیہ ابن عابدین ۶/ ۷۰۵، ۷۰۶۔

کرنا لڑکے کے حاضر ہونے یا اس کے ہوشیار ہونے پر ختم ہوجائے گا، اس لئے کہ وصی بنانا امارت کی طرح ہے، اور امارت میں وقت کی تحدید اور اس کو کسی شرط پر معلق کرنا درست ہے، لہذا وصی مقرر کرنا بھی اسی طرح درست ہوگا، نیز اس لئے کہ وصی مقرر کرنا شرعی طور پر یتیموں کے بلوغ یا رشد کے احساس ہونے کے وقت تک کے لئے متعین ہے، لہذا اس کا شرط کے ساتھ مقید ہونا بھی جائز ہے، اس میں بھی فقہاء کے مابین کوئی اختلاف نہیں ہے (۱)۔

(۳) وصی کا خود کو معزول کرنا۔ اگر موصی کی موت اور ایصاء قبول کرنے کے بعد وصی خود کو معزول کرلے تو اس کی وصایت ختم ہوجاتی ہے۔ یہ شافعیہ وحنابلہ کے نزدیک ہے۔

حنفیہ و مالکیہ کے نزدیک اور امام احمد سے ایک روایت یہ ہے کہ موصی کی موت اور ایصاء کے قبول کرنے کے بعد بلا عذر وصی خود کو ایصاء سے معزول نہیں کرسکتا۔ اس پر بحث ''ایصاء'' کے حکم کے تحت آچکی ہے۔

(۴) اس کام کا ختم ہوجانا جسے انجام دینے کی ذمہ داری وصی کو دی گئی تھی، اگر یہ کام میت کے ذمہ دیون کی ادائیگی یا دوسرے کے ذمہ میت کے دیون کا مطالبہ یا اس کی وصایا کو موصی لہم میں تقسیم کرنا ہو تو وصایت دین کو قرض خواہوں کے حوالہ کردینے یا اس کے دین کو وصول کرلینے یا موصی لہم کو وصایا سپرد کردینے سے ختم ہوجائے گی اور اگر یہ کام اولاد صغار کے امور اور ان کے اموال کی دیکھ ریکھ کرنا ہو تو یہ وصایت صغیر کے عقل ورشد کے ساتھ بلوغ سے ختم ہوجائے گی، یعنی وہ مالی انتظام اور ان میں تصرف کرنے کے قابل ومعتبر ہوجائے، جمہور فقہاء نے اس رشد کی کوئی معین عمر نہیں بتائی ہے کہ اس عمر کو پہنچنے پر قاصر سے وصایت کے ختم ہونے کا فیصلہ کردیا جائے، بلکہ یہ عملی طور پر رشد کے ظاہر ہونے پر موقوف ہے، اور اس کی شکل امتحان اور تجربہ ہے، اگر تجربہ سے معلوم ہو کہ رشد کا وجود ہوچکا ہے تو اس کے رشد کا فیصلہ کردیا جائے گا۔ اور اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ اس کے مال اس کے حوالہ کردیئے جائیں گے، کیونکہ فرمان باری ہے: "وَابْتَلُوا الْيَتَامٰى حَتّٰى إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ فَإِنْ آنَسْتُمْ مِنْهُمْ رُشْداً فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ"(۱) (اور یتیموں کی جانچ کرتے رہو یہاں تک کہ وہ عمر نکاح کو پہنچ جائیں، تو اگر تم ان میں ہوشیاری دیکھ لو تو ان کے حوالہ ان کا مال کردو)۔

اگر رشد کے بغیر بالغ ہو اور عاقل بھی ہو تو اس کی اہلیت مکمل نہیں۔ اس کے مال میں اس سے ولایت یا وصایت ختم نہ ہوگی، بلکہ اس کے اموال اس کے ولی یا وصی کے ماتحت رہیں گے تا آنکہ اس کا رشد ثابت ہوجائے، کیونکہ فرمان باری ہے: "وَ لَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ الَّتِي جَعَلَ اللّٰهُ لَكُمْ قِيَامًا وَّارْزُقُوهُمْ فِيهَا وَاكْسُوهُمْ وَقُولُوا لَهُمْ قَوْلاً مَّعْرُوفًا وَّابْتَلُوا الْيَتَامٰى حَتّٰى إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ فَإِنْ آنَسْتُمْ مِنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ"(۲) (اور کم عقلوں کو اپنا وہ مال نہ دے دو جس کو اللہ نے تمہارے لئے مایۂ زندگی بنایا ہے اور اس مال میں سے انہیں کھلاتے اور پہناتے رہو اور ان سے بھلائی کی بات کہتے رہو اور یتیموں کی جانچ کرتے رہو یہاں تک کہ وہ عمر نکاح کو پہنچ جائیں تو اگر تم ان میں ہوشیاری دیکھ لو تو ان کے حوالہ ان کا مال کردو)۔

اس آیت کریمہ میں اوصیاء اور اولیاء کو منع کیا گیا ہے کہ مال بے عقلوں کے ہاتھ پکڑا دیں، اور مال ان کے حوالہ کرنے کو دو امور (یعنی بلوغ اور رشد) کے حصول پر موقوف کیا گیا ہے، لہذا عدم رشد کے ساتھ صرف بلوغ پر مال ان کے حوالہ کردینا جائز نہیں۔

---

(۱) الشرح الصغیر ۴/ ۳ ۴۷، مغنی المحتاج ۳/ ۷۷، الاتاج ۴/ ۳۴، الاختیار ۵/ ۶۹۔

(۱) سورۂ نساء/ ۶۔

(۲) سورۂ نساء/ ۵، ۶۔

اس نص یا کسی اور نص میں رشد کے لئے کسی معین عمر کی تحدید نہیں کی گئی ہے، بلکہ اسے عملی طور پر رشد کے ظہور پر موقوف رکھا گیا ہے، اور اس کی شکل امتحان وتجربہ ہے، اگر تجربہ سے رشد کا ثبوت ہوجائے تو اس کی اہلیت کامل ہوجائے گی، اور اس کے اموال اس کے حوالے کردیئے جائیں گے ورنہ اس پر ولایت باقی رہے گی اور اس کے اموال اس کے ولی یا وصی کے ہاتھ میں باقی رہیں گے، جیسا کہ بلوغ سے قبل تھا، خواہ کتنا ہی لمبا زمانہ گزر جائے۔

امام ابوحنیفہ نے فرمایا: اگر صغیر رشد کے بغیر بالغ ہو (اور عاقل ہو) تو اس کی اہلیت مکمل ہے اور اس سے ولایت ووصایت ختم ہوجائے گی، لیکن اس کے اموال اس کے حوالے نہیں کئے جائیں گے، بلکہ اس کے ولی یا وصی کے ہاتھ میں رہیں گے یہاں تک کہ بالفعل رشد کا ثبوت ہوجائے یا پچیس سال کی عمر کا ہوجائے۔ اس عمر کو پہنچنے کے بعد اس کے اموال اس کے حوالہ کردیئے جائیں گے، گو کہ وہ فضول خرچی کرنے والا ہو، بہتر تصرف نہ کرسکتا ہو، اس لئے کہ مال کو اس سے روکنا احتیاط وتادیب کے طور پر تھا، اس پر حجر کے طور نہیں تھا، اور انسان اس عمر کو پہنچنے اور جد (دادا، نانا) بننے کی صلاحیت کے بعد تادیب کا اہل نہیں رہتا[۱]۔

إیفاء

دیکھئے: "وفاء"۔

---

(۱) البدائع ۷/۱۷۰، الدر وحاشیہ ابن عابدین ۶/۱۴۹، ۱۵۰، الشرح الصغیر ۳/۱۳۸، المغنی ۴/۵۰۱، الروض المربع ۲/۲۰۲۔

إیقاظ

تعریف:

۱ – إیقاظ لغت میں "أیقظه" کا مصدر ہے: یعنی کسی کو نیند سے بیدار کرنا[۱]۔ اس کا فقہی مفہوم لغوی مفہوم سے الگ نہیں۔

اجمالی حکم:

۲ – إیقاظ پر حسب ذیل شرعی احکام وارد ہوتے ہیں:

بیدار کرنا فرض ہوتا ہے اگر سونے کی وجہ سے کوئی فرض چھوٹ جائے یا ترک إیقاظ میں اس کی زندگی کو حقیقی خطرہ میں ڈالنا ہو۔ کبھی بیدار کرنا واجب ہوتا ہے جب کہ غالب گمان ہو کہ اس کو سوتے ہوئے چھوڑنا اس کو خطرہ سے دوچار کرسکتا ہے، یا غالب گمان یہ ہو کہ اس کو ترک کرنا اس سے فرض کو فوت کرادے گا اگر وہ وقت کے داخل ہونے کے بعد سویا ہو اور کبھی بیدار کرنا سنت ہوتا ہے مثلاً نماز عصر یا نماز فجر کے بعد سونے والے کو بیدار کرنا، کیونکہ حدیث میں ان دونوں اوقات میں سونے کی ممانعت آئی ہے[۲]۔

اسی طرح ہاتھ یا کپڑے میں لگے ہوئے کھانے (خصوصاً گوشت)

---

(۱) المصباح، معجم متن اللغۃ مادۂ "یقظ"۔

(۲) حدیث: "النوم بعد صلاۃ العصر، وحدیث ذم النوم بعد صلاۃ الصبح" کو ابن الجوزی نے الموضوعات (۳/۶۸، ۶۹ طبع السلفیہ) میں روایت کیا ہے اور ان دونوں پر عدم صحت کا حکم لگایا ہے اور ابن عراق نے "تنزیہ الشریعہ" (۲/۲۹۰ طبع مکتبۃ القاہرہ) میں ان دونوں کا اسی طرح ذکر کیا ہے۔

سے ان کو دھونے کے لئے بیدار کرنا مندوب ہے، کیونکہ اس حالت میں سونے سے ممانعت منقول ہے فرمانِ نبوی ہے: "من بات وفي يده غمر فأصابه شيء فلا يلومن إلا نفسه"(۱) (کوئی اس حال میں سوجائے کہ اس کے ہاتھ میں چکناہٹ لگی ہو اور اس کو کچھ ہوجائے تو اپنے آپ کو ہی ملامت کرے)۔

اسی طرح محراب یا صف اول کے نمازیوں کے قبلہ میں سونے والے کا بیدار کرنا ہے۔

اور کبھی بیدار کرنا حرام ہوتا ہے، مثلاً اس کو بیدار کرنے میں ضرر یقینی ہو، جیسے مریض کو اگر ڈاکٹر بیدار کرنے سے منع کردے۔

تاہم ضرر اخف کا ارتکاب کرکے ضرر اکبر کو دفع کرنے کے بارے میں شرعی ضابطہ کی رعایت ضروری ہے، اس لئے کہ أخف الضررین کا ارتکاب کیا جاتا ہے۔

لیکن اگر مذکورہ بالا اسباب میں سے کوئی سبب نہ ہو تو اصل یہ ہے کہ سونے والے کو بیدار کرنا مکروہ ہے، کیونکہ اس میں ایذاء رسانی ہے، نیز اس لئے کہ اخبار واحادیث وارد ہیں جن میں سونے والے کی حالت کی رعایت کی گئی ہے مثلاً سونے والے کو سلام کرنے کی ممانعت اور سونے والے کی موجودگی میں جہراً نماز پڑھنے والے کو آواز پست کرنے کا حکم (۲)۔

بحث کے مقامات:

۳- فقہاء بیدار کرنے کا حکم "کتاب الصلاۃ" میں اس کے اوقات پر بحث کرتے وقت خروج وقت کے سبب نماز کے ضائع کرنے کے اندیشہ سے نماز سے قبل سونے کی کراہت کا مسئلہ ذکر کرنے کی مناسبت سے کرتے ہیں۔

ایقاف

دیکھئے: "وقف"۔

(۱) حدیث: "من بات....." کی روایت ترمذی (۴/ ۲۸۹ طبع الحلبی) نے کی ہے اور ابن حجر نے فتح الباری (۹/ ۵۷۹ طبع السلفیہ) میں اس کو صحیح کہا ہے۔

(۲) الجمل علی المنہج ۱/ ۲۷۴ طبع المیمنیہ، جواہر الاکلیل ۱/ ۳۴ طبع الحلبی، الزرقانی علی متن خلیل ۱/ ۱۴۸ طبع بولاق، الإنصاف شرح المقنع ۱/ ۳۸۹، المطبعۃ السنۃ المحمدیہ، ابن عابدین ۲/ ۷۹ تصرف کے ساتھ، طبع اول۔

إیلاء

تعریف:

۱ - إیلاء کا لغوی معنی: علی الإطلاق قسم کھانا ہے، خواہ بیوی سے قربت کے ترک کی ہو یا کسی اور چیز کی ہو۔ اس کا ماٴخذ: "آلیٰ علی کذا یولی إیلاءً و ألیةً" ہے یعنی: کسی چیز کے کرنے یا نہ کرنے کی قسم کھانا۔

دورِ جاہلیت میں جب مرد اپنی بیوی سے ناراض ہوتا تو سال دو سال یا ہمیشہ کے لئے اس سے قربت نہ کرنے کی قسم کھالیتا اور وہ اپنی قسم پر باقی رہتا، اس کو قابلِ ملامت یا باعثِ حرج نہیں سمجھتا تھا، کبھی عورت اپنی زندگی معلقہ کی طرح گزار دیتی کہ نہ تو وہ بیوی ہوتی کہ بیوی کے حقوق اسے حاصل ہوں، اور نہ ہی مطلقہ ہوتی کہ کسی دوسرے مرد سے نکاح کر سکے، اور اللہ تعالیٰ اسے اپنی کشایش سے بے نیاز وغنی کردے۔

اسلام نے آکر عورت کو انصاف دلایا۔ إیلاء کے احکام مقرر کئے جن کے طفیل میں اس کے نقصانات کم ہوئے، اور إیلاء کرنے والے کے لئے چار ماہ کی مدت مقرر کردی، اور اس کو پابند بنادیا کہ رجوع کرکے بیوی کے ساتھ معاشرت اختیار کرے یا اس پر طلاق واقع ہوجائے گی۔

فرمانِ باری ہے: "لِلَّذِيْنَ يُؤْلُوْنَ مِنْ نِسَائِهِمْ تَرَبُّصُ أَرْبَعَةِ أَشْهُرٍ فَإِنْ فَاؤُوْا فَإِنَّ اللّٰهَ غَفُوْرٌ رَّحِيْمٌ وَ إِنْ عَزَمُوْا الطَّلَاقَ فَإِنَّ اللّٰهَ سَمِيْعٌ عَلِيْمٌ"[1] (جو لوگ اپنی بیویوں سے قسم کھا بیٹھے ہیں، ان کے لئے مہلت چار ماہ تک ہے، پھر اگر یہ لوگ رجوع کرلیں تو اللہ بخشنے والا ہے، بڑا مہربان ہے، اور اگر طلاق (ہی) کا پختہ ارادہ کرلیں تو بے شک اللہ بڑا سننے والا، بڑا جاننے والا ہے)۔

اصطلاح میں إیلاء کی تعریف (حنفیہ کے یہاں) یہ ہے کہ شوہر اللہ تعالیٰ کی یا اس کی کسی صفت کی جس کی قسم کھائی جاتی ہے، قسم کھالے کہ بیوی سے چار ماہ یا اس سے زیادہ تک قربت نہیں کرے گا، یا اس سے قربت پر کسی ایسی چیز کو معلق کردے جس میں شوہر کے لئے مشقت ہو مثلاً مرد اپنی بیوی سے کہے: خدا کی قسم! میں تم سے چار یا چھ ماہ قربت نہیں کروں گا یا کہے: اللہ کی قسم! میں تم سے کبھی قربت نہیں کروں یا زندگی بھر قربت نہیں کروں گا یا کہے کہ اللہ کی قسم میں تم سے قربت نہیں کروں گا اور مدت کا ذکر نہ کرے، یہ اللہ کی قسم کھانے کی صورت ہے۔ اور تعلیق کی صورت یہ ہے کہ کہے: اگر میں تم سے قربت کروں تو اللہ کے لئے میرے اوپر ایک ماہ کا روزہ یا حج یا بیس مسکینوں کو کھانا کھلانا ہے یا اس طرح کی کوئی اور پُر مشقت چیز کا ذکر کرے، جب شوہر اس طرح کی کوئی بات کہہ دے تو اس کا قول إیلاء مانا جائے گا اور اگر شوہر قسم کھائے بغیر اپنی بیوی سے قربت نہ کرے تو یہ إیلاء نہ ہوگا، اگر چہ لمبی مدت حتی کہ چار ماہ یا اس سے زیادہ تک ہو، بلکہ اس کو بدسلوکی مانا جائے گا اور بعض فقہاء کے نزدیک اس سے بیوی کو علاحدگی کے مطالبہ کا حق ملتا ہے اگر کوئی عذر قربت سے مانع نہ ہو۔ اسی طرح اگر شوہر غیر اللہ مثلاً نبی یا ولی کی قسم کھائے کہ بیوی سے قربت نہیں کرے گا تو إیلاء نہ ہوگا، اس لئے کہ إیلاء قسم ہے اور غیر اللہ کا حلف شرعاً قسم نہیں، کیونکہ فرمانِ نبوی ہے: "من کان حالفا فلیحلف باللہ أو لیصمت"[1] (جو تم میں سے کوئی قسم

(۱) سورۂ بقرہ/ ۲۲۶، ۲۲۷۔

(۱) حدیث: "من کان حالفا فلیحلف باللہ أو لیصمت" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۲/ ۵۳۰ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/ ۱۲۶۷ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

کھانا چاہے، اللہ کی قسم کھائے یا چپ رہے)۔

اسی طرح اگر شوہر نے بیوی سے قربت پر کسی ایسی چیز کو معلق کردیا جس میں نفس پر بار نہیں، مثلاً دو رکعت نماز یا ایک مسکین کا کھانا کھلانا تو اس صورت میں بھی ایلاء نہ ہوگا۔

اسی طرح جس مدت کے لئے ترک قربت کی قسم کھائی وہ چار ماہ سے کم ہو تو بھی اس کو ایلاء نہیں مانا جائے گا، اس لئے کہ فرمان باری ہے: "لِلَّذِيْنَ يُؤْلُوْنَ مِنْ نِّسَائِهِمْ تَرَبُّصُ أَرْبَعَةِ أَشْهُرٍ" (جو لوگ اپنی بیویوں سے قسم کھا بیٹھے ہیں ان کے لئے مہلت چار ماہ تک ہے)۔ اللہ تعالیٰ نے طلاق کے حکم میں ایلاء کے لئے مقررہ مدت چار ماہ کا ذکر فرمایا ہے، لہذا اس حکم کے حق میں اس سے کم کی مدت کے لئے قسم کھانا ایلاء نہ ہوگا۔

ایلاء اللہ کی قسم یا تعلیق کے ذریعہ ہوگا، اس مسئلہ میں مالکیہ، امام شافعی (قول جدید میں) اور امام احمد نے (ایک روایت میں) حنفیہ سے اتفاق کیا ہے۔

جب کہ حنابلہ کی مشہور روایت اس کے برخلاف یہ ہے کہ ایلاء صرف اللہ کی قسم کے ذریعہ ہوگا، رہا طلاق یا عتق یا بیت اللہ چل کر جانے کو بیوی سے قربت پر معلق کرنا تو یہ ایلاء نہ ہوگا، اس لئے کہ ایلاء قسم ہے اور تعلیق کو شرعی یا لغوی کسی طور پر قسم نہیں کہا جاتا اور اسی لئے اس میں حرف قسم نہیں آتا ہے اور نہ اس کا جواب آتا ہے، اور نہ اہل عرب اس کو قسم کے باب میں ذکر کرتے ہیں، لہذا یہ ایلاء نہ ہوگا[۱]۔

حنفیہ اور ان کے موافقین کی دلیل یہ ہے کہ طبیعت پر گراں بار امر کو معلق کرنا بیوی سے قربت سے مانع ہے کہ کہیں واجب نہ ہوجائے، لہذا اللہ کی قسم کی طرح یہ بھی ایلاء ہوگا، تعلیق کو اگرچہ شرعاً یا لغۃً قسم

(۱) بدائع الصنائع ۳/۱۷۱، الخرشی ۳/۲۳۰، الشرح الکبیر وحاشیۃ الدسوقی ۲/۴۲۷، مغنی المحتاج ۳/۳۴۴، المغنی لابن قدامہ ۷/۲۹۸۔

نہیں کہتے، تاہم عرف میں اس کو حالف کہتے ہیں[۱]۔

حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ چار ماہ یا اس سے زیادہ بیوی سے قربت ترک کرنے کی قسم کھانا ایلاء ہوگا۔

جب کہ جمہور (مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ)[۲] کی رائے یہ ہے کہ چار ماہ سے زیادہ بیوی سے قربت نہ کرنے کی قسم کھانا ایلاء ہوگا، مدت ایلاء کے تحت ان آراء اور ان کے دلائل کا ذکر آئے گا۔

۲- ایلاء کے تعلق سے شریعت کے اس موقف میں حکمت یہ ہے کہ کبھی بیوی سے قطع تعلق اس کی تادیب کا ذریعہ ہوتا ہے، مثلاً اگر بیوی امور خانہ یا شوہر کے ساتھ لاپرواہی کا معاملہ کرے، یا کوئی اور چیز جو اس سے قطع تعلق کی متقاضی ہو تو اس امید سے کہ وہ راہ راست پر آجائے اور حالات سنور جائیں، ان جیسے حالات میں مرد کو ایلاء کی ضرورت پڑتی ہے اور عورت کو ادب دینے، اس کی اصلاح کی خواہش یا دوسرے جائز مقاصد سے شوہر ترک قربت کے اپنے ارادہ کو ایلاء کے ذریعہ تقویت پہنچاتا ہے۔

اس لئے شریعت اسلامیہ نے ایلاء کو بالکلیہ ختم نہیں کیا بلکہ اصل کے اعتبار سے اس کو مشروع رکھا تاکہ بوقت ضرورت اس کا سہارا لیا جاسکے۔

رکن ایلاء:

۳- رکن ایلاء، جس کے پائے جانے پر ایلاء کا وجود موقوف ہے، لفظ ہے یا وہ لفظ کے قائم مقام ہے، جس کی تفصیل واختلاف کا ذکر ہو چکا ہے۔

وہ لفظ کے قائم مقام نمایاں تحریر ہے یعنی ایسی واضح تحریر جس کا

(۱) سابقہ مراجع۔

(۲) الخرشی ۳/۲۳۰، الشرح الکبیر ۲/۴۲۸، مغنی المحتاج ۳/۳۴۳، المغنی لابن قدامہ ۷/۳۰۰۔

اثر باقی رہے، مثلاً کاغذ وغیرہ پر تحریر۔ رہی غیر نمایاں تحریر جس کا اثر باقی نہ رہے، مثلاً ہوا یا پانی پر تحریر تو یہ لفظ کے قائم مقام نہ ہوگی، اور نہ ہی اس سے ایلاء ہوگا۔

تحریر ہی کی طرح الفاظ زبان سے نہ کہہ سکنے کی صورت میں اشارہ ہے مثلاً گونگے وغیرہ کے لئے۔ اگر گونگے کی طرف سے قابلِ فہم اشارہ ہو کہ اس سے قریب رہنے والے یہ سمجھ لیں کہ اس کا مقصد چار ماہ یا اس سے زیادہ بیوی سے قربت نہ کرنے کی قسم کھانا ہے تو اس کے ذریعہ ایلاء درست ہے، جیسا کہ اس کی طلاق اور اس کے دوسرے تصرفات درست ہیں (۱)۔

شرائط ایلاء:

۴- شرائطِ ایلاء بہت اور قسم قسم کی ہیں، کچھ تو رکنِ ایلاء کی شرائط ہیں، کچھ شوہر بیوی دونوں کی، کچھ ایلاء کرنے والے مرد کی اور کچھ مدتِ قسم کی شرائط ہیں۔

ذیل میں ہر نوع کا بیان ہے:

الف- شرائطِ رکن:

رکن ایلاء یعنی اس کے صیغہ میں تین شرائط ہیں:

پہلی شرط:

۵- لفظ ایلاء کے مفہوم کو بتانے کے قابل ہو، یعنی لفظ کا مادہ بیوی سے قربت نہ کرنے کو عرف کے اعتبار سے واضح طور پر بتا رہا ہو مثلاً شوہر بیوی سے کہے: خدا کی قسم میں اپنے آپ کو تم سے مباشرت کرنے سے باز رکھوں گا یا عنقریب میں تمہارے ساتھ معاشرت سے خود کو روکوں گا۔ ایلاء کو بتانے کے قابل لفظ کی تین اقسام ہیں، جیسا کہ حنفیہ وحنابلہ کا مذہب ہے:

اول: صریح جو لغت وعرف میں وطی کو بتائے۔

اس نوع کا حکم یہ ہے کہ اگر اس لفظ کے بولنے کے قصد سے یہ زبان سے نکلے تو ایلاء مانا جائے گا، نیت پر موقوف نہیں ہوگا، اگر شوہر کہے: اس نے ایلاء کا ارادہ نہیں کیا تو اس کا قول دیانۃً یا قضاءً کسی طرح معتبر نہیں ہوگا، کیونکہ لفظ میں غیر ایلاء کا احتمال نہیں، اس کے خلاف کسی اور معنی کا ارادہ محض ارادہ ہے، اس کو بتانے والا کوئی لفظ نہیں، اس لئے غیر معتبر ہے۔

دوم: صریح کے قائم مقام یعنی ایسا لفظ جو عرف میں جماع کے لئے استعمال ہوتا ہے جیسے لفظ قربت یا اتصال، اس کی صورت یہ ہے کہ شوہر بیوی سے قربت نہ کرنے کی قسم کھائے، قرآن کریم میں بھی یہ استعمال ہے: "وَ لَا تَقْرَبُوْهُنَّ حَتّٰى يَطْهُرْنَ" (۱) (اور جب تک وہ پاک نہ ہو جائیں ان سے قربت نہ کرو)۔

اسی طرح اگر بیوی سے غسل نہ کرنے کی قسم کھائے، اس لئے کہ غسل عادتاً جماع کے بعد ہی ہوتا ہے۔

اس نوع کا حکم یہ ہے کہ قضاءً یہ ایلاء مانا جائے گا، نیت پر موقوف نہیں ہوگا، لہذا اگر شوہر بیوی سے کہے: بخدا! میں تم سے قربت نہیں کروں گا، پھر دعویٰ کرے کہ اس نے اس لفظ سے جماع مراد نہیں لیا تو اس کا یہ دعویٰ قضاءً قبول نہیں کیا جائے گا، ہاں دیانۃً یعنی "فیما بینہ وبین اللہ" قبول کیا جائے گا، اس لئے کہ اس کی عبارت میں آنے والا لفظ اس معنی کا احتمال رکھتا ہے جس کا وہ دعویٰ کر رہا ہے گو کہ خلاف ظاہر ہے، اس لئے اگر اس کی نیت کرتا ہے تو ایسے معنی کی نیت کرتا ہے جس کی گنجائش لفظ میں موجود ہے، لہذا اس کا ارادہ صحیح ہوگا،

(۱) الخرشی ۳؍۲۲۹۔

(۱) سورۂ بقرہ؍۲۲۲۔

البتہ چونکہ اس نے جس معنی کا ارادہ کیا ہے وہ لفظ کے ظاہری معنی کے خلاف ہے، اس لئے قضاءً اس کا دعویٰ قبول نہیں کیا جائے گا، ہاں دیانۃً قبول کیا جائے گا۔

سوم: کنایہ یعنی جس میں جماع وغیر جماع دونوں کا احتمال ہے، عرف میں اکثر اس کا استعمال جماع کے لئے نہیں کیا جاتا ہے، مثلاً شوہر قسم کھائے کہ اپنی کھال بیوی کی کھال سے نہیں ملائے گا یا بیوی کے بستر سے قریب نہ ہوگا، یا ایک تکیہ پر دونوں کا سر جمع نہ ہوگا۔

اس نوع کا حکم: نیت کے بغیر اس کو إیلاء نہیں مانا جائے گا، لہذا اگر شوہر کہے: میں نے ترکِ جماع کا ارادہ کیا تو وہ إیلاء کرنے والا ہوگا، اور اگر کہے: میں نے ترکِ جماع کا ارادہ نہیں کیا تو إیلاء کرنے والا نہیں ہوگا، اس لئے کہ یہ الفاظ جماع اور غیر جماع کے لئے ایک ہی طرح سے استعمال ہوتے ہیں، لہذا جماع کے معنی کا تعین نیت کے بغیر نہیں ہوگا۔ شافعیہ کا مذہب اور یہی مالکیہ کا ظاہر مذہب ہے یہ ہے کہ اس کے الفاظ صرف دو طرح کے ہوتے ہیں: صریح اور کنایہ[1]۔

دوسری شرط:

٦ - یہ کہ صیغہ قطعی طور پر فوری ارادہ کو بتائے، اس شرط کے وجود کے لئے ضروری ہے کہ صیغہ میں کوئی ایسا کلمہ نہ ہو جو تردد یا شک بتائے۔ اسی طرح کوئی ایسا "حرف" نہ ہو جو تاخیر یا مستقبل کا معنی بتائے مثلاً "سین" اور "سوف"، اس لئے کہ حکم کے اعتبار سے تردد رفض وانکار کی طرح ہے، اور تاخیر مستقبل میں تصرف کے إنشاء کا وعدہ ہے، فوری طور پر اس کا إنشاء نہیں ہے، لہذا تصرف کا ارادہ فوری طور پر موجود نہیں، اور فی الحال إنشاء کے ارادے کے بغیر تصرف نہیں پایا جائے گا۔

لہذا اگر کوئی اپنی بیوی سے کہتا ہے: "واللہ سأمنع نفسي من مواقعتک" أو "سوف أمنع نفسي من معاشرتک" (خدا کی قسم میں اپنے آپ کو تم سے مباشرت کرنے سے باز رکھوں گا، یا عنقریب میں تمہارے ساتھ معاشرت سے خود کو روکوں گا) تو وہ إیلاء کرنے والا نہ ہوگا، اس لئے کہ اس صیغہ سے فوری طور پر وطی سے اپنے کو روکنے کا ارادہ معلوم نہیں ہوتا ہے بلکہ صرف یہ معلوم ہوتا ہے کہ وہ آئندہ ایسا کرے گا۔

یہاں یہ بتا دینا مناسب ہے کہ فی الحال ارادہ میں قطعی ہونے کی شرط لگانا اس کے منافی نہیں کہ صیغہ مستقبل میں کسی امر کے حصول پر معلق ہو یا زمانہ مستقبل سے منسوب ہو۔ اور یہ اس لئے کہ إیلاء میں معلق ومنسوب ارادہ قطعی ہے، اس میں تردد نہیں، زیادہ سے زیادہ یہ ہے کہ إیلاء معلق میں إیلاء کرنے والے کی طرف سے فی الحال جزم وقطعیت حاصل نہیں، بلکہ معلق علیہ کے وجود کے وقت قطعی ہے، اور إیلاء منسوب فوری طور پر قطعی ہے، البتہ اس کے حکم کی ابتداء منسوب الیہ وقت تک کے لئے مؤخر ہے، اور یہ کہ تعلیق ونسبت فوری طور پر قطعی ارادہ کے ساتھ صادر ہوئے ہیں۔

تیسری شرط: بالقصد تعبیر واظہار کا صدور:

٧ - یہ شرط اس وقت پائی جائے گی جب شوہر إیلاء پر دلالت کرنے والی عبارت یا اس کے قائم مقام کے بولنے کا ارادہ کرے، اور جب اس ارادہ کے ساتھ إیلاء کی خواہش اور اس پر اطمینان بھی حاصل ہوجائے تو إیلاء رضامندی اور درست اختیار کے ذریعہ صادر ہوگا، اور اگر صرف ارادہ پایا جائے، إیلاء کی خواہش اور اس پر اطمینان نہ ہو تو رضامندی ثابت نہیں ہوگی، اس کی صورت یہ ہے کہ شوہر کو قتل یا سخت مار یا حبس طویل کی دھمکی دے کر بیوی سے إیلاء پر مجبور کردیا گیا

(١) البدائع ٣/ ١٦٢، ابن عابدین ٢/ ٥٨٤، المغنی ٧/ ٣١٥، ٣١٦، الدسوقی علی الشرح الکبیر ٢/ ٤٢٧، شرح المنہاج ٤/ ١٠۔

ہو، اس صورت میں اس کی طرف سے گریز کرنے پر دھمکی کے وقوع کے ڈر سے ایلاء صادر ہوگا، اس حالت میں شوہر کی طرف سے صیغہ کا صدور تو قصد وارادہ کے ساتھ ہوگا، لیکن رضامندی اور درست اختیار کے ساتھ نہ ہوگا۔ اور اس حالت (حالتِ إکراہ) میں إیلاء مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک درست نہیں، اس کی دلیل حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما کی یہ روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: ''إن الله وضع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه''(۱) (اللہ تعالیٰ نے میری امت سے خطأ، نسیان اور اس چیز کو جس پر اسے مجبور کیا گیا ہو اٹھالیا)، نیز حضرت عائشہؓ کی روایت میں فرمانِ نبوی ہے: ''لا طلاق ولا عتاق في إغلاق''(۲) (إغلاق میں طلاق یا عتاق نہیں ہے)، إغلاق سے مراد إکراہ ہے، اس لئے کہ مکرہ کے لئے اس کے معاملہ کو بند کردیا جاتا ہے، اور اس کے قصد وارادہ میں قفل لگادیا جاتا ہے، ان حضرات کی دلیل یہ بھی ہے کہ مکرہ کو ناحق عبارت بولنے پر مجبور کیا جاتا ہے، لہذا اس پر کوئی حکم مرتب نہ ہوگا، مثلاً إکراہ کے ساتھ کلمۂ کفر بولنا(۳)۔

جب کہ حنفیہ کے نزدیک مکرہ کا إیلاء معتبر ہے اور اس پر اس کے اثرات (جن کا ذکر آگے آرہا ہے) مرتب ہوتے ہیں، اس لئے کہ ان کے نزدیک إیلاء ان تصرفات میں سے ہے جو إکراہ کے ساتھ درست ہیں، حنفیہ نے اس کی صراحت ''باب الأیمان والطلاق'' میں کی ہے، نیز یہ کہ إیلاء ابتدائی طور پر یمین اور باعتبارِ انجام طلاق ہے، لہذا اس پر وہ سارے احکام مرتب ہوں گے جو أیمان اور طلاق کے باب میں طے کئے گئے ہیں۔

حنفیہ کی دلیل مکرہ کو ہازل (مذاق کرنے والے) پر قیاس کرنا ہے، اس لئے کہ دونوں میں اس کی طرف سے تصرف کا صیغہ قصد واختیار سے صادر ہوتا ہے، لیکن وہ اس کے حکم کا ارادہ نہیں کرتا، ہازل کی طلاق اور قسم کا اعتبار ہے، لہذا مکرہ کا حکم بھی اسی طرح ہوگا(۱)۔

۸ - اگر شوہر کی طرف سے صیغۂ إیلاء صادر ہو، وہ اس کے موجب (حکم) کا ارادہ نہ کرے، بلکہ لہو ولعب کا قصد کرے اور اسی کو ہازل کہتے ہیں، تو حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ وغیرہ اہلِ علم کے نزدیک إیلاء کا اعتبار ہوگا(۲)، اس لئے کہ فرمانِ نبوی ہے: ''ثلاث جدهن جد وهزلهن جد: النكاح والطلاق والرجعة''(۳) (تین چیزیں ایسی ہیں جن کو سنجیدگی سے کہنا سنجیدگی ہے، اور مذاق سے کہنا بھی سنجیدگی ہے: نکاح، طلاق اور رجعت)۔

نیز اس لئے کہ ہازل سبب یعنی صیغہ کا قصد کرتا ہے، البتہ اس کے حکم کو اپنے اوپر لازم نہیں کرنا چاہتا ہے، حالانکہ اسباب پر احکام کا مرتب ہونا شارع کے اختیار میں ہے، تصرف کرنے والے کے اختیار

---

(۱) حدیث: ''إن الله وضع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه'' کی روایت ابن ماجہ (۶۵۹/۱ طبع الحلبی) وغیرہ نے بہت ساری سندوں سے کی ہے۔ جن کو سخاوی نے (''المقاصد'' ص ۲۲۹، ۲۳۰ طبع الخانجی) میں ذکر کرنے کے بعد کہا: ان طرق سے مجموعی طور پر ظاہر ہوتا ہے کہ حدیث کی کچھ نہ کچھ اصل ہے۔

(۲) حدیث: ''لا طلاق ولا عتاق في إغلاق......'' کی روایت ابن ماجہ (۶۶۰/۱ طبع الحلبی) اور حاکم (۱۹۸/۲ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے اور حاکم نے اس کو صحیح کہا ہے لیکن ذہبی نے اس کی تردید کرتے ہوئے کہا: محمد بن عبید کو امام مسلم نے حجت نہیں سمجھا ہے اور ابوحاتم نے کہا: ضعیف ہے۔

(۳) الخرشی ۱۷۳/۳، الشرح الکبیر ۳۶۷/۲، مغنی المحتاج ۲۸۹/۳، المغنی لابن قدامہ ۱۱۸/۷۔

(۱) فتح القدیر ۳۹/۳، حاشیہ ابن عابدین ۶۵۰/۲، ۶۵۲، البدائع ۱۰۰/۳۔

(۲) البدائع ۱۰۰/۳، الشرح الکبیر ۳۶۶/۲، مغنی المحتاج ۲۸۸/۳، المغنی لابن قدامہ ۵۳۵/۶۔

(۳) منتقی الأخبار مع شرح نیل الاوطار ۲۲۹/۶۔

حدیث: ''ثلاث جدهن جد، وهزلهن جد......'' کی روایت ابوداؤد (۶۴۴/۲ طبع عزت عبید دعاس) نے کی ہے اور ابن حجر نے تلخیص الحبیر (۲۱۰/۳ طبع دار المحاسن) میں اس کو حسن کہا ہے۔

میں نہیں ہے۔

۹- اگر شوہر نے إیلاء کے علاوہ کچھ اور کہنا چاہا لیکن اس کی زبان پر قطعی طور پر بلا ارادہ وقصد إیلاء آ گیا اور اسی کو مخطئی (غلطی کرنے والا) کہتے ہیں، تو شافعیہ وحنابلہ کی رائے ہے کہ مخطئی کے إیلاء کا اعتبار نہیں، اس لئے کہ تصرف کا اعتبار اسی وقت ہوتا ہے جب اس پر دلالت کرنے والے لفظ کا ارادہ کرے، اور اس پر مرتب ہونے والے حکم کا ارادہ ہو یا لفظ کا قصد ہو، اس کے حکم کا ارادہ نہ ہو، اور چونکہ مخطئی إیلاء پر دلالت کرنے والے لفظ یا اس کے حکم کا ارادہ نہیں کرتا ہے، اس لئے اس سے صادر ہونے والا إیلاء معتبر نہ ہوگا[1]۔

مخطئی کے بارے میں حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ اس کا إیلاء دیانۃً معتبر نہیں، لیکن قضاءً معتبر ہے، قضاءً معتبر ہونے اور دیانۃً غیر معتبر ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اگر إیلاء کا علم صرف شوہر کو ہو تو وہ اپنی بیوی سے معاشرت ومباشرت کرسکتا ہے۔ اس میں نہ کوئی حرج ہے اور نہ ہی کفارہ، اور اگر مدتِ إیلاء گزر جائے تو طلاق واقع نہ ہوگی، اور اگر وہ کسی فقیہ (مفتی) سے اس کے بارے میں دریافت کرے تو فقیہ اس کو یہ فتویٰ دے سکتا ہے کہ اس پر کچھ نہیں، بشرطیکہ اسے معلوم ہو کہ بات سچی ہے، اور اگر زوجین میں نزاع ہوجائے اور معاملہ قاضی کے پاس پہنچ جائے تو اگر مدت گذرنے سے قبل وطی کرلے تو قاضی قسم توڑنے کے کفارہ کے لازم ہونے کا فیصلہ کرے گا اور طلاق کے واقع ہونے کا فیصلہ کرے گا، اگر مدتِ إیلاء گزر چکی ہو اور اس نے مباشرت نہ کی ہو، یہی حنفیہ کا مذہب ہے، اس لئے کہ قاضی احکام کی بنیاد ظاہر پر رکھتا ہے، دل کی باتوں کا مالک اللہ تعالیٰ ہے۔ اگر قضا میں یہ دعویٰ تسلیم کرلیا جائے کہ اس کی زبان پر جو کچھ آیا ہے وہ مقصود نہ تھا، مقصد کچھ اور تھا، تو حیلہ بازوں کے لئے دروازہ کھل جائے گا جو بالقصد لفظ إیلاء کو بولتے ہیں، پھر سبقتِ لسانی کا دعویٰ کرتے ہیں[1]۔

مالکیہ کی رائے (جیسا کہ طلاق کے بارے میں ان کے کلام سے سمجھ میں آتا ہے) یہ ہے کہ اگر ثابت ہوجائے کہ شوہر نے صیغۂ إیلاء بولنے کا قصد نہیں کیا، بلکہ اس کا مقصد کچھ اور کہنا تھا لیکن زبان پھسل گئی، اور إیلاء کو بتانے والا لفظ بول گیا تو قضاء میں إیلاء نہ ہوگا، جیسا کہ دیانۃً اور فتویٰ میں إیلاء نہیں ہوتا[2]۔

ماسبق سے خطا، ہزل اور إکراہ میں فرق واضح ہوگیا کہ خطاء میں شوہر کی زبان سے نکلنے والی عبارت قطعاً مقصود نہیں ہوتی، بلکہ کوئی اور عبارت مقصود ہوتی ہے جس کے بدلہ میں یہ عبارت صادر ہوگئی، اور ہزل میں عبارت مقصود ہوتی ہے، اس لئے کہ یہ شوہر کی رضامندی اور اختیار سے ہوتی ہے، البتہ اس کا حکم مقصود نہیں ہوتا، اس لئے کہ شوہر اس حکم کا ارادہ نہیں کرتا، بلکہ کسی اور چیز یعنی لہو ولعب کا ارادہ کرتا ہے، جب کہ إکراہ میں عبارت قصد واختیار سے صادر ہوتی ہے، لیکن یہ اختیار صحیح نہیں ہوتا، اس لئے کہ إکراہ ہے، جو ارادہ میں مؤثر ہوتا ہے، اور اس کو ایسی چیز کے اختیار کرنے پر مجبور کردیتا ہے جس کی رغبت اور جس پر اطمینان نہیں ہوتا، بلکہ ایسی چیز کو اختیار کرتا ہے جو تکلیف اور ضرر کو دور کرے۔

صیغۂ إیلاء کے احوال:

۱۰- جس صیغہ کے ذریعہ شوہر إیلاء کو وجود میں لاتا ہے بسا اوقات وہ مستقبل میں کسی امر کے حصول پر تعلیق اور زمانہ مستقبل کی طرف اضافت ونسبت سے خالی ہوتا ہے، اور بسا اوقات ان دونوں چیزوں میں سے کسی ایک پر مشتمل ہوتا ہے۔

---

(۱) مغنی المحتاج ۳/ ۲۸۷، المغنی لابن قدامہ ۶/ ۲۳۵۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۵۵۶، ۶۵۷، الفتاویٰ الہندیہ ۱/ ۳۳۰۔

(۲) الشرح الکبیر ۲/ ۳۶۶۔

''اِیلاء'' کے لئے بدلا جانے والا لفظ اگر تعلیق اور اضافت سے خالی ہو تو ''اِیلاء'' فوری طور پر واقع ہوجائے گا، اور اگر اس کو زمانہ مستقبل میں کسی امر کے حصول پر معلق کیا گیا ہو تو ''اِیلاء'' معلق ہوگا اور اگر اس کی نسبت زمانہ مستقبل کی طرف کی گئی ہو تو وہ اسی کی طرف منسوب ہوگا۔

لہٰذا اِیلاء منجز یہ ہے کہ اس کا صیغہ مطلق ہو، اس میں زمانہ مستقبل کی طرف اضافت یا زمانہ مستقبل میں کسی امر کے حصول پر تعلیق نہ ہو، اِیلاء منجز کی ایک مثال یہ ہے کہ شوہر بیوی سے کہے: بخدا! میں تم سے پانچ ماہ قربت نہ کروں گا، یہ فوری اِیلاء مانا جائے گا، اور محض اس کے صادر ہونے سے ہی اس کے اثرات مرتب ہوں گے۔

اِیلاء معلق یہ ہے کہ اس میں حروف شرط مثلاً "إن"، "إذا"، "لو"، اور "متى" وغیرہ کے ذریعہ مستقبل میں کسی امر کے حصول پر بیوی سے قربت سے گریز کرنا مرتب ہو، مثلاً شوہر بیوی سے کہے: اگر تم نے امورِ خانہ میں لاپرواہی کی، یا کہے: اگر تم نے فلاں سے بات کی تو بخدا! میں تم سے قربت نہ کروں گا۔

اس حالت میں شوہر سے صادر ہونے والے کلام کو شرطِ معلق علیہ کے وجود سے قبل اِیلاء نہیں مانا جائے گا، اس لئے کہ تعلیق معلق تصرف کے وجود کو شرط معلق علیہ کے وجود کے ساتھ مربوط کردیتی ہے، چنانچہ سابقہ مثال میں جب تک بیوی کی طرف سے امورِ خانہ میں لاپرواہی یا اس شخص سے بات کرنے کا وجود نہ ہو شوہر اِیلاء کرنے والا نہ ہوگا، اور جب بیوی لاپرواہی کردے گی یا اس شخص سے بات کرلے گی تو وہ اِیلاء کرنے والا ہوجائے گا، اور مدتِ اِیلاء کا اعتبار شوہر کے اس قول کے وقت سے نہیں، بلکہ امورِ خانہ میں بیوی کی لاپرواہی یا فلاں سے گفتگو کے وقت سے ہوگا۔

اِیلاء مضاف یہ ہے کہ اِیلاء کا صیغہ وقتِ مستقبل کے ساتھ ملا ہوا ہو (جس کے آنے پر شوہر خود کو بیوی سے قربت کرنے سے رکنے کا قصد کررہا ہے)، مثلاً شوہر بیوی سے کہے: بخدا! اگلے مہینہ کے آغاز سے میں تم سے قربت نہیں کروں گا، یا کہے: بخدا میں کل سے تم سے قربت نہ کروں گا۔

اس حالت میں شوہر سے صادر ہونے والے کلام کو یمین کے صدور کے وقت سے اِیلاء مانا جائے گا، لیکن اس کا حکم اس وقت کے آنے پر ہی مرتب ہوگا جس کی طرف اِیلاء مضاف ہے، اس لئے کہ اضافت یمین کے اپنے حکم کا سبب بننے سے مانع نہیں، ہاں اس کے حکم کو وقتِ مضاف الیہ تک مؤخر کردیتی ہے، مثلاً اگر شوہر بیوی سے کہے: بخدا! اگلے مہینے کے آغاز سے میں تم سے قربت نہیں کروں گا، تو اس صیغہ کے صادر ہونے کے وقت سے ہی شوہر اپنی بیوی سے اِیلاء کرنے والا مانا جائے گا، اور اسی وجہ سے اگر مرد نے اللہ کی قسم کھائی تھی کہ بیوی سے اِیلاء نہیں کرے گا، تو اس سے اس پر قسم میں حانث ہونے کا حکم لگادیا جائے گا، اگرچہ وہ وقت ابھی نہ آیا ہو جس کی طرف یمین مضاف ہے، اور اس کے ذمہ اس مضاف صیغہ کے صادر ہوتے ہی کفارۂ یمین واجب ہوجائے گا لیکن اگر اس مہینہ کے آنے سے قبل جس کی طرف اِیلاء مضاف ہے، بیوی سے مل لے تو اس کے حانث ہونے اور کفارۂ یمین کے وجوب کا حکم نہیں لگایا جائے گا، اسی طرح مدتِ اِیلاء کو صرف اس مہینہ کی ابتداء سے شمار کیا جائے گا جس کی طرف اِیلاء مضاف ہے۔

اِیلاء کی تعلیق اور اضافت اس لئے درست ہے کہ وہ یمین ہے اور یمین اضافت وتعلیق کو قبول کرنے والا تصرف ہے[1]۔

اِیلاء اضافت کو قبول کرتا ہے، اس سلسلہ میں ہمیں مالکیہ وشافعیہ

(۱) البدائع ۳؍ ۱۶۵۔

کا کلام نہیں ملا[1]۔

رہے حنابلہ تو انہوں نے إیلاء کی تطبیقات میں ایسے مسائل کو ذکر کیا ہے جن سے معلوم ہوتا ہے کہ إیلاء اضافت کو قبول کرتا ہے[2]۔

ب–مرد وعورت میں اجتماعی طور پر شرائط:

۱۱ – اجتماعی طور پر مرد اور عورت میں إیلاء کے صحیح ہونے کے لئے، إیلاء کے حصول کے وقت حقیقتاً یا حکماً نکاح کا قیام یا نکاح کی طرف إیلاء کی اضافت ضروری ہے۔

حقیقتاً نکاح کا قیام صحیح عقدِ نکاح سے ہوتا ہے اور مرد وعورت کے درمیان علاحدگی ہونے سے قبل تک رہتا ہے، خواہ بیوی کے ساتھ دخول کر چکا ہو یا نہ کیا ہو۔

حکماً نکاح کا قیام یہ ہے کہ طلاق رجعی کی عدت موجود ہو، کیونکہ طلاق رجعی کے بعد بھی عدت کے دوران عورت ہر اعتبار سے بیوی رہتی ہے، لہٰذا وہ محلِ إیلاء ہے جیسا کہ وہ محلِ طلاق ہے، لہٰذا اگر شوہر قسم کھائے کہ اپنی مطلقہ رجعیہ بیوی سے چار ماہ یا اس سے زیادہ مدت تک قربت نہیں کرے گا تو وہ إیلاء کرنے والا ہوگا، پس اگر چار ماہ گزر جائیں اور عورت ابھی عدت میں ہو اس طرح کہ حاملہ ہو یا غیر حاملہ ہو، لیکن دو حیضوں کے درمیان اس کا طہر طویل ولمبا ہو، اس صورت میں مالکیہ، شافعیہ وحنابلہ کے یہاں مرد کو فیئ (رجوع) کا حکم دیا جائے گا، اگر فیئ نہیں کرتا تو قاضی اس کی طرف سے طلاق دے گا اگر وہ خود طلاق دینے سے گریز کرے، جس کی تفصیل انعقاد کے بعد ''إیلاء کا اثر'' پر بحث کے ضمن میں آئے گی، جب کہ حنفیہ کے نزدیک اس پر دوسری طلاق پڑ جائے گی[1]۔

اگر عدت طلاق بائن کی ہو تو عورت دورانِ عدت محلِ إیلاء نہیں رہتی، خواہ بینونتِ صغریٰ کے ساتھ بائن ہو یا بینونتِ کبریٰ کے ساتھ، اس لئے کہ دونوں قسم کی طلاقِ بائن رابطہ ازدواج کو ختم کردیتی ہے، اور زوجیت کے اثرات میں سے صرف عدت اور اس کے متعلقہ احکام باقی رہ جاتے ہیں، مطلقہ بائنہ سے مرد کے لئے قربت کرنا حرام ہے اگرچہ عدت باقی ہو، لہٰذا اگر شوہر قسم کھائے کہ اپنی مطلقہ بائنہ بیوی سے قربت نہیں کرے گا تو اس کی قسم پورا کرنے کے حکم میں لغو ہے، حتی کہ اگر چار ماہ یا اس سے زائد گزر جائیں اور اس سے قربت نہ کرے تو بھی اس پر دوسری طلاق نہیں پڑے گی۔

ہاں قسم میں حانث ہونے کے حکم میں اس کا اعتبار ہے، لہٰذا اگر اس سے دوبارہ عقد کرلے، پھر اس سے وطی کرے تو قسم میں حانث ہوگا اور کفارۂ حنث اس کے ذمہ واجب ہے، کیونکہ اس نے قسم کے تقاضے (قربت نہ کرنا) کو پورا نہیں کیا، یعنی اس کی قسم إیلاء تو نہیں ہوگی، لیکن قسم ہوجائے گی۔

اسی طرح اگر اجنبی عورت سے کہے: بخدا میں تم سے قربت نہیں کروں گا، اور اپنی یمین کو مطلق رکھا یا کہا: کبھی بھی نہیں، پھر اس سے شادی کرلی تو قسم پورا کرنے کے حکم میں إیلاء کرنے والا نہیں مانا جائے گا، اس لئے کہ حلف کے وقت نکاح حقیقتاً یا حکماً قائم نہیں ہے، حتی کہ اگر شادی کے بعد چار ماہ گزر جائیں اور اس سے قربت نہ کرے تو اس پر کچھ نہیں، اس لئے کہ قسم کھانے کے وقت نکاح قائم نہ تھا، لیکن اگر شادی سے قبل یا اس کے بعد اس سے قربت کرلے تو اس کے ذمہ کفارہ ہے، اس لئے کہ حنث کے حق میں قسم منعقد ہوگئی ہے،

---

(۱) الروضہ ۸/ ۲۴۴، الخرشی ۴/ ۹۰۔

(۲) کشاف القناع ۵/ ۳۵۹ طبع نصر، مطالب اولی النہی ۵/ ۴۹۹ طبع المکتب الإسلامی، الإنصاف ۹/ ۱۷۶ طبع التراث، منتہی الإرادات ۲/ ۳۲۰ طبع دار العروبہ۔

(۱) الہدایہ وفتح القدیر ۳/ ۱۹۴، حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۸۴۲، البدائع ۳/ ۱۷۱، الشرح الکبیر مع حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۴۲۷، مغنی المحتاج ۳/ ۳۴۹، المغنی لابن قدامہ ۷/ ۳۱۳۔

کیونکہ حنث کے حق میں یمین کے منعقد ہونے کے لئے نکاح کا قیام ضروری نہیں، برخلاف پورا کرنے کے حق میں کہ اس کے لئے نکاح کا قیام شرط ہے(۱)۔

رہی نکاح کی طرف إیلاء کی اضافت تو اس کی صورت یہ ہے کہ مرد اجنبی عورت سے کہے: اگر میں تم سے شادی کروں تو بخدا تم سے قربت نہیں کروں گا، پھر اس نے اس سے شادی کرلی تو إیلاء کرنے والا ہوجائے گا، یہ حنفیہ ومالکیہ کے نزدیک ہے جن کے نزدیک نکاح کی طرف طلاق کی اضافت کرنا یا نکاح پر طلاق کو معلق کرنا جائز ہے(۲)، اس مسئلہ میں ان کی دلیل یہ ہے کہ معلق بالشرط شرط کے وجود کے وقت منجز کی طرح ہے، اور شرط کے وجود کے وقت عورت بیوی ہے، لہذا إیلاء کی محل ہوگی جس کی اضافت نکاح کی طرف ہے جیسا کہ طلاق کی محل ہے۔

شافعیہ وحنابلہ نے کہا: نکاح کی طرف مضاف إیلاء درست نہیں، اس لئے کہ فرمانِ باری ہے: "لِلَّذِينَ يُؤْلُونَ مِن نِّسَائِهِمْ تَرَبُّصُ أَرْبَعَةِ أَشْهُرٍ" (جو لوگ اپنی بیویوں سے قسم کھا بیٹھے ان کے لئے مہلت چار ماہ تک ہے) اللہ تعالیٰ نے إیلاء کو بیوی سے قرار دیا ہے، اور وہ عورت جس سے نکاح کی طرف إیلاء کی اضافت کی گئی ہے، إیلاء کے وقت بیوی نہیں ہے، لہذا اس سے إیلاء کرنا درست نہیں ہوگا، اور اس لئے بھی کہ إیلاء نکاح کے احکام میں سے ایک حکم ہے، اور کسی چیز کا حکم اس سے پہلے نہیں ہوتا، جیسا کہ طلاق اور بیوی کی باری، نیز اس لئے کہ إیلاء کرنے والے کے لئے مدت کی تعیین اس لئے کی جاتی ہے کہ اس نے اپنی قسم کے ذریعہ ضرر رسانی کا قصد کیا ہے، اور اگر یمین نکاح سے پہلے ہو تو یہ قصد نہ ہوگا، لہذا یہ بغیر قسم کے گریز کرنے والے کی طرح ہوگا(۱)۔

۱۴ - نکاح پر طلاق اور إیلاء کی تعلیق کے درست ہونے اور نہ ہونے کے بارے میں فقہاء کا آپسی اختلاف معلق تصرف میں تعلیق اور اس کے اثر کے بارے میں ان کے اختلاف پر مبنی ہے، چنانچہ حنفیہ کے نزدیک: تعلیق تصرفِ معلق کے اس کے حکم کے لئے سبب کے طور پر منعقد ہونے کو مؤخر کردیتی ہے، یہاں تک کہ معلق علیہ پایا جائے، لہذا صیغہ کے زبان سے نکالنے کے وقت تصرف معلق کا کوئی وجود نہیں ہوتا، بلکہ معلق علیہ کے وجود کے وقت اس کا وجود ہوتا ہے۔

جبکہ شافعیہ اور ان کے موافقین کے نزدیک: تعلیق انعقادِ تصرف کو اس کے حکم کے لئے سبب کے طور پر مؤخر نہیں کرتی، بلکہ شرطِ معلق علیہ کے پائے جانے تک اس پر حکم کے مرتب ہونے سے مانع ہے۔ ان کے نزدیک "تصرف معلق علی الشرط" صیغہ کے بولنے کے وقت موجود ہوتا ہے، البتہ اس پر اس کا حکم اسی وقت مرتب ہوگا جب شرطِ معلق علیہ پائی جائے۔

اسی بنیاد پر جس نے کسی اجنبی عورت سے کہا: اگر میں تم سے شادی کروں تو تم کو طلاق، پھر اس سے شادی کرلی، تو حنفیہ اور ان کے موافقین کے نزدیک طلاق پڑ جائے گی، اس لئے کہ طلاق کی شرط یہ ہے کہ طلاق کے وجود کے وقت عورت طلاق کی محل ہو، اور ان کی رائے کے مطابق طلاقِ معلق شرط کے پائے جانے کے وقت ہی پائی جاتی ہے، اور شرط کے وجود کے وقت عورت محلِ طلاق ہوگی، کیونکہ یہ اس وقت اس کی بیوی ہوگی، لہذا اس پر طلاق پڑ جائے گی۔

جب کہ شافعیہ اور ان کے موافقین کے نزدیک: طلاق نہیں پڑے گی، اس لئے کہ طلاقِ معلق اس کے تکلم کے وقت، اس کے حکم

---

(۱) البدائع ۳/ ۱۷۸۔

(۲) البدائع ۳/ ۱۷۱، حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۸۴۳، الشرح الکبیر ۲/ ۴۰۷، الخرشی ۳/ ۱۷۶۔

(۱) مغنی المحتاج ۳/ ۲۹۲، المغنی لابن قدامہ ۷/ ۳۱۲۔

کے لئے سبب ہوتی ہے، اورعورت اس وقت بیوی نہیں، لہذا محل ہوتا جو طلاق کے وقوع کی شرط ہے نہیں پایا گیا، اس لئے طلاق نہیں پڑے گی، اور اس حکم میں ایلاء طلاق کی طرح ہے (۱)۔

ج - ایلاء کرنے والے میں شرائط:

۱۴۳ - ایلاء کے صحیح ہونے کے لئے مرد میں حسب ذیل شرائط ہیں:

اول - بلوغ: فطری علامات کے ظاہر ہونے سے ہو یا عمر سے ہو، لہذا بچے کا ایلاء منعقد نہ ہوگا (۲) (دیکھئے: اصطلاح "بلوغ")۔

دوم - عقل، لہذا مجنون اور غیر عاقل بچے یا معتوہ کا ایلاء درست نہیں، اس لئے کہ معتوہ کو کبھی ادراک یا تمیز نہیں ہوتی، لہذا وہ مجنون کی طرح ہوتا ہے۔ اور کبھی اس کے پاس ادراک اور تمیز ہوتی ہے، لیکن اس درجہ کی نہیں ہوتی جو عام طور پر ہوشیاروں کے پاس ہوتی ہے، جیسا کہ ممیز بچہ میں ہوتی ہے اور ممیز بچے کا ایلاء درست نہیں، لہذا معتوہ کا ایلاء بھی درست نہ ہوگا (۳)۔

مجنون ہی کے حکم میں مندرجہ ذیل افراد بھی ہیں:

(۱) مدہوش (حیرت زدہ)، یعنی جس پر ایسی انفعالی حالت طاری ہو کہ اپنے قول وعمل کا احساس نہ رہے یا اس درجہ انفعال ہو کہ اقوال وافعال میں اکثر وبیشتر خلل پڑ جائے۔

اس حالت میں اگر شوہر کی طرف سے ایلاء صادر ہو تو معتبر نہیں، اگر چہ وہ اس کو جانتا اور اس کا ارادہ رکھتا ہو، اس لئے کہ اس علم وارادہ کا اعتبار نہیں، کیونکہ ان کا حصول ادراک صحیح کے طور پر نہیں ہوا ہے، جیسا کہ ممیز صبی کی طرف سے ایلاء کا اعتبار نہیں (۴)۔

(۲) بے ہوش اور سونے والا، کیونکہ بے ہوش مجنون کے حکم میں ہے اور نائم بھی اسی طرح ہے، اس لئے کہ اس کے پاس ادراک یا شعور نہیں رہتا، لہذا اس کی طرف سے ہونے والے ایلاء کا اعتبار نہیں، جیسا کہ اس کی طلاق کا اعتبار نہیں۔

(۳) سکران (نشہ میں مبتلا شخص) یعنی نشہ آور چیز کی وجہ سے جس کی عقل مغلوب ہو چکی ہو، یہاں تک کہ وہ بکواس کرنے لگا ہو اور گفتگو میں گڑبڑی پیدا ہو گئی ہو، اور افاقہ کے بعد حالتِ نشہ کے امور کا احساس نہ رہتا ہو۔ اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ سکران کا ایلاء معتبر نہیں اگر اس کا نشہ جائز طریقہ سے ہو، مثلاً ضرورت ومجبوری کی وجہ سے نشہ آور چیز پی لی یا اکراہ کے دباؤ کے تحت پی لیا ہو، اس کی وجہ یہ ہے کہ سکران کے پاس شعور یا ادراک نہیں ہوتا جیسا کہ مجنون اور نائم کے پاس نہیں ہوتا ہے، بلکہ اس کی حالت نائم سے بدتر ہوتی ہے کیونکہ نائم جگانے سے جاگ جاتا ہے، جب کہ سکران نشہ ختم ہونے کے بعد ہی متنبہ ہوتا ہے اور جب نائم کے ایلاء کا اعتبار نہیں تو سکران کا ایلاء بدرجہ اولی غیر معتبر ہوگا۔

اگر نشہ حرام طریقہ سے ہو مثلاً اپنے اختیار سے نشہ آور چیز پی لے، اس کو معلوم ہو کہ یہ نشہ آور ہے، کوئی ضرورت ومجبوری بھی نہیں اور وہ نشہ میں آگیا، تو اس کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے: بعض نے کہا ہے: اس کا ایلاء معتبر ہے، یہ جمہور حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ کا قول، اور امام احمد سے ایک روایت ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ جب اس نے اپنے اختیار سے حرام چیز کو استعمال کیا تو اپنی عقل کے ختم ہونے کا سبب وہ خود بنا ہے، اس لئے سزا کے طور پر اور گناہ کے ارتکاب سے روکنے کے لئے اس کی عقل کو موجود مانا جائے گا (۱)۔

---

(۱) التحریر مع شرح التیسیر ۲۷۸/۱ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۲) البدائع ۱۰۰/۳، الخرشی ۲۲۹/۳، مغنی المحتاج ۳۴۳/۳، المغنی لابن قدامہ ۳۱۴/۷۔

(۳) حاشیہ ابن عابدین ۶۵۹/۲، المغنی لابن قدامہ ۳۱۴/۷۔

(۴) البدائع ۱۰۰/۳، حاشیہ ابن عابدین ۶۵۹/۲۔

---

(۱) الہدایہ وفتح القدیر ۴۰/۳، البدائع ۹۹/۳، الخرشی ۱۷۱/۳، ۱۷۲، مغنی المحتاج ۲۷۹/۳، المغنی لابن قدامہ ۱۱۴/۷۔

جبکہ بعض نے کہا: اس کا ایلاء معتبر نہیں، یہ حنفیہ میں زفر کا قول ہے، طحاوی اور کرخی نے اسی کو اختیار کیا ہے، امام احمد سے بھی ایک دوسری روایت یہی ہے، اور یہی حضرت عثمان بن عفان، اور حضرت عمر بن عبدالعزیز سے منقول ہے، ان حضرات کی دلیل یہ ہے کہ تصرف کے صحیح ہونے کا مدار صحیح قصد اور ارادہ پر ہے، اور سکران کی عقل پر سکر کا غلبہ ہے، لہذا اس کے پاس قصد وارادہ صحیح نہ ہوگا، اس لئے اس سے صادر ہونے والی عبارت معتبر نہیں، جیسا کہ مجنون، معتوہ، نائم اور بے ہوش کی عبارت کا اعتبار نہیں۔

شریعت نے سکران کو سکر کی سزا دیئے بغیر نہیں چھوڑا ہے کہ ہمیں اس کو دوسری سزا دینے کی ضرورت ہو، خاص طور پر جبکہ اس زائد سزا کا اثر صرف مجرم تک محدود نہیں، بلکہ اس کے علاوہ اس کی بیوی اور اولاد پر پڑے گا۔

اس اختلاف کی بنیاد سکران کی طلاق کے معتبر وغیر معتبر ہونے میں اختلاف پر ہے، جن کے نزدیک اس کی طلاق کا اعتبار ہے، وہ اس کے ایلاء کے اعتبار کے قائل ہیں، اور جن کے نزدیک اس کی طلاق غیر معتبر ہے، ان کے نزدیک اس کا ایلاء بھی غیر معتبر ہے، کیونکہ بعض فقہاء کے نزدیک ایلاء طلاقِ معلق کی طرح ہے، اور بعض کے نزدیک طلاق کا ایک سبب ہے، لہذا یہی حکم اس کا بھی ہوگا(1)۔

د- مدتِ حلف کے بارے میں شرائط:

۱۴ - جمہور فقہاء کے نزدیک ایلاء کے لئے مدت ضروری ہے، جس میں شوہر اپنی بیوی سے ترک جماع کی قسم کھائے، البتہ اس مدت کی مقدار کے بارے میں ان میں اختلاف ہے، چنانچہ حنفیہ نے کہا: مدت ایلاء چار ماہ یا اس سے زائد ہے، یہی عطاء اور ثوری کا قول، اور امام احمد سے ایک روایت ہے۔

لہذا اگر مرد چار ماہ سے کم قربت نہ کرنے کی قسم کھائے تو ایلاء نہ ہوگا، بلکہ یمین ہوگی، اگر اس مدت کے گزرنے سے قبل وطی کرکے حانث ہوجائے تو اس کے ذمہ کفارۂ یمین لازم ہوگا۔

اس بنیاد پر اگر شوہر قسم کھائے کہ چار ماہ سے زائد بیوی سے وطی نہیں کرے گا تو بالاتفاق ایلاء ہوگا، اسی طرح اگر حلف اٹھائے کہ بیوی سے قربت نہیں کرے گا اور مدت کا ذکر نہ کرے یا کہے: کبھی بھی نہیں، تو یہ بھی بالاتفاق ایلاء ہوگا، لیکن اگر قسم کھائے کہ چار ماہ بیوی سے قربت نہیں کرے گا، تو یہ حنفیہ کے نزدیک ایلاء ہوگا، جبکہ مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک ایلاء نہ ہوگا اور اگر قسم کھائے کہ چار ماہ سے کم بیوی سے قربت نہیں کرے گا، تو کسی کے نزدیک ایلاء نہ ہوگا(1)۔

حنفیہ اور ان کے موافقین کا استدلال یہ ہے کہ ایلاء کے دو احکام ہیں، اول: اگر چار ماہ گزرنے سے قبل شوہر بیوی سے وطی کرلے تو حانث ہونا۔ دوم: اگر اس مدت کے گزرنے سے قبل وطی نہ کرے تو طلاق واقع ہونا۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ چار ماہ کی مدت ہی ایلاء میں معتبر ہے، لہذا اس سے کم کی قسم کھانا ایلاء نہ ہوگا، اسی طرح ایلاء ہونا اس سے زیادہ کی قسم کھانے پر موقوف نہ ہوگا، اس کی دلیل یہ بھی ہے کہ ایلاء ایسی قسم کا نام ہے، جو حنث کے لازم ہونے کے ڈر سے بیوی سے قربت کرنے سے مانع ہو، اب اگر بیوی سے ترک قربت کی قسم چار ماہ سے کم کی ہو تو اس مدت کے گزرنے کے بعد شوہر کے لئے ممکن ہے کہ بیوی سے جماع کرے اور اس کے ذمہ قسم میں حنث لازم بھی نہ آئے، لہذا یہ ایلاء نہیں ہوگا(2)۔

مالکیہ اور ان کے موافقین کی دلیل یہ ہے کہ چار ماہ گزرنے کے بعد ایلاء کرنے والے کو روکا جائے گا اور اس کو فیئ (قول یا عمل کے

---

(1) سابقہ مراجع۔

(1) البدائع ۳/ ۱۷۱، الہدایہ وفتح القدیر ۳/ ۱۸۳، حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۴۸۵، الخرشی ۴/ ۲۳۰، مغنی المحتاج ۳/ ۳۴۳، المغنی لابن قدامہ ۷/ ۳۰۰۔

(2) البدائع ۳/ ۱۷۱، المغنی لابن قدامہ ۷/ ۳۰۰۔

ذریعہ قسم سے رجوع کرنا) کا یا طلاق دینے کا اختیار رہوگا، لہذا ترک قربت کی مدت کا چار ماہ سے زائد ہونا ضروری ہے، اگر چار ماہ یا اس سے کم ہوگی تو اس کے گزرتے ہی ایلاء ختم ہوجائے گا، اور ایلاء کے بغیر مطالبہ درست نہیں ہوگا[1]۔

۱۵-اگر سابقہ شرائط ایلاء میں سے کوئی شرط نہ ہوتو کیا یمین کا وہ اثر رہے گا جس کے لئے شرعاً یمین موضوع ہے؟

اس کا دارومدار نہ پائی جانے والی شرط پر ہے، اگر وہ صیغہ کی شرائط میں سے ہوتو اس کے نقدان پر بالکلیہ یمین غیر معتبر ہوجائے گی، یعنی اس کی مخالفت کی صورت میں اس کے موجب یعنی حنث اور کفارہ کا لزوم یا اس چیز کا لزوم مرتب نہ ہوگا جس کو اس نے یمین پر موقوف کیا ہے۔اسی طرح اگر یہ نہ پائی جانے والی شرط مرد سے متعلق ہومثلاً بلوغ یا عقل تو بھی یہی حکم ہے، اس لئے کہ بلوغ سے قبل بچہ کے ایلاء یا مجنون وغیرہ کے ایلاء کا اعتبار نہیں۔

اگر نہ پائی جانے والی شرط کا تعلق مرد وعورت دونوں سے ہواور وہ ایلاء کے وقت نکاح کا قائم رہنا ہے، تو اس صورت میں اس کا نہ پایا جانا یمین کے اثر کو ختم نہیں کرے گا، بلکہ یمین حنث کے حق میں باقی رہے گی، لہذا اگر کوئی شخص کسی اجنبی عورت سے کہے: بخدا! میں تم سے چار ماہ وطی نہیں کروں گا، پھر چار ماہ گزرنے سے قبل اس سے وطی کرلی تو اس پر کفارہ یمین جس کا بیان کتب فقہ میں ہے، لازم ہوگا حتی کہ اگر اس عورت سے عقد کرنے کے بعد بھی وطی کرے۔

رہا طلاق کے حق میں تو شرط کا نہ پایا جانا اس کے تعلق سے یمین کو باطل کردیتا ہے، اور اسی وجہ سے چار ماہ گزرنے سے طلاق نہیں پڑے گی، کیونکہ محل نہ ہونے کی وجہ سے طلاق کے حق میں ایلاء منعقد نہیں ہوا۔

(۱) جواہر الاکلیل ۱/۳۶۸۔

یہی بات شرائط مدت حلف کے مکمل نہ پائی جانے کی صورت کے بارے میں کہی جاسکتی ہے کہ یمین کا اثر باقی رہے گا اگر بیوی سے ترک قربت کی قسم کھانے کی مدت چار ماہ سے کم ہو(ان لوگوں کے نزدیک جو مدت ایلاء کو چار ماہ سے کم نہیں مانتے)، حتی کہ اگر اس مدت میں جس میں ترک قربت کی قسم کھائی ہے اپنی بیوی سے وطی کرلے تو بھی اس کے ذمہ کفارہ لازم ہوگا[1]۔

انعقاد ایلاء کے بعد اس کا اثر:

۱۶-اگر ایلاء کا رکن اور اس کی شرائط موجود ہوں تو اس پر ان دو میں سے کوئی ایک اثر مرتب ہوگا:

اول: پہلا اثر اس حالت میں ظاہر ہوگا جب کہ شوہر اپنی ایلاء والی بیوی سے قربت نہ کرنے پر مصر ہو حتی کہ تاریخ ایلاء سے چار ماہ گذر جائے۔

دوم: دوسرا اثر اپنی قسم میں حانث ہونے کی صورت میں مرتب ہوگا[2]۔

الف-اصرار کی حالت:

۱۷-اگر ایلاء کرنے والا اپنی ایلاء والی بیوی سے ترک قربت پر مصر ہو تو اس کا یہ اصرار زوجین کے درمیان تفریق کرانے کا متقاضی ہے، اس لئے کہ اس امتناع اور گریز کرنے میں بیوی کو نقصان پہنچانا ہے، لہذا اس کو اس نقصان سے بچانے کے لئے عورت کو حق ہوگا کہ اپنے شوہر سے اپنے ساتھ معاشرت کا مطالبہ کرے۔ اگر وہ اس کے ساتھ حسن معاشرت کا برتاؤ نہ کرے حتی کہ چار ماہ گذر جائیں تو کیا

(۱) البدائع ۳/ ۱۷۱، الہدایہ وفتح القدیر ۳/ ۱۹۴، الدر المختار مع حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۵۱۸، مغنی المحتاج ۳/ ۳۴۴۔

(۲) البدائع ۳/ ۱۷۶۔

محض ان کے گزرنے سے طلاق پڑ جائے گی؟

مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کی رائے ہے کہ چار ماہ کے گزرنے سے طلاق نہیں پڑے گی، بلکہ بیوی کو حق ہوگا کہ قاضی کے پاس معاملہ لے جائے تا کہ وہ شوہر کو فیئ یعنی اپنی یمین کے تقاضے سے رجوع کا حکم دے، اور اگر وہ فیئ سے انکار کرے تو عورت کو طلاق دینے کے لئے اس کو حکم دے، اگر شوہر طلاق نہ دے تو قاضی اس کی طرف سے طلاق دے دے[1]۔

فقہائے حنفیہ کی رائے ہے کہ محض چار ماہ گزرنے سے طلاق پڑ جائے گی، طلاق کا واقع ہونا قاضی کے پاس معاملہ لے جانے اور اس کی طرف سے طلاق کا فیصلہ ہونے پر موقوف نہیں رہے گا، اور یہ اپنی بیوی کو ضرر پہنچانے اور اس کے جائز حق کو روک کر اس کی ایذ ارسانی کرنے پر شوہر کے لئے جزاء ہے۔

اتنی مدت تک مہلت دینے میں شرعی حکمت یہ ہے کہ ازدواجی تعلق کا تحفظ ہو اور عموماً فطری طریقہ سے اس کی بقاء کی کوشش ہو، کیونکہ اتنے زمانہ تک بیوی سے دوری شوہر کے لئے بیوی کی طرف مشتاق ہونے کا باعث ہے جو اس کو بیوی کے ساتھ اپنی حالت کے صحیح موازنہ پر آمادہ کرے گا، اگر اس دوری سے اس کا دل متاثر نہ ہو اور اس کو بیوی کی کوئی پرواہ نہ ہو تو بیوی سے علاحدگی اس کے لئے آسان ہوگی، ورنہ وہ اس کی معاشرت کی طرف لوٹ آئے گا، اپنی بدسلوکی پر نادم ہوگا، اس کے ساتھ حسن معاشرت پر مصر ہوگا، اسی طرح عورت کہ اس سے قطع تعلق اس کی تادیب کا ذریعہ ہے، کیونکہ کبھی خود عورت زیب وزینت میں لاپرواہی کر کے یا شوہر کے ساتھ قابلِ نفرت معاملہ کر کے شوہر کے دل کے پھرنے کا سبب ہوتی ہے، اگر اتنی مدت شوہر اس سے قطع تعلق رکھے گا تو اس کو اپنی غلطی اور کوتاہی سے باز رکھنے کا سبب ہوگا[1]۔

جمہور فقہاء اور حنفیہ کے مابین اختلاف کا سبب یہ ہے کہ اللہ کے ارشاد میں جو "فاء" ہے اس سے جو ترتیب معلوم ہوتی ہے اس سے مراد کون سی ترتیب ہے؟ ارشاد ربانی ہے: "لِلَّذِيْنَ يُؤْلُوْنَ مِنْ نِسَائِهِمْ تَرَبُّصُ أَرْبَعَةِ أَشْهُرٍ فَإِنْ فَاؤُوْا فَإِنَّ اللّٰهَ غَفُوْرٌ رَّحِيْمٌ"[2] (جو لوگ اپنی بیوی سے قسم کھا بیٹھے ہیں ان کے لئے مہلت چار ماہ تک ہے، پھر اگر یہ لوگ رجوع کرلیں تو اللہ بخشنے والا، بڑا مہربان ہے)۔ کیا یہ ترتیبِ حقیقی ہے جس کو ترتیبِ زمانی کہتے ہیں، یعنی فیئ یا طلاق کے مطالبہ کا زمانہ مدتِ مقررہ (چار ماہ) کے گذرنے کے بعد ہے، یا یہ ترتیب ذکری ہے، زمانی نہیں، جس سے مجمل پر مفصل کی ترتیب کا فائدہ حاصل ہوتا ہے، اور اس صورت میں فیئ اِیلاء کے بعد مقررہ مدت کے دوران ہوگا، اس کے بعد نہیں، اگر بلافیئ مدت گزر جائے تو اس کے گزرتے ہی طلاق پڑ جائے گی؟ پہلا قول جمہور فقہاء کا اور دوسرا قول حنفیہ کا ہے، حنفیہ کی رائے کے مطابق آیت کا مفہوم یہ ہے: جو شوہر اپنی بیویوں سے ترکِ قربت کی قسم کھاتے ہیں، ان کے لئے چار ماہ کا انتظار اور مہلت ہے، اگر اس مدت کے گزرنے سے قبل فیئ کر لیتے ہیں اور ان سے وطی کرتے ہیں، تو یہ ان کی طرف سے اپنے کئے ہوئے گناہ سے توبہ ہوگی جس گناہ کی وجہ سے ان کی بیویوں کو ضرر اور اذیت پہنچ رہی تھی، اور اس کا کفارہ دینے سے اللہ تعالیٰ ان کے اس گناہ کو معاف کردے گا، لیکن اگر وہ اپنی یمین کے نفاذ اور بیویوں سے قطع تعلق رکھنے پر مصر ہوں، وہ ان سے قربت نہ کریں یہاں تک کہ مدت مذکورہ چار ماہ گذر جائے، تو

---

(۱) الخرشی ۳/ ۲۳۸، الشرح الکبیر مع حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۴۳۶، مغنی المحتاج ۳/ ۳۴۸ اور اس کے بعد کے صفحات، المغنی لابن قدامہ ۷/ ۳۱۸ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۱) البدائع ۳/ ۱۷۶۔

(۲) سورۂ بقرہ/ ۲۲۸۔

یہ ان کی طرف سے طلاق پر اصرار ہوگا، اس لئے ان کا إیلاء طلاق ہوگا، اور محض اس مدت کے گذر جانے سے ان کی طرف سے ان کی بیویوں پر طلاق واقع ہوجائے گی، ان کی طرف سے یا قاضی کی طرف سے کسی طلاق دینے کی ضرورت نہ ہوگی، شوہروں کے لئے بیویوں کو ضرر پہنچانے کا یہی بدلہ ہے۔

جمہور کی رائے کے مطابق آیت کا مفہوم یہ ہے کہ جو شوہر بیوی سے ترک قربت کی قسم کھاتے ہیں ان کو چار ماہ کی مہلت ہے، اگر اس مدت کے گذرنے کے بعد وہ فیئ کر لیتے ہیں اور اپنے امتناع سے رجوع کر لیتے ہیں تو اللہ تعالی ان کی قسم اور ضرر رسانی کے عزم کو معاف کرنے والا اور رحم کرنے والا ہے، اور اگر اس مدت کے گزرنے کے بعد وہ طلاق کا عزم رکھتے ہیں تو اللہ تعالی ان کی طرف سے واقع ہونے والی طلاق کو سننے والا اور ان سے صادر ہونے والے خیر یا شر کو جاننے والا ہے، انہیں اس کا بدلہ دے گا۔

جمہور کے مذہب کے لئے سنن دارقطنی میں مذکور سہیل بن ابی صالح کی اس روایت سے استدلال کیا گیا ہے کہ ابو صالح نے کہا: ''سألت اثني عشر رجلا من أصحاب النبي ﷺ عن رجل يولي من امرأته قالوا: ليس عليه شيء حتى تمضي أربعة أشهر، فيوقف، فإن فاء وإلا طلق''[1] (جو شخص اپنی بیوی سے إیلاء کر لے اس کے بارے میں میں نے بارہ صحابہ سے دریافت کیا، ان سب نے کہا: اس پر کچھ نہیں یہاں تک کہ چار ماہ گزر جائیں، تو اس کو روکا جائے گا کہ فیئ کرے یا طلاق دے)۔

(۱) منتقی الاخبار مع شرح نیل الاوطار ۶/ ۲۷۴ طبع سوم (۱۳۸۰ھ) (۱۹۶۱) مصطفی البابی الحلبی۔
حدیث: أبي صالح "سألت اثني عشر رجلا من أصحاب النبي ﷺ....." کی روایت دارقطنی (۴/ ۶۱ طبع دار المحاسن) نے کی ہے اور اس کی اسناد صحیح ہے (فتح الباری ۹/ ۴۲۹ طبع السلفیہ)۔

إیلاء کے نتیجہ میں واقع ہونے والی طلاق کی نوعیت:

۱۸ - اگر إیلاء کے نتیجہ میں طلاق واقع ہوجائے، خواہ مدت گذرنے کی وجہ سے ہو ان لوگوں کے نزدیک جو اس کے قائل ہیں، یا قاضی کے طلاق دینے کے حکم کی بنیاد پر شوہر کے طلاق دینے سے یا شوہر کے طلاق دینے سے گریز کرنے کی صورت میں قاضی کی طرف سے طلاق دینے کے سبب ہو، ان فقہاء کے نزدیک جو مدت گزرنے سے طلاق واقع ہونے کے قائل نہیں ہیں) تو یہ طلاق حنفیہ کے نزدیک طلاق بائن ہوگی۔ امام احمد سے قاضی کی طرف سے تفریق کرنے کے بارے میں یہی صراحت ہے[1]، اس لئے کہ یہ بیوی سے ضرر کے ازالہ کے لئے طلاق ہے، اور بیوی سے ضرر کا ازالہ طلاق بائن ہی سے ہوگا، کیونکہ اگر طلاقِ رجعی ہو تو شوہر اس سے رجعت کر سکتا ہے، اس طرح عورت اس کے ضرر سے بچ نہیں سکتی، نیز اس لئے کہ رجعی طلاق کے وقوع کے قول کا نتیجہ بے کار ہے، کیونکہ اگر شوہر فیئ اور طلاق دونوں سے گریز کرے تو قاضی کے پاس مقدمہ لایا جائے گا تاکہ وہ اس کی طرف سے طلاق دے دے، پھر جب قاضی اس کی طرف سے طلاق دے دے تو شوہر دوبارہ رجعت کر لے گا، تو قاضی کا عمل عبث و بے کار ہوجائے گا اور عبث جائز نہیں۔

امام مالک وشافعی نے اور امام احمد نے دوسری روایت میں کہا ہے کہ إیلاء کے سبب پڑنے والی طلاق طلاقِ رجعی ہے، بشرطیکہ اس سے قبل شوہر نے عورت کے ساتھ دخول کر لیا ہو، کیونکہ یہ مدخول بہا عورت کو طلاق ہے اور اس کا کوئی عوض اس کو نہیں ملا اور نہ ہی طلاق کی تعداد پوری ہوئی ہے، لہذا یہ رجعی ہوگی، جیسا کہ غیر إیلاء میں۔

شافعیہ وحنابلہ کے نزدیک إیلاء کرنے والے کی طرف سے

(۱) البدائع ۳/ ۱۷۷، المغنی لابن قدامہ ۷/ ۳۳۱۔

رجعت کے صحیح ہونے کے لئے کوئی شرط نہیں، البتہ انہوں نے کہا ہے: اگر وہ رجعت کرلے (جب کہ مدتِ إیلاء باقی ہے) تو اس کے لئے دوسری مدت مقرر کی جائے گی، اگر وہ فیئ نہ کرے تو عورت سے دفعِ ضرر کے لئے قاضی اس کی طرف سے طلاق دے دے گا۔

رجعت کے صحیح ہونے کے لئے مالکیہ کے یہاں شرط ہے کہ عدت میں وطی کے ذریعہ یا یمین کا کفارہ دے کر یا عدت میں حنث میں جلدی کرنے کی وجہ سے یمین ٹوٹ جائے۔ اگر ان میں کسی بھی سبب کے ذریعہ إیلاء ختم نہ ہو تو رجعت باطل ہوگی، اس کا کوئی اثر نہ ہوگا[1]۔

ب- حالت حنث یا فیئ:

۱۹- حنث سے مراد یمین کے تقاضے کو پورا نہ کرنا ہے، اور یہ وہ ناپسندیدہ وفاء ہے جو مدتِ إیلاء کے گزرنے سے قبل اپنی إیلاء والی عورت سے وطی سے شوہر کے گریز کرنے کے سبب وجود میں آتا ہے، چنانچہ اگر بیوی سے قربت نہ کرنے کی قسم کی مدت چار ماہ سے زائد (مثلاً) پانچ ماہ ہو، پھر اس مدت کے گزرنے سے قبل شوہر اس سے وطی کرے تو وہ اپنی یمین میں حانث ہوجائے گا، کیونکہ اس نے اس کے تقاضے پر عمل نہیں کیا اور وہ پانچ ماہ کی مدت تک بیوی سے قربت سے گریز کرنا ہے، یمین میں حنث گو کہ شرعاً پسندیدہ نہیں، تاہم إیلاء میں مستحب ہے، کیونکہ اس میں بیوی کو ایذا رسانی اور اس کو ضرر پہنچانے سے رجوع کرنا ہے، لہذا اس پر یہ حدیث منطبق ہے: "من حلف علی یمین فرأی غیرها خیرا منها فلیأت الذي هو خیر ولیکفر عن یمینه"[2] (جو شخص کوئی قسم کھائے پھر اس کے خلاف کرنا بہتر سمجھے، تو جو بہتر ہے وہ کرے اور قسم کا کفارہ دے)۔

رہا فیئ تو اس کا معنی دراصل رجوع کرنا ہے، اور اسی وجہ سے زوال کے بعد کے سایہ کو فیئ کہتے ہیں، اس لئے کہ وہ مغرب سے مشرق کی طرف لوٹا ہے، یہاں اس سے مراد یہ ہے کہ شوہر لوٹ کر اپنی اس بیوی سے جماع کرلے جس سے جماع پر قدرت کے وقت جماع سے یا عدم قدرت کے وقت وعدہ جماع سے اپنے کو یمین کے ذریعہ روک لیا تھا، اور فیئ کے وجود پر یمین میں حنث مرتب نہیں ہوتا إلا یہ کہ جماع کے ذریعہ ہو، اس لئے کہ اسی کے ترک کی قسم کھائی تھی، اگر فیئ قول کے ذریعہ ہو (جیسا کہ آگے آئے گا) تو اس پر حنث مرتب نہیں ہوتا، بلکہ یمین منعقد رہے گی تا آنکہ جماع پایا جائے، لہذا اگر اس مدت کے گذرنے سے پہلے جس شوہر نے اپنی بیوی سے وطی نہ کرنے کی قسم کھائی ہے، جماع پایا جائے تو حانث ہوجائے گا اور قسم ختم ہوجائے گی، اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ فیئ کا وجود إیلاء کے اٹھ جانے اور اس کے ختم ہونے کا سبب ہے، اور یہ کہ اگر فیئ فعل کے ذریعہ ہو تو طلاق اور حنث دونوں کے حق میں إیلاء ختم ہوجائے گا، اور اگر فیئ قول کے ذریعہ ہو تو طلاق کے حق میں إیلاء ختم ہوجائے گا، اور حنث کے حق میں باقی رہے گا، یہاں تک کہ اگر ترکِ جماع کی قسم کے زمانہ میں جماع پایا گیا تو کفارہ واجب ہوگا، اور حنث کے بارے میں بھی إیلاء ختم ہوجائے گا۔

إیلاء کا ٹوٹنا (ختم ہوجانا):

إیلاء کے ختم ہونے کے دو اسباب ہیں: فیئ اور طلاق:

حالت فیئ:

۲۰- فیئ (جیسا کہ گزرا) یہ ہے کہ شوہر اپنی إیلاء والی بیوی کے

(۱) مغنی المحتاج ۳/ ۳۵۱، الخرشی ۳/ ۲۳۸، ۲۴۰، المغنی لابن قدامہ ۷/ ۳۳۱۔

(۲) حدیث: "من حلف علی یمین فرأی غیرها خیرا منها......" کی روایت مسلم (۳/ ۱۲۷۲ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

ساتھ حسن معاشرت کی طرف رجوع کرے، اس طرح کہ ان دونوں کے درمیان إیلاء سے قبل والی ازدواجی زندگی لوٹ آئے۔

فیئ کے دو طریقے ہیں: ان میں سے ایک اصلی، اور دوسرا استثنائی ہے۔

اصلی طریقہ: فعل کے ذریعہ فیئ ہے۔

استثنائی طریقہ: قول کے ذریعہ فیئ ہے۔

الف-فیئ کا اصلی طریقہ: فعل کے ذریعہ فیئ:

۲۱ - وہ فعل جس سے مراد فیئ ہوتا ہے اور جس کے ذریعہ إیلاء ختم ہوجاتا ہے، جماع ہی ہے، اور اس میں کسی کا اختلاف نہیں۔ ابن المنذر نے کہا: ہماری یادداشت میں جن اہل علم کے اقوال ہیں، ان کا اجماع ہے کہ فیئ جماع ہے، جماع سے کم فیئ نہ ہوگا۔

إیلاء کا ختم ہونا اور یمین کے تقاضے کا لازم ہونا فعل کے ذریعہ فیئ پر مبنی ہے، اس لئے کہ جماع کے ذریعہ حنث کا ثبوت ہوجائے گا، اور حنث کے بعد یمین باقی نہیں رہے گی، کیونکہ حنث کا تقاضا یمین کو توڑنا ہے، اور کوئی چیز نقیض کے ساتھ باقی نہیں رہتی [1]۔

۲۲ - اگر یمین للہ کی یا اس کی قابلِ حلف صفات مثلاً عزت، عظمت، جلال اور کبریائی کی ہوتو اکثر اہل علم کے قول کے مطابق کفارۂ یمین لازم ہوگا، اور بعض علماء کے نزدیک کفارہ واجب نہیں ہوگا۔

اگر یمین بیوی سے قربت پر کسی چیز کو معلق کرنے کی ہوتو جس چیز کا اس نے التزام کیا ہے وہ اس کے ذمہ لازم ہوجائے گی، لہذا اگر قربت پر طلاق یا عتق کو معلق کیا ہوتو فیئ کے وقت طلاق اور عتق ہوجائے گا، کیونکہ طلاق اور عتق کے حصول کو اگر مستقبل میں کسی چیز کے حصول پر معلق کیا گیا ہو اور معلق علیہ کا وجود ہوجائے تو اس کے وجود میں آتے ہی طلاق پڑجائے گی، اور عتق کا ثبوت ہوجائے گا، جیسا کہ فقہاء کی رائے ہے۔

اگر قربت پر نماز یا روزہ یا حج یا صدقہ کو معلق کیا ہوتو یا تو اس کی ادائیگی کا وقت معین کردیا ہوگا یا نہیں، اگر ادائیگی کے لئے وقت معین کردیا ہو مثلاً کہے: اگر میں پانچ ماہ کی مدت تک اپنی بیوی سے قربت کروں تو مثلاً فلاں دن میرے ذمہ سو رکعت نمازیں ہوں گی تو اس معین وقت میں اس کے ذمہ نماز لازم ہوگی، اور اگر ادائیگی کے لئے وقت متعین نہ کیا ہوتو اس نے جس چیز کا التزام کیا ہے اس کو کسی بھی وقت ادا کرنا واجب ہوگا، تاخیر کی وجہ سے اس پر گناہ نہیں ہوگا، اگرچہ افضل یہ ہے کہ اول وقت جس میں ادا کرنا ممکن ہو، ادا کردے، کیونکہ اندیشہ ہے کہ واجب کی ادائیگی سے قبل وقت نکل جائے۔

ب-فیئ کا استثنائی طریقہ: قول کے ذریعہ فیئ:

۲۳ - اگر شوہر اپنی بیوی سے إیلاء کرلے تو اس پر شرعاً واجب ہے کہ فعل کے ذریعہ فیئ کرے، اگر فعل کے ذریعہ فیئ نہ کرسکے تو قول کے ذریعہ فیئ کرے مثلاً کہے: میں نے اپنی فلانی بیوی سے فیئ کرلیا یا اپنے قول سے رجوع کرلیا، یا جب قدرت ہوگی، جماع کروں گا وغیرہ الفاظ جن سے معلوم ہو کہ اس نے یمین کے ذریعہ جس چیز سے خود کو روک لیا تھا اس سے رجوع کرلیا۔

قول کے ذریعہ فیئ کے جائز ہونے کی حکمت یہ ہے کہ چونکہ شوہر نے بیوی کو اس سے قربت سے گریز کر کے ایذاء پہنچائی اور رجوع سے عاجز ہے، اور اس کے وعدہ کا اعلان کرنے میں بیوی کو راضی کرنا ہے، اس لئے اس کے ذمہ یہ وعدہ لازم ہوگا، نیز اس لئے کہ فیئ کا مقصد ضرر رسانی کو ترک کرنا ہے جس کا شوہر نے إیلاء کے ذریعہ قصد کیا تھا، اور اس کا ثبوت قدرت کے وقت عورت سے معاشرت کی

---

(۱) البدائع ۳/ ۱۷۳، ۱۷۸، المغنی لابن قدامہ ۷/ ۳۲۴۔

طرف لوٹنے کے عزم کے ظہور سے ہوجاتا ہے[1]۔

قول کے ذریعہ فیئ کے صحیح ہونے کی شرائط:

۲۴-قول کے ذریعہ فیئ کے صحیح ہونے کے لئے حسب ذیل شرائط کا پایا جانا ضروری ہے:

پہلی شرط: جماع سے عاجز ہونا، اگر شوہر جماع پر قادر ہو تو قول کے ذریعہ فیئ درست نہیں ہوگا، اس لئے کہ جماع کے ذریعہ فیئ ہی اصل ہے، کیونکہ حقیقتاً بیوی پر ظلم اسی سے ختم ہوگا، قول کے ذریعہ فیئ اس کا بدل ہے، اور اصل پر قدرت کے باوجود بدل کا اعتبار نہیں، جیسا کہ تیمم وضو کے ساتھ ہے۔

عجز کی دو قسمیں ہیں: عجز حقیقی اور عجز حکمی۔

عجز حقیقی: مثلاً زوجین میں سے کسی کو ایسا مرض ہو کہ اس مرض کے ساتھ جماع دشوار ہو یا عورت صغیرہ ہو کہ اس جیسی کے ساتھ جماع نہیں کیا جاسکتا، یا رتقاء ہو یعنی ایسی عورت جس کی شرمگاہ میں جماع کی جگہ اس طرح بند ہو کہ جماع نہ ہوسکتا ہو یا شوہر مجبوب، یعنی اس کا عضو تناسل جڑ سے نکال دیا گیا ہو، یا عنین ہو یعنی جو کمزوری یا بڑھاپے یا مرض کے سبب عضو تناسل کے ہوتے ہوئے جماع پر قادر نہ ہو، یا زوجین میں سے کوئی قید ہو جو جماع کرنے سے مانع بنے یا دونوں کے درمیان اتنی لمبی مسافت ہو کہ مدت ایلاء کے دوران اس کو طے کرنے کی قدرت نہ ہو[2]۔

عجز حکمی: یہ ہے کہ جماع سے شرعی مانع ہو مثلاً مدت تربص کے ختم ہونے کے وقت عورت حالت حیض میں ہو (یہ ان فقہاء کے نزدیک

(۱) البدائع ۳/ ۱۷۳، الشرح الکبیر مع حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۴۳۸، مغنی المحتاج ۳/ ۳۵۰، المغنی لابن قدامہ ۷/ ۳۲۷۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۵۵۲۔

ہے جو مدت ایلاء کے گزرنے کے بعد فیئ کے قائل ہیں) یا بیوی سے ایلاء کرتے وقت شوہر حج کے احرام میں ہو اور اس وقت سے احرام سے نکلنے تک چار ماہ ہو (یہ ان فقہاء کے نزدیک ہے جو کہتے ہیں کہ فیئ مدت ایلاء کے اندر ہی ہوگا)۔

اگر عجز حقیقی ہو تو بالاتفاق فیئ فعل سے قول کی طرف منتقل ہوجائے گا، اور اگر عجز حکمی ہو تو بھی فیئ فعل سے قول کی طرف منتقل ہوجائے گا، یہ مالکیہ وحنابلہ کا مذہب اور شافعیہ کا ایک مرجوح قول ہے، جب کہ امام ابوحنیفہ، صاحبین اور امام شافعی کے نزدیک منتقل نہ ہوگا، اور شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ اس سے طلاق دینے کا مطالبہ کیا جائے گا[1]۔

جو لوگ کہتے ہیں کہ منتقل ہوجائے گا ان کی دلیل یہ ہے کہ اصول شریعت میں عجز حکمی عجز حقیقی کی طرح ہے، جیسا کہ بیوی کے ساتھ خلوت کے بارے میں ہے کہ خلوت کے صحیح ہونے سے مانع ہونے میں مانع حقیقی ومانع شرعی دونوں برابر ہیں، لہذا اسی طرح ایلاء میں فیئ کے اندر فعل کے ذریعہ فیئ کے بدلہ قول کے ذریعہ فیئ کے درست ہونے میں عجز حکمی عجز حقیقی کے قائم مقام ہوگا۔

جو لوگ منتقل ہونے کے قائل نہیں ہیں ان کی دلیل یہ ہے کہ شوہر حقیقتاً جماع پر قادر ہے، اس سے امتناع ایسے سبب سے ہے جو خود اس کی جانب سے ہے، لہذا اس پر واجب حق ساقط نہ ہوگا، نیز یہ کہ شوہر اپنے اختیار سے ممنوع طریقہ پر اس چیز کا سبب بنا ہے جو اس پر لازم ہے، اس لئے وہ تخفیف کا مستحق نہیں ہوگا[2]۔

دوسری شرط: مدت ایلاء کے گذرنے تک جماع سے عجز کا

(۱) البدائع ۳/ ۱۷۴، الخرشی علی مختصر خلیل ۳/ ۲۳۹، مغنی المحتاج ۳/ ۳۵۰، المغنی لابن قدامہ ۷/ ۳۲۸۔

(۲) فتح القدیر ۳/ ۱۶۹، المغنی ۷/ ۳۲۸۔

مسلسل باقی رہنا، لہذا اگر شوہر شروع میں جماع سے عاجز رہا ہو، پھر مدت ہی میں اس پر قادر ہوجائے تو قول کے ذریعہ فیئ باطل ہے، اور یہ جماع کے ذریعہ فیئ کی طرف منتقل ہوجائے گا، حتیٰ کہ اگر بیوی کو چھوڑے رکھے اور چار ماہ گزرنے تک اس سے قربت نہ کرے تو حنفیہ کے نزدیک عورت پر اس کی طرف سے طلاق بائن واقع ہوجائے گی، اس کی وجہ وہی ہے جو گزری کہ زبان کے ذریعہ فیئ جماع کے ذریعہ فیئ کا بدل ہے، اور بدل کے ذریعہ مقصد کے حصول سے قبل اگر کوئی اصل پر قادر ہوجائے تو بدل کا حکم باطل ہوجائے گا، مثلاً تیمم کرنے والا اگر نماز کی ادائیگی سے قبل پانی پر قادر ہوجائے (تو تیمم باطل ہوجائے گا)۔

اگر بیوی سے ایلاء کرتے وقت شوہر صحت مند تھا، پھر بیمار پڑ گیا، پھر بحالت صحت اتنی مدت گزر گئی کہ اس دوران جماع کرنا ممکن تھا، تو قول کے ذریعہ اس کا فیئ درست نہیں ہوگا، کیونکہ مدتِ صحت میں وہ جماع پر قادر تھا، اس لئے جب اس نے جماع کی قدرت کے باوجود جماع نہیں کیا تو اس نے بیوی کے حق کی ادائیگی میں کوتاہی کی، لہذا اس نئے مرض کے سبب اس کو معذور نہیں مانا جائے گا، لیکن اگر مدت نہ گزری ہو (جس کے دوران وہ صحت مند تھا اور جماع کرنا اس کے لئے ممکن تھا) تو قول کے ذریعہ اس کا فیئ کرنا درست ہوگا، اس لئے کہ جب وہ مدتِ صحت کے دوران اس کے کم ہونے کی وجہ سے جماع پر قادر نہیں ہوا تو ترکِ جماع میں کوتاہی کرنے والا نہ ہوگا، لہذا معذور ہے۔

حنفیہ کے یہاں اس کی صراحت ہے(۱)، اور دوسرے مذاہب کی عبارتوں سے بھی یہی سمجھ میں آتا ہے۔

تیسری شرط: قول کے ذریعہ فیئ کے وقت نکاح کا باقی رہنا، اس کی صورت یہ ہے کہ فیئ زوجیت کے قائم ہونے کی حالت میں اور شوہر کی طرف سے طلاقِ بائن ہونے سے قبل ہو، لیکن اگر مرد نے اپنی بیوی سے ایلاء کیا، پھر اس کو طلاق بائن دے دی، اور قول کے ذریعہ فیئ کیا تو فیئ نہیں ہوگا، ایلاء باقی رہے گا، اس لئے کہ نکاح کے قائم ہونے کی حالت میں قول کے ذریعہ فیئ محض طلاق کے حکم کے حق میں ایلاء کو اٹھاتا ہے، اس لئے کہ اس فیئ کے ذریعہ بیوی کے حق کو ادا کردیا گیا، اور مطلقہ بائنہ کے لئے جماع کا حق نہیں کہ شوہر جماع سے گریز کرکے اس کو ضرر پہنچانے والا ہوجائے، اور ایلاء کے ذریعہ طلاق کا وقوع اسی سبب کی وجہ سے تھا جو پایا نہیں گیا، لہذا مدت گزرنے سے اس پر طلاق نہیں پڑے گی، لیکن ایلاء باقی رہے گا، اس لئے کہ ایلاء کو اٹھانے والا (یعنی حنث) نہیں پایا گیا، اسی لئے اگر اس سے شادی کرلے، اور شادی کے بعد مدتِ ایلاء گزر جائے، فیئ نہ ہو، تو حنفیہ کے نزدیک اس پر طلاق واقع ہوجائے گی، اور جمہور کے نزدیک شوہر کو فیئ کرنے یا طلاق دینے کا حکم دیا جائے گا، یہ فعل کے ذریعہ فیئ کے برخلاف ہے، کیونکہ وہ زوال نکاح اور کسی دوسرے سبب مثلاً خلع یا مال کے بدلہ میں طلاق سے بینونت کے ثبوت کے بعد درست ہے، کیونکہ فعل کے ذریعہ فیئ سے (اگرچہ یہ حرام ہو) ایلاء باطل ہوجاتا ہے، اس لئے کہ جب وہ اس سے وطی کرلے گا تو اپنی یمین میں حانث ہوجائے گا، اور حنث کی وجہ سے یمین ختم ہوجائے گی اور ایلاء باطل ہوجائے گا، البتہ عورت اس کی عصمت (نکاح) میں نہیں آئے گی، اور وہ عدتِ بینونت میں وطی کرنے کی وجہ سے گنہگار ہوگا(۱)۔

وقتِ فیئ:

۲۵- گزر چکا ہے کہ ایلاء کرنے والے کے ذمہ شرعاً لازم ہے کہ

(۱) البدائع ۳/ ۱۷۴، فتح القدیر ۳/ ۱۹۵، الدر وحاشیہ ابن عابدین ۲/ ۵۴۲، الدسوقی ۲/ ۴۳۷، المغنی ۷/ ۳۲۸۔

(۱) البدائع ۳/ ۱۷۵، ۱۷۹۔

اپنی ایلاء والی بیوی سے ضرر کو ہٹائے، اس سے ضرر کے ہٹانے کا طریقہ فیئ ہے، اور فیئ کے دو طریقے ہیں، اول: اصلی (یعنی فعل) دوم: استثنائی (یعنی قول)، خواہ فیئ فعل کے ذریعہ ہو یا قول کے ذریعہ، اس کا ایک وقت ہے جس کے بارے میں فقہاء کی حسب ذیل مختلف آراء ہیں:

حنفیہ کی رائے ہے کہ فیئ مدت ایلاء میں ہوگا جو چار ماہ ہے، اس میں فیئ ہو اور فعل کے ذریعہ فیئ ہو تو شوہر اپنی یمین میں حانث ہوجائے گا، اور طلاق کے تعلق سے ایلاء ختم ہوجائے گا حتی کہ اگر چار ماہ گزر جائیں تو بیوی علاحدہ نہ ہوگی۔

اگر فیئ قول کے ذریعہ ہو تو طلاق کے حق میں ایلاء ختم ہوجائے گا اور حنث کے حق میں باقی رہے گا، حتی کہ اگر شوہر مدت میں قول کے ذریعہ فیئ کرلے، پھر مدت کے بعد جماع پر قادر ہوکر جماع کرلے تو اس پر کفارہ لازم ہوگا، اس لئے کہ کفارہ کا وجوب حنث پر معلق ہے اور ''حنث'' جس چیز پر قسم کھائی جائے اس کو عمل میں لانا ہے اور محلوف علیہ جماع ہے، اس لئے اس کے بغیر حنث نہ ہوگا۔

اگر مدتِ ایلاء میں نہ فعل کے ذریعہ فیئ ہوا ہو اور نہ ہی قول کے ذریعہ، تو مدتِ ایلاء گزرنے پر حنفیہ کے نزدیک عورت پر طلاق پڑ جائے گی، جیسا کہ گزرا۔

مالکیہ، شافعیہ وحنابلہ کی رائے ہے کہ فیئ چار ماہ گزرنے سے پہلے اور اس کے بعد ہوتا ہے، البتہ اگر اس مدت کے گزرنے سے قبل فیئ ہو تو اس کا حکم وہی ہے جو حنفیہ کے مذہب پر گفتگو میں گزرا، اور اگر فیئ اس مدت کے گزرنے کے بعد ہو تو طلاق اور حنث دونوں کے حق میں ایلاء ختم ہوجائے گا، یہی حکم اس وقت ہے جب اپنی یمین میں کوئی مدت مقرر کردے اور اس کے گزرنے پر فیئ کرے۔

اگر اس کے گزرنے سے قبل فیئ کیا تو شوہر اپنی یمین میں حانث ہوجائے گا اور اس پر کفارہ یمین لازم ہوگا اگر یمین قسم ہو، اور اگر یمین قسم نہ ہو تو جس چیز کا اس نے التزام کیا ہوگا وہ لازم ہوگی، یہ ان لوگوں کے یہاں ہے جو قسم اور تعلیق دونوں حالتوں میں ایلاء کے صحیح ہونے کے قائل ہیں۔

اس سلسلہ میں فقہاء کے اختلاف کا سبب اس فرمانِ باری کے سمجھنے کے بارے میں ان کا اختلاف ہے: ''لِلَّذِيْنَ يُؤْلُوْنَ مِنْ نِّسَائِهِمْ تَرَبُّصُ أَرْبَعَةِ أَشْهُرٍ فَإِنْ فَاءُوْا فَإِنَّ اللّٰهَ غَفُوْرٌ رَّحِيْمٌ'' (جو لوگ اپنی بیویوں سے قسم کھا بیٹھے ہیں ان کے لئے مہلت چار ماہ تک ہے پھر اگر یہ لوگ رجوع کرلیں تو اللہ بخشنے والا، بڑا مہربان ہے)، کیا فیئ چار مہینوں کے بعد مطلوب ہے یا ان کے دوران؟ ماسبق میں ہم اس کی تشریح کرچکے ہیں۔

حالتِ طلاق

اول: طلاق ثلاث:

۲۶ - اگر مرد اپنی بیوی سے ایلاء کرلے، ایلاء کسی مدت کی قید کے بغیر مطلق ہو یا ہمیشہ کے لئے ہو اور اس سے جماع نہ کرے، بلکہ مدتِ ایلاء کے اندر اس کو ایک لفظ کے ذریعہ تین طلاقیں دے دے یا ایک طلاق دے دے (جو تین طلاقوں کو پوری کرنے والی ہو) تو طلاق کے حق میں ایلاء امام ابوحنیفہ، صاحبین، مالک اور امام شافعیؒ کے تین اقوال میں سے اظہر کے مطابق ختم ہوجائے گا[1]۔

امام احمد، حنفیہ میں زفر اور امام شافعی کے تین اقوال میں سے دوسرا قول یہ ہے کہ طلاقِ ثلاث کے ذریعہ ایلاء نہیں ختم ہوگا، لہذا اگر عورت کسی دوسرے مرد سے شادی کرلے، پھر ایلاء کرنے والے

(۱) البدائع ۳؍ ۱۷۸، الہدایہ وفتح القدیر ۳؍ ۱۸۸، حاشیہ ابن عابدین ۲؍ ۸۴۸، ۸۴۱، الخرشی ۳؍ ۱۸۱، الشرح الکبیر مع حاشیۃ الدسوقی ۲؍ ۴۷۵، ۴۳۶، مغنی المحتاج ۳؍ ۳۴۳۔

پہلے شوہر کے پاس آئے، اور اس کی شادی کے وقت سے چار ماہ گزر جائیں اور اس سے جماع نہ کرے تو امام ابوحنیفہ وصاحبین کے نزدیک عورت پر کچھ نہیں پڑے گی، اور امام مالک اور امام شافعی کے نزدیک ان کے اس قول کے مطابق جو امام ابوحنیفہ اور صاحبین کے قول کے موافق ہے، مرد سے فیئ یا طلاق کا مطالبہ نہیں کیا جائے گا، اگر وہ فیئ نہ کرے۔

لیکن امام احمد اور امام شافعیؒ کے نزدیک (ان کے ایک قول میں) بیوی کو حق ہے کہ قاضی کے پاس معاملہ لے جائے، قاضی مرد کو روکے کہ فیئ کرے یا طلاق دے، اگر نہیں کرتا تو قاضی اس کی طرف سے طلاق دے دے گا۔

حنفیہ میں زفر کے نزدیک اس سے شادی کے وقت سے چار ماہ گزرنے پر اگر جماع نہ کیا ہو تو عورت پر طلاقِ بائن پڑ جائے گی۔

پہلے گروہ کی دلیل یہ ہے کہ پہلی شادی سے ثابت ہونے والی ''حلّت''، طلاقِ ثلاث کے سبب بالکل زائل ہو چکی ہے، اور دوسری شادی سے حاصل ہونے والی ''حلّت'' نئی حلّت ہے، اور اسی وجہ سے اس میں شوہر تین طلاق کا مالک ہوتا ہے، لہٰذا پہلی شادی میں اس کا ایلاء کرنا اجنبی عورت سے ایلاء کرنے کی طرح ہو گیا۔

دوسرے گروہ کی دلیل یہ ہے کہ یمین مطلق صادر ہوئی ہے، اس میں اس ''حلّت'' کی قید نہیں جو اس کے صادر ہونے کے وقت موجود تھی، لہٰذا یمین اس وقت پائی جائے گی جب مرد کے لئے عورت کا حلال ہونا پایا جائے گا، اس کے صادر ہونے کے وقت پائی جانے والی ''حلّت'' اور ''پہلی حلّت'' کے ختم ہونے کے بعد پائی جانے والی ''حلت'' کے درمیان کوئی فرق نہ ہوگا۔ اب اگر عورت اس شوہر کے پاس لوٹے جس نے اس سے ایلاء کیا تھا تو اس پر یہ بات صادق آئے گی کہ اپنی بیوی سے جماع کرنے سے گریز کرنے والا ہے، کیونکہ اس کی یمین باقی ہے، اس لئے اس پر ایلاء کا حکم ثابت ہوگا، جیسا کہ اگر (تین) طلاق نہ دی ہو[1]۔

رہا حنث کے حق میں ایلاء تو ان تمام فقہاء کے نزدیک طلاقِ ثلاث کے بعد باقی رہے گا، لہٰذا اگر مرد اپنی بیوی سے مدت کی قید کے بغیر مطلق ایلاء کرے یا ہمیشہ کے لئے ایلاء کرے اور اس سے جماع نہ کرے، پھر اس کو تین طلاق دے دے اور دوسرے شوہر سے نکاح کے بعد اس کے پاس لوٹ آئے، پھر اس سے جماع کرے تو وہ اپنی یمین میں حانث ہو جائے گا اور اس پر کفارۂ یمین لازم ہوگا اگر یمین قسم ہو، اور اگر قسم نہ ہو تو جس چیز کو اس سے جماع پر معلق کیا تھا وہ لازم ہوگی، اس لئے کہ اگر یمین کے لئے کوئی مدت ہو تو جب تک مدت باقی ہے یمین باقی رہے گی، اور صرف حنث سے یعنی مدت یمین کے گذرنے سے قبل محلوف علیہ کے کرنے سے یا حنث کے بغیر اس مدت کے گذر جانے سے ہی یمین باطل ہوگی۔

اگر یمین کسی مدت کی قید کے بغیر مطلق ہو یا اس میں لفظ ''ابد'' ذکر کر دیا گیا ہو تو وہ حنث یعنی جس کے ترک پر قسم کھائی تھی (اور وہ ایلاء میں جماع ہے) اس کے فعل سے ہی باطل ہوگی، لہٰذا اگر حنث نہ پایا جائے تو یمین باقی رہے گی[2]۔

دوم: تین طلاق سے کم کے ذریعہ بینونت کے بعد ایلاء کا باقی رہنا:

۲۷-اگر مرد اپنی بیوی سے ایلاء کرے اور ایلاء ابدی ہو یا وقت کی

(۱) سابقہ مراجع، المغنی لابن قدامہ ۷/ ۳۳۵۔

(۲) البدائع ۳/ ۱۷۹، سابقہ مراجع۔

قید کے بغیر ہو مثلاً کہے: بخدا! میں اپنی بیوی سے کبھی بھی قربت نہیں کروں گا، یا کہے: بخدا! میں اپنی بیوی سے قربت نہیں کروں گا، اور وقت کا ذکر نہ کرے، پھر اس کو تین طلاق سے کم کے ذریعہ جدا کردے، اس کے بعد پھر اس سے شادی کرلے تو تمام فقہاء کے نزدیک إیلاء باقی رہے گا، ہاں صرف امام شافعی کے تین اقوال میں سے ایک قول اس سے مستثنیٰ ہے کہ اس قول کے مطابق إیلاء تین سے کم طلاق بائن کے ذریعہ ختم ہوجائے گا، جیسا کہ تین طلاق کے ذریعہ ختم ہوجاتا ہے۔

تین سے کم طلاق کے ذریعہ بینونت کے بعد إیلاء کے باقی رہنے کے بارے میں جمہور فقہاء کی رائے کی بناء پر اگر شادی کے وقت سے چار ماہ گزر جائیں اور اس سے جماع نہ کرے، تو حنفیہ کے نزدیک ایک طلاقِ بائن پڑجائے گی، جب کہ مالکیہ، حنابلہ اور ان کے موافقین کے نزدیک اس کو فیئ کا حکم دیا جائے گا، اگر وہ انکار کرے، اور طلاق نہ دے تو قاضی اس کی طرف سے طلاق دے دے گا، اور اسی طرح اگر عورت پر دوسری طلاق پڑنے کے بعد اس سے شادی کرلے، اور شادی کے وقت سے چار ماہ گزر جائیں اور اس سے قربت نہ کرے تو ائمہ حنفیہ کے نزدیک اس پر تیسری طلاق پڑجائے گی، جب کہ غیر حنفیہ کے نزدیک اس کو فیئ یا طلاق کا حکم دیا جائے گا، اگر فیئ نہ کرے یا طلاق نہ دے تو قاضی اس کی طرف سے طلاق دے دے گا، اس طرح عورت کو بینونت کبری لاحق ہوجائے گی، اور حنث کے حق میں إیلاء باقی رہے گا، اس پر فقہاء کا اتفاق ہے، اسی طرح امام احمد اور حنفیہ میں زفر کے نزدیک طلاق کے حق میں بھی باقی رہے گا، جب کہ امام ابوحنیفہ، صاحبین اور امام مالک کے نزدیک طلاق کے حق میں إیلاء ختم ہوجائے گا جیسا کہ گزرا۔

اگر شوہر اپنی اس بیوی کو تین سے کم طلاق کے ذریعہ جدا کردے جس سے اس نے مطلق یا ہمیشہ کے لئے إیلاء کیا ہے، اور عورت دوسرے مرد سے شادی کرلے، اور وہ اس سے وطی کرے، پھر وہ عورت پہلے شوہر کے پاس لوٹ کر آئے، تو جمہور فقہاء کے نزدیک بلا اختلاف إیلاء کا حکم لوٹ آئے گا جیسا کہ گزرا، ہاں کتنی طلاقوں کے ساتھ وہ زوج اول کے پاس لوٹے گی؟ اس کے بارے میں ان کے درمیان اختلاف ہے (یعنی زوج کتنی طلاق کا مالک ہوگا) امام ابوحنیفہ وابو یوسف کے نزدیک تین طلاق کے ساتھ لوٹے گی، جب کہ امام مالک، شافعی کا قول اور امام احمد سے ایک روایت یہ ہے کہ مابقیہ طلاق کے ساتھ لوٹے گی، اور حنفیہ میں محمد بن الحسن کا بھی یہی قول ہے۔

اس اختلاف کی بنیاد یہ ہے کہ کیا دوسرا نکاح ایک اور دو طلاقوں کو ختم کردیتا ہے جیسا کہ تین طلاقوں کو ختم کردیتا ہے، یا صرف تین ہی طلاقوں کو ختم کرتا ہے(1)؟

پہلے گروہ کے نزدیک ایک اور دو طلاق کو بھی ختم کردیتا ہے جیسا کہ تین کو ختم کرتا ہے، جب کہ دوسرے گروہ کے نزدیک صرف تین ہی کو ختم کرتا ہے۔

فریق اول کی دلیل: یہ ہے کہ دوسری شادی جب تین طلاقوں کو ختم کردیتی ہے اور مکمل حلّت پیدا کردیتی ہے تو تین سے کم طلاقوں کو بدرجہ اولی ختم کردے گی اور ناقص حلّت کو مکمل کردے گی۔

فریق دوم کی دلیل: پہلی حلّت تین طلاقوں کے بغیر ختم نہیں ہوتی، لہذا اگر مرد اپنی بیوی کو ایک یا دو طلاقیں دے تو اس پر حرام نہیں ہوگی، اس کے لئے اس سے شادی کرنا حلال ہوگا، اب اگر وہ عورت دوسرے مرد سے شادی کرلے اور وہ اس کے ساتھ وطی کرلے، پھر اس

---

(1) فتح القدیر ۴/ ۱۷۹، البدائع ۳/ ۱۷۲، ۱۷۸، بدایۃ المجتہد لابن رشد ۲/ ۴۷، الخرشی ۳/ ۱۸۱، مغنی المحتاج ۳/ ۲۹۳، المغنی لابن قدامہ ۷/ ۳۶۱۔

کے بعد پہلے شوہر کے پاس لوٹ آئے تو اس کے پاس پہلی حلّت کے ساتھ لوٹے گی، لہذا اس عورت پر مرد کو بقیہ طلاق ہی کی ملکیت ثابت ہوگی جو اس کے لئے اس حلّت میں ثابت تھی [۱]۔

(۱) سابقہ مراجع۔

اِیلاج

دیکھئے: ''وطی''۔

اِیلاد

دیکھئے ''استیلاد'' اور ''اُم ولد''۔

اِیلام

تعریف:

۱- اِیلام کا معنی: اِیجاع ہے (تکلیف دینا)، اور ''اَلم'' کا معنی: تکلیف ہے [۱]۔

متعلقہ الفاظ:

الف-عذاب:

۲-عذاب کا معنی مسلسل رہنے والی تکلیف ہے۔ ''اَلم'' کبھی مسلسل رہتا ہے اور کبھی مسلسل نہیں رہتا، لہذا اَلم کے مقابلہ میں عذاب خاص ہے، چنانچہ ہر عذاب اَلم ہے لیکن ہر اَلم عذاب نہیں۔

ب-وجع:

۳-''اَلم'': وہ تکلیف ہے جو کوئی دوسرا تم کو پہنچائے، اور ''وجع'' وہ تکلیف ہے جو تم خود اپنے کو پہنچاؤ، یا کوئی دوسرا تم کو پہنچائے، لہذا ''وجع'' ''اَلم'' سے عام ہے [۲]۔

اِیلام کی اقسام:

۴-الف-محل کے اعتبار سے اِیلام کی دو قسمیں ہیں:

(۱) لسان العرب مادۂ ''اَلم''۔

(۲) الفروق لابی ہلال عسکری رص ۲۳۴ طبع دار الآفاق بیروت۔

ایلام جسدی (جسمانی تکلیف): یعنی جسم کے کسی جزء پر واقع ہونے والا اَلم مثلاً مار، یا حد میں ہاتھ کاٹنے وغیرہ کی وجہ سے حاصل ہونے والا ایلام۔

ایلام نفسی (روحانی ایذاء): جو بدن پر نہیں بلکہ نفس پر پڑے مثلاً خوف دلانا، قلق، ملامت کرنا، وغیرہ۔

مذکورہ دونوں طرح کے ''اَلم'' کا شریعت میں اعتبار ہے جیسا کہ آرہا ہے۔

ب-سرچشمہ کے اعتبار سے بھی ایلام کی دو قسمیں ہیں:

اللہ تعالیٰ کی طرف سے آنے والا ایلام مثلاً امراض وغیرہ۔

بندے کی طرف سے عمداً یا خطاءً آنے والا ایلام۔

ان دونوں اَلموں کے لئے شرعی احکام ہیں جیسا کہ آرہا ہے۔

ایلام پر مرتب ہونے والے اثرات:

الف-اللہ تعالیٰ کی طرف سے آنے والا ایلام:

۵-بسا اوقات اللہ تعالیٰ اپنے بعض بندوں کی آزمائش جسمانی آلام مثلاً امراض اور بیماریوں کے ذریعہ یا نفسیاتی آلام مثلاً حزن وغم کے ذریعہ کرتا ہے اور اگر ان میں سے کوئی کسی انسان کو پیش آجائے تو اس کو صرف صبر کرنا ہے، کیونکہ فرمانِ نبوی ہے: ''عجباً لأمر المؤمن، إن أمره كله له خير، وليس ذلك لأحد إلا للمؤمن، إن أصابته سراء شكر فكان خيراله، و إن أصابته ضراء صبر، فكان خيرا له''[1] (مومن کا بھی عجب حال ہے، اس کا ہر کام اس کے لئے خیر ہی خیر ہے، یہ بات مومن کے علاوہ کسی کو حاصل نہیں ہے، اگر اس کو خوشی حاصل ہوتی ہے تو وہ شکر کرتا ہے تو یہ اس کے لئے خیر ہے، اور اگر اس کو نقصان پہنچتا ہے تو صبر کرتا ہے، تو یہ بھی اس کے لئے خیر ہی ہے)۔ نیز اس لئے کہ آزمائش پر صبر کرنے میں اس کے گناہ معاف ہوتے ہیں، اور اس کے درجات بلند ہوتے ہیں۔

حضرت ابوسعید خدری اور حضرت ابوہریرہ کی روایت میں ہے کہ ان دونوں نے یہ فرمانِ نبوی سنا ہے: ''مايصيب المؤمن من وصب ولا نصب ولاسقم ولاحزن حتى الهمّ يهمّه إلا كفر الله به سيئاته''[1] (مسلمان پر کوئی تکلیف آئے، کوئی دکھ آئے، کوئی مرض آئے، کوئی ملال آئے حتیٰ کہ جو فکر لاحق ہو، ہر چیز سے اللہ اس کے گناہ کو معاف کرتا ہے) لیکن اس آزمائش کو روکنے یا ہٹانے کے لئے اللہ تعالیٰ کے بنائے ہوئے اسباب مثلاً دوا، دعاء اور پرہیز اختیار کرنا اس کے خلاف نہیں۔

ب-بندوں کی طرف سے آنے والا ایلام:

۶-اگر بندوں کی طرف سے ایلام ہو، تو اگر ظلم وزیادتی کے نتیجہ میں ہو جن کا مقصد نفسیاتی یا جسمانی ضرر پہنچانا ہوتا ہے تو اس ایلام میں گناہ ہے، لہذا اس سے اجتناب واجب ہے، اس لئے کہ فرمانِ باری ہے ''وَ لَا تَعْتَدُوْا اِنَّ اللّٰهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِيْنَ''[2] (اور حد سے باہر مت نکلو کہ اللہ حد سے باہر نکل جانے والوں کو پسند نہیں کرتا)، نیز فرمانِ نبوی ہے: ''لا ضرر ولاضرار''[3] (نہ نقصان اٹھانا ہے اور نہ نقصان پہنچانا ہے)۔ اسی طرح حسب حال ایلام کی وجہ سے

---

(۱) حدیث: ''عجبا لأمر المؤمن......'' کی روایت مسلم (۲۲۹۵/۴ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۱) حدیث: ''ما يصيب المؤمن من وصب ولا نصب......'' کی روایت بخاری (۱۰۳/۱۰ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱۹۹۳/۴ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) سورۂ بقرہ/۱۹۰۔

(۳) حدیث: ''لا ضرر ولاضرار'' کی روایت ابن ماجہ (۷۸۴/۲ طبع الحلبی) نے حضرت ابن عباس سے کی ہے اور یہ حدیث اپنے طرق کی وجہ سے صحیح ہے (فیض القدیر ۴۳۱/۶، ۴۳۲ طبع المکتبۃ التجاریہ)۔

قصاص یا مالی معاوضہ یا تعزیر واجب ہے جس کی تفصیل اصطلاحِ ''جنایت'' اور ''تعزیر'' میں ہے۔

۷-کبھی إیلام کی وجہ سے صرف ضمان یا ضمان اور تعزیر دونوں واجب ہوتے ہیں، جیسا کہ جان پر یا جان سے کم درجہ پر خطأً جنایت کی حالت میں ہوتا ہے، جس کی تفصیل فقہاء نے ''کتاب الجنایات'' میں ذکر کی ہے، اور خود حضرت عمر نے ایک شخص کو گھبرادیا تو اس کو چالیس درہم ضمان میں دیا، چنانچہ روایت میں ہے: ''إن رجلاً کان یقص شارب عمربن الخطاب فأفزعه عمر فضرط الرجل فقال عمر: إنا لم نرد هذا ولکن سنعقلها لک فأعطاه أربعین درهما: قال الراوي: وأحسبه قال: وشاة أو عناقا''[1] (ایک شخص حضرت عمر بن الخطابؓ کی مونچھوں کے بال کاٹ رہا تھا، حضرت عمر نے اس کو گھبرادیا، اس کی ہوا خارج ہوگئی، حضرت عمر نے فرمایا، میرا مقصد یہ نہ تھا، البتہ ہم تم کو اس کا عوض دیں گے، اس کو چالیس درہم دیئے'' راوی کہتے ہیں کہ میرے خیال میں انہوں نے یہ بھی کہا: اور ایک بکری یا بکری کا بچہ)۔

۸-إیلام جو اصلاح کا ذریعہ ہو جس وقت اللہ کے واجب کرنے سے واجب ہو مثلاً حدود یا جس وقت حاکم کے نزدیک اصلاح کے لئے اس کا مفید ہونا راجح ہو جیسے تعزیر وتأدیب، تو اس نوعیت کے إیلام میں تخفیف کرنا جائز نہیں، اور فقہاء نے صراحت کی ہے کہ حد یا تعزیر میں جس کو کوڑے لگانا ہو اس کے جسم سے روئی بھرے ہوئے کپڑے اور پوستین کو اتار دیا جائے گا تاکہ اَلم جلد تک پہنچے[1]۔

(۱) اثر: ''أن عمر بن الخطاب لأنه ضمن إفزاع رجل بأربعین درهما......'' کی روایت ابن حزم نے بطریق عبدالرزاق عن معمر عن اسماعیل بن امیہ کی ہے۔ المحلی کے محقق محمد منیر دمشقی نے کہا: اسماعیل نے حضرت عمر کو نہیں پایا، اور سند میں ایک شخص مجہول ہے نہ معلوم وہ کون ہے (مصنف عبدالرزاق ۱۰/ ۲۴، المحلی لابن حزم ۱۰/ ۴۵۹)۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۱۷۰۔

إیماء

تعریف:

۱-إیماء کا معنی لغت میں: ہاتھ یا سر یا آنکھ یا ابرو سے اشارہ کرنا ہے۔شربینی نے کہا ہے: إیماء لغت میں: خفیہ اشارہ ہے خواہ یہ اشارہ حسی ہو یا معنوی (۱)۔

فقہاء کا استعمال اس سے الگ نہیں ہے۔

۲-إیماء اہل اصول کی اصطلاح میں: قرینہ کے ذریعہ لفظ کی صراحت کے بغیر علت پر نص کا دلالت کرنا ہے (۲)۔

متعلقہ الفاظ:

الف-اشارہ:

۳-جن لوگوں کے نزدیک ''ایماء'' خفیہ اشارہ ہے، ان کے نزدیک ''اشارہ'' ایماء سے عام ہے، لیکن جو لوگ ایماء مطلق اشارہ کو مانتے ہیں ان کے نزدیک ایماء واشارہ ہم معنی ہیں۔

علماء اصول کے نزدیک اصطلاح میں اشارہ: لفظ کا ایسے معنی پر دلالت کرنا ہے جس کے لئے کلام نہیں لایا گیا ہے، مثلاً فرمانِ باری: ''وَ عَلَى الْمَوْلُوْدِ لَه رِزْقُهُنَّ وَ كِسْوَتُهُنَّ'' (۳) (اور جس کا بچہ ہے اس کے ذمہ ہے ان (ماؤں) کا کھانا اور کپڑا) کی دلالت اس بات پر کہ نسب باپ سے ثابت ہوگا اور اس بات پر کہ اولاد کے نفقہ میں باپ کے ساتھ کوئی اور شریک نہ ہوگا، لہذا ان کے نزدیک ایماء فقہاء اور اہل لغت کے ایماء سے خاص ہے، خواہ ایماء کے مفہوم میں مطلق اشارہ ہو یا خفیہ اشارہ ہو۔

امام غزالی نے ایماء کو ''اشارہ'' نام دینا جائز قرار دیا ہے (۱)۔

ب-دلالت:

۴-دلالت: کسی چیز کا ایسی حالت میں ہونا ہے کہ اس کے علم سے دوسری چیز کا علم لازم آئے۔ ایک قول یہ ہے کہ وہ کسی چیز کا اس طور پر ہونا ہے کہ اس سے دوسری چیز سمجھ میں آجائے۔ اول کو ''دال'' اور دوسرے کو ''مدلول'' کہتے ہیں (۲)۔

لفظ کی دلالت یا تو لفظ کے پورے موضوع لہ پر ہوگی یا اس کے جزء پر یا اس سے خارج اس کے لازم پر ہوگی، جیسے لفظ ''سقف'' (چھت) کی دلالت، دیوار پر یا تحیز (مکان) اختیار کرنے پر یا سایہ پر۔ دلالت التزامی ہی کے قبیل سے ''ایماء'' بھی ہے، اس لئے کہ اس میں بیان علت کے لئے وضع نہ کردہ لفظ کی تعلیل پر دلالت ہوتی ہے (۳)۔

اجمالی حکم:

اول: فقہاء کے نزدیک:

۵-جو نمازی کسی مرض یا خوف وغیرہ کے سبب رکوع یا سجدہ سے عاجز ہو وہ ایماء (اشارہ) سے نماز پڑھے گا، اور اپنے سجدہ کو اپنے رکوع سے پست کرے گا، فقہاء اس کے ''احکام ابواب صلاۃ مریض'' اور

---

(۱) تاج العروس، المصباح۔

(۲) تقریر علی شرح جمع الجوامع، وحاشیۃ البنانی ۲/۲۶۶۔

(۳) سورۂ بقرہ/ ۲۳۳۔

(۱) شرح مسلم الثبوت ۱/ ۴۰۷، ۴۱۳ طبع بولاق، المستصفی ۲/ ۱۸۸، ۱۹۰۔

(۲) التعریفات للجرجانی۔

(۳) کشاف اصطلاحات الفنون ۲/ ۴۸۹، المستصفی ۱/ ۳۰۔

''ابواب صلاۃ خوف'' میں ذکر کرتے ہیں:[1]۔

عقود اور تصرفات میں ناطق (بولنے والے) کو نگے اور جس کی زبان بند ہوگئی ہو ان کی طرف سے سر وغیرہ کے ذریعہ ایماء کے معتبر ہونے میں تفصیل ہے[2] (دیکھئے: اصطلاحات ''اشارہ''، ''عقد''، ''طلاق'')۔

بعض احوال میں بعض ائمہ کے نزدیک مفسدات صلاۃ ہونے میں تفصیل ہے۔ دیکھئے: اصطلاح ''مفسداتِ صلاۃ''۔

دوم: علماء اصول کے نزدیک:

۶- ایماء اکثر اہل اصول کے نزدیک منطوق کی ایک قسم ہے[3] لیکن غیر صریح ہے، وہ لوگ اس کا ذکر الفاظ کے مباحث میں دلالتوں کے بیان میں اور قیاس کے مباحث میں ''مسالکِ علت'' کے بیان میں کرتے ہیں۔

ایماء کی قسمیں:

۷- ایماء کی بہت سی قسمیں ہیں حتی کہ امام غزالی نے کہا: وجوہ تنبیہ منضبط نہیں ہیں، البتہ انہوں نے انواع ذیل کا ذکر کیا ہے:

الف- یہ کہ حکم کسی سوال کے جواب میں آئے، مثلاً انصاری مرد کا نبی پاک ﷺ سے یہ کہنا: "واقعت أهلي في نهار رمضان، فقال أعتق رقبة"[1] (میں نے رمضان کے دن میں اپنی بیوی سے جماع کرلیا تو آپ ﷺ نے فرمایا: ایک غلام آزاد کرو)، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ رمضان کے دن میں جماع اِعتاق کی علت ہے، یہاں تعلیل سمجھنے کی صورت یہ ہے کہ انصاری کا مقصد جو کچھ انہوں نے کیا تھا اس کا حکم معلوم کرنا تھا، اور حضور ﷺ نے جو کچھ ذکر فرمایا اس کا جواب ہے تاکہ ان کی غرض پوری ہو، لہذا جواب میں سوال مقدر ہے گویا کہ آپ ﷺ نے فرمایا: کفارہ دو، اس لئے کہ تم نے جماع کرلیا ہے، اگر اس میں حرف تعلیل کی صراحت کرتے ہوئے یہ فرمایا ہوتا: کفارہ دو، اس لئے کہ تم نے جماع کیا، تو علت بتانے کے لئے ایماء نہ ہوتا، بلکہ اس کی صراحت ہوجاتی۔

اور کبھی علت کی صراحت اور اس کا ایماء دونوں جمع ہوجاتے ہیں، اس کی مثال تمر کے بدلہ رطب کی بیع کے بارے میں سوال کرنے والے سے رسول اللہ ﷺ کا یہ فرمان ہے: "أينقص الرطب إذا يبس قال: نعم قال: فلا، آذن"[2] (کیا خشک ہونے پر رطب کم ہوجائے گی؟ انہوں نے کہا: ہاں۔ آپ ﷺ نے فرمایا: تب تو نہیں)۔ (فلا، إذن)۔ لفظ ''اذن'' (تب تو) صریح تعلیل ہے، اگر لفظ ''إذن'' ذکر نہ ہوتا تو قرینہ سے تعلیل سمجھ میں آجاتی ہے، لہذا اس میں دونوں جمع ہیں۔

ب- متکلم کے کلام میں حکم کے مناسب وصف موجود ہو، اس کی مثال: بلی کے بارے میں یہ فرمانِ نبوی ہے: ''إنها ليست

---

(۱) دیکھئے مثلاً: الاختیار ۱/۷۶، ۷۶ طبع دار المعرفہ لبنان، جواہر الاکلیل ۱/۵۴، ۵۶، ۱۰۰، قلیوبی علی شرح المنہاج ۱/۱۳۴، ۳۰۱ طبع عیسیٰ الحلبی، المغنی لابن قدامہ ۱/۳۴۲، ۲/۴۰۰ طبع الریاض۔

(۲) دیکھئے مثلاً: ابن عابدین ۲/۴۵۲، الاشباہ والنظائر للسیوطی رص ۳۱۲، تفسیر قرطبی ۴/۸۱۔

(۳) ایماء کی دلالت التزامی ہے اور التزام منطوق میں سے ہے بعض شافعیہ مثلاً صاحب المنہاج نے اس کو ''مفہوم'' میں داخل کیا ہے (شرح مسلم الثبوت ۱/۴۱۳، البنانی علی جمع الجوامع ۲/۲۶۶)۔

(۱) حدیث: "أعتق رقبة" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۰/۵۵۲ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۲) حدیث: "أينقص الرطب إذا يبس......" کی روایت ابوداؤد (۳/۶۵۷ طبع عزت عبید دعاس) نے کی ہے اور ابن مدینی اور ترمذی وغیرہ نے اس کو صحیح کہا ہے (بلوغ المرام لابن حجر رص ۱۹۳ طبع عبدالحمید احمد حنفی)۔

بنجس، إنها من الطوافین علیکم"[۱] (وہ نجس نہیں، وہ تمہارے پاس پھرتے رہنے والوں میں سے ہے)، آپ ﷺ نے سمجھادیا کہ اس کے پاک ہونے کی علت پھرتے رہنا ہے، کیونکہ اگر یہ وصف علت نہ ہو تو لغو یا بعض اہل اصول کی تعبیر کے مطابق بہت بعید ہوگا، لہذا اس وصف کو تعلیل پر محمول کریں گے، تا کہ شارع کا کلام لغو اور عبث سے محفوظ رہے[۲]۔

ج- یہ کہ دو احکام کے درمیان دو اوصاف کے ذریعہ فرق کیا جائے، جس سے معلوم ہو کہ ان میں سے ایک وصف ایک حکم کے لئے علت، اور دوسرا وصف دوسرے حکم کے لئے علت ہے، اور فرق کرنا چند طریقوں سے ہوگا:

(۱) صیغۂ صفت کے ذریعہ، مثلاً حدیث: "للفارس سهمان وللراجل سهم"[۳] (یعنی گھوڑ سوار کے لئے دو حصے اور پیدل چلنے والے کے لئے ایک حصہ ہوگا)۔ اور مثلاً حدیث: "القاتل لا یرث"[۴] (قاتل کو وراثت نہیں ملے گی) حالانکہ بدیہی طور پر دین میں عصبات اور ان کے علاوہ اصحاب فرائض کا وارث ہونا ثابت ہے۔

(۲) یا صیغۂ غایت کے ذریعہ، مثلاً آیت کریمہ: "وَ لَا تَقْرَبُوْهُنَّ حَتّٰى يَطْهُرْنَ"[۱] (اور جب تک وہ پاک نہ ہو جائیں ان سے قربت نہ کرو)۔

(۳) یا صیغۂ شرط کے ذریعہ، مثلاً حدیث: "فإذا اختلفت هذه الأصناف فبیعوا کیف شئتم إذا کان یداً بید" (جب ان چیزوں کی جنس بدل جائے تو جیسے چاہو بیچو بشرطیکہ ہاتھوں ہاتھ ہو) جس میں جواز کو اختلاف جنس سے مربوط کیا گیا ہے[۲]۔

(۴) یا صیغۂ استدراک کے ذریعہ، مثلاً: "لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللّٰهُ بِاللَّغْوِ فِيْٓ اَيْمَانِكُمْ وَلٰكِنْ يُّؤَاخِذُكُمْ بِمَا عَقَّدْتُّمُ الْاَيْمَانَ"[۳] (اللہ تم سے تمہاری بے معنی قسموں پر مواخذہ نہیں کرتا لیکن جن قسموں کو تم مضبوط کر چکے ہو ان پر تم سے مواخذہ کرتا ہے)۔

جس سے معلوم ہوا کہ یمین کا منعقد ہونا کفارہ کی علت ہے۔

(۵) یا صیغۂ استثناء کے ذریعہ مثلاً فرمان باری: "فَنِصْفُ مَا فَرَضْتُمْ اِلَّآ اَنْ يَّعْفُوْنَ"[۴] (اس کا آدھا واجب ہے بجز اس صورت کے کہ (یا تو) وہ عورتیں خود معاف کردیں)۔

جس سے معلوم ہوتا کہ مہر کے مطالبہ کے سقوط کے لئے عفو علت ہے۔

نظیر کے ذکر کے ذریعہ ایماء:

۸- کبھی علت کی طرف ایماء محل سوال کی نظیر کے ذکر کے ذریعہ ہوتا ہے۔ اس کی مثال: جہینہ کی ایک عورت سے (جس نے دریافت کیا تھا

(۱) حدیث: "إنها لیست بنجس، إنها من الطوافین علیکم" کی روایت ابوداؤد (۱/ ۶۰ طبع عزت عبید دعاس) اور ترمذی (۱/ ۱۵۴ طبع الحلبی) نے کی ہے اور بخاری اور عقیلی نے اس کو صحیح کہا ہے (التلخیص لابن حجر ۱/ ۴۱ طبع دارالمحاسن)۔

(۲) احتمال بعید، جس سے اس طرح کی چیز میں شریعت کا کلام محفوظ ہے، اس طرح کا احتمال بعید، عام کلام میں ہوتا ہے مثلاً بیٹا، باپ سے کہے: آفتاب نکل گیا، تو باپ اس سے کہے: مجھ کو پانی پلاؤ، تو طلوع آفتاب پانی پلانے کا سبب نہیں، بلکہ یہ پہلے سے الگ کلام ہے (المستصفی)۔

(۳) حدیث: "للفارس سهمان وللراجل سهم" کی روایت بخاری نے ان الفاظ میں کی ہے: "قسم رسول الله ﷺ للفرس سهمین، وللراجل سهماً"۔ (فتح الباری رص ۴۸۴ طبع السلفیہ)۔

(۴) حدیث: "القاتل لا یرث" کی روایت ابن ماجہ (۲/ ۸۸۳ طبع الحلبی) اور بیہقی (۶/ ۲۲۰ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے، اور بیہقی نے کہا: اسحاق بن عبداللہ قابل احتجاج نہیں، لیکن حدیث کے شواہد سے اس کو تقویت ملتی ہے۔

(۱) سورۂ بقرہ / ۲۲۲۔

(۲) حدیث: "إذا اختلفت هذه الأصناف فبیعوا......" کی روایت مسلم (۳/ ۱۲۱۱ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۳) سورۂ مائدہ / ۸۹۔

(۴) سورۂ بقرہ / ۲۳۷۔

کہ میری ماں نے حج کی نذر مانی تھی اور حج کرنے سے قبل مرگئی، کیا میں اس کی طرف سے حج کرسکتی ہوں؟) حضور ﷺ کا یہ فرمان کہ ''نعم حجي عنها، أرأيت لوكان على أمك دين أ كنت قاضيته اقضوا الله فالله أحق بالوفاء''[۱] (ہاں اس کی طرف سے حج کرو، بھلا بتاؤ! اگر تیری ماں پر کسی کا قرضہ ہوتا تو تو اس کو ادا کرتی؟ (اس نے کہا: ضرور) آپ ﷺ نے فرمایا: اللہ کا قرضہ ادا کرو، اللہ کا قرضہ ادا کرنے کا زیادہ مستحق ہے)۔

عورت نے اللہ کے قرضہ کے بارے میں سوال کیا، حضور ﷺ نے اس کی نظیر یعنی آدمی کے قرضہ کو ذکر فرمایا، اور اس پر تنبیہ کردی، ورنہ عبث لازم آئے گا، اس لئے اس سے سمجھ میں آیا کہ اس کی نظیر (یعنی اللہ کا قرضہ) بھی اسی جیسے حکم کی علت ہے اور وہ قضا کا واجب ہونا ہے۔

ایماء کے مراتب:

۹ - الف- بسا اوقات حکم اور وصف دونوں صراحتاً ذکر کردیئے جاتے ہیں، مثلاً فرمانِ نبوی: ''لايقضي القاضي وهو غضبان''[۲] (قاضی حالتِ غصہ میں فیصلہ نہ کرے)، یہ اس بات کی طرف ایماء ہے کہ غصہ فیصلہ کرنے کے عدم جواز کی علت ہے، اور مثلاً علماء کی عزت کرو اور جہلاء کی توہین، اس میں اس بات کی طرف ایماء ہے کہ اکرام وعزت کی علت: علم اور توہین کی علت: جہل ہے، اور اس طرح کی چیز بالاتفاق ایماء ہے۔

ب- بسا اوقات وصف صراحۃً مذکور ہوتا ہے اور حکم مستنبط ہوتا ہے، مثلاً: ''وَ أَحَلَّ اللّٰهُ الْبَيْعَ''[۱] (حالانکہ اللہ نے بیع کو حلال کیا ہے) یہاں وصف بیع کا حلال ہونا ہے اور حکم بیع کا درست ہونا ہے یا حکم کو ذکر کردیا جاتا ہے، اور وصف مستنبط ہوتا ہے مثلاً خمر حرام کی گئی اور مست کردینے والی شدت ذکر نہیں کی گئی جو وصف ہے۔ ان دو انواع کے بارے میں اختلاف ہے، بعض نے کہا: یہ دونوں ایماء میں سے ہیں اور بعض نے کہا: نہیں، کیونکہ لفظی طور پر حکم اور وصف ایک ساتھ مذکور نہیں ہیں[۲]۔

---

(۱) حدیث: "إن أمي الموت أن تحج....." کی روایت بخاری (فتح الباری ۶۴/۴ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۲) حدیث: "لايقضي القاضي وهو غضبان" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۳۶/۱۳ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱۳۴۳/۳ طبع الحلبی) نے کی ہے اور الفاظ بخاری کے ہیں۔

(۱) سورۂ بقرہ/ ۲۷۵۔

(۲) کشاف اصطلاحات الفنون ۱۴۳۴/۶، شرح مسلم الثبوت ۲۹۶/۲-۲۹۸ طبع بولاق، المستصفی ۲۸۹/۲، ۲۹۰ طبع بولاق، حاشیہ تفتازانی علی شرح العضد علی ابن الحاجب ۲۳۴/۲، ۲۳۶ شائع کردہ الجامعۃ الاسلامیہ بیغا ولیبیا، شرح جمع الجوامع حاشیۃ البنانی ۲۶۶/۲، ۲۷۰ طبع مصطفی الحلبی ۱۳۵۶ھ۔

أیمان

تعریف:

١- أیمان: یمین کی جمع ہے، یہ مذکر ومؤنث دونوں طرح سے استعمال ہوتا ہے، اس کی جمع (أیمن) بھی آتی ہے، اور یمین کے لغوی معانی میں سے: قوت، قسم، برکت، داہنا ہاتھ، اور داہنی جانب ہے، اس کے بالمقابل: یسار ہے بمعنی بایاں ہاتھ، بائیں جانب[(١)]۔

شرع میں: حنابلہ میں سے صاحب ''غایۃ المنتہی'' نے اس کی تعریف یہ کی ہے: مخصوص طریقہ پر کسی معظَّم (بڑے) کے ذکر کے ذریعہ کسی حکم کو مؤکد کرنا۔

اس تعریف کا تقاضا یہ ہے کہ یمین قسم کے ساتھ خاص ہے، لیکن حنابلہ کی کتابوں میں بہت سے مواقع سے یہ مستفاد ہوتا ہے کہ چھ تعلیقات أیمان کہلاتی ہیں اور وہ ہیں: کفر، طلاق، ظہار، حرام، عتق اور التزام قربت کی تعلیقات، ابن تیمیہ نے مجموع الفتاوی میں اسی کو ثابت کیا ہے[(٢)]۔

تشریع کی حکمت:

٢- ہر دور میں تاکید کے معروف اسالیب میں سے یمین کے ذریعہ تاکید کا اسلوب رہا ہے، یا تو مخاطب کو حالف (قسم کھانے والے) کے کلام پر بھروسہ کرنے پر آمادہ کرنے کے لئے ہے، اور یہ کہ اس نے اس میں جھوٹ نہیں بولا اگر وہ خبر ہو، یا اس کی خلاف ورزی نہیں کرے گا اگر وعدہ یا وعید وغیرہ ہو، یا کسی ایسی چیز کے کرنے پر خود حالف کے اپنے عزم کو تقویت دینے کے لئے ہے جس کے بارے میں اندیشہ ہے کہ اس کی طبیعت اس سے گریز کرے، یا کسی ایسی چیز کے ترک کے عزم کو تقویت دینے کے لئے جس کے کرگزرنے کا اندیشہ ہے، یا مخاطب وغیرہ سے کسی چیز کے مطالبہ اور اس کو کسی چیز کے کرنے یا اس سے رکنے پر آمادگی کو تقویت دینے کے لئے ہے، لہذا یمین کا عمومی مقصد ثبوت یا نفی کے طور پر خبر کی تاکید کا ارادہ کرنا ہے۔

یمین کی تقسیمات

(اول)

یمین کے عمومی مقصد کے اعتبار سے اس کی تقسیم:

یمین کے عمومی مقصد کے لحاظ سے اس کی دو قسمیں ہیں:

٣- قسم اول: خبر کی تاکید کرنے والی یمین خواہ ماضی ہو یا حال یا مستقبل، اور خواہ اثبات ہو یا نفی، اور خواہ واقع کے مطابق ہو یا اس کے برخلاف۔

واقع کے مطابق یمین کو ''یمینِ صادقہ'' کہتے ہیں، مثلاً فرمانِ باری ہے: ''زَعَمَ الَّذِيْنَ كَفَرُوْا اَنْ لَّنْ يُّبْعَثُوْا قُلْ بَلٰى وَ رَبِّيْ لَتُبْعَثُنَّ ثُمَّ لَتُنَبَّؤُنَّ بِمَا عَمِلْتُمْ''[(١)] (جو لوگ کافر ہیں ان کا خیال ہے کہ وہ (دوبارہ) اٹھائے نہ جائیں گے، آپ (ان سے کہئے: ضرور، اور قسم ہے میرے پروردگار کی، ضرور تم اٹھائے جاؤ گے، پھر جو کچھ تم کرچکے ہو اس کی تمہیں خبر دی جائے گی)۔

---

(١) المصباح المنیر: مادہ ''یمن''۔

(٢) ابن عابدین ٣/٤٥، فتح القدیر ٤/٣، الدسوقی ٢/١٢٦، تحفۃ المحتاج ٨/١٦٣، الأم ٧/٦٢، مطالب اولی النہی ٦/٣٥٧، ٣٥٨، المغنی بأعلی الشرح الکبیر ١١/٤٧، مجموع الفتاوی لابن تیمیہ ٣٥/٢٤٣۔

(١) سورۂ تغابن/٧۔

یہ نبی پاک ﷺ کے لئے اللہ کا حکم ہے کہ وہ اپنے رب کی قسم کھائیں کہ لوگوں کو قیامت کے دن دوبارہ اٹھایا جائے گا، پھر ان سے ان کے اعمال کا حساب لیا جائے گا۔

خلافِ واقع کی یمین کو اگر قسم کھانے والا عمداً جھوٹ بول رہا ہو تو ''یمین غموس'' کہتے ہیں، اس لئے کہ یہ یمین قسم کھانے والے کو گناہ میں ڈبو دیتی ہے۔

اس کی مثالیں منافقین کی یمین ہیں، جن کو بہت سی آیات میں اللہ تعالیٰ نے نقل فرمایا ہے، مثلاً: "وَ يَحْلِفُوْنَ بِاللّٰهِ اِنَّهُمْ لَمِنْكُمْ وَ مَاهُمْ مِنْكُمْ وَ لٰكِنَّهُمْ قَوْمٌ يَفْرَقُوْنَ"[1] (اور یہ لوگ اللہ کی قسمیں کھاتے ہیں کہ وہ تم میں سے ہیں، حالانکہ وہ تم میں سے نہیں لیکن (ہے یہ کہ) وہ بزدل لوگ ہیں)۔

یہ منافقین کی قسم ہے کہ وہ مسلمانوں میں سے ہیں، حالانکہ وہ اس قول میں جھوٹے ہیں، انہیں اس جھوٹ پر صرف مسلمانوں کے غصہ کے ڈر نے آمادہ کیا ہے۔

اگر حلف اٹھانے والا اس کو سچا جانتا ہے، البتہ سمجھنے میں اس سے غلطی ہوگئی تو یہ نہ ''یمین غموس'' ہے اور نہ ہی ''یمین صادق'' بلکہ بعض اقوال کے مطابق یہ یمینِ لغو ہے۔

مثلاً کوئی کہے: بخدا! سورج طلوع ہوگیا، یہ بات اس نے گھڑی اور جنتری کی بنیاد پر کہی، پھر معلوم ہوا کہ سورج طلوع نہیں ہوا، بلکہ دیکھنے میں اس سے غلطی ہوگئی تھی یا گھڑی میں گڑبڑی تھی یا جنتری غلط تھی۔

۴۔قسم دوم: اِنشاء کی تاکید کرنے والی یمین۔، اِنشاء میں یا تو ''آمادہ کرنا'' ہوگا یا ''منع''، ''آمادہ کرنے'' سے مراد یہ ہے کہ قسم کھانے والا خود اپنے کو یا کسی دوسرے کو مستقبل میں کسی کام کے کرنے پر آمادہ کرے اور ''منع'' سے مراد یہ ہے کہ قسم کھانے والا خود اپنے کو یا دوسرے کو مستقبل میں کسی چیز کے ترک پر آمادہ کرے۔

''آمادہ کرنے'' کی مثال ہے: بخدا! میں ایسا ضرور کروں گا یا تم ایسا ضرور کروگے یا فلاں ایسا ضرور کرے گا۔

''منع'' کی مثال: بخدا! میں ایسا نہیں کروں گا یا تم ایسا نہیں کروگے، یا فلاں ایسا نہیں کرے گا ''والله لا أفعل كذا أو لا تفعل كذا أو لايفعل فلان كذا''[1]۔

اس یمین کو (منعقدہ یا معقودہ) کہتے ہیں جبکہ اس کی شرائط پائی جائیں جن کا بیان آگے آئے گا۔

قابلِ لحاظ امر یہ ہے کہ کسی کا یہ کہنا کہ: "لأفعلن كذا" (میں ضرور ایسا کروں گا) یا "لا أفعل كذا" (میں ایسا نہیں کروں گا)، حقیقتاً خود کو فعل یا ترکِ فعل پر آمادہ کرنے کو بتاتا ہے، اگر وہ تنہائی میں بات کر رہا ہو، مثلاً: "والله لأصومنّ غداً أو لا أشرب الخمر أو لأقتلن فلاناً، أولا أفعل ما أمرني به" (بخدا میں کل ضرور روزہ رکھوں گا، یا میں شراب نہیں پیوں گا، یا میں فلاں کو ضرور قتل کروں گا، یا میں وہ کام نہیں کروں گا جس کا وہ مجھے حکم دے)۔

اگر وہ دوسرے کے سامنے بات کر رہا ہو تو یہ قول خود کو ظاہری طور پر آمادہ کرنے پر دلالت کرتا ہے، اور یہ ظاہر بسا اوقات حقیقت کے موافق ہوتا ہے مثلاً اس کے پورا کرنے کا اس کا عزم ہو، اور یہ ظاہر بسا اوقات حقیقت کے خلاف ہوتا ہے مثلاً وہ پورا نہ کرنے کا عزم رکھتا ہو۔

کسی کا کہنا: ''لتفعلن'' یا "لاتفعل''، مخاطب کو فعل یا ترک پر آمادہ کرنے کو بتاتا ہے، اور یہ امر کے درجہ میں ہوگا اگر اعلیٰ کی طرف سے ادنیٰ کے لئے ہو، اور دعاء کے درجہ میں ہوگا اگر ادنیٰ کی طرف

(۱) سورۂ توبہ/ ۵۶۔

(۱) تینوں افعال میں لام پر پیش ہے کیونکہ 'لا' نافیہ ہے لا ءنہی نہیں ہے۔

سے اعلی کے لئے ہو، اور التماس کے درجہ میں ہوگا اگر دونوں مساوی ہوں، پھر وہ بسا اوقات حقیقی ہوتا ہے، اور بسا اوقات اچھا معاملہ وغیرہ کرنے کے قصد سے صرف ظاہری ہوتا ہے۔

۵- علاوہ ازیں مستقبل کی یمین کی دو قسمیں ہیں: یمین بر اور یمینِ حنث۔

یمین بر یہ ہے کہ یمین نفی کی ہو، مثلاً "و اللہ لا فعلت کذا بمعنی لا أفعل کذا"، اس کو یمین بر اس لئے کہتے ہیں کہ حلف اٹھانے والا حالف اٹھانے کے وقت قسم کو پورا کرنے والا ہوتا ہے اور جب تک نہ کر لے اسی پر برقرار رہتا ہے۔

یمین حنث: جو اثبات کی ہو، مثلاً "و اللہ لأفعلن کذا" اس کو یمینِ حنث اس لئے کہتے ہیں کہ اگر قسم کھانے والا اسی حالت پر برقرار رہا، حتی کہ وقت گزر جائے یا مایوسی ہوجائے تو حانث ہوجائے گا[1]۔

(دوم)

عمومی صیغہ کے لحاظ سے یمین کی تقسیم:

۶- پہلی قسم: قسم منجز (فوری نافذ) یمین کے اصلی صیغہ کے ذریعہ، یہ یمین اللہ کا نام لینے مثلاً "واللہ" "والرحمن" یا اس کی صفت کے ذکر سے مثلاً "وعزۃ اللہ" اور "وجلالہ" سے ہوتی ہے۔

دور جاہلیت میں لوگ اللہ کی اپنے معبودان مثلاً "لات" و "عزی"، عظیم مخلوقات جن کی وہ عبادت نہیں کرتے تھے مثلاً ماں، باپ، کعبہ اور پسندیدہ اخلاق مثلاً امانت کی قسم کھاتے تھے۔

ابتداء اسلام میں بت وغیرہ کی تعظیم ختم ہوگئی جن کی وہ اللہ کے علاوہ عبادت کرتے تھے، تو ان کے ذریعہ ان کی قسم کھانا ختم ہوگیا الا یہ

(۱) أقرب المسالک مع الشرح الصغیر وحاشیۃ الصاوی ۱/ ۳۳۲۔

کہ سبقتِ لسانی ہو، لیکن اپنی پسندیدہ اور معظم مخلوقات کی قسم جاری تھی، تو رسول اللہ ﷺ نے ان کو اس سے منع کر کے یہ حکم دے دیا کہ صرف اللہ کی قسم کھائیں، ان سب کا تفصیلی بیان آئے گا۔

۷- دوسری قسم: تعلیق: یمین کے عمومی مقصد یعنی آمادہ کرنے یا منع کرنے کی تاکید کو حاصل کرنا دوسرے طریقہ سے بھی ممکن ہے، یعنی متکلم کا واقعہ کے خلاف ہونے یا مقصود کے پورا نہ ہونے کی حالت میں ناپسندیدہ جزاء کو مرتب کرنا۔

حسب عادت اس جزاء کی مختلف قسمیں ہیں، لیکن فقہاء نے ان میں سے صرف چھ انواع کا اعتبار کیا ہے جو یہ ہیں: کفر، طلاق، ظہار، حرام، عتق اور عبادت کا التزام۔

ان کی مثالیں: اگر میں نے ایسا کیا یا اگر میں نے ایسا نہ کیا یا اگر بات میرے قول کے خلاف ہو تو وہ اسلام سے بری ہے، یا اس کی عورت کو طلاق ہے یا اس کی بیوی اس کے لئے اس کی ماں کی پشت کی طرح ہے یا اللہ کا حلال کردہ اس کے لئے حرام ہے یا اس کا غلام آزاد ہے یا اس پر حج لازم ہے[1]۔

بسا اوقات مقصد کی تحصیل کا طریقہ مخاطب کے لئے پسندیدہ جزاء کو متکلم کے لئے پسندیدہ چیز کے کرنے پر مرتب کرنا ہوتا ہے، مثلاً کوئی اپنے غلام سے کہے: اگر تم نے مجھے بشارت[2] دی تو تم آزاد ہو۔ یہ جزاء مخاطب کے لئے اس حیثیت سے پسندیدہ ہے کہ اس میں

(۱) خیال رہے کہ یہاں پر غائب کی ضمائر سے تعبیر کتب فقہیہ میں مصنفین کی عادت کے مطابق اختیار کی گئی ہے اس میں متکلم کی ضمیروں کے ذریعہ نقل وحکایت کے گھناؤنے پن سے احتیاط ہے نیز اس لئے کہ بسا اوقات شیطان نقل کرنے والے کو وسوسہ میں مبتلا کردیتا ہے اور وہ منقول کی نیت کرلیتا ہے اور ممنوع میں پڑجاتا ہے صراحتاً قسم کھانے والا کیا کہے؟ جسے یہ معلوم کرنا ہو وہ غائب کی ضمائر کی جگہ ضمائر متکلم رکھ دے اور حکایت کا قصد کرے انشاء یمین کا نہیں۔

(۲) بشارت: خوش خبری دینا جس کا علم متکلم کو پہلے سے نہ ہو۔

اس کے لئے غلامی سے خلاصی ملنا ہے، اگر چہ متکلم کے لئے اس حیثیت سے شاق ہے کہ اپنی ملکیت کو زائل کرتا ہے، پھر بھی اس کے لئے یہ آسان ہوگیا ہے، کیونکہ اس میں اپنے پسندیدہ کام کے کرنے پر بدلہ دینا اور اس پر اللہ تعالیٰ کا شکر ادا کرنا ہے۔

جزائے محبوب ظہار یا کفر نہیں ہوسکتا، لہذا یہ حق، التزام قربت، طلاق، حرام مثلاً مخاطبہ عورت کی سوکن کو طلاق دینے یا اس کو حرام قرار دینے میں منحصر ہے۔

ان سب کی تفصیل آئے گی۔

قسم کی صورت میں تعلیق:

۸ -قسم کھانے والا کبھی شرط کے الفاظ اور جملہ شرطیہ سے ہٹ کر جزاء کو فاء کے بغیر لاتا ہے، اور اس کے بعد جواب قسم کے مشابہ جملہ لاتا ہے اور کہتا ہے: وہ یہودی ہے کہ ایسا ضرور کرے گا یا ایسا نہیں کرے گا، یا اس کی بیوی کو طلاق وہ ایسا نہیں کرے گا یا ضرور ایسا کرے گا، جس جملے سے کلام شروع کیا گیا ہے وہ کسی محذوف شرط کی جزاء ہے، یہ شرط بعد میں آنے والے جملے سے معلوم ہوتی ہے، اس کا بیان آئے گا۔

جواب انشائی کے ضمن میں خبر:

۹-قسم جس وقت ''آمادہ کرنے'' یا ''منع کرنے'' کے لئے انشائی ہوتو اس پر حلف، انشاء محض پر حلف ہونا ناممکن ہے، کیونکہ اس انشاء کا معنی محض اس کے بولنے سے حاصل ہوجاتا ہے، لہذا حلف کی ضرورت نہیں۔ کیونکہ حلف کی ضرورت اس کے لئے ہوتی ہے جس کے نہ ہونے کا اندیشہ ہو، اور وہ جملہ انشائیہ کے مضمون کو پورا کرتا ہے۔

لہذا جس نے حلف میں کہا: ''واللہ **لأقضینک حقک غداً**'' (بخدا! میں کل تمہارا حق دے دوں گا)، اور خود کو اس نے حق دینے پر آمادہ کیا تو یہ حث اور آمادہ کرنا محض اس کے بولتے ہی حاصل ہوگیا، ذاتی طور پر اس کے لئے قسم کی ضرورت نہیں، لہذا قسم محض اس آمادگی پر ہوگی جو اس کے اثر تک جاری رہے اور وہ عملی طور پر کل ادائیگی کا حاصل ہونا ہے، یہ معنی خبری ہے، اس لئے اگر اس کو اس کا حق نہ دے گا تو حانث ہوجائے گا۔

لہذا جس نے کہا: ''**لأقضینک حقک**'' اس نے دو معانی ثابت کئے:

اول: انشائی، اور وہ ادائیگی پر خود کو آمادہ کرنا ہے، یہ صریح معنی ہے۔

دوم: خبری، اور وہ یہ خبر دینا ہے کہ یہ ادائیگی کل ہوگی، یہ معنی ضمنی ہے اور یمین کو محض اسی ضمنی معنی کی خاطر لایا ہے۔

اسی وجہ سے عربی زبان میں درست نہیں کہ قسم کا جواب فعل امر یا فعل نہی سے دیا جائے، لہذا یہ نہیں کہا جائے گا: ''واللہ اقم'' یا ''لاتقم''

مرادفات یمین:

۱۰ -کمال الدین نے کہا: اس تو کیدی معنی کے نام چھ ہیں: حلف، قسم، عہد، میثاق، ایلاء، یمین [1]۔

لہذا یمین ان پانچ مذکورہ بالا الفاظ کا مرادف ہے۔

کچھ اور الفاظ بھی ہیں، چنانچہ صاحب ''البدائع'' نے بتایا ہے کہ اگر کوئی کہے: "**أشهد أو أعزم أو شهدت أو عزمت بالله لأفعلن كذا**" تو یہ یمین ہوگی، اس لئے کہ عزم کا معنی ایجاب ہے، نیز

(۱) فتح القدیر ۴؍۳۔

اس لئے کہ شہادت کا ذکر فرمانِ باری میں ہے: "إِذَا جَآءَ كَ الْمُنَافِقُوْنَ قَالُوْا نَشْهَدُ إِنَّكَ لَرَسُوْلُ اللّٰهِ وَاللّٰهُ يَعْلَمُ إِنَّكَ لَرَسُوْلُهُ وَاللّٰهُ يَشْهَدُ إِنَّ الْمُنَافِقِيْنَ لَكَاذِبُوْنَ ، اتَّخَذُوْا أَيْمَانَهُمْ جُنَّةً فَصَدُّوْا عَنْ سَبِيْلِ اللّٰهِ إِنَّهُمْ سَاءَ مَاكَانُوْا يَعْمَلُوْنَ"(۱) (جب آپ کے پاس منافق آتے ہیں تو کہتے ہیں کہ ہم گواہی دیتے ہیں کہ آپ بے شک اللہ کے رسول ہیں تو اللہ کو تو یہ معلوم ہی ہے کہ آپ اس کے رسول ہیں، لیکن اللہ (اس کی بھی) گواہی دیتا ہے کہ منافق جھوٹے ہیں، ان لوگوں نے اپنی قسموں کو سپر بنا رکھا ہے، پھر یہ لوگ (دوسروں کو بھی) اللہ کی راہ سے روکتے ہیں، بے شک کیسے برے ان کے کرتوت رہے ہیں)۔ دوسری آیت سے معلوم ہوا کہ ان کی شہادت یمین ہے۔

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ شہادت اور عزم عرف میں یمین کے مرادف ہیں، نیز یہ کہ "ذمہ"، "عہد" اور "میثاق" کی طرح ہے، لہذا اگر کوئی یہ کہے: مجھ پر اللہ کا ذمہ ہے کہ میں ایسا کروں گا تو یمین ہوگی۔

۱۱ - ابن عابدین نے بتایا ہے کہ اگر انسان روزہ کی نذر مانے مثلاً کہے: اللہ کے لئے مجھ پر روزہ رکھنا ہے، اگر کچھ نیت نہ کرے یا نذر کی نیت کرے، اس کے ذہن میں یمین کا خیال نہ گذرے یا نذر کی نیت اور یمین کی نفی کرے تو صرف نذر ہوگی، اور اگر یمین کی نیت کرے اور نذر کی نفی تو صرف یمین ہوگی، اور اس پر کفارہ واجب ہوگا اگر روزہ توڑ دے، اور اگر دونوں کی ایک ساتھ نیت کرے، یا صرف یمین کی نیت کرے، اور اس کے دل میں نذر کا خیال نہ آئے، تو نذر اور یمین ہوگی حتی کہ اگر روزہ توڑ دے تو قضاء کرے گا اور یمین کا کفارہ دے گا۔

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ صیغۂ نذر حنفیہ کے نزدیک نیت کے ذریعہ یمین ہو جاتا ہے، لہذا یہ کنایہ کے قبیل سے ہوگا، برخلاف سابقہ الفاظ کے، اس لئے کہ ان کے کلام سے بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ وہ ان کے نزدیک صریح ہیں، اگرچہ ان میں سے بعض الفاظ غیر حنفیہ کے نزدیک کنایہ ہیں جیسا کہ آئے گا، اور نذر مبہم مثلاً "مجھ پر نذر ہے" کے بارے میں اختلاف بھی آئے گا، نیز یہ بھی آئے گا کہ کفالت اور امانت جن کی اضافت اللہ کی طرف ہو، وہ شافعیہ کے نزدیک عہد کی طرح ہیں، چنانچہ شافعیہ نے کہا: جو کہے: مجھ پر اللہ کا عہد یا اس کا میثاق یا اس کا ذمہ یا اس کی کفالت یا اس کی امانت ہے، میں ایسا کروں گا یا نہیں کروں گا، تو اس کا یہ قول نیت کے ذریعہ یمین ہوگا۔

۱۲ - یہ تفصیل کتب فقہ کے مطابق ہے، کتب لغت میں تلاش کرنے والے کے لئے کچھ اور الفاظ مل سکتے ہیں، مثلاً "نفل"، چنانچہ "القاموس المحیط" میں ہے: نفل: حلف ہے اور یہ باب نصر سے ہے، اور لسان العرب سے معلوم ہوتا ہے کہ "نفل"، "أنفل" اور "نفّل" بمعنی "حلف" ہیں، کہا جاتا ہے: "نَفَّلْتُه" (فاء کی تشدید کے ساتھ) یعنی "حَلَّفْتُه": میں نے اس سے حلف لیا۔

أیمانِ خاصہ

الف - ایلاء:

۱۳ - ایلاء: یہ ہے کہ شوہر اپنی بیوی سے مطلقاً یا چار ماہ کی مدت تک وطی سے گریز کرنے کی قسم کھائے، خواہ یہ قسم اللہ کی ہو یا طلاق یا عتق وغیرہ کی تعلیق کے ذریعہ ہو۔ اس ایلاء کے خصوصی احکام ہیں جو اس فرمانِ باری سے ماخوذ ہیں: "لِلَّذِيْنَ يُؤْلُوْنَ مِنْ نِسَائِهِمْ تَرَبُّصُ أَرْبَعَةِ أَشْهُرٍ فَإِنْ فَاؤُوْا فَإِنَّ اللّٰهَ غَفُوْرٌ رَحِيْمٌ وَ إِنْ عَزَمُوْا الطَّلَاقَ فَإِنَّ اللّٰهَ سَمِيْعٌ عَلِيْمٌ"(۱) (جو لوگ اپنی بیویوں سے قسم

(۱) سورۂ منافقون / ۲،۱۔

(۱) سورۂ بقرہ / ۲۲۶، ۲۲۷۔

کھا بیٹھے ہیں، ان کے لئے مہلت چار ماہ تک ہے، پھر اگر یہ لوگ رجوع کرلیں تو اللہ بخشنے والا ہے، بڑا مہربان ہے، اور اگر طلاق (ہی) کا پختہ ارادہ کرلیں تو بے شک اللہ بڑا سننے والا، بڑا جاننے والا ہے)۔

اس کی تفصیل اصطلاح ایلاء میں دیکھیں۔

ب-لعان:

۱۴ -**لعان لغت میں: باب مفاعلة کا مصدر ہے، لاعن بمعنی شاتم** (باہم گالی گلوج کرنا) ہے، لہذا اگر دو آدمی باہم گالی گلوج کریں، ہر ایک دوسرے کو گالی دے، بددعا دے یعنی کہے کہ اس پر اللہ کی لعنت ہو تو ان دونوں کے بارے میں کہا جائے گا: "**تلاعنا و لاعن كلّ منهما صاحبه**"۔

شریعت میں **لعان** صرف قاضی کے سامنے ہوگا، اور وہ یہ ہے کہ شوہر بیوی سے اس کی طرف اشارہ کرتے ہوئے کہے: میں اللہ کی گواہی دیتا ہوں کہ میں نے اپنی اس بیوی پر جو زنا کا الزام لگایا ہے، اس میں میں سچا ہوں اور اگر بیوی حاملہ ہو یا بچہ جن چکی ہو اور شوہر سمجھتا ہے کہ بچہ اس کا نہیں تو یہ بھی کہے گا: اور یہ حمل یا بچہ مجھ سے نہیں ہے، اور یہ سارے الفاظ چار بار کہے گا اور چوتھی بار کے بعد یہ بھی کہے: اور اس (شوہر) پر اللہ کی لعنت ہو اگر وہ جھوٹا ہے[1]۔

اگر عورت شوہر کی تصدیق نہ کرے تو اس کے شوہر کے ساتھ **لعان** کا طریقہ یہ ہے کہ کہے: میں اللہ کی گواہی دیتی ہوں کہ میرا یہ شوہر مجھ پر زنا کا الزام لگانے میں جھوٹا ہے، اور حمل یا بچہ کے نسب کو ثابت کرنے کے لئے مزید کہے: اور یہ بچہ اسی سے ہے، یہ سارے الفاظ چار بار کہے گی، اور چوتھی بار کے بعد یہ بھی کہے گی: اور اس (بیوی) پر اللہ کا غضب ہے، اگر وہ (شوہر) سچا ہو[1]۔

(۱) یہ بات ملحوظ رہے کہ شوہر دونوں جگہ متکلم کی ضمیر استعمال کرے گا تو وہ "علیہ" کی جگہ پر "عليّ" یاء کی تشدید کے ساتھ، اور "کان" کی جگہ پر "کنت" کہے گا۔

زوجین کے مابین حاکم کا **لعان** کرانا یہ ہے کہ ان دونوں کو حاضر کرائے اور شوہر کو اپنی بیوی سے **لعان** کرنے کا حکم دے اگر شوہر اس کو الزام دینے پر مصر ہو، اور اس کے پاس چار عادل گواہ نہ ہوں اور بیوی اس کے الزام کو تسلیم نہ کرے، پھر شوہر کے **لعان** سے فارغ ہونے کے بعد بیوی کو شوہر سے **لعان** کرنے کا حکم دے گا، اور جب وہ **لعان** کر چکے تو حاکم دونوں کے درمیان تفریق کرادے گا۔

یہ معلوم ہے کہ شوہر اور بیوی میں سے ہر ایک کا قول: "**أشهد بالله**" (میں اللہ کی گواہی دیتا/دیتی ہوں) یہ "**أقسم بالله**" (میں اللہ کی قسم کھاتا/کھاتی ہوں) کے معنی میں ہے، لہذا **لعان** یمین خاص ہے اور اس کے خاص احکام ہیں، اس کی تفصیل "لعان" میں دیکھی جائے۔

ج-قسامت:

۱۵ -**لغت** میں قسامت کے چند معانی ہیں، ان میں سے ایک معنی یمین ہے۔

شرع میں: یہ ہے کہ مقتول کے اولیاء میں سے پچاس افراد قسم کھائیں کہ وہ اپنے مقتول کی دیت کے مستحق ہیں، اگر انہوں نے اس کو کسی قوم کے درمیان مقتول پایا ہو، اور قاتل معلوم نہ ہو، اگر اولیاء میں پچاس افراد نہ ہوں تو جتنے موجود ہیں وہی لوگ پچاس قسمیں کھائیں گے، اگر وہ قسم کھانے سے گریز کریں اور ملزمین سے قسم کھانے کا مطالبہ کریں تو قاضی قسم کو ملزمین پر لوٹا دے گا، وہ اپنے اوپر سے قتل کے الزام کی نفی کی قسم کھائیں گے۔ اگر مدعی قسم کھاتے ہیں تو وہ

(۱) یہاں یہ بھی ملحوظ رہے کہ عورت بھی متکلم کی ضمیر استعمال کرے گی تو وہ "علیہا" کی جگہ پر "عليّ" کہے گی، البتہ "کان" اپنی جگہ پر باقی رہے گا۔

دیت کے مستحق ہوں گے، اور اگر ملزمان قسم کھاتے ہیں تو ان کے ذمہ دیت لازم نہ ہوگی۔ اس میں اختلاف وتفصیل ہے جس کو اصطلاح ''قسامت'' میں دیکھیں۔

د-یمینِ مغلظہ:

۱۶- یہ وہ یمین ہے جس میں زمانہ، مکان، اسماء وصفات کی زیادتی، مجمع کی موجودگی اور تکرار کے ذریعہ تغلیظ پیدا کردی گئی ہو، زمانہ کے ذریعہ تغلیظ یہ ہے کہ عصر کے بعد حلف لیا جائے اور جمعہ کے دن کا عصر دوسرے دن سے اَولی ہے۔

مکان کے ذریعہ تغلیظ: یہ ہے کہ جامع مسجد کے منبر کے پاس محراب کی طرف ہو، اور منبر پر ہونا اولی ہے، البتہ مکہ میں تغلیظ یہ ہے کہ رکنِ اسود اور مقام ابراہیم کے درمیان ہو۔

زمانہ اور مکان کے ذریعہ تغلیظ لعان قسامت، اور بعض دعاوی میں ہوتی ہے۔

اسماء وصفات کی زیادتی کے ذریعہ تغلیظ مثلاً: اللہ کی قسم جو طالب، غالب، پانے والا، ہلاک کرنے والا، بھید اور نہایت خفیہ راز کو جاننے والا ہے، یا خدا کی قسم! جس کے علاوہ کوئی معبود نہیں، غیب اور ظاہر کو جاننے والا، رحمان ورحیم، ظاہر کی طرح باطن کو جاننے والا ہے۔

یہ تغلیظ بعض دعاوی میں ہوتی ہے۔

مجمع کی موجودگی کے ذریعہ تغلیظ: یہ ہے کہ قسم کے وقت شہر کے معززین وصلحاء کی ایک جماعت جن کی کم از کم تعداد چار ہے، موجود ہو۔

یہ تغلیظ لعان میں ہوتی ہے۔

تکرار کے ذریعہ تغلیظ: پچاس بار قسم کھانا ہے۔

یہ تغلیظ قسامت میں ہوتی ہے، ان سب کی تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''لعان''، ''قسامت''، ''دعوی''۔

ھ- أیمانِ بیعت:

۱۷- اس کو سب سے پہلے حجاج بن یوسف نے شروع کیا کہ اس نے لوگوں سے عبد الملک بن مروان کے لئے ان کی بیعت پر طلاق، عتاق، یمین باللہ اور صدقہ کی قسم لی، اس طرح یہ چاروں ایمان قدیم زمانہ کی أیمانِ بیعت ہیں اور بدعت ہیں۔

پھر خلفاء وملوک وغیرہ کی طرف سے مقرر کئے گئے حلف دلانے والے امراء نے بہت سی أیمان ایجاد کیں، جن میں ان کے یہاں مختلف عادات تھیں، ان کو جس نے بھی پیدا کیا ہو ان کے نتیجہ میں پیدا ہونے والے شر کا وبال اسی کے سر ہوگا۔

اگر کوئی أیمانِ بیعت کی قسم کھاتے ہوئے کہے: مجھ پر أیمانِ بیعت ہیں یا أیمانِ بیعت مجھ پر لازم ہیں، اگر میں نے ایسا کیا یا اگر میں نے ایسا نہ کیا۔

تو مالکیہ کے یہاں اختلاف ہے: ابوبکر بن العربی نے کہا: متاخرین کا اجماع ہے کہ اس میں حنث کی صورت میں اس کی تمام عورتوں پر طلاق پڑ جائے گی، اس کے تمام غلام آزاد ہو جائیں گے اور اگر اس کے پاس غلام نہ ہوں، تو اس کے ذمہ ایک غلام کا آزاد کرنا، مکہ پیدل جانا، حج کرنا، اگر چہ مغرب کے آخری کونے سے ہو، اپنے سارے مال کے تہائی کا صدقہ کرنا اور مسلسل دو ماہ کے روزے رکھنا واجب ہوگا، پھر کہا: بہت سے اہل اندلس نے کہا: اس کی ہر عورت پر تین تین طلاقیں پڑیں گی، اور (علماء) قرویین نے کہا: صرف ایک ایک طلاق واقع ہوگی، اور ان میں سے بعض نے اس پر ایک سال کا روزہ لازم کیا ہے، اگر وہ اس طرح کی قسم کھانے کا عادی ہو۔

امام شافعی اور ان کے اصحاب نے کہا: اگر اس نے لفظوں میں

عورت کی طلاق یا عتاق یا حج یا صدقہ کا ذکر نہیں کیا تو اس کے ذمہ کچھ بھی لازم نہیں ہوگا، خواہ اس کی نیت کرے یا نہ کرے، الا یہ کہ اگر اس کی طلاق یا عتاق کی نیت کرے تو امام شافعی کے اصحاب میں اختلاف ہے۔ عراقیوں نے کہا: اس پر طلاق اور عتاق لازم ہے، کیونکہ ان دونوں کے ذریعہ یمین کنایہ کے ذریعہ نیت کے ساتھ منعقد ہوجاتی ہے، اور صاحب تتمہ نے کہا: اس پر یہ لازم نہیں، اگر چہ اس کی نیت کرے، جب تک اس کا تلفظ نہ کرے، اس لئے کہ صراحت نہیں پائی گئی، کنایہ پر حکم صرف اس وقت مرتب ہوتا ہے جبکہ اس میں ضمناً ایقاع ہو، رہا التزام میں تو نہیں۔

حنابلہ کے یہاں اختلاف ہے، ابو القاسم خرقی نے کہا: اگر اس کی نیت کر لے تو اس پر لازم ہوگا، خواہ اس کو معلوم ہو یا نہ ہو جبکہ اکثر اصحاب مثلاً صاحب ''المغنی'' نے کہا: اگر اس کو معلوم نہ ہو تو اس میں جو کچھ بھی ہے کسی کی یمین منعقد نہیں ہوگی [۱]، اور ''غایۃ المنتہی'' میں ہے: أیمانِ بیعت (جس کو حجاج نے ایجاد کیا تھا، جس میں اللہ تعالیٰ، طلاق، عتاق، صدقۂ مال کی قسم ہے) اس کے ذریعہ اس پر وہ تمام چیزیں لازم ہوں گی جو اس میں ہیں اگر ان کو جانتا ہو، اور ان کی نیت کی ہو، ورنہ لغو ہے [۲]۔

و- أیمانِ مسلمین:

۱۸- مالکیہ کی کتابوں میں آیا ہے: اس عبارت میں چھ چیزیں داخل ہوں گی، اور وہ یہ ہیں: یمین باللہ، تمام بیویوں کو ''طلاقِ بائن''، تمام مملوک غلام باندیوں کی آزادی، تہائی مال کا صدقہ، پیدل حج کرنا، اور ایک سال کا روزہ رکھنا۔

ان چھ چیزوں کا شامل ہونا صرف اس صورت میں ہے جبکہ ان کی قسم کھانے کا عرف ورواج ہو، اگر ان میں بعض ہی کے ذریعہ قسم کھانے کا عرف ہو تو صرف انہی کو شامل ہوگی [۱]۔

شافعیہ کا مذہب یہ ہے کہ قاضی کا طلاق یا عتاق یا نذر کی قسم دلانا حرام ہے، امام شافعی نے فرمایا: اگر امام کو معلوم ہو کہ کوئی قاضی لوگوں سے طلاق یا عتاق یا نذر کی قسم لیتا ہے تو اس کو قضاء سے معزول کردے، اس لئے کہ وہ جاہل ہے۔

حنابلہ نے کہا: أیمانِ مسلمین کے ذریعہ حلف اٹھانے سے، ظہار، طلاق، عتاق، نذر اور یمین باللہ نیت کے ساتھ لازم ہوں گے، جیسا کہ اگر انفرادی طور پر ان میں سے ہر ایک کا حلف اٹھائے۔ اگر أیمانِ مسلمین کے ذریعہ قسم کھائے اور نیت مذکورہ بالا میں سے بعض کی ہو، تو اسی کے ساتھ اس کا حلف مقید ہوگا، اور اگر اس کا حلف اٹھایا اور مطلق رکھا، یعنی ان میں سے کل یا بعض کسی کی نیت نہیں کی تو اس پر کچھ لازم نہیں، اس لئے کہ اس نے اپنے الفاظ کے ذریعہ اس چیز کی نیت نہیں کی جس کی گنجائش الفاظ میں موجود ہے، لہذا یمین نہ ہوگی [۲]۔

ز- أیمانِ اثبات وانکار:

۱۹- فقہاء دعوی کی بحث میں اثبات وانکار کے لئے کچھ أیمان کا ذکر کرتے ہیں۔

جن میں ایک یمین منضمہ ہے، اس کو یمین متممہ کہنا بھی صحیح ہے، اس سے مراد وہ یمین ہے جو مالی حقوق کو ثابت کرنے کے لئے ایک مرد کی گواہی یا دو عورتوں کی گواہی کے ساتھ شامل ہوتی ہے۔

دوسرے یمینِ منکر ہے (کاف کے زیر کے ساتھ) یا یمینِ

---

(۱) مجموع الفتاوی لابن تیمیہ ۳۵/ ۲۴۳، ۲۴۴، ۲۴۴، إعلام الموقعین ۸۶/۳، ۸۸۔
(۲) مطالب اولی النہی ۶/ ۳۷۳۔

(۱) الشرح الصغیر بحاشیۃ الصاوی ۱/ ۳۳۶۔
(۲) مطالب اولی النہی ۶/ ۳۷۳، مغنی المحتاج ۴/ ۳۷۴۔

مدعا علیہ، اس کی صورت یہ ہے کہ ایک شخص دوسرے پر کسی چیز کا دعوی کرے، اس کے پاس بینہ نہ ہوتو قاضی اسے بتائے کہ جب تک مدعا علیہ منکر ہےتو اس کو حق ہے کہ اس سے یمین کا مطالبہ کرے، اور قاضی اس کو حلف اٹھانے کا حکم دے گا، اگر وہ حلف اٹھالے تو دعوی ساقط ہوجائے گا۔

تیسرے یمینِ رد ہے، اس کی صورت یہ ہے کہ مذکورہ بالا حالت میں مدعا علیہ قسم کھانے سے گریز کرے، قاضی اس کو مدعی پر لوٹا دے گا، اور وہ اپنے دعوی پر قسم کھالے گا اور اپنے مدعا کا حق دار ہوجائے گا۔

چوتھے یمینِ استظہار ہے، اس کی صورت یہ ہے کہ میت ورثاء کے ہاتھ میں اموال چھوڑے، ایک شخص اس میت پر کسی حق کا دعوی کرے تو بعض فقہاء کے نزدیک یہ دعوی محض ورثاء کے روبرو بینہ پیش کرنے سے ثابت نہ ہوگا، بلکہ اس میں مدعی کی قسم کو ضم کرنا واجب ہے، یمینِ استظہار بسا اوقات کچھ دوسرے مسائل میں بھی واجب ہوتی ہے۔

ماسبق کی تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''اثبات'' اور ''دعوی''۔

انشاء یمین اور اس کی شرائط

۲۰ - گزر چکا ہے کہ صیغہ کے اعتبار سے یمین کی دو قسمیں ہیں: قسم اور تعلیق، اسی لئے کلام کو دو قسموں میں تقسیم کرنا بہتر ہے۔

انشاء قسم اور اس کی شرائط:

۲۱ - معلوم ہے کہ اگر انسان کہے: ''**أقسم باللہ لأفعلن کذا**'' (میں اللہ کی قسم کھاتا ہوں کہ ضرور ایسا کروں گا) تو اس صیغہ میں دو جملے ہیں: پہلا جملہ جو فعل قسم اس کے فاعل، حرف قسم اور مُقسَم بہ سے مرکب ہے، فعل قسم ''اقسم'' ہے اس کا فاعل ضمیر ہے جو اس میں پوشیدہ ہے، حرف قسم ''باء'' اور مقسم بہ ''اللہ'' ہے جس پر باء داخل ہے۔

اور دوسرا جملہ مقسم علیہ ہے۔

اس کی تفصیل درج ذیل ہے:

الف- فعلِ قسم:

۲۲ - حنفیہ کی رائے ہے کہ اگر فعلِ قسم مضارع یا ماضی کے صیغہ کے ساتھ مذکور ہو مثلاً "**أقسمت**" (میں نے قسم کھایا)، یا ''**حلفت**'' (میں نے حلف لیا)، یا محذوف ہو اور اس کی جگہ مصدر مذکور ہو مثلاً ''**قسما**'' یا ''**حلفاً باللہ**''، یا کوئی مذکور نہ ہو مثلاً ''**اللہ**'' یا ''**باللہ**'' تو اطلاق کے وقت یہ سب یمین ہوں گے[1]۔

مالکیہ کے نزدیک اگر کہے: "**أحلف**" (میں حلف لیتا ہوں)، یا ''**أقسم**'' (میں قسم کھاتا ہوں) یا ''**أشهد**'' (میں گواہ بناتا ہوں)، یا ''**أعزم**'' (میں عزم کرتا ہوں)، اور ان میں سے ہر ایک کے بعد کہے: "**باللہ**" تو یمین ہے، اور کسی کا یہ کہنا "**عزمت علیک باللہ**" (میں نے اللہ کے نام سے تم پر عزم کیا) یمین نہیں ہے، برخلاف "**عزمت باللہ**" (میں نے اللہ کے نام سے عزم کیا)، یا "**أعزم باللہ**" (میں اللہ کے نام سے عزم کرتا ہوں) کے جیسا کہ گزرا۔

فرق یہ ہے کہ کلمہ "**علیک**" کی صراحت نے اس کو غیر یمین بنادیا برخلاف ''**أقسم**'' کے، اس لئے کہ اگر اس کے بعد کلمہ "**علیک**" کا اضافہ کردیا جائے، تو یہ اس کو یمین ہونے سے نہیں نکالے گا، اس لئے کہ "**أقسم**"، قسم کے بارے میں صریح ہے۔

کسی کا "**یعلم اللہ**" (اللہ جانتا ہے) کہنا یمین نہیں ہے، اگر وہ جھوٹا ہوگا تو اس پر جھوٹ کا گناہ ہوگا، اس کی وجہ سے وہ کافر نہ ہوگا،

---
(۱) البدائع ۳؍ ۵۔

اور "أشهد الله" (میں اللہ کو گواہ بناتا ہوں) کہنا بھی یمین نہیں ہے، الا یہ کہ اس کا ارادہ یہ ہو کہ اللہ کے لئے واقعہ مخفی ہے، اسی طرح یہ قول بھی قسم نہ ہوگا: "الله راعٍ" (اللہ نگہبان ہے)، یا "حفیظ" یا "حاشا لله"[(۱)] یا "معاذ الله"[(۲)]۔

شافعیہ نے کہا: اگر کوئی دوسرے سے کہے: "آلیت" (میں نے قسم کھائی) یا "أقسمت" (میں نے قسم کھائی) یا "أقسم علیک بالله" (میں اللہ کے نام سے تم پر قسم کھاتا ہوں) یا "أسألک بالله لتفعلن کذا" (میں اللہ کے نام پر تم سے کہتا ہوں کہ تم ضرور ایسا کرو) یا "لا تفعل کذا" (ایسا مت کرو) یا کہے: "بالله لتفعلن کذا" (بخدا تم ضرور ایسا کروگے) یا "لا تفعل کذا" تو اس نے یا تو اپنی یمین کا قصد کیا ہوگا یا نہیں:

اگر اپنی یمین کا قصد کیا ہے تو یمین ہے، کیونکہ حاملینِ شرع کی زبانوں پر اس کی شہرت کے ساتھ ساتھ لفظ میں اس کی صلاحیت بھی ہے۔

اگر اپنی یمین کا قصد نہ ہو، بلکہ سفارش یا مخاطب کی یمین کا ارادہ ہو یا مطلق ہو تو یمین نہ ہوگی، اگر کہے: "والله" یا "حلفت علیک بالله" (میں نے اللہ کے نام سے تم پر حلف لیا) تو اطلاق کی صورت میں یمین ہوگی، اس لئے کہ یہ سفارش یا مخاطب کی یمین میں مشہور نہیں۔

اگر کہے: "آلیت" یا "أقسمت" یا "أقسم بالله" اور "علیک" نہ کہے تو اطلاق کی صورت میں یہ بھی یمین ہوگی[(۳)]۔

حنابلہ نے کہا: اگر کہے: "أقسمت" یا "أقسم" یا "شهدت" یا "أشهد" یا "حلفت" یا "أحلف" یا "عزمت" یا "أعزم" یا "آلیت" یا "أولی" یا "قسما" یا "حلفا" یا "آلیة" یا "شهادة" یا "یمینا" یا "عزیمة" اور ان میں ہر لفظ کے بعد مثلاً "بالله" کہہ دے تو یمین ہوگی، خواہ اس کے ذریعہ انشاء یمین کی نیت کرے یا مطلق رکھے، اگر فعلِ ماضی کے ذریعہ سابقہ یمین کی خبر دینے کا ارادہ کرے یا مضارع کے ذریعہ مستقبل میں یمین کے وعدہ کی نیت کرے یا اپنے قول: "عزمت" یا "أعزم" یا "عزیمة" سے "قصدت" یا "أقصد قصداً" کی نیت کرے تو یمین نہ ہوگی، اور اس کی بات مانی جائے گی۔

۲۳- یہ اقوال یمین نہیں: "أستعین بالله (میں اللہ کی مدد چاہتا ہوں)، أعتصم بالله (میں اللہ کو پکڑتا ہوں)، أتوکل علی الله (میں اللہ پر بھروسہ کرتا ہوں)، علم الله، عز الله، تبارک الله (اللہ بابرکت ہے)، الحمدلله، سبحان الله" وغیرہ، اگرچہ یمین کی نیت کرے، اس لئے کہ ان میں شرعی، لغوی یا عرفی کسی اعتبار سے یمین کا احتمال نہیں ہے۔

اگر کہے: "أسألک بالله لتفعلن کذا" (میں اللہ کے نام پر تم سے کہتا ہوں کہ تم ضرور ایسا کرو) تو یہ صیغۂ یمین نہ ہوگا، اگر مطلق رکھے یا سوال یا اکرام یا محبت کا قصد کرے، اس کے برخلاف اگر یمین کا قصد کرے گا تو یمین ہوجائے گی[(۱)]۔

ب- حروفِ قسم:

۲۴- یہ ہیں: باء، واؤ، تاء۔ باء ہی اصل ہے، اسی لئے اس سے قبل فعلِ قسم کا ذکر اور حذف دونوں جائز ہیں، باء ظاہر اور ضمیر دونوں پر آسکتی ہے، مثلاً "أقسم بک یا رب لأفعلن کذا" (اے رب

---

(۱) القاموس میں ہے: "حاشا لله: معاذ الله"۔

(۲) الشرح الصغیر بحاشیۃ الصاوی ۱/ ۳۲۹، ۳۳۰۔

(۳) نہایۃ المحتاج ۸/ ۱۶۹، التحفہ بحاشیۃ الشروانی ۸/ ۲۱۶، البجیرمی علی منہج الطلاب ۴/ ۳۱۶۔

(۱) مطالب اولی النہی ۶/ ۳۶۰، ۳۶۱۔

میں تجھ پر قسم کھاتا ہوں کہ میں ایسا ضرور کروں گا)۔ دوسرے درجہ میں "واؤ" ہے جو صرف "ظاہر" پر آتا ہے، اس کے ساتھ فعلِ قسم کو حذف کرنا واجب ہے، اس کے بعد "تاء" کا درجہ ہے جو صرف لفظ اللہ پر آتی ہے، جیسا کہ حضرت ابراہیم کے قصہ میں فرمانِ باری ہے: "وَتَاللّٰهِ لَأَكِيدَنَّ أَصْنَامَكُمْ"[1] (اور بخدا میں تمہارے بتوں کی گت بناڈالوں گا)۔ بسا اوقات لفظ "رب" پر آتی ہے مثلاً "تربی"، "ترب الكعبة"، اس کے ساتھ بھی فعلِ قسم کا حذف کرنا واجب ہے۔

جب فعل کا حذف واجب ہے تو مصادر مثلاً "قسماً" کا حذف کرنا بھی واجب ہوگا۔

باءِ قسم کی جگہ پر دوسرے حروف آتے ہیں جو یہ ہیں: ہاء، ہمزہ اور لام۔

ہاء کی مثال: ھاالله، ہاء ممدودہ و مقصورہ کے فتحہ کے ساتھ اور لفظ اللہ کے ہمزۂ قطعی و وصلی کے ساتھ، وصلی کی صورت میں ہمزہ حذف ہوجائے گا۔

ہمزہ کی مثال: آلله، ممدودہ و مقصورہ اور لفظ اللہ کے ہمزہ کے وصل کے ساتھ جو حذف ہوجائے گا۔

رہا لام، تو صاحب "البدائع" نے لکھا ہے کہ اگر کوئی "باء" کے بجائے "لامِ جر" کے ساتھ (للہ) کہے تو صیغۂ یمین ہوگا۔ "لام" کا استعمال صرف اس قسم میں ہوتا ہے جس کے ضمن میں تعجب کا معنی ہو جیسا کہ حضرت ابن عباسؓ نے فرمایا: "دخل آدم الجنة فللهِ ماغربت الشمس حتى خرج"[2] (حضرت آدم جنت میں گئے تو خدا کی قسم! آفتاب غروب نہ ہوا کہ نکل گئے)۔

(۱) سورۂ انبیاء/ ۵۷۔

(۲) فتح القدیر بأسفل الہدایہ ۴/ ۱۱۔

"مغنی اللبیب"، "القاموس" اور "شرح القاموس" سے معلوم ہوتا ہے کہ لام کا استعمال ایک ساتھ قسم و تعجب دونوں کے لئے ہوتا ہے اور یہ لفظ اللہ کے ساتھ خاص ہے۔

یہ حنفیہ کا قول ہے، بقیہ مذاہب میں بھی یہی ہے[1]۔

حرفِ قسم کا حذف کرنا:

۲۵- اگر حلف اٹھانے والا کسی حرفِ قسم کو ذکر نہ کرے، بلکہ مثلاً کہے: "الله لأفعلن كذا" تو یمین ہوگی، نیت کی ضرورت نہیں، خواہ حرف جر محذوف کی بنیاد پر "ہاء" کو جر دے، یا نزعِ خافض کے طور پر "ہاء" کو فتحہ دے یا ابتداء کی بنیاد پر رفع دے اور خبر محذوف ہوگی، اس کی تقدیری عبارت یہ ہوگی: "قسمی" یا "أقسم بہ"، یا وصل کو وقف کے قائم مقام کر کے "ہاء" کو ساکن پڑھے۔

حرفِ جر کے محذوف ہونے کے وقت جر کا باقی رہنا لفظ اللہ کے ساتھ خاص ہے، لہذا عربی زبان میں یہ کہنا جائز نہیں: "الرحمنِ لأفعلن كذا" نون کے کسرہ کے ساتھ، یہی کہا گیا ہے، لیکن راجح یہ ہے کہ جائز ہے کیونکہ قلیل ہے، جو بھی ہو، لحن (اعراب کی غلطی) یمین کے منعقد ہونے سے مانع نہیں۔

یہ حنفیہ و مالکیہ کا مذہب ہے۔

شافعیہ نے کہا: اگر کہے: اللہ، حرفِ قسم کو حذف کر کے تو نیت کے بغیر یمین نہیں، خواہ اسم کو جر دے یا نصب یا رفع یا ساکن کرے۔

حنابلہ نے کہا: حروفِ قسم کے بغیر قسم صحیح ہے، مثلاً: "الله لأفعلن كذا" جر و نصب کے ساتھ۔ اور اگر رفع دے تو بھی یمین ہے الا یہ کہ

(۱) حاشیہ ابن عابدین علی الدر المختار ۳/ ۵۸، البدائع ۳/ ۵، الشرح الصغیر ۱/ ۳۲۸، نہایۃ المحتاج بشرح المنہاج للرملی ۸/ ۱۶۸، مطالب أولی النہی ۶/ ۳۶۰، ۳۶۲۔

رفع دینے والا عربی داں ہو اور یمین کی نیت نہ کرے تو یمین نہیں ہوگی، اس لئے کہ یہ مبتدأ ہے یا معطوف[۱]، برخلاف غیر عربی داں کے، اس لئے کہ اگر وہ رفع دے تو یمین ہے، کیونکہ لحن مضر نہیں[۲]۔

ج- ''مقسم بہ'' کو بتانے والا لفظ:

۲۶- ''مقسم بہ'' کو بتانے والا لفظ: وہ ہے جس پر حرف قسم داخل ہو بشرطیکہ وہ اللہ کا اسم یا اس کی صفت ہو۔

اسم سے مراد: وہ لفظ ہے جو تمام صفاتِ کمال سے متصف ذات پر دلالت کرے اور وہ لفظ اللہ ہے، اسی طرح تمام زبانوں میں اس کے تراجم یا اللہ کی کسی ایک صفت کے ساتھ متصف ذات پر دلالت کرے، خواہ یہ وصف اس کا خصوصی ہو مثلاً "رحمن، رب العالمين، خالق السموات والارض ، اول بلا ابتداء ، آخر بلا نهاية، والذى نفسي بيده ، والذي بعث الأنبياء بالحق، اور مالک يوم الدين''، یا وصف مشترک ہو مثلاً رحیم، عظیم، قادر، رب، مولی، رازق، خالق، قوی، اور سید، یہ اسماء غیر اللہ کے لئے بھی استعمال ہوتے ہیں، اللہ تعالیٰ نے اس کو رسول کی صفت میں ذکر کیا ہے۔"بِالْمُؤْمِنِيْنَ رَءُوْفٌ رَحِيْمٌ"[۳] (ایمان والوں کے حق میں تو بڑے ہی شفیق ہیں، مہربان ہیں)۔ ملکۂ سبا کے تعارف میں حضرت سلیمان علیہ السلام سے ہدہد کے قول کی حکایت میں ہے:''وَ لَهَا عَرْشٌ عَظِيْمٌ"[۴] (اور اس کے پاس ایک بڑا تخت ہے)، پھل میں بخل کے ارادہ سے نکلنے والے باغ والوں کے بارے میں اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے: "وَغَدَوْا على حَرْدٍ قَادِرِيْنَ"[۱] (اور اپنے کو اس نہ دینے پر قادر سمجھے)، ''حرد'' کے معنی روکنا ہے، یہاں مراد مسکینوں کو روکنا ہے، حضرت یوسف کے ایک قیدی ساتھی سے ان کے قول کی حکایت میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "اذْكُرْنِيْ عِنْدَ رَبِّكَ"[۲] (میرا بھی ذکر اپنے آقا کے سامنے کردینا)۔ اللہ تعالیٰ نے ازواج مطہرات میں دو کو مخاطب کرتے ہوئے فرمایا:"وَإِنْ تَظَاهَرَا عَلَيْهِ فَإِنَّ اللّٰهَ هُوَ مَوْلَاهُ وَجِبْرِيْلُ وَ صَالِحُ الْمُؤْمِنِيْنَ"[۳] (اور اگر پیمبر کے مقابلہ میں تم کاروائیاں کرتی رہیں تو پیمبر کا رفیق تو اللہ ہے اور جبرئیل ہیں اور نیک مسلمان)۔ میراث تقسیم کرنے والوں کو مخاطب کرتے ہوئے اللہ تعالیٰ نے فرمایا: "وَ إِذَا حَضَرَ الْقِسْمَةَ أُولُوْ الْقُرْبىٰ وَالْيَتَامىٰ وَ الْمَسَاكِيْنُ فَارْزُقُوْهُمْ مِنْهُ"[۴] (اور جب تقسیم کے وقت اعزہ اور یتیم اور مسکین موجود ہوں تو انہیں بھی اس میں سے (کچھ) دے دو)۔

حضرت عیسی علیہ السلام کو مخاطب کرتے ہوئے اللہ نے فرمایا ہے: "و إِذْ تَخْلُقُ مِنَ الطِّيْنِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ بِإِذْنِيْ"[۵] (اور جب تم مٹی سے پرندہ جیسی شکل میرے حکم سے وجود میں لاتے تھے) اور حضرت موسی کے بارے میں دو عورتوں میں سے، اپنے باپ سے ایک کے قول کی حکایت کرتے ہوئے اللہ نے فرمایا ہے:"إِنَّ خَيْرَ مَنِ اسْتَأْجَرْتَ الْقَوِيُّ الأَمِيْنُ"[۶] (کیونکہ اچھا نوکر وہی ہے جو

(۱) شاید مراد یہ ہے کہ وہ خبر ہے اور مبتدأ محذوف ہے۔
(۲) البدائع ۳؍ ۵، حاشیہ ابن عابدین علی الدر المختار ۳؍ ۵۹، الشرح الصغیر بحاشیۃ الصاوی ۱؍ ۳۲۸، نہایۃ المحتاج ۸؍ ۱۶۸، مطالب اولی النہی ۶؍ ۳۶۲۔
(۳) سورۂ توبہ؍ ۱۲۸۔
(۴) سورۂ نمل؍ ۲۳۔

(۱) سورۂ قلم؍ ۲۵۔
(۲) سورۂ یوسف؍ ۴۲۔
(۳) سورۂ تحریم؍ ۴۔
(۴) سورۂ نساء؍ ۸۔
(۵) سورۂ مائدہ؍ ۱۱۰۔
(۶) سورۂ قصص؍ ۲۶۔

قوت دار ہو، امانت دار ہو)، اور فرمانِ باری ہے: "وَأَلْفَيَا سَيِّدَهَا لَدَى الْبَابِ"[1] (اور دونوں نے اس کے آقا (یعنی شوہر) کو دروازہ کے پاس (کھڑا ہوا) پایا)۔

۲۷- صفت سے مراد یہ ہے کہ لفظ ایسا معنی بتائے جس کی نسبت اللہ تعالیٰ کی طرف کرنا درست ہو، خواہ صفتِ ذات ہو یا صفتِ فعل۔

صفتِ ذات یہ ہے کہ اس سے اللہ تعالیٰ متصف ہو، اس کی ضد سے متصف نہ ہو مثلاً وجود۔

صفتِ فعل: اللہ تعالیٰ اس سے متصف ہو اور متعلق کے اعتبار سے اس کی ضد سے متصف ہو، مثلاً اللہ کی رحمت اور اس کا عذاب۔

۲۸- علی الاطلاق اللہ کے ہر اسم وصفت سے یمین منعقد نہیں ہوتی، اس میں کچھ شرائط ہیں جن کی تفصیل مذاہب کے درمیان مختلف فیہ ہے۔

چنانچہ اس کے بارے میں حنفیہ کے کئی اقوال ہیں، ارجح قول یہ ہے کہ وہ اسم ایسا ہو جس کی قسم کھانا جائز ہو، خواہ اسم خاص ہو یا اسم مشترک، خواہ اس کے ساتھ حلف متعارف ہو یا غیر متعارف، خواہ اس کے ذریعہ سے اللہ تعالیٰ کی نیت کرے یا نہ کرے، البتہ اگر اسم مشترک کے ذریعہ غیر اللہ کی نیت کرے تو یمین نہیں ہوگی، اور اگر اسم کتاب وسنت میں وارد نہ ہو تو یمین نہیں ہوگی اِلا یہ کہ اس سے حلف کا عرف ہو یا اس کے ذریعہ سے اللہ تعالیٰ کی نیت کرے، رہی صفت تو اس کی قسم کھانا درست نہیں مگر یہ کہ اللہ کی خصوصی صفت ہو، خواہ اس سے حلف کا عرف ہو یا نہ ہو یا وہ صفت اللہ کی صفت اور غیر اللہ کی صفت مشترک طور پر ہو لیکن اس سے حلف کا عرف ہو اور صفت ہونے میں برابر ہے کہ صفتِ ذات ہو یا صفتِ فعل۔

مالکیہ نے کہا: یمین اللہ کے اسم اور اس کی خاص صفتِ ذاتیہ سے منعقد ہوتی ہے، رہی صفتِ مشترکہ تو اس کے ذریعہ سے یمین منعقد ہوتی ہے، بشرطیکہ غیر اللہ کی صفت مراد نہ ہو، اور صفتِ فعل سے یمین کے انعقاد میں اختلاف ہے۔

شافعیہ وحنابلہ نے کہا: اللہ کے اسمِ مختص سے یمین منعقد ہوتی ہے اگر اس سے اللہ تعالیٰ مراد ہو یا مطلق ہو، اور اگر غیر اللہ کا ارادہ کرے تو ان کے نزدیک ظاہراً یا باطناً کسی طرح مقبول نہیں۔

اللہ کے اس نام سے بھی یمین منعقد ہو جاتی ہے جس کا غالب اطلاق اللہ کے لئے ہو، اور غیر اللہ کے لئے اس کا اطلاق قید کے ساتھ ہی ہوتا ہو مثلاً "رب"، یہ اس صورت میں ہے جبکہ اللہ مراد ہو یا مطلق ہو، لیکن اگر غیر اللہ کا ارادہ کیا ہو تو ان سب کے نزدیک ظاہراً وباطناً قبول کیا جائے گا، اور ایسے اسم مشترک سے بھی یمین منعقد ہوتی ہے جس کا غالب اطلاق اللہ تعالیٰ کے لئے نہیں، مثلاً "حی"، "سمیع" اسی طرح اس لفظ سے جو اللہ تعالیٰ کو شامل ہے اگر چہ اللہ تعالیٰ کا اسم نہ ہو مثلاً "شئی"، لیکن اس طرح کے لفظ سے یمین کے انعقاد کے لئے شرط ہے کہ حلف اٹھانے والا اللہ تعالیٰ کا ارادہ کرے، لیکن اگر غیر اللہ کا ارادہ کرے یا مطلق رکھے تو یمین منعقد نہیں ہوگی۔

حنابلہ کے یہاں اس سلسلہ میں تفصیل نہیں، بلکہ ان کا کہنا ہے کہ جو اللہ کی طرف مضاف ہو اس سے یمین منعقد ہوتی ہے، لیکن جو مضاف نہ ہو مثلاً "والعزة" تو اس سے یمین منعقد نہیں ہوتی، اِلا یہ کہ اللہ تعالیٰ کی صفت کا ارادہ ہو۔

۲۹- جو اسم اللہ تعالیٰ کے اسماء میں شمار نہیں ہوتا اور اللہ تعالیٰ پر اس کا اطلاق درست نہیں، اس سے یمین منعقد نہیں ہوگی اگر چہ اس سے اللہ تعالیٰ کو مراد لیا جائے، شافعیہ نے اس کی مثال میں بعض عوام کا یہ قول پیش کیا ہے: "والجناب الرفیع" "جناب" انسان کے لئے اس کے گھر کا صحن ہے، یہ اللہ تعالیٰ کے حق میں محال ہے، اور محال ہونے

(۱) سورۂ یوسف / ۲۵۔

کے ساتھ نیت اثر انداز نہیں ہوتی۔

رہی صفتِ فعل تو شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ اس سے یمین منعقد نہیں ہوگی، حنابلہ نے اس سے سکوت اختیار کیا ہے، ہاں انہوں نے علی الاطلاق اللہ تعالیٰ کی طرف اضافت شدہ صفت سے یمین کا منعقد ہونا بتایا ہے، اس سے بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک اللہ کی صفتِ فعلیہ سے یمین منعقد ہوتی ہے (۱)۔

قرآن اور حق کا حلف

الف-قرآن یا مصحف کا حلف:

۳۰- مذہب حنفی میں معتمد یہ ہے کہ قرآن کا حلف یمین ہے، اس لئے کہ قرآن اللہ کا وہ کلام ہے جو اس کی ذاتی صفت ہے اور لوگوں میں اس کے حلف کا عرف ہے، اور قسم کا مدار عرف پر ہے۔

رہا مصحف کا حلف تو اگر حلف اٹھانے والا کہے: میں اس چیز کی قسم کھاتا ہوں جو اس مصحف میں ہے تو یہ یمین ہوگی، لیکن اگر کہے: میں اس مصحف کی قسم کھاتا ہوں تو یہ یمین نہیں ہوگی، اس لئے کہ مصحف اللہ تعالیٰ کی صفت نہیں، کیونکہ مصحف کاغذ اور جلد کا نام ہے، لیکن اگر یہ ارادہ ہے کہ جو مصحف میں ہے، تو عرف کی وجہ سے یمین ہوگی (۲)۔

مالکیہ نے کہا: قرآن، مصحف، سورۂ بقرہ وغیرہ، آیت الکرسی وغیرہ، تورات، انجیل اور زبور سے قسم منعقد ہوتی ہے، کیونکہ ان سب سے مراد کلامِ باری ہے جو اللہ کی صفتِ ذاتیہ ہے، لیکن اگر مصحف سے مراد نقوش اور کاغذ ہوں تو یمین نہیں ہوگی (۳)۔

شافعیہ نے کہا: کتاب اللہ، توریت اور انجیل سے بشرطیکہ الفاظ

(۱) البدائع ۳/ ۶، ابن عابدین ۳/ ۵۲، حاشیۃ الصاوی علی الشرح الصغیر ۱/ ۳۲۹، ۳۳۰، نہایۃ المحتاج ۸/ ۱۶۴، ۱۶۵، مطالب اولی النہی ۶/ ۳۵۸، ۳۶۱۔

(۲) فتح القدیر ۳/ ۱۰، حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۵۲، البدائع ۳/ ۸، ۹۔

(۳) الشرح الصغیر بحاشیۃ الصاوی ۱/ ۳۲۹، ۳۳۰۔

مراد نہ ہوں قرآن اور مصحف سے بشرطیکہ کاغذ اور جلد مراد نہ ہو، یمین منعقد ہوجاتی ہے، اس لئے کہ اطلاق کے وقت عرف میں صرف وہی قرآن مراد ہوتا ہے جو اس میں ہے (۱)۔

حنابلہ نے کہا: کلام اللہ، مصحف، قرآن، توریت، انجیل اور زبور کا حلف یمین ہے، اسی طرح کسی سورت یا آیت کا حلف (بھی یمین ہے) (۲)۔

ب-حق یا حق اللہ کا حلف:

۳۱- بلاشبہ ''حق'': اللہ تعالیٰ کے اسماء میں سے ہے، اس کا ذکر کتاب وسنت میں ہے، لیکن یہ اللہ تعالیٰ کے اسماء خاصہ میں سے نہیں، شافعیہ نے اس کو ان اسماء کی مثال میں پیش کیا ہے جن سے اطلاق کے وقت صرف اللہ تعالیٰ مراد ہوتا ہے، اور غیر اللہ قید کے بغیر مراد نہیں ہوتا ہے، لہذا اگر کوئی کہے: '' والحق لأفعلن كذا'' اور مراد اللہ تعالیٰ ہو یا مطلق ہو، تو بلاخلاف یمین ہوگی، اور اگر مراد عدل ہو یا انسانوں کے آپسی حقوق میں سے کوئی حق ہو تو اس کی بات ظاہراً وباطناً قبول کی جائے گی۔

۳۲- رہا ''حق'' جو اللہ تعالیٰ یا اس کے کسی اسم یا صفت کی طرف مضاف ہو جس سے یمین منعقد ہوتی ہے تو اس کے بارے میں اختلاف ہے:

چنانچہ حنفیہ نے امام ابوحنیفہ، محمد اور امام ابو یوسف سے ایک روایت میں نقل کیا ہے کہ اگر کہے: ''وحق اللہ'' تو یمین نہیں ہوگی۔صاحب ''البدائع'' نے اس کی وجہ یہ بتائی ہے کہ اللہ تعالیٰ کا حق طاعات وعبادات ہی ہیں، اس لئے وہ اللہ تعالیٰ کا اسم یا اس کی

(۱) نہایۃ المحتاج ۸/ ۱۶۷۔

(۲) مطالب اولی النہی ۶/ ۳۶۱۔

صفت نہیں۔

امام ابویوسف سے دوسری روایت ہے کہ یہ یمین ہے، اس لئے کہ "حق" اللہ کی صفات میں سے ہے اور یہ حقیقت ہے، تو گویا حلف اٹھانے والے نے کہا: "واللہ الحق" اور اس کے حلف کا عرف ہے۔ صاحب "الاختیار" نے اسی روایت کو اختیار کیا ہے، ابن نجیم نے "البحر الرائق" میں اسی کو لیا ہے۔

مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ نے کہا: "حق اللہ" سے قسم منعقد ہوجائے گی، اس کا مقصد عظمت والوہیت ہے، لیکن اگر قسم کھانے والا اس سے تکالیف وعبادات کا قصد کرے جو بندوں کے ذمہ ہیں تو یمین نہیں (۱)۔

"مقسم بہ" کا حذف

۳۳- اگر حلف اٹھانے والا "مقسم بہ" کا تذکرہ نہ کرے بلکہ کہے: "أقسم" یا "أحلف" یا "أشهد" یا "أعزم لأفعلن كذا" یا آلیت لا أفعل كذا" تو یہ امام ابوحنیفہ وصاحبین کے نزدیک یمین ہوگی۔

مالکیہ نے کہا: اگر حلف اٹھانے والا "أحلف" یا "أقسم" یا "أشهد" کہنے کے بعد لفظ "باللہ" نہ کہے تو یمین ہوگی، اگر اس کی یعنی حلف باللہ کی نیت کرے، لیکن اگر "أعزم" کہنے کے بعد "باللہ" کو حذف کردے تو یمین نہیں ہوگی اگر چہ اس کی نیت کرلے۔

اس فعل "أعزم" اور بقیہ تینوں افعال کے درمیان فرق یہ ہے کہ "عزم" کا اصلی معنی قصد واہتمام ہے، اس لئے یہ قسم کے معنی میں نہ ہوگا، الا یہ کہ اس کے بعد "مقسم بہ" کا ذکر کرتے ہوئے مثلاً کہے: "باللہ" برخلاف ان تینوں افعال کے، کیونکہ وہ قسم کے لئے موضوع ہیں، اس لئے "مقسم بہ" کے حذف کے وقت اس کی نیت کافی ہوگی۔

شافعیہ نے کہا: اگر متکلم محلوف بہ کو حذف کردے تو صیغہ یمین نہ ہوگا اگر چہ یمین باللہ کی نیت کرے، خواہ فعل قسم کو ذکر کرے یا حذف کرے۔

حنابلہ نے کہا: اگر حلف اٹھانے والا فعل قسم پر دلالت کرنے والے اسم مثلاً "قسماً" کے تلفظ کے بعد لفظ "باللہ" کو حذف کردے تو صیغہ یمین نہ ہوگا، الا یہ کہ حلف باللہ کی نیت کرے (۱)۔

"مقسم علیہ" کو بتانے والا لفظ

۳۴- "مقسم علیہ" پر دلالت کرنے والا لفظ وہ جملہ ہے جس کے مضمون کو مثبت یا منفی طور پر ثابت کرنے اور بروئے کار لانے کا، حلف اٹھانے والا ارادہ کرتا ہے، اور اس کو جواب قسم کہتے ہیں۔

عربی زبان میں اثبات کی صورت میں لام تاکید مع نون تاکید لانا ضروری ہے اگر فعل مضارع ہو (۲)، اور "لام" و "قد" کے ساتھ اگر ماضی ہو (۳)، کہا جائے گا: "والله لأفعلن كذا" یا "لقد فعلت كذا" اور نفی کی صورت میں فعل کی تاکید نہیں ہوگی، بلکہ کہا جائے گا: "والله لا أفعل كذا یا "ما فعلت كذا" (۴)۔

لہذا اگر فعل مضارع مثبت آئے، اس میں لام ونون تاکید نہ ہو، تو اس کو حرف محذوف کے ذریعہ منفی مانا جائے گا جیسا کہ فرمان باری

---

(۱) تمام مذاہب کے سابقہ مراجع۔

---

(۱) البدائع ۳/ ۷، الشرح الصغیر ۱/ ۳۲۹، ۳۳۰، نہایۃ المحتاج ۸/ ۱۶۹، التحفہ بحاشیۃ الشروانی ۸/ ۲۱۴، مطالب اولی النہی ۶/ ۳۶۰۔

(۲) یہ اس وقت ہے جبکہ مستقبل کے لئے ہو، لیکن اگر حاضر کے لئے ہو تو نون تاکید کے بغیر صرف لام کے ذریعہ تاکید لائے گا مثلاً "أقسم بالله لأبغض كل منافق"۔

(۳) بسا اوقات صرف "لام" لایا جاتا ہے مثلاً: "أقسم بالله لفعلت كذا"۔

(۴) اگر کہا جائے: "لا فعلت" تو یہ ماضی مضارع کے معنی میں ہوگی، یعنی مستقبل میں نفی کے لئے ہوگی۔

ہے: "تَاللّٰه تَفْتَأُ تَذْكُرُ يُوسُفَ"[1]، یعنی "لاتفتأ"۔

لہذا اگر کوئی کہے: "والله أكلم فلانا اليوم" تو وہ بات نہ کرنے کا حلف لینے والا ہوگا اور بات کرنے پر حانث ہوجائے گا، کیونکہ جب فعل میں لام ونونِ تاکید نہیں، تو اس سے پہلے: "لا" نافیہ مقدر مانا جائے گا۔

یہ اس صورت میں ہے جبکہ لوگوں میں اس کے برخلاف کا عرف نہ ہو، لیکن اگر اس طرح کا عرفاً اثبات ہوتا ہو تو اثبات کا حلف ہوگا، کیونکہ یہ عربی زبان کی رو سے غلط ہے، حنفیہ وحنابلہ کی کتابوں سے یہی معلوم ہوتا ہے، اور ہم نہیں سمجھتے کہ یہ محل اختلاف ہے، کیونکہ یہ بہت واضح ہے[2]۔

حرف قسم اور مقسم بہ سے خالی صیغے:

۳۵- بسا اوقات حلف اٹھانے والا ایسے صیغے لاتا ہے جو حرف قسم اور اللہ تعالیٰ کے اسم وصفت، یا صرف حرف قسم سے خالی ہوتے ہیں، اور بعض فقہاء کے نزدیک یمین باللہ کی طرح ان کو قسم مانا جاتا ہے۔

الف- لَعَمْرُ اللہ:

۳۶- اگر کہا جائے: "لعمر الله لأفعلن كذا" تو یہ مبتدأ مذکور اور خبر مقدر سے مرکب قسم ہوگی، تقدیری عبارت یہ ہے: "لعمر الله قسمي" یا "يميني" یا "أحلف به"، اور یہ تمہارے قول: "وعمر الله أي بقائه" کے درجۂ قوت میں ہے، یہ حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے[3]۔

شافعیہ نے کہا: یہ صیغہ کنایہ ہے، اس لئے کہ عمر کا اطلاق زندگی اور بقاء پر ہوتا ہے، اور اس کا اطلاق دین یعنی عبادات پر بھی ہوتا ہے، لہذا احتمال ہے کہ اس کا معنی: "وحياة الله وبقائه" یا "دينه" ہو، تو ابتدائی دو احتمالات کی صورت میں یمین ہوگی، تیسرے احتمال کی صورت میں نہیں، اس لئے نیت ضروری ہے[1]۔

ب- وایْمُن اللہ:

۳۷- یہ اسم حنفیہ ومالکیہ وغیرہ کی کتابوں[2] میں واو کے بعد آیا ہے، اور ظاہر یہ ہے کہ یہ واو قسم ہے، اور یہ اللہ تعالیٰ کی برکت یا قوت کی قسم ہوگی، اور حنابلہ کی کتابوں[3] میں بھی واو کے بعد آتا ہے، لیکن بعض حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ اس کے نون پر ضمہ ہے اور وہ مبتدأ ہے۔

معلوم ہے کہ یہ جملہ صرف قسم ہے، لہذا اس پر کوئی حکم مرتب نہ ہوگا، الا یہ کہ اس کے بعد جواب قسم مثلاً "لأفعلن كذا" لایا جائے۔

ج- "عليّ نذر" یا "نذر للہ":

۳۸- حنفیہ نے کہا: اگر کوئی کہے، "علي نذر" یا "نذر لله لأفعلن كذا" یا "لا أفعل كذا" تو یہ یمین ہوگی، لہذا اگر مذکورہ چیز کو پورا نہ کرے تو اس پر کفارۂ یمین ہوگا۔

اگر کہے: "علي نذر" یا "نَذْر لله" کچھ اور نہ کہے تو اگر نذر سے قربت یعنی حج یا عمرہ وغیرہ کی نیت کرے تو اس پر وہ لازم ہوگی، اور اگر کوئی نیت نہ ہو تو کفارۂ یمین کی نذر ہوگی، گویا اس نے کہا کہ مجھ پر اللہ کے لئے نذر ہے کہ میں ایک یمین کا کفارہ ادا کروں گا، اس کا حکم اس یمین کا سا ہوگا جس میں قسم کھانے والا حانث ہوجائے، اس لئے کہ

---

(۱) سورۂ یوسف ر ۸۵۔

(۲) ابن عابدین علی الدر المختار ۳ر ۵۹، التوضیح للوہبی ۲ر ۲۰۳۔

(۳) البدائع ۳ر ۹، ابن عابدین ۳ر ۵۵، مطالب اولی النہی ۶ر ۳۶۰، ۳۷۴، الحطاب ۳ر ۲۶۱۔

---

(۱) نہایۃ المحتاج ۸ر ۱۶۹۔

(۲) البدائع ۳ر ۹، ابن عابدین ۳ر ۵۵، الشرح الصغیر ۱ر ۳۳۰، ۳۲۹۔

(۳) مطالب اولی النہی ۶ر ۳۵۹۔

فرمانِ نبوی ہے: "النذر یمین، وکفارته کفارة الیمین"(۱) (نذر یمین ہے اور اس کا کفارہ، کفارۂ یمین ہے)، یہ حنفیہ کا مذہب ہے(۲)۔

مالکیہ نے کہا: نذرِ مبہم میں کفارہ لازم ہے، اس کی چار صورتیں ہیں: (اول) "عليّ نذر"، (دوم) "لله عليّ نذر"، (سوم) "إن فعلت كذا أو إن شفى الله مريضي فعلي نذر"، (چہارم) "إن فعلت كذا" یا "إن شفى الله مريضي فلله عليّ نذر"۔ پہلی دو صورتوں میں محض تلفظ سے کفارہ لازم ہوجائے گا اور اخیر کی دو صورتوں میں معلق علیہ کے حاصل ہونے سے کفارہ لازم ہوگا، خواہ اس کا مقصد گریز کرنا ہو یا شکر ہو(۳)۔

شافعیہ نے کہا: اگر کوئی کہے: "عليّ نذر" یا "إن شفى الله مريضي فعليّ نذر" تو اس پر غیر معینہ عبادت لازم ہوگی اور اس کو اختیار رہے جو عبادت چاہے کرے، مثلاً تسبیح، تکبیر، نماز اور روزہ، اور اگر کوئی کہے: "إن كلمت زيداً فعليّ نذر" یا "فلله عليّ نذر" تو اس کو عبادت اور کفارۂ یمین کے درمیان اختیار دیا جائے گا، اگر وہ "قربت" کو اختیار کرے، تو اس کے لئے جائز ہے جو عبادت چاہے اختیار کرے، اور اگر کفارۂ یمین کو اختیار کرے تو وہ کفارہ دے جو حانث اپنی یمین میں دیتا ہے۔

اور اگر کوئی کہے: "اگر میں نے زید سے بات کی تو میرے اوپر کفارۂ نذر ہے" تو حانث ہونے کے وقت اس پر کفارہ یمین لازم ہوگا، ان تمام مثالوں میں صیغہ نذر کا ہے، یمین کا صیغہ نہیں، مگر وہ صیغہ جس میں ہے: اگر میں نے زید سے بات کی ...الخ، اس کو یمین کہنا جائز ہے، اس لئے کہ وہ جھگڑا وغضب کی نذر میں سے ہے(۱)۔

حنابلہ نے کہا: اگر کوئی کہے: مجھ پر نذر ہے اگر میں ایسا کروں، اور اس کو کر دے تو راجح قول کے مطابق اس پر کفارۂ یمین ہوگا، دوسرا قول یہ ہے کہ اس پر کفارہ نہیں ہوگا، تیسرا قول ہے کہ اگر یمین کی نیت ہو تو اس پر کفارۂ یمین ہوگا، ورنہ نہیں، اور اگر کہے: "اللہ کے لئے مجھ پر نذر ہے"، اور کسی چیز پر اس کو معلق نہ کرے تو بھی راجح قول کے مطابق اس پر کفارۂ یمین ہوگا(۲)۔

د- "عليّ یمین" یا "یمین اللہ":

۳۹- حنفیہ نے کہا: اگر کہے: مجھ پر یمین یا اللہ کی یمین ہے میں ایسا کروں گا یا نہیں کروں گا، تو یہ دونوں صیغے امام ابوحنیفہ وصاحبین کے نزدیک یمین ہیں، اور امام زفر نے کہا: اگر کہے: مجھ پر یمین ہے اور اللہ تعالیٰ کی طرف اس کی اضافت نہ کرے، تو اطلاق کے وقت یمین نہیں ہوگی۔

اس کی وجہ یہ ہے کہ یمین غیر اللہ کی بھی ہونے کا احتمال ہے، لہذا صیغہ کو یمین باللہ نیت کے بغیر نہیں مانا جائے گا۔

امام ابوحنیفہ اور صاحبین کے لئے استدلال یہ کیا گیا ہے کہ مطلق ہو تو اس سے مراد یمین باللہ ہوتی ہے، کیونکہ یہی شرعاً جائز ہے، یہ اس صورت میں ہے جبکہ محلوف علیہ مذکور ہو۔

اگر محلوف علیہ مذکور نہ ہو بلکہ حلف لینے والا یوں کہے: "مجھ پر یمین ہے یا اللہ کی یمین ہے" اس سے زیادہ کچھ نہ کہے، اور إنشاء التزام کا

(۱) حدیث: "النذر یمین ......" کی روایت احمد نے اپنی مسند (۴/ ۱۴۹) اور طبرانی نے المعجم الکبیر میں عقبہ بن عامرؓ عن النبی ﷺ سے کی ہے۔ حافظ عراقی نے کہا: یہ حدیث حسن ہے (فیض القدیر شرح الجامع الصغیر ۶/ ۲۹۸)۔

(۲) البدائع ۳/ ۷، حاشیہ ابن عابدین علی الدر المختار ۳/ ۵۵۔

(۳) اقرب المسالک ۱/ ۳۳۲۔

(۱) نہایۃ المحتاج ۸/ ۲۰۸، ۲۰۹۔

(۲) مطالب اولی النہی ۶/ ۳۷۴، الانصاف ۱۱/ ۳۸، ۳۹، ۱۱۹۔

اراده کرے اور سابق التزام کی خبر دینا مقصود نہ ہو تو اس پر کفارۂ یمین ہوگا، اس لئے کہ یہ صیغہ نذر کے صیغوں میں سے مانا جاتا ہے، اور یہ گزر چکا ہے کہ نذر مطلق جس میں منذور کا ذکر نہ ہو اس کو کفارہ کی نذر مانا جاتا ہے، اس لئے اس کا حکم یمین کے حکم کی طرح ہوگا۔

مالکیہ نے کہا: التزام یمین کے لئے نذر مبہم کی طرح چار صیغے ہیں، اور ان کی مثالیں یہ ہیں: "مجھ پر یمین ہے، اللہ کے لئے مجھ پر یمین ہے، اگر اللہ میرے مریض کو شفاء دے دے یا اگر میں زید سے بات کروں تو مجھ پر یمین ہے، اور اگر اللہ میرے مریض کو شفا دے دے یا اگر میں زید سے بات کروں تو اللہ کے لئے مجھ پر یمین ہے"۔

ظاہر ہے کہ مقصود موجب یمین ہے، لہذا کلام میں مضاف محذوف ہے جیسا کہ حنفیہ کہتے ہیں۔

شافعیہ نے کہا: اگر کوئی کہے: "مجھ پر یمین ہے" تو یمین نہیں سمجھی جائے گی، خواہ مطلق ہو یا معلق، اس لئے کہ یہ یمین یعنی حالف کا التزام ہے اور یہ نماز، روزہ کی طرح عبادت نہیں، اس لئے لغو ہے۔

حنابلہ نے کہا: اگر کوئی کہے: مجھ پر یمین ہے اگر میں ایسا کروں" تو اس کے بارے میں تین اقوال ہیں: اول: لغو ہے جیسا کہ شافعیہ کا قول ہے، دوم: یہ کنایہ ہے، اس لئے نیت کے بغیر یمین نہیں ہوگی، سوم اور یہی راجح ہے: یہ یمین ہے، نیت کی ضرورت نہیں [۱]۔

ھ- "علي عہد اللہ"، یا "میثاق اللہ"، یا "ذمۃ اللہ":

۴۰ - حنفیہ نے کہا: اگر کہا جائے: مجھ پر اللہ کا عہد یا اللہ کا ذمہ یا اللہ کا میثاق ہے کہ ایسا نہ کروں گا، تو یہ صیغے یمین ہیں، اس لئے کہ یمین باللہ: کسی چیز کے اثبات یا نفی پر اللہ سے عہد کرنا ہے، فرمان باری ہے: "وَ اَوْفُوْا بِعَهْدِاللّٰهِ إِذَا عَاهَدْتُّمْ وَ لَا تَنْقُضُوا الأَيْمَانَ بَعْدَ تَوْكِيْدِهَا" [۱] (اور پورا کرو اللہ کے عہد کو جب تم عہد کر چکے ہو اور قسموں کو بعد ان کے استحکام کے مت توڑو)۔

اللہ تعالیٰ نے عہد کو یمین قرار دیا، ذمہ اور عہد ایک ہیں، اور اسی معنی میں جن کفار سے جزیہ لیا جاتا ہے ان کو اہل ذمہ یعنی اہل عہد کہا جاتا ہے، عہد اور میثاق مترادف اسماء ہیں، لہذا کلام میں مضاف محذوف ہے، تقدیری عبارت یہ ہے: "عليَّ موجب عهدالله وميثاقه وذمته"۔

اگر اللہ کا اسم ذکر نہ کیا جائے یا محلوف علیہ کا ذکر نہ ہو تو اس کا حکم وہی ہے جو "عليَّ يمين" کے بارے میں گزرا [۲]۔

مالکیہ وحنابلہ نے کہا: یمین کے صریح صیغوں میں ہے: "عليَّ عهد الله لا أفعل يا لأفعلن كذا مثلاً"، تو حانث ہونے کی وجہ سے کفارہ واجب ہوگا اگر یمین کی نیت ہو یا مطلق ہو، اور اگر یمین کی نیت نہ کرے بلکہ عہد سے وہ فرائض مراد لئے جائیں جو من جانب اللہ بندوں پر واجب ہیں تو یمین نہیں ہوگی۔

مالکیہ نے مزید کہا: اگر کوئی کہے: "أعاهد الله" (میں اللہ سے معاہدہ کرتا ہوں) تو اصح قول کے مطابق یمین نہیں، اس لئے کہ معاہدہ انسان کے اوصاف میں سے ہے، اللہ کی صفات میں سے نہیں، اسی طرح یہ کہنا: "لک عليَّ عهد" (تمہارے لئے مجھ پر عہد ہے) یا "أعطيتک عهداً" (میں نے تم کو عہد دے دیا)۔

شافعیہ نے کہا: کنایات یمین میں سے: "عليَّ عهد الله أو

(۱) البدائع ۳/ ۹، حاشیہ ابن عابدین علی الدر المختار ۳/ ۵۵، قرب المسالک ۱/ ۳۳۲، ۳۳۳، نہایۃ المحتاج ۸/ ۲۰۹، الانصاف ۱۱/ ۳۸، مطالب أولی النہی ۶/ ۳۷۴۔

(۱) سورۂ نحل/ ۹۱۔

(۲) البدائع ۳/ ۹، حاشیہ ابن عابدین علی الدر المختار ۳/ ۵۵۔

میثاقه أو ذمته أو أمانته أو كفالته لأفعلن كذا" یا "لا أفعل كذا" ہے، لہذا بینیت کے بغیر یمین نہیں ہوگی، کیونکہ اس میں ظاہری طور پر غیر یمین کا احتمال ہے (۱)۔

و-عليّ كفارة يمين:

۴۱- حنفیہ نے کہا: "عليّ يمين" (مجھ پر یمین ہے) کہنے والے کا مقصود "عليّ موجب يمين" (مجھ پر موجبِ یمین ہے) ہوتا ہے اور وہ کفارہ ہے۔

لہذا اگر کہے: مجھ پر کفارۂ یمین ہے، تو اس کا حکم "مجھ پر یمین ہے" کہنے والے کے حکم کی طرح ہے (دیکھئے فقرہ/ ۳۹)۔

مالکیہ نے کہا: اگر کوئی کہے: "عليّ كفارة" (مجھ پر کفارہ ہے)، تو یہ "عليّ نذر" کہنے کی طرح ہے، اور صیغۂ نذر کی طرح اس کے چار صیغے ہیں۔

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اگر کوئی کہے: مجھ پر کفارۂ یمین ہے، تو اس کا حکم بعینہ وہی ہوگا (دیکھئے فقرہ/ ۳۹)۔

شافعیہ نے کہا: اگر کوئی کہے: "مجھ پر کفارۂ یمین ہے" تو اس پر عدمِ معلق نہ کرنے کی صورت میں تلفظ کے وقت سے کفارہ واجب ہوگا، اور اگر کسی پسندیدہ امر مثلاً شفاء وغیرہ پر یا غیر پسندیدہ امر مثلاً زید سے گفتگو پر معلق کردے تو معلق علیہ کے حاصل ہونے پر اس پر کفارہ واجب ہوگا (۲)۔

حنابلہ نے کہا: جس نے کہا: مجھ پر یمین ہے اگر ایسا کروں، پھر اس کو کردیا تو اس پر راجح قول کے مطابق کفارۂ یمین ہے جیسا کہ گزرا۔

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اگر کوئی کہے: مجھ پر کفارۂ یمین ہے اگر ایسا کروں، پھر اس کو کردیا تو ان کے نزدیک ارجح قول کے مطابق کفارۂ یمین ہوگا۔

ز-عليّ كفارة نذر:

۴۲- "عليّ نذر" کہنے والے کا حکم گزر چکا ہے۔

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اگر کوئی کہے: "عليّ كفارة نذر" تو اس پر حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک کفارۂ یمین ہوگا، شافعیہ نے اس کے مقتضا کی صراحت کرتے ہوئے کہا: اگر کوئی کہے: "علي كفارة نذر" تو اس پر صیغۂ منجزہ (غیر معلق) کی صورت میں یمینِ منجزہ کا کفارہ، اور صیغۂ معلق کی صورت میں یمینِ معلق کا کفارہ واجب ہوگا (۱)۔

ح-عليّ كفارة:

۴۳- گزر چکا ہے کہ یمین یا نذر وغیرہ کی طرف کفارہ کی اضافت کئے بغیر اگر کوئی کہے: "عليّ كفارة" تو اس پر مالکیہ کفارۂ یمین واجب کرتے ہیں۔

اطلاق کے وقت اس صیغہ کا حکم ہمیں دوسرے مذاہب میں نہیں ملا، اور بلاشبہ نیت کے وقت اس کا حکم یہ ہے کہ کفارہ کا نام جس پر صادق آتا ہے ان میں سے جس کی نیت کرے گا وہ چیز واجب ہوگی۔

ط-کسی چیز یا کسی عمل کو اپنے اوپر حرام قرار دینا:

۴۴- حنفیہ کی رائے ہے کہ انسان کا اپنے اوپر کسی چیز یا فعل کو حرام کرنا حلف باللہ کے قائم مقام ہے، اس کی صورت یہ ہے کہ کہے: یہ

(۱) الشرح الصغیر بحاشیۃ الصاوی ۱/ ۳۲۹، ۳۳۰، مطالب أولی النہی ۶/ ۳۷۴، نہایۃ المحتاج ۸/ ۱۶۹۔

(۲) سابقہ مراجع، نہایۃ المحتاج ۸/ ۲۰۸۔

(۱) نہایۃ المحتاج ۸/ ۲۰۸۔

کپڑا مجھ پر حرام ہے یا اس کپڑے کا پہننا مجھ پر حرام ہے، خواہ یہ چیز جس کی طرف حرام ہونے کی نسبت کی ہے یا جس کی طرف کسی کام کی نسبت کی ہے، خود اس کی مملوک ہو یا نہ ہو مثلاً دوسرے کے کھانے وغیرہ کے بارے میں بات چیت کے دوران کہے: یہ کھانا مجھ پر حرام ہے یا اس کھانے کو کھانا مجھ پر حرام ہے، اور خواہ یہ چیز مباح ہو یا نہ ہو مثلاً کہے: یہ شراب مجھ پر حرام ہے یا اس شراب کا پینا مجھ پر حرام ہے۔

ان میں سے ہر صیغہ یمین مانا جائے گا، لیکن اگر وہ چیز پہلے سے حرام یا دوسرے کی ملکیت میں ہو تو یہ صیغہ نیت کے بغیر یمین نہیں ہوگا، یعنی اِنشاء تحریم کی نیت کرے، اور اگر یہ خبر دینے کی نیت کرے کہ شراب اس پر شرعاً حرام ہے یا فلاں کا کپڑا شرعاً اس پر حرام ہے تو یہ صیغہ یمین نہ ہوگا، اور اسی طرح اگر مطلق رکھے، اس لئے کہ اس عبارت سے فوری طور پر ذہن میں خبر دینا آتا ہے۔

پھر عین کی تحریم کا معنی صرف یہی ہے کہ اس سے مقصود فعل کی تحریم ہو، جیسا کہ شرعاً عین کی تحریم میں مثلاً اس آیت میں ہے: ''حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ''[۱] (تمہارے اوپر حرام کی گئی ہیں تمہاری مائیں)، نیز: ''حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الخِنْزِيرِ''[۲] (تم پر حرام کئے گئے ہیں مردار اور خون اور سور کا گوشت)۔

اور فرمانِ نبوی ہے: ''کل مسکر حرام''[۳] (ہر نشہ آور چیز حرام ہے)، اُمہات وغیرہ کی تحریم سے مراد ان سے شادی کا حرام ہونا ہے، اور مردار وغیرہ اور نشہ آور چیز کے حرام ہونے سے مراد ان کے کھانے پینے کا حرام ہونا ہے۔

۴۵ - ذیل میں تحریم کے ان صیغوں کی مثالیں پیش ہیں جن کو یمین سمجھا جاتا ہے، نیز ان میں سے ہر ایک میں حانث ہونے کی شکل کا بیان ہے:

(۱) اگر کہے: یہ کھانا یا مال یا کپڑا یا گھر مجھ پر حرام ہے تو کھانا کھانے، مال خرچ کرنے، کپڑا پہننے اور گھر میں رہائش سے حانث ہوجائے گا اور اس پر کفارہ واجب ہوگا، اور ان میں سے کسی چیز کے ہبہ کرنے یا صدقہ کرنے سے حانث نہیں ہوگا۔

(۲) اگر کوئی عورت اپنے شوہر سے کہے: تم مجھ پر حرام ہو یا میں نے تم کو اپنے لئے حرام کردیا، تو اگر جماع میں اپنی رضامندی سے شوہر کی اطاعت کرے گی تو حانث ہوجائے گی، اسی طرح اگر شوہر اس کو جماع پر مجبور کردے تو بھی حانث ہوگی، کیونکہ حانث ہونے میں اختیار شرط نہیں ہے۔

(۳) اگر کچھ لوگوں سے کہے: تم لوگوں سے گفتگو مجھ پر حرام ہے، تو ان میں سے کسی ایک سے بھی گفتگو کرے گا تو حانث ہوجائے گا، سب سے گفتگو پر حانث ہونا موقوف نہیں ہوگا، اسی طرح اگر کہے: فقیروں سے گفتگو کرنا یا اس گاؤں والوں سے گفتگو کرنا یا اس روٹی کا کھانا مجھ پر حرام ہے، تو کسی ایک سے گفتگو کرنے اور ایک لقمہ کھانے سے حانث ہوجائے گا، لیکن اگر کہے: بخدا! میں تم لوگوں سے بات نہ کروں گا، یا یہ کہے: میں فقراء سے بات نہیں کروں گا یا اس گاؤں والوں سے بات نہیں کروں گا، یا یہ روٹی نہیں کھاؤں گا، تو جب تک سب سے بات نہ کرے اور ساری روٹی نہ کھالے حانث نہ ہوگا۔

(۴) اگر کہے: یہ دینار مجھ پر حرام ہیں، تو ان کے ذریعہ سے کوئی چیز خریدنے سے حانث ہوجائے گا، اس لئے کہ عرف کا تقاضا ہے کہ

---

(۱) سورۂ نساء/ ۲۳۔

(۲) سورۂ مائدہ/ ۳۔

(۳) حدیث: "کل مسکر حرام" کی روایت مسلم (۳/ ۱۵۸۸ طبع الحلبی) نے حضرت ابن عمرؓ سے کی ہے اور بخاری نے (۱۰/ ۴۱ طبع السلفیہ مع فتح الباری) میں حضرت عائشہؓ سے ان الفاظ کے ساتھ اس کی روایت کی ہے: "کل شراب أسکر فهو حرام" (ہر مشروب جو نشہ پیدا کرے وہ حرام ہے)۔

اپنے لئے اس سے فائدہ اٹھانا حرام ہے، مثلاً اس کے ذریعہ کپڑا یا کھانا خریدے اور اگر ان کو ہبہ یا صدقہ کردے تو حانث نہ ہوگا۔

ابن عابدین نے کہا: ظاہر یہ ہے کہ اگر ان کے ذریعہ اپنے دَین کو ادا کردے تو حانث نہ ہوگا پھر انہوں نے کہا: غور کرلیں۔

(۵) اگر کہے: ہر حلال مجھ پر حرام ہے، یا کہے: اللہ کا حلال یا مسلمانوں کا حلال مجھ پر حرام ہے تو یہ کھانا پینا چھوڑنے کی یمین ہوگی، اِلا یہ کہ کوئی اور نیت کرے اور یہ استحسان ہے۔

مالکیہ نے کہا: بیوی کے علاوہ میں حلال کو حرام کرنا لغو ہے، وہ کسی چیز کا متقاضی نہیں، مگر یہ کہ باندی کو اسے آزاد کرنے کی نیت سے حرام کرے تو باندی آزاد ہوجائے گی، لہٰذا اگر کوئی کہے: خادم یا گوشت یا گیہوں مجھ پر حرام ہے اگر میں ایسا کروں، پھر اس کو کرگزرے تو اس پر کچھ واجب نہیں ہوگا، اور اگر کوئی کہے: اگر میں ایسا کروں تو میری بیوی مجھ پر حرام ہے یا تو میرے اوپر حرام ہے، تو اس پر مدخول بہا کو (تین) قطعی طلاقیں ہوں گی، بشرطیکہ تین سے کم کی نیت نہ کرے ورنہ حسب نیت لازم ہوگا، اور غیر مدخول بہا کو ایک طلاق لازم ہوگی، بشرطیکہ اس سے زائد کی نیت نہ کرے۔ یہی مذہب مشہور ہے، ایک قول یہ ہے کہ غیر مدخول بہا کی طرح مدخول بہا میں بھی اس پر ایک طلاق بائن لازم ہوگی بشرطیکہ زائد کی نیت نہ کرے۔ ایک اور قول ہے کہ مدخول بہا کی طرح غیر مدخول بہا پر اس میں تین طلاقیں لازم ہوں گی، بشرطیکہ کم کی نیت نہ کرے، اور اگر کہے: ہر حلال مجھ پر حرام ہے اور بیوی کو مستثنیٰ کردے تو اس پر کچھ لازم نہیں، اگر مستثنیٰ نہ کرے تو بیوی میں وہی مذکورہ بالا چیزیں لازم ہوں گی۔

شافعیہ نے کہا: اگر کوئی اپنی بیوی سے کہے: تم مجھ پر حرام ہو یا میں نے تم کو حرام کردیا، اور ایک طلاق یا چند طلاقوں کی یا ظہار کی نیت کرے تو طلاق واقع ہوگی، اور اگر عینِ عورت یا اس کی وطی یا اس کی شرمگاہ یا اس کے سر کو حرام کرنے کی نیت کرے یا بالکل کچھ نیت نہ کرے (مطلق رکھے یا اس کو مؤقت کردے) تو مکروہ ہے، لیکن بیوی اس پر حرام نہیں ہوگی اور اس پر کفارۂ یمین لازم ہوگا اور یہ یمین نہیں ہوگی اس لئے کہ یہ نہ اللہ کی قسم ہے اور نہ ہی طلاق وغیرہ کی تعلیق۔

لزومِ کفارہ کے لئے شرط یہ ہے کہ اس کی بیوی حج یا عمرہ کے احرام میں نہ ہو اور وطی بالشبہہ کی وجہ سے عدت میں نہ ہو، اور اگر ایسی صورت حال ہو تو کفارہ واجب نہیں۔ معتمد قول یہی ہے۔

اگر بیوی کے علاوہ مثلاً کپڑے یا کھانے یا دوست یا بھائی کو حرام کرلے تو کفارہ لازم نہیں ہوگا[1]۔

حنابلہ نے کہا: جس نے بیوی کے علاوہ کسی اور حلال کو حرام کیا، تو وہ حلال شرعاً اس پر حرام نہ ہوگا، پھر اگر اس کو کرلے تو وجوبِ کفارہ کے بارے میں دو اقوال ہیں جن میں راجح قول وجوبِ کفارہ کا ہے، حرام کرنے میں اس کا مُنجز یا شرط پر معلق کرنا برابر ہے، مُنجز کی مثال یہ ہے اللہ نے جو حلال کیا ہے، وہ مجھ پر حرام ہے، میری کوئی بیوی نہیں، میری کمائی مجھ پر حرام ہے، یہ کھانا مجھ پر مردار کی طرح یا خون کی طرح یا سور کے گوشت کی طرح ہے، اور معلق کی مثال یہ ہے اگر میں نے اس کھانے میں سے کھایا تو وہ مجھ پر حرام ہے، اس نے جس چیز کو اپنے اوپر حرام کیا ہے وہ اس پر حرام نہیں ہوتا ہے، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے تحریم کو یمین کہا ہے فرمانِ باری ہے: "يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ لِمَ تُحَرِّمُ مَا أَحَلَّ اللّٰهُ لَكَ تَبْتَغِي مَرْضَاتَ[2] أَزْوَاجِكَ وَاللّٰهُ غَفُورٌ

---

(۱) ابن عابدین ۳/ ۶۳، الشرح الصغیر بحاشیہ الصاوی ۱/ ۳۳۶، الشرح الکبیر ۲/ ۱۳۵، اسنی المطالب مع حاشیہ الشہاب الرملی ۳/ ۲۷۲، ۲۷۳۔

(۲) "مرضات" مصدر میمی ہے اور اس کی تاء ان لوگوں کی لغت کے مطابق جو مفرد مؤنث پر وقف کرتے وقت "ہاء" پڑھتے ہیں، لمبی لکھی جاتی ہے اور جو لوگ حالت وقف میں "تاء" پڑھتے ہیں، ان کی لغت کے مطابق مفتوحہ لکھی جاتی ہے یہ دونوں لغات فصیح ہیں، گوکہ پہلی لغت کا استعمال زیادہ ہے یہاں پر

رَحِیْمٌ ، قَدْ فَرَضَ اللّٰہُ لَکُمْ تَحِلَّۃَ اَیْمَانِکُمْ"[1] (اے نبی! جس چیز کو اللہ نے آپ کے لئے حلال کیا ہے اسے آپ کیوں حرام کررہے ہیں، اپنی بیویوں کی خوشی حاصل کرنے کے لئے اور اللہ بڑا مغفرت والا ہے، بڑا رحیم ہے، اللہ نے تمہارے لئے تمہاری قسموں کا کھولنا مقرر کردیا ہے)۔

یمین حلال کو حرام نہیں کرتی، ہاں حنث کے سبب کفارہ کو واجب کرتی ہے، اس آیت میں بھی کفارہ کے وجوب کی دلیل ہے، رہا بیوی کو حرام کرنا تو وہ ظہار ہے، خواہ اس کے ذریعہ ظہار، طلاق یا یمین کی نیت کرے، یا کسی چیز کی نیت نہ کرے راجح قول یہی ہے۔

اگر کہے: اللہ نے میرے لئے جو اہل ومال حلال کئے ہیں وہ مجھ پر حرام ہیں (اور اس کے پاس بیوی ہو) تو یہ ظہار اور مال کو حرام کرنا ہوگا، اور کفارۂ ظہار ان دونوں کی طرف سے کافی ہے[2]۔

لفظ "نعم" (ہاں) کے ذریعہ تصدیق کا یمین کے قائم مقام ہونا:

۴۶- حنفیہ کا مذہب صحیح یہ ہے کہ جس پر یمین پیش کی جائے اور وہ کہے: ہاں تو وہ حلف اٹھانے والا ہوجائے گا، اور اگر کوئی شخص دوسرے سے کہے: تم پر اللہ کا عہد ہے اگر تم نے ایسا کیا اور دوسرا کہے: ہاں تو حلف اٹھانے والا وہ ہوگا جس نے ہاں کہا، یمین پیش کرنے والے پر یمین بھی نہیں ہوگی اگر چہ اس کی نیت کرے، اس لئے کہ اس کا قول "علیک" مخاطب پر یمین کو لازم کرنے میں صریح ہے، اس لئے ابتداءً کہنے والے پر اس کا یمین ہونا ممکن نہیں، لیکن اگر کہے: باللہ تم ایسا کروگے تو دوسرے نے کہا: ہاں، تو اگر ابتداءً کہنے والا قسم دلانے کی نیت کرے اور ہاں کہنے والا قسم کھانے کی نیت کرے تو صرف ہاں کہنے والا قسم کھانے والا ہوگا، اور اگر دونوں حلف کی نیت کریں، تو دونوں حلف اٹھانے والے ہوجائیں گے[1]۔

شافعیہ نے کہا: اگر کسی سے معلوم کرنے کے لئے کہا جائے: تم نے اپنی بیوی کو طلاق دے دی؟ یا کیا تم نے اپنی بیوی کو طلاق دے دی؟ اور دوسرا کہے: ہاں، تو یہ اقرار ہوگا، اور اگر التماس إنشاء (طلاق) کے لئے ہو تو صراحتاً طلاق ہوگی، اور اگر حالت کا علم نہ ہو تو معلومات حاصل کرنے پر محمول ہوگا[2]۔

یہ علماء شافعیہ نے طلاق کے بارے میں کہا ہے، اور اس پر یہ بھی قیاس کیا جاسکتا ہے کہ اگر ایک شخص دوسرے سے کہے: تم نے حلف اٹھالیا؟ یا کیا تم نے اللہ کا حلف اٹھالیا؟ زید سے بات نہیں کروگے؟ اور دوسرا کہے: ہاں، تو اس میں تفصیل ہے: اگر خبر معلوم کرنے کے لئے ہو تو اقرار ہوگا، جس میں صدق وکذب کا احتمال ہے، بات کرنے سے حانث ہوجائے گا اگر سچا ہو، اور اس کی وجہ سے حانث نہ ہوگا اگر جھوٹا ہو۔

اگر التماس إنشاء حلف کے لئے ہو تو صریح حلف ہوگا۔

اگر حالت کا علم نہ ہو تو معلومات حاصل کرنے پر محمول ہوگا اور جواب اقرار ہوگا، واللہ اعلم، دوسرے مذاہب کی اس سلسلہ میں صراحت نہیں ملی۔

حرف قسم اور اس کے قائم مقام کے ذریعہ غیر اللہ کا حلف:

۴۷- ماسبق سے یہ معلوم ہوچکا ہے کہ حرف قسم اور اس کے قائم

= مفتوحہ لکھی گئی ہے اس لئے کہ وقف کی حالت میں یہ "تا" پڑھی جاتی ہے۔

(۱) سورۂ تحریم ۱٫، ۲۔

(۲) مطالب اولی النہی ۶/ ۷۱، ۳/ ۵۰۳، ۵۱۰۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین علی الدر المختار ۳/ ۹۵، ۹۶، تقریر الرافعی ۲/ ۲۱۔

(۲) الوجیز للغزالی ۲/ ۶۹، أسنی المطالب ۳/ ۲۴، ۳/ ۲۵۔

مقام کے ذریعہ یمین شرعی طور پر یمین باللہ تعالیٰ میں منحصر ہے، لہذا حرف قسم اور اس کے قائم مقام کے ذریعہ غیر اللہ کا حلف یمین شرعی نہیں مانا جائے گا، اور نہ اس میں حانث ہونے پر کفارہ واجب ہوگا۔

اس کی مثالوں میں سے یہ ہے کہ انسان: اپنے باپ، یا بیٹے یا انبیاء یا ملائکہ علیہم السلام یا عبادات مثلاً: روزہ، نماز، یا کعبہ یا حرم یا زمزم یا قبر یا منبر یا کسی اور مخلوق کی قسم کھائے، خواہ حلف اٹھانے والا ان الفاظ کو حرف قسم کے بعد لائے یا ان کی طرف لفظ ''حق'' یا ''حرمت'' یا ''حیات'' وغیرہ کی اضافت کرے، خواہ حلف حرف قسم کے ذریعہ ہو یا حرف قسم کے ساتھ ملحق صیغہ سے ہو جس میں یہ حروف ہوں مثلاً: "لعمرک، لعمري، عمرک الله[1]، عليَّ عهد رسول الله لأفعلن كذا"۔

۴۸ - اس کی ممانعت کئی احادیث میں آئی ہے: فرمانِ نبوی ہے: ''مَنْ كَانَ حَالِفًا فَلَا يَحْلِفْ إِلَّا بِاللهِ''[2] (جو حلف اٹھانا چاہے وہ صرف اللہ کا حلف اٹھائے)۔

نیز فرمانِ نبوی ہے: ''من حلف بغير الله فقد أشرک'' (جس نے غیر اللہ کا حلف اٹھایا اس نے شرک کیا)۔ ایک روایت میں ہے: ''فقد كفر''[3] (اس نے کفر کیا)۔

(۱) اس مثال میں ''عمر'' کا معنی: اللہ کی بقاء کا اعتقاد ہے لہذا کسی کے قول: "عمرک الله" کا معنی: میں تمہارے اس اعتقاد کی قسم کھاتا ہوں کہ اللہ باقی ہے اور بلاشبہ اعتقاد مخاطب کی صفت ہے اللہ کی صفت نہیں۔

(۲) حدیث: "من كان حالفا فلا يحلف إلا بالله" کی روایت نسائی (۷/ ۴ طبع مکتبہ تجاریہ) نے کی ہے اور اصل حدیث صحیح بخاری (فتح الباری ۱۱/ ۵۳۰ طبع السلفیہ) میں ہے۔

(۳) حدیث: "من حلف بغير الله فقد أشرک" اور ایک روایت کے مطابق "فقد كفر" کی روایت احمد (۲/ ۳۴ طبع المیمنیہ) اور حاکم (۴/ ۲۹۷ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے حاکم نے اس کو صحیح کہا ہے اور ذہبی نے اس سے اتفاق کیا ہے۔

نیز فرمانِ نبوی ہے: ''من حلف بالأمانة فليس منا''[1] (جس نے امانت کا حلف اٹھایا، وہ ہم میں سے نہیں)۔

نسائی میں مذکور حضرت سعد بن ابی وقاص کی روایت میں ہے کہ میں نے لات وعزی کا حلف اٹھایا، رسول اللہ ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوا تو اس کا ذکر کیا، تو آپ نے فرمایا: "لا إله إلا الله وحده لا شريک له، له الملک وله الحمد، وهو على كل شيء قدير وانفث عن شمالک ثلاثا، وتعوذ بالله من الشيطان الرجيم، ثم لا تعد" (کہو: اللہ کے علاوہ کوئی معبود نہیں، وہ تنہا ہے، اس کا کوئی شریک نہیں، اسی کے لئے ملک اور اسی کے لئے تمام تعریف ہے، وہ ہر چیز پر قادر ہے، اور اپنی دائیں جانب تین بار تھوکو اور

(۱) حدیث: "من حلف بالأمانة فليس منا" کی روایت ابوداؤد (۳/ ۵۷۱ طبع عزت عبید دعاس) نے کی ہے اور نووی نے ریاض الصالحین (ص ۶۰۱ طبع المکتب الاسلامی) میں اس کو صحیح کہا ہے۔

مناوی نے فیض القدیر (۶/ ۱۲۱) میں کہا: امانت یعنی فرائض ہیں مثلاً نماز، روزہ اور حج۔ اور آپ کا قول "فليس منا" (ہم میں سے نہیں) کا معنی یہ ہے کہ اس کا شمار متقیوں میں نہیں، نہ اس کا شمار اکابر مسلمین میں ہوگا، یا وہ ہمارے جیسے اخلاق والوں میں سے نہیں، اس لئے کہ یہ اہل کتاب کے دین میں سے ہے نیز اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے اسماء وصفات کا حلف اٹھانے کا حکم دیا ہے امانت اللہ کے امور میں سے ایک امر ہے اس کا حلف اٹھانے سے اسماء وصفات اور امانت کے درمیان برابری کا وہم ہوتا ہے اسی وجہ سے مسلمانوں کو اس سے منع کر دیا گیا جیسا کہ آباء کے حلف سے منع کر دیا گیا۔

پھر انہوں نے اصحاب مالکی سے نقل کیا: امانت میں احتمال ہے اگر اس سے مراد مخلوق کے درمیان کی امانت ہو تو وہ یمین نہیں، اور اگر مراد وہ امانت ہو جو اللہ کی ایک صفت ہے تو یہ یمین ہے اے۔ ھ ہم اس مسئلہ کی وضاحت کے لئے کہتے ہیں: حلف اٹھانے والا کبھی کہتا ہے: "والأمانة"، یا "وأمانة الله" یا ''عليَّ الأمانة'' یا "عليَّ امانة الله لأفعلن كذا" مثلاً۔ ان تمام صورتوں میں یا تو اللہ کی ذاتی صفت مراد ہوگی جو کہ بندوں کو پابند بنانا اور مکلف بنانا ہے اور یہ اللہ کے کلام قدیم کی طرف لوٹے گی، یا اس سے مراد بذات خود وہ امور ہیں جن کے بندے مکلف ہیں، اور یہ بندوں کی صفات میں سے ہے تو اس آخری اعتبار سے اس کا حلف درست نہیں ہوگا۔

شیطان مردود سے اللہ کی پناہ مانگو، پھر ایسا نہ کرو)۔

نسائی میں ان ہی سے ایک دوسری روایت میں ہے: ''میں نے **لات وعزی** کا حلف اٹھایا، تو صحابہ نے مجھ سے کہا: تم نے بری بات کہی، رسول اللہ ﷺ کے پاس جاؤ اور انہیں بتاؤ، ہم تو یہی سمجھتے ہیں کہ تم کافر ہوگئے، میں نے آپ ﷺ سے ملاقات کی اور بتایا، تو آپ نے فرمایا: "**قل: لا إله إلا الله وحده لا شريك له، ثلاث مرات، وتعوذ بالله من الشيطان الرجيم ثلاث مرات و انفث عن شمالك ثلاث مرات و لا تعد**"[1] (تین بار کہو: اللہ کے علاوہ کوئی معبود نہیں، وہ تنہا ہے، اس کا کوئی شریک نہیں۔ تین بار شیطان مردود سے اللہ کی پناہ مانگو اور تین بار اپنے بائیں طرف تھوکو اور پھر ایسا نہ کرو)۔

نیز صحیح مسلم میں حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی روایت میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "**من حلف منكم فقال في حلفه: باللات، فليقل: لا إله إلا الله، ومن قال لصاحبه: تعال أقامرك فليتصدق**"[2] (جو تم میں ''لات'' و''عزی'' کی قسم کھائے اس کو چاہئے کہ لا إله إلا الله کہہ لے اور جو اپنے ساتھی سے کہے: آؤ جوا کھیلیں تو وہ صدقہ کرے)۔

۴۹ - صحابہ کرام سے غیر اللہ کے حلف پر نکیر منقول ہے۔

مثلاً حجاج بن منہال نے اپنی سند سے حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ کا یہ قول نقل کیا ہے: مجھ کو اللہ کی جھوٹی قسم کھانا غیر اللہ کی سچی قسم کھانے سے زیادہ پسند ہے، عبد الرزاق نے اپنی سند سے وبرہ سے نقل کیا ہے:

(۱) حدیث: "قل لا إله إلا الله" کی روایت نسائی (۷/۷، ۸ المکتبۃ التجاریہ) نے کی ہے اور اس کی اسناد ضعیف ہے (التہذیب لابن حجر ۸/۶۷ طبع دائرۃ المعارف النظامیہ الہند)۔

(۲) حدیث: "من حلف منكم فقال في حلفه....." کی روایت مسلم (۳/۱۲۶۷، ۱۲۶۸ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

ابن مسعود یا ابن عمر نے فرمایا: مجھے اللہ کی جھوٹی قسم کھانا غیر اللہ کی سچی قسم کھانے سے زیادہ پسند ہے، اور عبد الرزاق نے اپنی سند سے حضرت ابن الزبیر سے نقل کیا ہے کہ حضرت عمر نے ان کو کعبہ کی قسم کھاتے ہوئے سنا تو ان سے کہا: اگر قسم کھانے سے قبل مجھے علم ہوتا کہ تم اس کی سوچ رہے ہو تو تم کو سزا دیتا، اللہ کی قسم کھاؤ، اس کے بعد گنہگار بنو یا پوری کرو[1]۔

غیر اللہ کے حلف کا اثر:

۵۰ - اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ غیر اللہ کے حلف کی صورت میں اس میں حانث ہونے پر کفارہ واجب نہیں ہوتا، البتہ اکثر حنابلہ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ کے حلف اٹھانے پر حانث ہونے کی صورت میں کفارہ واجب ہے، اس لئے کہ یہ شہادتین کا ایک جز ہے جس کے ذریعہ سے کافر مسلمان ہوتا ہے۔ بعض حنابلہ سے مروی ہے کہ سارے ہی انبیاء علیہم الصلاۃ والسلام کے حلف میں بھی حانث ہونے پر کفارہ واجب ہوتا ہے، لیکن حنابلہ کے مذہب میں مشہور تر یہ ہے کہ ہمارے نبی اور بقیہ انبیاء علیہم الصلاۃ والسلام کے حلف میں حانث ہونے پر کفارہ نہیں ہوگا۔

فقہاء کے یہاں یہ بھی بالاتفاق ہے کہ غیر اللہ کا حلف ممنوع ہے، البتہ اس نہی کے درجہ میں اختلاف ہے: حنابلہ نے کہا: یہ حرام ہے، مگر امانت کا حلف حرام نہیں، کیونکہ بعض حنابلہ اس کی کراہت کے قائل ہیں، حنفیہ نے کہا: یہ مکروہ تحریمی ہے، جبکہ مالکیہ وشافعیہ کے یہاں معتمد یہ ہے کہ تنزیہی (مکروہ) ہے[2]۔

(۱) غیر اللہ کے حلف کے حرام ہونے پر احادیث سے استدلال کے ضمن میں ابن حزم نے ان تینوں آثار کو اپنی کتاب ''المحلی'' (۸/۳۹) میں ذکر کیا ہے۔

(۲) ابن عابدین ۳/۶۳، البدائع ۳/۸، فتح القدیر ۴/۸، الشرح الصغیر ۱/۳۳۰، اسنی المطالب ۴/۲۴۲، مطالب اولی النہی ۶/۳۶۴۔

شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ اگر سبقتِ لسانی سے بلاقصد ہو تو کراہت نہیں، اُعرابی (جس نے کہا تھا: میں اس پر نہ زیادتی کروں گا نہ اس میں کمی) کے قصہ میں صحیحین کی حدیث کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "أفلح و أبيه إن صدق"[۱] (اگر اس نے سچ کہا تو اس کے باپ کی قسم وہ کامیاب ہوگیا)، اسی پر محمول ہے۔

شرائطِ قسم:

قسم کے انعقاد اور اس کی بقاء کے لئے کچھ شرائط ہیں اور اس کی تین قسمیں ہیں:

(اول)

حالف (قسم کھانے والا) سے متعلق شرائط

یمین کے انعقاد اور اس کی بقاء کے لئے حالف میں چند شرائط ہیں:

۵۱-(اول): بلوغ، (دوم): عقل۔

یہ دونوں اصلِ انعقاد کی شرطیں ہیں، لہٰذا بچہ (اگر چہ ممیز ہو)، مجنون، معتوہ، سکران جس کو تعدی کی وجہ سے سکر نہ ہوا ہو، نائم اور بے ہوش کی یمین منعقد نہ ہوگی، اس لئے کہ یہ ان تصرفات میں سے ہے جس میں "ایجاب" ہوا کرتا ہے اور یہ لوگ "ایجاب" کی اہلیت نہیں رکھتے۔

اجمالی طور پر ان دو شرطوں میں کوئی اختلاف نہیں ہے[۲]۔

ہاں سکران جس کو تعدی کی وجہ سے سکر ہوا ہو اور بچہ جب بلوغ کے بعد حانث ہوجائے، ان کے بارے میں اختلاف ہے، رہا سکران زیادتی کرنے والا، تو جمہور کی رائے ہے کہ اس کی یمین صحیح ہے اگر صریح ہو، اس کی وجہ اس پر تغلیظ اور سختی کرنا ہے، جبکہ ابوثور، مزنی، زفر، طحاوی، کرخی اور محمد بن مسلمہ وغیرہ کی رائے ہے کہ زیادتی نہ کرنے والے سکران کی طرح اس کی یمین بھی منعقد نہیں ہوگی، اس کی تفصیل اصطلاح "حجر" میں ہے۔

رہا بچہ تو جمہور کی رائے یہ ہے کہ اس کی یمین منعقد نہیں ہوگی، اور یہ کہ اگر وہ حانث ہوجائے (اگر چہ بلوغ کے بعد) تو اس پر کفارہ لازم نہیں ہوگا۔ اور طاؤس سے منقول ہے کہ اس کی یمین معلق ہوگی، اگر بلوغ کے بعد حانث ہو تو اس پر کفارہ لازم ہوگا[۱]۔

جمہور کی دلیل فرمانِ نبوی ہے: "رفع القلم عن ثلاثة: عن النائم حتى يستيقظ، وعن المجنون حتى يفيق وعن الصبي حتى يبلغ"[۲] (تین آدمی مرفوع القلم ہیں: سونے والا تا آنکہ بیدار ہوجائے، مجنون تا آنکہ ہوش میں آجائے اور بچہ تا آنکہ بالغ ہوجائے)۔

۵۲-(شرط سوم): اسلام، یہ رائے حنفیہ ومالکیہ کی ہے، لہٰذا کافر کی طرف سے یمین باللہ منعقد نہ ہوگی، خواہ وہ ذمی ہو، اگر مسلمان کی یمین منعقد ہوجائے تو کفر کی وجہ سے باطل ہوجائے گی، خواہ کفر حنث سے پہلے ہو یا اس کے بعد، اور اس کے بعد اسلام لانے سے نہیں لوٹے گی[۳]۔

---

(۱) اسنی المطالب ۴/ ۲۴۲۔

(۲) البدائع ۳/ ۱۰، الشرح الصغیر بحاشیة الصاوی ۱/ ۳۲۵، نہایة المحتاج ۸/ ۱۶۴، مطالب اولی النہی ۶/ ۳۶۷۔

---

(۱) حاشیہ ابن عابدین علی الدر المختار ۴/ ۴۴۔

(۲) حدیث: "رفع القلم عن ثلاثة....." کی روایت ابوداؤد (۴/ ۵۶۰ طبع عزت عبید دعاس) اور حاکم (۲/ ۵۹ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے اور حاکم نے اس کو صحیح کہا ہے اور ذہبی نے اس سے اتفاق کیا ہے۔

(۳) البدائع ۳/ ۱۰، الشرح الکبیر بحاشیة الدسوقی ۲/ ۳۰۷۔

شافعیہ وحنابلہ [۱] نے کہا: یمین کے انعقاد یا اس کی بقاء کے لئے اسلام شرط نہیں، لہذا احکام کی پابندی اختیار کرنے والا کافر یعنی (ذمی اور مرتد) کسی چیز پر اگر اللہ کا حلف اٹھائے، پھر حالت کفر میں حانث ہوجائے تو شافعیہ وحنابلہ کے نزدیک اس پر کفارہ لازم ہوگا، لیکن اگر مالی کفارہ نہ دے سکے تو روزہ کے ذریعہ کفارہ نہ دے گا، مگر یہ کہ اسلام لے آئے، یہ حکم صرف ذمی کا ہے، رہا مرتد تو حالتِ ردّت میں نہ مال کے ذریعہ کفارہ دے گا اور نہ ہی روزہ کے ذریعہ، بلکہ انتظار کرے گا، پھر جب اسلام لے آئے تو کفارہ دے گا، اس لئے کہ ردّت کی حالت میں اس کا مال موقوف ہے، لہذا اس میں تصرف نہیں کرنے دیا جائے گا۔

اگر کوئی حالتِ کفر میں حلف اٹھائے پھر اسلام لائے اور حانث ہوجائے، تو حنفیہ ومالکیہ کے نزدیک اس پر کفارہ نہیں ہوگا، جبکہ شافعیہ وحنابلہ کے نزدیک اس پر کفارہ ہوگا اگر حلف اٹھاتے وقت اس نے احکام کی پابندی کو اپنے اوپر لازم کیا ہو۔

۵۳ - (شرط چہارم): یمین کا تلفظ، لہذا جمہور کے نزدیک کلامِ نفس (دل کی بات) کافی نہیں، البتہ بعض مالکیہ کا اختلاف ہے، آواز کا اس قدر اظہار ضروری ہے کہ وہ خود سن سکے اگر اس کی سماعت درست ہے، اور سننے سے کوئی چیز مانع نہ ہو مثلاً شور وشغب اور کان کو بند کرلینا۔

سنانا اگرچہ تقدیراً ہو جمہور کی رائے کے مطابق شرط ہے، جو کہتے ہیں کہ نماز میں سورۂ فاتحہ کی قرأت کے صحیح ہونے کے لئے یہ شرط ہے، مالکیہ اور حنفیہ میں کرخی نے کہا: سنانا شرط نہیں، شرط محض یہ ہے کہ زبان کی حرکت کے ساتھ حروف کی ادائیگی کرے اگرچہ وہ خود نہ سنے، اور نہ وہ شخص جو اپنا کان اس کے منھ کے قریب رکھے، اور سماعت

(۱) نہایۃ المحتاج ۸/ ۱۶۴، المغنی با علی الشرح الکبیر ۱۱/ ۱۶۱۔

ٹھیک ہو اور کوئی مانع بھی نہ ہو۔

نیز حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ گونگے کی طرف سے یمین کا اشارہ نطق کے قائم مقام ہے۔

شافعیہ نے کہا: تحریر اگر صراحت کے ساتھ ہو تو کنایہ مانی جائے گی، اس لئے کہ اس میں نقل، قلم اور روشنائی کے تجربہ وغیرہ کا احتمال ہے، اور اَخرس کا اشارہ اگر خاص طور پر اس کو سمجھ دار سمجھ سکے تو کنایہ ہے، اس میں نیت کی ضرورت ہے، اور اگر ہر شخص اس کو سمجھ لیتا ہو تو یہ صریح ہے [۱]۔

حالف میں رضامندی اور ارادہ کا ہونا:

۵۴ - حنفیہ کے نزدیک حالف میں رضامندی اور ارادہ شرط نہیں ہے، لہذا حنفیہ کے نزدیک مکرَہ اور مخطی کی یمین درست ہے، مخطی سے مراد وہ شخص ہے جو حلف کے علاوہ کسی اور چیز کا ارادہ کرے اور زبان پر حلف آجائے، مثلاً وہ کہنا چاہتا تھا: مجھے پانی پلاؤ اور زبان سے نکل گیا: بخدا! میں پانی نہیں پیوں گا، اس لئے کہ یمین ان تصرفات میں سے ہے جو فسخ کا احتمال نہیں رکھتے ہیں، لہذا اس میں اِکراہ اور خطاء اثر انداز نہیں ہوں گے، جیسا کہ طلاق، عتاق، نذر اور دوسرے ناقابلِ فسخ تصرفات۔

مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ نے کہا: رضامندی اور ارادہ شرط ہے، لہذا اکرہ اور مخطی کی یمین منعقد نہیں ہوگی [۲]، البتہ شافعیہ نے

(۱) البدائع ۳/ ۱۰۰، الدر المختار بحاشیہ ابن عابدین ۳/ ۵۰۹، ۵۱۰، الشرح الصغیر ۱/ ۳۳۱، مواہب الجلیل للحطاب ۳/ ۲۶۱، اسنی المطالب ۳/ ۴۷۷، مطالب اُولی النہی ۶/ ۳۵۷۔

(۲) قابل لحاظ امر یہ ہے کہ سبقت لسانی کی دو قسمیں ہیں: اول: یمین کا کثرت کے ساتھ زبان پر آجانا، جیسا کہ وہ شخص جو گفتگو میں بار بار بلا ارادہ کہتا ہے: لا واللہ، بلی واللہ۔ دوم: یمین کے لفظ کے علاوہ سے جس کے بولنے کا ارادہ ہو زبان کا لفظ یمین کی طرف چلا جانا۔ نوع اول کو خطاً نہیں کہتے، مالکیہ کے

مکرہ علی الیمین کے بارے میں کہا: اگر وہ حلف کی نیت کرے تو اس کی یمین درست ہوگی [۱]، اس لئے کہ اِکراہ لفظ کو بے کار نہیں کرتا، بلکہ اس کی وجہ سے صریح کنایہ بن جاتا ہے، شافعیہ کا یہ قول بعید نہیں کہ متفق علیہ ہو، اس لئے کہ مکرہ کے کلام کو لغو کرنا بلا وجہ ہے، ہاں اس کا مقصد صرف یہ ہے کہ اپنے اوپر سے اذیت کو دور کرے، اور اس نے لفظ کو اس کے معنی میں استعمال کرنے کا قصد نہیں کیا، اور جب وہ اس کو اس کے معنی میں استعمال کرنے کا قصد کرے تو یہ ایک زائد امر ہے، مجبوری اس کی متقاضی نہیں۔

شافعیہ نے یہ بھی کہا: مکرہ پر توریہ کرنا لازم نہیں اگر چہ اس پر قادر ہو۔

توریہ: یہ ہے کہ انسان کوئی ایسا لفظ بولے جو ایک معنی میں ظاہر ہو، لیکن وہ اس سے دوسرا معنی مراد لے، جس کی گنجائش لفظ میں ہو، لیکن یہ معنی خلاف ظاہر ہو [۲]۔

حالف میں ''جد'' کا شرط نہ ہونا:

۵۵- ''جِدّ'' (جیم کے کسرہ کے ساتھ): قولی تصرف میں اس کا مفہوم یہ ہے کہ انسان لفظ بولے اور اس کے اثر پر راضی ہو، خواہ رضا اس کو مستحضر ہو یا وہ اس سے غافل ہو، لہذا جو شخص صریح لفظ بولے اور اس کے معنی کی نیت کرے یا اس نیت سے غافل ہو، اس کے اثر کا ارادہ کرے یا اس ارادہ سے غافل ہو، اس کو جادّ (سنجیدہ) کہتے ہیں، اور اگر لفظ کو اس کے اثر سے بلا تاویل و اِکراہ خالی کرنے کا ارادہ کرے، اور کھیل اور مزاح کے طور پر اس کو بولے تو اسے ہازل (مذاق کرنے والا) کہتے ہیں، ہزل کا صریح قولی تصرفات میں (جن میں فسخ کا احتمال نہیں) کوئی اثر نہیں ہوتا ہے، لہذا اگر کوئی شخص کھیل یا مذاق میں صریح صیغہ کے ذریعہ حلف اٹھائے تو اس کی یمین منعقد ہوگی، کیونکہ فرمانِ نبوی ہے: ''ثلاث جدهن جد، وهزلهن جد: النكاح والطلاق والرجعة'' [۱] (تین چیزوں میں سنجیدگی، سنجیدگی ہے، اور ان کا مذاق بھی سنجیدگی ہے: نکاح، طلاق اور رجعت)۔

حدیث میں جن امور کا ذکر ہے انہی پر بقیہ نا قابل فسخ تصرفات کو قیاس کیا جائے گا، اور انہی میں سے یمین کا صریح صیغہ ہے، رہا کنایہ تو معلوم ہے کہ اس میں نیت شرط ہے، اور یہ بھی معلوم ہے کہ ہازل کی نیت نہیں ہوتی۔

معنی کا قصد اور اس کا علم:

۵۶- شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ صریح الفاظ میں: معنی کا علم شرط ہے، اور کنایہ میں: معنی کا قصد شرط ہے، شافعیہ نے اس کا ذکر ''طلاق'' میں کیا ہے [۲]، لیکن یہ طلاق کے ساتھ خاص نہیں جیسا کہ ظاہر ہے، اور اسی سے سمجھا جاتا ہے کہ اگر یمین صریح لفظ کے ساتھ ہو تو شرط ہے کہ متکلم اس کا معنی جانتا ہو، لہذا اگر کوئی عجمی صریح عربی لفظ کے ذریعہ قسم کھائے مثلاً ''واللہ لأصومَنَّ غدًا'' اس طرح کہ کسی نے اس سے یہ

= نزدیک وہ صحیح اور واقع ہے جبکہ حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ اس کو لغو کہتے ہیں، لہذا ان کے نزدیک وہ واقع نہ ہوگی، البتہ حنفیہ اس کو مستقبل میں واقع قرار دیتے ہیں۔ اور نوع ثانی کو ''خطأ'' کہتے ہیں، یہ حنفیہ کے نزدیک واقع ہے اس میں مالکیہ اور شافعیہ وغیرہ کا اختلاف ہے۔

(۱) البدائع ۳/ ۱۱، الدر المختار بحاشیہ ابن عابدین ۳/ ۶۲، ۷۴، الشرح الصغیر بحاشیۃ الصاوی ۱/ ۳۲۵، ۵۴۳، الشرح الکبیر بحاشیۃ الدسوقی ۴/ ۱۲۷، نہایۃ المحتاج ۸/ ۱۶۴، مطالب اولی النہی ۶/ ۳۱۹، ۳۶۷۔

(۲) اسنی المطالب شرح روض الطالب ۳/ ۲۸۰، ۲۸۳۔

(۱) حدیث: ''ثلاث جدهن جد......'' کی روایت ابوداؤد (۲/ ۶۴۳ طبع عزت عبید دعاس) اور ترمذی (۳/ ۴۸۱ طبع الحلبی) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے اور ابن حجر نے التلخیص (۳/ ۲۱۰ طبع دار المحاسن) میں اس کو حسن کہا ہے۔

(۲) اسنی المطالب شرح روض الطالب ۳/ ۲۸۰۔

الفاظ کہلوادیئے، وہ اس کے معنی کو نہیں جانتا تو یمین منعقد نہیں ہوگی، اور اگر کوئی کہے: ''أشهد بالله لأفعلن كذا'' تو یمین منعقد نہیں ہوگی، الا یہ کہ یمین کے معنی کا قصد ہو، اس لئے کہ یہ شافعیہ کے نزدیک کنایہ ہے جیسا کہ گزرا۔

کنایہ میں نیت کے شرط ہونے کے بارے میں کسی کا اختلاف نہیں، رہا معنی کا علم تو حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ قضاءً طلاق میں نیت شرط نہیں، اس کا تقاضا یہ ہے کہ وہ اس کو یمین صریح میں دیانۃً شرط مانتے ہیں، کیونکہ فیما بینہ وبین اللہ اس کی تصدیق کی جاتی ہے۔

یمین میں تاویل کا اثر:

۵۷- مالکیہ وشافعیہ نے صراحت کی ہے کہ ایسی تاویل جس سے یمین کا جملہ محلوف علیہ کے جملہ سے الگ ہوجائے قابل قبول ہے اور مالکیہ کی عبارت ہے: اگر کہے: میں نے اپنے قول ''باللہ'' سے اللہ پر بھروسہ کیا یا اعتصام باللہ کیا، پھر میں نے اپنا قول: ''لأفعلن'' شروع کیا ہے، میں نے یمین کا قصد نہیں کیا، تو یمین کے بغیر دیانۃً اس کی تصدیق کی جائے گی [1]۔

شافعیہ کی عبارت ہے: اگر کہے: ''والله لأفعلن كذا''، پھر کہے: میری مراد ''والله المستعان'' ہے، یا کہا: ''باللہ'' اور مراد یہ بتائے کہ ''وثقت'' (میں نے اللہ پر بھروسہ کیا) یا ''استعنت بالله'' (میں نے اللہ سے مدد طلب کی) ہے، پھر میں نے اپنی بات اس طرح شروع کی: ''لأفعلن كذا'' قسم کے بغیر، تو اس کا قول ظاہراً وباطناً مانا جائے گا، لیکن اگر یہ تاویل ایلاء یا طلاق میں کرے تو ظاہراً اس کا قول قبول نہیں کیا جائے گا، کیونکہ اس سے دوسرے کا حق متعلق ہے [2]۔

(۱) الشرح الکبیر بحاشیۃ الدسوقی ۲/ ۱۲۷۔

(۲) نہایۃ المحتاج ۸/ ۱۶۶۔

قابل لحاظ امر یہ ہے کہ تاویل انہی مذاہب کے ساتھ خاص نہیں، دوسرے مذاہب کی کتابوں کی ورق گردانی کرنے سے ان کے نزدیک بہت سی مقبول تاویلات ملتی ہیں، اور بلاشبہ تاویل کا اعتبار اسی وقت ہوگا جبکہ صاحب حق، حلف دلانے والا کوئی نہ ہو، اور لفظ میں تاویل کی گنجائش ہو۔

(دوم)

محلوف علیہ سے متعلق شرائط

یمین باللہ کے انعقاد اور اس کے انعقاد کے باقی رہنے کے لئے محلوف علیہ میں چار شرائط کا پایا جانا ضروری ہے، محلوف علیہ سے مراد جملہ دوم کا مضمون ہے جس کو جواب قسم کہتے ہیں۔

۵۸- (شرط اول) یہ کہ محلوف علیہ امر مستقبل ہو:

یہ یمین باللہ کے انعقاد کے لئے حنفیہ وحنابلہ کے یہاں شرط ہے، شافعیہ کا اختلاف ہے، ان کا کہنا ہے کہ یمین غموس ماضی وحاضر کی بھی منعقد ہوجاتی ہے، مثلاً کہے: ''والله لا أموت''۔ اور مستقبل کی بھی مثلاً کہے: ''والله لأصعدن السماء'' (بخدا! میں آسمان پر چڑھوں گا)، اور مالکیہ کا بھی اس میں اختلاف ہے جو کہتے ہیں کہ غموس حاضر ومستقبل کی منعقد ہوتی ہے۔

قابل لحاظ امر یہ ہے کہ حنابلہ کے نزدیک جس میں کفارہ ہو، اس میں استقبال شرط ہے، مثلاً کفر یا عبادت یا ظہار کی تعلیق کا حلف، برخلاف طلاق وعتاق کے [1]۔

۵۹- (شرط دوم): یہ کہ حلف کے وقت محلوف علیہ کا حقیقتاً وجود متصور ہو (یعنی عقلاً محال نہ ہو) یہ امام ابوحنیفہ، محمد اور زفر کے نزدیک

(۱) البدائع ۳/ ۱۱، الشرح الصغیر بحاشیۃ الصاوی ۱/ ۳۳۱، نہایۃ المحتاج ۸/ ۱۶۴، مطالب اولی النہی ۶/ ۳۶۸۔

یمین باللہ کے انعقاد کی شرط ہے۔

اس کے شرط ہونے کی وجہ یہ ہے کہ یمین کا انعقاد محض اس کے پورا کرنے کو یقینی بنانے کے لئے ہے، چنانچہ کوئی شخص کوئی خبر دیتے وقت یا کوئی وعدہ کرتے وقت صدق کے پہلو کو یقینی بنانے کے لئے اس کو یمین کے ذریعہ مؤکد کرے، تو مقصود اس کو پورا کرنا ہے، پھر کفارہ وغیرہ اس کے بدل کے طور پر واجب ہوتا ہے، لہذا اگر اصل (یعنی پورا کرنے) کا تصور نہ ہو تو بدل (یعنی کفارہ) کا وجود بھی نہ ہوگا، اس لئے یمین منعقد نہ ہوگی۔

امام ابو یوسف کے نزدیک یہ شرط نہیں، اس لئے کہ عقلاً اصل کے محال ہونے سے لازم نہیں آتا کہ بدل بھی نہ ہو۔

اس شرط کا مفہوم یہ ہے کہ اگر حلف کے وقت محلوف علیہ کا وجود عقلاً محال ہو تو امام ابو حنیفہ، محمد اور زفر کے نزدیک یمین منعقد نہ ہوگی۔

یہ مفہوم علی الاطلاق نہیں، اس کی تفصیل درج ذیل مثال پر گفتگو سے معلوم ہوگی:

اگر کوئی کہے: بخدا! میں اس کوزہ کا پانی ضرور پیوں گا یا کہے: بخدا! میں اس کوزہ کا پانی آج ضرور پیوں گا، اور حلف کے وقت کوزہ میں پانی نہ ہو، تو شرب (پینا) جو کہ محلوف علیہ ہے، اس کا وجود حلف کے وقت عقلاً محال ہے، اس لئے امام ابو حنیفہ، محمد اور زفر کے نزدیک یمین منعقد نہ ہوگی اگر حالف کو حلف کے وقت معلوم نہ ہو کہ کوزہ میں پانی نہیں ہے، لیکن اگر اس کو اس کا علم ہو تو امام ابو حنیفہ و محمد اور ابو یوسف کے نزدیک یمین منعقد ہوگی، لیکن امام زفر کے نزدیک منعقد نہیں ہوگی، اور یہی امام ابو حنیفہ سے ایک روایت ہے۔

یہی صاحب ''البدائع'' نے لکھا ہے۔

حنابلہ نے اس مسئلہ میں کہا: یمین منعقد ہوگی اور فی الحال اس پر کفارہ واجب ہوگا[1]۔

۶۰- (شرط سوم): یہ کہ حلف کے بعد محلوف علیہ کا حقیقتاً وجود متصور ہو اگر یمین خاص وقت کے ساتھ مقید ہو، یہ شرط امام ابو حنیفہ، محمد اور زفر کے نزدیک یمین باللہ کے انعقاد کے باقی رہنے کے لئے ہے، لہذا اگر یہ شرط نہ پائی جائے تو انعقاد کے بعد یمین باطل ہوجائے گی، اس شرط کے بارے میں بھی امام ابو یوسف کا اختلاف ہے، شرط ہونے نہ ہونے کی توجیہ وہی ہے جو شرط دوم میں ہے اور اس شرط کی وضاحت حسب ذیل مثال سے ہوگی:

اگر کوئی کہے: میں اس کوزہ کا پانی آج کے دن ضرور پیوں گا یا کہے: میں اس کوزہ کا پانی پیوں گا، اور کسی وقت کی قید نہ لگائے اور حلف کے وقت کوزہ میں پانی تھا، اس کو حالف نے بہادیا یا کسی اور نے بہادیا، یا خود بخود وہ پانی دن میں بہہ گیا، تو ''آج کے دن'' سے مقید کرنے کی صورت میں انعقاد کے بعد یمین باطل ہوجائے گی، اس لئے کہ ''پینا'' جو محلوف ہے، حلف کے بعد مقید وقت میں اس کا وجود محال ہوگیا ہے، اور اطلاق کی صورت میں قسم کا انعقاد باقی رہے گا، لہذا بہادیئے یا بہ جانے سے وہ حانث ہوگا اور اس پر کفارہ واجب ہوگا[2]۔

۶۱- (شرط چہارم): حلف کے وقت محلوف علیہ کا وجود عادتاً متصور ہو (یعنی عادتاً محال نہ ہو)، یہ ''یمین باللہ'' کے انعقاد کے لئے امام زفر کے نزدیک شرط ہے، اس میں امام ابو حنیفہ، ابو یوسف اور محمد کا اختلاف ہے۔

لہذا اگر کوئی کہے: بخدا! میں آسمان پر چڑھوں گا یا بخدا! میں آسمان کو چھوؤں گا، یا بخدا! میں اس پتھر کو سونا بناؤں گا، تو امام زفر کے

(۱) البدائع ۳/۱۱، حاشیہ ابن عابدین علی الدر المختار ۳/ ۱۰۰، کشاف القناع ۶/۲۳۶۔

(۲) ابن عابدین ۳/ ۱۰۰، ۱۰۱، البدائع ۳/ ۱۲۔

نزدیک یمین منعقد نہ ہوگی، خواہ اس میں کسی خاص وقت کی قید لگائے مثلاً: آج یا کل، یا اس میں قید نہ لگائے، امام ابوحنیفہ ومحمد نے کہا: یہ یمین منعقد ہوگی، اس لئے کہ محلوف علیہ عقلاً جائز ہے، اور امام ابو یوسف نے کہا: یہ بھی منعقد ہوجائے گی، اس لئے کہ محلوف علیہ امر مستقبل ہے۔

امام زفر کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ عادتاً محال حقیقتاً محال کے ساتھ لاحق ہے، چونکہ ثانی میں یمین منعقد نہیں ہوتی، اس لئے اول میں بھی منعقد نہ ہوگی۔

امام ابوحنیفہ ومحمد کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ اس صورت میں انعقاد کا حکم لگانے میں حقیقت کا اعتبار ہے، اور اس میں عدم انعقاد کا حکم لگانے میں عادت کا اعتبار ہے، اور بلاشبہ حقیقت کا اعتبار اولی ہے۔

امام ابو یوسفؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ حالف نے فعل کو بر (یمین کو پورا کرنے) کی شرط بنایا ہے، لہذا اس کا نہ ہونا حانث ہونے کا سبب ہے، خواہ یہ فعل عقلاً وعادتاً ممکن ہو، مثلاً کہے: بخدا! میں یہ کتاب ضرور پڑھوں گا یا عقلاً وعادتاً محال ہو، مثلاً کہے: بخدا! میں اس کوزہ کا پانی ضرور پیوں گا، جبکہ کوزہ میں پانی نہ ہو، یا عادتاً محال ہو، عقلاً نہیں، مثلاً کہے: بخدا! میں اس پتھر کو سونا بنادوں گا[1]۔

دوسرے کے فعل پر حلف:

۶۲ - حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ اگر کوئی دوسرے کے فعل پر اس کی عدم موجودگی میں حلف اٹھالے، اور کہے: بخدا! وہ ایسا ضرور کرے گا یا وہ شخص موجود ہے اور اس سے کہا: بخدا! تم ایسا ضرور کروگے اور وہ اس کی بات نہ مانے تو حالف حانث ہوجائے گا، اور کفارہ اسی پر واجب ہوگا، جس نے اس کو حانث بنایا ہے، اس پر واجب نہیں ہوگا[2]۔

شیخ الاسلام ابن تیمیہ نے ایسے شخص پر حلف جس کے بارے میں خیال ہے کہ اس کی فرماں برداری کرے گا، اور ایسے شخص پر حلف جس کے بارے میں ایسا خیال نہیں، دونوں کے درمیان تفصیل کرتے ہوئے کہا: اگر ایسے شخص پر حلف ہے جس کے بارے میں خیال ہے کہ اس کی فرماں برداری کرے گا اور اس نے ایسا نہیں کیا، تو کوئی کفارہ نہیں، اس لئے کہ یہ لغو ہے، برخلاف اس صورت کے جبکہ اس حالت کے علاوہ میں دوسرے پر حلف ہو کہ اگر وہ اس کی فرماں برداری نہ کرے تو حالف حانث ہوجائے گا، اور کفارہ اسی پر واجب ہوگا۔

(سوم)

صیغہ سے متعلق شرائط

۶۳ - یمین باللہ کے انعقاد کے لئے صیغہ سے متعلق شرائط دو ہیں:

(شرط اول) محلوف بہ محلوف علیہ کے درمیان سکوت وغیرہ سے فصل نہ ہو، لہذا اگر حاکم نے اس کو پکڑ کر اس سے کہا: کہو: باللہ (اللہ کی قسم)، اس نے یہی کہہ دیا، پھر حاکم نے کہا: "لآتین یوم الجمعة" (میں جمعہ کو ضرور آؤں گا)، اس شخص نے اسی طرح کہہ دیا، تو نہ آنے کی صورت میں حانث نہ ہوگا، اس لئے کہ حاکم کے کہنے کے انتظار کی وجہ سے فصل ہوگیا، اور اگر کہے: مجھ پر اللہ اور اس کے رسول کا عہد ہے ایسا نہ کروں گا، تو درست نہیں، کیونکہ غیر یمین (یعنی اس کے رسول کا عہد ہے) کے ذریعہ فصل ہوگیا ہے[1]۔

(شرط دوم): اس صیغہ کا استثناء سے خالی ہونا، اس سے مقصود اللہ کی مشیت پر تعلیق یا اللہ کی مشیت کا استثناء وغیرہ ہے جس کے ساتھ حانث ہونے کا تصور نہیں ہوتا ہے، مثلاً حالف کہے: "إن شاء الله" (اگر اللہ چاہے)، یا کہے: "مگر یہ کہ اللہ چاہے" یا "ماشاء الله" یا

(۱) البدائع ۳/۱۱، ۱۵۔
(۲) مطالب اولی النہی ۶/ ۳۶۸۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۶۰۔

''مگر یہ کہ میرے لئے کوئی اور چیز سامنے آجائے''، اور اس جیسی مثالیں جن کا بیان آئندہ آئے گا، اگر اس طرح کی کوئی چیز اس کی شرائط کے ساتھ لائے تو یمین منعقد نہ ہوگی [1]۔

معلق یمین کا صیغہ:

۶۴ -تعلیق لغت میں: "علق الشیء بالشیء وعلیہ" کا مصدر ہے، بمعنی ایک چیز کو دوسرے میں گاڑنا اور اس پر رکھنا اور اس کو پکڑنے والا بنانا۔

اصطلاح میں یہ کسی جملہ کے مضمون کے حصول کو دوسرے جملہ کے مضمون کے حصول سے مربوط کرنا ہے، جس جملہ کے مضمون کو مربوط کیا گیا ہے اس کو جملہ جزاء، اور جس جملہ کے مضمون کے ساتھ اس مضمون کو مربوط کیا گیا ہے اس کو جملہ شرط کہتے ہیں۔

مثلاً ''اگر تو گھر میں داخل ہوگی تو تجھ پر طلاق ہے''، اس جملہ میں متکلم نے جزاء (یعنی طلاق) کے مضمون کے حصول کو شرط (یعنی عورت کا گھر میں داخل ہونا) کے مضمون کے حصول کے ساتھ مربوط کیا اور اس کو اس پر موقوف کیا ہے، لہذا طلاق گھر میں داخل ہونے پر ہی پڑے گی۔

ہر تعلیق یمین نہیں، صرف تعلیقات مخصوصہ حقیقتاً یا مجازاً یمین ہیں جو حسب ذیل ہیں:

الف -صیغہ کے اجزاء:

۶۵ -معلوم ہے کہ اگر کوئی کہے مثلاً: ''إن فعلت کذا فامرأتي طالق'' (اگر میں ایسا کروں تو میری بیوی کو طلاق) تو یہ صیغۂ تعلیق ہے جس میں اُدات شرط، پھر جملہ شرطیہ پھر جملہ جزائیہ ہے۔

(۱) البدائع ۳/ ۱۵، حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۱۰۰۔

ان تینوں پر بحث حسب ذیل ہے:

اُدات شرط:

۶۶ -اہل نحو ولغت نے شرط کے لئے بہت سے اُدوات کا ذکر کیا ہے، اس میں سے ایک ''إن'' (ہمزہ کے کسرہ کے ساتھ) ہے اور کبھی کبھی اس کے بعد ''ما'' کا اضافہ کیا جاتا ہے جیسا کہ اس فرمانِ باری میں ہے: ''فَإِمَّا نُرِيَنَّكَ بَعْضَ الَّذِي نَعِدُهُمْ أَوْ نَتَوَفَّيَنَّكَ فَإِلَيْنَا يُرْجَعُونَ''[1] (پھر جس کا ہم ان سے وعدہ کررہے ہیں اگر اس میں سے کچھ تھوڑا ہم آپ کو دکھلادیں یا آپ کو وفات دے دیں (بہر حال) ہمارے ہی پاس انہیں آنا ہوگا)۔

اور اس میں سے ایک: ''إذا'' ہے، کبھی کبھی اس کے بعد ''ما'' کا اضافہ ہوتا ہے، اور اس میں سے: "من"، "ما"، "مهما"، "حيثما" "كيفما" اور "متى" ہیں، بسا اوقات "متى" کے بعد "ما" کا اضافہ ہوتا ہے، اور "أين" ہے، بسا اوقات اس کے بعد بھی "ما" کا اضافہ ہوتا ہے۔

۶۷ -کبھی کبھی ان اُدوات کی جگہ دوسرے ادوات آتے ہیں گو کہ ان کو لغت میں اُدواتِ تعلیق شمار نہیں کیا جاتا مثلاً ''کل''، ''کلما'' اور حرف جر ''باء''۔

جملۂ شرط:

۶۸ - جملۂ شرط: وہ جملہ ہے جس پر اُدات شرط داخل ہو، اور یہ جملہ فعلیہ ماضی یا مضارع ہوتا ہے، جو بہر دو صورت استقبال کے لئے ہے، اور اگر متکلم امر ماضی پر تعلیق کا ارادہ کرے تو فعل پر جملہ ''کون'' داخل کرے۔

اس کی تشریح یہ ہے کہ قائل کا قول: ''إن خرجت'' یا ''إن

(۱) سورۂ غافر/ ۷۷۔

تخرجي"، مستقبل میں نکلنے پر تعلیق کا فائدہ دیتا ہے۔

اگر زوجین میں اختلاف ہو، مرد دعویٰ کرے کہ عورت کل نکلی ہے۔عورت کہے: میں نہیں نکلی، اور مرد اس گذشتہ نکلنے پر اس کی طلاق کو معلق کرنا چاہے تو وہ فعل "كون" کا ذکر کرے اور کہے: "إن كنت خرجت بالأمس فأنت طالق" (اگر تم کل نکلی ہو تو تم کو طلاق ہے)۔

جملۂ جزاء:

۶۹ - یہ وہ جملہ ہے جس کو متکلم جملۂ شرط کے بعد اس کے مضمون کو جملۂ شرط کے مضمون پر موقوف کرتے ہوئے ذکر کرے، کبھی جملۂ جزاء جملۂ شرط اور اَدَوات سے بھی پہلے آتا ہے، اس صورت میں یہ جملہ بعض نحویوں کے نزدیک "جزاء مقدم" ہے، جبکہ بعض اس کو جزاء کی دلیل قرار دیتے ہیں، اور ان کے نزدیک جزاء شرط کے بعد مقدر ہے۔

ب-معلق یمین کی اقسام:

۷۰ -صاحب "البدائع" نے یمین کو یمین باللہ اور یمین بغیر اللہ میں تقسیم کیا ہے، اور یمین باللہ پر بحث کے دوران کفر کی تعلیق کو اس کے ساتھ لاحق کیا ہے، پھر یمین بغیر اللہ کی اس طرح تقسیم کی ہے: وہ یمین جو حرف قسم کے ذریعہ ہو جیسے انبیاء وغیرہ کی قسم، اور وہ یمین جو تعلیق کے ذریعہ ہو، اور تعلیق کو طلاق، عتاق اور قربت (ثواب کی نیت) کے التزام میں منحصر کیا ہے [1]۔

اس سے واضح ہوتا ہے کہ وہ تعلیقات جو حنفیہ کے نزدیک یمین مانی جاتی ہیں، وہ ان چار میں منحصر ہیں: طلاق کی تعلیق، عتاق کی تعلیق، التزام قربت کی تعلیق اور کفر کی تعلیق، کفر کی تعلیق کو بقیہ تینوں تعلیقات سے الگ کرنے کی وجہ یہ ہے کہ اس تعلیق کا حکم بقیہ تعلیقات سے مختلف ہے، کیونکہ ان تعلیقات کا حکم حنفیہ کے نزدیک یہ ہے کہ جزاء متحقق ہے اگر طلاق یا عتق ہو، اور جزاء اور کفارۂ یمین کے درمیان اختیار دینا ہے اگر جزاء التزام قربت ہو، کفر کی تعلیق اس کے برخلاف ہے کہ اس کا حکم شرط کے تحقق کے وقت جزاء (یعنی کفر) کا تحقق نہیں، بلکہ اس کا حکم حنفیہ کے نزدیک کفارہ ہے جیسا کہ یمین باللہ۔

(۱) البدائع ۳/۲، ۸، ۲۱، بسا اوقات بعض لوگ تسامح برتتے ہوئے جملۂ شرط کے مضمون کو محلوف علیہ کہہ دیتے ہیں، اور اس تسامح کے نتیجہ میں بہت سی غلطیاں سرزد ہوتی ہیں، لہذا اس سے احتیاط کرنی چاہئے۔

فتاویٰ شیخ الاسلام ابن تیمیہ، اور إعلام الموقعين لابن القيم سے معلوم ہوتا ہے کہ ظہار کی تعلیق اور حرام کی تعلیق دونوں یمین ہیں [1] اس طرح تعلیقات جن کو بعض فقہاء کے نزدیک یمین کہا جاتا ہے، ان چھ میں منحصر ہیں۔

طلاق کی تعلیق:

۷۱ - حنفیہ نے کہا: تعلیق طلاق یمین مانی جائے گی، خواہ اس کا مقصد کام پر آمادہ کرنا ہو مثلاً کہے: "اگر تم گھر میں داخل نہ ہوگی تو تم کو طلاق ہے" یا منع کرنا ہو مثلاً: "اگر تم گھر میں داخل ہوگی تو تم کو طلاق ہے"، یا خبر کو یقینی بنانا ہو مثلاً: "اگر معاملہ میرے کہنے کے مطابق نہیں ہو تو فلاں عورت کو طلاق ہے" یا اس کے علاوہ کوئی اور چیز مثلاً: "جب کل

(۱) إعلام الموقعين ۳/۸۳، ۸۴، مجموع فتاوی شیخ الاسلام ابن تیمیہ ۳/۳۴۲۔ نیز حرام کی تعلیق اس کی تنجیز کی طرح ہے اور بلاشبہ حرام کی تنجیز یمین باللہ کی طرح حنفیہ کے نزدیک یمین مانی جاتی ہے اس لئے حرام کی تعلیق ان کے فیصلہ سے کوئی زائد چیز نہیں، رہا ظہار کی تعلیق تو بعض کتب فقہ میں اس کو یمین کہا گیا ہے مثلاً خلیل مالکی کا اپنی "مختصر" میں یہ قول: اور وہ (یعنی ردت) نماز، روزہ، زکاۃ، سابقہ حج، نذر، کفارہ اور اللہ یا عتق یا ظہار کی یمین کو ساقط کردیتی ہے (الشرح الکبیر للدردیر مع حاشیۃ الدسوقی ۴/۳۰۷) اور حنابلہ نے ظہار کو "أیمان مسلمین" (مسلمانوں کی قسمیں) میں داخل کیا ہے جیسا کہ گزرا، اور جیسا کہ مطالب اولی النہی ۶/۳۷۳ میں ہے۔

آئے گا تو تم کو طلاق ہے"[۱]، یہ آخری صورت ان حضرات اور ان لوگوں کے درمیان محل نزاع ہے جو ان سے تعلیق طلاق کو یمین کہنے میں متفق ہیں، مثلاً مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ، کیونکہ یہ حضرات اس کو یمین نہیں کہتے، اس لئے کہ اس کا مقصد وہ نہیں جو یمین کا مقصد ہوتا ہے یعنی کسی کام پر ابھارنا یا اس سے روکنا یا خبر کی تاکید، کیونکہ کل کا آنا اس کی قدرت میں نہیں اور نہ ہی عورت کی قدرت میں ہے، اس لئے وہ دونوں اس کو آنے سے نہیں روک سکتے۔

۴۲ - طلاق کی شرعی شرائط پائے جانے کے وقت تعلیق طلاق کے بارے میں فقہاء کے درمیان دو پہلوؤں سے اختلاف ہے:

(اول): معلق علیہ کے وقوع کے وقت طلاق پڑے گی یا نہیں

(دوم): اس کو یمین کہتے ہیں یا نہیں۔

پہلا پہلو: اس کا خلاصہ یہ ہے کہ طلاق معلق کے وقوع اور عدم وقوع کے بارے میں فقہاء کے دو اقوال ہیں:

(قول اول): معلق علیہ کے وجود کے بعد طلاق پڑ جائے گی، خواہ یہ یمین کے قائم مقام ہو یا نہ ہو، یہ حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ میں سے جمہور کی رائے ہے۔

(قول دوم): جو یمین کے قائم مقام ہو اور جو یمین کے قائم مقام نہ ہو، دونوں میں فرق ہے۔

اول میں طلاق نہیں پڑے گی اگر چہ معلق علیہ کا وقوع ہو جائے، اور دوم میں معلق علیہ کے وقوع پر طلاق پڑے گی، یہ ابن تیمیہ اور ابن القیم کی رائے ہے، صحابہ سے وقوع اور عدم وقوع کی روایتوں میں تطبیق دینے کی یہی صورت ہے۔ اور جو یمین کے قائم مقام ہو گیا اس میں کفارہ واجب ہے یا نہیں؟

ابن تیمیہ اور ابن القیم نے وجوب کفارہ کو اختیار کیا ہے، اس کی

(۱) البدائع ۳/ ۲۲۔

وجہ یہ ہے کہ یہ یمین منعقدہ ہے اور اس فرمان باری کے تحت داخل ہے: "وَ لٰكِنْ يُّؤَاخِذُكُمْ بِمَا عَقَّدْتُّمُ الْأَيْمَانَ"[۱] (لیکن جن قسموں کو تم مضبوط کر چکے ہو ان پر تم سے مؤاخذہ کرتا ہے)۔

اس کی تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح "طلاق"۔

دوسرا پہلو: اس کا خلاصہ یہ ہے کہ جو لوگ وقوع کے قائل ہیں یعنی جمہور، ان میں اس کو یمین کہنے کے بارے میں آپسی اختلاف ہے، چنانچہ حنفیہ اس کو یمین قرار دیتے ہیں جبکہ تعلیق محض ہو اگر چہ اس سے وہ مقصد نہ ہو جو یمین کا ہوتا ہے، جیسا کہ گزرا، تعلیق حق (آزادی) اور التزام قربت کی تعلیق کے بارے میں بھی وہ یہی کہتے ہیں۔

مالکیہ وشافعیہ اور حنابلہ سب کی رائے ہے کہ تعلیق طلاق کو یمین کہا جائے گا، ان میں اکثر کے نزدیک راجح یہی ہے، ان میں سے جو حضرات اس کو یمین نہیں کہتے، ان کا اختلاف یمین کہنے والوں کے ساتھ صرف نام رکھنے میں ہے، اسی وجہ سے اگر کوئی حلف اٹھائے کہ حلف نہیں اٹھائے گا، پھر یمین کے طور پر طلاق کو معلق کردے، تو جو لوگ اس تعلیق کو یمین کہتے ہیں، ان کے نزدیک حانث ہو جائے گا، اور جو لوگ اس کو یمین نہیں کہتے ان کے نزدیک حانث نہیں ہوگا۔

التزام قربت کی تعلیق:

۴۳ - حنفیہ نے کہا: التزام قربت کی تعلیق کو یمین کہتے ہیں، خواہ اس کا مقصد مقصد یمین ہو یا نہ ہو[۲]۔

لہذا اگر کہے: "اگر میں نے فلاں سے بات کی" یا "اگر میں نے فلاں سے بات نہ کی"، یا "اگر معاملہ میرے کہنے کے مطابق نہ رہا تو مجھ پر حج یا عمرہ یا روزہ یا نماز ہے"، تو ان سب کو نذر کہتے ہیں اور یمین

(۱) سورۂ مائدہ/ ۸۹۔

دیکھئے: إعلام الموقعین ۳/ ۶۲، ۹۲، اور یہ آٹھویں مثال ہے۔

(۲) البدائع ۳/ ۲۲، فتح القدیر ۴/ ۳۔

بھی کہتے ہیں، یہ یمین کے قائم مقام ہے، اس لئے کہ مثالِ اول میں: فلاں شخص سے بات کرنے سے خود کو روکنے کی تاکید، مثال دوم میں: فلان سے بات کرنے پر خود کو آمادہ کرنے کی تاکید اور تیسری مثال میں: اس خبر کی تاکید ہے جو شرط معلق علیہ کے مضمون کے خلاف ہو۔

اگر کہے: ''اگر رمضان آئے تو مجھ پر عمرہ ہے'' تو یہ نذر بھی ہے، اور حنفیہ کے نزدیک اس کو یمین کہتے ہیں:

۷۴ - التزام قربت کی تعلیق کے بارے میں فقہاء کے مابین دو اعتبار سے اختلاف ہے،

اعتبار اول: اس کا خلاصہ یہ ہے کہ نذر یا تو یمین کے قائم مقام ہوگی یا نہیں ہوگی:

اگر یمین کے قائم مقام ہو (جس کو جھگڑا وغصہ کی نذر کہتے ہیں) تو اس میں فقہاء کے تین اقوال ہیں:

(اول) شرط کے وقوع کے وقت قائل کو اختیار دیا جائے گا کہ جس چیز کا التزام کیا ہے اس کو انجام دے یا کفارۂ یمین ادا کرے۔ یہ امام ابوحنیفہ کے دو اقوال میں سے آخری قول ہے، اور یہی حنفیہ کے یہاں راجح ہے۔

نیز یہی امام شافعی کے یہاں راجح ترین قول ہے۔

یہی امام احمد کا قول ہے۔

اہل مکہ، مدینہ، بصرہ اور کوفہ کے اکثر اہل علم اور فقہاء حدیث کا یہی قول ہے۔

(دوم): شرط کے وقوع کے وقت قائل نے جس چیز کا التزام کیا ہے وہ اسی کے ذمہ لازم ہو جائے گی، یہ امام مالک کا قول، اور امام شافعی کے یہاں ایک قول ہے۔

(سوم): وقوعِ شرط کے وقت قائل پر کفارۂ یمین لازم ہے، اور جس کا التزام کیا ہے وہ لغو ہے، یہ امام شافعی کا ایک قول ہے۔ اگر نذر یمین کے قائم مقام نہ ہو تو مخصوص شرائط کے ساتھ (جن کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے) اس کو پورا کرنا لازم ہے [1]۔

اس کی تفصیل اصطلاحِ نذر میں ہے۔

۷۵ - اعتبار دوم: اس کا خلاصہ یہ ہے کہ نذر معلق جو یمین کے قائم مقام نہیں، اس کو حنفیہ یمین کہتے ہیں، جیسا کہ انہوں نے طلاقِ معلق کو یمین کہا ہے اگرچہ اس کا مقصد مقصدِ یمین نہ ہو، رہے غیر حنفیہ تو ہمارے علم میں نہیں کہ کسی نے یمین کے قائم مقام نہ ہونے والی نذر کو یمین کہا ہو، ہاں جو یمین کے قائم مقام ہے (جس کو لجاج کہتے ہیں) ان لوگوں کے نزدیک یمین ہے جو وجوبِ کفارہ کے قائل ہیں یا جس چیز کا التزام کیا ہے اس کے اور کفارہ کے درمیان تخییر کے قائل ہیں۔

جو لوگ اس بات کے قائل ہیں کہ جس چیز کا التزام کیا ہے وہی واجب ہے، ان کے درمیان بھی اختلاف ہے، کچھ اس کو یمین کہتے ہیں، مثلاً ابن عرفہ مالکی اور کچھ اس کو یمین نہیں کہتے۔

کفر کی تعلیق:

۷۶ - حنفیہ نے کہا: ایسی چیز پر کفر کو معلق کرنا جس کا ارادہ انسان نہیں رکھتا، اور اس تعلیق کا مقصد اس سے منع (روکنے) کی تاکید یا اس کے خلاف پر آمادہ کرنے کی تاکید، یا اس کے خلاف کی خبر دینے کی تاکید ہو، شرعی طور پر یمین مانی جاتی ہے جو یمین باللہ کے ساتھ لاحق ہے۔

یہ رائے جس کے حنفیہ قائل ہیں، عطاء، طاؤس، حسن، شعبی، ثوری، اوزاعی اور اسحاق سے مروی ہے، اور اسی کو حضرت زید بن

---

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۶۹، حاشیۃ الصاوی علی بلغۃ السالک ۱/ ۳۳۶، ۳۳۸، تحفۃ المحتاج بحاشیۃ الشروانی ۸/ ۲۷۳، المغنی بأعلی الشرح الکبیر ۱۱/ ۱۹۴، ۳۳۲، مجموع فتاوی شیخ الاسلام ابن تیمیہ ۳۵/ ۲۵۳۔

ثابتؓ سے روایت کیا جاتا ہے، ان سب کو ابن قدامہ نے ''المغنی'' میں نقل کیا ہے، ابن تیمیہ نے اسی کو اپنے فتاوی میں اکثر اہل علم سے نقل کیا ہے، یہ امام احمد کی دو روایتوں میں سے ایک روایت ہے جو اکثر حنابلہ کے نزدیک راجح ہے۔

مالکیہ وشافعیہ نے کہا: یہ یمین نہیں ہے، امام احمد سے ایک روایت اس کے موافق ہے، اور یہی لیث، ابوثور اور ابن المنذر کا قول ہے، ابن المنذر نے اسی کو حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما، حضرت ابوہریرہؓ، عطاء، قتادہ اور جمہور فقہاء امصار سے نقل کیا ہے [۱]، عطاء سے یہ نقل صاحب ''المغنی'' کے نقل کردہ عطاء کے قول کے خلاف ہے، شاید اس مسئلہ میں عطاء کے دو قول ہیں، اسی طرح ابن المنذر کی جمہور فقہاء امصار سے نقل قول اول کی اکثر اہل علم سے ابن تیمیہ کی نقل کے خلاف ہے۔

شرط پر معلق کفر کی مثالیں:

۷۷ - اس کی ایک مثال یہ ہے کہ انسان اپنے بارے میں خبر دے کہ اگر اس نے ایسا کیا یا اگر ایسا نہ کیا، یا اگر ایسا ہوا یا اگر ایسا نہ ہوا یا اگر معاملہ اس طرح نہیں ہو تو وہ یہودی یا نصرانی یا مجوسی، یا کافر یا شریک کفار یا مرتد یا اللہ سے بری یا رسول اللہ سے یا قرآن سے یا کلام اللہ سے یا کعبہ سے یا قبلہ سے بری ہے، یا جو کچھ مصحف میں ہے اس سے یا جو کچھ اس رجسٹر میں ہے (اگر رجسٹر میں قرآن کا کوئی جزء کو کہ بسم اللہ ہو) اس سے یا مومنین یا نماز یا روزہ یا حج سے بری ہے۔

(۱) البدائع ۳/ ۸، ۲۱، ابن عابدین علی الدر المختار ۳/ ۵۵، ۵۶، الشرح الصغیر للدردیر بحاشیۃ الصاوی ۱/ ۳۳۰، تحفۃ المحتاج بحاشیۃ الشروانی ۸/ ۲۱۴، ۲۱۷، نہایۃ المحتاج ۸/ ۱۶۹، المغنی بأعلی الشرح الکبیر ۱۱/ ۱۹۸، ۲۰۱، مجموع فتاوی ابن تیمیہ ۵/ ۲۷۴، نیل الأوطار ۸/ ۲۴۲، الإنصاف فی معرفۃ الراجح من الخلاف من کتب الحنابلہ ۱۱/ ۳۱، ۳۳۔

دوسری مثال یہ ہے کہ انسان اپنے بارے میں خبر دے کہ وہ صلیب پرست ہے یا شراب یا زنا کو حلال سمجھتا ہے اگر اس نے ایسا نہ کیا [۱]۔

جو لوگ کہتے ہیں کہ یہ یمین نہیں، ان کا استدلال یہ ہے کہ یہ اللہ تعالی کے اسم یا صفت کی قسم نہیں، لہذا یمین نہیں ہوگی، جیسا کہ اگر کہے: میں اللہ کے حکم کا نافرمان ہوں اگر میں نے ایسا کیا یا اگر ایسا نہ کیا، اور جیسا کہ اگر کعبہ یا اپنے باپ کی قسم کھائے۔

۷۸ - جو لوگ کہتے ہیں کہ یہ یمین ہے ان کا استدلال حسب ذیل ہے:

الف- زہری سے مروی ہے، انہوں نے خارجہ بن زید سے، انہوں نے اپنے والد سے، انہوں نے حضور ﷺ سے روایت کی کہ آپ سے ایک ایسے شخص کے بارے میں دریافت کیا گیا جو کہے: وہ یہودی یا نصرانی یا مجوسی یا اسلام سے بری ہے، اور یہ بات اس نے حلف اٹھاتے وقت کہی تو کیا وہ ان چیزوں میں حانث ہوجائے گا؟ آپ ﷺ نے فرمایا: "علیه کفارة یمین" [۲] (اس پر کفارہ یمین ہے)۔

ب- یہ حلف اٹھانے والے نے چونکہ اس چیز کو (جس کا ارادہ نہیں رکھتا) کفر کے ساتھ مربوط کیا ہے، اس لئے وہ اس کی نقیض کو ایمان باللہ کے ساتھ مربوط کرنے والا ہے، لہذا یہ حالف باللہ کی طرح ہوگیا، کیونکہ حالف باللہ شئی محلوف علیہ کو ایمان باللہ تعالی کے ساتھ

(۱) سابقہ مراجع۔

(۲) المغنی ۱۱/ ۱۹۹، یہ معلوم ہے کہ خارجہ زید بن ثابت کے صاحب زادے فقہاء سبعہ میں سے اور ثقہ ہیں، ان سے روایت کرنے والے زہری بھی ثقہ ہیں، لیکن بظاہر سند زہری اور ابوبکر کے درمیان ضعیف ہے، اس لئے کہ صاحب المغنی نے اس کی نفی کی ہے کہ اس یمین کے بارے میں کوئی نص ہو، اگر اس حدیث کی اسناد صحیح یا حسن ہوتی، تو یہ حدیث نص ہوتی جس سے اختلاف ختم ہوجاتا۔

مربوط کرتا ہے[۱]۔

ظہار کی تعلیق:

۷۹- ظہار (مثلاً مرد اپنی بیوی سے کہے: تم مجھ پر میری ماں کی پشت کی طرح ہو) اس حیثیت سے قسم کے مشابہ ہے کہ وہ ایسا قول ہے جو کسی چیز سے امتناع اور اجتناب کو واجب کرتا ہے اور کفارہ کا متقاضی ہے، البتہ یہ کفارہ کفارۂ قسم سے بڑا ہے، اسی وجہ سے بعض علماء ظہار کو یمین کہتے ہیں، ابن تیمیہ نے اصحاب حنابلہ مثلاً قاضی ابویعلی وغیرہ سے نقل کیا ہے کہ جس نے کہا: أیمانِ مسلمین (مسلمانوں کی قسمیں) مجھ پر لازم ہیں اگر میں نے ایسا کیا، تو اس پر وہی لازم ہے جو وہ یمین باللہ تعالیٰ نذر، طلاق، عتاق اور ظہار کی یمین میں کرتا ہے[۲]۔

حرام کی تعلیق:

۸۰- عین یا فعل کی تحریم پر گفتگو ہو چکی ہے اور یہ کہ اس کو بعض فقہاء کے نزدیک یمین شمار کیا جاتا ہے گو کہ منجز ہو، اسی طرح یہ بھی گزر چکا ہے کہ کسی شخص کا یہ کہنا کہ ''حرام مجھ پر لازم ہے، میں ایسا ضرور کروں گا''، طلاق یا ظہار یا عتاق یا یمین مانا جاتا ہے۔

بہر کیف جو بھی ہو، حرام کی تعلیق کے بارے میں وہی کہا جائے گا جو طلاق اور ظہار کی تعلیق کے بارے میں کہا گیا ہے، لہٰذا اس پر طویل بحث کرنے کی ضرورت نہیں، اس کی مثال یہ ہے کہ کہے: اگر میں نے ایسا کیا یا اگر میں نے ایسا نہ کیا یا اگر معاملہ ایسا ہے یا اگر معاملہ ایسا نہ ہو تو میری بیوی مجھ پر حرام ہے۔

(۱) فتاویٰ ابن تیمیہ ۳۵/ ۲۷۵، موصوف نے تفصیلی وضاحت کی ہے اس کو دیکھنا چاہئے۔

(۲) مجموع فتاویٰ ابن تیمیہ ۳۵/ ۲۴۳۔

یہ تعلیق صریح کی مثالیں ہیں۔

جہاں تک تعلیق مقدر کا تعلق ہے تو اس کی مثالیں یہ ہیں: مجھ پر حرام ہے یا مجھ پر حرام لازم ہے یا میری بیوی مجھ پر حرام ہے، میں ایسا ضرور کروں گا یا نہیں کروں گا، یا ایسا تھا یا ایسا نہ تھا۔

ابن القیم نے قائل کے قول: ''تم مجھ پر حرام ہو، اللہ نے جس کو حلال کیا ہے وہ مجھ پر حرام ہے، تم مجھ پر مردار، خون اور سور کے گوشت کی طرح ہو''، ان کے بارے میں پندرہ آراء ذکر کی ہیں جن کی طرف اشارہ کافی ہے، ان کے بارے میں آراء مذاہب کا ذکر آچکا ہے۔

پھر ابن القیم نے شیخ الاسلام ابن تیمیہ کے حوالے سے ان پندرہ آراء سے الگ رائے کا اختیار کرنا ذکر کیا ہے، وہ یہ کہ اگر وہ تحریم کو واقع کردے تو ظہار ہے اگرچہ وہ اس کے ذریعہ طلاق کی نیت کرے، اور اگر اس کی قسم کھائے تو یمین ہے جس میں کفارہ ہے، کیونکہ جب اس نے تحریم کو واقع کردیا تو اس نے غلط اور جھوٹی بات کا ارتکاب کیا اور محرم عورت سے اپنی بیوی کو مشابہ قرار دینے والے کے مقابلہ میں وہ کفارۂ ظہار کا زیادہ مستحق ہے، اور اگر حلف اٹھائے تو یہ یمین ہوگی، جیسا کہ اگر حتق، حج اور صدقہ کے التزام کا حلف اٹھائے[۱]، ابن القیم نے اس پر خوب دلائل پیش کئے ہیں۔

معلق یمین کی شرائط:

۸۱- معلق یمین کی کچھ شرائط ہیں جن میں سے بعض کا تعلق تعلیق کرنے والے سے بعض کا جملہ شرط سے اور بعض کا جملۂ جزاء سے ہے:

تعلیق کرنے والے (حالف) کی شرائط:

۸۲- حالف باللہ تعالیٰ کے بارے میں جن تفصیلی شرائط کا ذکر آچکا

(۱) إعلام الموقعین ۳/ ۸۳، ۸۴۔

ہے وہی اس میں بھی شرط ہیں۔

جملۂ شرط کی شرائط:

۸۳- تعلیق کی صحت کے لئے جملۂ شرطیہ سے متعلق کچھ شرائط ہیں جن کی تفصیل ان مقامات پر ہے جن کی تعلیق کو یمین مانا جاتا ہے، یہاں اجمالی طور پر اشارہ کیا جاتا ہے:

شرط اول: اس کے فعل کا مدلول، ممکن الوجود معدوم ہو، لہذا قطعی الوجود مثلاً اگر آسمان ہمارے اوپر ہے تو میری بیوی کو طلاق ہے، اس کو تنجیز مانا جائے گا، تعلیق نہیں، اور ناممکن الوجود مثلاً: اگر اونٹ سوئی کے ناکے میں چلا جائے تو میری بیوی کو یہ ہے، اس کو لغو مانا جائے گا، کیونکہ اس میں حنث کا تصور نہیں (۱)۔

۸۴- شرط دوم: جملۂ شرط کو لانا، لہذا اگر اداتِ شرط کے بعد جملۂ شرط نہ لائے (اور اس پر کوئی دلیل بھی نہ ہو) تو یہ کلام لغو ہوگا، اس کی مثال یہ قول ہے: "أنت طالق إن" (تم کو طلاق ہے اگر)، یا جملۂ طلاق کے بعد کہے: "إن کان" (اگر ہو) یا إن لم یکن (اگر نہ ہو) یا "إلا" (مگر) یا "لولا" (اگر نہ)، ان تمام مثالوں میں امام ابو یوسف کے نزدیک کلام لغو ہوگا، اور یہی حنفیہ کے نزدیک مفتی بہ ہے جیسا کہ "الدر المختار" میں ہے، اور امام محمد نے کہا کہ فوراً مطلقہ ہوجائے گی۔

۸۵- شرط سوم: جملۂ شرط کو جملۂ جزاء سے متصل کہنا، لہذا اگر کہے: "إن دخلت الدار" (اگر تم گھر میں گئی) پھر خاموش رہا اگرچہ خاموشی سانس لینے کے بقدر ہو، حالانکہ سانس لینے کی ضرورت یا کوئی مجبوری نہ تھی یا اس کے بعد کوئی الگ اس سے مختلف بات کی، پھر کہا: "فأنت طالق" (تو تم کو طلاق ہے) تو یہ تعلیق درست نہیں، بلکہ یہ طلاقِ منجز ہوگی (یعنی فوری طلاق واقع ہوگی)۔

۸۶- شرط چہارم: اس جملہ کو لاکر متکلم کا مقصد مجازات اور بدلہ کے طور پر کہنا نہ ہو، اگر ایسا مقصد ہے تو جملہ جزاء تنجیزی ہوگا تعلیق نہیں۔

اس کی مثال یہ ہے کہ عورت نے اپنے شوہر کے تعلق سے کہا کہ وہ فاسق ہے، تو شوہر اس سے کہے: اگر میں ایسا ہی ہوں جیسا کہ تم نے کہا تو تم کو یہ ہے، تو طلاقِ تنجیزی ہوگی، خواہ شوہر عورت کے کہنے کے مطابق ہو یا نہ ہو، اس لئے کہ شوہر کا ارادہ غالباً یہی ہوتا ہے کہ عورت کو گالی دینے کی سزا کے طور پر طلاقِ تنجیزی دے کر ایذا دے۔

اگر وہ کہے: میرا مقصد تعلیق تھا تو قضاءً اس کی بات مقبول نہیں، ہاں دیانتاً مقبول ہے جیسا کہ حنفیہ میں اہل بخاری کا یہی فتوی ہے۔

۸۷- شرط پنجم: یہ کہ تعلیق مستقبل کے لئے ہو، اثبات میں ہو یا نفی میں، یہ شرط صرف تعلیق کفر کے لئے ہے، طلاق وغیرہ کی تعلیق کے لئے نہیں، پھر جو لوگ اس کو تعلیق کفر میں شرط مانتے ہیں، یہ وہی لوگ ہیں جو اس کو یمین باللہ تعالی میں شرط مانتے ہیں۔

خلاصہ یہ ہے کہ طلاق وغیرہ کی تعلیق ماضی میں درست ہے جیسا کہ مستقبل میں، کیونکہ واقع کے خلاف ہونے کی صورت میں "غموس" (جھوٹی قسم) نہیں مانی جاتی اور تعلیق کفر اس کے خلاف ہے، لہذا جس نے کہا: اگر معاملہ میرے کہنے کے خلاف ہو یا اگر معاملہ میرے کہنے کے مطابق نہ ہو یا معاملہ فلاں کے کہنے کے مطابق ہو تو میری بیوی کو ایسا ہے یا مجھ پر ایک ماہ کا روزہ ہے یا وہ یہودی ہے، پھر اگر جس چیز کا اس نے اثبات کیا ہے وہ فی الواقع منفی ہو یا جس چیز کی نفی کی ہے وہ فی الواقع ثابت ہو تو پہلی صورت میں اس کی بیوی کو طلاق ہوجائے گی، اور دوسری صورت میں روزہ جس کا اس نے التزام کیا ہے اور کفارۂ یمین کے درمیان اس کو اختیار دیا جائے گا، اور اخیر صورت میں کفارۂ یمین ان لوگوں کے نزدیک لازم نہیں

---

(۱) اس شرط کا ذکر صاحب "الدر المختار" نے (۲/ ۴۹۳ طبع بولاق) میں کیا ہے۔

جولوگ یمین غموس کے کفارہ کے قائل نہیں ہیں، اور اس کا بیان آنے ہی والا ہے۔

جملہ جزاء کی شرائط:

۸۸- ہر تعلیق شرعی طور پر یمین بننے کی صلاحیت نہیں رکھتی، صرف وہ تعلیق ہی یمین بننے کی صلاحیت رکھتی ہے جس کی جزاء چھ امور میں سے کوئی ایک ہو، جو یہ ہیں، طلاق، عتاق، التزام قربت، کفر، ظہار اور حرام۔

لہذا جملہ جزاء کی شرط یہ ہے کہ اس کا مضمون ان چھ چیزوں میں سے کوئی ایک ہو، حنفیہ نے ان میں سے صرف ابتدائی چار کی صراحت کی ہے، انہوں نے تعلیقِ ظہار اور تعلیقِ حرام کا ذکر نہیں کیا ہے، البتہ انہوں نے حلال کی تحریم کو یمین باللہ کے حکم میں قرار دیا ہے جس کے تحت منجز اور معلق آتے ہیں، لہذا ان کے کلام سے صرف تعلیقِ ظہار خارج رہ جاتی ہے (۱)۔

جملۂ جزاء میں دوسری شرط یہ ہے کہ اس میں: "إنشاء اللّٰه" یا "إلا أن يشاء اللّٰه" (اگر اللہ نے چاہا، مگر یہ کہ اللہ چاہے) وغیرہ کے ذریعہ استثناء کا ذکر نہ ہو، لہذا اگر کسی نے کہا: اگر میں نے ایسا کیا تو تم کو طلاق ہے، "إنشاء اللہ"، یا کہے: تم کو طلاق ہے "إنشاء اللہ" اگر میں نے ایسا کیا، یا کہے: تم کو طلاق ہے اگر میں نے ایسا کیا إنشاء اللہ، تو تعلیق باطل ہے۔

یہ حنفیہ وشافعیہ کا مذہب ہے۔

مالکیہ وحنابلہ نے اس سے اختلاف کرتے ہوئے کہا کہ جس میں کفارہ نہیں اس میں تعلیق بالمشیئت درست نہیں، مالکیہ نے اس کی مثال میں طلاق، عتاق اور التزام قربت کو پیش کیا، جبکہ حنابلہ نے صرف طلاق اور عتاق کو ذکر کیا ہے، اس لئے کہ یمین کے قصد سے التزام قربت میں مالکیہ کے نزدیک وہی چیز لازم ہے جس کا اس نے التزام کیا ہے، جبکہ حنابلہ کے نزدیک التزام اور کفارہ کے درمیان اس کو اختیار دیا جاتا ہے، لہذا مالکیہ کے نزدیک حلف باللہ تعالیٰ اور ظہار کے حلف میں، اسی طرح اس کے قول "مجھ پر نذر ہے یا مجھ پر یمین ہے یا مجھ پر کفارہ ہے"، میں اور حنابلہ کے نزدیک حلف باللہ تعالیٰ اور ظہار کے حلف میں اور حالف کے قصد سے نذر کی تعلیق میں اور کفر کی تعلیق میں، استثناء درست ہے۔

مالکیہ وحنابلہ سے یہ منقول رائے، امام مالک کے دو اقوال میں سے زیادہ مشہور قول، اور امام احمد سے دو روایتوں میں سے ایک روایت ہے۔

ابن تیمیہ نے دوسری روایت کو جو جمہور کے قول کے موافق ہے راجح قرار دیتے ہوئے کہا: یہی درست قول صحابۂ کرام اور جمہور تابعین مثلاً سعید بن المسیب وحسن سے منقول ہے (۱)۔

لیکن صاحب "المنتہی" وغیرہ کا طرز عمل مشیئت کو اس (یمین) کے ساتھ خاص کرنے کا ہے جس میں کفارہ ہے (۲)، لہذا پہلی روایت ہی متاخرین حنابلہ کے یہاں راجح قرار پائی۔

وہ تعلیق جو شرعاً یمین نہیں شمار کی جاتی:

۸۹- چونکہ سابقہ چھ تعلیقات صرف بعض صورتوں میں یمین مانی جاتی ہیں، ان کے علاوہ تعلیقات کسی بھی صورت میں یمین نہیں مانی جاتیں، اس لئے وہ تعلیق جس کو یمین نہیں مانا جاتا، اس کی دو انواع ہیں:

اول: جس کا مقصد آمادہ کرنا یا منع کرنا یا تحقیق خبر نہ ہو، اس میں

---

(۱) مجموع فتاوی ابن تیمیہ ۵/۳۴۲، ۲۴۲، ۲۷۴، الشرح الکبیر للدردیر علی مختصر خلیل ۱/۳۴۲، ۳۴۳۔

(۱) مجموع الفتاوی لابن تیمیہ ۵/۳۴/ ۲۸۴۔

(۲) مطالب اولی النہی ۶/ ۳۶۹۔

حنفیہ کا اختلاف ہے، انہوں نے اس کو یمین شمار کیا ہے اور یہ شرط لگائی ہے کہ اس کی تعلیق تعلیقِ محض ہو۔

دوم: چھ تعلیقات میں سے کوئی ایسی تعلیق، جس میں تعلیق کی صحت کی کوئی شرط ناقص ہو۔

چھ کے علاوہ کی تعلیق:

۹۰- چھ کے علاوہ کسی کی بھی تعلیق کو شرعاً یمین نہیں مانا جاتا، اگر چہ کہنے والے کا مقصد کسی چیز پر آمادگی یا اس سے "منع" یا خبر کی تاکید ہو۔

اس کی مثال یہ قول ہے: "اگر میں نے ایسا کیا تو میں شفاعت سے بری ہوں"، اس لئے کہ شفاعت کا انکار بدعت ہے، کفر نہیں، یا یہ قول ہے: "تو میری نماز، روزہ اس کافر کے لئے ہے"، اس کا مقصد یہ ہو کہ ان کا ثواب اس کافر کو پہنچ جائے، تو یہ قول کفر نہیں، لیکن اگر اس کا مقصد یہ ہو کہ اس کی نماز اور روزہ اس کافر کی عبادت ہے یعنی وہ اس کا پجاری ہے تو یمین ہوگی، اس لئے کہ یہ کفر ہے۔

اس کی اور مثالیں یہ ہیں: "اگر اس نے ایسا کیا تو اس پر اللہ کا غضب یا اس کی ناراضگی یا اس کی لعنت ہے، یا تو وہ زانی یا چور یا شراب خور یا سود خور ہے"، تو اس میں سے کوئی بھی شرعاً یمین نہ ہوگی۔

یہ فقہاء کے یہاں متفق علیہ ہے[1]۔

استثناء کا مفہوم:

۹۱- یہاں استثناء سے مراد اللہ تعالیٰ کی مشیت یا اس جیسی ایسی چیز پر تعلیق ہے جس سے حکم باطل ہوجاتا ہے، مثلاً کوئی کہے: "میں ایسا کروں گا اِن شاء اللہ"۔

اس تعلیق کو استثناء اس لئے کہا گیا ہے کہ یہ سابقہ لفظ کو اس کے ظاہر سے پھیرنے میں استثناء متصل کے مشابہ ہے۔

بعض علماء اس تعلیق کو استثناء تعطیل کہتے ہیں، اس لئے کہ یہ عقد یا وعدہ وغیرہ کو معطل کردیتا ہے۔

فقہاء اس استثناء کو أیمان میں یہ کہتے ہوئے ذکر کرتے ہیں: یمین کے درست ہونے کی شرط استثناء کا نہ ہونا ہے، یہاں پر فقہاء کی مراد وہی استثناء ہے، جو اللہ تعالیٰ کی مشیت وغیرہ پر تعلیق کے معنی میں ہے، کیونکہ اسی کے پائے جانے سے یمین کا حکم باطل ہوجاتا ہے۔

استثناء بالمشیت کی صورتوں کا جامع ضابطہ: ہر ایسا لفظ ہے جس کے ساتھ یمین میں حنث کا تصور نہ ہو، مثلاً حالف کے بعد کہے" اِن شاء اللہ" یا "اِلا أن یشاء اللہ" (مگر یہ کہ اللہ چاہے) یا ما شاء اللہ یا مگر یہ کہ میرے لئے کوئی اور بات ظاہر ہوجائے یا اگر اللہ کی مدد رہی یا اگر اللہ نے آسان کردیا یا کہے: اللہ کے تعاون یا اس کی مدد یا اس کے آسان کرنے سے۔

استطاعت پر تعلیق:

۹۲- اگر حالف کہے: بخدا میں ایسا کروں گا اگر استطاعت رہی یا میں ایسا کروں گا اِلا یہ کہ استطاعت نہ رہ جائے، اگر اس استطاعت سے اس کی مراد: وہ استطاعت ہے جو فعلِ محلوف علیہ کے ساتھ خاص ہے تو کبھی حانث نہ ہوگا، اس لئے کہ وہ فعل سے مقارن ہے، جب تک فعل نہ پایا جائے گا اس کا وجود نہ ہوگا۔

اگر اس کی مراد استطاعتِ عامہ ہے یعنی آلات، اسباب، اعضاء وجوارح کی سلامتی، تو اگر اس کو یہ استطاعت ہو پھر بھی ایسا نہ کرے تو حانث ہوگا، ورنہ نہیں۔

اس کی وجہ یہ ہے کہ لفظ استطاعت میں ہر معانی کا احتمال ہے۔

---

(۱) الدر المختار بحاشیہ ابن عابدین ۳/ ۵۶، ۵۷، حاشیۃ الصاوی علی الشرح الصغیر للدردیر ۱/ ۳۳۳، المغنی بأعلی الشرح الکبیر ۱۱/ ۲۰۰۔

مشرکین کے بارے میں فرمانِ باری ہے: "أُولَئِکَ لَمْ يَكُونُوا مُعْجِزِيْنَ فِي الأَرْضِ وَ مَا كَانَ لَهُمْ مِنْ دُوْنِ اللّٰهِ مِنْ أَوْلِيَاءَ، يُضَاعَفُ لَهُمُ الْعَذَابُ مَاكَانُوْا يَسْتَطِيْعُوْنَ السَّمْعَ وَ مَاكَانُوْا يُبْصِرُوْنَ"[۱] (یہ لوگ زمین پر بھی (اللہ کو) عاجز نہ کر سکے اور نہ اللہ کے مقابلہ میں ان کا کوئی بھی مددگار ہوگا، ان کے لئے عذاب دوگنا ہوگا، یہ نہ سنتے تھے اور نہ دیکھتے تھے)۔ حضرت موسیٰ علیہ السلام سے حضرت خضر کے خطاب کے ذکر میں فرمان باری ہے: "قَالَ إِنَّکَ لَنْ تَسْتَطِيْعَ مَعِيَ صَبْراً"[۲] (انہوں نے کہا آپ سے میرے ساتھ نباہ نہ ہو سکے گا)۔ ان دونوں آیتوں میں مراد فعل کے ساتھ مقارن استطاعت ہے، فرمانِ باری ہے: "وَ لِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيْلاً"[۳] (اور لوگوں کے ذمہ ہے حج کرنا اللہ کے لئے اس مکان کا (یعنی) اس شخص کے ذمہ جو وہاں تک پہنچنے کی طاقت رکھتا ہو)، نیز فرمایا: "وَالَّذِيْنَ يُظَاهِرُوْنَ مِنْ نِسَائِهِمْ ثُمَّ يَعُوْدُوْنَ لِمَا قَالُوْا فَتَحْرِيْرُ رَقَبَةٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَتَمَاسَّا ، ذٰلِكُمْ تُوْعَظُوْنَ بِهِ ، وَاللّٰهُ بِمَا تَعْمَلُوْنَ خَبِيْرٌ، فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَتَمَاسَّا، فَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَإِطْعَامُ سِتِّيْنَ مِسْكِيْناً ذٰلِکَ لِتُؤْمِنُوا بِاللّٰهِ وَرَسُوْلِهِ وَتِلْکَ حُدُوْدُ اللّٰهِ وَ لِلْكَافِرِيْنَ عَذَابٌ أَلِيْمٌ"[۴] (جو لوگ اپنی بیویوں سے ظہار کرتے ہیں پھر اپنی کہی ہوئی بات کی تلافی کرنا چاہتے ہیں تو ان کے ذمہ قبل اس کے کہ دونوں باہم اختلاط کریں ایک مملوک کو آزاد کرنا ہے، اس سے تمہیں نصیحت کی جاتی ہے، اور اللہ کو پوری خبر ہے اس کی جو تم کرتے رہتے ہو، پھر جس کو یہ میسر نہ ہو تو قبل اس کے کہ دونوں باہم اختلاط کریں اس کے ذمہ دو متواتر مہینوں کے روزے ہیں، پھر جس سے یہ بھی نہ ہو سکے تو اس کے ذمہ کھلانا ہے ساٹھ مسکینوں کا۔ یہ (احکام) اس لئے ہیں تا کہ تم اللہ اور اس کے رسول پر ایمان رکھو اور یہ اللہ کی حدیں ہیں اور کافروں کے لئے عذاب دردناک ہے)۔ ان دونوں جگہوں پر استطاعت سے مراد: اسباب وآلات کی سلامتی ہے۔

(۱) سورۂ ہود/۲۰۔
(۲) سورۂ کہف/۶۷۔
(۳) سورۂ آل عمران/۹۷۔
(۴) سورۂ مجادلہ/۳،۴۔

اگر اس کی کوئی نیت نہ ہو تو معنی دوم (سلامتی اسباب) پر محمول کرنا واجب ہے، اس لئے کہ عرف وعادت میں یہی مراد ہوتا ہے، لہذا اطلاق کے وقت لفظ اسی کی طرف لوٹے گا[۱]۔

استثناء کا اثر اور محل تاثیر:

۹۳- "إلا" وغیرہ کے ذریعہ اگر استثناء متصل اپنی شرائط کے ساتھ پایا جائے تو یمین قسمیہ وتعلیقیہ میں تخصیص کا فائدہ دے گا اور غیر یمین میں بھی، اس کی مثالیں یہ ہیں: بخدا! "میں گھی نہیں کھاؤں گا مگر جاڑے میں"، اگر میں نے جاڑے کے علاوہ میں کھایا تو میری عورتوں کو طلاق مگر فلاں عورت یا میرے غلام آزاد مگر فلاں غلام، اگر میں نے زید سے بات کی تو مجھ پر مکہ پیدل جانا ہے الا یہ کہ وہ مجھ سے پہلے بات کر لے۔

اس کی مثالیں یہ بھی ہیں: فلاں کے میرے ذمہ دس دینار ہیں مگر تین، تم کو تین طلاق مگر دو، جیسا کہ گزرا۔

استثناء بمعنی تعلیق مشیت وغیرہ، اپنے ماقبل والے کلام کے ابطال کا فائدہ دیتا ہے، خواہ وہ یمین قسمیہ ہو یا یمین تعلیقیہ یا ان کے علاوہ کچھ اور، یہ جمہور کا مذہب ہے۔

امام مالک کے دو اقوال میں مشہور ترین قول، اور امام احمد سے دو

(۱) البدائع ۳/۱۵، حاشیہ ابن عابدین ۳/۱۰۰۔

روایتوں میں سے ایک روایت (جو راجح ترین ہے) یہ ہے کہ استثناء ابطال کا فائدہ صرف یمین باللہ اور اس کے ہم معنی یمین (جس میں کفارہ ہے) میں ہی دیتا ہے، لہذ اطلاق وعتاق تعلیق بالمشیت سے باطل نہیں ہوتے، خواہ دونوں منجز ہوں، یا معلق، لہذا جس نے کہا: تم کو طلاق اگر اللہ نے چاہا، یا جب سورج طلوع ہو تو تم کو طلاق إنشاء اللہ یا اگر تم گھر سے نکلی تو تم کو طلاق إنشاء اللہ، تو پہلی مثال میں طلاق منجز پڑے گی، دوسری مثال میں سورج کے طلوع ہونے پر، تیسری مثال میں عورت کے گھر سے نکلنے پر پڑے گی، رہی یمین کے قصد سے التزام قربت کی تعلیق تو مالکیہ کے نزدیک اس میں اس پر وہ چیز لازم ہوگی جس کا اس نے التزام کیا ہے، لہذا اس کی تعلیق مشیت پر درست نہیں، اور اس کی وجہ سے یمین باطل نہ ہوگی، جبکہ حنابلہ کے نزدیک اس پر کفارہ واجب ہے، لہذا ان کے نزدیک مشیت پر اس کی تعلیق درست ہے، یہاں پر ایک تیسرا قول بھی ہے جس کو ابن تیمیہ نے اپنے ''فتاوی'' میں اختیار کیا ہے، وہ یہ کہ ہر حلف (خواہ اللہ کی قسم ہو یا طلاق وغیرہ کی تعلیق) اس میں مشیت ابطال کا فائدہ دیتی ہے، اور جو حلف نہ ہو مثلاً طلاق وعتاق کی تنجیز اور التزام قربت، اور بلا قصد حلف قربت کی تعلیق مثلاً قربت کو طلوعِ آفتاب پر معلق کرنا، ان سب میں مشیت ابطال کا فائدہ نہیں دیتی۔

۹۴- جمہور کی رائے کے حق میں اس فرمانِ نبوی سے استدلال کیا جاسکتا ہے: ''من حلف علی یمین فقال، إنشاء اللہ فلاحنث علیہ''[1] (جس نے کوئی قسم کھائی اور کہا: إنشاء اللہ تو اس پر حنث نہیں)، آپ کا فرمانِ: ''من حلف'' (جس نے کوئی قسم کھائی)

(۱) حدیث: ''من حلف علی یمین فقال: إن شاء اللہ......'' کی روایت ترمذی (۴/۱۰۸ طبع الحلبی) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے، اور ترمذی نے بخاری کے حوالے سے نقل کیا ہے کہ یہ بخاری کی روایت کا اختصار ہے (۶/۵۸۸ فتح الباری طبع السلفیہ)۔

صیغۂ قسمیہ وصیغۂ تعلیقیہ دونوں کے ذریعہ حلف اٹھانے والے کو شامل ہے[1]، اور اسی پر ہر حل وعقد کو قیاس کیا جائے گا۔

استثناء کی صحت کی شرائط:

۹۵- صحتِ استثناء کی کچھ شرائط ہیں:

(شرط اول): لفظ یا لفظ کے قائم مقام مثلاً تحریر یا گونگے کے اشارہ کے ذریعہ اس پر دلالت ہو جیسا کہ حالف کی شرائط میں گذرا، پھر اگر لفظ کے ذریعہ ہو تو سنانا واجب ہے گو کہ بالقوہ ہو، یہ جمہور کے نزدیک ہے، اس میں مالکیہ نیز حنفیہ میں سے کرخی کا اختلاف ہے۔

پھر لفظ یا لفظ کے قائم مقام کے ذریعہ دلالت کی قید سے وہ صورت خارج ہوجاتی ہے کہ استثناء کی نیت کرے، لیکن اس کی کوئی دلیل نہ ہو، لہذا استثناء میں نیت کافی نہیں، لیکن مالکیہ نے کہا: ''إلا'' اور دوسرے حروف استثناء کے ذریعہ استثناء میں یمین کے تلفظ کے ختم ہونے سے قبل نیت کافی ہے، اور ''إلا'' کے ذریعہ استثناء کی ہی طرح بقیہ تخصیصات مثلاً شرط، صفت اور غایت ہیں، شرط کی مثال: ''بخدا! میں زید سے بات نہ کروں گا اگر وہ میرے پاس نہ آئے''، صفت کی مثال: ''میں اس سے بات نہ کروں گا جبکہ وہ سوار ہو''، اس لئے کہ صفت سے مراد میں حال آجاتا ہے، اور غایت کی مثال: ''میں اس سے بات نہ کروں گا حتی کہ آفتاب غروب ہوجائے''۔

اس کی تفصیل اصطلاح ''استثناء'' اور ''طلاق'' میں ہے۔

۹۶- حنابلہ نے کہا: غیر مظلوم خوف زدہ شخص کا زبان سے کہنا شرط ہے، اس لئے کہ حضرت ابوہریرہؓ کی مرفوعاً روایت میں ہے: ''من

(۱) علماء کے درمیان ہمیں اس مسئلہ میں کوئی اختلاف نہیں ملا کہ جس نے برکت کے طور پر ''إنشاء اللہ'' یا ''بمشیت اللہ'' کہا، تو اس کی وہ یمین باطل نہیں ہوتی اور نہ ہی طلاق، عتاق اور ان کے ہم معنی کی تعلیق باطل ہوتی ہے۔

حلف علی یمین فقال: إنشاء الله فلاحنث علیه" [۱] (جس نے کوئی قسم کھائی، اور کہا: إنشاء اللہ تو اس پر حنث نہیں)، معلوم ہے کہ آپ کا فرمان: "اور کہا....." زبان سے بولنے کی شرط ہونے پر دلالت کرتا ہے، اس لئے کہ قول (کہنا) تلفظ ہے، رہا خوف زدہ مظلوم تو اس کی نیت کافی ہے، اس لئے کہ اس کی یمین منعقد نہیں ہے یا وہ تاویل کرنے والے کے درجہ میں ہے [۲]۔

۹۷-(شرط دوم): متکلم استثناء کو کلام سابق کے ساتھ متصل کرے، لہذا اگر بلاعذر لمبے سکوت یا دوسری گفتگو کے ذریعہ اس سے منفصل کردے تو استثناء درست نہیں، اور اگر "إلا" وغیرہ کے ذریعہ استثناء ہو تو ماقبل میں تخصیص پیدا نہیں کرے گا، اور اگر مشیئت وغیرہ کے ذریعہ ہو تو ماقبل کو لغو نہیں کرے گا۔

عذر کی مثالوں میں: سانس لینا، کھانسنا، ڈکارنا، چھینکنا، زبان میں ثقل اور کسی شخص کا بولنے والے کے منھ کو بند کردینا ہے، ان سب اعذار کی بنا پر سکوت کے نتیجہ میں ہونے والے فصل سے ضرر نہیں۔

لمبے سکوت سے مراد: وہ سکوت ہے جو سانس لینے کے بقدر ہو، لیکن سانس نہ لے رہا ہو جیسا کہ کمال الدین ابن الہمام نے لکھا ہے

دوسری گفتگو سے مراد: ایسا کلام ہے جو کسی نئے معنی کو نہ بتائے، مثلاً کہے: "أنت طالق ثلاثا وثلاثا إلا واحدة إن شاء الله" (تو طلاق والی ہے تین اور تین مگر ایک اگر اللہ چاہے) تو یہ عطف لغو ہے، کیونکہ طلاق کی اکثر تعداد تین ہی ہے، لہذا استثناء درست نہیں [۳]۔

۹۸- یہ شرط (بلاعذر عدم فصل) اجمالی طور پر عام اہل علم کے درمیان

(۱) حدیث کی تخریج فقرہ/ ۹۴ کے تحت آچکی ہے۔

(۲) مطالب اولی النہی ۱/ ۳۷۰، المغنی بأعلی الشرح الکبیر ۱۱/ ۳۰۷، ۳۱۰، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۱۳۰۔

(۳) البدائع ۳/ ۱۵، الدر المختار مع حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۵۰۹، ۵۱۰، ۳/ ۱۰۰۔

متفق علیہ ہے، ہاں سکوت یا کلام کے ذریعہ فصل کے بارے میں اختلاف ہے کہ کب ان کو استثناء سے مانع مانا جائے گا اور کب نہیں؟ سابقہ تفاصیل کی حنفیہ نے صراحت کی ہے، دوسرے مذاہب کی کتابوں میں تفصیلات ہیں جن پر بحث لمبی ہوجائے گی، لہذا کتب فقہ میں ان کے مقامات کی طرف رجوع کیا جائے [۱]۔

بعض صحابہ وتابعین سے مروی ہے کہ یہ شرط ضروری نہیں، چنانچہ ابن جریر، طبرانی اور ابن المنذر وغیرہ نے حضرت ابن عباسؓ سے نقل کیا ہے کہ "وہ استثناء کو ایک سال کے بعد بھی درست سمجھتے تھے اور یہ آیت پڑھتے تھے: "وَ لَا تَقُوْلَنَّ لِشَيْءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذٰلِکَ غَدًا إِلَّا أَن يَّشَاءَ اللّٰهُ وَ اذْكُرْ رَّبَّکَ إِذَا نَسِيْتَ" [۲] (اور آپ کسی چیز کی نسبت یہ نہ کہا کیجئے کہ میں اسے کل کردوں گا سوا اس (صورت) کے کہ اللہ بھی چاہے، اور اپنے پروردگار کو یاد کرلیا کیجئے جب آپ بھول جائیں)، یہی امام احمدؒ سے ایک روایت ہے، ابن المنذر نے ایک ایسے شخص کے بارے میں جس نے قسم کھائی اور استثناء کرنا بھول گیا، سعید بن جبیر کا قول نقل کیا ہے کہ وہ ایک ماہ تک استثناء کرسکتا ہے، اور ابن ابو حاتم نے عمرو بن دینار کے واسطے سے عطاء کا یہ قول نقل کیا ہے کہ جو کوئی قسم کھائے وہ اونٹنی کے دوہنے کے بقدر زمانہ تک استثناء کرسکتا ہے [۳]، انہوں نے کہا: طاؤس کہا کرتے تھے کہ جب تک مجلس میں ہے استثناء کرسکتا ہے، اور ابن ابو حاتم نے ہی ابراہیم نخعی کا یہ قول نقل کیا ہے کہ جب تک گفتگو کے دوران ہے استثناء کرسکتا ہے۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین علی الدر المختار ۳/ ۱۰۰، الشرح الکبیر للدردیر ۲/ ۱۲۹، ۱۳۰، الشرح الصغیر للدردیر ۱/ ۳۳۳، اسنی المطالب ۳/ ۲۹۲، ۴/ ۲۴۱، مطالب اولی النہی ۶/ ۳۶۹۔

(۲) سورۂ کہف/ ۲۳، ۲۴۔

(۳) یعنی اتنی دیر تک جس میں اونٹنی کو دوہا جاسکے۔

عدم فصل کی شرط ہونے کی تائید اس سے ہوتی ہے کہ اگر فصل جائز ہو، اور احکام میں اس کی عدم تاثیر ہو، خاص طور پر اس مدت تک جو حضرت ابن عباس سے مروی ہے، تو نہ کوئی اقرار صحیح ہوگا، نہ طلاق، نہ عتاق اور نہ ہی جھوٹے سچے کا علم ہو سکے گا۔

نیز اگر یہ درست ہوتا تو اللہ تعالیٰ اپنے نبی حضرت ایوبؑ کو حنث ختم کرنے کے لئے استثناء کے ذریعہ برقرار رکھتے، کیونکہ اللہ تعالیٰ نے آیت کریمہ میں جس چیز کا ان کو حکم دیا تھا اس کے مقابلہ میں یہ آسان تھا: "وَخُذْ بِيَدِكَ ضِغْثًا فَاضْرِبْ بِهِ وَلَا تَحْنَثْ"[1] (اور اپنے ہاتھ میں ایک مٹھا سینکوں کا لے لو اور اسی سے مارو اور اپنی قسم نہ توڑو)۔

۹۹- (شرط سوم): قصد: اس شرط کا ذکر مالکیہ نے کیا ہے، اور اس سے ان کی مراد: لفظ کا قصد اس کے معنی کے قصد کے ساتھ کرنا ہے، اس شرط سے دو امور نکل گئے:

اول: یہ کہ لفظ حالف کی زبان پر بلا قصد آجائے تو "إلا" کے ذریعہ استثناء کو تخصیص کرنے والا اور مشیت کے ذریعہ استثناء کو باطل کرنے والا نہیں مانا جائے گا۔

دوم: مشیت کے ذکر سے تبرک حاصل کرنے یا یہ بتانے کا ارادہ کرے کہ یہ کام اللہ تعالیٰ کی مشیت سے ہوگا، اس صورت میں یمین باطل نہ ہوگی بلکہ منعقد رہے گی، اسی طرح اگر کوئی قصد نہ ہو، یعنی محض استثناء کی دونوں انواع کے الفاظ کو بولنا چاہے اور یمین کی تخصیص یا اس کو توڑنے کا ارادہ نہ ہو۔

مالکیہ کا اتفاق ہے کہ اگر استثناء کا قصد یمین کے ساتھ اس کے شروع سے یا اس کے دوران ہو تو استثناء درست ہے، اور اگر یمین کے تلفظ کے بعد ہو تو مشہور قول کے مطابق درست ہے، لہذا اگر قسم

(۱) سورۂ ص/ ۴۴۔
دیکھئے: روح المعانی ۱۵/ ۲۴۹، ۲۵۰۔

کھائی، پھر کسی نے اس کو یاد دلایا کہ إن شاء اللہ یا إلا أن يشاء الله وغیرہ کہہ لو، اور اس نے بلا فصل کہہ لیا اور پہلے سے اس کی نیت میں یہ کہنا نہ تھا تو درست ہے، حنفیہ نے اس شرط کا ذکر نہیں کیا ہے۔

شافعیہ اور حنابلہ نے معنی کے علم کے ساتھ قصد کی شرط لگائی ہے، ان کے یہاں یہ بھی شرط ہے کہ قصد یمین سے فراغت سے قبل ہو، اور انہوں نے کہا: اگر اس نے یمین سے فراغت کے بعد ہی استثناء کا قصد کیا تو درست نہیں، اس لئے کہ اس صورت میں یمین کے منعقد ہونے کے بعد اس کو رفع کرنا لازم آئے گا، نیز انہوں نے کہا: استثناء کو مقدم کرنا اور اس کو درمیان میں لانا جائز ہے[1]۔

۱۰۰- (شرط چہارم): یہ کہ اس کی قسم حق کو مضبوط کرنے کے علاوہ میں ہو۔

اس شرط کی صراحت مالکیہ نے کی ہے، اس کی وضاحت یہ ہے کہ استثناء کی صحت میں شرط یہ ہے کہ قسم (جس کے ساتھ استثناء کا ذکر ہے) کسی حق کی تاکید میں نہ ہو، مثلاً نکاح میں اس پر شرط لگائی گئی ہو کہ بیوی کے ساتھ برا سلوک نہیں کرے گا یا اس کو اس کے شہر سے باہر نہیں لے جائے گا، اور مثلاً بیع میں شرط ہو کہ ثمن کو فلاں وقت لائے گا اور اس سے اس پر قسم کا مطالبہ کیا گیا، اس نے قسم کھالی اور خفیہ طور پر استثناء کر لیا، تو یہ استثناء سحنون، اصبغ اور ابن مواز کے نزدیک معتبر نہیں، اس لئے کہ ان لوگوں کے نزدیک یمین حلف دلانے والے کی نیت کے مطابق ہوتی ہے، مالکیہ کے یہاں مشہور یہی ہے، ابن القاسم کا قول "العتبیہ" میں اس کے خلاف ہے، ان کے نزدیک استثناء مذکورہ امر میں مفید ہے، لہذا اس پر کفارہ لازم نہیں، ہاں اس پر یہ حرام ہے، کیونکہ اس نے دوسرے کا حق روک دیا ہے[2]۔

(۱) المغنی والشرح الکبیر ۱۱/ ۲۲۸، ۲۲۹۔
(۲) قرب المسالک مع بلغۃ السالک وحاشیہ ۱/ ۳۳۱، الشرح الکبیر بحاشیۃ الدسوقی ۲/ ۱۲۹، ۱۳۰۔

دوسرے مذاہب کی کتابوں کی ورق گردانی کرنے والے کو یہ بات ملے گی کہ ہر مذہب والے سمجھتے ہیں کہ بعض صورتوں میں یمین حلف دلانے والے کی نیت پر ہوتی ہے، اس کا ذکر آئے گا، لہذا اس شرط کو ان الفاظ میں بیان کرنا ممکن ہے کہ استثناء کی صحت کے لئے شرط ہے کہ وہ ان صورتوں میں حلف دلانے والے کی نیت کے خلاف نہ ہو جن میں اس کی نیت کی رعایت ضروری ہے۔

یمین کے احکام

۱۰۱ - گذر چکا ہے کہ یمین قسمیہ ہوگی یا تعلیقیہ، ہر ایک کے احکام جدا ہیں۔

یمین قسمیہ کے احکام:

یمین قسمیہ کے احکام اس کی انواع کے فرق سے مختلف ہوجاتے ہیں، ذیل میں ان انواع اور ان کے احکام کا بیان ہے۔

یمین قسمیہ کی انواع:

حنفیہ نے ''یمین باللہ'' اور اس کے ملحق مثلاً تعلیق کفر کو (کذب ہونے اور نہ ہونے کے لحاظ سے) تین انواع میں تقسیم کیا ہے جو یہ ہیں: یمین غموس، یمین لغو اور یمین معقودہ۔

۱۰۲ - یمین غموس: ماضی یا حال یا مستقبل کے بارے میں عمداً جھوٹی قسم ہے، خواہ نفی کی ہو یا اثبات کی، مثلاً کہے: بخدا! میں نے ایسا نہیں کیا، حالانکہ وہ جانتا ہے کہ اس نے ایسا کیا ہے یا کہے: بخدا! میں نے ایسا کیا، حالانکہ وہ جانتا ہے کہ اس نے ایسا نہیں کیا یا کہے: بخدا! تمہارا میرے ذمہ قرض نہیں، حالانکہ وہ جانتا ہے کہ مخاطب کا اس پر دین ہے یا کہے: بخدا! میں کبھی نہ مروں گا۔

اور مثلاً کہے: اگر میں نے ایسا کیا تھا یا اگر میں نے ایسا نہ کیا تھا یا اگر تمہارا مجھ پر دین تھا یا اگر میں مرگیا تو میں یہودی یا نصرانی ہوں۔

یمین غموس کی یہ تعریف حنفیہ کے نزدیک ہے۔

مالکیہ کے نزدیک یمین غموس ایسا اللہ تعالیٰ کی ایسی قسم ہے جس میں حالف کو محلوف علیہ میں شک ہو یا ظن غیر قوی ہو یا عمداً جھوٹ بولا ہو، خواہ یہ حلف ماضی پر ہو مثلاً: بخدا! میں نے ایسا نہیں کیا یا زید نے ایسا نہیں کیا، اور عدم فعل میں اس کو شک ہو یا عدم فعل کا اس کا ظن غیر قوی ہو یا اس کو یقین ہو کہ اس نے ایسا کیا ہے یا یہ حلف زمانہ حال پر ہو، مثلاً بخدا! زید چلنے والا ہے یا مریض ہے، حالانکہ اس کو ایسا نہ ہونے کا یقین ہے، یا اس کو شک یا ظن غیر قوی کے طور پر اس کے وجود میں تردد ہے، یا یہ حلف مستقبل پر ہو، مثلاً: بخدا! میں کل ضرور تمہارے پاس آؤں گا، یا تمہارے حق کو کل ضرور ادا کردوں گا، حالاں کہ اسے اس کے برعکس کا یقین ہے، یا شک یا ظنِ غیر قوی کے طور پر اس کے حصول میں اس کو تردد ہو[۱]۔

شافعیہ اور حنابلہ نے کہا، یمین غموس: ماضی پر قسم ہے جس میں قسم کھانے والا جھوٹا ہو، اور اس کو حالت کا علم ہو[۲]۔

حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ غموس کی تشریح میں توسع کرنے میں مالکیہ سے اتفاق نہیں کرتے۔

۱۰۳ - یمینِ لغو: اس کی تفسیر میں بھی اختلاف ہے، چنانچہ حنفیہ نے کہا: یہ ماضی یا حال میں خطاً یا غلطی کے سبب جھوٹی قسم ہے، یعنی یہ کہ انسان ماضی یا حال کے بارے میں خبر دے، اس کا ظن یہ ہو کہ خبر اس کے بتانے کے مطابق ہے، جبکہ وہ اس کے برخلاف ہو، خواہ یہ نفی میں ہو یا اثبات میں، خواہ اللہ تعالیٰ کی قسم ہو یا کفر کی تعلیق، مثلاً: بخدا! میں

(۱) الشرح الصغیر بحاشیۃ الصاوی ۱/ ۳۳۰۔

(۲) أسنی المطالب ۴/ ۲۴۰، مطالب أولی النہی ۶/ ۳۶۸۔

نے زید سے بات نہیں کی، اور اس کا ظن یہ ہو کہ اس نے بات نہیں کی ہے، حالانکہ اس نے بات کی ہے۔

امام محمد سے یہی مروی ہے، حنفیہ میں اصحاب متون نے اسی پر اکتفا کیا ہے۔

امام محمد نے امام ابوحنیفہ سے نقل کیا ہے کہ لغو: وہ یمین ہے جو لوگوں کی زبانوں پر ہو، مثلاً: "لا واللہ"، "بلی واللہ" یعنی یمین کا قصد نہ ہو۔

تحقیق یہ ہے کہ یہ حنفیہ کے یہاں "لغو" کی ایک دوسری قسم ہے، اس طرح ان کے نزدیک "لغو" کی دو انواع واقسام ہوگئیں اور دونوں ماضی وحال میں ہیں، مستقبل میں نہیں۔

مالکیہ نے کہا: لغو، ایسی چیز پر اللہ تعالیٰ کی قسم ہے جس کا وہ جزم ویقین کے طور پر یا ظن قوی کے طور پر اعتقاد رکھتا ہو، لیکن اس کے برخلاف ظاہر ہوجائے، خواہ محلوف علیہ اثبات ہو یا نفی، خواہ ماضی ہو یا حال یا مستقبل [1]۔

قابل لحاظ امر یہ ہے کہ انہوں نے مستقبل کی مثال میں یہ قول پیش کیا ہے: "بخدا! میں ایسا ضرور کروں گا"، اور یہ قول اس جزم ویقین یا ظن قوی کے ساتھ ہو کہ وہ ایسا کرے گا، پھر اس نے ایسا نہ کیا۔

شافعیہ نے کہا: یمین لغو: ایسی یمین ہے جس کے الفاظ زبان پر آجائیں اور اس کے معنی کا قصد نہ ہو، مثلاً کہے: "لا واللہ"، "بلی واللہ" کسی کلام کے درمیان یا غصہ کی حالت میں، خواہ یہ ماضی میں ہو یا حال میں یا مستقبل میں۔

اس اخیر (یعنی مستقبل میں ہونے) کے بارے میں شافعیہ نے حنفیہ سے اختلاف کیا ہے [2]۔

(۱) الشرح الصغیر بحاشیۃ الصاوی ۱/ ۳۳۱۔

(۲) اسنی المطالب ۴/ ۲۴۱، تحفۃ المحتاج ۸/ ۲۱۶، نہایۃ المحتاج ۸/ ۱۶۹، ۱۷۰، البجیرمی علی المنہاج ۴/ ۳۱۶، الباجوری علی ابن قاسم ۲/ ۳۴۴۔

حنابلہ کی رائے ہے کہ یمین لغو وہی ہے جس کے قائل شافعیہ ہیں، اسی طرح حنابلہ نے شافعیہ سے اس مسئلہ میں بھی اتفاق کیا ہے کہ جو ماضی پر حلف اٹھائے اور وہ جھوٹا ہو، اپنے سچا ہونے سے ناواقف ہو یا اپنے آپ کو سچا گمان کررہا ہو، پھر اس کے برخلاف ظاہر ہوا تو اس کی یمین منعقد نہ ہوگی، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ حنفیہ وغیرہ جس کو "لغو" کہتے ہیں، شافعیہ اس کے حکم میں ان سے متفق ہیں، گو کہ شافعیہ نے اس کو "لغو" نہیں کہا ہے، صاحب "غایۃ المنتہی" نے شیخ تقی الدین کے حوالہ سے کہا ہے: جو اپنے آپ کو سچا کہتے ہوئے مستقبل پر قسم کھائے، اور اس کے خلاف ظاہر ہو تو اس کی یمین منعقد نہ ہوگی، اسی طرح جو دوسرے پر اس گمان میں قسم کھائے کہ وہ اس کی اطاعت کرے گا، لیکن اس نے ایسا نہ کیا تو اس میں بھی کفارہ نہیں، اس لئے کہ یہ "لغو" ہے، پھر انہوں نے کہا: مذہب اس کے خلاف ہے [1]۔

پھر ان میں سے بعض حضرات اس فرمان باری کی وجہ سے کفارہ کو واجب قرار دیتے ہیں: "فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَاكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعِمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ ذَلِكَ كَفَّارَةُ أَيْمَانِكُمْ إِذَا حَلَفْتُمْ" [2] (سو اس کا کفارہ دس مسکینوں کو اوسط درجہ کا کھانا ہے جو تم اپنے گھر والوں کو دیا کرتے ہو یا انہیں کپڑا دینا یا غلام آزاد کرنا، لیکن جس کو (اتنا) مقدور نہ ہو تو اس کے لئے دس دن کے روزے ہیں، یہ تمہاری قسموں کا کفارہ ہے جبکہ تم حلف اٹھا چکے ہو) یعنی تم حلف اٹھا چکے اور حانث ہو چکے ہو۔

ان میں سے بعض حضرات کفارہ کو واجب نہیں قرار دیتے، جس کی دلیل کا ذکر یمین باللہ کے حکم کے بیان میں آئے گا۔

(۱) مطالب اولی النہی ۶/ ۳۶۷، ۳۶۸۔

(۲) سورۂ مائدہ/ ۸۹۔

۱۰۴- شافعیہ اور ان کے موافقین کے قول کی دلیل حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کا یہ قول ہے کہ یہ آیت ''لَا یُؤَاخِذُکُمُ اللّٰہُ بِاللَّغْوِ فِي أَیْمانِکُمْ''، آدمی کے قول: ''لا واللہ، بلی واللہ'' کے بارے میں نازل ہوئی [1]، معلوم ہے کہ سیدہ عائشہؓ نزول قرآن کے وقت موجود تھیں، اور وہ یقین کے ساتھ کہہ رہی ہیں کہ یہ آیت اسی معنی میں نازل ہوئی، شوکانی نے ''نیل الاوطار'' میں کہا: قرآن نے بتایا ہے کہ یمینِ لغو میں مواخذہ نہیں، اور یہ گناہ اور کفارہ دونوں کو شامل ہے، لہذا ان میں سے کوئی بھی واجب نہیں، اور یمینِ لغو کے معنی کو معلوم کرنے کے لئے عربی زبان کی طرف رجوع کرنا قابلِ توجہ ہے، عہدِ رسالت کے لوگ قرآن کے معانی کو بخوبی جانتے تھے، کیونکہ وہ اہلِ لغت ہونے کے ساتھ ساتھ اہلِ شریعت، رسول اللہ ﷺ کے دیدار سے مشرف اور نزول کے وقت موجود تھے، اس لئے اگر ان میں سے کسی سے کوئی تفسیر مروی ہو اور اس سے راجح یا اس کے مساوی کوئی اور تفسیر مروی نہ ہو تو اسی کی طرف رجوع کرنا واجب ہے، اگرچہ وہ اس لفظ کے معنی کے بارے میں ائمہ لغت کی نقل کے خلاف ہو، کیونکہ ہوسکتا ہے جس معنی کو اس نے نقل کیا ہے، وہ شرعی ہو لغوی نہ ہو، اور شرعی معنی لغوی معنی پر مقدم ہے جیسا کہ اصول میں طے ہے، لہذا زیر بحث مسئلہ میں حق یہ ہے کہ یمینِ لغو وہی ہے جو حضرت عائشہؓ نے فرمایا [2]۔

پس یہ ثابت ہوا کہ یمینِ لغو: ایسی یمین ہے کہ حالف اس کا قصد نہ کرے اگرچہ وہ مستقبل پر ہو۔

نیز اللہ تعالیٰ نے یمینِ لغو کے مقابلہ میں یمین مکسوبہ بالقلب کو ذکر فرمایا ہے: ''لَا یُؤَاخِذُکُمُ اللّٰہُ بِاللَّغْوِ فِيْ أَیْمَانِکُمْ وَ لٰکِنْ یُؤَاخِذُکُمْ بِمَا کَسَبَتْ قُلُوْبُکُمْ'' [3] (اللہ تمہاری قسموں میں سے لایعنی (قسم) پر مواخذہ نہ کرے گا البتہ تم سے اس (قسم) پر مواخذہ کرے گا جس پر تمہارے دلوں نے قصد کیا ہے)۔

مکسوبہ سے مراد وہ یمین ہے جس کا قصد کیا جائے، پس غیر مقصودہ (جس کا قصد نہ کیا گیا ہو) ماضی وحال اور استقبال میں کسی تفریق کے بغیر ''لغو'' کی قسم میں آئے گی تاکہ تقابل صحیح ہو۔

حنفیہ اور ان کے موافقین کے قول کی دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے یمینِ لغو کے بالمقابل یمین معقودہ کو ذکر کیا ہے، اور ان دونوں کے درمیان مواخذہ اور عدم مواخذہ سے فرق کیا ہے، لہذا ضروری ہے کہ ''لغو'' غیر معقودہ ہو، تاکہ تقابل درست ہو، اور مستقبل پر یمین معقودہ ہے، خواہ مقصود ہو یا نہ ہو، اس لئے وہ لغو نہ ہوگی [1]۔

۱۰۵- نیز ''لغو'' لغت میں اس چیز کا نام ہے جس کی حقیقت نہ ہو، فرمانِ باری ہے: ''لاَ یَسْمَعُوْنَ فِیْهَا لَغْواً'' [2] (وہ وہاں بک بک نہیں سنیں گے) یعنی باطل، نیز کفار کے بارے میں فرمانِ باری ہے: ''وَقَالَ الَّذِیْنَ کَفَرُوْا لَا تَسْمَعُوْا لِهٰذَا الْقُرْآنِ وَالْغَوْا فِیْهِ'' [3] (اور کافر کہتے ہیں کہ اس قرآن کو سنو ہی مت اور اس کے درمیان غل مچادیا کرو)۔

اور یہ اس صورت میں متحقق ہے جبکہ حالف کی طرف سے اس گمان کے ساتھ حلف ہو کہ معاملہ اس کی قسم کے مطابق ہے، جبکہ حقیقت اس کے برخلاف ہو، اسی طرح جو زبان پر بلاقصد آجائے، لیکن ماضی یا

(۱) حدیث عائشہ کی روایت بخاری (فتح الباری ۲۷۵/۸ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۲) نیل الاوطار ۲۳۶/۸۔

(۳) سورۂ بقرہ/ ۲۲۵۔

(۱) البدائع ۴/۳ میں یہی ہے کہا جاسکتا ہے کہ یمین معقودہ، غیر مقصودہ کو شامل ہے اس کی کوئی دلیل نہیں، اس کا جواب یہ دیا جاسکتا ہے کہ معقودہ وہ ہے جو کسی ایسے امر پر معلق ہو جس میں حالف کے لئے قسم پوری کرنے اور توڑنے کا امکان ہو، اور جب غیر مقصودہ ہوگی تو حالف کے لئے اس کے پورا کرنے کا دروازہ بند نہ ہوگا، برخلاف ماضی اور حال کے، اس میں غور کرلینا چاہئے۔

(۲) سورۂ واقعہ/ ۲۵۔

(۳) سورۂ فصلت/ ۲۶۔

حال میں ہو[۱] اس کی بھی کوئی حقیقت نہیں۔

حضرت ابن عباسؓ سے ان کا یہ قول مروی ہے کہ "لغو" یہ ہے کہ انسان جس چیز کو حق سمجھتا ہے اس پر حلف اٹھائے، حالانکہ وہ حق نہ ہو[۲]۔

اس سے یہ بات واضح ہوگئی کہ حضرت عائشہ کے اس ارشاد کا مقصد کہ یمین لغو آدمی کا قول: "لا واللہ، بلی واللہ" ہے، محض مثال دینا ہے، حصر نہیں، نیز یہ کہ یہ ماضی اور حال کے ساتھ خاص ہے تا کہ دونوں انواع میں یکسانیت رہے۔

۱۰۶ - یمین معقودہ: مستقبل میں ایسے امر پر یمین جو عقلاً محال نہ ہو، خواہ نفی میں ہو یا اثبات میں مثلاً: "بخدا! میں ایسا نہیں کروں گا" یا: "بخدا! میں ایسا ضرور کروں گا"، یہ حنفیہ کا قول ہے[۳]۔

مالکیہ نے کہا کہ یمین منعقدہ: وہ ہے جو غموس اور لغو نہ ہو[۴]۔

مالکیہ کے نزدیک جس کو غموس اور لغو کہتے ہیں، ان کے معنی میں غور کرنے والے کو "منعقدہ" کہی جانے والی صرف وہی یمین ملے گی جو ماضی یا حال میں مطابق واقع پر یا مستقبل میں مطابق واقع پر اللہ تعالیٰ کی قسم ہو، اس لئے کہ اس کے علاوہ یا تو غموس ہوگی یا لغو، لیکن منعقدہ کے ساتھ مستقبل میں غموس اور لغو لاحق ہوتی ہے، اور اسی طرح حال میں غموس لاحق ہوتی ہے، جیسا کہ احکام میں آئے گا۔

شافعیہ نے کہا: ہر وہ یمین جو ان کے یہاں لغو نہیں شمار کی جاتی وہ منعقدہ ہے، پس اس میں غموس آجائے گی، نیز مستقبل کے ممکن امر پر قسم بھی داخل ہوگی، اس کی تشریح یہ ہے کہ یمین: اگر اس کا تلفظ غیر مقصود ہو تو "لغو" ہے، خواہ ماضی میں ہو یا حال میں یا مستقبل میں، اور اگر اس کا تلفظ مقصود ہو، اور اس میں یقین یا ظن یا جہل کی بنیاد پر خبر دی گئی ہو اور اس کے برخلاف ظاہر ہوجائے، تو بھی "لغو" ہوگی، جب تک کہ حالف کو جزم ویقین نہ ہو کہ جس چیز پر وہ حلف لے رہا ہے وہی حقیقت واقعہ ہو تو اس صورت میں منعقدہ ہوگی، اور اس میں حنث ہوگا۔

اور اگر یقین یا ظن کے ساتھ خلاف واقع اعتقاد پر مبنی خبر دینا ہو تو یہ یمین غموس ہے اور یہ منعقدہ بھی ہے، اور اگر آمادہ کرنے یا "منع" کرنے کے لئے ہو اور محلوف علیہ ممکن ہو تو یہ بھی منعقدہ ہے، لیکن اگر واجب ہو تو یہ قطعی طور پر سچی ہے اور اس کو یمین شمار نہیں کیا جائے گا، اور اگر محال ہو تو یہ قطعی طور پر جھوٹی ہے اور یہ منعقدہ اور حانثہ ہوگی[۱]۔

حنابلہ نے کہا: یمین مستقبل پر ہوتی ہے اگر اس کا تلفظ مقصود ہو، حالف با اختیار ہو اور یمین کسی ممکن شی پر ہو یا محال کو ثابت کرنے پر یا واجب کی نفی پر ہو، لیکن شیخ تقی الدین نے اس سے اس شخص کو خارج کیا ہے جو مستقبل پر اس کی نفی کو صحیح سمجھتے ہوئے قسم کھائے، پھر اس کے خلاف ظاہر ہوجائے، اور اس شخص کو خارج کیا ہے جو دوسرے پر اس خیال کے ساتھ قسم کھائے کہ وہ اس کی اطاعت کرے گا، لیکن اس نے اطاعت نہیں کی[۲]۔

۱۰۷ - یمین کا ان تین انواع میں منقسم ہونا جس کی بنیاد کذب اور عدم کذب پر ہے، حنفیہ کی اصطلاح ہے، جبکہ شافعیہ اور ان کے

(۱) ان کا قول: لیکن ماضی اور حال میں، اسی طرح البدائع میں ہے اس میں سابقہ مناقشہ اور جواب آتا ہے۔

(۲) تفسیر ابن جریر ۲/۲۴۴، ابن جریر نے اسی جیسے آثار حضرت ابوہریرہ، سلیمان بن یسار، حسن بصری، مجاہد، ابن ابونجیح، ابراہیم نخعی، ابو مالک، قتادہ، زرارہ بن اوفی، سدی، یحی بن ابوسعید، ابن ابوطلحہ اور مکحول رحمہم اللہ سے نقل کئے ہیں۔

(۳) البدائع ۳/۳، الدر المختار ۳/۷۴، ۴۹۔

(۴) قرب المسالک مع شرح وحاشیۃ الصاوی ۱/۳۳۳۔

(۱) اسنی المطالب ۴/۲۴۱۔

(۲) مطالب اولی النہی ۶/۳۶۸۔

موافقین یمین کو ان تین انواع میں تقسیم نہیں کرتے، ہاں وہ اس کو (قصد اور عدم قصد کے لحاظ سے) صرف دو اقسام میں تقسیم کرتے ہیں جو یہ ہیں: ''لغو'' اور معقودہ، لغو وہ ہے جو مقصود نہ ہو، اسی طرح وہ جس کا قصد ہو اور ظن کے طور پر خبر دینا ہو، اور معقودہ وہ ہے جو مقصود ہو اور آمادہ کرنے یا ''منع'' کرنے کے لئے یا عمداً صدق یا کذب کے طور پر خبر دینے کے لئے ہو۔

أیمان قسمیہ کے احکام:

یمینِ غموس کا حکم:

یمین غموس کے دو احکام ہیں: اس قسم کے کھانے کا حکم اور اس کے تمام ہونے پر مرتب ہونے والا حکم۔

اس کی وضاحت حسب ذیل ہے:

یمین غموس کو عمل میں لانے کا حکم:

۱۰۸ - یمین غموس کو انجام دینا حرام ہے اور کبائر میں سے ہے، اس میں کسی کا اختلاف نہیں، کیونکہ اس میں اللہ تعالیٰ پر بہت بڑی جرأت کرنا ہے، حتی کہ شیخ ابومنصور ماتریدی نے کہا: میرے نزدیک قیاس یہ ہے کہ عمداً اللہ تعالیٰ کی جھوٹی قسم کھانے والا کافر ہوجائے، اس لئے کہ اللہ کی یمین اس کی تعظیم کے لئے رکھی گئی ہے، اور عمداً اللہ کی جھوٹی قسم کھانے والا اللہ کا مذاق کرنے والا ہے، لیکن اس کو کافر اس لئے نہیں کہا جاتا کہ اس کا مقصد اللہ پر جرأت و دلیری اور اس کا مذاق اڑانا نہیں، اس کا مقصد صرف یہ ہے کہ سننے والا اس کی تصدیق کرے۔

اس کی نظیر یہ واقعہ ہے کہ امام ابوحنیفہ سے ایک شخص نے یہ دریافت کیا: نافرمان شیطان کی اطاعت کرتا ہے، جو شیطان کی اطاعت کرے وہ کافر ہے، تو نافرمان کافر کیوں نہیں؟! تو امام صاحب نے فرمایا: نافرمان کا عمل بظاہر شیطان کی اطاعت ہے، لیکن اس کا مقصد یہ اطاعت نہیں، لہذا کافر نہیں، اس لئے کہ کفر دل کا عمل ہے، ہاں اس کو صرف نافرمان مؤمن شمار کیا جائے گا۔

پھر اس کے کبائر میں سے ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ تمام یمین غموس گناہ میں برابر ہوں، اس لئے کہ کبائر کے برے اثرات میں فرق وتفاوت کے اعتبار سے اس کے درجات بھی مختلف ہیں، جس حلف کے نتیجہ میں بے گناہ کا خون بہایا یا ناحق مال کھانا وغیرہ ہو، اس کی حرمت اس حلف سے سخت ہے جس میں اس طرح کی کوئی چیز نہ ہو۔

۱۰۹ - بہت سی احادیث میں یمین غموس کی مذمت، اس کے کبائر میں سے ہونے کا بیان اور اس کے اقدام کرنے سے ڈرانے کا ذکر ہے مثلاً:

حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ کی روایت میں ہے کہ فرمانِ نبوی ہے: **"من حلف علی مال امرئ مسلم بغیر حقه لقي الله وهو عليه غضبان"**(۱) (جو شخص کسی مسلمان کے مال کو قسم کھا کر ناحق لے لے، تو وہ اللہ تعالیٰ سے اس حالت میں ملے گا کہ اللہ اس پر غضب ناک ہوگا)، حضرت عبد اللہ نے کہا، پھر حضور ﷺ نے اس کے مصداق میں کتاب اللہ کی یہ آیت پڑھ کر سنائی: **"إِنَّ الَّذِينَ يَشْتَرُونَ بِعَهْدِ اللَّهِ وَأَيْمَانِهِمْ ثَمَنًا قَلِيلًا"**(۲) (بے شک جو لوگ اللہ کے عہد اور اپنی قسموں کو قلیل قیمت پر بیچ ڈالتے ہیں)۔

حضرت وائل بن حجرؓ کی روایت میں ہے کہ ایک شخص حضرموت کا اور ایک شخص کندہ کا دونوں خدمتِ نبوی میں حاضر ہوئے، حضرموت

---

(۱) حدیث: "من حلف....." کی روایت بخاری (فتح الباری ۵/ ۲۳۹ طبع سلفیہ) اور مسلم (۱/ ۸۵ طبع دار الآفاق) نے کی ہے۔

(۲) سورۂ آل عمران/ ۷۷۔

والے نے کہا: یا رسول اللہ! اس شخص نے میری ایک زمین دبالی ہے جو میرے باپ کی تھی، کندہ والے نے کہا: وہ میری زمین ہے، میرے قبضہ میں ہے، میں اس میں کھیتی کرتا ہوں، اس کا اس میں کچھ حق نہیں، تب رسول اللہ ﷺ نے حضرموت والے سے کہا: "ألک بینة" ؟ (کیا تمہارے پاس گواہ ہیں؟) وہ بولا: نہیں، تو آپ ﷺ نے فرمایا: "فلک یمینه" (تم اس کی قسم لے لو) وہ بولا: یا رسول اللہ! وہ تو فاجر ہے، قسم کھانے میں اس کو باک نہیں، وہ کسی بات سے پرہیز نہیں کرتا، آپ نے فرمایا: "لیس لک منه إلا یمینه" (قسم کے سوا اب تمہارا کچھ بس اس میں نہیں چلتا) پھر وہ قسم کھانے کو چلا، جب اس نے پیٹھ موڑی [1] تو رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "لئن حلف علی مال لیأکله ظلماً لیلقینَّ اللّٰه وهو عنه مدبر" [2] (اگر اس نے دوسرے کا مال ناحق اڑانے کے لئے قسم کھائی تو وہ اللہ سے اس حال میں ملے گا کہ وہ اس سے اعراض فرمائیں گے)۔

حضرت عبداللہ بن انیسؓ کی روایت میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "من أکبر الکبائر: الإشراک بالله، وعقوق الوالدین والیمین الغموس والذي نفسي بیده لایحلف رجل علی مثل جناح بعوضة إلا کانت کیًا في قلبه یوم القیامة" [3] (اکبر الکبائر میں سے ہے: اللہ کے ساتھ شرک کرنا، والدین کی نافرمانی، یمین غموس، اس ذات کی قسم جس کے قبضہ میں میری جان ہے، جو شخص مچھر کے پر کے برابر بھی لینے کے لئے قسم کھاتا ہے، قیامت کے دن اس کے دل میں داغ ہوگا)۔

حضرت جابر بن عتیکؓ کی روایت میں فرمانِ نبوی ہے: "من اقتطع حق امرئ مسلم بیمینه فقد أوجب الله له النار وحرم علیه الجنة، فقال رجل: وإن کان شیئا یسیرا یا رسول الله، قال: وإن کان قضیبًا من أراک" [1] (جو شخص کسی مسلمان کا حق قسم کھا کر مار لے، تو اللہ اس کے لئے جہنم واجب کردے گا، اور جنت اس پر حرام کردے گا، ایک شخص نے کہا: یا رسول اللہ! اگر وہ ذرا سی چیز ہو تب بھی؟ آپ نے فرمایا: اگر چہ پیلو کی ایک ٹہنی ہو)۔

مجبوری کی وجہ سے یمین غموس کی رخصت:

۱۱۰ - یمین غموس میں حرمت ہی اصل ہے، لیکن اگر عارضی طور پر اس میں کوئی ایسی چیز آجائے جو اس کو حرمت سے خارج کردے تو حرام نہیں رہتی، اس کی دلیل حسب ذیل ہے:

(الف) فرمانِ باری: "مَنْ كَفَرَ بِاللّٰهِ مِنْ بَعْدِ إِيْمَانِهِ إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَ قَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيْمَانِ وَ لٰكِنْ مَنْ شَرَحَ بِالْكُفْرِ صَدْراً فَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ مِنَ اللّٰهِ وَ لَهُمْ عَذَابٌ عَظِيْمٌ" [2] (جو کوئی اللہ سے اپنا ایمان (لانے) کے بعد کفر کرے، بجز اس صورت کے کہ اس پر زبردستی کی جائے درآنحالیکہ اس کا دل ایمان پر مطمئن ہو (تو وہ تو مستثنیٰ ہے) لیکن جن کا سینہ کفر ہی سے کھل جائے تو ایسے لوگوں پر اللہ کا غضب ہوگا اور ان کے لئے عذاب دردناک ہوگا)۔

---

(۱) بظاہر دعوے کے دوران اس شخص کا رخ حضور کی طرف اور پشت قبلہ کی طرف تھی، جب اس کو قسم کھانا ہوا، تو وہ مڑ گیا، تاکہ منبر کے پاس ہو جائے جس میں یمین کی تعظیم ہے اور اس کو "یمین مغلظہ" کہتے ہیں، جیسا کہ گزرا۔

(۲) حدیث: "لیس لک منه......" کی روایت مسلم (۸۶/۱ شائع کردہ دارالآفاق) نے کی ہے۔

(۳) حدیث: "من أکبر الکبائر: الإشراک بالله......" کی روایت ترمذی (۲۳۸/۵ شائع کردہ مصطفی البابی الحلبی) اور حاکم (۲۹۶/۴ طبع دار الکتاب العربی) نے کی ہے اور الفاظ حاکم کے ہیں، حاکم نے کہا: اس کی اسناد صحیح ہے شیخین نے اس کی روایت نہیں کی۔

(۱) حدیث: "من اقتطع حق امرئ مسلم......" کی روایت مسلم (۸۵/۱ شائع کردہ دارالآفاق) نے کی ہے۔

(۲) سورۂ نحل/۱۰۶۔

جب اِکراہ کے سبب کلمۂ کفر زبان پر لانا مباح ہے تو اس کی وجہ سے یمین غموس کی اِباحت بدرجہ اولی ہوگی۔

(دوم) مردار وغیرہ کھانے کی مجبوری والی آیات مثلاً: "فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَ لَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ إِنَّ اللّٰهَ غَفُوْرٌ رَحِيْمٌ"[۱] (لیکن اس میں بھی جو شخص مضطر ہوجائے اور نہ بے حکمی کرنے والا ہو اور نہ حد سے نکل جانے والا ہو تو اس پر کوئی گناہ نہیں ہے، بے شک اللہ بڑا بخشنے والا، بڑا رحمت والا ہے)۔

ضرورت ومجبوری کی وجہ سے حرام کا استعمال جائز ہوجاتا ہے، تو حرام کا زبان پر لانا بھی جائز ہوگا۔

۱۱۱ - یمین غموس کی حرمت کس طرح ختم ہوجاتی ہے، اس کی وضاحت میں بعض مذاہب کی عبارتیں پیش ہیں:

(الف) دردیر نے ''اقرب المسالک'' اور اس کی شرح میں اور صاوی نے اپنے حاشیہ میں کہا ہے: جس کا خلاصہ یہ ہے کہ اس شخص کی طرف سے طلاق نہیں پڑتی جس کو طلاق پر مجبور کیا گیا ہو، اگر چہ وہ ''توریہ'' کو علم کے باوجود ترک کردے، اور نہ اس شخص کی طرف سے طلاق پڑتی ہے جس کو کسی ایسے فعل پر مجبور کیا گیا ہو جس پر طلاق معلق ہو، اور مندوب یا واجب ہے کہ حلف اٹھالے، تاکہ دوسرا شخص اس کے حلف کے سبب قتل سے بچ جائے گو کہ وہ خود حانث ہوجائے، اس کی صورت یہ ہے کہ کسی ظالم نے کہا: اگر تم نے بیوی کو طلاق نہ دی یا تم نے طلاق کی قسم نہیں کھائی تو میں فلاں شخص کو قتل کردوں گا، ابن رشد نے کہا: اگر وہ حلف نہ اٹھائے تو اس پر کوئی حرج نہیں، یعنی اس پر گناہ یا ضمان نہیں، اور طلاق ہی کے مثل نکاح، اقرار اور یمین ہے[۲]۔

(ب) نووی نے کہا: کذب واجب ہے اگر مقصود واجب ہو، لہذا

(۱) سورۂ بقرہ/ ۱۷۳۔

(۲) الشرح الصغیر بحاشیۃ الصاوی ۱/ ۵۰۴، ۵۱۴۔

اگر کسی ظالم کے ڈر سے کوئی مسلمان چھپ جائے، ظالم نے اس کے بارے میں پوچھا تو اس کو چھپانے کے لئے کذب واجب ہے، اسی طرح اگر اس کے پاس یا کسی دوسرے کے پاس ودیعت ہو، ظالم اس کو لینے کے لئے دریافت کرے تو اس ودیعت (امانت) کو چھپانے کے لئے کذب واجب ہے، حتی کہ اگر اپنے پاس رکھی ہوئی ودیعت کی اطلاع ظالم کو دے دی، اور ظالم نے زبردستی اس سے چھین لیا تو خبر کرنے والے صاحب امانت پر اس کا ضمان واجب ہوگا، اگر ظالم اس سے ودیعت پر حلف لے تو حلف اٹھانا اس پر لازم ہے، ہاں حلف میں توریہ کرے گا، لیکن اگر اس نے حلف اٹھالیا اور توریہ نہیں کیا، تو اصل کے مطابق حانث ہوگا، ایک قول ہے کہ حانث نہ ہوگا[۱]۔

(ج) موفق الدین بن قدامہ نے کہا: کچھ اَیمان واجب ہیں، یعنی ایسی اَیمان جن کے ذریعہ کسی بے گناہ انسان کو ہلاکت سے بچایا جائے، جیسا کہ سوید بن حنظلہ سے مروی ہے، وہ فرماتے ہیں کہ ہم حضور ﷺ کے پاس آنے کے لئے نکلے، ہمارے ساتھ وائل بن حجر تھے، ان کے ایک دشمن نے ان کو پکڑ لیا، لوگوں کو قسم کھانے میں حرج محسوس ہوا تو میں نے قسم کھالی کہ یہ میرے بھائی ہیں، میں نے اس کا ذکر رسول ﷺ سے کیا تو آپ ﷺ نے فرمایا: "صدقت، المسلم أخو المسلم"[۲] (تم نے سچ کہا، مسلمان مسلمان کا بھائی ہے) اس طرح کی قسم کھانا واجب ہے، اس لئے کہ کسی بے گناہ کو نجات دلانا واجب ہے، اور اس کی نجات یمین کے ذریعہ متعین ہوگئی، اس لئے وہی واجب ہے، اسی طرح خود کو بچانے کا بھی یہی حکم ہے مثلاً اس پر قتل کے

(۱) الأذکار للنووی/ ص ۳۳۶، ۳۳۷۔

(۲) حدیث: "صدقت، المسلم أخو المسلم" کی روایت ابوداؤد (۳/ ۳۷۷ طبع عزت عبید دعاس) اور حاکم (۴/ ۳۰۰ طبع دار الکتاب العربی) نے کی ہے اور حاکم نے کہا: یہ صحیح الإسناد ہے شیخین نے اس کی روایت نہیں کی۔

دعوے میں اَیمانِ قسامت واجب ہوگئیں، حالانکہ وہ بری ہے (۱)۔

یمین غموس کے مکمل ہونے پر اس کا حکم:

۱۱۲ - یمین غموس کے مکمل ہونے پر اس کے حکم کے بارے میں تین آراء ہیں:

پہلی رائے: اس میں کفارہ نہیں، خواہ ماضی پر ہو یا حال پر، اس میں زیادہ سے زیادہ توبہ واجب ہے، اور حقوق حق داروں کو لوٹا دینا اگر حقوق ہوں، یہ حنفیہ کا مذہب ہے (۲)۔

دوسری رائے: اس میں کفارہ ہے: یہ شافعیہ کا مذہب ہے (۳)، قابل لحاظ امر یہ ہے کہ غموس کی تعریف میں شافعیہ نے اس کو ماضی کے ساتھ خاص کیا ہے، لیکن یہ معلوم ہے کہ ماضی پر حلف میں کفارہ واجب کرنے کا لازمی نتیجہ یہ ہے کہ حاضر و مستقبل پر حلف میں کفارہ واجب ہو، اس لئے کہ انہوں نے کہا ہے کہ "لغو" کے علاوہ ہر یمین "معقود" ہے۔

تیسری رائے میں تفصیل ہے، جس کی وضاحت یمین غموس کے مفہوم میں مالکیہ نے اپنے توسع کی بنیاد پر یہ کی ہے کہ جو شخص کسی ایسی چیز پر حلف اٹھائے جس کے بارے میں وہ متردد ہو یا اس کے خلاف کا اعتقاد رکھتا ہو، تو اس پر کفارہ نہیں اگر حلف ماضی پر ہو، خواہ واقع کے موافق ہو، یا خلاف، اور اگر حال یا مستقبل پر ہو اور دونوں حال میں وہ خلاف واقع ہو تو اس پر کفارہ واجب ہوگا (۴)۔

تفصیل ہی کی طرف حنابلہ بھی گئے ہیں، کیونکہ انہوں نے غموس کی تعریف میں "ماضی پر ہونے" پر اقتصار کیا ہے، اور یمین کے کفارہ میں یہ شرط لگائی کہ وہ مستقبل پر ہو (۱)۔

ان کے کلام سے مجموعی طور پر یہ سمجھ میں آتا ہے کہ عمداً جھوٹی قسم میں کفارہ نہیں اگر ماضی یا حال پر ہو، اور اس میں کفارہ ہے اگر مستقبل پر ہو۔

۱۱۳ - غموس میں کفارہ کے وجوب کے قائلین کی دلیل یہ ہے کہ وہ یمین مکسوبہ اور معقودہ ہے، اس لئے کہ "کسب" دل کا فعل ہے، اور عقد عزم ہے، اور بلاشبہ جو اللہ تعالیٰ کی جھوٹی عمداً قسم کھانے کا اقدام کرے وہ اس کو اپنے دل سے کرتا ہے اور اس کا عزم مصمم رکھتا ہے، اس لئے اس سے مواخذہ ہوگا، اللہ تعالیٰ نے اجمالی طور پر مؤاخذہ کا ذکر سورہ بقرہ میں فرمایا ہے: "لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللّٰهُ بِاللَّغْوِ فِيْ أَيْمَانِكُمْ وَلٰكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا كَسَبَتْ قُلُوْبُكُمْ" (۲)، اور اس کی تفصیل سورہ مائدہ میں ہے: "لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللّٰهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَ لٰكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا عَقَّدْتُمُ الْأَيْمَانَ فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَاكِيْنَ....." (۳)۔

پھر یمین غموس میں کفارہ بقیہ اَیمان معقودہ کے مقابلہ میں بدرجہ اولیٰ واجب ہے، اس لئے کہ دونوں آیتوں کا ظاہر بلا تقدیر اس پر منطبق ہوتا ہے، کیونکہ اللہ تعالیٰ نے سورہ بقرہ میں مواخذہ کو کسب بالقلب پر، اور سورہ مائدہ میں "ایمان کی تعقید" اور اس کے ارادے پر مرتب کیا ہے، اور یہ پوری طرح یمین غموس پر منطبق ہوتا ہے، اس لئے کہ اس یمین میں اس کے ارادہ اور تلفظ کے وقت سے ہی حنث ہے، لہٰذا مؤاخذہ اس کے ساتھ ساتھ ہے، بقیہ اَیمان معقودہ اس کے برخلاف ہیں، کیونکہ ان میں مؤاخذہ ان میں حانث ہونے پر ہی ہے، اس لئے دونوں آیات کو ان پر منطبق کرنے کے لئے "تقدیر" کی

---

(۱) المغنی علی الشرح الکبیر ۱۱/ ۱۶۶، ۱۶۷۔
(۲) فتح القدیر ۴/ ۳۔
(۳) اسنی المطالب ۴/ ۲۴۰، ۲۴۱۔
(۴) الشرح الصغیر بحاشیۃ الصاوی ۱/ ۳۳۰، ۳۳۱۔

(۱) مطالب اولی النہی ۶/ ۳۶۸۔
(۲) سورۂ بقرہ/ ۲۲۵۔
(۳) سورۂ مائدہ/ ۸۹۔

ضرورت ہے، مثلاً کہا جائے: معنی یہ ہے: لیکن اللہ مؤاخذہ کرتا ہے، دل سے کی گئی اَیمان میں حانث ہونے پر اور تمہاری معقود اَیمان میں حانث ہونے پر، اسی طرح فرمانِ باری: "ذٰلِکَ كَفَّارَةُ أَيمانِكم إِذَا حَلَفْتُمْ"(۱) کا معنی یہ ہے: اگر حلف اٹھانے کے بعد تم حانث ہوجاؤ۔

۱۱۴ - یمین غموس میں کفارہ واجب نہ ہونے پر حنفیہ اور ان کے موافقین کا استدلال حسب ذیل ہے:

اول: فرمانِ باری: ''اِنَّ الَّذِيْنَ يَشْتَرُوْنَ بِعَهْدِ اللّٰهِ وَ اَيمَانِهِمْ ثَمَناً قَلِيْلاً اُولٰٓئِكَ لَا خَلَاقَ لَهُمْ فِي الآخِرَةِ وَلَا يُكَلِّمُهُمُ اللّٰهُ وَلَا يَنْظُرُ اِلَيْهِمْ يَوْمَ القِيَامَةِ وَلَا يُزَكِّيهِم وَلَهُمْ عَذَابٌ اَلِيْمٌ''(۲) (بے شک جولوگ اللہ کے عہد اور اپنی قسموں کو قلیل قیمت پر بیچ ڈالتے ہیں، یہ وہی لوگ ہیں جن کے لئے کوئی حصہ آخرت میں نہیں اور اللہ قیامت کے دن نہ ان سے بات کرے گا، نہ ان کی طرف دیکھے گا، نہ انہیں پاک کرے گا اور ان کے لئے دردناک عذاب ہے)۔

دوم: حضرت اشعث بن قیس اور حضرت عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہما کی روایت ہے، ان دونوں میں سے ہر ایک رسول اللہ ﷺ سے روایت کرتے ہیں کہ آپ ﷺ نے فرمایا: ''من حلف علی يمين صبر يقتطع بها مال امرئ مسلم هو فيها فاجر لقي الله وهو عليه غضبان''(۳) (جو شخص کسی مسلمان کا مال مارلینے کے لئے خواہ مخواہ (جھوٹی) قسم کھائے، وہ جب اللہ سے ملے گا تو اللہ اس پر غصہ ہوگا)۔

آیت کریمہ، دونوں احادیث اور ان کے ہم معنی احادیث سے طریقۂ استدلال یہ ہے کہ ان نصوص سے ثابت ہے کہ غموس کا حکم صرف آخرت کا عذاب ہے، لہذا کفارہ واجب کرنے والے نصوص پر زیادتی واضافہ کررہے ہیں۔

سوم: فرمانِ نبوی ہے: ''خمس ليس لهن كفارة: الشرك بالله عزوجل، وقتل النفس بغير حق، وبهت مؤمن، والفرار من الزحف، ويمين صابرة يقتطع بها مالاً بغير حق''(۱) (پانچ (گناہ) کا کوئی کفارہ نہیں: اللہ کے ساتھ شرک کرنا، ناحق کسی کو قتل کرنا، مؤمن پر بہتان باندھنا، جنگ سے فرار اختیار کرنا، اور کسی کا ناحق مال مارنے کے لئے جھوٹی قسم کھانا)۔

یمینِ لغو کا حکم:

۱۱۵ - یمینِ لغو کی تشریح کے بارے میں مذاہب کے اختلاف کا ذکر آچکا ہے، جن لوگوں نے اس کی تشریح ''اعتقاد'' کے اعتبار سے یا یمینِ غیر مقصودہ سے کی ہے، ان کا کہنا ہے کہ اس میں ذاتی طور پر نہ گناہ ہے اور نہ ہی کفارہ۔

لیکن چونکہ مالکیہ کی تشریح کے تحت مستقبل بھی داخل ہوتا ہے، اس لئے انہوں نے کہا کہ اگر یمینِ لغو مستقبل کی ہو اور اس میں حانث ہوجائے تو کفارہ دے گا، مثلاً حلف اٹھائے کہ کل ایسا کرے گا یا نہیں کرے گا، اور وہ سمجھتا ہے کہ وہ جس چیز کے کرنے کی قسم کھارہا ہے وہ

---

(۱) سورۂ مائدہ/۸۹۔

(۲) سورۂ آل عمران/۷۷۔

(۳) حدیث: "من حلف علی يمين صبر......" کی روایت بخاری (۸/۲۱۲ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/۸۶ طبع دار الآفاق) نے کی ہے۔

لفظ ''صبر'' صاد کے فتح اور باء کے سکون کے ساتھ بمعنی: ایسی یمین جو حلف اٹھانے والے پر لازم قرار دی جائے، اور اس کو حلف پر مجبور کیا جائے، اس کو ''مصبورہ'' بھی کہتے ہیں، اس لئے کہ قاضی اس کو قسم کھانے تک روکے رکھتا

= ہے (دیکھئے: فیض القدیر ۶/۱۲۰)۔

(۱) حدیث: "خمس ليس لهن كفارة......" کی روایت احمد (۲/۳۶۱، ۳۶۲ طبع المکتب الاسلامی) نے کی ہے اور سیوطی نے کہا: اس کی اسناد حسن ہے (فیض القدیر ۳/۴۵۸)۔

ہو جائے گی، اور جس کے نہ کرنے کی قسم کھائی ہے، وہ نہ ہوگی، لیکن اس کے سمجھنے کے برعکس واقع ہوگیا[1]، مالکیہ اس مسئلہ میں حنفیہ سے اختلاف نہیں کرتے، البتہ حنفیہ مستقبل کی قسم کو "لغو" نہیں کہتے جیسا کہ گزرا۔

جن لوگوں نے اس کی تشریح: "معاصی کی یمین" سے کی ہے، ان میں حنث کے سبب کفارہ ہونے اور نہ ہونے کے بارے میں اختلاف ہے۔ کچھ تو کفارہ کے قائل نہیں، کیونکہ فرمانِ باری ہے: "لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللّٰهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ" (اللہ تمہاری قسموں میں سے لایعنی (قسم) پر مواخذہ نہ کرے گا) کیونکہ اس سے مراد یہ ہے کہ معصیت کی قسم پر اللہ تعالیٰ مواخذہ نہیں کرتا اگر اس قسم کو نافذ نہ کیا ہو، اس لئے کہ اس کی تنفیذ حرام اور اس سے اجتناب واجب ہے، اور جب اس نے اس سے اجتناب کیا تو اس نے اپنی ذمہ داری پوری کردی، لہذا اس سے کفارہ کا مطالبہ نہ ہوگا۔

جبکہ ان میں سے بعض کا کہنا ہے کہ حالف پر حنث واجب ہے، اور جب حانث ہوگا تو کفارہ واجب ہوگا، اس لئے کہ فرمانِ باری: "لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللّٰهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ" سے مراد یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ معصیت کی قسم پر مؤاخذہ نہیں کرتا اگر حانث ہوجائے اور اس کو نافذ نہ کرے، لہذا اس حنث پر اس کو سزا نہ دے گا، بلکہ اسی حنث کو اس پر واجب کردیتا ہے اور اس کا حکم دیتا ہے، اور جب حانث ہوگیا تو کفارہ واجب ہے، تاکہ اس فرمانِ باری پر عمل ہو سکے: "ذٰلِكَ كَفَّارَةُ أَيْمَانِكُمْ إِذَا حَلَفْتُمْ"، اس لئے کہ اس سے مراد یہ ہے کہ یہ مطلقاً لغو و معقودہ أیمان کا کفارہ ہے۔

یہ سب تفصیل یمین باللہ کے بارے میں ہے، یمین بغیر اللہ کے "لغو" کے بارے میں بحث آئے گی۔

(۱) الشرح الصغیر بحاشیۃ الصاوی ۱/ ۳۳۱۔

یمین معقودہ کے احکام

یمین معقودہ کے تین احکام ہیں: اس کی قسم کھانے کا حکم، اس کو پورا کرنے اور توڑنے کا حکم، اور ان دونوں پر مرتب ہونے والا حکم۔

ان کا بیان حسب ذیل ہے:

الف- اس کی قسم کھانے کا حکم:

۱۱٦ - حنفیہ اور مالکیہ نے کہا: یمین باللہ میں اَصل اباحت ہے، البتہ اس کی کثرت مذموم ہے۔

یمین کا اصلی حکم یہی ہے، لہذا کسی عارض کی بنا پر اگر اس کو اس حکم سے خارج کردیا جائے تو اس کے منافی نہیں، جیسا کہ حسب ذیل مذاہب میں ہے، جنہوں نے تفصیل سے احکام ذکر کئے ہیں:

شافعیہ نے کہا: یمین میں اصل کراہت ہے، مگر یہ کہ طاعت میں یا دینی حاجت میں یا حاکم کے پاس دعوے میں یا واجب عین کے ترک میں یا حرام کے فعل میں ہو[1]، یہ اجمالی طور پر ہے، جس کی تشریح یہ ہے:

اصل یمین میں کراہت ہے، اس لئے کہ فرمانِ باری ہے: "وَ لَا تَجْعَلُوا اللّٰهَ عُرْضَةً لِّأَيْمَانِكُمْ أَنْ تَبَرُّوْا وَ تَتَّقُوْا وَتُصْلِحُوا بَيْنَ النَّاسِ"[2] (اور تم اللہ کو اپنی قسموں کے ذریعہ اپنی نیکی کے اور اپنے تقوی کے اور اپنی اصلاح خلق کے کاموں کے حق میں حجاب نہ بنالو)۔

نیز فرمانِ باری ہے: "وَ احْفَظُوْا أَيْمَانَكُمْ"[3] (اور تم اپنی

(۱) حاشیہ ابن عابدین علی الدر المختار ۳/ ٤٦، بدایۃ المجتہد ۱/ ۳۹٦، تفسیر القرطبی ۳/ ۹۷، التحفہ بحاشیۃ الشروانی ۸/ ۲۱٦ نہایۃ المحتاج ۸/ ۱۷۰، البجیرمی علی منہج الطلاب ٤/ ۳۲۰۔

(۲) سورۂ بقرہ/ ۲۲٤۔

(۳) سورۂ مائدہ/ ۸۹۔

قسموں کی حفاظت کیا کرو)۔ اور فرمانِ نبوی ہے: "إنما الحلف حنث أو ندم"[1] (قسم یا توڑی جاتی ہے یا اس پر پشیمانی ہوا کرتی ہے)۔

یہ کہا جاسکتا ہے کہ پہلی آیت کا مفہوم یہ ہے کہ حلف باللہ کو انواعِ خیر جس کے ترک کی تم نے قسم کھائی ہے، اس کے لئے حاجز و مانع نہ بناؤ، کیونکہ یہاں "عرضة" سے مراد: حاجز و مانع ہے، اور "أیمان" کے معنی ہے: وہ امور ہیں جن کے ترک کی تم نے قسم کھائی ہے، اور اس آیت کا مفہوم یہ بھی ہوسکتا ہے کہ اللہ کو اپنی أیمان کا نشانہ نہ بناؤ، اور ہر حق و باطل میں اللہ کی کثرت سے قسم کھا کر اللہ کی توہین نہ کرو، کیونکہ یہ اللہ تعالیٰ پر ایک طرح کی دلیری ہے۔

لہذا پہلی آیت حلف کے حکم کو نہیں بتاتی، اور دوسرے احتمال کے مطابق اس سے کثرت سے حلف کی کراہت تو معلوم ہوتی ہے، لیکن بذاتِ خود حلف کی کراہت نہیں۔

دوسری آیت میں احتمال ہے کہ اس کا معنی: أیمان محلوف کو حنث سے بچانے کا مطالبہ کرنا ہو اگر اس کے پورا کرنے میں کوئی مانع نہ ہو، لہذا اس سے حنث کی کراہت یا حرمت معلوم ہوتی ہے، حلف کا اقدام کرنے سے اس کا کوئی تعلق نہیں، اور اس آیت کے مفہوم میں یہ بھی احتمال ہے کہ جو أیمان دلوں میں ہیں ان کو ظاہر نہ کرنے کا مطالبہ ہو، لہذا حنث اور کفارہ کے مرتب ہونے سے بچنے کے لئے ترک أیمان مطلوب ہو، اس اعتبار سے یمین کا اقدام مکروہ ہے، إلا یہ کہ کوئی عارض ہو جو اس کو کراہت سے ہٹا کر کسی اور حکم میں لے جائے۔

مذکورہ بالا دونوں آیتوں کے بعد والی حدیث کی اسناد ضعیف ہے جیسا کہ فیض القدیر سے معلوم ہوتا ہے، اور اگر اس کو صحیح مان بھی لیا جائے تو اس میں موجود حصر اسی شخص کے بارے میں درست ہوگا جو کوئی پرواہ کئے بغیر کثرت سے حلف اٹھاتا ہے، جس کی وجہ سے بسا اوقات وہ حانث ہوتا ہے، اور بسا اوقات حلف کو ناپسندیدگی اور دل پر بوجھ ڈال کر اور حلف پر ندامت کے ساتھ اس کو پورا کرتا ہے۔

۱۱۷- حنابلہ کا مذہب حنفیہ کے مذہب کے مشابہ ہے، اس لئے کہ حنابلہ کے نزدیک اصل اِباحت ہے، البتہ انہوں نے اس میں تفصیل کرتے ہوئے کہا: یمین: واجب، مندوب، مباح، مکروہ، اور حرام میں منقسم ہوتی ہے۔

چنانچہ بے گناہ کو (خواہ وہ اپنی جان ہو) ہلاکت سے بچانے کے لئے واجب ہے، مثلاً دعویٰ قتل سے بری و بے گناہ پر أیمان قسامت آجائیں۔

کسی مصلحت کی وجہ سے مندوب ہے، مثلاً کینہ زائل کرنا، لڑنے والوں میں صلح کرانا اور شر کو دفع کرنا جبکہ وہ اس میں سچا ہو۔

مباح کے کرنے یا نہ کرنے کی قسم کھانا مباح ہے جیسا کہ کسی نے قسم کھائی کہ مثلاً مچھلی نہیں کھائے گا یا اس کو ضرور کھائے گا، اور جیسے کسی خبر کی قسم کھائی اور وہ اس میں سچا ہو یا خیال کرتا ہو کہ وہ سچا ہے۔

فعلِ مکروہ کی قسم کھانا مکروہ ہے، مثلاً کسی نے قسم کھائی کہ وہ اس حال میں ضرور نماز پڑھے گا جبکہ اسے پیشاب کا سخت تقاضا ہو[1] یا وہ کچی پیاز ضرور کھائے گا، بیع و شراء میں قسم بھی اسی قبیل سے ہے، کیونکہ فرمانِ نبوی ہے: "الحلف منفقة للسلعة ممحقة للبركة"[2] (جھوٹی قسم کھانے سے کو مال بک جاتا ہے، لیکن برکت

(۱) حدیث: "إنما الحلف حنث أو ندم" مناوی نے کہا: اس حدیث کو ابن ماجہ (۱/ ۶۸۰) اور ابو یعلی دونوں نے بروایت بشار بن کدام عن محمد بن زید عن ابن عمرؓ سے مرفوعاً روایت کیا ہے ذہبی نے کہا: بشار کو ابو زرعہ وغیرہ نے ضعیف قرار دیا ہے (دیکھئے: فیض القدیر ۲/ ۵۶۰)۔

(۱) حاقن کا معنی ہے پیشاب روکنے والا، اس کی نماز مکروہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ اس کے سبب خشوع نہیں رہتا۔

(۲) حدیث: "الحلف منفقة للسلعة....." کی روایت بخاری (فتح الباری ۴/ ۳۱۵) اور مسلم (۳/ ۱۲۲۸ طبع عیسی البابی الحلبی) نے کی ہے دیکھئے:

مٹ جاتی ہے)، یا مندوب کو ترک کرنے کی قسم، جیسے کسی کا یہ قسم کھانا کہ وہ چاشت کی نماز نہیں پڑھے گا۔

حرام کے کرنے کی قسم حرام ہے مثلاً شراب پینے کی، یا واجب کے ترک کی مثلاً صحت مند مقیم شخص کا رمضان کا روزہ نہ رکھنے کی قسم کھانا۔

پھر کسی مباح کے کرنے یا اس کے ترک کرنے پر قسم کا مباح ہونا اس شرط کے ساتھ ہے کہ وہ بار بار نہ ہو، اس لئے کہ بار بار قسم کھانا خلافِ سنت ہے، اگر کسی نے اس میں کوتاہی کی یعنی بہت زیادہ قسم کھائی تو مکروہ ہوگا، کیونکہ فرمانِ باری ہے: "وَ لَا تُطِعْ كُلَّ حَلَّافٍ مَّهِيْنٍ"(1) (اور آپ ایسے شخص کا بھی کہنا نہ مانیے گا جو بڑا قسمیں کھانے والا ہے)۔

اس میں ایسے شخص کی مذمت ہے، جس کا تقاضا یہ ہے کہ کثرت سے قسم کھانا مکروہ ہو(2)۔

اس تقسیم سے دوسرے مذاہب انکار نہیں کرتے۔

ب- اس کو پورا کرنے اور اس میں حانث ہونے کا حکم:

۱۱۸- یمینِ معقودہ یا تو کسی واجب کے کرنے یا کسی معصیت کے ترک یا ان دونوں کے برعکس کی ہوگی، یا کسی اولی کے کرنے یا خلافِ اولی کے ترک کرنے یا ان دونوں کے برعکس ہوگی، یا ایسے کام کے کرنے جس کے دونوں پہلو برابر ہوں یا اس کے ترک کی ہوگی۔

فعلِ واجب یا ترکِ معصیت کی یمین مثلاً: بخدا! میں آج ظہر کی نماز ضرور پڑھوں گا، یا آج رات چوری نہیں کروں گا، اس قسم کو پورا کرنا واجب اور اس کو توڑنا حرام ہے، اس میں کوئی اختلاف نہیں جیسا کہ ظاہر ہے۔

= فیض القدیر ۳/ ۲۱۷)۔

(۱) سورۂ قلم/ ۱۰۔

(۲) مطالب اولی النہی ۶/ ۳۶۵، ۳۶۷۔

فعلِ معصیت یا ترکِ واجب کی یمین مثلاً: بخدا! میں آج رات ضرور چوری کروں گا یا آج ظہر کی نماز نہیں پڑھوں گا، اس قسم کو پورا کرنا حرام اور اس میں حانث ہونا واجب ہے، اور ظاہر ہے کہ اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔

لیکن یہ خیال رکھنا چاہئے کہ کسی وقت کے ساتھ غیر مقید معصیت کی قسم میں حنث کا عزم اس پر لازم ہے، اس لئے کہ اس میں حنث موت وغیرہ ہی کے ذریعہ ہوگی۔

اولی کے کرنے یا خلافِ اولی کے ترک کی قسم مثلاً: بخدا! میں صبح کی سنت ضرور پڑھوں گا یا نماز میں ادھر ادھر متوجہ نہ ہوں گا، اس قسم میں مطلوب اس کو پورا کرنا ہے اور یہ اس میں حانث ہونے سے اولی ہے۔

متقدمین حنفیہ نے اس کو اولویت سے تعبیر کیا ہے، کمال الدین بن الہمام نے اس پر بحث کرتے ہوئے کہا کہ فرمانِ باری: "وَاحْفَظُوْا أَيْمَانَكُمْ"(1) سے قسم کو پورا کرنے کا وجوب، اور حنث کے عدم جواز کا پتہ چلتا ہے، ابن عابدین وغیرہ نے اسی کو راجح قرار دیا ہے، شافعیہ وحنابلہ نے کہا: اس حالت میں قسم پورا کرنا مسنون اور اس میں حانث ہونا مکروہ ہے۔

اولی کے ترک یا خلافِ اولی کے فعل کی قسم مثلاً: بخدا! میں سنتِ صبح نہ پڑھوں گا یا میں نماز میں ادھر اُدھر ضرور متوجہ ہوں گا، اس قسم میں حنث مطلوب ہے اور یہ اس کو پورا کرنے سے اولی ہے۔

یہ حنفیہ کا مذہب ہے۔

شافعیہ وحنابلہ نے کہا: اس حالت میں حنث مسنون اور قسم پوری کرنا مکروہ ہے۔

ایسے فعل کی قسم جس کے دونوں پہلو برابر ہوں یا اس کے ترک کی قسم مثلاً: بخدا! میں آج دوپہر کا کھانا ضرور کھاؤں گا یا میں آج دوپہر کا کھانا

(۱) سورۂ مائدہ/ ۸۹۔

نہیں کھاؤں گا، اس قسم میں اس کو پورا کرنا مطلوب ہے، اور یہ حنث سے اولی ہے، متقدمین حنفیہ نے یہی کہا ہے، اور کمال بن الہمام کی بحث کا تقاضا ہے کہ اس قسم کو پورا کرنا واجب اور حنث نا جائز ہے۔

شافعیہ نے کہا: اس قسم کو پورا کرنا افضل ہے، بشرطیکہ اس کے ساتھی کو اس سے اذیت نہ پہنچے، مثلاً کسی نے قسم کھائی کہ یہ چیز نہیں کھائے گا، اور اس کے نہ کھانے سے اس کے دوست کو اذیت پہنچتی ہو تو حکم اس کے برعکس ہوگا یعنی حنث افضل ہوگا۔

افضل ہونے سے شافعیہ کی مراد: اولی ہونا یعنی استحباب غیر مؤکد ہے، اور اس کے بالمقابل: خلاف اولی یا خلافِ افضل کہلاتا ہے جو مکروہ سے کم درجہ ہے۔

حنابلہ نے کہا: قسم کو پورا کرنا اور حانث ہونا، دونوں کا اختیار رہے، البتہ قسم پوری کرنا اولی ہے، لہذا ان کا مذہب شافعیہ کے مذہب کی طرح ہے[1]۔

دوسرے پر قسم کھانا اور قسم پوری کرانے کا مستحب ہونا:

۱۱۹ - کبھی انسان کسی ایسے فعل یا ایسے ترک فعل کی قسم کھاتا ہے جو اس کی ذات سے منسوب ہوں، مثلاً: بخدا میں ایسا ضرور کروں گا یا نہیں کروں گا، غالب یہی ہے، اور کبھی ایسے فعل یا ترکِ فعل کی قسم کھاتا ہے جو دوسرے سے منسوب ہوں، مثلاً: بخدا تم ایسا ضرور کروگے یا نہیں کروگے، یا بخدا! فلاں ایسا ضرور کرے گا یا نہیں کرے گا۔

قسم پوری کرنے اور توڑنے کے سابقہ احکام اپنی طرف سے فعل یا ترک فعل کی قسم کھانے والے کے بارے میں ہیں، لیکن جو شخص دوسرے کے فعل یا ترک فعل پر قسم کھائے، خواہ دوسرا حاضر ہو یا غائب تو اس قسم کو پورا کرانے یا حانث کرانے کے کچھ احکام بعض صورتوں میں "حنث" و "بر" کے سابقہ احکام سے متفق ہیں اور بعض صورتوں میں مختلف ہیں:

الف - چنانچہ جس نے دوسرے پر قسم کھائی کہ وہ کسی واجب کو کرے گا یا معصیت کو ترک کرے گا، تو اس کی قسم کو پورا کرانا واجب ہے، کیونکہ اس صورت میں قسم پوری کرانا محض اللہ کے واجب کردہ امر کو انجام دینا یا اس کے حرام کردہ امر سے اجتناب ہے۔

ب - جس نے دوسرے پر قسم کھائی کہ وہ کسی معصیت کو کرے گا یا واجب چھوڑے گا، تو اس قسم کو پورا کرانا جائز نہیں، بلکہ اس میں حانث کرانا واجب ہے، اس لئے کہ فرمانِ نبوی ہے: **"لا طاعة لأحد في معصية الله تبارك وتعالى"**[1] (اللہ تعالی کی نافرمانی میں کسی کی اطاعت نہیں)۔

ج - جس نے دوسرے پر قسم کھائی کہ وہ مکروہ کام کرے گا یا کسی مندوب کو ترک کرے گا، تو اس قسم کو پورا نہ کرائے، بلکہ اس میں حانث کرانا مندوب ہے، اس لئے کہ اللہ تعالی کی فرماں برداری مخلوق کی فرماں برداری سے مقدم ہے۔

د - جس نے دوسرے پر قسم کھائی کہ وہ مندوب یا مباح کو انجام دے گا یا مکروہ یا مباح کو ترک کرے گا، تو استحباباً اس قسم کو پورا کرانا مطلوب ہے، بخاری و مسلم میں قسم پوری کرانے کے حکم کی اس حدیث کا مقصود یہی ہے کہ حضرت براء بن عازبؓ نے فرمایا: "أمرنا

---

(۱) حاشیہ ابن عابدین علی الدر المختار ۳/ ۶۲، نہایۃ المحتاج ۸/ ۱۷۰، ۱۷۱، حاشیۃ البجیرمی علی منہج الطلاب ۴/ ۳۲۰، مطالب اولی النہی ۶/ ۳۶۵، ۳۶۶۔

(۱) حدیث: "لا طاعة لأحد......" کی روایت احمد (۵/ ۶۶) نے کی ہے، ہیثمی نے مجمع الزوائد (۵/ ۲۲۶) میں کہا: اس کو امام احمد نے اپنی مسند میں اور حاکم نے المستدرک میں بروایت ابن الحصین نقل کیا ہے، مسند احمد کے رجال صحیح کے رجال ہیں (دیکھئے: فیض القدیر ۶/ ۴۳۲)، بخاری میں یہ حدیث ان الفاظ کے ساتھ ہے: **"لا طاعة في المعصية إنما الطاعة في المعروف"** (فتح الباری ۱۳/ ۲۳۳ طبع السلفیہ)۔

رسول اللہ ﷺ بسبع: أمرنا بعيادة المريض واتباع الجنائز وتشميت العاطس وإبرار القسم أو المقسم[۱] ونصر المظلوم وإجابة الداعي وإفشاء السلام"[۲]

(ہمیں رسول اللہ ﷺ نے سات امور کا حکم فرمایا: آپ نے ہمیں مریض کی عیادت کرنے، جنازوں کے پیچھے چلنے، چھینکنے والے کے جواب میں "یرحمک اللہ" کہنے، اپنی یا قسم کھلانے والے کی قسم کو پورا کرنے، مظلوم کی مدد کرنے، دعوت قبول کرنے اور سلام کو عام کرنے کا حکم فرمایا)۔

امر کا ظاہر وجوب ہے، لیکن ایسی چیز کے ساتھ اس کو ذکر کرنا جس کے عدم وجوب پر اتفاق ہے، مثلاً سلام کو عام کرنا اس بات کا قرینہ ہے کہ وجوب مراد نہیں ہے۔

عدم وجوب کی دلیل یہ بھی ہے کہ حضور ﷺ نے حضرت ابوبکرؓ کی قسم پوری نہیں کرائی، جیسا کہ بخاری و مسلم میں حضرت ابن عباسؓ کی طویل حدیث میں حضرت ابوبکرؓ کا بیان کردہ خواب ہے، جس میں ہے: "أنه قال لرسول اللہ ﷺ بأبي أنت وأمي: أصبت أم أخطأت؟ فقال: أصبت بعضا وأخطأت بعضا، قال: فواللہ لتحدثني بالذي أخطأت، قال: لاتقسم"[۳]

---

(۱) المقسم: میم کے ضمہ اور سین کے کسرہ کے ساتھ: حالف، ایک روایت میں: میم کا ضمہ اور سین کا فتحہ ہے جو مدخل، مخرج اور مقام کی طرح مصدر میمی ہے جس کا معنی: ادخال، اخراج اور اقامت ہے اس اعتبار سے مقسم کا معنی اقسام (ہمزہ کے کسرہ کے ساتھ) ہے دیکھئے: منتقی الاخبار مع شرح نیل الاوطار ۸/ ۲۳۱۔

(۲) حدیث: "أمرنا رسول اللہ ﷺ......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۳/ ۱۱۲ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/ ۱۶۳۵ طبع عیسی البابی الحلبی) نے کی ہے اور الفاظ مسلم ہی کے ہیں۔

(۳) حدیث: "أصبت بعضا......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۲/ ۴۳۱ طبع السلفیہ) اور مسلم (۴/ ۱۷۷۷، ۱۷۷۸ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے۔

(انہوں نے رسول اللہ ﷺ سے عرض کیا: میرے ماں باپ آپ پر قربان جائیں! میں نے درست بیان کیا یا غلطی کی؟ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: کچھ صحیح کہا اور کچھ غلط، حضرت ابوبکر نے عرض کیا: بخدا! آپ میری غلطی مجھے بتائیں گے، حضور ﷺ نے فرمایا، قسم نہ کھاؤ)۔

"قسم نہ کھاؤ" کا مطلب: اپنی یہ قسم دوبارہ نہ کھاؤ، کیونکہ میں اس کو قبول نہ کروں گا، حضور ﷺ کا یہ طرز عمل شاید بیانِ جواز کے لئے تھا، اس لئے کہ حضور ﷺ غیر مستحسن کو بیان جواز کے قصد ہی سے انجام دیتے ہیں، اور اس سے معلوم ہوتا ہے کہ سابقہ حدیث میں امر وجوب کے لئے نہیں، بلکہ استحباب کے لئے ہے[۱]۔

ج - بر اور حنث پر مرتب ہونے والا حکم:

۱۲۰ - یمین معقودہ میں اگر حالف اس کو پورا کردے تو اس پر کفارہ لازم نہیں، جیسا کہ ظاہر ہے، یا اگر حانث ہوجائے (یعنی جس چیز کو ثابت کیا تھا، اس کی نفی ہوجائے اور جس کی نفی کی تھی اس کا ثبوت ہوجائے) تو اس پر کفارہ لازم ہے، خواہ کسی معصیت کے کرنے پر قسم کھائی ہو یا واجب کے ترک پر یا ایسا نہ ہو، خواہ عمداً حجوٹا ہو یا خطأً یا ایسا نہ ہو، خواہ وہ حالف کا قصد کرنے والا ہو یا نہ ہو۔

یہ حنفیہ اور ان کے موافقین کا مذہب ہے، کیونکہ وہ امر مستقبل پر (جو عقلاً محال نہ ہو، جیسا کہ امام ابوحنیفہ ومحمد کی رائے ہے، اور عادتاً بھی محال نہ ہو جیسا کہ امام زفر کہتے ہیں) یمین باللہ میں حانث ہونے والے پر کفارہ واجب کرتے ہیں، خواہ حالف قصد کرنے والا ہو یا نہ ہو، اسی طرح تعلیق کفر کی قسم کھانے والے کا حکم ہے۔

---

(۱) نہایۃ المحتاج ۸/ ۱۶۹، تحفۃ المحتاج بحاشیۃ الشروانی ۸/ ۲۱۴، المغنی بأعلی الشرح الکبیر ۱۱/ ۲۴۷، مطالب أولی النہی ۶/ ۳۶۷، ۳۶۸۔

۱۲۱ - مالکیہ حنفیہ سے چند امور میں اختلاف کرتے ہیں:

اول: مالکیہ غموس میں کفارہ واجب کرتے ہیں بشرطیکہ امر حاضر یا مستقبل پر ہو، جبکہ حنفیہ اس میں کفارہ واجب نہیں کرتے اِلا یہ کہ وہ امر مستقبل اور عقلاً ممکن پر ہو۔

دوم: مالکیہ عقلاً محال امر مستقبل پر قسم میں کفارہ واجب کرتے ہیں، اگر حالف کو اس کے محال ہونے کا علم یا اس میں تردد ہو، اور حنفیہ علی الاطلاق کفارہ کے عدمِ وجوب کے قائل ہیں۔

سوم: مالکیہ یمینِ غیر مقصودہ میں تفصیل کرتے ہوئے کہتے ہیں: جس نے کوئی لفظ بولنا چاہا، لیکن اس کی جگہ غلطی سے زبان پر یمین کا لفظ آگیا تو یمین منعقد نہ ہوگی، اور جو شخص کوئی چیز بولنا چاہتا تھا اور اس نے اس کے ساتھ بلاقصد یمین کا اضافہ کردیا تو یہ یمینِ مقصودہ کی طرح ہوگی، تو اس کا کفارہ دے گا اگر مستقبل کی ہو، یہ حکم علی الاطلاق ہے، اسی طرح اگر یمینِ غموس حاضرہ کی ہو، جبکہ حنفیہ کے یہاں غیر مقصودہ کی تفصیل ہمیں نہیں ملی، کیونکہ وہ علی الاطلاق قصد کی شرط نہ ہونے کے قائل ہیں۔

چہارم: مالکیہ تعلیقِ کفر میں کفارہ کے قائل نہیں ہیں، جبکہ حنفیہ اس کو یمین باللہ سے کنایہ مانتے ہیں اور اس میں کفارہ واجب کرتے ہیں اگر امرِ مستقبل عقلاً غیر محال پر ہو۔

کنایہ سے مقصود یہ نہیں کہ اس میں نیت کی ضرورت ہے، بلکہ اس کا مقصود صرف یہ ہے کہ اس لفظ کو بول کر اس کا لازم معنی مراد لیا گیا ہے، جیسا کہ علماء بلاغت کہتے ہیں۔

۱۲۲ - شافعیہ کا اختلاف چند امور میں ہے:

اول: شافعیہ ماضی پر یمین غموس میں کفارہ واجب کرتے ہیں، اور اس سے لازم آتا ہے کہ حاضر و مستقبل کی غموس میں بھی کفارہ لازم ہے، کیونکہ ان کے نزدیک غموس علی الاطلاق منعقدہ ہے۔

دوم: شافعیہ عقلاً محال کی قسم میں کفارہ واجب کرتے ہیں، ماضی ہو یا حاضر یا مستقبل، سوائے اس کے کہ یمین غیر مقصودہ ہو یا اس کو محال کا علم نہ ہو۔

سوم: شافعیہ کہتے ہیں: یمین غیر مقصودہ علی الاطلاق لغو شمار ہوگی، خواہ عدم قصد سے مراد زبان کی غلطی ہو یا سبقت لسانی، اس میں کفارہ نہیں اگرچہ مستقبل پر ہو۔

شافعیہ خلافِ واقع کی قسم کھانے والے کے بارے میں جس کو اس کے خلافِ واقع ہونے کا علم نہ ہو، کہتے ہیں: اس کی یمین منعقد نہ ہوگی، خواہ محلوف علیہ ماضی ہو یا حاضر یا مستقبل، اِلا یہ کہ اس کا قصد ہو کہ محلوف علیہ جیسا کہ اس نے قسم کھائی ہے فی الواقع اور نفس الأمر میں ایسا ہی ہے، تو اس صورت میں کفارہ واجب ہے۔

چہارم: شافعیہ تعلیق کفر میں علی الاطلاق کفارہ واجب نہیں کرتے ہیں۔

ابن قدامہ نے فقہاء سلف کی ایک جماعت سے نقل کیا ہے کہ جس نے کسی معصیت کی قسم کھائی تو اس کا کفارہ ترکِ معصیت ہے، اس کا معنی یہ ہے کہ معصیت کی یمین منعقد ہوجاتی ہے، جس کو توڑنا واجب ہے، لیکن اس میں معروف کفارہ نہیں ہے (۱)۔

یمین میں حانث ہونے کا مفہوم اور اس کی صورت:

۱۲۳ - اس کا معنی: محلوف علیہ کی خلاف ورزی ہے، اور یہ جس کے عدم کی قسم کھائی ہے، اس کے ثبوت اور جس کے ثبوت کی قسم کھائی ہے، اس کے عدم سے ہے۔

رہی اس کے تحقق کی شکل تو یہ محلوف علیہ کے اختلاف سے مختلف

---

(۱) المغنی مع الشرح الکبیر ۱۱/ ۱۷۳۔

ہوتی ہے جس کی وضاحت پیش ہے:

محلوف علیہ ماضی ہوگا یا حاضر یا مستقبل۔

۱۲۴ - ماضی: حنفیہ، مالکیہ، حنابلہ اور ان کے موافقین ماضی کی یمین کو بالکل ہی معتبر نہیں مانتے، لہذا اس میں عمدا یا خطأ کذب کے ذریعہ حنث نہیں ہوسکتا ہے۔

جبکہ شافعیہ اور ان کے موافقین ماضی کی یمین کو معقودہ مانتے ہیں اگر حالف عمداً جھوٹ بولنے والا ہو، اور اس صورت میں حنث انعقاد کے ساتھ ساتھ ہوگا اور کفارہ یمین کے ساتھ ہی واجب ہوجائے گا۔

۱۲۵ - حاضر ماضی کی طرح ہے، البتہ مالکیہ فریق ثانی کے ساتھ متفق ہیں جو اس کی یمین کے منعقد ہونے کے قائل ہیں اگر حالف عمداً جھوٹ بولنے والا ہو، پھر انہوں نے اس میں توسیع کرتے ہوئے کذب عمد کے ساتھ اس کو بھی شامل کردیا جس میں متکلم کو تردد ہو، یعنی ایسی چیز کی قسم کھائی جس کے بارے میں اس کو ظن ضعیف تھا یا اس میں شک تھا یا اس کو اس کے برعکس کا ظن ضعیف تھا، غموس کی تعریف اور اس کے حکم کے بیان میں اس کا ذکر آچکا ہے۔

۱۲۶ - مستقبل: مستقبل کی یمین میں اگر اس کے انعقاد کی شرائط پائی جائیں تو وہ نفی پر ہوگی یا اثبات پر، پھر ان میں سے ہر ایک مطلق ہوگی یا کسی وقت کے ساتھ مقید ہوگی۔

رہی نفی مطلق پر یمین تو اس میں حنث کا تحقق اس کے ثبوت سے ہوگا جس کی نفی پر قسم کھائی ہے، خواہ یہ یمین کے معاً بعد ہو یا اس سے مختصر یا لمبے وقفہ کے بعد، کیا بھول یا سمجھ میں غلطی یا زبانی لغزش یا جنون یا بے ہوشی یا جبر و اکراہ حنث سے مانع ہیں؟ اور کیا بعض کے ثبوت سے حانث ہوجائے گا اگر محلوف علیہ متعدد اجزاء والا ہو یا پورے کے بغیر حانث نہ ہوگا؟ یہ سب محل اختلاف ہیں، ان سے واقفیت شرائط حنث کے بیان سے ہوگی۔

۱۲۷ - رہی نفی مقید بالوقت پر یمین تو اس میں حنث کا تحقق معین وقت کے اندر ضد کے حصول سے ہوگا، وقت سے پہلے یا وقت کے گزرنے کے بعد اس کے حصول سے نہیں ہوگا، اور نسیان وغیرہ میں وہی اختلاف ہے جس کی طرف اشارہ کیا گیا ہے۔

۱۲۸ - رہی اثبات مطلق پر یمین تو اس میں حنث کا تحقق قسم پوری ہونے سے مایوسی کے ذریعہ ہے یا اس وجہ سے کہ فعل محلوف علیہ کے کرنے سے قبل حالف کا انتقال ہوگیا یا محلوف علیہ کا محل نہ رہا، مثلاً کہے: بخدا! میں یہ کپڑا ضرور پہنوں گا، اور خود اس نے یا کسی اور نے اس کپڑے کو جلا دیا[1]۔

یہ حنفیہ کا مذہب ہے، دوسرے فقہاء "محل نہ رہنے" کے بارے میں تفصیل کرتے ہیں کہ وہ حالف کے اختیار سے ہوگا یا حالف کے اختیار کے بغیر، اگر حالف کے اختیار سے ہو تو اس کی وجہ سے حانث ہوگا، اور اگر اس کے اختیار کے بغیر ہو تو اس میں تفصیل ہے جس کی واقفیت شرائط حنث سے ہوگی۔

مالکیہ کی رائے ہے کہ اس حالت (یعنی اثبات مطلق پر حلف) میں حنث کا حصول اس کی ضد کے عزم سے بھی ہوگا، یعنی اگر محلوف علیہ کو تادم حیات نہ کرنے کی نیت کرلے، یہ حنث، ابن مواز، ابن شاس، ابن حاجب، قرافی، کے قول کے مطابق قطعی ہے، عزم سے رجوع کرلینے سے زائل نہیں ہوتا ہے، یہی خلیل کا ظاہر کلام ان کی "مختصر" میں اور دردیر کا "أقرب المسالک" میں ہے اور بنانی نے اسی کو معتمد سمجھا ہے، طلاق اور غیر طلاق میں تفصیل کے قائلین کا اختلاف ہے، کیونکہ ان کی رائے ہے کہ اثبات مطلق پر طلاق کی قسم

(۱) فوات محل کی مثالوں میں سے یہ ہے کہ کسی مسلمان غلام کو آزاد کردیا، جبکہ اس کو بیچنے کی قسم کھائی تھی کہ حلف کے بعد اس کی بیع محال ہے نیز قسم کھائی کہ بیوی کو طلاق دے گا، پھر اس سے لعان کرلیا تو لعان کے سبب وہ بائنہ ہوگئی، اس لئے اس پر طلاق پڑنے کا امکان نہیں۔

میں نہ کرنے کےعزم سے حانث ہوجائے گا،لیکن عتق ،قربت اور اللہ کی یمین میں حالف مذکورہ عزم سے حانث نہ ہوگا الا یہ کہ اس پر برقرار رہے، اگر وہ اپنے عزم سے رجوع کرے تو یمین سابقہ حالت پر لوٹ آتی ہے، اور ترک عمل کے بغیر حانث نہ ہوگا۔

مالکیہ کی اس رائے سے دوسرے مذاہب میں سے کسی کا بھی اتفاق نہیں۔

۱۲۹- اثباتِ مؤقت پر یمین: اس میں حنث متعین وقت میں یمین کو پورا کرنے سے مایوسی سے متحقق ہوتا ہے، اگر حالف ومحلوف علیہ دونوں قائم وباقی ہوں، مثلاً کہے: بخدا! میں آج یہ روٹی ضرور کھاؤں گا، پھر سورج غروب ہوگیا، وہ باحیات ہے اور روٹی موجود ہے، لیکن اس نے نہیں کھایا۔ اور اگر وقت کے اندر حالف کا انتقال ہوجائے، اور محلِ محلوف علیہ فوت نہ ہوا ہو تو حنفیہ کے نزدیک بالاتفاق اسے نہ موت اور نہ اس کے بعد وقت کے گزرنے سے حانث مانا جائے گا، کیونکہ حنفیہ کی رائے کے مطابق حنث کا وقوع یمین مؤقتہ میں وقت کے آخری جزء میں ہوتا ہے اور اس اخیر جزء میں حالف مر چکا ہے اور میت کو حانث نہیں کہا جاتا، غیر حنفیہ کے نزدیک اس تفصیل کے مطابق حانث ہوجائے گا، جو''شرائط حنث''میں مذکور ہیں۔

اگر مقررہ وقت میں محلِ محلوف علیہ فوت ہوجائے مثلاً کسی دوسرے شخص نے وہ روٹی کھالی اور حالف باحیات ہے، تو امام ابوحنیفہ، محمد اور زفر کے نزدیک حانث نہ ہوگا، اس لئے کہ ان کے نزدیک ''قسم پوری کرنے کا امکان''شرط ہے، امام ابو یوسف کا اس میں اختلاف ہے، کیونکہ وہ اس حالت میں حنث کے قائل ہیں، اس لئے کہ ان کے نزدیک یہ شرط نہیں،لیکن حنث کے وقت کے بارے میں امام ابو یوسف سے مختلف روایات ہیں: ایک روایت ہے کہ آخری وقت ہی میں حانث ہوگا، ان سے دوسری روایت ہے کہ فی الحال (یعنی محلِ محلوف علیہ کے فوت ہوتے ہی) حانث ہوجائے گا، یہی دوسری روایت امام ابو یوسف سے ثابت ہے۔

دوسرے مذاہب میں حالف کے اختیار سے محلِ محلوف کے فوت ہونے، اس کے اختیار کے بغیر فوت ہونے، اول وقت میں فوت ہونے، اول وقت کے بعد فوت ہونے، کوتاہی کے ساتھ فوت ہونے اور بغیر کوتاہی کے فوت ہونے کے درمیان تفصیل ہے، یہ سب آنے والی شرائط سے معلوم ہوگا۔

۱۳۰- قابلِ لحاظ امر یہ ہے کہ یمین مؤقتہ کا وقت اگر حالف کے وقت سے شروع نہ ہوا ہو، اور حالف مرگیا یا وقت کے شروع ہونے سے قبل محل فوت ہوگیا، تو ان دونوں صورتوں میں حنث نہیں، اس دوسری صورت میں حنابلہ کا اختلاف ہے، ان کے نزدیک اس صورت میں حانث ہوگا، اس کی صورت یہ ہے کہ کہے: بخدا! میں کل اس پیالہ کا پانی ضرور پیوں گا، اور دوسرے دن کی فجر کے طلوع سے قبل حالف مرگیا یا کسی اور نے اس پانی کو پی لیا، تو ان دونوں حالتوں میں اکثر کے نزدیک حانث شمار نہیں کیا جائے گا۔

یہ امر بھی قابلِ لحاظ ہے کہ یمینِ مؤقتہ میں توقیت ،صراحتا توقیت اور دلالۃً توقیت دونوں کو شامل ہے، مثلاً کسی سے کہا گیا: کیا تم آج فلاں کے گھر میں داخل ہوگے؟ تو وہ کہے: خدا کی قسم میں ضرور اس میں داخل ہوں گا یا یہ کہ میں اس میں داخل نہیں ہوں گا، تو محلوف علیہ دلالۃً آج کے ساتھ مؤقت ہے، کیونکہ یہ ایسے سوال کے جواب میں آیا ہے جس میں '' آج'' کی قید ہے، یہ ''یمین فور'' کہلاتی ہے، اس کا بیان اور اس میں اختلاف کا ذکر آئے گا۔

شرائط حنث:

۱۳۱- جمہور جو اس بات کے قائل ہیں کہ حنث کفارہ کا تنہا سبب یا دوسرا سبب یا اس کی شرط ہے انہوں نے حنث کی شرائط کی صراحت

نہیں کی، ہاں انہوں نے کچھ ایسے امور کا ذکر کیا ہے جن میں اختلاف رائے ہے بشرطیکہ حنث فعل یا ترک ہو، اور ان امور میں سے قصد، رضامندی، یاد اور عقل ہے۔

گزر چکا ہے کہ حنفیہ حلف میں رضامندی یا عمد کسی کو شرط نہیں مانتے، اور نہ ہی ان دونوں کو حنث میں شرط مانتے ہیں، اسی طرح اس میں تذکر یا عقل کی شرط کے قائل نہیں، چنانچہ جس نے غلطی سے[1] یا جبر و اِکراہ کے تحت قسم کھائی یا حانث ہوگیا تو اس پر کفارہ واجب ہے، اسی طرح اگر کسی نے قسم کھائی کہ فلاں کام نہیں کرے گا، پھر اس کو کرلیا، جبکہ وہ ذہول وغفلت میں یا سہو میں یا بھول میں تھا[2] یا مجنون یا بے ہوش تھا، تو اس پر کفارہ ہے۔

اگر اس نے خود محلوف علیہ کو نہیں کیا، بلکہ دوسرے نے اس کے ذریعہ سے قہراً وزبردستی کرادیا، تو حانث نہ ہوگا مثلاً قسم کھائی کہ یہ پانی نہیں پئے گا، لیکن دوسرے نے زبردستی اس کے حلق میں پانی انڈیل دیا، حانث نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ اس حالت میں وہ پینے والا نہیں، لہذا اس نے جس چیز سے اجتناب کی قسم کھائی تھی، اس کو نہیں کیا۔

حنث میں نسیان کی مثالیں: کسی نے کہا: بخدا! میں حلف نہیں اٹھاؤں گا، پھر اس یمین کو بھول کر قسم کھالی تو اس دوسری قسم کے سبب اس حیثیت سے کہ یہ پہلی یمین میں حنث ہے، اس پر کفارہ واجب ہے، پھر اگر اس دوسری یمین میں حانث ہوجائے تو اس قول کے

(۱) غلطی کرنے والے سے مراد: ارادہ کسی چیز کا کیا تھا لیکن سبقت لسانی میں کچھ اور کہہ گیا، مثلاً کہنا چاہتا تھا: مجھے پانی پلاؤ، اور کہہ گیا: بخدا! میں پانی نہیں پیوں گا، جیسا کہ گزر رہا۔

(۲) ساہی سے مراد وہ شخص ہے جس کے ذہن سے وہ چیز چلی گئی ہو، اسی طرح بھولنے والا، چوک جانے والا اور غافل ہے البتہ بعض نے ناسی اور ساہی میں یہ فرق بتایا ہے کہ ناسی وہ ہے کہ اگر اس کو تم یاد دلاؤ تو اس کو یاد آجائے، اور ساہی اس کے برخلاف ہے۔

مطابق کہ کفارات میں تداخل نہیں، دوسرا کفارہ واجب ہوگا[1]، اس مسئلہ میں اختلاف آئندہ آئے گا۔

مالکیہ نے کہا: یمین یا تو ''یمین بر'' ہوگی مثلاً: بخدا! میں ایسا نہ کروں گا یا یمین حنث مثلاً: بخدا! میں ایسا ضرور کروں گا۔

۱۳۲ - رہی ''یمین بر'': تو اس میں جس کے ترک پر قسم کھائی تھی اس کے کرنے پر حانث ہوجائے گا، (اسی طرح اگر اس کے بعض کو کرلیا جبکہ وہ متعدد اجزاء والا تھا) خواہ عمداً ہو یا نسیاناً یا خطأً قلبی یعنی یہ سمجھا کہ وہ محلوف علیہ نہیں ہے، یہ سبب حنث صرف اس صورت میں ہے جبکہ یمین کو عمد یا علم کے ساتھ مقید نہ کیا ہو، لیکن اگر عمد کے ساتھ مقید کیا ہو مثلاً کہے: میں اس کو عمداً نہیں کروں گا، تو خطأ کی وجہ سے حانث نہ ہوگا، اگر اس کو علم کے ساتھ مقید کیا ہو مثلاً کہے: علم ہوتے ہوئے اس کو نہیں کروں گا یا جب تک نسیان نہ ہو میں اس کو نہیں کروں گا، تو نسیان سے حانث نہ ہوگا۔

''یمین بر'' میں خطأ لسانی سے حانث نہ ہوگا جیسا کہ اگر حلف اٹھائے کہ فلاں کا ذکر نہیں کرے گا، پھر سبقتِ لسانی میں اس کا نام زبان پر آگیا، اسی طرح ''یمین بر'' میں اِکراہ کی وجہ سے اس چیز کے کرنے پر حانث نہ ہوگا جس سے اجتناب کی قسم کھائی تھی، اس کی چھ قیود ہیں:

الف - اس کو علم نہ ہو کہ اس فعل پر اس کو مجبور کیا جائے گا۔

ب - دوسرے کو حکم نہ دے کہ اس فعل پر اس کو مجبور کرے۔

ج - اِکراہ شرعی نہ ہو۔

د - اِکراہ کے زوال کے بعد دوبارہ رضامندی سے اس کو نہ کرے۔

ھ - دوسرے شخص پر حلف نہ ہو کہ وہ ایسا نہ کرے گا اور حالف خود ہی اس فعل پر اس کا اِکراہ کرنے والا ہے۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۳؍۹۰۴۔

و- یمین میں یہ نہ کہے: میں اس کو نہ رضامندی سے کروں گا اور نہ زبردستی کی وجہ سے۔

اگر ان میں کوئی ایک قید بھی پائی گئی تو اِکراہ سے حانث ہوگا، اس پر کفارہ واجب ہوگا۔

۱۳۳- رہی یمین حنث: تو اس میں اِکراہ کی وجہ سے محلوف علیہ کے ترک پر حانث ہوگا یہاں تک کہ وہ فوت ہوجائے، مثلاً کہے: بخدا! میں زید کے گھر میں کل ضرور داخل ہوں گا، اس کو اِکراہ کے ذریعہ اس گھر میں داخل ہونے سے روک دیا گیا یہاں تک کہ دوسرے دن کا آفتاب غروب ہوگیا، تو وہ حانث ہوجائے گا۔

اس سے سمجھ میں آتا ہے کہ بھول سے اور غلطی سے ترک سے مثلاً دوسرے دن اس کو قسم یاد نہ رہی یا قسم یاد تھی اور وہ کسی اور گھر میں داخل ہوا یہ سمجھ کر کہ یہ وہی محلوف علیہ گھر ہے، اور حقیقت کا علم دوسرا دن گزرنے کے بعد ہوا، تو بھی حانث ہوگا۔

اگر محلوف علیہ یمینِ حنث میں کسی مانع کے سبب فوت ہوجائے تو یہ مانع یا تو شرعی ہوگا یا عادی یا عقلی۔

۱۳۴- اگر مانع شرعی ہو تو علی الاطلاق فوت ہونے سے حانث ہوگا، خواہ مانع حلف سے ہو اور اس کو اس کا علم نہ تھا یا حلف کے بعد ہو، خواہ اس کی طرف سے اس میں کوتاہی ہوتی کہ وہ فوت ہوگیا یا نہ ہو، خواہ یمینِ مؤقتہ ہو یا نہ ہو۔

اس کی مثال: قسم کھائی کہ کل بیوی سے مباشرت کرے گا اور عورت کو حیض آگیا، یا یہ واضح ہوا کہ حلف سے پہلے سے اس کو حیض آرہا ہے اور اس کو معلوم نہیں تھا، تو امام مالک اور اصبغ کے نزدیک حانث ہوگا، اس میں ابن القاسم کا اختلاف ہے، لیکن اگر وہ اس کو ''کل'' سے مقید نہ کرے تو حانث نہ ہوگا، بلکہ انتظار کرے یہاں تک کہ عورت پاک ہوجائے تو مباشرت کرلے۔

۱۳۵- اگر مانع عادی ہو، یمین سے مقدم ہو اور لاعلمی میں اس نے قسم کھالی تو علی الاطلاق حانث نہ ہوگا، خواہ قسم مؤقت ہو یا نہ ہو، اس میں اس کی کوتاہی ہو یا نہ ہو، اور اگر مؤخر ہو تو علی الاطلاق حانث ہوگا، اس میں اشہب کا اختلاف ہے، وہ عدمِ حنث کے قائل ہیں۔

اس کی مثال: قسم کھائی کہ یہ مینڈھا ضرور ذبح کرے گا یا یہ کپڑا ضرور پہنے گا یا یہ کھانا ضرور کھائے گا، پھر محلوف علیہ کی چوری ہوگئی یا غصب کرلیا گیا، یا اِکراہ کے ذریعہ حالف کو ایسا کرنے سے روک دیا گیا، یا یہ معلوم ہوا کہ حلف سے قبل اس کی چوری ہوگئی تھی یا غصب ہوگیا تھا، حلف کے وقت اس کو اس کا علم نہ تھا۔

مانع شرعی اور مانع عادی میں حنث کا محل اس وقت ہے جب حالف نے یمین کو مطلق رکھا ہو، اور اس کو فعل کے امکان یا عدم امکان سے مقید نہ کیا ہو یا اطلاق کے ساتھ مقید کیا ہو، مثلاً کہے: میں ایسا ضرور کروں گا اور خاموش رہے، یا میں ایسا ضرور کروں گا مجھے اس پر قدرت ہو یا نہ ہو، اگر امکان کے ساتھ مقید کردے تو حانث نہ ہوگا مثلاً کہے: میں اس کو ضرور کروں گا اگر ممکن رہا، یا اگر کوئی مانع نہ رہا۔

۱۳۶- اگر مانع عقلی ہو اور حلف سے مقدم ہو، اس کو اس کا علم نہ رہا ہو تو علی الاطلاق حانث نہ ہوگا جیسا کہ مانع عادی میں ہے، اور اگر مانع مؤخر ہو تو یمین مؤقتہ ہوگی یا غیر مؤقتہ۔

اگر یمین مؤقتہ ہو اور محلوف علیہ وقت کے تنگ ہونے سے قبل فوت ہوجائے تو حانث نہ ہوگا اگر مانع یمین کے فوراً بعد وجود میں آئے، اور اسی طرح اگر دیر کے بعد وجود میں آئے لیکن اس کی طرف سے کوئی کوتاہی نہ رہی ہو، اور اگر اس کی کوتاہی کی وجہ سے مؤخر ہو تو حانث ہوگا۔

مثلاً: قسم کھائی کہ اس کبوتر کو ضرور ذبح کرے گا یا اس کپڑے کو

ضرور پہنے گا، لیکن کبوتر مرگیا یا کپڑا جلا دیا، اور یمین کو مطلق رکھا تھا یا یہ کہہ کر مؤقتہ کردیا تھا: اس دن یا اس مہینہ۔

مانع کے مقدم ہونے کی صورت: مثلاً گھر سے غائب ہو اور کہے: اس کبوتر کو جو گھر میں ہے ضرور ذبح کروں گا یا اس کپڑے کو جو الماری میں ہے ضرور پہنوں گا، پھر حلف کے بعد معلوم ہوا کہ حلف سے پہلے کبوتر مرگیا تھا یا کپڑا جل چکا تھا[1]۔

شافعیہ نے کہا: جو شخص جہل میں یا بھول میں یا اکراہ یا قہر و زبردستی کے تحت محلوف علیہ کی خلاف ورزی کرے وہ حانث نہیں ہوگا، اور نہ ہی ان تمام حالات میں یمین ٹوٹے گی، اسی طرح اگر اس کے اختیار کے بغیر قسم پوری کرنا دشوار ہوجائے تو حانث نہیں ہوتا۔

جہل کی مثالیں: قسم کھائی کہ زید کو سلام نہیں کرے گا، لیکن تاریکی میں اس کو سلام کردیا، اس کو معلوم نہ تھا کہ یہ زید ہے، اور قسم کھائی کہ بکر کے پاس نہیں آئے گا، پھر ایک گھر میں داخل ہوا جس میں بکر تھا، اور اس کو گھر میں اس کی موجودگی کا علم نہ تھا۔

نسیان اور اکراہ کی مثالیں ظاہر ہیں۔

قہر کی مثال: قسم کھائی کہ خالد کے گھر میں داخل نہ ہوگا، لیکن اس کو اٹھا کر زبردستی داخل کردیا گیا، اسی کے ساتھ وہ شخص بھی لاحق ہے جس کو اس کے حکم کے بغیر اٹھا کر داخل کردیا گیا اور اس نے گریز نہیں کیا، اس لئے کہ اس کو داخل ہونے والا نہیں کہا جائے گا، برخلاف اس شخص کے جس کو اس کے حکم سے اٹھا کر داخل کردیا گیا ہو تو وہ حانث ہوجائے گا، کیونکہ وہ داخل ہونے والا کہلائے گا، مثلاً کسی جانور پر سوار ہوگیا اور داخل ہوگیا۔

بلا اختیار قسم پوری ہونے کے عدم امکان ہونے کی صورتیں: اگر کہے: بخدا! میں یہ کھانا کل ضرور کھاؤں گا اور کھانا حالف کے اختیار کے بغیر تلف ہوگیا یا دوسرے دن کی فجر طلوع ہونے سے قبل حالف مرگیا تو حانث نہ ہوگا، اس کے برخلاف اگر اس کے اختیار سے تلف ہوگیا تو حانث ہوگا اور اس کے حانث ہونے کے وقت کے بارے میں اختلاف ہے: ایک قول ہے کہ تلف ہونے کے وقت، ایک قول ہے کہ دوسرے دن کا سورج غروب ہونے کے وقت، اور راجح یہ ہے کہ دوسرے دن کی فجر سے اتنا وقت گزرنے سے حانث ہوگا جس میں کھانے کا امکان ہو۔

بلا اختیار فوت ہونے کی صورتیں: اس کے اختیار کے بغیر دوسرے دن وہ تلف ہوجائے یا کھانے پر قدرت سے قبل دوسرے دن وہ مرجائے[1]۔

نیز وہ کہتے ہیں: اگر قسم کھائی کہ یہ دونوں روٹیاں نہیں کھائے گا یا یہ دونوں کپڑے نہیں پہنے گا یا ایسا ضرور کرے گا، تو ''حنث'' اور ''بر'' کا تعلق مجموعہ سے ہوگا، گو کہ الگ الگ ہوں، اسی طرح اگر ''واو'' کے ذریعہ عطف کرکے کہے: میں زید وعمر سے بات نہ کروں گا یا گوشت وانگور نہیں کھاؤں گا، یا میں زید وعمر سے ضرور بات کروں گا یا میں گوشت وانگور ضرور کھاؤں گا، تو حنث وبر کا تعلق دونوں سے ہوگا، لہذا اول دو مثالوں میں حنث اور اخیر دو مثالوں میں بر مجموعہ کے کرنے سے ہوگا، گو کہ الگ الگ کرے۔

۱۳۷ – حالتِ نفی میں وہ صورت مستثنیٰ ہے کہ حرف نفی کو مکرر لائے مثلاً کہے: بخدا! میں نہ زید سے بات کروں گا، نہ عمر سے، تو کسی ایک سے بات کرنے سے حانث ہوگا اور یمین باقی رہے گی، اور دوسرے سے بات کرنے پر دوبارہ حانث ہوگا۔

اگر کہے: "لا أكلم أحدهما أو واحداً منهما" (ان میں سے کسی سے یا کسی ایک سے بات نہیں کروں گا) اور مطلق رکھا تو کسی

(۱) الشرح الصغیر ۱/ ۳۳۴، ۳۳۵، الشرح الکبیر بحاشیۃ الدسوقی ۲/ ۱۳۴، ۱۴۱۔

(۱) الوجیز للغزالی ۲/ ۲۲۹، ۲۳۲، شرح الروض ۴/ ۲۶۸، ۲۶۹۔

ایک سے بات کرنے سے حانث ہوگا اور یمین ختم ہو جائے گی۔

اگر کہے: میں یہ انار نہیں کھاؤں گا، پھر سارا انار کھا گیا صرف ایک دانہ چھوڑ دیا تو حانث نہ ہوگا، یا کہے: میں اس انار کو ضرور کھاؤں گا اور اس کو کھا گیا، صرف ایک دانہ چھوڑ دیا تو قسم پوری نہیں ہوئی، اور دانہ سے چھلکا وغیرہ جو عادتاً انار کا کھایا نہیں جاتا نکل گیا (۱)۔

حنابلہ نے سابقہ تمام امور میں شافعیہ سے اتفاق کیا ہے، البتہ تفویت بر کے بارے میں انہوں نے کہا: اگر کسی نے قسم کھائی کہ یہ پانی کل ضرور پیئے گا اور دوسرا دن آنے سے قبل یا دوسرے دن وہ تلف ہوگیا تو حانث ہوگا، اور کل سے قبل اپنے جنون یا اکراہ کے سبب جو اس کے کل کے نکلنے تک برقرار رہے، حانث نہ ہوگا، اسی طرح کل سے پہلے مر جانے سے بھی حانث نہ ہوگا، اگر قسم کھائی کہ یہ پانی آج ضرور پیئے گا یا اس کو مطلق رکھا، اور پینے کے بقدر وقت نکلنے سے قبل وہ پانی تلف ہوگیا تو حانث نہ ہوگا، برخلاف اس صورت کے جبکہ اس قدر وقت نکلنے کے بعد تلف ہو تو وہ حانث ہو جائے گا، اور ایک قول ہے کہ دونوں حالتوں میں حانث ہوگا (۲)۔

کفارہ کا بیان:

۱۳۸ - یمین باللہ کا کفارہ، جبکہ اس میں حانث ہو جائے اور وہ یمین منعقدہ ہو، اللہ تعالیٰ نے قرآن پاک میں اس کا ذکر یوں فرمایا ہے: "لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللّٰهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلٰكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا عَقَّدْتُمُ الْأَيْمَانَ فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَاكِيْنَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعِمُوْنَ أَهْلِيْكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيْرُ رَقَبَةٍ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ، ذٰلِكَ كَفَّارَةُ أَيْمَانِكُمْ إِذَا حَلَفْتُمْ وَاحْفَظُوْا أَيْمَانَكُمْ كَذٰلِكَ يُبَيِّنُ اللّٰهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُوْنَ" (۱) (اللہ تم سے تمہاری بے معنی قسموں پر مؤاخذہ نہیں کرتا لیکن جن قسموں کو تم مضبوط کر چکے ہو ان پر تم سے مؤاخذہ کرتا ہے، سو اس کا کفارہ دس مسکینوں کو اوسط درجہ کا کھانا کھلانا ہے جو تم اپنے گھر والوں کو دیا کرتے ہو یا انہیں کپڑا دینا یا غلام آزاد کرنا لیکن جس کو (اتنا) مقدور نہ ہو تو اس کے لئے تین دن کے روزہ ہیں، یہ تمہاری قسموں کا کفارہ ہے، جبکہ تم حلف اٹھا چکے ہو اور اپنی قسموں کو یاد رکھا کرو اور اس طرح اللہ تمہارے لئے اپنے احکام کھول کر بیان کرتا ہے تاکہ تم شکرگذار رہو)۔

آیت کریمہ میں یہ بیان ہے کہ یمین معقودہ کا کفارہ ابتداءً تخییر کے طور پر اور انتہاءً ترتیب کے طور پر واجب ہے، لہذا حالف پر حنث کی صورت میں ان تین امور میں سے کوئی ایک واجب ہے: دس مسکینوں کو کھانا کھلانا یا ان کو کپڑا پہنانا یا ایک غلام آزاد کرنا، اگر ان تینوں چیزوں سے بے بس ہو تو تین دن کے روزے رکھنا ہے۔

اس میں فقہاء کا اختلاف نہیں، اس لئے کہ یہ قطعی نص قرآنی ہے، البتہ تفصیلات میں اختلاف ہے جس کی بنیاد اجتہاد ہے، جس کی تفصیل کی جگہ اصطلاح "کفارات" ہے۔

کیا تعدد یمین سے کفارہ متعدد ہوتا ہے؟:

۱۳۹ - اس میں کوئی اختلاف نہیں کہ جس نے قسم کھائی، پھر اس میں حانث ہوا، اور اس کا کفارہ ادا کر دیا اگر وہ دوبارہ قسم کھائے، اور اس میں بھی حانث ہو جائے تو اس پر دوسرا کفارہ واجب ہوگا، اس دوسری یمین میں حنث کی طرف سے پہلا کفارہ کافی نہیں ہے۔

البتہ اس صورت میں اختلاف ہے، جبکہ اس نے کئی قسمیں

---

(۱) الوجیز ۲/ ۲۲۹، ۲۳۲، شرح الروض ۴/ ۲۵۴، ۲۵۵، ۲۶۸، ۲۶۹، ۲۷۲۔

(۲) مطالب اولی النہی ۶/ ۳۶۹، ۳۱۴۔

(۱) سورۂ مائدہ/ ۸۹۔

کھائیں اور ان میں حانث ہوگیا، پھر ان کا کفارہ دینا چاہے کہ کیا کفارات میں تداخل ہوکر ایک ہی کفارہ کافی ہوگا؟ یا ان میں تداخل نہیں، ہر یمین کے بدلہ ایک کفارہ ہوگا؟

کفارات میں تداخل ہوتا ہے، حنفیہ کے یہاں دو میں سے ایک قول، اور حنابلہ کے یہاں ایک قول یہی ہے، جبکہ مالکیہ وشافعیہ کے نزدیک تداخل نہیں ہوتا ہے، اس کی تفصیل اصطلاح ''کفارات'' میں ہے۔

حلف باللہ ہی کی طرح نذر کی قسم ہے، اور اسی کی طرح ابن تیمیہ کے نزدیک حلف بالطلاق بھی ہے، مثلاً اگر کہے: اگر تو نے ایسا کیا تو تجھ کو طلاق ہے، اس کا مقصد منع کرنا تھا، یا مجھ پر طلاق لازم ہے اگر تم نے ایسا کیا[1]۔

تعلیقِ یمین کے احکام

تعلیق کفر کا حکم:

۱۴۰ - اس مسئلہ میں اختلاف کا بیان آچکا ہے کہ انسان اگر کسی ایسی چیز پر کفر کی تعلیق کرے جس کا وہ ارادہ نہیں رکھتا، تو اس کو یمین مانا جائے گا یا نہیں۔

اس کو یمین نہ ماننے والے اس میں حانث ہونے پر کفارہ واجب نہیں کرتے، لہذا ان کے نزدیک اس قسم کو پورا کرنا یا توڑنا برابر ہے، تاہم وہ حضرات اس یمین کا اقدام کرنے کا حکم بیان کرتے ہیں، اور جو لوگ اس کو یمین مانتے ہیں اس کو وہ یمین باللہ کے معنی میں مانتے ہیں، ''البدائع'' کی عبارت کا خلاصہ یہ ہے: ''الفاظِ کفر کے ساتھ حلف استحساناً یمین ہے، اس لئے کہ اس کا لوگوں میں عرف ہے، کیونکہ عہد رسالت سے آج ہمارے دور تک لوگ اس کی قسمیں

(۱) الانصاف ۱۱/ ۴۴، ۴۵۔

کھاتے رہے ہیں، اور اس پر کوئی نکیر نہیں ہوئی''[1]، اگر یہ شرعاً حلف نہ ہوتا تو اس کا عرف و رواج نہ ہوتا، اس لئے کہ غیر اللہ کا حلف معصیت ہے، لہذا ان کے عرف سے معلوم ہوا کہ لوگ اس کو حلف باللہ سے کنایہ مانتے ہیں، اگرچہ کنایہ کی وجہا قابل فہم ہے۔

ابراہیم حلبی کے قول کا حاصل یہ ہے: کنایہ کی وجہ کا ثبوت اس طرح دیا جاسکتا ہے کہ اس صیغہ سے قسم کھانے والے کا مقصود شرط سے گریز کرنا ہے، اور یہ کفر باللہ سے نفرت کو مستلزم ہے، جس کا لازمی نتیجہ اللہ کی تعظیم ہے مثلاً کہے: ''واللہ العظیم لا أفعل کذا''[2] (بخدا) میں ایسا نہ کروں گا)۔

اس بنا پر اس کے انعقاد وبقاء کی شرائط ہیں، اور غموس، لغو اور منعقدہ میں تقسیم ہونے میں، اس کا اقدام کرنے کے احکام، اس کو پوری کرنے، توڑنے کے حکم اور حنث کی صورت میں مرتب ہونے والے نتائج میں وہ یمین باللہ کی طرح ہے، البتہ چونکہ اس میں متکلم کی طرف کفر کی نسبت کسی شرط پر معلق ہے، اس لئے یہ کہنا ممکن ہے کہ بسا اوقات اس پر کفر کا حکم لگے گا اور کبھی نہیں، اگر نطق کے وقت اس پر کفر کا حکم لگے تو وہ منعقدہ نہ ہوگی، یہ حنفیہ کے نزدیک ہے، اس لئے کہ وہ یمین باللہ کے انعقاد میں اسلام کی شرط لگاتے ہیں، لہذا وہ تعلیقِ کفر کے انعقاد میں بھی اس کو شرط مانیں گے، اور اگر اس پر کفر کا حکم حلف کے بعد شرط کے انجام دینے پر لگے تو یہ انعقاد کے بعد ان کے نزدیک باطل ہوجائے گی، جیسا کہ یمین باللہ انعقاد کے بعد باطل ہوجاتی ہے اگر اس کا قائل کافر ہوجائے، اس کا بیان آچکا ہے۔

تعلیق کفر پر اقدام کرنے کا حکم:

۱۴۱ - معلوم ہے کہ جس نے تنجیزی (بغیر کسی قید کے) کلمہ کفر زبان

(۱) اس کلام میں کھلا ہوا اشکال ہے اس لئے غور کرلیا جائے۔

(۲) البدائع ۳/ ۸، حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۴۷۔

سے نکالا، وہ فوری طور پر کافر ہوجاتا ہے، جبکہ ارتداد کی شرائط موجود ہوں، اور جس نے یمین کا قصد کئے بغیر کلمہ کفر کو کسی امر پر معلق کیا وہ بھی فوری طور کافر ہوجائے گا اگر چہ معلق علیہ مستقبل ہو، اس لئے کہ کفر سے راضی ہونا گو کہ مستقبل میں ہو، فوری طور پر اسلام سے ارتداد ہے، مثلاً کسی نے کہا: اگر کل آئے گا تو وہ یہودی ہے، اگر اللہ نے اس کو اس نصرانی کے ہاتھ پر شفادی تو وہ نصرانی ہے۔

رہا یمین کے قصد سے کفر کی تعلیق کرنے والا تو اس میں اصل یہ ہے کہ وہ کافر نہ ہوگا، خواہ ماضی پر معلق کیا ہو یا حاضر پر یا مستقبل پر، خواہ جھوٹا ہو یا نہ ہو، اس لئے کہ اس کا مقصد شرط سے منع کرنا یا اس کے عکس پر آمادہ کرنا یا اس کے عکس کی خبر دینا ہے (اگر چہ حق نہ ہو) تا کہ اس کے کذب کی اشاعت ہو۔

لہذا جس نے کہا: اگر میں نے فلانی سے بات کی یا اگر میں نے فلانی سے بات نہ کی تو وہ اسلام سے بری ہے، تو اس کا مقصود پہلی صورت میں خود کو بات کرنے سے روکنا، اور دوسری صورت میں کفر کے ڈر سے خود کو اس سے بات کرنے پر آمادہ کرنا ہے، اس لئے وہ کفر سے راضی نہ ہوگا، اور جس نے کہا: اگر میں نے اس کو ایک دینار میں نہ خریدا ہو تو وہ یہودی ہے، اور اس قول کا مقصد مخاطب کو اپنے دعوے کی تصدیق پر آمادہ کرنا ہو، اور وہ عمداً جھوٹ بولنے والا ہو تو وہ کفر سے راضی نہ ہوگا، اس لئے کہ اس نے کفر کو اس کے برعکس پر معلق کر کے محض اپنے کذب کی ترویج کا ارادہ کیا ہے۔

یہی اصل ہے، لیکن کبھی کبھی متکلم ناواقف ہوتا ہے اور یہ سمجھ لیتا ہے کہ صیغۂ کفر کے ذریعہ حلف کفر ہے، یا یہ سمجھ لیتا ہے کہ جس کے ترک کی قسم کھائی ہے اس کے اقدام سے، اور جس کے فعل کی قسم کھائی ہے اس سے گریز کرنے سے کافر ہوتا ہے۔

تو پہلی صورت میں حلف اٹھاتے ہی اس کو کافر مانا جائے گا، کیونکہ جس چیز کو وہ کفر گردانتا ہے، اس کا اس نے تکلم کیا ہے، اس لئے وہ فی الحال کفر سے راضی ہے۔

دوسری اور تیسری صورت میں جس کے ترک کی قسم کھائی تھی اس کے اقدام سے اور جس کے فعل کی قسم کھائی تھی، اس سے گریز کرنے سے کافر ہوجائے گا، اس لئے کہ اس نے ایسا عمل کیا ہے جس کو وہ کفر مانتا ہے، لہذا وہ کفر سے راضی ہوگیا، اور ان دوصورتوں میں محض قسم کا لفظ زبان سے نکالنے پر کافر نہ ہوگا الا یہ کہ تلفظ کے وقت حنث کا عزم ہو، اس لئے کہ کفر کا عزم کفر ہے (1)۔

۱۴۲ - خلاصہ کلام یہ ہے کہ کفر کے حلف کو کفر نہیں شمار کیا جاتا الا یہ کہ قائل کفر سے راضی ہو، غموس وغیرہ میں حنفیہ کے یہاں اصح یہی ہے، اس کے بالمقابل غموس یعنی عمداً جھوٹی قسم میں دو آراء ہیں:

اول: وہ کافر نہ ہوگا اگر چہ کفر سمجھے۔

دوم: وہ کافر ہوگا اگر چہ کفر نہ سمجھے۔

پہلی رائے کی دلیل: کفر سمجھنے سے لازم نہیں آتا کہ کفر سے راضی ہو، کیونکہ بہت سے لوگ جس کو کفر جانتے ہیں اس کا اقدام دنیوی غرض سے کرتے ہیں، حالانکہ ان کا دل ایمان سے مطمئن ہوتا ہے، اور حالف کا مقصد اپنے کذب کی ترویج یا اپنے امتناع کا اظہار ہے، لہذا وہ جس وقت اپنے اعتقاد میں کفر بولتا ہے، تو اس کو محض صورتاً ذکر کرتا ہے، اس میں کفر سے رضامندی نہیں ہوتی۔

دوسری رائے کی دلیل: چونکہ حالف نے کفر کو امر محقق پر معلق کیا ہے، لہذا یہ معنی میں تنجیز ہے، گویا اس نے ابتداءً کہا: وہ کافر ہے، اس کی تائید صحیحین کی اس حدیث سے ہوتی ہے جس میں آپ ﷺ نے فرمایا: "من حلف علی یمین بملة غیر

---

(۱) ابن عابدین ۳/ ۵۵۔

"الإسلام كاذبا متعمدا فهو كما قال" (۱) (جس نے کسی بات پر اسلام کے علاوہ کسی اور دین کی جھوٹی عمداً قسم کھائی تو وہ ایسا ہی ہوگیا جیسا کہ اس نے کہا)۔

بقیہ مذاہب میں تعلیقِ کفر پر اقدام کا حکم:

۱۴۳ - مالکیہ نے کہا: حلف کے قصد سے تعلیقِ کفر حرام ہے، اور اگر محلوف علیہ کو کر لے تو مرتد نہ ہوگا، اور علی الاطلاق توبہ کرے، خواہ اس کو کیا ہو یا نہ کیا ہو، اس لئے کہ اس نے گناہ کا ارتکاب کیا ہے۔

اگر اپنے بارے میں کفر کی خبر دینا مقصود ہو تو یہ ارتداد ہوگا، اگر چہ یہ مذاق میں ہو (۲)، شافعیہ نے کہا: تعلیقِ کفر جس کا مقصد عادتاً یمین ہوتا ہے حرام ہے اور اس کی وجہ سے کافر نہ ہوگا، جبکہ اس کا مقصد خود کو محلوف علیہ سے دور رکھنا ہو یا مطلق رکھا ہو، اور اگر مقصد حقیقتاً تعلیق یا کفر سے رضامندی ہے تو فوراً کافر ہوجائے گا، معلق علیہ کے حصول پر موقوف نہ ہوگا، اس لئے کہ کفر سے رضامندی کفر ہے، پھر اگر کافر ہوگیا تو توبہ کرنا اور شہادتین پڑھ کر اسلام میں دوبارہ آنا اس پر واجب ہے، اور اگر کافر نہ ہوا ہو تو بھی توبہ واجب ہے، اور مندوب ہے کہ استغفار کرے، مثلاً کہے: میں اس اللہ سے مغفرت کا طالب ہوں جو بڑا ہے، جس کے علاوہ کوئی معبود نہیں، وہ حیّ وقیوم ہے، میں اس کی طرف رجوع کرتا ہوں، اور شہادتین پڑھ لینا اس کے لئے مندوب ہے۔

جو مر گیا یا غائب ہوگیا اور اس کو مخاطب کرنا دشوار ہے، اور اس نے کفر کی تعلیق کی تھی، اس کا قصد معلوم نہیں، تو نووی کی "الاذکار" کی عبارت کا تقاضا یہ ہے کہ اس پر کفر کا حکم نہیں لگایا جائے گا، یہی راجح ہے، اس کے برخلاف اسنوی کے یہاں معتمد یہ ہے کہ اس پر کفر کا حکم لگایا جائے گا اگر کفر سے ہٹانے والا کوئی قرینہ نہ ہو (۱)۔

حنابلہ کے نزدیک: یمین بالکفر پر اقدام حرام ہے، خواہ تعلیق کی صورت میں ہو، مثلاً اگر اس نے ایسا کیا تو وہ یہودی ہے، یا قسم کی صورت میں ہو، مثلاً وہ یہودی ہے ایسا ضرور کرے گا، اور اگر قصد یہ ہو کہ شرط کے وجود پر کافر ہوگا، تو فوراً کافر ہوجائے گا (۲)۔

اس قسم کو پورا کرنے اور توڑنے کا حکم:

۱۴۴ - اگر تعلیق کفر کا مقصد کسی خبر کی تاکید ہو، پس اگر وہ سچا ہو تو حالف قسم کو پورا کرنے والا ہے، اور اگر جھوٹا ہو تو حالف حانث ہے، پہلی صورت میں "بر" اور دوسری صورت میں "حنث" یمین کے مکمل ہونے کے ساتھ ملے ہوئے ہیں، لہذا اقدام کے سوا ان کا کوئی حکم نہیں۔

بر اور حنث کے لئے مستقل حکم اسی صورت میں ہوگا جبکہ مقصود آمادہ کرنے یا منع کرنے کی تاکید ہو، کیونکہ اس وقت یہ دونوں مؤخر ہوں گے۔

خلاصہ یہ ہے کہ یمین کے قصد سے تعلیق کفر اگر یمین صادق یا غموس یا لغو ہو، تو اول میں "بر" کے لئے اور آخری دونوں میں "حنث" کے لئے تعلیق پر اقدام کے حکم کے علاوہ کوئی دوسرا حکم نہیں ہے۔

اگر منعقدہ ہو تو اس میں بر وحنث کا حکم وہی ہے جو یمین منعقدہ میں "بر وحنث" کا حکم ہے، اس کی تشریح اور فقہاء کے مذاہب کا تفصیلی بیان گزر چکا ہے۔

---

(۱) حدیث: "من حلف علی یمین بملة....." کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۱/ ۵۳۷) اور مسلم (۱/ ۱۰۴ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے اور الفاظ مسلم کے ہیں۔

(۲) الشرح الصغیر مع حاشیۃ الصاوی ۱/ ۳۴۰، الشرح الکبیر بحاشیۃ الدسوقی ۲/ ۱۲۸۔

(۱) تحفۃ المحتاج بشرح المنہاج ۸/ ۲۱۵، نہایۃ المحتاج ۸/ ۱۶۹۔

(۲) مطالب اولی النہی ۶/ ۳۷۱-۳۷۲، المغنی مع الشرح الکبیر ۱۱/ ۱۹۸، ۲۰۱۔

اس میں حنث کا نتیجہ:

۱۴۵ - گزر چکا ہے کہ بہ قصد یمین تعلیق کفر میں فقہاء کا اختلاف ہے کہ یہ شرعی یمین ہے یا نہیں؟ جس نے کہا: وہ یمین نہیں، اس نے کہا: اس میں حنث پر کفارہ واجب نہیں ہے، اور جس نے کہا: وہ یمین ہے، اس نے کہا کہ اس میں حنث پر کفارہ محض اسی صورت میں واجب ہے جبکہ منعقدہ ہو، لیکن اگر لغو ہو تو کفارہ واجب نہیں، اور اگر غموس ہو تو اس میں وہی اختلاف ہے جو یمینِ غموس میں ہے۔

طلاق، ظہار، حرام اور التزامِ قربت کی تعلیق کے احکام: ان میں اور یمین باللہ میں موازنہ:

۱۴۶ - گزر چکا ہے کہ تعلیقِ کفر یمین باللہ کے معنی میں ہے، اور یہ کہ اسی بنیاد پر یمین باللہ میں جو شرائط، اقسام اور احکام معتبر ہیں ان میں بھی ان کا اعتبار ہے۔

بقیہ تعلیقات کی یہ نوعیت نہیں ہے، وہ چند امور میں یمین باللہ کے خلاف ہیں:

امرِ اول: ان کو حلف بغیر اللہ کے قبیل سے مانا جاتا ہے، لہذا اس پر حلف بغیر اللہ کی حدیث منطبق ہوگی، تعلیقِ کفر اس کے برخلاف ہے، کیونکہ حنفیہ نے یہ طے کیا ہے کہ یہ یمین باللہ سے کنایہ ہے، لہذا یہ اپنی ذات کی وجہ سے منہی عنہ نہیں ہے، لیکن حنفیہ نے یہ بھی طے کردیا ہے کہ طلاق، عتاق کی یمین اگر توثیق کے لئے ہو تو اصح قول کے مطابق جائز ہے، جیسا کہ گزرا۔

امرِ دوم: حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک اس کی تین اقسام: غموس، لغو اور منعقدہ نہیں نکلتیں، بلکہ سب کو منعقدہ مانا جاتا ہے، خواہ اس کا مقصد خبر کی تاکید یا آمادہ کرنے یا منع کرنے کی تاکید ہو، لہذا جس نے طلاق وغیرہ کی جھوٹی عمداً قسم کھائی اس کی طلاق پڑ جائے گی، یہی حکم اس شخص کا بھی ہے جو سمجھتا تھا کہ وہ سچا ہے، اور سمجھنے میں اس سے خطا ہوگئی [۱]، اس لئے کہ طلاق، عتق اور التزامِ قربت میں "ہزل" اور "جد" (مذاق اور سنجیدگی) برابر ہیں، کیونکہ حدیث میں ہے: "ثلاث جدهن جد وهزلهن جد: النكاح والطلاق والرجعة"[۲] (تین چیزوں میں سنجیدگی، سنجیدگی ہے، اور ان کا مذاق بھی سنجیدگی ہے: نکاح، طلاق اور رجعت)، اور طلاق پر عتاق اور التزامِ قربت کو قیاس کیا جاتا ہے، اور جب ان تین چیزوں میں مذاق سنجیدگی ہے تو ان کی قسم میں جھوٹا ہونا بھی سنجیدگی ہوگا، اور قیاس کا تقاضا یہ تھا کہ یمین باللہ بھی اسی طرح ہو، اس لئے کہ اس میں بھی ہزل، جد ہے، لیکن اس میں غموس اور لغو ہزل کے ساتھ لاحق نہیں، کیونکہ ان کو خارج کرنے کی دلیلیں ہیں۔

امرِ سوم: یہ کہ ان تعلیقات کی جزاء جمہور کے نزدیک شرط کے وقوع سے واقع ہوتی ہے، لہذا تعلیقِ طلاق سے طلاق معلق علیہ کے وجود کے وقت پڑ جائے گی، اور تعلیقِ عتاق بھی اسی طرح ہے، رہی التزامِ قربت کی تعلیق تو اس میں حالف کو اختیار ہے کہ جس چیز کا التزام کیا ہے اس کو انجام دے یا کفارۂ یمین ادا کرے، یہاں اس کے علاوہ بھی اقوال ہیں جن کا بیان آچکا ہے۔

اس پر اقدام کا حکم:

۱۴۷ - حنفیہ کی رائے ہے کہ حلف بغیر اللہ جائز نہیں[۳]، اس میں ان کے نزدیک غیر اللہ کی قسم مثلاً: "وأبي" (میرے باپ کی قسم)

---

(۱) البدائع ۳/ ۸، بلغۃ السالک ۱/ ۳۳۰، ۳۳۱۔

(۲) حدیث: "ثلاث جدهن جد......" کی تخریج فقرہ/ ۵۵ کے تحت گذر چکی ہے۔

(۳) صاحب البدائع نے اس کو "معصیت" کے لفظ سے تعبیر کیا ہے، اور ابن عابدین نے لفظ "محظور" سے تعبیر کیا ہے (البدائع ۳/ ۸، ابن عابدین ۳/ ۴۵) بظاہر مقصود کراہت تحریمی ہے۔

داخل ہے، جیسا کہ طلاق وغیرہ کی تعلیقات کی قسم بھی اسی کے تحت آتی ہے، البتہ حنفیہ نے اس سے تعلیق کفر کو مستثنیٰ کیا ہے، اور اس کو یمین باللہ سے کنایہ قرار دیا ہے جیسا کہ گزرا، اسی طرح حنفیہ نے اس سے بہ قصدِ توثیق، طلاق اور عتاق کی تعلیق کو بھی مستثنیٰ کیا ہے، اور اس کو سخت حاجت کے موقع پر خصوصاً ہمارے اس دور میں جائز قرار دیا ہے [1] جیسا کہ گزرا۔

حنابلہ نے طلاق وعتاق کے حلف کی کراہت کی صراحت کی ہے [2]، بقیہ مذاہب کے علم کے لئے کتب فقہ میں ان تصرفات کے مقامات کی طرف رجوع کیا جائے۔

اس میں ''بر'' اور ''حنث'' کا حکم:

۱۴۸ - اگر ان تعلیقات میں سے کسی کا مقصد تاکید خبر ہو اور وہ فی الواقع سچا ہو تو اس میں حنث کا کوئی تصور نہیں، اس لئے کہ تلفظ کے وقت یہ یمین مبرور ہے، اس میں ''بر'' کا کوئی حکم اس پر اقدام کے حکم کے علاوہ نہیں ہے۔

اور اگر فی الواقع وہ جھوٹا ہو تو اس میں بر کا تصور نہیں، اس لئے کہ حنث اس کی تکمیل کے ساتھ ساتھ ہے، اور اس کے لئے اس پر اقدام کے حکم کے علاوہ کوئی حکم نہیں ہے۔

اگر ان تعلیقات کا مقصد آمادہ کرنے یا منع کرنے کی تاکید ہو تو اس میں بر وحنث کا حکم وہی ہے جو یمین منعقدہ میں بر وحنث کا حکم ہے، لہٰذا وہ محلوف علیہ اور اس کے نتیجہ کے اعتبار سے مختلف ہوگا، اس کی وضاحت اور اس میں اختلاف کا ذکر آچکا ہے، نیز اگر غیر پر حلف ہو تو پورا کرنے کا حکم بھی آچکا ہے۔

اس میں حنث کے اثرات:

۱۴۹ - جمہور کے نزدیک ان تعلیقات میں حنث پر حصولِ جزاء مرتب ہوگا، البتہ التزام قربت کی تعلیق اس سے مستثنیٰ ہے، کہ اس میں شرط کے وجود کی صورت میں حنث پر حالف کو اختیار رہے کہ جس چیز کا التزام کیا ہے اس کو انجام دے یا کفارۂ یمین ادا کرے۔

یمین کا ختم ہو جانا:

یمین یا تو ماضی یا حاضر یا مستقبل کی خبر کی تاکید کرنے والی ہوگی یا آمادہ کرنے یا منع کرنے کی تاکید کے لئے ہوگی۔

۱۵۰ - خبر کی تاکید کرنے والی یمین: اگر خبر ماضی یا حال کی ہو تو اس یمین کے تلفظ کے وقت سے ہی وہ ختم ہو چکی ہے خواہ یمین صادقہ ہو یا غموس یا لغو، اس لئے کہ حنث، بر، اور الغاء ان میں سے ہر ایک کا تقاضا یمین کا ختم ہونا ہے۔

اگر خبر مستقبل ہو، یقیناً سچی ہو تو بھی یہ قسم اس کے تلفظ کے وقت سے ختم ہے، مثلاً: بخدا میں ضرور مروں گا، یا اللہ تعالیٰ تمام مخلوقات کو دوبارہ ضرور زندہ کرے گا، اس لئے کہ تلفظ کے وقت سے ہی یہ یمین پوری ہے، اس کا ''بر'' (پورا ہونا) ہونا موت یا بعث (دوبارہ اٹھائے جانے) کے حصول پر موقوف نہیں۔

اگر خبر مستقبل عمداً جھوٹ ہو مثلاً کہے: بخدا میں اس کوزہ کا پانی ضرور پیوں گا، جبکہ اس کو علم ہے کہ کوزہ میں پانی نہیں، تو یہ یمین غموس ہے، اس کے انعقاد کے بارے میں اختلاف گزر چکا ہے، جو لوگ اس کے انعقاد کے قائل ہیں وہ کہتے ہیں: حنث انعقاد کے ساتھ ساتھ ہے، لہٰذا کفارہ واجب ہوگا اور یمین ختم ہوگئی، اور جو لوگ عدم انعقاد

---

(۱) مقصود مؤلفین کا زمانہ ہے شاید موسوعہ میں اس موضوع کو درج کرتے وقت یہ حاجت ختم ہوگئی، کیونکہ یمین کے مقصد سے دی گئی طلاق کے نہ پڑنے کی ابن تیمیہ کی رائے عام ہے۔

(۲) مطالب اولی النہی ۶/ ۳۶۴۔

کے قائل ہیں ان کا کہنا ہے کہ اس یمین کے ختم ہونے کی کوئی ضرورت نہیں جیسا کہ ظاہر ہے۔

اگر خبر مستقبل خطأً کذب ہو مثلاً حالف کے اعتقاد وخیال میں وہ سچی تھی، تو اس کا حکم شافعیہ اور ابن تیمیہ کے نزدیک ''لغو'' کا حکم ہے، یعنی انعقاد کے وقت سے ختم ہے یا منعقد ہی نہیں ہے، اور دوسرے علماء کے نزدیک اس کا حکم ''حنث'' اور ''منع'' پر یمین کا حکم ہے جو عنقریب آرہا ہے۔

۱۵۱- آمادہ کرنے یا منع کرنے کی تاکید کرنے والی یمین چند امور سے ختم ہوجاتی ہے:

اول: ارتداد (العیاذ باللہ)، یمین باللہ اور اس کے ہم معنی یمین مثلاً تحریم حلال اور بقصدِ یمین تعلیق کفر کو ارتداد ختم کردیتا ہے، یہ صرف حنفیہ ومالکیہ کے نزدیک ہے جو یمین کے انعقاد کی بقا میں اسلام کی شرط لگاتے ہیں، جیسا کہ اصلِ انعقاد میں اس کو شرط قرار دیتے ہیں، لہذا ارتداد کی وجہ سے ان کے نزدیک انعقاد باطل ہوجاتا ہے، خواہ حنث سے قبل ہو یا حنث کے بعد، اور رجوع اِلی الاسلام سے انعقاد واپس نہیں آتا۔

دوم: سابقہ شرائط کے ساتھ استثنا بالمشیت کا ذکر کرنا، لہذا جس نے حلف اٹھائی اور اس کے دل میں استثناء کا خیال نہیں گزرا تو یمین منعقد ہوگئی، اور اگر اس سے استثناء ملا دے تو یمین ختم ہوجائے گی، یہ حنفیہ ومالکیہ کا مذہب ہے، شافعیہ وحنابلہ نے اس سے اختلاف کرتے ہوئے کہا: یمین سے فراغت سے قبل استثنا کا قصد کرنا، پھر اس سے استثناء کو ملانا ضروری ہے، اس صورت میں استثناء انعقادِ یمین سے مانع ہوگا۔

سوم: اثباتِ مؤقت پر یمین میں محل کا فوت ہوجانا، مثلاً: بخدا میں اس کوزہ کا پانی آج ضرور پیوں گا، پھر اگر حالف یا کوئی اور اس پانی کو بہا دے تو حنفیہ کے نزدیک یمین ختم ہوجائے گی، اس لئے کہ ''بر'' آج کے اخیر حصہ (یعنی غروب سے متصل وقت) میں ہی واجب ہے، اور اس وقت میں ''بر'' کا امکان نہیں، کیونکہ پانی اس سے قبل ختم ہوچکا ہے، لہذا حانث نہ ہوگا، اور اس سے معلوم ہوتا ہے کہ کوزہ کے پانی سے خالی ہونے کے وقت سے اس کی یمین ختم ہوگئی ہے۔

غیر حنفیہ کی رائے یہ ہے کہ محل کا فوت ہونا اگر حالف کے اختیار کے بغیر اور ''بر'' پر قدرت سے قبل ہو، تو اس کی یمین ختم ہوگئی، مثلاً اس کے اختیار کے بغیر یمین کے فوراً بعد کوزے کا پانی بہہ گیا یا کسی دوسرے نے لے کر پانی پی لیا اور حالف اس سے پانی نہ لے سکا۔

چہارم: یمین میں ''بر''، وہ یہ ہے کہ جس چیز کے فعل کی قسم کھائی ہے ان سب کو کرلے، یا جس چیز کے ترک کی قسم کھائی ہے ان سب کے ترک پر برقرار رہے۔

پنجم: حنث، جب یمین منعقد ہوجائے پھر حنث ہو بایں طور کہ جس چیز کی نفی پر قسم کھائی تھی اس کا وقوع ہوگیا یا جس چیز کے ثبوت پر قسم کھائی تھی اس کے وقوع سے مایوسی ہوگئی، تو اس حنث کے ذریعہ یمین ختم ہوجاتی ہے۔

ششم: اثباتِ مطلق پر یمین میں حنث کا عزم کرنا، یہ مالکیہ کے نزدیک ہے، لہذا اگر کسی نے کہا: بخدا میں ضرور شادی کروں گا، پھر تا حیات شادی نہ کرنے کا عزم کرلیا، تو اس عزم کے وقت سے یمین ختم ہوجائے گی، اس کو حانث مانا جائے گا اور اس پر کفارہ واجب ہے، اگر وہ اپنے عزم سے لوٹ آئے تو یمین نہیں لوٹے گی۔

ہفتم: حلف بالطلاق میں بینونت، لہذا جس نے اپنی بیوی سے کہا: اگر تم نے ایسا کیا تو تم کو طلاق ہے، پھر وہ عورت اس سے خلع یا طلاق رجعی میں عدت گزارنے یا تین طلاق کی تکمیل یا کسی اور وجہ سے بائنہ ہوگئی، پھر اس کے پاس نکاحِ جدید کے ذریعہ لوٹی تو تعلیق

نہیں لوٹے گی، اس لئے کہ بینونت سے اس کی یمین ختم ہوگئی۔

جامع أیمان

الفاظ أیمان میں ملحوظ رکھے جانے والے امور:

۱۵۲ - معلوم ہے کہ حالف جس لفظ کا استعمال کرتا ہے ان میں افعال، اسماء اور حروف ہیں جن کے لغوی یا عرفی معانی ہوتے ہیں، اور یہ کہ یہ بسا اوقات لفظی قیود سے مقید ہوتے ہیں، اور بسا اوقات ان کے مقید ہونے پر قرائن ہوتے ہیں، اور کبھی حالف ایسے معنی کا قصد کرتا ہے جس کی گنجائش لفظ میں ہوتی ہے یا گنجائش نہیں ہوتی، ان سب کے فرق کے اعتبار سے "بر" اور "حنث" میں فرق ہوتا ہے۔

لغت، عرف، نیت اور سیاق وغیرہ کے اختلاف کے وقت کن چیزوں کی رعایت ضروری ہے اس کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

ذیل میں ان قواعد کا بیان ہے جن کی حسب ترتیب پابندی کی جاتی ہے، اور ان کے بارے میں فقہاء کے اختلاف کا بیان بھی ہے۔

پہلا قاعدہ: حلف دلانے والے کی نیت کی رعایت:

۱۵۳ - حضرت ابوہریرہؓ حضور ﷺ سے نقل کرتے ہیں کہ "یمینک علی مایصدقک علیه صاحبک"(۱) (تیری قسم اسی مطلب پر ہوگی جس پر تیرا صاحب تجھے سچا سمجھے)، مطلب یہ ہے کہ تم جو قسم کھا رہے ہو وہ اس معنی پر محمول ہے کہ اگر تم اس کی نیت کرو اور اس میں سچے ہو تو تمہارا مخالف فریق یہ سمجھے کہ تم اس میں سچے ہو، اور وہ وہی معنی ہے جو اس کے دل میں تم سے قسم لیتے وقت گزرے، اور وہ اکثر ظاہر لفظ کے موافق ہوتا ہے، اس کا تقاضا ہے کہ حلف دلانے والے کے سامنے توریہ حالف کے لئے سودمند نہیں، بلکہ اس کی یمین غموس ہوگی جو اس کو گناہ میں ڈبو دے گی۔

اکثر فقہاء کے نزدیک یہ متفق علیہ مسئلہ ہے، البتہ ان کے یہاں کچھ تفصیلات وشرائط ہیں جن کا بیان حسب ذیل ہے:

۱۵۴ - حنفیہ کا مذہب: کرخی نے نقل کیا ہے کہ مذہب یہ ہے کہ یمین حالف کی نیت پر ہے اگر وہ مظلوم ہو، لیکن اگر ظالم ہو تو حلف دلانے والے کی نیت پر ہے، البتہ قدوری نے ماضی پر اور مستقبل پر یمین میں فرق کیا ہے اور کہا: اگر ماضی پر یمین ہو تو اس میں سابقہ تفصیل ہے، اس لئے کہ اگر وہ جھوٹی ہو تو اس میں مؤاخذہ محض گناہ کے ذریعہ ہے، جیسا کہ مظلوم اگر یمین سے ایسی چیز کی نیت کرے جو اس کو کذب سے خارج کردے تو اس کی نیت درست ہے، اور وہ گنہگار نہ ہوگا، کیونکہ اس نے اس کے ذریعہ کسی پر ظلم نہیں کیا، ظالم کا حکم اس کے برخلاف ہے کہ اگر وہ اپنی یمین کے ذریعہ ایسی چیز کی نیت کرے جو اس کو کذب سے خارج کردے تو اس کی نیت باطل ہے، اور اس کی یمین حلف دلانے والے کی نیت کے مطابق ہوگی اور وہ ظاہراً وباطناً جھوٹی ہوگی اور وہ گنہگار رہوگا، کیونکہ اس نے اس کے ذریعہ دوسرے پر ظلم کیا ہے۔

اگر مستقبل پر ہو تو وہ بلا تفصیل حالف کی نیت کے مطابق ہے، اس لئے کہ اس صورت میں وہ عقد ہے، اور عقد عاقد کی نیت پر ہوتا ہے(۱)۔

---

(۱) حدیث: "یمینک علی ما یصدقک علیه صاحبک....." کی روایت مسلم (۳/ ۱۲۷۴ طبع عیسی الحلبی)، ترمذی (۳/ ۶۳۶ طبع مصطفی الحلبی) اور ابن ماجہ (۱/ ۶۸۶ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے (دیکھئے: فیض القدیر ۶/ ۴۶۴)۔

(۱) البدائع ۳/ ۲۰، ۲۱۔

یہ کہا جاسکتا ہے کہ مستقبل پر یمین میں حالف کے ظالم ومظلوم ہونے کا تصور ہوسکتا ہے پھر اس میں عدم تفصیل کی وجہ کیا ہے؟

طلاق وغیرہ کی یمین میں حالف کی نیت کا اعتبار کیا جائے گا، ظالم ہو یا مظلوم، بشرطیکہ وہ خلافِ ظاہر کی نیت نہ کرے، لہذا اس کی بیوی قضاءً یا دیانۃً کسی طرح مطلقہ نہ ہوگی، البتہ اس کو (اگر ظالم ہو) غموس کا گناہ ملے گا، اور اگر وہ خلافِ ظاہر کی نیت کرے جیسا کہ ''طلاق عن وثاق'' (بندھن سے آزادی) کی نیت کرے تو دیانۃً اس کی نیت کا اعتبار ہے، قضاءً نہیں، لہذا قاضی اس پر وقوعِ طلاق کا فیصلہ کردے گا، خواہ ظالم ہو یا مظلوم۔

خصاف نے کہا: قضاءً اس کی نیت کا اعتبار ہے اگر وہ مظلوم ہو[1]۔

۱۵۵- مالکیہ کا مذہب: اس مسئلہ میں مالکیہ میں اختلاف ہے، چنانچہ سحنون، اصبغ اور ابن المواز نے کہا: یمین قسم دلانے والے کی نیت پر ہے۔

ابن القاسم نے کہا: یمین حالف کی نیت پر ہے، اس لئے استثناء اس کے لئے مفید ہوگا اور اس پر کفارہ لازم نہ ہوگا، لیکن یہ اس کے لئے اس حیثیت سے حرام ہے کہ اس میں دوسرے کے حق کو روکنا ہے، ابن القاسم کا یہ قول مشہور کے خلاف ہے، پھر جو لوگ یمین قسم دلانے والے کی نیت پر ہونے کے قائل ہیں، قسم نہ دلانے کی صورت میں جس کے لئے قسم کھائی جائے اس کی نیت پر یمین ہونے کے بارے میں ان کے درمیان اختلاف ہے، چنانچہ خلیل کی رائے یہ ہے کہ وہ اس کی نیت پر نہ ہوگی، اور ''الشرح الصغیر'' پر اپنے حاشیہ میں صاوی کی رائے ہے کہ یمین اس کی نیت پر ہوگی، استثناء کی صحت کی شرائط کے ضمن میں اس مقام کا ذکر آچکا ہے جس میں ان کے نزدیک یمین قسم دلانے والے یا جس کے لئے قسم کھائی جائے اس کی نیت پر ہوتی ہے۔

۱۵۶- شافعیہ کا مذہب یہ ہے کہ یمین چند شرائط کے ساتھ قسم دلانے والے کی نیت پر ہوگی:

پہلی شرط: قسم دلانے والا ایسا شخص ہو جس کے پاس گواہی دینا درست ہو مثلاً قاضی، حکم اور امام، لیکن اگر ایسا نہ ہو تو حالف کی نیت پر ہوگی، اور ابن عبد السلام نے فریق مخالف کو قاضی کے ساتھ لاحق کیا ہے، جس کی دلیل اس حدیث پر عمل ہے: ''**یمینک علی ما یصدقک علیه صاحبک**''[1] (تیری قسم اسی مطلب پر ہوگی جس پر تیرا صاحب تجھے سچا سمجھے)، یعنی فریق مخالف۔

دوسری شرط: فریق مخالف کے مطالبہ پر قاضی وغیرہ اس سے حلف لیں، لہذا اگر اس کے مطالبہ کے بغیر اس سے قسم لیں تو حالف کی نیت پر ہوگی۔

تیسری شرط: یہ کہ قسم دلانے والے کی نیت کے خلاف حالف جس چیز کی نیت کر رہا ہے اس میں حق پر نہ ہو، لہذا اگر زید نے دعویٰ کیا کہ عمر نے اس کا اتنا مال اس کی اجازت کے بغیر لے لیا اور اس کے واپس کرنے کا مطالبہ کرے، اور عمرو نے وہ مال اس سے اپنے دین کے عوض میں لیا تھا اور اس نے جواب میں استحقاق کی نفی کی، پھر زید نے قاضی سے کہا: اس سے قسم لو کہ اس نے میرے مال میں سے کچھ بھی میری اجازت کے بغیر نہیں لیا ہے، اور قاضی اس کے مطالبہ کو قبول کرنا جائز سمجھتا ہو، تو عمرو کے لئے جائز ہے کہ یہ قسم کھائے کہ اس نے زید کے مال میں سے کچھ بھی اس کی اجازت کے بغیر نہیں لیا، اور نیت یہ کرے کہ بلا استحقاق نہیں لیا، تو اس حالت میں اس کی یمین اس کی مقیدہ نیت پر ہوگی، نہ کہ قاضی کی مطلق نیت پر، اور اس کی وجہ سے وہ گنہ گار بھی نہ ہوگا۔

چوتھی شرط: یہ کہ قسم دلانا اللہ کا ہو، طلاق وغیرہ کا نہیں، لیکن اگر قسم

---

(۱) حاشیہ ابن عابدین علی الدر المختار ۳؍ ۹۹۔

(۱) حدیث: ''یمینک......'' کی تخریج گزر چکی ہے (دیکھئے: فقرہ؍ ۱۵۳)۔

دلانے والا طلاق کی قسم کو جائز سمجھتا ہو مثلاً حنفی ہو، تو یمین اس کی نیت پر ہوگی، حالف کی نیت پر نہیں[1]۔

۱۵۷ - حنابلہ کا مذہب: یہ ہے کہ یمین حالف کی نیت پر ہے، یہی ابتداءً اس کی بنیاد ہے، البتہ اگر حالف ظالم ہو اور اس کے ذمہ کسی حق کے لئے اس سے قسم لی جائے، تو اس کی یمین ظاہر لفظ کی طرف لوٹے گی جس کو قسم دلانے والے نے مراد لیا ہے[2]۔

دوسرا قاعدہ: حالف کی نیت کی رعایت:

اگر کوئی قسم دلانے والا ہی نہ ہو یا کوئی قسم دلانے والا تو ہو لیکن ان شرائط میں سے کوئی شرط مفقود ہو جن پر قسم دلانے والے کی نیت کی طرف رجوع کرنا موقوف ہے تو حالف کی اس نیت کی رعایت ہوگی جس کی گنجائش لفظ میں ہو، ذیل میں اس بابت فقہاء کے اقوال کا ذکر ہے:

۱۵۸ - حنفیہ کا مذہب: حنفیہ کے یہاں اصل یہ ہے کہ کلام عرف کی طرف لوٹے گا اگر حالف کی کوئی نیت نہ ہو، اور اگر اس کی کوئی نیت ہو اور لفظ میں اس کی گنجائش ہو تو اسی اعتبار سے اس کی یمین منعقد ہوگی، لہٰذا جس نے قسم کھائی کہ کسی گھر میں داخل نہ ہوگا اور مسجد میں داخل ہو گیا، تو حانث نہ ہوگا اگر اس کی نیت نہ کی ہو، اس لئے کہ عرف میں مسجد کو گھر نہیں مانا جاتا، گو کہ اللہ تعالیٰ نے کتاب اللہ میں اس کو گھر (بیت) کہا ہے[3]۔

۱۵۹ - مالکیہ کا مذہب: اگر قسم دلانے والے کی نیت کی رعایت واجب نہ ہو تو حالف کی نیت کی رعایت واجب ہوگی، اور یہ نیت عام کو خاص، مطلق کو مقید، اور مجمل کو متعین کردے گی، پھر نیت مخصصہ ومقیدہ کے تین احوال ہیں:

پہلی حالت: یہ کہ نیت ظاہر لفظ کے مساوی ہو، یعنی لفظ اس کے ارادہ اور عدم ارادہ کا برابر احتمال رکھتا ہو، کسی کو کسی پر ترجیح نہ ہو، مثلاً بیوی سے قسم کھائے کہ اگر اس کی زندگی میں اس نے کسی سے شادی کی تو اس نئی بیوی کو طلاق ہے یا اس پر مکہ پیدل جانا ہے، پھر وہ اپنی بیوی کو طلاق دینے کے بعد شادی کرے، اور کہے کہ میری نیت یہ تھی کہ اگر میں اس کی زندگی میں اس کے ہوتے ہوئے شادی کروں جبکہ وہ میرے نکاح میں ہو، اور اب اس وقت وہ میرے نکاح میں نہیں ہے۔

اس حالت میں یمین باللہ یا طلاق یا التزام قربت میں فتوی اور قضاء ہر ایک میں تصدیق کی جائے گی۔

ایک اور مثال: قسم کھائی کہ گوشت نہیں کھائے گا، اور پرندے کا گوشت کھالیا، اور کہے: میرا ارادہ پرندے کے علاوہ کا گوشت کا تھا، تو بھی علی الاطلاق اس کی تصدیق کی جائے گی۔

دوسری حالت: یہ کہ اس کی نیت ظاہر لفظ سے قریب ہو، اگر چہ ظاہر لفظ اس نیت سے ارجح ہو، مثلاً قسم کھائی کہ گوشت یا گھی نہیں کھائے گا، اور دعویٰ کرے کہ اس کی نیت گائے کا گوشت اور بھیڑ کا گھی کھانے کی تھی، پھر بھیڑ کا گوشت اور گائے کا گھی کھا لیا تو اس حالت میں اللہ تعالیٰ کی قسم اور تعلیق قربت ماسوا طلاق کی قسم میں اس کی تصدیق کی جائے گی، اگر اس کا معاملہ قاضی کے پاس پہنچے، اور اس پر گواہ موجود ہوں تو قاضی اس پر طلاق کا فیصلہ کردے گا، اور گواہ ہی کی طرح "اقرار" بھی ہے۔

فتویٰ میں علی الاطلاق اس کے دعویٰ کو قبول کیا جائے گا، اور ان تمام اَیمان میں اس کو حانث شمار نہیں کیا جائے گا۔

ایک اور مثال: قسم کھائی کہ فلاں سے بات نہ کرے گا اور اس سے بات کرلی، اور کہا: میری نیت یہ تھی کہ ایک ماہ تک یا مسجد میں بات نہ

(۱) اسنی المطالب ۴/ ۰۱ ۳، ۴ ۰ ۳۔

(۲) مطالب اولی النہی ۶/ ۸ ۷ ۳۔

(۳) فتح القدیر ۴/ ۳۰۔

کروں گا، اور میں نے ایک ماہ کے بعد یا غیر مسجد میں بات کی ہے، تو فتوی میں علی الاطلاق اس کا قول مقبول ہے، اور قضاء میں طلاق کی قسم کے علاوہ میں مقبول ہے۔

ایک اور مثال: قسم کھائی کہ اس کو فروخت نہ کرے گا یا اس کو نہیں مارے گا، پھر کسی کو اس کے فروخت کرنے کا وکیل بنادیا، یا کسی دوسرے کو حکم دیا کہ اس کو مارے، اور کہے کہ میری مراد یہ تھی کہ میں خود اس کو فروخت نہ کروں گا یا میں خود اس کو نہ ماروں گا۔

تیسری حالت: اس کی نیت ظاہر لفظ سے دور ہو، مثلاً کہے: اگر میں فلاں کے گھر میں گیا تو میری بیوی کو طلاق ہے، اگر وہ دعوی کرے کہ اس نے اپنی مردہ بیوی کو مراد لیا ہے، اور اسی نیت کو بنیاد بنا کر اس گھر میں داخل ہو گیا تو اس کا یہ دعوی نہ قضا میں مقبول ہے، نہ فتوی میں، اِلا یہ کہ وہاں اس دعوے پر دلالت کرنے والا کوئی قرینہ ہو(۱)۔

۱۶۰ - شافعیہ کا مذہب: ''أسنی المطالب'' میں ہے: جس نے کسی چیز کی قسم کھائی، اور اس سے آدمی کا کوئی حق متعلق نہیں، اور کہا: میری مراد صرف ایک ماہ سے ہے یا اسی طرح کی کوئی اور بات کہی، جس سے یمین میں تخصیص پیدا ہوجاتی ہے، تو ظاہراً و باطناً اس کا یہ دعوی مقبول ہے، اس لئے کہ حقوق اللہ میں وہ امانت دار ہے، آدمی کے حق مثلاً طلاق و ایلاء میں نہیں، اس لئے کہ ظاہراً اس کا قول غیر معتبر ہے، ہاں فیما بینہ وبین اللہ دیانۃً معتبر ہے، یا اگر اس نے قسم کھائی کہ کسی سے بات نہ کرے گا، اور کہے کہ میری مراد مثلاً زید ہے، تو اس کی نیت پر عمل کرتے ہوئے اس کے بغیر وہ حانث نہ ہوگا۔

پھر لفظ خاص میں نیت کی وجہ سے عموم پیدا نہیں ہوگا، مثلاً کسی نے اس کو کچھ دے کر احسان جتلا دیا تو اس نے قسم کھائی کہ پیاس کے سبب اس کا پانی نہیں پئے گا تو اس کے بغیر کھانے، کپڑے اور بغیر پیاس پانی پینے وغیرہ سے حانث نہ ہوگا اگر چہ اس کی نیت کرے اور دونوں کا باہمی نزاع اس کا متقاضی ہو، اس لئے کہ یمین خاص طور پر پیاس کے سبب پانی پینے پر منعقد ہوئی ہے، ہاں نیت کا اثر اس وقت ہوگا جبکہ مجاز کے طور پر لفظ اس کی نیت کا احتمال رکھے۔

بسا اوقات لفظ مجاز کی طرف نیت کی وجہ سے پھیر دیا جاتا ہے، مثلاً حلف اٹھائے: میں زید کے گھر میں داخل نہیں ہوں گا اور مراد اس کا رہائشی گھر ہو، مملوکہ گھر نہیں، تو آدمی کے حق کے علاوہ (مثلاً اللہ تعالی کے حلف) میں اس کے قول کا اعتبار ہے، آدمی کے حق مثلاً طلاق کے حلف میں نہیں(۱)۔

۱۶۱ - حنابلہ کا مذہب: اگر کوئی قسم دلانے والا نہ ہو، یا قسم دلانے والا ہو اور حالف ظالم نہ ہو تو حلف اس کی نیت کی طرف لوٹے گا (خواہ وہ مظلوم ہو یا نہ ہو)، لیکن اس کی نیت کی طرف اس وقت لوٹے گا جبکہ لفظ اس کا احتمال رکھے، مثلاً وہ چھت اور تعمیر سے آسمان، فراش اور ''بساط'' سے زمین، اور لباس سے رات، اور اُخوت سے اُخوت اسلام مراد لے۔

پھر اگر احتمال بعید ہو تو قضاءً مقبول نہیں، ہاں دیانۃً مقبول ہے، اور اگر احتمال قریب یا متوسط ہو تو قضاءً اور دیانۃً دونوں طرح سے مقبول ہے۔

اگر لفظ اس کا بالکلیہ احتمال نہ رکھے تو یمین اس کی طرف نہیں لوٹے گی، بلکہ ظاہر لفظ کی طرف لوٹے گی، مثلاً کہے: بخدا میں نہیں کھاؤں گا، اور نہ کھانا مراد نہ لے، بلکہ نہ کھڑا ہونا مراد لے۔

احتمال قریب رکھنے والی یمین کی مثالیں: تخصیص کی نیت کرے، مثلاً حلف اٹھائے کہ زید کے گھر میں داخل نہ ہوگا، اور آج کے دن

(۱) الدسوقی ۲/ ۱۳۸، ۱۴۱۔

(۱) أسنی المطالب ۴/ ۲۵۳۔

کے ساتھ تخصیص کی نیت کرے تو قضاءً اس کی بات مقبول ہے، لہذا دوسرے دن داخل ہونے سے حانث نہ ہوگا اگر چہ اس کی قسم طلاق کی ہو[۱]۔

تیسرا قاعدہ: ''فور''، ''بساط'' یا ''سبب'' کے قرینہ کی رعایت:

اگر حق دار قسم دلانے والے کی نیت اور حالف کی نیت نہ ہو اور بظاہر یمین عام یا مطلق ہو، لیکن اس کو برانگیختہ کرنے والا سبب خاص یا مقید ہو تو یہ یمین کی تخصیص یا تقیید کا متقاضی ہوگا۔

اس سبب کو مالکیہ کے نزدیک ''بساط یمین'' اور حنابلہ کے نزدیک ''یمین کو بھڑکانے والا سبب'' کہا جاتا ہے، اور حنفیہ اس کو ''یمین فور'' سے تعبیر کرتے ہیں، ذیل میں فقہاء کے اقوال پیش ہیں:

۱۶۲ - حنفیہ کا مذہب: اگر محلوف علیہ صراحۃً مقید نہ ہو، لیکن حال کسی چیز کے ساتھ اس کی تقیید کو بتائے تو امام ابوحنیفہ کے نزدیک یمین میں استحساناً اس قید کی رعایت ہوگی، اور یہی راجح ہے۔

اس کی مثال: یمین کلامِ مقید کے جواب میں یا امر مقید کی بنیاد پر آئے، لیکن حالف اپنی یمین میں اس قید کو صراحۃً ذکر نہ کرے، مثلاً کسی نے کہا: آؤ میرے ساتھ دوپہر کا کھانا کھالو، تو دوسرے نے کہا: بخدا میں دوپہر کا کھانا نہیں کھاؤں گا، اور اس کے ساتھ نہیں کھایا، اور اپنے گھر لوٹ کر دوپہر کا کھانا کھالیا تو وہ حانث نہ ہوگا، اس لئے کہ اس کا کلام مطالبہ کے جواب میں تھا، لہذا مطلوب کی طرف لوٹے گا اور وہ دوپہر کا وہ کھانا ہے جس کی طرف اس کو بلایا گیا ہے، گویا اس نے کہا: بخدا میں دوپہر کا وہ کھانا نہ کھاؤں گا جس کی تم نے مجھے دعوت دی ہے۔

امام زفر نے کہا: حانث ہوگا، اس لئے کہ اس نے خود کو دوپہر کا کھانا کھانے سے بالعموم روکا ہے، پس اگر بعض کو چھوڑ کر دوسرے بعض کی طرف لوٹایا جائے تو بغیر کسی وجہ کے تخصیص لازم آئے گی، اور قیاس کا تقاضا یہی ہے[۱]۔

۱۶۳ - مالکیہ کا مذہب: اگر صاحب حق قسم دلانے والا نہ پایا جائے، اور حالف کی کوئی صریح نیت نہ ہو، یا اس کی صریح نیت ہو لیکن وہ منضبط نہ ہو، تو تعمیم، تخصیص اور تقیید میں اس کی یمین کے بساط کی رعایت ہوگی، اور بساط اس سبب کو کہتے ہیں جو یمین پر آمادہ کرنے والا ہو، اسی طرح ہر سیاق کا حکم ہے اگر چہ وہ سبب نہ ہو، اور بساط کو نیت کا قرینہ مانا جاتا ہے اگر چہ صریح اور منضبط نہ ہو، اور اس کی علامت یہ ہے کہ اس کے قول سے یمین کی تقیید درست ہو جب تک کہ وہ چیز موجود ہو۔

اس کی مثالیں: اگر حالف اٹھائے کہ گوشت نہیں خریدے گا یا بازار میں نہیں بیچے گا، اگر اس حلف کا سبب بھیڑ بھاڑ یا ظالم کی موجودگی ہو تو یمین اس کے ساتھ مقید ہو جائے گی، لہذا اگر بھیڑ بھاڑ یا ظالم نہ ہو تو گوشت خریدنے اور بازار میں فروخت کرنے سے حانث نہ ہوگا، خواہ حلف باللہ ہو یا تعلیق طلاق وغیرہ کی قسم، قضا وفتوی دونوں میں برابر یہی حکم ہے، لیکن قضا میں بساط کے وجود پر بینہ (ثبوت) پیش کرنا ضروری ہے۔

کچھ اور مثالیں: مثلاً: اگر مسجد کا خادم اس کو اذیت دیتا ہو اور اس نے مسجد میں نہ جانے کی قسم کھائی، تو اس کا مطلب یہ ہے کہ جب تک یہ خادم مسجد میں ہے وہ اس میں داخل نہ ہوگا، اسی طرح اگر کسی جگہ کوئی فاسق ہو، اور اس شخص نے اپنی بیوی سے کہا: اگر تم اس جگہ گئی تو تم کو طلاق ہے، اور اس فاسق کا وجود ہی حلف کا سبب ہو، تو حلف اس کے

---

(۱) مطالب أولی النہی ۶/ ۳۷۸، ۳۸۰۔

(۱) البدائع ۳/ ۱۳۔

وجود کے ساتھ مقید ہوگا، اگر اس کی عدم موجودگی میں عورت اس جگہ گئی تو اس پر طلاق نہ پڑے گی۔

مثلاً: کسی نے دوسرے پر احسان جتایا اور اس نے حلف اٹھایا کہ اس کا کھانا نہیں کھائے گا، تو اس کا تقاضا ہے کہ وہ اس سے کسی بھی ایسی چیز میں فائدہ نہیں اٹھائے گا جس میں احسان ومنت ہو، خواہ کھانا ہو یا کپڑا یا اور کوئی چیز، یہ بساط کے سبب یمین میں تعمیم ہے۔

اگر یمین پر آمادہ کرنے والا سبب ظاہر کی مخالفت کا متقاضی نہ ہو تو وہ بساط نہ ہوگا، مثلاً کسی نے حلف اٹھایا کہ فلاں سے بات نہ کرے گا یا فلاں کے گھر میں نہیں جائے گا، اور اس کا سبب یہ ہو کہ اس نے اسے گالی دے دی یا اس کے ساتھ جھگڑ پڑا ہو، تو یہ ظاہر (یعنی ہمیشہ کے لئے فلاں سے بات کرنے اور گھر میں داخل ہونے سے گریز کرنے) کی مخالفت کا متقاضی سبب نہیں [1]۔

۱۶۴ - شافعیہ کا مذہب: مذہب شافعی کی کتابوں کو دیکھنے سے واضح ہوتا ہے کہ معتبر (قسم دلانے والے کی نیت اور حالف کی نیت کے بعد) ظاہر لفظ ہے، قطع نظر یمین پر آمادہ کرنے والے سبب سے، لہذا اگر یمین بظاہر عام ہو یا مطلق ہو (لیکن اس کو پیدا کرنے والا سبب خاص یا مقید ہو) تو شافعیہ کے نزدیک یہ یمین میں تخصیص یا تقیید کا متقاضی نہیں۔

۱۶۵ - حنابلہ کا مذہب: اگر صاحب حق قسم دلانے والا نہ ہو اور حالف ایسی نیت نہ کرے جو ظاہر لفظ کے موافق، یا اس میں تخصیص پیدا کرنے والا ہو یا لفظ اس میں مجاز ہو تو یمین پر برانگیختہ کرنے والے سبب کی طرف حلف لوٹے گا، اس لئے کہ اس سے نیت کا پتہ چلتا ہے اگرچہ قائل اس سے غافل ہو، لہذا جس نے حلف اٹھایا کہ زید کو اس کا حق کل دے دے گا، اور اس سے قبل اس کا حق ادا کر دیا تو حانث نہ ہوگا، اگر یمین کا سبب ایسا امر ہو جو تعجیل کرنے اور ٹال مٹول کو ختم کرنے کا متقاضی ہو، ہاں کل سے مؤخر کرنے پر حانث ہوگا، اور اگر سبب تعجیل کرنے سے مانع اور کل تک تاخیر کرنے کا متقاضی ہو، اور اس نے اس سے قبل ادا کر دیا تو حانث ہوگا، اور اس صورت میں کل کے بعد تاخیر کرنے سے حانث نہ ہوگا، اور اگر تعجیل یا تاخیر کسی کے لئے متقاضی سبب نہ ہو، تو نیت سے مطلق ہونے کے وقت ان دونوں کے سبب حانث ہوگا۔

لیکن اگر تعجیل کی نیت کرے یا تاخیر کی، تو اس کی نیت پر عمل ہوگا جیسا کہ گزرا، چنانچہ تعجیل کی نیت کرنے پر تاخیر سے حانث ہوگا، تقدیم سے نہیں، اور تاخیر کی نیت کے وقت حکم اس کے برعکس ہوگا۔

جس نے کسی چیز کے بارے میں قسم کھائی کہ اس کو صرف سو میں فروخت کرے گا، اور حلف پر آمادہ کرنے والا سبب سو سے کم پر، اس کی عدم رضامندی ہو، تو سو سے کم میں فروخت کرنے پر حانث ہوگا، اور سو سے زائد میں فروخت کرنے پر حانث نہ ہوگا الا یہ کہ بعینہ سو کی نیت کر لے، نہ زیادہ نہ کم۔

جس نے قسم کھائی کہ سو میں فروخت نہ کرے گا، اور حلف پر آمادہ کرنے والا سبب یہ ہو کہ وہ سو کو کم سمجھتا ہے، تو سو پر فروخت کرنے سے وہ حانث ہو جائے گا، اسی طرح سو سے کم پر فروخت کرنے سے حانث ہو جائے گا بشرطیکہ سو کی تعیین کی نیت نہ کرے، اور سو سے زائد پر فروخت کرنے سے حانث نہ ہوگا بشرطیکہ سو کی تعیین کی نیت نہ کرے۔

جس کو دوپہر کے کھانے کے لئے بلایا گیا اور اس نے قسم کھائی کہ دوپہر کا کھانا نہیں کھائے گا، تو اطلاق کے وقت دوپہر کا دوسرا کھانا کھانے سے حانث نہ ہوگا، اس لئے کہ قسم پر ابھارنے والا سبب اس کا

(۱) الشرح الصغیر بحاشیۃ الصاوی ۱/ ۳۳۷-۳۴۱، الشرح الکبیر بحاشیۃ الدسوقی ۲/ ۱۳۸، ۱۴۱۔

متعین کھانے کا ارادہ نہ کرنا ہے، ہاں اس صورت میں دوپہر کے کھانا کھانے سے حانث ہوجائے گا جبکہ عموم کی نیت کرے، اس لئے کہ ظاہر کے موافق نیت سبب مخصص پر مقدم رکھی جاتی ہے جیسا کہ ماسبق سے معلوم ہوا۔

جس نے قسم کھائی کہ فلاں کا پانی پیاس کے سبب نہیں پئے گا، اور اس کا سبب اس کے احسان سے اس کی عدم رضامندی ہوتو اس کی روٹی کھانے اور اس کی سواری کا جانور عاریت پر لینے سے حانث ہوگا، اسی طرح اس جیسی ان تمام چیزوں سے جن میں احسان پیاس سے پانی پینے سے بڑھا ہوا ہے، برخلاف اس چیز کے جس میں پانی پینے سے کم درجہ کا احسان ہے، مثلاً اس کی آگ کی روشنی میں بیٹھنا، یہ سب اطلاق اور عدم نیت کی صورت میں ہے، اور اگر ظاہر لفظ کی نیت کرے تو اس پر عمل کیا جائے گا۔

جس نے قسم کھائی کہ شہر میں داخل نہ ہوگا، اور اس کا سبب وہ ظلم ہو جو اس نے اس میں دیکھا، یا قسم کھائی کہ جو بھی منکر (خلاف شرع امر) اس کو نظر آئے گا حکمران تک اس کی خبر کرے گا، اور اس کا سبب یہ ہو کہ والی وحکمران نے اس سے اس کا مطالبہ کیا ہو، پھر مثال اول میں ظلم ختم ہوگیا، اور مثال دوم میں والی معزول ہوگیا تو ظلم کے ختم ہونے کے بعد شہر میں داخل ہونے اور والی کی معزولی کے بعد منکر کی خبررسانی کو ترک کرنے سے حانث نہ ہوگا، اور اگر ظلم لوٹ آئے یا والی دوبارہ حکمران بن جائے تو محلوف علیہ کی مخالفت کرنے سے حانث ہوگا، اور اس حکم میں یہ دونوں صورتیں مساوی ہیں کہ حالف نے لفظ کو مطلق رکھا، کوئی نیت نہیں کی، اور یہ کہ یمین پر آمادہ کرنے والے وصف کے باقی رہنے کے ساتھ مقید کرنے کی نیت کرے۔

۱۶۶ - علاوہ ازیں اگر سبب اور نیت میں تعارض ہو، ان میں سے ایک ظاہر لفظ کے موافق ہو اور دوسرا اس سے زیادہ عام ہو، تو موافق پر عمل ہوگا، لہذا جس نے قسم کھائی کہ اپنی بیوی کے ساتھ فلاں کے گھر میں پناہ نہیں لے گا، نیت عورت پر ظلم کی ہو اور یمین کا حامل سبب گھر کا غیر مناسب ہونا ہو، تو سبب پر عمل ہوگا، لہذا وہ بیوی کے ساتھ دوسرے گھر میں جمع ہونے سے حانث نہ ہوگا اگر چہ یہ اس کی نیت کے خلاف ہے، اور اگر نیت بیوی کے ساتھ کسی خاص گھر میں عدم اجتماع کی ہو اور یمین کا حامل سبب عام جفا کا داعی ہو تو بھی سابقہ حکم ہوگا، کیونکہ اس میں ظاہر کے موافق نیت پر عمل ہے اگر چہ یہ سبب کے مخالف ہے، اور اگر نیت پائی جائے اور سبب نہ ہو یا جفا کا داعی سبب ہو اور کوئی نیت نہ ہو یا جفا میں دونوں متفق ہوں تو مطلق اس کے ساتھ اجتماع سے حانث ہوگا، اور اگر گھر کی تخصیص میں دونوں متفق ہوں تو اس کے بغیر حانث نہ ہوگا[1]۔

چوتھا قاعدہ: فعلی، قولی اور شرعی عرف اور معنی لغوی کی رعایت:

۱۶۷ - کتب مذاہب کی ورق گردانی کرنے والا اس موضوع پر مذاہب کی عبارتوں کو مختلف پائے گا۔

چنانچہ حنفیہ کے نزدیک عرف پھر لغت کی رعایت کا ذکر ہے، وہ عرف کو فعلی، قولی اور شرعی میں تقسیم نہیں کرتے اور غالباً انہوں نے اسی پر اکتفاء کیا ہے کہ جب لفظ بولا جائے گا تو اس میں الگ الگ عرفوں کا اختلاف ونزاع نہ ہوگا، کیونکہ بسا اوقات اس میں مشہور صرف عرف فعلی یا صرف قولی یا صرف شرعی ہوتا ہے، لہذا ان میں ترتیب کی کوئی ضرورت نہیں۔

مالکیہ میں سے بعض نے عرف فعلی کا ذکر کرتے ہوئے اس کو عرف قولی پر مقدم کیا ہے اور بعض نے اس کو نظر انداز کیا، بعض نے شرعی کو

(۱) مطالب أولی النہی ۳۸۱/۶، ۳۸۹۔

لغوی پر مقدم کیا اور بعض نے اس کے برعکس کیا ہے۔

شافعیہ نے عرف میں تفصیل نہیں کی، پھر بسا اوقات وہ عرف کو لغت پر مقدم کرتے ہیں، اور کبھی اس کے برعکس۔

حنابلہ نے معنی شرعی کو مقدم کیا ہے، پھر انہوں نے اس کے بعد عرفی کو پھر لغوی کو رکھا ہے، اور انہوں نے عرفی کو فعلی وقولی میں تقسیم نہیں کیا ہے۔

الف – مذہب حنفیہ:

۱۶۸ – حالف جن الفاظ کو ذکر کرتا ہے ان میں اصل یہ ہے کہ لغت میں مفردات کے معنی کی ان میں رعایت کی جائے، اور یہ کہ معنی ترکیبی (یعنی عموم، خصوص، اطلاق، وقت یا دوسری قیودات سے تقیید ان میں آنے والے حرف مثلاً واو، فاء، ثم اور أو کے معانی) کی رعایت کی جائے۔

لغوی معنی کی رعایت صرف اس وقت ہوگی جبکہ لوگوں کا کلام اس کے برخلاف نہ ہو، لیکن اگر لوگوں کا کلام اس کے برخلاف ہو تو لوگوں کے عرف پر لفظ کو محمول کرنا واجب ہے، اور وہ حقیقت عرفیہ ہوگی۔

معنی عرفی کو اصلی لغوی معنی پر مقدم کرنے کے دلائل میں سے ایک یہ ہے کہ ایک شخص حضرت ابن عباسؓ کی خدمت میں حاضر ہوا اور عرض کیا کہ ہمارا ایک آدمی مرگیا ہے، اس نے "بدنہ" کی وصیت کی ہے، تو کیا اس کی طرف سے بقرہ (گائے بیل) کافی ہے؟ حضرت ابن عباسؓ نے فرمایا: "تمہارا آدمی کس قبیلہ سے ہے؟ اس نے کہا: بنو رباح سے، حضرت ابن عباسؓ نے فرمایا: بنو رباح کے پاس گائے بیل کب رہے ہیں؟ گائے بیل تو قبیلہ ازد کے پاس رہے ہیں، تمہارے آدمی کا خیال ابل (اونٹ) کی طرف گیا تھا"(۱)۔

(۱) یعنی اس وصیت کے تلفظ کے وقت تمہارے آدمی کے دل میں صرف اونٹ گذرا تھا۔

یہ اثر کلام مطلق کو لوگوں کی مراد (عرف) پر محمول کرنے میں بنیادی اصل وضابطہ ہے، اور بلاشبہ لوگوں کا ارادہ معنی عرفی کی طرف ہوتا ہے ان تمام چیزوں میں جن کے لغوی وعرفی معانی ہوتے ہیں، اس لئے لفظ کے اطلاق کے وقت ظاہر یہ ہے کہ معنی عرفی مراد ہے، اسی وجہ سے اگر قرض دار قرض خواہ سے کہے: بخدا میں تم کو کانٹے میں گھسیٹوں گا، تو اس کی مراد عرف وعادت میں حقیقت لغویہ نہیں ہوتی، بلکہ سخت ٹال مٹول کرنا ہوتا ہے، لہذا کانٹے میں نہ گھسیٹنے سے وہ حانث نہ ہوگا، ہاں اگر بلا ٹال مٹول کیے دے دے تو حانث ہوگا، اور اگر قسم کھائی کہ سراج (چراغ) میں نہیں بیٹھے گا اور وہ دھوپ میں بیٹھ گیا تو حانث نہ ہوگا، اگر چہ قرآن کریم میں سورج کو سراج کہا گیا ہے: "وَجَعَلَ الشَّمْسَ سِرَاجًا"(۱) (اور آفتاب کو چراغ کی طرح روشن بنایا)، اسی طرح زمین پر بیٹھنے سے حانث نہ ہوگا اگر قسم کھائی تھی کہ "بساط" پر نہیں بیٹھے گا، اگر چہ قرآن میں زمین کو بساط کہا گیا ہے: "وَاللَّهُ جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ بِسَاطًا"(۲) (اور اللہ نے تمہارے لئے زمین کو فرش بنایا)، اسی طرح جس نے قسم کھائی کی وتد (کھونٹی) نہیں چھوئے گا اور پہاڑ کو چھو دیا تو حانث نہ ہوگا، گو کہ اللہ تعالیٰ نے پہاڑ کو وتد کہا ہے: "وَالْجِبَالَ أَوْتَادًا"(۳) (اور کیا پہاڑوں کو میخیں نہیں بنادیا ہے)، اسی طرح جس نے قسم کھائی کہ دابہ (جانور) پر سوار نہ ہوگا، اور کسی انسان پر سوار ہوگیا تو حانث نہ ہوگا، اس لئے کہ عرف میں اس کو "دابہ" نہیں کہتے، اگر چہ لغت میں اس کو دابہ کہتے ہیں(۴)۔

یہ سب اس صورت میں ہے جبکہ لفظ کو عرف میں کسی اور معنی سے

(۱) سورۂ نوح/ ۱۶۔
(۲) سورۂ نوح/ ۱۹۔
(۳) سورۂ نبأ/ ۷۔
(۴) فتح القدیر ۳/ ۳۰۔

مجاز نہ بنایا گیا ہو، مثلاً کسی نے قسم کھائی: فلاں کے گھر میں قدم نہیں رکھے گا، کہ یہ مطلقاً داخل ہونے سے مجاز ہے، تو اس صورت میں لفظ کا کوئی اعتبار ہی نہیں حتی کہ اگر وہ اپنا قدم رکھ دے اور داخل ہو تو حانث نہ ہوگا، اس لئے کہ لفظ کا اصلی اور عرفی معنی مہجور و متروک ہے، اور اس سے ایک اور معنی مراد ہوگیا ہے، اسی طرح اگر کہے کہ اس درخت سے نہیں کھاؤں گا (اور یہ ایسا درخت ہو جو پھل دار نہیں اور نہ ہی عادتاً اس کی کسی چیز کو کھایا جاتا ہے) تو یہ عبارت اس کے ثمن سے فائدہ اٹھانے کی طرف لوٹے گی، لہذا اس درخت کی کسی چیز کو کھانے، چبانے اور نگلنے سے حانث نہ ہوگا (۱)۔

ب-مذہب مالکیہ:

۱۶۹- اگر صاحب حق قسم دلانے والا نہ ہو اور حالف کی کوئی قابل اعتبار نیت نہ ہو اور نہ ہی یمین کے لئے کوئی ایسا بساط ہو جو خلاف ظاہر کو بتائے، تو معتمد عرف فعلی کا اعتبار ہے، جیسا کہ اگر حلف اٹھائے کہ روٹی نہیں کھائے گا، اور اس شہر کے لوگ صرف گیہوں کی روٹی کھاتے ہوں، تو گیہوں کا کھانا ان کے نزدیک عرف فعلی ہے، اور یہ اس روٹی کے لئے مخصص ہے، جس کے نہ کھانے کی اس نے قسم کھائی ہے، لہذا مکئی کی روٹی کھانے سے حانث نہ ہوگا۔

اگر عرف فعلی نہ ہو تو عرف قولی کا اعتبار ہوگا، مثلاً اگر کسی جگہ کے لوگوں کا عرف لفظ دابہ کو صرف گدھے کے لئے استعمال کرنے کا ہو، اور لفظ ثوب کا استعمال صرف سر کی طرف سے گردن میں لپیٹنے والے کپڑے کے لئے ہو اور ان میں سے کسی نے قسم کھائی کہ دابہ یا ثوب نہیں خریدے گا تو گھوڑے یا عمامہ کے خریدنے سے وہ حانث نہ ہوگا۔

اگر عرف فعلی اور قولی کوئی نہ ہو تو عرف شرعی معتبر ہوگا، مثلاً کسی نے قسم کھائی: اس وقت نماز نہیں پڑھے گا یا کل روزہ نہیں رکھے گا، یا اس وقت وضو نہیں کرے گا یا تیمم نہیں کرے گا، تو ان سب میں شرعی معنی سے حانث ہوگا، لغوی سے نہیں، لہذا دعا کرنے یا نبی کریم ﷺ پر درود بھیجنے سے حانث نہ ہوگا، حالانکہ ان دونوں کو لغت میں صلاۃ (نماز) کہتے ہیں، اور بلا نیت کھانے پینے سے إمساک (رکنے) سے حانث نہ ہوگا اگرچہ لغت میں اس کو صیام (روزہ) کہتے ہیں، اور گٹوں تک ہاتھ دھونے سے حانث نہ ہوگا حالانکہ لغت میں اس کو وضو کہتے ہیں، اسی طرح کسی انسان کا قصد کرنے اور اس کے پاس جانے سے حانث نہ ہوگا حالانکہ لغت میں اس کو تیمم کہتے ہیں۔

اگر ظاہری لغوی معنی کے خلاف کوئی دلیل یعنی نیت یا بساط یا عرف فعلی یا قولی یا شرعی نہ ہو تو یمین کو ظاہری لغوی معنی پر محمول کریں گے، لہذا جس نے قسم کھائی کہ دابہ پر سوار نہ ہوگا یا ثوب نہیں پہنے گا، اس کی کوئی نیت نہیں اور نہ اس کے شہر والوں کا معین دابہ یا معین ثوب میں عرف ہے، تو گھڑیال کی سواری کرنے اور عمامہ پہننے سے حانث ہوگا، اس لئے کہ یہی لغوی مدلول ہے (۱)۔

ج-شافعیہ کا مذہب:

۱۷۰- اصل ان کے نزدیک یہ ہے کہ لغوی معنی کے ظہور اور شمول کے وقت اس کی پابندی کی جائے، پھر عرف کی پابندی اگر وہ شائع ہو

(۱) حاشیہ ابن عابدین علی الدر المختار ۳/ ۳۷۔
مؤلف نے اس موضوع پر "رفع الانتقاض ودفع الاعتراض علی قولھم: الأیمان مبنیۃ علی الألفاظ لا علی الأغراض" کے نام سے ایک رسالہ لکھا ہے اور مزید تحقیق حاصل کرنے کے خواہاں کے لئے اس کے مطالعہ کی ترغیب دی ہے۔

(۱) الشرح الصغیر بحاشیۃ الصاوی ۱/ ۳۳۷-۳۴۰، الشرح الکبیر بحاشیۃ الدسوقی ۲/ ۱۳۶، ۱۴۰۔

اورحقیقت بعید ہو،مثلاً: اس درخت سے نہیں کھاؤں گا،تو اس کو پھل پرمحمول کریں گے، پتے پرنہیں، اور اگر کہے: سرنہیں کھاؤں گا،تو چوپایوں یعنی گائے ،بیل، اونٹ اوربکری کے سروں پرمحمول ہوگا، اس لئے کہ اسی کا عرف ہے،حتی کہ اگر ان میں بعض حالف کے شہر کے ساتھ خاص ہو، برخلاف پرندے، مچھلی اور ہرن وغیرہ کے سر کے، یمین ان میں سے کسی کے سر پرمحمول نہ ہوگی، **إلا** یہ کہ حالف کے شہر میں ان کی بیع کی عادت جاری ہو، اس لئے کہ اطلاق کے وقت لفظ سے یہ سمجھ میں نہیں آتے [1]۔

د-حنابلہ کا مذہب:

۱۷۱ - اگر نیت اورسبب معدوم ہوں تو یمین میں اس چیز کی طرف رجوع کیا جائے گا جس کو لفظ شرعی، پھر عرفی، پھر لغوی طور پر شامل ہے، لہذا صلاۃ، زکاۃ،صوم، حج، عمرہ، وضو اوربیع وغیرہ جن میں سے ہر ایک کے شرعی ولغوی معانی ہیں، ان پر یمین کو اطلاق کے وقت شرعی معنی پرمحمول کیا جائے گا، اورحج وعمرہ کےعلاوہ ہر ایک میں صحیح پرمحمول ہوگی، فاسد پرنہیں۔

اگر حالف اپنی یمین کو شرعاً غیر درست امر کے ساتھ مقید کردے مثلاً قسم کھائی کہ خمر کی بیع نہیں کرے گا اور کرلی،تو اس عقد فاسد کی صورت کے سبب حانث ہوگا، کیونکہ اس میں عقد صحیح کا امکان نہیں ہے۔

جس نے ''راویہ''، ''ظعینہ'' اور ''دابہ'' وغیرہ پرقسم کھائی (جن کے مجازی معنی اس قدر مشہور ہوچکے ہیں کہ اس کے حقیقی معنی پرغالب آگئے،حتی کہ اکثر لوگ حقیقی معنی کو جانتے ہی نہیں) تو یہ ایسے اسماء کی قسم ہے جن کے عرفی معانی ہیں اوریہی مشہور ہیں، اوران کےلغوی معانی ہیں اور یہ مجہول کی طرح ہوگئے ہیں، چنانچہ لفظ ''راویہ'' **لغت میں**: ان جانوروں کا نام ہےجن پر پانی لایا جاتا ہے، اور یہ ''مزادہ'' کے معنی میں مشہور ہوگیا ہے، اورمزادہ ایسا برتن ہےجس میں دوران سفر پانی رکھا جاتا ہے، مثلاً مشکیزہ وغیرہ۔''ظعینہ'' **لغت میں**: اس اونٹنی کا نام ہےجس پرسفر کیا جاتا ہے، پھر وہ ہودج میں بیٹھی ہوئی عورت کے معنی میں مشہور ہوگیا۔ اور دابہ **لغت میں**: رینگنے اور چلنے والے کا نام ہے، اور یہ چوپائے (مثلاً گھوڑا، خچر، گدھا) کے معنی میں مشہور ہے، اوران چیزوں کی قسم میں عرفی معنی کی رعایت ہوگی لغوی معنی کی نہیں۔

جس نے قسم کھائی کہ گوشت یا چربی یا سر یا انڈا یا دودھ نہیں کھائے گا، یا اس جیسے لغوی اسماء کو ذکر کیا جن کا مجازی معنی حقیقی معنی پرغالب نہیں، تو اس کی یمین میں لغوی معنی کی رعایت ہوگی، لہذا گوشت نہ کھانے کی قسم کھانے والا مچھلی کھانے اورخنزیر وغیرہ کا گوشت کھانے سے حانث ہوگا،شوربا کھانے سے نہیں، اور نہ ہی ہڈی کا گودا، چربی،جگر، گردہ، آنتوں،تلی، دل، سرین،بھیجا، پرندے کا پوٹا، پائے،سر کا گوشت اور زبان کھانے سے حانث ہوگا، اس لئے کہ **مطلق** گوشت ان میں سے کسی کو شامل نہیں، اور اگر چکنائی کھانے سے گریز کرنے کی نیت کرے تو ان سب کے کھانے سے حانث ہوگا۔

چربی کھانے کے ترک کی قسم کھانے پرکسی طرح کی چربی کھانے سے حانث ہوگا،حتی کہ پشت، پہلو، سرین اورکوہان کی چربی کھانے سے بھی، اس لئے کہ چربی جانور کا وہ جزء ہے جو آگ سے پگھل جائے، لیکن سرخ گوشت،جگر،تلی،سر، گردہ، دل اور پرندے کا پوٹا وغیرہ کھانے سے حانث نہ ہوگا۔

سروں کو نہ کھانے کی قسم کھانے والا کسی بھی طرح کے سر کھانے سے حانث ہوگا،مثلاً پرندے کا سر،مچھلی کا سر، اورٹڈی کا سر۔

---

(۱) الوجیز ۲/ ۲۰۷۔

انڈا نہ کھانے کی قسم کھانے والا کسی بھی طرح کے انڈے کے کھانے سے حانث ہوگا حتی کہ مچھلی اور ٹڈی کے انڈے سے بھی، دودھ نہ کھانے کی قسم کھانے والا جس کو بھی دودھ کہا جائے اس کے کھانے سے حانث ہوگا، حتی کہ ہرن اور عورت کے دودھ سے بھی، خواہ یہ دودھ بہ شکل حلیب (تازہ دودھ) ہو یا دہی یا جمایا ہوا ہو، اور حرام دودھ کھانے سے بھی حانث ہوگا، مثلاً سورنی اور گدھی کا دودھ، لیکن مکھن یا گھی یا کشک (ایک قسم کا کھانا جو موٹے ستو کو دودھ میں بھگو کر خمیر اٹھنے کے بعد پکایا جاتا ہے) یا مصل [1] یا پنیر یا اقط وغیرہ (جو دودھ سے بنائے جاتے ہیں اور ان کا الگ نام ہے) کھانے سے حانث نہ ہوگا [2]۔

(۱) مصل اور مصالہ: اَقط سے ٹپکا ہوا پانی اگر اس کو پکا کر چھوڑ دیا جائے، اور اَقط: خشک دودھ ہے۔

(۲) مطالب اولی النہی ۶/ ۳۸۹، ۳۹۰۔

إیمان

تعریف:

۱- إیمان: ''آمن'' کا مصدر ہے، اور ''آمن'' کی اصل: امن سے ہے جو خوف کی ضد ہے۔

کہا جاتا ہے: "آمن فلان العدو یؤمنه إیمانا فهو مؤمن": فلاں نے دشمن کو امن دیا تو وہ امن دینے والا ہے، اور اسی سے ایمان بمعنی: کسی کو قابل اندیشہ امر سے امن کی جگہ میں لانا ہے، لسان العرب میں ہے: سورہ براءت کی اس آیت "إنهم لا أیمان" [1] (ان کی قسمیں باقی نہیں رہیں) کو جن قراء نے ہمزہ کے کسرہ کے ساتھ پڑھا ہے، اس کا معنی یہ ہے کہ یہ کفار اگر مسلمانوں کو پناہ اور امن دے دیں تو ایفاء عہد نہ کریں گے، بلکہ غداری کریں گے، یہاں پر ایمان سے مراد اجارہ ہے یعنی پناہ دینا۔

غالب یہ ہے کہ لغت میں إیمان بمعنی تصدیق ہوتا ہے جو تکذیب کی ضد ہے [2]، کہا جاتا ہے: "آمن بالشيء" یعنی اس کی تصدیق کی، اور "آمن لفلان": اس کی بات مان لی، اس کی بات کو سچا سمجھا، چنانچہ فرمانِ باری ہے: "وما أنت بمؤمن لنا ولو کنا صادقین" [3] (اور آپ تو ہمارا یقین کریں گے نہیں گو ہم (کیسے

(۱) سورۂ توبہ/ ۱۲۔

(۲) لسان العرب، شرح العقائد النسفیہ/ ص ۱۵۱، دار الطباعۃ العامرہ استنبول ۱۳۰۲ھ۔

(۳) سورۂ یوسف/ ۱۷۔

ہی) سچے ہوں)، نیز: "وإن لم تؤمنوا لي فاعتزلون"[1] (اور اگرتم مجھ پر ایمان نہیں لائے تو مجھ سے الگ ہی رہو)۔

ایمان کا اصطلاحی معنی مختلف فیہ ہے:

ایک قول یہ ہے کہ ایمان نام ہے رسول اللہ ﷺ کی ان امور میں تصدیق کرنے کا جو آپ اللہ تعالیٰ کے پاس سے لائے ہیں، ساتھ ہی ساتھ اطاعت اور آپ کے پیغام کو قبول کرنے کا اظہار بھی ہو، لہذا ایمان: دل سے اعتقاد، زبان سے کہنے اور ارکان پر عمل کرنے کا نام ہے۔

اعتقاد سے مراد: اللہ تعالیٰ، اس کے فرشتوں، اس کی کتابوں، اس کے رسولوں، یوم آخرت، اور تقدیر پر ایمان لانا ہے جیسا کہ حدیث جبرئیل میں وارد ہے۔

زبان سے کہنے سے مراد: شہادتین کہنا ہے۔

عمل بالجوارح سے مراد: اوامر ونواہی کے مطابق اعضاء کو استعمال کرنا اور روکنا ہے۔

ابن حجر عسقلانی نے کہا: یہ سلف کا قول ہے، معتزلہ کا قول بھی یہی ہے، البتہ معتزلہ نے اعمال کو ایمان کی صحت کے لئے شرط قرار دیا ہے، جبکہ سلف اس کو ایمان کے کمال کی شرط قرار دیتے ہیں۔

ایک قول یہ ہے کہ ایمان: صرف دل اور زبان سے تصدیق کا نام ہے، یہ بعض فقہاء کا قول ہے، اس قول کی بنیاد یہ ہے کہ لفظ ایمان کا وضع لغوی یہی ہے، اور اصل یہ ہے کہ اس کو (دوسرے مفہوم میں) منتقل نہ کیا جائے، ایمان کے مفہوم میں ان کے نزدیک اعمال داخل نہیں ہیں، اگر کسی کے پاس ایمان ہے تو کامل ہے، اور اگر گیا تو یکبارگی چلا جائے گا۔

جبکہ سلف کے سابقہ قول کے مطابق دلائل کی وضاحت اور حسن فہم کے سبب تصدیق کی قوت کے لحاظ سے ایمان کے کئی درجات ہیں، ایمان طاعات سے بڑھتا اور معاصی سے گھٹتا ہے، اور ایمان ہی کی وجہ سے لوگوں کو فضیلت حاصل ہے، ان کا استدلال اللہ تعالیٰ کے اس قول سے: "فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا فَزَادَتْهُمْ إِيمَانًا"[1] (سو جو لوگ ایمان والے ہیں اس نے ان کے ایمان میں ترقی دی)، اور حدیث شفاعت میں ارشاد نبوی ہے: "يخرج من النار من كان في قلبه مثقال حبة من خردل من إيمان"[2] (جہنم سے ہر اس شخص کو نکالا جائے گا جس کے دل میں رائی کے دانے کے برابر بھی ایمان ہو)۔

اسلام اور ایمان میں فرق:

۴ - اسلام کے لغوی معنی: فرماں بردار ہونا ہے، اور شرعی معنی: شہادتین زبان سے کہنا اور فرائض پر عمل کرنا ہے، لہذا ایمان بمقابلہ اسلام زیادہ خاص ہے، کیونکہ ایمان کے مفہوم میں (شہادتین کہنے اور عمل کرنے کے ساتھ ساتھ) تصدیق بھی داخل ہے، اور احسان بمقابلہ ایمان زیادہ خاص ہے، لہذا ہر محسن مومن ہے اور ہر مومن مسلمان ہے، لیکن اس کے برعکس نہیں۔

ازہری نے اللہ تعالیٰ کے اس قول: "قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي

---

(۱) سورۂ دخان/۲۱۔

(۱) سورۂ توبہ/ ۱۲۴۔

(۲) سابقہ مسئلہ کی تفصیل کے لئے دیکھئے: فتح الباری (۱/۴۶، ۴۷، ۴۳ ۷ طبع السلفیہ)، کتاب الإیمان لأبی عبید القاسم بن سلام (ص ۵۴، ۷۲ طبع المطبعۃ العمومیہ دمشق)، نیز کتاب الإیمان لابن أبی شیبہ، کتاب الإیمان لابن تیمیہ (ص ۲۲۱، ۲۶۰)، شرح العقائد النسفیہ (ص/۱۵۶ اور اس کے بعد کے صفحات)۔

حدیث: "يخرج من النار من كان......" کی روایت بخاری نے حدیث شفاعت کے تحت (فتح الباری ۱۳/۴۷۳، ۴۷۴ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/۱۸۳ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

قُلُوْبِكُمْ"[۱] (یہ (بعض) گنوار کہتے ہیں کہ ہم ایمان لے آئے، آپ کہہ دیجئے کہ تم ایمان تو نہیں لاتے ہو، ہاں یہ کہو کہ ہم مطیع ہو گئے ہیں اور ایمان تو ابھی تمہارے دلوں میں داخل ہوا نہیں ہے)۔ کی تفسیر میں کہا: اسلام طاعت کا اظہار اور حضور علیہ السلام کے لائے ہوئے پیغام کو قبول کرنا ہے، اور اس کی وجہ سے جان محفوظ ہوجاتی ہے، اگر اس اظہار کے ساتھ قلبی اعتقاد و تصدیق ہو تو یہی ایمان ہے جس کے متصف کو مومن اور مسلم کہا جاتا ہے۔

رہا وہ شخص جس نے کسی شر کو ٹالنے کے لئے قبول شریعت کا اظہار کیا اور فرماں بردار بنا، تو وہ ظاہر میں مسلمان ہے، اس کا باطن تصدیق کرنے والا نہیں، اور یہ وہی ہے جو کہتا ہے کہ میں اسلام لایا، اس کا حکم ظاہر میں مسلمانوں کے حکم کی طرح ہے[۲]۔

"العقائد النسفیہ" اور اس کی شرح میں ہے: ایمان اور اسلام ایک چیز ہیں، یا یہ کہ ان میں سے کوئی بھی دوسرے سے علاحدہ نہیں ہوسکتا[۳]۔

بعض علماء کی رائے ہے کہ ایمان واسلام میں سے جس کو بھی تنہا ذکر کیا جائے دوسرا اس میں داخل ہوگا، اور وہ تنہا اس چیز کو بتائے گا جس کو تنہا دوسرا بتاتا ہے، اور اگر دونوں کا ذکر ایک ساتھ ہو تو دونوں الگ الگ ہوں گے جیسا کہ لفظ "فقیر" اور "مسکین" کے بارے میں علماء نے کہا ہے[۴]۔

اجمالی حکم:

۳- ایمان واجب ہے، بلکہ یہ سب سے بڑا فرض ہے، جو شخص تلفظ پر قادر ہو اس کی طرف سے شہادتین کے تلفظ کے بغیر تصدیق کا اعتبار نہیں[۱]، قدرت کے باوجود تلفظ سے گریز کرنا یقین و اذعان کے منافی ہے۔

ایمان میں تقلید کے جواز کے بارے میں علماء کے دو مختلف اقوال ہیں[۲]۔

۴- ایمان عبادات کے مقبول ہونے کی شرط ہے، کیونکہ فرمان باری ہے: "مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِّنْ ذَكَرٍ اَوْ اُنْثٰى وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهٗ حَيٰوةً طَيِّبَةً وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ اَجْرَهُمْ بِاَحْسَنِ مَا كَانُوْا يَعْمَلُوْنَ"[۳] (نیک عمل جو کوئی بھی کرے گا مرد ہو یا عورت بشرطیکہ صاحب ایمان ہو تو ہم اسے ضرور ایک پاکیزہ زندگی عطا کریں گے اور ہم انہیں ان کے اچھے کاموں کے عوض میں ضرور اجر دیں گے)، نیز فرمان باری ہے: "وَالَّذِيْنَ كَفَرُوْا اَعْمَالُهُمْ كَسَرَابٍ بِقِيْعَةٍ يَّحْسَبُهُ الظَّمْاٰنُ مَآءً حَتّٰى اِذَا جَآءَهٗ لَمْ يَجِدْهُ شَيْئًا"[۴] (ان کے اعمال مثل سراب کے ہیں چٹیل میدان میں کہ پیاسا اس کو پانی خیال کرتا ہے یہاں تک کہ جب اس کے پاس آیا تو اسے کچھ بھی نہ پایا) اور اس طرح کی دیگر آیات ہیں۔

رہا ظاہر اعمال کی صحت اور انسان پر احکام کا جاری ہونا، مثلاً وراثت کا استحقاق اور اس کی نماز جنازہ وغیرہ، تو اس کے لئے صرف اسلام شرط ہے، اس لئے کہ تصدیق اور اعتقاد باطنی امر ہے، ظاہری احکام کا اس سے تعلق نہیں۔

کبھی اسلام وجوب کی شرط ہوتا ہے، مثلاً نماز، زکاۃ، روزہ اور جہاد کا وجوب جب بھی ہوگا تو مسلمانوں پر ظاہراً ہوگا۔

---

(۱) سورۂ حجرات/۱۴۔
(۲) لسان العرب: مادہ "أمن"۔
(۳) شرح العقائد النسفیہ رص ۱۶۰۔
(۴) کشاف اصطلاحات الفنون ۳/۱۹۷۔

(۱) شرح جمع الجوامع ۲/۴۱۷۔
(۲) حوالہ سابق ۲/۴۰۳۔
(۳) سورۂ نحل/۹۷۔
(۴) سورۂ نور/۳۹۔

اسی وجہ سے فقہی مباحث کا دارومدار امور ظاہرہ پر ہے، اس لئے کہ فقہاء اکثر و بیشتر شرعی احکام کے بیان میں لفظ اسلام استعمال کرتے ہیں اور اس کو احکام کا متعلق بناتے ہیں، لفظ ایمان کو نہیں۔

لہذا اس سے متعلقہ احکام اس کی اپنی جگہ میں دیکھے جائیں (دیکھئے: اسلام)۔

۵- اگر بالاختیار کسی تکفیری امر کے ارتکاب کے سبب ارتداد کا وجود ہو تو ظاہراً اسلام وایمان دونوں کو باطل کردیتا ہے، اور ایسا شخص بالاتفاق اس سے نکل کر کفر میں پہنچ جاتا ہے (دیکھئے: ردّت)۔

۶- رہا فسق ومعاصی تو ان دونوں کے سبب مؤمن اہل سنت کے قول کے مطابق ایمان سے نہیں نکلتا، جبکہ خوارج کے نزدیک ان کے سبب ایمان سے نکل کر کفر میں داخل ہوجاتا ہے، اور معتزلہ کے نزدیک ایمان سے نکل جاتا ہے، تاہم کفر میں داخل نہیں ہوتا، بلکہ وہ دونوں کے درمیان کی منزل میں رہتا ہے[1]۔

۷- ایمان میں استثناء کے حکم کے بارے میں اختلاف ہے، مثلاً انسان کہے: میں مؤمن ہوں انشاء اللہ، اور حقیقت میں یہ اختلاف لفظی ہے، کیونکہ اگر وہ حقیقتاً تعلیق کا قصد کرے تو بالاجماع مؤمن نہ ہوگا، اور اگر برکت وادب کو مدِنظر رکھتے ہوئے اس کی نسبت اللہ تعالی کی طرف کرے تو اس کو غیر مؤمن کہنا ناممکن ہے[2]۔

ایمان کے شعبے:

۸- ایمان ایک بنیاد ہے جس سے اعمال صالحہ کا وجود ہوتا ہے، اور اعمال صالحہ کی بنا اسی پر ہے، جیسا کہ درخت کی شاخوں کی بنا اس کی جڑ

(۱) کتاب الإیمان لابن تیمیہ رص ۲۸۰، جمع الجوامع مع شرح وحاشیۃ البنانی ۲/ ۱۸-۴، شرح العقائد النسفیہ للتفتازانی رص ۱۴۔

(۲) الإیمان لأبی عبید رص ۶۷، شرح العقائد النسفیہ رص ۱۶۲۔

پر ہوتی ہے، اور جڑ ہی سے ان کو غذا ملتی ہے، حدیث صحیح میں وارد ہے: "الإيمان بضع وستون أو بضع وسبعون شعبة أعلاها لاإله إلا الله وأدناها إماطة الأذى عن الطريق والحياء شعبة من الإيمان"[1] (ایمان کے ساٹھ یا ستر سے زائد شعبے ہیں، ان میں سب سے اعلی: "لا إله إلا الله" ہے، اور سب سے ادنی: راستہ سے تکلیف دہ چیز کو ہٹانا ہے، اور حیا ایمان کا ایک شعبہ ہے)، ان شعبوں میں سے کچھ کا ذکر اللہ تعالی نے سورہ (مومنون) کے شروع میں فرمایا ہے، بعض علماء نے بقیہ شعبوں کو کتاب وسنت میں تلاش کیا ہے[2]۔

اس اصطلاح کی تکمیل کے لئے کتب عقائد وتوحید کی طرف رجوع کیا جائے۔

(۱) حدیث: "الإيمان بضع وستون شعبة....." کی روایت مسلم (۱/ ۶۳ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) دیکھئے: فتح الباری (صحیح بخاری کی کتاب الایمان کی شرح کے تحت) ۱/ ۵۳، الجامع لشعب الایمان للبیہقی، طبع دارالسلفیہ بمبئی ہندوستان، مختصر شعب الایمان للبیہقی اور مختصر کے مؤلف ابوجعفر قزوینی ہیں، طبع المنیریہ ۱۳۵۵ھ، الجامع فی شعب الإیمان للحلیمی، طبع دار الفکر بیروت۔

ایہام

تعریف:

۱ - ایہام لغت میں: دوسرے کوظن میں ڈالنا ہے [۱]، اور اصطلاحاً: وہم میں مبتلا کرنا ہے [۲]، البتہ فقہاء وعلماء اصول کا وہم کے معنی میں اختلاف ہے، چنانچہ اکثر فقہاء کے نزدیک وہ شک کے مرادف ہے، اور شک ان کے نزدیک کسی چیز کے وجود وعدم وجود کے درمیان تردد ہونا ہے، خواہ دونوں پہلو تردد میں برابر ہوں یا ان میں سے ایک پہلو راجح ہو [۳]۔

اہل اصول اور بعض فقہاء کے نزدیک: وہم مرجوح پہلو کو پالینا ہے [۴]۔

جبکہ بعض حضرات ایہام بول کر ظن مراد لیتے ہیں [۵]۔

متعلقہ الفاظ:

غش:

۲-غش: یہ ہے کہ فروخت کنندہ سامان کے عیب کو خریدار سے چھپائے کہ اگر خریدار اس عیب سے واقف ہوجائے تو اس ثمن میں نہ خریدے [۱]۔

تدلیس:

۳-تدلیس: عیب کو جانتے ہوئے چھپانا ہے [۲]۔

غرر:

۴-غرر: جس کا انجام نامعلوم ہو، یہ علم نہ ہو کہ ہوگا یا نہیں [۳]۔

اجمالی حکم:

۵-ملاقات اور سفر کا ایہام محدثین کے نزدیک تدلیس اسناد میں سے ہے جو مکروہ ہے، لیکن اس کو راوی کی تجریح کا سبب نہیں مانا جاتا۔

ایہام لقاء یہ ہے کہ مثلاً زہری کا ہم عصر شخص (جس کی زہری سے ملاقات نہیں) کہے: قال الزھری (زہری نے کہا) اس بات کا وہم دلاتے ہوئے کہ اس نے زہری سے سنا ہے۔

ایہام سفر یہ ہے کہ کہا جائے: ہم سے ماوراء النہر میں حدیث بیان کی، اور اس جملہ سے نہر جیحوں کا وہم دلایا جائے جبکہ مراد نہر مصر ہو، بایں طور کہ وہ شخص "جیزہ" میں ہو، اس لئے کہ یہ تعریض ہے کذب نہیں [۴]۔

فقہاء کے نزدیک: فروخت کنندہ کی طرف سے خریدار کو عیب دار مبیع کی سلامتی کا وہم دلانا ممنوع ہے، اور فی الجملہ اس سے خریدار کو

---

(۱) لسان العرب المحیط: مادہ "وہم"۔
(۲) جمع الجوامع ۲/ ۳۰۰ طبع مصطفی الحلبی، المجموع ۱/ ۱۶۸، ۱۶۹ طبع المنیریہ، الخرشی ۱/ ۳۱۱ طبع دار صادر، المغنی ۱/ ۶۳ طبع الریاض۔
(۳) سابقہ مراجع۔
(۴) جمع الجوامع ۲/ ۳۰۰، الطحطاوی علی مراقی الفلاح رص ۹۴۲ طبع دار الایمان۔
(۵) جواہر الاکلیل ۲/ ۵۴، الدسوقی ۳/ ۱۶۹ شائع کردہ دار الفکر۔

---

(۱) نہایۃ المحتاج ۴/ ۶۹ طبع الحلبی۔
(۲) الخرشی ۵/ ۱۳۰، ۱۸۰، جواہر الاکلیل ۲/ ۵۴۔
(۳) التعریفات للجرجانی رص ۱۳۱، القلیوبی ۲/ ۱۶۱، الفروق للقرافی ۳/ ۲۶۵۔
(۴) جمع الجوامع ۲/ ۱۶۵، فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت ۲/ ۱۴۹ طبع دار صادر۔

خیار ثابت ہوتا ہے [۱]، اس میں کچھ اختلاف وتفصیل ہے جس کی جگہ ''خیار عیب'' ہے۔

(۱) المحلی علی المنہاج مع حاشیہ قلیوبی وعمیرہ ۲/ ۲۱۰، جواہر الاکلیل ۲/ ۴۲، المغنی ۴/ ۱۵۷۔

إیواء

تعریف:

۱ - إیواء لغت میں: آوی کا مصدر ہے جو فعلِ متعدی ہے بمعنی: کسی کو ایسی جگہ پہنچا دینا جہاں وہ امن کے ساتھ مقیم رہ سکے جیسا کہ فرمان باری ہے: "فلما دخلوا علی یوسف آویٰ إلیه أبویه" [۱] (پھر جب (سب) یوسف کے پاس پہنچے تو انہوں نے اپنے والدین کو اپنے پاس جگہ دی)، اس کا مجرد: أوی ہے جو لازم ہے اور کبھی متعدی استعمال ہوتا ہے، کہا جاتا ہے: "أوی إلی فلان": اس کی پناہ میں آگیا، اس سے جاملا، اور ہر جاندار کا ''مأوی'' اس کی رہائش گاہ ہے [۲]۔

اس کا شرعی مفہوم بھی یہی ہے، چنانچہ رسول اللہ ﷺ نے انصار سے فرمایا: "أسألكم لربي عزوجل أن تعبدوه ولاتشركوا به شيئا، وأسألكم لنفسي ولأصحابي أن تؤوونا......" [۳] (میں تم سے اپنے رب کے لئے اس بات کا طالب ہوں کہ اس کی

(۱) سورۂ یوسف/ ۶۹۔

(۲) لسان العرب، المغرب: مادہ ''أوی''۔

(۳) حدیث: "أسألكم لربي عزوجل أن تعبدوه......" کی روایت احمد (۴/ ۱۱۹، ۱۲۰ طبع المیمنیہ) نے کی ہے، ہیثمی نے کہا: امام احمد نے اس کو اسی طرح مرسل روایت کیا ہے اس کے رجال صحیح کے رجال ہیں، اس کے بعد امام احمد نے ایک سند شعبی عن ابی مسعود عقبہ بن عامر تک ذکر کی، کہا: اسی طرح ہے...... اس سند میں ایک راوی مجالد ہے جس میں ضعف ہے اور اس کی حدیث حسن ہے ان شاء اللہ (مجمع الزوائد ۶/ ۴۸ طبع القدسی)۔

عبادت کرو، اس کے ساتھ کسی کو شریک نہ گردانو، اور اپنے اور اپنے ساتھیوں کے لئے میں تم سے اس بات کا طالب ہوں کہ تم ہم کو پناہ دو) یعنی ہم کو اپنے ساتھ ملالو، نیز فرمانِ نبوی ہے: "لایأوي الضالة إلا ضال"[۱] (بھٹکے ہوئے جانور کو گم راہ شخص ہی پناہ دیتا ہے) یعنی اپنے پاس پکڑ کر رکھ لیتا ہے، اسی طرح دوسری چیزیں ہیں[۲]۔

عمومی حکم اور بحث کے مقامات:

۲-جہاں پناہ دینا جائز مقصد سے ہو وہاں پناہ دینا جائز ہے، بشرطیکہ اس کی ممانعت کی دلیل نہ ہو، مثلاً یتیم کو پناہ دینا، بھگائے ہوئے کو پناہ دینا، مہمان کو پناہ دینا، ظالم سے بھاگ کر آنے والے کو پناہ دینا اور لقطہ کو پناہ دینا جو اپنا دفاع خود نہیں کر سکتا۔

جہاں پناہ دینا غیر جائز مقصد سے ہو وہاں پناہ دینا جائز ہے، مثلاً جاسوس اور مجرم کو پناہ دینا[۳]، کیونکہ مدینہ منورہ کے بارے میں فرمانِ نبوی ہے: "من أحدث فيها حدثا أو آوى محدثا فعليه لعنة الله والملائكة والناس أجمعين"[۴] (جو کوئی وہاں بدعت نکالے یا بدعتی کو پناہ دے، اس پر اللہ تعالیٰ کی، فرشتوں کی اور سب لوگوں کی لعنت ہے)۔

۳-چوری کی گئی چیز کا مالک کی پناہ وحفاظت میں ہونا، چور کا ہاتھ کاٹنے کی شرط ہے، اور اس کو فقہاء "حرز" سے تعبیر کرتے ہیں، اس کی دلیل یہ فرمانِ باری ہے: "لا تقطع اليد في ثمر معلق فإذا ضمه الجرين قطعت في ثمن المجن، ولاتقطع في حريسة الجبل، فإذا آوى المراح قطعت في ثمن المجن"[۱] (لٹکے ہوئے پھل میں ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا، ہاں جب اس کو کھلیان میں رکھ دیا جائے تو ڈھال کی قیمت کے بقدر میں ہاتھ کاٹا جائے گا، نیز پہاڑ پر رہنے والی بکری کی چوری میں ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا، لیکن جب چراگاہ میں پناہ لے لے تو ڈھال کی قیمت کے بقدر میں ہاتھ کاٹا جائے گا)، جیسا کہ فقہاء نے کتاب السرقہ میں اس کی تفصیل کی ہے، (دیکھئے: سرقہ)۔

۴-منقولہ اشیاء میں سے خریدار کے پاس مبیع کا ایواء (یعنی اس کو خریدار کے پاس منتقل کرنا اور پہنچا دینا) بعض علماء کے نزدیک خریدی گئی چیز کی بیع کے جائز ہونے کی شرط ہے، اس لئے کہ حضرت ابن عمر نے فرمایا: میں نے دیکھا ہے کہ عہدِ رسالت میں جو لوگ اناج کے ڈھیر (ناپے تولے بغیر) خریدتے تھے ان کو مار پڑتی تھی، اس لئے کہ جب تک اپنے کجاووں میں نہ لے آئیں نہ بیچیں[۲]۔

---

(۱) حدیث: "لا يأوي الضالة إلا ضال....." کی روایت ابن ماجہ (۲/۸۳۶ طبع الحلبی) نے کی ہے اور اس کی اصل صحیح مسلم (۳/۱۳۵۱ طبع الحلبی) میں ہے۔

(۲) مجمع بحار الأنوار للعلمی الکجراتی، النہایہ فی غریب الحدیث، الفائق فی غریب الحدیث: مادہ "أوی"۔

(۳) عمدۃ القاری ۱۵/۹۴۔

(۴) حدیث: "من أحدث فيها حدثا....." کی روایت بخاری (فتح الباری ۴/۸۱ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/۹۹۵، ۹۹۶ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۱) المغنی ۸/۲۵۸۔

حدیث: "لا تقطع اليد في ثمر معلق....." کی روایت نسائی (۸/۸۴، ۸۵ طبع المکتبۃ التجاریہ) نے کی ہے اور اس کی اسناد حسن ہے (التلخیص الحبیر ۴/۶۳ طبع الشرکۃ الطباعۃ الفنیہ المتحدہ)۔

جرین: پھل خشک کرنے کی جگہ (سنن نسائی بشرح السیوطی ۸/۸۵)۔

مجن: ڈھال (لسان العرب)۔

حریسہ جبل: وہ بکری جو پہاڑ میں محفوظ رکھی جاتی ہے (الفائق فی غریب الحدیث)۔

(۲) حدیث ابن عمر: "لقد رأيت الناس في عهد رسول الله ﷺ....." کی روایت بخاری (فتح الباری ۴/۳۴۷ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/۱۱۶۱ طبع الحلبی) نے کی ہے اور الفاظ بخاری کے ہیں۔

ایام بیض

تعریف:

۱- ایام بیض: ہر عربی ماہ کا تیرہواں، چودھواں اور پندرہواں دن ہے، ان کو "بیض" اس لئے کہا گیا کہ چاند کے سبب ان کی راتوں میں اجالا ہوتا ہے کہ ان میں چاند پوری رات رہتا ہے، اسی وجہ سے ابن بری نے کہا: درست یہ کہنا ہے: "ایام البیض" اضافت کے ساتھ، کیونکہ "بیض" لیالی کی صفت ہے یعنی "أیام اللیالی البیضاء" (یعنی چاندنی راتوں کے دن)۔

مطرزی نے کہا: جس نے اس کی تشریح "ایام" کے ساتھ کی ہے اس نے بہت دور کی بات کی ہے[۱]۔

متعلقہ الفاظ:

ایام سود:

۲- ایام سود یا ایام اللیالی السود: اٹھائیسواں اور اس کے بعد کے دو دن، اس اعتبار سے کہ ان راتوں میں چاند مکمل طور پر چھپا رہتا ہے[۲]۔

اجمالی حکم:

۳- ہر ماہ کے ایام بیض کا روزہ مستحب ہے، کیونکہ اس کے بارے میں کثرت سے احادیث وارد ہیں، مثلاً یہ فرمان نبوی مروی ہے: **"من صام من کل شهر ثلاثة أیام فذاک صیام الدهر"**[۱] (جس نے ہر ماہ کے تین روزے رکھے تو یہ صیام دہر (پورے زمانہ کا روزہ) ہے۔

ملحان قیسی نے کہا: "کان رسول اللہ ﷺ یأمرنا أن **نصوم البیض: ثلاث عشرة وأربع عشرة وخمس عشرة، وقال: هو کهیئة الدهر**"[۲] (ہم کو رسول اللہ ﷺ حکم فرماتے تھے کہ بیض: یعنی تیرہ، چودہ اور پندرہ کے روزے رکھیں، اور فرمایا: یہ ہمیشہ روزہ رکھنے کی طرح ہے)، یہ حکم سال کے تمام مہینوں پر منطبق ہوتا ہے، البتہ ذی الحجہ کا مہینہ نہیں، کہ اس کی تیرہویں تاریخ کو روزہ نہ رکھا جائے گا، کیونکہ یہ ایام تشریق میں سے ہے جس میں روزہ رکھنے سے ممانعت ہے۔

سب سے بہتر جیسا کہ شافعیہ نے کہا یہ ہے کہ سولہویں ذی الحجہ کا روزہ رکھا جائے، ان ایام کا روزہ حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک مستحب ہے[۳]۔

امام مالک یکم تاریخ، گیارہویں تاریخ اور اکیسویں تاریخ کا روزہ رکھتے تھے، تینوں کا ایام بیض ہونا مالکیہ کے نزدیک مکروہ ہے، کیونکہ اس کے واجب سمجھنے کا اندیشہ ہے، اور تاکہ تحدید سے بچا جاسکے۔

---

(۱) لسان العرب، المعرب، المصباح المنیر: مادہ "بیض"۔
(۲) مغنی المحتاج ۱/ ۴۴۷ طبع مصطفی الحلبی۔

---

(۱) حدیث: "من صام من کل شهر ثلاثة أیام......" کی روایت ابن ماجہ (۱/ ۵۴۴ طبع الحلبی) نے کی ہے ابن خزیمہ نے اس کو صحیح قرار دیا ہے (۳/ ۳۰۱ طبع المکتب الاسلامی)۔
(۲) حدیث ملحان: "کان یأمرنا أن نصوم البیض......" کی روایت ابوداؤد (۲/ ۸۲۱ طبع عزت عبید دعاس) نے کی ہے اور بخاری نے جیسا کہ مختصر سنن أبی داؤد (۳/ ۳۳۰ شائع کردہ دار المعرفہ) میں ہے اس کو صحیح قرار دیا ہے۔
(۳) بدائع الصنائع ۲/ ۷۹ طبع اول، نہایۃ المحتاج ۳/ ۲۰۲ طبع مکتبۃ الاسلامیہ، المغنی ۳/ ۱۷۷۔

یہ اس صورت میں ہے جبکہ بعینہ ان ایام میں روزہ کا قصد کرے، لیکن اگر اتفاقی طور پر ہے تو کراہت نہیں [1]۔

(۱) الدسوقی ۱/ ۵۱۷ طبع دار الفکر، منح الجلیل ۱/ ۳۹۲ طبع النجاح۔

ایامِ تشریق

تعریف:

۱- ایامِ تشریق اہل لغت اور فقہاء کے نزدیک یوم نحر کے بعد تین ایام ہیں، کہا گیا ہے کہ ان کو ایام تشریق اس لئے کہا جاتا ہے کہ ان دنوں میں قربانی کے گوشت کی تشریق کی جاتی ہے، یعنی دھوپ میں رکھ کر خشک کیا جاتا ہے [1]۔

متعلقہ الفاظ:

الف-ایامِ معدودات:

۲-ایام معدودات وہی ہیں جن کا ذکر اس فرمانِ باری میں ہے: "وَاذْكُرُوا اللّٰهَ فِيْ أَيَّامٍ مَّعْلُوْدَاتٍ" [2] (اور اللہ کو (ان چند) گنے ہوئے (دنوں) میں (برابر) یاد کرتے رہو)، اور یہ جیسا کہ اہل لغت اور فقہاء نے لکھا ہے، تشریق کے تین ایام ہیں [3]۔

ب-ایامِ معلومات:

۳-ایام معلومات جس کا ذکر اس فرمانِ باری میں ہے: "ویذکروا

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر، المغرب: مادہ "شرق"، مغنی المحتاج ۱/ ۵۰۵ طبع مصطفی الحلبی، فتح القدیر ۳/ ۸۲ طبع دار احیاء التراث العربی، الکافی ۲/ ۷۶۳ طبع الریاض، منتہی الارادات ۱/ ۳۱۰۔

(۲) سورۂ بقرہ/ ۲۰۳۔

(۳) لسان العرب، المصباح المنیر، المغنی ۳/ ۳۹۴ طبع الریاض، مغنی المحتاج ۱/ ۵۰۵، البدائع ۱/ ۱۹۵ طبع اول شرکۃ المطبوعات العلمیہ، الکافی ۱/ ۳۷۶۔

اسم الله في أيام معلومات"[۱] (اور تا کہ ایام معلوم میں اللہ کا نام لیں)، یہ ذی الحجہ کا ابتدائی عشرہ ہے جیسا کہ شافعیہ وحنابلہ کا مذہب اور حنفیہ کے یہاں ایک قول ہے۔

ایک قول یہ ہے کہ یہ ایام تشریق ہیں، ایک اور قول ہے کہ یہ یوم نحر اور اس کے بعد کے دو دن ہیں، اور یہی مالکیہ کی رائے ہے، حضرت نافع نے حضرت ابن عمر کا یہ قول نقل کیا ہے کہ ایام معدودات و ایام معلومات مجموعی طور پر چار ایام ہیں: یوم نحر اور اس کے بعد تین دن: یوم نحر معلوم ہے، معدود نہیں، اس کے بعد دو دن معلوم ومعدود ہیں، اور چوتھا دن معدود ہے، معلوم نہیں۔

ایک قول کے مطابق اس سے مراد: یوم عرفہ، یوم نحر اور گیارہویں ذی الحجہ ہے[۲]۔

ج- ایام نحر:

۴- ایام نحر تین ہیں: دسویں، گیارہویں اور بارہویں ذی الحجہ، یہ حنفیہ، حنابلہ اور مالکیہ کا مذہب ہے، اس کی دلیل حضرت عمرؓ، حضرت علی، حضرت ابن عباس، حضرت ابن عمر، حضرت انس، حضرت ابوہریرہؓ کا یہ قول ہے کہ ایام نحر تین ہیں، جبکہ شافعیہ کی رائے ہے کہ ایام نحر چار ہیں: یوم نحر اور ایام تشریق، اس کی دلیل حضرت جبیر بن مطعم کی یہ روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "کل أيام التشريق ذبح"[۳] (سبھی ایام تشریق (میں) ذبح ہے)۔

یہی رائے حضرت علیؓ سے مروی ہے اور عطاء، حسن، اوزاعی اور ابن المنذر اسی کے قائل ہیں[۱]۔

د- ایام منیٰ:

۵- ایام منیٰ تشریق کے تین ایام ہیں گیارہ، بارہ اور تیرہ ذی الحجہ، ان کو ایام منیٰ، ایام تشریق، ایام رمی جمار اور ایام معدودات کہا جاتا ہے، اور یہ سارے نام اس پر بولے جاتے ہیں[۲]۔

فقہاء ان کو کبھی "ایام منیٰ" کے لفظ سے اور کبھی "ایام تشریق" کے لفظ سے تعبیر کرتے ہیں۔

ایام تشریق سے متعلق احکام:

الف- ایام تشریق میں رمی جمار:

۶- ایام رمی جمار چار ہیں: یوم نحر، اور تین ایام تشریق، ایام تشریق ہی یوم نحر کے بعد باقی جمار کی رمی کا وقت ہے، حاجی ہر دن زوال کے بعد تینوں جمرات کو اکیس کنکریاں مارے گا، ہر جمرہ کو سات کنکریاں، اس کی دلیل سیدہ عائشہؓ کی یہ روایت ہے کہ "أفاض رسول الله ﷺ من آخر يومه حين صلى الظهر، ثم رجع إلى منى فمكث بها ليالي أيام التشريق يرمي الجمرة إذا زالت الشمس، كل جمرة بسبع حصيات، يكبر مع كل حصاة، ويقف عند الأولى والثانية، فيطيل القيام ويتضرع، ويرمي الثالثة

---

(۱) سورۂ حج / ۲۸۔

(۲) مغنی المحتاج ۱/ ۵۰۵، المجموع ۸/ ۳۸۱، المغنی ۳/ ۳۹۸، البدائع ۱/ ۱۹۵، القرطبی ۳/ ۲ طبع دار الکتب المصریہ الکافی ۱/ ۴۲۳۔

(۳) حدیث: "كل أيام التشريق ذبح......" کی روایت امام احمد بن حنبل اور ابن حبان نے اپنی صحیح میں اور بیہقی نے جبیر بن مطعم سے کی ہے اور بیہقی نے اس کی اسناد میں اختلاف ذکر کیا ہے اور ابن عدی نے اس کو بروایت حضرت

= ابوہریرہ نقل کیا ہے جس کی سند میں معاویہ بن یحییٰ صدفی ہے جو ضعیف ہے (مسند احمد بن حنبل ۴/ ۸۲، طبع المیمنیہ، نیل الاوطار ۵/ ۲۱۶ طبع دار الجیل)۔

(۱) منتہی الارادات ۲/ ۸۰، الکافی ۱/ ۴۲۳، الاختیار ۵/ ۱۹ طبع دار المعرفہ، المغنی ۳/ ۴۳۲، المہذب ۱/ ۲۴۴۔

(۲) الکافی ۱/ ۶۷۴، القرطبی ۳/ ۱، المہذب ۱/ ۲۳۷، ۲۳۸، منتہی الارادات ۲/ ۶۶، ۶۸، البدائع ۲/ ۱۵۹۔

ولایقف عندها"[۱] (رسول اللہ ﷺ نے آخری دن ظہر کی نماز کے وقت افاضہ (طواف اضافہ) کیا، پھر منیٰ لوٹ آئے، اور وہاں ایامِ تشریق کی راتوں کو مقیم رہے، زوال کے بعد جمرہ کی رمی کرتے، ہر جمرہ کو سات کنکریاں مارتے، ہر کنکری کے ساتھ تکبیر کہتے، پہلے اور دوسرے جمرہ کے پاس ٹھہرتے، دیر تک قیام کرتے، اظہار خضوع کرتے، تیسرے جمرہ کی رمی کرتے لیکن اس کے پاس نہیں رکتے تھے)۔

ایامِ تشریق میں رمی جمار واجب ہے، وقتِ رمی ایامِ تشریق کے آخری دن غروب آفتاب سے ختم ہوجاتا ہے، لہٰذا جس نے ان ایام میں رمی ترک کردی تو وقت نکل جانے کے سبب رمی اس سے ساقط ہے، البتہ اس پر دم واجب ہے، کیونکہ فرمانِ نبوی ہے: "**من ترک نسکا فعلیه دم**"[۲] (جس نے کوئی نسک ترک کردیا اس پر دم ہے)، اور اس پر سب کا اتفاق ہے[۳]۔

رمی کے احکام کی باقی تفصیل اصطلاح "رمی" اور "حج" میں ہے۔

ب- ایامِ تشریق میں ہدی اور قربانی کا جانور ذبح کرنا:

۷- قربانی اور ہدی کا جانور ذبح کرنے کا وقت تین دن ہے: یوم

(۱) حدیث عائشہؓ: "**أفاض رسول اللہ ﷺ.....**" کی روایت احمد (۶/ ۹۰ طبع المیمنیہ) اور ابوداؤد (عون المعبود ۲/ ۷ ۱۴ طبع ہندوستان) نے کی ہے اور محقق شرح السنۃ شعیب ارناؤوط نے (۷/ ۲۲۵ میں) کہا: اس کی سند صحیح تھی اگر ابن اسحاق کا عنعنہ نہ ہوتا، تاہم بخاری (فتح الباری ۳/ ۵۸۲، ۵۸۳ طبع السلفیہ) میں حضرت ابن عمرؓ کی حدیث اس کے لئے شاہد ہے۔

(۲) حدیث: "**من ترک نسکا فعلیه دم.....**" کی روایت امام مالک نے اپنی مؤطا (۱/ ۴۱۹) میں موقوفاً بروایت عبد اللہ بن عباس ان الفاظ کے ساتھ کی ہے: "**من نسي من نسکه شیئا أو ترکه فلیهرق دما.....**" (جس نے اپنا کوئی نسک بھلا دیا یا ترک کردیا وہ دم دے) اور اس کی روایت ابن حزم نے مرفوعاً کی ہے اور جہالت کے سبب اس کو معلول قرار دیا ہے (التلخیص الحبیر ۲/ ۲۲۹)۔

(۳) المغنی ۳/ ۴۵۱، ۴۵۵، المنتقی ۲/ ۶۷، بدائع الصنائع ۲/ ۱۳۹، حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۱۹۰، منح الجلیل ۱/ ۴۹۸، الکافی ۱/ ۴۱۰، المہذب ۱/ ۲۳۷۔

الاضحیٰ (یعنی دسویں ذی الحجہ)، گیارہویں اور بارہویں ذی الحجہ، لہٰذا اس میں ایامِ تشریق کا اول و دوم دن داخل ہے، یہ حنفیہ و حنابلہ کا مذہب اور مالکیہ کے یہاں معتمد قول ہے، کئی ایک صحابہ کرام سے یہی مروی ہے، اس کو اثرم نے حضرت ابن عمر اور حضرت ابن عباسؓ سے روایت کیا ہے، نیز اس لئے کہ حدیث ہے: "**نهی عن الأکل من النسک فوق ثلاث**"[۱] (حضور ﷺ نے قربانی کے جانور کو تین دن سے زائد کھانے سے منع فرمایا ہے)، اور یہ جائز نہیں کہ ذبح ایسے وقت میں مشروع ہو جس میں کھانا حرام ہو، پھر کھانے کی حرمت منسوخ ہوگئی، اور ذبح کا وقت اپنے حال پر رہ گیا۔

بعض اہل مدینہ سے چوتھے روز قربانی کی اجازت مروی ہے۔

شافعیہ کے نزدیک قربانی اور ہدی کے ذبح کا وقت اخیر ایامِ تشریق تک باقی رہتا ہے، یہی اصح ہے جیسا کہ عراقیوں نے قطعی طور پر کہا ہے، اور حضرت جبیر بن مطعمؓ کی روایت میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "**کل أیام التشریق ذبح**"[۲] (سبھی ایامِ تشریق (میں) ذبح ہے)، اور حضرت علیؓ کا یہ قول مروی ہے:

(۱) حدیث: "**أن النبي ﷺ نهی عن الأکل من النسک فوق ثلاث**" کی روایت بخاری نے سلمہ بن اکوع سے مرفوعاً ان الفاظ کے ساتھ کی ہے: "**من ضحی منکم فلا یصبحن بعد ثالثة وبقي في بیته من شيء، فلما کان العام المقبل، قالوا: یا رسول اللہ نفعل کما فعلنا العام الماضي؟ قال: کلوا وأطعموا وادخروا، فإن ذلک العام کان بالناس جهد فأردت أن تعینوا فیها.....**" (جو قربانی کرے تو تیسرے دن کے بعد صبح اس حال میں کرے کہ اس کے گھر میں اس گوشت میں سے کچھ نہ رہے دوسرے سال لوگوں نے پوچھا: یا رسول اللہ! کیا اب بھی ہم سال گذشتہ کی طرح کریں؟ آپ نے فرمایا: (نہیں) کھاؤ، کھلاؤ، جمع کرکے رکھو، اُس سال لوگوں پر تکلیف تھی (قحط تھا) تو میں نے چاہا کہ تم مدد کرو) (فتح الباری ۱۰/ ۲۴ طبع السلفیہ)۔

(۲) حدیث: "**کل أیام التشریق ذبح.....**" کی تخریج فقرہ/ ۴ کے تحت گزر چکی ہے۔

"نحر یوم الأضحیٰ اور اس کے بعد تین دن ہے"، اور یہی حضرت حسن، عطاء، اوزاعی، اور ابن المنذر کا قول ہے [1]۔

ج - ایام تشریق میں عمرہ کا احرام:

۸ - ایام تشریق میں عمرہ کا احرام باندھنا مکروہ ہے، اس لئے کہ سیدہ عائشہ کا قول ہے [2] "عمرہ کا وقت" پورا سال ہے، البتہ یوم عرفہ، یوم نحر اور ایام تشریق اس سے مستثنیٰ ہیں" [3]، اور اس طرح کی چیز کا علم توقیفاً ہی ہوسکتا ہے۔

شافعیہ وحنابلہ کا مذہب ہے کہ ایام تشریق میں عمرہ کا احرام جائز ہے، مکروہ نہیں، کیونکہ ممانعت وارد نہیں [4]۔

حنفیہ کا مذہب ہے کہ حج کا احرام باندھنے والا اگر ایام تشریق میں عمرہ کا احرام باندھ لے تو عمرہ اس پر لازم ہو جاتا ہے، اور اس کو توڑ دے، اس لئے کہ اس نے ہر اعتبار سے رکن حج ادا کر دیا ہے، اور عمرہ ان ایام میں مکروہ ہے، اس لئے اس پر اس کو توڑ دینا لازم ہے، اور اگر وہ اس کو توڑ دے تو عمرہ کے توڑنے کا دم واجب ہوگا، اور اس کی جگہ ایک عمرہ بھی، اور اگر اس کو کر گزرے تو کافی ہے، اس لئے کہ کراہت دوسری علت کی وجہ سے ہے یعنی ان ایام میں بقیہ افعال حج کی ادائیگی میں اس کا مصروف ہونا، لہذا تعظیماً حج کے لئے وقت خالص کرنا واجب ہے، اور ان دونوں کو جمع کرنے کے سبب اس پر دم واجب ہے [1]۔

مالکیہ کے نزدیک سال میں کسی وقت بھی عمرہ کا احرام باندھنا جائز ہے، صرف حج افراد کا احرام باندھنے والا اس سے مستثنیٰ ہے جو عمرہ کا احرام باندھنے سے مانع ہے، لہذا اس کا احرام نہ ہوگا اور نہ ہی عمرہ کی قضا واجب ہے، یہاں تک کہ پورے افعال حج سے فارغ ہو جائے یعنی "غیر متعجل" (جلدی نہ کرنے والے) کے لئے چوتھے دن کی رمی کے ذریعہ، اور "متعجل" (جلدی کرنے والے) کے لئے اس قدر گزر جانے کے ذریعہ یعنی زوال کے بعد اس کے وقت کے بقدر، لہذا اگر چوتھے دن غروب آفتاب سے قبل عمرہ کا احرام باندھ لے تو اس کا احرام درست ہے، لیکن عمرہ کا کوئی بھی فعل غروب آفتاب کے بعد ہی کرے، اگر اس سے پہلے کوئی فعل کرے گا تو اس کا اعتبار نہیں، مذہب یہی ہے [2]۔

د - ایام تشریق میں عید الاضحیٰ کی نماز:

۹ - عید الاضحیٰ کی نماز ایام نحر میں پہلے دن ہوگی، اگر پہلے دن نہ ادا کی گئی تو ایام تشریق کے پہلے اور دوسرے دن یعنی ایام نحر کے دوسرے اور تیسرے دن ادائیگی جائز ہے، خواہ یہ ترک عذر کی وجہ سے ہو یا بلاعذر، البتہ اگر بلاعذر چھوڑی گئی تو یہ مکروہ ہے، اور ان لوگوں پر بے ادبی کا گناہ ہوگا، اور ان ایام میں نماز ادا ہوگی، ان ایام میں ادائیگی کا جواز قربانی پر استدلال کرتے ہوئے ہے، کیونکہ دوسرے اور تیسرے دن قربانی جائز ہے، لہذا نماز عید بھی جائز ہوگی، اس لئے کہ نماز قربانی کے وقت کے ساتھ معروف ہے، لہذا اس کے ایام کے ساتھ مقید ہوگی۔

---

(۱) المغنی ۳/ ۴۳۲، البدائع ۲/ ۱۴۷، ۵/ ۶۵، الدسوقی ۲/ ۸۶، ۱۲۰، الکافی ۱/ ۴۰۳، المجموع ۸/ ۳۸۰، ۳۹۰، المہذب ۱/ ۲۴۳۔

(۲) سیدہ عائشہ کا اثر "وقت العمرة السنة كلها إلا يوم عرفة ويوم النحر وأيام التشريق" کی روایت بیہقی نے موقوفاً ان الفاظ کے ساتھ کی ہے: "حلت العمرة في السنة كلها إلا في أربعة أيام: يوم عرفة، ويوم النحر، ويومان بعد ذلك......" (السنن الکبری للبیہقی ۴/ ۳۴۶)۔

(۳) بدائع الصنائع ۲/ ۲۲۷۔

(۴) منتہی الارادات ۲/ ۷۲، المہذب ۱/ ۲۰۷۔

(۱) الہدایہ ۱/ ۱۷۹، ۱۸۰۔

(۲) منح الجلیل ۱/ ۴۵۶، الدسوقی ۲/ ۲۲۔

یہ جماعت کا حکم ہے، لیکن اگر منفرد شخص کی نماز عید چھوٹ جائے تو اس پر قضا نہیں، یہ حنفیہ کا مذہب ہے، شافعیہ وحنابلہ کا مذہب بھی یہی ہے، البتہ وہ نماز عید کو سارے ایام تشریق اور ایام تشریق کے بعد بھی جائز قرار دیتے ہیں، اور اس کو وہ قضا گردانتے ہیں، اداء نہیں۔ اور مالکیہ کے نزدیک ''المدونہ'' میں ہے: امام کے ساتھ جس کی نماز عید چھوٹ جائے تو اس کے لئے مستحب ہے کہ اس کو پڑھ لے، لیکن واجب نہیں، ابن حبیب نے کہا: اگر ایک جماعت کی نماز عید چھوٹ جائے اور وہ اپنی جماعت کے ساتھ اسے پڑھنا چاہیں تو کوئی حرج نہیں کہ اپنے گھر والوں کے کچھ لوگوں کے ساتھ جماعت کے ساتھ پڑھ لیں، سحنون نے کہا: میری رائے نہیں کہ با جماعت پڑھیں، ہاں اگر چاہیں تو تنہا تنہا پڑھ سکتے ہیں [1]۔

ھ- ایام تشریق میں روزہ:

۱۰- جن ایام میں روزہ رکھنا ممنوع ہے ان میں ایام تشریق بھی ہیں، چنانچہ صحیح مسلم میں فرمان نبوی ہے: "أیام منی أیام أکل وشرب وذکر لله" [2] (ایام منیٰ کھانے پینے اور ذکر الٰہی کے ایام ہیں)، البتہ متمتع یا قارن کے لئے جو ''ہدی'' نہ پائے، جائز ہے کہ ان دنوں میں روزہ رکھے، اس لئے کہ حضرت ابن عمر اور حضرت عائشہ کا قول ہے: ''ایام تشریق میں روزہ رکھنے کی صرف اس شخص کے لئے اجازت ورخصت ہے جو ہدی نہ پائے'' [3]۔

(۱) البدائع ۱/ ۲۷۶، حاشیۃ الطحطاوی/ ۲۹۳ طبع دارالایمان دمشق، منتہی الارادات ۱/ ۳۰۶، المغنی ۲/ ۳۹۰، مغنی المحتاج ۱/ ۳۱۵، الحطاب ۲/ ۱۹۷۔

(۲) حدیث: "أیام منی أیام أکل وشرب وذکر لله" کی روایت مسلم نے حضرت کعبؓ سے مرفوعاً ان الفاظ میں کی ہے: "أیام منی أیام أکل وشرب" (ایام منیٰ کھانے پینے کے ایام ہیں)، رہا ''ذکر اللہ'' کا اضافہ تو یہ ابوالملیح کی روایت میں ہے (صحیح مسلم ۲/ ۸۰۰ طبع عیسی الحلبی)۔

(۳) حضرت ابن عمرؓ اور عائشہؓ کے اثر "لم یرخص في أیام التشریق أن یُصَمن

یہ حنابلہ اور مالکیہ کی رائے، شافعیہ کے یہاں قول قدیم، اور امام احمد سے مروی ہے کہ ''ہدی'' کی طرف سے ان ایام میں روزہ رکھنا جائز نہیں ہے۔

جبکہ حنفیہ کے نزدیک اور شافعیہ کے یہاں قول جدید میں ہے: ان ایام میں روزہ رکھنا نا جائز ہے، اس لئے کہ ممانعت آئی ہے۔

جس نے ایک سال کے روزہ کی نذر مانی، تو ایام تشریق روزہ کی نذر میں داخل نہ ہوں گے، ان ایام میں افطار کرے، اس پر ان کی قضا نہیں، اس لئے کہ وہ ایام افطار کے مستحق ہیں، اور نذر ان کو شامل نہیں۔

یہ حنابلہ، شافعیہ اور مالکیہ کا مذہب، زفر کا قول اور امام ابوحنیفہ سے ابو یوسف وابن المبارک کی روایت ہے، جبکہ امام ابوحنیفہ سے محمد کی روایت ہے کہ ان ایام میں اس کی نذر درست ہے، البتہ افضل یہ ہے کہ ان ایام میں افطار کرے اور دوسرے ایام میں روزہ رکھ لے، اگر ان ایام میں روزہ رکھ لے تو وہ پورا کرنے والا ہوگا، لیکن اپنی نذر سے نکل جائے گا۔

امام مالک سے مروی ہے کہ جس نے ایام تشریق کے تیسرے دن کی نذر مانی، اس کے لئے اس دن کا روزہ رکھنا جائز ہے [1]۔

و- ایام تشریق میں خطبۂ حج:

۱۱- مستحب ہے کہ امام ایام تشریق کے دوسرے روز خطبہ دے جس میں لوگوں کو تعجیل وتاخیر اور وداع کے احکام بتائے، اس کی دلیل بنو بکر

= إلا لمن لم یجد الهدي" کی روایت بخاری (فتح الباری ۴/ ۲۴۲ طبع السلفیہ) نے حضرت ابن عمر اور حضرت عائشہؓ سے کی ہے۔

(۱) منتہی الارادات ۱/ ۴۶۱، ۳/ ۴۵۳، المغنی ۳/ ۹۷، ۴، الہدایہ ۱/ ۱۵۵، بدائع الصنائع ۲/ ۸۰، ۳/ ۱۷۳، المہذب ۱/ ۱۹۶، ۲۵۱، منح الجلیل ۱/ ۴۵۳، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۵۴۰، الکافی ۱/ ۳۴۶، ۳۴۹۔

کے دو اشخاص کی یہ روایت ہے: "رأينا رسول الله ﷺ يخطب بين أوسط أيام التشريق ونحن عند راحلته"[1] (ہم نے رسول اللہ ﷺ کو ایامِ تشریق کے درمیانی دن خطبہ دیتے ہوئے دیکھا، ہم اس وقت آپ کی سواری کے پاس تھے)۔

یہ شافعیہ وحنابلہ کے نزدیک ہے۔

مالکیہ اور حنفیہ (زفر کے علاوہ) کے یہاں خطبہ ایامِ تشریق کے پہلے روز ہوگا جو ایامِ نحر کا دوسرا دن ہے[2]۔

ز- ایامِ تشریق کی راتوں میں منیٰ میں رات گذارنا:

۱۲ - جمہور فقہاء کے نزدیک ایامِ تشریق کی راتوں میں منیٰ میں رات گذارنا واجب ہے، اس لئے کہ نبی پاک ﷺ کا عمل یہی ہے۔ سیدہ عائشہؓ نے فرمایا: "رسول اللہ ﷺ نے آخری دن ظہر کی نماز کے وقت طواف افاضہ کیا پھر منیٰ لوٹے اور یہاں ایامِ تشریق کی راتوں کو گزارا"[3]، اور ابن عباسؓ نے فرمایا: "رسول اللہ ﷺ نے کسی کو مکہ میں رات گزارنے کی رخصت نہیں دی، صرف حضرت عباسؓ کو ان کے "سقایہ" کی وجہ سے اجازت تھی"، اور اثرم نے حضرت ابن عمر کا یہ قول نقل کیا ہے کہ کوئی بھی حاجی منیٰ کے علاوہ کہیں رات ہرگز نہ گزارے، وہ کچھ افراد کو روانہ کرتے تھے تا کہ کسی کو عقبہ کے پیچھے رات نہ گزارنے دیں[4]۔

(۱) حدیث: "رومی عن رجلین......" کی روایت ابوداؤد نے کی ہے اور ابوداؤد، منذری اور حافظ نے التلخیص الحبیر میں اس پر سکوت اختیار کیا ہے، اور اس کے رجال صحیح کے رجال ہیں (عون المعبود ۲/ ۲ ۱۴ طبع ہندوستان)۔

(۲) المغنی ۳/ ۴۵۶، المہذب ۱/ ۲۳۸، الکافی ۱/ ۲۱۶، الہدایہ ۱/ ۱۴۲۔

(۳) حدیث عائشہ کی تخریج فقرہ/ ۷ کے تحت آچکی ہے۔

(۴) المغنی ۳/ ۴۴۹، منتہی الارادات ۲/ ۶۷، المہذب ۱/ ۲۳۸، منح الجلیل ۱/ ۴۹۳، الدسوقی ۲/ ۴۸۔

حنفیہ کا مذہب، شافعیہ کا ایک قول اور امام احمد سے ایک روایت یہ ہے کہ ایامِ تشریق کی راتوں کو منیٰ میں گزارنا سنت ہے واجب نہیں، اس لئے کہ حضور ﷺ نے حضرت عباس کو ان کے سقایہ کے سبب مکہ میں رات گزارنے کی اجازت دی تھی[1]، اور اگر رات منیٰ میں گزارنا واجب ہوتا تو حضرت عباس اس واجب کو سقایہ کے سبب ترک نہیں کرتے اور نہ ہی حضور ﷺ ان کو اس کی اجازت دیتے، اور حضور ﷺ کا فعل دونوں دلیلوں میں تطبیق دینے کے لئے سنت پر محمول ہوگا[2]۔

جس نے ایامِ تشریق کی ایک رات یا اکثر راتوں کو منیٰ میں گزارنا ترک کردیا تو جمہور کے نزدیک اس پر ترک واجب کے سبب دم ہے، اور جو لوگ سنت کے قائل ہیں ان کے نزدیک اس نے برا کیا، کیونکہ سنت ترک کی، لیکن اس پر کچھ واجب نہیں۔

سارے ایامِ تشریق کی راتوں کو منیٰ میں گزارنا محض اس شخص کے لئے ہے جو غیر متعجل ہو، رہا متعجل تو اس پر صرف دو راتوں کو گزارنا واجب ہے، تیسری رات نہ گزارنے پر اس کے لئے گناہ نہیں، اس کی دلیل آیت کریمہ ہے۔

پانی پلانے والوں اور چرواہوں کے لئے منیٰ میں رات نہ گزارنے کی رخصت ہے، اس لئے کہ حضرت ابن عمر کی روایت ہے کہ حضرت عباس نے رسول اللہ ﷺ سے اجازت مانگی کہ ایامِ منیٰ کی راتوں کو مکہ میں گزاریں، کیونکہ ان کے ذمہ (زمزم) پلانے کی خدمت تھی، تو حضور ﷺ نے ان کو اجازت دے دی[3]، اور

(۱) حدیث: "أن النبي ﷺ رخص......" اس معنی کی روایت بخاری میں ہے الفاظ اسماعیلی کے ہیں بہ طریق ابراہیم بن موسیٰ عن عیسیٰ بن یونس جن کا ذکر بخاری کی سند میں ہے (فتح الباری ۳/ ۵۷۸ طبع السلفیہ)۔

(۲) البدائع ۲/ ۱۵۹، ابن عابدین ۲/ ۱۸۹، المغنی ۳/ ۴۴۹، المہذب ۱/ ۲۳۸۔

(۳) حدیث ابن عمر کی روایت مسلم (صحیح مسلم ۲/ ۹۵۳ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

حضرت مالک کی روایت ہے کہ حضور علیہ السلام نے امت کے چرواہوں کو رات گزارنے کے بارے میں رخصت دی کہ وہ یوم نحر میں رمی کریں، اور یوم نحر کے بعد دو دن کی رمی ایک ساتھ کرلیں اور ان میں سے کسی ایک دن کرلیں گے (۱)، مالک نے کہا: میرا خیال ہے کہ آپ علیہ السلام نے فرمایا: ان دونوں میں سے ایک دن میں، پھر یوم نفر میں رمی کریں گے۔

مریض اور ایسا شخص جس کے پاس مال وغیرہ ہے جس کے ضیاع کا اندیشہ ہو، اس کا حکم پانی پلانے والوں اور چرواہوں کی طرح ہے، اور امام مالک سے ابن نافع کی روایت میں ہے: جس نے کسی ضرورت مجبوری مثلاً اپنے مال کے ضیاع کے ڈر سے منیٰ میں رات گزارنا ترک کردیا اس پر ''ہدی'' ہے، اگرچہ اس پر گناہ نہیں (۲)۔

اس کی تفصیل اصطلاح ''حج'' اور ''رمی'' میں ہے۔

ح - ایام تشریق میں تکبیر:

۱۳ - ایام تشریق میں تکبیر مشروع ہے، کیونکہ فرمان باری ہے: ''وَاذْكُرُوا اللَّهَ فِي أَيَّامٍ مَّعْدُودَاتٍ'' (۳)، مراد ایام تشریق ہیں، یہ فقہاء کے یہاں متفق علیہ ہے، صرف امام ابوحنیفہ کے نزدیک ایام تشریق میں تکبیر نہیں۔

ایام تشریق میں تکبیر کی مشروعیت پر فقہاء کے اتفاق کے باوجود اس کے حکم کے بارے میں ان کا اختلاف ہے: چنانچہ حنابلہ، شافعیہ اور بعض حنفیہ کے نزدیک وہ سنت ہے، اس لئے کہ حضور علیہ السلام نے اس پر مواظبت کی ہے۔

مالکیہ کے نزدیک یہ مندوب ہے، اور حنفیہ کے نزدیک صحیح یہ ہے کہ واجب ہے، کیونکہ اس کا اس فرمان باری میں حکم ہے: ''وَاذْكُرُوا اللَّهَ فِي أَيَّامٍ مَّعْدُودَاتٍ''۔

اسی طرح وقت تکبیر کے بارے میں بھی فقہاء کا اختلاف ہے، اس کے آغاز کے بارے میں تو اتفاق ہے کہ ایام تشریق کی ابتداء سے قبل شروع ہوگا، تاہم ان میں اختلاف ہے کہ یہ یوم نحر کی ظہر سے ہے جیسا کہ مالکیہ اور بعض شافعیہ کا قول ہے، یا یوم عرفہ کی فجر سے ہے جیسا کہ حنابلہ کا قول، علمائے حنفیہ کے یہاں ظاہر روایت، اور شافعیہ کا ایک قول ہے۔

رہی تکبیر کی انتہاء تو حنابلہ اور حنفیہ میں ابو یوسف ومحمد کے نزدیک اور شافعیہ ومالکیہ کے یہاں ایک قول کے مطابق آخری ایام تشریق کی عصر پر ہے، جبکہ مالکیہ کے یہاں قول معتمد اور شافعیہ کے یہاں ایک قول یہ ہے کہ آخری ایام تشریق کی صبح پر ہوگی، اور ابن بشیر مالکی نے کہا: آخری ایام تشریق کی ظہر پر ہے۔

ان ایام میں تکبیر فرض نمازوں کے بعد ہوگی، نفل کے بعد نہیں، ہاں شافعیہ کے ایک قول کے مطابق نفل کے بعد ہوگی۔

ایام تشریق کی جو نمازیں فوت ہوجائیں اور ان کی قضا انہیں ایام میں کرے تو قضا کے بعد تکبیر کہے گا، یہ حنابلہ وحنفیہ کا مذہب اور شافعیہ کے یہاں ایک قول ہے۔

لیکن اگر ان ایام کے علاوہ میں قضا کرے تو ان کے بعد بالاتفاق تکبیر نہیں کہے گا۔

غیر ایام تشریق کی فوت شدہ نمازوں کی اگر قضا ایام تشریق میں کرے تو حنابلہ کے نزدیک ان کے بعد تکبیر کہے گا۔

علی الاطلاق قضا نماز کے بعد مالکیہ کے نزدیک تکبیر نہیں ہے۔

---

(۱) حدیث مالک: ''رخص النبي ﷺ......'' کی روایت ترمذی نے کی ہے اور کہا: یہ حدیث حسن صحیح ہے (تحفۃ الاحوذی ۳/ ۲۹۰ طبع السلفیہ)۔

(۲) منح الجلیل ۱/ ۴۹۵، الکافی ۱/ ۳۷۶، منتہی الارادات ۲/ ۶۷، المہذب ۱/ ۲۳۸، بدائع الصنائع ۲/ ۱۵۹۔

(۳) سورۂ بقرہ/ ۲۰۳۔

تکبیر کا طریقہ یہ ہے کہ کہے: الله اکبر، الله اکبر، لا إله إلاالله، والله اکبر، الله اکبر، ولله الحمد، یہ حنفیہ وحنابلہ کے نزدیک ہے۔

جبکہ مالکیہ وشافعیہ کے نزدیک ابتداء میں تین بار الله اکبر کہے گا[۱]۔

تکبیر کے موضوع پر کچھ اور تفصیلات ہیں جن کو اصطلاح (تکبیر، عید) میں دیکھا جائے۔

(۱) منتہی الارادات ۱/ ۳۱۰، المغنی ۲/ ۳۹۳، ۳۹۷، المہذب ۱/ ۱۲۸، منح الجلیل ۱/ ۲۸۰، ۲۸۱، الدسوقی ۱/ ۳۰۱، البدائع ۱/ ۱۹۷، ابن عابدین ۱/ ۵۸۸ طبع سوم الہدایہ ۱/ ۸۷۔

ایامِ منیٰ

تعریف:

۱- ایام منیٰ چار ہیں: یوم نحر، اور اس کے بعد تین دن یعنی گیارہ، بارہ اور تیرہ ذی الحجہ، ان ایام کو ایامِ منیٰ اس لئے کہا گیا کہ حجاج دسویں ذی الحجہ کو طواف افاضہ کے بعد منیٰ لوٹتے ہیں، اور ان تین دنوں کی راتوں میں منیٰ میں رہتے ہیں۔

جس طرح ان ایام کو ایامِ منیٰ کہا جاتا ہے اسی طرح ان کو ایام رمی، ایامِ تشریق، ایام رمی جمار اور ایام معدودات بھی کہا جاتا ہے، یہ سارے اسماء اس کے لئے بولے جاتے ہیں اور ان کے ذریعہ فقہاء ان ایام کی تعبیر کرتے ہیں، البتہ ایام تشریق کے لفظ سے تعبیر ان کے نزدیک زیادہ مشہور ہے[۱]۔

اجمالی حکم:

۲- ایام منیٰ کے کچھ متعلقہ احکامات ہیں مثلاً ان ایام میں رات گزارنا منیٰ میں اور ان میں رمی جمار کرنا۔

ان احکام کی تفصیل اصطلاح ''ایام تشریق'' میں مذکور ہے، کیونکہ یہ ایام اسی نام کے ساتھ مشہور ہیں (دیکھئے: ''ایام تشریق'')۔

(۱) الکافی ۱/ ۳۷۶ طبع الریاض، منتہی الارادات ۲/ ۶۶، ۶۷ طبع دارالفکر، بدائع الصنائع ۲/ ۱۵۹ طبع اول، مغنی المحتاج ۱/ ۵۰۶ طبع الحلبی۔

أيم

دیکھئے: "نکاح"۔

تراجم فقہاء

جلد ے میں آنے والے فقہاء کا مختصر تعارف

الف

الآمدی:
ان کے حالات ج ا ص ۴۲۷ میں گذر چکے۔

ابراہیم الحلبی: یہ ابراہیم بن محمد الحلبی ہیں:
ان کے حالات ج ۳ ص ۴۷۰ میں گذر چکے۔

ابن ابی حاتم: یہ عبدالرحمٰن بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۶۱ میں گذر چکے۔

ابن بشیر (۵۲۶ھ میں باحیات تھے)
یہ ابراہیم بن عبدالصمد بن بشیر، ابو طاہر تنوخی مالکی ہیں، فقیہ وعالم تھے۔ ابن فرحون نے "الدیباج" میں لکھا ہے کہ وہ امام، عالم، مفتی، مذہب کے حافظ، اور اصول فقہ، عربیت وحدیث میں امام تھے۔ ان کی کتاب "التنبیہ" کے بارے میں لکھا ہے کہ جو اس کو مکمل طور پر سمجھ لے وہ درجہ تقلید سے اوپر اٹھ جاتا ہے۔ انہوں نے امام سیوری وغیرہ سے علم سیکھا، اور خود ان سے ابو الحسن لخمی وغیرہ نے فقہ کا علم حاصل کیا۔
بعض تصانیف: "الأنوار البديعة إلى أسرار الشريعة"، "التنبيه"، "جامع الأمهات"، اور "التذهيب على التهذيب"۔
[شجرة النور الزكية ص ۱۲۶: الديباج المذهب ۸۷: معجم المؤلفین ۱/۴۸]

ابن تیمیہ: تقی الدین:
ان کے حالات ج ا ص ۴۲۹ میں گذر چکے۔

ابن جُریج: یہ عبدالملک بن عبدالعزیز ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۲۹ میں گذر چکے۔

ابن جریر الطبری: یہ محمد بن جریر ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۶۰۱ میں گذر چکے۔

ابن الحاجب:
ان کے حالات ج ا ص ۴۲۹ میں گذر چکے۔

ابن حبیب:
ان کے حالات ج ا ص ۴۳۰ میں گذر چکے۔

ابن حجر مکی: یہ احمد بن حجر الہیتمی ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۳۰ میں گذر چکے۔

ابن رشد: یہ ابو الولید الجد یا الحفید ہیں:
ان دونوں کے حالات ج ا ص ۴۳۲ میں گذر چکے۔

ابن الزبیر: یہ عبداللہ بن الزبیر ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۷۶ میں گذر چکے۔

ابن زَرْب (۳۱۷-۳۸۱ھ)

یہ محمد بن یبقی بن زرب، ابو بکر، قرطبی مالکی ہیں، فقیہ، اور اندلس کے کبار قضاۃ وخطباء میں سے تھے۔ ان کو قاسم بن اصبغ، اور محمد بن دلیم سے سماع حاصل ہے، لؤلؤی اور ابو ابراہیم بن مسرہ کے پاس فقہ سیکھا، اور خود ان سے ایک جماعت مثلاً ابن الحذاء، ابن مغیث، اور ابو بکر عبدالرحمٰن بن حوبیل نے فقہ حاصل کیا۔ منصور بن ابی عامر ان کی تعظیم کرتے اور اپنے ساتھ ان کو بٹھاتے تھے۔

بعض تصانیف: ''الخصال'' فقہ مالکی میں، اور ''الرد علی ابن مسرة''۔

[الدیباج المذہب/ ۲۶۸؛ شجرۃ النور الزکیہ/ ۱۰۰؛ شذرات الذہب ۱۰۱/۳؛ لأعلام ۳۶۰/۷]

ابن زید: غالباً یہ جابر بن زید ہیں:

ان کے حالات ج ۲ ص ۵۷۹ میں گذر چکے۔

ابن سیرین:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۳ میں گذر چکے۔

ابن شاس:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۳ میں گذر چکے۔

ابن شاقلا (؟-۳۶۹ھ)

یہ ابراہیم بن احمد بن عمر بن حمدان بن شاقلا، ابو اسحاق، بزار ہیں، شیخ حنابلہ تھے، ابو بکر شافعی، ابو بکر احمد بن آدم وراق، اور ابن صواف سے حدیث سنی، اور خود ان سے ابو حفص عکبری، احمد بن عثمان کبشی، اور عبدالعزیز غلام زجاج نے روایت کیا۔

ابو اسحاق بن شاقلا کے دو حلقے لگتے تھے: ایک جامع منصور میں، اور دوسرا جامع قصر میں۔

[شذرات الذہب ۶۸/۳؛ طبقات الحنابلہ لأبی یعلی ۱۲۸/۲]

ابن عابدین:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۴ میں گذر چکے۔

ابن عباس:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۴ میں گذر چکے۔

ابن عبدالسلام مالکی:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۵ میں گذر چکے۔

ابن العربی:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۵ میں گذر چکے۔

ابن عرفہ:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۶ میں گذر چکے۔

ابن عطیہ: یہ عبدالحق بن غالب ہیں:

ان کے حالات ج ۲ ص ۵۶۷ میں گذر چکے۔

ابن عمر:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۶ میں گذر چکے۔

ابن عیینہ (؟-۱۹۸ھ)

یہ سفیان بن عیینہ بن ابی عمران، ابو محمد، ہلالی، کوفی ہیں، مکہ میں سکونت پذیر تھے، ثقہ اور نمایاں عالم تھے، ان کے قابلِ حجت ہونے پر امت کا اجماع ہے، قوی حافظہ کے مالک تھے۔ امام شافعی نے فرمایا: علمی بڑائی جس قدر ابن عیینہ میں تھی اتنی میں نے کسی کے اندر نہیں دیکھی، فتوی کا علم جتنا ان کو تھا میں نے کسی میں نہیں دیکھا، پھر بھی وہ جس قدر فتوی دینے سے گریز کرتے تھے کسی کو میں نے اس قدر گریز کرتے نہیں دیکھا۔ انہوں نے عبدالملک بن عمیر، حمید الطویل، حمید بن قیس اعرج اور سلیمان احول وغیرہ سے روایت کیا۔ اور خود ان سے اعمش، ابن جریج، شعبہ، ثوری، اور محمد بن ادریس شافعی وغیرہ نے روایت کی ہے۔

[تہذیب التہذیب ۴/ ۱۱۷؛ میزان الاعتدال ۲/ ۱۷۰؛ شذرات الذہب ۱/ ۳۵۴]

ابن القاسم: یہ عبدالرحمٰن بن القاسم مالکی ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۳۷ میں گذر چکے۔

ابن قدامہ:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۳۸ میں گذر چکے۔

ابن القیم:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۳۸ میں گذر چکے۔

ابن کثیر (۷۰۱-۷۷۴ھ)

یہ اسماعیل بن عمر بن کثیر بن ضوء بن کثیر، ابو الفداء، بصروی، پھر دمشقی، شافعی ہیں، ابن کثیر سے مشہور ہیں، مفسر، محدث، فقیہ، حافظ تھے۔ عینی اور ابن حبیب نے کہا: علماء وحفاظ کے پیشوا اور اہل معانی والفاظ کے معتمد تھے، حدیث روایت کی، جمع وتصنیف کی اور تدریس وتالیف کی خدمات انجام دیں، تفسیر اور تاریخ میں ان کو بڑی معلومات حاصل تھی، ضبط وتحریر میں مشہور ہوئے۔ تاریخ، حدیث اور تفسیر میں علمی ریاست ان ہی پر ختم ہوئی۔

بعض تصانیف: ''شرح تنبيه أبي أسحاق الشيرازي''، ''البداية والنهاية''، ''شرح صحيح البخاري''، ''تفسير القرآن العظيم''، ''الاجتهاد في طلب الجهاد''، ''الباعث الحثيث إلى معرفة علوم الحديث''، اور ''جامع المسانيد'' جس میں کتب ستہ اور مسانید اربعہ کو جمع کردیا ہے۔

[شذرات الذہب ۶/ ۲۳۱؛ النجوم الزاہرہ ۱۱/ ۱۲۳؛ معجم المؤلفین ۲/ ۲۸۳؛ البدایہ والنہایہ ۱۲/ ۱۲۵]

ابن لبابہ: یہ محمد بن عمر بن لبابہ ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۳۹ میں گذر چکے۔

ابن المبارک: یہ عبداللہ بن المبارک ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۶۸ میں گذر چکے۔

ابن مسعود:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۷۶ میں گذر چکے۔

ابن المنذر:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۰ میں گذر چکے۔

ابن منصور (؟-۷۳٦ھ)

یہ محمد بن منصور بن علی بن ہدیہ، ابوعبد اللہ قرشی، تلمسانی ہیں، فقیہ، ادیب، مورخ، قاضی تھے، تلمسان میں منصب قضاء پر فائز ہوئے، پھر وہاں کے سلطان نے قضاء کے ساتھ انہیں اپنا پیش کار متعین کرلیا، اور ان کو اپنے وزراء سے اونچا مرتبہ دیا۔ پختہ رائے، صحیح سوجھ بوجھ، اور سلطان کی خیرخواہی کرنے والے تھے۔

بعض تصانیف: "شرح رسالة لمحمد بن عمر بن خميس" اور "تاريخ تلمسان"۔

[تاریخ قضاۃ الاندلس ۱۳۴/۴؛ الأعلام ۳۳۲/۷؛ معجم المؤلفین ۵۲/۱۲]

ابن المواز: یہ محمد بن ابراہیم مالکی ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵٦۹ میں گذر چکے۔

ابن نجیم: یہ عمر بن ابراہیم ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۴۱ میں گذر چکے۔

ابن الہمام:
ان کے حالات ج ا ص ۴۴۱ میں گذر چکے۔

ابوبکر الصدیق:
ان کے حالات ج ا ص ۴۴۲ میں گذر چکے۔

ابوبکر بن العربی:
ان کے حالات ج ا ص ۴۴۳۵ میں گذر چکے۔

ابوثور:
ان کے حالات ج ا ص ۴۴۳۳ میں گذر چکے۔

ابوجعفر: یہ احمد بن محمد النحاس ہیں:
دیکھئے: النحاس۔

ابوحفص العکبری:
ان کے حالات ج ا ص ۴۴۳۳ میں گذر چکے۔

ابوحمید الساعدی (؟-٦۰ھ اور ایک قول ۵۰ھ کے بعد کا ہے)

یہ عبد الرحمن بن سعد بن عبد الرحمن بن عمرو بن المنذر، ابوحمید ساعدی انصاری ہیں، اپنی کنیت سے مشہور ہوئے، ان کے نام میں اختلاف ہے، ابن اثیر جزری نے "أسد الغابة" میں احمد بن حنبل کے حوالہ سے کہا: ان کا نام عبد الرحمن ہے، اور بقول بعض: منذر بن سعد ہے۔ مدنی ہیں، ان کو حضور ﷺ سے صحبت حاصل ہے ان کا شمار فقہاء صحابہ میں ہوتا ہے، ان سے جابر بن عبد اللہ، عباس بن سہل، عروہ بن الزبیر اور خارجہ بن زید بن ثابت وغیرہ نے روایت کیا۔ رسول اللہ ﷺ کی نماز کی کیفیت کے بیان میں ان کی ایک حدیث ہے، اور "مسند بقی" میں ان سے (۲٦) احادیث درج ہیں۔

[أسد الغابہ ۳۴۹/۳؛ الإصابہ ۴٦/۴؛ سیر النبلاء ۴۸۱/۲؛ الجرح والتعدیل ۲۳/۷/۵]

ابوحنیفہ:
ان کے حالات ج ا ص ۴۴۴ میں گذر چکے۔

ابوداؤد:
ان کے حالات ج اص ۴۴۴ میں گذر چکے۔

ابوذر: یہ جندب بن جنادہ ہیں:
ان کے حالات ج ۲ص ۵۷۱ میں گذر چکے۔

ابوسعید الخدری:
ان کے حالات ج اص ۴۴۵ میں گذر چکے۔

ابوسلمہ بن عبدالرحمٰن:
ان کے حالات ج ۲ص ۵۷۲ میں گذر چکے۔

ابوعبید:
ان کے حالات ج اص ۴۴۵ میں گذر چکے۔

ابوعبیدہ بن الجراح:
ان کے حالات ج ۲ص ۵۷۳ میں گذر چکے۔

ابوعلی الجبائی: یہ محمد بن عبدالوہاب ہیں:
ان کے حالات ج٦ص ۴۸۱ میں گذر چکے۔

ابوالقاسم الخرقی: یہ عمر بن الحسین ہیں:
ان کے حالات ج اص ۴۶۰ میں گذر چکے۔

ابوقتادہ:
ان کے حالات ج ۲ص ۵۷۳ میں گذر چکے۔

ابومطیع (؟-۱۹۹ھ)

یہ حکم بن عبداللہ بن مسلمہ بن عبدالرحمٰن، ابومطیع، قاضی بلخی ہیں، فقیہ تھے، سولہ سال تک 'بلخ' کے قاضی رہے، امام ابوحنیفہ کے صحبت یافتہ، فقہ میں مشہور و قابل ستائش تھے، امام ابوحنیفہ سے "الفقه الأكبر" کے راوی یہی ہیں۔ انہوں نے ابن عون، ہشام بن حسان اور مالک بن انس وغیرہ سے روایت کیا، اور خود ان سے احمد بن منیع، خلاد بن اسلم الصفار اور ایک جماعت نے روایت کیا ہے۔ ان کے تفردات میں سے یہ ہے کہ وہ رکوع وسجدہ میں تینوں تسبیحات کی فرضیت کے قائل تھے۔

[شذرات الذہب ۱/ ۳۵۷؛ الجواہر المضیہ ۱/ ۲۶۵؛ مشائخ بلخ ۱/ ۶۱؛ تاریخ بغداد ۸/ ۲۲۳]

ابومنصور الماتریدی:
ان کے حالات ج اص ۴۸۸ میں گذر چکے۔

ابوموسیٰ الاشعری:
ان کے حالات ج اص ۴۴۷ میں گذر چکے۔

ابوہریرہ:
ان کے حالات ج اص ۴۴۷ میں گذر چکے۔

ابویعلی قاضی:
ان کے حالات ج اص ۴۸۳ میں گذر چکے۔

ابویوسف:
ان کے حالات ج اص ۴۴۷ میں گذر چکے۔

ابی بن کعب:

ان کے حالات ج ۳ص ۴۶۶ میں گذر چکے۔

الأثرم:

ان کے حالات ج اص ۴۴۸ میں گذر چکے۔

احمد بن حنبل:

ان کے حالات ج اص ۴۴۸ میں گذر چکے۔

اسامہ بن زید:

ان کے حالات ج ۴ص ۴۴۷ میں گذر چکے۔

اسحاق بن راہویہ:

ان کے حالات ج اص ۴۴۹ میں گذر چکے۔

اسماء بنت ابی بکر الصدیق:

ان کے حالات ج اص ۴۴۹ میں گذر چکے۔

اسماعیل بن عیاش (۱۰۶-۱۸۲ھ)

یہ اسماعیل بن عیاش بن سلیم، ابوعتبہ، عنسی حمصی، اپنے دور میں شام کے عالم ومحدث تھے، منصور نے ان کو خزانہ کسوہ (غلافِ کعبہ کے خزانہ) کا ذمہ دار بنایا تھا، شان وشوکت اور شرافت کے مالک، اور سخی تھے۔ انہوں نے محمد بن زیاد الہانی، صفوان بن عمرو، عبدالرحمن بن جبیر بن نفیر اور اوزاعی وغیرہ سے روایت کیا، اور خود ان سے محمد بن اسحاق، ثوری، اعمش، لیث بن سعد، اور معتمر بن سلیمان وغیرہ نے روایت کیا۔

عبداللہ بن احمد کہتے ہیں: میرے والد نے داؤد بن عمرو سے پوچھا اور میں سن رہا تھا: ان کو کتنی احادیث یاد تھیں؟ یعنی اسماعیل کو، انہوں نے کہا: بہت کچھ، نیز کہا: دس ہزار احادیث یاد تھیں، یہ سن کر میرے والد نے کہا: یہ تو وکیع کی طرح تھے۔

[تہذیب التہذیب ۱/ ۳۲۱؛ تذکرۃ الحفاظ ۱/ ۲۳۳؛ الأعلام ۱/ ۳۱۸]

الاشعث بن قیس (۲۳ق ھ-۴۰ھ)

یہ اشعث بن قیس بن معدی کرب، ابومحمد، کندی ہیں، جاہلیت اور اسلام میں کندہ کے امیر تھے، ان کی اقامت حضرموت میں تھی۔ انہوں نے نبی کریم علیہ السلام سے روایت کیا، اور خود ان سے ابووائل، شعبی، قیس بن ابی حازم اور عبدالرحمن بن مسعود وغیرہ نے روایت کیا، کندہ کے ستر افراد کا وفد لے کر خدمتِ نبوی میں حاضر ہوئے، جنگ یرموک، قادسیہ اور مدائن میں شریک ہوئے، ابن مندہ نے کہا: وہ مرتد ہو گئے تھے، پھر حضرت ابوبکر صدیق کی خلافت میں دوبارہ مشرف بہ اسلام ہوئے، انہوں نے اپنی ہمشیرہ ام فروہ سے ان کی شادی کردی تھی، بخاری ومسلم میں ان کی (۹) احادیث ہیں۔

[الإصابہ ۱/ ۵۱؛ أسد الغابہ ۱/ ۱۱۸؛ تہذیب التہذیب ۱/ ۳۵۹؛ الأعلام ۱/ ۳۳۳]

اشہب: یہ اشہب بن عبدالعزیز ہیں:

ان کے حالات ج اص ۴۵۰ میں گذر چکے۔

اصبغ:

ان کے حالات ج اص ۴۵۰ میں گذر چکے۔

اُم سلمہ:
ان کے حالات ج ۱ص ۵۰ ۴ میں گذر چکے۔

انس بن مالک:
ان کے حالات ج ۲ص ۵۷۶ میں گذر چکے۔

الأوزاعی:
ان کے حالات ج ۱ص ۵۱ ۴ میں گذر چکے۔

ب

البخاری:
ان کے حالات ج ۱ص ۵۳ ۴ میں گذر چکے۔

بدیل بن ورقاء الخزاعی (؟-؟)
یہ بدیل بن ورقاء بن عمرو بن ربیعہ خزاعی ہیں۔ ابن سکن نے کہا: ان کو صحبت نبوی حاصل ہے، مکہ میں سکونت پذیر تھے۔ ابن اسحاق نے کہا: فتح مکہ کے دن قریش نے بدیل بن ورقاء خزاعی کے گھر، اور ان کے آزاد کردہ غلام رافع کے گھر میں پناہ لی تھی، بدیل اور ان کے بیٹے عبد اللہ نے حنین، طائف، اور تبوک میں شرکت کی، فتحِ مکہ کے موقع پر بڑے بڑے مسلمان ہونے والوں میں سے تھے، اور ایک قول یہ ہے کہ فتح مکہ سے قبل اسلام لائے۔ ان سے عیسٰی بن مسعود کی دادی حبیبہ بنت شریق نے اور ان کے بیٹے سلمہ بن بدیل نے روایت کیا۔

الإصابہ میں ابن مندہ کے حوالہ سے منقول ہے: حضور علیہ السلام سے قبل ان کی وفات ہوگئی، اور ایک قول یہ ہے کہ صفین میں مارے گئے۔ ابن حجر کہتے ہیں: صفین میں جو مقتول ہوئے وہ ان کے بیٹے عبد اللہ تھے۔

[الإصابہ ۱/۱۴۱؛ أسد الغابہ ۱/ ۲۰۳؛ الاستیعاب ۱/ ۱۵۰]

البراء بن عازب:
ان کے حالات ج ۶ ص ۴۸۳ میں گذر چکے۔

البزار: یہ احمد بن عمرو ہیں:
ان کے حالات ج ۲ص ۵۷۷ میں گذر چکے۔

البزدوی: یہ علی بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ص ۵۳ ۴ میں گذر چکے۔

البنانی: یہ محمد بن الحسن ہیں:
ان کے حالات ج ۳ص ۴۷۱ میں گذر چکے۔

ت

التھانوی:
ان کے حالات ج ۲ص ۵۷۸ میں گذر چکے۔

ث

الثوری:
ان کے حالات ج اص ۵۵۴ میں گذر چکے۔

ج

جابر بن عبداللہ:
ان کے حالات ج اص ۵۶۴ میں گذر چکے۔

جبیر بن مطعم:
ان کے حالات ج ۳ص ۲۷۴ میں گذر چکے۔

الجصاص: یہ احمد بن علی ہیں:
ان کے حالات ج اص ۵۶۴ میں گذر چکے۔

الجوینی:
ان کے حالات ج اص ۵۶۴ میں گذر چکے۔

ح

الحسن البصری:
ان کے حالات ج اص ۵۸۴ میں گذر چکے۔

الحسن بن زیاد:
ان کے حالات ج اص ۵۸۴ میں گذر چکے۔

الحکم: یہ الحکم بن عمرو ہیں:
ان کے حالات ج ۵ص ۸۵۴ میں گذر چکے۔

حمزہ بن ابی اُسید (؟-؟)
یہ حمزہ بن ابی اُسید مالک بن ربیعہ، ابو مالک، ساعدی، مدنی، انصاری ہیں، ابن حجر نے الإصابہ میں اسماعیلی وخطیب کے حوالہ سے لکھا ہے کہ وہ صحابی ہیں، انہوں نے نبی کریم علیہ السلام سے وہ روایت نقل کی ہے جس میں حضور علیہ السلام کے بقیع میں ایک جنازہ کے لئے نکلنے کا ذکر ہے، جس وقت راستہ میں ایک بھیڑیا ہاتھ پھیلائے زمین پر پڑا ہوا ملا تھا۔ انہوں نے اپنے والد، اور حارث بن زیاد سے روایت کیا، اور ان سے ان کے دونوں بیٹے مالک اور یحییٰ نے اور سعد بن منذر اور عبدالرحمٰن بن سلیمان بن غسیل وغیرہ نے روایت کیا ہے۔ ابن حبان نے ان کا ذکر ''ثقات'' میں کیا ہے، ابن حبان نے کہا

ہے کہ ان کی ولادت حضور ﷺ کے زمانہ میں ہوئی، اور ابن سعد نے بحوالہ ہیثم عن ابن الغسیل لکھا ہے کہ ولید بن عبدالملک کے زمانہ میں انہوں نے وفات پائی، واللہ اعلم۔

[تہذیب التہذیب ۳/۲۶: الإصابہ ۱/۳۵۴]

الحمیدی (؟-۲۱۹ھ)

یہ عبداللہ بن زبیر بن عیسیٰ بن اسامہ، ابوبکر، حمیدی، اسدی، مکی ہیں، محدث، فقیہ اور حافظ تھے۔ ابن عیینہ، ابراہیم بن سعد، اور محمد بن ادریس شافعی وغیرہ سے روایت کیا، اور ان سے امام بخاری نے (۷۵) احادیث، نیز مسلم، ابوداود، ترمذی، اور نسائی وغیرہ نے روایت کیا ہے۔ ابن حبان نے ان کا ذکر ''ثقات'' میں کرتے ہوئے کہا کہ وہ صاحب سنت، صاحب فضل اور دین دار تھے۔ اور ابن عدی نے کہا: امام شافعی کے ساتھ مصر گئے، اور ان کا ساتھ نہ چھوڑا، پھر مکہ لوٹے، اور وہاں فتویٰ دیا، بہترین لوگوں میں سے تھے۔ حاکم نے کہا: ثقہ ہیں۔

بعض تصانیف: ''المسند'' گیارہ اجزاء میں، اور ''کتاب الدلائل''۔

[تہذیب التہذیب ۵/۲۱۵: البدایہ والنہایہ ۱۰/۲۸۲: الأعلام ۴/۲۱۹: معجم المؤلفین ۶/۵۴]

خ

الخرقی:

ان کے حالات ج اص ۴۶۰ میں گذر چکے۔

الخصاف:

ان کے حالات ج اص ۴۶۱ میں گذر چکے۔

الخطیب الشربینی:

ان کے حالات ج اص ۴۷۰ میں گذر چکے۔

الخلال: یہ احمد بن محمد ہیں:

ان کے حالات ج اص ۴۶۱ میں گذر چکے۔

خلیل: یہ خلیل بن اسحاق ہیں:

ان کے حالات ج اص ۴۶۲ میں گذر چکے۔

د

الدردیر:
ان کے حالات ج ا ص ۴۶۳ میں گذر چکے۔

ر

الرہونی:
ان کے حالات ج ا ص ۴۶۵ میں گذر چکے۔

ز

الزبیر بن العوام:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۸۵ میں گذر چکے۔

الزجاج: یہ ابراہیم بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۳ ص ۴۷۷ میں گذر چکے۔

الزرکشی:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۸۵ میں گذر چکے۔

زفر:
ان کے حالات ج ا ص ۴۶۶ میں گذر چکے۔

الزہری:
ان کے حالات ج ا ص ۴۶۷ میں گذر چکے۔

زید بن ثابت:
ان کے حالات ج ا ص ۴۶۷ میں گذر چکے۔

س

سحنون: یہ عبدالسلام بن سعید ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۸۶ میں گذر چکے۔

السخاوی (۸۳۱ - ۹۰۲ھ)
یہ محمد بن عبدالرحمٰن بن محمد بن ابی بکر بن عثمان، ابو الخیر سخاوی، حافظ شمس الدین ہیں، نسلاً سخاوی تھے، پیدائش قاہرہ کی ہے، فقیہ، قاری،

محدث،مورخ تھے،فرائض،حساب،تفسیر، اصول فقہ، اورعلم الاوقات میں ان کودسترس حاصل تھی،بچپن میں قرآن کریم حفظ کرلیا تھا،اور بہت سے"متون" ان کویاد تھے،کئی ایک کی طرف سے افتاء،تدریس اور املاء کے مجاز تھے، الصالح البدرحسین ازہری،محمد بن احمدنحریری الضریر،جلال بن ملقن، اورابن اسدوغیرہ ائمہ سے علم فقہ حاصل کیا۔

بعض تصانیف: "القول البديع في أحكام الصلاة على حبيب الشفيع"، "الغاية في شرح الهداية"، "الجواهر المجموعة"، "المقاصد الحسنة" اور "الضوء اللامع في أعيان القرن التاسع"۔

[الضوء اللامع ۲/۸: شذرات الذہب ۱۵/۸: الأعلام ۶۷/۷؛ معجم المؤلفین ۱۵۰/۱۰]

السرخسی:

ان کے حالات ج اص ۴۶۸ میں گذر چکے۔

سعد بن ابی وقاص:

ان کے حالات ج اص ۴۶۸ میں گذر چکے۔

سعدی چلپی (؟-۹۴۵ھ)

یہ سعداللہ بن عیسیٰ بن امیر خان رومی ہیں،سعدی چلپی سے مشہور ہیں،فقیہ،مفسر، اور دیار روم کے مفتی تھے،علم ومعرفت کی طلب میں پروان چڑھے۔محمد بن حسن بن عبدالصمد سامسونی سے علم حاصل کیا، اور"قسطنطنیہ"،"ادرنہ" اور"برسا" کے مدارس میں مدرس ہوئے۔

بعض تصانیف:"حاشية على العناية شرح الهداية" فروع فقہ حنفی میں،"حاشية على تفسير البيضاوي"،اور"رسائل"۔

[الفوائد البہیہ ۷۸/: الشقائق النعمانیہ ۲۶۵: معجم المؤلفین ۲۱۶/۴]

سعید بن جبیر:

ان کے حالات ج اص ۴۶۹ میں گذر چکے۔

سعید بن المسیب:

ان کے حالات ج اص ۴۶۹ میں گذر چکے۔

سعید بن منصور (؟-۲۲۷ھ)

یہ سعید بن منصور بن شعبہ، ابوعثمان،خراسانی مروزی ہیں، ان کو طالقانی،بلخی پھرمکی کہا جاتا ہے، وہ امام اور حافظ تھے، انہوں نے امام مالک،حماد بن زید، داؤد بن عبدالرحمٰن اور ابن عیینہ وغیرہ سے روایت کیا، اورخود ان سے مسلم، ابوداؤد نے اور باقی لوگوں نے بواسطہ یحییٰ بن موسی اور احمد بن حنبل وغیرہ روایت کیا ہے۔ابوحاتم نے کہا: ثقہ، (علم حدیث میں) پختہ اورقابل اعتماد تھے، اور ان لوگوں میں سے تھے جنہوں نے جمع وتالیف کی،محمد بن عبدالرحیم جب ان کے واسطہ سے حدیث بیان کرتے تو ان کی تعریف کرتے تھے۔ابن حبان نے ان کا ذکر"ثقات"میں کیا ہے۔

محمد بن احمد ذہبی نے سیر اعلام النبلاء میں لکھا ہے کہ ان کی ایک کتاب"السنن" ہے۔

[تہذیب التہذیب ۸۹/۴: میزان الاعتدال ۱۵۹/۲: سیر أعلام النبلاء ۵۸۶/۱۰]

سفیان الثوری:

ان کے حالات ج اص ۴۵۵ میں گذر چکے۔

ش

الشافعی:
ان کے حالات ج۱ص۷۰ میں گذر چکے۔

الشربینی:
ان کے حالات ج۱ص۷۰ میں گذر چکے۔

الشرنبلالی:
ان کے حالات ج۱ص۷۱ میں گذر چکے۔

شریک: یہ شریک بن عبداللہ النخعی ہیں:
ان کے حالات ج۳ص۴۸۱ میں گذر چکے۔

الشعبی:
ان کے حالات ج۱ص۷۲ میں گذر چکے۔

الشوکانی: یہ محمد بن علی الشوکانی ہیں:
ان کے حالات ج۲ص۵۹۰ میں گذر چکے۔

شیخین:
ان دونوں کے حالات ج۱ص۷۲ میں گذر چکے۔

شیخ تقی الدین ابن تیمیہ:
ان کے حالات ج۱ص۴۲۹ میں گذر چکے۔

شیخ خلیل:
ان کے حالات ج۱ص۶۲ میں گذر چکے۔

شیخ علیش:
ان کے حالات ج۲ص۵۹۰ میں گذر چکے۔

ص

صاحبین:
ان دونوں کے حالات ج۱ص۷۳ میں گذر چکے۔

صاحب البدائع: دیکھئے: الکاسانی:
ان کے حالات ج۱ص۸۶ میں گذر چکے۔

صاحب الدرالمختار: دیکھئے: الحصکفی:
ان کے حالات ج۱ص۵۹ میں گذر چکے۔

صاحب غایۃ المنتہی: یہ مرعی بن یوسف المقدسی ہیں:
دیکھئے: مرعی الکرمی۔

صاحب المغنی: یہ عبداللہ بن قدامہ ہیں:
ان کے حالات ج۱ص۴۳۸ میں گذر چکے۔

صاحب المنتہی: یہ محمد بن احمد بن النجار ہیں:
ان کے حالات ج۳ص۴۸۹ میں گذر چکے۔

صالح بن امام احمد:
ان کے حالات ج۳ص۴۸۳ میں گذر چکے۔

الصاوی: یہ احمد بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج۱ص۳۷۴ میں گذر چکے۔

ط

طاؤس:
ان کے حالات ج۱ص۴۷۴ میں گذر چکے۔

الطبرانی:
ان کے حالات ج۲ص۵۹۱ میں گذر چکے۔

الطحاوی:
ان کے حالات ج۱ص۴۷۴ میں گذر چکے۔

ض

الضحاک: یہ الضحاک بن قیس ہیں:
ان کے حالات ج۱ص۴۷۴ میں گذر چکے۔

ع

عائشہ:
ان کے حالات ج۱ص۴۷۵ میں گذر چکے۔

عبدالرحمٰن بن مہدی:
ان کے حالات ج۳ص۴۸۶ میں گذر چکے۔

عبدالرحمٰن بن عوف:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۹۲ میں گذر چکے۔

عبدالرحمٰن بن غنم (؟-۷۸ھ)
یہ عبدالرحمٰن بن غنم بن کریز اشعری ہیں، ان کے صحابی ہونے میں اختلاف ہے۔ امام بخاری نے کہا: ان کو صحبت نبوی حاصل ہے۔ ابن یونس نے کہا: بذریعہ کشتی یمن سے خدمت نبوی میں آنے والوں میں تھے۔ انہوں نے نبی کریم ﷺ، عمر، عثمان، علی، معاذ، ابوعبیدہ بن جراح، ابوہریرہ اور عبادہ بن صامت وغیرہ سے روایت کیا، اور خود ان سے ان کے بیٹے محمد نے، اور عطیہ بن قیس، ابوسلام اسود اور صفوان بن سلیم وغیرہ نے روایت کیا۔ اہل فلسطین کے شیخ اور اپنے دور کے فقیہ شام تھے۔

حضرت عمر نے ان کو فقہ کی تعلیم دینے کے لئے شام بھیجا، وہ بڑی حیثیت کے مالک تھے۔ ابومسہر غسانی نے کہا: وہ تابعین کے سردار تھے، اور ایک قول ہے: شام کے تابعین نے انہیں سے فقہ حاصل کیا۔

[الإصابہ ۲/۴۱۷: شذرات الذہب ۱/۸۴: سیر أعلام النبلاء ۴/۹۵: تہذیب التہذیب ۶/۲۵۰: الأعلام ۴/۹۵]

عبدالرزاق (۱۲۶-۲۱۱ھ)
یہ عبدالرزاق بن ہمام بن نافع، ابوبکر، صنعانی، حمیری، یمنی ہیں، محدث، حافظ، فقیہ تھے۔ انہوں نے اپنے والد اور اپنے چچا وہب، اور معمر، عبیداللہ بن عمر العمری، عکرمہ بن عمار، اوزاعی اور مالک وغیرہ سے روایت کیا، اور خود ان سے ابن عیینہ، معتمر بن سلیمان، وکیع، احمد، اسحاق اور بخاری نے روایت کیا ہے۔ احمد بن صالح مصری نے کہا: میں نے احمد بن حنبل سے عرض کیا: کیا آپ نے عبدالرزاق سے بہتر صاحب حدیث دیکھا؟ انہوں نے کہا: نہیں۔ ابوزرعہ دمشقی نے کہا: عبدالرزاق ان لوگوں میں ہیں جن کی حدیث ثابت ہے، انہیں تقریباً ۱۷ ہزار احادیث حفظ تھیں۔

بعض تصانیف: "الجامع الکبیر"، "السنن" فقہ میں، "تفسیر القرآن" اور "المصنف"۔

[تہذیب التہذیب ۶/۳۱۰: شذرات الذہب ۲/۲۷: معجم المؤلفین ۵/۲۱۹: الأعلام ۴/۱۲۶]

عبداللہ بن احمد بن حنبل:
ان کے حالات ج ۳ ص ۴۸۶ میں گذر چکے۔

عبداللہ بن انیس (؟-۵۴ اور ایک قول ۸۰ھ)
یہ عبداللہ بن انیس، ابویحیی، قضاعی، جہنی، مدنی ہیں، انصار کے حلیف تھے، انہوں نے نبی کریم ﷺ، عمر، اور ابو امامہ بن ثعلبہ وغیرہ سے روایت کیا ہے، اور خود ان سے ان کے دو بیٹوں ضمرہ و عبداللہ نے، اور عطیہ، عمرو اور جابر بن عبداللہ وغیرہ نے روایت کیا ہے۔ بہادر قائدین میں سے تھے، بیعت عقبہ، جنگ احد اور مابعد کی جنگوں میں شریک ہوئے، انہیں کو حضور ﷺ نے خالد بن نبیح عنزی کے پاس اس کو قتل کرنے کے لئے روانہ کیا تھا۔ کہا جاتا ہے کہ ان کی وفات شام میں ہوئی۔

[الإصابہ ۲/۲۷۸: أسد الغابہ ۳/۱۷۵: تہذیب التہذیب ۵/۱۴۹: الأعلام ۴/۱۹۹]

عبداللہ بن الزبیر:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۷۶ میں گذر چکے۔

عبداللہ بن عکیم (؟-؟)

یہ عبداللہ بن عکیم، ابو معبد، جہنی کوفی ہیں، نبی کریم ﷺ سے ان کے سماع کے بارے میں اختلاف ہے۔ حضرت عبداللہ بن عکیم نے کہا: ہم سرزمین جہینہ میں تھے، ہمارے سامنے رسول اللہ ﷺ کا یہ مکتوب گرامی پڑھ کر سنایا گیا: "ألا تنتفعوا من الميتة بإهاب ولا عصب" (مردار کی کھال یا پٹھے سے فائدہ نہ اٹھاؤ)، انہوں نے حضرت ابوبکر، عمر، عائشہ اور حذیفہؓ وغیرہ سے روایت کیا، اور خود ان سے زید بن وہب، عبدالرحمن بن ابی لیلی اور ان کے بیٹے عیسی بن عبدالرحمن وغیرہ نے روایت کیا ہے۔ بخاری نے کہا: عہد نبوی کو پایا ہے، لیکن ان کے لئے صحیح سماع معلوم نہیں۔ اور یہی قول ابن حبان کا بھی ہے۔

[أسد الغابہ ۳/۲۳۵؛ الاستیعاب ۳/۹۴۹؛ الإصابہ ۲/۲۳۶؛ تہذیب التہذیب ۵/۳۲۳]

عبداللہ بن عمر: دیکھئے: ابن عمر:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۳۶ میں گذر چکے۔

عبداللہ بن المبارک:

ان کے حالات ج ۲ ص ۵۶۸ میں گذر چکے۔

عثمان بن عفان:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۷۷ میں گذر چکے۔

عطاء:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۷۸ میں گذر چکے۔

عقبہ بن عامر:

ان کے حالات ج ۲ ص ۵۹۵ میں گذر چکے۔

عکرمہ:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۷۸ میں گذر چکے۔

علقمہ بن قیس:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۷۸ میں گذر چکے۔

علی بن ابی طالب:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۷۹ میں گذر چکے۔

علی بن حرب (۱۷۰-۲۶۵ھ)

یہ علی بن حرب بن محمد بن علی بن حیان، ابو الحسن، طائی موصلی ہیں، حدیث کے صاحب تصنیف رجال میں سے ہیں، ادیب اور شاعر ہیں۔ اپنے والد اور ابن عیینہ، قاسم بن یزید جرمی، اور عبداللہ بن داؤد وغیرہ سے روایت کیا، اور خود ان سے نسائی، ابن ابی حاتم، ابن ابی الدنیا، اور بغوی وغیرہ نے روایت کیا ہے۔ ابن حبان نے ان کا ذکر "ثقات" میں کیا ہے۔ ابن السمعانی نے کہا: ثقہ اور صدوق ہیں۔ خطیب نے کہا: ثقہ اور حجت ہیں۔

[تہذیب التہذیب ۷/۲۹۴؛ شذرات الذہب ۲/۱۵۰؛ الأعلام ۵/۷۸]

علی بن المدینی:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۷۹ میں گذر چکے۔

عمر بن الخطاب:
ان کے حالات ج اص ۴۷۹ میں گذر چکے۔

عمر بن عبدالعزیز:
ان کے حالات ج اص ۴۸۰ میں گذر چکے۔

عمران بن حصین:
ان کے حالات ج اص ۴۸۰ میں گذر چکے۔

عمرو بن دینار (۴۶-۱۲۶ھ)
یہ عمرو بن دینار، ابو محمد، جمحی، مکی، فقیہ ہیں، مفتی اہل مکہ تھے۔ انہوں نے ابن عباس، ابن عمرو بن العاص، ابو ہریرہ، صابر بن عبداللہ اور جابر بن یزید وغیرہ سے روایت کیا، اور خود ان سے قتادہ، ابن جریج، جعفر صادق، مالک اور شعبہ وغیرہ نے روایت کیا ہے۔ شعبہ نے کہا: میں نے کسی کو حدیث میں عمرو بن دینار سے زیادہ مستند نہیں دیکھا۔ عبداللہ بن ابی نجیح نے کہا: میں نے عمرو بن دینار سے زیادہ فقیہ کبھی کسی کو نہیں دیکھا، نہ عطاء، مجاہد اور نہ طاؤس کو۔ ابن المدینی نے کہا: ان کی پانچ سو احادیث ہیں۔
[تہذیب التہذیب ۸/ ۲۸؛ سیر أعلام النبلاء ۵/ ۳۰۰؛ الأعلام ۵/ ۲۴۵]

عمرو بن شعیب:
ان کے حالات ج ۴ ص ۵۸۴ میں گذر چکے۔

غ

الغزالی:
ان کے حالات ج اص ۴۸۱ میں گذر چکے۔

ق

قاضی ابو یعلی:
ان کے حالات ج اص ۴۸۳ میں گذر چکے۔

قاضی خان:
ان کے حالات ج اص ۴۸۴ میں گذر چکے۔

قاضی زکریا الانصاری:
ان کے حالات ج اص ۴۶۶ میں گذر چکے۔

قاضی عیاض:
ان کے حالات ج اص ۴۸۳ میں گذر چکے۔

قتادہ:
ان کے حالات ج اص ۴۸۴ میں گذر چکے۔

القرافی:
ان کے حالات ج اص ۴۸۴ میں گذر چکے۔

القرطبی:
ان کے حالات ج ۲ص ۵۹۸ میں گذر چکے۔

ک

الکاسانی:
ان کے حالات ج اص ۴۸۶ میں گذر چکے۔

الکرخی: یہ عبید اللہ بن الحسین ہیں:
ان کے حالات ج اص ۴۸۶ میں گذر چکے۔

ل

اللیث بن سعد:
ان کے حالات ج اص ۴۸۸ میں گذر چکے۔

م

مالک:
ان کے حالات ج اص ۴۸۹ میں گذر چکے۔

الماوردی:
ان کے حالات ج اص ۴۹۰ میں گذر چکے۔

مجاہد:
ان کے حالات ج اص ۴۹۰ میں گذر چکے۔

مجد الدین ابن تیمیہ (۵۹۰-۶۵۳ھ)
یہ عبدالسلام بن عبداللہ بن خضر بن محمد بن علی بن تیمیہ، ابو البرکات، مجد الدین، حرانی، حنبلی ہیں، فقیہ، محدث، مفسر، اصولی،

نحوی، قاری تھے۔ انہوں نے ابن سکینہ، ابن اخضر اور ابن طبرزو غیرہ سے حدیث سنی، اور ابو بکر بن غنیمہ اور فخر الدین اسماعیل وغیرہ سے علم فقہ حاصل کیا۔ مذہب حنبلی کی معلومات میں وہ یکتائے روزگار تھے۔
یہ امام ابن تیمیہ کے دادا ہیں۔
بعض تصانیف: ''تفسیر القرآن العظیم''، ''المنتقى في أحاديث الأحكام''، ''المحرر''، ''منتهى الغاية في شرح الهداية'' اور ''أرجوزة في القراء ات''۔
[شذرات الذہب ۵/ ۲۵۷؛ البدایہ والنہایہ ۱۳/ ۱۸۵؛ الأعلام ۴/ ۱۲۹؛ معجم المؤلفین ۵/ ۲۲۱]

محمد بن ابی لیلیٰ: یہ محمد بن عبدالرحمٰن بن ابی لیلیٰ ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۲۸ میں گذر چکے۔

محمد بن الحسن:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۹۱ میں گذر چکے۔

محمد بن سلمہ (؟ - ۱۹۲ھ)
یہ محمد بن سلمہ بن عبد اللہ، ابو عبد اللہ، حرانی ہیں، فقیہ، حران کے محدث و مفتی تھے۔ انہوں نے ہشام بن حسان، زہیر بن خریق اور محمد بن اسحاق وغیرہ سے روایت کیا، اور خود ان سے احمد بن حنبل، عبداللہ بن محمد نفیلی اور عمرو بن خالد وغیرہ نے روایت کیا۔
نسائی نے کہا: ثقہ ہیں، ابن سعد نے کہا: ثقہ، فاضل، عالم تھے، فضل وکمال، روایت، اور فتویٰ کے مالک تھے۔ ابن حبان نے ان کا ذکر ''ثقات'' میں کیا ہے۔
[تہذیب التہذیب ۹/ ۱۹۳؛ سیر أعلام النبلاء ۹/ ۴۹؛ شذرات الذہب ۱/ ۳۲۹]

محمد بن شہاب: یہ الزہری ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۷ میں گذر چکے۔

مرعي الکرمی (؟ - ۱۰۳۳ھ)
یہ مرعي بن یوسف بن ابی بکر بن احمد کرمی، مقدسی، حنبلی ہیں، محدث، فقیہ، مورخ اور ادیب تھے۔ انہوں نے شیخ محمد مرداوی، قاضی یحییٰ حجاوی اور احمد غنیمی وغیرہ سے علم حاصل کیا۔ وہ مصر میں حنابلہ کے اکابر علماء میں سے ایک تھے، افتاء، تدریس، تحقیق وتصنیف ان کا مشغلہ تھا۔
بعض تصانیف: ''غاية المنتهى في الجمع بين الإقناع والمنتهى''، ''دليل الطالب''، ''قائد المرجان في الناسخ والمنسوخ من القرآن'' اور ''توقيف الفريقين على خلود أهل الدارين''۔
[خلاصۃ الأثر ۴/ ۳۵۸؛ الأعلام ۸/ ۸۸؛ معجم المؤلفین ۱۲/ ۲۱۸]

المروزی: یہ ابراہیم بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۶۰۲ میں گذر چکے۔

المزنی: یہ اسماعیل بن یحییٰ المزنی ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۹۲ میں گذر چکے۔

مسروق:
ان کے حالات ج ۳ ص ۴۹۳ میں گذر چکے۔

مسلم:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۹۲ میں گذر چکے۔

مطیع بن الاسود (؟ -حضرت عثمانؓ کے عہد خلافت میں وفات پائی)

یہ مطیع بن اسود بن حارثہ بن فضلہ قرشی، عدوی ہیں، ان کا نام "عاصی" تھا، رسول اللہ ﷺ نے ان کا نام بدل کر مطیع کردیا۔ انہوں نے نبی کریم ﷺ سے روایت کیا، اور خود ان سے عبداللہ (ان کے بیٹے) اور عیسیٰ بن طلحہ بن عبداللہ وغیرہ نے روایت کیا ہے۔ وہ مؤلفۃ القلوب میں سے تھے، اور ان کا اسلام بہتر ہوگیا تھا۔

[الإصابہ ۳/۴۲۵؛ أسد الغابہ ۴/۴۱۵؛ تہذیب التہذیب ۱۰/۱۸۱]

معاذ بن جبل:

ان کے حالات ج اص ۴۹۳ میں گذر چکے۔

المقداد بن الاسود: یہ المقداد بن عمرو الکندی ہیں:

ان کے حالات ج ۲ص ۶۰۴ میں گذر چکے۔

ن

النحاس (؟-۳۳۸ھ)

یہ احمد بن محمد بن اسماعیل بن یونس، ابوجعفر، مرادی، مصری ہیں، ابوجعفر نحاس کے نام سے مشہور ہیں، مفسر، فقیہ، نحوی، لغوی، ادیب تھے، بہت سی احادیث کی سماعت کی اور انہیں بیان کیا۔ نفطویہ اور ابن الانباری کی نظیر تھے۔

بعض تصانیف: "تفسير القرآن"، "إعراب القرآن"، "ناسخ القرآن ومنسوخه"، "معاني القرآن" اور "تفسير أبيات سيبويه"۔

[البدایہ والنہایہ ۱۱/ ۲۲۲؛ النجوم الزاہرۃ ۳/ ۳۰۰؛ شذرات الذہب ۲/ ۳۴۶؛ معجم المؤلفین ۲/ ۸۲]

النخعی: دیکھئے: ابراہیم النخعی:

ان کے حالات ج اص ۴۲۷ میں گذر چکے۔

النسائی:

ان کے حالات ج اص ۴۹۵ میں گذر چکے۔

النووی:

ان کے حالات ج اص ۴۹۵ میں گذر چکے۔

ھ

ہشام بن عروہ (۶۱-۱۴۶ھ)

یہ ہشام بن عروہ بن زبیر بن عوام، ابو المنذر قرشی، اسدی، تابعی ہیں، ائمہ حدیث، نیز علماء مدینہ میں سے ہیں۔ انہوں نے اپنے والد، اپنے چچا عبداللہ بن زبیر، اپنے دو بھائیوں عبداللہ وعثمان، اپنے چچازاد بھائی عباد بن عبداللہ بن زبیر وغیرہ سے روایت کیا، اور خود ان

سے ایوب سختیانی، عبید اللہ بن عمر، معمر، ابن جریج، ابن اسحاق اور ہشام بن حسان وغیرہ نے روایت کیا ہے۔ عثمان دارمی نے کہا: میں نے ابن معین سے عرض کیا: ہشام عن أبیہ آپ کے نزدیک زیادہ پسندیدہ ہے یا ہشام عن الزہری؟ انہوں نے فرمایا: دونوں، اور کسی کو فوقیت نہیں دی۔ ابن حبان نے ان کا ذکر ثقات میں کیا ہے۔ اور ابو حاتم نے کہا: ثقہ اور حدیث کے امام ہیں۔

[تہذیب التہذیب ۱۱/۴۹؛ میزان الاعتدال ۴/۳۰۱؛ لأعلام ۹/۸۵]

و

وائل بن حجر (؟-تقریباً ۵۰ھ)

یہ وائل بن حجر بن سعد بن مسروق بن وائل، ابو ہنیدہ، حضرمی، قحطانی، صحابی ہیں۔ انہوں نے نبی کریم ﷺ سے روایت کیا، اور خود ان سے ان کے دو بیٹوں علقمہ وعبد الجبار نے اور کلیب بن شہاب وغیرہ نے روایت کیا ہے۔ ابو نعیم اصبہانی نے کہا: خدمت نبوی میں تشریف لائے تو حضور ﷺ نے ان کو اتارا، اور اپنے ساتھ منبر پر بٹھایا، ان کو جاگیریں دیں، ان کے لئے ایک ''عہد نامہ'' لکھا، اور فرمایا: "ھذا وائل بن حجر سید الأقیال جاء کم حبًا لله ولرسوله'' (یہ وائل بن حجر سید أقیال (شاہانِ حمیر کا لقب) اللہ اور اس کے رسول کی محبت میں تمہارے پاس آئے ہیں)، ان کے پہنچنے سے چند دن قبل حضور ﷺ نے صحابہ کو ان کی آمد کی خوش خبری سنائی تھی، ان کے والد حضرموت کے بادشاہوں میں سے تھے۔ ابن سعد نے ان کا ذکر کوفہ میں قیام کرنے والے صحابہ میں کیا ہے۔

[لإصابہ ۳/۶۲۸؛ أسد الغابہ ۴/۶۵۹؛ تہذیب التہذیب ۱۱/۱۰۸؛ لأعلام ۹/۱۱۷]

ی

یحیی بن سعید الانصاری:

ان کے حالات ج ا ص ۴۹۶ میں گذر چکے۔

یحیٰی بن معین:

ان کے حالات ج ا ص ۴۹۷ میں گذر چکے۔

یونس بن ابی اسحاق (؟-۱۵۹ھ)

یہ یونس بن ابی اسحاق عمرو بن عبد اللہ، ابو اسرائیل، ہمدانی، سبیعی، کوفی ہیں، محدثِ کوفہ، علمائے صادقین میں سے تھے، ان کا شمار صغارِ تابعین میں ہے۔ انہوں نے اپنے والد اور ابو موسیٰ اشعری، عامر شعبی اور حسن بصری وغیرہ سے روایت کیا، اور خود ان سے ان کے بیٹے عیسیٰ نے اور ثوری، ابن مبارک اور یحیٰی بن سعید قطان وغیرہ نے روایت کیا ہے، عبد الرحمٰن بن مہدی نے کہا: ان میں کوئی حرج نہ تھا۔ ابو حاتم نے کہا: صدوق ہیں، تاہم حجت نہیں ہیں۔ نسائی نے کہا: ان میں کوئی حرج نہیں۔

[تہذیب التہذیب ۱۱/۴۳۳؛ میزان الاعتدال ۴/۴۸۲؛ أعلام النبلاء ۷/۲۶؛ شذرات الذہب ۱/۲۴۷]

وزارت اوقاف واسلامی امور، کویت

الأمانة العامة للأوقاف
Kuwait Awqaf Public Foundation

موسوعہ فقہیہ

جلد - ۸

بئر - بیطرة

موسوعہ فقہیہ

شائع کردہ

وزارت اوقاف واسلامی امور، کویت

پوسٹ بکس نمبر ۱۳، وزارت اوقاف واسلامی امور، کویت

اردو ترجمہ

اسلامک فقہ اکیڈمی (انڈیا)
F-161، جوگابائی، پوسٹ بکس 9746، جامعہ نگر، نئی دہلی -110025
فون:91-11-26981779,26982583
Website: http/www.ifa-india.org
Email: ifa@vsnl.net

اشاعت اول : ۱۴۳۰ھ/۲۰۰۹ء

ناشر

جینوین پبلیکیشنز اینڈ میڈیا (پرائیویٹ لمیٹیڈ)
Genuine Publications & Media Pvt. Ltd.
B-35, Basement, Opp. Mogra House
Nizamuddin West, New Delhi - 110 013
......Tel: 24352732, 23259526,

وزارت اوقاف واسلامی امور، کویت

موسوعہ فقہیہ

اردو ترجمہ

جلد - ۸

بئر ——— بیطرۃ

مجمع الفقہ الإسلامی الہند

بسم الله الرحمن الرحيم

﴿وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُوْنَ لِيَنْفِرُوْا كَافَّةً
فَلَوْلاَ نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوْا فِيْ
الدِّيْنِ وَلِيُنْذِرُوْا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوْا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُوْنَ﴾

(سورۂ توبہ: ۱۲۲)

''اور مومنوں کو نہ چاہئے کہ (آئندہ) سب کے سب نکل کھڑے ہوں، یہ کیوں نہ ہو کہ
ہر گروہ میں سے ایک حصہ نکل کھڑا ہوا کرے، تا کہ (یہ باقی لوگ) دین کی سمجھ بوجھ
حاصل کرتے رہیں اور تا کہ یہ اپنی قوم والوں کو جب وہ ان کے پاس واپس
آجائیں ڈراتے رہیں، عجب کیا کہ وہ محتاط رہیں!''۔

"من يرد الله به خيرًا
يفقهه في الدين"

(بخاری و مسلم)

''اللہ تعالیٰ جس کے ساتھ خیر کا ارادہ کرتا ہے
اسے دین کی سمجھ عطا فرما دیتا ہے''۔

فهرست موسوعه فقهيه
جلد - ۸

فقرہ	عنوان	صفحہ
	بَر	۳۵
	دیکھئے: آبار	
	بَر بضاعہ	۳۵
	دیکھئے: آبار	
۱-۳	باءۃ	۳۵-۳۶
۱	تعریف	۳۵
۲	متعلقہ الفاظ	۳۵
۳	اجمالی حکم	۳۶
	بادی	۳۶
	دیکھئے: بدو	
۱-۲	بازلۃ	۳۷-۳۷
۱	تعریف	۳۷
۲	اجمالی حکم	۳۷
	باسور	۳۷
	دیکھئے: اَعذار	

فقرہ	عنوان	صفحہ
۶	ایسے کپڑے پر نماز جس کا اندرونی حصہ ناپاک ہو	۱۴۴
۷	مرد کے لئے ایسے کپڑے پہننے کا حکم جس کا اندرونی حصہ ریشمی ہو	۱۴۴
۱-۳۰	بطلان	۱۴۵-۱۶۳
۱	تعریف	۱۴۵
۲-۴	متعلقہ الفاظ: فساد، صحت، انعقاد	۱۴۶
۵	دنیا میں تصرف کے بطلان اور آخرت میں اس کے اثر کے	
	بطلان کے درمیان تلازم کا نہ ہونا	۱۴۶
۷	جان بوجھ کر یا لاعلمی میں باطل تصرف پر اقدام کا حکم	۱۴۸
۹	باطل عمل کرنے والے پر نکیر کرنا	۱۴۹
۱۰	بطلان اور فساد کے درمیان فرق میں اختلاف اور اس کا سبب	۱۴۹
۱۳	تجزیٔ بطلان	۱۵۱
۱۶	کوئی شی باطل ہو تو جو اس کے ضمن میں ہے اور جو اس پر مبنی ہے وہ بھی باطل ہوگا	۱۵۲
۱۸	باطل عقد کو صحیح بنانا	۱۵۴
۲۲	طویل مدت گذرنے یا حاکم کے فیصلہ سے باطل صحیح نہیں ہوگا	۱۵۵
	بطلان کے آثار	۱۵۷
۲۴	اول: عبادات میں	۱۵۷
۲۵	دوم: معاملات میں بطلان کا اثر	۱۵۸
۲۶	ضمان	۱۵۹
۲۸	نکاح میں بطلان کا اثر	۱۶۰
۲۹	الف۔ مہر	۱۶۱
۳۰	ب۔ عدت اور نسب	۱۶۲
	بعض	۱۶۳
	دیکھئے: بعضیۃ	

فقرہ	عنوان	صفحہ
۱۰	الف: قتال سے پہلے	۱۷۴
۱۱	ب: باغیوں سے قتال	۱۷۶
۱۲	باغیوں سے جنگ میں معاونت	۱۷۸
۱۳	باغیوں سے قتال کی شرائط اور اس کے امتیازات	۱۷۹
۱۴	باغیوں سے قتال کی کیفیت	۱۷۹
۱۵	برسر پیکار باغی عورت	۱۸۱
۱۶	باغیوں کے اموال کو غنیمت بنانا، ان کو ضائع کرنا اور ان کا ضمان	۱۸۱
۱۷	اہل عدل کا باغیوں کو نقصان پہنچانا	۱۸۲
۱۸	باغیوں کا اہل عدل کو نقصان پہنچانا	۱۸۲
۱۹	باغی مقتولین کا مثلہ کرنا	۱۸۳
۲۰	باغی قیدی	۱۸۴
۲۱	قیدیوں کا فدیہ	۱۸۵
۲۲	باغیوں سے مصالحت	۱۸۵
۲۴	کن باغیوں کا قتل جائز نہیں	۱۸۶
۲۵	قدرت کے باوجود جنگ نہ کرنے والوں کا باغیوں کے ساتھ شریک ہونا	۱۸۶
۲۶	باغیوں میں سے محرم سے قتال کا حکم	۱۸۷
۲۷	مقتول باغی سے عادل کی وراثت اور اس کے برعکس	۱۸۸
۲۸	باغیوں سے قتال کے لئے کن اسلحوں کا استعمال جائز ہے	۱۸۹
۲۹	باغیوں کا ان سے مقبوضہ ہتھیار سے مقابلہ	۱۸۹
۳۰	باغیوں سے قتال میں مشرکین سے مدد	۱۹۰
۳۱	باغیوں سے معرکہ کے مقتولین اور ان کی نماز جنازہ	۱۹۰
۳۲	باغیوں کی باہمی لڑائی	۱۹۱
۳۳	باغیوں کا کفار سے مدد لینا	۱۹۲
۳۴	باغی کو عادل کی جانب سے امان فراہم کرنا	۱۹۳
۳۵	باغیوں کے امام کے تصرفات	۱۹۳

فقرہ	عنوان	صفحہ
۱۱	بغیر جماع کے بالقصد پردہ بکارت زائل کرنا اور اس کا اثر	۲۲۱
۱۲	جماع کے بغیر انگلی سے بکارت دور کر دینے کی صورت میں مہر کی مقدار	۲۲۲
۱۳	بکارت کا دعوی اور قسم لینے پر اس کا اثر	۲۲۲
	بلاغ	۲۲۳
	دیکھئے: تبلیغ	
۱-۴	**بلعوم**	۲۲۴-۲۲۶
۱	تعریف	۲۲۴
۲	بلعوم سے متعلق احکام	۲۲۴
۲	الف: روزہ اور اس کو توڑنے سے متعلق احکام	۲۲۴
۳	ب: تذکیہ وذبح سے متعلق احکام	۲۲۴
۴	ج: جنایت سے متعلق احکام	۲۲۵
	بلغم	۲۲۶
	دیکھئے: نخامۃ	
۱-۴۴	**بلوغ**	۲۲۶-۲۴۵
۱	تعریف	۲۲۶
۲-۷	متعلقہ الفاظ: کبر، ادراک، حلم واحتلام، امراہقت، اشد، رشد	۲۲۶
۸	مرد، عورت اور مخنث میں بلوغ کی فطری علامتیں	۲۲۸
۹	احتلام	۲۲۸
۱۰	انبات	۲۲۸
۱۵	عورت کی مخصوص علامات بلوغ	۲۳۰
۱۷	مخنث کی فطری علامات بلوغ	۲۳۱

دیکھئے: دخول

فقرہ	عنوان	صفحہ

فقرہ	عنوان	صفحہ
۵	الف: بیع	۲۶۷
۶	ب: خیار رؤیت	۲۶۷
۷	ج: شفعہ	۲۶۸
۸	د: اجارہ	۲۶۸
۹	گھر کی چیزوں میں پڑوسی کے حق کی رعایت	۲۶۹
۱۰	گھروں میں داخل ہونا	۲۶۹
۱۱	گھر میں داخل ہونے کی اباحت	۲۷۰
۱۲	اپنے گھر میں داخل ہونے اور اس سے نکلنے کی دعا	۲۷۱
۱۳	گھر میں مرد اور عورت کی فرض نماز	۲۷۱
۱۴	گھر میں نفل نماز	۲۷۳
۱۵	گھر میں اعتکاف	۲۷۳
۱۶	گھر میں رہنے کی قسم کا حکم	۲۷۴
۱-۲	البیت الحرام	۲۷۴-۲۷۶
۱	تعریف	۲۷۴
۲	اجمالی حکم	۲۷۵
	بیت الخلاء	۲۷۵
	دیکھئے: قضاء الحاجۃ	
۱-۱۰	بیت الزوجیۃ	۲۷۵-۲۸۱
۱	تعریف	۲۷۵
۲	بیوی کی رہائش میں ملحوظہ امور	۲۷۵
۳	بیوی کے گھر کے لئے شرائط	۲۷۶
۴	بیوی کے گھر میں شیر خوار بچہ کی رہائش	۲۷۸

فقرہ	عنوان	صفحہ
۵	بیوی کے لئے اپنے مخصوص گھر سے نکلنے کی اجازت	۲۷۸
۵	الف: اپنے گھر والوں سے ملاقات	۲۷۸
۶	ب: عورت کا سفر کرنا اور رہائشی گھر سے باہر رات گذارنا	۲۷۹
۷	ج: اعتکاف	۲۸۰
۸	د: محارم کی دیکھ ریکھ	۲۸۰
۹	ھ: ضروریات کی تکمیل کے لئے نکلنا	۲۸۰
۱۰	رہائشی گھر میں رہائش سے بیوی کے انکار کے اثرات	۲۸۱
۱-۲۹	بیت المال	۲۸۲-۳۰۲
۱	تعریف	۲۸۲
۳	اسلام میں بیت المال کا آغاز	۲۸۳
۵	بیت المال کے اموال میں تصرف کا اختیار	۲۸۴
۶	بیت المال کے ذرائع آمدنی	۲۸۵
۷	بیت المال کے شعبے اور ہر شعبہ کے مصارف	۲۸۸
۸	پہلا شعبہ: زکاۃ کا شعبہ	۲۸۸
۹	دوسرا شعبہ: خمس کا شعبہ	۲۸۸
۱۰	تیسرا شعبہ: لاوارث اموال کا شعبہ	۲۸۹
۱۱	چوتھا شعبہ: فی کا شعبہ	۲۸۹
۱۲	مال فی کے مصارف	۲۹۰
۱۴	بیت المال کے اخراجات میں ترجیحات	۲۹۴
۱۵	بیت المال میں زائد اموال	۲۹۴
۱۶	اگر بیت المال سے حقوق کی ادائیگی نہ ہوسکے	۲۹۵
۱۷	بیت المال پر دیون کے سلسلہ میں امام کے تصرفات	۲۹۶
۱۸	بیت المال کے اموال کا فروغ اور ان میں تصرف	۲۹۶
۱۹	جاگیر دے کر مالک بنا دینا	۲۹۷

موسوعہ فقہیہ

بُر

دیکھئے: "آبار"۔

بُر بضاعہ

دیکھئے: "آبار"۔

باءۃ

تعریف:

۱- "الباءۃ" لغت میں نکاح کو کہتے ہیں [۱]، یہ جماع (مباشرت) سے کنایہ ہے، یا تو اس لئے کہ عام طور پر یہ عمل گھر میں ہوتا ہے یا اس لئے کہ مرد اپنی زوجہ پر قابو یافتہ ہوتا ہے جس طرح اپنے گھر پر قابو یافتہ ہوتا ہے [۲]۔

حدیث شریف میں ہے: "يا معشر الشباب! من استطاع منكم الباءة فليتزوج فإنه أغض للبصر وأحصن للفرج ومن لم يستطع فعليه بالصوم فإنه له وجاء" [۳] (اے نوجوانو! تم میں سے جس کے اندر نکاح کی استطاعت ہو وہ شادی کر لے کہ یہ پست نگاہی اور شرمگاہ کی حفاظت کا ذریعہ ہے، اور جو اس کی استطاعت نہیں رکھتا ہو وہ روزہ رکھے کہ روزہ اس کے لئے توڑ ہے)۔

شارح منہاج لکھتے ہیں: الباءۃ نکاح کے اخراجات کا نام ہے [۴]۔

متعلقہ الفاظ:

۲- الف- "الباہ" وطی کرنے کے معنی میں ہے۔

---

(۱) لسان العرب، المحیط: مادہ "بوأ"۔

(۲) المصباح المنیر: مادہ "باء"۔

(۳) حدیث: "يا معشر الشباب ....." کی روایت بخاری (الفتح ۹/ ۱۱۳ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/ ۱۰۱۸ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۴) المحلی علی المنہاج بحاشیہ قلیوبی وعمیرہ ۳/ ۲۰۶ طبع مصطفی الحلبی۔

ب- "أهبة النكاح": یعنی نکاح کے اخراجات مہر وغیرہ پر قدرت، پس یہ "الباءۃ" کے معنی میں ہو ان حضرات کی رائے کے مطابق جو حدیث بالا کی تشریح اس معنی سے کرتے ہیں [۱]۔

اجمالی حکم:

۳- "الباءۃ" بمعنی وطء کے احکام اسی موضوع کے تحت دیکھے جاسکتے ہیں، دیکھئے: اصطلاح "وطء"۔

اگر اسے اخراجات نکاح کے معنی میں لیا جائے تو جس شخص کے پاس یہ اخراجات ہوں اور اس کے اندر وطی کی رغبت ہو اور حرام کے ارتکاب کا اندیشہ نہ ہو تو اس کے لئے نکاح مستحب ہے [۲]، کیونکہ نبی اکرم ﷺ کا ارشاد ہے: "**یا معشر الشباب من استطاع منکم الباءۃ فلیتزوج...**"۔

لیکن اگر حرام کا ارتکاب یقینی ہو تو ایسے شخص پر نکاح فرض ہے، کیونکہ اپنی پاکدامنی اور حرام سے اپنا تحفظ اس پر لازم ہے، ابن عابدین فرماتے ہیں: جس چیز کے بغیر ترک حرام تک رسائی ممکن نہ ہو وہ چیز فرض ہوگی [۳]۔

اگر استطاعت نکاح پائی جائے لیکن اسے کوئی مرض ہو جیسے بڑھاپا وغیرہ، تو بعض فقہاء نے ایسے شخص کے لئے نکاح کو مکروہ قرار دیا ہے [۴]، اور بعض دوسرے فقہاء کے نزدیک عورت کو نقصان پہنچانے کی وجہ سے نکاح حرام ہے [۵]۔

(۱) المحلی علی المنہاج بحاشیۃ قلیوبی وعمیرہ ۲۰۶/۳، الحطاب ۴۰۳/۳۔
(۲) سابقہ مراجع، المغنی ۴۴۶/۶۔
(۳) المغنی ۴۴۶/۶، ابن عابدین ۲۶۰/۲، شرح المنہاج بحاشیۃ القلیوبی ۲۰۶/۳۔
(۴) المحلی علی المنہاج ۲۰۷/۳۔
(۵) المواق ہامش الحطاب ۴۰۳/۳۔

ایسے شخص کے نکاح کی بابت فقہاء کی رائیں مختلف ہیں جس کے پاس نکاح کی استطاعت تو ہو لیکن وطی کی رغبت وشوق دل میں نہ ہو، بعض فقہاء کے نزدیک اس کے لئے نکاح افضل ہے [۱]، اور دوسرے فقہاء کی رائے میں عبادت کے لئے یکسوئی اس کے حق میں افضل ہے [۲]۔

اس موضوع کی تفصیلات فقہاء کرام کتاب النکاح کے آغاز میں بیان کرتے ہیں۔

بادی

دیکھئے: "بدو"۔

(۱) المغنی ۴۴۸/۶۔
(۲) حوالہ سابق، المحلی علی المنہاج ۲۰۶/۳۔

بازلة

تعریف:

۱- "بزل" کا ایک معنی لغت میں "شق" (پھاڑنا) ہے، کہا جاتا ہے: "بزل الرجل الشيَ يبزله بزلاً"، یعنی اس شی کو پھاڑ دیا، بازلة ایک قسم کا زخم ہے جو جلد کو پھاڑ دیتا ہے، کہا جاتا ہے: "انبزل الطلع"، کلی کھل گئی [1]۔

فقہاء کی اصطلاح میں "بازلة" وہ زخم ہے جو کھال کو پھاڑ دے اور اس سے خون بہہ جائے، بعض فقہاء بشمول حنفیہ اسے "دامعة" کہتے ہیں کہ دمع عین (آنکھ کے آنسو) کی مانند اس سے بھی کم خون نکلتا ہے، اسے "دامیة" بھی کہا گیا ہے۔

اجمالی حکم:

۲- جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ "بازلہ" (زخم) خواہ جان بوجھ کر ہو یا انجانے، اس میں "حکومت عدل" (ماہرین جو اس کا معاوضہ طے کردیں) واجب ہے، مالکیہ کے نزدیک اگر عمداً ہوا ہے تو اس میں قصاص ہے، چونکہ "بازلہ" جنایات کے باب میں زخم کی ایک قسم ہے، اس لئے فقہاء نے قصاص اور دیات کے ابواب میں اس پر گفتگو کی ہے، جنایات اور دیات کے ابواب میں اس کی تفصیل ملے گی [2]۔

باسور

دیکھئے: "أعذار"۔

---

(۱) لسان العرب: مادہ "بزل"۔

(۲) الاختیار ۵/ ۴۱، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۲۵۱، جواہر الإکلیل ۲/ ۲۵۹، شرح روض الطالب ۴/ ۲۲، قلیوبی ۴/ ۱۱۳، المغنی ۸/ ۵۴ طبع السعودیہ۔

باضعۃ

تعریف:

۱- لغت میں "بضع" کا ایک معنی ہے پھاڑنا، کہا جاتا ہے: "بضع الرجل الشيء يبضعه" جب کہ آدمی چیز کو پھاڑ دے، اسی سے "باضعة" ہے، یہ وہ زخم ہے جو کھال کے بعد گوشت کو پھاڑ دے لیکن ہڈی تک نہ پہنچے، اور نہ ہی اس سے خون بہے [۱]۔

اجمالی حکم:

۲- "باضعۃ" سر کے زخم کی ایک قسم ہے، اس کے حکم سے متعلق فقہاء نے جنایات اور دیات کے باب میں گفتگو کی ہے، اس کی تفصیلات بھی ان ہی دونوں بابوں میں ملے گی۔

چنانچہ جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ "باضعۃ" میں عمد وغیر عمد کی صورت میں "حکومت عدل" ہے، اس کی مقدار وہ ہوگی جسے اہل تجربہ جنایت کے عوض کے بطور متعین کردیں جو اصل متاثرہ عضو کی دیت سے زائد نہ ہو۔

مالکیہ کہتے ہیں: عمد کی صورت میں اس میں قصاص ہوگا [۲]۔

---

(۱) لسان العرب: مادہ "بضع"۔

(۲) الاختیار ۵/۴۱ طبع دار المعرفہ، حاشیۃ الدسوقی ۴/۲۵۱، جواہر الاکلیل ۲/۲۵۹ طبع الباز، شرح الروض ۴/۲۲ طبع المکتب الاسلامی، قلیوبی ۴/۱۱۳، المغنی ۸/۵۴ طبع الریاض۔

باطل

دیکھئے: "بطلان"۔

باغی

دیکھئے: "بغاۃ"۔

بتات

تعریف:

۱- لغت میں "بتات" کے معنی ہیں جڑ سے کاٹنا، کہا جاتا ہے: "بتت الحبل" یعنی میں نے رسی کو پوری طرح سے کاٹ دیا، اور کہا جاتا ہے: "طلقها ثلاثاً بتة وبتاتاً" (اس نے اسے تین بتہ طلاق دی) یعنی کاٹ دینے والی، جدا کردینے والی، اس کا مطلب اس طرح کاٹنا ہے جس میں رجوع نہ ہو، اسی طرح کہا جاتا ہے: "الطلقة الواحدة تَبُتُّ تَبِتُّ" یعنی ایک طلاق نکاح کے رشتہ کو کاٹ دیتی ہے جبکہ عدت گذر جائے، جیسا کہ کہا جاتا ہے: "حلف علی ذلک یمیناً بتاً وبتة وبتاتاً" اس نے فلاں چیز پر ایسی قسم کھائی جس کو پورا ہی کردیا۔

"بتات" ہی کی طرح لفظ "بتّ" بھی ہے اور یہ "بتّ" فعل کا مصدر ہے، جس کا معنی ہے: اس نے کاٹ دیا، کہا جاتا ہے: "بت الرجل طلاق امرأته، وبت امرأته" جب اپنی بیوی کو رجعت سے کاٹ دے، اور "أبت طلاقها" کا بھی یہی معنی ہے۔

اسی طرح دونوں فعل "بتّ" اور "أبتّ" لازم استعمال ہوتے ہیں، چنانچہ کہا جاتا ہے: "بت طلاقها" اور "أبت" اور "طلاق بات ومبت"، اسی طرح "بتّ" لازم کرنے کے معنی میں بھی استعمال ہوتا ہے، چنانچہ کہا جاتا ہے: "بت القاضي الحكم عليه" جب قاضی قطعی فیصلہ کردے یعنی حکم کو لازم کردے، اور "بتّ النية" کا معنی ہے نیت کو پختہ کردیا[۱]۔

فقہ میں ان الفاظ کے معانی لغوی معانی سے مختلف نہیں ہیں، البتہ شافعیہ لفظ "البتة" سے طلاق کو رجعی قرار دیتے ہیں اگر مطلقہ مدخول بہا ہو، اور شوہر نے تین طلاق سے کم کی نیت کی ہو[۲]۔

جیسا کہ فقہاء خیار سے عقد کے خالی ہونے کی تعبیر لفظ "البت" سے کرتے ہیں، چنانچہ کہا جاتا ہے: "البيع على البت"[۳] خیار سے خالی بیع۔

اور یہ لغوی معنی کے اعتبار سے ہے جیسا کہ ظاہر ہے۔

اسی طرح جس معتدہ کو تین طلاق دی گئی ہو یا اس کے اور شوہر کے درمیان مجبوب اور عنین وغیرہ ہونے کی وجہ سے تفریق کردی گئی ہو اس کو "معتدة البت" سے تعبیر کرتے ہیں اور یہ رجعیہ کے برخلاف ہے[۴]۔

اجمالی حکم:

۲- مالکیہ اور حنابلہ کی رائے ہے کہ اگر کسی نے اپنی بیوی کو "هي بتة" کہہ کر طلاق دی تو تین طلاق واقع ہوگی، اس لئے کہ اس نے اپنی بیوی کو ایسے لفظ سے طلاق دی ہے جو بینونۃ (جدائی) کا متقاضی ہے، اور "البت" کاٹنا ہے، گویا اس نے نکاح کو بالکلیہ ہی کاٹ دیا، انہوں نے اس پر عمل صحابہ سے استدلال کیا ہے[۵]۔

---

(۱) تاج العروس، المرجع للعلایلی (ابتات)، تہذیب الأسماء واللغات، الأساس، الزاہر ص ۳۴۲، المصباح المنیر: مادہ "بت"۔

(۲) ابن عابدین ۲/۴۹۳، جواہر الإکلیل ۱/۳۵۴، الشروانی ۸/۴۷-۴۸، مختصر المزنی مع الأم ۴/۷۴ طبع اول، الأم ۴/۱۶۲ طبع اول، قلیوبی ۳/۳۲۵، المغنی ۷/۱۲۸، ۹/۲۳۰ طبع سوم۔

(۳) الدسوقی ۳/۱۶ طبع الحلبی۔

(۴) البحر الرائق ۴/۱۶۳، ابن عابدین ۲/۶۱۷۔

(۵) جواہر الإکلیل ۱/۳۴۵، المغنی ۷/۱۲۸ طبع الریاض۔

حنفیہ کے نزدیک ایک طلاق بائن واقع ہوگی، اس لئے کہ اس نے طلاق کو ایسے لفظ سے بیان کیا جو جدائی کا احتمال رکھتا ہے (۱)، اور امام شافعی نے فرمایا: اس کی نیت کی طرف رجوع کیا جائے گا، حنابلہ کی ایک روایت بھی یہی ہے، حنابلہ میں سے ابو الخطاب نے اسی کو اختیار کیا ہے (۲)۔

اس سلسلہ میں مکمل بحث کی جگہ ''کتاب الطلاق'' ہے۔

بحث کے مقامات:

۳- فقہاء نے بتات - اور اس کے مثل بقیہ مصادر ومشتقات - پر کتاب الطلاق میں الفاظ طلاق کے سیاق میں گفتگو فرمائی ہے جیسا کہ گذرا۔

اسی طرح کتاب العدۃ میں ''معتدۃ البت'' اور اس پر سوگ منانے کے وجوب کے ذیل میں بھی گفتگو کی ہے (۳)۔

اور ظہار کے باب میں ذکر کرتے ہیں کہ جدائی بیوی پر لازم ہوجاتی ہے اگر شوہر نے اس سے کنایہ کے لفظ سے ظہار کیا اور اس سے طلاق مراد لی، اس سلسلہ میں مزید تفصیل بھی ہے (۴)۔

اور ''ایمان'' میں فقہاء ''الحلف علی البت'' کا معنی ذکر کرتے ہیں اور اس کے مقابلہ میں ''الحلف علی العلم'' یا ''علی نفي العلم'' ہے، اور یہ ذکر کرتے ہیں کہ کس صورت میں قسم کھانے والے سے ''حلف علی البت'' لیا جائے گا (۵)۔

---

(۱) ابن عابدین ۴۳۹/۲۔

(۲) الشروانی ۴۷/۸-۴۸ طبع المیمنیہ، مختصر المزنی ۷۴/۴ طبع اول، الأم ۱۶۲/۴ اور اس کے بعد کے صفحات، المغنی ۱۲۸/۷۔

(۳) البحر الرائق ۱۶۳/۴، ابن عابدین ۶۱۷/۲۔

(۴) الشرح الصغیر ۶۳۹/۲ طبع دار المعارف۔

(۵) المغنی ۲۳۰/۹ طبع دوم، ۱۱۸/۱۲ طبع اول، نیز دیکھئے: قلیوبی ۲۹۲/۳۔

''شہادۃ'' کے باب میں فقہاء نے ''بینۃ البت'' کا ذکر کیا ہے جس کے مقابلہ میں ''بینۃ السماع'' ہے، اور کب پہلا بینہ دوسرے پر مقدم ہوگا (۱)۔

اور بیع کے باب میں ''البیع علی البت'' کا تذکرہ خیار والی بیع کے مقابلہ میں کیا ہے (۲)۔

---

(۱) الشرح الصغیر ۲۷۸/۴ طبع دار المعارف۔

(۲) الدسوقی ۱۶/۳۔

بتر

تعریف:

۱-لغت میں ''بتر'' کے معنی کسی چیز کو جڑ سے کاٹنا ہے، کہا جاتا ہے: ''بتر الذنب أو العضو'' جب دم یا عضو کو جڑ سے کاٹ دے، جیسا کہ اس لفظ کا اطلاق کسی چیز کو نا تمام کاٹنے پر بھی ہوتا ہے اس طور پر کہ اس عضو کا کچھ حصہ باقی رہ جائے۔

فقہاء کے نزدیک اس لفظ کا استعمال اصطلاحاً ان دونوں معنوں میں ہوا ہے، اور کبھی اس لفظ کا اطلاق ہر قسم کے کاٹنے پر بھی ہوتا ہے، اور اسی معنی میں کہا جاتا ہے: ''سیف بتار'' یعنی کاٹنے والی تلوار۔

اجمالی حکم:

۲-کاٹنا یا تو بطور جنایت کے ظلماً ہوگا خواہ عمداً ہو یا خطأً، اور یہ حرام ہے، یا کسی حق کی وجہ سے ہوگا جیسے حد یا قصاص کے طور پر ہاتھ کاٹنا، یا بطور وسائل علاج ہوگا مثلاً ناسور میں مبتلا ہاتھ کا کاٹنا تاکہ بدن کے دوسرے حصہ میں بیماری سرایت نہ کرجائے۔

کٹے عضو کی طہارت:

۳-جس شخص کا ہاتھ کہنی کے نیچے سے کاٹا گیا ہو تو (وضو میں) فرض کی باقی ماندہ جگہ کو دھوئے گا، اور اگر کہنی ہی سے کاٹا گیا ہو تو اس ہڈی کو دھوئے گا جو بازو کے کنارہ پر ہے، اس لئے کہ کلائی اور بازو کی باہم ملنے والی دونوں ہڈیوں کا دھونا بھی واجب ہے، لہذا جب ایک ہڈی ختم ہوگئی تو دوسری دھوئی جائے گی، اور اگر دونوں کہنیوں کے اوپر سے کاٹا گیا ہو تو دھونا ہی ساقط ہوجائے گا، اس لئے کہ دھونے کا محل باقی نہیں رہا[۱]۔

تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو: ''وضو'' اور ''غسل'' کی اصطلاح۔

کسی ضرورت سے اعضاء کو کاٹنا:

۴-اگر پورے جسم میں بیماری کے پھیلنے کا اندیشہ ہو تو جسم کی حفاظت کے لئے فاسد عضو کو کاٹ دینا جائز ہے۔

تفصیل ''طب'' اور ''تداوی'' کی اصطلاحات میں دیکھی جائے۔

جنایات میں اعضاء کاٹنا:

۵-دوسرے کے اعضاء کو جان بوجھ کر ظلماً کاٹنے میں قصاص واجب ہوتا ہے، ان شرائط کے ساتھ جن کو قتل سے کم درجہ کی جنایت کے قصاص کی بحثوں میں بیان کیا گیا ہے، اور کبھی بعض ان مخصوص اسباب کی بنا پر قصاص سے گریز بھی کرلیا جاتا ہے جن کا ذکر متعلقہ مقام میں ملتا ہے۔

دیکھئے: اصطلاح ''قصاص'' اور ''جنایات''۔

رہی بات خطأً عضو کو کاٹنے کی تو اس صورت میں اس عضو کے لئے شریعت میں مقررہ دیت یا تاوان بالاتفاق واجب ہوگا، اس کی مقدار کاٹے گئے عضو کے فرق سے مختلف ہوگی[۲]، دیکھئے: اصطلاح ''دیات''۔

---

(۱) ابن عابدین ۱/۵۵، الخرشی ۱/۱۲۳ طبع بولاق وصادر، قلیوبی ۱/۴۹، المغنی ۱/۱۲۳۔

(۲) ابن عابدین ۵/۳۵۳، قلیوبی ۴/۱۴۵، المغنی ۱/۷۵۸، الدسوقی ۴/۲۵۴ طبع دار الفکر۔

جانور کے کٹے ہوئے اعضاء:

۶ - زندہ ماکول اللحم جانور کے اعضاء میں سے جو حصہ کاٹ لیا گیا ہو وہ کھانے اور نجاست یا طہارت میں مردار کے حکم میں ہے، چنانچہ بکری کا کوئی حصہ کاٹ لیا گیا ہو یا اس کی ران کاٹ لی گئی ہو تو یہ حلال نہیں ہے، اور اگر کسی نے مچھلی کو مارا اور اس کا ایک حصہ کاٹ لیا تو اس کا کھانا حلال ہوگا، اس لئے کہ اس کا مردار بھی حلال ہے، نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: "ما قُطِعَ من البهيمة -وهي حية- فهو كميت"[1] (زندہ جانور کا جو حصہ کاٹ لیا گیا ہو وہ مردہ کی طرح ہے)۔

اس مسئلہ میں اختلاف اور تفصیل ہے جو اپنے مقام پر مذکور ہے، (دیکھئے: صید، ذبائح)۔

انسان کا جو عضو کاٹ دیا گیا ہو اس کے غسل، تکفین[2] اور تدفین کے واجب ہونے اور اس کی طرف دیکھنے کے مسئلہ میں اس کا حکم فی الجملہ مردہ انسان کے حکم کی مانند ہے، (دیکھئے: جنائز)۔

(۱) حدیث: "ما قطع من البهيمة......" کی روایت احمد (۲۱۸/۵ طبع المیمنیہ) اور حاکم (۲۳۹/۴ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے ذہبی نے اس کی تصحیح اور موافقت کی ہے۔

(۲) ابن عابدین ۵۸۰/۱، ۱۳۸/۱، الدسوقی ۵۴/۱، قلیوبی ۳۴۸/۱، ۲۴۲/۴، المغنی ۴۳/۱-۴۷، ۵۵۶/۸-۵۵۷، النووی ۲۳۱/۱-۲۳۲، شرح الروضہ ۱۰/۱، ۱۱۔

بتراء

تعریف:

۱ - "بتر" کا لغوی معنی ہے: کاٹنا، بکریوں میں "بتراء" نامکمل دم کٹی بکری کو کہتے ہیں، مادہ کو "بتراء" اور نر کو "ابتر" کہا جاتا ہے۔

اصطلاح میں اس کا معنی اس کے لغوی معنی سے مختلف نہیں ہے[1]۔

اجمالی حکم:

۲ - علماء نے لفظ "بتراء" چکتی کٹی بکری کے لئے استعمال کیا ہے، چنانچہ انہوں نے ہدی اور قربانی کے باب میں اس کے تعلق سے گفتگو کی ہے، حنفیہ، مالکیہ اور شافعیہ کے نزدیک "بتر" ان عیوب میں سے ہے جو ہدی اور قربانی کی تکمیل میں مانع ہوتے ہیں۔

اور حنابلہ نے اس کو ایسا عیب نہیں شمار کیا ہے جو تکمیل میں مانع ہو[2]، (دیکھئے: اضحیہ اور ہدی)۔

(۱) المصباح، لسان العرب: مادہ "بتر"۔

(۲) ابن عابدین ۲۵۱/۲، ۲۰۶/۵، بدایۃ المجتہد ۳۵۱/۱، الحطاب ۲۴۱/۳، قلیوبی وعمیرہ ۲۵۱/۴، المغنی ۵۵۴/۳، ۶۲۵/۸۔

بتع

تعریف:

۱- یمن میں شہد سے بنائی جانے والی نبیذ کو "بتع" کہتے ہیں [۱]۔

اجمالی حکم:

۲- جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ ہر نشہ آور چیز "خمر" (شراب) ہے جس کا پینا اور فروخت کرنا حرام ہے، اس پر انہوں نے اس حدیث کے عموم سے استدلال کیا ہے: "کل شراب أسکر فھو حرام" [۲] (ہر وہ مشروب جو نشہ پیدا کرے حرام ہے)۔

نیز رسول اللہ ﷺ کے اس قول سے کہ "ما أسکر کثیرہ فقلیلہ حرام" [۳] (جس کی زیادہ مقدار کا پینا نشہ پیدا کرے اس کی تھوڑی مقدار پینا بھی حرام ہے)۔

اسی بنیاد پر (شہد کی بنی ہوئی نبیذ) "بتع" ان کے نزدیک حرام ہے، اس لئے کہ یہ ان مشروبات میں سے ہے جس کی زیادہ مقدار کا پینا نشہ آور ہوتا ہے [۱]۔

حنفیہ اس طرف گئے ہیں کہ "خمر" انگور کا کچا پانی ہے جب وہ جوش مارے اور تیز ہو جائے اور جھاگ پھینک دے، اور یہی حرام لعینہ ہے، رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے: "حرمت الخمر لعینھا" [۲] ("خمر" لعینہ حرام ہے)، اس کے علاوہ دیگر مشروبات حرام لعینہ نہیں ہیں۔

حنفیہ نے کہا: "بتع" کا پینا حرام نہیں ہوگا جب تک اس کا پینے والا اس سے نشہ میں نہ آتا ہو، پس جب نشہ کی حد تک پہنچ جائے تو حرام ہوگا، یہی وجہ ہے کہ جب رسول اللہ ﷺ سے "بتع" کے بارے میں پوچھا گیا تو آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "کل شراب أسکر فھو حرام" یعنی نشہ کی حد تک پی لے، لیکن انہوں نے اس کے پینے کو مکروہ قرار دیا ہے، اس لئے کہ یہ مکروہ مشروبات میں سے ہے، اسی لئے امام ابوحنیفہ نے اس کے بارے میں فرمایا: "البتع خمر یمانیة" [۳] ("بتع" یمنی شراب ہے)، ان کا مقصد یہ بیان کرنا ہے کہ اہل یمن اس کو نشہ کی حد تک پی لیا کرتے ہیں، اور جس کا پینا حلال ہو اس کی بیع بھی حلال ہے۔

اس کی تفصیلات فقہاء "کتاب الأشربة" میں بیان کرتے ہیں۔

(۱) لسان العرب، المغرب، عمدۃ القاری ۲۲/ ۶۹ اور اس کے بعد کے صفحات، طبع المنیریہ۔

(۲) حدیث: "کل شراب أسکر فھو حرام" کی روایت بخاری (الفتح ۱۰/ ۴۱ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/ ۱۵۸۵ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۳) حدیث: "ما أسکر کثیرہ فقلیلہ حرام" کی روایت ترمذی (۴/ ۲۹۲ طبع الحلبی) اور ابن حجر نے التلخیص (۴/ ۷۳ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ) میں کی ہے اور کہا کہ اس کے رجال ثقہ ہیں۔

(۱) فتح الباری ۱۰/ ۴۳، شرح معانی الآثار للطحاوی ۴/ ۲۲۶ طبع الہند۔

(۲) حدیث: "حرمت الخمر لعینھا" کی روایت عقیلی نے ضعفاء میں مرفوعاً کی ہے، جیسا کہ نصب الرایہ میں ہے (۴/ ۳۰۶ طبع مجلس العلمی)، اور محمد بن الفرات کی وجہ سے اسے معلول بتایا ہے دار قطنی نے حضرت ابن عباس پر موقوف ہونے کی تصویب کی ہے (سنن الدار قطنی ۴/ ۲۵۶ طبع دار المحاسن)۔

(۳) عمدۃ القاری ۲۱/ ۱۷۰۔

بتعة

دیکھئے: ''بتلة''۔

بتلة

تعریف:

۱ – ''بتل'' لغت میں ''قطع'' (اس نے کاٹا) کے معنی میں ہے، ''المتبتل'': اللہ تعالیٰ کی عبادت کے لئے سب سے یکسو ہوجانے والا، ''البتلة'': کٹ جانے والی۔

طلاق چونکہ ازدواج کی رسی کو کاٹنے والی چیز ہے، کیونکہ طلاق کی وجہ سے بیوی اپنے شوہر سے کٹ جاتی ہے، اسی لئے کبھی کبھی اس لفظ سے طلاق مراد لی جاتی ہے، چنانچہ کہا جاتا ہے: ''أنت بتلة'' یعنی تو طلاق والی ہے (۱)، اسی لئے فقہاء نے لفظ ''بتلة'' کو طلاق کے ظاہری کنایات میں مانا ہے، لیکن طلاق کے لئے یہ صریح نہیں ہے، اس لئے کہ اس سے کبھی نکاح کے علاوہ دوسری چیزوں سے علیحدگی کا قصد کیا جاتا ہے۔

اجمالی حکم:

۲ – فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ لفظ ''بتلہ'' کنایات طلاق میں سے ہے، اور اس لفظ سے بغیر نیت کے طلاق واقع نہیں ہوگی، جیسا کہ کنایات کا قاعدہ ہے، اور اگر اس لفظ کے ذریعہ ایک طلاق کی نیت کی ہے تو ایک طلاق پڑے گی اور اگر تین کی نیت کی ہے تو تین پڑے گی، اور اگر مطلق رکھا، کسی عدد کی نیت نہیں کی تو بعض فقہاء نے فرمایا: ایک

(۱) المصباح المنیر، لسان العرب، أساس البلاغة: مادہ ''بتل''، الخرشی ۴؍ ۴۴۔

واقع ہوگی، اور بعض نے کہا: تین واقع ہوگی، اور اس کی تفصیل ''طلاق'' کی اصطلاح کے تحت دیکھی جائے[۱]۔

بحح

دیکھئے: ''کلام''۔

(۱) الاختیار ۱/ ۱۳۳، أسنی المطالب ۳/ ۲۸۶، کشاف القناع ۵/ ۲۵۱، الخرشی ۴/ ۴۴۔

بحر

تعریف:

۱-''بحر'' زیادہ پانی، کھارا ہو یا شیریں، اور یہ ''بر''(خشکی) کے برخلاف ہے، سمندر کو ''بحر'' اس کی وسعت اور پھیلاؤ کی وجہ سے کہا گیا، اس کا زیادہ تر استعمال کھارے پانی کے لئے ہوتا ہے، یہاں تک کہ میٹھے پانی کے لئے اس لفظ کا استعمال بہت قلیل ہے[۱]۔

متعلقہ الفاظ:

الف-نہر:

۲-''نہر'': جاری پانی، کہا جاتا ہے: ''نهر الماء'' جب زمین میں پانی رواں ہوجائے، اور ہر زیادہ پانی جب بہنا شروع کردے تو کہتے ہیں: ''نهر و استنهر''[۲]۔

بحر کے برخلاف لفظ ''نہر'' کا استعمال اکثر شیریں پانی کے لئے ہوتا ہے۔

ب-عین:

۳-''عین'': پانی کا وہ چشمہ جو زمین سے ابل کر رواں ہوجائے[۳]،

(۱) لسان العرب، الکلیات: مادہ ''بحر'' ۱/ ۳۹۰، حاشیۃ الطحطاوی علی مراقی الفلاح/ص ۱۳۔

(۲) لسان العرب، المصباح المنیر، المغرب: مادہ ''نہر''۔

(۳) لسان العرب: مادہ ''عین''، الفواکہ الدوانی ۱/ ۱۴۴۔

اور یہ مشترک الفاظ میں سے ہے، اس لئے کہ اس کے اور بھی کئی معانی ہیں جیسے جاسوس، سونا اور دیکھنے والی آنکھ۔

سمندر سے متعلق احکام:

سمندر سے متعلق بعض احکام مندرجہ ذیل ہیں:

الف-سمندر کا پانی:

۴- جمہور علماء کا اتفاق ہے کہ سمندر کا پانی پاک ہے اور اس سے پاکی حاصل کرنا جائز ہے، اس لئے کہ حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت ہے، انہوں نے فرمایا: ایک شخص نے نبی اکرم ﷺ سے پوچھا کہ اے اللہ کے رسول! ہم لوگ سمندر میں سفر کرتے ہیں اور اپنے ساتھ تھوڑا پانی لیتے ہیں، اگر ہم اس پانی سے وضو کرلیں تو پیاسے رہ جائیں گے تو کیا ہم سمندر کے پانی سے وضو کر سکتے ہیں؟ اللہ کے رسول ﷺ نے ارشاد فرمایا: ''هو الطهور ماءه، الحل ميتته''[1] (اس کا پانی پاک کرنے والا اور اس کا مردار حلال ہے)۔

حضرت عمرؓ سے روایت ہے کہ انہوں نے فرمایا: ''جس کو سمندر کا پانی پاک نہ کرے تو اللہ اس کو پاک نہ کرے''، اور اس لئے بھی کہ وہ ایسا پانی ہے جو اپنی اصل خلقت پر باقی ہے تو شیریں پانی کی طرح اس سے بھی وضو کرنا جائز ہوگا۔

حضرت عبد اللہ بن عمر اور حضرت عبد اللہ بن عمرو سے حکایت کی گئی ہے کہ ان دونوں حضرات نے سمندر کے بارے میں فرمایا: ہم کو تیمم کرنا اس (سمندر کے پانی سے وضو کرنے) سے زیادہ پسند ہے،

(۱) حدیث: "هو الطهور ماء ه الخ" کی روایت ترمذی (۱/۱۰۱ طبع الحلبی) نے کی ہے بخاری (۱/۹ شرکۃ الطباعۃ الفنیۃ المتحدہ) نے اس کو صحیح قرار دیا ہے جیسا کہ ان سے ابن حجر نے التلخیص میں نقل کیا ہے۔

ماوردی نے حضرت سعید بن المسیب سے نقل کیا ہے[1]: یعنی یہ حضرات سمندر کے پانی سے وضو جائز نہیں سمجھتے تھے، دیکھئے: اصطلاح ''طہارۃ''، ''ماء''۔

ب-سمندر کا شکار:

۵- جمہور فقہاء کی رائے سمندر کے تمام جانوروں کے شکار کے جواز کی ہے، خواہ مچھلی ہو یا کچھ اور، کیونکہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "أُحِلَّ لَكُمْ صَيْدُ الْبَحْرِ وَطَعَامُهُ"[2] (تمہارے لئے دریائی شکار اور اس کا کھانا جائز کیا گیا) یعنی سمندر کا شکار اور اس کا کھانا سب حلال ہے، اور اس لئے کہ جب نبی اکرم ﷺ سے سمندر کے پانی کے بارے میں دریافت کیا گیا تو آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "هو الطهور ماؤه، الحل ميتته" (اس کا پانی پاک ہے، اس کا مردار حلال ہے)۔

شافعیہ اور حنابلہ نے گھڑیال اور مینڈک کو مستثنیٰ کیا ہے، کیونکہ مینڈک کو قتل کرنا ممنوع ہے، یہ ثابت ہے کہ "أن النبي نهى عن قتله"[3] (نبی اکرم نے اس کے قتل سے منع فرمایا ہے)۔

حضرت ابن عمرو سے مروی ہے انہوں نے فرمایا کہ: ''مینڈک کو مت قتل کرو، ان کا ٹرٹر کرنا تسبیح ہے''[4]، اور گھڑیال میں خباثت ہے، اور اس لئے بھی کہ وہ اپنے دانتوں سے طاقت حاصل کرتا اور لوگوں کو کھاتا ہے۔

(۱) حاشیۃ الطحطاوی علی مراقی الفلاح رص ۱۲-۱۳، حاشیۃ الدسوقی ۱/۳۴، الفواکہ الدوانی ۱/۱۴۴، مغنی المحتاج ۱/۷، کشاف القناع ۱/۲۶، المغنی ۱/۸۔

(۲) سورۂ مائدہ/۹۶۔

(۳) حدیث: "نهى عن قتل الضفدع......" کی روایت احمد (۳/۴۵۳ طبع المیمنیہ) اور بیہقی (۹/۳۱۸ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے بیہقی نے اس کی سند کو قوی بتایا ہے۔

(۴) عبد اللہ بن عمرو کے اثر کی روایت بیہقی (۹/۳۱۸ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے اور بیہقی نے اس کی سند کو صحیح بتایا۔

حنابلہ نے (اس حرمت میں) سانپ کا اضافہ کیا ہے، شافعیہ میں سے ماوردی نے اس کے اور اس کے علاوہ دیگر سمندری زہریلے جانوروں کے حرام ہونے کی صراحت کی ہے، شافعیہ نے صرف اس سانپ کو حرام قرار دیا ہے جو خشکی اور پانی دونوں میں زندہ رہتا ہے، اور جو سانپ صرف پانی میں رہتا ہے وہ حلال ہے۔

حنفیہ کے نزدیک سمندر کے شکار میں سے صرف مچھلی جائز ہے، اس کے علاوہ دوسرے سمندری جانور حلال نہیں ہیں[۱]۔

تفصیل کے لئے "أطعمۃ" کی اصطلاح دیکھئے۔

ج - سمندر کا مردار:

۶ - جمہور فقہاء کی رائے میں سمندر کا میتہ (مردار) مباح ہے، خواہ مچھلی ہو یا اس کے علاوہ کوئی دوسرا سمندری جانور، اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "أُحِلَّ لَكُمْ صَيْدُ الْبَحْرِ وَطَعَامُهُ"[۲] (تمہارے لئے دریائی شکار اور اس کا کھانا جائز کیا گیا)، اور نبی کریم علیہ السلام کا ارشاد ہے: "ھو الطھور ماؤہ، الحل میتتہ"[۳] (اس (سمندر) کا پانی پاک اور اس کا میتہ (مردار) حلال ہے)۔ حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے انہوں نے فرمایا کہ "جو جانور سمندر میں مرجائے، اللہ تعالی نے تمہارے لئے اس کا تذکیہ فرمادیا ہے" (یعنی حلال کردیا ہے)۔

حنفیہ نے صرف اس مردہ مچھلی کو جائز قرار دیا ہے جو کسی آفت کی وجہ سے مرگئی ہو، اور جو مچھلی اپنی طبعی موت مرجائے اور "طافی" ہوجائے وہ جائز نہیں ہے، اور حنفیہ کے نزدیک "طافی" کی تعریف یہ ہے کہ اس کا پیٹ اوپر ہوجائے، اگر اس کی پیٹھ اوپر ہو تو وہ "طافی" نہیں ہے، اور اس کو کھایا جائے گا[۱]۔

تفصیل کے لئے "أطعمۃ" کی اصطلاح دیکھئے۔

د - کشتی میں نماز:

۷ - فقہاء کا اتفاق ہے کہ کشتی کے اندر نماز مجموعی حیثیت میں جائز ہے بشرطیکہ نمازی نماز شروع کرتے وقت قبلہ رخ ہو، اور کشتی اگر دوسری طرف مڑ جائے تو نماز پڑھنے والا قبلہ کی طرف مڑ جائے اگر ممکن ہو، کیونکہ قبلہ رخ ہونا واجب ہے، اس سلسلہ میں فرض اور نفل نماز کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے، کیونکہ قبلہ رخ ہونا آسان ہے۔

حنابلہ نے نوافل کے سلسلہ میں اختلاف کیا ہے، انہوں نے صرف فرائض کے اندر قبلہ کی طرف مڑ جانا ضروری قرار دیا ہے، نفل نماز میں مڑنا حرج اور مشقت کی وجہ سے ضروری نہیں ہے۔ اسی طرح ان حضرات نے ملاح کے لئے فرض میں بھی قبلہ کی طرف نہ مڑنا جائز قرار دیا ہے، اس لئے کہ اس کو کشتی چلاتے رہنے کی ضرورت ہے[۲]۔

تفصیل کے لئے "قبلہ" کی اصطلاح دیکھئے۔

ھ - کشتی میں مرجانے والے کا حکم:

۸ - فقہاء کا اتفاق ہے کہ جو شخص سمندر میں کشتی کے اندر جاں بحق ہوجائے اور خشکی قریب ہونے کی وجہ سے اس کا دفن کرنا ممکن ہو اور کوئی رکاوٹ بھی نہ ہو تو اہل کشتی پر دفن میں تاخیر لازم ہے تاکہ خشکی

---

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۱۹۳، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۱۱۵، مغنی المحتاج ۴/ ۲۹۷ اور اس کے بعد کے صفحات، کشاف القناع ۶/ ۱۹۳۔

(۲) سورۂ مائدہ/ ۹۶۔

(۳) اس حدیث کی تخریج گذر چکی (فقرہ نمبر: ۲)۔

---

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۱۹۳ اور اس کے بعد کے صفحات، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۱۱۵، مغنی المحتاج ۴/ ۲۹۷ اور اس کے بعد کے صفحات، کشاف القناع ۶/ ۱۹۳، الانصاف ۱۰/ ۳۸۴۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۵۱۲، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۲۲۶، مغنی المحتاج ۱/ ۱۴۴، کشاف القناع ۱/ ۳۰۴، روضۃ الطالبین ۱/ ۲۱۰۔

میں اس کو دفن کردیں، لیکن یہ اس صورت میں ہے جب لاش کے خراب ہونے کا اندیشہ نہ ہو، ورنہ غسل، کفن اور نماز جنازہ کے بعد اس کو سمندر میں ڈال دیا جائے گا۔

شافعیہ نے یہ اضافہ کیا ہے کہ نماز جنازہ کے بعد لاش کو دو تختوں (تابوت) میں رکھا جائے تاکہ پھول نہ جائے، پھر اس کو سمندر میں ڈال دیا جائے تاکہ سمندر اس کو ساحل کی طرف پھینک دے، ہوسکتا ہے یہ تابوت کسی قوم کے ہاتھ لگ جائے اور وہ اس کو دفن کردیں۔ اور اگر اہل ساحل کافر ہوں تو تابوت کو کسی چیز سے وزنی کردیا جائے تاکہ نیچے چلا جائے، اور اگر تابوت میں نہ رکھا جائے تو لاش کو کسی چیز کے ذریعہ بوجھل کردیا جائے تاکہ سمندر کی تہہ میں اتر جائے، لاش کو وزنی کرنے کی رائے حنابلہ کی بھی ہے (۱)۔

و- سمندر میں ڈوب کر مرجانا:

۹ - علماء کی رائے ہے کہ جو شخص سمندر میں ڈوب جانے کی وجہ سے جاں بحق ہوگیا ہو وہ شہید ہے، کیونکہ نبی کریم علیہ السلام کا ارشاد ہے: **"الشهداء خمسة: المطعون، والمبطون، والغريق، وصاحب الهدم، والشهيد في سبيل الله"** (۲) (شہداء پانچ ہیں: طاعون میں مرنے والا، پیٹ کی تکلیف میں مرنے والا، ڈوب کر مرنے والا، انہدام میں دب کر مرنے والا، اللہ کے راستہ میں شہادت حاصل کرنے والا)۔

اور اگر ڈوبنے والے کی لاش مل جائے تو عام میت کی طرح اس کو غسل دیا جائے گا، کفن پہنایا جائے گا، اور نماز جنازہ پڑھی جائے گی، اور اگر لاش کا پتہ نہ چلے تو شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک غائبانہ نماز جنازہ پڑھی جائے گی، مالکیہ نے اس کو ناپسند کیا ہے، اور حنفیہ نے اس سے منع کیا ہے، کیونکہ ان کے نزدیک نماز جنازہ کے لئے میت یا اس کے اکثر بدن یا نصف بدن مع سر کی موجودگی شرط ہے (۱)، دیکھئے: "غسل" کی اصطلاح۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۵۹۹ اور اس کے بعد کے صفحات، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۴۲۹، روضۃ الطالبین ۱/ ۱۴۱، المغنی لابن قدامہ ۲/ ۵۰۰۔

(۲) حدیث: "الشهداء خمسة المطعون ......" کی روایت بخاری (الفتح ۲/ ۱۳۹ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/ ۱۵۲۱ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۵۷۷، ۶۱۱، حاشیۃ الطحطاوی علی مراقی الفلاح رص ۳۱۹، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۴۱۵، ۴۲۷، شرح روض الطالب ۱/ ۲۹۹، ۳۱۵، ۳۲۱، المغنی ۲/ ۵۱۳، ۵۳۶۔

بخار

تعریف:

۱-''بخار'' لغت واصطلاح میں وہ (بھاپ) ہے جو پانی، شبنم یا کسی تر مادہ سے حرارت کے نتیجہ میں اوپر اٹھے۔

''بخار'' کا اطلاق لکڑی وغیرہ کے دھوئیں پر بھی ہوتا ہے، اور گندگی یا کسی اور چیز سے اٹھتی ہوئی بدبو پر بھی اس کا اطلاق ہوتا ہے [۱]۔

متعلقہ الفاظ:

بخر:

۲-''بخر'' منہ کی بدلی ہوئی بو ہے، امام ابوحنیفہ نے فرمایا: بخر وہ بدبو ہے جو منہ وغیرہ میں ہوتی ہے، ایسے شخص کو ''أبخر'' اور ایسی عورت کو ''بخراء'' کہتے ہیں [۲]۔

فقہاء کے نزدیک ''بخر'' کا استعمال صرف منہ کی بدبو کے لئے خاص ہے۔

بخار (بھاپ) سے متعلق احکام:

''بخار'' کے کچھ خاص احکام ہیں، کبھی وہ پاک ہوتا ہے اور کبھی ناپاک، اور بخار کے قطرات سے پاکی حاصل کرنے کا جواز اور عدم جواز اسی پر مبنی ہے۔

الف-جمع شدہ شبنم سے رفع حدث:

۳-فقہاء کی رائے ہے کہ شبنم کے ذریعہ پاکی حاصل کرنا جائز ہے، شبنم وہ ہے جو درخت کے پتوں پر جمع ہوجائے جسے اکٹھا کرلیا جائے، اس لئے کہ وہ ''ماء مطلق'' (خالص پانی) ہے۔

اور بعض فقہاء سے جو یہ وارد ہوا ہے کہ ''شبنم'' دراصل ایک سمندری جانور کی سانس ہے، لہذا وہ پاک ہوگا یا ناپاک؟ تو اس کا کوئی اعتبار نہیں [۱]۔

ب-جمع شدہ بھاپ سے رفع حدث:

۴-جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ اس جمع کی گئی بھاپ سے پاکی حاصل کرنا اور نجاست کو دور کرنا جائز ہے جو پاک ایندھن سے جوش دیئے گئے پاک پانی سے نکلے، اس لئے کہ وہ ''ماء مطلق'' ہے، اس لئے کہ وہ ''ماء مطلق'' ہے اور شافعیہ کے نزدیک یہی معتمد ہے، لیکن ان میں سے رافعی نے اس سے اختلاف کرتے ہوئے رائے دی ہے کہ ایسی بھاپ حدث کو دور نہیں کرسکتی، اس لئے کہ اس کا نام پانی نہیں ہے، بلکہ وہ بھاپ ہے [۲]۔

نجاست کے دھوئیں سے متاثر بھاپ کی طہارت میں اختلاف ہے، اور اس کی بنیاد فقہاء کا یہ اختلاف ہے کہ نجاست کا دھواں پاک ہے یا ناپاک؟

چنانچہ حنفیہ کا مفتیٰ بہ قول، مالکیہ کا معتمد قول اور بعض حنابلہ کی

(۱) المصباح المنیر، تاج العروس، لسان العرب، متن اللغۃ، المعجم الوسیط: مادہ ''بخر''، الإنصاف ۱/ ۳۱۹۔

(۲) لسان العرب، المصباح المنیر۔

(۱) ابن عابدین ۱/ ۱۲۰، الحطاب مع المواق بہامشہ ۱/ ۵۰، الدسوقی ۱/ ۳۴، حاشیۃ الباجوری علی ابن قاسم ۱/ ۲۷، مطالب أولی النہی ۱/ ۳۴، کشاف القناع ۱/ ۲۶، ۲۷۔

(۲) جواہر الإکلیل ۱/ ۶، الجمل ۱/ ۲۹، کشاف القناع ۱/ ۲۶۔

رائے ہے کہ نجاست کا دھواں اور اس کی بھاپ دونوں پاک ہیں، حنفیہ نے کہا: یہ استحسان کی بنیاد پر دفع حرج کے لئے ہے۔

اسی بنا پر نجس پانی سے اٹھنے والی بھاپ پاک ہے جو حدث اور نجاست دونوں کو دور کرتی ہے۔

شافعیہ نیز حنفیہ میں سے امام ابو یوسف کی رائے اور حنابلہ کا مختار مذہب یہ ہے کہ نجاست کی بھاپ بھی اپنی اصل کی طرح نجس ہے، اس بنیاد پر نجاست کے دھوئیں سے متاثر بھاپ بھی نجس ہے جس کے ذریعہ طہارت حاصل نہیں ہوتی ہے، لیکن شافعیہ کی رائے ہے کہ اس کا قلیل حصہ معاف ہے [۱]۔

حمام وغیرہ سے اٹھنے والی بھاپ، جیسے نجاست سے اٹھنے والی کریہہ گیس، جب کپڑے کو لگ جائے تو حنفیہ کے مسلک میں صحیح قول کے مطابق کپڑا نجس نہیں ہوگا، جیسا کہ انسان سے خارج ہونے والی ریاح ناپاک نہیں کرتی، خواہ پائجامہ وغیرہ تر ہو یا خشک، اور ظاہر یہ ہے کہ اس مسئلہ میں دوسرے مذاہب کا حنفیہ کے مسلک سے اختلاف نہیں ہے [۲]۔

(۱) ابن عابدین ۱/۲۱۶، مجمع الانہر ۱/۶۱، الدسوقی ۱/۵۷-۵۸، کشاف القناع ۱/۲۸، الانصاف ۱/۳۱۹، الجمل ۱/۱۷۹۔

(۲) ابن عابدین ۱/۲۱۶۔

بخر

تعریف:

۱-بخر: گندگی وغیرہ کی وجہ سے منہ کی بدلی ہوئی بو ہے، کہا جاتا ہے: "بخر الفم بخراً" باب سمع سے، جب منہ گندہ ہوجائے اور اس کی بو بدل جائے۔ فقہاء کے نزدیک اس لفظ کا استعمال اسی معنی میں ہے [۱]۔

اجمالی حکم:

۲-چونکہ انسان میں منہ کا بدبودار ہونا نفرت اور تکلیف کا باعث ہے، اس لئے فقہاء نے اس کو عیب میں شمار کیا ہے، اور ان کا اتفاق ہے کہ یہ ان عیوب میں سے ہے جن کی وجہ سے باندیوں کی بیع میں خیار ثابت ہوتا ہے۔

نکاح کے باب میں "بخر" کی وجہ سے ثبوت خیار اور فسخ نکاح کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے، حنفیہ اور شافعیہ کہتے ہیں اور یہی حنابلہ کا دوسرا قول ہے کہ اس کی وجہ سے خیار ثابت نہیں ہوگا، اور نہ ہی زوجین کے درمیان اس کی بنیاد پر تفریق کی جائے گی [۲]۔

مالکیہ کہتے ہیں اور یہی حنابلہ کی بھی ایک رائے ہے کہ "بخر" کی وجہ سے خیار اور فسخ نکاح ثابت ہوگا۔

اس سلسلہ کی تفصیلات کتاب البیوع کے باب خیار العیب اور

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر: مادہ "بخر"۔

(۲) ابن عابدین ۲/۵۹۷، ۳/۵۷، جواہر الاکلیل ۱/۲۹۹، ۲/۴۰، الجمل علی المنہج ۳/۲۱۵، نہایۃ المحتاج ۳/۲۹، المغنی ۶/۱۶۸، ۶/۶۵۲ طبع السعودیہ۔

کتاب النکاح کے باب العیب میں ملاحظہ کی جائیں۔

"بخر" (منہ کی بدبو) والے انسان کے لئے جمعہ وجماعت میں حاضری اور عدم حاضری کی اجازت کے بارے میں باب "صلاۃ الجماعۃ" کی طرف رجوع کیا جائے۔

بخس

دیکھئے: "غبن"۔

بخیلۃ

تعریف:

۱ - "بخیلۃ" میراث کے باب میں مسائل "عول" میں سے ہے، اس کو "بخیلۃ" اس لئے کہا گیا کہ اس میں سب سے کم "عول" ہوتا ہے۔

اس کو "منبریہ" بھی کہتے ہیں، اس لئے کہ اس کے بارے میں حضرت علیؓ سے منبر کے اوپر ہی دریافت کیا گیا تھا، اور یہ فرائض کے ان حصوں میں سے ہے جن میں "عول" ہوتا ہے، اور یہ ان دو مسئلوں میں آتا ہے جن میں ۲۴ اصل کا عول ۲۷ تک ہوتا ہے۔

۲ - پہلا مسئلہ: وہ ہے جس میں ایک نصف (آدھا)، ایک ثمن (آٹھواں حصہ) اور تین سدس (چھٹا حصہ) کے حصے ہوں، مثلاً: ایک بیوی، ایک بیٹی، والدین اور ایک پوتی ہوتو بیوی کو ثمن ملے گا، بیٹی کے لئے نصف ہوگا، پوتی کے لئے سدس اور والدین کے لئے دو سدس۔

۳ - دوسرا مسئلہ: وہ ہے جس میں ثمن کے ساتھ دو ثلث اور دو سدس ہوں، مثلاً: ایک بیوی، دو بیٹی اور والدین ہوں، تو بیوی کے لئے ثمن ہوگا، دو بیٹیوں کے لئے دو ثلث اور والدین کے لئے دو سدس، اور اس کا مسئلہ ۲۴ کے بجائے ۲۷ سے ہوگا۔

ان دونوں مسئلوں میں سے ہر ایک کو "بخیلۃ" کہتے ہیں، اس لئے کہ ان میں عول کم ہوتا ہے، کیونکہ اس میں عول صرف ایک بار ہوتا ہے، اور دوسرے مسئلہ کو "منبریہ" بھی کہتے ہیں، اس لئے کہ حضرت

علیؓ سے یہ مسئلہ اس وقت دریافت کیا گیا جب آپ منبر پر تھے، پھر آپ نے جواب دیا تھا[۱]۔

تفصیل کے لئے ''إرث'' کے باب میں ''عول'' کی بحث دیکھی جائے۔

(۱) ابن عابدین ۵/ ۵۰۲، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۴۶۵، قلیوبی وعمیرہ ۳/ ۱۵۴، المغنی ۶/ ۱۹۴ طبع السعودیہ العذب الفائض رص ۱۷۰ طبع مصطفی الحلبی۔

بدعت

تعریف:

۱ – لغوی طور پر لفظ "بدعة" "بدع الشیٔ یبدعه بدعاً" اور ''ابتدعه'' سے بنا ہے، جب اس کو ایجاد کرے اور شروع کرے۔

"البدع" وہ چیز جو اول (پہلی) ہو، اسی سے ارشاد ربانی ہے: "قُلْ مَا كُنْتُ بِدْعًا مِّنَ الرُّسُلِ"[۱] (آپ کہہ دیجئے کہ میں رسولوں میں کوئی انوکھا تو ہوں نہیں) یعنی میں لوگوں کی طرف بھیجا ہوا پہلا رسول نہیں ہوں، بلکہ پہلے بھی بہت سے رسول آچکے ہیں، لہذا میں کوئی ایسی چیز نہیں ہوں جس کی کوئی نظیر نہ ہو کہ تم مجھے اجنبی سمجھو۔

البدعة: نئی چیز، اور دین مکمل ہونے کے بعد جو چیز اس میں ایجاد کی جائے۔

''لسان العرب'' میں ہے: ''مبتدع'' وہ شخص ہے جو کسی کام کو اس انداز سے کرے کہ اس طرح پہلے وہ کام نہیں کیا گیا، بلکہ اس نے اس کا آغاز کیا ہے۔

''أبدع''، "ابتدع" اور ''تبدع" کا معنی ہے: نئی چیز لانا[۲]، اسی معنی میں ارشاد ربانی ہے: "وَرَهْبَانِيَّةً ابْتَدَعُوهَا مَا كَتَبْنَاهَا عَلَيْهِمْ إِلَّا ابْتِغَاءَ رِضْوَانِ اللّٰهِ"[۳] (اور رہبانیت کو انہوں نے خود ایجاد کرلیا ہم نے ان پر واجب نہیں کیا تھا، بلکہ انہوں نے اللہ کی

(۱) سورۂ احقاف/ ۹۔

(۲) لسان العرب، الصحاح مادہ ''بدع''۔

(۳) سورۂ حدید/ ۲۷۔

رضامندی کی خاطر اسے اختیار کرلیا تھا)، اور مبدعہ: اس کو بدعت کی طرف منسوب کیا، اور البدیع: انوکھی نئی چیز، اور أبدعت الشيء: میں نے اس کو بغیر کسی (سابقہ) مثال کے ایجاد کیا، اور "البدیع" اللہ تعالی کے ناموں میں سے ہے، اور اس کا معنی ہے: "المبدع" (نئی چیزیں پیدا کرنے والا) اس لئے کہ اللہ تعالی چیزوں کو پیدا کرتے اور ان کو وجود میں لاتے ہیں۔

اصطلاح میں بدعت کی تعریفیں الگ الگ اور کئی ایک ہیں۔ اس لئے کہ اس کے مفہوم و مراد کے سلسلہ میں علماء کی رائیں مختلف ہیں۔

بعض علماء نے اس کے مفہوم کو وسعت دی ہے، یہاں تک کہ ہر نئی چیز پر اس کا اطلاق کیا ہے، اور بعض نے اس کی مراد کو محدود رکھا ہے، چنانچہ اس کے ذیل میں درج احکام مختصر ہو گئے۔

ہم اختصاراً اس کو دو نقطۂ نظر میں بیان کرتے ہیں:

پہلا نقطۂ نظر:

۲- پہلے نقطۂ نظر والے علماء "بدعت" کا اطلاق ہر ایسی نئی چیز پر کرتے ہیں جو کتاب وسنت میں نہیں ملتی ہو، خواہ اس کا تعلق عبادات سے ہو یا عادات سے، اور خواہ وہ مذموم ہو یا غیر مذموم۔

اس کے قائلین میں امام شافعی اور ان کے متبعین میں العز بن عبد السلام، نووی اور ابو شامہ ہیں، مالکیہ میں سے قرافی اور زرقانی ہیں، حنفیہ میں سے ابن عابدین، اور حنابلہ میں سے ابن الجوزی، اور ظاہریہ میں سے ابن حزم ہیں۔

یہ نقطۂ نظر عز بن عبد السلام کی "بدعت" کی تعریف میں ظاہر ہوتا ہے اور وہ یوں ہے: "بدعت" نام ہے ایسے کام کے کرنے کا جس کا وجود رسول اللہ ﷺ کے زمانہ میں نہ ہو، اور اس کی کئی قسمیں ہیں: بدعت واجبہ، حرام بدعت، مستحب بدعت، مکروہ بدعت، جائز بدعت[1]۔ ان لوگوں نے ان تمام قسموں کی مثالیں دی ہیں:

چنانچہ واجب بدعت: جیسے علم نحو میں مشغول ہونا، جس کے ذریعہ اللہ اور اس کے رسول ﷺ کا کلام سمجھا جاتا ہے، اور یہ واجب ہے، کیونکہ شریعت کی حفاظت کے لئے یہ ضروری ہے، اور جس کے بغیر واجب پورا نہ ہوتا ہو وہ بھی واجب ہے۔

حرام بدعت کی مثالوں میں سے قدریہ، جبریہ، مرجئہ اور خوارج کا مذہب ہے۔

مستحب بدعت: مثلاً مدارس کھولنا، پل بنانا، اور اسی میں سے مسجد میں ایک امام کے پیچھے جماعت کے ساتھ تراویح کی نماز پڑھنا بھی ہے۔

مکروہ بدعت: مثلاً مساجد میں نقش ونگار اور مصاحف (قرآن) کو آراستہ کرنا۔

جائز بدعت: مثلاً نمازوں کے بعد مصافحہ اور لذیذ کھانے، پینے اور پہننے میں توسع کرنا[2]۔

ان حضرات نے بدعت کو پانچ قسموں میں تقسیم کرنے کے سلسلہ میں چند دلائل پیش کئے ہیں، جن میں سے بعض یہ ہیں:

(الف) رمضان کے مہینہ میں مسجد کے اندر جماعت کے ساتھ نماز تراویح کے بارے میں حضرت عمرؓ کا قول ہے: "نعمت البدعة هذه"[3] (کتنی اچھی یہ بدعت ہے)، چنانچہ عبد الرحمٰن بن

(۱) قواعد الأحکام للعز بن عبد السلام ۲/ ۱۷۲ طبع الاستقامہ، الحاوی للسیوطی ۱/ ۵۳۹ طبع محی الدین، تہذیب الأسماء واللغات للنووی ۱/ ۲۲ القسم الثانی، طبع المنیریہ تلبیس ابلیس لابن الجوزی ص ۱۶ طبع المنیریہ ابن عابدین ۱/ ۳۷۶ طبع بولاق، الباعث علی إنکار البدع والحوادث لأبی شامہ ۱۳، ۱۵ طبع المطبعۃ العربیہ۔

(۲) قواعد الأحکام ۲/ ۱۷۲، الفروق ۴/ ۲۱۹۔

(۳) تراویح کے سلسلہ میں حضرت عمر والی حدیث: "نعمت البدعة هذه" کی روایت بخاری (الفتح ۴/ ۲۵۰ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

عبدالقاری سے مروی ہے کہ انہوں نے کہا: ''میں رمضان کی ایک رات میں حضرت عمر بن الخطاب ؓ کے ساتھ مسجد گیا لوگ (وہاں) الگ الگ اور جدا جدا تھے، کوئی تنہا نماز پڑھ رہا تھا اور کوئی نماز پڑھتا تو اس کے پیچھے کچھ لوگ بھی شریک ہوجاتے تو حضرت عمر نے فرمایا: میرا خیال ہے کہ اگر ان سب کو ایک قاری (امام) پر اکٹھا کردوں تو بہت بہتر ہو، پھر یہ خیال عزم میں بدلا، اور ان سب کو حضرت ابی بن کعب پر جمع کردیا، پھر میں ان کے ساتھ ایک دوسری رات کو نکلا اور لوگ اپنے قاری کے پیچھے نماز پڑھ رہے تھے تو حضرت عمر نے فرمایا: کتنی اچھی بدعت ہے یہ، اور جس وقت لوگ سورہتے ہیں وہ وقت زیادہ افضل ہے اس وقت سے جس میں نماز پڑھتے ہیں، ان کی مراد تھی رات کا آخری حصہ، لوگ رات کے ابتدائی حصہ میں نماز پڑھتے تھے''۔

(ب) مسجد میں جماعت کے ساتھ چاشت کی نماز کو حضرت ابن عمر نے ''بدعت'' کا نام دیا، جب کہ یہ اچھے کاموں میں سے ہے۔

حضرت مجاہد سے مروی ہے، انہوں نے فرمایا: "دخلت أنا وعروة بن الزبير المسجد، فإذا عبدالله بن عمر جالس إلى حجرة عائشة، وإذا ناس يصلون في المسجد صلاة الضحى، فسألناه عن صلاتهم، فقال: بدعة"[1] (میں اور عروہ بن الزبیر مسجد میں گئے، حضرت عبداللہ بن عمر حضرت عائشہ ؓ کے کمرہ کے پاس بیٹھے ہوئے تھے، اور لوگ مسجد میں چاشت کی نماز پڑھ رہے تھے، ہم نے ان سے ان کی نماز کے بارے میں پوچھا تو انہوں نے فرمایا: یہ ''بدعت'' (نئی چیز) ہے۔

(ج) وہ احادیث جن سے بدعت کے حسنہ (اچھی) اور سیئہ (بری) کی تقسیم کا پتہ چلتا ہے، ان احادیث میں سے یہ مرفوع حدیث ہے: "من سن سنة حسنة فله أجرها و أجر من عمل بها إلى يوم القيامة، ومن سن سنة سيئة فعليه وزرها ووزر من عمل بها إلى يوم القيامة"[1] (جس شخص نے اچھا طریقہ ایجاد کیا اس کے لئے اس کا اجر ہے، اور ان تمام لوگوں کا اجر ہے جو اس پر عمل کرتے رہیں گے قیامت تک، اور جس شخص نے برا طریقہ ایجاد کیا تو اس کے لئے اس کا گناہ اور ان تمام لوگوں کا گناہ ہوگا جو اس پر عمل کرتے رہیں گے قیامت تک)۔

دوسرا نقطۂ نظر:

۴- علماء کی ایک جماعت بدعت کے مذموم ہونے کی رائے رکھتی ہے، انہوں نے ثابت کیا کہ تمام تر بدعت گمراہی ہے، خواہ وہ عادات سے متعلق ہو یا عبادات سے، اس کے قائلین میں امام مالک، شاطبی اور طرطوشی ہیں۔ حنفیہ میں سے امام شمنی اور عینی، اور شافعیہ میں سے بیہقی، ابن حجر عسقلانی، ابن حجر ہیثمی، اور حنابلہ میں سے ابن رجب اور ابن تیمیہ ہیں[2]۔

اس نقطۂ نظر کی تشریح کرنے والی سب سے واضح تعریف شاطبی نے کی ہے، انہوں نے ''بدعت'' کی دو تعریف کی ہے:

پہلی تعریف: ''یہ دین میں ایجاد کردہ ایسا طریقہ ہے جو شریعت کے مشابہ ہو جس پر چلنے کا مقصد اللہ تعالیٰ کی عبادت میں مبالغہ کرنا

---

(۱) صلاۃ الضحی کے بارے میں حضرت ابن عمر کے قول کی روایت بخاری (الفتح ۳/ ۵۹۹) نے کی ہے۔

(۱) حدیث: "من سن سنة حسنة ......" کی روایت مسلم (۲/ ۷۰۵ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) الاعتصام ۱/ ۱۸۱ الطبی ۱/ ۱۸، ۱۹ طبع التجاریہ، الاعتقاد علی مذاہب السلف للبیہقی رص ۱۱۴ طبع دار العہد الجدید، الحوادث والبدع للطرطوشی رص ۸ طبع تونس، اقتضاء الصراط المستقیم لابن تیمیہ رص ۲۲۸، ۲۷۸ طبع المحمدیہ، جامع بیان العلوم والحکم رص ۱۶۰ طبع الہند، جواہر الإکلیل ۱/ ۱۱۲ طبع شقرون، عمدۃ القاری ۳۵/ ۷/ ۳ طبع المنیریہ، فتح الباری ۵/ ۱۵۶ طبع الحلبی۔

ہو"۔ اس تعریف نے "بدعت" میں عادات کو داخل نہیں کیا ہے، بلکہ اس کو دنیاوی امور میں نئی ایجاد کے برخلاف عبادات کے ساتھ مخصوص کردیا ہے۔

دوسری تعریف: یہ دین میں ایجاد کردہ ایسا طریقہ ہے جو شریعت کے مشابہ ہو جس پر چلنے کا مقصد وہی ہو جو شرعی طریقہ کا ہے[1]۔ اس تعریف سے عادات بھی "بدعت" میں داخل ہوجاتی ہیں جب کہ وہ شریعت کے مشابہ ہوں، جیسا کہ کوئی نذر مانے کہ وہ کھڑے ہوکر روزہ رکھے گا بیٹھے گا نہیں، دھوپ میں رہے گا سایہ میں نہیں جائے گا، کھانے اور پہننے کے سلسلہ میں بلاوجہ کسی خاص نوع پر اکتفا کرے گا[۲]۔

مطلقاً بدعت کو مذموم کہنے والوں نے چند دلیلیں پیش کی ہیں، ان میں سے بعض یہ ہیں:

(الف) اللہ تعالیٰ نے خبر دی ہے کہ رسول اللہ ﷺ کی وفات سے قبل شریعت مکمل ہوگئی، چنانچہ ارشاد ہے: "اَلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِيْنَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِيْ وَرَضِيْتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِيْناً"[۳] (آج میں نے تمہارے لئے دین کو کامل کردیا اور تم پر اپنی نعمت پوری کردی اور تمہارے لئے اسلام کو بطور دین کے پسند کرلیا)، تو اس کا تصور نہیں کیا جاسکتا ہے کہ (اس کے بعد) کوئی انسان آئے اور اس میں نئی چیز ایجاد کرے، اس لئے کہ اس پر اضافہ کرنا اللہ تعالیٰ (کی طرف سے رہ گئی کمی) کا تدارک کرنا ہے، اور اس سے ایک قسم کا یہ اشارہ ملتا ہے کہ شریعت ناقص ہے، اور یہ بات

(۱) الاعتصام للشاطبی ۱/۱۹ طبع التجاریہ۔

(۲) شاطبی کی پہلی تعریف بدعت کو اختراع فی الدین کے ساتھ خاص کردیتی ہے برخلاف اختراع فی الدنیا کے، اسی وجہ سے اس کا نام بدعت نہیں رکھا جاتا، اس قید کی وجہ سے وہ علوم جو خدمت دین کے لئے ہو بدعت کی تعریف سے الگ ہوجاتے ہیں مثلاً علم نحو وصرف۔

(۳) سورۂ مائدہ ر ۳۔

اللہ تعالیٰ کے ارشاد کے منافی ہے۔

(ب) ایسی قرآنی آیات موجود ہیں جو مجموعی حیثیت سے مبتدعین کی مذمت کرتی ہیں، ان میں سے یہ ارشاد ہے: "وَأَنَّ هٰذَا صِرَاطِيْ مُسْتَقِيْماً فَاتَّبِعُوْهُ وَلاَ تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَنْ سَبِيْلِهِ"[۱] (اور (یہ بھی کہہ دیجئے) کہ یہی میری سیدھی شاہراہ ہے سو اسی پر چلو، اور (دوسری دوسری پگڈنڈیوں) پر نہ چلو کہ وہ تم کو (اللہ کی) راہ سے جدا کردیں گی)۔

(ج) رسول اللہ ﷺ سے جتنی بھی حدیثیں بدعت کے بارے میں وارد ہوئیں سب بدعت کی مذمت میں وارد ہوئی ہیں، ان احادیث میں سے حضرت عرباض بن ساریہ کی حدیث ہے: "وعظنا رسول الله ﷺ موعظة بليغة، ذرفت منها العيون، ووجلت منها القلوب. فقال قائل: يا رسول الله كأنها موعظة مودّ ع فما تعهد إلينا، فقال: أوصيكم بتقوى الله والسمع والطاعة لولاة الأمر وإن كان عبداً حبشياً، فإنه من يعش منكم بعدي فسيرى اختلافا كثيراً، فعليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين، تمسكوا بها، وعضوا عليها بالنواجذ، وإياكم ومحدثات الأمور، فإن كل محدثة بدعة، وكل بدعة ضلالة"[۲] (رسول اللہ ﷺ نے ہم کو ایک بلیغ نصیحت کی، جس سے آنکھیں اشکبار ہوگئیں، دل لرز اٹھے، تو ایک صحابی نے کہا: اے اللہ کے رسول! گویا یہ رخصت کرنے والے کی نصیحت ہے تو آپ ہم کو کیا حکم دیتے ہیں، تو اللہ کے رسول ﷺ نے ارشاد فرمایا: میں تمہیں اللہ سے ڈرنے اور

(۱) سورۂ انعام ر ۱۵۳۔

(۲) حضرت عرباض کی حدیث کی روایت ابن ماجہ (۱/۱۶ طبع الحلبی)، ابوداؤد (۵/۱۶ طبع عزت عبید دعاس) اور حاکم (۱/۹۶ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے حاکم نے اس کو صحیح قرار دیا ہے اور ذہبی نے اس سے موافقت کی ہے۔

اولی الامر (حکام) کے سمع وطاعت کی وصیت کرتا ہوں، اگر چہ وہ حبشی غلام ہو، جو میرے بعد زندہ رہے گا وہ بہت اختلاف دیکھے گا، تو تم میری سنت اور ہدایت یافتہ خلفائے راشدین کی سنت کو لازم پکڑو، ان سنتوں کو مضبوطی سے تھام لو، اور دانتوں تلے دبالو، اور خبردار! دین کی نئی چیزوں سے بچنا، اس لئے کہ ہر نئی چیز بدعت ہے اور ہر بدعت گمراہی ہے)۔

(د) اس سلسلہ میں صحابہ کے اقوال بھی ہیں، ان میں حضرت مجاہد کی یہ روایت ہے کہ انہوں نے فرمایا کہ میں عبداللہ بن عمر کے ساتھ ایک مسجد میں داخل ہوا، اس میں اذان ہوچکی تھی اور ہم اس میں نماز پڑھنا چاہ رہے تھے تو مؤذن نے ''تثویب'' کی، تو عبداللہ بن عمر مسجد سے نکل آئے اور کہا: ''اخرج بنا من عند هذا المبتدع'' (اس بدعتی کے پاس سے نکل چلو)، اور آپ نے اس میں نماز نہیں پڑھی[1]۔

متعلقہ الفاظ:

الف-محدثات:

۴-''حدیث'' (نیا) ''قدیم'' (پرانا) کی ضد ہے، اور الحدوث: کسی چیز کا عدم سے وجود میں آنا ہے، "محدثات الأمور" سلف صالح جن چیزوں پر قائم تھے ان کے علاوہ اہل اہواء (خواہشات والوں) نے جن چیزوں کو ایجاد کرلیا ہو، حدیث میں ہے: "إياكم ومحدثات الأمور"[2] (دین کی نئی چیزوں سے بچو)، محدثات ''محدثہ'' کی جمع ہے، اور اس سے مراد وہ چیزیں ہیں جو کتاب، سنت اور اجماع میں نہ ملتی ہوں[1]، اس معنی میں ''محدثات'' ''بدعت'' سے دوسرے معنی کے اعتبار سے باہم مل جاتے ہیں۔

ب-فطرت:

۵-فطرة: آغاز کرنا، ایجاد کرنا، "فطر الله الخلق" (اللہ نے مخلوق کو ازسرنو پیدا کیا)، اور کہا جاتا ہے: "أنا فطرت الشيء" (میں نے فلاں چیز پیدا کی) یعنی میں پہلا انسان ہوں جس نے اس چیز کا آغاز کیا[2]۔

اس مفہوم کے اعتبار سے ''بدعت'' کے ساتھ اس کے بعض لغوی معانی کے اندر دونوں لفظ باہم مل جاتے ہیں۔

ج-سنت:

۶-سنة: لغت میں ''طریقہ'' کو کہتے ہیں، خواہ اچھا ہو یا برا[3]، نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: ''من سن سنة حسنة فله أجرها وأجر من عمل بها إلى يوم القيامة، ومن سن سنة سيئة فعليه وزرها ووزر من عمل بها إلى يوم القيامة''[4] (جس نے اچھا طریقہ جاری کیا اس کے لئے اس کا اجر اور ان تمام لوگوں کا اجر ہے جو اس پر قیامت تک عمل کرتے رہیں گے، اور جس نے برا طریقہ جاری کیا تو اس پر اس کا اور ان تمام لوگوں کا گناہ ہے جو اس پر قیامت تک عمل کرتے رہیں گے)۔

اصطلاح میں: ''سنت'': دین میں وہ قابل اتباع جاری طریقہ ہے جو اللہ کے رسول ﷺ یا ان کے صحابہ سے منقول ہو، ارشاد نبوی ہے:

---

(۱) حضرت عبداللہ بن عمر کے اثر کی روایت طبرانی (مجمع الزوائد ۲/۲۰۲) نے کی ہے۔

(۲) حدیث: "إياكم ومحدثات الأمور ......" کی مطولاً روایت اور اس کی تخریج (فقرہ نمبر ۳ میں) گذر چکی۔

(۱) لسان العرب، الصحاح للجوہری: مادہ ''حدث''۔

(۲) لسان العرب، الصحاح: مادہ ''فطر''۔

(۳) لسان العرب، الصحاح، المصباح والمغرب: مادہ ''سنن''۔

(۴) حدیث: "من سن سنة حسنة ......" کی تخریج (فقرہ نمبر ۲ میں) گذر چکی۔

"عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي" (میری سنت اور میرے بعد خلفائے راشدین کی سنت کو مضبوطی سے تھام لو)، اس معنیٰ میں "سنت" بدعت کے مقابل اور بالکل مخالف ہے۔

"سنت" کے اور بھی دوسرے شرعی معانی ہیں جن میں وہ مشہور ہے، ان میں سے بعض یہ ہیں: اس کا اطلاق پوری شریعت پر بھی ہوتا ہے، جیسے کہتے ہیں: امامت کا مستحق وہ ہے جو سنت یعنی شریعت سے سب سے زیادہ واقف ہو۔

ان میں سے وہ "سنت" بھی ہے جو چار ادلۂ شرعیہ میں سے ایک ہے، اور اس سے مراد ہر وہ چیز جو رسول اللہ ﷺ سے منقول ہو (قرآن کے علاوہ) خواہ قول ہو یا فعل ہو یا "تقریر" ہو۔ ان ہی معانی میں سے ایک معنیٰ ہے جو نفل کو عام ہو، اس سے مراد وہ کام ہے جو فرض یا واجب تو نہ ہو مگر اس کا کرنا اس کے چھوڑنے سے بہتر ہو[1]۔

د-معصیت:

۷- عصیان: طاعت کی ضد ہے، کہا جاتا ہے: "عصى العبد ربه" جب بندہ اپنے رب کی نافرمانی کرے، "عصى فلان أميره": جب اس کے حکم کی مخالفت کرے۔

شریعت میں اس کا معنیٰ ہے: شارع کے حکم کی قصداً نافرمانی کرنا، اور اس کا ایک ہی درجہ نہیں ہے۔

وہ یا تو کبائر ہوں گے، اور کبائر کہتے ہیں: ایسے گناہ جن پر حد جاری ہوتی ہو یا جن کے ارتکاب پر آگ یا لعنت یا غضب کی وعید ہو، یا وہ ہیں جن کے حرام ہونے پر تمام شریعتوں کا اتفاق ہو اگر چہ ان کی تحدید کے سلسلہ میں علماء کے درمیان اختلاف ہے۔

یا وہ صغائر ہوں گے، اور صغائر: وہ گناہ ہیں جن پر مذکورہ چیزوں میں سے کسی چیز کا وقوع نہ ہوتا ہو جب تک ان پر اصرار کرنے سے احتراز کیا جائے، ارشاد خداوندی ہے: "إِنْ تَجْتَنِبُوا كَبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ"[1] (اگر تم ان بڑے کاموں سے جو تمہیں منع کئے گئے ہیں بچتے رہے، تو ہم تم سے تمہاری (چھوٹی) برائیاں دور کردیں گے)، اس مفہوم میں "بدعت" معصیت سے زیادہ عام ہوگی، کیونکہ وہ معصیت کو بھی شامل ہوگی، جیسے حرام بدعت اور مکروہ تحریمی بدعت، اور غیر معصیت کو بھی شامل ہوگی، جیسے واجب بدعت، مستحب بدعت اور جائز بدعت[2]۔

ھ-مصلحت مرسلہ:

۸- "المصلحة" لغت میں معنیٰ اور وزن دونوں اعتبار سے منفعت کی طرح ہے، پس یہ مصدر ہے "صلاح" (نیکی) کے معنیٰ میں، یا "مصالح" کا واحد ہے۔

اصطلاح میں "مصلحت مرسلہ" پانچ ضروریات میں منحصر شریعت کے مقاصد کی محافظت کرنا ہے، جیسا کہ امام غزالی نے فرمایا، یا امام شاطبی کے نزدیک وہ ایسے مناسب امور کا اعتبار کرنا ہے جن کی تائید کسی معین اصل سے نہ ہوتی ہو، یا "مصلحت مرسلہ" یہ ہے کہ مجتہد کسی کام میں راجح منفعت محسوس کرے، اور شریعت میں اس کی نفی نہ ہو، یہ تعریف ابن تیمیہ کے نزدیک ہے، یا "مصلحت مرسلہ" یہ ہے کہ کسی امر کو ایسے مناسب کے اعتبار سے متعلق کیا جائے کہ شریعت میں اس کے اعتبار یا عدم اعتبار کی صراحت نہ ہو، البتہ وہ تصرفات شرعیہ سے ہم آہنگ ہو[3]، اس کے علاوہ بھی دیگر کئی تعریفیں ہیں جن کی

---

(۱) التھانوی ۳/ ۷۰۳، دستور العلماء ۲/ ۱۸۲ طبع الاعلی للمطبوعات۔

---

(۱) سورۂ نساء/ ۳۱۔
(۲) المغنی لابن قدامہ ۹/ ۱۶۷، حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۳۷۷، مغنی المحتاج ۴/ ۴۲۷۔
(۳) المستصفی ۱/ ۲۸۶، الاعتصام ۲/ ۹۵، فتاوی ابن تیمیہ ۱۱/ ۳۴۲، إرشاد الفحول رص ۲۴۲۔

تفصیلات کے لئے اصطلاح ''مصلحت مرسلہ'' کی طرف رجوع کیا جائے۔

بدعت کا شرعی حکم:

۹- شافعیہ میں سے امام شافعی، عز بن عبد السلام، ابو شامہ اور نووی، مالکیہ میں سے امام قرافی اور زرقانی، حنابلہ میں سے ابن الجوزی، اور حنفیہ میں سے ابن عابدین کی رائے ہے کہ احکام خمسہ کے تابع ہوکر بدعت کی تقسیم واجب یا حرام یا مستحب یا مکروہ یا جائز میں ہوگی (۱)۔

ان حضرات نے ان تمام قسموں کی مثالیں بھی دی ہیں۔

واجب بدعت کی مثالوں میں سے علم نحو میں مشغول ہونا ہے جس کے ذریعہ اللہ اور اس کے رسول ﷺ کا کلام سمجھا جاتا ہے، اس لئے کہ شریعت کی حفاظت واجب ہے، اور اس کی حفاظت اس علم کے جانے بغیر نہیں ہوسکتی، اور واجب جس کے بغیر پورا نہ ہوتا ہو وہ بھی واجب ہے، اور جرح وتعدیل کے مسائل کی تدوین تاکہ صحیح اور غیر صحیح احادیث کا پتہ چل سکے، اس لئے کہ قواعد شرعیہ بتاتے ہیں کہ قدر متعین سے زیادہ شریعت کی حفاظت فرض کفایہ ہے، اور یہ حفاظت مذکورہ چیزوں سے ہی ہوتی ہے۔

حرام بدعت کی مثالوں میں سے: قدریہ، خوارج اور مجسّمہ کا مذہب ہے۔

مستحب بدعت کی مثالوں میں سے: مدارس کھولنا، پل بنانا، مسجد میں جماعت کے ساتھ تراویح کی نماز ادا کرنا ہے۔

(۱) قواعد الأحکام للعز بن عبد السلام ۲/ ۱۷۲ طبع دار الکتب العلمیہ بیروت، دلیل الفالحین ۱/ ۴۱۶، الحاوی للسیوطی ۱/ ۵۳۹ طبع محی الدین، تہذیب الاسماء واللغات للنووی ۱/ ۲۲ القسم الثانی، طبع المنیریہ، تلبیس ابلیس لابن الجوزی ص/ ۱۶ طبع المنیریہ، حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۳۷۶ طبع بولاق، والباعث علی انکار البدع والحوادث لأبی شامہ ص/ ۱۳، ۱۵، طبع المطبعۃ العربیہ، المنثور فی القواعد ۱/ ۲۱۸۔

مکروہ بدعت کی مثالوں میں سے: مساجد میں نقش ونگار اور مصاحف کو مزین وآراستہ کرنا ہے۔

جائز بدعت کی مثالوں میں سے: فجر اور عصر کی نماز کے بعد مصافحہ کرنا، کھانے، پینے اور پہننے کی پسندیدہ چیزوں میں توسع کرنا ہے (۱)۔

اس کے ساتھ علماء نے حرام بدعت کی تقسیم کی ہے، کافر بنادینے والی بدعت، کافر نہ بنانے والی بدعت، صغیرہ بدعت، کبیرہ بدعت، جس کا بیان ابھی آنے والا ہے۔

عقیدہ میں بدعت:

۱۰- علماء کا اتفاق ہے کہ عقیدہ میں بدعت حرام ہے، اور کبھی یہ بدعت کفر تک پہنچ جاتی ہے، کفر تک پہنچانے والی بدعت یہ ہے کہ دین کی ضروری معلوم شی کی مخالفت کی جائے جیسا کہ اہل جاہلیت کی بدعت تھی جس پر قرآن نے ان کو متنبہ کیا تھا، ارشاد ربانی ہے: ''مَا جَعَلَ اللّٰهُ مِنْ بَحِيْرَةٍ وَّلاَ سَائِبَةٍ وَّلاَ وَصِيْلَةٍ وَّلاَ حَامٍ'' (۲) (اللہ نے نہ بحیرہ کو مشروع کیا ہے اور نہ سائبہ کو اور نہ وصیلہ کو اور نہ حامی کو)، اور ارشاد باری ہے: ''وَقَالُوْا مَا فِيْ بُطُوْنِ هٰذِهِ الْأَنْعَامِ خَالِصَةٌ لِّذُكُوْرِنَا وَمُحَرَّمٌ عَلٰى أَزْوَاجِنَا وَإِنْ يَّكُنْ مَّيْتَةً فَهُمْ فِيْهِ شُرَكَاءُ'' (۳) (اور کہتے ہیں کہ ان چوپایوں کے شکم میں جو کچھ ہے وہ خالص ہمارے مردوں کے لئے ہے، اور ہماری بیویوں کے لئے حرام ہے، اور اگر وہ مردہ ہو تو اس میں وہ سب شریک ہیں)، اسی طرح علماء نے کفر تک پہونچانے والی بدعت کا ضابطہ یہ مقرر کیا ہے کہ سب کا اتفاق ہو کہ یہ بدعت بلاشبہ صریح کفر ہے (۴)۔

(۱) قواعد الأحکام ۲/ ۱۷۳، الفروق ۴/ ۲۱۹، المنثور فی القواعد ۱/ ۲۱۹۔
(۲) سورۂ مائدہ/ ۱۰۳۔
(۳) سورۂ أنعام/ ۱۳۹۔
(۴) قواعد الأحکام ۲/ ۱۷۲، الاعتصام ۲/ ۳۱، ۳۲۔

عبادات میں بدعت:

علماء کا اتفاق ہے کہ عبادات میں بدعت کی قسموں میں سے بعض وہ ہیں جو حرام اور گناہ ہیں اور بعض مکروہ ہیں۔

الف-حرام بدعت:

۱۱- اس کی مثالوں میں سے: شادی نہ کرنا، دھوپ میں کھڑے ہوکر روزہ رکھنا، شہوت جماع کو ختم کرنے اور عبادت کے لئے فارغ ہونے کی خاطر خصی کرنا ہے، (حرمت کی دلیل) رسول اللہ ﷺ کی (یہ) حدیث ہے: "جاء ثلاثة رهط إلى بيوت أزواج رسول الله ﷺ، يسألون عن عبادته، فلما أخبروا كأنهم تقالّوها فقالوا: وأين نحن من النبي ﷺ، قد غفر الله له ما تقدم من ذنبه وما تأخر، قال أحدهم: أما أنا فإني أصلي الليل أبداً، وقال الآخر: أنا أصوم الدهر ولا أفطر، وقال الآخر: أنا أعتزل النساء فلا أتزوج أبداً، فجاء رسول الله ﷺ فقال: أنتم الذين قلتم كذا وكذا أما والله إني لأخشاكم لله وأتقاكم له، لكني أصوم وأفطر، وأصلي وأرقد، وأتزوج النساء، فمن رغب عن سنتي فليس مني"[۱] (تین آدمی نبی کریم ﷺ کی ازواج مطہرات کے گھر آئے اور اللہ کے رسول ﷺ کی عبادت کے بارے میں پوچھا، جب ان کو بتایا گیا تو گویا انہوں نے اس کو کم سمجھا اور کہا: نبی کریم ﷺ کے مقابلہ میں ہم کہاں؟ اللہ نے آپ کے اگلے پچھلے گناہ معاف کردیئے ہیں، پھر ان میں سے ایک نے کہا: میں تو ہمیشہ رات کو نمازیں پڑھوں گا، دوسرے نے کہا: میں پورے زمانہ روزہ رکھوں گا اور افطار نہیں کروں گا، تیسرے نے کہا: میں عورتوں سے الگ رہوں گا اور کبھی شادی نہیں کروں گا، پھر رسول اللہ ﷺ تشریف لائے تو آپ ﷺ نے فرمایا: تم ہی لوگوں نے ایسا ایسا کہا ہے، اللہ کی قسم میں تم سب میں سب سے زیادہ اللہ سے ڈرنے والا اور تقویٰ اختیار کرنے والا ہوں، لیکن میں روزہ رکھتا ہوں اور افطار بھی کرتا ہوں، نماز پڑھتا ہوں اور سوتا بھی ہوں اور عورتوں سے شادی بھی کرتا ہوں، تو جس نے میری سنت سے اعراض کیا وہ مجھ سے نہیں)۔

(۱) حدیث: "جاء ثلاثة رهط....." کی روایت بخاری (الفتح ۹/ ۱۰۴ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/ ۱۰۲۰ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

ب-مکروہ بدعت:

۱۲- عبادات میں بدعت کبھی مکروہ ہوتی ہے، مثلاً یوم عرفہ کی شام کو غیر حجاج کے لئے دعا کی غرض سے جمع ہونا[۱]، جمعہ کے خطبہ میں تعظیماً سلاطین کا ذکر کرنا، دعا کے لئے ذکر ہوتو جائز ہے، اور مساجد میں نقش ونگار کرنا[۲]۔

محمد بن ابو القاسم سے مروی ہے، وہ ابو البختری سے روایت کرتے ہیں، انہوں نے فرمایا: ایک شخص نے حضرت عبداللہ بن مسعود کو بتایا کہ کچھ لوگ مغرب کے بعد مسجد میں بیٹھتے ہیں، ان میں ایک شخص کہتا ہے: اتنی بار "اللہ اکبر" کہو، اتنی بار "سبحان اللہ" کہو، اتنی بار "الحمدللہ" کہو، حضرت عبداللہ بن مسعود نے فرمایا: جب تم ان کو ایسا کرتے ہوئے دیکھو تو میرے پاس آؤ اور ان کی نشست گاہ مجھے بتاؤ، پھر وہ شخص آیا اور بیٹھ گیا، جب ان سب کو کہتے ہوئے سنا تو اٹھا اور حضرت ابن مسعود کے پاس آیا، حضرت ابن مسعودؓ تشریف لائے، (اور وہ بڑے سخت آدمی تھے) اور فرمایا: میں عبداللہ بن مسعود ہوں، قسم ہے

(۱) البدع والنہی عنہا للوضاح القرطبی رص ۴۶، ۴۷ طبع الاعتدال دمشق ۱۳۴۹ھ۔

(۲) قواعد الأحکام ۲/ ۱۷۲، الاعتصام ۲/ ۳۱، ۳۲، إنکار البدع والحوادث رص ۲۳، ۲۵۔

اس اللہ کی جس کے علاوہ کوئی معبود نہیں ہے، تم لوگوں نے ظلماً ایک بدعت پیدا کی اور تم اصحاب محمد ﷺ سے علم میں بڑھ گئے، تو عمرو بن عتبہ نے کہا: ''استغفر اللہ''، تو حضرت ابن مسعود نے فرمایا: تم لوگ بس راستہ کو لازم پکڑو اور اسی کے مطابق چلو، اگر تم دائیں یا بائیں ہوئے تو بہت دور کی گمراہی میں پڑ جاؤ گے)[۱]۔

عادات میں بدعت:

۱۳- عادات کی بدعتوں میں بعض مکروہ ہیں، مثلاً کھانے پینے جیسی چیزوں میں فضول خرچی کرنا، اور بعض مباح (جائز) ہیں، مثلاً کھانے، پینے، پہننے اور رہنے کی چیزوں میں لذیذ چیزوں کا اضافہ کرنا، جیسے پہننا، آستین چوڑی رکھنا بشرطیکہ اسراف اور تکبر نہ ہو۔

ایک جماعت کی رائے ہے کہ جن عادات کا تعلق عبادات سے نہیں ہے ان میں نئی عادات کا اختیار کرنا جائز ہے، اس لئے کہ اگر نئی عادات کے اختیار کرنے پر مؤاخذہ کیا جائے تو ضروری ہوگا کہ دور اول کے بعد جتنی بھی نئی عادتیں کھانے، پینے، پہننے اور پیش آمدہ مسائل میں ظاہر ہوئیں سب مکروہ بدعتیں قرار دی جائیں اور یہ باطل ہے، اس لئے کہ کسی نے یہ نہیں کہا کہ جو عادتیں دور اول کے بعد وجود میں آئی ہیں وہ ان کے مخالف ہیں، اور اس لئے بھی کہ عادات ان چیزوں میں سے ہیں جو زمان و مکان کے ساتھ بدلتی رہتی ہیں[۲]۔

بدعت کے محرکات و اسباب:

۱۴- بدعت کے اسباب محرکات بہت زیادہ اور متعدد ہیں، ان سب کا شمار کرنا دشوار ہے، اس لئے کہ وہ حالات، زمانہ، مقام اور اشخاص کے اعتبار سے بدلتے بھی رہتے ہیں، دین کے احکام اور اس کے فروع (جزئیات) بہت ہیں، اور ان سے انحراف کرنے اور ہر حکم میں شیطانی راستوں پر پڑ جانے کے اسباب بھی متعدد ہوتے ہیں، باطل کے کسی بھی راستہ پر نکل جانے کی کوئی نہ کوئی وجہ ضرور ہوتی ہے، اس کے باوجود درج ذیل چیزیں بدعت کے اسباب ومحرکات ہوسکتی ہیں:

الف- مقاصد کے ذرائع سے ناواقفیت:

۱۵- اللہ تعالیٰ نے قرآن کو عربی زبان میں نازل کیا ہے اور اس میں غیر عربیت بالکل نہیں ہے، مطلب یہ ہے کہ قرآن اپنے الفاظ، معانی اور اسلوب میں عرب کی زبان کے بالکل مطابق ہے، اللہ تعالیٰ نے اس کی خبر دیتے ہوئے ارشاد فرمایا: ''إِنَّا أَنزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا''[۱] (بے شک ہم نے اتارا ہے قرآن فصیح)، اور ارشاد ہے: ''قُرآناً عَرَبِيًّا غَيْرَ ذِي عِوَجٍ''[۲] (قرآن واضح جس میں کوئی کجی نہیں)۔

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ شریعت اس وقت تک نہیں سمجھی جاسکتی جب تک عربی زبان نہ سمجھ لی جائے، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ''وَكَذٰلِكَ أَنزَلْنَاهُ حُكْمًا عَرَبِيًّا''[۳] (اسی طرح ہم نے اس کو عربی حکم نازل کیا)، اور اس (عربی زبان) کے اندر کوتاہی کبھی کبھی بدعت کی طرف لے جاتی ہے۔

ب- مقاصد سے ناواقفیت:

۱۶- مقاصد میں سے دو چیزیں ایسی ہیں جن کا جاننا اور ان سے

(۱) تلبیس ابلیس ۱۶-۱۷ طبع ۹ ہجری، الآداب الشرعیہ ۲/ ۱۱۰ طبع الریاض، إنکار البدع والحوادث لأبی شامہ رص ۲۳۔

(۲) قواعد الأحکام ۲/ ۲-۱۷۳ - ۱۷۳، الاعتصام للشاطبی ۲/ ۳۱، ۲ ۳۳۔

(۱) سورۂ یوسف ر ۲۔

(۲) سورۂ زمر ر ۲۸۔

(۳) سورۂ رعد ر ۳۷۔

واقف رہنا انسان کے لئے ضروری ہے:

(۱) شریعت کامل ومکمل ہوکر آ گئی اس میں نہ تو کوئی کمی ہے اور نہ زیادتی، اور شریعت کو کمال کی نگاہ سے دیکھنا ضروری ہے نہ کہ نقص کی نظر سے، اور شریعت کی عادات، عبادات اور معاملات کے بارے میں اس کے ساتھ اعتماد اور یقین کا تعلق رکھنا ضروری ہے، اور اس سے ذرا بھی خروج کرنا صحیح نہیں ہے، اسی چیز سے مبتدعین غافل رہے اور شریعت میں کچھ اضافہ کردیا، اور اللہ کے رسول ﷺ پر جھوٹ بولنے کا ارتکاب کیا، اور ان سے جب اس سلسلہ میں کہا گیا تو انہوں نے کہا: ہم اللہ کے رسول کے خلاف جھوٹ نہیں بولتے بلکہ ان کی حمایت میں جھوٹ بولتے ہیں۔ محمد بن سعید اردنی سے نقل کیا گیا ہے کہ اس نے کہا کہ جب کوئی بات اچھی ہوتو میں اس میں کوئی حرج نہیں سمجھتا کہ اس کو اللہ کے رسول ﷺ کی طرف منسوب کردوں۔

(۲) اس کا پختہ یقین رکھا جائے کہ قرآن کی آیات اور احادیث کے درمیان یا قرآنی آیات میں باہم یا احادیث میں باہم کوئی تعارض اور تضاد نہیں ہے، اس لئے کہ سرچشمہ ایک ہی ہے، اور رسول اللہ ﷺ خواہش نفس سے کچھ نہیں بولتے تھے، وہ وحی ہوتی تھی جو آپ پر اترتی تھی، اور کچھ لوگوں پر ان کی نادانی کی وجہ سے بعض چیزیں مختلف ہوگئیں، یہی لوگ ہیں جن کے بارے میں اللہ کے رسول ﷺ نے فرمایا: "یقرء ون القرآن لا یجاوز حناجرهم" (وہ قرآن پڑھیں گے لیکن قرآن ان کے گلے سے آگے نہیں بڑھے گا)۔ گذشتہ معروضات سے واضح ہے کہ شریعت کامل ومکمل ہے اور اس کے نصوص کے مابین کوئی تضاد وتعارض نہیں ہے۔

شریعت کے کمال کے بارے میں اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا ہے: "اَلْیَوْمَ أَکْمَلْتُ لَکُمْ دِیْنَکُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَیْکُمْ نِعْمَتِیْ وَرَضِیْتُ لَکُمُ الْإِسْلَامَ دِیْنًا"[1] (آج میں نے تمہارے لئے دین کو کامل کردیا اور تم پر اپنی نعمت پوری کردی اور تمہارے لئے اسلام کو بہ طور دین کے پسند کرلیا)۔

رہا لفظاً یا معنیً میں تضاد کا نہ ہونا تو اللہ تعالیٰ نے خبر دی ہے کہ غور کرنے والا قرآن میں اختلاف نہیں پائے گا، اس لئے کہ اختلاف علم، قدرت اور حکمت کے منافی ہے[2]، "أَفَلاَ یَتَدَبَّرُوْنَ الْقُرْآنَ وَلَوْ کَانَ مِنْ عِنْدِ غَیْرِ اللّٰهِ لَوَجَدُوْا فِیْهِ اخْتِلاَفًا کَثِیْرًا"[3] (کیا یہ لوگ قرآن میں غور نہیں کرتے؟ اگر یہ (کلام) اللہ کے سوا کسی (اور) کی طرف سے ہوتا تو اس کے اندر بڑا اختلاف پاتے)۔

ج - سنت سے ناواقفیت:

۱۷ - بدعت کے اسباب میں سے سنت سے ناواقفیت بھی ہے۔

سنت سے ناواقفیت سے مراد دو چیزیں ہیں:

(۱) اصل سنت سے لوگوں کی ناواقفیت۔

(۲) صحیح اور غیر صحیح احادیث سے ان کا ناواقف ہونا جس کی وجہ سے ان پر مسئلہ گڈمڈ ہوجاتا ہے۔

سنت صحیح سے ناواقفیت کی وجہ سے رسول اللہ ﷺ کی طرف غلط منسوب کی گئی احادیث کو اختیار کرنے لگتے ہیں۔

قرآن وسنت کے بہت سے نصوص اس سے منع کرتے ہیں، ارشاد ربانی ہے: "وَلاَ تَقْفُ مَا لَیْسَ لَکَ بِهِ عِلْمٌ، إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ کُلُّ أُولٰئِکَ کَانَ عَنْهُ مَسْئُوْلاً"[4] (اور

(۱) سورۂ مائدہ/ ۳۔

(۲) الاعتصام ۲/ ۲۶۸، الفخر الرازی ۱۰/ ۱۹۶، ۱۹۷۔

(۳) سورۂ نساء/ ۸۲۔

(۴) سورۂ اسراء/ ۳۶۔

اس چیز کے پیچھے مت ہولیا کر جس کی بابت تجھے علم (صحیح) نہ ہو بے شک کان اور آنکھ اور دل ان کی پوچھ ہر شخص سے ہوگی)۔ رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے: ''من كذب علي متعمداً فليتبوأ مقعده من النار''[1] (جو میرے اوپر قصداً جھوٹ بولے وہ اپنا ٹھکانہ جہنم میں بنالے)۔

سنت سے ناواقفیت ہی میں سے قانون سازی میں سنت کے رول سے ناواقف رہنا ہے، حالانکہ اللہ تعالیٰ نے بیان فرمادیا ہے کہ شریعت میں سنت کا کیا مقام اور درجہ ہے، ارشاد ہے: ''وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُوْلُ فَخُذُوْهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوْا''[2] (تو رسول جو کچھ تمہیں دے دیا کریں وہ لے لیا کرو، اور جس سے وہ تمہیں روک دیں رک جایا کرو)۔

د- عقل سے خوش گمان ہونا:

۱۸- بدعت کے اسباب میں سے علماء نے عقل سے خوش گمانی کو بھی شمار کیا ہے، وہ یوں ہوتا ہے کہ مبتدع اپنی عقل پر اعتماد کرتا ہے اور وحی اور معصوم نبی ﷺ کے بتانے پر اعتماد نہیں کرتا، تو اس کی ناقص عقل صراط مستقیم (سیدھے راستہ) سے اس کو بہت دور ہٹا دیتی ہے اور وہ غلطی اور بدعت میں پڑ جاتا ہے، اور وہ سمجھتا ہے کہ اس کی عقل اس کو منزل تک پہنچانے والی ہے، نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ وہی عقل اس کی ہلاکت کا سبب بن جاتی ہے۔

اور یہ اس لئے ہے کہ اللہ تعالیٰ نے عقل کے سوچنے کی ایک حد مقرر فرمادی ہے جس سے آگے وہ بڑھ ہی نہیں سکتی، کمیت کے اعتبار سے بھی اور کیفیت کے اعتبار سے بھی، اور اللہ تعالیٰ کا علم غیر متناہی ہے، اور جو متناہی ہو وہ غیر متناہی کے برابر نہیں ہوسکتا، اس کا خلاصہ یہ نکلا:

(۱) عقل جب تک اس صورت پر باقی ہے، اس کو علی الاطلاق ''حاکم'' (فیصل) نہیں مانا جائے گا، اور عقل پر ایک مطلقاً ''حاکم'' ثابت ہو چکا ہے، اور وہ ''شریعت'' ہے، لہٰذا ضروری ٹھہرا کہ جس کا حق مقدم ہونا ہے اس کو مقدم رکھا جائے، اور جس کا حق مؤخر رہنا ہے اس کو مؤخر رکھا جائے۔

(۲) جب انسان شریعت میں ایسی باتیں پائے جو بظاہر معروف عادات کے خلاف ہوں یعنی ویسا اس سے پہلے انسان نے نہ دیکھا تھا اور نہ ہی صحیح علم کے ذریعہ اس کو معلوم ہوا تھا تو ایسے موقع پر اس کے لئے جائز نہیں ہے کہ فوراً اس کا انکار کردے، بلکہ اس کے سامنے دو باتیں ہیں:

(۱) اول یہ کہ اللہ تعالیٰ کے اس قول ''وَالرَّاسِخُوْنَ فِي الْعِلْمِ يَقُوْلُوْنَ آمَنَّا بِهِ، كُلٌّ مِّنْ عِنْدِ رَبِّنَا''[1] (اور پختہ علم والے کہتے ہیں کہ ہم تو اس پر ایمان لے آئے (وہ) سب ہی ہمارے پروردگار کی طرف سے ہے) پر عمل کرتے ہوئے ان کی تصدیق کرے اور تفصیلی علم کو راسخین فی العلم اور ماہرین علماء کے حوالے کرے۔

(۲) دوم یہ کہ اس میں تاویل کرے اور ممکن حد تک ظاہر کے مطابق آراء پر محمول کرے[2]، اس کا فیصلہ اللہ تعالیٰ کا یہ قول کرتا ہے: ''ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلٰى شَرِيْعَةٍ مِّنَ الْأَمْرِ فَاتَّبِعْهَا وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَ الَّذِيْنَ لَا يَعْلَمُوْنَ''[3] (پھر ہم نے آپ کو دین کے ایک

(۱) حدیث: ''من كذب عليَّ متعمدا...'' کی روایت بخاری (الفتح ۱/۲۰۲ طبع السلفیہ) نے حضرت ابوہریرہ سے اور مسلم (۴/۲۲۹۸، ۲۲۹۹ طبع الحلبی) نے حضرت ابوسعید خدریؓ سے کی ہے۔

(۲) سورۂ حشر/۷۔

(۱) سورۂ آل عمران/۷۔

(۲) الاعتصام للشاطبی ۲/۲۷۵، ۲۸۴، ۲۸۳، إعلام الموقعین ۱/۷۴ طبع دار الجیل، الموافقات ۱/۸۷۔

(۳) سورۂ جاثیہ/۱۸۔

خاص طریقہ پر کردیا سو آپ اسی پر چلے جائیے اور بے علموں کی خواہشوں کی پیروی نہ کیجئے)، ارشاد باری تعالی ہے: "يَاأَيُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُوْا أَطِيْعُوا اللّٰهَ وَأَطِيْعُوا الرَّسُوْلَ وَأُولِي الأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِيْ شَيْءٍ فَرُدُّوْهُ إِلَى اللّٰهِ وَالرَّسُوْلِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُوْنَ بِاللّٰهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ، ذٰلِكَ خَيْرٌ وَّأَحْسَنُ تَأْوِيْلاً"[۱] (اے ایمان والو اللہ کی اطاعت کرو اور رسول کی اور اپنے میں سے اہل اختیار کی اطاعت کرو، پھر اگر تم میں باہم اختلاف ہوجائے کسی چیز میں تو اس کو رسول کی طرف لوٹا لیا کرو، اگر تم اللہ اور آخرت پر ایمان رکھتے ہو، یہی بہتر ہے اور انجام کے لحاظ سے بھی خوشتر ہے)۔

ھ-متشابہ کی اتباع:

۱۹-بعض علماء نے فرمایا: قرآن کے جن احکام میں اختلاف ہو وہ متشابہ ہے، دوسرے حضرات نے کہا: متشابہ وہ ہے جس میں دلائل متقابل ہوں[۲]، رسول اللہ ﷺ نے متشابہ کی اتباع سے منع فرمایا ہے: "إذا رأيتم الذين يتبعون ما تشابه منه فأولئك الذين سمى الله فاحذروهم"[۳] (جب تم ان لوگوں کو دیکھو جو قرآن کے متشابہ کی پیروی کرتے ہیں تو یہی وہ لوگ ہیں جن کا اللہ نے ذکر کیا ہے، تم ان سے بچتے رہنا)، اللہ نے ان کا ذکر اس آیت میں کیا ہے: "هُوَ الَّذِيْ أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُّحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ، فَأَمَّا الَّذِيْنَ فِيْ قُلُوْبِهِمْ زَيْغٌ

(۱) سورۂ نساء/ ۵۹۔
(۲) أحکام القرآن للجصاص ۲/۳ طبع دار الکتب، تفسیر الطبری ۱۷۳/۳ طبع الحلبی، الاعتصام ۱/ ۱۷۴۔
(۳) حدیث: "إذا رأيتم الذين يتبعون ما تشابه منه ...." کی روایت بخاری (الفتح ۲۰۹/۸ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲۰۵۳/۴ طبع الحلبی) نے کی ہے اور الفاظ مسلم کے ہیں۔

فَيَتَّبِعُوْنَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ"[۱] (وہ وہی (خدا) ہے جس نے آپ پر کتاب اتاری ہے اس میں محکم آیتیں ہیں اور وہی کتاب کا اصل مدار ہیں، اور دوسری آیتیں متشابہ ہیں سو وہ لوگ جن کے دلوں میں کجی ہے، وہ اس کے (اسی حصہ کے) پیچھے ہولیتے ہیں جو متشابہ ہے) تو دلیل کے اندر ان کی نگاہ تحقیق کرنے والے کی نگاہ کی طرح نہیں ہوتی کہ ان کی خواہش دلیل کے حکم کے تابع ہوجائے، بلکہ ان کی نظر اس شخص کی نظر کی طرح ہوتی ہے جو خواہش کے مطابق حکم لگاتا ہے، پھر اس کی تائید میں دلائل فراہم کرتا ہے[۲]۔

و-خواہش (ہوی) کی اتباع:

۲۰-"ہوی" کا اطلاق نفس کے میلان اور کسی چیز کی طرف اس کے جھکاؤ پر ہوتا ہے، پھر اس کا استعمال اکثر بُرے میلان اور گندے رجحان پر ہونے لگا[۳]۔

"بدعت" کی نسبت "أہواء" (خواہشات) کی طرف کی گئی، اور بدعتیوں کو "أهل الأهواء" (خواہشات والے) کہا گیا، اس لئے کہ انہوں نے اپنی خواہشات کی پیروی کی اور دلیلوں کو ضرورت اور بنیاد کی حیثیت سے نہیں دیکھا، بلکہ اپنی خواہشات کو مقدم کیا اور اپنی رائے پر اعتماد کیا پھر شرعی دلائل کو ان کا مؤید بنایا۔

۲۱-خواہشات کے در آنے کے مواقع[۴]:

الف۔ عادات اور آباء واجداد کی پیروی کرنا اور ان سب کو دین بنادینا، ان ہی لوگوں کے بارے میں اللہ تعالی نے ارشاد فرمایا: "إِنَّا

(۱) سورۂ آل عمران/ ۷۔
(۲) الاعتصام ۱/ ۱۷۵۔
(۳) المصباح فی المادۃ۔
(۴) الاعتصام للشاطبی ۲/ ۲۹۳، ۳۱۳، اقتضاء الصراط المستقیم ص ۱۴، ۳۰۵۔

وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلٰى أُمَّةٍ وَّإِنَّا عَلٰى آثَارِهِمْ مُّهْتَدُوْنَ"[1] (ہم نے اپنے باپ دادا کو ایک خاص طریقہ پر پایا ہے اور ہم انہیں کے نقش پر قدم رکھ رہے ہیں)۔

اللہ تعالیٰ نے اپنے رسول کی زبان سے کہلوایا: "قَالَ أَوَلَوْ جِئْتُكُمْ بِأَهْدٰى مِمَّا وَجَدْتُّمْ عَلَيْهِ آبَاءَكُمْ"[2] ((اس پر ان کے پیمبر نے) کہا کہ اگرچہ میں اس سے بہتر طریقہ منزل پر پہنچادینے کے اعتبار سے لایا ہوں جس پر تم نے اپنے باپ دادا کو پایا ہے)۔

ب۔بعض مقلدین کا اپنے ائمہ کے بارے میں خاص رائے رکھنا اور ان کے لئے تعصب برتنا، کیونکہ تقلید کے اندر یہ مبالغہ پسندی بعض نصوص اور دلائل کے انکار یا ان کی تاویل اور اپنے مخالفین کو جماعت سے الگ شمار کرنے کا سبب بن جاتی ہے۔

ج۔غلط تصوف اور متصوفین پر طاری ہونے والے حالات یا ان سے منقول اقوال کو دین وشریعت کا درجہ دینا، اگرچہ وہ کتاب وسنت کے نصوص شرعیہ کے مخالف ہوں۔

د۔کسی امر کے اچھے یا بُرے ہونے کا فیصلہ عقل کے ذریعہ کرنا، اس مذہب کا حاصل یہ ہے کہ شریعت کے بجائے انسانی عقول کو حاکم بنایا جائے، اور یہ ان بنیادوں میں سے ایک بنیاد ہے جس پر دین میں بدعت پیدا کرنے والوں کی عمارت کھڑی ہوئی ہے، اس طرح کہ شریعت اگر ان کی رائے کے موافق ہوئی تو اسے قبول کیا ورنہ چھوڑدی گئی۔

ھ۔خواب پر عمل کرنا، اس لئے کہ خواب کبھی شیطان کی طرف سے ہوتا ہے، اور کبھی نفسانی باتوں کی وجہ سے ہوتا ہے اور کبھی پراگندہ خیالات کا نتیجہ ہوتا ہے، تو صاف ستھرا اچھا سچا خواب کب متعین

(۱) سورۂ زخرف رص ۲۲۔
(۲) سورۂ زخرف رص ۲۴۔

ہوسکتا ہے کہ اس کے مطابق حکم لگایا جائے؟

بدعت کی قسمیں:

دلائل سے قربت اور دوری کے اعتبار سے بدعت کی دو قسمیں ہیں: حقیقی اور اضافی۔

بدعت حقیقی:

۲۲- یہ وہ بدعت ہے جس کی کوئی دلیل شرعی نہ ہو، نہ کتاب وسنت میں، نہ اجماع میں، نہ اہل علم کے نزدیک معتبر استدلال ہو، نہ فی الجملہ اور نہ تفصیلاً، اسی لئے اسے حقیقی بدعت کہا گیا کہ یہ ایسی نو پیداشی ہے جس کی مثال پہلے نہ تھی، اگرچہ بدعتی پسند نہیں کرتا ہے کہ اس کی جانب شریعت سے خروج کی نسبت کی جائے، کیونکہ وہ دعویٰ کرتا ہے کہ اس کا استنباط مقتضائے دلائل کے تحت ہے، لیکن حقیقت یہ ہے کہ یہ دعویٰ درست نہیں ہے، نہ حقیقتاً اور نہ ظاہراً، حقیقتاً تو دلائل کی رو سے غلط ہے، اور ظاہراً یوں کہ اس کے دلائل شکوک وشبہات ہیں دلائل نہیں ہیں[1]، مثال کے طور پر تقرب الی اللہ کے لئے رہبانیت اختیار کرنا، شادی کا سبب پائے جانے اور کسی شرعی رکاوٹ کے نہ ہونے کے باوجود شادی نہ کرنا، جیسے اس آیت کریمہ میں مذکور عیسائیوں کی رہبانیت "**ورهبانية ابتدعوها ما كتبناها عليهم إلا ابتغاء رضوان الله**"[2] (اور رہبانیت کو انہوں نے خود ایجاد کرلیا، ہم نے ان پر واجب نہیں کیا تھا، بلکہ انہوں نے اللہ کی رضامندی کی خاطر (اسے اختیار کرلیا تھا)۔ یہ چیز ماقبل اسلام تھی، اسلام آنے کے بعد ہماری شریعت میں اس فرمان کے ذریعہ سے

(۱) الاعتصام ۱/ ۲۳۲۔
(۲) سورۂ حدید/ ۲۷۔

منسوخ کردیا گیا: "فمن رغب عن سنتي فليس مني"[1] (جو میری سنت سے اعراض کرے وہ میرے راستہ پرنہیں ہے)۔

اسی طرح مسلمان کا وہ کام کرنا جو اہل ہند کرتے ہیں کہ نفس کو مختلف قسم کی تکلیفوں اورعذاب میں مبتلا کرتے ہیں، ان طریقوں سے قتل کرتے ہیں جن سے دل دہل جائیں اور رونگٹے کھڑے ہوجائیں مثلاً آگ سے جلا کر جلدی موت لانا تاکہ بزعم خود اللہ کا تقرب اور بلند درجات حاصل ہوں۔

اضافی بدعت:

۲۳- اس بدعت کی دو جہتیں ہیں: ایک جہت وہ ہے جس سے دلائل کا تعلق ہے، اس جہت سے یہ بدعت نہیں ہے، دوسری جہت وہ ہے جس کا حقیقی بدعت کی مانند دلائل سے تعلق نہیں ہے، چونکہ اس عمل کے دونوں پہلو ہیں اور کسی ایک جہت میں مکمل طور سے داخل نہیں ہے، اس لئے اس کا یہ نام رکھا گیا، اس لئے کہ اپنی ایک جہت کے اعتبار سے یہ سنت ہے کہ یہ دلیل پر مبنی ہے، اور دوسری جہت کے اعتبار سے یہ بدعت ہے کہ اس کی بنیاد دلیل پر نہیں شبہ پر ہے، یا اس کی بنیاد کسی پر ہے ہی نہیں، بدعت کی یہی قسم بدعت وسنت پر گفتگو کرنے والوں کے درمیان موضوع بحث واختلاف ہے، اس کی بہت ساری مثالیں ہیں، جیسے: ''صلاۃ الرغائب''، یعنی ماہ رجب کے پہلے جمعہ کی رات میں مخصوص کیفیت کے ساتھ بارہ رکعت نماز، علماء نے فرمایا ہے کہ یہ قبیح ومنکر بدعت ہے، اسی طرح نصف شعبان کی رات میں نماز جو مخصوص کیفیت کے ساتھ ایک سو رکعات کی ہے، اور والدین کی فرمانبرداری کی نماز۔

(۱) حدیث: "فمن رغب ......" کی روایت بخاری (الفتح ۹/ ۱۰۴ طبع سلفیہ) نے کی ہے۔

اس کے اضافی بدعت ہونے کی وجہ یہ ہے کہ نماز کی اصل کو پیش نظر رکھا جائے تو یہ جائز معلوم ہوتا ہے، کیونکہ طبرانی نے ''الاوسط'' میں روایت کیا ہے کہ "الصلاۃ خیر موضوع"[1] (نماز سب سے بہتر عمل ہے) لیکن اس کے لئے مخصوص وقت اور مخصوص کیفیت کی پابندی کے اعتبار سے یہ غیر مشروع ہے۔

پس یہ اپنی ذات کے اعتبار سے مشروع ہے، اور اپنی کیفیت کے اعتبار سے بدعت ہے[2]۔

کافرانہ اورغیر کافرانہ بدعت:

۲۴- بدعت کے مختلف درجات ہیں، یہ کہنا درست نہیں کہ ہر بدعت کا ایک حکم ہے، خواہ صرف کراہت کا ہو یا صرف حرمت کا، کیونکہ دیکھا گیا ہے کہ بدعت کے احکام مختلف ہیں، کچھ تو صریح کفر ہیں جیسے جاہلیت کی بدعت جن پر قرآن نے تنبیہ کرتے ہوئے کہا: "وَجَعَلُوا لِلّٰهِ مِمَّا ذَرَأَ مِنَ الْحَرْثِ وَالْأَنْعَامِ نَصِيبًا فَقَالُوا هٰذَا لِلّٰهِ بِزَعْمِهِمْ وَهٰذَا لِشُرَكَائِنَا"[3] (اور ان لوگوں نے کھیتی اور مویشیوں میں سے جو (اللہ) ہی نے پیدا کئے کچھ حصہ اللہ کا مقرر کررکھا ہے، اور اپنے خیال کے مطابق کہتے ہیں کہ یہ (حصہ) اللہ کا ہے اور یہ (حصہ) ہمارے دیوتاؤں کا)، اور فرمایا: "وَقَالُوا مَا فِي بُطُونِ هٰذِهِ الْأَنْعَامِ خَالِصَةٌ لِّذُكُورِنَا وَمُحَرَّمٌ عَلٰى أَزْوَاجِنَا وَإِنْ يَّكُنْ مَّيْتَةً فَهُمْ فِيهِ شُرَكَاءُ"[4] (اور کہتے ہیں کہ ان

(۱) حدیث: "الصلاۃ خیر موضوع" کی روایت ابن حبان (موارد الظمآن / ۴ ص ۵۲ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۲) ابن عابدین ۱/ ۲۶۱، الاعتصام للشاطبی ۱/ ۲۳۲، المجموع للنووی ۴/ ۵۶، انکار البدع والحوادث/ ص ۶۳، ۶۷۔

(۳) سورۂ انعام/ ۱۳۶۔

(۴) سورۂ انعام/ ۱۳۹۔

چوپایوں کے شکم میں جو کچھ ہے وہ خالص ہمارے مردوں کے لئے ہے، اور ہماری بیویوں کے لئے حرام ہے، اور اگر وہ مردہ ہوتو اس میں وہ سب شریک ہیں)، اور کہا گیا: "مَا جَعَلَ اللّٰهُ مِنْ بَحِيْرَةٍ وَّلاَ سَائِبَةٍ وَّلاَ وَصِيْلَةٍ وَّلاَ حَامٍ"[1] (اللہ نے نہ بحیرہ کو مشروع کیا ہے اور نہ سائبہ کو اور نہ وصیلہ کو اور نہ حامی کو)۔

اسی طرح منافقین کی بدعت جنہوں نے دین کو جان ومال وغیرہ کے تحفظ کا ذریعہ بنالیا تھا: "يَقُوْلُوْنَ بِأَفْوَاهِهِمْ مَّا لَيْسَ فِيْ قُلُوْبِهِمْ"[2] (یہ لوگ اپنے منھ سے ایسی بات کہتے ہیں جو ان کے دلوں میں نہیں)، ان جیسے امور بلاشبہ صریح کفر ہیں کہ نصوص شریعت میں ان پر نکیر ہے، اور ان پر وعید سنائی گئی ہے۔

کچھ بدعات گناہ کبیرہ ہیں، کفر نہیں ہیں، یا ان کے کفر ہونے میں اختلاف ہے، جیسے گمراہ فرقوں کی بدعات۔ اور کچھ بدعات بالاتفاق کفر نہیں ہیں صرف معصیت ہیں، جیسے دنیا سے کنارہ کشی اور دھوپ میں کھڑے ہوکر روزہ رکھنا، شہوت جماع کو ختم کرنے کے لئے خصی کرانا کہ احادیث میں ان کی ممانعت وارد ہے، بعض ایسی احادیث گذر بھی چکی ہیں، اور اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "وَلاَ تَقْتُلُوْا أَنْفُسَكُمْ إِنَّ اللّٰهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيْمًا"[3] (اور اپنی جانوں کو قتل مت کرو، بے شک اللہ تمہارے حق میں بڑا مہربان ہے)۔

غیر کافرانہ بدعت کی گناہ صغیرہ اور کبیرہ میں تقسیم:

۲۵ - معاصی کچھ صغائر ہوتے ہیں اور کچھ کبائر، اس کا تعین اس بات سے ہوتا ہے کہ وہ ضروریات سے متعلق ہیں یا حاجیات سے یا

(۱) سورۂ مائدہ/ ۱۰۳، دیکھئے: قرطبی ۷/ ۳۳۵ طبع دارالکتب، الفخر الرازی ۱۲/ ۱۰۹، ۱۳/ ۲۰۳ طبع عبدالرحمن محمد۔

(۲) سورۂ آل عمران/ ۱۶۷۔

(۳) سورۂ نساء/ ۲۹، دیکھئے: احکام أہل الذمہ ۲/ ۶۷۳۔

تحسینیات سے، اگر ضروریات سے متعلق معصیت ہوتو وہ اکبر الکبائر ہے، اگر تحسینیات کے حق میں ہوتو وہ معصیت بلاشبہ ادنیٰ درجہ کی ہے، اور اگر حاجیات سے ان کا تعلق ہوتو ان کا مقام دونوں مذکورہ درجوں کے درمیان ہے، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "اَلَّذِيْنَ يَجْتَنِبُوْنَ كَبَائِرَ الْإِثْمِ وَالْفَوَاحِشَ إِلاَّ اللَّمَمَ"[1] (وہ لوگ ایسے ہیں جو کبیرہ گناہوں اور بے حیائیوں سے بچے رہتے ہیں، مگر ہاں یہ کہ ہلکے ہلکے گناہ ہوجائیں)، اور ارشاد ہے: "إِنْ تَجْتَنِبُوْا كَبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ وَنُدْخِلْكُمْ مُدْخَلاً كَرِيْمًا"[2] (اگر تم ان بڑے کاموں سے جو تمہیں منع کئے گئے ہیں بچتے رہو، تو ہم تم سے تمہاری (چھوٹی) برائیاں دور کردیں گے اور تمہیں ایک مقرر مقام پر داخل کردیں گے)، پس جب معاصی ایک درجہ کے نہیں ہیں بلکہ ان میں تفاوت ثابت ہے تو بدعات میں بھی اسی طرح تصور کیا جائے گا، کیونکہ بدعات بھی منجملہ معاصی کے ہیں، کچھ بدعات کا تعلق ضروریات سے ہوگا، کچھ کا تعلق حاجیات سے، اور کچھ بدعات تحسینیات سے متعلق ہوں گی۔

ضروریات سے تعلق رکھنے والی بدعات یا تو دین سے متعلق ہوں گی یا جان، نسل، عقل یا مال سے متعلق ہوں گی[3]۔

دین سے متعلق بدعت کی مثال کفار کی اختراع اور ملت ابراہیمی میں ان کی جانب سے تبدیلی ہے، جیسے اللہ کا ارشاد ہے: "مَا جَعَلَ اللّٰهُ مِنْ بَحِيْرَةٍ وَّلاَ سَائِبَةٍ وَّلاَ وَصِيْلَةٍ وَّلاَ حَامٍ"[4] (اللہ نے نہ بحیرہ کو مشروع کیا ہے اور نہ سائبہ کو اور نہ وصیلہ کو اور نہ حامی کو)، اس آیت کا حاصل بھی یہی ہے کہ تقرب الٰہی کی نیت سے اللہ کی حلال

(۱) سورۂ نجم/ ۳۲۔

(۲) سورۂ نساء/ ۳۱۔

(۳) الاعتصام للشاطبی ۲/ ۳۱، قواعد الأحکام ۱/ ۱۹، ابن عابدین ۳/ ۳۰۹، ۳۱۰۔

(۴) سورۂ أنعام/ ۱۳۹۔

کردہ اشیاء کو حرام کیا گیا ہے، باوجودیکہ وہ سابقہ شریعت میں بھی حلال تھیں۔

جان سے متعلق بدعت کی مثال بعض ہندوستانی فرقوں کا بزعم خود مقام بلند حاصل کرنے کے لئے اپنی جانوں کو مختلف قسم کے عذاب میں مبتلا کرنا اور مرنے میں جلدی کرنا ہے۔

نسل سے متعلق بدعت کی مثال عہد جاہلیت کے وہ نکاح ہیں جن کا معمول و رواج دین کی مانند ان میں تھا، حالانکہ نہ تو شریعت ابراہیمی ان سے آشنا تھی اور نہ دوسرے نبی کی شریعت، وہ محض ان کی اختراعات تھیں، ایسے ہی نکاح کا ذکر حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے مروی جاہلیت کے نکاحوں والی حدیث میں ہے [(۱)]۔

عقل سے تعلق رکھنے والی بدعت کی مثال منشیات اور نشہ آور اشیاء کا رواج ہے جن کا استعمال بعض جائز واجبات کی ادائیگی میں قوت اور دیگر فوائد کے حصول کے دعویٰ سے کیا جاتا ہے۔

مال سے متعلق بدعت کی مثال قرآن کی زبان میں لوگوں کا یہ قول ہے: "إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا" (بیع بھی تو سود ہی کی طرح ہے) اس میں انہوں نے ایک فاسد قیاس سے استدلال کیا ہے [(۲)]، اسی طرح دھوکہ، غرر اور خطرات پر مبنی وہ سارے خرید و فروخت کے معاملات جو لوگوں میں رواج پا جاتے ہیں۔

۲۶ - بدعت کی کبیرہ اور صغیرہ کے اعتبار سے تقسیم چند شرائط کے ساتھ مشروط ہے:

اول: اس پر مداومت نہ کی جائے، اس لئے کہ گناہ صغیرہ مداومت کرنے والے کے حق میں کبیرہ ہو جاتے ہیں، کیونکہ مداومت اس پر اصرار کا نتیجہ ہوتی ہے، اور صغیرہ گناہ اصرار کے نتیجے میں کبیرہ ہو جاتا ہے، اسی لئے علماء کہتے ہیں کہ صغیرہ اصرار کے ساتھ صغیرہ نہیں رہتا، اور کبیرہ استغفار کے ساتھ کبیرہ نہیں رہتا، یہی بات بغیر کسی فرق کے بدعت کے اندر بھی ہے۔

دوم: اس کی طرف دعوت نہ دی جائے، اگر کوئی انسان کسی بدعت میں مبتلا ہو اور اس کی طرف دعوت بھی دے تو اس کے گناہ کے ساتھ دوسروں کے گناہ بھی اس کے سر آئیں گے، رسول کریم ﷺ کا ارشاد ہے: "**من سن سنة سيئة فعليه وزرها ووزر من عمل بها إلى يوم القيامة**" [(۱)] (جو شخص کوئی برا طریقہ رائج کرے تو اس پر اس کا گناہ اور قیامت تک اس پر عمل کرنے والوں کا گناہ ہوگا)۔

سوم: ایسے عمومی مقامات پر اسے نہ انجام دیا جائے جہاں لوگ جمع ہوتے ہوں، یا ایسے مقامات جہاں سنتوں پر عمل ہوتا ہو اور شریعت کے شعار کا بول بالا ہو، اور بدعت کرنے والا شخص ایسا نہ ہو جس کی لوگ اقتداء کرتے ہوں یا جس سے حسن ظن رکھتے ہوں، اس لئے کہ عوام آنکھ بند کرکے ان کی اتباع کرتے ہیں جن پر انہیں اعتماد ہو یا جن سے حسن ظن ہو، ایسی صورت میں عموم بلوی ہوگا، اور لوگوں کے لئے ان معاصی کا ارتکاب آسان ہوگا [(۲)]۔

داعی اور غیر داعی بدعتی:

۲۷ - عرف میں بدعت کی جانب منسوب شخص یا تو اس بدعت میں مجتہد ہوگا یا مقلد، اور مقلد یا تو اپنے بدعتی مجتہد کی دلیل کا اقرار بھی کرتا ہوگا، یا ایک عامی مقلد ہوگا جو کسی غور و فکر کے بغیر محض صاحب بدعت

(۱) حدیث: "في النكحة الجاهلية" کی روایت بخاری (الفتح ۹/ ۱۸۲-۱۸۳ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۲) الاعتصام للشاطبی ۲/ ۳۱، ۵۹۔

(۱) حدیث: "من سن سنة سيئة....." کی تخریج (فقرہ نمبر/ ۲ میں) گذر چکی ہے۔

(۲) الاعتصام ۲/ ۵۷، ابن عابدین ۲/ ۱۴۰، الزواجر ۱/ ۴، قواعد الأحکام لابن عبد السلام ۱/ ۲۲ طبع الاستقامہ۔

سے حسن ظن کی بناپر ایسا کرتا ہوگا، حسن ظن کے سوا اس بابت کوئی تفصیلی **دلیل** اس کے پاس نہیں ہوگی، عوام میں اس قسم کے **لوگوں** کی تعداد زیادہ ہے، پس جب واضح ہوا کہ بدعتی گنہ گار ہے تو اس پر مرتب گناہ ایک درجہ کا نہیں ہوگا، بلکہ اس کے بھی مختلف درجات اس اعتبار سے ہوں گے کہ صاحب بدعت اس کا داعی بھی ہے یا نہیں، اس لئے کہ داعی کے دل میں کجی مقلد کی بہ نسبت زیادہ پائیدار ہوگی، اور اس لئے کہ اس نے اولاً اس طریقہ کو رائج کیا، اور اس لئے بھی کہ فرمان نبوی "**من سن سنة سيئة فعليه وزرها ووزر من عمل بها إلى يوم القيامة**" کے مطابق وہ اپنے متبعین کے گناہ کا بھی ذمہ دار ہوگا۔

اسی طرح خفیہ بدعت کا گناہ اعلانیہ بدعت سے مختلف ہوگا، اس لئے کہ خفیہ عمل کرنے والے کا ضرر اس کی ذات تک محدود رہتا ہے، اس سے تجاوز نہیں کرتا، اعلانیہ کرنے والا اس کے برعکس ہوتا ہے۔

اسی طرح بدعت پر اصرار اور عدم اصرار، بدعت کے حقیقی اور اضافی ہونے اور بدعت کے کافرانہ اور غیر کافرانہ ہونے کے اعتبار سے بھی گناہ کے درجات مختلف ہوں گے (۱)۔

بدعتی کی روایت حدیث:

۲۸ - اپنی بدعت کی وجہ سے ارتکاب کفر کرنے والے کی روایت علماء نے رد کردی ہے، اور روایت کی صحت میں اس سے **استدلال** نہیں کیا ہے۔

لیکن بدعت کی وجہ سے تکفیر کے لئے انہوں نے یہ شرط لگائی ہے کہ صاحب بدعت شریعت کے کسی متواتر دین کے معروف ومعلوم امر کا انکار کرے۔

جس شخص کی بدعت کی وجہ سے تکفیر نہیں کی گئی ہو اس کی روایت کے سلسلہ میں علماء کے تین اقوال ہیں:

اول: مطلقاً اس کی روایت سے استدلال نہیں کیا جائے گا، یہ امام مالک کی رائے ہے، اس لئے کہ بدعتی سے روایت اس کے کام کی ترویج اور اس کی عزت افزائی ہے، اور اس لئے کہ وہ اپنی بدعت کی وجہ سے فاسق ہو چکا ہے۔

دوم: اگر وہ اپنے مسلک کی تائید کے لئے جھوٹ کو روا نہ سمجھتا ہو تو اس سے روایت کی جائے گی خواہ وہ بدعت کا داعی ہو یا نہیں، یہ امام شافعی، ابو یوسف اور ثوری کا قول ہے۔

سوم: کہا گیا ہے کہ اگر اپنی بدعت کا داعی نہ ہو تو استدلال کیا جائے گا، اگر داعی ہو تو نہیں کیا جائے گا۔

نووی اور سیوطی فرماتے ہیں کہ یہی قول سب سے زیادہ قرین انصاف اور اظہر ہے، اور یہ بہت سے بلکہ اکثر لوگوں کا قول ہے، اور اسی رائے کی تائید اس بات سے بھی ہوتی ہے کہ امام بخاری ومسلم نے اپنی صحیحین میں بہت سارے غیر داعی مبتدعین سے استدلال کیا ہے۔

مبتدع کی شہادت:

۲۹ - مالکیہ اور حنابلہ نے مبتدع کی شہادت رد کردی ہے خواہ اس کی بدعت کی وجہ سے اس کی تکفیر کی گئی ہو یا نہیں، اور خواہ وہ بدعت کا داعی ہو یا نہیں، یہی رائے شریک، اسحاق، ابوعبید اور ابوثور کی ہے، ان حضرات نے اس کی وجہ یہ بیان فرمائی کہ مبتدع فاسق ہے جس کی شہادت اس آیت کریمہ کی وجہ سے مردود ہے: "وَأَشْهِدُوا ذَوَيْ عَدْلٍ مِّنكُمْ" (۱) (اور اپنے میں سے دو معتبر شخص کو گواہ ٹھرالو)، اور اس آیت کی وجہ سے "إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا" (۲)

---

(۱) الاعتصام ۱/ ۱۲۶، ۱۲۹، ۱۳۰، ابن عابدین ۳/ ۲۹۷، ۵/ ۳۴۶۔

(۱) سورۂ طلاق/ ۲۔

(۲) سورۂ حجرات/ ۶۔

(اگر کوئی فاسق آدمی تمہارے پاس کوئی خبر لائے تو تم تحقیق کر لیا کرو)، حنفیہ نے اور شافعیہ نے اپنے راجح قول میں کہا ہے کہ مبتدع کی شہادت قبول کی جائے گی جب تک کہ اس کی بدعت کی وجہ سے اس کی تکفیر نہ کی گئی ہو، مثلاً وہ اللہ کی صفات اور بندوں کے افعال کی تخلیق کا منکر ہو، اس لئے کہ وہ سمجھتے ہیں کہ دلائل کی رو سے وہ حق پر ہیں۔

شافعیہ کا مرجوح قول یہ ہے کہ داعی بدعت مبتدع کی شہادت قبول نہیں کی جائے گی [(۱)]۔

مبتدع کے پیچھے نماز:

۳۰- مبتدع کے پیچھے نماز کے حکم میں علماء کا اختلاف ہے، حنفیہ، شافعیہ کی رائے ہے، اور یہی مالکیہ کی ایک رائے ہے کہ جب تک مبتدع کی اس کی بدعت کی وجہ سے تکفیر نہ کی گئی ہو اس کے پیچھے نماز کراہت کے ساتھ جائز ہے، اگر اس کی بدعت کی وجہ سے تکفیر کی گئی ہو تو اس کے پیچھے نماز جائز نہیں ہے، ان فقہاء نے اس رائے پر مختلف دلائل سے استدلال کیا ہے، جن میں سے ایک نبی کریم ﷺ کا فرمان ہے کہ ''صلوا خلف من قال لا إله إلا الله'' [(۲)] (جو لا إلہ إلا اللہ کہے اس کے پیچھے نماز پڑھو)، اور فرمان نبوی ہے: ''صلوا خلف کل بر و فاجر'' [(۱)] (ہر نیک وفاجر کے پیچھے نماز پڑھو)۔

اور مروی ہے کہ حضرت ابن عمرؓ خوارج وغیرہ کے ساتھ حضرت عبد اللہ بن زبیر کے زمانہ میں نماز پڑھتے تھے جب کہ وہ برسر پیکار تھے، ان سے کہا گیا کہ آپ ایسے ایسے لوگوں کے ساتھ نماز پڑھتے ہیں جو ایک دوسرے سے قتال کرتے ہیں، تو آپؓ نے فرمایا: جو کہتا ہے ''حي علی الصلاۃ'' (آؤ نماز کی طرف) میں اسے قبول کرتا ہوں، اور جو کہتا ہے ''حي علی الفلاح'' (آؤ کامیابی کی طرف) میں اسے قبول کرتا ہوں، اور جو کہتا ہے آؤ اپنے مسلمان بھائی کو قتل کرنے اور اس کا مال لوٹنے کے لئے، تو میں اس سے انکار کرتا ہوں۔

اور اس لئے کہ مبتدع مذکور کی نماز درست ہے تو اس کی اقتداء بھی دوسرے کی اقتداء کی طرح درست ہوگی۔

مالکیہ اور حنابلہ کی رائے ہے کہ جو شخص ایسے مبتدع کے پیچھے نماز پڑھے جو اپنی بدعت کا اعلان کرتا اور اس کی دعوت دیتا ہو تو وہ استحبابًا اپنی نماز کا اعادہ کرے، لیکن اگر ایسے مبتدع کے پیچھے نماز پڑھی جو اپنی بدعت کو پوشیدہ رکھتا ہو تو اس پر نماز کا اعادہ نہیں ہے [(۲)]۔ اس رائے پر استدلال نبی کریم ﷺ کے اس فرمان سے کیا گیا ہے: ''لا تؤمن امرأة رجلاً، ولا فاجر مؤمناً إلا أن یقهره بسلطان أو یخاف سوطه أو سیفه'' [(۳)] (کوئی عورت کسی مرد کی امامت نہ

(۱) تدریب الراوی شرح التقریب للنووی رص ۲۱۶-۲۱۷ طبع المکتبۃ العلمیہ، الکفایۃ فی علم الروایۃ للخطیب البغدادی رص ۱۲۵-۱۳۲، قواعد التحدیث رص ۱۹۴-۱۹۵ طبع عیسی الحلبی، الجمل شرح المنہج ۵/۳۸۵-۳۸۶، المغنی ۸/۱۶۶ طبع سعودیہ، حاشیۃ الدسوقی ۴/۱۶۵ طبع دار الفکر، الشرح الصغیر ۴/۲۴۰ طبع معارف، المجموع للنووی ۴/۲۵۴ طبع المنیریہ والسلفیہ۔

(۲) حدیث: ''صلوا خلف من قال لا إله إلا الله'' کی روایت دار قطنی (۲/۵۶ طبع دار المحاسن) نے حضرت ابن عمرؓ سے کی ہے ابن حجر نے فرمایا: عثمان بن عبد الرحمن -جو اس سند میں ہیں- کی یحیی بن معین نے تکذیب کی ہے (التلخیص ۲/۳۵ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ)۔

(۱) حدیث: ''صلوا خلف کل بر و فاجر'' کی روایت ابوداؤد (۱/۳۹۸ طبع عزت عبید دعاس) اور دار قطنی (۲/۵۶ طبع دار المحاسن) نے کی ہے الفاظ مؤخر الذکر کے ہیں، ابن حجر نے فرمایا: منقطع ہے (التلخیص ۲/۳۵ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ)۔

(۲) المغنی لابن قدامہ ۲/۱۸۵، مغنی المحتاج ۱/۲۴۲، فتح القدیر ۱/۳۰۴، حاشیہ ابن عابدین ۱/۳۷۶، حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۱/۳۲۹۔

(۳) حدیث: ''لا تؤمن امرأة رجلا ......'' کی روایت ابن ماجہ (۱/۳۴۳ طبع الحلبی) نے کی ہے الزوائد میں ہے: اس کی سند ضعیف ہے اس لئے کہ علی بن زید بن جدعان اور عبد اللہ بن محمد عدوی ضعیف ہیں۔

کرے، اور نہ کوئی فاجر کسی مومن کی امامت کرے اِلا یہ کہ قوت سے اسے مجبور کیا جائے، یا اس کو اس کے کوڑے یا اس کی تلوار کا اندیشہ ہو)۔

مبتدع کی ولایت:

۳۱- علماء کا اتفاق ہے کہ اصحاب ولایات عامہ جیسے امام اعظم، خلیفہ، صوبوں کے سربراہ اور قضاۃ وغیرہ کے لئے ضروری شرائط میں سے عادل ہونا بھی ہے، اور یہ کہ وہ خواہش پرست اور بدعتی نہ ہوں، تاکہ عدالت مصالح کے حصول اور مفاسد کے ازالہ میں کوتاہی پر اسے متنبہ کرے اور ہوا وہوس اسے حق سے ہٹا کر باطل کی طرف نہ لے جائے، کہا جاتا ہے کہ محبت انسان کو اندھا اور بہرا بنادیتی ہے[۱]، لیکن امامت یا دیگر ولایات پر اگر کوئی زبردستی غالب آجائے تو اس کی ولایت منعقد ہوجاتی ہے، اور جائز امور میں اس کے امر ونہی اور فیصلہ کی اطاعت باتفاق فقہاء واجب ہے، خواہ وہ اہل بدعت وہوی میں سے ہی ہو، بشرطیکہ اس کی بدعت کی وجہ سے اس کی تکفیر نہ کی گئی ہو، ایسا اس لئے ہے تاکہ فتنہ کا ازالہ ہو، مسلمانوں میں وحدت باقی رہے، اور امت کا اتحاد برقرار رہے[۲]۔

مبتدع کی نماز جنازہ:

۳۲- مبتدع میت پر نماز جنازہ پڑھنے میں فقہاء کا اختلاف ہے، جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ جس مبتدع کی اس کی بدعت کی وجہ سے تکفیر نہ کی گئی ہو اس پر نماز جنازہ پڑھنا واجب ہے، نبی کریم علیہ السلام کا فرمان ہے: "صلوا علی من قال لاإله إلا الله"[۱] (لا إلہ إلا اللہ کہنے والوں پر نماز پڑھو)۔

لیکن مالکیہ کی رائے ہے کہ اصحاب فضل کے لئے مبتدع پر نماز پڑھنا مکروہ ہے، تاکہ اس کا عمل دوسروں کے لئے اس جیسی حالت سے روکنے کا سبب بنے، اور اس لئے کہ نبی کریم علیہ السلام کے پاس ایک ایسے شخص کو لایا گیا جس نے خودکشی کی تھی تو آپ علیہ السلام نے اس پر نماز نہیں پڑھی[۲]۔

حنابلہ کی رائے ہے کہ مبتدع پر نماز جنازہ نہیں پڑھی جائے گی، اس لئے کہ نبی کریم علیہ السلام نے مقروض اور خودکشی کرنے والے پر نماز نہیں پڑھی، حالانکہ ان دونوں کا جرم مبتدع سے کم ہے[۳]۔

مبتدع کی توبہ:

۳۳- ایسے مبتدع کی توبہ کی قبولیت میں جس کی بدعت کی وجہ سے تکفیر کی گئی ہو، علماء کا اختلاف ہے، جمہور حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک اس کی توبہ قبول کی جائے گی، اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "قُلْ لِلَّذِيْنَ كَفَرُوْا اِنْ يَّنْتَهُوْا يُغْفَرْ لَهُمْ مَا قَدْ سَلَفَ"[۴] (آپ کہہ دیجئے (ان) کافروں سے کہ اگر یہ لوگ باز آجائیں گے تو جو کچھ پہلے ہو چکا ہے وہ (سب) انہیں معاف کردیا جائے گا)۔

اور نبی کریم علیہ السلام کا ارشاد ہے: "أمرت أن أقاتل الناس حتی یقولوا: لا إله إلا الله، فإذا قالوها فقد عصموا مني

(۱) قواعد الأحکام فی مصالح الأنام ۲/ ۷۵، نخبۃ الفکر ۱/ ۱۵۹، مغنی المحتاج ۴/ ۱۳۰، ۳۷۵، حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۲۹۸، المغنی لابن قدامہ ۹/ ۳۹، الأحکام السلطانیہ للماوردی رص ۹۔

(۲) مغنی المحتاج ۴/ ۱۳۲، الأحکام السلطانیہ للماوردی رص ۳۳۔

(۱) حدیث: "صلوا علی من قال لا إله إلا الله" کی تخریج فقرہ نمبر ۳۰ میں گذر چکی ہے۔

(۲) حدیث: "أتي برجل قتل نفسه فلم یصل علیه" کی روایت مسلم (۲/ ۶۷۲ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۳) حدیث: "ترک الصلاۃ علی صاحب الدین" کی روایت بخاری (الفتح ۴/ ۶۷ ۴ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۴) سورۂ أنفال/ ۳۸۔

دماء هم وأموالهم إلا بحقها، وحسابهم على الله"(۱) (مجھے حکم دیا گیا ہے کہ لوگوں سے قتال کروں یہاں تک کہ وہ کلمہ کا اقرار کرلیں، اگر وہ کلمہ کا اقرار کرلیں تو اپنے خون اور اپنے مال کو سوائے اس کے حق کے، مجھ سے محفوظ کرلیں گے اور ان کا حساب اللہ کے ذمہ ہے)۔

حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ میں سے بعض لوگوں کی رائے ہے کہ مبتدع کی توبہ قبول نہیں کی جائے گی اگر وہ ظاہر میں اسلام اور باطن میں کفر پر عمل پیرا ہو، جیسے منافق، زندیق اور باطنی، اس لئے کہ اس کی توبہ ڈر کے مارے ہوئی ہے، اور اس لئے بھی کہ اس کی جانب سے ایسی کوئی علامت ظاہر نہیں ہوئی جس سے اس کی توبہ کی صداقت واضح ہو، کیونکہ وہ اظہار تو اسلام کا کرتا تھا اور کفر بھی پوشیدہ رکھتا تھا، پس جب وہ توبہ کا اظہار کرتا ہے تو اپنی سابق حالت میں کوئی اضافہ نہیں کرتا ہے، ان لوگوں نے اس رائے پر بعض احادیث سے استدلال کیا ہے، مثلاً نبی کریم ﷺ کا قول ہے: "سیخرج في أمتي أقوام تجاري بهم تلك الأهواء كما يتجارى الكلب بصاحبه، لا يبقى منه عرق ولا مفصل إلا دخله"(۲) (عنقریب میری امت میں ایسے لوگ نکلیں گے جن کے اندر خواہشات اس طرح دوڑیں گی جس طرح کتا اپنے مالک کے ساتھ دوڑتا پھرتا ہے، اس کی کوئی رگ اور کوئی جوڑ نہیں بچے گا جہاں خواہش داخل نہ ہو جائے)۔

(۱) حدیث: "أمرت أن أقاتل الناس....." کی روایت بخاری (الفتح ۶/ ۱۱۲ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/ ۵۳ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) حدیث: "سیخرج في أمتي أقوام ....." کی روایت احمد (۴/ ۱۰۲ طبع المیمنیہ) اور ابوداؤد (۵/ ۵ طبع عزت عبید دعاس) نے کی ہے ابن حجر نے تخریج احادیث الکشاف (۴/ ۸۳ طبع دار الکتاب العربی) میں اس کو حسن قرار دیا ہے۔

مبتدع کی توبہ کی قبولیت کی بابت علماء کا اختلاف اس کے حق میں دنیاوی احکام سے متعلق ہے، اللہ تعالی کے اس کی توبہ قبول کرنے اور اس کے گناہ معاف کردینے کا جہاں تک تعلق ہے اگر وہ مخلص ہو اور اپنی توبہ میں صادق ہو تو اس کے قبول ہونے میں کوئی اختلاف نہیں ہے(۱)۔

بدعت کے بارے میں مسلمانوں کی ذمہ داری:

۳۴- بدعت کے تئیں مسلمانوں پر چند ذمہ داریاں اس سے احتراز کی غرض سے عائد ہوتی ہیں:

الف۔ قرآن کریم سے لگاؤ، اس کا حفظ، اس کی تعلیم اور اس کے احکام کا بیان، اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "وأنزلنا إليك الذكر لتبين للناس ما نزل إليهم"(۲) (اور ہم نے آپ پر بھی یہ نصیحت نامہ اتارا ہے تاکہ آپ لوگوں پر ظاہر کردیں جو کچھ ان کے پاس بھیجا گیا ہے)۔ اور رسول کریم ﷺ کا ارشاد ہے: "خيركم من تعلم القرآن وعلمه"(۳) (تم میں بہتر وہ ہے جو قرآن سیکھے اور سکھائے)، اور ایک روایت میں ہے: "أفضلكم من تعلم القرآن وعلمه"(۴) (تم میں افضل وہ ہے جو قرآن سیکھے اور سکھائے)، اور ارشاد نبوی ہے: "تعاهدوا القرآن فوالذي نفسي بيده لهو أشد تفصياً من الإبل في عقلها"(۵)

(۱) الاعتصام ۲/ ۲۳۰، الأم للشافعی ۶/ ۱۶۵، المغنی لابن قدامہ ۸/ ۱۲۶، مغنی المحتاج ۴/ ۱۴۰، الجمل شرح المنہج ۵/ ۱۲۶، حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۲۹۷۔

(۲) سورۂ نحل/ ۴۴۔

(۳) حدیث: "خيركم من تعلم القرآن وعلمه" کی روایت بخاری (الفتح ۹/ ۷۴ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۴) حدیث: "أفضلكم من تعلم القرآن وعلمه" کی روایت بخاری (الفتح ۹/ ۷۴ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۵) حدیث: "تعاهدوا القرآن، فوالذي نفسي بيده" کی روایت بخاری

(قرآن سے تعلق رکھو، قسم اس ذات کی جس کے قبضہ میں میری جان ہے وہ اپنی نکیل میں بندھے اونٹ سے زیادہ تیزی سے نکل جاتا ہے)، اس لئے کہ قرآن کی تعلیم اور اس کے احکام کے بیان کی صورت میں احکام شریعت کاظہور مبتدعین کا راستہ بند کردیتا ہے۔

ب۔سنت کا اعلان واظہار اور اس کا تعارف، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:"وَمَآ اٰتٰكُمُ الرَّسُوْلُ فَخُذُوْهُ وَمَا نَهٰكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوْا"[۱] (تو رسول جو کچھ تمہیں دے دیا کریں وہ لے لیا کرو، اور جس سے وہ تمہیں روک دیں رک جایا کرو)، اور ارشاد ہے:"وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَّلَا مُؤْمِنَةٍ اِذَا قَضَى اللّٰهُ وَرَسُوْلُهٗٓ اَمْرًا اَنْ يَّكُوْنَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ اَمْرِهِمْ وَمَنْ يَّعْصِ اللّٰهَ وَرَسُوْلَهٗ فَقَدْ ضَلَّ ضَلٰلًا مُّبِيْنًا"[۲] (اور کسی مؤمن یا مؤمنہ کے لئے یہ درست نہیں کہ جب اللہ اور اس کا رسول کسی امر کا حکم دے دیں تو پھر ان کو اپنے (اس) امر میں کوئی اختیار باقی رہ جائے، اور جو کوئی اللہ اور اس کے رسول کی نافرمانی کرے گا وہ صریح گمراہی میں جا پڑا)۔

اور رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے:"نضر الله امرأ سمع منا حديثاً فحفظه حتى يبلغه غيره"[۳] (اللہ اس شخص کو تر وتازہ رکھے جس نے ہم سے کوئی حدیث سنی تو اسے یاد رکھا یہاں تک کہ دوسروں تک اسے پہنچایا)۔

اور فرمان نبوی ہے:"ما أحدث قوم بدعة إلا رفع مثلها من السنة"[۱] (جب بھی کوئی قوم کوئی بدعت پیدا کرتی ہے تو اس کے برابر سنت اٹھالی جاتی ہے)۔

ج۔نا اہل شخص کے اجتہاد کو قبول نہ کیا جائے، اور غیر مقبول مصادر سے کئے گئے دین میں اجتہاد کو رد کردیا جائے، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "فَسْئَلُوْٓا اَهْلَ الذِّكْرِ اِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُوْنَ"[۲] (سو اگر تم لوگوں کو علم نہیں تو اہل علم سے پوچھ دیکھو)، اور ارشاد ہے: "فَاِنْ تَنَازَعْتُمْ فِيْ شَيْءٍ فَرُدُّوْهُ اِلَى اللّٰهِ وَالرَّسُوْلِ"[۳] (پھر اگر تم میں باہم اختلاف ہوجائے کسی چیز میں تو اس کو اللہ اور اس کے رسول کی طرف لوٹا لیا کرو)، اور ارشاد ہے: "وَمَا يَعْلَمُ تَاْوِيْلَهٗٓ اِلَّا اللّٰهُ وَالرّٰسِخُوْنَ فِي الْعِلْمِ"[۴] (درآنحالیکہ کوئی اس کا (صحیح) مطلب نہیں جانتا بجز اللہ کے، اور پختہ علم والے)۔

د۔جب تک کوئی رائے یا اجتہاد دلائل شرعیہ میں سے کسی دلیل سے مؤید نہ ہو اس کی متعصبانہ حمایت نہ کی جائے، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:"وَمَنْ اَضَلُّ مِمَّنِ اتَّبَعَ هَوٰىهُ بِغَيْرِ هُدًى مِّنَ اللّٰهِ"[۵] (اور اس سے زیادہ گمراہ کون ہوگا جو محض اپنی نفسانی خواہش پر چلے بغیر اللہ کی طرف سے کسی ہدایت کے)۔

ھ۔عوام کو دین میں رائے زنی سے روکا جائے اور ان کی رائے کو اہمیت نہ دی جائے خواہ جو بھی ان کے عہدے اور مناصب ہوں، اور جتنے بھی وہ خدا ترس ہوں، الا یہ کہ ان کی رائے کے ساتھ دلیل ہو،

= (الفتح ۹/۷۰ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۱) سورۂ حشر/ ۷۔

(۲) سورۂ احزاب/ ۳۶۔

(۳) حدیث: "نضر الله امرأ سمع منا حديثا......" کی روایت ابوداؤد (۴/ ۶۹ طبع عزت عبید دعاس) نے کی ہے ابن حجر نے اس کی تصحیح کی ہے جیسا کہ فیض القدیر میں ہے (۶/ ۲۸۵ طبع المکتبۃ التجاریہ)۔

(۱) حدیث: "ما أحدث قوم بدعة إلا......" کی روایت احمد (۴/ ۱۰۵ طبع المیمنیہ) نے کی ہے ہیثمی نے کہا: اس میں ابوبکر بن مریم ہیں جو منکر الحدیث ہیں (مجمع الزوائد ۱/ ۱۸۸ طبع القدسی)۔

(۲) سورۂ نحل/ ۴۳۔

(۳) سورۂ نساء/ ۵۹۔

(۴) سورۂ آل عمران/ ۷۔

(۵) سورۂ قصص/ ۵۰۔

ابو یزید بسطامی کہتے ہیں: اگر تم دیکھو کہ ایک شخص اس قدر صاحب کرامات ہے کہ وہ ہوا میں اڑ رہا ہے تو بھی اس سے دھوکہ نہ کھاؤ جب تک یہ نہ دیکھ لو کہ اللہ کے احکام، حدود الٰہی کے تحفظ اور شریعت پر عمل میں وہ کس مرتبہ پر ہے[(۱)]۔

ابو عثمان حیری فرماتے ہیں: جس نے سنت کو قولاً اور عملاً اپنا رہنما وحاکم بنایا اس کی زبان سے حکمت ادا ہوگی، اور جس نے خواہش نفس کو اپنا حاکم بنایا وہ بدعت کی باتیں کرے گا[(۲)]۔

اللہ تعالیٰ فرماتا ہے: "وَإِنْ تُطِيعُوهُ تَهْتَدُوا"[(۳)] (اور اگر تم نے ان کی اطاعت کرلی تو راہ سے جالگو گے)۔

و۔گمراہ کن فکری رجحانات کا رد کرنا جو لوگوں میں دین کی بابت شکوک پیدا کرتے ہیں اور کچھ لوگوں کو بغیر دلیل کے تاویل کرنے پر آمادہ کرتے ہیں، اللہ تعالیٰ فرماتا ہے: "يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنْ تُطِيعُوا فَرِيقًا مِّنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ يَرُدُّوكُمْ بَعْدَ إِيمَانِكُمْ كَافِرِينَ"[(۴)] (اے ایمان والو اگر تم ان لوگوں میں سے کسی گروہ کا کہنا مان لو گے جنہیں کتاب دی جاچکی ہے تو وہ تمہارے ایمان لانے کے پیچھے تمہیں کافر بنا چھوڑیں گے)۔

اہل بدعت کے تئیں مسلمانوں کی ذمہ داری:

۳۵-حکام اور دوسرے مسلمانوں کی ذمہ داری ہے کہ اہل بدعت کو معروف کا حکم دیں اور منکر سے روکیں، سنت کی اتباع اور بدعات سے گریز اور ان سے دور رہنے پر انہیں آمادہ کریں کہ فرمان الٰہی ہے: "وَلْتَكُنْ مِّنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ"[(۱)] (اور ضرور ہے کہ تم میں ایک ایسی جماعت رہے جو نیکی کی طرف بلایا کرے، اور بھلائی کا حکم دیا کرے اور بدی سے روکا کرے اور پورے کامیاب یہی تو ہیں)، اور ارشاد ہے: "وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ"[(۲)] (اور ایمان والے اور ایمان والیاں ایک دوسرے کے (دینی) رفیق ہیں، نیک باتوں کا (آپس میں) حکم دیتے ہیں اور بری باتوں سے روکتے رہتے ہیں)۔

۳۶-ازالہ بدعت کے لئے امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کے مراحل:

الف۔دلائل کے ساتھ صحیح اور غلط کی وضاحت کی جائے۔

ب۔حسن کلام سے وعظ کیا جائے جیسا کہ اللہ کا حکم ہے: "اُدْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ"[(۳)] (آپ اپنے پروردگار کی راہ کی طرف بلایئے حکمت سے اور اچھی نصیحت سے)۔

ج۔بدعت سے متعلق شرعی احکام بیان کرکے دنیاوی اور اخروی سزا وعقاب کا خوف دلایا جائے۔

د۔جبراً روکا جائے، مثلاً (غلط) لہو ولعب کے آلات توڑ دیئے جائیں، کاغذات پھاڑ دیئے جائیں اور (ایسی) نشستوں کو درہم برہم کردیا جائے۔

ھ۔خوف ودھمکی کے طور پر مارا جائے جو تعزیر کی حد تک ہوسکتا

(۱) رسالہ قشیریہ ۱/۸۴۔
(۲) حوالہ سابق ۱/۱۱۔
(۳) سورۂ نور/۵۴۔
(۴) سورۂ آل عمران/۱۰۰۔

(۱) سورۂ آل عمران/۱۰۴۔
(۲) سورۂ توبہ/۷۱۔
(۳) سورۂ نحل/۱۲۵۔

ہے، لیکن یہ کام صرف امام یا اس کی اجازت سے ہی کیا جاسکتا ہے[۱] تاکہ اس کے نتیجہ میں اس سے بڑا ضرر نہ پیدا ہوجائے۔
اس کی تفصیل کے لئے دیکھی جائے اصطلاح "امر بالمعروف ونہی عن المنکر"۔

مبتدع کے ساتھ معاملہ اور میل جول:

۳۷- اگر مبتدع اپنی بدعت کا علی الاعلان اظہار نہ کرتا ہو تو اسے نصیحت کی جائے گی، اس سے گریز نہیں کیا جائے گا اور نہ اس کی تشہیر کی جائے گی، کیونکہ رسول اللہ ﷺ کا فرمان ہے: "من ستر مسلما ستره الله في الدنيا والآخرة"[۲] (جو شخص کسی مسلمان کی ستر پوشی کرے، اللہ تعالیٰ دنیا اور آخرت میں اس کی ستر پوشی فرمائے گا)۔
اگر اعتقادی، یا قولی یا عملی بدعات میں سے کسی ممنوع شی کا وہ اظہار کرتا ہو اور اس بات کو وہ جانتا بھی ہو تو ایسے شخص سے کنارہ کشی مسنون ہے، علماء کے نزدیک یہ مشہور ہے، اور حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "لا تجالسوا أهل القدر، و لا تفاتحوهم"[۳] (اہل قدر کی ہم نشینی مت اختیار کرو اور نہ ان کے ساتھ گفتگو کا آغاز کرو)، حضرت ابن مسعودؓ نے فرمایا: جو شخص چاہتا ہو کہ اپنے دین کا اکرام کرے اسے چاہئے کہ شیطان سے میل جول اور اصحاب ہوس وہوی کی ہم نشینی سے اجتناب کرے، ان کی مجالس جنگ سے زیادہ چپک جانے والی ہوتی ہیں[۱]۔

حضرت ابن عمر سے مرفوعاً مروی ہے کہ "لا تجالسوا أهل القدر و لا تناكحوهم" (اہل قدر کی ہم نشینی مت اختیار کرو اور نہ ان کے ساتھ نکاح کرو)۔
حضرت ابوقلابہ سے مروی ہے کہ "اصحاب ہوی کے ساتھ میل جول نہ رکھو، مجھے اس بات سے اطمینان نہیں کہ وہ تمہیں اپنی گمراہیوں میں ڈال دیں یا تم پر تمہاری بعض پچھانی چیزوں کو بھی گڈمڈ کردیں[۲]، امام احمد نے ان لوگوں سے کنارہ کشی اختیار کرلی جو خلق قرآن کے قائل تھے[۳]۔ ابن تیمیہ فرماتے ہیں: اہل خیر ودین کو چاہئے کہ وہ مبتدع سے کنارہ کش رہیں خواہ وہ زندہ ہو یا مردہ، اگر اس سے مجرموں کے لئے روک ہو تو اس کے جنازہ میں بھی شریک نہ ہوں[۴]۔

مبتدع کی اہانت:

۳۸- علماء نے صراحت کی ہے کہ مبتدع کی اہانت جائز ہے، اس طرح کہ اس کے پیچھے نماز نہ پڑھی جائے، اس کی جنازہ نہ پڑھی جائے، اسی طرح وہ بیمار ہو تو عیادت نہ کی جائے، اس میں اختلاف بھی ہے۔

---

(۱) إحياء علوم الدين ۲/ ۳۰۶، ۳۱۵، فتاوی ابن تیمیہ ۲۸/ ۲۱۹، السیاسۃ الشرعیہ رص ۱۰۲۔
(۲) حدیث: "من ستر مسلما......" کی روایت مسلم (۴/ ۱۹۹۶ طبع الحلبی) نے کی ہے۔
(۳) حدیث: "لا تجالسوا أهل القدر......" کی روایت ابوداؤد (۵/ ۸۴ طبع عزت عبید دعاس) نے کی ہے اس کی سند میں جہالت ہے (عون المعبود ۴/ ۳۶۵ شائع کردہ دار الکتاب العربی)۔

(۱) الاعتصام للشاطبی ۱/ ۲۷۸ طبع المعرفہ۔
(۲) الاعتقاد علی مذاہب السلف رص ۱۱۸۔
(۳) الآداب الشرعیہ ۱/ ۲۵۸، ۲۶۱، الاعتقاد علی مذاہب السلف رص ۱۱۷۔
(۴) فتاوی ابن تیمیہ ۲۸/ ۱۷، ۱۸۔

بدل

دیکھئے: ''اِبدال''۔

بُدنۃ

تعریف:

۱ - ''بُدْنَۃ'' لغت میں خاص اونٹ میں سے ہوتا ہے، اس لفظ کا اطلاق نر اور مادہ دونوں کے لئے ہوتا ہے، اس کی جمع ''بُدُن'' ہے، اس کو بدنہ اس کی ضخامت (بدن والے) کی وجہ سے کہا گیا۔

المصباح المنیر میں ہے: اہل لغت کہتے ہیں: بدنہ اونٹنی یا گائے کو کہتے ہیں، ازہری نے اضافہ کیا: یا نر اونٹ کو کہتے ہیں، انہوں نے کہا: بدنہ کا اطلاق بکری پر نہیں ہوتا ہے۔

اصطلاح میں بدنہ اونٹ کے ساتھ مخصوص ہے، البتہ گائے چونکہ شریعت میں بدنہ کے حکم میں ہے، اس لئے وہ اس کے قائم مقام ہوگئی، اس کی دلیل حضرت جابر بن عبداللہ کی روایت ہے: ''نحرنا مع رسول الله ﷺ عام الحديبية البدنة عن سبعة، والبقرة عن سبعة''[۱] (ہم نے رسول اللہ ﷺ کے ساتھ حدیبیہ کے سال سات افراد کی جانب سے بدنہ کی قربانی کی، اور سات افراد کی جانب سے گائے کی قربانی کی) پس گائے بدنہ کے حکم میں ہوئی، باجودیکہ ان میں مغایرت ہے، اس لئے کہ بقرہ کا عطف بدنہ پر کیا گیا جس سے معلوم ہوتا ہے کہ دونوں میں مغایرت ہے[۲]۔

---

(۱) حدیث حضرت جابر بن عبداللہ: ''نحرنا مع رسول الله ﷺ .....'' کی روایت مسلم (۲/ ۹۵۵ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) الفروق فی اللغہ رص ۳۰۰ طبع بیروت، المصباح المنیر، المغرب: مادہ ''بدن''۔

اس کے باوجود بعض فقہاء نے ''بدنہ'' کا اطلاق اونٹ اور بقرہ دونوں پر کیا ہے[1]۔

اجمالی حکم:

''بدنہ'' سے مخصوص احکام متعلق ہیں، جو درج ذیل ہیں:

الف- ''بدنہ'' کا پیشاب اور گوبر:

۲- حنفیہ اور شافعیہ کے نزدیک جانور کے گوبر اور پیشاب نجس ہیں خواہ وہ جانور حلال ہوں یا حرام، اور ''بدنہ'' بھی جانور ہیں، دلیل بخاری شریف کی روایت ہے کہ نبی کریم ﷺ کے پاس جب دو پتھر اور ایک گوبر استنجا کی غرض سے لائے گئے تو آپ ﷺ نے دونوں پتھر لے لئے، اور گوبر واپس کردیا، اور فرمایا: "هذا ركس"[2] (یہ نجس ہے)، ''رکس'' نجس کو کہتے ہیں۔

جہاں تک پیشاب کی نجاست کا تعلق ہے تو اس کی دلیل رسول اللہ ﷺ کے اس قول کا عموم ہے کہ: "تنزهوا من البول فإن عامة عذاب القبر منه"[3] (پیشاب سے بچو، بے شک عذاب قبر عام طور پر اسی سے ہوتا ہے)، اس میں تمام انواع کے پیشاب داخل ہیں۔

مالکیہ اور حنابلہ کی رائے ہے کہ حلال جانوروں کے پیشاب اور گوبر پاک ہیں، اس لئے کہ حدیث ہے: "أن النبي ﷺ أمر العرنيين أن يلحقوا بإبل الصدقة فيشربوا من أبوالها وألبانها"[4] (نبی ﷺ نے اہل عرنیہ کو حکم دیا کہ وہ صدقہ کے اونٹوں میں رہیں اور ان کے پیشاب اور دودھ پئیں)، اور نجس کا پینا مباح نہیں ہے، اور اس لئے کہ نبی کریم ﷺ بکریوں کے رہنے کی جگہوں میں نماز پڑھتے تھے اور وہاں نماز کا حکم دیا[1]۔

ب- وضو ٹوٹنا:

۳- جمہور علماء اس طرف گئے ہیں کہ اونٹ کا گوشت کھانے سے وضو نہیں ٹوٹتا، کیونکہ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما روایت کرتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "الوضوء مما خرج لا مما دخل"[2] (وضو ان چیزوں سے لازم آتا ہے جو باہر نکلیں نہ کہ ان سے جو اندر داخل ہوں)، اور حضرت جابرؓ فرماتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ کا دو میں سے آخری طریقہ یہ تھا کہ آگ سے پکی چیزوں (کی وجہ) سے وضو نہیں فرماتے تھے[3]، اور اس لئے بھی کہ وہ کھائی جانے والی چیز ہے جو دیگر ماکولات کے مشابہ ہے۔

یہی قول حضرت ابوبکر صدیق، حضرت عمر، حضرت عثمان، حضرت علی، حضرت ابن مسعود، حضرت ابی بن کعب، حضرت ابوطلحہ، حضرت ابو الدرداء، حضرت ابن عباس، حضرت عامر بن ربیعہ اور حضرت ابو امامہ سے مروی ہے، جمہور تابعین بھی اسی کے قائل ہیں، اور یہی

(۱) ابن عابدین ۵/ ۲۰۰۔

(۲) حدیث: "هذا ركس" کی روایت بخاری (الفتح ۱/ ۲۵۶ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۳) حدیث: "تنزهوا من البول......" کی روایت دارقطنی (۱/ ۱۲۷ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ) نے دو طرق سے کی ہے اور فرمایا: اس حدیث میں کوئی حرج نہیں ہے۔

(۴) حدیث: "أن النبي ﷺ أمر العرنيين......" کی روایت بخاری (الفتح ۱/ ۳۳۵ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/ ۱۲۹۶ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۱) ابن عابدین ۱/ ۲۱۳، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۵۱، مغنی المحتاج ۱/ ۷۹، کشاف القناع ۱/ ۱۹۴۔ حدیث: "أن النبي ﷺ كان يصلي في مرابض الغنم......" کی روایت بخاری (الفتح ۱/ ۳۴۱ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۲) حدیث: "الوضوء مما خرج لا مما دخل..." کی روایت دارقطنی (۱/ ۱۵۱ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ) نے کی ہے ابن حجر نے فرمایا: اس کی سند میں فضل بن مختار بہت ضعیف ہیں، ابن عدی سے نقل کیا گیا ہے کہ انہوں نے فرمایا: اصل یہ ہے کہ یہ حدیث موقوف ہے۔

(۳) حدیث جابر: "كان آخر الأمرين ترك الوضوء مما مست النار......" کی روایت ابوداؤد (۱/ ۱۳۳ طبع عزت عبید دعاس) نے کی ہے، ابن خزیمہ نے اس کو صحیح بتایا ہے (۱/ ۲۸ طبع المکتب الاسلامی)۔

حنفیہ اور مالکیہ کا مسلک اور شافعیہ کا صحیح مذہب ہے۔

حنابلہ کا مذہب نیز امام شافعی کا قدیم مسلک یہ ہے کہ اونٹ کا گوشت کچا یا پکا ہوا، جان بوجھ کر یا بغیر جانے ہر حال میں کھانے سے وضو واجب ہوتا ہے، اس رائے کے قائل اسحاق بن راہویہ اور یحییٰ بن یحییٰ ہیں، ماوردی نے صحابہ کی ایک جماعت سے یہی رائے نقل کی ہے جن میں زید بن ثابت، ابن عمر، ابوموسی اور ابوطلحہ رضی اللہ عنہم ہیں۔ شافعیہ میں سے ابوبکر بن خزیمہ اور ابن المنذر نے اسی کو اختیار کیا ہے، بیہقی نے اسی رائے کی ترجیح اور اختیار کی جانب اشارہ کیا ہے، اور نووی نے "المجموع" میں اس رائے کو قوی قرار دیا ہے۔

ان حضرات نے حضرت براء بن عازبؓ کی حدیث سے استدلال کیا ہے، وہ فرماتے ہیں: رسول اللہ ﷺ سے اونٹ کے گوشت کی بابت دریافت کیا گیا تو آپ ﷺ نے فرمایا: "توضؤوا منھا، (اس کو کھانے سے وضو کرو)، اور بکری کے گوشت کی بابت دریافت کیا گیا تو آپ ﷺ نے فرمایا: "لا یتوضأ منھا"[1] (اس (کے کھانے) سے وضو نہیں کیا جائے گا)، ان کا استدلال اس ارشاد نبوی سے بھی ہے: "توضئوا من لحوم الإبل، ولا تتوضئوا من لحوم الغنم"[2] (اونٹ کے گوشت کھانے کی وجہ سے وضو کرو، بکری کے گوشت کھانے کی وجہ سے وضو نہ کرو)۔

---

(۱) حدیث: "سئل عن لحوم الإبل ولحوم الغنم....." کی روایت ابوداؤد (۱/ ۱۲۸ طبع عزت عبید دعاس) اور ابن خزیمہ (۱/ ۲۲ طبع المکتب الاسلامی) نے کی ہے اور ابن خزیمہ نے کہا: علماء محدثین کے درمیان اس بابت اختلاف کا ہمیں علم نہیں کہ یہ حدیث اپنے رواۃ کی عدالت کی وجہ سے ازروئے نقل صحیح ہے۔

(۲) حدیث: "توضؤوا من لحوم الإبل....." کی روایت ابن ماجہ (۱/ ۱۶۶ تحقیق محمد فؤاد عبد الباقی) نے کی ہے اس کی سند میں بقیہ بن ولید مدلس ہیں، انہوں نے عنعنہ سے روایت کیا ہے اس کے رجال ثقات ہیں، خالد بن عمر مجہول الحال ہیں۔

رہا اونٹ کا دودھ تو اس کے پینے سے وضو ٹوٹنے کی بابت حنابلہ کی دو روایتیں ہیں:

ایک روایت ہے کہ وضو ٹوٹ جائے گا، اس کی دلیل حضرت اسید بن حضیر کی روایت ہے کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا: "توضؤوا من لحوم الإبل وألبانھا"[1] (اونٹ کے گوشت اور اس کے دودھ کھانے پینے کی وجہ سے وضو کرو)۔

دوسری روایت یہ ہے کہ اس صورت میں وضو نہیں ہے، اس لئے کہ صحیح حدیث صرف گوشت کے سلسلہ میں وارد ہے، صاحب کشاف القناع نے اس قول کو راجح قرار دیا ہے[2]۔

ج-بدنہ کا جوٹھا:

۴- تمام فقہاء کے یہاں اونٹ، گائے اور بکری سب کا جوٹھا پاک ہے، اور ان کے جوٹھ میں کسی طرح کی کراہیت نہیں ہے، سوائے یہ کہ وہ گندگی خور ہوں۔

ابن المنذر فرماتے ہیں: اہل علم کا اجماع ہے کہ حلال جانور کا جوٹھا پینا اور اس سے وضو کرنا جائز ہے[3]۔

د-اونٹ اور بکریوں کے باندھنے کی جگہ میں نماز:

۵- جمہور علماء کی رائے ہے کہ اونٹ کے باڑھ میں نماز پڑھنا مکروہ ہے۔

---

(۱) حدیث: "توضؤوا من لحوم الإبل وألبانھا" کی روایت احمد (۴/ ۳۵۲ طبع المیمنیہ) اور ابن ماجہ (۱/ ۱۶۶ طبع الحلبی) نے کی ہے بوصیری نے کہا: حجاج بن ارطاۃ کے ضعف اور تدلیس کی وجہ سے اس کی سند ضعیف ہے۔

(۲) طحطاوی علی مراقی الفلاح رص ۴۷-۴۸، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۱۲۳، شرح الروض ۱/ ۵۵، المجموع ۲/ ۵۷ اور اس کے بعد کے صفحات، المغنی ۱/ ۱۸۷، ۱۹۰، الکشاف القناع ۱/ ۱۳۰۔

(۳) المغنی ۱/ ۵۰، حاشیۃ الطحطاوی علی مراقی الفلاح رص ۱۷۔

حنفیہ نے اونٹ کے ساتھ گائے کو بھی کراہت کے حکم میں شامل کیا ہے۔

مالکیہ اور شافعیہ کہتے ہیں کہ بکری کی طرح گائے کے باڑھ میں بھی نماز پڑھنا جائز ہے۔

حنابلہ کے نزدیک اونٹ کے باڑھ میں نماز درست نہیں ہے، یعنی جہاں اونٹ ٹھہرتے اور پناہ لیتے ہیں، البتہ اونٹ اپنے سفر میں جہاں ٹھہرتے ہیں وہاں نماز پڑھنے میں کوئی حرج نہیں ہے[۱]۔

ھ- (حج میں) واجب ہونے والے دم:

۶- (حج) قران اور تمتع میں قربانی میں، اور حج یا عمرہ کے احرام کی حالت میں کسی واجب کے ترک یا کسی ممنوع کے ارتکاب میں سات افراد کی طرف سے ایک بدنہ کافی ہوگا۔

حنفیہ کے نزدیک اگر حائضہ یا نفاس والی عورت طواف کرلے تو مکمل بدنہ واجب ہوگا۔

جیسا کہ اگر محرم کسی بڑے شکار جیسے زراف یا شتر مرغ کو قتل کردے تو اس اختیار کے مطابق جس کی تفصیل اپنے مقام پر کی گئی ہے، مکمل بدنہ واجب ہوگا۔

اسی طرح اس شخص پر (مکمل بدنہ) واجب ہوگا جو حج اور عمرہ کے احرام کی حالت میں تحلل اصغر سے پہلے جماع کرلے، اس مسئلہ میں اختلاف اور تفصیل بھی ہے جس کے لئے "احرام"، "حج"، "ہدی" اور "صید" کی اصطلاحات کی جانب رجوع کیا جائے۔

و-ہدی:

۷- فقہاء کا اتفاق ہے کہ ہدی (حج میں قربانی کا جانور) سنت ہے،

---

(۱) ابن عابدین ۱/ ۲۵۴-۲۵۵، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۱۸۸-۱۸۹، مغنی المحتاج ۱/ ۲۰۳، کشاف القناع ۱/ ۲۹۴، ۲۹۵۔

صرف نذر کی صورت میں واجب ہے، یہ اونٹ، گائے اور بکری سے ہوتا ہے، اونٹ میں ضروری ہے کہ وہ پانچ سال پورے کرکے چھٹے سال میں داخل ہوگیا ہو۔

صحیحین میں ہے: **"أنه ﷺ أهدى في حجة الوداع مائة بدنة"**[۱] (نبی اکرم ﷺ نے حجۃ الوداع میں ایک سو اونٹ ہدی میں بھیجا)، اور مستحب ہے کہ ہدی کا جانور فربہ اور اچھا ہو، کیونکہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: **"وَمَنْ يُعَظِّمْ شَعَائِرَ اللّٰهِ فَإِنَّهَا مِنْ تَقْوَى الْقُلُوْبِ"**[۲] (اور جو کوئی (دین) خدا کی یادگاروں کا ادب رکھے گا سو یہ (ادب) دلوں کی پرہیزگاری میں سے ہے)، حضرت ابن عباسؓ نے اس کی تفسیر فربہ اور اچھا ہونے سے کی ہے۔

ہدی میں بدنہ کے گلے میں قلادہ ڈالنا مستحب ہے[۳]، اس سلسلہ میں کچھ تفصیلات بھی ہیں جنہیں "حج"، "ہدی"، "احرام"، "قران" اور "تمتع" کی اصطلاحات میں دیکھا جائے۔

ز-بدنہ کا ذبح:

۸- اونٹ اور جس میں بدنہ بھی شامل ہے، کے ذبح کے لئے "نحر" کا طریقہ مخصوص ہے، جمہور فقہاء کے نزدیک اونٹ کا نحر کرنا مسنون ہے، اور مالکیہ کے نزدیک اس کا نحر واجب ہے، اور اسی حکم میں انہوں نے زرافہ کو بھی شامل کیا ہے۔

---

(۱) حدیث: "أنه ﷺ أهدى ......" کی روایت بخاری (الفتح ۳/ ۵۵۷ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۲) سورۂ حج/ ۳۲۔

(۳) ابن عابدین ۲/ ۲۴۹، الدسوقی ۲/ ۸۲ اور اس کے بعد کے صفحات، شرح الروض ۱/ ۵۳۲ اور اس کے بعد کے صفحات، کشاف القناع ۲/ ۵۲۹ اور اس کے بعد کے صفحات۔ تقلید بدنہ: یہ ہے کہ اس کی گردن میں نشان لگادیا جائے جس سے معلوم ہو کہ وہ ہدی ہے۔

اونٹ کے ذبح کو شافعیہ اور حنابلہ نے جائز قرار دیا ہے، حنفیہ کے نزدیک اس کو ذبح کرنا مکروہ تنزیہی ہے، جیسا کہ ابن عابدین نے ابو السعود کے واسطہ سے ویری سے نقل کیا ہے۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ: اونٹ میں ذبح اور دوسرے جانوروں میں نحر اختیار کرنا ضرورۃً جائز ہے۔

پھر نحر جیسا کہ ابن عابدین نے لکھا ہے سینہ کے پاس گردن کے نچلے حصہ میں رگوں کے کاٹنے کا نام ہے، اور ذبح دونوں داڑھوں کے نیچے گردن کے اوپری حصہ میں رگوں کا کاٹنا ہے۔

اور جانور کو کھڑا کر کے اس کے بائیں پاؤں کو باندھ کر نحر کرنا مسنون ہے، کیونکہ حضرت عبدالرحمن بن سابط سے مروی ہے: "أن النبي ﷺ وأصحابه كانوا ينحرون البدنة معقولة اليسرى، قائمة على ما بقي من قوائمها"[1] (نبی کریم ﷺ اور ان کے اصحاب بدنہ کو بایاں پاؤں باندھ کر، بقیہ پیروں پر کھڑا کر کے نحر کرتے تھے"، اور اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "فَإِذَا وَجَبَتْ جُنُوبُهَا"[2] (پھر جب وہ کروٹ کے بل گر پڑیں) جو اس بات کی دلیل ہے کہ جانور کو کھڑا کر کے نحر کیا جائے۔

نحر کا طریقہ یہ ہے کہ نیزہ سے اس وہدہ (گڈھا) میں مارا جائے جو سینہ اور گردن کی جڑ میں ہے[3]۔

ج - دیت، جان کا بدلہ دیت:

٩ - اونٹ، سونا اور چاندی کی شکل میں دیت کی ادائیگی کے جواز پر فقہاء کا اتفاق ہے، گھوڑا، گائے اور بکری میں اختلاف ہے، اس کی تفصیل کے لئے "دیت" کی اصطلاح دیکھی جائے۔

---

(١) حدیث عبدالرحمن بن سابط: "أن النبي ﷺ وأصحابه......" کی روایت ابوداؤد (٢/ ٣٧١ طبع عزت عبید دعاس) نے حضرت عبدالرحمن بن سابط سے مرسلاً اور حضرت جابر بن عبداللہ کی متصل حدیث سے ملا کر کی ہے اس کی اصل صحیح بخاری (الفتح ٣/ ٥٥٣ طبع السلفیہ) اور مسلم (٢/ ٩٥٨ طبع الحلبی) میں ہے۔

(٢) سورۂ حج/ ٣٦۔

(٣) ابن عابدین ٥/ ١٩٢، الدسوقی ٢/ ١٠٠، مغنی المحتاج ٤/ ٢٧١، کشاف القناع ٣/ ٧، المواق بہامش الحطاب ٣/ ٢٢٠۔

بدو

تعریف:

۱ - بادیہ (گاؤں) حاضرہ (شہر) کا برعکس ہے، لیث فرماتے ہیں: بادیہ اس زمین کا نام ہے جس میں حضر (شہریت) نہ ہو، اور بادی وہ شخص ہے جو بادیہ میں رہتا ہو اور اس کی رہائش خیموں اور جھونپڑیوں میں ہو اور کسی متعین مقام پر مستقل نہ رہتا ہو، بدو و بادیہ کے رہنے والوں کو کہا جاتا ہے خواہ وہ عرب ہوں یا غیر عرب، بادیہ میں رہنے والے عربوں کو اعراب کہا جاتا ہے، حدیث میں ہے: "من بدا جفا"[1] یعنی جو بادیہ میں رہتا ہے اس میں اعراب کی ترشی وسختی آجاتی ہے[2]۔

فقہاء اس لفظ کو ان ہی معانی میں استعمال کرتے ہیں۔

بدو سے متعلق احکام:

۲ - شریعت میں اصل یہ ہے کہ احکام کا تعلق مکلف سے ہوتا ہے خواہ اس کا مقام رہائش کہیں ہو، اس وجہ سے شہریوں اور دیہاتیوں کے احکام برابر ہیں، البتہ شہریوں اور دیہاتیوں کے طبعی فرق کی بناپر مذکورہ اصول سے بطور استثناء کچھ احکام دیئے گئے ہیں، پس اس فرق کی وجہ سے بعض احکام میں فرق ہوتا ہے، ایسے اہم احکام آگے بیان ہوں گے۔

(۱) حدیث: "من بدا جفا" کی روایت ابوداؤد (۳/ ۲۷۸ طبع عزت عبید دعاس) اور ترمذی (۴/ ۵۲۳ طبع الحلبی) نے کی ہے اور ترمذی نے اسے حسن کہا ہے۔

(۲) لسان العرب، النہایۃ فی غریب الحدیث، مفردات الراغب الاصبہانی، الاختیار ۵/ ۸۵، قلیوبی وعمیرہ ۳/ ۱۲۵، المغنی ۷/ ۵۲۷۔

الف - بادیہ میں اذان:

۳ - دیہاتی کے لئے اپنے دیہات میں ہر نماز کے وقت اذان کہنا مسنون ہے، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ نے حضرت ابوسعیدؓ سے فرمایا: "إنک رجل تحب الغنم والبادیة، فإذا دخل وقت الصلاة فأذّن، وارفع صوتک بالنداء، فإنه لا یسمع مدی صوت المؤذن جن ولا إنس ولا شيء إلا شهد له یوم القیامة"[1] (تم بکری اور دیہات کو پسند کرنے والے شخص ہو تو جب نماز کا وقت آئے تو اذان دو، اور بلند آواز سے دو، اس لئے کہ مؤذن کی آواز جہاں تک بھی جس کسی جن یا انسان یا کسی شی تک پہنچتی ہے وہ قیامت کے دن اس کے لئے گواہی دے گی)، دیکھئے: "اذان"۔

ب - جمعہ اور عیدین کا سقوط:

۴ - دیہاتیوں پر نماز جمعہ واجب نہیں ہے، اگر وہ اپنے بادیہ میں نماز جمعہ قائم کریں تو عدم استیطان (وطن نہ بنانے) کی وجہ سے جمعہ درست نہیں ہوگا، کیونکہ مدینہ کے گردوپیش رہنے والے بدو اور بادیہ کے اسلام قبول کرنے والے قبائل کو جمعہ کا حکم نہیں دیا گیا تھا، اور نہ ہی انہوں نے جمعہ قائم کیا، اگر انہوں نے نماز جمعہ قائم کی ہوتی تو اسے ضرور نقل کیا جاتا، بدو کی جمعہ کی نماز ظہر کی طرف سے کافی نہیں ہوگی،

(۱) الجمل علی شرح المنہاج ۱/ ۲۹۸، الإنصاف ۱/ ۴۱۸، المغنی ۲/ ۳۲۷، ۳۳۱، ابن عابدین ۱/ ۲۶۱، المجموع ۳/ ۳۷۵، أسنی المطالب ۱/ ۲۷۹، حدیث: "إنک رجل تحب الغنم والبادیة......" کی روایت بخاری (۲/ ۸۷، ۸۸ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

لیکن اگر وہ ایسی جگہ مقیم ہوں جہاں شہر کی اذان وہ سنتے ہوں تو ان پر نماز جمعہ واجب ہوگی (۱)۔

ج-قربانی کا وقت:

۵- جمہور کے نزدیک قربانی کا وقت دیہاتیوں کے لئے وہی ہے جو شہریوں کے لئے ہے، حنفیہ نے اس سے اختلاف کیا ہے، وہ کہتے ہیں: چونکہ دیہات والوں پر نماز عید واجب نہیں، اس لئے جائز ہے کہ عید کے دن طلوع صبح صادق کے بعد ہی وہ اپنی قربانی کرلیں، لیکن شہر والے نماز عید کے بعد ہی قربانی کا جانور ذبح کرسکتے ہیں، اس لئے کہ عید کی نماز ان پر واجب ہے (۲)۔

د-وظیفہ کا عدم استحقاق:

۶- وظیفہ شہر کے رہنے والوں کے ساتھ مخصوص ہے، دیہات والوں کے لئے بیت المال سے کوئی وظیفہ جاری نہیں ہوگا، نہ ہی فوجی وظیفہ اور نہ بچوں کے اخراجات، حتی کہ ابوعبید نے فرمایا: ہم کو نہ رسول اللہ ﷺ اور نہ آپ کے بعد ائمہ میں سے کسی کے متعلق یہ معلوم ہے کہ انہوں نے ایسا کیا ہو یعنی دیہات والوں کو فوجی عطیہ یا بچوں کے وظائف دئے ہوں، سوائے ان شہر والوں کے جو اسلام کی طرف سے دفاع کے اہل ہیں، اس کی دلیل حضرت بریدہ کی مرفوعاً حدیث ہے، فرماتے ہیں کہ "رسول اللہ ﷺ جب کسی فوج یا لکڑی پر کوئی سپہ سالار مقرر فرماتے تو اسے اپنے بارے میں اللہ تعالیٰ سے ڈرنے اور مسلمانوں کے حق میں خیر کی وصیت فرماتے، پھر فرماتے: اللہ کی راہ میں اللہ کے نام پر جنگ کرو، ان سے قتال کرو، جنہوں نے اللہ کا انکار کیا، جنگ کرو، زیادتی نہ کرو، دھوکہ نہ دو، مثلہ نہ کرو، کسی بچہ کو قتل مت کرو، جب مشرکین میں سے اپنے دشمن کا سامنا ہو تو انہیں تین باتوں کی طرف بلاؤ، ان میں سے جو بھی وہ قبول کرلیں تو اسے تم مان لو اور ان سے گریز کرلو، پھر انہیں اسلام کی دعوت دو، اگر قبول کرلیں تو مان لو اور ان سے جنگ کرنے سے رک جاؤ، پھر انہیں اپنے ملک سے منتقل ہوکر مہاجرین کے ملک آنے کی دعوت دو اور انہیں بتاؤ کہ اگر وہ ایسا کریں گے تو انہیں وہ حقوق ملیں گے جو مہاجرین کے ہیں، اور ان پر وہ ذمہ داریاں ہوں گی جو مہاجرین پر ہیں، اگر وہاں سے منتقل ہونے سے انکار کریں تو انہیں بتاؤ کہ وہ اعراب مسلمانوں کی طرح ہوں گے، ان پر اللہ کے وہ احکام جاری ہوں گے جو مومنین پر جاری ہوتے ہیں اور انہیں غنیمت اور فیٔ میں سے کچھ بھی نہیں ملے گا، الا یہ کہ وہ مسلمانوں کے ساتھ جہاد کریں، اگر وہ انکار کریں تو ان سے جزیہ طلب کرو، اگر مان لیں تو قبول کرلو اور درگذر کرو، اگر انکار کریں تو اللہ سے مدد طلب کرو اور ان سے قتال کرو، اور جب تم کسی قلعہ والوں کا محاصرہ کرو اور وہ تم سے مطالبہ کریں کہ تم ان کے لئے اللہ اور اس کے رسول کا ذمہ دو تو تم انہیں اللہ اور اس کے رسول کا ذمہ مت دو، ہاں تم اپنا اور اپنے اصحاب کا ذمہ دو، اس لئے کہ اگر تم اپنے اور اپنے اصحاب کے ذمہ کی خلاف ورزی کر بیٹھو تو یہ اللہ اور اس کے رسول کے ذمہ کی خلاف ورزی کرنے سے آسان ہے، اور جب تم کسی قلعہ والوں کا محاصرہ کرو اور وہ مطالبہ کریں کہ تم انہیں اللہ کے فیصلہ پر اترنے دو تو تم انہیں اللہ کے فیصلہ پر مت اتارو بلکہ اپنے فیصلہ پر انہیں اترنے دو، کیونکہ تم نہیں جانتے کہ تم ان کے حق میں اللہ کے فیصلہ کو

---

(۱) ابن عابدین ۱/ ۵۳۶،۲ ۵۴۶، جواہر الاکلیل ۱/ ۹۲، روضۃ الطالبین ۲/ ۳۸، المغنی ۲/ ۳۲۷۔

(۲) فتح القدیر ۸/ ۲۷ طبع بولاق، حلیۃ العلماء للقفال ۳/ ۳۲۰ طبع اول ۱۴۰۰ھ، الافصاح ۱/ ۳۰۲ طبع المطبعۃ الحلبیہ، آثار محمد بن حسن رص ۱۳۵، آثار ابو یوسف رص ۶۳۔

پالوگے یا نہیں''(۱)۔

لیکن امام اور عام مسلمانوں پر واجب ہے کہ اگر دیہات والوں پر زیادتی کی جائے تو جان ومال سے ان کی مدد کریں اور ان کا دفاع کریں، اور اگر کوئی مصیبت یا قحط نازل ہو تو اخراجات اور غمخواری سے مدد کریں(۲)۔

ھ- دیہات والے شہر والوں کے عاقلہ میں داخل نہیں اور اسی طرح برعکس:

۷- دیہاتی شہری قاتل کے عاقلہ میں داخل نہیں، اور نہ شہری دیہاتی قاتل کے عاقلہ میں داخل ہے، اس لئے کہ دونوں میں باہمی نصرت نہیں ہوتی جیسا کہ مالکیہ کہتے ہیں(۳)، تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''عاقلہ''۔

و- دیہاتی کی امامت:

۸- نماز میں اعرابی کی امامت مکروہ ہے جیسا کہ حنفیہ کہتے ہیں، اس لئے کہ عموماً ان میں احکام سے جہالت ہوتی ہے(۴)۔

فقہاء نے کتاب الصلاۃ، باب صلاۃ الجماعۃ میں اس کا ذکر فرمایا ہے، (دیکھئے: ''امامۃ الصلاۃ'' اور ''صلاۃ الجماعۃ'')۔

ز- لاوارث بچہ کو دیہات منتقل کرنا اور اس کا حکم:

۹- اگر کوئی شہری یا دیہاتی شہر میں لاوارث کوئی بچہ پائے تو اسے

(۱) حدیث بریدۃ "إذا لقيت عدوك ......" کی روایت مسلم (۳/۱۳۵۷ طبع الحلبی) نے کی ہے۔
(۲) الأموال لأبی عبید رص ۲۲۷ اور اس کے بعد کے صفحات، طبع مصطفی محمد۔
(۳) الشرح الصغیر ۴/۴۰۲ طبع دار المعارف۔
(۴) الاختیار ۵/۵۸ طبع دار المعرفہ بیروت۔

دیہات منتقل نہیں کرسکتا، کیونکہ (دیہات میں) دین، علم اور ہنر سے محرومی کا ضرر اسے پہنچے گا، اگر اسے دیہات میں پائے تو شہر منتقل کرسکتا ہے، کیونکہ یہ منتقلی اس کے مفاد میں ہے، اور اسے دیہات میں رکھ سکتا ہے، جیسا کہ شافعیہ نے اس کی صراحت کی ہے، تفصیلات اصطلاح ''لقیط'' میں دیکھی جائے(۱)۔

ح- شہری کے خلاف دیہاتی کی شہادت:

۱۰- شہری کے خلاف دیہاتی کی شہادت کے مسئلہ میں اختلاف ہے، جمہور نے اس کو درست قرار دیا ہے، اور مالکیہ نے منع کیا ہے(۲)، کیونکہ رسول اللہ ﷺ کا قول ہے: "**لا تجوز شهادة بدوي على صاحب قرية**"(۳) (بدوی کی شہادت صاحب قریہ کے خلاف درست نہیں ہے)، اور اس لئے بھی کہ وہ عموماً شہادت کو صحیح طریقہ پر ضبط نہیں کرپاتے۔

ط- حلال کھانے کی تعیین میں دیہات والوں کی عادات فیصل نہیں:

۱۱- جن کھانوں کے احکام شریعت میں منصوص نہیں ان کی بابت خبیث اور طیب کی پہچان میں کن لوگوں کی طرف رجوع کیا جائے گا؟ شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک اس سلسلہ میں صرف شہر کے عربوں پر اکتفا کیا جائے گا، امام نووی فرماتے ہیں: اس سلسلہ میں زمین،

(۱) حاشیہ قلیوبی ۳/۱۲۵، اسنی المطالب ۴/۴۹۷۔
(۲) المغنی ۹/۱۶۷۔
(۳) حدیث: "لا تجوز شهادة بدوي......" کی روایت ابوداؤد (۴/۲۶ طبع عزت عبید دعاس) اور حاکم (۴/۹۹ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے، ابن دقیق العید نے کہا: اس کے رجال انتہا تک صحیح کے رجال ہیں (الإلمام ص ۵۲۰ طبع دار الثقافۃ الاسلامیۃ الریاض)۔

جائداد والے مال دار وخوشحال عربوں کی جانب رجوع کیا جائے گا نہ کہ دیہات کے رہنے والے گنوار فقراء اور محتاجوں کی طرف، ابن قدامہ فرماتے ہیں: اس لئے کہ یہ لوگ ضرورت اور بھکمری کی وجہ سے جو پاتے ہیں کھا لیتے ہیں (۱)۔

ی - دیہات والوں میں سے عدت والی عورت کے کوچ کرنے کا حکم:

۱۲ - اہل دیہات کی زندگی میں اصل یہی ہے کہ شاداب علاقوں کی تلاش میں ایک دوسری جگہ منتقل ہوتے رہتے ہیں، اس لئے دیہاتی عدت والی عورت کے اہل خانہ اگر منتقل ہوں تو وہ بھی ان کے ساتھ منتقل ہوگی اور گنہ گار نہیں ہوگی، کیونکہ اہل خانہ کو چھوڑ کر تنہا اس کا قیام باعث حرج ہے، اور اس لئے بھی کہ سفر ان کی زندگی کا لازمہ ہے، کتب فقہ میں کتاب العدۃ کے تحت فقہاء نے اس پر گفتگو فرمائی ہے (۲)۔

ک - دیہاتی کا شہری ہو جانا:

۱۳ - اگر دیہاتی شہر میں آکر آباد ہو جائے تو شہر والوں میں شمار ہوگا اور شہر کے احکام اس پر جاری ہوں گے۔

(۱) المجموع ۹/۲۵، طبع المنیریہ المغنی ۸/۵۸۵ طبع الریاض۔
(۲) المغنی ۷/۵۲۷ طبع سوم۔

بذر

تعریف:

۱ - بَذر لغت میں کھیتی کے لئے زمین میں دانہ ڈالنے کا نام ہے، یہی مصدر ہے، اور کبھی اس کا اطلاق بیج پر بھی ہوتا ہے، تو اس صورت میں مصدر کا اطلاق اسم مفعول پر ہوتا ہے۔

فقہی استعمال اس مفہوم سے الگ نہیں ہے (۱)۔

اجمالی حکم:

۲ - کاشت کے لئے زمین میں بیج ڈالنے کی بابت اصل یہ ہے کہ یہ مباح ہے اگر اس کی کاشت مباح ہو، دلیل آیت قرآنی ہے: "أَفَرَأَيْتُم مَّا تَحْرُثُونَ أَأَنتُمْ تَزْرَعُونَهُ أَمْ نَحْنُ الزَّارِعُونَ" (۲) (اچھا پھر یہ بتلاؤ کہ جو کچھ تم بوتے ہو اسے تم اگاتے ہو یا (اس کے) اگانے والے ہم ہیں)۔

یہ آیت احسان وامتنان کی جہت سے کاشت کی اباحت پر دلالت کررہی ہے، کھیتی کبھی صدقہ کی نیت کی وجہ سے مندوب ہوتی ہے، اس لئے کہ نبی اکرم ﷺ کا ارشاد ہے: "**مامن مسلم يغرس غرسا، أو يزرع زرعاً فيأكل منه طير أو إنسان أو بهيمة**

(۱) لسان العرب، الکلیات: مادہ "بذر"، طلبۃ الطلبہ رص ۲۰، فتاوی بزازیہ برحاشیہ الفتاوی الہندیہ ۶/۸۸۔
(۲) سورۂ واقعہ/ ۶۳، ۶۴۔

إلا كان له به صدقة"[۱] (اگر کوئی مسلمان کوئی درخت لگاتا ہے یا کوئی کاشت کرتا ہے، پھر اس میں سے پرندہ یا انسان یا جانور کھاتے ہیں تو اس کے لئے یہ صدقہ ہوتا ہے)، اور کبھی یہ واجب ہوتی ہے جب کہ لوگ اس کے محتاج ہوں، اور کبھی بعض اقسام کے بیج ڈالنا حرام ہوتا ہے مثلاً کوئی ایسا دانہ کاشت کے لئے بویا جو لوگوں کے لئے ضرر رساں ہو جیسے حشیش اور افیون کی کاشت، کیونکہ یہ اور اس جیسی اشیاء ضرر اور فعل حرام کا ذریعہ بنتی ہیں، اور جو شی کسی حرام کا ذریعہ ہو وہ بھی حرام ہوتی ہے[۲]۔

بحث کے مقامات:

۳ - فقہاء نے مزارعت، زکاۃ اور غصب کے ابواب میں مخصوص مقامات پر "بذر" سے متعلق گفتگو فرمائی ہے:

چنانچہ مزارعت (کے باب میں گفتگو کا مقام یہ ہے کہ) عقد مزارعت میں اس کی صحت یا فساد کے تعلق سے بیج کس کے ذمہ ہوگی، (یہ بحث) ان فقہاء کے نزدیک ہے جو مزارعت کا اعتبار کرتے ہیں جیسے حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ[۳]، اور زمین میں بیج ڈالنے سے عقد مزارعت کے لزوم کی بحث میں، اس بابت تفصیل بھی ہے جس کے لئے "مزارعۃ" کی اصطلاح دیکھی جائے[۴]۔

زکاۃ کے باب میں کاشت کی پیداوار اور اس کے شروط کے مسئلہ میں، اس مسئلہ کی تفصیل کے لئے "زکاۃ الزروع" کی اصطلاح دیکھی جائے[۱]، اور ایسے دانہ پر فی الجملہ زکوۃ واجب ہے جو وقف کردیا گیا ہو کہ ہر سال کسی مملوکہ یا کرایہ کی زمین میں اسے بویا جائے، بشرطیکہ وہ نصاب کو پہنچ جائے، برخلاف اس دانہ کے جسے قرض دینے کے لئے وقف کیا گیا ہو، اس میں ان حضرات کے نزدیک زکاۃ نہیں ہے جو فقراء وغیرہ کی ضرورت کے لئے کاشت کی غرض سے دانہ کے وقف کے جواز کے قائل ہیں (۲)، اور غصب کے باب میں مقام بحث ہے غصب کی ہوئی یا زیادتی سے حاصل شدہ زمین میں بیج ڈالنا، اور بیج ڈالنے کے بعد مالک زمین کا اپنی زمین لوٹالینا، کیا غصب کرنے والے کو بیج کا عوض دلایا جائے گا یا نہیں، اس کی تفصیل کا مقام اصطلاح "غصب" ہے[۳]۔

(۱) حدیث: "ما من مسلم....." کی روایت بخاری (الفتح ۵/ ۳ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۲) ابن عابدین ۴/ ۴۴۲، ۳/ ۱۶۵، ۱۶۶۔

(۳) ابن عابدین ۵/ ۱۷۶، الہدایہ ۴/ ۴، جواہر الإکلیل ۲/ ۲۴، ۲۵، ۳۶، قلیوبی وعمیرہ ۳/ ۶۱، المغنی ۵/ ۳۳۸ طبع سعودیہ۔

(۴) ابن عابدین ۵/ ۱۷۷، جواہر الإکلیل ۲/ ۱۲۳، حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۳/ ۳۷۴۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۵۵، الاقناع ۱/ ۲۵۷، ۲۵۸۔

(۲) حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۱/ ۴۸۵۔

(۳) جواہر الإکلیل ۲/ ۱۵۴، حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۳/ ۴۶۱، المغنی ۵/ ۲۳۴۔

بذرقہ

تعریف:

۱-بذرقہ کا لفظ، ابن خالو یہ کہتے ہیں کہ فارسی ہے جسے عربی کا جامہ پہنادیا گیا ہے، اور کہا گیا ہے کہ یہ غیر خالص عربی لفظ ہے، اس کا معنی: خفارہ (محافظین) ہے، ایسی جماعت جو قافلہ کے آگے آگے حفاظت کے لئے چلتی ہے۔

اس لفظ کا تلفظ بعض حضرات ''ذال'' سے کرتے ہیں، اور بعض حضرات ''دال'' سے، اور کچھ لوگ دونوں حروف سے تلفظ کرتے ہیں۔

یہ لفظ اصطلاحاً بھی اسی معنی میں مستعمل ہے، البتہ اس سے سفر وغیرہ میں نگرانی وحفاظت مراد لی جاتی ہے[۱]۔

اجمالی حکم:

۲-علماء نے بالاتفاق بذرقہ ''خفارہ (نگرانی) یا حراسۃ'' (حفاظت) کو درست قرار دیا ہے، اور اس پر اجرت لینا جائز قرار دیا ہے۔

انہیں ضامن قرار دینے میں فقہاء کی دو رائیں ہیں، اس اختلاف کی بنیاد بذرقہ کی تصویر کشی پر ہے کہ آیا یہ اجارہ عامہ ہے یا اجارہ خاصہ۔

پہلی رائے یہ ہے کہ وہ اس چیز کی قیمت کا ضامن ہوگا جو اس سے کھوجائے، یہ رائے حنفیہ میں سے امام ابو یوسف اور محمد کی ہے۔

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر: مادہ ''بذرق''، ابن عابدین ۵/ ۴۴ طبع بولاق، تبصرۃ الحکام بہامش فتح العلی المالک ۲/ ۲۸۷ طبع التجاریۃ الکبری، قلیوبی وعمیرہ ۳/ ۸۱ طبع الحلبی، کشاف القناع ۴/ ۳۲۔

دوسری رائے یہ ہے کہ وہ ضامن نہیں ہوگا، حنفیہ کے نزدیک یہی زیادہ صحیح اور مفتی بہ رائے ہے، اور یہی رائے مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کی ہے۔

اس اختلاف کی بنیاد یہ ہے کہ حارس (محافظ) اجیر خاص ہے یا اجیر عام، جن فقہاء نے اسے اجیر خاص مانا اسے ضامن نہیں قرار دیا[۱]، اور جنہوں نے اسے اجیر عام مانا جیسے ابو یوسف اور محمد، انہوں نے اسے ضامن قرار دیا۔

ان مقامات کی تفصیل کے لئے دیکھی جائیں اصطلاحات: ''اجارہ''، ''ضمان''[۲]، ''خفارہ''[۳]۔

(۱) الہدایہ ۳/ ۲۴۶، البدائع ۴/ ۲۱۱، المہذب ۱/ ۴۰۸، نہایۃ المحتاج ۵/ ۳۰۸، کشاف القناع ۴/ ۳۵، المغنی ۶/ ۱۰۸، الشرح الصغیر ۴/ ۴۳۔

(۲) البدائع ۴/ ۲۱۱-۲۱۲، الہدایہ ۳/ ۲۴۴، الفتاوی الہندیہ ۴/ ۵۰۰، حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۴۰، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۲۸، المہذب ۱/ ۴۱۵، حاشیہ قلیوبی ۳/ ۸۱۔

(۳) کمیٹی کی رائے ہے کہ اگر خفارۃ کسی متعین قافلہ کا ہو تو اس پر اجیر خاص کے احکام جاری ہونے چاہئیں، اور اگر خفارۃ ہر قافلہ کا ہو تو اس پر اس راستہ سے گذرنے والے تمام قافلوں کے لئے مشترک اجیر کا حکم جاری ہونا چاہئے۔

براءۃ

تعریف:

۱- براءۃ لغت میں کسی شئی سے نکل جانے اور اس سے جدا ہو جانے کو کہتے ہیں، اس کی اصل ''البرء'' ہے جو ''القطع'' کے معنی میں ہے، پس براءت کے معنی تعلق قطع کرنے کے ہوئے، کہا جاتا ہے: ''برئت من الشيء، و أبرأ براءۃ'' جب کسی شئی کو اپنی ذات سے دور کر دے اور اس کے اسباب کاٹ دے، اور ''برئت من الدين'' دین مجھ سے منقطع ہوگیا اور ہمارے درمیان تعلق نہیں رہا[۱]۔

براءۃ کا اصطلاحی معنی اس کے لغوی معنی سے الگ نہیں ہے، چنانچہ فقہاء الفاظ طلاق میں ''براءۃ'' سے جدائی مراد لیتے ہیں، دیون، معاملات اور جنایات کے ابواب میں چھٹکارا اور بے قصور ہونے کا معنی مراد لیتے ہیں، اور فقہاء کے یہاں بکثرت یہ جملہ ملتا ہے، ''الأصل براءۃ الذمۃ'' یعنی اصل ذمہ کا فارغ ہونا اور دوسرے کے حق کے ساتھ مشغول نہ ہونا ہے[۲]۔

متعلقہ الفاظ:

الف- ابراء:

۲- ابراء لغت میں ''برئ'' سے إفعال کا صیغہ ہے، جس کا معنی ہے فارغ ہوا اور بری ہوا۔

اصطلاح میں ابراء کسی شخص کا دوسرے کے ذمہ یا اس کے تئیں اپنا حق ساقط کر دینے کو کہتے ہیں، معاملات اور دیون میں اس کی تعریف آبی مالکی نے یوں کی ہے: اپنے مدیون کے ذمہ سے دین کو ساقط کر دینا اور دین سے ذمہ کو فارغ کر دینا۔

پس اگر قرض خواہ (دائن) نے بری کر دیا بایں طور کہ اپنے مدیون کے ذمہ سے دین کو ساقط اور ذمہ کو فارغ کر دیا تو براءت حاصل ہوگئی۔

اس طرح بری کر دینا براءت کے اسباب میں سے ایک سبب ہے، براءت کبھی بری کر دینے سے حاصل ہوتی ہے اور کبھی دوسرے سبب سے، جیسے کہ قرض خواہ مدیون سے اپنا حق وصول کر لے، یا ضمان کا سبب دائن کے فعل کے علاوہ کسی دوسرے عامل کی وجہ سے زائل ہو جائے۔ اور کبھی ان دونوں (''ابراء'' اور ''براءت'') میں سے ایک لفظ دوسرے کی جگہ استعمال ہوتا ہے، اس لئے کہ ان دونوں کے درمیان اثر اور مؤثر کا تعلق ہے[۱]، (دیکھئے: ابراء)۔

ب- مبارأۃ:

۳- مبارأۃ لغت کی رو سے براءۃ سے مفاعلت کا صیغہ ہے، یہ دو جانب سے براءت میں اشتراک کو کہتے ہیں[۲]، اور یہ الفاظ خلع میں شمار ہوتا ہے، اگر زوجین کے درمیان مبارأت واقع ہو تو نکاح سے تعلق رکھنے والے ہر ایک کے دوسرے کے تئیں حقوق کو ساقط کر دیتی ہے، اس میں تفصیل بھی ہے، اس لفظ کا اکثر استعمال بیوی کا شوہر پر لازم اپنے حقوق کو طلاق کے عوض ساقط کر دینے کے لئے ہوتا

---

(۱) لسان العرب، الصحاح مادہ ''برأ''، الکلیات لأبي البقاء ۱/ ۴۲۷، الفروق في اللغۃ رص ۲۳۱، تفسیر قرطبی ۸/ ۶۳، تفسیر فخر الرازی ۱۶/ ۲۱۷۔

(۲) درر الحکام شرح مجلۃ الأحکام ۱/ ۲۲، الاختیار ۳/ ۲، ۱۳، قلیوبی ۴/ ۲۹۳۔

(۱) لسان العرب: مادہ ''برأ''، فتح القدیر ۶/ ۳۱۰، المنثور في القواعد للزرکشی ۱/ ۸۱، جواہر الإکلیل ۲/ ۱۲، المغنی ۵/ ۶۵۹۔

(۲) لسان العرب، المصباح مادہ ''برئ''۔

ہے [۱]، جیسا کہ طلاق اور خلع کے مباحث میں اس کی وضاحت ہے:

پس مبارات، براءت کے مقابلہ زیادہ خاص ہے۔

ج- استبراء:

۴- استبراء کا لغوی معنی براءت طلب کرنا ہے، شرعاً اس کا استعمال دو معنوں میں ہوتا ہے:

اول: طہارت میں گندگی سے دونوں مخرجوں (نجاست نکلنے کی جگہ) کی نظافت کے معنی میں۔

دوم: نسب میں، عورت کا حمل اور دوسرے کے مادہ منویہ سے طلب براءت کے معنی میں، جیسا کہ فقہاء اس معنی کے لئے استبراء رحم کا لفظ استعمال کرتے ہیں [۲]۔

اجمالی حکم:

۵- براءت آدمی کی اصل حالت ہے، ہر شخص اس حال میں پیدا ہوتا ہے کہ اس کا ذمہ بری ہوتا ہے، اور بعد میں انجام دئے گئے معاملات اور اعمال سے ذمہ مشغول ہوتا ہے تو اس اصل کے خلاف جو شخص دعوی کرے گا اس سے اس دعوی پر دلیل طلب کی جائے گی، لہذا اگر کوئی شخص کسی دوسرے پر کسی حق کا دعوی کرے تو مدعا علیہ کا قول معتبر ہوگا، کیونکہ اس کا قول اصل کے موافق ہے، اور مدعی سے بیّنہ طلب کیا جائے گا، کیونکہ وہ اصل کے خلاف دعوی کررہا ہے، اگر وہ بینہ کے ذریعہ اپنا دعوی ثابت نہ کرسکے تو فقہی قاعدہ: ''اصل ذمہ کی براءت ہے'' کا اعتبار کرتے ہوئے مدعا علیہ کے بری ہونے کا فیصلہ کیا جائے گا، اسی

(۱) ابن عابدین ۲/ ۵۶۰، الاختیار ۳/ ۱۶۰، قلیوبی ۳/ ۳۱۰، المغنی ۷/ ۵۸، بدایۃ المجتہد ۲/ ۶۶۔

(۲) لسان العرب: مادہ ''برأ''، ابن عابدین ۱/ ۲۳۰، ۵/ ۲۳۹، جواہر الإکلیل ۱/ ۳۹، حاشیہ قلیوبی ۳/ ۵۸، المغنی ۱/ ۱۶۱، ۷/ ۵۱۲۔

طرح اگر غصب کردہ یا تلف کردہ شی کی مقدار کے بارے میں فریقین میں اختلاف ہو تو مقروض کا قول معتبر ہوگا، اس لئے کہ اصل زائد مقدار سے بری ہونا ہے [۱]۔

براءت کے لفظ سے ذمہ کا وصف بیان کیا جاتا ہے، اسی لئے فقہاء نے صراحت فرمائی ہے کہ اعیان کا وصف براءت کے لفظ سے بیان نہیں ہوتا، إلا یہ کہ براءت سے مراد ذمہ داری یا دعوی سے بری ہونا ہو [۲]۔

اس کے علاوہ معاملات وجنایات میں اس قاعدہ کی مختلف فروعات ہیں، ان کی تفصیل ''دعوی'' اور ''بینات'' کے مباحث میں دیکھی جائے۔

۶- پھر براءت ذمہ کے لئے اصل کی طرح دلیل کی ضرورت نہیں ہے، اگر کسی عمل کے ارتکاب یا کسی معاملہ کی انجام دہی کی وجہ سے ذمہ مشغول ہوجائے تو اس کی مشغولیت اور ضمان کے فرق کے لحاظ سے مختلف اسباب سے اس کی براءت حاصل ہوتی ہے۔

چنانچہ حقوق اللہ کے اندر ذمہ اگر اپنے اوپر لازم اموال جیسے زکاۃ اور صدقات واجبہ کے ساتھ مشغول ہو تو ان کی ادائیگی سے ہی براءت حاصل ہوگی جب تک کہ وہ میسر ہوں، اگر ذمہ بدنی عبادات جیسے نماز اور روزہ کے ساتھ مشغول ہو تو ان کی ادائیگی سے اس کی براءت ہوگی، اور اگر وقت نکل جائے تو قضا سے ہوگی بشرطیکہ وہ اتنی قلیل ہوں کہ ان کی قضا ممکن ہو، ورنہ توبہ اور استغفار سے براءت ہوگی اور اس کا معاملہ اللہ کے ذمہ ہوگا۔

حقوق العباد میں اگر کوئی شخص کسی دوسرے شخص کا مال غصب

(۱) الأشباہ والنظائر لابن نجیم رص ۵۹، للسیوطی رص ۵۳، القوانین الفقہیہ رص ۳۰۳۔

(۲) ابن عابدین ۴/ ۴۷۳، الدسوقی ۳/ ۴۱۱، حاشیہ قلیوبی ۳/ ۱۳، شرح منتہی الإرادات ۲/ ۵۲۱۔

کرلے یا اسے ضائع کردے تو براءت کا حصول ضمان سے ہوگا، ضمان یہ ہے کہ اگر عین شئ موجود ہو تو اسے واپس کیا جائے، یا اگر مثلی ہو تو اس کا مثل، اور ذات القیم ہو تو اس کی قیمت دی جائے [1]، ان مسائل کی تفصیل کے لئے اتلاف، غصب اور ضمان کی اصطلاحات دیکھی جائیں۔

اسی طرح براءت یوں بھی حاصل ہوجاتی ہے کہ صاحب حق حق کی ادائیگی یا وصولیابی کے بغیر اس کو بری کردے، اس کی تعبیر فقہاء کرام براءت اسقاط یا ابراء اسقاط سے کرتے ہیں [2]، اس کی تفصیل اصطلاح ''ابراء'' میں دیکھی جائے۔

۷ - اس کے علاوہ براءت کا حصول بسا اوقات ایک ذمہ سے دوسرے ذمہ کی طرف ضمان کے منتقل ہوجانے سے ہوتا ہے جیسا کہ حوالہ میں ہے کہ اگر مقروض نے قرض خواہ کا حق کسی تیسرے شخص (محال علیہ) کی طرف محول کردیا، اور عقد مکمل ہوگیا تو محیل (مقروض) کا ذمہ دین سے بری ہوجائے گا، اور اگر اس کا کوئی کفیل ہو تو کفیل کا ذمہ بھی بری ہوجائے گا، اس لئے کہ دین محال علیہ (جس کی طرف منتقل کیا گیا ہے) کے ذمہ کی طرف منتقل ہوگیا، اب اگر محال علیہ سے وصولی دشوار ہوجائے [3] تو دین پھر محیل کے ذمہ کی طرف لوٹ آئے گا، اس مسئلہ میں اختلاف بھی ہے (دیکھئے: اصطلاح حوالہ)۔

۸ - اور کبھی براءت ضمناً حاصل ہوجاتی ہے جیسا کہ کفالت میں ہے، اس طرح کہ اگر مقروض کی براءت ادائیگی قرض کی وجہ سے یا قرض خواہ کے بری کردینے کی وجہ سے حاصل ہوجاتی ہے تو کفیل کا ذمہ بھی بری ہوجائے گا، اسی طرح اگر کسی دوسری وجہ سے سبب ضمان زائل ہوجائے، مثلاً کوئی شخص مبیع کے ثمن (سامان کی قیمت) کا کفیل ہو اور بیع ہی فسخ ہوجائے (تو کفیل بری ہوجائے گا)، اس لئے کہ اصل شخص کی براءت کفیل کی براءت کا موجب ہوتی ہے [1]۔

اس کی تفصیل اصطلاح ''کفالت'' میں دیکھی جائے۔

لفظ براءت کا ایک اور استعمال بمعنی باطل عقائد ومذاہب سے دوری ولاتعلقی کے لئے ہوتا ہے، جیسے کوئی شخص اپنے اسلام کا اعلان کرے تو اس سے مطالبہ کیا جائے گا کہ وہ دین اسلام کے مخالف ہر مذہب اور عقیدہ سے بری ہونے کا اقرار کرے [2]، اس کی تفصیل اصطلاح ''اسلام'' میں دیکھی جائے۔

بحث کے مقامات:

۹ - فقہاء نے براءت پر بحث دعویٰ اور بینات کے ابواب میں کی ہے، کفالت کی بحث میں کفیل کے ذمہ کی براءت کا تذکرہ کیا جاتا ہے، حوالہ میں بیان ہوتا ہے کہ حوالہ مقروض کے ذمہ کی براءت کا موجب ہوتا ہے، بیوع میں فقہاء فرماتے ہیں: بائع کی طرف سے عیوب سے مبیع کے بری ہونے کی شرط خیار کے سقوط اور عقد کے لزوم کا سبب ہے، جیسا کہ اس کا تذکرہ ابراء اور اس کے آثار یعنی براءت استیفاء اور براءت اسقاط کے باب میں فقہاء کرتے ہیں۔

---

(۱) مجلۃ الأحکام العدلیہ: مادہ/ ۴۱۵، البدائع ۷/ ۹۶، الفواکہ الدوانی ۱/ ۸۸، ۸۹، الروضہ ۴/ ۳۴۵، المغنی ۹/ ۲۰۱۔

(۲) فتح القدیر ۶/ ۳۱۰، المجلۃ العدلیہ: مادہ/ ۱۵۶۲، الدسوقی ۳/ ۴۱۱۔

(۳) ابن عابدین ۴/ ۲۹۱، مجلۃ الأحکام العدلیہ: مادہ/ ۶۹۰، جواہر الإکلیل ۲/ ۱۰۸، حاشیہ قلیوبی ۲/ ۳۲۱، المغنی ۴/ ۵۳۵۔

(۱) ابن عابدین ۴/ ۲۷۳، مجلۃ الأحکام العدلیہ، مادہ ۶۶۴، ۶۶۹، حاشیہ قلیوبی ۲/ ۳۳۱، المغنی ۴/ ۵۴۸۔

(۲) ابن عابدین ۳/ ۲۸۷، المغنی ۸/ ۱۴۱۔

براجم

تعریف:

۱- براجم لغت میں برجمۃ کی جمع ہے، یہ انگلیوں کی پشت پر جوڑوں اور گٹھوں کو کہتے ہیں، جن میں میل کچیل جمع ہوجاتی ہے۔

اس لفظ کا اصطلاحی معنی لغوی معنی سے علاحدہ نہیں ہے[۱]۔

اجمالی حکم:

۲- طہارت یعنی وضو اور غسل وغیرہ میں براجم کا دھونا مندوب ہے[۲]، رسول اللہ علیہ السلام کی حدیث ہے: "**عشر من الفطرة ... وعدّ منها: غسل البراجم**"[۳] (دس امور فطرت میں سے ہیں... اور آپ نے ان میں غسل براجم کو بھی شمار فرمایا)۔

براجم کے حکم میں وہ تمام مقامات آتے ہیں جن میں عادۃً میل کچیل جمع ہوجاتی ہے، جیسے کان، ناک، ناخن اور بدن کے ایسے دیگر مقامات۔

یہ حکم اس صورت میں ہے جب میل پانی کو کھال تک پہنچنے سے مانع نہ بنے، اگر کھال تک پانی کے پہنچنے میں وہ رکاوٹ بنے تو فی الجملہ اس کا ازالہ واجب ہے تاکہ طہارت میں عضو تک پانی پہنچ سکے۔

(۱) الصحاح، لسان العرب، مادۂ "برجم"۔

(۲) شرح مسلم للنووی ۳/ ۱۵۰ طبع الازہریہ، عون المعبود ۱/ ۸۰ طبع الثقافیہ۔

(۳) حدیث: "عشر من الفطرة......" کی روایت مسلم (۱/ ۲۲۳ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

فقہاء کرام براجم وغیرہ خصال فطرت پر گفتگو وضو، غسل اور خصال فطرت کے تحت کرتے ہیں[۱]۔

(۱) حاشیۃ الطحطاوی علی مراقی الفلاح رص ۴۰، المغنی ۱/ ۱۰۸ طبع سعودیہ، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۸۹ طبع دار الفکر، شرح مسلم للنووی ۱/ ۸۹ طبع الازہریہ، عون المعبود ۱/ ۸۰ طبع الثقافیہ۔

براز

تعریف:

۱- براز (زبر کے ساتھ) لغت کی رو سے وسیع فضا کا نام ہے، اور کنایۃً اسے قضاء حاجت کے معنی میں بولتے ہیں، جیسا کہ اس سے خلاء (بیت الخلاء) بھی مراد لیتے ہیں، اس لئے کہ لوگ قضاء حاجت کے لئے لوگوں سے خالی مقامات میں نکل جاتے تھے، کہا جاتا ہے: "برز" جب براز یعنی پاخانہ کے لئے نکلے، اور "تبرز الرجل" جب حاجت کے لئے براز کی طرف نکلے۔

یہ لفظ حرف باء کے زیر کے ساتھ "جنگ میں مبارزت" کا مصدر ہے، اور اس سے بھی پاخانہ کے لئے کنایہ کیا جاتا ہے[1]۔

اصطلاحی معنی میں یہ لفظ کنائی معنی سے خارج نہیں ہے، کیونکہ یہ غذائی فضلات یعنی حسب عادت خارج ہونے والی نجاست (پاخانہ) کو کہتے ہیں۔

متعلقہ الفاظ:

الف- غائط:

۲- غائط اصل میں زمین کے نشیبی حصہ کو کہتے ہیں، اس کی جمع غیطان اور اغواط ہے، اسی مفہوم میں "غوطۃ دمشق" کہا جاتا ہے، عرب اس قسم کے مقامات کا قصد لوگوں کی نگاہوں سے پوشیدہ رہ کر قضاء حاجت

(۱) لسان العرب: مادہ "برز"۔

کے لئے کرتے تھے، پھر دونوں میں قربت کی وجہ سے انسان سے خارج ہونے والی نجاست کو غائط کہا جانے لگا[1]۔

یہ لفظ اس معنی میں براز (باء کے زبر کے ساتھ) سے کنایۃً دلالت میں متفق ہو جاتا ہے، اس طور پر کہ ہر دو الفاظ سے غذا کے خارج ہونے والے فضلات مراد ہوتے ہیں۔

ب- بول:

۳- بول: "ابوال" کا واحد ہے، کہا جاتا ہے: "بال الإنسان والدابة، يبول بولاً ومبالاً" جب انسان یا جانور پیشاب کرے، ایسا کرنے والا "بائل" کہلاتا ہے، پھر بول کا استعمال عین کے لئے یعنی اگلی شرم گاہ سے نکلنے والے پانی کے لئے ہونے لگا، اس کی جمع "ابوال" ہے[2]۔

اس معنی میں یہ لفظ بھی "براز" (زبر کے ساتھ) کے حکم میں ہے، اس طور پر کہ دونوں نجاست ہیں اگر چہ دونوں کے مخارج (نکلنے کی راہ) جدا ہیں۔

ج- نجاست:

۴- نجاست لغت میں ہر گندگی کو کہا جاتا ہے[3]، اصطلاح میں یہ ایسا حکمی وصف ہے جو نجاست والے شخص کی نماز وغیرہ کے جواز سے رکاوٹ بنتا ہے[4]۔

اس معنی میں یہ لفظ براز (زبر کے ساتھ) کے کنائی معنی سے زیادہ عام ہے کہ یہ براز اور دوسری نجاستوں جیسے خون، پیشاب،

(۱) الجامع لأحکام القرآن للقرطبی ۵/ ۲۲۰ طبع دار الکتب ۱۹۳۷ء۔
(۲) لسان العرب، الصحاح، المصباح المنیر: مادہ "بول"۔
(۳) لسان العرب، المصباح المنیر: مادہ "نجس"۔
(۴) الشرح الکبیر للدردیر ۱/ ۳۲۔

مذی، ودی، شراب اور دیگر نجاستوں کو بھی شامل ہے۔

اجمالی حکم اور بحث کے مقامات:

۵- فقہاء کا اجماع ہے کہ براز نجاست ہے اور یہ کہ اس سے چند احکام متعلق ہیں، جیسے براز بدن، کپڑا اور جگہ کو ناپاک کر دیتا ہے، اور اس کو پاک کرنا واجب ہے خواہ استنجا کے ذریعہ ہو یا دھوکر ہو، جس کی تفصیل اپنے مقام پر دیکھی جاسکتی ہے۔

براز کی قابل معاف مقدار اور اس کی بیع کے جواز میں اختلاف ہے[1]۔

اس کی تفصیل طہارات کے ابواب اور اصطلاح ''قضاء حاجت'' میں دیکھی جائے۔

(۱) الاختیار شرح المختار ۱/ ۶، ۱۲، ۱۸، ۳۰، ۳۶، ۳۳، ۳۴، فتح القدیر ۱/ ۱۶۸، رد المحتار ۵/ ۳۶، المہذب فی فقہ الشافعی ۱/ ۴۰، ۳۴ - ۳۵، ۵۵، ۵۷، ۶۷ - ۶۸، ۲۶۸، الشرح الکبیر للدردیر ۱/ ۳۰، ۳۴، ۶۵، ۶۸، ۸۰، ۳/ ۱۰، المغنی ۱/ ۶، ۱۰، ۳۰، ۱۵۶، ۲۳۳، ۲/ ۶۳ - ۶۴، ۸۳، ۳/ ۸۳ طبع الریاض۔

بَرد

تعریف:

۱- "برد" لغت میں "حر" (گرمی) کی ضد ہے، اور برودت حرارت کا عکس ہے[1]۔

فقہاء بھی اس لفظ کا استعمال فی الجملہ لغوی معنی میں ہی کرتے ہیں۔

متعلقہ الفاظ:

ابراد:

۲- لغت میں ابراد کا ایک معنی برد میں داخل ہونا اور دن کے آخری حصہ میں داخل ہونا ہے[2]۔

فقہاء کے نزدیک اس کا معنی: ظہر کو برد کے وقت تک مؤخر کرنا ہے[3]۔

اجمالی حکم اور بحث کے مقامات:

۳- فقہاء نے برد پر گفتگو تیمم، جمعہ، جماعت، نمازوں کا جمع کرنا، حدود، تعزیر اور نماز کے تحت فرمائی ہے۔

الف۔ تیمم کے سلسلہ میں: سخت ٹھنڈک میں پانی موجود ہونے

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر، الصحاح فی المادہ۔

(۲) المصباح المنیر، تاج العروس: مادہ ''برد''۔

(۳) حاشیۃ الطحطاوی علی مراقی الفلاح ر ۹۸، الجمل علی المنہج ۱/ ۲۷۷۔

کے باوجود اگر اسے گرم کرنے کا سامان نہ ہو اور ضرر کا اندیشہ ہو تو حدث اصغر اور حدث اکبر سے تیمم کو مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ نے جائز قرار دیا ہے اور یہی حنفیہ کی بھی ایک رائے ہے، اور حنفیہ نے اپنے مشہور قول میں حدث اکبر سے تیمم کو جائز قرار دیا ہے نہ کہ حدث اصغر سے، کیونکہ حدث اصغر میں عموماً ضرر کا تحقق نہیں ہوتا لیکن اگر ضرر کا تحقق ہوجائے تو اس میں بھی بالاتفاق تیمم جائز ہے، جیسا کہ ابن عابدین نے تحقیق کی ہے، وہ فرماتے ہیں: اس لئے کہ نص میں حرج کے دور کرنے کی ہدایت ہے، اور یہی متون کا ظاہر اطلاق بھی ہے۔

مالکیہ نے سخت سردی کی وجہ سے جو پانی کو ٹھنڈا کردے، اگر صحت مند مقیم یا مسافر کو پانی کی تلاش اور اس کے گرم کرنے میں نماز کا وقت نکل جانے کا اندیشہ ہو تو تیمم کو درست قرار دیا ہے[1]۔

ب۔ جمعہ اور جماعت کی نماز کے سلسلہ میں: فقہاء نے سخت سردی میں جمعہ کی نماز سے اور دن یا رات میں نماز جماعت سے پیچھے رہ جانے کو درست قرار دیا ہے[2]۔

ج۔ نمازوں کو جمع کرنے کے سلسلہ میں: مالکیہ نے اجازت دی ہے، اور یہی حنابلہ کی ایک رائے ہے کہ سخت سردی میں خواہ سردی پڑ رہی ہو یا پڑنے کا اندیشہ ہو صرف مغرب وعشاء کی نمازوں میں جمع تقدیم کی جاسکتی ہے۔

شافعیہ نے ظہر وعصر میں اور مغرب وعشاء میں چند شرائط کے ساتھ جو اپنے مقام پر بیان ہوئی ہیں، نماز جمع کرنے کی اجازت دی ہے۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۱۵۶ طبع بیروت، حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۱/ ۱۵۰، بدایۃ المجتہد لابن رشد ۱/ ۶۷ طبع الحلبی، المہذب ۱/ ۳۵ طبع الحلبی، المغنی ۱/ ۲۶۱۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۵۴۸ طبع بیروت، حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۱/ ۳۹۰ طبع الحلبی، قلیوبی وعمیرہ ۱/ ۲۲۶، ۲۶۸ طبع الحلبی، المغنی لابن قدامہ ۲/ ۲۷۶ طبع الریاض۔

حنفیہ نے سردی میں نمازوں میں جمع کرنے کو خواہ جمع تقدیم ہو یا جمع تاخیر منع کیا ہے، ان کے نزدیک صرف دو مقامات مزدلفہ اور عرفہ میں جمع بین الصلاتین کی اجازت منحصر ہے[1]۔

د۔ حدود اور تعزیرات کے سلسلہ میں: حنفیہ، مالکیہ اور شافعیہ نے فی الجملہ سخت سردی میں قتل کے علاوہ دوسرے حدود اور تعزیرات کو نافذ کرنے سے روکا ہے، اس لئے کہ یہ باعث عبرت نہیں، بلکہ باعث ہلاکت ہے[2]۔

ھ۔ نماز کے سلسلہ میں: حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ نے کھلی ہوئی ٹھنڈی زمین پر نماز پڑھتے ہوئے عمامہ کے پیچ پر سجدہ کو ضرورتاً جائز قرار دیا ہے[3]۔

بَرَد

دیکھئے: "میاہ"۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۲۵۶، حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۱/ ۳۷۰ طبع الحلبی، قلیوبی وعمیرہ ۱/ ۲۶۷، المغنی ۲/ ۲۷۶ طبع الریاض۔

(۲) حاشیۃ الطحطاوی علی الدر المختار ۲/ ۲۸۳، الفواکہ الدوانی علی رسالۃ القیروانی ۲/ ۱۹۱ طبع بیروت، بدایۃ المجتہد لابن رشد ۲/ ۴۳۵ طبع قاہرہ، المہذب ۲/ ۲۷۱ طبع بیروت، قلیوبی وعمیرہ ۴/ ۱۸۳ طبع الحلبی۔

(۳) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۳۳۶،۲۵۳ طبع بیروت، حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۱/ ۲۵۳ طبع الحلبی، المغنی ۱/ ۵۱۷، ۵۱۸ طبع الریاض۔

بُرّ

تعریف:

۱-بُر (پیش کے ساتھ) لغت میں گیہوں کو کہا جاتا ہے، اس کا واحد ''بُرۃ'' ہے[۱] اصطلاح میں بھی یہ لفظ اسی معنیٰ میں ہے۔

اجمالی حکم:

۲-گیہوں اس لحاظ سے کہ زمین سے نکلنے والا ایک غلہ ہے، جمہور کے نزدیک اور ان میں امام ابو یوسف ومحمد بھی ہیں، اگر پانچ وسق کی مقدار کو پہنچ جائے تو اس میں زکاۃ واجب ہوتی ہے، امام ابوحنیفہ نے مطلقاً پیداوار پر خواہ اس کی مقدار پانچ وسق کو نہ پہنچے، زکاۃ واجب فرمائی ہے۔

زکاۃ کی واجب مقدار، اگر زمین سیلاب یا آسمان کے پانی سے سیراب کی گئی ہوتو (عشر) دسواں حصہ ہے، اور اگر کسی آلہ (سینچائی) سے سیراب کی گئی ہوتو بیسواں حصہ ہے، اس حکم پر فقہاء کا اتفاق ہے۔

اگر زمین خراجی ہوتو حنفیہ کے نزدیک اس میں عشر کے بجائے خراج واجب ہے[۲]۔

گیہوں ان اجناس میں سے ہے جن سے واجب صدقۂ فطر کی ادائیگی ہوجاتی ہے، جمہور کے نزدیک اس کی کفایت کرنے والی مقدار ایک صاع ہے، اور حنفیہ کے نزدیک نصف صاع ہے[۱]، اس کی تفصیل صدقۃ الفطر کی اصطلاح میں دیکھی جائے۔

اگر گیہوں میں تجارت کی نیت کی گئی ہوتو عروض (تجارت کے سامان) کی طرح اس کی قیمت لگائی جائے گی، اور عروض کی مانند ہی اس کی زکاۃ بھی نکالی جائے گی، اس کی تفصیل زکاۃ کی اصطلاح میں ہے۔

گیہوں کا شمار قیمت رکھنے والے ان اموال میں ہوتا ہے جن میں بیع، ہبہ اور سلم درست ہے، اگر اسے گیہوں کے ہی عوض فروخت کیا جائے تو اس میں ربا کا حکم جاری ہوگا، لہٰذا اس میں برابری، نقد اور فوری قبضہ کی شرط ہوگی، کیونکہ رسول اللہ ﷺ کا فرمان ہے: "الذھب بالذھب، والفضة بالفضة، والبر بالبر..."[۲] (سونا سونا کے عوض، چاندی چاندی کے عوض اور گیہوں گیہوں کے عوض...)۔

گیہوں کی ''بیع محاقلہ'' فی الجملہ درست نہیں، محاقلہ یہ ہے کہ بالی میں رہتے ہوئے گیہوں کو اسی جیسے گیہوں سے بیچا جائے، خواہ اندازہ سے ہو، اور نہ ''بیع مخاضرہ'' جائز ہے، یعنی بدو صلاح سے پہلے جب کہ کھیتی ہری ہو فروخت کیا جائے، اس میں بعض حنفیہ کا اختلاف ہے[۳]۔ اس کی تفصیل بیع، ربا اور ممنوع بیع کی اصطلاحات میں دیکھی جائے۔

---

(۱) لسان العرب، الصحاح، المصباح مادہ ''برر''۔

(۲) الاختیار ۱/ ۱۱۳، ۳/ ۳۴، ۱۳۳ طبع المعرفہ، قلیوبی ۲/ ۱۸ طبع عیسی الحلبی، جواہر الاکلیل ۱/ ۱۳۴، المغنی ۲/ ۶۔

(۱) حاشیۃ الطحطاوی علی مراقی الفلاح رص ۳۹۵، ابن عابدین ۲/ ۷۶، بدایۃ المجتہد ۱/ ۲۸۶، المغنی ۳/ ۵۷ طبع الریاض۔

(۲) حدیث: "الذھب بالذھب....." کی روایت مسلم (۳/ ۱۲۱۱ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۳) الاختیار ۲/ ۲۴، ۳۰، ۱۳۳، بدائع الصنائع ۷/ ۳۰۸۱، الشرح الصغیر ۳/ ۳۳، ۷۴، الدسوقی ۳/ ۷۱، قلیوبی ۲/ ۲۳۷، المغنی ۴/ ۱۹-۲۰۔

بِرّ

تعریف:

۱- لغت میں لفظ ''بر'' سچائی، اطاعت، صلہ رحمی، اصلاح، اور لوگوں کے ساتھ احسان میں توسع کے معانی میں آتا ہے، کہا جاتا ہے: ''برَ یبرّ'' جب صالح ہوجائے، اور ''برّ في یمینه'' جب وہ قسم پر قائم رہے حانث نہ ہو، '' برَ ''صادق شخص کو کہتے ہیں، ''و أبر الله الحج وبرّہ'' اللہ نے حج قبول کرلیا، ''برّ'' نافرمانی کی ضد ہے، ''مبرّة'' بھی اسی معنی میں ہے، ''وبررت والدي'' میں نے والدین کے ساتھ صلہ رحمی کی۔

اللہ تعالیٰ کے اسمائے حسنیٰ میں ایک نام ''البرّ'' ہے، یعنی وہ اپنے اولیاء کے ساتھ وعدہ میں صادق ہے [(۱)]۔

فقہاء کے نزدیک اس لفظ کا استعمال اس کے لغوی معنی سے خارج نہیں ہے، فقہاء کے نزدیک یہ ایسا جامع لفظ ہے، جس کا اطلاق ہر خیر کے کام پر ہوتا ہے، اس سے مراد لوگوں کے ساتھ حسن سلوک، صلہ رحمی اور صداقت، اور خالق کے احکام کی بجا آوری اور ممنوعات سے اجتناب کے ذریعہ اخلاق حسنہ سے آراستہ ہونا ہے۔

اسی طرح مطلقاً اس لفظ کو بول کر گناہوں سے پاک دائمی عمل مراد لیا جاتا ہے۔

اس کے بالمقابل فجور اور گناہ ہے، اس لئے کہ فجور دین سے خروج، فساد کی طرف میلان اور معاصی میں ملوث ہونے کو کہتے ہیں، یہ شر ور وبرائی کے لئے جامع لفظ ہے [(۱)]۔

اجمالی حکم:

۲- کثرت سے نصوص شریعت میں نیکی کا حکم اور اس کی ترغیب دی گئی ہے ''بر'' ایسی خصلت ہے جو خیر کا جامع اور اطاعت گذاری اور معصیت سے دوری پر آمادہ کرنے والی ہے۔

اللہ تعالیٰ فرماتا ہے: ''لَیْسَ الْبِرَّ أَنْ تُوَلُّوْا وُجُوْهَكُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَلٰكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللّٰهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالْكِتَابِ وَالنَّبِيِّيْنَ، وَآتَى الْمَالَ عَلٰى حُبِّهٖ ذَوِي الْقُرْبٰى وَالْيَتَامٰى وَالْمَسَاكِيْنَ وَابْنَ السَّبِيْلِ وَالسَّائِلِيْنَ وَفِي الرِّقَابِ وَأَقَامَ الصَّلَاةَ وَآتَى الزَّكَاةَ وَالْمُوْفُوْنَ بِعَهْدِهِمْ إِذَا عَاهَدُوْا وَالصَّابِرِيْنَ فِي الْبَأْسَاءِ وَالضَّرَّاءِ وَحِيْنَ الْبَأْسِ، أُولٰئِكَ الَّذِيْنَ صَدَقُوْا وَأُولٰئِكَ هُمُ الْمُتَّقُوْنَ'' [(۲)] (طاعت یہ نہیں ہے کہ تم اپنا منہ مشرق یا مغرب کی طرف پھیر لیا کرو، بلکہ طاعت یہ ہے کہ کوئی شخص اللہ اور قیامت کے دن اور فرشتوں اور کتاب اور پیمبروں پر ایمان لائے، اور اس کی محبت میں مال صرف کرے قرابت داروں اور یتیموں اور مسکینوں اور راہ گیروں اور سائلوں پر اور گردنوں کے آزاد کردینے میں، اور نماز کی پابندی کرتے اور زکوۃ ادا کرتے اور اپنے وعدوں کو پورا کرنے والے جب کہ وعدہ کر چکے ہوں اور تنگی میں اور بیماری میں، اور لڑائی کے وقت صبر کرنے والے یہی لوگ ہیں، جو سچے اترے اور یہی لوگ تو متقی ہیں)۔

(۱) لسان العرب: مادہ ''برر''، تہذیب الأسماء ۳/ ۲۳۔

(۱) فتح الباری ۱۰/ ۵۰۸، الفتح الربانی ۱/ ۳۴، ۳۵۔

(۲) سورۂ بقرہ/ ۱۷۷۔

تفسیر قرطبی میں ہے[1] کہ "بر" خیر کا جامع نام ہے، وہ فرماتے ہیں: تقدیر کلام یوں ہے: "ولكن البر بر من آمن" (لیکن نیکی اس شخص کی نیکی ہے جو ایمان لائے)، یا تقدیر یوں ہے: "ولكن ذا البر من آمن" (لیکن نیکی والا وہ ہے جو ایمان لائے)، وہ اس لئے کہ جب نبی اکرم ﷺ نے مدینہ ہجرت فرمائی، فرائض کا حکم ہوا، قبلہ کعبہ کی طرف کر دیا گیا، حدود متعین ہوئے تو اللہ تعالیٰ نے یہ آیت نازل فرمائی، اس سے معلوم ہوا کہ نیکی صرف نماز میں ہی نہیں ہے، بلکہ اللہ پر ایمان لانے اور آخر آیت تک بیان ہونے والی خیر کی جامع صفات میں ہے۔

اور اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوٰى وَلاَ تَعَاوَنُوا عَلَى الإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ"[2] (ایک دوسرے کی مدد نیکی اور تقوی میں کرتے رہو، اور گناہ اور زیادتی میں ایک دوسرے کی مدد نہ کرو)۔

ماوردی کہتے ہیں: اللہ تعالیٰ نے نیکی میں تعاون کی دعوت دی ہے، اور اسے تقویٰ کے ساتھ جوڑ دیا، اس لئے کہ تقویٰ میں اللہ کی رضا ہے، اور نیکی میں لوگوں کی رضا ہے، اور جس نے اللہ کی رضا اور لوگوں کی رضا کو اکٹھا کر لیا اس کی سعادت مکمل ہوگئی اور نعمت عام ہوگئی۔

ابن خویز منداد کہتے ہیں: نیکی اور تقویٰ پر تعاون مختلف شکلوں سے ہوتا ہے، پس عالم کی ذمہ داری ہے کہ اپنے علم سے لوگوں کا تعاون کرے اور انہیں تعلیم دے، مالدار اپنی دولت سے ان کا تعاون کرے، شجاعت مند اپنی شجاعت سے اللہ کی راہ میں تعاون کرے، اور مسلمان ایک ہاتھ کی مانند ایک دوسرے کا تعاون کرنے والے ہوں[3]۔

(۱) تفسیر القرطبی ۲۳۸/۲۔
(۲) سورۂ مائدہ ۲/۵۔
(۳) تفسیر القرطبی ۴۶/۶۔

حضرت نواس بن سمعان کی حدیث ہے، فرماتے ہیں: میں نے رسول اللہ ﷺ سے نیکی اور گناہ کے بارے میں پوچھا، تو آپ ﷺ نے فرمایا: "البر حسن الخلق، والإثم ما حاك في نفسك، وكرهت أن يطلع عليه الناس"[1] (بر (نیکی) حسن اخلاق کا نام ہے اور اثم (گناہ) وہ ہے جو تمہارے دل میں کھٹکے اور لوگوں کا اس پر مطلع ہونا تم کو پسند نہ ہو)۔

امام نووی اپنی شرح مسلم میں فرماتے ہیں: علماء فرماتے ہیں: بر صلہ رحمی کے معنی میں ہوتا ہے، اور لطف و نیکی و حسن صحبت و رہن سہن کے معنی میں ہوتا ہے، اور اطاعت کے معنی میں ہوتا ہے، یہی امور حسن اخلاق کا مجموعہ ہیں، اور "تمہارے دل میں کھٹکے" کا مطلب ہے کہ تحریک و تردد ہو، انشراح نہ ہو، اس سے دل میں شک اور اس کے گناہ ہونے کا خوف ہو[2]۔

بر کے ساتھ بہت سارے احکام متعلق ہیں بعض درج ذیل ہیں:

والدین کے ساتھ حسن سلوک:

۳- بر الوالدین کا معنی والدین کی اطاعت، ان کے ساتھ صلہ رحمی، ان کی عدم نافرمانی، ان کے ساتھ احسان اور ساتھ ہی ان کی خواہش کی تکمیل کر کے انہیں خوش کرنا ہے بشرطیکہ گناہ نہ ہو، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "وَقَضٰى رَبُّكَ أَلاَّ تَعْبُدُوْا إِلاَّ إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا"[3] (اور تیرے پروردگار نے حکم دے رکھا ہے کہ بجز اس (ایک رب) کے اور کسی کی پرستش نہ کرنا اور ماں باپ کے ساتھ حسن سلوک رکھنا)۔

(۱) حدیث نواس بن سمعان: "قال سألت رسول الله ﷺ ......" کی روایت مسلم (۱۹۸۰/۴ طبع الحلبی) نے کی ہے۔
(۲) النووی علی مسلم ۱۱۱/۱۶۔
(۳) سورۂ اسراء ۲۳۔

حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی حدیث ہے فرماتے ہیں: میں نے رسول اللہ ﷺ سے پوچھا: کون سا عمل اللہ کو زیادہ محبوب ہے؟ فرمایا: "الصلاة على وقتها، قلت: ثم أي؟ قال: بر الوالدين، قلت ثم أي؟ قال: الجهاد في سبيل الله"[1] (وقت پر نماز، میں نے پوچھا: پھر کون سا عمل؟ فرمایا: والدین کے ساتھ حسن سلوک، میں نے پوچھا: پھر کون سا؟ فرمایا: اللہ کی راہ میں جہاد)۔

یہ نصوص بتاتی ہیں کہ والدین کے ساتھ حسن سلوک اور ان کے حقوق کی تعظیم واجب ہے، والدین کے حقوق اور ان کی فرمانبرداری سے متعلق تفصیل کے لئے اصطلاح "برالوالدین" دیکھی جائے۔

برالأرحام (صلہ رحمی):

۴- برالأرحام کا معنی ان کے ساتھ صلہ رحمی، حسن سلوک، احوال کی تحقیق، ضروریات کی تکمیل اور غمخواری ہے۔

اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں: "وَاعْبُدُوا اللّٰهَ وَلاَ تُشْرِكُوْا بِهٖ شَيْئًا وَّبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا وَّبِذِي الْقُرْبٰى وَالْيَتَامٰى وَالْمَسَاكِيْنِ وَالْجَارِ ذِي الْقُرْبٰى وَالْجَارِ الْجُنُبِ وَالصَّاحِبِ بِالْجَنْبِ وَابْنِ السَّبِيْلِ وَمَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ"[2] (اللہ کی عبادت کرو اور کسی چیز کو اس کا شریک نہ کرو اور حسن سلوک رکھو والدین کے ساتھ اور قرابتداروں کے ساتھ اور یتیموں اور مسکینوں اور پاس والے پڑوسی اور دور والے پڑوسی اور ہم مجلس اور راہ گیر کے ساتھ اور جو تمہاری ملک میں ہے ان کے ساتھ)۔

حضرت ابوہریرہؓ کی حدیث ہے، فرماتے ہیں[3]: رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "إن الله تعالىٰ خلق الخلق، حتى إذا فرغ منهم، قامت الرحم فقالت: هذا مقام العائذ بك من القطيعة، قال: نعم، أما ترضين أن أصل من وصلك، وأقطع من قطعك؟ قالت: بلى، قال: فذلك لك، ثم قال رسول الله ﷺ: اقرء وا إن شئتم: ﴿فَهَلْ عَسَيْتُمْ إِنْ تَوَلَّيْتُمْ أَنْ تُفْسِدُوْا فِي الْأَرْضِ وَتُقَطِّعُوْا أَرْحَامَكُمْ، أُوْلٰئِكَ الَّذِيْنَ لَعَنَهُمُ اللّٰهُ فَأَصَمَّهُمْ وَأَعْمٰى أَبْصَارَهُمْ﴾"[1] (اللہ تعالیٰ نے مخلوق کو پیدا فرمایا، جب اس سے فارغ ہوگیا تو رحم کھڑا ہوا اور عرض کیا: یہ قطع رحمی سے آپ کی پناہ طلب کرنے والے کا مقام ہے، اللہ نے فرمایا: ہاں، کیا تم اس سے راضی نہیں ہو کہ میں اس کو جوڑوں جو تم کو جوڑے، اور اس کو قطع کروں جو تم کو قطع کرے، اس نے کہا: ہاں کیوں نہیں، اللہ نے فرمایا: تو تمہارے لئے یہی فیصلہ ہے، پھر رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: اگر چاہو تو پڑھو: "فهل عسيتم إن توليتم أن تفسدوا في الأرض وتقطعوا أرحامكم، أولئك الذين لعنهم الله فأصمهم وأعمى أبصارهم" (اگر تم کنارہ کش رہو تو آیا تم کو یہ احتمال بھی ہے کہ تم لوگ دنیا میں فساد مچادو گے، اور آپس میں قطع قرابت کرلو گے، یہی لوگ تو ہیں جن پر اللہ نے لعنت کی ہے سو انہیں بہرا کردیا اور ان کی آنکھوں کو اندھا کردیا))۔

یہ نصوص دلالت کرتی ہیں کہ صلہ رحمی اور حسن سلوک واجب ہیں، اور قطع رحمی فی الجملہ حرام ہے، لیکن اس کے مختلف درجات ہیں جن میں بعض درجات بعض سے بلند ہیں، سب سے ادنیٰ درجہ قطع تعلق کو چھوڑنا ہے، اور سلام وکلام کے ذریعہ صلہ رحمی ہے۔

---

(۱) حدیث عبد اللہ بن مسعود: "سألت رسول الله ﷺ ....." کی روایت بخاری (الفتح ۹/۲ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/ ۹۰ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) سورۂ نساء/ ۳۶۔

(۳) حدیث: "إن الله تعالى خلق الخلق....." کی روایت بخاری (الفتح

= ۹/۸ ۵۷ طبع السلفیہ) اور مسلم (۴/ ۱۹۸۱ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۱) سورۂ محمد/ ۲۲، ۲۳۔

ضرورت اور استطاعت کے فرق سے یہ درجات بھی مختلف ہوتے رہتے ہیں، بعض درجات واجب ہوتے ہیں اور بعض مستحب، لیکن اگر کسی نے کچھ صلہ رحمی کی، پوری صلہ رحمی نہیں کی تو اسے قاطع رحم نہیں کہا جائے گا، اور اگر اس حد میں کوتاہی کی جس کی وہ استطاعت رکھتا ہے، اور جو اسے کرنا چاہئے تو اسے صلہ رحمی کرنے والا نہیں کہا جائے گا[۱]۔

وہ لوگ جن سے صلہ رحمی واجب اور قطع رحمی حرام ہے، وہ رشتے ہیں جو انسان کے اصول کی جانب سے ہوں جیسے والد، دادا اور ان سے اوپر، اور اس کے فروع کی جہت سے ہوں جیسے بیٹے، بیٹیاں اور ان سے نیچے، اور ان دونوں جہتوں سے متصل رشتے جیسے بھائی، بہنیں، چچا، پھوپھی، ماموں، خالہ اور ان کی اولاد میں سے گہرا رشتہ رکھنے والے لوگ [۲]۔

تفصیل کے لئے اصطلاح "أرحام" دیکھی جائے۔

یتیموں، ضعیفوں اور غریبوں کے ساتھ بر:

۵- یتیموں، ضعیفوں اور غریبوں کے ساتھ بر یہ ہے کہ ان کے ساتھ حسن سلوک کیا جائے، ان کے مفادات اور ان کے حقوق پورے کئے جائیں، ضائع نہ کئے جائیں، حضرت سہل بن سعد رضی اللہ عنہ کی حدیث میں ہے، فرماتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "أنا وكافل اليتيم في الجنة هكذا، وأشار بالسبابة والوسطى وفرّج بينهما"[۳] (میں اور یتیم کی کفالت کرنے والا جنت میں اس طرح ہوں گے، آپ ﷺ نے شہادت کی انگلی اور درمیانی انگلی سے اشارہ فرمایا اور دونوں کے درمیان کشادگی فرمائی)۔

حضرت ابوہریرہؓ کی حدیث میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "الساعي على الأرملة والمسكين كالمجاهد في سبيل الله، وأحسبه قال: وكالقائم الذي لا يفتر، وكالصائم الذي لا يفطر"[۱] (بیواؤں اور مسکین کے لئے کوشش کرنے والا اللہ کی راہ میں جہاد کرنے والے کی طرح ہے، (راوی کہتے ہیں) میرا خیال ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا: اور اس نمازی کی طرح ہے جو (نماز سے) تھکتا نہیں، اور اس روزہ دار کی طرح ہے جو (روزہ سے) افطار نہیں کرتا)۔

حج مبرور:

۶- حج مبرور وہ حج مقبول ہے جس میں نہ کوئی گناہ ہو نہ ریا[۲]۔

حضرت ابوہریرہؓ کی حدیث ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "العمرة إلى العمرة كفارة لما بينهما، والحج المبرور ليس له جزاء إلا الجنة"[۳] (ایک عمرہ دوسرے عمرہ تک درمیان کے لئے کفارہ ہے، اور حج مبرور کی جزاء تو صرف جنت ہے)۔

تفصیل کے لئے اصطلاح "حج" دیکھی جائے۔

بیع مبرور:

۷- بیع مبرور وہ خرید فروخت ہے جس میں نہ دھوکہ ہو اور نہ خیانت۔

---

(۱) دلیل الفالحین ۲/ ۱۴۶۔
(۲) النووی علی مسلم ۱۶/ ۱۱۲۔
(۳) حدیث سہل بن سعد: "أنا وكافل اليتيم..." کی روایت بخاری (الفتح ۱۰/ ۴۳۶ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

---

(۱) حدیث: "الساعي على الأرملة ......" کی روایت بخاری (الفتح ۱۰/ ۴۳۷ طبع السلفیہ) اور مسلم (۴/ ۲۲۸۶ طبع الحلبی) نے کی ہے۔
(۲) فتح الباری ۱/ ۷۸۔
(۳) حدیث: "العمرة إلى العمرة كفارة......" کی روایت بخاری (الفتح ۳/ ۵۹۷ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/ ۹۸۳ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

حضرت ابو بردہ بن نیار حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما سے روایت کرتے ہیں کہ رسول اللہ سے دریافت کیا گیا کہ کون سی کمائی سب سے افضل ہے؟ آپ ﷺ نے فرمایا: "عمل الرجل بیده، وکل بیع مبرور"[1] (آدمی کا اپنے ہاتھ سے کام کرنا اور ہر بیع مبرور)۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح "بیع"۔

برالیمین (قسم پوری کرنا):

۸ – "برالیمین" کا معنی ہے کہ اپنی قسم میں سچا ہو، پس جس چیز پر قسم کھائے اس کو پورا کرے۔

اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "وَلاَ تَنقُضُوا الأَيْمَانَ بَعْدَ تَوْكِيدِهَا وَقَدْ جَعَلْتُمُ اللَّهَ عَلَيْكُمْ كَفِيلاً إِنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا تَفْعَلُونَ"[2] (اور قسموں کو بعد ان کے استحکام کے مت توڑو درانحالیکہ تم اللہ کو گواہ بنا چکے ہو بے شک اللہ جانتا ہے جو کچھ کہ تم کرتے ہو)۔

واجب عمل کے کرنے یا حرام کے ترک پر کھائی گئی قسم کو پورا کرنا واجب ہے، ایسی صورت میں یمین طاعت ہوگی جس کو اس طرح پورا کرنا ضروری ہے کہ جس چیز پر قسم کھائی ہے اس کی پابندی کرے، اور اس قسم کو توڑنا حرام ہے۔

اگر کسی واجب کے ترک یا کسی حرام کام کے کرنے کی قسم کھائی تو یہ یمین معصیت ہے، اور اس کا توڑنا واجب ہے۔

اگر کسی نفل کام مثلاً نفل نماز یا نفل صدقہ کی قسم کھائی تو قسم کی پابندی مستحب ہے، اور اس کی مخالفت مکروہ ہے۔

اور اگر کسی نفل کے ترک کی قسم کھائی تو ایسی یمین مکروہ ہے، اس کو پورا کرنا بھی مکروہ ہے، مسنون ہے کہ اسے توڑ دے۔

اور اگر کسی مباح فعل پر قسم کھائی تو ایسی قسم کا توڑنا بھی مباح ہے[1]۔

رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "إذا حلفت علی یمین فرأیت غیرها خیراً منها فأت الذي هو خیر، وکفّر عن یمینک"[2] (اگر تم نے کسی قسم پر حلف لیا پھر اس کے برعکس کو اس سے بہتر سمجھا تو جو بہتر ہے وہ کرو اور اپنی قسم کا کفارہ ادا کردو)۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح "أیمان"۔

---

(۱) حدیث ابی بردہ بن دینار: "سئل رسول اللہ ﷺ: أي الکسب أفضل......" کی روایت طبرانی نے الاوسط اور الکبیر میں کی ہے اس کے رجال ثقہ ہیں (مجمع الزوائد للہیثمی ۴/ ۶۱ طبع القدسی)۔

(۲) سورۂ نحل/ ۹۱۔

---

(۱) روضۃ الطالبین ۲/ ۲۰، المغنی ۹/ ۳۹۳۔

(۲) حدیث: "إذا حلفت علی یمین......" کی روایت بخاری (الفتح ۱۱/ ۶۰۸ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/ ۱۲۷۴ طبع الحلبی) نے کی ہے، الفاظ بخاری کے ہیں۔

برّ الوالدین

تعریف:

۱ - لغت میں برّ کے معانی خیر، فضل، صداقت، طاعت اور صلاح وغیرہ ہیں [۱]۔

اصطلاح میں اس کا غالب استعمال نرمی ومحبت آمیز لطیف ونرم گفتگو کے ذریعہ حسن سلوک، نفرت پیدا کرنے والی ترش کلامی سے گریز اور ساتھ ساتھ شفقت وعنایت، محبت، مال کے ذریعہ حسن سلوک اور دیگر نیک اعمال کے لئے ہوتا ہے [۲]۔

''ابوین'' دراصل باپ اور ماں ہیں [۳]۔

لیکن یہ لفظ (ابوین) دادا اور دادیوں کو بھی شامل ہے [۴]، ابن المنذر فرماتے ہیں: اجداد آباء ہیں اور جدات مائیں ہیں، تو انسان ان کی اجازت سے ہی غزوہ کرے گا، اور مجھے اس لفظ کا کوئی ایسا مفہوم معلوم نہیں ہے جس سے ان کے علاوہ بھائیوں یا دوسرے کسی رشتہ دار کو یہ حق حاصل ہوتا ہو [۱]۔

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر، الصحاح مادہ ''برر''، الکلیات لأبی البقاء ۱/ ۳۹۸ طبع وزارۃ الثقافۃ دمشق ۱۹۷۴ء۔

(۲) الفواکہ الدوانی علی رسالۃ القیروانی ۲/ ۳۸۲-۳۸۳، الزواجر عن اقتراف الکبائر للہیتمی ۲/ ۶۶ طبع دار المعرفہ بیروت۔

(۳) لسان العرب، الصحاح ۱/ ۵۔

(۴) حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۲۲۰ (التعلیق علی قول الشارح لہ أبوان)، تبیین الحقائق شرح کنز الدقائق ۳/ ۲۴۲، المہذب فی فقہ الامام الشافعی ۲/ ۲۳۰، تحفۃ المحتاج بشرح المنہاج ۹/ ۲۳۲-۲۳۳، مطالب أولی النہی ۲/ ۵۱۳۔

شرعی حکم:

۲ - اسلام نے والدین کو بہت زیادہ اہمیت دی ہے، ان کی فرمانبرداری اور ان کے ساتھ حسن سلوک کو افضل نیکیوں میں شمار کیا ہے، ان کی نافرمانی سے روکا ہے اور اس کی سخت ترین ہدایت دی ہے، جیسا کہ درج ذیل حکم قرآنی میں وارد ہوا ہے: ''**وَقَضٰى رَبُّكَ أَنْ لاَّ تَعْبُدُوْا إِلاَّ إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا، إِمَّا يَبْلُغَنَّ عِنْدَكَ الْكِبَرَ أَحَدُهُمَا أَوْ كِلاَهُمَا فَلاَ تَقُلْ لَّهُمَا أُفٍّ وَّلاَ تَنْهَرْهُمَا وَقُلْ لَّهُمَا قَوْلاً كَرِيْمًا وَّاخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذُّلِّ مِنَ الرَّحْمَةِ وَقُلْ رَّبِّ ارْحَمْهُمَا كَمَا رَبَّيَانِي صَغِيْرًا**'' [۲] (اور تیرے پروردگار نے حکم دے رکھا ہے کہ بجز اسی (ایک رب) کے اور کسی کی پرستش نہ کرنا اور ماں باپ کے ساتھ حسن سلوک رکھنا، اگر وہ تیرے سامنے بڑھاپے کو پہنچ جائیں ان دونوں میں سے ایک یا وہ دونوں تو تو ان سے ہوں بھی نہ کہنا اور نہ ان کو جھڑکنا اور ان سے ادب کے ساتھ بات چیت کرنا اور ان کے سامنے محبت سے انکسار کے ساتھ جھکے رہنا اور کہتے رہنا کہ اے میرے پروردگار ان پر رحمت فرما جیسا کہ انہوں نے مجھے بچپن میں پالا، پرورش کی)، اس میں اللہ سبحانہ وتعالی نے اپنی عبادت اور توحید کا حکم دیا، اور اس کے ساتھ والدین کی فرمانبرداری کا ذکر فرمایا، آیت میں لفظ ''قضی'' کا معنی یہاں پر حکم دینا، ضروری قرار دینا اور واجب کرنا ہے۔

اسی طرح والدین کے شکر کو اپنے شکر کے ساتھ جوڑتے ہوئے فرمایا: ''**أَنِ اشْكُرْ لِي وَلِوَالِدَيْكَ إِلَيَّ الْمَصِيْرُ**'' [۳] (کہ تو

(۱) الجامع لأحکام القرآن للقرطبی ۱۰/ ۲۴۱۔

(۲) سورۂ اسراء/ ۲۳، ۲۴۔

(۳) سورۂ لقمان/ ۱۴۔

میری اور اپنے ماں باپ کی شکرگذاری کیا کر، میری ہی طرف واپسی ہے)، ایمان کی نعمت پر اللہ کا اور تربیت کی نعمت پر والدین کا شکر ادا کیا جائے گا، سفیان بن عیینہ فرماتے ہیں: ''جس نے پانچ وقتوں کی نماز پڑھی اس نے اللہ تعالیٰ کا شکر ادا کیا، اور جس نے نمازوں کے بعد اپنے والدین کے لئے دعا کی اس نے والدین کا شکر ادا کیا''۔

صحیح بخاری میں حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ سے روایت ہے، وہ فرماتے ہیں کہ میں نے نبی ﷺ سے دریافت کیا کہ کون سا عمل اللہ کے نزدیک زیادہ محبوب ہے؟ فرمایا: "الصلاة على وقتها" (وقت پر نماز)، راوی نے پوچھا: پھر کون سا؟ آپ ﷺ نے فرمایا: ''بر الوالدین'' (والدین کے ساتھ حسن سلوک)، راوی نے دریافت کیا: پھر کون سا؟ آپ ﷺ نے فرمایا: "الجهاد في سبيل الله"[1] (اللہ کی راہ میں جہاد)، نبی اکرم ﷺ نے خبر دی کہ والدین کے ساتھ حسن سلوک نماز کے بعد جو اسلام کا سب سے اہم ستون ہے سب سے افضل عمل ہے[2]۔

حدیث میں والدین کے ساتھ حسن سلوک کو جہاد پر مقدم رکھا گیا، اس لئے کہ وہ فرض عین ہے جس کی انجام دہی اسی پر متعین ہے، کوئی دوسرا اس میں اس کی نیابت نہیں کرسکتا، چنانچہ ایک شخص نے حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے عرض کیا کہ میں نے نذر مانی ہے کہ غزوہ روم میں شرکت کروں اور میرے والدین مجھے منع کرتے ہیں، آپ ﷺ نے فرمایا کہ اپنے والدین کی بات مانو، روم کے غزوہ میں تمہارے علاوہ دوسرے بھی شریک ہوسکتے ہیں[3]۔

(۱) حدیث ابن مسعود: "أي الأعمال أحب إلى الله....." کی روایت بخاری (الفتح ۱۰/۴۰۰ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/۹۰ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) الجامع لأحکام القرآن للقرطبی ۱۰/۲۳۷، ۲۳۸۔

(۳) المہذب فی فقہ الامام الشافعی ۲/۲۳۰۔

اور اللہ کی راہ میں جہاد فرض کفایہ ہے، کچھ لوگ انجام دے لیں تو بقیہ لوگوں سے فریضہ ساقط ہوجائے گا، لیکن والدین کے ساتھ حسن سلوک فرض عین ہے، اور فرض عین فرض کفایہ سے زیادہ قوی ہے۔

اس مفہوم میں بہت ساری احادیث مروی ہیں، چنانچہ صحیح بخاری میں حضرت عبداللہ بن عمرو سے مروی ہے کہ ایک شخص نبی اکرم ﷺ کے پاس آیا اور غزوہ میں شرکت کے لئے اجازت چاہی تو آپ ﷺ نے فرمایا: "أحي والداک؟" (کیا تمہارے والدین زندہ ہیں؟) اس نے کہا: ہاں، آپ ﷺ نے فرمایا: "ففيهما فجاهد"[1] (تو ان ہی (کی خدمت) میں جہاد کرو)۔

سنن ابو داؤد میں حضرت عبداللہ بن عمرو بن عاص سے مروی ہے کہ ایک شخص رسول اللہ ﷺ کے پاس آیا اور عرض کیا: میں آیا ہوں کہ آپ سے ہجرت پر بیعت کروں، اور میں اپنے والدین کو روتا ہوا چھوڑ کر آیا ہوں، تو آپ ﷺ نے فرمایا: "ارجع إليهما فأضحكهما كما أبكيتهما"[2] (ان کے پاس جا اور انہیں ہنسا جس طرح ان کو رلایا ہے)۔

ابو داؤد میں ہی حضرت ابوسعید خدریؓ سے روایت ہے کہ ایک شخص یمن سے ہجرت کرکے رسول اللہ ﷺ کے پاس آیا، آپ ﷺ نے پوچھا: "هل لک أحد باليمن؟" (کیا یمن میں تمہارا کوئی ہے؟) اس نے کہا: والدین ہیں، آپ ﷺ نے پوچھا: "أذنا لک؟" (کیا انہوں نے تمہیں اجازت دی؟) کہا: نہیں، آپ ﷺ نے فرمایا: "فارجع فاستأذنهما فإن أذنا

(۱) حدیث: "ففيهما فجاهد....." کی روایت بخاری (الفتح ۶/۱۴۰ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۲) حدیث: "ارجع إليهما فأضحكهما....." کی روایت ابوداؤد (۳/۳۸ طبع عزت عبید دعاس) اور حاکم (۴/۱۵۲ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے ذہبی نے اس کی تصحیح کی ہے اور اس سے اتفاق کیا ہے۔

لک فجاهد و إلا فبرّهما"[۱] (تو جاؤ ان دونوں سے اجازت مانگو، اگر وہ اجازت دیں تو جہاد کرو ورنہ ان کے ساتھ حسن سلوک کرو)۔

لیکن یہ حکم اس وقت ہے جب نفیر عام (عام منادی) نہ ہو، ورنہ اس صورت میں گھر سے نکلنا فرض عین ہوگا، کیونکہ اس وقت تمام لوگوں پر دفاع اور دشمن کا مقابلہ ضروری ہوتا ہے[۲]۔

اور جب والدین کے ساتھ حسن سلوک فرض عین ہے تو اس کے بر عکس (یعنی نافرمانی) حرام ہوگا بشرطیکہ کسی شرک یا معصیت کے کرنے کا حکم نہ ہو، کیونکہ خالق کی نافرمانی کر کے مخلوق کی اطاعت نہیں کی جاسکتی[۳]۔

غیر مذہب والے والدین کی فرمانبرداری:

۳- والدین کے ساتھ حسن سلوک فرض عین ہے جیسا کہ گذرا، یہ حکم والدین کے مسلمان ہونے کے ساتھ مخصوص نہیں، بلکہ اگر وہ کافر ہوں تو بھی ان کی فرمانبرداری اور ان کے ساتھ حسن سلوک واجب ہے بشرطیکہ وہ اپنے بیٹے کو شرک یا معصیت کے ارتکاب کا حکم نہ دیں، اللہ تعالیٰ فرماتا ہے: "لاَ يَنْهَاكُمُ اللّٰهُ عَنِ الَّذِيْنَ لَمْ يُقَاتِلُوْكُمْ فِيْ الدِّيْنِ وَلَمْ يُخْرِجُوْكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوْهُمْ وَتُقْسِطُوْا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللّٰهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِيْنَ"[۴] (اللہ تمہیں ان لوگوں کے ساتھ حسن سلوک اور انصاف کرنے سے نہیں روکتا جو تم سے دین کے بارے میں نہیں لڑے اور تم کو تمہارے گھروں سے نہیں نکالا، بے شک اللہ انصاف کا برتاؤ کرنے والوں ہی کو دوست رکھتا ہے)۔

(۱) حدیث: "هل لک أحد باليمن ......" کی روایت ابوداؤد (۳/ ۳۹ طبع عزت عبید دعاس) اور حاکم (۲/ ۱۰۳-۱۰۴ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے، ذہبی نے کہا: دراج کمزور ہے، یعنی اس حدیث کا راوی، اس حدیث کا لشا بذ گذر چکا ہے۔

(۲) فتح القدیر ۵/ ۱۹۴، الجامع لأحکام القرآن للقرطبی ۱۰/ ۲۴۰۔

(۳) ابن عابدین ۳/ ۲۲۰، الشرح الصغیر ۴/ ۳۹، ۷۴۱، ۷۴۷، الفروق للقرافی ۱/ ۱۴۵۔

(۴) سورۂ ممتحنہ / ۸۔

پس ضروری ہے کہ والدین کے ساتھ محبت آمیز نرم ولطیف انداز میں گفتگو کرے، نفرت پیدا کرنے والی ترش کلامی سے گریز کرے، ایسے الفاظ سے انہیں پکارے جو ان کو پسند ہوں، انہیں ایسی بات کہے جو دین ودنیا میں انہیں نفع پہنچائے، تنگ دلی، اکتاہٹ یا اف اف کا اظہار نہ کرے، نہ انہیں جھڑکے، بلکہ ان کے ساتھ میٹھے بول بولے۔

صحیح بخاری میں حضرت اسماءؓ سے مروی ہے، فرماتی ہیں: میری والدہ آئیں، وہ مشرکہ تھیں، قریش کے عہد اور ان کی مدت میں جب کہ انہوں نے حضرت ابوبکر کے ساتھ حضور ﷺ سے معاہدہ کیا تھا، میں نے نبی کریم ﷺ سے پوچھا کہ میری والدہ آئی ہیں اور وہ اسلام سے بیزار تھیں، کیا میں ان کے ساتھ صلہ رحمی کروں؟ آپ ﷺ نے فرمایا: "نعم، صلي أمك"[۱] (ہاں، اپنی ماں کے ساتھ صلہ رحمی کرو)۔

ان ہی سے ایک دوسری روایت میں ہے فرماتی ہیں کہ نبی اکرم ﷺ کے عہد میں میری ماں راغب ہوکر میرے پاس آئیں میں نے نبی ﷺ سے دریافت کیا کہ کیا میں ان کے ساتھ صلہ رحمی کروں؟ آپ ﷺ نے فرمایا: ہاں، ابن عیینہ فرماتے ہیں کہ اس سلسلہ میں اللہ تعالیٰ نے یہ آیت نازل فرمائی: "لاَ يَنْهَاكُمُ اللّٰهُ عَنِ الَّذِيْنَ لَمْ يُقَاتِلُوْكُمْ فِي الدِّيْنِ وَلَمْ يُخْرِجُوْكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوْهُمْ"[۲] (اللہ تمہیں ان لوگوں کے ساتھ حسن سلوک اور

(۱) حدیث اسماءؓ: "قدمت أمي وهي مشركة ......" کی روایت بخاری (الفتح ۱۰/ ۴۱۳ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۲) سورۂ ممتحنہ / ۸، دیکھئے: الجامع لأحکام القرآن للقرطبی ۱۰/ ۲۳۹، ۱۴/ ۶۳، ۶۵، فتح الباری شرح صحیح البخاری ۹/ ۴۰، الفروق ۱/ ۱۴۵، الفواکہ الدوانی

انصاف کرنے سے نہیں روکتا جو تم سے دین کے بارے میں نہیں لڑے اور تم کو تمہارے گھروں سے نہیں نکالا)۔ اور اسی بابت اللہ کا حکم ہے: "وَوَصَّيْنَا الإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ حُسْنًا وَإِنْ جَاهَدَاكَ لِتُشْرِكَ بِيْ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ فَلاَ تُطِعْهُمَا إِلَيَّ مَرْجِعُكُمْ فَأُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُوْنَ"[1] (اور ہم نے حکم دیا ہے انسان کو اپنے والدین کے ساتھ نیک سلوک کا لیکن اگر وہ تجھ پر زور ڈالیں کہ تو کسی چیز کو میرا شریک بنا جس کی کوئی دلیل تیرے پاس نہیں تو تو ان کا کہا نہ ماننا تم سب کو میرے ہی پاس آنا ہے میں تمہیں بتلادوں گا کہ تم کیا کچھ کرتے رہتے تھے)۔ کہا گیا ہے کہ حضرت سعد بن وقاص کے سلسلہ میں یہ آیت نازل ہوئی، چنانچہ مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا: میں اپنی والدہ کا فرمانبردار تھا، میں نے اسلام قبول کرلیا تو انہوں نے کہا: تم یا تو اس دین کو چھوڑ دو ورنہ میں نہ کھاؤں گی نہ کچھ پیوں گی یہاں تک کہ مرجاؤں، تو مجھے عار دلایا جائے اور کہا جائے: اے اپنی ماں کے قاتل ...میری ماں ایک دن اور پھر دوسرا دن اسی حال میں رہی تو میں نے کہا: اے اماں! اگر آپ کی سو جانیں ہوں اور ایک ایک کرکے ساری جانیں نکل جائیں تو بھی میں اپنے اس دین کو نہیں چھوڑوں گا، آپ چاہیں کھالیں یا نہ کھائیں، جب انہوں نے ایسا (میرا عزم) دیکھا تو کھالیا"[2]۔

غیر مسلم والدین کے لئے ان کی زندگی میں دنیاوی رحمت کے لئے دعا کرنے کے مسئلہ میں اختلاف ہے جس کا قرطبی نے ذکر کیا ہے۔

لیکن ان کے لئے استغفار ممنوع ہے، دلیل یہ قرآنی آیت ہے: "مَا كَانَ لِلنَّبِيِّ وَالَّذِيْنَ آمَنُوْا أَنْ يَسْتَغْفِرُوْا لِلْمُشْرِكِيْنَ وَلَوْ كَانُوْا أُولِيْ قُرْبٰى"[1] (نبی اور جو لوگ ایمان لائے ہیں ان کے لئے جائز نہیں کہ وہ مشرکوں کے لئے مغفرت کی دعا کریں اگر چہ وہ (مشرکین) رشتہ داری ہو) یہ آیت نبی ﷺ کے اپنے چچا حضرت ابو طالب کے لئے استغفار کرنے اور بعض صحابہ کے اپنے مشرک والدین کے لئے استغفار کرنے کے سلسلہ میں نازل ہوئی، ان کی وفات کے بعد ان کے لئے استغفار کی ممانعت اور اس کی حرمت اور ان کی روح پر صدقہ نہ کرنے پر اجماع منعقد ہو چکا[2]۔

کافر والدین کے لئے ان کی زندگی میں استغفار کے مسئلہ میں اختلاف ہے، کیونکہ وہ اسلام لا سکتے ہیں۔

اگر کافر والدین فرض کفایہ جہاد میں نکلنے سے اس کو اس لئے روکیں کہ اس پر اندیشہ ہو اور ان کو چھوڑ کر اس کے جانے سے اپنے لئے مشقت محسوس کرتے ہوں تو حنفیہ کے نزدیک ان کو اس کا حق ہے، والدین کی اطاعت فرمانبرداری کرتے ہوئے ان کی اجازت سے ہی وہ نکلے گا، لیکن اگر وہ اسے جہاد سے اس لئے روک رہے ہوں کہ اپنے ہم مذہب لوگوں کے ساتھ قتال کو وہ ناپسند کر رہے ہوں تو پھر وہ ان کی اطاعت نہیں کرے گا بلکہ جہاد میں نکل جائے گا[3]۔

مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک ان کی اجازت کے بغیر جہاد کے لئے نکلنا جائز ہے، کیونکہ وہ دونوں دین میں متہم ہیں، البتہ مالکیہ کے نزدیک اگر کسی قرینہ سے شفقت وغیرہ کا پتہ چل رہا ہو (تو ان کی اجازت لی جائے گی)، ثوری فرماتے ہیں اگر جہاد فرض کفایہ ہو تو والدین کی اجازت سے ہی غزوہ میں شریک ہوگا۔

= ۲/ ۳۸۲، الشرح الصغیر ۴/ ۷۴۰، الزواجر عن اقتراف الکبائر للہیثمی ۲/ ۷۵ طبع دار المعرفہ۔

(۱) سورۂ عنکبوت / ۸۔

(۲) الجامع لأحکام القرآن للقرطبی ۱۳/ ۳۲۸، اور حدیث: "كنت بارًا بأمي فأسلمت......" کی روایت مسلم (۴/ ۱۸۷۷ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۱) سورۂ توبہ / ۱۱۳۔

(۲) الجامع لأحکام القرآن للقرطبی ۱۰/ ۲۴۵، الفواکہ الدوانی ۲/ ۳۸۴، الشرح الصغیر مع حاشیۃ الصاوی ۴/ ۷۴۱، شرح إحیاء علوم الدین ۶/ ۳۱۶۔

(۳) ابن عابدین ۳/ ۲۲۰۔

لیکن اگر جہاد متعین ہوجائے میدان جنگ میں صف بندی یا دشمن کے محاصرہ یا امام المسلمین کی جانب سے اعلان عام کی وجہ سے، تو اس وقت والدین کی اجازت ساقط ہوجائے گی، اور ان کی اجازت کے بغیر اس پر جہاد واجب ہوگا، کیونکہ اب تمام لوگوں پر جہاد کے فرض عین ہونے کی وجہ سے اس پر بھی نکلنا واجب ہوگا[(۱)]۔

ماں کی اطاعت اور باپ کی اطاعت کے درمیان تعارض:

۴- اولاد پر والدین کا عظیم حق ہے، اسی لئے متعدد مقامات پر قرآن کریم میں اس کا حکم نازل ہوا، اور احادیث مطہرہ میں بھی اس کی ہدایت دی گئی، اس کا تقاضا ہے کہ ان کی فرمانبرداری، اطاعت، ان کی دیکھ ریکھ اور ان کے حکم کی تعمیل غیر معصیت کے کاموں میں کی جائے جیسا کہ گذرا۔

بچہ کی تربیت میں ماں کے بڑے رول کے پیش نظر شریعت نے والدین کی فرمانبرداری کے حکم کے بعد والدہ کے لئے خصوصی طور پر مزید فرمانبرداری کا حکم دیا، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "وَوَصَّيْنَا الإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ حَمَلَتْهُ أُمُّهُ وَهْنًا عَلَى وَهْنٍ وَفِصَالُهُ فِي عَامَيْنِ"[(۲)] (اور ہم نے انسان کو تاکید کی اس کے ماں باپ سے متعلق، اس کی ماں نے ضعف پر ضعف اٹھا کر اسے پیٹ میں رکھا اور دو برس میں اس کا دودھ چھوٹتا ہے)۔

حضرت ابوہریرہؓ سے روایت ہے کہ ایک شخص رسول اللہ ﷺ کے پاس آیا اور عرض کیا: "یارسول اللّٰہ ! من أحق

---

(۱) المہذب ۲/ ۲۳۰، تحفۃ المحتاج بشرح المنہاج ۹/ ۲۳۲، مطالب أولی النہی ۲/ ۵۱۳، المغنی ۸/ ۳۵۹ طبع ریاض الحدیثہ، الشرح الکبیر مع حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۱۷۵، الجامع لأحکام القرآن للقرطبی ۱۰/ ۲۴۰۔

(۲) سورۂ لقمان/ ۱۴۔

بحسن صحابتي؟ قال: "أمک" قال: ثم من؟ قال: "أمک" قال: ثم من؟ قال: "أمک" قال: ثم من؟ قال: "أبوک"[(۱)] (اے اللہ کے رسول! میرے حسن سلوک کا سب سے زیادہ مستحق کون ہے؟ آپ ﷺ نے فرمایا: تمہاری ماں، اس نے پوچھا: پھر کون؟ آپ ﷺ نے فرمایا: تمہاری ماں، اس نے پوچھا: پھر کون؟ آپ نے فرمایا: تمہاری ماں، اس نے پوچھا: پھر کون؟ آپ ﷺ نے فرمایا تمہارا باپ)۔

اور رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے: "إن الله يوصيكم بأمهاتكم، ثم يوصيكم بأمهاتكم، ثم يوصيكم بأمهاتكم، ثم يوصيكم بآبائكم، ثم يوصيكم بالأقرب فالأقرب"[(۲)] (اللہ تعالیٰ تمہیں تمہاری ماؤں کے حق میں وصیت کرتا ہے، پھر وہ تمہیں تمہاری ماؤں کے سلسلہ میں وصیت کرتا ہے، پھر وہ تمہیں تمہاری ماؤں کے بارے میں وصیت کرتا ہے، پھر وہ تمہیں تمہارے آباء (والد) کے بارے میں وصیت کرتا ہے، پھر وہ تمہیں بالترتیب اقرباء کے بارے میں وصیت کرتا ہے)۔

حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی حدیث ہے فرماتی ہیں کہ میں نے نبی ﷺ سے پوچھا: "أي الناس أعظم حقا على المرأة؟ قال: زوجها، قلت: فعلى الرجل؟ قال أمه"[(۳)] (عورت پر سب

---

(۱) حدیث: "من أحق بحسن صحابتي ......" کی روایت بخاری (الفتح ۱۰/ ۴۰۱ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۲) حدیث: "إن الله يوصيكم بأمهاتكم ...." کی روایت بخاری نے الأدب المفرد (ص ۲۶ طبع السلفیہ) میں اور حاکم (۴/ ۱۵۱ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے حاکم نے اس کی تصحیح کی ہے، اور ذہبی نے اس سے اتفاق کیا ہے۔

(۳) حدیث: "أي الناس أعظم حقا على المرأة......" کی روایت حاکم (۴/ ۱۵۰ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے اس کی سند میں جہالت ہے میزان الاعتدال للذہبی ۴/ ۵۴۹ طبع الحلبی۔

سے زیادہ کس شخص کا حق ہے؟ آپ ﷺ نے فرمایا: اس کے شوہر کا، میں نے پوچھا اور مرد پر؟ آپ ﷺ نے فرمایا اس کی ماں کا)۔

مذکورہ آیات واحادیث اور ان کے علاوہ دیگر بے شمار ہدایت والدین کے مقام ومرتبہ پر دلالت کرتی ہیں، اور فرمانبرداری کے استحقاق میں باپ پر ماں کی فوقیت ثابت کرتی ہیں کیونکہ حمل کی صعوبت، پھر وضع حمل اور اس کی تکالیف پھر رضاعت اور اس کی مشکلات، یہ وہ امور ہیں جن سے صرف ماں کو گذرنا اور انہیں برداشت کرنا پڑتا ہے، اس کے بعد تربیت میں باپ کی شرکت ہوتی ہے، اس لئے باپ کے مقابلہ میں ماں رعایت کی زیادہ مستحق ہے خصوصاً بڑھاپے میں [1]۔

اس حق کی فوقیت کا مظہر یہ بھی ہے کہ اگر لڑکے پر اس کے والدین کا نفقہ واجب ہو، اور وہ صرف کسی ایک کا نفقہ دینے کی استطاعت رکھتا ہو تو حنفیہ، مالکیہ اور شافعیہ کی اصح روایات کے مطابق باپ پر ماں کو فوقیت حاصل ہوگی، یہی ایک رائے حنابلہ کی بھی ہے [۲]، یہ اس لئے کہ حمل، رضاعت اور تربیت کی مشقت وہ برداشت کرتی ہے، اس میں شفقت بھی زیادہ ہوتی ہے نیز وہ زیادہ کمزور وبے بس ہوتی ہے، یہ حکم اس وقت ہے جب ان دونوں کی فرمانبرداری میں باہم تعارض نہ ہو۔

۵- اگر اس میں تعارض ہو، اس طور پر کہ ایک کی اطاعت سے دوسرے کی نافرمانی لازم آتی ہو تو ایسی صورت میں دیکھا جائے گا، اگر ایک کسی طاعت کا حکم دے رہا ہو اور دوسرا معصیت کا حکم دے رہا ہو تو وہ طاعت کا حکم دینے والے کی فرمانبرداری کرے گا معصیت کا حکم دینے والے کی اطاعت میں معصیت کا ارتکاب نہیں کرے گا، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ کا قول ہے: "**لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق**" [1] (خالق کی معصیت کر کے کسی مخلوق کی اطاعت نہیں کی جائے گی)، البتہ اس پر ضروری ہے کہ حکم قرآنی "وَصَاحِبْهُمَا فِي الدُّنْيَا مَعْرُوفًا" [۲] (اور دنیا میں ان کے ساتھ خوبی سے بسر کئے جانا) کے مطابق ان کے ساتھ حسن سلوک کرے، کیونکہ یہ آیت اگر چہ کافر والدین کے سلسلہ میں نازل ہوئی ہے، لیکن مخصوص سبب نزول کے بجائے لفظ قرآنی کے عموم کا اعتبار کیا جائے گا۔

لیکن اگر والدین کی فرمانبرداری میں تعارض کسی غیر معصیت میں ہو، اس طور پر کہ ایک ساتھ دونوں کی فرمانبرداری ممکن نہ ہو تو جمہور فرماتے ہیں کہ ماں کی اطاعت مقدم ہوگی، اس لئے کہ فرمانبرداری میں ماں کو باپ پر فوقیت حاصل ہے [۳]، اور کہا گیا ہے کہ فرمانبرداری میں دونوں برابر ہیں، چنانچہ مروی ہے کہ ایک شخص نے امام مالک سے عرض کیا کہ میرے والد سوڈان میں ہیں، انہوں نے مجھے لکھا ہے کہ میں ان کے پاس آجاؤں، میری ماں مجھے جانے سے روکتی ہیں، امام مالک نے اس سے فرمایا: اپنے باپ کی بات مانو اور ماں کی نافرمانی نہ کرو، یعنی اپنے والد کے لئے سفر کر کے اپنی ماں کی خوشی میں اضافہ کرے چاہے ماں کو اپنے ساتھ لے جا کر ہو تا کہ اپنے والد کی اطاعت کر سکے اور ماں کی نافرمانی بھی نہ ہو۔

اور مروی ہے کہ حضرت لیث سے ٹھیک یہی مسئلہ دریافت کیا گیا تو

---

(۱) فتح الباری ۱۰/ ۴۰۱-۴۰۲، شرح إحیاء علوم الدین ۶/ ۳۱۵، الزواجر عن اقتراف الکبائر ۲/ ۷۱ طبع دار المعرفہ، الجامع لأحکام القرآن للقرطبی ۱۴/ ۶۳، ۶۵۔

(۲) رد المحتار علی الدر المختار ۲/ ۶۷۳، الفواکہ الدوانی ۲/ ۳۸۴، روضۃ الطالبین ۹/ ۹۵ طبع المکتب الاسلامی، المغنی ۷/ ۵۹۴ طبع الریاض الحدیثہ۔

(۱) حدیث: "لا طاعة لمخلوق ....." کی روایت ان الفاظ میں ہیثمی نے المجمع میں کیا ہے اور فرمایا کہ: احمد اور طبرانی نے اس کو روایت کیا ہے احمد کے رجال صحیح کے رجال ہیں (مجمع الزوائد ۵/ ۲۲۶ طبع القدسی)۔

(۲) سورۂ لقمان/ ۱۵۔

(۳) الفواکہ الدوانی ۲/ ۳۸۴۔

انہوں نے فرمایا: اپنی ماں کی اطاعت کرو، کیونکہ انہیں فرمانبرداری کا دو تہائی حق حاصل ہے، اسی طرح باجی نے نقل کیا ہے کہ ایک خاتون کا حق اس کے شوہر پر تھا، تو بعض فقہاء نے اس کے لڑکے کو فتویٰ دیا کہ اپنے والد کے خلاف ماں کی طرف سے وکالت کرے، تو وہ مقدمہ کی مجالس میں ماں کے دعویٰ کو ثابت کرنے کے لئے باپ سے محاکمہ اور بحث کرتا تھا، بعض فقہاء نے اسے اس سے منع کیا اور کہا کہ یہ باپ کی نافرمانی ہے، اور حضرت ابوہریرہؓ کی حدیث صرف یہ بتاتی ہے کہ باپ کا حق ماں سے کم ہے، نہ یہ کہ باپ کی نافرمانی کی جائے، محاسبی نے اجماع نقل کیا ہے کہ فرمانبرداری میں باپ پر ماں مقدم ہے [۱]۔

دارالحرب میں مقیم والدین و اقارب کے ساتھ حسن سلوک:

۶ - ابن جریر کہتے ہیں: اہل حرب میں سے امان یافتہ شخص کے ساتھ حسن سلوک خواہ اس سے نسبی قرابت ہو یا نہ ہو، نہ حرام ہے اور نہ ممنوع، بشرطیکہ اس سے مسلمانوں کے خلاف کفار کی تقویت یا اہل اسلام کے پوشیدہ امور سے آگاہی، سامان جنگ و اسلحوں سے ان کی تقویت نہ ہوتی ہو [۲]۔

یہی رائے "الآداب الشرعیۃ" میں ابن الجوزی حنبلی سے منقول رائے کے موافق ہے، اور جو کچھ انہوں نے ذکر کیا ہے اس سے مختلف نہیں ہے، اور اس پر استدلال اس واقعہ سے کیا ہے کہ حضرت عمرؓ نے اپنے مشرک بھائی کو ریشمی جوڑا ہدیہ کیا تھا، اور حضرت اسماءؓ کی حدیث سے استدلال کیا ہے [۳]، ان دونوں میں اہل حرب کے

(۱) الفروق ۱/ ۱۴۳، تہذیب الفروق مع حاشیہ ص ۱۶۱، فتح الباری بشرح صحیح البخاری ۱۰/ ۴۰۲، ۴۰۳۔
(۲) جامع البیان للطبری ۲۸/ ۶۶ طبع مصطفی الحلبی۔
(۳) حدیث اسماء کی تخریج فقرہ نمبر ۳ میں گذر چکی ہے۔

ساتھ صلہ رحمی و حسن سلوک اور مشرک اقارب کے ساتھ صلہ رحمی کا ذکر ہے [۱]۔

کافر والدین کے ساتھ حسن سلوک میں ان کے لئے وصیت بھی داخل ہے، اس لئے کہ وہ اپنے مسلم لڑکے کے وارث نہیں ہوں گے۔

تفصیل کے لئے اصطلاح "وصیت" دیکھی جائے۔

حسن سلوک کس طرح کیا جائے؟

۷ - والدین کے ساتھ حسن سلوک کے لئے ان کے ساتھ رفق و محبت آمیز نرم گفتگو کرے نفرت پیدا کرنے والی ترش کلامی نہ کرے، انہیں ایسے الفاظ سے پکارے جو انہیں پسند ہوں جیسے اے امی جان، اے ابو جان، انہیں ایسی بات کہے جو دین و دنیا میں ان کے لئے نافع ہو، دین کے جن امور کے وہ محتاج ہوں ان کے بارے میں ان کو بتائے، ان کے ساتھ معروف کے مطابق زندگی گذارے یعنی جن امور کا جواز شریعت میں معروف ہے، چنانچہ واجب یا مندوب پر عمل کرنے میں اور جس چیز کے چھوڑنے میں اس کو ضرر نہ ہو اس کے چھوڑنے میں ان کے حکم کی اطاعت کرے، ان کے برابر نہ چلے، ان سے آگے بڑھ کر چلنا تو کجا، البتہ اگر ضرورت ہو مثلاً اندھیرا ہو تو (روشنی کے لئے) آگے چل سکتا ہے، ان کے پاس جائے تو ان کی اجازت سے بیٹھے، اٹھے تو ان کی اجازت لے کر اٹھے، بڑھاپے یا مرض میں ان کے پیشاب وغیرہ کر دینے کو بُرا نہ سمجھے کہ اس سے ان کو اذیت ہوگی، اللہ تعالیٰ فرماتا ہے: "وَاعْبُدُوا اللّٰهَ وَلَا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا وَّبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا" [۲] (اللہ کی عبادت کرو اور کسی چیز کو اس کا شریک نہ کرو اور حسن سلوک رکھو والدین کے ساتھ)۔

حضرت ابن عباسؓ فرماتے ہیں: ملاطفت اور نرم روی کے ساتھ

(۱) الآداب الشرعیہ ۱/ ۴۹۲، ۴۹۳۔
(۲) سورۂ نساء/ ۳۶۔

ان سے حسن سلوک کرے، انہیں سخت جواب نہ دے، نہ انہیں گھور کر دیکھے، اور نہ ان پر اپنی آواز اونچی کرے[1]۔

ان کے ساتھ حسن سلوک اور برّ یہ بھی ہے کہ گالی گلوچ یا کسی بھی قسم کی ایذا رسانی کے ذریعہ ان سے بدسلوکی نہ کرے کہ یہ بلا اختلاف گناہ کبیرہ ہے، صحیح مسلم میں حضرت عبداللہ بن عمرو سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "إن من الكبائر شتم الرجل والديه، قالوا: يا رسول الله: وهل يشتم الرجل والديه؟ قال: نعم يسب الرجل أبا الرجل فيسب أباه، ويسب أمه فيسب أمه" (کبیرہ گناہوں میں سے ہے کہ انسان اپنے والدین کو گالی دے، صحابہ نے عرض کیا: یا رسول اللہ! کیا انسان اپنے والدین کو گالی بھی دے سکتا ہے، آپ ﷺ نے فرمایا: ہاں، ایک انسان دوسرے انسان کے والد کو گالی دیتا ہے تو دوسرا اس کے والد کو گالی دیتا ہے، اور وہ دوسرے کی ماں کو گالی دیتا ہے تو دوسرا اس کی ماں کو گالی دیتا ہے)، ایک دوسری روایت میں ہے: "إن من أكبر الكبائر أن يلعن الرجل والديه، قيل: يا رسول الله وكيف يلعن الرجل والديه؟ قال: يسب أبا الرجل فيسب الرجل أباه" [2] (بہت بڑا گناہ یہ ہے کہ انسان اپنے والدین پر لعنت بھیجے، کہا گیا: یا رسول اللہ! انسان اپنے والدین پر کس طرح لعنت بھیجے گا؟ آپ ﷺ نے فرمایا: کسی کے والد کو برا بھلا کہے گا تو دوسرا اس کے والد کو برا بھلا کہے گا)۔

۸ - والدین کے ساتھ حسن سلوک میں یہ بھی داخل ہے کہ ان کے دوستوں کے ساتھ صلہ رحمی کی جائے، صحیح مسلم میں حضرت ابن عمرؓ سے مروی ہے، فرماتے ہیں کہ میں نے رسول اللہ ﷺ کو فرماتے ہوئے سنا: "إن من أبر البر صلة الرجل أهل ود أبيه بعد أن يولي" [1] (بڑی نیکی یہ ہے کہ انسان اپنے والد کے جانے کے بعد ان کے دوستوں کے ساتھ صلہ رحمی کرے)، اگر والد غائب ہو یا فوت ہو جائے تو ان کے دوستوں کو یاد رکھے، اور ان کے ساتھ حسن سلوک کرے کہ یہ بھی والد ہی کے ساتھ حسن سلوک کا ایک حصہ ہے۔

حضرت ابو اسید جوبدری صحابی ہیں روایت کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ میں نبی اکرم ﷺ کے ساتھ بیٹھا تھا، آپ ﷺ کے پاس ایک انصاری آئے اور دریافت کیا: یا رسول اللہ! کیا والدین کی وفات کے بعد ان کے لئے کچھ "بر" باقی ہے کہ میں اسے انجام دوں؟ آپ ﷺ نے فرمایا: "نعم، الصلاة عليهما، والاستغفار لهما، وإنفاذ عهدهما من بعدهما، وإكرام صديقهما، وصلة الرحم التي لا رحم لک إلا من قبلهما، فهذا الذي بقي عليک" [2] (ہاں، ان کے لئے دعا اور استغفار، ان کے بعد ان کے وعدوں کی تکمیل، ان کے دوستوں کا اکرام اور ان کے واسطہ سے رشتہ میں آنے والوں کے ساتھ صلہ رحمی، یہ تم پر اب باقی ہے)۔

خود رسول اللہ ﷺ حضرت خدیجہ رضی اللہ عنہا کی وفا اور حسن سلوک کے لئے ان کی سہیلیوں کو ہدایا بھیجتے تھے جو آپ کی زوجہ تھیں،

---

(۱) الفواکہ الدوانی ۲/ ۳۸۲-۳۸۳، الزواجر عن اقتراف الکبائر ۲/ ۶۶۔

(۲) الزواجر عن اقتراف الکبائر ۲/ ۶۶، الفواکہ الدوانی ۲/ ۳۸۳، الجامع لأحکام القرآن للقرطبی ۱۰/ ۲۳۸۔ حدیث: "إن من أكبر الكبائر ....." کی روایت بخاری (الفتح ۱۰/ ۴۰۳ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/ ۹۲ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۱) حدیث: "إن من أبر البر ....." کی روایت مسلم (۴/ ۱۹۷۹ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) حدیث: "هل بقي من بر والدي....." کی روایت ابوداؤد (۵/ ۳۵۲ طبع عزت عبید دعاس) اور حاکم (۴/ ۱۵۵ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے اور ذہبی نے اس کی تصحیح کی ہے اور اس کی موافقت کی ہے۔

تو پھر والدین کے بارے میں تمہارا کیا خیال ہے[1]۔

تجارت یا طلب علم کے لئے سفر کی خاطر والدین کی اجازت:

۹- فقہاء حنفیہ نے اس کے لئے ایک قاعدہ مقرر فرمایا ہے، جس کا حاصل یہ ہے کہ ہر وہ سفر جس میں ہلاکت سے اطمینان نہ ہو اور خطرہ شدید ہو، لڑکے کے لئے والدین کی اجازت کے بغیر اس میں نکلنا درست نہیں ہے، اس لئے کہ والدین کو اپنی اولاد پر شفقت ہوتی ہے تو انہیں اس صورت میں ضرر پہنچے گا، اور جس سفر میں خطرہ شدید نہ ہو والدین کی اجازت کے بغیر اس میں نکلنا، بشرطیکہ والدین کو بے یار ومددگار نہ چھوڑے، جائز ہے کہ اس میں ضرر نہیں رہا۔

پس تعلیم کے سفر کے لئے والدین کی اجازت لازم نہیں ہوگی اگر اپنے شہر میں تعلیم مہیا نہ ہو، راستہ پُر امن ہو اور والدین کے ضیاع کا اندیشہ نہ ہو، اس لئے کہ اس سفر سے انہیں ضرر نہیں بلکہ نفع ہوگا، اور اسے نافرمانی کا عار لاحق نہیں ہوگا، لیکن اگر تجارت کا سفر ہو اور والدین اپنے بیٹے کی خدمت سے مستغنی ہوں اور ان کے ضیاع کا اندیشہ نہ ہو تو بغیر اجازت اس سفر پر نکل سکتا ہے، لیکن اگر والدین اس کے اور اس کی خدمت کے محتاج ہوں تو ان کی اجازت کے بغیر سفر نہیں کرے گا[2]۔

مالکیہ نے طلب علم کے سفر میں یہ تفصیل کی ہے کہ اگر اس مرتبہ کے علم کے حصول کے لئے سفر ہو جو اس کے شہر میں فراہم نہیں جیسے

(۱) الجامع لأحکام القرآن للقرطبی ۱۰/ ۲۴۱ (دسواں مسئلہ)، إحیاء علوم الدین ۶/ ۲۱۶، الفواکہ الدوانی ۲/ ۳۸۳، حدیث: ''کان یہودی.....'' کی روایت بخاری (الفتح ۹/ ۱۳۳ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۲) بدائع الصنائع فی ترتیب الشرائع ۷/ ۹۸، تبیین الحقائق شرح کنز الدقائق ۳/ ۲۴۲، ابن عابدین ۳/ ۲۲۰۔

کتاب اللہ اور سنت رسول میں تفقہ، اجماع اور مواقع اختلاف اور مراتب قیاس کی معرفت، تو والدین کی اجازت کے بغیر وہ سفر کرسکتا ہے بشرطیکہ اس کے اندر غور وتحقیق کی صلاحیت ہو، اور سفر سے ممانعت میں ان کی اطاعت نہیں کی جائے گی، اس لئے کہ مجتہدین کے مقام کا حصول فرض کفایہ ہے، اللہ تعالیٰ فرماتا ہے: ''وَلْتَكُنْ مِّنْكُمْ أُمَّةٌ يَّدْعُوْنَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُوْنَ بِالْمَعْرُوْفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ''[1] (اور ضرور ہے کہ تم میں ایک ایسی جماعت رہے جو نیکی کی طرف بلایا کرے اور بھلائی کا حکم دیا کرے اور بدی سے روکا کرے)، لیکن اگر تقلیدی طریقہ پر تفقہ کے لئے سفر ہو اور اس کے شہر میں اس کا انتظام ہو تو ان کی اجازت کے بغیر سفر جائز نہیں ہوگا۔

اور اگر تجارت کے لئے سفر کا ارادہ ہو جس میں اس کو اسی قدر حاصل ہونے کی امید ہو جتنی وہ اپنے وطن میں حاصل کرتا ہے تو ان کی اجازت کے بغیر نہیں نکلے گا[2]۔

نوافل کے ترک یا ان کو توڑنے میں والدین کی اطاعت کا حکم:

۱۰- شیخ ابوبکر طرطوشی کتاب ''برالوالدین'' میں فرماتے ہیں: کسی سنت مؤکدہ جیسے جماعت کی نماز میں حاضری، فجر کی دو رکعات اور وتر وغیرہ کے ترک میں والدین کی اطاعت نہیں ہوگی اگر وہ ہمیشہ انہیں ترک کرنے کا مطالبہ کرتے ہوں، اس کے برخلاف اگر وہ نماز کے اول وقت میں بلائیں تو ان کی اطاعت کی جائے گی چاہے اول وقت کی فضیلت سے محرومی ہوجائے[3]۔

(۱) سورۂ آل عمران/ ۱۰۴۔

(۲) الفروق للقرافی ۱/ ۱۴۵-۱۴۶، الدسوقی ۲/ ۱۷۲، ۱۷۶، جواہر الإکلیل ۱/ ۲۵۴۔

(۳) مطالب أولی النہی ۲/ ۵۱۳، المغنی لابن قدامہ ۸/ ۳۵۹، کشاف القناع عن

فرض کفایہ کے ترک میں ان کی اطاعت کا حکم:

۱۱ – صحیح مسلم کی حدیث کہ ایک شخص نے بیعت کرنی چاہی اور اس کے والدین میں سے ایک باحیات تھے، گذر چکی ہے، اس سے واضح ہے کہ ان کی صحبت نبی کریم ﷺ کی صحبت پر اور ان کی خدمت جو واجب عین ہے، فرض کفایہ پر مقدم ہے، اس لئے کہ ان کی اطاعت اور ان کے ساتھ حسن سلوک فرض عین ہے، اور جہاد فرض کفایہ ہے، اور فرض عین اقوی ہوتا ہے (۱)۔

بیوی کو طلاق دینے کے مطالبہ میں ان کی اطاعت کا حکم:

۱۲ – ترمذی نے حضرت ابن عمرؓ سے روایت کیا ہے، فرماتے ہیں: میری ایک بیوی تھی جس سے میں محبت کرتا تھا، میرے والد اس کو پسند نہیں کرتے تھے، انہوں نے مجھے اس کو طلاق دینے کا حکم دیا، میں نے انکار کردیا، پھر میں نے نبی ﷺ سے اس کا ذکر کیا تو آپ ﷺ نے فرمایا: "یا عبد الله بن عمر طلق امرأتک" (۲) (اے عبداللہ بن عمر اپنی بیوی کو طلاق دے دو)۔

ایک شخص نے امام احمد سے پوچھا کہ میرے والد مجھے اپنی بیوی کو طلاق دینے کا حکم دیتے ہیں، انہوں نے فرمایا: اسے مت طلاق دو، اس نے کہا کہ کیا حضرت عمرؓ نے اپنے بیٹے حضرت عبداللہ بن عمر کو اپنی بیوی کو طلاق دینے کا حکم نہیں دیا تھا؟ انہوں نے فرمایا: ہاں جب تمہارے باپ بھی حضرت عمر کی مانند ہوجائیں، یعنی اپنے باپ کے حکم سے اسے طلاق مت دو یہاں تک کہ وہ بھی حق وعدل تک رسائی اور اس جیسے معاملہ میں خواہش نفس کی عدم اتباع میں حضرت عمرؓ کی مانند ہوجائیں۔

حنابلہ میں سے ابوبکر نے یہ اختیار کیا ہے کہ (باپ کے کہنے پر بیٹے کا اپنی بیوی کو طلاق دینا) واجب ہے، اس لئے کہ (جب حضرت ابن عمر نے اپنی بیوی کو طلاق دینے سے انکار کردیا تو) نبی کریم ﷺ نے ان کو طلاق دینے کا حکم دیا۔ اور شیخ تقی الدین ابن تیمیہ ایسے شخص کے بارے میں جس کی ماں اسے اپنی بیوی کو طلاق دینے کا حکم دے، فرماتے ہیں: اس کے لئے جائز نہیں ہے کہ اپنی بیوی کو طلاق دے، بلکہ اس پر ماں کے ساتھ حسن سلوک واجب ہے، اور اپنی بیوی کو طلاق دینا ماں کے ساتھ حسن سلوک میں داخل نہیں (۱)۔

ارتکاب معصیت یا ترک واجب کے امر میں ان کی اطاعت کا حکم:

۱۳ – اللہ تعالیٰ فرماتا ہے: "وَوَصَّيْنَا الإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ حُسْنًا، وَإِنْ جَاهَدَاكَ لِتُشْرِكَ بِي مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ فَلاَ تُطِعْهُمَا" (۲) (اور ہم نے حکم دیا ہے انسان کو اپنے والدین کے ساتھ سلوک نیک کا لیکن اگر وہ تجھ پر زور ڈالیں کہ تو کسی چیز کو میرا شریک بنا جسکی کوئی دلیل تیرے پاس نہیں تو تو ان کا کہنا نہ ماننا)، اور ارشاد ہے: "وَإِنْ جَاهَدَاكَ عَلَى أَنْ تُشْرِكَ بِي مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ فَلاَ تُطِعْهُمَا وَصَاحِبْهُمَا فِي الدُّنْيَا مَعْرُوفًا" (۳) (اور اگر وہ دونوں تجھ پر اس کا زور ڈالیں کہ تو میرے ساتھ کسی چیز کو شریک

= متن الاقناع ۳/ ۵۴، الفروق للقرافی ۱/ ۱۴۳۔ ۱۴۴، الشرح الصغیر ۴/ ۹۷، الفواکہ الدوانی ۲/ ۳۸۳، الزواجر ۲/ ۶۷، ۷۳۔

(۱) الفروق ۱/ ۱۴۴، ۱۴۵، ۱۵۰، الزواجر ۲/ ۶۷، ۷۳۔

(۲) حدیث حضرت ابن عمر: "کان تحتي امرأة ......" کی روایت ترمذی (۳/ ۴۸۶ طبع الحلبی) نے کی ہے اور کہا ہے کہ یہ حسن صحیح ہے دیکھئے الجامع لاحکام القرآن للقرطبی ۱۰/ ۲۳۹، الزواجر ۲/ ۷۵۔

---

(۱) الآداب الشرعیہ والمنح المرعیہ لابن مفلح المقدسی الحنبلی ۱/ ۵۰۳، الزواجر ۲/ ۷۴۔

(۲) سورۂ عنکبوت/ ۸۔

(۳) سورۂ لقمان/ ۱۵۔

ٹھہرائے جسکی تیرے پاس کوئی دلیل نہیں، تو تو ان کا کہنا نہ ماننا اور دنیا میں ان کے ساتھ خوبی سے بسر کئے جانا)، ان دونوں آیات میں ان کے ساتھ حسن سلوک اور ان کی اطاعت اور فرمانبرداری کا وجوب اور ان کی نافرمانی اور مخالفت کی حرمت موجود ہے، الا یہ کہ وہ کسی شرک یا ارتکاب معصیت کا حکم دیں تو اس وقت ان کی اطاعت اور ان کے حکم کی تعمیل نہیں کرے گا کہ اس میں ان کی اطاعت حرام اور مخالفت واجب ہے، جس کی تاکید رسول اللہ ﷺ کے اس قول سے ہوتی ہے کہ "لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق"[1] (خالق کی معصیت کر کے مخلوق کی اطاعت نہیں کی جائے گی)، اور حضرت سعد بن ابی وقاص کی سابق میں گذری اس حدیث سے[2] بھی ہوتی ہے کہ ان کی والدہ نے ان سے دین کو ترک کرنے کا مطالبہ کیا تو انہوں نے والدہ کی بات نہیں مانی، لیکن ان کے ساتھ حسن سلوک کرتے رہے اور خوبی سے بسر کرتے رہے، ایسے امور میں والدہ کی نافرمانی واجب ہے، لہذا واجبات کو ترک کر کے والدہ کی اطاعت نہیں کی جائے گی[3]۔

والدین کی نافرمانی اور دنیا وآخرت میں اس کی سزا:

۱۴ - ان کے ساتھ حسن سلوک نہ کرنے کی وجہ سے جو نافرمانی ہوتی ہے، اس کے علاوہ نافرمانی کی اور بھی صورتیں ہیں، جن میں سے بعض کا تعلق قول سے ہے، اور بعض کا عمل سے۔

نافرمانی میں یہ بھی داخل ہے کہ لڑکا اپنے والدین کے سامنے اکتاہٹ، تنگ دلی، غصہ کا اظہار کرے، اس کی رگیں پھول جائیں، فرزندی کے ناز ونخرے اور دیانت داری کی کمی کی وجہ سے ان پر زبان درازی کرے، خصوصاً ان کے بڑھاپے میں، حالانکہ اولاد کو حکم دیا گیا ہے کہ والدین کے ساتھ حسن سلوک نرمی اور محبت کا برتاؤ کریں، اچھی اور پاکیزہ باتیں کہیں، اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "إِمَّا يَبْلُغَنَّ عِندَكَ الْكِبَرَ أَحَدُهُمَا أَوْ كِلَاهُمَا فَلَا تَقُل لَّهُمَا أُفٍّ"[1] (اگر وہ تیرے سامنے بڑھاپے کو پہنچ جائیں ان دونوں میں سے ایک یا وہ دونوں تو تو ان سے ہوں بھی نہ کہنا)، ان کو ادنی تکلیف کی بات کہنے سے بھی منع کیا گیا ہے، ان دونوں یا ان میں سے کسی ایک کی نافرمانی کا ضابطہ یہ ہے کہ اولاد انہیں ایسی ایذاء پہنچائے کہ اگر وہ کام کسی دوسرے کے ساتھ وہ کرتا تو حرام اور گناہ صغیرہ ہوتا، لیکن والدین کی وجہ سے اب وہ کبیرہ ہوگیا ہے[2]۔

نبی کریم ﷺ سے مروی ہے کہ "يراح ريح الجنة من مسيرة خمس مائة عام، ولا يجد ريحها منان بعمله، ولا عاق، ولا مدمن خمر"[3] (جنت کی خوشبو پانچ سو سال کی مسافت سے محسوس ہوگی، لیکن احسان جتانے والا، والدین کا نافرمان، اور شرابی اس خوشبو کو نہیں پائے گا)، حضرت عبد الرحمن بن ابی بکرہ اپنے والد سے روایت کرتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "ألا أنبئكم بأكبر الكبائر؟ قلنا: بلى يا رسول الله! قال: ثلاثاً، الإشراك بالله، وعقوق الوالدين، وكان متكئا فجلس، فقال: ألا وقول الزور وشهادة الزور، ألا وقول الزور وشهادة الزور، فمازال يقولها حتى قلت: لا

---

(۱) حدیث: "لا طاعة لمخلوق ....." کی تخریج فقرہ نمبر ۵ میں گذر چکی ہے۔

(۲) دیکھئے فقرہ نمبر ۳۔

(۳) الشرح الصغیر ۴/ ۴۰۹، ۷۲، الجامع لاحکام القرآن للقرطبی ۱۰/ ۲۳۸ (چوتھا مسئلہ) اور ۱۳/ ۸ سورۂ عنکبوت سے، اور ۱۴/ ۶۳، ۶۵، الفروق للقرافی ۱/ ۱۴۵۔

---

(۱) سورۂ اسراء/ ۲۳۔

(۲) الجامع لاحکام القرآن للقرطبی ۱۰/ ۲۳۸، ۲۴۱، ۲۴۵۔

(۳) حدیث: "يراح ريح الجنة من مسيرة خمسمائة....." کو طبرانی نے الصغیر میں روایت کیا ہے جیسا کہ ہیثمی فرماتے ہیں: اس میں ربیع بن بدر راوی متروک ہے (مجمع الزوائد ۸/ ۱۴۸ طبع القدسی)۔

یسکت"[۱] (کیا میں تمہیں بڑے بڑے کبیرہ گناہوں کے بارے میں نہ بتاؤں؟ ہم نے عرض کیا: ضرور اے اللہ کے رسول! آپ ﷺ نے فرمایا: تین چیزیں ہیں، اللہ کے ساتھ شریک ٹھہرانا، والدین کی نافرمانی، آپ ﷺ ٹیک لگائے ہوئے تھے، اٹھ کر بیٹھ گئے اور فرمایا: سن لو، جھوٹی بات اور جھوٹی گواہی، سن لو جھوٹی بات اور جھوٹی گواہی، آپ ﷺ یہ جملہ برابر کہتے رہے یہاں تک کہ میں نے سوچا: آپ ﷺ خاموش نہیں ہوں گے)۔

رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "رضى الله في رضى الوالدين، وسخط الله في سخط الوالدين"[۲] (اللہ کی رضا والدین کی رضا میں ہے، اور اللہ کی ناراضی والدین کی ناراضی میں ہے)۔

اور آپ ﷺ کا ارشاد ہے: "كل الذنوب يؤخر الله منها ماشاء إلى يوم القيامة إلا عقوق الوالدين، فإن الله يعجله لصاحبه في الحياة قبل الممات"[۳] (تمام گناہوں میں سے جسے اللہ چاہتا ہے قیامت تک کے لئے مؤخر کردیتا ہے، سوائے والدین کی نافرمانی کے، اللہ تعالیٰ (اس کی سزا) گناہ گار کو جلدی کرکے اس کے مرنے سے پہلے دنیا ہی میں دے دیتا ہے)۔

نافرمانی کی سزا:

۱۵ – والدین کی نافرمانی کی اخروی سزا پر گفتگو گذر چکی ہے، جہاں تک اس کی دنیاوی سزا کا تعلق ہے تو وہ تعزیر کے باب سے ہے، اس کی مقدار نافرمانی اور نافرمانی کرنے والے کی حالت کے فرق سے مختلف ہوتی ہے۔

چنانچہ اگر والدین یا کسی ایک پر زیادتی گالی یا مارپیٹ کے ذریعہ کی تو والدین اس کی تعزیر کریں گے یا امام اس کی تعزیر کرے گا، ان دونوں کے مطالبہ پر (اگر دونوں کو گالی اور مارپیٹ ایک ساتھ کی گئی ہو) یا ان میں سے جس پر زیادتی کی گئی ہے اس کے مطالبہ پر، اگر گالی یا مار کھانے والے نے معاف کردیا تو اس کی معافی کے بعد بھی ولی الامر کو اختیار رہوگا کہ مناسب تعزیر کرے یا معاف کردے، اور اگر امام تک معاملہ پہنچنے سے پہلے والدین گالی اور مارپیٹ کو معاف کردیں تو تعزیر ساقط ہوجائے گی۔

اس کی تعزیر گناہ اور بدکلامی کے اعتبار سے گرفتاری، یا ضرب (مار) یا سخت باتوں سے تنبیہ یا ان کے علاوہ ایسے امور سے ہوگی جن سے سرزنش وتنبیہ ہوتی ہو[۱]۔

---

(۱) حدیث: "ألا أنبئكم بأكبر الكبائر......" کی روایت بخاری (الفتح ۴۰۵/۱۰ طبع السلفیہ) اور مسلم (۹۱/۱ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) حدیث: "رضى الله في رضى الوالدين......" کی روایت ترمذی (۳۱۱/۴ طبع الحلبی) نے کی ہے اس کی سند میں جہالت ہے میزان الاعتدال للذہبی (۷۸/۳ طبع الحلبی)۔

(۳) حدیث: "كل الذنوب يؤخر الله ......" کی روایت حاکم (۱۵۶/۴ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے ذہبی نے کہا ہے: بکار روی ضعیف ہے۔

---

(۱) ابن عابدین ۱۷۷/۳۔ ۱۷۸، ۱۸۱۔ ۱۸۲، ۱۸۶، ۱۸۹، کشاف القناع ۱۲۱/۶۔ ۱۲۲، ۱۲۴۔ ۱۲۵، الأحکام السلطانیہ للماوردی ۲۳۶، ۲۳۸، الشرح الکبیر ۳۵۴/۴، ۳۵۵۔

برزۃ

تعریف:

۱- برزہ وہ خاتون جس کے محاسن نمایاں ہو، یا جو ادھیڑ عمر، باوقار اور بے پردہ ہو، لوگوں کے سامنے آتی ہو، لوگ اس کے پاس بیٹھتے اور اس سے گفتگو کرتے ہوں، لیکن وہ عفیفہ ہو۔

کہا جاتا ہے: ''امرأۃ برزۃ'' جب عورت ادھیڑ عمر کی ہوجائے، نوجوان خواتین کی طرح پردہ نہ کرے، اسکے ساتھ وہ عفیفہ اور زیرک ہو، لوگوں کے ساتھ بیٹھتی اور ان سے گفتگو کرتی ہو، یہ لفظ بروز اور خروج سے ہے[۱]۔

فقہاء کے نزدیک یہ لفظ اسی لغوی معنی میں مستعمل ہے۔

متعلقہ الفاظ:

مخدرۃ (پردہ نشین):

۲- لغت میں مخدرۃ وہ عورت ہے جو خدر (پردہ) کو لازم پکڑے[۲]، خدر بمعنی ستر (پردہ) ہے۔

اصطلاح میں یہ پردہ کی پابند خاتون ہے، خواہ باکرہ ہو یا ثیبہ (کنواری یا شوہر دیدہ) جسے غیر محرم مرد نہ دیکھ سکیں چاہے وہ ضرورت کے لئے باہر نکلے[۱]۔

اس مفہوم کی رو سے مخدرۃ (پردہ نشین) برزہ (بے پردہ) کی ضد ہے۔

اجمالی حکم:

۳- حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کی رائے ہے کہ گواہی دینے کے لئے بے پردہ خاتون کی حاضری ضروری ہے، بشرطیکہ ایسی شہادت اس نے حاصل کی ہو جس کی شہادت دینا اس کے لئے جائز ہے، اور اس کی حاضری پر دعوی موقوف ہو، اور ایسی حالت میں اس کی شہادت پر شہادت قبول نہیں کی جائے گی، الا یہ کہ اس کی حاضری سے کوئی رکاوٹ جیسے مرض اور سفر پایا جائے، تو اس صورت میں قاضی اس کے پاس کسی کو بھیجے گا جو اس کی شہادت سنے گا، اس کی تفصیل شہادت کی بحث میں ہے، لیکن مخدرۃ (پردہ نشین) خاتون کو مجلس قضا میں حاضر کرنا ضروری نہیں ہے۔

مالکیہ عورت کی شہادت کی ادائیگی میں بے پردہ اور پردہ نشین میں فرق نہیں کرتے، ان کے نزدیک حکم ہے کہ عورت کی شہادت نقل کی جائے گی، کیونکہ اس کے لئے مشقت اور بے پردگی ہے[۲]۔

یہ تفصیل شہادت سے متعلق ہے، اگر اس پر مقدمہ ہو تو حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ اگر بے پردہ عورت کے خلاف دعوی دائر کیا گیا ہے

(۱) المصباح المنیر، القاموس المحیط، لسان العرب، ترتیب القاموس المحیط: مادہ ''برز''، کشاف القناع عن متن الاقناع ۶/ ۳۴۹ طبع ریاض، حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۳۹۳ طبع بیروت۔

(۲) لسان العرب: مادہ ''خدر''۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۳۴۶، ۳۹۳ طبع بیروت، کشاف القناع عن متن الاقناع ۶/ ۳۴۹ طبع الریاض، حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۴/ ۲۲۹ طبع الحلبی)۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۳۴۶، ۳۹۳ طبع الحلبی، کشاف القناع عن متن الاقناع ۶/ ۳۴۹ طبع الریاض، حاشیۃ الشروانی ۱۰/ ۲۷۴، نہایۃ المحتاج إلی شرح المنہاج ۸/ ۳۰۶، قلیوبی وعمیرہ ۴/ ۳۲۹، ۳۳۰، ۳۳۱ طبع الحلبی، تبصرۃ الحکام ۱/ ۳۵۴ طبع الحلبی)۔

تو قاضی اس کو طلب کرے گا کہ اس میں عذر نہیں ہے، اس کی طلبی کے لئے اس سفر میں محرم کا اعتبار بھی نہیں کیا جائے گا، اس لئے کہ اس پر سفر ضروری ہے، اور اس لئے بھی کہ یہ انسان کا حق ہے جو بخل و تنگی پر مبنی ہے، لیکن اگر مدعا علیہ مخدرہ (پردہ نشین) ہو تو اسے اپنا وکیل بنانے کا حکم دیا جائے گا، اس کی حاضری ضروری نہیں ہوگی، اس میں اس کے لئے ضرر اور مشقت ہے، اگر اس سے قسم لی جانی ہو تو قاضی ایک امین کو جس کے ساتھ دو گواہ ہوں گے بھیجے گا جو دونوں گواہوں کی موجودگی میں اس سے حلف لے گا[1]۔

بحث کے مقامات:

۴- فقہاء نے بے پردہ خاتون کی ادائیگی شہادت، جن امور میں اس کے لئے شہادت دینا جائز ہے، پر گفتگو فرمائی ہے، جس کا طریقہ اپنے مقام پر مفصل بیان ہوا ہے۔

(۱) کشاف القناع ۶/۳۲۹ طبع عالم الکتب۔

برسام

تعریف:

۱- برسام لغت و اصطلاح میں ایسی عقلی بیماری ہے جس سے ہذیانی کیفیت پیدا ہوتی ہے، یہ جنون کے مشابہ ہوتی ہے[1]۔

متعلقہ الفاظ:

الف-عتہ:

۲- عتہ لغت میں ایسا عقلی نقص ہے جس میں جنون یا کمزوری نہ ہو۔

اصطلاح میں یہ ایسی بیماری ہے جو عقل میں خلل پیدا کرتی ہے، اور وہ شخص اختلاط عقل کا شکار ہوجاتا ہے، اس کی کچھ باتیں تو اصحاب عقل کی طرح ہوتی ہیں، اور کچھ باتیں پاگلوں کی مانند، معتوہ شخص پر باشعور بچہ کے احکام جاری ہوتے ہیں۔

مبرسم (ہذیانی شخص) پر اس کی ہذیانی حالت کے دوران جنون کے احکام جاری ہوتے ہیں[2]۔

ب-جنون:

۳- جنون، جیسا کہ شرنبلالی نے تعریف کی ہے: ایسا مرض ہے جو عقل کو زائل کردیتا ہے، اور قوت میں اضافہ کرتا ہے[3]۔

(۱) تاج العروس، المصباح المنیر فی المادہ، حاشیہ ابن عابدین ۲/۴۲۶۔
(۲) فتح القدیر ۳/۳۴۳، ابن عابدین ۲/۴۲۶-۴۲۷، التعریفات الجرجانی۔
(۳) مراقی الفلاح رص ۵۰، دیکھئے: الصحاح، لسان العرب: مادہ "جنن"۔

یہ فی الجملہ ان امور میں سے ہے جن سے تکلیف (شرعی ذمہ داری) ساقط ہوجاتی ہے، اور اہلیت ادا باطل ہوجاتی ہے۔

اجمالی حکم اور بحث کے مقامات:

۴- مبرسم کے مخصوص احکام ہیں، برسام کے شکار ہونے کی حالت میں اس کے عقود غیر معتبر ہوں گے، اس کا اقرار درست نہیں ہوگا، اس کے قولی تصرفات شرعاً غیر معتبر ہوں گے، ان امور میں وہ مجنون کی طرح ہوگا۔

اس حالت میں اس کے فعلی تصرفات کے سلسلہ میں اس پر گناہ نہیں ہوگا، اگر اس کے فعل کے نتیجہ میں کسی کا مال یا جان ضائع ہوجائے تو اس کے مال میں ضمان اور اس پر دیت یا اس کے مال سے عوض کی قیمت واجب ہوگی۔

فقہاء نے اتلاف وغیرہ پر بحث کرتے ہوئے اور اصولیین نے اہلیت اور اس کے عوارض کے ذیل میں اس پر تفصیلی گفتگو فرمائی ہے[۱]۔

(۱) ابن عابدین ۲/ ۴۲۶-۴۲۷، فتح القدیر ۳/ ۳۴۳، ۷/ ۳۰۱، الفتاوی الہندیہ ۴/ ۱۷۰، الفتاوی البزازیہ سابق صفحہ کے حاشیہ پر، جواہر الاکلیل ۲/ ۱۳۴-۱۳۵، الشرح الکبیر للدردیر مع حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۴۰۴، الخرشی علی مختصر سیدی خلیل ۴/ ۳۳، التاج والاکلیل للمواق ۴/ ۴۳ طبع النجاح، قلیوبی وعمیرہ ۳/ ۳۳۱، شرح روض الطالب من اسنی المطالب ۲/ ۲۹۹، ۳/ ۲۸۰، المقنع ۳/ ۲۴۷، المغنی لابن قدامہ ۵/ ۱۴۹، ۱۵۰، ۷/ ۱۱۳، ۱۱۴ طبع الریاض الحدیثہ۔

برص

تعریف:

۱- برص لغت میں ایک معروف مرض کا نام ہے، وہ ایسی سفیدی ہے جو جلد کے اوپر ظاہر ہوتی ہے، جلد کا رنگ بدل جاتا ہے اور اس کی دمویت (خونی رنگت) زائل ہوجاتی ہے، کہا جاتا ہے: **برص برصا فهو أبرص**، مؤنث کے لئے برصاء لفظ ہے[۱]۔

فقہی استعمال بھی اسی معنی میں ہے۔

متعلقہ الفاظ:

الف- جذام:

۲- یہ لفظ جذم سے ماخوذ ہے جس کا معنی قطع (کاٹنا) ہے، اس مرض کا یہ نام اس لئے ہے کہ اس کی وجہ سے اعضاء کٹنے لگتے ہیں۔

جذام ایسی بیماری ہے جس کی وجہ سے عضو سرخ ہوجاتا ہے، پھر سیاہ ہوجاتا ہے، پھر بدبودار ہوجاتا ہے اور کٹنے اور گرنے لگتا ہے، یہ بیماری ہر عضو میں ہوسکتی ہے لیکن چہرہ میں عموماً ہوتی ہے[۲]۔

ب- بہق:

بہق لغت میں برص سے کم درجہ کی سفیدی ہے جو جسم میں اس

(۱) لسان العرب، المغرب للمطرزی: مادۃ ''برص''، حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۵۹۷ طبع الحلبی، نہایۃ المحتاج ۶/ ۳۰۳ طبع المکتبۃ الاسلامیہ، قلیوبی وعمیرہ ۳/ ۲۶۱ طبع الحلبی۔

(۲) لسان العرب: مادۃ ''جذم''، نہایۃ المحتاج ۶/ ۳۰۳ طبع المکتبۃ الاسلامیہ۔

کے رنگ کے خلاف ہوتی ہے، یہ برص نہیں ہے [1]۔

اصطلاح کے اعتبار سے جلد کے رنگ میں تبدیلی ہوتی ہے، اور اس پر نکلنے والا بال سیاہ ہوجاتا ہے، جب کہ برص پر نکلنے والا بال سفید ہوتا ہے [2]۔

ابرص کے مخصوص احکام

برص کی وجہ سے فسخ نکاح میں خیار کا ثبوت:

۳- مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ نے مستحکم برص (جڑ پکڑے ہوئے برص) کی وجہ سے فی الجملہ فسخ نکاح کے مطالبہ کا حق دیا ہے:

مالکیہ نے صرف بیوی کو عقد نکاح کے بعد ہونے والے ضرر رساں برص کی وجہ سے فسخ نکاح کے مطالبہ کی اجازت دی ہے، خواہ مرض دخول سے پہلے ہوا ہو یا اس کے بعد، اور اگر شفا کی امید ہو تو ایک سال کی تاخیر کے بعد یہ حق ہوگا۔

شافعیہ اور حنابلہ نے بیوی اور شوہر دونوں کو دخول سے پہلے یا بعد برص کی وجہ سے فسخ کے مطالبہ کی اجازت دی ہے، اور ان تمام امور میں اسی طرح خیار کی شرائط کی رعایت کی جائے گی جس طرح نکاح میں بیان ہوا ہے [3]۔

حنفیہ نے سوائے امام محمد کے، زوجین میں سے کسی ایک کو دوسرے کے عیب کی وجہ سے خواہ بہت بڑا ہو جیسے برص، اختیار نہیں دیا ہے، امام محمد فرماتے ہیں: برص کی وجہ سے صرف بیوی کو اختیار حاصل ہوگا شوہر کو نہیں، اس لئے کہ وہ طلاق کے ذریعہ اسے دور کرسکتا ہے [1]، اس کی تفصیل اس کے مقام پر دیکھی جائے۔

برص کی وجہ سے خیار کے ثبوت پر استدلال حضرت سعید بن المسیب سے مروی اس روایت سے کیا گیا ہے کہ حضرت عمر بن خطابؓ نے فرمایا: اگر کسی شخص نے کسی خاتون سے نکاح کیا اور اس سے دخول کیا تو اس میں برص یا اسے مجنونہ یا جذامی پایا تو دخول کی وجہ سے عورت کو مہر ملے گا، اور شوہر مہر اس شخص سے وصول کرے گا جس نے اسے عورت کے تئیں دھوکہ دیا [2]۔

اور حضرت زید بن کعب بن عجرہ کی حدیث ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے بنوغفار کی ایک خاتون سے نکاح فرمایا تو اس کے پہلو میں سفیدی دیکھی، تو ان سے فرمایا: "خذي عليك ثيابك" (طلاق سے کنایہ ہے) اور جو انہیں دیا تھا ان میں سے کچھ نہیں لیا [3]۔

مسجد میں ابرص کے آنے کا حکم:

۴- مالکیہ کی رائے ہے کہ ابرص کے لئے جمعہ اور جماعت کا ترک مباح ہے جب کہ اس کا برص شدید ہو، اور برص والوں کے لئے

---

(۱) لسان العرب: مادۃ "بہق"۔

(۲) حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۲/ ۲۷۷ طبع الحلبی۔

(۳) الشرح الصغیر ۲/ ۴۶۷-۴۶۸، جواہر الاکلیل ۱/ ۲۹۹ طبع بیروت، اسہل المدارک ۲/ ۹۴-۹۵ طبع الحلبی، حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۲/ ۲۷۸-۲۷۹ طبع الحلبی، نہایۃ المحتاج ۶/ ۳۰۳-۳۰۶ طبع المکتبۃ الاسلامیہ، المہذب ۲/ ۴۹ طبع بیروت، قلیوبی وعمیرہ ۳/ ۲۶۱ طبع الحلبی، المغنی ۶/ ۶۵۱-۶۵۴ طبع الریاض، کشاف القناع ۵/ ۱۰۹-۱۱۲ طبع الریاض۔

---

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۵۹۷ طبع بیروت، الاختیار ۳/ ۱۱۵، شرح فتح القدیر ۴/ ۱۳۲ طبع بیروت۔

(۲) حدیث: "أيما رجل تزوج امرأة فدخل بها فوجدها......" کی روایت سعید بن منصور (۱/ ۲۰۳ طبع علمی پریس ہندوستان) نے کی ہے اس کی سند میں سعید بن المسیب اور عمر بن خطاب کے درمیان انقطاع ہے (جامع التحصیل رص ۲۲۴، طبع وزارۃ الاوقاف عراق)۔

(۳) حدیث زید بن کعب بن عجرہ کی روایت احمد (۳/ ۴۹۳ طبع المیمنیہ) نے کی ہے ہیثمی نے المجمع (۴/ ۳۰۰ طبع القدسی) میں اس کا ذکر کیا ہے اور کہا ہے: اسے امام احمد نے روایت کیا ہے، اور جمیل ضعیف ہے۔

علاحدہ کوئی جگہ مخصوص نہ کردی گئی ہو کہ دوسروں کو ان سے ضرر نہ پہنچے، اس کی تفصیل بھی اپنے مقام پر ہوگی [۱]۔

حنابلہ کے نزدیک جمعہ اور جماعت کے لئے مسجد میں آنا ایسے شخص کے لئے مکروہ ہے جس کا برص تکلیف دہ ہو۔

اور شافعیہ نے مشقت کی وجہ سے ابرص کے لئے ترک جماعت کی رخصت دی ہے [۲]۔

ابرص سے مصافحہ اور معانقہ:

۵- شافعیہ کے نزدیک برص جیسے مرض والے سے مصافحہ اور معانقہ مکروہ ہے، اس لئے کہ اس میں ایذا رسانی ہے، اور اندیشہ ہے کہ دوسرے اچھے شخص کو یہ منتقل ہو جائے [۳]۔

ابرص کی امامت کا حکم:

۶- مالکیہ نے ایسے امام کی اقتداء جائز بتائی ہے جس کو برص ہو، الا یہ کہ وہ شدید ہو، تو اس وقت اسے لوگوں سے بالکلیہ دور رہنے کا وجوباً حکم دیا جائے گا، اگر نہ مانے تو اس پر اس کو مجبور کیا جائے گا۔

حنفیہ کے نزدیک ایسے ابرص کی امامت مکروہ ہے جس کا برص پھیل گیا ہو، یہی حکم اس کے پیچھے نماز کا ہے نفرت کی وجہ سے، اور اس کے علاوہ کی اقتداء اولیٰ ہے [۴]۔

بَرَکۃ

دیکھئے: "تشہد" اور "تحیۃ"۔

بُرْکۃ

دیکھئے: "میاہ"۔

(۱) حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۱/ ۳۸۹ طبع الحلبی، منح الجلیل علی مختصر خلیل ۱/ ۲۷۲ طبع مکتبۃ النجاح لیبیا۔
(۲) نہایۃ المحتاج ۲/ ۱۵۵ طبع المکتبۃ الاسلامیہ بیروت، الجمل علی شرح المنہج ۱/ ۵۱۹ طبع دار إحیاء التراث الاسلامی بیروت، کشاف القناع ۱/ ۲۹۸ طبع مکتبۃ النصر الحدیثہ۔
(۳) قلیوبی وعمیرہ ۳/ ۲۱۳، فتح الباری ۱۰/ ۱۳۰، ۱۳۱۔
(۴) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۳۷۸ طبع بیروت، جواہر الاکلیل ۱/ ۸۰ طبع بیروت۔

برنامج

تعریف:

۱- برنامج: حساب کا جامع ورق ہے، یہ لفظ ''برنامہ'' کا معرب ہے، المغرب میں ہے: پرچہ (پرزہ) جس میں ایک شخص سے دوسرے شخص کے پاس بھیجے گئے کپڑوں اور سامانوں کی اقسام، اوزان اور ان کی تعداد لکھی ہو، ایسا کاغذ برنامج ہے جس میں بھیجے گئے سامان کی مقدار ہوتی ہے، اسی مفہوم میں دلال کا یہ جملہ ہوتا ہے: ''برنامج میں سامان کا وزن اتنا ہے''[۱]۔

فقہاء مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ برنامج وہ رجسٹر ہے جس میں پیکٹ میں رکھے فروخت شدہ کپڑوں کے اوصاف درج ہوتے ہیں[۲]۔

متعلقہ الفاظ:

الف- رقم:

۲- رقم لغت میں ''رقمت الشيء'' سے ہے، یعنی شی میں ایسی علامت سے نشان دینا جو اسے دوسرے سے ممتاز کردے، جیسے تحریر وغیرہ[۳]۔

(۱) تاج العروس ۲/ ۳۲، اس میں لکھا ہے کہ باء اور میم پر زبر ہے اور کہا گیا ہے کہ میم پر زیر ہے اور کہا گیا ہے کہ دونوں پر زیر ہے المغرب: مادہ ''برنامج''، ابن عابدین ۴/ ۳۲۔

(۲) الشرح الصغیر ۳/ ۳۱۔

(۳) المصباح المنیر: مادہ ''رقم''۔

اصطلاح میں رقم ایسی علامت کو کہتے ہیں جس کے ذریعہ ہونے والی بیع کی مقدار جانی جاتی ہے جیسا کہ حنفیہ نے اس کی تعریف کی ہے[۱]۔

حنابلہ نے تعریف کی ہے کہ کپڑے پر لکھی ہوئی قیمت کو کہتے ہیں[۲]۔

ب- أنموذج:

۳- اس کو نموذج بھی کہا جاتا ہے، یہ معرب ہے، صنعانی فرماتے ہیں: نموذج شی کی مثال جس پر عمل کیا جائے[۳]۔

لغت میں اس کے معانی میں سے ایک یہ ہے کہ وہ شی کی صفت پر دلالت کرے، مثلاً گیہوں کے ڈھیر سے ایک صاع دکھائے، اور اس سے پورا ڈھیر فروخت کردے کہ یہ ڈھیر اس صاع میں موجود گیہوں کے جنس سے ہے۔

اس کے احکام کی تفصیل اصطلاح ''أنموذج'' میں دیکھی جائے۔

اجمالی حکم:

۴- مالکیہ نے برنامج (بلٹی) دیکھ کر بیع کرنے کی اجازت دی ہے، چنانچہ کسی گٹھر میں بندھے کپڑوں کی خریداری کاغذ میں لکھے ہوئے اس کے اوصاف پر اعتماد کرتے ہوئے جائز ہے، اگر کپڑا ان اوصاف کے مطابق نکلا تو بیع لازم ہوگی، ورنہ اگر اس کے اوصاف گھٹیا ہوں تو مشتری کو اختیار ہوگا، اور اگر تعداد کم نکلے تو اسی کے مطابق قیمت میں سے وضع کرلیا جائے گا، اگر کپڑے نصف سے بھی کم نکلے تو بیع لازم نہیں ہوگی اور اسے حق ہوگا کہ بیع رد کردے، اور اگر کپڑے کی تعداد زائد ہو تو زائد مقدار کی حد تک بائع اس کے ساتھ شریک تصور کیا

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۲۹۔

(۲) المغنی لابن قدامہ ۴/ ۲۰۷ طبع ریاض الحدیثہ، مطالب أولی النہی ۳/ ۴۰۔

(۳) المصباح المنیر ۲/ ۴۹۷، حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۶۶، قلیوبی وعمیرہ ۲/ ۱۶۵، کشاف القناع عن متن الاقناع ۳/ ۱۶۳۔

جائے گا، اور کہا گیا ہے کہ زائد کو لوٹا دے گا، ابن القاسم فرماتے ہیں: پہلی رائے مجھے زیادہ پسند ہے۔

اگر خریدار نے اس پر قبضہ کرلیا اور لے کر چلا گیا اور وہ دعویٰ کرتا ہے کہ برنامج میں تحریر سے یہ کم یا ناقص ہے تو بائع کا قول قسم کے ساتھ معتبر ہوگا کہ گٹھر میں جو کچھ ہے وہ تحریر کے مطابق ہے، کیونکہ وہ مشتری کے دعویٰ کا انکار کر رہا ہے، اگر وہ قسم سے انکار کردے اور حلف نہ اٹھائے تو مشتری حلف لے گا اور سامان واپس کردے گا، مشتری حلف یہ لے گا کہ اس نے سامان میں تبدیلی نہیں کی ہے، اور یہ کہ یہی بعینہ خریدا ہوا سامان ہے، اگر وہ بھی بائع کی طرح قسم سے انکار کردے تو اس پر بیع لازم ہوگی [1]۔

(۱) الشرح الصغیر مع حاشیۃ الصاوی ۳/ ۴۱-۴۲، الشرح الکبیر مع حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۲۴-۲۵، جواہر الاکلیل ۲/ ۹۔

بريد

تعریف:

۱ - لغت کی رو سے برید کا ایک معنی ''رسول'' (قاصد) ہے، اسی معنی میں عرب کہتے ہیں: ''الحمی برید الموت'' (بخار موت کا قاصد ہے) ''أبرد بریداً''، یعنی اس نے قاصد بھیجا۔ حدیث میں ہے کہ نبی کریم علیہ السلام نے فرمایا: ''إذا أبردتم إلي بريداً فاجعلوه حسن الوجه، حسن الاسم'' [1] (جب تم میرے پاس کوئی قاصد بھیجو تو خوبرو اور اچھے نام والے کو منتخب کرو)۔ ابراد بمعنی ارسال ہے۔

زمخشری فرماتے ہیں: ''برید'' فارسی لفظ اور معرب ہے، برید (ڈاک) کے خچروں کے لئے بولتے تھے، پھر اس قاصد کو برید کہا گیا جو خچر پر سوار ہوتا ہے، اور سکتین (دو منزل) کے درمیان کی مسافت کو برید کہا گیا، اور سکۃ (منزل) وہ مقام، گھر یا قبہ یا سرائے ہے جہاں اس کام کے لئے مقرر شدہ افراد رہتے ہیں، ہر منزل میں خچر تیار رہتے تھے، دو منزل کے درمیان کی مسافت دو یا چار فرسخ ہوتی ہے، ایک فرسخ تین میل کا ہوتا ہے، اور ایک میل چار ہزار ذراع کا، کتب فقہ

(۱) حدیث: ''إذا أبردتم ......'' کی روایت بزار نے الزوائد (۲/ ۴۱۲ طبع مؤسسۃ الرسالہ) میں حضرت بریدہؓ سے کی ہے بغوی نے شرح السنہ (۱۲/ ۳۲۷ طبع دار المکتب الاسلامی) میں ان سے اور ابوہریرہؓ سے روایت کیا ہے سخاوی نے المقاصد الحسنہ (ص ۸۲ طبع دار الکتب العلمیہ) میں کہا ہے: ایک سے دوسرے کی تقویت ہو جاتی ہے یعنی حضرت بریدہ کی روایت اور حضرت ابوہریرہ کی روایت۔

میں ہے کہ جس سفر میں قصر جائز ہوتا ہے وہ چار برد کا ہوتا ہے جو ۴۸ ہاشمی میل کی مسافت کے برابر ہے (۱)۔

بحث کے مقامات:

۲- برید اصطلاح ہے جس کا فقہاء مسافت قصر کی مقدار کے سلسلہ میں ذکر کرتے ہیں جس میں قصر اور رمضان میں افطار کی اجازت ہے۔ اس کے علاوہ سفر کے دوسرے احکام ذکر کرتے ہیں (دیکھئے: قصر، فطر، صلاۃ المسافر) اور دیکھئے: ''مقادیر''۔

بریۃ

دیکھئے: ''طلاق''۔

بزاق

دیکھئے: ''بصاق''۔

(۱) تاج العروس، لسان العرب، المصباح المنیر: مادہ ''برد''۔ میل لمبائی کا پیمانہ ہے جسے قدیم زمانہ میں چار ہزار ذراع بتایا گیا ہے اور اس کی تحدید ۱۶۰۷ یارڈ سے کی گئی ہے (المعجم الوسیط ۱/۲ ۹۰)۔

بساط الیمین

تعریف:

۱- یہ اصطلاح دو لفظوں سے مرکب ہے، پہلا لفظ ''بساط'' ہے اور دوسرا لفظ ''الیمین'' ہے، پہلا لفظ دوسرے لفظ کی طرف مضاف ہے، یہ دونوں الفاظ حلف میں استعمال ہوتے ہیں، اس صورت میں ان دونوں کا استعمال صرف فقہاء مالکیہ نے کیا ہے، ان دونوں الفاظ کی تعریف ضروری ہے تا کہ مرکب اضافی کی تعریف معلوم ہو سکے۔

لغت میں یمین کے معانی میں قسم اور حلف بھی ہے، یہی یہاں مراد ہے (۱)۔

فقہاء مالکیہ کی اصطلاح میں: اللہ کا نام یا اس کی صفات میں سے کسی صفت کا ذکر کر کے جو واجب نہیں ہے اسے ثابت کرنا ہے (۲)۔ یہ انتہائی دقیق اور مختصر ترین تعریف ہے، یمین کی دیگر تعریفات بھی ہیں جو اس معنی سے علاحدہ نہیں ہیں۔

۲- لفظ ''بساط'' یمین پر آمادہ کرنے والا سبب ہے، کیونکہ جہاں سبب ہوگا وہیں یمین ہوگی، تو اس میں نیت معدوم نہیں ہے بلکہ یہ نیت کو بھی متضمن ہے۔

اس کا ضابطہ یہ ہے کہ یمین کو اس لفظ کو بول کر مقید کرنا درست ہے کہ جب تک یمین پر آمادہ کرنے والا سبب موجود ہو (۳)۔

(۱) الصحاح، لسان العرب۔
(۲) جواہر الإکلیل ۱/ ۲۴۴۔
(۳) الشرح الکبیر ۲/ ۱۳۹، ۱۴۰۔

اجمالی حکم:

۳- ''بساط الیمین'' مالکیہ کے نزدیک جو اس تعبیر میں منفرد ہیں: قسم کا باعث اور اس پر آمادہ کرنے والا امر ہے۔

یہ مطلق یمین کے لئے مقید یا اس کے عموم کے لئے مخصص بن سکتا ہے، مثلاً بازار میں کوئی ظالم بھی ہو تو یوں کہے: خدا کی قسم میں اس بازار سے گوشت نہیں خریدوں گا، تو وہ اپنی یمین میں ''اس ظالم کے وجود'' کی قید لگا سکتا ہے، اور جب یہ ظالم نہ رہے تو اس بازار سے اس کے لئے گوشت خریدنا جائز ہوگا، اور وہ قسم میں حانث نہیں ہوگا۔

اسی طرح اگر مسجد کا خادم بد اخلاق ہو اور کوئی یوں قسم کھائے: بخدا میں اس مسجد میں داخل نہیں ہوں گا، پھر وہ خادم نہ رہے تو اگر وہ مسجد میں داخل ہوگا تو حانث نہیں ہوگا، اس لئے کہ وہ یمین کو یہ کہہ کر مقید کر سکتا ہے کہ: ''جب تک یہ خادم موجود ہے''۔

اس ''بساط'' میں شرط ہے کہ قسم کھانے والے کی کوئی نیت نہ ہو اور اس سبب میں اس کا کوئی دخل نہ ہو، قسم کی تقیید یا تخصیص اس سبب کے زوال کے بعد ہی ہو سکتی ہے۔

حنفیہ کے نزدیک ''بساط الیمین'' کے بالمقابل ''یمین عذر'' ہے، مثلاً کسی شخص نے اپنی بیوی کو جو باہر نکلنے کے لئے تیار ہے، کہتا ہے: ''خدا کی قسم تم نہیں نکلو'' اب اگر وہ کچھ دیر بیٹھ جاتی ہے پھر نکلتی ہے تو ائمہ حنفیہ کے نزدیک استحساناً وہ حانث نہیں ہوگا، امام زفر کا اس سے اختلاف ہے، وہ قیاس کے مطابق اس کو حانث قرار دیتے ہیں۔

شافعیہ کے نزدیک یمین کے سبب کا کوئی دخل نہیں ہے، إلا یہ کہ اس کی نیت ہو، ان کے نزدیک ظاہر لفظ کا اعتبار ہے، اگر عام ہے تو عام ہوگا، مطلق ہے تو مطلق اور خاص ہے تو خاص۔

حنابلہ نے ''بساط الیمین'' کو ''سبب الیمین'' اور وہ امور جو یمین پر ابھاریں، کا نام دیا ہے، اور انہوں نے اسے مطلق یمین مانا ہے اگر قسم کھانے والے نے کسی چیز کی نیت نہ کی ہو[1]۔

اس کی تفصیل کے طالب کو اصطلاح ''أیمان'' کی طرف رجوع کرنا چاہئے۔

---

(۱) فتح القدیر ۴/ ۳۹۴، بدائع الصنائع ۳/ ۱۳، الشرح الکبیر للدردیر ۲/ ۱۳۶- ۱۴۰، الشرح الصغیر ۲/ ۱۸۹، ۲۲۸، أسنی المطالب ۴/ ۲۵۰، ۲۵۲، مطالب أولی النہی ۶/ ۳۸۱، ۳۹۰۔

بسملہ

تعریف:

۱- بسملة لغت اور اصطلاح میں ''بسم اللہ الرحمٰن الرحیم'' کہنا ہے۔

کہا جاتا ہے: ''بسمل بسملة'' جب ''بسم اللہ'' بولے یا لکھے، اور کہا جاتا ہے: ''أكثر من البسملة'' جب کثرت سے ''بسم اللہ'' کہے[1]۔

طبری فرماتے ہیں: بیشک اللہ تعالیٰ نے -جس کا ذکر بلند اور جس کے اسماء پاکیزہ ہیں- اپنے نبی محمد ﷺ کو ہر کام سے پہلے اپنے اچھے ناموں کو لینے کی تعلیم دے کر اچھا ادب سکھلایا اور تمام مخلوق کے لئے اسے ایسی سنت بنادی جس کی وہ اتباع کرے اور ایسا راستہ بنادیا جس پر وہ چلے، چنانچہ کسی سورت کی تلاوت کا آغاز کرتے ہوئے کسی شخص کا ''بسم اللہ الرحمٰن الرحیم'' کہنا اس کی اس مراد کی غمازی کرتا ہے کہ میں اللہ کے نام سے پڑھتا ہوں، یہی بات تمام افعال میں ہے[2]۔

بسملہ قرآن کریم کا جزء ہے:

۲- فقہاء کا اتفاق ہے کہ بسملہ (بسم اللہ الرحمٰن الرحیم) قرآن کریم کی اس آیت: ''إِنَّهُ مِنْ سُلَيْمَانَ وَإِنَّهُ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ''[1] (وہ سلیمان کی طرف سے ہے، اور وہ یہ ہے: بسم اللہ الرحمٰن الرحیم) کا جزء ہے۔

اس کے سورہ فاتحہ اور ہر سورت کی ایک آیت ہونے میں فقہاء کا اختلاف ہے، حنفیہ کے نزدیک مشہور، حنابلہ کے نزدیک اصح، اور اکثر فقہاء کا قول یہ ہے کہ بسملہ سورۂ فاتحہ اور ہر سورت کی آیت نہیں ہے، بلکہ وہ پورے قرآن کی ایک آیت ہے جو سورتوں کے درمیان فصل کے لئے نازل ہوئی ہے، اور سورۂ فاتحہ کی ابتدا میں ذکر کی گئی ہے۔

ان حضرات کی ایک دلیل حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی روایت ہے کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا: "يقول الله تعالىٰ: قسمت الصلاة بيني وبين عبدي نصفين، فإذا قال العبد: الحمد لله رب العالمين، قال الله تعالىٰ: حمدني عبدي، فإذا قال: الرحمن الرحيم، قال الله تعالىٰ: مجدني عبدي، وإذا قال: مالک يوم الدين، قال الله تعالىٰ: أثنى عليّ عبدي، وإذا قال: إياک نعبد وإياک نستعين، قال الله تعالىٰ: هذا بيني وبين عبدي نصفين، ولعبدي ما سأل"[2] (اللہ تعالیٰ فرماتا ہے: میں نے نماز کو اپنے اور اپنے بندہ کے درمیان نصف نصف تقسیم کردیا ہے، پس جب بندہ کہتا ہے: ''الحمد لله رب العالمين'' تو اللہ تعالیٰ فرماتا ہے: میرے بندہ نے میری حمد بیان کی، پھر جب کہتا ہے: ''الرحمن الرحيم'' تو اللہ کہتا ہے: میرے بندہ نے میری بزرگی بیان کی، اور جب کہتا ہے: ''مالک يوم الدين'' تو اللہ تعالیٰ کہتا ہے: میرے بندہ نے میری ثنا کی، اور جب کہتا ہے: ''إياک نعبد وإياک نستعين'' تو اللہ تعالیٰ فرماتا ہے: یہ میرے اور میرے بندہ کے درمیان نصف نصف

---

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر: مادہ ''بسمل''، تفسیر القرطبی ۹۷/۱۔

(۲) القرطبی ۹۱/۱، ۹۷۔

(۱) سورۂ نمل /۳۰۔

(۲) حدیث: "يقول الله تعالى قسمت الصلاة بيني وبين عبدي ...." کی روایت مسلم (۲۹۶/۱ طبع عیسیٰ البابی الحلبی) نے کی ہے۔

ہے، اور میرے بندہ کے لئے وہ ہے جو اس نے مانگا)۔

پس اس میں ''الحمدللہ رب العالمین'' سے آغاز کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ تسمیہ سورۂ فاتحہ کی ابتدائی آیت نہیں ہے، کیونکہ اگر وہ سورۂ فاتحہ کی آیت ہوتی تو اسی سے آغاز ہوتا، اور اس لئے بھی کہ بسملہ اگر آیت ہوتی تو نصف نصف (کی تقسیم) نہیں ہوتی، نصف اول میں ساڑھے تین آیات ہوتیں، حالانکہ (مناصفہ) نصف نصف کی صراحت ہے، اور اس لئے بھی کہ سلف کا اتفاق ہے کہ سورۂ کوثر میں تین آیات ہیں، اور یہ تین آیات بغیر بسملہ ہوتی ہیں اور مذاہب ثلاثہ (حنفی، مالکی، حنبلی) میں سے ہر مذہب میں اس کے برعکس بھی وارد ہوا ہے۔

چنانچہ مذہب حنفی میں ہے کہ معلی فرماتے ہیں: میں نے امام محمد سے عرض کیا، تسمیہ قرآن کی آیت ہے یا نہیں؟ انہوں نے فرمایا: دونوں دفتیوں کے درمیان جو کچھ ہے وہ سب قرآن ہے، پس یہ امام محمد کی جانب سے بیان ہے کہ یہ سورتوں کے درمیان فصل کے لئے آیت ہے، اسی لئے علاحدہ رسم الخط میں اسے لکھا گیا، امام محمد فرماتے ہیں: حائضہ اور جنبی کے لئے قراءت قرآن کے بطور تسمیہ پڑھنا مکروہ ہے، اس لئے کہ قرآن ہونے کا لازمی تقاضا حائضہ اور جنبی پر اس کی قراءت کی حرمت ہے، لیکن قرآن ہونے کا لازمی تقاضا یہ نہیں کہ سورۂ فاتحہ کی طرح اسے جہراً پڑھا جائے... حضرت ابن عباسؓ سے روایت ہے کہ انہوں نے حضرت عثمانؓ سے دریافت کیا کہ: سورۂ توبہ اور سورۂ انفال کے درمیان تسمیہ کیوں نہیں لکھا گیا؟ انہوں نے فرمایا: اس لئے کہ سورۂ توبہ سب سے آخر میں نازل ہوئی، رسول اللہ ﷺ وفات پاگئے اور اس کے بارے میں ہمیں وضاحت نہیں فرمائی، تو میں نے محسوس کیا کہ اس سورت کا ابتدائی حصہ سورۂ انفال کے اواخر کے مشابہ ہے، لہذا میں نے اس کو اس سے ملا دیا، پس ان دونوں صحابیوں کی جانب سے یہ اس بات کی وضاحت ہے کہ تسمیہ سورتوں کے درمیان فصل کے لئے لکھا گیا ہے[۱]۔

مالکیہ کے نزدیک مشہور یہ ہے کہ بسملہ صرف سورۂ نمل کی ایک قرآنی آیت ہے جو ایک آیت کا جزء ہے اور فرض نماز میں امام اور غیر امام کے لئے سورۂ فاتحہ یا اس کے بعد کی سورت سے قبل پڑھنا مکروہ ہے، اور مالکیہ کے نزدیک سورۂ فاتحہ میں اس کی اباحت، استحباب اور وجوب کا قول بھی ہے[۲]۔

امام احمد سے مروی ہے کہ بسملہ سورۂ فاتحہ میں سے ہے، کیونکہ حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا: جب تم سورۂ فاتحہ پڑھو تو "بسم الله الرحمن الرحيم" بھی پڑھو، کیونکہ یہ ''ام القرآن'' اور ''السبع المثانی'' ہے، اور "بسم الرحمن الرحيم" اس کی ایک آیت ہے[۳]، اور اس لئے کہ صحابہ کرام نے مصاحف میں اسے اسی رسم الخط میں درج کیا ہے، حالانکہ انہوں نے دو جلدوں کے درمیان سوائے قرآن کے دوسری چیز درج نہیں کی، اور نعیم المجمر سے روایت ہے، فرماتے ہیں کہ میں نے حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کے پیچھے نماز پڑھی، انہوں نے "بسم الله الرحمن الرحيم'' پڑھا پھر ''ام القرآن'' پڑھا، اور ابن المنذر سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے نماز میں ''بسم

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۱/۳۲۹-۳۳۰ طبع بیروت، بدائع الصنائع ۱/۲۰۳ طبع شرکۃ المطبوعات العلمیہ، حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۱/۲۵۲ طبع دار الفکر، شرح الزرقانی ۱/۲۱۶-۲۱۷ طبع دار الفکر بیروت، کشاف القناع ۱/۳۳۵-۳۳۶ مکتبۃ النصر الحدیثۃ الریاض، المغنی ۱/۴۷۶، تفسیر جصاص ۱/۸ طبع المکتبۃ البہیہ مصر، تفسیر ابن کثیر ۱/۳۰ طبع اندلس، المبسوط للسرخسی ۱/۱۶ طبع دار المعرفہ بیروت۔

(۲) حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۱/۲۵۱، شرح الزرقانی ۱/۲۱۶، ۲۱۷۔

(۳) حدیث: "إذا قرأتم ......" کو دار قطنی (۱/۳۱۲ طبع عبداللہ ہاشم یمانی) نے روایت کیا ہے، ابن حجر نے تلخیص الحبیر (۱/۲۳۲ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ) میں اس کی تصحیح کی ہے۔

"الله الرحمن الرحيم" پڑھا، پھر "ام القرآن" پڑھا، اور اسے (بسم اللہ الخ) کو ایک آیت شمار کیا اور "الحمدللہ رب العالمین" کو دو آیت (1)، ابن المبارک فرماتے ہیں: جس نے "بسم اللہ الرحمٰن الرحیم" چھوڑ دیا اس نے ایک سوتیرہ آیتیں چھوڑ دیں۔

امام احمد سے مروی ہے کہ بسملہ ایک مستقل آیت ہے جو ہر دوسورتوں کے درمیان نازل ہوتی تھی سورتوں میں فصل کے لئے، اور ان ہی سے یہ بھی مروی ہے کہ یہ سورۂ نمل کی ایک آیت کا حصہ ہے اور صرف اسی سورت میں وہ نازل ہوا ہے (2)، ان سے یہ بھی مروی ہے کہ بسملہ صرف سورۂ فاتحہ کی ایک آیت ہے۔

۳- شافعیہ کا مسلک یہ ہے کہ بسملہ سورۂ فاتحہ اور ہر سورت کی ایک مکمل آیت ہے، اس لئے کہ حضرت ام سلمہ رضی اللہ عنہا سے روایت ہے کہ نبی کریم ﷺ نے نماز میں "بسم اللہ الرحمٰن الرحیم" پڑھا تو اسے ایک آیت شمار فرمایا (3)، اور اس لئے کہ حضرت ابوہریرہؓ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: **"الحمد لله سبع آيات، إحداهن بسم الله الرحمن الرحيم"** (4) (الحمد للہ سات آیات ہیں، ان میں سے ایک "بسم اللہ الرحمٰن الرحیم" ہے)، حضرت علیؓ سے مروی ہے کہ جب وہ نماز میں کسی سورت کا آغاز

(1) حدیث: "أن رسول الله ﷺ......" کو حاکم (۱/ ۲۳۲ شائع کردہ دار الکتاب العربی) نے روایت کیا ہے اس کی سند میں عمر بن ہارون ہیں، حاکم نے کہا ہے: سلف کے اسا طین میں سے ہیں، ذہبی نے کہا: اس کے ضعف پر علماء کا اجماع ہے، نسائی نے کہا: متروک ہے، زیلعی نے نصب الرایہ (۱/ ۳۵۰ شائع کردہ المکتب الاسلامی) میں اسے ضعیف بتایا ہے۔

(2) المغنی لابن قدامہ ۱/ ۴۷۶ طبع مکتبۃ القاہرہ۔

(3) حدیث کی تخریج فقرہ نمبر ۲ میں گذر چکی۔

(4) حدیث: "سبع آيات....." کو بیہقی نے السنن الکبری (۲/ ۴۵ طبع دار المعرفہ) میں روایت کیا ہے، ہیثمی نے مجمع الزوائد (۲/ ۱۰۹ شائع کردہ مکتبۃ القدسی) میں کہا: اسے طبرانی نے الاوسط میں روایت کیا ہے اس کے رجال ثقات ہیں۔

کرتے تو "بسم اللہ الرحمٰن الرحیم" پڑھتے، حضرت ابوہریرہؓ روایت کرتے ہیں کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا: **"إذا قرأتم: الحمد لله رب العالمين، فاقرءوا: بسم الله الرحمن الرحيم، إنها أم القرآن والسبع المثاني، وبسم الله الرحمن الرحيم إحدى آياتها"** (1) (جب تم سورۂ فاتحہ پڑھو تو "بسم اللہ الرحمٰن الرحیم" پڑھو، یہ "ام القرآن" اور "السبع المثانی" ہے، اور "بسم اللہ الرحمٰن الرحیم" اس کی ایک آیت ہے)، اور اس لئے کہ صحابہ کرام نے اپنے جمع کردہ قرآن میں سورتوں کے اوائل میں اسے لکھا ہے اور وہ قرآن کے رسم الخط میں مکتوب ہے، اور جو کچھ بھی غیر قرآن تھا اسے قرآن کے رسم الخط میں نہیں لکھا گیا، اور مسلمانوں کا اجماع ہے کہ دودفتیوں کے درمیان جو کچھ ہے وہ کلام الٰہی ہے، اور بسملہ ان دونوں دفتیوں کے درمیان موجود ہے تو ضروری ہوا کہ اسے بھی قرآن میں سمجھا جائے (2)۔ اور چاروں فقہی مسالک کے ائمہ کا اتفاق ہے کہ جو شخص اس بات کا انکار کردے کہ بسملہ سورتوں کے اوائل میں ایک آیت ہے اسے کافر نہیں سمجھا جائے گا (3)، اس لئے کہ فقہی مسالک میں اس بابت اختلاف ہے جو مذکور ہوا۔

بغیر پاکی کے بسم اللہ پڑھنے کا حکم:

۴- علماء کے مابین اختلاف نہیں ہے کہ بسملہ قرآن میں سے ہے، جمہور کی رائے ہے کہ جنبی اور حیض ونفاس والی عورت کے لئے "بسم اللہ" بغرض تلاوت پڑھنا مکروہ ہے، کیونکہ ترمذی شریف وغیرہ کی حدیث ہے: **"لا يقرأ الجنب ولا الحائض شيئاً من**

(1) حدیث: "إذا قرأتم ....." کی تخریج فقرہ نمبر ۲ میں گذر چکی۔

(2) المہذب ۱/ ۷۹ طبع دار المعرفہ، نہایۃ المحتاج ۱/ ۴۵۷، ۴۶۰ طبع المکتبۃ الاسلامیۃ الریاض، تفسیر القرطبی ۱/ ۹۳ طبع المکتبۃ البہیۃ المصریہ۔

(3) سابقہ مراجع۔

القرآن"[1] (جنبی اور حائضہ دونوں قرآن کا کوئی حصہ نہیں پڑھیں گی)، اس کی کراہت حضرت عمرؓ اور حضرت علیؓ سے مروی ہے، احمد، ابو داؤد اور نسائی نے حضرت عبداللہ بن سلمہ کے واسطہ سے حضرت علیؓ سے روایت کیا ہے، وہ فرماتے ہیں: "نبی کریم ﷺ کو قرآن سے کوئی چیز نہیں روکتی تھی سوائے جنابت کے"[2]۔

اور حضرت عمرؓ سے مروی ہے کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا: "لا تقرأ الحائض و لا الجنب شیئا من القرآن"، البتہ اگر تلاوت مقصود نہ ہو بلکہ دعا یا ثنا تعریف کے طور پر یا تبرکاً کسی کام کے شروع کرتے وقت پڑھا جائے تو کوئی حرج نہیں، مالکیہ کا ایک قول یہ ہے کہ تعوذ یا جھاڑ پھونک کے لئے ایک آیت خواہ آیت الکرسی ہو، پڑھنا حرام نہیں ہے۔

اسی طرح مالکیہ کی رائے ہے کہ حیض اور نفاس والی عورت کے لئے دوران حیض ونفاس تعلیم وتعلم کی غرض سے قرآن پڑھنا ممنوع نہیں ہے، اس لئے کہ وہ اس رکاوٹ (حیض ونفاس) کو دور کرنے پر قادر نہیں ہے، لیکن جب خون بند ہو جائے اور عورت پاکی حاصل نہ

(۱) حدیث: "لا تقرأ الحائض....." کو امام ترمذی (۱/۲۳۶ طبع مصطفی البابی الحلبی) نے روایت کیا ہے، شرح السنہ للبغوی (۲/۴۳ طبع المکتب الاسلامی) پر اپنی تعلیق میں شعیب أرناؤط کہتے ہیں: اس کو امام ترمذی اور ابن ماجہ (رقم: ۵۹۵) نے روایت کیا ہے، اس میں اسماعیل بن عیاش ہیں جن کی روایت حجازیوں سے ضعیف ہے اور یہ روایت بھی ان ہی سے ہے۔ دار قطنی (ص ۴۳) میں اس کے دوسرے دو طرق ہیں، ایک مغیرہ بن عبدالرحمن عن موسی بن عقبہ عن نافع عن ابن عمر ہے اور دوسرا عن محمد بن اسماعیل الحسانی عن رجل عن أبی معشر عن موسی بن عقبہ ہے حافظ زیلعی کہتے ہیں: یہ روایت باوجودیکہ اس میں ایک مجہول راوی ہے، پھر ابو معشر کی بھی تضعیف کی گئی ہے لیکن اس کی متابعت ہے احمد شاکر نے ترمذی پر اپنی تعلیق میں اس کی تصحیح کی ہے وہاں دیکھا جائے۔

(۲) حدیث: "کان لا یحجبه......" کی روایت احمد (۱/۸۴ طبع المکتب الاسلامی) اور ابو داؤد (۱/۱۵۵ طبع عزت عبید دعاس) نے کی ہے، زیلعی نے اس کی تضعیف کی ہے دیکھئے: نصب الرایہ ۱/۱۹۶۔

کرے تو اس کے لئے قرآن پڑھنا جائز نہیں ہے جس طرح جنبی کے لئے جائز نہیں ہے۔

حرمت کے حکم سے تسمیہ کو مستثنیٰ کرنے کی دلیل یہ ہے کہ وہ ذکر اللہ کر سکتے ہیں، اور غسل کرتے وقت تسمیہ پڑھنے کی ضرورت ہوتی ہے، ان کے لئے اس سے پرہیز ممکن نہیں ہے، اور اس لئے کہ مسلم شریف میں حضرت عائشہؓ سے مروی ہے فرماتی ہیں کہ نبی کریم ﷺ اپنے تمام اوقات میں اللہ کا ذکر کرتے تھے[1]۔

اگر اس سے قراءت مقصود ہو تو اس سلسلہ میں دو روایتیں ہیں: ایک یہ ہے کہ جائز نہیں ہے، اس لئے کہ حضرت علیؓ سے مروی ہے کہ ان سے جنبی کے قرآن پڑھنے کے بارے میں پوچھا گیا تو انہوں نے فرمایا: نہیں، ایک حرف بھی نہیں، اس لئے کہ حدیث میں ممانعت کا حکم عام ہے، دوسری روایت یہ ہے کہ ممنوع نہیں ہے، اس لئے کہ اس سے اعجاز حاصل نہیں ہوتا، اور جائز ہے جب کہ اس سے قرآن مقصود نہ ہو[2]۔

دیکھئے: "جنابت"، "حیض"، "غسل" اور "نفاس" کی اصطلاحات۔

نماز میں "بسم اللہ" پڑھنا:

۵ - امام، مقتدی اور منفرد کے لئے نماز کی رکعات میں "بسم اللہ" پڑھنے کے حکم میں فقہاء کا اختلاف ہے، کیونکہ اس میں اختلاف ہے کہ کیا وہ سورۂ فاتحہ اور ہر سورہ کی آیت ہے؟

(۱) حدیث: "کان النبي ﷺ یذکر اللہ....." کی روایت مسلم (۱/۲۸۲ طبع عیسی البابی الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۱/۱۱۶، ۱۹۵، بدائع الصنائع ۱/۳۰۳، شرح الزرقانی ۱/۱۰۴، ۱۰۵، ۱۳۸، حاشیۃ الدسوقی ۱/۱۳۸-۱۳۹، ۱۷۴-۱۷۵، قلیوبی وعمیرہ ۱/۶۴، ۶۵، ۱۹۹، نہایۃ المحتاج ۱/۲۰۱، ۲۰۴، ۳۳۹، المغنی ۱/۱۴۱، ۱۴۴۔

اس سلسلہ میں حنفیہ کے مسلک کا حاصل یہ ہے کہ ہر رکعت میں سورۂ فاتحہ کے آغاز میں امام ومنفرد دونوں کے لئے سرّاً ''بسم اللہ'' پڑھنا مسنون ہے، اورسورۂ فاتحہ اورسورہ کے درمیان اس کا پڑھنا امام ابوحنیفہ اور ابو یوسف کے نزدیک مطلقاً مسنون نہیں ہے، اس لئے کہ بسملہ سورۂ فاتحہ میں سے نہیں ہے، تبرکاً اس کے آغاز میں ذکر کیا گیا ہے، معلّٰی فرماتے ہیں: یہ رائے احتیاط سے زیادہ قریب ہے، اس لئے کہ اس کے سورۂ فاتحہ کی آیت ہونے میں علماء کا اختلاف ہے اور آثار بھی مختلف ہیں، ابن ابی رجاء امام محمد سے روایت کرتے ہیں کہ انہوں نے فرمایا: غیر جہری نماز میں فاتحہ اورسورہ کے درمیان سرّاً بسملہ پڑھنا مسنون ہے، اس لئے کہ یہ مصحف کی اتباع سے زیادہ قریب ہے، اور اگر قراءت جہری ہوتو فاتحہ اورسورہ کے درمیان بسملہ نہیں پڑھا جائے گا، اس لئے کہ اگر اسے پڑھے گا تو آہستہ پڑھے گا جس سے قراءت کے درمیان سکتہ (خموشی) لازم آئے گا جو منقول نہیں ہے۔

مسلک حنفی کا دوسرا قول ہے کہ نماز میں بسملہ سے قرأت کا آغاز واجب ہے، اس لئے کہ وہ سورۂ فاتحہ کی ایک آیت ہے، حنفیہ کے نزدیک مقتدی کے لئے حکم یہ ہے کہ وہ نہیں پڑھے گا، اس لئے کہ اس کا امام اس کی جانب سے ذمہ دار ہوتا ہے، سرّاً یا جہراً سورۂ فاتحہ اور سورہ کی قرأت کے درمیان بالاتفاق بسملہ پڑھنا مکروہ نہیں ہے [1]۔

مالکیہ کے نزدیک مشہور یہ ہے کہ بسملہ سورۂ فاتحہ میں سے نہیں ہے، لہٰذا امام یا مقتدی یا منفرد فرض نماز میں سراً یا جہراً بسملہ نہیں پڑھے گا، اس لئے کہ حضرت انسؓ سے مروی ہے، فرماتے ہیں کہ: میں نے رسول اللہ ﷺ، حضرت ابوبکر، حضرت عمر، حضرت عثمان اورحضرت علی رضی اللہ عنہم کے پیچھے نماز پڑھی، وہ قرأت کا آغاز ''الحمد للہ رب العالمین'' سے کرتے تھے، اول قرأت یا آخر قرأت میں ''بسم اللہ الرحمٰن الرحیم'' نہیں پڑھتے تھے [1]۔

فرض نماز میں سورۂ فاتحہ یا اس کے بعد کی سورت سے قبل اس کا پڑھنا مکروہ ہے، مالکیہ کا ایک قول یہ ہے کہ (اس کا پڑھنا) واجب ہے، اور ایک قول جواز کا ہے۔

امام مالک کے مسلک میں ایک روایت کی رو سے نفل نماز کی ہر رکعت میں سورۂ فاتحہ اورسورہ سے پہلے سراً یا جہراً بسملہ پڑھنا جائز ہے۔

نماز میں بسملہ پڑھنے کے حکم میں اختلاف سے نکلتے ہوئے امام قرافی نے فرمایا: احتیاط یہ ہے کہ اول فاتحہ میں بسملہ پڑھا جائے، مزید فرمایا: بسملہ پڑھنے میں کراہت کا محل وہ ہے جب کہ مسلک میں وارد اختلاف سے نکلنا مقصود نہ ہو، اگر یہ مقصود ہوتو کراہت نہیں ہے [2]۔

شافعیہ کے نزدیک اظہر یہ ہے کہ نماز کی ہر رکعت میں سورۂ فاتحہ سے قبل بسملہ پڑھنا امام، مقتدی اورمنفرد پر واجب ہے، خواہ نماز فرض ہو یا نفل، سری ہو یا جہری، اس لئے کہ حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: ''**فاتحة الکتاب سبع آیات، إحداهن بسم الله الرحمن الرحیم**'' (سورۂ فاتحہ کی سات آیات ہیں، ایک آیت ''بسم اللہ الرحمٰن الرحیم'' ہے) [3]، اور اس روایت کی وجہ سے کہ ''**لا صلاة لمن لم یقرأ بفاتحة**

---

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۳۲۰، ۳۲۹۔ ۳۳۰، حاشیۃ الطحطاوی علی مراقی الفلاح ۱/ ۱۳۴۔ ۱۳۵ المکتبۃ العثمانیہ۔

(۱) حدیث: "صلیت خلف رسول اللہ ﷺ ......" کی روایت بخاری (۲/ ۲۲۶۔ ۲۲۷ طبع السلفیہ) اورمسلم (۱/ ۲۹۹ طبع الحلبی) نے کی ہے اور الفاظ مسلم کے ہیں۔

(۲) حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۱/ ۲۵۱، شرح الزرقانی علی مختصر خلیل ۱/ ۲۱۶، ۲۱۷ طبع دارالفکر، جواہر الاکلیل ۱/ ۵۳ طبع دارالمعرفہ۔

(۳) حدیث: "الحمد للہ ......" کی تخریج فقرہ نمبر ۳ میں گذر چکی ہے۔

الکتاب"[۱] (اس شخص کی نماز نہیں جس نے سورۂ فاتحہ نہیں پڑھی)، اس حکم کے عموم میں مقتدیوں کے داخل ہونے کی دلیل حضرت عبادہ کی صحیح روایت ہے، فرماتے ہیں کہ: ہم فجر کی نماز میں رسول اللہ ﷺ کے پیچھے تھے، آپ ﷺ پر قراءت بار ہوئی تو نماز سے فارغ ہوکر دریافت فرمایا: "لعلکم تقرء ون خلف إمامکم، قلنا: نعم، قال: لا تفعلوا إلا بفاتحة الکتاب، فإنه لا صلاة لمن لم یقرأ بها"[۲] (شاید تم لوگ اپنے امام کے پیچھے قراءت کرتے ہو، ہم نے عرض کیا: ہاں، آپ ﷺ نے فرمایا مت پڑھو سوائے سورۂ فاتحہ کے، کہ جو شخص اسے نہیں پڑھے اس کی نماز نہیں)، نماز کی رکعات میں ہر سورت کی ابتداء کے وقت بسملہ پڑھا جائے گا، جہر کی حالت میں سورۂ فاتحہ اور سورت کے ساتھ اسے بھی جہراً پڑھا جائے گا، اور اسی طرح ان دونوں کے ساتھ اسے سراً پڑھا جائے گا، اس قول کے مطابق کہ بسملہ تمام سورتوں کی ایک آیت ہے[۳]۔

حنابلہ کے نزدیک اصح یہ ہے کہ نماز کی رکعات میں سورہ فاتحہ اور ہر سورت کے ساتھ بسملہ پڑھنا واجب نہیں ہے، اس لئے کہ وہ فاتحہ اور ہر سورت کی آیت نہیں ہے، کیونکہ حدیث میں ہے کہ "قسمت الصلاة بیني وبین عبدي نصفین..."[۴] (میں نے نماز کو اپنے اور اپنے بندہ کے درمیان نصف نصف تقسیم کردیا ہے...)، اور اس لئے کہ صحابہ کرام نے اپنی تحریر سے اسے مصاحف میں درج فرمایا ہے، حالانکہ انہوں نے دو جلدوں کے درمیان صرف قرآن کو درج فرمایا ہے۔

اور اصح قول کے مطابق ہر نماز کی پہلی دو رکعات میں سورۂ فاتحہ کے ساتھ بسملہ پڑھنا مسنون ہے، اور سورۂ فاتحہ کے بعد کی سورت کا آغاز اسی سے کیا جائے گا، اور اسے سراً پڑھا جائے گا، اس لئے کہ حدیث ہے: "کان یسر ببسم الله الرحمن الرحیم في الصلاة"[۱] (آپ ﷺ نماز میں "بسم اللہ الرحمٰن الرحیم" آہستہ پڑھتے تھے)۔

بسملہ کے قرآن ہونے کی بابت حضرت امام احمد کی دوسری روایت کے مطابق امام، منفرد اور مقتدی پر نماز میں سورۂ فاتحہ کے ساتھ بسملہ پڑھنا واجب ہے[۲]۔

نیز پہلی رکعت میں تکبیر، ثنا اور تعوذ کے بعد بسملہ پڑھا جائے گا، بعد کی رکعات میں اس رکعت کی تکبیر قیام کے بعد اسے پڑھا جائے گا، اور بسملہ حالت قیام میں پڑھا جائے گا، الا یہ کہ کسی عذر کی وجہ سے بیٹھ کر نماز پڑھے تو بسملہ بھی بیٹھ کر پڑھا جائے گا[۳]، تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح "صلاۃ"۔

---

(۱) حدیث: "لا صلاة ......" کی روایت بخاری (۲/۲۳۶-۲۳۷ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/۲۹۵ طبع عیسی البابی الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) حدیث: "لعلکم تقرأون ......" کی روایت ابوداؤد (۱/۵۱۵ طبع عزت عبید دعاس) اور ترمذی (۲/۲۷ طبع مصطفی البابی) نے کی ہے ترمذی نے کہا: حسن صحیح ہے۔

(۳) المہذب ۱/۷۹، نہایۃ المحتاج ۱/۴۵۷، تفسیر الجصاص ۱/۱۳ طبع المکتبۃ البہیہ۔

(۴) نیل المارب شرح دلیل الطالب ۱/۱۳۱ طبع الفلاح کویت، شرح منتہی الارادات ۱/۲۸۰ طبع عالم الکتب، اور حدیث: "قسمت الصلاة......" کی تخریج فقرہ نمبر ۲ میں گذر چکی ہے۔

(۱) حدیث: "کان یسر ببسم الله......" ہیثمی نے مجمع الزوائد (۲/۱۰۸ شائع کردہ مکتبۃ القدسی) میں کہا ہے کہ اسے طبرانی نے الکبیر اور الاوسط میں روایت کیا ہے اس کے رجال ثقہ ہیں۔

(۲) المغنی ۱/۴۷۷، ۴۸۰، ۴۹۱، ۴۹۲، ۲/۷، کشاف القناع ۱/۳۳۴، ۳۴۲ طبع مکتبۃ النصر الحدیثۃ الریاض۔

(۳) المبسوط للسرخسی ۱/۱۰، ۱۴، بدائع الصنائع ۱/۲۰۲-۲۰۳، شرح الزرقانی ۱/۱۹۳-۱۹۴، ۱۹۹، ۲۱۶-۲۱۷، المہذب ۱/۷۹، کشاف القناع ۱/۳۳۰، ۳۳۶، ۳۴۲، المغنی ۱/۴۹۱-۴۹۲، ۴۶۰، ۴۷۳، ۴۷۸۔

بسم اللہ پڑھنے کے دوسرے مواقع:

الف- بیت الخلاء میں داخل ہوتے وقت تسمیہ:

۶- بیت الخلاء میں قضاء حاجت کے لئے داخل ہوتے وقت بطور استحباب تسمیہ کے جواز پر فقہاء کا اتفاق ہے، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ سے مروی ہے کہ آپ ﷺ جب بیت الخلاء تشریف لے جاتے تو پڑھتے: "بسم الله، اللهم إني أعوذ بک من الخبث والخبائث"(۱)۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح "قضاء الحاجۃ"۔

ب-وضو کے وقت تسمیہ:

۷- حنفیہ، مالکیہ اپنے مشہور قول میں، اور شافعیہ کا مسلک ہے کہ وضو شروع کرتے وقت تسمیہ سنت ہے، ان حضرات کا استدلال یہ ہے کہ آیت وضو تسمیہ کی شرط کے بغیر مطلق ہے، اور وضو کرنے والے سے مطلوب طہارت ہے، اور ترک تسمیہ طہارت میں قادح نہیں ہے، اس لئے کہ پانی کو اصل کے اعتبار سے پاک کرنے والا بنایا گیا ہے، لہذا اس کی طہوریت (پاک کرنے کی صلاحیت) بندہ کے عمل پر موقوف نہیں ہوگی، اور حضرت ابن مسعودؓ کی اس روایت سے بھی استدلال ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "من توضأ وذكر اسم الله عليه كان طهورا لجميع بدنه، ومن توضأ ولم يذكر اسم الله كان طهورا لما أصاب من بدنه"(۲) (جس نے وضو کیا اور اس پر اللہ کا نام لیا تو یہ اس کے تمام بدن کے لئے پاک کرنے والا ہوگا، اور جس نے وضو کیا اور اللہ کا نام نہیں لیا تو یہ اس کے بدن کے انہی حصوں کو پاک کرنے والا ہوگا جہاں وہ پہنچا)۔

اور اگر وضو کرنے والا آغاز وضو میں تسمیہ بھول جائے اور درمیان میں یاد آئے تو اسی وقت پڑھ لے گا، تاکہ وضو اللہ تعالی کے نام سے خالی نہ رہے(۱)۔

حنابلہ کی رائے ہے کہ وضو میں تسمیہ واجب ہے، اور تسمیہ "باسم اللہ" کہنا ہے، دوسرا جملہ اس کے قائم مقام نہیں ہوگا، وجوب پر استدلال انہوں نے حضرت ابو ہریرہؓ کی اس روایت سے کیا ہے کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا: "لا صلاة لمن لا وضوء له، ولا وضوء لمن لم يذكر اسم الله عليه"(۲) (اس کی نماز نہیں جس کا وضو نہیں، اور اس کا وضو نہیں جس نے اس پر اللہ کا نام نہیں لیا)۔ بھول جانے کی صورت میں تسمیہ معاف ہوکر ساقط ہوجاتا ہے، اس حدیث کی وجہ سے کہ "تجاوز الله عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه"(۳) (اللہ تعالی نے میری امت کی غلطی، بھول چوک اور جس چیز پر انہیں مجبور کردیا جائے اس کو معاف فرمادیا ہے)۔

---

(۱) حدیث: "كان إذا دخل الخلاء ....." کی روایت بخاری (۱/۲۴۲ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/۲۸۳ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے الفاظ بخاری کے ہیں، دیکھئے: حاشیہ ابن عابدین ۱/۲۷، ۲۲۹، ۲۳۰، حاشیۃ الدسوقی ۱/۱۰۰، ۱۰۶، المہذب ۱/۳۲-۳۳، حاشیہ قلیوبی وعمیرہ ۱/۳۱، ۳۸، کشاف القناع ۱/۵۸۔

(۲) حدیث: "من توضأ....." کی روایت ترمذی نے کی ہے (تلخیص الحبیر ر ص ۷۲)۔

(۱) ابن عابدین ۱/۷۰-۷۱، ۷۴، بدائع الصنائع ۱/۲۰، الدسوقی ۱/۱۰۳، شرح الزرقانی علی مختصر خلیل ۱/۷۲، المہذب ۱/۲۲، قلیوبی وعمیرہ ۱/۵۲، نہایۃ المحتاج ۱/۱۶۸۔

(۲) حدیث: "لا صلاة لمن ....." کی روایت ترمذی (۱/۳۷-۳۸ طبع مصطفی البابی الحلبی) اور ابن ماجہ (۱/۱۴۰ طبع عیسی البابی الحلبی) نے کی ہے حافظ ابن حجر نے تلخیص الحبیر (۱/۷۳-۱۰ طبع المطبعۃ العربیہ) میں اس حدیث کی تخریج کے بعد کہا: ظاہر ہے کہ احادیث سے مجموعی طور پر قوت پیدا ہوتی ہے جو دلالت کرتی ہے کہ اس کی اصل ہے اور حاکم (۱/۱۴۶ طبع دار الکتاب العربی) نے کی ہے اور کہا ہے: حدیث صحیح الاسناد ہے۔

(۳) حدیث: "تجاوز الله....." کی روایت حاکم (۲/۱۹۸ طبع دار الکتاب العربی) نے کی ہے اور کہا: یہ حدیث بخاری ومسلم کی شرط پر صحیح ہے۔

اگر وضو کرنے والے کو درمیان وضو تسمیہ یاد آجائے تو بسم اللہ پڑھ کر وضو کرے گا، اور اگر عمداً چھوڑ دے تو طہارت درست نہیں ہوگی، اس لئے کہ اس نے اپنی طہارت پر اللہ کا نام نہیں لیا ہے، گونگا اور لکنت والا اشارہ سے پڑھے گا[1]۔

ج - ذبح کے وقت تسمیہ:

۸ - حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ اپنے مشہور قول میں اس طرف گئے ہیں کہ ذبح کے وقت تسمیہ واجب ہے[2]، اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: ''وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ''[3] (اور اس (جانور) میں سے مت کھاؤ جس پر اللہ کا نام نہ لیا گیا ہو)، بھول جانے والے، گونگے اور مجبور کردیئے گئے شخص پر تسمیہ واجب نہیں ہے، گونگا کے لئے کافی ہے کہ آسمان کی طرف اشارہ کردے، اس لئے کہ اس کا اشارہ بولنے والے کے بول کے قائم مقام ہے۔

شافعیہ اس طرف گئے ہیں اور یہی امام احمد کی ایک روایت ہے کہ ذبح کے وقت تسمیہ مسنون ہے، تسمیہ کا طریقہ یہ ہے کہ فعل (ذبح) کے وقت ''باسم اللہ'' کہے، اس لئے کہ بیہقی نے نبی کریم ﷺ کے قربانی کا جانور ذبح کرنے کا وصف یوں بیان کیا ہے کہ: "ضحى النبي ﷺ أتى بكبشين أملحين أقرنين عظيمين موجوأين، فأضجع أحدهما فقال: بسم الله والله أكبر، اللهم هذا عن محمد، ثم أضجع الآخر فقال: بسم الله والله أكبر، اللهم هذا عن محمد وأمته ممن شهد لك بالتوحيد، وشهد لي بالبلاغ"[1] (نبی کریم ﷺ نے قربانی فرمائی، آپ ﷺ کے پاس دو چتکبرے، سینگ والے، فربہ خصی کردہ مینڈھے لائے گئے، آپ ﷺ نے ایک کو لٹایا اور پڑھا: "بسم الله والله أكبر، اللهم هذا عن محمد" (بسم اللہ، اللہ اکبر، اے اللہ یہ محمد کی طرف سے ہے)، پھر دوسرے کو لٹایا اور فرمایا: ''بسم الله والله أكبر، اللهم هذا عن محمد وأمته ممن شهد لك بالتوحيد وشهد لي بالبلاغ'' (بسم اللہ، اللہ اکبر، اے اللہ یہ محمد اور اس کی امت کی طرف سے ہے جنہوں نے آپ کی وحدانیت اور میری رسالت رسانی کی گواہی دی)۔

شافعیہ کے نزدیک عمداً ترک تسمیہ مکروہ ہے، لیکن اگر عمداً اسے ترک کردیا تو اس کا مذبوحہ حلال ہے اور اسے کھایا جائے گا، اس لئے کہ اللہ تعالی نے اہل کتاب کے ذبائح کو مباح قرار دیا ہے، ارشاد ہے: "وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حِلٌّ لَّكُمْ"[2] (اور جو لوگ اہل کتاب ہیں ان کا کھانا تمہارے لئے جائز ہے) حالانکہ وہ تسمیہ نہیں پڑھتے، اور اللہ تعالی کے اس قول: ''وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ وَإِنَّهُ لَفِسْقٌ''[3] (اور اس (جانور) میں سے مت کھاؤ جس پر اللہ کا نام نہ لیا گیا ہو بے شک یہ بے حکمی ہے) سے مراد وہ ذبیحہ ہے جس پر غیر اللہ کا نام لیا گیا ہو، یعنی بتوں کے نام پر ذبح کیا گیا ہو، اس لئے کہ قرآن میں ہے: ''وَمَا أُهِلَّ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ''[4] اور آیت کا سیاق بھی اس پر دلالت کرتا ہے، کیونکہ کہا گیا:

(۱) کشاف القناع ۱/ ۹۱۔
(۲) حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۱۹۰، ۱۹۳، جواہر الاکلیل ۱/ ۲۱۲، شرح الزرقانی ۳/ ۴۳، المقنع ۳/ ۵۴۰، المغنی ۸/ ۵۶۵، ۵۸۱، ۵۸۲، ۵۸۳۔
(۳) سورۂ انعام/ ۱۲۱۔

(۱) حدیث: "أتى بكبشين....." کی روایت بیہقی (۹/ ۲۶۸ شائع کردہ دار المعرفہ) اور ابو یعلی (۳/ ۳۲۷ طبع دار المامون للتراث) نے کی ہے، ہیثمی نے مجمع الزوائد (۴/ ۲۲ شائع کردہ مکتبۃ القدسی) میں کہا ہے: ابو یعلی نے اس کو روایت کیا ہے اس کی سند حسن ہے۔
(۲) سورۂ مائدہ/ ۵۔
(۳) سورۂ انعام/ ۱۲۱۔
(۴) سورۂ مائدہ/ ۳۔

"وَإِنَّهُ لَفِسْقٌ"(۱) اور وہ حالت جس میں فسق ہوگا یہ ہے کہ غیر اللہ کا نام لیا گیا ہو(۲)۔

د-شکار پر تسمیہ:

۹ - حنفیہ اور مالکیہ کی رائے میں ماکول اللحم جانور کے شکار کے وقت تسمیہ پڑھنا واجب ہے، اور اس سے مراد اللہ تعالیٰ کا ذکر ہے نہ کہ مخصوص "باسم اللہ" کہنا، اور "بسم اللہ واللہ اکبر" کہنا افضل ہے، بسملہ پڑھنے میں "الرحمن الرحیم" اور درود شریف کا اضافہ نہیں کرے گا، تیر پھینکتے وقت اور تربیت یافتہ (جانور، یا پرندہ) چھوڑتے وقت اگر یاد ہو اور قدرت ہو تو تسمیہ شرط ہے، اس لئے کہ تیر پھینکنے والے اور جانور چھوڑنے والے کے فعل کا وہی وقت ہے، لہذا اسی وقت کا اعتبار ہوگا، لیکن اگر بھولے سے یا عدم قدرت کی وجہ سے ترک کردے تو (شکار) حلال ہوگا اور کھایا جائے گا، اور اگر اس پر قدرت کے باوجود عمداً تسمیہ ترک کردے تو نہیں کھایا جائے گا، اس لئے کہ حکم الٰہی ہے: "وَلاَ تَأْكُلُوْا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللّٰهِ عَلَيْهِ"(۳) (اور اس (جانور) میں سے مت کھاؤ جس پر اللہ کا نام نہ لیا گیا ہو بے شک یہ بے حکمی ہے) یعنی ان میں سے نہ کھاؤ جن پر عمداً قدرت کے باوجود تسمیہ ترک کردیا گیا، اور مالکیہ میں سے ابن رشد نے اس سے اختلاف کیا ہے، اور فرمایا ہے کہ: ذبح کی صحت کے لئے تسمیہ شرط نہیں ہے، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کے قول: "وَلاَ تَأْكُلُوْا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللّٰهِ عَلَيْهِ" کا مطلب ہے اس مردار کو نہ کھاؤ جس کے ذبح کا قصد نہیں کیا گیا ہو، اس لئے کہ وہ فسق ہے(۱)۔

شافعیہ اس طرف گئے ہیں کہ شکار کے وقت تسمیہ مسنون ہے، اور اس کا طریقہ یہ ہے کہ فعل کے وقت "باسم اللہ" کہے، اور زیادہ مکمل "بسم اللہ الرحمن الرحیم" ہے، بخاری و مسلم نے قربانی کے ذبح میں اسی کو روایت کیا ہے، اور اسی پر دوسرے کو بھی قیاس کیا گیا ہے، جان بوجھ کر تسمیہ چھوڑنا مکروہ ہے، اور اگر تسمیہ ترک کردیا - خواہ عمداً ہو - تو ذبیحہ حلال ہوگا اور کھایا جائے گا، اس کی دلیل بوقت ذبح تسمیہ کے ذیل میں گذر چکی ہے(۲)۔

مزید تفصیل کے لئے دیکھئے: "ذبائح" کی اصطلاح۔

حنابلہ کی رائے ہے کہ تربیت یافتہ جانور چھوڑتے وقت تسمیہ پڑھنا شکار کی حلت کے لئے شرط ہے، تسمیہ "باسم اللہ" ہے، اس لئے کہ تسمیہ مطلق بولنا اسی معنی کے لئے ہوتا ہے، اور اگر "بسم اللہ واللہ اکبر" کہا تو کوئی حرج نہیں کہ یوں بھی وارد ہے، اور اگر عمداً یا سہواً تسمیہ چھوڑ دے تو تحقیقی قول کے مطابق شکار مباح نہیں ہوگا، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "وَلاَ تَأْكُلُوْا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللّٰهِ عَلَيْهِ"، اور نبی کریم علیہ السلام کا فرمان حضرت عدی بن حاتم کی روایت میں ہے کہ: "إذا أرسلت كلبك وسميت فكل، قلت: فإن أخذ معه آخر؟ قال: لا تأكل، فإنك سميت على كلبك، ولم تسم على الآخر"(۳) (اگر تم نے اپنا کتا چھوڑا اور تسمیہ پڑھا تو (شکار کو) کھاؤ، میں نے پوچھا: اگر اس کے

(۱) سورۂ انعام ر۱۲۱۔

(۲) نہایۃ المحتاج مع الشرح ۸ر۱۱۲۔

(۳) سورۂ انعام ر۱۲۱۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۵ر۳۰۰-۳۰۱، حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۲ر۱۰۲، ۱۰۶، ۱۰۷، جواہر الاکلیل ۱ر۲۱۲۔

(۲) نہایۃ المحتاج ۸ر۱۱۲، ۱۱۴، البجیرمی علی شرح الاقناع ۴ر۲۵۱۔

(۳) حدیث: "إذا أرسلت....." کی روایت بخاری (الفتح ۹ر۶۰۹ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳ر۱۵۲۹ طبع عیسی البابی الحلبی) نے کی ہے الفاظ مسلم کے ہیں۔

ساتھ دوسرا (شکاری جانور) بھی شامل ہو؟ آپ ﷺ نے فرمایا: مت کھاؤ، اس لئے کہ تم نے اپنے کتے پر تسمیہ پڑھا ہے اور دوسرے پر تسمیہ نہیں پڑھا ہے)، حنابلہ کے نزدیک تسمیہ کے سلسلہ میں ذبح اور شکار کے درمیان فرق یہ ہے کہ ذبح اپنے محل میں واقع ہوتا ہے تو تسمیہ بھولنے کی صورت میں اس میں تو تسامح ہوسکتا ہے لیکن شکار میں تسمیہ بھولنے میں تسامح نہیں ہوگا، اور امام احمد سے منقول ہے کہ اگر شکار کے وقت تسمیہ بھول جائے تو شکار مباح ہوگا اور کھایا جائے گا، ان سے یہ بھی مروی ہے کہ اگر تیر پر تسمیہ بھول جائے تو مباح ہوگا، اور شکاری جانور پر بھول جائے تو مباح نہیں ہوگا[1]، مزید تفصیل کے لئے دیکھئے: ''صید'' کی اصطلاح۔

ھ-کھاتے وقت ''بسم اللہ'' پڑھنا:

۱۰ - فقہاء کی رائے ہے کہ کھانا شروع کرتے وقت تسمیہ کہنا سنت ہے، اور اس کے الفاظ ''بسم الله'' اور ''بسم الله الرحمن الرحيم'' ہیں، اگر شروع میں تسمیہ بھول جائے تو باقی میں پڑھ لے، اور یوں کہے: "باسم الله أوله و آخره" اس لئے کہ حضرت عائشہؓ سے روایت ہے کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا: "إذا أكل أحدكم فليذكر اسم الله تعالىٰ، فإن نسي أن يذكر اسم الله في أوله فليقل: باسم الله أوله و آخره"[2] (جب تم میں سے کوئی کھائے تو اللہ تعالی کا نام لے، اگر شروع میں اللہ کا نام لینا بھول جائے تو کہے: باسم الله أوله و آخره)۔

(۱) المغنی ۸/ ۵۳۹، ۵۴۰، ۵۴۱، المقنع ۳/ ۵۴۴، ۵۵۶-۵۵۷۔

(۲) حدیث: "إذا أكل أحدكم....." کی روایت ابوداؤد (۴/ ۱۱۰ طبع عزت عبید دعاس) اور ترمذی (۴/ ۲۸۸ طبع مصطفی البابی) نے کی ہے، اور کہا ہے: یہ حدیث حسن صحیح ہے دیکھئے: حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۴۷، شرح الزرقانی ۱/ ۴۷، نہایۃ المحتاج ۱/ ۱۶۸، المغنی ۸/ ۶۱۳۔

و- تیمم کے وقت تسمیہ:

۱۱ - تیمم کے وقت تسمیہ مشروع ہے، حنفیہ کے نزدیک مسنون ہے، مالکیہ کے نزدیک مندوب ہے، شافعیہ کے نزدیک مستحب ہے، اس کے الفاظ ''بسم اللہ'' اور شافعیہ کے نزدیک زیادہ مکمل: ''بسم اللہ الرحمٰن الرحیم'' ہیں، اگر تیمم کے آغاز میں تسمیہ بھول جائے اور درمیان میں یاد آئے تو پڑھ لے، اگر جان بوجھ کر چھوڑ دے تو تیمم باطل نہیں ہوگا، اور اگر پڑھے گا تو ثواب پائے گا[1]۔

حنابلہ کے نزدیک تیمم کے وقت تسمیہ واجب ہے، اور وہ ''باسم اللہ'' ہے، دوسرے الفاظ اس کے قائم مقام نہیں ہوں گے، اس کا وقت ابتدائے تیمم ہے، بھول جانے سے ساقط ہوجاتا ہے، اس لئے کہ حدیث ہے: "تجاوز الله عن أمتي الخطأ و النسيان....."[2] (اللہ تعالی نے میری امت سے غلطی اور بھول چوک کو معاف کردیا ہے.....)، اور اگر درمیان میں یاد آجائے تو تسمیہ کہے گا اور تیمم پورا کرے گا، اور اگر عمداً چھوڑ دے یہاں تک کہ بعض اعضاء کا مسح کرلے اور کئے ہوئے فعل کو نہ دہرائے تو اس کی طہارت درست نہیں ہوگی، اس لئے کہ اس نے اپنی طہارت پر اللہ کا نام نہیں لیا ہے[3]۔

ز- ہر اہم کام کے وقت تسمیہ:

۱۲ - اکثر فقہاء کا اتفاق ہے کہ ہر اہم کام عبادت وغیرہ کے وقت تسمیہ مشروع ہے، پس قرآن کریم کی تلاوت اور اذکار کے وقت، کشتی اور جانور پر سواری کے وقت، گھر اور مسجد میں داخل ہونے یا نکلنے کے وقت، چراغ روشن کرنے یا اس کے بجھانے کے وقت، مباح جنسی

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۱۰۷-۱۰۷، ۱۵۴، حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۱/ ۱۰۰، ۱۰۳، شرح الزرقانی ۱/ ۲۰۷، شرح المنہاج مع حاشیہ قلیوبی ۱/ ۹۱۔

(۲) حدیث: "تجاوز الله ....." کی تخریج فقرہ نمبر ۶ میں گذر چکی ہے۔

(۳) کشاف القناع ۱/ ۹۱، ۱۷۸۔

تعلق سے قبل، منبر پر خطیب کے چڑھتے وقت، سونے اور نفل نماز کے آغاز سے قبل، برتن کو ڈھانپتے وقت، کتابوں کے آغاز میں، میت کی آنکھ بند کرنے اور اس کو قبر میں اتارنے کے وقت، جسم میں تکلیف کے مقام پر ہاتھ رکھتے وقت تسمیہ کہا جائے گا، اس کے الفاظ ''باسم اللہ'' ہیں، اور مکمل ''بسم اللہ الرحمن الرحیم'' ہے، اگر تسمیہ بھول جائے یا عمداً چھوڑ دے تو کوئی حرج نہیں البتہ کہنے پر ثواب ہوگا۔

اس سلسلہ کی احادیث میں سے یہ حدیث ہے: "كل أمر ذي بال لا يبدأ فيه باسم الله فهو أبتر" (ہر اہم کام جس کے آغاز میں باسم اللہ نہ کہا جائے وہ ابتر (دم کٹا) ہے)، ایک روایت میں ہے: "فهو أقطع" (تو وہ کٹا ہوا ہے)، اور ایک دوسری روایت میں "فهو أجذم"[1] (وہ اجذم (کٹا ہوا ہے)) کے الفاظ ہیں، اور رسول اکرم ﷺ سے مروی ہے کہ: "ضع يدك على الذي تألم من جسدك، وقل: باسم الله ثلاثا..."[2] (اپنے جسم کے جس مقام پر تکلیف محسوس کرو وہاں ہاتھ رکھو اور تین بار ''باسم اللہ'' کہو...)۔

اور ایک حدیث ہے: "أغلق بابك واذكر اسم الله، فإن الشيطان لا يفتح باباً مغلقاً، وأطفئ مصباحك واذكر اسم الله، وخمّر إناءك..."[3] (اپنا دروازہ بند کرو اور اللہ کا نام لو، اس لئے کہ شیطان ایسے بند دروازہ کو نہیں کھولتا، اور اپنا چراغ بجھاؤ اور بسم اللہ کہو، اور اپنا برتن ڈھانپو...)۔

اور ایک حدیث ہے کہ: "إذا عثرت بك الدابة فلا تقل: تعس الشيطان، فإنه يتعاظم، حتى يصير مثل البيت، ويقول: بقوتي صرعته، ولكن قل: بسم الله الرحمن الرحيم، فإنه يتصاغر، حتى يصير مثل الذباب"[1] (اگر جانور تمہیں گرا دے تو مت کہو: شیطان ہلاک ہو کہ وہ پھول کر گھر کی مانند ہو جاتا ہے، اور کہتا ہے: میں نے اپنی قوت سے اسے پچھاڑ دیا، بلکہ کہو: ''بسم اللہ الرحمن الرحیم''، تو وہ چھوٹا ہو جاتا ہے یہاں تک کہ مکھی کی مانند ہو جاتا ہے)۔

---

(۱) حدیث: "كل أمر ذي بال ....." کو سبکی نے طبقات الشافعیہ (۶/۱ طبع دار المعرفہ) میں روایت کیا ہے سیوطی نے الجامع الصغیر میں اس حدیث کو عبد القادر رہاوی کی طرف الاربعین میں منسوب کیا ہے اور اسے ضعیف بتایا ہے (فیض القدیر ۵/ ۱۳ طبع المکتبۃ التجاریہ)۔

(۲) حدیث: "ضع يدك ....." کی روایت مسلم (۴/ ۱۷۲۸ طبع عیسی البابی) نے کی ہے۔

(۳) حدیث: "أغلق بابك واذكر اسم الله....." کی روایت بخاری (الفتح ۱۰/ ۸۸ طبع السلفیہ)، مسلم (۳/ ۱۵۹۴ طبع عیسی البابی الحلبی) اور احمد (۳/ ۳۱۹ طبع المکتب الاسلامی) نے کی ہے اور سیاق ان ہی کا ہے۔

(۱) تفسیر القرطبی ۱/ ۹۲، ۹۷۔۹۸، حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۶، ۸، حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۱/ ۱۰۳، شرح الزرقانی ۱/ ۳۷، نہایۃ المحتاج ۱/ ۱۶۸، المہذب ۱/ ۳۸۔ حدیث: "لا تقل تعس الشيطان....." کی روایت ابوداؤد (۵/ ۲۶۰ طبع عزت عبید دعاس)، احمد (۵/ ۵۹ طبع المکتب الاسلامی) اور حاکم (۴/ ۲۹۲ طبع دار الکتاب العربی) نے کی ہے حاکم نے کہا: یہ حدیث صحیح الاسناد ہے۔

بشارت

تعریف:

۱ - بشارۃ (ب کے زیر کے ساتھ) انسان دوسرے کو جس چیز کے ذریعہ بشارت دے، اور (ب کے پیش کے ساتھ) کسی امر کی بشارت دینے والے شخص کو جو چیز دی جائے، جیسے کام کرنے والے کی اجرت کو عمالہ کہتے ہیں، ابن الاثیر فرماتے ہیں: بشارہ (پیش کے ساتھ) جو بشیر (بشارت دینے والے) کو دیا جائے، اور ب کے کسرہ کے ساتھ اسم ہے، بشر یعنی سرور سے یہ لفظ اس لئے بنایا گیا ہے کہ یہ انسان کی خندہ پیشانی کو نمایاں کرتا ہے، اور لوگ اس کے ذریعہ باہم خوشخبری حاصل کرتے ہیں، یعنی بعض بعض کو بشارت دیتے ہیں، بشارت جب مطلق بولا جائے تو اس سے خیر کی بشارت مراد ہوتی ہے، قید لگا کر شر کی بشارت کے لئے بھی اس کا استعمال درست ہے، جیسا کہ اللہ تعالیٰ کا قول ہے: "فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ"(۱) (بس آپ انہیں عذاب دردناک کی خوش خبری سنا دیجئے)۔

فقہاء کی اصطلاح میں اس لفظ کا استعمال اس معنی سے الگ نہیں ہے(۲)۔

(۱) سورۂ آل عمران / ۲۱۔

(۲) لسان العرب، تاج العروس، المصباح المنیر: مادہ "بشر"، البدائع ۳/ ۵۴ طبع اول ۱۳۲۷ھ، حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۱۱۲ طبع بیروت، کشاف القناع ۵/ ۳۱۴، مکتبۃ النصر الحدیثۃ الریاض، المہذب ۲/ ۹۸ طبع دار المعرفہ بیروت، تفسیر القرطبی ۱/ ۲۳۸ طبع دار الکتب المصریہ ۱۳۵۴ھ/ ۱۹۳۵ء، طلبۃ الطلبہ رص ۵۹۔

متعلقہ الفاظ:

الف - خبر:

۲ - خبر مخبر اول اور اس کے بعد والے کی طرف سے ہوتی ہے، بشارت صرف مخبر اول کی طرف سے ہوتی ہے(۱)، خبر سچی اور جھوٹی ہوتی ہے، خوش کن ہو یا ناخوش کن، جب کہ بشارت عموماً سچی خوش کن خبر کے ساتھ خاص ہوتی ہے(۲)۔

ب - جعل (معاوضہ):

۳ - جعل لغت میں اس چیز کا نام ہے جو انسان کسی دوسرے کے لئے اس کے کسی عمل پر متعین کرتا ہے۔

جعل اصطلاح میں کسی متعین ومعلوم مشقت آمیز عمل پر طے شدہ متعین عوض کا نام ہے(۳)۔

بشارت (ب کے پیش کے ساتھ) کسی امر کی بشارت دینے والے کو جو کچھ دیا جائے، اس معنی میں یہ لفظ "جعل" کے مشابہ ہوا، نہایۃ المحتاج میں ہے: جس عمل پر جعالہ دیا جائے ضروری ہے کہ اس میں مشقت اور خرچ ہو، جیسے بھاگے ہوئے غلام کی واپسی، یا ایسی خبر دینا جس میں غرض ہو اور خبر دینے والا سچا ہو(۴)۔

اجمالی حکم:

۴ - لوگوں کو ایسی بات کی خبر دینا جو انہیں خوش کرے امر مستحب ہے، اس لئے کہ اس بابت قرآن کریم کی آیات وارد ہیں، مثلاً اللہ تعالیٰ کا قول ہے: "وَبَشِّرِ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أَنَّ لَهُمْ

(۱) تفسیر فخر الرازی ۲/ ۱۴۶ طبع المکتبۃ البہیۃ المصریہ۔

(۲) المہذب ۲/ ۹۸ طبع دار المعرفہ بیروت، المصباح المنیر فی المادہ۔

(۳) شرح المنہاج ۵/ ۳۶۲ طبع المکتبۃ الاسلامیۃ الریاض۔

(۴) نہایۃ المحتاج ۵/ ۴۶۹ طبع المکتبۃ الاسلامیۃ الریاض۔

جَنَّاتٍ تَجْرِيْ مِنْ تَحْتِهَا الأَنْهَارُ كُلَّمَا رُزِقُوْا مِنْهَا مِنْ ثَمَرَةٍ رِّزْقًا قَالُوْا هٰذَا الَّذِيْ رُزِقْنَا مِنْ قَبْلُ وَأُتُوْا بِهٖ مُتَشَابِهًا وَّلَهُمْ فِيْهَا أَزْوَاجٌ مُّطَهَّرَةٌ وَّهُمْ فِيْهَا خَالِدُوْنَ"(۱) (اور ان لوگوں کو خوش خبری سنا دیجئے جو ایمان لائے اور نیک عمل کئے کہ ان کے لئے (بہشت کے) باغ ہیں کہ ان کے نیچے دریا بہہ رہے ہوں گے انہیں جب کوئی پھل کھانے کو دیا جائے گا تو وہ بول اٹھیں گے کہ یہ تو وہی ہے جو ہمیں (اس سے) قبل مل چکا ہے اور انہیں وہ (واقعی) دیا ہی جائے گا ملتا جلتا ہوا اور ان کے لئے پاکیزہ بیویاں ہوں گی اور وہ ان (بہشتوں) میں ہمیشہ کے لئے ہوں گے)۔ اور اسی طرح احادیث بھی وارد ہیں، مثلاً بخاری ومسلم میں مروی حضرت کعب بن مالک کی توبہ کے قصہ والی حدیث ہے، وہ فرماتے ہیں: "میں نے پکارنے والے کو سنا جو بلند آواز سے کہہ رہا تھا: اے کعب بن مالک خوشخبری لو، پھر لوگ ہمیں خوشخبری دینے آنے لگے، میں رسول اللہ ﷺ کا قصد کر کے نکلا، لوگ مجھ سے جوق در جوق ملتے اور توبہ پر مبارکباد پیش کرتے اور کہتے: مبارک ہو کہ اللہ تعالیٰ نے آپ کی توبہ قبول فرمائی ہے، یہاں تک کہ میں مسجد نبوی میں داخل ہوا، دیکھا کہ رسول اللہ ﷺ تشریف فرما ہیں، اردگرد صحابہ کرام ہیں، حضرت طلحہ بن عبید اللہ اٹھ کر دوڑتے ہوئے آئے، مجھ سے مصافحہ کیا اور مبارکباد دی، حضرت کعبؓ حضرت طلحہؓ کی اس گرم جوشی کو نہیں بھولتے تھے، حضرت کعب فرماتے ہیں: پھر جب میں نے رسول اللہ ﷺ کو سلام کیا تو آپ علیہ السلام کا روئے انور خوشی سے منور ہو رہا تھا فرمایا: "أبشر بخير يوم مرّ عليك منذ ولدتك أمك"(۲) (تم اپنی زندگی کے سب سے بہتر دن کی خوش خبری قبول کرو)۔

حضرت کعب کے قصہ میں ہے کہ جب قبولیت توبہ کی خوش خبری دینے والا آیا تو آپ نے اپنے دونوں کپڑے اتار کر بشارت دینے والے کو اس کی بشارت کے بدلہ میں پہنا دیا، آبی نے قاضی عیاض سے نقل کیا ہے، وہ فرماتے ہیں کہ: یہ اس بات کی دلیل ہے کہ دنیا اور آخرت کے کسی خوش کن امر کی بشارت ومبارک بادی دینا، اور بشارت دینے والے کو جعل (انعام) دینا جائز ہے(۱)۔

حضرت کعب کی حدیث میں خیر کی بشارت دینے میں سبقت کرنے کے جواز کا بیان ہے(۲)۔

جس شخص کو کسی خوش کن امر کی بشارت دی جائے، اس کے لئے مستحب ہے کہ اللہ کی حمد وثنا بیان کرے، اس لئے کہ حضرت عمرو بن میمون سے روایت ہے جو حضرت عمر بن خطاب کے قتل کے واقعہ کے ذکر میں مقام دفن کے بارے میں مشورہ سے متعلق طویل حدیث میں امام بخاریؒ نے روایت کی ہے، کہ حضرت عمرؓ نے اپنے صاحب زادہ عبد اللہ کو حضرت عائشہؓ کے پاس بھیجا کہ انہیں بھی ان کے دونوں رفقاء (حضور انور ﷺ اور حضرت ابو بکر صدیقؓ) کے ساتھ دفن ہونے کی اجازت دے دیں، جب حضرت عبد اللہؓ آئے تو حضرت عمرؓ نے پوچھا: کیا جواب لائے؟ عرض کیا جو آپ پسند کر رہے تھے اے امیر المؤمنین، انہوں نے اجازت مرحمت فرما دی ہے، تو حضرت عمرؓ نے فرمایا: الحمد للہ میرے لئے کوئی چیز اس سے زیادہ اہم نہ تھی(۳)۔

---

(۱) سورۂ بقرہ/ ۲۵۔

(۲) الفتوحات الربانیہ ۶/ ۳۱۶-۳۱۷ طبع المکتبۃ الاسلامیہ، حدیث حضرت کعب بن مالک کی روایت بخاری (الفتح ۸/ ۱۱۳، ۱۱۶ طبع السلفیہ) اور مسلم (۴/ ۲۱۲۰، ۲۱۲۸ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۱) صحیح مسلم مع شرح الآبی ۷/ ۱۷۳ طبع مطبعۃ السعادۃ مصر۔

(۲) فتح الباری ۸/ ۱۲۳ طبع السلفیہ۔

(۳) الفتوحات الربانیہ ۶/ ۱۶۶ طبع المکتبۃ الاسلامیہ، عمر بن خطاب کے مقتل کے قصہ میں حضرت عمرو بن میمون کی حدیث کی روایت بخاری (الفتح ۷/ ۶۱ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

بشارت ۵

علماء کا اجماع ہے کہ بشارت مخبر اول سے ہوتی ہے خواہ وہ تنہا ہو یا دوسرے کے ساتھ، پس اگر کسی شخص نے کہا: میرے غلاموں میں سے جو مجھے ایسی خوش خبری دے گا وہ آزاد ہے، پھر اس کے غلاموں میں سے ایک یا چند نے اسے خوش خبری دی تو سب سے پہلے (خوش خبری دینے) والا آزاد ہوگا[۱]، فقہاء نے متعدد مقامات پر دیگر مثالیں ذکر فرمائی ہیں[۲]۔

اس کی دلیل وہ روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ حضرت ابن مسعودؓ کے پاس سے گذرے، وہ قرآن پڑھ رہے تھے، آپ ﷺ نے فرمایا: **"من أحب أن يقرأ القرآن غضا طريا كما نزل فليقرأ بقراءة ابن أم عبد، فابتدر إليه أبوبكر وعمررضي الله عنهما بالبشارة، فسبق أبوبكر عمر، فكان ابن مسعود يقول: بشرني أبوبكر، وأخبرني عمر"**[۳] (جو چاہے کہ قرآن اس طرح تر و تازہ پڑھے جس طرح نازل ہوا ہے تو ابن ام عبد کی طرح پڑھے، تو حضرت ابو بکر اور حضرت عمر رضی اللہ عنہما انہیں بشارت دینے دوڑے، حضرت ابو بکر حضرت عمر سے پہلے پہنچ گئے، تو حضرت ابن مسعود فرماتے تھے، ابو بکر نے مجھے بشارت دی اور عمر نے مجھے خبر دی)۔

بشارت ہدیہ کی طرح مستحب ہے اگر اس سے اللہ کی رضا مقصود ہو[۴]۔

بحث کے مقامات:

۵ - قرآن کریم میں بشارۃ کا ذکر آیا ہے، حدیث نبوی میں بھی بشارت کے کچھ احکام اور بشارت دینے والے کے ساتھ مستحب عمل کا بیان آیا ہے، فقہاء نے أیمان کے باب میں اس کا ذکر کیا ہے۔

کتب آداب شرعیہ میں بھی بشارت کا حکم اور کسی امر کی بشارت دینے والے کے ساتھ مستحب عمل بیان ہوا ہے۔

---

(۱) تفسیر القرطبی: آیت "وَبَشِّرِ الَّذِينَ آمَنُوا" کے تحت ۱/ ۲۳۸ طبع دار الکتب المصریہ ۱۳۵۴ھ، تفسیر فخر رازی ۲/ ۱۳۶، المکتبۃ البہیۃ المصریہ۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۱۱۲۔ ۱۱۳ طبع بیروت، المہذب ۲/ ۹۸ طبع دار المعرفہ بیروت، کشاف القناع ۳/ ۳۱۴ طبع مکتبۃ النصر الحدیثۃ الریاض۔

(۳) حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۱۱۲ طبع بیروت۔ حدیث: "من أحب ان ....." کی روایت احمد (۱/ ۷ طبع المیمنیہ) اور حاکم (۳/ ۳۱۸ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے ذہبی نے اس کی تصحیح کی ہے اور اس سے اتفاق کیا ہے۔

(۴) کشاف القناع ۴/ ۲۹۸۔ ۲۹۹ مکتبۃ النصر الحدیثۃ الریاض۔

بصاق

تعریف:

۱- بصاق: منہ کا پانی جب باہر نکل آئے (تھوک)، کہا جاتا ہے: "بصق يبصق بصاقا"، "بصاق" کو "بزاق" اور "بساق" بھی کہتے ہیں جو ابدال کی قبیل سے ہے [۱]۔

متعلقہ الفاظ:

الف-تفل:

۲-تفل لغت میں بصق (تھوکنے) کو کہتے ہیں، کہا جاتا ہے: "تفل يتفل ويتفل تفلا"، جب تھوک دے۔

تفل بالفم کا مطلب اس طرح پھونکنا کہ کچھ تھوک بھی نکل آئے، اگر صرف پھونک ہو تھوک نہ ہو تو اسے "نفث" کہیں گے، تفل بھی بزاق (تھوک) کے مشابہ ہے، لیکن اس سے کم ہوتا ہے، سب سے پہلے بزاق ہوتا ہے، پھر تفل پھر نفخ (پھونک) [۲]۔

ب-لعاب:

۳-وہ تھوک جو منہ سے بہہ جائے [۳]۔

(۱) لسان العرب، ترتیب القاموس المحیط، المصباح المنیر، مختار الصحاح: مادہ "بصق" و "بزق"۔

(۲) لسان العرب: مادہ "تفل"، صحیح مسلم ۳/ ۱۴۳۳، المجموع شرح المہذب ۴/ ۳۹، ۴۰۔

(۳) الصحاح، مختار الصحاح، ترتیب القاموس المحیط، المصباح المنیر، لسان العرب: مادہ "لعب"۔

اجمالی حکم:

۴-انسان کے منہ کے پانی کے بارے میں اصل یہ ہے کہ وہ پاک ہے جب تک کہ کوئی نجاست اسے ناپاک نہ کردے [۱]۔

بصاق (تھوک) کے بعض مخصوص احکام ہیں، تھوک پھینکنا مسجد میں حرام ہے، اور اس کی دیواروں پر مکروہ ہے [۲]۔

پس اگر نمازی مسجد میں تھوک دے تو ضروری ہے کہ وہ اسے دفن کردے، اس لئے کہ مسجد میں تھوکنا غلطی ہے، جس کا کفارہ اس کو دفن کردینا ہے، جیسا کہ حدیث میں وارد ہے: "**البصاق في المسجد خطيئة، وكفارتها دفنها**" [۳] (مسجد میں تھوکنا خطا ہے اور اس کا کفارہ اس کا دفن ہے)۔

اس سلسلہ میں مشہور یہ ہے کہ تھوک کو مسجد کی مٹی اور ریت میں دفن کردے اگر مسجد میں مٹی یا ریت وغیرہ ہو، اگر نہ ہو تو لکڑی یا کپڑے کے ٹکڑے وغیرہ سے یا ہاتھ سے اٹھا کر اس کو باہر نکال دے [۴]۔

اسی طرح مسجد کی دیواروں پر، اپنے سامنے کنکریوں پر، چٹائیوں کے اوپر یا ان کے نیچے نہ تھوکے، بلکہ اپنے کپڑے کے ایک کنارہ میں تھوک کر کپڑے کو مل لے، اس سے نماز نہیں ٹوٹتی ہے الا یہ کہ بار بار اور کثرت سے ایسا کرے، اور اگر مسجد کی مٹی میں تھوکا ہو تو ضروری ہے کہ اسے دفن کردے اور اگر مجبوری کی حالت میں ہو تو چٹائی کے اوپر تھوکنا اس کے نیچے تھوکنے کی بہ نسبت ہلکا ہے، اس لئے کہ چٹائی تو مسجد نہیں ہے لیکن چٹائی کے نیچے کا حصہ مسجد ہے، اور اگر مسجد میں چٹائیاں نہ ہوں تو اسے مٹی میں دفن کردے، زمین کے اوپر نہ

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۹۳۔

(۲) الاشباہ والنظائر لابن نجیم رص ۳۷۰، اعلام الساجد بأحکام المساجد رص ۳۰۸۔

(۳) حدیث: "البصاق في المسجد....." کی روایت بخاری (الفتح ۱/ ۵۱۱ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/ ۳۹۰ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۴) المجموع شرح المہذب ۴/ ۱۰۱، اعلام الساجد بأحکام المساجد رص ۳۰۸، ۳۰۹۔

بصاق ۴

چھوڑ دے (۱)۔

اگر مسجد کے علاوہ مقام پر ہو تو اپنے سامنے یا دائیں جانب نہ تھوکے بلکہ اپنے بائیں پاؤں کے نیچے یا بائیں جانب تھوکے (۲)۔

اگر کوئی شخص کسی دوسرے کو مسجد کے اندر تھوکتا دیکھے تو اس پر ضروری ہے کہ نکیر کرے اور اگر قدرت ہو تو روک دے، اور اگر کوئی شخص مسجد میں تھوک وغیرہ دیکھے تو مسنون ہے کہ اس کو دفن کردے یا باہر پھینک دے، اور مستحب ہے کہ اس کی جگہ خوشبو لگادے۔

اور یہ جو بہت سارے لوگ کرتے ہیں کہ اگر تھوک دیا یا تھوک دیکھا تو اس کو اس جوتے کے نچلے حصہ سے رگڑ دیتے ہیں جس سے گندگیوں اور نجاستوں کو روندا ہو، یہ حرام ہے، اس لئے کہ اس صورت میں مسجد کی مزید ناپاکی و گندگی لازم آتی ہے۔

ایسا کام کسی کو کرتے ہوئے دیکھنے والے شخص پر اس کی نکیر اپنی شرط کے ساتھ ضروری ہے (۳)۔

قرآن شریف یا اس کے کسی حصہ کو تھوک سے چھونا جائز نہیں ہے، اور بچوں کے معلم کی ذمہ داری ہے کہ ان کو ایسا کرنے سے منع کرے (۴)۔

روزہ دار کے حق میں اس کے احکام میں سے یہ ہے کہ اگر کوئی خود اپنا تھوک جو منہ کے اندر ہی ہو، باہر نکلنے سے پہلے نگل جائے تو اس کا روزہ نہیں ٹوٹے گا حتی کہ اگر وہ منہ میں جمع بھی کرلے اور نگل جائے (۵)۔ اور اگر تھوک منہ سے باہر نکل جائے اور منہ سے جدا

---

(۱) الفتاوی الہندیہ ۱/ ۱۱، بدائع الصنائع ۱/ ۲۱۶۔

(۲) المغنی لابن قدامہ ۲/ ۲۱۳ طبع ریاض الحدیثہ، قلیوبی وعمیرہ ۱/ ۹۳، المجموع شرح المہذب ۴/ ۱۰۰۔

(۳) المجموع شرح المہذب ۴/ ۱۰۱، إعلام الساجد بأحکام المساجد/ ص ۳۰۸۔

(۴) حاشیۃ البنانی علی شرح الزرقانی علی مختصر خلیل ۱/ ۹۳۔

(۵) شرح الزرقانی علی مختصر خلیل ۲/ ۲۰۵، حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۱/ ۵۲۵، الفواکہ الدوانی ۱/ ۳۵۹، الفتاوی الہندیہ ۱/ ۲۰۳۔

ہو جائے، پھر اس کو منہ میں واپس لاکر نگل جائے تو اس کا روزہ ٹوٹ جائے گا، جیسا کہ اگر کوئی کسی دوسرے کا تھوک نگل جائے (۱)۔

اگر گفتگو کرنے یا پڑھنے وغیرہ کے وقت اپنے لعاب سے دونوں ہونٹ تر ہو جائیں اور اسے نگل جائے تو ضرورت کی وجہ سے اس کا روزہ فاسد نہیں ہوگا (۲)، اور اگر کلی کرنے کے بعد منہ میں تری باقی رہے اور اس کو تھوک کے ساتھ نگل جائے تو روزہ نہیں ٹوٹے گا (۳)۔

اگر درزی نے اپنے تھوک سے دھاگہ کو تر کیا پھر اسے حسب عادت سلائی کے دوران منہ میں دوبارہ ڈالا تو اگر دھاگہ پر ایسی تری جو علاحدہ ہو جائے نہ ہو تو اپنے تھوک کے نگلنے سے روزہ نہیں ٹوٹے گا، برخلاف اس کے کہ تری جدا ہو جانے والی ہو (۴)۔

---

(۱) الفتاوی الہندیہ ۱/ ۲۰۳۔

(۲) الفتاوی الہندیہ ۱/ ۲۰۳، رد المحتار علی الدر المختار ۲/ ۱۰۱ طبع دار إحیاء التراث العربی۔

(۳) الفتاوی الہندیہ ۱/ ۲۰۳، رد المحتار علی الدر المختار ۲/ ۹۸ طبع دار إحیاء التراث العربی۔

(۴) الفتاوی الہندیہ ۱/ ۲۰۳، رد المحتار علی الدر المختار وحاشیہ ابن عابدین ۲/ ۹۸، ۱۰۱ طبع دار إحیاء التراث العربی، المجموع شرح المہذب ۶/ ۳۱۸، قلیوبی وعمیرہ ۲/ ۵۷۔

بصر

تعریف:

۱-بصر وہ قوت ہے جسے اللہ تعالی نے آنکھ میں ودیعت فرمایا ہے، جس کی وجہ سے روشنی، رنگ اورشکلوں کا ادراک ہوتا ہے، کہا جاتا ہے:"أبصرته برؤية العين إبصاراً" میں نے اپنی آنکھ سے اسے دیکھا، اور "بصرت بالشيئ" ص کے پیش کے ساتھ (ایک لغت میں ص پر زیر ہے) بصراً (ابتدائی دونوں حروف پر زبر کے ساتھ) میں نے اسے دیکھا[1]۔

مجازاً اس کا اطلاق معنویات کے ادراک پر ہوتا ہے، جیسا کہ خود آنکھ پر بھی اس کا اطلاق ہوتا ہے، اس لئے کہ وہی نظر کا محل ہے۔

بصر کی ضد عمی (اندھاپن) ہے[2]۔

اجمالی حکم:

آنکھ پر جنایت:

۲-فقہاء کا اتفاق ہے کہ آنکھ پر قصداً جنایت کرنے والے پر، اگر اس کی جنایت کے نتیجہ میں آنکھ جاتی رہے، قصاص واجب ہے، اور وہ اس طرح کہ اہل تجربہ کے مشورہ سے کسی وسیلہ کے ذریعہ اگر ممکن ہوتو جنایت کرنے والے کی آنکھ ختم کردی جائے، اور اگر قصاص ممکن نہ ہو تو جانی (جنایت کرنے والے) کے مال میں بالاتفاق دیت واجب ہوگی۔

اسی طرح خطأً آنکھ ضائع کرنے پر بھی دیت واجب ہوتی ہے، اور عاقلہ پر وجوب ہوتا ہے۔

اس کی تفصیل جنایات میں دیکھی جائے[1]۔

نماز میں ادھر ادھر دیکھنا:

۳-علماء کا اجماع ہے کہ خشوع وخضوع اختیار کرنا اور غافل کرنے والی چیز سے نگاہ نیچی رکھنا مستحب ہے، ادھر ادھر دیکھنا اور آسمان کی طرف نگاہ اٹھانا مکروہ ہے، نمازی کے لئے مستحب ہے کہ کھڑا ہوتو سجدہ کے مقام پر نظر رکھے، رکوع میں دونوں قدموں پر نگاہ رکھنا، سجدہ میں اپنی ناک کی بانس پر نظر رکھنا اور تشہد کی حالت میں اپنی گود میں دیکھنا مستحب ہے۔

لیکن صلاۃ الخوف (خوف کی نماز) میں اگر دشمن سامنے ہوتو دشمن کی جانب نظر رکھی جائے گی، اسی کے قائل حنفیہ ہیں، یہی حنابلہ کی ایک روایت ہے، اورشافعیہ کا ایک قول یہ ہے کہ مسنون ہے۔

ان کے دوسرے قول کے مطابق اورحنابلہ کے نزدیک پوری نماز میں اپنے سجدہ کے مقام پر نظر رکھی جائے گی[2]، اس لئے کہ بخاری نے حضرت انسؓ سے روایت کیا ہے کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا: "ما بال أقوام يرفعون أبصارهم إلى السماء في صلاتهم، فاشتد قوله في ذلک حتى قال: لينتهن عن ذلک، أو

---

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر: مادہ "بصر"۔

(۲) التعریفات للجرجانی تھوڑے تصرف کے ساتھ۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۳۵۴، ۳۶۹، ۳۷۱، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۲۵۳، نہایۃ المحتاج ۷/ ۲۷۲، کشاف القناع ۵/ ۵۴۹ طبع مکتبۃ النصر الحدیثۃ الریاض، المغنی ۷/ ۷۱۵ طبع مکتبۃ الریاض۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۳۲۱ طبع بیروت، المغنی ۲/ ۸، ۹، ۱۱ طبع مکتبۃ الریاض، المجموع شرح المہذب ۳/ ۲۴۹ طبع المجالۃ مصر۔

لتخطفن أبصارهم"[1] (ان لوگوں کو کیا ہوگیا ہے جو اپنی نمازوں میں آسمان کی جانب اپنی نگاہیں اٹھاتے ہیں، پھر آپ ﷺ کا یہ جملہ اس قدر سخت ہوگیا کہ آپ ﷺ نے فرمایا: یا تو وہ اس سے بالکل باز آجائیں ورنہ ان کی نگاہیں اچک لی جائیں گی)۔

مالکیہ فرماتے ہیں: آسمان کی جانب نگاہ اٹھانا اگر آسمان کی نشانیوں سے نصیحت وعبرت حاصل کرنے کے لئے ہوتو مکروہ نہیں ہے[2]۔

نماز میں بلاضرورت آنکھیں موندنا بھی مکروہ ہے، اس بابت کسی اختلاف کا علم نہیں ہے۔

نماز کے باہر دعا میں آسمان کی جانب نگاہ اٹھانے کا حکم:

۴- شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ نماز کے باہر دعا میں آسمان کی جانب نگاہ اٹھانا اولی ہے، شافعیہ میں سے امام غزالی فرماتے ہیں: دعا کرنے والا اپنی نگاہ آسمان کی طرف نہیں اٹھائے گا[3]۔

ایسی چیز سے نگاہ نیچی کرنا جو حرام ہے:

۵- اللہ سبحانہ وتعالی نے مومن مردوں اور عورتوں کو حکم دیا ہے کہ وہ اپنی نگاہیں ان سے نیچی رکھیں جو ان پر حرام ہیں، سوائے ان حصوں کے جن کا دیکھنا ان کے لئے مباح ہے، پس اگر اتفاقی طور پر بغیر ارادے کے کسی ایسی چیز پر نگاہ پڑجائے جس کا دیکھنا حرام ہے تو اس سے تیزی کے ساتھ اپنی نظر پھیر لینی چاہئے، اس لئے کہ نگاہ ہی دل کا پہلا دروازہ اور رہنما ہے، تمام محرمات اور فتنہ کا اندیشہ رکھنے والی چیزوں سے نگاہ نیچی رکھنا واجب ہے، اس لئے کہ اللہ تعالی کا حکم ہے: "قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ ذَلِكَ أَزْكَى لَهُمْ، إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا يَصْنَعُونَ، وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ"[1] (آپ ایمان والوں سے کہہ دیجئے کہ اپنی نظریں نیچی رکھیں اور اپنی شرم گاہوں کی حفاظت کریں یہ ان کے حق میں زیادہ صفائی کی بات ہے بے شک اللہ کو سب کچھ خبر ہے جو کچھ لوگ کیا کرتے ہیں، اور آپ کہہ دیجئے ایمان والیوں سے کہ اپنی نظریں نیچی رکھیں)۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح "نظر" اور "عورۃ"۔

بحث کے مقامات:

۶- نگاہ کے احکام متعدد مقامات پر ہیں، چند یہ ہیں: نگاہ پر جنایت، اس سلسلہ میں دیت، گواہ کے بینا ہونے کی شرط، نابینا کی شہادت، اس کا تحمل اور ادائیگی، منصب قضا پر فائز ہونے والے کے لئے بینا ہونا اور ہمیشہ بینا رہنا، جو قاضی نابینا ہوجائے اس کے حکم کا نفاذ، نماز میں ادھر ادھر متوجہ ہونا، نماز کے باہر دعا میں آسمان کی طرف دیکھنا، پیغام نکاح جسے دینے کا ارادہ ہو اسے دیکھنے کا جواز اور حرام چیزوں سے نگاہ نیچی رکھنا۔

فقہاء نگاہ کے احکام کی تفصیل "جنایات، دیات، شہادت، قضا، نماز اور نکاح" کے مباحث میں اس طرز پر کرتے ہیں جو اجمالی حکم اور اس کے مقامات میں مذکور ہوا۔

---

(۱) حدیث: "ما بال أقوام....." کی روایت بخاری (الفتح ۲/ ۲۳۳ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۲) الدسوقی ۱/ ۲۵۴۔

(۳) نہایۃ المحتاج ۱/ ۱۸۰، ۴۸۶، ۲/ ۵۵۔

(۱) سورۂ نور/ ۲۹-۳۰، دیکھئے: القرطبی ۱۲/ ۲۲۷۔

بضاعت

دیکھئے: ''إبضاع''۔

بُضع

دیکھئے: ''فرج''۔

بطالۃ

تعریف:

۱ - بطالۃ لغت میں بے روزگاری کو کہتے ہیں، کہا جاتا ہے: ''بطل العامل، أو الأجیر عن العمل'' یعنی کارکن یا مزدور بے روزگار ہوگیا، ایسے شخص کو ''بطال'' یعنی بے روزگار کہا جاتا ہے جس کی ''بطالۃ'' بے روزگاری (باء پر زبر کے ساتھ) واضح ہو، اور معلقات کے بعض شارحین نے (باء پر زیر بھی) نقل کیا ہے اور اسے ہی زیادہ فصیح بتایا ہے، اور کہا جاتا ہے: ''بطل الأجیر من العمل، یبطل بطالۃ وبطالۃ'' یعنی مزدور بے روزگار رہا، اور ایسا شخص ''بطال'' کہلاتا ہے (۱)۔

اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے۔

اس کا شرعی حکم:

۲ - بے روزگاری کا حکم مختلف احوال کے مطابق علاحدہ علاحدہ ہے، مثلاً:

کام کی قدرت نیز اپنی اور اپنے زیر کفالت افراد کی غذا کے لئے آمدنی کی ضرورت کے باوجود بے روزگاری، خواہ یہ عبادت کے لئے فراغت کی خاطر ہو، حرام ہوگی، حدیث میں ہے: ''إن اللہ یکرہ

(۱) المصباح المنیر، لسان العرب، مفردات الراغب الاصفہانی: مادہ ''بطل''۔

الرجل البطال"[1] (بے شک اللہ بے روزگار آدمی کو ناپسند کرتا ہے)، اور حضرت ابن عمرؓ سے مروی ہے کہ: "إن الله يحب العبد المؤمن المحترف"[2] (بے شک اللہ پیشہ ور مومن بندہ کو محبوب رکھتا ہے)، اور حضرت ابن مسعودؓ سے روایت ہے، انہوں نے فرمایا: "إني لأمقت الرجل فارغاً ليس في شيء من عمل دنيا ولا آخرة"[3] (میں ایسے بے کار شخص سے نفرت کرتا ہوں جو دنیا یا آخرت کے کسی کام میں نہ ہو)، شعب بیہقی میں ہے کہ حضرت عروہ بن زبیر سے پوچھا گیا: دنیا میں سب سے بری چیز کیا ہے؟ تو انہوں نے فرمایا: البطالۃ (بے روزگاری)۔

آمدنی کی عدم ضرورت کے باوجود سستی ولاپرواہی کی وجہ سے بے روزگاری اختیار کرنا بھی مکروہ ہے، اور بے روزگار کے لئے باعث عیب ہے، کسی عذر مثلاً پیرانہ سالی اور کسی آفت کے سبب عدم استطاعت کی وجہ سے اگر بے روزگاری ہو تو اس میں نہ گناہ ہے اور نہ کراہت، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "لاَ يُكَلِّفُ اللّٰهُ نَفْسًا إِلاَّ وُسْعَهَا"[4] (اللہ کسی کو ذمہ دار نہیں بناتا مگر اس کی بساط کے مطابق)۔

(۱) حدیث: "إن الله يكره الرجل البطال" کے بارے میں زرکشی نے کہا: مجھے نہیں ملی، اسی کے مثل الدیلمی میں ہے (کشف الخفاء للعجلونی ۱/ ۲۹۱ طبع مؤسسۃ الرسالہ)۔

(۲) حدیث: "إن الله يحب العبد المؤمن المحترف" کو ہیثمی نے المجمع میں نقل کیا ہے اور کہا ہے کہ طبرانی نے الکبیر اور الاوسط میں اس کو روایت کیا ہے اس میں عاصم بن عبید اللہ راوی ضعیف ہے (مجمع الزوائد ۴/ ۶۲ طبع القدسی)۔

(۳) حضرت ابن مسعود کے اثر "إني لأكره الرجل فارغا......" کو ہیثمی نے مجمع میں درج کیا ہے اور کہا کہ طبرانی نے الکبیر میں اس کو روایت کیا ہے اس میں ایک راوی کا نام نہیں لیا گیا ہے بقیہ راوی ثقہ ہیں" (مجمع الزوائد ۴/ ۶۳ طبع القدسی)۔

(۴) سورۂ بقرہ/ ۲۸۶۔

توکل بے روزگاری کا داعی نہیں:

۳- توکل بے روزگاری کی دعوت نہیں دیتا، توکل تو ضروری ہے، لیکن اس کے ساتھ اسباب اختیار کرنا بھی ضروری ہے۔

مروی ہے کہ ایک اعرابی نے رسول اللہ ﷺ سے دریافت کیا کہ اے اللہ کے رسول: کیا میں اپنی اونٹنی چھوڑ دوں اور توکل کرلوں؟ آپ ﷺ نے فرمایا: "اعقلها وتوكل"[1] (اس کو باندھ لو اور توکل کرو)، اور رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "إن الله يحب المؤمن المحترف"[2] (بے شک اللہ روزگار کرنے والے مومن سے محبت کرتا ہے)۔

حضرت عمرؓ کچھ لوگوں کے پاس سے گذرے تو پوچھا: تم لوگ کیا کرتے ہو؟ انہوں نے کہا: ہم لوگ توکل کرتے ہیں، انہوں نے فرمایا: نہیں بلکہ تم لوگ توکل سے عاری ہو، توکل کرنے والا تو وہ ہے جو زمین میں اپنا دانہ ڈال دے پھر اپنے رب پر بھروسہ کرے، لہذا طلب معاش اور تدبیر الٰہی کے مطابق اسباب اختیار کرنا ترک توکل نہیں ہے، توکل تو دل سے ہوتا ہے، اور ترک توکل یہ ہے کہ انسان اللہ سے غافل ہوکر اسباب ہی پر پورا تکیہ کرلے اور مسبب الاسباب کو بھول بیٹھے، حضرت عمرؓ جب کسی خاص علامت والے شخص کو دیکھتے تو پوچھتے: کیا اس کا کوئی پیشہ ہے؟ اگر کہا جاتا: نہیں، تو وہ ان کی نگاہ سے گر جاتا[3]۔

(۱) حدیث: "اعقلها وتوكل" کی روایت ترمذی (۴/ ۶۶۸ طبع الحلبی) نے حضرت انسؓ سے کی ہے اور ابن حبان (موارد الظمآن رص ۶۳۳ طبع السلفیہ) نے حضرت عمرو بن امیہ سے کی ہے عراقی نے کہا ہے کہ اس کی سند جید ہے (فیض القدیر ۲/ ۸ طبع المکتبۃ التجاریہ)۔

(۲) اس حدیث کی تخریج گذر چکی ہے (دیکھئے فقرہ نمبر ۲)۔

(۳) فیض القدیر ۲/ ۲۹۰-۲۹۱، رقم: ۱۸۷۳، محترف وہ شخص ہے جو صنعت، تجارت اور زراعت وغیرہ کے ذریعہ طلب معاش کے لئے کوشش کرے یہ توکل کے منافی نہیں ہے۔

عبادت بے روزگاری کے لئے وجہ جواز نہیں:

۴- فقہاء کی رائے ہے کہ عبادت بے روزگاری کے لئے وجہ جواز نہیں، اور اسلام عبادت کے لئے فراغت کے مقصد سے بے روزگاری کو پسند نہیں کرتا، کیونکہ اس میں دنیا کو بے کار چھوڑنا ہے، حالانکہ اس میں سعی وجہد کا اللہ نے اپنے بندوں کو حکم فرمایا ہے، ارشاد باری تعالیٰ ہے: "فَامْشُوْا فِيْ مَنَاكِبِهَا وَكُلُوْا مِنْ رِّزْقِهٖ"[1] (سوتم اس کے راستوں میں چلو پھرو اور اللہ کی (دی ہوئی) روزی میں سے کھاؤ (پیو))، اور ارشاد ہے: "يٰأَيُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُوْا إِذَا نُوْدِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَّوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلٰى ذِكْرِ اللّٰهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ" (اے ایمان والو جب جمعہ کے دن اذان کہی جائے تو چل پڑا کرو اللہ کی یاد کی طرف، اور خرید وفروخت چھوڑ دیا کرو)، اور اس کے بعد فرمایا: "فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَانْتَشِرُوْا فِي الْأَرْضِ وَابْتَغُوْا مِنْ فَضْلِ اللّٰهِ"[2] (پھر جب نماز پوری ہو چکے تو زمین پر چلو پھرو اور اللہ کی روزی تلاش کرو)۔

اور مروی ہے کہ نبی کریم ﷺ کا گذر ایک شخص کے پاس سے ہوا، صحابہ کرام نے اس کے متعلق آپ ﷺ سے ذکر کیا کہ وہ راتوں کو نماز پڑھتا ہے، اور دن میں روزے رکھتا ہے، اور پوری طرح عبادت کے لئے یکسو ہے، رسول اللہ ﷺ نے دریافت کیا کہ کون اس کی کفالت کرتا ہے؟ صحابہ نے کہا کہ ہم سب، آپ ﷺ نے فرمایا: "كلكم أفضل منه"[3] (تم میں سے ہر ایک اس سے بہتر ہے)۔

(۱) سورۂ ملک/۱۵۔
(۲) سورۂ جمعہ/۱۰۔
(۳) حدیث: "كلكم أفضل منه......" کی روایت ابن قتیبہ نے عیون الأخبار (۲۶/۱ طبع مطبعۃ دار الکتب المصریہ) میں حضرت مسلم بن یسار سے کی ہے اور ان کے ارسال کی وجہ سے اس کی سند ضعیف ہے۔

بے روزگار کے نفقہ کے مطالبہ پر بے روزگاری کا اثر:

۵- فقہاء کا اتفاق ہے کہ کمانے کی صلاحیت کے باوجود بے روزگار رہنے والے بیٹے کا نفقہ اس کے باپ پر واجب نہیں ہے، اس لئے کہ وجوب نفقہ کے لئے ایک شرط یہ ہے کہ وہ کمانے سے عاجز ہو، اور کمانے سے عاجز وہ شخص کہلائے گا جس کے لئے جائز مروجہ وسائل کے ذریعہ اپنی معیشت کا حصول ناممکن ہو، اور قدرت رکھنے والا شخص اپنی قدرت کی وجہ سے بے نیاز ہوتا ہے اور اس کے ذریعہ کمانے اور اپنی ذات پر خرچ کرنے کی استطاعت رکھتا ہے اور ایسی مجبوری کی حالت میں نہیں ہوتا جس میں ہلاکت درپیش ہو[1]۔

زکاۃ کا مستحق ہونے میں بے روزگاری کا اثر:

۶- کمانے کی قدرت رکھنے والا شخص کام کا مکلف ہوتا ہے تاکہ اپنی ضروریات خود پوری کر سکے اگر کوئی شخص اپنی ذاتی کمزوری کی وجہ سے کمانے سے عاجز ہو مثلاً بچہ ہو، عورت یا کم عقل یا بوڑھا یا مریض ہو، اور اس کے پاس موروثی مال بھی نہ ہو جس سے اس کی ضرورت پوری ہو سکے تو ایسا شخص اپنے خوش حال اقارب کے زیر کفالت رہے گا، اور اگر اس کی ضرورت کے بقدر کفالت کرنے والا کوئی شخص نہ ہو تو اس کے لئے زکاۃ لینا جائز ہوگا، اللہ کے دین میں اس کے لئے کوئی تنگی نہیں ہے[2]۔

اس کی تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح "زکاۃ"۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۶۷۰ اور اس کے بعد کے صفحات، طبع دار احیاء التراث العربی بیروت، حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۲/ ۵۱۸، ۵۲۴ طبع عیسیٰ الحلبی مصر، نہایۃ المحتاج ۷/ ۲۰۱، ۲۰۹ طبع المکتبۃ الاسلامیہ، کشاف القناع ۵/ ۴۸۱، ۴۸۳ طبع مکتبۃ النصر الحدیثہ۔
(۲) البدائع ۲/ ۴۸، الخرشی ۲/ ۲۱۵، المجموع ۶/ ۱۹۲، المغنی ۲/ ۵۲۵، الأموال لأبی عبید رص ۵۵۶۔

روزگار نہ ہونے کی وجہ سے حکومت اور معاشرہ کی جانب سے بے روزگاروں کی کفالت:

۷ - فقہاء نے صراحت کی ہے کہ ان غریب مسلمانوں کی کفالت حکومت کی ذمہ داری ہے جو بے کس، لاوارث، یا قیدی ہوں، اور نہ تو ان کے پاس اپنے اوپر خرچ کرنے کے لئے کچھ ہے، اور نہ اقارب ہیں جن پر ان کے نفقہ کا بار آسکے تو ان کے خرچ، کپڑے، دوا علاج کی فیس اور میت کی تجہیز وتکفین وغیرہ کی فراہمی بیت المال سے کی جائے گی[1]، تفصیل کے لئے دیکھئے: ''بیت المال'' کی اصطلاح۔

(۱) قلیوبی ۲/ ۲۹۲، ۳/ ۱۲۵، ۴/ ۲۱۱، ۲۱۴، المقنع ۲/ ۳۰۳، کشاف القناع ۱/ ۲۳۴۔

بطانۃ

تعریف:

۱ - بطانۃ: "بطانۃ الثوب''، وہ کپڑا جسے اندر سے حفاظت کے لئے لگایا جائے (استر)، یہ لفظ "ظھارۃ'' (دوتہہ کپڑے کے اوپر کا حصہ) کے برعکس ہے۔''بطانۃ الرجل": کسی شخص کے حاشیہ نشیں یا قریبی لوگ، "أبطنت الرجل'' کا مطلب ہے تم نے اسے اپنے خواص میں بنالیا، حدیث شریف میں ہے: "ما بعث اللہ من نبي ولا استخلف من خلیفۃ إلا کانت لہ بطانتان: بطانۃ تأمرہ بالمعروف وتحضہ علیہ، وبطانۃ تأمرہ بالشر وتحضہ علیہ، فالمعصوم من عصمہ اللہ تعالی''[1] (اللہ تعالیٰ نے جس نبی کو بھی مبعوث فرمایا اور جس کو خلیفہ بنایا اس کے دو ''بطانۃ'' (رازدار) رہے ہیں، ایک اسے معروف کا حکم دیتا اور اس پر آمادہ کرتا ہے، اور دوسرا اسے برائی کا حکم دیتا اور اس کی ترغیب دیتا ہے تو جس کو اللہ تعالیٰ بچائے وہی محفوظ رہ سکتا ہے)۔

یہ مصدر ہے جو واحد اور جمع دونوں میں مستعمل ہے۔

بطانۃ اصطلاح میں انسان کے ان خواص مقربین کو کہا جاتا ہے جنہیں وہ اپنا رازداں بناتا ہے[2]۔

(۱) حدیث: "ما بعث اللہ من نبي.....'' کی روایت بخاری (الفتح ۱۳/ ۱۸۹ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۲) ترتیب القاموس مادہ ''بطن''۔

متعلقہ الفاظ:

الف- حاشیہ:

۲- حاشیہ: یہ لفظ ''حواشی الثوب'' (کپڑے کے کنارے) کا واحد ہے، چھوٹے اونٹ کے لئے یہ لفظ بولا جاتا ہے، نیز کتاب کے صفحات کے کنارے لکھی جانے والی تحریر کو بھی حاشیہ کہا جاتا ہے۔

اصطلاح میں حاشیہ انسان کے وہ افرادخانہ کہلاتے ہیں جو اس کے اصول اورفروع کے علاوہ ہوں جیسے بھائی اور چچا(۱)۔

ب- اہل شوریٰ:

۳- شوریٰ: ''تشاور'' کا اسم مصدر ہے، اور ''اہل شوریٰ'' وہ اہل الرائے ہیں جو مشورہ طلبی پر مشورہ دیتے ہیں، یہ کبھی خواص میں سے ہوتے ہیں یا ان کے علاوہ اہل الرائے میں سے بھی ہوتے ہیں(۲)۔

بطانۃ سے متعلق احکام:

اول: بطانۃ بمعنی انسان کے خواص:

صالح خواص کا انتخاب:

۴- شوریٰ چونکہ شریعت کے اصولوں اور اسلامی حکومت کے لوازم میں سے ہے اور عام رواج یہی ہے کہ انسان اپنے خواص پر بھروسہ کرتا ہے، اس لئے مسلم سربراہوں کے لئے ضروری ہے کہ وہ ایسے صالح خواص کا انتخاب کریں جو اصحاب امانت تقویٰ اور اللہ کی خشیت رکھنے والے ہوں۔

ابن خویز منداد فرماتے ہیں: سربراہوں پر ضروری ہے کہ وہ علماء سے ان دینی امور میں مشورہ کریں جن سے وہ ناواقف ہوں اور جن میں انہیں مشکلات پیش آئیں، جنگی امور میں سربراہان فوج سے

(۱) الصحاح۔

(۲) القرطبی ۴/ ۲۴۹۔

مشورہ کریں، مفاد عامہ سے متعلق امور میں معززین عوام سے مشورہ کریں، اور ملکی مصالح وبازآبادکاری سے متعلق امور میں وزراء وعمال اور منتظمین سے مشورہ کریں(۱)۔

ماوردی کی ''الاحکام السلطانیۃ'' میں فرائض امام کے تذکرہ کے ضمن میں آیا ہے کہ لائق امانت داروں کا انتخاب کیا جائے، اور جو کام ان کے سپرد کئے جائیں اور جو اموال ان کے حوالہ کئے جائیں ان میں خیرخواہوں کو ذمہ دار بنایا جائے، تاکہ لیاقت کی وجہ سے کام عمدہ ہو اور اصحاب امانت کے پاس اموال محفوظ ہوں(۲)۔

صحیح حدیث میں ہے: ''إذا أراد الله بالأمير خيراً جعل له وزير صدق، إن نسي ذكّره، وإن ذكر أعانه، وإن أراد غير ذلک جعل له وزير سوء: إن نسي لم يذكره، وإن ذكر لم يعنه''(۳) (اللہ تعالیٰ جب کسی سربراہ کے ساتھ خیر کا ارادہ فرماتا ہے تو اس کے لئے مخلص وزیر مہیا فرمادیتا ہے کہ اگر وہ بھول جائے تو اسے یاد دلاتا ہے، اور اگر اسے یاد ہو تو اس کی معاونت کرتا ہے، اور اگر اللہ تعالیٰ اس کے علاوہ ارادہ فرماتا ہے تو اس کے لئے بدکردار وزیر مہیا فرمادیتا ہے، جو اسے بھولنے پر یاد نہیں دلاتا ہے، اور اگر یاد رہے تو معاونت نہیں کرتا ہے)۔

حضرت ابوسعید خدریؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: ''مابعث الله من نبي ولا استخلف من خليفة إلا كانت له بطانتان: بطانة تأمره بالخير وتحضه عليه، وبطانة تأمره بالشر وتحضه عليه، فالمعصوم من عصمه

(۱) تفسیر القرطبی ۴/ ۲۵۰، ۲۵۱۔

(۲) الأحکام السلطانیۃ للماوردی رص ۱۲، ۱۳۔

(۳) حدیث: ''إذا أراد الله بالأمير خيرا......'' کی روایت ابوداؤد (۳/ ۳۴۵ طبع عزت عبید دعاس) نے کی ہے اور نووی نے ریاض الصالحین میں اس کی سند کو جید قرار دیا ہے (ص/ ۱۷۳ طبع الرسالہ)۔

الله تعالى"،(۱) (اللہ تعالیٰ کسی نبی کو مبعوث فرماتا ہے یا کسی کو خلیفہ بناتا ہے تو اس کے دو خواص ہوتے ہیں، ایک اسے خیر کا حکم دیتا اور اس پر ابھارتا ہے، اور دوسرا اسے شر کا حکم دیتا ہے اور اس پر آمادہ کرتا ہے، محفوظ وہ ہے جس کی حفاظت اللہ تعالیٰ کرتا ہے)۔

غیر مومنین میں سے خواص کا انتخاب:

۵- علماء اسلام کا اتفاق ہے کہ مسلمانوں کے سربراہوں کے لئے جائز نہیں ہے کہ وہ کفار و منافقین کو خواص بنائیں جنہیں وہ اپنے راز اور اپنے دشمنوں سے متعلق مخفی امور سے آگاہ کریں، اور معاملات میں ان سے مشورہ کریں، کیونکہ اس سے مسلمانوں کے مفاد کو نقصان پہنچ سکتا ہے اور ان کے امن و امان کو خطرہ لاحق ہوسکتا ہے، قرآن کریم نے مومنوں کو منع کیا ہے کہ وہ غیروں کو جو دین وعقیدہ میں ان کے مخالف ہیں، اپنا دوست بنائیں، ارشاد باری تعالیٰ ہے: "يَاأَيُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُوْا لَا تَتَّخِذُوْا بِطَانَةً مِّنْ دُوْنِكُمْ لَا يَأْلُوْنَكُمْ خَبَالاً وَدُّوْا مَا عَنِتُّمْ قَدْ بَدَتِ الْبَغْضَاءُ مِنْ أَفْوَاهِهِمْ وَمَا تُخْفِيْ صُدُوْرُهُمْ أَكْبَرُ قَدْ بَيَّنَّا لَكُمُ الْآيَاتِ إِنْ كُنْتُمْ تَعْقِلُوْنَ"،(۲) (اے ایمان والو اپنے سوا (کسی کو) گہرا دوست نہ بناؤ وہ لوگ تمہارے ساتھ فساد کرنے میں کوئی بات اٹھا نہیں رکھتے، اور تمہارے دکھ پہنچنے کی آرزو رکھتے ہیں، بغض تو ان کے منہ سے ظاہر ہو پڑتا ہے اور جو کچھ ان کے دل چھپائے ہوئے ہیں وہ اور بھی بڑھ کر ہے، ہم تو تمہارے لئے نشانیاں کھول کر ظاہر کر چکے ہیں، اگر تم عقل سے کام لینے والے ہو)۔

اور ارشاد ہے: "يَاأَيُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُوْا لَا تَتَّخِذُوْا

(۱) حدیث کی تخریج (فقرہ نمبر ۱) میں گذر چکی ہے۔
(۲) سورۂ آل عمران/ ۱۱۸۔

عَدُوِّيْ وَعَدُوَّكُمْ أَوْلِيَآءَ تُلْقُوْنَ إِلَيْهِمْ بِالْمَوَدَّةِ وَقَدْ كَفَرُوْا بِمَا جَآءَكُمْ مِّنَ الْحَقِّ يُخْرِجُوْنَ الرَّسُوْلَ وَإِيَّاكُمْ أَنْ تُؤْمِنُوْا بِاللّٰهِ رَبِّكُمْ إِنْ كُنْتُمْ خَرَجْتُمْ جِهَاداً فِيْ سَبِيْلِيْ وَابْتِغَآءَ مَرْضَاتِيْ تُسِرُّوْنَ إِلَيْهِمْ بِالْمَوَدَّةِ وَأَنَا أَعْلَمُ بِمَآ أَخْفَيْتُمْ وَمَآ أَعْلَنْتُمْ وَمَنْ يَّفْعَلْهُ مِنْكُمْ فَقَدْ ضَلَّ سَوَآءَ السَّبِيْلِ"،(۱) (اے ایمان والو تم میرے دشمن اور اپنے دشمن کو دوست نہ بنالینا کہ ان سے محبت کا اظہار کرنے لگو درآنحالیکہ تمہارے پاس جو (دین) حق آچکا ہے اس کے وہ منکر ہیں، رسول کو اور خود تم کو اس بنا پر شہر بدر کر چکے ہیں کہ تم اپنے پروردگار اللہ پر ایمان لے آئے ہو، اگر تم میرے راستہ میں جہاد کرنے اور میری رضا کی تلاش میں نکلے ہو تم ان سے چپکے چپکے محبت کرتے ہو، اور مجھے خوب علم ہے جو کچھ تم چھپا کر کرتے ہو اور جو کچھ تم ظاہر کر کے کرتے ہو، اور جو کوئی تم میں سے ایسا کرے گا وہ راہ راست سے بھٹک گیا)۔

اللہ تعالیٰ نے مومن بندوں کو منع فرمایا ہے کہ وہ مومنین کے علاوہ دوسروں کو خواص بنائیں جنہیں اپنے رازوں سے واقف کریں، اور مسلمانوں کے مخفی امور ان پر آشکارا کریں، ارشاد ہے: "يَاأَيُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُوْا لَا تَتَّخِذُوْا الْكَافِرِيْنَ أَوْلِيَآءَ مِنْ دُوْنِ الْمُؤْمِنِيْنَ"،(۲) (اے ایمان والو! مومنوں کو چھوڑ کر کافروں کو دوست مت بناؤ)، اس معنی میں بہت ساری آیات ہیں، اور برے خواص کے سلسلہ میں حدیث پیچھے گذر چکی۔

ابن ابی حاتم کہتے ہیں: حضرت عمر بن خطابؓ سے کہا گیا کہ اہل حیرہ سے تعلق رکھنے والا ایک لڑکا حافظ اور کاتب یہاں ہے،

(۱) سورۂ ممتحنہ/ ۱۔
(۲) سورۂ نساء/ ۱۴۴۔

اچھا ہوتا کہ آپ اسے کاتب بنا لیتے؟ آپ نے فرمایا: تب تو میں مومنین کے علاوہ کو رازداں بنانے والا ہوجاؤں گا[۱]، ابن کثیر کہتے ہیں: اس آیت کے ساتھ روایت میں اس بات کی دلیل ہے کہ اہل ذمہ سے کتابت (تحریر لکھنے) کا کام لینا جائز نہیں ہے، کیونکہ اس سے مسلمانوں پر غلبہ پانے اور ان کے اہم رازوں سے باخبر ہوجانے کی راہ کھلتی ہے، جس سے اندیشہ ہے کہ وہ ان امور کا جنگی دشمنوں میں افشا کردیں[۲]، سیوطی نے کیا ہراسی سے نقل کرتے ہوئے لکھا ہے: آیت کریمہ "لَا تَتَّخِذُوْا بِطَانَةً مِّنْ دُوْنِكُمْ" میں اس بات کی دلیل ہے کہ مسلمانوں کے کسی بھی معاملہ میں اہل ذمہ سے تعاون لینا جائز نہیں ہے[۳]۔

اس آیت کی تفسیر میں قرطبی لکھتے ہیں: اللہ تعالیٰ نے سختی کے ساتھ کفار کی جانب میلان سے منع فرمایا، اور اس سے متصلاً پہلے فرمایا گیا: "يٰاَيُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُوْا اِنْ تُطِيْعُوْا فَرِيْقاً مِّنَ الَّذِيْنَ اُوْتُوا الْكِتَابَ يَرُدُّوْكُمْ بَعْدَ اِيْمَانِكُمْ كَافِرِيْنَ"[۴] (اے ایمان والو اگر تم ان لوگوں میں سے کسی گروہ کا کہا مان لوگے جنہیں کتاب دی جاچکی ہے تو وہ تمہارے ایمان لانے کے پیچھے تمہیں کافر بنا چھوڑیں گے)، اس آیت میں مومنین کو منع کیا گیا کہ وہ کافروں اور خواہش پرستوں کو دخل انداز اور مقرب بنائیں، ان سے رائے مشورہ کریں اور کام ان کے سپرد کریں، پھر اللہ نے وجہ بتائی جس کے پیش نظر یہ حکم دیا گیا، فرمایا: "لَا يَأْلُوْنَكُمْ خَبَالاً" (وہ لوگ تمہارے ساتھ فساد کرنے میں کوئی بات اٹھا نہیں رکھتے) یعنی وہ تمہیں بگاڑنے میں کوئی دقیقہ نہیں اٹھا رکھتے، مطلب یہ ہے کہ اگرچہ وہ تم سے جنگ نہیں کرتے لیکن مکر و فریب میں کوئی کسر نہیں چھوڑتے ہیں[۱]۔

مروی ہے کہ حضرت ابوموسیٰ اشعری نے ایک ذمی کو کاتب بنایا تو حضرت عمرؓ نے انہیں تنبیہ کی اور یہی آیت پڑھی، حضرت عمرؓ سے یہ بھی قول مروی ہے کہ اہل کتاب کو عامل (گورنر) نہ بناؤ، وہ رشوت کو حلال رکھتے ہیں، اپنے معاملات اور اپنی رعایا پر ایسے لوگوں کو مقرر کرو جو اللہ سے ڈرتے ہوں۔

دوم: کپڑے کا اندرونی حصہ:

ایسے کپڑے پر نماز جس کا اندرونی حصہ ناپاک ہو:

۶ - مالکیہ، شافعیہ، ابوحنیفہ، حنابلہ اور محمد بن حسن کی رائے یہ ہے کہ ایسے کپڑے پر نماز درست ہے جس کا اوپری حصہ پاک اور اندرونی ناپاک ہو، کیونکہ ایسی صورت میں نمازی نہ تو ناپاک کپڑے کو اٹھائے ہوا ہے، نہ اسے پہنے ہوا ہے اور نہ نجاست اس کو لگی ہے، تو یہ ایسا ہی ہے جیسے کہ ایسے فرش پر نماز پڑھے جس کا ایک کنارہ ناپاک ہو یا وہ کپڑا کسی ناپاکی پر بچھا ہوا ہو۔

حنفیہ میں سے امام ابو یوسف کی رائے یہ ہے کہ ایسے کپڑے پر نماز درست نہیں ہوگی، کیونکہ جگہ ایک ہے، اس لئے اس کے اندرونی اور ظاہری حصے کا حکم ایک ہوگا[۲]۔

مرد کے لئے ایسے کپڑے پہننے کا حکم جن کا اندرونی حصہ ریشمی ہو:

۷ - فقہاء کی رائے ہے کہ مرد پر ایسا کپڑا پہننا حرام ہے جس کا

---

(۱) حضرت عمر بن خطاب کے اثر کی روایت ابن ابی حاتم نے کی ہے جیسا کہ تفسیر ابن کثیر میں ہے (۲/۱۰۱-۱۰۲ طبع دار الاندلس)۔

(۲) تفسیر ابن کثیر ۱/ ۳۱۳۔

(۳) الإکلیل للسیوطی رص ۵۶۔

(۴) سورۂ آل عمران/ ۱۰۰۔

---

(۱) تفسیر القرطبی ۴/ ۱۷۸، ۱۷۹۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۳۲۰-۳۲۱، مراقی الفلاح بحاشیۃ الطحطاوی/ ۱۲۹، مغنی المحتاج ۱/ ۱۹۰، المغنی لابن قدامہ ۲/ ۷۵، شرح الزرقانی ۱/ ۹۔

اندرونی حصہ ریشم کا ہو، کیونکہ حضرت عمرؓ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "لا تلبسوا الحرير، فإنه من لبسه في الدنيا لم يلبسه في الآخرة"[1] (ریشم مت پہنو، جس نے دنیا میں ریشم پہنا وہ آخرت میں اسے نہیں پہنے گا)۔

کشاف القناع میں مردوں پر ریشم کی حرمت اور حدیث بالا سے استدلال کے بعد تحریر ہے کہ خواہ ریشم اندرونی حصہ میں ہو، اس لئے کہ حدیث میں ممانعت عام ہے، لیکن مالکیہ نے اندرونی حصہ کے ریشم کو اس وقت حرام قرار دیا ہے جب وہ زیادہ ہو جیسا کہ قاضی ابو الولید کی رائے ہے۔

حنفیہ کے نزدیک یہ مکروہ ہے جیسا کہ حاشیہ ابن عابدین میں الفتاویٰ الہندیہ کے حوالہ سے منقول ہے، اور اس کی وجہ یہ بتائی گئی ہے کہ اندرونی حصہ مقصود ہوتا ہے[2]۔ اور حنفیہ کے نزدیک جب لفظ کراہت مطلقاً بولا جائے تو کراہت تحریمی مراد ہوتی ہے۔

اس کی تفصیل اصطلاح "حریر" میں دیکھی جائے۔

(۱) حدیث: "لا تلبسوا الحرير ......" کی روایت بخاری (الفتح ۱۰/ ۲۸۴ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/ ۱۶۴۲ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۲۲۴، الحطاب ۱/ ۵۰۵، المجموع ۴/ ۴۳۸، کشاف القناع ۱/ ۲۸۱۔

بطلان

تعریف:

۱ - لغت میں بطلان کا معنی: ضیاع ونقصان یا حکم کا سقوط ہے، کہا جاتا ہے: "بطل الشيء يبطل بطلا و بطلانا"، یعنی ضائع ونقصان ہوا یا حکم کا ساقط ہوا، بطلان کا ایک معنی برباد ہونا بھی ہے[1]۔

اس کا اصطلاحی معنی عبادات اور معاملات میں علاحدہ علاحدہ ہے۔

عبادات کے باب میں بطلان کا معنی ہے کہ عبادت کا اعتبار نہ ہو، گویا اس کا وجود ہی نہ ہو جیسے کوئی شخص بغیر وضو نماز پڑھ لے[2]۔

معاملات کے باب میں بطلان کا مفہوم حنفیہ کے نزدیک دوسروں سے مختلف ہے، حنفیہ کے نزدیک مفہوم یہ ہے کہ معاملات اصل اور وصف دونوں اعتبار سے غیر مشروع طریقہ پر انجام پائیں، بطلان کے نتیجہ میں تصرفات پر احکام مرتب نہیں ہوتے ہیں، اور وہ تصرفات ایسے اسباب نہیں بن پاتے جو ان پر مرتب ہونے والے احکام کے لئے مفید ہوں، چنانچہ معاملہ کے بطلان سے دنیاوی مقصود ثمرے سے حاصل نہیں ہوتا ہے، اس لئے کہ معاملہ کے نتائج اس پر مرتب نہیں ہوتے[3]۔

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر: مادہ "بطل"، التلویح علی التوضیح ۱/ ۲۱۵۔

(۲) جمع الجوامع ۱/ ۱۰۵، دستور العلماء ۱/ ۲۵۱، کشف الأسرار ۱/ ۲۵۸۔

(۳) کشف الأسرار ۱/ ۲۵۸-۲۵۹، المستصفی للغزالی ۲/ ۲۵، الإسنوی علی البیضاوی ۱/ ۵۸، البدخشی ۱/ ۵۷، التلویح علی التوضیح ۲/ ۱۲۳، کشاف اصطلاحات الفنون ۱/ ۱۳۸، درر الحکام ۴ کتاب اول/ ص ۹۴ مادہ/ ۱۱۰، حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۹۷، منح الجلیل ۲/ ۵۵۰، جمع الجوامع ۱/ ۱۰۵۔

غیر حنفیہ کے نزدیک بطلان کی تعریف وہی ہے جو فساد کی ہے، یعنی معاملہ اس طور پر انجام پائے کہ وہ اصل یا وصف یا دونوں اعتبار سے غیر مشروع ہو۔

متعلقہ الفاظ:

الف-فساد:

۲- جمہور (یعنی مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ) کے نزدیک فساد بطلان کے مرادف ہے، لہذا فاسد اور باطل ہر دو کا اطلاق ایسے فعل پر ہوگا جس کا وقوع شریعت کے مخالف ہو، ایسے فعل پر اثرات مرتب نہیں ہوتے اور عبادات میں قضا ساقط نہیں ہوتی۔

یہ حکم مجموعی طور پر ہے ورنہ بعض ابواب فقہ جیسے حج، عاریت، کتابت اور خلع [1] میں بطلان وفساد کے درمیان فرق بھی پایا جاتا ہے، اس کی تفصیل آئندہ آئے گی۔

حنفیہ کے نزدیک معاملات کے باب میں فساد اور بطلان کے مفہوم میں باہم فرق ہے، چنانچہ بطلان کا مفہوم یہ ہے کہ کوئی فعل اپنے ارکان میں سے کسی رکن یا شرائط انعقاد میں سے کسی شرط میں خلل کی وجہ سے شریعت کے مخالف ہو۔

اور فساد کا مفہوم یہ ہے کہ فعل اپنی صحت کی شرائط میں سے کسی شرط میں شریعت کے مخالف ہو خواہ وہ اپنے ارکان اور شرائط انعقاد میں شرع کے موافق ہو [2]۔

(۱) جمع الجوامع ۱/ ۱۰۵، المنثور فی القواعد للزرکشی ۳/ ۷، الاشباہ للسیوطی رص ۳۱۲، القواعد والفوائد الاصولیہ رص ۱۱۰۔

(۲) التلویح علی التوضیح ۲/ ۱۳۲، درر الحکام ۱/ ۹۳ مادہ/ ۱۰۸، الاحکام للآمدی ۱/ ۶۷-۶۸، کشف الأسرار ۱/ ۲۵۸، البدخشی ۱/ ۵۷-۵۸، جمع الجوامع ۱/ ۱۰۰، ۱۰۱۔

ب-صحت:

۳-صحت لغت میں سلامتی کو کہتے ہیں، صحیح مریض کی ضد ہے۔

اصطلاح میں صحت کا مفہوم یہ ہے کہ فعل شریعت کے موافق واقع ہو، اس طور پر کہ تمام ارکان وشرائط پائی جائیں۔

معاملات میں اس کا اثر یہ ہے کہ تصرف پر اس کا مطلوبہ نتیجہ مرتب ہو، جیسے خرید فروخت میں سامان سے استفادہ حلال ہوجائے اور نکاح میں لطف اندوزی درست ہوجائے۔

عبادات میں اس کا اثر یہ ہے کہ عبادت کے عمل سے قضا ساقط ہوجائے [1]۔

ج-انعقاد:

۴- انعقاد حنفیہ کے نزدیک صحت اور فساد دونوں کو شامل ہوتا ہے، یہ تصرف کے اجزاء کا شرعاً باہم مربوط ہونا ہے، یا یہ ایجاب اور قبول میں سے ہر ایک کا دوسرے سے شرعی طریقہ پر متعلق ہونے کا نام ہے کہ جس کا اثر ان دونوں کے متعلقات میں ظاہر ہو۔

پس عقد فاسد اپنی اصل سے منعقد اور اپنے وصف سے فاسد ہوتا ہے، یہ مفہوم حنفیہ کے نزدیک ہے، اور اس طرح انعقاد بطلان کی ضد ہے [2]۔

دنیا میں تصرف کے بطلان اور آخرت میں اس کے اثر کے بطلان کے درمیان تلازم کا نہ ہونا:

۵- احکام دنیا میں کسی تصرف کی صحت یا بطلان اور آخرت میں اس

(۱) التلویح علی التوضیح ۱/ ۹۳، ۲۱۹، ۲/ ۱۲۳، کشف الأسرار ۱/ ۲۵۹، ۲۷۰، ۲۷۱، ابن عابدین ۴/ ۹۷، ۵/ ۲۷۳، شرح المجلۃ للأتاسی رص ۴۷، الذخیرہ رص ۶۲، إعلام الموقعین ۳/ ۱۱۰، ۱۱۱۔

(۲) التلویح علی التوضیح ۲/ ۱۲۳، درر الحکام ۱/ ۹۲ مادہ/ ۱۰۴، فتح القدیر ۵/

کے اثر کے بطلان کے درمیان تلازم نہیں ہے، کوئی معاملہ اپنے شرعاً مطلوبہ ارکان وشرائط کے پوری طرح پائے جانے کی وجہ سے دنیا میں صحیح قرار دیا جاسکتا ہے، لیکن اس کے ساتھ غلط مقاصد اور نیت کی وابستگی آخرت میں اس کے ثمرات کو باطل بناسکتی ہے، اور اس پر ثواب ملنے کے بجائے گناہ لازم آئے گا، اس کی دلیل نبی کریم علیہ السلام کی یہ حدیث مبارک ہے: "إنما الأعمال بالنيات وإنما لكل امرئ ما نوى فمن كانت هجرته إلى دنيا يصيبها أو إلى امرأة ينكحها فهجرته إلى ما هاجر إليه" (١) (اعمال کا دار ومدار نیتوں پر ہے اور ہر شخص کو اس کی نیت کے مطابق بدلہ ملے گا، پس جس شخص نے دنیا حاصل کرنے یا کسی عورت سے نکاح کرنے کے لئے ہجرت کی تو اس کی ہجرت اسی کے لئے ہوگی جس کے لئے اس نے ہجرت کی ہے)، اور کبھی عمل درست ہوتا ہے اور عمل کرنے والا ثواب کا مستحق بھی، لیکن اس کے ساتھ کوئی ایسا فعل بھی وہ کربیٹھتا ہے جو اس ثواب کو باطل کردیتا ہے، چنانچہ احسان جتانا اور ایذ ارسانی صدقہ کے اجر کو باطل کردیتی ہے، اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "يَأَيُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُوْا لاَ تُبْطِلُوْا صَدَقَاتِكُمْ بِالْمَنِّ وَالأَذٰى" (٢) (اے ایمان والو اپنے صدقات کو احسان (رکھ کر) اور اذیت (پہنچا کر) باطل نہ کردو)، اور ارشاد ہے: "يَأَيُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُوْا أَطِيْعُوا اللّٰهَ وَأَطِيْعُوا الرَّسُوْلَ وَلاَ تُبْطِلُوْا أَعْمَالَكُمْ" (٣) (اے ایمان والو اطاعت کرو اللہ کی اور اطاعت کرو رسول کی اور اپنے اعمال کو رائیگاں مت کردو)۔

٢ - علامہ شاطبی اس کی وضاحت کرتے ہوئے فرماتے ہیں (١): بطلان سے دو مفہوم مراد لئے جاتے ہیں:

اول: دنیا میں عمل کے آثار ونتائج اس پر مرتب نہ ہوں، جیسا کہ ہم عبادات کے باب میں کہتے ہیں: یہ (عبادت) کافی نہیں ہے، نہ ذمہ کو بری کرنے والی ہے، اور نہ قضا ساقط کرنے والی ہے، چنانچہ یہ باطل اس معنی میں ہے کہ یہ عبادت شریعت کے مقصود کے مخالف ہے، کبھی عبادت اس وجہ سے باطل ہوتی ہے کہ اس کے ارکان اور شرائط میں سے کسی میں کوئی خلل واقع ہوا ہو جیسے ایک رکعت یا ایک سجدہ کم ہوگیا ہو۔

عادات کے باب میں بھی ہم کہتے ہیں: یہ باطل ہے اس کا معنی یہ ہے کہ اس کے فوائد کا حصول شرعاً نہیں ہوتا، جیسے ملکیت کا حصول، شرمگاہ کی اباحت (نکاح میں ازدواجی تعلق کا جواز) اور مطلوب (سامان) سے انتفاع۔

دوم: بطلان سے یہ مراد کہ آخرت میں عمل کے آثار اس پر مرتب نہ ہوں، یعنی ثواب (نہ ملے) پس عبادت کبھی پہلے مفہوم کے مطابق باطل ہوتی ہے تو اس پر جزا مرتب نہیں ہوتی، اس لئے کہ وہ اپنے مقتضائے امر کے مطابق نہیں ہے، جیسے لوگوں کے دکھاوے کے لئے عبادت کرنے والا، ایسی عبادت کافی نہیں ہوتی (٢)، اور اس پر ثواب نہیں ملے گا، اور کبھی عبادت پہلے مفہوم کی رو سے درست ہوتی ہے

= ٤٥٦ طبع دار احیاء التراث، حاشیہ ابن عابدین ٣/٧، المنثور فی القواعد ٢/٣٠٣۔

(١) حدیث: "إنما الأعمال بالنيات....." کی روایت بخاری (الفتح ١/٩ طبع السلفیہ) اور مسلم (٣/١٥١٥ طبع الحلبی) نے کی ہے الفاظ بخاری کے ہیں۔

(٢) سورۂ بقرہ/ ٢٦٤۔

(٣) سورۂ محمد/ ٣٣۔

---

(١) الموافقات للشاطبی ١/ ٢٩٢، الفتح ١/ ٨٩۔

(٢) دکھاوے والی عبادت کافی نہ ہونے کا مسئلہ مختلف فیہ ہے ابن عابدین ٥/ ٢٧٣ میں ہے کہ جس نے دکھاوے اور شہرت کے لئے نماز پڑھی اس کی نماز شرائط وارکان پائے جانے کی وجہ سے دنیاوی حکم میں درست ہوگی، لیکن وہ ثواب کا مستحق نہیں ہوگا، فقیہ ابو اللیث نے نوازل میں کہا: ہمارے بعض مشائخ نے کہا ہے کہ ریا فرائض میں سے کسی شی میں داخل نہیں ہوتی، اور یہی صحیح مسلک ہے۔

لیکن اس پر بھی ثواب نہیں ہوتا جیسے صدقہ کرنے والا ایسا شخص جو صدقہ کے بعد احسان بھی جتائے اور ایذاء پہنچائے، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:"يَأَيُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُوْا لاَ تُبْطِلُوْا صَدَقَاتِكُمْ بِالْمَنِّ وَالأَذٰى كَالَّذِيْ يُنْفِقُ مَالَهُ رِئَاءَ النَّاسِ"[1] (اے ایمان والو اپنے صدقوں کو احسان (رکھ کر) اور اذیت (پہنچا کر) باطل نہ کرو جس طرح وہ شخص جو اپنا مال خرچ کرتا ہے لوگوں کے دکھاوے کو)۔

جان بوجھ کر یا لاعلمی میں باطل تصرف پر اقدام کا حکم:

۷- کسی باطل عمل کا اقدام اس کے بطلان کا علم ہوتے ہوئے حرام ہے، اور ایسا کرنے والا گنہ گار ہے کہ مشروع کی مخالفت کے ذریعہ وہ معصیت کا ارتکاب کرتا ہے، اس لئے کہ بطلان ایسے فعل کا وصف ہے جو شریعت کے مخالف واقع ہو، خواہ ایسا عمل عبادات کے باب میں پیش آئے جیسے بغیر طہارت کے نماز، ماہ رمضان میں دن کے وقت کھانا، یا معاملات کے اندر یہ صورت واقع ہو جیسے مردار، خون، جنین اور جانور کے جنین کی خرید فروخت، اور جیسے نوحہ خوانی کے لئے کرایہ کا معاملہ، اور جیسے مسلمان کے پاس شراب، رہن رکھنا خواہ وہ کسی ذمی کی ہو، اور اس جیسے معاملات، یا نکاح کے باب میں ایسا کیا جائے جیسے ماں اور بیٹی سے نکاح۔

یہ حکم حنفیہ کے نزدیک فاسد کو بھی شامل ہے، کیونکہ فاسد معاملہ اگرچہ بعض احکام کے لئے مفید بنتا ہے جیسے مثلاً بیع فاسد کے اندر قبضہ سے ملکیت حاصل ہوجاتی ہے، لیکن ایسے عمل کا اقدام حرام ہے، اور حق اللہ کی رعایت اور فساد کے ازالہ کے لئے اس معاملہ کو فسخ کرنا واجب ہے، اس لئے کہ ایسا فعل معصیت ہے، پس ایسے عقد کرنے والے شخص پر ضروری ہے کہ اس کو فسخ کرکے اس عمل سے توبہ کرے۔

تصرف باطل پر اقدام کے اس حکم سے ضرورت کے حالات مستثنیٰ ہیں، جیسے مضطر (بالکل مجبور شخص) کے لئے مردار کی خریداری[1]۔

یہ احکام اس صورت میں ہیں جب باطل تصرف کا اقدام اس کے بطلان کو جانتے ہوئے کیا جائے۔

۸- نہ جانتے ہوئے باطل تصرف کے اقدام میں ناواقفیت اور بھول کر اقدام دونوں شامل ہیں۔

ناواقف کے تعلق سے اصل حکم یہ ہے[2] کہ کسی عمل کا اقدام اس وقت تک جائز نہیں ہے جب تک کہ اس عمل کی بابت حکم الٰہی کا علم نہ ہو، پس بیع کرنے والے پر واجب ہے کہ بیع سے متعلق شریعت کے احکام کا علم حاصل کرے، اگر کوئی اجرت کا معاملہ کرتا ہے تو اس پر ضروری ہے کہ کرایہ داری سے متعلق احکام شریعت کو جانے، نماز پڑھنے کے لئے نماز کے احکام کا جاننا واجب ہے، یہی حکم ہر عمل میں اس کے انجام دینے والے کے لئے ہے، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:"وَلاَ تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ"[3] (اور اس چیز کے پیچھے مت ہولیا کر جس کی بابت تجھے علم (صحیح) نہ ہو)، لہٰذا کسی عمل کا آغاز جب تک کہ اس کا حکم نہ معلوم کرلیا جائے جائز نہ ہوگا، اس طرح ہر مسئلہ میں طلب علم واجب قرار پاتا ہے، اور سیکھنے سے گریز قابل گرفت

(۱) سورۂ بقرہ/ ۲۶۴۔

(۱) جمع الجوامع ۱/ ۱۰۵، ۱۰۶، ۱۰۷، التلویح علی التوضیح ۱/ ۲۱۶، ۲۲۱، الموافقات للشاطبی ۲/ ۳۳۳، ۳۳۷، ابن عابدین ۴/ ۵، ۹۹، بدائع الصنائع ۵/ ۳۰۰، ۳۰۱، ۳۰۵، ۴/ ۱۹۰، المستصفی للغزالی ۲/ ۲۵، ۳۰، کشف الأسرار ۱/ ۲۵۷، ۲۶۱، روضۃ الناظر ص ۱۱۳، مغنی المحتاج ۲/ ۳۰، نہایۃ المحتاج ۳/ ۴۲۹، المنثور فی القواعد للزرکشی ۱/ ۳۵۲، ۳۵۵، الاشباہ للسیوطی ص ۳۱۲، المغنی ۵/ ۵۵۰، منتہی الارادات ۲/ ۲۳۴، جواہر الإکلیل ۲/ ۸۷، ۱۴۵، الدسوقی ۳/ ۵۴۔

(۲) الفروق للقرافی ۲/ ۱۴۸، الفرق/ ۹۳، الذخیرہ ۱/ ۱۳۳۔

(۳) سورۂ اسراء/ ۳۶۔

معصیت ہے۔

ناواقفیت کی صورت میں انجام پانے والے باطل تصرف پر مواخذہ کا جہاں تک تعلق ہے تو قرافی نے الفروق میں ذکر کیا ہے کہ صاحب شریعت نے بعض ناواقفیتوں سے چشم پوشی کی ہے اور ان کا ارتکاب کرنے والوں کو معاف کردیا ہے، اور بعض دوسری ناواقفیتوں پر گرفت کی ہے اور ان کے ارتکاب کرنے والوں کو معاف نہیں کیا ہے(۱)۔

اس کی تفصیل ''جہل'' اور ''نسیان'' کی اصطلاحات میں دیکھی جائے۔

باطل عمل کرنے والے پر نکیر کرنا:

۹- اگر کوئی عمل متفقہ طور پر باطل ہوتو ہر مسلمان پر اس کی نکیر واجب ہے، اگر اس کے بطلان میں اختلاف ہوتو نکیر نہیں کی جائے گی، زرکشی فرماتے ہیں: نکیر کرنے والے کی جانب سے نکیر ان امور پر ہوگی جن پر اتفاق ہو، اگر اختلافی امور ہوں تو ان میں نکیر نہیں، اس لئے کہ ہر مجتہد صواب وصحت پر ہے، یا صحت کسی ایک جانب ہے جس کا ہمیں علم نہیں، اور سلف کے درمیان فروعی مسائل میں اختلاف ہمیشہ رہا ہے اور کسی نے بھی اجتہادی امور میں دوسرے پر نکیر نہیں کی، سلف صرف اس صورت میں نکیر فرماتے تھے جب وہ صورت کسی نص یا کسی اجماع قطعی یا کسی قیاس جلی کے مخالف ہو، اور یہ حکم اس صورت میں ہے جب عمل کرنے والا اس عمل کی حرمت کا قائل نہ ہو، اگر اس کی رائے میں وہ عمل حرام ہے تو زیادہ صحیح یہ ہے کہ اس پر نکیر کی جائے گی(۲)۔

(۱) الفروق للقرافی ۲/ ۱۴۹، ۱۵۰، ۱۵۱، المنثور ۲/ ۱۵، ۳/ ۲۱۸، ۳۱۵، الاشباہ لابن نجیم رص ۳۰۲، الاشباہ للسیوطی رص ۲۰۷، ۲۲۰ طبع عیسی الحلبی۔

(۲) المنثور فی القواعد للزرکشی ۲/ ۱۴۷، ۱۴۸، ۱۴۰، رفع الملام فی مجموع الفتاوی ۱۹/ ۲۷۸ اور اس کے بعد کے صفحات، الذخیرہ رص ۱۳۳، ۱۳۹، ۱۴۱، فتح العلی المالک ۱/ ۶۰، ۶۵، التقریر والتحبیر ۳/ ۳۴۹، إرشاد الفحول رص ۲۷۱، الموافقات للشاطبی ۴/ ۱۳۳، ۱۴۰، ۱۴۷۔

ان تمام مسائل میں اختلاف وتفصیل بھی ہے جس کے لئے ''انکار''، ''امر بالمعروف''، ''اجتہاد''، ''تقلید''، ''اختلاف''، ''افتاء'' اور ''رخصت'' کی اصطلاحات کی جانب رجوع کیا جائے۔

بطلان اور فساد کے درمیان فرق میں اختلاف اور اس کا سبب:

۱۰- مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کی رائے یہ ہے کہ تصرفات کے اندر بطلان اور فساد کے درمیان فرق نہیں ہے، خواہ یہ عمل عبادات کے باب سے ہو، جیسے نماز کے ارکان میں سے کسی رکن یا اس کی شرائط میں سے کسی شرط کا نماز میں چھوٹنا، یا نکاح سے متعلق ہو جیسے کسی محرم کے ساتھ عقد نکاح، یا اس کا تعلق معاملات سے ہو، جیسے مردار اور خون کی خرید فروخت، شراب کے ذریعہ خریداری، اور وہ بیع جس میں سود شامل ہو، پس بطلان اور فساد میں سے ہر ایک ایسے فعل کا وصف قرار پائے گا جو حکم شرع کے خلاف واقع ہو، اور اسی مخالفت شریعت کی وجہ سے شارع نے اس فعل کا نہ تو اعتبار کیا ہے اور نہ اس پر کوئی ایسا اثر مرتب کیا ہے جو فعل صحیح پر مرتب ہوتا ہے۔

پس جمہور ان دونوں الفاظ کو استعمال کرتے ہیں تو ان سے ایک ہی معنی مراد لیتے ہیں، یعنی فعل کا خلاف حکم شرع واقع ہونا، خواہ یہ مخالفت فعل کے کسی رکن کے نہ پائے جانے کی وجہ سے ہو یا کسی شرط کے مفقود ہونے کی وجہ سے ہو(۱)۔

رہے حنفیہ تو وہ اپنے مشہور قول کے مطابق اور وہی قول معتمد بھی ہے، عبادات کے اندر جمہور سے اتفاق کرتے ہیں کہ فساد اور بطلان مترادف ہیں، لیکن معاملات کے باب میں وہ جمہور سے اختلاف کرتے ہوئے دونوں کے درمیان فرق کرتے ہیں، اور فساد کا معنی

(۱) حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۵۴، نہایۃ المحتاج ۳/ ۴۲۹، شرح منتہی الإرادات ۲/ ۲۲۔

بطلان کے معنیٰ سے علاحدہ بتاتے ہیں، اس فرق کی بنیاد اصل عقد اور وصف عقد کے درمیان امتیاز پر ہے۔

اصل عقد میں عقد کے ارکان اور اس کی شرائط انعقاد یعنی عقد کرنے والے کی اہلیت، سامان کی محلیت وغیرہ مثلاً ایجاب اور قبول آتے ہیں......۔

لیکن وصف عقد میں صحت کی شرائط آتی ہیں، یعنی عقد کو مکمل کرنے والے عناصر، جیسے عقد کا ربا، کسی فاسد شرط اور دھوکہ وضرر سے خالی ہونا۔

اسی بنیاد پر حنفیہ کہتے ہیں کہ اگر اصل عقد میں کوئی خلل پایا جائے مثلاً اس کا کوئی رکن یا اس کے شرائط انعقاد میں سے کوئی شرط نہ پائی جائے تو عقد باطل ہوگا، اس کا وجود ہی نہیں ہوگا اور اس پر کوئی دنیاوی اثر مرتب نہیں ہوگا، اس لئے کہ تصرف کا وجود اہلیت رکھنے والے شخص کی جانب سے اور محل کے اندر ہی ہوتا ہے، عقد محض صورتاً پائے جانے کے باوجود معناً بالکل ہی معدوم ہوگا، یا تو اس لئے کہ محل تصرف معدوم ہے جیسے مردار اور خون کی بیع، یا اس لئے کہ تصرف کرنے والا اہل نہیں ہے جیسے پاگل یا ناسمجھ بچہ کی بیع۔

اگر اصل عقد خلل سے خالی ومحفوظ ہو لیکن وصف عقد میں خلل پایا جائے، بایں طور کہ عقد کے اندر کوئی فاسد شرط پائی جائے یا ربا پایا جائے تو عقد فاسد ہوگا، باطل نہیں ہوگا، اور اس پر بعض آثار مرتب ہوں گے اور بعض نہیں [(۱)]۔

۱۱ - جمہور اور حنفیہ کے درمیان اس اختلاف کا سبب یہ ہے کہ اگر ممانعت کا حکم عمل کے لازمی اوصاف میں سے کسی وصف کی وجہ سے ہو جیسے ربا یا کسی فاسد شرط پر مشتمل بیع کی ممانعت، تو ایسے حکم کے اثر کی بابت فقہاء کا اختلاف ہے۔

جمہور کہتے ہیں: **ایسا حکم عقد کے وصف اور اصل ہر دو کے بطلان کا متقاضی ہے**، جیسے کہ فعل کی ذات اور حقیقت کی بابت ممانعت وارد ہو، یہ حضرات ایسے فعل کو جس کی ممانعت اس کے کسی لازمی وصف کی وجہ سے ہو، فاسد یا باطل کہتے ہیں، اور اس فعل کے مطلوبہ آثار میں سے کوئی اثر اس پر مرتب نہیں کرتے ہیں، اسی لئے ربا یا کسی شرط فاسد پر مشتمل جیسی بیع ان حضرات کے نزدیک باطل یا فاسد کی قبیل سے ہے۔

حنفیہ کہتے ہیں: **ایسا حکم صرف وصف کے بطلان کا متقاضی ہوتا ہے**، اصل عقد اپنی مشروعیت پر باقی رہتا ہے، برخلاف اس کے کہ فعل کی ذات اور اس کی حقیقت کی بابت ممانعت کا حکم وارد ہو، ایسے فعل کو جس کی ممانعت اس کے کسی لازمی وصف کی وجہ سے ہو، یہ فقہاء فاسد کہتے ہیں، باطل نہیں، اور اس پر بعض آثار مرتب کرتے ہیں بعض نہیں، اسی لئے ربا یا فاسد شرط وغیرہ پر مشتمل بیع ان کے نزدیک فاسد کی قبیل سے ہوتی ہے، باطل سے نہیں۔

۱۲ - ہر دو فریق نے اپنے اپنے مسلک پر متعدد دلائل سے استدلال کیا ہے، اہم دلائل مندرجہ ذیل ہیں:

جمہور کا استدلال نبی کریم علیہ السلام کے اس قول سے ہے: "من أحدث في أمرنا هذا ما ليس منه فهو رد"[(۱)] (جو شخص ہمارے اس دین میں کوئی ایسی چیز پیدا کردے جو اس میں سے نہیں ہے تو وہ چیز رد کردی جائے گی)، یہ فرمان اس بات کی دلیل ہے کہ اگر عمل شریعت کے حکم کے خلاف واقع ہو تو شریعت کی نظر میں وہ غیر معتبر ہوگا، اور اس عمل پر وہ احکام مرتب نہیں ہوں گے جو اس سے مقصود ہیں، خواہ یہ خلاف ورزی عمل کی ذات اور اس کی حقیقت سے متعلق ہو یا اس کے لازمی اوصاف میں سے کسی وصف سے متعلق ہو۔

---

(۱) الاشباہ لابن نجیم رص ۳۳۷، ابن عابدین ۴؍ ۹۹، بدائع الصنائع ۵؍ ۲۹۹ اور اس کے بعد کے صفحات، الزیلعی ۴؍ ۶۳، کشف الأسرار ۱؍ ۲۵۹۔

(۱) حدیث: "من أحدث في أمرنا ......" کی روایت بخاری (الفتح ۵؍ ۳۰۱ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳؍ ۱۳۴۳ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

حنفیہ کا استدلال یہ ہے کہ شارع نے عبادات اور معاملات کو ان پر مرتب ہونے والے احکام کا سبب بنایا ہے، تو اگر شارع نے کسی شیٔ کی ممانعت اس کے لازمی اوصاف میں سے کسی وصف کی وجہ سے کی ہوتو یہ ممانعت صرف اس وصف کے بطلان کی متقاضی ہوگی، اس لئے کہ ممانعت صرف اسی کی ہے، تو ممانعت کا اثر بھی اسی تک محدود رہے گا، اور وہ وصف اگر اس تصرف کی حقیقت میں خلل نہ ڈال رہا ہو تو اس کی حقیقت برقرار رہے گی، اور اس صورت میں وصف اور حقیقت میں سے ہر ایک کا اپنا مقتضٰی ثابت ہوگا، پس اگر ممنوع عنہ کی بیع ہو اور اس کے رکن اور محل پائے جانے کی وجہ سے اس کی حقیقت پائی جارہی ہو تو اس بیع کی وجہ سے ملکیت ثابت ہوگی، کیونکہ اس کی حقیقت پائی جارہی ہے، لیکن اس کے ممنوع وصف کو دیکھتے ہوئے اس کو فسخ کرنا ضروری ہوگا، اس طرح دونوں پہلوؤں کی رعایت ممکن ہوگی، اور ہر پہلو کو اس کے مناسب حکم دیا جاسکے گا۔ لیکن عبادات میں چونکہ اطاعت وتعمیل حکم ہی مقصود ہے، اور یہ مقصود اس صورت میں حاصل ہوسکتا ہے جب کہ عبادات میں کسی بھی قسم کی خلاف ورزی نہ پائی جائے، نہ اصل میں اور نہ وصف میں، اس لئے عبادات میں حکم شارع کی مخالفت فساد اور بطلان کی متقاضی ہوگی، خواہ یہ مخالفت عبادات کی ذات سے متعلق ہو یا اس کے لازمی اوصاف میں سے کسی وصف سے متعلق ہو(۱)۔

اس تفصیل کے بعد یہ بتانا باقی رہ گیا کہ جمہور اگرچہ فاسد اور باطل میں فرق نہیں کرتے، جیسا کہ ان کے عمومی قواعد میں آیا ہے، لیکن فقہ کے بیشتر ابواب میں اختلاف فرق کی موجودگی ظاہر ہے، جیسا کہ ان کی تصریحات سے اخذ کیا جاسکتا ہے، البتہ انہوں نے اس فرق کو عام قاعدہ سے استثنا قرار دیا ہے جیسا کہ شافعیہ کہتے ہیں، یا دلیل کے مسائل میں فرق کیا گیا ہے جیسا کہ حنابلہ اور مالکیہ کہتے ہیں، ابواب فقہ میں سے ہر باب میں اس کی تفصیل اپنے مقام پر دیکھی جائے۔

تجزی بطلان:

۱۳ - تجزی بطلان سے مراد یہ ہے کہ کوئی تصرف جائز اور ناجائز دونوں پہلوؤں پر مشتمل ہو، تصرف اپنے ایک شق میں درست ہو اور دوسری شق میں باطل۔

اسی نوع میں وہ صورت ہے جسے ''تفریق صفقہ'' (عقد میں تفریق کرنا) کہتے ہیں، اور وہ ایک ہی عقد میں جائز اور ناجائز دونوں کو جمع کرنا ہے۔

اس سلسلہ کی اہم صورتوں کا تعلق بیع سے ہے اور وہ درج ذیل ہیں:

۱۴ - عقد بیع اپنے ایک شق میں درست ہو اور دوسرے شق میں باطل، جیسے انگور کے رس اور شراب کی ایک ساتھ بیع، اسی طرح شرعی مذبوحہ جانور اور مردار کی اکٹھی بیع، ایسی بیع مکمل باطل ہوگی، یہ مسلک حنفیہ کا ہے، اور ابن القصار کے علاوہ مالکیہ کا ہے، یہی شافعیہ کا دو میں سے ایک قول ہے (مہمات میں دعویٰ کیا گیا ہے کہ یہی شافعیہ کا مسلک ہے)، اور یہی امام احمد سے ایک روایت ہے۔

یہ اس لئے کہ جب بعض حصہ میں عقد باطل ہوا تو کل حصہ میں باطل ہوگیا، اس لئے کہ صفقہ میں تجزی نہیں ہوتا، یا اس لئے کہ حلال اور حرام دونوں جمع ہوں تو حرام غالب آتا ہے، یا اس لئے کہ قیمت کا علم نہیں ہے۔

(۱) جمع الجوامع ۱/۵ ۱۰، المستصفی للغزالی ۲/ ۲۶، ۲۷، روضۃ الناظر ص ۱۱۳، المنثور فی القواعد ۳/ ۳۱۳، کشف الأسرار ۱/ ۲۵۸، ۲۵۹، التلویح علی التوضیح ۱/ ۲۱۶ اور اس کے بعد کے صفحات، اصول السرخسی ۱/ ۸۵ اور اس کے بعد کے صفحات، مسلم الثبوت شرح فواتح الرحموت ۱/ ۴۰۳۔

شافعیہ کا دوسرا قول جسے شافعیہ نے اظہر بتایا ہے، نیز امام احمد کی دوسری روایت اور مالکیہ میں سے ابن القصار کا قول یہ ہے کہ معاملہ میں تجزی (ٹکڑے کرنا) درست ہے، لہذا جائز حصہ میں بیع درست ہوگی اور ناجائز حصہ میں باطل ہوگی۔

اس لئے کہ ایک جز کے صحیح ہونے کی وجہ سے پورے کو صحیح قرار نہیں دیا جاسکتا، تو اسی طرح ایک جز کے باطل ہونے کی وجہ سے پورے کو باطل قرار نہیں دیا جائے گا، بلکہ دونوں جز اپنے اپنے حکم پر باقی رہیں گے، اور جائز حصہ میں بیع صحیح ہوگی، اور ناجائز حصہ میں باطل ہوگی۔

حنفیہ میں سے امام ابو یوسف اور محمد فرماتے ہیں کہ اگر ابتداءً ہی ہر شق کی علاحدہ قیمت متعین کردی ہو تو ایسی صورت میں ہم اسے دو مستقل معاملہ تصور کریں گے اور دونوں میں تفریق درست ہوگی، پس ایک معاملہ درست ہوگا اور دوسرا باطل۔

اگر عقد اپنے ایک شق میں صحیح ہو اور دوسرے شق میں موقوف، مثلاً اپنی مملوکہ شی اور دوسرے کی مملوکہ شی کو ملا کر ایک ساتھ بیع کی گئی ہو تو بیع دونوں اشیاء میں درست ہوگی، اپنی مملوکہ شی میں تو بیع لازم ہوگی اور دوسرے کی مملوکہ میں مالک کی اجازت پر لزوم موقوف ہوگا، یہ رائے مالکیہ کی اور امام زفر کے علاوہ حنفیہ کی ہے، یہ حنفیہ کے نزدیک اس قاعدہ پر مبنی ہے کہ کبھی ایک حصہ کی بیع ابتداءً تو درست نہیں ہوتی لیکن بقاءً درست ہوتی ہے، امام زفر کے نزدیک مکمل بیع باطل ہوگی، اس لئے کہ عقد پورے مجموعہ پر واقع ہوا ہے، اور مجموعہ میں تجزی نہیں ہوتی، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک سابق اختلاف جاری ہوگا، اس لئے کہ موقوف عقد ان کے نزدیک اصح قول کی رو سے باطل ہوتا ہے۔

۱۵- اسی طرح نکاح میں تجزی جاری ہوگی، اگر کسی نے عقد نکاح میں ایک حلال اور ایک غیر حلال کو جمع کرلیا جیسے مسلم خاتون اور بت پرست عورت کو، تو حلال کا نکاح بالاتفاق درست ہوگا، اور جو عورت حلال نہیں اس سے نکاح باطل ہوگا۔

لیکن اگر ایک عقد میں پانچ عورتوں سے یا دو بہنوں سے نکاح کرلیا تو سبھوں سے نکاح باطل ہوگا، اس لئے کہ ان کو جمع کرنا حرام ہے، صرف پانچ میں سے کوئی ایک یا دو بہنوں میں سے کوئی ایک حرام نہیں ہے، اگر ایک عقد میں ایک باندی اور ایک آزاد خاتون سے ایک ساتھ عقد کرلیا تو اس میں فقہاء کا اختلاف ہے، حنفیہ کے نزدیک دونوں میں عقد باطل ہوگا، مالکیہ کے نزدیک آزاد عورت کا نکاح صحیح ہوگا اور باندی کا باطل، یہ مالکیہ کا مشہور قول ہے، یہی حنابلہ کی دو روایتوں میں سے اظہر روایت اور شافعیہ کی اظہر روایت ہے[1]۔

دیگر تمام معاملات کے عقود جیسے اجارہ وغیرہ میں فی الجملہ وہی حکم ہے جو بیع کا حکم ہے، فقہاء نے عقد میں تفریق صفقہ اور جو تصرفات اس کے حکم میں ہوں ان کے لئے ایک مستقل باب قائم کیا ہے، دیکھئے: "تفریق الصفقۃ"۔

کوئی شی باطل ہو تو جو اس کے ضمن میں ہے اور جو اس پر مبنی ہے وہ بھی باطل ہوگا:

۱۶- الاشباہ میں ابن نجیم کے ذکر کردہ فقہی قواعد میں سے ایک یہ ہے[2]: "إذا بطل الشيء بطل ما في ضمنه" (اگر شی باطل ہو

(۱) الاشباہ لابن نجیم ر ۱۱۳-۱۱۴، البدائع ۵/۵-۱۴۳، ابن عابدین ۴/۴-۱۰۴، الاختیار ۲/۲۳، جواہر الاکلیل ۲/۶، القوانین الفقہیہ رص ۲۷۱، الدسوقی ۳/۲۶۶، الاشباہ للسیوطی ر ۱۲۰-۱۲۱-۱۲۲، المنثور فی القواعد ۱/۳۸۲، نہایۃ المحتاج ۳/۶۱-۴، روضۃ الطالبین ۳/۴۱۰، المغنی ۴/۲۶۱، ۶/۵۸۳، منتہی الارادات ۲/۱۵۳۔

(۲) الاشباہ والنظائر لابن نجیم ر ۲۹۱ شائع کردہ مکتبۃ الہلال بیروت۔

تو جو اس کے ضمن میں ہے وہ بھی باطل ہوگا)، پھر انہوں نے فرمایا: یہی فقہاء کے اس جملہ "إذا بطل المتضمَّن بطل المتضمِّن" (جب وہ شی باطل ہوجائے جو کسی دوسری شی کو متضمن اور اس کو شامل ہے تو وہ دوسری شی بھی باطل ہوجائے گی) کا مطلب ہے، اس کی انہوں نے چند مثالیں ذکر کی ہیں بعض درج ذیل ہیں:

الف۔ اگر کسی نے کہا: "میں نے اپنا خون ایک ہزار میں تم کو فروخت کردیا"، پھر اس نے اس کو قتل کردیا تو قصاص واجب ہوگا، اور اس کے ضمن میں اپنے قتل کی جو اجازت ہے وہ معتبر نہیں ہوگی۔

ب۔ کسی عقد کے فاسد یا باطل ہونے کی صورت میں بغیر ایجاب وقبول کے تعاطی کے ذریعہ (دست بدست) بیع منعقد نہیں ہوگی[1]۔

ج۔ اگر کسی عقد فاسد کے ضمن میں کسی کو بری کردیا یا اس کے لئے اقرار کرلیا تو بری کرنا بھی فاسد ہوجائے گا۔

د۔ اگر اپنی منکوحہ بیوی سے کسی مہر پر نکاح کی تجدید کرلے تو مہر لازم نہیں ہوگا، اس لئے کہ دوسرا نکاح صحیح نہیں ہوا تو اس کے ضمن میں مذکور مہر بھی لازم نہیں ہوگا۔

لیکن بیشتر کتب حنفیہ میں اس قاعدہ کو فساد پر جاری کیا گیا ہے بطلان پر نہیں، اس لئے کہ باطل اصل اور وصف دونوں اعتبار سے شرعاً معدوم ہوتا ہے، اور معدوم کسی شی کو متضمن نہیں ہوتا، لیکن فاسد میں صرف وصف کی کمی ہوتی ہے اصل کی نہیں، اس لئے وہ اپنی اصل کے اعتبار سے معدوم نہیں ہوتا، لہٰذا وہ متضمن ہوسکتا ہے، تو اگر متضمن (جو شی دوسرے کو شامل ہے) فاسد ہوا تو متضمن (وہ دوسری شی) بھی فاسد ہوگا[1]۔

۱۷- اس کے علاوہ دیگر مسالک جو بطلان اور فساد کے درمیان فرق نہیں کرتے، اسی نہج پر چلتے ہیں، انہوں نے اس سے چند صورتوں کا استثناء کیا ہے، چنانچہ کتب شافعیہ میں ہے: اجازت کے بعد اجازت یافتہ شخص کی جانب سے کوئی فاسد عقد ہو تو صحیح ہے، جیسا کہ معلق وکالت میں ہے کہ اگر ہم اسے فاسد قرار دیں تو بھی وکیل کا تصرف اجازت کی وجہ سے صحیح ہوگا، اور وکیل برائے بیع جس کے لئے فاسد عوض کی شرط ساتھ میں لگی ہو، اس میں اجازت صحیح ہوگی اور عوض فاسد ہوگا[2]۔

ابن رجب حنبلی کی "القواعد" میں ہے[3]: جائز عقود جیسے شرکت، مضاربت اور وکالت کا فاسد ہونا، ان میں یہ اجازت تصرف کرنے والے کے نفاذ کے لئے مانع نہیں ہوگا، پھر وہ بیع (جو عقد تملیک ہے) کی اجازت اور جائز عقود کی اجازت کے درمیان فرق کرتے ہیں، چنانچہ فرماتے ہیں: بیع دراصل نقل ملکیت کے لئے ہے، اجازت کے لئے نہیں، اور بیع میں تصرف کی صحت ملکیت سے مستفاد ہوتی ہے، اجازت سے نہیں، برخلاف وکالت کے کہ وہ اصلاً اجازت کے لئے ہے۔

ابن قدامہ فرماتے ہیں[4]: اگر فاسد مضاربت میں عامل (عمل کرنے والا) تصرف کرے تو اس کا تصرف نافذ ہوگا، اس لئے کہ اسے تصرف کی اجازت حاصل ہے، پس اگر عقد مضاربت باطل ہو تو بھی اجازت باقی رہے گی، اور اس کی وجہ سے وہ تصرف کا مالک ہوگا۔

---

(۱) تعاطی (لین دین) سے یہاں مراد سامان عقد کی حوالگی ہے، پس اگر کوئی شخص کاریگر کے ساتھ معاملہ کرے کہ وہ اس کے لئے کوئی سامان تیار کرے گا، لیکن حوالگی کا وقت طے نہیں کیا تو عقد فاسد ہوگا، اس طرح حوالگی پر اس کے بعد کوئی اثر مرتب نہیں ہوگا، دیکھئے: شرح الاشباہ والنظائر لابن نجیم رص ۵۹۲۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۴/۹ ۳- ۴۰ ۳، حاشیہ چلپی علی الزیلعی ۴/ ۱۲، فتح القدیر مع حواشی ۵/ ۹۰ ۴ شائع کردہ دار احیاء التراث العربی، البحر الرائق ۵/ ۷ ۳۲، الاختیار ۲/ ۷، البدائع ۵/ ۱۷۳۔

(۲) المنثور فی القواعد ۳/ ۱۵، ۲/ ۹ ۰ ۴، نہایۃ المحتاج ۵/ ۲۲۸، ۲۲۹، الجمل ۳/ ۵۱۷، الاشباہ والنظائر للسیوطی رص ۱۱۹ طبع مصطفی الحلبی۔

(۳) القواعد لابن رجب رص ۶۴، ۶۵، ۶۶۔

(۴) المغنی ۵/ ۷۲۔

مالکیہ کے قواعد بھی اس کے خلاف نہیں ہیں (۱)۔

یہ ''تضمن'' کا قاعدہ ہے، لیکن اسی کے مشابہ یہاں ایک دوسرا قاعدہ بھی ہے: ''إذا سقط الأصل سقط الفرع'' (جب اصل ساقط ہوگا تو فرع بھی ساقط ہوجائے گی)، اسی قاعدہ میں سے ہے: ''التابع يسقط بسقوط المتبوع'' (تابع متبوع کے ساقط ہونے کے ساتھ ساقط ہوجاتا ہے)، فقہاء نے اس کی مثال میں فرمایا ہے کہ اگر قرض دینے والے نے مقروض کو دین سے بری کردیا تو جس طرح مقروض اس صورت میں بری ہوگا، کفیل بھی دین سے بری ہوجائے گا، اس لئے کہ قرض میں مقروض اصل شخص ہے اور کفیل اس کی فرع ہے (۲)۔

باطل عقد کو صحیح بنانا:

۱۸- باطل عقد کی تصحیح کی دوصورتیں ہوسکتی ہیں:

اول: عقد کو باطل کرنے والی شی اگر ختم ہوجائے تو کیا عقد صحیح ہوجائے گا؟

دوم: باطل عقد کے الفاظ دوسرے صحیح عقد کے معنی ومفہوم میں لے لئے جائیں۔

۱۹- پہلی صورت کی بابت حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا مسلک یہ ہے کہ عقد کو باطل بنانے والی شی اگر ختم ہوجائے تو بھی وہ صحیح نہیں ہوگا۔

پس اس مسلک کے مطابق گیہوں میں (رہتے ہوئے) آٹا کو، زیتون کے پھل میں (رہتے ہوئے) زیتون کے تیل کو، تھن میں (موجود) دودھ کو، خربوزہ میں بیج کو، کھجور میں گٹھلی کو فروخت کرنا جائز نہیں ہے، اس لئے کہ اس کی موجودگی کا علم نہیں ہے، لہذا وہ معدوم کی

(۱) الکافی لابن عبدالبر ۲/ ۷۷۷۔

(۲) الاشباہ لابن نجیم/ ۱۲۱، درر الحکام ۱/ ۵۸، م/ ۵۰، الاشباہ للسیوطی/ ص ۱۳۲ طبع عیسی الحلبی، الدسوقی ۳/ ۳۳۶، کشاف القناع ۳/ ۳۸۷۔

مانند ہے، پھر اگر دودھ یا آٹا یا تیل سپرد کرے تو مذکورہ فروختگی درست نہیں قرار پائے گی، اس لئے کہ عقد کرتے وقت سامان عقد معدوم کی طرح تھا، اور اس سامان کے بغیر عقد کا تصور نہیں کیا جاسکتا، اس لئے وہ عقد سرے سے منعقد ہی نہیں ہوا تھا، لہذا اس میں صحیح ہونے کا احتمال نہیں ہے (۱)۔

جہاں تک جمہور کا تعلق ہے (جو فی الجملہ فاسد اور باطل میں فرق نہیں کرتے ہیں) تو شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک یہ حکم حنفیہ ہی کی طرح ہے، یعنی فاسد کرنے والی شی کے ختم ہوجانے سے باطل عقد صحیح نہیں ہوگا۔

چنانچہ کتب شافعیہ میں ہے: اگر عقد کے فریقین نے عقد کو فاسد بنانے والی شی کو ختم کردیا، خواہ یہ مجلس خیار کے اندر ہی ہو تو بھی باطل عقد صحیح نہیں ہوگا، اس لئے کہ فاسد کا اعتبار ہی نہیں ہے (۲)۔

منتہی الإرادات میں ہے: فاسد عقد بدل کر صحیح نہیں ہوگا۔

رہے مالکیہ تو وہ اس حکم میں جمہور سے اتفاق کرتے ہیں، البتہ ان کے نزدیک ایسی شرط کے ساتھ بیع میں جو صحت کی شرائط میں سے کسی شی میں خلل نہ پیدا کرتی ہو، اگر وہ شرط ساقط کردی جائے تو عقد درست ہوجائے گا، جیسے ''بیع ثنیا''، یہ وہ بیع ہے جس میں سامان کی خریداری اس شرط پر ہوتی ہے کہ جب فروخت کنندہ قیمت واپس کردے گا تو سامان اسی کا ہوجائے گا، اور جیسے قرض کی شرط کے ساتھ بیع، ایسی بیع مالکیہ کے نزدیک فاسد ہوتی ہے لیکن اگر وہ شرط ختم کردی جائے تو بیع صحیح ہوجائے گی (۳)۔

(۱) ابن عابدین ۴/ ۱۰۸، ۱۱۳، الزیلعی ۴/ ۴۷، ۵۰، فتح القدیر ۶/ ۵۲ شائع کردہ دار إحیاء التراث، البدائع ۵/ ۱۳۹۔

(۲) نہایۃ المحتاج ۳/ ۳۳۴-۳۳۵، روضۃ الطالبین ۳/ ۴۱۰، مغنی المحتاج ۲/ ۴۰، حاشیۃ الجمل ۳/ ۸۴، ۸۵۔

(۳) المغنی ۴/ ۲۵۹ طبع الریاض، شرح منتہی الإرادات ۲/ ۲۵۰، منح الجلیل ۲/ ۵۷۱، ۵۷۰، ۵۷۲، نیز دیکھئے: الموافقات للشاطبی ۱/ ۲۹۴-۲۹۵۔

۲۰ - جہاں تک دوسری صورت کا تعلق ہے، یعنی باطل عقد کا دوسرے صحیح عقد میں منتقل ہوجانا، تو فقہاء اس بات پر قریب قریب متفق ہیں کہ جب باطل عقد کو اسباب صحت کے پائے جانے کی وجہ سے دوسرے صحیح عقد میں بدل دینا ممکن ہو تو ایسا کرنا صحیح ہوگا، خواہ یہ صحت بعض فقہاء کے نزدیک ''عن طریق المعنیٰ'' ہو یا بعض دوسرے فقہاء کے نزدیک ''عن طریق اللفظ'' ہو، کیونکہ فقہاء کا اس قاعدہ میں اختلاف ہے کہ کیا عقود کے الفاظ کا اعتبار کیا جائے گا یا ان کے معانی کا[1]؟

۲۱ - اس کی چند مثالیں مندرجہ ذیل ہیں:

مضاربت، اس کی شکل یہ ہوتی ہے کہ ایک شخص دوسرے کو اپنا مال دیتا ہے کہ وہ اس سے تجارت کرے، اور نفع ان دونوں کے درمیان باہم طے شدہ تناسب سے تقسیم ہوجائے گا، اس معاملہ میں تجارت کرنے والے شخص کو ''مضارب'' کہا جاتا ہے، اب اگر اس نے عقد مضاربت میں یہ شرط لگادی کہ نفع پورا کا پورا مضارب کا ہوگا تو یہ معاملہ مضاربت باقی نہیں رہے گا، البتہ عقد کی تصحیح کے لئے اسے قرض قرار دیا جائے گا، اس لئے کہ اگر اسے مضاربت مانا جائے تو عقد باطل ہوجائے گا، کیونکہ مضارب اصل مال مضاربت کا مالک تو ہے نہیں کہ پورا نفع اسے مل جائے، لہذا معنیٰ کو دیکھتے ہوئے اسے قرض قرار دیا گیا تاکہ عقد صحیح ہوجائے۔

اسی طرح اگر پورے نفع کی شرط ''رب المال'' (مالک مال) کے لئے لگادی تو ایسی صورت میں تصحیح عقد کے لئے اس عقد کو ''إبضاع'' قرار دیا جائے گا، اور اس صورت میں مضارب کی حیثیت صاحب مال کے لئے رضاکارانہ وکیل کی ہوگی، فقہاء حنفیہ نے اس کی صراحت کی ہے، اسی کے قائل مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ ہیں، فقہاء نے اس وکالت کو جو حوالہ کے الفاظ سے کیا جائے اور اس حوالہ کو جو وکالت کے لفظ سے کیا جائے، معنیٰ میں دونوں کے اشتراک کی وجہ سے درست بتایا ہے، چنانچہ وہ فرماتے ہیں: اگر کسی ایسے شخص نے جس پر دین نہیں ہے ایک آدمی کو اپنے کسی مقروض آدمی پر محول کیا تو یہ تصرف حوالہ نہیں کہلائے گا، بلکہ وکالت ہوگی اور اس پر وکالت کے احکام جاری ہوں گے، اور اگر کسی ایسے شخص نے جس پر دین ہے، صاحب دین کو ایسے آدمی پر محول کیا جس پر دین نہیں ہے تو یہ تصرف حوالہ نہیں بلکہ قرض لینا ہے۔

اور اگر جس کو اس نے محول کیا اس کا دین محول کرنے والے پر نہیں ہے تو اس کو قرض لینے میں وکالت قرار دیا جائے گا۔

فقہ شافعی میں ہے: اگر کسی شخص نے دوسرے کو کوئی چیز بدلہ کی شرط کے ساتھ ہدیہ کیا تو اصح قول کی رو سے اس کو ہدیہ نہیں بلکہ قیمتاً بیع قرار دیا جائے گا[1]۔

طویل مدت گذرنے یا حاکم کے فیصلہ سے باطل صحیح نہیں ہوگا:

۲۲ - باطل تصرفات امتداد زمانہ کی وجہ سے صحیح نہیں ہوں گے، خواہ حاکم نے باطل تصرفات کے نفاذ کا فیصلہ کردیا ہو، پس حق کا ثبوت اور اس کی واپسی فی ذاتہ باقی رہے گی، اور کسی کے لئے جائز نہیں ہوگا کہ باطل تصرف کے نتیجہ میں دوسرے کے حق سے انتفاع کرلے جب تک کہ وہ اس کو جانتا ہو، کیونکہ حاکم کا فیصلہ نہ تو کسی حرام کو حلال کرسکتا ہے اور نہ کسی حلال کو حرام۔

---

(۱) درر الحکام شرح مجلۃ الأحکام ۱/ ۱۸، ۱۹، مادہ (۳)، الاشباہ لابن نجیم رص ۲۰۷، الاشباہ للسیوطی رص ۱۸۴ اور اس کے بعد کے صفحات، طبع عیسی الحلبی، المنثور فی القواعد ۲/ ۳۷۱، إعلام الموقعین ۳/ ۹۵ شائع کردہ دار الجیل، القواعد لابن رجب رص ۴۹، الاختیار ۳/ ۴۹۔

(۱) الاختیار ۳/ ۲۰، الشرح الصغیر، بلغۃ السالک ۲/ ۲۴۹ طبع الحلبی، المغنی ۴/ ۵۷، ۵/ ۳۵، منتہی الإرادات ۲/ ۳۲۸، ۲۵۹، المنثور فی القواعد ۲/ ۳۷۳، الاشباہ والنظائر للسیوطی رص ۱۸۴۔

اصل تو یہی ہے، قاضی حضرات محض اپنے سامنے ظاہر ہونے والے دلائل اور ثبوتوں کی بنیاد پر فیصلہ کرتے ہیں، جو نفس الامر کے اعتبار سے کبھی غیر درست ہوتے ہیں (۱)۔

اسی لئے حضرت ام سلمہؓ کی روایت میں نبی اکرم علیہ السلام فرماتے ہیں: "إنما أنا بشر، وإنكم تختصمون إليّ، ولعل بعضكم أن يكون ألحن بحجته من بعض، فأقضي له بما أسمع، وأظنه صادقاً، فمن قضيت له بشيء من حق أخيه فلا يأخذ منه شيئاً، فإنما أقطع له قطعة من النار" (۲) (میں محض ایک بشر ہوں، تم لوگ میرے پاس فیصلہ کے لئے آتے ہو، شاید تم میں سے کوئی شخص دوسرے کے مقابلہ میں اپنے ثبوت میں زیادہ چرب زبان ہو اور میں اپنی سماعت کے مطابق اور اسے سچا سمجھتے ہوئے اس کے حق میں فیصلہ کردوں، تو میں جس کے لئے بھی اس کے بھائی کے حق سے کچھ حصہ کا فیصلہ کردوں تو وہ اس میں سے کچھ بھی نہ لے، اس لئے کہ میں اس کو آگ کا ٹکڑا دے رہا ہوں)۔

۲۳ - اگر کسی تصرف پر کچھ عرصہ گذر جائے اور اس تصرف کے بطلان کا دعویٰ کسی کی جانب سے دائر نہ ہو تو بسا اوقات اس کو اس تصرف کی صحت یا اس صورت حال پر صاحب حق کی رضامندی سمجھا جاتا ہے، یہیں سے یہ بات آئی کہ ایک مقررہ مدت گذرنے کے بعد دعویٰ کی سماعت نہ کی جائے، اس مدت کی تحدید میں حالات، وہ شی جس کا دعویٰ کیا گیا ہے، قرابت وعدم قرابت اور قبضہ کی مدت کے اعتبار سے فقہاء کا اختلاف ہے، لیکن سماعت دعویٰ میں مانع مدت کے گذرنے کا کوئی اثر تصرف کی صحت پر نہیں ہوگا اگر وہ باطل ہو، ابن نجیم فرماتے ہیں (۱) کہ امتداد زمانہ کی وجہ سے حق ساقط نہیں ہوتا، خواہ وہ قذف یا قصاص، یا لعان یا بندہ کا کوئی دوسرا حق ہو۔

اور فرماتے ہیں (۲): مجتہد فیہ مسائل میں قاضی کا فیصلہ نافذ ہوتا ہے، چند مسائل اس سے مستثنیٰ ہیں جیسے مدت گذر جانے کی وجہ سے قاضی حق کے بطلان کا فیصلہ کرے، یا نکاح متعہ کی صحت کا یا امتداد زمانہ کی وجہ سے مہر ساقط ہونے کا فیصلہ کرے (تو یہ فیصلہ نافذ نہیں ہوگا)۔

تکملہ ابن عابدین میں ہے: باطل فیصلوں میں سے یہ بھی ہے کہ چند سال گذرنے کی وجہ سے حق کے ساقط ہونے کا فیصلہ کیا جائے، پھر فرماتے ہیں: تصرف پر واقفیت کے باوجود تیس سال گذرنے کے بعد دعویٰ کی عدم سماعت اس مسئلہ میں حق کے بطلان پر مبنی نہیں ہے، بلکہ وہ محض دعویٰ کی سماعت سے قضا کو روکنا ہے، صاحب حق کا حق باقی رہے گا، یہاں تک کہ اگر فریق مقابل اس حق کا اقرار کرلے تو اس پر وہ حق لازم ہوجائے گا (۳)۔

منتہی الإرادات میں ہے: کسی قدیم حد کی شہادت صحیح قول کے مطابق قبول کی جائے گی، اس لئے کہ وہ حق کی شہادت ہے، لہذا امتداد زمانہ کے باوجود درست ہوگی (۴)۔

مالکیہ اگرچہ عدم سماعت دعویٰ کے لئے یہ شرط لگاتے ہیں کہ جس چیز کا دعویٰ کیا گیا ہے وہ ایک مدت تک جو غیر منقول جائیداد وغیرہ کے لحاظ سے مختلف ہوگی، قبضہ میں رہے، لیکن اس کے ساتھ یہ قید بھی

---

(۱) التبصرۃ بہامش فتح العلی المالک ۱/۵۷ شائع کردہ دار المعرفہ، المہذب ۲/۳۳۳، المغنی ۹/۵۹۔

(۲) حدیث: "إنكم تختصمون إليّ وإنما أنا بشر ......" کی روایت بخاری (الفتح ۱۳/۱۵۷ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/۱۳۳۷ طبع الحلبی) نے کی ہے الفاظ بخاری کے ہیں۔

(۱) الاشباہ لابن نجیم رص ۲۲۲۔

(۲) الاشباہ لابن نجیم رص ۲۳۲۔

(۳) التکملہ لابن عابدین ۱/۳۳۶، ۳۴۷۔

(۴) منتہی الإرادات ۳/۵۳۶۔

ہے کہ دوسرے کے قبضہ کی مدت کے دوران مدعی موجود رہا ہو اور اپنے سامنے انہدام وتعمیر اور تصرف ہوتے دیکھ کر بھی خاموش رہا ہو، لیکن اگر وہ اعتراض کرتا رہا ہوتو قبضہ خواہ کتنا ہی طویل ہو کچھ مفید نہیں ہوگا، فتح العلی المالک میں ہے[1]: ایک شخص نے کسی زمین پر اس زمین والے کے مرنے کے بعد ناحق قبضہ کرلیا، حالانکہ ان کے وارثین موجود ہیں اور اس نے اس زمین پر تعمیر کی، اور وارثین نے اس پر اعتراض تو کیا لیکن اسے روک نہیں سکے، اس لئے کہ وہ شخص شہر کے رؤساء میں سے ہے، تو کیا اس کا قبضہ معتبر نہیں ہوگا خواہ اس کی مدت طویل ہو؟ جواب دیا گیا: ہاں، اس کا قبضہ معتبر نہیں ہوگا خواہ اس کی مدت طویل ہو... یحییٰ نے ابن القاسم سے سنا ہے کہ: جو شخص لوگوں کا مال غصب کرنے میں معروف ہو، اس کے قبضہ میں دوسرے کا مال رہنا مفید نہیں، لہذا اس کے اس دعویٰ کی تصدیق نہیں کی جائے گی کہ اس نے وہ مال خریدا ہے یا اسے عطیہ میں ملا ہے، خواہ اس کے پاس وہ مال طویل عرصہ تک باقی رہے، اگر وہ مدعی کی اصل ملکیت کا اقرار کرتا ہو یا مدعی کے حق میں بینہ قائم ہو چکا ہو، ابن رشد فرماتے ہیں: یہ رائے صحیح ہے، اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے، اس لئے کہ محض قبضہ موجب ملک نہیں ہوتا، قبضہ تو صرف ملکیت کی ایک علامت ہے جس کی وجہ سے اگر کوئی غیر غاصب شخص اس میں اپنی ملکیت کا دعویٰ کرے تو اس کی تصدیق کی جائے گی، اس لئے کہ ظاہر یہ ہے کہ کسی کا مال لینا جائز نہیں ہے، حالانکہ وہ حاضر ہے، نہ طلب کرتا ہے، نہ اس کا دعویٰ کرتا ہے، تو اس کے قابض کا ہوجائے گا اگر دس سال یا اس کے بقدر اس پر قابض رہے۔

عبادات کے تعلق سے یہ امر طے شدہ ہے کہ جس شخص کی عبادت باطل ہوجائے، اس کا ذمہ اس عبادت کے ساتھ مشغول رہے گا جب

(۱) فتح العلی المالک ۲/ ۳۱۳ شائع کردہ دار المعرفہ۔

تک کہ اس کی قضا نہ کرلے۔

بطلان کے آثار:

بطلان کے آثار تصرفات کی نسبت سے مختلف ہوتے ہیں، اس کی تفصیل مندرجہ ذیل ہے:

اول: عبادات میں:

۲۴ - عبادات کے بطلان پر متعدد آثار مرتب ہوتے ہیں، جیسے:

الف۔ عبادت کے ساتھ ذمہ برابر مشغول رہے گا[1] یہاں تک کہ:

- اسے ادا کیا جائے اگر عبادت ایسی ہو کہ اس کا وقت متعین ہو، جیسے زکاۃ، بعض فقہاء نے اس کی تعبیر اعادہ سے کی ہے[2]۔

- یا اس کی قضا کی جائے اگر عبادت کے وقت میں اس عبادت کے مثل کی گنجائش نہ ہو، جیسے رمضان۔

- یا اس کا اعادہ کیا جائے اگر وقت میں اس عبادت کے ساتھ اسی جیسی عبادت کی گنجائش ہو، جیسے نماز۔

اگر وقت نکل جائے تو نماز قضا ہوگی[3]۔

- یا اس کا بدل انجام دیا جائے جیسے ظہر کی نماز اس شخص کے لئے جس کی نماز جمعہ باطل ہوگئی ہو[4]۔

ب۔ بعض عبادات میں دنیاوی سزا ہوگی، جیسے رمضان میں جان

(۱) دستور العلماء ۱/ ۲۵۱، جمع الجوامع ۱/ ۱۰۵، کشف الاسرار ۱/ ۲۵۸۔

(۲) زکاۃ میں بطلان سے مقصود اس کا کافی نہ ہونا ہے جیسے کہ نیت نہ ہو جو اس میں شرط ہے فواتح الرحموت ۱/ ۱۲۰، المستصفی ۱/ ۹۴۔۹۵، بدائع الصنائع ۲/ ۴۰، ۴۳، الہدایہ ۱/ ۱۱۴۔

(۳) التلویح ۱/ ۱۶۱ اور اس کے بعد کے صفحات، جمع الجوامع ۱/ ۱۰۹، ۱۱۸، بدخشی ۱/ ۶۴۔

(۴) البدائع ۲/ ۹۸، ۱۰۳، الفواکہ الدوانی ۱/ ۳۶۳، ۳۶۵، المہذب ۱/ ۱۹۰، منتہی الارادات ۱/ ۵۱۴۔

بوجھ کر روزہ توڑنے پر کفارہ [۱]۔

ج۔ نماز جب باطل ہوجائے تو اس کو جاری نہ رکھنا واجب ہے، روزہ اور حج میں ایسا نہیں ہے، رمضان میں روزہ (ٹوٹنے کے باوجود) کھانے پینے سے رکنا اور فاسد حج کو بھی جاری رکھنا ضروری ہے، جب کہ دونوں کی قضا بھی کی جائے گی [۲]۔

د۔ زکاۃ اگر غیر مستحق کو دے دی جائے تو اس کو واپس لینے کا حق ہوگا [۳]۔

ان تمام سابق امور میں تفصیل بھی ہے جو ان کے ابواب میں دیکھی جاسکتی ہے۔

دوم: معاملات میں بطلان کا اثر:

۲۵ - حنفیہ کی اصطلاح میں باطل عقد سوائے ظاہری صورت کے اپنا وجود نہیں رکھتا، اس کا شرعی وجود نہیں ہوتا، لہذا وہ معدوم ہوتا ہے اور معدوم کا کوئی اثر مرتب نہیں ہوتا [۴]۔

ایسا عقد اپنی اساس ہی سے ٹوٹا ہوتا ہے، اس کو توڑنے کے لئے کسی حاکم کے فیصلہ کی ضرورت نہیں [۵]۔

اجازت بھی اس میں لاحق نہیں ہوتی، اس لئے کہ وہ منعقد ہی نہیں ہوتا ہے، لہذا وہ معدوم ہے، اور معدوم میں اجازت لاحق نہیں ہوتی کہ وہ نہ ہونے کی مانند ہے۔

باطل عقد کے ذریعہ شی کی ملکیت حاصل نہیں ہوتی جس طرح عقد باطل کے علاوہ سے حاصل ہوتی ہے، اگر اس عقد میں حوالگی کردی گئی ہو تو اس کی واپسی ضروری ہوگی، تو بیع باطل میں قبضہ سے ملکیت منتقل نہیں ہوگی، اس لئے واپس کرنا واجب ہوگا۔

مالکیہ میں سے ابن رشد فرماتے ہیں: فقہاء کا اتفاق ہے کہ فاسد بیوع- یہ حنفیہ کے نزدیک باطل ہوتے ہیں- اگر واقع ہوں اور فوت نہ ہوئے ہوں تو ان کا حکم واپسی کا ہے، یعنی بائع قیمت واپس کرے گا، اور خریدار وہ سامان واپس کرے گا جس کی قیمت دی گئی ہے [۱]۔

باطل صلح میں صلح کرنے والا اس شی کا مالک نہیں ہوگا جس پر صلح کیا ہے، اور ادا کرنے والے نے جو کچھ ادا کیا ہے اسے وہ واپس لے لےگا [۲]۔

باطل ہبہ میں وہ شخص جسے ہبہ کیا گیا ہے ہبہ کا مالک نہیں ہوگا [۳]۔

باطل رہن میں مرتہن (رہن لینے والا) مال مرہون کو روکنے کا مالک نہیں ہوگا [۴]۔

باطل معاملہ کتابت (غلام کی آزادی کا معاملہ) میں مکاتب (معاملہ کرنے والا غلام) اپنی آزادی کا مالک نہیں ہوگا [۵]۔

اجارہ باطلہ جو اجارہ کا محل نہ ہو اس میں اجرت پر ملکیت حاصل نہیں ہوگی، اس کو لوٹانا واجب ہوگا، اس لئے کہ ایسی اجرت لینا حرام ہے،

---

(۱) البدائع ۲/ ۱۰۲-۱۰۳، ۲۱۸، جواہر الإکلیل ۱/ ۱۹۲، المنثور ۳/ ۱۸-۱۹، منتہی الإرادات ۲/ ۳۱۔

(۲) البدائع ۲/ ۲۰، ۳۳، جواہر الإکلیل ۱/ ۱۴۰-۱۴۱، المہذب ۱/ ۱۸۲، نیل المآرب ۱/ ۲۶۶۔

(۳) بدائع الصنائع ۵/ ۳۰۵، ابن عابدین ۵/ ۲۸، حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۵۴، منتہی الإرادات ۲/ ۱۹۰۔

(۴) الدسوقی ۳/ ۷۱، المغنی ۶/ ۶۶۶۔

(۵) ابن عابدین ۳/ ۷، البدائع ۳/ ۷۷۱، ۵/ ۲۷۱، منح الجلیل ۲/ ۵۷۲، کشاف القناع ۳/ ۵۷، قلیوبی ۲/ ۱۶۰۔

(۱) البدائع ۵/ ۳۰۵، الاشباہ لابن نجیم رص ۳۳۷، بدایۃ المجتہد ۲/ ۱۹۳، نہایۃ المحتاج ۳/ ۴۶۳، منتہی الإرادات ۲/ ۱۹۰۔

(۲) الاشباہ لابن نجیم رص ۳۳۷، جواہر الإکلیل ۲/ ۱۰۳، المغنی ۴/ ۵۵۰، منتہی الإرادات ۲/ ۲۶۴۔

(۳) الدسوقی ۴/ ۹۸-۹۹، المہذب ۱/ ۴۵۵، منتہی الإرادات ۲/ ۵۱۹۔

(۴) الاشباہ لابن نجیم رص ۳۳۷، جواہر الإکلیل ۲/ ۸۰، المغنی ۴/ ۴۰۳۔

(۵) الاشباہ لابن نجیم رص ۳۳۸، البدائع ۴/ ۱۳۷، نہایۃ المحتاج ۸/ ۳۹۶، القواعد والفوائد الاصولیہ رص ۱۱۱۔

اسے باطل طریقہ سے مال کا کھانا تصور کیا جائے گا[1]۔

باطل نکاح میں جنسی لطف اندوزی و انتفاع کا مالک نہیں ہوگا[2]۔

تمام باطل عقود میں اجمالاً یہی حکم ہے، اس بابت تفصیلات اپنے مقام پر دیکھی جاسکتی ہے۔

لیکن صورتاً عقد باطل کا وجود بسا اوقات کچھ اثر مرتب کرتا ہے، اس کی صورت یہ ہے کہ باطل عقد میں سامان کی حوالگی کردی جائے اور سامان ختم ہوجانے کی وجہ سے اس کی واپسی ناممکن ہوتو کیا اس میں ضمان واجب ہوگا یا نہیں ہوگا۔

اس کی تفصیل مندرجہ ذیل ہیں:

ضمان:

۲۶ - باوجودیکہ جمہور فقہاء اپنے عمومی قواعد میں باطل اور فاسد کے درمیان فرق نہیں کرتے ہیں، لیکن بعض احکام کی نسبت فاسد اور باطل کے درمیان فرق ہم دیکھتے ہیں۔

ضمان کا مسئلہ بھی ایسا ہے جس میں باطل اور فاسد کے درمیان فرق ہے، جس کی تفصیل مندرجہ ذیل ہے:

شافعیہ اور حنابلہ کا ایک قاعدہ یہ ہے کہ ہر وہ عقد جس میں عقد کے صحیح ہونے کی صورت میں حوالگی کے بعد ضمان ہوتا ہے جیسے بیع، اس میں عقد کے فاسد ہونے کی صورت میں بھی ضمان ہوگا، اور عقد صحیح ضمان کا متقاضی نہ ہو جیسے مضاربت، تو اس میں عقد فاسد بھی ضمان کا متقاضی نہیں ہوگا۔

لیکن ضمان کے متقاضی نہ ہونے میں یہ قید بھی ہے کہ قبضہ صحیح ہو، بایں طور کہ اس پر قبضہ کی اجازت، اجازت کے اہل شخص نے دی ہوتو اس حالت میں اس پر قبضہ کرنا درست ہوگا، اور فساد قبضہ کے ساتھ ضمان نہیں ہوگا۔

اگر اجازت سرے سے پائی ہی نہ گئی ہو یا پائی گئی ہو لیکن صحیح نہ ہو، کیونکہ وہ غیر اہل کی طرف سے ہو یا دباؤ و جبر کے ماحول میں ہوتو قبضہ باطل ہوگا، اور اس صورت میں ضمان مطلقاً واجب ہوگا، خواہ اس عقد کے صحیح ہونے میں ضمان واجب ہو یا نہ ہو۔

''نہایۃ المحتاج'' میں ہے: ہر فاسد عقد جو کسی ذی عقل کی طرف سے صادر ہوا ہو، ضمان اور عدم ضمان میں اپنے صحیح عقد کی طرح ہے، اس لئے کہ عقد اگر صحیح ہونے کی صورت میں حوالگی کے بعد ضمان کا متقاضی ہو جیسے بیع اور اعارہ (عاریت دینا)، تو وہ فاسد ہونے کی صورت میں بدرجہ اولیٰ (متقاضی ضمان) ہوگا۔

اور اگر صحیح ہونے کی صورت میں عدم ضمان کا متقاضی ہو جیسے رہن اور بغیر بدلہ کے ہبہ اور کرایہ پر لیا ہوا سامان، تو وہ فاسد ہونے کی صورت میں بھی اسی طرح ضمان کا متقاضی نہیں ہوگا[1]۔

اسی کے مثل حاشیۃ الجمل وغیرہ کتب شافعیہ میں ہے[2]۔

۲۷ - تصرفات اور امانات کے عقود میں بطلان کے ساتھ اہل شخص کی جانب سے اجازت ہونے کی صورت میں ضمان کے نہ ہونے کا اعتبار اور غیر اہل کی جانب سے اجازت ہونے کی صورت میں ضمان ہونے کا اعتبار کرنا، یہی فی الجملہ حنفیہ کا بھی مسلک ہے جیسا کہ ان کے اقوال سے مستفاد ہوتا ہے، البتہ اس میں اختلاف ہے کہ کون

---

(۱) الاشباہ لابن نجیم رص ۳۳۷، منتہی الارادات ۲/ ۵۹ ۳، منح الجلیل ۳/ ۸۷ ۷، قلیوبی ۳/ ۸۶۔

(۲) المغنی ۶/ ۵۶ ۴، البدائع ۲/ ۳۳۵، منح الجلیل ۲/ ۹۔

(۱) نہایۃ المحتاج ۵/ ۲۲۸-۲۲۹، ۳/ ۲۷۴-۲۷۵، الجمل علی المنہج ۳/ ۷۱ ۵، الاشباہ للسیوطی رص ۹ ۰ ۳ طبع الحلبی، اسنی المطالب ۴/ ۷۹ ۴، شرح منتہی الارادات ۲/ ۲۲۶، المغنی ۴/ ۲۵ ۴، ۵/ ۷۳، القواعد لابن رجب رص ۶۷، ۱۵۳۔

(۲) الجمل علی شرح المنہج ۳/ ۲۹۱۔

اجازت کا اہل ہوگا اور کون نہیں، جیسے سفیہ، اور اس میں بھی اختلاف ہے کہ کون سے عقود صحیح ہونے کی صورت میں قابل ضمان ہیں اور کون سے غیر قابل ضمان ہیں جیسے رہن اور عاریت [۱]۔

امام ابوحنیفہ بیع باطل میں مبیع کو اگر مشتری نے اس پر قبضہ کرلیا ہو، امانت قرار دیتے ہیں، اگر مبیع ہلاک ہوجائے تو خریدار پر ضمان نہیں ہوگا، اس لئے کہ عقد جب باطل ہوگیا تو مالک کی اجازت سے محض قبضہ باقی رہا، جو ضمان کو واجب نہیں کرتا ہے الا یہ کہ تعدی پائی جائے، اور جو لوگ ضمان کے قائل ہیں وہ اس کی وجہ یہ بیان کرتے ہیں کہ یہ قبضہ خریداری کا بھاؤ کر کے قبضہ کرنے سے کم درجہ کا نہیں ہوگا، (اور جب اس میں ضمان ہوتا تو اس میں بھی ہوگا) [۲]۔

مالکیہ عقد فاسد میں یہ فرق کرتے ہیں کہ جس چیز پر مالکانہ قبضہ کیا گیا ہو وہ تو قابل ضمان ہوگا، اور جس پر بطور امانت قبضہ کیا گیا ہو اس میں ضمان نہیں ہوگا۔

''الفواکہ الدوانی'' میں ہے: ہر فاسد مبیع جس پر خریدار نے دائمی قبضہ بیع مکمل ہونے کے بعد کیا ہو تو خریدار کی طرف سے اس کا ضمان اس پر قبضہ کے دن سے ہوگا، اس لئے کہ اس نے اس پر مالکانہ قبضہ کیا ہے، امانت کے بطور نہیں [۳]۔

اسی کے مثل شرکت میں ہے، اگر ایسے شخص نے شرکت کی جس کا اذن معتبر نہیں ہے جیسے غیر اجازت یافتہ بچہ یا سفیہ، تو اس پر ضمان نہیں ہوگا [۴]۔

نکاح میں بطلان کا اثر:

۲۸- جمہور کے نزدیک عمومی قواعد میں سے یہ بھی ہے کہ باطل اور فاسد کے درمیان فرق نہیں ہے، حنفیہ بھی ان کے ساتھ نکاح کے باب میں اس میں متفق ہیں، جیسا کہ ان کے عمومی قواعد سے معلوم ہوتا ہے۔

البتہ فقہاء کبھی نکاح غیر صحیح کے لئے باطل کا لفظ استعمال کرتے ہیں اور کبھی فاسد کا لفظ، اور ان دونوں الفاظ سے مراد وہ لیتے ہیں جو صحیح کے بالمقابل ہو۔

لیکن فاسد سے ان کی مراد وہ نکاح ہے جس کے فاسد ہونے میں فقہی مسالک کے درمیان اختلاف ہو جیسے بغیر گواہوں کے نکاح کرنا، مالکیہ گواہوں کے بغیر نکاح کو درست قرار دیتے ہیں، البتہ شرط لگاتے ہیں کہ دخول سے پہلے گواہ بنالیا جائے، ایسے نکاح کو ابوثور اور ایک جماعت بھی درست قرار دیتی ہے، اور جیسے حج کے احرام کی حالت میں نکاح، اور بغیر ولی کے نکاح، ان دونوں نکاح کو حنفیہ درست بتاتے ہیں، اور جیسے نکاح شغار جس کو حنفیہ صحیح قرار دے کر شرط کو لغو قرار دیتے ہیں اور دونوں عورتوں کے لئے مہر مثل واجب کرتے ہیں۔

اور باطل سے فقہاء کی مراد ایسا نکاح ہے جس کا فاسد ہونا فقہی مسالک میں متفقہ ہو جیسے (چار بیوی کے ہوتے ہوئے) پانچویں سے نکاح، یا دوسرے کی منکوحہ سے نکاح، یا تین طلاق والی سے نکاح یا محرم سے نکاح [۱]۔

باطل یا فاسد نکاح کو فسخ کرنا واجب ہے، اگر اس کا فساد ہونا متفقہ

---

(۱) القواعد والفوائد الاصولیہ رص ۱۱۲، الہدایہ ۳ر ۱۳۳، الاشباہ لابن نجیم رص ۳۳۷، جامع أحکام الصغار ار ۲۷، البدائع ۵ر ۱۷۳، فتح القدیر والعنایہ والکفایہ ۵ر ۹۰۳، ابن عابدین ۴ر ۳۰۔

(۲) ابن عابدین ۴ر ۱۰۵، البدائع ۵ر ۳۰۵، نیز دیکھئے جامع الفصولین ۲ر ۸۱۔

(۳) الفواکہ الدوانی ۲ر ۱۲۹۔

(۴) الدسوقی ۳ر ۳۴۸۔

---

(۱) بدائع الصنائع ۲ر ۳۳۵، فتح القدیر ۲ر ۱۴۷، ابن عابدین ۲ر ۳۵۰۔ ۳۵۱، ۱۰۷۔ ۱۰۸، حاشیۃ الدسوقی ۲ر ۲۴۱، ۲۴۸، جواہر الاکلیل ار ۲۸۵، منح الجلیل ۲ر ۳۹۔ ۵۲، نہایۃ المحتاج ۶ر ۲۲۰، المہذب ۲ر ۳۶، ۴۳، مغنی المحتاج ۳ر ۱۴۷، ۱۴۸، المغنی ۶ر ۴۵۳۔ ۴۵۶، منتہی الارادات ۳ر ۸۲، ۸۳، ۲۱۱۷۔

ہوتو سبھوں کے نزدیک فسخ کرنا واجب ہوگا، اور اگر اس کے فاسد ہونے میں اختلاف ہوتو جن کے نزدیک فاسد ہوگا ان کے نزدیک فسخ کرنا واجب ہوگا، البتہ اگر کوئی حاکم اس نکاح کی صحت کا فیصلہ کردے تو اس کا فیصلہ نہیں توڑا جائے گا، اس پر فقہاء کا اجماع ہے کہ جس نکاح کے فاسد ہونے پر سب کا اتفاق ہے اس میں تفریق طلاق نہیں ہے، بلکہ محض فسخ یا متارکہ ہے، البتہ جس نکاح کے فاسد ہونے میں فقہاء کا اختلاف ہے اس میں تفریق طلاق ہوگی یا نہیں اس میں اختلاف ہے[۱]، (دیکھئے: ''طلاق''، ''فرقت'' اور ''فسخ'')۔

باطل یا فاسد نکاح کے لئے دخول سے پہلے فی الجملہ کوئی حکم نہیں، جیسا کہ عنقریب آئے گا، اس لئے کہ یہ درحقیقت نکاح ہی نہیں ہے، کیونکہ باطل یا فاسد عقد کی وجہ سے منافع بضع (جنسی لطف اندوزی) کی ملکیت حاصل نہیں ہے۔

لیکن اگر دخول ہوجائے تو فاسد نکاح سے بعض احکام متعلق ہوتے ہیں، اس لئے کہ حاصل شدہ منافع کے حق میں اس نکاح کو ضرورتاً منعقد مانا جاتا ہے[۲]۔

ذیل میں اس سے تعلق رکھنے والے اہم احکام بیان کئے جارہے ہیں:

الف–مہر:

۲۹–نکاح فاسد میں خواہ نکاح کا فاسد ہونا متفقہ ہو یا مختلف فیہ، اگر دخول سے پہلے تفریق ہوئی ہوتو فی الجملہ متفقہ طور پر مہر کا استحقاق نہیں ہوگا، اور جس نکاح کے فاسد ہونے میں اختلاف ہو اس میں خلوت سے پہلے تفریق ہوجائے تو حنابلہ کے نزدیک مہر کا استحقاق نہیں ہوگا[۱]۔

اس سے بعض مسائل مستثنیٰ ہیں جن میں دخول سے پہلے نصف مہر ثابت ہوتا ہے، ان ہی مسائل میں مالکیہ کا یہ مسئلہ بھی ہے کہ اگر سبب فساد مہر میں خلل نہ پیدا کرتا ہو جیسے حج کا احرام باندھے ہوئے شخص کا نکاح، تو طلاق کی صورت میں نصف مہر اور موت کی صورت میں مکمل مہر ہوگا۔

اسی طرح مالکیہ کے نزدیک وہ نکاح جو اپنے مہر کے شرعی مہر سے کم ہونے کی وجہ سے فاسد ہوا اور شوہر مہر پورا کرنے پر آمادہ نہ ہو (یہ صورت ''نکاح الدرہمین'' کہلاتی ہے، اس لئے کہ دو درہم کی مقدار مہر شرعی سے کم ہے)، اس نکاح میں دخول سے پہلے فسخ کی صورت میں دو دراہم کا نصف واجب ہوگا[۲]۔

ایسا ہی مسئلہ وہ بھی ہے جب دخول سے پہلے شوہر باعث حرمت رضاعت کا دعویٰ بلا ثبوت کرے اور بیوی شوہر کی تصدیق نہ کرے تو نکاح کو فسخ کردیا جائے گا، اور شوہر پر نصف مہر ہوگا جیسا کہ مالکیہ اور حنابلہ کہتے ہیں[۳]۔

مطلقاً نکاح فاسد میں دخول (وطی) کی وجہ سے مہر کے وجوب پر فقہاء کا اتفاق ہے، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ سے مروی ہے: "**أيما امرأة أنكحت نفسها بغير إذن وليها فنكاحها باطل، فإن دخل بها فلا مهر مثلها**"[۴] (جس خاتون نے بھی اپنا نکاح

(۱) ابن عابدین ۲/ ۳۵۱، الفتاوی الہندیہ ۱/ ۲۷۹، ۳۳۰، البدائع ۲/ ۲۶۳، الفواکہ الدوانی ۲/ ۳۵، والقوانین الفقہیہ رص ۱۴۰، المہذب ۲/ ۳۶، ۴۷، روضۃ الطالبین ۷/ ۵۱، منتہی الارادات ۳/ ۸۴، المغنی ۶/ ۴۵۰۔

(۲) بدائع الصنائع ۲/ ۳۳۵۔

(۱) بدائع الصنائع ۲/ ۳۳۵، فتح القدیر ۳/ ۲۴۳، الفتاوی الہندیہ ۱/ ۳۳۰، الدسوقی ۲/ ۲۴۰، المنثور فی القواعد ۳/ ۹، منتہی الارادات ۳/ ۸۳، المغنی ۶/ ۴۵۵۔

(۲) جواہر الاکلیل ۱/ ۲۸۵، منح الجلیل ۲/ ۳۵۔

(۳) جواہر الاکلیل ۱/ ۲۸۵، المغنی ۷/ ۵۶۰، منتہی الارادات ۳/ ۲۴۳۔

(۴) حدیث: "أيما امرأة....." کی روایت ابوداؤد (۲/ ۵۶۶ طبع عزت عبید دعاس)، احمد (۶/ ۴۷ طبع المیمنیہ) اور ترمذی نے (۳/ ۴۰۸ طبع

اپنے ولی کی اجازت کے بغیر کیا اس کا نکاح باطل ہے، اگر شوہر نے اس سے دخول کرلیا تو عورت کو مہر مثل ملے گا)۔ نبی کریم ﷺ نے عورت کو مہر مثل کا حق دار قرار دیا جب کہ نکاح کو فاسد بتایا گیا اور مہر کو دخول سے جوڑا، جو اس بات کی دلیل ہے کہ مہر کا وجوب دخول سے متعلق ہے، حنابلہ کے نزدیک مختلف فیہ نکاح میں بھی خلوت کی وجہ سے مہر واجب ہوگا، "منتہی الإرادات" میں ہے: اس نص کی وجہ سے جو حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی حدیث میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے: "فلها المهر بما استحل من فرجها"(۱) (عورت کو مہر ملے گا اس وجہ سے کہ شوہر نے اس کے شرمگاہ کو حلال کیا)۔

لیکن ابن قدامہ نے المغنی میں ذکر کیا ہے کہ نکاح فاسد میں خلوت کی وجہ سے کچھ بھی مہر واجب نہیں ہوتا، مہر کا وجوب تو صرف وطی سے ہوتا ہے، اور وہ نہیں پائی گئی، پھر فرمایا: امام احمد سے ایسا بھی مروی ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس میں خلوت بھی صحیح کی طرح ہے، لہذا اس نکاح میں بھی نکاح صحیح کی طرح مہر واجب ہوگا، لیکن پہلی رائے راجح ہے، مالکیہ کا کہنا ہے کہ عورت سے بغیر وطی کے لطف اندوز ہونے والا اجتہاد کی رو سے وجوباً عوض دے گا، خواہ نکاح کے فاسد ہونے میں اتفاق ہو یا اختلاف(۲)۔

فقہاء کا اس بات میں اختلاف ہے کہ مہر مسمی (مقررہ مہر) واجب ہوگا یا مہر مثل؟

حنفیہ کے نزدیک - سوائے امام زفر کے - عورت کو اس کے مہر مثل اور مسمی میں جو کم ہو وہ ملے گا، مالکیہ کے نزدیک مہر مسمی ملے گا، اور اگر مہر مسمی نہ ہو جیسے نکاح شغار تو مہر مثل ملے گا، شافعیہ اور حنفیہ میں سے امام زفر کے نزدیک مہر مثل ملے گا، حنابلہ کے نزدیک فاسد میں مہر مسمی اور باطل نکاح میں مہر مثل ملے گا(۱)۔

اس موضوع میں بہت ساری تفصیلات ہیں جو "مہر، صداق، نکاح" کی اصطلاحات میں دیکھی جائیں۔

ب- عدت اور نسب:

۳۰- فقہاء کا اتفاق ہے کہ ایسے نکاح میں وطی کی وجہ سے نسب ثابت ہوگا اور عدت واجب ہوگی جس کی بابت فقہی مسالک میں اختلاف ہے، جیسے بغیر گواہوں کے نکاح، بغیر ولی کے نکاح اور جیسے حج کا احرام باندھنے والے کا نکاح اور نکاح شغار، حنابلہ اضافہ کرتے ہیں کہ خلوت سے بھی دونوں (ثبوت نسب اور وجوب عدت) ثابت ہوں گے، اس لئے کہ ایسا نکاح حاکم کے فیصلہ سے نافذ ہوجاتا ہے تو وہ صحیح کے مشابہ ہوگا۔

اسی طرح فقہاء متفق ہیں کہ جو نکاح بالاجماع فاسد ہو اس میں بھی وطی کی وجہ سے عدت واجب ہوگی، اور نسب ثابت ہوگا جیسے عدت والی عورت سے نکاح، دوسرے کی منکوحہ اور محرم سے نکاح، بشرطیکہ کوئی ایسا شبہ پایا گیا ہو جس سے حد ساقط ہوگئی ہو مثلاً وہ شخص حرمت سے واقف نہ ہو، اور اس لئے بھی کہ فقہاء کے نزدیک اصل یہ ہے کہ ہر وہ نکاح جس میں حد ساقط ہوگئی ہو اس میں بچہ وطی کرنے والے سے جوڑا جائے گا۔

لیکن اگر حد ساقط کردینے والا شبہ نہ ہو، بایں طور کہ وہ حرمت سے واقف ہو تو جمہور کے نزدیک بچہ کا نسب اس شخص سے نہیں جوڑا جائے گا،

= المجلی) نے کی ہے اور اسے حسن بتایا ہے۔

(۱) حدیث: "فلها المهر ......" کی تخریج ابھی گذر چکی ہے۔

(۲) البدائع ۲/ ۳۳۵، فتح القدیر ۳/ ۲۴۳، ابن عابدین ۲/ ۵۰۳-۵۱۳، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۲۴۰-۲۴۱، ۳۱۷، جواہر الإکلیل ۱/ ۲۸۵، منح الجلیل ۲/ ۳۵، ۵۱-۵۲، المہذب ۲/ ۳۶، ۶۳، روضۃ الطالبین ۷/ ۴۲، ۵۱، نہایۃ المحتاج ۶/ ۲۲۰، المنثور ۳/ ۹، منتہی الإرادات ۳/ ۸۳، نیل المآرب ۲/ ۲۰۰، المغنی ۶/ ۴۲۷۔

(۱) سابقہ مراجع۔

یہی حکم بعض مشائخ حنفیہ کے نزدیک بھی ہے، کیونکہ جب حد واجب ہوگئی تو نسب ثابت نہیں ہوگا، امام ابوحنیفہ اور بعض مشائخ حنفیہ کے نزدیک نسب ثابت ہوگا، اس لئے کہ عقد میں شبہ ہے، امام ابو یوسف اور امام محمد سے مروی ہے کہ شبہ اس صورت میں ختم ہوجائے گا جب نکاح اجماعی طور پر حرام ہو، اور جس سے نکاح کیا ہے وہ دائمی حرام ہو جیسے ماں اور بہن، لہذا دائمی حرمت والی عورت سے نکاح میں صاحبین کے نزدیک نسب ثابت نہیں ہوگا، خیر رملی نے ''باب المہر'' میں ''عینی'' اور ''مجمع الفتاوی'' سے نقل کیا ہے کہ امام ابوحنیفہ کے نزدیک نسب ثابت ہوگا صاحبین کے نزدیک نہیں، مگر امام محمد سے مروی ہے کہ انہوں نے حکمی شبہ کی وجہ سے اس سے حد ساقط ہونے کی بات کہی ہے، لہذا نسب ثابت ہوگا۔

یہ تفصیلات ایسے نکاح میں نسب کی بابت تھیں جس کی حرمت پر اجماع ہو اور حرمت کا علم بھی (نکاح کرنے والے کو) ہو، جہاں تک عدت کا تعلق ہے تو مالکیہ، حنابلہ اور حنفیہ میں سے قائلین ثبوت نسب کے نزدیک عدت واجب ہوگی، اور اسے استبراء کہا جائے گا۔

لیکن شافعیہ اور حنفیہ میں سے جو ثبوت نسب کے قائل نہیں ہیں ان کے نزدیک عدت واجب نہیں ہوگی [1]۔

اس کے علاوہ فقہاء کے درمیان عدت میں اختلاف ہے کہ اس کا اعتبار تفریق کے وقت سے ہوگا یا آخری وطی سے؟

اور کیا کئی عدت کا باہم تداخل ہوگا یا تداخل نہیں ہوگا بلکہ (ہر ایک عدت) از سر نو شروع ہوگی؟

اور کیا دخول کے وقت سے نسب کا اعتبار ہوگا یا عقد کے وقت سے؟

اور کیا نکاح باطل سے حرمت مصاہرت ثابت ہوگی یا نہیں، اور کیا ایسے نکاح سے وراثت کا ثبوت ہوگا یا نہیں؟

ان تمام امور میں بہت ساری تفصیلات ہیں جو اپنے مقام پر دیکھی جا سکتی ہیں۔

بعض

دیکھئے: ''بعضیۃ''۔

(۱) البدائع ۲/ ۳۳۵، ۷/ ۳۵-۳۶، ابن عابدین ۲/ ۳۵۰-۳۵۱-۳۵۲، ۷/ ۶۰۷-۶۰۸، ۳/ ۱۵۳-۱۵۴، فتح القدیر ۳/ ۲۲۳، ۲۲۵، ۴/ ۱۴۷، ۵/ ۴۰، ۴۲، الفتاوی الہندیہ ۱/ ۲۷۹، ۲۸۰، الزیلعی ۲/ ۱۵۳، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۲۱۹، ۴/ ۱۷، ۷۵، جواہر الإکلیل ۱/ ۳۸۶، منح الجلیل ۲/ ۳۷۵، ۳۸۱، القوانین الفقہیہ لابن جزی ص ۱۴۰، نہایۃ المحتاج ۷/ ۱۱۹-۱۲۰، ۱۶۸، شرح روض الطالب ۳/ ۱۲۱، ۱۵۰، روضۃ الطالبین ۷/ ۴۲، ۱۰/ ۵۱، ۹۴، مغنی المحتاج ۳/ ۱۴۷-۱۴۸، المہذب ۲/ ۱۳۶، ۱۵۱، ۲۶۹، الوجیز ۲/ ۱۱، الاشباہ للسیوطی ص ۵۰۷، المنثور فی القواعد ۳/ ۳۲۹، المغنی ۶/ ۴۵۵-۴۵۶، ۷/ ۴۷۷، ۵۰، ۴۸۴، منتہی الإرادات ۳/ ۲۱۶-۲۱۷۔

بعضیۃ

تعریف:

۱ - بعضیۃ کا لفظ "بعض" کا مصدر صناعی ہے، "بعض الشيء" کسی چیز کا ایک حصہ، اور بعض کہتے ہیں: اس کا ایک جزء، اس کی جمع "أبعاض" ہے۔

ثعلب فرماتے ہیں: اہل نحو کا اتفاق ہے کہ بعض کا مطلب کسی شی میں سے کچھ حصہ یا اشیاء میں سے ایک شی ہے، اس لفظ سے نصف سے زائد مراد ہوسکتا ہے، جیسے آٹھ کو شئ من العشرۃ کہا جاسکتا ہے، اور نصف سے کم پر بھی بولا جاسکتا ہے۔

''بعضت الشيء تبعیضاً'' کا مطلب ہے میں نے شی کو علاحدہ علاحدہ ممتاز جز بنادیا[۱]۔

اصطلاح میں یہ لفظ اپنے لغوی معنیٰ سے خارج نہیں ہے[۲]۔

متعلقہ الفاظ:

۲ - تعلق رکھنے والے الفاظ میں سے ''جزئیۃ'' اور ''فرعیۃ'' ہیں، یہ باہم متقارب الفاظ ہیں، اس لئے کہ ''جزئیۃ'' کا لفظ ''جزء'' سے ہے اور ''شی کا جزء'' اس کا ایک حصہ ہوتا ہے[۳]، اور ''فرعیۃ'' کا لفظ ''فرع'' سے ہے اور یہ وہ ہے جو اپنی اصل سے فرع (شاخ) بنے[۱]۔

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر، مادۂ ''بعض''۔

(۲) نہایۃ المحتاج ۸/ ۶۳-۶۴، مغنی المحتاج ۴/ ۹۹-۱۰۰، الاقناع ۲/ ۱۱۶۔

(۳) المصباح المنیر، مادۂ ''جزأ''۔

اجمالی حکم:

فقہاء نے اس اصطلاح کا استعمال کتب فقہ میں چند مواقع پر کیا ہے، جن میں اہم مندرجہ ذیل ہیں:

طہارت کے باب میں:

۳ - سر کے مسح کی واجب مقدار کے سلسلہ میں فقہاء کا اختلاف ہے، حنفیہ کے نزدیک ناصیہ کی مقدار یعنی چوتھائی سر کا مسح کرنا واجب ہے۔

مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک پورے سر کا مسح کرنا واجب ہے۔

شافعیہ کے نزدیک اتنی مقدار کافی ہے جس کو مسح سر کہا جاسکے، خواہ وہ مقدار قلیل ہو[۲]۔

اس کی تفصیل اصطلاح ''وضو'' میں دیکھی جائے۔

اسی طرح فقہاء کا اس شخص کی بابت اختلاف ہے جس کے پاس صرف اپنے بعض اعضاء (دھونے) کے لائق پانی ہو، حنفیہ، مالکیہ اور اکثر علماء کی رائے ہے کہ ایسا شخص اس پانی کو چھوڑ دے گا جو صرف اس کے بعض اعضاء کے لئے کافی ہو، اور تیمم کرلے گا، حنابلہ کی ایک رائے یہی ہے۔ شافعیہ کا اظہر قول یہ ہے کہ اس شخص کے لئے ضروری ہے کہ وہ پانی استعمال کرے، پھر تیمم کرے، حنابلہ کی دوسری رائے یہی ہے[۳]۔

اس کی تفصیل اصطلاح ''تیمم'' میں دیکھی جائے۔

(۱) المصباح المنیر، مادۂ ''فرع''۔

(۲) الہدایہ مع فتح القدیر ۱/ ۱۰، کشاف القناع ۱/ ۹۸، المغنی ۱/ ۱۲۵، المجموع ۱/ ۳۹۹۔

(۳) حاشیۃ الطحطاوی علی الدر المختار ۱/ ۱۲۵، مواہب الجلیل ۱/ ۳۴۲، قلیوبی وعمیرہ ۱/ ۸۰، المغنی ۱/ ۲۴۲۔

نماز کے باب میں :

۴- فقہاء کا اتفاق ہے کہ جس شخص کے پاس صرف اس قدر کپڑا ہو جس سے وہ اپنی شرم گاہ (پوشیدہ رکھنے کے اعضاء) کے بعض حصہ کا ستر کرسکے تو اس حصہ کا ستر اس پر ضروری ہوگا [1]، شافعیہ کی اصطلاح میں "ابعاض صلاۃ" سے مراد وہ سنتیں ہیں جن کی تلافی (ان کے چھوٹ جانے کی صورت میں) سجدۂ سہو سے کی جاتی ہے، اور وہ صبح (کی نماز) میں یا نصف ماہ رمضان کی نماز وتر میں قنوت، قنوت کے لئے قیام، تشہد اول، اس کا قعدہ، نبی علیہ السلام پر درود (قول اظہر کے مطابق) ہیں، انہیں ابعاض اس لئے کہا گیا کہ جب سجدہ سے ان کی تلافی لازم ہوئی تو یہ حقیقی ابعاض یعنی ارکان کے مشابہ ہوگئے [2]۔

ان کے علاوہ سنتوں کو "ھیئات" کہا جاتا ہے جن کی تلافی سجدہ سہو سے نہیں ہوتی، اور نہ ان کے لئے سجدہ مشروع ہے، شافعیہ کے نزدیک "بعض" چند امور میں "ھیئت" سے ممتاز ہے:

اول: **بعض** کی تلافی سجدۂ سہو سے ہوجاتی ہے، برخلاف ہیئت کے کہ اس کی تلافی سجدۂ سہو سے نہیں ہوتی، اس لئے کہ اس کی بابت سجدۂ سہو کا حکم وارد نہیں ہے۔

دوم: **بعض** مستقل سنت ہے، دوسرے کی تابع نہیں، اس کے برخلاف ہیئت مستقل نہیں ہے، بلکہ ارکان کے تابع ہے جیسے تکبیرات، تسبیح، دعائیں جو قیام یا رکوع، یا رکوع سے اٹھنے یا سجدہ یا دو سجدوں کے درمیان بیٹھنے کے اوقات کی ہیں۔

سوم: نماز میں ابعاض کے اپنے مخصوص مقام ہیں جن میں دوسرا ان کے شریک نہیں ہے، اس کے برخلاف ھیئات کے لئے مخصوص مقام نہیں ہیں، بلکہ وہ ارکان کے اندر پائی جاتی ہیں، جیسا کہ ابھی گذرا۔

چہارم: نماز کے باہر ابعاض کی انجام دہی مطلوب نہیں ہوتی، سوائے درود شریف کے، ھیئات اس سے مختلف ہیں، چنانچہ تکبیرات اور تسبیحات وغیرہ اذکار نماز کے اندر اور باہر دونوں مطلوب ہوتے ہیں۔

عمداً بعض کا ترک شافعیہ کے نزدیک مکروہ ہے، لیکن اس سے نماز باطل نہیں ہوتی، اس کے ترک سے استحباباً سجدۂ سہو کیا جائے گا، جیسا کہ نسیاناً اس کے ترک پر شافعیہ کے معتمد قول کے مطابق سجدہ کیا جاتا ہے، اس لئے کہ خلل دونوں حالتوں میں پایا جارہا ہے، بلکہ عمداً ترک کا خلل زیادہ بڑھا ہوا ہے تو اس کی تلافی کی ضرورت بھی زیادہ ہے۔

شافعیہ کے نزدیک مرجوح قول یہ ہے کہ اگر عمداً ترک کردیا تو سجدہ نہیں کرے گا، اس لئے کہ خود کو سنت سے محروم رکھنے کی کوتاہی اس نے کی ہے، برخلاف بھول جانے والے کے کہ وہ معذور ہے، تو اس کے لئے تلافی کی مشروعیت مناسب ہوئی [1]۔

حنفیہ اور حنابلہ کے نزدیک **بعض** واجب کے بالمقابل ہے، حنفیہ کے نزدیک **بعض** وہ ہے جس کے ترک سے نماز فاسد نہیں ہوتی، لیکن اگر عمداً ترک کردیا یا سہواً ترک کیا اور سجدۂ سہو نہیں کیا تو نماز کا اعادہ اس پر واجب ہوگا، اگر نماز کا اعادہ نہیں کیا تو گنہ گار ہوگا، اور نماز دونوں حالتوں میں درست ہوگی۔

اگر واجب کو عمداً ترک کردیا تو حنابلہ کے نزدیک نماز باطل ہوجائے گی، اور اگر بھول کر چھوڑا تو حنفیہ اور حنابلہ دونوں کے نزدیک سجدۂ سہو واجب ہوگا [2]، مالکیہ کے نزدیک شافعیہ کی طرح ابعاض سنت ہے، لیکن مالکیہ اس کو سنت کا نام نہیں دیتے، اسی طرح ان کے

---

(۱) مواہب الجلیل ۱/ ۳۳۲، حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۲۸۹، المحلی مع القلیوبی ۱/ ۱۷۸، کشاف القناع ۱/ ۲۷۱۔

(۲) شرح المنہاج بحاشیۃ القلیوبی ۱/ ۱۹۶۔ ۱۹۷۔

(۱) تحفۃ المحتاج ۲/ ۳، ۱۷۰، ۱۷۳، مغنی المحتاج ۱/ ۲۰۶، ۱۴۸، الجمل علی شرح المنہج ۱/ ۴۳۶

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۳۰۶، ۴۹۵، المغنی لابن قدامہ ۲/ ۶، ۲۷، ۳۶۔

نزدیک سجدۂ سہو سنت ہے[1]، (دیکھئے: "صلاۃ")۔

زکاۃ کے باب میں:

۵- زکاۃ دینے والے پر جن لوگوں کا نفقہ رشتۂ زوجیت یا بعضیت جیسے بیٹے وبیٹیاں ہونے کی وجہ سے لازم ہوتا ہے، ان کو فقراء ومساکین کے حصہ میں سے نہیں دیا جائے گا، اس میں فقہاء کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے جب زکاۃ دینے والے پر نفقہ واجب ہو[2]۔

صدقۂ فطر کے باب میں:

۶- اگر کسی کے پاس فطرہ میں ایک صاع کا بعض حصہ ہی ہو تو کیا اس کا نکالنا واجب ہوگا؟

حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ فطرہ صرف ایسے شخص پر واجب ہے جو اپنی رہائش، کپڑے، اثاثہ جات اور اشیاء ضرورت کے علاوہ نصاب زکاۃ کا مالک ہو[3]۔

مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ نے نصاب زکاۃ کے مالک ہونے کی شرط نہیں لگائی ہے، ان حضرات کا اتفاق ہے کہ جو شخص ایک دن رات کی غذا سے زائد ایک صاع کا مالک ہو اس پر اس کا نکالنا ضروری ہے، لیکن جو بعض صاع کا مالک ہو اس کا نکالنا مالکیہ کے نزدیک واجب ہے، یہی امام احمد سے ایک روایت ہے، شافعیہ کا مذہب یہ ہے کہ بقدر امکان واجب پر عمل کرتے ہوئے بعض صاع کا نکالنا اصح قول میں واجب ہے[4]۔

دیکھئے: اصطلاح "زکاۃ"۔

---

(۱) القوانین الفقہیہ رص ۶۹، ۷۰-۷۰۔
(۲) الاتاع ۲/ ۱۱۶، المجموع ۶/ ۲۲۸، المغنی ۲/ ۶۸۲۔
(۳) الہدایہ مع الفتح ۲/ ۲۹-۳۰۔
(۴) زرقانی ۲/ ۱۸۶، المغنی ۳/ ۷۵، المحلی مع قلیوبی وعمیرہ ۲/ ۳۵۔

طلاق، ظہار اور آزادیٔ غلام کے باب میں:

۷- فقہاء کا اتفاق ہے کہ طلاق یا ظہار میں بعضیت یا جزئیت نہیں ہوتی، اگر کسی نے اپنی زوجہ سے کہا: "تو طلاق والی ہے بعض طلاق، یا نصف طلاق، یا جزء طلاق" تو ایک پوری طلاق واقع ہوگی[1]، اسی طرح فقہاء کا اتفاق ہے کہ اگر کسی نے طلاق یا ظہار کی نسبت اپنی زوجہ کے بعض حصہ کی طرف کی تو مکمل طلاق یا ظہار لازم ہوگا، اگر وہ بعض حصہ جزء شائع (غیر متعین حصہ) ہو جیسے زوجہ کا نصف یا اس کا تہائی حصہ، اور اگر طلاق یا ظہار کی نسبت کسی متعین جزء کی جانب کی[2] تو اس میں تفصیل واختلاف ہے جس کے لئے اصطلاح "طلاق، ظہار" کی جانب رجوع کیا جائے۔

عتق (آزادیٔ غلام) میں بعضیت پر بحث کے لئے اصطلاح "عتق" دیکھی جائے۔

شہادت کے باب میں:

۸- بیٹے کی شہادت اپنے باپ کے حق میں بعضیت کی وجہ سے رد کردی جائے گی، یہی جمہور علماء کا قول ہے، لیکن باپ کے خلاف بیٹے کی شہادت عام اہل علم کے نزدیک قبول کی جائے گی، فقہاء نے بیٹے کی شہادت اپنے باپ کے حق میں اس لئے رد کردی کہ دونوں کے درمیان بعضیت ہے تو یہ شہادت گویا خود اپنے لئے یا اپنے خلاف قرار پائے گی[3]۔

---

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۵۱۵، القوانین الفقہیہ رص ۲۳۳، مغنی المحتاج ۳/ ۲۹۸، کشف المخدرات رص ۳۹۱۔
(۲) زرقانی شرح مختصر خلیل ۴/ ۱۰۹، الخرشی ۴/ ۱۰۵، فتح القدیر ۳/ ۵۲-۵۴، ۲۲۸-۲۲۹، ۳۶۱، المغنی ۷/ ۲۴۲، ۲۴۶، کشاف القناع ۵/ ۵۱۵، ۵/ ۳۶۹-۳۷۰، المحلی شرح المنہاج ۳/ ۳۳۴، ۴/ ۱۵، ۲۴، ۳۵۱۔
(۳) فتح القدیر ۶/ ۳۰، الخرشی ۷/ ۱۷۹، المحلی علی المنہاج ۴/ ۳۳۲، الوجیز ۲/ ۲۵۰، المغنی ۹/ ۱۹۱، ۱۹۲۔

دیکھئے: اصطلاح ''شہادت''۔

بعضیت کی وجہ سے غلام کی آزادی:

۹- شافعیہ کی رائے ہے کہ جو شخص اپنے اصول یا فروع (آباء، اجداد یا اولاد) میں سے کسی کا مالک ہو وہ اس سے آزاد ہوجائے گا، حنفیہ اور حنابلہ نے عتق (آزادی) کے دائرہ کو وسیع کردیا ہے، انہوں نے فرمایا: اس صورت میں علت محرم ہونا ہے، تو جو شخص کسی ذی رحم محرم کا مالک ہوگا وہ ذی رحم محرم اس سے آزاد ہوجائے گا۔

مالکیہ کا مذہب ہے کہ نفس ملکیت سے والدین اور ان سے اوپر کے لوگ، اولاد اور ان سے نیچے والے، حقیقی یا باپ شریک یا ماں شریک بھائی و بہن آزاد ہوجائیں گے [۱]۔

(۱) فتح القدیر ۳/۳۷۲، حاشیہ ابن عابدین ۳/۹، حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۴/۳۶۶، نہایۃ المحتاج ۸/۳۶۳، المغنی ۱۰/۳۶۶۔

بِغاء

تعریف:

۱- ''بغاء'' کا لفظ "بغت المرأة تبغي بغاء'' کا مصدر ہے، جس کا معنیٰ ہے فسق وفجور کرنا، اس کی صفت "بغي''یعنی فاحشہ ہے، اس کی جمع "بغایا'' ہے، یہ عورت کے ساتھ مخصوص وصف ہے، مرد کو ''بغی'' نہیں کہا جاتا ہے [۱]۔

بغاء فقہاء کے عرف میں عورت کے زنا کو کہتے ہیں، مرد کے زنا کو ''بغاء'' نہیں کہتے ہیں، عورت کے بغاء سے مراد عورت کا باہر نکل کر ایسے آدمی کو تلاش کرنا ہے جو اس کے ساتھ وہ فعل کرے، خواہ عورت کو اس پر مجبور کیا گیا ہو یا مجبور نہیں کیا گیا ہو، یہ مفہوم آیت قرآنی "وَلاَ تُكْرِهُوْا فَتَيَاتِكُمْ عَلَى الْبِغَاءِ إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّنًا'' [۲] (اور اپنی باندیوں کو مت مجبور کرو زنا پر جب کہ وہ پاک دامن رہنا چاہیں) کی تفسیر میں وارد علماء کے اقوال سے واضح ہوتا ہے، چنانچہ کتب تفسیر میں اس آیت کا سبب نزول یہ بتایا گیا ہے کہ عبداللہ بن ابی بن سلول کی کچھ باندیاں تھیں وہ ان کو اس فعل پر مجبور کیا کرتا تھا، اس آیت میں ان عورتوں کے اس فعل کو جس پر ان کو مجبور کیا گیا تھا ''بغاء'' کہا گیا، تو اگر ان کی رضامندی سے یہ فعل ہو تو اس پر اس لفظ کا اطلاق درست ہوگا بلکہ اولی ہوگا، آیت کریمہ میں جو ''إن أردن تحصنا'' کی قید لگی

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر، الصحاح، محیط المحیط، القاموس المحیط: مادہ ''بغی''۔

(۲) سورۂ نور ر ۳۳۔

ہوئی ہے اس کی جانب اشارہ آئندہ آئے گا(۱)۔

زانیہ عورت کے مہر لینے کا حکم:

۲- نبی کریم ﷺ نے بغي (زانیہ عورت) کے مہر سے منع فرمایا، حضرت ابن مسعودؓ کی حدیث ہے، فرماتے ہیں: "نهى رسول الله ﷺ عن ثمن الكلب ومهر البغي وحلوان الكاهن"(۲) (رسول اللہ ﷺ نے کتے کی قیمت، زانیہ کے مہر اور کاہن کی اجرت سے منع فرمایا ہے)، کچھ زانیہ عورتیں اپنے زنا کا عوض لیا کرتی تھیں، چنانچہ آیت کریمہ "وَلاَ تُكْرِهُوْا فَتَيَاتِكُمْ عَلَى الْبِغَاءِ" کی تفسیر میں حضرت مجاہد سے مروی ہے، فرماتے ہیں کہ وہ لوگ اپنی باندیوں کو حکم دیتے تھے تو وہ زنا کراتی تھیں اور کماتی تھیں، پھر اپنی کمائی ان کے پاس لاتی تھیں، عبداللہ بن ابی بن سلول کی ایک باندی تھی جو زنا کرواتی تھی، پھر اس نے اس عمل سے نفرت کرلی اور قسم کھائی کہ ایسا نہیں کرے گی تو عبداللہ بن سلول نے اس کو مجبور کیا تو وہ گئی اور ایک سبز چادر کے عوض زنا کروائی، پھر اسے لے کر ان کے پاس آئی، اسی سلسلہ میں یہ آیت نازل ہوئی(۳)۔

''مہر بغی'' سے مراد وہ اجرت ہے جس کے عوض عورت زنا کے لئے اپنی ذات کو اجرت پر دے، اس کی حرمت میں علماء کے درمیان اختلاف نہیں ہے، بغاء سے تعلق رکھنے والے بقیہ احکام کی تفصیل کا مقام اصطلاح ''زنا'' ہے۔

(۱) روح المعانی ۱۵۶/۱۸، القرطبی ۲۵۴/۱۲، احکام القرآن لابن العربی ۱۳۷۴/۳، تفسیر الطبری ۳/۱۸۔

(۲) حدیث: "نهى رسول الله ﷺ......" کی روایت بخاری (الفتح ۴۲۶/۳ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱۱۹۸/۳ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۳) احکام القرآن لابن العربی ۱۳۷۴/۳، احکام القرآن للکیا ہراسی ۲۹۷/۴، صحیح ترمذی ۶۷/۵، سنن ابن ماجہ ۷۳۰/۲۔

بُغاۃ

تعریف:

۱- لغت میں کہا جاتا ہے: "بغى على الناس بغيا" یعنی اس نے ظلم اور زیادتی کی، ایسا شخص "باغی" کہلاتا ہے، اس کی جمع "بغاۃ" ہے، "بغی" یعنی فساد کی کوشش کی، اسی سے ہے "الفئة الباغية" (باغی گروہ)(۱)۔

فقہاء فی الجملہ اس لفظ کو اسی معنی میں استعمال کرتے ہیں، البتہ وہ تعریف میں بعض قیود لگاتے ہیں، چنانچہ انہوں نے بغاۃ کی تعریف اس طرح کی کہ وہ امام برحق کی اطاعت سے تاویل کے ذریعہ نکل جانے والے مسلمان ہیں جن کو شوکت بھی حاصل ہو۔

امام کے مطالبہ کردہ کسی حق واجب جیسے زکاۃ کی ادائیگی سے گریز بھی بمنزلہ خروج تصور کیا جائے گا۔

بغاۃ کے علاوہ لوگوں کے لئے اہل عدل کا نام استعمال کیا جاتا ہے، یہ امام کی اطاعت وحمایت پر ثابت قدم رہنے والے لوگ ہوتے ہیں(۲)۔

(۱) المصباح، لسان العرب، مادۂ ''بغی''۔

(۲) القرطبی ۳۱۶/۱۶، روح المعانی ۱۵۰/۲۶، معالم التنزیل بہامش ابن کثیر ۱۵/۸، حاشیہ ابن عابدین ۳۰۸/۳، الہدایہ والفتح ۴۰۸/۴، حاشیۃ الشلبی علی تبیین الحقائق ۲۹۳/۳، الشرح الصغیر ۴۲۶/۴، مواہب الجلیل ۲۷۸/۶، التاج والاکلیل ۲۷۶/۶، منہاج الطالبین وحاشیۃ القلیوبی ۱۷۰/۴، کشاف القناع ۱۵۸/۶۔

متعلقہ الفاظ:

الف-خوارج:

۲- جرجانی فرماتے ہیں: خوارج وہ لوگ ہیں جو سلطان کی اجازت کے بغیر عشر وصول کرتے ہیں (۱)۔

یہ لوگ دراصل جنگ میں حضرت علیؓ کی صف میں تھے، جب انہوں نے تحکیم قبول کرلی تو یہ لوگ ان کے خلاف خروج کر گئے اور کہنے لگے، آپ جب حق پر ہیں تو حکم بنانا کیوں قبول کیا۔

ابن عابدین فرماتے ہیں: یہ لوگ حضرت علیؓ کو ان کے تحکیم قبول کرنے کی وجہ سے باطل پر سمجھتے ہیں، ان سے قتال کو واجب سمجھتے ہیں، اہل عدل کے خون کو مباح سمجھتے ہیں، ان کی خواتین اور بچوں کو قید کرتے ہیں، اس لئے کہ یہ لوگ ان کی نظر میں کفار ہیں (۲)۔

اکثر فقہاء کا خیال ہے کہ یہ لوگ (خوارج) بغاۃ ہیں، ان کو کافر وہ نہیں سمجھتے، محدثین کی ایک جماعت کی رائے ہے کہ وہ مرتد کفار ہیں، ابن المنذر نے فرمایا: میرے علم کے مطابق کسی نے ان کو کافر قرار دینے میں محدثین سے اتفاق نہیں کیا ہے، ابن عبدالبر نے ذکر کیا ہے کہ امام علیؓ سے ان کے بارے میں دریافت کیا گیا کہ کیا وہ کافر ہیں؟ انہوں نے فرمایا: کفر سے ہی وہ بھاگے ہیں، کہا گیا: تو وہ منافق ہیں؟ فرمایا: منافقین تو اللہ کا ذکر بہت کم کرتے ہیں، پوچھا گیا: پھر وہ کون ہیں؟ فرمایا: وہ ایسے لوگ ہیں جو فتنہ کا شکار ہوگئے، تو اندھے اور بہرے ہوگئے، ہمارے خلاف بغاوت کی اور قتال کیا تو ہم نے بھی ان سے قتال کیا، حضرت علیؓ نے ان سے کہا: ہم تم سے تین باتوں کا وعدہ کرتے ہیں: ہم تم کو اللہ کی مسجدوں سے نہیں روکیں گے کہ تم ان میں اللہ کا نام لو، اور ہم تمہارے ساتھ جنگ کا آغاز نہیں کریں گے، اور ہم تم سے فئی کو نہیں روکیں گے جب تک کہ تمہاری حمایت ہمارے ساتھ ہو (۱)۔

ماوردی فرماتے ہیں: اگر خوارج اپنے عقائد کا اظہار کریں جب کہ وہ اہل عدل کے ساتھ ملے جلے ہوں تو امام کے لئے جائز ہوگا کہ ان کی تعزیر کرے (۲)۔

تفصیلی بحث اصطلاح "فِرَق" میں دیکھی جائے۔

ب- محاربین (حرابت (ڈاکہ زنی اور قتل) کا ارتکاب کرنے والے):

۳- "محاربون" کا لفظ "حرابة" سے مشتق ہے جو "حرب" کا مصدر ہے، "حربه یحربه" کا معنی ہے اس نے اس کا مال لے لیا، حارب: غصب کرنے اور لوٹ لینے والا (۳)۔

"حرابة" کا مفہوم حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ نے قطع طریق یعنی ڈکیتی بتایا ہے، فقہاء نے فرمایا: حرابۃ راہگیروں کے خلاف خروج کرکے ان پر غالب آکر مال لوٹنا ہے، اس طور پر کہ راہگیروں کو گذرنے سے روک دے، اور راستہ منقطع ہوجائے، خواہ یہ قطع کسی جماعت کی جانب سے ہو یا ایک فرد کی جانب سے ہو اگر قطع کی قوت اسے حاصل ہو، اور خواہ یہ قطع ہتھیار کے ذریعہ ہو یا بغیر ہتھیار کے لاٹھی اور پتھر وغیرہ کے ذریعہ، حرابۃ کو "بڑی چوری" کہتے ہیں۔

"چوری" اس اعتبار سے کہا جائے گا کہ راستہ قطع کرنے والا (ڈاکو) امام کی نگاہ سے جس پر حفظ امن کی ذمہ داری ہے، چھپ کر مال لوٹتا ہے، اور "بڑی" اس وجہ سے ہے کہ اس کا ضرر عام

(۱) التعریفات للجرجانی رص ۱۹۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۳۱۰، البدائع ۷/ ۱۴۰۔

(۱) المغنی ۸/ ۱۰۵، ۱۰۷۔

(۲) الأحکام السلطانیہ رص ۱۵۸۔

(۳) لسان العرب، مادۂ "حرب"۔

ہوتا ہے کہ امن وامان ختم ہوجانے کی وجہ سے سبھوں سے راستہ کٹ جاتا ہے [1]۔

پس حرابہ اور بغی کے درمیان فرق یہ ہے کہ بغی میں تاویل کا وجود ضروری ہے، جب کہ حرابہ کا مقصد زمین میں فساد پھیلانا ہے۔

بغی کا شرعی حکم:

۴- بغی حرام ہے، اور بغاوت کرنے والے گنہ گار ہیں، لیکن بغی ایمان سے نکلنا نہیں ہے، اس لئے کہ اللہ تعالی نے بغاۃ کو اس آیت میں مومنین کہا ہے: "وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِيْنَ اقْتَتَلُوْا فَأَصْلِحُوْا بَيْنَهُمَا فَإِنْ بَغَتْ إِحْدَاهُمَا عَلَى الأُخْرٰى فَقَاتِلُوْا الَّتِيْ تَبْغِيْ حَتّٰى تَفِيْءَ إِلٰى أَمْرِ اللّٰهِ - إِنَّمَا الْمُؤْمِنُوْنَ إِخْوَةٌ فَأَصْلِحُوْا بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ تک" [2] (اور اگر مسلمانوں کے دوگروہ آپس میں جنگ کرنے لگیں تو ان کے درمیان اصلاح کرو پھر اگر ان میں کا ایک گروہ دوسرے پر زیادتی کرے تو اس سے لڑو جو زیادتی کررہا ہے یہاں تک وہ رجوع کرلے اللہ کے حکم کی طرف ...... بے شک مسلمان (آپس میں) بھائی بھائی ہیں، سواپنے دو بھائیوں کے درمیان اصلاح کردیا کرو)، ان سے قتال جائز ہے اور لوگوں پر ان سے قتال میں امام کا تعاون واجب ہے، اور ان سے قتال کے دوران اہل عدل میں سے جو مارا جائے وہ شہید ہے، اور اگر وہ اللہ کے حکم کی طرف لوٹ آئیں تو ان سے قتال ساقط ہوجائے گا، صنعانی فرماتے ہیں: اگر کوئی شخص جماعت سے جدا ہوجائے، لیکن ان کے خلاف نہ خروج کرے اور نہ ان سے جنگ کرے تو اسے اس کے حال پر چھوڑ دیا جائے گا، اس لئے کہ امام سے محض اختلاف کی

(۱) البحر الرائق ۵/ ۷۲، البدائع ۷/ ۹۰، حاشیۃ الشلبی علی تبیین الحقائق ۳/ ۲۳۵، مواہب الجلیل ۶/ ۲۱۴، الشرح الصغیر ۴/ ۴۹۱۔

(۲) سورۂ حجرات/ ۹، ۱۰۔

وجہ سے مخالف سے قتال واجب نہیں ہوتا [1]۔

ایک حدیث میں جسے حاکم وغیرہ نے روایت کیا ہے، نبی کریم ﷺ نے حضرت ابن مسعودؓ سے فرمایا: "یا ابن مسعود: أتدري ما حكم الله فيمن بغى من هذه الأمة؟ قال ابن مسعود: الله ورسوله أعلم، قال: حكم الله فيهم ألا يتبع مدبرهم، ولا يقتل أسيرهم، ولا يذفف على جريحهم" [2] (اے ابن مسعود! کیا جانتے ہو کہ اس امت میں سے جو بغاوت کرے اس کے بارے اللہ کا کیا حکم ہے؟ ابن مسعود نے کہا: اللہ اور اس کے رسول زیادہ جانتے ہیں، آپ ﷺ نے فرمایا: ایسے لوگوں کے بارے میں اللہ کا حکم یہ ہے کہ ان میں سے پیٹھ پھیر کر بھاگنے والے کا پیچھا نہ کیا جائے، ان کے قیدی کو قتل نہ کیا جائے اور نہ ان کے زخمی کو قتل کیا جائے)۔

شافعیہ کی رائے ہے کہ بغی مذموم نام نہیں ہے، اس لئے کہ بغاوت کرنے والوں نے اپنی صواب دید میں جائز تاویل کی وجہ سے مخالفت کی، البتہ اس میں ان سے غلطی ہوگئی تو ان کے لئے ایک طرح کا عذر ہے، اس لئے کہ ان میں اجتہاد کی اہلیت ہے۔

شافعیہ کہتے ہیں: باغیوں کی مذمت سے متعلق جو کچھ وارد ہے اور جو فقہاء کے کلام میں بعض مواقع پر انہیں عصیان اور فسق کے وصف سے موصوف کیا گیا ہے وہ ان لوگوں سے متعلق ہے جن کے اندر اجتہاد کی اہلیت نہیں ہے یا جن کے پاس تاویل نہیں ہے [3]، اسی

(۱) روح المعانی ۲۶/ ۱۵۱، سبل السلام ۳/ ۴۰۷۔

(۲) سبل السلام ۳/ ۴۰۹، روح المعانی ۲۶/ ۱۵۱، اور حدیث: "أتدري ما حكم الله ......" کو حاکم (۲/ ۱۵۵ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) اور بیہقی (۸/ ۱۸۲ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے روایت کیا ہے بیہقی نے فرمایا: اس کو کوثر بن حکیم نے تنہا روایت کیا ہے اور وہ ضعیف ہے۔

(۳) نہایۃ المحتاج ۷/ ۳۸۲۔

طرح اس صورت میں ہے جب کہ ان کی تاویل قطعی طور پر باطل ہو۔

۵- فقہاء نے باغیوں کے فعل کے جواز اور اس کے صغیرہ یا کبیرہ ہونے کے اعتبار سے ان کی چند قسمیں بیان فرمائی ہیں:

الف۔ باغی اگر اہل بدعت میں سے نہ ہوں تو وہ فاسق نہیں ہیں بلکہ وہ محض اپنی تاویل میں خطاپر ہیں، جیسے کہ فقہاء مجتہدین، ابن قدامہ فرماتے ہیں: میرے علم کے مطابق ان کی شہادت کے قبول کرنے میں کوئی اختلاف نہیں (۱)، اس کا بیان عنقریب آئے گا، اسی طرح اگر انہوں نے خروج کی گفتگو تو کی لیکن اب تک خروج کا عزم نہیں کیا ہے تو امام کو ان سے تعرض کا حق نہیں ہے، اس لئے کہ جنایت کا عزم نہیں پایا گیا، اس کی مثال وہ ہے جو بعض صحابہ کے ساتھ پیش آیا جنہوں نے امام کی نافرمانی کی لیکن غالب آنے کے طور پر نہیں، بایں طور کہ چند ماہ تک انہوں نے خلیفہ کی بیعت نہیں کی، پھر بیعت کی، قرطبی فرماتے ہیں: اس کی وجہ سے باغیوں پر لعنت، ان سے براءت اور ان کی تفسیق لازم نہیں ہوئی (۲)۔

ب۔ اگر بغاۃ اہل عدل میں گھل مل جائیں اور اپنے اعتقاد کا اظہار کریں، جنگ نہ کریں تو بھی امام کو ان کی تعزیر کا حق ہوگا، اس لئے کہ اپنے اعتقاد کا اظہار کرنا اور اہل عدل میں اس کی اشاعت کرنا اور جنگ نہ کرنا گناہ صغیرہ شمار کیا جائے گا (۳)۔

ج۔ اگر مسلمان کسی ایک امام پر اکٹھے ہوجائیں اور اس کی وجہ سے امن وامان میں ہوں، پھر مومنین کا ایک گروہ اس کے خلاف خروج کر جائے جو امام کے کسی ظلم کی وجہ سے نہیں بلکہ دعویٰ حق وولایت کی وجہ سے ہو اور وہ کہیں کہ حق ہمارے ساتھ ہے اور حکومت

(۱) المغنی ۸/ ۱۱۷۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۳۰۹، مواہب الجلیل ۶/ ۲۷۸، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۲۹۸، تفسیر القرطبی ۱۶/ ۳۲۱۔

(۳) الأحکام السلطانیہ للماوردی/ ص ۵۸۔

کا دعویٰ کریں اور ان کے پاس تاویل وتوجیہ اور قوت بھی ہو تو ایسے لوگ اہل بغاوت ہیں، جو لوگ بھی قتال کی طاقت رکھتے ہوں اہل بغی کے خلاف امام کی نصرت ان پر ضروری ہے، ابن عابدین فرماتے ہیں: خوارج بغاۃ میں سے ہیں۔

ابن قدامہ فرماتے ہیں: اگر وہ امام کے خلاف خروج کریں تو وہ فاسق ہیں (۱)۔

بغاوت کے تحقق کی شرطیں:

۶- مندرجہ ذیل صورتوں میں بغاوت ثابت ہوگی:

الف۔ امام کے خلاف خروج کرنے والے لوگ مسلمانوں کی ایک ایسی جماعت ہوں جنہیں قوت حاصل ہو اور تاویل فاسد کا سہارا لے کر انہوں نے امام کو معزول کرنے کے ارادہ سے ناحق خروج کیا ہو، لہذا اگر اہل ذمہ (ذمی لوگ) خروج کریں تو وہ بغاۃ نہیں بلکہ حربی قرار پائیں گے، اور اگر مسلمانوں کا کوئی گروہ خروج کرے جس کے پاس نہ تاویل ہو اور نہ حکومت طلبی کا قصد تو وہ قطاع طریق (ڈاکوؤں کی جماعت) قرار پائیں گے، اسی طرح اگر ان کو قوت وشوکت نہ ہو، نہ ان سے قتال کا اندیشہ ہو، خواہ وہ تاویل کرتے ہوں (تو بھی وہ باغی نہیں کہلائیں گے)، اور اگر کسی حق جیسے خاتمۂ ظلم کے لئے امام کے خلاف خروج کریں تو بھی وہ باغی نہیں کہلائیں گے، اور امام پر لازم ہوگا کہ وہ ظلم چھوڑ دے اور ان کے ساتھ انصاف سے پیش آئے، لوگ ان کے خلاف امام کا تعاون نہیں کریں گے، اس لئے کہ یہ ظلم میں تعاون ہوگا، اور نہ ہی خروج کرنے والے گروہ کا تعاون کریں گے، اس لئے کہ یہ خروج اور فتنہ پھیلانے میں تعاون ہوگا، اور اللہ تعالیٰ نے فتنہ ابھارنے والوں پر لعنت فرمائی ہے۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۳۰۹، حاشیۃ القلیوبی ۴/ ۲۹۴، المغنی ۸/ ۱۱۸۔

اور جو لوگ امام کے خلاف قوت کے ساتھ لیکن ایسی تاویل کا سہارا لے کر خروج کریں جو قطعی طور پر فاسد ہو اور مسلمانوں کی جان ومال کو حلال قرار دے لیں جو قطعی طور پر حرام ہیں، جیسے مرتدین کی تاویل، تو وہ بھی باغی نہیں کہلائیں گے، اس لئے کہ باغی وہ ہے جس کی تاویل میں صحت اور فساد دونوں کی گنجائش ہو، لیکن تاویل کا فاسد ہونا ہی اظہر ہو اور وہ اپنے زعم میں شریعت کا متبع ہو، اس کا فساد صحیح میں شامل قرار پائے گا اگر اس کے ساتھ دفاع کے لئے قوت بھی موجود ہو[1]۔

ب۔ لوگ کسی امام پر اکٹھا اور اس کی وجہ سے پُر امن ہوں اور راستے بھی مامون ہوں، اس لئے کہ اگر ایسا نہیں ہوگا تو امام یا تو بے بس ہوگا یا ظالم وجابر، اور اس کے خلاف خروج کرنا اور اس کو معزول کرنا جائز ہوگا بشرطیکہ اس سے فتنہ نہ پیدا ہو ورنہ باہمی فتنہ وفساد چھیڑنے سے بہتر صبر کر لینا ہی ہے۔

ج۔ خروج مسلح ہو، یعنی قوت کے اظہار کے ساتھ ہو، اور کہا گیا ہے کہ جنگ وقتال کے ساتھ ہو، اس لئے کہ جو غیر مسلح طور پر امام کی نافرمانی کرے وہ باغی نہیں ہوگا، اور جو قوت کے اظہار کے بغیر امام کی اطاعت کا قلادہ اتار پھینکے وہ باغی نہیں ہوگا[2]۔

د۔ شافعیہ نے یہ شرط لگائی ہے کہ خروج کرنے والوں کا اپنا ایک سربراہ ہو جس کی رائے پر وہ چلتے ہوں، خواہ وہ مقرر کردہ امام نہ ہو، اس لئے کہ جن کا سربراہ نہ ہو ان کی شوکت نہیں ہوگی۔

اور کہا گیا ہے: بلکہ شرط ہے کہ ان میں مقرر کردہ امام ہو۔

اس کے ساتھ ساتھ بغاوت کے تحقق کے لئے یہ شرط نہیں ہے کہ

(۱) التاج والاکلیل ۶/ ۲۷۷۔۲۷۸، نہایۃ المحتاج ۷/ ۳۸۲۔۳۸۳، فتح القدیر ۴/ ۴۱۳۔

(۲) الشرح الصغیر ۴/ ۴۲۷۔

وہ کسی ایک علاقہ میں علاحدہ ہو گئے ہوں[1]، ہاں ان سے قتال کے لئے یہ چیز شرط ہے[2]۔

کس امام کے خلاف خروج بغاوت ہے؟

۷- جس شخص کی امامت اور بیعت پر مسلمان متفق ہو جائیں، اور اس کی امامت ثابت ہو جائے تو اس کی اطاعت اور اس کا تعاون واجب ہوگا، اسی طرح اگر اس کی امامت اس طور پر ثابت ہوئی ہو کہ سابق امام نے اس کو متعین کر دیا ہو، کیونکہ امام یا تو بیعت کی وجہ سے یا سابق امام کی جانب سے تقرری کے ذریعہ امام قرار پاتا ہے، اور اگر کوئی شخص امام کے خلاف خروج کرے اور اس کو مغلوب کر لے اور اپنی تلوار کے بل پر لوگوں پر غالب آجائے یہاں تک کہ لوگ اس کے سامنے جھک جائیں اور اس کے تابع ہو جائیں تو وہ امام ہو جائے گا جس کے خلاف خروج اور اس سے قتال حرام ہوگا[3]، تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح "امامت کبری"۔

بغاوت کی علامات:

۸- اگر کوئی جماعت امام کے خلاف خروج اور اس کے احکام کی مخالفت کی بات کرے، سرتابی کا اظہار کرے اور وہ گروہ بند ہوں اور

(۱) نہایۃ المحتاج ۷/ ۳۸۲۔۳۸۳۔

(۲) ان تمام شرائط کے سلسلہ میں دیکھئے: ابن عابدین ۳/ ۳۰۹۔۳۱۰، فتح القدیر ۴/ ۴۰۸، حاشیۃ الشلبی علی تبیین الحقائق ۳/ ۲۹۴، التاج والاکلیل ۶/ ۲۷۷، مواہب الجلیل ۶/ ۲۷۷۔۲۷۸، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۲۹۹، الشرح الصغیر ۴/ ۴۲۷، المہذب ۲/ ۲۱۹، منہاج الطالبین وحاشیۃ القلیوبی ۴/ ۱۷۰۔۱۷۱، نہایۃ المحتاج ۷/ ۳۸۲۔۳۸۳، کشاف القناع ۶/ ۱۶۱، المغنی ۸/ ۱۰۷۔

(۳) المغنی ۸/ ۱۰۷، الدر المختار وحاشیہ ابن عابدین ۳/ ۳۱۰، التاج والاکلیل ۶/ ۲۷۷، منہاج الطالبین وحاشیۃ القلیوبی ۴/ ۱۷۳۔۱۷۴۔

جنگ کے ارادہ سے تیار ہوں تا کہ امام کو معزول کر کے خود امارت حاصل کرلیں اور ان کے پاس تاویل بھی ہو جو جنگ کی بابت ان کے نقطۂ نظر کو جواز فراہم کرتی ہو، تو یہ امور ان کی بغاوت کی علامت ہوں گے۔

امام کو چاہئے کہ جب اسے اس صورت حال کی خبر پہنچے اور معلوم ہو کہ وہ اسلحہ خرید رہے ہیں اور جنگ کے لئے تیاری کر رہے ہیں تو وہ ان کو پکڑ کر قید کر دے یہاں تک کہ وہ اس ارادہ سے باز آجائیں اور از سرنو توبہ کرلیں تا کہ شر کو بقدر امکان دور کیا جا سکے، اس لئے کہ اگر امام ان کی طرف سے جنگ شروع ہونے کا انتظار کرے گا تو بسا اوقات دفاع ممکن نہیں ہوگا کہ مبادا ان کی شوکت میں اضافہ ہو جائے اور ان کی تعداد بڑھ جائے، بالخصوص جب کہ فتنہ کی طرف اہل فساد تیزی سے بڑھتے ہیں [1]۔ ان سے آغاز جنگ کے سلسلہ میں فقہاء کا اختلاف ہے جس کی تفصیل آگے آرہی ہے۔

اسی طرح اگر وہ امام کی مخالفت کرتے ہوئے حق اللہ یا حق الانسان کو روکیں جیسے زکاۃ اور زمین کے خراج کی ادائیگی جو انہوں نے بیت المال کے لئے وصول کر رکھا ہو، ساتھ ہی وہ گروہ بند اور امام کے خلاف مسلح خروج کے لئے تیار ہوں، اور اس کی پرواہ بھی نہ ہو تو یہ چیز ان کی بغاوت کی علامت ہوگی [2]۔

اگر وہ خوارج کی رائے کا اظہار کریں جیسے گناہ کبیرہ کرنے والے کی تکفیر، جماعتوں کا ترک، مسلمانوں کے جان و مال کو مباح سمجھنا، لیکن وہ ان امور کا ارتکاب نہ کریں، نہ قتال کا قصد کریں اور نہ امام کی اطاعت سے نکلیں تو یہ بغاوت کی علامت نہیں ہوگی، خواہ وہ لوگ کسی ایک مقام پر اکٹھا ہو کر نمایاں ہو گئے ہوں، لیکن اگر ان سے ضرر پہنچ رہا ہو تو ضرر کے ازالہ تک ہم ان سے نمٹیں گے [1]۔

اہل فتنہ سے ہتھیار کی فروختگی:

۹ - جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ باغیوں اور اہل فتنہ کے ہاتھوں ہتھیار فروخت کرنا حرام ہے، اس لئے کہ یہ معصیت پر تعاون کے دروازہ کو بند کرنا ہے، اسلحہ کو کرایہ یا معاوضہ میں انہیں دینے کا بھی یہی حکم ہے، امام احمد نے فرمایا: "نهى رسول الله ﷺ عن بيع السلاح في الفتنة" [2] (رسول اللہ ﷺ نے فتنہ کے زمانہ میں ہتھیار فروخت کرنے سے منع فرمایا ہے)۔

حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ ان سے ہتھیار فروخت کرنا مکروہ تحریمی ہے، اس لئے کہ یہ معصیت پر تعاون ہے، اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے: "وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوٰى وَلاَ تَعَاوَنُوا عَلَى الإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ" [3] (ایک دوسرے کی مدد نیکی اور تقوی میں کرتے رہو، اور گناہ اور زیادتی میں ایک دوسرے کی مدد نہ کرو)، اور اس لئے بھی واجب ہے کہ جہاں تک ممکن ہو ان کے ہتھیار لے لئے جائیں تا کہ وہ فتنہ میں ان کا استعمال نہ کر سکیں، تو ان سے ہتھیار فروخت کرنا بدرجۂ اولی ممنوع ہوگا۔

اور کراہت کا حکم نفس ہتھیار کو بیچنے کا ہے جو استعمال کے لئے تیار شدہ ہو، اور اگر یہ نہ معلوم ہو کہ ہتھیار کا طالب اہل فتنہ میں سے ہے تو

---

(۱) فتح القدیر ۴/ ۴۱۱، تبیین الحقائق وحاشیۃ الشلبی ۳/ ۲۹۴، البدائع ۷/ ۱۴۰۔

(۲) الشرح الکبیر وحاشیۃ الدسوقی ۴/ ۲۹۹۔

---

(۱) نہایۃ المحتاج ۷/ ۳۸۳، کشاف القناع ۶/ ۱۶۶، المغنی ۸/ ۱۱۱۔

(۲) الحطاب ۴/ ۲۵۴، نہایۃ المحتاج ۳/ ۳۵۵، المغنی ۴/ ۲۲۶، اعلام الموقعین ۳/ ۱۵۸، حدیث: "نهى رسول الله عن بيع السلاح ......" کو بیہقی نے حضرت عمران بن حصین سے دو سندوں سے نقل کیا ہے پہلی سند کے بارے میں بیہقی نے کہا اس کا مرفوع ہونا وہم ہے موقوف ہونا زیادہ صحیح ہے دوسری سند میں بحر السقاء راوی ہے اس کے بارے میں کہا ہے: ضعیف ہے اس سے استدلال نہیں کیا جائے گا (السنن الکبری للبیہقی ۵/ ۳۲۷)۔

(۳) سورۂ مائدہ/ ۲۔

اس کے ہاتھ فروخت کرنا مکروہ نہیں ہوگا، اس لئے کہ دار الاسلام میں اہل صلاح کو غلبہ ہوتا ہے، اور احکام کی بنیاد غالب پر ہوتی ہے۔

لیکن اگر اس شی سے قتال نہیں کیا جاتا ہو جب تک کہ اس کو ہتھیار نہ بنایا جائے جیسے **لوہا** تو اس کو فروخت کرنا مکروہ نہیں ہے، اس لئے کہ معصیت کا تعلق عین ہتھیار کے بیچنے سے ہے نہ کہ **لوہا** سے، فقہاء نے **لوہا** کو لکڑی پر قیاس کیا ہے جس سے گانے کے **آلات** بنائے جاتے ہیں کہ اس لکڑی کا فروخت کرنا مکروہ نہیں ہے، اس لئے کہ بذات خود لکڑی قابل نکیر نہیں ہے، بلکہ اس کا ناجائز استعمال منکر ہے، **لوہے** کو اہل حرب کے ہاتھ بیچنا اگر چہ مکروہ تحریمی ہے، لیکن اہل بغی کے ہاتھ فروخت کرنا جائز ہے، اس لئے کہ وہ **لوہے** کو ہتھیار بنانے کا موقع نہیں پاتے ہیں، کیونکہ ان کا فساد عموماً توبہ کی وجہ سے یا ان کی جمعیت منتشر ہوجانے کی وجہ سے زوال کے قریب ہوتا ہے، اہل حرب کا معاملہ اس کے برخلاف ہے[1]۔

ابن عابدین نے کراہت کے تنزیہی ہونے کو ظاہر سمجھا ہے، اور فرمایا ہے: مجھے اس موضوع پر کسی کا کلام نہیں ملا[2]۔

باغیوں کے تئیں امام کی ذمہ داری:

الف- قتال سے پہلے:

۱۰- امام کو چاہئے کہ اپنے خلاف خروج کرنے والے باغیوں کو جماعت میں **لوٹ** آنے اور اپنی اطاعت میں داخل ہوجانے کی دعوت دے شاید وہ بات مان لیں اور دعوت قبول کرلیں اور یوں نصیحت سے شر دور ہوجائے، اس لئے کہ ان کی توبہ کی امید ہوتی ہے، امام ان سے خروج کی وجہ دریافت کرے، اگر امام کی جانب سے کسی ظلم کی وجہ سے خروج

(۱) تبیین الحقائق ۳/۲۹۶۔۲۹۷، الفتح والعنایہ ۴/۴۱۵، البدائع ۷/۱۴۰۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۳/۳۱۳۔

ہو تو اس ظلم کو وہ دور کرے، اگر وہ کوئی ایسی وجہ بتائیں جس کا ازالہ ممکن ہو تو اس کا ازالہ کردے، اگر کسی شبہ کا اظہار کریں تو اس کی وضاحت کرے[1]، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے قتال سے پہلے اصلاح کا حکم دیا ہے، فرمایا: "وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا"[2] (اور اگر مسلمانوں کے دو گروہ آپس میں جنگ کرنے لگیں تو ان کے درمیان اصلاح کرو)، اور اس لئے بھی کہ ان کو روکنا اور اس کا شر دور کرنا مقصود ہے، نہ کہ ان کو قتل کرنا، اور یہ مقصود محض گفتگو سے حاصل ہوسکتا ہو تو وہ قتال سے بہتر ہے کہ اس میں دونوں فریق کا نقصان ہے، اس (اصلاحی کوشش) سے پہلے ان سے قتال کرنا جائز نہیں ہے، **الا** یہ کہ ان کے شر کا اندیشہ ہو، اور اگر وہ مہلت طلب کریں[3]، اور ان کا قصد بظاہر طاعت کی طرف **لوٹ** آنے کا ہو تو امام ان کو مہلت دے گا۔

ابن المنذر نے فرمایا: ان امور پر ان تمام اہل علم کا اجماع ہے جن سے میں واقف ہوں[4]۔ ابو اسحاق شیرازی نے فرمایا: امام ان کو ایک قریبی مدت جیسے دو یوم یا تین یوم کی مہلت دے گا[5]۔

اور اگر وہ اپنی بغاوت پر اصرار کریں بعد اس کے کہ امام نے ان کے پاس کسی امانت دار خیر خواہ کو دعوت کے لئے بھیجا ہو جو ان کو ترغیبی وترہیبی وعظ کے ذریعہ انتہا با نصیحت کرے گا، دینی اتحاد اور کفار کے ہنسی نہ اڑانے کی خوبی بتائے گا، پھر وہ اصرار کریں تو ان سے اعلان

(۱) تبیین الحقائق ۳/ ۲۹۴، الدر وحاشیہ ابن عابدین ۳/۳۱۱، فتح القدیر ۴/۴۱۰، البدائع ۷/ ۱۴۰، الشرح الکبیر ۴/۲۹۹، الشرح الصغیر ۴/۴۰۸، المہذب ۲/۲۱۹، نہایۃ المحتاج ۷/۳۸۵۔۳۸۶، المغنی ۸/۱۰۸، کشاف القناع ۶/ ۱۶۲۔

(۲) سورۂ حجرات/۹۔

(۳) المغنی ۸/۱۰۸، کشاف القناع ۶/ ۱۶۲۔

(۴) المغنی ۸/۱۰۸۔

(۵) المہذب ۲/۲۱۹۔

جنگ کردے گا(۱)، اور اگر امام بغیر دعوت کے ان سے قتال کرے تو بھی جائز ہوگا، اس لئے کہ دعوت واجب نہیں ہے(۲)۔

مالکیہ کے نزدیک انہیں آگاہ کرنا اور ان کو دعوت دینا واجب ہے جب تک کہ وہ عجلت نہ کریں(۳)۔

اگر مناظرہ اور ازالہ شبہ کے لئے کسی کو بھیجا جائے تو ضروری ہے کہ وہ شخص واقفیت رکھنے والا اور زیرک ہو، اگر کسی اور غرض سے بھیجا جائے تو ایسے اوصاف کا حامل ہونا مستحب ہے(۴)۔

کاسانی نے تفصیل کی ہے، فرماتے ہیں: اگر امام کو معلوم ہو کہ وہ ہتھیار بند ہورہے ہیں اور مقابلہ کے لئے تیاری کررہے ہیں تو اس کو چاہئے کہ انہیں پکڑ لے اور قید کردے تا آنکہ وہ توبہ کریں، اور اگر امام کو علم ہونے سے پہلے وہ ہتھیار بند اور قتال کے لئے تیار ہوچکے ہوں تو مناسب ہے کہ پہلے انہیں جماعت کی رائے کی طرف لوٹ آنے کی دعوت دے، حضرت علیؓ کے خلاف جب اہل حروراء نے خروج کیا تو انہوں نے حضرت عبداللہ بن عباسؓ کو ان کے پاس بھیجا کہ وہ انہیں عدل کی طرف بلائیں، اگر وہ قبول کرلیں تو انہیں چھوڑ دے، اگر انکار کریں تو ان سے قتال کرے... اور اگر دعوت سے پہلے امام ان سے قتال کرے تو بھی کوئی حرج نہیں ہے، اس لئے کہ دعوت ان تک پہنچی ہوئی ہے، کیونکہ وہ دارالاسلام میں رہنے والے مسلمان ہیں(۵)۔

نسائی نے اپنی سنن کبریٰ میں حضرت ابن عباس سے نقل کیا ہے، وہ فرماتے ہیں: جب حروریہ نے خروج کیا تو ایک احاطہ میں اکٹھے ہوگئے، ان کی تعداد چھ ہزار تھی، میں نے امیر المومنین علیؓ سے کہا: میں

(۱) نہایۃ المحتاج ۷/ ۳۸۶۔
(۲) تبیین الحقائق ۳/ ۲۹۴، الدر وحاشیہ ابن عابدین ۳/ ۳۱۱۔
(۳) الشرح الصغیر ۴/ ۴۲۸۔
(۴) نہایۃ المحتاج ۷/ ۳۸۵۔
(۵) البدائع ۷/ ۱۴۰۔

ان لوگوں سے بات کروں، انہوں نے فرمایا: مجھے آپ پر ان سے اندیشہ ہے، میں نے کہا: ہرگز نہیں، پھر میں نے اپنے کپڑے پہنے اور ان کی طرف روانہ ہوا، ان کے پاس پہنچا تو وہ اکٹھے تھے، میں نے کہا: میں تم لوگوں کے پاس اصحاب نبی کی طرف سے آیا ہوں، نبی کے چچا زاد بھائی اور ان کے داماد کی طرف سے آیا ہوں، ان ہی حضرات پر قرآن نازل ہوا، وہ قرآن کی تاویل سے تم لوگوں کی بہ نسبت زیادہ واقف ہیں، تمہاری جماعت میں ان حضرات میں سے کوئی بھی نہیں ہے، اور میں نے کہا: بتاؤ، رسول اللہ ﷺ کے اصحاب اور آپ علیہ السلام کے داماد پر تمہارے کیا اعتراضات ہیں؟ انہوں نے کہا: تین اعتراضات ہیں، ایک یہ کہ انہوں نے اللہ کے دین میں لوگوں کو حکم بنایا، جب کہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے: "إِنِ الْحُكْمُ إِلاَّ لِلَّهِ"(۱) (حکم (اور حکومت) صرف اللہ ہی کا حق ہے)، دوسرے یہ کہ انہوں نے قتال کیا تو نہ تو گرفتار کیا اور نہ غنیمت جمع کیا، تو اگر (فریق مقابل) کافر تھے تو ان کی عورتیں اور ان کے اموال ہمارے لئے حلال تھے، اور اگر وہ مومن تھے تو ان کا خون ہم پر حرام تھا، تیسرے یہ کہ انہوں نے اپنے نام سے امیر المومنین کا لفظ ہٹادیا(۲)، اگر وہ مومنین کے امیر نہیں ہیں تو کافروں کے امیر ہیں، میں نے کہا: اگر میں تمہیں اللہ کی کتاب اور اس کے نبی کی سنت سناؤں جس سے تمہاری اس بات کی تردید ہوتی ہو تو کیا تم لوگ لوٹ آؤ گے؟ انہوں نے کہا: ہاں، میں نے کہا: جہاں تک تمہارا یہ اعتراض ہے کہ انہوں نے اللہ کے دین میں لوگوں کو حکم بنایا تو میں تم کو سناتا ہوں کہ خود اللہ تعالیٰ نے اپنا فیصلہ ایک خرگوش کے سلسلہ میں جس کی قیمت

(۱) سورۂ انعام ۵۷۔
(۲) حضرت علیؓ اس بات پر راضی ہوگئے کہ حضرت معاویہؓ کے ساتھ اپنے معاہدہ نامہ میں اپنے نام سے "امیر المومنین" کی عبارت حذف کردیں۔

ربع درہم ہے لوگوں کے سپرد فرمایا، اللہ تعالیٰ فرماتا ہے: "وَلاَ تَقْتُلُوا الصَّيْدَ وَأَنْتُمْ حُرُمٌ" (شکار کومت مارو جب کہ تم حالت احرام میں ہو)، یہاں تک کہ فرمایا: "يَحْكُمُ بِهِ ذَوَا عَدْلٍ مِّنْكُمْ"[1] (اور) اس کا فیصلہ تم میں سے دو معتبر شخص کریں گے)، اور اللہ تعالیٰ نے عورت اور اس کے شوہر کے سلسلہ میں فرمایا: "وَإِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا فَابْعَثُوا حَكَمًا مِّنْ أَهْلِهِ وَحَكَمًا مِّنْ أَهْلِهَا"[2] (اور اگر تمہیں دونوں کے درمیان کشمکش کا علم ہو تو تم ایک حکم مرد کے خاندان سے اور ایک حکم عورت کے خاندان سے مقرر کردو)، میں تمہیں اللہ کا واسطہ دے کر پوچھتا ہوں کہ کیا انسانوں کے خون اور ان کی جان کے تحفظ اور باہمی اصلاح کے لئے لوگوں کا فیصلہ زیادہ برحق ہے یا ایک ایسے خرگوش کے لئے جس کی قیمت محض ربع درہم ہے؟

اور جہاں تک تمہارا یہ اعتراض ہے کہ انہوں نے قتال کیا اور نہ گرفتار کیا اور نہ غنیمت جمع کیا تو کیا تم اپنی ماں حضرت عائشہؓ کو گرفتار کروگے، پھر ان سے بھی وہ چیز حلال کرلوگے جو ان کے علاوہ دوسری عورتوں سے حلال کرلیتے ہو، حالانکہ وہ تمہاری ماں ہیں؟ اگر تم ایسا کروگے تو کفر کے مرتکب ہوجاؤ گے، اور اگر تم یہ کہو کہ وہ ہماری ماں نہیں ہیں تو بھی تم کفر کروگے، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے: "النَّبِيُّ أَوْلَى بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ وَأَزْوَاجُهُ أُمَّهَاتُهُمْ"[3] (نبی مومنین کے ساتھ خود ان کے نفس سے بھی زیادہ تعلق رکھتے ہیں اور آپ ﷺ کی بیویاں ان کی مائیں ہیں)، اور جہاں تک تمہارا یہ اعتراض ہے کہ انہوں نے اپنے نام سے امیر المومنین کا لفظ مٹادیا تو رسول اللہ ﷺ نے حدیبیہ کے دن قریش کو دعوت دی کہ آپس میں ایک معاہدہ نامہ تیار کرلیں، چنانچہ آپ ﷺ نے اپنے کاتب سے فرمایا: لکھو:

"هذا ما قضى عليه محمد رسول الله" (اس کا فیصلہ محمد رسول اللہ نے کیا ہے) تو انہوں نے کہا: خدا کی قسم اگر ہمیں معلوم ہوتا کہ آپ اللہ کے رسول ہیں تو ہم آپ کو بیت اللہ سے نہ روکتے اور نہ آپ سے جنگ کرتے، آپ لکھئے: محمد بن عبداللہ۔

آپ ﷺ نے فرمایا: "والله إني لرسول الله وإن كذبتموني" (خدا کی قسم میں یقیناً اللہ کا رسول ہوں، چاہے تم لوگ مجھے جھٹلاؤ)، اے علی! لکھو: "محمد بن عبداللہ" تو رسول اللہ ﷺ تو حضرت علی سے بہتر ہیں، لیکن انہوں نے اپنے نام سے لفظ رسول اللہ مٹادیا، حالانکہ یہ مٹانا نبوت کا مٹانا نہیں ہوا۔

(اس مناظرہ کے بعد) ان میں سے دوہزار افراد نے رجوع کرلیا اور دوسرے باقی رہے تو ان سے جنگ کی گئی[1]۔

آلوسی نے صراحت کی ہے کہ قتال سے پہلے ضروری ہے کہ واضح حجت اور قطعی دلائل سے ان کے شبہات دور کئے جائیں اور باغیوں کو جماعت میں لوٹ آنے اور امام کی اطاعت میں داخل ہوجانے کی دعوت دی جائے[2]۔

ب- باغیوں سے قتال:

۱۱- امام باغیوں کو اپنی اطاعت قبول کرنے کی دعوت دے اور ان کے شبہات دور کردے پھر بھی وہ قبول نہ کریں اور اکٹھا ہوکر وہ بند ہوں اور جنگ کے لئے آمادہ ہوں تو ان سے جنگ کرنا جائز ہے، لیکن کیا

(۱) سورۂ مائدہ/ ۹۵۔
(۲) سورۂ نساء/ ۳۵۔
(۳) سورۂ احزاب/ ۶۔

(۱) الفتح ۴/ ۴۱۰، نیز دیکھئے: البدائع ۷/ ۱۴۰، المغنی ۸/ ۱۱۶، المہذب ۲/ ۲۱۹، نیل الاوطار ۷/ ۱۶۸۔
(۲) روح المعانی ۱۶/ ۱۵۱۔

ہم ان سے قتال کا آغاز کریں یا ہم ان سے اس وقت تک قتال نہ کریں جب تک کہ وہ خود ہی مقابلہ آرائی پر آمادہ نہ ہو جائیں، اس سلسلہ میں دو رجحانات ہیں:

پہلا رجحان: قتال کا آغاز کرنا جائز ہے، اس لئے کہ اگر ہم ان کی جانب سے آغاز جنگ کا انتظار کریں گے تو بسا اوقات دفاع ممکن نہیں ہوگا، یہ رائے خواہر زادہ نے نقل کی ہے، زیلعی فرماتے ہیں: یہی حنفیہ کا مسلک ہے، اس لئے کہ نص قرآنی میں ان کی جانب سے آغاز کی قید کے بغیر حکم آیا ہے: "فَإِنْ بَغَتْ إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَى فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِيْ . . ." [۱] (پھر اگر ان میں کا ایک گروہ دوسرے پر زیادتی کرے تو اس سے لڑو جو زیادتی کر رہا ہے......)، اور حضرت علی رضی اللہ عنہ کا قول ہے کہ میں نے رسول اللہ ﷺ کو فرماتے ہوئے سنا: "سيخرج قوم في آخر الزمان، أحداث الأسنان، سفهاء الأحلام، يقولون من قول خير البرية، لا يجاوز إيمانهم حناجرهم، يمرقون من الدين كما يمرق السهم من الرمية، فأينما لقيتموهم فاقتلوهم، فإن في قتلهم أجراً لمن قتلهم يوم القيامة" [۲] (آخر زمانہ میں ایسے لوگ آئیں گے جو کم عمر اور کم عقل ہوں گے، وہ حضور اکرم ﷺ کی بات نقل کریں گے، لیکن ان کا ایمان ان کے حلق سے بھی تجاوز نہیں کرے گا، وہ دین سے اس طرح نکل جائیں گے جس طرح تیر کمان سے نکل جاتا ہے تو تم جہاں بھی انہیں پاؤ ان کو قتل کر دو، ان کو قتل کرنے پر قیامت کے دن قتل کرنے والے کو اجر ملے گا)۔

اور اس لئے بھی کہ حکم کا دار و مدار اس کی علامت پر ہوتا ہے اور زیر بحث صورت میں علامت ان کی تیاری اور گروہ بندی ہے، اور اگر ہم ان کی جانب سے حقیقتاً قتال کا انتظار کریں تو یہ چیز ان کی تقویت کا ذریعہ ثابت ہوگی، اس لئے ان کے شر کے ازالہ کی ضرورت کے پیش نظر حکم کا مدار علامت پر ہوگا، اور اس لئے بھی کہ امام کے خلاف خروج کی وجہ سے وہ نافرمان قرار پائے، تو ان سے قتال جائز ہے جب تک کہ وہ نافرمانی سے باز نہ آجائیں، اور حضرت علیؓ سے خوارج کے بارے میں جو منقول ہے کہ "ہم تم سے قتال نہیں کریں گے جب تک کہ تم ہی ہم سے قتال نہ کرو" تو اس کا مطلب یہ ہے کہ جب تک کہ تم ہم سے قتال کا عزم نہ کرلو، اور اگر ان کو قید کر کے ان کے شر کا دفعیہ ممکن ہو جب کہ وہ تیاری کر چکے ہوں تو ایسا ہی کیا جائے گا اور ہم ان سے قتال نہیں کریں گے، اس لئے کہ قتال سے کم تر صورت سے ان کے شر کا دفعیہ ممکن ہے [۱]۔

ان کے ساتھ جنگ میں خود پہل کرنے کے جواز کی رائے فقہاء حنابلہ نے اختیار کی ہے، چنانچہ کشاف القناع میں ہے: اگر وہ رجوع سے انکار کریں تو امام انہیں نصیحت کرے گا اور قتال کا خوف دلائے گا، اگر رجوع کر کے اطاعت اختیار کرلیں تو انہیں چھوڑ دے گا، ورنہ اگر وہ ان سے جنگ کرنے پر قادر ہو تو ان سے جنگ کرنا اس پر واجب ہوگا، اس لئے کہ صحابہ کرامؓ کا اس پر اجماع ہے [۲]۔

دوسرا رجحان: قدوری نے نقل کیا ہے کہ امام ان سے جنگ کا آغاز نہیں کرے گا جب تک کہ وہ خود نہ پہل کریں، یہی رائے کاسانی اور کمال نے بھی روایت کی ہے، کاسانی کہتے ہیں: اس لئے کہ ان سے قتال ان کے شر کے دفعیہ کے لئے ہے، ان کے شرک کے شر کی وجہ سے نہیں ہے، کیونکہ کہ وہ مسلمان ہیں، لہذا جب تک ان کی جانب سے شر کا آغاز نہیں ہو امام ان سے قتال نہیں کرے گا، اس لئے

(۱) سورۂ حجرات/۹۔

(۲) حدیث: "سيخرج قوم في آخر الزمان ......" کی روایت بخاری (الفتح ۱۲/ ۲۸۳ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/ ۷۴۶۔ ۷۴۷ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۱) تبیین الحقائق ۳/ ۲۹۴، الفتح ۴/ ۴۱۱۔

(۲) کشاف القناع ۶/ ۱۶۲، دیکھئے: المغنی ۸/ ۱۰۸۔

کہ مسلمان سے قتال صرف دفاعاً جائز ہے، برخلاف کافر کے کہ کفر بذات خود قبیح ہے [۱]، اس رائے کو بعض مالکیہ نے ظاہر سمجھا ہے، اور یہی شافعیہ کا مسلک اور امام احمد بن حنبل کا قول ہے، اس لئے کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے اپنے اصحاب کو حکم دیا کہ وہ ان سے جنگ کا آغاز نہ کریں جنہوں نے ان کے خلاف خروج کیا ہے اور اگر قتل کے بغیر ان کا دفاع ممکن ہو تو قتل جائز نہیں ہے، اور اس سے قبل ان سے قتال جائز نہیں ہے **اِلا** یہ کہ حملہ آور کی طرح ان کے شر کا خوف ہو جائے، اور ابن تیمیہ نے کہا: ''افضل یہ ہے کہ ان کو چھوڑ دیا جائے یہاں تک کہ وہ خود آغاز کریں'' یعنی جنگ کا آغاز کریں [۲]۔

باغیوں سے جنگ میں معاونت:

۱۲ - باغیوں سے جنگ کے لئے امام کسی کو بلائے تو اس پر قبول کرنا فرض ہے، اس لئے کہ غیر معصیت میں امام کی اطاعت فرض ہے۔

ابن عابدین کہتے ہیں: ہر اس شخص پر جو مقابلہ کی سکت رکھتا ہو امام کی معیت میں جنگ کرنا واجب ہے، **اِلا** یہ کہ خروج کا سبب امام کا ایسا ظلم ہو جس میں کوئی شبہ نہ ہو، کیونکہ ایسی صورت میں ان کے انصاف کے لئے ان کا تعاون اگر ممکن ہو تو واجب ہے، اور جو شخص سکت نہ رکھتا ہو وہ اپنے گھر میں بیٹھے، اور اسی پر بعض صحابہ کرام سے متعلق مروی ان کا یہ عمل محمول کیا گیا ہے کہ فتنہ کے زمانہ میں انہوں نے کنارہ کشی اختیار کی، اور بعض صحابہ کرام کو تو قتال کے حلال ہونے میں ہی تردد تھا۔

اور امام ابوحنیفہ سے جو یہ قول مروی ہے کہ ''اگر مسلمانوں کے درمیان فتنہ واقع ہو تو ہر مسلمان پر واجب ہے کہ وہ فتنہ سے کنارہ کشی

(۱) البدائع ۱۴۰/۷، الفتح ۴/ ۴۱۰۔

(۲) حاشیۃ الدسوقی ۲۹۹/۴، کشاف القناع ۱۶۲/۶، المغنی ۱۰۸/۸، المہذب ۲۱۹/۲، ۲۲۲، نہایۃ المحتاج ۳۸۳/۷۔

اختیار کرے اور اپنے گھر میں بیٹھ جائے'' تو یہ قول بھی اس صورت پر محمول ہے کہ امام نہ ہو، اور جہاں تک اس حدیث کا تعلق ہے: "إذا التقى المسلمان بسيفيهما فالقاتل والمقتول في النار" [۱] (اگر دو مسلمان اپنی تلواروں سے لڑیں تو قاتل اور مقتول دونوں جہنم میں جائیں گے) تو یہ حکم اس صورت پر محمول ہے کہ وہ دونوں عصبیت اور (جاہلی) حمیت میں لڑائی کریں، یا دنیا اور حکومت کے لئے لڑیں۔

اور اگر سلطان ظالم ہو اور لوگوں کی ایک جماعت ظلم کے خاتمہ کے لئے اس کے خلاف خروج کردے، اور امام سے ظلم کے خاتمہ کا مطالبہ کیا جائے تو وہ قبول نہ کرے تو لوگ نہ تو سلطان کی معاونت کریں اور نہ باغیوں کی مدد [۲]، اس لئے کہ غیر عادل کی معاونت واجب نہیں ہے، امام مالک کہتے ہیں: اس سے اور جس چیز کا اس سے مطالبہ ہے دونوں سے صرف نظر کرو، اللہ تعالیٰ ایک ظالم سے دوسرے ظالم کے ذریعہ انتقام لے گا پھر ان دونوں سے انتقام لے لے گا [۳]، اور شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ اگر وہ امام کے خلاف خروج کریں - خواہ امام ظالم ہو - تو باغیوں سے قریب رہنے والے مسلمانوں پر واجب ہے کہ امام کی اعانت کریں تاکہ ان کی شوکت ختم ہو جائے [۴]۔

باغیوں کی مدافعت کے لئے امام کے تعاون کے وجوب پر حضرت عبد اللہ بن عمرو رضی اللہ عنہما کی وہ روایت دلیل ہے جس میں

(۱) حدیث: "إذا التقى المسلمان....." کی روایت بخاری (الفتح ۳۱/۱۳ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲۲۱۴/۴ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) الدر المختار و حاشیہ ابن عابدین ۳۱۱/۳، فتح القدیر ۴۱۱/۴، البدائع ۱۴۰/۷، حاشیۃ الدسوقی ۲۹۹/۴، حاشیہ شبراملسی مع نہایۃ المحتاج ۳۸۵/۷، المغنی ۱۰۷/۸، کشاف القناع ۱۶۲/۶۔

(۳) حاشیۃ الدسوقی ۲۹۹/۴۔

(۴) حاشیہ شبراملسی علی نہایۃ المحتاج ۳۸۵/۷۔

وہ کہتے ہیں کہ میں نے رسول اللہ ﷺ کو فرماتے ہوئے سنا ہے کہ: "من أعطى إماماً صفقة يده وثمرة قلبه فليطعه إن استطاع، فإن جاء آخر ينازعه فاضربوا عنق الآخر"[۱] (جس شخص نے کسی امام کو اپنے ہاتھوں کا معاہدہ اور اپنے قلب کا ثمرہ دیا وہ اس کی اطاعت استطاعت بھر کرے، پھر اگر دوسرا شخص آکر اس سے نزاع کرے تو دوسرے کی گردن ماردو)، اور اس لئے بھی کہ جس کی امامت ثابت ہوگئی اس کی اطاعت واجب ہوگئی، دلیل حدیث مذکور "يخرج قوم في آخر الزمان ..." ہے[۲]۔

باغیوں سے قتال کی شرائط اور اس کے امتیازات:

۱۳- اگر باغیوں کو نصیحت کرنے سے کوئی فائدہ نہ ہو اور وہ امام کی اطاعت کی جانب رجوع اور جماعت میں شامل ہونا قبول نہ کریں، یا توبہ کرنا قبول نہ کریں اگر امام کے قبضہ میں ہوں اور ہم سے قتال کا ارادہ رکھیں تو ان سے قتال واجب ہے[۳]، بشرطیکہ وہ اہل عدل کی عزت وآبرو سے چھیڑ خوانی کریں یا ان کی وجہ سے مشرکین سے جہاد معطل ہوجائے، یا بیت المال کے حقوق میں وہ کچھ لے لیں جو ان کا نہیں ہے، یا جو ان پر واجب الاداء ہے اس کی ادائیگی سے گریز کریں یا ایسے امام کی معزولی کا مظاہرہ کریں جس کی بیعت منعقد ہوچکی ہے، جیسا کہ ماوردی نے فرمایا ہے، اور رملی نے کہا ہے: زیادہ مناسب یہ ہے کہ ان سے قتال مطلقاً واجب ہے، اس لئے کہ ان باغیوں کی موجودگی سے، خواہ مذکورہ امور نہ پائے جائیں، مفاسد پیدا ہوں گے، اور بسا اوقات ان کا تدارک ممکن نہ ہوگا بالخصوص جب کہ وہ امام کے

(۱) حدیث: "من أعطى ....." کی روایت مسلم (۳/ ۱۴۷۳ طبع الحلبی) نے کی ہے۔
(۲) المغنی ۸/ ۱۰۴-۱۰۵۔
(۳) حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۳۱۰، التاج والاکلیل ۶/ ۲۷۸، المغنی ۸/ ۱۰۵۔

قبضہ سے نکل چکے اور قتال کے لئے آمادہ ہو چکے ہوں[۱]۔

اگر ان کے شر کا ازالہ کسی آسان تر شکل سے ممکن ہو تو ضروری حد تک اس شکل کا اپنانا واجب ہے، اس لئے کہ ان سے جنگ کے لئے یہ شرط ہے کہ ان کے شر کو دفع کرنے کے لئے قتال کے علاوہ کوئی راستہ نہ رہ گیا ہو، تو اگر محض گفتگو سے حصول مقصد ممکن ہو تو وہ قتال سے زیادہ بہتر ہے[۲]۔

باغیوں سے قتال کی کیفیت:

۱۴- باغیوں سے قتال دراصل انتشار وتفریق کو ختم کرنے کے لئے کیا جاتا ہے، انہیں گنہگار نہیں قرار دیا جاتا، اس لئے کہ وہ تاویل کرنے والے ہوتے ہیں، اسی لئے باغیوں سے قتال اور کفار سے قتال کے درمیان گیارہ باتوں میں فرق ہے: باغیوں سے قتال کا مقصد ان کو سرکشی سے باز رکھنا ہے، ان کا قتل نہیں، ان میں سے جو میدان جنگ سے بھاگ جائیں انہیں چھوڑ دیا جائے گا، ان کے زخمیوں کو قتل نہیں کیا جائے گا، نہ ان کے قیدی قتل کئے جائیں گے[۳]، نہ ان کے اموال غنیمت بنائے جائیں گے، نہ ان کے بچے گرفتار کئے جائیں گے، نہ ان کے خلاف مشرکین کی مدد لی جائے گی، نہ ان سے مال پر صلح کی جائے گی، نہ ان کے مقابلہ میں توپ وغیرہ اسلحہ نصب کئے جائیں گے، نہ ان کے گھروں کو جلایا جائے گا اور نہ ان کے درخت کاٹے جائیں گے[۴]۔

اگر باغی کسی ایک مقام پر کنارہ کش ہوکر اکٹھا ہوجائیں، یا کسی

(۱) نہایۃ المحتاج ۷/ ۳۸۶، المہذب ۲/ ۲۲۲۔
(۲) حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۳۱۰، المغنی ۸/ ۱۰۸-۱۰۹۔
(۳) حنفیہ نے اس مسئلہ میں تفصیل کی ہے جو آگے آرہی ہے۔
(۴) التاج والاکلیل ۶/ ۲۷۷، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۲۹۹، حاشیۃ الصاوی علی الشرح الصغیر ۴/ ۴۲۹۔

گروہ کی شکل اپنالیں اور ان کے شر کا ازالہ بغیر قتال کے ممکن نہ ہو تو ان سے قتال کرنا جائز ہوگا تا آنکہ ان کی جمعیت منتشر ہوجائے، اگر ان کی تیاری کرلینے کے بعد قید وگرفتاری سے ان کا شر دور کیا جاسکتا ہو تو یہی طریقہ اپنایا جائے گا، اس لئے کہ ان سے جہاد صرف اس حد تک ضروری ہے کہ ان کا شر دور ہوجائے جیسا کہ پیچھے ذکر ہوا، حضرت علیؓ نے اہل حروراء سے نہروان کے مقام پر صحابہ کرام کی موجودگی میں قتال کیا جو نبی اکرم علیہ السلام کے اس قول کی تصدیق تھی کہ "أنا أقاتل على تنزيل القرآن وعلي يقاتل على تأويله"[۱] (میں قرآن کے نزول پر قتال کروں گا اور علی قرآن کی تاویل پر قتال کریں گے)، تاویل کی بناپر قتال دراصل باغیوں سے قتال ہے، جیسا کہ حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ نے زکاۃ نہ دینے والوں سے قتال کیا[۲]۔

اگر امام ان سے قتال کرے اور انہیں شکست دے دے اور وہ واپس بھاگنے لگیں اور امام ان کی جانب سے مطمئن ہوجائے یا وہ ہتھیار ڈال کر یا شکست کھا کر جنگ بند کردیں یا زخمی یا گرفتار ہوکر جنگ کے قابل نہ رہیں تو اہل عدل کے لئے جائز نہیں ہے کہ ان کا پیچھا کریں اور ان کے زخمیوں کو قتل کریں اور ان کے قیدیوں کو قتل کریں، اس لئے کہ ان کے شر سے امن حاصل ہوچکا ہے، اسی طرح ان کے بچوں کو گرفتار نہیں کیا جائے گا نہ ان کا مال تقسیم کیا جائے گا، حضرت علیؓ کا ارشاد ہے: ''شکست کے بعد نہ میدان میں موجود شخص کو قتل کیا جائے گا اور نہ بھاگنے والے کو، نہ ان کا شہر فتح کیا جائے گا، نہ

(۱) حدیث: "أنا أقاتل ....." کو دار قطنی نے "الأفراد" میں روایت کیا ہے اور کہا: اس کی روایت تنہا جابر جعفی نے کی ہے جو رافضی ہے (کنز العمال ۱۱/ ۶۱۳ طبع الرسالہ)۔

(۲) البدائع ۷/ ۱۴۰، الفتح ۴/ ۴۱۱، حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۳۱۱، تبیین الحقائق ۳/ ۲۹۴، الشرح الکبیر وحاشیۃ الدسوقی ۴/ ۲۹۹، التاج والاکلیل ۶/ ۲۷۸، المہذب ۲/ ۲۱۹، المغنی ۸/ ۱۰۸۔

ان کی عورتوں کو باندی بناکر حلال قرار دیا جائے گا، اور نہ ان کا مال لوٹا جائے گا''، بلکہ انہوں نے باغیوں سے فرمایا کہ جو اپنی چیز پہچان لے اسے حاصل کرلے، یعنی جو باغی اپنا سامان پہچان لے اسے واپس لے لے، جنگ جمل میں آپؓ نے فرمایا: کسی بھاگنے والے کا پیچھا مت کرو، کسی زخمی کو قتل نہ کرو، کسی قیدی کو قتل نہ کرو، اور عورتوں کو کچھ نہ کرو[۱]، اور اس لئے بھی کہ ان سے قتال ان کا شر دور کرنے اور انہیں اطاعت گذار بنانے کے لئے کیا جاتا ہے، انہیں قتل کرنا مقصود نہیں ہے[۲]، ابن قدامہ کہتے ہیں: ہمارے علم کے مطابق ان کے اموال کو غنیمت بنانے اور ان کے بچوں کو قیدی بنانے کی حرمت میں اہل علم کے درمیان کوئی اختلاف نہیں، اس لئے کہ ان کا خون معصوم ہے، ان کے شر کے ازالہ اور ان سے قتال کی ضرورت کے بقدر ہی ان کا خون اور مال مباح ہوا ہے، لہذا اس مقصد کے علاوہ ان کا خون بھی حرام باقی رہے گا[۳]۔

شافعیہ کی رائے یہ ہے کہ اگر باغیوں کا اپنا گروہ دور دراز مقام پر ہو جہاں وہ پناہ لیتے ہوں، اور گروہ کے ان تک پہنچنے کی توقع عام طور پر نہ ہو، اور جنگ قائم ہو اور غالب گمان ہو کہ ان تک گروہ نہیں پہنچے گا تو ایسی صورت میں بھاگنے والے باغیوں سے قتال نہیں کیا جائے گا، ان کے زخمیوں کو قتل نہیں کیا جائے گا کہ ان کے شر سے امن ہوچکا ہے، الا یہ کہ وہ پلٹ کر حملہ کی نیت رکھتے ہوں۔

لیکن ان کا گروہ اگر قریب کے مقام پر ہو، اور عموماً کمک پہنچاتا ہو اور جنگ قائم ہو تو ایسی صورت میں ان کا پیچھا کرنا اور

(۱) الفتح ۴/ ۴۱۱، البدائع ۷/ ۱۴۰–۱۴۱، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۲۹۹–۳۰۰، التاج والاکلیل ۶/ ۲۷۸، المہذب ۲/ ۲۱۹، نہایۃ المحتاج ۷/ ۳۸۶، المغنی ۸/ ۱۱۴، ۱۱۶–۱۱۷، کشاف القناع ۶/ ۱۶۴۔

(۲) المہذب ۲/ ۲۱۹، المغنی ۸/ ۱۱۵۔

(۳) المغنی ۸/ ۱۱۵–۱۱۶۔

ان کے زخمیوں کو قتل کرنا جائز ہوگا، اور اگر ان کا گروہ دور ہو لیکن باغیوں تک اس کا پہنچنا عام طور پر متوقع ہو اور جنگ بھی قائم ہو اور اس کا غالب گمان ہو جائے تو اس صورت میں ان سے قتال ہی مناسب ہے(۱)۔

اور اسی سے قریب مالکیہ کی رائے ہے، چنانچہ انہوں نے صراحت کی ہے کہ ان پر غلبہ پا کر ان کی جانب سے اگر اطمینان ہو جائے تو نہ تو شکست خوردہ کا پیچھا کیا جائے گا اور نہ زخمی کو مار ڈالا جائے گا(۲)۔

حنابلہ نے یہ صراحت کی ہے کہ باغی اگر جنگ بند کردیں، خواہ وہ اس طور پر ہو کہ وہ اطاعت قبول کرلیں، یا ہتھیار ڈال دیں، یا شکست کھا جائیں اور اپنے گروہ میں جا ملیں یا نہ ملیں، یا زخم، مرض یا گرفتاری کی وجہ سے جنگ کے قابل نہ باقی رہیں تو ایسی صورت میں ان کو قتل کرنا اور بھاگنے والے کا پیچھا کرنا حرام ہے، ابن قدامہ نے ایسی روایات وآثار نقل کی ہیں جن میں بھاگنے والے کو قتل کرنے، زخمی کو مار ڈالنے اور قیدی کو قتل کرنے کی ممانعت آئی ہے، یہ روایات عام ہیں، پھر انہوں نے فرمایا: اس لئے کہ ان سے قتال کا مقصد ان کو روکنا ہے اور وہ مقصد حاصل ہو چکا ہے، لہذا ان کو قتل کرنا جائز نہیں ہوگا جیسا کہ حملہ آور کو قتل کرنا ایسی صورت میں جائز نہیں ہوتا، اور ان کو آئندہ کے اندیشہ سے بھی کہ ان کا گروہ ہے قتل نہیں کیا جائے گا جیسا کہ اگر ان کا کوئی گروہ نہ ہو(۳)۔

جہاں تک حنفیہ کا تعلق ہے تو انہوں نے صراحت کی ہے کہ اگر باغیوں کا گروہ ہو جہاں وہ پناہ لیتے ہوں تو ایسی صورت میں کسی تفصیل کے بغیر اہل عدل کو چاہئے کہ بھاگنے والے کو قتل کریں اور

(۱) نہایۃ المحتاج ۷/ ۳۸۶۔

(۲) الشرح الکبیر وحاشیۃ الدسوقی ۴/ ۲۹۹-۳۰۰، التاج والاکلیل ۶/ ۲۷۸۔

(۳) المغنی ۸/ ۱۱۵۔

زخمیوں کا خاتمہ کریں تاکہ وہ اپنے گروہ سے جا کر نہ مل جائیں، اور ان کے ذریعہ محفوظ ہو جائیں اور پھر پلٹ کر اہل عدل پر حملہ کریں، اور ان کے قتل کے جواز کے لئے ان کی جانب سے قتال کی صرف علامت کا پایا جانا کافی ہے، حقیقتاً قتال ضروری نہیں، اور اس لئے بھی کہ اگر باغیوں کا گروہ ہو تو ان کا قتل دفاع کے دائرہ سے باہر نہیں ہوگا، کیونکہ باغی اپنے گروہ میں شامل ہو جائیں گے، اور ان کا شر پہلے کی طرح پھر لوٹ آئے گا، فقہاء حنفیہ فرماتے ہیں کہ حضرت علیؓ کا قول اس صورت کی بابت ہے جب کہ ان کا گروہ نہ ہو(۱)۔

برسرِ پیکار باغی عورت:

۱۵ - جمہور فقہاء (حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ) کی رائے ہے کہ باغیوں میں شامل عورت اگر قتال کر رہی ہو تو اسے قید کیا جائے گا صرف دوران مقابلہ ہی اسے قتل کی اجازت ہے، قید اس لئے کیا جائے گا کہ وہ معصیت پر ہے اور تاکہ اسے شر وفتنہ سے روکا جائے(۲)۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ اگر عورتوں کا قتال محض جوش دلانے اور پتھر پھینکنے کی صورت میں ہو تو انہیں قتل نہیں کیا جائے گا(۳)۔

باغیوں کے اموال کو غنیمت بنانا، ان کو ضائع کرنا اور ان کا ضمان:

۱۶ - فقہاء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ باغیوں کے اموال کو غنیمت نہیں بنایا جائے گا، نہ انہیں تقسیم کیا جائے گا اور نہ ان کو ضائع کرنا جائز ہوگا، بلکہ ضروری ہے کہ اموال انہیں لوٹا دئے جائیں، لیکن امام کو

(۱) البدائع ۷/ ۱۴۰-۱۴۱، الفتح ۴/ ۴۱۱۔

(۲) فتح القدیر ۴/ ۴۱۲، حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۳۱۱، تبیین الحقائق ۳/ ۲۹۵، البحر الرائق ۵/ ۱۵۴، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۲۹۹، المہذب ۲/ ۲۲۱، المغنی ۸/ ۱۱۵۔

(۳) التاج والاکلیل ۶/ ۲۷۹، الشرح الصغیر ۴/ ۴۳۰۔

چاہئے کہ ان کی شوکت کو توڑ کر ان کے شر کو دفع کرنے کے مقصد سے ان کے اموال کو روک لے یہاں تک کہ وہ توبہ کرلیں تب انہیں اموال لوٹا دے کہ اب ضرورت ختم ہوگئی، اور غنیمت بنانا درست نہیں ہے، اور اگر ان کے اموال گھوڑے وغیرہ کی شکل میں ہوں جن کی حفاظت کے لئے اخراجات درکار ہوتے ہیں تو بہتر یہ ہے کہ انہیں فروخت کرکے ان کی قیمت روک لی جائے۔

ان کے مالی نقصان پر ضمان کے مسئلہ میں تفصیل ہے، عادل اگر دوران قتال باغی کی جان یا مال کو قتال کے سبب یا قتال کی ضرورت کے تحت ضائع کردے تو وہ ضامن نہیں ہوگا، اس لئے کہ ان کا کچھ مال جیسے گھوڑا ضائع کئے بغیر ان کا قتل ممکن ہی نہیں، پس اگر وہ سوار ہوکر لڑ رہے ہوں تو ان کے جانور کو زخمی کرنا جائز ہوگا، تو جب جان تلف کرنے پر ضمان نہیں ہے تو مال ضائع کرنے پر ضمان بدرجۂ اولی نہیں ہوگا۔

اگر قتال کی حالت اور اس کی ضرورت نہ ہو تو ان کے مکانات نہیں جلائے جائیں گے اور ان کے درخت نہیں کاٹے جائیں گے، اس لئے کہ اگر مقابلہ کے دوران ان کا مال امام کے ہاتھ لگ جائے تو اس کا حکم یہ ہے کہ وہ اسے محفوظ رکھے تا آنکہ انہیں وہ لوٹا دے، لہذا ان کے اموال نہیں لوٹے جائیں گے، اس لئے کہ ان اموال پر وراثت کے احکام برقرار ہیں، ان سے مقابلہ صرف اس لئے کیا جارہا ہے کہ انہوں نے نئی بدعت ایجاد کرلی ہے، لہذا یہ مقابلہ ایک حد کی طرح ہے جو ان پر قائم کی جارہی ہے[1]۔

ماوردی نے ضمان کو اس صورت کے ساتھ مقید کیا ہے کہ جنگ سے باہر اپنے سکون قلب اور انتقام کی نیت سے ان کا مال ضائع کیا گیا ہو، اگر باغیوں کو کمزور کرنے اور شکست دینے کی غرض سے مال

(۱) حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۳۰۰، التاج والاکلیل ۶/ ۲۷۸-۲۷۹۔

ضائع کیا گیا ہو تو ضمان نہیں ہوگا[1]۔

زیلعی اور ابن عابدین نے باغیوں کے گروہ بند ہونے اور خروج کرنے سے پہلے یا ان کی قوت ٹوٹ جانے اور جمعیت منتشر ہوجانے کے بعد ہونے والے نقصان پر ضمان کو محمول کرنے کو ظاہر سمجھا ہے[2]۔

اہل عدل کا باغیوں کو نقصان پہنچانا:

۱۷ - زیلعی نے مرغینانی سے نقل کیا ہے کہ عادل اگر باغی کی جان یا مال کا اتلاف کردے تو وہ ضامن نہیں ہوگا اور نہ گنہ گار ہوگا، اس لئے کہ وہ ان کے شر کے ازالہ کے لئے ان سے قتال پر مامور ہے۔

محیط میں ہے: اگر اس نے باغی کا مال ضائع کردیا تو ضمان لیا جائے گا، اس لئے کہ باغی کا مال ہمارے حق میں معصوم ہے اور ضمان لازم کرنا ممکن ہے، لہذا ضمان واجب قرار دینے میں فائدہ ہے[3]۔

باغیوں کا اہل عدل کو نقصان پہنچانا:

۱۸ - اگر بغاوت کرنے والے اہل عدل کا مال ضائع کردیں تو ان پر کوئی ضمان نہیں ہے، اس لئے کہ وہ تاویل کرنے والا ایک گروہ ہے، لہذا انہیں اہل عدل کی طرح ضامن قرار نہیں دیا جائے گا، اور اس لئے بھی کہ وہ مال ہمارے حق میں تحفظ رکھتا ہے، اور شارع کے حق میں گناہ کو تحفظ حاصل نہیں ہے، اور اس لئے بھی کہ ان کو ضامن قرار دینے کے نتیجہ میں اطاعت شعاری کی طرف سے انہیں نفرت ہوجائے گی، چنانچہ عبد الرزاق نے اپنی سند سے زہری سے روایت کیا ہے کہ سلیمان بن ہشام نے زہری کو لکھ کر ایک ایسی عورت کے بارے میں دریافت کیا جو اپنے شوہر کے پاس سے چلی گئی، اپنی قوم

(۱) نہایۃ المحتاج ۷/ ۳۸۵۔
(۲) حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۳۱۲، تبیین الحقائق ۳/ ۲۹۶۔
(۳) تبیین الحقائق ۳/ ۲۹۶۔

کے سامنے شرک کی شہادت دی، حروریہ سے جا ملی اور شادی کر لیا، پھر وہ اپنے گھر والوں کے پاس تائب ہو کر لوٹ کر آئی ہے، راوی کہتے ہیں کہ زہری نے انہیں لکھا: امابعد! پہلا فتنہ اس وقت برپا ہوا جب کہ وہ اصحاب رسول اللہ ﷺ جنہوں نے غزوۂ بدر میں شرکت فرمائی تھی بڑی تعداد میں موجود تھے، ان کی متفقہ رائے ہوئی کہ قرآن کی تاویل کر کے جس کسی نے شرم گاہ کو حلال کر لیا ہو اس پر حد جاری نہیں کی جائے گی، جس نے قرآن کی تاویل کر کے خون کو مباح کر لیا ہو اس پر قصاص جاری نہیں کیا جائے گا، کسی نے قرآن کی تاویل کر کے مال کو حلال کر لیا ہو وہ مال نہیں لوٹایا جائے گا، سوائے اس کے کہ کوئی سامان بعینہ محفوظ ہو تو اسے اس کے مالک کو واپس کیا جائے گا، اور میری رائے یہ ہے کہ وہ عورت اپنے شوہر کے پاس لوٹا دی جائے اور اس پر تہمت لگانے والے پر حد جاری کی جائے۔

امام شافعیؒ کے ایک قول میں باغیوں کو ضامن قرار دیا جائے گا، اس لئے کہ حضرت ابوبکرؓ نے فرمایا: "تم ہمارے مقتولوں کی دیت ادا کرو گے، ہم تمہارے مقتولوں کی دیت ادا نہیں کریں گے"(١)، اور اس لئے بھی کہ یہ جانیں اور اموال معصوم ہیں انہیں ناحق اور کسی جائز دفاع کی ضرورت کے بغیر ضائع کیا گیا ہے، تو اس کا ضمان واجب ہوگا، جس طرح غیر جنگی حالت میں اتلاف پر ضمان ہوتا ہے(٢)۔

اگر باغی توبہ کر لیں اور رجوع کر لیں تو اہل حق کے جو اموال ان کے پاس ملیں وہ واپس لے لئے جائیں گے، اور جو اموال انہوں نے خرچ کر لئے ہوں وہ ان سے واپس نہیں لئے جائیں گے خواہ وہ مالدار ہوں، اس لئے کہ وہ تاویل کرنے والے ہیں(١)۔

اگر باغی کسی اہل عدل کو معرکہ کے علاوہ قتل کر دے تو اس کو قتل کیا جائے گا، اس لئے کہ اس باغی نے ہتھیار کا مظاہرہ کر کے قتل کیا ہے، اور زمین میں فساد برپا کرنے کی کوشش کی ہے جیسا راہزن کرتے ہیں، اور ایک قول یہ ہے کہ اس باغی کا قتل ضروری نہیں ہے، یہی رائے حنابلہ کے نزدیک صحیح ہے، اس لئے کہ حضرت علیؓ کا ارشاد ہے: "اگر میں چاہوں تو معاف کر دوں اور اگر چاہوں تو قصاص لوں"(٢)۔

باغی مقتولین کا مثلہ کرنا:

١٩- باغی مقتولین کا مثلہ کرنا حنفیہ کے نزدیک مکروہ تحریمی ہے، مالکیہ کے نزدیک حرام ہے، جہاں تک ان کے سر منتقل کرنے کا سوال ہے تو حنفیہ نے کہا: ان کے سر کاٹ کر شہروں میں گھمانا مکروہ ہے، اس لئے کہ یہ مثلہ ہے، لیکن بعض متاخرین حنفیہ نے اس کو ایسی صورت میں جائز قرار دیا ہے جب اس سے اہل عدل کے اطمینان قلب اور باغیوں کی شوکت توڑنے کا مقصد حاصل ہوتا ہو، مالکیہ نے باغی مقتولین کے سروں کی نمائش ان کے مقام قتل پر جائز قرار دیا ہے(٣)۔

---

(١) المغنی ٨/ ١١٣۔

ابن قدامہ نے اس رائے سے حضرت ابوبکر کا رجوع نقل کیا ہے کہ انہوں نے اس رائے پر عمل نہیں کیا، اور یہ منقول نہیں کہ انہوں نے کسی پر مالی تاوان اس وجہ سے لازم کیا ہو، اگر مرتدین کے حق میں تاوان واجب بھی قرار دیا جائے تو بھی زیر بحث صورت میں لازم نہیں ہوگا، اس لئے کہ باغی تاویل کرنے والے مسلمان ہیں۔

(٢) حاشیہ ابن عابدین ٣/ ٣١٢، البدائع ٧/ ١٤١، تبیین الحقائق ٣/ ٢٩٦، حاشیۃ الدسوقی ٤/ ٢٩٩-٣٠٠، التاج والاکلیل ٦/ ٢٧٨-٢٧٩، نہایۃ المحتاج ٧/ ٣٨٥، المغنی ٨/ ١١٢-١١٣۔

(١) التاج والاکلیل ٦/ ٢٧٨-٢٧٩۔

(٢) المغنی ٨/ ١١٣۔

(٣) الفتح ٤/ ٤١٦، حاشیہ ابن عابدین ٣/ ٣١٢، تبیین الحقائق ٣/ ٢٩٥، حاشیۃ الدسوقی ٤/ ٢٩٩، التاج والاکلیل ٦/ ٢٧٧-٢٧٨، نہایۃ المحتاج ٧/ ٣٨٦، المغنی ٨/ ١١٤، ١١٦، کشاف القناع ٦/ ١٦٤۔

باغی قیدی:

۲۰-باغی قیدیوں کے ساتھ خصوصی معاملہ کیا جائے گا، اس لئے کہ ان سے جنگ کرنا محض ان کے شر کے دفع کے لئے ہے، تو ان کے ساتھ صرف اسی قدر عمل مباح ہوگا جس سے قتال کا دفع ہو، لہذا اگر ان کا کوئی گروہ نہ ہو تو بالاتفاق انہیں قتل نہیں کیا جائے گا جس کی وجہ پیچھے گذر چکی ہے، اسی لئے انہیں مطلقاً غلام نہیں بنایا جائے گا خواہ ان کا کوئی گروہ ہو یا نہ ہو، اس مسئلہ پر اتفاق ہے، اس لئے کہ وہ آزاد مسلمان ہیں، ان کے بچوں اور عورتوں کو بھی گرفتار نہیں کیا جائے گا[(۱)]۔

اگر ان کا گروہ ہو تو بھی مالکیہ[(۲)]، شافعیہ[(۳)] اور حنابلہ[(۴)] کے نزدیک انہیں قتل نہیں کیا جائے گا، لیکن مالکیہ میں سے عبد الملک کی رائے یہ ہے کہ اگر کوئی باغی قید کرلیا جائے اور جنگ ختم ہوگئی ہو تو اسے قتل نہیں کیا جائے گا، اور اگر جنگ جاری ہو تو امام کو حق ہے کہ اگر اس سے اندیشہ محسوس کرے تو اسے قتل کردے[(۵)]۔

(۱) تبیین الحقائق ۲۹۵/۳، الشرح الصغیر وبلغۃ السالک ۴۱۵/۲، حاشیۃ الجمل ۱۱۷/۵، ۱۱۸، الفروع ۵۴/۳

علامہ کمال کہتے ہیں: اگر اس مسئلہ پر اجماع قائم نہ ہو چکا ہوتا تو ان کے مملوک بنائے جانے پر بعض واقعات سے استدلال ممکن ہوتا، ابن ابی شیبہ (۲۶۴/۱۵) نے اپنی سند سے ابوالبختری سے نقل کیا ہے کہ جب اہل جمل کو شکست ہوگئی تو حضرت علیؓ نے کہا: جو لوگ جنگ سے علاحدہ ہیں انہیں مت پکڑو، جو ہتھیار اور جانور ہیں وہ تم لے لو، لیکن کوئی عورت تمہاری ام ولد نہیں ہوگی، اور جس خاتون کا شوہر مارا گیا وہ چار ماہ دس دن عدت گذارے تو لوگوں نے کہا: اے امیر المومنین! ان کا خون تو ہمارے لئے حلال ہے اور ان کی عورتیں حلال نہیں؟ لوگوں نے آپ سے حجت کی تو آپ نے کہا: اچھا عورتوں کو لاؤ اور عائشہؓ پر قرعہ اندازی کرو کہ وہی تو سربراہ اور قائد ہیں، اس طرح حضرت علیؓ نے انہیں خاموش کیا (الفتح ۴۱۳/۴)۔

(۲) حاشیۃ الدسوقی ۲۹۹/۴۔

(۳) المہذب ۱۱۹/۴۔

(۴) المغنی ۱۱۴/۸، کشاف القناع ۱۶۲/۶۔ ۱۶۳۔

(۵) التاج والاکلیل ۲۷۸/۶۔

مالکیہ کی بعض کتابوں میں ہے کہ اگر جنگ بند ہونے کے بعد کسی کو قید کیا جائے تو اس سے توبہ کرائی جائے، اگر توبہ نہ کرے تو قتل کردیا جائے گا، اور کہا گیا ہے کہ اس کی تادیب کی جائے گی، قتل نہیں کیا جائے گا[(۱)]۔

شافعیہ نے کہا ہے کہ اگر باغی قیدی کو قتل کردیا جائے تو اس کی دیت کا ضمان دینا ہوگا، اس لئے کہ قید کی وجہ سے اس کا خون محفوظ ہوگیا ہے، اور ایک قول یہ ہے کہ اس کو قتل کرنے پر قصاص لازم آئے گا، ایک قول یہ بھی ہے کہ اس میں قصاص نہیں ہوگا، اس لئے کہ امام ابوحنیفہ نے اس کے قتل کو جائز قرار دیا ہے تو اس مسئلہ میں شبہ پیدا ہوگیا[(۲)]، اور اگر قیدی بالغ ہو اور اطاعت قبول کرلے تو اسے آزاد کردیا جائے گا، اگر اطاعت قبول نہ کرے تو جنگ ختم ہونے تک اسے محبوس رکھا جائے گا[(۳)]، اگر غلام یا بچہ ہو تو قید نہیں کیا جائے گا، اس لئے کہ وہ بیعت کی اہلیت والوں میں نہیں ہے، بعض شافعیہ نے کہا ہے کہ اسے بھی قید میں رکھا جائے گا، اس لئے کہ ان کے قید سے بھی باغیوں کی دل شکنی ہوگی[(۴)]، یہی رائے حنابلہ کی بھی ہے[(۵)]۔

حنفیہ کی رائے ہے کہ اگر قیدی کا کوئی گروہ ہو تو امام کو اختیار ہوگا، اگر چاہے تو اسے قتل کردے یا چاہے تو بقدر امکان اس کے شر کے دفع کے لئے قید رکھے، جس اقدام سے باغیوں کی قوت زیادہ کمزور ہو اسی کے مطابق امام فیصلہ کرے گا[(۶)]۔

(۱) بدایۃ المجتہد ۴۹۸/۲۔

(۲) المہذب ۲۲۰/۲۔

(۳) المہذب ۲۲۰/۲، کشاف القناع ۱۶۵/۶۔

(۴) المہذب ۲۲۰/۲، نہایۃ المحتاج ۳۸۷/۷۔

(۵) کشاف القناع ۱۶۵/۶۔

(۶) حاشیہ ابن عابدین ۳۱۱/۳۔

قیدیوں کا فدیہ:

۲۱ – فقہاء نے صراحت کی ہے کہ اہل عدل قیدیوں کے فدیہ میں باغی قیدیوں کو دینا جائز ہے، فقہاء کہتے ہیں: باغی اگر اہل عدل قیدیوں کو قتل کردیں تو اہل عدل کے لئے جائز نہیں ہوگا کہ باغی قیدیوں کو قتل کریں، اس لئے کہ باغی قیدی دوسروں کے جرم میں قتل نہیں کئے جائیں گے، اور اگر باغی اپنے قیدیوں کو فدیہ میں چھوڑنا قبول نہ کریں اور انہیں قید رکھیں تو ابن قدامہ کہتے ہیں: اہل عدل کے لئے اس جواز کی بھی گنجائش ہے کہ باغی قیدیوں کو قید ہی رکھیں جب تک ان کے عوض اپنے قیدیوں کی رہائی کی صورت نہ نکل آئے، اور یہ بھی محتمل ہے کہ باغی قیدیوں کو قید رکھنا جائز نہ ہو اور انہیں رہا کردیا جائے، اس لئے کہ اہل عدل قیدیوں کو قید رکھنے کا گناہ باغی قیدیوں کے سر نہیں ہے[1]۔

باغی قیدیوں سے متعلق تفصیل کے لئے اصطلاح "أسری" دیکھی جائے۔

باغیوں سے مصالحت:

۲۲ – فقہاء کا اتفاق ہے کہ باغیوں سے مال پر صلح کرلینا جائز نہیں ہے، اگر امام مال پر مصالحت کرلے تو مصالحت باطل ہوگی[2]۔ اگر باغی بغیر مال کے جنگ بندی پر صلح کا مطالبہ کریں تو یہ پیشکش اسی وقت قبول کی جائے گی جب اس میں خیر ہو، اگر امام یہ دیکھے کہ ان کا ارادہ رجوع الی الطاعت اور معرفت حق کا ہے تو انہیں مہلت دے گا، ابن المنذر کہتے ہیں: ان امور پر ان تمام اہل علم کا اتفاق ہے، جن کی آراء میں نے محفوظ رکھی ہیں، لیکن اگر باغیوں کا مقصود یہ ہو کہ مقابلہ کے لئے وہ اکٹھا ہولیں، کمک آجائے یا اچانک امام پر حملہ آور

(۱) المغنی ۸/۱۱۵، کشاف القناع ۶/۱۶۵۔

(۲) الأحکام السلطانیہ لأبی یعلی رص ۴۰۔

ہوجائیں تو ایسی صورت میں امام فوری کارروائی کرے گا اور انہیں مہلت نہیں دے گا[1]۔

اگر مصالحت ہوجائے اور ہر فریق دوسرے فریق کے پاس رہن رکھ دے کہ اگر کوئی فریق غدر کرے گا تو دوسرا فریق رہن میں رکھے گئے لوگوں کو قتل کردے گا، پھر باغی غدر کریں اور رہن کو بھی قتل کردیں تو اہل عدل کے لئے جائز نہیں ہوگا کہ وہ بھی رہن کو قتل کردیں، بلکہ اہل عدل رہن کو قید رکھیں گے تا آنکہ باغی ہلاک ہوجائیں یا توبہ کرلیں، اس لئے کہ رہن کے لوگ مصالحت کی وجہ سے مامون ہوچکے ہیں، نیز انہیں رہن کے بطور لیتے وقت امان دیا جاچکا ہے، دوسروں کے غدر پر ان سے مواخذہ نہیں کیا جاسکتا، ہاں انہیں قید رکھا جائے گا تاکہ اپنے گروہ میں لوٹ کر شامل نہ ہوجائیں[2]، اور ان کی قوت میں اضافہ بن کر جنگ کی آگ کو مزید بھڑکانے کا سبب بنیں۔

۲۳ – اگر باغی اہل عدل کو رہن دیں کہ ان کو مہلت دی جائے تو اس غرض کے لئے یہ رہن لینا جائز نہیں ہوگا، اس لئے کہ رہن کو قتل کرنا ان کے اصحاب کے غدر کی وجہ سے جائز نہیں ہوتا ہے، اور اگر باغیوں کے قبضہ میں کچھ اہل عدل قیدی ہوں اور ان کے عوض وہ کچھ لوگوں کو بطور رہن پیش کریں تو امام انہیں قبول کرے گا اور اہل عدل کے لئے مدد کا ذریعہ بنائے گا، اور اگر وہ اہل عدل قیدیوں کو رہا کردیں تو امام ان کے رہن کو رہا کردے گا، اور اگر وہ ان کو قتل کردیں تو امام ان کے رہن کو قتل نہیں کرے گا، اس لئے کہ رہن کے لوگ دوسروں کے قتل کرنے کی وجہ سے قتل نہیں کئے جائیں گے، کیونکہ وہ امن وامان پاچکے ہیں، اگر جنگ ختم ہوجائے تو رہن کو چھوڑ دیا جائے گا جس طرح

(۱) الفتح ۴/۴۱۵، حاشیہ ابن عابدین ۳/۳۱۱، الشرح الکبیر، حاشیۃ الدسوقی ۴/۲۹۹، التاج والإکلیل ۶/۲۷۸، المہذب ۲/۲۱۹، المغنی ۸/۱۰۸۔

(۲) الفتح ۴/۴۱۵-۴۱۶۔

ان کے قیدیوں کو چھوڑ دیا جاتا ہے[۱]۔

کن باغیوں کا قتل جائز نہیں:

۲۴- فقہاء کا اس قاعدہ کی اصل پر اتفاق ہے کہ اہل حرب میں سے جن لوگوں جیسے عورتوں، بچوں، بوڑھوں اور اندھوں کو قتل کرنا جائز نہیں ہے، باغیوں میں سے بھی ان لوگوں کو قتل کرنا جائز نہیں ہے بشرطیکہ وہ جنگ میں شریک نہ ہوں، اس لئے کہ باغیوں کا قتل ان کے قتال کے شر کو دفع کرنے کے لئے ہے، لہذا قتل کا جواز اہل قتال کے ساتھ مخصوص رہے گا، اور یہ مذکورہ لوگ عادۃً قتال کرنے والے نہیں ہوئے، لہذا انہیں قتل نہیں کیا جائے گا، سوائے اس کے کہ وہ خود قتال میں حصہ لیں[۲]، خواہ تحریض وترغیب دلانے کی صورت میں حصہ ہو کہ یہ بھی معنوی اعتبار سے قتال ہے، ایسی صورت میں بچہ اور معتوہ (کم عقل) کے علاوہ لوگوں کو قتل کرنا مباح ہوگا، بچہ اور معتوہ کے سلسلہ میں اصل یہ ہے کہ ان دونوں کا قتل قصداً نہیں کیا جائے گا، لیکن اگر یہ حقیقتاً یا معناً جنگ میں حصہ لیں تو دوران جنگ ان کا قتل جائز ہوگا[۳]۔

حنفیہ کے نزدیک امام کو اختیار رہے کہ باغی قیدیوں کو قتل کردے یا انہیں قید رکھے ان کے نزدیک جو بوڑھے وغیرہ قتال کریں یا تحریض وترغیب دلائیں ان کا قتل جائز ہے، ایسے لوگ جنگ کے دوران یا جنگ سے فراغت کے بعد قتل کئے جائیں گے، لیکن بچہ اور معتوہ کو جنگ ختم ہونے کے بعد قتل نہیں کیا جائے گا، اس لئے کہ جنگ بند ہونے کے بعد قتل یا گرفتاری بطور سزا ہوتی ہے، اور یہ دونوں سزا کے اہل نہیں ہیں، جہاں تک دوران جنگ ان کے قتل کا تعلق ہے تو یہ ان کے شر کے دفع کے لئے ہے جس طرح حملہ آور کا دفاع کیا جاتا ہے[۱]۔

حنابلہ کہتے ہیں: اگر باغیوں کے ساتھ غلام، عورتیں اور بچے بھی آئیں، تو سامنے آنے پر ان سے مقابلہ کیا جائے گا، لیکن پیٹھ پھیر کر بھاگ رہے ہوں تو انہیں بھی دوسرے آزاد لوگوں اور بالغ مردوں کی طرح چھوڑ دیا جائے گا، اس لئے کہ ان سے جنگ دفع شر کے لئے ہے، اگر ان میں سے کوئی کسی انسان کو قتل کرنا چاہے تو اس سے مقابلہ اور قتال جائز ہوگا۔

مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ اگر باغی چھوٹے بچوں کو ڈھال بنالیں تو انہیں چھوڑ دیا جائے گا، الا یہ کہ ان کو چھوڑ دینے میں اکثر مسلمانوں کی تباہی لازم آتی ہو[۲]۔

قدرت کے باوجود جنگ نہ کرنے والوں کا باغیوں کے ساتھ شریک ہونا:

۲۵- اگر باغیوں کے ساتھ ایسے لوگ بھی میدان میں ہوں جو جنگ نہ کریں، حالانکہ وہ جنگ کی قدرت رکھتے ہوں تو بالقصد انہیں قتل کرنا جائز نہیں ہوگا، اس لئے کہ باغیوں سے قتال کا مقصد انہیں روکنا ہے، اور ایسے لوگوں نے خود ہی اپنے آپ کو روک لیا ہے، قرآن کریم میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ"[۳] (اور جو کوئی کسی مومن کو قصداً قتل کردے تو اس کی سزا جہنم ہے)، یہ آیت بتاتی ہے کہ عام حالات میں مومن کا عمداً قتل حرام

(۱) البدائع ۱۴۱/۷، الفتح ۴۱۵/۴، المہذب ۲۱۹/۲، المغنی ۱۰۸/۸-۱۰۹۔
(۲) حاشیہ ابن عابدین ۳۱۱/۳، البدائع ۱۴۱/۷، حاشیۃ الدسوقی ۲۹۹/۴، المہذب ۲۰۰/۲، المغنی ۱۱۰/۸۔
(۳) البدائع ۱۰۱/۷۔

(۱) البدائع ۱۰۱/۷، ۱۴۱، ابن عابدین ۳۱۱/۳، المہذب ۲۲۰/۲، حاشیۃ الدسوقی ۲۹۹/۴، التاج والاکلیل ۲۷۸/۶۔
(۲) کشاف القناع ۱۶۳/۶، المغنی ۱۱۰/۸، الدسوقی ۹۹/۴۔
(۳) سورۂ نساء ۹۳۔

ہے، باغی اور حملہ آور کے دفاع کی ضرورت کے حالات اس حکم سے علاحدہ ہیں، لہذا ان دونوں اقسام کے لوگوں کے علاوہ صورت میں حرمت کا حکم اپنے عموم پر باقی رہے گا، پس اگر کوئی شخص قتال نہیں کر رہا ہے اس سے بچنا چاہ رہا ہے، جب کہ وہ قتال کی قدرت رکھتا ہے، اور اس شخص کی طرف سے جنگ کے بعد بھی قتال کا اندیشہ نہیں ہے اور وہ مسلمان ہے تو چونکہ اس کے دفاع کی ضرورت نہیں ہے، اس لئے اس کا خون مباح نہیں ہوگا[1]۔

شافعیہ کے نزدیک ایک قول میں ایسے شخص کا قتل جائز ہے، اس لئے کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے محمد سجاد بن طلحہ بن عبید اللہ کے قتل سے منع فرمایا تھا، وہ قتال نہیں کر رہا تھا صرف اپنے باپ کا جھنڈا اٹھائے ہوئے تھا، لیکن ایک شخص نے اسے قتل کر دیا اور ایک شعر پڑھا، تو حضرت علیؓ نے اس کے قتل پر نکیر نہیں فرمائی، اس کا قتل اس لئے بھی جائز ہے کہ وہ ساتھیوں کے لئے معاون بنا ہوا ہے[2]۔

باغیوں میں سے محرم سے قتال کا حکم:

۲۶ - فقہاء کا فی الجملہ اتفاق ہے کہ کسی عادل کے لئے جائز نہیں ہے کہ باغیوں میں سے اپنے ذی رحم محرم (قریبی رشتہ دار) کو قتل کرے، مالکیہ نے اس حکم کو والدین تک محدود رکھا ہے، بلکہ بعض مالکیہ نے اپنے ایسے والدین کا قتل بھی جائز بتایا ہے، حنابلہ کے نزدیک ایک روایت میں بھی ایسا ہی حکم ہے، اس روایت کو قاضی نے ذکر کیا ہے، اور بعض فقہاء نے صرف کراہت کی تصریح کی ہے، یہی رائے زیادہ صحیح ہے، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "وَإِنْ جَاهَدَاکَ عَلَى أَنْ تُشْرِکَ بِيْ مَا لَيْسَ لَکَ بِهٖ عِلْمٌ فَلَا تُطِعْهُمَا وَصَاحِبْهُمَا فِي الدُّنْيَا مَعْرُوْفًا"[1] (اور اگر وہ دونوں تجھ پر اس کا زور ڈالیں کہ تو میرے ساتھ کسی چیز کو شریک ٹھہرائے جس کی تیرے پاس کوئی دلیل نہیں، تو تو ان کا کہنا نہ ماننا اور دنیا میں ان کے ساتھ خوبی سے بسر کئے جانا)، اور اس لئے بھی کہ امام شافعی نے روایت کی ہے: "أن النبي ﷺ کف أبا حذيفة بن عتبة عن قتل أبيه"[2] (نبی ﷺ نے عتبہ کے بیٹے ابوحذیفہ کو اپنے والد کے قتل سے منع کیا)، اور بعض فقہاء نے والدین کا قتل حلال نہ ہونے کی صراحت کی ہے، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے ان کے ساتھ حسن صحبت کا حکم دیا ہے اور حکم وجوب کا متقاضی ہے[3]، اس مسئلہ میں فقہاء کی آراء میں تفصیل ہے اور دلائل ہیں۔

حنفیہ کہتے ہیں: عادل کے لئے جائز نہیں ہے کہ اہل بغی میں سے براہ راست اپنے ذی رحم محرم کے قتل سے آغاز کرے، اس لئے کہ اس میں دو حرمتیں جمع ہو جاتی ہیں، اسلام کی حرمت اور قرابت و رشتہ کی حرمت، لیکن باغی اگر عادل کے قتل کا ارادہ کرے تو اسے دفاع کا حق ہے، اور اگر دفاع قتل کے بغیر ممکن نہ ہو تو جائز ہے کہ وہ ایسی صورت پیدا کرے کہ دوسرا شخص اس باغی کو قتل کر دے، اس لئے کہ اسلام دراصل خون کو محفوظ کر دیتا ہے، اللہ کے نبی ﷺ کا ارشاد ہے:

---

(۱) المغنی ۸/ ۱۰۹، ۱۱۰۔

(۲) المہذب ۲/ ۲۱۹-۲۲۰۔

---

(۱) سورۂ لقمان/ ۱۵۔

(۲) حدیث: "أن النبي ﷺ کف أبا حذيفة....." کو امام شافعی نے (الأم ۴/ ۲۲۲ طبع دار المعرفہ) اور بیہقی نے اپنی سنن (۸/ ۱۸۶ طبع دار المعارف العثمانیہ) میں روایت کیا ہے ان کی سند میں محمد بن عمر الواقدی راوی ہے جو متہم بالکذب ہے التہذیب لابن حجر (۹/ ۳۶۳ طبع دائرۃ المعارف النظامیہ)۔

(۳) البدائع ۷/ ۱۴۱، حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۳۱۱، الفتح ۴/ ۴۱۴، تبیین الحقائق ۳/ ۲۷۶، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۳۰۰، التاج والاکلیل ۶/ ۲۷۹، الشرح الصغیر ۴/ ۴۲۹، المہذب ۲/ ۲۲۰، نہایۃ المحتاج ۷/ ۳۸۷، کشاف القناع ۶/ ۱۶۳، المغنی ۸/ ۱۱۸۔

''فإذا قالوها عصموا مني دماء هم و أموالهم...''[1] (اگر وہ (کلمہ اسلام) کو کہہ لیں تو وہ مجھ سے اپنے خون اور مال کو محفوظ کرلیں گے) اور باغی مسلمان ہے، غیر ذی رحم محرم باغی کا قتل ان کے دفع شر کے لئے ہے، اس لئے نہیں کہ ان میں شرک ہے، اور دفع شر کی تکمیل صرف دفاع اور دوسرے کی طرف سے باغی کو قتل کردینے کا سبب بن جانے سے ہوجاتی ہے[2]۔

مالکیہ نے کہا: انسان کے لئے مکروہ ہے کہ اپنے باغی باپ کو قتل کرے، ماں کا حکم بھی باپ کی طرح ہے، بلکہ ماں کے قتل کی کراہت بدرجہ اولی ہے کہ اس کی فطرت میں شفقت ومحبت رچی ہوتی ہے، اپنے دادا، بھائی اور بیٹے کا قتل مکروہ نہیں ہے[3]، ابن سحنون نے فرمایا: کوئی حرج نہیں کہ انسان باغیوں سے مقابلہ میں اپنے بھائی اور قرابت دار کو قتل کرے، جہاں تک صرف والد کا تعلق ہے تو میں والد کا عمداً قتل پسند نہیں کرتا، ابن عبدالسلام نے باغی بیٹے کے قتل کا جواز نقل کیا ہے، لیکن یہ رائے غیر مشہور ہے[4]۔

اور شافعیہ نے کہا: ذی رحم محرم کے قتل کا قصد کرنا مکروہ ہے، جیسا کہ کفار سے قتال میں ان کا قتل مکروہ ہے، اگر وہ قتال کرے تو اس کا قتل مکروہ نہیں ہے، حنابلہ نے کہا: ذی رحم محرم باغی کا قتل اصح قول کی رو سے مکروہ ہے، ابن قدامہ نے قاضی سے نقل کیا ہے کہ مکروہ نہیں ہے، اس لئے کہ یہ حق کی بنیاد پر قتل ہے، لہذا یہ اس پر حد جاری کرنے کے مشابہ ہے[5]۔

(۱) حدیث: "فإذا قالوها ......" کی روایت بخاری (الفتح ۶/ ۱۱۲ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/ ۵۳ طبع الحلبی) نے کی ہے۔
(۲) البدائع ۷/ ۱۴۱، حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۳۱۱، الفتح ۴/ ۴۱۱، تبیین الحقائق ۳/ ۲۷۶۔
(۳) حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۳۰۰، الشرح الصغیر ۴/ ۴۲۹۔
(۴) التاج والاکلیل ۶/ ۲۷۹۔
(۵) المہذب ۲/ ۲۲۰، نہایۃ المحتاج ۷/ ۳۸۷، کشاف القناع ۶/ ۱۶۳، المغنی ۸/ ۱۱۸۔

مقتول باغی سے عادل کی وراثت اور اس کے برعکس:

۲۷ - حنفیہ اور مالکیہ کی رائے ہے اور یہی حنابلہ میں سے ابوبکر کی رائے ہے کہ عادل اپنے باغی رشتہ دار کا وارث ہوگا جسے اس نے قتل کیا ہے، اس لئے کہ یہ حق کی بنیاد پر قتل ہے، لہذا یہ میراث سے مانع نہیں ہوگا جیسے کہ قصاص کا قتل (باغی میراث میں مانع نہیں ہوتا)، اور اس لئے بھی کہ باغی کا قتل واجب ہے اور اس کے قاتل پر کوئی گناہ نہیں ہے اور نہ ضمان واجب ہوتا ہے، تو اسی طرح وہ قاتل وراثت سے بھی محروم نہیں کیا جائے گا، اور اسی طرح اگر باغی اپنے عادل رشتہ دار کو قتل کردے تو مالکیہ نیز حنابلہ میں سے ابوبکر کے نزدیک یہی حکم ہوگا[1] کہ ان فقہاء کا قول ہے کہ ''ان کے درمیان باہم میراث قائم رہے گی[2]۔

لیکن حنفیہ کہتے ہیں کہ اگر باغی اپنے عادل رشتہ دار کو قتل کردے اور دعوی کرے کہ میں حق پر ہوں تو وہ باغی امام ابوحنیفہ اور امام محمد کے نزدیک وارث ہوگا، امام ابو یوسف کے نزدیک نہیں، اور اگر باغی یہ کہے کہ میں نے اسے قتل کیا اور میں باطل پر ہوں تو اس صورت میں امام ابوحنیفہ اور صاحبین کے نزدیک بالاتفاق وہ وارث نہیں ہوگا، امام ابوحنیفہ کا استدلال یہ ہے کہ اس نے جو کچھ بھی تلف کیا تاویل فاسد کا سہارا لے کر کیا ہے، اور فاسد تاویل کے ساتھ اگر قوت بھی شامل ہوجائے تو وہ صحیح سے ملحق ہوجاتی ہے، پس وہ تاویل اگرچہ فی نفسہ فاسد ہے لیکن اس کی وجہ سے ضمان ساقط ہوجاتا ہے تو اسی طرح اس کی وجہ سے وراثت سے محرومی نہیں لازم آئے گی، جیسا کہ اس کے اعتقاد میں وہی تاویل صحیح ہے[3]۔

شافعیہ کی رائے ہے اور یہی حنابلہ میں سے ابن حامد کا قول ہے

(۱) المغنی ۸/ ۱۱۸، کشاف القناع ۶/ ۱۶۳۔
(۲) التاج والاکلیل ۶/ ۲۷۹، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۳۰۰، الشرح الصغیر ۴/ ۴۲۹۔
(۳) الفتح ۴/ ۴۱۳-۴۱۵، تبیین الحقائق ۳/ ۲۹۵-۲۹۶۔

کہ مندرجہ ذیل حدیث کے عموم کی بنیاد پر وہ شخص وارث نہیں ہوگا، حدیث ہے: ''لیس لقاتل شيء''(۱) (قاتل کے لئے کوئی شی نہیں ہے)، یہی حکم اس باغی کا ہوگا جس نے عادل کو قتل کیا ہو(۲)، اور شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ قاتل اپنے مقتول کا مطلقاً وارث نہیں ہوگا(۳)۔

باغیوں سے قتال کے لئے کن اسلحوں کا استعمال جائز ہے:

۲۸ - حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک باغیوں سے قتال میں اگر وہ قلعہ بند ہو گئے ہوں، ہر اس اسلحہ کا استعمال درست ہے جس سے اہل حرب سے جنگ کی جاتی ہے جیسے تلوار، تیر اندازی، منجنیق (توپ)، آگ لگانا، ڈبو دینا، رسد اور پانی کی سپلائی کاٹ دینا وغیرہ، یہی حکم اس صورت میں بھی ہے جب باغی خود ان چیزوں کا استعمال کریں، اس لئے کہ باغیوں سے قتال ان کے شر کے دفع اور ان کی قوت وشوکت کو توڑنے کے لئے ہوتا ہے، لہذا جن ذرائع سے یہ مقاصد حاصل ہوں ان کا استعمال ان سے قتال میں کیا جائے گا(۴)، مالکیہ نے کہا: کہ اگر ان میں عورتیں اور بچے بھی ہوں تو ان پر آگ نہیں پھینکی جائے گی(۵)۔

شافعیہ اور حنابلہ نے کہا کہ آگ اور منجنیق (توپ) کے ذریعہ ان

(۱) حدیث: "لیس لقاتل شيء......" کو امام مالک نے موطا (۱/ ۸۶۷ طبع الحلبی) میں مرسلاً روایت کیا ہے اور بیہقی نے لفظ "القاتل لا یرث" کے ساتھ اسی کی روایت کی ہے اس کی سند میں کلام ہے، بیہقی نے کہا: اس کے شواہد سے اس کو تقویت ہو جاتی ہے (سنن البیہقی ۶/ ۲۲۰ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ)۔

(۲) المغنی ۸/ ۱۱۸۔

(۳) منہاج الطالبین وحاشیۃ القلیوبی ۳/ ۱۴۸۔

(۴) البدائع ۷/ ۱۴۱، حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۳۱۱، الفتح ۴/ ۴۱۱۔

(۵) الشرح الکبیر وحاشیۃ الدسوقی ۴/ ۲۹۹، التاج والاکلیل ۶/ ۲۷۸۔

سے قتال جائز نہیں ہے، اور نہ ہی کسی ایسے بڑے ذریعہ کا استعمال جائز ہے جس کا نقصان عام ہو جیسے ڈبونا، زبردست تباہ کن سیلاب چھوڑنا، نہ ہی ان کا محاصرہ کرنا اور کھانا پانی کی سپلائی منقطع کر دینا جائز ہے، الا یہ کہ کوئی ضرورت ہو، مثلاً خود انہوں نے یہ ذرائع اختیار کئے ہوں، یا ہمارا محاصرہ کر لیا ہو اور ان ذرائع کے بغیر دفاع ممکن نہ ہو، تو ایسی صورت میں یہ عمل ان سے گلوخلاصی کی نیت سے انجام دیا جائے گا نہ کہ ان کے قتل کے مقصد سے(۱)، اس لئے کہ جو قتال نہ کرے اس کا قتل جائز نہیں ہے، اور جن چیزوں کا نقصان عمومی ہوتا ہے ان کی زد میں قتال کرنے والے اور نہ کرنے والے دونوں آتے ہیں۔

باغیوں کا ان سے مقبوضہ ہتھیار سے مقابلہ:

۲۹ - حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک جائز ہے اور یہی حنابلہ کی ایک رائے ہے کہ باغیوں کا مقابلہ ان ہی کے اسلحوں، گھوڑوں اور ان سامان جنگ سے کیا جائے جن پر قبضہ کر لیا گیا ہو، اگر اہل عدل کو اس کی ضرورت پیش آئے، اس لئے کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے باغیوں سے مقبوضہ ہتھیار کو اپنے اصحاب میں بصرہ میں تقسیم فرمایا تھا اور یہ تقسیم ضرورت کی بنیاد پر تھی، انہیں اسلحوں کا مالک نہیں بنایا گیا تھا، اور اس لئے بھی کہ امام بوقت ضرورت اہل عدل کے مال میں بھی ایسا تصرف کر سکتا ہے تو باغیوں کے مال میں بدرجہ اولی درست ہوگا(۲)۔

ابن قدامہ نے قاضی سے نقل کیا ہے کہ امام احمد نے دوران جنگ ان اسلحوں سے انتفاع کے جواز کا اشارہ کیا ہے، ان سے

(۱) نہایۃ المحتاج ۷/ ۳۸۸،۳۸۷، المہذب ۲/ ۲۲۰، المغنی ۸/ ۱۱۰، کشاف القناع ۶/ ۱۶۳۔

(۲) الفتح والہدایہ ۴/ ۴۱۳، حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۳۱۱، تبیین الحقائق ۳/ ۲۹۴، المغنی ۸/ ۱۱۶، التاج والاکلیل ۶/ ۲۷۸، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۳۰۰۔

قتال کے علاوہ میں استعمال کو منع کیا ہے، اس لئے کہ دوران جنگ ان کی جانوں کا اتلاف اور ان کے اسلحوں وجانوروں پر قبضہ جائز ہے تو ان سے انتفاع بھی جائز ہوگا جیسا کہ اہل حرب کے اسلحوں سے انتفاع جائز ہے، ابو الخطاب نے کہا: اس مسئلہ میں دو وجہیں ہیں[۱]:

شافعیہ کی رائے اور یہی حنابلہ کے نزدیک دوسری رائے ہے جس کا ذکر ابو الخطاب نے کیا ہے، یہ ہے کہ باغیوں کے جن اسلحوں اور گھوڑوں پر قبضہ کرلیا گیا ہے کسی کے لئے ان میں سے کچھ بھی استعمال جائز نہیں ہے، **إلا** یہ کہ ضرورت ہو تو اس صورت میں انہیں اجرت مثل ادا کرنا لازم ہوگا، جیسے کہ ایک مضطر شخص دوسرے کا کھانا استعمال کرلے تو کھانے کی قیمت اسے ادا کرنی لازم ہوتی ہے[۲]، اور اس لئے کہ نبی علیہ السلام کا ارشاد ہے: "**لا یحل مال امرئ مسلم إلا بطیب نفس منه**"[۳] (کسی مسلمان کا مال صرف اس کی رضامندی سے ہی استعمال کرنا جائز ہے)، اور اس لئے بھی کہ جس کا مال لینا جائز نہیں ہے اس کے مال سے انتفاع بھی بغیر اس کی اجازت اور بغیر ضرورت جائز نہیں ہے، اور اس لئے بھی کہ اسلام نے ان کا مال معصوم کردیا ہے، اور ان سے قتال تو صرف اس لئے مباح ہے کہ انہیں اطاعت کی طرف لوٹایا جائے، لہٰذا مال معصوم ہی رہے گا، اور جب جنگ ختم ہوجائے گی، تو ان کا اسلحہ دیگر تمام اموال کی طرح ان کو لوٹانا واجب ہوگا، جنگ ختم ہونے سے قبل اس لئے نہیں لوٹایا جائے گا کہ وہ ہم سے قتال میں اس کا استعمال کریں گے[۴]۔

(۱) المغنی ۸/۱۱۶۔

(۲) نہایۃ المحتاج ۷/۳۸۷، المہذب ۲/۲۲۱۔

(۳) حدیث: "لا یحل مال امرئ مسلم ......" کو امام احمد (۵/۴۲۵ طبع المیمنیہ) نے ابو حمید ساعدی سے روایت کیا ہے ہیثمی نے المجمع میں اسے روایت کیا ہے اور کہا: اس کو امام احمد اور بزار نے روایت کیا ہے جن کے رجال صحیح کے رجال ہیں (مجمع الزوائد ۴/۱۷۱ طبع القدسی)۔

(۴) نہایۃ المحتاج ۷/۳۸۷، المہذب ۲/۲۲۱، کشاف القناع ۶/۱۶۳۔

باغیوں سے قتال میں مشرکین سے مدد:

۳۰- مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا اتفاق ہے کہ باغیوں سے قتال میں کفار سے استعانت و مدد حرام ہے، اس لئے کہ قتال کا مقصد باغیوں کا قتل نہیں بلکہ انہیں باز رکھنا ہے، اور کفار بالقصد ان کا قتل کریں گے، اور اگر کفار سے تعاون کی ضرورت آجائے تو اگر جن کفار سے مدد لی جارہی ہے انہیں قابو میں رکھنے کی قدرت ہو تو جائز ہوگا، اگر ایسی قدرت نہ ہو تو جائز نہیں ہوگا۔

جیسا کہ شافعیہ اور حنابلہ نے یہ بھی صراحت کی ہے کہ باغیوں سے قتال میں ایسے اہل عدل کا تعاون لینا بھی جائز نہیں ہے جو پیٹھ پھیر کر بھاگتے باغیوں کے قتل کی رائے رکھتے ہوں (یہ رائے فقہاء حنفیہ کی ہے) جیسا کہ تفصیل پیچھے بیان ہوئی۔

حنفیہ جمہور کے ساتھ اس بات پر متفق ہیں کہ اہل شرک سے استعانت جائز نہیں ہے اگر اہل شرک ہی کا حکم نافذ ہوتا ہو، لیکن اگر اہل عدل کا حکم چلتا ہو تو ذمیوں نیز باغیوں کے کسی گروہ سے استعانت میں کوئی حرج نہیں ہے، خواہ مدد کی ضرورت نہ ہو، اس لئے کہ اہل عدل دین کی سرخ روئی کے لئے قتال کرتے ہیں، اور باغیوں کے خلاف اہل شرک کا تعاون ایسا ہی ہے جیسے جنگی اسلحوں سے کام لیا جائے[۱]۔

باغیوں سے معرکہ کے مقتولین اور ان کی نماز جنازہ:

۳۱- اہل عدل میں سے جو قتل ہو وہ شہید ہوگا، اس لئے کہ وہ اللہ کے حکم کے لئے قتال میں مارا گیا ہے، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "**فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي**"[۲] (تو اس سے لڑو جو زیادتی کررہا ہے)، اس شہید کو نہ

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۳/۳۱۶، حاشیۃ الدسوقی ۴/۲۹۹، التاج والاکلیل ۶/۲۷۸، المہذب ۲/۲۲۰، نہایۃ المحتاج ۷/۳۸۷، المغنی ۸/۱۱۱، کشاف القناع ۶/۱۶۳۔

(۲) سورۂ حجرات/۹۔

غسل دیا جائے گا اور نہ اس پر نماز جنازہ پڑھی جائے گی، اس لئے کہ وہ ایسے معرکہ میں شہید ہوا ہے جس میں قتال کا حکم تھا، لہذا وہ کفار سے معرکہ میں شہید ہونے والے کے مشابہ ہوگیا، حنابلہ کی ایک روایت یہ ہے کہ اسے غسل دیا جائے گا اور نماز جنازہ پڑھی جائے گی، یہی امام اوزاعی اور ابن المنذر کا قول ہے، اس لئے کہ نبی علیہ السلام نے فرمایا: "صلوا علی من قال لا إله إلا الله"[۱] (ہر کلمہ لا إله إلا الله کہنے والے پر نماز جنازہ پڑھو)، آپ نے معرکہ کے کفار مقتولین کا استثناء فرمایا، تو ان کے علاوہ لوگوں کے لئے اصل حکم ہی باقی رہے گا[۲]۔

جہاں تک باغی مقتولین کا تعلق ہے تو مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا مسلک یہ ہے کہ انہیں غسل دیا جائے گا، کفن دیا جائے گا اور ان پر نماز جنازہ پڑھی جائے گی، حضور علیہ السلام کے اس ارشاد کے عموم کی وجہ سے کہ "صلوا علی من قال لا إله إلا الله"، اور اس لئے بھی کہ وہ مسلم ہیں لیکن ان کے لئے شہادت کا حکم ثابت نہیں ہوا، لہذا انہیں غسل دیا جائے گا اور ان پر نماز جنازہ پڑھی جائے گی، یہی حکم حنفیہ کے نزدیک بھی ہے خواہ باغیوں کا گروہ ہو یا نہ ہو، یہ حنفیہ کی صحیح رائے ہے[۳]، اور مروی ہے کہ حضرت علیؓ نے اہل حروراء پر نماز جنازہ نہیں پڑھی، لیکن انہیں غسل دیا گیا، کفن پہنایا گیا اور تدفین کی گئی[۴]۔

---

(۱) حدیث: "صلوا علی من قال ......" کو دارقطنی (۲/ ۵۶ طبع دار المحاسن) نے حضرت ابن عمر سے روایت کیا ہے، ابن حجر نے کہا: عثمان بن عبد الرحمن -جو اس سند کے ایک راوی ہیں- کو یحییٰ بن معین نے جھوٹا بتایا ہے (التلخیص ۲/ ۳۵ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ)۔

(۲) البدائع ۷/ ۱۴۲، حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۳۱۲، حاشیۃ الشلبی علی تبیین الحقائق ۳/ ۲۹۶، المغنی ۸/ ۱۱۲۔

(۳) البدائع ۷/ ۱۴۲، حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۳۱۲، حاشیۃ الشلبی علی تبیین الحقائق ۳/ ۲۹۶، المغنی ۸/ ۱۱۶- ۱۱۷۔

(۴) البدائع ۷/ ۱۴۲۔

جمہور نے غسل و تکفین اور نماز جنازہ کے حکم میں باغیوں میں سے خوارج اور غیر خوارج کے درمیان فرق نہیں کیا ہے[۱]۔

باغیوں کی باہمی لڑائی:

۳۲- اگر باغیوں کے دو گروہ میں باہم لڑائی ہوجائے اور امام ان دونوں کو قابو میں کرسکتا ہو تو پھر امام کسی ایک فریق کی مدد نہیں کرے گا، اس لئے کہ دونوں فریق غلطی پر ہیں، لیکن اگر امام دونوں فریقوں کو قابو میں نہیں رکھ سکتا ہو اور نہ اس بات کا اطمینان ہو کہ امام سے قتال کے لئے دونوں فریق متحد ہوجائیں گے تو ان دونوں میں سے جو فریق حق سے زیادہ قریب ہو اس فریق کو امام اپنے ساتھ ملا لے گا، اگر دونوں فریق برابر درجہ میں ہوں تو امام اپنی رائے واجتہاد سے کسی ایک کو اپنے ساتھ ملا لے گا، اس عمل سے مقصود ایک فریق کے مقابلہ دوسرے فریق کی مدد نہیں ہوگی بلکہ دوسرے فریق کے خلاف پہلے فریق سے مدد لینی مقصود ہوگی، پھر دوسرا فریق شکست کھا جائے تو امام اس پہلے فریق سے قتال نہیں کرے گا جس کو اپنے ساتھ ملا لیا تھا تا آنکہ اس فریق کو اطاعت اختیار کر لینے کی دعوت دے دے، اس لئے کہ اس فریق سے استعانت کی وجہ سے اسے امان حاصل ہوچکا ہے، شافعیہ اور حنابلہ نے اس کی صراحت کی ہے[۲]۔

حنفیہ اور مالکیہ کی جن کتابوں سے ہم نے رجوع کیا ہے ان میں اس صورت کا حکم نہیں ملا۔

حنفیہ کی کتابوں میں آیا ہے کہ اگر کوئی باغی اپنے لشکر میں دوسرے باغی کو عمداً قتل کردے پھر باغیوں پر اہل عدل غالب آجائیں تو قاتل پر کچھ بھی نہیں ہوگا، کیونکہ مقتول کا خون مباح تھا، اگر اسے کسی عادل

---

(۱) المغنی ۸/ ۱۱۷۔

(۲) المہذب ۲/ ۲۲۰، المغنی ۸/ ۱۱۰- ۱۱۱۔

نے قتل کردیا ہوتا تو قاتل پر کچھ بھی واجب نہیں ہوتا، لہذا باغی قاتل پر بھی دیت یا قصاص واجب نہیں ہوگا، اور نہ ہی اس پر گناہ ہوگا، اور اس لئے بھی کہ قتل کے وقت امام عدل کو ولایت حاصل نہیں تھی، لہذا یہ قتل موجب جزاء نہیں بنا جیسے کہ دار الحرب میں قتل موجب جزاء نہیں ہوتا[1]۔

فقہاء حنفیہ کہتے ہیں: اگر باغی کسی شہر پر غالب آجائیں، پھر باغیوں کا دوسرا گروہ ان سے جنگ کرے اور شہر والوں کو گرفتار کرنا چاہے تو اہل شہر پر واجب ہوگا کہ اپنے لوگوں کے دفاع کے لئے مقابلہ کریں[2]۔

حنفیہ نے یہ بھی کہا ہے کہ اگر باغیوں کے لشکر میں ایک اہل عدل تاجر دوسرے اہل عدل تاجر کو قتل کردے یا اہل عدل قیدی دوسرے قیدی کو قتل کردے پھر یہ لوگ قبضہ میں آئیں تو قصاص واجب نہیں ہوگا، اس لئے کہ یہ فعل قتل موجب جزاء نہیں بنا کیونکہ وہاں نفاذ سزا دشوار ہے اور ان پر ولایت بھی حاصل نہیں ہے، جیسا کہ دار الحرب میں ایسی صورت پیش آئے تو سزا واجب نہیں ہوتی، اس لئے کہ باغیوں کے لشکر اور دار الحرب دونوں میں یکساں طور پر ولایت حاصل نہیں ہے[3]۔

باغیوں کا کفار سے مدد لینا:

۴۴- حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کی رائے ہے کہ باغی اگر اہل حرب سے مدد لیں اور انہیں امان دیں یا ان سے معاہدہ کرلیں اور ہمیں ان اہل حرب پر کامیابی حاصل ہو تو ہمارے لئے اس امان کا اعتبار نہیں

(۱) الہدایہ والفتح والعنایہ ۴/ ۴۱۳، الدر المختار ۳/ ۳۱۲، تبیین الحقائق وحاشیۃ الشلبی ۳/ ۲۹۵۔

(۲) فتح القدیر ۴/ ۴۱۶۔

(۳) بدائع الصنائع ۷/ ۱۴۱-۱۴۲۔

ہوگا، اس لئے کہ امان کی صحت کے لئے یہ شرط ہے کہ انہیں لازماً مسلمانوں سے باز رکھا جائے، لیکن یہاں انہوں نے مسلمانوں سے قتال کرنے کی شرط قبول کی ہے، لہذا انہیں امان حاصل نہیں ہوا، اہل عدل ان سے قتال کریں گے، اور ان کے جو قیدی اہل عدل کے ہاتھوں گرفتار ہوں گے وہ جنگی قیدی کے حکم میں ہوں گے[1]۔

اگر باغی امان یافتہ لوگوں (مستامنین) سے مدد طلب کریں تو جونہی یہ لوگ باغیوں کی اعانت کریں گے عہد شکن قرار پائیں گے اور اہل حرب کے حکم میں ہوجائیں گے، اس لئے کہ انہوں نے مسلمانوں سے عدم تعرض کی شرط توڑ دی، اور ان کا معاہدہ ذمیوں کے برخلاف وقتی ہوتا ہے، لیکن اگر انہیں عہد شکنی پر مجبور کیا گیا ہو اور انہیں قوت بھی حاصل ہو تو ان کا عہد برقرار رہے گا[2]۔

اگر باغیوں نے اہل ذمہ سے مدد لی اور انہوں نے باغیوں کی مدد کی اور ان کے ساتھ مل کر قتال کیا تو شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک دو رائیں ہیں:

ایک رائے یہ ہے کہ ان کا عہد ٹوٹ جائے گا، اس لئے کہ انہوں نے اہل حق سے قتال کیا تو ان کا عہد باقی نہیں رہا، جیسا کہ انہوں نے خود ہی تنہا قتال کیا ہو، اس رائے کے مطابق یہ ذمی اہل حرب قرار پائیں گے، ہر حال میں انہیں قتل کیا جائے گا، ان کے زخمیوں کو بھی مار ڈالا جائے گا، انہیں غلام بنایا جائے گا، اور ان پر حربیوں سے قتال کے تمام احکام جاری ہوں گے۔

دوسری رائے یہ ہے کہ ان کا عہد نہیں ٹوٹے گا، اس لئے کہ اہل ذمہ کو نہیں معلوم کہ کون حق پر ہے اور کون باطل پر، لہذا اس مسئلہ میں

(۱) فتح القدیر ۴/ ۴۱۶، نہایۃ المحتاج ۷/ ۳۸۸، المغنی ۸/ ۱۲۱۔

(۲) نہایۃ المحتاج ۷/ ۳۸۸، المہذب ۲/ ۲۲۱، المغنی ۸/ ۱۲۱-۱۲۲، کشاف القناع ۶/ ۱۶۶۔

ان کے لئے شبہ پیدا ہوگیا، اس رائے کی رو سے یہ ذمی بھی اس بات میں باغیوں کی طرح ہوئے کہ ان کے قیدی، میدان سے بھاگنے والوں اور زخمیوں کو قتل نہیں کیا جائے گا۔

حنفیہ اور مالکیہ نے شافعیہ اور حنابلہ سے اس مسئلہ میں اتفاق کیا ہے کہ اگر باغیوں کی درخواست پر ذمی ان کی مدد کریں تو ان کا عہد ذمہ نہیں ٹوٹے گا، جیسا کہ باغیوں کی جانب سے یہ فعل نقض امان نہیں ہے، جو اہل ذمہ باغیوں میں شامل ہوئے وہ اس بات سے نہیں نکلے ہیں کہ معاملات میں اسلامی احکام کی پابندی کریں گے اور دار الاسلام والوں میں سے کہلائیں گے (۱)۔

اگر باغی ان کو اپنی مدد پر مجبور کریں تو اس میں ایک ہی رائے ہے کہ ان کا عہد نہیں ٹوٹے گا، اور ان کا قول قبول کیا جائے گا اس لئے کہ وہ باغیوں کے ماتحت وقدرت ہیں (۲)۔

حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ ایسے ذمی بھی باغیوں کے حکم میں ہوں گے، فقہاء حنفیہ کے یہاں اس جملہ کے اطلاق سے معلوم ہوتا ہے کہ ذمی دوران قتال اہل عدل کے سامان کا اتلاف کریں تو ان پر اسی طرح ضمان نہیں ہوگا جس طرح باغیوں پر نہیں ہوتا ہے (۳)، مالکیہ نے بھی اس کی صراحت کی ہے، چنانچہ انہوں نے ایسے ذمی کے بارے میں جو اصحاب تاویل باغیوں کے مطالبہ پر ان کے ساتھ خروج کریں، یہ کہا ہے کہ وہ جان یا سامان کے ضامن نہیں ہوں گے (۴)۔

---

(۱) الفتح ۴/ ۴۱۵، التاج والاکلیل ۶/ ۲۷۹، الشرح الصغیر ۴/ ۴۳۰، الشرح الکبیر وحاشیۃ الدسوقی ۴/ ۳۰۰، المہذب ۲/ ۲۲۱، نہایۃ المحتاج ۷/ ۱۸۸، المغنی ۸/ ۱۲۱، کشاف القناع ۶/ ۱۶۶۔

(۲) المغنی ۸/ ۱۲۲۔

(۳) فتح القدیر ۴/ ۴۱۵۔

(۴) الشرح الصغیر ۴/ ۴۳۰، الشرح الکبیر وحاشیۃ الدسوقی ۴/ ۳۰۰، التاج والاکلیل ۶/ ۲۷۹۔

لیکن شافعیہ اور حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ ذمی قتال کے دوران یا اس کے بغیر اہل عدل کا جو کچھ نقصان کریں اس کے وہ ضامن ہوں گے، اس لئے کہ ان کے لئے تاویل نہیں ہے (۱)۔

باغی کو عادل کی جانب سے امان فراہم کرنا:

۳۴- حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ اہل عدل میں سے کوئی شخص اگر کسی باغی کو امان دے دے تو اس کا امان جائز ہوگا، اس لئے کہ باغی سے اختلاف کافر سے بڑھ کر نہیں ہے، اور کافر کو امان دینا جائز ہے تو باغی کو امان دینا بھی جائز ہوگا بلکہ باغی امان کا مستحق بدرجہ اولیٰ ہوگا، اس لئے کہ وہ مسلمان ہے، اور بسا اوقات اس سے مناظرہ کی ضرورت ہوسکتی ہے تاکہ توبہ کرلے، اور یہ اسی وقت ممکن ہے جب اسے فریق ثانی کی جانب سے مکمل اطمینان ہو، اگر کوئی باغی امان کے ساتھ آئے اور کوئی عادل اسے عمداً قتل کردے تو قاتل پر دیت واجب ہوگی (۲)۔

باغیوں کے امام کے تصرفات

اگر باغی دار الاسلام کے کسی شہر پر غالب آجائیں اور اپنا امام مقرر کرلیں اور یہ امام بحیثیت حاکم تصرفات انجام دے جیسے زکاۃ، عشر، خراج اور جزیہ کی وصولی، حدود اور تعزیرات کا نفاذ، قاضیوں کی تقرری تو کیا یہ تصرفات نافذ ہوں گے، اور ان پر ان کے آثار اہل عدل کے حق میں مرتب ہوں گے؟ اس کی تفصیل درج ذیل ہے:

الف- زکاۃ، جزیہ، عشر اور خراج کی وصولی:

۳۵- فقہاء کی رائے ہے کہ باغی جن علاقوں پر غالب آگئے ہوں،

---

(۱) المہذب ۲/ ۲۲۱، نہایۃ المحتاج ۷/ ۱۸۸، المغنی ۸/ ۱۲۱، کشاف القناع ۶/ ۱۶۶۔

(۲) الفتح ۴/ ۴۱۶، رد المحتار وحاشیہ ابن عابدین ۳/ ۳۱۲۔

وہاں سے جو کچھ زکاۃ، جزیہ، عشر اور خراج وہ وصول کریں گے ان کا اعتبار وشمار ہوگا، اس لئے کہ انہوں نے جو کچھ کیا یا لیا وہ جائز تاویل کے ساتھ ہوا، لہذا وہ نافذ ہوگا، جیسے کہ حاکم کسی ایسے امر کا فیصلہ دے جس میں اجتہاد کی گنجائش ہو، اور باغیوں کو عشر وزکاۃ وغیرہ دینے میں لوگوں پر کوئی حرج نہیں ہے، چنانچہ حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما کے پاس نجدۃ حروری کا نمائندہ آتا تھا تو آپ اسے اپنی زکاۃ دے دیا کرتے تھے، اسی طرح حضرت سلمہ بن اکوع کا عمل تھا۔

اہل عدل کا امام ان علاقوں پر غالب آجائے تو جو کچھ باغیوں نے وصول کیا تھا ان میں سے کسی چیز کے مطالبہ کا اسے حق نہیں ہوگا، اور نہ ہی ان لوگوں سے طلب کرے گا جن سے وصول کیا گیا تھا، حضرت ابن عمرؓ اور حضرت سلمہ بن اکوع سے اسی کے مثل مروی ہے، اور اس لئے بھی کہ امام کو وصولی کی ولایت لوگوں کے تحفظ کرنے کی وجہ سے حاصل تھی، یہاں امام کی طرف سے حمایت وتحفظ نہیں پایا گیا، اور اس لئے بھی کہ اس کا شمار واعتبار نہ کرنے میں عظیم ضرر اور بڑی مشقت ہے، ممکن ہے وہ طویل عرصہ تک ان علاقوں پر غالب رہیں، اور اگر ان کی وصولی کا اعتبار نہ کیا جائے تو اس پوری مدت کی زکاۃ لوگوں سے لینی پڑے گی [۱]۔

ابو عبید نے کہا: باغیوں نے جن لوگوں سے وصولی کی ہے وہ لوگ دوبارہ ادا کریں گے، اس لئے کہ ان سے جس نے وصول کیا ہے اسے ولایت صحیحہ حاصل نہیں ہے، لہذا اس کا وصول کرنا عام افراد کے وصول کرنے کی مانند ہوگیا [۲]۔

فقہاء حنفیہ کی رائے ہے کہ اہل بغی کے امام نے وصول شدہ اموال کو ان کے مصارف میں صرف کردیا ہو تو دینے والوں کی طرف سے کفایت کرے گا، اور انہیں دوبارہ نہیں ادا کرنا ہوگا، اس لئے کہ حق اپنے مستحق تک پہنچ چکا ہے، لیکن اگر امام نے وہ اموال ان کے مصارف میں صرف نہیں کیا ہو تو جن سے وصولی کی گئی ہے ان پر ''فیما بینہ وبین اللہ'' لازم ہے کہ دوبارہ ادا کریں، اس لئے کہ وہ اموال اپنے مستحقین تک نہیں پہنچے ہیں، کمال ابن الہمام کہتے ہیں: مشائخ کہتے ہیں کہ مالکان پر خراج کی دوبارہ ادائیگی لازم نہیں ہے، اس لئے کہ باغی جنگ کرنے والے ہوتے ہیں، جو خراج کا مصرف ہیں خواہ وہ مالدار ہوں، اگر باغی فقراء ہوں تو یہی حکم عشر کا ہوگا، لیکن اگر باغی مالدار ہوں تو مشائخ نے دوبارہ ادا کرنے کا فتویٰ دیا ہے، تمام اموال کی زکاۃ میں یہی حکم ہوگا [۱]۔

شافعیہ اور حنابلہ کہتے ہیں: اگر باغیوں کا شہر اہل عدل کے قبضہ میں آجائے اور زکاۃ دینے والے دعویٰ کریں کہ انہوں نے باغیوں کو ادا کردیا ہے تو ان کی بات قبول کی جائے گی، ان سے قسم لینے کے سلسلہ میں شافعیہ کی دو رائے ہے، اور امام احمد نے کہا: لوگوں سے ان کی زکاۃ پر حلف نہیں لیا جائے گا۔

اور اگر جزیہ ادا کرنے والے دعویٰ کریں کہ انہوں نے باغیوں کو جزیہ دے دیا ہے تو ان کی بات قبول نہیں کی جائے گی، اس لئے کہ جزیہ عوض ہے، لہذا ادائیگی کی بابت ان کا قول قبول نہیں کیا جائے گا، جیسے کہ اجرت پر لینے والا اجرت کی ادائیگی کا دعویٰ کرے تو قبول نہیں کیا جائے گا، حنابلہ کے نزدیک اگر سال گذر گیا ہو تو ان کا قول قبول کرنے کی گنجائش ہے، اس لئے کہ ظاہر یہی ہے کہ باغی ان سے جزیہ نہیں چھوڑیں گے، لہذا ان کا قول قبول کیا جائے گا، اس لئے کہ ظاہری صورت ان کے حق میں ہے، اور اس لئے بھی کہ اگر اسی طرح بہت

---

(۱) الفتح ۴/ ۴۱۳، البدائع ۷/ ۱۴۲، المہذب ۲/ ۲۲۱، نہایۃ المحتاج ۷/ ۳۸۵، المغنی ۸/ ۱۱۸، کشاف القناع ۶/ ۱۶۵، الکافی لابن عبدالبر ۱/ ۴۸۶، منح الجلیل ۱/ ۳۳۶۔

(۲) المغنی ۸/ ۱۱۸۔

(۱) فتح القدیر ۴/ ۴۱۳۔

سارے برس بیت جائیں تو اپنے دعویٰ پر بینہ پیش کرنا ان کے لئے مشکل ہوگا، اورنتیجۃً ان کودوبارجزیہادا کرنے پرمجبورہوناپڑےگا۔

جس پرخراج واجب ہے اگروہ باغیوں کوخراج اداکردینے کادعویٰ کرےتو اس میں دورائیں ہیں: ایک رائے یہ ہے کہ اس کاقول قبول کیاجائےگا اس لئے کہ وہ مسلم ہے، پس ادائیگی کی بابت اس کاقول قبول کیاجائےگا جس طرح زکاۃ کی ادائیگی میں قبول کیاجاتا ہے، دوسری رائے یہ ہے کہ قبول نہیں کیاجائےگا اس لئے کہ خراج ثمن یا اجرت ہے، لہذا ادائیگی کے سلسلہ میں اس کی بات نہیں قبول کی جائے گی جس طرح بیع میں ثمن اور اجارہ میں اجرت کی بابت قبول نہیں کی جاتی ہے (۱)۔

اگر باغی وظیفہ خواروں کا حصہ اپنی فوج پرتقسیم کردیں تو درست ہے، اس لئے کہ وہ محتمل تاویل کا اعتقادرکھتے ہیں، لہذا یہ اجتہاد کے ذریعہ فیصلہ کے مشابہ ہوا، اور اس لئےبھی کہ اس کا اعتبار نہ کرنے میں رعیت کونقصان پہنچتا ہے، اور اس لئےبھی کہ ان کی فوج بھی اسلامی افواج میں سے ہےاوران سےبھی کفارپررعب قائم ہے، یہ حکم دونوں صورتوں میں ہےخواہ زکاۃ معجّل ہویانہیں، اورخواہ باغیوں کی شوکت وجوب زکاۃ تک برقرارہویانہیں، ایک قول یہ ہے کہ ان کی تقسیم کا اعتبارنہیں کیاجائےگا تاکہ وہ اس کے ذریعہ ہمارے خلاف قوت نہ حاصل کرلیں (۲)، اگرخراج دینے والاشخص ذمی ہوتو اس کاحکم جزیہ کی طرح ہے، کیونکہ وہ غیرمسلم کی طرف سےعوض ہے (۳)۔

ب-باغیوں کافیصلہ اوراس کانفاذ:

۳۶-اگر باغی کسی شہرپرقابض ہوجائیں اوروہاں اہل شہرمیں سے کسی کوقاضی مقررکردیں جو باغیوں میں سے نہ ہوتو یہ بالاتفاق درست ہے، اور وہ قاضی حدود کا اجراء کرےگا، اور اگر وہ قاضی باغیوں میں سے ہو، پھراہل عدل شہرپرغالب آجائیں اوراس قاضی کے فیصلے قاضی اہل عدل کے سامنے پیش کئے جائیں تو یہ قاضی ان فیصلوں کونافذقرار دےگا جومبنی برعدل ہوں، اسی طرح ان فیصلوں کو بھی نافذقراردےگا جوباغی قاضی نےکسی مجتہد کی رائے کےمطابق کئے ہوں، اس لئے کہ اجتہادی امور میں قاضی کافیصلہ نافذ ہوتا ہے، خواہ وہ فیصلےقاضی اہل عدل کی رائے کےمخالف ہوں (۱)۔

مالکیہ نے کہا: اگر باغی تاویل پر ہواورکسی کوقاضی مقررکرے اور وہ کسی چیز کافیصلہ دےتو وہ نافذ ہوگا، اس کےفیصلوں کونظرانداز نہیں کیاجائےگا، بلکہ انہیں صحت پرمحمول کیاجائےگا اوران سے اختلاف رفع ہوجائےگا، مواق نے کہا: یہ ظاہر مذہب ہے، لیکن اگر باغی تاویل والا نہ ہوتو اس کےفیصلوں پرنظرثانی کی جائے گی، ابن القاسم نے کہا: ان باغیوں کافیصلہ کرنا جائزنہیں ہے (۲)۔

شافعیہ اور حنابلہ نے کہا: اگر وہ قاضی اہل عدل کے خون اور اموال کومباح سمجھنےوالوں میں ہوتو اس کے احکام نافذنہیں ہوں گے، اس لئے کہ فیصلہ کے لئے عدل اوراجتہادشرط ہے، اور یہ قاضی نہ تو عادل ہے اورنہ مجتہد، لیکن اگر وہ اہل عدل کےخون ومال کومباح نہ سمجھتا ہوتو اس کےبھی وہ فیصلے نافذ ہوں گے جوفیصلے اہل عدل کے نافذ ہوتے ہیں، اس لئے کہ وہ ایسی تاویل والے ہیں جس میں اجتہاد کی گنجائش ہے، لہذا اس کے وہ فیصلے جن میں اجتہاد کی گنجائش ہے ردنہیں ہوں گے، اور اس لئے بھی کہ یہ جائز تاویل کےساتھ فروع میں اختلاف ہے، لہذا یہ فیصلہ کی صحت میں مانع نہیں ہوگا اورنہ

---

(۱) المہذب ۲۲۱/۲۔
(۲) نہایۃ المحتاج ۳۸۵/۷، المغنی ۱۱۹/۸۔
(۳) المغنی ۱۱۹/۸، کشاف القناع ۱۶۶/۶۔

(۱) الفتح ۴۱۶/۴، البدائع ۱۴۲/۷، المغنی ۱۱۹/۸۔
(۲) الشرح الکبیروحاشیۃ الدسوقی ۳۰۰/۴، التاج والاکلیل ۲۷۹/۶، الشرح الصغیر ۴۳۰/۴، منح الجلیل ۳۳۶/۱۔

وہ فاسق ہوگا جس طرح اختلاف فقہاء مانع نہیں ہوتا ہے، اگر باغی قاضی ایسا فیصلہ دے جو اجماع کے مخالف نہ ہوتو اس کا فیصلہ نافذ ہوگا، اور اگر وہ فیصلہ اجماع کے خلاف ہوتو رد کردیا جائے گا، اور اگر وہ دوران جنگ کئے جانے والے نقصانات کا ضمان باغیوں سے ساقط ہونے کا فیصلہ دے تو یہ فیصلہ نافذ ہوگا، اس لئے کہ یہ اجتہادی مسئلہ ہے، اگر باغیوں نے جنگ سے قبل نقصان کیا ہوتو اس کے ضمان کے ساقط ہونے کا فیصلہ نافذ نہیں ہوگا، اس لئے کہ یہ فیصلہ اجماع کے خلاف ہے، اور اگر باغی قاضی اہل عدل پر ان نقصانات کے ضمان کا فیصلہ دے جو دوران جنگ انہوں نے کئے تو یہ فیصلہ مخالف اجماع ہونے کی وجہ سے نافذ نہیں ہوگا لیکن جنگ کے علاوہ کئے جانے والے نقصانات کے ضمان کا فیصلہ دے تو یہ نافذ ہوگا[۱]۔

ج-باغی قاضی کا خط عادل قاضی کے نام:

۳۷- حنفیہ کے نزدیک قاضی اہل عدل باغیوں کے قاضی کا خط قبول نہیں کرے گا اس لئے کہ وہ فاسق ہیں[۲]، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک ہمارے نام ان کی تحریر کی بنیاد پر بینہ وثبوت سننے کے بعد فیصلہ اصح قول کے مطابق جائز ہے، لیکن اس پر فیصلہ نہ دینا اور اس کو نافذ نہ کرنا مستحب ہے تاکہ ان کا استخفاف ہو، لیکن فیصلہ کے فریق کا نقصان بھی نہ ہو، اگر قاضی اسے قبول کرلے تو جائز ہے اس لئے کہ باغی قاضی کا فیصلہ نافذ ہوتا ہے تو اس کی تحریر پر فیصلہ بھی جائز ہوگا، جس طرح قاضی اہل عدل کی تحریر پر فیصلہ جائز ہوتا ہے، اس لئے کہ وہ فیصلہ ہے اور فیصلہ کرنے والا اس کا اہل ہے، بلکہ اگر ہمارے کسی شخص کے حق میں ان کے کسی شخص کے خلاف فیصلہ ہوتو بھی فیصلہ کا نفاذ ضروری ہے، ایک قول یہ ہے کہ اس کی تحریر کا اعتبار نہیں کیا جائے گا

(۱) المہذب ۲/ ۲۲۱، نہایۃ المحتاج ۷/ ۳۸۴، المغنی ۸/ ۱۱۹-۱۲۰۔
(۲) الفتح ۴/ ۴۱۶، البدائع ۷/ ۱۴۲۔

کیونکہ اس سے باغی قاضی کے منصب کی بلندی لازم آتی ہے[۱]۔

اس مسئلہ میں مالکیہ کی کوئی صراحت ہمیں نہیں ملی، لیکن انہوں نے ایسے قاضی کے لئے عدالت کی شرط لگائی ہے جس کی تحریر قبول کی جائے گی، خواہ اس قاضی کو منصب قضاء کسی غالب آجانے والے والی نے دیا ہو یا کافر نے، تاکہ لوگوں کے مصالح کی رعایت ہوسکے، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ باغیوں کے قاضی کی تحریر قبول کرنا درست ہے[۲]۔

د-باغیوں کا اجرائے حدود اور ان پر حدود کا وجوب:

۳۸- باغیوں کے امام کی جاری کردہ حد صحیح واقع ہوتی ہے اور کفایت کرتی ہے، چنانچہ مجرم اگر جرم قتل کا مرتکب نہ ہوتو اس پر دوبارہ حد جاری نہیں کی جائے گی، اور اگر قتل ہوتو اس پر دیت نہیں ہے، اس لئے کہ حضرت علیؓ نے اہل بصرہ سے قتال کیا اور انہوں نے جو کچھ اجرائے حدود کئے تھے انہیں منسوخ نہیں کیا، اس لئے کہ انہوں نے جائز تاویل کے ذریعہ عمل کیا ہے، تو وہ نافذ ہوں گے، مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ میں سے ہر ایک نے اس کی صراحت کی ہے[۳]۔

حنفیہ نے کہا ہے: اگر باغیوں کے امام کا نصب کردہ قاضی اس شہر کے اہالیان میں سے ہو جس پر باغیوں نے قبضہ کیا ہے، خود باغیوں میں سے نہ ہوتو اس قاضی پر اجرائے حدود واجب ہے اور وہ نافذ ہوں گے، اور اگر وہ قاضی باغیوں میں سے ہو اور باغیوں نے دارالحرب سے قوت حاصل کرلی ہوتو حدود کا وجوب نہیں ہوگا، اس لئے کہ فعل غیر دارالاسلام میں واقع ہونے کی وجہ سے سرے سے موجب حد بنا ہی نہیں ہے، کیونکہ واقعہ جرم کے وقت وقوع کے مقام

(۱) المہذب ۲/ ۲۲۱، نہایۃ المحتاج ۷/ ۳۸۴، المغنی ۸/ ۱۲۰، کشاف القناع ۶/ ۱۶۶۔
(۲) التاج والاکلیل ۶/ ۱۴۳۔
(۳) الشرح الصغیر ۴/ ۴۳۰، التاج والاکلیل ۶/ ۲۷۹، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۳۰۰، المہذب ۲/ ۲۲۱، المغنی ۸/ ۱۱۸۔

پر ولایت حاصل نہیں ہے، اور اگر مجرم دارالاسلام لوٹ آئے تو بھی اس پر حد جاری نہیں کی جائے گی، اسی طرح اگر ان پر ہمارا غلبہ ہوجائے تو بھی حدود ان پر قائم نہیں کئے جائیں گے، اور اگر باغیوں نے حدود قائم کئے ہوں تو ان کا اعادہ نہیں کیا جائے گا، اس لئے کہ ان کا وجوب ہی اصلاً نہیں ہوا ہے (۱)۔

مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ نے کہا کہ: اگر انہوں نے بغاوت کے دوران ایسے جرم کا ارتکاب کیا جس پر حد واجب ہوتی ہے، پھر ان پر غلبہ حاصل ہو درانحالیکہ ان پر حدود کا نفاذ نہ ہوا ہو، تو ایسی صورت میں ان کے درمیان اللہ کی حدود جاری کی جائیں گی، ملکوں کے فرق میں حدود ساقط نہیں ہوں گی، یہی ابن المنذر کا قول ہے، اس لئے کہ آیات اور روایات میں حکم عام ہے، اور اس لئے بھی کہ ہر وہ مقام جہاں عبادات اپنے اوقات پر واجب ہوتی ہیں وہاں حدود بھی اپنے اسباب کے پائے جانے پر واجب ہوں گی جیسے کہ اہل عدل کے ملک میں ہوتا ہے، اور اس لئے بھی کہ وہ مجرم ایسا زانی یا چور ہے جس کے زنا اور چوری میں کوئی شبہ نہیں ہے تو اس پر حد واجب ہوگی جس طرح دارالعدل میں ذمی پر حد واجب ہوتی ہے (۲)۔

باغیوں کی شہادت:

۳۹- اصل یہ ہے کہ باغیوں کی شہادت قبول کی جائے گی، حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ اصحاب ہویٰ وخواہش اگر اپنی خواہشات میں عادل ہوں تو ان کی شہادت قبول کی جائے گی، سوائے بعض روافض جیسے فرقہ خطابیہ کے، اور ایسے لوگ جن کی بدعت کفر کا سبب ہو یا عصبیت والے یا وہ لوگ جن میں فسق وفجور ہو، ایسے لوگوں کی شہادت ان کے کفر اور فسق کی وجہ سے قبول نہیں کی جائے گی (۳)۔

(۱) الفتح ۴/ ۴۱۵، ۴۱۶، البدائع ۷/ ۱۴۱۔
(۲) المغنی ۸/ ۱۲۰۔
(۳) البدائع ۶/ ۲۶۹۔

مالکیہ کہتے ہیں: باغیوں کی شہادت قبول کی جائے گی بشرطیکہ وہ اہل بدعت نہ ہوں، اگر بدعت والے ہوں تو قبول نہیں کی جائے گی، اور اس میں ادائیگی شہادت کے وقت کا اعتبار ہوگا (۱)۔

شافعیہ نے کہا: باغیوں کی شہادت ان کی تاویل کی وجہ سے قبول کی جائے گی، إلا یہ کہ وہ ان لوگوں میں سے ہوں جو اپنے موافقین کے حق میں ان کی تصدیق کی وجہ سے شہادت دیتے ہیں، ایسی صورت میں ان میں سے بعض کے حق میں شہادت قبول نہیں کی جائے گی (۲)۔

حنابلہ نے کہا ہے: باغی اگر اہل بدعت نہ ہوں تو وہ فاسق نہیں ہیں، وہ محض اپنی تاویل میں خطا پر ہیں، لہذا وہ مجتہدین کی طرح ہیں، ان میں سے جو شخص شہادت دے گا اگر وہ عادل ہو تو اس کی شہادت قبول کی جائے گی۔

امام ابوحنیفہ سے منقول ہے کہ انہیں بغاوت اور امام کے خلاف خروج کی وجہ سے فاسق قرار دیا جائے گا، لیکن ان کی شہادت قبول کی جائے گی، اس لئے کہ ان کا فسق دین کی جانب سے ہے تو اس کی وجہ سے شہادت رد نہیں کی جائے گی (۳)۔

بغي

دیکھئے: "بغاة"۔

(۱) الشرح الکبیر وحاشیۃ الدسوقی ۴/ ۲۶۵، التبصرہ ۲/ ۱۹۶۔
(۲) نہایۃ المحتاج ۷/ ۳۸۴۔
(۳) المغنی ۸/ ۱۱۷-۱۱۸۔

بقر

تعریف:

۱-"بقر" اسم جنس ہے، ابن سیدہ نے کہا: اس لفظ کا اطلاق پالتو اور وحشی، نر اور مادہ (گائے) پر ہوتا ہے، اس لفظ کا واحد "بقرۃ" ہے، اور کہا گیا ہے: اس لفظ پر "ۃ" اس لئے آئی ہے کہ وہ اپنی جنس کا ایک فرد ہے، اور جمع لفظ "بقرات" ہے۔

فقہاء نے بھینس کو احکام شرع میں گائے کے برابر رکھا ہے، اور ان دونوں جانوروں کے ساتھ ایک جنس جیسا معاملہ کیا ہے[۱]۔

گائے کی زکاۃ:

۲-گائے کی زکاۃ واجب ہے، سنت اور اجماع سے اس کا ثبوت ہے۔

جہاں تک سنت کا تعلق ہے تو امام بخاری نے حضرت ابوذرؓ سے روایت کیا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "والذي نفسي بيده، أو والذي لا إله غيره- أو كما حلف- ما من رجل تكون له إبل أو بقر أو غنم لايؤدي حقها إلا أتي بها يوم القيامة أعظم ما تكون وأسمنه، تطؤه بأخفافها، وتنطحه بقرونها، كلما جازت أخراها ردت عليه أولاها حتى يقضي بين الناس"[۲] (قسم اس ذات کی جس کے قبضہ میں میری

(۱) المصباح المنیر، لسان العرب، القاموس المحیط: متعلقہ مادہ۔

(۲) حدیث: "والذي نفسي ......" کی روایت بخاری (الفتح ۳/۳۲۳ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/۶۸۶ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

جان ہے، یا یوں فرمایا: قسم اس ذات کی جس کے علاوہ کوئی معبود نہیں (یا جیسی آپ ﷺ نے قسم کھائی) جس شخص کے پاس بھی اونٹ یا گائے یا بکری ہو اور وہ اس کا حق ادا نہیں کرے تو قیامت کے دن جانور کو اس طرح لایا جائے گا کہ وہ جانور انتہائی فربہ اور بڑا ہوگا، اپنے کھروں سے اسے روندے گا، اور اپنی سینگوں سے اسے مارے گا، جب جب آخری جانور گذر جائے گا تو پہلا جانور اس پر لوٹایا جائے گا، یہ سلسلہ جاری رہے گا یہاں تک کہ لوگوں کے درمیان فیصلہ کردیا جائے گا)، نیز نسائی اور ترمذی نے حضرت مسروق سے روایت کیا ہے کہ نبی کریم ﷺ نے حضرت معاذ کو یمن روانہ کیا اور انہیں حکم دیا کہ ہر بالغ سے ایک دینار، گایوں میں ہر تیس گائے میں ایک تبیع یا تبیعہ (ایک سالہ جس کا دوسرا سال شروع ہوگیا ہو)، اور ہر چالیس گائے میں ایک مسنہ (دوسالہ جس کا تیسرا سال شروع ہوگیا ہو) وصول کریں[۱]۔

صحابہ اور ان کے بعد علماء کا اجماع ہے کہ پالتو جانوروں (أنعام) پر زکاۃ واجب ہے، اس مسئلہ میں کسی کا اختلاف نہیں ہے، اور بقر (گائے) أنعام کی ایک قسم ہے، لہذا بقر پر بھی اسی طرح زکاۃ واجب ہوگی جس طرح اونٹ اور بکری پر واجب ہے، محض بعض شرائط کے سلسلہ میں اختلاف ہے، جس کی تفصیل آئندہ آئے گی[۲]۔

بقر میں وجوب زکاۃ کی شرائط:

۳-بقر میں وجوب زکاۃ کے لئے عمومی شرائط ہیں، جن کی تفصیل زکاۃ کی بحث میں موجود ہے، یہاں اس سے متعلق چند مخصوص شرائط ذیل میں بیان کی جاتی ہیں:

(۱) حدیث: "بعث معاذا ......" کی روایت نسائی (۵/۲۶ طبع المکتبۃ التجاریہ) اور حاکم (۱/۳۹۸ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے ذہبی نے اس کی تصحیح اور موافقت کی ہے۔

(۲) المغنی لابن قدامہ ۲/۵۹۱۔

چرنے کی شرط:

۴- جانور کی زکاۃ میں "چرنے" سے مراد یہ ہے کہ جانور سال کے اکثر حصہ میں مباح گھاس میں چرتا ہو، خواہ وہ بذات خود چرتا ہو یا کوئی چرواہا اسے چراتا ہو، جمہور علماء حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ وغیرہ کا مذہب ہے کہ مویشی جانور کی زکاۃ میں چرنے کی شرط ہے، اور مویشی جانور میں بقر داخل ہے، لہذا اس کے لئے بھی چرنے کی شرط ہے، لیکن جو گائے کام میں استعمال ہوتی ہو اور اس کو چارہ فراہم کیا جاتا ہو اس پر زکاۃ واجب نہیں ہے، اس لئے کہ اس گائے میں چرنے کی شرط نہیں پوری ہو رہی ہے۔

امام مالک نے کہا: بقر کی زکاۃ میں چرنے کی شرط نہیں ہے، لہذا کام میں استعمال ہونے والی، اور فراہم کیا گیا چارہ کھانے والی گائے پر بھی امام مالک کے نزدیک زکاۃ واجب ہوگی۔

امام مالک نے اپنی رائے پر استدلال اس بات سے کیا ہے کہ جن احادیث میں بقر پر زکاۃ واجب بتائی گئی ہے وہ احادیث مطلق ہیں، نیز اہل مدینہ کا عمل بھی اسی پر ہے، اور اہل مدینہ کا عمل مالکیہ کے اصولوں میں سے ایک ہے (۱)۔

جانوروں کی زکاۃ میں چرنے کی شرط لگانے والے علماء حضرت علیؓ سے مروی روایت سے استدلال کرتے ہیں، اس روایت کے راوی کہتے ہیں کہ میں سمجھتا ہوں کہ بقر کی زکاۃ کے سلسلہ میں حضرت علیؓ حضور ﷺ سے نقل کرتے ہیں کہ آپ ﷺ نے فرمایا: "لیس في العوامل شيء" (۲) (کام کرنے والے جانوروں پر کچھ واجب نہیں ہے)، نیز حضرت عمرو بن شعیب کی روایت سے بھی استدلال ہے جس میں راوی اپنے والد سے اور وہ ان کے دادا سے اور وہ حضور ﷺ سے روایت کرتے ہیں کہ آپ ﷺ نے فرمایا: "لیس في البقر العوامل شيء" (۱) (کام کرنے والی گایوں پر کچھ واجب نہیں ہے)، جمہور نے بقر کے سلسلہ میں وارد مطلق نصوص کو اونٹ اور بکری کے سلسلہ میں وارد ان نصوص پر محمول کیا ہے جن میں چرنے کی قید ہے، نیز جمہور نے چرنے کی شرط کے مسئلہ میں بقر کو اونٹ اور بکری پر قیاس کے ذریعہ استدلال کیا ہے (۲)۔

اور اس طرح بھی کہ زکاۃ میں صفت نمو وافزائش کا اعتبار کیا گیا ہے، جانوروں میں یہ صفت صرف چرنے والے جانوروں میں پائی جاتی ہے، کام کرنے والی گایوں میں نمو وبڑھوتری کی صفت مفقود ہے، یہی حال چارہ پر پلنے والے جانوروں کا ہے کہ ان میں بھی افزائش کا وصف مفقود ہے، اس لئے کہ چارہ اس کی افزائش کے برابر ہوجاتا ہے، الا یہ کہ ان جانوروں کو تجارت کے لئے تیار کیا گیا ہو تو ان میں سامان تجارت کی زکاۃ واجب ہوگی (۳)۔

جنگلی گائے پر زکاۃ:

۵- اکثر علماء کے نزدیک جنگلی گائے پر زکاۃ واجب نہیں ہے، حنابلہ کے نزدیک دو روایتیں ہیں، مسلک ان کا یہ ہے کہ اس پر زکاۃ واجب ہے، اس لئے کہ جس حدیث میں گائے پر زکاۃ بتائی گئی ہے جو ابھی مذکور ہوئی وہ مطلق ہے اس میں جنگلی گائے بھی شامل ہے، حنابلہ کی

---

(۱) الدسوقی ۱/ ۴۳۲، المغنی لابن قدامہ ۲/ ۵۷۶۔

(۲) حدیث: "لیس في العوامل ......" کی روایت ابوداؤد (۲/ ۲۲۹ طبع عزت عبید دعاس) نے حضرت علی بن ابی طالب سے کی ہے، نووی نے اس کو حسن بتایا ہے جیسا کہ نصب الرایہ (۲/ ۳۲۸ طبع المجلس العلمی) میں ہے۔

(۱) حدیث: "لیس في البقر ......" کی روایت دار قطنی (۲/ ۱۰۳ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ) نے کی ہے، زیلعی نے روایت کے راوی غالب بن عبید اللہ کی وجہ سے حدیث کو معلول قرار دیا ہے، ابن معین کہتے ہیں: اس (راوی) سے استدلال نہیں کیا جائے گا (نصب الرایہ ۲/ ۳۹۰ طبع المجلس العلمی)۔

(۲) المغنی لابن قدامہ ۲/ ۵۹۲، المجموع ۵/ ۳۵۷ طبع المنیریہ۔

(۳) المغنی ۲/ ۵۷۷۔

دوسری روایت یہ ہے کہ اس پر زکاۃ واجب نہیں ہے، ابن قدامہ نے فرمایا: یہی زیادہ صحیح ہے اور یہی اکثر اہل علم کا قول ہے کہ جنگلی گائے میں زکاۃ واجب نہیں ہے[1]، اس لئے کہ مطلقاً لفظ بقر میں وہ داخل نہیں اور نہ وہ مفہوم ہوتا ہے اس لئے کہ اس کو صرف ''بقر'' نہیں کہا جاتا ہے، بلکہ اس میں اضافت کرکے ''بقر الوحش'' (جنگلی گائے) کہا جاتا ہے، اور اس لئے بھی کہ عموماً جنگلی گائے میں نصاب کا وجود جس میں پورے سال چرنے کی صفت بھی پائی گئی ہو نہیں ہوتا ہے، اور اس لئے بھی کہ قربانی اور حج کے جانور میں جنگلی گائے درست نہیں ہوتی ہے، تو اس میں زکاۃ بھی واجب نہیں ہوگی جس طرح ہرنوں میں نہیں ہوتی، نیز یہ پالتو جانوروں (بہیمۃ الأنعام) میں سے بھی نہیں ہے، تو اس میں بھی زکاۃ واجب نہیں ہوگی جس طرح دوسرے تمام وحشی جانوروں میں نہیں ہوتی ہے، اس میں راز یہ ہے کہ زکاۃ صرف ان جانوروں میں واجب ہوتی ہے جو پالتو ہوں دوسرے جانوروں میں نہیں ہوتی، اس لئے کہ پالتو جانوروں میں دودھ اور افزائش نسل کی وجہ سے نمو کی کثرت ہوتی ہے، نیز کثرت تعداد اور کم خرچ ہونے کی وجہ سے انتفاع بھی بہت ہوتا ہے، یہ ساری باتیں صرف پالتو جانوروں میں پائی جاتی ہیں، اس لئے زکاۃ بھی صرف ان میں ہی واجب ہوگی[2]۔

پالتو اور جنگلی سے مل کر پیدا ہونے والے جانوروں کی زکاۃ:

٦ - حنابلہ کی رائے یہ ہے کہ ان جانوروں پر زکاۃ واجب ہے جو جنگلی اور پالتو سے مل کر پیدا ہوئے ہوں، خواہ نر جانور جنگلی ہو یا مادہ جنگلی ہو، ان کا استدلال یہ ہے کہ پالتو اور جنگلی سے مل کر پیدا ہونے والا

(١) الانصاف ٣/ ٤، انہوں نے الفروع سے بھی نقل کیا ہے المغنی ٢/ ٥٩٥، المقنع ١/ ١١٨۔

(٢) المغنی ٢/ ٥٩٤، المقنع ١/ ١١٨۔

جانور ایسا جانور ہے جس کی پیدائش دو ایسے جانور سے ہو رہی ہے جن میں ایک پر زکاۃ واجب ہے اور دوسرے پر زکاۃ واجب نہیں ہے، تو وجوب زکاۃ کے پہلو کو ترجیح دی جائے گی جس طرح ایک چرنے والے اور دوسرے چارہ والے جانوروں سے پیدا ہونے والے جانور پر زکاۃ واجب ہوتی ہے، اسی پر اس مسئلہ کو قیاس کیا جائے گا، اور وحشی و پالتو سے مل کر پیدا ہونے والے جانور پر بھی زکاۃ واجب ہوگی، اس رائے کی رو سے ایسے جانوروں کو زکاۃ کے مسئلہ میں اس جنس کے دوسرے پالتو جانوروں میں شامل کیا جائے گا، اور ان کو ملا کر نصاب زکاۃ پورا کیا جائے گا، اور یہ بھی پالتو جانوروں کی نوع کا ایک فرد قرار پائے گا[1]۔

امام ابوحنیفہ اور مالک کہتے ہیں: اگر مادہ جانور پالتو ہو تو زکاۃ واجب ہوگی ورنہ نہیں ہوگی، اس رائے کی دلیل یہ ہے کہ جانور میں مادہ کا اعتبار ہوتا ہے، اس لئے کہ جانوروں میں مادہ ہی اپنے بچہ کی دیکھ ریکھ کرتی ہے[2]۔

امام شافعی کہتے ہیں: ایسے جانور میں زکاۃ واجب ہی نہیں ہے خواہ اس کی پیدائش جنگلی نر سے ہوئی ہو یا جنگلی مادہ سے[3]۔

گائے کی زکاۃ میں سال گذرنے کی شرط:

٧ - علماء کا اتفاق ہے کہ دوسرے پالتو جانوروں کی طرح بقر کی زکاۃ میں بھی سال کا گذرنا ضروری ہے، سال گذرنے کا مطلب یہ ہے کہ مالک نصاب ہونے کے بعد پورا قمری سال اس پر گذر جائے تب اس پر زکاۃ واجب ہوگی[4]۔

(١) المغنی ٢/ ٥٩٥۔

(٢) بدائع الصنائع ٢/ ٣٠، المغنی ٢/ ٥٩٥۔

(٣) مغنی المحتاج ١/ ٣٦٩، الجمل علی شرح المنہج ٢/ ٢١٩۔

(٤) مغنی المحتاج ١/ ٣٧٨، المغنی ٢/ ٦٣٥۔

نصاب مکمل ہونے کی شرط:

جہاں تک نصاب کا تعلق ہے تو اس سلسلہ میں فقہاء کے چند اقوال ہیں، جن میں دو رجحانات مشہور ہیں:

۸ - **پہلا رجحان:** یہ حضرت علی بن ابی طالب، حضرت معاذ بن جبل اور ابوسعید خدری رضی اللہ عنہم کا قول ہے، شعبی، شہر بن حوشب، طاؤس، عمر بن عبدالعزیز اور حسن بصری بھی اسی کے قائل ہیں، زہری نے اہل شام سے یہی نقل کیا ہے، اور ابوحنیفہ، مالک، احمد بن حنبل اور شافعی کی بھی یہی رائے ہے، یہ سب فرماتے ہیں کہ تیس سے کم گایوں پر کچھ بھی واجب نہیں ہے، اگر گائے کی تعداد تیس ہوجائے تو اس پر ایک تبیع یا تبیعہ واجب ہے (تبیع وہ جانور ہے جو دو سال کا ہو، یا وہ ہے جس کا ایک سال پورا ہوگیا ہو اور دوسرے سال میں داخل ہوگیا ہو، اور ایک قول یہ ہے کہ یہ وہ ہے جو چھ ماہ کا ہو، تبیعہ (یعنی مادہ) کے بارے میں بھی یہی تفصیل ہے)[1]، پھر کچھ واجب نہیں ہے یہاں تک کہ چالیس کی تعداد ہوجائے، چالیس ہونے پر ایک مسنہ (دوسالہ) گائے واجب ہے[2]، پھر ساٹھ سے پہلے کچھ واجب نہیں ہے، ساٹھ کی تعداد ہونے پر دو تبیعہ یا دو تبیع واجب ہے، پھر کچھ واجب نہیں ہے یہاں تک کہ دس گایوں کا اضافہ ہوجائے، دس کا اضافہ ہوجائے تو اس پوری تعداد میں سے ہر تیس گائے پر ایک تبیع یا تبیعہ اور ہر چالیس گائے پر ایک مسن یا مسنہ واجب ہوگا[3]، چنانچہ ستر گایوں پر ایک تبیع اور ایک مسنہ، اسی گایوں پر دو مسنہ، نوے گایوں پر

(۱) المجموع للنووی ۵/ ۴۱۶، حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۱/ ۴۳۵، المحلی ۵/ ۲۹۰۔

(۲) المجموع للنووی ۵/ ۴۱۶، حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۱/ ۴۳۵، المحلی ۵/ ۲۹۰۔

(۳) حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۴۳۵، الأم ۲/ ۸، فتح القدیر ۲/ ۱۳۳، المغنی ۲/ ۵۹۴، المحلی ۵/ ۲۹۰۔

تین تبیعہ، ایک سو گایوں پر ایک مسنہ اور دو تبیع، ایک سو دس گایوں پر دو مسنہ اور ایک تبیع واجب ہوگا، ایک سو بیس گایوں پر تین مسنہ یا چار تبیع واجب ہوگا یعنی مالک کو اختیار ہوگا کہ تین مسنہ نکالے یا چار تبیع نکالے، البتہ بہتر ہوگا کہ فقراء کی ضرورت اور ان کے فائدہ کا لحاظ کیا جائے، پھر جب جب دس گایوں کا اضافہ ہوگا واجب زکاۃ کی شکل بدلتی رہے گی۔

اس رائے کے قائلین کا **استدلال** حضرت معاذ رضی اللہ عنہ کی روایت سے ہے کہ "**أن رسول الله ﷺ حین بعثه إلی الیمن أمره أن یأخذ من کل حالم دیناراً، ومن البقر من کل ثلاثین تبیعاً أو تبیعة، ومن کل أربعین مسنة**"[1] (جب رسول اللہ ﷺ نے انہیں یمن بھیجا تو انہیں حکم دیا کہ ہر بالغ سے ایک دینار وصول کریں، اور گایوں میں ہر تیس کی تعداد میں سے ایک تبیع یا تبیعہ اور ہر چالیس میں سے ایک مسنہ وصول کریں)، اور ابن ابی لیلی اور حکم بن عتیبہ نے حضرت معاذ سے روایت کیا ہے کہ انہوں نے نبی ﷺ سے "اوقاص" یعنی تیس سے چالیس کے درمیان کی تعداد، اور چالیس سے پچاس کے درمیان کی تعداد کے بارے میں پوچھا تو آپ ﷺ نے فرمایا: "**لیس فیها شيء**" (اس میں کچھ واجب نہیں ہے)[2]۔

ان حضرات کا **استدلال** اس سے بھی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے حضرت عمرو بن حزم کو لکھا: "**فرائض البقر لیس فیما دون الثلاثین من البقر صدقة، فإذا بلغت ثلاثین ففیها عجل رائع جذع، إلی أن تبلغ أربعین، فإذا بلغت أربعین ففیها بقرة مسنة، إلی أن تبلغ سبعین، فإن فیها بقرة وعجلا**

(۱) حدیث حضرت معاذ کی تخریج فقرہ نمبر ۲ میں گذر چکی ہے۔

(۲) حدیث حضرت معاذ "أنه سأل النبي ﷺ....." کی روایت دارقطنی (۲/ ۹۹ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ) نے کی ہے، زیلعی نے ارسال کی وجہ سے اس کو معلول بتایا ہے (نصب الرایہ ۲/ ۳۴۸ طبع المجلس العلمی)۔

جذعا، فإذا بلغت ثمانين ففيها مسنتان، ثم على هذا الحساب" (۱) (گائے کی زکاۃ یہ ہے کہ تیس سے کم گایوں پر کچھ واجب نہیں ہے، تیس کی تعداد ہونے پر چھوٹا اچھا بچھڑا واجب ہے یہاں تک کہ چالیس کو پہنچ جائے، چالیس ہونے پر ایک مسنہ گائے واجب ہے، یہاں تک کہ ستر کی تعداد کو پہنچ جائے، ستر پر ایک بقرہ اور چھوٹا بچھڑا واجب ہے، پھر جب اسّی کی تعداد ہو جائے تو اس میں دو مسنہ واجب ہے، پھر اسی حساب سے وجوب ہے)۔

دو مقررہ تعداد کے درمیان کے لئے جسے ''وقص'' کہا جاتا ہے احکام کی تفصیل اصطلاح ''اوقاص'' میں دیکھی جائے۔

۹- دوسرا رجحان: سعید بن میسّب، زہری اور ابو قلابہ وغیرہ کا قول ہے کہ گائے کا نصاب وہی ہے جو اونٹ کا نصاب ہے، گائے میں سے وہی لیا جائے گا جو اونٹ میں لیا جاتا ہے، لیکن اونٹ میں عمر کی جو شرط ہے یعنی بنت مخاض، بنت لبون، حقہ، جذعہ، یہ شرط گائے میں نہیں ہوگی، یہی زکاۃ کے سلسلہ میں حضرت عمر بن خطاب کی تحریر میں بھی مروی ہے، حضرت جابر بن عبد اللہؓ اور عہد نبوت میں زکاۃ ادا کرنے والے شیوخ سے بھی یہی مروی ہے، ابو عبید نے روایت کیا ہے کہ زکاۃ کے سلسلہ میں حضرت عمر بن خطابؓ کی تحریر میں ہے کہ گائے میں سے اسی طرح لیا جائے گا جس طرح اونٹ میں سے لیا جاتا ہے، وہ کہتے ہیں: اس سلسلہ میں دیگر صحابہ سے دریافت کیا گیا تو انہوں نے کہا: گائے میں وہی واجب ہے جو اونٹ میں واجب ہے، ابن حزم نے اپنی سند زہری اور قتادہ سے نقل کیا ہے، ان دونوں نے حضرت جابر بن عبد اللہ انصاریؓ سے روایت کیا ہے، انہوں نے کہا: ہر پانچ گایوں میں ایک بکری، اور دس گایوں میں دو بکریاں اور پندرہ گایوں میں تین بکریاں اور بیس گایوں میں چار بکریاں واجب ہیں۔

زہری کہتے ہیں: گائے کی زکاۃ اونٹ کی زکاۃ کی طرح ہے، لیکن گائے میں عمروں کا لحاظ نہیں ہے، پس اگر پچیس گائیں ہوں تو ان میں ایک گائے واجب ہے پچھتر کی تعداد ہونے تک، پچھتر سے زائد ہونے پر دو گائیں ایک سو بیس تک واجب ہیں، ایک سو بیس سے زائد ہو تو ہر چالیس میں ایک گائے واجب ہے، زہری کہتے ہیں: ہمیں معلوم ہوا ہے کہ صحابہ کا یہ قول کہ ہر تیس میں ایک تبیع اور ہر چالیس میں ایک گائے ہے یہ اہل یمن کے لئے تخفیف تھی، پھر اس کے بعد کی تفصیل مروی نہیں ہے۔

حضرت عکرمہ بن خالد سے بھی مروی ہے، کہتے ہیں کہ جب مجھے مقام ''عک'' کی زکاۃ کی وصولی پر مامور کیا گیا تو میری ملاقات چند ایسے شیوخ سے ہوئی جنہوں نے رسول اللہ ﷺ کے عہد میں زکاۃ ادا کی تھی، انہوں نے مجھ سے باہم مختلف باتیں بتائیں، بعض نے کہا: میں اونٹ کی طرح گائے کی زکاۃ نکالتا تھا، کسی نے کہا: تیس گایوں پر ایک تبیع ہے، کسی نے کہا: چالیس گایوں پر ایک مسنہ گائے ہے، ابن حزم نے بھی اپنی سند سے ابن المسیب اور ابو قلابہ اور دوسروں سے اسی طرح ذکر کیا ہے جس طرح زہری سے نقل کیا گیا ہے، اور حضرت عمر بن عبد الرحمن بن خلدہ انصاری سے مروی ہے کہ گائے کی زکاۃ اونٹ کی زکاۃ کی طرح ہے لیکن گائے میں عمروں کا لحاظ نہیں ہے (۱)۔

قربانی میں کافی ہونے والے جانور:

۱۰- قربانی میں صرف اَنعام کافی ہوں گے یعنی اونٹ، گائے، اور بکری، برخلاف ان حضرات کے جنہوں نے کہا: اَنعام اور غیر اَنعام

---

(۱) حدیث: "کتاب رسول اللہ ﷺ......" کو امام ابو داؤد نے اپنے مراسیل میں روایت کیا ہے، نسائی نے کہا: سلیمان بن ارقم - جو اس روایت کے ایک راوی ہیں - متروک الحدیث ہیں (نصب الرایہ ۲/ ۳۴۰ طبع المجلس العلمی)۔

(۱) بدایۃ المجتہد ۱/ ۲۶۱، المغنی ۲/ ۵۹۴، المحلی ۶/ ۳۔

ہر ماکول اللحم کی قربانی درست ہوگی [۱]۔

تفصیل اصطلاح "اُضحیہ" میں دیکھی جائے۔

علماء کا اتفاق ہے کہ اگر کوئی شخص صرف اپنی جانب سے ایک گائے کی قربانی کرے تو اس کی طرف سے قربانی ہوجائے گی، خواہ واجب قربانی ہو یا نفلی۔

۱۱ - ایک گائے کی قربانی میں کئی افراد کی شرکت کے مسئلہ میں علماء کا اختلاف ہے۔

حنفیہ، شافعیہ، حنابلہ اور اکثر اہل علم کی رائے ہے کہ ایک گائے سات آدمیوں کی طرف سے کافی ہوگی، سات افراد ایک گائے کی قربانی میں شریک ہوسکتے ہیں، خواہ وہ سات افراد ایک گھر کے ہوں یا دو گھر کے یا علاحدہ علاحدہ گھروں کے ہوں، اور خواہ قربانی واجب ہو یا نفلی، اور خواہ کسی نے تقرب کا ارادہ کیا ہو یا صرف گوشت کی نیت کی ہو، ہر شخص کی طرف سے اس کی نیت کے مطابق درست ہوگی، لیکن حنفیہ کے نزدیک ضروری ہے کہ تمام شرکاء نے تقرب کی نیت کی ہو، اگر کسی ایک نے گوشت کی نیت کی ہو تو کسی کی طرف سے قربانی درست نہیں ہوگی۔

امام مالک کہتے ہیں: گائے، اونٹ اور بکری میں سے ایک رأس ایک شخص کی طرف سے اور ایک گھر والوں کی طرف سے کافی ہوگا خواہ ان کی تعداد سات افراد سے زیادہ ہو، بشرطیکہ انہیں اس نے تطوعاً شریک کیا ہو، لیکن اگر ان سب نے باہم مل کر خریدا ہو تو درست نہیں ہوگا، اور نہ ہی دو یا دو سے زائد اجنبی افراد کی جانب سے درست ہوگا [۲]۔

(۱) المحلی ۷/ ۳۳۴۔

(۲) المجموع للنووی ۸/ ۳۹۸، المغنی لابن قدامہ ۸/ ۶۱۹، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۱۱۹، حاشیہ قلیوبی وعمیرہ ۴/ ۲۵۰، تکملہ فتح القدیر ۸/ ۴۲۹، المحلی ۷/ ۳۸۴، نیل الاوطار للشوکانی ۵/ ۱۹۳۔

پہلے قول والوں نے حضرت جابر کی روایت سے استدلال کیا ہے، وہ فرماتے ہیں: "نحرنا مع رسول الله ﷺ البدنة عن سبعة، والبقرة عن سبعة" [۱] (ہم نے رسول اللہ ﷺ کے ساتھ ایک بدنہ سات افراد کی جانب سے، اور ایک گائے سات افراد کی جانب سے قربانی کی)، ان ہی سے مروی ہے کہ "خرجنا مع رسول الله ﷺ مهلين، فأمرنا أن نشترک في الإبل والبقر، کل سبعة منا في بدنة" [۲] (ہم رسول اللہ ﷺ کے ساتھ تلبیہ کہتے ہوئے نکلے، آپ ﷺ نے حکم دیا کہ ہم اونٹ اور گائے میں شریک ہوں، ہم میں سے ہر سات آدمی ایک بدنہ میں شریک ہو)۔

امام مالک نے حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما سے مروی روایت کو اپنایا ہے، وہ فرماتے تھے: بدنہ ایک شخص کی طرف سے اور گائے ایک شخص کی طرف سے اور بکری ایک شخص کی طرف سے ہے، اشتراک کا مجھے علم نہیں، حضرت ابن عمر کے علاوہ محمد بن سیرین سے بھی ایسا ہی مروی ہے، چنانچہ ان کی رائے ہے کہ ایک جان صرف ایک ہی جان (فرد) کی طرف سے درست ہوگی [۳]۔

ہدی میں گائے:

۱۲ - حج کی قربانی میں گائے کا حکم وہی ہے جو اضحیہ میں ہے، اس سے وہ تفصیل مستثنیٰ ہے جو آدمی اور اس کے گھر والوں کی طرف سے درست ہونے کی بابت ہے، اس کی تفصیل اصطلاح "حج" اور "ہدی" میں

(۱) حدیث حضرت جابر: "نحرنا مع رسول الله ﷺ......" کی روایت مسلم (۲/ ۹۵۵ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) حدیث حضرت جابر: "خرجنا مع رسول الله......" کی روایت مسلم (۲/ ۹۵۵ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۳) حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۱۱۹، المغنی ۸/ ۶۲۰، المحلی ۷/ ۳۴۸۔

دیکھی جائے۔

ہدی میں گائے کے اِشعار کرنے کا جہاں تک تعلق ہے تو سوائے امام ابوحنیفہ کے تمام علماء کا اتفاق ہے کہ اِشعار (نشان لگانا) سنت ہے اور مستحب ہے، نبی ﷺ نے ایسا کیا ہے اور آپ ﷺ کے بعد صحابہ نے کیا ہے، اس پر بھی اتفاق ہے کہ اشعار اونٹ میں سنت ہے خواہ اونٹ کا کوہان ہو یا نہ ہو، اگر کوہان نہیں ہو تو کوہان کی جگہ پر اشعار کیا جائے گا۔

جہاں تک گائے کا تعلق ہے تو شافعیہ کا مسلک یہ ہے کہ اس میں مطلقاً اشعار ہے، خواہ اس کا کوہان ہو یا نہیں ہو، گائے ان کے نزدیک اونٹ کی طرح ہے، امام مالک کے نزدیک اگر گائے کو کوہان ہو تو اشعار کیا جائے گا، اگر کوہان نہیں ہو تو اشعار نہیں کیا جائے گا[۱]۔

تقلید (قلادہ ڈالنے) کا حکم:

۱۳ - تقلید: گلے میں قلادہ (پٹہ) ڈالنا ہے، ہدی کی تقلید کا مطلب ہے اس کے گلے میں کھال کا پٹہ ڈالا جائے تا کہ پہچان لیا جائے کہ یہ جانور قربانی کا ہے تو اس کو نقصان نہ پہنچایا جائے۔

علماء کا اتفاق ہے کہ اونٹ اور گائے میں قلادہ ڈالنا مستحب ہے۔

جہاں تک بکری کا تعلق ہے تو شافعیہ کے نزدیک اونٹ اور گائے کی طرح بکری کو بھی قلادہ ڈالنا مستحب ہے، امام ابوحنیفہ اور امام مالک کے نزدیک بکری کو قلادہ ڈالنا مستحب نہیں ہے۔

اونٹ اور گائے کو جوتوں وغیرہ کا قلادہ ڈالا جائے گا جس سے معلوم ہو جائے کہ یہ قربانی کا جانور ہے[۲]۔

(۱) المجموع ۸/ ۳۶۰۔

(۲) المجموع ۸/ ۳۶۰۔

گائے کا ذبح:

۱۴ - گائے کا ذبح اسی طرح ہے جس طرح بکری کا ذبح ہے، لہذا اگر گائے ذبح کرنے کا ارادہ ہو تو اسے بائیں پہلو پر لٹا دیا جائے، اس کے تینوں پاؤں باندھ دئے جائیں: آگے والے دونوں پاؤں اور بایاں پاؤں، دایاں پاؤں نہ باندھا جائے تا کہ ذبح کے وقت وہ حرکت کر سکے، ذبح کرنے والا اپنے بائیں ہاتھ سے گائے کا سر پکڑے اور دائیں ہاتھ میں چھری پکڑے، پھر ''بسم اللہ و اللہ اکبر'' کہہ کر ذبح شروع کرے، جانور اور ذبح کرنے والے کا رخ قبلہ کی طرف ہو جہاں تک اونٹ کا تعلق ہے تو اس کو لبہ یعنی گردن کے نچلے حصہ میں اس طرح نیزہ مار کر نحر کیا جائے کہ اونٹ کھڑا ہو اور بایاں گھٹنا بندھا ہوا ہو[۱]۔

سواری کے لئے گائے کا استعمال:

۱۵ - فقہاء کا اتفاق ہے کہ پالتو جانوروں میں سے سواری اور باربرداری کے لئے اونٹ ہے، جہاں تک گائے کا تعلق ہے تو وہ سواری کے لئے نہیں پیدا کی گئی ہے، بلکہ سواری کے علاوہ دیگر منافع جیسے کھیتی وغیرہ میں کام لینے کے لئے پیدا کی گئی ہے، بکریاں دودھ، نسل اور گوشت کے لئے پیدا کی گئی ہیں، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "وَإِنَّ لَكُمْ فِي الْأَنْعَامِ لَعِبْرَةً نُسْقِيكُمْ مِمَّا فِي بُطُونِهَا وَلَكُمْ فِيهَا مَنَافِعُ كَثِيرَةٌ وَمِنْهَا تَأْكُلُونَ وَعَلَيْهَا وَعَلَى الْفُلْكِ تُحْمَلُونَ"[۲] (اور تمہارے لئے چوپایوں میں سامان عبرت ہے، ہم تم کو ان کے پیٹ سے (دودھ) پلاتے ہیں، اور تمہارے لئے ان میں بہت سے فائدے ہیں اور ان میں سے

(۱) حاشیۃ القلیوبی وعمیرہ ۴/ ۲۴۳۔

(۲) سورۂ مومنون / ۲۱-۲۲۔

(بعض کو) تم کھاتے بھی ہو اور ان پر اور کشتی پر سوار ہوتے ہو)، اور ارشاد ہے: "اللَّهُ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَنْعَامَ لِتَرْكَبُوا مِنْهَا وَمِنْهَا تَأْكُلُونَ"[۱] (اللہ ہی وہ ہے جس نے تمہارے لئے مویشی بنائے تا کہ ان میں سے بعض پر سوار ہو اور تم ان میں سے بعض کو کھاتے بھی ہو)، اور ارشاد ہے: "وَجَعَلَ لَكُمْ مِنَ الْفُلْكِ وَالْأَنْعَامِ مَا تَرْكَبُونَ"[۲] (اور تمہارے لئے وہ کشتیاں اور چوپائے بنائے جن پر تم سوار ہوتے ہو)۔

جن آیات میں یہ تذکرہ ہے کہ أنعام (پالتو جانوروں) پر سواری کی جائے گی، علماء کے نزدیک اس سے مراد بعض أنعام یعنی اونٹ ہیں، اس میں عام لفظ بول کر خاص مراد لیا گیا ہے[۳]۔

سواری کے لئے گائے کا استعمال مناسب نہ ہونے کی دلیل صحیح مسلم میں حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت ہے، وہ فرماتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "بينما رجل يسوق بقرة له قد حمل عليها، التفتت إليه البقرة فقالت: إني لم أخلق لهذا، ولكني إنما خلقت للحرث، فقال الناس: سبحان الله -تعجباً وفزعاً- أبقرة تكلّم؟ فقال رسول الله: فإني أومن به وأبوبكر وعمر"[۴] (ایک شخص اپنی ایک گائے پر سامان رکھ کر لے جارہا تھا کہ گائے نے اس کی طرف دیکھا اور بولی: میں اس کام کے لئے نہیں پیدا کی گئی ہوں، میں تو کھیتی کے لئے پیدا کی گئی ہوں، لوگوں نے تعجب اور گھبراہٹ میں کہا: سبحان اللہ، کیا گائے بولتی ہے؟ تو رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: میں، ابوبکر اور عمر اس پر ایمان

(۱) سورۂ غافر/ ۷۹۔
(۲) سورۂ زخرف/ ۱۲۔
(۳) تفسیر القرطبی ۱۰/ ۷۲، روح المعانی ۱۸/ ۲۴۔
(۴) حدیث: "بينما رجل يسوق بقرة....." کی روایت مسلم (۴/ ۱۸۵۷) نے کی ہے۔

رکھتے ہیں)۔

گائے کا پیشاب اور گوبر:

۱۶- غیر ماکول اللحم خواہ وہ انسان ہو یا غیر انسان، اس کے بول و براز کے نجس ہونے پر فقہاء کا اتفاق ہے۔

ماکول اللحم جیسے اونٹ، گائے اور بکری کے بول و براز کے سلسلہ میں اختلاف ہے۔

امام ابو حنیفہ، امام ابو یوسف اور امام شافعی کے نزدیک تمام بول و براز نجس ہیں خواہ ماکول اللحم کے ہوں یا غیر ماکول اللحم کے، امام مالک، امام احمد اور سلف کی ایک جماعت کی رائے ہے، شافعیہ میں سے ابن خزیمہ، ابن المنذر، ابن حبان اصطخری اور رویانی نے، اور حنفیہ میں سے محمد بن حسن نے بھی اس سے اتفاق کیا ہے کہ ماکول اللحم کا بول (پیشاب) پاک ہے[۱]، تفصیل اور استدلال کے لئے اصطلاح "نجاست" دیکھی جائے۔

دیت میں گائے کا حکم:

۱۷- دیت میں گائے کا اعتبار ہے یا نہیں، اس مسئلہ میں علماء کے دو قول ہیں:

امام ابو حنیفہ، امام مالک، اور امام شافعی اپنے قول قدیم میں اس طرف گئے ہیں کہ دیت میں تین چیزیں اصل ہیں، اونٹ، سونا اور چاندی، گائے اس میں نہیں ہے[۲]۔

صاحبین (امام ابو یوسف، امام محمد)، ثوری، اور امام احمد بن حنبل کے نزدیک دیت میں پانچ اشیاء اصل ہیں: اونٹ، سونا، چاندی،

(۱) نیل الأوطار ۱/ ۶۰-۶۱۔
(۲) المغنی ۷/ ۷۵۹، المجموع للنووی ۱۹/ ۵۱، بدائع الصنائع ۷/ ۲۵۳۔

گائے اور بکری، صاحبین نے کپڑوں کا بھی اضافہ کیا ہے، یہی عمر، عطاء، طاؤس اور مدینہ کے ساتوں فقہاء کا قول ہے، اس قول کے مطابق گائے دیت کی بنیادی چیزوں میں سے ایک ہے، دیت والوں کے لئے جائز ہے- جیسا کہ صاحبین کے نزدیک ہے- کہ گائے ہی دیت میں ابتداءً دیں، انہیں دوسرے سامان کے دینے کا مکلف نہیں بنایا جائے گا۔

امام شافعی کا قول جدید یہ ہے کہ دیت میں صرف ایک اصل ہے، وہ ہے اونٹ، اگر اونٹ نہ ملے تو شہر کی کرنسی میں اس کی جتنی قیمت ہوتی ہے اتنی قیمت دے، اس قول کی رو سے بھی گائے سامان دیت نہیں ہے [1]۔

تفصیل کے لئے اصطلاح ''دیت'' دیکھی جائے۔

(۱) بدائع الصنائع ۷/ ۲۵۴، المجموع ۱۹/ ۵۰۔

بکاء

تعریف:

۱-البکاء: ''بکی یبکي بُکی و بکاءً'' کا مصدر ہے [1]۔

لسان العرب میں ہے: لفظ ''بکاء'' بغیر مد کے بھی ہے اور مد کے ساتھ بھی، فراء وغیرہ کہتے ہیں: اگر مد کے ساتھ بولا جائے تو وہ آواز مراد ہوتی ہے جو بکاء (رونے) کے ساتھ ہوتی ہے، اگر بغیر مد کے بولا جائے تو آنسو اور ان کا نکلنا مراد ہوتا ہے۔

حضرت کعب بن مالکؓ حضرت حمزہؓ کے مرثیہ میں کہتے ہیں:

بکت عیني وحق لها بکاها

وما یغني البکاء ولا العویل

(میری آنکھ روئی اور اس کو رونے کا حق ہے، حالانکہ آہ وبکاء کچھ فائدہ نہیں پہنچا سکتے)۔

خلیل کہتے ہیں: قصر کے ساتھ پڑھنے والے اسے ''غم وحزن'' کے معنی میں لیتے ہیں، اور مد کے ساتھ پڑھنے والے ''آواز'' کے معنی میں لیتے ہیں، اور لفظ ''تباکی'' کا مطلب ہے بہ تکلف رونا، جیسا کہ حدیث میں ہے: ''فإن لم تبکو فتباکوا'' [2] (اگر رونا نہ آئے تو رونے کی صورت بنالو)۔

(۱) القاموس المحیط، المصباح المنیر: مادہ ''بکی''۔

(۲) حدیث: "فإن لم تبکوا ......" کی روایت ابن ماجہ (۱/ ۴۲۴ طبع الحلبی) نے کی ہے بوصیری نے کہا: اس کی سند میں ابو رافع ہے اس کا نام اسماعیل بن رافع ہے وہ ضعیف و متروک ہے۔

فقہاء کا استعمال بھی اس سے الگ نہیں ہے۔

متعلقہ الفاظ:

الف-صیاح وصراخ:

۲-صیاح اور صراخ لغت میں پوری طاقت کے ساتھ آواز لگانا ہے، کبھی ان کے ساتھ رونا بھی ہوسکتا ہے اور کبھی نہیں، ''صراخ'' کا استعمال مدد کے لئے آواز لگانے پر بھی ہوتا ہے [۱]۔

ب-نیاح:

۳-نیاح اور نیاحۃ لغت میں میت پر آواز کے ساتھ رونے کو کہتے ہیں [۲]۔

المصباح میں ہے: یہ اس سے قریب ہے جو قاموس میں آیا ہے کہ: ''ناحت المرأۃ علی المیت نوحاً'' (عورت نے میت پر نوحہ کیا)، باب ''قال'' سے ہے، اس سے اسم ''نواح'' بروزن غُراب ہے، بسا اوقات ''نیاح'' نون کے زیر کے ساتھ کہا جاتا ہے، ایسی عورت کو ''نائحۃ'' کہتے ہیں، ''نیاحۃ'' نون کے زیر کے ساتھ اسی سے اسم ہے، اور نوحہ کی جگہ کو ''مناحۃ'' میم کے زبر کے ساتھ بولتے ہیں [۳]۔

ج-ندب:

۴-''ندب'' لغت میں کسی کام کی طرف بلانے اور اس پر آمادہ کرنے کے لئے استعمال ہوتا ہے، ندب: میت پر رونے اور اس کے محاسن شمار کرنے کے لئے بھی بولتے ہیں، اسم ''ندبۃ'' ہے [۱]۔

(۱) القاموس المحیط، المصباح المنیر۔
(۲) القاموس المحیط۔
(۳) المصباح المنیر۔

د-نحب یا نحیب:

۵-''نحب'' لغت میں خوب رونے کو کہتے ہیں، نحیب بھی اسی معنی میں ہے [۲]۔

ھ-عویل:

۶-عویل بلند آواز سے رونے کو کہتے ہیں، کہا جاتا ہے: ''أعولت المرأۃ إعوالاً وعویلاً'' [۳] (عورت نے زور سے آہ و بکا کی)۔

اس تفصیل سے واضح ہوتا ہے کہ ''نحیب'' اور ''عویل'' دونوں کا معنی ''خوب رونا'' ہے، اور ''صراخ'' اور ''صیاح'' معنی میں قریب قریب ہیں، ''نواح'' میت پر رونے کو کہتے ہیں، ''ندب'' میت کے محاسن شمار کرنے کو کہتے ہیں، اور ''بکاء'' آواز کے ساتھ رونے کو کہا جاتا ہے، اور ''بکی'' بغیر آواز رونے کو کہتے ہیں یعنی صرف آنسو بہانے پر اکتفا کیا جائے۔

بکاء کے اسباب:

۷-بکاء (رونے) کے متعدد اسباب ہیں: اللہ تعالیٰ کا خوف وخشیت، حزن، شدت مسرت۔

مصیبت میں رونے کا شرعی حکم:

۸-رونا کبھی تو بغیر آواز کے صرف آنسو بہانے تک ہوتا ہے، کبھی اتنی ہلکی آواز ہوتی ہے جس سے احتراز ناممکن ہو، کبھی تیز آواز کے

(۱) القاموس المحیط، المصباح المنیر۔
(۲) القاموس المحیط، المصباح المنیر۔
(۳) المصباح المنیر۔

ساتھ ہوتا ہے جیسے صراخ، نواح، ندب وغیرہ، یہ رونے والے کے فرق سے مختلف ہوتا ہے، کچھ لوگ غم چھپالینے پر قادر ہوتے ہیں، اپنے جذبات پر قابو پالیتے ہیں اور کچھ لوگ ایسا نہیں کر پاتے۔

اگر بکاء (رونے) میں ہاتھ کا عمل شامل نہ ہو جیسے گریبان چاک کرنا، چہرہ پیٹنا اور زبان کا عمل بھی شامل نہ ہو جیسے صراخ و چیخ، ہلاکت وبربادی کو دعوت دینا وغیرہ، تو ایسا رونا مباح ہے[(۱)]، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے: "إنه مهما كان من العين والقلب فمن الله عز وجل ومن الرحمة، وما كان من اليد واللسان فمن الشيطان"[(۲)] (جب تک رونا آنکھ اور دل سے ہوتا ہے وہ اللہ کی طرف سے اور رحمت کی وجہ سے ہوتا ہے، اور جب ہاتھ اور زبان سے ہونے لگے تو وہ شیطان کی جانب سے ہوتا ہے) اور آپ ﷺ کا ارشاد ہے: "إن الله لا يعذب بدمع العين ولا بحزن القلب، ولكن يعذب بهذا -وأشار إلى لسانه- أو يرحم"[(۳)] (آنکھ کے آنسو اور قلب کے حزن کی وجہ سے اللہ عذاب نہیں دیتا، لیکن اس کی وجہ سے (اور آپ ﷺ نے اپنی زبان کی طرف اشارہ فرمایا) اللہ عذاب دیتا ہے یا رحم کرتا ہے)۔

اس حالت کے علاوہ میں رونے کے حکم کی تفصیل آئندہ آئے گی۔

اللہ کے خوف سے رونا:

۹ - مومن زندگی بھر اپنے نفس کے ساتھ جہاد کرتا ہے، اپنے تمام اعمال اور تصرفات میں اللہ کا تصور رکھتا ہے، پس وہ اللہ سے ڈرتا ہے، اللہ سبحانہ وتعالیٰ کے ذکر کے وقت روتا ہے، ایسا مومن ان سرافگندہ لوگوں میں شامل ہے جن کے بارے میں اللہ نے بشارت دیتے ہوئے فرمایا: "وَبَشِّرِ الْمُخْبِتِيْنَ الَّذِيْنَ إِذَا ذُكِرَ اللّٰهُ وَجِلَتْ قُلُوْبُهُمْ وَالصَّابِرِيْنَ عَلٰى مَا أَصَابَهُمْ وَالْمُقِيْمِي الصَّلٰوةِ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُوْنَ"[(۱)] (اور آپ خوش خبری سنا دیجئے گردن جھکا دینے والوں کو جن کے دل ڈر جاتے ہیں جب اللہ کا ذکر کیا جاتا ہے، اور جو مصیبتیں ان پر پڑتی ہیں ان پر صبر کرنے والوں کو اور نماز کی پابندی کرنے والوں کو اور (ان کو) جو خرچ کرتے رہتے ہیں اس میں سے جو ہم نے انہیں دے رکھا ہے)، اور ان ہی کے بارے میں اللہ نے فرمایا ہے: "إِنَّمَا الْمُؤْمِنُوْنَ الَّذِيْنَ إِذَا ذُكِرَ اللّٰهُ وَجِلَتْ قُلُوْبُهُمْ وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُهٗ زَادَتْهُمْ إِيْمَاناً وَّعَلٰى رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُوْنَ"[(۲)] (ایمان والے تو بس وہ ہوتے ہیں کہ جب (ان کے سامنے) اللہ کا ذکر کیا جاتا ہے تو ان کے دل سہم جاتے ہیں اور جب انہیں اس کی آیتیں پڑھ کر سنائی جاتی ہیں تو وہ ان کا ایمان بڑھا دیتی ہیں اور وہ اپنے پروردگار پر توکل رکھتے ہیں)۔

قرطبی نے اس آیت کی تفسیر میں اس کے قریب المعنی دیگر آیات کی جانب اشارہ کرتے ہوئے کہا ہے: اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے مومنین کا وصف بتایا ہے کہ وہ ذکر الٰہی کے وقت خوف اور ڈر محسوس کرتے ہیں، اس لئے کہ ان کا ایمان قوی ہوتا ہے اور وہ اپنے پروردگار کا خیال کرتے ہیں، گویا وہ خدا کے سامنے ہیں، اس آیت کی نظیر یہ آیت ہے جس میں اللہ فرماتا ہے: "وَبَشِّرِ الْمُخْبِتِيْنَ الَّذِيْنَ إِذَا ذُكِرَ اللّٰهُ وَجِلَتْ قُلُوْبُهُمْ" (اور آپ خوش خبری سنا دیجئے گردن

---

(۱) نیل الأوطار للشوکانی ۴/ ۱۴۹ طبع ۱۴۵۰ طبع دار الجیل۔

(۲) حدیث: "إنه مهما كان من العين ......" کی روایت احمد (۱/ ۳۳۷ طبع المیمنیہ) نے کی ہے اس کی سند میں علی بن زید بن جدعان ہے جو ضعیف ہے (تہذیب التہذیب لابن حجر ۸/ ۳۲۳ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ)۔

(۳) حدیث: "إن الله لا يعذب ......" کی روایت بخاری (الفتح ۳/ ۱۷۵ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

---

(۱) سورۂ حج/ ۳۴، ۳۵۔

(۲) سورۂ انفال/ ۲۔

جھکا دینے والوں کو جن کے دل ڈر جاتے ہیں)، اور فرماتا ہے: "اَلَّذِيْنَ آمَنُوْا وَتَطْمَئِنُّ قُلُوْبُهُمْ بِذِكْرِ اللّٰهِ"(۱) ((یعنی) وہ لوگ جو ایمان لائے اور اللہ کے ذکر سے انہیں اطمینان ہوگیا)، اس آیت کا تعلق کمال معرفت اور اطمینان قلب سے ہے، "وجل": اللہ کے عذاب سے گھبراہٹ کو کہتے ہیں، لہذا اس میں تناقض نہیں ہے، اللہ نے دوسری آیت میں دونوں معنوں کو جمع فرمایا ہے: "اَللّٰهُ نَزَّلَ اَحْسَنَ الْحَدِيْثِ كِتَابًا مُّتَشَابِهًا مَّثَانِيَ تَقْشَعِرُّ مِنْهُ جُلُوْدُ الَّذِيْنَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ ثُمَّ تَلِيْنُ جُلُوْدُهُمْ وَقُلُوْبُهُمْ اِلٰى ذِكْرِ اللّٰهِ"(۲) (اللہ نے بہتر کلام نازل کیا ہے ایک کتاب باہم ملتی جلتی ہوئی اور بار بار دہرائی ہوئی، اس سے ان لوگوں کی جلد جو اپنے پروردگار سے ڈرتے ہیں، کانپ اٹھتی ہے پھر ان کی جلد اور ان کے قلب اللہ کے ذکر کے لئے نرم ہوجاتے ہیں) یعنی اللہ کے ساتھ ان کے نفس کو یقین کے اعتبار سے سکون حاصل ہوتا ہے، اگر چہ وہ اللہ سے خوف کھاتے رہتے ہیں۔

۱۰ – یہ ان لوگوں کے اوصاف ہیں جو اللہ کی معرفت رکھنے والے اور اس کی گرفت اور عذاب سے ڈرنے والے ہوتے ہیں، ان جاہل عوام اور بدعت پرست گنوار کی چیخ و پکار کی طرح نہیں جو گدھوں کی طرح چلاتے ہیں، ایسا کرنے والے اگر دعویٰ کرتے ہیں کہ یہ خشوع اور وجد ہے تو ان سے کہا جائے گا کہ: تمہاری پہنچ تو رسول اللہ ﷺ اور آپ ﷺ کے اصحاب کے مقام تک، اللہ کی معرفت اور خوف و تعظیم میں نہیں ہوسکتی ہے، حالانکہ اس مقام کے باوجود ان حضرات کی حالت یہ تھی کہ مواعظ کے وقت اللہ کو جانتے تھے اور اللہ کے خوف سے آہ و گریہ کرتے تھے، اسی لئے اللہ تعالیٰ نے بتایا کہ اللہ کے ذکر اور اس کی کتاب کی تلاوت سنتے وقت اہل معرفت کی حالت یہ ہوتی ہے کہ: "وَاِذَا سَمِعُوْا مَا اُنْزِلَ اِلَى الرَّسُوْلِ تَرٰى اَعْيُنَهُمْ تَفِيْضُ مِنَ الدَّمْعِ مِمَّا عَرَفُوْا مِنَ الْحَقِّ يَقُوْلُوْنَ رَبَّنَا آمَنَّا فَاكْتُبْنَا مَعَ الشَّاهِدِيْنَ"(۱) (اور جب وہ اس (کلام) کو سنتے ہیں جو پیغمبر پر اتارا گیا ہے تو آپ ان کی آنکھیں دیکھیں گے کہ ان سے آنسو بہہ رہے ہیں، اس لئے کہ انہوں نے حق کو پہچان لیا، وہ کہتے ہیں کہ اے ہمارے پروردگار ہم ایمان لے آئے سو تو ہم کو بھی تصدیق کرنے والوں میں لکھ لے)، یہ ان حضرات کا وصف اور ان کا جواب ہوتا ہے، جو لوگ ایسے نہیں ہیں وہ ان کی راہ پر نہیں ہیں، لہذا جسے طریقہ اپنانا ہو وہ ان لوگوں کا طریقہ اپنائے، لیکن جو لوگ پاگلوں کا روپ دھار کر حال کا ڈھونگ رچاتے ہیں وہ سب سے بدحال لوگ ہیں، اور پاگل پن کی تو مختلف قسمیں ہیں، امام مسلم نے حضرت انس بن مالک سے روایت کیا ہے کہ لوگوں نے نبی ﷺ سے سوالات کئے اور بار بار سوالات کئے تو ایک دن آپ ﷺ تشریف لائے، منبر پر چڑھے اور فرمایا: "سلوني، لا تسألوني عن شيء إلا بينته لكم، مادمت في مقامي هذا، فلما سمع ذلك القوم أرموا(۲) ورهبوا أن يكون بين يدي أمر قد حضر، قال أنس: فجعلت ألتفت يميناً وشمالاً فإذا كل إنسان لاف رأسه في ثوبه يبكي..."(۳) (مجھ سے پوچھو، تم مجھ سے جس چیز کے بارے میں پوچھوگے میں اس کا جواب دوں گا جب تک میں اس جگہ پر ہوں، لوگوں نے جب یہ سنا تو خاموش رہے اور اندیشہ محسوس کیا کہ آپ ﷺ کسی ہونے والے بڑے حادثہ کے سامنے ہوں، حضرت انس کہتے ہیں: میں نے دائیں بائیں مڑ کر دیکھا تو یہ دیکھا کہ ہر شخص اپنے سر کو اپنے کپڑے میں لپیٹے رو رہا ہے...)، راوی نے پوری حدیث ذکر کی، امام ترمذی نے حضرت عرباض بن ساریہ سے روایت کیا ہے اور روایت کو صحیح بتایا ہے، راوی کہتے ہیں: "وعظنا رسول الله ﷺ موعظة بليغة ذرفت

(۱) سورۂ رعد/۲۸۔
(۲) سورۂ زمر/۲۳۔

(۱) سورۂ مائدہ/۸۳۔
(۲) أرم الرجل إرماما کا معنی ہے: وہ خاموش ہوگیا، اور ایسے شخص کو مرم کہتے ہیں۔
(۳) حدیث: "سلوني....." کی روایت مسلم (۴/۱۸۳۴ طبع الحلبي) نے کی ہے۔

منها العیون، ووجلت منها القلوب" (رسول اللہ ﷺ نے ہمیں ایک بلیغ خطبہ دیا جس سے آنکھیں بہہ پڑیں اور دل دہل گئے)، پوری حدیث مذکور ہے، راوی نے یوں نہیں کہا کہ ہمیں حال آ گیا اور ہم رقص کرنے لگے، مٹک کر چلنے لگے، قیام کیا[۱]۔

صاحب روح المعانی آیت قرآنی: "اَلَّذِيْنَ إِذَا ذُكِرَ اللّٰهُ وَجِلَتْ قُلُوْبُهُمْ"[۲] کی تفسیر میں فرماتے ہیں: ان کے دل خوف الٰہی سے دہل گئے کہ ان پر جلال الٰہی کی کرنوں کا فیضان ہو رہا تھا[۳]۔

۱۱ - خشیت الٰہی سے رونے کا اثر عمل پر پڑتا ہے، اور گناہ معاف ہوتے ہیں، اس کی دلیل ترمذی میں حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما کی روایت ہے کہ نبی ﷺ نے فرمایا: "عينان لا تمسهما النار: عين بكت من خشية الله، وعين باتت تحرس في سبيل الله"[۴] (دو قسم کی آنکھوں کو جہنم کی آگ نہیں چھوئے گی، ایک وہ آنکھ جو اللہ کی خشیت سے روئی ہو، اور دوسری وہ آنکھ جو اللہ کے راستہ میں پہرہ دے رہی ہو)۔

صاحب تحفۃ الأحوذی کہتے ہیں: حدیث کے الفاظ "عينان لا تمسهما النار" (دو آنکھوں کو آگ نہیں چھوئے گی) یعنی ان آنکھ والوں کو نہیں چھوئے گی، جز بول کر کل مراد لیا گیا ہے، اور چھونے کا لفظ بول کر اشارہ کیا گیا ہے کہ اس سے اوپر کی چیز تو بدرجہ اولیٰ نہیں ہوگی، اور ایک روایت میں "أبداً" (کبھی نہیں) کے الفاظ بھی ہیں، اور ایک دوسری روایت میں ہے: "لايقربان النار"[۱] (جہنم کی آگ سے قریب نہیں ہوں گے)۔

صاحب روح المعانی نے اللہ کی خشیت سے رونے کی تعریف میں وارد متعدد روایات ذکر کی ہیں جن میں اوپر مذکور حدیث بھی ہے۔

حضرت ابوہریرہؓ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "لا يلج النار رجل بكى من خشية الله تعالىٰ حتى يعود اللبن في الضرع ولا يجتمع على عبد غبار في سبيل الله تعالىٰ ودخان جهنم"[۲] (اللہ کے خوف سے رونے والا اس وقت تک جہنم میں نہیں جائے گا جب تک کہ دودھ تھن میں واپس نہ چلا جائے، اور کسی بندہ پر اللہ کے راستہ کا غبار اور جہنم کا دھواں جمع نہیں ہو سکتے)۔

نماز میں رونا:

۱۲ - حنفیہ کی رائے ہے کہ نماز میں اگر کسی تکلیف یا مصیبت کی وجہ سے رونا ہو تو اس سے نماز فاسد ہو جائے گی، اس لئے کہ یہ رونا کلام الناس کی قبیل سے ہے، لیکن رونے کا سبب اگر جنت یا جہنم کا تذکرہ ہو تو نماز فاسد نہیں ہوگی، اس لئے کہ یہ رونا زیادتی خشوع کی علامت ہے جو نماز میں مقصود ہے، لہٰذا ایسا رونا تسبیح یا دعا کے معنی میں ہوا، اس کی دلیل رسول اللہ ﷺ کی حدیث ہے کہ: "أنه كان يصلي بالليل وله أزيز كأزيز المرجل من البكاء"[۳] (آپ ﷺ

(۱) القرطبی ۷/ ۳۶۵-۳۶۶ طبع دارالکتب المصریہ حدیث عرباض: "وعظنا رسول الله ﷺ ......" کی روایت ابن ماجہ (۱/ ۱۶ طبع الحلبی)، ابوداؤد (۵/ ۱۶ طبع عزت عبید دعاس) اور حاکم (۱/ ۹۶ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے حاکم نے اس کی تصحیح کی ہے اور ذہبی نے اس سے اتفاق کیا ہے۔

(۲) سورۂ حج/ ۳۵۔

(۳) روح المعانی ۱۷/ ۱۵۴ طبع المنیریہ۔

(۴) حدیث: "عينان لا تمسهما النار ......" کی روایت ترمذی (۴/ ۱۷۵ طبع الحلبی) اور ابویعلی نے کی ہے جیسا کہ فتح الباری (۶/ ۸۳ طبع السلفیہ) میں ہے ابن حجر نے اس کی سند کو حسن بتایا ہے۔

(۱) تحفۃ الاحوذی ۵/ ۲۶۹ طبع المجالہ۔

(۲) روح المعانی ۱۵/ ۱۹۰-۱۹۱ طبع المنیریہ حدیث: "لا يلج النار رجل بكى من ......" کی روایت ترمذی (۴/ ۱۷۱ طبع الحلبی) نے کی ہے اور کہا ہے کہ حدیث حسن صحیح ہے۔

(۳) حدیث: "كان يصلي......" کی روایت ابوداؤد (۱/ ۵۵۷ طبع عزت

رات میں نماز پڑھتے تھے اور آپ علیہ السلام کے رونے کی آواز ہانڈی کے ابلنے کی طرح آتی تھی)۔

امام ابو یوسف سے مروی ہے کہ یہ تفصیل اس صورت میں ہے جب رونے کی آواز دوحروف سے زیادہ ہو یا دوحروف اصلیہ ہوں، اگر حروف زائد میں سے دوحروف سے زیادہ ہو یا ایک حرف زائد اور دوسرا حرف اصلی ہو تو ان دونوں صورتوں میں نماز فاسد نہیں ہوگی، حروف زائد دس ہیں جن کا مجموعہ ''أمان وتسہیل'' کے حروف ہیں [1]۔

اس مسئلہ میں مالکیہ کے مسلک کا حاصل یہ ہے کہ نماز میں رونا یا تو آواز کے ساتھ ہوگا یا بغیر آواز کے ہوگا، اگر رونا بغیر آواز کے ہو تو اس سے نماز باطل نہیں ہوگی خواہ بلا اختیار رونا آیا ہو یا یں طور کہ خشوع یا مصیبت کی وجہ سے رو پڑا ہو یا اختیاری رونا ہو، بشرطیکہ اختیاری رونا زیادہ نہ ہو۔

اگر رونا آواز کے ساتھ ہو تو بلا اختیار رونے میں نماز ٹوٹ جائے گی خواہ کسی مصیبت کی وجہ سے ہو یا خشوع کی وجہ سے، اگر بغیر اختیار رونا آیا ہو مثلاً خشوع کی وجہ سے رو پڑا ہو تو نماز نہیں ٹوٹے گی خواہ رونا کثیر ہو، اگر بغیر خشوع کے رونا آ گیا ہو تو نماز باطل ہو جائے گی [2]۔

اس تفصیل کے علاوہ دسوقی نے ذکر کیا ہے کہ آواز کے ساتھ رونا اگر کسی مصیبت یا تکلیف کی وجہ سے بغیر غلبہ کے ہو یا خشوع کی وجہ سے ہو تو ایسی صورت میں یہ رونا گفتگو کی طرح ہے، عمداً اور سہواً رونے کے درمیان فرق کیا جائے گا، یعنی عمداً رونا تو مطلقاً نماز کو باطل کردے گا خواہ کم ہو یا زیادہ، سہواً رونا اگر زیادہ ہو تو نماز باطل

= عبیدہ ماس)اور نسائی (۳/ ۱۳ طبع المکتبۃ التجاریہ) نے کی ہے۔

(۱) تبیین الحقائق ۱/ ۱۵۵-۱۵۶ طبع دار المعرفہ، فتح القدیر ۱/ ۲۸۱-۲۸۲ طبع دار صادر۔

(۲) حاشیۃ الشیخ علی العدوی علی مختصر خلیل، جو حاشیہ خرشی پر مطبوعہ ہے ۱/ ۳۲۵ طبع دار صادر، جواہر الاکلیل ۱/ ۶۳، مواہب الجلیل ۲/ ۳۳۔

ہو جائے گی، کم ہو تو سجدۂ سہو کیا جائے گا [1]۔

شافعیہ کا مسلک یہ ہے کہ نماز میں رونا صحیح قول کے مطابق اگر ایسا ہو کہ دوحروف ظاہر ہو جائیں تو نماز باطل ہو جائے گی، اس لئے کہ یہ نماز کے منافی ہے، خواہ یہ رونا آخرت کے خوف سے ہو، اصح قول کے بالمقابل قول یہ ہے کہ اس سے نماز باطل نہیں ہوگی، اس لئے کہ لغت میں اس کو گفتگو نہیں کہتے اور نہ اس رونے سے کچھ سمجھ میں آتا ہے، لہٰذا یہ رونا محض آواز کے مشابہ ہوا [2]۔

جہاں تک حنابلہ کا تعلق ہے تو ان کی رائے یہ ہے کہ نماز کے اندر اگر رونے میں دوحروف ظاہر ہو جائیں یا خشیت میں اوہ یا کراہ ظاہر ہو جائے تو نماز باطل نہیں ہوگی، اس لئے کہ یہ رونا ذکر کے قائم مقام ہے، اور کہا گیا ہے کہ اگر رونا غالب آجائے گا تب یہ حکم ہے ورنہ نماز باطل ہو جائے گی، جیسے کہ رونا خشیت کے طور پر نہ ہو، اس لئے کہ رونے میں حروف تہجی ہوتے ہیں، اور وہ بذات خود کلام کی طرح معنی پر دلالت کرتا ہے، کراہ کے سلسلہ میں امام احمد کہتے ہیں: اگر کراہ غالب آجائے تو میں اسے مکروہ سمجھتا ہوں یعنی تکلیف کی وجہ سے، اگر خود سے روئے تو مکروہ ہوگا جیسے کہ ہنسی، ورنہ مکروہ نہیں ہوگا [3]۔

قرآن پڑھتے وقت رونا:

۱۳ - قرآن کی تلاوت کے وقت رونا مستحب ہے، سورۂ اسراء کی اس آیت سے یہی مفہوم ہوتا ہے: ''وَيَخِرُّوْنَ لِلْأَذْقَانِ يَبْكُوْنَ وَيَزِيْدُهُمْ خُشُوْعًا'' [4] (اور ٹھوڑیوں کے بل گرتے ہیں روتے

(۱) حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۱/ ۲۸۳ طبع دار الفکر۔

(۲) نہایۃ المحتاج ۲/ ۳۴، حاشیۃ القلیوبی وعمیرہ ۱/ ۱۸۷، مغنی المحتاج ۱/ ۱۹۵۔

(۳) الفروع ۱/ ۷-۴۷۱ س۔

(۴) سورۂ اسراء/ ۱۰۹۔

ہوئے اور یہ (قرآن) ان کا خشوع اور بڑھا دیتا ہے)، قرطبی فرماتے ہیں: یہ ان حضرات کی مدح ہے اور علم کی پہچان، اور علم کا حصہ رکھنے والے ہر شخص کی ذمہ داری ہے کہ اس مقام تک پہنچے، چنانچہ قرآن کی ساعت کے وقت خشوع وتواضع اور سرافگندگی اختیار کرے[1]۔

زمخشری "الکشاف" میں "ویزیدھم خشوعاً" کی تفسیر میں کہتے ہیں: یعنی دل کی نرمی اور آنکھ کی تری بڑھ جاتی ہے[2]۔

اسی آیت پر گفتگو کرتے ہوئے طبری کہتے ہیں: اللہ تعالیٰ فرماتا ہے: نزول قرآن سے قبل یہود ونصاریٰ کے علماء جو ایمان لائے جب ان کے سامنے قرآن کی تلاوت کی جاتی ہے تو وہ ٹھوڑیوں کے بل روتے ہوئے گر پڑتے ہیں، اور قرآن کے مواعظ وعبر سے ان کے خشوع میں اضافہ ہوتا ہے، یعنی اللہ کے حکم اور اس کی اطاعت کے لئے سرافگندگی وتذلل میں اضافہ ہوتا ہے[3]۔

قراءت قرآن کے وقت رونے کا استحباب اس روایت سے بھی سمجھا جاتا ہے جسے ابن ماجہ نے اور اسحاق بن راہویہ وبزار نے اپنی مسندوں میں حضرت سعد بن ابی وقاصؓ سے مرفوعاً نقل کیا ہے: "إن هذا القرآن نزل بحزن، فإذا قرأتموه فابكوا، فإن لم تبكوا فتباكوا"[4] (یہ قرآن حزن کے ساتھ نازل ہوا ہے، تو جب تم اس کی تلاوت کرو تو روؤ اگر رونا نہ آئے تو رونے کی صورت بنالو)۔

(۱) القرطبی ۱۰/ ۳۴۱۔
(۲) کشاف ۲/ ۴۶۹ طبع دار المعرفہ۔
(۳) اس سے مراد سورۂ اسراء کی دو آیات: ۱۰۷ اور ۱۰۹ ہیں، طبری ۱۸۱/۱۵۔۱۸۲ طبع الحلبی، روح المعانی ۱۵/ ۱۹۰ طبع المنیریہ۔
(۴) حدیث: "إن هذا القرآن ......" کی تخریج فقرہ نمبر ۱ میں گذر چکی ہے۔

موت کے وقت اور اس کے بعد رونا:

۱۴ - فقہاء کا اتفاق ہے کہ رونا اگر بغیر آواز کے صرف آنسو بہنے کی حد تک ہو تو یہ موت سے قبل اور اس کے بعد جائز ہے، یہی حکم ہے جب آواز کے ساتھ رونا غالب آجائے اور وہ روکنے پر قادر نہ ہوسکے، اور یہی حکم ہے دل کے غم کا بھی۔

فقہاء کا اس پر بھی اتفاق ہے کہ بلند آواز سے میت کے محاسن شمار کرکے واویلا کرنا حرام ہے، الا یہ کہ بعض حنابلہ سے فروع میں منقول کچھ اس سے مستثنیٰ ہیں۔

فقہاء کا اتفاق ہے کہ نوحہ کرنا، کپڑے وگریباں چاک کرنا، منہ نوچنا وغیرہ جیسے کام حرام ہیں، حنفیہ نے اس کے لئے کراہت کا لفظ استعمال کیا ہے، جس سے ان کی مراد کراہت تحریمی ہے، اس طرح فقہاء کے مابین اس مسئلہ میں اختلاف باقی نہیں رہتا۔

لیکن اگر رونا آواز کے ساتھ ہو، البتہ نوحہ وپکار یا چاک گریبانی وغیرہ نہ ہو تو حنفیہ ومالکیہ اور حنابلہ کی رائے میں جائز ہے، مالکیہ نے رونے کے لئے اکٹھا نہ ہونے کی شرط لگائی ہے، اگر رونے کے لئے اکٹھا ہوں تو مالکیہ کے نزدیک مکروہ ہے[1]۔

شافعیہ کے نزدیک تفصیل ہے، قلیوبی نے اس کا ذکر کیا ہے، چنانچہ وہ کہتے ہیں: میت پر رونا قیامت کے دن کی ہولناکی کے خوف وغیرہ کی وجہ سے ہو تو کوئی حرج نہیں ہے، یا محبت یا رقت کی وجہ سے، مثلاً بچہ پر ہو تو بھی یہی حکم ہے، لیکن صبر کرنا زیادہ بہتر ہے، یا نیکی وصلاح، برکت، شجاعت علم جیسی شی کے مفقود ہوجانے کی وجہ سے ہو

(۱) فتاوی قاضی خاں وامبر ازیہ مع الفتاوی الہندیہ ۱/ ۱۹۰، حاشیۃ الطحطاوی علی الدر المختار ۱/ ۳۸۳، حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۶۰۷، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۴۲۳، جواہر الاکلیل ۱/ ۱۱۲، مواہب الجلیل مع التاج والاکلیل ۲/ ۲۳۵، الخرشی مع حاشیۃ العدوی ۲/ ۱۳۳۔

تو مندوب ہے، یا رشتہ وصلہ، وفاداری، اور مصلحت پذیری کے مفقود ہوجانے کی وجہ سے ہوتو مکروہ ہے یا قضاء وقدر پر تسلیم ورضا کے نہ ہونے کی وجہ سے ہوتو رونا حرام ہے [(۱)]۔

امام شافعی کہتے ہیں: **موت** سے قبل رونا جائز ہے، جب **موت** ہوجائے تو رک جائیں، انہوں نے **استدلال** نسائی میں حضرت جابر بن عتیک کی حدیث سے کیا ہے جو عنقریب آرہی ہے [(۲)]۔

فقہاء نے اس مسئلہ میں جو رائے دی ہے اس پر **استدلال** حدیث سے کیا ہے، چنانچہ ترمذی نے حضرت جابرؓ سے روایت کیا ہے، وہ فرماتے ہیں: **"أخذ النبي ﷺ بيد عبدالرحمن بن عوف رضي الله عنه فانطلق به إلى ابنه إبراهيم، فوجده يجود بنفسه، فأخذه النبي ﷺ فوضعه في حجره فبكى، فقال له عبدالرحمن: أتبكي؟ أو لم تكن نهيت عن البكاء؟ قال: لا، ولكن نهيت عن صوتين أحمقين فاجرين: صوت عند مصيبة، خمش وجوه وشق جيوب ورنة شيطان"** [(۳)] (نبی اکرم ﷺ نے حضرت عبدالرحمٰن بن عوفؓ کا ہاتھ پکڑا اور انہیں لے کر اپنے صاحب زادہ ابراہیم کے پاس تشریف **لائے**، دیکھا کہ وہ جاں کنی کے عالم میں ہیں، نبی ﷺ نے انہیں لے کر اپنی گود میں رکھا اور رو پڑے، حضرت عبدالرحمٰن نے پوچھا: آپ ﷺ رو رہے ہیں؟ کیا آپ ﷺ نے رونے سے منع نہیں فرمایا تھا، آپ ﷺ نے فرمایا: نہیں، لیکن میں نے دو قسم کی احمقانہ وفاجرانہ آواز سے روکا تھا، ایک مصیبت کے وقت آواز، چہرہ نوچنا، گریبان پھاڑنا اور شیطان کی چیخ)۔

امام بخاری نے حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے روایت کیا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: **"ليس منا من لطم الخدود وشق الجيوب ودعى بدعوى الجاهلية"** [(۱)] (وہ شخص ہم میں سے نہیں ہے جو منہ پر تھپڑ مارے، کپڑے پھاڑ ڈالے اور جاہلیت کا نعرہ لگائے)، اس سے **معلوم** ہوتا ہے کہ تھپڑ مارنا، گریبان چاک کرنا اور جاہلیت کا نعرہ لگانا جائز نہیں ہے۔

نسائی نے حضرت جابر بن عتیکؓ سے روایت کیا ہے: **"أن رسول الله ﷺ جاء يعود عبد الله بن ثابت فوجده قد غلب، فصاح النسوة وبكين، فجعل ابن عتيك يسكتهن، فقال رسول الله ﷺ: دعهن، فإذا وجب فلا تبكين باكية، قالوا: وما الوجوب يا رسول الله؟ قال: الموت"** [(۲)] (رسول اللہ ﷺ حضرت عبداللہ بن ثابت کی عیادت کے لئے تشریف **لائے**، دیکھا کہ آخری حالت ہے، تو عورتیں چیخ کر رونے لگیں، حضرت ابن عتیک انہیں خاموش کرنے لگے، تو رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: انہیں چھوڑدو، جب واجب ہوجائے تو کوئی رونے والی ہرگز نہ روئے، **لوگوں** نے دریافت کیا: واجب ہونا کیا ہے یا رسول اللہ! آپ ﷺ نے فرمایا: **موت**)۔

قبر کی زیارت کے وقت رونا:

۱۵ – قبر کی زیارت کے وقت رونا جائز ہے، اس کی دلیل صحیح مسلم میں

(۱) قلیوبی ۱/ ۳۴۳، مغنی المحتاج ۱/ ۳۵۵-۳۵۶، نہایۃ المحتاج ۳/ ۱۴-۱۵، المہذب للشیرازی ۱/ ۱۴۶۔

(۲) المجموع للنووی ۵/ ۳۰۷۔

(۳) حدیث: "نهيت عن صوتين أحمقين فاجرين....." کی روایت حاکم (۴/ ۴۰ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے۔

(۱) حدیث: "ليس منا من لطم الخدود....." کی روایت بخاری (الفتح ۳/ ۱۶۳ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۲) حدیث جابر بن عتیک: "أن رسول الله ﷺ جاء يعود....." کی روایت ابوداؤد (۳/ ۴۸۲ طبع عزت عبید دعاس) نے کی ہے اس کی سند میں عتیک بن حارث کی جہالت ہے (التہذیب لابن حجر ۷/ ۱۰۵ طبع دائرۃ المعارف النظامیہ) کہ

حضرت ابوہریرہؓ سے مروی روایت ہے فرماتے ہیں کہ: "زار النبي ﷺ قبر أمه فبكى، وأبكى من حوله..." الخ[۱] (نبی ﷺ نے اپنی والدہ کی قبر کی زیارت کی تو رو پڑے اور اپنے ساتھ والوں کو بھی رلایا...)۔

رونے کے لئے عورتوں کا جمع ہونا:

۱۶ - رونے کے لئے عورتوں کا اکٹھا ہونا مالکیہ کے نزدیک اگر بغیر آواز کے ہو تو مکروہ ہے، اور آواز کے ساتھ ہو تو حرام ہے[۲]۔

شافعیہ کے نزدیک رونے کے لئے اکٹھا ہونا جائز نہیں ہے۔

حنفیہ اور حنابلہ نے رونے کے لئے عورتوں کے جمع ہونے کے مسئلہ پر گفتگو نہیں کی ہے، لیکن فقہاء کا اتفاق ہے کہ بغیر آواز کے صرف آنسو کے ساتھ رونا جائز ہے، کراہت یا تحریم اس وقت ہوتی ہے جب اسی کے ارادہ سے جمع ہونا پایا گیا ہو۔

اور جب رونے کے لئے عورتوں کا اکٹھا ہونا مکروہ یا حرام ہے تو رونے کے لئے مردوں کا جمع ہونا بدرجہ اولی مکروہ یا حرام ہوگا، فقہاء نے صرف عورتوں کا مسئلہ اس لئے بیان کیا کہ ان میں اس کا رواج ہوتا ہے[۳]۔

ولادت کے وقت بچہ کے رونے کا اثر:

۱۷ - ولادت کے وقت اگر بچہ روئے مثلاً چیخ کی آواز سنائی دے تو یہ اس کے زندہ ہونے کی دلیل ہے، خواہ بچہ پوری طرح علاحدہ ہوگیا ہو جیسا کہ شافعیہ کے نزدیک ہے، یا علاحدہ نہ ہوا ہو جیسا کہ حنفیہ کے نزدیک ہے، اگر بچہ نہ روئے اور نہ کوئی دوسری ایسی علامت پائی جائے جس سے بچہ کی زندگی معلوم ہو تو اس کی زندگی کا حکم نہیں لگایا جائے گا، لہذا اگر زندگی پر دلالت کرنے والی کوئی چیز پائی گئی جیسے رونا، چیخ وغیرہ تو اسے زندوں کا حکم دیا جائے گا، پس اس کا نام رکھا جائے گا، وہ وارث ہوگا، عمداً اس کو قتل کرنے والے سے قصاص لیا جائے گا، اس کے سوا قتل غیر عمد میں دیت کے مستحق ہوں گے، اور اگر زندگی ثابت ہونے کے بعد مرگیا تو اسے غسل دیا جائے گا، اس پر نماز جنازہ پڑھی جائے گی اور اس کی وراثت جاری ہوگی۔

اس کی تفصیل اصطلاح "استہلال" میں دیکھی جائے۔

کنواری لڑکی کا شادی کے لئے اجازت طلبی کے وقت رونا:

۱۸ - کنواری لڑکی سے نکاح کی اجازت طلب کی جائے اور وہ رو پڑے تو یہ اجازت سمجھی جائے گی یا نہیں، اس مسئلہ میں فقہاء کے تین رجحانات ہیں:

الف۔ حنفیہ اور شافعیہ کہتے ہیں: اگر بغیر آواز کے رونا ہو تو رضامندی کی دلیل ہوگی، اگر آواز کے ساتھ ہو تو رضامندی نہیں ہوگی[۱]۔

ب۔ مالکیہ کہتے ہیں: کنواری غیر مجبور یعنی وہ لڑکی جس کی شادی والد کے علاوہ دوسرا ولی کر رہا ہو، اس کا رونا رضامندی سمجھی جائے گی، اس احتمال کی وجہ سے کہ ممکن ہے والد کے نہ ہونے کی وجہ سے اسے رونا آیا ہو، لیکن اگر معلوم ہو جائے کہ شادی سے روکنے کے لئے رونا ہے تو رضامندی نہیں سمجھی جائے گی[۲]۔

ج۔ حنابلہ کہتے ہیں: رونا نکاح کی اجازت ہے، اس لئے کہ

---

(۱) حدیث: "زار النبي ﷺ قبر أمه....." کی روایت مسلم (۲/۶۷۱ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) جواہر الاکلیل ۱/۱۱۳، مواہب الجلیل ۲/۲۴۰-۲۴۱، حاشیۃ الدسوقی ۱/۴۲۴۔

(۳) حاشیۃ الدسوقی ۱/۴۲۴۔

(۱) الاختیار لتعلیل المختار ۳/۹۲ طبع دار المعرفہ، فتح الباری ۹/۱۹۳ طبع الریاض۔

(۲) الشرح الکبیر مع حاشیۃ الدسوقی ۲/۲۲۷ طبع دار الفکر۔

حضرت ابوہریرہؓ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "تستأمر اليتيمة فإذا بكت أو سكتت فهو رضاها، وإن أبت فلاجواز عليها"[۱] (کنواری سے اجازت لی جائے گی، اگر وہ روپڑے یا خاموش رہے تو یہ اس کی رضامندی ہے، اور اگر انکار کردے تو اس پر جواز نہیں ہے)، اور اس لئے بھی کہ اجازت طلبی سن کر وہ منع نہیں کرتی ہے تو یہ اجازت سمجھی جائے گی جیسے کہ خاموشی، اور رونا فرط حیا کی دلیل ہے، ناپسندیدگی کی نہیں، کیونکہ اگر وہ ناپسند کرتی تو باز رہتی، کیونکہ وہ باز رہنے سے نہیں شرماتی[۲]۔

آدمی کا رونا کیا اس کے صدق گفتاری کی علامت ہے؟

۱۹ – انسان کا رونا اس کے صدق گفتار کی علامت نہیں ہے، اس کی دلیل سورۂ یوسف کی آیت ہے: "وَجَاءُوا أَبَاهُمْ عِشَاءً يَبْكُونَ"[۳] (اور یہ لوگ اپنے باپ کے پاس شروع رات میں روتے ہوئے پہنچے)، برادران یوسف نے رونے کا ڈھونگ کیا تا کہ ان کے ابا ان کی بات سچ سمجھ لیں حالانکہ ان کی بات جھوٹ تھی، انہوں نے ہی سازش رچی تھی اور اس پر عمل کیا تھا۔

قرطبی فرماتے ہیں: ہمارے علماء نے کہا ہے کہ یہ آیت دلیل ہے کہ رونا انسان کی صداقت قول کی دلیل نہیں ہے، اس لئے کہ ممکن ہے رونا بناوٹی ہو، کچھ لوگ ایسا کرنے پر قادر ہوتے ہیں اور کچھ لوگ نہیں کر پاتے، اور کہا گیا ہے: مصنوعی آنسو پوشیدہ نہیں رہتا، جیسا کہ کسی حکیم نے کہا ہے:

إذا اشتبكت دموع في خدود

تبين من بكى ممن تباكى

(جب آنسو رخساروں سے آمیز ہوجائیں تو حقیقی اور بناوٹی رونے والے واضح ہوجائیں گے)[۱]۔

(۱) حدیث: "تستأمر اليتيمة فإذا بكت أو سكتت ......" کی روایت ابوداؤد (۲/ ۵۷۳، ۵۷۵ طبع عزت عبید دعاس) نے کی ہے امام ابوداؤد نے کہا: حدیث کا لفظ "بکت" محفوظ نہیں ہے بلکہ حدیث میں وہم ہے یہ وہم ادریس یا محمد بن علاء راوی سے ہوا ہے اصل حدیث لفظ "بکت" کے بغیر ہے، جس کو امام بخاری (الفتح ۹/ ۱۹۱ طبع السلفیہ) نے روایت کیا ہے۔

(۲) مطالب اولی النہی ۵/ ۵۶۔۵۷ طبع المکتب الاسلامی۔

(۳) سورۂ یوسف/ ۱۶۔

(۱) القرطبی ۹/ ۱۴۵۔

بکارۃ

تعریف:

۱- بکارۃ (ب پر زبر کے ساتھ) لغت میں وہ کھال ہے جو عورت کی شرمگاہ پر ہوتی ہے [۱]۔

بکر: وہ عورت جس کی بکارت زائل نہ کی گئی ہو، اور مرد کو "بکر" اس وقت کہا جاتا ہے جب اس نے (شرعی طور پر) کسی عورت سے مباشرت نہ کی ہو، اسی مفہوم میں حدیث ہے: "البکر بالبکر جلد مأة و نفي سنة" [۲] (کنوارا لڑکا کنواری لڑکی کے ساتھ ناجائز جنسی تعلق قائم کرے تو اس کی سزا سو کوڑے اور ایک سال کی شہر بدری ہے)۔

بکر اصطلاح میں حنفیہ کے نزدیک ایسی عورت کا نام ہے جس سے نکاح یا بغیر نکاح کے جماع نہ کیا گیا ہو، پس جس کی بکارت بغیر جماع کے کودنے یا مسلسل حیض یا زخم ہوجانے یا دیر تک بلا شادی کے رہ جانے کی وجہ سے زائل ہوگئی ہو بایں طور کہ اپنے گھر والوں میں بلوغ کے بعد طویل مدت تک بیٹھی رہی ہو، یہاں تک کہ کنواریوں کے شمار سے نکل گئی ہو، تو ایسی عورت حقیقتاً اور حکماً بکر (باکرہ) ہے [۳]۔

مالکیہ نے اس کی تعریف یہ کی ہے کہ باکرہ وہ عورت ہے جس کے ساتھ عقد صحیح یا صحیح کے قائم مقام عقد فاسد میں جماع نہ کیا گیا ہو، اور کہا گیا ہے: یہ وہ عورت ہے جس کا پردۂ بکارت زائل ہی نہ ہوا ہو [۱]۔

متعلقہ الفاظ:

الف- عذرۃ:

۲- عذرۃ لغت میں مقام مخصوص پر ہونے والی کھال کو کہتے ہیں [۲]، اسی سے "عذراء" ہے یعنی وہ عورت جس کی بکارت کسی طرح نہ زائل ہوئی ہو [۳]۔

پس "عذراء" لغت اور عرف میں "بکر" کے مرادف ہے، بسا اوقات فقہاء ان دونوں میں فرق کرتے ہیں، چنانچہ عذراء ایسی خاتون کو کہتے ہیں جس کی بکارت سرے سے زائل ہی نہ ہوئی ہو، دردیر کہتے ہیں: اگر عرف میں دونوں کو برابر سمجھا جاتا ہو تو اعتبار کیا جائے گا [۴]۔

ب- ثیوبت:

۳- ثیوبت: وطی کے ذریعہ خواہ حرام طریقہ پر ہو، بکارت زائل ہونے کا نام ہے۔

ثیب: لغت میں بکر کی ضد ہے، یہ وہ خاتون ہے جس نے شادی کی اور ثیبہ ہوئی ہو اور شوہر سے ازدواجی تعلق کے بعد کسی بھی وجہ سے اس سے علاحدہ ہوگئی ہو، اصمعی سے منقول ہے کہ دخول کے بعد مرد ہو یا عورت وہ ثیب ہے۔

ثیب اصطلاح میں وہ عورت ہے جس کی بکارت وطی کی وجہ سے

---

(۱) المصباح المنیر، لسان العرب، مادۂ "بکر"۔
(۲) حدیث: "البکر بالبکر ....." کی روایت مسلم (۳/۱۳۱۶ طبع الحلبی) نے عبادہ بن صامت سے کی ہے۔
(۳) رد المحتار علی الدر المختار ۲/ ۳۰۲ دار احیاء التراث العربی۔

(۱) حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۲/ ۲۸۱ طبع عیسی الحلبی مصر۔
(۲) لسان العرب، مادۂ "عذر"۔
(۳) رد المحتار علی الدر المختار ۲/ ۳۰۲، حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۲/ ۲۸۱۔
(۴) نہایۃ المحتاج ۶/ ۲۲۳ طبع المکتبۃ الاسلامیہ، الدسوقی ۲/ ۲۸۱۔

خواہ حرام طریقہ پر ہو، زائل ہوگئی ہو(1)۔

ثیب اور بکر ایک دوسرے کی ضد ہیں۔

اختلاف کے وقت بکارت کا ثبوت:

۴- جمہور فقہاء نے بکارت اور ثیوبت کے سلسلہ میں عورتوں کی شہادت کو قبول کیا ہے، ان کی تعداد کے سلسلہ میں فقہاء میں اختلاف ہے۔

حنفیہ اور حنابلہ کے نزدیک ایک ثقہ عورت کی شہادت سے بکارت ثابت ہوجائے گی، دو عورتوں میں زیادہ احتیاط اور زیادہ اطمینان ہے، حنابلہ میں سے ابو الخطاب نے اس مسئلہ میں مرد کی شہادت کو بھی درست قرار دیا ہے۔

مالکیہ کا مذہب جیسا کہ خلیل اور دردیر نے اپنی شرحوں میں صراحت کی ہے یہ ہے کہ دو عورتوں کی شہادت سے بکارت ثابت ہوگی۔

لیکن دسوقی نے باب نکاح میں لکھا ہے کہ اگر مرد دو عورتوں کو یا ایک عورت کو لائے جو اس کے حق میں زوجہ کی تصدیق کے معاملہ میں گواہی دیں تو قبول کی جائے گی۔

شافعیہ نے کہا: دو مردوں، یا ایک مرد اور دو عورتوں یا چار عورتوں کی شہادت سے بکارت ثابت ہوگی(2)۔

ثبوت بکارت میں عورت کی شہادت قبول کرنے کی علت یہ ہے کہ خاتون کا وہ مقام شرم گاہ ہے جسے مرد صرف ضرورت کے وقت دیکھ سکتے ہیں، امام مالک نے زہری سے نقل کیا ہے کہ "سنت رہی ہے

(1) لسان العرب، المصباح المنیر، مادہ: "ثیب"، کشاف القناع ۴۶/۵ طبع الریاض۔

(2) حاشیہ ابن عابدین ۵۹۶/۲، ۸۹/۴، ۳۷۱ طبع دار احیاء التراث العربی، حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۲۸۵/۲، ۱۸۸/۴، شرح المنہاج ۳۳۵/۴، الاقناع للخطیب الشربینی ۶۹/۲، کشاف القناع ۱۳/۵ طبع الریاض، المغنی ۱۵۵/۹، ۱۵۷۔

کہ عورتوں کی شہادت ان امور میں درست قرار دی جاتی ہے جن سے صرف عورتیں واقف ہوتی ہیں، جیسے عورتوں کی ولادت اور ان کے عیوب"(1)، اور اس پر بکارت اور ثیوبت کو قیاس کیا گیا ہے۔

اسی طرح بکارت یمین سے بھی ثابت ہوتی ہے جس کی تفصیل آگے آرہی ہے۔

عقد نکاح میں بکارت کا اثر:

کنواری عورت کی اجازت کس طرح ہوگی:

۵- فقہاء کا اتفاق ہے کہ نکاح کی اجازت طلبی کے وقت کنواری بالغہ عورت کی خاموشی اس کی جانب سے اجازت ہے، اس لئے کہ حدیث میں ہے: **"البكر تستأذن في نفسها، وإذنها صماتها"**(2) (کنواری سے اس کی ذات کے بارے میں اجازت لی جائے گی، اور اس کی خموشی اس کی طرف سے اجازت ہے)۔

نیز حضرت ابن عباسؓ سے روایت ہے کہ نبی ﷺ نے فرمایا: **"الأيم أحق بنفسها من وليها، والبكر تستأذن في نفسها، وإذنها صماتها"**(3) (شوہر دیدہ عورت اپنے نفس کے بارے میں اپنے ولی سے زیادہ حق دار ہے، اور کنواری سے اجازت لی جائے گی، اس کی خموشی ہی اس کی اجازت ہے)۔

خاموشی کی مانند بغیر استہزاء کے ہنسی بھی ہے، اس لئے کہ یہ ہنسی بمقابلہ خاموشی رضامندی کی واضح دلیل ہے، اسی طرح تبسم

(1) زہری کے اثر کو ابن ابی شیبہ نے اپنے "مصنف" میں روایت کیا ہے جیسا کہ نصب الرایہ (۸۰/۴ طبع المجلس العلمی) میں ہے اور عبد الرزاق نے اپنے "مصنف" (۳۳۳/۸ طبع المجلس العلمی) میں اسے تفصیلاً روایت کیا ہے۔

(2) حدیث: "البکر تستأذن" کی روایت مسلم (۱۰۳۷/۲ طبع الحلبی) نے حضرت ابن عباس سے کی ہے۔

(3) حدیث: "الأیم أحق ......" کی روایت مسلم (۱۰۳۷/۲ طبع الحلبی) نے حضرت ابن عباس سے کی ہے۔

ومسکراہٹ اور بغیر آواز کے رونا، اس لئے کہ رونا بھی ضمناً رضامندی کی دلیل ہے۔

اس سلسلہ میں دارومدار رونے اور ہنسنے کے اندر قرائن احوال کے اعتبار پر ہے، اگر قرائن متعارض ہوں یا واضح نہ ہوں تو احتیاط برتی جائے گی[1]۔

کنواری بالغہ خاتون سے اجازت ومشورہ لینا جمہور کے نزدیک مستحب ہے، اس لئے کہ اس کے ولی کو اس کے نکاح میں اس پر اجبار کا حق حاصل ہے، حنفیہ کے نزدیک اجازت لینا سنت ہے، اس لئے کہ اس کے ولی کو حق اجبار حاصل نہیں ہے[2]۔ اس کی تفصیل اصطلاح ''نکاح'' میں دیکھی جائے۔

۶ - مالکیہ نے ذکر کیا ہے کہ چند قسم کی کنواری عورتوں کی خاموشی پر اکتفا نہیں کیا جائے گا بلکہ نکاح کی اجازت طلبی کے وقت ان کے لئے بول کر اجازت دینی ضروری ہے، یہ مندرجہ ذیل ہیں:

الف۔ ایسی کنواری لڑکی جس کو بعد بلوغت اس کے باپ یا باپ کے وصی نے رشیدہ قرار دیا ہو، اس لئے کہ ایسی خاتون پر اس کے والد کو جبر حاصل نہیں ہے، کیونکہ اس کے والد نے اس کے ساتھ حسن تصرف کا معاملہ رکھا ہے، مذہب میں معروف قول یہی ہے۔

ب۔ ایسی مجبور باکرہ عورت جس کو اس کے والد نے نکاح کرنے سے روک دیا ہو، اور روکنے کا مقصد خاتون کا مفاد نہیں ہو بلکہ اس کو نقصان پہنچانا ہو، یہ عورت اپنا معاملہ حاکم کے سامنے لے جائے اور حاکم خود اس کا نکاح اس لئے کرانا چاہے کہ اس کے والد نے گریز کرلیا ہے، اور اس کا نکاح پڑھائے۔

ج۔ ایسی یتیم غفلت کی شکار کنواری لڑکی جس کا نہ باپ ہو نہ وصی، اور جس پر فقر یا زنا کا یا کسی شرعی سرپرست نہ ہونے کی وجہ سے بگاڑ کا اندیشہ ہو، ایک قول کے مطابق، لیکن معتمد قول کی رو سے ایسی عورت پر جبر کا حق ہے۔

د۔ ایسی باکرہ جس پر جبر نہ ہو، جس کے ساتھ کھیل ہوا ہو، یعنی اس کے حقیقی ولی کے علاوہ کسی اور نے اس کی اجازت کے بغیر شادی کردی ہو جو باپ اور اس کے متعین کردہ وصی کے علاوہ کوئی ہو، پھر اس تک خبر پہنچائی جائے اور وہ راضی ہوجائے۔

ھ۔ ایسی کنواری لڑکی جس کی شادی کسی معیوب شخص سے کی جارہی ہو جس کا عیب عورت کے لئے باعث خیار ہو جیسے جنون، جذام اور برص کے عیوب[1]، تفصیل اصطلاح ''نکاح'' میں دیکھی جائے۔

ولی کی شرط یا عدم شرط:

۷ - کنواری خاتون اگر صغیرہ ہو تو بالاتفاق وہ اپنا نکاح خود سے نہیں کرسکتی، بلکہ اس کا ولی اس کی شادی کرے گا۔

کنواری اگر کبیرہ ہو تو جمہور فقہاء سلف وخلف کے نزدیک یہ بھی اپنا نکاح بذات خود نہیں کرسکتی، صرف ولی اس کا نکاح کرے گا، مالکیہ کے مشہور مذہب کی رو سے اگرچہ وہ غیر شادی شدہ ہونے کی حالت میں ساٹھ سال کی ہی کیوں نہ ہوگئی ہو یہی حکم ہے[2]۔

---

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۲۹۸، حاشیہ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۲/ ۲۲۳، ۲۲۷ طبع دار الفکر، قلیوبی علی شرح المنہاج ۳/ ۲۲۳ طبع عیسی الحلبی مصر، المغنی ۶/ ۴۹۳- ۴۹۴ طبع الریاض، کشاف القناع ۵/ ۴۳، ۴۶ طبع الریاض۔

(۲) حاشیہ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۲/ ۲۲۳، ۲۲۷، نہایۃ المحتاج ۶/ ۲۲۳، کشاف القناع ۵/ ۴۳، المغنی لابن قدامہ ۶/ ۴۹۱ طبع الریاض، حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۲۹۸ اور اس کے بعد کے صفحات، فتح القدیر ۳/ ۱۶۳۔

(۱) حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۲/ ۲۲۳، ۲۲۷، ۲۲۸، الشرح الصغیر مع حاشیۃ الصاوی ۲/ ۳۶۷-۳۶۸ طبع دار المعارف مصر۔

(۲) ابن عابدین ۲/ ۲۹۶، حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۲/ ۲۲۲، ۲۲۴، نہایۃ المحتاج ۶/ ۲۲۳ طبع مصطفی الحلبی مصر، المغنی لابن قدامہ ۶/ ۴۴۹ طبع الریاض۔

حنفیہ کا مذہب ہے کہ ایسی خاتون کے ولی کو حق اجبار حاصل نہیں ہے، وہ خود اپنا نکاح کرسکتی ہے، اگر وہ غیر کفو میں یا مہر مثل سے کم میں اپنا نکاح کرتی ہے تو اس کے ولی کو فسخ نکاح کے مطالبہ کا حق اس کے حاملہ ہونے سے پہلے پہلے حاصل ہے[1]۔

امام ابو یوسف سے مروی ہے کہ آزاد، عاقلہ بالغہ اگر کنواری ہوتو اس کا نکاح ولی کے بغیر منعقد نہیں ہوگا، امام محمد سے مروی ہے کہ موقوف رہے گا، تفصیل اصطلاح ''نکاح'' میں دیکھی جائے۔

بکارت کے باوجود اجبار کب ختم ہوگا؟

۸- الف۔ مالکیہ کی رائے ہے کہ والد ایسی باکرہ پر اجبار نہیں کرے گا جس کو اس نے رشیدہ بنایا ہو، اگر وہ بالغ ہوگئی ہو، مثلاً اس نے لڑکی سے کہا ہو: میں نے تم کو رشیدہ قرار دیا، یا میں نے تمہارا ہاتھ چھوڑ دیا، یا میں نے تم سے پابندی اٹھالی، یا اسی جیسے الفاظ، عورت کا رشیدہ ہونا اس کے والد کے اقرار سے ثابت ہوگا، یا اگر وہ انکار کرے تو بینہ سے ثابت ہوگا، اور جہاں اس پر اجبار نہیں ہوگا وہاں اس کی اجازت اور زبان سے اظہار ضروری ہوگا، یہی مذہب میں معروف ہے۔

ابن عبد البر کہتے ہیں: والد کو اس پر جبر کا حق حاصل ہے۔

ب۔ باکرہ مجبرہ کا باپ اگر اسے اپنی پسند کے شخص سے نکاح کرنے سے روک دے، اور وہ اپنا معاملہ قضا میں لے جائے اور اس کی پسند کے شخص کا اس کا کفو ہونا ثابت ہوجائے تو حاکم باپ کو حکم دے گا کہ اس کی شادی کردے، اگر باپ پھر بھی گریز کرے تو اس کا حق اجبار ختم ہوجائے گا اور حاکم خود اس کی شادی کردے گا، اس صورت میں عورت کے لئے شادی اور مہر پر زبان سے اظہار رضامندی ضروری ہوگا[1]۔

شافعیہ اور حنابلہ کا مسلک اس مسئلہ میں سوائے بعض تفصیلات کے زیادہ مختلف نہیں ہے، جیسے ولی عاضل (شادی سے روکنے والا) کا بار بار شادی سے گریز کرنا[2]۔

ج۔ یتیم صغیرہ باکرہ پر اگر اندیشۂ بگاڑ ہوتو اس کا ولی اسے شادی کرنے پر مجبور کرے گا، مالکیہ کے معتمد قول کے مطابق قاضی سے مشورہ کرنا ضروری ہوگا[3]۔

حنفیہ کے نزدیک اس صورت حال کو کوئی خصوصیت حاصل نہیں، اس لئے کہ مطلق صغیرہ خواہ وہ کنواری ہو یا شوہر دیدہ، اس پر اس کے ولی کو حق اجبار حاصل ہے، پھر جب وہ بالغ ہوگی اور ولی مجبر باپ یا دادا کے علاوہ کوئی دوسرا ہوتو اس عورت کو خیار بلوغ حاصل ہوگا۔

حنابلہ کا مذہب ایک روایت کے مطابق یہ ہے کہ ولی مجبر صرف باپ ہے، صغیرہ کی شادی اس کے علاوہ دوسرا نہیں کرے گا خواہ وہ دادا ہو، مذہب حنابلہ کی دوسری روایت مذہب حنفیہ کی مانند ہے۔

شافعیہ کے نزدیک باکرہ کی شادی میں ولایت اجبار صرف باپ اور دادا کو حاصل ہے، دیگر اولیاء کو نہیں، یتیم باکرہ پر ولایت اجبار صرف دادا کو حاصل ہے۔

شوہر کی جانب سے زوجہ کی بکارت کی شرط:

۹- حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے ایک خاتون سے اس شرط پر شادی کی ہو کہ وہ باکرہ ہے، پھر دخول کے بعد واضح ہوا کہ وہ کنواری

(۱) رد المحتار ۲/ ۲۹۶، ۲۹۸ طبع دار احیاء التراث العربی، فتح القدیر والعنایہ ۱/ ۱۵۷، ۱۶۳۔

(۱) حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۲۳۱، شرح الزرقانی ۳/ ۱۷۸۔

(۲) منہاج الطالبین وحاشیۃ القلیوبی ۳/ ۲۲۵، کشاف القناع ۵/ ۴۴، ۵۴، ۵۵ طبع الریاض۔

(۳) شرح الدردیر مع حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۲۲۴، حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۲۹۶، المغنی ۶/ ۸۹، ۴، قلیوبی ۳/ ۲۲۳ طبع عیسی الحلبی۔

نہیں ہے تو اس شخص پر پورا مہر لازم ہوگا، اس لئے کہ مہر استمتاع ولطف اندوزی کی وجہ سے واجب ہوتا ہے، بکارت کی وجہ سے نہیں، اور اس کے معاملہ کو نیکی پر محمول کیا جائے گا اور سمجھا جائے گا کہ اس کی بکارت کودنے وغیرہ کی وجہ سے زائل ہوگئی ہوگی۔

اگر اس نے مہر مثل سے زائد رقم پر اس سے شادی اس شرط پر کی ہو کہ وہ کنواری ہے، لیکن وہ غیر کنواری نکلتی ہے تو مہر مثل سے زائد رقم واجب نہیں ہوگی، اس لئے کہ زیادتی اپنی پسند ورغبت کے بالمقابل اس نے رکھی تھی جو پائی نہیں گئی، تو اس کے بالمقابل رقم بھی واجب نہیں ہوگی۔

شرط بکارت کے خلاف پائے جانے کی وجہ سے فسخ نکاح کا حق ثابت نہیں ہوگا[1]۔

مالکیہ کے نزدیک اگر کسی نے ایک خاتون سے یہ سمجھ کر نکاح کیا ہو کہ وہ کنواری ہے، پھر واضح ہوا کہ وہ شوہر دیدہ ہے، لیکن اس عورت کے والد کو اس کا علم نہ ہو تو اس بنیاد پر شوہر کو رد کا حق نہیں ہوگا، الا یہ کہ اس شخص نے یہ کہا ہو کہ میں اس عورت سے اس شرط پر شادی کرتا ہوں کہ وہ عذراء ہو (عذراء وہ ہے جس کی بکارت کسی زائل کرنے والے سے زائل نہ ہوئی ہو) پھر وہ ثیبہ ظاہر ہوتی ہے تو شوہر کو اسے رد کرنے کا حق ہوگا، خواہ اس کے ولی کو اس کا علم ہو یا نہ ہو، اور خواہ ثیوبت کسی نکاح کی وجہ سے ہوئی ہو یا بغیر نکاح کے۔

لیکن اگر اس نے شرط لگائی ہو کہ عورت باکرہ ہو، پھر اسے بغیر وطی نکاح کے ثیبہ پاتا ہے اور باپ کو اس کا علم نہیں ہے تو اس صورت میں تردد ہے، ایک قول یہ ہے کہ شوہر کو اختیار حاصل ہوگا، اور دوسرا قول یہ ہے کہ اسے اختیار حاصل نہیں ہوگا، یہی قول زیادہ صحیح ہے کہ ایسی عورت پر بکارت کا لفظ صادق آتا ہے، اور اس لئے بھی کہ بکارت کبھی کودنے اچھلنے وغیرہ کی وجہ سے بھی زائل ہوجاتی ہے، اور اگر والد کو معلوم ہو کہ بلا وطی وہ ثیبہ ہوگئی ہے، لیکن اس نے پوشیدہ رکھا تو صحیح قول کے مطابق شوہر کو فسخ ورد کا حق ہوگا، اور اگر وطی کی وجہ سے بکارت زائل ہوئی ہو تو بدرجہ اولی فسخ ہوگا۔

اگر اس نے بکارت کی شرط لگائی پھر پایا کہ نکاح کی وجہ سے وہ ثیبہ ہوچکی ہے تو شوہر کو مطلقا حق فسخ حاصل ہے خواہ والد کو علم ہو یا نہیں ہو[1]۔

شافعیہ کے نزدیک اگر کسی نے ایک خاتون سے اس کی بکارت کی شرط پر نکاح کیا، پھر معلوم ہوا کہ شرط موجود نہیں ہے تو اظہر قول کے مطابق نکاح صحیح ہوگا، اس لئے کہ معقود علیہ (جس پر عقد ہوا ہے) متعین ہے، اس کی ایک مشروط صفت کے نہ ہونے سے وہ بدل نہیں گیا ہے، شافعیہ کا دوسرا قول یہ ہے کہ یہ نکاح باطل ہوگا، اس لئے کہ نکاح کی بنیاد تعیین اور مشاہدہ پر نہیں بلکہ اسماء اور صفات پر ہوتی ہے، لہذا نکاح میں صفت کا بدل جانا اصل شی کے بدل جانے کی مانند ہے[2]۔

حنابلہ سے مروی ہے کہ اگر شادی میں شرط لگائی کہ عورت باکرہ ہوگی، پھر اسے زنا کی وجہ سے ثیبہ پاتا ہے تو شوہر کو حق فسخ حاصل ہوگا، اور اگر شرط لگائی کہ وہ باکرہ ہو لیکن اسے ثیبہ پاتا ہے تو ابن قدامہ کہتے ہیں: **امام احمد سے مروی کلام میں دو احتمالات ہیں:**

ایک احتمال یہ ہے کہ شوہر کو خیار حاصل نہیں ہوگا، اس لئے کہ نکاح کو صرف آٹھ عیوب کی وجہ سے فسخ کیا جاسکتا ہے، لہذا نکاح کی شرط کی مخالفت کی وجہ سے فسخ نہیں کیا جائے گا۔

دوسرا احتمال یہ ہے کہ شوہر کو صراحتاً خیار حاصل ہوگا، اس لئے کہ

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۳۴۶، ۳/ ۳۴۸۔

(۱) الخرشی علی مختصر خلیل ۳/ ۲۳۹ طبع دار صادر۔
(۲) شرح منہاج الطالبین ۳/ ۲۱۵ طبع عیسی الحلبی مصر۔

اس نے ایک پسندیدہ وصف کی شرط لگائی، لیکن عورت اس شرط کے خلاف نکلی (۱)۔

حکمی بکارت، نیز اجبار اور عورت کی اجازت کی معرفت میں اس کا اثر :

۱۰ - جس خاتون کی بکارت بغیر وطی کے مثلاً اچھلنے کی وجہ سے یا انگلی ڈالنے سے یا حیض کی حدت سے یا اس جیسی دوسری چیز سے زائل ہوجائے تو وہ حقیقتاً اور حکماً باکرہ ہے، ان مذکورہ امور کی وجہ سے زائل بکارت کا اثر اجبار، اجازت طلبی اور اجازت کی معرفت پر نہیں ہوگا، اس لئے کہ اس عورت نے محل بکارت میں وطی کا تجربہ کسی مرد سے نہیں کیا ہے، اور اس لئے بھی کہ اس صورت میں زائل ہونے والی شئی صرف وہ پردہ یعنی کھال ہے جو مقام بکارت پر ہوتی ہے، یہ حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک ہے، شافعیہ کے نزدیک بھی اصح قول یہی ہے، شافعیہ کا دوسرا قول، اور امام ابو یوسف و امام محمد کا قول یہ ہے کہ ایسی عورت ثیبہ کے حکم میں ہے، یعنی اس کی خاموشی پر اکتفا نہیں کیا جائے گا، کیونکہ عذرۃ (پردۂ بکارت) زائل ہوگئی ہے، اس لئے وہ حقیقتاً ثیبہ ہے۔

حنفیہ نے کہا: جس عورت کی بکارت زنا کی وجہ سے زائل ہوئی ہو- اگر یہ بار بار نہ ہوا ہو اور نہ زنا کی وجہ سے اس پر حد جاری کی گئی ہو- تو وہ حکماً باکرہ ہے (۲)۔

تفصیل اصطلاح ''نکاح'' میں ہے۔

بغیر جماع کے بالقصد پردۂ بکارت زائل کرنا اور اس کا اثر :

۱۱ - حنفیہ، حنابلہ اور شافعیہ اپنے اصح قول میں اس بات پر متفق ہیں کہ اگر شوہر اپنی زوجہ کا پردۂ بکارت بغیر جماع کے انگلی وغیرہ سے بالقصد زائل کردے تو اس پر کچھ لازم نہیں ہے، حنفیہ کے نزدیک اس کی وجہ یہ ہے کہ اس ازالہ میں ایک آلہ اور دوسرے آلہ کے درمیان فرق نہیں ہے، باب جنایات میں بچوں کے احکام میں وارد ہے کہ شوہر اگر عورت کا پردۂ بکارت انگلی سے زائل کردے تو وہ ضامن نہیں ہوگا، اس کو سزا دی جائے گی، اس کا تقاضا یہ ہے کہ یہ عمل صرف مکروہ قرار پائے (۱)۔

حنابلہ نے کہا: اس نے ایسی چیز تلف کی جس کے اتلاف کا عقد کی وجہ سے وہ مستحق تھا تو کسی دوسری چیز کی وجہ سے اس کا تاوان نہیں ہے (۲)۔

جہاں تک شافعیہ کا تعلق ہے تو وہ کہتے ہیں: ازالہ شوہر کا استحقاق ہے۔

شافعیہ کا دوسرا قول یہ ہے کہ اگر اپنے عضو تناسل کے بجائے دوسرے عضو سے زائل کرے تو تاوان دے گا (۳)۔

مالکیہ نے کہا: اگر شوہر نے اپنی بیوی کی بکارت اپنی انگلی سے قصداً زائل کردی تو اس پر تاوان (حکومت عدل) واجب ہوگا جس کی تعیین قاضی کرے گا، اور انگلی سے بکارت زائل کرنا حرام ہے، ایسے عمل پر شوہر کی تادیب کی جائے گی (۴)۔

اس کی تفصیل اصطلاح ''نکاح'' اور ''دیت'' میں ملے گی۔

---

(۱) المغنی لابن قدامہ ۶/ ۴۹۵، ۵۲۶ طبع الریاض، کشاف القناع ۵/ ۹۹، ۱۴۹ طبع الریاض۔

(۲) حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۲/ ۲۲۳، المغنی لابن قدامہ ۶/ ۴۹۵، کشاف القناع ۵/ ۴۷ طبع ریاض، شرح منہاج الطالبین ۳/ ۲۲۳، حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۳۰۲، فتح القدیر ۳/ ۱۶۹، تبیین الحقائق مع حاشیۃ الاتقانی ۲/ ۱۲۰۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۳۳۱۔

(۲) کشاف القناع ۵/ ۱۶۳۔

(۳) شرح المنہاج ۲/ ۱۴۲-۱۴۳۔

(۴) حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۲۷۷-۲۷۸ طبع دار الفکر، الشرح الصغیر علی حاشیۃ الصاوی ۴/ ۳۹۴۔

جماع کے بغیر انگلی سے بکارت دور کردینے کی صورت میں مہر کی مقدار:

۱۲ - حنفیہ کی رائے ہے کہ اگر شوہر نے اپنی زوجہ کی بکارت بغیر جماع کے زائل کردی، پھر ازدواجی تعلق کے بغیر طلاق دے دی تو عورت کا پورا مہر شوہر پر واجب ہوگا، اگر مہر متعین ہو اور ادا نہ کیا گیا ہو، اگر کچھ مہر ادا کردیا گیا ہو تو بقیہ واجب ہوگا، اس لئے کہ انگلی وغیرہ سے بکارت کا زائل کرنا صرف خلوت میں ہی ہوسکتا ہے [۱]۔

اور مالکیہ نے کہا: اگر شوہر نے مذکورہ عمل کیا تو اس پر اپنی انگلی سے زائل کرنے والی بکارت کا تاوان اور ساتھ میں آدھا مہر واجب ہوگا [۲]۔

شافعیہ اور حنابلہ نے کہا: ایسی خاتون کے لئے اس کے نصف مہر کا فیصلہ کیا جائے گا، اس لئے کہ قرآن کریم میں ہے: "وَإِنْ طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمَسُّوهُنَّ وَقَدْ فَرَضْتُمْ لَهُنَّ فَرِيضَةً فَنِصْفُ مَا فَرَضْتُمْ" [۳] (اور اگر تم نے انہیں طلاق دے دی ہے قبل اس کے کہ انہیں ہاتھ لگایا ہو، لیکن ان کے لئے کچھ مہر مقرر کرچکے ہو، تو جتنا مہر تم نے مقرر کیا ہے اس کا آدھا واجب ہے)، اس آیت میں "مس" سے مراد جماع ہے، اور صرف استمتاع اور بغیر آلہ کے ازالہ بکارت سے مہر کا وجوب نہیں ہوتا ہے، پس اگر طلاق دے دی تو نصف مہر واجب ہوگا، بکارت کا تاوان نہیں۔

حنابلہ نے آیت سے استدلال کے علاوہ یہ علت بھی بتائی ہے کہ اس خاتون کو جماع اور خلوت سے قبل طلاق دی گئی ہے، لہذا اسے صرف متعین مہر کا نصف ہی ملے گا، اور اس لئے کہ اس نے وہ شی تلف کی جس کے اتلاف کا وہ عقد کی وجہ سے مستحق تھا، تو دوسری چیز کی وجہ سے اس کا تاوان نہیں دے گا [۱]۔

بکارت کا دعویٰ اور قسم لینے پر اس کا اثر:

۱۳ - مالکیہ کہتے ہیں کہ جس شخص نے کسی خاتون سے یہ سمجھ کر شادی کی کہ وہ باکرہ ہے اور کہا کہ میں نے اسے ثیبہ پایا، لیکن خاتون کہتی ہے کہ نہیں اس نے مجھے باکرہ پایا، تو ایسی صورت میں عورت کا قول یمین کے ساتھ معتبر ہوگا اگر وہ رشیدہ ہو، خواہ وہ یہ دعویٰ کرتی ہو کہ اب بھی وہ باکرہ ہے یا یہ دعویٰ کرتی ہو کہ اس وقت باکرہ تھی اور شوہر نے اس کی بکارت زائل کردی، مذہب کا مشہور قول یہی ہے، تحقیق کے لئے اس کو دیکھا نہیں جائے گا، لیکن اگر وہ رشیدہ نہیں ہو اور صحیح تصرفات انجام نہ دیتی ہو یا صغیرہ ہو تو اس کے باپ کو قسم دلائی جائے گی، عورتیں اس کو نہ جبراً دیکھیں گی اور نہ ابتداءً، اگر وہ خود راضی ہو تو عورتیں دیکھ کر تحقیق کریں گی، اگر شوہر دو عورتوں کو لائے جو شوہر کے حق میں اس چیز کے خلاف گواہی دیں جس میں دو رات کی تصدیق کی جاتی ہے تو ایسی صورت میں ان دو عورتوں کی شہادت پر عمل کیا جائے گا، یہی حکم ایک عورت کی گواہی کا بھی ہے، لہذا اس وقت عورت کی تصدیق نہیں کی جائے گی، بظاہر خواہ یہ شہادت عورت کے دعویٰ پر اس سے حلف لینے کے بعد آئے، اور اگر باپ یا دوسرا ولی واقف ہو کہ عورت نکاح کے ذریعہ وطی سے نہیں بلکہ اچھلنے وغیرہ کی وجہ سے یا زنا کی وجہ سے ثیبہ ہوگئی ہے، اور اس نے شوہر سے یہ بات چھپالی ہو تو صحیح قول کے مطابق شوہر کو حق فسخ حاصل ہوگا اگر شوہر نے بکارت کی شرط لگا رکھی ہو، اور شوہر باپ سے یا دوسرے ولی سے جس نے شادی کرائی ہے

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۳۳۰-۳۳۱۔
(۲) حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۲۷۷-۲۷۸ طبع دار الفکر۔
(۳) سورۂ بقرہ/ ۲۳۷۔

(۱) نہایۃ المحتاج مع حاشیہ ابو الضیاء نور الدین ۶/ ۳۳۵، کشاف القناع ۵/ ۱۶۳۔

مہر کی رقم واپس لے گا۔

اگر نکاح کی وجہ سے ثیبہ ہوگئی ہے تو لوٹا دی جائے گی خواہ باپ کو علم نہ ہو[1]۔

تفصیل اصطلاح ''نکاح''، ''صداق'' اور ''عیب'' میں دیکھی جائے۔

شافعیہ نے کہا: اپنی بکارت کے دعویٰ میں بغیر یمین عورت کی تصدیق کی جائے گی، اسی طرح ثیوبت کے دعویٰ میں بھی، إلا یہ کہ وہ عقد نکاح کے بعد دعویٰ کرے کہ وہ نکاح سے قبل ثیبہ تھی تو ایسی صورت میں اس سے لازماً قسم لی جائے گی، خطیب شربینی کہتے ہیں: اس صورت میں ولی سے قسم لے کر تصدیق کی جائے گی تاکہ عقد کا بطلان لازم نہ آئے، اور عورت سے زوال بکارت کا سبب نہیں پوچھا جائے گا۔

اگر ولی نے عقد سے پہلے اس کے باکرہ ہونے کا بینہ پیش کر دیا تاکہ اسے اس پر حق اجبار حاصل ہو تو یہ بینہ قبول کیا جائے گا، اور اگر عورت نے خود عقد کے بعد بینہ پیش کر دیا کہ عقد سے قبل اس کی بکارت زائل ہوگئی تھی تو عقد باطل نہیں ہوگا[2]۔

حنابلہ نے کہا: جس نے کسی عورت سے اس شرط پر شادی کی ہو کہ وہ کنواری ہے اور دخول کے بعد دعویٰ کرے کہ اس نے اس کو ثیبہ پایا اور وہ انکار کرے تو اس کی وطی کے بعد عدم بکارت کے سلسلہ میں اس کا قول قبول نہیں کیا جائے گا، اس لئے کہ یہ ان چیزوں میں سے ہے جو مخفی رہتی ہیں، لہذا محض شوہر کے دعویٰ پر اس کا قول قبول نہیں کیا جائے گا۔

اگر کوئی عادل خاتون گواہی دے کہ وہ عورت دخول سے پہلے ثیبہ تھی تو اس کا قول قبول کیا جائے گا، اور شوہر کو خیار حاصل ہوگا، ورنہ خیار حاصل نہیں ہوگا[1]۔

تفصیل اصطلاح ''نکاح''، ''صداق''، ''شرط'' میں دیکھی جائے۔

بلاغ

دیکھئے: ''تبلیغ''۔

(۱) حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۲/ ۲۸۴، ۲۸۶ طبع دار الفکر۔
(۲) حاشیۃ القلیوبی علی منہاج الطالبین ۳/ ۲۲۳ طبع عیسی الحلبی مصر۔

(۱) مطالب اولی النہی ۵/ ۱۳۱ طبع المکتب الاسلامی دمشق۔

بلعوم

تعریف:

۱ - بلعوم لغت اور اصطلاح میں کھانے اور پینے کی نالی اور حلق میں نگلنے کے مقام کو کہتے ہیں [۱]۔

بلعوم سے متعلق احکام:

بلعوم - اس اعتبار سے وہ منہ کے آخری حصہ (یعنی لبلبی) اور معدہ کے درمیان کھانے پینے کی نالی کا نام ہے - اس سے کچھ احکام متعلق ہیں، کچھ احکام روزہ ٹوٹنے سے متعلق ہیں، کچھ احکام کا تعلق ذبح اور اس میں قطع بلعوم سے ہے، اور کچھ احکام کا تعلق بلعوم پر جنایت وزیادتی اور اس پر دیت سے ہے۔

الف - روزہ اور اس کو توڑنے سے متعلق احکام:

۲ - فقہاء کا اتفاق ہے کہ روزہ کے دوران بلعوم (حلق) کے اندر جو بھی کھانا، پانی یا دوا داخل ہو وہ فی الجملہ روزہ کو توڑ دیتی ہے، اس کی تفصیلات اصطلاح "صوم" میں دیکھی جائیں۔

اگر قی کرنے کی کوشش کرے اور قی بلعوم سے آگے بڑھ جائے تو

(۱) المصباح المنیر، مختار الصحاح، لسان العرب، المغرب فی ترتیب المعرب، الشرح الکبیر ۲/ ۹۹، النظم المستعذب ۱/ ۲۵۹، رد المحتار علی الدر المختار ۵/ ۱۸۷، منار السبیل فی شرح الدلیل ۲/ ۳۲۴ طبع المکتب الاسلامی، نیل المآرب بشرح دلیل الطالب ۲/ ۱۵۹ طبع الفلاح۔

بعض فقہاء کے نزدیک روزہ ٹوٹ جائے گا [۱]، اس میں اختلاف اور تفصیل ہے جو اصطلاح "صوم" میں دیکھی جاسکتی ہے۔

ب - تذکیہ وذبح سے متعلق احکام:

۳ - حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ متفق ہیں کہ ذبح کے دوران مذبوح کی دیگر متعینہ رگوں کے ساتھ بلعوم کا کاٹنا بھی ضروری ہے، یہ رگیں ہیں: حلقوم یعنی سانس کی نالی، ودجین یعنی گردن کی دونوں جانب کی رگیں جن کے درمیان حلقوم اور مریٔ ہوتے ہیں، ودجین سے ہی جسم کی اکثر رگیں وابستہ ہوتی ہیں، اور وہ دونوں دماغ سے ملتی ہیں، ان کے ساتھ مریٔ (بلعوم) کا کاٹنا بھی ضروری ہے۔

جہاں تک مالکیہ کا تعلق ہے تو انہوں نے بلعوم کاٹنے کی شرط نہیں لگائی ہے، بلکہ انہوں نے پورے حلقوم اور پورے ودجین کے کاٹنے کی شرط لگائی ہے [۲]۔

ذبح میں کس قدر رگ کاٹنا کافی ہوسکتا ہے، اس مسئلہ میں اختلاف ہے جس کا اجمالی ذکر درج ذیل ہے:

حنفیہ کا مذہب ہے کہ اگر ذابح نے تمام رگیں مکمل کاٹ دیں تو کھانا حلال رہے گا، اس لئے کہ ذبح پالیا گیا، یہی حکم اس صورت میں ہے جب کوئی سی تین رگیں کاٹ دی جائیں، امام ابو یوسف کہتے ہیں: حلقوم اور مریٔ کو اور ودجین میں سے ایک رگ کا کاٹنا ضروری ہے، امام محمد کہتے ہیں: ہر رگ کا اکثر حصہ کٹنے کا اعتبار ہوگا، قدوری نے

(۱) الاختیار شرح المختار ۱/ ۱۳۱، ۱۳۳ طبع دار المعرفہ، الشرح الکبیر وحاشیۃ الدسوقی ۱/ ۵۲۳، ۵۲۷، المہذب ۱/ ۱۸۹ - ۱۹۰، نیل المآرب بشرح دلیل الطالب ۱/ ۹۹ - ۱۰۰ طبع الفلاح۔

(۲) رد المحتار علی الدر المختار ۵/ ۱۸۶ - ۱۸۷، الاختیار شرح المختار ۳/ ۱۴۲، ۱۴۴ طبع مصطفی الحلبی ۱۹۳۶ء، المہذب ۱/ ۲۵۹، نہایۃ المحتاج ۸/ ۱۱۰ - ۱۱۱، الشرح الکبیر ۲/ ۹۹، منار السبیل فی شرح الدلیل ۲/ ۴۲۱، ۴۲۳ طبع المکتب الاسلامی، نیل المآرب بشرح دلیل الطالب ۲/ ۱۵۸ - ۱۵۹ طبع الفلاح۔

امام محمد کا قول امام ابو یوسف کے ساتھ نقل کیا ہے، کرخی نے امام ابوحنیفہ کے قول: ''ان رگوں کا اکثر کٹ جائے تو حلال ہوگا'' کو امام محمد کے قول کے مفہوم پر محمول کیا ہے، صحیح یہ ہے کہ کسی بھی تین رگوں کا کٹ جانا کافی ہوگا۔

شافعیہ کے نزدیک حلقوم، مریٔ اور ودجین کا کاٹنا مستحب ہے، اس لئے کہ اس میں روح جلد نکل جاتی ہے اور ذبیحہ کے لئے آرام دہ ہے، اگر حلقوم اور مریٔ کے کاٹنے پر اکتفاء کرے تو بھی کافی ہے، اس لئے کہ حلقوم سانس کی نالی ہے اور مریٔ کھانے کی نالی ہے، اور ان دونوں کے کٹ جانے کے بعد روح باقی نہیں رہتی [۱]۔

مالکیہ نے مکمل حلقوم، اور یہ وہ نالی ہے جس سے سانس گذرتی ہے، اور مکمل ودجین کاٹنے کی شرط لگائی ہے، مریٔ کٹنے کی شرط انہوں نے نہیں لگائی ہے [۲]۔

حنابلہ نے حلقوم اور مریٔ کٹنے کی شرط لگائی ہے اور ان دونوں میں سے بعض حصہ کا کٹ جانا کافی قرار دیا ہے، دونوں کو بالکل جدا کردینے کی شرط نہیں رکھی ہے، اس لئے کہ ایسی صورت میں محل ذبح میں اتنے حصہ کا کٹنا پایا جاتا ہے جس کے ساتھ زندگی باقی نہیں رہتی، حنابلہ نے ودجین کاٹنے کی بھی شرط لگائی ہے، ابن تیمیہ نے ایک قول یہ ذکر کیا ہے کہ چار رگوں میں سے تین کا کاٹنا کافی ہے، اور کہا: یہ رائے زیادہ قوی ہے، ان سے دریافت کیا گیا کہ جو شخص حلقوم اور ودجین کو کاٹے لیکن گردن کی ابھری ہوئی ہڈی کے اوپر سے اس کا کیا حکم ہے؟ کہا: اس میں اختلاف ہے، صحیح قول یہ ہے کہ ایسا جانور حلال ہے [۳]، تفصیل کے لئے اصطلاح ''تذکیہ'' دیکھی جائے۔

(۱) الاختیار شرح المختار ۳/ ۱۴۳، المہذب ۱/ ۲۵۹۔
(۲) الشرح الکبیر ۲/ ۹۹۔
(۳) منار السبیل فی شرح الدلیل ۲/ ۴۲۲-۴۲۳ المکتب الاسلامی، نیل المآرب بشرح دلیل الطالب ۲/ ۱۵۹ طبع الفلاح۔

ج - جنایت سے متعلق احکام:

۴ - فقہاء کا اتفاق ہے کہ سر اور چہرہ کے علاوہ حصوں میں ہونے والے زخموں کی دو قسمیں ہیں: جائفہ اور غیر جائفہ۔

شافعیہ اور حنابلہ نے فرمایا: جائفہ وہ زخم ہے جو پیٹ یا پشت یا سرین یا سینہ کے اوپری حصہ یا حلق یا مثانہ کے اندرونی حصہ تک پہنچ جائے، حنفیہ نے کہا: اگر گردن کے ایسے مقام تک زخم پہنچ جائے کہ اس مقام تک پانی کا قطرہ پہنچنے سے روزہ ٹوٹ جاتا ہو تو یہ جائفہ ہے، اس لئے کہ روزہ اسی وقت ٹوٹ جاتا ہے جب جوف تک پہنچ جائے۔

جائفہ زخم میں دیت کا تہائی حصہ واجب ہوتا ہے، اگر وہ بالکل آر پار ہو جائے تو وہ دو جائفہ کے حکم میں ہے [۱]، رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "في الجائفة ثلث الدية" [۲] (جائفہ میں دیت کا تہائی حصہ ہے)، اور حضرت ابو بکرؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے بالکل آر پار ہو جانے والے جائفہ میں دو تہائی دیت کا فیصلہ دیا [۳]، اس لئے جائفہ اگر آر پار ہو جائے تو دو جائفہ ہو جاتے ہیں، یہ حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک ہے۔

مالکیہ کہتے ہیں: جائفہ پیٹ اور پشت کے ساتھ مخصوص ہوتا ہے اور اس میں ثمسہ دیت کا تہائی واجب ہے، اگر وہ آر پار ہو جائے تو دو

(۱) الاختیار شرح المختار ۵/ ۴۲ طبع دار المعرفہ، بدائع الصنائع فی ترتیب الشرائع ۷/ ۲۹۶، تکملہ فتح القدیر ۸/ ۳۱۳، المہذب فی فقہ الامام الشافعی ۲/ ۲۰۰-۲۰۱، منار السبیل فی شرح الدلیل ۲/ ۳۵۲-۳۵۳ طبع المکتب الاسلامی، نیل المآرب بشرح دلیل الطالب ۲/ ۳۳۵ طبع الفلاح۔
(۲) حدیث: "في الجائفة ثلث......" کو ابن ابی شیبہ (۹/ ۲۱۰-۲۱۱ شائع کردہ الدار السلفیہ بمبئی) نے مرسلاً روایت کیا ہے اس کے دیگر طرق ہیں جن سے یہ قوی ہو جاتی ہے (نصب الرایہ للزیلعی ۴/ ۳۷۵ طبع المجلس العلمی)۔
(۳) حضرت ابو بکر کے اثر کو عبد الرزاق نے اپنے ''مصنف'' (۹/ ۳۶۹ طبع المجلس العلمی) میں روایت کیا ہے۔

جائفہ ہوں گے (۱)۔

تفصیل کے لئے اصطلاح "جنایات" اور "دیات" دیکھی جائے۔

(۱) الشرح الکبیر ۴/ ۲۷۰-۲۷۱، شرح الزرقانی علی مختصر خلیل ۸/ ۳۴-۳۵۔

بلغم

دیکھئے: "نخامة"۔

بلوغ

تعریف:

۱- بلوغ لغت میں پہنچنے کو کہتے ہیں، کہا جاتا ہے: "بلغ الشيء يبلغ بلوغاً و بلاغاً" وہ پہنچ گیا۔

"بلغ الصبي" کا مطلب ہے کہ بچہ بالغ ہوگیا اور احکام شرع کی پابندی کا وقت پالیا، اسی طرح ہے: "بلغت الفتاة" لڑکی بالغہ ہوگئی (۱)۔

اصطلاح میں انسان کے بچپن کی حد ختم ہوجانا کہ وہ شرعی احکام کا مکلف قرار پائے، بلوغ ہے، یا بچہ کے اندر ایسی قوت کا پیدا ہوجانا جس سے وہ بچپن کی حالت سے نکل کر دوسری حالت میں پہنچ جائے (۲)۔

متعلقہ الفاظ:

الف- کبر:

۲- کبر اور صغر دونوں نسبتی الفاظ ہیں، ایک شی دوسری شی کی نسبت کبھی کبیر وبڑی ہوتی ہے اور کسی اور کی بہ نسبت وہ صغیر وچھوٹی ہے، لیکن فقہاء کبر سنی کو دو معنوں کے لئے استعمال کرتے ہیں۔

اول: انسان ادھیڑ عمر کے مرحلہ سے گذر کر ضعف وپیری کے مقام

(۱) لسان العرب المحیط، المصباح المنیر: مادہ "بلغ"، رد المحتار علی الدر المختار ۵/ ۹۷۔

(۲) شرح الزرقانی ۵/ ۲۹۰، الشرح الصغیر علی أقرب المسالک ۱/ ۱۳۳ طبع دار المعارف مصر۔

تک پہنچ جائے [1]۔

دوم: بچپن کی حد سے نکل کر جوانی کے مرحلہ میں داخل ہونا مراد لیا جائے، تو یہ اصطلاحی بلوغ کے مفہوم میں ہوگا۔

ب- ادراک:

۳- ادراک لغت میں لفظ ''أدرک'' کا مصدر ہے، ''أدرک الصبي والفتاة'' اس وقت کہتے ہیں جب لڑکا اور لڑکی بالغ ہوجائیں، لغت میں ادراک مطلق بول کر ''مل جانا'' مراد لیتے ہیں، کہا جاتا ہے: ''مشیت حتی أدرکته'' (میں چلا یہاں تک کہ اس سے جاملا)، اس لفظ سے حیوان اور پھلوں میں بلوغ بھی مراد لیا جاتا ہے، جیسا کہ یہ لفظ رؤیت کے لئے بھی استعمال ہوتا ہے، چنانچہ کہا جاتا ہے: ''أدرکته ببصري'' میں نے اسے دیکھ لیا۔

فقہاء نے لفظ ادراک کا استعمال بلوغت کو پہنچنے کے معنی میں کیا ہے، اس طرح یہ لفظ اس اطلاق کی رو سے ''بلوغ'' کے مساوی ہوجاتا ہے۔

بعض فقہاء لفظ ادراک مطلق بول کر پختگی کا وقت آنا مراد لیتے ہیں [2]۔

ج- حلم و احتلام:

۴- احتلام لفظ ''احتلم'' کا مصدر ہے، حلم اسم مصدر ہے، لغت میں خوابیدہ شخص کے خواب کو کہتے ہیں خواہ خواب اچھا ہو یا بُرا، البتہ شارع نے ان دونوں میں فرق کیا ہے، ''رؤیا'' کا لفظ اچھے خواب کے لئے استعمال کیا ہے، اور ''حلم'' کا لفظ اس کے برعکس کے لئے مخصوص کیا ہے۔

پھر احتلام اور حلم کا استعمال اس سے خاص معنی میں کیا گیا، یعنی خوابیدہ شخص کا یہ دیکھنا کہ وہ جماع کررہا ہے خواہ اس کے ساتھ انزال ہو یا نہ ہو۔

پھر اس لفظ کا استعمال بلوغ کے معنی میں کیا گیا ہے۔

اس طرح حلم، احتلام اور بلوغ اس معنی میں مترادف الفاظ قرار پاتے ہیں۔

د- مراہقت:

۵- مراہقت قریب البلوغ ہونے کو کہتے ہیں، ''راهق الغلام والفتاة'' کا مطلب ہوا کہ لڑکی اور لڑکا بلوغ کے قریب پہنچ گئے لیکن ابھی بالغ نہیں ہوئے۔

اس لفظ کا اصطلاحی معنی بھی وہی ہے جو لغوی معنی ہے۔

اس طرح مراہقت اور بلوغ دو متضاد الفاظ قرار پائے [1]۔

ھ- أشُدّ:

۶- أشُدّ لغت میں تجربہ وعلم کے مقام تک انسان کے لئے پہنچنے کو کہتے ہیں، ''أشُدّ'' ایسا مرحلہ ہے جو بچپن کی حد ختم ہونے کے بعد شروع ہوتا ہے، یعنی انسان کا مردوں کے مقام تک پہنچنے سے لے کر چالیس سال کی عمر تک، کبھی لفظ ''أشُدّ'' کا اطلاق ادراک اور بلوغ پر ہوتا ہے، اور کہا گیا ہے کہ بلوغ کے ساتھ رشد و پختگی محسوس کی جائے تو

---

(۱) القاموس المحیط، المصباح المنیر، التعریفات للجرجانی رص ۹۷، الاشباہ والنظائر لابن نجیم رص ۱۲۴۔

(۲) لسان العرب المحیط، المصباح المنیر، طلبۃ الطلبہ، التعریفات للجرجانی، الکلیات لأبی البقاء، المغرب فی ترتیب المعرب، النظم المستعذب ۳۳۹/۱ طبع الحلبی، حاشیۃ القلیوبی ۳/ ۶۴ طبع الحلبی۔

(۱) لسان العرب المحیط، المصباح المنیر، التعریفات للجرجانی، مادۂ ''رہق''، ابن عابدین ۳۱/۵ ۴۔

اسے ''اَشد'' کہیں گے۔ پس لفظ ''اَشد'' بعض اطلاقات میں بلوغ کے مساوی ہے[۱]۔

و- رشد:

۷- رشد لغت میں ''ضلال'' کا عکس ہے، رشد، رَشَد، رشاد ''ضلال'' کی ضد ہیں، یعنی صحیح وجہ پالینا اور راستہ کی ہدایت پانا۔

رشد فقہاء کی اصطلاح میں اکثر علماء کے نزدیک صرف مال میں صلاح کو کہتے ہیں، ان میں امام ابوحنیفہ، امام مالک اور امام احمد ہیں، حضرت حسن، امام شافعی اور ابن المنذر کہتے ہیں: دین اور مال میں صلاح کو کہتے ہیں[۲]۔

تفصیل اصطلاح ''رشد''، ''ولایت علی المال'' میں دیکھی جائے۔

رشد کے لئے متعین عمر نہیں ہے، کبھی بلوغ سے پہلے بھی رشد آجاتا ہے، لیکن یہ شاذ ونادر ہے جس پر حکم نہیں ہے، کبھی بلوغ کے ساتھ یا اس کے بعد ہوتا ہے، فقہاء کے استعمال میں ہر رشید بالغ ہوتا ہے، لیکن ہر بالغ رشید نہیں ہوتا۔

مرد، عورت اور مخنث میں بلوغ کی فطری علامتیں:

۸- بلوغ کی چند ظاہری فطری علامتیں ہیں، کچھ علامات تو مرد اور عورت کے درمیان مشترک ہیں، کچھ علامات صرف کسی ایک کے ساتھ مخصوص ہوتی ہیں، ذیل میں مشترک علامات ذکر کی جاتی ہیں:

احتلام:

۹- احتلام مرد یا عورت سے نیند یا بیداری میں خروج منی کے امکان کے وقت میں منی نکلنے کو کہتے ہیں[۱]، اللہ تعالی کا فرمان ہے: "وَإِذَا بَلَغَ الْأَطْفَالُ مِنكُمُ الْحُلُمَ فَلْيَسْتَأْذِنُوا"[۲] (اور جب تم میں کے لڑکے بلوغ کو پہنچ جائیں تو انہیں بھی اجازت لینا چاہئے)، اور رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے: "خذ من کل حالم دینارا"[۳] (ہر بالغ سے ایک دینار لو)۔

إنبات:

۱۰- إنبات: زیر ناف بال ظاہر ہونے کو کہتے ہیں، جس کے ازالہ کے لئے مونڈنے وغیرہ کی ضرورت ہوتی ہے، کمزور روئیں جو بچوں کو نکل آتے ہیں وہ ''انبات'' نہیں ہیں، بعض مالکیہ اور حنابلہ کے کلام میں ہم پاتے ہیں کہ انبات جب دوا وغیرہ مصنوعی وسائل کا استعمال کرکے نکالا جائے تو اس سے بلوغ ثابت نہیں ہوگا، وہ کہتے ہیں: اس لئے کہ کبھی دوا وغیرہ کے ذریعہ انبات میں عجلت کی جاتی ہے تاکہ بالغوں کے حقوق اور ولایت حاصل کی جائے[۴]۔

انبات کو بلوغ کی علامت قرار دینے میں فقہاء کے تین مختلف اقوال ہیں:

۱۱- اول: انبات بلوغ کی علامت مطلقاً نہیں ہے، نہ اللہ کے حق میں اور نہ بندوں کے حق میں، یہی امام ابوحنیفہ کا قول ہے اور امام مالک کی

---

(۱) لسان العرب المحیط، المغرب فی ترتیب المعرب، الکلیات لأبی البقاء، تحفۃ المودود بأحکام المولود رص ۲۳۵ طبع المدنی، تفسیر القرطبی ۱۶/ ۱۹۴ طبع دار الکتب المصریہ۔

(۲) لسان العرب، المغرب فی ترتیب المعرب، المصباح المنیر، الکلیات لأبی البقاء مادۂ ''رشد''، المغنی والشرح الکبیر ۴/ ۵۱۵، ۵۱۶، نہایۃ المحتاج ۴/ ۳۴۶، ۳۵۳، شرح منہاج الطالبین مع حواشی ۲/ ۳۰۱، ۳۰۲۔

(۱) شرح منہاج الطالبین وحاشیۃ القلیوبی ۲/ ۳۰۰۔

(۲) سورۂ نور ر ۵۹۔

(۳) حدیث: "خذ من کل ......" کی روایت ترمذی (۳/ ۱۱ طبع الحلبی) اور حاکم (۱/ ۳۹۸ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے حاکم نے اس کی تصحیح کی ہے اور ذہبی نے اس سے اتفاق کیا ہے۔

(۴) الجمل علی المنہج ۳/ ۳۳۸، کشاف القناع ۶/ ۴۵۳۔

ایک روایت ہے جیسا کہ المدونہ کے ''باب القذف'' میں ہے، ایسا ہی قول ابن القاسم کا ''باب القطع في السرقۃ'' میں ہے، دسوقی کہتے ہیں: اور اس کا ظاہر یہ ہے کہ اللہ کے حق اور آدمیوں کے حق میں فرق نہیں (۱)۔

۱۲ - دوم: انبات مطلقاً بلوغ کی علامت ہے، یہ مالکیہ اور حنابلہ کا مسلک ہے، اور امام ابو یوسف کی ایک روایت ہے جسے ابن عابدین اور صاحب الجوہرۃ نے نقل کیا ہے، لیکن ابن حجر نے نقل کیا ہے کہ امام مالک اس شخص پر حد قائم نہیں کرتے جس کا بلوغ انبات کے علاوہ کے ذریعہ ثابت نہ ہوا ہو، اس لئے کہ بلوغ میں شبہ اقامت حد سے مانع ہے۔

اس قول کے اختیار کرنے والوں نے ایک حدیث نبوی اور چند آثار صحابہ سے استدلال کیا ہے، حدیث یہ ہے کہ نبی علیہ السلام نے حضرت سعد بن معاذ کو بنی قریظہ کے حق میں حکم وفیصل بنایا تو انہوں نے ان کے جنگجوؤں کو قتل اور ان کے بچوں کو گرفتار کرنے کا فیصلہ دیا اور حکم دیا کہ ان کے زیر ناف کو کھول کر دیکھا جائے، جس کے بال نکل آئے ہوں وہ جنگجوؤں میں داخل ہے اور جس کے بال نہیں نکلے وہ بچوں میں داخل ہیں، یہ فیصلہ نبی علیہ السلام کو پہنچا تو آپ علیہ السلام نے فرمایا: ''لقد حكمت فيهم بحكم الله من فوق سبعة أرقعة'' (۲) (یقیناً تم نے ان کے سلسلہ میں سات آسمان کے اوپر سے نازل اللہ کے حکم کے مطابق فیصلہ دیا ہے)۔

اس واقعہ کے سلسلہ میں عطیہ بن کعب قرظی کہتے ہیں: قریظہ کے دن میں ان کے ساتھ تھا، انہوں نے حکم دیا کہ مجھے دیکھا جائے کہ کیا

(۱) الشرح الکبیر وحاشیۃ الدسوقی ۴/ ۲۹۳۔

(۲) حدیث: ''لقد حكمت فيهم......'' کو امام نسائی نے مختصر العلو للذہبی (ص ۸۷ المکتب الاسلامی) میں روایت کیا ہے اس کی اصل بخاری (الفتح ۷/ ۴۱۱ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/ ۱۳۸۹ طبع الحلبی) میں ہے۔

میرے بال نکل آئے ہیں، چنانچہ لوگوں نے میرے زیر ناف کو کھولا، تو دیکھا کہ بال نہیں نکلے ہیں تو مجھے قیدیوں میں شامل کرلیا (۱)۔

جہاں تک آثار صحابہ کا تعلق ہے، تو ایک اثر یہ ہے کہ حضرت عمرؓ نے اپنے عامل کو لکھا کہ ''صرف ایسے لوگوں کو قتل کیا جائے جن (کے زیر ناف) پر استرے چل چکے ہوں، اور جزیہ صرف ان ہی لوگوں سے لیا جائے جن پر استرے چل چکے ہوں''، نیز ایک انصاری لڑکے نے اپنے اشعار میں ایک خاتون کی تشبیب کرڈالی تو اس لڑکے کو حضرت عمر کے پاس لایا گیا، وہاں دیکھا گیا کہ اس کے زیر ناف بال نہیں نکلے ہیں، تو حضرت عمر نے فرمایا: ''اگر بال نکل آئے ہوتے تو میں تم پر لازماً حد جاری کرتا'' (۲)۔

۱۳ - تیسرا قول: انبات بعض صورتوں میں بلوغ کی علامت ہے اور بعض صورتوں میں نہیں، یہ شافعیہ اور بعض مالکیہ کا قول ہے۔

چنانچہ شافعیہ کی رائے ہے کہ انبات کافر کی اولاد اور جس کا مسلمان ہونا معلوم نہ ہو ان کے بلوغ کا حکم لگانے کا متقاضی ہے، مسلمان مرد وعورت کے لئے نہیں، انبات شافعیہ کے نزدیک عمر یا انزال کے ذریعہ بلوغ کی علامت ہے، خود حقیقی بلوغ نہیں، شافعیہ کہتے ہیں: اسی لئے اگر احتلام نہ ہوا اور دو عادل اشخاص گواہی دیں کہ اس کی عمر پندرہ سال سے کم ہے تو محض انبات کی وجہ سے اس کے بلوغ کا حکم نہیں دیا جائے گا۔

فقہاء شافعیہ نے مسلم اور غیر مسلم کے درمیان فرق اس لئے کیا ہے کہ مسلم کے والدین اور اس کے مسلمان رشتہ داروں کے ذریعہ

(۱) عطیہ قرظی کے قول: ''كنت معهم يوم قريظة'' کو ابوداؤد (۴/ ۵۶۱ طبع عزت عبید دعاس) اور ترمذی (۴/ ۱۴۵ طبع الحلبی) نے روایت کیا ہے ترمذی نے کہا: حدیث حسن صحیح ہے۔

(۲) دونوں روایتوں کو صاحب المغنی (۴/ ۵۰۹ اور ۸/ ۴۷۶) نے ذکر کیا ہے دیکھئے: الشرح الکبیر والدسوقی ۳/ ۲۹۳، فتح الباری ۵/ ۲۷۷۔

واقفیت حاصل کرنا آسان ہے، اور اس لئے بھی کہ مسلم بچہ انبات کے معاملہ میں متہم ہے، کیونکہ وہ بسا اوقات دوا کے ذریعہ قبل از وقت انبات اس مقصد سے کرلیتا ہے کہ اس کی ذات پر سے پابندی ہٹ جائے اور ولایت حاصل ہوجائے، برخلاف کافر کے کہ وہ ایسی عجلت نہیں کرتا ہے[1]۔

۱۴- بعض مالکیہ کی رائے ہے کہ انبات کو بطور علامت قبول کرنے کا دائرہ اس سے وسیع ہے جہاں تک شافعیہ گئے ہیں، چنانچہ ابن رشد کہتے ہیں: آدمی اور آدمی کے درمیان کے امور جیسے قذف، قطع اور قتل میں انبات علامت ہے۔

لیکن جو امور انسان اور اللہ کے درمیان ہیں تو ان امور میں انبات علامت نہیں ہے، اس میں فقہاء مالکیہ کے درمیان اختلاف نہیں ہے۔

بعض مالکیہ نے اسی قول پر اس مسئلہ کی بنیاد رکھی ہے کہ جس کے موئے زیر ناف نکل گئے ہیں لیکن اس کو احتلام نہیں ہوا ہے، واجبات کے ترک اور محرمات کے ارتکاب کی وجہ سے اس شخص پر گناہ نہیں ہے، اور نہ باطن میں اس پر حق وآزادی لازم آتی ہے اور نہ حد لازم آتی ہے، خواہ حاکم نے وہ چیز اس پر لازم کردی ہو، اس لئے کہ اس شخص کے موئے زیر ناف دیکھے جائیں گے، اور جیسا ظاہر ہو اسی کے مطابق فیصلہ کیا جائے گا[2]۔

دونوں فریق کی دلیل وہی حدیث ہے جو بنی قریظہ سے متعلق اوپر ذکر ہوئی ہے۔

شافعیہ نے اس کے حکم کو اس کے مخرج ہی تک محدود رکھا ہے، بنو قریظہ کافر تھے (تو یہ حکم کافر ہی کے لئے رکھا)، ابن رشد وغیرہ مالکیہ نے اس حکم کو اس موقع سے عام رکھا ہے، یعنی احکام ظاہرہ کے اندر ایک نوع کا قیاس کرتے ہوئے اسے عام کیا ہے[1]۔

عورت کی مخصوص علامات بلوغ:

۱۵- عورت کے لئے دو علامتیں مزید اور ان ہی سے مخصوص ہیں: ایک حیض کہ وہ عورت کے بلوغ کی علامت ہے، حدیث نبوی ہے: "لا يقبل الله صلاة حائض إلا بخمار"[2] (اللہ تعالیٰ کسی حیض والی (بالغہ) خاتون کی نماز نہیں قبول کرتا مگر خمار (دوپٹہ) کے ساتھ)۔

مالکیہ نے حیض کا علامت ہونا اس صورت کے ساتھ مخصوص کیا ہے کہ حیض کے لانے میں کوئی ذریعہ اختیار نہ کیا گیا ہو، ورنہ (اگر حیض کسی سبب سے لے آیا گیا ہو) تو علامت نہیں ہوگا۔

عورت کے بلوغ کی دوسری علامت حمل ہے، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے طریقہ یہ جاری فرمایا ہے کہ بچہ کی تخلیق مرد کے منی اور عورت کے مادہ منویہ سے ہوتی ہے، اللہ تعالیٰ فرماتا ہے: "فَلْيَنظُرِ الْإِنسَانُ مِمَّ خُلِقَ، خُلِقَ مِن مَّاءٍ دَافِقٍ يَخْرُجُ مِن بَيْنِ الصُّلْبِ وَالتَّرَائِبِ"[3] (سو انسان کو دیکھنا چاہئے کہ وہ کس چیز سے پیدا کیا گیا ہے، وہ ایک اچھلتے پانی سے پیدا کیا گیا ہے جو پشت اور پسلیوں کے درمیان سے نکلتا ہے)، پس اگر سابقہ علامت میں سے کوئی

---

(۱) نہایۃ المحتاج ۴/ ۷ ۳۴، شرح المنہج وحاشیۃ الجمل ۳/ ۳۳۸، ۳۳۹، صاحب المغنی نے اور فتح الباری میں ابن حجر نے امام شافعی کا قول کافر کے سلسلہ میں جو نقل کیا ہے وہ ہم نے ذکر کیا اور مسلمان کے سلسلہ میں ان کے قول میں اختلاف بتایا ہے لیکن یہ اختلاف کتب شافعیہ میں ہمیں نہیں ملا۔

(۲) الدسوقی علی الشرح الکبیر ۳/ ۲۹۳۔

(۱) المحلی ۱/ ۸۹، المغنی ۴/ ۵۰۹۔

(۲) حدیث: "لا يقبل الله صلاة حائض إلا بخمار ......" کی روایت ابوداؤد (۱/ ۴۲۱ طبع عزت عبید دعاس) اور حاکم (۱/ ۲۵۱ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے، حاکم نے اسے صحیح بتایا ہے اور ذہبی نے ان کی موافقت کی ہے۔

(۳) سورۂ طارق/ ۵-۷۔

علامت پائی جائے تو سابقہ طریقہ پر بلوغ کا حکم لگایا جائے گا، اگر ایسی کوئی علامت نہ پائی جائے تو عمر سے بلوغ ثابت ہوگا، اس تفصیل کے مطابق جو متعلقہ بحث کے مقامات پر مذکور ہے۔

۱۶ - **مالکیہ** نے مرد وعورت کے لئے علامات بلوغ میں اوپر مذکورہ علامتوں کے علاوہ بغل کا بدبودار ہونا، ناک کے سرے کا چوڑا پن اور آواز کا موٹا پن بھی شمار کیا ہے۔

شافعیہ نے مرد کے لئے سابقہ علامات کے علاوہ مونچھ کے موٹے بال، آواز کا بھاری پن اور حلق کے کنارے کا ابھار وغیرہ بھی شمار کیا، اور عورت میں پستان کا ابھار بھی شمار کیا ہے [1]۔

مخنث کی فطری علامات بلوغ:

۱۷ - **مخنث** اگر غیر مشکل ہو (جس کا مرد یا عورت کی جانب غلبہ واضح ہو) اور اسے مذکر یا مؤنث میں شامل کیا گیا ہو تو اس کی علامات بلوغ اسی جنس کے اعتبار سے ہوگی جس میں وہ شامل کیا گیا ہے۔

لیکن مخنث مشکل ہو (یعنی مرد یا عورت کی جانب اس کے اعضاء کا غلبہ واضح نہ ہو) تو اس کے لئے فطری علامات بلوغ وہی ہوں گی جو مردوں یا عورتوں کی علامات بلوغ ہیں، لہذا انزال وانبات وغیرہ مشترک علامات یا مخصوص علامات کی بنیاد پر اس کے بلوغ کا حکم لگایا جائے گا، اسی تفصیل کے مطابق جو پیچھے گذر چکی ہے، یہ مالکیہ اور حنابلہ کا قول ہے، اور یہی بعض شافعیہ کا قول ہے۔

دوسرا قول جو شافعیہ کے نزدیک معتمد بھی ہے یہ ہے کہ دونوں شرم گاہوں میں علامت کا وجود ضروری ہے، لہذا اگر مخنث کے عضو تناسل (ذکر) سے منی کا اخراج ہو اور اس کی شرم گاہ (فرج) سے حیض آئے، یا ان دونوں شرم گاہوں سے منی خارج ہو تو اسے بالغ قرار دیا جائے گا، لیکن اگر صرف ذکر سے منی خارج ہو یا صرف فرج سے حیض آئے تو بلوغ کا حکم نہیں لگایا جائے گا [1]۔

۱۸ - حنابلہ میں سے ابن قدامہ نے اس قول پر کہ دونوں علامتوں میں سے جو پہلے ظاہر ہو جائے اس پر اکتفا کیا جائے گا، استدلال اس بات سے کیا ہے کہ عورت سے مرد کی منی نکلنا محال ہے اور مرد سے حیض آنا محال ہے، لہذا ان دونوں میں سے کسی ایک علامت کا ظاہر ہونا اس بات کی دلیل ہوگی کہ مخنث مرد ہے یا عورت، اور جب اس کا مرد یا عورت ہونا متعین ہوگیا تو لازم ہوا کہ وہ علامت بلوغ کی دلیل قرار پائے، جیسے کہ اس علامت کے ظہور سے قبل جنس کی تعیین ہو جائے (تو جنس کے مطابق علامت بلوغ کی دلیل ہوتی ہے)، اور اس لئے بھی کہ وہ ذکر سے نکلنے والی منی ہے، یا فرج سے نکلنے والا حیض ہے، لہذا وہ بلوغ کی نشانی ہے جیسے کہ مرد سے نکلنے والی منی اور عورت سے نکلنے والا حیض بلوغ کی نشانی ہوتا ہے، ابن قدامہ کہتے ہیں: اور اس لئے بھی کہ جب فقہاء نے دونوں شرم گاہوں سے ایک ساتھ دونوں چیزوں (منی اور حیض) کا نکلنا بلوغ کی دلیل تسلیم کیا تو ان دونوں میں سے کسی ایک کا نکلنا بدرجہ اولی بلوغ کی دلیل ہوگا، اس لئے کہ دونوں کا ایک ساتھ نکلنا ان دونوں میں تعارض اور سقوط دلالت کا متقاضی ہے، کیونکہ صحیح حیض اور مرد کی منی کا (ایک ساتھ نکلنے کا) تصور نہیں کیا جا سکتا، تو لازم ہوگا کہ ان دو میں سے ایک غیر محل سے نکلنے والا فضلہ قرار دیا جائے، اور ان دونوں میں سے کوئی ایک دوسرے کی بہ نسبت کوئی ترجیح نہیں رکھتا تو نتیجۃً دونوں کی دلالت باطل ہو جائے گی، جیسے دو بینہ جب متعارض ہو جائیں تو دونوں کی دلالت ساقط ہو جاتی ہے، لیکن اگر کسی ایک سے نکلنا بغیر کسی معارض کے پایا

(۱) ابن عابدین ۵/ ۹۷، حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۲۹۳، الشرح الصغیر علی أقرب المسالک ۳/ ۴۰۳، شرح المنہاج مع حاشیہ ۲/ ۳۰۰، نہایۃ المحتاج ۴/ ۳۴۶، المغنی والشرح الکبیر ۴/ ۵۱۲، ۵۱۳۔

(۱) نہایۃ المحتاج ۴/ ۳۴۹۔

جائے تو ضروری ہوگا کہ اس کا حکم ثابت ہو اور اس کی دلالت کے ثبوت کی بنیاد پر فیصلہ کیا جائے [۱]۔

۱۹ - رہے حنفیہ تو جہاں تک ہم دیکھ سکے ہیں اس کے مطابق اس مسئلہ پر ان کی صریح گفتگو میں نہیں ملی، لیکن بظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ حنفیہ کا قول مالکیہ اور حنابلہ کے مطابق ہے، شرح اشباہ میں باب احکام الخنثی کے تحت جو مذکور ہے اس کے ظاہر سے یہی واضح ہوتا ہے، اس میں ہے کہ: اگر مخنث بالغ ہو جائے، مثلاً عمر کے ذریعہ بلوغ کو پہنچ جائے لیکن مردوں یا عورتوں کی کوئی علامت ظاہر نہ ہو تو اس کی نماز بغیر دوپٹہ کے نہیں ہوگی، اس لئے کہ آزاد عورت کا سر بھی ستر میں شامل ہے [۲]۔

عمر کے ذریعہ بلوغ:

۲۰ - شارع نے بلوغ کو ابتدائے کمال عقل کی علامت مانا ہے، اس لئے کہ آغاز کمال عقل سے واقفیت دشوار ہے تو بلوغ کو اس کے قائم مقام قرار دیا گیا۔

عمر کے ذریعہ بلوغ تب ہوتا ہے جس سے قبل بلوغ کی کوئی علامت نہ پائی جائے، بلوغ کی عمر میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے۔

شافعیہ، حنابلہ اور حنفیہ میں سے امام ابو یوسف و امام محمد کی رائے ہے [۳] کہ لڑکا اور لڑکی کے لئے عمر کے ذریعہ بلوغ کا معیار پندرہ قمری سال کا مکمل ہو جانا ہے، جیسا کہ شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ یہ معیار تحدیدی ہے، حضرت ابن عمرؓ کی اس حدیث کی وجہ سے کہ وہ کہتے ہیں: احد کے دن مجھے نبی ﷺ کے سامنے پیش کیا گیا، میری عمر اس وقت

(۱) المغنی ۴/ ۵۱۱، شرح المنتہی ۲/ ۲۹۰۔

(۲) شرح الاشباہ والنظائر رص ۵۰۲ طبع الہند۔

(۳) حاشیہ برماوی رص ۹ ۲۴۴، المغنی والشرح الکبیر ۴/ ۵۱۴، ۵۱۴، ردالمحتار علی الدر المختار لابن عابدین ۵/ ۹۷، ۱۱۳۔

چودہ برس تھی تو آپ ﷺ نے مجھے اجازت نہیں دی اور مجھے بالغ نہیں سمجھا، پھر غزوۂ خندق کے موقع پر مجھے آپ ﷺ کے سامنے پیش کیا گیا، اس وقت میری عمر پندرہ برس تھی تو آپ علیہ السلام نے مجھے اجازت مرحمت فرمائی اور مجھے بالغ قرار دیا [۱]۔

امام شافعی کہتے ہیں: نبی کریم ﷺ نے سترہ صحابہ کو واپس کردیا جن کی عمریں چودہ برس تھیں، انہیں آپ ﷺ نے بالغ تصور نہیں فرمایا، پھر یہی صحابہ جب پندرہ برس کے ہوگئے تو آپ ﷺ نے انہیں غزوہ میں شرکت کی اجازت دے دی، ان صحابہ میں حضرت زید بن ثابت، حضرت رافع بن خدیج اور حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہم شامل ہیں [۲]۔

مالکیہ کی رائے ہے کہ بلوغ اٹھارہ سال پورا ہونے پر ہوگا، ایک قول کے مطابق اٹھارہویں برس میں داخل ہو جانے پر ہوگا، حطاب نے مذہب میں پانچ اقوال نقل کئے ہیں، چنانچہ ایک روایت میں ہے اٹھارہ برس، اور کہا گیا ہے سترہ برس، رسالہ کے بعض شارحین نے اضافہ کیا ہے: سولہ اور انیس برس، اور ابن وہب سے پندرہ برس مروی ہے [۳] حضرت ابن عمرؓ کی سابق حدیث کی وجہ سے۔

(۱) حضرت ابن عمر کی خبر: "عرضت علی النبي....." کی روایت بخاری (الفتح ۵/ ۲۷۶ طبع السلفیہ) نے کی ہے غزوۂ احد شوال ۳ھ میں پیش آیا، اور غزوۂ خندق جمادی ۵ھ میں ہوا، حضرت ابن عمرؓ کے قول "میری عمر چودہ برس تھی" کی تشریح یہ کی گئی ہے کہ میں اس عمر میں داخل ہوگیا تھا، اور ان ہی کے قول "میری عمر پندرہ برس تھی" کی تشریح یہ کی گئی ہے کہ میں نے پندرہ برس مکمل کر لئے تھے، دیکھئے: سبل السلام ۳/ ۳۸ طبع الاستقامہ ۱۳۵۷ھ۔

(۲) مغنی المحتاج ۲/ ۱۶۶، شرح المنہاج مع حاشیۃ القلیوبی ۲/ ۲۹۹-۳۰۰، نہایۃ المحتاج ۳/ ۳۴۶۔

(۳) حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۳/ ۲۹۳، أسہل المدارک ۳/ ۵، مواہب الجلیل ۵/ ۵۹۔

امام ابوحنیفہ کی رائے ہے کہ لڑکے کے لئے عمر کے ذریعہ بلوغ اٹھارہ برس ہونے پر ہے اور لڑکی کے لئے سترہ برس ہونے پر، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا قول ہے: "وَلاَ تَقْرَبُوْا مَالَ الْيَتِيْمِ إِلاَّ بِالَّتِيْ هِيَ أَحْسَنُ حَتّٰى يَبْلُغَ أَشُدَّهُ"[۱] (اور یتیم کے مال کے پاس نہ جاؤ مگر اس طریق پر کہ جو مستحسن ہو یہاں تک کہ وہ اپنی پختگی کو پہنچ جائے)، حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما فرماتے ہیں: ''أشد'' اٹھارہ برس کی عمر ہے، یہ اس لفظ کے سلسلہ میں کہی گئی مختلف عمروں میں سب سے کم ہے، لہذا اسے ہی احتیاطاً لے لیا گیا، یہ تو بچہ کی أشد (عمر بلوغت) ہے، بچی جلدی بالغ ہوتی ہے، لہذا اس کے لئے ایک سال کم کردیا گیا[۲]۔

بلوغ کی ادنیٰ عمر جس سے قبل دعوائے بلوغ درست نہیں:

۲۱-لڑکے کے لئے بلوغ کی ادنیٰ عمر مالکیہ اور شافعیہ کے نزدیک پورے نوقمری سال مکمل کرلینا ہے، شافعیہ کے ایک دوسرے قول کے مطابق نویں سال کا نصف گذرجانا ہے، اسے نووی نے ''شرح المہذب'' میں ذکر کیا ہے[۳]۔

حنفیہ کے نزدیک بلوغ کی ادنیٰ عمر بارہ سال ہے[۴]، حنابلہ کے نزدیک دس سال ہے، اور ولی کا یہ اقرار اس وقت قبول کیا جائے گا کہ لڑکا احتلام کے ذریعہ بالغ ہوچکا ہے جب اس کی عمر دس سال ہوجائے[۵]۔

(۱) سورۂ اسراء/ ۳۴۔

(۲) رد المحتار علی الدر المختار ۵/ ۹۷، الاختیار شرح المختار للموصلی ۶۶/۱، البحر الرائق شرح کنز الدقائق ۹۶/۳۔

(۳) حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۲۹۳/۳، شرح منہاج الطالبین ۳۰۰/۱، نہایۃ المحتاج ۳۰۶/۱، الاشباہ والنظائر للسیوطی رص ۲۲۴۔

(۴) رد المحتار علی الدر المختار ۵/ ۹۷۔

(۵) کشاف القناع ۶/ ۴۵۴۔

لڑکی کے لئے بلوغ کی ادنیٰ عمر حنفیہ، شافعیہ کے اظہر قول اور اسی طرح حنابلہ کے نزدیک[۱] نوقمری سال ہے، اس لئے کہ یہ سب سے کم وہ عمر ہے جس میں لڑکی کو حیض آتا ہے، اور اس لئے کہ حدیث نبوی ہے: "إذا بلغت الجارية تسع سنين فهي امرأة"[۲] (جب لڑکی نو سال کی ہوجائے تو وہ پوری عورت ہے)، مراد یہ ہے کہ ایسی لڑکی کا حکم عورت کا ہے، شافعیہ کی دوسری روایت میں نویں سال کا نصف ہے، اور ایک قول ہے کہ نویں سال میں داخل ہوجانا ہے، اور اس لئے کہ یہ سب سے کم وہ عمر ہے جس میں لڑکی کو حیض آتا ہے[۳]۔

مخنث کے لئے بلوغ کی ادنیٰ عمر پورے نوقمری سال ہیں، اور ایک قول ہے کہ نویں سال کا نصف ہے، اور ایک قول نویں سال میں داخل ہوجانے کا ہے[۴]۔

بلوغ کا ثبوت:

بلوغ درج ذیل طریقوں سے ثابت ہوتا ہے:

پہلا طریقہ: اقرار:

۲۲-چاروں مسالک کے فقہاء متفق ہیں کہ صغیر اگر مراہق ہو اور عموماً پوشیدہ رہنے والی فطری علامتوں جیسے انزال، احتلام اور حیض میں سے کسی کی بنیاد پر بلوغ کا اقرار کرے تو اس کا اقرار درست ہوگا، اور اس کے حق میں اور اس کے خلاف بالغوں کے احکام جاری ہوں گے،

(۱) رد المحتار ۵/ ۹۷، شرح منہاج الطالبین مع حاشیۃ القلیوبی ۹۹/۱، کشاف القناع ۶/ ۴۵۴۔

(۲) حدیث: "إذا بلغت الجارية تسع سنين فهي امرأة ......" کو بیہقی نے اپنی سنن (۳۲۰/۱ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) میں معلقاً حضرت عائشہؓ کی جانب اس قول کی نسبت کے بغیر نقل کیا ہے۔

(۳) شرح منہاج الطالبین ۹۹/۱، الاشباہ والنظائر للسیوطی رص ۲۲۴۔

(۴) المغنی لابن قدامہ ۳۶۵/۱، ۶۱/۷، کشاف القناع ۱۶۶، ۴۵۴۔

مالکیہ نے کہا: اس کا قول بلوغ کے سلسلہ میں قبول کیا جائے گا خواہ نفیاً ہو یا اثباتاً، اور خواہ وہ طالب ہو یا مطلوب، طالب ہونے کی مثال یہ ہے کہ وہ بلوغ کا دعویٰ اس لئے کرے تا کہ اسے مال غنیمت میں حصہ ملے، یا وہ لوگوں کی امامت کرے یا نماز جمعہ میں ضروری تعداد اس سے پوری ہو، اور مطلوب ہونے کی مثال یہ ہے کہ اس نے جنایت کی ہو، اور بالغ نہ ہونے کا دعویٰ کرے تا کہ اپنی ذات سے حد یا قصاص کو یا ودیعت وامانت ضائع کردینے پر تاوان کو دور کرسکے، اور ایسے ہی اس نے طلاق دی ہو اور بوقت طلاق عدم بلوغ کا دعویٰ کرے تا کہ اس پر طلاق لازم نہ ہو۔

اقرار بلوغ کا قول اس شرط کے ساتھ ہی قبول کیا جائے گا کہ وہ بلوغ کی ادنیٰ عمر سے گذر چکا ہو، بلکہ اس سے قبل اس کے بلوغ کا بینہ بھی قبول نہیں کیا جائے گا، چنانچہ حنفیہ کے نزدیک بارہ برس پورے ہونے سے قبل لڑکے کا اقرار قبول نہیں کیا جائے گا، اور حنابلہ کے نزدیک دس برس پورے ہونے سے پہلے اس کا اقرار قبول نہیں کیا جائے گا، اور حنفیہ وحنابلہ دونوں کے نزدیک لڑکی کا اقرار نو برس پورے ہونے سے پہلے قبول نہیں کیا جائے گا، بلوغ کا اقرار صحیح ہونے کی وجہ یہ ہے کہ وہ ایسا معنی ہے جس کی اطلاع خود اسی شخص کے ذریعہ ہی حاصل ہوسکتی ہے اور اس کی اطلاع کے حصول کا مکلف کرنا شدید تنگی کا باعث ہے۔

اور اس پر بینہ کا بھی مکلف نہیں کیا جائے گا۔

مقدمہ میں جمہور کے نزدیک اسے حلف بھی نہیں دلایا جائے گا، کیونکہ اگر وہ فی الواقع بالغ نہ ہو تو اس کی یمین کی کوئی حیثیت نہیں ہوگی، اس لئے کہ صغیر کی یمین کا اعتبار وشمار ہی نہیں ہے، اور اگر وہ بالغ ہو تو اس کی یمین تحصیل حاصل ہے (ایسی شی کو حاصل کرنا ہے جو پہلے سے حاصل ہے)۔

شافعیہ نے بعض صورتوں کا استثناء کیا ہے جن میں احتیاطاً حلف دلایا جائے گا، اس لئے کہ وہ حقوق میں دوسروں کے بالمقابل ہے جیسے کہ وہ مال غنیمت میں جنگجو کا حصہ طلب کرے (کہ اس کا یہ مطالبہ دوسروں کے حق پر اثر انداز ہوگا)۔

دوسرا طریقہ: اثبات:

۲۳ - چاروں مسالک کے فقہاء نے اقرار بلوغ کی صحت کے لئے شرط لگائی ہے کہ وہ مشکوک حالت میں نہ ہو، یا امام شافعیؒ کے الفاظ میں: اس کا اقرار قبول کیا جائے گا جب وہ بالغ کے مشابہ ہو، اگر وہ مشابہ نہ ہو تو قبول نہیں کیا جائے گا، خواہ اس کا باپ اس کی تصدیق کرے، اور حنفیہ نے اس مفہوم کو پورا ادا کیا ہے کہ ظاہر حال اس کی تکذیب نہ کرتا ہو، بلکہ ایسی حالت میں ہو کہ اس جیسے شخص کو احتلام ہوسکتا ہو، مراد یہ ہے کہ اقرار کے وقت اس کی جسمانی حالت بالغوں کی طرح ہو اور اس کی سچائی پر شک نہ ہوتا ہو۔

مالکیہ کے علاوہ فقہاء مذاہب نے اس کے قول قبول کرنے کا مطلق ذکر کیا ہے، لیکن مالکیہ نے اس میں تفصیل کی ہے، چنانچہ کہا ہے: اگر اس پر شک ہو تو جنایت اور طلاق سے متعلق امور میں اس کی تصدیق کی جائے گی، پس شبہ کی وجہ سے حد جاری نہیں کی جائے گی، اصل بچپن کی حالت کا تسلسل (استصحاب) مانتے ہوئے اس پر طلاق واقع نہیں ہوگی، لیکن مالی امور میں اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی، لہذا اگر اس نے ودیعت ضائع کردینے کا اقرار کیا اس حال میں کہ وہ بالغ ہے، پھر اس کے باپ نے کہا کہ وہ بالغ نہیں ہے تو اس پر ضمان نہیں ہوگا(۱)۔

بعض مالکیہ نے بلوغ کے سلسلہ میں دو مراہق کا قول اس صورت

(۱) ابن عابدین ۵/ ۹۷، الجوہرہ ۱/ ۳۱۵، الدسوقی علی الشرح الکبیر ۳/ ۲۹۳، شرح منح الجلیل ۳/ ۱۶۸، نہایۃ المحتاج ۵/ ۶۶-۶۷، کشاف القناع ۶/ ۵۶۔

میں قبول کرنے کا ذکر کیا ہے جب وہ دونوں انبات (موئے زیر ناف) کے ذریعہ بلوغ کا دعویٰ کریں، انبات اور اس کے علاوہ دیگر مذکور فطری علامات کے درمیان فرق یہ ہے کہ انبات کی واقفیت حاصل کرنا آسان ہے، اور نبی کریم علیہ السلام نے حکم دیا کہ بنو قریظہ کے لڑکوں میں سے جن کے بلوغ کا شک ہو ان کے موئے زیر ناف کھول کر دیکھے جائیں، لیکن شرم گاہ کھولنا چونکہ اصلاً حرام ہے، اس لئے فقہاء نے کہا کہ انبات وعدم انبات کے سلسلہ میں مشکوک شخص کا قول قبول کیا جائے گا، لیکن ابن العربی نے اس سے اختلاف کیا ہے اور کہا ہے: اس کے انبات کو دیکھا جانا چاہئے، البتہ براہ راست نہیں بلکہ آئینہ کی مدد سے دیکھا جائے، مالکیہ میں سے ابن القطان نے ان کی تردید کی ہے، اور کہا ہے کہ اسے نہ تو براہ راست دیکھا جائے گا اور نہ آئینہ کی مدد سے، اور اگر وہ انبات کے ذریعہ بلوغ کا دعویٰ کرے تو اس کی بات قبول کی جائے گی۔

فقہاء کے نزدیک احکام شرعیہ کے لزوم کے لئے بلوغ شرط ہے:

۲۴- فقہاء کی رائے ہے کہ شارع نے واجبات اور محرمات کے احکام اور احکام کے آثار مرتب ہونے کو فی الجملہ بلوغ کی شرط سے وابستہ کیا ہے، اور انہوں نے اس پر استدلال چند دلائل سے کیا ہے جو مندرجہ ذیل ہیں:

الف- اللہ تعالیٰ کا قول ہے: "وَإِذَا بَلَغَ الْأَطْفَالُ مِنكُمُ الْحُلُمَ فَلْيَسْتَأْذِنُوا كَمَا اسْتَأْذَنَ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ"[1] (اور جب تم میں کے لڑکے بلوغ کو پہنچ جائیں تو انہیں بھی اجازت لینا چاہئے جیسا کہ ان کے اگلے لوگ اجازت لے چکے ہیں) اس آیت

(۱) سورۂ نور/۵۹۔

میں بلوغ کی وجہ سے اجازت طلب کرنے کو واجب قرار دیا گیا۔

ب- ارشاد باری ہے: "وَابْتَلُوا الْيَتَامَىٰ حَتَّىٰ إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ فَإِنْ آنَسْتُم مِّنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ"[1] (اور یتیموں کی جانچ کرتے رہو یہاں تک کہ وہ عمر نکاح کو پہنچ جائیں تو اگر تم ان میں ہوشیاری دیکھ لو تو ان کے حوالہ ان کا مال کردو)، اس آیت میں بھی نکاح کی عمر تک پہنچ جانے کو یتیم سے مالی ولایت ختم ہو جانے کا سبب قرار دیا گیا بشرطیکہ وہ راشد (عقل ورشد والا) ہو۔

ج- نبی کریم علیہ السلام نے حضرت معاذؓ کو یمن بھیجتے ہوئے فرمایا: "خذ من كل حالم دينارا أو عدله معافريا"[2] (ہر بالغ سے ایک دینار یا اس کے برابر معافری (یمنی کپڑا) لو)، اس میں بھی احتلام کو جزیہ کا سبب بتایا گیا۔

د- ایک دلیل واقعہ بنو قریظہ ہے کہ جن قیدیوں کے بلوغ میں شبہ ہوا ان کے بارے میں دیکھا گیا کہ اگر ان کے موئے زیر ناف نکل آئے تو انہیں قتل کیا گیا، اگر زیر ناف نہیں نکلے تو قتل نہیں کیا گیا، اس واقعہ میں بھی انبات کو قیدی کے قتل کے جواز کی علامت بنایا گیا۔

ھ- نبی کریم علیہ السلام نے فرمایا: "لا يقبل الله صلاة حائض إلا بخمار"[3] (اللہ تعالیٰ کسی حیض آنے والی عورت کی نماز بغیر دوپٹہ کے قبول نہیں کرتا)، اس میں حیض کو عورت کی نماز کے فاسد ہونے کا سبب بتایا گیا اگر وہ بغیر دوپٹہ نماز پڑھتی ہے۔

و- حدیث ہے کہ "غسل يوم الجمعة واجب على كل محتلم"[4] (جمعہ کے دن کا غسل ہر احتلام والے پر واجب ہے)،

(۱) سورۂ نساء/۶۔
(۲) حدیث معاذ: "خذ من كل حالم..." کی تخریج (فقرہ نمبر ۹) میں گذر چکی ہے۔
(۳) حدیث: "لا يقبل الله ......" کی تخریج (فقرہ نمبر ۱۵) میں گذر چکی ہے۔
(۴) حدیث: "غسل يوم الجمعة......" کی روایت بخاری (الفتح ۲/ ۳۵۷ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/ ۵۸۱ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

بلوغ ۲۵

امام بخاری نے اس حدیث کا عنوان قائم کیا ہے: ''بچوں کے بلوغ اور ان کی گواہی کا باب''، ابن حجر کہتے ہیں: مقصود عنوان یعنی بچوں کی گواہی بقیہ احکام پر قیاس سے مستفاد ہوتی ہے اس حیثیت سے کہ وجوب احتلام سے متعلق ہوتا ہے (۱)۔

ز۔حدیث ہے: "رفع القلم عن ثلاثة: عن الصغير حتى يكبر..." (۲) (تین اشخاص سے قلم اٹھالیا گیا ہے، بچہ سے یہاں تک کہ وہ بڑا ہوجائے)، اس حدیث میں بچپن کی حد سے نکل جانے کو گناہ کرنے پر گناہ لکھے جانے کا سبب بتایا گیا۔

علامات بلوغ کے سلسلہ میں وارد یہ اور ان جیسے دلائل سے ثابت ہوتا ہے کہ شارع نے عموماً پابندی احکام اور لزوم احکام کو بلوغ کی شرط سے وابستہ کیا ہے، پس جو بلوغ کی علامتوں میں سے کسی علامت کی وجہ سے بالغ قرار پائے وہ مکمل مرد یا مکمل عورت ہے، اور اگر عاقل ہے تو دیگر مردوں اور عورتوں کی طرح مکلف و پابند احکام ہے، اس پر وہ سارے احکام لازم ہوں گے جو ان لوگوں پر ہوتے ہیں، اور اسے وہ حق ملے گا جو دوسروں کو ملتے ہیں، بعض فقہاء نے اس پر اجماع نقل کیا ہے، چنانچہ ابن المنذر نے کہا: فقہاء کا اجماع ہے کہ فرائض اور احکام احتلام والے عاقل پر واجب ہوں گے (۳)، ابن حجر کہتے ہیں: علماء کا اجماع ہے کہ مردوں اور عورتوں پر احتلام کی وجہ سے عبادات، حدود اور سارے احکام لازم ہوں گے (۴)۔

---

(۱) الفتح ۵/ ۲۷۶ طبع السلفیہ۔

(۲) حدیث: "رفع القلم ......" کی روایت ابوداؤد (۴/ ۵۵۸ طبع عزت عبید دعاس) اور حاکم (۴/ ۵۹ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے حاکم کی روایت میں "الصبي حتى يحتلم" کے الفاظ ہیں، حاکم نے اس کو صحیح بتایا ہے اور ذہبی نے ان کی موافقت کی ہے۔

(۳) کشاف القناع ۳/ ۴۴۳۔

(۴) فتح الباری ۵/ ۲۷۷۔

جن احکام کے لئے بلوغ شرط ہے:

الف-جن کے وجوب کے لئے بلوغ شرط ہے:

۲۵-فرائض و واجبات کی بجا آوری اور محرمات کے ترک کے احکام کے لئے بلوغ شرط ہے، نابالغ پر یہ واجب نہیں ہیں، اس لئے کہ نبی علیہ السلام کا قول ہے: "رفع القلم عن ثلاثة: عن الصغير حتى يكبر ..." جیسے نماز (۱)، روزہ (۲) اور حج کے احکام (۳)، البتہ زکاۃ میں اختلاف ہے۔

لیکن اس کے باوجود بچہ کے ولی کو چاہئے کہ اسے محرمات سے بچائے اور نماز وغیرہ کا حکم دے تاکہ وہ ان کا عادی ہوجائے، اس لئے کہ نبی علیہ السلام کا قول ہے: "مروا أبناء كم بالصلاة لسبع، واضربوهم عليها لعشر، وفرقوا بينهم في المضاجع" (۴) (اپنی اولاد کو سات برس کی عمر میں نماز کا حکم دو، دس برس کی عمر میں نماز کے لئے انہیں مارو، اور ان کے سونے کے بستر علاحدہ کردو)۔

اس کے باوجود اگر بچہ عبادات ادا کرے یا مستحبات انجام دے تو وہ اس کی جانب سے صحیح ہوں گے اور اسے ان پر اجر ملے گا، اور قصاص اور

---

(۱) رد المحتار علی الدر المختار ۱/ ۲۳۴-۲۳۵، البدائع ۱/ ۸۹، حاشیۃ الدسوقی علی شرح الکبیر ۱/ ۲۰۰، نہایۃ المحتاج مع حاشیہ ۱/ ۳۷۳-۳۷۴، شرح منہاج الطالبین ۱/ ۱۲۰-۱۲۱، کشاف القناع ۱/ ۱۵۔

(۲) رد المحتار علی الدر المختار ۱/ ۲۳۵، بدائع الصنائع ۲/ ۸۷، حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۱/ ۵۰۹، شرح الزرقانی ۲/ ۲۰۸، نہایۃ المحتاج ۳/ ۱۸۰، شرح منہاج الطالبین ۲/ ۶۳، کشاف القناع ۲/ ۳۰۸۔

(۳) رد المحتار علی الدر المختار ۲/ ۱۴۱، بدائع الصنائع ۲/ ۱۲۰، ۱۶۰، منح الجلیل ۱/ ۴۳۶، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۵، نہایۃ المحتاج ۳/ ۲۳۳، ۲۳۵، شرح منہاج الطالبین ۲/ ۸۵، کشاف القناع ۲/ ۳۷۵، ۳۷۹۔

(۴) حدیث: "مروا أبناء كم بالصلاة لسبع ......" کی ابوداؤد (۱/ ۳۳۴ طبع عزت عبید دعاس) نے کی ہے اور نووی نے ریاض الصالحین (رص ۱۷۱) میں اس حدیث کو حسن بتایا ہے۔

حدود جیسے چوری کی حد(۱) اور قذف(۲) (تہمت لگانے) کی حد واجب نہیں ہوگی، البتہ اس کی تادیب کرنا جائز ہے۔

ب- جن احکام کی صحت کے لئے بلوغ شرط ہے:

۲۶- بلوغ ہر اس عمل کی صحت کے لئے شرط ہے جس میں مکمل اہلیت کی شرط ہوتی ہے، ان میں ساری ولایات ہیں جیسے امارت، قضا(۳)، ولایت علی النفس(۴) اور شہادت فی الجملہ(۵)، اور ان ہی میں وہ تصرفات ہیں جن میں صرف ضرری ہے جیسے ہبہ(۶)، عاریت(۷)، وقف(۸) اور کفالت(۹)، اور ان ہی میں ہے: طلاق اور جو اس کے معنی میں ہے، جیسے ظہار اور ایلاء(۱۰) اور خلع(۱۱) اور حنق اور اسی طرح نذر(۱)۔

ان میں سے ہر ایک کی تفصیل اپنے مقام پر اور اصطلاح "صغر" میں دیکھی جائے۔

بلوغ سے ثابت ہونے والے احکام:

۲۷- یہ ایک حد تک دشوار امر ہے کہ ان تمام احکام کا احاطہ کیا جائے جو محض بلوغ آنے سے ثابت ہوتے ہیں، ذیل میں ان احکام کی بعض مثالیں ہیں جو محض اس وجہ سے ثابت ہوتے ہیں کہ لڑکا یا لڑکی کو احتلام آیا یا انہوں نے بلوغ کی علامتوں میں سے کوئی علامت دیکھ لی۔

اول- طہارت کے باب میں:

اعادۂ تیمم:

۲۸- شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک اگر نابالغی کی حالت میں تیمم کیا پھر ایسی چیز سے بالغ ہوا جو خود ناقض وضو نہیں ہے جیسے عمر کے ذریعہ بلوغ، تو اس پر لازم ہے کہ تیمم کا اعادہ کرے اگر وہ فرض نماز پڑھنا چاہتا ہے، اس لئے کہ بلوغ سے پہلے تیمم نفل نماز کے لئے تھا، کیونکہ اگر اس نے مثلاً ظہر کے لئے تیمم کیا تھا تو ظہر کی نماز اس کے حق میں نفل تھی، لہذا ایسے تیمم سے فرض کی ادائیگی درست نہیں ہوگی، اس کے برعکس اگر کسی نے وضو کیا یا غسل کیا پھر بالغ ہوا تو وضو وغسل کا اعادہ لازم نہیں ہوگا، اس لئے نفل کے لئے وضو اور غسل بھی ناپاکی کو سرے سے ختم کر دیتے ہیں، جہاں تک تیمم کا تعلق ہے تو وہ اباحت وجواز تو پیدا کر دیتا ہے، ناپاکی کو رفع نہیں کرتا، مالکیہ کا مشہور قول بھی یہی ہے

(۱) بدائع الصنائع ۷/ ۶۷، حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۴/ ۳۳۲، ۳۴۴، نہایۃ المحتاج ۷/ ۴۲۱، شرح منہاج الطالبین ۴/ ۱۹۶، کشاف القناع ۶/ ۱۲۹۔

(۲) ردالمحتار علی الدر المختار ۳/ ۱۶۸، حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۴/ ۳۲۴-۳۲۵، نہایۃ المحتاج ۷/ ۴۱۵-۴۱۶، کشاف القناع ۶/ ۱۰۴۔

(۳) ردالمحتار علی الدر المختار ۴/ ۲۹۶، ۲۹۹، بدائع الصنائع ۷/ ۳، حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۴/ ۱۲۹، الخرشی علی مختصر خلیل ۷/ ۱۳۸، الجمل علی شرح المنہج ۵/ ۳۳۷، نہایۃ المحتاج ۲/ ۲۲۶، کشاف القناع ۶/ ۲۹۴۔

(۴) ردالمحتار علی الدر المختار ۲/ ۲۹۵-۲۹۶، ۳۱۱-۳۱۲، نہایۃ المحتاج ۶/ ۲۳۱، حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۲/ ۲۳۰۔

(۵) حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۴/ ۱۶۵، ۱۸۳-۱۸۴، ردالمحتار علی الدر المختار ۴/ ۳۶۹، ۳۷۹، نہایۃ المحتاج ۸/ ۲۷۷، شرح منہاج الطالبین ۴/ ۳۱۸، کشاف القناع ۶/ ۴۱۶۔

(۶) کشاف القناع ۴/ ۲۹۸-۲۹۹۔

(۷) المغنی والشرح الکبیر ۵/ ۳۵۵۔

(۸) نہایۃ المحتاج ۵/ ۳۵۶، کشاف القناع ۴/ ۲۵۱، ردالمحتار ۳/ ۳۵۷، ۳۶۰۔

(۹) بدائع الصنائع ۶/ ۵، الدسوقی ۳/ ۳۲۹-۳۳۰، شرح منہاج الطالبین مع حاشیۃ القلیوبی ۲/ ۳۲۳، کشاف القناع ۳/ ۳۶۲۔

(۱۰) ردالمحتار علی الدر المختار ۲/ ۴۴۳، ۴۴۶۔

(۱۱) ردالمحتار ۲/ ۵۵۸، نہایۃ المحتاج ۶/ ۳۸۸، کشاف القناع ۹/ ۲۳۳۔

(۱) بدائع الصنائع ۵/ ۸۲، حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۲/ ۱۶۱، نہایۃ المحتاج ۸/ ۱۶۳، شرح منہاج الطالبین مع حاشیۃ القلیوبی ۴/ ۲۷۰، کشاف القناع ۶/ ۲۷۳۔

کہ تیمم اباحت پیدا کرتا ہے رفع ناپاکی نہیں کرتا۔

حنفیہ کا مسلک اور یہی مالکیہ کا ایک قول ہے کہ تیمم ناپاکی کو اس وقت تک کے لئے رفع کردیتا ہے جب پانی مل جائے اور اس کے استعمال کی قدرت ہو، اس کا تقاضا یہ ہے کہ بچہ نے اگر تیمم کیا پھر بالغ ہوا تو اس پر تیمم کا اعادہ نہیں ہے[۱]۔

دوم-نماز کے باب میں:

۲۹- لڑکا یا لڑکی پر وہ نماز بالاجماع واجب ہے جس نماز کے وقت میں وہ بالغ ہوئے ہوں اور اس نماز کو ادا نہیں کر چکے ہوں، حتی کہ مالکیہ جنہوں نے کہا ہے کہ نماز کو اس کے وقت ضروری یعنی عصر کی نماز اس کے بالکل آخری حصہ تک مؤخر کرنا حرام ہے، اور اسی طرح صبح کی نماز بھی بالکل آخری وقت تک مؤخر کرنا حرام ہے، انہوں نے بھی یہ کہا ہے کہ اگر وقت ضروری میں بالغ ہوتا ہے تو اس پر واجب ہے کہ نماز ادا کرے، اور اس کے لئے یہ تاخیر حرام نہیں ہوگی[۲]۔

۳۰- اگر اس نے وقت کی نماز پڑھ لی، پھر اس نماز کا وقت نکلنے سے پہلے بالغ ہوا تو اس نماز کا اعادہ لازم ہوگا، اس لئے کہ بلوغ سے پہلے جو نماز اس نے پڑھی ہے وہ اس کے حق میں نفل ہے، کیونکہ وہ نماز اس پر واجب نہیں ہوئی تھی، لہذا پہلی نماز واجب کی طرف سے کافی نہیں ہوگی، یہ حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ کا مسلک ہے، مالکیہ نے یہ بھی صراحت کی ہے کہ اگر ظہر کی نماز پڑھی پھر جمعہ کی نماز سے پہلے بالغ ہوگیا تو اس پر لوگوں کے ساتھ جمعہ کی نماز واجب ہوگی۔

اسی طرح اگر جمعہ کی نماز پڑھ لی، پھر بالغ ہوا اور دوسرا جمعہ اسے ملا، تو ان لوگوں کے ساتھ دوبارہ جمعہ پڑھنا اس پر واجب ہے، اور اگر جمعہ فوت ہوجائے تو ظہر کی نماز دہرائے گا، اس لئے کہ اس کا پہلا عمل خواہ وہ جمعہ کی نماز ہو، نفل واقع ہوا ہے تو وہ فرض کی طرف سے کافی نہیں ہوگا[۱]۔

شافعیہ کا مسلک یہ ہے کہ اگر نماز پڑھ لی اور وقت کے اندر بالغ ہوا تو اس پر اعادہ نہیں ہے، وہ کہتے ہیں: اس لئے کہ اس نے وقت کی ذمہ داری ادا کردی ہے، اور اگر وہ درمیان نماز بالغ ہو تو جو نماز وہ پڑھ رہا ہے اسے پورا کرنا لازم ہوگا، اس کا اعادہ واجب نہیں ہوگا لیکن اعادہ کرنا مستحب ہے[۲]۔

۳۱- جس نماز کے وقت میں وہ بالغ ہوا ہے وہ نماز اس پر واجب ہوگی جیسا کہ مذکور ہوا، اسی کے ساتھ اس پر یہ بھی واجب ہوگا کہ متصل پہلے کی وہ نماز بھی پڑھے جو موجودہ نماز کے ساتھ جمع کی جاتی ہے، مثلاً اگر غروب شمس سے قبل بالغ ہوا تو ظہر اور عصر دونوں پڑھے، اور اگر فجر سے پہلے بالغ ہوا تو مغرب اور عشاء دونوں پڑھے، ابن قدامہ کہتے ہیں: یہ قول عبدالرحمن بن عوف، ابن عباس، طاؤس، مجاہد، نخعی، زہری اور ربیعہ کا ہے، یہی امام مالکؒ، امام شافعیؒ، لیث، اسحاق، ابوثور اور عام تابعین کا ہے، البتہ امام مالک نے کہا: پہلی نماز اس وقت واجب ہوگی جب اتنا وقت مل جائے جس میں پانچ رکعات پڑھی جاسکتی ہوں، یعنی پہلی نماز مکمل اور دوسری نماز کی کم سے کم ایک رکعت کا وقت مل جائے، حنابلہ کے نزدیک اگر تکبیر تحریمہ کے برابر وقت مل جائے تو بھی دونوں نمازیں واجب ہوں گی، شافعیہ کے نزدیک ایک رکعت کا وقت پالینے پر واجب ہوگی۔

اس قول کی دلیل یہ ہے کہ عذر کی حالت میں دوسری نماز کا وقت ہی

---

(۱) ابن عابدین ۱/۲۶۱، زرقانی ۱/۱۴۰ طبع محمد مصطفی، حاشیۃ الدسوقی ۱/۱۵۵، المغنی ۱/۲۵۳، کشاف القناع ۱/۲۶۶، المجموع للنووی ۱/۲۲۱ طبع المنیریہ المکتور ۲/۲۹۷۔

(۲) جواہر الاکلیل ۱/۳۴۔

(۱) شرح فتح القدیر ۲/۳۳۲، جواہر الاکلیل ۱/۹۶، کشاف القناع ۱/۲۲۶۔

(۲) المجموع ۳/۱۲۔

پہلی نماز کا بھی وقت ہوتا ہے، یعنی سفر وغیرہ میں ظہر کو عصر تک اور مغرب کو عشاء تک مؤخر کرنا ممکن ہوتا ہے، تو اس اعتبار سے عصر کا وقت ہی ظہر کا بھی وقت ہے، اور اسی طرح مغرب اور عشاء کا معاملہ ہے، تو دوسری نماز کا وقت پانے سے گویا اس نے پہلی نماز کا بھی وقت پالیا۔

اس مسئلہ میں حنفیہ، ثوری اور حسن بصری نے اختلاف کیا ہے، چنانچہ ان حضرات کی رائے ہے کہ وہ صرف وہی نماز پڑھے گا جس کے وقت میں بالغ ہوا ہے [1]۔

سوم- روزہ:

۳۲- اگر بچہ نے رمضان میں رات سے روزہ رکھا پھر ان میں وہ بالغ ہوگیا جب کہ وہ روزہ سے ہے تو اس پر اس روزہ کی تکمیل بلا اختلاف واجب ہے، اس لئے کہ جیسا کہ رملی شافعی نے کہا: دوران عبادت وہ اہل وجوب میں سے ہوگیا تو یہ ایسا ہی ہوا جیسے کوئی بالغ شخص نفل روزہ شروع کرے پھر اس کو مکمل کرنے کی نذر مان لے (تو اس پر اسی روزہ کی تکمیل واجب ہوتی ہے)۔

اگر اس نے اسی حال میں روزہ رکھا تو اس پر قضا نہیں ہے، البتہ حنابلہ کے نزدیک ایک قول کے مطابق اس پر قضا واجب ہوگی۔

اگر بچہ نے رات سے روزہ نہیں رکھا پھر دن میں بالغ ہوگیا تو اس مسئلہ میں دو جگہوں پر فقہاء کا اختلاف ہے، دن کے بقیہ حصہ میں کھانے پینے سے گریز کرنا اور اس دن کے روزہ کی قضا کرنا۔

۳۳- امساک (بقیہ حصہ دن میں نہ کھانا پینا) کے مسئلہ میں فقہاء کا اختلاف درج ذیل ہے:

حنفیہ اور حنابلہ کا مذہب اور یہی شافعیہ کا ایک قول ہے کہ دن کے بقیہ حصہ میں اس پر امساک واجب ہے، اس لئے کہ اگرچہ وہ روزہ کا

(۱) المغنی ۱/ ۳۹۷، جواہر الاکلیل ۱/ ۳۴۔

وقت نہیں پاسکا لیکن امساک کا وقت اس نے پالیا ہے۔

ان حضرات نے فرضیت رمضان کے ذریعہ منسوخ کئے جانے سے پہلے فرض عاشوراء کے سلسلہ میں وارد حدیث سے استدلال کیا ہے، جس میں نبی علیہ السلام نے فرمایا: "من كان منكم أصبح مفطراً فليمسک بقية يومه، ومن كان أصبح صائماً فليتم صومه" [1] (تم میں سے جس نے بغیر روزہ کے صبح کی ہو وہ بقیہ دن امساک کرے اور جو روزہ سے ہو وہ اپنا روزہ پورا کرے)، یہ حضرات کہتے ہیں کہ حکم (امر) وجوب کا متقاضی ہوتا ہے، اور یہ مہینہ کی حرمت واحترام کے لئے ہے۔

شافعیہ کا مذہب جو ان کے نزدیک اصح ہے یہ ہے کہ اس حال میں امساک مستحب ہے، واجب نہیں ہے، صرف وقت کی حرمت کی وجہ سے انہوں نے مستحب قرار دیا ہے، امساک اس حال میں واجب نہیں ہوتا ہے، اس لئے کہ عذر یعنی بچپن کی وجہ سے وہ بے روزہ تھا، تو یہ اس مسافر کے مشابہ ہوا جو سفر سے واپس آجائے اور اس مریض کے مشابہ ہوا جو شفایاب ہوجائے۔

مالکیہ کا مذہب ہے کہ اس وقت امساک نہ واجب ہے نہ مستحب، جیسے کہ ہر صاحب عذر کے لئے اگر عذر کی وجہ سے افطار مباح ہو تو امساک نہ واجب ہوتا ہے اور نہ مستحب [2]۔

۳۴- روزہ کی قضا کے مسئلہ میں فقہاء کا اختلاف درج ذیل ہے:

شافعیہ کا مذہب ایک قول کے مطابق یہ ہے کہ قضا واجب ہے، حنابلہ نے تفصیل کی ہے کہ جس نے بے روزہ صبح کی پھر دن میں بالغ ہوا تو اس پر قضا واجب ہے، اس لئے کہ اس نے وقت وجوب کا ایک

(۱) حدیث: "من كان أصبح منكم ......" کی روایت بخاری (الفتح ۴/ ۲۰۰ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/ ۷۹۸ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) شرح فتح القدیر لابن الہمام ۲/ ۲۸۲، جواہر الاکلیل ۱/ ۱۴۶، الدسوقی ۱/ ۵۱۴، نہایۃ المحتاج ۳/ ۱۸۳، المغنی ۳/ ۱۵۴، کشاف القناع ۲/ ۳۰۹۔

جز پالیا اور اس کی انجام دہی ایک مکمل روزہ کے بغیر ناممکن ہے، لیکن جس نے رات سے روزہ رکھا اور صبح روزہ کی حالت میں رہا پھر بالغ ہوا، تو اس پر قضا نہیں ہے، حنابلہ میں سے ابو الخطاب کو اس سے اختلاف ہے۔

حنفیہ، مالکیہ نیز شافعیہ نے اپنے اصح قول میں کہا ہے کہ ایسے شخص پر قضا واجب نہیں ہے، اس لئے کہ وہ پورا وقت نہیں پا سکا، ان حضرات نے روزہ اور نماز میں فرق کیا، کیونکہ ان کے نزدیک نماز کے وقت میں بالغ ہونے پر وہ نماز واجب ہوجاتی ہے، اس لئے کہ نماز میں وجوب کا سبب اس کی ادائیگی سے متصل وقت کا جز ہے، لہذا اس کے حق میں اہلیت پائی گئی، لیکن روزہ میں وجوب کا سبب اول جز ہے اور اس جز میں اہلیت نہیں پائی گئی ہے، یہ علت حنفیہ نے بتائی ہے۔

المغنی میں ہے کہ امام اوزاعی کی رائے یہ ہے کہ لڑکا اگر ماہ رمضان کے دوران بالغ ہوجائے تو بلوغ کے قبل رمضان کے گذرے ہوئے دنوں کی قضا کرنی ہوگی اگر ان دنوں میں روزہ نہ رکھا ہو، یہ رائے عام اہل علم کی رائے کے خلاف ہے[۱]۔

چہارم- زکاۃ:

۳۵- نابالغ پر وجوب زکاۃ کے مسئلہ میں فقہاء میں اختلاف ہے، جمہور فقہاء کے نزدیک اس پر زکاۃ واجب ہے، اس لئے کہ وجوب زکاۃ کا تعلق مال سے ہے۔

حنفیہ کے نزدیک نابالغ پر زکاۃ واجب نہیں ہے، اس لئے کہ زکاۃ ایک عبادت ہے جو مکلف شخص پر لازم آتی ہے اور بچہ مکلف لوگوں میں شامل نہیں ہے، پس جب بچہ بالغ ہوجائے تو حنفیہ کے نزدیک اس کی زکاۃ کا سال اس کے بلوغ کے وقت سے شروع ہوگا اگر وہ نصاب کا مالک ہو، لیکن غیر حنفیہ کے نزدیک بلوغ سے قبل شروع ہونے والا سال ہی بلوغ کے بعد درازر ہے گا۔

غیر حنفیہ کے نزدیک بچہ اگر رشد کے ساتھ بالغ ہوا ہے تو اس پر یہ بھی لازم ہوگا کہ جب سے اس کی ملکیت میں مال آیا ہے اگر اس کا ولی اس کی طرف سے زکاۃ نہ نکالتا رہا ہو تو گذرے ہوئے تمام سالوں کی بھی زکاۃ ادا کرے[۱]۔

لیکن اگر لڑکا اس حال میں بالغ ہوا کہ وہ سفیہ ہے اور اس کے نتیجہ میں اس پر حجر وپابندی برقرار ہے تو حنفیہ کے نزدیک نیت شرط ہونے کی وجہ سے وہ خود سے زکاۃ ادا کرے گا، اس کی جانب سے ولی انجام نہیں دے گا، فقہاء حنفیہ کہتے ہیں: البتہ قاضی صرف بقدر زکاۃ مال اس کے سپرد کرے گا تاکہ وہ اسے ادا کردے، لیکن ساتھ میں ایک امین بھی بھیجے گا تاکہ وہ زکاۃ کی رقم غیر مصرف میں نہ خرچ کردے، سفیہ پر واجب نفقات جیسے اس کے رشتہ داروں کا نفقہ اس کے برعکس ہے، ان نفقات کی ادائیگی کے لئے چونکہ نیت شرط نہیں ہے، اس لئے اس کا ولی ان کی ادائیگی کرے گا[۲]۔

جہاں تک شافعیہ کا تعلق ہے، تو رملی نے کہا ہے: سفیہ بذات خود زکاۃ ادا نہیں کرے گا، لیکن اگر ولی اس کو اجازت دے دے اور مستحق زکاۃ شخص کی تعیین کردے تو اس کے لئے ادا کرنا صحیح ہوگا، جیسا کہ اجنبی کے لئے درست ہے کہ سفیہ کو ادائیگی کا وکیل بنائے، اور اس کی جانب سے زکاۃ کی ادائیگی ولی یا اس کے نائب کی موجودگی میں ہونی چاہئے، اس لئے کہ اگر سفیہ تنہا ہوگا تو ممکن ہے مال ضائع کردے یا اس کی ادائیگی کا جھوٹا دعویٰ کرے، رملی نے اس مسئلہ پر گفتگو نہیں کی کہ ولی آیا زکاۃ ادا کرے گا یا اس کے رشد تک مؤخر کرے گا[۳]۔

(۱) سابقہ مراجع۔

(۱) ابن عابدین ۲/ ۴، المغنی ۲/ ۶۲۲، زرقانی ۲/ ۱۴۱۔

(۲) ابن عابدین ۵/ ۹۴، فتح القدیر والعنایہ ۸/ ۱۹۸۔

(۳) نہایۃ المحتاج ۴/ ۳۶۱۔

مالکیہ اور حنابلہ نے جہاں تک ہم ان کا کلام دیکھ سکے ہیں اس مسئلہ پر گفتگو ہی نہیں کی ہے۔

پنجم-حج:

۳۶-اگر صغیر حج کرے پھر بالغ ہوتو اس پر دوسرا حج واجب ہوگا، جو اس کے حق میں حج اسلام ہوگا، اور بلوغ سے پہلے کیا گیا حج اس کے لئے کافی نہیں ہوگا، اس پر ترمذی اور ابن المنذر نے اجماع نقل کیا ہے، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: "**إني أريد أن أجدّد في صدور المؤمنين عهدًا، أيّما مملوک حجّ به أهله فمات قبل أن يعتق فقد قضى حجه، وإن عتق قبل أن يموت فليحج، وأيما غلام حجّ به أهله قبل أن يدرک، فقد قضى حجته، وإن بلغ فليحجج**"[1] (میں چاہتا ہوں کہ مومنین کے سینوں میں عہد کی تجدید کروں، جس غلام کو اس کے گھر والوں نے حج کرایا اور وہ آزاد ہونے سے پہلے مرگیا تو اس نے اپنا حج ادا کرلیا، اور اگر مرنے سے پہلے آزاد ہوگیا تو وہ حج کرے، اور جس بچہ کو اس کے گھر والوں نے بلوغ سے پہلے حج کرایا اس نے اپنا حج پورا کرلیا، اور اگر بالغ ہوجائے تو چاہئے کہ حج کرلے)، اور اس لئے بھی کہ حج بدنی عبادت ہے جسے اس نے وجوب کے وقت سے پہلے انجام دیا تو وقت پر وجوب سے وہ حج مانع نہیں ہوگا، رملی کہتے ہیں: مطلب یہ ہے کہ حج پوری زندگی کا عمل ہے جو مکرر نہیں ہے، تو حالت کمال میں اس کی ادائیگی معتبر ہوگی[2]۔

۳۷-اگر مراہق لڑکا (یا مراہقہ لڑکی) اس حال میں بالغ ہوا کہ وہ میقات کے اندر احرام کی حالت میں ہے، تو اگر اس کا بلوغ اس وقت ہوا جب وہ میدان عرفہ میں مقیم ہے، یا وقوف عرفہ سے قبل بالغ ہوا، یا وقوف عرفہ کے بعد بالغ ہوا لیکن دسویں ذی الحجہ کی فجر سے پہلے لوٹ کر عرفات میں وقوف کرلیا اور مناسک حج مکمل کئے تو کیا اس کا فریضۂ حج ادا ہوگیا؟

امام شافعی اور امام احمدؒ کا مسلک یہ ہے کہ اس کا فریضۂ حج ادا ہوجائے گا، اس پر دم واجب نہیں ہوگا اور نہ اس حج کے لئے احرام کی تجدید کرے گا، اس لئے کہ حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے، کہتے ہیں: ''اگر غلام وقوف عرفات میں آزاد ہوا تو اس کا وہ حج کافی ہوگا، لیکن اگر جمع یعنی مزدلفہ میں آزاد ہوا تو حج فرض کی طرف سے یہ حج کافی نہیں ہوگا''، اور اس مسئلہ پر قیاس کیا گیا ہے کہ غلام کے علاوہ دوسرا کوئی آزاد بالغ شخص عرفات میں احرام باندھے اور حج کے مناسک پورے کرلے تو اس کا حج فرض ادا ہوجائے گا، تو اسی طرح جو لڑکا عرفہ میں بالغ ہو اس کا فرض حج ادا ہوجانا چاہئے۔

حنفیہ کا مسلک یہ ہے کہ اگر بلوغ کے بعد وقوف عرفہ سے قبل احرام کی تجدید کرلے تو حج فرض ادا ہوجائے گا، اور اگر احرام کی تجدید نہ کرے تو فرض حج ادا نہیں ہوگا، اس لئے کہ اس کا احرام نفل منعقد ہوا ہے تو یہ احرام فرض میں نہیں بدلے گا، فقہاء حنفیہ کہتے ہیں: احرام اگرچہ حج کے لئے شرط ہے لیکن وہ رکن کے مشابہ ہے، اس لئے ہم نے عبادت میں احتیاط کے بطور احرام کو شبہ رکن تصور کیا۔

امام شافعی سے ایک روایت ہے، جیسا کہ مختصر مزنی میں ہے کہ اس صورت میں اس پر دم واجب ہوگا، یعنی اس لئے دم واجب ہوگا کہ وہ بغیر احرام میقات سے گذرنے والے کی طرح ہے۔

امام مالک کا مسلک یہ ہے کہ اس سے حج فرض ادا ہی نہیں ہوگا، وہ

---

(۱) حدیث: "أيما مملوک ....." کو امام شافعی (بدائع المنن ۱/ ۲۹۰ طبع دار الانوار) اور امام طحاوی (۲/ ۲۵۷ طبع مطبعۃ الانوار المحمدیہ) نے ابن عباس پر موقوفاً نقل کیا ہے ابن حجر نے فتح الباری (۴/ ۷۰ طبع السلفیہ) میں اسے صحیح بتایا ہے۔

(۲) المغنی ۳/ ۲۴۸، نہایۃ المحتاج ۳/ ۲۳۳، شرح فتح القدیر ۲/ ۳۳۲۔

بلوغ کے بعد احرام کی تجدید بھی نہیں کرے گا بلکہ اس کے لئے ضروری ہے کہ جس احرام میں وہ بالغ ہوا ہے اسے جاری رکھے اور اس سے حج فرض کی ادائیگی نہیں ہوگی (۱)۔

۳۸- اگر لڑکا بغیر احرام کے میقات سے آگے بڑھ جائے پھر بالغ ہو اور میقات تک واپس آنے کے بجائے اسی جگہ سے احرام باندھ لے، تو حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک اور یہی حنابلہ کی ایک روایت ہے، یہ کافی ہوگا، اس پر دم واجب نہیں ہوگا، اس لئے کہ وہ مکی اور میقات کے اندر رہنے والے کی طرح ہے۔

امام شافعی کی رائے ہے اور یہی امام احمد کی دوسری روایت ہے کہ اگر وہ میقات واپس نہ آئے تو اس پر دم واجب ہوگا، اس لئے کہ وہ بغیر احرام کے میقات سے آگے بڑھا ہے (۲)۔

ششم- خیار بلوغ:

بچپن میں لڑکی یا لڑکے کی شادی پر اختیار:

۳۹- اکثر حنفیہ کے نزدیک اگر نابالغ لڑکے یا لڑکی خواہ لڑکی شوہر دیدہ ہو، کی شادی باپ اور دادا کے علاوہ مثلاً بھائی یا چچا وغیرہ نے کفو میں مہر مثل کے ساتھ کی ہو تو نکاح صحیح ہوگا، لیکن ان دونوں کو بلوغ کے وقت فسخ نکاح کا اختیار ہوگا، بشرطیکہ ان دونوں کو بلوغ سے پہلے یا بلوغ کے وقت عقد نکاح کا علم ہو یا بلوغ کے بعد انہیں عقد کا علم ہو، بایں طور کہ بلوغ کے وقت تو نکاح کا علم نہ ہو پھر اس کے بعد علم ہو گیا ہو، اگر وہ دونوں فسخ کو اختیار کریں تو قاضی کے ذریعہ فسخ کی تکمیل ہوگی، اس لئے کہ اس کی بنیاد میں ضعف ہے، لہذا قاضی کی جانب رجوع پر موقوف رہے گا۔

امام ابو یوسف کہتے ہیں: ان دونوں کو خیار حاصل نہیں ہوگا، جیسے باپ یا دادا کے کئے ہوئے نکاح میں اختیار نہیں ہوتا ہے، کنواری لڑکی کو اگر خیار حاصل ہو اور عقد نکاح کا اسے علم ہو تو محض خاموشی سے خیار ساقط ہو جائے گا، اور بلوغ یا علم نکاح کے آخر مجلس تک خیار باقی نہیں رہے گا، یعنی اگر وہ بالغ ہوئی اس حال میں کہ وہ نکاح سے واقف ہے، یا بلوغ کے بعد نکاح کا علم ہوتا ہے تو بلوغ یا علم ہونے کے وقت فوری فسخ کرنا ضروری ہے، اگر تھوڑی دیر بھی خاموش رہی تو خیار باطل ہو جائے گا، خواہ وہ مجلس (بلوغ یا علم) تبدیل نہ ہوئی ہو، اسی طرح مجلس بلوغ یا مجلس علم نکاح کے آخر تک بھی اختیار باقی نہیں رہے گا، اگر لڑکی کو مسئلہ نہ معلوم ہو کہ اسے خیار بلوغ حاصل ہے یا یہ نہ معلوم ہو کہ یہ خیار آخر مجلس تک باقی نہیں رہے گا، اور خیار سے لاعلمی کا دعوی عذر نہیں ہوگا، اس لئے کہ دار الاسلام میں جہل ولاعلمی کا عذر معتبر نہیں ہے، یہ رائے امام ابوحنیفہ وامام ابو یوسف کی ہے۔

امام محمد کہتے ہیں کہ لڑکی کا خیار اس وقت تک باقی رہے گا جب تک وہ جان نہ لے کہ اسے خیار حاصل ہے، نابالغ لڑکے اور ثیبہ لڑکی -خواہ ثیبہ پہلے سے ہو یا وہ باکرہ رہی ہو اور شوہر نے اس سے ازدواجی تعلق قائم کیا ہو، پھر وہ بالغ ہوئی - ان دونوں کا خیار خاموشی سے باطل نہیں ہوگا جب تک کہ صریح رضامندی یا دلالۃً رضامندی جیسے بوسہ لینا، چھونا، مہر ادا کرنا نہ پائے جائیں، یہ خیار مجلس سے اٹھ جانے سے بھی باطل نہیں ہوگا، اس لئے کہ اس کے خیار کے استعمال کی مدت پوری عمر ہے، لہذا جب تک رضامندی نہ پائی جائے خیار باقی رہے گا (۱)۔

---

(۱) المغنی ۳/ ۲۴۸، نہایۃ المحتاج ۳/ ۲۳۳، الام ۲/ ۱۳۰، مختصر المزنی ۱/ ۷۰، شرح فتح القدیر مع حواشی ۲/ ۳۳۲، المدونہ ۱/ ۳۸۱۔

(۲) شرح فتح القدیر ۳/ ۲۷۳، الفتاوی الہندیہ ۱/ ۲۱۷، المدونہ ۱/ ۳۸۰، ۳۸۱، الام للشافعی ۲/ ۱۳۰، المغنی ۳/ ۲۶۸۔

(۱) رد المحتار علی الدر المختار ۲/ ۳۰۵-۳۰۶، ۳۰۹، ۳۱۰-۳۱۱ طبع دار احیاء التراث العربی بیروت، جامع الفصولین ۱/ ۲۸-۲۹، أنفع الوسائل إلی تحریر المسائل للطرسوسی رص ۱۴، ۱۵ طبع مطبعۃ الشرق۔

اگر صغیرہ کی شادی قاضی نے کفو میں کردی اور اس کا باپ یا دادا فاسق ہوتو امام ابو حنیفہ کی اظہر روایت میں اسے خیار حاصل ہوگا، اور یہی امام محمدؒ کا قول ہے (۱)۔

۴۰ - مالکیہ کے نزدیک اگر صغیر کے ولی نے خواہ وہ باپ ہو یا کوئی اور، اس کا عقد ایسی شرائط پر کردے جو عقد میں لگائی گئی ہوں اور وہ شرائط ایسی ہوں کہ مکلف کی جانب سے واقع ہونے پر لازم ہوتی ہوں، مثلاً لڑکی کے لئے یہ شرط لگائی گئی کہ اگر لڑکے نے اس لڑکی کے رہتے ہوئے دوسری شادی کی تو اس لڑکی کو یا اس دوسری بیوی کو طلاق ہوگی، یا صغیر نے اپنا عقد نکاح خود سے شرائط پر کرلیا اور اس کے ولی نے ان شرائط کی اجازت دے دی، پھر وہ بالغ ہوا اور بلوغ کے بعد ان شرائط کو ناپسند کرتا ہے، اور حال یہ ہو کہ اس نے بیوی سے دخول نہ کیا ہو، نہ بلوغ سے پہلے اور نہ بلوغ کے بعد، شرائط کو جانتے ہوئے، تو صغیر کو اختیار رہوگا کہ یا تو نکاح کو باقی رکھ کر شرائط کی پابندی کرے یا شرائط کی پابندی نہ کرے اور ایک طلاق دے کر نکاح فسخ کردے، اور اس کی نوبت اس وقت آئے گی جب شرائط ختم کرنے پر عورت راضی نہ ہو، اس مسئلہ میں صغیرہ کا حکم وہی ہے جو صغیر کا ہے، تفصیل کتب فقہ کے باب الولایۃ میں دیکھی جائے (۲)۔

اگر صغیر نے ولی کی اجازت کے بغیر اپنا عقد نکاح کرلیا تو اس کے ولی کو اختیار رہوگا کہ ایک طلاق سے اس کا عقد فسخ کرے، اس لئے کہ یہ نکاح صحیح ہے، صرف اتنی سی بات ہے کہ نکاح لازم نہیں ہے، مالکیہ میں سے ابن المواز نے کہا ہے کہ اگر ولی نے بچہ کا عقد نکاح رد نہیں کیا جب کہ فسخ نکاح ہی مفاد ومصلحت کا تقاضا تھا، یہاں تک کہ لڑکا بڑا ہوگیا اور ولی کی ولایت سے نکل گیا تو نکاح جائز ہوگیا، اب خود لڑکے کو غور کا اختیار حاصل ہونا چاہئے کہ نکاح کو باقی رکھے یا رد کردے، اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ بلوغ کے بعد لڑکے کو اختیار کا حق ملے (۱)۔

تفصیل باب "الولایۃ" میں دیکھی جائے۔

۴۱ - شافعیہ اپنے ایک قول میں یہ رائے رکھتے ہیں کہ اگر صغیر کی شادی اس کے باپ نے کسی عیب والی عورت سے کیا ہوتو نکاح صحیح ہوگا اور بالغ ہونے پر اس کو خیار حاصل ہوگا، لیکن مذہب شافعیہ یہ ہے کہ نکاح صحیح نہیں ہوگا، اس لئے کہ یہ نکاح پسند وخوش حالی کے خلاف ہے (۲)۔

اگر صغیر کی شادی اس کے باپ نے غیر کفو میں کردی تو اصح قول کے مطابق یہ نکاح اس صورت میں درست ہے، اس لئے کہ مرد کو اپنے غیر کفو کو فراش بنانے میں کوئی عار نہیں ہوتا، البتہ اسے خیار حاصل ہوگا، ایک قول یہ ہے کہ عقد صحیح نہیں ہوگا، اس لئے کہ ولایت مصلحت سے وابستہ ہے، اور غیر کفو میں شادی کرنا مصلحت کے خلاف ہے (۳)۔

اگر باپ یا دادا نے صغیرہ کی شادی غیر کفو میں کردی تو بالغ ہونے پر صغیرہ کو خیار حاصل ہوگا، اس لئے کہ یہ شادی خلاف اظہر قول کی رو سے صحیح واقع ہوئی ہے، اور عدم کفو کے نقص کی وجہ سے خیار ثابت ہوگا۔

اظہر قول کے مطابق یہ شادی باطل ہے (۴)۔

۴۲ - حنابلہ کے نزدیک باپ کے علاوہ کسی اور کو صغیرہ کی شادی کرنے کا جواز نہیں ہے، پس اگر باپ نے صغیرہ کی شادی کی تو اس صورت میں صغیرہ کو خیار حاصل نہیں ہوگا، لیکن باپ کے علاوہ کسی اور

---

(۱) جامع الفصولین ۱/ ۲۹ طبع اول المطبعۃ الازہریہ۔
(۲) الدسوقی علی الشرح الکبیر ۲/ ۲۴۱-۲۴۲، الخرشی علی مختصر خلیل ۳/ ۱۹۹۔

(۱) حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۲/ ۲۴۱۔
(۲) نہایۃ المحتاج ۶/ ۲۵۵ طبع المکتبۃ الاسلامیۃ الریاض۔
(۳) نہایۃ المحتاج ۶/ ۲۵۶۔
(۴) نہایۃ المحتاج ۶/ ۲۴۹۔

نے اس کی شادی کی تو نکاح باطل ہوگا، اور ایک روایت میں ہے کہ باپ کے علاوہ کسی اور کی کرائی شادی بھی درست ہے، اور بالغ ہونے پر صغیرہ کو خیار حاصل ہوگا جیسا کہ امام ابوحنیفہ کا مسلک ہے، اور کہا گیا ہے کہ نو برس کی عمر ہونے پر خیار حاصل ہوگا، اس سے پہلے اگر طلاق دے دی تو طلاق واقع ہوجائے گی، اور اس کا خیار باطل ہوگا، اسی طرح اگر نو سال پورے ہونے پر اس کے شوہر نے وطی کی اور اس نے خیار استعمال نہیں کیا تو خیار باطل ہوجائے گا[۱]۔

صغیر کے ولی کو یہ حق نہیں ہے کہ اس کی شادی کسی معیوب خاتون سے کرے جس کے عیب کی وجہ سے نکاح رد کردیا جاتا ہے، اسی طرح صغیرہ کے ولی کو بھی ایسے معیوب مرد سے اس کی شادی کرنے کا اختیار نہیں ہے جس عیب کی وجہ سے نکاح فسخ کردیا جاتا ہے، اس لئے کہ ولی کی ذمہ داری ہے کہ ان دونوں کے مفاد اور بھلائی کے مطابق کام کرے، اور ایسے نکاح میں ان دونوں کا کوئی مفاد نہیں ہے، پس اگر غیر مکلف لڑکے یا لڑکی کے ولی نے قابل رد عیب زدہ شخص سے شادی عیب کو جانتے بوجھتے کردی تو یہ نکاح صحیح نہیں ہوگا، اس لئے کہ ولی نے ان دونوں کے لئے ایسا عقد کیا ہے جو جائز نہیں ہے، اور اگر ولی کو علم نہ ہو کہ شوہر معیوب ہے تو عقد صحیح ہوجائے گا، لیکن عیب کا علم ہونے پر عقد کو فسخ کرنا واجب ہوگا، لیکن ''المنتہی'' میں اس کے برعکس تحریر ہے جس سے وہم ہوتا ہے کہ فسخ مباح ہوگا، حنابلہ میں سے بعض نے کہا کہ نکاح فسخ نہیں کیا جائے گا، اور ان دونوں کے خیار کے لئے بلوغ کا انتظار کیا جائے گا[۲]۔

تفصیلات باب النکاح اور ولایت میں دیکھی جائیں۔

(۱) شرح منتہی الارادات ۱۸۵/۲ طبع مکتبہ دار العروبہ، مطالب اولی النہی فی شرح غایۃ المنتہی ۱۳۹/۵۔

(۲) المغنی ۴۸۹/۶۔ ۴۹۰، ۵۳۶، مطالب اولی النہی فی شرح غایۃ المنتہی ۱۵۴/۵۔

ہفتم-بلوغ کی وجہ سے ولایت علی النفس کا اختتام:

۴۳- حنفیہ کے نزدیک آزاد عورت پر ولایت نکاح کے تعلق سے ولایت علی النفس مکلف ہونے (یعنی بلوغ وعقل) سے ختم ہوجاتی ہے، لہذا مکلف آزاد عورت کا نکاح ولی کی رضامندی کے بغیر درست ہے، اور اس پر طلاق وراثت وغیرہ احکام مرتب ہوں گے۔

کنواری لڑکی کی پرورش اس کے بالغ ہوجانے پر ختم ہوجائے گی جس طرح حیض وغیرہ سے عورتیں بالغ ہوتی ہیں، اگر وہ لڑکی نوعمر ہو تو باپ اسے اپنے ساتھ رکھے گا خواہ اس پر فساد کا اندیشہ نہ ہو، والد موجود نہ ہو تو بھائی اور چچا بھی رکھ سکتے ہیں بشرطیکہ ان دونوں کی جانب سے لڑکی پر اندیشہ نہ ہو، ورنہ قاضی کسی قابل اعتماد عورت کو متعین کرکے یہ لڑکی اس کے سپرد کردیگا، اور عورت پر باپ کی ولایت اس وقت ختم ہوگی جب وہ اچھی عمر والی ہوگئی ہو اور اس کی رائے میں پختگی آگئی ہو، تو پھر وہ جہاں چاہے رہ سکتی ہے جب کہ اس پر اندیشہ نہ ہو، اور اگر وہ لڑکی ثیبہ ہو تو والد اپنے ساتھ نہیں رکھے گا اِلا یہ کہ اسے اپنے نفس پر اطمینان نہ ہو تو باپ اور دادا ساتھ رکھیں گے، ان دونوں کے علاوہ دوسرے لوگ نہیں جیسا کہ ابتداء میں ہے۔

لڑکے پر باپ کی ولایت اس وقت ختم ہوگی جب وہ بالغ وعاقل اور صاحب رائے ہوجائے، اِلا یہ کہ اس کے نفس پر اطمینان نہ ہو مثلاً وہ فساد والا ہو اور اس پر اندیشہ ہو تو والد کو اسے اپنے ساتھ رکھنے کی ولایت حاصل ہوگی تاکہ فتنہ اور عار کو وہ دور کرسکے اور اس سے کوئی ایسا عمل سرزد ہو تو اس کی تادیب کرسکے، کنواری، ثیبہ اور لڑکے کے حق میں دادا کے لئے بھی وہی احکام ہیں جو باپ کے لئے اوپر مذکور ہوئے[۱]۔

مالکیہ کے نزدیک صغیر کے حق میں ولایت علی النفس اس کے

(۱) رد المحتار علی الدر المختار وحاشیہ ابن عابدین ۶۴۱/۲، ۶۴۲۔

فطری بلوغ سے ختم ہوجائے گی، یعنی وہ نکاح کی عمر کو پہنچ جائے تو جہاں چاہے وہ جا سکتا ہے، لیکن اگر اس کی خوبصورتی وغیرہ کی وجہ سے اس پر فساد کا اندیشہ ہو یا اس کے دوست اور یار بُرے لڑکے ہوں اور ان سے ان کو فاسد اخلاق کی عادت پڑ گئی ہو تو وہ والد کے ساتھ ہی رہے گا جب تک کہ اس کے اخلاق اچھے نہ ہو جائیں، اور اگر لڑکا بلوغ کے وقت پختہ عقل ہو تو جہاں چاہے جا سکتا ہے، کیونکہ اس کی ذات کی نسبت سے پابندی ختم ہو چکی ہے، اور لڑکا اگر بالغ ہوجائے خواہ بیمار یا مجنون ہو تو مشہور قول کے مطابق اس سے ماں کی پرورش ساقط ہوجائے گی۔

جہاں تک لڑکی کا تعلق ہے تو ماں کا حق حضانت اور ولایت علی النفس اس وقت تک باقی رہے گی جب تک اس کی شادی نہ ہوجائے[1]، شافعیہ کے نزدیک صغیر خواہ لڑکا ہو یا لڑکی محض بالغ ہونے سے اس پر ولایت ختم ہوجائے گی[2]۔

حنابلہ کے نزدیک حضانت صرف بچہ یا معتوہ پر ثابت ہوتی ہے، عاقل بالغ پر حضانت نہیں ہے، اگر وہ مرد ہے تو والدین سے علاحدہ تنہا رہ سکتا ہے، اور اگر عورت ہے تو وہ تنہا نہیں رہ سکتی ہے، اس کا باپ اسے اکیلے رہنے سے روک سکتا ہے، اس لئے کہ اسے اطمینان نہیں ہے کہ لڑکی کے پاس ایسے لوگ آئیں جو اسے بگاڑ دیں اور لڑکی اور اس کے خاندان کو عار لگ جائے، اور اگر اس کا باپ نہ ہو تو اس کے ولی اور خاندان والوں کو حق ہے کہ اس کو تنہا رہنے سے روک دیں[3]۔

(۱) حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۲/ ۲۹۲-۲۹۳، الخرشی ۴/ ۲۰۷-۲۰۸، ۵/ ۲۹۱، شرح الزرقانی ۴/ ۲۶۳، ۵/ ۲۹۰۔

(۲) نہایۃ المحتاج ۴/ ۳۴۵ اور اس کے بعد کے صفحات، شرح منہاج الطالبین ۴/ ۳۰۰۔

(۳) المغنی ۷/ ۶۱۴۔

ہشتم - ولایت علی المال:

۴۴ - ولایت علی المال صغیر کے عقل کے ساتھ بالغ ہونے سے ختم ہوجاتی ہے، خواہ وہ لڑکا ہو یا لڑکی، اور اس پر سے پابندی اٹھ جاتی ہے، لیکن اس کے لئے باتفاق فقہاء شرط ہے کہ وہ رشید ہو، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "وَابْتَلُوا الْيَتَامٰى حَتّٰى إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ، فَإِنْ آنَسْتُمْ مِّنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوْا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ"[1] (اور یتیموں کی جانچ کرتے رہو یہاں تک کہ وہ عمر نکاح کو پہنچ جائیں تو اگر تم ان میں ہوشیاری دیکھ لو تو ان کے حوالہ ان کا مال کردو)۔

اس مسئلہ میں اختلاف وتفصیل ہے جس کے لئے ابواب حجر کی جانب رجوع کیا جائے[2]۔

(۱) سورۂ نساء/ ۶۔

(۲) رد المحتار علی الدر المختار ۵/ ۹۴، ۹۵، البحر الرائق شرح کنز الدقائق ۸/ ۱۹۰-۱۹۱، حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۳/ ۲۹۶، شرح الزرقانی ۵/ ۲۹۳، ۲۹۷، الخرشی ۵/ ۲۹۳، ۲۹۷، نہایۃ المحتاج ۴/ ۳۴۵-۳۴۶، ۳۵۰، ۳۵۲، ۳۵۳، شرح منہاج الطالبین ۳/ ۲۲۹-۲۳۰، ۲۳۲، المغنی لابن قدامہ مع الشرح الکبیر ۴/ ۵۱۲، ۵۱۶، ۵۱۷، تفسیر القرطبی ۲/ ۳۴، ۳۱، کشاف القناع ۳/ ۴۱۱، ۴۱۷۔

بناء

تعریف:

۱ – ''بناء'' لغت میں ایک شی کو دوسری شی پر اس طرح رکھنے کو کہتے ہیں جس سے اس کو پائیدار کرنا مقصود ہو [۱]۔

اس کا اطلاق گھر وغیرہ کے بناء پر ہوتا ہے، اس کی ضد ہدم (گرانا) اور نقض (توڑنا) ہے۔

لفظ ''بناء'' کا اطلاق بیوی کے ساتھ ازدواجی تعلق پر بھی ہوتا ہے، کہا جاتا ہے: ''بنى على أهله''، ''بنى بأهله'' (اپنی زوجہ سے جماع کیا)، ان دونوں میں پہلا جملہ زیادہ فصیح ہے اور اس سے عقد نکاح کے بعد جماع مراد ہوتا ہے، اس کی اصل یہ ہے کہ مرد جب شادی کرتا ہے تو دلہن کے لئے نیا خیمہ بناتا ہے اور اسے تمام ضروریات سے آراستہ کرتا ہے [۲]۔

فقہاء اس لفظ کا استعمال گھر وغیرہ کے لئے کرتے ہیں، نیز عبادات میں ایسا خلل آجائے جس سے اس کی تجدید ضروری نہ ہوتو پہلی نیت سے ہی اس عبادت کو مکمل کرلینے کے لئے بھی فقہاء اس لفظ کا استعمال کرتے ہیں۔

اس کی مثال مندرجہ ذیل ہے:

مسبوق (جس کی رکعت چھوٹی ہوئی ہے) نے امام کے ساتھ بھول کر سلام پھیر دیا تو وہ اپنی نماز پر بناء (اسی نماز کو مکمل) کرے گا اور سجدہ سہو کرے گا۔

اگر نمازی کو نماز میں نکسیر پھوٹ جائے لیکن خون کپڑا یا بدن میں نہ لگے تو وہ اپنی نماز کی بناء کرے گا (یعنی نماز پوری کرے گا)۔

اگر مؤذن نے اذان کے دوران عمداً یا سہواً بات کرلی تو بناء کرے گا، ازسرنو دوبارہ نہیں دے گا۔

اگر خطبہ جمعہ کے دوران مسجد سے لوگ نکل جائیں پھر طویل فصل سے پہلے لوٹ آئیں تو امام اسی خطبہ کو جاری رکھے گا جو ان کی موجودگی میں دے رہا تھا، پھر سے شروع نہیں کرے گا۔

اسی طرح لفظ بناء کا استعمال فقہی قاعدہ پر تفریع یعنی اس پر مسئلہ کی تخریج کے لئے بھی ہوتا ہے۔

متعلقہ الفاظ:

الف – ترمیم:

۲ – ترمیم عمارت کی اصلاح کو کہتے ہیں [۱]۔

ب – عمارۃ:

۳ – عمارۃ وہ شی ہے جس سے جگہ کو آباد کیا جائے، اس لفظ کا اطلاق گھر کی تعمیر پر بھی ہوتا ہے، عمارۃ کی ضد خراب یعنی ویران ہے، خراب اس جگہ کے لئے بولتے ہیں جو آباد رہنے کے بعد ویران وخالی ہوجائے [۲]۔

ج – أصل:

۴ – ''أصل'' لغت میں کسی چیز کے نچلے حصہ کو کہتے ہیں۔

(۱) الکلیات ۱/۳۱۷۔
(۲) أساس البلاغۃ، مادۃ ''بنی''۔

(۱) أساس البلاغۃ، مادۃ ''رمّ''۔
(۲) الصحاح، المعجم الوسیط، متن اللغۃ، مادۃ ''خرب''۔

اصطلاح میں ''اصل'' وہ ہے جس پر دوسری چیز کی بنیاد رکھی جائے، اس کے بالمقابل لفظ ''فرع'' ہے، نیز اس لفظ کا استعمال ''راجح''، ''دلیل''، ایسا قاعدہ جو جزئیات کو جمع کر لے اور اس پر جس سے کوئی چیز متفرع ہو جیسے باپ جس سے اس کی اولاد متفرع ہوتی ہے، ان سب معانی کے لئے ہوتا ہے [۱]۔

د- عقار:

۵- عقار (غیر منقولہ جائداد وزمین) منقولہ کے برعکس ہوتا ہے، یہ ہر وہ ٹھوس ملکیت ہے جو زمین میں پائیدار ہوتی ہے [۲]۔

اجمالی حکم:

اول: بناء (بمعنی مکان بنانا)

۶- بناء وتعمیر اصلاً مباح ہے، خواہ وہ سات گز سے زائد ہو، جہاں تک حدیث میں وارد ممانعت کا تعلق ہے: "إذا أراد الله بعبد شراً أخضر له اللبن والطين، حتى يبني" [۳] (جب اللہ تعالیٰ کسی بندہ کا برا چاہتا ہے تو اس کے لئے اینٹ اور مٹی کو اچھا و پسندیدہ بنا دیتا ہے تاکہ وہ تعمیر کرے) تو علامہ مناوی نے وضاحت کی ہے کہ اس ممانعت کا تعلق اس صورت سے ہے جب تفاخر کے لئے بنایا جائے، یا ضرورت سے زائد بنایا جائے [۴]، مکان پر بھی بقیہ پانچوں احکام مرتب ہوتے ہیں، چنانچہ کبھی مکان کی تعمیر واجب ہوتی ہے، جیسے مجبور شخص کے لئے گھر کی تعمیر، اگر اس میں واضح طور سے اس کا ایسا مفاد ہو کہ وہ بعد میں حاصل نہ ہو سکتا ہو۔

کبھی مکان بنانا حرام ہوگا، جیسے مشترک منفعت والی جگہوں مثلاً عام راستہ پر مکان بنایا جائے، یا لہو ولعب کے لئے بنایا جائے، یا نقصان پہنچانے کی نیت سے مثلاً پڑوسی کی ہوا بند کرنے کے لئے بنایا جائے۔

کبھی مستحب ہوتا ہے، جیسے مساجد، مدارس، اسپتال اور ہر ایسے کام کے لئے تعمیر جس میں مسلمانوں کا عمومی فائدہ ہو اور کسی واجب ذمہ داری کی تکمیل اس پر منحصر نہ ہو، ورنہ تو اس کی تعمیر واجب ہوگی، اس لئے کہ کسی واجب کی تکمیل جس چیز پر منحصر ہو وہ چیز بھی واجب ہو جاتی ہے۔

اور کبھی مکان کی تعمیر مکروہ ہوتی ہے، جیسے بغیر ضرورت اونچی عمارتیں بنائی جائیں [۱]۔

مکان کی تعمیر کا ولیمہ:

۷- یہ مستحب ہے، جس طرح کسی خوشی کے حصول یا پریشانی کے ازالہ پر ولیمے کئے جاتے ہیں، اور مکان کی تعمیر کے ولیمہ کو ''وکیرۃ'' کہتے ہیں، اور اس کی نکاح کے ولیمہ کی طرح تاکید نہیں ہے [۲]۔

بعض شافعیہ نے اس ولیمہ کے وجوب کا ایک قول ذکر کیا ہے، اس لئے کہ امام شافعیؒ نے مختلف اقسام کے ولیموں کے ذکر کے بعد کہا، انہی میں سے وکیرۃ ہے اور میں اس کے ترک کی اجازت نہیں دیتا۔

(۱) الکلیات، مادۂ ''اصل''۔
(۲) الکلیات ۳؍۱۸۵۔
(۳) حدیث: "إذا أراد الله بعبد شرًا أخضر له اللبن ....." کو عراقی نے تخریج الاحیاء (۲۳۱/۴ طبع الحلبی) میں ابوداؤد کی طرف حضرت عائشہؓ کی حدیث کے بطور منسوب کیا ہے اور اس حدیث کو جید بتایا ہے۔
(۴) حاشیۃ القلیوبی ۳؍۹۵، فیض القدیر ۱؍۲۶۴ طبع التجاریہ اور ''خضر'' لفظاً و معنی خسس کی طرح ہے۔

(۱) روضۃ الطالبین ۷؍۳۳۲، حاشیہ ابن عابدین ۵؍۲۲۱، المغنی ۷؍۱۱۔
(۲) مواہب الجلیل ۴؍۳، بلغۃ السالک ۲؍۱۳۴۔

بعض مالکیہ نے اسے مکروہ بتایا ہے، اور بعض مالکیہ سے مروی ہے کہ یہ ولیمہ مباح ہے۔

تفصیل اصطلاح ''ولیمہ'' میں دیکھی جائے۔

بناء کے احکام:

الف- کیا عمارت منقولہ اشیاء میں ہے؟

۸- حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ عمارت منقولہ سامانوں میں سے ہے [۱]۔

بقیہ مسالک میں عمارت کا شمار غیر منقولہ سامانوں میں ہے [۲]۔

تفصیل کے لئے اصطلاح ''عقار'' دیکھی جائے۔

ب- عمارت پر قبضہ:

۹- بیع میں عمارت پر قبضہ اس طرح ہوگا کہ خریدار کے لئے عمارت کو خالی کردے اور خریدار کو اس میں تصرف پر قدرت دے دے، جیسا کہ حنفیہ اور شافعیہ نے صراحت کی ہے، یہ فقہاء فرماتے ہیں: تصرف پر قدرت دینے کی ایک شکل یہ ہے کہ مکان کی کنجی اس کے حوالہ کردے، بشرطیکہ فروخت کنندہ نے عمارت کو اپنے سامان سے خالی کردیا ہو اور کوئی شرعی یا حسی رکاوٹ بھی نہ ہو، فقہاء فرماتے ہیں: اس لئے کہ شارع نے قبضہ کو مطلق رکھا اور اس سے احکام وابستہ کئے، لیکن قبضہ کی کیفیت بیان نہیں کی، اور لغت میں قبضہ کی تعریف متعین نہیں ہے، لہذا عرف کا اعتبار کیا جائے گا، اور عرف میں قبضہ کی وہ شکل ہے جو ہم نے ذکر کی [۳]، تفصیل کے لئے اصطلاح ''قبض'' دیکھی جائے۔

---

(۱) البحر الرائق ۷/۲۱۶، حاشیہ ابن عابدین ۴/۱۳۸۔

(۲) مغنی المحتاج ۲/۷۱، بدایۃ المجتہد ۲/ ۲۲۸-۲۲۹، حاشیۃ الدسوقی ۳/۴۷۶۔

(۳) مغنی المحتاج ۲/۷۱، حاشیہ ابن عابدین ۴/۴۳۔

ج- فروخت شدہ مکان میں شفعہ:

۱۰- اگر زمین کے ساتھ مکان بھی ضمناً فروخت کیا جا رہا ہو تو ایسے مکان میں شفعہ جاری ہوگا، لیکن اگر تنہا مکان ہی فروخت کیا جائے تو اس میں شفعہ ثابت نہیں ہوگا، یہی جمہور فقہاء کا مسلک ہے۔

امام مالک اور عطاء کے نزدیک اور یہی امام احمد کی ایک روایت ہے کہ مکان میں بھی شفعہ ثابت ہوگا خواہ اسے تنہا فروخت کیا جائے [۱]، دیکھئے: اصطلاح ''شفعہ''۔

د- مباح زمینوں میں تعمیر:

۱۱- جمہور فقہاء کی رائے میں مباح زمین پر تعمیر جائز ہے، خواہ حاکم سے اجازت نہ لی گئی ہو، صرف شارع کی اجازت کافی ہے، اور اس لئے بھی کہ یہ مباح ہے جس طرح لکڑی کاٹنا اور شکار کرنا مباح ہے، لیکن چونکہ بعض علماء نے اس کے لئے حاکم کی اجازت ضروری قرار دی ہے، اس لئے اختلاف سے بچنے کے لئے اجازت لے لینا مستحب ہے [۲]، یہ رائے شافعیہ، مالکیہ، حنابلہ نیز حنفیہ میں سے امام ابو یوسف و امام محمد کی ہے۔

امام ابو حنیفہ فرماتے ہیں: حاکم کی اجازت کے بغیر تعمیر جائز نہیں ہے [۳]، ان کی دلیل وہ حدیث ہے: "ليس للمرء إلا ما طابت به نفس إمامه" [۴] (انسان کو صرف اسی چیز کا حق ہے جس پر اس

---

(۱) روضۃ الطالبین ۵/۶۹، البحر الرائق ۷/۲۱۶، المغنی لابن قدامہ ۵/۳۱۱، بدایۃ المجتہد ۲/۲۲۸-۲۲۹۔

(۲) مغنی المحتاج ۲/۳۶۱، الکافی ۱/۴۳۵۔

(۳) فتح القدیر ۹/۳۔

(۴) حدیث: "ليس للمرء إلا ما طابت به نفس إمامه" کو طبرانی نے حضرت معاذ سے روایت کیا ہے جیسا کہ نصب الرایہ (۴/۲۹۰ طبع المجلس العلمی) میں ہے زیلعی نے فرمایا: اس میں ضعف ہے۔

کے حاکم کی رضامندی ہو)۔

دیکھئے: اصطلاح "إحیاء الموات"۔

ھ- زمین کو تعمیر کے لئے قبضہ میں لینا:

۱۲ - اگر کسی شخص نے زمین کو تعمیر کے لئے قبضہ کیا اور اس میں اتنی مدت تک تعمیر نہیں کی جس مدت میں تعمیر ممکن ہے، اور نہ ہی کسی اور شکل میں اس زمین کو آباد کیا تو اس زمین پر اس کا حق ختم ہو جائے گا، اس لئے کہ قبضہ کرنا تعمیر کا ذریعہ ہے، لہذا قبضہ سے تعمیر اسی قدر موخر کی جائے گی جس قدر اس کے اسباب متقاضی ہوں، بعض فقہاء کی رائے ہے کہ ایسی صورت میں معاملہ کو قاضی کے پاس لے جایا جائے گا، اور طول مدت سے اس کا حق باطل نہیں ہوگا، بعض فقہاء نے یہ مدت تین سال بتائی ہے، اس لئے کہ حضرت عمرؓ کا ارشاد ہے: "قبضہ کرنے والے کے لئے تین سال کے بعد حق نہیں ہے"، شافعیہ نے اس کی صراحت کی ہے، دیگر مسالک میں کچھ اختلاف اور تفصیل ہے[۱] جس کے لئے اصطلاح "إحیاء الموات" دیکھی جائے۔

و- غصب کی ہوئی اراضی میں تعمیر:

۱۳ - اگر کسی نے غصب شدہ زمین پر مکان بنالیا اور زمین کے مالک نے مکان توڑنے کا مطالبہ کیا تو مکان توڑ دیا جائے گا، ابن قدامہ کہتے ہیں: اس مسئلہ میں ہمارے علم کے مطابق فقہاء کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے، اس لئے کہ حدیث نبوی ہے: "لیس لعرق ظالم حق"[۲] (ظالم شخص کی لگائی ہوئی جڑ کا کوئی حق نہیں ہے)، اور اس

(۱) فتح القدیر ۹/۵-۶، مغنی المحتاج ۲/ ۳۶۷، روضۃ الطالبین ۵/ ۲۸۷۔

(۲) حدیث: "لیس لعرق ظالم حق" کی روایت ابوداؤد (۳/ ۴۵۴ طبع عزت عبید دعاس) نے حضرت سعید بن زید سے کی ہے ابن حجر نے فتح الباری (۵/ ۱۹ طبع السلفیہ) میں اسے قوی بتایا ہے۔

لئے بھی کہ اس نے دوسرے کی ملکیت میں اپنی وہ ملکیت شامل کردی ہے جو اپنی ذات میں دوسرے کی اجازت کے بغیر قابل احترام نہیں ہے تو اس پر لازم ہوگا کہ اس دوسرے شخص کی ملکیت کو خالی و فارغ کرے، اور اگر زمین کا مالک بغیر عوض مکان لینا چاہے تو اسے یہ حق نہیں ہوگا[۱]۔

حنفیہ کے یہاں اس صورت میں تفصیل ہے جب درخت یا مکان ایسے شرعی سبب کا گمان کر کے بنایا ہو جس کی وجہ سے بنانے والا معذور قرار پاتا ہو، ایسی صورت میں دیکھا جائے: اگر زمین کی قیمت مکان کی قیمت سے زائد ہو تو غاصب کو مکان توڑنے کا حکم دیا جائے گا، لیکن اگر زمین کی قیمت کم ہو تو توڑنے کا حکم نہیں دیا جائے گا، بلکہ مکان والا زمین کے مالک کو اس کی قیمت ادا کرے گا، اگر مکان ظلماً بنایا گیا ہو تو زمین کے مالک کو اختیار ہوگا کہ یا تو مکان ہٹانے کا حکم دے یا ایسی عمارت کو اپنی ملکیت میں لے لے جس کے توڑے جانے کا حق ثابت ہو گیا ہو[۲]۔

مدت غصب کے دوران زمین کی منفعت کے ضمان اور اس سلسلہ میں فقہاء کی آراء کے لئے اصطلاح "غصب" دیکھی جائے۔

ز- کرایہ کی زمین پر تعمیر:

۱۴ - اگر کرایہ دار نے کرایہ کی زمین پر مکان تعمیر کرایا تو مدت کرایہ داری ختم ہونے پر مکان ہٹانا اور زمین خالی کر کے مالک کو حوالہ کرنا کرایہ دار پر لازم ہوگا، اس لئے کہ مکان کی کوئی آخری انتہا نہیں ہوتی، اور مکان باقی رکھنے میں زمین کے مالک کا نقصان ہے إلا یہ کہ زمین کا مالک اس بات پر راضی ہو کہ توڑی ہوئی حالت میں مکان کی جو قیمت ہو

(۱) المغنی لابن قدامہ ۵/ ۳۸۹، مغنی المحتاج ۲/ ۲۹۱۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۱۳۱۔

کرایہ دار کو ادا کردے اور مکان اپنی ملکیت میں لے لے تو صاحب مکان کی رضامندی سے وہ ایسا کرسکتا ہے، بشرطیکہ مکان توڑنے سے زمین کو نقصان نہ ہو، اور اگر مکان توڑنے سے زمین کو نقصان ہو تو مالک زمین ٹوٹی ہوئی حالت میں مکان کی جو قیمت ہو ادا کرکے مکان کا مالک بن جائے گا، اس میں مالک مکان کی رضامندی ضروری نہیں ہوگی۔

حنفیہ کے نزدیک **مطلق** کرایہ داری اور ایسی کرایہ داری جس میں توڑنے کی شرط لگادی گئی ہو، دونوں کے درمیان فرق نہیں ہے[1]۔

مالکیہ کا مسلک یہ ہے کہ اگر کسی نے طویل مدت جیسے نوے سال (ان حضرات کے مطابق جو اسے درست سمجھتے ہیں) کے لئے زمین کرایہ پر لی تاکہ اس میں تعمیرات کرے اور ایسا کیا، پھر مدت پوری گذر گئی اور مالک چاہتا ہے کہ کرایہ دار کو نکال دے اور اس کی تعمیرات کی منہدم شدہ حالت کی قیمت اسے ادا کردے تو اس کی بات قبول نہیں کی جائے گی، بلکہ اس پر واجب ہوگا کہ اپنی زمین میں تعمیرات کو باقی رہنے دے اور آئندہ کے لئے اجرت مثل وصول کرے، خواہ یہ کرایہ پر دی گئی زمین اس کی ملکیت ہو یا کسی مصرف پر وقف ہو[2]۔

شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک اگر مدت اجارہ ختم ہونے کے بعد مکان ہٹانے کی شرط لگائی گئی ہو تو کرایہ دار پر لازم ہوگا کہ شرط پوری کرتے ہوئے مکان ہٹالے، توڑنے سے مکان کو پہنچنے والے نقصان کا تاوان زمین کے مالک پر نہیں ہوگا، اور نہ ہی زمین کو برابر اور درست کرنے کی ذمہ داری کرایہ دار پر ہوگی، اس لئے کہ مکان توڑنے پر دونوں راضی ہوئے ہیں، اور اگر معاملہ میں کوئی شرط نہیں لگائی گئی ہو بلکہ دونوں نے معاملہ کو **مطلق** رکھا ہو تو ایسی صورت میں کرایہ دار کو اپنا مکان ہٹالینے کا حق ہوگا، کیونکہ مکان اس کی ملکیت ہے، لہذا وہ اس کو حاصل کرسکتا ہے، البتہ مکان توڑنے کے بعد زمین کو برابر کرنے کی ذمہ داری اسی پر ہوگی، اس لئے کہ زمین کا نقصان اس نے دوسرے کی ملکیت میں مالک کی اجازت کے بغیر پہنچایا ہے، اور اگر کرایہ دار مکان توڑنے سے انکار کرے تو اسے اس پر مجبور نہیں کیا جائے گا، **الا یہ کہ** مالک زمین توڑنے کے نقصان کے تاوان کی ضمانت لیتا ہو تو ایسی صورت میں کرایہ دار کو توڑنے پر مجبور کیا جائے گا۔

جہاں تک مالک کا تعلق ہے تو اسے تین چیزوں کا اختیار ہے: **یا تو** کرایہ دار کو مکان کی قیمت ادا کردے اور مکان کا مالک ہوجائے، یا مکان توڑ دے اور نقصان کے تاوان کا ضامن ہو، یا مکان باقی رہنے دے اور کرایہ دار سے اجرت مثل وصول کرے، تفصیل اصطلاح ''اجارہ'' میں دیکھی جائے[1]۔

ح - عاریۃً لی ہوئی زمین میں تعمیر:

۱۵ - اگر کسی نے عاریۃً کوئی زمین مکان بنانے کے لئے لی تو عاریت کی مدت ختم ہونے یا عاریت سے رجوع کرلینے کے بعد تعمیر کرنے کا اسے حق نہیں ہے، اگر ایسا کرتا ہے تو اس کا بنایا ہوا مکان توڑ دیا جائے گا اور اس کا حکم غاصب کا ہوگا، اور اس پر ضروری ہوگا کہ زمین کو برابر کرائے اور زمین کے نقصان کا ضمان ادا کرے، اس لئے کہ یہ عمل عدوان وزیادتی ہے[2]۔

اگر اس نے عاریت سے رجوع کئے جانے سے قبل تعمیر کی، تو اگر اس پر شرط لگائی گئی ہو کہ رجوع کے وقت بلا معاوضہ مکان توڑلینا

(۱) فتح القدیر ۸/ ۴۵، روض الطالب ۲/ ۴۲۰، المغنی ۵/ ۴۹۰۔

(۲) حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۴۳۹۔

(۱) شرح روض الطالب ۲/ ۴۲۰، المغنی ۵/ ۴۹۰۔

(۲) روضۃ الطالبین ۵/ ۴۳۷، المغنی ۵/ ۲۲۹۔

ہوگا تو شرط پر عمل کرتے ہوئے توڑنا ضروری ہوگا۔

اگر توڑنے کی شرط نہ لگائی گئی ہو تو مفت نہیں توڑے گا، خواہ عاریت مطلقاً ہو یا کسی وقت تک کے لئے مقید ہو، اس لئے کہ مکان قابل احترام مال ہے، لہذا اسے مفت میں توڑا نہیں جائے گا، اس صورت میں عاریت پر دینے والے شخص کو ان تین باتوں میں سے کسی ایک کا اختیار رہوگا جو مطلق اجارہ کے سلسلہ میں مذکور ہوئیں، یہ تفصیل غیر حنفیہ کا فی الجملہ مسلک ہے[۱]۔

حنفیہ نے مطلق عاریت اور موقت (کسی متعین وقت تک کے لئے) عاریت کے درمیان فرق کیا ہے، اگر عاریت موقت ہو اور مالک وقت سے قبل واپس لے لے تو توڑنے کی وجہ سے مکان کو پہنچنے والے نقصان کا وہ ضامن ہوگا، اس لئے کہ عاریت پر لینے والے کو مالک کی طرف سے دھوکا ہوا ہے، لیکن عاریت مطلق ہو تو اس صورت میں مالک پر کوئی ضمان نہیں ہوگا، اس لئے کہ عاریت پر لینے والے کو خود دھوکا ہو رہا ہے، دھوکا دیا نہیں گیا ہے، کیونکہ اس نے معاملہ کے مطلق ہونے پر اعتماد کرتے ہوئے یہ گمان کرلیا کہ مالک اسے طویل عرصہ تک چھوڑے رہے گا[۲]۔

ط-موقوفہ اراضی میں تعمیر:

۱۶- اگر کسی نے کرایہ پر لی ہوئی وقف کی زمین میں متولی وقف کی اجازت کے بغیر تعمیر کرلی تو اس کا مکان توڑا جائے گا اگر توڑنے سے زمین کو نقصان نہ پہنچتا ہو، اور وہ زمین کے ان منافع کا ضامن ہوگا جو اس کے ہاتھوں ختم ہوئی ہیں، اس مسئلہ میں ایسی صراحت حنفیہ نے کی ہے، غیر حنفیہ کے نزدیک ہر غصب شدہ شی کی منفعت میں ضمان ہی اصل ہے[۱]۔

ی-مساجد کی تعمیر:

۱۷- شہروں، گاؤں اور محلوں میں حسب ضرورت مساجد کی تعمیر فرض کفایہ ہے[۲]، اور وہ ان بڑے اعمال خیر میں سے ہے جن کی شارع نے ترغیب دی ہے، اللہ تعالیٰ فرماتا ہے: "فِي بُيُوْتٍ أَذِنَ اللّٰهُ أَن تُرْفَعَ ويُذْكَرَ فِيْهَا اسْمُهٗ"[۳] ((وہ) ایسے گھروں میں ہیں جن کے لئے اللہ نے اجازت دی ہے کہ انہیں بلند کیا جائے (بنایا جائے) اور ان میں اس کا نام لیا جائے)، اور صحیح حدیث میں ہے: "من بنیٰ مسجداً یبتغي به وجه الله، بنی الله له مثله في الجنة"[۴] (جس نے اللہ کی خوشنودی کے لئے مسجد کی تعمیر کی اللہ تعالیٰ اس کے لئے اسی جیسا گھر جنت میں تعمیر کرے گا)، مساجد کی تعمیر میں جو امور ملحوظ رکھے جائیں گے ان کے لئے مسجد کی اصطلاح دیکھی جائے۔

ک-نجاست آمیز اینٹ سے تعمیر:

۱۸- شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ نجاست آمیز مواد واشیاء سے گھروں وغیرہ کی تعمیر ضرورت کی وجہ سے جائز ہے جس طرح نجاست کو زمین میں بطور کھاد ڈالنا ضرورت کی وجہ سے جائز ہے، اذرعی کہتے ہیں: ایسی چیز کے فروخت کرنے کی صحت پر عملی اجماع ہے[۵]۔

---

(۱) روض الطالب ۲/ ۳۳۲-۳۳۳، روضۃ الطالبین ۴/ ۴۳۸-۴۳۹، المغنی ۵/ ۲۳۶، الدسوقی ۳/ ۴۳۹۔

(۲) فتح القدیر ۷/ ۶۴، حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۵۰۴، ۵۰۵۔

(۱) ابن عابدین ۵/ ۱۵، کشاف القناع ۴/ ۱۱۱۔

(۲) کشاف القناع ۲/ ۳۶۴ طبع عالم الکتب بیروت۔

(۳) سورۂ نور/ ۳۶۔

(۴) حدیث: "من بنى لله ......" کی روایت بخاری (الفتح ۱/ ۵۴۴ طبع السلفیہ) اور مسلم (۴/ ۲۲۸۷ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۵) القلیوبی ۲/ ۱۵۵، مغنی المحتاج ۲/ ۱۱، تحفۃ المحتاج ۴/ ۲۵۔

ل-قبروں پر تعمیر:

۱۹-قبر کو پختہ کرنا اور اس پر تعمیر کرنا اس صورت میں مکروہ ہے جب قبر ایسی زمین میں ہو جو میت کی ملکیت رہی ہو، یا غیر آباد زمین میں ہو اور اس عمل سے فخر ومباہات مقصود نہ ہو، لیکن اگر وہ قبر کسی موقوفہ قبرستان میں ہو تو تعمیر کرنا حرام ہوگا، اور تعمیر کردی گئی ہو تو اسے منہدم کردیا جائے گا، اس لئے کہ اس عمل سے دوسرے لوگوں کو تنگی ہوجائے گی، اور اس میں کوئی فرق نہیں کہ وہ تعمیر قبہ کی شکل میں ہو یا گھر ہو یا مسجد ہو[۱]۔

قبروں پر مساجد تعمیر کرنے کی ممانعت آئی ہے، ایک متفق علیہ حدیث میں ہے کہ رسول اللہ علیہ السلام نے اپنے مرض الموت میں فرمایا: "لعن الله اليهود والنصارىٰ، اتخذوا قبور أنبيائهم مساجد"[۲] (اللہ تعالیٰ یہود ونصاریٰ پر لعنت کرے، انہوں نے اپنے انبیاء کی قبروں کو مساجد بنالیا)، اس کی تفصیل اصطلاح "قبر" میں دیکھی جائے۔

م-مشترکہ مقامات پر تعمیر:

۲۰-ایسے مقامات پر مخصوص شخصی تعمیر جائز نہیں ہے جن مقامات سے عام لوگوں کے حقوق متعلق ہوں جیسے عام راستے، صحراء میں عیدگاہ، حج کے مقامات جیسے میدان عرفات اور مزدلفہ، اس لئے کہ اس سے لوگوں کو تنگی ہوگی، اور اس لئے بھی کہ یہ مقامات تمام مسلمانوں کے ہیں، لہذا کسی ایک کا انفرادی حق بنالینا درست نہیں ہوگا[۳]۔

(۱) مغنی المحتاج ۱/ ۳۶۴، بلغۃ السالک ۱/ ۲۰۷۔

(۲) حدیث: "لعن الله اليهود ......" کی روایت بخاری (الفتح ۳/ ۲۰۰ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/ ۳۷۶ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۳) المغنی ۵/ ۵۷۶، مغنی المحتاج ۲/ ۳۶۵، البدائع ۶/ ۲۶۵۔

ن-حمام کی تعمیر:

۲۱-امام احمد کی رائے ہے کہ حمام کی تعمیر مطلقاً مکروہ ہے، اور عورتوں کے لئے حمام بنانا مزید سخت مکروہ ہے، امام احمد کا قول منقول ہے کہ: جس نے عورتوں کے لئے حمام تعمیر کیا وہ عادل نہیں ہے[۱]، بقیہ ائمہ کے نزدیک حمام کی تعمیر جائز ہے[۲]۔

دوم-عبادات میں بناء:

یہاں پر "بناء" سے مراد عبادات منقطع ہوجانے کے بعد اسے مکمل کرنا ہے۔

۲۲-اگر کسی نے پاکی کی حالت میں نماز کی نیت باندھی، پھر اس نے بالقصد وضو توڑ دیا تو باتفاق فقہاء اس کی نماز باطل ہوجائے گی[۳]، لیکن اس کے ارادہ کے بغیر خود بخود وضو ٹوٹ جائے تو اس صورت میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

حنفیہ کے نزدیک اس کی نماز باطل نہیں ہوگی، لہذا وہ پاک ہوکر اسی نماز پر "بناء" (بچی ہوئی نماز کی تکمیل) کرے گا، یہی امام شافعی کا قول قدیم ہے[۴]۔

مالکیہ کے نزدیک نماز میں بناء صرف وہ شخص کرے گا جس کا وضو نکسیر پھوٹنے کی وجہ سے ٹوٹا ہو[۵]۔

شافعیہ کے جدید قول میں نماز باطل ہوجائے گی، بناء نہیں کی جائے گی، یہی حنابلہ کا مسلک ہے[۶]۔

(۱) کشاف القناع ۱/ ۱۵۸۔

(۲) جواہر الاکلیل ۲/ ۱۹۵، ابن عابدین ۵/ ۳۲۔

(۳) روضۃ الطالبین ۱/ ۲۷۵، البدائع ۱/ ۲۲۰، ۲۲۱، ۲۲۳، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۲۰۷۔

(۴) البدائع ۱/ ۲۲۰-۲۲۱، ۲۲۳۔

(۵) حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۲۰۷۔

(۶) روضۃ الطالبین ۱/ ۲۷۰، کشاف القناع ۱/ ۳۲۱۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''حدث'' اور ''رعاف''۔

نماز میں بھول جانے والے کا اپنے یقین پر بناء کرنا:

۲۳- اگر کوئی شخص نماز میں رکعات کی تعداد یا کسی رکن کی ادائیگی کے بارے میں بھول جائے تو اصل یہ ہے کہ اس نے وہ عمل نہیں کیا، لہذا الیقین یعنی کم تعداد پر بناء کرنا ضروری ہوگا[۱]، دیکھئے: اصطلاح ''شک''۔

جمعہ کے خطبہ میں بناء:

۲۴- جمعہ کی نماز پڑھنے والے اگر درمیان نماز منتشر ہوجائیں اور طویل فصل سے قبل واپس آجائیں تو خطیب اپنے خطبہ پر بناء کرے گا (یعنی نماز جمعہ ادا کرنے کے لئے دوبارہ خطبہ دینے کی ضرورت نہیں ہوگی)[۲]، دیکھئے اصطلاح ''خطبہ''۔

طواف میں بناء:

۲۵- فقہاء کا اتفاق ہے کہ اگر کسی نے طواف شروع کیا پھر فرض نماز شروع ہوگئی تو وہ طواف کو روک کر جماعت کی نماز میں شامل ہوجائے گا، پھر (نماز کے بعد) اپنے طواف پر بناء کرے گا (یعنی آگے طواف جاری رکھے گا)، اس لئے کہ نماز پڑھنا ایک مشروع عمل ہے، اس سے طواف منقطع نہیں ہوگا جس طرح معمولی عمل سے منقطع نہیں ہوتا ہے[۳]۔

اگر نماز فرض کے علاوہ ہو تو پچھلے طواف پر بناء کے صحیح ہونے کے مسئلہ میں فقہاء کا اختلاف ہے، دیکھئے: اصطلاح ''طواف''۔

بناء بالزوجہ

دیکھئے: ''دخول''۔

بناء فی العبادات

دیکھئے: ''استئناف''۔

بنان

دیکھئے: ''إصبع''۔

---

(۱) روضۃ الطالبین ۱/۳۰۹، حاشیۃ الدسوقی ۱/۲۷۵، کشاف القناع ۱/۴۰۱۔

(۲) روضۃ الطالبین ۱/۸، کشاف القناع ۲/۳۳۔

(۳) المغنی ۳/۳۹۵، حاشیۃ الطحطاوی ۱/۳۹۸، الدسوقی ۲/۳۲، أسنی المطالب ۱/۴۷۹۔

بنت

تعریف:

۱- بنت اور ابنۃ کے الفاظ "ابن" (بیٹا) کی مؤنث ہیں، لفظ "ولد" دونوں (لڑکا لڑکی) کے لئے بولتے ہیں[۱]۔

اجمالی حکم اور بحث کے مقامات:

بنت (بیٹی) سے متعلق احکام وارد ہیں، جن میں اہم مندرجہ ذیل ہیں:

الف- نکاح:

۲- بیٹی کا نکاح: اپنی بیٹی سے نکاح کرنا مرد کے لئے حرام ہے، بیٹی سے کیا گیا عقد باطل ہے[۲]، اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: **"حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ"**[۳] (تمہارے اوپر حرام کی گئی ہیں تمہاری مائیں اور تمہاری بیٹیاں)، اور اس پر پوری امت کا اجماع ہے۔

۳- زنا سے پیدا بیٹی سے نکاح: حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے کہ زنا سے پیدا ہونے والی اپنی بیٹی سے بھی نکاح حرام ہے، اس لئے کہ وطی (جماع) جزئیت کا سبب ہے، اور اپنے جزء سے استمتاع

(۱) المصباح المنیر، مادۂ ''ابن''، اور مادۂ ''ولد''، المغرب، مادۂ ''ولد''، مختار الصحاح، مادۂ ''بنی''۔

(۲) فتح القدیر ۲/ ۵۷ ۳، کشاف القناع ۵/ ۶۹، مراتب الاجماع لابن حزم ص ۶۶۔

(۳) سورۂ نساء/ ۲۳۔

حرام ہے[۱]۔

شافعیہ کے نزدیک اپنے زنا کے قطرۂ منی سے پیدا ہونے والی لڑکی اس کے لئے حلال ہے، اس لئے کہ نطفۂ زنا قابل احترام نہیں ہے، لیکن اختلاف سے بچنے کی خاطر ایسا نکاح مکروہ ہے[۲]۔

دیکھئے: اصطلاح ''نکاح''۔

نکاح میں ولایت:

۴- فقہاء کا اتفاق ہے کہ باپ کو اپنی کنواری نابالغ بیٹی اور بالغ پاگل یا بے وقوف بیٹی کا نکاح کرنے کا حق حاصل ہے خواہ بیٹی پر جبر کرکے ہو[۳]۔

نابالغ ثیبہ بیٹی کے نکاح کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

کنواری بالغ بیٹی کے نکاح کا جہاں تک تعلق ہے تو جمہور کے نزدیک باپ کو اس پر اجبار کا حق ہے، حنفیہ کا اس سے اختلاف ہے، بالغ ثیبہ (شوہر دیدہ) بیٹی کا نکاح باپ بغیر اجبار کے کرائے گا۔

تفصیل ''نکاح'' اور ''ولایت'' میں دیکھی جائے۔

ب- بیٹی کی وراثت:

۵- بیٹی اگر تنہا ہو تو میراث کا نصف حصہ اسے ملے گا، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: **''وَإِنْ كَانَتْ وَاحِدَةً فَلَهَا النِّصْفُ''**[۴] (اور اگر ایک ہی لڑکی ہو تو اس کے لئے نصف (حصہ) ہے)، اگر بیٹیاں دو یا دو سے زائد ہوں تو انہیں دو تہائی حصہ ملے گا، ارشاد ہے: **''فَإِنْ كُنَّ**

(۱) الہدایہ مع فتح القدیر ۲/ ۳۶۵، الزرقانی شرح مختصر خلیل ۳/ ۲۰۴، کشاف القناع ۵/ ۷۲۔

(۲) المحلی شرح المنہاج ۳/ ۲۴۱۔

(۳) فتح القدیر ۲/ ۳۹۱۔

(۴) سورۂ نساء/ ۱۱۔

نِسَاءً فَوْقَ اثْنَتَيْنِ فَلَهُنَّ ثُلُثَا مَا تَرَكَ"(۱) (اور اگر دو سے زائد عورتیں (ہی) ہوں تو ان کے لئے دوتہائی (حصہ) اس (مال) کا ہے جو مورث چھوڑ گیا ہے)، یہ حکم عام صحابہ کرام کے نزدیک ہے، حضرت ابن عباسؓ کہتے ہیں کہ دو بیٹیوں کا حکم وہی ہے جو ایک بیٹی کا ہے، اگر بیٹی کے ساتھ کوئی بیٹا بھی ہو تو بیٹا کو دو بیٹیوں کے برابر ملے گا، اور بیٹا انہیں عصبہ بنادے گا، ارشاد ہے: "يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنْثَيَيْنِ"(۲) (اللہ تمہیں تمہاری اولاد (کی میراث) کے بارے میں حکم دیتا ہے مرد کا حصہ دو عورتوں کے حصہ کے برابر ہے)۔

تفصیل اصطلاح "إرث" میں دیکھئے۔

ج - نفقہ:

۶ - فقہاء کا اتفاق ہے کہ غیر شادی شدہ غریب بیٹی کا نفقہ اس کے باپ پر واجب ہے اگر وہ مالدار ہو، اگر بیٹی خود ہی مالدار ہو تو اس کے لئے نفقہ واجب نہیں ہوگا۔

اگر بیٹی بالغہ اور غریب ہو تو اس کا نفقہ بھی بعض شرائط کے ساتھ واجب ہوگا(۳)۔

تفصیل کے لئے اصطلاح "نفقہ" دیکھی جائے۔

(۱) سورۂ نساء/۱۱۔
(۲) سورۂ نساء/۱۱۔
(۳) فتح القدیر ۳/ ۳۴۳-۳۴۴، کشاف القناع ۵/ ۴۸۱، المحلی علی المنہاج ۴/ ۸۴، الخرشی علی مختصر خلیل ۴/ ۲۰۴، ۲۰۵۔

بنت الابن

تعریف:

۱ - "بنت الابن": ہر وہ بیٹی ہے جو بیٹے کے واسطہ سے متوفی سے نسبت رکھتی ہو، خواہ اس کے باپ کا سلسلہ نسب (متوفی سے) کتنا ہی دور ہو، پس اس میں بیٹے کی بیٹی (پوتی) اور بیٹے کے بیٹے کی بیٹی (پڑپوتی) اور اس سے نیچے کی بھی آجائیں گی(۱)۔

اجمالی حکم اور بحث کے مقامات:

بنت الابن (پوتی) کے لئے فقہ اسلامی میں مخصوص احکام ہیں، ذیل میں ان میں سے کچھ اہم کا ذکر ہم اجمالاً کرتے ہیں:

نکاح:

۲ - اپنی پوتی اور اس سے نیچے کی پوتیوں سے نکاح کرنا حرام ہے، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ"(۲) بنت سے مراد مؤنث فرع (اولاد) ہے خواہ وہ دور کی اولاد ہو، لہذا اس میں بیٹے کی بیٹی اور بیٹی کی بیٹی دونوں شامل ہیں، اور اس لئے بھی کہ اس پر مجتہدین کا اجماع ہے(۳)۔

(۱) احکام القرآن لابن العربی ۱/ ۳۴۷۔
(۲) سورۂ نساء/ ۲۳۔
(۳) الہدایہ مع العنایہ و فتح القدیر ۲/ ۳۵۸، کشاف القناع ۵/ ۶۹۔

تفصیل کے لئے اصطلاح ''نکاح'' دیکھی جائے۔

زکاۃ:

۳- حنفیہ اور حنابلہ کے نزدیک پوتی کو زکاۃ دینا جائز نہیں ہے، اس لئے کہ ان کے درمیان املاک کے منافع ایک دوسرے سے جڑے ہیں[۱]۔ شافعیہ کے نزدیک پوتی کو زکاۃ دینا اس حالت میں جائز نہیں ہے جب پوتی کا نفقہ دادا پر واجب ہو[۲]۔

مالکیہ نے پوتی کو زکاۃ دینا جائز قرار دیا ہے، اس لئے کہ پوتی کا نفقہ اس کے دادا پر واجب نہیں ہوتا ہے[۳]۔

فرائض:

۴- پوتی کے لئے میراث میں چند حالات ہیں جو اجمالاً مندرجہ ذیل ہیں:

الف- ایک پوتی کے لئے نصف ہے۔

ب- دو یا دو سے زائد پوتیوں کے لئے دو تہائی ہے۔

ان دونوں حالتوں کے لئے یہ شرط ہے کہ صلبی بیٹیاں موجود نہ ہوں، صلبی بیٹیوں کی عدم موجودگی میں پوتی ان کے قائم مقام ہوتی ہے۔

ج- اگر پوتیوں کے ساتھ کوئی اولاد نرینہ ہو تو وہ انہیں عصبہ بنادے گا، اور اس وقت ایک مرد کو دو عورتوں کے برابر حصہ ملے گا۔

د- ایک صلبی بیٹی کے ساتھ انہیں چھٹا حصہ ملے گا تاکہ صلبی بیٹی کا نصف اور پوتی کا سدس (چھٹا حصہ) مل کر دو ثلث (دو تہائی) ہوجائیں۔

(۱) الہدایہ مع فتح القدیر ۲/ ۲۱-۲۲، المغنی ۲/ ۷/ ۶۴۔

(۲) المجموع ۶/ ۲۲۹، المحلی علی المنہاج ۳/ ۸۴۔

(۳) المدونۃ الکبری ۱/ ۲۹۷، ۲۹۸۔

ھ- دو صلبی بیٹیاں ہوں تو عام صحابہ کرام کے نزدیک پوتیاں وارث نہیں ہوں گی، الا یہ کہ ان پوتیوں کے ساتھ رشتہ میں ان کے برابر یا ان سے نیچے کوئی نرینہ اولاد ہو تو اس وقت وہ پوتیوں کو عصبہ بنادے گا، اور دو عورتوں کے برابر ایک مرد کے حساب سے حصہ ملے گا[۱]۔ تفصیل کے لئے اصطلاح ''فرائض'' دیکھی جائے۔

بنت لبون

دیکھئے: ''ابن لبون''۔

بنت مخاض

دیکھئے: ''ابن مخاض''۔

(۱) شرح السراجیہ ص ۳۶۔

بنج

تعریف:

۱- بنج (بھنگ) (ب پر زبر کے ساتھ) لغت اور اصطلاح میں ایک نشہ آور پودا ہے، یہ حشیش کے علاوہ ہوتا ہے اور درد میں آرام پہنچاتا ہے (۱)۔

متعلقہ الفاظ:

الف- افیون:

۲- خشخاش سے کشید کردہ نرم مادہ ہے، یہ تین قسم کے نیند آور مواد کا مجموعہ ہے جن میں ایک مورفین ہے (۲)۔

ب- حشیشہ:

۳- حشیشہ قنب ہندی کا ایک قسم کا پتہ ہے، اگر اس میں سے ایک درہم کے بقدر استعمال کیا جائے تو بہت زیادہ نشہ پیدا کر دیتا ہے (۳)، یہ بات ابن تیمیہ، ابن حجر ہیثمی اور ابن عابدین نے بتائی ہے، لیکن قرافی نے نشہ لانے والا اور بے حس کرنے والا کے درمیان فرق بیان کرنے کے بعد کہا ہے کہ اس سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ حشیشہ جسم کو سن کر دینے والا ہوتا ہے اسے بے ہوش کر دینے والا نہیں ہوتا، پھر اس پر استدلال کرتے ہوئے بڑی نفیس گفتگو فرمائی ہے جو ان کی کتاب "الفروق" میں دیکھی جا سکتی ہے (۱)۔

بھنگ استعمال کرنے کا شرعی حکم:

۴- جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ اتنی مقدار میں بھنگ کا استعمال جس سے نشہ آ جائے حرام ہے، اور بغیر عذر اس سے نشہ لینے پر تعزیر کی جائے گی (۲)، فقہاء کے نزدیک علاج معالجہ میں اس کا استعمال اور کسی ناکارہ عضو کو کاٹنے کی غرض سے ازالۂ عقل (بے ہوشی) کے لئے اس کا استعمال جائز ہے (۳)۔

حنفیہ کے نزدیک غیر علاج میں بھنگ کے استعمال اور اس سے نشہ آ جانے پر اجراء حد کے حکم میں مختلف آراء ہیں (۴)۔

بھنگ استعمال کرنے کی سزا:

۵- جس چیز کا استعمال کرنا حرام ہے، اور جس کے استعمال کرنے پر حد ثابت ہوتی ہے اس کی تعریف فقہاء کے نزدیک یہ ہے: "نشہ پیدا کرنے والا ہر مشروب"، اس تعریف کی بنیاد پر بیشتر فقہاء کا مذہب ہے کہ بھنگ اور اس جیسی دیگر جامد اشیاء سے نشہ لینے والے پر حد جاری نہیں کی جائے گی، خواہ بھنگ استعمال کے وقت سیال و پگھلا ہوا ہو، البتہ ایسے شخص کو تعزیری سزا دی جائے گی (۵)۔

---

(۱) القاموس المحیط، ابن عابدین ۵/ ۲۹۴ طبع بولاق۔

(۲) المصباح فی اللغۃ والعلوم۔

(۳) ابن عابدین ۵/ ۲۹۵ طبع بولاق، مغنی المحتاج ۴/ ۱۸۷، مجموع فتاوی ابن تیمیہ ۳۴/ ۲۱۴۔

---

(۱) الفروق للقرافی ۱/ ۲۱۷، ۲۱۸ (فرق ۴۰)۔

(۲) الخرشی ۱/ ۸۴، مغنی المحتاج ۴/ ۱۸۷، تحفۃ المحتاج ۹/ ۱۶۹۔

(۳) الخرشی ۱/ ۸۴، اعانۃ الطالبین ۴/ ۱۵۶، ابن عابدین ۵/ ۲۹۴ طبع بولاق، مجموع فتاوی ابن تیمیہ ۳۴/ ۲۱۴۔

(۴) ابن عابدین ۳/ ۱۶۷، مختصر الفتاوی المصریہ رص ۴۹۹، فتح القدیر ۴/ ۴۰، ۴/ ۱۸۳، ۸/ ۱۶۰۔

(۵) الخرشی ۱/ ۸۴، مغنی المحتاج ۴/ ۱۸۷، تحفۃ المحتاج ۹/ ۱۶۹۔

بھنگ کی طہارت کا حکم:

۶- فقہاء کا اتفاق ہے کہ بھنگ پاک ہے، اس لئے کہ فقہاء کے نزدیک نشہ آور شی کے نجس ہونے کے لئے شرط ہے کہ وہ سیال ہو[۱]۔

بحث کے مقامات:

۷- فقہاء اس کا ذکر "باب الأشربۃ"، "نجاسات" اور "طلاق" میں کرتے ہیں۔

بندق

دیکھئے: "صید"۔

بنوۃ

دیکھئے: "ابن"۔

بہتان

دیکھئے: "افتراء"۔

بہیمۃ

دیکھئے: "حیوان"۔

بول

دیکھئے: "قضاء الحاجۃ"۔

---

(۱) تحفۃ المحتاج ۱/۲۸۹، مغنی المحتاج ۱/۷۷، الخرشی ۱/۸۳، أسنی المطالب ۱/۹، حاشیہ إعانۃ الطالبین ۱/۹۱۔

بیات

دیکھئے: "بیتوتۃ"۔

بیان

تعریف:

۱ - بیان: لغت میں اظہار اور توضیح کو کہتے ہیں، اور پوشیدہ یا مبہم کی وضاحت کو کہتے ہیں، اللہ تعالیٰ فرماتا ہے: "عَلَّمَهُ الْبَيَانَ" (۱) (اس کو گویائی سکھلائی) یعنی ایسا کلام سکھایا جس سے وہ اپنے مافی الضمیر اور اپنی بنیادی ضرورتوں کو بیان کرتا ہے، اس وصف بیان کے ذریعہ انسان کو تمام حیوانات پر امتیاز حاصل ہے (۲)۔

اہل اصول اور فقہاء نے "بیان" کی جو تعریف کی ہے وہ اس لغوی مفہوم سے علاحدہ نہیں ہے (۳)۔

چنانچہ اصولیین کے نزدیک بیان کی تعریف ہے: کسی ایسے شرعی حکم کی مراد کو بتانے والا کہ وہ حکم بذات خود مراد کو نہ بتاتا ہو، کبھی اس لفظ کو مطلق بول کر مدلول (وہ مفہوم جس کی وضاحت کی جارہی ہے) مراد لیا جاتا ہے، اور کبھی اس لفظ کا اطلاق وضاحت کرنے والے کے عمل پر بھی کیا جاتا ہے، ان تینوں معانی میں اس لفظ کے استعمال کی وجہ سے اس کی تفسیر میں فقہاء کا اختلاف ہوا ہے، چنانچہ مختلف مسالک وآراء نقل کرنے کے بعد عبدری کہتے ہیں: صحیح یہ ہے کہ "بیان" ان

---

(۱) سورۂ رحمٰن ر ۴۔

(۲) المفردات للراغب ر ص ۶۹، المصباح المنیر، ترتیب القاموس المحیط، المغرب، کشف الاسرار عن اصول البزدوی ۳ر ۱۰۴ طبع دار الکتاب العربی، ارشاد الفحول ر ص ۱۶۷ - ۱۶۸ طبع الحلبی۔

(۳) التعریفات للجرجانی۔

امور کے مجموعہ کا نام ہے[1]۔

متعلقہ الفاظ:

الف-تفسیر:

۲-تفسیر لغت میں کشف واظہار کو کہتے ہیں، شرع میں تفسیر کا مطلب ہے آیت کے معنی، اس کے شان نزول، قصہ وواقعہ، اور اس کے نزول کے سبب کی وضاحت ایسے اسلوب میں کرنا جس سے اس کا معنی واضح ہوجائے۔

بیان اپنے عموم کے ساتھ تفسیر سے مختلف ہے، اس لئے کہ بیان کبھی بولنے والے کی دلالت حال جیسے خاموشی، سے بھی ہوتا ہے، جب کہ تفسیر ہمیشہ ایسے الفاظ سے ہی ہوگی جو معنی پر واضح دلالت کرتے ہوں[2]۔

ب-تاویل:

۳-تاویل کا مطلب لفظ کو اس کے معنی ظاہر سے کسی دوسرے ایسے معنی کی طرف پھیرنا ہے جس کا احتمال ہو بشرطیکہ وہ احتمال قرآن اور حدیث کے مطابق ہو (دیکھئے: تاویل)، تاویل اور بیان کے درمیان فرق یہ ہے کہ تاویل ایسے کلام میں ہوتی ہے جس سے اول وہلہ میں معنی مراد سمجھ میں نہیں آتا، اور بیان ایسے کلام میں ہوتا ہے جس سے اس کا معنی مراد اس کے بعض حصہ کی نسبت سے ایک نوع کے خفا کے ساتھ سمجھ میں آتا ہے[3]، لہذا بیان، تاویل سے زیادہ عام ہے۔

(۱) ارشاد الفحول رص ۱۶۸۔

(۲) دستور العلماء ۱/۲۵۷، ۲۵۹، ۳۳۰ شائع کردہ مؤسسۃ الاعلمی للمطبوعات۔

(۳) دستور العلماء ۱/۲۵۷، التعریفات للجرجانی، مادۂ ''البیان''۔

اصولیین کے نزدیک بیان سے متعلق احکام:

۴-قول اور فعل کے ذریعہ بیان:

فقہاء اور اکثر متکلمین کا مذہب یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ کے فعل سے بھی بیان اسی طرح حاصل ہوتا ہے جس طرح قول سے حاصل ہوتا ہے۔

فعل سے بیان حاصل ہوجانے کی دلیل یہ ہے کہ حضرت جبرئیل علیہ السلام نے بیت اللہ میں دو دن رسول اللہ ﷺ کو نماز پڑھائی، اور اس طرح نبی ﷺ کے لئے نماز کے اوقات کی وضاحت وبیان عمل سے کی[1]، اور جب رسول اللہ ﷺ سے نماز کے اوقات دریافت کئے گئے تو آپ ﷺ نے پوچھنے والے سے فرمایا: ''صل معنا''[2] (ہمارے ساتھ نماز پڑھو)، اور جیسا کہ آپ ﷺ نے فرمایا: ''صلوا کما رأیتموني أصلي''[3] (نماز پڑھو جس طرح مجھے نماز پڑھتے ہوئے دیکھتے ہو)، پھر آپ ﷺ نے دو دن دو مختلف اوقات میں نماز پڑھی اور اس طرح عمل سے اوقات نماز کی وضاحت فرمائی، حج میں آپ ﷺ نے اپنے اصحاب سے فرمایا: ''خذوا عني مناسککم''[4] (مجھ سے مناسک حج حاصل کرو)، اور اس لئے بھی کہ بیان اظہار مراد کا نام ہے، تو یہ اظہار بسا اوقات قول کے بجائے فعل وعمل سے زیادہ واضح ہوتا ہے، اس لئے کہ

(۱) حدیث ''امامت جبریل'' کو ترمذی نے حضرت ابن عباس سے مفصلاً نقل کیا ہے اور کہا ہے: یہ حدیث حسن صحیح ہے (سنن ترمذی ۱/۲۷۸، ۲۸۰ طبع الحلبی، نصب الرایہ ۱/۲۲۱)۔

(۲) حدیث: ''صل معنا'' کی روایت مسلم (۲/۴۲۸ طبع الحلبی) نے مفصلاً کی ہے۔

(۳) حدیث: ''صلوا کما رأیتموني......'' کی روایت بخاری (الفتح ۲/۱۱۱ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۴) حدیث: ''خذوا عني ......'' کی روایت مسلم (۲/۹۴۳ طبع الحلبی) اور احمد (۳/۳۱۸ طبع میمنیہ) نے کی ہے الفاظ امام احمد کے ہیں۔

حدیث ہے: "أمر أصحابه بالحلق عام الحديبية، فلم يفعلوا ثم لما رآوه حلق بنفسه حلقوا في الحال"[۱] (نبی ﷺ نے حدیبیہ کے سال اپنے اصحاب کو حلق (سر منڈوانے) کا حکم دیا تو کسی نے نہیں کیا، پھر جب صحابہ نے دیکھا کہ آپ ﷺ نے خود حلق فرمالیا ہے تو انہوں نے بھی فوراً حلق کرالیا)، اس واقعہ سے معلوم ہوا کہ اظہار مراد فعل سے بھی اسی طرح حاصل ہوتا ہے جس طرح قول سے حاصل ہوتا ہے۔

کرخی، ابو اسحاق مروزی اور بعض متکلمین کہتے ہیں: بیان صرف قول سے ہوتا ہے، ان حضرات کے نزدیک اصول یہ ہے کہ مجمل کا بیان متصل ہی ہوگا، اور فعل قول سے متصل نہیں ہوتا ہے[۲]۔

تفصیل کے لئے اصولی ضمیمہ دیکھئے۔

بیان کے انواع

۵ - بزدوی کہتے ہیں: بیان کی چند قسمیں ہیں: بیان تقریر، بیان تفسیر، بیان تغییر، بیان تبدیل، بیان ضرورت، یہ پانچ اقسام ہیں[۳]۔

یہ اشارہ مناسب ہے کہ بیان کی اضافت تقریر، تغییر اور تبدیل کی طرف جنس کی اضافت اپنے نوع کی طرف کی قبیل سے ہے جیسے علم طب، یعنی بیان جو تقریر ہے، اسی طرح دیگر میں، اور ضرورت کی جانب بیان کی اضافت شی کی اپنے سبب کی جانب اضافت کی قبیل سے ہے۔

(۱) حدیث: "أمر النبي ﷺ......" کی روایت بخاری (الفتح ۵/ ۳۳۲ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۲) اصول السرخسی ۲/ ۲۷، ارشاد الفحول رص ۱۷۳۔

(۳) اصول البزدوی ۳/ ۱۰۵۔

بیان تقریر:

۶ - بیان تقریر ہر وہ حقیقت ہے جو مجاز کا احتمال رکھتی ہو یا وہ عام جو خصوص کا احتمال رکھتا ہو، اگر اس کے ساتھ کوئی شی مل کر اس احتمال کو ختم کردے وہ بیان تقریر ہے، جیسے اللہ تعالیٰ کا قول ہے: "فَسَجَدَ الْمَلاَئِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُوْنَ"[۱] (چنانچہ سارے کے سارے فرشتوں نے سجدہ کیا)، اس آیت میں جمع کا صیغہ تمام ملائکہ کو عام ہے مگر اس میں یہ احتمال ہے کہ بعض ملائکہ مراد ہوں، لیکن "كُلُّهُمْ أَجْمَعُوْنَ" کے الفاظ نے اس احتمال خصوص کو ختم کردیا، یہ بیان تقریر ہے[۲]۔

بیان تفسیر:

۷ - بیان تفسیر ایسی چیز کا بیان ہے جس میں خفا ہو جیسے مشترک اور مجمل وغیرہ، مثلاً اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "أَقِيْمُوا الصَّلاَةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ"[۳] (اور نماز قائم کرو اور زکوۃ دیا کرو)، یہ آیت مجمل ہے، اس لئے کہ اس کے ظاہری حکم پر عمل ناممکن ہے، اس پر عمل کرنے کے لئے مراد سے واقفیت بیان سے ہوگی، پھر اس آیت کا بیان حدیث میں ملتا ہے، رسول اللہ ﷺ نے اپنے قول اور عمل سے نماز کی وضاحت کی اور زکاۃ کی وضاحت کے لئے فرمایا: "هاتوا ربع العشور"[۴] (چالیسواں حصہ ادا کرو) تو یہ بیان تفسیر ہوا[۵]۔

(۱) سورۂ حجر/ ۳۰۔

(۲) کشف الاسرار ۳/ ۱۰۵، ۱۰۷، اصول السرخسی ۲/ ۲۸۔

(۳) سورۂ نور/ ۵۶۔

(۴) حدیث: "هاتوا ربع العشور" کی روایت ابوداؤد (۲/ ۲۲۸ طبع عزت عبید دعاس) نے حضرت علی سے کی ہے بخاری نے اس کو صحیح قرار دیا ہے جیسا کہ ابن حجر کی التلخیص (۲/ ۱۷۳ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ) میں ہے۔

(۵) کشف الاسرار ۳/ ۱۰۷، اصول السرخسی ۲/ ۲۸۔

بیان تغییر:

۸ - بیان تغییر وہ بیان ہے جس میں موجب کلام کی تبدیلی ہو، اس کی دو قسمیں ہے:

اول: تعلیق بالشرط: جیسا کہ اللہ تعالی نے فرمایا: "فَإِنْ أَرْضَعْنَ لَكُمْ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ" (۱) (پھر وہ اگر تمہارے لئے دودھ پلائیں تو تم انہیں ان کی اجرت دے دو)، اس آیت سے واضح ہو رہا ہے کہ مرضعہ (دودھ پلانے والی عورت) سے اجرت کا معاملہ کرنے کے بعد اس کی اجرت کی ادائیگی اس وقت تک واجب نہیں ہوگی جب تک کہ دودھ پلانا نہ پایا جائے، وجوب اجرت کا آغاز دودھ پلانے کے وقت سے ہوگا، تو یہ بیان اس حکم کی تبدیلی ہے جس کی رو سے نفس عقد اور معاملہ سے ہی بدل واجرت واجب ہو جاتی ہے (۲)۔

دوم: استثناء: اللہ تعالی نے فرمایا: "فَلَبِثَ فِيهِمْ أَلْفَ سَنَةٍ إِلاَّ خَمْسِينَ عَامًا" (۳) (تو وہ ان کے درمیان پچاس سال کم ایک ہزار برس رہے)، "الف" (ہزار) ایک مقررہ تعداد کو بتاتا ہے، جو تعداد اس سے کم ہو وہ یقیناً "الف" کے علاوہ کچھ اور ہوگا، لہذا اگر استثناء نہ ہوتا تو ہمیں یہی علم ہوتا کہ وہ ایک ہزار برس رہے، لیکن استثناء کے ذریعہ ہمیں معلوم ہوگیا کہ وہ ان میں نوسو پچاس برس رہے، اس طرح یہ استثناء اس مفہوم میں تبدیلی کر دیتا ہے جو لفظ "الف" (ہزار) سے واضح ہو رہا تھا (۴)۔

بیان تبدیل:

۹ - بیان تبدیل نسخ کا نام ہے، یعنی کسی حکم شرعی کو بعد کی کسی دلیل شرعی سے ختم کر دینا (۱)، نسخ شارع کے حق میں محض بیان ہے اس بات کا کہ پہلا حکم ختم ہوگیا ہے، اس میں منسوخی کا مفہوم نہیں ہے، اس لئے کہ اللہ کو تو یہ معلوم تھا کہ فلاں وقت میں وہ حکم دوسرے حکم سے ختم ہو جائے گا، لہذا اللہ تعالی کی نسبت سے وہ ناسخ محض بیان ہے، منسوخ کرنے والا نہیں (۲)۔

اصولیین کے نزدیک راجح یہ ہے کہ ایسے امر ونہی میں نسخ جائز ہے، جو ثابت بھی ہوسکتا ہے اور نہیں بھی، بعض اصولیین نے فرمایا: نسخ جائز نہیں ہے، بسا اوقات یہ بھی کہا: کسی شی میں نسخ ہوا ہی نہیں ہے (۳)۔

تفصیلات اصطلاح "نسخ" اور اصولی ضمیمہ میں دیکھی جائیں۔

بیان ضرورت:

۱۰ - بیان ضرورت ایسا بیان ہے جو بغیر لفظ کے ضرورتاً حاصل ہوتا ہے، اس کی چار قسمیں ہیں:

پہلی قسم: وہ بیان جو منطوق کے حکم (الفاظ میں بیان کئے گئے حکم) میں ہوتا ہے، جیسے مذکور حکم کسی خاموش حکم پر دلالت کرے، اس کی مثال میں فقہاء نے قرآن کریم کی یہ آیت پیش کی ہے، اللہ تعالی فرماتا ہے: "فَإِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُ وَلَدٌ وَوَرِثَهُ أَبَوَاهُ فَلِأُمِّهِ الثُّلُثُ" (۴) (اور اگر مورث کے کوئی اولاد نہ ہو اور اس کے والدین ہی اس کے وارث ہوں تو اس کی ماں کا ایک تہائی ہے)، اس آیت میں اللہ تعالی نے ابتدائے کلام میں میراث کی اضافت ماں اور باپ دونوں کی جانب فرمائی، پھر ماں کے حصہ کا بیان کیا، تو یہ اس بات کا بیان ہوا کہ بقیہ حصہ باپ کا ہے، یہ باپ کے حصہ کی صراحت کے ترک کا بیان نہیں ہے بلکہ

---

(۱) سورۂ طلاق/ ۶۔
(۲) اصول السرخسی ۲/ ۳۵۔
(۳) سورۂ عنکبوت/ ۱۴۔
(۴) اصول السرخسی ۲/ ۳۵۔

(۱) التعریفات للجرجانی۔
(۲) کشف الاسرار ۳/ ۱۵۷۔
(۳) اصول السرخسی ۲/ ۵۴۔
(۴) سورۂ نساء/ ۱۱۔

ابتدائے کلام میں باپ کی وراثت کے ذکر کی وجہ سے باپ کا حصہ منصوص (الفاظ میں مذکور) کی مانند ہوگیا [1]۔

دوسری قسم: ایسا سکوت جو متکلم کی دلالت حال سے بیان ہوتا ہو، جیسے صاحب شرع کسی واقعہ کو دیکھ کر خاموش رہیں، اسے بدلنے کا حکم نہ دیں تو یہ باعتبار حال اس کے حق ہونے کا بیان ہوگا، مثال کے طور پر نبی ﷺ نے لوگوں کو مختلف قسم کے معاملات اور خرید فروخت کرتے دیکھا لیکن ان پر نکیر نہیں فرمائی، انہیں وہ عمل کرتے رہنے دیا تو یہ اس بات کی دلیل ہوئی کہ وہ سارے معاملات شریعت میں مباح ہیں، کیونکہ نبی ﷺ کے لئے جائز نہیں ہے کہ لوگوں کو کسی غلط وممنوع عمل پر باقی رہنے دیں [2]۔

تیسری قسم: وہ سکوت جسے دھوکہ ختم کرنے کی ضرورت کی وجہ سے بیان بنایا گیا ہے، جیسے باپ اپنے باشعور بیٹے کو خرید فروخت کرتے دیکھتا ہے لیکن منع نہیں کرتا ہے تو اس کی خاموشی بیٹے کے لئے تجارت کی اجازت ہوگی تاکہ معاملہ کے دوسرے فریق کو دھوکہ سے محفوظ رکھا جاسکے، اس لئے کہ دھوکہ سے انہیں نقصان ہوگا اور نقصان وضرر کے دفع کرنے کا حکم ہے، یہ بات حنفیہ نے کہی ہے، امام شافعی نے فرمایا: خاموشی اجازت تصور نہیں کی جائے گی، اس لئے کہ باپ کے منع نہ کرنے میں کئی احتمالات ہیں، کبھی خاموشی بیٹے کے تصرف پر رضامندی کی وجہ سے ہوتی ہے اور کبھی سخت غصہ کی وجہ سے ہوتی ہے یا لاپرواہی کی وجہ سے ہوتی ہے، اور قابل احتمال امر حجت نہیں بن سکتا [3]۔

چوتھی قسم: ایسا سکوت جسے ضرورت کلام کی وجہ سے بیان قرار دیا گیا ہو، جیسے کوئی شخص کہے: فلاں کا مجھ پر ایک سو اور ایک درہم ہے، یا

(۱) کشف الاسرار ۳/ ۱۴۷، اصول السرخسی ۲/ ۵۰۔
(۲) کشف الاسرار ۳/ ۱۴۸، اصول السرخسی ۲/ ۵۰۔
(۳) کشف الاسرار ۳/ ۱۵۱، اصول السرخسی ۲/ ۵۱۔

ایک سو اور ایک دینار ہے، تو اس میں عطف کو پہلے لفظ (یعنی "ایک سو") کے لئے بیان بنایا گیا اور اسے بھی معطوف کی جنس سے قرار دیا گیا (یعنی "ایک سو" کے لفظ کی وضاحت حرف عطف "و" کے بعد والے لفظ "ایک درہم" سے کرتے ہوئے "ایک سو" کو جنس درہم سے تسلیم کیا گیا، اور ایک سو درہم اور ایک درہم یا ایک سو دینار اور ایک دینار کا اقرار مانا گیا) یہ رائے حنفیہ کی ہے۔

امام شافعیؒ کہتے ہیں: ایسی صورت میں اقرار کرنے والے پر صرف معطوف (حرف عطف کے بعد کا لفظ یعنی ایک درہم یا ایک دینار) لازم ہوگا، اور "ایک سو" کی جنس کی وضاحت میں اقرار کرنے والے کا قول معتبر ہوگا، اس لئے کہ وہ لفظ مبہم ہے تو اسی شخص سے اس کا بیان طلب کیا جائے گا اور عطف بیان کے لئے لائق نہیں ہوتا، اس لئے کہ عطف کو بیان کے لئے نہیں بنایا گیا ہے [1]۔

ضرورت کے وقت سے بیان کی تاخیر:

ہر وہ لفظ جس میں بیان کی ضرورت ہو جیسے مجمل اور عام، مجاز اور مشترک، فعل متردد اور مطلق، اگر اس کا بیان موخر ہوجائے تو اس کی دو صورتیں ہیں:

۱۱ - پہلی صورت: ضرورت کے وقت سے مؤخر ہوجائے، یہ وہ وقت ہے کہ اگر اس وقت بیان نہ ہو تو مکلف کے لئے حکم کے مقصد کی معرفت ممکن نہ ہو، یہ صورت فوری واجبات میں ہوتی ہے، تو ایسی تاخیر جائز نہیں ہے، اس لئے کہ کسی شئی کو جانے بغیر انجام دینا ان تمام لوگوں کے نزدیک ممتنع ہے جو تکلیف ما لا یطاق (وسعت سے بالا کام) کی ممانعت کے قائل ہیں، لیکن جن علماء نے وسعت سے بالاتر کام کا مکلف بنانے کو درست قرار دیا ہے وہ مذکورہ صورت کے

(۱) کشف الاسرار ۳/ ۱۵۲، اصول السرخسی ۲/ ۵۲۔

عقلاً جواز کے قائل ہیں، اس کے وقوع اور پیش آنے کے قائل نہیں ہیں، تو عدم وقوع دونوں گروہ علماء کے نزدیک متفقہ ہے، اسی لئے ابوبکر باقلانی نے مذکورہ صورت کے ممتنع ہونے پر تمام ارباب شریعت کا اجماع نقل کیا ہے۔

۱۲ - دوسری صورت: حکم دئے جانے کے وقت سے موخر ہو کر عمل کی ضرورت کے وقت بیان آئے، یہ صورت ان واجبات میں ہوتی ہے جو فوری نہیں ہوتیں، جہاں حکم کا کوئی ظاہر نہیں ہوتا جیسے متواطی اور مشترک اسماء، یا حکم کا ظاہر تو ہو لیکن خلاف ظاہر میں اس کا استعمال ہوا ہو جیسے تخصیص کے ذریعہ بیان کی تاخیر، اور اسی طرح نسخ کی تاخیر وغیرہ، اس صورت کے سلسلہ میں کئی رجحانات ہیں، جن میں اہم رجحانات مندرجہ ذیل ہیں:

الف۔ مطلقاً جواز کا رجحان، ابن برہان کہتے ہیں: اسی کے قائل ہمارے عام علماء، فقہاء و متکلمین ہیں، قاضی نے یہی رائے امام شافعی سے نقل کی ہے، اسی کو رازی نے "المحصول" میں اور ابن الحاجب نے اختیار کیا ہے، باجی نے کہا: اسی پر ہمارے اکثر اصحاب ہیں، اور قاضی نے یہی رائے امام مالک کی بتائی ہے۔

ب۔ مطلقاً ممانعت کا رجحان، یہ رائے ابو اسحاق مروزی، ابوبکر صیرفی، ابو حامد مروزی، ابوبکر دقاق، داؤد ظاہری اور ابہری سے نقل کی گئی ہے، قاضی نے کہا: یہی معتزلہ اور اکثر حنفیہ کا قول ہے۔

ج۔ تیسرا رجحان یہ ہے کہ اگر مجمل کا بیان نہ تبدیل ہو اور نہ تغییر تو مقارن (ساتھ ہوگا) یا طاری (بعد میں آنے والا ہوگا) دونوں درست ہیں، اور اگر یہ بیان تغییر ہو تو مقارن درست ہے، طاری کسی حال میں درست نہیں ہے، سمعانی نے حنفیہ میں سے ابوزید سے یہ رائے نقل کی ہے[1]۔

(۱) ارشاد الفحول رص ۱۷۳، ۱۷۵ طبع الحلبی، التبصرۃ فی اصول الفقہ للشیرازی بتحقیق حسن ہیتو رص ۲۰۷ طبع دار الفکر، المستصفی ۱/ ۳۶۸، اصول السرخسی ۲/ ۲۸۔

احکام کے مراتب بیان اور دیگر متعلقہ تفصیلات کے لئے اصولی ضمیمہ دیکھا جائے۔

فقہاء کے نزدیک بیان سے متعلق احکام

اقرار کردہ مجہول شی کا بیان:

۱۳ - اگر کسی شخص نے کسی مجہول شی کا اقرار کیا اور اسے مطلق رکھا، مثلاً کہا: مجھ پر ایک شی ہے، یا ایک حق ہے، تو اقرار کرنے والے پر وہ لازم ہوگا، اس لئے کہ حق مجہول صورت میں بھی لازم ہوتا ہے جیسے کوئی ایسا مال ضائع کردے جس کی قیمت وہ نہ جانتا ہو یا ایسا زخم لگادے جس کے تاوان کی معرفت اسے نہ ہو، یا اس پر کسی حساب کا کچھ باقی رہ گیا ہو جس کی مقدار اسے نہ معلوم ہو اور وہ ادا کرکے یا راضی کرکے اپنا ذمہ فارغ کرنے کا محتاج ہے، تو اقرار کردہ شی کی جہالت اقرار کے صحیح ہونے میں مانع نہیں ہوگی، اور اقرار کرنے والے سے کہا جائے گا کہ مجہول شی کی وضاحت کرو، اگر وہ وضاحت نہ کرے تو حاکم اسے وضاحت پر مجبور کرے گا، اس لئے کہ اس کے صحیح اقرار کے نتیجہ میں اس پر لازم جو چیز واجب ہوتی ہے اس سے عہدہ برآ ہونا ضروری ہے، اور یہ بیان و وضاحت کے ذریعہ ہی ہوگا، لیکن وضاحت میں وہ ایسی چیز بتائے گا جو ذمہ میں ثابت ہوتی ہو خواہ کم ہو یا زیادہ، اگر وہ وضاحت میں ایسی چیز کا نام لے جو ذمہ میں ثابت نہیں ہوتی تو اس کی بات قبول نہیں کی جائے گی، جیسے وہ یہ کہے کہ میری مراد اسلام کا حق یا ایک مٹھی مٹی وغیرہ ہے، یہ رائے حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ کی ہے، اور یہی شافعیہ کا ایک قول ہے۔

شافعیہ کا دوسرا قول یہ ہے کہ اگر مبہم اقرار جواب دعویٰ میں واقع ہو اور وہ وضاحت نہ کرے تو یہ اس کی جانب سے انکار مانا جائے گا اور اس پر یمین پیش کی جائے گی، اگر پھر بھی گریز پر مصر رہا تو اس کو یمین

سے نکول وگریز قرار دیا جائے گا، اور مدعی سے حلف لیا جائے گا[1]۔

اگر اس نے کسی مجہول شئی کا اقرار کیا اور سبب کی وضاحت کردی تو دیکھا جائے گا، اگر سبب ایسا ہو کہ جہالت اس کے لئے مضر نہ ہو جیسے غصب اور ودیعت، مثلاً اس نے کہا: میں نے فلاں کا مال غصب کیا، یا میرے پاس فلاں کی امانت ہے تو اس کا اقرار صحیح ہوگا، اور اسے غصب شدہ سامان یا مجہول امانت کے بیان اور ان دونوں کی تعیین پر مجبور کیا جائے گا، لیکن اگر سبب ایسا ہو جس کے لئے جہالت مضر ہو جیسے بیع اور اجارہ تو اقرار صحیح نہیں ہوگا، اور اسے بیچی ہوئی یا کرایہ پر لی ہوئی شئی کے بیان پر مجبور نہیں کیا جائے گا[2]۔

مبہم طلاق میں بیان:

۱۴ - اگر شوہر نے اپنی دو بیویوں سے کہا: تم دونوں میں سے ایک کو طلاق ہے، اور ان دو میں سے ایک متعین بیوی کا ارادہ کیا تو اس پر طلاق پڑ جائے گی، اور شوہر پر بیان لازم ہوگا اور اس کی تصدیق کی جائے گی، اس لئے کہ شوہر اس پر طلاق واقع کرنے کا مالک ہے تو اس کا بیان بھی درست ہوگا، اور جو کچھ اس کے دل میں ہے اس سے آگاہی خود اسی کے ذریعہ سے ہوسکتی ہے تو اس بابت اس کا قول قبول کیا جائے گا، اور اس کے بیان کے وقت تک دونوں بیویاں اس سے علاحدہ رہیں گی، کیونکہ حرام اور مباح بیوی متعین نہیں ہے۔

اور شوہر پر فوراً بیان لازم ہوگا، اگر وہ تاخیر کرے تو گنہ گار ہوگا، اور اگر بیان سے گریز کرے تو قید کیا جائے گا اور تعزیر کی جائے گی[3]۔

اور بیان تک دونوں بیویوں کے نفقہ لازم ہونے کے مسئلہ میں، نیز بیان کے الفاظ اور وہ افعال جن سے بیان ثابت ہوتا ہے جیسے وطی اور اس کے دواعی، ان مسائل میں فقہاء کے نزدیک تفصیلات ہیں جو اصطلاح ''طلاق'' میں دیکھی جائیں۔

غلام کی مبہم آزادی کا بیان:

۱۵ - اگر کوئی شخص اپنے غلاموں سے کہے: تم میں سے ایک آزاد ہے، یا تم میں سے ایک کو میں نے آزاد کیا، اور کسی ایک متعین غلام کی نیت کرتا ہے تو واجب ہے کہ اس کی وضاحت کرے، اور اگر ان غلاموں میں سے کوئی حاکم کے سامنے معاملہ پیش کرے تو حاکم آقا کو وضاحت پر مجبور کرے گا، اور وہ اگر دو غلاموں میں سے ایک غلام کی آزادی کی وضاحت کرے تو دوسرے غلام کو حق ہوگا کہ آقا سے حلف اٹھوائے کہ اس نے اس دوسرے غلام کی آزادی کا ارادہ نہیں کیا تھا، اور اگر آقا یوں کہے: میں نے اس کا ارادہ کیا تھا بلکہ اس کا ارادہ کیا تھا، تو اس کے اقرار پر اس کی گرفت کرتے ہوئے دونوں آزاد ہوجائیں گے[1]۔ تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''عتق''۔

---

(۱) فتح القدیر ۲۸۵/۶-۲۸۶ طبع الامیریہ، البنایہ شرح الہدایہ ۵۳۹/۷-۵۴۰، الزیلعی ۴/۵، المغنی لابن قدامہ ۱۸۷/۵ طبع الریاض، المہذب ۳۴۴/۲ طبع الحلبی، جواہر الاکلیل ۱۳۷/۲، مواہب الجلیل ۲۳۱/۵۔

(۲) الزیلعی ۴/۵، درر الحکام ۳۸۲/۲۔

(۳) نہایۃ المحتاج ۶۴/۶، شرح المحلی علی المنہاج ۳۴۴/۳-۳۴۵، روضۃ

= الطالبین ۱۰۳/۸، المبسوط للسرخسی ۱۲۲/۶-۱۲۳، الاشباہ والنظائر لابن نجیم رص ۱۶۹ طبع المطبعۃ الحسینیہ، الاختیار ۱۴۵/۳، ابن عابدین ۲۲/۳، ۲۴، فتح القدیر ۱۵۹/۳ طبع الامیریہ، الزرقانی ۱۲۶/۴، المغنی لابن قدامہ ۲۵۱/۷۔

(۱) أسنی المطالب ۴۵۳/۴-۴۵۴، الفتاوی الہندیہ ۱۷/۲-۱۸، الفتاوی الخانیہ بہامش الہندیہ ۵۷۳/۱، الاشباہ والنظائر لابن نجیم رص ۱۶۹، المغنی لابن قدامہ ۳۶۷/۹ طبع الریاض۔

بیت

تعریف:

۱-لغت میں ''بیت'' کا ایک معنی گھر ہے، گھر وہ ہے جس کی دیوار اور چھت ہو، خواہ اس میں کوئی رہنے والا نہ ہو، اس لفظ کا اطلاق فلیٹ کے گھر پر بھی ہوتا ہے، ''بیت'' کی جمع ''ابیات'' اور ''بیوت'' آتی ہے۔

''بیت'' کا اطلاق محل پر بھی ہوتا ہے، اسی معنی میں حضرت جبریل علیہ السلام نے رسول اللہ ﷺ سے فرمایا: "بشروا خديجة ببيت في الجنة من قصب" (۱) (حضرت خدیجہؓ کو جنت میں موتی کے ایک محل کی خوش خبری دے دیجئے)، لسان العرب میں ہے: یعنی انہیں ایک جوف دار موتی سے بنے گھر کی خوش خبری دیجئے)۔

لفظ ''بیت'' مسجد کے لئے بھی بولتے ہیں، اللہ تعالیٰ فرماتا ہے: ''فِيْ بُيُوْتٍ أَذِنَ اللّٰهُ أَنْ تُرْفَعَ'' (۲) ((وہ) ایسے گھروں میں ہیں جن کے لئے اللہ نے اجازت دی ہے کہ انہیں بلند کیا جائے)۔

زجاج نے کہا: اس سے مراد مساجد ہیں (۳)۔

''بیت'' کبھی مستقلاً ہوتا ہے، اور کبھی کسی مستقل مسکن کا ایک جز ہوتا ہے جیسے مکان کا ایک کمرہ (۱)۔

گھر خواہ مٹی سے بنا ہو، یا اینٹ اور گارا اور پتھر سے، یا لکڑی سے بنایا گیا یا اون سے یا پوستین یا بال سے یا کھال سے بنایا گیا ہو، اور مختلف نوع کے خیموں سے بنے گھر، سبھوں کے لئے ''بیت'' کا لفظ بولا جاتا ہے (۲)۔

اس کا اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے۔

متعلقہ الفاظ:

الف-دار:

۲-دار لغت میں اس کا نام ہے جو بیوت، منازل اور غیر مسقّف صحن پر مشتمل ہو، ''دار'' کا لفظ مکان اور خالی حصہ دونوں کو شامل ہوتا ہے۔

بیت اور دار کے درمیان فرق یہ ہے کہ ''دار'' بیوت اور منازل پر مشتمل ہوتا ہے (۳)۔

ب-منزل:

۳-منزل لغت میں نزول (اترنے) کی جگہ کا نام ہے، کچھ جگہوں کا عرف یہ ہے کہ منزل وہ ہے جس میں بیوت، چھت، صحن اور مطبخ ہو جہاں آدمی اپنے بال بچوں کے ساتھ رہتا ہے (۴)۔

''منزل'' دار سے چھوٹا اور بیت سے بڑا ہوتا ہے، منزل میں کم از کم دو یا تین بیت ہوتے ہیں۔

ان الفاظ کے معانی کے سلسلہ میں الگ الگ علاقوں اور زمانوں

---

(۱) حدیث: "بشروا خديجة......" کی روایت بخاری (الفتح ۳/ ۶۱۵ طبع السلفیہ) اور مسلم (۴/ ۱۸۸۴ طبع عیسی البابی) نے کی ہے الفاظ بخاری کے ہیں۔

(۲) سورۂ نور / ۳۶۔

(۳) لسان العرب، المصباح المنیر، المغرب فی ترتیب المعرب، الکلیات لأبی البقاء ۱/ ۳۱۳۔ ۳۱۴ تھوڑے تصرف کے ساتھ۔

---

(۱) المبسوط للسرخسی ۸/ ۱۶۰۔ ۱۶۱ طبع السعادہ۔

(۲) روضۃ الطالبین ۱۱/ ۳۰ طبع المکتب الاسلامی۔

(۳) الکلیات لأبی البقاء ۱/ ۳۱۳، ۳۱۴، لسان العرب، المبسوط للسرخسی ۸/ ۱۶۰۔ ۱۶۱۔

(۴) الکلیات لأبی البقاء ۱/ ۳۱۴، لسان العرب، المصباح المنیر، مادۂ ''نزل''۔

میں علاحدہ علاحدہ عرف رہا ہے [۱]۔

گھر کی چھت پر رات گذارنا:

۴- سنت نبوی میں ایسے گھر کی چھت پر رات گذارنے کی وعید آئی ہے جس کی دیوار نہ ہو جو گرنے سے روک سکے۔

چنانچہ حضرت علی بن شیبانؓ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "من بات علی ظهر بيت ليس له حجار فقد برئت منه الذمة" [۲] (جس کسی نے ایسے گھر کے اوپر رات گذاری جس میں رکاوٹ نہ ہو تو اس سے ذمہ ختم ہوگیا)، ایک روایت میں "حجاب" کا لفظ ہے، اور ایک دوسری روایت میں "حجاز" کا لفظ آیا ہے، یعنی پردہ کی دیوار جو سونے والے کو گرنے سے روکتی ہے، اور حدیث کے الفاظ "برئت منه الذمة" کا مطلب ہے کہ اس نے اپنی جان کے تحفظ کو زائل کردیا اور اس رائیگاں شخص کی طرح ہوگیا جس کا کوئی ذمہ نہیں ہے، یعنی اس کی موت کی وجہ سے کسی پر کچھ واجب نہیں ہوگا، کیونکہ جو شخص اس طرح سوئے گا وہ ممکن ہے نیند میں کروٹ لیتا ہوا گر جائے، اور مر کر خون رائیگاں کرلے، پھر یہ کہ جو شخص اس طرح مرے گا وہ موت کی تیاری کے بغیر مرجائے گا [۳]۔

بیت سے متعلق احکام:

الف- بیع:

۵- جمہور فقہاء کے نزدیک اپنی ملکیت والے متعین اور حد بندی شدہ

(۱) المغرب فی ترتیب المعرب، المبسوط ۸/ ۱۶۳، ۱۶۸۔

(۲) حدیث: "من بات ......" کی روایت ابوداؤد (۵/ ۲۹۵ طبع عزت عبید دعاس) اور احمد (۴/ ۷۹ طبع المکتب الاسلامی) نے کی ہے یہ حدیث مجمع الزوائد (۸/ ۹۹ طبع مکتبۃ القدسی) میں بھی مذکور ہے ہیثمی نے کہا: اس کے رجال صحیح کے رجال ہیں۔

(۳) فیض القدیر ۶/ ۹۱۔

گھر کو فروخت کرنا جائز ہے [۱]، اور زمین کی فروختگی میں گھر ضمناً داخل ہوتا ہے، امام مالکؒ نے کہا: گھر کی فروختگی میں وہ زمین بھی شامل ہوگی جس پر گھر بنا ہے، اور اسی طرح زمین کی فروختگی میں عمارت بھی شامل ہوگی، اور عمارت کے معاملہ میں زمین کی شمولیت اور زمین کے معاملہ میں اس زمین پر موجود عمارت وغیرہ کی شمولیت -خواہ یہ معاملہ خرید فروخت کی شکل میں ہو یا کسی اور شکل میں- اس وقت ہوگی جب کہ اس کے برعکس کی شرط نہ لگائی گئی ہو اور نہ اس کا عرف ہو، ورنہ شرط یا عرف کے مطابق عمل ہوگا۔

چنانچہ اگر بائع نے زمین سے عمارت کی علاحدگی کی شرط لگادی، یا عرف ایسا ہو کہ بیع وغیرہ میں عمارت کو زمین سے علاحدہ سمجھا جاتا ہو تو ایسی صورت میں عمارت کے معاملہ میں زمین داخل نہیں ہوگی۔

اسی طرح اگر بائع عمارت سے زمین کی علاحدگی کی شرط لگادی یا ایسا عرف جاری ہو تو زمین کا معاملہ کرنے میں عمارت اس میں داخل نہیں ہوگی [۲]۔

تفصیل کے لئے اصطلاح "بیع" دیکھی جائے۔

ب-خیار رؤیت:

۶- گھر کی خریداری میں خریدار کو خیار رؤیت اس وقت حاصل ہوگا جب اس نے گھر کا معاینہ نہیں کیا ہو اور گھر کی رؤیت حاصل نہیں ہوئی ہو، اس لئے کہ گھر ان اشیاء میں سے ہے جن کی تعیین ضروری ہے، یہ رائے حنفیہ کی ہے اور شافعیہ وحنابلہ کا ایک قول ہے [۳]، یہ فقہاء کہتے

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۳۰، ۳۷، ۶۳، ۴/ ۱۰۴ طبع بیروت لبنان، نہایۃ المحتاج ۳/ ۳۸۹، ۳۹۴، مغنی المحتاج ۲/ ۱۱، ۱۵ طبع مصطفی الحلبی مصر، کشاف القناع ۳/ ۱۷۰ اور اس کے بعد کے صفحات، نیل الأوطار ۵/ ۲۴۴، طبع دار الجیل بیروت لبنان۔

(۲) حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۳/ ۱۷۰۔۱۷۱ طبع مصطفی الحلبی مصر۔

(۳) رد المحتار علی الدر المختار ۴/ ۶۳، مغنی المحتاج ۲/ ۱۸، المغنی لابن قدامہ ۳/ ۵۸۰۔

ہیں: غائب کی بیع درست ہے، اور یہ ایسی بیع ہے جس کو معاملہ کے فریقین یا ان میں سے ایک نے نہیں دیکھا ہو، اور خریدار کو دیکھتے وقت خیار حاصل ہوگا، اور گھر کی رؤیت میں چھت، دیواروں، سطح، حمام اور راستہ کا دیکھنا معتبر ہوگا۔

شافعیہ کا اظہر قول اور حنابلہ کا راجح قول یہ ہے کہ اگر کسی انسان نے ایسی چیز خریدی جسے اس نے نہیں دیکھا اور نہ اس کا وصف اسے بتایا گیا تو یہ عقد درست نہیں ہے[(۱)]، تفصیل کے لئے ''بیع'' اور ''خیار رؤیت'' کی اصطلاحات دیکھئے۔

ج-شفعہ:

۷-فروخت کی جانے والی زمین کے تابع ہو کر فروخت شدہ گھر میں اس شریک کو حق شفعہ ہوگا جس نے اپنا حصہ علاحدہ نہیں کیا ہو، پڑوسی کو شفعہ حاصل نہیں ہوگا، کیونکہ حضرت جابرؓ کی حدیث ہے، فرماتے ہیں: ''قضى النبي ﷺ بالشفعة في كل ما لم يقسم، فإذا وقعت الحدود وصرفت الطرق فلا شفعة''[(۲)] (نبی کریم ﷺ نے ہر اس چیز میں شفعہ کا فیصلہ فرمایا جس کی تقسیم نہ ہوئی ہو، اگر حد بندی کردی جائے اور راستے علاحدہ ہوجائیں تو شفعہ نہیں ہے)، زمین سے علاحدہ عمارت میں شفعہ نہیں ہے، اس لئے کہ شفعہ کی شرائط میں سے ایک شرط یہ ہے کہ فروخت کی جانے والی شی زمین ہو، اس لئے کہ زمین ہی دائمی طور پر باقی رہتی ہے اور اس کا ضرر بھی دائمی رہتا ہے، عمارت زمین کے ضمن میں لی جاتی ہے، اس لئے کہ حضرت جابرؓ کی حدیث ہے: ''قضى رسول الله ﷺ بالشفعة في كل شركة لم تقسم، ربعة، أو حائط ...''[(۱)] (نبی ﷺ نے ہر اس شرکت میں شفعہ کا فیصلہ فرمایا جس کی تقسیم نہ ہوئی ہو، وہ زمین ہو یا باغ...)، اور اس میں عمارت بھی داخل ہوگی، یہ جمہور فقہاء کا مسلک ہے[(۲)]۔

حنفیہ کے نزدیک شریک اور پڑوسی کو مملوکہ زمین کے ضمن میں شفعہ حاصل ہوگا، اور یہ اس وقت ہوگا جب شفعہ کی شرطیں پائی جائیں[(۳)]، تفصیل اصطلاح ''شفعہ'' میں ہے۔

د-اجارہ:

۸-گھر کے کرایہ کے معاملہ کا مقصود چونکہ گھر کی منفعت کو ایک متعین مدت کے لئے فروخت کردینا ہے، تو منفعت کے اندر بھی وہ شرط ہوگی جو عقد بیع کے اندر مبیع کے لئے شرط ہے، اور وہ یہ ہے کہ اس منفعت سے انتفاع میں کوئی شرعی رکاوٹ نہ ہو، مثلاً یہ کہ وہ حرام ہو جیسے شراب، آلات لہو اور خنزیر کا گوشت۔

پس جمہور فقہاء کے نزدیک ناجائز مقصد کے لئے گھر کو کرایہ پر دینا جائز نہیں ہے، مثلاً کرایہ پر لینے والا اس کو شراب نوشی یا جوا کھیلنے کی جگہ بنانا چاہتا ہو یا اس کو کلیسا یا مندر وغیرہ بنانا چاہتا ہو، اور ایسی صورت میں اجرت لینا حرام ہوگا جس طرح اجرت دینا بھی حرام ہوگا، اس لئے کہ اس میں معصیت پر اعانت ہے[(۴)]۔

---

(۱) مغنی المحتاج ۲/ ۱۸، کشاف القناع ۳/ ۱۶۳-۱۶۵، المغنی لابن قدامہ ۳/ ۵۸۰۔

(۲) حدیث: ''قضى النبي ﷺ......'' کی روایت بخاری (الفتح ۴/ ۴۳۶ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۱) حدیث: ''قضاؤہ ﷺ في كل ......'' کی روایت مسلم (۳/ ۱۲۲۹ طبع عیسی البابی الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۴۷۳ اور اس کے بعد کے صفحات، مغنی المحتاج ۲/ ۲۹۶، ۲۹۷، کشاف القناع ۴/ ۱۳۸، ۱۴۰، المغنی لابن قدامہ ۵/ ۸۰، ۸۵، نیل الأوطار شرح منتقی الأخبار ۵/ ۸۰، ۸۵۔

(۳) رد المحتار علی الدر المختار ۵/ ۱۳۸، ۱۳۹۔

(۴) روضۃ الطالبین ۵/ ۱۹۴، الشرح الصغیر ۴/ ۱۰، کشاف القناع ۳/ ۵۵۹، الاختیار ۲/ ۶۰، حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۲۵۱۔

گھر کی چیزوں میں پڑوسی کے حق کی رعایت :

۹ - حدیث شریف میں پڑوسی کے حق کی بڑی تاکید آئی ہے، اس کے حق کی رعایت اور حفاظت کا حکم دیا گیا ہے، چنانچہ نبی ﷺ کا ارشاد ہے: "مازال جبريل يوصيني بالجار حتى ظننت أنه سيورثه"[۱] (مجھے حضرت جبرئیل علیہ السلام برابر پڑوسی کے بارے میں وصیت کرتے رہے یہاں تک کہ مجھے خیال ہوا کہ پڑوسی کو وارث بنادیا جائے گا)۔

اور ارشاد ہے: "والله لا يؤمن والله لا يؤمن والله لا يؤمن قيل: من يا رسول الله؟ قال: الذي لا يأمن جاره بوائقه"[۲] (خدا کی قسم وہ مومن نہیں ہوسکتا، خدا کی قسم وہ مومن نہیں ہوسکتا، خدا کی قسم وہ مومن نہیں ہوسکتا، پوچھا گیا: کون یا رسول اللہ؟ فرمایا: جس کے شر سے اس کے پڑوسی محفوظ نہ ہوں)۔

اسی لئے جائز نہیں ہے کہ گھر کا مالک گھر میں کوئی ایسا قدم اٹھائے جس سے اس کے پڑوسی کو نقصان ہو، جیسے پڑوسی کی دیوار کے پہلو میں بیت الخلاء کے لئے گڑھا کھودے، یا وہاں پر حمام بنائے یا تنور بنائے یا لوہاری کی دوکان یا اس جیسا کوئی ایسا پیشہ شروع کردے جس سے گھر کے پڑوسی کو اذیت ہو۔

ایسے امور جو دونوں گھروں کے درمیان انجام دئے جائیں، جیسے دونوں کے درمیان امتیازی دیوار قائم کرنا، تو اس کی دو حالتیں ہیں: یا تو وہ دیوار کسی ایک کی ملک میں مخصوص ہو، اور دوسرے کے لئے صرف پردہ بن جائے، تو ایسی حالت میں دوسرے کو اس دیوار میں ضرررساں تصرف کا حق مطلقاً نہیں ہوگا، چنانچہ دوسرے کے لئے حرام ہوگا کہ اس پر لکڑیاں رکھے، یا اس پر پل بنائے یا محراب بنائے یا ایسے تصرفات کرے جو دیوار کو نقصان پہنچائیں اور اس کی مضبوطی کو متأثر کریں، اس مسئلہ میں اہل علم کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے[۱]، اس لئے کہ فقہی قاعدہ بالکل عام ہے کہ "لا ضرر ولا ضرار" (نہ ابتداءً نقصان پہنچانا ہے اور نہ بدلہ میں نقصان پہنچانا ہے)، اور اس لئے کہ نبی ﷺ کا قول عام ہے: "لا يحل مال امرئ مسلم إلا بطيب نفس منه"[۲] (کسی مسلمان کا مال اس کی خوش دلی کے بغیر حلال نہیں ہے)۔

اگر تصرف ایسا ہو جو دیوار کو نہ نقصان پہنچائے اور نہ کمزور کرے تو جائز ہے، بلکہ مالک کے لئے مستحب وبہتر ہے کہ اپنے پڑوسی کو دیوار کے استعمال اور اس میں تصرف کی اجازت دے، اس لئے کہ اس میں پڑوسی کو آرام اور فائدہ پہنچانا ہے۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح "ارتفاق" اور "جوار"۔

گھروں میں داخل ہونا :

۱۰ - فقہاء کا اتفاق ہے کہ دوسرے کے گھر میں بغیر اجازت داخل ہونا جائز نہیں ہے، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے لوگوں پر حرام فرمایا ہے کہ دوسرے کے گھروں میں باہر سے جھانکیں، یا ان میں ان کے مالک کی اجازت کے بغیر داخل ہوں، تا کہ کوئی شخص کسی کی پوشیدہ چیز نہ دیکھے، یہ حرمت ایک حد تک ہے اور وہ حد اجازت طلبی ہے، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے گھروں کو لوگوں کی رہائش کے لئے خاص فرمایا ہے، اور

---

(۱) حدیث: "مازال جبريل......" کی روایت بخاری (الفتح ۱۰/ ۴۴۱ طبع السلفیہ) اور مسلم (۴/ ۲۰۲۵ طبع عیسی البابی الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) حدیث: "والله لا يؤمن ......" کی روایت بخاری (الفتح ۱۰/ ۴۴۳ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

---

(۱) المغنی ۵/ ۳۶، روضۃ الطالبین ۴/ ۲۱۱۔

(۲) حدیث: "لا يحل مال ......" کی روایت احمد (۵/ ۷۲ طبع المکتب الاسلامی) اور بیہقی (۶/ ۱۰۰ طبع دار المعرفہ) نے کی ہے زیلعی نے اس کو دار قطنی کی طرف منسوب کیا ہے اور کہا ہے کہ اس کی سند جید ہے (دیکھئے: نصب الرایہ ۴/ ۱۶۹ طبع دار المامون)۔

لوگوں کو گھروں سے لطف و آرام حاصل کرنے کا انفرادی طور پر مالک بنایا ہے، اللہ تعالیٰ فرماتا ہے: "يَأَيُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُوْا لاَ تَدْخُلُوْا بُيُوْتًا غَيْرَ بُيُوْتِكُمْ حَتّٰى تَسْتَأْنِسُوْا وَتُسَلِّمُوْا عَلٰى أَهْلِهَا، ذٰلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُوْنَ"[۱] (اے ایمان والو تم اپنے (خاص) گھروں کے سوا دوسرے گھروں میں داخل مت ہو جب تک کہ اجازت حاصل نہ کرلو اور ان کے رہنے والوں کو سلام نہ کرلو تمہارے حق میں یہی بہتر ہے تا کہ تم خیال رکھو)۔

فقہاء نے جنگ کی حالت کو اس حکم سے مستثنیٰ رکھا ہے، لہٰذا ایسے گھر میں داخل ہونا جائز ہے جہاں سے دشمن سامنے ہوجاتا ہو، مجاہدین ایسے گھر میں داخل ہوسکتے ہیں تا کہ وہاں دشمن سے مقابلہ کریں[۲]، یہی حکم اس صورت میں بھی ہے جب علم یا ظن غالب ہو کہ اس گھر میں فساد و فجور موجود ہے، چنانچہ امام یا اس کے نائب کے لئے جائز ہے کہ فسادیوں کے گھر پر چھاپہ ماریں، حضرت عمرؓ نے ایک نوحہ کرنے والی عورت کے گھر پر چھاپہ مارا اور اس کو درہ سے مارا یہاں تک کہ اس کا دوپٹہ گر گیا، حضرت عمر سے اس سلسلہ میں پوچھا گیا تو کہا کہ ایسی عورت کے لئے حرمت نہیں ہے، یعنی اس لئے کہ وہ حرام کام میں مشغول ہے[۳]، اور وہ باندیوں کے حکم میں ہوگئی، حضرت عمرؓ نے گھر کی حرمتوں کو توڑنے پر تعزیری سزا جاری فرمائی، یہ واقعہ ایسے شخص کے ساتھ ہوا جو رات کی تاریکی کے بعد دوسرے کے گھر میں کپڑے میں لپٹا لیٹا پایا گیا تو حضرت عمرؓ نے سو کوڑے مارے[۴]۔

جس طرح بغیر اجازت گھروں میں داخل ہونا حرام ہے اسی طرح

(۱) سورۂ نور/ ۲۷، تفسیر القرطبی ۱۲/ ۲۱۲-۲۱۳۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۱۲۶، اسہل المدارک ۳/ ۵۴-۳۵۵ طبع عیسی الحلبی مصر۔

(۳) حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۱۸۰-۱۸۱۔

(۴) مصنف عبدالرزاق ۷/ ۴۰۱۔

گھروں کے اندر جھانکنا بھی حرام ہے، نبی ﷺ کا ارشاد ہے: "لو أن امرءًا اطلع عليك بغير إذن، فحذفته بحصاة، ففقأت عينه لم يكن عليك جناح"[۱] (اگر کوئی شخص تمہارے گھر میں بغیر اجازت جھانکے اور تم اسے کنکری سے مار کر اس کی آنکھ پھوڑ دو تو تم پر کوئی باز پرس نہیں ہے)۔

گھر میں داخل ہونے کی اباحت:

۱۱ - اللہ تعالیٰ نے ہر ایسے گھر میں بغیر اجازت داخل ہونا مباح قرار دیا ہے جس میں کوئی نہیں رہتا ہو، ارشاد ہے: "لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَدْخُلُوْا بُيُوْتًا غَيْرَ مَسْكُوْنَةٍ فِيْهَا مَتَاعٌ لَّكُمْ وَاللّٰهُ يَعْلَمُ مَا تُبْدُوْنَ وَمَا تَكْتُمُوْنَ"[۲] (تم پر کوئی گناہ اس میں نہیں ہے کہ تم ان مکانات میں داخل ہوجاؤ (جن میں) کوئی رہتا نہ ہو (اور) ان میں تمہارا کچھ سامان ہو اور اللہ جانتا ہے جو کچھ تم ظاہر کرتے ہو اور جو کچھ تم چھپاتے ہو)، کیونکہ اجازت طلب کرنے کی علت یہ تھی کہ محرمات پر نظر پڑ جانے کا اندیشہ تھا، تو جب یہ علت نہیں رہی تو حکم بھی نہیں رہا[۳]۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: "استئذان"۔

عورت کے لئے جائز نہیں ہے کہ اپنے گھر میں کسی کو آنے کی اجازت دے جب تک شوہر سے اجازت نہ لے لے، یا اسے ظن

(۱) حدیث: "لو أن امرأ......" کی روایت بخاری (الفتح ۱۲/ ۲۴۳ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/ ۱۶۹۹ طبع عیسی البابی) نے کی ہے، الفاظ بخاری کے ہیں۔

(۲) سورۂ نور/ ۲۹۔

(۳) آیت میں وارد لفظ متاع سے مراد تمام قسم کا انتفاع ہے اس لئے کہ داخل ہونے والا اپنے کسی انتفاع کے لئے داخل ہوگا، بیوت غیر مسکونہ سے مراد طلب کے لئے مدارس، ہوٹل، دکان، استنجا خانہ اور ہر وہ جگہ ہے جہاں اس سے اصل مقصد کے لئے جایا جاتا ہے (تفسیر القرطبی ۱۲/ ۲۲۱)۔

غالب ہو کہ جائز ضرورت کی وجہ سے شوہر اس بات سے راضی ہوگا[۱]، رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے: "لا یحل للمرأة أن تصوم وزوجها شاھد إلا بإذنه، ولا تأذن في بیته إلا بإذنه"[۲] (کسی عورت کے لئے جائز نہیں ہے کہ وہ روزہ رکھے اور اس کا شوہر موجود ہو جب تک کہ اس سے اجازت نہ لے لے، اور نہ شوہر کی اجازت کے بغیر اس کے گھر میں کسی کو آنے کی اجازت دے)۔

اپنے گھر میں داخل ہونے اور اس سے نکلنے کی دعا:

۱۲ - رسول اللہ ﷺ کے بتائے ہوئے آداب میں سے گھر میں داخل ہوتے وقت اور گھر سے نکلتے وقت دعا کرنا ہے۔

چنانچہ حضرت ام سلمہؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ جب اپنے گھر سے باہر نکلتے تو یہ دعا پڑھتے: "باسم الله وتوکلت علی الله اللھم إني أعوذبک أن أضل، أو أضل أو أزل أو أزل أو أظلم أو أظلم أو اجھل أو یجھل علي"[۳] (شروع اللہ کے نام سے، میں نے اللہ پر بھروسہ کیا، اے اللہ میں آپ کی پناہ چاہتا ہوں اس سے کہ میں گمراہ ہو جاؤں یا گمراہ کیا جاؤں، یا پھسل جاؤں یا پھسلایا جاؤں، یا ظلم کروں یا مجھ پر ظلم کیا جائے، یا جہالت کا کام کروں یا میرے ساتھ جہالت و نادانی کا معاملہ کیا جائے)۔

گھر میں داخل ہونے کی دعا حضرت ابو مالک اشعریؓ نے روایت کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: جب کوئی شخص اپنے گھر میں داخل ہو تو یہ دعا پڑھے: "اللھم إني أسألک خیر المولج وخیر المخرج باسم الله ولجنا، وباسم الله خرجنا، وعلی الله ربنا توکلنا"[۱] (اے اللہ میں تجھ سے مانگتا ہوں بہتر داخل ہونا اور بہتر نکلنا، اللہ کے نام سے ہم داخل ہوئے اور اللہ کے نام سے ہم نکلے، اور اپنے رب اللہ پر ہم نے بھروسہ کیا) پھر اپنے گھر والوں کو سلام کرے۔

گھر میں مرد اور عورت کی فرض نماز:

۱۳ - فقہاء کا اتفاق ہے کہ گھر میں مرد اور عورت کے لئے فرض نماز کی ادائیگی درست ہے، اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ مرد اگر فرض نماز تنہا گھر میں پڑھے تو اس کی نماز ہو جائے گی، لیکن وہ گنہ گار ہوگا، اس لئے کہ حنابلہ کے نزدیک جماعت کی نماز آزاد اور قدرت رکھنے والے لوگوں پر واجب ہے۔

شافعیہ کی رائے ہے کہ جماعت فرض کفایہ ہے، مالکیہ اور حنفیہ کے نزدیک جماعت سنت مؤکدہ ہے، لیکن فقہائے مذاہب کا اتفاق ہے کہ جماعت نماز کی صحت کے لئے شرط نہیں ہے، صرف حنابلہ میں سے ابن عقیل کا قول اس سے مستثنیٰ ہے۔

فقہاء کا اتفاق ہے کہ مسجد میں جماعت سے نماز گھر میں تنہا نماز سے افضل ہے، اس لئے کہ حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "صلاة الجماعة أفضل من صلاة أحدکم وحده بخمس وعشرین درجة"[۲] (جماعت کی نماز

(۱) مطالب اولی النہی ۵/ ۲۵۸، شرح فتح القدیر ۳/ ۷۰۳۔

(۲) حدیث: "لا یحل للمرأة ....." کی روایت بخاری (الفتح ۹/ ۲۹۵ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۳) حدیث: "کان إذا خرج ....." کی روایت ابوداؤد (۵/ ۳۲۷ طبع عزت عبید دعاس) اور ترمذی (۵/ ۴۹۰ طبع مصطفی البابی) نے کی ہے اور ترمذی نے کہا ہے کہ حدیث حسن صحیح ہے۔

(۱) حدیث: "إذا ولج ....." کی روایت ابوداؤد (۵/ ۳۲۸ طبع عبید دعاس) نے کی ہے اس کی سند میں شریح بن عبید حضرمی اور راوی حدیث ابو مالک کے درمیان انقطاع ہے لہذا حدیث ضعیف ہے دیکھئے: تہذیب التہذیب (۴/ ۳۲۸، ۳۲۹ طبع دار صادر)۔

(۲) حدیث: "صلاة الجماعة" کی روایت بخاری (الفتح ۲/ ۱۳۱ طبع السلفیہ) اور مسلم ۱/ ۴۴۹ طبع الحلبی) نے کی ہے الفاظ مسلم کے ہیں۔

تنہا نماز سے پچیس گنا افضل ہے)، اور ایک روایت ہے: "بسبع وعشرين درجة" (ستائیس درجہ افضل ہے)۔

عورتوں کے حق میں گھر ہی میں نماز افضل ہے، اس لئے کہ حضرت ام سلمہ کی مرفوع حدیث ہے: "خير مساجد النساء قعر بيوتهن"[۱] (عورتوں کی سب سے بہتر مسجد ان کے گھروں کا اندرون ہے)، اور حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی حدیث ہے فرماتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "صلاة المرأة في بيتها أفضل من صلاتها في حجرتها، وصلاتها في مخدعها أفضل من صلاتها في بيتها"[۲] (کمرہ میں عورت کی نماز گھر میں نماز سے افضل ہے، اور گوشہ میں نماز کمرہ میں نماز سے افضل ہے)، اور حضرت ام حمید ساعدیہ سے مروی ہے کہ وہ رسول اللہ ﷺ کے پاس آئیں اور عرض کیا: اے اللہ کے رسول! میں آپ ﷺ کے ساتھ نماز پڑھنا چاہتی ہوں، تو رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "قد علمت وصلاتک في بيتک خير لک من صلاتک في حجرتک، وصلاة في حجرتک خير لک من صلاتک في دارک، وصلا تک في دارک خير لک من صلاتک في مسجد قومک، وصلاتک في مسجد قومک خير لک من صلاتک في مسجد الجماعة"[۳] (مجھے معلوم ہے کہ خوابگاہ میں تمہاری نماز کمرے میں نماز سے بہتر ہے، اور کمرے میں تمہاری نماز مکان میں تمہاری نماز سے بہتر ہے، اور مکان میں تمہاری نماز اپنی قوم کی مسجد میں تمہاری نماز سے بہتر ہے، اور اپنی قوم کی مسجد میں تمہاری نماز جامع مسجد میں تمہاری نماز سے بہتر ہے)۔

امام نووی کہتے ہیں: شوہر کے لئے مستحب ہے کہ اپنی بیوی کو مسجد کی جماعت میں شرکت کی اجازت دے، اس لئے کہ حضرت ابوہریرہؓ کہتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "لا تمنعوا إماء الله مساجد الله، ولكن ليخرجن وهن تفلات"[۱] (اللہ کی بندیوں کو اللہ کے گھروں سے مت روکو، لیکن وہ اس طرح باہر نکلیں کہ وہ خوشبو ترک کئے ہوئی ہوں)، اور حضرت ابن عمرؓ کی مرفوع حدیث ہے: "إذا استأذنكم نساؤكم بالليل إلى المسجد فأذنوا لهن"[۲] (جب تم سے تمہاری عورتیں رات میں مسجد جانے کی اجازت چاہیں تو انہیں اجازت دے دو)۔

لیکن اگر عورت کے گھر سے باہر نکلنے اور جماعت میں شامل ہونے سے فتنہ پیدا ہوتا ہو تو مسجد کی جماعت میں شامل ہونا عورت کے لئے مکروہ ہوگا، اور شوہر کو اس سے روکنے کا اختیار ہوگا اور اس پر اسے گناہ نہیں ہوگا، حدیث میں وارد عورت کو روکنے کی ممانعت کو نہی تنزیہی پر محمول کیا گیا ہے، اس لئے کہ گھر میں رہنے کا عورت پر شوہر کا حق واجب ہے تو اس واجب کو وہ فضیلت کے لئے ترک نہیں کرے گی[۳]۔

---

(۱) حدیث حضرت ام سلمۃ "خير مساجد النساء....." کی روایت احمد (۶/ ۲۹۷ طبع المیمنیہ) نے کی ہے مناوی نے الفیض میں ذہبی سے نقل کیا ہے انہوں نے فرمایا کہ اس کی سند کچھ ٹھیک ہے (فیض القدیر ۳/ ۴۹۱ طبع المکتبۃ التجاریہ)۔

(۲) حدیث: "صلاة المرأة في بيتها......" کی روایت ابوداؤد (۱/ ۳۸۳ طبع عبید دعاس) نے کی ہے نووی نے المجموع میں کہا: ابوداؤد نے مسلم کی شرط پر صحیح سند سے اس کو روایت کیا ہے (۴/ ۱۹۸ طبع ادارۃ الطباعۃ المنیریہ)۔

(۳) حدیث: "أم حميد ......" کی روایت احمد (۶/ ۳۷۱ طبع المیمنیہ) نے کی ہے اور ابن حجر نے اس کو حسن بتایا ہے جیسا کہ نیل الأوطار (۳/ ۱۶۱ طبع دار الجیل) میں ہے۔

(۱) حدیث: "لا تمنعوا إماء الله......" کی روایت ابوداؤد (۱/ ۳۸۱ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے۔ اور نووی نے المجموع (۴/ ۱۹۹ طبع ادارۃ الطباعۃ المنیریہ) میں کہا کہ اس کی اسناد شیخین کی شرط پر صحیح ہے۔
اور اس کے پہلے جز کی روایت مسلم (۱/ ۳۲۷ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) حدیث: "إذا استأذنكم......" کی روایت بخاری (الفتح ۲/ ۳۴۷ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/ ۳۲۷ طبع عیسی البابی الحلبی) نے کی ہے۔

(۳) روضۃ الطالبین ۱/ ۳۴۱، الشرح الصغیر ۱/ ۴۴۳، الاختیار ۱/ ۵۷، کشاف القناع ۱/ ۴۵۵، المجموع ۴/ ۱۸۹۔۱۹۹۔

گھر میں نفل نماز:

۱۴ - گھر میں نفل نمازیں پڑھنا مسنون ہے (۱)۔

حضرت زید بن ثابتؓ سے مروی ہے کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا: "صلوا أيها الناس في بيوتكم، فإن أفضل صلاة المرء في بيته إلا المكتوبة" (۲) (لوگو! اپنے گھروں میں نماز پڑھو، انسان کی سب سے افضل نماز اس کے گھر کے اندر کی ہے، سوائے فرض نمازوں کے)۔

گھر میں نفل نماز کی افضلیت کی وجہ یہ ہے کہ گھر کی نماز اخلاص سے زیادہ قریب اور ریا ودکھاوے سے دور ہوتی ہے، اس لئے کہ اس میں عمل صالح کو پوشیدہ رکھا جاتا ہے جو عمل صالح کا اعلان کرنے سے افضل ہے۔

گھر میں نوافل ادا کرنے کی ایک علت ارشاد نبوی ﷺ میں اس طرح آئی ہے: "اجعلوا في بيوتكم من صلاتكم، ولا تتخذوها قبوراً" (۳) (اپنی کچھ نمازیں اپنے گھروں میں پڑھو اور انہیں قبرستان نہ بناؤ) تو جس گھر میں اللہ کا ذکر نہیں ہوتا اور جس میں نماز نہیں پڑھی جاتی وہ گھر ویران قبر کی طرح ہے، اس لئے یہ خیر کی بات ہے کہ انسان اپنی نماز کا ایک حصہ اپنے گھر میں ادا کرے تاکہ گھر کو اللہ کے ذکر اور تقرب سے آباد رکھے، یہ مفہوم حضرت جابرؓ کی حدیث میں آیا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "إذا قضى أحدكم الصلاة في مسجده، فليجعل لبيته نصيبا من

(۱) المجموع ۳/ ۴۹۱۔
(۲) حدیث: "صلوا أيها الناس....." کی روایت بخاری (الفتح ۲/ ۲۱۴ طبع السلفیہ) نے کی ہے دیکھئے: المغنی لابن قدامہ ۲/ ۱۴۱۔
(۳) حدیث: "اجعلوا في بيوتكم....." کی روایت بخاری (الفتح ۳/ ۶۲ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/ ۵۳۸ طبع عیسی البابی الحلبی) نے کی ہے۔

صلاته، فإن الله جاعل في بيته من صلاته خيراً" (۱) (جب تم میں سے کوئی شخص اپنی مسجد میں نماز پوری کر لے تو اپنی نماز کا ایک حصہ اپنے گھر کے لئے رکھے، اللہ تعالیٰ اس کی نماز کی وجہ سے اس کے گھر میں خیر فرمائے گا)۔

گھر میں اعتکاف:

۱۵ - فقہاء کا اتفاق ہے کہ مرد کے لئے اپنے گھر کی مسجد میں اعتکاف کرنا جائز نہیں ہے، یعنی گھر کی وہ جگہ جو نماز کے لئے تیار وعلاحدہ کردی گئی ہو۔

مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کی رائے ہے کہ عورت کے لئے بھی اسی طرح اپنے گھر کی مسجد میں اعتکاف جائز نہیں ہے، ان حضرات کا استدلال حضرت ابن عباسؓ کی حدیث سے ہے: "سئل عن امرأة جعلت عليها - أي نذرت - أن تعتكف في مسجد بيتها، فقال: بدعة، وأبغض الأعمال إلى الله البدع، فلا اعتكاف إلا في مسجد تقام فيه الصلاة" (ان سے ایک ایسی خاتون کے بارے میں پوچھا گیا جس نے اپنے گھر کی مسجد میں اعتکاف کی نذر مانی تھی تو آپؓ نے فرمایا: یہ بدعت ہے، اور اللہ کو سب سے زیادہ ناپسندیدہ عمل بدعات ہیں، لہذا اعتکاف صرف اسی مسجد میں ہوگا جس میں نماز قائم کی جاتی ہے)، اور اس لئے بھی کہ گھر کی مسجد حقیقتاً اور حکماً مسجد نہیں ہے۔

اور اگر ایسا جائز ہوتا تو امہات المومنین نے بیان جواز کے لئے ایک بار ہی سہی ایسا کیا ہوتا۔

حنفیہ کے نزدیک عورت کے لئے اپنے گھر کی مسجد میں اعتکاف

(۱) حدیث: "إذا قضى ..." کی روایت مسلم (۱/ ۵۳۹ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے۔

کرنا جائز ہے، اس لئے کہ عورت کے حق میں اعتکاف کی جگہ وہی ہے جہاں اس کی نماز افضل ہے، جیسا کہ مرد کے حق میں یہ بات ہے، اور عورت کی افضل نماز اس کے گھر کی مسجد میں ہے، لہذا اعتکاف کی جگہ بھی اس کے گھر کی مسجد ہوئی، جیسا کہ فقہاء حنفیہ نے یہ بھی کہا کہ عورت کے لئے گھر میں اعتکاف کی جگہ سے باہر گھر میں ہی نکلنا جائز نہیں ہے، جیسا کہ حسن کی روایت میں ہے [(۱)]۔

گھر میں رہنے کی قسم کا حکم:

۱۶- اگر کسی نے قسم کھائی کہ گھر میں نہیں رہے گا، اور اس کی کوئی نیت نہیں ہے، پھر وہ بالوں کے گھر، یا کیمپ یا خیمہ میں رہتا ہے تو اگر قسم کھانے والا شخص شہروں کا رہنے والا ہے تو وہ حانث نہیں ہوگا، اور اگر قسم کھانے والا دیہات وگاؤں کا رہنے والا ہے تو حانث ہوجائے گا، اس لئے کہ بیت (گھر) اس جگہ کا نام ہے جہاں رات گذاری جاتی ہے، اور یمین قسم کھانے والے شخص کے عرفی مقصود سے وابستہ ہوتی ہے، اور دیہات کے رہنے والے بال کے بنے گھروں میں رہتے ہیں، تو اگر قسم کھانے والا شخص دیہاتی ہوتو حانث ہوجائے گا، برخلاف اس کے کہ قسم کھانے والا شخص شہری ہو (کہ وہ حانث نہیں ہوگا) [(۲)]۔

---

(۱) فتح القدیر ۲/ ۳۰۹، الشرح الصغیر ۱/ ۷۲۵، المجموع ۶/ ۴۸۰، کشاف القناع ۲/ ۳۵۲۔

(۲) المبسوط للسرخسی ۸/ ۱۶۷ (دیکھئے: ''سائمۃ'')۔

البیت الحرام

تعریف:

۱- ''البیت الحرام'' کا اطلاق کعبہ پر ہوتا ہے، اللہ تعالیٰ نے کعبہ کو ''البیت الحرام'' کہا ہے، ارشاد ہے: ''جَعَلَ اللّٰهُ الْكَعْبَةَ الْبَيْتَ الْحَرَامَ قِيَامًا لِلنَّاسِ'' [(۱)] (اللہ نے کعبہ کے مقدس گھر کو انسانوں کے باقی رہنے کا مدار ٹھیرایا ہے)۔

کعبہ کو اس کی عظمت وشرف کے اظہار کے لئے ''بیت اللہ'' بھی کہا جاتا ہے، جیسا کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ''وَطَهِّرْ بَيْتِيَ لِلطَّائِفِيْنَ وَالْقَائِمِيْنَ وَالرُّكَّعِ السُّجُوْدِ'' [(۲)] (اور میرے گھر کو پاک رکھنا طواف کرنے والوں اور قیام ورکوع وسجود کرنے والوں کے لئے)۔

اطلاق مسجد حرام، حرم مکہ اور اس کے اردگرد کے ان مقامات تک پر ہوتا ہے جن کے نشانات معروف ہیں [(۳)]۔

---

(۱) سورۂ مائدہ/ ۹۷۔

(۲) سورۂ حج/ ۲۶۔

(۳) القرطبی ۸/ ۱۰۴، تفسیر آیت: ''يَا أَيُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُوْا إِنَّمَا الْمُشْرِكُوْنَ نَجَسٌ'' سورۂ توبہ/ ۲۸، دستور العلماء ۲/ ۳۰-۳۱، إعلام الساجد للزرکشی/ ص ۵۸، ۵۹، تفسیر القرطبی ۴/ ۱۳۷ اور اس کے بعد کے صفحات، تفسیر آیت: ''إِنَّ أَوَّلَ بَيْتٍ وُّضِعَ ......'' (سورۂ آل عمران/ ۹۷)، الاحکام السلطانیہ للماوردی/ ص ۱۵۷، ۱۵۸۔

اجمالی حکم:

۲- البیت الحرام زمین میں اللہ کی عبادت کے لئے بنائی جانے والی پہلی مسجد ہے، اللہ تعالیٰ فرماتا ہے: "إِنَّ أَوَّلَ بَيْتٍ وُضِعَ لِلنَّاسِ لَلَّذِي بِبَكَّةَ مُبَارَكًا وَهُدًى لِّلْعَالَمِينَ"[۱] (سب سے پہلا مکان جو لوگوں کے لئے وضع کیا گیا وہ وہ ہے جو مکہ میں ہے (سب کے لئے) برکت والا اور سارے جہان کے لئے راہنما ہے)۔

حضرت ابو ذرؓ سے مروی ہے کہ میں نے رسول اللہ ﷺ سے زمین پر بنائی جانے والی پہلی مسجد کے بارے میں پوچھا تو آپ ﷺ نے فرمایا: ''مسجد حرام''[۲]۔

کعبہ اور مسجد حرام کے احکام کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''کعبہ'' اور ''مسجد حرام''۔

(۱) سورۂ آل عمران/۹۶۔

(۲) حدیث حضرت ابوذر: "سألت رسول اللہ ﷺ......" کی روایت بخاری (الفتح ۶/ ۴۰۷ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/ ۳۷۰ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

بیت الخلاء

دیکھئے: ''قضاء الحاجۃ''۔

بیت الزوجیۃ

تعریف:

۱- ''بیت'' لغت میں گھر کو کہتے ہیں، "بیت الرجل" آدمی کا گھر[۱]۔

''بیت الزوجیۃ'' ایسا متعین انفرادی مقام ہے جو بیوی کے لئے مخصوص ہو، جس میں شوہر کے باشعور افراد خانہ میں سے کوئی دوسرا شخص نہ رہتا ہو، گھر کا اپنا مخصوص دروازہ ہو، اور دیگر گھریلو سہولیات ہوں خواہ بیت کے اندر ہوں یا دار کے اندر، اور ان میں کسی دوسرے فرد کی شرکت بیوی کی رضامندی کے بغیر نہ ہو[۲]، یہ شرط ان غریب لوگوں میں نہیں ہے جو بعض گھریلو سہولیات میں مشترک ہوتے ہیں[۳]۔

بیوی کی رہائش میں ملحوظہ امور:

۲- حنفیہ کی مفتی بہ رائے[۴]، حنابلہ کی رائے[۵] اور یہی شافعیہ کی

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر، المغرب، مادۂ ''بیت''۔

(۲) بیت الزوجیۃ، بعض قوانین میں اس کے لئے ''بیت الطاعۃ'' کا لفظ استعمال ہوا ہے۔

(۳) رد المحتار علی الدر المختار ۲/ ۶۶۲- ۶۶۳ طبع دار احیاء التراث العربی، الشرح الصغیر علی أقرب المسالک ۲/ ۳۳۳، ۵۰۷، ۷۳۴۔

(۴) رد المحتار علی الدر المختار ۲/ ۶۶۲، ۶۶۳ طبع دار احیاء التراث العربی، فتح القدیر ۳/ ۱۹۳، ۲۰۷ طبع دار احیاء التراث العربی۔

(۵) المغنی لابن قدامہ ۷/ ۵۶۹ طبع مکتبۃ الریاض الحدیثہ، کشاف القناع ۵/ ۴۶۰ طبع مکتبۃ النصر الحدیثہ، مطالب أولی النہی ۵/ ۱۱۶۔

ایک روایت ہے[1] کہ بیوی کی رہائش کا معیار زوجین کی مالی حالت کے مطابق ہونا چاہئے، اس لئے کہ مالداروں کی رہائش فقیروں جیسی نہیں ہوتی ہے، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ''وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ''[2] (اور جس کا بچہ ہے اس کے ذمہ ہے ان (ماؤں) کا کھانا اور کپڑا موافق دستور کے)، لفظ معروف کا تقاضا ہے کہ زوجین کی حالت کی رعایت کی جائے۔

اور اس لئے بھی کہ بیوی کا رہائشی گھر دراصل دائمی اور مستقل گھر ہوتا ہے، لہذا یہ بھی نفقہ اور کپڑا کے قائم مقام ہوا، اور اختلاف ونزاع کے وقت حاکم ان دونوں کی حالت کی رعایت کرے گا۔

مالکیہ کی رائے ہے کہ ''محل طاعت'' (بیوی کا رہائشی مکان) زوجین کے اہل شہر میں جاری رواج کے مطابق اور شوہر وبیوی کی استطاعت کے بقدر ہوگا، پس اگر فقر یا غنا میں دونوں برابر ہوں تو دونوں کی حالت کی رعایت کی جائے گی، اگر شوہر غریب ہو صرف معمولی خرچ کی قدرت رکھتا ہو تو صرف شوہر کی استطاعت کا اعتبار ہوگا، اور اگر شوہر مالدار وصاحب استطاعت اور بیوی غریب ہو تو بیوی کی حیثیت سے برتر اور شوہر کی حیثیت سے فروتر حالت کا فیصلہ کیا جائے گا، اور اگر بیوی مالدار وصاحب استطاعت ہو اور شوہر غریب ہو لیکن اپنی حالت سے بہتر کی استطاعت رکھتا ہو، البتہ بیوی کی حالت کے برابر استطاعت نہ ہو تو جس حالت تک کی اس کے اندر استطاعت ہے، اس کے مطابق فیصلہ کیا جائے گا[3]۔

شافعیہ کا معتمد قول یہ ہے کہ بیوی کا رہائشی گھر ایسے معیار کا ہوگا جو

(۱) روضۃ الطالبین للنووی ۹/ ۵۲ طبع المکتب الاسلامی۔

(۲) سورۂ بقرہ/ ۲۳۳۔

(۳) حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۲/ ۵۰۸۔۵۰۹، ۵۱۴ طبع عیسی الحلبی مصر، شرح الزرقانی ۴/ ۲۴۵ طبع دار الفکر، اسہل المدارک شرح ارشاد السالک ۲/ ۲۳۳ طبع عیسی الحلبی مصر۔

عموماً عورت کی حالت کے شایاں ہو، اس لئے کہ وہ سامان زندگی ہے خواہ مکان ہو یا کمرہ ہو یا کچھ اور[1]۔

حنفیہ کی ظاہر روایت یہ ہے کہ صرف شوہر کی حیثیت کا اعتبار کیا جائے گا، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا قول ہے: ''أَسْكِنُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنْتُمْ مِنْ وُجْدِكُمْ''[2] (ان (مطلقات) کو اپنی حیثیت کے موافق رہنے کا مکان دو جہاں تم رہتے ہو)، اس آیت میں خطاب شوہروں سے ہے، حنفیہ میں سے علماء کی بڑی تعداد اسی کی قائل ہے، اور امام محمد نے اسی کی صراحت کی ہے[3]۔

شافعیہ کا تیسرا قول بھی یہی ہے کہ بیوی کا گھر شوہر کی مالی وسعت، تنگی اور متوسط حالت کے اعتبار سے ہوگا جس طرح نفقہ میں ہوتا ہے[4]۔

بیوی کے گھر کے لئے شرائط:

۳- فقہاء کی رائے ہے کہ[5] بیوی کے گھر میں مندرجہ ذیل امور کی رعایت کی جائے گی:

(۱) شرح منہاج الطالبین وحاشیۃ القلیوبی ۴/ ۷۴ طبع مصطفی الحلبی مصر، نہایۃ المحتاج ۷/ ۱۸۶ طبع المکتب الاسلامی الریاض۔

(۲) سورۂ طلاق/ ۶۔

(۳) ابن عابدین ۲/ ۶۶۲۔ ۶۶۳، فتح القدیر ۴/ ۱۹۳، ۲۰۷۔

(۴) المہذب ۲/ ۱۶۳ دار المعرفہ۔

(۵) رد المحتار علی الدر المختار ۲/ ۶۰۲، ۶۰۷، ۶۶۲، ۶۶۳۔ ۶۶۴، بدائع الصنائع ۴/ ۲۳، شرح فتح القدیر ۴/ ۲۰۷، حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۲/ ۳۴۳۔ ۳۴۴، ۵۰۸۔ ۵۰۹ طبع عیسی الحلبی مصر، الخرشی علی مختصر خلیل ۴/ ۵۰۴، شرح الزرقانی ۴/ ۵۹۔ ۶۰ طبع دار الفکر، نہایۃ المحتاج ۶/ ۳۷۵، ۷/ ۱۸۳، ۱۸۶، ۱۸۹، شرح منہاج الطالبین ۳/ ۳۰۰، ۳۰۱، ۴/ ۷۴ طبع عیسی البابی الحلبی مصر، المغنی ۷/ ۲۶۔ ۲۷، ۵۶۷۔ ۵۶۸، ۶۱۶، کشاف القناع ۵/ ۱۹۶، ۱۹۷، ۶۰۔ ۶۱ ۳، مطالب اولی النہی ۵/ ۲۷۰، ۶۱۶، ۶۱۹ طبع المکتب الاسلامی دمشق۔

الف۔ شوہر کے بے شعور بچہ کے علاوہ شوہر کے دوسرے افراد خانہ سے خالی ہو، اس لئے کہ بیوی کو اپنے مخصوص گھر میں دوسرے کی شرکت سے ضرر پہنچے گا، نیز اسے اپنے سامانوں کے تئیں اطمینان نہیں ہوگا، اور دوسروں کی شرکت اس کے لئے اپنے شوہر کے ساتھ رہنے سہنے میں رکاوٹ بنے گی، ''بیت الزوجیۃ'' (بیوی کے خصوصی گھر) کے تعلق سے اس رائے پر فقہاء کا اتفاق ہے۔

لیکن وہ مکان جس میں بیوی کا مخصوص گھر بھی واقع ہے، اس مکان میں شوہر کے اقارب یا شوہر کی دوسری بیویاں رہتی ہوں اور یہ بیوی ان کے ساتھ رہنے پر راضی نہ ہو تو فقہائے حنفیہ کہتے ہیں کہ اگر مکان کے اندر بیوی کا ایسا علاحدہ گھر ہو جس کو بند کرنے کا دروازہ ہو اور اس گھر کے ساتھ دیگر سہولیات فراہم ہوں تو ایسا گھر بیوی کے لئے کافی ہوگا، اس کا مطلب یہ ہوا کہ ایسی صورت میں مکان کے بقیہ حصہ میں شوہر کے اقارب کے رہنے پر بیوی کو اعتراض کا حق نہیں ہوگا، بشرطیکہ ان میں سے کوئی فرد بیوی کو ایذا نہ پہونچاتا ہو۔ فقہاء حنفیہ یہ بھی فرماتے ہیں کہ ایسی صورت میں شوہر اپنی دوسری بیوی کو بھی اس مکان میں رکھ سکتا ہے بشرطیکہ سہولیات (یعنی کچن واستنجاخانہ وغسل خانہ وغیرہ) مشترک نہ ہوں، کیونکہ یہ سہولیات ہی جھگڑے کا سبب بنتی ہیں [(۱)]۔

شافعی مسلک بھی فی الجملہ یہی ہے [(۲)]۔

بعض حنفیہ کا ایک قول جسے ابن عابدین نے پسند کیا ہے، یہ ہے کہ بارتبہ اور کم رتبہ بیوی کے درمیان فرق کیا جائے گا، ذی حیثیت اور مالدار بیوی کو تو پورا مکان علاحدہ دینا ہوگا، لیکن متوسط حیثیت کی بیوی کے لئے مکان کا ایک گھر کافی ہوگا [(۳)]۔

(۱) ردالمحتار ۲/ ۶۶۳۔

(۲) نہایۃ المحتاج ۶/ ۲۷۵۔

(۳) ردالمحتار ۲/ ۶۶۳۔

مالکیہ نے اس کی تفصیل ذکر کی ہے، وہ اسی جیسی ہے، جیسا کہ صاحب الشرح الکبیر نے اس کی صراحت کی ہے، وہ کہتے ہیں: بیوی کو حق ہے کہ شوہر کے اقارب مثلاً شوہر کے والدین کے ساتھ ایک مکان میں رہنے سے انکار کردے، اس لئے کہ ایک ساتھ رہنے میں شوہر کے اقارب بیوی کی حالت سے آگاہ ہوں گے جس سے بیوی کو ضرر ہوگا، لیکن کم رتبہ بیوی ان کے ساتھ رہنے سے انکار کرنے کا حق نہیں رکھتی ہے، اسی طرح اگر ذی حیثیت بیوی پر شوہر کے گھر والوں نے اپنے ساتھ رہنے کی شرط لگا رکھی ہو تو اسے بھی انکار کا حق نہیں ہوگا، لیکن یہ اس صورت میں ہے جب ان اقارب کی نظر بیوی کی پوشیدہ چیزوں (ستر وغیرہ) پر نہیں پڑتی ہو، مالکیہ نے یہ بھی صراحت کی ہے کہ شوہر اس کے ساتھ دوسری بیوی سے اپنی چھوٹی اولاد کو رکھ سکتا ہے، اس صورت میں کہ بیوی کو بوقت دخول اس بچہ کا علم ہو، یا اس بچہ کی پرورش کرنے والا اس کے باپ کے علاوہ کوئی نہ ہو خواہ بیوی کو بوقت دخول بچہ کا علم نہ ہو [(۱)]۔

حنابلہ کہتے ہیں: اگر شوہر نے اپنی دو بیویوں کو ایک مکان میں ٹھہرایا، ہر ایک کو علاحدہ گھر میں، تو یہ درست ہے بشرطیکہ ان میں سے ہر ایک کا گھر اس جیسی عورتوں کی رہائش کے مثل ہو، اس کا مطلب یہ ہوا کہ اگر اس جیسی عورت کی رہائش کے لئے پورا مستقل مکان ہوتا ہو تو شوہر پر پورا مکان دینا لازم ہوگا [(۲)]۔

شوہر یا بیوی کا خادم خواہ وہ خادم بیوی کی جانب سے ہو یا شوہر کی جانب سے، مکان میں رہ سکتا ہے، اس لئے کہ اس کا نفقہ شوہر پر واجب ہے، اور خادم ایسا ہی فرد ہو سکتا ہے جس کے لئے بیوی کو دیکھنا جائز ہے جیسے کہ آزاد عورت [(۳)]۔

(۱) الشرح الکبیر وحاشیۃ الدسوقی ۲/ ۵۱۲، ۵۱۳۔

(۲) المغنی ۷/ ۲۶-۲۷، کشاف القناع ۵/ ۱۹۷۔

(۳) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۶۵۴-۶۵۵، شرح فتح القدیر ۴/ ۱۹۹، ۲۰۱، حاشیۃ

ب- بیوی کا گھر اس کی سوکن کی رہائش سے خالی ہو، اس لئے کہ دونوں کے درمیان غیرت ہوتی ہے، اور اکٹھا رہنے سے دونوں میں اختلاف وجھگڑا پیدا ہوگا، الا یہ کہ وہ دونوں ایک ساتھ رہنے پر راضی ہوجائیں، اس لئے کہ حق انہی دونوں کا ہے (وہ اس پر راضی ہوسکتی ہیں)، البتہ اس رضامندی کے بعد پھر رجوع (یعنی علاحدہ رہائش کے مطالبہ) کا انہیں حق ہوگا۔

ج- بیوی کا گھر اچھے ونیک پڑوسیوں کے درمیان ہو، ایسے پڑوسی جن کی شہادت قبول کی جاتی ہے، تاکہ بیوی کو اپنی جان اور مال کا اطمینان حاصل ہو، اس کا مطلب یہ ہوا کہ بغیر پڑوسیوں کے گھر شرعی رہائش نہیں ہے اگر اسے اپنی جان اور مال کا اطمینان نہیں۔

د- بیوی کے گھر میں وہ تمام چیزیں ہوں جو ان جیسی عورتوں کی زندگی کے لئے عموماً ضروری ہوتی ہیں، جیسا کہ گذرا، اور گھر کی تمام ضروری سہولیات ہوں۔

بیوی کے گھر میں شیر خوار بچہ کی رہائش:

۴- فقہاء کا اتفاق ہے کہ اگر عورت پر اپنے بچہ کو دودھ پلانا متعین ہوجائے، یا اس نے شادی سے قبل دودھ پلانے کے لئے خود کو اجرت پر دیا ہو پھر شادی کی ہو تو شوہر کو حق نہیں ہے کہ دودھ پلانے کے معاملہ کو فسخ کرادے، اسی طرح اگر شوہر نے بیوی کو دودھ پلانے کی اجازت دے رکھی ہو تو بھی معاملہ فسخ کرانے کا حق نہیں ہے، ان دونوں صورتوں میں بیوی کا حق ہے کہ اپنے ساتھ شیر خوار بچہ کو اپنے مخصوص گھر میں رکھے [1]۔

بیوی کے لئے اپنے مخصوص گھر سے نکلنے کی اجازت؟

اصل یہ ہے کہ بیوی کو شوہر کی اجازت کے بغیر اپنے مخصوص گھر سے باہر نکلنے کا حق نہیں ہے، لیکن مخصوص حالات اس حکم سے مستثنیٰ ہیں، ان حالات کے سلسلہ میں فقہاء کا اختلاف ہے، ایسی اہم حالتیں مندرجہ ذیل ہیں:

الف- اپنے گھر والوں سے ملاقات:

۵- حنفیہ کے نزدیک راجح یہ ہے کہ عورت اپنے مخصوص گھر سے ہر ہفتہ اپنے والدین سے ملاقات کے لئے اور ہر سال اپنے محرم رشتہ داروں سے ملاقات کے لئے نکل سکتی ہے خواہ اس کا شوہر اجازت نہ دے [2]۔

نیز بیوی اپنے والدین یا ان میں سے کسی ایک کی عیادت اور جنازہ میں شرکت کے لئے نکل سکتی ہے [3]۔

امام ابو یوسف سے مروی ہے کہ بیوی اپنے والدین سے ملاقات کے لئے ہر ہفتہ اپنے گھر سے اس صورت میں نکل سکتی ہے جب والدین اس سے ملاقات کی قدرت نہ رکھتے ہوں، ورنہ اگر والدین ملاقات کرسکتے ہوں تو بیوی نہیں نکلے گی [4]۔

مالکیہ نے جائز قرار دیا ہے کہ عورت اپنے والدین سے ملاقات کے لئے اپنے گھر سے نکل سکتی ہے، اور ہفتہ میں ایک بار والدین سے

= الدسوقی علی الشرح الکبیر ۲/ ۵۱۰-۵۱۳، شرح الزرقانی ۴/ ۲۶۴-۲۶۷، الخرشی ۴/ ۱۸۶-۱۸۷، نہایۃ المحتاج ۷/ ۱۸۶، شرح منہاج الطالبین ۴/ ۷۴-۷۵، المہذب ۲/ ۱۶۳، کشاف القناع ۵/ ۱۹۶، ۴۶۳-۴۶۴، مطالب اولی النہی ۵/ ۶۲۰، المغنی لابن قدامہ ۷/ ۵۶۹-۵۷۰۔

(۱) ابن عابدین ۲/ ۶۴۷، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۵۱۳-۵۱۴، نہایۃ المحتاج ۵/ ۲۷۴، کشاف القناع ۵/ ۱۹۶۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۳۵۹۔

(۳) البحر الرائق ۴/ ۲۱۲-۲۱۳ طبع دار المعرفہ۔

(۴) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۶۶۴۔

ملاقات کی اجازت دی جائے گی بشرطیکہ اس کی ذات پر اطمینان ہو خواہ وہ نوجوان ہو اور اس کی حالت کو امانت پر ہی محمول کیا جائے گا یعنی اس پر اطمینان ہی کیا جائے گا جب تک کہ اس کے خلاف ظاہر نہ ہو جائے، اور اگر شوہر نے قسم کھائی کہ بیوی اپنے والدین سے ملاقات نہیں کرے گی تو شوہر کو اپنی قسم میں حانث بنایا جائے گا، بایں طور کہ قاضی بیوی کو ملاقات کے لئے نکلنے کا حکم دے گا، اور جب وہ عملاً نکلے گی تو شوہر حانث ہو جائے گا، یہ اس صورت میں ہے جب اس کے والدین اسی شہر میں رہتے ہوں، اگر وہ دور رہتے ہوں تو بیوی کو ملاقات کا حکم نہیں دیا جائے گا، اور بیوی کو والدین سے ملاقات کے لئے جانے کا حق اس صورت میں نہیں ہوگا جب شوہر نے اللہ کی قسم کھائی ہو کہ بیوی نہیں نکلے گی، اور اس جملہ کو مطلق رکھا ہو یعنی مخصوص ملاقات سے ممانعت کے بجائے مطلق نکلنے سے ممانعت کی قسم کھائی ہو، اور یہ اطلاق لفظ میں بھی ہو اور نیت میں بھی، پس شوہر کے خلاف فیصلہ کر کے اس کے نکلنے کا حکم نہیں دیا جائے گا خواہ وہ اپنے والدین سے ملاقات کی درخواست کرے، اس لئے کہ جس صورت میں اس نے مخصوص ملاقات کی ممانعت کی اس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ شوہر بیوی کو ضرر پہنچانا چاہتا ہے، لہذا شوہر کو حانث بنایا جائے گا، برخلاف اس کے کہ اگر اس نے قسم میں عمومیت رکھی تو اس سے بیوی کو ضرر پہنچانے کا مقصد ظاہر نہیں ہوتا ہے، لہذا شوہر کے خلاف اس کے نکلنے کا فیصلہ کر کے شوہر کو حانث نہیں بنایا جائے گا، اور اگر اس کی ذات کے بارے میں اطمینان نہ ہو تو وہ باہر نہیں نکلے گی خواہ وہ باہر نکلنے والی ہی کیوں نہ ہو، اور نہ کسی قابل اعتماد خاتون کے ساتھ نکلے گی، اس لئے کہ نکلنے سے وہ فساد کا شکار ہوگی [(١)]۔

شافعیہ نے اپنے معتمد قول میں بیوی کو اجازت دی ہے کہ اپنے گھر والوں سے ملاقات کے لئے خواہ وہ محارم ہوں جاسکتی ہے جہاں شبہ نہ ہو، اسی طرح ان کی عیادت اور ان کے جنازہ میں شرکت کر سکتی ہے خواہ شوہر موجود نہ ہو، اور اس نے اپنے جانے سے پہلے نہ اجازت دی ہو اور نہ منع کیا ہو، اور اگر اس نے جانے سے قبل منع کر دیا ہو تو عورت کے لئے نکلنا جائز نہیں ہے، اور باہر نکلنے سے مراد سفر کے علاوہ نکلنا ہے، اور عدم موجودگی سے مراد شہر سے عدم موجودگی ہے [(١)]۔

حنابلہ نے اجازت دی ہے کہ بیوی اپنے شوہر کی اجازت سے اپنے والدین سے ملاقات کے لئے جاسکتی ہے، شوہر کی اجازت کے بغیر جانے کا حق نہیں ہے، اس لئے کہ شوہر کا حق واجب ہے جسے کسی غیر واجب امر کی وجہ سے ترک کرنا جائز نہیں ہوگا، خواہ ملاقات کا جو بھی سبب ہو، اور شوہر کی اجازت کے بغیر صرف ضرورتاً نکل سکتی ہے، اور شوہر کو حق نہیں ہے کہ بیوی کو اپنے والدین سے ملاقات کرنے سے منع کرے، إلا یہ کہ اس کو قرائن احوال سے اس بات کا اندازہ ہو کہ بیوی سے والدین کے ملاقات کرنے سے ضرر حاصل ہوگا، تو ایسی صورت میں شوہر کو حق ہوگا کہ دفع ضرر کے لئے والدین کو بیوی سے ملاقات کرنے سے منع کر دے [(٢)]۔

ب- عورت کا سفر کرنا اور رہائشی گھر سے باہر رات گذارنا:

٦ - حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک عورت فرض حج کی ادائیگی کے لئے اپنے رہائشی گھر سے باہر نکل سکتی ہے، اور شوہر کو حق نہیں ہوگا کہ اسے روک دے، اس لئے کہ حج اصل شرع کی رو سے فرض ہے، اور

---

(١) حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ٢/ ٥١٢، شرح الزرقانی ٤/ ٢٤٧، ٢٤٨۔

(١) شرح منہاج الطالبین وحاشیہ عمیرہ ٤/ ٢٩٧، روضۃ الطالبین للنووی ٩/ ٦١، نہایۃ المحتاج ٧/ ١٩٥۔

(٢) کشاف القناع ٥/ ١٩٧ - ١٩٨ (اس کتاب میں طباعت کی غلطی سے مفہوم الٹ گیا ہے اور والدین کی زیارت سے بیوی کو روکنے کا مفہوم آگیا ہے جب کہ صحیح وہ بات ہے جو ہم نے اوپر ذکر کی ہے جیسا کہ مسلک حنبلی کی دیگر تمام کتب مراجع میں ہے)، المغنی لابن قدامہ ٧/ ٢٠ طبع مکتبۃ الریاض الحدیثہ، شرح منتہی الارادات ٣/ ٩٩، مطالب اولی النہی ٥/ ٢٧٢۔

اگر عورت نے شوہر کی اجازت سے نفلی حج کا احرام باندھ لیا تو شوہر کو احرام ختم کرانے کا حق نہیں ہے، اس لئے کہ نفلی حج شروع کر دینے کے بعد پورا کرنا واجب ہوتا ہے [۱]۔

شافعیہ کے نزدیک عورت شوہر کی اجازت سے حج کے لئے نکل سکتی ہے، اس لئے کہ عورت صرف شوہر کی اجازت سے ہی فرض یا نفل حج کے لئے جا سکتی ہے [۲]۔

ج- اعتکاف:

۷- فقہاء کی رائے ہے کہ عورت مطلقاً مسجد میں اعتکاف کے لئے اپنے شوہر کی اجازت سے اپنے رہائشی گھر سے نکل سکتی ہے اور اعتکاف کی مدت تک مسجد میں ٹھہر سکتی ہے [۳]۔

د- محارم کی دیکھ ریکھ:

۸- حنابلہ کے علاوہ جمہور فقہاء کا مذہب ہے کہ عورت اپنے محرم اقارب جیسے والدین اور بہنوں کی دیکھ ریکھ کے لئے اپنے رہائشی گھر سے نکل سکتی ہے، مثلاً مریض کی تیمارداری اور عیادت کے لئے نکل سکتی ہے، بشرطیکہ ان کی دیکھ ریکھ کرنے والا کوئی نہ ہو اور انہیں اس عورت کی ضرورت ہو، عورت ان کی ضرورت کے بقدر ان کی دیکھ ریکھ کرے گی، اسی طرح اگر عورت کے اقارب میں سے کسی کا انتقال ہو جائے تو اس کے جنازہ میں شرکت کے لئے وہ نکلے گی، اور اس

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۱۳۶، ۶۶۳، شرح فتح القدیر ۲/ ۳۳۰، ۳۳۲، حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۲/ ۸، ۵۱۷، کشاف القناع ۲/ ۳۸۵، المغنی لابن قدامہ ۳/ ۵۳۱، الکافی ۱/ ۵۱۹۔

(۲) نہایۃ المحتاج ۳/ ۲۴۳، روضۃ الطالبین للنووی ۹/ ۶۱

(۳) رد المحتار علی الدر المختار ۲/ ۱۲۹، شرح فتح القدیر ۲/ ۳۰۹، الدسوقی ۱/ ۵۴۱-۵۴۲، ۵۴۵، نہایۃ المحتاج ۳/ ۲۱۸، روضۃ الطالبین ۹/ ۶۳، کشاف القناع ۲/ ۳۸۵، المغنی ۳/ ۵۳۱، الکافی ۱/ ۵۱۹۔

صورت میں شوہر کے لئے مستحب ہے کہ بیوی کو جانے کی اجازت دے، کیونکہ اس میں صلہ رحمی ہے، اور شرکت سے بیوی کو روکنا قطع رحمی ہے، نیز شوہر کی عدم اجازت بسا اوقات اس کی مخالفت پر بیوی کو آمادہ کر سکتی ہے، جب کہ اللہ تعالی نے اچھے طریقہ سے زندگی گذارنے کا حکم دیا ہے، لہذا شوہر کو چاہئے کہ بیوی کو نہ روکے [۱]۔

حنابلہ نے ان صورتوں کے حکم کی صراحت نہیں کی ہے۔

ھ- ضروریات کی تکمیل کے لئے نکلنا:

۹- جمہور فقہاء کی رائے میں بیوی کے لئے اپنے شوہر کی اجازت کے بغیر اپنے رہائشی گھر سے نکلنا اس صورت میں جائز ہے جب بیوی کو کوئی اچانک ضرورت پیش آ جائے اور قابل اعتماد شوہر یا بیوی کا کوئی محرم اس کو پورا نہ کرے۔

اسی طرح اپنی بعض لازمی ضروریات پوری کرنے کے لئے بھی نکل سکتی ہے جیسے مکان کے کسی حصہ سے یا مکان کے باہر سے پانی لانا، اسی طرح کھانا لانا وغیرہ ایسی ضروریات جن سے انسان بے نیاز نہیں ہو سکتا، اور شوہر ان ضروریات کی تکمیل نہ کرے، اسی طرح شوہر نے بیوی کو بُری طرح مارا ہو، یا اسے قاضی کے پاس جا کر اپنا حق طلب کرنے کی ضرورت ہو تو بھی نکل سکتی ہے [۲]۔

حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ اگر عورت کا گھر غصب کردہ ہو تو وہ اس گھر سے نکل سکتی ہے، اس لئے کہ مغصوبہ گھر میں رہائش حرام ہے،

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۳۵۹، ۶۶۳، الفواکہ الدوانی ۲/ ۳۸۶، ۳۸۷، تحفۃ المحتاج بشرح المنہاج ۸/ ۳۳۰، کشاف القناع ۵/ ۱۹۷، مطالب اولی النہی ۵/ ۲۷۱، المغنی لابن قدامہ ۷/ ۲۰۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۳۵۹، ۶۶۳، البحر الرائق ۴/ ۲۱۲، ۲۶۳ طبع دار المعرفہ، حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۲/ ۵۱۱، الفواکہ الدوانی ۲/ ۳۰۹ طبع دار المعرفہ، نہایۃ المحتاج ۷/ ۱۹۶، روضۃ الطالبین للنووی ۹/ ۱۶۱، کشاف القناع ۵/ ۱۹۷، مطالب اولی النہی ۵/ ۲۷۱۔

اور حرام سے گریز واجب ہے، اور اس صورت میں اس کا نفقہ ساقط نہیں ہوگا، یہی حکم اس صورت میں ہے جب عورت ایسے گھر میں جانے سے انکار کردے [1]۔

شافعیہ [2] اور حنابلہ [3] نے صراحت کی ہے کہ عورت اپنے رہائشی گھر سے باہر کام کرنے کے لئے نکل سکتی ہے اگر شوہر نے اس کی اجازت دی ہو، اس لئے کہ یہ حق خود ان دونوں کا ہے اور ان دونوں سے نہیں نکل رہا ہے، اگر عورت نے عقد نکاح سے قبل اپنے کو دودھ پلانے کے لئے اجرت پر دیا ہو پھر اس نے شادی کی ہو تو دودھ پلانے کے لئے وہ باہر نکل سکتی ہے، اس لئے کہ یہ عقد اجارہ صحیح ہے، اور شوہر اس اجارہ کو فسخ کرنے یا عورت کو رضاعت سے روکنے کا حق نہیں رکھتا جب تک کہ اجارہ کی مدت ختم نہ ہوجائے، اس لئے کہ عقد اجارہ کے منافع کی ملکیت عورت نے شوہر سے نکاح سے قبل حاصل کی ہے اور ساتھ ہی شوہر کو اس کا علم تھا۔

شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ عورت اپنے رہائشی گھر سے نکل سکتی ہے اگر اسے کسی فاسق یا چور سے اپنی جان یا مال کا اندیشہ ہو، یا عاریت پر گھر دینے والا شخص عورت کو گھر سے نکال دے، اسی طرح شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ عورت شوہر کی مطلقاً اجازت سے کسی محرم کے ساتھ باہر اور سفر پر نکل سکتی ہے [4]۔

حنفیہ [5] اور شافعیہ [6] نے صراحت کی ہے کہ عورت اپنے رہائشی گھر سے شوہر کی اجازت کے بغیر بھی اس صورت میں نکل سکتی ہے جب گھر یا اس کا کچھ حصہ انہدام کے قریب ہو اور اس کا اشارہ وقرینہ پایا جارہا ہو، نیز شوہر کی اجازت سے وہ کسی علمی مجلس میں شرکت کے لئے جاسکتی ہے، شوہر کی اجازت کے بغیر نہیں جاسکتی ہے۔

(۱) ردالمحتار علی الدر المختار ۲/ ۶۴۷، شرح فتح القدیر ۴/ ۱۹۶۔
(۲) تحفۃ المحتاج بشرح المنہاج ۸/ ۳۳۱۔
(۳) کشاف القناع ۵/ ۱۹۶، مطالب اولی النہی ۵/ ۲۷۲، ۲۷۳۔
(۴) نہایۃ المحتاج ۷/ ۱۹۶۔
(۵) البحر الرائق شرح کنز الدقائق ۴/ ۲۱۲-۲۱۳۔
(۶) نہایۃ المحتاج ۷/ ۱۹۶۔

رہائشی گھر میں رہائش سے بیوی کے انکار کے اثرات:

۱۰ - فقہاء کی رائے ہے کہ عورت اگر رہائشی گھر میں رہائش سے بلاوجہ انکار کردے، خواہ گھر سے باہر نکلنے کے بعد وہاں رہائش سے انکار رہو یا ابتداءً ہی اس گھر میں جانے سے انکار کردے جب کہ اس نے اپنا مہر معجل وصول کرلیا ہو اور شوہر نے وہاں رہائش کا مطالبہ کیا ہو تو عورت کو نفقہ اور رہائش کا حق اس وقت تک نہیں ملے گا جب تک کہ وہ وہاں واپس نہ لوٹے، اس لئے کہ عورت نے انکار کرکے شوہر کا حق حبس فوت کردیا جس کی وجہ سے نفقہ واجب ہوتا ہے، لہٰذا ایسی عورت نافرمان قرار پائے گی [1]۔

(۱) ردالمحتار علی الدر المختار ۲/ ۶۴۶-۶۴۷، البحر الرائق ۴/ ۱۹۵، شرح فتح القدیر ۳/ ص ۱۹۶، بدائع الصنائع ۴/ ۱۹، حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۲/ ۵۱۴، شرح الزرقانی ۴/ ۲۵۱، مواہب الجلیل ۴/ ۱۱۸، نہایۃ المحتاج ۷/ ۱۹۶، منہاج الطالبین مع حاشیۃ القلیوبی ۴/ ۷۸، روضۃ الطالبین للنووی ۹/ ۵۸-۵۹، مطالب اولی النہی ۵/ ۶۳۲، کشاف القناع ۵/ ۴۶۷، ۴۷۱، المغنی لابن قدامہ ۷/ ۶۱۱، ۶۱۲۔

بیت المال

تعریف:

۱ - بیت المال، لغت میں ایسی جگہ ہے جو مال کی حفاظت کے لئے بنائی گئی ہو خواہ وہ جگہ خاص ہو یا عام۔

جہاں تک اصطلاح کا تعلق ہے تو ''بیت مال المسلمین'' اور ''بیت مال اللہ'' کے الفاظ ابتدائے اسلام میں ایسے مقام یا مکان کے لئے استعمال ہوتے تھے جن میں اسلامی حکومت کے منقولہ عمومی اموال جیسے فئی، خمس غنائم وغیرہ ان کے مصارف میں خرچ کرنے تک حفاظت کے لئے رکھے جاتے تھے، پھر اس مفہوم کو بتانے کے لئے صرف ''بیت المال'' کا لفظ بولا جانے لگا، اور مطلق ''بیت المال'' بولنے سے یہی مفہوم مراد ہونے لگا[۱]۔

بعد کے اسلامی ادوار میں اس لفظ ''بیت المال'' کا مفہوم مزید وسیع ہوا اور اس جہت وشعبہ کے لئے استعمال ہونے لگا جو مسلمانوں کے عمومی مال جیسے نقود، سامان اور اسلامی اراضی وغیرہ کا مالک ہوتا ہے۔

یہاں پر عمومی مال سے مراد ہر وہ مال ہے جس پر مسلمانوں کے

(۱) کتاب الخراج رص ۴۴ ا پر قاضی ابو یوسف کی تحریر سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کے دور میں اراضی امیر یہ بیت المال کے اموال میں شمار نہیں ہوتی تھیں، لیکن ابن عابدین اور متاخرین حنفیہ کے کلام میں صراحت ہے کہ یہ اراضی بیت المال کے اموال میں ہیں، دیکھئے: اصطلاح ''أرض حوز'' اور اصطلاح ''إرصاد''۔

ملک میں قبضہ تو ثابت ہو، لیکن اس کا مالک متعین نہ ہو بلکہ وہ تمام لوگوں کا مال ہو، قاضی ماوردی اور قاضی ابویعلی کہتے ہیں: یہ ہر وہ مال ہے جس کے مستحق مسلمان ہوں، لیکن مسلمانوں میں سے کوئی اس کا مالک متعین نہ ہو، ایسا مال بیت المال کے حقوق میں سے ہے، پھر کہتے ہیں: اور بیت المال کسی جگہ کا نہیں بلکہ اس شعبہ کا نام ہے[۱]۔

خلیفہ وغیرہ کے مخصوص اموال کے خزانے ''بیت مال الخاصۃ'' (مخصوص بیت المال) کہلاتے ہیں۔

۲ - ''دیوان بیت المال'' اور ''بیت المال'' میں فرق ملحوظ رکھنا چاہئے، ''دیوان بیت المال'' وہ ادارہ ہے جہاں آمد وخرچ اور عمومی اموال کا ریکارڈ رکھا جاتا ہے، یہ ماوردی اور ابویعلی کے نزدیک حکومت کا ایک دیوان (محکمہ) ہے، ان دونوں حضرات کے عہد میں چار دیوان ہوا کرتے تھے، ایک فوج کا دیوان، دوسرا اعمال کا دیوان، تیسرا گورنروں کا دیوان، اور چوتھا بیت المال کا دیوان[۲]، دیوان کو بیت المال کے اموال میں تصرف کا اختیار نہیں ہوتا، اس کا کام صرف ریکارڈ رکھنے تک محدود رہتا ہے۔

دیوان دراصل دفتر یا رجسٹر کو کہتے ہیں، ابتدائے اسلام میں ایسے رجسٹر کو کہتے تھے جس میں بیت المال سے وظیفہ پانے والوں کے نام درج

(۱) الاحکام السلطانیہ لابی یعلی رص ۲۳۵ طبع الحلبی ۱۳۵۷ھ، الاحکام السلطانیہ للقاضی ابی الحسن الماوردی رص ۲۱۳ طبع الحلبی، اس میں یہ اشارہ ہے کہ بیت المال کی اعتباری شخصیت ہوتی ہے اور اس کے ساتھ اس کے نمائندوں کے توسط سے طبعی شخص کا معاملہ کیا جائے گا، اس کا اپنا مالی ذمہ ہوگا جس کی رو سے اس کے حق میں اور اس کے اوپر حقوق ثابت ہوں گے، اس کی جانب سے اور اس کے خلاف دعوی دائر کیا جائے گا، اس کا نمائندہ پہلے امام المسلمین ہوتا تھا یا دوسرا شخص جس کے ذمہ وہ کیا گیا ہو، اور اب اس کا نمائندہ وزیر مالیات یا متعلقہ ذمہ دار ہوتا ہے۔

(۲) الماوردی رص ۲۰۳، ابویعلی رص ۲۲۲۔

ہوتے تھے [۱] پھر اس کے مفہوم میں تنوع پیدا ہوا جیسا کہ مذکور ہوا۔

کاتب دیوان کے فرائض میں سے یہ ہے کہ بیت المال کے قوانین کی حفاظت عادلانہ ٹیکس کے مطابق کرے، نہ تو زائد ہو کہ رعایا پر ظلم ہو اور نہ کم ہو کہ بیت المال کا حق متاثر ہو [۲]۔

بیت المال سے متعلق امور میں کاتب دیوان کی ذمہ داری ہے کہ بیت المال کے قوانین اور اس کے ٹیکسوں کی حفاظت کرے، قاضی ماوردی اور قاضی ابویعلی نے کاتب کی ذمہ داریوں میں چھ کام بتائے ہیں، جو مختصراً درج ذیل ہیں:

الف۔ کام کی ایسی تعیین کہ وہ دوسرے سے ممتاز ہو جائے، اور کام کے گوشوں کی تفصیل جن کے احکام مختلف ہوتے ہیں۔

ب۔ ملک کی حالت کا ذکر، آیا وہ طاقت کے ذریعہ فتح ہوا ہے یا صلح کے ذریعہ، اور ملک کی زمین کے عشری یا خراجی ہونے کی بابت تفصیلی طور پر کیا احکام طے پائے ہیں۔

ج۔ ملک کے خراج کے احکام کا ذکر اور ملک کی اراضی کی بابت طے شدہ امر، آیا وہ خراج مقاسمہ ہے یا خراج وظیفہ (زمین پر متعین دراہم کی شکل میں وظیفہ)۔

د۔ ہر علاقہ کے اہل ذمہ اور عقد جزیہ میں ان پر جو کچھ مقرر کیا گیا اس کی تفصیل ذکر کرے۔

ھ۔ اگر ملک میں معدنی وسائل ہیں تو معدنی اجناس اور ہر جنس کی تعداد کا ذکر، تاکہ ان سے نکلنے والے وسائل پر لی جانے والی مقدار معلوم ہو۔

و۔ اگر ملک کی سرحد دار الحرب سے ملی ہو اور ان کے ساتھ ہوئی مصالحت کی رو سے دار الاسلام میں ان کے اموال کے داخل ہونے پر ٹیکس لیا جاتا ہو تو دیوان میں ان کے ساتھ عقد مصالحت اور ان سے لئے جانے والے ٹیکس کی مقدار کا ذکر [۱]۔

(۱) حاشیۃ القلیوبی علی شرح المحلی لمنہاج النووی ۳؍ ۱۹۰ طبع عیسی الحلبی۔
(۲) ابویعلی رص ۲۳۷۔

اسلام میں بیت المال کا آغاز:

۳۔ بعض مراجع سے معلوم ہوتا ہے کہ سب سے پہلے حضرت عمر بن خطابؓ نے بیت المال قائم کیا، ابن الاثیر نے اس کا ذکر کیا ہے [۲]، لیکن بیشتر مراجع میں مذکور ہے کہ حضرت ابوبکرؓ نے مسلمانوں کے لئے بیت المال قائم کیا تھا۔

چنانچہ ابن عبد البر کی ''الاستیعاب'' اور ابن حجر کی ''تہذیب التہذیب'' میں معیقیب بن ابو فاطمہ کی سوانح میں مذکور ہے کہ حضرت ابوبکر اور حضرت عمر رضی اللہ عنہما نے انہیں بیت المال کا ذمہ دار بنایا تھا [۳]، بلکہ ابن الاثیر نے ایک دوسرے مقام پر ذکر کیا ہے کہ حضرت ابوبکرؓ کا ایک بیت المال سنح کے مقام پر (مدینہ کے مضافات میں) تھا، اور آپ وہیں سکونت رکھتے تھے، یہاں تک کہ جب وہ مدینہ منتقل ہو گئے تو ان سے کہا گیا کہ کیا وہاں اس کی نگرانی کے لئے کسی کو مامور نہ کر دیا جائے، آپ نے کہا: نہیں، چنانچہ آپ اس کے اموال مسلمانوں پر خرچ کرتے تھے، تا آنکہ اس میں کچھ بھی باقی نہیں بچتا، جب آپ مدینہ منتقل ہو گئے تو بیت المال اپنے گھر میں بنالیا، جب حضرت ابوبکر کا انتقال ہو گیا تو حضرت عمرؓ نے امانت داروں کو جمع کیا اور بیت المال کو کھولا تو اس میں ایک دینار کے علاوہ کچھ بھی نہیں تھا جو تھیلے سے گر گیا تھا تو سبھوں نے حضرت ابوبکر کے لئے

(۱) الماوردی رص ۲۰۷، ابویعلی رص ۲۲۸، ۲۲۹۔
(۲) الکامل لابن الاثیر ۲؍ ۲۹۰ دار الطباعۃ المنیریہ مقدمہ ابن خلدون: باب دیوان الاعمال والجبایات رص ۲۴۴ طبع القاہرہ۔
(۳) الاستیعاب بہامش الاصابہ ۳؍ ۴۵۵ طبع المکتبۃ التجاریہ ۱۳۵۸ھ۔

رحمت کی دعا کی [1]۔

کہتے ہیں: حضرت ابو بکر نے حکم دیا تھا کہ ان کے نفقہ کے لئے بیت المال سے جو کچھ لیا گیا ہے ان کی وفات کے بعد وہ سب واپس کردیا جائے [2]۔

امام ابو یوسف کی ''کتاب الخراج'' میں ہے کہ حضرت ابو بکر کے زمانہ خلافت میں حضرت خالد بن ولید نے اہل حیرہ کے ساتھ اپنے معاہدہ نامہ میں لکھا: میں نے ان کے لئے طے کیا کہ ہر بوڑھا شخص جو کام کرنے کے قابل نہیں رہ جائے یا وہ کسی مصیبت کا شکار ہوجائے، یا جو پہلے تو مالدار تھا اب فقیر ہوجائے اور اس کے اہل مذہب اس پر صدقہ کرنے لگیں، میں نے ان کا جزیہ معاف کردیا اور ان کی نیز ان کے اہل وعیال کی کفالت بیت المال سے کی جائے گی جب تک وہ دار الاسلام اور دار الہجرۃ میں مقیم ہیں... اور میں نے ان پر شرط لگائی کہ جن چیزوں پر ان سے صلح ہوئی ہے وہ وصول کی جائیں یہاں تک کہ وہ اسے بیت المال میں جمع کرادیں [3]۔

۴- جہاں تک دور نبوی کا تعلق ہے تو کتب سنت وغیرہ کے جن مراجع تک ہماری رسائی ہوسکی ان میں عہد نبوت میں اس لفظ ''بیت المال'' کے نام کا استعمال نہیں ملتا، لیکن متعدد احادیث سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ بیت المال کے کچھ کام اس وقت موجود تھے، اس لئے کہ فئی، خمس غنائم، صدقات کے اموال اور فوج کے لئے اسلحہ وسامان وغیرہ عمومی اموال باضابطہ لکھے جاتے اور صرف وخرچ کے وقت تک محفوظ رکھے جاتے تھے [4]۔

(۱) الکافی ۲/ ۴۹۰۔

(۲) الکافی ۲/ ۴۹۱۔

(۳) کتاب الخراج رص ۱۴۴-۱۴۵ طبع السلفیہ ۱۳۸۲ھ۔

(۴) مسند احمد ۱/ ۴۵۹، الخراج لابی یوسف رص ۳۶، التراتیب الاداریہ ۱/ ۳۹۸، ۴۱۱، ۴۱۲۔

حضرت عمرؓ کے دور کے بعد سے تمام اسلامی ادوار میں بیت المال کا عمل جاری رہا، یہاں تک کہ جب موجودہ جدید نظام آیا تو موجودہ دور میں بعض اسلامی ممالک میں بیت المال کا کام صرف گمشدہ اور لاوارث اموال کی حفاظت تک محدود رہ گیا اور بیت المال کے دوسرے کام وزارت مالیات اور وزارت خزانہ انجام دینے لگے۔

بیت المال کے اموال میں تصرف کا اختیار:

۵- بیت المال میں تصرف کا اختیار صرف خلیفہ یا اس کے نائب کو ہے [1]، اس لئے کہ امام ان امور میں مسلمانوں کا نائب ہے جن میں کوئی متعین شخص صاحب تصرف نہیں ہوتا، بیت المال کے حقوق میں تصرف کرنے والا ہر شخص امام کے اختیار سے اپنا اختیار حاصل کرتا ہے، ضروری ہے جیسا کہ رواج بھی ہے کہ خلیفہ کسی امانت دار اور قدرت رکھنے والے شخص کو بیت المال کا ذمہ دار متعین کرے، خلیفہ کی نیابت میں بیت المال میں تصرف کرنے والا شخص ''صاحب بیت المال'' کہلاتا ہے، اور وہ خلیفہ کی جانب سے مفوضہ اختیارات کے مطابق تصرف کرتا ہے۔

بیت المال کے اموال میں خلیفہ کو تصرف کے اختیار حاصل ہونے کا یہ مطلب نہیں ہے کہ وہ اپنی مرضی وخواہش سے تصرف کرے گا جس طرح اپنے ذاتی مال میں تصرف کرتا ہے، اگر وہ ایسا کرتا ہے تو کہا جائے گا کہ بیت المال میں فساد آگیا ہے یا اس کا نظام درست نہیں رہا، اور ایسی صورت حال کے لئے مخصوص احکام ہیں جن کی تفصیل آرہی ہے، ان اموال میں خلیفہ کا تصرف اسطرح ہوگا جس طرح یتیم کے مال میں ولی یتیم تصرف کرتا ہے، جیسا کہ حضرت عمر بن خطابؓ نے کہا: اس مال میں میری حیثیت یتیم کے ولی کی ہے، اگر مجھے ضرورت نہیں رہی تو

(۱) جواہر الاکلیل ۱/ ۲۶۰۔

نہیں لوں گا، اور اگر ضرورت ہوئی تو معروف کے مطابق کھاؤں گا اور جب خوش حالی ہوگی تو ادا کردوں گا[١]، اس کا مطلب یہ ہے کہ اس مال میں وہ اپنی صوابدید کے مطابق ایسا تصرف کرے گا جو مسلمانوں کے لئے بہتر اور ان کے زیادہ مفاد میں ہو، محض خواہش ومرضی اور خودغرضی سے تصرف نہیں کرے گا[٢]۔

قاضی ابویعلی نے وضاحت کی ہے کہ امت کے امور میں امام کی دس ذمہ داریاں ہیں، ان میں فئی اور صدقات کی حسب شرع وصولی، وظائف اور بیت المال سے دیگر اخراجات کی تعیین اسراف وبخل سے بچتے ہوئے، اور تقدیم وتاخیر کے بغیر ان کی اپنے وقت پر ادائیگی[٣]، اور امام کو یہ حق ہے کہ بیت المال سے ایسے لوگوں کو انعامات دے جن سے مسلمانوں کو کھلا فائدہ ہو اور دشمن کے خلاف قوت حاصل ہو، اور اس جیسے دیگر امور جن میں مفاد ہو۔

ابتدائے اسلامی حکومت میں طریقہ یہ تھا کہ کسی شہر یا صوبہ کا عامل (گورنر) امام کی جانب سے مقرر ہوکر بیت المال کے لئے وصولی اور خرچ میں امام کا نائب ہوتا تھا، اور اس کے لئے ضروری تھا کہ معتبر شرعی طریقہ پر تصرف کرے، یہ اختیار قاضیوں کو حاصل نہیں تھا[٤]، اور بعض شہروں میں صاحب بیت المال شہر کے گورنر کے بجائے براہ راست خلیفہ کے ماتحت ہوتا تھا۔

بیت المال کے ذرائع آمدنی:

٦ - بیت المال کے ذرائع آمدنی مندرجہ ذیل اصناف ہیں، ان میں سے ہر ایک پر قبضہ کی نوعیت علاحدہ ہے جس کی تفصیل آرہی ہے:

(١) الخراج لابی یوسف رص ١١٧ طبع السلفیہ۔

(٢) الخراج لابی یوسف رص ٦٠۔

(٣) الاحکام السلطانیہ لابی یعلی رص ١١، ١٢۔

(٤) الاحکام السلطانیہ لابی یعلی رص ٥٢۔

الف - زکاۃ اور اس کی انواع، جسے امام وصول کرے گا، خواہ اموال ظاہرہ کی زکاۃ ہو یا اموال باطنہ، جیسے چرنے والے جانور، پیداوار، نقود اور سامان تجارت، مسلم تاجروں کے عشر جب وہ عاشر کے پاس سے اپنی تجارت کا سامان لے کر گذریں۔

ب - منقولہ غنائم کا خمس، اور غنیمت اراضی وجائداد کے علاوہ ہر وہ مال ہے جو قتال کے ذریعہ کفار سے حاصل ہو، چنانچہ اس غنیمت کا خمس (پانچواں حصہ) بیت المال میں داخل کیا جائے گا تاکہ اسے اس کے مصارف میں خرچ کیا جائے، اللہ تعالیٰ فرماتا ہے: "وَاعْلَمُوْا اَنَّمَا غَنِمْتُم مِّنْ شَيْءٍ فَاَنَّ لِلّٰهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُوْلِ وَلِذِي الْقُرْبٰى وَالْيَتَامٰى وَالْمَسَاكِيْنِ وَابْنِ السَّبِيْلِ..."[١] (اور جانے رہو کہ جو کچھ تمہیں حاصل ہو سو اس کا پانچواں حصہ اللہ اور رسول کے لئے اور (رسول کے) قرابت داروں کے لئے یتیموں کے لئے اور مسکینوں کے لئے اور مسافروں کے لئے ہے)۔

ج - زمین کے معادن سے نکلنے والے سونا، چاندی اور لوہا وغیرہ کا خمس،[٢] اور کہا گیا ہے کہ سمندر سے نکالے گئے موتی، عنبر وغیرہ میں بھی اسی کے مثل لازم ہوگا[٣]۔

د - رکاز (کنز) کا خمس، رکاز ہر وہ مال ہے جسے کسی انسان نے زمین میں دفن کردیا ہو، یہاں اس سے مراد اہل جاہلیت اور کفار کے وہ خزانے ہیں جو کسی مسلمان کو ملیں، تو اس کا خمس بیت المال کو دیا جائے گا اور خمس کے بعد بقیہ مال پانے والے شخص کا ہوگا۔

ھ - فئی: یہ ہر وہ منقولہ مال ہے جو بغیر قتال اور بغیر گھوڑوں وسواروں سے حملہ کے کفار سے حاصل ہو[٤]۔

(١) سورۂ انفال ر ٤١۔

(٢) ابن عابدین ٢/ ٤٣۔

(٣) الخراج لابی یوسف رص ٧٠، المغنی ٣/ ٢٧۔

(٤) الاحکام السلطانیہ لابی یعلی رص ٢٣٥، ابن عابدین ٣/ ٢٢٨، جواہر الاکلیل

فئی کی چند قسمیں ہیں:

(۱) وہ اراضی وجائداد جنہیں مسلمانوں کے خوف سے کافر چھوڑ کر چلے جائیں، یہ اراضی وجائداد وقف ہوں گی جس طرح قتال کے ذریعہ غنیمت میں حاصل اراضی وقف ہوتی ہیں، اور ان کے منافع ہر سال تقسیم کئے جائیں گے، شافعیہ نے اس کی صراحت کی ہے [۱]، اس مسئلہ میں اختلاف بھی ہے (دیکھئے: فئی)۔

(۲) وہ منقولہ اشیاء جو وہ چھوڑ کر چلے جائیں، ان اشیاء کو فوری تقسیم کردیا جائے گا، وقف نہیں کیا جائے گا [۲]۔

(۳) کفار سے حاصل کیا گیا خراج یا ایسی اراضی کی اجرت جن کے مالک مسلمان ہوں اور انہیں کرایہ پر کسی مسلمان یا ذمی کو دیا گیا ہو، یا ایسی اراضی کی اجرت جنہیں ان کے مالک اہل ذمہ کے قبضہ میں برقرار رکھا گیا ہو خواہ صلحاً برقرار رکھا گیا ہو یا بزور طاقت ان پر قبضہ کرنے کے بعد انہیں مالکان اہل ذمہ کو دے دیا گیا ہو کہ وہ ہمیں خراج ادا کریں گے۔

(۴) جزیہ: جزیہ وہ مال ہے جو مسلمانوں کے ملک میں رہائش کی وجہ سے کفار پر لازم ہوتا ہے، ہر بالغ اور قدرت رکھنے والے مرد پر ایک متعین مقدار مال بطور جزیہ واجب ہوتا ہے، یا پورے شہر پر لازم کیا جاتا ہے کہ ایک متعین مقدار ادا کی جائے، اگر ایسا شخص جزیہ ادا کرے جس پر جزیہ کی ادائیگی واجب نہیں ہے تو اس کی حیثیت جزیہ کی نہیں بلکہ ہدیہ کی ہوگی [۳]۔

(۵) اہل ذمہ کے عشر: یہ وہ ٹیکس ہے جو اہل ذمہ سے ان کے ایسے اموال پر لیا جاتا ہے، جن کو تجارت کے لئے وہ دار الحرب لاتے ہیں یا جنہیں لے کر وہ دار الحرب سے دار الاسلام آتے ہیں، یا دار الاسلام میں ایک شہر سے دوسرے شہر منتقل کرتے ہیں، ان اہل ذمہ سے یہ ٹیکس سال میں ایک مرتبہ لیا جائے گا جب تک کہ وہ دار الاسلام سے نکل کر پھر دوبارہ لوٹ کر دار الاسلام نہ آئیں۔

اسی طرح یہ عشر ان حربی تاجروں سے بھی لیا جائے گا جو امان لے کر سامان تجارت ہمارے ملک میں لائیں [۱]۔

(٦) وہ مال جو حربی صلح کی رو سے مسلمانوں کو ادا کریں۔

(۷) مرتد کا مال اگر وہ قتل کردیا جائے یا مرجائے، اور زندیق کا مال اگر وہ قتل کردیا جائے یا مرجائے، ان دونوں کا مال وراثت میں نہیں تقسیم ہوگا بلکہ وہ فئی ہوگا، حنفیہ کے نزدیک مرتد کے مال کے مسئلہ میں تفصیل ہے [۲]۔

(۸) ذمی کا مال اگر مرجائے اور اس کا کوئی وارث نہ ہو، اور اسی طرح ذمی کا مال اس کے وارث کو دینے کے بعد جو بچ جائے وہ بھی فئی ہے [۳]۔

(۹) قتال کے ذریعہ غنیمت میں حاصل اراضی، یہ زراعتی اراضی ہیں، ان حضرات کی رائے کے مطابق جو ان کو مستحقین غنیمت میں تقسیم کئے جانے کے قائل نہیں ہیں [۴]۔

و۔ بیت المال کی اراضی اور اس کی املاک کی پیداوار اور تجارت ومعاملہ کے منافع۔

ز۔ ہدیے، تحائف اور وصایا جو جہاد یا دیگر مفاد عام کی خاطر بیت

= ۲۵۹/۱، القلیوبی ۱۳۶/۳، المغنی ۴۰۲/٦۔

(۱) القلیوبی علی شرح المنہاج ۱۹۱/۳۔

(۲) القلیوبی علی شرح المنہاج ۱۸۸/۳۔

(۳) المغنی ۵۰۷/۸۔

(۱) الدر وحاشیہ ابن عابدین ۳۹/۲ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۲) الدر المختار مع حاشیہ ۳۰۰/۳، شرح المنہاج ۱۸۸/۳، جواہر الاکلیل ۲۷۹/۲، المغنی ۲۹۸/٦، ۳۰۱۔

(۳) شرح المنہاج ۱۳٦/۳۔۱۳۷، ۱۸۸، المغنی ۱۲۸/۸، ۲۹٦/٦۔

(۴) جواہر الاکلیل ۲٦۰/۱، حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۱۹۰/۲ اور دیکھئے اصطلاح ''أرض حوز''۔

المال کو پیش کئے جائیں (۱)۔

ح۔ وہ ہدایا جو ایسے قاضیوں کو پیش کئے گئے ہوں جنہیں منصب قضاپر آنے سے پہلے ہدایا نہ پیش کئے جاتے ہوں، یا اس منصب سے پہلے پیش تو کئے جاتے ہوں لیکن ہدیہ پیش کرنے والے کا کوئی مقدمہ اس قاضی کے پاس زیر سماعت ہو، ایسے ہدایا اگر ہدیہ دینے والے کو واپس نہیں کئے گئے تو بیت المال میں واپس کئے جائیں گے (۲)، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ نے ابن اللتبیہ کو دیا گیا ہدیہ واپس لے لیا (۳)۔

اسی طرح وہ ہدایا جو اہل حرب کی جانب سے امام کو پیش کئے جائیں، نیز وہ ہدایا جو حکومت کے عمال وگورزوں کو پیش کئے جائیں، یہ حکم اس صورت میں ہے جب اس نے بھی ہدیہ دینے والے کو اپنے خاص مال سے ہدیہ نہ دیا ہو (۴)۔

ط۔ وہ ٹیکس جو رعایا پر ان کے مفاد کی خاطر فرض کئے گئے ہوں خواہ وہ جہاد کے لئے ہوں یا کسی اور مقصد کے لئے، لیکن ایسا ٹیکس لوگوں پر اسی وقت لگایا جائے گا جب بیت المال سے وہ ضرورت پوری نہ ہوتی ہو، اور وہ کام ضروری ہو، ورنہ بصورت دیگر یہ آمدنی غیر شرعی ہوگی (۵)۔

ی۔ لاوارث اموال، یہ ہر وہ مال ہے جس کا مالک معلوم نہ ہو جیسے گرے پڑے سامان، امانت، رہن، اسی قسم میں وہ اموال بھی ہیں جو چوروں وغیرہ کے پاس سے نکلیں اور ان کا دعویدار کوئی نہ ہو، ایسے اموال کو بیت المال میں داخل کردیا جائے گا (۱)۔

ک۔ ایسے مسلمان کا ترکہ جو مرجائے اور اس کا کوئی وارث نہ ہو، یا اس کا وارث تو ہو لیکن وہ پورے مال کا وارث نہ بنتا ہو (ان اہل علم کے نزدیک جو ''رد'' کے قائل نہیں ہیں)، اسی طرح وہ مقتول جس کا وارث نہ ہو، اس کی دیت بیت المال میں داخل کی جائے گی، اور اسے فئی کے مصارف میں خرچ کیا جائے گا۔

اس نوع میں بیت المال کا حق شافعیہ اور مالکیہ کے نزدیک بطور میراث ہے، یعنی بیت المال عصبہ بنتا ہے، حنفیہ اور حنابلہ کہتے ہیں کہ ایسے مال کو بیت المال میں بطور فئی داخل کیا جائے گا بطور میراث نہیں (۲) (دیکھئے: ارث)۔

ل۔ تاوان اور ضبط کردہ مال، زکاۃ نہ دینے والے سے اس کے مال کا ایک حصہ بطور تاوان لیا جانا حدیث میں منقول ہے، اسحاق بن راہویہ اور ابو بکر عبدالعزیز اسی کے قائل ہیں، یہ منقول ہے کہ ایک شخص لٹکایا ہوا پھل لیا اور چلا گیا اس سے اس کی قیمت کا دوگنا تاوان لیا گیا، یہ رائے حنابلہ اور اسحاق بن راہویہ کی ہے (۳)، ظاہر بات ہے کہ اس نوع کے تاوان جب وصول کئے جائیں گے تو انہیں مصالح عامہ پر خرچ کیا جائے گا، اور اس طرح یہ اموال بیت المال کا حق قرار پائے گا۔

منقول ہے کہ حضرت عمرؓ نے بعض گورزوں کے کچھ اموال یہ دیکھ کر ضبط کرلئے تھے کہ ان کی گورزی کے سبب ان کے یہاں خوشحالی آگئی تھی، اس طرح کے اموال بھی بیت المال میں داخل کئے جائیں گے۔

---

(۱) المغنی ۸/ ۵۰۷۔

(۲) روضۃ الطالبین للنووی ۱/ ۹۳، شرح المنہاج وحاشیۃ القلیوبی ۴/ ۳۰۳، المغنی ۹/ ۸۷۔

(۳) حدیث: "أن النبي أخذ من ابن اللتبية....." کی روایت بخاری (الفتح ۵/ ۲۲۰ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/ ۱۴۶۳ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۴) الدر المختار ۳/ ۲۸۰، الحطاب والمواق ۳/ ۳۵۸، دیکھئے: فتاوی السبکی ۱/ ۲۱۵ شائع کردہ مکتبۃ القدسی ۱۳۵۶ھ۔

(۵) ابن عابدین ۶/ ۵۷، الاحکام السلطانیہ لابی یعلی رص ۲۳۰۔

(۱) روضۃ الطالبین ۵/ ۲۷۹، متن خلیل وجواہر الاکلیل ۲/ ۵۹، ابن عابدین ۳/ ۲۸۲۔

(۲) ابن عابدین ۵/ ۳۸۸، فتح القدیر ۵/ ۲۷۷، شرح المنہاج ۳/ ۱۳۶۔۱۳۷، المغنی ۵/ ۶۸۳، الاحکام السلطانیہ لابی یعلی رص ۲۱۵، العذب الفائض ۱/ ۱۹۔

(۳) المغنی ۲/ ۵۷۳، ۸/ ۲۵۸، تبصرۃ الحکام ۲/ ۵۶۱۔

بیت المال کے شعبے اور ہر شعبہ کے مصارف:

۷- بیت المال میں آنے والے اموال کے مصارف متنوع ہیں، ان میں سے بیشتر اصناف ایسے ہیں کہ ان کو دوسری قسم کے مصارف میں خرچ نہیں کیا جا سکتا، اس لئے ضرورت ہوئی کہ بیت المال کے اموال کو ان کے مصارف کے لحاظ سے مختلف صنفوں میں تقسیم کردیا جائے تاکہ ان مصارف میں خرچ کی سہولت ہو، امام ابو یوسف نے صراحت کی ہے کہ بیت المال میں خراج کے اموال زکاۃ سے علاحدہ رکھے جائیں گے، چنانچہ وہ کہتے ہیں: صدقہ (زکاۃ) اور عشر کے اموال کو خراج کے مال میں نہیں ملایا جائے گا، اس لئے کہ خراج تمام مسلمانوں کے لئے فئی ہے اور زکوۃ صرف ان لوگوں کا حق ہے جن کی تعیین اللہ نے قرآن کریم میں فرمادی ہے (۱)۔

حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ امام کی ذمہ داری ہے کہ بیت المال کی املاک کو چار مدوں میں تقسیم کرے، دوسرے مسالک کے قواعد بھی فی الجملہ تقسیم اموال کے خلاف نہیں ہیں، حنفیہ نے کہا ہے کہ امام بیت المال کے چار مدوں میں سے کسی ایک مد سے قرض لے کر دیگر مدوں کے مصارف پر خرچ کرسکتا ہے، لیکن جس مد سے قرض لیا گیا ہے اسے واپس کرنا ضروری ہے بشرطیکہ جس مد سے قرض لے کر دوسرے مد میں خرچ کیا گیا ہے قرض دینے والے مد کا مال اس دوسرے مد میں خرچ کرنا جائز نہ ہو (۲)۔

اور چاروں مد (شعبے) درج ذیل ہیں:

پہلا شعبہ: زکاۃ کا شعبہ:

۸- اس مد کے حقوق ہیں: چرنے والے جانوروں کی زکاۃ، عشری اراضی کے عشر، عاشر کے پاس سے گذرنے والے مسلم تاجروں سے وصول کیا گیا عشر، اموال باطنہ کی زکاۃ اگر امام نے اسے وصول کیا ہو۔

اس مد کے مصارف وہ آٹھ مصارف ہیں جن کی صراحت قرآن کریم نے کردی ہے، اس مسئلہ میں اختلاف اور تفصیل ہے جس کے لئے اصطلاح زکاۃ دیکھی جائے۔

ماوردی نے اس مسئلہ میں فقہاء کا اختلاف نقل کیا ہے کہ ان اموال کی بابت کس نوع کا اختیار حاصل ہوگا، چنانچہ انہوں نے نقل کیا ہے کہ امام ابوحنیفہؒ کی رائے میں یہ اموال بیت المال کا حق ہیں، یعنی بیت المال کے ایسے املاک ہیں جن میں امام کو اپنے اجتہاد وصوابدید سے تصرف کا اختیار حاصل ہے جس طرح فئی کے مال میں اسے اختیار تصرف حاصل ہے، اس لئے امام ان اموال کو مال فئی کی طرح مصالح عام میں خرچ کرسکتا ہے، اور امام شافعیؒ کی رائے یہ نقل کی ہے کہ بیت المال میں زکاۃ کا مال مستحقین زکاۃ کے لئے محض محفوظ رکھا جاتا ہے، جب مستحقین آجائیں گے تو انہیں زکاۃ کا مال دینا ضروری ہے، اگر مستحقین نہ ملیں تو اموال زکاۃ کو بیت المال میں محفوظ رکھا جائے گا، مذہب قدیم کی رو سے محفوظ رکھنا واجب ہے، جب کہ جدید قول کے مطابق جائز ہے، دونوں مذہبوں میں فرق اس لئے ہے کہ زکاۃ امام کو دینا فرض ہے یا جائز، اس میں ان کی دو رائیں ہیں۔

ابو یعلی حنبلی نے نقل کیا ہے کہ اس مسئلہ میں امام احمد کا قول امام شافعیؒ کے قول کی مانند ہے، انہوں نے اموال ظاہرہ کی زکاۃ میں ایک رائے قول امام ابوحنیفہؒ کی مانند ذکر کیا ہے (۱)۔

دوسرا شعبہ: خمس کا شعبہ:

۹- خمس سے مراد مندرجہ ذیل ہیں:

(۱) الخراج رص ۸۰۔

(۲) الدر المختار وحاشیہ ابن عابدین ۲/ ۵۷، ۳/ ۲۸۲۔

(۱) الاحکام السلطانیہ للماوردی رص ۲۱۴ طبع ۱۳۲۷ھ، الاحکام السلطانیہ لابی یعلی رص ۲۳، ۲۴۔

الف: منقولہ اموال غنیمت کا خمس، ایک قول یہ ہے کہ غنیمت میں ملنے والی جائدادوں کا بھی خمس مراد ہے۔

ب- پائے جانے والے خزانۂ جاہلیت کا خمس، اور ایک قول میں اسے زکاۃ کہا گیا ہے۔

ج- اموال فئی کا خمس، یہ امام شافعیؒ کا ایک قول اور امام احمدؒ کی ایک روایت ہے، امام احمدؒ کی دوسری روایت اور مسلک حنفیہ ومالکیہ یہ ہے کہ فئی میں سے خمس نہیں نکالا جائے گا۔

اس مد کے مصرف میں پانچ حصے ہوں گے، اللہ اور اس کے رسول کا حصہ، قرابت داروں کا حصہ، یتیموں کا حصہ، مساکین کا حصہ، ابن السبیل (مسافر) کا حصہ، جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا: "وَاعْلَمُوْا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَأَنَّ لِلّٰهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُوْلِ وَلِذِي الْقُرْبٰى وَالْيَتَامٰى وَالْمَسَاكِيْنِ وَابْنِ السَّبِيْلِ"(۱) (اور جانے رہو کہ جو کچھ تمہیں حاصل ہو سو اس کا پانچواں حصہ اللہ اور رسول کے لئے اور (رسول کے) قرابت داروں کے لئے یتیموں کے لئے اور مسکینوں کے لئے اور مسافروں کے لئے ہے)، پہلا حصہ نبی کریم ﷺ اپنی حیات میں لیتے تھے، آپ ﷺ کے بعد یہ حصہ امام کی رائے کے مطابق مسلمانوں کے مصالح میں خرچ کیا جائے گا، چنانچہ اس حصہ کو آئندہ ذکر ہونے والے فئی کے مد میں منتقل کردیا جائے گا، بقیہ چاروں حصے ان کے مستحقین کے لئے بیت المال میں محفوظ رکھے جائیں گے تا آنکہ ان پر خرچ ہوجائیں، ان حصوں کو امام مصالح عامہ میں خرچ نہیں کرسکتا ہے(۲)۔

تیسرا شعبہ: لاوارث اموال کا شعبہ:

۱۰- یہ وہ لقطہ (گری پڑی چیز) وغیرہ لاوارث اموال ہیں جن کے مالک کا علم نہ ہو، یا چوری کا مال جس کا مالک معلوم نہ ہو، اور اس جیسے دوسرے اموال جن کا پیچھے ذکر ہوا، یہ اموال بیت المال کے اس مد میں اس کے مالکان کے لئے محفوظ رکھے جائیں، اگر مالکان کے علم کی امید ختم ہوجائے تو انہیں ان کے مصرف میں خرچ کردیا جائے گا۔

اس مد کے اموال کا مصرف، جیسا کہ ابن عابدین نے زیلعی سے نقل کیا ہے اور کہا ہے کہ حنفیہ کا مشہور مسلک یہی ہے، یہ ہے کہ لقیط فقیر (لاوارث فقیر) اور ایسے فقراء جن کے اولیاء نہ ہوں، اس مد سے ان لوگوں کے نفقہ، دوائیں، ان کے کفن کے اخراجات اور ان کی جنایت کی دیت ادا کی جائے گی، ماوردی نے کہا: امام ابوحنیفہ کے نزدیک ان لوگوں پر اصل مالکان کی جانب سے بطور صدقہ خرچ کیا جائے گا۔

غیر حنفیہ کے نزدیک اس مد کے اموال کو کسی مخصوص مصرف کے ساتھ خاص کرنے کا ذکر ہمیں نہیں ملا، لہذا ظاہر ہے کہ ان کے نزدیک ان اموال کو فئی کی طرح مصالح عامہ میں خرچ کیا جائے گا، ابویعلی اور ماوردی نے لاوارث مرنے والے کے مال کے بارے میں یہی صراحت کی ہے(۱)، اس طرح ان حضرات کے نزدیک بیت المال کے مدات تین رہ جاتے ہیں، چار نہیں۔

چوتھا شعبہ: فئی کا شعبہ:

۱۱- اس مد کے اہم ذرائع آمدنی مندرجہ ذیل ہیں:

الف- فئی کی اقسام جن کا ذکر پیچھے گذرا۔

ب- خمس میں اللہ اور اس کے رسول کا حصہ۔

ج- وہ اراضی جو مسلمانوں کو غنیمت میں حاصل ہوئی ہوں، اس قول کی رو سے کہ انہیں تقسیم نہیں کیا جائے گا، اور نہ وہ اصطلاحی وقف ہیں۔

---

(۱) سورۂ انفال/۴۱۔

(۲) ابن عابدین ۲/۵۷، المغنی ۶/۴۰۶، الاحکام السلطانیہ لابی یعلی رص ۱۲۱، ۲۳۵، ۲۳۶، للماوردی رص ۱۲۷۔

(۱) الاحکام السلطانیہ لابی یعلی رص ۲۱۵، للماوردی رص ۱۹۳۔

د۔ اس زمین کا خراج جو مسلمانوں کو غنیمت میں ملی ہو، خواہ اسے وقف شمار کیا جائے یا غیر وقف۔

ھ۔ ان خزانوں کا خمس جن کے مالک کا علم نہ ہو یا جن پر طویل زمانہ گذر گیا ہو۔

و۔ زمین سے نکلنے والے معدنی وسائل یا پٹرول وغیرہ کا خمس، اور ایک قول یہ ہے کہ اس نوع سے وصول کی جانے والی شئی زکاۃ ہوگی، اس کی مقدار چالیسواں حصہ ہے، اور اسے زکاۃ کے مصارف میں صرف کیا جائے گا۔

ز۔ لاوارث مرنے والے مسلمان کا مال اور اس کی دیت۔

ح۔ رعایا پر لگائے گئے ٹیکس جو کسی متعین مقصد کے لئے نہیں لگائے گئے ہوں۔

ط۔ قاضیوں، گورنروں اور امام کو پیش کئے گئے ہدایا۔

ی۔ غیر حنفیہ کی رائے کے مطابق سابقہ مد کے اموال (لاوارث اموال کا مد)۔

مالِ فئی کے مصارف:

۱۲ - اس مد کے اموال کا مصرف مسلمانوں کے عمومی مصالح ہیں، یہ اموال امام کے قبضہ میں رہیں گے، اور وہ اپنی صواب دید واجتہاد کے مطابق اس میں سے عمومی مصالح میں خرچ کرے گا۔

فقہاء جب علی الاطلاق بولتے ہیں کہ فلاں نفقہ بیت المال سے ادا کیا جائے گا، تو فقہاء کی مراد یہی چوتھا مد ہوتی ہے، اس لئے کہ صرف یہی مد عمومی مصالح کے لئے مخصوص ہے، برخلاف دوسرے مصارف کے، کہ ان میں خرچ کے مصارف متعین ہیں، ان کے علاوہ مصارف میں انہیں خرچ نہیں کیا جائے گا، ذیل میں بعض وہ مصالح ذکر کئے جاتے ہیں جن میں اس مد کے اموال صرف کئے جائیں گے جیسا کہ فقہاء کے کلام میں مذکور ہوا ہے، اس میں تمام مصالح کا احاطہ واستقصاء نہیں کیا گیا ہے، اس لئے کہ مصالح کی جہات لاتعداد ہیں، جو ہر زمانہ میں اور ہر شہر وملک میں بدلتی بھی رہتی ہیں۔

۱۳ - چند اہم مصالح جن میں اس مد کے اموال خرچ کئے جائیں گے مندرجہ ذیل ہیں:

الف۔ وظیفہ، یہ بیت المال میں ایک حصہ ہے جو ہر مسلمان کو دیا جائے گا خواہ وہ فوجی خدمت کے قابل ہو یا نہ ہو، یہ حنابلہ کا ایک قول ہے جسے صاحب مغنی نے پیش کیا ہے، یہی شافعیہ کا ایک قول ہے جو ان کے نزدیک خلاف اظہر ہے، امام احمدؒ نے فرمایا کہ فئی میں ہر غنی فقیر مسلمان کا حق ہے۔

اس قول کی ایک دلیل اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان ہے: "مَا أَفَاءَ اللّٰهُ عَلٰى رَسُوْلِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرٰى فَلِلّٰهِ وَلِلرَّسُوْلِ..." [1] (جو کچھ اللہ اپنے رسول کو (دوسری) بستیوں والوں سے بطور فئے دلوادے، سو وہ اللہ ہی کا حق ہے اور رسول کا)، پھر فرمایا: "لِلْفُقَرَاءِ الْمُهَاجِرِيْنَ الَّذِيْنَ أُخْرِجُوْا مِنْ دِيَارِهِمْ وَأَمْوَالِهِمْ يَبْتَغُوْنَ فَضْلاً مِّنَ اللّٰهِ وَرِضْوَانًا، وَيَنْصُرُوْنَ اللّٰهَ وَرَسُوْلَهُ أُولٰئِكَ هُمُ الصَّادِقُوْنَ" [2] (ان حاجت مند مہاجروں کا (یہ خاص طور پر) حق ہے جو اپنے گھروں اور اپنے مالوں سے جدا کردیئے گئے ہیں، اللہ کے فضل اور رضامندی کے طلبگار ہیں، اور اللہ اور اس کے رسول کی مدد کرتے ہیں، یہی لوگ تو صادق ہیں)، پھر فرمایا: "وَالَّذِيْنَ تَبَوَّءُ وا الدَّارَ وَالْإِيْمَانَ مِنْ قَبْلِهِمْ يُحِبُّوْنَ مَنْ هَاجَرَ إِلَيْهِمْ..." [3] (اور (ان کا بھی حق ہے) جو دار الاسلام اور ایمان میں ان کے

(۱) سورۂ حشر/ ۷۔
(۲) سورۂ حشر/ ۸۔
(۳) سورۂ حشر/ ۹۔

قبل سے قرار پکڑے ہوئے ہیں محبت کرتے ہیں اس سے جو ان کے پاس ہجرت کرکے آتا ہے)، پھر فرمایا: ''وَالَّذِيْنَ جَاءُوْا مِنْ بَعْدِهِمْ ...''(1) (اور ان لوگوں کا (بھی حق ہے) جو ان کے بعد آئے)، ان آیات میں تمام مسلمانوں کو شامل کرلیا گیا ہے، اس لئے حضرت عمرؓ نے سورہ حشر کی ان آیات کو پڑھنے کے بعد کہا: یہ یعنی آخری آیت نے تمام مسلمانوں کا احاطہ کرلیا ہے، اور اگر میں زندہ رہا تو ''سروحمیر'' سے ایک چرواہا آکر اس میں سے اپنا حصہ لے گا، جس کے لئے اسے پسینہ نہیں بہانا پڑا (محنت نہیں کرنی پڑی)۔

حنابلہ کا دوسرا قول جو شافعیہ کا اظہر قول بھی ہے، یہ ہے کہ فئی کے مستحقین سرحدوں پر مورچہ بند مجاہدین، مسلم افواج اور ان کے مصالح پورے کرنے والے افراد ہیں، یہ ان مصالح کے علاوہ ہیں جن کا ذکر آگے آرہا ہے۔

اعرابی وغیرہ جو راہ خدا میں جہاد کے لئے خود کو تیار نہیں رکھتے ان کا اس میں کوئی حق نہیں ہے جب تک کہ وہ عملاً جہاد میں شریک نہ ہوں۔

اس قول کی دلیل صحیح مسلم وغیرہ میں حضرت بریدہ کی حدیث ہے کہ ''أن النبي ﷺ كان إذا أمّر أميراً على جيش أو سرية أوصاه في خاصته بتقوى الله...'' (نبی کریم ﷺ جب کسی لشکر یا سریہ کا امیر کسی کو مقرر فرماتے تو اسے اپنی ذات کے بارے میں اللہ سے ڈرنے کی وصیت فرماتے...)، اس حدیث میں آپ ﷺ نے فرمایا: ''ثم ادعهم إلى الإسلام، فإن أجابوک فاقبل منهم وكف عنهم، ثم ادعهم إلى التحول من دارهم إلى دار المهاجرين، وأخبرهم أنهم إن فعلوا ذلک فلهم ما للمهاجرين، وعليهم ما على المهاجرين، فإن أبوا أن يتحولوا منها، فأخبرهم أنهم يكونون كأعراب المسلمين، يجري عليهم حكم الله الذي يجري على المؤمنين، ولا يكون لهم في الغنيمة والفيء شيء، إلا أن يجاهدوا مع المسلمين''(1) (پھر انہیں اسلام کی دعوت دو، اگر وہ قبول کرلیں تو تم ان سے قبول کرلو اور انہیں چھوڑ دو، پھر انہیں اپنے ملک سے مہاجرین کے ملک میں منتقل ہوجانے کی دعوت دو، اور انہیں بتاؤ کہ اگر وہ ایسا کریں گے تو انہیں وہ سارے حقوق ملیں گے جو مہاجرین کے حقوق ہیں، اور ان پر وہ ذمہ داریاں ہوں گی جو مہاجرین پر ہیں، اگر وہ منتقل ہونے سے انکار کریں تو انہیں بتاؤ کہ تب وہ مسلمان اعرابی کی مانند ہوں گے، ان پر اللہ کے وہ احکام جاری ہوں گے جو مومنین پر جاری ہوتے ہیں، اور انہیں غنیمت اور فئی میں کوئی حصہ نہیں ہوگا، الا یہ کہ وہ مسلمانوں کے ساتھ جہاد کریں)۔

اور کہا گیا ہے کہ شافعیہ کے نزدیک فئی کا پورا مال ان تمام لوگوں کے مابین تقسیم کرنا ضروری ہے جن کے وظائف اس سال بیت المال میں مقرر ہیں اور اس میں سے کچھ بھی باقی نہیں چھوڑا جائے گا، اور نہ ہی مصالح کے لئے کچھ فراہم کیا جائے گا سوائے خمس الخمس (یعنی اللہ اور اس کے رسول کا حصہ) کے، لیکن شافعیہ کے نزدیک تحقیق یہ ہے کہ بیت المال میں جن کے وظائف مقرر ہیں انہیں ان کی ضرورت کے بقدر دیا جائے گا، اور بچا ہوا مال فئی مصالح میں خرچ کیا جائے گا(2)۔

ب۔ اسلحے، جنگی ساز وسامان، حفاظتی اشیاء، جہاد اور مسلمانوں کے وطن سے دفاع کے اخراجات۔

ج۔ ان ملازمین کی تنخواہیں جن کی ضرورت مسلمانوں کو اپنے عمومی معاملات میں ہوتی ہے، جیسے قضاۃ، محتسبین، حدود نافذ

(1) سورۂ حشر/ ۱۰۔

(1) حدیث بریدہ ''كان إذا أمّر أميراً.....'' کی روایت مسلم (۳/ ۱۳۵۷ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(2) شرح المنہاج وحاشیۃ القلیوبی ۳/ ۲۱۳، ۳/ ۱۸۹، ۱۹۱، المغنی ۶/ ۴۱۳۔

کرنے والے لوگ، مفتیان، ائمہ، مؤذنین، مدرسین اور اس طرح کے وہ تمام لوگ جو اپنے آپ کو مسلمانوں کے مصالح کے لئے فارغ کر لیتے ہیں، ان حضرات کی اور ان کے اہل وعیال کی کفالت بیت المال سے کی جائے گی، اور اس کی مقدار میں زمانہ اور علاقہ کے فرق سے فرق ہوتا رہے گا، اس لئے کہ حالات اور نرخ بدلتے رہتے ہیں [۱]۔

یہ تنخواہیں ملازمین کی ہر لحاظ سے اجرت نہیں ہوگی، بلکہ یہ اجرت کی طرح ہوگی، اس لئے کہ قضا اور اس جیسی طاعات پر اجرت لینا ہی سرے سے جائز نہیں ہے [۲]۔

پھر اگر ملازمین کے لئے مقدار متعین کردی گئی ہو تو وہ اسی مقدار کا مستحق ہوگا، ورنہ وہ اپنے جیسے ملازمین کے برابر کا مستحق ہوگا بشرطیکہ اس جیسے لوگ صرف اجرت کے ساتھ کام کرتے ہوں [۳]۔

ان لوگوں کے اور افواج کے وظائف اگر بیت المال میں موجود نہ ہوں تو یہ وظائف بیت المال پر قرض ہوں گے، اور بیت المال کو مہلت دی جائے گی جس طرح تنگ دستی کی صورت میں قرض میں مہلت دی جاتی ہے، لیکن دوسرے مصالح کا معاملہ اس سے علاحدہ ہے وہ مصالح اسی وقت پورے کئے جائیں گے جب ان کی قدرت ہو، عدم قدرت کی صورت میں وہ باقی نہیں رہیں گے [۴]۔

حنفیہ کے نزدیک راجح یہ ہے کہ اہل وظائف جیسے قاضی، مفتی، مدرس وغیرہ میں سے کوئی شخص سال ختم ہونے سے پہلے انتقال

(۱) ابن عابدین ۳/ ۲۸۰-۲۸۱، المغنی ۶/ ۳۱۷۔

(۲) ابن عابدین ۳/ ۲۸۲۔

(۳) المنہاج وحاشیۃ القلیوبی ۳/ ۱۲۸، ۴/ ۲۵۵، ۲۵۶۔

(۴) الاحکام السلطانیہ لابی یعلی رص ۲۳۶، شرح المنہاج ۳/ ۳۹۴، ۲۹۶، جواہر الاکلیل ۲/ ۲۷۱، الخراج لابی یوسف رص ۱۸۷، روضۃ الطالبین للنووی ۱۱/ ۱۱۱، ۱۳۷، ۱۳۸۔

کر جائے تو اسے اس سال کا حصہ دیا جائے گا، لیکن جو سال کے آخر میں یا سال مکمل ہونے کے بعد انتقال کر جائے تو اس کا وظیفہ اس کے وارث کو دینا ضروری ہے [۱]۔

د۔ بے کس، لاوارث اور قیدی وغیرہ ایسے محتاج مسلمانوں کی ضروریات کی تکمیل، جن کے پاس نہ اپنا مال ہو جس سے ان پر خرچ کیا جائے، نہ ان کے رشتہ دار ہوں جن پر ان کا نفقہ واجب ہو، تو بیت المال کی جانب سے ان کے نفقہ، کپڑے، اور دیگر ضروریات جیسے دوا، علاج کے اخراجات اور میت کی تجہیز پوری کی جائیں گی، اسی طرح ایسے شخص کی جنایت کی دیت بیت المال سے ادا کی جائے گی جس کے مسلمانوں میں عاقلہ نہ ہوں، یا اس کے عاقلہ تو ہوں لیکن وہ مکمل یا بعض ادائیگی کے قابل نہ ہوں، تو بیت المال بقیہ دیت ادا کرے گا، کافر کی طرف سے عاقلہ کی ذمہ داری پوری نہیں کی جائے گی، بعض شافعیہ نے وضاحت کی ہے کہ جنایت کرنے والے کا اقرار بیت المال کے خلاف قبول نہیں کیا جائے گا، جس طرح عاقلہ کے خلاف قبول نہیں کیا جاتا ہے [۲]۔

ھ۔ بیت المال سے اہل ذمہ پر خرچ: ذمی یا غیر ذمی کافر کا مسلمانوں کے بیت المال میں حق نہیں ہے، لیکن اگر ذمی اپنی کمزوری کی وجہ سے محتاج ہوگیا ہو تو اسے اس قدر دیا جائے گا جس سے وہ اپنی بھوک مٹا سکے [۳]، امام ابو یوسفؒ کی ''کتاب الخراج'' میں ہے کہ حضرت خالد بن ولید نے اہل حیرہ کو معاہدہ نامہ میں لکھ کر دیا تھا کہ جو بوڑھا شخص کام کے قابل نہ رہے، یا وہ کسی آفت کا شکار ہو جائے، یا وہ

(۱) الدر ورد المحتار ۳/ ۲۸۲۔

(۲) ابن عابدین ۵/ ۳۱۳، جواہر الاکلیل ۲/ ۲۷۱، القلیوبی ۴/ ۲۹۲، ۳/ ۱۲۵، ۲۹۴، ۲۹۶، ۴/ ۲۱۱، ۲۱۴، المقنع ۳/ ۴۰۳، کشاف القناع ۱/ ۲۳۴، اسنی المطالب ۴/ ۸۳، ۸۶۔

(۳) ابن عابدین ۳/ ۲۸۲۔

غنی رہا ہو پھر فقیر ہوجائے اور اس کے مذہب والے اس پر صدقہ کرنے لگیں تو اس کا جزیہ معاف ہوجائے گا، اور اس کی نیز اس کے گھر والوں کی کفالت بیت المال سے کی جائے گی جب تک وہ دارالہجرہ اور دارالاسلام میں مقیم رہے، اسی کے مثل ابوعبید نے ''کتاب الاموال'' میں نقل کیا ہے[(۱)]۔

و۔ بیت المال کے فئی کے مد کے مصارف میں کافروں کے ہاتھوں میں قید مسلمانوں کی رہائی بھی ہے، امام ابویوسفؒ نے ''کتاب الخراج'' میں حضرت عمر بن خطابؓ کا قول نقل کیا ہے کہ ہر وہ مسلم قیدی جو کافروں کے ہاتھوں میں قید ہو اس کی رہائی کے لئے بیت المال سے خرچ کیا جائے گا، شافعیہ کا ایک قول یہ ہے کہ اس کی رہائی خود اس کے اپنے مال سے کرائی جائے گی، دیکھئے: ''اسری''۔

اسی کے مشابہ بعض شافعیہ نے کہا ہے کہ اگر غیر ماکول اللحم جانوروں کا مالک جانوروں کو چارہ فراہم نہ کرے، اور اس کے فقر کی وجہ سے اس کو مجبور بھی نہیں کیا جاسکتا ہو تو ان جانوروں پر بیت المال سے مفت خرچ کیا جائے گا، اسی طرح موقوفہ جانور کا چارہ بیت المال سے دیا جائے گا اگر اس جانور کی آمدنی سے اس کا خرچ پورا کرنا ممکن نہ ہو[(۲)]۔

ز۔ مسلم ممالک کے عمومی مصالح جیسے مساجد، راستے، پل، نہر اور مدارس وغیرہ کی تعمیر اور نقصانات کی مرمت واصلاح[(۳)]۔

ح۔ حکومتی ادارہ کے افراد کی غلطی سے ہونے والے نقصانات کا ضمان:

جیسے سربراہ، قاضی اور اسی طرح وہ تمام افراد جو عمومی کام انجام دیتے ہیں، ان سے اگر ان کے مفوضہ کاموں میں غلطی ہوجائے جس کے نتیجہ میں جان، عضو یا مال کا نقصان ہوجائے مثلاً تعزیر میں زیادتی کی وجہ سے مجرم کی موت ہوجائے تو اس کی دیت کا ضمان بیت المال سے ادا کیا جائے گا۔

اگر مفوضہ کام امام یا کسی دوسرے ذمہ دار کی مخصوص ضرورت سے متعلق ہو تو ایسی صورت میں ضمان اس کے عاقلہ پر یا اس کے خاص مال میں جیسی صورت ہو، واجب ہوگا، اس لئے کہ ان کی غلطیاں بسااوقات زیادہ ہوتی ہیں، تو اگر وہ خود یا ان کے عاقلہ اس کا بوجھ اٹھائیں تو یہ ان کے لئے مہلک ثابت ہوگا۔

یہ رائے حنفیہ اور مالکیہ کی ہے، یہی حنابلہ کی اصح رائے ہے، اور شافعیہ کا قول غیر اظہر ہے، شافعیہ کا اظہر قول اور حنابلہ کے نزدیک اصح کے بالمقابل قول یہ ہے کہ ضمان اس کے عاقلہ پر ہوگا، لیکن عمداً نقصان کیا گیا ہو تو بالاتفاق نقصان کرنے والے پر ضمان ہوگا[(۳)]۔

ط۔ ان حقوق کی ادائیگی جنہیں شرع نے ان کے مستحقین کے لئے تسلیم کیا ہو اور قواعد شرع کی رو سے ان کی ادائیگی کسی متعین فرد پر نہ آتی ہو۔

اس کی مثال یہ ہے کہ اگر طواف کے ازدحام میں، یا مسجد عام میں یا بڑی شاہراہ پر کسی شخص کا قتل ہوجائے اور قاتل کا پتہ نہ چلے تو ایسے مقتول کی دیت بیت المال پر واجب ہوگی، اس لئے کہ حضرت علیؓ نے کہا: ''اسلام میں کوئی خون رائگاں نہیں جائے گا''[(۴)]۔

---

(۱) الخراج رص ۱۴۴، الاموال رص ۵۴۔

(۲) الخراج لابی یوسف ر ۱۹۶، المواق ۳ر ۳۸۷، جواہر الاکلیل ار ۲۶۰، ۲۷۰، ۲ر ۲۰۹، القلیوبی ۳ر ۸۶، ۴ر ۹۳، ۲۱۵، کشاف القناع ۳ر ۵۵۔

(۳) المغنی ۶ر ۲۱۷، شرح المنہاج ۳ر ۹۵۔

(۱) ابن عابدین ۳ر ۱۹۰، الدسوقی ۴ر ۳۵۵، روضۃ الطالبین ۱۱ر ۳۰۸، المغنی ۸ر ۳۱۲، ۳۲۸۔

(۲) یہ اثر: ''لا یطل في الإسلام دم'' حضرت علی بن ابی طالبؓ کا قول ہے صاحب المغنی (۷ر ۷۹۱ طبع الریاض) نے بغیر کسی کی جانب منسوب کئے ذکر کیا ہے اس میں مذکور ہے کہ مکہ میں ازدحام میں ایک شخص کا قتل ہوگیا تو حضرت عمرؓ نے حضرت علیؓ سے پوچھا تو انہوں نے فرمایا: اسلام میں کوئی خون

اور نبی کریم ﷺ نے عبد اللہ بن سہل انصاری کی دیت ادا فرمائی جب انہیں خیبر میں قتل کردیا گیا اور قاتل کا پتہ نہیں چل سکا تھا، انصار نے قسامت کا حلف لینے سے انکار کردیا تھا اور یہودیوں کی قسم کو انہوں نے قبول نہیں کیا تھا، تو نبی ﷺ نے اس کی دیت اپنے پاس سے ادا فرمائی اس لئے کہ اس کا خون رائگاں جانا آپ کو پسند نہیں تھا[1]۔

اسی قسم میں لقطہ کے اعلان کی اجرت ہے، قاضی اس سامان کے اعلان کی اجرت بیت المال سے اس طور پر ادا کرائے گا کہ وہ اجرت صاحب سامان پر قرض ہوگی[2]۔

بیت المال کے اخراجات میں ترجیحات:

۱۴ - مالکیہ اور شافعیہ کی رائے ہے کہ آل نبی (سادات) پر سب سے پہلے خرچ کرنا مستحب ہے جن پر صدقہ حرام ہے، اس میں حضرت عمرؓ کی اقتداء ہے، کہ انہوں نے بیت المال سے آل نبی ﷺ کو سب سے پہلے دیا، پھر اس کے بعد ان اہالیان شہر کے مفادات پر خرچ کیا جائے گا جن سے مال جمع کیا گیا ہے، جیسے ان کی مساجد کی تعمیر، ان کی سرحدوں کی آبادکاری، ان کے قضاۃ ومؤذنین کے وظائف، ان کے قرضوں کی ادائیگی، ان کی جنایات کی دیت کی ادائیگی، اور انہیں سال بھر کی ضروریات کے بقدر دیا جائے گا۔

جس شہر سے مال جمع کیا گیا ہے، اس کے علاوہ دوسرے شہر کے

= رائگاں نہیں ہے، تو حضرت عمر نے بیت المال سے اس کی دیت ادا فرمائی، اس واقعہ کو عبد الرزاق نے "مصنف" (۱۰/۵۱ طبع المجلس العلمی الہند) میں نقل کیا ہے لیکن یہ حضرت علی کا جملہ نہیں ہے۔

(۱) حدیث: "تحمل دیة عبد الله ......" کی روایت بخاری (الفتح ۶/۲۷۵ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/۱۲۹۴ طبع الحلبی) نے کی ہے دیکھئے: المغنی ۸/۷۸، الدر المختار مع حاشیہ ۵/۴۰۶۔

(۲) المنہاج مع الشرح ۳/۱۲۱، ۱۲۸۔

فقراء اگر زیادہ ضرورت مند ہوں تو ایسی صورت میں امام کچھ مال تو اس شہر والوں پر خرچ کرے گا جہاں سے جمع کیا گیا ہے اور اکثر مال ان دوسرے محتاجوں پر خرچ کرے گا[1]۔

حنابلہ کی رائے ہے کہ اگر بیت المال پر دو حق اکٹھا ہو جائیں اور بیت المال کی استطاعت دونوں حق سے کم لیکن ان میں سے ایک حق سے زائد ہو تو ان دونوں حقوق میں سے ایسے حق پر صرف کیا جائے گا جس پر اگر اس وقت صرف نہ کیا جائے تو وہ بیت المال پر قرض ہو جائے گا جیسے فوج کے وظائف، جنگی سامان اور اسلحے وغیرہ کی قیمت، اس حق پر صرف نہیں کیا جائے گا جو سہولت اور مصلحت کے بطور واجب ہوتا ہے جیسے راستے وغیرہ[2]۔

بیت المال میں زائد اموال:

۱۵ - بیت المال پر واجب حقوق کی ادائیگی کے بعد بچے ہوئے زائد اموال کے بارے میں علماء کے تین رجحانات ہیں:

اول: شافعیہ کا مسلک ہے کہ زائد اموال کو ان لوگوں پر خرچ وتقسیم کردیا جائے گا جن سے مسلمانوں کو عام فائدہ پہنچتا ہے، زائد اموال کا ذخیرہ نہیں کیا جائے گا، اس لئے کہ مسلمانوں کو کوئی ضرورت پیش آجائے تو اس وقت مسلمانوں پر وہ لازم ہو جاتی ہے، فقہ شافعی کی "المنہاج" اور اس کی شرح میں ہے: زائد اموال ان بالغ مردوں پر تقسیم کردیا جائے گا جن کے وظائف بیت المال میں مقرر ہیں، ان کے علاوہ دوسروں پر یا ان کی اولاد پر نہیں خرچ کیا جائے گا۔

قلیوبی کہتے ہیں: مقصد یہ ہے کہ بیت المال میں کچھ باقی نہ رہے۔

(۱) جواہر الاکلیل ۱/۲۶۰، القلیوبی ۳/۱۹۰، الشرح الکبیر وحاشیۃ الدسوقی ۲/۱۹۰۔

(۲) الاحکام السلطانیہ لابی یعلی رص ۲۳۷۔

دوم: حنفیہ کا مسلک ہے کہ زائد اموال کو بیت المال میں آئندہ مسلمانوں کو پیش آنے والے کسی حادثہ کے لئے محفوظ رکھا جائے گا۔

سوم: امام کی صواب دید پر ہوگا، شافعیہ میں سے قلیوبی نے کہا: محققین نے کہا ہے کہ امام کو اختیار ہوگا کہ زائد اموال محفوظ رکھے، ''جواہر الاکلیل'' کے مصنف نے ''المدونہ'' سے نقل کیا ہے کہ فئی میں مسلمان فقراء سے آغاز کیا جائے گا، پھر جو کچھ باقی بچے اسے لوگوں میں برابر برابر تقسیم کردیا جائے گا، الا یہ کہ امام اسے مسلمانوں کی آئندہ پیش آنے والی ضروریات کے لئے محفوظ رکھنا چاہئے [1]۔

اگر بیت المال سے حقوق کی ادائیگی نہ ہوسکے:

۱۶- ماوردی اور ابویعلی نے اس صورت حال کی وضاحت کی ہے جس میں بیت المال سے حقوق کی ادائیگی نہ ہوسکے، ان دونوں کی گفتگو کا حاصل یہ ہے کہ بیت المال پر دوقسم کے استحقاقات ہیں:

اول: جس میں بیت المال کا رول صرف حفاظت ہے، جیسے خمس اور زکاۃ، اس مال پر استحقاق اس وقت ہوگا جب مال موجود ہو، لہذا اگر مال موجود ہے تو اس کے مصرف کو استحقاق ہوگا، اگر موجود نہیں ہے تو اس کا استحقاق نہیں ہوگا۔

دوم: جس میں خود بیت المال مستحق ہوتا ہے، یہ فئی وغیرہ کا مال ہے، اس کے مصارف دونوع کے ہیں:

ایک وہ مصرف جو بدل کے طور پر مستحق ہوتا ہے، جیسے فوجیوں کی تنخواہیں، اور خریدے گئے اسلحے وجنگی سامان کی قیمت، اس مصرف کے استحقاق میں مال کی موجودگی کا اعتبار نہیں ہے، بلکہ یہ بیت المال پر لازمی حق ہے خواہ مال موجود ہو یا نہ ہو، لہذا اگر مال موجود ہوگا تو فوری ادائیگی کردی جائے گی، جیسے کہ خوش حال شخص پر دین کی فوری ادائیگی ضروری ہوتی ہے، اور اگر مال موجود نہیں ہے تو ادائیگی کا وجوب تو ہوگا لیکن مہلت دی جائے گی جس طرح تنگ دست پر دین کی ادائیگی میں مہلت دی جاتی ہے۔

دوسری نوع کے مصرف وہ ہیں جو بدل کے طور پر نہیں بلکہ مصلحت اور سہولت کے بطور مستحق ہوتے ہیں، یہ استحقاق اس وقت ہوگا جب مال موجود ہو، لہذا جب مال موجود ہو تو یہ مصرف واجب ہوگا، اور مال موجود نہ ہو تو بیت المال سے اس مصرف کا وجوب ساقط ہوجائے گا، پھر اگر اس کا ضرر عام ہو تو وہ مسلمانوں پر فرض کفایہ کی قبیل سے ہوگا یہاں تک کہ کوئی شخص اسے انجام دے دے جس سے کفایت ہوجائے، جیسے جہاد فرض کفایہ ہے، اور اگر اس کا ضرر عام نہ ہو جیسے قریبی راستہ دشوار گذار ہو لیکن لوگوں کو دوسرا دور کا راستہ اچھا مل جاتا ہو یا کوئی گھاٹ ختم ہوگئی ہو لیکن دوسری گھاٹ موجود ہو، تو جب مال نہ ہونے کی وجہ سے بیت المال سے اس کا وجوب ساقط ہوجائے گا تو تمام لوگوں سے بھی اس کا وجوب ساقط ہوجائے گا، اس لئے کہ بدل موجود ہے [1]۔

یہ بھی ملحوظ رہے کہ کبھی کسی علاقائی بیت المال میں ایسی تنگی کی صورت پیدا ہوتی ہے، یعنی امام کے تحت کسی صوبہ کے بیت المال میں، تو اگر خلیفہ نے اس صوبہ پر کسی کو گورنر مقرر کیا ہو اور وہاں کے مال خراج سے فوج کے وظائف پورے نہ ہوسکیں تو گورنر خلیفہ سے درخواست کرے گا کہ وہ بیت المال سے اخراجات مکمل کرائے، لیکن اگر صدقات کے اموال سے اس کے حلقہ میں ان کے مصارف پورے نہ ہوسکیں تو ایسی صورت میں ان کی تکمیل کے لئے خلیفہ سے

---

(۱) الماوردی رص ۲۱۵ طبع مصطفی الحلبی، ابویعلی رص ۲۳۷، شرح المنہاج مع حاشیہ قلیوبی ۱۹۱/۳، جواہر الاکلیل ۲۶۰/۱۔

(۱) الاحکام السلطانیہ للماوردی رص ۲۱۵، ولابی یعلی رص ۲۳۷، دیکھئے شرح المنہاج وحاشیۃ القلیوبی ۱۹۱/۳، ۲۱۵/۴۔

مطالبہ نہیں کرے گا، اس لئے کہ افواج کی تنخواہوں میں ان کی بقدر کفایت ضرورت ملحوظ ہوتی ہے، اور اہل صدقات کے حقوق کا تعلق واعتبار اموال صدقات کی موجودگی سے ہے[۱]۔

بیت المال پر دیون کے سلسلہ میں امام کے تصرفات:

۱۷- اگر بیت المال پر دیون آجائیں اور بیت المال میں ادائیگی کے لئے اموال نہ ہوتو امام کو اختیار ہوگا کہ بیت المال کے ایک مد سے دوسرے مد کے لئے قرض لے، حنفیہ نے اس کی صراحت کی ہے، کہتے ہیں: اگر اس مد میں جس کے لئے قرض لیا ہے آمدنی آجائے تو قرض دہندہ مد کو واپس کردیا جائے گا، **الا** یہ کہ صدقات یا خمس غنائم سے اہل خراج پر صرف کیا گیا ہو اور وہ غریب ہوں، تو اس صورت میں قرض واپس نہیں کیا جائے گا، اس لئے کہ اہل خراج (جن پر خرچ کیا گیا ہے) فقر کی وجہ سے خود بھی صدقات کے مستحق ہیں، اسی طرح اہل خراج کے علاوہ دوسرے **لوگ** اگر مستحق مصرف ہوں تو ان پر خرچ کی صورت میں بھی قرض دہندہ مد کو قرض واپس نہیں کیا جائے گا[۲]۔

امام کو یہ بھی اختیار ہے کہ رعایا سے بیت المال کے لئے قرض یا عاریت حاصل کرے: **"وقد استعار النبي ﷺ دروعا للجهاد من صفوان بن أمية"**،[۳] (نبی کریم ﷺ نے جہاد کے لئے صفوان بن امیہ سے زرہیں عاریۃً لی تھیں)، **"واستسلف عليه الصلاة والسلام بعيرا ورد مثله من إبل الصدقة"**[۴] (اور آپ علیہ الصلاۃ والسلام نے ایک اونٹ قرض لیا، پھر صدقات کے اونٹ سے اسی جیسا واپس فرمادیا)، یہ بیت المال کے صدقات کی آمدنی پر قرض ہوتا ہے[۱]۔

بیت المال کے اموال کا فروغ اور ان میں تصرف:

۱۸- بیت المال میں اخراجات کے مذکورہ بالا اختیارات کے علاوہ امام کو بیت المال کے اموال میں تصرف کا اختیار رہے، اس مسئلہ میں فقہی قاعدہ یہ ہے کہ بیت المال کے اموال میں امام کی حیثیت یتیم کے مال میں ولی کی ہے، جیسا کہ حضرت عمر بن خطابؓ نے کہا: میں نے اس مال میں اپنی ذات کو ولی یتیم کے مرتبہ میں رکھا ہے[۲]، **لہذا** بیت المال میں امام کو وہ تصرفات حاصل ہوں گے جو یتیم کے مال میں اس کے ولی کو حاصل ہیں۔

لیکن یہ قاعدہ بالکل مطلق نہیں ہے، لہذا دونوں میں ہر رخ سے مشابہت ضروری نہیں ہے[۳]، اس کی دلیل یہ ہے کہ امام کو یہ بھی اختیار ہے کہ بیت المال سے ملکیت عطا کرے یا اس سے جاگیر دے۔

بعض فقہاء کی ذکر کردہ اس کی چند مثالیں مندرجہ ذیل ہیں:

الف۔ بیع: امام کے لئے جائز ہے کہ بیت المال کی کوئی شئی فروخت کردے اگر اس میں فائدہ ہو، جہاں تک اپنے لئے اس میں سے کچھ خریدنے کا سوال ہے تو درمختار میں تحریر ہے کہ بیت المال کے وکیل سے بیت المال کی کوئی چیز خریدنا اور بیچنا امام کے لئے درست نہیں ہے، اس لئے کہ امام یتیم کے وکیل کی طرح ہے، **لہذا**

(۱) الاحکام السلطانیہ لابی یعلی رص ۱۷۱، الماوردی رص ۲۱۳۔

(۲) ابن عابدین ۲/ ۵۷، ۳/ ۲۸۲۔

(۳) حدیث: "استعار النبي......" کی روایت ابوداؤد (۳/ ۸۲۲ طبع عزت عبید دعاس) اور حاکم (۲/ ۴۷ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے حاکم نے اس کی تصحیح کی ہے اور ذہبی نے ان کی موافقت کی ہے۔

(۴) حدیث: "استسلف عليه الصلاة ......" کی روایت مسلم (۳/ ۱۲۲۴ طبع الحلبی) نے حضرت ابورافع سے کی ہے۔

(۱) الاحکام السلطانیہ لابی یعلی رص ۲۳۷۔

(۲) طبقات ابن سعد ۳/ ۱۹۸، اخبار عمر بن الخطاب لابن الجوزی رص ۳۰، اخبار عمر بن الخطاب للطنطاوی و ناجیہ رص ۳۱۳۔

(۳) نہایۃ المحتاج ۵/ ۱۱۸۔

بیت المال میں مذکورہ عمل صرف ضرورت کی بنا پر جائز ہے، بحر الرائق میں یہ اضافہ ہے کہ متاخرین کے مفتی بہ قول کے مطابق اس صورت میں فروخت کرنا جائز ہے جب جائداد کو اس کی دوگنی قیمت پر خریدنے کی پیشکش کی گئی ہو[1]۔

ب۔ اجارہ: بیت المال کی زمین پر دائمی وقف کے احکام جاری ہوں گے، لہذا انہیں اجرت پر دیا جائے گا جس طرح وقف کو اجرت پر دیا جاتا ہے[2]۔

ج۔ مساقات: امام کی طرف سے بیت المال کے باغات پر مساقات (بٹائی پر درخت دینا) درست ہے، جس طرح اپنے زیرولایت بچہ کے لئے تصرف کا اختیار رکھنے والے کی طرف سے درست ہے[3]۔

د۔ اعارہ: اس مسئلہ میں شافعیہ کا قول مختلف ہے کہ امام بیت المال کے اموال میں سے کوئی چیز عاریت پر دے سکتا ہے یا نہیں، اسنوی نے اس بنیاد پر اس کے جواز کی رائے دی ہے کہ جب امام بیت المال سے کسی کو ملکیت دے سکتا ہے تو عاریت پر دینا بدرجہ اولی درست ہوگا، اور رملی نے کہا: امام کے لئے مطلقاً جائز نہیں ہے کہ بیت المال کے اموال کو عاریت پر دے جیسے کہ ولی کو اپنے زیر ولایت بچہ کے مال میں یہ اختیار نہیں ہے[4] قلیوبی نے کہا: پھر اگر کسی نے بیت المال سے کوئی چیز عاریت پر لی اور وہ اس کے ہاتھ میں ہلاک ہوگئی تو اس پر ضمان نہیں ہوگا اگر بیت المال میں اس کا حق ہو، اور اس کو عاریت کا نام دینا مجاز ہے[5]۔

(۱) ابن عابدین والدر المختار ۳/ ۲۵۵، ۲۵۸۔

(۲) ابن عابدین ۳/ ۳۰۷۔

(۳) حاشیۃ القلیوبی علی شرح المنہاج للنووی ۳/ ۶۱۔

(۴) نہایۃ المحتاج ۵/ ۱۱۸۔

(۵) حاشیہ شرح المنہاج ۳/ ۲۰۔

ھ۔ قرض دینا: ابن اثیر نے ذکر کیا ہے کہ حضرت عمر بن خطابؓ نے ہند بنت عتبہ کو چار ہزار قرض دیا تا کہ وہ اس سے تجارت کرے اور اس کی ضامن ہو[1]۔

قرض دینے کے قائم مقام ہی واپس لینے کی نیت سے خرچ کرنا بھی ہے، اسی میں سے لاوارث جانور وغیرہ پر خرچ کرنا بھی ہے تا کہ اسے ضائع ہونے سے محفوظ رکھا جائے، پھر جانور کے مالک سے اخراجات بیت المال کو واپس دلایا جائے گا، اور اگر مالک معلوم نہ ہو تو جانور کو فروخت کردیا جائے گا اور اس کی قیمت سے بیت المال کا حق لے لیا جائے گا[2]۔

جاگیر دے کر مالک بنا دینا:

۱۹ - حنفیہ کی رائے ہے کہ امام ایسی اراضی جو کسی کی ملکیت نہ ہو اور نہ کسی وارث کے قبضہ میں ہو ظلم وخود غرضی کے بغیر مصلحت کے پیش نظر ایسے شخص کو جس سے مسلمانوں کو نفع وفائدہ ہو بطور جاگیر دے سکتا ہے جس طرح امام کو اختیار ہے کہ بیت المال کے دوسرے اموال سے عطا کرے، اس لئے کہ زمین اور مال ایک شی ہے، قاضی ابو یوسف نے ایسا ہی کہا ہے، اور دلیل یہ دی ہے کہ حضرت عمر بن خطابؓ نے کسری اور اہل کسری کے اموال کو بیت المال کے لئے خاص کردیا، اور ہر اس شخص کا مال جو جنگ میں قتل کیا گیا ہو یا دار الحرب سے جا ملا ہو یا تالاب یا جھاڑی میں مر گیا ہو اس کو خاص کردیا، اس کا خراج ستر لاکھ تھا تو اس میں سے جاگیر کچھ لوگوں کو عطا کی جاتی تھی، ابو یوسف کہتے ہیں: اس کی حیثیت ایسے مال کی ہے جو نہ کسی کا ہو اور نہ کسی وارث کے قبضہ میں ہو، تو امام عادل کو اختیار ہے کہ اس

(۱) الکامل ۳/ ۲۹۔

(۲) جواہر الاکلیل ۲/ ۲۲۰۔

میں سے انعامات اور عطا ایسے لوگوں کو دے جن سے اسلام کو فائدہ ہو[1]، ابن عابدین نے یہ بات نقل کی ہے اور کہا ہے: یہ اس بات کی صراحت ہے کہ جاگیریں کبھی تو غیر آباد اراضی سے ہوں گی اور کبھی بیت المال سے، ایسے لوگوں کے لئے جو بیت المال کے مصارف میں سے ہوں، جیسا کہ امام جہاں مصلحت محسوس کرے مال دے سکتا ہے، اور جسے جاگیر دی گئی ہے وہ زمین کا مالک ہوگا، اسی لئے اس زمین سے عشر لیا جائے گا، اس لئے کہ وہ صدقہ کے درجہ میں ہے[2]۔

شافعیہ اور حنابلہ کی رائے جیسا کہ ماوردی اور ابو یعلی نے اس کی تفصیل کی ہے یہ ہے کہ اراضی بیت المال کی تین قسمیں ہیں:

الف۔ ایک وہ اراضی جو امام نے خمس کے طور پر یا اہل غنیمت کی رضامندی سے بیت المال کے لئے اپنایا ہو، جیسا کہ حضرت عمرؓ نے کسریٰ اور اس کے اہل کی اراضی خاص کرلیا تھا، اور اس میں کسی کو جاگیر نہیں دی، پھر جب حضرت عثمان خلیفہ ہوئے تو انہوں نے اس میں سے جاگیر دی اور اس میں سے فئی کا حق وصول کیا، ماوردی نے کہا: اس کی حیثیت اقطاع اجارہ (بطور کرایہ جاگیر دینے) کی تھی نہ کہ اقطاع تملیک (بطور ملکیت جاگیر دینے) کی، اور اس کو بطور ملکیت جاگیر میں دینا جائز نہیں ہے، اس لئے کہ اسے بیت المال کے لئے خاص کئے جانے کے بعد وہ تمام مسلمانوں کی ملکیت ہوگئی، لہذا اس پر دائمی وقف کا حکم جاری ہوگا۔

ب۔ اراضی خراج، کسی کو اس کا مالک بنانا جائز نہیں ہے، اس لئے کہ اراضی خراج کا کچھ حصہ وقف ہے، جس کا خراج اجرت ہے، اور کچھ حصہ ان کے مالکان کی ملکیت ہے جس کا خراج جزیہ ہے۔

ج۔ وہ اراضی جن کے مالکان فوت ہوگئے ہوں اور کوئی ایسا وارث نہ ہو جو صاحب فرض یا عصبہ ہونے کی حیثیت میں ان اراضی کا مستحق ہوتا ہو، امام شافعی کے اصحاب کی اس مسئلہ میں دو رائیں ہیں:

پہلی رائے یہ ہے کہ ایسی اراضی وقف ہوں گی، اس رائے کی رو سے ان اراضی کو بیچنا اور جاگیر دینا جائز نہیں ہے، دوسری رائے یہ ہے کہ اس وقت تک وقف نہیں ہوں گی جب تک امام انہیں وقف نہ کردے، اس رائے کے مطابق امام کے لئے جائز ہے کہ انہیں مالکانہ جاگیر دے جس طرح ان کو فروخت کرنا جائز ہے۔

ایک تیسرا قول یہ ہے کہ اس کو بطور جاگیر دینا جائز نہیں ہے، اگرچہ اس کو فروخت کرنا جائز ہے، اس لئے کہ بیع ایک معاوضہ ہے اور جاگیر دینا ایک صلہ وانعام ہے، اور قیمتیں جب نقد ہوجائیں تو ان کا حکم عطایا کے سلسلہ میں اصول ثابتہ (غیر منقولہ اشیاء) کے حکم سے علاحدہ ہوتا ہے، اس طرح دونوں میں فرق ہوگیا، اگرچہ ان دونوں میں فرق بہت معمولی ہے[1]۔

مالکیہ کے نزدیک یہی حکم اس آباد زمین کا ہے جو جبراً حاصل کی گئی ہو، ایسی زمین کو مالکانہ جاگیر دینا امام کے لئے جائز نہیں ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ اس زمین میں محض قبضہ وغلبہ سے ہی وہ وقف ہوگئی[2]، مالکیہ کے نزدیک ہمیں یہ مسئلہ نہیں ملا کہ جو اراضی مالکان کے فوت ہوجانے کی وجہ سے بیت المال میں آگئی ہوں آیا ان میں مالکانہ جاگیر دینا جائز ہے یا نہیں؟

انتفاع واستفادہ کے لئے جاگیر دینا:

۲۰ - امام کے لئے جائز ہے، اگر وہ مصلحت سمجھتا ہو کہ بیت المال کی

(۱) الخراج لابی یوسف رص ۵۷، ۵۸۔
(۲) ردالمحتار ۳/ ۲۶۵۔

(۱) الاحکام السلطانیہ للماوردی رص ۱۹۴۔۱۹۵، لابی یعلی رص ۲۱۳۔
(۲) الشرح الکبیر وحاشیۃ الدسوقی ۴/ ۶۸۔

اراضی یا اس کی جائداد میں سے کچھ لوگوں کو تعاون کے طور پر یا نفع حاصل کرنے کے لئے جاگیر دے، مالکیہ نے کہا: پھر امام نے جبراً حاصل کردہ زمین جو جاگیر میں دی ہو، اگر کسی متعین شخص کو دیا ہو تو اس کی موت سے جاگیر ختم ہو جائے گی، اور اگر کسی شخص اور اس کی اولاد اور اس کی نسل کے لئے دیا ہو تو اس کے مرنے کے بعد اس کی اولاد اس جاگیر کی مستحق ہوگی، عورت کو مرد کے برابر ملے گا۔

اور دیکھئے: ''ارفاق، ارصاد، أرض حوز''، اور بعض مالکیہ نے اس جیسی اراضی کو وقف بتایا ہے (۱)۔

بیت المال کی جائداد کا وقف:

۲۱- حنفیہ نے ذکر کیا ہے کہ امام کے لئے بیت المال سے وقف کرنا جائز ہے، پھر انہوں نے کہا: اگر سلطان نے بیت المال کے وکیل سے اراضی اور کھیت خریدا ہو تو اس کی شرائط کی رعایت ضروری ہے، اور اگر بیت المال ان کو وقف کر دیا ہو تو شرائط کی رعایت واجب نہیں ہے (۲)۔

شافعیہ نے جیسا کہ عمیرہ برلسی نے نقل کیا ہے، بیت المال سے امام کے وقف کرنے کی رائے دی ہے، وہ کہتے ہیں: اس لئے کہ امام کو بیت المال سے کسی کو ملکیت دینے کا حق ہے، اور جیسا کہ حضرت عمرؓ نے سواد عراق کی اراضی میں کیا تھا کہ انہیں مسلمانوں پر وقف کر دیا تھا (۳)۔

اور دیکھئے: ''ارصاد''۔

(۱) ابن عابدین ۳/ ۲۲۶، ۳۵۹، الفتاوی الہندیہ ۲/ ۴۳۵، ۶۵۰، رسالہ بغیۃ الآمال فی حکم ما رتب وأرصد من بیت المال للحموی، الشرح الکبیر وحاشیۃ الدسوقی ۴/ ۶۸، حاشیۃ القلیوبی علی شرح المنہاج ۳/ ۹۲، المغنی ۵/ ۵۲۶، نہایۃ المحتاج ۵/ ۳۳۷، ۳۵۶، الاحکام السلطانیہ للماوردی رص ۱۹۶، لابی یعلی رص ۲۱۹۔

(۲) ابن عابدین ۳/ ۳۱۸۔

(۳) حاشیہ عمیرہ وقلیوبی علی شرح المنہاج ۳/ ۱۸، ۹۷، ۱۰۹، نہایۃ المحتاج ۵/ ۱۱۸۔

بیت المال کے حقوق بیت المال میں لانے سے قبل ملکیت میں دے دینا:

۲۲- حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ امام کو اختیار ہے کہ خراج کو مالک کے لئے چھوڑ دے، عشر کو نہیں، پھر امام ابو یوسفؒ کے نزدیک وہ خراج مالک کے لئے حلال ہوگا، بشرطیکہ مالک ایسے لوگوں میں شامل ہو جو بیت المال سے کچھ بھی استحقاق رکھتے ہیں، ورنہ مالک اس کو صدقہ کر دے گا۔

اور اگر امام نے عشر وغیرہ اموال زکاۃ چھوڑ دیا ہو اور وصول نہ کیا ہو تو اس کے لئے بالاجماع جائز نہیں ہوگا، اور مالک خود سے انہیں فقراء وغیرہ مصارف زکاۃ پر خرچ کرے گا (۱)۔

بیت المال کے دیون:

۲۳- بیت المال کے دیون افراد کے ذمہ میں ثابت ہوتے ہیں، پس اگر امام نے عام رعایا پر یا کسی خاص طبقہ یا کسی شہر والوں پر ان کی مفاد کی خاطر کچھ اموال لازم کیا ہو، جیسے افواج کی تیاری یا قیدیوں کی رہائی اور جیسے چوکیداری اور نہروں کی کھدائی کی اجرت، تو امام کی طرف سے لازم کئے گئے مال کو جس نے ادا نہ کیا ہو اس کے ذمہ میں وہ مال بیت المال کے واجب دین کے بطور باقی رہے گا، اور اس مال کی ادائیگی سے گریز ان کے لئے جائز نہیں ہوگا (۲)۔

بیت المال کا انتظام اور اس کا بگاڑ:

۲۴- بیت المال کا انتظام درست تسلیم کیا جائے گا جب امام عادل ہو، مال کو حق کے ساتھ وصول کرتا ہو اور مستحق جگہ پر خرچ کرتا ہو، اور

(۱) ابن عابدین ۲/ ۵۷۔

(۲) ابن عابدین ۲/ ۵۷۔

یہ انتظام فاسد قرار پائے گا جب امام غیر عادل ہو، ناحق لوگوں سے مال وصول کرتا ہو، یا وصول تو حق کے مطابق کرتا ہو لیکن اس کو مسلمانوں کے مفاد کے علاوہ میں اور غیر شرعی طریقہ پر خرچ کرتا ہو، جیسے کہ اپنے مخصوص مفاد میں خرچ کرتا ہو یا صرف اپنے اقارب ورشتہ داروں کو دیتا ہو یا اپنی خواہش کے مطابق ایسے لوگوں کو وہ چیز دیتا ہو جو اس کے مستحق نہ ہوں، اور مستحق لوگوں کو نہ دیتا ہو، بیت المال کا فساد یہ بھی ہے کہ امام بیت المال کی ذمہ داری کسی غیر عادل کے سپرد کردے اور بیت المال کے اموال میں اس کے تصرفات پر نظر نہ رکھے، جس کی وجہ سے غلط تصرف اور نقصانات واقع ہوں۔

بیت المال کے فساد کی صورت وہ بھی ہے جس کی طرف ابن عابدین نے اشارہ کیا ہے کہ امام بیت المال کے چاروں مد کے اموال خلط ملط کردے، وہ الگ الگ نہ ہو[1]۔

۲۵- اور جب بیت المال میں فساد آجائے تو اس پر چند احکام مرتب ہوں گے جن میں سے بعض مندرجہ ذیل ہیں:

الف۔ جس شخص پر بیت المال کا حق ہو- اگر اس کی اطلاع نہ ہو- اس کے لئے درست ہے کہ اگر بیت المال میں خود اس کا اپنا حق ہو جو اسے نہ ملا ہو تو وہ اپنے حق کے بقدر اپنے اوپر واجب حق میں سے روک لے، اور اگر بیت المال میں اس کا حق نہ ہو تو اسے اختیار ہوگا کہ اپنے اوپر واجب حق کو براہ راست بیت المال کے مصارف میں خرچ کردے جیسے مسجد یا رباط کی تعمیر میں خرچ کردے، بعض شافعیہ نے اس کا تذکرہ بالخصوص ایسے لقطہ کے بارے میں کیا ہے جس کا مالک معلوم ہونے کی امید ختم ہوگئی ہو، یا ایسے کپڑے وغیرہ کا ذکر کیا ہو جسے ہوا نے اڑا کر اس کے گھر میں لا ڈالا ہو، اور اس کا مالک معلوم نہ ہو اور معلوم ہونے کی امید بھی نہ رہے، انہوں نے یہ بھی کہا کہ ندی

(۱) ابن عابدین ۲/ ۵۶۔

کا پانی اتر جانے سے جو زمین کھل جائے اس میں اگر کوئی کھیتی کرے تو اس پر اس کی اجرت مسلمانوں کے مصالح کے لئے لازم ہوگی، اور اگر مصالح کے اموال میں اس کا حصہ ہو تو اس کے حصہ کے بقدر اس سے ساقط ہو جائے گا[1]، انہوں نے اس پر استدلال حضرت عائشہؓ سے مروی اس روایت سے کیا ہے کہ ایک شخص نے حضرت عائشہؓ سے کہا: مجھے ایک خزانہ ملا تو میں نے اسے سلطان کو پیش کیا، حضرت عائشہؓ نے اس سے فرمایا: تمہارے منہ میں خاک[2]۔

ب۔ اگر سلطان مستحق لوگوں کا حق نہ ادا کرے، اور ان میں سے کسی کو بیت المال کا کوئی مال ہاتھ لگ جائے تو بعض فقہاء نے اجازت دی ہے کہ مستحق شخص اتنی مقدار لے لے جو امام اسے دیا کرتا تھا، یہ ان چار اقوال میں سے ایک قول ہے جنہیں امام غزالی نے ذکر کیا ہے۔

ان میں سے دوسرا قول یہ ہے کہ ایسے مستحق کو اختیار ہے کہ ہر دن اپنی غذائی ضرورت کے بقدر لے لے۔

تیسرا قول یہ ہے کہ ایک سال کی ضرورت کے بقدر لے لے۔

اور چوتھا قول یہ ہے کہ اس کے لئے کوئی بھی ایسی چیز لینے کا جواز نہیں ہے جس کی اجازت اسے نہ دی گئی ہو۔

مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ بیت المال سے چوری جائز نہیں ہے خواہ بیت المال کا انتظام درست ہو یا نہ ہو، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ مالکیہ امام غزالی کے نقل کردہ اقوال میں سے چوتھے قول سے اتفاق کرتے ہیں۔

حنفیہ نے جو کچھ کہا ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ ایسا شخص اس صورت حال میں اپنے حق کے بقدر دیانۃً لے سکتا ہے مگر اسے یہ حق

(۱) قلیوبی ۳/ ۸۹، ۱۸۷۔

(۲) ابن عابدین ۲/ ۵۶۔

نہیں ہے کہ جس مد میں اس کا استحقاق ہے اس کے علاوہ دوسرے مد سے وہ لے، إلا یہ کہ ضرورت ہو جیسا کہ ہمارے زمانہ میں ہے، کہ اس وقت اگر اپنے مد کے علاوہ سے لینا جائز نہ ہو تو اس کا نتیجہ ہوگا کہ ہمارے زمانہ میں کسی کا حق باقی نہ رہے گا، اس لئے کہ ہر مد کے اموال علاحدہ نہیں رہتے، بلکہ وہ لوگ تمام اموال کو خلط ملط کر دیتے ہیں، اگر وہ اس مال میں سے نہ لے جو اس کے ہاتھ لگ گیا ہے تو وہ کچھ بھی حاصل نہ کر سکے گا، جیسا کہ ابن عابدین نے اس کا فتویٰ دیا ہے[(۱)]۔

ج۔ ایک حکم یہ ہے جس کا فتویٰ متاخرین شافعیہ (جو سن ۴۰۰ھ کے بعد کے ہیں) نے بعض متقدمین سے اتفاق کرتے ہوئے دیا ہے، اور متاخرین مالکیہ بھی اسی کے قائل ہیں، کہ اگر بیت المال کا انتظام درست نہ ہو تو تقسیم میراث کے بعد جو بچ جائے اسے زوجین کے علاوہ اہل فرض پر (جن کے حصے قرآن میں متعین ہیں) دوبارہ تقسیم کر دیا جائے گا، اور اگر ذوی الفروض نہ ہوں تو ذوی الارحام پر تقسیم کیا جائے گا۔

بیت المال کا انتظام درست ہونے کی صورت میں شافعیہ اور مالکیہ کے نزدیک اصل حکم یہ ہے کہ بچے اموال میراث میں رد (دوبارہ تقسیم میراث) اور ذوی الارحام پر تقسیم جاری نہیں ہوگی، بلکہ تمام ترکہ یا ذوی الفروض سے بچنے کے بعد ترکہ اگر عصبہ نہ ہوں تو بیت المال کا ہوگا[(۲)]۔

بیت المال کے اموال پر زیادتی:

۲۶ – اس مسئلہ میں فقہاء کا اختلاف نہیں ہے کہ اگر کسی نے بیت المال کی کوئی چیز ناحق ضائع کر دی تو وہ اپنے کئے ہوئے نقصان کا ضامن ہوگا، اور کسی نے بیت المال سے کوئی چیز ناحق لے لی تو اس کا لوٹانا اس پر واجب ہوگا یا اس کا مثل واپس کرے گا اگر وہ چیز مثلی ہو، اور اس کی قیمت واپس کرے گا اگر وہ قیمت والی ہو۔

البتہ بیت المال سے چوری کرنے والے کے ہاتھ کاٹنے کے مسئلہ میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے، اس میں ان کے دو رجحانات ہیں:

ایک رجحان وہ ہے جو حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے کہ بیت المال سے چوری کرنے والے کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا، ان حضرات نے اپنی اس رائے پر حضرت ابن عباسؓ سے مروی ایک روایت سے استدلال کیا ہے کہ "خمس کے غلاموں میں سے ایک غلام نے خمس میں سے چوری کر لی، اسے حضور ﷺ کے سامنے پیش کیا گیا تو آپ ﷺ نے اس کا ہاتھ نہیں کاٹا، اور فرمایا: "**مال الله سرق بعضه بعضا**"[(۱)] (وہ اللہ کا مال ہے، اللہ کے مال میں سے بعض نے بعض کی چوری کی)۔

نیز اس روایت سے استدلال کیا ہے کہ حضرت ابن مسعودؓ نے حضرت عمر بن خطابؓ سے ایک ایسے شخص کے بارے میں پوچھا جس نے بیت المال سے چوری کی تھی، تو حضرت عمرؓ نے فرمایا: اسے چھوڑ دو، اس مال میں ہر شخص کا حق ہے[(۲)]۔

دوسرا رجحان جسے مالکیہ نے اختیار کیا ہے یہ ہے کہ بیت المال سے چوری کرنے والے کا ہاتھ کاٹا جائے گا، اس رائے پر استدلال آیت قرآنی: "وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوْا أَيْدِيَهُمَا"[(۳)]

(۱) اللہ ب الفائض ۱/۱۹۔
(۲) اللہ ب الفائض ۱/۱۹۔

(۱) حدیث: "مال الله سرق بعضه بعضا" کی روایت ابن ماجہ (۲/۸۶۴ طبع الحلبی) نے کی ہے بوصیری نے کہا: اس کی سند میں ایک راوی جبارہ ہے اور وہ ضعیف ہے۔
(۲) قول حضرت عمر: "أرسله فما من أحد......" کو عبد الرزاق نے اپنی مصنف (۱۰/۲۱۲ طبع المجلس العلمی) میں روایت کیا ہے۔
(۳) سورۂ مائدہ/۳۸۔

(اور چوری کرنے والا مرد اور چوری کرنے والی عورت، دونوں کے ہاتھ کاٹ ڈالو) کے عموم سے کیا گیا ہے کہ یہ حکم عام ہے جس میں بیت المال اور غیر بیت المال دونوں سے چوری کرنے والے شامل ہیں، اور نیز یہ کہ اس چور نے بھی ایک محفوظ مال کو لیا ہے، اور اس میں کوئی قوی شبہ نہیں ہے، لہذا اس کا ہاتھ کاٹا جائے گا جس طرح کہ کوئی دوسرا اگر ایسا مال چوری کرتا جس میں قوی شبہ نہیں ہے تو اس کا ہاتھ کاٹا جاتا[1]۔

بیت المال کے اموال کے سلسلہ میں مقدمہ:

۲۷- اگر بیت المال پر کسی حق کا دعویٰ کیا جائے، یا بیت المال کا کوئی حق کسی دوسرے پر ہو، اور دار القضاء میں مقدمہ پیش کیا جائے تو قاضی جس کے روبرو مقدمہ پیش کیا گیا ہے، اس مقدمہ میں فیصلہ کا مجاز ہوگا خواہ وہ بھی مستحقین میں سے ایک ہو۔

لیکن اگر وہ قاضی خود ہی مدعی یا مدعا علیہ ہو تو سرے سے اس پر یا اس کے نائب پر دعویٰ قائم ہی نہیں ہوگا بلکہ ضروری ہوگا کہ اس کی طرف سے کسی کو وکیل مقرر کیا جائے جو اس قاضی یا دوسرے قاضی کے پاس مدعی یا مدعا علیہ بنے[2]۔

جن مسائل میں دعویٰ کیا جانا ممکن ہے ان میں سے ایک یہ ہے کہ بیت المال کی آمدنی پر عامل نے تو قبضہ کرلیا ہو، لیکن صاحب بیت المال عامل سے وصول پانے کا انکار کرتا ہو تو ایسی صورت میں عامل سے مطالبہ کیا جائے گا کہ صاحب بیت المال کے قبضہ کرنے پر ثبوت پیش کرے، اگر اس کے پاس ثبوت نہ ہو تو وہ صاحب

(۱) فتح القدیر لابن ہمام ۵/ ۱۳۸، الشرح الکبیر بحاشیۃ الدسوقی ۴/ ۱۳۸، شرح المنہاج للمحلی بحاشیۃ القلیوبی وعمیرہ ۴/ ۱۸۹، المغنی لابن قدامہ ۸/ ۲۷۷۔

(۲) شرح المنہاج للمحلی ۴/ ۳۰۳، نہایۃ المحتاج ۸/ ۲۴۴۔

بیت المال سے حلف لے گا، اور عامل سے تاوان لیا جائے گا[1]۔

ولاۃ کی نگرانی اور محصلین کا محاسبہ:

۲۸- امام اور اس کے ولاۃ کی ذمہ داری ہے کہ وہ زکاۃ وغیرہ بیت المال کے حقوق کی وصولی پر مقرر کئے گئے افراد کی نگرانی کریں، بیت المال کے اموال میں ان کے تصرفات پر گہری نظر رکھیں اور اس کا پورا پورا احتساب لیں۔

چنانچہ صحیح بخاری میں حضرت ابوحمید ساعدی کی حدیث ہے کہ "استعمل النبي ﷺ رجلا من الأزد على صدقات بني سليم يدعى ابن اللتبية، فلما جاء حاسبه"[2] (نبی ﷺ نے قبیلہ ازد کے ایک شخص کو جس کا نام ابن اللتبیہ تھا، بنو سلیم کے صدقات کی وصولی پر مقرر فرمایا تھا، جب وہ آیا تو آپ ﷺ نے اس سے حساب لیا)۔

قاضی ابویعلی فرماتے ہیں: صدقات کی وصولی کے سلسلہ میں امام ابوحنیفہؒ کا مسلک یہ ہے کہ کاتب دیوان کے سامنے اس کا پورا حساب پیش کرنا واجب ہے، اور کاتب دیوان پر واجب ہے کہ پیش کئے گئے حساب وکتاب کی صحت کی جانچ پڑتال کرے، یہ اس لئے کہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک عشر اور خراج دونوں کے مصارف ایک ہیں۔

امام شافعیؒ کے مسلک کے مطابق عمال پر عشر کا حساب پیش کرنے کی ذمہ داری نہیں ہے، اس لئے کہ عشر ان کے نزدیک صدقہ ہے، اس کا مصرف ولاۃ کے اجتہاد پر موقوف نہیں ہے۔

خراج کے عمال پر دونوں مسالک کی رو سے حساب پیش کرنا

(۱) الاحکام السلطانیہ لابی یعلی رص ۲۳۹۔

(۲) نہایۃ الأرب للنویری ۸/ ۱۹۲ طبع دار الکتب المصریہ، اور حدیث ابوحمید الساعدی کی تخریج (فقرہ نمبر ۶ میں) گذر چکی ہے۔

واجب ہے، اور کاتب دیوان کے لئے پیش کردہ حساب کی صحت کو جانچ لینا ضروری ہے۔

پھر جن عمال کا محاسبہ واجب ہے وہ دو حال سے خالی نہیں ہوں گے:

اول: اگر اس کے اور کاتب دیوان کے درمیان حساب میں اختلاف نہ ہو تو کاتب دیوان کا حساب درست تسلیم کرلیا جائے گا، اور اگر ولی الامر (سربراہ) کو اس میں شبہ محسوس ہو تو وہ اسے گواہان پیش کرنے کا حکم دے گا، اگر اس طرح شبہ ختم ہوجائے تو حلف نہیں لیا جائے گا، اور اگر شبہ باقی رہے اور ولی الامر اس پر حلف لینا چاہے تو عامل سے حلف لیا جائے گا، کاتب دیوان سے نہیں، اس لئے کہ مطالبہ عامل سے ہے کاتب دیوان سے نہیں۔

دوم: اگر عامل اور کاتب دیوان میں حساب میں اختلاف ہوجائے:

تو اگر ان دونوں کا اختلاف آمدنی میں ہو تو عامل کا قول معتبر ہوگا، اس لئے کہ وہ منکر ہے۔

اور اگر ان دونوں کا اختلاف خرچ میں ہو تو کاتب کا قول معتبر ہوگا، اس لئے کہ وہ منکر ہے۔

اور اگر ان دونوں کا اختلاف خراج کی مقدار میں ہو، جیسے کہ کسی پیمائش کے اندر دونوں کا اختلاف ہوجائے جس کی دوبارہ پیمائش ممکن ہو تو دوبارہ پیمائش کی جائے گی اور جو نتیجہ نکلے اس کے مطابق عمل کیا جائے گا، اور اگر دوبارہ پیمائش ممکن نہ ہو تو رب المال سے حلف لیا جائے گا، پیمائش کرنے والے سے نہیں [1]۔

۲۹ – ماوردی اور ابو یعلی نے اس سلسلہ میں محاسبہ کا طریقہ تفصیل سے بتایا ہے، اور ان امور کا جائزہ لیا ہے جو محصلین سے ولاۃ کے قبضہ کرلینے میں حجت قرار پائیں گے، اور یہ کہ اس میں قبضہ کے اقرار پر عمل کیا جائے گا، اگر وہ خط وتحریر کا انکار کردے یا اس کا اعتراف نہ کرے تو دواوین کا عرف یہ ہے کہ اس پر اکتفا کیا جائے گا، اور وہ حجت ہوگا، لیکن فقہاء کی رائے یہ ہے کہ اگر والی اعتراف نہ کرے کہ یہ اس کا خط ہے یا اس کا انکار کرے تو وہ خط اس پر لازم نہیں ہوگا اور نہ قبضہ میں حجت قرار پائے گا، اور جبراً اس پر لازم قرار دینے کے لئے اس کی تحریر سے موازنہ کرنا جائز نہیں ہوگا، بلکہ محض دھمکا دینے کے لئے اس کے خط سے مقابلہ کیا جائے گا تاکہ وہ اپنی خوشی ورضامندی سے اعتراف کرلے۔

بسا اوقات والی خط کا اعتراف تو کرتا ہے لیکن قبضہ سے انکار کرتا ہے، ایسی صورت میں عرف کا اعتبار کرتے ہوئے مخصوص حقوق سلطانیہ کے اندر اس کو عاملین کے حق میں ادائیگی کی حجت اور ولاۃ کے خلاف قبضہ کی حجت قرار دی جائے گی، ماوردی نے اس کا ذکر کیا ہے پھر کہا ہے: امام شافعیؒ کے مسلک میں یہی ظاہر رائے ہے، امام ابوحنیفہؒ کے ظاہر مذہب میں یہ نہ تو والی کے خلاف حجت ہے اور نہ عامل کے حق میں حجت ہے، یہاں تک کہ وہ الفاظ میں اس کا اقرار کرے، جیسے کہ ذاتی قرضوں میں ہوتا ہے، ماوردی کہتے ہیں: ان دونوں کے درمیان جو فرق ہم نے ذکر کیا وہ اطمینان بخش ہے [1]۔

مسلمانوں کے عمال کے پاس مال عام میں سے جو کچھ آتا ہے یا جو کچھ خرچ ہوتا ہے اس آمد وصرف پر بیت المال کے احکام جاری ہوں گے، اس لئے اس پر محاسبہ جاری ہوگا [2]۔

---

(۱) الاحکام السلطانیہ لأبی یعلی رص ۲۴۰، دیکھئے: نہایۃ الأرب فی أدب العرب للنویری ۸/ ۱۹۴، ۲۱۹۔

(۱) نہایۃ الأرب ۸/ ۹۴ ادار الکتب المصریہ الاحکام السلطانیہ لأبی یعلی رص ۲۳۸۔

(۲) الاحکام السلطانیہ لأبی یعلی رص ۲۳۵۔

بیت المقدس

تعریف:

۱- بیت المقدس: سرزمین فلسطین میں عبادت کے ایک معروف مقام کا نام ہے، تقدیس کا اصل معنی تطہیر وپاک کرنا ہے، ارض مقدسہ پاک زمین کو کہتے ہیں۔

ابن منظور نے کہا: بیت المقدس کی طرف نسبت کر کے مَقْدِسی اور مُقَدَّسی کہا جاتا ہے، صاحب معجم البلدان نے اس کے بارے میں گفتگو کرتے ہوئے بعض مقامات پر اس کا نام ''البیت المقدس'' رکھا ہے۔

اجمالی حکم:

۲- ''بیت المقدس'' کا نام اب اس شہر کے لئے استعمال ہوتا ہے جس میں مسجد اقصیٰ ہے، مخصوص مقام عبادت کے لئے اس کا استعمال نہیں ہوتا ہے، فقہاء اور مؤرخین کے کلام میں یہ نام دونوں معانی میں مستعمل رہا ہے، جیسا کہ صاحب معجم البلدان وغیرہ نے استعمال کیا ہے، اب اس شہر کو ''القدس'' بھی کہتے ہیں، یہ نام بھی عربوں کے کلام میں آیا ہے، چنانچہ لسان العرب میں ہے، شاعر نے کہا:

لانوم حتی تهبطي أرض العُدُس

وتشربي من خير ماء بقُدُس

(اس وقت تک نیند نہیں آئے گی جب تک تم عدس کی سرزمین میں نہ اترو اور قدس کا بہترین پانی نہ پی لو)۔

اس کے ساتھ ساتھ ''بیت المقدس'' کی مسجد اقصیٰ کے کچھ مخصوص احکام ہیں جو دوسری مساجد کے لئے نہیں ہیں (دیکھئے: المسجد الاقصی)[1]۔

بیت النار

دیکھئے: ''معابد''۔

بیتوتہ

دیکھئے: ''تبییت''۔

---

(۱) لسان العرب: مادہ ''قدس''، معجم البلدان۔

بیض

تعریف:

۱ - بیض (انڈے) معروف چیز ہے، کہا جاتا ہے: "باض الطائر یبیض بیضا" (پرندہ نے انڈا دیا)، واحد لفظ "بیضة" ہے، "بیضة" کا لفظ "خصیہ" کے لئے بھی بولتے ہیں [۱]، "خصیہ" کے احکام اصطلاح "خصیہ" میں دیکھے جائیں۔

انڈے سے متعلق احکام:

مأکول اللحم اور غیر مأکول اللحم جانوروں کے انڈے:

۲ - انڈا کھانے کی حلت اور حرمت سے متعلق تفصیل اصطلاح "أطعمۃ" میں گذر چکی ہے، یعنی فی الجملہ ماکول اللحم جانور کا انڈا کھانا حلال ہے، اور جن جانوروں کا گوشت کھانا حرام ہے ان کا انڈا کھانا بھی حرام ہے [۲]۔

جلالہ (نجاست کھانے والا جانور) کے انڈے:

۳ - جلالہ کے انڈے کھانے کے حکم میں فقہاء کا اختلاف ہے (جلالہ وہ (مرغی) ہے جو نجاست تلاش کرتی اور کھاتی ہے اگر کھلی ہوئی ہوتو گندگیوں میں گھومتی ہے)۔

(۱) المصباح المنیر: مادہ "بیض"، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۶۰، روضۃ الطالبین ۳/ ۲۷۹، المغنی لابن قدامہ ۱/ ۷۵۔

(۲) دیکھئے: موسوعہ جلد ۵، اصطلاح "أطعمۃ"، فقرہ نمبر/ ۸۱۔

حنفیہ اور شافعیہ نے اپنے صحیح قول میں حکم کی بنیاد اس کے گوشت میں تغیر اور بدبو پر رکھی ہے، لہذا اگر گوشت میں تغیر پیدا ہوجائے اور اس سے بدبو آنے لگے تو اس کے انڈے کھانا حنفیہ کے نزدیک مکروہ ہے، اور شافعیہ کے صحیح قول میں کھانا حرام ہے، اس لئے کہ وہ خبائث میں سے ہوگیا، اور اس لئے بھی کہ نبی کریم علیہ السلام نے جلالہ کا گوشت کھانے اور اس کا دودھ پینے سے منع فرمایا ہے [۱]۔

حنابلہ اور بعض شافعیہ نے جلالہ کے انڈے کھانے کی حرمت کے لئے قید لگائی ہے کہ اس کی غذا کا بیشتر حصہ نجاست ہو، کیونکہ اس کے بارے میں حدیث وارد ہے۔

بعض شافعیہ نے کہا: جلالہ کے انڈے کھانا مکروہ تنزیہی ہے، اس لئے کہ ممانعت صرف گوشت میں تغیر کی وجہ سے ہے جو موجب حرمت نہیں ہے، فقہاء شافعیہ نے کہا: اور یہی اصح قول ہے اور یہی حنابلہ کے نزدیک ایک روایت ہے، اور مالکیہ کے نزدیک قول مختار یہ ہے کہ جلالہ کے انڈے کھانا حلال ہے، اس لئے کہ وہ ایک زندہ سے پیدا ہوا ہے، اور ہر زندہ پاک ہے، اور اگر جلالہ کے گوشت میں تغیر نہ ہو اور نہ بدبو ہو بایں طور کہ وہ گندگی بھی کھاتی ہو لیکن اس کی غذا کا اکثر حصہ نجاست نہ ہوتو اس کے انڈے کھانا بالاتفاق حلال ہے [۲]۔

نجس پانی میں انڈے ابالنا:

۴ - اگر نجس پانی میں انڈے ابالے جائیں تو جمہور (حنفیہ،

(۱) حدیث: "نھی عن أکل لحم الجلالۃ وشرب لبنھا" کی روایت ابوداؤد (۴/ ۱۴۸ طبع عزت عبید دعاس) نے کی ہے ابن حجر نے الفتح (۹/ ۶۴۸ طبع السلفیہ) میں اسے حسن قرار دیا ہے۔

(۲) البدائع ۵/ ۴۰، ابن عابدین ۵/ ۱۹۵، ۲۱۶، مراقی الفلاح رص ۱۸، الحطاب ۱/ ۹۲، الدسوقی ۱/ ۵۰، نہایۃ المحتاج ۸/ ۱۴۷، مغنی المحتاج ۴/ ۳۰۴، الروضہ ۳/ ۲۷۸، شرح منتہی الارادات ۳/ ۳۹۹، المغنی ۸/ ۵۹۳، ۵۹۴۔

شافعیہ، حنابلہ، اور مرجوح قول میں مالکیہ) کے نزدیک اس کا کھانا حلال ہے، مالکیہ کے راجح قول میں اس کا کھانا حلال نہیں ہے، اس لئے کہ اس کے مسامات میں نجس پانی سرایت کر جانے کی وجہ سے وہ نجس ہوجائے گا اور اس کو پاک کرنا دشوار ہوگا (۱)۔

خراب انڈے (جو عام صورت میں خراب ہوجائے):

۵ - اگر انڈا خون میں تبدیل ہوجائے تو حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ کے صحیح مذہب میں اور شافعیہ کے اصح مذہب میں نجس ہوجائے گا، شافعیہ کا دوسرا قول ہے کہ وہ پاک ہے، اور اگر انڈے میں صرف بدبو پیدا ہوئی ہوتو وہ حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک پاک ہے جیسے کہ بدبودار گوشت، لیکن مالکیہ کے نزدیک وہ نجس ہے۔

اگر انڈے کی زردی اس کی سفیدی میں مل جائے لیکن بدبو نہ پیدا ہوتو وہ پاک ہے (۲)۔

موت کے بعد نکلنے والے انڈے:

۶ - ایسے ماکول اللحم جانور کی موت کے بعد اس سے نکلنے والا انڈا کھانا بالاتفاق حلال ہے، جس جانور کو ذبح کرنے کی ضرورت نہ ہو، **الا** یہ کہ وہ انڈا گندا ہوگیا ہو۔

اگر جانور کو ذبح کرنا ضروری ہو اور اس کو ذبح نہ کیا گیا ہوتو اس کی موت کے بعد نکلنے والا انڈا کھانا اس وقت حلال ہوگا جب انڈا کا چھلکا ٹھوس ہوگیا ہو، یہ رائے حنابلہ کی ہے اور شافعیہ کے نزدیک

(۱) فتح القدیر ۱/۱۸۶ شائع کردہ دار احیاء التراث، الدسوقی ۱/۶۰، مغنی المحتاج ۳/۳۰۵، المغنی ۱/۵۷۔

(۲) ابن عابدین ۳/۵۰۵، الدسوقی ۱/۵۰، منح الجلیل ۱/۲۷، مغنی المحتاج ۱/۸۰، ۳/۳۰۵، المجموع ۲/۵۱۰، نہایۃ المحتاج ۸/۱۴۷، کشاف القناع ۱/۱۹۱۔۱۹۲، الفروع ۱/۲۵۱، ۲۵۲۔

یہی زیادہ صحیح قول ہے، اس لئے کہ اب وہ انڈا ایک جداگانہ دوسری چیز ہوگیا ہے، لہذا اس کا کھانا حلال ہوگا۔

حنفیہ کے نزدیک اس کا کھانا حلال ہے خواہ اس کا چھلکا سخت نہ ہوا ہو، یہ شافعیہ کا ایک قول ہے، اس لئے کہ وہ فی نفسہ ایک پاک شی ہے۔

مالکیہ کے نزدیک خشکی کا ایسا جانور جس میں بہتا خون ہو، اگر اس کو ذبح نہ کیا گیا ہوتو اس کا انڈا کھانا حلال نہیں ہے، **الا** یہ کہ وہ ایسا جانور ہو جو مردہ بھی بغیر ذبح کے پاک ہوتا ہے جیسے ٹڈی اور گھڑیال، اس کا انڈا کھانا حلال ہے (۱)۔

انڈے کی فروختگی:

۷ - انڈے کی فروختگی میں وہی شرائط ہیں جو دوسری چیزوں کے فروخت کرنے میں ہیں، یعنی یہ کہ وہ موجود ہو، قیمت والا ہو، پاک ہو، قابل انتفاع ہو اور اس کی حوالگی پر قدرت ہو......، دیکھئے: ''بیع''۔

اور اسی لئے گندے انڈے کی بیع جائز نہیں ہے، اس لئے کہ وہ انتفاع کے قابل نہیں ہے، اور مرغی کے پیٹ میں موجود انڈے کی بیع جائز نہیں ہے، اس لئے کہ وہ معدوم کے حکم میں ہے...... (۲)۔

اس کے ساتھ ساتھ انڈے کو ربوی اشیاء میں شمار کرنے اور نہ کرنے کے مسئلہ میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

حنفیہ، حنابلہ نیز مالکیہ میں سے ابن شعبان کا مذہب ہے، اور یہی شافعیہ کے نزدیک قول قدیم ہے کہ انڈے کو اموال ربویہ میں شمار نہیں کیا جائے گا، اس لئے کہ ان حضرات کے نزدیک ربا کی

(۱) البدائع ۵/۴۳، مختصر الطحاوی رص ۴۴۰، الدسوقی ۱/۵۰، اسنی المطالب ۱/۱۳، المجموع ۱/۲۸۳، القلیوبی ۱/۲۷، کشاف القناع ۱/۵۷، المغنی ۱/۵۷۔

(۲) المجموع ۹/۲۱۴، شرح منتہی الارادات ۲/۱۴۲۔

علت کیل مع الجنس یا وزن مع الجنس ہے، یہ ربا الفضل کے تعلق سے ہے اور ربا کا تحقق دونوں وصف جنس اور قدر (ناپ یا تول) کے اکٹھا پائے جانے سے ہوتا ہے، اس لحاظ سے ایک انڈے کو دو انڈوں کے عوض بیچنا اگر نقد معاملہ ہوتو جائز ہے، اس لئے کہ اس میں علت ربا نہیں پائی جاتی ہے، لیکن امام احمدؒ سے مروی ہے کہ ایک انڈے کو دو انڈے کے عوض فروخت کرنا مکروہ ہے، اس لئے کہ انڈا کے مطعومات (کھانے والی اشیاء) میں سے ہونے کی علت پائی جارہی ہے۔

انڈے کو انڈے سے ادھار فروخت کرنا حرام ہے، اس لئے کہ ربا النساء کی علت ربا الفضل کی علت کے دو اوصاف میں سے ایک وصف ہے، یعنی ناپ یا تول کا وصف، یا جنس کا وصف، لہذا تنہا جنس کا وصف ادھار فروختگی کو حرام بنادے گا، یہ ادھار کے تعلق سے حنفیہ کا مسلک ہے، یہی حنابلہ کے نزدیک ایک روایت ہے، اور ان کی اصح روایت میں انڈے کی انڈے سے ادھار بیع حرام نہیں ہے۔

ابن شعبان کے علاوہ دوسرے مالکیہ اور شافعیہ اپنے جدید قول میں اس طرف گئے ہیں کہ انڈے کو اموال ربویہ میں شمار کیا جائے گا، اس لئے کہ ربا الفضل میں غذائی شی ہونا اور جمع کرنے کے قابل ہونا (اقتیات اور ادخار) علت ہے، اور ربا النساء میں کھانے والی شی ہونا علت ہے، یہ مالکیہ کے نزدیک ہے، اور شافعیہ کے نزدیک ربا الفضل اور ربا النساء میں کھانے والی شی ہونا علت ہے۔

اور انڈا غذائی شی ہے، جمع کیا جاتا ہے، اور کھایا جاتا ہے، لہذا وہ ربوی مال ہوگا۔

اس لحاظ سے انڈے کی انڈے سے بیع میں فضل اور نساء (زیادتی اور ادھار) دونوں حرام ہوں گے، لہذا انڈے کی باہم بیع میں ضروری ہے کہ وہ نقد ہو، برابر سرابر ہو اور دست بدست ہو، اس سلسلہ میں اصل وہ روایت ہے جسے مسلم نے حضرت عبادہؓ سے روایت کیا ہے، وہ فرماتے ہیں: ”سمعت رسول الله ﷺ ينهى عن بيع الذهب بالذهب، والفضة بالفضة، والبر بالبر، والشعير بالشعير، والتمر بالتمر، والملح بالملح، إلا سواء بسواء، عيناً بعين، فمن زاد أو ازداد فقد أربى“[1] (میں نے رسول اللہ ﷺ سے سنا ہے کہ آپ ﷺ نے سونے کو سونے کے عوض، چاندی کو چاندی سے، گیہوں کو گیہوں سے، جو کو جو سے، کھجور کو کھجور سے اور نمک کو نمک سے فروخت کرنے سے منع فرمایا ہے، الا یہ کہ وہ برابر برابر اور نقد ہو، جس نے زیادہ دیا یا زیادہ لیا اس نے سودی معاملہ کیا)۔

اگر جنس مختلف ہوجائے لیکن علت مختلف نہ ہوتو تفاضل (کسی ایک جانب سے اضافہ) جائز ہوگا، اس لئے کہ جنس مختلف ہونے کی صورت میں تفاضل حرام نہیں ہوتا لیکن علت طعم (کھانے والی شی) کی وجہ سے ادھار حرام ہوگا، نبی کریم ﷺ نے مذکورہ حدیث میں ہی فرمایا: ”فإذا اختلفت هذه الأصناف، فبيعوا كيف شئتم، إذا كان يداً بيد“ (جب یہ اشیاء مختلف ہوں تو جس طرح چاہو بیچو بشرطیکہ دست بدست ہو)۔

انڈے کی انڈے سے بیع شافعیہ کے نزدیک صرف وزن سے جائز ہے، اور مالکیہ کے نزدیک وزن یا اندازے سے جائز ہے، اس لئے کہ وہ ایک دوسرے کے مثل نہیں[2]۔

---

(۱) حدیث: ”كان ينهى عن بيع الذهب ......“ کی روایت مسلم (۳/ ۱۲۱۰ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) البدائع ۵/ ۱۸۳، ۱۸۵، ۱۸۷، ابن عابدین ۴/ ۱۷۷، ۱۸۱، الہدایہ ۳/ ۶۱-۶۲، الشرح الصغیر ۲/ ۱۵، ۲۴، ۲۹ طبع الحلبی، منح الجلیل ۲/ ۵۳۷، ۵۴۲، الدسوقی ۳/ ۲۰-۲۱، الحطاب ۴/ ۳۵۱، ۳۵۳، نہایۃ المحتاج ۳/ ۴۱۰، اور اس کے بعد کے صفحات، المجموع شرح المہذب ۹/ ۳۹۷ اور اس کے بعد کے صفحات، نیز ۱۰/ ۱۹، ۵۸، ۶۳، ۹۷، المغنی

انڈے میں بیع سلم:

۸ - جمہور فقہاء-حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ اور ایک روایت میں حنابلہ- کے نزدیک انڈے سے انڈے کی بیع سلم جائز نہیں ہے، اس لئے کہ یہ حنفیہ کے نزدیک علت جنس کی وجہ سے ربا ہو جائے گا، مالکیہ، شافعیہ اور ایک روایت میں حنابلہ کے نزدیک علت طعم کی وجہ ربا ہوگا۔

حنابلہ کے نزدیک اصح روایت میں انڈے کی انڈے سے بیع سلم جائز ہے، اس لئے کہ یہ اموال ربویہ میں سے نہیں ہے، انہوں نے اس پر حضرت ابن عمرو کی حدیث سے استدلال کیا ہے، وہ یہ کہ نبی کریم ﷺ نے انہیں صدقہ کے اونٹ وصول کرنے کا حکم دیا چنانچہ وہ صدقہ کے اونٹ میں ایک اونٹ کے بدلے دو اونٹ لیتے تھے [1]۔

جمہور فقہاء کے نزدیک انڈے کو مسلم فیہ (بیع سلم میں سامان) بنانا جائز ہے، اور ایسی صورت میں انڈے میں وہ شرائط ہوں گی جو ہر مسلم فیہ میں ہوتی ہیں یعنی اس کی جنس اور صفت معلوم ہو اور ایسا ہو جس کی مقدار اور صفت متعین کرنا ممکن ہو...... وغیرہ۔

انڈے میں مقدار اور صفت متعین کرنا ممکن ہے، اس لئے کہ اس میں جہالت معمولی ہوتی ہے، جو باعث نزاع نہیں ہوتی ہے، اور چھوٹے اور بڑے انڈے برابر ہوتے ہیں [2]، اس لئے کہ اتنے

= المطالب ۲/ ۲۶، کشاف القناع ۳/ ۲۵۲، شرح منتہی الارادات ۲/ ۱۹۳، ۲۰۰، المغنی ۴/ ۱۳۔

(۱) حدیث: "أمر النبي ﷺ ابن عمرو......" کی روایت ابوداؤد (۳/ ۶۵۲ طبع عزت عبید دعاس) نے کی ہے اور بیہقی (۵/ ۲۸۸ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے اسے دوسرے طریق سے روایت کیا ہے اور صحیح بتایا ہے۔

(۲) یہ قدیم رائج عرف کے لحاظ سے ہے اب عرف یہ ہے کہ انڈوں کے حجم کے درجات کو ان کے وزن اور حجم کے لحاظ سے متعین کرلیا جاتا ہے، لہذا انڈے میں عدد کے لحاظ سے بیع سلم کے وقت اس عرف کی رعایت کی

معمولی فرق میں لوگوں کے درمیان عموماً تنازعہ نہیں ہوتا، لہذا وہ معدوم کی طرح ہے، اور اس لحاظ سے انڈوں میں عدد کے لحاظ سے بیع سلم جائز ہے، یہ مسلک امام زفرؒ کے علاوہ حنفیہ کا ہے، اسی طرح حنابلہ میں سے جو لوگ اس کے جواز کے قائل ہیں ان کے نزدیک بھی اس میں عدد کے لحاظ سے سلم جائز ہے، اور بڑے یا چھوٹے یا متوسط کی شرط لگا دینے سے تفاوت ختم ہو جائے گا۔

مالکیہ کے نزدیک بھی اس میں عدد کے لحاظ سے بیع سلم جائز ہے، بشرطیکہ اس کو متعین کرنا ممکن ہو، مثلاً اس کو دھاگہ سے ناپ کر کسی امانت دار آدمی کے پاس دھاگہ رکھ دیا جائے، اس لئے کہ بڑے اور چھوٹے کی غرض وغایت مختلف ہوتی ہے۔

شافعیہ کے نزدیک انڈوں میں عدد یا ناپ کے لحاظ سے بیع سلم جائز نہیں ہے، تقریبی وزن کے لحاظ سے ہی جائز ہے، حنابلہ میں سے ابو الخطاب اور حنفیہ میں سے زفر کے نزدیک اور شافعیہ کے ایک قول میں انڈوں میں بیع سلم جائز نہیں ہے، اس لئے کہ ان کے چھوٹے بڑے سائز کے مختلف ہونے کی وجہ سے ضبط ممکن نہیں ہے [1]۔

حرم میں اور حالت احرام میں انڈے پر زیادتی:

۹ - حرم میں جس جانور کا شکار حرام ہے اس کے انڈے کو نقصان پہنچانا بھی حرام ہے، اگر کوئی اسے توڑ دے یا بھون دے تو ضائع کرنے کے دن اس مقام پر جو اس کی قیمت ہوگی وہ قیمت اسے ادا کرنی ہوگی، اس لئے کہ انڈا ہی شکار کی اصل وبنیاد ہے، کہ اسی سے شکار کی پیدائش

= جائے گی (کمیٹی)۔

(۱) البدائع ۵/ ۲۰۸، ابن عابدین ۴/ ۲۰۳، حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۲۰۷، الشرح الصغیر ۳/ ۹۹ طبع الحلبی، شرح المحلی وحاشیۃ قلیوبی وعمیرہ ۲/ ۲۴۹- ۲۵۰، اسنی المطالب ۲/ ۱۲۹، المہذب ۱/ ۳۰۶، نہایۃ المحتاج ۴/ ۱۹۲، شرح منتہی الارادات ۲/ ۲۱۵، المغنی ۴/ ۳۰۸، ۳۲۰۔

ہوتی ہے، لہذا احتیاطاً اسے بھی شکار کا حکم دیا جائے گا، صحابہ کرامؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے شترمرغ کے انڈوں کے بارے میں قیمت ادا کرنے کا فیصلہ کیا، یہ حنفیہ، حنابلہ اور مزنی کے علاوہ شافعیہ کے نزدیک ہے، مزنی نے کہا یہ حلال ہے اس پر کوئی جزا و تاوان نہیں ہے۔

مالکیہ کے نزدیک ہر ایک انڈے پر اس کی ماں کی قیمت کے دسواں حصہ کے بقدر گندم واجب ہوگا یا اس گندم کے بدلہ روزے لازم ہوں گے -ہر ایک مد کے بدلہ ایک روزہ ہوگا- ابن عرفہ نے ظاہر اسے سمجھا ہے کہ دس انڈوں میں ایک بکری واجب ہوگی، مالکیہ نے حرم مکہ کے کبوتر کے انڈوں کو مستثنیٰ کیا ہے، اس میں ایک بکری کی قیمت کے دسواں حصہ کے بقدر گیہوں واجب ہوگا، اس لئے کہ حضرت عثمانؓ نے اس سلسلہ میں ایسا ہی فیصلہ فرمایا تھا۔

خراب انڈوں میں بالاتفاق کوئی ضمان نہیں ہوگا، بشرطیکہ وہ شترمرغ کا انڈا نہ ہو، اس لئے کہ ضمان اس وجہ سے ہوتا ہے کہ انڈے شکار بن سکتے تھے جب کہ خراب انڈوں میں یہ امکان مفقود ہے۔

خراب انڈے اگر شترمرغ کے ہوں تو حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ میں سے امام الحرمین اور حنابلہ میں سے ابن قدامہ کے نزدیک اس میں بھی کچھ واجب نہیں ہوگا، اس لئے کہ جب وہ جاندار نہیں ہے، اور نہ آئندہ اس کے جاندار ہونے کی کوئی توقع ہے تو وہ پتھر اور لکڑی کی طرح ہوگیا۔

امام الحرمین کے علاوہ شافعیہ نے اور ابن قدامہ کے علاوہ حنابلہ نے یہ کہا کہ وہ شترمرغ کے انڈے کے چھلکے کی قیمت کا ضمان ادا کرے گا، اس لئے کہ اس کے چھلکے کی قیمت ہوتی ہے، لیکن ابن قدامہ نے کہا: صحیح یہ ہے کہ اس میں کچھ بھی واجب نہیں ہے، اور اگر انڈا توڑدیا اور اس سے مردہ چوزہ نکلا تو اگر توڑنے کی وجہ سے چوزہ کی موت ہوئی ہے تو جمہور کے نزدیک زندہ چوزہ کی قیمت لازم ہوگی، اور مالکیہ کے نزدیک اس کی ماں کی قیمت کا دسواں حصہ واجب ہوگا، اور اگر توڑنے سے پہلے چوزہ کی موت کا علم ہوجائے تو کچھ بھی واجب نہیں ہوگا۔

اور اگر حالت احرام میں کسی شخص نے کوئی انڈا توڑدیا، یا اسے بھون دیا اور اس کا تاوان ادا کردیا، یا کسی غیرمحرم شخص نے اس کی وجہ سے ہی حاصل کیا تو یہ انڈا کھانا اس پر حرام ہوگا، اس لئے کہ وہ میتہ کی طرح ہوگیا، یہ مسلک مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا ہے، حنفیہ کے نزدیک ایسے انڈے کو کھانا حلال ہے۔

حنفیہ اور شافعیہ کے نزدیک غیرمحرم کے لئے اس کا کھانا حلال ہے، جیسا کہ المجموع میں اس قول کو صحیح بتایا ہے، اور ابن المقری نے اس پر تیقن کا اظہار کیا ہے، اسی طرح قاضی کے علاوہ حنابلہ کے نزدیک اور مالکیہ میں سے سند کے نزدیک کھانا حلال ہے۔

سند کے علاوہ مالکیہ کے نزدیک، شافعیہ کے ایک قول میں، اور حنابلہ میں سے قاضی کے نزدیک غیرمحرم (حلال شخص) کے لئے اس کا کھانا اسی طرح حرام ہے جس طرح محرم کے لئے حرام ہے۔

جو تفصیل مذکور ہوئی وہ حرم مکہ کے انڈے سے متعلق ہے، جہاں تک حرم مدینہ کے انڈے کا تعلق ہے تو اس پر کوئی جزا نہیں ہے، اگرچہ وہ حرام ہے اور اس پر گناہ ہوگا[1]۔

یہ تفصیلات شکار یعنی غیر پالتو پرندوں کے انڈوں کے سلسلہ میں ہیں، پالتو پرندہ (جس کی گھروں میں پرورش کی جاتی ہے جیسے مرغی) کے انڈوں پر کچھ واجب نہیں ہے۔

---

(۱) البدائع ۲/ ۲۰۳، ابن عابدین ۲/ ۲۱۶، الدسوقی ۲/ ۷۲، ۸۲، الشرح الصغیر ۱/ ۲۹۷ طبع الحلبی، منح الجلیل ۱/ ۵۴۳، مغنی المحتاج ۱/ ۵۲۵، اسنی المطالب ۱/ ۵۱۴، شرح منتہی الارادات ۲/ ۲۶، ۴۸، کشاف القناع ۲/ ۴۳۶، المغنی ۳/ ۵۱۶۔

انڈے کو غصب کرنا:

۱۰ - انڈا غصب کرنا بھی دوسرے اموال کو غصب کرنے کی طرح حرام ہے، اور غصب کرنے والے پر ضمان لازم ہوگا، اگر غصب کیا گیا انڈا موجود ہو تو اس کو لوٹانا واجب ہے، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ کا فرمان ہے: "لا يأخذن أحدكم مال أخيه لاعبا ولا جادا ومن أخذ عصا أخيه فليردها" (1) (تم میں سے کوئی شخص اپنے بھائی کا کوئی مال ہرگز ہرگز نہ مذاق میں لے اور نہ سنجیدگی میں لے، اور جس نے اپنے بھائی کا عصا لیا وہ اسے واپس کردے)، اگر وہ غصب شدہ انڈا ختم ہوگیا ہو تو اس کے مثل کا ضامن ہوگا، اس لئے کہ جمہور کے نزدیک انڈا مثلیات میں سے ہے، اگر مثل ادا کرنا دشوار ہو تو قیمت ادا کرے گا۔

فقہاء کا اس مسئلہ میں اختلاف ہے کہ کسی نے انڈا غصب کیا اور اسے کسی مرغی کے نیچے سینے کے لئے رکھا یہاں تک کہ اس سے بچہ نکل آیا تو حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک غصب کرنے والا شخص اس جیسا انڈا اس کے مالک کو دے گا، اور بچہ غاصب کا ہوگا، اس لئے کہ غصب شدہ چیز بدل گئی ہے اور دوسری چیز بن گئی ہے، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک بچہ انڈے کے مالک کا ہوگا، اس لئے کہ وہ عین اسی کا مال ہے جو افزائش پاچکا ہے، اور غاصب کا کچھ نہیں ہوگا (2)۔

(1) حدیث: "لا يأخذن أحدكم ....." کی روایت ابوداؤد (۵/ ۲۷۳ طبع عزت عبید دعاس) اور ترمذی (۴/ ۴۶۲ طبع الحلبی) نے کی ہے اور ترمذی نے اس کو حسن کہا ہے۔

(2) البدائع ۷/ ۱۴۸، حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۴۴۷، اسنی المطالب ۲/ ۳۵۵، المغنی ۵/ ۲۶۵، شرح منتہی الارادات ۲/ ۴۰۷۔

بیطرہ

تعریف:

۱ - بیطرۃ لغت میں جانوروں کے علاج کو کہتے ہیں، یہ لفظ "بطر الشيء" سے ماخوذ ہے، جس کا معنی ہے اس نے اس کو پھاڑ دیا، اسی سے لفظ "بیطار" بنا ہے، یعنی مویشی ڈاکٹر (1)۔

بیطرہ کا اصطلاحی معنی اس سے علاحدہ نہیں ہے (2)۔

شرعی حکم:

۲ - جانوروں کا ایسا علاج معالجہ جس سے جانوروں کا فائدہ ہو خواہ یہ پچھنا لگانے اور داغنے کی وجہ سے ہو شرعاً جائز ہے (3) اور شرعاً مطلوب بھی ہے، اس لئے کہ یہ حیوان پر رحم وشفقت اور مال کی حفاظت ہے۔

اگر جانور کا علاج معالجہ کرنے والا جانور کو تلف کردے یا اس کے عمل کی وجہ سے جانور مر جائے تو کیا وہ ضامن ہوگا؟ حنفیہ، مالکیہ، حنابلہ نیز شافعیہ اپنے اصح قول میں یہ کہتے ہیں کہ اگر اس کو علاج کی اجازت دی گئی ہو اور اسے اس فن کا علم وتجربہ حاصل ہو اور اس نے

(1) الفروق فی اللغۃ لابی ہلال عسکری رص ۲۲۵، المغرب فی ترتیب المعرب، لسان العرب، المصباح المنیر، القاموس المحیط: مادہ "بطر"۔

(2) ابن عابدین ۵/ ۴۳، حاشیۃ القلیوبی علی منہاج الطالبین ۳/ ۱۶۹۔

(3) رد المحتار علی الدر المختار ۵/ ۲۷۹، الآداب الشرعیہ والمنح المرعیہ لابن مفلح المقدسی الحنبلی ۳/ ۱۴۴ طبع مکتبۃ الریاض الحدیثہ۔

کوئی کوتاہی نہ کی ہوتو اس پر کوئی ضمان نہیں ہے لیکن اگر اس کو علاج کی اجازت نہ دی گئی ہو یا جس قدر اجازت دی گئی ہو اس سے تجاوز کر گیا ہو یا ایسے **آلات** سے کاٹا ہو جو کند ہوں جس سے جانور کو تکلیف زیادہ ہوتی ہے، یا ایسے وقت میں کاٹا (آپریشن کیا) ہو جو کاٹنے کے لئے مناسب نہ ہو، یا اسی قسم کی کوئی اور کوتاہی پائی جائے تو ان تمام صورتوں میں وہ ضامن ہوگا، اس لئے کہ یہ ایسا اتلاف ہے جس میں قصد اور غلطی سے ضمان میں فرق نہیں آتا، لہذا یہ اتلاف **مال** کے مشابہ ہوا، اور اس لئے کہ یہ حرام فعل ہے تو اس سے پیدا ہونے والے نقصان کا وہ ضامن ہوگا جس طرح ابتداء کاٹنے میں ضمان ہے، حدیث میں ہے: **"من تطبب ولم يعلم منه طب فهو ضامن"**[1] (جس نے علاج کیا حالانکہ وہ طب سے واقف نہیں تو وہ ضامن ہوگا) یعنی جس نے علاج کیا حالانکہ اسے اس کا تجربہ نہیں ہے تو وہ ضامن قرار دیا جائے گا[2]، حدیث کے الفاظ بتارہے ہیں کہ جس نے طبابت کی درانحالیکہ اسے طب کا تجربہ نہیں ہے تو وہ ضامن ہے، اسی طرح ایسا شخص بھی ضامن ہوگا جس کو طب کا تجربہ تو ہے لیکن کوتاہی برتی یا زیادتی سے کام لیا۔

اس کی تفصیل متعلقہ مقامات (اجارہ، جنایات، حیوان، ضمان) میں دیکھی جائے۔

---

(۱) حدیث: **"من تطبب ولم يعلم ....."** کی روایت ابوداؤد (۴/ ۷۱۰ طبع عزت عبید دعاس) اور حاکم (۴/ ۲۱۲ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے، حاکم نے اس کی تصحیح کی ہے اور ذہبی نے اس سے اتفاق کیا ہے۔

(۲) رد المحتار علی الدر المختار وحاشیۃ حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۴۳، جواہر الاکلیل ۲/ ۱۹۱، منح الجلیل ۴/ ۵۵۷، المغنی ۵/ ۵۳۸ طبع مکتبۃ الریاض الحدیثہ، نہایۃ المحتاج إلی شرح المنہاج ۸/ ۳۰، ۳۲، فیض القدیر ۶/ ۱۰۶ طبع مصطفی محمد۔

تراجم فقہاء

جلد ۸ میں آنے والے فقہاء کا مختصر تعارف

الف

ابن ابی حاتم: یہ عبدالرحمٰن بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۶۱ میں گذر چکے۔

ابن ابی لیلیٰ:
ان کے حالات ج ا ص ۴۲۸ میں گذر چکے۔

ابن تیمیہ: یہ عبدالسلام بن عبداللہ ہیں:
ان کے حالات ج ۷ ص ۳۴۴ میں گذر چکے۔

ابن الجوزی: یہ عبدالرحمٰن بن علی ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۶۳ میں گذر چکے۔

ابن حامد: یہ حسن بن حامد ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۶۳ میں گذر چکے۔

ابن حبان: یہ محمد بن حبان ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۶۳ میں گذر چکے۔

ابن حجر العسقلانی:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۶۴ میں گذر چکے۔

ابن حجر مکی: یہ احمد بن حجر ہیثمی ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۳۰ میں گذر چکے۔

ابن حزم:
ان کے حالات ج ا ص ۴۳۰ میں گذر چکے۔

ابن خزیمہ (۲۲۳-۳۱۱ھ)

یہ محمد بن اسحاق بن خزیمہ بن مغیرہ بن صالح ہیں، ابوبکر کنیت ہے، سلمی، نیساپوری، شافعی نسبت ہے، یہ فقیہ مجتہد تھے، حدیث کے عالم تھے، بعض علوم میں ان کی خدمات ہیں، انہوں نے اسحاق بن راہویہ، محمود بن غیلان، عتبہ بن عبداللہ یحمدی مروزی، اسحاق بن موسیٰ خطمی وغیرہ سے احادیث روایت کیں، اوران سے روایت کرنے والوں میں بخاری ومسلم، محمد بن عبداللہ بن عبدالحکم اوراحمد بن مبارک مستملی وغیرہ ہیں، انہوں نے مزنی وغیرہ سے فقہ حاصل کیا۔ابوعلی حافظ نے کہا: ابن خزیمہ اپنی احادیث کے مجموعہ میں سے فقہی روایات کے اسی طرح حافظ تھے جس طرح قاری کوسورۃ یاد ہوتی ہے۔ ابن حبان نے کہا: سنداورمتن کے حفظ میں ابن خزیمہ بے مثال تھے۔

بعض تصانیف: فن حدیث میں "**المختصر الصحیح**" اور "**التوحید و إثبات صفة الرب**" ہیں۔

[تذکرۃ الحفاظ ۲/۲۵۹؛ شذرات الذہب ۲/ ۲۶۲؛ معجم المؤلفین ۹/۹۳؛ الأعلام ۶/ ۲۵۳]

ابن خویز منداد (؟ - ۳۹۰ھ)

یہ محمد بن احمد بن عبداللہ بن خویز منداد مالکی، عراقی ہیں، فقیہ اور اصولی تھے، ابوبکر ابہری کے شاگرد ہیں، قاضی عیاض نے کہا:

ابو الولید باجی نے ان کے بارے کلام کیا ہے اور کہا ہے کہ میں نے علماء عراق سے ان کا ذکر نہیں سنا۔
بعض تصانیف: ''خلافیات میں ایک بڑی کتاب''، ''كتاب في أصول الفقه'' اور ''الاختيارات في الفقه'' ہیں۔
[الوافی بالوفیات ۲/ ۵۲؛ معجم المؤلفین ۸/ ۲۸۰]

ابن رجب: یہ عبدالرحمٰن بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۳۱ میں گذر چکے۔

ابن رشد:
ان کے حالات ج ا ص ۴۳۲ میں گذر چکے۔

ابن سحنون: یہ محمد بن عبدالسلام ہیں:
ان کے حالات ج ۳ ص ۵۶۴ میں گذر چکے۔

ابن سیرین:
ان کے حالات ج ا ص ۴۳۳ میں گذر چکے۔

ابن شعبان (؟ - ۳۵۵ھ)
یہ محمد بن قاسم بن شعبان بن محمد بن ربیعہ ہیں، ابو اسحاق کنیت اور قرطی نسبت ہے، یہ نسبت ''قرط'' (کان کی بالی) کی جانب ہے، مصر کے فقہاء مالکیہ میں سے ہیں، تاریخ، ادب اور بیشتر علوم میں ان کی خدمات ہیں، مصر میں علماء مالکیہ کی ریاست ان پر ختم تھی۔
بعض تصانیف: ''الزاهي الشعباني'' فقہ میں، ''كتاب في أحكام القرآن''، ''كتاب الرواة عن مالك''، ''كتاب المناسك'' اور ''كتاب السنن قبل الوضوء'' ہیں۔

[الدیباج المذہب ص ۲۴۸؛ اللباب ۳/ ۲۶؛ معجم المؤلفین ۱۱/ ۱۴۰]

ابن عابدین:
ان کے حالات ج ا ص ۴۳۴ میں گذر چکے۔

ابن عبدالبر:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۶۶ میں گذر چکے۔

ابن عرفہ:
ان کے حالات ج ا ص ۴۳۶ میں گذر چکے۔

ابن عمرو: یہ عبداللہ بن عمرو ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۶۷ میں گذر چکے۔

ابن قدامہ:
ان کے حالات ج ا ص ۴۳۸ میں گذر چکے۔

ابن القصار (؟ - ۳۹۸ھ)
ان کا نام علی بن احمد ہے، کنیت ابو الحسن، نسبت بغدادی، ابہری، شیرازی ہے، ابن القصار سے معروف ہیں، فقیہ، مالکی، اصولی، حافظ ہیں، بغداد میں منصب قضاء پر فائز ہوئے، ابوبکر ابہری وغیرہ سے فقہ حاصل کیا، اور ان سے ابوذر ہروی، قاضی عبدالوہاب، اور محمد بن عمروس وغیرہ نے فقہ حاصل کیا، ابوذر نے کہا: یہ ان تمام علماء مالکیہ میں سب سے بڑے فقیہ ہیں جنہیں میں نے دیکھا، شیرازی نے کہا:

میرے علم میں اختلافی مسائل پر مالکیہ کی کوئی کتاب ان کی کتاب سے بڑی نہیں ہے، شاید اس سے مراد ان کی کتاب ''عیون الأدلۃ وإیضاح الملۃ فی الخلافیات'' ہے۔

[شجرۃ النور الزکیہ رص ۹۲؛ الدیباج رص ۱۹۹؛ معجم المؤلفین ۷/۱۲]

ابن کثیر: یہ محمد بن اسماعیل ہیں:
ان کے حالات ج ۴ ص ۴۴۱ میں گذر چکے۔

ابن ماجہ:
ان کے حالات ج ا ص ۴۳۹ میں گذر چکے۔

ابن المبارک: یہ عبداللہ بن المبارک ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵٦۸ میں گذر چکے۔

ابن مسعود:
ان کے حالات ج ا ص ۴۷٦ میں گذر چکے۔

ابن المقری: یہ اسماعیل بن ابی بکر ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۴۰ میں گذر چکے۔

ابن المنذر:
ان کے حالات ج ا ص ۴۴۰ میں گذر چکے۔

ابن نجیم: یہ زین الدین بن ابراہیم ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۴۱ میں گذر چکے۔

ابن الہمام:
ان کے حالات ج ا ص ۴۴۱ میں گذر چکے۔

ابو امامہ: یہ صدی بن عجلان الباہلی ہیں:
ان کے حالات ج ۳ ص ۴٦۲ میں گذر چکے۔

ابو البختری (؟ - ۸۲ھ)

ان کا نام سعید بن فیروز ہے، کنیت ابو البختری، نسبت ولاء طائی ہے، فقہاء اہل کوفہ میں ہیں، اپنے والد اور ابن عباس، ابن عمر اور عبدالرحمن سلمی وغیرہ سے روایت کی ہے، ان سے عمرو بن مرہ، عبد الأعلی بن عامر اور عطاء بن سائب وغیرہ نے روایت کی، ابن حبان نے ثقات میں ان کا ذکر کیا ہے، عجلی نے کہا: یہ تابعی ثقہ ہیں، ابوزرعہ نے کہا: یہ عمر سے روایت مرسلا کرتے ہیں، صاحب حلیۃ الاولیاء نے ان کی سیرت میں کہا: شک کرنے والے پر حملہ آور، افتراء پرواز کے مخالف سعید بن فیروز ابوالبختری ہیں قراء کے ساتھ حجاج کے خلاف خروج کیا اور دیر جماجم میں قتل کر دئے گئے۔

[حلیۃ الأولیاء ۴/۳۷۹؛ شذرات الذہب ۱/۹۲؛ تہذیب التہذیب ۴/۷۲؛ الأعلام ۳/۱۵۲]

ابو بردہ بن نیار (؟-۴۵ھ اس کے علاوہ بھی قول ہے)

یہ ہانی بن نیار بن عمرو بن عبید بن کلاب ہیں، کنیت ابو بردہ ہے، بنو حارثہ کے خلفاء میں سے اور صحابی ہیں، بیعت عقبہ، بدر اور تمام غزوات میں شریک رہے، نبی کریم ﷺ سے روایت کی، ان سے براء بن عازب، جابر، عبدالرحمن بن جابر وغیرہم نے روایت کی ہے۔

[الإصابہ ۳/۵۹٦، ۴/۱۸؛ الاستیعاب ۴/۱۵۳۵؛ تہذیب التہذیب ۱۲/۱۸؛ الطبقات الکبری ۳/۴۵۱]

ابو بکر الصدیق:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۲ میں گذر چکے۔

ابو بکر الطرطوشی: یہ محمد بن ولید ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۷۵ میں گذر چکے۔

ابو ثور:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۳ میں گذر چکے۔

ابو حنیفہ:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۴ میں گذر چکے۔

ابو الخطاب:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۴ میں گذر چکے۔

ابو داؤد:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۴ میں گذر چکے۔

ابو الدرداء: یہ عویمر بن مالک ہیں:
ان کے حالات ج ۳ ص ۴۶۴ میں گذر چکے۔

ابو ذر: یہ جندب بن جنادہ ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۷۱ میں گذر چکے۔

ابو السعود: یہ محمد بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۳ ص ۴۶۴ میں گذر چکے۔

ابو سعید الخدری:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۵ میں گذر چکے۔

ابو شامہ: یہ عبدالرحمٰن بن اسماعیل ہیں:
ان کے حالات ج ۴ ص ۴۴۵ میں گذر چکے۔

ابو طلحہ: یہ زید بن سہل ہیں:
ان کے حالات ج ۳ ص ۴۶۵ میں گذر چکے۔

ابو عبید:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۶ میں گذر چکے۔

ابو عثمان الحیری (۲۳۰-۲۹۸ھ)
یہ سعید بن اسماعیل بن سعید بن منصور ہیں، کنیت ابو عثمان، نسبت حیری اور نیساپوری ہے، صداقت گفتار وشیریں بیانی میں مشہور مشائخ میں سے ایک ہیں، ری میں محمد بن مقاتل اور موسیٰ بن نصر سے اور عراق میں محمد بن اسماعیل احمسی وغیرہ سے حدیث سنی، ان کے اصحاب میں ابو عمر اور اسماعیل بن نجید سلمی جیسے اشخاص ہیں۔
[البدایہ والنہایہ ۱۱/۱۱۵؛ النجوم الزاہرہ ۳/۱۷۷؛ سیر أعلام النبلاء ۱۴/۶۲؛ الأنساب ۴/۳۲۷]

ابو قلابہ:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۶ میں گذر چکے۔

ابو موسیٰ الاشعری:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۷ میں گذر چکے۔

ابو ہریرہ:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۷ میں گذر چکے۔

ابو یوسف:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۷ میں گذر چکے۔

ابی بن کعب:
ان کے حالات ج ۳ ص ۴۶۶ میں گذر چکے۔

الأبی المالکی (؟ - ۸۲۷ھ)

یہ محمد بن خلیفہ بن عمر ہیں، کنیت ابو عبد اللہ، نسبت تونسی، وشتانی ہے، ابی سے مشہور ہیں، محدث، فقیہ، حافظ، مفسر، شعر گو تھے، ۸۰۸ھ میں جزیرہ میں قضا کے منصب پر فائز رہے، ابن عرفہ سے علم حاصل کیا اور ان کے ساتھ رہے، ان کی حیات میں فنون میں مہارت وترقی کے لئے مشہور ہوئے، ان کے مشہور محققین شاگردوں میں تھے، ان سے ائمہ کی ایک جماعت جیسے قاضی عمر قلشانی، ابو القاسم بن ناجی، ثعالبی اور عبد الرحمن مجدولی وغیرہم نے استفادہ کیا۔

بعض تصانیف: "شرح المدونة" فقہ مالکی کی فروع میں، "إكمال الإكمال" صحیح مسلم کی شرح میں ہے جس میں مازری، عیاض قرطبی اور نووی کا احاطہ کیا ہے، اور "تفسير القرآن" ہے۔

[نیل الابتہاج رص ۲۸۷؛ البدر الطالع ۲/ ۱۶۹؛ معجم المؤلفین ۹/ ۲۸۷؛ الأعلام ۶/ ۳۴۹]

احمد بن حنبل:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۸ میں گذر چکے۔

اسحاق بن راہویہ:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۹ میں گذر چکے۔

اسید بن الحضیر (؟ - ۲۰ھ)

یہ اسید بن حضیر بن سماک بن عتیک ہیں، کنیت ابو یحییٰ اور نسبت اوسی ہے، صحابی ہیں، جاہلیت اور اسلام دونوں میں معزز رہے، اہل مدینہ میں سے ہیں، عقلاء عرب میں شمار ہوتا تھا، نیز ذی رائے سمجھے جاتے تھے، نبی علیہ السلام سے روایت کیا، ان سے ابو سعید خدری، انس، ابو لیلیٰ انصاری، اور کعب بن مالک وغیرہم رضی اللہ عنہم نے روایت کیا ہے، عقبہ ثانیہ میں ستر انصار کے ساتھ شریک ہوئے، اور بارہ نقباء میں سے ایک تھے، غزوہ احد میں شریک ہوئے جس میں ان کے جسم پر سات زخم آئے، اور رسول اللہ علیہ السلام کے ساتھ اس وقت ثابت قدم رہے جبکہ لوگ ساتھ چھوڑ گئے تھے، غزوۂ خندق اور دوسرے تمام غزوات میں شریک رہے، حدیث میں ہے: "نعم الرجل أسيد بن الحضير" (اسید بن حضیر کیا ہی اچھے شخص ہیں)، ان سے (۱۸) احادیث مروی ہیں۔

[أسد الغابہ ۱/ ۱۱۳؛ تہذیب التہذیب ۱/ ۳۴۷؛ الأعلام ۱/ ۳۳۰]

الاصطخری: یہ الحسن بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۵۰ میں گذر چکے۔

انس بن مالک:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۷۶ میں گذر چکے۔

ام سلمہ:
ان کے حالات ج ا ص ۴۵۰ میں گذر چکے۔

الاوزاعی:
ان کے حالات ج ا ص ۴۵۱ میں گذر چکے۔

الباجی:
ان کے حالات ج ا ص ۴۵۱ میں گذر چکے۔

ب

بریدہ:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۷۷ میں گذر چکے۔

البراء بن عازب:
ان کے حالات ج ٦ ص ۴۸۳ میں گذر چکے۔

البیہقی:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۷۸ میں گذر چکے۔

ت

الترمذی:
ان کے حالات ج ا ص ۴۵۵ میں گذر چکے۔

ث

الثوری:
ان کے حالات ج ا ص ۴۵۵ میں گذر چکے۔

ج

جابر بن عبداللہ:
ان کے حالات ج ا ص ۴۵٦ میں گذر چکے۔

ح

الحسن البصری:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۵۸ میں گذر چکے۔

الحکم بن عتیبہ:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۸۲ میں گذر چکے۔

د

الدردیر:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۳ میں گذر چکے۔

ر

الرافعی:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۴ میں گذر چکے۔

الرویانی:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۵ میں گذر چکے۔

ز

الزرقانی: یہ عبد الباقی بن یوسف ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۶ میں گذر چکے۔

الزرکشی:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۸۵ میں گذر چکے۔

زفر:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۶ میں گذر چکے۔

الزمخشری:
ان کے حالات ج ۶ ص ۴۸۷ میں گذر چکے۔

الزہری:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۷ میں گذر چکے۔

زید بن ثابت:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۷ میں گذر چکے۔

الزیلعی:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۷ میں گذر چکے۔

س

سعید بن المسیب:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۹ میں گذر چکے۔

سفیان بن عیینہ:
ان کے حالات ج ۷ ص ۴۲۹ میں گذر چکے۔

سلمہ بن الاکوع:
ان کے حالات ج ۶ ص ۴۸۸ میں گذر چکے۔

سہل بن سعد (؟ - ۹۱ھ)

یہ سہل بن سعد بن مالک بن خالد ہیں، کنیت ابو العباس، نسبت خزرجی، ساعدی، انصاری ہے، مشاہیر صحابہ میں سے ہیں، نبی ﷺ سے روایت کیا، نیز ابی، عاصم بن عدی اور عمرو بن عنبسہ سے روایت کیا، اور ان سے ان کے صاحبزادے عباس، ابو حازم اور زہری وغیرہم نے روایت کیا ہے، کہا گیا ہے: مدینہ میں باقی رہ جانے والے وہ آخری صحابی ہیں، ابن عیینہ نے ابو حازم سے نقل کیا ہے، کہتے ہیں کہ میں نے سہل بن سعد کو کہتے ہوئے سنا کہ اگر میں مر جاؤں تو تمہیں کوئی ایسا شخص نہیں ملے گا جو یوں کہے کہ میں نے رسول اللہ ﷺ سے سنا ہے، کتب حدیث میں ان سے ۱۸۸/احادیث مروی ہیں۔

[الاصابہ ۲/ ۸۸؛ تہذیب التہذیب ۴/ ۲۵۲؛ الاستیعاب ۲/ ۶۶۴؛ الأعلام ۳/ ۲۱۰]

السیوطی:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۹ میں گذر چکے۔

ش

الشاطبی: یہ ابراہیم بن موسیٰ ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۸۸ میں گذر چکے۔

الشافعی:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۷۰ میں گذر چکے۔

الشرنبلالی: یہ حسن بن عمار ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۱۷۴ میں گذر چکے۔

شریک: یہ شریک بن عبداللہ النخعی ہیں:
ان کے حالات ج ۳ ص ۸۱۴ میں گذر چکے۔

الشعبی: یہ عامر بن شراحیل ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۲۷۴ میں گذر چکے۔

الشمنی (۸۰۱ - ۸۷۲ھ)

یہ احمد بن محمد بن محمد بن حسن ہیں، کنیت ابو العباس، نسبت شمنی، اسکندری حنفی ہے، محدث، مفسر، فقیہ، نحوی، اصولی ہیں، شیخ یحییٰ سیرامی سے علم حاصل کیا اور فقہ میں مہارت حاصل کی، اور علاء بخاری، شمس شطنوفی اور قاضی شمس الدین بساطی وغیرہم سے علم حاصل کیا، ان سے ایک بڑی تعداد نے استفادہ کیا اور ان کے سامنے زانوئے تلمذ تہہ کیا، اور ان سے استفادہ باعث فخر تصور کیا، ساتھ ہی ان میں پاکدامنی، خیر، تواضع اور وقار وبہادری تھی۔ پھر قانتبائی چرکسی کی تربت (مقبرہ) کی مشیخت وخطابت سونپی گئی، قاہرہ میں ۸۶۸ھ میں حنفی قضاء کا منصب پیش کیا گیا لیکن آپ نے قبول نہیں کیا۔

بعض تصانیف: "كمال الدراية في شرح النقاية" فقہ میں، "منهج المسالک إلى ألفية ابن مالک"، أوفق المسالک لتأدية المناسک" اور "شرح نظم نخبة الفكر" علوم حدیث میں ہیں۔

[شذرات الذہب ۷/۳۱۳؛ الضوء اللامع ۲/۱۷۴؛ الأعلام ۱/۲۱۹؛ معجم المؤلفين ۲/۱۴۹]

شہر بن حوشب (۲۰ - ۱۰۰ھ)

نام شہر بن حوشب، کنیت ابوسعید یا ابوعبداللہ، نسبت اشعری ہے، تابعی ہیں، فقیہ اور قاری ہیں، رجال حدیث میں سے ہیں، اپنی مولیٰ اسماء بنت یزید، ام المؤمنین حضرت ام سلمہ، ابوہریرہؓ، عائشہؓ، تمیم الداری اور ابن عمر وغیرہم سے روایت کیا، اور ان سے عبدالحمید بن بہرام، قتادہ، لیث، عبداللہ بن عثمان بن خثیم وغیرہم نے روایت کیا، ترمذی نے کہا: امام احمدؒ نے کہا کہ شہر کے واسطہ سے عبدالحمید بن بہرام کی حدیث میں کوئی حرج نہیں ہے، ترمذی نے بخاری سے نقل کیا ہے کہ شہر کی حدیث حسن ہے، اور ان کو قوی بتایا ہے، بیہقی نے کہا: وہ ضعیف ہیں، ابن حزم نے کہا: وہ ساقط ہیں، ایک عرصہ تک بیت المال کے والی رہے۔

[تہذیب التہذیب ۴/۳۷۱؛ الأعلام ۳/۲۵۹]

شیخین:
ان کے حالات ج ۱ ص ۲۷۴ میں گذر چکے۔

ص

صاحب روح المعانی: یہ محمود بن عبداللہ الآلوسی ہیں:
ان کے حالات ج ۵ ص ۹۷۴ میں گذر چکے۔

صاحبین:
ان کے حالات ج ۱ ص ۳۷۴ میں گذر چکے۔

ط

طاؤس:
ان کے حالات ج ا ص ۴۷۴ میں گذر چکے۔

الطبری: دیکھئے: محمد بن جریر الطبری:
ان کے حالات ج ۲ ص ۱۰۶ میں گذر چکے۔

ع

عائشہ:
ان کے حالات ج ا ص ۴۷۵ میں گذر چکے۔

عامر بن ربیعہ:
ان کے حالات ج ۴ ص ۴۵۵ میں گذر چکے۔

عبدالرحمٰن بن ابی بکرہ (۱۴ - ۹۶ھ)
نام عبدالرحمٰن بن ابی بکرۃ نفیع بن حارث ہے، کنیت ابوبحر یا ابوحاتم ہے، ثقفی، بصری نسبت ہے، تابعی اور کبار تابعین میں سے ہیں، اپنے والد نیز علی، عبداللہ بن عمرو بن اسود بن سریع سے روایت کیا، ان سے ان کے بھتیجے ثابت بن عبید اللہ بن ابی بکرہ اور ان کے پوتے بحر بن مرار بن عبدالرحمٰن اور قتادہ وغیرہم نے روایت کیا، ابن حبان نے ثقات میں ان کا ذکر کیا ہے، عجلی نے کہا: بصری تابعی ثقہ ہیں، ابن حجر نے الإصابہ میں بلاذری سے جو نقل کیا ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ انہیں شرف صحبت نبوی حاصل تھی، لیکن یہ غلط ہے، بصرہ میں پیدا ہونے والے وہ سب سے پہلے بچے تھے۔

[تہذیب التہذیب ۶/۱۴۸؛ الإصابہ ۳/۱۴۷؛ الأعلام ۴/۷۳]

عبدالرحمٰن بن سابط (؟ - ۱۱۲ھ)
نام عبدالرحمٰن بن سابط ہے، اور کہا گیا ہے کہ عبدالرحمٰن بن عبداللہ بن سابط بن ابی حمیضہ بن عمرو ہے، تابعی مکی ہیں، نبی ﷺ سے مرسلاً روایت کیا، نیز عمر، سعد بن ابی وقاص، عباس بن عبدالمطلب، عباس بن ابی ربیعہ، معاذ بن جبل وغیرہم رضی اللہ عنہم سے روایت کیا، ان سے ابن جریج، لیث بن ابی سلیم، یزید بن ابی زیاد وغیرہ نے روایت کیا، ہشم نے عبداللہ بن عیاش کے واسطہ سے انہیں ابن عباس کے شاگرد فقہاء میں شمار کیا ہے، ان کی احادیث بہت زیادہ ہیں، صحیح مسلم میں ان کی ایک حدیث "الفتن" میں ہے، ابن حبان نے ثقات میں ان کا ذکر کیا ہے۔

[تہذیب التہذیب ۶/۱۸۰]

عبدالرزاق: یہ عبدالرزاق بن ہمام ہیں:
ان کے حالات ج ۷ ص ۴۴۰ میں گذر چکے۔

عبداللہ بن الزبیر:
ان کے حالات ج۱ ص۶۷۴ میں گذر چکے۔

عبداللہ بن سلمہ (؟ - ؟)
نام عبداللہ بن سلمہ، نسبت مرادی، کوفی ہے، تابعی ہیں، انہوں نے عمر، معاذ، علی، ابن مسعود اور سلمان فارسی رضی اللہ عنہ وغیرہم سے روایت کیا ہے، ان سے ابو اسحاق سبیعی اور عمرو بن مرۃ نے روایت کیا ہے، عجلی نے کہا: کوفی، ثقہ ہیں، یعقوب بن شیبہ نے کہا: ثقہ ہیں، صحابہ کے بعد فقہاء کوفہ میں طبقہ اولی میں شمار ہوتا ہے، ابو حاتم نے کہا: **یعرف وینکر**، ابن عدی نے کہا: مجھے امید ہے کہ ان میں کوئی حرج نہیں ہے۔
[تہذیب التہذیب ۵/۲۴۱]

عبداللہ بن عمر: دیکھئے: ابن عمر:
ان کے حالات ج۱ ص۶۴۳ میں گذر چکے۔

عبداللہ بن عمرو:
ان کے حالات ج۱ ص۶۷۴ میں گذر چکے۔

عثمان بن عفان:
ان کے حالات ج۱ ص۷۷۴ میں گذر چکے۔

عروہ بن الزبیر:
ان کے حالات ج۲ ص۵۹۴ میں گذر چکے۔

عز بن عبدالسلام: یہ عبدالعزیز بن عبدالسلام ہیں:
ان کے حالات ج۲ ص۵۹۴ میں گذر چکے۔

عطاء:
ان کے حالات ج۱ ص۸۷۴ میں گذر چکے۔

عکرمہ بن خالد (؟ - ؟)
یہ عکرمہ بن خالد بن عاص بن ہشام بن مغیرہ قرشی ہیں، تابعی ہیں، اپنے والد سے نیز ابوہریرہ، ابن عباس، ابن عمر اور سعید بن جبیر وغیرہم سے روایت کیا ہے، ان سے ایوب، ابن جریج، عبداللہ بن طاؤس اور حنظلہ بن ابو سفیان وغیرہم نے روایت کیا ہے، ابن معین، ابو زرعہ اور نسائی نے کہا: وہ ثقہ ہیں، ابن حبان نے ثقات میں ان کا ذکر کیا ہے۔
[طبقات ابن سعد ۵/۴۷۵؛ تہذیب التہذیب ۷/۲۵۸]

علی بن ابی طالب:
ان کے حالات ج۱ ص۹۷۴ میں گذر چکے۔

عمر بن الخطاب:
ان کے حالات ج۱ ص۹۷۴ میں گذر چکے۔

عمر بن عبدالرحمٰن (۲۳ - ۷۰ھ)
یہ عمر بن عبدالرحمٰن بن حارث بن ہشام بن مغیرہ، مخزومی، مدنی ہیں، ابوہریرہ، عائشہ، ابو بصرہ غفاری اور صحابہ کی ایک جماعت سے روایت کیا ہے، ان سے عبدالملک بن عمیر، عامر شعبی اور حمزہ بن عمرو عائذی ضبی نے روایت کیا ہے، ابن حبان نے ان کا ثقات میں ذکر کیا ہے، ابن زبیر نے کوفہ کا گورنر انہیں بنایا تھا، پھر وہ حجاج کے ساتھ ہو گئے۔
[تہذیب التہذیب ۷/۴۷۲]

عمر بن عبدالعزیز:

ان کے حالات ج ا ص ۴۸۰ میں گذر چکے۔

عمرو بن شعیب:

ان کے حالات ج ۴ ص ۵۸ ۴ میں گذر چکے۔

عمرو بن عتبہ (؟ - حضرت عثمان بن عفان کی خلافت میں شہید ہوئے)

یہ عمرو بن عتبہ بن فرقد سلمی، کوفی ہیں، ان کے والد عتبہ صحابی ہیں، عبداللہ بن مسعودؓ سے روایت کی، اور ان سے عبداللہ بن ربیعہ سلمی، حوط بن رافع عبدی اور شعبی نے روایت کیا ہے، زہد وعبادت میں معروف لوگوں میں سے تھے، ابن المبارک نے فضیل بن عیاض سے، انہوں نے اعمش سے نقل کیا ہے، وہ کہتے ہیں: عمرو بن عتبہ بن فرقد نے کہا: میں نے اللہ تعالیٰ سے تین دعائیں مانگیں، اللہ نے دو پوری کردی، تیسری دعا کا میں انتظار کررہا ہوں، میں نے دعا کی کہ مجھے دنیا سے بے رغبت کردے کہ مجھے پرواہ نہ رہے میں نے کیا پایا اور کیا کھویا، اور میں نے دعا کی کہ مجھے نماز کی قوت عطا فرمائے تو خدا نے مجھے نماز سے حصہ عطا فرمایا، اور میں نے شہادت کی دعا مانگی، اس کی میں امید کررہا ہوں، چنانچہ وہ شہید کئے گئے، اور علقمہ نے ان کی نماز جنازہ پڑھائی، وہ ثقہ اور کم احادیث روایت کرنے والے تھے، ابن حبان نے ثقات میں ان کا ذکر کیا ہے۔

[تہذیب التہذیب ۸/ ۴۷: الطبقات الکبریٰ ۶/ ۲۰۶]

العینی:

ان کے حالات ج ۲ ص ۵۹۶ میں گذر چکے۔

غ

الغزالی:

ان کے حالات ج ا ص ۴۸۱ میں گذر چکے۔

ق

قاضی عیاض:

ان کے حالات ج ا ص ۴۸۳ میں گذر چکے۔

القدوری:

ان کے حالات ج ا ص ۴۸۴ میں گذر چکے۔

القرافی:

ان کے حالات ج ا ص ۴۸۴ میں گذر چکے۔

القرطبی:

ان کے حالات ج ۲ ص ۵۹۸ میں گذر چکے۔

ک

الکاسانی:

ان کے حالات ج ا ص ۸۶ ۴ میں گذر چکے۔

کعب بن مالک:

ان کے حالات ج ا ص ۸۶ ۴ میں گذر چکے۔

م

مالک:

ان کے حالات ج ا ص ۸۹ ۴ میں گذر چکے۔

الماوردی:

ان کے حالات ج ا ص ۹۰ ۴ میں گذر چکے۔

مجاہد:

ان کے حالات ج ا ص ۹۰ ۴ میں گذر چکے۔

محمد بن ابی القاسم (۹ ۶۳ - ۷۱۵ھ)

یہ محمد بن ابی القاسم بن عبدالسلام بن جمیل ہیں، کنیت ابوعبداللہ، نسبت تونسی، مالکی ہے، فقیہ، مفسر، اصولی، حافظ ہیں، تیونس اور قاہرہ میں ایک جماعت سے حدیث سنی جیسے ابوالمحاسن یوسف بن احمد بن محمود دمشقی اور قاضی القضاۃ شمس الدین محمد بن ابراہیم بن عبدالواحد المقدسی حنبلی سے سنا، حسینیہ قاہرہ میں ایک مدت تک حکومت کی باگ سنبھالی، اسکندریہ میں ۷۰۹ھ میں قضاء کے منصب پر فائز ہوئے، پھر قاہرہ میں قیام پذیر رہ کر علوم میں مشغول رہے۔

آپ کی تصانیف میں "کتاب مختصر التفریع" ہے۔

[الدیباج المذہب ص ۳۲۳]

محمد بن الحسن:

ان کے حالات ج ا ص ۹۱ ۴ میں گذر چکے۔

المرغینانی:

ان کے حالات ج ا ص ۹۲ ۴ میں گذر چکے۔

المزنی: یہ اسماعیل بن یحیٰ ہیں:

ان کے حالات ج ا ص ۹۲ ۴ میں گذر چکے۔

مسروق:

ان کے حالات ج ۳ ص ۹۳ ۴ میں گذر چکے۔

معاذ بن جبل:

ان کے حالات ج ا ص ۹۳ ۴ میں گذر چکے۔

المعلی (؟ - ۲۱۱ھ)

معلی بن منصور نام ہے، کنیت ابو یعلی، نسبت رازی ہے، حدیث کے رواۃ اور اس کے مصنفین میں سے ہیں، ثقہ اور شریف ہیں، ابوحنیفہؒ کے صاحبین ابو یوسفؒ محمدؒ کے شاگردوں میں ہیں، انہوں نے مالک، سلیمان بن بلال، محمد بن میمون زعفرانی، ہشیم بن حمید، نسائی، ابو یوسف اور محمد بن حسن وغیرہم سے حدیث سنی، ان سے ان کے صاحبزادہ یحییٰ، ابوخیثمہ، ابوبکر بن ابی شیبہ اور ابوثور وغیرہم نے روایت کیا ہے، بار بار منصب قضاء پیش کیا گیا لیکن انکار کیا۔

بعض تصانیف: "النوادر" اور "الأمالي" دونوں فقہ میں ہیں۔

[تہذیب التہذیب ۱۰/۲۳۸؛ الجواہر المضیہ ۲/۱۷۷؛ الفوائد البہیہ رص ۲۱۵؛ لأعلام ۸/۱۸۹]

ن

النسائی:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۹۵ میں گذر چکے۔

نعیم المجمر (؟-؟)

نام نعیم بن عبداللہ مجمر، کنیت ابو عبداللہ، نسبت مدنی ہے، عمر بن خطابؓ کے آزاد کردہ غلام ہیں، تابعی ہیں، ابوہریرہ، ابن عمر، انس اور جابر وغیرہم رضی اللہ عنہم سے روایت کیا، ان سے ان کے صاحبزادہ محمد، محمد بن عجلان، علاء بن عبدالرحمٰن اور داؤد بن قیس فراء نے روایت کیا ہے، ابن معین، ابو حاتم اور ابن سعد نے کہا: وہ ثقہ تھے، ابن حبان نے ثقات میں ان کا ذکر کیا ہے، ابن ابی مریم نے مالک سے نقل کیا وہ کہتے ہیں: میں نے نعیم المجمر کو کہتے ہوئے سنا کہ میں نے بیس سال تک حضرت ابوہریرہؓ کے ساتھ نشست وبرخاست رکھی، ان سے احادیث مروی ہیں۔

[تہذیب التہذیب ۱۰/۴۶۵؛ الطبقات الکبری ۵/۳۰۹]

ی

یحییٰ بن یحییٰ (۱۴۲ - ۲۲۶ھ)

یہ یحییٰ بن یحییٰ بن بکیر بن عبدالرحمٰن ہیں، کنیت ابوزکریا، نسبت تمیمی، حنظلی، نیساپوری ہے، امام مالک سے موطا پڑھی اور ایک مدت تک ان کے ساتھ رہ کر ان کی پیروی کی، ان کا شمار امام مالک کے اصحاب میں سے فقہاء میں ہوتا ہے، اپنے دور کے علم، دین، عبادت اور کردار کے اعلیٰ حاملین میں تھے، مالک، سلیمان بن بلال، دونوں حماد، ابو الاحوص اور ابوقدامہ وغیرہ سے روایت کیا، ان سے بخاری اور مسلم نے روایت کیا، ترمذی نے مسلم کے واسطہ سے ان سے روایت کیا ہے، اور دیگر حضرات نے ان سے روایت کیا ہے، عبداللہ بن احمد نے اپنے والد سے نقل کیا ہے کہ وہ ثقہ سے بھی آگے تھے، اور انہوں نے ان کی اچھی تعریف کی ہے نسائی نے کہا: وہ ثقہ ہیں۔

[تہذیب التہذیب ۱۱/۲۹۶؛ شجرۃ النور الزکیہ رص ۵۸؛ الدیباج المذہب رص ۳۴۹؛ الأعلام ۹/۲۲۳]

الأمانة العامة للأوقاف
Kuwait Awqaf Public Foundation

وزارت اوقاف واسلامی امور، کویت

موسوعہ فقہیہ

جلد - ۹

بیع - بیّنة

موسوعہ فقہیہ

شائع کردہ

وزارت اوقاف واسلامی امور، کویت

اردو ترجمہ

اسلامک فقہ اکیڈمی (انڈیا)
F-161، جوگابائی، پوسٹ بکس 9746، جامعہ نگر، نئی دہلی -110025
فون: 91-11-26981779,26982583
Website: http/www.ifa-india.org
Email: ifa@vsnl.net

اشاعت اول : ۱۴۳۰ھ / ۲۰۰۹ء

ناشر

جینوین پبلیکیشنز اینڈ میڈیا (پرائیویٹ لمیٹیڈ)
Genuine Publications & Media Pvt. Ltd.
B-35, Basement, Opp. Mogra House
Nizamuddin West, New Delhi - 110 013
......Tel: 24352732, 23259526,

وزارت اوقاف واسلامی امور،کویت

موسوعہ فقہیہ

اردو ترجمہ

جلد - ۹

بیع ــــــ بینة

مجمع الفقہ الإسلامی الهند

بسم اللہ الرحمن الرحیم

﴿وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُوْنَ لِيَنْفِرُوْا كَافَّةً
فَلَوْلاَ نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوْا فِيْ
الدِّيْنِ وَلِيُنْذِرُوْا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوْا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُوْنَ﴾

(سورۂ توبہ/ ۱۲۲)

''اور مومنوں کو نہ چاہئے کہ (آئندہ) سب کے سب نکل کھڑے ہوں، یہ کیوں نہ ہو کہ ہر گروہ میں سے ایک حصہ نکل کھڑا ہوا کرے، تا کہ (یہ باقی لوگ) دین کی سمجھ بوجھ حاصل کرتے رہیں اور تا کہ یہ اپنی قوم والوں کو جب وہ ان کے پاس واپس آجائیں ڈراتے رہیں، عجب کیا کہ وہ محتاط رہیں!''۔

''من يرد الله به خيرًا
يفقهه في الدين''

(بخاری و مسلم)

''اللہ تعالیٰ جس کے ساتھ خیر کا ارادہ کرتا ہے
اسے دین کی سمجھ عطا فرما دیتا ہے''۔

فہرست موسوعہ فقہیہ
جلد - ۹

فقرہ	عنوان	صفحہ

فقرہ	عنوان	صفحہ

فقرہ	عنوان	صفحہ
۱-۱٦	**بیع استجرار**	٦٣-٦٧
۱	تعریف	٦٣
۲	متعلقہ الفاظ: بیع بالتعاطی	٦٣
۳-۱٦	بیع استجرار سے متعلق احکام	٦٣-٦٧
۳	مذہب حنفیہ	٦٣
۷	مذہب مالکیہ	٦٤
۱۱	مذہب شافعیہ	٦۵
۱۳	مذہب حنابلہ	٦۵
	بیع استنامہ	٦٧
	دیکھئے: استرسال	
۱-۱۵	**بیع امانت**	٦٨-۷۲
۱	تعریف	٦٨
۲-۱۰	بیع امانت کی انواع	٦٨-۷۰
۵	بیع الوفاء	٦٨
٦	بیع المرابحہ	٦۹
۷	بیع التولیہ	٦۹
۸	بیع الاشراک	٦۹
۹	بیع الوضعیہ	٦۹
۱۰	بیع المسترسل	٦۹
۱۱	بیوع امانت میں خیانت کا حکم	۷۰
۱-۱٦	**بیع باطل**	۷۲-۸۱
۱	تعریف	۷۲
۲	متعلقہ الفاظ: بیع صحیح، بیع فاسد اور بیع مکروہ	۷۳
۵	شرعی حکم	۷۳

فقرہ	عنوان	صفحہ
۱۰۴	چھوٹے جانور اور اس کی ماں کے درمیان تفریق کا حکم	۲۳۲
۱۰۶	ب۔شراب بنانے والے کے ہاتھ عصیر (رس) کی بیع	۲۳۲
۱۰۷	-رس کو شراب بنانے کے خریدار کے قصد کا بائع کو علم ہونے کی شرط	۲۳۴
۱۰۹	-شراب بنانے والے ذمی کے ہاتھ انگور کے رس کی بیع کا حکم	۲۳۴
۱۱۰	-انگور کے رس کی بیع کا حکم اور دوسرے رسوں پر اس حکم کی شمولیت	۲۳۵
۱۱۱	-شراب بنانے والے کے ہاتھ انگور کے رس کی بیع کے صحیح اور باطل ہونے کا حکم	۲۳۵
۱۱۲	-حرام مقصد والی چیز کی بیع	۲۳۶
۱۱۷	-حرام قصد والی چیز کی بیع کے صحیح اور باطل ہونے کا حکم	۲۳۷
۱۱۸	ج۔کسی دوسرے کی بیع پر بیع کرنا	۲۳۸
۱۱۹	اس کا حکم	۲۳۹
۱۲۲	د۔دوسرے کی خریداری پر مول تول کرنا اور خریدنا	۲۴۰
۱۲۴	اس کا حکم	۲۴۱
۱۲۸	ھ۔نجش	۲۴۵
۱۲۹	و۔تلقی جلب یار کبان یا سلع	۲۴۶
۱۳۰	تلقی کا شرعی حکم	۲۴۶
۱۳۱	تلقی کا قانونی حکم	۲۴۷
۱۳۲	ز۔شہری کی دیہاتی سے فروخت	۲۴۷
	نوع دوم	
۱۳۳-۱۴۸	وہ اسباب جن کے نتیجہ میں دینی یا خالص عباداتی مخالفت لازم آئے	۲۴۸-۲۵۷
۱۳۳	الف۔اذان جمعہ کے وقت بیع	۲۴۸
۱۳۴	اس کا شرعی حکم	۲۴۹
۱۳۵	اس بیع کی حرمت کی قیود	۲۴۹

موسوعہ فقہیہ

بیع

تعریف:

۱ - بیع لغت میں ''باع'' کا مصدر ہے، جس کا معنی: مال کا مال سے تبادلہ کرنا ہے، یا بعض کتابوں میں موجود دوسرے الفاظ میں: کسی شی کو کسی شی کے مقابلہ میں رکھنا یا عوض دے کر اس شی کو لینا جس کا عوض دیا گیا۔

''بیع'' (شراء کی طرح) اضداد میں سے ہے، ان میں سے ایک بول کر دوسرا مراد ہوتا ہے، اور متعاقدین میں سے ہر ایک کو ''بائع'' یا ''بیع'' کہا جاتا ہے، لیکن اگر لفظ بائع مطلق بولا جائے تو عرف میں عام طور پر اس سے مراد: سامان دینے والا ہوتا ہے۔ اور حطاب نے لکھا ہے کہ قریش کی زبان میں لفظ ''باع'' کا استعمال اس صورت میں ہے جب کسی چیز کو اپنی ملکیت سے نکالے، اور ''اشتری'' کا استعمال اپنی ملکیت میں کسی چیز کو داخل کرنے کے لئے ہے، اور یہی زیادہ فصیح ہے، اور فہم میں سہولت کے لئے اسی کو علماء نے اصطلاح بنالیا ہے۔

''باع''، فعل بذات خود دو مفعولوں کی طرف متعدی ہوتا ہے، چنانچہ کہا جاتا ہے: ''بعت فلانا السلعة'' (یعنی میں نے فلاں کو سامان بیچا)، اور ان میں سے ایک مفعول پر اکتفا کثرت سے ہے، کہا جاتا ہے: ''بعت الدار''، اور کبھی کبھی تاکید کے لئے فعل کے ساتھ کوئی حرف مثلاً (من) یا (لام) کا اضافہ کر کے کہا جاتا ہے: ''بعت من فلان أو لفلان''۔

اور رہا بیع کو ''علی'' صلہ کے ساتھ ذکر کرتے ہوئے یہ کہنا: ''باع علی فلان کذا''، تو اس کا استعمال اس صورت میں ہے جب مالک کی رضامندی کے بغیر اس کا مال فروخت کردیا گیا ہو (۱)۔

فقہاء کی اصطلاح میں بیع کی دو تعریفیں ہیں: اول بیع بمعنی أعم (زیادہ عام معنی میں) اور وہ ''مطلق بیع'' ہے، اور دوم بیع بمعنی أخص (زیادہ خاص معنی میں) اور وہ ''بیع مطلق'' ہے۔

حنفیہ نے بیع بہ معنی اعم کی تعریف بیع کی لغوی تعریف کے مطابق کی ہے، اور ''تراضی'' (آپسی رضامندی) کی قید لگائی ہے، لیکن ابن ہمام نے کہا: لغۃ بھی ''تراضی'' ضروری ہے، اس لئے کہ ''باع زید ثوبه'' کا مفہوم یہی تو ہے کہ اس نے باہمی رضامندی کے ذریعہ تبادلہ کیا ہے، اور یہ کہ غصب کے طور پر کوئی چیز لینا، اور بلاتراضی کوئی دوسری چیز دینا، اہل لغت اس کو ''باعه'' نہیں کہتے (۲)۔ اور حنفیہ میں سے صاحب ''الدرر'' نے ''تراضی'' کے بجائے لفظ ''اکتساب'' کی قید لگانا پسند کیا ہے، اور اس کا مقصد ہبہ کا ہبہ سے مقابلہ وتبادلہ سے احتراز کرنا ہے، کیونکہ اس میں مال کا مال سے تبادلہ ہوتا ہے، لیکن ''تبرع'' کے طور پر ہوتا ہے، ''اکتساب'' کی غرض سے نہیں (۳)۔

مالکیہ نے اس کی تعریف یہ کی ہے کہ بیع ایسا عقد معاوضہ ہے جس میں عوض نہ منافع ہو اور نہ حصول لذت ہو، اور یہ اس لئے ہے تاکہ اس میں اجارہ اور نکاح سے احتراز ہوجائے، اور تاکہ اس میں ثواب کا ہبہ کرنا (۴) ''صرف'' اور ''سلم'' ہوجائیں (۵)۔

---

(۱) المصباح، المغرب، اللسان مادۂ ''بیع''، الحطاب ۴/۲۲۲۔

(۲) فتح القدیر ۵/۴۵۵۔

(۳) الدرر شرح الغرر ۲/۱۴۲۔

(۴) یہاں ''ثواب کے ہبہ'' سے مراد کسی کو اس مقصد سے ہبہ کرنا ہے کہ موہوب لہ اس کے ہبہ کا عوض اس کو دے۔

(۵) الحطاب ۴/۲۵۵۔

شافعیہ نے اس کی تعریف یہ کی ہے کہ مخصوص طریقہ پر مال کو مال کے مقابلہ میں دینا بیع ہے۔

قلیوبی نے اس کی ایک اور تعریف ذکر کی ہے، اور اسی کو اولیٰ کہا ہے، وہ یہ ہے: "**عقد معاوضة مالية تفيد ملك عين أو منفعة علی التأبيد لا علی وجه القربة**" (یعنی ایسے مالی معاوضہ کا عقد ہے جس سے عین یا منفعت کی ملکیت ابدی طور پر حاصل ہو قربت کے طور پر نہیں)۔ پھر قلیوبی نے کہا: "**معاوضة**" کی قید سے ہدیہ وغیرہ نکل گیا، "**مالية**" کی قید سے نکاح وغیرہ نکل گیا، "**إفادة ملك العين**" کی قید سے اجارہ نکل گیا، "**تأبيد**" کی قید سے بھی اجارہ نکل گیا، اور "**غير وجه القربة**" کی قید سے قرض نکل گیا۔ اور منفعت کی قید کا مقصد یہ ہے کہ گذرگاہ کا حق اور اس جیسے دوسرے حقوق کی بیع بیع کی تعریف میں داخل رہے [1]۔

حنابلہ نے اس کی تعریف یہ کی ہے: ہمیشہ کے لئے مال کا مبادلہ (اگرچہ ذمہ میں ہو) یا مباح منفعت کا مبادلہ (مثلاً گھر کے لئے گزرگاہ) ان میں سے کسی ایک کے مثل کے عوض بیع کہلاتا ہے، جبکہ اس میں ربا وقرض نہ ہو، اور بعض حنابلہ نے یہ تعریف کی ہے کہ مالک بنانے اور مالک بننے کے لئے مال کا مال سے تبادلہ کرنا ہے [2]۔

رہا بیع بہ معنی اخص، اور وہ بیع مطلق ہے، تو اس کا ذکر حنفیہ ومالکیہ نے کیا ہے، مالکیہ اس کی تعریف میں کہتے ہیں: "**عقد معاوضة علی غير منافع ولا متعة لذة ذو مكايسة، أحد عوضيه غير ذهب ولا فضة، معين غير العين فيه**" [3]

(یعنی ایسا عقد معاوضہ جو منافع اور حصول لذت کے علاوہ کے لئے ہو، آپس میں غلبہ کے جذبہ سے ہو، اس کے عوضین میں سے ایک سونا یا چاندی نہ ہو، اور غیر عین اس میں معین ہو)۔

ذومکایسۃ کی قید سے ثواب کے لئے دیا جانے والا ہبہ نکل گیا، "مکایسۃ" کا معنی مغالبہ ہے، "**أحد عوضيه غير ذهب ولا فضة**" کی قید سے "صرف" اور "مراطلہ" (سونے کو سونے سے یا چاندی کو چاندی سے وزن کر کے بیچنا) نکل گئے، اور "معین" کی قید سے "سلم" نکل گیا [1]۔

پھر شافعیہ نے دیکھا کہ بیع کی تعریف سے بسا اوقات صرف بیع مراد ہوتی ہے، اس اعتبار سے کہ وہ عقد کی ایک شق ہے، تو انہوں نے اس کے بارے میں کہا کہ وہ مخصوص طور پر عوض کے ذریعہ مالک بنانا ہے، اور اسی وجہ سے انہوں نے "شراء" کی تعریف یہ کی ہے کہ وہ مخصوص طور پر عوض کے ذریعہ تملک (مالک بننا) ہے۔

جیسا کہ حطاب نے ایک اور تعریف (جو بیع صحیح و فاسد کو شامل ہے) ان الفاظ میں ذکر کی ہے: "**دفع عوض في معوض**" [2] (یعنی معوض کا عوض دینا)، کیونکہ اس تعریف والے کا خیال ہے کہ بیع فاسد ملکیت کو منتقل نہیں کرتی، بلکہ صرف ملکیت کے شبہہ کو منتقل کرتی ہے، پھر حطاب نے اشارہ کیا ہے کہ عرب والے کسی چیز کو صحیح محض اس کے صحیح سمجھنے کی بنیاد پر کہہ دیتے ہیں، لہذا ان کے اپنے عہد جاہلیت کے حکم کے لحاظ سے ملکیت منتقل ہوجاتی ہے، گو کہ اسلامی حکم کے لحاظ سے منتقل نہ ہو، تاہم حقائق شرعیہ کا مقصود "صحیح" کا علم حاصل کرنا ہی ہے۔

---

(۱) شرح الروض ۲/ ۲، القلیوبی ۲/ ۱۵۲۔

(۲) المغنی والشرح الکبیر ۴/ ۲، کشاف القناع ۳/ ۱۴۶۔

(۳) غير العين فيه، کی قید کا مقصد یہ ہے کہ غیر عین سلم میں معین نہیں ہوتا بلکہ "ذمہ" میں واجب ہوتا ہے اور یہاں "عین" سے مراد سونا یا چاندی ہے جو سلم کا راس المال ہو۔

(۱) الحطاب ۴/ ۲۲۵، البجہ شرح التحفہ ۲/ ۳۔

(۲) الحطاب ۴/ ۲۲۳۔

متعلقہ الفاظ:

الف-ہبہ اور وصیت:

۲-ہبہ: زندگی کے دوران بلاعوض مالک بنانا ہے۔

وصیت: موت کے بعد بلاعوض مالک بنانا ہے (۱)۔

یہ دونوں بیع سے اس لحاظ سے الگ ہیں کہ بیع میں تملیک عوض کے ذریعہ ہوتی ہے۔

ب-اجارہ:

۳-اجارہ: معلوم معاوضہ کے بدلے معلوم منفعت کا عقد ہے۔

لہذا اجارہ میں مدت یا عمل کی تحدید ہوتی ہے جبکہ بیع میں ایسا نہیں ہوتا۔

اجارہ میں منفعت کی تملیک ہوتی ہے جبکہ بیع میں فی الجملہ ''ذات'' کی تملیک ہوتی ہے (۲)۔

ج-صلح:

۴-صلح: ایسا عقد ہے جو نزاع اور خصومت کے ختم کرنے کا متقاضی ہو۔

ابن عرفہ نے صلح کی تعریف یہ کی ہے: "الانتقال عن حق أو دعوى بعوض لرفع نزاع أو خوف وقوعه" (یعنی نزاع یا اندیشہ نزاع کو دور کرنے کے لئے عوض لے کر کسی حق یا دعوی سے ہٹنا)۔

اگر مصالحت عوض کے لینے پر ہو تو یہ صلح معاوضہ ہے، اس کو فقہاء بیع قرار دیتے ہیں، جس میں شرائط بیع کا اعتبار ہوگا۔

فقہاء کہتے ہیں: جس شئی پر دعوی ہے اس کو چھوڑ کر دوسری چیز لینے پر صلح کرنا، لی ہوئی چیز کے عوض اس شئی کی ذات کی بیع کرنا ہے بشرطیکہ لی ہوئی چیز ذات ہو، لہذا اس میں بیع کی شرائط ضروری ہوں گی۔

اور اگر لی ہوئی چیز منافع ہو تو یہ معاملہ اجارہ ہے۔

لیکن اگر اس دعوی کی گئی شئی کے کچھ حصہ کو لینے اور باقی کو چھوڑنے پر صلح ہو تو یہ ہبہ ہے۔

لہذا صلح بعض صورتوں میں بیع مانی جائے گی (۱)۔

د-تقسیم:

۵-حنفیہ نے تقسیم کی تعریف یہ کی ہے: کہ وہ پھیلے ہوئے غیر معین حصہ کو معین میں جمع کرنا ہے۔ اور ابن عرفہ نے اس کی تعریف یہ کی ہے: کہ وہ دو مالک کے مملوکہ شئی میں سے غیر معین حصہ کو معین بنا دینا ہے، خواہ قرعہ اندازی کے طریقہ پر یا باہمی رضامندی سے اس میں تصرف کی تخصیص کے ذریعہ ہو۔

شافعیہ وحنابلہ کے نزدیک تقسیم: بعض حصوں کو ممتاز اور الگ کرنا ہے (۲)۔

بعض فقہاء نے تقسیم کو بیع قرار دیا ہے۔ ابن قدامہ کہتے ہیں: ''تقسیم'': حق کو الگ کرنا، اور دو حصوں میں سے ہر ایک کو دوسرے سے ممتاز کرنا ہے، اور یہ بیع نہیں ہے، امام شافعی کے دو قول میں سے ایک قول یہی ہے، ان کا دوسرا قول یہ ہے کہ یہ بیع ہے،

---

(۱) البدائع ۶/ ۳۳۳، جواہر الاکلیل ۲/ ۲۱۱، قلیوبی ۳/ ۱۵۶، مغنی المحتاج ۶/۲۔

(۲) الزیلعی ۵/ ۱۵۱، الشرح الصغیر ۴/ ۵ طبع دار المعارف، جواہر الاکلیل ۲/ ۱۸۳، مغنی المحتاج ۲/ ۳۳۲، المغنی ۵/ ۴۳۳، منتہی الارادات ۲/ ۳۵۱۔

(۱) الاختیار ۳/ ۵، جواہر الاکلیل ۲/ ۱۰۲، ۱۰۳، مغنی المحتاج ۲/ ۱۷۷، شرح منتہی الارادات ۲/ ۲۶۰۔

(۲) البحر الرائق ۸/ ۱۶۷، منح الجلیل ۳/ ۶۱۹، نہایۃ المحتاج ۸/ ۲۶۹، منتہی الارادات ۳/ ۵۰۸۔

اوریہی ابوعبداللہ بن بطہ سے منقول ہے، اس کے بیع ہونے کی وجہ یہ ہے کہ وہ ایک حصہ میں اپنی ملکیت کودوسرے حصہ میں اپنے ساتھی کی ملکیت سے بدل رہا ہے، اوریہی بیع کی حقیقت ہے۔

بعض مالکیہ کی بھی یہی رائے ہے، ابن عبدالبر نے کہا: تقسیم بیع کی ایک قسم ہے، ''المدونہ'' میں امام مالک کا یہی قول مذکور ہے۔

اگر تقسیم میں رد ہو (اور رد کی تقسیم یہ ہے کہ حصوں کو مساوی کرنے کے لئے اس میں اجنبی مال سے مدد لی گئی ہو) تو یہ شافعیہ وحنابلہ کے نزدیک بیع ہے۔

''المہذب'' میں ہے: اگر تقسیم میں ردہوتو یہ بیع ہے، اس لئے کہ صاحب رد (لوٹانے والے) نے اس چیز کے مقابلہ میں عوض کے طور پر مال خرچ کیا ہے جواس کواپنے شریک کے حصہ سے ملا ہے۔

ابن قدامہ کہتے ہیں: اگر تقسیم میں عوض دینا ہوتو یہ بیع ہے، اس لئے کہ لوٹانے والا اس چیز کےعوض کے طور پر مال خرچ کرتا ہے جو اس کواپنے شریک کے مال سے ملا ہے، اوریہی بیع ہے۔

حنفیہ کے نزدیک ذوات الامثال کی تقسیم میں تمییز حقوق (حقوق کی نشاندہی) کامفہوم غالب رکھاجاتا ہے، اورذوات القیم کی تقسیم میں بیع کامفہوم ومعنی غالب رکھاجاتا ہے[(۱)]۔

شرعی حکم:

٦ - باتفاق فقہاء بیع جواز کےطور پرمشروع ہے، اس کے جواز کی دلیل کتاب اللہ، سنت رسول اللہ، اجماع اورقیاس ہیں۔

کتاب اللہ میں اس کی دلیل یہ فرمانِ باری ہے: ''وَأَحَلَّ اللّٰهُ الْبَيْعَ'' [(۲)] (حالانکہ اللہ نے بیع کو حلال کیا ہے)، نیز فرمانِ باری ہے: ''لَا تَأْكُلُوْا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُوْنَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِّنْكُمْ'' [(۱)] (آپس میں ایک دوسرے کا مال ناحق طور پر نہ کھاؤ، ہاں البتہ کوئی تجارت باہمی رضامندی سے ہو)۔

سنت رسول اللہ میں اس کی ایک دلیل یہ ہے کہ نبی کریم ﷺ سے دریافت کیا گیا: کون سی کمائی سب سے پاکیزہ ہے؟ آپ ﷺ نےفرمایا: ''عمل الرجل بیدہ، و کل بیع مبرور'' [(۲)] (آدمی کے اپنے ہاتھ کی کمائی، اور ہر بیع مبرور (مقبول))، نیز حضور ﷺ کا اپنا فعل، اورآپ کاصحابہ کواس پر برقرار رکھنا ہے۔

اوراجماع بیع کےجواز پرمنعقد ہوچکا ہے۔

قیاس: حکمت بیع کے جواز کی متقاضی ہے، اس لئے کہ دوسرے کی چیز سے انسان کی ضرورت وابستہ ہوتی ہے، اورمبادلہ کی شکل عام طور پرعوض دے کرہی ہوتی ہے، لہذا بیع کو جائز قرار دینے میں مقصد وغرض تک رسائی اورحاجت روائی ہے[(۳)]۔

بیع کا اصلی حکم یہی ہے، البتہ اس پر کچھ اوراحکام بھی آتے ہیں، پس بیع ممنوع ہوجاتی ہے اگر بیع میں ایسی کوئی چیز ہو جونص کے ذریعہ ممنوع ہو، صیغۂ بیع میں کوئی وجہ ہویا عاقدین میں یامعقود علیہ میں، اورجس طرح یہ بیع کرنا حرام ہے، اسی طرح یہ بیع صحیح منعقدنہیں ہوتی، بلکہ باطل یا فاسد ہوتی ہے (جیسا کہ جمہور اورحنفیہ کے مابین معروف اختلاف ہے)، اوراس میں دونوں طرف سے لوٹانا واجب

---

(۱) المغنی ۹/ ۱۱۴، ۱۱۵، المہذب ۲/ ۳۰۷، الکافی لابن عبدالبر ۲/ ۸۷۶، منح الجلیل ۳/ ۶۴۴، الفواکہ الدوانی ۲/ ۳۲۷، البدائع ۷/ ۱۷۔

(۲) سورۂ بقرہ/ ۲۷۵۔

---

(۱) سورۂ نسا ء/ ۲۹۔

(۲) حدیث: ''عمل الرجل بیدہ و کل بیع مبرور ......'' کی روایت احمد (۴/ ۱۴۱ طبع المیمنیہ) نے کی ہےاورہیثمی نے مجمع الزوائد (۴/ ۶۰ طبع القدسی) میں اسے نقل کیا ہے اورکہا کہ اس کی روایت احمد، بزار، اورطبرانی نے المعجم الکبیر اورالاوسط میں کی ہے اس میں ایک راوی مسعودی ہیں جوثقہ ہیں، لیکن دماغی خلل پیدا ہوگیا تھا، اور احمد کے بقیہ رجال صحیح کے رجال ہیں۔

(۳) المغنی والشرح الکبیر ۴/ ۳، کشاف القناع ۳/ ۱۴۵، المقدمات لابن رشد (الجد) ۳/ ۲۱۳، فتح القدیر ۵/ ۷۳۔

ہوتا ہے، اس میں کچھ تفصیل ہے جس کے لئے اصطلاح ''بیع منہی عنہ''، نیز علاحدہ علاحدہ ممنوع بیع کی قسمیں، اور اصطلاح ''بیع باطل'' اور ''بیع فاسد'' دیکھی جائے۔

کبھی حکم کراہت کا ہوتا ہے اور وہ اس صورت میں ہے جب اس میں ممانعت غیر یقینی ہو، ایسی بیع کو فسخ کرنا واجب نہیں ہوتا۔ مالکیہ میں سے حطاب نے اس کی مثال میں درندوں کی بیع کو لکھا ہے جبکہ ان کی کھالوں کے واسطے بیع نہ ہوئی ہو[1]۔

کبھی بیع پر وجوب کا حکم آتا ہے، مثلاً وہ شخص جو کھانا یا پیا خریدنے کے لئے اضطراری حالت میں پہنچ چکا ہے تاکہ جان بچا سکے۔

کبھی بیع مستحب ہوتی ہے، مثلاً کسی نے دوسرے پر قسم کھالی کہ وہ اس کو کوئی سامان فروخت کرے، اور اس کے فروخت کرنے میں اس کا ضرر نہ ہو تو اسے قبول کرلینا مستحب ہے، اس لئے کہ غیر ضرررساں چیز میں قسم کھانے والے کی قسم کو پورا کرانا مستحب ہے۔

۷- بیع کی مشروعیت کی حکمت ظاہر ہے، اور وہ بندوں پر مہربانی کرنا، اور ان کے معاش کے حصول کے لئے تعاون کرنا ہے[2]۔

بیع کی تقسیم:

۸- مختلف اعتبارات سے بیع کی مختلف تقسیمیں ہیں جن میں اہم ترین مبیع کے اعتبار سے تقسیم، ثمن کے اعتبار سے تقسیم یعنی اس کی مقدار مقرر کرنے کے طریقہ کے لحاظ سے اور اس کی ادائیگی کی کیفیت کی حیثیت سے، اور حکم شرعی خواہ تکلیفی ہو یا وضعی (یعنی اثر) کے اعتبار سے۔

(۱) سابقہ مراجع۔
(۲) حاشیۃ العدوی ۲/۱۲۵، محاسن الإسلام للبخاری الحنفی رص ۷۹۔

اول: مبیع کے اعتبار سے بیع کی تقسیم:

بیع میں مبادلہ کے موضوع کے اعتبار سے بیع کی چار قسمیں ہیں:

بیع مطلق:

۹- **بیع مطلق:** عین کا دین سے تبادلہ ہے، اور یہ مشہورترین قسم ہے، اور اس نوع میں انسان کو موقع ملتا ہے کہ اپنے نقود کے عوض اپنی ضرورت کی ہر شی کا تبادلہ کرے، بیع کا لفظ اگر مطلق بولا جائے تو یہی قسم مراد ہوتی ہے، اور دوسری قسموں کی طرح اس میں قید ذکر کرنے کی ضرورت نہیں ہوتی۔

بیع سلم:

۱۰- یہ دین کا عین سے تبادلہ کرنا یا نقد ثمن کے ذریعہ ادھار سامان کو فروخت کرنا ہے[1]۔ اس کی تفصیل اصطلاح ''سلم'' میں ہے۔

بیع صرف:

۱۱- یہ اثمان کا تبادلہ کرنا ہے، اس کی تفصیل اصطلاح ''صرف'' میں ہے۔

مالکیہ ''صرف'' کو اس صورت کے ساتھ خاص کرتے ہیں جبکہ نقد کا تبادلہ مخالف نقد سے ہو، اور یہ ''شمار'' کے ذریعہ ہوتا ہے، اور اگر اسی نوعیت کے نقد کے ذریعہ ہو تو اس کو ''مراطلہ'' کہتے ہیں جو وزن کے ذریعہ ہوتا ہے[2]۔

(۱) المجلۃ: دفعہ (۱۲۳)۔
(۲) الحطاب ۴/۲۲۶، الدسوقی ۳/۲۔

بیع مقایضہ:

۱۲ - یہ عین کا عین سے تبادلہ کرنا ہے، اس کی تفصیل ''مقایضہ'' میں ہے۔

دوم: ثمن کی تحدید کے طریقہ کے اعتبار سے بیع کی تقسیم:

ثمن کی تحدید کے طریقہ کے اعتبار سے بیع کی چار قسمیں ہیں:

بیع مساومہ:

۱۳ - بیع مساومہ: ایسی بیع جس میں بائع اپنے رأس المال کو ظاہر نہیں کرتا۔

بیع مزایدہ:

۱۴ - بیع مزایدہ یہ ہے کہ بائع اپنا سامان بازار میں پیش کرے، خریدار اس میں ایک دوسرے پر اضافہ کریں، اور سب سے زیادہ ثمن دینے والے کے ہاتھ سامان فروخت کردیا جائے[(۱)]۔

بیوع امانت:

۱۵ - وہ بیوع جن میں ثمن کی تحدید رأس المال کے مثل یا اس سے زائد یا اس سے کم کے ذریعہ کی جاتی ہے، ان کو بیوع امانت اس لئے کہا جاتا ہے کہ ان میں بائع کو رأس المال کی خبر دینے میں امین سمجھا جاتا ہے، اور اس کی تین قسمیں ہیں:

الف - بیع مرابحہ: ایسی بیع جس میں ثمن رأس المال پر اضافہ کے ساتھ مقرر کیا جائے، اس کی تفصیل ''مرابحہ'' میں ہے۔

ب - بیع تولیہ: ایسی بیع جس میں بذات خود رأس المال کو بغیر نفع اور نقصان کے ثمن مقرر کردیا جائے۔

دیکھئے: اصطلاح ''تولیہ''۔

ج - بیع وضیعہ یا حطیطہ یا نقیصہ: ایسی بیع جس میں ثمن رأس المال سے کم مقرر کیا جائے یعنی اس میں خسارہ ہو، اس کی تفصیل اصطلاح ''وضیعہ'' میں ہے۔

اگر مبیع کے ایک جز کی بیع ہو تو اس کو بیع اشراک کہتے ہیں، اور یہ سابقہ قسموں سے الگ نہیں ہے[(۱)]۔

اس کی تفصیل اصطلاح ''اشراک'' اور ''تولیہ'' میں دیکھی جائے۔

سوم: ثمن (قیمت) کی کیفیت کے اعتبار سے بیع کی تقسیم:

۱۶ - اس اعتبار سے بیع کی اقسام یہ ہیں:

الف - فوری قیمت: جس میں قیمت ادھار کرنے کی شرط نہیں ہوتی اس کو بیع نقد یا فوری واجب الاداء ثمن کے ذریعہ بیع کہتے ہیں۔

ب - ادھار قیمت: جس میں قیمت ادھار کرنے کی شرط ہو۔ اس نوع پر تفصیلی کلام ثمن کے مباحث میں آئے گا۔

ج - قیمت کا عوض ادھار ہو: اور یہ بیع سلم ہے، جس کی طرف اشارہ کیا جاچکا ہے۔

د - دونوں عوض ادھار ہوں: یعنی دین کے بدلہ دین کی بیع، اور یہ فی الجملہ ممنوع ہے۔ اس کی تفصیل اصطلاح ''دین''، اور ''بیع منہی عنہ'' میں ہے[(۲)]۔

---

(۱) اس کے بالمقابل ''شراء بالمناقصہ'' ہے یعنی یہ کہ مشتری معین اوصاف کے حامل سامان کی خریداری کی پیش کش کرے اور فروخت کرنے والے کم از کم قیمت میں فروخت کرنے میں مقابلہ کریں، اور کم از کم قیمت سے راضی ہونے والے پر بیع ٹھہر جائے، جستجو کے باوجود ہمیں کتب فقہ میں اس کا ذکر نہیں ملا، تاہم تقابل کی رعایت کے ساتھ اس پر بھی ''مزایدہ'' کے احکام جاری ہوں گے۔

(۱) رد المحتار ۴/ ۳، فتح القدیر ۵/ ۵۵ ۴۔

(۲) فتح القدیر ۵/ ۵۵ ۴۔

ابن رشد الحفید نے تبادلے کے طریقے، ثمن کی تحدید کی کیفیت، خیار واجب ہونے، اور مبیع اور قیمت میں سے ہر ایک میں نقد و ادھار کے لحاظ سے بیع کی تو تقسیمات ذکر کی ہیں جو سابقہ تقسیمات سے الگ نہیں [1]۔

ان کے علاوہ مبیع کی موجودگی اور عدم موجودگی کے اعتبار سے، مبیع کی رؤیت اور عدم رؤیت کے اعتبار سے، اور عقد کو قطعی شکل دینے اور اس میں اختیار دینے کے اعتبار سے کچھ اور فروعی تقسیمات ہیں [2]۔

چہارم: حکم شرعی کے اعتبار سے بیع کی تقسیم:

۱۷ - رہی حکم شرعی کے اعتبار سے تقسیم تو اس کی انواع بکثرت ہیں مثلاً: بیع منعقد، اس کے مقابلہ میں بیع باطل ہوتی ہے، بیع صحیح، اس کے مقابلہ میں بیع فاسد ہوتی ہے، بیع نافذ، اس کے مقابلہ میں بیع موقوف ہوتی ہے، بیع لازم، اس کے مقابلہ میں بیع غیر لازم ہوتی ہے (اور اس کو بیع جائز یا بیع مخیّر بھی کہتے ہیں)، ان انواع سے متعلق تفصیل ان کی اپنی اپنی اصطلاحات میں دیکھی جائے، اور بیوع منہی عنہا کو اصطلاح ''بیع منہی عنہ'' میں دیکھا جائے۔

کچھ اور بیوع ہیں جن کے مخصوص نام ہیں، ان کے بارے میں ممانعت وارد ہے، مثلاً بیع نجش، بیع منابذہ وغیرہ، ان کو ان کی اصطلاحات میں دیکھا جائے۔

بیع کی کچھ اور انواع ہیں جن کے نام رکھنے میں ان حالات کی رعایت ہے جو عقد کے ساتھ پائے جاتے ہیں، اور حکم میں اثر انداز ہیں، مثلاً مکرہ یا ہازل کی بیع، بیع تلجئہ، بیع فضولی، اور بیع وفا، اور ان کی بھی اپنی اپنی اصطلاحات ہیں۔

اسی طرح استصناع بیوع کی فہرست میں داخل ہے، حالانکہ اس میں اختلاف ہے کہ وہ بیع ہے یا اجارہ، اس کی تفصیل اس کی اپنی اصطلاح میں دیکھی جائے۔

ان بیوع پر فقہاء نے بیع مطلق سے الگ مستقل بحث کی ہے، تاہم وہ بیع مطلق کے بعد آتی ہے۔

اسی وجہ سے ان کو ''بیوع'' کہا گیا ہے، کیوں کہ یہ مطلق بیع کے تحت آتی ہیں، لیکن وہ ''بیع مطلق'' میں داخل نہیں، جیسا کہ گذرا۔

بیع کے ارکان وشرائط:

۱۸ - بیع وغیرہ عقود کے ارکان کی تحدید کے بارے میں فقہاء کا مشہور اختلاف ہے کہ یہ محض صیغہ (ایجاب وقبول) ہے یا صیغہ، عاقدین (بائع ومشتری) اور معقود علیہ کا مجموعہ یا محلِ عقد (مبیع اور ثمن) ہے۔

جمہور (مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ) کی رائے ہے کہ یہ سب بیع کے ارکان ہیں، اس لئے کہ جمہور کے نزدیک رکن وہ ہے جس پر کسی چیز کا وجود، اور عقلاً اس کا تصور موقوف ہو، خواہ وہ اس کی حقیقت کا جز ہو یا نہ ہو، اور بیع کا وجود عاقدین اور معقود علیہ پر موقوف ہوتا ہے، گو کہ عاقدین اور معقود علیہ اس کی حقیقت کا جز نہیں ہیں [1]۔

حنفیہ کی رائے ہے کہ بیع وغیرہ عقد کا رکن صرف صیغہ ہے، رہے عاقدین اور محل تو یہ ان چیزوں میں سے ہیں جو صیغہ کے وجود سے لازم آتے ہیں، ارکان میں سے نہیں ہیں، اس لئے کہ صیغہ کے علاوہ کوئی چیز بیع کی حقیقت کا جز نہیں ہے، گو کہ بیع کا وجود اس پر موقوف ہو [2]۔

---

(۱) بدایۃ المجتہد ۲/ ۱۰۸۔
(۲) الحطاب ۴/ ۲۲۶۔

---

(۱) الشرح الصغیر ۲/ ۳ طبع الحلبی، مغنی المحتاج ۲/ ۵، ۷، شرح منتہی الإرادات ۲/ ۱۴۰۔
(۲) الاختیار ۲/ ۴۔

بعض معاصر فقہاء کے یہاں مستحسن یہ ہے کہ صیغہ، عاقدین، اور محل کے مجموعہ کا نام ''مقوماتِ عقد'' رکھا جائے، اس لئے کہ بالاتفاق ان کے بغیر عقد کا قیام نہیں ہوتا[۱]۔

۱۹- صیغہ، عاقدین اور محل ہر ایک کے لئے کچھ شرائط ہیں جن کے بغیر ان میں سے کسی کا شرعی وجود متحقق نہیں اور اپنے وجود یا نفاذ ان کی تاثیر کے لحاظ سے یہ شرائط مختلف ہیں۔

ان میں سے بعض انعقاد کی شرائط ہیں، ان میں کسی بھی ایک شرط کے فقدان پر عقد باطل ہوجاتا ہے۔

ان میں سے کچھ صحت کی شرائط ہیں، اور ان میں سے کسی شرط کے فقدان پر عقد کا باطل ہونا یا فاسد ہونا مرتب ہوتا ہے، جیسا کہ حنفیہ اور جمہور کے مابین اختلاف ہے۔

ان میں سے کچھ شرائط نفاذ ہیں، اور ان میں سے کسی کے فقدان پر بیع کا موقوف ہونا مرتب ہوتا ہے۔

ان میں سے کچھ شرائطِ لزوم ہیں، اور ان کے کلی یا جزئی طور پر فقدان کے نتیجہ میں عقد غیر لازم ہوجاتا ہے۔

شرائط کی یہ تقسیم حنفیہ کے مذہب کے موافق ہے۔

ان میں سے بعض میں غیر حنفیہ کا اختلاف ہے جس کا بیان آئے گا۔

صیغہ اور اس کی شرائط:

۲۰- صیغہ (جیسا کہ حطاب نے صراحت کی ہے)[۲] ایجاب وقبول ہے۔

ایجاب وقبول کی صلاحیت ہر ایسا قول رکھتا ہے جس سے رضامندی معلوم ہو، مثلاً بائع کا قول: میں نے تم کو بیچ دیا، یا تم کو دے دیا، یا اتنے میں تم کو مالک بنادیا، اور مشتری کا قول: میں نے خرید لیا یا میں مالک بن گیا، یا میں نے سودا کرلیا، یا میں نے قبول کرلیا وغیرہ۔

ایجاب جمہور کے نزدیک وہ ہے جو بائع کی طرف سے رضامندی کو بتانے کے لئے صادر ہو، اور قبول وہ ہے جو مشتری کی طرف سے رضامندی کو بتانے کے لئے صادر ہو۔

حنفیہ نے کہا: ایجاب کا اطلاق اس کلام پر ہوتا ہے جو عاقدین میں سے کسی ایک کی طرف سے پہلے صادر ہو، خواہ وہ بائع ہو یا مشتری، اور اسی طرح قبول وہ ہے جو اس کے بعد صادر ہو[۱]۔ تفصیل کے لئے دیکھئے: ''ایجاب'' اور ''قبول'' کی اصطلاح۔

مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ مشتری کے لفظ کا بائع کے لفظ سے مقدم ہونا جائز ہے، اس لئے کہ مقصد حاصل ہوجاتا ہے[۲]۔

بیع میں صیغہ کی شرائط، بیع کے علاوہ دوسرے مالی عقود میں صیغہ کی شرائط سے مختلف نہیں، جن کا خلاصہ یہ ہے کہ صیغہ ماضی کا ہو یا ایسا ہو جو فوری طور پر عقد کے پائے جانے کا متقاضی ہو، جیسا کہ آئے گا، اور ایجاب وقبول میں موافقت ہو، اگر ایجاب وقبول میں اختلاف ہو تو بیع منعقد نہ ہوگی۔

حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ ایسا قبول جو ایجاب کے خلاف ہو، وہ نیا ایجاب مانا جائے گا۔

صیغہ کے لئے یہ بھی شرط ہے کہ مجلس ایک ہو، اور اتحاد مجلس، مجلس کے متفرقات کو جمع کردیتی ہے، لہذا اگر ایجاب قبول سے مؤخر ہو یا قبول ایجاب سے مؤخر ہو تو ان میں سے جو مقدم ہوگا وہ صحیح ہے،

---

(۱) المدخل الفقہی العام ۱/ ۲۹۹، ۳۰۰۔
(۲) الحطاب ۴/ ۲۲۸۔

(۱) المجلہ: دفعہ (۱۰۱)، (۱۰۲)، الاختیار ۲/ ۳۔
(۲) منح الجلیل ۲/ ۴۶۲، جواہر الإکلیل ۲/ ۲، قلیوبی ۲/ ۱۵۳، شرح منتہی الإرادات ۲/ ۱۴۰۔

اور لغو نہ ہوگا جب تک عاقدین مجلس میں ہوں، اور کسی ایسی چیز میں مشغول نہ ہوئے ہوں جو اس کو عرفاً قطع کردے۔

ایک شرط یہ ہے کہ ایجاب یا قبول میں مذاق نہ ہو۔

ایجاب کے صحیح باقی رہنے کی شرط یہ ہے کہ ایجاب کرنے والا رجوع نہ کرے، قبول سے قبل اس کی موت نہ ہوئی ہو، اور معقود علیہ ہلاک نہ ہوا ہو۔

ایک شرط یہ ہے کہ قبول سے قبل معقود علیہ میں کوئی ایسا تغیر پیش نہ آیا ہو جس سے اس کا نام ہی بدل جائے، مثلاً عصیر (رس) کا سرکہ میں بدل جانا۔ اس کی تفصیل اصطلاح ''عقد'' اور اصطلاح ''صیغہ'' میں ہے۔

ذیل میں صیغۂ بیع سے متعلق کچھ خاص اور اہم تطبیقات ذکر کی جارہی ہیں، حالانکہ عمومی عقود میں صیغہ کی شرائط کی طرف اشارہ آچکا ہے۔

۲۱ – اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ ایجاب وقبول ماضی کے صیغہ سے ہو، مثلاً: میں نے بیچا، یا میں نے خریدا، یا مضارع ہو اور اس سے مراد کسی لفظی قرینہ کے سبب حال ہو، مثلاً ''**أبیعک الآن**'' (میں اس وقت بیچ رہا ہوں)، یا قرینہ حالیہ ہو، مثلاً مضارع کو حال کے معنی میں استعمال کا عرف رائج ہو۔

بیع منعقد نہ ہوگی اگر ایجاب یا قبول صیغۂ استفہام کے ذریعہ ہو، مثلاً ''**أتبیعني**''؟ کیا تم مجھے فروخت کروگے؟ یا مضارع کے صیغہ سے ہو اور اس سے مراد استقبال ہو، مثلاً ''**سأبیعک**'' یا ''**أبیعک غداً**''۔

رہا صیغۂ امر مثلاً ''**بعنی**'' (مجھ سے فروخت کرو)، اگر دوسرا شخص جواب میں کہے: **بعتک**، تو یہ دوسرا لفظ ایجاب ہوگا، اور اول (بیع کا حکم دینے والے) کی طرف سے قبول کی ضرورت ہوگی، یہ حنفیہ کے نزدیک ہے، اور یہی حنابلہ کے یہاں ایک روایت ہے، اور شافعیہ کے یہاں ''اظہر'' کے بالمقابل ہے[1]۔

جبکہ مالکیہ کا مذہب، شافعیہ کے یہاں ''اظہر'' اور حنابلہ کے یہاں ایک روایت یہ ہے کہ بیع مشتری کے قول: "**بعنی**" اور بائع کے قول: "**بعتک**" سے منعقد ہوجائے گی، اس لئے کہ اس سے رضامندی معلوم ہوتی ہے، اور اول کی طرف سے قبول کی حاجت نہیں رہے گی[2]۔

شافعیہ نے کہا: اگر مشتری نے ماضی یا مضارع کے لفظ سے کہا: ''**بعتني**'' (تم نے مجھ سے بیچا)، یا "**تبیعني**" (تم مجھ سے بیچ رہے ہو)، اور بائع نے کہا: "**بعتک**" (میں نے تم سے بیچا) تو بیع منعقد نہ ہوگی، تا آنکہ اس کے بعد قبول ہو[3]۔

حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ امر یا مضارع کے لفظ سے ایجاب صحیح ہے اگر عبارت میں ایجاب یا قبول ضمنی ہو مثلاً: ''**خذ هذه السلعة بكذا**'' (یہ سامان اتنے میں لے لو) تو دوسرے نے کہا: **أخذتها** (میں نے لے لیا)، اس لئے کہ لفظ (**خذ**) میں ضمنی طور پر ''**بعتک فخذ**'' (میں نے تم سے بیچا تو تم لے لو) ہے، اسی طرح مشتری کے ایجاب کرنے کے بعد بائع کا قول: "**یبارک الله لک في السلعة**" (اللہ تمہیں اس سامان میں برکت دے) ہے، اس لئے کہ اس میں بھی ضمناً "**قبلت البیع**" (میں نے بیع کو قبول کیا) کا معنی ہے، یہی مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک ہے، اور: ''**اعتق عبدک عني بكذا**'' (اپنے غلام کو میری جانب سے اتنے میں آزاد کردو) کے مثل جملوں میں شافعیہ کے نزدیک ایسا ہی حکم ہے،

(۱) شرح المجلہ للأتاسی ۲/ ۳۲، الاختیار ۲/ ۴، مغنی المحتاج ۲/ ۵، المغنی ۳/ ۵۶۱۔
(۲) منح الجلیل ۲/ ۴۶۲، مغنی المحتاج ۲/ ۵، شرح منتہی الإرادات ۲/ ۱۴۰، المغنی ۳/ ۵۶۱۔
(۳) مغنی المحتاج ۲/ ۵۔

اس لئے کہ اس میں بھی ضمناً: "بعنيه و أعتقه عني" (اس کو مجھ سے بیچ دو اور میری طرف سے آزاد کردو) کا مفہوم شامل ہے[۱]۔

۲۲-فقہاء کی عبارتوں سے معلوم ہوتا ہے کہ اعتبار مقصود پر دلالت کا ہے خواہ وضع لغوی کے اعتبار سے ہو یا عرف کے جاری ہونے سے ہو، دسوقی نے کہا: بیع اس چیز سے منعقد ہوجاتی ہے جو عرفاً رضامندی بتائے، خواہ لغتاً دلالت ہو یا نہ ہو، قول ہو یا تحریر، یا فریقین یا کسی ایک کی طرف سے اشارہ ہو۔

''کشاف القناع'' میں ہے: قولی صیغہ کسی معین لفظ مثلاً بعت اور اشتریت (میں نے بیچا، اور میں نے خریدا) میں منحصر نہیں، بلکہ وہ ہر ایسا لفظ ہے جو بیع کے معنی کو بتائے، اس لئے کہ شارع نے اس کو کسی معین صیغہ کے ساتھ خاص نہیں کیا ہے، لہذا جو بھی اس کے معنی کو ادا کردے اس کو شامل ہوگا[۲]۔

۲۳-ایجاب وقبول کے درمیان توافق اس طرح سے ہوتا ہے کہ مشتری پوری مبیع کو پورے ثمن کے بدلہ قبول کرے، لہذا اگر وہ 'عین' کے بعض کو قبول کرے جس پر ایجاب ہوا ہے، یا اس کے علاوہ کسی اور 'عین' کو قبول کرے تو ایجاب وقبول میں توافق نہیں، اسی طرح اگر بعض ثمن کو قبول کرے (جس کے ذریعہ ایجاب ہوا ہے) یا کسی اور ثمن کے عوض کو قبول کرے تو دونوں میں توافق نہیں، الا یہ کہ ایجاب سے بہتر کی طرف قبول منتقل ہوجائے، مثلاً کسی شخص نے سامان ایک ہزار میں فروخت کیا، اور مشتری نے اس کو ایک ہزار پانچ سو میں قبول کرلیا، یا کسی شخص نے کوئی سامان ایک ہزار میں خریدا اور بائع نے آٹھ سو کے عوض اس کی بیع کو قبول کرلیا تو یہ ضمنی موافقت ہے، لیکن

(۱) شرح المجلہ ۲/ ۳۴، الدسوقی ۳/ ۳، قلیوبی ۲/ ۱۵۳، شرح منتہی الارادات ۲/ ۱۴۰۔

(۲) الدسوقی ۳/ ۳، کشاف القناع ۳/ ۱۴۶۔

زیادتی لازم نہ ہوگی، الا یہ کہ فریق ثانی اس کو قبول کرلے۔ رہا ثمن میں کمی کرنا تو جائز ہے کیونکہ بیع کے بعد ہو[۱]۔

اسی طرح توافق نہیں اگر سامان کو ایک ہزار میں فروخت کیا، اور دوسرے نے اس کو آدھا مثلاً پانچ سو میں قبول کرلیا، الا یہ کہ بائع اس کے بعد راضی ہوجائے، تو قبول، ایجاب ہوجائے گا، اور اس کے بعد بائع کی رضامندی، قبول ہوجائے گی۔

بعض شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ اگر بائع نے کہا: میں نے تمہیں اس کو ایک ہزار میں اور اس کا آدھا پانچ سو میں فروخت کیا اور اس نے آدھا قبول کرلیا تو جائز ہے، اور اسی سے اس صورت کا حکم بھی معلوم ہوجاتا ہے جبکہ ثمن کے تناسب سے مبیع کی تقسیم سے بائع کی رضامندی کا قرینہ موجود ہو[۲]۔

لین دین سے بیع کا منعقد ہونا:

۲۴-لین دین یہ ہے کہ: عاقدین میں سے ہر ایک دوسرے کو وہ شی دے دے جس پر تبادلہ ہو رہا ہے، ایجاب وقبول نہ ہو، یا ایجاب ہو قبول نہ ہو، یا اس کے برعکس ہو، اور یہ دلالت حالیہ کی قبیل سے ہے، اور لین دین کے ذریعہ بیع قلیل وکثیر میں حنفیہ، مالکیہ، حنابلہ اور بعض شافعیہ (مثلاً متولی اور بغوی) کے نزدیک درست ہوتا ہے، ان کے علاوہ دیگر فقہاء کا اختلاف ہے[۳]۔

اس میں تفصیل اور اختلاف ہے جس کا ذکر اصطلاح ''تعاطی'' میں آئے گا۔

(۱) شرح المجلہ للاتاسی ۲/ ۳۴، الشرح الصغیر ۲/ ۹ طبع الحلبی، حاشیۃ الفروق ۳/ ۲۹۰، لمجہ شرح التحفہ ۲/ ۴۴، قلیوبی ۲/ ۱۵۴، شرح منتہی الارادات ۲/ ۱۴۰۔

(۲) سابقہ مراجع۔

(۳) شرح المجلہ ۲/ ۳۶، الدسوقی ۳/ ۳، مغنی المحتاج ۲/ ۳، شرح منتہی الارادات ۲/ ۱۴۱۔

تحریر اور پیغام کے ذریعہ بیع کا انعقاد:

۲۵- دو موجود اشخاص کے درمیان تحریر کے ذریعہ، یا ایک موجود شخص کی طرف سے لفظ اور دوسرے کی طرف سے تحریر کے ذریعہ عقد کرنا صحیح ہے، اسی طرح اگر کوئی شخص کسی غائب کے پاس "بعتک داري بکذا" (میں نے تم سے اپنا گھر اتنے میں بیچا) جیسے الفاظ لکھ کر یا کسی قاصد کو بھیج کر بیع کا ایجاب کرے اور مشتری تحریر یا قاصد کے ذریعہ ایجاب پر مطلع ہو کر قبول کرے، تو عقد صحیح ہوگا اور بیع منعقد ہو جائے گی۔

شافعیہ نے قبول میں ''فوری ہونا'' کی شرط لگاتے ہوئے کہا: مکتوب الیہ یا مرسل الیہ کے لئے خیار کی مجلس دراز ہوتی ہے، جب تک وہ اپنی مجلس قبول میں ہو، اور کاتب کے لئے مجلس کا اعتبار نہیں، کیونکہ مکتوب الیہ کے قبول کرنے کے بعد ہو، بلکہ اس کا خیار مکتوب الیہ کے خیار کے باقی رہنے تک برقرار رہتا ہے، اسی طرح انہوں نے کہا: قبول کے بعد فوراً خط یا قاصد کو بھیجنا شرط نہیں۔

غیر شافعیہ نے قبول میں ''فوری ہونے'' کی شرط نہیں لگائی ہے، بلکہ حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ یہاں پر ایجاب وقبول کے درمیان تاخیر مضر نہیں، اس لئے کہ مشتری کی عدم موجودگی کے ساتھ تاخیر ایجاب سے اس کے اعراض کرنے کی دلیل نہیں [(۱)]۔

گونگے وغیرہ کی طرف سے اشارہ کے ذریعہ بیع کا انعقاد:

۲۶- گونگے کے اشارہ سے بیع کا انعقاد ہو جاتا ہے اگر اشارہ قابل فہم ہو، گو کہ گونگا تحریر پر قادر ہو، حنفیہ کے یہاں معتمد یہی ہے، اس لئے کہ اشارہ اور تحریر دونوں حجت ہیں۔

رہا نا قابل فہم اشارہ تو وہ غیر معتبر ہے۔

گویائی رکھنے والے شخص کی طرف سے اشارہ جمہور کے نزدیک مقبول نہیں۔

مالکیہ کے نزدیک قابل فہم اشارہ سے بیع کا انعقاد ہو جاتا ہے گو کہ بولنے کی قدرت موجود ہو۔

رہا وہ شخص جس کی زبان بند ہوگئی یعنی اس پر گونگا پن طاری ہوگیا ہو تو اس کے بارے میں اختلاف وتفصیل ہے [(۱)]، جس کو اصطلاح ''اعتقال اللسان'' میں دیکھا جائے۔

شرائط بیع:

۲۷- شرائط بیع کی تحدید میں فقہاء کا طریقہ الگ الگ ہے، بعض نے ان کو بذات خود بیع کی صحت کی شرط قرار دیا ہے، جبکہ بعض نے مبیع کی شرائط کے ذکر کرنے پھر ثمن میں ان شرائط کے امکان تصور کے لحاظ سے، مبیع کی تمام یا بعض شرائط میں ثمن کو لاحق کرنے کا اہتمام کیا ہے۔

ان میں سے اکثر شرائط میں کوئی اختلاف نہیں، اس لئے کہ ان شرائط کے لئے ان کی تعبیرات کا مقصود قریب قریب ہے۔

کچھ شرائط ایسی ہیں جن کو بعض مذاہب نے انفرادی طور پر ذکر کیا ہے، دوسروں نے ذکر نہیں کیا ہے، ہر چند کہ حنفیہ شرائط انعقاد اور شرائط صحت کے درمیان فرق کرتے ہیں، پھر بھی وہ شروط انعقاد کو شروط صحت مانتے ہیں، اس لئے کہ جس کا انعقاد نہ ہو وہ غیر صحیح ہے، اس کے برعکس نہیں ہوتا۔

ذیل میں جمہور کے طریقہ پر ان شرائط کا بیان ہے، نیز ان میں سے حنفیہ نے جن کو شرط انعقاد مانا ہے اس کی طرف بھی اشارہ

---

(۱) شرح المجلہ ۲/ ۳۴، الخرشی ۵/ ۵، الحطاب ۴/ ۲۴۱، القلیوبی ۲/ ۱۵۴، کشاف القناع ۳/ ۱۴۸۔

(۱) شرح المجلہ ۲/ ۳۵، الفواکہ الدوانی ۲/ ۱۵۷، القلیوبی ۲/ ۱۵۵۔

کردیا جائے گا[۱]۔

شروطِ مبیع:

مبیع کی شرائط یہ ہیں:

عقد کے وقت مبیع کا موجود ہونا:

۲۸- لہذا معدوم کی بیع صحیح نہیں ہے، اس پر فقہاء کا اتفاق ہے۔

یہ حنفیہ کے نزدیک شرطِ انعقاد ہے۔

بیع معدوم کی مثالوں میں یہ ہے: پھل آنے سے قبل اس کی بیع، مضامین (جو آئندہ نر کے نطفہ سے وجود میں آئے گا) کی بیع، اور ملاقیح (پیٹ کے جنین) کی بیع، اس کی وجہ یہ ہے کہ حضرت ابن عباسؓ کی حدیث میں ہے: "نهى رسول الله ﷺ عن بيع المضامين والملاقيح وحبل الحبلة"[۲] (رسول اللہ ﷺ نے مضامین، ملاقیح، اور حبل الحبلہ کی بیع سے منع کیا ہے)، نیز اس لئے کہ اس میں غرر (دھوکہ) اور جہالت ہے، نیز حدیث میں ہے: "نهى عن بيع الغرر"[۳] (بیع غرر سے منع کیا ہے)۔

بیع سلم کے مستثنیٰ ہونے میں کوئی اختلاف نہیں، چنانچہ وہ صحیح ہے اگر چہ وہ معدوم کی بیع ہے، اور اس کی دلیل اس کے متعلق وارد نصوص ہیں، مثلاً: "نهى رسول الله ﷺ عن بيع ما ليس عند الإنسان ورخص في السلم"[۴] (رسول اللہ ﷺ نے اس چیز کے فروخت کرنے سے ممانعت کی جو انسان کے پاس نہیں ہے، اور سلم میں اس کی رخصت دی ہے)۔

(۱) الفتاوی الہندیہ ۳/ ۳، شرح المجلہ: دفعہ (۲۰۵)، (۲۰۸)۔

(۲) حدیث: "نهى رسول الله ﷺ عن بيع المضامين......" کی روایت عبدالرزاق نے اپنے مصنف (۲۱/۸ طبع المجلس العلمی) میں حضرت ابن عمرؓ سے کی ہے اور ابن حجر نے تلخیص الحبیر (۱۲/۳ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ) میں اس کی سند کو قوی کہا ہے۔

(۳) حدیث: "نهى رسول الله ﷺ عن بيع الغرر" کی روایت مسلم (۳/ ۱۱۵۳ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۴) فتح القدیر ۱/ ۵۰، الدسوقی ۳/ ۱۵۷، ۱۵۸، المغنی والشرح الکبیر ۴/ ۲۷۶،

مبیع کا مال ہونا:

۲۹- مالکیہ وشافعیہ نے اس شرط کو لفظ نفع یا انتفاع سے تعبیر کیا ہے، پھر انہوں نے کہا: جس میں نفع نہیں وہ مال نہیں، لہذا اس کے ذریعہ تبادلہ جائز نہیں ہے، اور یہ حنفیہ کے نزدیک شرطِ انعقاد ہے۔

مال وہ ہے جس کی طرف طبیعت مائل ہو، اور اس کو خرچ کیا جائے اور روک لیا جائے، لہذا جو مال نہ ہو وہ کسی عوض کے ذریعہ تبادلہ کا محل نہیں، اور مالیت کے اعتبار سے معیار شریعت ہے، لہذا مردار اور جاری خون مال نہیں ہیں[۱]۔

مبیع کا عقد کرنے والے کی ملکیت ہونا:

۳۰- یہ اس صورت میں ہے کہ بذاتِ خود فروخت کر رہا ہو، حنفیہ نے اس شرط کو شرطِ انعقاد مانا ہے، اور اس کی دو قسمیں کی ہیں:

اول: یہ کہ مبیع ذاتی طور پر مملوک ہو، لہذا گھاس کی بیع منعقد نہ ہوگی، اس لئے کہ وہ مباحات میں سے ہے، مملوک نہیں، کیونکہ زمین اس کی مملوک ہو۔

دوم: مبیع بائع کی ملکیت ہو، یہ اس صورت میں ہے جبکہ بذات خود فروخت کرے، لہذا غیر مملوک کی بیع منعقد نہ ہوگی، کیونکہ بعد میں اس کا مالک بن جائے، البتہ سلم، ضمان دینے کے بعد مغصوب، اور وکالت یا شرعی نیابت مثلاً ولی، وصی اور قیم (نگراں) کے ذریعہ مبیع

= القلیوبی ۲/ ۱۷۵، ۱۷۶۔

(۱) ابن عابدین ۴/ ۱۰۰، البدائع ۵/ ۱۴۹، الدسوقی ۳/ ۱۰، القلیوبی ۲/ ۱۵۷، شرح منتہی الإرادات ۲/ ۱۴۲۔

اس سے مستثنیٰ ہے(۱)۔

غیر مملوک کی بیع کے عدم جواز کے لئے حکیم بن حزامؓ کی اس حدیث سے استدلال کیا گیا ہے:"لا تبع ما لیس عندک"(۲) (اس چیز کو فروخت نہ کرو جو تمہارے پاس نہیں)۔ اور فضولی کی بیع کے بارے میں اختلاف ہے، اس کو اصطلاح "بیع فضولی" میں دیکھا جائے۔

مبیع کا مقدور التسلیم ہونا:

۳۱- یہ حنفیہ کے نزدیک شرط انعقاد ہے، لہذا ابد کے ہوئے اونٹ کی بیع، فضا میں موجود پرندہ کی بیع، اور پانی میں موجود مچھلی کی بیع صحیح نہیں(۳)، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ نے بیع غرر سے منع کیا ہے(۴)۔

مبیع کا عاقدین میں سے ہر ایک کے لئے معلوم ہونا:

۳۲- یہ شرط حنفیہ کے نزدیک شرط صحت ہے، شرط انعقاد نہیں، لہذا اگر یہ شرط موجود نہ ہو تو عقد باطل نہ ہوگا، بلکہ فاسد ہو جائے گا۔

علم ہر ایسی چیز سے حاصل ہو جاتا ہے جو مبیع کو دوسرے سے ممتاز کردے اور مانع نزاع ہو، لہذا ایسے مجہول کی بیع جس کی جہالت

(۱) ابن عابدین ۴/۶،۱۰۶، البدائع ۵/۱۴۶، الفروق للقرافی ۳/۲۴۰، القلیوبی ۲/۱۶۰، کشاف القناع ۳/۱۶۰۔

(۲) حدیث:"لا تبع مالیس عندک" کی روایت ترمذی (تحفۃ الاحوذی ۴/۴۳۰) نے کی ہے اور اسے حسن قرار دیا ہے۔

(۳) ابن عابدین ۴/۶، الدسوقی ۳/۱۱، ۱۲، الفروق ۳/۲۴۰، ہامش الفروق ۳/۲۳۸، ۲۷۱، القلیوبی ۲/۱۵۸، شرح منتہی الارادات ۲/۱۴۵۔

(۴) حدیث:"نهی النبی ﷺ عن بیع الغرر" کی تخریج فقرہ/۲۸ کے تحت گذر چکی ہے۔

باعث نزاع ہو، صحیح نہیں، مثلاً ریوڑ میں سے ایک بکری کی بیع(۱)۔

علاوہ ازیں مالکیہ وشافعیہ نے شرائط بیع میں اس شرط کا اضافہ کیا کہ عین مبیع طاہر ہو۔

اسی طرح مالکیہ نے دو اور شرائط کا ذکر کیا ہے جو یہ ہیں:

یہ کہ بیع بیوع منہی عنہا میں سے نہ ہو، اور یہ کہ بیع حرام نہ ہو(۲)۔

یہ شرائط، سابقہ شرائط کے تحت آجاتی ہیں۔

ان شرائط کے ذریعہ جن چیزوں سے احتراز کیا گیا ہے ان کی تفصیل نیز ہر ہر شرط کے فقدان پر مرتب ہونے والے نتائج کی تفصیل اصطلاح "بیع منہی عنہ" میں دیکھی جائے، نیز ہر ہر نوع کی بیع اس کے اپنے مقام پر دیکھی جائے۔

مبیع، اس کے احکام اور احوال

اول: تعیین مبیع:

۳۳- مبیع کی معرفت کے لئے ضروری ہے کہ مشتری کو اس کی جنس، نوع اور مقدار معلوم ہو، جنس: جیسے گیہوں ہے، نوع: مثلاً یہ کہ معروف شہر کی پیداوار ہو، اور مقدار، ناپ یا وزن وغیرہ کے ذریعہ معلوم ہو(۳)۔

مبیع کی تعیین اس کی معرفت سے زائد ایک امر ہے، اس لئے کہ تعیین اس کی ذات ومقدار کے علم کے بعد ماسوا سے اس کی تمیز کے ذریعہ ہوگی، اور یہ تمیز نفس عقد میں اس کی طرف اشارہ کے ذریعہ

(۱) ابن عابدین ۴/۶، الدسوقی ۳/۱۵، شرح منتہی الارادات ۲/۱۴۶، القلیوبی ۲/۱۶۱۔

(۲) منح الجلیل ۲/۴۷۵، ۴۸۵، جواہر الاکلیل ۲/۳، ۶، مغنی المحتاج ۲/۱۱، القلیوبی ۲/۱۵۷۔

(۳) شرح المجلہ: دفعہ (۲۰۴)، منح الجلیل ۲/۴۸۶، الشرح الصغیر ۲/۶ طبع الحلبی، القلیوبی ۲/۱۶۱، کشاف القناع ۳/۱۶۳، المجموع شرح المہذب ۹/۲۷۵، ۲۷۶۔

حاصل ہوگی جبکہ وہ مجلس میں موجود ہو اور اس صورت میں وہ معین ہوجائے گی، اور بائع کو یہ حق نہ ہوگا کہ مشتری کو اسی جنس کی کوئی اور چیز اس کی رضا مندی کے بغیر دے، اور اشارہ تعریف کی اعلی ترین صورت ہے (۱)۔

یا یہ کہ عقد میں مبیع کی تعیین نہیں کی گئی ہوگی، یعنی یہ کہ مبیع غائب ہو اس کا وصف بیان کردیا گیا ہو، یا مجلس میں موجود ڈھیر میں سے ایک مقدار ہو تو اس صورت میں تعیین حوالگی ہی کے ذریعہ ہوگی۔

یہ حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک ہے، اور شافعیہ کے یہاں ''اظہر'' کے بالمقابل بھی یہی ہے، جبکہ ان کے نزدیک ''اظہر'' یہ ہے کہ غائب کی بیع صحیح نہیں ہے (۲)۔

غیر متعین مبیع کی قبیل سے مشترک کے طور پر ایک حصہ کو فروخت کرنا ہے، خواہ وہ حصہ جائیداد میں سے ہو یا منقولہ سامان میں سے، خواہ وہ مشترک شی قابل تقسیم ہو یا ناقابل تقسیم ہو، کیونکہ اشتراک کے ساتھ تعیین بغیر تقسیم اور حوالگی کے نہیں ہوتی (۳)۔

مبیع کی تعیین سے متعلق چند چیزوں میں سے ایک چیز کی بیع ہے، اس شرط کے ساتھ کہ مشتری کو خیار تعیین حاصل ہوگا، یعنی ان میں سے کس کو خریدے گا اس کی تعیین کرے، اور اس طرح اس کے لئے امکان ہوگا کہ اپنے لئے جس کو زیادہ مناسب سمجھے منتخب کرلے، یہ ان لوگوں کے نزدیک ہے جو خیار تعیین کے قائل ہیں۔

اس بیع کے جواز، اس کی شرائط، اور اس خیار پر مرتب ہونے

---

(۱) شرح المجلہ: دفعہ (۲۰۳)، الفواکہ الدوانی ۲/ ۱۲۱، البحجہ شرح التحفہ ۲/ ۴۳، القلیوبی ۲/ ۱۶۳، شرح منتہی الإرادات ۲/ ۱۴۶۔

(۲) شرح المجلہ: دفعہ (۲۰۱)، جواہر الإکلیل ۲/ ۷، ۹، کشاف القناع ۳/ ۱۶۳، ۱۶۸، المغنی ۴/ ۱۴۳، مغنی المحتاج ۲/ ۱۶، ۱۸۔

(۳) شرح المجلہ: دفعہ (۲۲۰)، اسہل المدارک ۲/ ۲۸۱، خبایا الزوایا: مسئلہ ۱۸۰، رص ۱۹۹، مغنی المحتاج ۲/ ۱۶، قلیوبی ۲/ ۱۶۱، کشاف القناع ۳/ ۱۷۰۔

والے اثر کے بارے میں تفصیلات ہیں (۱) جن کو اصطلاح ''خیار تعیین'' میں دیکھا جائے۔

دوم: مبیع کی معرفت اور اس کی تعیین کا وسیلہ:

۳۴- اگر مبیع مجلس سے غائب ہو اور مبیع کی معرفت اس کے مشاہدہ یا اس کی طرف اشارہ کے ذریعہ نہ ہوسکے جیسا کہ گذرا تو یہ معرفت اس وصف کے ذریعہ ہوگی جو اس کو دوسرے سے ممتاز کردے، نیز اس کی مقدار کا بیان ہو، اور اگر عقار ہو تو اس کی حدود کا بیان ضروری ہے، اس لئے کہ عقار کی جہت اور موقع کے مختلف ہونے سے اس کی قیمت الگ الگ ہوتی ہے، اور اگر مکیلات یا موزونات یا مذروعات (پیمائش والی چیز) یا معدودات (شمار کی جانے والی چیز) میں سے ہو تو اس کی معرفت اس مقدار کے ذریعہ ہوگی جو فروخت ہورہی ہے (۲)۔ اس میں کچھ تفصیلات ہیں جن کا بیان جلد آرہا ہے۔

اُکل سے خرید وفروخت کرنا صحیح ہے، اور وہ یا تو غلہ کے سارے ڈھیر پر ثمن کو مجمل رکھ کر ہوگی تو یہ بالاتفاق صحیح ہے، البتہ اس میں بیع جزاف کے بارے میں مالکیہ کی ذکر کردہ شرائط کی رعایت ہوگی۔

یا ثمن کی تفصیل کے ذریعہ ہوگی مثلاً: ہر صاع اتنے میں ہے، تو یہ بیع مالکیہ، شافعیہ، حنابلہ، اور ابو یوسف ومحمد کے نزدیک صحیح ہے، جبکہ امام ابو حنیفہ نے کہا: ایک قفیز میں صحیح ہے، اور بقیہ میں باطل ہوگی، اس لئے کہ وہ مجموعہ مجہول ہے جس پر عقد ہوا ہے۔

شافعیہ نے کہا: اگر غلہ کے ڈھیر کی مقدار بیان کردی ہو مثلاً اس نے کہا: میں نے تمہیں غلہ کا یہ ڈھیر ایک صاع ایک درہم کے حساب

---

(۱) الہدایہ ۳/ ۳۰، ۳۱، جواہر الإکلیل ۲/ ۹، ۳، کشاف القناع ۳/ ۲۰۵۔

(۲) شرح المجلہ: دفعہ (۲۲۰)، حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۲۸، الحطاب ۴/ ۲۹۶، البحجہ ۲/ ۱۹، کشاف القناع ۳/ ۱۶۳، مغنی المحتاج ۲/ ۱۸۔

سے فروخت کیا، اور یہ ڈھیر ایک سو صاع کا ہے، اگر سو صاع نکلتا ہے تو بیع صحیح ہے، اس لئے کہ اجمال وتفصیل میں توافق ہے، اور اگر سو صاع نہ نکلے مثلاً اس سے کم یا زیادہ ہو تو صحیح یہ ہے کہ بیع صحیح نہیں، اس لئے کہ اجمالی ثمن اور تفصیلی ثمن میں تطبیق محال ہے، جبکہ دوسرا قول ہے کہ بیع صحیح ہے (۱)۔

کیلی چیز کی بیع وزن کے ذریعہ اور اس کے برعکس جائز ہے، یہ حکم فی الجملہ غیر ربوی اشیاء میں ہے یعنی جس میں تفاضل اور کمی بیشی حرام نہیں، اس لئے کہ ربوی اشیاء میں اس کی صراحت آئی ہے۔

خصوصی مکیال یا میزان سے بیع جائز ہے مثلاً فریقین کے لئے معین پتھر، گو کہ دوسرے لوگوں میں اس کا عرف نہ ہو۔

غیر منضبط مکیال (یعنی وہ پیمانہ جو پھیلتا اور سکڑتا ہو) اس کے ذریعہ بیع ناجائز ہے، البتہ پانی کی بیع مشکیزہ سے اس حکم سے مستثنیٰ ہوکر استحساناً جائز ہے، اس لئے کہ اس کا عرف ورواج ہے جیسا کہ حنفیہ کہتے ہیں (۲)۔

سوم: مبیع کی شمولیت:

ملحقات مبیع:

۳۵- بیع، عین اور اس کے منافع کی ہوتی ہے، اسی وجہ سے بسا اوقات اس کا تقاضا یہ ہوتا ہے کہ مبیع میں وہ چیز داخل ہو جس کا اس سے تعلق ہے تاکہ مقصود منفعت کی تحصیل ہو، یا عرف کا تقاضا ہو کہ مبیع ان اشیاء کو شامل ہو جو اس میں داخل ہیں گو کہ عقد میں اس کی صراحت نہ کی گئی ہو، اسی طرح وہ اس سے استثناء کئے بغیر جدا نہیں ہوتیں۔

حنفیہ کے نزدیک مبیع میں حسب ذیل اشیاء داخل ہوتی ہیں:

الف: وہ چیزیں جو مبیع کے نام کے تحت آتی ہیں، اس طور پر کہ وہ ان کا ایک جز ہو، پس مثلاً گھر کی بیع میں اس کے کمرے داخل ہوں گے، اور الماری کی بیع میں اس کے خانے داخل ہوں گے۔

ب: وہ چیز جس کا مبیع سے علاحدہ ہونا عقد کی غرض کو مدنظر رکھتے ہوئے ناممکن ہو، لہذا تالے کی بیع میں کنجی داخل ہوگی۔

ج: جو مبیع سے پائیداری کے ساتھ متصل ہو بایں طور کہ وہ دائمی طور پر وابستہ ہو، مثلاً گھر کی بیع میں دروازے اور حوض داخل ہوں گے۔

د: جس کو مبیع کے ساتھ تابع ہوکر فروخت کرنے کا عرف ہو، مثلاً اونٹ کے ساتھ اس کی نکیل (۱)۔

اصل یہ ہے کہ یہ سارے امور عرف سے وابستہ ہیں، اور عرف ملکوں کا الگ الگ ہوتا ہے، لہذا جس ملک میں جس چیز کے تابع ہوکر بیع میں داخل ہونے کا عرف ہو، وہ وہاں بیع میں داخل ہوگی، گو کہ دوسرے ملک میں یہ عرف نہ ہو (۲)۔

اسی وجہ سے ابن عابدین مکان کی بیع کے بارے میں "الذخیرہ" کے حوالہ سے نقل کرتے ہیں: اصل یہ ہے کہ جو چیز گھر کی تعمیر اور اس سے متصل نہیں وہ بیع میں داخل نہیں ہوگی، الا یہ کہ عرف جاری ہو کہ بائع اس کو مشتری سے نہیں روکتا، لہذا کنجی استحساناً داخل

(۱) شرح المجلہ: دفعہ (۲۲۰)، حاشیہ ابن عابدین ۴؍۲۸، منح الجلیل ۲؍۵۰۵، الشرح الصغیر ۳؍۱۰، ۱۱ طبع الحلبی، مغنی المحتاج ۲؍۱۷، ۱۸، نہایۃ المحتاج ۳؍۹۹، ۴۰۰، المغنی ۴؍۲۱۳، کشاف القناع ۳؍۱۶۸۔

(۲) شرح المجلہ: دفعہ (۲۱۸)، حاشیہ ابن عابدین ۴؍۲۷، الشرح الصغیر ۳؍۱۲، منح الجلیل ۲؍۹۷۴، الحطاب ۴؍۲۸۰، شرح الروض ۲؍۱۲۹، خبایا الزوایا رص ۲۰۷، المغنی ۴؍۲۱۸، کشاف القناع ۳؍۱۷۳۔

(۱) شرح المجلہ: دفعات (۲۱۹، ۲۳۰، ۲۳۶)، حاشیہ ابن عابدین ۴؍۳۳، ۳۴، نیز ابن عابدین کا رسالہ "نشر العرف فی بناء بعض الاحکام علی العرف" (مجموعہ رسائل ابن عابدین)۔

(۲) الفروق ۳؍۲۸۳، مغنی المحتاج ۲؍۸۰، ۸۶، المہذب ۱؍۲۸۵، شرح منتہی الارادات ۲؍۲۰۶، ۲۰۹۔

ہوگی، قیاساً نہیں، کیونکہ وہ متصل نہیں، البتہ عرف کے تقاضہ سے ہم اس کے داخل ہونے کے قائل ہیں، پھر ابن عابدین نے کہا: اس کا تقاضہ یہ ہے کہ گھر کا شرب (پانی کا راستہ) ہمارے دیار (دمشق) میں عرف کی وجہ سے داخل ہوگا، بلکہ یہ تاہرہ شہر کے عرف میں علاحدہ سیڑھی کے شامل ہونے سے اولی ہے، اس لئے کہ دمشق میں اگر گھر کے لئے جاری پانی ہو اور پھر کلی طور پر رک جائے تو گھر سے فائدہ نہیں اٹھایا جاسکتا، نیز اگر مشتری کو معلوم ہو کہ عقد بیع کے ذریعہ وہ گھر کے ''شرب'' کا مستحق نہ ہوگا تو اس گھر کے مقابلہ میں جس میں پانی کا حصہ داخل ہو، اس گھر کو نہایت کم قیمت پر ہی خریدنے پر راضی ہوگا[1]۔

قرافی قاعدہ: ''مایتبع العقد عرفاً'' (جو عرفاً عقد کے تابع ہو)، اور قاعدہ: ''ما لا یتبعه'' (جو تابع نہیں) کے درمیان فرق کے تحت (اس سلسلہ کے ابواب ذکر کرنے کے بعد) کہتے ہیں: یہ ابواب جن کو میں نے شمار کرایا ہے، یہ عادات و اعراف پر مبنی ہیں، البتہ اس سے ''تابیر شدہ پھلوں'' کا مسئلہ الگ ہے، اس وجہ سے کہ اس کا ماخذ نص و قیاس ہے، اس کے علاوہ دوسرے مسائل کا ماخذ عرف وعادت ہے، تو جب عادت بدل جائے یا ختم ہوجائے تو یہ فتاوے بھی ختم ہوجائیں گے، اور یہ فتاوے صادر کرنا حرام ہوگا کیونکہ ان کا ماخذ باقی نہ رہا، لہذا اس پر غور کرلینا چاہئے، بلکہ فتوی ان عادات کے تابع ہوگا جیسے جیسے وہ بدلتی جائیں، جیسا کہ نقود ہر دور اور وقت کے تابع ہوتے ہیں، اور جس چیز کی بھی عقد میں صراحت کردی گئی ہو اور لغت اس کی متقاضی ہو، تو یہی وہ چیز ہے جو عادات کے بدلنے سے نہیں بدلتی، اور یہ نہیں کہا جائے گا کہ یہ عرف کا تقاضا ہے[2]۔

(۱) ابن عابدین ۴/ ۳۴۔

(۲) الفروق للقرافی ۳/ ۲۸۸ (فرق ۱۹۹)۔

مبیع کے ان اشیاء کو شامل ہونے کا مطلب یہ ہے کہ وہ مبیع کے ساتھ اسی ثمن سے داخل ہوں گی، ثمن میں ان کا حصہ نہیں ہوگا، اس لئے کہ ضابطہ ہے کہ جو چیز مبیع میں تبعاً داخل ہوتی ہے ثمن میں سے اس کا کوئی حصہ نہیں ہوتا[1]۔

یہی اعتبار (حنفیہ کے نزدیک) اس چیز کا بھی ہے جو مبیع کے تعلق سے وصف ہو، اگر وہ وصف عقد کے بعد اور قبضہ سے قبل تلف ہوجائے تو مشتری کو یہ حق نہیں کہ اس کے مقابلہ میں ثمن میں سے کچھ ساقط کردے، بلکہ اسے اختیار ہوگا کہ عقد پر قائم رہے یا اس کو فسخ کردے، اور یہ وصف فوت ہونے کے خیار کی قبیل سے ہے، یہ مسئلہ اس صورت کے خلاف ہے کہ ذات مبیع میں سے (توابع میں سے نہیں) کوئی چیز ہلاک ہوجائے، تو اس کی وجہ سے مشتری اس کے حصہ کا ثمن ساقط کرسکتا ہے۔

شافعیہ وحنابلہ کے نزدیک اگر اس نے کہا: میں نے تمہیں یہ گھر فروخت کردیا، تو اس میں اس سے متصل اشیاء مثلاً دیوار میں ٹھونکے گئے تختے، مٹکے اور اس میں گڑے ہوئے ٹب، اور ہر وہ چیز جو اس کی مصلحت میں دائمی طور پر اس سے متصل ہے داخل ہوگی، اور حنابلہ کے نزدیک علاحدہ چیز داخل نہ ہوگی، شافعیہ کے یہاں ایک رائے بھی یہی ہے، لہذا اس میں چکی کا نچلا پتھر اگر متصل ہو داخل ہوگا، اور اوپری پتھر داخل نہ ہوگا، اسی طرح ڈول، رسی، چرخی اور کنجی جیسی چیزیں داخل نہ ہوں گی[2]۔

مبیع سے استثناء:

۳۶- مبیع سے استثناء کا حکم نص اور ضابطہ پر مبنی ہے، اور وہ ضابطہ نص

(۱) شرح المجلہ: دفعہ (۲۳۴)۔

(۲) المہذب ۱/ ۲۸۵، المجموع ۱۱/ ۲۶۸، کشاف القناع ۳/ ۲۷۵۔

پر مبنی ہے، تاہم فقہاء کا اس پر مبنی بعض مسائل میں اتفاق اور بعض مسائل میں اختلاف ہے، اور اس اختلاف کی وجہ توجیہ میں اختلاف ہے جس کی تشریح یہ ہے:

جہاں تک نص کا تعلق ہے تو بخاری کی روایت میں ہے: "أن النبي ﷺ نهى عن الثنيا إلا أن تعلم"[۱] (نبی کریم ﷺ نے استثناء کرنے سے منع کیا الا یہ کہ وہ معلوم ہو)۔

ضابطہ: ہر وہ چیز جس کو انفرادی طور پر فروخت کیا جاسکتا ہے اس کا استثناء کرنا بھی جائز ہے، اور جس کو انفرادی طور پر فروخت نہیں کیا جاسکتا اس کا استثناء کرنا بھی ناجائز ہے۔

مستثنیٰ کا معلوم ہونا ضروری ہے، اس لئے کہ اگر وہ مجہول ہو تو بقیہ کو بھی مجہول کردے گا، لہذا بیع صحیح نہیں ہوگی۔

لہذا جانور کی بیع سے حمل کا استثناء کرنا جائز نہیں، اس لئے کہ اس کو انفرادی طور پر فروخت نہیں کرسکتے، تو اس کا استثناء بھی جائز نہیں ہوگا، یہ حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا قول ہے، البتہ امام احمد سے حمل کے استثناء کی صحت منقول ہے، اور یہی حضرت حسن نخعی، اسحاق اور ابوثور کا قول ہے۔ اس کی دلیل نافع کی روایت ہے کہ ابن عمرؓ نے ایک باندی فروخت کی، اور اس کے حمل کو مستثنیٰ کردیا، نیز اس لئے کہ آزادی میں اس کا استثناء کرنا صحیح ہے، لہذا اسی پر قیاس کرتے ہوئے بیع میں بھی اس کا استثناء کرنا درست ہوگا۔

اسی طرح کسی بھی مجہول شی کا استثناء کرنا ناجائز ہے، مثلاً بکریوں کے ریوڑ میں سے ایک غیر معین بکری کا استثناء۔

باغ کی بیع میں کسی غیر معین درخت یا نخل کا استثناء کرنا ناجائز ہے، اس لئے کہ معلوم میں سے مجہول کا استثناء کرنا معلوم کو بھی مجہول بنادے گا، لیکن اگر مستثنیٰ کو معین کردیا جائے تو بیع واستثناء صحیح ہیں، یہ جمہور کے نزدیک ہے۔

امام مالک کے نزدیک چند کھجور کے درخت یا چند درختوں کا استثناء کرنا جائز ہے اگرچہ وہ معین نہ ہوں، اس شرط کے ساتھ کہ وہ ان کا انتخاب کرلے گا، اگر ان کا پھل بقدر ثلث یا اس سے کم ہو، اور باغ کے پھل ایک نوع کے ہوں، کیوں کہ اس صورت میں "غرر" ہلکا ہے۔

پھل کی بیع میں معین مقدار کا استثناء کرنا جائز نہیں، کیونکہ نبی کریم ﷺ نے استثناء سے منع کیا ہے، نیز اس لئے کہ استثناء کے بعد باقی ماندہ حصہ مجہول ہے، یہ سعید بن مسیّب، شافعی، اوزاعی، اسحاق اور ابوثور سے مروی ہے، ابوالخطاب کے علاوہ حنابلہ کا یہی قول ہے، اور یہی حسن کی روایت اور حنفیہ میں سے طحاوی کا قول ہے۔

امام مالک کے نزدیک یہ جائز ہے اگر ایک تہائی یا اس سے کم ہو، حنفیہ کے نزدیک جواز ہی ظاہر الروایہ ہے، اور یہی ابن سیرین، سالم بن عبداللہ، اور حنابلہ میں سے ابوالخطاب کا قول ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ اس نے معلوم کا استثناء کیا ہے۔

غیر معین حصے مثلاً چوتھائی اور تہائی کا استثناء جائز ہے، اس لئے کہ اس کے نتیجہ میں مستثنیٰ ومستثنیٰ منہ میں جہالت پیدا نہ ہوگی، لہذا یہ صحیح ہے جیسا کہ اگر کسی معین درخت کو خریدلے۔

حنابلہ میں سے ابوبکر اور ابن ابوموسیٰ نے کہا کہ یہ ناجائز ہے۔

حنابلہ کے نزدیک ماکول اللحم جانور کی بیع، اس کے سر، کھال، اطراف اور سواقط (جانور کے جسم کے وہ اجزاء جن کو عام طور پر پھینک دیا جاتا ہے) کے استثناء کے ساتھ جائز ہے۔ امام مالک نے اس کو صرف سفر میں جائز قرار دیا ہے، اس لئے کہ سفر میں ان اجزاء کی کوئی قیمت نہیں ہوتی جو پھینک دیئے جاتے ہیں، امام مالک نے اس کو حضر میں مکروہ کہا ہے، نیز اس لئے کہ مسافر کے لئے کھال اور سواقط سے

---

(۱) حدیث: "نهى رسول الله ﷺ عن الثنيا إلا أن تعلم" کی روایت مسلم (۳/۱۱۷۵ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

فائدہ اٹھانے کا امکان نہیں، اس کے استثناء کے جواز کی دلیل یہ ہے: ”أن النبی ﷺ نهى عن الثنيا إلا أن تعلم“ (نبی ﷺ نے استثناء سے منع کیا مگر یہ کہ معلوم ہو) اور یہ معلوم ہیں۔

روایت میں ہے کہ ”نبی کریم ﷺ نے جب مدینہ منورہ کی ہجرت فرمائی، اور آپ کے ساتھ حضرت ابوبکر اور عامر بن فہیرہ تھے تو ان کا گزر ایک بکریاں چرانے والے پر ہوا، حضرت ابوبکر اور عامر اس کے پاس گئے، اور اس سے ایک بکری خریدی، اور اس کے لئے اس کے سلب (یعنی اس کی کھال، پائے اور شکم) کی شرط لگائی“[1]، یہ حنفیہ وشافعیہ کے نزدیک جائز نہیں ہے۔

فقہاء کے یہاں مختلف فیہ استثناء میں سے وہ بھی ہے جس کو بعض فقہاء نے شرط صحیح کہا ہے، اور اس کو اور بیع کو جائز قرار دیا ہے، جبکہ دوسرے فقہاء نے اس کو شرط فاسد بتایا ہے، اور اس کو باطل قرار دیا ہے، اور بیع کو بھی باطل کہا ہے۔

اس کی مثال یہ ہے کہ کوئی شخص گھر فروخت کرے، اور مثلاً اس میں ایک ماہ کی رہائش کا استثناء کرے تو مالکیہ وحنابلہ اس کو جائز قرار دیتے ہیں، ان کا استدلال حضرت جابر کی اس روایت سے ہے: ”باع النبی ﷺ جملاً، واشترط ظهره إلى المدينة“ (نبی کریم ﷺ نے ایک اونٹ فروخت کیا، اور مدینہ تک اس کی سواری کی شرط لگائی)، ایک روایت میں ہے کہ یہ لفظ آپ نے فرمایا: ”بعته واستثنيت حملانه إلى أهلي“[2] (میں نے اس کو فروخت کردیا، اور اپنے گھر تک اس کی سواری کا استثناء کیا)۔

(۱) حدیث: ”أن النبي ﷺ لما هاجر إلى المدينة و معه أبو بكر و عامر بن فهيرة مروا براعي غنم......“ کو صاحب کشاف القناع (۳/ ۱۷۱ طبع الریاض) نے ابوالخطاب سے منسوب کیا ہے۔

(۲) جانوروں کی سواری کی شرط کے بارے میں حضرت جابرؓ کی حدیث کی روایت بخاری (الفتح ۵/ ۳۱۴ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/ ۱۲۲۱ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

حنفیہ وشافعیہ کے نزدیک یہ جائز نہیں ہے، شرط اور بیع دونوں باطل ہیں، اس لئے کہ یہ شرط غیر ملائم (غیر مناسب) ہے[1]۔

بیع اصول:

۳۷- اصول، اصل کی جمع ہے، اور اصل وہ ہے جس پر دوسری چیز مبنی ہو، یہاں پر اصول سے مراد وہ ہے جس کو نووی نے اپنی کتاب ”تحریر“ میں اپنے اس قول سے تعبیر کیا کہ اصول: درخت اور زمین ہیں[2]۔

”شرح منتہی الارادات“ میں ہے: یہاں اصول سے مراد زمین، گھر اور باغات ہیں[3]۔

فقہاء کے یہاں یہ طریقہ رہا ہے کہ وہ ”بیع اصول“ کے عنوان سے ایک الگ فصل قائم کرتے ہیں اور اس میں ان چیزوں کو ذکر کرتے ہیں جو بیع میں ان اصول کے تابع ہیں یا نہیں ہیں۔ اس کی تشریح حسب ذیل ہے:

۳۸- زمین کی بیع: جس نے زمین فروخت کی، تو زمین میں پودے اور تعمیر داخل ہوں گے، اس لئے کہ یہ زمین سے پائیدار طور پر متصل ہیں، اور یہ زمین کے حقوق میں سے ہیں، یہ تمام مذاہب کا حکم ہے، البتہ شافعیہ کے یہاں ایک قول یہ ہے کہ اگر مطلق رکھا اور یہ نہیں کہا کہ اس کے حقوق کے ساتھ، تو تعمیر اور درخت داخل نہ ہوں گے، لیکن شافعیہ کے یہاں مذہب یہی ہے کہ مطلق رکھنے کے وقت وہ

(۱) ابن عابدین ۴/ ۴۰، ۴۱، الہدایہ ۳/ ۲۵، ۲۶، جواہر الإکلیل ۲/ ۷، الجہ شرح التحفہ ۲/ ۲۳، الفواکہ الدوانی ۲/ ۲۳۸، نہایۃ المحتاج ۳/ ۴۳۵، شرح روض الطالب ۲/ ۱۵، ۱۷، المہذب ۱/ ۲۷۶، حاشیۃ الجمل ۳/ ۸۳، المغنی ۴/ ۱۱۳ اور اس کے بعد کے صفحات، شرح منتہی الإرادات ۲/ ۱۴۸۔

(۲) أسنی المطالب ۲/ ۹۵۔

(۳) شرح منتہی الإرادات ۲/ ۲۰۶۔

داخل ہیں۔ اسی طرح شافعیہ نے کہا ہے کہ جو درخت زمین کے تابع ہوگا اس سے مراد ہرا بھرا درخت ہے۔ خشک درخت اس میں داخل نہ ہوگا، جیسا کہ ابن رفعہ اور سبکی نے صراحت کی ہے کہ فقہ کا تقاضا یہی ہے، جبکہ اسنوی نے کہا کہ قطعاً داخل نہیں ہوگا۔

اسی طرح زمین کی بیع میں وہ پتھر بھی داخل ہوگا جو زمین میں پیدا ہوا اور اس میں گڑا ہوا ہے، اس لئے کہ وہ اس کا جز ہے، برخلاف مدفون شی جیسے خزانہ کے کہ وہ بیع میں داخل نہ ہوگا، بلکہ وہ بائع کا ہوگا، لیکن قرافی نے کہا: مدفون پتھر صرف اس قول کی بنیاد پر داخل ہوگا کہ جو شخص زمین کے ظاہر کا مالک ہے اس کے باطن کا بھی مالک ہے۔

اگر زمین میں ایسی کھیتی ہو جس کو بار بار کاٹا جاتا ہو تو اصول (جڑیں) خریدار کی ہوں گی، اور بیع کے وقت ہونے والی کٹائی بائع کی ہوگی (۱)۔

۳۹ - جس نے گھر بیچا تو بیع میں اس کی تعمیر، اس کا صحن، اس میں موجود لگا ہوا درخت، اور اس کے مفاد کے لئے متصل چیزیں مثلاً سیڑھیاں، کیل لگے ہوئے تختے، دروازے، اور گڑی ہوئی چکی داخل ہوں گی، لیکن اس میں دفن شدہ خزانہ اور اس سے جدا چیزیں مثلاً رسی اور ڈول، اور منقولہ اشیاء مثلاً پتھر اور لکڑی داخل نہ ہوں گی۔ رہا لگا ہوا تالا تو اس کی کنجی حنفیہ و مالکیہ کے نزدیک جیسا کہ گذرا، داخل ہوگی، شافعیہ کے یہاں اصح قول اور حنابلہ کے یہاں ایک روایت یہی ہے (۲)۔

۴۰ - درخت کی بیع میں شاخیں، پتے، اور درخت کے جملہ اجزاء، اس

(۱) ابن عابدین ۴/ ۳۷، الدسوقی ۳/ ۱۷۰، الفروق ۳/ ۲۸۳، نہایۃ المحتاج ۴/ ۱۱۶، ۱۲۳، شرح روض الطالب ۲/ ۹۶، ۹۸، المغنی ۴/ ۸۵، ۸۸، شرح منتہی الإرادات ۲/ ۲۰۷۔

(۲) ابن عابدین ۴/ ۳۳، منح الجلیل ۲/ ۵۲۷، نہایۃ المحتاج ۴/ ۱۲۷۔

کے تابع ہوں گے، اس لئے کہ یہ سب اس کے اجزاء ہیں، اور اسی کے مفاد میں پیدا کئے گئے ہیں۔ رہی وہ زمین جو درخت کے اگنے کی جگہ ہے تو وہ بھی اس کی بیع میں مالکیہ کے نزدیک اور حنفیہ کے نزدیک بالاتفاق داخل ہوگی اگر درخت کو برقرار رکھنے کے لئے خریدا ہو، جبکہ حنابلہ کا مذہب اور شافعیہ کے یہاں اصح یہ ہے کہ داخل نہ ہوگی، اس لئے کہ درخت کے نام میں وہ شامل نہیں، اور نہ ہی وہ مبیع کے تابع ہے۔

اگر درخت میں پھل یا کھجوریں لگی ہوں تو تابیر شدہ پھل بائع کا ہوگا الا یہ کہ مشتری اس کی شرط لگا دے، اس کی دلیل حضرت ابن عمرؓ کی روایت ہے کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا: "من باع نخلاً قد أبرت فثمرتها للبائع إلا أن يشترط المبتاع" (۱) (جو تابیر شدہ کھجور کا درخت فروخت کرے تو اس کا پھل بیچنے والے کا ہی ہوگا مگر جب خریدار شرط کر لے)۔

اگر درخت تابیر شدہ نہ ہو تو مشتری کا ہوگا، اس لئے کہ اس فرمانِ نبوی سے معلوم ہوتا ہے کہ اگر تابیر شدہ نہ ہو تو وہ خریدار کا ہوگا، نیز اس لئے کہ کھجور کا پھل حمل کی طرح ہے، کیونکہ یہ مخفی اضافہ اور نمو ہے جو ایک مقررہ حد پر ظاہر ہوگا۔ یہ جمہور کے نزدیک ہے۔ حنفیہ کے یہاں "صحیح" یہ ہے کہ تابیر شدہ اور غیر تابیر شدہ پھل شرط کے بغیر داخل نہ ہوں گے (۲)، اس کی دلیل حدیث سابق ہے، لیکن اس روایت کے ساتھ جس میں تابیر کا ذکر نہیں ہے۔

۴۱ - جانور کی بیع میں وہ چیز اس کے تابع ہوگی جس کے تابع ہونے کا عرف ہو مثلاً لگام، مہار، اور زین۔ شافعیہ نے فرق کرتے ہوئے

(۱) حدیث: "من باع نخلا قد أبرت....." کی روایت بخاری (فتح الباری ۵/ ۳۱۳ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۲) الہدایہ ۳/ ۲۵، ابن عابدین ۴/ ۳۸، الفروق ۳/ ۲۸۵، منح الجلیل ۲/ ۵۲۳، نہایۃ المحتاج ۴/ ۱۳۰، شرح الروض ۲/ ۱۰۱، المغنی ۴/ ۸۷، ۹۳، شرح منتہی الإرادات ۲/ ۲۰۹۔

کہا ہے کہ جو چیز جانور سے متصل ہے مثلاً برہ (جانور کی ناک کا حلقہ) اور پیوستہ نعل تو وہ تابع ہو کر بیع میں داخل ہوگی۔

لگام، زین، اور مہار، لفظ کے تقاضے پر اکتفاء کرتے ہوئے جانور کی بیع میں داخل نہیں ہوں گے (۱)۔

پھلوں کی بیع:

۴۲-فقہاء کا اتفاق ہے کہ درخت سے الگ صرف پھلوں کی بیع جائز ہے لیکن بدو صلاح کے بعد ہی جائز ہے۔ بدو صلاح کی تفسیر میں اختلاف ہے: وہ پھل کا پکنا اور مٹھاس وغیرہ کا ظاہر ہونا ہے جیسا کہ جمہور کی رائے ہے، یا آفت اور فساد سے مامون ہونا ہے جیسا کہ حنفیہ کہتے ہیں۔

دلیل جواز اس فرمانِ نبوی سے ماخوذ ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے پھل کو فروخت کرنے سے منع کیا تا آنکہ بدو صلاح ہو جائے (۲)۔

ابن قدامہ نے کہا: اس حدیث کا ''مفہوم'' یہ ہے کہ بدو صلاح کے بعد پھل کی بیع مباح ہے، اور یہ ان لوگوں کے نزدیک ہے جو ''مفہوم'' کے قائل ہیں، جیسا کہ اصل و ضابطہ ہے کہ جس بیع میں تمام شرائط موجود ہوں وہ جائز ہے (۳)۔

اسی طرح پھل آنے کے بعد اور بدو صلاح سے قبل فی الحال توڑنے کی شرط کے ساتھ ان پھلوں کی بیع جائز ہے، اگر وہ قابل انتفاع ہوں، یہ حکم بالاتفاق ہے۔ البتہ مالکیہ نے اس میں دو شرطوں کا اضافہ کیا ہے: اول یہ کہ بائع و مشتری دونوں یا کسی ایک کو بیع کی حاجت ہو،

(۱) ابن عابدین ۴/ ۳۸، الہدایہ ۳/ ۲۵، نہایۃ المحتاج ۴/ ۱۳۰، شرح الروض ۲/ ۱۰۰، شرح منتہی الارادات ۲/ ۲۱۳۔

(۲) حدیث: "النهي عن بيع الثمرة حتى يبدو صلاحها......'' کی روایت بخاری (الفتح ۴/ ۳۹۷ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۳) ابن عابدین ۴/ ۳۸، الدسوقی ۳/ ۱۷۶، نہایۃ المحتاج ۴/ ۱۴۲، المغنی ۴/ ۹۲۔

دوم یہ کہ اکثر اہل شہر اس قسم کی بیع کرنے پر باہم اتفاق نہ کئے ہوں (۱)۔

اگر پھل کو بدو صلاح سے قبل باقی رکھنے کی شرط کے ساتھ یا مطلقاً (توڑنے یا باقی رکھنے کا ذکر کئے بغیر) فروخت کیا گیا تو جمہور مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک بیع باطل ہے۔

حنفیہ کے نزدیک بھی یہی حکم ہے اگر چھوڑنے کی شرط رکھی گئی ہو، اور اگر توڑنے یا باقی رکھنے کی شرط نہ لگائی ہو تو مذہب حنفی میں بالاتفاق جائز ہے اگر قابل انتفاع ہو، اور صحیح قول میں جائز ہے اگر نا قابلِ انتفاع ہو، اس لئے کہ یہ بعد میں قابل انتفاع مال ہے گو کہ فی الحال قابلِ انتفاع نہیں ہے، لیکن اگر چھوڑنے کی شرط لگا دی تو بیع فاسد ہے (۲)۔

اگر پھل کو ''اصل'' کے ساتھ فروخت کرے تو بالاتفاق جائز ہے، اس لئے کہ پھل اصل کے تابع ہوتا ہے (۳)۔

اس کی تفصیل اصطلاح ''ثمار'' میں دیکھی جائے۔

چہارم: مبیع کی موجودگی اور غیر موجودگی:

الف: مبیع کی موجودگی:

۴۳-یہ طے ہے کہ مبیع کی طرف اشارہ تعریف و تعیین کی قوی ترین صورت ہے، اور اسی وجہ سے اگر مبیع فریقین کے سامنے (مجلس عقد میں) ہو، اور اشارہ کے ذریعہ اس کی اس طور پر تعیین کر دی گئی ہو کہ مشتری نے اس کو جان لیا اور دیکھ لیا ہو تو بیع لازم ہوگی، بشرطیکہ کوئی خاص سبب (جس کا تعلق رؤیت مبیع سے نہ ہو) ان اسباب میں سے

(۱) سابقہ مراجع۔

(۲) الہدایہ ۳/ ۲۵، جواہر الاکلیل ۲/ ۶۰، نہایۃ المحتاج ۴/ ۱۴۳، المغنی ۴/ ۹۳۔

(۳) المجلہ: دفعہ (۶۵)، الفواکہ الدوانی ۲/ ۱۳۱، الفروق ۳/ ۲۴۷، تہذیب الفروق ۳/ ۲۴۹۔

نہ پایا جائے جن کی وجہ سے مشتری کے لئے ''خیار'' پیدا ہوتا ہے۔

حتی کہ اگر اشارہ، وصف کے ساتھ متصل ہو اور وصف، مشتری کے مشاہدہ اور اس کی رضامندی کے خلاف نکلے تو بھی اس کے بعد مشتری کو حق نہیں کہ ''وصف'' کا مطالبہ کرے، جبکہ عقد رؤیت اور رضا کے بعد مکمل ہو چکا ہو۔

اس کی تعبیر اس فقہی قاعدہ سے کی جاتی ہے کہ ''حاضر چیز میں وصف لغو ہے اور غائب میں معتبر ہے''۔

یہ مبیع کے اسم اور اشارہ میں تغایر ثابت ہونے کے برخلاف ہے مثلاً اس نے کہا: میں نے تمہیں یہ گھوڑی فروخت کردی، اور مثلاً کسی اونٹنی کی طرف اشارہ کیا تو یہاں پر نام لینے کا اعتبار ہوگا، اس لئے کہ اسم کے ذریعہ جنس مبیع کی تحدید ہوتی ہے، اور یہ جنس میں غلطی ہے، وصف میں نہیں، اور جنس میں غلطی نا قابل معافی ہے، اس لئے کہ اس کی وجہ سے مبیع معدوم ہو جائے گی۔

قرافی نے صراحت کی ہے کہ اگر بیع میں جنس کا ذکر نہ کرے مثلاً کہے: میں نے تمہیں ایک کپڑا فروخت کیا، تو بالاجماع ممنوع ہے [1]۔

یہ حکم اس صورت میں ہے جبکہ وصف مشتری کے لئے قابل ادراک ہو، لیکن اگر مشتری سے مخفی ہو یا تجربہ کی ضرورت ہو مثلاً گائے میں دودھ دینے والی ہونے کا وصف ہو، پھر مشتری کو معلوم ہوا کہ وہ ایسی نہیں، تو یہاں پر وصف کا فوت ہونا مؤثر ہے بشرطیکہ عقد میں وصف کی شرط لگائی ہو، گوکہ مبیع حاضر رہا ہو اور اس کی طرف اشارہ کردیا گیا ہو، اس لئے کہ یہاں وصف بائع کی طرف سے معتبر ہے، اور اس کے فوت ہونے پر مشتری کے لئے ایک ''خیار'' ثابت ہوتا ہے، جس کو ''فوات وصف کا خیار'' کہتے ہیں [1]۔

وصف فوت ہونے کے سبب استحقاق خیار میں مبیع کا موجود وغیر موجود ہونا برابر ہے، اس کی تفصیل ''خیار وصف'' میں دیکھئے۔

ب- مبیع کی غیر موجودگی:

۴۴ - اگر مبیع غیر موجود ہو تو ایسے وصف کے ذریعہ خریدی گئی ہوگی جو اس کی وضاحت کردے جس طرح عقد سلم میں بیان کیا جاتا ہے، یا بغیر وصف کے خریدی گئی ہوگی، البتہ اس کے مقام کی طرف اشارہ کردیا گیا ہوگا یا اس کو ایسی چیز سے منسوب کردیا گیا ہوگا جس کی وجہ سے وہ ممتاز ہو جائے۔

اگر بیع وصف کے ذریعہ کیا گیا ہو اور یہاں سابقہ مرغوب وصف کے علاوہ ہو، اور مبیع کے مشاہدہ کے بعد اس کے اور وصف کے درمیان مطابقت ملے تو بیع لازم ہوگی، ورنہ مشتری کے لئے خیار خلف (وصف کے نہ پائے جانے کا خیار) حاصل ہوگا، یہ جمہور علماء کے نزدیک ہے۔

رہے حنفیہ تو وہ یہاں مشتری کے لئے خیار رؤیت ثابت کرتے ہیں، قطع نظر اس بات سے کہ وصف بیان ہو یا نہ ہو، اس کی تفصیل ''خیار وصف'' اور ''خیار رؤیت'' میں ہے۔

لیکن اگر نمونہ کی بنیاد پر خریداری ہوئی ہو اور مبیع اس سے مختلف نہ ہو تو مشتری کے لئے خیار رؤیت نہیں ہوگی [2]۔

وصف کے ساتھ غیر موجود کی بیع جمہور کے نزدیک فی الجملہ صحیح ہے، حنفیہ، مالکیہ، حنابلہ اور شافعیہ کے یہاں ''اظہر'' کے بالمقابل یہی ہے، چنانچہ حنفیہ نے اس کو جائز قرار دیا ہے گوکہ پہلے سے اس کا وصف بیان نہ کیا ہو، جبکہ شافعیہ کے یہاں ایک قول یہ ہے کہ وصف کا بیان

---

(۱) المجلۃ: دفعہ (۲۰۸)، منح الجلیل ۲/ ۶۷۸، ۶۷۹، جواہر الاکلیل ۲/ ۹، ۴، شرح منتہی الارادات ۲/ ۱۴۶، کشاف القناع ۳/ ۱۷۱، ۴، خبایا الزوایا/ ص ۲۱۰، نہایۃ المحتاج ۳/ ۹۶، ۴۰۱، المہذب ۱/ ۲۹۳۔

(۱) فتح القدیر ۵/ ۱۳۶ طبع بولاق۔

(۲) المجلۃ: دفعہ (۳۲۳، ۳۳۵)۔

ضروری ہے، اس لئے کہ یہاں مشتری کے لئے بہر حال خیار رؤیت ہے، خواہ وصف بیان کیا گیا ہو اور مبیع وصف کے مطابق ہو یا اس کے خلاف ہو اور خواہ وصف نہ بیان کیا گیا ہو، اور یہ خیار حکمی ہے، اس کے لئے شرط لگانے کی ضرورت نہیں ہے (۱)۔ حنابلہ نے اس کو سلم کی صحت کے لئے مطلوبہ طریقہ پر وصف کے ساتھ جائز قرار دیا ہے، اور خیار کو عدم مطابقت کی حالت کے ساتھ مخصوص رکھا ہے (۲)۔

جبکہ مالکیہ نے اس کو تین شرائط کے ساتھ جائز قرار دیا ہے:

الف۔ بہت زیادہ قریب نہ ہو کہ بغیر مشقت کے اس کو دیکھنا ممکن ہو، اس لئے کہ اس حالت میں بحیثیت غائب اس کی بیع یقین سے ضرر کے متوقع ہونے کی طرف عدول کرنا ہے، لہذا نا جائز ہے۔

ب۔ بہت زیادہ دور نہ ہو، کیونکہ حوالگی سے قبل اس میں تغیر کا اندیشہ یا حوالگی کے محال ہونے کا احتمال ہے۔

ج۔ بائع اس کو تمام اوصاف کے ساتھ بیان کر دے جن سے غرض متعلق ہے، اور یہ سلم کے اوصاف ہیں۔

مذہب شافعیہ میں اظہر یہ ہے کہ غائب کی بیع صحیح نہیں ہے اور یہ وہ ہے جس کو متعاقدین یا ان میں سے کسی ایک نے نہیں دیکھا ہو گو کہ وہ حاضر ہو، اس لئے کہ بیع غرر سے ممانعت آئی ہے (۳)۔

برنامج کے مطابق بیع کرنا یعنی ایسے رجسٹر کی بنیاد پر جس میں اوصاف درج ہوتے ہیں، اور نمونہ پر بیع کرنا یعنی مشتری کو ایک صاع دکھا کر غلہ کا ڈھیر اس شرط کے ساتھ فروخت کرنا کہ وہ اسی نمونہ جیسا ہے، اس کو حنفیہ نے جائز قرار دیا ہے، حنابلہ کا ایک قول یہی ہے، مرداوی نے اس کو درست کہا ہے (اس کی وجہ گزر چکی ہے)، مالکیہ کا

(۱) حنفیہ کے سابقہ مراجع۔

(۲) المغنی ۳/ ۵۸۰، ۵۸۳، شرح منتہی الإرادات ۲/ ۱۴۶۔

(۳) القلیوبی ۲/ ۱۶۳، مغنی المحتاج ۲/ ۱۶، نہایۃ المحتاج ۳/ ۴۰۱۔

بھی یہی قول ہے، حنابلہ کے یہاں اصح یہ ہے کہ یہ ممنوع ہے، شافعیہ نے اس کو اس صورت میں جائز قرار دیا ہے کہ مثلاً کہے: میں نے تمہیں اس گھر میں موجود گیہوں فروخت کیا اور یہ اس کا نمونہ ہے، اور نمونہ بیع میں داخل ہوگا (۱)۔

مالکیہ کے یہاں اس صورت میں تفصیل ہے جب ظاہر ہو کہ برنامج کے مطابق فروخت شدہ "عدل" (جانور کی پیٹھ پر ایک طرف کا بوجھ) کم یا زیادہ ہے۔ اس کی تفصیل "مبیع میں کمی یا زیادتی کا ظہور" کے تحت ہے۔

پنجم: قبضہ سے پہلے مبیع میں کمی یا زیادتی کا ظہور:

۴۵- مبیع کا حکم اگر اس میں نقص یا زیادتی ظاہر ہو، اس اعتبار سے مختلف ہے کہ بیع، مقدار کی بنیاد پر ہے یا از قبیل بیع "جزاف" (یا مجازفہ) ہے جس کو "بیع صبرہ" بھی کہتے ہیں، برنامج یا نمونہ پر بیع کی بعض صورتیں اسی سے ہیں، جبکہ مقدار، برنامج میں درج شدہ کے خلاف ظاہر ہو۔

الف- بیع جزاف (اٹکل سے بیع کرنا):

۴۶- اگر بیع اٹکل سے ہو تو مشتری یا بائع کی توقع سے کم یا زیادہ ظاہر ہونے کا کوئی اثر نہیں ہوگا، اس کی تفصیل "بیع جزاف" میں ہے۔

ب- بیع مقدرات (متعینہ مقدار کی بیع):

۴۷- کیل یا وزن یا پیمائش یا شمار کے ذریعہ مقررہ مقدار میں فروخت شدہ چیز میں اگر کمی یا زیادتی نکلے تو مبیع کو دیکھا جائے گا کہ آیا

(۱) شرح منتہی الإرادات ۲/ ۱۴۶، القلیوبی ۲/ ۱۶۳، ۱۶۵، مغنی المحتاج ۲/ ۱۹، الفروع ۴/ ۲۱، الإنصاف ۴/ ۲۹۵۔

تبعیض (ٹکڑے کرنا) اس کے لئے مضر ہے یا نہیں؟ اسی طرح اس ثمن کی اساس پر غور کیا جائے گا جس پر بیع ہوئی ہے کہ وہ مجمل ہے یعنی پوری مبیع کی قیمت ہے، یا مبیع کے اجزاء کے مقابلہ میں ثمن میں تفصیل کی گئی ہے۔

اگر تبعیض مبیع کے لئے مضر نہ ہو (مثلاً مکیلات کی تمام انواع، اسی طرح بعض موزونات مثلاً گیہوں، اور مذروعات مثلاً وہ کپڑا جو ذراع سے فروخت ہوتا ہے، قطع نظر اس سے کہ وہ ایک کپڑے کے لئے کافی ہے، اسی طرح معدودات متقاربہ) تو مبیع میں زیادتی بائع کے لئے ہوگی، اور کمی بھی اسی حساب سے ہوگی، اور اس حالت میں ثمن کی تفصیل یا اجمال کو دیکھنے کی ضرورت نہیں ہے۔

اگر ثمن مفصل ہو مثلاً کہا: ہر ذراع ایک درہم میں، تو زیادتی بائع کی ہوگی اور کمی اس پر آئے گی، اور یہ دیکھنے کی ضرورت نہیں کہ تبعیض اس کے لئے ضرر رساں ہے یا نہیں۔

اگر ثمن غیر مفصل ہو اور مبیع کے لئے تبعیض ضرر رساں ہو تو زیادتی مشتری کی اور کمی اسی کے ذمہ ہوگی، اور اس کے مقابلہ میں ثمن کا کوئی حصہ نہ ہوگا، البتہ مشتری کو کمی نکلنے کی صورت میں خیار (یعنی صفقہ کے متفرق ہونے کا خیار) حاصل ہوگا۔

اس کی وجہ یہ ہے کہ تبعیض جس کے لئے ضرر رساں نہیں اس میں تقدیر (مقدار بتانا) جز کی طرح مانا جاتا ہے، اور جس میں تبعیض ضرر رساں ہے اس میں تقدیر وصف کی طرح مانا جاتا ہے، اور وصف کے مقابل میں ثمن کا کوئی حصہ نہیں ہوتا ہے، بلکہ اس کی وجہ سے خیار ثابت ہوتا ہے[1]، یہ حنفیہ کا مذہب ہے۔

(۱) المجلہ: دفعہ (۲۲۳، ۲۲۹)، حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۳۰، الدرر شرح الغرر ۲/ ۱۴۷، منح الجلیل ۲/ ۵۰۵، ۶۶۹، جواہر الاکلیل ۲/ ۷، ۸۴، الحطاب ۴/ ۲۹۹، مغنی المحتاج ۲/ ۱۷، ۱۸، نہایۃ المحتاج ۳/ ۴۰۰، ۴/ ۶۱، شرح منتہی الارادات ۲/ ۱۶۶، المغنی ۴/ ۱۳۶، ۱۴۷۔

مذہب شافعیہ میں صحیح، اور حنابلہ کے یہاں ایک روایت یہ ہے کہ اگر مبیع کی مقدار میں کمی یا زیادتی نکلے تو بیع باطل ہے، اس لئے کہ بائع کو زیادتی کے تسلیم کرنے پر مجبور نہیں کیا جاسکتا، اور نہ ہی مشتری کو بعض کے لینے پر، اور اضافہ شدہ حصہ میں بائع و مشتری کے درمیان اشتراک میں ضرر ہے[1]۔

مالکیہ کے یہاں کمی کے تھوڑا یا زیادہ ہونے کے درمیان تفصیل ہے، اگر نقص و کمی تھوڑی ہو تو مشتری پر لازم ہے کہ باقی کو اس کے مساوی ثمن سے لے، اور اگر زیادہ ہو تو اس کو اختیار ہے کہ بقیہ کو اس کے مساوی ثمن سے لے یا واپس کردے، ایک قول یہ ہے کہ یہ بمنزلہ مبیع کی صفت کے ہے، اگر اس کو زیادہ پائے تو وہ مشتری کے لئے ہے، اور اگر کم پائے تو مشتری کو اختیار ہے کہ سارے ثمن سے اس کو لے یا اس کو رد کردے[2]۔

شافعیہ کے نزدیک زیادتی یا نقص نکلنے کی صورت میں صحیح کے بالمقابل رائے یہ ہے کہ اشارہ کی وجہ سے تغلیباً بیع صحیح ہے، پھر شافعیہ کے یہاں یہ تفصیل ہے کہ اگر بائع نے کل کا مقابلہ کل سے کیا ہو، مثلاً کہے: میں نے تمہیں غلہ کا ڈھیر سو درہم میں فروخت کیا اس شرط کے ساتھ کہ وہ سو صاع ہے، تو زیادتی یا نقص کی صورت میں بیع صحیح ہوگی، اور جس کو ضرر ہوگا اس کے لئے خیار ثابت ہوگا۔

لیکن اگر اس نے اجزاء کا اجزاء سے مقابلہ کیا، مثلاً کہا: میں نے تمہیں غلہ کا ڈھیر ایک صاع ایک درہم میں فروخت کیا، اس شرط کے ساتھ کہ وہ سو صاع ہے، پھر زیادتی یا نقص نکلے تو بیع اسنوی کے نزدیک صحیح ہوگی، اور ماوردی نے فرق کرتے ہوئے کہا کہ نقص کی

(۱) نہایۃ المحتاج ۳/ ۴۰۰، مغنی المحتاج ۲/ ۱۷، ۱۸، شرح منتہی الارادات ۲/ ۱۶۶، المغنی ۴/ ۱۳۶۔

(۲) منح الجلیل ۲/ ۵۰۵، الحطاب ۴/ ۲۹۹، الشرح الصغیر ۲/ ۱۳ طبع الحلبی۔

صورت میں بیع صحیح ہوگی، اور زیادتی کی صورت میں سابقہ اختلاف ہے، یعنی صحیح کے مطابق بیع باطل ہے، اور صحیح کے بالمقابل قول کے مطابق بیع صحیح ہوگی [1]۔

ابن قدامہ نے "المغنی" میں لکھا ہے: اگر کہے: میں نے تمہیں یہ زمین یا یہ کپڑا اس شرط کے ساتھ فروخت کیا کہ وہ دس ذراع ہے، اور گیارہ ذراع نکلا تو اس میں دو روایتیں ہیں:

اول: بیع باطل ہے، اس لئے کہ بائع کو زیادتی کے حوالہ کرنے پر مجبور کرنا ناممکن ہے، کیونکہ اس نے دس ہی ذراع فرخت کئے ہیں، اور نہ ہی مشتری کو بعض کے لینے پر مجبور کرنا ممکن ہے، کیونکہ اس نے سارا خریدا ہے، اور شرکت میں بھی نقصان اسی کا ہے۔

دوم: بیع صحیح ہے، اور زیادتی بائع کی ہے، اس لئے کہ یہ مشتری کے لئے نقص ہے، لہذا عیب کی طرح یہ صحت بیع سے مانع نہیں ہوگا، پھر بائع کو اختیار دیا جائے گا کہ مبیع زیادتی کے ساتھ سپرد کرے یا دس ذراع سپرد کرے، اگر مکمل مبیع سپرد کرنے سے راضی ہوجاتا ہے تو مشتری کو خیار نہ ہوگا، اس لئے کہ بائع نے اس کے لئے اچھی چیز کا اضافہ کیا ہے، اور اگر بائع زائد مبیع کو حوالہ کرنے سے انکار کرے تو مشتری کے لئے خیار ہوگا کہ فسخ کردے یا سارے مقررہ ثمن اور زائد کی قیمت دے کر لے لے، اگر لینے پر راضی ہوجائے تو دس ذراع لے، اور بائع ایک ذراع میں اس کا شریک ہوگا، اور کیا بائع کے لئے خیار فسخ ہے؟ اس میں دو قول ہیں: اول: اس کو فسخ کا اختیار ہے اس لئے کہ شرکت میں اس کو ضرر ہے، دوم: اس کو خیار نہیں، اور ابن قدامہ نے اسی کو قوی کہا ہے، اور اگر مبیع نو ذراع نکلے تو اس میں دو روایتیں ہیں: اول: بیع باطل ہے جیسا کہ گزرا، دوم: بیع صحیح ہے، البتہ مشتری کو خیار حاصل ہے کہ فسخ کردے یا ثمن کے دس حصوں میں سے نو حصوں کے عوض لے لے۔

اگر غلہ کا ڈھیر خریدا اس شرط کے ساتھ کہ وہ دس قفیز ہے، اور گیارہ قفیز نکلا تو زائد کو واپس کرے گا، اور یہاں اس کے لئے خیار نہیں اس لئے کہ زیادتی میں ضرر ہے، اور اگر نو قفیز نکلے تو اس کے حصہ کے ثمن کے عوض لے گا۔

اگر غلہ کے ڈھیر میں کیل کی تعیین کردی جائے تو اس پر قبضہ کیل کے ذریعہ ہی ہوگا، اگر زائد ہو تو زیادتی واپس کرے گا، اور اگر کم ہو تو اس کو اس کے حصہ ثمن سے لے گا۔ کیا نقصان کی صورت میں اس کو فسخ کا خیار ہوگا؟ اس میں دو قول ہیں: اول: اس کے لئے خیار ہے، دوم: اس کے لئے خیار نہیں ہے [1]۔

ثمن کے احکام و احوال:

اول: ثمن کی تعریف:

۴۸- ثمن: مبیع کے حصول کے لئے مشتری کی طرف سے دیئے گئے عوض کا نام ہے، اور ثمن معقود علیہ کے دو اجزاء (ثمن و مثمن) میں سے ایک جز ہوتا ہے، اور یہ دونوں مقومات عقد میں سے ہیں، اسی وجہ سے جمہور کی رائے ہے کہ قبضہ سے قبل ثمن معین کی ہلاکت کے سبب بیع فی الجملہ فسخ ہوجاتی ہے [2]۔

حنفیہ کی رائے ہے کہ بیع کا مقصود اصلی مبیع ہے، اس لئے کہ انتفاع اعیان ہی سے ہوتا ہے، اور اثمان (قیمتیں) تبادلہ کا وسیلہ ہیں [3]، اسی وجہ سے حنفیہ نے ثمن کے متقوم ہونے کو صحت کی شرط

(۱) مغنی المحتاج ۱۸/۲، المہذب ۱/ ۱۷۔

(۱) المغنی ۱۴۶/۴، ۱۴۷۔

(۲) جواہر الاکلیل ۱/ ۳۰۵، منح الجلیل ۲/ ۱۰۰، ۶۱۶/۳، شرح الروض ۲/ ۶۴، المجموع ۲۶۹/۹، القلیوبی ۲/ ۳، شرح منتہی الارادات ۲/ ۱۸۹، الافصاح ۱/ ۳۳۷۔

(۳) المجلہ: دفعہ (۱۵۱)۔

بتایا ہے، جبکہ مبیع کا متقوم ہونا انعقاد کی شرط ہے، یہ فرق خاص طور پر حنفیہ کے یہاں ہے، جمہور کے یہاں نہیں، لہذا اگر ثمن غیر متقوم ہو تو حنفیہ کے نزدیک بیع باطل نہیں ہوگی، بلکہ فاسد ہوگی، اگر فساد کا سبب ختم کردیا جائے تو بیع صحیح ہوجائے گی۔

اسی طرح قبضہ سے قبل ثمن کا ہلاک ہونا بیع کے بطلان کا سبب نہیں بلکہ بائع اس کے بدل کا مستحق ہوگا، البتہ مبیع کے ہلاک ہونے سے بیع باطل ہوجائے گی [۱]۔

ثمن اور قیمت الگ الگ ہیں، اس لئے کہ قیمت وہ چیز ہے جو قیمت لگانے والوں (اہل تجربہ) کی نظر میں شئی کے مساوی ہو، جبکہ ثمن ہر وہ چیز ہے جس پر متعاقدین راضی ہوجائیں، خواہ قیمت سے زیادہ ہو یا اس سے کم یا اس کے مثل [۲]۔

لہذا قیمت وہ ہے جو شئی کا حقیقی ثمن ہو۔

اور جس ثمن پر باہم اتفاق کرلیا جائے وہ ثمن مسمی (مقررہ ثمن) ہے۔

سعر (نرخ): سامان کا مقررہ ثمن ہے، اور تسعیر: سامان کی فروختگی کا نرخ مقرر کرنا ہے۔ بسا اوقات تسعیر سلطان کی طرف سے ہوتی ہے اور لوگوں کو اس سے کم یا زیادہ قیمت میں فروخت کرنے سے روک دیا جاتا ہے [۳]۔

تسعیر (نرخ متعین کرنے) کا حکم:

۴۹ - تسعیر (نرخ متعین کرنے) کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے: حنفیہ و مالکیہ کی رائے ہے کہ ولی الأمر ایسا کرسکتا ہے اگر تاجر

(۱) المجلہ: دفعہ (۲۱۴)، حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۱۰۴۔

(۲) المجلہ: دفعہ (۱۵۳)، حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۵۱، ۱۶۶، جواہر الإکلیل ۲/ ۲۱۔

(۳) المجلہ: دفعہ (۱۵۴)۔

قیمت سے زیادہ میں فروخت کرتے ہوں، اور اہل رائے واصحاب بصیرت کے مشورہ سے تسعیر کے بغیر قاضی مسلمانوں کے حقوق کا تحفظ نہ کرسکے۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ حضرت عمرؓ بازار میں حضرت حاطب کے پاس سے گزرے تو ان سے کہا: ''یا تو نرخ بڑھاؤ یا اپنے گھر جاکر جس طرح چاہو فروخت کرو'' [۱]۔

شافعیہ و حنابلہ کی رائے ہے کہ تسعیر حرام ہے، اس کے ذریعہ سے خریدنا مکروہ ہے، اور تسعیر بالجبر ہو تو بیع حرام اور باطل ہے [۲]، اس لئے کہ حدیث نبوی ہے: ''إن الله هو المسعر القابض الباسط الرازق، وإني لأرجو أن ألقى الله وليس أحد منكم يطالبني بمظلمة في دم ولا مال'' [۳] (اللہ تعالیٰ ہی نرخ مقرر کرنے والا، روکنے والا، کشادگی پیدا کرنے والا، رزق دینے والا ہے، میں یہ توقع رکھتا ہوں کہ میں اللہ تعالیٰ سے اس حالت میں ملاقات کروں کہ تم میں سے کوئی بھی مجھ سے کسی جانی یا مالی حق کا مطالبہ کرنے والا نہ ہو)۔

اس کی تفصیل اصطلاح ''تسعیر'' میں ہے۔

دوم: کون چیز ثمن بن سکتی ہے اور کون نہیں:

۵۰ - جو چیز مبیع ہونے کے قابل ہو ثمن ہونے کے بھی قابل ہے، اس

(۱) حضرت عمرؓ کے اثر کی روایت امام مالک نے اپنی موطا میں کی ہے، محقق جامع الاصول شیخ عبد القادر ارناؤوط نے کہا: اس کی اسناد صحیح ہے (جامع الاصول ۱/ ۵۹۴ طبع الملاح)۔

(۲) المغنی ۴/ ۱۶۴ طبع القاہرہ، الفتاوی الہندیہ ۳/ ۲۱۴، شرح منتہی الإرادات ۲/ ۱۵۹، الکافی لابن عبد البر ۲/ ۷۳۰۔

(۳) حدیث: "إن الله هو المسعر ....." کی روایت ترمذی اور ابوداؤد نے حضرت انسؓ کے واسطے سے کی ہے شیخ عبد القادر ارناؤوط نے کہا: اس کی اسناد صحیح ہے ترمذی اور ابن حبان نے اس کو صحیح قرار دیا ہے (جامع الاصول ۱/ ۵۹۵، بتحقیق ارناؤوط)۔

کے برعکس بھی صحیح ہے، یہ جمہور کے نقطۂ نظر سے سمجھ میں آتا ہے، جبکہ حنفیہ کی رائے ہے کہ اس کے برعکس صحیح نہیں ہے، لہذا جو ثمن ہونے کے قابل ہے بسا اوقات وہ مبیع ہونے کے قابل نہیں ہوتی [1]۔

ثمن یا تو ذمہ میں ثابت ہونے والی چیز ہوگی، مثلاً نقود، اور مثلیات یعنی کیلی یا وزنی یا پیائش والی یا شمار کی جانے والی متقارب چیزیں، یا ثمن ذوات القیم اعیان میں سے ہوگا جیسا کہ بیع سلم میں ہے، بشرطیکہ رأس المال ذوات القیم میں سے عین ہو، اور جیسا کہ بیع مقایضہ میں۔

سونا اور چاندی خلقی ثمن ہیں خواہ نقود کی شکل میں ڈھلے ہوئے ہوں یا بغیر ڈھلے ہوں، اسی طرح فلوس اثمان ہیں۔ حنفیہ ومالکیہ کے نزدیک "اثمان" تعیین کرنے سے متعین نہیں ہوتے (مالکیہ نے اس سے "صرف" اور "کرایہ کے معاملہ" کو مستثنیٰ کیا ہے)، لہذا اگر مشتری نے کہا: میں نے سامان اس دینار میں خریدا، اور اس دینار کی طرف اشارہ کردے تو اس کے بعد مشتری کو اختیار ہے کہ دوسرا دینار سپرد کرے، اس لئے کہ نقود مثلیات میں سے ہیں، اور مثلیات ذمہ میں ثابت ہوتی ہیں، اور جو چیز ذمہ میں ثابت ہوتی ہے اس کی ادائیگی کسی بھی ہم مثل فرد کے ذریعہ ہوجائے گی، اور وہ تعیین کو قبول کرنے والی نہیں ہوتی ہے۔

شافعیہ وحنابلہ کی رائے ہے کہ "اثمان" تعیین سے معین ہوجاتے ہیں۔

البتہ اگر ثمن ذوات القیم میں سے ہوتو وہ متعین ہوجاتا ہے، اس لئے کہ ذوات القیم ذمہ میں ثابت نہیں ہوتیں اور ان کا کوئی بھی فرد

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۱۶۵، شرح المجلہ: دفعات (۱۵۴، ۲۱۱) للأتاسی (۲/ ۱۰۵)، للمحاسنی (۱/ ۱۹۳)، الفتاوی الہندیہ ۳/ ۱۲۲، البحر شرح الکنز ۶/ ۸۲، شرح منتہی الإرادات ۲/ ۱۴۲، جواہر الإکلیل ۱/ ۳۰۵، ۲/ ۵۔

آپسی رضامندی کے بغیر دوسرے کی جگہ نہیں لے سکتا [1]۔

سوم: ثمن کی تعیین اور اس کو مبیع سے ممتاز کرنا:

۵۱ - ثمن کو مبیع سے ممتاز کرنے کے لئے حنفیہ نے حسب ذیل ضابطہ کی صراحت کی ہے، اور یہ مالکیہ وشافعیہ کی عبارت سے متفق ہے:

الف۔ اگر عوضین میں سے کوئی ایک نقود ہوتو اسی کو ثمن مانا جائے گا، اور دوسرا مبیع ہوگا، خواہ وہ جس نوعیت کا ہو، اور صیغہ (عبارت) کو نہیں دیکھا جائے گا حتی کہ اگر کہے: **بعتک دینارا بهذه السلعة** (یعنی میں نے تمہیں یہ دینار اس سامان میں فروخت کیا)، تو دینار ہی ثمن ہوگا، ہر چند کہ حرف "باء" سلعہ پر داخل ہے، جبکہ یہ عموماً ثمن پر آتا ہے [2]۔

ب۔ اگر عوضین میں سے ایک ذوات القیم اعیان ہو، اور دوسرا مثلی اموال معین ہو یعنی اس کی طرف اشارہ کردیا گیا ہوتو ذات القیم ہی مبیع ہوگی، اور مثلی ثمن ہوگا، اور اس صورت میں بھی اس کے مخالف صیغہ کے تقاضے کا اعتبار نہیں ہوگا۔

البتہ اگر اموال مثلیہ غیر معین ہوں (یعنی ذمہ میں لازم ہوں) تو ثمن وہ عوض ہوگا جس کے ساتھ "باء" ہے، مثلاً اگر کہے: **بعتک هذه السلعة برطل من الأرز** (میں نے تم کو یہ سامان ایک رطل چاول سے بیچا) تو ثمن أرز (چاول) ہوگا، اس لئے کہ "باء" اسی پر داخل ہے، اور اگر کہے: **بعتک رطلا من الأرز بهذه السلعة** (میں نے تم کو ایک رطل چاول اس سامان سے بیچا) تو "سلعہ" ہی

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۲۷۴ طبع دوم الحلبی، المجلہ ۲/ ۳۴۳، الفروق للقرافی ۳/ ۲۵۵، المجموع ۹/ ۲۶۹، شرح منتہی الإرادات ۲/ ۲۰۵۔

(۲) ابن عابدین ۴/ ۱۹۵ طبع بولاق، ۵/ ۲۷۴ طبع الحلبی، الفتاوی الہندیہ ۳/ ۱۳، ۱۵، البحر شرح الکنز ۲/ ۲، مغنی المحتاج ۲/ ۷۰، شرح منتہی الإرادات ۲/ ۲۰۵۔

ثمن ہوگا، اور یہ بیع سلم ہوگا، اس لئے کہ یہ ایسی بیع ہے جس میں ذمہ میں لازم وصف بیان کی گئی ادھار چیز کا معاملہ نقد ثمن سے کیا گیا ہے۔

ج۔ اگر عوضین میں سے ہر ایک مثلی مال ہو تو ثمن وہ ہے جس کے ساتھ "باء" ہو، جیسے اگر کہے: بعتک أرزاً بقمح (میں نے تم کو چاول گیہوں سے بیچا) تو "قمح" ہی ثمن ہوگا۔

د۔ اگر عوضین میں سے ہر ایک ذوات القیم اعیان ہوں تو ان میں سے ہر ایک عوض ایک اعتبار سے ثمن اور ایک اعتبار سے مبیع ہے (۱)، یہ تفصیل حنفیہ کے نزدیک ہے۔

شافعیہ وحنابلہ کے نزدیک ثمن وہی ہے جس پر "باء" داخل ہو۔

رہے مالکیہ تو انہوں نے صراحت کی ہے کہ نقود کے مبیع ہونے سے کوئی مانع نہیں ہے، اس لئے کہ عوضین میں سے ہر ایک دوسرے کے عوض مبیع ہے، اور "البہجہ" میں ہے: عوضین میں سے ہر ایک دوسرے کے لئے ثمن ہے۔

ثمن کے سابقہ احکام کے علاوہ اور احکام یہ ہیں:

الف۔ اگر سپردگی میں پہل کرنے کے بارے میں متعاقدین میں اختلاف ونزاع ہو تو مبیع کے سپرد کرنے سے قبل ثمن کو سپرد کرنا واجب ہوگا۔

ب۔ ثمن کے سپرد کرنے کا خرچہ مشتری پر اور مبیع کے سپرد کرنے کا خرچہ بائع پر ہے۔

ج۔ عوض میں تصرف کے جواز کے لئے قبضہ کی شرط مبیع کے ساتھ خاص ہے، ثمن کے لئے شرط نہیں۔ اس میں تفصیل ہے جو (بیع منهي عنه، اور بیع المبیع قبل القبض) میں معلوم ہوگی۔

د۔ بیع سلم میں ثمن (رأس المال) کو ادھار کرنا جائز نہیں، برخلاف مبیع کے، اس لئے کہ وہ بہ مقتضائے عقد ادھار رہتا ہے، اور یہ فی الجملہ ہے، اس کی تفصیل اصطلاح "ثمن" میں ہے (۱)۔

چہارم: ثمن کو مبہم رکھنا:

۵۲- اگر ثمن بیان کردیا اور اس کو مطلق رکھا، اور اس کی نوعیت بیان نہ کی، جیسا کہ اس نے کہا: اتنے دینار میں، اور عقد کے شہر میں انواع واقسام کے دینار رائج ہوں، جن کی قیمت مختلف اور رواج برابر ہو تو عقد فاسد ہوگا، اس لئے کہ ثمن کی مقدار مجہول ہے، البتہ اگر کسی نوع کے دینار کا رواج زیادہ ہو تو عقد صحیح ہوگا، اور یہ زیادہ رائج کی طرف لوٹے گا، مثلاً اگر کویت میں کہے: میں نے تمہیں ایک دینار میں فروخت کیا، تو عقد صحیح ہوگا، اور ثمن کویتی دینار ہوں گے، اس لئے کہ محل عقد میں موجودہ دوسرے دیناروں میں کویتی دینار ہی سب سے زیادہ رائج ہے (۲)۔

ثمن کے احکام کی تفصیل اصطلاح "ثمن" میں دیکھی جائے۔

پنجم: رأس المال کے مدنظر ثمن کی تحدید:

۵۳- ثمن کی تحدید کا علم یا تو مشاہدہ واشارہ سے ہوگا اور یہ تعریف کا اعلیٰ ترین طریقہ ہے، خواہ مقدار بیان کی ہو یا نہ کی ہو، جیسا کہ اگر کوئی سامان دیناروں کی ایک تھیلی کے عوض میں فروخت کیا اور اس کی طرف اشارہ کردیا۔

یا ثمن مجلس عقد سے غائب ہوگا، اور اس وقت اس کی نوعیت،

---

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۲۲، ۲۳، ۲۳، منح الجلیل ۲/ ۶۹۱، البہجہ ۲/ ۶۸، المجموع ۹/ ۲۶۹، مغنی المحتاج ۲/ ۷۰، شرح منتہی الارادات ۲/ ۲۰۵۔

(۱) الصاوی علی الشرح الصغیر ۲/ ۲۷۱، ۲۷۲ طبع الحلبی، المجموع ۹/ ۲۷۳، مغنی المحتاج ۲/ ۷۰، ۷۳، ۷۴، المغنی ۴/ ۱۲۶، ۲۱۸، ۲۲۰، شرح منتہی الارادات ۲/ ۱۹۱۔

(۲) المجلہ: دفعہ (۲۴۱، ۲۴۴)، الکافی لابن عبدالبر ۲/ ۴۲۶، البہجہ ۲/ ۱۱، القلیوبی ۲/ ۱۶۲، مغنی المحتاج ۲/ ۱۷، الانصاف ۱/ ۳۲۵۔

صفت اور مقدار کا بیان کرنا ضروری ہوگا، پھر ثمن یا تو ثمن شراء (بائع کا رأس المال) پر مبنی نہ ہوگا یا اسی پر مبنی ہوگا، اور اس میں کوئی نفع نہ ہوگا اور نہ خسارہ، یا معلوم نفع ہوگا یا معلوم خسارہ ہوگا۔

اول یعنی جس میں ثمن شراء کو نہیں دیکھا جاتا، یہ بیع مساومہ ہے، اور بیوع میں غالب یہی ہے۔

اور دوسری قسم کو "بیع امانت" کہتے ہیں، اور اس کی چند اقسام ہیں: **تولیہ:** یعنی ثمن اول میں فروخت کرنا، اور اگر بعض مبیع کو ثمن اول کے تناسب سے فروخت کرنا ہو تو اس کو "اشراک" کہتے ہیں، اور اگر نفع کے ساتھ ہو تو مرابحہ، یا خسارہ کے ساتھ ہو تو "وضیعہ" کہتے ہیں [1]۔ ان بیوع کی تفصیل ان کی اپنی اپنی اصطلاحات میں ہے۔

مبیع وثمن کے مشترکہ احکام:

اول: مبیع یا ثمن میں زیادتی کرنا:

۵۴- مشتری کے لئے جائز ہے کہ عقد کے بعد ثمن میں اضافہ کردے، اسی طرح بائع کے لئے جائز ہے کہ مبیع میں اضافہ کردے، بشرطیکہ اس کے ساتھ مجلس زیادتی میں ہی فریق ثانی کی طرف سے قبولیت ہو۔

اور شرط یہ ہے کہ مبیع قائم ہو اگر زیادتی ثمن میں ہو، اس لئے کہ اگر مبیع ہلاک شدہ ہو تو زیادتی معدوم کے بالمقابل ہوگی۔ اور اگر ہلاک شدہ کے حکم میں ہو (یعنی اس کو اپنی ملکیت سے خارج کردیا ہو) تو یہ زیادتی اس چیز کے بالمقابل ہوگی جو معدوم کے حکم میں ہے، اس میں کوئی فرق نہیں کہ زیادتی باہمی قبضہ کے بعد ہوئی ہو یا اس سے قبل، یا مبیع یا ثمن کی جنس سے یا کسی اور جنس سے، زیادتی

(۱) المجلہ: دفعہ (۲۳۹) اور اس کے بعد کے دفعات، الفواکہ الدوانی ۲/۱۰۹، الصاوی علی الشرح الصغیر ۲/۷۷ طبع الحلبی۔

کا حکم یہ ہے کہ وہ عقد سابق کی تعدیل ہے ہبہ نہیں ہے، اور اسی وجہ سے اس میں قبضہ کی ضرورت نہیں ہوتی جو ہبہ کی تکمیل کے لئے شرط ہے، یہ حکم فی الجملہ ہے۔

یہ حنفیہ کے نزدیک ہے۔

جبکہ شافعیہ وحنابلہ کے نزدیک خیار مجلس اور خیار شرط کے پورا ہونے کی وجہ سے بیع کے لزوم کے بعد زیادتی لاحق نہیں ہوتی ہے، بلکہ وہ ہبہ کے حکم میں ہے، اس کی تفصیل آئے گی [1]۔

دوم: مبیع یا ثمن میں کمی کرنا:

۵۵- مشتری کے لئے مبیع میں کمی کرنا اور بائع کے لئے ثمن میں کمی کرنا جائز ہے، بشرطیکہ فریق ثانی اس کو کمی کرنے کی مجلس میں قبول کرلے، اور کمی کرنا باہمی قبضہ سے قبل ہو یا اس کے بعد دونوں برابر ہے، لہذا اگر مشتری یا بائع قبضہ کے بعد کمی کرے تو دوسرے کو حق ہے کہ کم کئے ہوئے حصہ کو واپس لے۔

ثمن میں بائع کی طرف سے کمی کرنے کے جواز کے لئے شرط نہیں کہ مبیع قائم ہو، اس لئے کہ حط (کمی کرنا) اسقاط ہے، اس کے مقابلہ میں کسی چیز کا ہونا لازم نہیں ہے۔

رہا مشتری کا بائع سے بعض مبیع کو کم کرنا تو شرط ہے کہ مبیع ایسا دین ہو جو ذمہ میں ثابت ہو، تاکہ کمی کو قبول کرے، لیکن اگر معین عین ہو تو مبیع میں سے کمی کرنا صحیح نہیں، اس لئے کہ اعیان، اسقاط کو قبول نہیں کرتے [2]۔ دیکھئے: "ابراء" اور "اسقاط"۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۴/۱۶۷، تہذیب الفروق ۳/۲۹۰، الشرح الصغیر ۲/۷۸، حاشیۃ الدسوقی ۳/۱۶۵، منح الجلیل ۳/۶۱۵، المجموع ۹/۳۷۰، المہذب ۱/۲۹۶، ہامش شرح الروض ۲/۶۴، نہایۃ المحتاج ۴/۴۴، الانصاف ۴/۴۴۳، شرح منتہی الارادات ۲/۱۵۱، ۲۴۶۔

(۲) المجلہ: دفعہ (۲۵۶)، الصاوی علی الشرح الصغیر ۲/۹۷، منح الجلیل ۳/۲۴۵،

سوم: زیادتی یا کمی کے آثار:

۵۶-فقہاء حنفیہ کے یہاں طے ہے کہ زیادتی اور کمی سابق عقد کی اصل سے منسوب ہوکر لاحق ہوتے ہیں، بشرطیکہ کوئی مانع نہ ہو، بایں معنی کہ مبیع میں زیادتی کے لئے ثمن کا حصہ ثابت ہوتا ہے جیسا کہ اگر ثمن اصل اور زیادتی پر تقسیم ہو، اسی طرح اس کے برعکس ہے اگر زیادتی ثمن میں ہو۔

اس کے آثار یہ ہیں:

الف۔ اگر مبیع قبضہ سے قبل ہلاک ہوجائے اور زیادتی باقی رہے، یا زیادتی ہلاک ہوجائے اور مبیع باقی رہے تو ثمن میں سے ہلاک شدہ کا حصہ ساقط ہوجائے گا، برخلاف اس زیادتی کے جو بذات خود مبیع سے پیدا ہونے والی ہے۔

ب۔ بائع کو حق ہے کہ مکمل مبیع کو روکے رکھے تا آنکہ ثمن اصلی اور اس پر زیادتی کو قبضہ میں لے لے۔

ج۔ بیع امانت یعنی مرابحہ یا تولیہ یا وضیعہ ممکن ہے، اس لئے کہ زیادتی یا کمی کے بعد ثمن کا اعتبار ہے۔

د۔ اگر مبیع میں حق نکل آئے، اور حق دار کے لئے اس کا فیصلہ ہوجائے تو مشتری بائع سے پورا ثمن (اصل اور زیادتی) واپس لے گا، اسی طرح عیب کے سبب رجوع کرنے کی صورت میں۔

ھ۔ شفعہ لینے میں شفیع عقار کو اس چیز کے عوض میں لے گا جس پر کمی کرنے کے بعد ثمن طے ہوا ہے، اگر بائع مبیع میں کچھ اضافہ کردے، تو شفیع اصل عقار کو اس کے حصہ کے ثمن سے لے گا، پورے ثمن سے نہیں، اس پر فی الجملہ اتفاق ہے جیسا کہ آئے گا۔

مالکیہ کے نزدیک: زیادتی اور کمی بیع کے ساتھ ملحق ہوں گی، خواہ وہ قبضہ کے وقت وجود میں آئے یا اس کے بعد۔

ثمن میں زیادتی ثمن اول کے حکم میں ہے، لہذا استحقاق کے وقت اس کو لوٹایا جائے گا، اسی طرح عیب کی وجہ سے لوٹانے کی صورت اور اس جیسی صورتوں میں[1]۔

مشتری سے پورے ثمن کو کم کردینا، یعنی ثمن مشتری کو ہبہ میں دے دینا جائز ہے، اور کم کرنے کا اثر بیع مرابحہ اور شفعہ میں ہوتا ہے۔

چنانچہ بیع مرابحہ کے بارے میں دردیر اور دسوقی کہتے ہیں: بعض ثمن کے ہبہ کرنے کی صورت میں بیان کردینا واجب ہے اگر لوگوں میں اس کا عرف ورواج ہو بایں طور کہ وہ لوگوں کے عطیہ کے مشابہ ہوجائے، لیکن اگر رواج نہ ہو یا ادائیگی سے پہلے یا اس کے بعد ثمن کو ہبہ کردے تو بیان کرنا واجب نہیں[2]۔

شفعہ کے بارے میں شیخ علیش کہتے ہیں: جس نے ایک ہزار درہم میں قطعہ زمین خریدا، پھر شفیع کے لینے سے قبل یا بعد بائع نے اس سے نو سو درہم ساقط کردیئے، اور صورت حال یہ ہو کہ اس حصہ کا ثمن لوگوں کے درمیان ایک سو درہم ہو، وہ آپس میں غبن کے ساتھ بیع کریں یا بغیر غبن کے خریدیں، تو شفیع سے بھی اس کو ساقط کردیا جائے گا، اس لئے کہ انہوں نے اولاً جس ثمن کو ظاہر کیا تھا وہ محض شفعہ کو ختم کرنے کا سبب تھا۔

اگر صورت حال اس جیسی نہ ہو کہ اس کا ثمن سو درہم ہو تو ابن یونس نے کہا: مراد یہ ہے کہ مثلاً اس کا ثمن تین سو یا چار سو ہو تو شفیع سے کچھ کم نہیں کرے گا، اور وضیعہ (کم کیا ہوا حصہ) مشتری کے لئے ہبہ ہوگا، اور ایک دوسری جگہ میں کہا: اگر مشتری اتنا کم کردے جو بیوع میں کم کیا جاتا ہو تو یہ شفیع سے ساقط ہوگا، اور اگر اتنا حصہ کم نہ کیا جاتا ہو

= ۴/ ۲۶، شرح منتہی الإرادات ۲/ ۱۸۳، المغنی ۵/ ۱۵۸، ۱۵۹، ۴/ ۵۴۲، ۵۴۳، مغنی المحتاج ۲/ ۶۵، ۶۶۔

(۱) تہذیب الفروق ۳/ ۲۹۰، الدسوقی ۳/ ۳۵، ۳۶۔

(۲) الدسوقی ۳/ ۱۶۵، منح الجلیل ۲/ ۱۸۷۔

تو یہ ہبہ ہے اور شفیع سے کچھ کم نہیں کیا جائے گا[1]۔

شافعیہ نے کہا: اگر ثمن یا مثمن میں زیادتی یا کمی خیار کے پورا ہونے کے سبب لزوم عقد کے بعد ہو تو عقد کے ساتھ لاحق نہ ہوگی، اس لئے کہ بیع ثمن اول کے ساتھ طے ہو چکی ہے، اس کے بعد زیادتی یا کمی تبرع ہے، اور عقد کے ساتھ لاحق نہ ہوگی۔

اگر یہ خیار مجلس یا خیار شرط کی مدت کے دوران لزوم عقد سے قبل ہو تو جمہور شافعیہ کے نزدیک صحیح یہ ہے، اور اسی کو اکثر عراقیوں نے قطعی کہا ہے، کہ ان دونوں خیاروں کی مدت کے دوران وہ عقد کے ساتھ لاحق ہوگی، امام شافعی کی صراحت کا ظاہر یہی ہے، اس لئے کہ خیار مجلس کی مدت کے دوران زیادتی یا کمی عقد کے ساتھ لاحق ہوتی ہے، اور خیار شرط کو خیار مجلس پر قیاس کیا گیا ہے کہ ان دونوں میں مشترک علت عدم استقرار ہے، یہ ان اقوال میں سے ایک ہے جن کو نووی نے ذکر کیا ہے۔

دوسرے قول میں ہے: کہ اس کے ساتھ لاحق نہ ہوگی، متولی نے اس کو صحیح کہا ہے۔

تیسرے قول میں ہے: خیار مجلس میں لاحق ہوگی خیار شرط میں نہیں، اس کے قائل شیخ ابو زید اور قفال ہیں۔

رہا عقود میں اس کا اثر تو شفعہ میں شفیع کے ساتھ زیادتی لاحق ہوگی، جیسا کہ مشتری کو لازم ہوتی ہے، اور اگر ثمن میں سے کچھ کم کر دیا جائے تو اس کا بھی یہی حکم ہے[2]۔ اس کی تفصیل "شفعہ" میں دیکھی جائے۔

تولیہ، اشراک، اور مرابحہ کی بابت "نہایۃ المحتاج" میں ہے: اگر بائع کی طرف سے تولیہ کرنے والے سے کچھ ثمن تولیہ کے بعد یا اس سے قبل (گو کہ لزوم کے بعد ہو) کم کر دیا جائے تو جس کے ساتھ تولیہ کیا گیا ہے اس سے بھی کم ہو جائے گا، اس لئے کہ تولیہ کی خاصیت (گو کہ وہ بیع جدید ہے) ثمن اول پر اتارنا ہے، تو اگر پورا ثمن کم کر دیا جائے (ساقط کر دیا جائے) تو وہ بھی ساقط ہو جائے گا بشرطیکہ لزوم تولیہ سے قبل نہ ہو، اور اگر ایسا نہ ہو (یعنی تولیہ سے قبل یا اس کے بعد، اور اس کے لزوم سے قبل ہو) تو تولیہ باطل ہے، اس لئے کہ اس صورت میں وہ بغیر ثمن کے بیع ہے، اور اسی وجہ سے اگر وہ دونوں لزوم کے بعد اس کو کم کرنے کے بعد اقالہ کر لیں، تو مشتری بائع سے کچھ بھی واپس نہیں لے گا[1]۔

اس سلسلہ میں اشراک اور مرابحہ تولیہ کی طرح ہیں، اس کی تفصیل "مرابحہ"، "تولیہ" اور "اشراک" میں دیکھی جائے۔

عیب کے سبب رد کے بارے میں "نہایۃ المحتاج" میں ہے: اگر بائع مشتری کو بعض یا کل ثمن سے بری کر دے پھر مبیع عیب کے سبب رد ہو گئی تو زیادہ قوی رائے یہ ہے کہ کل ثمن سے بری کرنے کی صورت میں کچھ واپس نہیں لے گا، اور بعض ثمن سے بری کرنے کی صورت میں بھی صرف باقی واپس لے گا۔

اگر بائع "ثمن" مشتری کو ہبہ کر دے تو ایک قول یہ ہے کہ واپس کرنا ممنوع ہے، دوسرا قول یہ ہے کہ واپس کرے گا، اور ثمن کے بدل کا مطالبہ کرے گا، اور یہی زیادہ قوی رائے ہے[2]۔

حنابلہ کی رائے اس سلسلہ میں شافعیہ کی طرح ہے، چنانچہ "شرح منتہی الارادات" میں ہے: دونوں خیاروں (خیار مجلس و خیار شرط) کے زمانے میں ثمن یا مثمن میں جو اضافہ ہو وہ عقد کے ساتھ

(۱) منح الجلیل ۳/ ۶۱۵، الدسوقی ۳/ ۹۵۔
(۲) المجموع ۹/ ۳۶۹، ۳۷۰، حاشیۃ الجمل ۳/ ۸۵، اسنی المطالب ۲/ ۷۳۔

(۱) نہایۃ المحتاج ۴/ ۱۰۶، ۱۰۷، حاشیۃ الجمل ۳/ ۱۷۷، اسنی المطالب ۲/ ۹۱، ۹۳، المہذب ۱/ ۲۹۶۔
(۲) نہایۃ المحتاج ۴/ ۴۴۔

لاحق ہوگا، لہذا مرابحہ، تولیہ اور اشراک میں اس کی اصل کی طرح اس کی خبر دی جائے گی۔

ان دونوں خیاروں کے زمانہ میں ثمن یا مثمن میں سے جو کچھ ساقط کیا جائے وہ عقد کے ساتھ لاحق ہوگا، لہذا اس کی اصل کی طرح اس کی خبر دینا واجب ہے، تاکہ خیار کی حالت کو عقد کی حالت کے درجہ میں رکھا جاسکے۔

اگر سارا ثمن کم کردیا جائے تو یہ ہبہ ہے۔

عقد کے لزوم کے بعد جو زیادتی یا کمی ہو وہ عقد کے ساتھ لاحق نہ ہوگی، لہذا اس کی خبر دینا واجب نہیں (۱)۔

عیب کے سبب رد کے بارے میں "شرح منتہی الارادات" میں ہے: مبیع کو رد کردینے والا مشتری وہ ثمن لے گا جو اس نے ادا کیا تھا، یا اس کا بدل لے گا جس سے بائع نے اس کو بری کردیا تھا، یا اس ثمن کا بدل لے گا جو بائع نے اس کو ہبہ کیا ہے، خواہ کل ہو یا بعض (۲)، اس لئے کہ مشتری کو فسخ کی وجہ سے پورا ثمن واپس لینے کا حق ہے۔

ابن قدامہ نے شفعہ کے بارے میں کہا: شفیع قطعہ کا اس ثمن میں مستحق ہوگا جس پر عقد طے ہوا ہے، لہذا اگر ایک مقدار مقررہ پر بیع ہوئی پھر ان دونوں نے اس کو زمانہ خیار میں زیادتی یا کمی کرکے تبدیل کردیا تو یہ تبدیلی شفیع کے حق میں ثابت ہوگی، اس لئے کہ شفیع کا حق اسی صورت میں ثابت ہوتا ہے جبکہ عقد مکمل ہوجائے، اور اسی ثمن میں وہ مستحق ہوگا جو استحقاق کی حالت میں ثابت ہے، اس لئے کہ زمانہ خیار بمنزلہ حالتِ عقد ہے، اور اس میں تبدیلی عقد کے ساتھ لاحق ہوتی ہے، اس لئے کہ اس کے دوران وہ دونوں اپنے اپنے خیار پر ہوتے ہیں، جیسا کہ اگر تبدیلی حالت عقد میں ہو لیکن اگر خیار ختم ہوجائے اور عقد مکمل ہوجائے اور ان دونوں نے زیادتی یا کمی کردی تو وہ عقد کے ساتھ لاحق نہ ہوگی، اس لئے کہ اس کے بعد زیادتی "ہبہ" ہے (۱)۔

چہارم: غیر کے حق میں زیادتی یا کمی کے لاحق ہونے کے موانع:

۵۷- زیادتی کا ثمن کے ساتھ لاحق ہونا یا کمی کا اس کے ساتھ لاحق ہونا دو میں سے ایک امر کے سبب ممنوع ہوتا ہے۔

اول: اگر ثمن کے ساتھ زیادتی یا کمی کے لاحق ہونے کے نتیجہ میں دوسرے کے اس حق میں کمی کرنا لازم آئے جو عقد سے ثابت ہے تو لاحق ہونے کا حکم متعاقدین تک محدود ہوگا، دوسرے پر یہ حکم نہ ہوگا، اس کی وجہ یہ ہے کہ دوسرے کی ضرر رسانی کا سدباب ہوسکے۔

اس مانع کے آثار: اگر مشتری ثمن میں زیادتی کردے اور مبیع عقار ہو تو شفیع زیادتی کے بغیر ثمن اصلی میں اس کو لے گا، تاکہ حق شفعہ کے ضائع کرنے کا سدباب ہوسکے۔

رہا ثمن میں کمی کرنا تو یہ لاحق ہوگا، اس لئے کہ اس میں شفیع کو ضرر پہنچانا نہیں ہے، اسی طرح مبیع میں زیادتی کا حکم ہے۔

دوم: اگر الحاق کے نتیجہ میں بیع باطل ہوجائے جیسے کمی پورے ثمن کی کردی جائے، اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ بمنزلہ ایسے ابراء کے ہے جو عقد سے منفصل ہے، اور اس طرح عقد بیع ثمن سے خالی ہوگیا، لہذا باطل ہوجائے گا۔

اس مانع کے آثار: اگر بائع عقار کے پورے ثمن کو ساقط کردے تو شفیع اس کو پورے ثمن اصلی میں لے گا، اس لئے کہ کمی کرنے کو اگر علاحدہ بری کرنا قرار دیا جائے تو اس کے نتیجہ میں بیع کا

(۱) شرح منتہی الارادات ۲/ ۱۸۳، ۱۸۴، المغنی ۴/ ۲۰۰، ۲۰۷ طبع الریاض۔
(۲) شرح منتہی الارادات ۲/ ۱۷۶۔

(۱) المغنی ۵/ ۳۴۹ طبع الریاض۔

ثمن سے خالی ہونا پھر اس کا باطل ہونا لازم آئے گا، اور اس کی وجہ سے حق شفعہ باطل ہوجائے گا، اسی وجہ سے مبیع اس کے حق میں پورے ثمن کے بالمقابل باقی رہے گا، البتہ مشتری کے ذمہ سے ثمن کی کرنے کے سبب ساقط ہوگا، تاکہ بذات خود ابراء صحیح ہوسکے، یہ اس صورت میں ہے جبکہ ثمن کو قبضہ کے بعد کم کیا ہو، لیکن اگر اس کو قبضہ سے قبل کم کیا تو شفیع "قیمت" کے عوض میں اس کو لے گا[1]۔

پنجم: مبیع یا ثمن کو سپرد کرنے کے اخراجات:

۵۸ - فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ مبیع کو کیل کرنے والے، وزن کرنے والے یا پیائش کرنے والے یا شمار کرنے والے کی اجرت بائع کے ذمہ ہے، اسی طرح اگر مبیع غائب ہوتو اس کو محل عقد میں حاضر کرنے کا خرچ اس کے ذمہ ہے، اس لئے کہ اس کی حوالگی اس کے بغیر ممکن نہیں۔

فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ ثمن کے کیل کرنے یا وزن کرنے یا شمار کرنے کی اجرت، اسی طرح ثمن غائب کو حاضر کرنے کا خرچ مشتری کے ذمہ ہے، البتہ مالکیہ کے نزدیک اقالہ، تولیہ اور شرکت اس سے مستثنیٰ ہیں۔

لیکن ثمن کے نقاد (نقد میں کھرے کھوٹے کی تمیز کرنے والے) اجرت کے بارے میں فقہاء کے یہاں اختلاف ہے۔

چنانچہ حنفیہ کے یہاں امام محمد سے دو روایتیں ہیں: رستم کی روایت میں ہے: یہ بائع پر ہے، اس لئے کہ کھرے کھوٹے کی تمیز سپرد کرنے کے بعد ہوگا، نیز اس لئے کہ اس کی ضرورت بائع ہی کو ہے تاکہ وہ امتیاز کرسکے کہ اس کا حق کس سے متعلق ہے، یا تاکہ عیب دار کو معلوم کرکے اس کو واپس کرسکے۔

اسی کے قائل شافعیہ ہیں۔

امام محمد سے دوسری روایت جو ابن سماعہ کی ہے، یہ ہے کہ یہ مشتری کے ذمہ ہے، اس لئے کہ مقررہ مقدار کے اصلی نقود حوالہ کرنے کی ضرورت اسی کو ہے، اور اصلیت کا علم کھرے کھوٹے کی تمیز سے ہوگا، جیسا کہ مقدار کا علم وزن سے ہوتا ہے، لہذا یہ اسی کے ذمہ ہوگا۔

یہی مالکیہ کا مذہب ہے۔

حنابلہ نے کہا: نقاد کی اجرت خرچ کرنے والے پر ہے خواہ بائع ہو یا مشتری۔

شافعیہ میں سے شربینی نے کہا: ثمن کے نقاد کی اجرت بائع پر ہے، پھر انہوں نے کہا: قیاس یہ ہے کہ یہ مبیع میں مشتری پر ہو، اس لئے کہ اس کا مقصد عیب کا اظہار کرنا ہے (اگر عیب ہو) تاکہ اس کو واپس کرسکے[1]۔

ششم: مبیع یا معین ثمن کا کلی یا جزوی طور پر سپردگی سے قبل ہلاک ہونا:

۵۹ - بیع کے وجوب کے آثار میں سے یہ ہے کہ بائع پر مبیع مشتری کے حوالہ کرنا لازم ہے، اور یہ حق اس سے ادائیگی کے بغیر ساقط نہ ہوگا، اور مبیع کی ہلاکت کی حالت میں بائع ذمہ دار رہے گا، اور ہلاکت کی ذمہ داری اسی پر ہوگی، خواہ ہلاکت کسی فاعل کے فعل سے ہو یا آفت سماوی سے ہو۔

یہی حکم ثمن پر منطبق ہوگا اگر وہ معین ہو، یعنی ذمہ میں لازم نہ ہو، اس لئے کہ اس حالت میں وہ عقد میں مبیع کی طرح مقصود ہوتا ہے۔

---

(۱) شرح المجلہ ۲/ ۱۹۰ (دفعہ/ ۲۵۴ اور اس کے بعد کے دفعات)، ابن عابدین ۴/ ۱۶۷، ۱۶۸، المغنی ۵/ ۳۱۵، شرح الروض ۲/ ۳۶۶۔

(۱) الہدایہ ۳/ ۲۷، الشرح الصغیر ۲/ ۷۰، ۷۱، طبع الحلبی، جواہر الاکلیل ۲/ ۵۰، مغنی المحتاج ۲/ ۷۳، شرح منتہی الارادات ۲/ ۱۹۱، ۱۹۲، المغنی ۴/ ۱۲۶۔

رہا وہ ثمن جو ذمہ میں ہو تو بائع کے لئے اس کا بدل لینا ممکن ہے (۱)۔

ہلاکت یا تو کلی طور پر ہوگی یا جزوی طور پر:

اگر مبیع سپرد کرنے سے قبل آفت سماوی کے سبب مکمل ہلاک ہو جائے تو وہ بائع کے ضمان میں ہلاک ہوگی، اس کی دلیل یہ حدیث ہے: "نهى عن ربح ما لم يضمن" (۲) (آپ ﷺ نے اس چیز کے نفع سے منع کیا ہے جو اپنے ضمان میں نہیں)، اور اس کے نتیجہ میں بیع فسخ ہو جائے گی اور ثمن ساقط ہو جائے گا، اس لئے کہ عقد کی تنفیذ محال ہے (۳)، یہ حنفیہ کے نزدیک ہے، حنفیہ کے نزدیک یہی حکم اس صورت میں بھی ہے جب مبیع بائع کے فعل سے ہلاک ہو۔ شافعیہ کے یہاں دو قول ہیں: مذہب یہ ہے کہ بیع فسخ ہو جائے گی جیسا کہ آفت سماوی سے ہو، دوسرا قول یہ ہے کہ مشتری کو اختیار ہے کہ فسخ کر کے ثمن واپس لے لے، یا بیع کو جاری رکھتے ہوئے مبیع کی قیمت لے لے۔

یہاں پر بیع کے فسخ ہونے کا فائدہ یہ ہے کہ مشتری سے ثمن ساقط ہو جائے گا اگر وہ اس کو ادا نہ کر چکا ہو، اور اس کو حق ہے کہ ثمن کو واپس لے اگر ادا کر چکا ہو، اور اگر بیع فسخ نہ ہو تو مشتری پر ثمن لازم ہوگا، اور بائع مبیع کی قیمت کا پابند ہوگا خواہ کتنی ہی ہو۔

(۱) شرح منتہی الإرادات ۲/ ۱۸۹، ۲۰۵، جواہر الإکلیل ۱/ ۳۰۶، منح الجلیل ۲/ ۱۰۰۔

(۲) حدیث: "نهى عن ربح ما لم يضمن" کی روایت ابوداؤد، نسائی، ترمذی اور احمد نے اپنی مسند میں کی ہے، ترمذی نے کہا: یہ حدیث حسن صحیح ہے، شیخ احمد شاکر نے اس کو صحیح قرار دیا ہے (سنن ترمذی ۳/ ۵۳۵ طبع الحلبی، جامع الأصول ۱/ ۴۵۷، مسند احمد ۱۰/ ۱۶۰ طبع دار المعارف)۔

(۳) شرح المجلہ: دفعہ (۲۹۳)، شرح منتہی الإرادات ۲/ ۱۸۹، مغنی المحتاج ۲/ ۶۵، القلیوبی ۲/ ۲۱۰، ۲۱۱۔

حنابلہ نے بائع کے فعل سے ہلاکت کو اجنبی کے فعل سے ہلاکت کی طرح مانا ہے، اس کی تفصیل آئے گی۔

اگر مبیع مشتری کے فعل سے ہلاک ہو جائے تو بیع برقرار رہے گی، اور مشتری ثمن کا پابند ہوگا، اور مشتری کی طرف سے مبیع کو تلف کرنا اس کا قبضہ مانا جائے گا، یہ سب بالاتفاق ہے (۱)۔

اگر ہلاکت اجنبی کے فعل سے ہو (حنابلہ کے نزدیک یہی حکم بائع کے فعل سے ہلاکت کا ہے) تو مشتری کو اختیار رہے کہ بیع کو فسخ کر دے کیونکہ سپردگی محال ہے، اور اس صورت میں اس سے ثمن ساقط ہو جائے گا (اور بائع مبیع کو تلف کرنے والے سے رجوع کرے گا)، یا وہ بیع قائم رکھے اور اس اجنبی سے واپس لے، بائع کے لئے ثمن کی ادائیگی اسی پر ہوگی، اور وہ اجنبی سے مثل کا رجوع کرے گا اگر ہلاک شدہ مبیع مثلی ہو، اور قیمت واپس لے گا اگر ذوات القیم میں سے ہو، یہ حنفیہ وحنابلہ کا مذہب اور شافعیہ کے یہاں اظہر قول ہے۔ اور اظہر کے بالمقابل یہ ہے کہ بیع فسخ ہوگی جیسا کہ آفت کی وجہ سے تلف ہونے کی صورت میں ہے، اور اگر بعض مبیع ہلاک ہو تو تلف کرنے والے کے اعتبار سے حکم الگ الگ ہوگا۔

اگر بعض مبیع سماوی آفت کے سبب ہلاک ہو جائے، اور ہلاکت کے نتیجہ میں مقدار میں کمی پیدا ہو جائے تو تلف شدہ مقدار کے لحاظ سے ثمن کا حصہ ساقط ہو جائے گا اور مشتری کو اختیار دیا جائے گا کہ باقی کو اس کے حصہ کے ثمن سے لے یا بیع کو فسخ کر دے کہ تفرق صفقہ (معاملہ جدا جدا) ہو گیا ہے (دیکھئے: "خیار تفرق صفقہ")، یہ حنابلہ وحنفیہ کے نزدیک ہے۔

پھر حنفیہ نے کہا: اگر جزوی ہلاکت کے نتیجہ میں مقدار میں نقص

(۱) جواہر الإکلیل ۲/ ۵۳، مغنی المحتاج ۲/ ۶۵، ۶۶، شرح منتہی الإرادات ۲/ ۱۸۸۔

پیدا نہ ہو بلکہ وصف میں نقص پیدا ہو (یعنی اس چیز میں جو مبیع میں بلاتذکرہ تبعاً داخل ہوتی ہے) تو ثمن میں سے کچھ ساقط نہ ہوگا، ہاں مشتری کو اختیار رہوگا کہ بیع کو فسخ کردے یا جاری رکھے، اس لئے کہ اوصاف کے مقابل میں ثمن کا کوئی حصہ نہیں ہوتا الا یہ کہ تعدی (زیادتی) ہو یا ثمن میں تفصیل کی گئی ہو اور وصف یا تابع کے لئے کوئی جز خاص کردیا گیا ہو(۱)۔

اگر بعض مبیع بائع کے فعل سے ہلاک ہوجائے تو علی الاطلاق اس کے بالمقابل ثمن ساقط ہوگا، ساتھ ہی ساتھ مشتری کو لینے اور فسخ کرنے کا اختیار رہوگا، کیونکہ معاملہ جدا جدا ہوگیا ہے۔

اگر بعض مبیع فعل اجنبی کی وجہ سے ہلاک ہوجائے تو مشتری کو اختیار رہوگا کہ فسخ کردے یا برقرار رکھے، اور اجنبی سے تلف شدہ جز کا ضمان لے(۲)۔

اگر ہلاکت خود مشتری کے فعل سے ہو تو وہ اس کے ضمان میں ہوگا اور اس کو قبضہ مانا جائے گا(۳)۔

البتہ مالکیہ نے بائع کے فعل یا اجنبی کے فعل سے مبیع کی ہلاکت کو یہ مانا ہے کہ وہ بائع یا اجنبی پر تلف شدہ کا عوض واجب کرتی ہے، اور مشتری کو کوئی اختیار نہ ہوگا خواہ ہلاکت کلی ہو یا جزوی۔

رہا آفت سماوی کے سبب مبیع کا ہلاک ہونا یا عیب دار ہونا تو وہ مشتری کے ضمان میں سے ہے، جبکہ بیع صحیح لازم ہو، اس لئے کہ عقد کی وجہ سے ضمان منتقل ہوجاتا ہے، اگرچہ مشتری نے مبیع پر قبضہ نہ کیا ہو(۴)، مالکیہ نے اس سے چھ صورتوں کو مستثنیٰ کیا ہے جو یہ ہیں:

(۱) شرح المجلہ: دفعہ (۲۳۴)، حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۴۶، مغنی المحتاج ۲/ ۶۷، شرح منتہی الارادات ۲/ ۱۸۸۔

(۲) شرح المجلہ: دفعہ (۲۹۳)، حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۴۶۔

(۳) سابقہ مراجع، جواہر الإکلیل ۲/ ۵۳۔

(۴) الشرح الصغیر ۳/ ۲۰۷ طبع الحلبی، الفواکہ الدوانی ۲/ ۱۳۰۔

الف۔ مبیع میں اس کے مشتری کے لئے ادائیگی کا حق ہو یعنی مثلی کیلی یا موزون یا معدود ہو تا آنکہ مشتری کے برتن میں اس کو انڈیل دیا جائے، اور انڈیلنے کے وقت بائع کے ہاتھ سے مبیع ہلاک ہوجائے تو وہ بائع کے ضمان میں سے ہے۔

ب۔ وہ سامان جو بائع کے پاس ثمن پر قبضہ کرنے کے لئے روکا گیا ہو۔

ج۔ مبیع غائب جس کی صفت پہلے بیان کی گئی ہو یا اس کو پہلے دیکھا تھا، تو یہ سب مشتری کے ضمان میں قبضہ کے بغیر داخل نہ ہوں گی۔

د۔ مبیع فاسد بیع کے ساتھ۔

ھ۔ بدو صلاح کے بعد فروخت شدہ پھل مشتری کے ضمان میں آفت سے مامون ہونے کے بعد ہی داخل ہوں گے۔

و۔ غلام تا آنکہ بیع کے بعد تینوں ایام کی ذمہ داری ختم ہوجائے(۱)۔

البتہ مالکیہ نے جزوی ہلاکت میں تفصیل کی ہے کہ اگر باقی ماندہ نصف سے کم ہو یا مبیع متحد ہو تو اس صورت میں مشتری کو خیار ہوگا، لیکن اگر باقی ماندہ نصف یا اس سے زائد ہو، اور مبیع متعدد ہو تو باقی ماندہ حصہ مشتری پر اس کے حصہ ثمن سے لازم ہوگا(۲)۔

بیع پر مرتب ہونے والے آثار:

اول: ملکیت کی منتقلی:

۶۰- مشتری مبیع کا مالک، اور بائع ثمن کا مالک ہوگا، مبیع میں مشتری

(۱) الشرح الصغیر ۲/ ۷۱، الفواکہ الدوانی ۲/ ۱۳۰۔

(۲) الشرح الصغیر مع حاشیۃ الصاوی ۲/ ۷۲، حاشیۃ الصاوی، صاوی نے تخییر کے ثابت کرنے میں اختلاف کیا ہے۔

کی ملکیت محض بیع صحیح کر لینے سے ہوجاتی ہے، آپسی قبضہ ہونے پر موقوف نہیں، اگر چہ قبضہ کا ضمان میں اثر ہے۔

البتہ بیع فاسد کے عقد میں حنفیہ کے نزدیک مشتری قبضہ کے بغیر مبیع کا مالک نہیں ہوتا ہے[1]، اس کی تفصیل اصطلاح "بیع فاسد" میں ہے۔

بدلین میں ملکیت کے منتقل ہونے پر حسب ذیل امور مرتب ہوتے ہیں:

الف۔ یہ کہ مبیع میں جو اضافہ اس کی افزائش کے نتیجہ میں ہو اس میں مشتری کی ملکیت ثابت ہوتی ہے، گو کہ مشتری نے مبیع پر قبضہ نہ کیا ہو، بیع کی ملکیت مشتری کی طرف منتقل ہونے سے ثمن کا مؤجل ہونا مانع نہیں ہوتا۔

ب۔ مبیع میں مشتری کے تصرفات اور ثمن میں بائع کے تصرفات نافذ ہوں گے، جیسے کہ بائع ثمن کے بارے میں کسی شخص کو مشتری پر محول کردے، یہ قبضہ کے بعد ہے، رہا مشتری کا قبضہ سے قبل تصرف تو وہ فاسد یا باطل ہے[2]، اس میں اختلاف وتفصیل ہے جس کو اصطلاح "بیع مالم یقبض" کے تحت دیکھا جائے۔

ج۔ اگر بائع نے ثمن پر قبضہ کرلیا اور مشتری نے مبیع پر قبضہ نہ کیا ہو یہاں تک کہ بائع دیوالیہ ہوکر مرگیا تو مبیع کے بارے میں مشتری کو دوسرے قرض خواہوں پر تقدم وفوقیت کا حق ہوگا، اور اس صورت میں مبیع بائع کے قبضہ میں امانت ہوگی، اور ترکہ میں داخل نہ ہوگی[3]۔

د۔ یہ شرط لگانا جائز نہیں کہ بائع مبیع کی ملکیت اپنے پاس محفوظ رکھے گا تا آنکہ ثمن مؤجل کی ادائیگی ہوجائے یا کسی اور معین اجل کی تکمیل ہوجائے۔

مبیع یا ثمن کی ملکیت کے منتقل ہونے سے یہ بات مانع نہیں ہوگی کہ وہ دونوں ذمہ میں ثابت دین ہیں بشرطیکہ وہ دونوں اعیان نہ ہوں، اس لئے کہ دیون کی ملکیت "ذمہ" میں ہوتی ہے گو کہ متعین نہ ہوں، اس لئے کہ تعیین اصل ملکیت سے زائد امر ہے، چنانچہ اس کا حصول بسا اوقات ملکیت کے ساتھ ہوتا ہے اور بسا اوقات وہ اس سے مؤخر ہوتی ہے تا آنکہ سپردگی مکمل ہوجائے[1]، جیسے کہ اگر چاول کی معین کیت میں سے معلوم مقدار خرید ے تو اس کیت میں سے وہ حصہ سپرد کرنے کے بعد ہی متعین ہوگا، اسی طرح ثمن جبکہ ذمہ میں دین ہو۔

دوم: نقد ثمن کی ادائیگی:

۶۱ – اصل ثمن میں نقد ادائیگی ہے، یہ فقہاء کے مابین فی الجملہ متفقہ ہے۔ ابن عبد البر نے کہا: ثمن ہمیشہ نقد ہوتا ہے، الا یہ کہ فریقین اس کے لئے مقررہ وقت کا ذکر کردیں تو اس وقت تک مؤخر ہوگا[2]۔

اتاسی نے "شرح المجلہ" میں "السراج" کے حوالہ سے اس کی وجہ میں ان کا یہ قول نقل کیا ہے: اس لئے کہ فوری ادائیگی عقد کا مقتضا اور موجب ہے۔

"مجلۃ الاحکام العدلیہ" میں ہے: بیع مطلق "معجّل" منعقد ہوتی ہے، پھر مجلّہ نے اس صورت کو اس سے مستثنیٰ کیا ہے کہ کسی جگہ کا عرف یہ ہو کہ وہاں بیع مطلق سے ادھار یا قسط وار بیع مراد ہوتی ہو[3]، جیسا کہ مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ بیع خیار میں نقد ادا کرنا جائز نہیں ہے، نہ زمانہ خیار کے اندر اور نہ غلام کی بیع کی صورت میں

(۱) شرح المجلہ: دفعہ (۳۶۹)۔
(۲) شرح المجلہ: دفعہ (۳۷۱)۔
(۳) شرح المجلہ: دفعہ (۲۹۷)۔

(۱) شرح المجلہ: دفعہ (۲۰۱)۔
(۲) الکافی لابن عبد البر ۲/ ۲۷۶، البہجہ شرح التحفہ ۲/ ۸۸۔
(۳) شرح المجلہ للأتاسی دفعہ (۲۵۰) ۲/ ۱۷۰۔

تین دنوں کے ذمہ کے زمانہ میں، اورفوری ادائیگی کی شرط لگانے سے بیع فاسد ہوجاتی ہے، غائب کی بیع میں ثمن کالازمی طور پرنقد ادا کرنے کی شرط لگانا جائز نہیں ہے، البتہ تطوعاً ایسا کرنا جائز ہے (۱)۔

اس تفصیل سے یہ بات واضح ہوئی کہ ثمن یا تو معجّل ہوگا یا مؤجل، اورثمن مؤجل یا تو سارے ثمن کے لئے معین وقت تک کے لئے ہوگا یا متعینہ مختلف اوقات پرقسط وار ہوگا (۲)۔

ایک اور جہت سے ثمن یا تو متعین عین ہوگا، یا ایسا دین ہوگا جو ذمہ میں لازم ہو۔

ثمن: اگر دین ہوتو اس کی ادائیگی کاحکم اس کے معجّل یامؤجل یا قسط وار ہونے کے لحاظ سے الگ الگ ہوگا، اگر مؤجل یاقسط وار ہوتو متعین ہوگا کہ وقت فریقین کومعلوم ہو۔ اس میں تفصیل ہے جس کو اصطلاح ''اجل''میں دیکھا جائے۔

اگرخریدار نے ثمن کا کچھ حصہ ادا کردیا تو بھی مبیع کے وصول کرنے کا اس کوحق نہ ہوگا، اورنہ مبیع کے اس حصہ کوجوثمن کے اداشدہ جز کے برابر ہو،خواہ مبیع ایک چیز ہویاچند چیزیں، اورخواہ ان چیزوں کی قیمت علاحدہ علاحدہ بتائی ہویا ان تمام کی قیمت مجموعی رکھی ہو، بشرطیکہ بیع ایک ہی عقد میں مکمل ہوئی ہو (۳)۔

یہ اس صورت میں ہے جبکہ اس کے خلاف کوئی شرط نہ لگائی گئی ہو۔

عوضین میں سے کسی ایک کی ادائیگی کا آغاز:

۶۲ -عوضین کی نوعیت کے لحاظ سے پہلے کون سپرد کرے: بائع یا مشتری، اس سلسلہ میں فقہاء کااختلاف ہے، اوراس کے چندحالات ہیں:

(۱) جواہر الإکلیل ۲/ ۱۰۔

(۲) شرح المجلہ: دفعہ (۲۴۵)۔

(۳) شرح المجلہ: دفعہ (۲۷۸)۔

پہلی حالت: دونوں عوض معین ہوں (مقایضہ) یا دونوں ثمن ہوں (صرف):

۶۳ - حنفیہ کا مذہب ہے کہ فریقین ایک ساتھ سپرد کریں گے اگر عین اور دین میں دونوں کے دین کے ساتھ برابری ہو۔

مالکیہ کا مذہب ہے کہ ان دونوں کو چھوڑ دیا جائے گا تا کہ باہم اتفاق کرلیں، اگر یہ حاکم کی موجودگی میں ہوتو وہ کسی ایسے شخص کو وکیل بنادے جوان دونوں کے مابین اس کام کوانجام دلادے۔

شافعیہ کے یہاں ''اظہر'' یہ ہے کہ ان دونوں کوسپرد کرنے پر مجبور کیا جائے گا، اس لئے کہ دونوں پہلو برابر ہیں، اس لئے کہ متعین ثمن عین کے ساتھ حق کے متعلق ہونے میں مبیع کی طرح ہے۔

حنابلہ کے نزدیک حاکم ان دونوں کے درمیان ایک معتبر آدمی کو مقرر کردے گا، جوان دونوں سے اپنے قبضہ میں لے گا، پھر ان دونوں کے سپرد کردے گا،تا کہ جھگڑا ختم ہوجائے، اس لئے کہ دونوں کاحق ثمن اورعوض ثمن کے عین کے ساتھ تعلق میں برابر ہے، اور وہ معتبرشخص پہلے مبیع حوالہ کرے گا، اس لئے کہ عرف میں ایسا ہی ہے۔

دوسری حالت: ایک عوض متعین اوردوسرا ذمہ میں دین ہو:

۶۴ - حنفیہ اور مالکیہ کا مذہب، اورشافعیہ کے یہاں ایک قول یہ ہے کہ پہلے مشتری سے سپرد کرنے کا مطالبہ کیا جائے گا۔ صاوی نے کہا: اس لئے کہ مبیع اپنے بائع کے ہاتھ میں ثمن پر رہن کی طرح ہے، اس کی توجیہ یہ ہے کہ مشتری کا حق مبیع میں متعین ہو چکا ہے، لہذا وہ ثمن حوالہ کرے گا، تا کہ قبضہ کے ذریعہ بائع کا حق متعین ہوجائے، اوراس طرح دونوں میں مساوات برقرار رہے۔

شافعیہ کے یہاں مذہب اورحنابلہ کی رائے یہ ہے کہ بائع کو پہلے سپرد کرنے پرمجبور کیا جائے گا، اس لئے کہ مبیع پر قبضہ تکمیل بیع کا

حصہ ہے، اور ثمن کا استحقاق بیع کی تکمیل پر مرتب ہوتا ہے، نیز عرف بھی یہی ہے[1]۔

جہاں تک نقد ثمن کی ادائیگی اور اسی طرح ادھار ثمن جس کا وقت پورا ہو چکا ہو، کی ادائیگی میں مشتری کے کوتاہی کرنے کے نتیجہ کا تعلق ہے تو باتفاق فقہاء اگر مشتری مالدار ہو تو اس کو نقد ثمن کی ادائیگی پر مجبور کیا جائے گا، اسی طرح فی الجملہ جمہور کی رائے یہ ہے کہ بائع کو فسخ کا حق ہوگا، اگر مشتری مفلس ہو یا ثمن شہر سے مسافت قصر کے برابر دوری پر ہو۔

حنفیہ کی رائے ہے کہ بائع کو فسخ کا حق نہیں ہوگا، اس لئے کہ اس کے لئے اپنے حق کے حصول کے لئے تقاضا کرنا ممکن ہے، اور وہ اس حالت میں دائن (قرض دینے والا) ہوگا جیسے کہ دوسرے دائن ہیں۔ یہ حنفیہ کے نزدیک اس صورت میں ہے جبکہ اس نے اپنے لئے خیار نقد کی شرط نہ لگائی ہو، مثلاً یہ کہے: اگر تم نے فلاں وقت ثمن ادا نہ کیا تو ہمارے درمیان بیع نہیں رہے گی۔ اور اس شرط کے تقاضے کے بارے میں اختلاف ہے کہ یہ بیع خود بخود فسخ قرار پائے گی، یا اس کے فاسد ہونے کی وجہ سے وہ فسخ کی مستحق ہوگی؟ حنفیہ کے نزدیک راجح یہ ہے کہ یہ فاسد ہوگی، خود بخود فسخ نہیں قرار پائے گی[2]، اس کی تفصیل: ''خیار نقد'' میں ہے۔

شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک تفصیل اس صورت میں ہے جبکہ نقد ثمن کی ادائیگی میں مشتری کی کوتاہی افلاس کی وجہ سے نہ ہو بلکہ اس وجہ سے ہو کہ اس کا مال شہر میں قریب کی دوری پر یا مسافت قصر سے کم کی دوری پر غائب ہو، جس کا خلاصہ یہ ہے کہ مشتری پر مبیع اور اس کے دیگر تمام اموال میں پابندی لگائی جائے گی تا آنکہ ثمن حوالہ کردے، اس لئے کہ اندیشہ ہے کہ وہ اپنے مال میں کوئی ایسا تصرف کردے جس سے بائع کو نقصان پہنچے، لیکن اگر مال قصر یا اس سے زیادہ کی مسافت پر غائب ہو تو بائع کو اس کے حاضر کرنے تک صبر کرنے کا مکلف نہیں بنایا جائے گا، بلکہ مبیع اور مشتری کے مال پر پابندی عائد کردی جائے گی جیسا کہ گزرا، اور بائع فسخ کا مالک ہوگا، شافعیہ کے یہاں اصح قول اور حنابلہ کی ایک رائے یہی ہے۔ مزید برآں یہ کہ بائع کو مبیع کو محبوس رکھنے کا حق ہوگا تا آنکہ وہ اس کے ثمن پر قبضہ کرلے، اور حنابلہ کے یہاں ایک رائے یہ ہے کہ قصر سے کم مسافت کی صورت میں بائع کو فسخ کا اختیار نہیں ہوگا، اس لئے کہ یہ مال موجود کے درجہ میں ہے۔ شافعیہ کے یہاں دوسرا قول یہ ہے کہ بائع کو فسخ کا حق نہیں ہوگا، بلکہ مبیع کو فروخت کردیا جائے گا اور ثمن میں سے اس کا حق دیگر دیون کی طرح ادا کیا جائے گا[1]۔

ادائیگی نہ کرسکنے کی وجہ سے دوطرفہ واپسی کی شرط لگانا:

۶۵ - حنفیہ کی جو تفصیل پیچھے گذری کہ اگر اس میں مقررہ وقت پر عدم ادائیگی کی صورت میں فسخ کی شرط لگادی ہو تو حق فسخ ثابت ہوگا جسے ''خیار نقد'' کہتے ہیں، اسی سے قریب مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ اگر بائع نے مشتری سے کہا ہو: میں نے تمہارے ہاتھ فلاں وقت تک کے لئے فروخت کیا، یا اس شرط پر فروخت کیا کہ تم فلاں وقت ثمن میرے پاس لاؤگے، اگر اس وقت پر تم نہ لاسکے، تو ہمارے درمیان بیع نہیں رہے گی تو ''المدونۃ'' میں ہے کہ بیع صحیح ہوگی اور شرط باطل ہوگی۔ امام مالک سے دو اور قول مروی ہیں: ایک یہ کہ بیع اور شرط

(۱) الصاوی علی الدردیر ۳/ ۷۱، ۷۲، شرح المجلۃ للأتاسی ۲/ ۱۹۱، حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۴۹، الدرر شرح الغرر ۲/ ۱۵۲، فتح القدیر ۵/ ۴۹۶، مغنی المحتاج ۲/ ۴۷، المغنی ۴/ ۲۱۹، ۲۲۰۔

(۲) المغنی ۴/ ۲۱۹، ۲۲۰، مغنی المحتاج ۲/ ۷۵، الشرح الصغیر للدردیر ۳/ ۷۱، شرح المجلۃ ۲/ ۱۹۱، حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۴۴۔

(۱) سابقہ مراجع۔

دونوں صحیح ہوں گی اور دوسرا قول یہ کہ بیع فسخ ہوجائے گی [1]۔

اس کی تفصیل ''خیار نقد'' میں ہے۔

اور اگر ثمن ادھار ہوتو بائع پر مبیع کا سپرد کرنا لازم ہے، اور مشتری سے وقت کے آنے سے پہلے ثمن کی ادائیگی کا مطالبہ نہیں کیا جائے گا [2]۔

اور یہی حکم اس وقت ہے جب ثمن قسط وار ہو، اور شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ ادھار ثمن میں بائع کو حق نہیں ہے کہ وہ ادھار کی وجہ سے مبیع کو روکے رکھے، اگر چہ حوالہ کرنے سے قبل ثمن نقد ہوجائے، اس لئے کہ وہ ثمن کی تاخیر پر راضی ہو چکا ہے [3]۔

اگر ثمن کا کچھ حصہ نقد ہو اور کچھ ادھار تو بعض نقد والے ثمن کا حکم وہی ہوگا جو پورے ثمن کے نقد ہونے کا حکم ہے، لہذا مشتری جب تک ثمن کے نقد والے حصہ کو ادا نہ کردے وہ بائع سے مبیع کی سپردگی کا مطالبہ نہیں کرسکتا۔

تمام حالات میں ضروری ہے کہ مدت معلوم ہو، اگر ایسا ہے تو بیع جائز ہوگی، چاہے مدت کتنی ہی لمبی ہوخواہ بیس سال ہو، اس کی تفصیل ''اجل'' میں ہے۔

مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ ''تقاضی'' کی شرط کے ساتھ اہل سوق (بازار) کی بیع میں کوئی حرج نہیں، جبکہ اس کی مقدار آپس میں معروف ہو، اور تقاضی یہ ہے کہ فریقین کے درمیان متعارف مدت تک دین کے مطالبہ کو مؤخر کیا جائے۔

مشتری کو حق ہے کہ اگر مبیع عیب دار ہو یا ظاہر ہوجائے کہ کوئی دوسرا اس کا حق دار ہے تو ثمن کی ادائیگی سے گریز کرے تا آنکہ عیب

(۱) الشرح الصغیر ۳/ ۸۴، الدسوقی ۳/ ۱۷۵، فتح العلی المالک ۱/ ۳۵۳۔

(۲) شرح المجلہ: دفعہ (۲۸۳)۔

(۳) مغنی المحتاج ۲/ ۷۵۔

کے بارے میں اپنے حق یعنی فسخ یا تاوان کے مطالبہ کا استعمال کرلے یا تا آنکہ دوسرے کے حق کا معاملہ واضح ہوجائے۔

اور جائز ہے کہ فوری واجب الاداء دین یا قریبی مدت تک ادھار دین کو لمبی مدت تک کے لئے مؤخر کیا جائے، اور ثمن کے مساوی یا اس سے کم ثمن کی جنس سے لیا جائے، اس لئے کہ یہ قرض دینا ہے یا بعض کو ساقط کرنے کے ساتھ قرض دینا ہے جو معروف ہے، لیکن سلم کے رأس المال کو مؤخر کرنا جائز نہیں ہے [1]۔

مالکیہ نے تین دن کی حدود میں رأس المال کی تاخیر جائز قرار دی ہے، گو کہ شرط کے ساتھ ہو [2]۔

سوم: مبیع کو سپرد کرنا:

۶۶ - ابن رشد الحفید نے کہا: فقہاء کا اس پر اجماع ہے کہ اعیان کی بیع کسی مدت تک کے لئے ناجائز ہے، اور اس کی شرط ہے کہ عقد بیع کے بعد ہی مبیع مشتری کے سپرد کردی جائے [3]۔

تسولی نے ''البهجة شرح التحفة'' میں کہا: مبیع معین کو سپرد کرنا واجب ہے، اس لئے کہ سپردگی کا وجوب اللہ تعالیٰ کا حق ہے، اور تاخیر کے سبب عقد فاسد ہوجاتا ہے [4]۔

ناپ، تول اور شمار کرنے کی اجرت بائع پر ہوگی، اس لئے کہ اس کے بغیر تکمیل نہیں ہوتی، ابن قدامہ نے کہا: اس لئے کہ بائع پر واجب ہے کہ مشتری کو مبیع پر قبضہ دلائے اور قبضہ اس کے بغیر حاصل نہیں ہوتا۔

(۱) البہجہ شرح التحفہ ۲/ ۱۰، الفواکہ الدوانی ۲/ ۱۲۰۔

(۲) جواہر الاکلیل ۲/ ۴۴، ۵۷، ۶۶، الشرح الصغیر ۲/ ۴۳۔

(۳) بدایۃ المجتہد ۲/ ۱۷۰۔

(۴) البہجہ شرح التحفہ ۲/ ۱۴، مغنی المحتاج ۲/ ۷۴۔

رہی ثمن کے شمار کرنے، اس کے ناپنے اور اس کے وزن کرنے کی اجرت تو یہ مشتری پر ہوگی، اور منتقل کی جانے والی مبیع کی حوالگی میں منتقل کرنے کی اجرت مشتری پر ہوگی (۱)۔

مبیع کو سپرد کرنا وہ اہم نتیجہ ہے جس کا عقد بیع میں بائع پابند ہوتا ہے، اور یہ نتیجہ نقد ثمن کے سپرد کرنے کے وقت ثابت ہوتا ہے، (اور ادھار ثمن میں مبیع کا سپرد کرنا ثمن کی ادائیگی پر موقوف نہیں ہے) اور مبیع کی سپردگی اس وقت پائی جائے گی جبکہ اس کو ہر طرح کی مشغولیت سے خالی مشتری کے حوالہ کردے، یعنی وہ ''عین'' مکمل انتفاع کے لائق ہو، لہذا اگر مبیع مشغول ہو تو سپردگی صحیح نہیں ہوگی اور بائع کو مبیع کے خالی کرنے پر مجبور کیا جائے گا (۲)۔

مبیع کی مشغولیت کی چند صورتیں: مبیع عقد اجارہ کا محل ہو جس کو بائع مکمل کر چکا ہے، اگر مشتری مدت اجارہ کے ختم ہونے تک انتظار کرنے سے راضی ہو تو اس کو سپردگی کے مطالبہ کرنے کا اختیار نہیں، البتہ اس کو اختیار ہے کہ ثمن روک لے تا آنکہ اجارہ ختم ہو جائے، اور مبیع سپرد کرنے کے قابل ہو جائے (۳)۔

جس طرح مبیع کو سپرد کرنا واجب ہے اسی طرح مبیع کے توابع کو بھی سپرد کرنا واجب ہے (۴)۔

مثلی (یعنی مکیل یا موزون یا معدود) اور غیر مثلی یعنی عقار یا جانور وغیرہ کے درمیان قبضہ کے حکم میں اختلاف ہے۔

چنانچہ عقار (زمین یا جائیداد) پر قبضہ کے لئے تخلیہ کرنا کافی ہے بشرطیکہ وہ بائع کے سامانوں سے خالی ہو، لہذا اگر بائع کے سامان ایک کمرہ میں جمع کردیئے جائیں تو اس کمرہ کے علاوہ پر قبضہ درست ہے، اور اس کمرہ پر قبضہ اس کے خالی کرنے پر موقوف ہوگا (۱)۔

لیکن اگر بائع مشتری کو گھر اور سامان پر قبضہ کرنے کی اجازت دے دے تو سپردگی صحیح ہے، اس لئے کہ سامان مشتری کے پاس ودیعت ہوگیا (۲)۔

مالکیہ کی ایک عبارت ہے: عقار اگر زمین ہو تو اس پر قبضہ اس کو چھوڑ دینے سے ہوگا، اور اگر رہائشی گھر ہو تو اس پر قبضہ اس کو خالی کرنے سے ہوگا (۳)۔

اگر فریقین فروخت کئے گئے عقار کے پاس موجود نہ ہوں تو شافعیہ کے یہاں ''اصح'' یہ ہے (اور اسی کے مثل بعض حنفیہ سے اس عقار کے بارے میں منقول ہے جو فریقین سے دور ہو) کہ اتنے زمانے کے گذرنے کا اعتبار کیا جائے جس میں عقار تک جانا ممکن ہو، اس لئے کہ اگر مشقت کے سبب عقار کے پاس فریقین کی موجودگی کا اعتبار نہ کیا جائے تو زمانے کے گذرنے کے اعتبار کرنے میں کوئی مشقت نہیں (۴)، اور بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ اس کی حکمت دو ضمان کے تداخل سے احتراز اور بچنا ہے۔

رہا منقول تو مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے کہ ناپی، تولی اور شمار کی جانے والی چیزوں پر قبضہ پورے طور پر ناپ یا تول یا شمار کر لینے کے ذریعہ ہوتا ہے۔ شافعیہ نے کہا: اسی کے ساتھ منتقل کرنا بھی ضروری ہے، یہ اس صورت میں ہے جبکہ اُکل سے بیع نہ ہو، کہ اس پر قبضہ منتقل کردینے سے ہوجاتا ہے، اس میں اختلاف اور تفصیل

(۱) الشرح الصغیر ۷۱/۴ طبع الحلبی، مغنی المحتاج ۷۳/۲، المغنی ۱۲۶/۴ طبع الریاض۔
(۲) المجلہ: دفعات (۲۶۳، ۲۶۹، ۲۷۶)، حاشیہ ابن عابدین ۵۶۲/۴۔
(۳) جامع الفصولین: فصل/۳۲۔
(۴) المجلہ: دفعہ (۲۸)۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۸۸/۴، ۵۱۲، القلیوبی ۲۱۶/۲۔
(۲) الفتاوی الہندیہ ۱۷/۳۔
(۳) الشرح الصغیر ۷۱/۲ طبع الحلبی۔
(۴) مغنی المحتاج ۷۲/۲، حاشیہ ابن عابدین ۵۶۳/۴۔

ہے(۱)۔ دیکھئے: ''بیع جزاف''۔

ان کے علاوہ جہاں تک جانور اور سامان تجارت کا تعلق ہے تو ان پر قبضہ عرف کے لحاظ سے ہوگا، مثلاً کپڑے کو سپرد کرنا، جانور کی لگام حوالہ کرنا، اس کو ہانک کر لے جانا یا اس کو بائع کے جانور سے علاحدہ کرنا یا بائع کا اس کو چھوڑ کر چلا جانا۔

حنفیہ نے (اور یہی امام احمد سے ایک روایت ہے) ناپی، تولی اور شمار کی جانے والی چیزوں، اور ان کے علاوہ دوسری چیزوں کے مابین فرق نہیں کیا ہے، لہذا ان تمام میں تخلیہ سے قبضہ ہوجائے گا، حتی کہ اگر بائع کے گھر میں تخلیہ ہو تو بھی صحیح ہے، لہذا اگر مبیع اس کے بعد ہلاک ہوجائے تو مشتری کے ضمان سے ہلاک ہوگی، اس لئے کہ وہ اس کے پاس ودیعت کی طرح ہے(۲)۔

مبیع پر سابقہ قبضہ اس پر تجدید قبضہ کے قائم مقام ہے، اگر اس پر ضمان کے طور پر قبضہ کیا تھا، یعنی مشتری نے اس کو بائع سے خریدنے سے قبل اس سے غصب کرلیا تھا تو یہ قبضہ کافی ہے، اس لئے کہ یہ قوی قبضہ ہے جو مشتری کے اپنی خریدی ہوئی چیز پر قبضہ کے درجہ میں ہے، اس لئے بہر دو حال ہلاکت کا بوجھ قبضہ والے پر ہوگا۔

البتہ اگر سابقہ قبضہ امانت کے قبضہ کے قبیل سے ہو، مثلاً عاریت اور امانت پر لینے والے کا قبضہ، اور وہ ایسا قبضہ ہے کہ بغیر زیادتی یا کوتاہی کے ہلاک ہونے کی حالت میں جس کے ہاتھ میں وہ چیز ہے اس سے ضمان نہیں لیا جاتا، تو یہ قبضہ ضعیف مانا جائے گا، وہ ضمان کے قبضہ کے قائم مقام نہ ہوگا(۳)۔

---

(۱) مغنی المحتاج ۲/ ۷۳، المغنی ۴/ ۱۲۵ طبع الریاض۔

(۲) الفتاوی الہندیہ ۳/ ۱۶، الفروع ۴/ ۱۴۲، المغنی ۴/ ۱۲۴، ۱۲۵۔

(۳) حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۵۱۲، شرح المجلہ للاتاسی دفعہ (۸۴۶)۔

بیع کی انتہاء:

۶۷ - پچھلی تفصیلات یعنی کلی طور پر ہلاک ہونے کے بعض حالات کے سبب بیع کے فسخ ہونے کے علاوہ بیع اپنے اثرات یعنی سپردگی اور قبضہ کے مکمل ہونے سے ختم ہوجاتی ہے۔

اقالہ کے ذریعہ بھی بیع ختم ہوجاتی ہے(۱)۔

اس پر تفصیلی کلام اصطلاح ''اقالہ'' میں ہے۔

---

(۱) بدایۃ المجتہد ۲/ ۱۵۳۔

بیع استجرار

تعریف:

۱-بیع کا معنی ہے: تملیک وتملک کے طور پر مال کا مال سے تبادلہ (۱)۔

لغت میں استجرار کا معنی: کھینچنا ہے۔کہا جاتا ہے: أجورته المدین: میں نے اس کو قرض میں مہلت دی (۲)۔

بیع استجرار: بیچنے والوں سے ضرورت کی چیزیں تھوڑی تھوڑی لینا، اور اس کے بعد ان کا ثمن ادا کرنا (۳)۔

متعلقہ الفاظ:

بیع بالتعاطی:

۲-معاطاۃ اور تعاطی کے معنی ہیں: لین دین اور تبادلہ کرنا۔

بیع بالتعاطی: یہ ہے کہ بائع اور مشتری صیغہ کہے بغیر ایک دوسرے کے مال پر قبضہ کرلیں، یعنی بائع، مبیع دے لیکن زبان سے کچھ نہ کہے، اور مشتری ثمن دے اور وہ بھی زبان سے کچھ نہ کہے (۴)۔

بیع استجرار اور بیع تعاطی میں فرق یہ ہے کہ بیع استجرار میں عموم زیادہ ہے، اس لئے کہ وہ بسا اوقات ایجاب وقبول کے ذریعہ ہوتا ہے، اور بسا اوقات تعاطی کے ذریعہ ہوتا ہے۔اس طرح بیع استجرار میں اکثر ثمن ادھار ہوتا ہے، اور بعض صورتوں میں ثمن کی عدم تحدید و تعیین ہوتی ہے۔

بیع استجرار سے متعلق احکام:

بیع استجرار کی متعدد صورتیں ہیں، اور اسی وجہ سے مختلف صورتوں کے احکام الگ الگ ہیں۔اس کی تشریح حسب ذیل ہے:

مذہب حنفیہ:

حنفیہ کے نزدیک بیع استجرار کی حسب ذیل صورتیں وارد ہیں:

۳-پہلی صورت: یہ کہ انسان تاجر سے روزمرہ استعمال کی چیزیں مثلاً روٹی، نمک تیل اور دال وغیرہ رفتہ رفتہ لے، اور لیتے وقت ثمن مجہول ہو، پھر ان کو استعمال کرنے کے بعد خرید لے۔

اصل اس بیع کا عدم انعقاد ہے، اس لئے کہ خریداری کے وقت مبیع معدوم ہے، اور معقود علیہ کی شرائط میں سے اس کا موجود ہونا ہے، لیکن فقہاء نے اس بیع میں نرمی سے کام لیتے ہوئے اس کو اس ضابطہ سے کہ وجود مبیع شرط ہے، خارج کردیا ہے۔اور یہاں استحساناً معدوم کی بیع جائز قرار دی ہے، جیسا کہ "البحر الرائق" اور "القنیہ" میں ہے۔

بعض حنفیہ نے کہا: یہ معدوم کی بیع نہیں ہے۔بلکہ یہ مالک کی اجازت عرفی سے تلف کی ہوئی چیزوں کے ضمان کے قبیل سے ہے اور اس کی وجہ آسانی پیدا کرنا اور دفع حرج ہے، جیسا کہ عرف ہے، لیکن اس علت کو حموی وغیرہ نے پسند نہیں کیا ہے۔

ابن عابدین نے کہا: مسئلہ استحسانی ہے۔اور اس کی تخریج

(۱) المغنی ۳/ ۵۶۰، مجلۃ الاحکام العدلیہ: دفعہ (۱۰۵)۔

(۲) لسان العرب، المصباح المنیر۔

(۳) ابن عابدین ۴/ ۱۲، المدونہ ۴/ ۲۹۲، اسنی المطالب ۲/ ۳، البحر ۱/ ۲۹۸۔

(۴) البنایہ شرح الہدایہ ۶/ ۱۹۷۔

اعیان (اشیاء) کے قرض پر ممکن ہے۔ اور اس کا ضمان استحساناً ثمن کے ذریعہ ہوگا، جیسا کہ ذوات القیم اشیاء میں انتفاع کا حلال ہونا، اس لئے کہ ذوات القیم کو قرض پر دینا فاسد ہے، اس سے انتفاع حلال نہیں، کیونکہ قبضہ کے ذریعہ ملکیت میں آجائے۔

۴- دوسری صورت: بعینہ پہلی صورت ہے، بس فرق ثمن کی معرفت کے تعلق سے ہے یعنی انسان اپنی ضرورت کی چیز رفتہ رفتہ لے، لیتے وقت ثمن کا علم ہو اور اس کا حساب بعد میں کرے۔

یہ بیع جائز ہے، اس کے انعقاد میں کوئی اختلاف نہیں، اس لئے کہ جب اس نے کوئی چیز لی تو اس کی بیع متعین ثمن کے بدلے میں ہوئی، اور یہ بیع تعاطی ہوگی، بیع تعاطی منعقد ہوتی ہے، خواہ ثمن لیتے وقت ادا کردے یا وہ ادھار ہو۔

یہی حکم اس صورت کا بھی ہے کہ انسان تاجر کو کچھ دراہم یہ کہے بغیر دے دے کہ میں نے خریدا، اور ثمن کے علم کے ساتھ روزانہ اس سے پانچ رطل لے۔

یہ بیع جائز ہے، اور اس کا کھانا حلال ہے، اس لئے کہ اگرچہ دیتے وقت اس کی نیت خریداری کی تھی، تاہم محض نیت سے بیع نہیں ہوتی، بلکہ اسی وقت تعاطی کے ذریعہ بیع ہوگی، اور اس وقت مبیع معلوم ہے لہذا بیع صحیح منعقد ہوگی۔

۵- تیسری صورت: یہ کہ انسان تاجر کو چند دراہم دے کر یہ کہہ دے کہ میں نے تم سے مثلاً سو رطل روٹی خریدی اور ہر روز پانچ رطل لے۔

یہ بیع فاسد ہے اور اس کا کھانا مکروہ ہے، کراہت کی وجہ مبیع کی جہالت ہے، اس لئے کہ اس نے ایسی روٹی خریدی جس کی طرف اس نے اشارہ نہیں کیا، لہذا مبیع مجہول ہوگئی، اور بیع کی صحت کی شرائط میں سے یہ ہے کہ مبیع معلوم ہو۔

۶- چوتھی صورت: یہ کہ انسان تاجر کو چند دراہم یہ کہے بغیر دے کہ "میں نے خریدا"، اور ہر روز پانچ رطل لے، ان کی قیمت معلوم نہ ہو تو بیع بالتعاطی منعقد نہ ہوگی، اس لئے کہ ثمن مجہول ہے، لہذا اگر لینے والے نے مبیع میں تصرف کردیا ہو اور بائع نے اس کو دینے، اور اس کے عوض کے طور پر اس میں تصرف کرنے سے راضی ہوکر اس کو دے دیا ہو تو یہ بیع نہ ہوگی، اگرچہ بیع کی نیت سے ہو، اس لئے کہ نیت سے بیع نہیں ہوتی، لہذا یہ اس قرض کے مشابہ ہوگا جس کا ضمان اس کے مثل یا قیمت سے دیا جاتا ہے۔ اگر وہ دونوں مثل یا قیمت کے بدلہ کسی اور چیز پر راضی ہوجائیں تو لینے والے کا ذمہ بری ہوجائے گا[1]۔

مذہب مالکیہ:

مالکیہ کے یہاں یہ صورتیں آئی ہیں:

۷- یہ کہ انسان تاجر کے پاس کچھ دراہم رکھ جائے پھر دراہم کے متعین جزو کے عوض متعین سامان لیتا رہے۔ تو یہ بیع صحیح ہے، اس لئے کہ سامان اور ثمن دونوں متعین ہیں۔

۸- یہ کہ تاجر کے پاس کچھ دراہم رکھتے ہوئے یہ کہے: میں تم سے اس کے عوض مثلاً اتنی کھجوریں لوں گا یا اتنا دودھ وغیرہ اور اس کے ساتھ مل کر کسی سامان کی مقدار مقرر کرلے، اور اس کے ثمن کی کوئی مقدار مقرر کرلے، سامان اس کے پاس چھوڑ دے کہ جب چاہے لے لے گا یا اس کے لینے کا وقت مقرر کردے تو یہ بیع بھی جائز ہے۔

۹- یہ کہ تاجر کے پاس کچھ دراہم معین یا غیر معین سامان کے لئے اس شرط پر چھوڑ دے کہ اس میں سے روزانہ اس کے نرخ سے لیتا رہے گا اور وہ دونوں اس بیع کا عقد کرلیں۔ تو یہ بیع ناجائز ہے، اس لئے کہ

(۱) الدر المختار مع حاشیہ ابن عابدین ۴/۱۲، ۱۳، البحر الرائق ۵/۲۷۹، الاشباہ ابن نجیم رص ۳۶۴۔

جس ثمن پر انہوں نے عقد کیا ہے وہ مجہول ہے، اور یہ ایسا "غرر" ہے جو صحت بیع سے مانع ہے۔

۱۰- انسان تاجر سے ضرورت کا سامان متعین نرخ میں لے، اور ہر روز متعین وزن اور متعین نرخ میں لے، اور ثمن متعین مدت یا عطاء (وظیفہ) ملنے تک کے لئے مؤخر ہو اگر عطاء (وظیفہ) معلوم ومامون ہو تو یہ بیع جائز ہے (۱)۔

(۱) المنتقی شرح الموطا للباجی ۵/ ۱۵ طبع السعادہ، المدونہ ۴/ ۲۹۲۔

مذہب شافعیہ:

شافعیہ کے یہاں بیع استجرار کی دو صورتیں ہیں:

۱۱- اول: انسان تاجر سے ضرورت کی چیز تھوڑی تھوڑی لیتا رہے اور اس کو کچھ نہ دے اور وہ دونوں لفظاً بیع نہ کریں بلکہ دونوں اس کے عام ثمن میں لینے کی نیت کریں، اور وہ ایک مدت کے بعد اس کا حساب کر کے ثمن دے دے، جیسا کہ بہت سے لوگ کرتے ہیں۔

نووی نے کہا: یہ بیع بلا اختلاف (یعنی شافعیہ کے یہاں) باطل ہے، اس لئے کہ یہ نہ تو لفظی بیع ہے اور نہ تعاطی کے ساتھ۔

اذرعی نے کہا: بغوی کا فتویٰ یہی ہے، اور ابن صلاح نے اپنے فتاوی میں اسی کے مثل لکھا ہے۔

امام غزالی نے نرمی سے کام لیتے ہوئے اس کو مباح قرار دیا ہے، اس لئے کہ اس کا عرف ہے، اور اس کی اباحت کے بارے میں یہی ان کی دلیل ہے۔

اذرعی نے کہا: نووی کے اس قول میں کہ "اس کو نہ معاطاۃ شمار کیا جاتا ہے اور نہ ہی بیع" اشکال ہے بلکہ لوگ اس کو بیع شمار کرتے ہیں، اور اکثر یہ ہوتا ہے کہ ضرورت کی چیز لیتے دیتے وقت ثمن کی مقدار دونوں کے علم میں ہوتی ہے، گو کہ وہ لفظاً اس کو ذکر نہ کریں۔

۱۲- دوم: انسان تاجر سے کہے: مجھے اتنے میں مثلاً گوشت یا روٹی دے دو، اور وہ اس کو مطلوبہ چیز دے دے، وہ اس پر قبضہ کر لے اور اس سے راضی ہو جائے، اور ایک مدت کے بعد حساب کر کے اپنے ذمہ لازم ثمن کو ادا کر دے، تو یہ بیع قطعی طور پر ان لوگوں کے نزدیک صحیح ہے جو بیع معاطاۃ کو جائز قرار دیتے ہیں (۱)۔

مذہب حنابلہ:

۱۳- حنابلہ کے یہاں بیع استجرار کے مسائل اس بیع پر مبنی ہیں، جو ثمن کے ذکر کے بغیر ہو، مرداوی نے "الانصاف" میں ان مسائل کو ذکر کرتے ہوئے کہا:

ایسی چیز کے عوض بیع جس پر نرخ ختم ہو جائے صحیح نہیں ہے، "مذہب" یہی ہے، اصحاب کی یہی رائے ہے، امام احمد سے ایک دوسری روایت ہے کہ یہ بیع صحیح ہے، تقی الدین ابن تیمیہ نے اسی کو اختیار کرتے ہوئے کہا: مذہب امام احمد میں دو میں سے ایک قول یہی ہے۔

بیع کی شرائط میں سے عقد کے وقت ثمن کا معلوم ہونا ہے، مذہب میں صحیح یہی ہے اور یہی اصحاب کی رائے ہے، ابن تیمیہ نے صحت بیع کو اختیار کیا ہے اگر چہ ثمن مقرر نہ ہو، اور اس کے لئے ثمن مثل ہوگا، اس کی نظیر مہر کی تعیین کے بغیر نکاح کا صحیح ہونا ہے، اور عورت کے لئے مہر مثل ہوتا ہے (۲)۔

ابن مفلح نے اپنی کتاب "النكت والفوائد السنية على مشكل المحرر" (۳) میں بیع بلا ذکر ثمن کے مسائل میں امام احمد

(۱) المجموع ۹/ ۱۵۰، ۱۵۱، مغنی المحتاج ۲/ ۴، اسنی المطالب ۲/ ۳، حاشیۃ الشروانی علی تحفۃ المحتاج ۴/ ۲۱۶، ۲۱۷۔

(۲) الانصاف ۴/ ۳۱۰۔

(۳) النکت والفوائد السنیہ علی مشکل المحرر ۱/ ۲۹۸، ۲۹۹۔

سے اختلاف روایات کا ذکر کیا ہے اور دو ایسی صورتیں لکھی ہیں جن میں امام احمد کی رائے میں اختلاف ہے، ایک روایت میں انہوں نے بیع کو ناجائز، اور دوسری روایت میں جائز کہا ہے۔

۱۴ - خلال نے متعین ثمن کے بغیر فروختگی کے بارے میں حرب کے حوالہ سے کہا: میں نے امام احمد سے دریافت کیا کہ ایک شخص دوسرے سے کہتا ہے: میرے لئے ایک جریب گیہوں بھیج دو، اور اس کا حساب میرے اوپر اس نرخ سے لگالو جس پر تم فروخت کرتے ہو، تو امام احمد نے فرمایا: یہ نا جائز ہے یہاں تک کہ اس سے نرخ بیان کردے۔

اسحاق بن منصور سے مروی ہے کہ میں نے امام احمد سے دریافت کیا کہ ایک شخص دوسرے سے سامان لیتے ہوئے کہتا ہے: میں نے اس سامان کو اس قیمت میں لے لیا جس میں باقی سامان فروخت کرو گے، تو انہوں نے کہا: ناجائز ہے۔ اور حنبل سے مروی ہے کہ میرے چچا نے کہا: میں اس کو مکروہ سمجھتا ہوں، اس لئے کہ یہ بیع مجہول ہے، نرخ بدلتا ہے، اس میں کمی بیشی ہوتی ہے۔

ان دونوں روایتوں کے مطابق امام احمد اس بیع کو جائز قرار نہیں دیتے ہیں۔

۱۵ - جواز کی دو روایتیں یہ ہیں:

ابو داؤد نے اپنے مسائل میں کہا: ثمن کی تعیین کے بغیر خریداری کا بیان۔ میں نے سنا جبکہ امام احمد سے دریافت کیا گیا کہ ایک شخص بنئے کے پاس بھیج کر اس سے تھوڑی تھوڑی چیز لیتا ہے اور اس کے بعد اس کا حساب کرتا ہے، تو امام احمد نے کہا: مجھے توقع ہے کہ اس میں کوئی حرج نہیں ہوگا، امام احمد سے دریافت کیا گیا: بیع اسی وقت ہوجائے گی؟ انہوں نے کہا: نہیں۔

ابن تیمیہ نے کہا: اس کا ظاہر یہ ہے کہ وہ دونوں مبیع پر قبضہ اور اس میں تصرف کے بعد ثمن پر متفق ہیں، اور یہ کہ قبضہ کے وقت تک بیع نہ تھی بلکہ حساب کرنے کے وقت ہوئی، اور اس کا مطلب یہ ہے کہ نرخ پر بیع درست ہے (یعنی اس نرخ پر جس پر اس کی فروختگی مروج ہے)۔

مثنی بن جامع سے مروی ہے کہ امام احمد سے دریافت کیا گیا: ایک شخص کسی کو اپنے ساتھ کسی معاملہ کرنے والے کے پاس اس لئے بھیجتا ہے تاکہ وہ اس کے پاس کپڑا بھیج دے، وہ اس کے پاس جاتا ہے اور اس سے کپڑے کی قیمت پوچھتا ہے۔ وہ اس کو بتادیتا ہے، تو وہ اس سے کہتا ہے: اس کو لکھ لو۔ اور ایک شخص کھجور لیتا ہے اور اس کا ثمن مقرر نہیں کرتا پھر کھجور والے کے پاس سے گذرتے ہوئے کہتا ہے: اس کا ثمن لکھ لو؟ تو امام احمد نے اس کو جائز قرار دیا، بشرطیکہ اس کو لینے کے دن کے نرخ پر اس کا ثمن مقرر کرے۔ اور یہ (روایت) اس سلسلے میں صریح ہے کہ قبضہ کے وقت کے ثمن مثل کے بدلہ میں نہ کہ حساب کرتے وقت کے ثمن مثل کے بدلہ میں خریداری جائز ہے، خواہ عقد میں اس کا ذکر ہو یا بیع کے وقت میں لینے کے الفاظ مطلق ہوں۔

جواز کی اسی روایت کو ابن تیمیہ اور ابن القیم نے اختیار کیا ہے۔

ابن القیم ''اعلام الموقعین'' میں کہتے ہیں: عقد کے وقت ثمن کی تعیین کے بغیر اس چیز کے عوض جس پر نرخ ختم ہوجاتا ہے، بیع کے جواز کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے، اس کی صورت یہ ہے کہ ایسے شخص سے خریداری کرے جس کے ساتھ معاملہ کرتا ہے مثلاً روٹی یا گوشت یا گھی وغیرہ فروخت کرنے والے سے روزانہ متعین مقدار میں لے، پھر مہینہ یا سال کے آغاز میں سب کا حساب کرکے اس کو اس کا ثمن دے دے۔ اس کو اکثر حضرات ممنوع کہتے ہیں، اور وہ اس میں قبضہ کو ملکیت منتقل کرنے والا نہیں مانتے ہیں، اور یہ قبضہ فاسد ہے، جو غصب کے ذریعہ قبضہ کی ہوئی چیز کے قائم مقام ہے، اس لئے کہ اس

پر عقد فاسد کے ذریعہ قبضہ کیا گیا ہے۔ لیکن اس کے باوجود متشدد حضرات کے علاوہ ہر شخص اس کو کرتا ہے، اور اس کو اس سے چارہ کار نہیں ہوتا، حالانکہ وہ اس کے بطلان کا فتوی دیتا ہے، اور یہ کہ وہ بائع کی ملکیت میں باقی ہے، اور اس کے لئے اس سے چھٹکارا ممکن نہیں، الا یہ کہ ہر ضروری چیز کے لئے خواہ اس کا ثمن تھوڑا ہو یا زیادہ اس سے بھاؤ تاؤ کرے اور اگر وہ ان لوگوں میں سے ہو جو لفظاً ایجاب وقبول کو شرط قرار دیتے ہیں، تو بھاؤ تاؤ کے ساتھ ساتھ ضروری ہے کہ لفظاً ایجاب وقبول بھی ہو۔

۱۶ - ابن القیم نے کہا: دوسرا قول جو بالکل درست ہے، اور جس پر ہر زمان ومکان میں لوگوں کا عمل رہا ہے، یہ ہے کہ اس چیز کے عوض بیع جائز ہے جس پر نرخ ختم ہوجائے۔ امام احمد کے یہاں منصوص یہی ہے، اور اسی کو ہمارے شیخ (یعنی ابن تیمیہ) نے اختیار کیا ہے۔ میں نے انہیں یہ کہتے ہوئے سنا: خریدار کی قلبی راحت بمقابلہ بھاؤ تاؤ اسی میں زیادہ ہے، وہ کہتا ہے: عام لوگوں کی طرح میں بھی اتنے ہی میں لوں گا جتنے میں دوسرے لوگ لیتے ہیں۔ انہوں نے کہا: جو لوگ اس کو ممنوع قرار دیتے ہیں ان کے لئے اس کو ترک کرنا ممکن نہیں، وہ خود اس میں ملوث ہیں، کتاب اللہ، سنت رسول اللہ ﷺ، اجماع امت، قول صحابی اور قیاس صحیح، کہیں سے کوئی ایسی دلیل نہیں ملتی جو اس کو حرام قرار دے، مہر مثل پر نکاح صحیح ہونے کے بارے میں امت کا اجماع ہے، اور اکثر حضرات اجرت مثل پر عقد اجارہ کو جائز قرار دیتے ہیں، مثلاً میت کو نہلانے والا، نان بائی، ملاح، مالک حمام اور جانوروں کو کرایہ پر دینے والا۔ نرخ پر بیع میں زیادہ سے زیادہ یہ ہوگا کہ وہ ثمن مثل پر بیع ہوگی، لہذا وہ جائز ہے، جیسا کہ ان صورتوں اور ان کے علاوہ صورتوں میں ثمن مثل میں معاوضہ جائز ہے، یہی قیاس صحیح ہے۔ لوگوں کے مصالح اسی سے پورے ہوں گے[1]۔

بیع استنامہ

دیکھئے: "استرسال"۔

(۱) اعلام الموقعین ۴؍ ۵، ۶۔

بیع امانت

تعریف:

۱- امانت لغت میں: اطمینان کو کہتے ہیں، کہا جاتا ہے: '' أمِنَ أمنًا وأمَانًا وأمَنَةً'' جب کوئی شخص مطمئن اور بے خوف ہوجائے۔ فاعل کے لئے '' آمِنٌ وأمِنٌ، اور أمِینٌ'' کہتے ہیں۔ اور أمُنَ الرَّجلُ اور أمِنَ کا معنی: امین ہوا۔ مصدر '' امانت'' ہے۔ اعیان میں اس کا استعمال مجازاً ہے، چنانچہ کہا جاتا ہے: ودیعت امانت ہے۔

أمن فلانا علی کذا کا معنی: اس نے اس پر بھروسہ کیا اور اس سے مطمئن ہوا(۱)۔

اصطلاح میں: '' بیع امانت'' کا اطلاق اس بیع پر ہوتا ہے جس میں بائع کی طرف سے اطمینان ہو، اس لئے کہ وہ مشتری کے ہاتھ میں امانت ہے، لہذا بیع امانت کا مدار طرفین کے درمیان باہمی معاملات میں اعتماد اور اطمینان پر ہے۔

بیع امانت کی انواع:

۲- بیع امانت کا اطلاق: '' بیع الوفاء''، '' بیع التلجئہ''، '' بیع المرابحہ''، '' الوضیعہ''، '' الإشراک''، '' بیع المسترسل'' یا '' بیع سعر السوق'' پر ہوتا ہے۔

یہ امانت اور اعتماد کبھی خریدار کی طرف سے مطلوب ہوتا ہے، اور کبھی بائع کی طرف سے۔

۳- اگر خریدار کی طرف سے مطلوب ہوتو اس کا تحقق بیع وفاء کے ذریعہ ہوگا، اس لئے کہ خریدار بیع وفا میں مبیع کے بارے میں امین ہے یہاں تک کہ اس کو وہ ثمن واپس مل جائے جو اس نے ادا کیا ہے، اور بائع مبیع کو لے لے۔

لیکن اگر امانت واعتماد بائع کی جانب سے مطلوب ہو، جس پر واجب ہے کہ اپنی مبیع کے ثمن کو اور اپنی خریداری کو صحیح صحیح بتادے تو اگر بیع اس ثمن کے مثل میں ہو، جس میں اس نے خریدا ہے اور اس میں کوئی کمی یا زیادتی نہ ہوتو اس کو بیع تولیہ کہتے ہیں، اور اگر بعض مبیع کو بعض ثمن میں فروخت کرنا ہوتو یہ بیع اشراک ہے۔ اگر ثمن مع اضافہ کے ہوتو یہ بیع مرابحہ ہے، اور اگر ثمن سے کم میں ہوتو یہ بیع وضیعہ یا حطیطہ ہے۔

اگر قیمت خرید سے صرف نظر کرکے خریداری ہو یعنی مساوات یا زیادتی یا نقصان کا لحاظ نہ کرکے بیع ہو بلکہ بازار کے نرخ پر ہوتو اس کو '' بیع المسترسل'' یا '' بیع سعر السوق'' (بازار بھاؤ پر فروختگی) کہتے ہیں۔

۴- بیع امانت کے بالمقابل بیع مساومت ہے۔ اور یہ اس ثمن پر بیع ہے جس پر عاقدین ثمن اول کو، جس میں بائع نے اس کو خریدا ہے مدنظر رکھے بغیر رضامند ہوجائیں۔

بیع الوفاء:

۵- بیع الوفاء اس شرط کے ساتھ بیع کرنا ہے کہ جب بائع ثمن لوٹائے گا تو خریدار مبیع واپس کردے گا۔ اس کو بیع وفاء اس لئے کہتے ہیں کہ خریدار شرط پوری کرنے کا پابند ہوتا ہے۔ جو لوگ اس کے جواز کے قائل ہیں ان کے نزدیک اس پر بیع امانت کا اطلاق محض اس لئے ہے کہ مبیع خریدار کے ہاتھ میں امانت کے درجہ میں ہے۔ اسے حق

---

(۱) المصباح، المعجم الوسیط مادۂ '' أمن ''۔

نہیں کہ اس میں کوئی ایسا تصرف کرے جو بیچنے والے کے علاوہ کسی اور کی طرف ملکیت کو منتقل کردے، مالکیہ اس کو ''بیع الثنیا''، شافعیہ اس کو ''بیع العہدہ'' اور حنابلہ اس کو ''بیع الأمانت'' کہتے ہیں۔

مالکیہ، حنابلہ، متقدمین حنفیہ اور شافعیہ کی رائے ہے کہ بیع الوفاء فاسد ہے۔

بعض متاخرین حنفیہ اور شافعیہ اس کے جواز کے قائل ہیں۔

بعض حنفیہ کی رائے یہ بھی ہے کہ بیع الوفاء رہن ہے۔ اس کے لئے رہن کے تمام احکام ثابت ہوں گے [1]۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: ''بیع الوفاء''۔

بیع المرابحہ:

٦ - مرابحہ: رَابحَ کا مصدر ہے، کہا جاتا ہے: ''بعته المتاع أو اشتريته منه مرابحة'' (میں نے مرابحہ کے طور پر اس کے ہاتھ سامان فروخت کیا یا اس سے خریدا): اگر ثمن کی ہر مقدار کو ربح کا نام دے دو [2]۔

اصطلاح میں مرابحہ: بائع کا اپنی مملوکہ چیز کو جتنے میں اس کو پڑی اس پر اضافہ کے ساتھ فروخت کرنا ہے۔

یا سامان کو ثمن خرید اور زائد نفع کے ساتھ جو دونوں کے علم میں ہے فروخت کرنا ہے۔

مالکیہ کے نزدیک لفظ مرابحہ، سابقہ بیع، مساوات اور وضیعہ میں حقیقت عرفیہ ہے، البتہ مرابحہ کی زیادہ تر پیش آنے والی نوع وہی ہے جو پہلے گذری۔

(۱) ابن عابدین ۲۴۶/۴، البحر الرائق ۸/۶، معین الحکام ص ۱۸۳، الفتاوی الہندیہ ۲۰۸/۳، مجلۃ الأحکام العدلیۃ دفعہ (۱۱۸)، الحطاب ۳۷۳/۴، بغیۃ المسترشدین ص ۱۳۳، کشاف القناع ۱۴۹/۳، ۱۵۰۔

(۲) المصباح المنیر۔

بیع مرابحہ فقہاء کے نزدیک جائز بیوع میں سے ہے، جبکہ مالکیہ کی رائے ہے کہ وہ خلاف اولی ہے، اس کا ترک کرنا زیادہ پسندیدہ ہے، اس لئے کہ اس میں بکثرت بائع کو بیان کرنے کی ضرورت پڑتی ہے [1]، لہذا ان کے نزدیک اولی مساومت (بھاؤ تاؤ کرنے) کے طور پر بیع کرنا ہے۔

بیع التولیہ:

٧ - بیع التولیہ: کل مبیع کو مولی کی طرف (جس کے ساتھ بیع التولیہ کی جائے) جتنے میں خریدار کو پڑی ہے منتقل کردینا، اور الفاظ یہ ہوں: میں نے تمہارے ساتھ ''تولیہ'' کرلیا وغیرہ زائد نفع یا نقصان کے بغیر۔ تفصیل کے لئے دیکھئے: ''تولیہ''۔

بیع الإشراک:

٨ - یہ بیع التولیہ ہی کی طرح ہے البتہ اس میں بعض مبیع کو بعض ثمن سے فروخت کرنا ہوتا ہے۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''اشراک'' اور ''بیع''۔

بیع الوضیعہ:

٩ - یہ کسی چیز کو ثمن اول میں متعین کمی کے ساتھ فروخت کرنا ہے۔ اور یہ بیع المرابحہ کی ضد ہے۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''وضیعہ''۔

بیع المسترسل:

١٠ - مالکیہ نے اس کی تعریف یہ کی ہے: ایک شخص دوسرے سے

(۱) ابن عابدین ۱۵۲/۴، ۱۵۳، تبیین الحقائق ۷۳/۴، ۷۶، البدائع ۲۲۰/۵، ۲۲۲، الدسوقی ۱۵۹/۳، الحطاب ۴۹۰/۴، قلیوبی ۲۲۱/۲، کشاف القناع ۲۳۰/۳، المغنی ۱۹۹/۴۔

کہے: مجھ سے فروخت کردو، جیسا کہ لوگوں سے فروخت کرتے ہو یا بازار کے نرخ سے یا آج کے نرخ سے یا جتنے میں فلاں کہے گا یا تجربہ کار لوگ کہیں گے وغیرہ۔

مسترسل جیسا کہ امام احمد نے اس کی تعریف کی ہے: وہ شخص ہے جو سامان کی قیمت سے ناواقف ہو، جو قیمت کم کرانے کا سلیقہ نہیں رکھتا یا قیمت کم نہیں کراتا۔

بیع المسترسل اس تعریف کے اعتبار سے باتفاقِ فقہاء منعقد ہوجائے گی، البتہ مسترسل کے لئے اس میں "خیار" کے ثبوت کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے (۱)۔

بیوع امانت میں خیانت کا حکم:

بتایا جاچکا ہے کہ ان بیوع کو بیوع امانت اس وجہ سے کہا جاتا ہے کہ ان کا مدار طرفین یعنی بائع ومشتری کے مابین باہمی لین دین میں اعتماد واطمینان پر ہے۔

۱۱ – جبکہ بیع الوفاء میں ان لوگوں کے نزدیک جو اس کے جواز کے قائل ہیں، خریدار پر واجب ہے کہ ثمن وصول کرنے کے بعد مبیع بائع کو واپس کردے۔ مبیع کو روکنا اس کے لئے جائز نہیں، اس لئے کہ بیع الوفاء سے خریدار کے لئے ملکیت کو منتقل کرنے والے تصرف کا جواز نہیں پیدا ہوتا۔ اسی وجہ سے بائع کے علاوہ کے ہاتھ اس کی بیع جائز نہیں ہے، اور اس میں شفعہ نہیں ہے، اس کا خراج اس کے بائع پر ہے، اگر مبیع خریدار کے ہاتھ میں رہتے ہوئے کوتاہی کے بغیر ہلاک ہوجائے تو کسی کا دوسرے پر کچھ نہیں، اس لئے کہ مبیع پر خریدار کا قبضہ امانت کا قبضہ ہے۔

(۱) القواعد الفقہیہ رص ۲۶۹، مواہب الجلیل ۴؍ ۴۷۰، الدسوقی ۳؍ ۱۵۵، الزرقانی ۵؍ ۱۷۵، المغنی ۳؍ ۵۸۴، ابن عابدین ۴؍ ۱۵۹، روضۃ الطالبین ۳؍ ۴۱۹، المجموع ۱۲؍ ۱۱۸۔

اگر بائع مرجائے تو مبیع وراثت کے طور پر اس کے ورثاء کی طرف منتقل ہوجائے گی (۱)۔ تفصیل کے لئے دیکھئے: "بیع الوفاء"۔

۱۲ – جہاں تک دوسری بیوع امانت کا تعلق ہے تو اگر بیع المرابحہ میں خیانت ظاہر ہوجائے تو یہ خیانت صفتِ ثمن میں ظاہر ہوگی یا مقدار ثمن میں؟

اگر خیانت صفتِ ثمن میں ظاہر ہو مثلاً کوئی چیز ادھار خریدی، پھر پہلی قیمت پر مرابحہ کے طور پر فروخت کردی، اور یہ بیان نہیں کیا کہ اس نے ادھار خریدی ہے۔ یا تولیہ کے طور پر بیع کرلی، اور اس کو بیان نہیں کیا، پھر مشتری کو اس کا علم ہوا، تو بالاجماع اسے "خیار" ہے: اگر چاہے تو اس کو لے لے اور اگر چاہے تو واپس کردے، اس لئے کہ مرابحہ امانت پر مبنی عقد ہے، کیونکہ خریدار نے ثمن اول کے بارے میں خبر دینے کے تعلق سے بائع پر اعتماد اور اطمینان کیا، لہذا امانت اس عقد میں مطلوب تھی، اس لئے خیانت سے اس کو بچانا دلالۃً شرط ہے، اور اس کا فوت ہونا خیار کو ثابت کرتا ہے، جیسا کہ عیب سے سلامتی کا فوت ہونا۔

اگر مرابحہ اور تولیہ میں مقدار ثمن میں خیانت کا ظہور ہو مثلاً اس نے کہا: میں نے دس میں خریدا اور تمہیں پورے دس دینار پر ایک دینار نفع کے ساتھ فروخت کیا یا اس نے کہا: میں نے دس میں خریدا اور جتنے میں خریدا تم کو تولیہ کردیا، پھر معلوم ہوا کہ نو میں خریدا تھا تو اس کے حکم کے بارے میں اختلاف ہے۔

شافعیہ کے یہاں "اظہر" حنابلہ کے یہاں "مذہب" اور حنفیہ میں سے امام ابو یوسف کا قول یہ ہے کہ اس کو "خیار" حاصل نہیں ہوگا، البتہ ان دونوں میں خیانت کے بقدر کمی کردی جائے گی یعنی ایک

(۱) ابن عابدین ۴؍ ۲۴۷، الفتاوی الہندیہ ۳؍ ۲۰۹، معین الحکام رص ۱۸۳، بغیۃ المسترشدین رص ۱۳۳۔

درہم تولیہ میں اور ایک درہم مرابحہ میں، اور اس کے حصہ کا نفع ایک درہم کا دسواں حصہ ہے اور بیع لازم ہوگی۔

امام ابوحنیفہ نے کہا: مرابحہ میں خریدار کو خیار حاصل ہوگا: اگر چاہے پورے ثمن دے کر لے لے اگر چاہے تو چھوڑ دے، البتہ تولیہ میں اس کو خیار نہیں ہوگا، ہاں خیانت کے بقدر کمی کردی جائے گی، اور باقی ثمن میں عقد لازم ہوگا۔

مالکیہ کی رائے ہے کہ اگر بائع زائد کو جس میں اس نے جھوٹ بولا ہے اور اس کے نفع کو ساقط کردے تو بیع لازم ہوگی، اور اگر ساقط نہ کرے تو خریدار پر لازم نہیں ہوگی، اور اس کے لئے بیع کو اختیار کرنے اور رد کرنے کا اختیار رہوگا۔

شافعیہ کے یہاں دوسرا قول جو امام محمد کا بھی قول ہے، یہ ہے کہ خریدار کو مرابحہ اور تولیہ دونوں میں خیار حاصل ہوگا، اگر چاہے تو پورے ثمن میں لے، اور اگر چاہے تو بائع کو لوٹا دے۔

۱۳ - رہی بیع المواضعہ: تو اس پر بیع المرابحہ کی شرائط اور احکام جاری کئے جاتے ہیں، کیونکہ مواضعہ: ثمن اول میں متعین کمی کے ساتھ بیع کرنا ہے۔

اس طرح ''اشراک'' کا حکم تولیہ کی طرح ہے، البتہ ''اشراک'' بعض مبیع کا بعض ثمن کے بدلے تولیہ ہے (۱)۔

۱۴ - رہی بیع المسترسل تو اس کی ایک صورت یہ ہے کہ ایک شخص دوسرے سے کہے: میرے ہاتھ بیچ دو جیسا کہ لوگوں سے بیچتے ہو، یہ بیع مالکیہ کے نزدیک صحیح ہے تاہم اگر عرف وعادت سے زائد دھوکا دیا ہو تو اس کو خیار حاصل ہوگا۔

۱۵ - بیع المسترسل کی ایک اور صورت یہ ہے کہ کسی ایسے شخص کے ہاتھ فروخت کرے جو قیمت کم نہیں کراتا، یا قیمت کم کرانے کا سلیقہ نہیں رکھتا، تو گویا خریدار نے بائع پر چھوڑ دیا ہے، اور اس پر اطمینان کرلیا ہے۔ اور بائع نے جو کچھ اس کو دیا اس نے لے لیا، قیمت کم نہ کرائی اور نہ ہی اس کو بائع کے غبن کا علم ہوا۔

اس تعریف کے لحاظ سے بیع المسترسل باتفاق فقہاء منعقد ہوگی، البتہ مسترسل کے لئے اس میں خیار کے ثبوت کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے:

حنفیہ کے یہاں ظاہر الروایہ اور شافعیہ کا مذہب یہ ہے کہ اس کے لئے خیار ثابت نہ ہوگا، اس لئے کہ سامان کے صحیح سالم ہونے کے ساتھ اس کی قیمت میں کمی لزوم عقد سے مانع نہیں ہے، اور محض اس کا مغبون (فریب خوردہ) ہونا اس کے لئے خیار کو ثابت نہیں کرتا، البتہ یہ شافعیہ کے یہاں مکروہ ہے۔

حنفیہ کے یہاں قول مفتی بہ اور مالکیہ اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ اگر غبن فاحش ہو تو اس کے لئے خیار ثابت ہوگا۔ حنفیہ نے غبن فاحش کی تفسیر میں کہا: جو قیمت لگانے والوں کی قیمت کے تحت نہ آئے، اس لئے کہ جس میں شرعاً تحدید نہ ہو اس کے بارے میں عرف کی طرف رجوع کیا جاتا ہے۔ جبکہ مالکیہ اور حنابلہ نے غبن فاحش کی تشریح میں کہا: جو ثلث سے زائد ہو، اس لئے کہ حضور ﷺ نے وصیت کے بارے میں فرمایا: "الثلث، والثلث کثیر" (۱) (تہائی کرو، تہائی بہت ہے)۔ اس حدیث میں حضور ﷺ نے تہائی کو بہت فرمایا ہے، ایک قول ہے کہ وہ چھٹا حصہ ہے، ایک اور قول ہے کہ یہ وہ غبن ہے جو عادۃً لوگوں میں نہیں چلتا۔ ان حضرات کا استدلال

(۱) البدائع ۵/ ۲۲۵، ۲۲۶، ۲۲۸، ابن عابدین ۴/ ۱۶۳، الدسوقی ۳/ ۱۶۸، قلیوبی ۲/ ۲۲۳، کشاف القناع ۳/ ۲۳۱۔

(۱) حدیث: "الثلث، و الثلث کثیر" کی روایت بخاری (الفتح ۱۲/ ۱۴ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

اس حدیث پاک سے ہے: "غبن المسترسل حرام"(۱) (مسترسل کا غبن حرام ہے)، نیز اس لئے کہ یہ ایسا غبن ہے جو بیع کے بارے میں اس کی ناواقفیت کے سبب ہوا ہے، لہذا یہ خیار کو ثابت کرے گا، جیسا کہ "تلقی رکبان" میں غبن (۲)۔

(۱) حدیث: "غبن المسترسل حرام" کی روایت طبرانی (۱۴۹/۸ طبع وزارۃ الاوقاف، عراق) نے کی ہے ہیثمی نے کہا: اس میں موسی بن عمیر اعمی ہے جو نہایت ضعیف ہے (مجمع الزوائد ۷۶/۴ طبع القدسی)۔

(۲) ابن عابدین ۱۵۹/۴، مقدمات ابن رشد ۶۰۳/۲، مواہب الجلیل ۴۷۰/۴، روضۃ الطالبین ۴۱۹/۳، المجموع ۱۱۸/۱۲، المغنی ۵۸۴/۳۔

بیع باطل

تعریف:

۱- لغت میں لفظ "بیع"، "شراء" کی طرح اضداد میں سے ہے، اور بیع میں اصل مال کا مال سے تبادلہ کرنا ہے، اور یہ اعیان کے وصف میں حقیقت ہے، اور عقد پر اس کا اطلاق مجازاً ہے، اس لئے کہ وہ تملیک (مالک بنانا) اور تملک (مالک بننا) کا سبب ہے۔

باطل: بطل الشیٔ سے ماخوذ ہے، یعنی فاسد ہوا، یا اس کا حکم ساقط ہوا، لہذا وہ باطل ہے (۱)۔

بیع اصطلاح میں: مال کا مال سے تبادلہ کرنا (۲)۔

حنفیہ کے نزدیک بیع باطل وہ ہے جو اصل اور وصف کسی اعتبار سے مشروع نہ ہو (۳)۔

جمہور کے نزدیک جو فاسد اور باطل میں فی الجملہ تفریق نہیں کرتے، باطل وہ بیع ہے جس پر اس کا اثر مرتب نہ ہو، اور وہ بارآور نہ ہو، اور اس سے حصول ملکیت کا فائدہ حاصل نہ ہو (۴)۔

یہ بھی حنفیہ کی رائے کے موافق ہے۔

(۱) المصباح المنیر، لسان العرب مادۃ "بیع"، "بطل"۔

(۲) مجلۃ الأحکام العدلیۃ دفعہ (۱۰۵)، نہایۃ المحتاج ۳۶۱/۳، ابن عابدین ۴/۳، ۳، المغنی ۵۶۰/۳، حاشیۃ الدسوقی ۲/۳۔

(۳) ابن عابدین ۱۰۰/۴، فتح القدیر ۴۰۲/۶ شائع کردہ دار احیاء التراث العربی، الزیلعی ۴۳/۴۔

(۴) منح الجلیل ۵۵۰/۲، الموافقات للشاطبی ۲۹۲/۱، روضۃ الناظر ۳۱/۱، القواعد والفوائد الاصولیہ/ ۱۱۰، الاشباہ للسیوطی ۳۱۰، ۳۱۲ طبع عیسی الحلبی۔

متعلقہ الفاظ:

الف- بیع صحیح:

۲- جو اصل ووصف دونوں لحاظ سے مشروع ہو، اور ذاتی طور پر اگر موانع سے خالی ہو تو حکم کا فائدہ دے۔ یا بیع صحیح وہ ہے جس پر اس کا اثر یعنی ملکیت کا حصول اور مبیع سے انتفاع مرتب ہو[۱]۔ لہذا بیع صحیح بیع باطل کی ضد ہے۔

ب- بیع فاسد:

۳- جمہور کے نزدیک بیع فاسد اور بیع باطل میں فرق نہیں، جبکہ حنفیہ بیع فاسد کو بیع صحیح اور بیع باطل کے درمیان کا ایک درجہ مانتے ہیں۔

حنفیہ کے یہاں بیع فاسد کی تعریف یہ ہے کہ جو اصل کے لحاظ سے مشروع اور وصف کے لحاظ سے غیر مشروع ہو۔

یا جس پر اس کا اثر مرتب ہو، لیکن شرعاً اس کو آپس میں فسخ کرلینا مطلوب ہو، اور یہ باطل کی ضد ہے جیسا کہ ابن عابدین کہتے ہیں، اس لئے کہ جو بیع صرف اصل کے لحاظ سے مشروع ہو، وہ اس سے مختلف ہے جو بالکلیہ غیر مشروع ہو۔ نیز فاسد کا حکم یہ ہے کہ وہ قبضہ کے بعد ملکیت کا فائدہ دیتی ہے، جبکہ بیع باطل اس کا بالکل فائدہ نہیں دیتی، اور ان دونوں کے حکموں کا مختلف ہونا، ان دونوں کے ذاتی طور پر مختلف ہونے کی دلیل ہے[۲]۔

ج- بیع مکروہ:

۴- جو اصل ووصف دونوں لحاظ سے مشروع ہو لیکن کسی غیر لازم متصل وصف کی وجہ سے ممنوع قرار دی گئی ہو مثلاً اذان جمعہ کے بعد بیع، یہ حنفیہ، مالکیہ اور شافعیہ کے یہاں ہے۔ حنابلہ کا اختلاف ہے، کیونکہ حنابلہ کے نزدیک ''نہی'' مطلقاً فساد کی متقاضی ہے۔ بیع مکروہ اپنے اثر کے مرتب ہونے کے لحاظ سے بیع صحیح سے متفق ہے، تاہم ممنوع ہونے کے لحاظ سے وہ بیع صحیح سے مختلف ہے[۱]۔

شرعی حکم:

۵- بیع باطل کا اقدام کرنا بطلان کے علم کے باوجود حرام ہے، ایسا کرنے والا گنہ گار ہوگا، کیونکہ اس نے مشروع کی مخالفت کرکے اور شرعاً منہی عنہ کی رعایت نہ کرکے معصیت کا ارتکاب کیا، اس لئے کہ بیع باطل نہ اصل کے لحاظ سے مشروع ہے اور نہ ہی وصف کے لحاظ سے[۲]۔

تاہم ضرورت ومجبوری کی حالت اس سے مستثنیٰ ہے، جیسا کہ مضطر شخص ثمن مثل سے زائد میں کھانا خریدے اور جیسے وہ عقد جس کے ذریعہ بچہ کے ''رشد'' کا امتحان لیا جائے[۳]۔

چنانچہ ایک قول ہے کہ ولی کوئی چیز خرید کر کسی کو دے دے، پھر بچہ کو حکم دے کہ اس سے وہ چیز خریدے، یہ ان بیوع کا حکم ہے جو بالاتفاق باطل ہیں مثلاً مجنون اور بے شعور بچے کی بیع، اور جیسے مردار، خون، ملاقیح ومضامین کی بیع۔

رہی وہ بیع جس کے باطل ہونے میں مذاہب کا اختلاف ہے

---

(۱) الزیلعی ۴/۴۳، الموافقات للشاطبی ۱/۲۹۲، منح الجلیل ۲/۵۵۰، جمع الجوامع ۱/۱۰۱، روضۃ الناظر ۱/۳۱۔

(۲) ابن عابدین ۴/۹۷، ۴/۱۰۰، الزیلعی ۴/۴۳، اشباہ ابن نجیم/ ۳۳۷۔

---

(۱) ابن عابدین ۴/۱۱۷، نہایۃ المحتاج ۳/۴۳۰، منتہی الإرادات ۲/۱۵۴، ۱۵۵۔

(۲) کشف الاسرار ۱/۲۵۷، ۲۶۱، ابن عابدین ۴/۵، ۹۹، ۱۰۰، بدائع الصنائع ۵/۳۰۵، الموافقات للشاطبی ۲/۳۳۳، ۳۳۷، الدسوقی ۳/۵۴، نہایۃ المحتاج ۳/۴۲۹، المغنی ۴/۲۲۹، ۲۵۲، التبصرہ بہامش فتح العلی ۱/۱۹۹ اور اس کے بعد کے صفحات، شائع کردہ دار المعرفہ، بیروت۔

(۳) المنثور فی القواعد ۱/۳۵۴، ۳۵۵، ابن عابدین ۴/۵، منتہی الإرادات ۲/۱۵۵۔

کہ ایک مذہب میں باطل ہو اور دوسرے مذہب میں غیر باطل ہو، مثلاً بیع فضولی، بیع معاطاۃ اور اس کتے کی بیع جس کے پالنے کی اجازت ہے، تو اگر اس کا اقدام کرنے والا مجتہد ہے، درجہ اجتہاد پر پہنچ چکا ہے، تو اس کے حق میں بیع کو باطل نہیں مانا جائے گا، اور نہ ہی اس پر اس میں گناہ ہے، اس لئے کہ اس نے کوشش کر کے شارع کے مقصود کو تلاش کیا، یہاں تک کہ اس کو رہنما دلیل مل گئی، اس اعتبار سے کہ اگر اس کے سامنے اپنی رائے کے خلاف رائے اس سے قوی تر دلیل سے ظاہر ہو جائے تو اس کی طرف رجوع کر لے گا، اجتہاد میں غلطی کرنے والے پر مواخذہ نہیں بلکہ وہ معذور و ماجور ہے[1]۔

تاہم اختلاف سے بچنا مستحب ہے بایں معنی کہ جو شخص کسی چیز کے جواز کا قائل ہو اس کے لئے مستحب ہے کہ اس کو ترک کر دے اگر دوسرا شخص اس کو حرام سمجھتا ہو[2]۔

اسی طرح مقلد گناہ کے ساقط ہونے میں مجتہد کے حکم میں ہے، اگر وہ اپنے امام کی جائز تقلید کرتا ہے۔

عام آدمی کے لئے مناسب ہے کہ ایسے شخص سے فتوی لے جس کے بارے میں اس کا غالب گمان یہ ہو کہ وہ اہل علم و دین اور صاحب ورع ہے، اور اگر اس میں علماء کا اختلاف ہو تو اس عالم کے قول کو اختیار کرے جس کو وہ اپنے دل میں سب سے بڑا صاحب علم، سب سے زیادہ متقی، اور غالب صواب والا سمجھے، اپنی خواہش نفس سے کوئی قول اختیار نہ کرے، اس لئے کہ اس کے نتیجہ میں بلا کسی دلیل کے تمام مذاہب کا تتبع کرے گا، اور کچھ حضرات نے کہا: اس کے لئے یہ لازم نہیں ہے، کیونکہ یہ سب اللہ تک رسائی کے راستے ہیں[1]۔

(۱) التلویح علی التوضیح ۲/ ۱۱۸، ۱۲۱، فتح العلی المالک ۱/ ۶۰، الموافقات للشاطبی ۴/ ۲۲۰، المنثور فی القواعد ۲/ ۱۴۰۔

(۲) المنثور فی القواعد ۲/ ۱۲۷، ۱۲۸۔

بطلانِ بیع کے اسباب:

۲ - جمہور فقہاء (مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ) کی رائے ہے کہ بیع فاسد اور بیع باطل میں کوئی فرق نہیں؛ دونوں ہم معنی ہیں، اس لئے کہ بیع فاسد و باطل میں سے ہر ایک شریعت کے مطلوب کے خلاف واقع ہوا ہے، اسی لئے شریعت نے اس کا اعتبار نہیں کیا اور نہ ہی اس پر وہ اثر مرتب کیا جو صحیح بیع پر مرتب کیا ہے اور وہ اثر حصولِ ملکیت اور انتفاع کا حلال ہونا ہے۔

بیع کے فساد کے اسباب بعینہ، اس کے بطلان کے اسباب ہیں، اور ان اسباب کی بنیاد عقد کے ارکان میں سے کسی رکن یا شرائط صحت میں سے کسی شرط میں آنے والا خلل ہے یا اس وجہ سے کہ فعل کے ساتھ لازمی طور پر متصل وصف سے یا وصفِ مجاور (وہ وصف جو اتفاقی طور پر فعل سے متصل ہو گیا ہے) سے ممانعت وارد ہے، یہ حنابلہ کے نزدیک ہے[2]۔

جمہور نے اس کے لئے حسب ذیل دلائل پیش کئے ہیں:

الف - بیع باطل یا فاسد شرعاً ممنوع ہے، اور ممنوع حرام ہوتا ہے، اور حرام اثر کے مرتب ہونے کا سبب بننے کے لائق نہیں ہے، اس لئے کہ کسی تصرف سے ممانعت اسی وضاحت کے لئے ہے کہ یہ

(۱) الذخیرہ ۵/ ۱۳۹، ۱۴۱، شائع کردہ وزارۃ الاوقاف کویت، فتح العلی المالک ۱/ ۶۰، ۶۵، التقریر والتحبیر فی شرح التحریر ۳/ ۳۴۹ طبع بولاق، ارشاد الفحول ۱/ ۲۷۱، الموافقات للشاطبی ۴/ ۱۳۳، ۱۴۰، ۱۴۷۔

(۲) حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۵۴، القوانین الفقہیہ لابن جزی ۱/ ۱۷۰، نہایۃ المحتاج ۳/ ۴۲۹، اشباہ السیوطی ۱/ ۳۱۲ طبع عیسی الحلبی، روضۃ الناظر ۱/ ۱۱۳، المغنی ۴/ ۲۲۹ اور اس کے بعد کے صفحات، شرح منتہی الارادات ۲/ ۱۵۴، ۱۵۶، ۱۵۷، البدائع ۲۹۹، ۳۰۰، بدایۃ المجتہد ۲/ ۱۲۵، ۱۶۷، ۱۶۹۔

تصرف معتبر اور مشروع ہونے سے خارج ہے۔

ب۔فرمانِ نبوی ہے: "من أحدث في أمرنا هذا ماليس منه فهورد" [1] (جو شخص ہمارے دین میں وہ بات نکالے جو اس میں نہیں، وہ قابل رد ہے)۔ بیع منہی عنہ شریعت کے حکم کے خلاف واقع ہوئی، لہذا مردود ہوگی، گویا کہ اس کا وجود ہی نہیں ہوا۔

ج۔ممانعت کے ذریعہ فساد پر استدلال کرنے پر اسلافِ امت کا اجماع ہے [2]، چنانچہ انہوں نے ربا کے فساد کو اس فرمانِ باری سے سمجھا: "وَذَرُوْا مَابَقِيَ مِنَ الرِّبَا" [3] (اور جو کچھ سود کا بقایا ہے اسے چھوڑ دو)۔ نیز اس فرمانِ نبوی سے: "لاتبيعوا الذهب بالذهب إلا مثلا بمثل" [4] (سونا، سونے سے نہ بیچو مگر برابر برابر)، نیز اس فرمانِ نبوی سے: "نهى ﷺ عن بيع وشرط" [5] (حضور ﷺ نے ایک ساتھ بیع وشرط سے منع فرمایا ہے)۔

یہ جمہور کے نزدیک ہے۔

(۱) حدیث: "من أحدث في أمرنا هذا ما ليس منه فهو رد" کی روایت بخاری (الفتح ۵/۳۰۱ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/۱۳۴۳ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) دیکھئے: صلاح الدین بن کیکلدی علائی کی کتاب: تحقيق المراد في أن النهي يقتضي الفساد، ڈاکٹریٹ کا مقالہ، تحقیق کردہ ڈاکٹر محمد ابراہیم سلقینی، طبع مجمع اللغۃ العربیہ دمشق۔

(۳) سورۂ بقرہ/۲۷۸۔

(۴) حدیث: "لا تبيعوا الذهب بالذهب إلا مثلا بمثل......" کی روایت بخاری (الفتح ۴/۳۷۹ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/۱۲۰۸ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۵) جمع الجوامع ۱/۱۰۵، روضۃ الناظر/۱۱۳، المستصفی للغزالی ۲/۲۶، ۲۷، حاشیۃ الدسوقی ۳/۵۴، بدایۃ المجتہد ۲/۱۶۷، ۱۶۹، الفروق للقرافی ۲/۸۲، ۸۳، نہایۃ المحتاج ۳/۴۲۹، المنثور فی القواعد ۳/۷، ۳۱۳، المغنی ۴/۲۲۹، ۲۵۸، منتہی الإرادات ۲/۱۵۴، ۱۵۷۔

حدیث: "نهى عن بيع وشرط......" کی روایت طبرانی نے "الأوسط" میں کی ہے جیسا کہ نصب الرایہ میں ہے زیلعی نے ابن القطان کے حوالہ سے لکھا ہے کہ حدیث ضعیف ہے (نصب الرایہ ۴/۱۸ طبع المجلس العلمی)۔

لیکن حنفیہ کے نزدیک بطلان بیع کا سبب رکنِ بیع، یا شرطِ انعقاد میں خلل پیدا ہونا ہے، لہذا اگر رکن یا کوئی شرطِ انعقاد مفقود ہو تو بیع باطل ہوگی، اس کا کوئی وجود نہیں ہوگا، اس لئے کہ تصرف کا حقیقتاً کوئی وجود ہی نہیں الا یہ کہ "اہل" کی طرف سے "محل" میں ہو۔ اور عقد ہر اعتبار سے بے معنی ہوگا، یا اس لئے کہ تصرف کا مقصد معدوم ہے، مثلاً مردار اور خون کی بیع، یا اس لئے کہ تصرف کی اہلیت معدوم ہے، مثلاً مجنون اور غیر عاقل بچے کی بیع۔

رہا شرائطِ صحت میں سے کسی شرط میں خلل پیدا ہونا تو یہ بیع کو باطل نہیں کرتا جیسا کہ جمہور کہتے ہیں، بلکہ بیع فاسد ہوجاتی ہے۔

اس مسئلہ میں حنفیہ کا استدلال یہ ہے کہ بیع فاسد مشروع ہے، لہذا فی الجملہ ملکیت کا فائدہ دے گی، اصل کے لحاظ سے اس کے مشروع ہونے کی دلیل بیع کے بارے میں وارد عام اور مطلق نصوص ہیں مثلاً فرمانِ باری: "وَ اَحَلَّ اللّٰهُ الْبَيْعَ" [1] (حالانکہ اللہ نے بیع کو حلال کیا ہے)، اس کے علاوہ اور دوسری عام نصوص جو اس باب میں وارد ہیں [2]۔

یہاں قابل لحاظ امر یہ ہے کہ بعض شافعیہ بیع باطل اور بیع فاسد میں تفریق کرنے میں مذہب حنفی کے ساتھ ہیں، حالانکہ ان کے یہاں عام قواعد اس کے خلاف ہیں۔

"أسنی المطالب" میں ہے: "اصحاب" نے باطل اور فاسد میں فرق کرتے ہوئے کہا: اگر خلل رکنِ عقد سے وابستہ ہو مثلاً بچے کی بیع تو باطل ہے، اور اگر اس کی شرط یا صفت سے وابستہ ہو تو فاسد ہے [3]۔

(۱) سورۂ بقرہ/۲۷۵۔

(۲) البدائع ۵/۲۹۹، ۳۰۰، الزیلعی ۴/۶۳، التلویح علی التوضیح ۲/۱۲۳، جمع الجوامع ۱/۱۰۵، ۱۰۷۔

(۳) أسنی المطالب شرح روض الطالب مع حاشیۃ الرملی ۲/۱۷۱۔

۷- حنفیہ اور جمہور کے مذہب کے درمیان اس تفریق کے باوجود کچھ باطل بیوع ایسی ہیں جن کے بطلان پر مذاہب اربعہ میں اتفاق ہے، جیسے کہ وہ بیع جس کے رکن یا شرائط انعقاد میں سے کسی شرط میں خلل پیدا ہوجائے مثلاً مردار، خون، ''ملاقیح'' اور ''مضامین'' کی بیع، یہ بالاتفاق باطل بیوع ہیں۔

کچھ بیوع ایسی ہیں جن کے بطلان میں مذاہب کا اختلاف ہے، اور وہ ہر ایسی بیع ہے جس میں خلل اوپر ذکر کردہ خلل کے علاوہ سے ہو۔

مثلاً بیع فضولی صحیح ہے، لیکن حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک اجازت پر موقوف ہوگی، جبکہ شافعیہ کے یہاں اصح قول اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ یہ باطل ہے۔ اذانِ جمعہ کے وقت بیع حنابلہ کے نزدیک باطل ہے، اور یہی بات بیع تعاطی، اس کتے کی بیع جسے رکھنے کی اجازت ہے اور بیع نجش وغیرہ کے بارے میں کہی جاسکتی ہے۔

اس طرح کی بیوع پر باطل ہونے یا باطل نہ ہونے کا حکم لگانے میں اختلاف کا سبب دلیل میں اختلاف ہے[1]۔

بیع باطل سے متعلق احکام:

۸- بیع باطل پر کوئی اثر مرتب نہیں ہوتا، بس صورتاً اس کا وجود ہے۔ کوئی اور وجود نہیں، وہ بنیادی طور پر ختم ہے، اس کو ختم کرنے کے لئے قاضی وحاکم کے فیصلہ کی ضرورت نہیں[2]۔

اس میں اجازت کا دخل نہیں ہے، کیونکہ وہ معدوم ہے، اور اجازت معدوم سے متعلق نہیں ہوتی ہے۔

(۱) الفروق للقرافی ۳/ ۸۲، ۸۳ (فرق ۷۰)، منح الجلیل ۲/ ۵۵۰، بدایۃ المجتہد ۲/ ۱۹۳، ۱۶۷۔

(۲) البدائع ۵/ ۳۰۵، ابن عابدین ۴/ ۱۰۵، حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۵۴، منتہی الارادات ۲/ ۱۹۰۔

جس بیع کے باطل ہونے پر فقہاء کا اجماع ہے اس کے بارے میں یہ حکم فقہاء کے یہاں بالاتفاق ہے، رہی مختلف فیہ بیع مثلاً بیع فضولی، تو اگر حاکم اس کی صحت کا فیصلہ کردے تو قضاءً عقد صحیح ہے، حتی کہ ان لوگوں کے نزدیک بھی جو اس کے باطل ہونے کے قائل ہیں، یعنی شافعیہ اور حنابلہ کے یہاں ان کے اصح قول کے مطابق، اس لئے کہ حاکم کا حکم اختلاف کو اٹھا دیتا ہے، لیکن حنابلہ کے یہاں اصح کے مقابل قول یہ ہے کہ اس میں ''اجازت'' کا دخل ہے[1]۔

اگر بیع باطل کا وقوع ہوجائے تو صورتاً اس کے وجود سے بعض احکام متعلق ہیں، جن کی تشریح یہ ہے:

الف-تراد (باہمی واپسی):

۹-اگر بیع باطل کا وقوع ہوجائے اور طرفین میں سے کوئی کچھ سپرد کردے تو اس کو واپس کرنا واجب ہے، اس لئے کہ بیع باطل میں قبضہ سے ملکیت حاصل نہیں ہوتی ہے۔ اور طرفین میں سے ہر ایک پر واجب ہے کہ جو اس نے لیا ہے اگر باقی ہو تو اس کو واپس کردے۔ یہ حکم بالاتفاق ہے[2]۔

ابن رشد کہتے ہیں: علماء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ اگر بیوع فاسدہ کا وقوع ہوجائے، اور وہ فوت نہ ہوئی ہوں (یعنی مبیع اور ثمن دونوں موجود ہوں) تو ان کا حکم رد کرنا ہے یعنی بائع ثمن لوٹا دے

(۱) ابن عابدین ۴/ ۷، منح الجلیل ۲/ ۵۷۲، کشاف القناع ۳/ ۱۵۷، نہایۃ المحتاج ۳/ ۳۸۹، ۳۹۰، قلیوبی وعمیرہ ۲/ ۱۶۰، حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۱۷۔

(۲) البدائع ۵/ ۳۰۵، ابن عابدین ۴/ ۱۰۵، الدسوقی ۳/ ۷۱، القوانین الفقہیہ رص ۱۷۲، ۱۷۳، نہایۃ المحتاج ۳/ ۳۶۴، ۳۶۵، کشاف القناع ۳/ ۱۵۰، المغنی ۴/ ۲۵۲، ۲۵۳۔

اورخریدار مبیع لوٹا دے[۱]۔

مبیع کی واپسی اس کے متصل و منفصل اضافہ کے ساتھ، اور مشتری کے قبضہ میں باقی رہنے کی مدت کی اجرتِ مثل کے ساتھ ہوگی، اوراگر اس میں نقص پیدا ہوگیا ہوتو اس کا ضمان دے گا، اس لئے کہ اس کا ضمان اس پر واجب ہے تو اس کے اجزاء کا ضمان بھی واجب ہوگا۔

اس کی صراحت شافعیہ اور حنابلہ نے کی ہے، مذہب حنفی کے قواعد سے بھی یہی سمجھ میں آتا ہے۔

جبکہ مالکیہ کے نزدیک اصل مبیع میں اگر کوئی زیادتی یا نقص پیدا ہوجائے تو اسے مبیع کا فوت ہونا قرار دے کر اس میں حق ضمان کی طرف منتقل ہوجائے گا[۲] (یعنی مبیع واپس کرنے کے بجائے ضمان دے گا)۔

ب-مبیع میں تصرف:

۱۰- اگر بیع باطل کے مبیع میں خریدار نے تصرف کرتے ہوئے بیع یا ہبہ وغیرہ کردیا تو اس کا تصرف نافذ نہ ہوگا، اس لئے کہ وہ اس کا مالک نہیں، لہذا وہ دوسرے کی ملکیت میں اس کی اجازت کے بغیر تصرف کرنے والا ہوگیا، اور اس کے تصرفات غاصب کے تصرفات کی طرح ہوں گے۔ اور اسی وجہ سے یہ تصرف واپس کرنے سے مانع نہیں، کیونکہ وہ نافذ ہی نہیں۔ یہ حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک ہے۔ جبکہ مالکیہ کے نزدیک مبیع میں تصرف فوت کرنے والا مانا جاتا ہے، اور اس میں حق ضمان کی طرف منتقل ہوجائے گا[۳]۔

ج-ضمان:

۱۱- اگر مبیع خریدار کے قبضہ میں تلف ہوجائے تو حنفیہ کے یہاں ''قول صحیح'' اور شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب یہ کہ اس پر اس کا ضمان مثلی میں مثل کے ذریعہ اور ذوات القیم میں قیمت کے ذریعہ لازم ہے۔

شافعیہ کے نزدیک ذوات القیم میں قبضہ کے وقت سے تلف کے وقت تک کی اعلی قیمت لگائی جائے گی۔ ایک قول یہ ہے کہ تلف کے دن کی اس کی قیمت کا اعتبار ہوگا، ایک اور قول یہ ہے کہ قبضہ کے دن کی اس کی قیمت کا اعتبار ہے۔

حنابلہ کے نزدیک جس شہر میں قبضہ ہوا ہے اس میں تلف کے دن کی قیمت معتبر ہے: ''قاضی'' اسی کے قائل ہیں، اور امام احمد نے غصب کے بارے میں اسی کی صراحت کی ہے، نیز اس لئے کہ اس کا قبضہ مالک کی اجازت سے ہے، لہذا یہ عاریت کے مشابہ ہوگیا، اور خرقی نے غصب کے بارے میں لکھا ہے: اس پر اس کی زیادہ سے زیادہ قیمت لازم ہے، لہذا یہاں بھی اسی طرح سے اس کی تخریج ہوگی، اور یہی اولی ہے، اس لئے کہ ''عین'' اپنے مالک کی ملکیت میں زیادتی کی حالت میں تھی، اور اسی پر اس کی زیادتی کے ساتھ اس کے نقص کا ضمان ہے تو تلف کی حالت میں بھی یہی حکم ہوگا۔

مالکیہ کے یہاں اس سلسلہ میں تفصیل ہے، وہ کہتے ہیں: اگر مبیع خریدار کے ہاتھ میں فوت ہوجائے تو مختلف فیہ بیع فاسد (گوکہ اختلاف مذہب مالکی سے باہر کا ہو) اس ثمن کے ساتھ نافذ ہوجائے گی جس پر بیع ہوئی ہے۔ اور اگر مختلف فیہ نہ ہو بلکہ بالاتفاق فاسد ہو تو خریدار قبضہ کے وقت کی اس کی قیمت کا ضامن ہوگا اگر ذوات القیم میں سے ہو، اور ''مثلی'' کے مثل کا ضامن ہوگا اگر کیل یا وزن سے فروخت ہو، اور اس کے کیل یا وزن کا علم ہو، اور اس کا وجود محال نہ ہو، ورنہ اس کے خلاف واپسی کا فیصلہ ہونے کے دن اس کی

---

(۱) بدایۃ المجتہد ۲/ ۱۹۳ طبع عیسی الحلبی۔

(۲) روضۃ الطالبین ۳/ ۴۰۸، حاشیۃ الجمل علی شرح المنہج ۳/ ۸۴، المغنی ۴/ ۲۵۳، القوانین الفقہیہ / ۱۷۲، بدایۃ المجتہد ۲/ ۱۹۳۔

(۳) الفتاوی الخانیہ بہامش الہندیہ ۲/ ۱۳۳، الدسوقی ۳/ ۷۱، حاشیۃ الجمل علی المنہج ۳/ ۸۴، ۸۵، المغنی ۴/ ۲۵۵۔

قیمت کا ضمان ہوگا[1]۔

حنفیہ کی ایک رائے اور ہے، وہ کہتے ہیں: مبیع خریدار کے پاس امانت ہے، اور وہ تعدی (زیادتی) یا حفاظت میں کوتاہی کئے بغیر ضامن نہیں ہوگا، اس لئے کہ یہ ایسا مال ہے جس پر اس نے اس کے مالک کی اجازت سے ایسے عقد میں قبضہ کیا ہے جو صورتاً موجود ہے، حقیقتاً نہیں۔ پس عقد معدوم کی طرح ہوگیا اور قبضہ کے لئے اس کی اجازت باقی رہ گئی[2]۔

د- بیع باطل کی تجزی:

۱۴ - بیع باطل کی تجزی سے مراد یہ ہے کہ بیع کے ایک ہی معاملہ میں جائز اور ناجائز چیزیں داخل ہوں، تو بیع ایک شق میں صحیح اور دوسری شق میں باطل ہوگی، اور فقہی قاعدہ ہے کہ اگر حلال وحرام جمع ہوں تو حرام غالب ہوگا۔ فقہاء نے اس قاعدہ کے تحت ''تفریق صفقہ'' کو داخل کیا ہے جو یہ ہے کہ ایک عقد میں جائز اور ناجائز چیزوں کو جمع کردیا جائے۔

عقد بیع اگر ایک شق میں صحیح اور دوسری شق میں باطل ہو مثلاً شیرہ اور شراب کو جمع کرنا یا ذبیحہ اور مردار کو جمع کرنا، اور اس کو ایک ہی معاملہ میں بیچا گیا ہو تو سارا معاملہ باطل ہے۔ یہ حنفیہ اور مالکیہ (بہ استثناء ابن قصار) کا مسلک اور شافعیہ کے یہاں ایک قول ہے (اسنوی نے ''کتاب المہمات'' میں دعوی کیا ہے کہ یہی مذہب ہے) اور یہی امام احمد سے ایک روایت ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ جب عقد بعض میں باطل ہے تو سارے میں باطل ہوگا، اس لئے کہ ایک ہی معاملہ میں کئی حصے نہیں ہوسکتے، یا اس وجہ سے کہ حرام وحلال کے اجتماع کے وقت حرام غالب ہوتا ہے یا ثمن کے مجہول ہونے کی وجہ سے۔

شافعیہ کا قول ''اظہر''، امام احمد سے دوسری روایت اور مالکیہ میں سے ابن قصار کا قول ہے کہ ایک ہی معاملہ میں کئی حصے ہونا جائز ہے، لہذا جائز میں بیع صحیح اور ناجائز میں باطل ہوگی، اس لئے کہ ایک کے باطل ہونے کی وجہ سے سارے میں عقد کو باطل کرنا، ایک کے صحیح ہونے کی وجہ سے سارے کو صحیح قرار دینے سے اولی نہیں، لہذا وہ دونوں اپنے اپنے حکم پر باقی رہیں گے، اور جائز میں بیع صحیح، اور ناجائز میں باطل ہوگی۔

امام ابو یوسف اور امام محمد نے کہا: اگر ابتداء میں ہر شق کے لئے ثمن سے اس کا حصہ معین کردے تو اس صورت میں اس معاملہ کو دو مستقل معاملہ مانا جائے گا، اور ان میں تجزی (حصہ ہونا) جائز ہے، ایک معاملہ صحیح اور دوسرا باطل ہوگا۔

یہ تفریق معاملہ کی ایک صورت ہے۔

دوسری صورت یہ ہے کہ ایک شق میں عقد صحیح اور دوسری شق میں موقوف ہو مثلاً اپنے اور دوسرے کے گھر کو ایک ہی معاملہ میں فروخت کرنا، بیع ان دونوں میں صحیح ہے، اس کے مملوکہ گھر میں بیع لازم ہوگی اور دوسرے کے مملوکہ گھر میں لزوم بیع اس کی اجازت پر موقوف ہوگا۔ یہ مالکیہ اور امام زفر کے علاوہ دوسرے ائمہ حنفیہ کے نزدیک ہے، اور یہ حنفیہ کے نزدیک اس قاعدہ پر مبنی ہے کہ ''ابتداءً کسی حصہ کی بیع جائز نہیں ہوتی ہے، مگر انتہاءً جائز ہوجاتی ہے''۔

امام زفر کے نزدیک سب باطل ہے، اس لئے کہ عقد مجموعہ پر واقع ہے، اور مجموعہ میں تجزی نہیں ہوتی۔

---

(۱) ابن عابدین ۴/ ۱۰۵، البدائع ۵/ ۳۰۵، الدسوقی ۳/ ۷۱، منح الجلیل ۲/ ۵۷۷، ۵۷۸، روضۃ الطالبین ۳/ ۴۰۸، حاشیۃ الجمل علی المنہج ۳/ ۸۴، اشباہ السیوطی رص ۳۷۳، کشاف القناع ۳/ ۱۹۷، ۱۹۸، المغنی ۴/ ۲۵۳۔

(۲) البدائع ۵/ ۳۰۵، ابن عابدین ۴/ ۱۰۵، درر الحکام دفعہ (۳۷۰)، ۱/ ۳۳۴۔

شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک پہلی صورت میں پایا جانے والا سابقہ اختلاف اس میں بھی جاری ہوگا، اس لئے کہ عقد موقوف ان کے نزدیک دراصل باطل ہے۔

تیسری صورت جس کو ابن قدامہ نے ذکر کیا، یہ ہے کہ معلوم ومجہول کو ایک ساتھ فروخت کرے مثلاً کہے: میں نے تمہارے ہاتھ ایک ہزار میں یہ گھوڑیاں اور ان دوسری گھوڑیوں کے پیٹ میں جو بچے ہیں انہیں فروخت کیا، یہ بیع بہر حال باطل ہے۔ ابن قدامہ نے کہا[۱]، میرے علم کے مطابق اس کے باطل ہونے میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔

ھ- بیع باطل کی تصحیح:

۱۳ - بیع باطل کی تصحیح کی دو ممکن صورتیں ہیں،

اول: اگر مبطلِ عقد ختم ہوجائے تو کیا بیع صحیح ہوجائے گی؟

دوم: اگر عقد باطل کا صیغہ کسی دوسرے عقد صحیح کے معنی تک پہنچائے تو کیا یہ بیع باطل دوسرے عقد صحیح میں بدل جائے گی؟

اس کی توضیح حسب ذیل ہے:

پہلی صورت: حنفیہ بیع باطل اور بیع فاسد میں فرق کرتے ہیں، لہذا ان کے نزدیک بیع فاسد کی تصحیح مفسد کے اٹھ جانے سے ہوجائے گی، البتہ بیع باطل کی نہیں، حنفیہ اس کی تعلیل یہ بیان کرتے ہیں کہ فاسد میں مفسد کے اٹھ جانے سے بیع لوٹ کر صحیح ہوجائے گی، اس لئے کہ بیع فساد کے ساتھ قائم ہے، اور بطلان کے ساتھ صفتِ بطلان کی وجہ سے وہ قائم نہ تھی، بلکہ معدوم تھی۔

(۱) الاشباہ لابن نجیم ص ۱۱۳، ۱۱۴، البدائع ۵/ ۱۴۵، ابن عابدین ۴/ ۱۰۴، الاختیار ۲/ ۲۳، جواہر الاکلیل ۲/ ۶، القوانین الفقہیہ ص ۲۷۱، الدسوقی ۳/ ۶۶، الاشباہ للسیوطی ص ۳۰، ۳۱۲، المنثور فی القواعد ۱/ ۳۸۲، نہایۃ المحتاج ۳/ ۴۶۱، روضۃ الطالبین ۳/ ۴۰۴، المغنی ۴/ ۲۶۱، ۲۶۲۔

اسی وجہ سے گیہوں میں آٹے کی، زیتون کے پھل میں اس کے تیل کی، تھن میں دودھ کی، تربوزے میں بیج کی اور کھجور میں گٹھلی کی بیع ناجائز ہے، اس لئے کہ وہ معدوم ہے، حتی کہ اگر بائع خریدار کو دودھ یا آٹا یا عصیر (شیرہ) سپرد کردے تو بھی بیع صحیح نہ ہوسکے گی، اس لئے کہ عقد کے وقت معقود علیہ معدوم ہے، اور اس کے بغیر عقد کا انعقاد متصور نہیں، لہذا وہ منعقد ہی نہیں ہوگی، اس لئے نفاذ کا احتمال نہیں رکھے گی[۱]۔

۱۴ - جمہور کے نزدیک جو بیع فاسد اور باطل میں فرق نہیں کرتے بیع باطل مفسد کے ہٹا دینے سے صحیح نہیں ہوجائے گی، چنانچہ شافعیہ کی کتابوں میں ہے: اگر عاقدین مفسدِ عقد کو حذف کردیں، گو مجلس خیار ہی میں، تو بھی عقد صحیح نہ ہوگا، اس لئے کہ فاسد کا کوئی اعتبار ہی نہیں[۲]۔

ابن قدامہ کی "المغنی" میں ہے: اگر اس شرط کے ساتھ فروخت کرے کہ اس کو قرض دے یا خریدار نے یہ شرط بائع پر لگائی تو یہ حرام ہے اور بیع باطل ہے، اس لئے کہ حضرت عبد اللہ بن عمرؓ کی روایت ہے کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا: "**لایحل سلف وبیع، ولاشرطان في بیع، ولاربح مالم یضمن، ولابیع مالیس عندک**"[۳] (ایک ساتھ قرض اور بیع حلال نہیں ہے، ایک بیع میں دو شرطیں حلال نہیں ہیں، اس چیز کا نفع حلال نہیں ہے جو اپنے ضمان

(۱) ابن عابدین ۴/ ۱۰۸، ۱۱۳، الزیلعی ۴/ ۴۷، ۵۰، فتح القدیر ۶/ ۴۲ ۵ شائع کردہ دار احیاء التراث، البدائع ۵/ ۱۳۹۔

(۲) نہایۃ المحتاج ۳/ ۴۳۳، ۴۳۵، روضۃ الطالبین ۳/ ۴۱۰، مغنی المحتاج ۲/ ۴۰، حاشیۃ الجمل ۳/ ۸۴، ۸۵۔

(۳) حدیث: "**لا یحل سلف و بیع، ولا شرطان في بیع، ولا ربح مالم یضمن، ولا بیع مالیس عندک**" کی روایت ابوداؤد (۳/ ۷۶۹ طبع عزت عبید دعاس)، ترمذی (۳/ ۵۳۵ طبع الحلبی) اور حاکم (۲/ ۱۷ طبع المعارف العثمانیہ) نے کی ہے حاکم نے اس کو صحیح قرار دیا ہے۔

میں نہ ہو، اس چیز کی بیع حلال نہیں ہے جو تمہارے پاس نہ ہو)۔

نیز اس لئے کہ اس نے ایک عقد میں دوسرے عقد کی شرط لگائی، لہذا فاسد ہوگا، جیسا کہ ایک بیع میں دو بیع، نیز اس لئے کہ اگر قرض کی شرط لگائے گا تو اس کی وجہ سے ثمن میں اضافہ کرے گا، اس طرح ثمن میں ہونے والا اضافہ قرض کا عوض اور اس کا نفع ہوگا، اور یہ سود ہے جو حرام ہے، اس لئے فاسد ہوگا، جیسا کہ اگر اس کی صراحت کردیتا، نیز اس لئے کہ یہ بیع فاسد ہے لہذا وہ صحیح نہیں ہوجائے گی جیسا کہ اگر ایک درہم میں دو درہم کو فروخت کرے، پھر ایک درہم کو ترک کردے[۱]۔

''شرح منتہی الارادات'' میں ہے: جس نے ضمانِ درک کی شرط کے ساتھ فروخت کیا، اور درک سے زید کا استثناء کیا، اس کے لئے اس کی بیع صحیح نہیں ہوگی، اس لئے کہ ضمانِ درک سے زید کا استثناء کرنا بتاتا ہے کہ مبیع میں اس کا حق ہے، اس لئے کہ اس نے اس کی بیع کی اجازت نہیں دی، لہذا وہ باطل ہوگی، پھر اگر وہ زید کو بھی ضمانِ درک میں شامل کرلے تو بیع صحیح نہیں ہوجائے گی، اس لئے کہ فاسد صحیح نہیں ہوجاتا[۲]۔

مالکیہ کے نزدیک اصل یہ ہے کہ ہر ایسی شرط جو مقتضائے عقد کے مخالف ہو مثلاً بیع الثنیا (بیع الوفاء) اور وہ یہ ہے کہ سامان اس شرط پر خریدے کہ بائع جب ثمن لوٹا دے گا تو سامان اس کا ہوجائے گا) اسی طرح ہر ایسی شرط جو مقدار ثمن میں مخل ہو جیسے بیع اور قرض کی شرط، تو اس سے عقد فاسد ہوگا۔

لیکن اگر قرض کی شرط کو حذف کردیا جائے تو بیع صحیح ہوجائے گی، اسی طرح ہر وہ شرط جو مقصود کے مخالف ہو، البتہ بعض شرائط ایسی ہیں کہ ان کے ساتھ بیع صحیح نہیں، گو کہ شرط کو حذف کردیا جائے، وہ شرائط یہ ہیں:

(۱) جس نے کوئی سامان ادھار قیمت میں اس شرط کے ساتھ خریدا کہ اگر وہ مرگیا تو قیمت اس پر صدقہ ہے۔ تو اس بیع کو فسخ کردیا جائے گا، گو کہ اس شرط کو ساقط کردے، اس لئے کہ یہ ''غرر'' ہے، اسی طرح اگر یہ شرط ہو کہ اگر وہ مرگیا تو بائع اس کے ورثاء سے قیمت کا مطالبہ نہیں کرے گا۔

(۲) شرط ثنیا (بیع الوفا والی شرط) بیع کو فاسد کردیتی ہے اگرچہ شرط کو ساقط کردیا جائے، مشہور یہی ہے[۱]۔

(۳) بیع خیار میں نقد کی شرط۔ ابن حاجب نے کہا: اگر نقد کی شرط کو ساقط کردے تو بھی صحیح نہیں ہے۔

رہی وہ شرط جس کے نتیجہ میں شروط صحت میں سے کسی شرط میں خلل پیدا ہو تو وہ موجبِ فسخ ہے، عاقدین کے لئے اس عقد کو جاری رکھنا جائز نہیں ہے[۲]۔

۱۵ - مذکورہ مسائل میں حکم کا مدار فقہاء کے یہاں، جیسا کہ ابن رشد نے کہا، یہ ہے کہ اگر بیع میں فساد شرط کی وجہ سے پیدا ہو تو کیا شرط کے اٹھ جانے سے فساد اٹھ جاتا ہے یا نہیں؟ جیسا کہ وہ فساد نہیں اٹھتا جو حلال بیع میں حرام لعینہ کے جوڑ دینے کی وجہ سے لاحق ہوتا ہے، مثلاً کوئی شخص ایک گھوڑا سو دینار اور ایک مٹکہ شراب میں فروخت کرے، اور جب عقد بیع کرلے تو کہے کہ میں ایک مٹکہ شراب کو چھوڑتا ہوں، یہ بیع علماء کے یہاں باجماع فسخ شدہ ہے۔

یہ بھی ایک دوسرے اصل پر مبنی ہے، وہ یہ ہے کہ یہ فساد حکمی (تعبدی) ہے یا عقلی؟ اگر ہم اسے حکمی کہیں، تو شرط کے اٹھ جانے

(۱) المغنی ۴/ ۲۵۹، ۲۶۰ طبع الریاض۔

(۲) شرح منتہی الارادات ۲/ ۲۵۰۔

(۱) منح الجلیل ۲/ ۵۷۰، ۵۷۱، نیز دیکھئے: الموافقات للشاطبی ۱/ ۲۹۴، ۲۹۵۔

(۲) منح الجلیل ۲/ ۵۷۲۔

سے فساد نہیں اٹھے گا، اور اگر عقلی کہیں تو شرط کے اٹھ جانے سے فساد اٹھ جائے گا۔

امام مالک اس کو "عقلی" سمجھتے ہیں، اور جمہور اس کو غیر عقلی سمجھتے ہیں۔

ربا اور غرر والے بیوع میں پایا جانے والا فساد اکثر حکمی ہوتا ہے، اسی وجہ سے ان کے نزدیک اس کا بالکل انعقاد نہیں ہوتا، گو کہ بیع کے بعد ربا کو ترک کردے یا "غرر" ختم ہوجائے [۱]۔

۱۶- رہی دوسری صورت یعنی بیع باطل کا کسی دوسرے صحیح عقد میں بدل جانا تو اس کی بنیاد اس قاعدہ میں فقہاء کا اختلاف ہے کہ اعتبار عقود کے صیغوں کا ہے یا ان کے معانی کا؟

سیوطی کہتے ہیں: عقود کے صیغوں کا اعتبار ہے یا ان کے معانی کا؟ یہ اختلافی مسئلہ ہے فروع میں ترجیح مختلف ہے مثلاً:

اگر مبیع کو بائع کے ہاتھ اس پر قبضہ سے پہلے ثمن اول کے مثل میں فروخت کردے تو یہ لفظ بیع کے ذریعہ اقالہ ہے۔ سبکی نے اس کی تخریج قاعدہ مذکورہ پر کی ہے، تخریج قاضی حسین کی ہے، انہوں نے کہا: اگر ہم لفظ کا اعتبار کریں تو صحیح نہ ہوگا اور اگر معنی کا اعتبار کریں تو اقالہ ہے [۲]۔ اور یہ بیع فاسد ہے، اس لئے کہ یہ قبضہ سے پہلے مبیع پر واقع ہے، لیکن وہ اس کے باوجود اقالہ صحیح میں بدل جائے گا، اس لئے کہ عقد میں اقالہ کے تمام عناصر موجود ہیں۔

ابن نجیم کی "الاشباہ" میں ہے: اعتبار معنی کا ہے، الفاظ کا نہیں، علماء نے کئی جگہوں پر اس کی صراحت کی ہے (۳)۔

"درر الحکام" میں ہے: عقود میں اعتبار مقاصد ومعانی کا ہے، الفاظ ومبانی کا نہیں، اور اسی وجہ سے بیع الوفاء میں رہن کا حکم جاری ہوتا ہے [۱]۔

مذہب مالک میں ہے: جس نے زمین جائیداد یا کوئی اور چیز فروخت کی اور خریدار پر یہ شرط لگائی کہ اس کو فروخت نہیں کرے گا، اور ہبہ نہیں کرے گا یہاں تک کہ اس کو ثمن دے دے تو اس میں کوئی حرج نہیں، اس لئے کہ یہ رہن کے درجہ میں ہے، اگر ثمن کا دینا مقررہ مدت پر ہو [۲]۔

اسی طرح بیع باطل کے دوسرے صحیح عقد میں بدل جانے کا حکم اس قاعدہ کے ضمن میں جاری ہے جس کا ذکر پہلے آیا۔

---

(۱) بدایۃ المجتہد ۲/ ۱۶۲ طبع عیسی الحلبی۔

(۲) الاشباہ للسیوطی ر ۱۸۴، ۱۸۵۔

(۳) الاشباہ لابن نجیم ر ۲۰۷۔

---

(۱) درر الحکام شرح مجلۃ الأحکام دفعہ (۳) ۱/ ۱۸، ۱۹۔

(۲) منح الجلیل ۲/ ۵۶۸۔

بیع التلجئہ

تعریف:

۱-بعض حنفیہ نے بیع التلجئہ کی تعریف یہ کی ہے: ایسا عقد جس کو کوئی شخص کسی امر کی مجبوری کی وجہ سے انجام دے، اس طرح وہ اس پر مجبور کی طرح ہوجاتا ہے(۱)۔

صاحب ''الانصاف'' نے اس کی تعریف یہ کی ہے: بائع اور مشتری ایسی بیع کا اظہار کریں جس کو وہ دل سے نہیں چاہیں، بلکہ ظالم وغیرہ کے خوف سے اس کو بچا لینے کے لئے کریں(۲)۔

شافعیہ نے اس کو ''بیع امانت'' کہا ہے(۳)۔ اس کی صورت جیسا کہ نووی نے ''المجموع'' میں لکھا ہے، یہ ہے کہ بائع اور مشتری عقد کے اظہار پر اتفاق کرلیں، ظالم وغیرہ کے خوف کی وجہ سے یا کسی اور وجہ سے۔ اور وہ دونوں اس بات پر اتفاق کرلیں کہ جب وہ دونوں بیع کا اظہار کریں گے تو وہ بیع نہ ہوگی، پھر بیع کی جائے(۴)۔

رہا تلجئہ جس کی طرف اس بیع کی اضافت کی گئی ہے تو وہ لغت میں اکراہ اور اضطرار کے معنی میں آتا ہے(۵)۔ اصطلاح میں اس کا معنی الجاء کے معنی کی طرف لوٹتا ہے، اور وہ اکراہ تام یا اکراہ ملجئی ہے۔ اور اس کا معنی جیسا کہ ''حاشیہ ابن عابدین'' سے سمجھ میں آتا ہے، یہ ہے کہ ایک شخص دوسرے کو جان یا عضو کے تلف کرنے یا سخت مار کی دھمکی دے، اگر وہ اس کا مطلوب فعل انجام نہ دے(۱)۔

متعلقہ الفاظ:

الف-بیع الوفاء:

۲-اس کی صورت یہ ہے کہ کسی ''عین'' کو ایک ہزار میں اس شرط کے ساتھ فروخت کرے کہ جب اس کو ثمن لوٹائے گا تو وہ اس کو عین واپس کردے گا(۲)۔ بیع التلجئہ اور بیع الوفاء حقیقتِ بیع کا ارادہ نہ ہونے میں متفق ہیں، اور ان میں باہمی اختلاف یہ ہے کہ بیع الوفاء: رہن یا بیع اور شرط ظاہر کی طرف لوٹتی ہے، جبکہ بیع التلجئہ میں عدم ارادۂ بیع پر اتفاق بائع ومشتری کے درمیان مضمر ہوتا ہے، اور کوئی بیع ہوتی ہی نہیں ہے۔

علاوہ ازیں بیع التلجئہ اور بیع الوفاء کے درمیان فرق یہ ہے کہ بیع التلجئہ میں متعاقدین ظالم وغیرہ کے خوف یا کسی اور وجہ سے اظہار بیع پر متفق ہوتے ہیں، نیز اس بات پر بھی اتفاق ہوتا ہے کہ جب وہ دونوں اس کا اظہار کریں گے تو وہ بیع نہ ہوگی، جبکہ بیع الوفاء میں وہ دونوں اس بات پر متفق ہوتے ہیں کہ ان میں سے ایک دوسرے کے ہاتھ ''عین'' کو متعین قیمت میں فروخت کرے گا، اسی طرح وہ دونوں

---

(۱) الفتاوی الہندیہ ۳/ ۲۰۹ طبع المکتبۃ الإسلامیہ، بدائع الصنائع ۵/ ۱۷۶ طبع الجمالیہ۔

(۲) الانصاف ۴/ ۲۶۵ طبع التراث۔

(۳) أسنی المطالب ۲/ ۱۱ طبع المکتبۃ الإسلامیہ۔

(۴) المجموع ۹/ ۳۳۴۔

(۵) القاموس المحیط، الصحاح، المصباح المنیر مادۂ ''لجأ''۔

---

(۱) ابن عابدین ۵/ ۸۰، طبع المصریہ کشف الاسرار عن اصول فخر الاسلام البزدوی ۴/ ۳۵۷ طبع دار الکتاب العربی۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین علی الدر المختار ۴/ ۲۴۶ طبع المصریہ الفتاوی الہندیہ ۳/ ۲۰۹ طبع المکتبۃ الإسلامیہ، حاشیۃ الطحطاوی علی الدر المختار ۳/ ۱۴۳، ۱۴۴ طبع دار المعرفہ۔

اس بات پر بھی متفق ہوتے ہیں کہ جب بائع ثمن حاضر کردے گا تو وہ مبیع واپس لے لے گا، چنانچہ بیع الوفاء حقیقت میں بہ لفظ بیع رہن ہے یا بہ لفظ بیع ایک مدت کے لئے قرض ہے، اس لئے اس میں تلجئہ کی شرط لگانا اس کو فاسد کردے گا[۱]۔

ب- بیع مکرہ:

۳- بیع مکرہ سے مراد بائع کو اس کی رضامندی کے بغیر بیع پر آمادہ کرنا ہے، کیونکہ اکراہ لغت میں انسان کو کسی ناپسندیدہ چیز پر مجبور کرنے کے معنی میں ہے، اور شرع میں ایسا فعل جو مکرَہ کی طرف سے وجود میں آئے، اور محل میں کوئی ایسی وجہ پیدا ہوجائے جس کے سبب وہ اس فعل کے انجام دینے پر مجبور ہوجائے جو اس سے مطلوب ہے[۲]۔

بیع التلجئہ، اور بیع مکرہ کے درمیان فرق یہ ہے کہ بیع التلجئہ صرف ظاہر میں بیع ہے، حقیقت میں نہیں، جبکہ بیعِ مکرہ بیع حقیقی ہے، البتہ اس کے حکم کے بارے میں اختلاف ہے کہ فاسد ہوگی یا موقوف۔

بیعِ ہازل:

۴- بیع میں ہازل وہ شخص ہے جو بیع کی بات کرے، لیکن حقیقت بیع کا ارادہ نہ ہو۔

ہزل: یہ ہے کہ لفظ سے اس کا معنی مراد نہ لیا جائے، نہ حقیقی، نہ مجازی۔ اور ہزل، جد کی ضد ہے، اور ''جد'' یہ ہے کہ کسی چیز سے اس کا معنی موضوع لہ مراد لیا جائے[۱]۔

بیع التلجئہ اور بیع ہازل کے درمیان فرق یہ ہے کہ بیع التلجئہ کا سبب و باعث گو کہ غالباً اکراہ ہوتا ہے، تاہم وہ اپنی حقیقت کے لحاظ سے بیع ہازل ہی ہے، اس لئے کہ بیع التلجئہ میں بائع صیغہ بیع کا تلفظ کرتا ہے، حالانکہ حقیقت میں وہ بیع کو مراد نہیں لیتا، اور اسی وجہ سے صاحب ''البدائع'' نے لکھا ہے کہ وہ بیع ہازل کے مشابہ ہے[۲]۔

اس کی وجہ یہ ہے کہ ہزل اختیارِ حکم اور اس پر رضامندی کے منافی ہے، لیکن وہ، مباشرت (انجام دینے) اور اس کے اختیار کرنے پر رضامندی کے منافی نہیں، لہذا یہ بیع میں خیارِ شرط کے حکم میں ہوگیا[۳]۔

بیع کے علاوہ میں تلجئہ:

۵- نکاح میں تلجئہ ہوتا ہے جیسا کہ اگر کسی صاحب قہر و غلبہ نے دوسرے کے پاس اس کی کسی بیٹی کے لئے پیغام نکاح بھیجا، تو لڑکی والے نے اس کا نکاح کردیا، اور استرعاء کے گواہوں کو خفیہ طریقہ پر گواہ بنادیا کہ میں اس کے خوف سے ایسا کررہا ہوں۔ اور وہ شخص ایسا ہے کہ اس سے دشمنی کرنا اندیشہ کا باعث ہے، اور یہ کہ اگر وہ چاہے گا تو لڑکی کو بلا نکاح اپنے لئے لے لے گا، اس لئے اس کے ساتھ اس نے نکاح کردیا، تو یہ نکاح ہمیشہ کے لئے فسخ رہے گا۔

تلجئہ تحبیس (وقف)، طلاق، ہبہ اور دوسرے تطوعات میں بھی جاری ہوتا ہے[۴]۔

---

(۱) المجموع للنووی ۹/ ۳۳۴، ابن عابدین ۴/ ۲۴۶، جامع الفصولین ۱/ ۲۳۴، ۲۳۶، کشاف القناع ۳/ ۱۴۹، ۱۵۰۔

(۲) الدر المختار ۵/ ۸۰، المصباح مادۂ ''کرہ''۔

(۱) کشف الاسرار عن اصول البزدوی ۴/ ۳۵۷، تعریفات الجرجانی۔

(۲) بدائع الصنائع ۵/ ۱۷۶، ۱۷۷۔

(۳) ابن عابدین ۴/ ۲۴۴، اصول البزدوی ۴/ ۳۵۷۔

(۴) التبصرہ ۲/ ۴، ۵۔

بیع التلجئہ کی قسمیں:

۶- بیع التلجئہ کی دو قسمیں ہیں: ایک قسم وہ ہے جس میں تلجئہ نفس بیع میں ہوتا ہے، دوسری قسم وہ ہے جس میں تلجئہ ثمن میں ہوتا ہے۔ اور ان دونوں اقسام میں سے ہر ایک کی دو انواع ہیں: کیونکہ تلجئہ اگر نفس بیع میں ہو، تو انشاء بیع میں ہوگا یا اقرار بیع میں؟ اور اگر ثمن میں ہو تو اس کی مقدار میں ہوگا یا اس کی جنس میں؟

قسم اول: تلجئہ نفس بیع میں ہو:

اس کی دو انواع ہیں:

نوع اول: تلجئہ انشاء بیع میں ہو:

۷- وہ یہ ہے کہ خفیہ طور پر وہ دونوں کسی مجبوری کی وجہ سے اس بات پر اتفاق کرلیں کہ وہ دونوں بیع کا اظہار کریں گے، لیکن حقیقت میں ان دونوں کے درمیان بیع نہیں ہوگی۔ یہ محض ریاء اور دکھاوا ہوگا، مثلا کسی کو سلطان سے ڈر ہو تو وہ دوسرے سے کہے: میں ظاہر کروں گا کہ میں نے تم سے اپنا گھر فروخت کردیا، یہ حقیقت میں بیع نہیں ہوگی، بلکہ تلجئہ ہوگا، چنانچہ انہوں نے بیع کرلی تو جواز وبطلان کے بارے میں اس میں تین اقوال ہیں:

اول: بیع باطل ہے، امام ابوحنیفہ سے ظاہر الروایہ، اور امام ابو یوسف اور امام محمد کا قول یہی ہے [1]۔ یہی حنابلہ کے یہاں "وجہ صحیح" اور مشہور ہے "قاضی" وغیرہ نے اسی کو اختیار کیا ہے۔

بہوتی نے لکھا ہے: یہ باطل ہے، یہی ایک قول ہے، کیونکہ ان دونوں نے اس پر اتفاق کیا ہے [2]۔

(۱) بدائع الصنائع ۵/ ۱۷۶۔

(۲) الفروع ۴/ ۴۹، کشاف القناع ۳/ ۱۴۹ طبع النصر، الانصاف ۴/ ۲۶۵ طبع التراث۔

بطلان کے قول کی وجہ یہ ہے کہ عاقدین نے الفاظ بیع کا تلفظ حقیقت کے ارادہ سے نہیں کیا، اور یہی ہزل کی تشریح ہے، اور "ہزل" جواز بیع سے مانع ہے، اس لئے کہ وہ سبب کو انجام دینے میں رضامندی کو ختم کردیتا ہے، لہذا الحکم کے حق میں یہ بیع منعقد نہیں ہوئی، [1] اسی طرح دلالت حال یہ ہے کہ وہ دونوں اس طرح کی بیع میں بیع کا ارادہ نہیں رکھتے، گو کہ وہ دونوں عقد میں یہ نہ کہیں کہ ہم نے یہ بیع تلجئہ کے طور پر کی ہے [2]۔

دوم: بیع جائز ہے: امام ابوحنیفہ سے امام ابو یوسف کی روایت یہی ہے، شافعیہ کا مذہب، اسی طرح حنابلہ کے یہاں دوسرا قول یہی ہے [3]۔

اس قول کی وجہ یہ ہے کہ ان کے خفیہ اتفاق کا اعتبار نہیں، اعتبار اس عقد کا ہے جس کا انہوں نے اظہار کیا ہے، نیز اس لئے کہ انہوں نے خفیہ طور پر جو شرط لگائی ہے، اس کو انہوں نے عقد میں ذکر نہیں کیا، بلکہ انہوں نے عقد صحیح کی شرطوں کے مطابق عقد کیا ہے، لہذا سابق شرط اس میں اثر انداز نہ ہوگی، جیسا کہ اگر وہ دونوں متفق ہوں کہ بیع کے وقت دونوں کوئی فاسد شرط لگالیں گے، پھر بلا شرط بیع کریں [4] (اس صورت میں بیع صحیح ہوگی شرط فاسد کے وعدہ کا کوئی اثر بیع پر نہ ہوگا)۔

سوم: یہی امام محمد سے مروی ہے کہ بیع جائز (غیر لازم) ہے۔ اگر وہ دونوں ایک ساتھ جائز قرار دے دیں تو لازم ہوجائے گی، اس لئے کہ اس بیع کو باطل قرار دینا ضرورت کی وجہ سے ہے، لہذا اگر ہم بیع کے وقت وجود شرط کا اعتبار کرلیں تو ضرورت ختم نہ ہوگی، اگر ان

(۱) بدائع الصنائع ۵/ ۱۷۶۔

(۲) کشاف القناع ۳/ ۱۴۹۔

(۳) بدائع الصنائع ۵/ ۱۷۶، المجموع ۹/ ۳۳۴، الفروع ۴/ ۴۹۔

(۴) بدائع الصنائع ۵/ ۱۷۶، المجموع ۹/ ۳۳۴۔

دونوں میں سے ایک اجازت دے دے، دوسرا نہ دے تو جائز نہیں، اور اگر وہ دونوں اجازت دے دیں تو جائز ہوگی، اس لئے کہ شرط سابق یعنی باہمی خفیہ اتفاق حکم کے حق میں عقد کے انعقاد سے مانع ہے، لہذا یہ فروخت کنندہ اور خریدار کے لئے خیار شرط کے درجہ میں ہے۔ اس لئے ان دونوں کی رضامندی ہی سے صحیح ہوگی، اور خریدار قبضہ کی وجہ سے اس کا مالک نہ ہوگا۔

بیع التلجئہ میں جانبین میں سبب کے انجام دینے سے رضامندی کا اصلاً وجود ہی نہیں، لہذا الحکم کے حق میں سبب کا انعقاد نہیں ہوا، اس لئے ان میں سے ایک پر موقوف ہوگا، اس طرح وہ فروخت کنندہ اور خریدار کے لئے اختیار کی شرط کے مشابہ ہے (۱)۔

۸ - اس بیع کے بطلان کے قول پر یہ مسئلہ متفرع ہوتا ہے کہ اگر دونوں بیع کرنے والوں میں اختلاف ہو، ان میں سے ایک تجلئہ کا دعوی کرے دوسرا تلجئہ کا منکر ہو، اور دعوی کرے کہ یہ بیع خواہش اور رضامندی سے ہوئی ہے اور تلجئہ کے انکار کرنے والے کے قول کا اعتبار کیا جائے گا، اس لئے کہ ظاہر اس کی تائید کررہا ہے، لہذا تلجئہ کا دعوی کرنے والے کے مقابلہ میں اس منکر تلجئہ کا قول قسم کے ساتھ معتبر ہوگا اگر یہ ثمن کا مطالبہ کرے، اور اگر تلجئہ کا دعوی کرنے والا گواہ پیش کردے تو اس کے گواہ قبول ہوں گے، اس لئے کہ اس نے شرط گواہی کے ذریعہ ثابت کردی، لہذا اس کا بینہ مقبول ہوگا جیسا کہ اگر بینہ سے خیار ثابت کردے۔

جبکہ اس بیع کے جواز کے قول پر اس دعویٰ کا کوئی اثر مرتب نہیں ہوگا، اس لئے کہ تلجئہ کا دعویٰ اگرچہ سچا ہو، بیع ظاہر میں اثر انداز نہیں۔

(۱) بدائع الصنائع ۵/ ۱۷۶، ۱۷۷، حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۲۴۴، ۲۴۵، حاشیۃ الطحطاوی علی الدر المختار ۳/ ۱۴۳، الاختیار ۲/ ۲۱۔

البتہ اگر وہ دونوں تلجئہ پر متفق ہوں، پھر وہ دونوں بیع کے وقت کہیں: ہمارے درمیان جو بھی شرط تھی، باطل ہے، تو تلجئہ باطل ہوجائے گا اور بیع جائز ہوگی، اس لئے کہ یہ فاسد اور زائد شرط ہے، لہذا اسا قط کرنے سے ساقط ہوجائے گی۔ اور جب ساقط ہوگئی تو عقد جائز ہوگیا (۱)۔

نوع دوم: اقرار بیع میں تلجئہ ہو:

۹ - تلجئہ اگر اقرار بیع میں ہو یعنی ان دونوں نے باہم اتفاق کیا ہو کہ ایسی بیع کا اقرار کریں گے جو نہیں ہوئی ہے، چنانچہ انہوں نے اس کا اقرار کرلیا، پھر ان دونوں نے اتفاق کرلیا کہ وہ بیع نہیں تھی، تو یہ بیع باطل ہے جیسا کہ صاحب "البدائع" نے لکھا ہے، اور ان دونوں کی اجازت سے جائز نہ ہوگی، اس لئے کہ اقرار خبر دینا ہے اور خبر دینے کی درستگی یہ ہے کہ خبر دیتے وقت مخبر بہ (جس کی خبر دی جارہی ہے) ثابت ہو تو اگر وہ ثابت ہو تو خبر دینا سچا ہوگا، ورنہ جھوٹا ہوگا، لہذا اجازت کا احتمال نہیں رکھے گی، اس لئے کہ اجازت موجود شی کی ہوتی ہے، معدوم کی نہیں (۲)۔

قسم دوم: وہ بیع جس میں تلجئہ ثمن یا بدل میں ہو:

اس کی بھی دو انواع ہیں:

۱۰ - نوع اول: وہ بیع جس میں تلجئہ مقدار ثمن میں ہو:

اس کی مثال یہ ہے کہ وہ دونوں خفیہ طور پر اتفاق کرلیں کہ ثمن

(۱) بدائع الصنائع ۵/ ۱۷۷، ۱۷۸، الاختیار ۲/ ۲۲۔

(۲) بدائع الصنائع ۵/ ۱۷۷، حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۱۰۶، حاشیۃ الطحطاوی علی الدر المختار ۳/ ۳۴۸۔

ایک ہزار ہے، پھر بظاہر دو ہزار میں بیع کریں تو اس بیع میں ظاہر کا اعتبار ہوگا یا باطن کا؟

اس مسئلہ میں فقہاء کے دو اقوال ہیں:

قول اول: اعتبار ظاہر کا ہے یعنی جس پر انہوں نے عقد کیا اور وہ اعلانیہ ثمن ہے۔

یہ امام ابوحنیفہ کا مذہب ہے جیسا کہ امام ابو یوسف نے ان سے روایت کیا ہے[(۱)]۔ یہی شافعیہ کا مذہب اور حنابلہ کے یہاں اظہر رائے ہے، قاضی نے اسی کو یقینی قرار دیا ہے[(۲)]۔

قول دوم: اعتبار باطن کا ہے، یعنی خفیہ طور پر انہوں نے جس پر اتفاق کیا۔ اس قول کو امام محمد نے ''الاملاء'' میں بلا اختلاف نقل کیا ہے، اور یہی امام ابو یوسف کا قول بھی ہے۔

حنابلہ کے یہاں بھی ایک قول یہی ہے اور مالکیہ کا مذہب یہی ہے جیسا کہ مالکیہ نے ''خفیہ مہر'' اور ''علانیہ مہر'' میں اس کی صراحت کی ہے[(۳)]۔

اعلانیہ ثمن ہی ثمن ہے، اس قول کی وجہ یہ ہے کہ جو ثمن عقد میں مذکور ہو اسی کے ذریعہ عقد صحیح ہوتا ہے، اور انہوں نے خفیہ طور پر جس ثمن کا ذکر کیا ہے اس کا ذکر حالتِ عقد میں نہیں کیا، اس لئے اس کا حکم ساقط ہوگیا، نیز یہ کہ اتفاق سابق لغو ہے۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ اگر وہ دونوں کسی شرط فاسد پر اتفاق کرلیں، پھر بلاشرط عقد کریں تو عقد صحیح ہے[(۴)]۔

(۱) الاختیار ۲/ ۲۱، ۲۲۔
(۲) الاختیار ۲/ ۲۱، ۲۲، الفتاوی الہندیہ ۳/ ۲۰۹، المجموع ۹/ ۳۳۴، الفروع ۴/ ۵۱، ۵/ ۲۶۷، الانصاف ۴/ ۲۶۶۔
(۳) الاختیار ۲/ ۲۱، ۲۲، الفتاوی الہندیہ ۳/ ۲۰۹، الفروع ۴/ ۵۰، الدسوقی ۲/ ۳۱۳، الخرشی ۳/ ۲۷۴۔
(۴) الاختیار ۲/ ۲۲، المجموع ۹/ ۳۳۴۔

اس قول کی دلیل کہ خفیہ طور پر طے پانے والا ثمن ہی ثمن ہے، یہ ہے کہ ان دونوں نے اتفاق کیا ہے کہ انہوں نے ایک ہزار سے زائد کا ارادہ نہیں کیا، تو گویا انہوں نے اس کو ہزل (مذاق) کے طور پر کہا ہے[(۱)]۔ یعنی اس کو ثمن میں شامل نہیں کیا جائے گا۔ اور ثمن وہی ہوگا جس پر انہوں نے خفیہ طور پر اتفاق کیا ہے۔ یہ حنفیہ اور حنابلہ کے نزدیک ہے جو بیع ہازل کے فساد کے قائل ہیں[(۲)]۔

شافعیہ کے نزدیک جو دو آراء میں سے زیادہ صحیح رائے کے مطابق بیع ہازل کی صحت کے قائل ہیں، زائد ایک ہزار کو ثمن میں شامل کیا جائے گا[(۳)]۔

علاوہ ازیں صاحب ''البدائع'' کی عبارت سے سمجھ میں آتا ہے کہ آیا خفیہ ثمن معتبر ہے یا اعلانیہ، یہ اختلاف اس صورت میں ہے جب وہ دونوں مواضعہ (اتفاق) کے وقت کہیں کہ دو ہزار جن کا اعلانیہ عقد میں ذکر ہوگا ان میں سے ایک ہزار کا ذکر ریاء اور دکھاوا کے لئے ہوگا۔ لیکن اگر وہ مواضعہ کے وقت یہ نہ کہیں تو ثمن وہی ہے جس پر انہوں نے عقد کیا ہے، اس لئے کہ ثمن اس چیز کا نام ہے جس کا عقد کے وقت ذکر کیا جائے اور عقد کے وقت دو ہزار کا ذکر کیا گیا ہے[(۴)]۔

۱۱- نوع دوم: وہ بیع جس میں تلجئہ جنس ثمن میں ہو:

اس کی مثال یہ ہے کہ وہ دونوں خفیہ طور پر اتفاق کرلیں کہ ثمن ایک ہزار درہم ہے، پھر ایک سو دینار میں بیع ظاہر کریں تو کیا یہ بیع باطل ہوگی یا اعلانیہ ثمن کے بدلے صحیح ہوگی؟

امام محمد کی رائے ہے کہ یہ بیع قیاس کے اعتبار سے باطل ہوگی،

(۱) الاختیار ۲/ ۲۲۔
(۲) بدائع الصنائع ۵/ ۱۷۶، کشاف القناع ۳/ ۱۵۰۔
(۳) المجموع ۹/ ۳۳۴۔
(۴) بدائع الصنائع ۵/ ۱۷۷۔

اوربطور استحسان صحیح ہوگی یعنی اعلانیہ ثمن میں [1]۔

یہ اختلاف اس صورت میں ہے (جیسا کہ "البدائع" میں ہے) جب ان دونوں نے مواضعہ کے وقت کہا ہو کہ اعلانیہ ثمن ریاء اور دکھاوا ہے لیکن اگر انہوں نے یہ نہ کہا ہو تو ثمن وہی ہے جس پر انہوں نے عقد کیا ہے، اس لئے کہ ثمن اس چیز کا نام ہے جو عقد کے وقت مذکور ہو اور عقد کے وقت مذکور سو دینار ہی ہے [2]۔

از روئے قیاس اس بیع کے باطل ہونے کی وجہ یہ ہے کہ خفیہ ثمن کا ذکر انہوں نے عقد میں نہیں کیا، اور اعلانیہ ثمن کا انہوں نے قصد نہیں کیا، کیونکہ انہوں نے اس کو ہزل کے طور پر کہا ہے، لہذا وہ ساقط ہے، اور بیع بلا ثمن باقی رہ گئی، لہذا صحیح نہیں ہوگی [3]۔

اور استحسان کے طور پر اس بیع کی صحت کی وجہ یہ ہے کہ انہوں نے بیع باطل نہیں بلکہ بیع صحیح کا قصد کیا ہے، لہذا اس کو حتی الامکان صحت پر محمول کرنا واجب ہے۔ اور اس کو اعلانیہ ثمن اعلانیہ کے بغیر صحت پر محمول کرنا ناممکن ہے، تو گویا انہوں نے جس چیز کی شرط خفیہ طور پر لگائی تھی، اس سے رجوع کرلیا، لہذا حکم ظاہر سے متعلق ہوگیا۔ جیسا کہ اگر وہ دونوں اس بات پر اتفاق کرلیں کہ اس کو بیع التلجئہ کریں گے، پھر ایک دوسرے کو ہبہ کردیں۔ برخلاف "ہزار" اور "دوہزار" کے، اس لئے کہ جس ثمن کا خفیہ طور پر ذکر کیا گیا تھا اور اس کی شرط لگائی گئی تھی وہ عقد میں زیادتی کے ساتھ مذکور ہے، اس لئے عقد کا تعلق اسی سے ہوگا [4]۔

۱۲ - صاحب "البدائع" نے یہ بھی لکھا ہے کہ یہ تمام اختلافات اس صورت میں ہیں جبکہ ان دونوں نے خفیہ طور پر اتفاق کیا ہو، لیکن خفیہ طور پر عقد نہ کیا ہو، اور اگر انہوں نے خفیہ طور پر اتفاق کیا، اور خفیہ طور پر ہی کسی ثمن میں عقد کرلیا، اس کے بعد انہوں نے باہم اتفاق کیا کہ عقد کو اس سے زیادہ میں یا دوسری جنس کے ثمن میں ظاہر کریں گے پھر اگر انہوں نے یہ نہ کہا ہو کہ عقد دوم ریاء اور دکھاوا ہے تو عقد دوم عقد اول کو ختم کردے گا، اور ثمن وہ ہوگا جو عقد دوم میں مذکور ہے، اس لئے کہ بیع فسخ اور اقالہ کا احتمال رکھتی ہے، لہذا ان دونوں کا عقد ثانی کا آغاز کرنا عقد اول کو باطل کرنا ہے، اس لئے اول باطل ہوگیا، اور عقد ثانی اس ثمن کے ساتھ جو اس میں مذکور ہے منعقد ہوگیا، اور اگر انہوں نے کہا: عقد دوم ریاء اور دکھاوا ہے پھر اگر ثمن دوسری جنس سے ہو تو عقد پہلا ہی معتبر ہوگا، اس لئے کہ جب انہوں نے ریاء اور دکھاوے کا ذکر کیا تو عقد دوم میں مقرر ثمن کو باطل کردیا، اس لئے عقد دوم صحیح نہیں ہوا، اور عقد اول باقی رہ گیا، اور اگر اول کی جنس سے ہو تو معتبر عقد دوم ہے، اس لئے کہ بیع فسخ کا احتمال رکھتی ہے، اس لئے معتبر عقد دوم ہوا، لیکن ثمن اول کے ساتھ ہوگا، اور زیادتی باطل ہے، اس لئے کہ انہوں نے اس کو باطل کردیا، کیونکہ اس کو انہوں نے ہزل کے طور پر کہا ہے [1]۔

۱۳ - شافعیہ کے نزدیک بیع اعلانیہ ثمن میں صحیح ہے، اور اتفاق سابق کا کوئی اثر نہیں ہوگا، اس لئے کہ وہ لغو ہے، اور یہ ایسے ہی ہوگیا جیسا کہ اگر وہ دونوں کسی شرط فاسد کے لگانے پر اتفاق کرلیں پھر بلا شرط بیع کرلیں [2]۔

۱۴ - جہاں تک حنابلہ کا تعلق ہے تو "الفروع" کی کتاب الصداق

---

(۱) الاختیار ۲/ ۲۲۔

(۲) بدائع الصنائع ۵/ ۱۷۷۔

(۳) بدائع الصنائع ۵/ ۱۷۷، الاختیار ۲/ ۲۲۔

(۴) بدائع الصنائع ۵/ ۱۷۷، الاختیار ۲/ ۲۲۔

---

(۱) بدائع الصنائع ۵/ ۱۷۷۔

(۲) المجموع ۹/ ۳۳۴۔

میں ہے: اگر وہ دونوں بیع کرنے سے قبل کسی ثمن پر اتفاق کرلیں، پھر دوسرے ثمن میں بیع کریں تو اس میں دو اقوال ہیں:

اول: ثمن وہ ہے جس پر انہوں نے اتفاق کیا ہے۔

دوم: ثمن وہ ہے جس پر عقد ہوا ہے جیسا کہ نکاح (۱)۔

۱۵ - جہاں تک مالکیہ کا تعلق ہے تو دوسرے فقہاء کی طرح انہوں نے اپنی کتابوں میں بیع التلجئہ کی صراحت نہیں کی، البتہ انہوں نے ''بیع مکرہ''، ''بیع مضغوط'' اور ''بیع ہازل'' کا ذکر کیا ہے۔ اور اس کی طرف اشارہ آچکا ہے۔ لیکن انہوں نے عقد نکاح اور خفیہ و اعلانیہ مہر پر کلام کرتے ہوئے واضح کیا ہے کہ عمل خفیہ مہر پر ہوگا اگر اس بات پر بینہ ہو کہ اعلانیہ مہر کا اعتبار نہیں، اس کا ذکر محض شان اور فخر کے طور پر ہے۔ اور اگر بینہ نہ ہو اور زوجین خفیہ مہر پر اتفاق کرلیں تو اسی پر عمل ہوگا۔ اور اگر اختلاف کریں تو بیوی شوہر سے حلف لے گی، اگر بیوی کا دعویٰ ہو کہ خفیہ مہر قلیل سے اعلانیہ کثیر کی طرف رجوع ہوگیا ہے۔ اگر شوہر حلف اٹھالیتا ہے تو خفیہ مہر پر عمل ہوگا، اور اگر حلف سے انکار کرے تو بیوی سے رجوع پر حلف لی جائے گی، اور اعلانیہ مہر پر عمل ہوگا، اور اگر بیوی حلف سے انکار کرے تو خفیہ مہر پر عمل ہوگا (۲)۔

۱۶ - صاحب ''التبصرۃ'' نے ''شہادت استرعاء'' کے ذریعہ فیصلہ کی بحث میں لکھا ہے کہ استرعاء بیوع میں ناجائز ہے، مثلاً بیع سے قبل گواہ بنالے کہ وہ بیع سے رجوع کرے گا۔ اور یہ کہ بیع ایک اندیشہ کی وجہ سے ہے، اس لئے کہ بیع کا یہ معاملہ اس کی رضامندی کے خلاف ہے، بائع نے اس میں ثمن لے لیا ہے، اور اس میں خریدار کا حق ہے، الا یہ کہ گواہ بیع پر اکراہ اور دھمکانے کو جانتے ہوں تو استرعاء جائز ہے اگر بیع سے قبل اس کا انعقاد ہو۔ اور عقد میں ایسے شخص کی شہادت شامل ہو جو اس کے ذکر کردہ دھمکی اور اندیشہ سے واقف ہو (۱)۔

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ کسی اندیشہ یا قابل خوف امر کے سبب مکرہ علی البیع پر مالکیہ کے نزدیک بیع لازم نہیں ہوتی، بلکہ اس کو اس میں رجوع کرنے کا اختیار ہوتا ہے، حتیٰ کہ ثمن پر قبضہ کرنے کے بعد بھی جبکہ استرعاء کے گواہ بیع پر اکراہ اور دھمکانے سے واقف ہوں۔

فروخت کنندہ اور خریدار کے مابین اختلاف کا اثر:

۱۷ - اگر ان میں سے ایک بیع التلجئہ کا دعویٰ کرے اور دوسرا انکار کرے، اور تلجئہ کا مدعی بینہ پیش کرے تو بینہ قبول کیا جائے گا، ورنہ مدعی اصل (یعنی عدم تلجئہ) کا قول اس کی یمین کے ساتھ معتبر ہوگا، اور اگر ہر ایک بینہ پیش کرے تو مدعی تلجئہ کا بینہ مقدم ہوگا، اس لئے کہ وہ خلاف ظاہر کو ثابت کرتا ہے۔

اگر ان دونوں نے اعلانیہ بیع کی اور اعتراف کیا کہ اس کی بنیاد تلجئہ پر ہے تو اعلانیہ والی بیع باطل ہوگی، اس لئے کہ ان دونوں کا اتفاق ہے کہ انہوں نے اس کو ہزل کے طور پر کیا ہے، ورنہ بیع لازم ہوگی۔

یہ سب ان لوگوں کے مذہب کی بنیاد پر ہے جو خفیہ بیع کی صحت اور اعلانیہ بیع کے باطل ہونے کے قائل ہیں، اور وہ حنفیہ میں سے امام ابو یوسف اور امام محمد ہیں، حنابلہ کا مذہب یہی ہے، اور مالکیہ کے مذہب سے یہی سمجھ میں آتا ہے۔

لیکن جو لوگ بیع دوم کی صحت اور خفیہ طور پر سابقہ اتفاق کے باطل ہونے کے قائل ہیں ان کے نزدیک یہ تفصیلات نہیں ہیں۔ اور یہ امام ابو حنیفہ، شافعیہ اور حنابلہ میں سے قاضی ہیں (۲)۔

---

(۱) الفروع ۵/ ۲۶۷۔

(۲) الدسوقی ۲/ ۳۱۳، جواہر الاکلیل ۱/ ۳۱۴، الخرشی ۳/ ۲۷۴۔

(۱) التبصرہ ۲/ ۵۔

(۲) الدر المختار بحاشیہ ابن عابدین ۴/ ۲۴۵، حاشیۃ الطحطاوی علی الدر المختار ۳/ ۱۴۳،

یہ بات اجمالی ہے، مسئلہ کی تفاصیل اور اس میں اختلاف کو ''بیع'' اور ''دعوی'' کے مباحث میں دیکھا جائے۔

بیع التولیہ

دیکھئے: ''تولیہ''۔

بیع الثنیہ

دیکھئے: ''بیع الوفاء''۔

= القوانین الفقہیہ لابن جزی رص ۲۵۲، الروضہ ۳/ ۵۷۵، ۵۸۷، المجموع ۹/ ۳۳۴، کشاف القناع ۳/ ۲۳۶، ۲۴۱، المغنی ۴/ ۲۴۷ طبع الریاض۔

بیع جبری

تعریف:

۱ - بیع جبری: دولفظوں سے مرکب ہے: ''بیع'' اور ''جبری''۔

بیع: مخصوص طریقہ پر مال کا مال سے تبادلہ کرنا ہے [۱]۔

جبری: جَبَره علی الأمر جبراً (اس کو زبردستی آمادہ کیا) سے ماخوذ ہے [۲]۔

استعمالِ فقہاء میں بیع جبری وہ ہے جو حق کی بنا پر اکراہ کرنے والے کی طرف سے ہو یا وہ بیع ہے جو کسی شخص کی مرضی کے خلاف اس کی طرف سے نیابۃً ہو، تاکہ اس پر واجب حق کو ادا کیا جائے یا ضرر کو دور کیا جائے یا عام مفاد کو بروئے کار لایا جائے [۳]۔

متعلقہ الفاظ:

الف- اِکراہ علی البیع:

۲ - اِکراہ لغت میں: انسان کو کسی امر پر اس کے اختیار کے بغیر آمادہ کرنا ہے [۴]۔

(۱) أسنی المطالب ۲/ ۲۔

(۲) المصباح المنیر مادۂ ''جبر''۔

(۳) یہ تعریف ہم نے کتب فقہ میں مذکور بیع جبری کی مثالوں سے اخذ کی ہے۔

(۴) مختار الصحاح، المصباح المنیر مادۂ ''کرہ''، ابن عابدین ۵/ ۸۰۔

شرع میں: وہ ایسا فعل ہے جو اکراہ کرنے والے کی طرف سے پایا جائے اور وہ اکراہ کردہ شخص کو اس سے مطلوب امر پر مجبور کردے[۱]۔

بیع بالإ کراہ اور بیع جبری میں فرق یہ ہے کہ بیع جبری ناحق نہیں ہوتی، جبکہ بیع بالإ کراہ میں اصلاً عموم ہے۔لیکن اس کا غالب اطلاق ناحق اِکراہ پر ہوتا ہے۔

ب- بیع التلجئہ :

۳- بیع التلجئہ اصطلاحِ فقہاء میں یہ ہے کہ بیچنے والا اور خریدار بیع کا اظہار کریں لیکن اس کا ارادہ نہ کریں، صاحب مال کسی دشمن یا ظالم بادشاہ کے خوف سے ایسا کرنے پر مجبور ہوتا ہے[۲]۔

بیع التلجئہ اور بیع جبری میں فرق یہ ہے کہ بیع التلجئہ میں بیع کی صورت ہوتی ہے، حقیقت نہیں۔

شرعی حکم:

۴- بیع جبری کا حکم اس کے سبب کے لحاظ سے مختلف ہوتا ہے، اگر ایفاء حق کے لئے ہومثلاً اس کے مال کو اس پر فوری واجب الاداء دین ادا کرنے کے لئے، اور صاحب حق کے مطالبہ کے سبب فروخت کرنا تو یہ واجب ہے، اسی طرح اگر اس میں کوئی عام مصلحت ہومثلاً اس مسجد کی توسیع جو نمازیوں کے لئے تنگ ہوگئی ہو یا عام راستہ کی توسیع[۳]۔

بیع فقہ اسلامی میں دیگر قولی عقود کی طرح جانبین کی طرف سے اس کے وجود میں لانے پر آزادانہ رضامندی سے قائم ہوتی ہے، اس لئے کہ فرمان باری ہے: "يَاأَيُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُوْا لاَ تَأْكُلُوْا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُوْنَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِّنْكُمْ"[۱] (اے ایمان والو! آپس میں ایک دوسرے کا مال ناحق طور پر نہ کھاؤ، ہاں البتہ کوئی تجارت باہمی رضامندی سے ہو)۔

حدیث میں ہے: "إنما البيع عن تراض"[۲] (بیع تو رضامندی کے ذریعہ ہوتی ہے)، فقہاء کسی ایسی بیع کو برقرار نہیں رکھتے جو جانبین یعنی بائع اور مشتری کی رضامندی سے قائم نہ ہو، الا یہ کہ مفاد عامہ کا تقاضا ہو، یعنی احقاق حق یا عام مصلحت کو پورا کرنا یا خاص یا عام ضرر کو دفع کرنا ہو جس کو فقہاء کے عرف میں: "اِکراہ مشروع" یا "اِکراہ بحق" کہتے ہیں۔ اور ان ہی میں سے وہ عقود جبریہ ہیں جن کو حاکم منعقد کرتا ہے یا تو بذات خود اس شخص کی نیابت میں جس پر اس کا جاری کرنا واجب ہے، اگر وہ اس سے گریز کرے یا خود اسی کو اس کے اجراء پر مجبور کرتا ہے۔

فقہاء بیع پر جائز جبر کی کئی مثالیں ذکر کرتے ہیں ان میں سے چند یہ ہیں:

مدیون کو اپنا مال بیچنے پر مجبور کرنا:

۵- مدیون (دین دار) کو اپنا مال فروخت کرنے پر مجبور کیا جائے گا تاکہ اس پر فوری واجب الاداء دین کو ادا کیا جائے اگر وہ اس کی ادائیگی نہ کرے اور اس کے پاس ظاہری مال ہو، حاکم اس کو اس پر تعزیر (قید یا

---

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۸۰۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۲۴۴۔

(۳) الدسوقی ۳/ ۶، ۷۔

(۱) سورۂ نساء/ ۲۹۔

(۲) حدیث: "إنما البيع عن تراض" کی روایت ابن ماجہ (۲/ ۷۳۷ طبع الحلبی) نے کی ہے بوصیری نے کہا: اس کی اسناد صحیح ہے، اور اس کے رجال ثقہ ہیں۔

ضرب) کے ذریعہ دین کی ادائیگی پر مجبور کرے گا، اگر وہ عدم ادائیگی پر مصر ہو تو حاکم اس کا دین اس کے مال سے بہ جبر ادا کرے گا اگر اس کے پاس دین کی جنس کا ظاہری مال ہو۔

اس پر فقہاء کا اتفاق ہے۔

اگر اس کا مال دین کی جنس کے علاوہ ہو مثلاً غیر منقولہ جائیداد، اور سامان تو جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ امام اس کی رضامندی کے بغیر جبراً اس کی نیابت میں اس کا مال بیچ دے گا[۱]۔

امام ابوحنیفہ کے نزدیک حاکم اس کے مال کو اس کی رضامندی کے بغیر فروخت نہیں کرے گا، بلکہ اس کو قید میں رکھے یہاں تک کہ وہ اپنا مال فروخت کر کے یا کسی اور طرح سے اپنے دین کی ادائیگی کردے، اس لئے کہ حاکم کی ولایت امام صاحب کی نظر میں مدیون پر ہے، اس کے مال پر نہیں، اس لئے اس کے مال میں اس کی اجازت کے بغیر حاکم کی بیع نافذ نہیں ہوگی، نیز اس لئے کہ بیع تجارت ہے اور وہ بلا رضامندی نہیں ہوتی، نیز اس میں ایک طرح کا حجر (پابندی) ہے، جس کو امام ابوحنیفہ جائز قرار نہیں دیتے، اس مسئلہ میں صاحبین امام صاحب کے خلاف ہیں، اور انہوں نے جائز قرار دیا ہے کہ حاکم اس کے مال کو اس کے دین کی ادائیگی کے لئے جبراً فروخت کردے، اور صاحبین ہی کی رائے پر مذہب میں فتویٰ ہے[۲]۔

بیع مرہون:

۶- اگر کوئی "عین" فوری واجب الاداء دین یا دین مؤجل جس کی مدت پوری ہوچکی ہو، کے بدلہ رہن رکھے، اور مدیون دین کی ادائیگی نہ کرے، تو حاکم اس کو رہن رکھے ہوئے مال کی فروختگی پر مجبور کرے گا، یا اس کی اجازت کے بغیر اس کا نائب بن کر اس کو فروخت کردے گا، اس لئے کہ یہ اس پر واجب حق ہے، اگر اس کی ادائیگی نہ کرے تو حاکم اس کی ادائیگی میں اس کا قائم مقام ہوگا، جیسا کہ جنس دین کی صورت میں ادائیگی کرنا۔ تفصیل کے لئے دیکھئے: "رہن"۔

امام ابوحنیفہ نے کہا: اس کا سامان یا غیر منقولہ جائیداد فروخت نہ کرے گا بلکہ اس کو قید میں رکھے گا یہاں تک کہ وہ اپنا مال فروخت کرنے پر یا اس کے علاوہ پر آمادہ ہوجائے[۱]۔

محتکر (ذخیرہ اندوز) کو فروختگی پر مجبور کرنا:

۷- اگر کسی کے پاس اس کی ضرورت سے فاضل غلہ ہو، لوگوں کو اس کی ضرورت ہو اور وہ ان کے ہاتھ فروخت نہ کرے تو دفع ضرر کے لئے حاکم اس کو اس کی فروختگی پر مجبور کرے گا[۲]۔ تفصیل کے لئے دیکھئے: "احتکار"۔

واجب نفقہ کے لئے بیع پر مجبور کرنا:

۸- اگر مکلف اپنے ذمہ واجب نفقہ نہ دے مثلاً بیوی، اولاد اور والدین کا نفقہ، اور اس کے پاس ظاہری نقود معلوم نہ ہوں تو حاکم ان لوگوں کے نفقہ کے لئے اس کے سامان یا غیر منقولہ جائیداد کو فروخت کرے گا۔

تفصیل: "نفقہ" میں دیکھیں۔

(۱) روضۃ الطالبین ۴/ ۱۳۷، بدایۃ المجتہد ۲/ ۳۰۷، ۳۰۸، الدسوقی ۳/ ۲۶۹، الانصاف ۵/ ۲۷۶، المغنی ۴/ ۴۸۴، الاختیار لتعلیل المختار ۲/ ۸۹۔

(۲) ابن عابدین ۵/ ۹۵، الاختیار ۲/ ۹۸۔

(۱) روضۃ الطالبین ۴/ ۸۸، حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۲۵۱، المغنی ۴/ ۴۲۷، ابن عابدین ۵/ ۳۲۵۔

(۲) ابن عابدین ۵/ ۲۵۶، قلیوبی ۲/ ۱۵۶۔

شفعہ کی وجہ سے جبراً لینا:

۹-شفعہ ایسا حق ہے جو شریعت نے شریک قدیم یا متصل پڑوسی کو دیا ہے، لہذا وہ فروخت شدہ قطعہ کا اس کے خریدار کی رضامندی کے بغیر اس ثمن اور خرچہ میں جو اس پر آیا ہے، جبراً مالک ہوجائے گا۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''شفعہ''۔

بیع جزاف

تعریف:

۱-جزاف: جازف مجازفة باب مفاعلت سے اسم ہے۔ جزاف (ضمہ کے ساتھ) خلاف قیاس ہے، قیاس کا تقاضا ہے کہ یہ لفظ جیم کے کسرہ کے ساتھ ہو۔

یہ لغت میں "جزف" سے ماخوذ ہے یعنی زیادتی کے ساتھ لینا اور جزف فی الکیل جزفا کا معنی ہے: زیادہ ناپنا، اور جو شخص بغیر کسی ضابطہ کے غیر ذمہ دارانہ باتیں کرتا ہے اس کے لئے کہتے ہیں: ''جازف فی کلامه''، لہذا گفتگو کے صحیح انداز کو کیل و وزن کے قائم مقام کردیا گیا ہے(۱)۔

بیع الجزاف اصطلاح میں: کیلی یا وزنی یا عددی چیز کو کیل وزن اور عدد کے بغیر اٹکل سے فروخت کرنا ہے(۲)۔

شرعی حکم:

۲-اصل یہ ہے کہ عقد بیع کی صحت کے لئے مبیع کا معلوم ہونا شرط ہے، لیکن ہر اعتبار سے اس کا معلوم ہونا شرط نہیں بلکہ اصل مبیع، اس کی مقدار اور صفت کا معلوم ہونا شرط ہے۔ اور بیع الجزاف میں مقدار کا علم ہوتا ہے مثلاً غلہ کے ڈھیر کی بیع جس کے کیل یا وزن کا علم نہ ہو،

---

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر مادۂ ''جزف''۔

(۲) الشرح الصغیر ۳؍۳۵۔

تعداد کے علم کے بغیر جانور کے ریوڑ کی بیع، پیائش کے علم کے بغیر زمین کی بیع، اورطول کے علم کے بغیر کپڑے کی بیع۔

لوگوں کی حاجت ومجبوری کی وجہ سے جو باہمی لین دین میں تسہیل کی متقاضی ہے، بیع جزاف کو اصل سے مستثنی کیا گیا ہے۔ دسوقی نے کہا: اصل بیع جزاف میں یہ ہے کہ وہ ممنوع ہو، لیکن عددی اشیاء میں سے جس شی کا علم دشوار ہو یا کیلی اور وزنی اشیاء میں سے جس شی جس کی جہالت معمولی ہو اس میں تخفیف کردی گئی ہے (۱)۔

اس کی دلیل حضرت ابن عمرؓ کی یہ روایت ہے: "كنا نشتري الطعام من الركبان جزافا، فنهانا رسول الله ﷺ أن نبيعه حتى ننقله من مكانه" (ہم سواروں سے اناج اٹکل سے خریدا کرتے تھے، تو رسول اللہ ﷺ نے اس اناج کو فروخت کرنے سے منع فرمایا، یہاں تک کہ ہم اس کی جگہ سے منتقل کرلیں)۔

ایک اورروایت میں ہے: "رأيت الناس في عهد رسول الله ﷺ إذا ابتاعوا الطعام جزافا يضربون في أن يبيعوه في مكانه، وذلك حتى يؤووه إلى رحالهم" (میں نے دیکھا کہ رسول اللہ ﷺ کے زمانہ میں جب لوگ اناج اٹکل سے خریدتے تو انہیں اس بات پر مار پڑتی کہ وہ اپنے مکانوں میں لے جانے سے قبل اسی جگہ پر اسے بیچتے)۔

ایک اورروایت میں "يحولوه" کا لفظ ہے (یعنی اس کو منتقل کردیں)، ایک اور روایت میں ہے کہ حضرت عبداللہ بن عمرؓ اناج اٹکل سے خریدتے پھر اس کو اپنے گھر اٹھالاتے (۲)۔

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کے درمیان اٹکل سے بیع کا تعامل تھا جو اس کے جواز کی دلیل ہے، اور روایت کے الفاظ بتاتے ہیں کہ یہ رسول اللہ ﷺ کے زمانہ میں تھا، جس سے "مرفوع" ہونے کا حکم معلوم ہوتا ہے۔

اسی وجہ سے فقہاء فی الجملہ اس کے جواز پر متفق ہیں، اور شافعیہ کے یہاں زیادہ قوی قول، کراہت کے ساتھ جواز کا ہے (۱)۔

بیع جزاف کی شرائط:

۳- مالکیہ نے بیع جزاف کے جواز کے لئے چھ شرائط ذکر کی ہیں:

الف- اٹکل سے بیچی جانے والی چیز کو عقد کی حالت میں دیکھے یا عقد سے پہلے جبکہ وہ اسی حالت میں بلاتغیر وقت عقد تک برقرار رہے۔ یہ اس صورت میں ہے جبکہ دیکھنے سے مبیع کا خراب ہونا لازم نہ آئے، مثلاً سرکہ کے مٹی سے بند کئے ہوئے گھڑے کہ ان کو کھولنے سے وہ خراب ہوجائیں گے، تو مجلس عقد میں ان کا دیکھنا کافی ہے۔

ب- بیچنے والا اور خریدنے والا دونوں کیل یا وزن یا عدد کی مقدار سے ناواقف ہوں، اگر ان میں سے کوئی ایک اس کی مقدار سے واقف ہو تو صحیح نہیں ہے۔

ج- اس پر عقد کے ارادہ کے وقت دونوں اس کی مقدار کا اندازہ اور تخمینہ لگالیں۔

د- زمین جس پر مبیع رکھی ہو برابر ہو۔

ھ- جس چیز کو اٹکل سے بیچنے کا ارادہ ہو وہ بہت زیادہ نہ ہو۔ کیونکہ اس کا اندازہ لگانا محال ہے، خواہ کیلی ہو یا وزنی یا عددی۔

اسی طرح شرط ہے کہ اگر عددی ہو تو بہت قلیل نہ ہو، کیونکہ شمار کے ذریعہ اس کی مقدار کا علم کوئی مشکل نہیں ہے۔

---

(۱) الدسوقی ۳/ ۲۰۔

(۲) حدیث: "كنا نشتري الطعام من الركبان جزافا، فنهانا رسول الله ﷺ أن نبيعه حتى ننقله من مكانه" کی روایت مسلم (۳/ ۱۱۶۱ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۱) نہایۃ المحتاج ۳/ ۳۹۲، حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۲۰، کشاف القناع ۳/ ۱۶۹، تبیین الحقائق ۴/ ۵، روضۃ الطالبین ۳/ ۳۵۸۔

البتہ اگر کیلی یا وزنی ہوتو جائز ہے اگر چہ بہت کم ہو۔

و۔اس کا شمار کرنا دشوار ہو، اس کے افراد کی بیع مقصود نہ ہوتی ہو، خواہ اس کا ثمن کم ہو یا کم نہ ہو مثلاً انڈے۔لیکن اگر اس کے افراد مقصود ہوتے ہوں تو اس کو اٹکل سے بیچنا جائز ہے اگر ایک دوسرے کے لحاظ سے ثمن کم وبیش ہوتا ہو، اور اگر ثمن تھوڑا نہ ہوتو اس کی اٹکل سے بیع ممنوع ہے جیسے کپڑے۔

اگر اس کو شمار کرنا دشوار نہ ہوتو اس کی بیع اٹکل سے جائز نہیں، خواہ اس کے افراد مقصود ہوں یا نہ ہوں، اس کا ثمن قلیل ہو یا قلیل نہ ہو[1]۔

صرف مالکیہ نے اس طریقہ سے شرائط کی تفصیل کی ہے، گوکہ ان میں بعض شرائط غیر مالکیہ کے یہاں بھی معتبر ہیں، مثلاً شرط اول، دوم اور چہارم، جیسا کہ اس کی تفصیل آئے گی۔

بیع الجزاف کی چند صورتیں ہیں جن کے احکام تفصیل ذیل کے ساتھ الگ الگ ہیں:

غلہ کا ڈھیر اٹکل سے فروخت کرنا:

۴- ''صبرۃ'' غلہ وغیرہ کے ڈھیر کو کہتے ہیں۔ ڈھیر جس کی مقدار مجہول ہو، اور مشاہدہ کے ذریعہ اس کا علم ہو، اس کی بیع یا تو اجمالی ثمن میں ہوگی یا ہر ہر فرد کے ریٹ کی بنیاد پر، مثلاً کہے: اس میں سے ہر صاع اتنے میں ہے۔

نوع اول: اس کے بارے میں ابن قدامہ نے کہا: ہمارے علم میں اس کے جواز میں کوئی اختلاف نہیں اگر اس کے اجزاء مساوی ہوں، اور ہر ایک کے یہاں شرط ہے کہ وہ اموال ربویہ میں سے نہ ہو اگر کوئی ربوی مال اس کی جنس سے فروخت کیا جائے، جیسا کہ آئے گا[1]۔

نوع دوم: جس ڈھیر کے کیل یا وزن کی مقدار معلوم نہ ہو اس کو ہر کیل یا وزن کے نرخ کی بنیاد پر فروخت کرنا۔ اس کے بارے میں مالکیہ، شافعیہ، حنابلہ اور حنفیہ میں سے محمد بن الحسن اور ابو یوسف کی رائے ہے کہ ایسے ڈھیر کی بیع اٹکل سے جائز ہے جس کے صاع کی تعداد مجہول ہو مثلاً کہے: ''میں نے تمہارے ہاتھ اناج کا یہ ڈھیر ہر صاع ایک درہم کے نرخ پر فروخت کردیا''، اس کی وجہ یہ ہے کہ ڈھیر کو دیکھنا اس کے اندازہ کے لئے کافی ہے، اور مجموعی ثمن کی جہالت مضر نہیں، کیونکہ اس کا تفصیلی علم ڈھیر کے کیل کرنے کے ذریعہ ممکن ہے، جس کی وجہ سے غرر ختم ہوجائے گا اور جہالت زائل ہوجائے گی۔

امام ابوحنیفہ کی رائے ہے کہ ایک قفیز میں بیع جائز ہے، بقیہ سارے ڈھیر میں ناجائز ہے، الا یہ کہ صاع کی تعداد معلوم ہو، اس کی وجہ یہ ہے کہ بیع کو سب کی طرف پھیرنا محال ہے، کیونکہ مبیع وثمن مجہول ہیں، لہذا اقل کی طرف پھیرا جائے گا جو معلوم ہے۔

اگر جہالت تمام قفیز کے ذکر کرنے یا مجلس عقد میں ڈھیر کے کیل کرلینے سے زائل ہوجائے تو ڈھیر کی بیع جائز ہے اور اس طرح سے وہ اٹکل کی بیع ہونے سے خارج ہوجائے گا[2]۔

اٹکل کی بیع کے وقت اناج کے ڈھیر کی جگہ کا برابر ہونا:

۵- اناج کے ڈھیر کی اٹکل سے بیع کی صورت میں بائع کے لئے حلال نہیں کہ اس کو ایسی جگہ رکھے جو ڈھیر میں کمی پیدا کردے مثلاً چبوترہ یا پتھر وغیرہ پر ہو، اسی طرح گھی وغیرہ سیال چیزیں جو ظرف یا

(۱) الشرح الصغیر ۳/ ۳۵، ۳۷۔

(۱) المغنی ۴/ ۱۴۴۔

(۲) فتح القدیر ۵/ ۷۲، الشرح الصغیر ۳/ ۳۵، نہایۃ المحتاج ۳/ ۳۹۴، ۳۹۶، کشاف القناع ۳/ ۱۶۹۔

برتن میں رکھ کر فروخت ہوتی ہیں، اگر ان کی بیع جزاف ہو تو بائع کے لئے جائز نہیں کہ برتن ایسا ہو جس کے اجزاء موٹے یا باریک ہونے میں مختلف ہوتے ہوں، اس لئے کہ یہ غش (دھوکہ) ہے، جس کے نتیجہ میں غرر، جہالت اور نزاع پیدا ہوگی، اور ایسی صورت میں ڈھیر کا انداز لگانا محض اس کے مشاہدہ سے ناممکن ہوگا۔

اگر ڈھیر کسی چبوترہ یا ٹیلہ یا پتھر پر ہو جس کی وجہ سے اس میں کمی پیدا ہوتی ہو، خواہ بائع نے اس کا قصد کیا ہو یا نہ کیا ہو، اور خریدار نے اس سے ناواقفیت میں اس کو خرید لیا، تو بیع بائع کے لئے صحیح اور لازم ہوگی، اور خریدار کو اختیار رہوگا کہ عقد کو فسخ کردے یا بائع سے ہونے والی کمی کے بقدر ثمن میں سے واپس لے، یعنی چبوترہ یا پتھر پر رکھنے کے ساتھ ڈھیر کی قیمت لگائی جائے اور ایک بار اس کے بغیر اس کی قیمت لگائی جائے، پھر اس کے ثمن میں جو کمی پیدا ہو، اتنا خریدار بائع سے اس کو واپس لے۔

اگر اس سے اناج کا ڈھیر فروخت کیا اور اس کے نیچے گڑھا نکلا تو خریدار کو اختیار نہیں ملے گا، اس لئے کہ یہ خریدار کے لئے مفید ہے، اس کے لئے مضر نہیں، کیونکہ اس کی وجہ سے مقدار بڑھ جائے گی۔

بائع کو اختیار ہے اگر اس کو گڑھے کا علم نہ ہو[۱]۔

پیائش کی جانے والی اشیاء اور متفاوت عددی اشیاء کی بیع جزاف:

۶ - جمہور کی رائے ہے کہ جانور کے ریوڑ کی فروختگی اس کی تعداد معلوم نہ ہونے کے ساتھ اس طور پر کہ ہر جانور اتنے میں ہے، اسی طرح زمین اور کپڑے کی اٹکل سے بیع ان دونوں کی مجموعی پیائش نہ معلوم ہونے کے باوجود اس طور پر کرنا کہ ہر ذراع اتنے میں ہے، جائز ہے[۱]۔

امام ابو حنیفہ کے نزدیک یہ ناجائز ہے، شافعیہ میں سے ابن القطان کا قول یہی ہے۔

ناپی جانے والی، تولی جانے والی، گنی جانے والی اور پیائش کی جانے والی اشیاء کے درمیان فرق یہ ہے کہ اول الذکر کے اجزاء میں عام طور پر بہت زیادہ فرق نہیں ہوتا، اگر ان کو الگ الگ کردیا جائے، لہٰذا مجموعی طور پر ان کا دیکھ لینا کافی ہوگا۔

جہاں تک گنی جانے والی اور پیائش کی جانے والی اشیاء کا تعلق ہے، مثلاً جانور اور زمین تو ان کے اجزاء میں تفاوت ہوتا ہے اگر ان کو الگ الگ کردیا جائے اور اجمالی طور پر ان کا دیکھ لینا کافی نہیں ہوگا[۲]۔

خریدار اور فروخت کنندہ میں سے کسی ایک کے مقدار مبیع سے واقف ہونے کے ساتھ بیع جزاف:

۷ - بیع جزاف کی صحت کے لئے شرط ہے کہ خریدار اور فروخت کنندہ میں سے ہر ایک مقدار مبیع سے ناواقف ہو یا دونوں اس سے واقف ہوں، بیع جزاف اس صورت میں جائز نہیں کہ ان دونوں میں سے کوئی ایک مقدار مبیع سے واقف ہو اور دوسرا ناواقف، یہ مالکیہ اور حنابلہ کا مذہب اور شافعیہ کے یہاں ایک قول ہے[۳]۔

ان کے نزدیک عدم جواز کی وجہ یہ ہے کہ اس میں دھوکا ہے، اس لئے کہ اٹکل سے بیع ضرورت وحاجت کے سبب ان چیزوں میں جائز ہے جو تخمینہ اور اندازے سے فروخت ہوتی ہوں، لہٰذا اگر اس کی مقدار کا علم ہوجائے تو اس کی اٹکل سے بیع جائز نہیں، کیونکہ اس کی

(۱) الشرح الصغیر ۳/۳۵، کشاف القناع ۳/۱۶۹، ۱۷۰، روضۃ الطالبین ۳/۳۵۸۔

(۱) الشرح الصغیر ۳/۳۴، ۳۵، روضۃ الطالبین ۳/۳۶۶، المغنی ۴/۱۴۴۔

(۲) فتح القدیر ۵/۴۷۔

(۳) حاشیۃ الدسوقی ۳/۲۰، روضۃ الطالبین ۳/۳۵۸، المغنی ۴/۱۳۷۔

کوئی ضرورت نہیں۔

اس کے نتیجہ میں خریدار اس سامان کو واپس کردے گا جس کو اٹکل سے خریدا ہے، اگر اسے معلوم ہوجائے کہ بیچنے والے کو اس کی مقدار کا علم تھا، اور بیچنے والے کو عقد فسخ کرنے کا اختیار ہے اگر اس کو یہ معلوم ہوجائے کہ خریدار کو اس کی مقدار کا علم تھا۔

حنفیہ کا مذہب اور شافعیہ کے یہاں ''اصح'' یہ ہے کہ بیچنے والے اور خریدنے والے میں سے کسی ایک کے مقدار مبیع سے واقف ہونے کے باوجود بیع الجزاف صحیح ہے۔ امام احمد سے ایک روایت ہے کہ یہ مکروہ ہے، حرام نہیں، اس کی وجہ اس میں علماء کے اختلاف کی رعایت کرنا ہے[1]۔

مال ربوی کی ہم جنس سے اٹکل کی بیع:

۸- مال ربوی کی ہم جنس سے بیع جزاف جائز نہیں، اس لئے کہ فرمان نبوی ہے: "**الذهب بالذهب، والفضة بالفضة، والبر بالبر، والشعير بالشعير، والتمر بالتمر، والملح بالملح، مثلا بمثل، سواء بسواء، يدا بيد**"[2] (سونے کو سونے کے بدلے، چاندی کو چاندی کے بدلے، گیہوں کو گیہوں کے بدلے، جو کو جو کے بدلے، کھجور کو کھجور کے بدلے، اور نمک کو نمک کے بدلے برابر برابر ٹھیک ٹھیک، نقد نقد بیچو)۔

حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ مال ربوی کی ہم جنس مال سے فروختگی کے لئے ضروری ہے کہ ان کے درمیان مماثلت ہو اور ایک دوسرے پر قبضہ ہوجائے۔

اٹکل سے بیع میں مماثلت کا تحقق نہیں ہوسکتا، اس لئے کہ وہ تخمینہ اور اندازہ پر قائم ہے اس لئے ربا کا احتمال باقی رہے گا اور حضور علیہ السلام نے ''مزابنہ'' سے منع فرمایا، اور ''مزابنہ'' تر پھل کی خشک پھل سے بیع ہے۔ اس کا ثبوت حضرت ابن عمرؓ کی اس روایت میں ہے: "**نهى رسول الله ﷺ أن يبيع الرجل تمر حائطه إن كان نخلا بتمر كيلا، و إن كان كرما أن يبيعه بزبيب كيلا، و إن كان زرعاً أن يبيعه بكيل طعام، نهى عن ذلك كله**"[1] (رسول علیہ السلام نے منع کیا ہے کہ اپنے باغ کے کھجور اگر درخت پر ہوں تو خشک کھجور کے بدلے ناپ سے بیچے، اور اگر انگور ہو تو کشمش کے بدلے ناپ سے بیچے، اور اگر کاشت ہو تو اسے اناج کے بدلے میں ناپ سے بیچے، آپ نے ان سب سے منع کیا)۔

اس کی وجہ یہ ہے کہ خشک ہوجانے پر کم ہوجائے گا، لہذا اس کی مقدار نامعلوم ہے۔

اشیاء ربویہ میں ضابطہ ہے کہ مماثلت سے ناواقفیت کمی بیشی سے واقف ہونے کی طرح ہے[2]۔

بیع میں کسی معلوم چیز کا یا اٹکل کا اٹکل میں ضم کرنا:

۹- اگر دو چیزوں کو اٹکل سے ایک ثمن یا دو ثمن کے بدلے فروخت کیا تو یہ صحت بیع سے مانع نہیں ہے، اس لئے کہ یہ ایک اٹکل کی بیع کے حکم میں ہے۔ اس لحاظ سے کہ رخصت ان دونوں کو شامل ہے۔ جیسا کہ کہے: میں نے تمہارے ہاتھ کھجور اور اناج کے ان دونوں ڈھیروں کو

---

(۱) المغنی ۴/ ۱۷۳۔

(۲) حدیث: "الذهب بالذهب....." کی روایت مسلم (۳/ ۱۲۱۱ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۱) حدیث: "نهى عن المزابنة....." کی روایت بخاری (فتح الباری ۴/ ۳۸۴ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/ ۱۱۷۲ طبع الحلبی) نے کی ہے نیز دیکھئے: نیل الاوطار ۵/ ۱۹۸۔

(۲) روضۃ الطالبین ۳/ ۳۸۳، کشاف القناع ۳/ ۲۵۳، المجموع ۱۰/ ۳۵۳، فتح القدیر ۵/ ۴۷۰، الدسوقی ۳/ ۲۴۔

تین دینار میں فروخت کیا یا میں نے اپنے ان دونوں باغوں کے پھلوں کو اٹکل سے تین دینار میں فروخت کردیا یا یہ کہے: ان میں سے پہلا ایک دینار میں اور دوسرا دو دینار میں فروخت کیا۔

اسی طرح اگر اٹکل کی بیع کے ساتھ ایسا سامان ضم کردیا جائے جو کیل یا وزن سے فروخت نہیں کیا جاتا مثلاً اگر کہے کہ میں نے تمہارے ہاتھ یہ ڈھیر اور یہ جانور دس دینار میں فروخت کردیا (تو یہ بھی جائز ہے)۔

اگر بیع میں جزاف کے ساتھ کیل یا وزن یا تعداد کے ذریعہ معلوم چیز کو ضم کیا جائے تو بسا اوقات اس کے نتیجہ میں بیع فاسد ہوجائے گی، اس لئے کہ اس کا جزاف کے ساتھ ملنا معلوم القدر چیز میں ایسی جہالت پیدا کردے گا جو موجود نہ تھی۔

مالکیہ [1] نے کیل یا وزن یا تعداد کے ذریعہ معلوم المقدار چیز کے انضمام کو چار صورتوں میں تقسیم کیا ہے: اس لئے کہ جس چیز کی اندازے سے بیع کی جارہی ہے یا تو اس میں اصل (عرف کے لحاظ سے) یہ ہوگی کہ اس کو اندازے سے فروخت کیا جائے مثلاً زمین یا اس میں عرف کے لحاظ سے اصل یہ ہوگی کہ مقدار سے اس کی فروختگی کی جائے مثلاً کیل کے ذریعہ جیسے غلوں میں، اسی طرح وہ معلوم المقدار جو اس کے ساتھ ضم کی گئی ہے یا تو اس میں اصل یہ ہوگی کہ اس کو اندازے سے فروخت کیا جاتا ہے یا مقدار سے۔ جس چیز کو اندازے سے بیچا گیا ہے اگر اس میں اصل اندازے سے بیچنا ہو اور معلوم المقدار میں اصل یہ ہو کہ اس کو کیل یا وزن یا تعداد کے ذریعہ فروخت کیا جاتا ہو جیسے زمین کو اندازے سے بیچا گیا اور اس کے ساتھ غلے کو ناپ کے حساب سے فروخت کیا گیا، تو اس صورت میں بیع صحیح ہوگی، اس لئے کہ ہر ایک کی اپنی اصل پر بیع ہوئی ہے۔

دوسری تینوں صورتوں میں بیع فاسد ہوگی، اس لئے کہ ان دونوں میں یا کسی ایک میں اصل کی مخالفت ہوگی، جس کی مثالیں یہ ہیں:

الف۔غلہ کی اندازے سے بیع زمین کی پیمائش کی بیع کے ساتھ (یعنی ایسی زمین جس کی مقدار مساحت کے ذریعہ معلوم ہو)۔

ب۔غلہ کی اٹکل سے بیع غلہ کی کیل والی بیع کے ساتھ۔

ج۔ایک زمین کی اٹکل سے بیع دوسری زمین کی پیمائش والی بیع کے ساتھ۔

یہ تمام تفصیلات اس اندازے والی بیع کے بارے میں ہیں جس میں فروختگی کیل، وزن وغیرہ کی بنیاد پر نہ ہو۔

لیکن اگر اندازے کی بیع کیل وغیرہ کی بنیاد پر ہو تو اس کے ساتھ کسی دوسری چیز کو علی الاطلاق ضم کرنا جائز نہیں ہے، مثلاً کہے: میں نے تمہارے ہاتھ یہ ڈھیر، ہر صاع ایک درہم کے حساب سے بیچ دیا اس شرط کے ساتھ کہ مبیع کے ساتھ فلاں سامان بھی ہے، اور اس سامان کے لئے ثمن مقرر نہ کیا گیا ہو، بلکہ اس کا ثمن خریدے ہوئے ڈھیر کے ثمن میں سے ہوجائے گا (عدم جواز کی وجہ یہ ہے کہ) فروختگی کے وقت یہ نہیں معلوم ہے کہ سامان کی مخصوص قیمت کیا ہے، اس لئے کہ سامان کے ساتھ خاص ثمن بیع کے وقت مجہول ہے، اور "علی الاطلاق" کا مطلب یہ ہے کہ سامان ڈھیر کی جنس سے ہو یا اس کی جنس کے علاوہ سے ہو، برابر ہے، اس لئے کہ اگر ثمن مقرر کردے گا تو ظاہر ہوجائے گا کہ وہ اس سے زیادہ کے برابر ہے، اور بائع معاملہ کو جزافاً مکمل کرنے کی خاطر نرمی سے کام لے رہا ہے، تو ثمن مقرر کرنا اور نہ کرنا برابر ہوگا، اس لئے کہ وہ غیر مقرر کے درجہ میں ہوجائے گا۔

اگر اس کا ثمن مقرر نہ کرے تو سامان کا خصوصی ثمن مجہول

(۱) حاشیۃ العدوی علی الخرشی ۵/ ۳۱۔

ہوگا [۱]۔

حنابلہ کے نزدیک: اگر کہے: میں نے اس ڈھیر کو اور اس دوسرے ڈھیر سے ایک قفیز کو دس درہم میں فروخت کیا تو صحیح ہے۔ لیکن اگر کہے: میں نے یہ ڈھیر ہر قفیز ایک درہم کے حساب سے فروخت کیا، اس شرط کے ساتھ کہ میں تمہیں اس دوسرے ڈھیر میں سے ایک قفیز مزید دے دوں گا تو صحیح نہیں، انہوں نے کہا: کیونکہ اس صورت میں تفصیل کرنے پر ثمن مجہول ہوجائے گا، اس لئے کہ یہ ''ایک قفیز اور کچھ چیز'' ایک درہم میں ہوجائے گی، اور ''کچھ چیز'' کو وہ دونوں نہیں جانتے، اس لئے کہ وہ دونوں ڈھیر میں قفیزوں کی مقدار سے ناواقف ہیں [۲]۔

شافعیہ کے یہاں اس صورت میں بیع باطل ہے جبکہ بائع کہے: میں نے یہ ڈھیر، ہر صاع ایک درہم میں فروخت کردیا، اس شرط کے ساتھ کہ میں اس دوسرے ڈھیر میں سے ایک قفیز مزید دوں گا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اجمالی اور تفصیلی ثمن میں جہالت پیدا ہورہی ہے، یہ ایسے ہی ہوگیا کہ اس نے ایک صاع اور کچھ ایک درہم میں فروخت کیا، اور ''کچھ'' غیر معروف ہے، اس لئے کہ ڈھیر میں کتنے صاع ہیں یہ معلوم نہیں ہے [۳]۔

اس مسئلہ میں حنفیہ کے یہاں ہمیں تفصیل نہیں ملی۔

۱۰- اگر ''یہ ڈھیر'' یا کوئی اور چیز (مثلاً ریوڑ) سو درہم میں، ہر صاع یا ہر راس یا ہر ذراع ایک درہم میں فروخت کرے تو بیع صحیح ہوگی، بشرطیکہ مبیع سو نکلے، اس لئے کہ اجمال وتفصیل میں اتفاق ہے، لہذا غرر یا جہالت نہیں۔ اور اگر سو نہ نکلے، مثلاً کم یا زیادہ ہو تو شافعیہ کے یہاں ''صحیح قول'' یہ ہے کہ بیع صحیح نہیں ہوگی، کیونکہ اجمالی اور تفصیلی ثمن میں اتفاق پیدا کرنا محال ہے۔

شافعیہ کے یہاں دوسرا قول یہ ہے کہ اشارہ کو غالب قرار دیتے ہوئے بیع صحیح ہے [۱]۔

(۱) سابقہ حوالہ۔
(۲) المغنی ۴/ ۱۴۳۔
(۳) المجموع ۹/ ۳۱۴۔

مبیع کا طے شدہ مقدار سے کم یا زائد نکلنا:

۱۱- جس نے غلہ کا ڈھیر اس شرط پر سو درہم میں خرید اکہ وہ سو قفیز ہے۔ اور اس کو کم یا زائد پایا، اور جس نے کپڑا دس درہم میں اس شرط کے ساتھ خرید اکہ وہ دس ذراع ہے، یا زمین سو درہم میں اس شرط پر خریدی کہ وہ سو ذراع ہے اور اس کو کم یا زیادہ پایا تو جمہور کے نزدیک اس صورت میں بیع صحیح ہوگی، خواہ عقد میں طے شدہ مقدار سے مبیع کم نکلے یا زیادہ۔

خواہ مبیع کپڑا یا زمین ہو جو مذروعات (پیمائش کی جانے والی چیزوں) میں سے ہے یا اناج کا ڈھیر ہو جو مکیلات (ناپی جانے والی چیزوں) میں سے ہے۔

حنابلہ کے یہاں ایک روایت یہ ہے کہ بیع باطل ہوگی، اگر مبیع زمین یا کپڑا ہو، اس لئے کہ ان دونوں کے وصف میں خلل پیدا ہوگیا ہے، کیونکہ فروخت کرنے والے کو زیادتی کے سپرد کرنے پر مجبور کرنا ممکن نہیں ہے، اور نہ ہی خریدار کو بعض کے لینے پر مجبور کرنا ممکن ہے، اس لئے کہ اس نے سارا خریدا ہے، جس طرح ان دونوں کو قدر زائد میں شریک ہونے پر مجبور کرنا ممکن نہیں ہے، اس لئے کہ شرکت کی وجہ سے ضرر ہوگا۔

فی الجملہ فقہاء متفق ہیں کہ سابقہ صورت میں زیادتی کی حالت میں بیچنے والے کے لئے خیار اور نقصان کی حالت میں خریدار کے لئے خیار ثابت ہے۔

(۱) نہایۃ المحتاج ۳/ ۳۹۹۔

حنفیہ اور حنابلہ نے مذروعات مثلاً کپڑا اور زمین، اور مکیلات مثلاً غلہ کا ڈھیر، کے درمیان حکم میں فرق کیا ہے، لیکن شافعیہ ان دونوں کے درمیان حکم میں فرق نہیں کرتے، البتہ علی الاطلاق جس کا ضرر ہو اس کے لئے خیار ثابت کرتے ہیں۔

لہذا اس صورت میں جبکہ اناج کا ڈھیر سو درہم میں اس شرط کے ساتھ خریدا کہ وہ سو قفیز ہے، اور اس کو کم پایا تو حنفیہ اور حنابلہ کی رائے ہے کہ خریدار کو اختیار ہے: اگر چاہے تو موجودہ اناج کو اس کے حصۂ ثمن کے بدلے لے لے، اور اگر چاہے تو بیع فسخ کردے، اس لئے ثمن مثلی مبیع (کیلی ہو یا وزنی) کے اجزاء پر منقسم ہوتا ہے اور خریدار اس سے راضی نہیں، اس لئے کہ جس پر عقد ہوا ہے وہ اس سے کم ہے اور اسی وجہ سے اس کو اختیار ہے کہ اگر چاہے تو موجود چیز کو اس کے حصۂ ثمن کے بدلے لے لے اور اگر چاہے تو اس کو فسخ کردے، اس لئے کہ اس نے مبیع کو ناقص پایا۔

حنابلہ کے یہاں ایک قول یہ ہے کہ اس کو فسخ کا اختیار نہیں ہے، اس لئے کہ مقدار کی کمی باقی کیل میں عیب نہیں۔

شافعیہ کے نزدیک خریدار کو اختیار ہے کہ موجود چیز کو پورے مقررہ ثمن میں لے یا فسخ کردے۔

اگر ڈھیر کو طے شدہ مقدار سے زائد پائے تو خریدار زیادتی بائع کو واپس کردے، اس لئے کہ زیادتی کی وجہ سے بائع کا ضرر ہے، نیز اس لئے کہ بیع مقدار معین پر ہوئی ہے، لہذا جو اس سے زائد ہو وہ بیع میں داخل نہ ہوگا۔ یہ حنفیہ اور حنابلہ کے نزدیک ہے۔

شافعیہ کے نزدیک بیچنے والے کے لئے خیار ثابت ہے، اور اس کا خیار اس صورت میں بھی ساقط نہ ہوگا جبکہ خریدار بائع سے کہے: تم فسخ نہ کرو، میں قدر مشروط پر ہی قناعت کروں گا یا میں تمہیں زائد کا ثمن دے دوں گا۔

جس چیز کی فروختگی اندازے سے ہوری ہو اگر وہ مذروعات میں سے ہو مثلاً کپڑا اور زمین اور بعد میں ظاہر ہوا کہ زمین اور کپڑا اس مقدار سے کم ہے جس پر دونوں کا اتفاق ہوا تھا تو حنفیہ اور شافعیہ کی رائے ہے کہ خریدار کو اختیار ہے کہ موجودہ زمین یا کپڑے کو سارے ثمن میں لے یا بیع کو چھوڑ دے، اور خریدار کا خیار اس صورت میں ساقط نہیں ہوگا جبکہ بائع نقص کے بقدر ثمن کم کردے۔

حنابلہ کی رائے ہے کہ خریدار کو اختیار ہے کہ موجودہ کو اس کے حصہ ثمن میں لے یا بیع کو ترک کردے۔

اگر ظاہر ہوا ہو کہ مبیع طے شدہ مقدار سے زائد ہے تو حنفیہ کی رائے ہے کہ زیادتی اسی ثمن میں خریدار کے لئے ہے، اس لئے کہ ''ذرع'' وصف کی طرح ہے، اور اوصاف کے بالمقابل کچھ ثمن نہیں ہوتا اور بائع کو اختیار نہیں ہوگا۔

حنابلہ اور شافعیہ کی رائے ہے کہ بائع کو اختیار ہے۔

حنابلہ کے یہاں ان کے مذہب میں کچھ تفصیل ہے:

ان کی رائے ہے کہ فروخت کرنے والے کو اختیار ہے کہ زیادتی کے ساتھ مبیع سپرد کرے یا مقررہ مقدار سپرد کرے۔ اگر سارے کو سپرد کرنے پر راضی ہوجائے تو خریدار کو اختیار حاصل نہیں، اس لئے کہ بائع نے خریدار کے لئے اضافۂ خیر کیا ہے۔ اور اگر زیادتی کے ساتھ سپرد کرنے سے انکار کرے تو خریدار کو اختیار ہے کہ فسخ کرے یا سارا مقررہ ثمن اور زائد کی قیمت دے کر لے لے۔

اگر لینے پر راضی ہوجائے تو دس ذراع کو لے گا، اور ایک ذراع میں بائع اس کا شریک ہوگا۔

بائع کو فسخ کا اختیار دینے میں دو اقوال ہیں:

اول: اس کے لئے فسخ کا اختیار ہے، اس لئے کہ شرکت میں اس کا ضرر ہے۔

دوم: اس کے لئے اختیار نہیں، اس لئے کہ وہ سارے کو اس ثمن میں فروخت کرنے پر راضی ہے۔

جب اس کے پاس ثمن پہنچ گیا اور ساتھ ہی اس کا ایک حصہ اس میں باقی ہے تو یہ اس کی رضامندی کے مطابق ثمن پر اضافہ ہے، اس لئے اس اضافہ کی وجہ سے وہ فسخ کا مستحق نہ ہوگا۔ اگر بائع اس اضافہ کو ثمن لے کر خریدار کو دینا چاہے یا خریدار ثمن کے ذریعہ اس کا مطالبہ کرے تو دوسرے پر اس کا قبول کرنا لازم نہیں۔ اس لئے کہ یہ معاوضہ ہے جس میں دونوں کی رضامندی کا اعتبار ہے، لہذا اس پر کسی ایک کو مجبور نہیں کیا جائے گا۔ اور اگر دونوں اس پر راضی ہوجائیں تو جائز ہے۔

مذروعات اور مکیلات کے درمیان فرق کی وجہ یہ ہے کہ مکیلات پر عقد میں متفق علیہ ''قدر'' ہے جبکہ مذروعات میں ''وصف'' ہے۔

قدر (مقدار) کے مقابلہ میں ثمن ہوتا ہے جبکہ وصف مبیع کے تابع ہوتا ہے، اور اس کے مقابلہ میں کچھ ثمن نہیں ہوتا، اسی وجہ سے وہ مبیع کو اس کے حصہ ثمن کے بدلے لے لے گا اگر متفق علیہ مقدار فوت ہوجائے، اور مبیع کو سارے ثمن میں لے گا اگر وصفِ متفق علیہ فوت ہوجائے، لہذا اگر فروخت کرنے والا کہے: میں نے تمہارے ہاتھ کپڑا سو درہم میں اس شرط کے ساتھ فروخت کیا کہ وہ سو ذراع ہے، اور ہر ایک ذراع ایک درہم میں ہے اور اس کو ناقص پایا۔ تو خریدار کو اختیار رہے کہ اس کے حصہ ثمن کے بدلے میں لے لے اور اگر چاہے تو اس کو ترک کردے۔

اس لئے کہ وصف اگرچہ مبیع کے تابع ہے لیکن وہ اصل بن گیا ہے، اس لئے کہ مستقل طور پر اس کے لئے ثمن کا ذکر کیا گیا ہے، لہذا ہر ذراع کو مستقل کپڑے کے درجہ میں رکھا جائے گا۔

اس لئے کہ اگر وہ سارے ثمن میں لے تو وہ ہر ذراع ایک درہم میں لینے والا نہیں ہوا۔ اور اگر اس کو زائد پائے تو اس کو اختیار ہے کہ اگر چاہے تو سارے کو ہر ذراع ایک درہم کے حساب سے لے اور اگر چاہے تو فسخ کردے، کیونکہ جب اس کے لئے پیمائش میں زیادتی ہوئی ہے تو ثمن کا اضافہ اس پر لازم ہوگا، لہذا یہ ایسا نفع ہے جس میں شائبہ ضرر ہے، اس لئے اس کو زیادتی کے لینے اور فسخ بیع کے درمیان اختیار دیا جائے گا[1]۔

(۱) فتح القدیر ۳۷۶/۵، ۳۷۷، ۳۷۸، نہایۃ المحتاج ۴۰۰/۳، ۴۰۱، المغنی ۱۳۶/۴، ۱۳۷۔

بیع الحاضر للبادی

تعریف:

۱- حاضر: بادی کی ضد ہے، اور حاضرہ بادیہ کی ضد ہے (۱)۔

حاضر: جو اہل حضر میں سے ہو اور وہ ''حاضرہ'' کا باشندہ ہے۔ اور حاضرہ: شہر، گاؤں اور ''ریف'' کو کہتے ہیں، اور ''ریف'' وہ زمین ہوتی ہے، جس میں عام طور پر کھیتی اور سبزہ ہو۔

شلبی نے کہا: حاضر کا معنی ہے: شہروں اور گاؤں میں رہنے والا، اور ''بادی'' بادیہ میں رہنے والا، اور ''بادیہ'' شہر، گاؤں اور ''ریف'' کے علاوہ کو کہتے ہیں۔ فرمانِ باری ہے: ''وَإِنْ يَأْتِ الْأَحْزَابُ يَوَدُّوا لَوْ أَنَّهُمْ بَادُونَ فِي الْأَعْرَابِ''(۲) (اور اگر حملہ آور پھر آ جائیں تو یہ چاہیں گے کہ وہ دیہات میں بدوؤں کے درمیان ہوں) یعنی وہاں مقیم ہوں۔ اور شلبی نے کہا: اس سے مراد بادیہ میں اقامت اختیار کرنے والے ہیں۔'' اور حاضرہ'' کی طرف نسبت کے لئے ''حضری'' اور ''بادیہ'' کی طرف نسبت کے لئے ''بدوی'' کہا جاتا ہے (۳)۔

بعض مالکیہ نے اس بیع کی تعبیر ''بیع حاضر لعمودی'' کے الفاظ سے کی ہے۔ اور ''عمودی''، ''بدوی'' کے معنی میں ہے اور عمود کی طرف منسوب ہے، اس لئے کہ بدوی خیموں میں رہتے ہیں (۱)۔

لیکن حنابلہ نے ''بدوی'' کے لفظ کو بادیہ میں مقیم اور شہر میں داخل ہونے والے غیر شہری کے لئے شامل مانا ہے، خواہ وہ بدوی ہو یا قریہ کا رہنے والا یا دوسرے شہر کا ہو (۲)۔

یہی مالکیہ کے یہاں ایک قول ہے (۳)۔

۲- ''بیع الحاضر للبادی'' سے مراد جمہور کے نزدیک یہ ہے کہ کوئی شہری بدوی کے سامان کو فروخت کرنے کی ذمہ داری لے لے یعنی شہری فروخت کرنے والے بدوی کا دلال بن جائے۔

حلوانی نے کہا: اس سے مراد یہ ہے کہ شہری دلال دیہاتی کو فروخت کرنے سے یہ کہتے ہوئے روک دے کہ تم خود بیع نہ کرو، مجھے اس کا زیادہ علم ہے، اور وہ اس کا وکیل بن جائے، اور گراں قیمت میں فروخت کرے، اگر وہ دیہاتی کو خود سے فروخت کرنے کے لئے چھوڑ دیتا تو لوگوں کے لئے وہ سامان سستا پڑتا (۴)۔

لہذا یہ بیع شہری کی شہری سے دیہاتی کی نیابت میں گراں قیمت میں ہوئی۔

اس تشریح کے مطابق: ''لایبیع حاضر لباد'' میں لام اپنی حقیقت یعنی تعلیل پر ہوگا جیسا کہ ابن عابدین کہتے ہیں۔

۳- بعض حنفیہ مثلاً صاحب ''الہدایہ'' کی رائے ہے کہ حدیث سے مراد یہ ہے کہ شہری اپنا سامان بدوی کے ہاتھ گراں ثمن کی لالچ میں

---

(۱) مختار الصحاح مادۂ ''حضر''۔

(۲) سورۂ احزاب/ ۲۰۔

(۳) شرح المحلی علی المنہاج مع حاشیۃ القلیوبی وعمیرہ ۲/ ۱۸۲، ۱۸۳، تحفۃ المحتاج ۴/ ۳۰۹، رد المحتار ۴/ ۱۳۲، حاشیۃ الشلبی علی تبیین الحقائق ۴/ ۶۸۔

---

(۱) الشرح الکبیر للدردیر ۳/ ۶۹، القوانین الفقہیہ رص ۱۷۱۔

(۲) المغنی ۴/ ۲۷۹، کشاف القناع ۳/ ۱۸۴۔

(۳) ابن جزی نے القوانین الفقہیہ رص ۱۷۱ میں صیغۂ تضعیف ''قیل'' کے ذریعہ اس کی طرف اشارہ کیا ہے۔

(۴) فتح القدیر ۶/ ۱۰۷، رد المحتار ۴/ ۱۳۳، الشرح الکبیر للدردیر ۳/ ۶۹، القوانین الفقہیہ رص ۱۷۱، تحفۃ المحتاج ۴/ ۳۰۹، ۳۱۰، المغنی ۴/ ۲۷۹۔

فروخت کرے، تو اس سے منع کیا گیا ہے، اس لئے کہ اس میں شہریوں کو ضرر پہنچتا ہے [1]۔ اور اس تشریح کے مطابق: "**لا یبیع حاضر لباد**" میں **لام** "من" کے معنی میں ہوگا۔ جیسا کہ بابرتی کہتے ہیں [2]۔ یہ ان **لوگوں** کی تشریح ہے جنہوں نے کہا کہ "حاضر" مالک ہے اور "بادی" خریدار ہے۔

خیر الدین رملی نے کہا: اس تشریح کی تائید اس قول سے ہوتی ہے جو "الفصول العمادیہ" میں امام ابو یوسف سے منقول ہے کہ اگر بدوی کوفہ میں آئیں، اور اناج کا ذخیرہ وہاں سے لینا چاہیں تو آپ دیکھتے ہیں کہ شہر والے ذخیرہ اندوزی کے لئے خریدنے سے منع کرتے ہیں، تو یہ بدرجہ اولی ہے [3]۔

حنفیہ میں سے حصکفی نے صراحت کی ہے [4] کہ اصح جیسا کہ "المجتبی" میں ہے، یہ ہے کہ ان دونوں سے مراد دلال اور بائع ہیں اور یہی پہلی تشریح ہے جس پر جمہور ہیں۔ اس کی دو وجوہات ہیں:

اول: یہی تشریح بعض روایات میں حدیث کے آخری ٹکڑے سے ہم آہنگ ہے، جو یہ ہے: "**دعوا الناس، یرزق الله بعضهم من بعض**" [5] (لوگوں کو چھوڑ دو، اللہ رزق دیتا ہے ایک کو دوسرے سے)۔

دوم: یہ لام کے ساتھ متعدی ہے، "من" کے ساتھ نہیں۔

لہذا حنفیہ کا مذہب اس حدیث کی تشریح میں جمہور کی طرح ہوگا [6]۔

---

(۱) الہدایہ مع شروح ۶/۱۰۷، الدر المختار ۴/۱۳۲۔

(۲) شرح العنایہ علی الہدایہ ۶/۱۰۸۔

(۳) رد المحتار ۴/۱۳۲، نیز اس تشریح کے بارے میں دیکھئے: تبیین الحقائق مع حاشیۃ الشلبی ۴/۶۸۔

(۴) المصباح المنیر مادۂ "بیع"، رد المحتار ۴/۱۳۳۔

(۵) حدیث کی تخریج فقرہ/۴ میں آئے گی۔

(۶) الدر المختار ورد المحتار ۴/۱۳۲، ۱۳۳۔

اس بیع سے ممانعت:

۴- اس بیع کی ممانعت میں فقہاء کا اختلاف نہیں ہے، کیونکہ اس کی ممانعت کے بارے میں بہت سی احادیث وارد ہیں، ان میں سے چند یہ ہیں:

حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "**لا تلقوا الرکبان، ولا یبع بعضکم علی بیع بعض، ولا تناجشوا، ولا یبیع حاضر لباد، ولا تصرُّوا الغنم**" [1] (قافلہ سے بیع کے لئے نہ ملو، کوئی تم میں سے دوسرے کی بیع پر بیع نہ کرے، بیع میں ایک دوسرے سے بڑھ کر بولی نہ بولو، بستی والا باہر والے کا مال نہ بیچے، اور بکریوں کا دودھ تھن میں اکٹھا نہ کرو)۔

حضرت ابن عباسؓ کی حدیث میں فرمان نبوی ہے: "**لا یبیع حاضر لباد، دعوا الناس، یرزق الله بعضهم من بعض**" [2] (بستی والا باہر والے کا مال نہ بیچے، بلکہ لوگوں کو چھوڑ دو، اللہ تعالی ایک کو دوسرے سے رزق دیتا ہے)۔

حضرت انسؓ کی حدیث ہے: "**نهينا أن يبيع حاضر لباد، و إن كان أخاه و أباه**" (ہمیں منع کیا گیا کہ بستی والا باہر والے کا مال فروخت کرے اگر چہ وہ اس کا بھائی یا باپ ہو)۔ ایک روایت کے الفاظ ہیں "**وإن كان أخاه لأبيه و أمه**" [3] (اگر چہ اس کا حقیقی بھائی ہو) ہے۔

---

(۱) حدیث حضرت ابو ہریرہؓ: "**لا تلقوا الرکبان ولا یبع بعضکم علی بیع بعض......**" کی روایت بخاری (فتح الباری ۴/۳۶۱ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/۱۱۵۵ طبع الحلبی) نے کی ہے اور الفاظ مسلم کے ہیں۔

(۲) حدیث حضرت ابن عباسؓ: "**لا یبیع حاضر لباد، دعوا الناس یرزق الله بعضهم من بعض**" کی روایت مسلم (۳/۱۱۵۷ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۳) حدیث حضرت انسؓ: "**نهينا أن يبيع حاضر لباد، و إن كان أخاه و أباه**" کی روایت بخاری (فتح الباری ۴/۳۷۳ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/۱۱۵۸ طبع الحلبی) نے کی ہے دوسرے حصہ کی روایت صرف مسلم نے کی ہے۔

بیع الحاضر للبادی سے ممانعت کی علت:

اس ممانعت کی علت فقہاء کے یہاں مختلف فیہ ہے:

۵- الف۔ پہلی تشریح کے مطابق جمہور کا مذہب یہ ہے کہ اس ممانعت کی علت یہ ہے کہ اس بیع کے نتیجہ میں شہر والوں کا نقصان ہوگا [۱]، لوگوں پر تنگی ہوگی [۲] اور اس کا مقصد یہ ہے کہ وہ لوگوں کے ہاتھ سستے دام میں فروخت کریں [۳]۔

ابن القاسم نے کہا: اس سلسلہ میں اہل علم کا اختلاف نہیں کہ بیع الحاضر للبادی سے ممانعت شہر والوں کے نفع ہی کے لئے ہے [۴]، اس لئے کہ اگر بدوی کو اپنا سامان فروخت کرنے دیا جائے تو لوگ اس کو سستے دام میں خریدیں گے، اور ان کے لئے نرخ میں سہولت ہوگی۔ لیکن اگر شہری اس کو بیچنے کی ذمہ داری لے لے، اور شہر کے نرخ سے کم پر فروخت نہ کرے تو شہر والوں کے لئے تنگی ہوگی، حضور ﷺ نے اپنی تعلیل میں اسی وجہ کی طرف اشارہ فرمایا ہے [۵]۔

۶- بعض حنفیہ مثلاً مرغینانی (جیسا کہ ہم نے ذکر کیا) اور کاسانی اسی طرح تمرتاشی (بہ ظاہر دوسری تشریح کی بنیاد پر) کی رائے ہے کہ اس ممانعت کی علت شہر والوں کو سستے دام کے علاوہ ایک دوسری جہت سے ضرر پہنچانا ہے اور وہ یہ ہے کہ شہر والے قحط اور محتاجی کی حالت میں ہوں، اناج اور چارے کی ضرورت ہو۔ اس کے باوجود شہری ان چیزوں کو صرف بدویوں کے ہاتھ گراں قیمت میں فروخت کرے [۱]۔

ممانعت کی قیود:

جمہور فقہاء نے بیع الحاضر للبادی سے ممانعت کو مختلف شرائط اور قیود سے مقید کیا ہے مثلاً:

۷- بدوی جو سامان لے کر آرہا ہے اس کی عمومی ضرورت ہو، خواہ وہ کھانے پینے کی چیز ہو یا دوسری کوئی چیز، لہذا جس چیز کی ضرورت وحاجت شاذونادر پڑتی ہو، وہ اس ممانعت کے تحت داخل نہیں ہوگی [۲]۔

۸- یہ کہ بدوی کا مقصد فوری بیع کرنا ہو، یعنی جس کو "اس دن کے نرخ پر بیع" کے الفاظ سے تعبیر کیا جاتا ہے، لہذا اگر اس کا مقصد رفتہ رفتہ بیچنا ہو اور اس سے شہری نے درخواست کی کہ اس کے سپرد کردے تو اس میں کوئی حرج نہیں ہے، اس لئے کہ اس نے لوگوں کو ضرر نہیں پہنچایا، اور مالک کو اس سے روکنے کی کوئی وجہ نہیں [۳]۔

یہ دونوں شرطیں شافعیہ اور حنابلہ کی ہیں۔

۹- یہ کہ فوری بیع کے مقابلہ میں اس کی تدریجاً بیع زیادہ قیمت میں ہو، جیسا کہ بعض شافعیہ نے اس کو ترجیح دی ہے۔ انہوں نے کہا: اس لئے کہ اگر شہری بدوی سے یہ فرمائش کرے کہ اس مال کی تدریجاً بیع اس دن کے نرخ پر کرنے کے لئے اس کے سپرد کرے، تو یہ چیز بدوی کو اس سے موافقت کرنے پر آمادہ نہ کرے گی، لہذا یہ تنگی پیدا

---

(۱) تبیین الحقائق ۴/ ۶۸۔
(۲) شرح المحلی علی المنہاج ۲/ ۱۸۲، شرح المنہج بحاشیۃ الجمل ۳/ ۸۷۔
(۳) حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر للدردیر ۳/ ۶۹۔
(۴) حاشیۃ العدوی علی شرح الخرشی ۵/ ۸۴۔
(۵) المغنی ۴/ ۲۸۰، کشاف القناع ۳/ ۱۸۴۔

(۱) بدائع الصنائع ۵/ ۲۳۲، الہدایہ مع شروح ۶/ ۱۰۷، الدر المختار ۴/ ۱۳۲، تبیین الحقائق ۴/ ۶۸۔
(۲) تحفۃ المحتاج ۴/ ۳۰۹، شرح المحلی علی المنہاج ۲/ ۱۸۲، المغنی ۴/ ۲۸۰، کشاف القناع ۳/ ۱۸۴۔
(۳) شرح المحلی علی المنہاج ۲/ ۱۸۲، المغنی ۴/ ۲۸۰، کشاف القناع ۳/ ۱۸۴۔

کرنے کا سبب نہیں، برخلاف اس صورت کے جبکہ اس سے گراں قیمت میں فروخت کرنے کے لئے درخواست کرے تو بسا اوقات یہ زیادتی اس کو اس سے اتفاق کرنے پر آمادہ کرسکتی ہے جس کے نتیجہ میں تنگی ہوگی [1]۔

۱۰ - بدوی نرخ سے ناواقف ہو[2]، اس لئے کہ اگر بدوی کو اس کا علم ہوگا تو شہری اس کو اس سے زیادہ نہ دے گا[3]، اور ممانعت اس وجہ سے بھی ہے تاکہ وہ لوگوں کے ہاتھ سستے دام میں فروخت کریں، اور یہ علت اسی وقت پائی جائے گی جبکہ بدوی نرخ سے ناواقف ہوں، اور اگر ان کو نرخ کا علم ہو تو وہ ان کو ان کی قیمت ہی میں فروخت کریں گے جیسا کہ شہری فروخت کرے گا، اس لئے شہری کی بیع اس صورت میں بدویوں کی بیع کے درجہ میں ہوگی [4]۔ یہ شرط مالکیہ اور حنابلہ کی ہے۔

تاہم خرشی نے ممانعت کو مطلق رکھا ہے، خواہ بدوی نرخ سے ناواقف ہو یا واقف ہو[5]۔

مالکیہ کے یہاں معتمد کیا ہے؟ اس سلسلہ میں اختلاف ہے:

عدوی کے یہاں معتمد نرخ سے ناواقف ہونے کی شرط ہے [6] اور ابن جزی نے اسی کی صراحت کی ہے [7]۔

دوسروں کے نزدیک معتمد (جیسا کہ دسوقی نے نقل کیا ہے) اطلاق ہے [8]۔

۱۱ - حنابلہ کی شرط ہے کہ بدوی سامان لے کر آئے اور اس کو فروخت کرنے کے لئے آئے، اس لئے کہ اگر اس کو ذخیرہ کرنے یا کھانے کے لئے لائے اور شہری اس کے پاس جاکر اس کو فروخت کرنے پر آمادہ کرلے تو یہ کشادگی اور سہولت پیدا کرنا ہے، تنگی پیدا کرنا نہیں [1]۔

۱۲ - مالکیہ کی شرط ہے کہ بیع شہری کے ہاتھ ہو، لہذا اگر شہری (بدوی کا مال) اسی جیسے بدوی کے ہاتھ فروخت کرے تو جائز ہے، اس لئے کہ بدوی ان سامانوں کے نرخ سے ناواقف نہیں ہوگا، اس لئے ان کے نرخ پر ہی لے گا، خواہ اس نے شہری سے خریدا ہو یا بدوی سے، لہذا شہری کا اس کے ہاتھ فروخت کرنا بدوی کا بدوی کے ہاتھ فروخت کرنے کے درجہ میں ہے [2]۔

۱۳ - حنابلہ کی شرط ہے کہ بدوی کے پاس نرخ سے واقف شہری جائے، لہذا اگر بدوی خود شہری کے پاس جائے، تو تنگی پیدا کرنے میں شہری کا کوئی اثر نہیں ہوگا [3]۔

اگر ممانعت کی شرائط میں سے کوئی شرط مفقود ہو تو بیع الحاضر للبادی ان لوگوں کے نزدیک حرام نہ ہوگی [4]، جو اس شرط کے قائل ہیں۔

۱۴ - حنفیہ جن میں سے بعض نے ممانعت کی صورت یہ بیان کی ہے کہ شہری اناج یا چارہ بدوی کے ہاتھ زیادہ ثمن کی لالچ میں فروخت کرے، انہوں نے تحریم کے لئے یہ قید لگائی ہے کہ اس بیع سے اہل شہر کا نقصان ہو، یعنی ان کے یہاں اناج اور چارے کی قلت ہو۔ لیکن اگر ان کے یہاں سرسبزی اور کشادگی ہو تو اس میں کوئی حرج نہیں ہے، اس لئے کہ ضرر نہیں ہے [5]۔ حصکفی کی عبارت یہ ہے: یہ قحط

(۱) حاشیۃ الجمل علی شرح المنہج ۳/ ۸۶۔
(۲) الشرح الکبیر للدردیر بحاشیۃ الدسوقی ۳/ ۶۹، المغنی ۴/ ۲۸۰، کشاف القناع ۳/ ۱۸۴۔
(۳) کشاف القناع ۳/ ۱۸۴۔
(۴) حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر للدردیر ۳/ ۶۹۔
(۵) شرح الخرشی ۵/ ۸۳۔
(۶) حاشیۃ العدوی علی شرح الخرشی ۵/ ۸۳
(۷) القوانین الفقہیہ ر ص ۱۷۱۔
(۸) حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر للدردیر ۳/ ۶۹۔

(۱) کشاف القناع ۳/ ۱۸۴، المغنی ۴/ ۲۸۰۔
(۲) الشرح الکبیر للدردیر مع حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۶۹۔
(۳) کشاف القناع ۳/ ۱۸۴۔
(۴) سابقہ مراجع۔
(۵) بدائع الصنائع ۵/ ۲۳۲۔

اور محتاجی کی حالت کا حکم ہے، ورنہ نہیں، اس لئے کہ ضرر نہیں [1]۔

۱۵ - حنفیہ میں سے جنہوں نے ممانعت کی شکل یہ بیان کی ہے کہ شہری بدوی کا سامان فروخت کرے اور قیمت بڑھادے اور یہی اصح ہے [2]، انہوں نے اس کے لئے یہ قید لگائی ہے کہ:

وہ سامان عام ضرورت وحاجت کا ہو مثلاً خوراک، لہذا اگر عام ضرورت کا نہ ہو یا خوراک کی کثرت ہو، اس کی ضرورت نہ ہو تو تحریم کے بارے میں تردد ہے [3]۔

اور یہ کہ اہل شہر کو اس سے ضرر پہنچتا ہو [4]۔

بیع الحاضر للبادی کا حکم:

۱۶ - الف۔ جمہور فقہاء کے نزدیک وہ صحیح ہونے کے باوجود حرام ہے، بعض حنفیہ نے اس کی صراحت کی ہے [5]۔ اور بعض حنفیہ نے اس کو ''کراہت'' سے تعبیر کیا ہے جو مطلق بولے جانے کی صورت میں تحریم کے معنی میں ہے، جیسا کہ مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ نے اس کی صراحت کی ہے، اس کے باوجود جمہور کے نزدیک یہ بیع صحیح ہے جیسا کہ امام احمد سے یہ ایک روایت ہے۔ اور اس سے ممانعت فساد وبطلان کو مستلزم نہیں ہے، اس لئے کہ اس کا تعلق ذات بیع سے نہیں ہے، کیونکہ اس کا کوئی رکن مفقود نہیں ہے، اور نہ اس کا تعلق لازم ذات ہے، کیونکہ اس کی کوئی شرط مفقود نہیں ہے، بلکہ اس کا تعلق ایک خارجی غیر لازم امر سے ہے مثلاً تنگی کرنا اور ایذاء رسانی ہے [6] محلی نے کہا: ممانعت تحریم کے لئے ہے، لہذا اس کے علم کے باوجود اس کا ارتکاب کرنے والا گنہگار ہوگا، تاہم بیع صحیح ہوگی [1]۔

ب۔ امام احمد سے ایک روایت یہ ہے کہ بیع صحیح ہوگی، اس میں کوئی کراہت نہیں ہوگی، اور یہ کہ ممانعت ابتداء اسلام کے ساتھ خاص ہے جب مسلمانوں پر تنگی تھی، امام احمد نے کہا: ایسا ایک مرتبہ ہوا تھا [2]۔

ج۔ مالکیہ کا مذہب اور حنابلہ کے یہاں مذہب اور ''اظہر'' یہ ہے کہ بیع حرام ہے، اور باطل وفاسد بھی ہے جیسا کہ خرقی نے اس کی صراحت کی ہے، اس لئے کہ یہ ممنوع ہے، اور ممانعت ممنوع کے فساد کی متقاضی ہے [3]۔

اسی طرح بہوتی نے اس کی صراحت اپنے اس قول سے کی ہے کہ وہ حرام ہوگی صحیح نہیں ہوگی، کیونکہ اس کی ممانعت باقی ہے [4]۔

امام احمد سے اس بیع کے بارے میں دریافت کیا گیا تو انہوں نے کہا: میں اس کو مکروہ سمجھتا ہوں اور اس کی بیع کو رد کرتا ہوں [5]۔

مالکیہ نے اس کے بارے میں تفصیل کرتے ہوئے یہ کہا ہے:

اول: بیع فسخ ہوگی جب تک سامان موجود ہو، بیع یا عیب یا موت وغیرہ کے سبب فوت نہ ہوا ہو۔

دوم: اگر سامان فوت ہو چکا ہو تو اس ثمن کے ساتھ جس پر بیع ہوئی ہے بیع نافذ ہوگی۔ یہی معتمد ہے۔ ایک قول ہے کہ ''قیمت'' (مارکیٹ ریٹ) کے ساتھ نافذ ہوگی [6]۔

ذیل میں اس بیع سے متعلق غیر حنفیہ کے یہاں بعض تفصیلی

---

(۱) الدر المختار ۴/ ۱۳۲، الہدایہ وفتح القدیر ۶/ ۱۰۷۔

(۲) الدر المختار ۴/ ۱۳۲۔

(۳) حاشیۃ الشلبی علی تبیین الحقائق ۴/ ۶۸۔

(۴) تبیین الحقائق حوالہ سابق، بدائع الصنائع ۵/ ۲۳۲۔

(۵) حاشیۃ الشلبی علی تبیین الحقائق ۴/ ۶۸، الدر المختار ۴/ ۱۳۲، الہدایہ مع شروح ۶/ ۱۰۸۔

(۶) شرح المحلی علی المنہاج مع حاشیۃ القلیوبی ۲/ ۱۸۲، نیز المغنی ۴/ ۲۸۰ سے موازنہ کریں۔

(۱) سابقہ مراجع۔

(۲) المغنی ۴/ ۲۸۰، الانصاف ۴/ ۳۳۳۔

(۳) المغنی ۴/ ۲۸۰۔

(۴) کشاف القناع ۳/ ۱۸، الشرح الکبیر للدردیر مع حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۶۹۔

(۵) المغنی ۴/ ۲۸۰۔

(۶) الشرح الکبیر للدردیر مع حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۶۹۔

جزئیات ذکر کی جاتی ہیں:

۱۷ – اول: مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ مبیع کے فوت نہ ہونے کی شرط پر بیع کے فسخ کرنے کے ساتھ مالک، شہری اور بدوی ہر ایک کی تادیب کی جائے گی، اگر ان میں سے کوئی اس سے ناواقفیت کے سبب معذور نہ ہو یعنی وہ حرمت سے واقف ہو، جاہل کی تادیب نہیں کی جائے گی، اس لئے کہ جہل کے سبب وہ معذور ہے (۱)۔

لیکن کیا مطلقاً تادیب ہوگی یا اگر وہ اس بیع کا عادی ہو تب ہوگی؟

اس سلسلہ میں مالکیہ کے یہاں دو اقوال ہیں (۲)۔

شافعیہ نے کہا ہے کہ تحریم سے واقف شخص گنہ گار ہوگا جیسا کہ مالکیہ نے کہا، اسی طرح کوتاہی کرنے والا جاہل بھی گنہ گار ہوگا اگرچہ وہ ایسا حکم ہو جو عموماً مخفی رہتا ہو۔ انہوں نے کہا: حاکم کو حق ہے کہ جو حکم عموماً مخفی نہ رہتا ہو اس کے ارتکاب پر تعزیر کرے، اگرچہ وہ ناواقف ہونے کا دعوی کرے۔ قلیوبی نے کہا: حرمت علم یا تقصیر کے ساتھ مقید ہے، اور تعزیر عدم خفاء کے ساتھ مقید ہے (۳)۔

لیکن ائمہ شافعیہ میں سے قفال نے کہا: یہاں پر گناہ شہری پر ہوگا، بدوی پر نہیں، اور قفال کہتے ہیں کہ خریدار کو اختیار نہیں حاصل ہوگا (۴)۔

پھر شافعیہ نے ہر ممنوع میں حرمت کے علم کی شرط کو عام رکھا ہے۔

ابن حجر نے کہا: یہاں اور تمام دوسری ممنوعات میں بھی ضروری ہے کہ وہ ممانعت سے واقف ہو یا اس کی واقفیت حاصل کرنے میں

(۱) حوالہ سابق۔
(۲) حوالہ سابق، نیز فسخ اور تادیب کے بارے میں دیکھئے: شرح الخرشی مع حاشیۃ العدوی ۵/ ۸۴۔
(۳) شرح المحلی مع حاشیۃ القلیوبی ۲/ ۱۸۲۔
(۴) شرح المحلی حوالہ سابق۔

کوتاہی کرنے والا ہو، جیسا کہ ظاہر ہے۔ اور یہ ان کے اس قول سے ماخوذ ہے کہ جو شخص کوئی کام کرے اس پر واجب ہے کہ اس سے متعلق وہ تمام چیزیں سیکھے جو کثرت سے واقع ہوتی ہیں (۱)۔

۱۸ – چونکہ نص بیع للبادی (بدوی کے لئے بیچنا) سے ممانعت کے بارے میں وارد ہے، اس لئے شراء للبادی (بدوی کے لئے خریدنا) کے بارے میں اختلاف ہے:

الف۔ مالکیہ کے مذہب میں نقود کے ذریعہ "شراء للبادی" یا سامان کے ذریعہ "شراء للبادی" کے درمیان تفصیل ہے۔

کچھ مالکیہ علی الاطلاق نقد اور سامان کے ذریعہ "شراء للبادی" (بدوی کے لئے خریدنے) کے جواز کے قائل ہیں یعنی وہ سامان نقد کے ذریعہ حاصل کرے یا بغیر نقد کے برابر ہے شیخ خلیل کے کلام کا ظاہر یہی ہے۔ خرشی نے خریداری کے جواز کو ان سامانوں کے ساتھ خاص کیا ہے جن کو اس نے نقد ثمن دے کر حاصل کیا ہے، رہے وہ سامان جن کو اس نے بغیر نقد حاصل کیا تو بدوی کے لئے ان کے ذریعہ سامان خریدنا اس کے لئے ناجائز ہے۔ انہوں نے کہا: اس لئے کہ اس صورت میں وہی علت پائی جائے گی جو اس کے لئے بیع سے ممانعت میں ہے (۲)۔

کچھ دوسرے مالکیہ نے کہا: ائمہ کے کلام کا ظاہر یہ ہے کہ اس کے لئے خریداری نقد ہی کے ذریعہ جائز ہے، سامان کے ذریعہ علی الاطلاق ناجائز ہے، ورنہ یہ اس کے سامان کو فروخت کرنا ہو جائے گا، اور یہ معتمد قول کے مطابق (جیسا کہ گزرا) علی الاطلاق ممنوع ہے، دسوقی نے اس کو "وجیہ" قرار دیا ہے (۳)۔

(۱) تحفۃ المحتاج ۴/ ۳۱۱۔
(۲) القوانین الفقہیہ رص ۱۷۱ کے ساتھ موازنہ کریں۔
(۳) الشرح الکبیر للدردیر مع حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۶۹، ۷۰، شرح الخرشی ۵/ ۸۴۔

۱۹-ب۔اس کی وجہ سے گنہ گار قرار دینے میں بھی شافعیہ کے مذہب میں تردد ہے، لہذا اگر کوئی بادیہ سے خریدنے کے لئے آئے، اور کوئی شہری اس کے سامنے آ کر اس کے لئے سستے دام میں خریدنے کی پیش کش کرے تو:

(۱) ابن یونس نے کہا: یہ حرام ہے، اور اذرعی کی تحقیق ہے کہ وہ قطعی طور پر گنہ گار ہے۔ اور اس کی وجہ جیسا کہ ابن حجر نے کہا: بیع پر قیاس کرنا ہے، شروانی نے کہا: معتمد یہی ہے۔ البتہ انہوں نے یہ قید لگائی ہے کہ ثمن عام ضرورت کی چیز ہو۔ ممانعت کا قول حنابلہ میں سے ابن ہانی نے بھی نقل کیا ہے۔

(۲) متاخرین کی ایک جماعت کے نزدیک مختار یہ ہے کہ خریداری میں گناہ نہیں ہے، انہوں نے بدوی کے لئے بیچنے اور خریدنے کے درمیان تفریق کرتے ہوئے کہا کہ خریداری اکثر نقد کے ذریعہ ہوتی ہے اور یہ عام ضرورت کی چیز نہیں ہے۔

(۳) جبکہ ابن حجر نے دونوں اقوال میں تطبیق کی راہ اختیار کرتے ہوئے قول اول (گنہ گار ہونے) کو اس صورت پر محمول کیا ہے جبکہ خریداری ایسے سامان کے ذریعہ ہو جو عام ضرورت کا ہو، اور گنہ گار نہ ہونے کے قول کو اس کے خلاف پر محمول کیا یعنی اس صورت پر جبکہ خریداری ایسے سامان کے ذریعہ ہو جس کی عام ضرورت نہیں[(۱)]۔

۲۰-ج۔بادیہ والے کے لئے خریدنے کے بارے میں حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ یہ صحیح ہے، اس کے بارے میں صرف ایک روایت ہے[(۲)]، اس کی وجہ یہ ہے کہ ممانعت کے الفاظ خریداری کو شامل نہیں ہیں اور نہ ہی خریداری میں وہ بات ہے جو فروختگی میں ہے، اس لئے کہ بیع سے ممانعت اہل حضر کے لئے سہولت پیدا کرنا ہے، تا کہ ان کے لئے نرخ میں گنجائش رہے اور ضرر زائل ہو جائے، اور اس کے لئے خریدار کی صورت میں یہ چیز نہیں، اس لئے کہ اہل حضر کا ضرر نہیں، کیونکہ اہل بادیہ کے لئے غبن نہیں بلکہ یہ ان سے ضرر کو زائل کرنا ہے، اور شریعت کی نظر میں ساری مخلوق برابر ہے، شریعت نے اہل حضر سے دفع ضرر کے لئے حکم بتایا، اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ اہل بادیہ پر ضرر کو لازم کرے[(۱)]۔

۲۱-سوم: یہاں ایک اور مسئلہ ہے جس کا تعلق ''بیع وشراء الحاضر للبادی'' سے ہے، وہ یہ کہ اگر شہری بدوی کو مشورہ دے، خود اس کے لئے بیع نہ کرے تو:

ابن قدامہ نے نقل کیا ہے کہ امام مالک اور لیث نے اس کو مکروہ قرار دیا ہے[(۲)]۔

شافعیہ نے کہا: اس کو ذخیرہ کرنے یا بیع کرنے کی ہدایت دینے کے وجوب کے بارے میں دو قول ہیں: وجیہ تر یہ ہے کہ اس کو ہدایت دینا واجب ہے[(۳)]، کیونکہ اس کے حق میں بہتر کا مشورہ دینا واجب ہے۔

ابن قدامہ نے ہی نقل کیا ہے کہ حضرت طلحہ بن عبید اللہؓ، اوزاعی اور ابن المنذر نے اس کی اجازت دی ہے۔

ابن قدامہ نے کہا: قول صحابی حجت ہے اگر اس کے برخلاف ثابت نہ ہو[(۴)]۔

۲۲-چہارم: مالکیہ میں سے ابن جزی نے صراحت کی ہے کہ بدوی کو نرخ بتانا اس کے لئے بیع کرنے کی طرح ہے، لہذا ناجائز ہے[(۵)]۔

---

(۱) تحفۃ المحتاج مع حاشیۃ الشروانی ۴؍۳۱۱، الانصاف ۴؍۳۳۵۔
(۲) المغنی ۴؍۲۸۰، کشاف القناع ۳؍۱۸۴، الانصاف ۴؍۳۳۵۔

(۱) المغنی ۴؍۲۸۰۔
(۲) سابقہ مراجع۔
(۳) حاشیۃ الشروانی علی تحفۃ المحتاج ۴؍۳۱۰۔
(۴) المغنی ۴؍۲۸۰۔
(۵) القوانین الفقہیہ رص ۱۷۱۔

بیع الحصاۃ

تعریف:

۱-بیع الحصاۃ: پتھر پھینک کر بیع کرنا، اس کا عرف دورِ جاہلیت میں تھا[۱]۔ اس سے ممانعت وارد ہے، اور وہ "نہی عن الغرر" کی حدیث میں ہے جیسا کہ حضرت ابوہریرہؓ کی روایت میں ہے: "أن النبي علیہ وسلم نهى عن بيع الحصاة، وعن بيع الغرر"[۲] (نبی اکرم علیہ وسلم نے بیع الحصاۃ اور بیع الغرر سے منع فرمایا ہے)۔ فقہاء اس کی تفسیر کے بارے میں مختلف ہیں۔

۲-حنفیہ نے کہا: اس سے مراد یہ ہے کہ ایسی جگہ کنکری پھینکے، جہاں کچھ کپڑے رکھے ہوں جس کپڑے پر کنکری پڑ جائے، بلاتامل اور بغیر دیکھے ہوئے وہی مبیع ہوجائے۔ اور اس کے بعد خیار نہ ہو[۳]۔

حدیث کی یہ تشریح تمام فقہاء مذاہب نے ذکر کی ہے:

الف-مالکیہ نے کہا: وہ ایسی بیع ہے کہ مثلاً جس کپڑے پر کنکری پڑ جائے گی اس پر بیع لازم ہوگی، کنکری پھینکنے والا کسی معین شی کا قصد نہ کرے[۴]۔ دردیر نے اسے اس شرط کے ساتھ مقید کیا ہے کہ کپڑے اور سامان باہم ایک دوسرے سے مختلف ہوں۔

ب-شافعیہ نے اس کی تشریح میں کہا: ان کپڑوں میں سے جس پر کنکری پڑے وہ میں نے تمہیں فروخت کردیا[۱]۔

ج-حنابلہ نے اس کی تشریح یوں کی ہے: فروخت کرنے والا کہے: یہ کنکری مارو جس کپڑے پر کنکری پڑے گی، وہ اتنے دام میں تمہارا ہے[۲]۔

فروخت کنندہ کنکری پھینکے یا خریدار دونوں میں کوئی فرق نہیں جیسا کہ عمیرہ برلسی کہتے ہیں[۳]۔

۳- اس نوعیت کی بیع کی ایک اور تشریح ہے، وہ یہ کہ بائع خریدار سے کہے: میرے کھڑے ہونے یا فلاں کے کھڑے ہونے کی جگہ سے یہ کنکری جہاں تک پہنچے وہ زمین میں نے تمہیں اتنے دام میں فروخت کردی۔ مالکیہ اور حنابلہ نے اس تشریح کی صراحت کی ہے۔ اول الذکر (مالکیہ) نے اس میں یہ قید لگائی ہے کہ بیع لازمی طور پر ہو[۴]۔

۴- شافعیہ کے یہاں ایک اور تشریح ہے: وہ یہ کہ فروخت کرنے والا کہے: جب میں یہ کنکری پھینک دوں تو یہ کپڑا تمہارے ہاتھ میں دس میں فروخت ہوگیا۔ یعنی پھینکنے کو صیغۂ بیع قرار دے[۵]۔

۵- مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے یہاں اس کی ایک چوتھی تشریح یہ ہے کہ فروخت کرنے والا خریدار سے کہے: میں نے تمہارے ہاتھ یہ سامان اتنے دام میں اس شرط کے ساتھ فروخت کیا کہ جب میں یہ

---

(۱) لسان العرب مادۂ "حصی"۔

(۲) حدیث: "نهى عن بيع الحصاة، و عن بيع الغرر ....." کی روایت مسلم (۳/ ۱۱۵۳ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۳) ردالمحتار ۴/ ۱۰۹، تبیین الحقائق ۴/ ۴۸، فتح القدیر ۶/ ۵۵۔

(۴) الشرح الکبیر للدردیر بحاشیۃ الدسوقی ۳/ ۵۷۔

---

(۱) شرح المحلی علی المنہاج ۲/ ۱۷۶۔

(۲) کشاف القناع ۳/ ۱۶۷، الشرح الکبیر فی ذیل المغنی ۴/ ۲۸، ۲۹۔

(۳) حاشیہ عمیرہ علی الشرح المحلی ۲/ ۱۷۷۔

(۴) الشرح الکبیر للدردیر مع حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۵۶، کشاف القناع ۳/ ۱۶۷، الشرح الکبیر فی ذیل المغنی ۴/ ۲۹۔

(۵) شرح المحلی علی المنہاج ۲/ ۱۷۶، ۱۷۷۔

کنکری پھینکوں تو بیع واجب اور لازم ہو جائے گی (۱)۔

۶- مالکیہ نے ایک پانچویں تشریح پیش کی ہے:

الف- بائع خریدار سے کہے: اس کنکری کو پھینکو اور اس ٹوٹی ہوئی کنکری کے جتنے اجزاء نکلیں گے ان ہی کی تعداد میں میرے لئے دینار یا درہم ہوں گے۔

ب- یا خریدار بائع سے کہے: اس کنکری کو پھینکو، پھینکنے کے دوران اس کے جو متفرق اجزاء نکلیں گے ان ہی کی تعداد میں تمہارے لئے دینار یا درہم ہوں گے۔

ج- ان کے نزدیک ایک احتمال یہ ہے کہ کنکری سے مراد کنکری کی جنس ہو یعنی بائع خریدار سے کہے: اپنی ایک یا دونوں ہتھیلیوں میں کچھ کنکریاں لو اور اس کو مثلاً ایک یا دو بار ہلاؤ، جتنی کنکری گرے گی اس کی تعداد میں دینار یا درہم میرے لئے ہوں گے (۲)۔

بیع الحصاۃ کا حکم:

حدیث کی ان تمام تشریحی صورتوں میں بلا اختلاف فقہاء بیع فاسد ہے، اور ہر صورت کے بارے میں انہوں نے ایسی چیزیں مقرر کی ہیں جن سے ان کی وجہ فساد کا اشارہ ملتا ہے۔

۷- مثلاً پہلی صورت میں حنفیہ نے اس کے فساد کی توجیہ یہ کی ہے کہ اس میں جہالت ہے اور تملیک کو خطرہ پر معلق کرنا ہے، اس لئے کہ یہ اس قول کے معنی میں ہے: اگر میرا پتھر کسی کپڑے پر پڑے تو میں نے تمہیں اس کو یا تم نے اس کو مجھ سے اتنے میں فروخت کردیا، اور تملیکات میں اس کا احتمال نہیں ہوتا، کیونکہ اس سے جوا لازم آئے گا (۳)۔

حنفیہ نے کہا ہے کہ اس وجہ سے فساد، ثمن کے پہلے سے مذکور ہونے کے ساتھ مشروط ہے۔ لیکن اگر اس بیع میں ثمن کا ذکر نہ ہو تو فساد ثمن کے ذکر نہ کرنے کی وجہ سے ہوگا، اگر اس سے سکوت ہو، اس لئے کہ ان کے یہاں طے ہے کہ ثمن کی نفی کے ساتھ بیع باطل اور ثمن سے سکوت کے ساتھ فاسد ہے (۱)۔

اسی طرح مالکیہ نے اس کے فساد کی توجیہ عین مبیع کی جہالت سے کی ہے، البتہ انہوں نے (جیسا کہ ہم نے دیکھا) سامان کے مختلف ہونے کے ساتھ ساتھ یہ بھی شرط لگائی ہے کہ پھینکنے والا ان میں سے کسی معین چیز کا قصد نہ کرے۔ لیکن اگر قصد کے ساتھ پھینکے تو جائز ہے اگر پھینکنا خریدار کی طرف سے ہو یا فروخت کرنے والے کی طرف سے ہو اور اس نے خریدار کو اختیار دے دیا ہو۔

اسی طرح اگر سامان ایک طرح کے ہوں تو بیع جائز ہے، خواہ کنکری اس سامان پر پڑے جس کا قصد تھا یا کسی دوسرے سامان پر (۲)۔

۸- دوسری صورت میں (یعنی زمین کی ایک خاص مقدار کی بیع پھینکنے والا جہاں کھڑا ہے وہاں سے کنکری کے گرنے کی جگہ تک) فساد مقدار مبیع کی جہالت کی وجہ سے ہے، اس لئے کہ پھینکنے میں اختلاف ہوتا ہے۔ جیسا کہ مالکیہ نے اس کی تعلیل بیان کی ہے۔ اور انہوں نے طے کیا ہے کہ فساد اس صورت میں ہوگا جبکہ بیع کے لازم ہونے کی شرط ہو (۳)۔

۹- تیسری صورت میں (جس کو شافعیہ نے لکھا ہے) فساد کی وجہ انہوں نے صیغۂ بیع کے نہ پائے جانے کو بتایا ہے، اس لئے کہ اس نے کنکری پھینکنے کو بیع گردانا، اور صیغہ کو چھوڑ کر اسی پر اکتفا کیا (۴)۔

۱۰- چوتھی صورت میں فساد (یعنی خریدار اور فروخت کنندہ میں سے

---

(۱) الشرح الکبیر مع حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۵۶، القوانین الفقہیہ / ۱۷۰، شرح المحلی علی المنہاج ۲/ ۱۷۶، ۱۷۷، کشاف القناع ۳/ ۱۶۷۔

(۲) الشرح الکبیر للدردیر مع حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۵۷۔

(۳) فتح القدیر والعنایہ علی الہدایہ ۶/ ۵۵، نیز دیکھئے: رد المحتار ۴/ ۱۰۹۔

(۱) دیکھئے: الدر المختار اور اس کے محولہ مراجع، رد المحتار ۴/ ۱۰۹۔

(۲) الشرح الکبیر للدردیر مع حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۵۷۔

(۳) الدسوقی ۳/ ۵۶۔

(۴) شرح المحلی علی المنہاج ۲/ ۱۷۶، ۱۷۷۔

کسی ایک یا ان کے علاوہ کی طرف سے کنکری گرنے پر بیع کا لزوم) غیر معین زمانہ میں کنکری کے گرنے پر بیع کے لزوم کو معلق کرنے کی وجہ سے ہے، لہذا کنکری گرنے کا زمانہ مجہول ہونے کے سبب بیع فاسد ہے، اس میں جیسا کہ مالکیہ کہتے ہیں [1]، مجہول اجل کے ساتھ مؤجل کرنا یا جیسا کہ شافعیہ کہتے ہیں: زمانہ خیار کی جہالت ہے [2]۔

ہاں اگر اپنے اختیار سے کنکری گرنے کے لئے معلوم اجل مقرر کردے، اور اجل زمانہ خیار کے بقدر ہو، اور وہ ہر چیز میں اپنے اپنے اعتبار سے ہوتا ہے (جیسا کہ عدوی کہتے ہیں) مثلاً کہے: اگر طلوع آفتاب سے ظہر تک یا آج سے کل تک قصداً کنکری گرے تو بیع لازم ہوگی، فاسد نہ ہوگی [3]۔

۱۱- پانچویں صورت میں (جس کو مالکیہ نے پیش کیا ہے) یعنی گرنے والی کنکری سے بکھرنے والے ٹکڑوں کی تعداد میں درہم یا دینار کے عوض بیع، فساد بیع مقدار ثمن کی جہالت کی وجہ سے ہے، اس لئے کہ یہ نہیں معلوم کہ گرنے والی کنکری سے بکھرنے والے ٹکڑوں کی تعداد کیا ہوگی۔

لہذا بلا اختلاف تمام صورتوں کے بارے میں مذکورہ قیود اور تعلیلات کے ساتھ بیع الحصاۃ فاسد ہے۔

اسی کے سلسلہ ابن قدامہ کہتے ہیں: یہ تمام بیوع فاسد ہیں، کیونکہ ان میں دھوکہ اور جہالت ہے، اس میں ہمارے علم میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔

بیعِ سلم

دیکھئے: ''سلم''۔

بیع صرف

دیکھئے: ''صرف''۔

---

(۱) الشرح الکبیر للدردیر مع حاشیۃ الدسوقی ۳/۵۶۔

(۲) شرح المحلی علی المنہاج ۲/۱۷۷۔

(۳) شرح الخرشی مع حاشیۃ العدوی ۵/۷۱۔

بیع عرایا

تعریف:

۱- عرایا: عریۃ کی جمع ہے۔ عریۃ: کھجور کا درخت ہے جسے اس کا مالک کسی محتاج آدمی کو دے دے اور اس سال اس کا پھل اس کے لئے مقرر کردے، اور وہ غریب آدمی اس درخت کے پاس آئے۔ "عَرية" بروزن "فعيلة"، مفعول کے معنی میں ہے، اس پر "هاء" داخل ہے، اس کو اسماء کے درجہ میں رکھا گیا ہے، جیسے "نطيحة" اور "اكيلة"۔ اگر "نخلہ" کے ساتھ اس کا ذکر ہو تو "ہاء" کو حذف کردیتے ہیں اور کہا جاتا ہے: "نخلةٌ عريٌ"، جیسا کہ کہا جاتا ہے: "امرأة قتيل" (مقتولہ عورت) اس کی جمع "عرایا" ہے(۱)۔

"فتح الباری" میں ہے: یہ دراصل کھجور کے درخت کا پھل عطیہ کرنا ہے بذاتِ خود درخت کا عطیہ نہیں، عرب والے قحط کے وقت میں ان لوگوں کو اس طرح کا عطیہ دیتے تھے جن کے پاس پھل نہ ہوں(۲)۔

شافعیہ نے اس کی اصطلاحی تعریف یہ کی ہے: درخت پر لگی ہوئی تر کھجور کو زمین پر موجود خشک کھجور کے عوض یا درخت میں لگے ہوئے تر انگور کو خشک انگور کے عوض فروخت کرنا ہے، بشرطیکہ پانچ وسق سے کم ہو(۳)۔

(۱) المصباح المنیر مادۂ "عرو"۔
(۲) نیل الأوطار ۵/ ۲۰۰۔
(۳) شرح المحلی علی المنہاج ۲/ ۲۳۸، تحفۃ المحتاج ۴/ ۲۷۴۔

حنابلہ نے اس کی تعریف یہ کی ہے: درختوں پر لگی ہوئی تر کھجور کو اندازہ سے، اپنی خشک کھجور کے عوض اسی کے مثل سے معلوم کیل میں فروخت کرنا ہے نہ کہ اندازے سے(۱)۔

اس کا حکم:

۲- بیع العرایا فی الجملہ جمہور فقہاء (مالک، شافعی، احمد، اسحاق اور ابن منذر) کے نزدیک جائز ہے(۲)۔ لیکن تحقیق یہ ہے کہ امام مالک ان حضرات کے ساتھ نہیں(۳)۔

جواز کے قائل جمہور کے دلائل حسب ذیل ہیں:

الف۔ حضرت سہل بن ابوحثمہؓ کی حدیث میں ہے: "أن النبي ﷺ **نهى عن بيع التمر بالتمر، ورخص في العرية، أن تباع بخرصها، يأكلها أهلها رطبا**"(۴) (رسول اللہ ﷺ نے کھجور کو کھجور کے بدلے فروخت کرنے سے منع فرمایا، اور عریہ میں رخصت دی ہے کہ اندازہ سے فروخت کی جائے، تاکہ اہل عریہ تر کھجور کھائیں)۔

ابن قدامہ نے کہا: رخصت: سبب مانع کے باوجود ممنوع چیز کو مباح کرنا ہے۔ اگر سبب مانع پائے جانے کی صورت میں مباح کرنے سے ممانعت ہو تو ہمارے لئے کسی بھی حالت میں کوئی رخصت باقی نہ رہے(۵)۔

(۱) کشاف القناع ۳/ ۲۵۸، ۲۵۹، الشرح الکبیر فی ذیل المغنی ۴/ ۱۵۲۔
(۲) الشرح الکبیر فی ذیل المغنی ۴/ ۱۵۲۔
(۳) فتح القدیر ۶/ ۵۴۔
(۴) حدیث سہل بن أبی حثمۃ: "نهى عن بيع التمر بالتمر، و رخص في العرية....." کی روایت بخاری (فتح الباری ۴/ ۳۸۷ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/ ۱۱۷۰ طبع الحلبی) نے کی ہے۔
(۵) المغنی ۴/ ۱۸۲، نیز دیکھئے: الشرح الکبیر فی ذیل المغنی ۴/ ۱۵۲۔

ب۔ حضرت ابوہریرہؓ کی حدیث میں ہے: "أن النبي ﷺ رخص في بيع العرايا، في خمسة أوسق، أودون خمسة أوسق"(۱) (نبی کریم ﷺ نے پانچ وسق یا پانچ وسق سے کم میں بیع عرایا کی اجازت دی)۔

شافعیہ میں سے محلی نے کہا: ایک راوی حدیث داؤد بن حصین کو شک ہے، اس لئے امام شافعی نے اَقل کو لیا ہے۔ ان کے دو قول میں سے اظہر یہی ہے(۲)۔

۳- حنفیہ (اسی طرح تحقیق کے مطابق امام مالک) بیع عرایا کو جائز نہیں سمجھتے، اس کی وجہ یہ ہے کہ مزابنہ سے ممانعت ہے۔ اور مزابنہ: درخت پر لگی تر کھجور کو اس کے کیل کے برابر توڑی ہوئی کھجور کے بدلہ میں اندازہ سے بیچنا ہے(۳)۔

نیز حضرت عبادہ بن صامت کی مشہور صحیح حدیث ہے کہ انہوں نے کہا: "قال رسول الله ﷺ: الذهب بالذهب، والفضة بالفضة، والبر بالبر، والشعير بالشعير، والتمر بالتمر، والملح بالملح، مثلا بمثل، سواء بسواء، يدا بيد، فإذا اختلفت هذه الأصناف فبيعوا كيف شئتم، إذا كان يدا بيد"(۴) (رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: سونے کو سونے کے بدلے، چاندی کو چاندی کے بدلے، گیہوں کو گیہوں کے بدلے، جو کو جو کے بدلے، کھجور کو کھجور کے بدلے اور نمک کو نمک کے بدلے برابر برابر، ہاتھوں ہاتھ بیچو۔ ہاں اگر ان کی اصناف بدل جائیں تو جیسے چاہو بیچو، بشرطیکہ ہاتھوں ہاتھ ہو)۔

حضرت عبادہ بن صامتؓ کی بعض روایات میں ہے: "فمن زاد أو استزاد، فقد أربى، الآخذ والمعطي فيه سواء"(۱) (جس نے زیادہ دیا یا زیادہ لیا، اس نے سودی معاملہ کیا، اس کا لینے والا اور دینے والا دونوں برابر ہیں)۔

یہ اور اس جیسی بے شمار نصوص سب کے سب مشہور ہیں، ان کو امت کے یہاں تلقی بالقبول حاصل ہے۔ لہذا ان کو چھوڑنا یا ان کے خلاف عمل کرنا ناجائز ہے۔ یہ اس لئے ہے کہ مساوات نص کی وجہ سے واجب ہے، اور تفاضل نص ہی کی وجہ سے حرام ہے، اور اسی طرح بیع اور ثمن پر قبضہ سے قبل جدا ہونا۔ لہذا اس کی بیع اَکل سے ناجائز ہے، اسی طرح اگر ان میں کوئی ادھار ہو، جیسا کہ اگر پانچ وسق سے زائد ہو تو ناجائز ہے۔

یہ اس لئے ہے کہ کمی بیشی کا احتمال موجود ہے تو یہ ایسے ہی ہوگیا جیسا کہ اگر ان میں یقین کے ساتھ کمی بیشی ہو یا وہ دونوں زمین پر رکھے ہوں(۲)۔

۴- مانعین کے نزدیک مذکورہ بالا احادیث میں عرایا کا مفہوم اور ان کی توجیہ:

الف۔ یہ کہ کسی شخص کے بہت سارے کھجور کے درختوں کے بیچ میں، ایک شخص کے ایک یا دو درخت ہوں۔ جب پھل کا وقت ہوتا تو اہل مدینہ اپنے اہل وعیال کے ساتھ اپنے باغات میں چلے جاتے تھے، اب وہ ایک یا دو درخت والا آتا تو بہت سارے درختوں والے کو ضرر پہنچتا، تو رسول اللہ ﷺ نے اجازت دی کہ وہ بہت سارے درختوں کا مالک دوسرے کو اس کی تر کھجوروں کے عوض اندازہ سے اس کو خشک کھجور دے دے، تاکہ وہ اور اس کے گھر والے اس سے

(۱) حدیث أبی ہریرہؓ "رخص في بيع العرايا" کی روایت بخاری (الفتح ۴/ ۳۸۷ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/ ۱۱۷۱ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) شرح المحلی علی المنہاج ۲/ ۲۳۸۔

(۳) ابن عابدین ۴/ ۱۰۹، قلیوبی ۲/ ۲۳۸۔

(۴) حدیث عبادہ بن الصامتؓ: "الذهب بالذهب و الفضة بالفضة....." کی روایت مسلم (۳/ ۱۲۱۱ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۱) روایت: "فمن زاد أو استزاد فقد أربى، الآخذ والمعطي فيه سواء" حوالہ سابق۔

(۲) تبیین الحقائق ۴/ ۴۷، ۴۸ تصرف کے ساتھ۔

ہٹ کر چلے جائیں۔ امام مالک سے یہی مروی ہے[۱]۔

ب۔ امام ابوحنیفہ سے ان کا قول مروی ہے کہ اس کا مفہوم ہمارے نزدیک یہ ہے کہ ایک شخص دوسرے کو اپنے کھجور کے درختوں میں سے ایک درخت دے دے، اور جب مناسب سمجھے اس کے حوالے کرے تو آپ ﷺ نے اجازت دی کہ اس درخت کو روک لے، اور اس کی جگہ اندازہ سے توڑی ہوئی خشک کھجور اندازہ سے اس کے بدل کے طور پر دے دے[۲]۔

یہ حنفیہ کے نزدیک جائز ہے جیسا کہ انہوں نے کہا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ موہوب لہ (جس کو ہبہ کیا گیا) قبضہ نہ ہونے کی وجہ سے پھل کا مالک نہیں ہوا، لہذا بائع اپنی ملکیت کا اپنی ہی ملکیت کے عوض فروخت کرنے والا ہوگیا اور یہ جائز ہے، اس کا جواز بطور معاوضہ نہیں ہے، بلکہ اس لئے ہے کہ یہ نیا ہبہ ہے، اس کو مجازاً بیع کہا گیا ہے، اس لئے کہ وہ اس کا مالک نہیں ہوا، اس لئے ابتداء احسان ہے، جیسا کہ مرغینانی کہتے ہیں[۳]۔

۵- حنابلہ نے بیع عرایا کے جواز کے لئے بہت سی شرطیں لگائی ہیں، بعض میں شافعیہ نے ان سے اتفاق کیا ہے[۴]۔

عرایا کی مکمل شرائط اس کے احکامات اور اس کی صورتوں کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''عرایا''۔

(۱) دیکھئے: فتح القدیر ۶/ ۵۴، نیز دیکھئے: نیل الاوطار ۵/ ۲۰۰، ۲۰۱۔
(۲) فتح القدیر ۶/ ۵۴، طحاوی نے اس تاویل کی توجیہ کی ہے اور شعر عرب سے اس پر استدلال کیا ہے نیز دیکھئے: حوالہ سابق میں کمال الدین کی ذکر کردہ تفصیلات۔
(۳) الہدایہ مع فتح القدیر ۶/ ۵۴، تبیین الحقائق ۴/ ۴۸، نیل الاوطار ۵/ ۲۰۰، ۲۰۱۔
(۴) الشرح الکبیر مع المغنی ۴/ ۱۵۴، ۱۵۵، المغنی ۴/ ۱۸۲، ۱۸۵، کشاف القناع ۳/ ۲۵۸، ۲۵۹، شرح المحلی علی المنہاج ۲/ ۲۳۸، ۲۳۹، تحفۃ المحتاج ۴/ ۲۷۴، ۲۷۳۔

بیع عربون

تعریف:

۱- عربون (عین اور راء کے فتحہ کے ساتھ) ''حلزون'' (ایک نرم اور چکنا کیڑا جو بغیر ٹانگوں کے رینگتا ہے) کی طرح ہے، اور ''عُصفور'' کے وزن پر عُربون بھی ایک لغت ہے[۱]۔ تیسری لغت عربان (ضمہ کے ساتھ) بروزن ''قربان'' ہے[۲]، البتہ عین کے فتحہ اور راء کے سکون کے ساتھ بولنا غلط ہے۔ عربوں نے اس طرح اس کا تلفظ نہیں کیا[۳]۔

عربون عجمی لفظ ہے جس کو عربی بنایا گیا ہے[۴]، اس کی لغوی تشریح یہ ہے: جس کے ذریعہ بیع ہو (یعنی بیعانہ)[۵]۔

فقہی اصطلاح میں عربون یہ ہے کہ کوئی سامان خریدے اور بائع کو ایک درہم یا زیادہ اس شرط کے ساتھ دے دے کہ اگر سامان لے گا تو اس کو ثمن میں شامل کردیا جائے گا، اور اگر نہ لے تو وہ بائع کا ہے[۶]۔

(۱) المصباح المنیر مادۂ ''عرب''۔
(۲) مختار الصحاح مادۂ ''عربن''۔
(۳) حاشیۃ القلیوبی علی شرح المحلی ۲/ ۱۸۶۔
(۴) تحفۃ المحتاج ۴/ ۳۲۲۔
(۵) القاموس المحیط مادۂ ''عربون'' باب نون، فصل عین، اس کا نون اصلی ہے، جیسا کہ فیومی نے اس کی صراحت کی ہے۔
(۶) الشرح الکبیر فی ذیل المغنی ۴/ ۵۸، نیز دیکھئے: کشاف القناع ۳/ ۱۹۵، اور الشرح الکبیر للدردیر سے موازنہ کریں ۳/ ۶۳، شرح المحلی علی المنہاج ۲/ ۱۸۶، تحفۃ المحتاج ۴/ ۳۲۲، نیز اس تعریف سے موازنہ کریں جو المصباح المنیر میں نفس مادہ کے تحت مذکور ہے۔

اجمالی حکم:

۲-فقہاء اس بیع کے حکم کے بارے میں مختلف رائے رکھتے ہیں:

الف۔ جمہور (حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ میں ابو الخطاب) کی رائے ہے کہ یہ صحیح نہیں ہے، اور یہی حضرت ابن عباسؓ اور حسن سے مروی ہے، جیسا کہ ابن قدامہ کہتے ہیں، اس کی دلیل یہ ہے کہ حضرت عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ کی روایت میں اس سے ممانعت ہے، انہوں نے فرمایا: "نهى النبي ﷺ عن بيع العربان"[1] (حضور ﷺ نے بیع عربان سے منع فرمایا)۔

نیز اس لئے کہ یہ لوگوں کا مال ناحق کھانا ہے، اور اس میں دھوکہ ہے[2]۔ نیز اس لئے کہ اس میں دو مفسد شرطیں ہیں: عربون کو ہبہ کرنے کی شرط اور بالفرض عدم رضا مندی کی صورت میں مبیع کو واپس کرنے کی شرط[3]۔

نیز اس لئے کہ اس نے بائع کے لئے بلاعوض ایک چیز کی شرط لگائی ہے، لہذا صحیح نہیں، جیسا کہ اگر اس کی شرط کسی اجنبی کے لئے لگائے[4]۔

نیز یہ کہ یہ خیار مجہول کے درجہ میں ہے، کیونکہ مدت کے ذکر کئے بغیر اس کی یہ شرط ہے کہ وہ مبیع کو واپس کر سکتا ہے، اس لئے صحیح نہیں، جیسا کہ اگر کہے: مجھے اختیار رہے جب چاہوں سامان اور اس کے ساتھ ایک درہم لوٹا دوں گا[1]۔

۳-ب۔ حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ بیع کی یہ شکل جائز ہے۔

حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ ائمہ کی رائے (جو عدم جواز کی ہے) قیاس کے مطابق ہے، لیکن انہوں نے کہا: امام احمد نے اس مسئلہ میں حضرت نافع بن حارث کی روایت کو لیا ہے کہ انہوں نے حضرت عمرؓ کے لئے صفوان بن امیہ سے قید خانہ اس طور پر خریدا کہ اگر عمر راضی ہو گئے تو ٹھیک ہے، ورنہ اس کے لئے یہ یہ ہوگا۔ اثرم نے کہا: میں نے امام احمد سے عرض کیا: آپ کی یہی رائے ہے؟ تو انہوں نے فرمایا: میں کیا کہوں گا؟ یہ تو حضرت عمرؓ ہیں۔

عربون سے ممانعت کے بارے میں حضرت عمرو بن شعیب کی روایت کی تضعیف کی گئی ہے[2]۔ لیکن شوکانی کا فیصلہ ہے کہ مذہب جمہور راجح ہے، اس لئے کہ حضرت عمرو بن شعیب کی روایت کئی سندوں سے وارد ہے جن میں سے بعض کو بعض سے تقویت ملتی ہے، نیز اس لئے کہ اس میں حظر (ممانعت) ہے، اور حظر اباحت کے مقابلہ میں زیادہ راجح ہے، جیسا کہ اصول فقہ میں بیان کیا گیا ہے[3]۔

بیع عربون کے اہم ترین احکام:

۴- اگر مشتری عربون (بیعانہ) اس شرط کے ساتھ دے کہ اگر بیع ناپسند ہوئی تو بیعانہ کو واپس لے لے گا، ورنہ اس کا حساب کرے گا، تو یہ جائز ہے جیسا کہ مالکیہ کہتے ہیں[4]۔

۵-یہ بیع ان کے نزدیک فسخ کر دی جائے گی، اور اگر فوت ہو جائے (یعنی فسخ محال ہو) تو بیع قیمت کے عوض نافذ ہوگی[5]۔

---

(۱) حدیث: "نهى عن بيع العربان......" کی روایت ابوداؤد (۳/ ۷۶۸ طبع عزت عبید دعاس) نے کی ہے ابن حجر نے تلخیص الحبیر (۳/ ۱۷ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ) میں اس کو ضعیف کہا ہے۔

(۲) شرح الخرشی بحاشیۃ العدوی ۵/ ۷۸۔

(۳) شرح المنہج وحاشیۃ الجمل ۳/ ۷۴، تحفۃ المحتاج ۴/ ۳۲۲، شرح المحلی علی المنہاج ۲/ ۱۸۶، نیز دیکھئے: نیل الاوطار ۵/ ۱۵۴۔

(۴) الشرح الکبیر فی ذیل المغنی ۴/ ۵۸۔

(۱) حوالہ سابق ۴/ ۵۸، ۵۹۔

(۲) حوالہ سابق ۴/ ۵۹۔

(۳) نیل الاوطار ۵/ ۱۵۳، ۱۵۴۔

(۴) الشرح الکبیر للدردیر ۳/ ۶۳، نیز دیکھئے: القوانین الفقہیہ رص ۱۷۱۔

(۵) الشرح الکبیر للدردیر ۳/ ۶۳۔

۶-اگر خریدار فروخت کرنے والے کو ایک درہم دے کر کہے: یہ سامان دوسرے خریدار کو فروخت نہ کرو، اگر میں نے تم سے سامان نہ لیا تو یہ درہم تمہارا ہے تو:

الف۔ اگر خریدار اس سامان کو عقد جدید کے ساتھ خریدے اور درہم کو ثمن میں وضع کرے تو صحیح ہے، اس لئے کہ بیع، شرط مفسد سے خالی ہوگئی۔

احتمال ہے کہ صفوان بن امیہ سے حضرت عمر کے لئے جیل خانہ کی خریداری اسی شکل پر ہو، اس لئے اسی پر محمول ہوگی، تاکہ حضرت عمر کے فعل اور حدیث کے درمیان تطبیق دی جاسکے، اور قیاس سے ہم آہنگی ہوجائے اور ان ائمہ کی موافقت ہوجائے جو بیع عربون کو فاسد کہتے ہیں۔

ب۔ اگر خریدار نے وہ سامان نہیں خریدا تو بائع اس درہم کا مستحق نہیں ہوا، اس لئے کہ وہ اس کو بلاعوض لے گا، اور درہم والا اس کو واپس لے سکتا ہے۔

اس کو انتظار اور اس کی وجہ سے بیع میں تاخیر کا عوض قرار دینا صحیح نہیں، اس لئے کہ اگر وہ اس کا عوض ہوتا تو خریداری کی حالت میں اس کو ثمن میں وضع کرنا درست نہ ہوتا، نیز اس لئے کہ بیع میں انتظار کا عوض لینا جائز نہیں۔ اگر یہ جائز ہوتا تو اس کی مقدار کا معلوم ہونا واجب ہوتا، جیسا کہ اجارہ میں ہے (۱)۔

(۱) الشرح الکبیر فی ذیل المغنی ۴/ ۵۹۔

بیع عہدہ

دیکھئے: "بیع الوفاء"۔

بیع عینہ

تعریف:

۱-عینہ (عین کے کسرہ کے ساتھ) کے لغوی معنی: سلف (ادھار) ہے۔ کہا جاتا ہے: اعتان الرجل: ایک چیز دوسری چیز کے عوض ادھار خریدنا (۱) یا ادھار کے بدلے میں خریدنا، جیسا کہ رازی کہتے ہیں (۲)۔

اس بیع کو "عینہ" اس لئے کہا جاتا ہے کہ سامان کو ادھار خریدنے والا اس کا بدل (بائع سے) عین یعنی نقد حاضر کی صورت میں لیتا ہے (۳)۔

کمال بن ہمام کی نظر میں بیع عینہ کی وجہ تسمیہ یہ ہے کہ وہ عین مسترجعہ (واپس لئے گئے سامان) سے ماخوذ ہے (۴)۔

دسوقی کے یہاں یہ کہنا مستحسن ہے کہ اس کو عینہ اس لئے کہا گیا کہ بیع عینہ کرنے والا مجبور شخص کی اس کے مطلوب کی تحصیل میں حیلہ کے طور پر زیادہ کے مقابلہ میں تھوڑا دے کر اعانت کرتا ہے (۵)۔

فقہی اصطلاح میں اس کی کئی تعریفات کی گئی ہیں۔

(۱) المصباح المنیر مادہ "عین"۔
(۲) مختار الصحاح مادہ "عین"۔
(۳) المصباح المنیر نفس مادہ، کشاف القناع ۳/ ۱۸۶۔
(۴) رد المحتار ۴/ ۲۷۹۔
(۵) حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر للدردیر ۳/ ۸۸۔

الف۔ ''ردالمحتار'' میں ہے: کسی چیز کو اس کی اصلی قیمت سے زیادہ قیمت پر ادھار بیچنا، تاکہ مستقرض (طالب قرض) اس کو اپنے قرض کی ادائیگی کے لئے فوری کم قیمت میں فروخت کردے(۱)۔

ب۔ رافعی کی تعریف ہے: کوئی چیز دوسرے کے ہاتھ ادھار ثمن پر فروخت کرے، اور اس کو خریدار کے حوالے کردے، پھر ثمن پر قبضہ کرنے سے قبل اس کے خریدار سے اس کا بائع اس کو اس سے کم نقد ثمن پر خریدے(۲)۔ حنابلہ کی تعریف اس کے قریب ہے۔

ج۔ مالکیہ نے اس کی تعریف جیسا کہ ''الشرح الکبیر'' میں ہے یہ کی ہے: کسی شخص سے کوئی سامان مطلوب ہو جس کا وہ مالک نہیں ہے، تو وہ اس کو خرید کر طالب کے ہاتھ فروخت کردے۔

آئندہ آنے والی تفصیل کے لحاظ سے اس کی یہ تعریف کی جاسکتی ہے: وہ زیادتی کو حلال کرنے کے لئے قرض بہ صورت بیع ہے۔

بیع عینہ کی صورت:

۲- عینہ ممنوعہ کی کئی تشریحات ہیں، جن میں مشہور ترین یہ ہے:

کوئی سامان ثمن کے بدلے متعین مدت تک کے لئے فروخت کرے، پھر اسی سامان کو نقد اس سے کم قیمت میں خرید لے۔ اور مدت پوری ہونے پر خریدار ثمن اول ادا کرے۔ دونوں ثمن کے درمیان فرق اضافہ ہے جو ربا ہے، یہ بائع اول کا ہو۔

انجام کار عملی طور پر یہ دس کا قرض دینا ہے، تاکہ پندرہ واپس کرے، اور بیع ربا کا ایک ظاہری وسیلہ ہے۔

(۱) الدر المختار ورد المحتار ۴/ ۲۷۹۔

(۲) نیل الأوطار ۵/ ۲۰۷۔

اس کا حکم:

۳- اس صورت میں اس کے حکم کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے:

امام ابوحنیفہ، مالک اور احمد نے کہا: یہ بیع ناجائز ہے۔ اور محمد بن الحسن نے کہا: یہ بیع میرے دل میں پہاڑوں کی طرح ہے، اس کو سود خوروں نے ایجاد کیا ہے(۱)۔

امام شافعیؒ سے مذکورہ صورت کا جواز منقول ہے (گویا ان کی نظر ظاہر عقد پر اور ارکان عقد پائے جانے پر ہے، انہوں نے نیت کا اعتبار نہیں کیا ہے)۔

حنابلہ میں سے ابن قدامہ نے امام شافعیؒ کے حق میں یہ دلیل پیش کی ہے کہ وہ ایسا ثمن ہے جس کے ذریعہ سامان کو اس کے بائع کے علاوہ دوسرے کے ہاتھ فروخت کرنا جائز ہے، لہذا اس کے بائع کے ہاتھ فروخت کرنا بھی جائز ہوگا، جیسا کہ اگر اس کو ثمن مثل میں فروخت کرے(۲)۔

۴- مالکیہ نے عدم جواز کی وجہ یہ بتائی ہے کہ یہ نفع لانے والا قرض ہے(۳)۔

اس میں سود ہونے کی وجہ (جیسا کہ حنفیہ میں سے زیلعی کہتے ہیں) یہ ہے کہ ثمن بائع کے ضمان میں اس پر قبضہ سے قبل داخل نہیں ہوا، اور جب اپنے پاس اپنا عین مال اسی صفت کے ساتھ لوٹا لیا جس کے ساتھ اس کی ملکیت سے نکلا تھا اور بعض ثمن بعض کے بدلہ میں ہوگیا، تو اس کا دوسرے کے ذمہ اضافہ رہ گیا جو بلا معاوضہ ہے، لہذا یہ غیر مضمون کا نفع ہے اور یہ نص سے حرام ہے(۴)۔

(۱) القوانین الفقہیہ رص ۱۷۱۔

(۲) المغنی ۴/ ۲۵۶۔

(۳) الشرح الکبیر للدردیر ۳/ ۸۹۔

(۴) ردالمحتار ۴/ ۱۱۵۔

۵ – بیع عینہ حرام ہونے پر حنابلہ نے حسب ذیل استدلال کیا ہے:

الف ۔ غندر نے شعبہ سے، وہ ابو اسحاق سبیعی سے، وہ اپنی بیوی عالیہ سے روایت کرتے ہیں: "دخلت أنا و أم ولد زيد بن أرقم علي عائشةؓ، فقالت أم ولد زيد بن أرقم: إني بعت غلاما من زيد، بثمانمائة درهم إلى العطاء، ثم اشتريته منه بستمائة درهم نقدا. فقالت لها: بئس ما اشتريت، وبئس ماشريت، أبلغي زيدا: أن جهاده مع رسول اللهﷺ بطل، إلا أن يتوب"[1] (میں اور حضرت زید بن ارقم کی ام ولد حضرت عائشہؓ کی خدمت میں حاضر ہوئیں، زید بن ارقم کی ام ولد نے کہا: میں نے ایک غلام زید کے ہاتھ آٹھ سو درہم میں عطاء (وظیفہ) ملنے تک کے لئے فروخت کردیا، پھر میں نے وہ غلام ان سے نقد چھ سو درہم میں خرید لیا، تو حضرت عائشہؓ نے اس سے فرمایا: خرید کر تم نے برا کیا، اور فروخت کر کے تم نے برا کیا، زید کو بتادو کہ رسول اللہ ﷺ کے ساتھ ان کا جہاد باطل (اکارت) ہوگیا، الا یہ کہ وہ توبہ کرلیں)۔ حنابلہ نے کہا: حضرت عائشہؓ اس طرح کی بات حضور ﷺ سے سن کر ہی کہہ سکتی ہیں۔

ب ۔ نیز اس لئے کہ یہ ربا کا ذریعہ ہے، تاکہ ایک ہزار کی (مثلاً) پانچ سو کے عوض ادھار بیع کو مباح کرسکے، اور ذریعہ کا شریعت میں اعتبار ہے، اس کی دلیل قاتل کو وراثت سے محروم رکھنا ہے[2]۔

ج ۔ حضرت ابن عمرؓ سے مروی ہے کہ نبی کریم ﷺ نے ارشاد فرمایا: "إذا ضن الناس بالدينار والدرهم، وتبايعوا بالعينة، واتبعوا أذناب البقر، وتركوا الجهاد في سبيل الله، أنزل الله بهم بلاء، فلا يرفعه حتى يراجعوا دينهم"[1] (جب لوگ دینار و درہم میں بخل کریں، اور بیع عینہ کریں، اور بیل کی دم کے پیچھے لگ جائیں، اور اللہ کی راہ میں جہاد ترک کردیں، تو اللہ تعالیٰ ان پر بلا نازل کردے گا، جس کو اسی وقت اٹھائے گا، جب وہ اپنے دین کی طرف لوٹ آئیں)۔

ایک روایت میں ہے: "إذا تبايعتم بالعينة، وأخذتم أذناب البقر، ورضيتم بالزرع، وتركتم الجهاد، سلط الله عليكم ذلا، لا ينزعه حتى ترجعوا إلى دينكم"[2] (جب تم بیع عینہ کروگے اور بیل کی دم کے پیچھے لگ جاؤگے، اور زراعت پر مطمئن و راضی ہوجاؤگے اور جہاد کو چھوڑ دوگے تو اللہ تعالیٰ تم پر ذلت مسلط کردے گا، اور جب تک تم اپنے دین پر واپس نہیں آؤگے اس کو نہیں ہٹائے گا)۔

---

(۱) حدیث عائشہؓ "أبلغي زيدا......" کی روایت دارقطنی (۳/ ۵۲ طبع المحاسن) نے کی ہے دارقطنی کہتے ہیں: ام محبہ اور عالیہ مجہول ہیں ان دونوں سے استدلال نہیں کیا جاسکتا، یعنی جو اس حدیث کی سند میں موجود ہیں۔

(۲) کشاف القناع ۳/ ۱۸۵، المغنی ۴/ ۲۵۷۔

---

(۱) حدیث: "إذا ضن الناس بالدينار و الدرهم......" کی روایت احمد نے اپنی مسند (۲/ ۲۸ طبع المیمنیہ) میں کی ہے ابن القطان نے اس کو صحیح قرار دیا ہے جیسا کہ زیلعی نے نصب الرایہ (۴/ ۱۷ طبع المجلس العلمی) میں ان کے حوالہ سے نقل کیا ہے۔

(۲) حدیث: "إذا تبايعتم بالعينة......" کی روایت ابوداؤد (۳/ ۷۴۰ طبع عزت عبید دعاس) نے کی ہے، ابن حجر نے بلوغ المرام (ص ۱۹۲ طبع عبدالحمید احمد حنفی) میں کہتے ہیں: اس کی اسناد میں کلام ہے پھر ابن حجر نے سابقہ سند کو ذکر کیا جو ان الفاظ کے ساتھ ہے: "اذا ضن الناس" اور کہا: اس کے رجال ثقہ ہیں۔

بیع غرر

دیکھئے: "غرر"۔

بیع فاسد

تعریف:

۱ – بیع: مال کا مال سے تبادلہ، اور فساد: صلاح کی ضد ہے۔

بیع فاسد اصطلاح میں: جو اصل کے اعتبار سے مشروع ہو اور وصف کے اعتبار سے غیر مشروع۔ اصل سے مراد: صیغہ، عاقدین، اور معقود علیہ، اور وصف سے مراد: جو اس کے علاوہ ہو (۱)۔

یہ حنفیہ کی اصطلاح ہے جو فاسد و باطل کے درمیان تفریق کرتے ہیں، ان کے نزدیک بیع فاسد، بیع صحیح اور بیع باطل کے درمیان ایک درجہ ہے، اور اسی وجہ سے وہ حکم کا فائدہ دیتی ہے اگر اس کے ساتھ قبضہ پایا جائے لیکن شرعاً اس کو فسخ کرنا مطلوب ہے (۲)۔

جمہور فقہاء کے نزدیک فاسد و باطل یکساں ہیں، جس طرح بیع باطل حکم کا فائدہ نہیں دیتی، اسی طرح فاسد کا ان کے نزدیک کوئی اثر نہیں (۳)، یہ اجمالی بات ہے، ورنہ بعض شافعیہ نے فاسد و باطل کے درمیان تفریق میں حنفیہ سے موافقت کی ہے، چنانچہ انہوں نے کہا: اگر خلل رکنِ عقد میں پایا جائے تو بیع باطل ہے اور اگر عقد کی شرط میں

---

(۱) المصباح المنیر، مجلۃ الاحکام العدلیۃ: دفعہ (۱۰۵، ۱۰۹)، تبیین الحقائق ۴؍ ۴۴، فتح القدیر ۶؍ ۴۳۔

(۲) تبیین الحقائق للزیلعی ۴؍ ۴۴، ابن عابدین ۴؍ ۱۰۰، البدائع ۵؍ ۲۹۹، فتح القدیر مع الہدایہ ۶؍ ۴۲۔

(۳) الدسوقی ۳؍ ۵۴، الأشباہ للسیوطی رص ۳۱۲، المنثور للزرکشی ۳؍ ۷، القواعد والفوائد الأصولیہ رص ۱۱۰۔

پایا جائے تو فاسد ہے (۱)۔

متعلقہ الفاظ:

الف-بیع صحیح:

۲- بیع صحیح: جو اصل اور وصف کے لحاظ سے مشروع ہو، اور موانع سے خالی ہونے کی صورت میں بذات خود حکم کا فائدہ دے، لہذا بیع صحیح پر اس کا اثر یعنی ملکیت کا حصول، مبیع سے انتفاع وغیرہ مرتب ہوتا ہے، اور قبضہ کی ضرورت نہیں ہوتی، یہ مذاہب کے مابین متفق علیہ ہے (۲)۔

ب-بیع باطل:

۳- بیع باطل: جو اصل و وصف کسی لحاظ سے مشروع نہ ہو، لہذا اس پر کوئی اثر مرتب نہ ہوگا، اور نہ ہی اس کے ذریعہ کوئی فائدہ حاصل ہوگا، نہ اس کو منعقد مانا جائے گا، لہذا اس کا سرے سے کوئی حکم نہیں، اس لئے کہ حکم موجود کا ہوتا ہے اور اس بیع کا شرعاً کوئی وجود نہیں، گو کہ صورتاً وجود ہو، مثلاً بچہ اور مجنون کی طرف سے ہونے والی بیع اور مثلاً مردار، آزاد، اور ہر اس چیز کی بیع جس کو مال نہیں مانا جاتا (۳)۔

(دیکھئے: "بطلان" اور "بیع باطل")۔

ج-بیع مکروہ:

۴-مکروہ لغت: میں محبوب کی ضد ہے۔

بیع مکروہ جمہور فقہاء کے نزدیک: جو اصل اور وصف کے لحاظ سے مشروع ہو، لیکن کسی غیر لازم متصل وصف کی وجہ سے اس سے منع کیا گیا ہو (۱)۔ مثلاً اذانِ جمعہ کے وقت بیع اور ایک مسلمان کا دوسرے مسلمان کی بیع پر بیع کرنا وغیرہ۔

بیع مکروہ جمہور فقہاء (حنفیہ، مالکیہ اور شافعیہ) کے نزدیک درست اور منعقد ہے، اس پر اس کا اثر مرتب ہوتا ہے۔ مثلاً بدلین میں ملکیت کا ثبوت، البتہ حنفیہ کی اصطلاح کے مطابق اگر وہ مکروہ تحریمی ہے تو اس میں گناہ ہے، کیونکہ اس میں ایک عارضی وصف کی وجہ سے ممانعت آئی ہے، مثلاً نماز جمعہ کی اذان کے ساتھ اس (بیع) کا ملنا (۲)۔ اگر مکروہ تنزیہی ہے تو اس میں گناہ نہیں، مثلاً امام احمد سے ایک روایت کے مطابق بیع الحاضر للبادی (شہری شخص کا دیہاتی کے لئے خرید فروخت کرنا)۔

حنابلہ نے کہا: اذان جمعہ کے بعد امام منبر پر بیٹھ جائے تو اس وقت بیع صحیح نہیں، اس لئے کہ فرمانِ باری ہے: "يٰاَيُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُوْا اِذَا نُوْدِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا اِلٰى ذِكْرِ اللّٰهِ وَذَرُوْا الْبَيْعَ" (۳) (اے ایمان والو جب جمعہ کے دن اذان کہی جائے نماز کے لئے تو چل پڑا کرو اللہ کی یاد کی طرف، اور خرید فروخت چھوڑ دیا کرو)، اور نہی، فساد کی متقاضی ہے (۴)۔

(دیکھئے: "بیع منہی عنہ")۔

د-بیع موقوف:

۵-بیع موقوف: جو اصل اور وصف کے لحاظ سے مشروع ہو اور موقوف ہونے کے طور پر حکم کا فائدہ دے، اور کسی دوسری وجہ سے بیع مکمل نہ ہو سکے، مثلاً دوسرے کے مال کو فروخت کرنا۔ اس صورت

---

(۱) اسنی المطالب ۲/۱۷۔

(۲) الزیلعی ۴/۴۴، ابن عابدین ۴/۱۰۰، منح الجلیل ۲/۵۵۱، روضۃ الناظر ص ۳۱۔

(۳) البدائع ۵/۳۰۵، ابن عابدین ۴/۱۰۰، بدایۃ المجتہد ۲/۱۹۳، الأشباہ للسیوطی ص ۳۱۰، روضۃ الناظر ص ۳۱، الدسوقی ۳/۵۴۔

---

(۱) ابن عابدین ۴/۱۰۰، بدایۃ المجتہد لابن رشد ۲/۱۹۳، نہایۃ المحتاج ۳/۴۳۰، منتہی الارادات ۳/۱۵۴۔

(۲) سابقہ مراجع۔

(۳) سورۂ جمعہ/۹۔

(۴) منتہی الارادات ۳/۱۵۴، کشاف القناع ۳/۱۸۰۔

میں بائع کو "فضولی" کہتے ہیں، کیونکہ اس نے دوسرے کے حق میں شرعی اجازت کے بغیر تصرف کیا ہے۔ لہذا جس نے دوسرے کی مملوک چیز فروخت کردی تو بیع مالک کی اجازت پر موقوف ہوگی، اگر چاہے تو رد کردے اور اگر چاہے تو اجازت دے دے، بشرطیکہ مبیع اور خرید فروخت کرنے والے اپنی حالت پر ہوں (۱)۔

حنفیہ و مالکیہ کے نزدیک بیع موقوف بیع صحیح ہے، شافعیہ و حنابلہ کا بھی ایک قول یہی ہے (۲)۔ اس لئے کہ بیع ایسے شخص کی طرف سے ہوئی ہے جو اس کا اہل ہے اور اس چیز کی بیع ہوئی ہے جو بیع کا محل ہے، لیکن شافعیہ کے صحیح قول کے مطابق بیع موقوف بیع باطل ہے، حنابلہ کی دوسری روایت بھی یہی ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ ملکیت اور ولایت مفقود ہے۔

(دیکھئے: "بیع موقوف")۔

شرعی حکم:

٦ - بیع فاسد کرنا حرام ہے اگر بیع کرنے والے کو اس کے فساد کا علم ہو، اس لئے کہ اس میں شرعی مخالفت ہے گو کہ عقد کے وصف میں ہو، اور بیع فاسد کے بارے میں نہی (ممانعت) وارد ہے، اور نہی اس کے غیر مباح ہونے پر دلالت کرتی ہے (۳)۔

اسباب فساد:

٧ - درج ذیل اسباب کی بنا پر حنفیہ کے نزدیک عقد فاسد ہوتا ہے باطل نہیں ہوتا، اور ان حالات میں بیع قبضہ کی شرط کے ساتھ حکم کا فائدہ دیتی ہے، اور اس پر فاسد کے احکام جن کا ذکر آرہا ہے جاری ہوں گے، یہ اسباب جمہور فقہاء کے نزدیک عقد کے بطلان اور اس کے بالکلیہ غیر معتبر ہونے کے اسباب مانے جاتے ہیں۔ چوں کہ بیع فاسد صرف حنفیہ کی اصطلاح ہے، اس لئے انہی کے نزدیک اسباب فساد کے ذکر پر اکتفاء کیا جائے گا۔

الف-ضرر اٹھائے بغیر سپرد کرنے کی قدرت نہ ہونا:

٨ - بیع صحیح کی ایک شرط یہ ہے کہ بائع کو کوئی ضرر لاحق ہوئے بغیر مبیع حوالہ کرنے کی قدرت ہو۔ اگر مبیع کی حوالگی ضرر لازم کے بغیر ناممکن ہو تو بیع فاسد ہے، اس لئے کہ عقد کی وجہ سے ضرر کا استحاق نہیں، اور عاقد کے التزام عقد سے صرف معقود علیہ کا سپرد کرنا لازم ہوتا ہے، اس کے علاوہ کوئی اور چیز لازم نہیں ہوتی۔

لہذا اگر چھت میں لگی ہوئی شہتیر یا دیوار میں لگی ہوئی اینٹ یا ایک ذراع دیباج (ریشمی کپڑا) فروخت کرے تو ناجائز ہے، اس لئے کہ اس کو سپرد کرنا اکھاڑے اور کاٹے بغیر ناممکن ہے، اور اس میں بائع کا ضرر ہے، اور عقد کی وجہ سے ضرر کا استحقاق نہیں ہوتا ہے، لہذا یہ ایسی چیز کی بیع ہوئی جس کو شرعاً سپرد کرنا واجب نہیں، اس لئے بیع فاسد ہوگی (۱)۔

اگر بائع اس کو نکال کر عقد فسخ کرنے سے قبل خریدار کے سپرد کردے تو بیع جائز ہے، یہاں تک کہ خریدار کو لینے پر مجبور کیا جائے گا، اس لئے کہ جواز سے مانع صرف یہ بات ہے کہ حوالہ کرنے میں بائع کا ضرر ہے، تو جب اس نے اپنے اختیار اور رضا مندی سے سپرد کردیا

---

(۱) مجلۃ الأحکام العدلیۃ: دفعہ (۱۱۱)، تبیین الحقائق للزیلعی ۴/ ۴۴، ابن عابدین ۴/ ۱۳۹، ۱۴۲، الاختیار ۲/ ۱۷، القوانین الفقہیہ لابن جزی/ص ۱۶۳، مغنی المحتاج ۲/ ۱۵، المغنی مع الشرح الکبیر ۴/ ۲۷۴۔

(۲) سابقہ مراجع، نیز دیکھئے: المجموع ۹/ ۲۵۸۔

(۳) التوضیح والتنقیح ۱/ ۲۱۷، تبیین الحقائق ۴/ ۴۴۔

---

(۱) البدائع للکاسانی ۵/ ۱۶۸، ابن عابدین ۴/ ۱۰۸، ۱۰۹۔

تو مانع زائل ہوگیا[۱]۔

اگر اپنی تلوار میں لگی ہوئی زینت فروخت کردے اور وہ بلاضرر الگ ہوسکتی ہے تو جائز ہے، لیکن اگر بلاضرر الگ نہ ہوسکے تو بیع فاسد ہے اِلا یہ کہ الگ کرکے سپرد کردے[۲]۔

اور یہی حکم کسی ایسے کپڑے کے ایک ذراع کو فروخت کرنے کا ہے۔ جس کو کاٹنے میں نقصان ہو اور انگوٹھی میں لگی ہوئی نگ کے بیچنے کا ہے۔ اسی طرح کسی مشترک کپڑے میں سے اپنا حصہ غیر شریک کے ہاتھ فروخت کرنے کا ہے۔ اس لئے کہ ان سب میں سپرد کرنے میں ضرر ہے[۳]۔

ب- مبیع یا ثمن یا اُجل کی جہالت:

۹- بیع کی صحت کی شرائط میں سے یہ ہے کہ مبیع وثمن اس طرح معلوم ہوں کہ نزاع پیدا نہ ہوسکے، اگر ان میں سے کوئی اس طرح مجہول ہو کہ نزاع کا سبب بنے تو بیع فاسد ہے۔ لہذا اگر کہے: اس ریوڑ کی ایک بکری یا اس گٹھر کا ایک کپڑا فروخت کیا تو بیع فاسد ہے، اس لئے کہ ریوڑ میں سے ایک بکری اور گٹھر میں سے ایک کپڑا اس درجہ مجہول ہیں کہ اس سے نزاع پیدا ہوگا، اس لئے کہ دو بکریوں، اور دو کپڑوں میں بہت زیادہ فرق ہوتا ہے۔ جو موجبِ فساد ہے۔ لیکن اگر بائع کپڑے یا بکری کو متعین کرکے خریدار کے حوالے کردے اور خریدار راضی ہوجائے تو جائز ہے، اور یہ رضامندی سے نئی بیع ہوگی[۴]۔

اگر کوئی چیز دس درہم میں فروخت کی اور شہر میں مختلف قسم کے

(۱) حوالہ سابق۔

(۲) البدائع ۵/ ۱۶۸۔

(۳) البدائع ۵/ ۱۶۸، ابن عابدین ۴/ ۱۰۹۔

(۴) البدائع ۵/ ۱۵۶، ۱۵۸، الفتاویٰ الہندیہ ۳/ ۳۔

دراہم رائج ہوں تو جو زیادہ رائج ہو اس پر محمول ہوگا اور عقد صحیح ہوگا، لیکن اگر شہر میں چند قسم کے دراہم یکساں طور پر رائج ہوں تو بیع فاسد ہے، کیونکہ ثمن مجہول ہے، اس لئے کہ کسی ایک کو دوسرے پر ترجیح حاصل نہیں[۱]۔

۱۰- اگر بیع میں ''اجل'' (مدت) ہو تو اس کی صحت کے لئے اجل کا معلوم ہونا شرط ہے، اور اگر اجل مجہول ہو تو بیع فاسد ہے، خواہ اجل کی جہالت غیر معمولی ہو، مثلاً ہوا کا اٹھنا، بارش کا برسنا، فلاں کی آمد یا موت وغیرہ یا جہالت قریبی (معمولی) ہو، مثلاً کٹائی اور گاہنے کا وقت، نوروز، مہرجان اور حاجیوں کی آمد وغیرہ، اس لئے کہ غیر معمولی جہالت کی صورت میں یہ خطرہ ہے کہ اس کا وجود ہو یا نہ ہو اور معمولی جہالت کی صورت میں پہلے آنے یا بعد میں آنے کا اندیشہ ہے، لہذا باعث نزاع بنے گا، اس لئے بیع فاسد ہوگی[۲]۔

ج- بیع بالاکراہ (زبردستی کی بیع):

۱۱- اکراہ ملجی ہو یعنی جان یا عضو کے تلف کرنے کی دھمکی ہو تو وہ رضا کو ختم اور اختیار کو فاسد کردیتا ہے، لہذا اکراہ ملجی عقد بیع اور تمام عقود کو باطل کردیتا ہے، اس کے بارے میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔

اکراہِ غیر ملجی مثلاً قید کرنے اور معمولی نقصان کی دھمکی تو حنفیہ کے نزدیک بیع کو فاسد کردیتا ہے باطل نہیں کرتا، لہذا قبضہ ہونے پر اس سے ملکیت ثابت ہوگی، اور مکرہ (جس پر اکراہ کیا جائے) کی اجازت سے بیع صحیح اور لازم ہوجائے گی، اس لئے کہ اکراہِ غیر ملجی اختیار (یعنی کسی چیز کے فعل کو ترک پر ترجیح دینے) کو ختم نہیں کرتا، ہاں رضا (یعنی کسی چیز پر اطمنان) کو ختم کردیتا ہے۔

(۱) سابقہ مراجع۔

(۲) البدائع ۵/ ۱۷۸، الاختیار ۲/ ۲۶، ابن عابدین ۴/ ۱۰۶۔

رضا، ارکانِ بیع میں سے نہیں بلکہ شرط صحت ہے[۱]۔ جیسا کہ بحث ''اکراہ'' میں اس کی تفصیل ہے۔

اسی طرح بیع مضطر (مجبور) فاسد ہے، مثلاً کوئی شخص اپنا مال فروخت کرنے پر مجبور ہواور خریدار اس کو ثمن مثل سے کم میں غبنِ فاحش کے ساتھ ہی خریدنے کے لئے راضی ہو[۲]۔

د-شرطِ مفسد:

۱۴ - صحت بیع کی ایک شرط یہ ہے کہ بیع ان شرطوں سے خالی ہو جو بیع کو فاسد کرنے والی ہیں، شروط مفسدہ کی چند قسمیں ہیں:

ایک قسم یہ ہے کہ جس کا وجود ہی خطرہ میں ہو جس کے وجود میں غرر ہو مثلاً حاملہ ہونے کی شرط پر اونٹنی خریدی، اس لئے کہ یہ شرط وجود وعدم دونوں کا احتمال رکھتی ہے، اور فی الحال اس کا علم ممکن نہیں، اس لئے کہ پیٹ کا بڑا ہونا اور حرکت کرنا ہو سکتا ہے کہ کسی عارض کے سبب ہو، لہذا اس شرط پر بیع میں غرر ہے جو فساد کا موجب ہے۔ اس لئے کہ روایت میں ہے کہ حضور ﷺ سے مروی ہے: ''أنه نهى عن بيع الحصاة وعن بيع الغرر''[۳] (رسول اللہ ﷺ نے کنکری کی بیع، اور دھوکہ کی بیع سے منع فرمایا ہے)۔

حسن بن زیاد، امام ابو حنیفہ سے روایت کرتے ہیں کہ اس شرط کے ساتھ بیع جائز ہے، اس لئے کہ اس کے حاملہ ہونے کی شرط ایسی ہے جیسے غلام کے کاتب یا درزی وغیرہ ہونے کی شرط اور یہ جائز ہے، لہذا وہ بھی جائز ہوگی۔

بعض فقہاء نے اس مثال میں دودھ والی ہونے کی شرط پر گائے کی خریداری، بولنے والی ہونے کی شرط پر قمری کی، سینگ مارنے والا ہونے کی شرط پر مینڈھے کی، اور لڑنے والا ہونے کی شرط پر مرغ کی خریداری کو شامل کیا ہے، لہذا بیع امام ابو حنیفہ کے نزدیک فاسد ہے، امام محمد سے ایک روایت یہی ہے، اس لئے کہ یہ ایسی شرط ہے جس میں دھوکہ ہے[۱]۔

اس موضوع پر بہت سی مختلف فیہ مثالیں ہیں جن کو ان کے اپنے مقامات پر دیکھا جا سکتا ہے۔

مفسدِ عقد فاسد شرائط میں سے ہر ایسی شرط ہے جس کا عقد تقاضا نہیں کرتا ہے اور اس میں فروخت کنندہ یا خریدار کا فائدہ ہو، وہ شرط عقد کے مناسب نہ ہو اور نہ لوگوں میں اس کا تعامل جاری ہو مثلاً: اس شرط پر گھر فروخت کیا کہ بائع اس میں ایک ماہ رہے گا، پھر خریدار کے حوالے کرے گا، یا زمین اس شرط پر فروخت کرے کہ ایک سال کاشت کرے گا، یا جانور اس شرط پر فروخت کرے کہ بائع ایک ماہ اس پر سواری کرے یا کپڑا اس شرط کے ساتھ فروخت کرے کہ اس کو ایک ہفتہ استعمال کرے گا، تو ان تمام صورتوں میں بیع فاسد ہے، اس لئے کہ بیع میں مشروط منفعت کی زیادتی، ربا ہوگی، اس لئے کہ اس زیادتی کے مقابلہ میں عقد بیع میں کوئی عوض نہیں، اور جس بیع میں ربا ہو وہ فاسد ہے، اسی طرح جس میں شبہہ ربا ہو، وہ بھی فاسد ہے، اس لئے مذکورہ تمام شرطیں بیع کو فاسد کرنے والی ہیں۔ دیکھئے: ''ربا''۔

مفسد شروط میں سے: بیع میں دائمی خیار کی بھی شرط ہے، اسی طرح غیر دائمی (مؤقت) خیار کی شرط جس کے لئے متعین مدت میں غیر معمولی جہالت ہو، مثلاً ہوا کا اٹھنا، بارش کا ہونا۔ اس کی تفصیل اصطلاح: ''شرط'' میں ہے[۲]۔

---

(۱) ابن عابدین ۴/ ۴، ۵۔

(۲) ابن عابدین ۴/ ۱۰۶۔

(۳) حدیث: ''نهى عن بيع الحصاة، و عن بيع الغرر'' کی روایت مسلم (۳/ ۱۱۵۳ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۱) بدائع الصنائع فی ترتیب الشرائع لعلاء الدین الکاسانی ۵/ ۱۶۹، ۱۷۰۔

(۲) البدائع ۵/ ۱۶۸، ۱۶۹، ۱۷۰، ۱۷۴۔

ھ-عقد میں توقیت کا ہونا:

۱۳- بیع کی صحت کی شرائط میں سے: عقد کا غیر مؤقت ہونا ہے، اور اگر مؤقت ہو تو بیع فاسد ہے، اس لئے کہ عقد بیع "عین" کی تملیک کا عقد ہے، اور اعیان کی تملیک کے عقود مؤقت طور پر صحیح نہیں ہوتے، اور اسی وجہ سے بعض فقہاء نے بیع کی تعریف یوں کی ہے: مالی معاوضہ کا عقد جو ابدی طور پر عین کی ملکیت کا فائدہ دے[1]۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح "اجل" اور "تاقیت"۔

و-عقد میں ربا کا ہونا:

۱۴- بیع کی صحت کی شرائط میں سے: ربا سے خالی ہونا ہے، اس لئے کہ جس بیع میں ربا ہو حنفیہ کے نزدیک فاسد ہے، کیونکہ ربا نص قرآنی سے حرام ہے، فرمانِ باری ہے: "وَأَحَلَّ اللّٰهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا"[2] (حالانکہ اللہ نے بیع کو حلال کیا ہے اور ربا کو حرام کیا ہے)۔

اسی طرح شرط ہے کہ بیع ربا کے شبہ اور ربا کے احتمال سے بھی خالی ہو، کاسانی نے کہا: جس طرح حقیقت ربا مفسد بیع ہے، اسی طرح ربا کا احتمال بھی مفسد بیع ہے، اس لئے کہ محرمات کے باب میں شبہ احتیاطاً حقیقت کے ساتھ لاحق کیا گیا ہے، اس کی اصل یہ فرمانِ نبوی ہے: "الحلال بين والحرام بين، فدع مايريبك إلى مالا يريبك"[3] (حلال واضح ہے، اور حرام واضح ہے۔ لہذا جو چیز تم کو شک میں ڈالے اس کو ترک کر دو، اور جو چیز شک میں نہ ڈالے اس کو اختیار کر لو)۔

(۱) الفتاوی الہندیہ ۳/ ۳، البدائع ۶/ ۱۱۸، مغنی المحتاج ۲/ ۳۔

(۲) سورۂ بقرہ/ ۲۷۵۔

(۳) بدائع الصنائع ۵/ ۱۸۳، ۱۹۳، ۱۹۸۔

حدیث: "الحلال بين والحرام بين فدع ما يريبك إلى مالا يريبك" کی روایت طبرانی نے "الاوسط" میں کی ہے اور ہیثمی نے مجمع الزوائد (۴/ ۷۳ طبع القدسی) میں اس کو حسن قرار دیا ہے۔

ز-بیع بالغرر (غرر کے ساتھ بیع):

۱۵- غرر: کسی چیز کے حصول یا عدم حصول کا خطرہ۔ اگر غرر اصل مبیع میں ہو، یعنی وہ وجود اور عدم وجود کا احتمال رکھے، مثلاً پھلوں کے آنے سے قبل ان کی بیع اور شکار کرنے سے قبل فضاء میں موجود پرندہ کی بیع، تو عقد باطل ہے، اور اگر غرر اوصاف بیع میں ہو، مثلاً درخت پر موجود تر کھجور کی توڑی ہوئی خشک کھجور کے عوض بیع، تو یہ عقد حنفیہ کے نزدیک فاسد ہے، اس لئے کہ مقدار مبیع مجہول ہے[1]۔

اس کی تفصیل اصطلاح "غرر" میں ہے۔

ح-قبضہ سے قبل منقول کی بیع:

۱۶- جس نے کوئی منقول چیز خریدی اس کے لئے یہ درست نہیں ہے کہ پہلے فروخت کرنے والے کے اس مال پر قبضہ کرنے سے قبل اس کی فروختگی کرے، اس لئے کہ روایت میں ہے: "أن النبي ﷺ نهى عن بيع الطعام حتى يقبض"[2] (نبی ﷺ نے قبضہ سے قبل اناج کی بیع سے منع فرمایا ہے)۔

نیز اس لئے کہ یہ ایسی بیع ہے جس میں مبیع کے ہلاک ہونے کے سبب بیع کے فسخ ہوجانے کا خطرہ ہے، کیونکہ اگر وہ قبضہ سے قبل ہلاک ہوجائے تو بیع اول باطل ہوجائے گی، لہذا دوسری بیع فسخ ہوجائے گی، کیونکہ وہ بیع اول پر مبنی ہے، خواہ اس نے اس کو بائع اول کے ہاتھ فروخت کیا ہو یا کسی اور کے ہاتھ۔

اسی طرح اگر خرید کردہ منقول مبیع کے نصف پر قبضہ کیا ہو، پھر اس خرید کردہ میں دوسرے کو شریک کرلیا تو مقبوضہ میں یہ شرکت صحیح

(۱) الاختیار ۲/ ۲۴، ابن عابدین ۴/ ۱۰۷۔

(۲) حدیث: "نهى عن بيع الطعام حتى يقبض....." کی روایت بخاری (فتح الباری ۴/ ۳۴۹ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

ہے، اور غیر مقبوضہ میں نا جائز، اس لئے کہ شریک کرنا ایک طرح کی بیع ہے، اور مبیع منقول ہے، لہذا غیر مقبوضہ شرعا اس کا محل نہیں، اس لئے غیر مقبوضہ میں درست نہیں اور مقبوضہ مقدار میں درست ہے[۱]۔ (دیکھئے: "قبض")۔

فساد کی تجزی:

۱۷ - اصل یہ ہے کہ فساد صرف مفسد کے بقدر ہو، لہذا اگر کوئی معاملہ صحیح وفاسد پر مشتمل ہو تو فساد صرف مفسد کے بقدر ہوگا اور باقی میں بیع صحیح ہے، اس پر فقہاء حنفیہ کا اتفاق ہے، بشرطیکہ فساد طاری (عارضی) ہو۔

بیع عینہ کی صورت میں آیا ہے: اگر کوئی چیز دس میں فروخت کی اور ثمن پر قبضہ نہیں کیا، پھر اس کو پانچ میں خرید لیا تو یہ نا جائز ہے، البتہ اگر اس کو دوسرے کے ساتھ ضم کرکے خریدے تو صحیح ہے۔

"الہدایہ" میں ہے: جس نے پانچ سو میں کوئی سامان خریدا، پھر اس کو ایک دوسرے سامان کے ساتھ بائع کے ہاتھ ثمن نقد ادا کرنے سے قبل پانچ سو میں فروخت کردیا تو بیع اس سامان میں صحیح ہے جس کو اس نے بائع سے نہیں خریدا تھا، اور دوسرے میں نا جائز ہے، اس لئے کہ ثمن اس سامان کے مقابلہ میں رکھنا واجب ہے جس کو اس نے خریدا نہیں، اس طرح وہ دوسرے سامان کو فروخت شدہ قیمت سے کم میں ثمن ادا کرنے سے قبل خریدنے والا ہوگا، اور یہ ربا کے شبہ کی وجہ سے فاسد ہے[۲]۔

اگر فساد عقد کے ساتھ مقارن ہو تو امام ابو یوسف ومحمد کے نزدیک یہی حکم ہے، اس لئے کہ وہ دونوں حضرات فساد طاری اور فساد مقارن کے درمیان تفریق نہیں کرتے۔

(۱) البدائع ۵/ ۱۸۰، ۱۸۱، الفتاوی الہندیہ ۳/ ۳۔

(۲) الفتح مع الہدایہ ۷۱، ۷۳، ابن عابدین ۴/ ۱۱۶۔

امام ابوحنیفہ نے کہا: اگر مفسد مقارن کے سبب بعض مبیع میں عقد فاسد ہوجائے تو کل مبیع میں فاسد ہوجائے گا[۱]۔ اس لئے کہ اگر فساد مقارن ہو تو فاسد میں عقد کو قبول کرنا دوسرے میں عقد قبول کرنے کی شرط ہوگی، اور یہ شرط فاسد ہے، لہذا سب میں اثر انداز ہوگی، اور فساد طاری میں یہ علت نہیں پائی گئی، اس لئے فساد صرف مقدار مفسد تک محدود ہوگا۔

اسی لئے اگر ایک دینار دس درہم میں ادھار خریدے پھر مجلس میں دس میں سے کچھ درہم نقد ادا کردے اور کچھ ادا نہ کرے تو امام ابوحنیفہ کے نزدیک سب فاسد ہے، اس لئے کہ فساد عقد کے مقارن ہے، لہذا سب کے فساد میں موثر ہوگا، جبکہ صاحبین کے نزدیک مقبوضہ مقدار میں صحیح اور باقی میں فاسد ہے، اس وجہ سے کہ فساد مفسد کے بقدر ہی محدود ہوگا[۲]۔

بیع فاسد کی مثالیں:

۱۸ - حنفیہ نے اپنی کتابوں میں (بیع باطل کے بیان کے بعد) بیع فاسد کی کچھ مثالیں ذکر کی ہیں، اور یہ بیع فاسد وباطل کے درمیان حنفیہ کے فرق کرنے کے اصول پر مبنی ہے۔ بیع فاسد کی چند مثالیں:

اس چیز کی بیع جس میں ثمن سے سکوت ہو، مثلاً کسی چیز کی اس کے ریٹ پر فروختگی، ایسے کپڑے میں سے ایک ذراع کی بیع جس کو ٹکڑے کرنا اس کپڑے کے لئے نقصان دہ ہو، بیع ملامسہ ومنابذہ[۳]۔ اس لئے کہ حضرت ابوہریرہؓ کی حدیث ہے: "نهى

(۱) ابن عابدین ۵/ ۶۔

(۲) البدائع ۵/ ۲۱۷، ۲۵۰، ۲۵۱، الفتح والعنایہ علی الہدایہ ۶/ ۷۳۔

(۳) ملامسہ یہ ہے کہ دونوں میں سے ہر ایک دوسرے کا کپڑا بے سوچے سمجھے چھولے، تاکہ چھونے والے پر بیع لازم ہوجائے، اور دیکھنے پر اس کو کوئی خیار نہ ہو۔

رسول اللہ ﷺ عن الملامسة والمنابذة"[1] (رسول اللہ ﷺ نے ملامسہ ومنابذہ سے منع فرمایا ہے)، تھن میں دودھ کی بیع، پشت پر اون کی بیع، بکری میں گوشت کی بیع، چھت میں نصب شہتیر کی بیع، دو کپڑوں میں ایک کی بیع جبکہ خیارِ تعیین کی شرط نہ ہو۔

تھن میں دودھ کی بیع جہالت اور مبیع کا غیر مبیع سے اختلاط کے سبب فاسد ہے، انہی دو اسباب کی وجہ سے پشت پر اون کی بھی بیع فاسد ہے، نیز نزاع کے احتمال کی وجہ سے۔ اور حدیث نبوی ہے: "نهى النبي ﷺ عن بيع لبن في ضرع، وسمن في لبن"[2] (نبی کریم ﷺ نے تھن میں دودھ کی بیع، اور دودھ میں گھی کی بیع سے منع کیا ہے)۔

بکری میں گوشت کی اور چھت میں لگی شہتیر کی بیع اس لئے فاسد ہے کہ لاحق ضرر کے بغیر اس کو سپرد کرنا ناممکن ہے۔ اسی طرح کپڑے میں سے ایک ذراع اور تلوار میں لگی زینت کی بیع کا حکم ہے اور اگر الگ کرلے اور بیع فسخ کرنے سے قبل حوالے کردے تو جائز ہے[3]۔

اگر کوئی چیز اس شرط پر فروخت کی کہ اس کو مہینہ کے شروع میں حوالہ کرے گا تو یہ فاسد ہے، اس لئے کہ اعیان کی حوالگی کو مؤخر کرنا باطل ہے، کیونکہ اس میں کوئی فائدہ نہیں، اس لئے کہ تاجیل ثمن میں خریدار کے لئے آسانی پیدا کرنے کی خاطر مشروع ہے، تاکہ وہ ثمن حاصل کرسکے، اور یہ علت اعیان میں معدوم ہے، لہذا شرط فاسد ہوئی۔

بیع فاسد میں سے: بیع مزابنہ ومحاقلہ بھی ہے[1]، اس لئے کہ حضور ﷺ نے ان دونوں سے منع فرمایا[2] نیز اس لئے بھی کہ ان دونوں میں ربا کا شبہ ہے۔ اور اگر اس شرط پر بیع کی کہ خریدار کچھ دراہم قرض دے گا یا کپڑا اس شرط پر فروخت کیا کہ بائع اس کو سل دے گا تو بیع فاسد ہے۔ اس لئے کہ حضور ﷺ نے "بیع مع شرط" سے منع فرمایا ہے۔ اور یہ ایسی شرط ہے جس کا عقد متقاضی نہیں، اور نہ ہی وہ عقد کے (مناسب) ہے، اور اس میں عاقدین میں سے ایک کا فائدہ ہے، لہذا عقد فاسد ہوگا۔

نوروز، مہرجان، نصاریٰ کے روزے اور یہودیوں کے افطار تک کے لئے بیع، اگر فروخت کنندہ اور خریدار دونوں اس سے واقف ہوں تو فاسد ہے۔ اسی طرح کٹائی، پھل توڑنے، گاہنے اور حاجی کے آنے تک کے لئے بیع کرنا فاسد ہے، اس لئے کہ اجل مجہول ہے جو نزاع کا باعث بن سکتا ہے، اور اگر اجل کو اس کے آنے سے قبل ساقط کردے تو فقہاء حنفیہ کے یہاں بیع جائز ہے، امام زفر کا اختلاف ہے، انہوں نے کہا: فاسد صحیح نہیں ہوسکتی[3]۔

= اور منابذہ یہ ہے کہ دونوں میں سے ہر ایک اپنا کپڑا دوسرے کی طرف بغیر دوسرے کے کپڑے دیکھے ہوئے پھینکے، تاکہ پھینکنا بیع قرار پائے۔ ان بیوع کا دورِ جاہلیت میں عرف ورواج تھا (ابن عابدین ۴/ ۱۰۹)۔

(۱) حدیث: "نهى عن الملامسة والمنابذة" کی روایت مسلم (۳/ ۱۱۵۱ طبع الحلبی) اور بخاری (فتح الباری ۴/ ۳۵۹ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۲) حدیث: "نهى عن بيع لبن في ضرع وسمن في لبن" کی روایت دارقطنی (۳/ ۱۴ طبع دارالمحاسن) اور بیہقی (۵/ ۳۴۰ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے۔ بیہقی نے کہا: اس کو مرفوع قرار دینا عمر بن فروخ کا تفرد ہے اور مرفوع قرار دینا قوی نہیں، اور اس کو موقوف طور پر روایت کیا ہے اسی طرح دارقطنی نے اس کا ابن عباس پر موقوف ہونے کو درست قرار دیا ہے۔

(۳) الاختیار ۲/ ۲۳، ۲۴، ابن عابدین ۴/ ۱۰۶، ۱۱۰۔

(۱) مزابنہ: درخت پر لگی کھجور کو زمین پر موجود کھجور کے عوض اندازہ سے کیل کے ذریعہ فروخت کرنا۔
محاقلہ: بالی میں موجود گیہوں کو اسی کے مثل گیہوں کے عوض اندازہ سے کیل کے ذریعہ فروخت کرنا (ابن عابدین ۴/ ۱۱۹)۔

(۲) حدیث: "نهى عن المزابنة والمحاقلة......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۴/ ۳۸۴ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۳) ابن عابدین ۴/ ۱۰۶، ۱۰۹، ۱۱۰، ۱۱۹، ۱۲۲۔

۱۹ – نیز حنفیہ نے بیع فاسد کی یہ مثالیں بھی ذکر کی ہیں: شراب اور خنزیر کے عوض بیع یا عین کے عوض شراب اور خنزیر کی بیع مقایضہ، لہذا اگر شراب وخنزیر "عین" کے بالمقابل ہوں مثلاً کپڑے کو شراب کے بدلہ خرید ایا شراب کو کپڑے کے بدلہ فروخت کیا تو بیع فاسد ہے، اور اگر ان دونوں کو "دین" کے بالمقابل رکھا جائے مثلاً دراہم ودنانیر کے عوض ان کی بیع تو یہ بیع باطل ہے۔

تفریق کی وجہ جیسا کہ مرغینانی نے لکھا ہے یہ ہے کہ شراب وخنزیر اہل ذمہ کے نزدیک مال ہیں، البتہ وہ غیر متقوم مال ہیں۔ اس لئے کہ شریعت نے اس کی توہین کرنے اور اس کا اعزاز نہ کرنے کا حکم دیا ہے، اور عقد کے ذریعہ اس کو اپنی ملکیت میں لینا اس کا اعزاز کرنا ہے۔ یہ اس لئے کہ جب اس نے انہیں دراہم کے بدلہ خرید اتو دراہم مقصود نہیں، کیونکہ یہ وسیلہ ہیں، اس لئے کہ وہ ذمہ میں واجب ہوتے ہیں، مقصود صرف شراب ہے، لہذا ان کا متقوم ہونا بالکلیہ ساقط ہوگیا، لہذا عقد باطل ہوا۔ برخلاف شراب کے عوض کپڑا خریدنے والے کے، کیونکہ اس میں کپڑے کا اعزاز ہے شراب کا نہیں۔ اسی طرح اگر شراب کو کپڑے کے عوض فروخت کرے تو عقد فاسد ہے۔ اس لئے کہ یہ کپڑے کو شراب کے عوض خریدنا مانا جائے گا، کیونکہ یہ مقایضہ ہے[1]۔

۲۰ – کچھ اور صورتیں ہیں، جن کو بیع فاسد یا بیع باطل قرار دینے میں فقہائے حنفیہ کا اختلاف ہے۔ مثلاً حمل کی بیع، فضا میں موجود پرندے کی بیع اور سمندر میں موجود مچھلی کی بیع ان دونوں کے شکار سے قبل، اگر ان دونوں کے بالمقابل سامان ہو، اور شکاری کے ایک بار شکار کرنے اور غوطہ خور کے ایک بار غوطہ لگانے کی بیع[2]، سیپ میں موجود موتی

(۱) الہدایہ مع فتح القدیر ۶/ ۵ ۴، ۶ ۴، ابن عابدین ۴/ ۱۰۴، ۱۰۶۔

(۲) قانص سے مراد یہ ہے کہ کہے: ایک بار جال ڈالنے پر جتنی مچھلیاں نکلیں گی ان کو میں نے اتنے میں تم سے بیچ دیا۔

کی بیع، اسی طرح آبق (بھگوڑے غلام) کی، اور تھن میں دودھ کی بیع[1]۔

بیع فاسد کے آثار:

۲۱ – گذر چکا ہے کہ جمہور فقہاء (مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ) کے نزدیک، بیع فاسد وبیع باطل کے درمیان فی الجملہ کوئی فرق نہیں ہے، دونوں ہی غیر منعقد ہیں، لہذا جمہور فقہاء کے نزدیک بیع فاسد کا شرعاً کوئی اعتبار نہیں، جیسا کہ بیع باطل کا اعتبار نہیں ہوتا ہے[2]۔

جب خلیل نے اپنی "مختصر" میں کہا: " **فسد منهي عنه** " (منہی عنہ فاسد ہے) تو دردیر نے اس کی تشریح اپنے اس قول سے کی: یعنی باطل ہے یعنی منعقد نہیں، خواہ عبادت ہو مثلاً یوم عید کا روزہ یا عقد ہو مثلاً مریض اور محرم کا نکاح اور جیسے اس چیز کی فروختگی جس کی حوالگی پر قدرت نہ ہو یا جو مجہول ہو، اس لئے کہ نہی فساد کی متقاضی ہے[3]۔

خلیل کی عبارت پر دسوقی نے لکھا: یعنی جس کے لین دین سے روکا گیا ہے۔ اور یہ ایک ایسا قاعدہ کلیہ ہے جو عبادات اور معاملات (یعنی عقود) سب کو شامل ہے[4]۔

شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ اگر دونوں عقد کرنے والے عقد کو فاسد کرنے والے سبب کو ختم کردیں، اگرچہ حذف کرنا مجلس خیار ہی میں ہو تو بھی بیع فاسد صحیح نہ ہوگی، اس لئے کہ فاسد کا کوئی

= اور غائص سے مراد یہ ہے کہ کہے: میں ایک بار ڈبکی لگاؤں گا، اور جتنی موتی نکالوں ان کو تمہیں اتنے میں فروخت کیا (ابن عابدین ۴/ ۱۰۹)۔

(۱) ابن عابدین ۴/ ۱۰۷، ۱۰۹، ۱۱۲، الاختیار ۲/ ۲۳۔

(۲) حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۵۴، حاشیۃ الجمل ۳/ ۸۵، المنثور للزرکشی ۳/ ۷۔

(۳) الشرح الکبیر للدردیر بحاشیۃ الدسوقی ۳/ ۵۴۔

(۴) حاشیۃ الدسوقی حوالہ سابق۔

اعتبار ہی نہیں [1]۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ ان کے نزدیک فاسد کو اجازت لاحق نہیں ہوتی۔ جس طرح حنفیہ کے نزدیک باطل کو اجازت لاحق نہیں ہوتی [2]۔ قلیوبی اور جمل وغیرہ نے امام نوویؒ کی گرفت کرتے ہوئے کہا کہ انہوں نے یہاں بیع فاسد کے حکم اور فاسد خریداری کے ذریعہ قبضہ کئے گئے مال کے حکم میں ایک فرق کو نظر انداز کردیا، اور انہوں نے اس کے احکام مختصراً ذکر کئے ہیں [3]۔

البتہ حنفیہ بیع فاسد و بیع باطل کے درمیان فرق کرتے ہیں، اور وہ باطل کے برخلاف فاسد کو منعقد مانتے ہیں اور باطل کو غیر منعقد۔ بیع باطل کے احکام اس کی اصطلاح میں آچکے ہیں۔

ہاں بیع فاسد کے احکام اجمالی طور پر ذیل میں ذکر کئے جارہے ہیں:

اول- قبضہ کے ذریعہ ملکیت کا منتقل ہونا:

۲۲- بیع فاسد حنفیہ کے نزدیک ملکیت کا فائدہ دیتی ہے اگر خریدار مبیع پر بائع کی طرف سے صراحتاً یا دلالۃً اجازت سے قبضہ کرلے۔ مثلاً مجلس بیع میں قبضہ کیا اور بائع خاموش رہا، تو خریدار کے لئے جائز ہوگا کہ مبیع میں بیع یا ہبہ یا صدقہ یا اجارہ وغیرہ کا تصرف کرے، البتہ اس سے انتفاع نہیں کرسکتا [4]۔

ابن عابدین نے کہا: اگر اس کا مالک ہوجائے تو اس کے لئے ملکیت کے تمام احکام ثابت ہوں گے، سوائے پانچ کے: اس کو کھانا جائز نہیں، اس کو پہننا جائز نہیں، (اگر مبیع باندی ہے تو) اس سے وطی کرنا جائز نہیں اور نہ ہی اس سے بائع کی شادی جائز ہے اور اگر مبیع

(۱) حاشیۃ الجمل علی شرح المنہج ۳/ ۸۵۔

(۲) رد المحتار ۴/ ۱۲۴۔

(۳) حاشیۃ القلیوبی ۲/ ۱۸۱، حاشیۃ الجمل علی شرح المنہج ۳/ ۸۴۔

(۴) البدائع ۵/ ۳۰۴، الزیلعی ۴/ ۶۴، ۶۵، ابن عابدین ۴/ ۱۲۴۔

جائیداد غیر منقولہ ہو تو پڑوسی کو حق شفعہ نہیں ہے [1]۔

بیع فاسد کے ذریعہ حاصل شدہ مبیع میں تصرف کے جواز کی دلیل حضرت عائشہؓ کی حدیث ہے کہ انہوں نے رسول اللہ ﷺ سے تذکرہ کیا کہ وہ بریرہ کو خریدنا چاہتی ہیں، لیکن اس کے آقا فروخت کرنے کے لئے اپنے واسطے ولاء کی شرط لگاتے ہیں، تو آپ ﷺ نے ان سے فرمایا: ''خذیها و اشترطي لهم الولاء، فإن الولاء لمن أعتق، فاشترتها مع شرط الولاء لهم" [2] (اس کو لے لو اور ان کے لئے ولاء کی شرط رکھ لو، کیونکہ ولاء تو آزاد کرنے والے کے لئے ہوتا ہے، چنانچہ حضرت عائشہ نے اس کو ان کے لئے شرط ولاء کے ساتھ خرید لیا)۔ آپ نے بیع بالشرط (شرط کے ساتھ فروختگی) کے فساد کے باوجود آزاد کرنے کو جائز قرار دیا، مفید ملک ہونے کی ایک دلیل یہ بھی ہے کہ تملیک کا رکن یعنی دونوں عقد کرنے والوں کے ایجاب و قبول کے الفاظ (میں نے بیچا اور میں نے خریدا) ایسے شخص سے صادر ہوا جو شرعی ولایت کی بنا پر تملیک کا اہل ہے، یعنی وہ شخص جو مکلف ہے اور احکام شرع کا مخاطب ہے، اور یہ تملیک ایسی چیز کی طرف منسوب ہے جو تملیک کا محل ہے یعنی مال۔ کیونکہ گفتگو انہی دونوں کے بارے میں ہے، لہذا یہ عقد منعقد ہوگا، کیونکہ مصالح کا ذریعہ ہے اور فساد ایک ایسی علت کی بنا پر ہے جو اس سے متصل ہے، مثلاً اذان جمعہ کے وقت فروختگی اور ممانعت انعقاد کی نفی نہیں کرتی بلکہ انعقاد کو ثابت کرتی ہے، اس لئے کہ ممانعت کا تقاضا ہے کہ جس چیز سے روکا جارہا ہے وہ متصور اور اس پر قدرت ہو، اس لئے کہ ایسی چیز سے روکنا جو غیر متصور ہے اور قدرت میں نہیں ہے قبیح بات ہے، لیکن ممانعت پائے جانے کی وجہ سے یہ عقد خبیث

(۱) ابن عابدین ۴/ ۱۲۴۔

(۲) حدیث عائشہؓ: "إنما الولاء....." کی روایت بخاری (فتح الباری ۴/ ۳۷۶ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/ ۱۱۴۵ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

ملکیت کا فائدہ دے گا[(۱)]۔

حنفیہ نے بیع فاسد کے مفید ملک ہونے کے لئے دو شرطیں لگائی ہیں:

اول: قبضہ، لہذا قبضہ سے پہلے ملکیت ثابت نہیں ہوگی، اس لئے کہ فساد کو ختم کرنے کے لئے اس کا فسخ کرنا واجب ہے، اور قبضہ سے پہلے ملکیت ثابت ہونے میں فساد کا برقرار رہنا ہے۔

دوم: قبضہ بائع کی اجازت سے ہو، لہذا بلا اجازت قبضہ سے ملکیت ثابت نہیں ہوگی [(۲)]۔

۲۳- بیع فاسد والے مبیع میں تصرف اور حصول ملکیت کی کیفیت کے بارے میں علماء حنفیہ کا اختلاف ہے: بعض حنفیہ نے کہا: خریدار اس میں تصرف کا مالک اس اعتبار سے ہوتا ہے کہ بائع نے اس کو مسلط کیا ہے، اس اعتبار سے نہیں کہ وہ سامان کا مالک ہوگیا ہے، اسی وجہ سے اس غلہ کو کھانا جائز نہیں جس کو فاسد طریقہ پر خریدا گیا ہو۔ بعض حنفیہ کی رائے یہ ہے کہ تصرف کا جواز چیز کے مالک ہونے کی بناپر ہے، ان کا استدلال یہ ہے کہ اگر کسی نے مکان فاسد طور پر خریدا اور اس پر قبضہ کرلیا، پھر اس کے برابر میں ایک دوسرا مکان فروخت ہوا تو وہ اس کو شفعہ کے ذریعہ اپنے لئے لے سکتا ہے، حالانکہ جب شفعہ کا استحقاق ہوا تو اس وقت مکان کا وہ مالک نہیں تھا، لیکن اس میں شفیع کے لئے شفعہ نہیں ہے اگر چہ اس میں ملکیت کا فائدہ دیتا ہے، اس لئے کہ بائع کا حق ختم نہیں ہوا[(۳)]۔ یعنی اس لئے کہ بیچنے اور خریدنے والے دونوں کو فسخ کا اختیار ہے۔

(۱) الاختیار لتعلیل المختار للموصلی ۲/ ۲۲۔

(۲) البدائع ۵/ ۳۰۴۔

(۳) البنایہ علی الہدایہ ۶/ ۷۷۳، الزیلعی ۴/ ۶۲، البدائع ۵/ ۳۰۴، ابن عابدین ۴/ ۱۳۴۔

ملکیت کی منتقلی قیمت کے ذریعہ نہ کہ متعین کردہ ثمن کے ذریعہ:

۲۴- حنفیہ کا اتفاق ہے کہ بیع فاسد میں قبضہ کے ذریعہ ملکیت کا حصول مبیع کی قیمت مارکٹ ریٹ کے بدلہ میں ہوگا، اس مقررہ ثمن کے مقابلہ میں نہیں جس پر فریقین کا اتفاق ہوا تھا، اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ عقد، منہی عنہ (ممنوع) ہے اور قیمت کی تعیین فاسد ہے، لہذا متعین کردہ قیمت واجب نہیں ہوگی۔ اور قیمت مارکٹ ریٹ کے بارے میں امام ابوحنیفہ وابو یوسف کے نزدیک قبضہ کے دن کا اعتبار ہے، اور امام محمد کے نزدیک تلف کرنے کے دن کا ہے[(۱)]۔

دوم- استحقاقِ فسخ:

۲۵- بیع فاسد اپنے وصف کے لحاظ سے غیر مشروع ہونے کے باوجود فساد اس کے ساتھ متصل ہے، اور فساد کو زائل کرنا واجب ہے، لہذا وہ مستحقِ فسخ ہے، نیز اس لئے کہ فاسد، نہی کی وجہ سے ملکِ خبیث کا فائدہ دیتا ہے، لہذا ان میں سے ہر ایک کو خباثت کو زائل کرنے اور فساد کو دور کرنے کے لئے حق فسخ ہے، نیز اس لئے کہ بیع فاسد کے اسباب میں سے: ربا کی شرط لگانا اور مجہول مدتوں کو داخل کرنا وغیرہ ہے، اور یہ معصیت ہے، معصیت سے روکنا واجب ہے، اور استحقاق فسخ معصیت سے روکنے کی صلاحیت رکھتا ہے۔ اس لئے کہ جب اس کو معلوم ہوجائے گا کہ وہ فسخ ہوگی تو ظاہر ہے کہ وہ اس

(۱) ثمن اور قیمت میں فرق: ثمن وہ ہے جس پر عاقدین راضی ہوں خواہ قیمت سے زیادہ ہو یا کم۔ اور قیمت بلا کمی زیادتی معیار کے درجہ میں جو کسی چیز کی قیمت لگائی جائے۔ (ابن عابدین ۴/ ۵۱، ۵۲، الاختیار ۲/ ۲۳، الزیلعی ۴/ ۶۲، جواہر الإکلیل ۲/ ۲۷، الجمل ۳/ ۸۵، الشرح الکبیر مع المغنی ۴/ ۵۶، کشاف القناع ۳/ ۱۹۷)۔

کے انجام دینے سے گریز کرے گا، جیسا کہ فقہاء نے اس کی علت بیان کی ہے (۱)۔

بیع فاسد کے فسخ کے لئے قاضی کا فیصلہ شرط نہیں، اس لئے کہ جو چیز شرعاً واجب ہو اس میں قاضی کے فیصلہ کی ضرورت نہیں (۲)۔ لیکن اگر دونوں عقد کرنے والے بیع فاسد کی مبیع کو برقرار رکھنے پر مصر ہوں اور قاضی کو اس کا علم ہوجائے تو ان دونوں کی مرضی کے خلاف جبراً اس کو فسخ کرسکتا ہے، کیونکہ یہ شریعت کا حق ہے (۳)۔

شرائطِ فسخ:

۲۶- فسخ کی درج ذیل شرطیں ہیں:

الف: پہلی شرط یہ ہے کہ دوسرے عقد کرنے والے کے علم میں لاکر فسخ کیا جارہا ہو، اس کی رضامندی شرط نہیں، کاسانی نے کرخی سے نقل کیا ہے کہ یہ شرط بلا اختلاف ہے، پھر اسبیجابی سے نقل کیا کہ یہ امام ابوحنیفہ ومحمد کے نزدیک شرط ہے، امام ابو یوسف کا اس میں اختلاف ہے۔ اور یہ کہ اس میں اختلاف خیار شرط اور خیار رؤیت میں اختلاف کی طرح ہے۔

ب: مبیع دونوں عقد کرنے والوں میں سے کسی ایک کے قبضہ میں برقرار رہو۔

ج: اس میں کوئی ایسی چیز پیدا نہ ہوجائے جس کی وجہ سے واپس کرنا ناممکن ہو (۴)۔

(۱) الاختیار لتعلیل المختار للموصلی ۲/ ۲۲، ابن عابدین ۴/ ۱۲۵، البدائع للکاسانی ۵/ ۳۰۰۔

(۲) الدر المختار بہامش رد المحتار ۴/ ۱۲۵۔

(۳) الدر المختار ۴/ ۱۲۵۔

(۴) بدائع الصنائع ۵/ ۳۰۰، ابن عابدین ۴/ ۱۵۲، حاشیۃ الجمل علی شرح المنہج ۳/ ۸۴، کشاف القناع ۳/ ۱۹۸۔

فسخ کا اختیار کس کو ہے؟

۲۷- فسخ یا تو قبضہ سے قبل ہوگا یا قبضہ کے بعد:

الف: اگر قبضہ سے قبل ہو تو دونوں عقد کرنے والوں میں سے ہر ایک کو دوسرے فریق کے علم میں لاکر فسخ کا اختیار ہے، خواہ دوسرا فریق راضی نہ ہو، اس لئے کہ بیع فاسد قبضہ سے قبل ملکیت کا فائدہ نہیں دیتی، لہذا اس کو قبضہ سے پہلے فسخ کرنا ایجاب وقبول سے گریز کرنے کے درجہ میں ہے، لہذا اس کا ان دونوں میں سے ہر ایک مالک ہوگا، لیکن (جیسا کہ زیلعی کہتے ہیں) یہ دوسرے کے علم پر موقوف ہے، اس لئے کہ اس میں دوسرے فریق کے لئے فسخ کو لازم کرنا ہے، لہذا اس کے علم کے بغیر اس پر لازم نہ ہوگا (۱)۔

ب: اگر فسخ قبضہ کے بعد ہو تو فساد مبیع اور ثمن سے وابستہ ہوگا یا ان کے علاوہ سے:

(۱) اگر فساد، صلب عقد میں ہو، یعنی اس کا تعلق مبیع یا ثمن سے ہو مثلاً ایک درہم کو دو درہم میں فروخت کرنا اور مثلاً شراب اور خنزیر کے بدلہ فروخت کرنا، تو بھی یہی حکم ہے کہ ان میں سے کوئی ایک اکیلے فسخ کرسکتا ہے، اس لئے کہ بدل سے وابستہ فساد صلب عقد سے وابستہ ہوتا ہے، اس لئے اس کو صحیح بنانا ممکن نہیں، کیونکہ بدلین (مبیع اور ثمن) کے بغیر عقد کا قیام نہیں، لہذا فساد قوی ہوگا اور صلب عقد میں موثر ہوگا، یعنی دونوں عقد کرنے والوں کے حق میں لازم نہیں ہوگا۔

(۲) اگر فساد مبیع وثمن سے وابستہ نہ ہو مثلاً شرط زائد کے ساتھ بیع اور مثلاً اجل مجہول کے ساتھ بیع، یا ایسی شرط کے ساتھ بیع جس میں کسی ایک کا فائدہ ہو تو:

اسبیجابی کا فیصلہ ہے کہ فسخ کا اختیار صاحب شرط کو حاصل ہے، اس میں کسی کا اختلاف نہیں، اس لئے کہ جس فساد کا تعلق بدل سے نہ

(۱) تبیین الحقائق ۴/ ۶۴۔

ہو وہ قوی نہیں ہوتا، لہذا اس کے ساقط ہونے کا احتمال ہے، لہذا صاحبِ شرط کے حق میں ظاہر ہوگا، لیکن اس پر لازم نہیں ہوگا۔

کرخی نے مسئلہ میں اختلاف لکھا ہے:

چنانچہ امام ابوحنیفہ و ابو یوسف کے قول کے مطابق: ان میں سے ہر ایک کے لئے حق فسخ ہے، اس لئے کہ فساد کے سبب یہ بیع غیر لازم ہے۔

اور امام محمد کے قول کے مطابق فسخ کا حق اس شخص کے لئے ہے جس کے لئے شرط کا نفع ہو، اس لئے کہ وہی اس مفسد کو ساقط کر کے عقد کو صحیح بنانے پر قادر ہے۔ اگر دوسرا اس کو فسخ کردے تو اپنے ذمہ دوسرے حق کو باطل کردے گا اور یہ نا جائز ہے [۱]۔

بیع فاسد کے فسخ کا طریقہ:

۲۸ - بیع فاسد دو طریقے سے فسخ ہوتی ہے:

اول: قول کے ذریعہ یعنی جس کو فسخ کا اختیار ہے وہ یہ کہے: میں نے عقد فسخ کردیا یا رد کردیا یا توڑ دیا، اس طرح سے عقد فسخ ہوجائے گا، اور اس میں قاضی کے فیصلے یا فروخت کرنے والے کی رضامندی کی ضرورت نہیں، خواہ قبضہ سے قبل ہو یا قبضہ کے بعد، اس لئے کہ استحقاق فسخ فساد کو ختم کرنے کے لئے ثابت ہے۔ اور فساد کو ختم کرنا اللہ تعالیٰ کا حق ہے، لہذا تمام لوگوں کے حق میں ظاہر ہوگا اور قاضی کے فیصلے یا بیچنے والے کی رضامندی پر موقوف نہ ہوگا [۲]۔

دوم: فعل کے ذریعہ، یعنی مبیع بائع کو کسی بھی طریقہ سے مثلاً ہبہ یا صدقہ یا اعارہ یا بیع یا اجارہ کے ذریعہ لوٹا دے۔ اگر ایسا کرلیا اور مبیع بائع کے ہاتھ میں حقیقتاً آگئی یا حکماً مثلاً تخلیہ، تو یہ بیع کو ترک کرنا ہے

(۱) رد المحتار ۴/ ۱۲۵، البدائع ۵/ ۳۰۰، تبیین الحقائق ۴/ ۶۴۔

(۲) البدائع ۵/ ۳۰۰۔

اور خریدار اس کے ضمان سے بری ہوجائے گا [۱]۔

حق فسخ کو باطل کرنے والی چیزیں:

۲۹ - حق فسخ صراحتاً باطل کرنے اور ساقط کرنے سے ساقط نہیں ہوتا، مثلاً کہے: میں نے ساقط کردیا یا باطل کردیا یا بیع کو واجب کردیا یا لازم کردیا۔ اس لئے کہ وجوب فسخ، فساد کو ختم کرنے کے لئے اللہ تعالیٰ کے حق کے طور پر ثابت ہے، اور جو چیز خالص اللہ کا حق ہونے کی حیثیت سے ثابت ہوتی ہے بندہ اس کو مقصود بنا کر ساقط نہیں کرسکتا جیسے خیار رؤیت۔

ہاں بطریق ضرورت ساقط ہوجاتا ہے، مثلاً بندہ اپنے ذاتی حق میں مقصود کے طور پر تصرف کرے جس کے ضمن میں حق اللہ کا سقوط بطریق ضرورت ہو۔

جب حق فسخ باطل ہوجائے تو بیع لازم ہوجائے گی اور ضمان ثابت ہوجائے گا، اور اگر باطل نہ ہو تو بیع غیر لازم ہوگی اور ضمان بھی ثابت نہیں ہوگا۔

ذیل میں اس کی اہم صورتیں پیش ہیں:

پہلی صورت - بیع فاسد والے مبیع میں قولی تصرف:

۳۰ - حنفیہ نے علی الاطلاق کہا ہے کہ حق فسخ ہر ایسے تصرف سے باطل ہوجاتا ہے جو مبیع کو خریدار کی ملکیت سے نکال دے [۲]، کیونکہ اس سے بندہ کا حق متعلق ہوگیا [۳]، اسی تعلیل کو مالکیہ نے بنیاد بنایا ہے، اس کی صورت یہ ہے کہ مبیع کو مہر بنادے یا بدلِ صلح بنادے یا بدلِ اجارہ، مالکیہ نے اس کی توجیہ یہ کی ہے کہ وہ اس اقدام کی وجہ سے

(۱) بدائع الصنائع ۵/ ۳۰۰، الدر المختار ورد المحتار ۴/ ۱۲۵۔

(۲) رد المحتار ۴/ ۱۲۶ بحوالہ کتاب الوقایہ۔

(۳) الدر المختار ۴/ ۱۲۷، الشرح الکبیر ۳/ ۷۴۔

اس کی ملکیت سے خارج ہوگئی [1]۔

یا اس کو ہبہ کرکے حوالہ کردے، اس لئے کہ ہبہ سپردگی کے بغیر ملکیت کا فائدہ نہیں دیتا، برخلاف بیع کے۔

یا اس کو رہن رکھ کر حوالہ کردے، اس لئے کہ سپرد کئے بغیر رہن لازم نہیں ہوتا۔

یا اس کو صحیح طور پر وقف کردے، اس لئے کہ وقف کرکے اس نے اس کو خرچ کردیا، اور اپنی ملکیت سے خارج کردیا [2]۔

یا اس کی وصیت کرکے مرگیا، اس لئے کہ وہ اس کی ملکیت سے موصی لہ (جس کے لئے وصیت کی گئی ہے) کی ملکیت میں منتقل ہوجائے گی، اور یہ نئی ملک ہے، لہذا یہ اس کو فروخت کرنے کی طرح ہوگیا۔

یا اس کو صدقہ کرکے سپرد بھی کردے، اس لئے کہ سپرد کئے بغیر وہ صدقہ کرنے والے کی ملکیت سے خارج نہیں ہوتا [3]۔

اسی طرح آزاد کرنے سے بھی حق فسخ ختم ہوجاتا ہے، کیونکہ اس کی قوت، سرایت اور اس کی طرف شارع کی توجہ ورغبت کے سبب، اس کو مستثنیٰ کیا ہے [4]۔

۳۱- ان تمام صورتوں میں بیع فاسد نافذ ہوجاتی ہے، اس کو فسخ کرنا محال ہے، اس کی دلیل یہ ہے:

الف: اس لئے کہ خریدار اس کا مالک ہوگیا، لہذا اس میں تصرف کا بھی مالک ہوگیا۔

ب: اس لئے کہ دوسرے عقد کے سبب بندہ کا حق متعلق ہوگیا، اور پہلے عقد کو فسخ کرنا محض حق اللہ کے لئے تھا، اور حق العبد، حق اللہ کے مقابل میں آئے تو اللہ کے حکم سے حق العبد کو مقدم کیا جاتا ہے، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ بے نیاز ہے، اس کا دامنِ عفو وسیع ہے جبکہ بندہ ہمیشہ اپنے رب کا محتاج ہوتا ہے۔

ج: نیز اس لئے کہ عقد اول اصل کے لحاظ سے مشروع ہے وصف کے لحاظ سے نہیں، جبکہ عقد دوم، اصل ووصف دونوں لحاظ سے مشروع ہے، لہذا محض وصف اس کا معارض نہیں ہوگا۔

د: نیز اس لئے کہ بیع دوم بائع اول کی طرف سے مسلط کرنے کی وجہ سے وجود میں آئی ہے، اس لئے کہ اس کی طرف سے تملیک (قبضہ کی اجازت کے ساتھ) تصرف کرنے پر مسلط کرنا ہے، لہذا وہ دوسرے خریدار سے واپس نہیں لے سکتا، ورنہ وہ اپنی طرف سے مکمل شدہ چیز کو توڑنے کی کوشش کرنے والا ہوگا، اور یہ مناقضہ کا سبب ہے [1]۔

۳۲- حنفیہ نے اس سے اجارہ کو مستثنیٰ کیا ہے، اور انہوں نے طے کیا ہے کہ اجارہ بیع فاسد کے فسخ کرنے سے مانع نہیں، اس لئے کہ اجارہ اعذار کی بنا پر فسخ ہوجاتا ہے اور فساد کو ختم کرنا اعذار میں سے ہے، بلکہ فساد سے زیادہ قوی کوئی عذر ہی نہیں، جیسا کہ کاسانی کہتے ہیں [2]۔

نیز اس لئے (جیسا کہ مرغینانی کہتے ہیں) کہ اجارہ رفتہ رفتہ منعقد ہوتا ہے، لہذا اس کو رد کرنا امتناع (گریز کرنا) ہوگا [3]۔

حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ حق فسخ کے استعمال سے جو چیز مانع ہے اگر وہ زائل ہوجائے (مثلاً ہبہ کرنے والا اپنے ہبہ کو واپس لے لے، یا رہن رکھنے والا اپنے رہن کو چھڑا لے) تو حقِ فسخ لوٹ آتا

---

(۱) تبیین الحقائق ۶۴/۴، الدسوقی ۷۴/۳۔

(۲) الاختیار ۲۲/۲، ۲۳، ابن عابدین ۱۲۶/۴۔

(۳) الدر المختار ورد المحتار ۱۲۶/۴، ۱۲۷۔

(۴) الاختیار ۲۲/۲، ۲۳، ابن عابدین ۱۲۶/۴۔

---

(۱) الہدایہ وفتح القدیر ۹۸/۶، ۹۹، نیز دیکھئے: تبیین الحقائق ۶۳/۴، ۶۴، ۶۵۔

(۲) بدائع الصنائع ۳۰۱/۵، نیز دیکھئے: الدر المختار ورد المحتار ۱۲۷/۴۔

(۳) الہدایہ مع شروح ۱۰۰/۵۔

ہے، اس لئے کہ یہ عقود سب کے حق میں ہر طرح سے فسخ کے موجب نہیں۔

لیکن شرط یہ ہے کہ یہ قیمت یا مثل کا فیصلہ ہونے سے قبل ہو، اس کے بعد نہ ہو، اس لئے کہ قاضی کا یہ فیصلہ اس مال میں فروخت کرنے والے کے حق کو ختم کر دیتا ہے، اور اس کے حق کو شارع کے حکم سے قیمت یا مثل میں منتقل کر دیتا ہے، لہٰذا اس کا عین میں حق لوٹ کر نہیں آئے گا، گو کہ سبب اٹھ جائے جیسا کہ اس صورت میں ہوتا ہے جب غاصب کے خلاف غصب کردہ مال گم ہونے کی وجہ سے قیمت کا فیصلہ کر دیا جائے پھر غصب کردہ مال مل جائے [۱]۔

دوسری صورت: بیع فاسد کی مبیع میں کئے جانے والے تصرفات:

۳۳-مثلاً تعمیر کرنا، درخت لگانا۔ اگر خریدار شراء فاسد کے طور پر خریدی ہوئی زمین پر تعمیر کر دے یا کوئی درخت لگا دے تو:

امام ابوحنیفہ کی رائے ہے کہ تعمیر کرنے اور درخت لگانے کی وجہ سے فسخ ممنوع ہو جائے گا، اس لئے کہ یہ دونوں چیزیں امام صاحب کے نزدیک استہلاک (خرچ کرنا) ہیں، کیونکہ یہ دونوں چیزیں ہمیشہ کے لئے کی جاتی ہیں، اور یہ دونوں چیزیں فروخت کرنے والے کی طرف سے مسلط کرنے کی وجہ ہوں، لہٰذا ان دونوں کے سبب لوٹانے کا حق ختم ہو جائے گا جیسا کہ بیع۔

صاحبین کی رائے ہے کہ تعمیر اور شجرکاری فسخ سے مانع نہیں ہیں، بائع کو حق ہے کہ ان دونوں کو توڑ کر مبیع واپس لے لے، اس کی وجہ یہ ہے کہ حق شفعہ (اگرچہ ضعیف ہے) تعمیر اور شجرکاری کی وجہ سے باطل نہیں ہوتا تو یہ بدرجۂ اولیٰ باطل نہ ہوگا [۲]۔

(۱) الدر المختار ورد المحتار ۴/۱۲۷، ۱۲۸۔

(۲) الدر المختار ورد المحتار ۴/۱۳۱، تبیین الحقائق مع حاشیۃ الشلبی ۴/۶۵۔

۳۴-موانع فسخ میں سے مبیع میں اضافہ یا اس میں نقص ہونا ہے:

الف۔ اضافہ: حنفیہ کا فیصلہ ہے کہ مبیع کے ساتھ متصل اضافہ جو اس سے پیدا شدہ نہ ہو، مثلاً مبیع کپڑا تھا اس کو سل دیا یا کپڑا تھا رنگ دیا یا گیہوں تھا اس کو پیس دیا یا روئی تھی اس کا سوت کات دیا اور اس جیسی تمام صورتوں میں فسخ ممنوع ہو جاتا ہے اور خریدار پر مبیع کی قیمت لازم ہو جاتی ہے۔

رہا وہ متصل اضافہ جو پیدا شدہ ہے مثلاً مبیع کا موٹا ہونا یا منفصل اضافہ جو پیدا شدہ ہو مثلاً اولاد، اور منفصل اضافہ جو پیدا شدہ نہ ہو مثلاً کمائی اور ہبہ، تو یہ سب مانع فسخ نہیں [۱]۔

ب: مبیع میں نقص: حنفیہ نے بیان کیا ہے کہ اگر خریدار کے قبضہ میں مبیع میں نقص پیدا ہو جائے تو رد کرنے کا اس کا حق ختم نہ ہوگا، اور فسخ کرنا ممنوع نہیں ہے، البتہ اگر اس کے قبضہ میں رہتے ہوئے اسی کے فعل سے نقص پیدا ہوا ہو یا بذاتِ خود مبیع کے فعل سے یا سماوی آفت سے تو بائع اسے خریدار سے لے لے گا، اور اس کو نقص کے تاوان کا ضامن بنائے گا، اور اگر خریدار کے قبضہ میں رہتے ہوئے بائع کے فعل سے نقص پیدا ہوا تو اس کی وجہ سے بائع کو مبیع واپس لینے والا گردانا جائے گا، اور اگر کسی اجنبی کے فعل سے نقص پیدا ہوا ہو تو بائع کو اختیار ہوگا کہ اس کو خریدار سے لے یا جنایت کرنے والے سے لے [۲]۔

۳۵-حنفیہ میں سے زیلعی نے واپسی اور فسخ کے حق کو ممنوع قرار دینے والے افعال کا ضابطہ لکھتے ہوئے کہا: اگر خریدار مبیع میں ایسا کام کر دے، جس کی وجہ سے غصب کی صورت میں مالک کا حق ختم ہو جاتا ہے، تو اس کی وجہ سے مالک کا واپس لینے کا حق بھی ختم

(۱) الدر المختار ورد المحتار ۴/۱۳۱۔

(۲) حوالہ سابق۔

ہو جائے گا، مثلاً گیہوں ہو اس کو پیس دے[1]۔

سوم-(بیع فاسد کے احکام میں سے) بیع فاسد کے مبیع اور ثمن میں نفع کا حکم:

۳۶-فقہاء حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ ثمن میں ہونے والا نفع بائع کے لئے حلال ہے، اور مبیع میں ہونے والا نفع خریدار کے لئے حلال نہیں، لہذا اگر کوئی چیز کسی سے بیع فاسد کے طور پر مثلاً ایک ہزار درہم میں خریدی، اور دونوں نے قبضہ کرلیا، اور اپنے اپنے مقبوضہ میں ہر ایک کو نفع ہوا تو "عین" (چیز) پر قبضہ کرنے والا نفع کو صدقہ کردے، اس لئے کہ وہ تعیین سے متعین ہوجاتی ہے، اس لئے اس میں خباثت مستحکم ہوچکی ہے اور جس نے دراہم پر قبضہ کیا اس کے لئے نفع حلال ہے، اس لئے کہ "نقد" متعین کرنے سے متعین نہیں ہوتا[2]۔

اس فرق کا حاصل یہ ہے کہ اگر بیع مقایضہ (عین کی عین سے بیع) ہو تو دونوں میں سے کسی کے لئے نفع حلال نہیں، اس لئے کہ مبیع اور ثمن میں سے ہر ایک اعتبار سے مبیع ہے، اس لئے ان دونوں میں ایک ساتھ خباثت مستحکم ہوگئی ہے[3]۔

چہارم-بیع فاسد کا تصحیح کو قبول کرنا:

۳۷-بیع فاسد میں فساد ضعیف ہوگا یا قوی:

الف: اگر فساد ضعیف ہو، یعنی صلب عقد میں داخل نہ ہو تو اس

(۱) تبیین الحقائق ۴/۶۵۔

(۲) تنبیہ: حنفیہ کے نزدیک بیع فاسد میں نقد کی تعیین کے بارے میں دو روایتیں ہیں، لیکن اگر بیع فاسد میں دراہم پر قبضہ کرنے والے نے تجارت کی، اور دوسرے عقد میں اس کو نفع ہوا تو نفع اس کے لئے حلال ہے اس میں ایک ہی روایت ہے، کیونکہ عقد ثانی میں نقد متعین نہیں ہوتا (دیکھئے: ابن عابدین ۴/۱۲۹)۔

(۳) ابن عابدین ۴/۱۲۹۔

کی تصحیح ممکن ہے، مثلاً غیر مؤقت خیار کی شرط کے ساتھ بیع یا ایسے خیار مؤقت کی شرط کے ساتھ بیع جس کا وقت مجہول ہو، مثلاً کٹائی اور بوائی اور مثلاً ایسے مؤخر ثمن کے بدلہ فروختگی جس کی مدت مجہول ہو، اجل جس کا حق ہے اس نے وہ وقت آنے سے پہلے اور بیع کو فسخ کرنے سے پہلے اجل کو ساقط کردیا تو جائز ہوگئی، کیونکہ مفسد زائل ہوگیا اگر چہ اسقاط اجل جدا ہونے کے بعد ہو، جیسا کہ ابن عابدین نے لکھا ہے۔ اسی طرح تمام فاسد بیوع مفسد کے حذف کرنے سے جائز ہوجاتی ہیں، چنانچہ چھت میں نصب کڑی کی بیع فاسد ہے، اسی طرح کپڑے میں سے ایک ذراع اور تلوار کی زینت کی بیع فاسد ہے، اس لئے کہ وہ ضرر جس کا اسے حق نہیں ہے اس کے بغیر مبیع کو حوالہ کرنا ممکن نہیں ہے، لیکن اگر اس کو فسخ کرنے سے قبل اکھاڑ کر خریدار کے حوالے کردے تو جائز ہے، اور خریدار کے لئے گریز کرنے کا حق نہیں۔ دو کپڑوں میں سے ایک کپڑے کی بیع فاسد ہے، کیونکہ مبیع مجہول ہے، لیکن اگر کہے: ان میں سے جس کو چاہے لے لے تو عدم نزاع کے سبب جائز ہے[1]۔ اور اگر اس شرط پر بیع کی کہ خریدار اس کو رہن دے گا، اور رہن معین یا مقرر نہ ہو تو بیع فاسد ہے، البتہ اگر وہ دونوں مجلس میں تعیین رہن پر راضی ہوجائیں اور دونوں کے جدا ہونے سے قبل خریدار نے رہن اس کے پاس پہنچادی یا خریدار نے ثمن فوراً دے دیا تو اجل باطل ہے، اور بیع فساد کے ختم ہونے کی وجہ سے استحساناً جائز ہوجائے گی[2]۔

یہ سب اکثر فقہاء حنفیہ کے نزدیک ہے، اس میں امام زفر کا اختلاف ہے، کیونکہ انہوں نے کہا: بیع جب فساد کے ساتھ منعقد ہوگئی تو اس کے بعد سبب فساد کو دور کرکے اس کے جائز ہونے کا امکان نہیں

(۱) البدائع ۵/۱۷۸، ابن عابدین ۴/۱۱۹، الاختیار ۲/۲۵، ۲۶۔

(۲) الفتاوی الہندیہ ۳/۱۳۳۔

ہے، کیونکہ اس میں استحالہ (ایک حالت سے دوسری حالت میں بدلنا) ہے۔

ب: اگر فساد قوی ہو اس طرح کہ صلب عقد یعنی (بدل یا مبدل) میں ہو، تو سبب فساد کو ختم کرنے سے بالاتفاق جواز کا احتمال نہیں۔ مثلاً کوئی عین ایک ہزار درہم اور ایک رطل خمر میں فروخت کیا، پھر خریدار سے خمر کو ساقط کردیا تو یہ بیع فاسد ہے، اور صحیح نہ ہوگی [1]۔

پنجم- مبیع کے ہلاک ہونے پر ضمان:

۳۸- فقہاء کے درمیان اس بات میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ بیع فاسد کی مبیع اگر خریدار کے قبضہ میں رہتے ہوئے ہلاک ہوجائے تو اس کا ضمان خریدار پر ثابت ہے، یعنی اگر وہ مثلی (کیلی یا وزنی یا عددی) ہو تو مثل لوٹائے گا، اور اگر ذوات القیم میں سے ہو تو قیمت لوٹائے گا، خواہ کتنی ہی ہو، خواہ ثمن سے زیادہ ہو یا اس سے کم یا اس کے برابر۔

ذوات القیم میں جمہور حنفیہ کے نزدیک قبضہ کے دن کی قیمت واجب ہے، اس لئے کہ قبضہ کی وجہ سے وہ اس کے ضمان میں داخل ہوئی ہے، لہذا وہی دن معتبر ہوگا جس دن ضمان کا سبب منعقد ہوا ہے [2]۔

امام محمد کے نزدیک اتلاف (ہلاک کرنے) کے دن کی قیمت کا اعتبار ہے، اس لئے کہ اتلاف کی وجہ سے مثل یا قیمت کا ثبوت ہوجاتا ہے [3]۔

۳۹- اگر بیع فاسد کی مبیع میں خریدار کے قبضہ میں رہتے ہوئے نقص پیدا ہوجائے تو اس نقص کے ضمان کی حسب ذیل صورتیں ہیں:

(۱) البدائع ۱۷۸/۵۔

(۲) الدر المختار ۱۳۵/۴، کفایۃ الطالب ۱۴۸/۲۔

(۳) رد المحتار ۱۲۵/۴۔

الف: اگر خریدار کے قبضہ میں رہتے ہوئے خریدار کے فعل یا بذات خود مبیع کے فعل یا سماوی آفت سے مبیع میں نقص پیدا ہو تو نقص کے تاوان کا خریدار کو ضامن قرار دینے کے ساتھ بائع اس کو لے لے گا۔

ب: اگر نقص بائع کے فعل سے ہو تو اس کی وجہ سے وہ مبیع کو واپس لینے والا ہوگیا، حتی کہ اگر مبیع خریدار کے پاس ہلاک ہوجائے، اور اس کی طرف سے بائع پر کوئی رکاوٹ اور پابندی نہیں پائی گئی تو بائع کا مال ہلاک ہوگا۔

ج: اگر اجنبی کے فعل سے نقص پیدا ہوا ہو تو بائع کو اختیار دیا جائے گا کہ:

اگر چاہے تو اس کو خریدار سے لے، پھر خریدار مجرم سے وصول کرے۔

اور اگر چاہے تو مجرم کے پیچھے لگے اور وہ خریدار سے وصول نہیں کرے گا [1]۔

ششم- بیع فاسد میں خیار کا ثبوت:

۴۰- حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ بیع فاسد میں خیار شرط ثابت ہوتا ہے، جیسا کہ بیع جائز میں ثابت ہوتا ہے، چنانچہ اگر غلام کو ایک ہزار درہم اور ایک رطل شراب میں فروخت کیا، اس شرط کے ساتھ کہ اس کے لئے خیار ہے، اور خریدار نے بائع کی اجازت سے اس پر قبضہ کرلیا، اور تین دنوں کے اندر اس کو آزاد کردیا تو اس کا آزاد کرنا نافذ نہ ہوگا، اور اگر بائع کے لئے خیار شرط نہ ہوتا تو قبضہ کے بعد خریدار کا آزاد کرنا نافذ ہوتا۔ ابن عابدین نے کہا: اس کا حاصل یہ ہے کہ مدت خیار کے گزرنے کے بعد اس کا آزاد کرنا درست ہے، کیونکہ خیار ختم ہوگیا، اور یہ ظاہر ہے۔

(۱) رد المحتار ۱۲۵/۴۔

بیع فاسد کی مبیع میں جس طرح خیار شرط ثابت ہوتا ہے اسی طرح خیار عیب بھی ثابت ہوتا ہے، اور خریدار کو اختیار ہے کہ قبضہ کے بعد عیب کے سبب قاضی کے فیصلہ سے یا اس کے بغیر اس کو واپس کردے[1]۔

(۱) الفتاوی الہندیہ ۳/ ۳۹، رد المحتار ۴/ ۱۲۴، ۱۲۶۔

بیع الفضولی

تعریف:

۱ - بیع لغت میں: کسی چیز کا کسی چیز سے تبادلہ کرنا ہے۔

اور شرع میں: مال متقوم کا مالِ متقوم سے مالک بننے اور بنانے کے لئے تبادلہ کرنا ہے[1]۔

فضولی لغت میں: وہ شخص ہے جو لایعنی چیزوں میں مشغول ہو۔

اور اصطلاح میں: فضولی وہ شخص ہے جو عقد میں نہ ولی ہو، نہ اصیل ہو اور نہ وکیل ہو[2]۔

''العنایہ'' میں ہے: فضولی: فاء کے ضمہ کے ساتھ ہی ہے، اور فضل کے معنی: زیادتی کے ہیں، مفرد لفظ ''فضل'' کے بجائے جمع کا لفظ ''فضول'' ہی ایسی چیز کے لئے عام طور پر استعمال کیا جاتا ہے جس میں کوئی خیر نہ ہو۔ یہ بھی کہا گیا ہے کہ جو لایعنی چیزوں میں مشغول رہے اس کو فضولی کہتے ہیں، اور فقہاء کی اصطلاح میں فضولی وہ ہے جو وکیل نہ ہو[3]۔

تبیین الحقائق پر شلبی کے حاشیہ میں آیا ہے: حاشیہ ابن عابدین میں ہے کہ فضولی وہ ہے جو دوسرے کے حق میں شرعی

(۱) لسان العرب، القاموس المحیط، الصحاح، المصباح المنیر مادۂ ''فضل''، التعریفات للجرجانی۔

(۲) المصباح مادۂ ''فضل''، التعریفات للجرجانی۔

(۳) العنایہ علی الہدایہ صدر ہامش فتح القدیر ۵/ ۳۰۹، طبع الامیریہ المصباح مادۂ ''فضل''۔

اجازت کے بغیر تصرف کرے، مثلاً اجنبی شادی کرائے یا بیع کرے، واحد (فضل) کی طرف نسبت نہیں آئی ہے گو کہ قیاس یہی تھا کہ واحد کی طرف نسبت ہو، کیونکہ غلبہ استعمال کی وجہ سے اس مفہوم کے لئے "علم"، علم بن کر انصاری اور اعرابی کی طرح ہوگیا ہے [۱]۔

لفظ فضولی فقہاء کے نزدیک ہر اس شخص کو شامل ہے جو ملکیت، ولایت اور وکالت کے بغیر تصرف کرے، مثلاً غاصب، مال مغصوب میں بیع وغیرہ کا تصرف کرے، اور وکیل اگر اپنے مؤکل کے حکم کے خلاف بیع یا شراء یا تصرف کرے، تو اس کو بھی اس مخالفت کے سبب فضولی مانا جائے گا، اس لئے کہ وہ اپنے مؤکل کی طے کردہ حدود سے آگے بڑھ گیا ہے۔

شرعی حکم:

۲- جو فقہاء بیع فضولی کو باطل سمجھتے ہیں ان کی رائے کا تقاضا ہے کہ بیع فضولی کا اقدام کرنا حرام ہو، اس لئے کہ یہ باطل معاملات کا سبب بنتا ہے۔ اور جو فقہاء اس کو صحیح سمجھتے ہیں یعنی حنفیہ و مالکیہ، ان میں مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ مالک کی مصلحت کے بغیر بیع فضولی حرام ہے، ہاں اگر کسی مصلحت کی وجہ سے ہو، مثلاً تلف یا ضیاع کا خوف ہو تو حرام نہیں، بلکہ بسا اوقات مندوب ہوتی ہے۔

شرعی حکم کے بارے میں حنفیہ کی صراحت ہم کو نہیں ملی۔

اجمالی حکم:

۳- بیع فضولی کے بارے میں فی الجملہ فقہاء کے دو نقطہائے نظر ہیں:

اول: بیع جائز ہے اور مالک کی اجازت پر موقوف ہے۔

(۱) حاشیۃ الشلبی علی تبیین الحقائق ۴/ ۱۰۳، طبع دار المعرفۃ، حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۱۳۵ طبع المصریہ۔

دوم: بیع ممنوع اور باطل ہے۔

رہا فضولی کا خریداری کرنا تو کچھ فقہاء اس کو جائز قرار دیتے ہیں اور بیع کی طرح اجازت پر موقوف قرار دیتے ہیں، کچھ فقہاء اس کو اس طرح سے نہیں قرار دیتے جبکہ بعض اس میں تفصیل کرتے ہیں۔

دلائل:

۴- بیع فضولی کے جواز کے قائلین کا استدلال اس فرمان باری سے ہے: "وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَى" [۱] (ایک دوسرے کی مدد نیکی اور تقوی میں کرتے رہو)، اور اس میں اپنے مسلمان بھائی کا تعاون ہے [۲]۔

نیز ان کا استدلال حضرت عروہ بن ابو الجعد بارقی کی حدیث سے ہے، وہ حدیث یہ ہے: "أن النبي ﷺ أعطاه دينارا ليشتري له به شاة، فاشترى له به شاتين، فباع إحداهما بدينار، فجاء بدينار وشاة، فدعا له بالبركة في بيعه، وكان لو اشترى التراب لربح فيه" [۳] (نبی اکرم ﷺ نے ان کو ایک دینار دیا تاکہ آپ کے لئے ایک بکری خریدیں، انہوں نے اس دینار سے دو بکریاں خریدیں، پھر ان میں سے ایک بکری کو ایک دینار میں فروخت کردیا، اور ایک دینار و ایک بکری لے کر آئے تو حضور ﷺ نے ان کے لئے بیع میں برکت کی دعا فرمائی۔ چنانچہ وہ اگر مٹی خریدتے تو بھی اس میں نفع ہوتا)۔

نیز حضرت حکیم بن حزام کی حدیث سے استدلال کیا ہے کہ نبی

(۱) سورۂ مائدہ/ ۲۔

(۲) المجموع ۹/ ۲۶۲ طبع السلفیہ، الفروق للقرافی ۳/ ۲۴۴ طبع دار المعرفۃ۔

(۳) حدیث: "عروة بن أبي الجعد....." کی روایت بخاری (فتح الباری ۶/ ۶۳۲ طبع الریاض) نے کی ہے۔

کریم ﷺ نے ان کو ایک دینار میں قربانی کا جانور خریدنے کے لئے بھیجا، انہوں نے قربانی کا جانور خریدا، اور اس میں ایک دینار نفع کمایا، پھر اس کی جگہ دوسرا جانور خریدا، اور قربانی کا جانور اور دینار خدمت نبوی میں لائے تو آپ ﷺ نے ان سے فرمایا: "ضح بالشاة وتصدق بالدينار"[۱] (بکری کی قربانی کردو، اور دینار کو صدقہ کردو)۔

رسول اللہ ﷺ نے اس بیع کو جائز قرار دیا۔ اگر باطل ہوتی تو اس کو رد کردیتے، اور ایسی بیع کرنے والے پر نکیر فرماتے، نیز اس لئے کہ یہ تصرف تملیک ہے جو اس تصرف کے "اہل" کی طرف سے صادر ہوا ہے، لہذا اس کے منعقد ہونے کا قائل ہونا واجب ہے، کیونکہ مالک کو اس میں کوئی ضرر نہیں، اس لئے کہ اس کو اختیار حاصل ہے، بلکہ اس میں اس کا نفع ہے کہ وہ خریدار کی تلاش اور ثمن کے قرار (یعنی مطالبہ) وغیرہ کا بوجھ خود اٹھالیتا ہے، اور اس میں عاقد کا بھی نفع ہے، اس لئے کہ اس کے کلام کو لغو کرنے سے بچاتا ہے۔ اور اس میں خریدار کا بھی نفع ہے، اس لئے کہ اس نے اس کا اقدام خوشی سے کیا ہے، انہی وجوہ کے سبب شرعی قدرت ثابت ہے[۲]۔

۵- عدم جواز کے قائلین کا استدلال، حکیم بن حزام کی اس روایت سے ہے کہ میں نے رسول اللہ ﷺ سے دریافت کیا: ایک شخص میرے پاس آتا ہے اور ایسی چیز فروخت کرنے کی درخواست کرتا ہے جو میرے پاس موجود نہیں، کیا میں اس کے لئے بازار سے خرید لوں، پھر اس کو فروخت کردوں؟ آپ ﷺ نے فرمایا: "لاتبع ماليس عندك"[۱] (جو چیز تمہارے پاس نہیں، اس کو فروخت نہ کرو)۔

نیز حضرت عمرو بن شعیب کی حدیث سے استدلال کیا ہے کہ حضرت عمرو نے فرمایا: مجھ سے میرے والد نے، ان سے ان کے والد نے بیان کیا یہاں تک حضرت عبد اللہ بن عمرؓ کا ذکر کیا کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "لايحل سلف وبيع، ولا شرطان في بيع، ولاربح مالم يضمن، ولابيع ماليس عندك"[۲] (ایک ساتھ ادھار اور فروختگی جائز نہیں، اور نہ ہی فروختگی میں دو شرطیں جائز ہیں، اور نہ اس چیز کا نفع حلال ہے جو ضمان میں نہ ہو اور نہ اس چیز کا بیچنا جائز ہے جو تمہارے پاس نہیں ہے)۔

نیز حضرت عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ کی اس روایت سے بھی استدلال کیا ہے کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا: "لاطلاق إلا فيما تملك، ولاعتق إلا فيما تملك، ولابيع إلا فيما تملك"[۳] (طلاق نہیں مگر اس میں جس کے تم مالک ہو، عتق نہیں مگر اس میں جس کے تم مالک ہو، اور بیع نہیں مگر اس میں جس

(۱) تبیین الحقائق ۴/۱۰۳ طبع دار المعرفہ، المجموع ۹/۲۶۲ طبع المنیریہ، سنن البیہقی ۶/۱۱۳ طبع اول۔
حدیث حکیم بن حزامؓ "ضح بالشاة....." کی روایت ترمذی (تحفۃ الاحوذی ۴/۴۷) نے کی ہے ترمذی نے کہا: ہم اس کو صرف اسی طریق سے جانتے ہیں، میرے نزدیک حبیب بن ابی ثابت کا حکیم بن حزام سے سماع نہیں۔

(۲) فتح القدیر ۵/۳۱۰ طبع الامیریہ، البحر الرائق ۶/۱۶۰ طبع العلمیہ، تبیین الحقائق ۴/۱۰۳، ۱۰۴ طبع دار المعرفہ۔

(۱) تحفۃ الاحوذی ۴/۴۳۰ طبع دوم، المجموع ۹/۲۶۲ طبع المنیریہ، کشاف القناع ۳/۱۵۷ طبع النصر۔
حدیث حکیم بن حزامؓ "لا تبع ماليس عندك....." کی روایت ترمذی (تحفۃ الاحوذی ۴/۴۳۰) نے کی ہے، ترمذی نے اس کو حسن کہا ہے۔

(۲) تحفۃ الاحوذی ۴/۴۳۱، ۴۳۲ طبع دوم۔
حدیث عمرو بن شعیبؓ: "لا يحل سلف وبيع....." کی روایت ترمذی (۳/۵۳۵ طبع الحلبی) نے کی ہے ترمذی نے کہا: حسن صحیح ہے۔

(۳) المجموع ۹/۲۶۲، ۲۶۳ طبع المنیریہ۔
حدیث عمرو بن شعیبؓ: "لا طلاق إلا فيما تملك....." کی روایت ابوداؤد (۲/۶۴۰ طبع عزت عبید دعاس) اور ترمذی (۳/۴۶۸ طبع الحلبی) نے کی ہے الفاظ ابوداؤد کے ہیں، ترمذی نے کہا: حدیث حسن ہے اور یہ اس باب کی تمام روایات سے احسن ہے۔

کے تم مالک ہو)۔

یہ احادیث دلالت کرتی ہیں کہ فضولی شخص کی بیع باطل ہے، اس لئے کہ یہ ملکیت، اجازت، ولایت اور وکالت کے بغیر تصرف ہے۔

نیز اس لئے کہ اس نے ایسی چیز فروخت کی جس کے سپرد کرنے پر قادر نہیں، اس لئے صحیح نہیں، جیسا کہ بھگوڑے غلام، پانی میں مچھلی اور فضا میں پرندے کی بیع [1]۔

ذیل میں فضولی کے تصرف کے بارے میں مذاہب کی تفصیل ہے:

الف-بیع میں فضولی کا تصرف:

۶-فقہاء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ بیع کی شرائط میں سے ایک شرط یہ ہے کہ مبیع فروخت کرنے والے کی ملکیت ہو یا فروخت کرنے والے کو اس پر ولایت یا وکالت حاصل ہو جو اس میں اس کے تصرف کا جواز پیدا کرے، نیز فضولی کی بیع کی صحت پر اتفاق ہے اگر مالک حاضر ہو اور بیع کی اجازت دے دے، اس لئے کہ اس صورت میں فضولی وکیل کی طرح ہو جائے گا۔

اس بات پر بھی اتفاق ہے کہ اگر مبیع کا مالک اجازت دینے کا اہل نہ ہو، مثلاً فروختگی کے وقت وہ نابالغ بچہ ہو تو فضولی کی بیع درست نہیں ہے۔

۷- بیع فضولی کے بارے میں اختلاف اس صورت میں ہے جب مالک تصرف کا اہل ہو، اور اس کے غائبانہ میں اس کا مال فروخت کیا گیا یا اس کی موجودگی میں فروخت کیا گیا اور وہ خاموش رہا تو کیا بیع فضولی صحیح ہوگی یا نہیں؟

حنفیہ و مالکیہ کا مذہب، امام شافعی کا قول قدیم اور ایک قول

(۱) مغنی المحتاج ۲/ ۱۵ طبع الحلبی، المجموع ۹/ ۲۶۱، ۲۶۳ طبع المنیریہ۔

جدید اور امام احمد سے ایک روایت یہ ہے کہ بیع صحیح ہے، البتہ مالک کی اجازت پر موقوف ہوگی۔

امام شافعی کا دوسرا جدید قول اور امام احمد سے دوسری روایت یہ ہے کہ بیع باطل ہے [1]۔

۸- یہ سب صرف اجمالی بات ہے، اس لئے کہ حنفیہ بیع فضولی کے نفاذ کے لئے کچھ شرائط ذکر کرتے ہیں جو یہ ہیں: ملکیت کا باقی رہنا اور بقاء ملکیت کا تحقق دونوں عقد کرنے والوں یعنی فروخت کنندہ اور خریدار کی بقا سے ہوتا ہے، اور معقود علیہ کا بغیر تبدیلی کے باقی رہنا، اس لئے کہ اجازت عقد میں تصرف ہے، لہذا عقد کی بقا ضروری ہے، اور عقد کی برقراری دونوں عقد کرنے والوں اور محل عقد کی برقراری سے ہوتی ہے، جیسا کہ یہی حال عقد کو وجود میں لانے میں ہے، نیز حنفیہ کے یہاں یہ بھی شرط ہے کہ فضولی اس شی کو اس شرط پر نہ بیچے کہ وہ اس کی ذاتی ہے۔ رہا ثمن تو حنفیہ کے یہاں اس کا قیام و بقاء شرط ہے اگر وہ سامان ہو، اس لئے کہ سامان تعیین سے متعین ہو جاتا ہے، لہذا وہ مبیع کی طرح ہوگیا، لیکن اگر ثمن دَین ہو تو حنفیہ نے اس کے برقرار رہنے کی شرط نہیں لگائی ہے۔

نیز حنفیہ نے یہ بھی شرط لگائی کہ مالک اول یعنی جس کے لئے عقد بیع کی گئی ہے وہ باقی ہو، ساتھ ہی ساتھ اس کو اجازت کے وقت مبیع کی حالت کا (کہ موجود ہے یا نہیں) علم ہو، اس لئے کہ عقد اس کی

(۱) بدائع الصنائع ۵/ ۱۴۷ طبع الجمالیہ، تبیین الحقائق ۴/ ۱۰۲، ۱۰۳ طبع دارالمعرفہ، ابن عابدین ۴/ ۱۳۶، فتح القدیر ۵/ ۳۰۹ طبع الأمیریہ، حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۱۲ طبع الفکر، مواہب الجلیل ۴/ ۲۶۹، ۲۷۰ طبع النجاح، الخرشی ۵/ ۱۸ طبع دار صادر، روضۃ الطالبین ۳/ ۳۵۳ طبع المکتب الإسلامی، تحفۃ المحتاج ۴/ ۲۴۶، ۲۴۷ طبع دار صادر، المجموع ۹/ ۲۵۹ طبع المنیریہ، کشاف القناع ۳/ ۱۵۷ طبع النصر، الانصاف ۴/ ۲۸۳ طبع التراث، الفروع ۴/ ۲۶، ۲۷، ۳ طبع اول المنار۔

اجازت پر موقوف ہے، لہذا دوسرے کی اجازت سے نافذ نہ ہوگا، لہذا اگر مالک مرجائے تو وارث کی اجازت سے نافذ نہ ہوگا، خواہ ثمن دین ہو یا عرض (سامان)[1]۔

اگر مالک کو اجازت کے وقت مبیع کے حال کا علم نہ ہو (کہ وہ موجود ہے یا نہیں) تو امام ابو یوسف کے قول اول کے مطابق بیع جائز ہے، امام محمدؒ کا بھی قول یہی ہے، اس لئے کہ اصل اس کا باقی رہنا ہے، پھر امام ابو یوسف نے اپنے قول سے رجوع کرتے ہوئے کہا: جب تک مالک کو اجازت کے وقت مبیع کے برقرار رہنے کا علم نہ ہو بیع صحیح نہیں، اس لئے کہ شک شرط اجازت میں ہوا ہے، لہذا جب تک شرط اجازت کے بارے میں شک ہے اس وقت تک عقد ثابت نہ ہوگا[2]۔

۹- جب مالک اجازت دے دے تو مبیع خریدار کی ملکیت ہوگی، اور ثمن مالک مبیع کی ملکیت ہوگیا جو فضولی کے قبضہ میں امانت ہے۔ اگر ثمن ہلاک ہوجائے تو وکیل کی طرح فضولی اس کا ضامن نہ ہوگا، اس لئے کہ بعد میں آنے والی اجازت سابقہ وکالت کی طرح ہے، اس وجہ سے کہ اسی کے سبب اس کا تصرف نافذ ہوگیا۔ اور اسی وجہ سے اس نوعیت کی اجازت کو: (اجازت عقد) کہتے ہیں۔

یہ اس صورت میں ہے جبکہ ثمن دین ہو، لیکن اگر عین ہو اس طور پر کہ فضولی نے دوسرے کی مملوکہ چیز کو معین سامان کے بدلہ بیع مقایضہ کے طور پر فروخت کردیا تو اس میں چاروں مذکورہ چیزوں کی بقاء شرط ہے جو یہ ہیں: بیچنے والا، خریدنے والا، مبیع اور مالک اول، اور پانچویں چیز (جس کی بقاء شرط ہے) وہ ثمن ہے جو سامان کی صورت میں ہے۔ اور اگر مبیع کا مالک اجازت دے (جبکہ ثمن عرض ہو) تو فضولی دوسرے کے مال کو فروخت کرنے کے سبب سامان کو ایک اعتبار سے خریدنے والا ہوگیا۔ اور خریداری موقوف نہیں ہوتی اگر اس کو نفاذ مل جائے، اس لئے وہ فضولی پر نافذ ہوگی اور وہ سامان کا مالک ہوجائے گا، اور اجازت کا فائدہ یہ ہے کہ اس نے فضولی کو یہ اجازت دے دی کہ خریدے ہوئے اس سامان کا ثمن اپنے مال سے نقد ادا کردے اور اسی وجہ سے اس کو اجازت عقد کہتے ہیں، گویا اس نے کہا: یہ سامان اپنے لئے خریدلو، اور اس کا ثمن میرے اس مال سے نقد ادا کردو جو تمہارے اوپر قرض ہوگا، لہذا اگر مثلی ہو تو اس پر مثل، اور اگر ''ذوات القیم'' میں سے ہو مثلاً کپڑا تو اس کی قیمت واجب ہوگی، اس طرح وہ کپڑے کو قرض لینے والا ہوگیا، اور قرض ذوات القیم میں اگرچہ ناجائز ہے، لیکن یہ اس وقت ہے جبکہ قصداً ہو، اور یہاں خریداری کی صحت کے تقاضے کے تحت ضمناً ہی ثابت ہوا ہے، لہذا اس میں مقتضی کی صحت کی شرائط کی رعایت ہوگی، اور وہ شراء ہے، کوئی اور چیز نہیں[1]۔

۱۰- حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ فضولی کو اختیار ہے کہ اپنے اوپر سے دفع ضرر کے لئے مالک کی اجازت سے قبل فسخ کردے، اس لئے کہ بیع کے حقوق اسی کی طرف لوٹتے ہیں، برخلاف نکاح میں فضولی کے، کیونکہ اس کی حیثیت محض ترجمان کی ہے[2]۔

۱۱- حنفیہ نے یہ بھی کہا ہے کہ اجازت کے بعد فضولی کا حکم وکیل کے حکم کی طرح ہوجائے گا حتی کہ اگر وہ ثمن میں کمی کردے، پھر مالک بیع کی اجازت دے دے تو بیع بھی ثابت ہوگی اور ثمن کی کمی بھی ثابت

(۱) مجمع الانہر ۲/ ۹۴، ۹۵ طبع العثمانیہ، البحر الرائق ۶/ ۱۶۰ طبع العلمیہ، جامع الفصولین ۱/ ۲۳۰ طبع بولاق۔

(۲) العنایہ مع فتح القدیر ۵/ ۳۱۳ طبع الامیریہ، تبیین الحقائق ۴/ ۱۰۶ طبع دار المعرفہ، البحر الرائق ۶/ ۱۶۰ طبع العلمیہ۔

(۱) مجمع الانہر ۲/ ۹۵، ۳۱۴ طبع العثمانیہ۔

(۲) مجمع الانہر ۲/ ۹۵ طبع العثمانیہ، فتح القدیر ۵/ ۳۱۴ طبع الامیریہ۔

ہوگی، خواہ مالک کو کم کرنے کا علم رہا ہو یا نہ رہا ہو، لیکن اگر کم کرنے کا علم اس کو اجازت کے بعد ہوا تو اس کے لئے خیار ثابت ہوگا، اس کی وجہ (جیسا کہ جامع الفصولین میں ہے) یہ ہے کہ وہ اجازت کے سبب وکیل کی طرح ہوجاتا ہے، اور اگر وکیل ثمن کم کردے تو مؤکل خریدار سے اس کا مطالبہ نہیں کرسکتا، تو یہی حکم یہاں بھی ہوگا[۱]۔

۱۲ - مالکیہ نے بیع فضولی کی صحت کے لئے تین شرطیں لگائی ہیں:

اول: مالک، مجلس بیع میں حاضر نہ ہو، لیکن شہر میں حاضر ہو یا شہر سے باہر قریب ہو اتنا دور نہ ہو کہ اس کی آمد یا اس کے مشورہ کا انتظار کرنے میں ضرر ہو۔ اگر وہ مجلس بیع میں حاضر ہو اور خاموش رہے تو بیع اس پر لازم ہے، اور فروخت کرنے والے کو ثمن مل جائے گا، اور اگر تقریباً سال گزر گیا، اور مالک نے فروخت کرنے والے فضولی سے ثمن کا مطالبہ نہیں کیا تو فروخت کرنے والے کے ذمہ اس کا کچھ نہیں[۲]۔ اور سکوت کی صورت میں اس کی ناواقفیت عذر نہیں اگر وہ اس کا دعویٰ کرے۔ مالک فضولی سے ایک سال گزرنے سے قبل تک ثمن کا مطالبہ کرسکتا ہے، اور اگر سال گزر جائے اور وہ خاموش ہو تو ثمن میں اس کا حق ساقط ہوجائے گا، یہ اس صورت میں ہے جبکہ اس کی موجودگی میں بیع ہوئی ہو۔ لیکن اگر اس کی عدم موجودگی میں بیع ہوئی تو ایک سال تک وہ بیع کو توڑ سکتا ہے، اور ایک سال گزرنے پر توڑنے کا اس کا حق ساقط ہوجائے گا۔

ثمن میں اس کا حق مدت حیازہ گزرنے سے قبل ساقط نہیں ہوتا، اور مدت حیازہ: دس سال ہے[۳]۔

دوم: یہ ہے کہ فضولی کی بیع عقد صرف نہ ہو، اور اگر "صرف" کے معاملات میں فضولی نے بیع کی تو اسے فسخ کردیا جائے گا۔

سوم: یہ ہے کہ غیر وقف میں ہو۔ اگر وقف میں ہو تو باطل ہے، واقف کی رضامندی پر موقوف نہیں، گو کہ ملکیت اسی کی ہو[۱]۔

۱۳ - مالکیہ نے یہ بھی لکھا ہے کہ مالک کو حق ہے کہ بیع فضولی کو توڑ دے، خواہ فضولی غاصب ہو یا کوئی اگر مبیع فوت نہ ہوئی ہو، لیکن اگر عین مبیع جاتی رہی تو فضولی کے ذمہ اس کے ثمن اور قیمت میں جو زائد ہے وہ واجب ہوگا[۲]۔

مالکیہ نے کہا: جس شخص نے فضولی سے خریدا ہے وہ مالک کے علم میں آنے سے پہلے اس چیز کی آمدنی اور پیداوار کا حق دار ہوگا، بشرطیکہ خریدار کو اس بات کا علم نہ ہو کہ بیچنے والے نے مالک کے حق پر زیادتی کی ہے یا وہاں کوئی ایسا شبہ ہو جو فروخت کرنے والے سے زیادتی کی نفی کرتا ہو، کیونکہ مثلاً وہ بچوں کا پرورش کرنے والا ہے مثلاً ماں، جو بچوں کی دیکھ ریکھ اور نگرانی کرتی ہے یا وہ مالک کے سبب میں ہے، یعنی ان لوگوں میں ہے جو مالک کی جانب سے اس کے کاموں کی انجام دہی کرتے ہیں اور اس کے بارے میں یہ خیال کیا جاتا ہے کہ وہ مالک کا وکیل ہے، پھر مالک آجائے اور اس کا انکار کردے وغیرہ، اس کی دلالت مسئلہ یمین سے ہوتی ہے کہ یہ قسم کھائے کہ فلاں سے فروخت نہیں کرے گا، پھر ایسے شخص کے ہاتھ فروخت کردیا۔ جو اس کے سبب میں سے ہے[۳]۔

مالکیہ کی کتابوں میں ایک اور حکم مذکور ہے جس کو مالکیہ نے

---

(۱) جامع الفصولین ۱/ ۲۳۱ طبع الأمیریہ۔
(۲) الزرقانی ۵/ ۱۹ طبع الفکر۔
(۳) الشرح الکبیر ۳/ ۱۲ طبع الفکر، الشرح الصغیر ۳/ ۲۶ طبع دار المعارف۔

(۱) الزرقانی ۵/ ۱۹ طبع الفکر۔
(۲) الزرقانی ۵/ ۱۹ طبع الفکر، الدسوقی ۳/ ۱۲ طبع الفکر، جواہر الإکلیل ۲/ ۵ طبع دار المعرفہ۔
(۳) الخرشی مع حاشیۃ العدوی ۵/ ۱۸ طبع صادر، الزرقانی ۵/ ۱۹ طبع الفکر، الدسوقی مع الشرح الکبیر ۳/ ۱۲ طبع الفکر۔

جواز پر متفرع کیا ہے، غیر مالکیہ نے اس کی صراحت نہیں کی۔ اور وہ بیع پر فضولی کے اقدام کا حکم ہے۔ چنانچہ دسوقی نے اپنے حاشیہ میں لکھا ہے، ایک قول: اس کی ممانعت کا ہے، دوسرا قول: اس کے جواز کا، اور تیسرا قول: عقار (جائیداد غیر منقولہ) میں ممانعت، اور ''عروض'' (اموال منقولہ) میں جواز کا ہے[1]۔

۱۴- شافعیہ کے یہاں بیع فضولی کے بطلان کا قول ہی صحیح ہے، جس کی صراحت امام شافعیؒ کی فقہ جدید میں کر دی گئی ہے اور اسی کو صاحب المہذب، جمہور عراقیوں، اور بکثرت یا اکثر خراسانیوں نے قطعی کہا ہے جیسا کہ ''المجموع'' میں ہے۔

مالک کی اجازت پر موقوف ہو کر اس کے انعقاد کا قول: قول قدیم ہے، جس کو خراسانیوں اور عراقیوں کی ایک جماعت نے نقل کیا ہے، نیز ان ہی میں سے المحاملی نے ''اللباب'' میں، اور شاشی اور صاحب البیان نے یہ بات کہی ہے۔

رہا امام الحرمین کا یہ قول کہ عراقی اس قول سے ناواقف ہیں اور وہ اس کو قطعاً باطل کہتے ہیں، تو اس سے ان کی مراد: متقدمین عراقی ہیں، جیسا کہ ''المجموع'' میں ہے۔ پھر جن جن لوگوں نے اس کو نقل کیا ہے انہوں نے خاص طور سے مذہب قدیم سے نقل کیا ہے، ''بویطی'' میں امام شافعی کی نص وتصریح یہی ہے اور یہ ''جدید'' میں سے ہے، امام شافعی نے ''بویطی'' کے باب الغصب کے اخیر میں کہا: اگر عروہ بارقی کی روایت صحیح ہے تو جس نے بھی دوسرے کی مملوکہ شی کو اس کی اجازت کے بغیر فروخت کیا یا آزاد کر دیا، پھر مالک راضی ہو گیا، تو بیع اور عتق دونوں جائز ہیں، یہ امام شافعی کی صراحت ہے۔ حضرت عروہ بارقی کی حدیث جس کی نص گذر چکی ہے صحیح ہے، اس طرح جدید میں امام شافعی کے دو اقوال ہو گئے، ان میں سے ایک قدیم کے موافق ہے[1]۔

بیع فضولی کو موقوف قرار دینے کے قول پر شیخین (رافعی اور نووی) کے کلام کا ظاہر یہ ہے کہ خود بیع کی صحت مالک کی اجازت پر موقوف ہے، اور امام الحرمین نے فرمایا کہ بیع تو عقد کے وقت ہی درست ہے، مالک کی اجازت پر صرف ملکیت (کی منتقلی) موقوف ہے اور ''الأم'' میں وہ اسی پر چلے ہیں[2]۔

اجازت کے باب میں ان کے نزدیک اعتبار عقد کے وقت تصرف کے مالک کی اجازت ہے، لہذا اگر فضولی، بچہ کا مال فروخت کر دے، پھر وہ بالغ ہو اور اجازت دے تو نافذ نہ ہوگی۔

ان کے نزدیک بیع فضولی میں محل اختلاف (جیسا کہ نہایۃ المحتاج میں ہے) وہ صورت ہے جبکہ مالک حاضر نہ ہو، اور اگر دوسرے کا مال اس کی موجودگی میں فروخت کیا اور وہ خاموش ہے تو یہ بیع قطعاً درست نہیں ہوئی۔

شافعیہ کے نزدیک بطلان یا انعقاد کے اعتبار سے بیع فضولی میں مذکورہ اختلاف ہر اس شخص کے بارے میں جاری ہوگا جو دوسرے کی لڑکی کا نکاح کر دے یا دوسرے کی منکوحہ کو طلاق دے دے یا دوسرے کا گھر اجارہ پر دے دے یا اس کو ہبہ کر دے، اور یہ سب اس کی اجازت کے بغیر ہو[3]۔

۱۵- حنابلہ کے یہاں مذہب (اور اسی پر اکثر اصحاب ہیں) یہ ہے کہ بیع فضولی صحیح نہیں، جیسا کہ ''الانصاف'' میں ہے، اور اسی میں یہ ہے[1]۔

---

(۱) الدسوقی ۳/ ۱۲ طبع الفکر، الفروق للقرافی ۲/ ۲۴۴ طبع دار المعرفہ۔

(۱) المجموع ۹/ ۲۵۹ طبع المنیریہ، مغنی المحتاج ۲/ ۱۵ طبع الحلبی، فتح الباری ۶/ ۶۳۲ طبع الریاض، سنن بیہقی ۶/ ۱۱۲ طبع اول۔
حدیث عروہ کی تخریج فقرہ/ ۴ کے تحت آچکی ہے۔

(۲) تحفۃ المحتاج ۴/ ۷ ۲۴ طبع دار صادر۔

(۳) المجموع ۹/ ۲۶۰ طبع المنیریہ، نہایۃ المحتاج ۳/ ۳۹۱ طبع المکتبۃ الاسلامیہ، روضۃ الطالبین ۳/ ۳۵۳ طبع المکتب الاسلامی۔

بھی ہے کہ اسی کو ''الوجیز'' وغیرہ میں قطعی کہا ہے، اور الفروع، المحرر، الرعایتین، الحاویین اور النظم وغیرہ میں اسے مقدم کیا ہے۔

صاحب کشاف القناع نے لکھا ہے کہ یہ بیع صحیح نہیں، حتی کہ اگر مالک حاضر ہو اور خاموش رہے، پھر اس کے بعد اس کی اجازت دے دے تو بھی صحیح نہیں، اس لئے کہ شرط فوت ہوچکی ہے یعنی وقت بیع، ملکیت اور اجازت فوت ہے[۱]۔

رہی وہ روایت جو بیع فضولی کو صحیح قرار دے کر اس کو مالک کی اجازت پر موقوف کرتی ہے تو اس کو صاحب ''الفائق'' نے اختیار کیا، جیسا کہ ''الانصاف'' میں ہے، وہ لکھتے ہیں: اجازت سے قبل قبضہ کرنا اور قبضہ دلانا نہیں ہے[۲]۔

ب-خریداری میں فضولی کا تصرف:

۱۶- حنفیہ کا مذہب ہے کہ فضولی کی خریداری اجازت پر موقوف نہیں اگر عقد کرنے والے پر نافذ ہو سکے، اور اگر نافذ نہ ہو سکے تو موقوف ہوگی، جیسا کہ اس بچہ کی خریداری جس کے تصرفات پر پابندی عائد ہو اور خریداری خریدار پر اس وقت نافذ ہوگی جبکہ اس کو دوسرے کی طرف منسوب نہ کیا ہو، اور خریداری اس پر نافذ ہو سکے، اور دوسرے کی طرف سے پہلے سے خریدار کے لئے توکیل نہ ہو۔ اور اگر ایسا ہو تو خریداری موقوف ہوگی، اور وکالت کی صورت میں مؤکل پر نافذ ہوگی، کیونکہ ''شرح الطحاوی'' میں مذکور ہے: اگر کسی نے کسی دوسرے کے لئے کوئی چیز اس کے حکم کے بغیر خرید لی تو اس کا خرید کردہ سامان

(۱) الانصاف ۴/ ۲۸۳ طبع التراث، الفروع ۴/ ۳۶۶، ۳۶۷ طبع المنار، المحرر ۱/ ۳۱۰ طبع المحمدیہ، شرح منتہی الارادات ۲/ ۱۴۳ طبع الفکر، کشاف القناع ۳/ ۱۵۷ طبع النصر۔

(۲) الانصاف ۴/ ۲۸۳ طبع التراث، الفروع ۴/ ۳۶۷ طبع المنار، المحرر ۱/ ۳۱۰ طبع محمدیہ، المطلع ۲/ ۷، ۸ طبع المکتب، المغنی ۴/ ۲۲۷ طبع الریاض۔

اسی کے لئے ہوگا جس کے لئے خریدا ہے، وہ اجازت دے یا نہ دے۔ لیکن اگر دوسرے کی طرف منسوب کرے، مثلاً بیچنے والے سے کہے: اپنا غلام فلاں کے ہاتھ بیچ دو۔ اس نے کہا: میں نے بیچ دیا، اور خریدار نے اس بیع کو فلاں کے لئے قبول کرلیا تو یہ خریداری موقوف ہوگی[۱]۔

۱۷- مالکیہ کے یہاں فضولی کی خریداری اس کی بیع کی طرح ہے، یعنی جس کے لئے خریداری کی گئی اس کی اجازت پر موقوف ہے، اور اگر وہ خریداری کی اجازت نہ دے تو سامان خریدار (فضولی) پر لازم ہوگا۔ اگر ثمن اس شخص کے مال میں سے ادا کیا گیا ہو جس کے لئے خریداری کی گئی ہے تو وہ عدم اجازت کی حالت میں فروخت کرنے والے سے واپس لینے کا اختیار نہیں رکھتا۔ الا یہ کہ فضولی (جس نے خریدا) نے خریداری کے وقت گواہ بنادیا ہو کہ اس نے فلاں شخص ہی کے لئے اس کے مال سے خریدا ہے، اور فروخت کرنے والے کو اس کا علم ہو یا وہ خریدار کی بات کی تصدیق کرے یا اس بات پر بینہ قائم ہو جائے کہ جس چیز کے ذریعہ خریدا ہے، وہ جس کے لئے خریداری ہوئی ہے اس کی ملکیت ہے، اگر مشتری لہ (جس کے لئے خریداری کی گئی) اپنا مال لے لے اور خریداری کی اجازت نہ دے، تو اس صورت میں بیع ٹوٹ جائے گی جبکہ بائع نے تصدیق کی ہو، لیکن اگر یہ بینہ قائم ہوا تھا کہ مال مشتری لہ کا ہے تو بیع نہیں ٹوٹے گی، بلکہ بیچنے والا، خریدنے والے فضولی سے ثمن کا مثل وصول کرے گا، اور ابن القاسم اور اصبغ کے قول کے مطابق اس پر بیع لازم ہوگی۔

ابن الماجشون نے کہا: اعتبار مشتری لہ (جس کے لئے خریداری کی گئی ہے) کے قول کا ہے، لہذا اس سے قسم لی جائے گی کہ

(۱) تبیین الحقائق ۴/ ۱۰۳ طبع دار المعرفہ، نتائج الافکار ۵/ ۳۱۱ طبع الامیریہ، حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۶ طبع المصریہ۔

اس نے خریدار کو حکم نہیں دیا، اور وہ اپنا مال خریدار یا فروخت کرنے والے میں سے جس سے چاہے لے لے گا، اگر وہ فروخت کرنے والے سے واپس لے تو وہ فروخت کرنے والے کو اختیار ہے کہ خریدار سے واپس لے لے اور خریداری اس پر لازم کردے، اور اگر اس خریدنے والے فضولی سے لیا تو وہ فروخت کرنے والے سے واپس نہیں لے سکتا (۱)۔

۱۸- شافعیہ نے فضولی کی خریداری کے بارے میں تفصیل لکھی ہے، اس لئے کہ فضولی یا تو دوسرے کے لئے دوسرے کے عین مال سے خریدے گا یا دوسرے کے لئے اس کے ذمہ میں واجب سے خریدے گا یا دوسرے کے لئے، خود اپنے مال سے خریدے گا: اگر دوسرے کے لئے دوسرے کے عین مال سے خریدے تو اس میں دو قول ہیں: قول جدید یہ ہے کہ خریداری باطل ہے اور قول قدیم یہ ہے کہ یہ خریداری دوسرے کی اجازت پر موقوف ہے، اور اگر ذمہ میں خریدا تو دیکھا جائے: اگر مطلق رکھے یا نیت کرے کہ وہ چیز دوسرے کے لئے ہے تو جدید قول میں مباشر یعنی خریدار کے لئے ہوگی، اور قدیم قول میں اجازت پر موقوف ہوگی، اگر وہ رد کردے تو فضولی کے حق میں نافذ ہوگی، اور اگر کہے: میں نے فلاں کے لئے ایک ہزار کے عوض خریدا جو اس کے ذمہ میں ہوگا تو یہ دوسرے کے عین مال سے خریدنے کی طرح ہے۔ اور اگر صرف یہ کہا: فلاں کے لئے ایک ہزار میں خریدا، اور ثمن کو اس کے ذمہ کی طرف منسوب نہیں کیا، تو جدید کے مطابق دو "وجہیں" ہیں، اول: عقد لغو ہے، دوم: بذات خود عقد کرنے والے کی طرف سے خریداری ہوگی، اور قول قدیم میں فلاں کی اجازت پر موقوف ہوگا، اور اگر وہ رد کردے تو اس میں دو "وجہیں" ہیں۔

اگر کوئی چیز دوسرے کے لئے خود اپنے مال سے خریدی تو دیکھا جائے گا: اگر اس کا نام نہیں لیا تو مباشر (خود خریداری کرنے والے) کی طرف سے عقد ہوگا، خواہ دوسرا شخص اجازت دے یا نہ دے، اور اگر اس کا نام لیا ہو تو دیکھا جائے گا اگر اس نے اجازت نہیں دی تو نام لینا لغو ہوا، اور کیا خود اس کی طرف سے عقد ہوگا یا باطل ہوجائے گا؟ دو "وجہیں" ہیں۔ اور اگر وہ اس کی اجازت دے دے تو کیا تسمیہ لغو ہوگا، دو "وجہیں" ہیں، اگر ہم کہیں: ہاں، تو کیا بالکلیہ باطل ہوگا یا مباشر (بذات خود خریداری کرنے والے) کی طرف سے ہوجائے گا؟ اس میں دو "وجہیں" ہیں، اگر ہم کہیں: نہیں، تو اجازت دینے والے کی طرف سے ہوگا، اور کیا دیا گیا ثمن قرض ہوگا یا ہبہ؟ دو "وجہیں" ہیں (۱)۔

۱۹- حنابلہ کے نزدیک فضولی کی خریداری صحیح نہیں، الا یہ کہ اپنے ذمہ میں خریدے اور کسی شخص کے لئے جس کا نام نہ لیا ہو خریداری کی نیت کرے تو یہ خریداری صحیح ہے، خواہ ثمن دوسرے کے مال سے ادا کیا ہو یا نہ کیا ہو، اس لئے کہ اس کا ذمہ قابل تصرف ہے۔ اور اگر اس کا نام لے لیا یا دوسرے کے لئے اس کے عین مال سے خریدا تو خریداری صحیح نہیں ہوگی، پھر اگر خریداری کی وہ شخص اجازت دے دے جس کے لئے خریدا گیا ہے تو وہ اس کا اسی وقت سے مالک ہوجائے گا جب اس کے لئے خریداری کی گئی، اس لئے کہ اسی کے لئے خریدی گئی ہے تو یہ اس صورت کے مشابہ ہوگا جب اس کی اجازت سے خریداری ہوئی، اس لئے اس کے منافع اور بڑھوتری اسی کے لئے ہوگی، اور اگر وہ اجازت نہ دے تو خریداری عاقد کے لئے

(۱) مواہب الجلیل ۴/ ۲۷۲ طبع النجاح، حاشیۃ العدوی بہامش الخرشی ۵/ ۱۸ طبع دار صادر۔

(۱) روضۃ الطالبین ۳/ ۳۵۳، ۳۵۴ طبع المکتب الاسلامی، المجموع ۹/ ۲۶۰ طبع المنیریہ۔

ہوگی، اور اس کا حکم اس پر لازم ہوگا، جیسا کہ اگر غیر کی نیت نہ کی ہو، اور جس کے لئے نیت کی ہے اس کے سامنے پیش کرنے سے قبل اس کے لئے اس میں تصرف کرنے کا حق نہیں (۱)۔

(۱) شرح منتہی الإرادات ۲/ ۱۴۳، ۱۴۴ طبع دارالفکر، کشاف القناع ۳/ ۱۵۷، ۱۵۸ طبع النصر۔

بیع مالم یقبض

۱- حضرت ابن عباسؓ سے مروی صحیح حدیث میں ثابت ہے کہ نبی کریم علیہ السلام نے ارشاد فرمایا: ''من ابتاع طعاما فلا يبعه حتى يقبضه'' (جو اناج خریدے قبضہ کرنے سے قبل اس کو فروخت نہ کرے)، ایک روایت میں ہے: ''حتى يكتاله'' (یہاں تک کہ اس کو ناپ لے)۔ ایک اور روایت میں ہے: ''حتى يستوفيه'' (یہاں تک کہ اس کو وصول کر لے)۔ راوی حدیث حضرت ابن عباس نے فرمایا: میں یہی سمجھتا ہوں کہ ہر چیز اناج ہی کے مثل ہے۔ ایک اور روایت میں ہے: "إذا اشتريت بيعا فلا تبعه حتى تقبضه"(۱) (جب تم کوئی چیز خریدو تو قبضہ کرنے سے قبل اس کو فروخت نہ کرو)۔

قبضہ سے قبل مبیع کو فروخت کرنے کے بارے میں فقہاء کے چند مذاہب ہیں:

(۱) حدیث: "من ابتاع طعاما فلا يبعه حتى يقبضه......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۴/ ۳۴۹ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/ ۱۱۶۰ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے الفاظ "حتى يكتاله" کی روایت مسلم (۳/ ۱۱۶۰) نے کی ہے، الفاظ "حتى يستوفيه" کی روایت بخاری (فتح الباری ۴/ ۳۴۹) اور مسلم (۳/ ۱۱۶۰) نے کی ہے ایک روایت میں ہے: "إذا اشتريت بيعا فلا تبعه حتى تقبضه......" جس کی روایت احمد (المسند ۳/ ۴۰۲ طبع المیمنیہ) نے کی ہے۔

۲- شافعیہ کا مذہب، امام ابو یوسف کا قول اول، امام محمد کا قول اور امام احمد سے ایک روایت یہ ہے کہ[۱] قبضہ سے قبل مبیع کو فروخت کرنا صحیح نہیں، خواہ منقول ہو یا جائیداد غیر منقولہ، گوکہ بائع اجازت دے دے اور ثمن پر قبضہ کر چکا ہو۔ اس کی دلیل حکیم بن حزامؓ کی یہ روایت ہے: میں نے عرض کیا: اے اللہ کے رسول اللہ ﷺ میں کچھ چیزیں خریدتا ہوں ان میں سے میرے لئے کیا حلال اور کیا حرام ہیں؟ تو آپ ﷺ نے فرمایا: **"إذا إشتريت بيعا فلا تبعه حتى تقبضه"**[۲] (جب تم کوئی چیز خریدو تو قبضہ سے قبل اس کو فروخت نہ کرو)۔ اور حضرت ابن عمرؓ کی روایت ہے کہ نبی کریم ﷺ نے ارشاد فرمایا: **"لا يحل سلف وبيع، ولا شرطان في بيع، ولا ربح مالم يضمن، ولا بيع ماليس عندك"**[۳] (ایک ساتھ قرض اور بیع حلال نہیں اور نہ بیع میں دو شرطیں حلال ہیں، نہ اس چیز کا نفع حلال ہے جو آدمی کے ذمہ نہ ہو اور نہ اس چیز کی بیع حلال ہے جو آپ کے پاس نہ ہو)۔

"غیر مضمون کے نفع" سے مراد: قبضہ سے قبل فروخت کی گئی چیز کا نفع ہے[۴]۔ مثلاً کوئی سامان خریدے اور بائع کی طرف سے اس پر قبضہ ملنے سے قبل دوسرے کے ہاتھ فروخت کردے تو یہ بیع باطل ہے اور اس کا نفع ناجائز ہے، اس لئے کہ مبیع بائع اول کے ضمان میں ہے، اس سے خریدنے والے کے ذمہ میں نہیں، اس لئے کہ قبضہ نہیں ہے[۱]۔

نیز زید بن ثابت کی حدیث میں ہے: **"أن النبي ﷺ نهى أن تباع السلع حيث تبتاع، حتى يحوزها التجار إلى رحالهم"**[۲] (نبی کریم ﷺ نے اس بات سے منع فرمایا ہے کہ سامانوں کو اس جگہ فروخت کیا جائے جہاں خریدے گئے ہیں، یہاں تک کہ تاجر اس کو اپنے قبضہ میں کرلیں)۔ اور تاجر کے محفوظ کرنے سے مراد قبضہ کا پایا جانا ہے، جیسا کہ اس سے پہلے والی حدیث میں ہے[۳]۔

نیز اس لئے کہ قبضہ سے قبل ملکیت کمزور ہے، کیونکہ مبیع کے تلف ہونے سے عقد فسخ ہوجاتا ہے[۴]۔ شافعیہ نے قبضہ سے قبل بیع سے ممانعت کی علت یہی بتائی ہے[۵]۔

حنابلہ نے اس روایت کی بناپر (جس کو ان کے ایک امام ابن عقیل نے اختیار کیا ہے) عدم جواز کی توجیہ یہ کی ہے کہ اس پر ملکیت مکمل نہیں ہوئی، لہذا اس کی بیع ناجائز ہے، جیسا کہ اگر مبیع غیر متعین ہو اور جیسا کہ مبیع کیلی یا وزنی ہو[۶]۔

۳- حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ اموال منقولہ کی بیع اس پر قبضہ سے قبل صحیح نہیں ہے اگر چہ فروخت کرنے والے کے ہاتھ ہی کیوں نہ ہو[۷]۔

---

(۱) دیکھئے: فتح القدیر ۱۳۷/۶، شرح المحلی علی المنہاج ۲۱۲/۲، المغنی ۲۲۱/۴، الشرح الکبیر ۱۱۷/۴، یہ روایت امام احمد سے ہے جس کو ابن عقیل نے اختیار کیا ہے۔

(۲) حدیث حکیم بن حزامؓ: "إذا اشتريت بيعا فلا تبعه حتى تقبضه" کی تخریج فقرہ ا کے تحت آچکی ہے۔

(۳) حدیث: "لا يحل سلف و بيع....." کی روایت ترمذی (۵۳۵/۳ طبع الحلبی) نے کی ہے ترمذی نے کہا: حدیث حسن صحیح ہے۔

(۴) کشاف القناع ۲۴۲/۳۔

---

(۱) نیل الاوطار ۱۸۰/۵۔

(۲) حدیث زید بن ثابتؓ: "نهى النبي ﷺ أن تباع السلع حيث تباع" کی روایت ابوداؤد (۷۶۵/۳ طبع عزت عبید دعاس) نے کی ہے ابن حبان نے اس کو صحیح قرار دیا ہے (موارد الظمآن رص ۲۷۴ طبع السلفیہ)۔

(۳) حاشیۃ القلیوبی علی شرح المحلی ۲۱۲/۲۔

(۴) تحفۃ المحتاج ۴۰۱/۴، نیز دیکھئے: شرح المحلی ۲۱۳/۲، شرح المنہاج ۱۶۴/۳۔

(۵) شرح المحلی علی المنہاج ۲۱۳/۲۔

(۶) المغنی ۲۲۱/۴۔

(۷) الدر المختار ورد المحتار ۱۶۲/۴۔

اس کی **دلیل** وہ حدیث ہے جو اپنی مختلف روایات کے ساتھ ہے، اس لئے کہ اس میں قبضہ سے قبل مبیع کی بیع سے ممانعت ہے۔

نیز اس لئے کہ قبضہ سے قبل بیع میں عقد اول کے فسخ ہونے کا اندیشہ ہے، اس صورت میں کہ مبیع بائع کے قبضہ میں رہتے ہوئے ہلاک ہوجائے۔ اور اگر مبیع قبضہ سے قبل ہلاک ہوجائے تو عقد فسخ ہوجاتا ہے، اور یہ بات واضح ہوجاتی ہے کہ اس نے غیر مملوکہ چیز کی بیع کی ہے اور غرر حرام ناجائز ہے، اس لئے کہ حدیث ہے: "أن النبي ﷺ **نهى عن بيع الحصاة، و عن بيع الغرر**"(۱) (نبی کریم ﷺ نے کنکری کی بیع اور غرر کی بیع سے منع فرمایا ہے)۔

حنفیہ کے یہاں **منقولات** میں اناج اور غیر اناج کے درمیان کوئی تفریق نہیں ہے، اس لئے کہ ابن عباس نے، جیسا کہ گزرا فرمایا: میں یہی سمجھتا ہوں کہ ہر چیز اسی کی طرح ہے، یعنی اناج کی طرح۔

حضرت ابن عباس کے قول کی تائید ابن عمر کی اس روایت سے ہوتی ہے کہ انہوں نے فرمایا:

''میں نے بازار میں تیل خریدا اور جب میں اس کو قطعی کرچکا تو مجھے ایک شخص ملا اور اس نے مجھے اس میں اچھا نفع دیا، اور میں نے ارادہ کیا کہ اس کے ہاتھ پر ماردوں (یعنی اس کے ایجاب کو قبول کرکے عقد سے اتفاق کرلوں) تو پیچھے سے ایک صاحب نے میرا ہاتھ پکڑ لیا، کیا دیکھتا ہوں کہ وہ زید بن ثابتؓ ہیں، انہوں نے فرمایا: اسے خریدنے کی جگہ فروخت نہ کرو، یہاں تک کہ تم اس کو اپنی قیام گاہ پر محفوظ کرلو، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ نے منع فرمایا ہے کہ سامانوں کو ان کے خریدنے کی جگہ فروخت کیا جائے، یہاں تک کہ تاجران کو اپنی قیام گاہوں میں محفوظ کرلیں''(۱)۔

عدم صحت سے مراد یہاں: **فساد** ہے بطلان نہیں، کیونکہ صحت کی نفی میں ان دونوں کا احتمال ہے، لیکن حنفیہ کے یہاں ظاہر فساد ہی ہے، اس لئے کہ فساد کی علت: **غرر** ہے، بیع کے دونوں ارکان موجود ہیں اور بکثرت فاسد کو باطل کہہ دیا جاتا ہے(۲)۔

حنفیہ میں شیخین (امام ابوحنیفہ وابو یوسف) جائیداد غیر منقولہ کی بیع قبضہ سے قبل استحسانا جائز قرار دیتے ہیں، ان کا **استدلال**: جواز بیع کے **عمومی دلائل** سے ہے جن میں کوئی تخصیص نہیں، اور کتاب اللہ کے عموم کی تخصیص خبر واحد سے ناجائز ہے، نیز اس لئے کہ جائیداد غیر منقولہ میں ہلاکت کے ذریعہ عقد کے فسخ ہونے کا وہم نہیں ہوتا، برخلاف اموال منقولہ کے، نیز اس لئے کہ جائیداد غیر منقولہ کو حوالہ کرنے پر قدرت حاصل ہے، اور پانی اور ریت کے بھر جانے سے اس کی تباہی شاذونادر ہی ہوتی ہے اور نادر کا اعتبار نہیں۔

اس کی ایک **دلیل**: قبضہ سے قبل ثمن میں تصرف پر قیاس کرنا بھی ہے، اس لئے کہ وہ جائز ہے، کیونکہ اس میں کوئی غرر نہیں، جیسا کہ مہر، بدل خلع، بدل عتق اور بدل صلح عن دم العمد (عمداً خون کرنے کے سلسلہ میں صلح کا بدل) میں تصرف کرنا۔ اس لئے کہ تصرف کی اجازت دینے والی چیز ملکیت ہے اور وہ پائی گئی، لیکن حتی الامکان غرر سے احتراز واجب ہے، اور یہ اس صورت میں ہے جس میں غرر کا تصور ہو اور وہ منقول مبیع ہے، غیر منقولہ جائیداد نہیں(۳)۔

---

(۱) دیکھئے: الہدایہ وشرح العنایہ ۶/ ۱۳۵، ۱۳۶، تبیین الحقائق ۴/ ۸۰۔
حدیث: "نهى عن بيع الحصاة وعن بيع الغرر" کی روایت مسلم (۳/ ۱۱۵۳ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

---

(۱) حدیث: ''نهى أن تباع السلع حيث تباع.....'' کی تخریج فقرہ/ ۲ کے تحت آچکی ہے۔
(۲) ردالمحتار ۴/ ۱۶۳، نیز دیکھئے: الدرالمختار اسی مقام پر۔
(۳) تبیین الحقائق ۴/ ۸۰ تصرف کے ساتھ، نیز دیکھئے: بدائع الصنائع ۵/ ۲۳۴، اور اس کے بعد کے صفحات، المبسوط ۱۳/ ۸ اور اس کے بعد کے صفحات، الہدایہ ۶/ ۱۳۷، ۱۳۸۔

امام محمد کا اس میں اختلاف ہے، انہوں نے غیر منقولہ جائیداد میں بھی، قبضہ سے قبل بیع کی اجازت نہیں دی، اور یہی امام ابو یوسف کا پہلا قول ہے، اور امام شافعی کا قول ہے جیسا کہ ہم نے پہلے لکھا ہے [۱]۔ اس کی دلیل، حدیث کا مطلق ہونا اور اموال منقولہ پر قیاس ہے۔

نیز ایک دلیل اجارہ پر بھی قیاس ہے، کیونکہ اجارہ جائیداد غیر منقولہ میں قبضہ سے قبل ناجائز ہے، اور دونوں میں مشترک علت یہ ہے کہ دونوں میں غیر مضمون کا نفع پایا جارہا ہے، اس لئے کہ فروختگی میں مقصود نفع ہے، اور غیر مضمون کا نفع شرعاً ممنوع ہے، اور ممانعت فساد کا تقاضا کرتی ہے، لہذا قبضہ سے قبل بیع فاسد ہوگی، کیونکہ وہ خریدار کے ضمان میں داخل نہیں ہوئی۔ جیسا کہ اجارہ میں ہے [۲]۔

۴- مالکیہ کا مذہب یہ ہے کہ بیع کو حرام وفاسد کرنے والی چیز صرف کھانے والی چیز کی فروختگی ہے، دوسری چیزوں کی بیع کا قبضہ سے قبل یہ حکم نہیں، خواہ کھانے والی چیز اموال ربویہ میں سے ہو، مثلاً گیہوں یا اموال ربویہ میں سے نہ ہو، مثلاً مالکیہ کے نزدیک سیب۔

رہی وہ چیزیں جو کھائی نہیں جاتیں ان کی بیع قبل قبضہ جائز ہے، اس کی دلیل حضرت ابن عباسؓ کی سابقہ حدیث ہے: [۳] ''من ابتاع طعاما فلا يبعه حتى يقبضه'' (جو طعام خریدے، اس کو فروخت نہ کرے یہاں تک کہ اس پر قبضہ کرلے)، نیز اس لئے کہ کھانے والی چیزوں میں اکثر تغیر پیدا ہوجاتا ہے، دوسری چیزوں میں نہیں [۴]، لیکن مالکیہ نے اس نوعیت کی بیع کے فساد کے لئے دو شرطیں لگائی ہیں:

الف- یہ کہ طعام معاوضہ کے طور پر لیا گیا ہو، یعنی کسی چیز کے مقابلہ میں ہو، مثلاً اجارہ کے ذریعہ یا خریداری یا صلح کے ذریعہ یا جنایت کے تاوان میں لیا گیا ہو، یا کسی عورت کو اس کے مہر میں ملا ہو یا ان کے علاوہ اور کوئی معاوضہ کی شکل ہو، ایسے طعام کی فروختگی اس پر قبضہ سے پہلے جائز نہیں [۱]۔

لیکن اگر اس کے پاس طعام میراث یا ہبہ وغیرہ کے طور پر آجائے (جن کو عوض میں نہیں لیا جاتا) تو قبضہ سے قبل اس کی بیع جائز ہے۔

ب- یہ کہ معاوضہ کیل یا وزن یا تعداد کے ذریعہ ہو، یعنی اس کو کیل کے ذریعہ خریدے، اور قبضہ سے قبل اس کو فروخت کردے، خواہ اس کو اٹکل سے فروخت کرے یا کیل سے، لیکن اگر اٹکل سے خریدے، پھر قبضہ سے قبل اس کو فروخت کردے تو اس کی بیع جائز ہے، خواہ اس کو اٹکل سے فروخت کرے یا کیل سے [۲]، لہذا اگر طعام ناپ سے خریدے تو قبضہ سے قبل اس کی بیع نہ اٹکل سے جائز ہے نہ ہی ناپ کر۔

اور اگر اس کو اٹکل سے خریدے تو قبضہ سے قبل مطلقاً جائز ہے، اٹکل سے ہو یا کیل سے [۳]۔

۵- حنابلہ کے مذہب میں قبضہ سے قبل جن اموال کی بیع ممنوع ہے

---

(۱) دیکھئے: فتح القدیر ۶/ ۱۳۷۔

(۲) الہدایہ مع شرح العنایہ ۶/ ۱۳۷۔

(۳) حدیث: ''من ابتاع طعاما فلا يبعه حتى يقبضه......'' کی تخریج فقرہ/۱ کے تحت آچکی ہے۔

(۴) بدایۃ المجتہد لابن رشد ۲/ ۱۴۳۔

(۱) الشرح الکبیر للدردیر مع حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۱۵۱، ۱۵۲، القوانین الفقہیہ / ۱۷۰، ۱۷۱۔

(۲) حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر للدردیر ۳/ ۱۵۲، نیز دیکھئے: القوانین الفقہیہ / ۱۷۱۔

(۳) حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۱۵۳۔

اس کے بارے میں متعدد روایات ہیں جن میں بعض کا ذکر آچکا ہے[۱]۔

مثلاً ایک روایت ہے کہ طعام اور اس جیسی چیزوں کی بیع، قبضہ سے قبل مطلقاً جائز ہے، خواہ مکیل ہو یا موزون یا کوئی اور۔ اس میں امام مالک کا اختلاف ہے کہ انہوں نے کیل یا وزن کی شرط لگائی ہے، جیسا کہ ہم نے پہلے لکھا ہے[۲]۔ اس کی دلیل حضرت ابن عباسؓ کی سابقہ حدیث ہے: "من ابتاع طعاما فلا يبعه حتى يقبضه"[۳] (جو طعام خریدے اس کو فروخت نہ کرے یہاں تک کہ اس پر قبضہ کرلے)۔

نیز اثرم کے اس قول کی وجہ سے کہ میں نے ابوعبداللہ سے حدیث: "نهى عن ربح مالم يضمن" کے بارے میں دریافت کیا، تو انہوں نے فرمایا: یہ طعام اور اس جیسی کھانے یا پینے والی چیز کا حکم ہے، لہذا اس کو قبضہ سے قبل فروخت نہ کرے[۴]۔

نیز ابن عبدالبر نے کہا: اصح یہ ہے کہ جس چیز کی قبضہ سے قبل فروختگی سے روکا جاتا ہے وہ طعام ہی ہے، کیونکہ حضور ﷺ نے طعام کو قبضہ سے قبل فروخت کرنے سے منع فرمایا ہے، جس کا مفہوم یہ ہے کہ طعام کے علاوہ کا قبضہ سے پہلے فروخت کرنا مباح ہے[۵]۔

نیز حضرت ابن عمرؓ کے قول کی وجہ سے کہ میں نے دیکھا کہ جو لوگ اٹکل سے طعام خریدتے تھے انہیں رسول اللہ ﷺ کے زمانہ میں اس بات پر مار پڑتی تھی کہ طعام کو اپنی قیامگاہوں میں لے جانے سے پہلے فروخت کریں[۱]۔

سابقہ حدیث کی وجہ سے: "من ابتاع طعاما فلا يبعه حتى يستوفيه"[۲] (جو اناج خریدے اس کو فروخت نہ کرے یہاں تک کہ اس پر قبضہ کرلے)۔

نیز حضرت ابن عمرؓ کے اس قول کی وجہ سے: "ہم غلہ لاد کر لانے والوں سے اناج اٹکل سے خریدا کرتے تھے، تو رسول اللہ نے ہم کو منع فرمایا کہ اس کو دوسری جگہ منتقل کرنے سے قبل فروخت کریں"[۳]۔

نیز ابن المنذر نے کہا: اس پر اہل علم کا اجماع ہے کہ جس نے اناج خریدا، اس کے لئے اس پر قبضہ کرنے سے پہلے اس کو فروخت کرنا جائز ہے[۴]۔

حنابلہ نے کہا: اگر وہ خریدار کے ضمان میں داخل ہوجائے تو اس کی بیع اور اس میں تصرف کرنا جائز ہے، جیسا کہ قبضہ کے بعد ایسا کرنا جائز ہے۔

"الشرح الکبیر" میں اس کی یہ تشریح کی گئی ہے: اور یہ (حدیث "من ابتاع طعاما" جس نے اناج خریدا) بتاتی ہے کہ ممانعت ہر اناج میں عام ہے، ساتھ ہی اٹکل سے بیع کرنے کی ممانعت کی صراحت ہے۔ اور یہ حدیث اپنے مفہوم (مخالف) کے لحاظ سے بتاتی ہے کہ اناج کا حکم اس کے علاوہ میں دوسرا ہے[۵]۔

---

(۱) ماسبق میں امام شافعی اور ان کے موافقین کا مذہب دیکھئے کہ اس میں ایک روایت احمد سے ہے۔
(۲) دیکھئے: فقرہ سابق۔
(۳) حدیث "من ابتاع طعاما فلا يبعه حتى يقبضه" کی تخریج فقرہ/۱ کے تحت آچکی ہے۔
(۴) الشرح الکبیر فی ذیل المغنی ۴/۱۱۶۔
(۵) حوالہ سابق۔

(۱) حوالہ سابق۔
(۲) دیکھئے: فقرہ/۱۔
(۳) حدیث: "كنا نشتري الطعام من الركبان جزافا......" کی روایت مسلم (۳/۱۱۶۱ طبع الحلبی) نے کی ہے۔
(۴) الشرح الکبیر فی ذیل المغنی ۴/۱۱۶۔
(۵) الشرح الکبیر ۴/۱۱۶۔

امام احمد سے ایک اور روایت ہے کہ جو متعین ہو، مثلاً ڈھیر ناپے بغیر فروخت ہو، اس کی بیع قبضہ سے قبل جائز ہے، اور جو غیر متعین ہو، مثلاً ڈھیر میں سے ایک قفیز، اور لوہے کے ٹکڑے میں سے ایک رطل [1]۔ اس کی بیع قبضہ سے قبل، بلکہ کیل یا وزن سے قبل ناجائز ہے۔

یہ روایت امام مالک کے سابقہ قول سے قریب ہے کہ جو اٹکل سے خریدی گئی ہے اس کی بیع جائز ہے۔ لیکن امام مالک مبیع کو طعام کے ساتھ خاص کرتے ہیں۔

اس روایت کی وجہ ابن عمرؓ سے مروی یہ قول ہے کہ سنت رہی ہے کہ بیع کے وقت جو مال زندہ تھا اور مبیع میں شامل تھا اگر وہ تلف ہوگیا تو خریدار پر پڑے گا (بائع اس کا تاوان نہ دے گا) [2]۔ حضرت ابن عمرؓ نے اس کو خریدار کے ضمان میں سے قرار دیا، حالانکہ خریدار نے قبضہ نہیں کیا، تو معلوم ہوا کہ متعین میں قبضہ سے قبل بیع ہوئی ہے [3]۔

نیز اس لئے کہ متعین مبیع میں سپرد کرانے کا حق متعلق نہیں ہوتا، لہٰذا وہ مال خریدار کے مال میں سے ہوگا، جیسا کہ غیر مکیل اور غیر موزون۔

امام احمد سے تیسری روایت یہ ہے: کسی چیز کی بیع قبضہ سے قبل ناجائز ہے، اس روایت کے لحاظ سے وہ امام شافعی وغیرہ کے موافق ہیں جیسا کہ گزرا۔

(۱) زبرۃ لوہے کا ٹکڑا، اس کی جمع: زُبَر ہے، جیسے "غرفۃ" کی جمع: "غرف" ہے، دیکھئے: المصباح المنیر مادۃ ''زبر''۔

(۲) قول ابن عمرؓ: "مضت السنة أن ما أدركته الصفقة حيا مجموعا فهو من المبتاع" کو بخاری نے اپنی صحیح (فتح الباری ۴/۳۵۱ طبع السلفیہ) میں تعلیقاً ذکر کیا ہے، ابن حجر نے تغلیق التعلیق (۳/۲۴۳ طبع المکتب الاسلامی) میں اس کو صحیح قرار دیا ہے۔

(۳) الشرح الکبیر ۴/۱۱۵۔

مذہب حنابلہ کی روایت ہے [1]: مکیل، موزون، معدود اور مذروع میں فروخت کرنے والے کی طرف سے قبضہ میں لینے سے قبل، خریدار کا تصرف صحیح نہیں [2]، یہ حضرت عثمان بن عفانؓ، سعید بن المسیب، حسن، حکم، حماد بن ابی سلیمان، اوزاعی اور اسحاق سے بھی مروی ہے [3]۔

مکیل، موزون اور اس جیسی چیزوں اور ان کے علاوہ کے درمیان فرق کے بارے میں اس روایت کی دلیل یہ ہے کہ حدیث مذکور میں قبضہ سے قبل طعام کی بیع سے ممانعت ہے، اور طعام کا اس وقت اکثر استعمال: کیلی اور وزنی چیز کے لئے تھا، معدود اور مذروع کو ان دونوں پر اس وجہ سے قیاس کیا گیا ہے کہ ان کے لئے بھی سپرد کرانے کے حق کی احتیاج ہے [4]۔ خواہ معدود متعین ہو، مثلاً ڈھیر یا غیر متعین، مثلاً ڈھیر میں سے ایک قفیز۔

رہا مکیل و موزون اور اس جیسی چیزوں کے علاوہ میں تو قبضہ سے قبل اس میں تصرف کرنا جائز ہے، اس کی دلیل حضرت ابن عمرؓ کی یہ حدیث ہے: "أتيت النبي ﷺ فقلت: إني أبيع الإبل بالبقيع، فأبيع بالدنانير و آخذ الدراهم، و أبيع بالدراهم و آخذ الدنانير، فقال: لا بأس أن تأخذ بسعر يومها، مالم تفترقا و بينكما شيء" [5] (میں نے خدمت نبوی میں حاضر ہوکر

(۱) دیکھئے: الانصاف ۴/۴۶۰، ۴۶۱، یہی مذہب ہے اسی پر اصحاب ہیں، یہی مذہب میں مشہور ہے۔

(۲) المغنی ۴/۲۱۷ اور اس کے بعد کے صفحات، الشرح الکبیر فی ذیل المغنی ۴/۱۱۵، کشاف القناع ۳/۲۴۱۔

(۳) المغنی ۴/۲۲۰۔

(۴) کشاف القناع ۳/۲۴۱۔

(۵) حدیث ابن عمرؓ: "لا بأس أن تأخذ بسعر يومها، مالم تفترقا و بينكما شيء" کی روایت ابوداؤد (۳/۶۵۱ طبع عزت عبید دعاس) نے کی ہے، بیہقی نے شعبہ سے نقل کیا ہے کہ انہوں نے حضرت ابن عمر پر اس کے موقوف ہونے کا حکم لگایا ہے (تلخیص الحبیر لابن حجر ۳/۲۶ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ)۔

عرض کیا: میں "بقیع" میں اونٹ فروخت کرتا ہوں، دینار میں فروخت کرکے (اس کے بدلہ) درہم لیتا ہوں، اور درہم میں فروخت کرکے (اس کے بدلہ) دینار وصول کرتا ہوں، تو آپ علیہ السلام نے فرمایا: اس دن کے نرخ پر لینے میں کوئی حرج نہیں، بشرطیکہ جدائیگی پر دونوں کے درمیان کوئی چیز نہ رہ گئی ہو)۔

حنابلہ نے کہا: یہ قبضہ سے قبل ثمن میں تصرف ہے، اور ثمن عوضین میں سے ایک ہے[1]۔

قبضہ سے قبل ممنوع تصرف کا ضابطہ:

۶- قبضہ سے قبل شرعاً ممنوع تصرفات کے بارے میں فقہاء کے ضوابط مختلف ہیں:

الف-حنفیہ وحنابلہ کا متفق علیہ ضابطہ یہ ہے:

ہر عوض جو ایسے عقد سے ملکیت میں آئے جس پر قبضہ کرنے سے قبل اس کی ہلاکت سے عقد فسخ ہوجاتا ہے اس میں قبضہ سے قبل تصرف کرنا جائز نہیں، اور جس چیز کی ہلاکت سے عقد فسخ نہ ہو اس میں قبضہ سے قبل تصرف جائز ہے[2]۔

اول کی مثال: مبیع، اجرت، بدل صلح عن دین (دین کے بارے میں صلح کا بدل) اگر ثمن اجرت اور بدل عین ہوں (حنفیہ کے نزدیک)، یا کیلی یا وزنی یا عددی ہوں (حنابلہ کے نزدیک)۔

دوم کی مثال: مہر اگر عین ہو (حنفیہ کے نزدیک)، اسی طرح بدل خلع، عتق علی مال (مال کی شرط پر آزادی)، بدل عن صلح دم العمد (قتل عمد کے سلسلہ میں صلح کا بدل)، اسی طرح جنایت کا تاوان اور تلف شدہ چیز کی قیمت، حنابلہ کے نزدیک ان دونوں میں یہ سب اگر عین ہوں تو اس پر قبضہ سے قبل بیع، اجارہ اور سارے تصرفات جائز ہیں[1]۔

حنابلہ نے اس ضابطہ کی علت یہ بیان کی ہے: تصرف کا تقاضہ کرنے والی چیز ملکیت ہے اور وہ پائی گئی، لیکن جس ملکیت میں اس بات کا وہم ہو کہ معقود علیہ (جس چیز کا عقد کیا گیا ہو) کی ہلاکت کا احتمال ہونے کی وجہ سے اس کے فسخ ہونے کا اندیشہ ہے، ایسی ملکیت پر غرر سے بچنے کے لئے دوسرے عقد کی بنا جائز نہیں ہوگی اور جس ملکیت میں اس غرر کا وہم نہ ہو، اس سے مانع دور ہوگیا، لہذا اس پر دوسرے عقد کو مبنی کرنا جائز ہے[2]۔

ب-حنفیہ میں سے محمد بن الحسن نے یہ ضابطہ مقرر کیا ہے:

۱- ہر ایسا تصرف جو قبضہ کے بغیر تام نہ ہو مثلاً ہبہ، صدقہ، رہن، قرض، اعارہ وغیرہ، مبیع پر قبضہ سے قبل جائز ہے۔

۲-ہر تصرف جو قبضہ سے قبل تام ہوجاتا ہو مثلاً مبیع، اجارہ، صلح عن الدین (دین کے بارے میں صلح کا بدل) اگر عین ہو وغیرہ، مبیع پر قبضہ سے قبل ناجائز ہے۔

امام محمد کے نزدیک اس کی علت یہ ہے: (مثلاً) ہبہ چونکہ قبضہ کے بغیر مکمل نہیں ہوتا، لہذا موہوب لہ (جس کے لئے ہبہ کیا گیا) واہب (ہبہ کرنے والے) کا نائب ہوگیا، اور وہی وہ خریدار ہے جس نے اس کو مبیع قبضہ سے قبل ہبہ کیا ہے، پھر وہ اپنے لئے اس پر قبضہ کرنے والا ہوگیا، لہذا قبضہ کے بعد ہبہ مکمل ہوگا۔

برخلاف بیع وغیرہ (مثلاً) جو قبضہ سے قبل پوری ہوجاتی ہے، ان میں قبضہ سے قبل تصرف ناجائز ہے، اس لئے کہ جب دوسرے خریدار نے اس پر قبضہ کیا تو وہ پہلے خریدار کی طرف سے قبضہ

(۱) المغنی ۴ر ۲۲۱، الشرح الکبیر فی ذیل المغنی ۴ر ۱۱۸۔
(۲) المغنی ۴ر ۲۲۱، الشرح الکبیر فی ذیل المغنی ۴ر ۱۱۸، ان سب کا الدر المختار و رد المحتار ۴ر ۱۶۲ سے موازنہ کیا جائے۔

(۱) دونوں مذاہب کے ساتھ مراجع۔
(۲) المغنی ۴ر ۲۲۱، الشرح الکبیر فی ذیل المغنی ۴ر ۱۱۸۔

کرنے والا نہیں ہوا، کیونکہ بیع قبضہ پر موقوف نہیں، اور اس سے قبضہ سے قبل مبیع کی تملیک لازم آئے گی جو صحیح نہیں ہے[۱]۔

تمرتاشی نے اشارہ کیا ہے کہ اصح امام محمد کی رائے ہے[۲]۔

ج - مالکیہ میں سے دردیر نے قبضہ سے قبل طعام کی بیع کی ممانعت کا ضابطہ یہ لکھا ہے کہ بیع کے دو عقد یکے بادیگرے ہوں اور ان دونوں کے درمیان میں قبضہ نہ پایا جائے[۳]۔ مالکیہ کی رائے کے مطابق یہ ضابطہ طعام کے ساتھ مخصوص ہے، جیسا کہ ان کی رائے گذر چکی ہے کہ وہ لوگ قبضہ سے پہلے بیع کی ممانعت کو مطلق ربوی اطعمہ میں محصور کرتے ہیں۔

ابن جزی کے کلام سے جو ضابطہ اخذ کیا جاتا ہے وہ یہ ہے:

ہر ایسا طعام جو معاوضہ میں لیا گیا ہو (اٹکل کے بغیر) اس پر قبضہ سے قبل اس کو فروخت کرنا ناجائز ہے۔ اور معاوضہ کے تحت خریداری، اجارہ، صلح، جنایت کا تاوان اور مہر وغیرہ آتے ہیں (جیسا کہ ذکر کیا گیا)، لہذا اس کی بیع قبضہ سے قبل ناجائز ہے۔ ہاں وہ قبضہ سے قبل اس کو ہبہ کرسکتا ہے یا قرض کے طور پر دے سکتا ہے[۴]۔

مالکیہ کے یہاں: غیر جزاف (اٹکل کے بغیر) کی قید اس طعام کو نکالنے کے لئے ہے جسے ناپے، گنے اور تولے بغیر اٹکل سے فروخت کیا گیا ہے، کیونکہ قبضہ سے قبل اس کی بیع جائز ہے، اس لئے کہ محض عقد کے ذریعہ وہ خریدار کے ضمان میں داخل ہوگیا ہے، لہذا وہ حکماً مقبوض ہے، اس لئے اس میں بیع کے دو عقد لگاتار نہیں آئے جن

(۱) رد المحتار ۴/ ۱۶۲، ۱۶۳ تصرف کے ساتھ، نیز موضوع کی تفصیل کے لئے دیکھئے: فتح القدیر ۶/ ۱۳۶، ۱۳۷۔

(۲) الدر المختار ۴/ ۱۶۲۔

(۳) الشرح الکبیر للدردیر ۳/ ۱۵۴۔

(۴) القوانین الفقہیہ رص ۱۷۰، ۱۷۱۔

کے درمیان قبضہ نہ ہوا ہو[۱]۔

اسی طرح مالکیہ نے مطلق طعام معاوضہ کی بیع کے جواز کے لئے (اس پر قبضہ کی شرط کے ساتھ) یہ بھی شرط لگائی ہے کہ قبضہ اپنی طرف سے اپنے لئے نہ ہو، اگر اپنی طرف سے اپنے لئے ہوگا تو اس کی بیع ممنوع ہوگی، اس لئے کہ دو عقدوں کے درمیان ہونے والا یہ قبضہ عدم قبضہ کی طرح ہے[۲]۔

اس کا مطلب یہ ہے کہ جواز کے لئے معتبر قبضہ قوی قبضہ ہے، لہذا اس کے بعد بیع طعام جائز ہے، رہا ضعیف قبضہ تو وہ عدم قبضہ کی طرح ہے، لہذا اس کے بعد جواز نہ ہوگا مثلاً:

اگر اس کو طعام کی بیع کا وکیل بنایا، اس نے اجنبی کے ہاتھ بیچ دیا اور طعام پر اجنبی کے قبضہ سے قبل وکیل نے اس سے اس کو اپنے لئے خرید لیا تو اپنے سے اس کی بیع ممنوع ہوگی، اس لئے کہ اس حالت میں وہ اپنی طرف سے اپنے لئے قبضہ کرنے والا ہوگا۔

اسی طرح اگر اس کو طعام خریدنے کا وکیل بنایا اور اس نے اس کو خرید کر اس پر قبضہ کرلیا، پھر اجنبی کے ہاتھ اس کو فروخت کردیا۔ پھر اس پر اجنبی کے قبضہ کرنے سے قبل اس سے خرید لیا تو اپنے سے اس کا خریدنا ممنوع ہے، اس لئے کہ اس حالت میں وہ اپنی طرف سے اپنے لئے قبضہ کرنے والا ہوگا[۳]۔

اپنی طرف سے اپنے لئے قبضہ ہونے کی صورت میں بیع طعام کے عدم جواز سے وہ صورت مستثنیٰ ہے کہ اگر اپنی طرف سے قبضہ کرنے والا ایسا شخص ہو جو عقد کے دونوں اطراف کو انجام دینے والا ہو، مثلاً وصی، اپنے ماتحت دو یتیموں کے لئے یا والد اپنی دو چھوٹی اولاد

(۱) الشرح الکبیر ۳/ ۱۵۴، القوانین الفقہیہ ر ۱۷۱۔

(۲) حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۳/ ۱۵۴۔

(۳) الشرح الکبیر مع حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۱۵۴۔

کے لئے، کہ اس صورت میں ان میں سے کسی ایک کے طعام کو دوسرے کے ہاتھ فروخت کرنا، پھر اس کو اجنبی کے ہاتھ، اس کے قبضہ کرنے سے قبل اس شخص کے لئے فروخت کرنا جس کے لئے اس کو خریدا ہے جائز ہے [۱]۔

د-شافعیہ نے اس سلسلہ میں کوئی ضابطہ وضع نہیں کیا ہے، البتہ انہوں نے (اپنے مذہب کے اصح قول میں) قبضہ سے پہلے بطلان کے اعتبار سے بیع کے ساتھ دوسرے عقود کو لاحق کیا ہے، چنانچہ انہوں نے صراحت کی ہے کہ اجارہ، رہن اور ہبہ (اگر چہ بائع کی طرف سے ہوں) باطل ہیں، لہذا یہ عقود صحیح نہیں ہونگے، اس لئے کہ نہی کی علت یعنی ملکیت کا ضعف ان میں موجود ہے، اسی طرح صدقہ، ہدیہ، بدل خلع، خون وغیرہ کے بارے میں صلح کا عوض، قرض، مضاربت اور شرکت وغیرہ کا حکم ہے [۲]۔

''المنہج'' کی عبارت عام ہے، چنانچہ اس میں صراحت ہے: غیر مقبوض میں کوئی تصرف اگر چہ فروخت کرنے والے کے ساتھ ہو، جیسے بیع، رہن صحیح نہیں ہے، اور عقد کے سبب وہ چیز ضمان میں آگئی [۳]۔

البتہ شافعیہ نے قبضہ سے قبل مبیع میں خریدار کے درج ذیل تصرفات کو صحیح قرار دیا ہے، اعتاق (آزاد کرنا)، وصیت، تدبیر (مدبر بنانا)، تزویج، وقف، قسمت افراز وتعدیل (رونہیں) کا تصرف، اور اسی طرح اُکل سے خریدے ہوئے طعام کو مباح کرنا، برخلاف اس صورت کے جبکہ طعام کو کیل سے خریدا ہو تو اس کی اباحت کے صحیح ہونے کے لئے اس کو ناپنا اور اس پر قبضہ کرنا ضروری ہے۔

(۱) الشرح الکبیر للدردیر ۳/ ۱۵۳۔
(۲) شرح المحلی علی المنہاج ۲/ ۲۱۳۔
(۳) دیکھئے: المنہج وشرحہ بحاشیۃ الجمل ۳/ ۱۶۱، ۱۶۲، نیز دیکھئے: تحفۃ المحتاج ۴/ ۴۰۲، ۴۰۳۔

شافعیہ نے اس کی توجیہ (خود شافعیہ کی تعبیر میں) یہ کی ہے کہ شارع کو عتق کی خواہش ہے، اور بقیہ تصرفات اسی کے حکم میں ہیں۔

۷- نیز انہوں نے ثمن معین کو خواہ وہ دراہم ہو یا دنانیر یا ان کے علاوہ، قبضہ سے قبل تصرف کے فساد کے سلسلہ میں مبیع کے ساتھ لاحق کیا ہے، لہذا اس پر قبضہ سے قبل بائع اس کو فروخت نہیں کرسکتا اور نہ ہی اس میں کوئی تصرف کرسکتا ہے، اس لئے کہ ممانعت عام ہے اور سابقہ توجیہ بھی اس کی دلیل ہے [۱]۔

بلکہ ابن حجر نے کہا: ہر عین جو عقد معاوضہ میں مضمون ہو اس کا یہی حکم ہے [۲]۔ یعنی قبضہ سے قبل اس میں تصرف نہیں کرسکتا۔

رہے آدمی کے وہ اموال جو دوسرے کے ہاتھ میں امانت کے طور پر ہوں، مثلاً ودیعت (امانت رکھا ہوا مال)، مال شرکت، مال مضاربت، رہن رکھا ہوا مال رہن سے چھوٹنے کے بعد، مال وراثت، غنیمت میں سے جو مال مجاہد کی ملکیت میں آئے، مولی علیہ (زیر ولایت نابالغ شخص) کے بلوغ رشد کے بعد، ولی کے ہاتھ میں باقی ماندہ مال اور اس طرح کے اموال، ان میں تصرف کا مالک ہے، اس لئے کہ ان تمام مذکورہ اموال میں ملکیت تام ہے [۳]۔

۸-شاید یہاں اس بات کی طرف اشارہ کردینے میں کوئی مضائقہ نہیں کہ امام شوکانی رحمہ اللہ نے ایک اور ضابطہ پیش کیا ہے جس کے نصف کو شافعیہ نے بیان کیا ہے، موصوف کے کلام کا خلاصہ یہ ہے:

وہ تصرفات جو عوض کے ساتھ ہوں، بیع کے ساتھ لاحق ہوں گے، لہذا ان کو انجام دینا قبضہ سے قبل ناجائز ہے، اور وہ تصرفات جن میں عوض نہیں، وہ ہبہ کے ساتھ لاحق ہیں، لہذا ان کو

(۱) دیکھئے: فقرہ/ ۱۔
(۲) تحفۃ المحتاج ۴/ ۴۰۳۔
(۳) سابقہ حوالہ ۴/ ۴۰۳، ۴۰۴، شرح المحلی علی المنہاج ۲/ ۲۱۳۔

قبضہ سے قبل انجام دینا جائز ہے، شوکانی نے اس رائے کو راجح قرار دیا اور اس کے ثبوت کے لئے اس بات سے استدلال کیا ہے کہ قبضہ سے پہلے وقف کرنے اور آزاد کرنے کی صحت پر فقہاء کا اجماع ہے، اور غیر مقبوض کی بیع سے ممانعت کی علت (یعنی شبۂ ربا) سے بھی استدلال کیا ہے۔

چنانچہ ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ طاؤس نے ان سے نہی کا سبب دریافت کیا، تو انہوں نے جواب دیا: اگر خریدار مبیع کو قبضہ سے قبل فروخت کردے اور مبیع بائع کے ہاتھ میں رہ جائے تو گویا کہ اس نے دراہم کو دراہم میں فروخت کردیا، لہذا اگر مثلاً سو دینار میں اناج خریدا، ثمن فروخت کرنے والے کے حوالہ کردیا اور اناج کو اس سے اپنے قبضہ میں نہیں لیا، پھر اس اناج کو ایک دوسرے شخص کے ہاتھ مثلاً ایک سو بیس میں فروخت کردیا تو گویا اس نے اپنے سونے کے بدلہ میں اس سے زائد سونا خرید لیا یعنی ایک سو میں ایک سو بیس کو خرید لیا۔

شوکانی نے کہا: ظاہر ہے کہ اس طرح کی علت اس تصرف پر منطبق نہیں جو بلاعوض ہو۔

غیر مقبوض کی فروختگی کی ممانعت کی جو علتیں بیان کی گئی ہیں، ان میں یہ علت سب سے بہتر ہے، اس لئے کہ صحابہ کرام حضور ﷺ کے مقاصد کو سب سے زیادہ جانتے تھے[(۱)]۔

۹- بعض مالکیہ نے کہا: یہ نہی تعبدی ہے، دسوقی (مالکی) نے اشارہ کیا ہے کہ اہل مذہب کے نزدیک یہی صحیح ہے، اور اس کو "توضیح" سے نقل کیا ہے[(۲)]۔

(۱) نیل الأوطار ۵/ ۱۶۰۔

(۲) حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۳/ ۱۵۱۔

ایک قول یہ ہے کہ وہ معقول المعنی ہے، اس کی علت یہ ہے کہ اس کے ظاہر ہونے میں شارع کی ایک غرض ہے، یعنی سہولت سے اناج تک رسائی، تاکہ کمزور اور قوی ہر ایک اس کو حاصل کرسکے۔

اگر قبضہ سے قبل اس کی بیع جائز ہو تو اہل اموال بلاظاہر کئے اس کو ایک دوسرے کے ہاتھ فروخت کریں گے، اور خفیہ طور پر مالک سے اس کی خرید و فروخت کے امکان کی وجہ سے اناج مخفی ہوجائے گا، تو فقیر کی اس تک رسائی نہیں ہوگی، لیکن اگر اس سے روک دیا جائے تو اس کے ذریعہ کیل کرنے والا اور بوجھ لادنے والا فائدہ اٹھائے گا، اور فقیروں کے لئے کھلا ہوا سامنے ہوگا، تو اس سے لوگوں کے دل مضبوط ہوں گے خصوصاً بھوک اور شدت کے زمانہ میں[(۱)]۔

قبضہ کی تحدید اور اس کا تحقق:

۱۰- مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ ہر چیز پر قبضہ اس کے اعتبار سے ہے[(۲)]۔

الف- اگر کیلی یا وزنی یا عددی یا ذرعی ہو تو اس پر قبضہ کیل یا وزن یا شمار یا ذراع (پیمائش) کے ذریعہ ہوگا۔ اس کی دلیل حضرت عثمانؓ کی حدیث ہے انہوں نے کہا: "میں یہودیوں کے ایک خاندان سے جن کو "بنوقینقاع" کہا جاتا ہے، کھجور خریدتا اور نفع کے ساتھ فروخت کرتا تھا، حضور ﷺ کو اس کا علم ہوا تو آپ ﷺ نے فرمایا: "یا عثمان: إذا ابتعت فاکتل، و إذا بعت فکل"[(۳)]

(۱) حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۳/ ۱۵۱، ۱۵۲، حاشیۃ العدوی علی شرح کفایۃ الطالب ۲/ ۱۳۵۔

(۲) المغنی ۴/ ۲۲۰ میں ابن قدامہ کی صراحت ہے۔

(۳) حدیث: "یا عثمان اذا ابتعت فاکتل" کی روایت بخاری (فتح الباری ۴/ ۳۴۴ طبع السلفیہ) نے تعلیقاً کی ہے اور احمد (۱/ ۶۲ طبع المیمنیہ) نے

(اے عثمان! جب تم خرید و تو ناپ کرلو، اور جب فروخت کرو تو ناپ کر دو)۔

حضرت جابرؓ کی روایت ہے: "نهى النبي ﷺ عن بيع الطعام حتى يجري فيه الصاعان: صاع البائع، و صاع المشتري"[1] (نبی کریم ﷺ نے اناج کی بیع سے منع فرمایا، یہاں تک کہ اس میں دو صاع جاری ہو: بیچنے والے کا صاع اور خریدنے والے کا صاع سے ناپ نہ لیا جائے)۔

مالکیہ نے "مثلی" پر قبضہ کے لئے شرط لگائی ہے کہ اس کو خریدار کے سپرد کردیا جائے اور اس کے برتنوں میں اس کو انڈیل دیا جائے[2]۔

ب۔ اگر اٹکل سے ہو تو اس پر قبضہ، اس کو منتقل کرنا ہے، اس کی دلیل حضرت ابن عمرؓ کی روایت ہے کہ انہوں نے کہا: لوگ بازار کے اوپری حصہ میں اٹکل سے اناج کی خرید و فروخت کرتے تھے: "فنهاهم رسول الله ﷺ أن يبيعوه حتى ينقلوه" (تو رسول اللہ ﷺ نے اس کو فروخت کرنے سے منع فرمایا یہاں تک کہ اس کو منتقل کرلیں)۔ ایک روایت میں ہے: "حتى يحولوه"[3] (یہاں تک کہ اس کو دوسری جگہ منتقل کرلیں)۔

ج۔ اگر منقول (سامان اور جانور) ہو تو اس پر قبضہ لوگوں کے عرف و رواج کے اعتبار سے ہوگا، جیسا کہ مالکیہ نے کہا: مثلاً کپڑے کو اپنے قبضہ میں لے لیا اور جانور کی نکیل سپرد کردینا[1]۔

یا اس کو ایسی جگہ منتقل کردے جو فروخت کرنے والے کے ساتھ مخصوص نہیں، یہ شافعیہ کے نزدیک ہے، اور یہی امام ابو یوسف سے مروی ہے، مثلاً سڑک اور خریدار کا گھر[2]۔

حنابلہ نے منقول (سامان اور جانور) میں تفصیل کرتے ہوئے کہا: اگر مبیع دراہم یا دنانیر ہوں تو ان پر قبضہ ہاتھ سے ہوگا، اگر کپڑے ہوں تو ان پر قبضہ، ان کو منتقل کرنا ہے اور اگر جانور ہو تو اس پر قبضہ اس کو اپنی جگہ سے چلا دینا ہے[3]۔

د۔ اگر عقار (جائیداد غیر منقولہ) ہو تو اس پر قبضہ اس کے اور خریدار کے درمیان بلا کسی حائل کے تخلیہ کرادینا[4]، اور اس کو اس میں تصرف پر قادر بنادینا ہے، اس طور پر اگر چابی ہو تو اس کے حوالے کردے، بشرطیکہ اس کو خریدار کے علاوہ دوسرے کے سامان سے خالی کردے، یہ شافعیہ کے نزدیک ہے[5]۔

مالکیہ نے یہ شرط صرف رہائشی گھر میں لگائی ہے، اس لئے کہ ان کے نزدیک اس پر قبضہ اس کو خالی کردینے کے ذریعہ ہے، صرف تخلیہ کافی نہیں، ہاں دوسری جائیدادوں میں قبضہ، تخلیہ کے ذریعہ

= موصولاً کی ہے ہیثمی (۴/ ۹۸ طبع القدسی) نے اس کو حسن کہا ہے اور بیہقی نے اپنی سنن (۵/ ۳۱۵ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) میں اس کے قوی ہونے کا ذکر کیا ہے۔

(۱) المغنی ۴/ ۲۲۰۔

حدیث: "نهى عن بيع الطعام حتى يجري فيه الصاعان، صاع البائع، وصاع المشتري" کی روایت ابن ماجہ (۲/ ۷۵۰ طبع الحلبی) اور دارقطنی (۳/ ۸ طبع دار المحاسن) نے کی ہے، ابن حجر نے بیہقی کے حوالہ سے نقل کیا ہے کہ انہوں نے اس کو مرسلاً روایت کیا ہے پھر کہا: کئی وجوہ (طرق) سے موصولاً مروی ہے ایک دوسرے سے مل کر وہ قوی ہوجاتی ہے۔

(۲) الشرح الکبیر للدردیر مع حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۱۴۴۔

(۳) دیکھئے: المغنی ۴/ ۲۲۰۔

حدیث: "كانوا يتبايعون الطعام جزافا" کی روایت بخاری (فتح الباری ۴/ ۳۵۰ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/ ۱۱۶۱ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۱) الشرح الکبیر للدردیر ۳/ ۱۴۵۔

(۲) تحفۃ المحتاج ۴/ ۴۱۲ اور اس کے بعد کے صفحات، شرح المنہج ۳/ ۱۶۶، ۱۶۷، الدر المختار و رد المحتار ۵/ ۳۰۹۔

(۳) المغنی ۴/ ۲۲۰، کشاف القناع ۳/ ۲۴۷۔

(۴) المغنی ۴/ ۲۲۰، کشاف القناع ۳/ ۲۴۷، ۲۴۸۔

(۵) شرح المحلی علی المنہاج ۲/ ۲۱۵، شرح المنہج ۳/ ۱۶۹، اور ۳/ ۱۶۷ میں بہت سی تفصیلات ہیں۔

ہوجائے گا، اگر چہ فروخت کرنے والا اپنے سامانوں کو وہاں سے نہ خالی کرے(۱)۔

شافعیہ اشارہ کرتے ہیں کہ یہ تفصیل صرف اس قبضہ کے بارے میں ہے جو تصرف کو درست کرنے والے ہیں، رہا وہ قبضہ جو ضمان کو فروخت کرنے والے سے منتقل کرتا ہے تو اس کا مدار مبیع پر خریدار کے استیلاء پر ہے، خواہ اس کو منتقل کرے یا نہ کرے، اور خواہ بائع، مبیع اور خریدار کے درمیان تخلیہ کرے یا نہ کرے، خواہ اس کو قبضہ کی اجازت دے یا نہ دے اور خواہ اس کو روکنے کا حق ہو یا نہ ہو، لہذا جب خریدار نے مبیع پر استیلاء کرلیا تو بائع کے ذمہ سے ضمان ختم ہوگیا، بایں معنی کہ اگر وہ اس وقت تلف ہوجائے تو عقد فسخ نہ ہوگا یا اگر اس میں عیب پیدا ہوجائے تو خریدار کے لئے خیار ثابت نہ ہوگا، اور اگر بائع کی طرف لوٹے تو ضمان اس کی طرف نہیں لوٹے گا(۲)۔

۱۱ - حنفیہ نے قبضہ کے بارے میں یہ تفصیل نہیں کی (امام احمد سے ابن الخطاب کی روایت بھی یہی ہے)، بلکہ انہوں نے تخلیہ کو (یعنی موانع کو ختم کرنا اور قبضہ پر قدرت دینا) حکماً قبضہ مانا ہے، ظاہر الروایہ یہی ہے، امام احمد سے ابن الخطاب نے یہی روایت کیا ہے اور تخلیہ کے ساتھ تمیز کی شرط لگائی ہے(۳)۔

حنفیہ نے اپنے اس مذہب کی صراحت، رہن کے سلسلہ میں رہن اور مرتہن کے درمیان تخلیہ کرانے میں کی ہے، انہوں نے کہا: اس میں تخلیہ قبضہ ہے، جیسا کہ بیع میں بھی تخلیہ قبضہ ہے(۴)۔ انہوں نے کہا: اس لئے کہ یہ سپرد کرنا ہے، لہذا اس کے لوازمات میں سے ہے

(۱) الشرح الکبیر للدردیر ۳/ ۱۴۵۔
(۲) حاشیۃ الجمل علی شرح المنہج ۳/ ۱۶۸۔
(۳) ردالمحتار ۵/ ۳۰۹، المغنی مع الشرح الکبیر ۴/ ۲۲۰۔
(۴) الدرالمختار ۵/ ۳۰۹۔

کہ قبضہ کا حکم ہو، اس لئے اس پر وہ سب کچھ مرتب ہوگا جو حقیقی قبضہ پر مرتب ہوتا ہے، اور یہی اصح ہے(۱)۔

اصح کے بالمقابل امام ابویوسف سے مروی یہ قول ہے کہ منقول میں منتقل کئے بغیر قبضہ ثابت نہیں ہوتا(۲)۔

۱۲ - اسی بنیاد پر اگر اپنی خریدی ہوئی چیز کو قبضہ سے قبل فروخت کردے اور اس میں نفع ملے تو یہ غیر مضمون کا نفع ہے جس کے بارے میں حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ کی روایت میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "لا يحل سلف وبيع، ولا شرطان في بيع، ولا ربح مالم يضمن، ولا بيع ما ليس عندك" (۳) (ادھار اور بیع ایک ساتھ حلال نہیں اور نہ ایک بیع میں دو شرطیں اور نہ غیر مضمون کا نفع جائز ہے، اور اس چیز کی بیع حلال نہیں جو تمہارے پاس نہیں)۔

امام محمد بن الحسن نے "کتاب الآثار" میں اس کو ایک دوسری سند اور دوسری روایت کے ساتھ نقل کرنے کے بعد اس کی تفسیر کرتے ہوئے کہا: رہا غیر مضمون کا نفع تو اس سے مراد یہ ہے کہ آدمی کوئی چیز خریدے اور اس پر قبضہ سے قبل اس کو فروخت کردے(۴)۔

یہی تشریح شوکانی نے بھی کی ہے، چنانچہ کہا: یعنی ایسے سامان کا نفع لینا ناجائز ہے جو سامان اس کے ضمان میں نہیں، مثلاً کوئی سامان خریدے اور اس کو فروخت کرنے والے سے اس پر قبضہ دینے سے پہلے اسے کسی دوسرے کے ہاتھ فروخت کردے تو یہ بیع باطل ہے اور اس کا نفع ناجائز، اس لئے کہ مبیع بائع اول کے ضمان میں ہے، اس سے

(۱) ردالمحتار ۵/ ۳۰۹۔
(۲) حوالہ سابق۔
(۳) حدیث: "لا يحل سلف و بيع....." کی تخریج فقرہ ۲ / کے تحت گذرچکی ہے۔
(۴) نصب الرایہ ۴/ ۱۹۔

خریدنے والے کے ضمان میں نہیں، اس لئے کہ اس کا قبضہ نہیں (۱)۔

بہوتی نے بھی یہی تشریح کی ہے، چنانچہ انہوں نے کہا ہے کہ اس سے مراد اس چیز کا نفع ہے جس کو قبضہ سے پہلے فروخت کردیا گیا ہو (۲)۔

یہ حدیث گوکہ عام ہے، لیکن امام احمد رحمہ اللہ نے اس کو طعام کے ساتھ خاص کیا ہے، ان سے اثرم کی روایت یہی ہے، اثرم نے کہا: میں نے ابوعبداللہ سے حدیث "نهى عن ربح مالم يضمن" کے بارے میں دریافت کیا تو انہوں نے کہا: یہ اناج اور اس جیسی ماکول یا مشروب چیز کے بارے میں ہے، لہذا اس کو قبضہ سے قبل فروخت نہ کرے۔

ابن عبدالبر نے کہا: احمد بن حنبل سے اصح یہ ہے کہ قبضہ سے قبل جس چیز کی بیع ممنوع ہے وہ اناج ہے (۳)۔

قبضہ سے قبل صدقہ یا ہبہ کی بیع:

۱۳ - صدقہ: اللہ کا قرب حاصل کرنے کے لئے، وجوبی یا استحبابی طور پر زندگی میں کسی حاجت مند کو بلا معاوضہ مال کا مالک بنادینا ہے (۴)۔

یہ تعریف (جیسا کہ نظر آتا ہے) فرض صدقہ جو سال کے اخیر میں مالدار کے مال سے لیا جاتا ہے یعنی مال کی زکاۃ یا رمضان کے مہینہ کے اخیر میں روزہ دار کو پاک کرنے کے لئے لیا جاتا ہے جس کو صدقۂ فطر کہتے ہیں، کو شامل ہے، اسی طرح نفلی صدقہ کو بھی شامل ہے جو ہر وقت مستحب ہے۔

حضرت ابوسعیدؓ کی سابقہ روایت میں ہے: "نهى النبي ﷺ عن شراء الصدقات حتى تقبض" (۱) (حضور ﷺ نے قبضہ سے قبل صدقات کو خریدنے سے منع فرمایا ہے)۔

حضرت حکیم بن حزامؓ کی روایت میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ان سے فرمایا: "لا تبع ماليس عندك" (۲) (جو چیز تمہارے پاس نہیں اس کو نہ بیچو)۔

۱۴ - جمہور فقہاء (حنفیہ، شافعیہ، حنابلہ اور بعض مالکیہ) صدقہ وغیرہ مثلاً ہبہ، رہن، قرض، اعارہ (عاریت پر دینا) اور ایداع (ودیعت رکھنا) کو، عقود تبرع میں سے مانتے ہیں، جو قبضہ کے بغیر نا تمام اور غیر مملوکہ ہوتے ہیں، اور قبضہ سے قبل ان میں عقد بے اثر مانا جاتا ہے (۳)۔

صدقہ کے بارے میں مرغینانی کی عبارت ہے: صدقہ، ہبہ کی طرح قبضہ کے بغیر صحیح نہیں، اس لئے کہ وہ یعنی (صدقہ) ہبہ کی طرح تبرع ہے (۴)۔

بلکہ کاسانی نے کہا: قبضہ صدقہ کے جواز کی شرط ہے، قبضہ سے قبل عام علماء کے نزدیک وہ ملکیت میں نہیں آتا (۵)۔

اس کے لئے اس روایت سے استدلال کیا گیا ہے کہ اللہ تعالی حدیث قدسی میں فرماتے ہیں: " يقول ابن آدم: مالي مالي،

---

(۱) نیل الاوطار ۵/ ۱۸۰۔

(۲) کشاف القناع ۳/ ۲۴۲۔

(۳) الشرح الکبیر فی ذیل المغنی ۴/ ۱۱۶۔

(۴) المغنی مع الشرح الکبیر ۶/ ۲۴۶، الشرح الکبیر للدردیر ۴/ ۹۷۔

(۱) حدیث: "نهى عن شراء الصدقات حتى تقبض" کی روایت ابن ماجہ (۲/ ۷۴۰ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے زیلعی نے عبدالحق اشبیلی کا یہ قول نقل کیا ہے کہ اس کی اسناد قابل استدلال ہے (نصب الرایہ ۴/ ۱۵ طبع المجلس العلمی بالہند)۔

(۲) حدیث: "لا تبع ماليس عندك" کی روایت ترمذی (تحفۃ الاحوذی ۴/ ۴۳۰ طبع المکتبۃ السلفیہ) نے کی ہے ترمذی نے اس کو حسن قرار دیا ہے۔

(۳) مجلۃ الاحکام العدلیہ: دفعہ (۵۷)، قبضہ کے بغیر تبرع نا تمام ہے۔

(۴) الہدایہ و شرح العنایہ ۷/ ۵۱۵۔

(۵) بدائع الصنائع ۶/ ۱۲۳۔

و هل لک یا بن آدم من مالک إلا ما أکلت فأفنیت، أو لبست فأبلیت، أو تصدقت فأمضیت"[۱] (ابن آدم کہتا ہے: میرا مال، میرا مال، اے ابن آدم! تیرا ہے کیا، بس وہی جو تم نے کھا لیا اور فنا کردیا، یا پہن کر پرانا کردیا، یا صدقہ کرکے اس کو نافذ کردیا ہے)، اللہ تعالیٰ نے صدقہ میں امضاء (نافذ کرنا) کا اعتبار کیا اور صدقہ کو نافذ کرنا اس کو سپرد کرنا ہے، جس سے معلوم ہوا کہ سپرد کرنا شرط ہے۔

نیز حضرت ابوبکر، عمر، ابن عباس اور معاذ بن جبل رضی اللہ عنہم سے ان کا یہ قول مروی ہے: ''صدقہ قبضہ کے بغیر مکمل نہیں ہوتا''۔

نیز اس لئے کہ صدقہ تبرعہ (بری کرنے) کا عقد ہے، لہذا بذاتِ خود حکم کا فائدہ نہیں دے گا جیسا کہ ہبہ۔

ہبہ کے بارے میں کاسانی کہتے ہیں: ہبہ اگر بغیر قبضہ کے صحیح ہوتا تو موہوب لہ (جس کے لئے ہبہ کیا گیا) کے لئے یہ اختیار ثابت ہوتا کہ ہبہ کرنے والے سے سپردگی کا مطالبہ کرے، اور یہ عقد ضمان ہوجاتا، اور یہ مشروع کو بدلنا ہے[۲]۔

حنفیہ کا یہ قول، مذہب مالکی کے مشہور قول کے بالمقابل ہے، اور وہ مالکیہ کی ضعیف روایت ہے جس کی تاویل انہوں اس طرح کی ہے، اور کہا گیا ہے: قبضہ کے ذریعہ ہی ہبہ ملکیت میں آتا ہے[۳]۔ یہ عبارت اگرچہ ہبہ کے بارے میں آئی ہے، لیکن مالکیہ کے یہاں صدقہ کی تعریف سے (جیسا کہ ہم نے پہلے اشارہ کیا ہے اور جیسا کہ احکام آرہے ہیں) معلوم ہوتا ہے کہ یہ ہبہ اور صدقہ دونوں کو عام ہے۔

یہی شافعیہ کا بھی مذہب ہے، چنانچہ انہوں نے کہا: واہب (ہبہ کرنے والے) کی اجازت سے قبضہ کے بغیر ہبہ کی ہوئی چیز (صدقہ وہبہ کو شامل عام معنی کے لحاظ سے) ملکیت میں نہیں آتی[۱]۔

شافعیہ کی عبارتوں میں ہے: اگر حالف اٹھائے کہ فلاں کو ہبہ نہیں کرے گا، پھر اس کے لئے ہبہ کیا لیکن اس نے قبول نہیں کیا یا قبول کیا لیکن قبضہ نہیں کیا تو اصح یہ ہے کہ حانث نہ ہوگا[۲]۔

اس کی وجہ یہ ہے کہ ہبہ کے صحیح اور تام ہونے کے لئے قبول کرنا اور قبضہ کرنا ضروری ہے۔

اسی طرح حنابلہ کے یہاں مذہب بھی علی الاطلاق ہے، جیسا کہ مرداوی کہتے ہیں، چنانچہ حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ ہبہ کی قسمیں: صدقہ، ہدیہ اور عطیہ ہیں، ان کے معانی قریب قریب ہیں اور ان سب میں زندگی میں بلاعوض مالک بنانا ہے، ان میں ہبہ ہی کے احکام جاری ہوں گے[۳]، یعنی ان مذکورہ اقسام میں ہر ایک کے احکام، بقیہ میں جاری ہوں گے[۴]۔

حنابلہ نے کہا: ہبہ کرنے والے کی اجازت سے قبضہ کے ذریعہ ہبہ لازم ہوجاتا ہے، اس سے پہلے لازم نہیں ہوتا، یعنی واہب کی اجازت سے قبضہ سے قبل، اور اگر ہبہ غیر مکیل وغیرہ کا ہو تو ان تمام میں قبضہ کے بغیر ہبہ لازم نہیں ہوتا[۵]۔

---

(۱) حدیث: "یقول ابن آدم مالي مالي......" کی روایت مسلم (۴/ ۲۲۷۳ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) بدائع الصنائع ۶/ ۱۲۳۔

(۳) حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر للدردیر ۴/ ۱۰۱۔

---

(۱) شرح المحلی علی المنہاج مع حاشیۃ القلیوبی ۳/ ۱۱۲، ۱۶۰، شرح المنہج مع حاشیۃ الجمل ۳/ ۵۹۸، صاحب حاشیۃ الجمل نے صراحت کی ہے کہ یہ شرط اور اس کے تمام احکام مطلق ہبہ (جو صدقہ وہدیہ کو شامل ہے) میں جاری ہوں گے۔

(۲) شرح المحلی علی المنہاج ۴/ ۲۸۷۔

(۳) کشاف القناع ۴/ ۲۹۹، نیز اطلاق کے سلسلہ میں دیکھئے: الانصاف ۷/ ۹۔

(۴) حوالہ سابق۔

(۵) الانصاف ۷/ ۱۱۹، ۱۲۰، الشرح الکبیر ۶/ ۲۵۰، اس میں اور المغنی ۶/ ۲۵۱

حنابلہ نے اپنے مذہب (یعنی ہبہ وغیرہ مثلاً صدقہ میں جو یہاں زیر بحث ہے، علی الاطلاق قبضہ کی شرط ہونے) کے بارے میں حضرت عائشہؓ کی روایت سے استدلال کیا ہے کہ حضرت ابوبکرؓ نے ان کو "عالیہ" میں اپنے مال سے بیس وسق توڑنے کا اختیار دیا ہے، اور جب مرض الموت میں مبتلا ہوئے تو کہا: "بیٹی! میں نے تمہیں بیس وسق توڑنے کا اختیار دیا تھا، کاش تم نے اس کو توڑ لیا ہوتا یا قبضہ کرلیا ہوتا تو تمہارا ہوجاتا، اب تو وہ وارث کا مال ہے، تم لوگ اسے کتاب اللہ کے مطابق تقسیم کرلینا"[1]۔

بہوتی نے لکھا ہے کہ حضرت عمر، عثمان، ابن عمر اور ابن عباس رضی اللہ عنہم سے قریب قریب یہی مروی ہے، اور صحابہ میں کسی کی مخالفت معلوم نہیں۔

حنابلہ نے قبضہ شرط ہونے پر یہ بات مرتب کی ہے کہ قبضہ سے پہلے ہبہ کرنے والا ہبہ سے رجوع کرسکتا ہے (یہی حکم صدقہ کا بھی ہے) اس لئے کہ عقد نامکمل ہے[2]۔

مالکیہ نے اپنے مشہور مذہب میں قبضہ کی شرط لگانے میں اختلاف کیا ہے، چنانچہ انہوں نے بیان کیا ہے کہ ہبہ (اسی طرح صدقہ جیسا کہ مالکیہ کی تفریعات سے ماخوذ ہے)[3] مشہور قول کے مطابق ہبہ کے الفاظ بولنے سے ملکیت میں آجاتا ہے، اور اگر ہبہ کرنے والا ہبہ کردہ مال کی حوالگی سے انکار کرے تو جس کے لئے ہبہ کیا گیا ہے وہ اس مال کا مطالبہ ہبہ کرنے والے سے کرسکتا ہے، تاکہ ہبہ کرنے والے کو اس بات پر مجبور کرے کہ وہ اس مال پر

= میں مکیل وموزون کے درمیان اور ان کے علاوہ کے درمیان تفریق کی ایک روایت ہے۔

(۱) کشاف القناع ۴/۳۰۱۔

(۲) حوالہ سابق۔

(۳) شرح الخرشی مع حاشیۃ العدوی ۷/۱۲۰۔

موہوب لہ (جس کے لئے ہبہ کیا ہے) کو قابو دے[1]۔

حنابلہ نے اپنی کتابوں میں[2] مالکیہ کی دلیل کی طرف اشارہ کیا ہے جو حضرت ابن عباسؓ کی حدیث ہے کہ نبی کریم ﷺ نے ارشاد فرمایا: "العائد في هبته كالعائد في قيئه"[3] (اپنے ہبہ کو واپس لینے والا ایسا ہی ہے جیسے قے کرکے پھر اس کو کھانے والا)، اور ایک روایت میں ہے: "في صدقته" (اپنے صدقہ کو)، ایک اور روایت میں ہے: "كالكلب يقيء ثم يعود في قيئه" (جیسے کتا قے کرتا ہے پھر اس کو دوبارہ کھا جاتا ہے)۔

مالکیہ کی عبارتوں میں ہے:

الف۔ اگر کوئی شخص کہے: میرا گھر فقیروں پر صدقہ یا ہبہ یا وقف ہے تو اس کی ملکیت سے نکلنے کا فیصلہ نہیں کیا جائے گا (اس لئے کہ تعیین نہیں)۔

ب۔ اگر کوئی کہے: میرا گھر زید پر صدقہ یا ہبہ یا وقف ہے تو اس کی ملکیت ختم ہونے کا فیصلہ کردیا جائے گا، اس لئے کہ اس وقت اس نے نیکی اور کار ثواب کا ارادہ کیا ہے۔

ج۔ اگر کوئی کہے: مجھ پر اللہ کے لئے واجب ہے کہ زید کو یا فقراء کو ایک درہم دوں تو علی الاطلاق اس کا فیصلہ نہیں کیا جائے گا، ایک قول ہے کہ اس کا فیصلہ کردیا جائے گا۔

---

(۱) الشرح الکبیر للدردیر ۴/۱۰۱، اور القوانین الفقہیہ /۳۴۲ کے ساتھ موازنہ کریں۔

(۲) دیکھئے: الشرح الکبیر فی ذیل المغنی ۶/۲۵۰، المغنی ۶/۲۴۶، ۲۴۷۔

(۳) حدیث: "العائد في هبته كالعائد في قيئه" کی روایت بخاری (فتح الباری ۵/۲۳۴ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/۱۲۴۱ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے ایک روایت میں "في صدقته" ہے جس کی روایت بخاری (فتح الباری ۵/۲۳۵ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/۱۲۴۱ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے اور ایک روایت میں "كالكلب يقيء ثم يعود في قيئه" ہے جس کی روایت مسلم (۳/۱۲۴۱ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے۔

اس کی توجیہ انہوں نے یہ کی ہے کہ قضا (فیصلہ) میں متصدق علیہ (جس پر صدقہ کیا گیا ہے) یا موہوب لہٗ (جس کے لئے ہبہ کیا جائے) کی تعیین ضروری ہے، اور اس میں ثواب کا قصد بھی ضروری ہے (۱)۔

امام احمد سے ایک روایت میں ہے: مکیل وموزون میں ہبہ وصدقہ صحیح نہیں، اور اس میں صدقہ وہبہ، قبضہ کے بغیر لازم نہیں ہوتا۔

ان دونوں کے علاوہ میں قبضہ کے بغیر صحیح ہے اور نفس عقد سے لازم ہوجاتا ہے اور قبضہ کے بغیر اس میں ملکیت ثابت ہوتی ہے۔

اس فرق کی دلیل کا حاصل: بیع پر قیاس کرنا ہے، اس اعتبار سے کہ ہبہ بھی تملیک ہے، چنانچہ بعض بیوع قبضہ سے قبل غیر لازم ہیں مثلاً ''بیع صرف'' اور ربا والی بیوع اور بعض بیوع قبضہ سے پہلے لازم ہیں اور وہ اس کے علاوہ ہیں (۲)۔

خلاصہ یہ کہ جمہور فقہا تبرعات میں قبضہ کی شرط لگاتے ہیں۔

(۱) شرح الخرشی مع حاشیۃ العدوی ۷/ ۱۲۰۔

(۲) المغنی ۶/ ۲۴۶، ۲۵۱، الشرح الکبیر ۶/ ۲۵۰، ۲۵۲، نیز دیکھئے: کشاف القناع ۴/ ۳۰۱۔

بیع محاقلہ

تعریف:

۱- محاقلہ لغت میں: ایسے اناج کو جو بالیوں میں ہو، خشک یا تازہ گیہوں سے فروخت کرنا ہے، جیسا کہ فیومی کہتے ہیں (۱)۔

اصطلاح میں: گیہوں کو اس کے خوشہ میں ایسے گیہوں کے بدلہ فروخت کرنا جو اندازہ کے حساب سے ناپ میں خوشہ والے گیہوں کے مثل ہو (۲)۔

خرص: اندازہ کرنا ہے۔

حنابلہ نے اس کی اور زیادہ عام تعریف کی ہے: دانہ کو اس کے خوشہ میں اس کی جنس کے عوض بیچنا (۳)۔

بیع محاقلہ کا حکم:

۲- فقہاء کے درمیان اس بارے میں اختلاف نہیں ہے کہ بیع محاقلہ ناجائز ہے، اور یہ حنفیہ کے نزدیک فاسد اور غیر حنفیہ کے نزدیک باطل ہے، اس کی دلیل حضرت جابرؓ کی روایت ہے: "نهى رسول الله ﷺ عن المزابنة والمحاقلة" (۴) (حضور ﷺ نے

(۱) المصباح المنیر، مختار الصحاح مادۂ ''حقل''۔

(۲) الہدایہ مع شروح ۶/ ۵۴، تبیین الحقائق ۴/ ۴۷، شرح المحلی علی المنہاج ۲/ ۲۳۷، ۲۳۸، تحفۃ المحتاج ۴/ ۲۷۱۔

(۳) کشاف القناع ۳/ ۲۵۸، الشرح الکبیر فی ذیل المغنی ۴/ ۱۵۱۔

(۴) حدیث: "نهى عن المزابنة والمحاقلة" کی روایت بخاری (فتح الباری ۴/ ۳۸۴ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

مزابنہ اور محاقلہ سے منع فرمایا ہے)۔

نیز اس لئے کہ یہ کیلی چیز کا اسی کی ہم جنس کیلی چیز سے فروخت کرنا ہے، لہذا اٹکل سے ناجائز ہے، اس لئے کہ اس میں شبہ ربا ہے جو تحریم کے باب میں حقیقت ربا کے ساتھ لاحق کیا گیا ہے (۱)۔

نیز اس لئے کہ مماثلت کا علم نہیں (جیسا کہ بطا ان کے وجہ کی شافعیہ نے تعبیر کی ہے) (۲)۔ اور حنابلہ اس علت کی تکمیل کرتے ہوئے کہتے ہیں: اور مساوات سے ناواقفیت تفاضل کے علم کی طرح ہے (۳)۔

نیز جیسا کہ شافعیہ کہتے ہیں محاقلہ میں بہ مقابلہ مزابنہ اس بات کی زیادتی ہے کہ محاقلہ میں اصل مبیع سے جو مقصود ہے ایسی چیز سے چھپی ہوئی ہے جو مبیع کی منفعت میں سے نہیں ہے، لہذا اس میں رویت بھی نہیں رہی (۴)۔

مالکیہ کی کتابوں سے یہ بات ماخوذ ہے کہ مزابنہ وغیرہ کے فساد کی عمومی علت غرر اور اموال ربویہ میں ایک جنس کی باہمی تبادلہ میں ربا ہونا ہے (۵)۔

مزید تفصیل کے لئے اصطلاح ''محاقلہ'' دیکھی جائے۔

بیع مرابحہ

دیکھئے: ''مرابحہ''۔

---

(۱) العنایہ شرح الہدایہ ۶/ ۵۳، تبیین الحقائق ۴/ ۷ ۴۔

(۲) شرح المحلی علی المنہاج ۲/ ۲۳۸۔

(۳) کشاف القناع ۳/ ۲۵۸۔

(۴) شرح المحلی علی المنہاج ۲/ ۲۳۸، حاشیۃ الجمل علی شرح المنہج ۳/ ۲۰۸۔

(۵) الشرح الکبیر للدردیر مع حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۶۰۔

بیع مزابنہ

تعریف:

۱ – مزابنہ: زَبن سے ماخوذ ہے، اور زبن لغت میں: دفع کرنا ہے (۱) کیونکہ مزابنہ غبن کے سبب نزاع اور مدافعت کا ذریعہ بنتا ہے (۲)۔ جیسا کہ شافعیہ کہتے ہیں۔

فقہی اصطلاح میں جمہور نے مزابنہ کی یہ تعریف کی ہے کہ مزابنہ درخت پر لگی تر کھجور کو اندازہ کرکے اسی ناپ کے برابر توڑی ہوئی کھجور کے بدلہ میں فروخت کرنا ہے (۳) (یعنی ظن اور اندازہ سے)، اور خرص: اندازہ کو کہتے ہیں (۴)، اور اس کی صورت یہ ہے کہ درخت پر لگی ہوئی تر کھجور کا مثلاً سو صاع کی مقدار میں تخمینہ واندازہ لگایا جائے اور اس کے برابر کھجور سے فروخت کردیا جائے (۵)۔ اور اگر ثمن تر کھجور نہ ہو تو اختلاف جنس کے سبب جائز ہے (۶)۔

---

(۱) المصباح المنیر، مختار الصحاح مادۂ ''زبن''۔

(۲) رد المحتار ۴/ ۱۰۹ بحوالہ البحر الرائق، حاشیۃ القلیوبی علی شرح المحلی علی المنہاج ۲/ ۲۳۸۔

(۳) یہ ''البدایۃ'' کی عبارت ہے، نیز دیکھئے: الہدایہ مع شروح ۶/ ۵۳، الدر المختار ۴/ ۱۰۹، کفایۃ الطالب ۲/ ۱۵۸، نیز دیکھئے: تحفۃ المحتاج ۴/ ۲۷۱، شرح المحلی علی المنہاج ۲/ ۲۳۸، الشرح الکبیر فی ذیل المغنی ۴/ ۱۵۱۔

(۴) فتح القدیر ۶/ ۵۳۔

(۵) رد المحتار ۴/ ۱۰۹۔

(۶) اس کی تردید کے لئے دیکھئے: رد المحتار ۴/ ۱۰۹۔

مالکیہ میں سے دردیر نے مزابنہ کی تعریف یہ کی ہے کہ مزابنہ معلوم کے بدلہ میں مجہول کی فروختگی ہے ربوی ہو یا غیر ربوی یا مزابنہ مجہول کی اسی جنس کی مجہول چیز کے عوض بیع کرنا ہے [1]۔

مالکیہ ہی میں سے ابن جزی نے اس کی تعریف یہ کی ہے تر چیز کو اسی کی جنس کی خشک چیز کے عوض فروخت کرنا، خواہ ربوی ہو یا غیر ربوی [2]۔

بیع مزابنہ کا حکم:

۲- اس بیع کے حکم میں فقہاء کا اختلاف نہیں، اور وہ متفق ہیں کہ یہ فاسد ہے اور غیر صحیح ہے، اس کی دلیل یہ ہے:

الف۔ حضرت جابرؓ کی روایت ہے: "نهى رسول الله ﷺ عن المزابنة والمحاقلة" [3] (حضور ﷺ نے مزابنہ اور محاقلہ سے منع کیا ہے)۔

ب۔ شبہ ربا ہے، کیونکہ یہ مکیل کی اسی جنس کی مکیل سے بیع ہے جس میں کیل کے حساب سے عدم مساوات کا احتمال ہے [4]۔

شافعیہ صراحت کرتے ہیں کہ ان دونوں میں ربا ہے، اس لئے کہ دونوں میں مماثلت کا علم نہیں ہے [5]۔

ج۔ اس میں غرر ہے جیسا کہ ابن جزی کی توجیہ ہے [6]۔

تر کھجور کی خشک کھجور کے عوض بیع ہی کی طرح انگور کی کشمش کے

(۱) الشرح الکبیر للدردیر ۳/ ۶۰۔

(۲) القوانین الفقہیہ رص ۱۶۸، ۱۶۹۔

(۳) حدیث: "نهى عن المزابنة....." کی روایت بخاری (فتح الباری ۴/ ۳۸۴ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱۱۷۱/۳ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے۔

(۴) الدر المختار ورد المحتار ۴/ ۱۰۹، الہدایہ مع شروح ۶/ ۵۴۔

(۵) تحفۃ المحتاج مع حاشیۃ الشروانی ۴/ ۲۷۱۔

(۶) القوانین الفقہیہ رص ۱۶۹۔

عوض بیع ہے [1]، جیسا کہ حدیث سابق کی بعض روایات میں یہ اضافہ وارد ہے: "وعن بيع العنب بالزبيب، و عن كل ثمر بخرصه" [2] (اور انگور کی کشمش کے بدلہ اور ہر پھل کی اس کے اندازہ سے بیع کی ممانعت فرمائی)۔

مالکیہ نے (شاید اسی وجہ سے) علی الاطلاق کہا کہ ہر تر چیز کی اس کی ہم جنس خشک کے عوض بیع نا جائز ہے، نہ کمی بیشی کے ساتھ اور نہ برابر برابر کسی طرح بھی جائز نہیں حتی کہ دانوں کی بیع بھی [3]۔

(۱) الہدایہ مع شروح ۶/ ۵۴، تبیین الحقائق ۴/ ۴۷۔

(۲) زیلعی نے سابقہ مقام میں اس روایت کی طرف اشارہ کیا ہے۔

(۳) کفایۃ الطالب رص ۱۵۸۔

بیع مزایدہ

دیکھئے: ''مزایدہ''۔

بیع مساومہ

دیکھئے: ''مساومۃ''۔

بیع مسترسل

دیکھئے: ''استرسال''۔

بیع ملامسہ

۱- ملامسہ بھی دورِ جاہلیت کی بیوع میں سے ہے، حدیث میں اس کی ممانعت ثابت ہے، چنانچہ حضرت ابوہریرہؓ کی روایت میں ہے: ''أن رسول الله ﷺ نهى عن الملامسة والمنابذة'' (نبی کریم ﷺ نے ملامسہ اور منابذہ سے منع فرمایا ہے)، حضرت ابوہریرہؓ نے صحیح مسلم کی روایت میں اس کی تشریح یوں کی ہے: ''ملامسہ یہ ہے کہ ہر ایک دوسرے کا کپڑا بے سوچے سمجھے چھولے، اور بیع منابذہ یہ ہے کہ ہر ایک اپنا کپڑا دوسرے کی طرف پھینک دے، اور کوئی دوسرے کا کپڑا نہ دیکھے''[۱]۔

حضرت ابوسعید خدریؓ کی روایت ہے کہ: ''أن رسول الله ﷺ نهى عن بيعتين ولبستين: نهى عن الملامسة والمنابذة في البيع'' (رسول اللہ ﷺ نے دو بیعوں سے اور دو طرح کے پہناوے سے منع فرمایا: بیع میں ملامسہ اور منابذہ سے منع فرمایا)۔ ملامسہ یہ ہے کہ ایک شخص دوسرے کا کپڑا رات یا دن میں اپنے ہاتھ سے چھوئے، اور اسی کے لئے (یعنی بیع کے لئے) اس کو الٹے۔ اور منابذہ یہ ہے کہ ایک شخص اپنا کپڑا دوسرے کی طرف پھینک دے، اور دوسرا اپنا کپڑا اس کی طرف پھینک دے اور یہی ان کی بیع

---

(۱) حدیث: ''نهى عن الملامسة و المنابذة......'' کی روایت بخاری (فتح الباری ۴/ ۳۵۸ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/ ۱۱۵۱ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

ہو جائے، بغیر دیکھے اور بغیر رضامندی کے (۱)۔

۲- فقہ میں اس کے علاوہ، ملامسہ کی کچھ اور صورتیں مذکور ہیں:

الف۔ کوئی شخص کسی کپڑے کو لپیٹی ہوئی حالت میں یا اندھیرے میں چھو لے، پھر اس کو اس شرط پر خرید لے کہ اس کو دیکھنے کے بعد اس کو خیار نہیں ہوگا۔ یعنی اس کے دیکھنے کے بجائے اس کے چھونے پر اکتفا کرے، یا ان میں سے ہر ایک دوسرے کا کپڑا بے سوچے چھو لے (جیسا کہ حنفیہ کی تعبیر ہے) اور یہ جانبین سے مشارکت کے طور پر ہو، لیکن شیخ دردیر کا اشارہ اس کے خلاف ہے جس میں شیخ علیش نے ان کی مخالفت کی ہے، اور یہ منقول تفسیر سے ماخوذ ہے (۲)۔

ب۔ یا یہ کہ کپڑا لپٹا ہوا ہو اور بیچنے والا خریدار سے کہے: جب تم اس کو چھو لو گے تو میں نے اس کو تمہارے ہاتھ بیچ دیا، اور اس کا چھونا ایجاب وقبول کے قائم مقام ہوگا (۳)۔

''المغرب'' میں ہے: بیع ملامسہ یا لماس یہ ہے کہ ایک شخص دوسرے سے کہے: جب میں تیرا کپڑا چھو لوں یا تم میرا کپڑا چھو لو تو بیع واجب ہوگی (۴)۔

ج۔ یا کوئی چیز اس شرط پر فروخت کرے کہ وہ جب اس کو چھوئے گا تو بیع لازم ہو جائے گی، اور خیار مجلس وغیرہ ختم ہو جائے گا (۵)، یہی تشریح امام ابو حنیفہ سے منقول ہے، یا خریدار یہی بات کہے۔

(۱) حدیث: "نهى عن بيعتين ولبستين...." کی روایت بخاری (فتح الباری ۴/ ۳۵۸، ۳۵۹ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/ ۱۱۵۲ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے۔
(۲) رد المحتار ۴/ ۱۰۹، الشرح الکبیر للدردیر ۳/ ۵۶، شرح المحلی علی المنہاج ۲/ ۱۷۶، اور الشرح الکبیر فی ذیل المغنی ۴/ ۲۹ کا ظاہر بھی یہی ہے۔
(۳) رد المحتار ۴/ ۱۰۹، شرح المحلی علی المنہاج ۲/ ۱۷۶۔
(۴) تبیین الحقائق ۴/ ۴۸۔
(۵) حوالہ سابق، شرح المحلی علی المنہاج ۲/ ۱۷۶۔

۳- یہ بیع مذکورہ تمام صورتوں میں عام فقہاء کے نزدیک فاسد ہے، ابن قدامہ نے کہا: ہمارے علم میں اس میں کوئی اختلاف نہیں (۱)۔ پہلی صورت میں فساد اس لئے ہے کہ نہ دیکھنے کے باوجود بیع لازم ہے، کیونکہ رؤیت کے بجائے چھونے پر اکتفا کیا گیا ہے (۲)، دوسری صورت میں فساد کی وجہ جیسا کہ شافعیہ نے کہا صیغۂ بیع (ایجاب وقبول) کا نہ ہونا ہے (۳)، اور تیسری صورت میں فساد کی وجہ حنفیہ کی تعبیر میں یہ ہے کہ تملیک کو اس بات پر معلق کیا گیا ہے کہ جب اس چیز کو چھو لے تو بیع لازم ہوگئی اور خیار مجلس ساقط ہوگیا، اور تملیکات میں تعلیق کا احتمال نہیں ہوگا، اس لئے کہ اس کے نتیجہ میں قمار کی صورت پیدا ہوگی (۴)۔

حنابلہ نے فساد کی دو علتیں ذکر کی ہیں:

اول: جہالت۔

دوم: اس کا شرط پر معلق ہونا، اور یہ شرط کپڑا چھونا ہے (۵)۔

ابن قدامہ کی تعبیر میں غرر سے مراد شاید یہی ہے۔

شوکانی نے فساد کی علت کو غرر، جہالت اور خیار مجلس کے ابطال کی صورت میں مختصر طور پر بیان کیا ہے (۶)۔

۴- علاوہ ازیں مالکیہ نے اپنی تفصیلی فروعات میں تصریح کی ہے کہ بیع کے لزوم وثبوت میں چھونے پر اکتفاء کرنا پھر اس کے کہ کپڑا

(۱) المغنی ۴/ ۲۷۵، الشرح الکبیر فی ذیل المغنی ۴/ ۲۹۔
(۲) شرح المحلی علی المنہاج ۲/ ۱۷۶، نیز دیکھئے: الشرح الکبیر للدردیر مع حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۵۶۔
(۳) شرح المحلی علی المنہاج ۲/ ۱۷۶۔
(۴) شرح العنایہ علی الہدایہ ۶/ ۵۵۔
(۵) الشرح الکبیر فی ذیل المغنی ۴/ ۲۹۔
(۶) نیل الاوطار ۵/ ۱۵۱۔

کھولا جائے اور اس کے اندر کی صورت حال معلوم کی جائے، یہی بیع کو فاسد کرنے والا ہے، مالکیہ نے کہا: لہذا اگر اس میں غور وفکر سے قبل شی اس شرط پر بیچ دے کہ بعد میں اس کو دیکھ لے گا، اگر پسند آ گیا تو روک لے گا ورنہ رد کردے گا تو یہ بیع جائز ہے [1]۔

(۱) حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۳/ ۵۶۔

بیع منابذہ

۱ - بیع منابذہ بھی دور جاہلیت کی بیوع میں سے ہے۔

صحیح احادیث میں اس سے ممانعت ثابت ہے جیسا کہ ملامسہ سے ممانعت ثابت ہے [1]۔ اور بعض احادیث میں اس کی تشریح ہے۔

فقہاء نے اس کی حسب ذیل صورتیں بیان کی ہیں:

الف۔ خرید وفروخت کرنے والوں میں سے ہر ایک اپنا کپڑا دوسرے کی طرف پھینک دے، ان دونوں میں کوئی بھی دوسرے کے کپڑے کو نہ دیکھے یا اس کی طرف بلا تامل پھینک دے جیسا کہ مالکیہ کی تعبیر ہے [2]۔ اس شرط کے ساتھ کہ پھینکنا ہی بیع قرار دیا جائے [3] یہ تشریح حضرت ابوسعید خدریؓ سے صحیح مسلم میں منقول ہے: ''کہ یہی ان کی بیع ہو بغیر دیکھے اور بغیر رضامندی کے'' [4]، اور یہی امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ سے منقول ہے [5]۔

(۱) ان احادیث کی طرف رجوع کیا جائے جو ''بیع الملامسہ فقرہ/ ۱'' کے تحت منابذہ سے ممانعت کے سلسلہ میں گزریں۔

(۲) الشرح الکبیر بحاشیۃ الدسوقی ۳/ ۵۶۔

(۳) رد المحتار ۴/ ۱۰۹، نیز دیکھئے: فتح القدیر ۶/ ۵۵، الشرح الکبیر للمقدسی فی ذیل المغنی ۴/ ۲۹۔

(۴) مذکورہ حدیث بیع ملامسہ فقرہ/ ۱ کے تحت دیکھی جائے۔

(۵) تبیین الحقائق ۴/ ۴۸ بحوالہ الزیلعی۔

ب- یہ کہ دونوں پھینکنے کو بیع قرار دیں یعنی ایجاب وقبول کے بجائے اسی پر اکتفاء کریں، ان میں سے ایک کہے: میں تمہاری طرف ایک کپڑا دس میں پھینک رہا ہوں، اور دوسرا شخص اس کو لے لے[1] (پہلی صورت میں مشارکت تھی اور اس میں نہیں ہے)۔

ج- یہ کہے: میں نے اسے تمہارے ہاتھ اتنے میں فروخت کردیا، اس شرط پر کہ میں جب اس کو تمہاری طرف پھینکوں گا تو بیع لازم ہوجائے گی اور خیار ختم ہوجائے گا[2]۔

د- یہ کہے: جو بھی کپڑا تم میری طرف پھینکو گے اس کو میں نے اتنے میں خرید لیا، یہ امام احمد رحمہ اللہ کے کلام کا ظاہر ہے[3]۔

اس کے ساتھ یہ بھی ضروری ہے کہ اس سے قبل ثمن کے بارے میں ان کے درمیان آمادگی اور گفتگو ہوچکی ہو، ورنہ ممانعت کی وجہ ثمن کا ذکر نہ ہونا ہوگی، اور حنفیہ کے حوالہ سے آچکا ہے کہ ثمن سے سکوت کی وجہ سے بیع فاسد ہوجاتی ہے، اور اس کی نفی سے بیع باطل ہوجاتی ہے۔

۲- یہ تمام صورتیں فاسد ہیں اہل علم کا اس میں کوئی اختلاف نہیں، ابن قدامہ اور دیگر فقہاء نے اس کی صراحت کی ہے اور فساد کی علت یہ بتائی ہے:

۱- سابقہ صحیح حدیث میں اس کی ممانعت وارد ہے۔

۲- اس میں جہالت ہے، یہ توجیہ حنفیہ وحنابلہ نے کی ہے[4]۔

۳- تملیک کو خطرہ پر معلق کرنا، اس لئے کہ بیع منابذہ (پہلی صورت میں جس کو حنفیہ نے ذکر کیا ہے) اس معنی میں ہے کہ جب میں تمہاری طرف کپڑا پھینکوں تو تم پر اس کی خریداری لازم ہوگئی۔ اور تملیکات میں تعلیق کا احتمال نہیں رہتا، اس لئے کہ اس سے جوئے کا مفہوم پیدا ہوتا ہے[1]۔

۴- اس لئے کہ اس میں عدم رؤیت یا عدم صیغہ یا شرط فاسد ہے، جیسا کہ شافعیہ نے توجیہ کی ہے[2]۔

---

(۱) شرح المحلی ۲/۱۷۶، نیز دیکھئے: تحفۃ المحتاج ۴/۲۹۳۔
(۲) شرح المحلی علی المنہاج ۲/۱۷۶۔
(۳) المغنی ۴/۲۷۵، الشرح الکبیر فی ذیل المغنی ۴/۲۹، نیز دیکھئے: کشاف القناع ۳/۱۶۶۔
(۴) رد المحتار ۴/۱۰۹، فتح القدیر ۶/۵۵، المغنی ۴/۲۷۵۔

(۱) رد المحتار ۴/۱۰۹، العنایہ شرح الہدایہ ۶/۵۵، نیز مذکورہ مقام پر ہی فتح القدیر سے موازنہ کریں، المغنی ۴/۲۷۵۔
(۲) شرح المحلی ۲/۱۷۶، تحفۃ المحتاج ۴/ ۲۹۳، ۲۹۴۔

بیع منہی عنہ

تعریف:

۱- ''بیع'' کے لغوی اور اصطلاحی معنی پر گفتگو اصطلاح ''بیع'' میں گذر چکی ہے۔

لفظ منہی عنہ فعل ''نہی'' سے اسم مفعول کا صیغہ ہے۔

''نہی'' کا معنی لغت میں کسی چیز سے روکنا ہے۔ یہ ''امر'' کی ضد ہے۔

اصطلاح میں ''نہی'' کا معنی کسی چیز سے رکنے کا حاکمانہ طور پر مطالبہ کرنا ہے۔

کوئی عارض نہ ہو تو بیع میں اصل حلت ہے:

۲- بیع میں اصل اباحت اور صحت ہے، تا آنکہ ممانعت یا فساد کی دلیل آجائے۔

اس کی دلیل فرمان باری ہے: "وَ اَحَلَّ اللّٰهُ الْبَيْعَ"[1] (حالانکہ اللہ نے بیع کو حلال کیا ہے) یہ حکم ہر طرح کی بیوع کی اباحت میں عام ہے، اور عموم کی دلیل یہ ہے کہ لفظ بیع مفرد الف اور لام کے ساتھ آیا ہے، اور الف اور لام کے ساتھ مفرد لفظ اہل اصول کے نزدیک عموم کا معنی دیتا ہے، بشرطیکہ کوئی عہد ذہنی یا

(۱) سورۂ بقرہ ر ۲۷۵۔

خارجی نہ ہو اور نہ حقیقت و ماہیت مراد لینے کا قصد ہو[1]۔

لہذا آیت کے معنی کا حاصل یہ ہوا کہ ہر بیع حلال ہے، اور یہ لفظ کے عموم سے ماخوذ ہے۔

اس آیت کے بارے میں اہل علم کے یہاں کوئی اختلاف نہیں کہ آیت کوکہ عموم کے طور پر وارد ہے، لیکن اس میں تخصیص ہے، اس لئے کہ فقہاء کا مختلف اقسام کی بیوع کی ممانعت پر اتفاق ہے (جیسا کہ رازی جصاص کہتے ہیں اور جیسا کہ آئے گا) مثلاً قبضہ سے پہلے کی بیع، جو چیز انسان کے پاس نہیں اس کی بیع، غرر اور مجہول کی بیع اور حرام اشیاء کا عقد بیع۔

آیت کے لفظ سے ان بیوع کا جواز ثابت ہوتا تھا، لیکن ان کو دلائل کے سبب آیت سے خاص کرلیا گیا ہے، اس کے باوجود آیت کی تخصیص ان صورتوں میں جن میں تخصیص کی دلیل موجود نہ ہو، آیت کے لفظ کے عموم کا اعتبار کرنے سے مانع نہیں[2]۔

نہی کا موجب:

۳- نہی کا موجب جمہور کے نزدیک تحریم ہے الا یہ کہ تحریم سے ہٹا کر کسی اور تقاضے مثلاً کراہت یا رہنمائی یا دعا وغیرہ کی طرف پھیرنے والا قرینہ موجود ہو[3]۔ اس سلسلے میں اختلاف اور تفصیل

(۱) دیکھئے: التوضیح لصدر الشریعہ بہامش شرح التلویح ۱ر ۵۴، طبع محمد علی صبیح، قاہرہ ۱۳۷۷ھ مطابق ۱۹۵۷ء۔

(۲) احکام القرآن لابی بکر الرازی الجصاص ۱ر ۴۶۹ طبع الآستانہ ۱۳۳۵ھ الجامع لاحکام القرآن للقرطبی ۳ر ۳۵۶ طبع دار الکتاب العربی برائے طباعت واشاعت، قاہرہ ۱۳۸۷ھ ۱۹۶۷ء۔

(۳) مسلم الثبوت فی ذیل المستصفی ۱ر ۳۹۶ طبع بولاق ۱۳۲۲ھ، شرح العضد علی مختصر المنتہی لابن الحاجب ۲ر ۹۵ طبع بولاق ۱۳۱۶-۱۳۱۹ھ، الاحکام فی اصول الاحکام للآمدی ۲ر ۲۱۵، ۲۷۵ طبع دار الکتب العلمیہ، بیروت۔

ہے، جس کو اصولی ضمیمہ اور اصطلاح ''نہی'' میں دیکھا جائے۔

اگر کوئی قرینہ یا دلیل ایسی پائی جائے جو نہی کو تحریم سے پھیر دے تو نہی سے مراد کراہت ہوگی، اور کراہت لغت میں محبت کی ضد ہے، اور اصطلاح میں حسب ذیل معانی ہیں:

الف۔ مکروہ تحریمی: جو حرمت کے زیادہ قریب ہو بایں معنی کہ اس سے جہنم کی سزا کے استحقاق سے کم درجہ کا جرم متعلق ہو، مثلاً شفاعت سے محرومی، حنفیہ کے نزدیک مطلق کراہت کا مصداق یہی ہے، لیکن یہ امام محمدؒ کے نزدیک حرام ہے جس کی حرمت دلیل ظنی سے ثابت ہے۔

ب۔ مکروہ تنزیہی: مکروہ تنزیہی وہ ہے جو حلال ہونے کے زیادہ قریب ہو بایں معنی کہ اس کا ارتکاب کرنے والے کو کوئی سزا نہ ہو، لیکن اس کو ترک کرنے والے کو ادنی ثواب ملے[1]، لہذا اس کا ترک اس کے فعل سے افضل ہے، مکروہ تنزیہی کے مترادف ''خلاف اولی'' ہے، اور بکثرت اس کا بھی استعمال ہوتا ہے۔

لہذا اگر مکروہ کا ذکر کریں تو اس کی دلیل پر غور کرنا ضروری ہوگا:

الف۔ اگر وہ دلیل نہی ظنی ہو تو مکروہ تحریمی کا حکم لگایا جائے گا، الا یہ کہ نہی کو تحریم سے استحباب کی طرف پھیرنے والی کوئی چیز پائی جائے۔

ب۔ اگر وہ دلیل نہی نہ ہو، بلکہ ایک درجہ غیر قطعی ترک کا معنی بتاتی ہو تو یہ مکروہ تنزیہی ہے۔

مکروہ تحریمی اور مکروہ تنزیہی کے درمیان ایک درجہ ''اِساءت'' ہے جو مکروہ تحریمی سے نیچے اور مکروہ تنزیہی سے اوپر کا درجہ ہے، اس

(۱) التنقیح والتوضیح مع شرح التلویح للتفتازانی ۱۲۶/۲۔

کی شکل سنت کو عمداً اور بغیر استخفاف کے ترک کرنا ہے، اس لئے کہ سنت پر عمل کرنا مندوب ہے، اور اس کے ترک پر ملامت کی جاتی ہے، نیز معمولی سا گناہ بھی لاحق ہوتا ہے[1]۔

ایک طرف اگر حنفیہ کے یہاں صراحت ہے کہ ان کے کلام میں لفظ مکروہ مطلق بولا جائے تو اس سے مراد مکروہ تحریمی ہے بشرطیکہ تنزیہی ہونے کی صراحت نہ کردی جائے[2]، تو مالکیہ کے یہاں اس کے برعکس کی صراحت ہے کہ مطلق بولنے کی صورت میں کراہت سے مراد محض تنزیہی ہے[3]۔

جبکہ شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک کراہت کا اطلاق اسی چیز پر ہوتا ہے جو دوسرے فقہاء کے یہاں کراہت تنزیہی ہے۔

بیع سے نہی کے اسباب

۴ - اسباب نہی عقد سے متعلق ہوں گے یا غیر عقد سے، اور عقد سے متعلق اسباب میں کچھ کا تعلق محل عقد سے ہے اور کچھ کا تعلق لازم عقد سے ہے۔

محل عقد سے متعلق اسباب:

محل عقد معقود علیہ (وہ شئی جس پر عقد کیا جائے) ہے۔

اس میں فقہاء نے چند شرائط لگائی ہیں:

معقود علیہ سے متعلق پہلی شرط:

۵ - یہ کہ معقود علیہ عقد کے وقت موجود ہو یعنی معدوم نہ ہو، لہذا فقہاء

(۱) الدر المختار ورد المحتار ۸۹/۱، ۳۱۸، ۳۱۹ طبع بولاق ۱۲۷۲ھ۔

(۲) رد المحتار ۱۵۰/۱۔

(۳) حاشیۃ العدوی علی شرح کفایۃ الطالب ۱/ ۱۴۸، ۱۴۹ طبع مطبعہ عیسی البابی الحلبی، قاہرہ۔

کے نزدیک معدوم کی بیع نہیں ہوگی، اور اس کو باطل مانا جائے گا۔

اس کی شکل حسب ذیل بیوع میں ہے: ''مضامین''، ''ملاقیح'' اور حبل الحبلہ کی بیع، اور شکم مادر میں موجود جنین کی بیع۔

مضامین: ''مضمون'' مجنون کے ہم وزن کی جمع ہے اور اس سے مراد جمہور اور بعض مالکیہ جیسے ابن جزی کے نزدیک وہ مادہ جو نر کی پشت میں ہے (۱)۔

ملاقیح: ''ملقوحۃ'' اور ''ملقوح'' کی جمع ہے، اور اس سے مراد مادہ چوپایوں اور گھوڑیوں کے شکم کے جنین ہیں (۲)۔

امام مالک نے کہا: مضامین سے مراد اونٹنیوں کے شکم کے جنین، اور ملاقیح سے مراد: نر جانوروں کی پشت میں موجود مادہ کی بیع ہے (۳)۔

بیع حبل الحبلہ کی بیع سے مراد نتاج (پیدا ہونے والے بچہ) کے نتاج کی بیع یعنی یہ اونٹنی یا یہ جانور جو بچہ جنے گی اس بچہ کے بچہ کو فروخت کرنا، لہذا اس کے بچہ کے بچہ کو نتاج کہا جاتا ہے (۴)۔

ان تمام بیوع کے باطل ہونے میں فقہاء کا کوئی اختلاف نہیں ہے۔

ابن المنذر نے کہا: بالاجماع ملاقیح ومضامین کی بیع ناجائز ہے (۱)، اس کی دلیل حضرت ابن عباسؓ کی یہ روایت ہے: "أن النبی ﷺ نهى عن بيع المضامين والملاقيح وحبل الحبلة" (۲) (نبی کریم ﷺ نے مضامین، ملاقیح اور حبل الحبلہ کی بیع سے منع فرمایا)۔

نیز حضرت سعید بن المسیب کا قول ہے: حیوان میں ربا نہیں ہے، حضور ﷺ نے جانوروں سے متعلق صرف تین چیزوں سے منع فرمایا ہے: مضامین، ملاقیح اور حبل الحبلہ (۳)۔

نیز اس بیع میں غرر ہے، ہوسکتا ہے کہ اونٹنی بچہ نہ جنے یا اس سے قبل مرجائے، لہذا یہ معدوم کی بیع ہے اور اس چیز کی بیع ہے جس کے معدوم ہونے کا خطرہ ہے (۴)۔

شافعیہ نے اس کی توجیہ یہ کی ہے کہ یہ ایسی چیز کی بیع ہے جو نہ ملکیت میں ہے نہ معلوم ہے، اور نہ ہی اس کی سپردگی پر قدرت ہے (۵)۔

حنابلہ نے اس کی توجیہ میں کہا کہ جہالت ہے، اس لئے کہ اس کی صفت اور اس کی زندگی معلوم نہیں ہے، اور اس لئے کہ اس کی سپردگی پر قدرت نہیں ہے (۶)۔ اور جب حمل کی بیع جائز نہیں تو حمل کے حمل کی بیع بدرجہ اولی ناجائز ہوگی۔

۲ - معدوم کی بیع ہی کے قبیل سے بیع عسب الفحل (سانڈ سے جفتی

---

(۱) الدر المختار ۴؍ ۱۰۲، فتح القدیر ۶؍ ۵۰، القوانین الفقہیہ رص ۱۶۹ طبع بیروت ۱۹۷۷ء شرح المحلی علی المنہاج ۲؍ ۱۷۶ طبع سوم مطبعہ مصطفی البابی الحلبی، قاہرہ ۱۳۷۵ھ؍ ۱۹۵۶ء المغنی ۴؍ ۲۷۶، الشرح الکبیر فی ذیل المغنی ۴؍ ۲۷ طبع بیروت ۱۳۹۲ھ۔

(۲) الدر المختار ۴؍ ۱۰۲، فتح القدیر ۶؍ ۵۰، شرح المحلی علی المنہاج ۲؍ ۱۷۶۔

(۳) الشرح الکبیر للدردیر مع حاشیۃ الدسوقی ۳؍ ۵۷ طبع عیسی البابی الحلبی، المغنی ۴؍ ۲۷۶، الشرح الکبیر فی ذیل المغنی ۴؍ ۲۷ فتح القدیر ۶؍ ۵۰، نصب الرایہ ۴؍ ۱۰، ۱۱۔

(۴) بدائع الصنائع ۵؍ ۱۳۸، شرح المحلی وحاشیہ عمیرہ ۲؍ ۱۷۵، ۱۷۶، المغنی ۴؍ ۲۷۶، الشرح الکبیر فی ذیل المغنی ۴؍ ۲۷، الدر المختار بہامش رد المحتار ۴؍ ۱۰۲۔

(۱) المغنی ۴؍ ۲۷۶، الشرح الکبیر فی ذیل المغنی ۴؍ ۲۷۔

(۲) حدیث ابن عباسؓ "نهى عن بيع المضامين و الملاقيح....." کی روایت طبرانی نے کی ہے، ہیثمی نے کہا: اس میں اسماعیل بن ابوحبیبہ ہے جس کی امام احمد نے توثیق اور جمہور ائمہ نے تضعیف کی ہے (مجمع الزوائد ۴؍ ۱۰۴ طبع القدسی)۔

(۳) فتح القدیر مع شرح العنایہ والکفایہ ۶؍ ۵۰ طبع بیروت۔

(۴) بدائع الصنائع ۵؍ ۲۳۸، فتح القدیر ۶؍ ۵۰۔

(۵) شرح المنہج بحاشیۃ الجمل ۳؍ ۷۰، نیز دیکھئے: شرح المحلی علی المنہاج ۲؍ ۱۷۵۔

(۶) المغنی ۴؍ ۲۷۶، الشرح الکبیر ۴؍ ۲۷، کشاف القناع ۳؍ ۱۶۶۔

کرانے کی بیع)۔

حضرت ابن عمرؓ کی روایت میں ہے، وہ فرماتے ہیں : ’’ أن النبي ﷺ نهى عن ثمن عسب الفحل‘‘[1] (آپ ﷺ نے نر کی جفتی کے ثمن سے منع فرمایا)۔ایک اور روایت میں ہے:’’عن عسب الفحل‘‘ (سانڈ سے جفتی کرانے سے منع فرمایا)۔ اس روایت کے بارے میں کاسانی نے کہا: بذات خود عسب (جفتی) پر نہی کو محمول کرنا ممکن نہیں، اس لئے کہ عاریت کے طور پر ایسا کرنا جائز ہے، لہذا نہی کو بیع اور اجارہ پر محمول کیا جائے گا، لیکن اس چیز کو یہاں پر محذوف اور مضمر رکھا گیا ہے[2]، جیسا کہ اس فرمان باری میں ہے: ’’وَسْئَلِ الْقَرْيَةَ‘‘[3] (آپ اس بستی والوں سے دریافت کرلیجئے)۔

شافعیہ نے اس حدیث کی تاویل وتشریح میں تقریباً یہی لکھا ہے، انہوں نے اس کے تین طرح کے احتمالات کا ذکر کرتے ہوئے (دوسرے علماء کی طرح) اس کے باطل ہونے کی صراحت کی ہے اور کہا: اس کے نطفہ کا ثمن حرام ہے، اس کو فروخت کرنا باطل ہے، اس لئے کہ وہ غیر معلوم بے قیمت اور سپردگی پر قدرت سے خالی ہے[4]۔

محل عقد سے متعلق دوسری شرط:

ب- یہ کہ معقود علیہ مال ہو، مال سے مراد فقہی اصطلاح والا مال ہے

(۱) حدیث ابن عمرؓ: ’’نهى النبي ﷺ عن عسب الفحل‘‘ کی روایت بخاری (فتح الباری ۴/ ۴۶۱ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۲) بدائع الصنائع ۵/ ۱۳۹۔

(۳) سورۂ یوسف/ ۸۲۔

(۴) تحفۃ المحتاج بشرح المنہاج لابن حجر ہیثمی مع حاشیۃ الشروانی و العبادی ۴/ ۲۹۴، کشاف القناع ۳/ ۱۶۶، المغنی ۴/ ۲۷۷۔

یعنی جس کی طرف طبیعت مائل ہوتی ہے، اور اس کو خرچ کیا جاتا اور روکا جاتا ہے[1]۔ (دیکھئے: اصطلاح ’’مال‘‘)، لہذا غیر مال کی بیع منعقد نہ ہوگی، اس کی مثال یہ ہے کہ مسلمان کسی مردار کی بیع کرے تو یہ باطل ہے، وہ طبعی طور پر مرا ہو یا گلا گھونٹ کر مارا گیا ہو یا کسی اور غیر شرعی ذبح کے ذریعہ مرا ہو۔ اس کی دلیل یہ فرمان باری ہے: ’’حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَ الدَّمُ‘‘[2] (تم پر حرام کئے گئے ہیں مردار اور خون)، اس سے مستثنیٰ صرف مچھلی اور ٹڈی ہیں جس کی دلیل یہ فرمان نبوی ہے:’’ أحلّت لنا ميتتان ودمان: فأما الميتتان فالحوت والجراد، وأما الدمان فالكبد والطحال‘‘ [3] (ہمارے لئے دو مردار اور دو خون حلال کئے گئے ہیں: مردار مچھلیاں اور ٹڈی ہیں، اور خون جگر اور تلی ہیں)۔

رہا ذمی کا مردار فروخت کرنا: تو اگر وہ فطری موت مرا ہو یعنی ضرب وقتل کے ذریعہ نہ مرا ہو (یعنی رمق باقی رہنے تک اس کی سانس جاری رہی ہو) تو وہ بالاتفاق مال نہیں۔

جو جانور فطری موت نہ مرا ہو بلکہ گلا گھوٹنے کے سبب مرا ہو یا ذمی کے دین کے مطابق اس کو مارا گیا ہو، اور ہماری شریعت میں وہ ذبح نہ ہو تو اس کی بیع کے جواز وفساد کے بارے میں حنفیہ کے یہاں مختلف روایتیں ہیں: امام ابو یوسف سے جواز کی روایت اور امام محمد

(۱) الدر المختار بحوالہ درر الحکام ۳/ ۱۰۰۔

(۲) سورۂ مائدہ/ ۳۔

(۳) حدیث: ’’احلت لنا میتتان و دمان......‘‘ کی روایت ابن ماجہ (۲/ ۱۰۷۳ طبع عیسی الحلبی) نے حضرت ابن عمرؓ سے مرفوعاً کی ہے، دار قطنی نے حضرت ابن عمرؓ پر اس کے موقوف ہونے کو درست کہا ہے۔ابن حجر نے اس کو نقل کرنے کے بعد اس پر یہ تبصرہ کیا ہے: موقوف روایت ہے، جس کو ابو حاتم وغیرہ نے صحیح قرار دیا ہے، وہ مرفوع کے حکم میں ہے (تلخیص الحبیر ۱/ ۲۶ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ)۔

سے فساد کی روایت ہے، باطل ہونے کی کوئی روایت نہیں [1]۔

غیر حنفیہ بیع کے باطل ہونے کے تعلق سے فطری طور پر مردہ، اور غیر فطری طور پر مردہ جانور کے درمیان فرق نہیں کرتے۔

ابن المنذر نے کہا: مردار یا اس کے کسی جزو کی بیع کے عدم جواز پر اہل علم کا اجماع ہے [2]۔

تحریم کی دلیل یہ حدیث نبوی ہے: "إن الله ورسوله حرم بيع الخمر والميتة والخنزير والأصنام" [3] (اللہ تعالی اور اس کے رسول نے شراب، مردار، خنزیر، اور بتوں کی بیع کو حرام کیا ہے)۔

دم مسفوح (جاری خون) کی بیع حرام اور غیر منعقد ہوگی، اس کی دلیل یہ فرمان باری ہے: "أَوْ دَماً مَسْفُوحاً" [4] (یا بہتا ہوا خون)، "مسفوح" کی قید سے جو اس کے علاوہ ہے وہ خارج ہوگیا، لہذا اس کی بیع جائز ہے، مثلاً جگر اور تلی [5]، ان دونوں کو تحریم سے مذکورہ بالا حدیث کے سبب استثناء کیا گیا: "أحلت لنا ميتتان و دمان......" (ہمارے لئے دو مردار، اور دو خون حلال کئے گئے ہیں.....) اس میں کوئی اختلاف نہیں، ابن المنذر اور شوکانی نے اس کی بیع کے حرام ہونے پر اہل علم کے اجماع کی صراحت

(۱) الدر المختار ورد المحتار ۴/ ۱۰۱۔
(۲) الشرح الکبیر فی ذیل المغنی ۴/ ۱۳، نیز دیکھئے: الشرح الکبیر للدردیر ۳/ ۱۰، شرح المحلی علی المنہاج ۲/ ۱۵۷۔
(۳) حدیث: "إن الله ورسوله حرم بيع الخمر والميتة......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۴/ ۴۲۴ طبع السلفیہ) نے حضرت جابر بن عبد اللہ سے کی ہے۔
(۴) سورۂ أنعام ۱۴۵۔
(۵) الدر المختار ۴/ ۱۰۱۔

کی ہے [1]۔

مردار اور خون وغیرہ کی تحریم کی علت حنفیہ کے نزدیک مالیت کا نہ ہونا، اور دوسرے حضرات کے نزدیک نجاست عین ہے [2]۔

محل عقد میں مالیت کے نہ ہونے کی صورتوں میں سے آزاد کی بیع، اسی طرح آزاد کو ثمن بنا کر اس کے عوض بیع، یعنی اس پر "باء" داخل کر کے کہے: "بعتک هذا البيت بهذا الغلام" حالانکہ وہ غلام نہیں بلکہ آزاد ہو، اس لئے کہ حقیقت بیع مال کا مال سے تبادلہ ہے، اور وہ یہاں موجود نہیں، اس لئے کہ وہ مال نہیں ہے [3]۔

اس بیع کی تحریم پر سخت وعید اس حدیث میں وارد ہے: "ثلاثة أنا خصمهم يوم القيامة، ومن كنت خصمه خصمته، رجل أعطى بي ثم غدر، ورجل باع حرا فأكل ثمنه، ورجل استأجر أجيرا، فاستوفى منه ولم يعطه أجره" [4] (میں قیامت کے دن تین آدمیوں کا فریق ہوں گا اور جس کا میں فریق ہوں گا اس کو مغلوب کردوں گا: ایک وہ شخص جس نے میرا نام لے کر عہد کیا، پھر فریب کیا، دوسرے وہ جس نے آزاد کو فروخت کر کے اس کا ثمن کھایا، تیسرے وہ جس نے مزدور سے پوری محنت لی، پھر اس کی مزدوری نہ دی)۔

تیسری شرط: مالیت والا ہونا:

۸- محل عقد سے متعلق شرائط میں اس کے مال ہونے کے ساتھ

(۱) الشرح الکبیر فی ذیل المغنی ۴/ ۱۳، نیل الاوطار ۵/ ۱۴۴۔
(۲) دیکھئے: القوانین الفقہیہ/ ۱۶۳، الشرح الکبیر للدردیر ۳/ ۱۰، شرح المحلی علی المنہاج ۲/ ۱۵۷۔
(۳) الدر المختار ۴/ ۱۰۱، بدائع الصنائع ۵/ ۱۴۰۔
(۴) حدیث: "ثلاثة أنا خصمهم......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۴/ ۴۱۷ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

ساتھ، اس کا متقوم ہونا بھی ہے۔

حنفیہ کے نزدیک متقوم ہونا دو طرح سے ہے:

عرفی: جو حفاظت میں لینے کے ذریعہ ہوتا ہے، لہذا غیر محفوظ مثلاً شکار اور گھاس، متقوم نہیں۔

شرعی: جو انتفاع کی اباحت کے ذریعہ ہوتا ہے، اور یہاں یہی مراد ہے۔

لہذا اس مفہوم کے لحاظ سے جو مال متقوم نہ ہو یعنی اس سے انتفاع مباح نہ ہو، اس کی بیع باطل ہے[۱]۔

بعض فقہاء مالیت، اور تقوم کے بجائے طہارت اور نفع کی شرط لگاتے ہیں جیسا کہ مالکیہ اور شافعیہ نے کیا ہے[۲]۔

بعض نے تقوم کی اس شرط کے بجائے صرف مالیت کی شرط لگائی ہے، جو ان کے نزدیک مال کی اس تعریف کی وجہ سے ہے کہ مال وہ جس میں کوئی غیر حرام منفعت ہو، اور وہ بلا حاجت یا ضرورت کے مباح ہو۔ اور یہ حنابلہ ہیں۔

''منفعت'' کی قید سے وہ خارج ہوگیا جس میں کوئی منفعت نہیں مثلاً کیڑے مکوڑے، اور وہ جس میں حرام منفعت ہو مثلاً شراب، اور جس میں حاجت کی وجہ سے مباح منفعت ہو مثلاً کتا، اور جس میں ضرورت کی وجہ سے مباح منفعت ہو مثلاً مخمصہ (سخت بھوک) کی حالت میں مردار[۳]۔

۹- غیر متقوم کی مثالوں میں سے خمر اور خنزیر کی بیع ہے، یہ جمہور فقہاء کے نزدیک فاسد ہے۔

(۱) الدر المختار ورد المحتار ۴/ ۱۰۳۔

(۲) دیکھئے: القوانین الفقہیہ رص ۱۶۳، الشرح الکبیر للدردیر ۳/ ۱۰، شرح المحلی علی المنہاج ۲/ ۱۵۷۔

(۳) کشاف القناع ۳/ ۱۵۲۔

اس کی علت اس کے عین کا نجس ہونا ہے، اور ان ہی دونوں کے حکم میں بقیہ نجس العین کو رکھا گیا ہے[۱]۔ اسی طرح ہر اس چیز کو جس کی نجاست اصلی یا ذاتی ہو اور اس کی تطہیر ناممکن ہو[۲]۔

ابن قدامہ نے ابن المنذر سے نقل کیا ہے کہ اس قول پر اہل علم کا اجماع ہے[۳]۔ اس کی دلیل حضرت جابر کی یہ سابقہ حدیث ہے: **"إن الله و رسوله حرم بيع الخمر والميتة والخنزير والأصنام"**[۴] (اللہ نے اور اس کے رسول نے شراب، مردار، خنزیر اور بتوں کی بیع کو حرام کیا ہے)۔

حنفیہ کے یہاں فرق ہے: اگر ان مذکورہ چیزوں کی بیع ثمن یا ذمہ میں واجب دین کے عوض ہو تو باطل ہے، لیکن اگر ان کی بیع، ''اعیان'' یا ''عروض'' کے عوض ہو تو شراب میں بیع باطل ہوگی اور اس کے بالمقابل اعیان وعروض میں فاسد ہوگی، فرق کی وجہ یہ ہے کہ مبیع ہی بیع میں اصل ہے، اور شراب وغیرہ تملیک کا محل نہیں ہوتی، اس لئے ان میں بیع باطل ہوگئی تو ان کا ثمن بھی باطل ہوگا۔

لیکن اگر ثمن عین ہو تو اس صورت میں وہ ایک لحاظ سے مبیع ہے جس کو ملکیت میں لینا مقصود ہوتا ہے، لیکن اس کو قیمت بنانا فاسد ہوگیا، اس لئے اس کی قیمت واجب ہوگی، نہ کہ وہ شراب جس کو بطور قیمت مقرر کیا گیا ہے[۵]۔

(۱) شرح المحلی علی المنہاج ۲/ ۱۷۵۔

(۲) الشرح الکبیر للدردیر ۳/ ۱۰، شرح الخرشی علی مختصر خلیل بحاشیۃ العدوی ۵/ ۱۵ طبع بیروت۔

(۳) کشاف القناع ۳/ ۱۵۲، الشرح الکبیر بذیل المغنی ۴/ ۱۳۔

(۴) حدیث: "ان الله حرم بيع الخمر و الميتة....." کی تخریج فقرہ/ ۷ کے تحت آچکی ہے۔

(۵) الدر المختار ورد المحتار ۴/ ۱۰۳، ۱۰۴، تبیین الحقائق شرح کنز الدقائق ۴/ ۴۴، ۴۵ طبع دار المعرفہ بیروت۔

اسی طرح حنفیہ نے مذکورہ چیزوں کی بیع میں مسلمان اور ذمی کے درمیان فرق کیا ہے، اس سلسلہ میں کاسانی کہتے ہیں: خنزیر کی بیع مسلمان کی طرف سے منعقد نہ ہوگی، اس لئے کہ مسلمانوں کے حق میں وہ مال نہیں، لیکن اہل ذمہ کو آپس میں شراب اور خنزیر کی بیع کرنے سے نہیں روکا جائے گا، جس کی دلیل یہ ہے:

الف۔ ہمارے بعض مشائخ کا قول ہے کہ ان کے لئے اس سے انتفاع شرعاً مباح ہے، جیسا کہ سرکہ اور بکری ہمارے لئے مباح ہیں، لہذا وہ ان کے حق میں مال ہیں، اس لئے ان کی بیع جائز ہوگی، اور سیدنا عمر بن الخطابؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے شام میں اپنے محصلین عشر کے پاس لکھا کہ اس کی بیع ان کے ذمہ سونپ دو، اور اس کے ثمن میں سے عشر لے لو، اگر ان کی طرف سے اس کی بیع جائز نہ ہوتی تو حضرت عمر محصلین کو یہ حکم نہ دیتے کہ ذمیوں کو ان کی بیع کا کام سونپ دو۔

ب۔ ہمارے بعض مشائخ سے مروی ہے کہ شراب اور خنزیر کی حرمت مسلمان اور کافر کے حق میں علی العموم ثابت ہے، اس لئے کہ کفار شرائع یعنی محرمات کے مخاطب ہیں، ہمارے اصحاب کے مذہب میں صحیح یہی ہے، لہذا اس کی حرمت مسلمان اور کافر کے حق میں ثابت ہوگی، لیکن ان کو اس کی بیع کرنے سے نہیں روکا جائے گا، اس لئے کہ وہ اس کو حرام نہیں سمجھتے اور وہ اس کو مال بنا کر جمع کرتے ہیں، اور ہم کو حکم ہے کہ ان کو ان کے عقیدہ اور دین پر چھوڑ دیا جائے (۱)۔

ابن عابدین رحمہ اللہ کاسانی کی اس عبارت پر تبصرہ کرتے ہوئے کہتے ہیں: اس کا ظاہر یہ ہے کہ ان کے درمیان آپس میں اس کی بیع صحیح ہے، گو کہ "ثمن" کے عوض فروخت کی جائے (۲)۔

(۱) بدائع الصنائع ۵/ ۱۴۳۔

(۲) رد المحتار ۴/ ۱۰۴۔

۱۰- حنفیہ کے نزدیک غیر متقوم ہی کی مثالوں میں سے وہ مردار ہے جو فطری موت نہ مرا ہو، بلکہ گلا گھونٹنے وغیرہ کی وجہ سے مرا ہو، اس لئے کہ وہ ذمی کے یہاں شراب کی طرح مال ہے (۱)، مالیت کی شرط میں اس پر بحث ہو چکی ہے۔

۱۱- غیر متقوم سے متعلق وہ ناپاک ہو جانے والی چیز ہے جو نا قابل تطہیر ہو مثلاً گھی، تیل، شہد، دودھ اور سرکہ۔

مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ میں سے اکثر کا مشہور اور اصح مذہب ان کی بیع کا عدم جواز ہے، اس لئے کہ ان کا کھانا حرام ہے، کیونکہ حضور ﷺ سے اس چوہیا کے بارے میں دریافت کیا گیا جو گھی میں مر گئی ہو تو آپ ﷺ نے فرمایا: "و إن كان مائعا فلا تقربوه" (۲) (اور اگر سیال ہو تو اس کے قریب نہ جاؤ)۔ اور جب حرام ہے تو اس کی بیع ناجائز ہوگی، کیونکہ حضرت ابن عباسؓ کی روایت میں فرمان نبوی ہے: "لعن الله اليهود، حرمت عليهم الشحوم، فجملوها (أي أذابوها) فباعوها....." (۳) (اللہ کی لعنت یہودیوں پر ہو کہ ان پر چربی حرام کی گئی تو انہوں نے اس کو پگھلا کر فروخت کر دیا)۔

نیز اس لئے کہ وہ نجس ہے، لہذا مردار کی چربی پر قیاس کرتے ہوئے اس کی بیع ناجائز ہوگی، اس لئے کہ وہ نجس العین کے معنی میں ہے (۴)۔

(۱) الدر المختار ورد المحتار ۴/ ۱۰۳، نیز دیکھئے: فقرہ/ ۷۔

(۲) حدیث "و إن كان مائعا فلا تقربوه....." کی روایت ابوداؤد (۴/ ۱۸۱ تحقیق عزت عبید دعاس) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے اس کی اسناد صحیح ہے جیسا کہ حافظ ابن حجر نے لکھا ہے (فتح الباری ۱/ ۳۴۴ طبع السلفیہ)۔

(۳) حدیث: "لعن الله اليهود....." کی روایت مسلم (۳/ ۱۲۰۷ طبع عیسی الحلبی) نے حضرت عمر بن خطابؓ سے کی ہے۔

(۴) القوانین الفقہیہ/ ص ۱۶۳، شرح المحلی علی المنہاج ۲/ ۱۵۷، کشاف القناع ۳/ ۱۶۵، الشرح الکبیر فی ذیل المغنی ۴/ ۱۵۔

مالکیہ نے طے کیا ہے کہ ان کے مذہب میں مشہور یہ ہے کہ اختیاری طور پر اس کی بیع ناجائز ہے، ہاں اضطراری طور پر جائز ہے[1]، مشہور کے بالمقابل امام مالک کی ایک روایت یہ ہے کہ اس کی بیع جائز ہے، ابن اللباد، اسی پر فتوی دیتے تھے۔

ابن رشد نے کہا: امام مالک سے مشہور، اور "المدونہ" وغیرہ میں ان کے مذہب سے یہی معلوم ہے کہ اس کی بیع ناجائز ہے، اور اظہر یہ ہے کہ اس کی بیع اس شخص کی طرف سے جائز ہے جو اس کے ذریعہ دھوکہ نہ دے، اور وہ بیان کردے، اس لئے کہ نجاست کے گرجانے سے اس کا نجس ہونا، اس سے اس کے مالک کی ملکیت کو ساقط نہیں کرتا، اور اس کے تمام منافع ختم نہیں ہوتے، اور یہ بھی ناجائز ہے کہ اس کے حق میں اس کو تلف کردیا جائے، لہذا اس کے لئے جائز ہے کہ اس کو ایسے شخص کے ہاتھ میں فروخت کردے جو اس کو اس جگہ صرف کرے جہاں وہ اس کو صرف کرسکتا تھا، اور تیل کے بارے میں یہی حکم ان لوگوں کے مذہب کے مطابق ہے جو اس کے دھونے کو ناجائز کہتے ہیں، لیکن جو لوگ اس کے دھونے کو جائز کہتے ہیں (اور یہ امام مالک سے مروی ہے) ان لوگوں کی رائے کے مطابق اس کی بیع کی صورت وہی ہے جو ناپاک ہونے والے کپڑے کی ہے[2]۔

ابن جزی نے ابن رشد کے قیاس کو اس صورت میں شامل کیا ہے جس کو ابن وہب نے اس شرط کے ساتھ جائز قرار دیا ہے کہ اگر وہ اس کو بیان کردے، اور غیر مساجد میں اس کے ذریعہ چراغ جلانے کے بارے میں اختلاف کی طرف اشارہ کیا ہے[3]۔

(۱) الشرح الکبیر للدردیر ۳/۱۰۔
(۲) حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر، مذکورہ مقام۔
(۳) القوانین الفقہیہ رص ۱۶۳۔

شافعیہ کے یہاں ایک قول جو ان کے نزدیک اصح کے بالمقابل ہے یہ ہے کہ اگر اس کی تطہیر ممکن ہو اس طور پر کہ اس کو کسی برتن میں رکھ کر اتنا پانی بہایا جائے کہ پانی غالب ہوجائے، اور اس کو ایک لکڑی سے ہلایا جائے یہاں تک کہ اس کے تمام اجزاء تک پانی پہنچ تو ناپاک ہونے والے کپڑے پر قیاس کرتے ہوئے اس کی بیع جائز ہوگی، لیکن شافعیہ کے یہاں اصح قول بیع سے ممانعت ہے، اس لئے کہ اس کو پاک کرنا ناممکن ہے، اس کی دلیل چوہیا والی سابقہ حدیث ہے، اس لئے کہ اگر اس کی تطہیر ممکن ہوتی تو حدیث میں یہ نہ کہا جاتا: "ألقوها وما حولها" (اس کو اور اس کے اطراف کو پھینک دو) اور ایک روایت میں ہے: "فأريقوه"[1] (اس کو بہادو)، اسی طرح ان کے یہاں ناپاک پانی کی بیع کے بارے میں اختلاف ہے۔

لہذا بعض کے نزدیک بیع جائز ہے، اس لئے کہ اس کو اس طرح پاک کرنا ممکن ہے کہ اس میں پانی کا اضافہ کردیا جائے۔

بعض مالکیہ نے قطعی طور پر ناجائز کہا ہے اور یہی معتمد ہے (جیسا کہ قلیوبی اپنے شیخ کے حوالہ سے کہتے ہیں) اگر پانی دو قلہ (گھڑے) سے کم ہو، اس کی وجہ یہ ہے کہ فی الحال اس کی نجاست مدنظر ہے، لیکن اگر دو قلہ سے زائد ہو تو ان کے نزدیک صحیح ہے[2]۔

اسی طرح حنابلہ نے جو نجس تیل کی بیع کو ناجائز کہتے ہیں امام احمد سے روایت کی ہے کہ کسی کافر کے ہاتھ جو اس کی نجاست سے

(۱) شرح المحلی علی المنہاج ۲/۱۵۷، تحفۃ المحتاج مع حاشیۃ الشروانی ۴/۲۳۵، ۲۳۶۔
حدیث: "ألقوها وما حولها....."، اور ایک دوسری روایت میں "فأريقوه" ہے کی روایت بخاری (فتح الباری ۹/۶۶۸ طبع السلفیہ) نے حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے کی ہے۔
(۲) شرح المحلی علی المنہاج وحاشیہ قلیوبی ۲/۱۵۷۔

واقف ہواس کی بیع جائز ہے، اس لئے کہ وہ اس کوحلال سمجھتا ہے، اور اس کے کھانے کومباح قرار دیتا ہے، نیز اس لئے کہ حضرت ابوموسی سے مروی ہے کہ ”اس میں ستو ملادو، اور فروخت کردو، لیکن کسی مسلمان کے ہاتھ فروخت نہ کرو، اور اس کو بتادو“۔ لیکن حنابلہ کے یہاں صحیح عدم جواز ہے، اس لئے کہ حضرت ابن عباس کی سابقہ حدیث میں ہے: ”لعن الله اليهود، حُرّمتْ عليهم الشحوم فجملوها“[1] (یہودیوں پر اللہ کی لعنت ہو کہ ان پر چربی حرام کی گئی تو انہوں نے اس کو پگھلایا)۔

نیز اس لئے کہ کسی مسلمان کے ہاتھ اس کی بیع جائز نہیں تو کسی کافر کے ہاتھ بھی جائز نہیں ہوگی، جیسا کے شراب اور خنزیر، کیونکہ وہ اس کوحلال سمجھتے ہیں تاہم اس کی بیع ان کے ہاتھ نا جائز ہے۔

نیز اس لئے کہ یہ نجس تیل ہے، لہذا اس کی بیع کسی کافر کے ہاتھ جائز نہیں ہوگی جیسا کہ مردار کی چربی[2]۔

رہا ناپاک ہونے والا کپڑا یا ناپاک ہونے والا برتن، اور اس جیسی دوسری ناپاک ہوجانے والی اشیاء جو دھونے سے پاک ہوجاتی ہیں، تو ان کی بیع کی صحت کی انہوں نے صراحت کی ہے، کیونکہ ان سے تطہیر کے بعد فائدہ اٹھایا جاتا ہے، اور ان کی طہارت ہی اصلی ہے، البتہ ان پر ایسی نجاست عارضی طور پر لگ گئی ہے جس کا زائل کرناممکن ہے۔

مالکیہ نے نجاست بیان کرنے کو علی الاطلاق واجب قرار دیا ہے، خواہ کپڑا (مثلاً) نیا ہو یا پرانا، خواہ دھونے سے وہ خراب ہوجائے یا خراب نہ ہو، اور خواہ خریدار نمازی ہو یا نمازی نہ ہو، انہوں نے کہا: اس لئے کہ طبیعت کو اس سے گھن آتی ہے، اور اگر وہ اس کو بیان نہ کرے تو مشتری کے لئے خیار ثابت ہوگا[1]۔

جبکہ حنفیہ نے (جمہور کے نزدیک اَصح اور مشہور کے برخلاف) صراحت کی ہے کہ ناپاک ہوجانے والے تیل (جس میں عارضی طور پر نجاست لگ گئی ہو) کی خرید وفروخت جائز ہے، اور کھانے کے علاوہ مثلاً غیر مساجد میں چراغ جلانے اور دباغت وغیرہ میں اس سے فائدہ اٹھانے کو جائز قرار دیا ہے[2]۔

حنفیہ نے نجاست آلود تیل، اور مردار کے تیل کے درمیان فرق کیا ہے، کیونکہ مردار کا تیل نجس ہے، اس لئے کہ وہ مردار کا جز ہے، لہذا وہ مال نہیں ہوگا، پس اس کی خرید وفروخت بالاتفاق ناجائز ہوگی جیسا کہ اس سے فائدہ اٹھانا ناجائز ہے[3]۔ ابن عابدین نے اس کے لئے اس حدیث سے استدلال کیا: ”إن الله و رسوله حرّم بيع الخمر والميتة والخنزير والأصنام، فقيل يا رسول الله! أرأيت شحوم الميتة، فإنها يطلى بها السفن، ويدهن بها الجلود، ويستصبح بها الناس؟ فقال: لا، هو حرام“[4] (اللہ نے اور اس کے رسول نے شراب، مردار، سور اور بتوں کی خرید وفروخت حرام قرار دی ہے، دریافت کیا گیا کہ اللہ کے رسول! مردار کی چربی کا حکم بتائیں کہ اس کو کشتیوں پر ملتے ہیں، کھالوں پر لگاتے ہیں، لوگ اس سے چراغ جلاتے ہیں؟ آپ ﷺ نے فرمایا: نہیں، وہ حرام ہے)۔

۱۲ – بے قیمت، نجاست اور نجاست آلودہ چیزوں سے متصل مردار

(۱) حدیث: ”لعن الله اليهود“ کی تخریج بیع فقرہ/۱ میں گذر چکی ہے۔
(۲) الشرح الکبیر فی ذیل المغنی ۱۵/۴، کشاف القناع ۱۵۶/۳۔

(۱) الشرح الکبیر للدردیر ۱۰/۳، نیز دیکھئے: شرح المحلی علی المنہاج ۱۵۷/۲، کشاف القناع ۶/۳۔
(۲) الدر المختار ۱۱۴/۴۔
(۳) رد المحتار ۱۱۴/۴، نیز دیکھئے: تبیین الحقائق ۵۱/۴۔
(۴) حدیث: ”إن الله و رسوله حرم بيع الخمر و الميتة......“ کی تخریج فقرہ/۷ کے تحت آچکی ہے۔

کی ہڈی، اس کی کھال، اس کا اون، اس کا کھر اور اس کے پر وغیرہ ہیں۔

جمہور کا مذہب یہ ہے کہ ان کی خرید فروخت نجاست کے سبب ناجائز ہے، اس لئے کہ فرمان باری ہے: "حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ"[1] (تم پر حرام کئے گئے ہیں مردار) اور یہ سب مردار کے اجزاء ہیں، لہذا حرام ہوں گے، اور ان کی خرید فروخت جائز نہ ہوگی، اور حدیث میں وارد ہے: "لا تنتفعوا من الميتة بإهاب ولا عصب"[2] (کسی مردار کی کھال اور پٹھے سے فائدہ نہ اٹھاؤ)، بلکہ حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ مردار کی کسی بھی چیز کی خرید فروخت جائز نہیں گوکہ یہ مضطر اور مجبور کے ہاتھ ہو، البتہ مچھلی، ٹڈی اور جندب (بڑی ٹڈی) اس سے مستثنیٰ ہے، اس لئے کہ ان کا کھانا حلال ہے[3]۔

حنفیہ نے اس مسئلہ میں آدمی اور غیر آدمی کے درمیان، اور دباغت سے قبل اور دباغت کے بعد مردار کی کھال کے درمیان تفصیل کرتے ہوئے کہا:

الف۔ دباغت سے قبل مردار کی کھال کی خرید فروخت جائز نہیں ہے، اس کی دلیل سابقہ حدیث ہے: "لا تنتفعوا من الميتة بإهاب ولا عصب" (کسی مردار کی کھال اور پٹھے سے فائدہ نہ اٹھاؤ) نیز اس لئے کہ اس کی نجاست ان رطوبتوں کے سبب ہے جو اصل خلقت کے لحاظ سے اس سے متصل ہیں، لہذا وہ مردار کے گوشت کی طرح ہوگئیں، اس کے برخلاف نجس کپڑے کی خرید فروخت جائز ہے، اس لئے کہ اس کی نجاست اصل خلقت کے لحاظ سے نہیں، لہذا اس کی خرید فروخت کے جواز سے ممانعت نہیں۔

ب۔ ہاں دباغت کے بعد اس کی بیع اور اس سے فائدہ اٹھانا جائز ہے، اس لئے کہ وہ دباغت کے سبب پاک ہوگئی۔

ج۔ رہی ہڈی وغیرہ تو اصل خلقت کے لحاظ سے وہ پاک ہے، اور حنفیہ کے نزدیک قاعدہ ہے کہ جس چیز میں خون سرایت نہ کرے موت کے سبب وہ نجس نہیں ہوتی، مثلاً بال، پر، وبر (اونٹ، خرگوش وغیرہ کے بال) سینگ، کھر اور ہڈی، جیسا کہ انہوں نے طہارتوں کے بیان میں اس کی صراحت کی ہے[1]، لہذا اس کی خرید فروخت اور اس سے فائدہ اٹھانا جائز ہے، اور اس سلسلہ میں حنفیہ کی دلیل جیسا کہ کاسانی نے لکھا ہے، یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے یہ چیزیں ہمارے لئے پیدا کی ہیں، اور ان کے ذریعہ ہم پر احسان جتایا ہے اور ذبیحہ اور مردار کے درمیان کوئی تفصیل نہیں کی جس سے معلوم ہوتا ہے کہ اباحت یقینی ہے، فرمان باری ہے: "وَاللّٰهُ جَعَلَ لَكُم مِن بُيُوتِكُمْ سَكَناً، وَ جَعَلَ لَكُمْ مِنْ جُلُوْدِ الأَنْعَامِ بُيُوتاً تَسْتَخِفُّونَها يَوْمَ ظَعْنِكُمْ وَ يَوْمَ إِقَامَتِكُمْ وَ مِنْ أَصْوَافِها و أَوْبَارِهَا وَ أَشْعَارِهَا أَثَاثاً وَمَتَاعاً إِلىٰ حِيْنٍ"[2] (اور اللہ ہی نے تمہارے لئے تمہارے گھر وجہ سکون بنائے اور تمہارے لئے جانوروں کی کھال کے گھر بنائے جنہیں تم اپنے کوچ کے دن اور اپنے قیام کے دن ہلکا پاتے ہو اور ان کے اون اور ان کے روئیں اور ان کے بالوں سے (تمہارے) گھر کا سامان اور ایک مدت تک چلنے والی فائدے کی

(۱) سورۂ مائدہ/ ۳۔
(۲) حدیث: "لا تنتفعوا من الميتة....." کی روایت ترمذی (۴/ ۲۲۲ طبع عیسی الحلبی) نے حضرت عبد اللہ بن عکیم سے کی ہے، ترمذی نے اسے حسن قرار دیا ہے۔
(۳) دیکھئے: الشرح الکبیر للدردیر ۳/ ۱۰، شرح المنہج بحاشیۃ الجمل ۳/ ۲۲، کشاف القناع ۳/ ۱۵۵، ۱۵۶۔

(۱) مذکورہ چیزوں کی طہارت کے بارے میں مثلاً دیکھئے: مراقی الفلاح بحاشیۃ الطحطاوی رص ۹۱ طبع سوم بولاق ۱۳۱۸ھ۔
(۲) سورۂ نحل/ ۸۰۔

چیزیں بنائیں)۔

نیز اس لئے کہ مردار کی حرمت موت کی وجہ سے نہیں، کیونکہ موت مچھلی اور ٹڈی میں بھی موجود ہے، حالانکہ وہ دونوں نص کی رو سے حلال ہیں، بلکہ اس کی نجاست ان میں موجودہ سیال رطوبتوں اور نجس خون کے سبب ہے، اس لئے کہ موت کے سبب وہ جم جاتے ہیں، اور اسی وجہ سے مردار کی کھال دباغت کے سبب پاک ہوجاتی ہے، حتی کہ اس کی رطوبت کے زائل ہوجانے کی وجہ سے اس کی بیع جائز ہوجاتی ہے، اور ان چیزوں میں کوئی رطوبت نہیں، لہذا یہ حرام نہیں ہوں گی[1]۔ بلکہ حنفیہ مثلاً زیلعی نے صراحت کی ہے کہ درندوں کے گوشت، ان کی چربی اور ان کی کھال شرعی طور پر ذبح کرنے کے بعد، دباغت کے بعد مردار کی کھال کی طرح ہیں، حتی کہ ان کی خرید وفروخت اور کھانے کے علاوہ میں ان سے فائدہ اٹھانا جائز ہوتا ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ شرعی طور پر ذبح کرنے سے وہ پاک ہوگئی ہیں۔ ہاں سور کی کھال اس سے مستثنیٰ ہے، اس لئے کہ وہ نجس العین ہے (یہی حکم اس کے گوشت، ہڈی اور بال کا ہے)، لہذا وہ شرعی طور پر ذبح کرنے اور دباغت سے بھی پاک نہیں ہوگی، اگر چہ (خنزیر کے علاوہ میں) بعض حنفیہ کا اختلاف ہے، چنانچہ شرنبلالی نے تحقیق کی ہے کہ شرعی ذبح کرنا اس جانور کی کھال کو پاک کردیتا ہے جس کا گوشت کھایا نہیں جاتا، البتہ اس کے گوشت کو پاک نہیں کرتا صحیح ترین فتوی یہی ہے، اور امام ابوحنیفہ اور امام ابو یوسف کے نزدیک ہاتھی کی ہڈی کی خرید وفروخت اور اس سے فائدہ اٹھانا بقیہ درندوں کی طرح جائز ہے۔

امام محمد کے نزدیک یہ ناجائز ہے اور وہ ان کے نزدیک سور کی طرح ہے[1]۔

انسان کی ہڈی اور اس کے بال کے بارے میں حنفیہ جمہور کے موافق ہیں کہ اس کی خرید وفروخت نہیں ہوگی، کاسانی نے کہا: اس کی نجاست کے سبب نہیں، کیونکہ وہ صحیح روایت کے مطابق پاک ہے، بلکہ اس کے احترام میں ناجائز ہے، خرید وفروخت کے ذریعہ اس کے استعمال میں اس کی اہانت کی علامت ہے[2]۔

رسول اللہ ﷺ سے روایت ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا: "لعن الله الواصلة والمستوصلة"[3] (نبی کریم ﷺ نے فرمایا: اللہ تعالیٰ نے جوڑا لگانے والی اور لگوانے والی پر لعنت کی ہے)۔ حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ مذکورہ حدیث کی وجہ سے اس سے فائدہ اٹھانا ناجائز ہے، اور انہوں نے صراحت کی ہے کہ انسان شرعاً قابل احترام ہے گوکہ کافر ہو، لہذا اس پر عقد کرنا، اس کو استعمال کرنا، اور اس کو جمادات کے برابر کرنا اس کی توہین ہے جو ناجائز ہے، اور انسان کا جزء اس کے کل کی طرح ہے۔ حنفیہ میں سے کمال بن الہمام نے اس کی خرید وفروخت کے باطل ہونے کی صراحت کی ہے[4]۔

کتے کی خرید وفروخت:

۱۳- شافعیہ وحنابلہ کا مذہب، اور مالکیہ کے یہاں مشہور یہ ہے کہ کتے کی خرید وفروخت خواہ کوئی بھی کتا ہو گرچہ سکھایا ہوا ہو، صحیح نہیں،

(۱) بدائع الصنائع ۵/ ۱۴۲، نیز دیکھئے: الدر المختار ورد المحتار ۴/ ۱۱۴۔

(۱) مراقی الفلاح/ ۹۱، یہ نور الایضاح کے متن کی عبارت ہے نیز دیکھئے: تبیین الحقائق وحاشیۃ الشلبی ۱/ ۵۱۔

(۲) بدائع الصنائع ۵/ ۱۴۲۔

(۳) حدیث: "لعن الله الواصلة والموصلة....." کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۰/ ۳۷۸ طبع السلفیہ) نے حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ سے کی ہے۔

(۴) الدر المختار ورد المحتار ۴/ ۱۰۵۔

اس کی دلیل حضرت ابو جحیفہ کی صحیح حدیث ہے: "أن رسول الله ﷺ نهى عن ثمن الدم و ثمن الكلب، و كسب البغي ولعن الواشمة والمستوشمة، وآكل الربا وموكله، ولعن المصورين"[1] (رسول اللہ ﷺ نے خون کی قیمت، کتے کی قیمت اور زنا یا حرام کمائی سے منع فرمایا، اور آپ ﷺ نے گدنا گودنے والی اور گودوانے والی، سود کھانے والے، سود کھلانے والے، اور صورت بنانے والے سب پر لعنت کی ہے)۔

حضرت ابو مسعود عقبہ بن عمروؓ کی حدیث ہے: "نهى رسول الله ﷺ عن ثمن الكلب، ومهر البغي، وحلوان الكاهن"[2] (رسول اللہ ﷺ نے کتے کی قیمت، زنا کی اجرت اور نجومی کی اجرت سے منع فرمایا)۔

بعض مالکیہ نے ایسے کتے جس کے پالنے کی اجازت ہے، اور ایسے کتے کے درمیان جس کے پالنے کی اجازت نہیں، فرق کرتے ہوئے کہا کہ اول کی خرید فروخت جائز ہے، اور دوسرے کے بارے میں ان کے درمیان اختلاف ہے۔

حنفیہ کے مذہب میں کتے کی خرید فروخت صحیح ہے، کتا کوئی بھی ہو خواہ کاٹ کھانے والا ہو۔

تفصیل اصطلاح "کلب" میں ہے۔

رہی بلی تو جمہور فقہاء اس کی خرید فروخت کے جواز کے قائل ہیں، اس لئے کہ وہ فائدہ اٹھائے جانے کے قابل جانور ہے، جمہور نے حضرت جابر کی حدیث: "نهى رسول الله ﷺ عن ثمن الكلب والسنور"[1] (رسول اللہ ﷺ نے کتے اور بلی کی قیمت سے منع فرمایا) کو غیر مملوک یا غیر نفع بخش بلی پر محمول کیا ہے، اس کی تفصیل اصطلاح "ہر" میں ہے۔

درندہ جانوروں اور شکاری پرندوں اور کیڑوں کی خرید و فروخت:

۱۴ - **تمام** مذاہب کا اتفاق ہے کہ درندہ جانوروں اور شکاری پرندوں کی خرید فروخت جائز نہیں ہے اگر وہ کسی بھی درجہ میں انتفاع کے قابل نہ ہوں۔ لیکن اگر ان سے فائدہ اٹھایا جاسکتا ہو تو ان کی خرید فروخت جائز ہے، البتہ خنزیر کی جائز نہیں، اس لئے کہ وہ نجس العین ہے، تو جب اس سے فائدہ اٹھانا جائز نہیں تو اس کی خرید فروخت بھی جائز نہیں ہوگی[2]۔

لیکن فقہاء کے یہاں اس نفع کی تشریح کے بارے میں مختلف آراء ہیں جو درندوں کی خرید فروخت کا جواز پیدا کرتا ہے:

۱۵ - حنفیہ (اپنے یہاں ظاہر روایت میں) اور مالکیہ اپنے مذہب کے راجح قول میں اس طرف گئے ہیں کہ نفع سے مراد مطلق فائدہ ہے گو کہ کھال کے ذریعہ ہو، اور سکھائے ہوئے اور بغیر سکھائے ہوئے میں کوئی تفریق نہیں کرتے۔

اس سلسلہ میں حنفیہ کی ایک عبارت یہ ہے: کتا گو کہ کاٹ کھانے والا ہو، تیندوا، ہاتھی، بندر اور ہر قسم کے درندے حتی کہ بلی، اسی طرح پرندوں (درندہ پرندوں) سکھائے گئے ہوں یا نہ ہوں ان

---

(۱) حدیث: "نهى عن ثمن الدم....." کی روایت بخاری (فتح الباری ۴/ ۴۲۶ طبع السلفیہ) نے حضرت ابو جحیفہؓ سے کی ہے۔

(۲) حدیث: "نهى عن ثمن الكلب و مهر البغي و حلوان الكاهن......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۴/ ۴۲۶ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/ ۱۱۹۸ طبع عیسی الحلبی) نے حضرت ابو مسعود انصاریؓ سے کی ہے۔

(۱) حدیث: "نهى عن ثمن الكلب" کی روایت ابو داؤد (۳/ ۷۵۲ تحقیق عزت عبید دعاس) نے حضرت جابر بن عبد اللہؓ سے کی ہے اور اس کی اصل صحیح مسلم (۳/ ۱۱۹۹ طبع عیسی الحلبی) میں ہے۔

(۲) مثلاً دیکھئے: الدر المختار ۴/ ۲۱۴، الشرح الکبیر للدردیر ۳/ ۱۱، تحفۃ المحتاج ۴/ ۲۳۸، الشرح الکبیر فی ذیل المغنی ۴/ ۱۳۔

کی خرید فروخت صحیح ہے، البتہ سور اس سے مستثنیٰ ہے، یہی مختار ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ ان سے اور ان کی کھال سے نفع اٹھانا ممکن ہے[1]۔

زیلعی نے بھی ان کی خرید فروخت کے جواز کی توجیہ یہی کی ہے کہ شرعاً ان سے نفع اٹھانا جائز ہے، اور وہ عادتاً تعلیم قبول کرتے ہیں، پھر زیلعی نے اس سلسلہ میں یہ ضابطہ پیش کیا ہے:

ہر وہ چیز جو فی الحال یا انجام کار، شرعاً اس قابل ہو کہ اس سے نفع اٹھایا جا سکے اور اس کی قیمت ہو اس کی خرید فروخت جائز ہے، ورنہ ناجائز ہے[2]۔

حصکفی نے کہا: خرید فروخت کے جواز کا مدار نفع اٹھانے کے حلال ہونے پر ہے[3]۔

بابرتی نے کہا: جب یہ ثابت ہے کہ حکم کا مدار نفع اٹھانے پر ہے تو یہ حکم تیندوا، چیتا اور بھیڑیے میں ثابت ہوگا، برخلاف موذی کیڑوں کے مثلاً سانپ، بچھو اور بھیڑیا کہ ان سے نفع نہیں اٹھایا جاتا[4]۔ یہی حکم غیر موذی زمینی کیڑے مثلاً گبریلا، چوہا، چیونٹی، چھپکلی، بیبی اور گوہ یا سمندری چھوٹے جانور مثلاً مینڈک، اور کیکڑا کا ہے[5]۔

۱۶ - مذہب مالکیہ میں بلی اور درندے کی خرید فروخت کھال کے لئے جائز ہے، رہا صرف گوشت یا گوشت اور کھال دونوں کے لئے خرید فروخت مکروہ ہے[6]۔ یہ مالکیہ کے نزدیک درندوں کے گوشت کے حکم پر مبنی ہے۔

رہے پنجوں والے شکاری پرندے تو ان کا گوشت مالکیہ کے نزدیک مباح ہے مثلاً باز، عقاب اور گدھ، اور مالکیہ نے چمگادڑ کو مکروہ کہا ہے۔

درندہ جانوروں کے بارے میں مالکیہ کے تین اقوال ہیں: کراہت، ممانعت، اور موذی اور غیر موذی میں فرق، چنانچہ موذی (جو انسان پر حملہ کرے) مثلاً شیر، تیندوا، چیتا اور بھیڑیا حرام ہیں، اور غیر موذی مثلاً ریچھ، لومڑی، بجو، اور علی الاطلاق بلی مکروہ ہیں۔

لیکن "مختصر خلیل" میں ہے کہ وہ مکروہ ہیں حتی کہ ان کے نزدیک ہاتھی بھی[1]۔

۱۷ - شافعیہ نے نفع کی تشریح، شکار اور حراست (حفاظت) جیسے الفاظ سے کی ہے، خواہ یہ نفع انجام کے اعتبار سے ہو یعنی اس کو سدھانا اور تعلیم دینا متوقع ہو۔ لیکن جس میں کوئی فائدہ نہیں اس کی خرید فروخت صحیح نہیں، جیسے پانچ شریر جانور، اور اسی طرح جس جانور کے بارے میں توقع نہ ہو کہ وہ سدھانا سیکھ جائے گا، کیونکہ مثلاً وہ بہت بوڑھا ہو چکا ہے۔ چنانچہ تیندوے سے شکار میں فائدہ اٹھایا جاتا ہے، ہاتھی سے لڑائی میں، بندر سے حراست وحفاظت میں، گھریلو بلی سے چوہے وغیرہ کو ختم کرنے میں، بلبل کی آواز سے انس حاصل کرنے کے لئے اور مور کو اس کے رنگ سے انسیت کے لئے[2]۔

"المنہاج" میں نووی کے قول: "لہذا حشرات اور ہر غیر نافع درندہ کی بیع صحیح نہیں" کے بعد شیخ عمیرہ نے ان میں نفع نہ ہونے کی صورتوں اور وجوہات کا ذکر کرتے ہوئے لکھا ہے: مثلاً اس کو کھایا نہ جاتا ہو، اس کے ذریعہ جنگ نہ کی جاتی ہو، وہ سدھایا نہ جاتا ہو، اور بار

(۱) الدر المختار ۴/ ۲۱۴، نیز دیکھئے: بدائع الصنائع ۵/ ۱۴۲، ۱۴۳۔
(۲) تبیین الحقائق ۴/ ۱۲۶۔
(۳) الدر المختار ۴/ ۱۱۱، بحوالہ المجتبیٰ۔
(۴) العنایہ شرح الہدایہ ۶/ ۲۴۷، نیز دیکھئے: فتح القدیر ۶/ ۲۴۵، ۲۴۶۔
(۵) فتح القدیر ۶/ ۲۴۶۔
(۶) الشرح الکبیر للدردیر مع حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۱۰، ۱۱۔

(۱) حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۱۱۵، ۱۱۷۔
(۲) تحفۃ المحتاج ۴/ ۲۳۸، نیز دیکھئے: شرح المنہج وحاشیۃ الجمل ۳/ ۲۵، ۲۶۔

برداری کے لائق نہ ہو۔

اسی طرح انہوں نے لکھا ہے کہ نفع کا نہ ہونا بسا اوقات حسی ہوتا ہے اور بسا اوقات شرعی، اور یہ کہ نفع کا نہ ہونا مالیت کو ختم کردیتا ہے، لہذا اس کے عوض میں مال لینا (جیسا کہ انہوں نے رافعی کے حوالے سے لکھا ہے) ناحق مال کھانے کے قریب ہے [۱]۔

۱۸- حنابلہ کا مذہب (جیسا کہ یہی حنفیہ میں امام ابو یوسف سے روایت ہے، اور یہی سرخسی کے یہاں معتمد ہے) یہ ہے کہ جو شکار کی صلاحیت نہیں رکھتا ہو، اور کسی حالت میں تربیت قبول نہ کرے اس کی خرید فروخت صحیح نہیں:

الف۔ حنابلہ نے خرید فروخت کی صلاحیت نہ رکھنے والے جانوروں کی مثال میں: شیر، بھیڑیا، چیتا، ریچھ اور گدھ، چیل، غراب ابقع، (جس میں سیاہی اور سفیدی ہو)، نسر (گدھ) عقعق (کوے کی شکل کا ایک پرندہ)، اور غراب البین، اور ان کے انڈے کو ذکر کیا ہے۔ اس لئے کہ ان میں کوئی نفع نہیں، لہذا ان کی قیمت لینا ناحق مال کھانا ہے، نیز اس لئے کہ کیڑوں کی طرح ان میں بھی مباح نفع نہیں، لہذا وہ خنزیر کے مشابہ ہوگئے۔

البتہ جو شکار کے قابل ہو مثلاً تیندوا، اور مثلاً شقرہ اور باز جو سکھائے ہوئے ہوں یا سیکھنے کے قابل ہوں تو ان میں مباح نفع ہے، لہذا ان کی، ان کے چوزوں، بچوں، اور چوزہ نکالنے کے لئے انڈوں کی خرید فروخت صحیح ہوگی، کیونکہ انجام کار ان میں نفع ہے۔

تاہم حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ بندر کی بیع حفاظت کی غرض سے نہ کہ کھیل کے لئے جائز ہے، اس لئے کہ حفاظت جیسا کہ حنابلہ نے کہا مباح منافع میں سے ہے [۲]۔

ب۔ حنفیہ نے امام ابو یوسف سے مروی روایت کی مثال میں تفصیل وتطبیق کے ساتھ درج ذیل جانوروں کا ذکر کیا ہے۔

شیر: اگر تعلیم قبول کرے، اور اس کے ذریعہ سے شکار کیا جاتا ہو تو اس کی خرید فروخت جائز ہے ورنہ نہیں۔

تیندوا اور باز تعلیم قبول کرتے ہوں تو ان کی خرید فروخت ہر حال میں جائز ہے۔

چیتا (جیسا کہ کمال الدین بن ہمام کہتے ہیں)، اپنی طبعی سرکشی کی وجہ سے تعلیم قبول نہیں کرتا، لہذا اس کی خرید فروخت کسی بھی حالت میں جائز نہیں، اسی طرح کاٹنے والا کتا، خاص طور پر امام ابو یوسف کے نزدیک۔

بندر، اس کے بارے میں امام ابو حنیفہ سے دو روایتیں ہیں:

اول: خرید فروخت جائز ہے، اس لئے کہ اس کی کھال سے نفع اٹھانا ممکن ہے، یہ امام صاحب سے حسن کی روایت ہے، اور زیلعی نے اس کو صحیح کہا ہے۔

دوم: خرید فروخت ناجائز ہے، اس لئے کہ یہ لہو ولعب کے لئے ہے جو ممنوع ہے، لہذا یہ حرام کام کے لئے حرام کی خرید فروخت ہوگی اور یہ ناجائز ہے۔

کاسانی نے اس کو صحیح قرار دیا ہے، اور اسی بناء پر ابن عابدین نے کہا: اگر لہو ولعب کا قصد نہ ہو تو اس کی خرید فروخت جائز ہے۔ لیکن لہو ولعب کے قصد کا تقاضا ہے کہ مکروہ ہو، غیر صحیح نہ ہو، جیسا کہ حصکفی نے کہا [۱]۔

لہو ولعب اور گانے بجانے کے آلات کی خرید فروخت:

۱۹- جمہور فقہاء، حنفیہ میں صاحبین، مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کی

(۱) حاشیہ عمیرہ علی شرح المحلی فی ذیل حاشیۃ القلیوبی ۲/ ۱۵۸۔

(۲) کشاف القناع ۳/ ۱۵۳، ۱۵۶، الشرح الکبیر فی ذیل المغنی ۴/ ۱۳۔

(۱) بدائع الصنائع ۵/ ۱۴۳، الہدایہ وفتح القدیر ۶/ ۲۴۵، ۲۴۷، تبیین الحقائق ۴/ ۱۲۶، الدر المختار ورد المحتار ۴/ ۱۱۱، ۲۱۴۔

رائے ہے کہ لہو ولعب کے حرام آلات اور گانے بجانے کے آلات کی خرید فروخت حرام ہے، لیکن وہ آلات جن کا استعمال جائز ہے مستثنیٰ ہیں۔ اور انہوں نے صراحت کی ہے کہ ان کی خرید فروخت صحیح نہیں ہے (۱)۔

حرام کی قید، شطرنج جس کی حلت کے امام شافعی قائل ہیں اور مجاہدین کے طبلہ وغیرہ کے خرید فروخت کو خارج کرنے کے لئے ہے، اور حرام آلات میں سے ستار بانسری، شبابہ (ایک قسم کی بانسری)، سارنگی، چنگ، اور رباب ہے۔

حنفیہ میں صاحبین کی رائے ہے کہ یہ آلات معصیت کے لئے بنائے گئے ہیں، لہذا ان کا قیمت والا ہونا باطل ہوگیا، اور ان کی خرید فروخت منعقد نہ ہوگی جیسا کہ شراب (۲)۔

مالکیہ نے لکھا ہے کہ جس شئی پر عقد کیا جائے اس کی شرائط میں سے ہے کہ وہ شرعی طور پر قابل انتفاع ہو، گو کہ قلیل ہو مثلاً مٹی، اور اگر منفعت ناجائز ہو تو یہ آلاتِ لہو کی طرح ہے (۳)۔

شافعیہ نے بیان کیا ہے کہ لہو کے حرام آلہ کا، معصیت کے علاوہ کوئی مقصد نہیں ہوتا، اور شرعاً اس میں کوئی نفع نہیں (۴)۔

حنابلہ نے بتایا ہے کہ ان آلات کے توڑنے سے ضمان واجب نہیں ہوتا، اور یہ مردار کی طرح ہیں (۵)۔

گانے بجانے کے اوزار کی بیع کی حرمت جمہور کے قول : ''گانے بجانے کے اوزار اور آلات لہو حرام ہیں'' پر مبنی ہے۔

بعض فقہاء کی رائے ہے کہ وہ مباح ہیں اگر ان کے ساتھ کوئی حرام کام نہ ہو، لہذا ان کی خرید فروخت ان حضرات کے نزدیک مباح ہوگی (۱)۔

تفصیل اصطلاح ''معازف'' میں ہے۔

امام ابوحنیفہ کا مذہب (صاحبین کے برخلاف) یہ ہے کہ ان تمام آلات لہو کی خرید فروخت صحیح ہے، یہی شافعیہ کے یہاں ایک ضعیف قول ہے، لیکن اس میں یہ قید ہے کہ ان میں ٹوٹے ہوئے آلات کو مال گردانے کا امکان ہو کہ اس صورت میں ان میں متوقع نفع ہوگا (۲)۔

ایک طرف صاحبین کی رائے ہے کہ آلات لہو معصیت کے لئے بنائے گئے اور فسق وفساد کے لئے اپنائے گئے ہیں (جیسا کہ کاسانی کی تعبیر ہے)، لہذا یہ اموال نہ ہوں گے، اور ان کا قیمت والا ہونا باطل ہوگا جیسا کہ شراب، تو دوسری طرف امام ابوحنیفہ کی رائے ہے کہ یہ مال ہیں، کیونکہ نفع اٹھانے کے جائز طریقوں میں ان کو استعمال کیا جاسکتا ہے یعنی انہیں چیزوں کے لئے ظروف بنالیا جائے اور دوسرے مفادات کو کہ وہ ناجائز چیزوں کے لئے استعمال کے بھی قابل ہیں، لہذا یہ گانے والی باندی کی طرح ہوگئے، اس کی وجہ یہ ہے کہ فساد با اختیار شخص کے فعل سے ہوتا ہے، لہذا اس کی وجہ سے مال ہونا ساقط نہیں ہوگا۔ اور خرید فروخت کا جواز مالیت اور باقیمت ہونے پر مرتب ہوتا ہے (۳)۔

---

(۱) مثلاً دیکھئے: بدائع الصنائع ۵/ ۱۴۴، القوانین الفقہیہ/ ۱۶۴، شرح المحلی وحاشیۃ القلیوبی ۲/ ۱۵۸، کشاف القناع ۳/ ۱۵۵۔

(۲) الہدایہ مع شروح آخر باب الغصب ۸/ ۲۹۳۔

(۳) القوانین الفقہیہ/ ۱۶۴، نیز دیکھئے: الشرح الکبیر للدردیر ۳/ ۱۰، حاشیۃ العدوی علی الخرشی ۵/ ۱۵۔

(۴) شرح المحلی علی المنہاج ۲/ ۱۵۸، شرح المنہج بحاشیۃ الجمل ۳/ ۲۷۔

(۵) المغنی ۵/ ۴۴۵، ۴۴۶، نیز دیکھئے: کشاف القناع ۳/ ۱۵۵۔

(۱) الدر المختار ۵/ ۱۳۵، تحفۃ المحتاج ۴/ ۲۳۹۔

(۲) شرح المحلی علی المنہاج ۲/ ۱۵۸۔

(۳) بدائع الصنائع ۵/ ۱۴۴، الہدایہ مع شروح ۸/ ۲۹۳ تصرف واختصار کے ساتھ۔

بتوں وغیرہ کی خرید وفروخت:

۲۰- آلات لہو کی خرید وفروخت کے بارے میں جمہور کے ساتھ امام ابوحنیفہ اور بعض شافعیہ کا سابقہ اختلاف یہاں بتوں کی خرید وفروخت میں بھی جاری ہوگا۔

تحریم کے لئے جمہور کی دلیل شرعاً مباح منفعت کا نہ ہونا ہے، اور حضرت جابر کی یہ مرفوع روایت ہے: "إن الله حرّم بيع الخمر والميتة والخنزير والأصنام"[1] (اللہ نے شراب، مردار، خنزیر، اور بتوں کی خرید وفروخت کو حرام کیا ہے)۔

جواز کے لئے امام ابوحنیفہ اور بعض شافعیہ کی دلیل ان کو توڑنے کے بعد ان سے نفع ہے، لہذا ان کا نفع متوقع ہے، اس لئے انجام کار کے لحاظ سے ان میں مالیت اور قیمت والی ہونا موجود ہے، اور خرید وفروخت کا جواز انہی دو اوصاف پر مرتب ہوتا ہے۔

شافعیہ میں سے رافعی نے صراحت کی ہے کہ دونوں اوصاف بتوں اور تصویروں میں جاری ہوں گے[2]۔ اسی طرح شوکانی نے صراحت کی ہے[3]۔

ذیل میں بتوں سے تعلق رکھنے والی بعض چیزیں اور ان کے بعض احکام کا ذکر ہے:

شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ تصویروں اور صلیبوں کی خرید وفروخت صحیح نہیں ہے، اور بچوں کے لئے تصویروں کی خرید فروخت کی صحت اور ضمان کے بارے میں حنفیہ کے دو قول ہیں[4]۔

(۱) حدیث: "إن الله حرم بيع الخمر و الميتة......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۴/ ۴۲۴ طبع السلفیہ) نے حضرت جابر بن عبداللہؓ سے کی ہے۔
(۲) حاشیہ عمیرہ علی شرح المحلی ۲/ ۱۵۸۔
(۳) نیل الاوطار ۸/ ۱۴۳، اول کتاب البیوع۔
(۴) حاشیۃ القلیوبی ۲/ ۱۵۸، رد المحتار ۱/ ۴۳۷۔

شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ وہ روپے جن پر تصویریں ہوتی ہیں ان کی خرید فروخت صحیح ہے، اس کی وجہ انہوں نے یہ بتائی کہ یہ تصویریں کسی بھی درجہ میں اعتبار سے مقصود نہیں ہوتی ہیں[1]۔

شافعیہ اس بات میں متردد ہیں کہ سونے، چاندی سے بنے ہوئے صلیب بتوں کے حکم میں ہوں گے یا ان روپیوں کے حکم میں جن پر تصویریں ہوتی ہیں؟

الف۔ اگر اس سے مقصود وہ شعار ہو جو ان کی تعظیم کے لئے مخصوص ہوتے ہیں تو اس کو انہوں نے بتوں کے حکم میں رکھنے کو راجح قرار دیا ہے۔

ب۔ اور انہوں نے اس کو باتصویر روپے کے حکم میں رکھنے کو راجح کہا ہے اگر اس سے مقصود استعمال کے ذریعہ عدم تعظیم ہو[2]۔

چوتھی شرط: خرید وفروخت خود مالک یا اس کا قائم مقام انجام دے:

۲۱- فقہاء نے صراحت کی ہے کہ خرید وفروخت کے انعقاد کی شرائط میں سے یہ ہے کہ فروخت شدہ چیز پر فروخت کرنے والے یا اس کے مؤکل یا اس کو ولی بنانے والے کی ملکیت ہو، یہ اس صورت میں ہے جبکہ عقد کرنے والا اصالۃً بذات خود یا وکالۃً فروخت کرے، لیکن اگر وہ فضولی ہو یعنی صراحت کرے کہ وہ دوسرے کی مملوک چیز کو اس کی اجازت کے بغیر فروخت کررہا ہے تو یہ ان لوگوں کے نزدیک انعقاد کی شرط نہ ہوگی جو فضولی کی بیع کو جائز کہتے ہیں، اس کی تفصیل اصطلاح "بیع فضولی" میں ہے۔

اس شرط کی دلیل، حضرت حکیم بن حزامؓ کی یہ روایت ہے، وہ

(۱) تحفۃ المحتاج ۴/ ۲۳۹۔
(۲) حوالہ سابق، اور حاشیۃ القلیوبی ۲/ ۱۵۸ سے موازنہ کریں۔

فرماتے ہیں: میں نے عرض کیا: یا رسول اللہ! ایک شخص میرے پاس آتا ہے اور مجھ سے مطالبہ کرتا ہے کہ اسے ایسا سامان فروخت کروں جو میرے پاس نہیں، تو کیا میں اس کے لئے اس کو بازار سے خریدلوں، پھر اس کے ہاتھ فروخت کردوں؟ آپ ﷺ نے فرمایا: "لا تبع مالیس عندک"[(۱)] (جو چیز تمہارے پاس نہیں اس کو فروخت نہ کرو)۔

فقہاء نے کہا: مراد یہ ہے کہ جو تمہاری ملکیت اور قدرت میں نہیں۔

بغوی نے کہا: اس حدیث میں غیر مملوکہ چیزوں کو فروخت کرنے کی ممانعت ہے[(۲)]۔

نیز حدیث میں آیا ہے: "نھی رسول اللہ ﷺ عن بیع مالیس عند الإنسان، ورخص في السلم"[(۳)] (رسول اللہ ﷺ نے اس چیز کو فروخت کرنے سے منع فرمایا جو انسان کے پاس نہیں، البتہ آپ ﷺ نے سلم میں رخصت دی ہے)۔

نیز اس لئے کہ فروخت کرنا، مالک بنانا ہے، لہذا غیر مملوک چیز میں اس کا انعقاد نہ ہوگا[(۴)]۔

اسی بنا پر اگنے کی جگہ میں موجود گھاس کو فروخت کرنا صحیح نہیں، خواہ وہ مملوکہ زمین میں اُگی ہو، اس لئے کہ گھاس نص کی رو سے مباح ہے، اور اسی طرح چشمے میں پانی کو فروخت کرنا صحیح نہیں ہے جبتک کہ اسے محفوظ نہ کرلیا جائے، اس کی وجہ یہ حدیث ہے: "المسلمون شرکاء في ثلاث: في الماء و الکلأ و النار"[(۱)] (مسلمان تین چیزوں میں یعنی: پانی، گھاس اور آگ میں شریک ہیں)۔ یہی حکم فضاء میں پرندہ اور پانی میں مچھلی کا ہے ان میں سے کسی کی بیع منعقد نہیں ہوگی، اس لئے کہ ان میں ملکیت کا سبب یعنی قبضہ کرنا موجود نہیں[(۲)]۔

اگر گھاس کو اکٹھا کرلیا جائے، مچھلی اور پرندے کا شکار کرلیا جائے اور چشموں اور عوامی نہروں سے پانی کو اٹھالایا جائے تو وہ ملکیت میں آجائیں گے اور ان کو فروخت کرنا جائز ہوجائے گا، اور اسی سلسلہ میں مروی ہے: "نھی عن بیع الماء إلا ماحمل منه"[(۳)] (نبی ﷺ نے پانی کو فروخت کرنے سے منع فرمایا الا یہ کہ اسے اٹھالایا جائے)۔

ہم یہاں پر اس شرط کی کچھ عملی فقہی فروعات ذکر کررہے ہیں:

---

(۱) حدیث: "لا تبع مالیس عندک" کی روایت ترمذی (تحفۃ الاحوذی ۴/ ۴۳۰ شائع کردہ المکتبۃ السلفیہ مدینہ منورہ) نے حضرت حکیم بن حزام سے کی ہے اور ترمذی نے اس کو حسن کہا ہے۔

(۲) نیل الاوطار ۵/ ۱۵۵ طبع العثمانیہ۔

(۳) حدیث: "نھی عن بیع مالیس عند الانسان و رخص في السلم" یہ دو حدیثوں سے مرکب ہے: پہلی حدیث "نھی عن بیع مالیس عندک" کی روایت ترمذی (تحفۃ الاحوذی ۴/ ۴۳۰ طبع السلفیہ مدینہ منورہ) نے حضرت حکیم بن حزام سے کی ہے اور ترمذی نے اس کو حسن قرار دیا ہے۔ رہا سلم میں رخصت دینا تو یہ بخاری (فتح الباری ۴/ ۴۲۸ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/ ۱۲۲۷ طبع عیسی الحلبی) میں حضرت ابن عباسؓ سے وارد ہے۔

(۴) بدائع الصنائع ۵/ ۱۴۶۔

(۱) حدیث: "المسلمون شرکاء في ثلاث....." کی روایت ابوداؤد (۳/ ۷۵۱ تحقیق عزت عبید دعاس) نے ایک مہاجر سے کی ہے، اور اس کی اسناد صحیح ہے (التلخیص لابن حجر ۳/ ۶۵ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ)۔

(۲) بدائع الصنائع ۵/ ۱۴۶، الدر المختار ۴/ ۱۰۶، ۱۰۷، کشاف القناع ۳/ ۱۶۰، ۱۶۱۔

(۳) کشاف القناع ۳/ ۱۶۰، ۱۶۲۔

حدیث: "نھی عن بیع الماء إلا ماحمل منه....." کی روایت ابوعبید قاسم بن سلام نے الاموال (ص ۳۰۲ طبع عبد اللطیف حجازی) میں بروایت عبد اللہ بن ابوبکر بن ابومریم عن مشیختہ سے کی ہے اور اس کی اسناد میں بعض رواۃ کی جہالت ہے (المیزان للذہبی ۴/ ۴۹۸ طبع عیسی الحلبی) اور مسلم میں حضرت جابر کی روایت میں ہے: "نھی رسول اللہ ﷺ عن بیع فضل الماء....." (صحیح مسلم ۳/ ۱۱۹۷ طبع عیسی الحلبی)۔

الف-بیع فضولی:

۲۲-فضولی وہ ہے جو مالک کی طرف سے نہ وکیل ہو نہ ولی، اور یہی حکم اس کے دیگر تمام عقود کا ہے:

حنابلہ کا مذہب اور امام شافعی کا قول جدید یہ ہے کہ فضولی کی بیع باطل ہے، گوکہ مالک اس کے بعد اس کی اجازت دے دے، اس کی دلیل سابقہ حدیث ہے: "**لا تبع مالیس عندک**"(۱) (جو چیز تمہارے پاس نہیں اس کو فروخت نہ کرو)، نیز اس لئے کہ یہ غیر ملکیت والی چیز کا مالک بنانا اور ایسی چیز کو فروخت کرنا ہے جس کو حوالہ کرنے کی قدرت نہیں، لہذا یہ فضا میں پرندہ کو فروخت کرنے کے مشابہ ہے(۲)۔

حنفیہ اور مالکیہ کا مذہب، امام شافعی کا قول قدیم اور امام احمد سے ایک روایت یہ ہے کہ یہ عقد صحیح اور مالک کی اجازت پر موقوف ہوگا، اگر مالک اجازت دے دے تو بیع نافذ ولازم ہوجائے گی، اور اگر اجازت نہ دے اور رد کردے تو باطل ہوجائے گی، اس لئے کہ بیع کے حلال ہونے کے بارے میں وارد نصوص مطلق ہیں، ان میں اصل مالک اور وکیل کے درمیان ابتداء یا بقاء وانتہاء کے لحاظ سے کوئی تفصیل نہیں ہے، نیز حضرت عروہ بن جعد بارقی کی روایت میں ہے: "**أن النبي ﷺ أعطاه دينارا ليشتري به شاة، فاشترى به شاتين، فباع إحداهما بدينار، ثم عاد بالدينار والشاة، فدعا له بالبركة في بيعه**" (نبی کریم ﷺ نے ان کو ایک دینار ایک بکری خریدنے کے لئے دیا، تو انہوں نے اس دینار میں دو بکریاں خریدیں، پھر ایک بکری کو ایک دینار میں فروخت کردیا، اور ایک دینار اور ایک بکری لے کر واپس آئے تو حضور ﷺ نے ان کے لئے خرید فروخت میں برکت کی دعا فرمائی)، ایک روایت میں ہے: "**بارک الله في صفقة يمينک**"(۱) (حضور ﷺ نے ان سے فرمایا: اللہ تعالیٰ تمہارے ہاتھ کے سودے میں برکت دے)، بیع فضولی پر تفصیلی کلام اس کی اپنی اصطلاح میں دیکھا جائے۔

اسی شرط کی بناپر فقہاء نے ذیل کی بیوع کے باطل ہونے کی صراحت کی ہے:

(۱) **بیع وقف:** فقہاء نے اس کے باطل ہونے کی صراحت کی ہے حتی کہ حنفیہ نے بھی اور انہوں نے کہا: یہ باطل ہے، فاسد نہیں، لہذا قبضہ سے ملکیت میں نہیں آئے گا(۲)، (دیکھئے: اصطلاح "وقف")۔

(۲) **بیت المال کی اراضی کو فروخت کرنا:** چنانچہ بعض فقہاء نے طے کیا ہے کہ ان اراضی کی ذات پر دائمی اوقاف کے احکام جاری ہوں گے (دیکھئے: اصطلاح "ارض")، اور اراضی جزیہ کے احکام جاری ہوں گے (دیکھئے: اصطلاح "جزیہ")۔

(۳) مساجد، مکہ اور حرم کے گھروں، اور مناسک حج کے مقامات کو فروخت کرنا(۳)، ان میں سے بعض میں اختلاف اور تفصیل ہے، (دیکھئے: اصطلاحات "مسجد"، "حرم" اور "مکہ")۔

(۴) مملوکہ اور آباد زمینوں میں سیال اور جامد معدنیات، ان کی فروختگی کے جواز کے بارے میں فقہا کا اختلاف معروف ہے۔ (دیکھئے: اصطلاح "ارض"، "معدن" اور "احیاء")۔

---

(۱) حدیث "**لا تبع مالیس عندک**" کی تخریج بیع فقرہ/۲۱ کے تحت آچکی ہے۔

(۲) تحفۃ المحتاج ۴/۲۴۶، ۲۴۷، الشرح الکبیر فی ذیل المغنی ۴/۱۶۔

(۱) بدائع الصنائع ۵/۱۴۹، الشرح الکبیر للدردیر ۳/۱۲، شرح المحلی علی المنہاج ۲/۱۶۰، کشاف القناع ۳/۱۵۷۔

حدیث عروۃ البارقی: "**بارک الله في صفقة يمينک......**" کی روایت بخاری (فتح الباری ۶/۶۳۲ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۲) الدر المختار ورد المحتار ۳/۳۹۴۔

(۳) بدائع الصنائع ۵/۱۴۶، کشاف القناع ۳/۱۶۰۔

(۵) ایک بار کی غوطہ خوری (کے نتیجہ کی بیع):

۲۳- غائص وہ ہے جو سمندر سے موتی نکالنے کے لئے غوطہ خوری کرے اگر ایسا شخص کہے: میں ایک بار غوطہ لگاؤں گا جتنے موتی نکالوں وہ اتنی قیمت میں تمہارے لئے ہیں۔

یہی حکم قانص یعنی شکاری کا ہے جو یوں کہے: ایک بار جال ڈالنے سے جتنی مچھلیاں نکلیں گی میں نے ان کو تمہارے ہاتھ اتنے میں فروخت کیا[۱]۔

حضرت ابوسعید خدریؓ کی حدیث میں ہے: " نهى النبي ﷺ عن شراء ما في بطون الأنعام حتى تضع، وعن بيع ما في ضروعها إلا بكيل، و عن شراء العبد وهو آبق، و عن شراء المغانم حتى تقسم، و عن شراء الصدقات حتى تقبض، و عن ضربة الغائص"[۲] (نبی کریم ﷺ نے چوپایوں کے پیٹ کے بچوں کی خریداری سے یہاں تک کہ وضع حمل ہوجائے، تھن میں موجود دودھ کی فروخت سے یہاں تک کہ اس کو ناپ لیا جائے، بھاگے ہوئے غلام کے خریدنے سے، تقسیم سے قبل مال غنیمت کو خریدنے سے، قبضہ سے قبل صدقات کو خریدنے سے، اور ایک بار کی غوطہ خوری (کے نتیجہ کی بیع) سے منع کیا ہے)۔

اس بیع کے فاسد ہونے میں فقہاء کا کوئی اختلاف نہیں، اس لئے کہ یہ معدوم کی بیع، غیر مملوک کی بیع، مجہول کی بیع، اور بیع غرر ہے۔

---

(۱) الدر المختار ورد المحتار ۴/۹ ۱۰، نیز دیکھئے: الہدایہ مع شروح ۶/ ۵۳۔

(۲) حدیث: " نهى عن شراء ما في بطون الأنعام......" اس حدیث کا ایک جز ہے جس کی روایت ابن ماجہ (۴۰۷/۲ طبع عیسی الحلبی) نے حضرت ابوسعید خدریؓ کی حدیث سے کی ہے اور زیلعی نے عبدالحق اشبیلی کے حوالہ سے نقل کیا کہ انہوں نے کہا: اس کی اسناد قابل حجت نہیں ہے (نصب الرایہ ۱۵/۴ طبع المجلس العلمی بالہند)۔

حنفیہ نے اس کے باطل ہونے کی صراحت کی ہے، ابن الہمام نے صراحت کی ہے کہ یہ بیع باطل ہے، اس لئے کہ عقد سے قبل فروخت کرنے والا، فروخت کردہ چیز کا مالک نہیں ہے، لہذا غرر ہوگیا، اور اس لئے کہ اس کا نتیجہ کیا نکلے گا معلوم نہیں ہے[۱]۔

یہی صراحت حنفیہ میں حصکفی نے کی اور باطل ہونے کی وجہ یہ بتائی کہ یہ غیر مملوک کو فروخت کرنا ہے[۲]۔

(۶) قبضہ سے قبل صدقہ اور ہبہ کو فروخت کرنا:

۲۴- جمہور فقہاء تبرعات مثلاً صدقہ وغیرہ میں قبضہ کی شرط لگاتے ہیں جب تک قبضہ نہ ہووہ لازم نہیں ہوتا، اور نہ ہی ملکیت کا فائدہ دیتا ہے، لہذا قبضہ سے قبل اس کو فروخت کرنا ناجائز ہے جیسا کہ قبضہ سے قبل صدقات کی خریداری سے ممانعت والی حدیث: "النهي عن شراء الصدقات حتى تقبض" میں صراحت ہے[۳]۔ اور اس کی وجہ ملکیت کا نہ ہونا ہے۔

اس کے برخلاف امام مالک وغیرہ کے مذہب میں مشہور، اور ناپی جانے والی اور وزن کی جانے والی چیزوں کے علاوہ میں امام احمد سے روایت یہ ہے کہ قبضہ سے پہلے لزوم ہوجائے گا، اس لئے کہ قبضہ تو صرف مکمل ہونے کی شرط ہے جیسا کہ مالکیہ کہتے ہیں، صحت کی شرط نہیں ہے، انعقاد اور لزوم تو قول کے ذریعہ ہوگا، اور اسی لئے اس پر قبضہ سے قبل اس میں ملکیت کے ثبوت کی وجہ سے اس کو فروخت کرنا جائز ہے۔ برخلاف اس صورت کے جب معاوضہ کی وجہ سے ملکیت

---

(۱) فتح القدیر ۶/ ۵۳۔

(۲) الدر المختار ۴/۹ ۱۰، نیز دیکھئے: تبیین الحقائق ۴/ ۷۔

(۳) حدیث: "النهي عن شراء الصدقات حتى تقبض......" کی تخریج فقرہ/ ۲۳ کے تحت آچکی ہے۔

میں آئے اور قبضہ نہ کیا ہو تو اس کو فروخت کرنا ناجائز ہے، جیسا کہ "بیع مالم یقبض" (قبضہ سے قبل کی بیع) پر گفتگو کے ذیل میں آئے گا۔

(ے) تقسیم سے قبل مال غنیمت کو فروخت کرنا:

۲۵- غیر مملوک کو فروخت کرنے سے متعلق مجاہد کا مالِ غنیمت میں سے اپنے حصہ کو فروخت کرنے کا مسئلہ ہے، جبکہ ابھی امام نے تقسیم کرکے اس کو اس کا حصہ نہ دیا ہو[1]۔

خاص اس کے متعلق حضرت ابو سعید خدریؓ کی روایت میں نص وارد ہے: "نهى النبي ﷺ عن شراء ما في بطون الأنعام. وعن شراء المغانم حتى تقسم"[2] (نبی کریم ﷺ نے جانوروں کے پیٹ کے بچوں کو خریدنے سے..... اور تقسیم سے قبل مال غنیمت کے خریدنے سے منع فرمایا ہے)۔

حضرت ابن عباسؓ کی حدیث میں ہے: "نهى النبي ﷺ عن بيع الغنائم حتى تقسم"[3] (نبی کریم ﷺ نے اموال غنیمت کو تقسیم سے قبل فروخت کرنے سے منع فرمایا)۔

فقہاء کی رائے ہے کہ غنیمت میں سے تقسیم سے قبل عمومی ضرورت کے لئے خوراک مثلاً کھانا وغیرہ لے سکتا ہے، لیکن اس کو اپنی ملکیت میں لینا اور مال بنانا مباح نہیں جیسا کہ حصکفی کی عبارت ہے، اس سے معلوم ہوا کہ فروخت کرنا بھی ممنوع ہے، اور اسی وجہ سے انہوں نے اس کی بیع کے حکم پر بحث، اس سے فائدہ اٹھانے کے متعلق کلام کے ذیل میں کی ہے۔

۲۶- چنانچہ حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ مذکورہ چیزوں میں سے کسی چیز کو بھی تقسیم سے قبل کو کہ ضرورت کے لئے ہو، فروخت کرنا جائز نہیں، اور اس کی وجہ عدم ملکیت ہے، اس لئے کہ تقسیم سے قبل غنیمت ملکیت میں نہیں آتی محض ضرورت کی وجہ سے اس کو مباح کیا گیا ہے، اور بیع کے ذریعہ مباح چیز کا مالک نہیں بنایا جاسکتا، "البدایہ" میں مرغینانی کی عبارت یہ ہے: دار الحرب میں تقسیم سے قبل اموال غنیمت کو فروخت کرنا ناجائز ہے[1]۔

اگر اس نے اپنے لئے مذکورہ مباح چیزوں میں سے کوئی چیز فروخت کردی تو ان کے نزدیک اس کی بیع فضولی کی ہوگی، اگر امام اجازت دے دے تو اس کی مقررہ قیمت اموال غنیمت میں واپس کردے گا، لیکن اگر اموال غنیمت کی تقسیم ہوچکی ہو تو قیمت کو صدقہ کردے اگر وہ فقیر نہ ہو، اس لئے کہ کم ہونے کے سبب اس کی تقسیم ناممکن ہے، اور اس کو مستحق تک پہنچانا دشوار ہے، لہذا اس کو لقطہ کی طرح صدقہ کردے، اور اگر فقیر ہو تو اس کو کھالے[2]۔

۲۷- مالکیہ نے کہا: اناج کا تبادلہ اسی کے مثل یا اس کے علاوہ سے کراہت کے ساتھ جائز ہے گو کہ ایک جنس کے سود والے اناج میں کمی بیشی یا تاخیر کے ساتھ ہو[3]۔

۲۸- شافعیہ کا اس میں اختلاف ہے، انہوں نے کہا: اناج کو اپنے کھانے کے بجائے کسی اور حاجت میں صرف کرنا جائز نہیں، اور اس کے لئے محض اس کو کھانا جائز ہے، اس لئے کہ یہ اباحت کے طور پر ہے

---

(۱) بدائع الصنائع ۶/ ۱۲۳، الجمل علی شرح المنہج ۳/ ۵۹۸، الانصاف ۷/ ۱۱۹، ۲۲۰۔
نیز دیکھئے: القوانین الفقہیہ رص ۱۷۰، ۱۷۱، ۲۴۲، الشرح الکبیر للدردیر ۳/ ۱۰۱، الدسوقی ۳/ ۱۵۱، ۱۵۲۔

(۲) حدیث ابی سعیدؓ: "نهى النبي ﷺ عن شراء ما في بطون الأنعام....." کی تخریج فقرہ/ ۲۳ کے تحت آچکی ہے۔

(۳) حدیث ابن عباسؓ: "نهى عن بيع الغنائم حتى تقسم....." سابقہ حدیث (فقرہ/ ۲۳) کا جزو ہے۔

(۱) دیکھئے: الہدایہ شرح البدایہ مع شروح ۵/ ۲۲۷، نیز دیکھئے: الدر المختار ورد المحتار ۳/ ۲۳۳۔

(۲) الدر المختار ورد المحتار ۳/ ۲۳۴، نیز دیکھئے: الہدایہ مع شروح ۵/ ۲۲۷۔

(۳) شرح الخرشی ۳/ ۱۳۶، نیز دیکھئے: الشرح الکبیر للدردیر ۲/ ۱۹۴۔

مالک بنانے کے طور پر نہیں [۱]۔

یہ بیع کے عدم جواز کی صراحت کی طرح ہے۔

شافعیہ نے اموال غنیمت کی بحث میں یہی کہا ہے، لیکن انہوں نے قبضہ سے قبل فروخت شدہ چیز کو فروخت کرنے کے حکم کی بحث میں اس کے خلاف طے کیا ہے، اور جب نووی نے ''المنہاج'' میں لکھا کہ انسان دوسرے کے ہاتھ میں امانت کے طور پر رکھے اپنے مال کو فروخت کرسکتا ہے مثلاً ودیعت، مال مشترک، مضاربت، اور چھوٹنے کے بعد مال رہن، تو قلیوبی نے نووی کے قول: ''مثلاً ودیعت'' پر یہ حاشیہ لکھا:

''اور اسی کے مثل وقف کی آمدنی اور مال غنیمت ہے، چنانچہ کسی ایک مستحق یا غانم (مجاہد) کے لئے جائز ہے کہ علاحدگی سے قبل اپنے حصہ کو فروخت کردے، یہی ہمارے شیخ نے کہا ہے، برخلاف بیت المال میں اپنے حصہ کے، اس لئے کہ اس کی فروختگی اس کے علاحدہ کرنے اور اس کے مشاہدہ سے قبل صحیح نہیں، اور ہمارے بعض مشائخ نے صرف علاحدہ کرنے پر اکتفاء کیا ہے گو کہ دوسرے کے ساتھ ہو'' [۲]۔

یہاں علاحدہ کرنے پر اپنے شیخ کے حوالہ سے قلیوبی کا یہ کلام اس سابق کلام کے خلاف ہے کہ اس کے لئے اباحت کے طور پر لینا جائز ہے تملیک کے طور پر نہیں۔

بظاہر لگتا ہے کہ یہ تقسیم سے قبل مال غنیمت کی ملکیت کے بارے میں شافعیہ کے درج ذیل تین اقوال میں سے ایک پر مبنی ہے:

اول: تقسیم سے قبل ملکیت میں نہیں آتا، لیکن محض تقسیم سے بھی نہیں، بلکہ وہ اپنے لئے مخصوص کئے گئے مال کو قبول کرلے یا اس پر راضی ہوجائے، اس لئے کہ اعتبار ملکیت کے اختیار کرنے کا ہے، اور زبان سے یہ کہنا ضروری ہے کہ میں نے اپنے حصہ کی ملکیت کو اختیار کرلیا۔ شافعیہ کے یہاں معتمد قول یہی ہے۔

دوم: ایک قول یہ ہے کہ تقسیم سے قبل زبردستی قبضہ کے ذریعہ وہ ایسی کمزور ملکیت کے طور پر اس کے مالک ہوجاتے ہیں جو اعراض کے سبب ساقط ہوجاتی ہے، شیخ عمیرہ برلسی نے اس کی توجیہ یہ کی ہے کہ کفار کی ملکیت زائل ہوگئی، اور بلا مالک اس کا باقی رہنا بعید ہے۔

سوم: اگر مال غنیمت کو تقسیم کے لئے سپرد کردیا جائے تو ان کی ملکیت زبردستی قبضہ کے ذریعہ ظاہر ہوجائے گی، ورنہ اگر تلف ہوجائے یا وہ اعراض کرلیں تو ان کے لئے ملکیت نہیں [۱]۔

لہذا معلوم ہوتا ہے کہ شیخ قلیوبی کے نزدیک تقسیم سے قبل فروختگی کی صحت شافعیہ کے یہاں غیر معتمد قول پر مبنی ہے۔

۲۹ - حنابلہ میں خرقی نے صراحت کی ہے کہ جس نے حاجت سے زیادہ چارہ لیا، وہ اس کو مسلمانوں کے پاس لوٹادے، اور اگر اس کو فروخت کرچکا ہو تو اس کی قیمت مال غنیمت میں لوٹادے [۲]۔

جس کے پاس مال غنیمت میں سے بہت زیادہ کھانا فاضل ہو اور وہ اس کو شہر میں لاچکا ہو تو اس کو اس غزوہ (کے مال غنیمت کی تقسیم) میں لوٹانا واجب ہے، اس کی توجیہ حنابلہ نے یہ کی ہے کہ اس نے بلا حاجت لیا، لہذا اس پر اس کو لوٹانا واجب ہوگا، اس لئے کہ اصل اس کی حرمت ہے، کیونکہ بقیہ اموال کی طرح یہ مجاہدین میں مشترک ہے، محض حاجت کے بقدر مباح کیا گیا ہے، لہذا زائد اصل حرمت پر باقی رہے گا اور اسی وجہ سے اس کو فروخت کرنا مباح نہیں [۳]۔

(۱) شرح المحلی علی المنہاج وحاشیۃ القلیوبی ۴/ ۲۲۳۔
(۲) حوالہ سابق ۳/ ۲۱۳۔

(۱) شرح المحلی علی المنہاج وحاشیہ قلیوبی وعمیرہ ۴/ ۲۲۴۔
(۲) المغنی ۱۰/ ۴۸۷۔
(۳) حوالہ سابق ۱۰/ ۴۸۷، الشرح الکبیر فی ذیل المغنی ۱۰/ ۴۷۴۔

حنابلہ نے اس سلسلہ میں یہ اثر نقل کیا ہے: لشکرِ شام کے ذمہ دار نے حضرت عمرؓ کو لکھا: ہمیں ایسی زمین ملی ہے جس میں اناج اور چارہ بہت ہیں، لیکن ابتداءً کوئی اقدام کرنا مجھے پسند نہیں، تو حضرت عمر نے ان کو لکھا: لوگوں کو اس سے چارہ لینے اور کھانے دو، لیکن جس نے اس میں سے کوئی چیز، سونے یا چاندی کے عوض فروخت کیا تو اس میں اللہ کے لئے پانچواں حصہ اور مسلمانوں کے حصہ ہیں (۱)۔

ائمہ حنابلہ میں سے قاضی نے اس مسئلہ میں مکمل تفصیل لکھی ہے جس سے حنابلہ راضی ہیں، چنانچہ انہوں نے کہا: وہ یا تو کسی مجاہد کے ہاتھ فروخت کرے گا یا غیر مجاہد کے ہاتھ۔

اگر غیر مجاہد کے ہاتھ فروخت کرے تو فروخت کرنا باطل ہے، اس لئے کہ وہ مال غنیمت کو ولایت یا نیابت کے بغیر فروخت کر رہا ہے، لہذا فروخت کردہ شی کو لوٹانا اور بیع کو توڑنا واجب ہوگا، اور اگر اس کو لوٹانا دشوار ہو تو اس کی قیمت کو اور اگر ثمن اس کی قیمت سے زیادہ ہو تو ثمن کو غنیمت میں لوٹائے۔

ابن قدامہ نے کہا: اور اسی صورت پر خرقی کا کلام محمول ہے۔

اور اگر کسی مجاہد کے ہاتھ فروخت کرے تو حلال نہیں، الا یہ کہ اس کو بدلہ میں ایسا کھانا یا چارہ دے کہ اس کے لئے اس سے یا اس کے علاوہ سے حسب ذیل طریقہ پر نفع اٹھانا ہو۔

اگر اس کو اس کے مثل میں فروخت کیا تو یہ حقیقت میں فروخت کرنا نہیں، بلکہ اس نے اس کو ایک مباح دے کر اسی کے مثل مباح اس سے لے لیا ہے، اور ان میں سے ہر ایک کے لئے، اپنی لی ہوئی چیز سے نفع اٹھانا جائز ہے، اور وہ اس کا زیادہ حق دار ہو گیا ہے، کیونکہ اس پر اس کا قبضہ ثابت ہے۔

لہذا اگر اس نے ایک صاع کو دو صاع کے عوض فروخت کیا ہو اور قبضہ سے قبل دونوں جدا ہو گئے تو جائز ہے، اس لئے کہ یہ فروخت کرنا نہیں اور اگر ادھار فروخت کرے یا اس کو قرض دیا اور اس نے لے لیا تو وہی اس کا زیادہ حق دار ہے، اور اس پر اس کی ادائیگی لازم نہیں، اور اگر اس کو ادا کردے یا اس کے پاس لوٹا دے تو قبضہ اس کے پاس لوٹ آئے گا۔

اور اگر کھانا و چارہ کے علاوہ میں فروخت کیا تو بھی بیع صحیح نہیں ہوگی، اور خریدار اس کا زیادہ حق دار ہو جائے گا، اس لئے کہ اس کا قبضہ اس پر ثابت ہے اور اس کے ذمہ کوئی ثمن نہیں، اور اگر اس سے لیا ہو تو اس کو واپس کرنا واجب ہے (۱)۔

۳۰- اس سے واضح ہوتا ہے کہ (امام شافعی کے ایک قول سے، اور مالکیہ و حنابلہ کے نزدیک اناج کو اس کے مثل یا اس کے علاوہ سے تبادلہ کی حالت سے صرف نظر) فقہ اسلامی میں عمومی رجحان یہی ہے کہ تقسیم سے قبل اموال غنیمت ناجائز ہے، جیسا کہ اس حدیث میں صراحت ہے جس میں تقسیم سے قبل اموال غنیمت کی خریداری سے ممانعت کی گئی ہے۔

اسی سلسلہ میں شوکانی کہتے ہیں: ممانعت کا تقاضا ہے کہ تقسیم سے قبل مال غنیمت کی بیع صحیح نہ ہو، اس لئے کہ (جیسا کہ امام شافعی وغیرہ کا زیادہ راجح قول ہے) تقسیم سے قبل مجاہدین میں سے کوئی اس کا مالک نہیں ہوتا، لہذا یہ لوگوں کا مال ناحق کھانے کی قبیل سے ہو جائے گا (۲)۔

۳۱- یہ غزوہ میں شریک مجاہدین کا تقسیم سے قبل مال غنیمت میں سے ملی ہوئی چیزوں اور اپنے حصوں کو فروخت کرنے کا حکم ہے۔

رہا امام کا تقسیم سے قبل اموال غنیمت کو فروخت کرنا تو اس پر

(۱) المغنی ۱۰/ ۴۸۸، صاحب المغنی نے کہا: اس کو سعید نے روایت کیا ہے۔

(۱) المغنی ۱۰/ ۴۸۹، الشرح الکبیر فی ذیل المغنی ۱۰/ ۴۶۹۔
(۲) نیل الاوطار ۵/ ۱۴۹، ۱۵۰۔

حنفیہ نے روشنی ڈالی ہے، چنانچہ امام طحاوی نے لکھا ہے کہ یہ صحیح ہے، اس لئے کہ یہ مسئلہ مجتہد فیہ ہے یعنی ضروری ہے کہ امام کو اس میں مصلحت نظر آئی ہو اور اس مصلحت کا اقل درجہ یہ ہے کہ لوگوں پر زبردستی باربرداری میں تخفیف ہو یا جانوروں وغیرہ سے تخفیف اور لوگوں سے اس کے بوجھ کو کم کرنا ہو، لہذا یہ فروختگی مصلحت میں اجتہاد کی بنیاد پر ہوگی، اندازہ یا اٹکل سے نہ ہوگی، اس لئے بلاکراہت علی الاطلاق بیع منعقد ہوگی [1]۔

اسی طرح مالکیہ نے بھی اس کو لکھا ہے اس کے بارے میں ان کے دو اقوال ہیں:

اول: مال غنیمت کے پانچ میں سے چار حصوں کا امام کی طرف سے فروخت کرنا واجب ہے، تاکہ ان کو مجاہدین کے درمیان تقسیم کرسکے، اس لئے کہ ثمن کی تقسیم مساوات سے زیادہ قریب ہے، کیونکہ قیمت لگانے میں غلطی ہوجاتی ہے۔

دوم: واجب نہیں، بلکہ امام کو اختیار ہے کہ وہ مصلحت کے پیش نظر اگر چاہے تو فروخت کرکے ثمن کو تقسیم کرے، اور اگر چاہے تو ان چیزوں کو ہی تقسیم کردے [2]۔

پانچویں شرط: فروخت کردہ کو سپرد کرنے کی قدرت ہو:

۳۲-فقہاء نے صراحت کی ہے کہ فروخت کردہ چیز کی شرائط میں سے اس کے مملوک ہونے کی شرط کے بعد یہ بھی ہے کہ اس کو سپرد کرنے کی قدرت ہو۔

چنانچہ بسا اوقات انسان مال کا مالک ہوتا ہے، لیکن اس کو تسلیم کرنے پر قادر نہیں ہوتا جیسے کہ بدکا ہوا اونٹ تو اس حالت میں اس کو فروخت کرنا صحیح نہیں، اس لئے کہ جس چیز کو سپرد نہ کیا جاسکے وہ معدوم کے مشابہ ہے، اور معدوم کو فروخت کرنا صحیح نہیں (جیسا کہ گزرا) [1]، تو اس کے مشابہ کا بھی یہی حکم ہوگا۔

جن چیزوں کو سپرد کرنے کی قدرت نہ ہو ان کی بیع کی مثالوں میں سے یہ ہے کہ مچھلی ملکیت میں آنے کے بعد سمندر میں گر جائے، مملوک پرندہ فضا میں اڑ جائے، شکار ہاتھ آنے کے بعد بھاگ نکلے، اسی کی مثال آبق غلام اور غصب کردہ چیز کی بیع ہے۔

آبق وہ غلام ہے جس نے اپنے آقا کو کسی خوف یا سخت محنت لئے جانے کی وجہ کے بغیر چھوڑ دیا ہو۔

اسی وجہ سے کہا گیا ہے کہ اگر اس کا بھاگنا خوف یا تھکن کے سبب ہو تو اس کو "ہارب" (جان چھڑانے والا) کہا جاتا ہے [2]۔

۳۳-فقہاء کا اتفاق ہے کہ یہ عقد فاسد ہے گو کہ حنفیہ کو فساد و بطلان میں نیز اس پر مرتب ہونے والے نتیجہ میں تردد ہے کہ سبب فساد کا اٹھ جانا عقد کو صحیح بنادے گا، کیونکہ فساد کے باوجود عقد قائم ہے برخلاف سبب بطلان کے زوال کے، اس لئے کہ سبب بطلان کے ساتھ عقد معدوم ہوتا ہے، تاہم حنفیہ میں کمال نے فساد کو راجح کہا ہے، اس لئے کہ اس میں تسلیم کرنے پر قدرت نہیں ہے [3]۔

انہوں نے اس عقد کے فساد کی توجیہ یہ کی ہے:

حضرت ابوسعید کی سابقہ حدیث میں اس سے ممانعت وارد ہے [4]: "نهى النبي ﷺ عن شراء ما في بطون الأنعام... و عن شراء العبد وهو آبق" (نبی کریم ﷺ نے جانوروں

(۱) فتح القدیر ۵/ ۲۲۷۔

(۲) شرح الخرشی ۳/ ۱۳۶، نیز دیکھئے: الشرح الکبیر للدردیر ۲/ ۱۹۴، القوانین الفقہیہ رص ۱۰۰۔

(۱) اس بحث کے فقرہ / ۵ اور اس کے بعد کے فقرات دیکھے جائیں۔

(۲) حاشیۃ القلیوبی علی شرح المحلی ۲/ ۱۵۹، المصباح۔

(۳) رد المحتار ۴/ ۱۱۳۔

(۴) حدیث ابوسعید کی تخریج فقرہ / ۲۳ کے تحت آچکی ہے۔

کے پیٹ کے بچوں... اور غلام جو کہ بھاگا ہوا ہو اس کے خریدنے سے منع فرمایا ہے)۔

اور اس لئے کہ اس کے سپرد کرنے کی قدرت نہیں ہے، جو جواز کی شرط ہے[1]۔

۳۴- تاہم اگر غلام کی فروختگی ہوجائے جبکہ وہ بھاگا ہوا ہو تو اس مسئلہ میں مذاہب کی تفصیلی صورتیں یہ ہیں:

اول: مالک اس کو اس شخص کے ہاتھ فروخت کردے جس کے قبضہ میں غلام ہے۔

یہ صورت جمہور کے نزدیک جائز[2]، بلکہ شافعیہ کی تعبیر میں قطعی ہے[3]۔ اور یہی ابن قدامہ وغیرہ کی اس عبارت کا تقاضا ہے: اگر وہ کسی انسان کے ہاتھ آجائے تو اس کو فروخت کرنا جائز ہے، اس لئے کہ اس کو سپرد کرنا ممکن ہے[4]۔ لیکن مذہب حنبلی میں صراحتاً یہ ہے کہ اس کو فروخت کرنا جائز نہیں ہے گو کہ ایسے شخص کے ہاتھ ہو جو اس کو حاصل کرنے پر قادر ہو[5]۔

لیکن جس شخص کے ہاتھ میں وہ غلام ہے فروختگی کے بعد اس شخص کو قابض تصور کرنے کے بارے میں حنفیہ نے تفصیل کی ہے:

الف۔ اگر اس نے بھگوڑے غلام کو پانے کے وقت اس پر قبضہ اپنے لئے کیا ہو، اس کے آقا کے پاس لوٹانے کے لئے نہ کیا ہو، اور اس نے اس کے آقا کے لئے قبضہ کرنے پر گواہ نہ بنایا ہو تو وہ قابض ہوجائے گا، اس لئے کہ اس کا یہ قبضہ غصب کا قبضہ ہے اور وہ ضمان کا قبضہ ہے جو مبیع پر قبضہ کی طرح ہے۔

(۱) تبیین الحقائق ۴/ ۴۹، بدائع الصنائع ۵/ ۱۴۷۔
(۲) الدر المختار و رد المحتار ۴/ ۱۱۲، شرح الخرشی ۵/ ۱۶ سے بھی یہی ظاہر ہوتا ہے۔
(۳) حاشیۃ القلیوبی علی شرح المحلی ۲/ ۱۵۹۔
(۴) المغنی ۴/ ۲۷۱، الشرح الکبیر فی ذیل المغنی ۴/ ۲۴۔
(۵) کشاف القناع ۳/ ۱۶۲، نیز دیکھئے: الانصاف ۴/ ۲۹۳۔

ب۔ اور اگر اس نے اس کے پانے کے وقت اس کے قبضہ پر گواہ بنالیا ہو تو وہ قابض نہ ہوگا، اس لئے کہ یہ قبضہ، قبضۂ امانت ہے، حتی کہ اگر غلام اپنے آقا کے پاس پہنچنے سے قبل ہلاک ہوجائے تو یہ قبضہ کرنے والا اس کا ضامن نہ ہوگا، لہذا یہ قبضہ قبضۂ ضمان (یعنی مبیع پر قبضہ) کے قائم مقام نہ ہوگا، اس لئے کہ مبیع پر قبضہ قوی تر ہے، نیز اس لئے کہ ثمن کے ذریعہ اس کا ضمان دیا جاتا ہے، اور اسی وجہ سے اگر غلام اپنے مالک کے پاس لوٹنے سے قبل ہلاک ہوجائے تو بیع فسخ ہوجائے گی، اور وہ ثمن واپس لے گا[1]۔

دوم: مالک اس کو اس شخص کے ہاتھ فروخت کردے جس کے قبضہ میں غلام نہیں۔

یہ صورت جمہور کے نزدیک جائز ہے بشرطیکہ چھین لینے اور حاصل کرنے کی قدرت ہو البتہ سہولت کے ساتھ جیسا کہ مالکیہ کی صراحت ہے[2]، شافعیہ کے مذہب میں صحیح یہی ہے[3]، حنابلہ کے یہاں دوسرا قول جس کو درست قرار دیا گیا، اور ابن قدامہ وغیرہ کی تصریح کا تقاضا بھی یہی ہے[4]۔

لیکن حنفیہ نے اس صورت کے فاسد ہونے کی صراحت کی ہے[5]، شافعیہ کے یہاں دوسرا قول[6]، اور حنابلہ کے یہاں مذہب یہی ہے[7]، شافعیہ نے اس کی توجیہ کی ہے کہ فروخت کرنے والا اس کے سپرد کرنے سے عاجز ہے۔

(۱) الدر المختار و رد المحتار ۴/ ۱۱۲، نیز دیکھئے: الہدایہ و شرح العنایہ ۶/ ۵۹۔
(۲) شرح الدردیر ۳/ ۱۱۔
(۳) شرح المحلی علی المنہاج ۲/ ۱۵۸، نیز دیکھئے: تحفۃ المحتاج ۴/ ۲۴۳۔
(۴) دیکھئے: الانصاف ۴/ ۲۹۳، المغنی ۴/ ۲۷۱۔
(۵) الدر المختار و رد المحتار ۴/ ۱۱۲، نیز دیکھئے: تبیین الحقائق ۴/ ۴۵، اور البدائع ۵/ ۱۴۷ سے موازنہ کریں۔
(۶) شرح المحلی علی المنہاج ۲/ ۱۵۸۔
(۷) کشاف القناع ۳/ ۱۶۲، نیز دیکھئے: الانصاف ۴/ ۲۹۳۔

سوم: مالک اس کو ایسے شخص کے ہاتھ فروخت کرے جو اس کو واپس لینے پر قادر ہو، اور وہ غلام کسی کے قبضہ میں نہ ہو۔

یہ صورت جمہور کے نزدیک جائز ہے[1]، حنابلہ کے یہاں دوسرا قول یہی ہے[2]۔

لیکن شافعیہ میں قلیوبی نے یہ قید لگائی ہے کہ خریدار اس کے واپس کرنے پر عادۃً ناقابل برداشت مشقت کے بغیر اور بلاصرفہ کے قادر ہو[3]۔

حنابلہ کے یہاں مذہب: عدم جواز ہے[4]۔

چہارم: اس کو ایسے شخص کے ہاتھ فروخت کرے جو اس کو حاصل کرنے پر قادر نہ ہو۔

اس صورت کے ناجائز ہونے پر اجماع ہے، اور حدیث اسی صورت پر محمول ہے۔

۳۵- بھگوڑے غلام کو فروخت کرنے ہی کے حکم میں غصب کردہ چیز کو فروخت کرنا ہے:

الف- پس اگر اس کو غاصب کے ہاتھ فروخت کیا تو بالاتفاق جائز ہے، اور شافعیہ نے اس مسئلہ میں جواز سے تعبیر کی ہے[5]، اس لئے کہ فروخت کردہ چیز عملی طور پر خریدار کے سپرد کی جاچکی ہے[6]، (اور بیع کے بعد اس کا قبضہ قابل ضمان ہونے میں، بیع سے قبل اس کے قبضہ کی طرح ہے)۔ اور مالکیہ نے اسی کے ساتھ یہ شرط لگائی ہے کہ معلوم ہو کہ غاصب غصب کردہ چیز کو اس کے مالک کے پاس

(۱) ردالمحتار ۴/ ۱۱۲، الشرح الکبیر للدردیر ۳/ ۱۱، تحفۃ المحتاج ۴/ ۲۴۳۔
(۲) الانصاف ۴/ ۲۹۳۔
(۳) حاشیۃ القلیوبی علی شرح المنہاج ۲/ ۱۵۸۔
(۴) کشاف القناع ۳/ ۱۶۲، الانصاف ۴/ ۲۹۳۔
(۵) شرح المحلی علی المنہاج ۲/ ۱۵۸، نیز دیکھئے: الشرح الکبیر فی ذیل المغنی ۴/ ۲۵، الانصاف ۴/ ۲۹۳۔
(۶) الشرح الکبیر للدردیر ۳/ ۱۱۔

لوٹانے کا عزم رکھتا ہے[1]۔

ب- اور اگر ایسے شخص کے ہاتھ فروخت کیا جو اس کو چھین لینے یا لوٹا لینے پر قادر ہو تو جمہور کے نزدیک صحیح ہے[2]، شافعیہ کا قول صحیح یہی ہے، البتہ انہوں نے شرط لگائی ہے کہ وہ بہ سہولت بغیر کسی قابل لحاظ صرفہ ومشقت کے خریدار کے پاس پہنچ جائے[3]، اور اگر واپس لینے میں صرفہ کی ضرورت پیش آئے تو ممانعت ختم ہوجائے گی[4]۔ اسی طرح مالکیہ نے یہ قید لگائی ہے کہ غاصب اقرار کرنے والا ہو اور قدرت حاصل ہوگئی ہو ورنہ نہیں، اس لئے کہ ان کے نزدیک مشہور یہ ہے کہ جس چیز میں جھگڑا ہو اس کی خریداری ممنوع ہے[5]۔ اور طے یہ ہے کہ ان کے نزدیک غصب کردہ چیز کو صرف غاصب کے ہاتھ فروخت کرنا جائز ہے[6]، جیسا کہ حنابلہ کی رائے ہے۔

شافعیہ کا ایک قول یہ ہے کہ یہ صحیح نہیں، اس لئے کہ فروخت کرنے والا بذات خود سپرد کرنے سے عاجز ہے[7]، اور یہی امام احمد سے ایک روایت ہے[8]۔

حنفیہ نے صراحت کی ہے غصب کردہ چیز کو غصب کرنے والے کے علاوہ شخص کے ہاتھ فروخت کرنا منعقد ہوجاتا ہے مگر سپرد کرنے پر موقوف ہوتا ہے اگر سپرد کردے تو بیع نافذ ہوجائے گی ورنہ نہیں۔

(۱) شرح الخرشی ۵/ ۱۷۔
(۲) حوالہ سابق، شرح المحلی علی المنہاج ۲/ ۱۵۸، الانصاف ۴/ ۲۹۴۔
(۳) تحفۃ المحتاج وحاشیۃ الشبر املسی علیہا ۴/ ۲۴۳۔
(۴) شرح المنہج وحاشیۃ الجمل ۳/ ۲۸۔
(۵) شرح الخرشی ۵/ ۱۷۔
(۶) القوانین الفقہیہ/ ۱۶۴، الشرح الکبیر للدردیر ۳/ ۱۱ سے، اور کشاف القناع ۳/ ۱۶۲ سے موازنہ کریں۔
(۷) شرح المحلی علی المنہاج ۲/ ۱۵۸۔
(۸) الانصاف ۴/ ۲۹۴۔

حنفیہ نے بھگوڑے غلام کوفروخت کرنے (جو فاسد بلکہ غیر منعقد ہے) اورغصب کردہ چیز کوفروخت کرنے (جو صحیح ہے) میں فرق یہ بتایا ہے کہ مغصوب کی صورت میں حاکم کی قدرت کے ذریعہ مالک سپرد کرنے پر قادر ہے، البتہ وہ بیع موقوف ہے، فی الحال نافذ نہیں، اس لئے کہ صورتاً غاصب کا قبضہ قائم ہے، لیکن جب سپرد کردیا گیا تو رکاوٹ زائل ہوگئی، اس لئے بیع نافذ ہوجائے گی۔

یہ بھگوڑے غلام کی بیع کے خلاف ہے، اس لئے کہ (بقول کاسانی) اس کوسپرد کرنے سے علی الاطلاق عاجز ہے کہ وہاں تک کسی کی رسائی نہیں، کیونکہ اس کی جگہ نامعلوم ہے، لہٰذا عاجز ہونا ثابت ہے، جبکہ اس پر قادر ہونے کا محض احتمال اوروہم ہے اور احتمال کے ساتھ بیع منعقد نہیں ہوگی، اس طرح بھگوڑے غلام کی فروختگی، غیرموجود پرندے اورغیرموجود مچھلی کی بیع کے مشابہ ہوگئی، اور ان دونوں کی بیع باطل ہے تو بھگوڑے غلام کی بیع بھی باطل ہوگی[1]۔

لازم عقد سے متعلق اسباب

وہ یہ ہیں: ربا، ذریعۂ ربا اورغرر۔

ذیل میں ربا سے متعلق اسباب ممانعت کا بیان ہے:

۳۶- ربا لغت میں: زیادتی کو کہتے ہیں۔

فقہی اصطلاح میں: حنفیہ نے ربا کی تعریف یہ کی ہے کہ وہ معاملہ معاوضہ میں کسی ایک فریق کے لئے مشروط ایسا اضافہ ہے خواہ وہ حکما ہو جو شرعی معیار کے مطابق عوض سے خالی ہو، اور متعاقدین میں سے کسی ایک کے لئے اس کی شرط لگائی گئی ہو[2]۔

(۱) بدائع الصنائع ۵/ ۱۴۷۔

(۲) دیکھئے: الدرالمختار وردالمحتار ۴/ ۱۷۶، ۱۷۷، اور تمرتاشی کی وہ تعریف جو تنویر الابصار میں مذکور ہے۔

حکمی کی قید، ربا النسیئہ اوراکثر فاسد بیوع کو داخل کرنے کے لئے ہے، اس لئے کہ ربا کی دوانواع ہیں: ربا الفضل، اورربا النسیئہ۔

ربا کتاب اللہ، سنت اوراجماع امت سے حرام ہے۔

ابن قدامہ نے کہا: امت کا اس پر اجماع ہے کہ ربا کی دونوں انواع (ربا الفضل اورربا النسیئہ) حرام ہے[1]، اورربا الفضل اور ربا النسیئہ صرف کے بعض مسائل میں جاری ہوتا ہے۔ اس کی تفصیل ''صرف'' میں ہے۔

سودگناہ کبیرہ ہے، کسی شریعت میں کبھی بھی حلال نہیں رہا۔ اس لئے کہ فرمان باری ہے:" يَا اَيُّها الَّذِيْنَ آمَنُوْا اتَّقُوا اللّٰهَ وَ ذَرُوْا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا اِنْ كُنْتُمْ مُوْمِنِيْنَ فَاِنْ لَمْ تَفْعَلُوْا فَاْذَنُوْا بِحَرْبٍ مِّنَ اللّٰهِ وَ رَسُوْلِه، وَ اِنْ تُبْتُمْ فَلَكُمْ رُؤُوْسُ اَمْوَالِكُمْ لَا تَظْلِمُوْنَ وَلَا تُظْلَمُوْنَ"[2] (اے ایمان والو اللہ سے ڈرو اور جو کچھ سود کا بقایا ہے اسے چھوڑ دو اگر تم ایمان والے ہو، اگر تم نے ایسا نہ کیا تو خبردار ہوجاؤ جنگ کے لئے اللہ اوراس کے رسول کی طرف سے، اوراگر تم توبہ کرلوگے تو تمہارے اصل اموال تمہارے ہی ہیں نہ تم (کسی پر) ظلم کروگے نہ تم پر (کسی کا) ظلم ہوگا)۔

اور حدیث میں ہے: ''لعن الله آكل الربا وموكله وكاتبه وشاهديه'' (سود کھانے والے، کھلانے والے، لکھنے والے، اوراس کے گواہوں پر اللہ کی لعنت ہے) اورآپ ﷺ نے فرمایا: ''هم سواء''[3] (وہ سب برابر ہیں)۔

(۱) المغنی والشرح الکبیر فی ذیل المغنی ۴/ ۱۲۲۔

(۲) سورۂ بقرہ/ ۲۷۸، ۲۷۹۔

(۳) حدیث: ''لعن الله آكل الربا و موكله و كاتبه و شاهديه و قال: هم سواء.....'' کی روایت مسلم (۳/ ۱۲۱۹ طبع عیسی الحلبی) نے حضرت جابر بن عبداللہؓ سے کی ہے۔

نیز دیکھئے: حاشیہ قلیوبی علی شرح المحلی علی المنہاج ۲/ ۱۶۶۔

یہاں سود کے احکام، شرائط اور مسائل کا تذکرہ مقصود نہیں، بلکہ اس کی تفصیل عنوان ''ربا'' کے تحت دیکھی جائے۔

یہاں تو مقصود بعض سودی خرید وفروخت کے احکام کو معلوم کرنا ہے جن کی حدیث پاک میں ممانعت وارد ہے، اور وہ بیوع یہ ہیں:

الف- بیع عینہ:

۳۷- بیع عینہ: کسی چیز کو زائد ثمن کے ساتھ ادھار فروخت کرنا، تا کہ قرض کا طالب اس کو فوری طور پر کم ثمن میں اپنے دین کی ادائیگی کے لئے فروخت کردے۔ یہ حنفیہ کی تعریف ہے[۱]۔ کچھ اور تعریفات نیز صورتیں ہیں جن کے بارے میں اور ان کے احکام کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

تفصیل اصطلاح ''بیع العینہ'' میں دیکھی جائے۔

ب- بیع مزابنہ:

۳۸- مزابنہ: درخت پر لگی ہوئی کھجور کو اندازہ وتخمینہ سے اس کے ناپ کے مثل توڑی ہوئی خشک کھجور کے عوض فروخت کرنا۔ اور اس کی صورت یہ ہے کہ درخت پر لگی ہوئی تر کھجور کا ظن اور تخمینہ کے طور پر، مثلاً ایک سو صاع کا اندازہ لگایا جائے اور پھر اسی کے بقدر خشک کھجور میں اس کو فروخت کردیا جائے[۲]۔

باتفاق فقہاء اس طرح کی بیع فاسد ہے۔

اس کی تفصیل اصطلاح ''بیع مزابنہ'' میں ہے۔

ج- بیع محاقلہ:

۳۹- محاقلہ: خوشہ میں موجود گیہوں کو تخمینہ سے اسی کے مثل گیہوں میں فروخت کرنا[۱]۔

باتفاق فقہاء محاقلہ ناجائز ہے، اس لئے کہ حضرت جابرؓ کی حدیث میں ہے: "نهى رسول الله ﷺ عن المزابنة والمحاقلة" (رسول اللہ ﷺ نے محاقلہ ومزابنہ سے منع فرمایا)۔

تفصیل اصطلاح ''بیع محاقلہ'' میں دیکھیں۔

د- بیع عرایا:

۴۰- بیع العرایا: درخت پر لگی تر کھجور کو زمین پر رکھی خشک کھجور سے یا درخت پر لگے انگور کو منقے سے فروخت کرنا[۲]۔ عرایا کے جواز میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

تفصیل اصطلاح ''بیع عرایا'' میں دیکھیں۔

ھ- بیع عربون:

۴۱- کوئی سامان خریدے اور فروخت کرنے والے کو ایک درہم یا زیادہ اس شرط پر دے کہ اگر اس نے سامان لیا تو ثمن میں سے اس کو کم کردے گا، اور اگر سامان نہ لیا تو وہ فروخت کرنے والے کا ہے۔

اس کے جواز میں فقہاء کا اختلاف ہے، جمہور کے نزدیک وہ صحیح نہیں جبکہ حنابلہ اس کے جواز کے قائل ہیں، اس میں تفصیل ہے جس کو ''بیع عربون'' کے تحت دیکھا جائے۔

و- دونوں صاع کے جاری ہونے سے قبل اناج کو فروخت کرنا:

۴۲- حضرت جابرؓ کی حدیث میں ہے: "نهى رسول الله ﷺ عن بيع الطعام، حتى يجري فيه الصاعان: صاع البائع،

(۱) ابن عابدین ۴/۲۷۹۔
(۲) فتح القدیر والہدایہ ۶/۵۳، ابن عابدین ۴/۱۰۹۔

(۱) الہدایہ مع شروح ۶/۵۴۔
(۲) شرح المحلی علی المنہاج ۲/۲۳۸۔

وصاع المشتري"[1] (رسول اللہ ﷺ نے اناج کو فروخت کرنے سے منع فرمایا، تا آنکہ اس میں دونوں صاع: خریدار کا صاع، اور فروخت کرنے والے کا صاع جاری ہو جائے)۔

اسی مفہوم کی حضرت عثمانؓ کی یہ حدیث ہے کہ انہوں نے کہا: میں یہودیوں کے ایک خاندان سے (جن کو بنوقینقاع کہا جاتا ہے) کھجور خریدتا اور اس کو نفع کے ساتھ فروخت کرتا تھا، نبی کریم ﷺ کو اس کی اطلاع ملی تو آپ ﷺ نے فرمایا: "یا عثمان إذا اشتریت فاکتل، وإذا بعت فکِل"[2] (عثمان! جب تم خریدو تو ناپ کرلو، اور جب بیچو تو ناپ کردو)۔

اسی طرح یحییٰ بن ابی کثیر کی حدیث میں ہے کہ حضرت عثمان بن عفان اور حکیم بن حزام رضی اللہ عنہما کھجوریں خریدتے، ان کو بوریوں میں بھرتے پھر اس کو اسی ناپ سے فروخت کرتے تھے، "فنھاھما رسول اللہ ﷺ أن یبیعاہ حتی یکیلا لمن ابتاعہ منھما"[3] (تو رسول اللہ ﷺ نے انہیں اس کو فروخت کرنے سے منع فرمایا، تا آنکہ اس شخص کو ناپ کر کے دیں جو ان دونوں سے خرید رہا ہے)۔

ان احادیث سے معلوم ہوتا ہے کہ کوئی شخص کوئی چیز ناپ سے خریدے اور اس پر قبضہ کرلے پھر اسے دوسرے کو فروخت کرے تو پہلے ناپ کی بنیاد پر اس کو سپرد کرنا جائز نہیں ہے یہاں تک کہ جس نے اس کو خریدا ہے اس کو دوبارہ ناپ کر کے دے یہی جمہور کا مذہب ہے، جیسا کہ ابن حجر نے "فتح الباری" میں اس کو نقل کیا ہے[1]۔

ابن ہمام نے صراحت کی ہے کہ امام ابوحنیفہ، مالک، شافعی اور احمد رضی اللہ عنہم کا مذہب یہی ہے[2]۔

فقہاء نے فی الجملہ فروخت شدہ چیز کو فروخت کرنے سے قبل قبضہ کی شرط لگائی ہے، اور یہ قبضہ کی تکمیل ہے (جیسا کہ حنفیہ کی تعبیر ہے) یا منقول کو منتقل کرنے کے ساتھ اس پر قبضہ کی صحت کی شرط ہے جیسا کہ شافعیہ کہتے ہیں[3]۔

لیکن اُکل سے بیع میں ناپ کے غیر معتبر ہونے پر اجماع منعقد ہے، اور اُکل سے بیچنے کو اس شرط سے مستثنیٰ کرنا نص کے مفہوم سے یا کسی اور دلیل سے ماخوذ ہے[4]۔

۴۳- ہم یہاں پر شافعیہ وحنابلہ کے یہاں بعض تطبیقی فقہی مثالیں ذکر کرتے ہیں، کیونکہ یہ دونوں مذاہب ان کے بارے میں قریب قریب ہیں۔

پہلی مثال:

بکر کا زید پر مقرر مقدار میں مثلاً دس صاع اناج ہو، اور عمرو کا بکر پر اسی کے بقدر اناج ہو، بکر زید سے مطالبہ کرے کہ اناج اس کے

---

(۱) حدیث: "نھی عن بیع الطعام....." کی روایت ابن ماجہ (۲/ ۷۵۰ طبع الحلبی) نے حضرت جابرؓ سے کی ہے بوصیری نے اس کو ضعیف کہا ہے اور اس کی روایت بزار نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے اور اس کی اسناد کو ابن حجر نے جید کہا ہے جیسا کہ "الدرایہ" (۲/ ۱۵۵ طبع مطبعۃ الفجالہ) میں ہے۔

(۲) حدیث: "یا عثمان إذا اشتریت....." کی روایت احمد (۱/ ۶۲ طبع المیمنیہ) نے حضرت عثمان بن عفانؓ سے کی ہے اور ہیثمی نے مجمع الزوائد (۴/ ۹۸ طبع القدسی) میں اس کو ذکر کر کے کہا: اس کی اسناد حسن ہے۔

(۳) حدیث یحییٰ بن ابی کثیر کی روایت عبد الرزاق (۸/ ۳۹) نے کی ہے، اس کی اسناد میں یحییٰ بن ابی کثیر اور راوی حدیث صحابی کے درمیان انقطاع ہے (التہذیب لابن حجر ۱۱/ ۲۷۰ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ)۔

(۱) نیل الاوطار ۵/ ۱۶۱۔

(۲) فتح القدیر ۶/ ۱۳۹۔

(۳) فتح القدیر ۶/ ۱۳۹، شرح المحلی علی المنہاج ۲/ ۲۱۷، ۲۱۸، شرح المنہج ۳/ ۱۷۳۔

(۴) شرح المحلی حاشیۃ القلیوبی ۲/ ۲۱۷، حاشیۃ الجمل ۳/ ۱۷۳، تحفۃ المحتاج ۴/ ۳۱۹۔

لئے ناپ دے، تا کہ اس کی ملکیت میں آجائے، پھر بکر اس کو عمرو کے لئے ناپے، تا کہ قبضہ کرنا اور کرانا دونوں صحیح ہوں، اس لئے کہ یہاں قبضہ کرانا متعدد ہے اور قبضہ کرانے کی شرط ہے کہ ناپے، لہذا اس کا متعدد ہونا بھی لازم ہے، کیونکہ دونوں ناپوں میں بسا اوقات تفاوت ہوتا ہے [1]۔

اگر بکر عمرو سے کہے: اے عمرو! میری نیابت میں میرا جو اناج زید پر ہے، اس کو اس سے اپنے لئے قبضہ میں لے لو، اور عمرو نے ایسا کر دیا تو شافعیہ کے نزدیک، اور امام احمد سے ایک روایت میں زید کے لحاظ سے قبضہ صحیح ہوگیا، اور اجازت کے پائے جانے کی وجہ سے اس کا ذمہ بری ہوگیا، اور یہ قرض دینے والے کی اجازت ہے، قرض دینے والا بکر ہے اور یہ اجازت لازمی طور پر اس کے اپنے لئے اس سے قبضہ میں لینے کے بارے میں ہے، لہذا اس کا قبضہ اس کے وکیل کے قبضہ کی طرح ہوگیا، تاہم یہ قبضہ عمرو کے لحاظ سے فاسد ہے، کیونکہ وہ خود اپنی ذات سے اپنے لئے قبضہ کرنے والا ہوگا، اس لئے کہ اس کے قبضہ میں شرط ہے بکر کے قبضہ سے پہلے ہو اور وہ مفقود ہے، اور ان دونوں کا حصول ناممکن ہے، اس لئے کہ اس میں قبضہ کرنے والا اور قبضہ کرانے والا ایک ہی ہے اور عمرو نے جس پر قبضہ کیا ہے اس کا ضمان اسی پر ہے اس لئے کہ اس کا قبضہ اپنے لئے ہے، اور اس صورت میں جس کے لئے قبضہ کیا گیا ہے (بکر) قابض (یعنی عمرو) کے لئے اس چیز کو ناپ کر دے گا، اور اس کا قبضہ اس کے لئے صحیح ہوگا۔

حنابلہ کے یہاں دوسری روایت یہ ہے کہ یہ قبضہ صحیح نہیں ہوگا، اس لئے کہ اس کو اس نے قبضہ میں اپنا نائب نہیں بنایا، لہذا قبضہ اس کے لئے نہیں ہوا، برخلاف وکیل کے، اور اس روایت کے مطابق مقبوضہ مال اس شخص کی ملکیت میں باقی رہے گا جس نے اس کو سپرد کیا ہے، اور وہ زید ہے اس لئے کہ قبضہ صحیح نہیں ہوا۔

یہ سابقہ روایت کے برخلاف ہے، اس لئے کہ مال مقبوضہ بکر کی ملکیت میں آجائے گا۔

بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ یہی دوسری روایت ہی راجح ہے، چنانچہ ''الاقناع'' کا متن اسی پر ہے۔

اگر کہے: اس پر میرے لئے قبضہ کر لو، پھر اس پر اپنے لئے قبضہ کرو، تو دونوں میں سے ہر ایک کے لئے قبضہ صحیح ہے، اس لئے کہ اس نے اس کو قبضہ کرنے کے لئے اپنا نائب مقرر کیا ہے، اور جب اس نے اپنے موکل کے لئے قبضہ کیا تو اس پر اپنے لئے قبضہ کرنا جائز ہوگیا، جیسا کہ اگر اس کی کوئی ودیعت کسی ایسے شخص کے پاس ہو جس کا اس کے ذمہ قرض ہے، اور اس نے اس کو اجازت دے دی کہ اپنے قرض کی طرف سے اس پر قبضہ کر لے۔

یاد رہے کہ مذکورہ مثال یعنی پہلی مثال گو کہ سلم کے بارے میں ہے، پھر بھی اس کی قید لگانا اس لئے ہے کہ امام شافعی کے اصحاب کے کلام میں یہی ہے، اور سلم ہی کی طرح (جیسا کہ انہوں نے کہا) قرض اور کسی چیز کا تلف وضائع کرنے کا دین ہے [1]۔

دوسری مثال:

۴۴ - اگر بکر عمرو سے کہے: جب میں زید سے اپنے لئے ناپنے لگوں تو تم حاضر رہو تا کہ میں اس پر تمہارے لئے قبضہ کروں، اور اس نے ایسا کیا تو عمرو کے لئے اس کا قبضہ کرنا صحیح نہیں ہے، اس لئے کہ اس نے ناپا نہیں، اور بکر اپنے لئے اس پر قبضہ کرنے والا ہوگا، اس لئے کہ

---

(۱) تحفۃ المحتاج ۴/ ۴۱۹۔

(۱) تحفۃ المحتاج ۴/ ۴۱۹، ۴۲۰، شرح المحلی وحاشیہ قلیوبی ۲/ ۲۱۷، ۲۱۸، حاشیۃ الجمل ۳/ ۱۷۴، ۱۷۵، المغنی ۴/ ۲۲۴، کشاف القناع ۳/ ۳۰۸۔

اس نے اس کو ناپا ہے [1]۔

تیسری مثال:

۴۵- اگر بکر نے عمرو سے کہا: اس کو اس ناپ سے لے لو جس کو تم نے دیکھا ہے، اور اس نے اس کے ذریعہ لے لیا تو صحیح ہے، اس لئے کہ اس کے ناپ کو وہ دیکھنے والا اور جاننے والا ہے، لہذا دوبارہ اس کے ناپنے کے اعتبار کا کوئی معنی نہیں [2]۔

امام احمد سے ایک روایت ہے کہ یہ نا کافی ہے، اس کی دلیل سابقہ حدیث ہے کہ "أن النبي ﷺ نهى عن بيع الطعام، حتى يجري فيه الصاعان......" [3] (نبی کریم ﷺ نے اناج کی بیع سے منع فرمایا، تا آنکہ اس میں دونوں ناپ جاری ہوجائیں......) اور یہ اس میں داخل ہے۔

نیز اس لئے کہ اس نے ناپے بغیر اس پر قبضہ کیا ہے، لہذا یہ اس پر اٹکل سے قبضہ کرنے کے مشابہ ہوگیا۔

چوتھی مثال:

۴۶- اگر بکر عمرو سے کہے: ہمارے سامنے رہو تا کہ میں اس کو اپنے لئے ناپوں، پھر تم اس کو اپنے لئے ناپ لو، اور دونوں نے ایسا کرلیا تو بلا اشکال صحیح ہے۔

اگر بکر نے اس کو اپنے لئے ناپا، پھر عمرو نے اسی ناپ کے ذریعہ جس کو اس نے دیکھا تھا، اسے لے لیا تو اس کے بارے میں دو روایتیں ہیں:

اگر اس کو پیمانہ میں باقی رکھتے ہوئے عمرو کے حوالہ کردے تا کہ وہ اس کو اپنے لئے انڈیل لے تو صحیح ہے، اور یہ قبضہ صحیح ہوگا، اس لئے کہ ناپ کا برقرار رہنا اس کی ابتداء کے درجہ میں ہے، اور یہاں ابتداءً ناپنے کی کوئی وجہ نہیں، اس لئے کہ اس سے مزید علم حاصل نہ ہوگا۔

گوکہ ابن قدامہ نے شافعیہ سے یہ منسوب کیا ہے کہ قبضہ صحیح نہیں، اس لئے کہ اناج کی بیع کی ممانعت ہے تا آنکہ اس میں دونوں ناپ جاری ہوجائیں، اور ابن قدامہ نے یہ طے کیا ہے کہ حدیث کے تقاضے کا قائل ہونا ممکن ہے، خریدار کا پیمانہ میں اس پر قبضہ کرنا یہ مانا جائے گا کہ اس نے اپنا صاع اس میں جاری کیا، تاہم ابن حجر نے صراحت کی ہے کہ پیمانہ جیسی چیز کا برقرار رکھنا از سر نو کرنے کی طرح ہے، لہذا یہ کافی ہے [1]۔

پانچویں مثال:

۴۷- بکر نے عمرو کو کچھ دراہم دے کر کہا: ان سے اس اناج کا مثل خرید لو جو تمہارا مجھ پر ہے، اور اس نے ایسا کرلیا تو یہ صحیح نہیں، اس لئے کہ وہ فضولی ہے، کیونکہ اس نے دوسرے کے مال سے اپنے لئے خریدا ہے، اس لئے کہ بکر کے دراہم کا عوض عمرو کا نہیں ہوگا، اور شافعیہ اس کی توجیہ یہ کرتے ہیں کہ دوسرے کے مال سے اپنے لئے خریدنا ناممکن ہے اور دراہم اس کے ہاتھ میں امانت ہیں، لہذا اگر بعینہ ان دراہم سے خرید لے تو خریدنا باطل ہے، اور اگر اپنے ذمہ میں واجب ثمن میں خریدے تو اپنے لئے خریداری صحیح ہے، اور ثمن اسی کے ذمہ ہوگا، اور اگر اس نے کہا: میرے لئے ان دراہم میں اناج خرید لو، پھر اس پر اپنے لئے قبضہ کرلو، اور اس نے ایسا کرلیا تو خریداری صحیح

---

(۱) کشاف القناع ۳/ ۳۰۸، ۳۰۹، المغنی ۴/ ۲۲۲۔

(۲) سابقہ مراجع۔

(۳) حدیث: "نهى عن بيع الطعام......" کی تخریج فقرہ/ ۴۲ کے تحت آچکی ہے۔

(۱) المغنی ۴/ ۲۲۲، حاشیۃ الجمل ۳/ ۱۷۳، تحفۃ المحتاج ۴/ ۴۱۰۔

ہے البتہ اپنے لئے قبضہ صحیح نہیں [1]۔

شافعیہ نے اس کی توجیہ یہ کی ہے کہ کسی انسان کے حق پر، دوسرا شخص اپنے لئے قبضہ نہیں کرسکتا، اور قبضہ کرنے والا قرض خواہ اس کا ضامن اپنے لئے اس پر زبردستی قبضہ کرنے کی وجہ سے ہوگا، اس لئے کہ اس نے اس پر اپنے لئے زبردستی قبضہ کیا ہے۔

حنابلہ نے کہا: اپنے لئے اس کا قبضہ اس کے مؤکل کے قبضہ کی فرع ہے، اور وہ پایا نہیں گیا۔

اگر اس نے کہا: میرے لئے ان سے اناج خریدلو (اور اس پر میرے لئے قبضہ کرلو) پھر اس پر اپنے لئے قبضہ کرلو، اور اس نے ایسا کرلیا تو جائز ہے، اس لئے کہ اس نے اس کو خریداری اور قبضہ کرنے، پھر اس کی طرف سے اپنے لئے وصول کرنے کا وکیل بنایا ہے، اور یہ صحیح ہے۔

شافعیہ نے کہا: خریداری اور پہلا قبضہ صحیح ہے، دوسرا قبضہ صحیح نہیں ہے، اس لئے کہ اس میں قبضہ کرنے اور قبضہ کرانے والا ایک ہے، جبکہ پہلے قبضہ میں یہ بات نہیں۔

حنابلہ نے اس کو اس مسئلہ پر قیاس کیا ہے کہ والد نے کوئی چیز اپنی چھوٹی اولاد کے مال سے اپنی ذات کے لئے خریدی اور وہ چیز اپنی چھوٹی اولاد کو ہبہ کی اور اولاد کی جانب سے اس چیز پر خود ہی قبضہ کیا۔

شافعیہ اس صورت میں قیاس کو ممنوع کہتے ہیں، ان کے نزدیک ایک شخص دونوں کی طرف سے ولی نہیں ہوسکتا گو کہ دونوں کی جانب سے وکالت کے طور پر ہو۔

مالکیہ بھی اس کو ممنوع کہتے ہیں، اس لئے کہ وہ اپنی ہی طرف سے اور اپنے ہی لئے قبضہ کرنے والا ہوجائے گا، اور وہ ان لوگوں میں سے نہیں ہے جو عقد کے دونوں طرف کا ولی بن سکے، لہذا اس کا قبضہ قبضہ نہ ہونے کی طرح ہے [1]۔

چھٹی مثال:

۴۸- دو شخصوں نے اناج خریدا، ان دونوں نے اس پر قبضہ کیا، پھر ان میں سے ایک نے باہم اس کی تقسیم سے قبل اپنا حصہ دوسرے کے ہاتھ فروخت کردیا تو:

الف- احتمال ہے کہ یہ صورت ناجائز ہو، اس لئے کہ اس نے انفرادی طور پر اپنے حصہ پر قبضہ نہیں کیا تو غیر مقبوضہ کے مشابہ ہوگیا۔

ب- جواز کا احتمال ہے، اس لئے کہ وہ ان دونوں کے قبضہ میں ہے اور اسے کسی اجنبی کے ہاتھ فروخت کرنا جائز ہے تو اس کو اپنے شریک کے ہاتھ فروخت کرنا بھی جائز ہوگا، جیسا کہ بقیہ اموال کا حکم ہے۔

اگر ان دونوں نے آپس میں تقسیم کرلیا اور علاحدہ ہوگئے، پھر ایک نے اپنا حصہ اسی ناپ کے ذریعہ جس سے ناپا تھا فروخت کردیا تو ناجائز ہے، جیسا کہ اگر کسی سے اناج خریدا اور اس کو ناپ لیا، پھر دونوں علاحدہ ہوگئے، پھر اس نے اس کو اس شخص کے ہاتھ اسی ناپ سے فروخت کردیا۔

ہاں اگر ان دونوں نے اس کو آپس میں تقسیم کرلیا، لیکن علاحدہ نہیں ہوئے کہ ان میں سے ایک نے اپنا حصہ اسی ناپ سے فروخت کردیا تو اس میں دو روایتیں ہیں [2]۔ جیسا کہ چوتھی مثال میں گذرا۔

(۱) الشروانی علی تحفۃ المحتاج ۴/۴۰۴، المغنی ۴/۲۲۲، کشاف القناع ۳/۳۰۹۔

(۱) الشروانی علی تحفۃ المحتاج ۴/۴۰۴، کشاف القناع ۳/۳۰۹، حاشیۃ القلیوبی ۲/۲۱۸، المغنی ۴/۲۲۳، الشرح الکبیر للدردیر ۳/۱۵۲، ۱۵۳۔

(۲) المغنی ۴/۲۲۳۔

۴۹ - حنفیہ نے اس مسئلہ پر خصوصیت کے ساتھ صراحت، تفصیل اور تعلیل وتوجیہ کرتے ہوئے گفتگو کی ہے، چنانچہ ان میں سے مرغینانی نے کہا: جس نے کوئی ناپی جانے والی چیز ناپنے کی شرط کے ساتھ یا وزن کی جانے والی چیز وزن کرنے کی شرط کے ساتھ خریدی اور اس کو ناپ لیا یا وزن کرلیا، پھر اس کو ناپ یا وزن کے ساتھ فروخت کردیا، تو اس سے خریدنے والے کے لئے جائز نہیں ہے کہ وہ اس کو فروخت کرے یا اس کو کھائے جب تک کہ دوبارہ ناپ یا وزن نہ کرلے (۱)۔ اس کی دلیل حضرت جابر اور حضرت عثمانؓ کی مذکورہ حدیثیں ہیں (۲)۔

نیز اس لئے کہ مقرر مقدار سے زائد ہونے کا احتمال ہے، اور یہ زائد حصہ مقدار والی اشیاء میں فروخت کرنے والے کا ہوتا ہے، اور دوسرے کے مال میں تصرف کرنا حرام ہے، لہذا اس سے بچنا واجب ہوگا۔

نیز اس لئے کہ ناپ وزن اور شمار کرنا قبضہ کا تتمہ ہیں، اور اصل قبضہ تصرف کے جائز ہونے کی شرط ہے جیسا کہ گذرا، تو اس کا تتمہ بھی شرط ہوگا (۳)۔

مذکورہ حکم کو خریداری کے ساتھ مقید کیا گیا ہے، اس لئے کہ اگر وہ اس کی ملکیت میں ہبہ یا وراثت یا وصیت سے آئے تو ناپنے سے قبل اس میں تصرف کرنا جائز ہوگا۔

اسی طرح بیع اگر مطلق بولی جائے تو کامل یعنی صحیح بیع مراد ہوتی ہے، حتی کہ جس کو فاسد بیع کے ذریعہ خریدا ہے اگر اس کو قبضہ کے بعد ناپ کر فروخت کرے تو دوسرے خریدار کو دوبارہ ناپنے کی ضرورت نہیں ہوگی، امام ابو یوسف نے فرمایا: اس لئے کہ بیع فاسد قبضہ کے ذریعہ ملکیت میں آجاتی ہے، جیسا کہ قرض (۱)۔

اسی طرح فقہاء نے ناپ اور وزن والی چیز میں اس شمار کی جانے والی چیز کو بھی شامل کیا ہے جس میں باہمی فرق نہیں ہوتا، مثلاً اخروٹ اور انڈا اگر اس کو شمار سے خریدے، اور امام ابوحنیفہ سے اظہر روایت یہی ہے، انہوں نے دوبارہ شمار کرنے سے قبل بیع کو فاسد قرار دیا ہے، اس لئے کہ علت ایک ہے، اور وہ مقدار کا واجبی طور پر معلوم ہونا اور دونوں مالوں کے باہمی اختلاط کے احتمال کا زائل ہونا ہے، کیونکہ اس میں زائد حصہ فروخت کرنے والے کا ہے، اس کے برخلاف صاحبین سے مروی ہے کہ شمار کرنے سے قبل دوسری بیع جائز ہوگی۔

متن ''کنز'' اور ''تنویر'' میں شمار والی چیز کو ناپ اور وزن والی چیز کے ساتھ ذکر کیا گیا ہے۔

فقہاء نے وزن والی چیز میں سے دراہم اور دنانیر کو مستثنی کیا ہے، اس لئے کہ ان دونوں میں قبضہ کے بعد عقد صرف یا سلم میں وزن سے پہلے تصرف کرنا بیع تعاطی کی طرح جائز ہے، اس لئے کہ وزن والی چیزوں میں خریدار کے دوبارہ وزن کرنے کی ضرورت نہیں ہوتی، کیونکہ وزن کے بعد قبضہ کے ذریعہ وہ بیع ہوگئی۔

ملحوظ رہے کہ حنفیہ نے اس حکم سے (دوسروں کی طرح) اٹکل سے فروخت شدہ چیز کو مستثنی کیا ہے اگر فروخت کرنے والے نے اس کو ناپ کر کے نہ خریدا ہو، اس لئے کہ جس کو اشارہ سے فروخت کیا گیا ہے وہ سارا خریدار کا ہے، لہذا اس میں دو ملکیتوں کا اختلاط ممکن نہیں۔

یہی حکم اس صورت میں ہے جب کپڑے کو پیمائش کر کے بیچا ہو اس لئے کہ زیادتی خریدار کی ہے، کیونکہ پیمائش کپڑے میں

(۱) تبیین الحقائق ۴/ ۸۱، الہدایہ مع الشروح ۶/ ۸۱۔
(۲) دیکھئے: سابقہ فقرہ/ ۴۲۔
(۳) تبیین الحقائق ۴/ ۸۲، الہدایہ مع الشروح ۶/ ۱۳۹، ۱۴۰، نیز دیکھئے: فقرہ/ ۴۲۔

(۱) ردالمحتار ۴/ ۱۶۳۔

وصف ہے اور وصف کے مقابلہ میں کوئی ثمن نہیں ہوتا برخلاف مقدار کے[1]۔

بظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ان کے دور میں گزوں کی تعیین کے بالمقابل ثمن نہیں ہوتا تھا، کیونکہ ان کے دور میں کپڑا اس کو کہا جاتا تھا جو ایک لباس کے لئے کافی ہو، لہذا اس میں زیادتی مضر نہیں ہوتی تھی، اور نہ ہی وہ زیادتی فروخت کرنے والے کی ملکیت سے مخلوط ہوتی تھی، ہمارے دور کے کپڑے اس کے برخلاف ہیں کہ ان میں چند گز کپڑے سلنے کے لئے کاٹے جاتے ہیں، اور ان کے مقابلہ میں ثمن ہوتا ہے اور ان کو مقدار میں سے مانا جاتا ہے۔

ہر چند کہ بعض حنفیہ نے دوبارہ ناپنے سے قبل بیع کو علی الاطلاق حرام کہا ہے، تاہم شراح نے اس کی تشریح کراہت تحریمی سے کی ہے، اس لئے کہ حدیث مذکور میں ممانعت خبر آحاد کے قبیل سے ہے جس کے ذریعہ حنفیہ کے نزدیک قطعی حرمت ثابت نہیں ہوتی[2]۔

اس کے باوجود اس کے کھانے والے کو یہ نہیں کہا جائے گا کہ اس نے حرام کھایا، چنانچہ "الجامع الصغیر" میں صراحت ہے کہ اگر اس کو کھالے، حالانکہ ناپے بغیر قبضہ کیا ہے تو نہیں کہا جائے گا کہ اس نے حرام کھایا، کیونکہ اس نے اپنی مملوکہ چیز کھائی ہے، البتہ وہ گنہگار ہوگا، اس لئے کہ اس کو ناپنے کا حکم دیا گیا تھا جس کو اس نے ترک کردیا۔

۵۰ -ہر چند کہ دوبارہ ناپنے سے قبل بیع کرنا مکروہ تحریمی ہے، لیکن حنفیہ نے اس کے فاسد ہونے کی صراحت کی ہے۔

"الجامع الصغیر" میں امام محمد کی عبارت یہ ہے:

امام ابوحنیفہ سے روایت ہے، انہوں نے کہا: اگر تم نے ناپ یا وزن یا شمار والی کوئی چیز خریدی، اور تم نے ناپ والی چیز کو ناپ سے، وزن والی چیز کو وزن سے اور شمار والی چیز کو شمار سے خریدا، تو اس کو فروخت کرنے سے قبل ناپ لو وزن کرلو اور شمار کرلو، اگر ایسا کرنے سے قبل تم نے فروخت کردیا، اور تم نے اس پر قبضہ کرلیا تھا تو ناپ اور وزن والی چیز میں بیع فاسد ہوگی[1]۔

ابن عابدین نے اس پر حاشیہ لکھا ہے کہ دوسری بیع فاسد ہوگی جو ناپنے سے قبل خریدار کی طرف سے بیع ہے اور پہلی بیع صحیح واقع ہوگی، لیکن اس پر اس میں کوئی تصرف کرنا (یعنی کھانا یا فروخت کرنا) حرام ہے تا آنکہ اس کو ناپ لے، اور جب اس نے اس کو ناپنے سے قبل فروخت کردیا تو دوسری بیع فاسد ہوئی، اس لئے کہ فساد کی علت ناپنے کا، قبضہ کا تتمہ ہے، تو جب اس نے اس کو ناپنے سے قبل فروخت کردیا تو گویا اس نے اس کو قبضہ سے قبل فروخت کردیا، اور منقولہ چیز کو قبضہ سے قبل فروخت کرنا صحیح نہیں ہے[2]۔

۵۱ - ناپ اور وزن والی چیز میں اس کی خریداری کے بعد تصرف کرنے میں حنفیہ کے نزدیک یہ صورتیں ممکن ہیں:

اول: ناپ کر خریدے اور ناپ کر فروخت کرے، اور اس صورت میں پہلے خریدار سے خریدنے والے کے لئے جائز نہیں کہ اس کو فروخت کرے تا آنکہ اپنے لئے اس کو دوبارہ ناپ لے، جیسا کہ حکم پہلے خریدار کے حق میں تھا، اس لئے کہ سابقہ حدیث میں اس سے ممانعت ہے، اور زیادتی کا احتمال ہے جیسا کہ گزرا[3]۔

دوم: اٹکل سے خریدے اور اٹکل سے ہی فروخت کرے، اس صورت میں ناپنے کی ضرورت نہیں ہوگی، اس لئے کہ مقدار کی تعیین

(۱) فتح القدیر ۶/ ۱۴۰، نیز حاشیۃ الشلبی علی تبیین الحقائق ۴/ ۸۱، ۸۲ کے ساتھ موازنہ کریں، الدر المختار ۴/ ۱۶۴۔

(۲) الدر المختار ورد المحتار ۴/ ۱۶۳۔

(۱) ابن عابدین ۴/ ۱۶۳، فتح القدیر ۶/ ۱۴۰۔

(۲) رد المحتار ۴/ ۱۶۳۔

(۳) دیکھئے: فقرہ/ ۴۲۔

کی حاجت نہیں۔

سوم: ناپ کر خریدے اور اٹکل سے فروخت کرے، تو دوسرے خریدار کو ناپنے کی ضرورت نہیں، اس لئے کہ جب اس نے اٹکل سے خریدا تو بیع میں جس چیز کی طرف اشارہ کیا گیا تھا اس سب کا وہ مالک ہوگیا، لہذا وہ اپنی ذاتی ملکیت میں تصرف کرنے والا ہے۔

چہارم: اٹکل سے خریدے اور ناپ کر فروخت کرے، تو اس کو ایک بار ناپنے کی ضرورت ہوگی یا تو خریدار ناپ لے یا اس کی موجودگی میں فروخت کرنے والا ناپ لے، اس لئے کہ ناپ سے فروخت کی گئی چیز میں ناپنا تصرف کے لئے شرط ہے، کیونکہ فروخت شدہ مقدار کی تعیین کی ضرورت ہے، رہا اٹکل سے بیچنا تو اس کے لئے اس کی ضرورت نہیں۔

اس آخری صورت کی بنیاد پر اس صورت کی تخریج ہوگی جس کی تحقیق ابن عابدین نے کی ہے، اور وہ صورت یہ ہے:

زید کی ملکیت میں اناج اٹکل سے خرید فروخت کے ذریعہ یا وراثت وغیرہ سے آگیا، اور اس نے اس کو عمرو کے ہاتھ ناپ کے طور پر فروخت کیا تو یہاں فروخت کرنے والے کا صاع (ناپ) ساقط ہوگا، اس لئے کہ اس کی پہلی ملکیت ناپنے پر موقوف نہیں ہے، صرف خریدار کے لئے ناپنے کی ضرورت رہے گی، لہذا اس کی بیع عمرو کے ہاتھ بلا ناپے صحیح نہ ہوگی، یہاں صرف دوسری بیع فاسد ہوگی، پھر اگر عمرو اس کو بکر کے ہاتھ فروخت کردے تو بکر کے لئے ایک بار اور ناپنے کی ضرورت ہوگی، اور اس صورت میں پہلی اور دوسری بیع فاسد ہوگی، کیونکہ فساد کی علت دونوں میں موجود ہے [1]۔

۵۲- شرعاً معتبر ناپ کے متعلق حنفیہ کی صراحت یہ ہے:

الف- دوسرے خریدار کے ہاتھ فروخت کرنے سے قبل فروخت کرنے والے کے سابق ناپ کا اعتبار نہیں، کیونکہ اس نے اپنے لئے خریدار کی موجودگی میں اپنی خریداری کی طرف سے ناپا ہو، اس لئے کہ وہ ناپ موجودہ فروخت کرنے والے اور خریدار کا ناپ نہیں ہے، اور نص سے یہی شرط ہے۔

ب- خریدار کی غیر موجودگی میں دوسری بیع کے بعد اس کے ناپنے کا اعتبار نہیں، اس لئے کہ ناپنا سپردگی کا حصہ ہے، کیونکہ ناپ ہی کے ذریعہ فروخت شدہ چیز کا تعین ہوتا ہے، اور سپرد کرنا خریدار کی موجودگی کے بغیر ممکن نہیں۔

ج- اگر اس کو خریدار کی موجودگی میں بیع کے بعد ناپا یا وزن کیا تو اس میں مشائخ کا اختلاف ہے:

ایک قول یہ ہے کہ یہ کافی نہیں، دوبارہ ناپنا یا وزن کرنا ضروری ہے، اس کی دلیل ظاہر حدیث ہے۔

عام مشائخ کا قول ہے کہ یہ کافی ہے حتی کہ خریدار کے لئے اس میں تصرف کرنا ناپنے اور وزن کرنے سے قبل صحیح ہے، اگر اس نے اس پر قبضہ کرلیا ہے یہی رائے صحیح ہے، اس لئے کہ ناپ اور وزن کا مقصد فروخت شدہ چیز کا متعین ہوجانا ہے، اور یہ مقصد ایک ناپ کے ذریعہ حاصل ہوگیا، اور سپرد کرنے کا مفہوم پالیا۔

بابرتی نے اس صورت میں ایک ناپ پر اکتفاء کرنے پر بحث کی ہے، اور مقررہ مقدار پر اضافہ کے احتمال سے اصل میں حکم کی تعلیل کو پیش نظر رکھتے ہوئے کہا ہے کہ اس کا تقاضا یہ ہے کہ پہلے مسئلہ میں بھی ایک ہی ناپ پر اکتفاء ہو، اور انہوں نے کہا: اور اگر ثابت ہوجائے کہ دونوں ناپ کے وجوب کا حکم عزیمت ہے اور ایک ناپ پر اکتفاء رخصت ہے یا قیاس اور استحسان ہے تو یہ ایسا جواب ہے جو ضوابط (یعنی قواعد) پر جاری ہے، لیکن مجھے ایسا نہیں ملا [1]۔

(۱) شرح العنایہ علی الہدایہ ۱۳۹/۶، ۱۴۰، تصرف کے ساتھ۔

(۱) الہدایہ وفتح القدیر مع شرح العنایہ ۱۴۰/۶، ۱۴۱، تبیین الحقائق ۸۲/۴۔

ز- بیع الکالی بالکالی (دین کی دین سے یا ادھار کی ادھار سے فروخت):

۵۳- لفظ "کالئ" کلأ الدین یکلأ (دونوں حرف پر زبر کے ساتھ) کلوء اً بمعنی مؤخر ہوا سے مشتق ہے، کالیء (ہمزہ کے ساتھ) اسم فاعل ہے، اور ہمزہ کی تخفیف بھی جائز ہے، اس صورت میں یہ لفظ قاضی کی طرح ہوجائے گا، اصمعی اس میں ہمزہ کے قائل نہ تھے، ان کا کہنا تھا کہ وہ قاضی کی طرح ہے اس میں ہمزہ لگانا صحیح نہیں ہے۔

بیع الکالی بالکالئ: ادھار کو ادھار کے عوض فروخت کرنا ہے۔

ابوعبید نے کہا: اس کی صورت یہ ہے کہ ایک شخص ایک مدت تک کے لئے اناج کے واسطے دراہم سپرد کردے، اور جب مدت آجائے تو جس کے ذمہ اناج کی ادائیگی تھی، وہ کہے: میرے پاس اناج نہیں، ہاں تم اسے میرے ہاتھ ایک مقررہ مدت تک کے لئے فروخت کردو، تو یہ ادھار بیع تھی جو بدل کر پھر ادھار بیع ہوگئی، اور اگر اناج پر قبضہ کرلے پھر اس کو اس کے یا دوسرے کے ہاتھ فروخت کردے، تو یہ "کالی" کی بیع "کالی" سے نہیں ہوگی (۱)۔

شرعی مفہوم لغوی مفہوم سے الگ نہیں ہے، کیونکہ شرع میں اس کا معنی دین کو دین کے عوض فروخت کرنا ہے (۲)۔

حضرت ابن عمرؓ کی حدیث میں اس سے ممانعت آئی ہے: "أن النبی ﷺ نھی عن بیع الکالئ بالکالئ" (نبی کریم ﷺ نے "کالی" کو "کالی" کے عوض فروخت کرنے سے منع فرمایا)، اور انہوں نے کہا: اس کا مطلب "ادھار کو ادھار کے عوض فروخت کرنا ہے" (۳)۔

اس کی تشریح دین کی بیع سے بھی کی گئی ہے، جیسا کہ اس کی صراحت ایک روایت میں ہے۔

دین کو فروخت کرنے کی دو صورتیں ہیں: خود مدیون کے ہاتھ اس کو فروخت کرنا اور مدیون کے علاوہ دوسرے کے ہاتھ اس کو فروخت کرنا۔

فقہاء کے یہاں کوئی اختلاف نہیں کہ مدیون کے علاوہ کسی اور کے ہاتھ دین کو فروخت کرنا ناجائز ہے۔

ہاں مدیون کے ہاتھ اس کو فروخت کرنے کے بارے میں ان میں اختلاف ہے، جمہور فقہاء عام طور پر اس کو ناجائز کہتے ہیں، البتہ کچھ معین حالات اس سے مستثنیٰ ہیں، حنفیہ کا اس میں اختلاف ہے۔

ذیل میں فقہاء کی طرف سے پیش کی جانے والی اہم صورتوں اور تقسیمات اور ان کے احکام کا بیان ہے۔

۵۴- مذہب مالکیہ: مالکیہ کے نزدیک دین پر عقد کی مختلف صورتیں ہیں:

الف- مدیون کے ذمہ واجب کو فسخ کرنا، یعنی اس کو ایسی چیز کے عوض ساقط کرنا جس پر قبضہ فسخ کے وقت سے مؤخر ہو، خواہ فسخ کئے گئے دین کی ادائیگی کا وقت ہوچکا ہو یا نہ ہوا ہو، اگر مؤخر شدہ چیز اس کی جنس کے علاوہ سے ہو یا اسی کی جنس سے ہو، لیکن اس کے زائد کے عوض ہو، اور خواہ جس میں فسخ کیا گیا ہے معین ہو مثلاً جائیداد، یا معین ذات کے منافع ہوں مثلاً جانور کی سواری تو یہ ناجائز ہے، یہ جاہلیت کے سود میں سے ہے جو سب سے شدید حرمت والی نوع ہے، اس کی حرمت کا ثبوت کتاب اللہ سے ہے۔

ب- دین کو مدیون کے علاوہ کے دین کے عوض فروخت کرنا کو

---

(۱) المصباح المنیر ومختار الصحاح مادۂ "کلأ"۔

(۲) مثلاً دیکھئے: کفایۃ الطالب ۲/ ۱۶۶، شرح المحلی علی المنہاج ۲/ ۲۱۵، الشرح الکبیر فی ذیل المغنی ۴/ ۱۶۵۔

(۳) حدیث: "نھی عن بیع الکالیء بالکالیء" کی روایت بیہقی (۵/ ۲۹۰

= طبع دار المعارف العثمانیہ) نے کی ہے، ابن حجر نے بلوغ المرام (ص ۱۹۳ طبع عبد المجید حنفی) میں اس کو ضعیف کہا ہے۔

کہ وہ فوری واجب الاداء ہو، یہ حدیث کی وجہ سے ممنوع ہے۔

لہذا اگر ایک شخص کا دین زید پر ہو، اور ایک دوسرے شخص کا دین عمرو پر ہو، پھر ان میں سے ہر ایک نے اپنے دین کو دوسرے شخص کے دین کے عوض فروخت کردیا، تو یہ حدیث کی وجہ سے حرام ہے، اور یہ فاسد ہے۔

رہا کسی ایسی معین شئی کے عوض اس کو فروخت کرنا جس پر قبضہ مؤخر ہو مثلاً جائیداد، یا معین ذات کی منفعت کے عوض فروخت کرنا، مثلاً اگر زید کا عمرو پر دین ہو، اور زید نے اس دین کو خالد کے ہاتھ مذکورہ بالا چیز کے عوض بیچ دیا تو یہ جائز ہے، جائیداد اور معین ذات کے منافع کو حاضر کے قبیل سے مانا جائے گا، گوکہ اس کو سپرد کرنا مؤخر ہو، اس لئے کہ اس کا ضمان ذمہ میں نہیں ہوتا، کیونکہ معین چیزیں ذمہ میں ثابت نہیں ہوتیں، تو یہ دونوں اس معنی کے لحاظ سے نقد ہیں یعنی حاضر اور نقد ہوں گی، اور ذمہ میں ثابت نہ ہوں گی۔

ج۔ سلم کے رأس المال (سرمایہ) کو تین دن سے زیادہ مؤخر کرنا جبکہ وہ معین چیز ہو، یہ ممنوع وناجائز ہے، اس لئے کہ اس میں دین کو دین کے عوض کرنے کی ابتداء ہے، اس کے دین کی دین کے عوض ابتداء ہونے کی وجہ یہ کہ ان میں سے ہر ایک نے دوسرے کے ذمہ کو ایسے دین کے ساتھ مشغول کردیا ہے جو اس کا دوسرے پر ہے [(۱)]۔

اگر سرمایہ عین کے علاوہ ہو تو اس کی تاخیر تین دن سے زیادہ جائز ہے بشرطیکہ شرط کے ساتھ نہ ہو۔

ان تینوں صورتوں میں سے ہر ایک کو لغت کی رو سے دین کی دین کے عوض بیع کہتے ہیں۔ لیکن فقہاء مالکیہ نے ان میں سے ہر ایک کا علاحدہ مخصوص نام رکھا ہے۔

مالکیہ کے نزدیک دین کی دین کے عوض بیع کی اقسام اور ان کے احکام یہی ہیں۔

رہا دین کو نقد کے عوض فروخت کرنا تو نا جائز ہے، الا یہ کہ مدیون زندہ ہو اور شہر میں حاضر ہو، گوکہ مجلس عقد میں موجود نہ ہو اور دین کا اقرار کرے، اور ان لوگوں میں سے ہو جو احکام کے تحت آتے ہوں (یعنی مکلفین میں سے ہو) اور دین کو اس کی جنس کے علاوہ سے یا اسی کی جنس سے جو مساوی ہو نہ کم نہ زیادہ فروخت کیا گیا ہو، اور سونا بعوض چاندی یا اس کے برعکس نہ ہو۔ اور خریدار اور مدیون کے مابین عداوت نہ ہو۔

اور شرط یہ ہے کہ دین ایسی چیز ہو جس کی بیع قبضہ سے قبل جائز ہو، اور یہ معاوضہ کے اناج سے احتراز ہے۔

دسوقی نے کہا: اگر یہ شرائط موجود ہوں تو بیع جائز ہوگی، اور اگر ایک شرط بھی مفقود ہو تو بیع ممنوع ہے [(۱)]۔

۵۵ - امام شافعی کا مذہب جدید اور امام احمد سے ایک روایت یہ ہے کہ ذمہ میں واجب ثمن کے عوض تبادلہ کرنا جائز ہے۔

امام شافعی کے قدیم مذہب میں یہ ممنوع ہے [(۲)]۔

مذہب جدید کی **دلیل** جو بعینہ حنابلہ کے یہاں اس روایت کی **دلیل** ہے: حضرت ابن عمرؓ کی حدیث ہے، انہوں نے کہا: "**كنت أبيع الإبل بالدنانير، وآخذ مكانها الدراهم، وأبيع بالدراهم، وآخذ مكانها الدنانير فأتيت رسول الله** ﷺ **فسألته عن ذلك، فقال: لا بأس إذا تفرقتما وليس بينكما شيء**" [(۳)] (میں دینار کے عوض اونٹ بیچتا، اور اس کی جگہ

---

(۱) حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۶۱، ۶۳ مع تعلیقات الشیخ علیش۔

(۱) حوالہ سابق۔

(۲) شرح المحلی علی المنہاج ۲/ ۲۱۴، شرح المنہج ۳/ ۱۶۴، المغنی ۴/ ۲۲۰، ۲۲۱۔

(۳) حدیث ابن عمرؓ: "کنت أبیع الإبل....." کی روایت ابوداؤد (۳/ ۶۵۱ تحقیق عزت عبید دعاس) نے کی ہے بیہقی نے شعبہ سے نقل کیا ہے کہ انہوں نے اس کو ابن عمر پر موقوف ہونے کی وجہ سے معلول کہا ہے (التلخیص لابن حجر ۳/ ۲۶ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیۃ)۔

دراہم وصول کرتا، اور دراہم سے بیچتا اور اس کی جگہ دنانیر وصول کرتا تھا، خدمت نبوی میں حاضر ہوکر میں نے اس کے بارے میں دریافت کیا تو آپ ﷺ نے فرمایا: کوئی حرج نہیں، اگر تم اس حال میں جدا ہو کہ تم دونوں کے درمیان کچھ نہ رہے)۔

انہوں نے کہا: یہ قبضہ سے قبل ثمن میں تصرف ہے، اور ثمن ایک عوض ہے [1]۔

مذہب قدیم کی دلیل یہ حدیث ہے: "إذا اشتریت بیعا فلا تبعه حتی تقبضه" [2] (جب تم کوئی چیز خریدو تو قبضہ کرنے سے قبل اس کو فروخت نہ کرو)۔

اگر سود کی علت میں غیر موافق سے استبدال کرے مثلاً دراہم دینار کے عوض تو مجلس میں بدل پر قبضہ کرنا شرط ہے۔

اگر سود کی علت میں موافقت نہ رکھنے والی چیز سے تبادلہ کرے مثلاً ذمہ میں واجب دراہم کے عوض کپڑا خرید لے تو وہ شرط نہ ہوگی [3]۔

رہا دین کو مدیون کے علاوہ کسی اور کے ہاتھ فروخت کرنا تو شافعیہ کے مذہب میں اظہر یہ ہے کہ باطل ہے، یہ حنابلہ کے مذہب میں بھی باطل ہے، مثلاً کسی نے زید سے ایک کپڑا اپنے اس ایک سو کے عوض خریدا جو عمرو پر واجب ہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ سپرد کرنے کی قدرت نہیں ہے۔

شافعیہ کے دوسرے قول میں یہ صحیح ہے، اور اس کو اصل کتاب "الروضہ" میں صحیح کہا ہے، رافعی کی رائے اس کے برخلاف ہے اور وہی معتمد ہے، یہ دیکھتے ہوئے کہ دین ثابت ہو چکا ہے، جیسے کہ دین کو مدیون کے ہاتھ فروخت کرنے میں ہے۔

لیکن اس میں مجلس کے اندر دونوں عوض پر قبضہ شرط ہے، اگر کسی ایک پر قبضہ سے قبل وہ دونوں جدا ہو گئے تو بیع باطل ہوگی، گوکہ اکثر شافعیہ کے کلام کا تقاضا اس کے برخلاف ہے، جیسا کہ محلی نے لکھا ہے [1]۔

اگر زید اور عمرو کے دو دین کسی ایک شخص پر ہوں، اور زید نے عمرو کو اپنا دین اس کے دین کے عوض بیچ دیا تو یہ بلا اختلاف قطعاً باطل ہوگا، جنس ایک ہو یا مختلف، اس کی دلیل حضرت ابن عمرؓ کی حدیث ہے: "أن النبي ﷺ نهى عن بيع الكالئ بالكالئ" [2] (نبی کریم ﷺ نے کالی کے عوض کالی کی بیع سے منع فرمایا)۔

۵۶- حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ دین کو دین کے عوض مدیون کے ہاتھ یا اس کے علاوہ کسی اور کے ہاتھ فروخت کرنا مطلقاً باطل ہے۔

انہوں نے اس کی چند صورتیں جو شافعیہ کی ذکر کردہ بعض ان صورتوں کے علاوہ ہیں جن میں حنابلہ نے شافعیہ سے اتفاق کیا ہے، ابن المنذر نے کہا: اہل علم کا اجماع ہے کہ دین کو دین کے عوض بیچنا ناجائز ہے، امام احمد نے فرمایا: یہ مسئلہ اجماعی ہے [3]۔

۵۷- اب اتنی بات رہ جاتی ہے کہ حنفیہ کے اس امتیازی موقف کی طرف اشارہ کر دیا جائے جس میں دین کو مدیون کے ہاتھ بیچنے اور مدیون کے علاوہ کسی اور کے ہاتھ بیچنے کے درمیان فرق کیا گیا ہے، اور یہ کہ دین میں جائز تصرف مدیون کو دین کا مالک بنانا ہے گوکہ

(۱) المغنی ۴/ ۲۲۱۔

(۲) حدیث: "إذا اشتریت بیعا فلا تبعه حتی تقبضه......" کی روایت احمد (۳/ ۴۰۲ طبع المیمنیہ) نے کی ہے، ابن حبان نے اس کو صحیح کہا ہے جیسا کہ نصب الرایہ میں ہے (۴/ ۳۳ طبع المجلس العلمی با لہند)۔

(۳) شرح المحلی علی المنہاج ۲/ ۲۱۴، شرح المنہج بحاشیۃ الجمل ۳/ ۱۶۴، ۱۶۵، تحفۃ المحتاج ۴/ ۴۰۶، ۴۰۷۔

(۱) شرح المحلی ۲/ ۲۱۵، نیز دیکھئے: کشاف القناع ۳/ ۲۶۵۔

(۲) حدیث: "نهی عن بیع الکالیء بالکالیء" کی تخریج فقرہ/ ۵۳ کے تحت آچکی ہے۔

(۳) کشاف القناع ۳/ ۲۶۵، الشرح الکبیر فی ذیل المغنی ۴/ ۲۷۱۔

بعوض ہو، غیر مدیون کو مالک بنانا جائز نہیں، جیسا کہ حصکفی نے ابن ملک کے حوالہ سے لکھا ہے۔

حنفیہ نے تین صورتوں کا استثناء کیا ہے جن میں غیر مدیون کو دین کا مالک بنانا جائز کہا ہے۔

اول: اگر قرض دینے والا دوسرے کو دین پر قبضہ کرنے کے لئے مسلط کردے تو وہ شخص ایسا وکیل ہوگا جو مؤکل کے لئے قبضہ کرنے والا ہوگا، پھر اپنے لئے قبضہ کرنے والا ہوگا۔

دوم: حوالہ، اس کے جواز کے استثناء پر اجماع ہے جیسا کہ شافعیہ نے اس کی صراحت کی ہے۔

سوم: وصیت۔

یہاں عدم جواز کا معنی منعقد نہ ہونا ہے، یہی تعبیر کاسانی کی ہے، انہوں نے کہا: مدیون کے علاوہ کے ہاتھ دین کی بیع منعقد نہ ہوگی، اس لئے کہ دین یا تو ذمہ میں واجب مال حکمی کا نام ہوگا یا مال کا مالک بنانے اور اس کو سپرد کرنے کے عمل کا نام ہوگا، اور فروخت کرنے والے کے حق میں ان چیزوں میں حوالگی پر قدرت نہیں ہے، اور اگر مدیون پر سپردگی کی شرط لگائی جائے تو بھی صحیح نہیں، اس لئے کہ یہ فروخت کرنے والے کے علاوہ پر سپردگی کی شرط ہے جو شرط فاسد ہوگی اور بیع فاسد ہوجائے گی۔

دین کو مدیون کے ہاتھ فروخت کرنا جائز ہے، اس لئے کہ مانع سپرد کرنے سے عاجز ہونا ہے اور یہاں سپرد کرنے کی کوئی ضرورت نہیں۔

اس کی نظیر غصب کردہ چیز کو فروخت کرنا ہے، کہ اس کو غاصب کے ہاتھ فروخت کرنا درست ہے اور دوسرے کے ہاتھ درست نہیں، اگر غاصب منکر ہو اور مالک کے پاس بینہ نہ ہو[1]۔

(۱) الدر المختار ورد المحتار ۴/ ۱۴، ۱۶۶ بحوالہ الاشباہ، بدائع الصنائع ۵/ ۱۴۸، نیز دیکھئے: تحفۃ المحتاج مع حاشیۃ الشروانی ۴/ ۴۰۹۔

"بیع الکالی بالکالی" کے سلسلہ میں مزید تفصیل اور صورتوں کے لئے اصطلاحات "ربا"، "صرف" اور "دین" دیکھی جائیں۔

ح- جانور کے عوض گوشت فروخت کرنا:

۵۸- حضرت سعید بن مسیّب کی حدیث میں ہے: " أن النبي ﷺ نهى عن بيع اللحم بالحيوان" (نبی کریم ﷺ نے جانور کے عوض گوشت کی بیع سے منع فرمایا ہے)، ایک اور روایت کے الفاظ ہیں: "نهى عن بيع الحي بالميت"[1] (مردہ کے عوض زندہ کو فروخت کرنے سے منع فرمایا)۔

اس مسئلہ میں بحث کے حسب ذیل نقاط ہیں:

اول: کیا سارا گوشت ایک جنس ہے؟

۵۹- یہ مسئلہ فقہاء کے یہاں اختلافی ہے، اور یہی مسئلہ آئندہ آنے والے مسائل کی بنیاد ہے۔

الف- چنانچہ حنفیہ کا مذہب، شافعیہ کے یہاں اظہر کے بالمقابل، اور حنابلہ کے یہاں اصح یہ ہے کہ گوشت کے اصول کے فرق کے لحاظ سے اس کی مختلف جنسیں ہیں:

لہذا اونٹ اپنی تمام انواع کے ساتھ (خواہ عربی، بختی، ہجین، دو کوہان والا، ایک کوہان والا ہو) ایک جنس ہے۔ اسی طرح ان کے گوشت بھی ایک جنس ہوں گے۔

گائے اور بھینس ایک جنس ہیں۔

(۱) حدیث: "نهى عن بيع اللحم بالحيوان....." اور دوسرے الفاظ میں "نهى عن بيع الحي بالميت" کی روایت مالک (۲/ ۶۵۵ طبع الحلبی) نے حضرت سعید بن مسیبؒ سے مرسلا کی ہے ابن حجر نے تلخیص الحبیر (۳/ ۱۰ طبع شرکۃ الطباعۃ) میں اس کے دوسرے طرق ذکر کئے ہیں جن سے حدیث کو تقویت ملتی ہے نیز دیکھئے: فتح القدیر ۶/ ۶۶، ۶۸۔

بھیڑ اور بکری ایک جنس ہیں [1]۔ اور احتمال ہے کہ وہ دو صنف ہوں، اس لئے کہ قرآن نے دونوں میں فرق کیا ہے جیسا کہ اونٹ اور گائے کے درمیان فرق کیا ہے۔ فرمان باری ہے: "ثَمَانِيَةَ أَزْوَاجٍ مِنَ الضَّأْنِ اثْنَيْنِ وَ مِنَ الْمَعْزِ اثْنَيْنِ" ((اللہ نے) آٹھ جوڑے (پیدا کئے) دو قسمیں بھیڑ میں سے اور دو قسمیں بکری میں سے)، "وَ مِنَ الإِبِلِ اثْنَيْنِ وَ مِنَ الْبَقَرِ اثْنَيْنِ" [2] (اور (اسی طرح) دو قسمیں ہیں اونٹ میں (بھی) اور دو قسمیں ہیں گائے میں (بھی))۔

وحشی (جنگلی) جانور مختلف اصناف ہیں: وحشی گائے الگ صنف، وحشی بھیڑ الگ صنف، وحشی ہرن الگ صنف ہیں۔

پرندے مختلف اصناف ہیں، جس کا مستقل نام اور صفت ہو، وہ الگ صنف ہے۔

ب۔ شافعیہ کے یہاں اظہر، حنابلہ میں خرقی کا قول، اور امام احمد سے ایک روایت یہ ہے کہ گوشت سب ایک جنس ہیں [3]۔

ج۔ مالکیہ کی طرف سے ایک جنس کی مثال میں گائے کے گوشت کی زندہ مینڈھے کے عوض بیع، اور غیر جنس کی مثال میں زندہ جانور کی پرندہ یا مچھلی کے گوشت کے عوض بیع، پیش کرنے سے ظاہر ہوتا ہے کہ وہ جانوروں کے گوشت کو ایک جنس، پرندوں کے گوشت کو ایک جنس اور مچھلیوں کے گوشت کو ایک جنس مانتے ہیں۔

ابن جزی نے صراحت کی ہے کہ گوشت امام مالک کے نزدیک تین اصناف کے ہیں: چوپایوں کے گوشت ایک صنف، پرندوں کے گوشت ایک صنف، اور مچھلیوں کے گوشت ایک صنف ہیں [1]۔

دوم- گوشت کو اسی جنس کے جانور کے عوض فروخت کرنا:

۶۰- جمہور فقہاء گوشت کو اسی جنس کے جانور کے عوض فروخت کرنے کو جائز قرار نہیں دیتے، مثلاً بکری کے گوشت کی زندہ بکری کے عوض بیع، اس کی وجہ یہ ہے کہ:

سابقہ حدیث میں گوشت کو جانور کے عوض فروخت کرنے کی ممانعت ہے، جیسا کہ شافعیہ کہتے ہیں۔

نیز اس لئے کہ یہ ربوی مال ہے جو اپنے ہم جنس کے عوض مقدار کی جہالت کے ساتھ فروخت ہوا، لہذا ناجائز ہوگا جیسا کہ تل کی بیع اس کے تیل کے عوض ناجائز ہے۔

نیز اس لئے کہ یہ معلوم شی یعنی گوشت کو مجہول شی یعنی جانور کے عوض فروخت کرنا ہے، اور یہی مزابنہ ہے جیسا کہ مالکیہ کہتے ہیں [2]۔

یہی امام مالک کا قول ہے، اور ان کے نزدیک حدیث کا محمل یہی ہے کہ حلال جانور کو اس کی جنس کے گوشت کے عوض فروخت کیا جائے، یہی امام شافعی کا مذہب ہے، اور یہی حنابلہ کے یہاں بھی بلا اختلاف مذہب ہے۔

حنفیہ نے اس بیع کو جائز قرار دیا ہے لیکن:

---

(۱) بدائع الصنائع ۵/۱۸۹۔

(۲) سورۂ انعام ۱۴۳، ۱۴۴۔

(۳) دیکھئے: شرح المحلی علی المنہاج ۲/۱۷۴، ۱۷۵، المغنی ۴/۱۴۲، ۱۴۳، الشرح الکبیر فی ذیل المغنی ۴/۱۴۲، ۱۴۴۔

(۱) القوانین الفقہیہ رص ۱۶۸، ۱۶۹، حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر للدردیر ۳/۵۵۔ اسی کی تائید و توثیق ابن الہمام نے کی ہے دیکھئے: فتح القدیر ۶/۱۴۷۔

(۲) دیکھئے: شرح المحلی علی المنہاج ۲/۱۷۴، ۱۷۵، کشاف القناع ۳/۲۵۵، المغنی ۴/۱۴۶، ۱۴۹، الشرح الکبیر فی ذیل المغنی ۴/۱۴۶، الشرح الکبیر للدردیر مع حاشیۃ الدسوقی ۳/۵۴، شرح الخرشی ۵/۶۸، القوانین الفقہیہ رص ۱۶۹۔

بعض حنفیہ نے ان دونوں کو دو مختلف جنس مانا ہے (اس لئے کہ ان میں سے ایک وزن والا اور دوسرا شمار والا ہے)، چنانچہ انہوں نے امام ابوحنیفہ اور ابویوسف کے نزدیک اُکل سے ان دونوں کے فروخت کے جواز کی بنیاد اسی پر رکھی ہے، اس لئے کہ اس نے ایک جنس کو دوسری جنس کے عوض فروخت کیا۔

بعض حنفیہ نے ان دونوں کو ایک جنس مانا ہے، اور انہوں نے ان دونوں (یعنی شیخین) کے مذہب کی بنیاد اس بات پر رکھی ہے کہ بکری وزن والی چیز نہیں ہے، اس لئے ان میں سے ایک کو دوسرے کے عوض اُکل سے اور زیادتی کے ساتھ فروخت کرنا جائز ہے، اس لئے کہ ربا الفضل کا مدار دو وصف: یعنی جنس اور قدر کے اکٹھا ہونے پر ہے لیکن تعیین کی شرط کے ساتھ، جیسا کہ حصکفی کی تعبیر ہے یعنی ایک دوسرے پر قبضہ پایا جائے یا ہاتھوں ہاتھ کی شرط کے ساتھ جیسا کہ کاسانی کی تعبیر ہے، اور انہوں نے اس کو صحیح کہا ہے۔ اور یہی بابرتی کی بھی تعبیر ہے۔

لیکن ادھار نا جائز ہے، اس لئے کہ وہ دونوں اس صورت میں سلم ہیں اور سلم ان دونوں میں سے کسی میں صحیح نہیں ہے، جیسا کہ ابن عابدین نے ''النہر'' کے حوالہ سے لکھا ہے۔

لیکن امام محمد نے گوشت کو اس کی جنس کے جانور کے عوض فروخت کرنے کے جواز میں یہ شرط لگائی ہے کہ علاحدہ کیا ہوا گوشت اس گوشت سے زیادہ ہو جو بکری میں ہے تاکہ بکری کا گوشت ہم مثل گوشت کے مقابلہ میں ہو، اور باقی گوشت اسقاط (چمڑا، سر، پاؤں، اوجھ وغیرہ) کے مقابلہ میں ہوجائے، کیونکہ اگر ایسا نہ ہو تو ربا کا تحقق و ثبوت پایا جائے گا، جو ان کے نزدیک سابقہ حدیث پر عمل کرتے ہوئے نا جائز ہوگا۔

نیز اس لئے کہ وہ دونوں ایک جنس ہیں، اور اسی وجہ سے ان میں سے ایک کو دوسرے کے عوض ادھار فروخت کرنا نا جائز ہے، تو اسی طرح کمی بیشی کے ساتھ بھی نا جائز ہوگا جیسے زیتون کے پھل کے عوض زیتون کا تیل فروخت کرنا ہے (۱)۔

سوم- گوشت کو خلاف جنس جانور کے عوض فروخت کرنا:

۶۱- مثلاً مالکیہ کے علاوہ دوسرے حضرات کے نزدیک اونٹ یا گائے کے گوشت کے عوض فروخت کرنا اور مثلاً مالکیہ کے نزدیک بکری کو پرندے کے گوشت یا مچھلی کے عوض فروخت کرنا (۲)۔

حنفیہ اور مالکیہ میں سے جمہور فقہاء نے اس صورت کو جائز قرار دیا ہے، اور یہی شافعیہ کے یہاں خلاف اظہر ہے، حنابلہ میں سے قاضی نے اسی کو اختیار کیا ہے، یہی امام احمد سے ایک روایت ہے اور ''الاقناع'' کے متن کی عبارت اسی کے مطابق ہے۔

حنفیہ نے اس کی توجیہ یہ کی ہے کہ وہ دونوں دو مختلف اصول ہیں، لہذا دونوں الگ الگ جنس ہوں گے، اور ان دونوں کی بیع مطلقاً اُکل سے نقد اور ادھار جائز ہوگی، اس لئے کہ وزن اور جنس معدوم ہیں جس کی وجہ سے ربا کا تحقق بالکلیہ نہیں ہوسکتا (۳)۔

ہر چند کہ مالکیہ نے گوشتوں کی جنسوں کے بارے میں اپنی اصطلاح کے مطابق گوشت کو خلاف جنس کے عوض فروخت کرنا علی الاطلاق جائز قرار دیا ہے، لیکن انہوں نے اس میں قید لگائی ہے کہ وہ نقد ہو، اور اگر ادھار ہو تو جائز نہیں، بشرطیکہ جانور کو پالنے کے مقصد سے نہ رکھا جاتا ہو، ورنہ اس کو خلاف جنس کے گوشت کے عوض

---

(۱) بدائع الصنائع ۵/۱۸۹، دیکھئے: الہدایہ مع الشروح ۶/۱۶۶، ۱۶۷، الدر المختار و رد المحتار ۴/۱۸۴، نیز دیکھئے: تبیین الحقائق ۴/۹۱۔

(۲) الشرح الکبیر للدردیر مع حاشیۃ الدسوقی ۳/۵۵۔

(۳) دیکھئے: بدائع الصنائع ۵/۱۸۹، شرح المحلی علی المنہاج ۲/۱۷۵، المغنی ۴/۱۴۶، ۱۵۰، الشرح الکبیر ۴/۱۴۶، کشاف القناع ۳/۲۵۵۔

ادھار بیچنا جائز ہے۔

اسی طرح شافعیہ نے کہا ہے کہ جواز کا قول اس بات پر مبنی ہے کہ گوشت مختلف اجناس ہیں، اور جواز کی توجیہ یہ کی ہے کہ وہ گوشت کے عوض گوشت کو فروخت کرنے پر قیاس ہے، انہوں نے کہا: یہ اس جانور کے بارے میں ہے جس کا گوشت کھایا جاتا ہے، رہا وہ جانور جس کا گوشت نہیں کھایا جاتا تو اس میں وجہ جواز یہ ہے کہ ممانعت کا سبب ربا کے مال کو اس کی اصل کے ساتھ فروخت کرنا ہے جو ربا پر مشتمل ہے، اور وہ سبب یہاں نہیں پایا جارہا ہے۔

حنابلہ میں جو حضرات اس کے جواز کے قائل نہیں انہوں نے اس کی توجیہ یہ کی ہے کہ وہ مال ربا ہے جو اپنی اصل کے علاوہ کے عوض فروخت ہوا، لہذا وہ جائز ہے، جیسا کہ اگر اس کو ثمن کے عوض فروخت کیا جائے۔

اس صورت یعنی گوشت کو خلاف جنس کے جانور کے عوض فروخت کرنے کو شافعیہ نے اپنے اظہر قول، اور حنابلہ نے اپنے مذہب کے ظاہر میں ناجائز قرار دیا ہے، اور اس کے باطل ہونے کی صراحت کی ہے، اور اس کی وجہ سابقہ دونوں احادیث کا عموم ہے۔

نیز اس لئے کہ تمام گوشت ایک جنس ہیں (۱)۔

ملحوظ رہے کہ صاحب "الشرح الکبیر" حنبلی نے صراحت کی ہے کہ "گوشت کو خلاف جنس کے عوض فروخت کرنے" میں اختلاف کا سبب گوشت کے بارے میں اختلاف پر مبنی ہے، اس لئے کہ جو لوگ اس کو ایک جنس کہتے ہیں وہ بیع کو ناجائز قرار دیتے ہیں اور جو لوگ اس کو مختلف الاجناس کہتے ہیں وہ اس کو جائز قرار دیتے ہیں (۲)۔

(۱) کفایۃ الطالب مع حاشیۃ العدوی ۲/۱۵۷، حاشیۃ الدسوقی ۳/۵۵، شرح المحلی علی المنہاج ۲/۱۷۴، ۱۷۵، المغنی ۴/۱۴۹، ۱۵۰، الشرح الکبیر فی ذیل المغنی ۴/۱۴۶، کشاف القناع ۳/۲۵۵، تحفۃ المحتاج ۴/۲۹۰۔

(۲) الشرح الکبیر فی ذیل المغنی ۴/۱۴۶۔

یہ بھی ملحوظ رہے کہ شافعیہ نے حدیث میں گوشت کو مطلق رکھا ہے، خواہ وہ مچھلی کا گوشت ہو یا چکتی ہو یا جگر یا تلی ہو۔ اور انہوں نے حیوان کو مطلق رکھا ہے، چاہے وہ مچھلی ہو یا ٹڈی ہو، کھایا جاتا ہو مثلاً اونٹ یا نہ کھایا جاتا ہو مثلاً گدھا تو ان کے نزدیک جانور کے عوض گوشت کی بیع اظہر قول کے مطابق علی الاطلاق باطل ہے (۱)۔

چہارم- گوشت کو نہ کھائے جانے والے جانور کے عوض فروخت کرنا:

۶۲ - جمہور (حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ) اس صورت کے جواز کے قائل ہیں، اور یہی شافعیہ کے یہاں ایک قول ہے۔

ابن قدامہ نے کہا: اور اگر اس کو نہ کھائے جانے والے جانور کے عوض فروخت کرے تو ہمارے اصحاب کے قول کے ظاہر میں جائز ہے، اور یہی عام فقہاء کا قول ہے (۲)۔

اسی طرح شافعیہ نے اس صورت کے جواز سے متعلق اپنے بعض فقہاء کی رائے کی توجیہ یہ کی ہے کہ ممانعت کا سبب مال ربا کو اس کی اس اصل کے ساتھ فروخت کرنا ہے جو ربا پر مشتمل ہو، اور یہ سبب یہاں موجود نہیں، لیکن شافعیہ کے نزدیک اظہر (جیسا کہ ابھی گزرا)، یہ ہے کہ حدیث کے مطلق ہونے کی وجہ سے گوشت کو جانور کے عوض فروخت کرنا حرام ہے (۳)۔

(۱) تحفۃ المحتاج ۴/۲۹۰، شرح المحلی علی المنہاج ۲/۱۷۴، ۱۷۵، شرح المنہج بحاشیۃ الجمل ۳/۶۶، ۶۷۔

(۲) المغنی ۴/۱۵۰، الشرح الکبیر فی ذیل المغنی ۴/۱۴۶، نیز دیکھئے: کشاف القناع ۳/۲۵۵، نیز الدر المختار ۴/۱۸۴، اور الشرح الکبیر للدردیر ۳/۵۵ سے یہی ماخوذ ہے۔

(۳) شرح المحلی ۲/۱۷۵۔

ط-خشک کھجور کے عوض تر کھجور کو فروخت کرنا:

۶۳ -تر کھجور کو خشک کھجور کے عوض فروخت کرنے کی ممانعت حضرت سعد بن ابی وقاصؓ کی اس روایت میں آئی ہے: " أن النبي ﷺ سئل عن بيع الرطب بالتمر، فقال: أينقص الرطب إذا جف؟ قالوا: نعم، قال: فلا إذا"[1] (حضور ﷺ سے تر کھجور کو خشک کھجور کے عوض فروخت کرنے کے بارے میں دریافت کیا گیا تو آپ ﷺ نے فرمایا: کیا تر کھجور خشک ہونے پر کم ہوجائے گی؟ لوگوں نے کہا: ہاں، آپ ﷺ نے فرمایا: تب تو نہیں)۔ ایک اور روایت میں ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا: "لا يباع رطب بيابس"[2] (تر کھجور خشک کھجور کے عوض فروخت نہیں کی جائے گی)۔

جمہور فقہاء (مالک، شافعی، احمد اور حنفیہ میں سے صاحبین) اس بیع اور اس طرح کی بیع مثلاً انگور کی منقی کے عوض، دودھ کی پنیر کے عوض اور تر گیہوں کی خشک گیہوں کے عوض بیع کو ناجائز قرار دیتے ہیں، اور اس کی دلیل سابق میں مذکور حدیث ہے، یہ فقہاء کہتے ہیں: اس حدیث میں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ خشک ہونے کے وقت برابری کا اعتبار کیا جائے گا۔ ورنہ کم ہونا اس درجہ واضح ہے کہ اس کے متعلق سوال کرنے کی ضرورت نہیں ہے، اور اس وقت یکسانیت نامعلوم ہے[1]۔

نیز اس لئے کہ یہ ایسی جنس ہے جس میں ربا ہے، اس کے بعض کو بعض کے عوض اس طور پر فروخت کیا گیا ہے کہ ایک عوض میں کمی ہے، لہذا ناجائز ہوگا۔

خرقی کی عبارت ہے: کوئی تر چیز اس کی جنس کی خشک چیز کے عوض فروخت نہیں کی جائے گی سوائے عرایا کے[2]۔

بعض مالکیہ اس کو مزابنہ میں سے شمار کرسکتے ہیں جو ابن جزی کی تشریح کے مطابق کسی تر چیز کو اس کی جنس کی خشک چیز کے عوض فروخت کرنا ہے، خواہ وہ شی ربوی ہو یا غیر ربوی، ربوی میں ممانعت تو کمی بیشی اور غرر کے اندیشہ کی وجہ سے ہے، اور غیر ربوی میں ممانعت اس وجہ سے ہے کہ حدیث میں اس کی ممانعت وارد ہے اور اس میں غرر ہے[3]۔

۶۴ - امام ابو حنیفہ جواز کے قول میں منفرد ہیں، جیسا کہ کمال بن الہمام کہتے ہیں، اور جیسا کہ حنفیہ کے متون میں ہے۔

حصکفی نے صراحت کی ہے کہ تر کھجور کو تر کھجور کے عوض یا خشک کھجور کے عوض فروخت کرنا جائز ہے، جبکہ دونوں فی الحال برابر ہوں، آئندہ کے اعتبار سے نہیں، اس میں صاحبین کا اختلاف ہے، لہذا اگر

(۱) حدیث سعد بن ابی وقاصؓ: "سئل عن بيع الرطب بالتمر فنهى عن ذلك" کی روایت نسائی (۲۶۹/۷ طبع المکتبۃ التجاریہ) نے کی ہے ابن حجر نے بلوغ المرام (رص ۱۹۳ طبع عبدالمجید حنفی) میں ابن المدینی کی طرف سے اس حدیث کی تصحیح نقل کی ہے۔

(۲) حدیث: "لا يباع رطب بيابس......" کی روایت بیہقی (۲۹۵/۵ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے حضرت عبداللہ بن ابوسلمہؓ سے مرسلاً کی ہے۔ زیلعی نے ابن عبدالہادی کے حوالہ سے نقل کیا ہے کہ انہوں نے کہا: یہ مرسل جید ہے اور یہ حضرت سعد بن ابی وقاص کی سابقہ حدیث کے لئے "شاہد" ہے (نصب الرایہ ۴۳/۴ طبع المجلس العلمی ہندوستان) اور یہی بیہقی کا کلام بھی ہے۔

(۱) شرح المحلی علی المنہاج ۱۷۰/۲، تحفۃ المحتاج ۲۸۱/۴۔

(۲) المغنی ۱۳۲/۴، اور سابقہ دونوں مصادر میں المنہاج کی عبارت کے ساتھ اس کا موازنہ کریں جو یہ ہے: تر کھجور کو تر کھجور یا خشک کھجور کے عوض فروخت نہیں کیا جائے گا، اور نہ ہی انگور کو انگور یا منقی کے عوض فروخت کیا جائے گا، اور المنہج کی عبارت یہ ہے: لہذا تر کھجور کی بیع نہ تر کھجور کے ساتھ اور نہ خشک کھجور کے ساتھ ہوگی، دیکھئے: شرح المنہج بحاشیۃ الجمل ۵۶/۳، الشرح الکبیر للدردیر ۵۲/۳۔

(۳) المغنی ۱۳۲/۴، القوانین الفقہیہ رص ۱۶۸، ۱۶۹۔

اُکل سے فروخت کرے تو بالاتفاق ناجائز ہے[1]۔

امام ابوحنیفہ کا استدلال حضرت عبادہ بن الصامتؓ کی اس حدیث سے ہے: "قال رسول الله ﷺ: الذهب بالذهب، والفضة بالفضة، والبر بالبر، والشعير بالشعير، والتمر بالتمر، والملح بالملح، مثلا بمثل، سواء بسواء، يدا بيد، فإذا اختلفت هذه الأصناف، فبيعوا كيف شئتم، إذا كان يدا بيد"[2] (رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: سونا سونے کے بدلے، چاندی چاندی کے بدلے، گیہوں گیہوں کے بدلے، جو جو کے بدلے، کھجور کھجور کے بدلے اور نمک نمک کے بدلے، ہم مثل، برابر برابر اور نقد انقد بیچو، پھر جب یہ قسم بدل جائیں تو جس طرح چاہو بیچو، لیکن نقد ہونا ضروری ہے)۔

اس حدیث سے وجہ استدلال کے بارے میں امام ابوحنیفہ کہتے ہیں:

رطب (تر کھجور): یا تو تمر (خشک کھجور) ہوگی یا تمر نہیں ہوگی۔ اگر تمر ہو تو اس کی بیع جائز ہے، اس لئے کہ حدیث کے آغاز میں ہے: "التمر بالتمر" (تمر کو تمر کے عوض) اور اگر تمر نہ ہو تو اس کی بیع بھی جائز ہے، اس لئے کہ حدیث کے آخری ٹکڑے میں ہے: "إذا اختلف النوعان فبيعوا كيف شئتم" (پھر جب دونوں جنس بدل جائیں تو جس طرح چاہو بیچو)۔ امام ابوحنیفہ نے ممانعت والی سابقہ حدیث کو نہیں لیا، اس لئے کہ اس کا مدار راوی زید بن عیاش پر ہے، اور زید بن عیاش کی حدیث مقبول نہیں، وہ مجہول ہے[3]۔

(۱) الدر المختار ۴/ ۱۸۵۔

(۲) حدیث عبادہ بن الصامتؓ: "الذهب بالذهب و الفضة بالفضة....." کی روایت مسلم (۳/ ۱۲۱۱ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۳) فتح القدیر ۶/ ۱۶۸، ۱۶۹، نیز دیکھئے: الہدایہ مع الشروح نفس مقام پر، تبیین الحقائق ۴/ ۹۲، ۹۳، بدائع الصنائع ۵/ ۱۸۸۔

اگر حدیث کو صحیح مان لیا جائے تو بھی وہ ان الفاظ کے ساتھ وارد ہے: "نهى عن بيع الرطب بالتمر نسيئة"[1] (آپ ﷺ نے رطب کو تمر کے عوض ادھار فروخت کرنے سے منع فرمایا)، اور حدیث کے اس اضافہ کو قبول کرنا واجب ہے[2]۔

تمر کے عوض رطب کی بیع کی مکمل بحث اور اس سے متعلق تفصیلات واحکام کے لئے اصطلاح "ربا" دیکھی جائے۔

ی- بیع اور قرض:

۶۵- حضرت عمرو بن العاصؓ کی حدیث میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "لا يحل سلف و بيع، ولا شرطان في بيع، ولا ربح مالم يضمن، ولا بيع ماليس عندك"[3] (ایک ساتھ قرض اور بیع، ایک بیع میں دو شرطیں، اور ایسی چیز کا نفع جس کا ضمان نہ ہو، اور اس چیز کی بیع جو تمہارے پاس نہیں، حلال نہیں ہے)۔

حضرت عبد اللہ بن عمرو بن العاصؓ کی روایت میں ہے، انہوں نے کہا: "يا رسول الله: إنا نسمع منك أحاديث، أفتأذن لنا بكتابتها؟ قال: نعم، فكان أول ماكتب النبي ﷺ إلى أهل مكة: لا يجوز شرطان في بيع واحد، ولا بيع وسلف جميعا، ولا بيع مالم يضمن......"[4] (اے اللہ کے رسول! ہم

(۱) حدیث: "نهى عن بيع الرطب بالتمر نسيئة" کی روایت ابوداؤد (ص ۶۵۸ طبع عزت عبید دعاس) نے کی ہے دارقطنی اور زیلعی نے ایک راوی کی جہالت کے سبب اس کو معلول کہا ہے (نصب الرایہ ۴/ ۴۳ طبع المجلس العلمی)۔

(۲) فتح القدیر ۶/ ۱۶۹۔

(۳) حدیث: "لا يحل سلف و بيع، ولا شرطان في بيع....." کی روایت ترمذی (۳/ ۵۳۵ طبع الحلبی) نے کی ہے اور ترمذی نے کہا: یہ حدیث حسن صحیح ہے۔

(۴) حدیث: "لا يجوز شرطان في بيع واحد....." کی روایت نسائی نے عطا

آپ سے احادیث سنتے ہیں، کیا آپ ہمیں ان کے لکھنے کی اجازت دیتے ہیں؟ آپ علیہ السلام نے فرمایا: ہاں، چنانچہ حضور علیہ السلام نے سب سے پہلی چیز اہل مکہ کے نام یہ تحریر کی: ''ایک بیع میں دو شرطیں، ایک ساتھ بیع اور قرض، اور ایسی چیز کی بیع جس کا ضمان نہ ہو نا جائز ہے......)۔

امام محمد بن الحسنؒ نے ''سلف'' اور ''بیع'' کی تشریح یہی کی ہے کہ ایک شخص دوسرے سے کہے: میں اپنا یہ گھر تمہارے ہاتھ اتنے اتنے میں فروخت کر رہا ہوں اس شرط پر کہ تم مجھ کو اتنا اتنا قرض دو گے۔

اس لحاظ سے یہ مسئلہ ''شرط کے ساتھ بیع'' کے موضوع کی طرف لوٹے گا اور فی الجملہ فقہاء کا شرط کے ساتھ بیع کے فساد میں اختلاف نہیں ہے۔

ابن جزی نے صراحت کی ہے کہ خرید فروخت کرنے والوں میں سے کسی ایک کی طرف سے قرض کی شرط کے ساتھ بیع بالاجماع نا جائز ہے، اگرچہ حنابلہ کے یہاں ایک روایت اور ایک احتمال یہ ہے کہ صرف شرط باطل ہوگی [1]۔

مالکیہ نے جب معین مدتوں والی بیوع پر بحث کی (اور یہ بیوع بظاہر جائز ہیں لیکن ان کا نتیجہ ممنوع تک پہنچاتا ہے) تو انہوں نے اس بیع کو ممنوع قرار دیا جس کو لوگوں نے ممنوع ربا کے حصول کا بکثرت ذریعہ بنالیا ہو، گو کہ وہ بیع بظاہر جائز ہو، اس کی وجہ تہمت اور سد ذریعہ ہے، مالکیہ نے اس کی مثال میں ایک ساتھ بیع اور قرض یا ایسا قرض جو نفع لائے یا ایسا ضمان جو اجرت کے عوض ہو، کا ذکر کیا ہے۔

= عن عبد اللہ بن عمرو سے کی ہے جیسا کہ نصب الرایہ (۴/۱۹، طبع المجلس الاعلی بالہند) میں ہے اور انہوں نے کہا: یہ خطا ہے اور یہ عطا بن ابی رباح الخراسانی ہے اس کا سماع حضرت عبد اللہ بن عمروؓ سے نہیں ہے۔

(۱) نصب الرایہ ۴/۱۹، القوانین الفقہیہ رص ۱۷۲، المغنی ۴/۲۸۶، الشرح الکبیر فی ذیل المغنی ۴/۵۳، ۵۴۔

مالکیہ نے بیع اور قرض کی تین صورتیں ذکر کی ہیں:

اول: ایسی بیع جو بظاہر جائز ہو لیکن وہ نتیجتاً بیع اور قرض تک پہنچتی ہو جیسا کہ دردیر کہتے ہیں، تو یہ تہمت کی وجہ سے ممنوع ہوگی، کیونکہ ان دونوں نے ممنوعہ بیع اور قرض کا قصد کیا ہے۔

اس کی نوعیت یہ ہے کہ مثلاً دو سامان دو دیناروں کے عوض ایک ماہ تک کے لئے فروخت کیا، پھر ان میں سے ایک سامان کو ایک دینار نقد کے عوض خرید لیا، تو اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ فروخت کرنے والے نے اپنے ہاتھ سے ایک سامان اور ایک دینار نقد نکال دیا، اس لئے کہ جو سامان اس کے ہاتھ سے نکل کر دوبارہ اس کے پاس آ گیا وہ لغو ہے، جیسا کہ دسوقی کہتے ہیں [1]، پھر اس نے ان دونوں سامانوں کے بدلہ میں مدت پوری ہونے پر دو دینار لئے، ان میں سے ایک دینار جو سامان کے بدلہ میں ہے اور یہ بیع ہے، اور دوسرا دینار اس دینار کے عوض ہے جو قرض ہے۔

یہ صورت بیع اور قرض تک پہنچاتی ہے، اور یہ بظاہر جائز ہے، لیکن مذہب میں یہ صورت بالاتفاق ممنوع ہے، ابن بشیر، ان کے متبعین اور دوسروں نے اس کی صراحت کی ہے [2]، چونکہ اس صورت میں بیع دوبارہ ہوئی ہے، اس لئے ان کے نزدیک بیع اور قرض کے قصد کی تہمت کے سبب یہ صورت ممنوع ہوگی۔

دوم: فروخت کرنے والے یا خریدار کی طرف سے لگائی گئی شرط کے ساتھ بیع اور قرض ممنوع اور نا جائز ہے، اس لئے کہ قرض سے نفع اٹھانا ثمن کا حصہ ہوگا، اگر قرض کی شرط فروخت کرنے والے کی طرف سے لگائی گئی ہو یا وہ سامان بیع کا حصہ ہوگا اگر قرض کی شرط خریدار کی طرف سے لگائی گئی ہو، لہذا اس میں ایسا قرض ہے جو

(۱) الشرح الکبیر للدردیر ۳/۷۶۔

(۲) الدسوقی علی الشرح الکبیر للدردیر ۳/۷۶۔

نفع لا رہا ہے۔

سوم: بلا شرط بیع اور قرض نہ صراحتاً ہو نہ حکماً اور یہ معتمد قول کے مطابق جائز ہے [1]۔

ک- بیع اور شرط:

۶۶- حدیث میں بیع اور شرط کی ممانعت آئی ہے، چنانچہ حضرت عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ کی روایت میں ہے: "أن النبي ﷺ نهى عن بيع و شرط" [2] (نبی کریم ﷺ نے ایک ساتھ بیع اور شرط سے منع کیا ہے)۔ اس کی تفصیل کے لئے اصطلاح "بیع" اور "شرط" دیکھی جائے۔

غرر سے متعلق اسباب ممانعت:

۶۷- بیع سے ممانعت کے اسباب میں سے یہ دوسرا سبب ہے جس کا تعلق عقد کے لزوم سے ہے، پہلا سبب رہا تھا۔

بیوع غرر سے حضرت ابوہریرہؓ کی اس حدیث میں ممانعت آئی ہے: "أن النبي ﷺ نهى عن بيع الحصاة، و عن بيع الغرر" [3] (نبی کریم ﷺ نے کنکری کی بیع اور دھوکہ کی بیع سے منع فرمایا)، اس کے علاوہ اور بھی احادیث ہیں جن کا ذکر آئے گا۔

غرر کا معنی لغت میں خطرہ اور دھوکہ ہے۔

فقہی اصطلاح میں اس کی کئی تعریفات ہیں:

(۱) شرح الدردیر وحاشیۃ الدسوقی ۳/ ۶۶، ۶۷، ۶۷۔

(۲) حدیث: "نهى عن بيع و شرط ......" کی روایت طبرانی نے الاوسط میں کی ہے زیلعی نے ابن قطان کے حوالہ سے اس کی تضعیف نقل کی ہے (نصب الرایہ ۴/ ۱۸ طبع المجلس العلمی)۔

(۳) حدیث: "نهى عن بيع الحصاة و عن بيع الغرر......" کی روایت مسلم (۳/ ۱۱۵۳ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

حنفیہ کے نزدیک غرر وہ ہے جس کا علم انسان سے مخفی ہو۔

بعض مالکیہ کے نزدیک غرر یہ ہے کہ ایسے دو امور کے درمیان تردد پایا جائے جن میں سے ایک غرض کے مطابق، اور دوسرا اس کے خلاف ہو۔

شافعیہ کے نزدیک غرر وہ ہے جس کا انجام انسان سے مخفی ہو یا جو ایسے دو امور کے درمیان متردد ہو جن میں زیادہ خطرناک امر غالب ہو۔

بعض مالکیہ کی رائے ہے کہ "غرر" اور "خطر" ایک معنی میں دو مترادف الفاظ ہیں، یعنی ایسی چیز جس کی ذات مجہول ہو۔

لیکن محققین مالکیہ کی رائے میں یہ دونوں الفاظ مختلف ہیں:

خطر وہ ہے جس کا وجود غیر یقینی ہو، جیسے کوئی شخص کہے: میرے ہاتھ اپنا گھوڑا اس چیز کے عوض فروخت کر دو جو کل مجھے نفع میں ملے گی۔

غرر وہ ہے جس کا وجود یقینی ہو لیکن اس کے مکمل ہونے میں شک ہو جیسے انتفاع کے قابل ہونے سے قبل پھلوں کی بیع [1]۔

۶۸- انعقاد بیع کی شرائط پر بحث کے وقت کچھ ایسی صورتیں گزر چکی ہیں جن پر غرر صادق آتا ہے جیسے یہ شرط کہ فروخت کی جانے والی چیز ایسا مال ہو جو موجود ہو، ملکیت میں ہو اور اس کی حوالگی پر قدرت ہو، لہذا ماں کے شکم میں حمل کی بیع، شکاری اپنے جال میں جو مچھلی نکالے گا اس کی بیع، فضاء میں پرندے اور بدک کر بھاگے ہوئے اونٹ کی بیع صحیح نہیں ہوگی۔

غرر کی دو قسمیں ہیں:

اول: جس کا تعلق مبیع کے اصل وجود یا اس پر فروخت کرنے

(۱) دیکھئے: المصباح المنیر، مختار الصحاح مادۂ "غرر"، فتح القدیر ۶/ ۱۳۶ شرح العنایہ علی الہدایہ ۶/ ۱۳۶، ۱۳۷، حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۳/ ۵۵، نیز ابن عرفہ کی ایک دوسری تعریف کے لئے دیکھئے: حاشیۃ العدوی علی کفایۃ الطالب ۲/ ۱۳۷، حاشیۃ القلیوبی علی شرح المحلی ۲/ ۱۶۱۔

والے کی ملکیت یا اس کے سپرد کرنے پر اس کی قدرت سے ہو، اس کی وجہ سے بیع باطل ہوجاتی ہے، لہذا ان میں سے کسی چیز میں بالاتفاق بیع منعقد نہیں ہوگی۔

دوم: جس کا تعلق مبیع کے وصف یا اس کی مقدار سے ہو یا وہ مبیع میں یا ثمن میں یا مدت میں جہالت پیدا کردے۔

تو یہ محل اختلاف ہے، اس کی تفصیل اصطلاح "غرر" میں ہے۔

ذیل میں غرر کی وہ صورتیں جن کے بارے میں خاص طور پر ممانعت وارد ہے اور ان کا فقہی حکم یعنی بطلان یا فساد ذکر کیا جارہا ہے، کیونکہ غرر سے ممانعت جیسا کہ نووی کہتے ہیں، شریعت کے اصول میں سے ایک اصل ہے جس کے تحت بہت زیادہ مسائل آتے ہیں [1] مثلاً "بیع الحصاۃ"، "بیع الملامسہ" اور "بیع المنابذہ"، ان کو اپنی اپنی اصطلاحات میں دیکھا جائے۔

اور کچھ مسائل درج ذیل ہیں:

الف-شکم مادر میں موجود جنین کی بیع:

۶۹ - اس کو بیع حمل کہتے ہیں، جیسا کہ بعض فقہی مراجع میں یہی تعبیر ہے [2]۔

جنین وہ بچہ ہے جو شکم مادر میں ہو، اس کی جمع اَجنہ ہے جیسے دلیل کی جمع اَدلہ۔ اور جنین ہی کے مثل ملقوح اور ملقوحہ ہے، جن کی جمع ملاقیح ہے، اور ان سے مراد رحم اور پیٹ میں موجود جنین ہیں، حنفیہ اور جمہور کی تفسیر یہی ہے، اس کے برخلاف مالکیہ کے یہاں اس کی

(۱) دیکھئے: نیل الاوطار ۵/ ۱۴۸۔

(۲) مثلاً دیکھئے: الہدایہ مع الشروح ۶/ ۵۰۔

تشریح یہ ہے کہ ملاقیح وہ ہے جو نر کی پشت میں ہو [1]۔

حدیث میں جنین کی بیع سے ممانعت ہے جب تک وہ جنین ہو، تا آنکہ پیدا ہوجائے۔ حضرت ابوسعیدؓ سے مروی ہے: "نهى النبي ﷺ عن شراء ما في بطون الأنعام حتى تضع" [2] (نبی کریم ﷺ نے چوپایوں کے پیٹ میں موجود بچہ کو خریدنے سے منع فرمایا تا آنکہ وضع حمل ہوجائے)۔

اس بیع کے باطل ہونے پر اجماع کا ذکر آچکا ہے جیسا کہ ابن المنذر نے صراحت کی ہے (دیکھئے: فقرہ / ۵)، اس کی دلیل حدیث میں وارد اس سے ممانعت اور غرر ہے، کیونکہ ہوسکتا ہے کہ بچہ پیدا نہ ہو، نیز اس میں اس کی صفت اور زندگی کی جہالت ہے، نیز اس لئے کہ اس کو سپرد کرنے کی قدرت نہیں ہے۔

یہاں اس کا ذکر محض غرر کی وجہ سے ہے، لیکن یہ غرر قسم اول کا ہے، یعنی جو غرر بذات خود مبیع کے ساتھ اس کے اصل وجود کے اعتبار سے متعلق ہے، اور اسی وجہ سے یہ ممانعت تمام علماء کے نزدیک بطلان کا سبب ہے، حتی کہ حنفیہ کی اصطلاح میں بھی جو بطلان اور فساد کے درمیان تفریق کرتے ہیں۔

ب-قابل انتفاع ہونے سے قبل پھل کی بیع:

۷۰ - اس کو "مخاضرۃ" بھی کہتے ہیں، جیسا کہ بعض نصوص میں ہے۔

(۱) شرح الکفایہ علی الہدایہ ۶/ ۵۰، العنایہ اسی مقام پر، الدرالمختار ورد المحتار ۴/ ۱۰۲، نیز دیکھئے: الشرح الکبیر للدردیر ۳/ ۵۷، شرح المحلی علی المنہاج ۳/ ۷۰، المغنی ۴/ ۲۷۶، الشرح الکبیر فی ذیل المغنی ۴/ ۲۷۔

(۲) حدیث: "نهى عن شراء ما في بطون الأنعام حتى تضع......" کی روایت ابن ماجہ (۲/ ۷۴۰ طبع الحلبی) نے کی ہے زیلعی نے عبدالحق اشبیلی کا یہ قول نقل کیا ہے کہ اس کی اسناد نا قابل استدلال ہے (نصب الرایہ ۴/ ۱۵ طبع المجلس العلمی ہندوستان)۔

اس سے ممانعت بہت سی احادیث میں وارد ہے مثلاً:

حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی روایت ہے: "أن النبي ﷺ نهى عن بيع الثمار حتى يبدو صلاحها، نهى البائع و المبتاع"[(۱)] (نبی کریم ﷺ نے پھلوں کو بیچنے سے منع فرمایا، جب تک ان کا قابل انتفاع ہونا ظاہر نہ ہوجائے۔ آپ نے بیچنے والے کو اور خریدار کو منع فرمایا)۔

ایک دوسری حدیث کے الفاظ ہیں: "نهى عن بيع النخل حتى تزهو، وعن بيع السنبل حتى يبيض ويأمن العاهة"[(۲)] (آپ ﷺ نے کھجور کے بیچنے سے منع فرمایا جب تک کہ وہ رنگ نہ پکڑ لے اور بالی کے بیچنے سے منع فرمایا یہاں تک کہ وہ سفید ہوجائے، اور نقصان کا اندیشہ جاتا رہے)۔

حضرت ابوہریرہؓ کی روایت میں ہے: "قال رسول الله ﷺ: لا تبتاعوا الثمار حتى يبدو صلاحها"[(۳)] (رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: پھلوں کو نہ خریدو جب تک کہ ان کا قابل انتفاع ہونا ظاہر نہ ہوجائے)۔

اس کی تشریح حضرت انسؓ کی اس روایت میں آئی ہے: "أن النبي ﷺ نهى عن بيع الثمرة حتى يبدو صلاحها، و عن بيع النخل حتى يزهو، قيل: مايزهو؟ قال: يحمارّ أو يصفارّ"[(۴)] (نبی کریم ﷺ نے پھل کی بیع سے منع فرمایا جب تک اس کا قابل انتفاع ہونا ظاہر نہ ہوجائے، اور کھجور کی بیع سے منع فرمایا جب تک اس پر رنگ نہ آجائے، عرض کیا گیا: رنگ آنا کیا ہے، فرمایا: لال یا زرد ہوجائے) حضرت انسؓ کی بعض روایات میں ہے: "حتى تزهي، فقيل له: وماتزهي؟ قال: تحمر"[(۱)] (یہاں تک کہ رنگ آجائے، عرض کیا گیا: رنگ آنا کیا ہے؟ فرمایا: لال ہوجائے)۔

اسی طرح "بدو صلاح" کی تشریح حضرت ابن عمرؓ کی روایت میں آئی ہے، انہوں نے کہا: "نهى النبي ﷺ عن بيع الثمرة حتى يبدو صلاحها"[(۲)] (نبی کریم ﷺ نے پھل بیچنے سے منع فرمایا جب تک بدو صلاح نہ ہوجائے) اور جب ان سے "صلاح" کا مطلب دریافت کیا جاتا تو کہتے: اس کے نقصان کا اندیشہ جاتا رہے)۔

حضرت انسؓ کی روایت میں ہے: "أن النبي ﷺ نهى عن بيع العنب حتى يسود، و عن بيع الحب حتى يشتد"[(۳)] (نبی کریم ﷺ نے انگور کو فروخت کرنے سے منع فرمایا جب تک کہ سیاہ نہ ہوجائے، اور دانہ کو فروخت کرنے سے منع فرمایا جب تک کہ سخت نہ ہوجائے)۔

---

(۱) حدیث: "نهى عن بيع الثمار حتى يبدو صلاحها....." کی روایت بخاری (فتح الباری ۴/ ۳۹۴ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/ ۱۱۶۵ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) حدیث: "نهى عن بيع النخل حتى تزهو، و عن بيع السنبل حتى يبيض و يأمن العاهة" کی روایت مسلم (۳/ ۱۱۶۵ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۳) حدیث: "لا تبتاعوا الثمار حتى يبدو صلاحها....." کی روایت مسلم (۳/ ۱۱۶۷ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۴) حدیث: "نهى عن بيع الثمرة حتى يبدو صلاحها....." کی روایت = بخاری (فتح الباری ۴/ ۳۹۷ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/ ۱۱۶۵ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۱) حدیث: "حتى تزهي، فقيل له: وماتزهي؟....." کی روایت بخاری (فتح الباری ۴/ ۳۹۸ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۲) حدیث: "كان إذا سئل عن صلاحها قال: حتى تذهب عاهتها....." کی روایت بخاری (فتح الباری ۳/ ۳۵۱ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/ ۱۱۶۶ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۳) حدیث: "نهى عن بيع العنب حتى يسود، و عن بيع الحب حتى يشتد" کی روایت ابوداؤد (۳/ ۶۶۸ تحقیق عزت عبید دعاس) اور حاکم (۲/ ۱۹ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے، حاکم نے اس کو صحیح قرار دیا ہے اور ذہبی نے ان کی موافقت کی ہے۔

صحیح روایت میں ایک تیسرے لفظ کی تعبیر بھی آئی ہے اور وہ ''تشقیح'' ہے اور یہ حضرت جابر بن عبداللہؓ کی روایت میں ہے، انہوں نے کہا: "نهى النبي ﷺ أن تباع الثمرة حتى تشقح فقيل: ما تشقح قال: تحمار و تصفار، ويؤكل منها"[1] (نبی کریم ﷺ نے پھل بیچنے سے منع فرمایا جب تک کہ وہ مشقح نہ ہوجائے، عرض کیا گیا: مشقح ہونا کیا ہے؟ فرمایا: سرخ یا زرد ہوجائے، اور کھانے کے لائق بن جائے)۔

''بدوصلاح'' کا معنی:

۷۱ - فقہاء نے ''بدوصلاح'' کے کئی معانی بیان کئے ہیں:

حنفیہ نے اس کی تشریح میں کہا ہے کہ نقصان اور خرابی کا اندیشہ جاتا رہے، اور بعض حنفیہ جیسے کرلانی نے کہا ہے کہ وہ پھل انسانوں کے استعمال اور جانوروں کے چارہ کے قابل ہوجائے[2]۔

مالکیہ نے مختلف اشیاء کے اعتبار سے مختلف تشریح کی ہے: کھجور میں اس کا مطلب یہ ہے کہ وہ سرخ یا زرد ہوجائے اور رنگ پکڑ لے، انگور میں وہ یہ ہے کہ سیاہ ہوجائے اور اس میں مٹھاس آجائے، اور ان کے علاوہ پھلوں میں ''بدوصلاح'' مٹھاس آنا ہے، ''خس'' اور ''کسم'' میں ان دونوں کا قابل انتفاع ہونا ہے، بقیہ سبزیوں میں ان کا کھانے کے لائق ہونا اور کھیتی اوردانہ میں خشک اور سخت ہونا ہے[3]۔

شافعیہ نے پھل اور اس کے علاوہ مثلاً کھیتی میں ''بدوصلاح'' کا معنی پکنے اور مٹھاس کے آثار کا ظاہر ہوجانا قرار دیا ہے، یہ ان چیزوں میں ہے جن میں رنگ نہیں آتا ہے، اور جن میں رنگ آتا ہے ان میں ''بدوصلاح'' یہ ہے کہ سرخی یا سیاہی یا زردی کا آغاز ہوجائے۔ شافعیہ نے آٹھ علامتیں ذکر کی ہیں جن سے ''بدوصلاح'' کو جانا جاسکتا ہے۔

اول: رنگ، ہر ایسے پھل میں جو کھایا جاتا ہو اور رنگ پکڑنے والا ہو، اگر اس میں سرخی یا سیاہی یا زردی شروع ہوجائے، مثلاً کچی کھجور، عنّاب (بیر کی شکل کا ایک معروف پھل)، خوبانی، آلو بخارا۔

دوم: مزہ، مثلاً گنے کی مٹھاس اور انار کی ترشی۔

سوم: پکنا اور نرم ہونا، مثلاً انجیر اور تربوزہ۔

چہارم: مضبوط ہونا اور سخت ہونا، مثلاً گیہوں اور جو۔

پنجم: لمبا ہونا اور بھر جانا، مثلاً چارہ اور سبزیاں۔

ششم: بڑا ہونا، مثلاً ککڑی کہ کھانے کے قابل ہوجائے۔

ہفتم: اس کے غلاف کا پھٹنا، مثلاً روئی اور اخروٹ۔

ہشتم: کھل جانا، مثلاً گلاب کا پھول۔

اور جن کا غلاف نہیں ہوتا مثلاً یاسمین، تو ان کا ظاہر ہونا ہی بدوصلاح کی علامت ہے، اور اس کو آخری علامت میں شامل کیا جاسکتا ہے۔ قلیوبی نے اس کے لئے ایک ضابطہ مقرر کیا ہے اور وہ یہ کہ کوئی چیز ایسی حالت کو پہنچ جائے جس میں عموماً اسے طلب کیا جاتا ہو[1]۔

حنابلہ نے یہ ضابطہ مقرر کیا ہے کہ جس پھل کا رنگ اس کے صلاح کے وقت بدل جاتا ہو مثلاً کھجور، کالا انگور، اور آلو بخارا، تو اس کا بدوصلاح اس کے رنگ بدل جانے سے ہوگا، اور اگر انگور سفید ہو تو

---

(۱) حدیث: "نهى أن تباع الثمرة حتى تشقح....." کی روایت بخاری (فتح الباری ۴/ ۳۹۴ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۲) ردالمحتار ۴/ ۳۸، نیز دیکھئے: حاشیۃ الشلبی علی تبیین الحقائق ۴/ ۱۲، فتح القدیر ۵/ ۴۸۹، شرح الکفایہ علی الہدایہ ۵/ ۴۸۸۔

(۳) دیکھئے: شرح الدردیر مع حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۱۷۶، القوانین الفقہیہ/ ۱۷۲، ۱۷۳۔

(۱) شرح المحلی علی المنہاج ۲/ ۲۳۵، حاشیۃ الجمل علی شرح المنہج ۳/ ۲۰۳۔

اس کا بدو صلاح اس کا ''تموّہ'' ہے یعنی اس میں میٹھا پانی ظاہر ہو اور وہ نرم ہوجائے اور اس کا رنگ زرد ہوجائے، اور اگر پھل ایسا ہو جس میں رنگ نہیں آتا، مثلاً سیب وغیرہ، تو اس میں بدو صلاح میٹھا اور عمدہ ہونا ہے، اور اگر تربوزہ وغیرہ ہو تو اس میں بدو صلاح پکنا ہے، اور جس پھل کا رنگ نہیں بدلتا اور عمدہ ہونے پر چھوٹی بڑی ہر شکل میں کھایا جاتا ہے مثلاً ککڑی اور کھیرا، تو اس میں بدو صلاح عادتاً کھانے کے قابل ہونا ہے[1]۔

بدو صلاح سے قبل پھل کی بیع سے ممانعت میں حکمت یہ ہے کہ پھل کے حصول سے قبل اس کے ضائع ہونے اور اس پر آفت آنے کا اندیشہ ہے[2]۔

حضرت انسؓ کی حدیث میں آیا ہے: "أرأيت إذا منع الله الثمرة، بم يأخذ أحدكم مال أخيه؟"[3] (تمہارا کیا خیال ہے اگر اللہ تعالیٰ پھل نہ دے، تو تم میں سے کوئی شخص اپنے بھائی کا مال کس چیز کے بدلے لے گا)۔

بدو صلاح سے قبل پھل کو فروخت کرنے کا حکم:

۴۷ - جمہور فقہاء عام طور پر بدو صلاح سے قبل پھل فروخت کرنے کو ناجائز اور غیر صحیح کہتے ہیں۔

ابن المنذر نے کہا: اہل علم کا بالجملہ اس حدیث کو اختیار کرنے پر اتفاق ہے[4]۔

البتہ انہوں نے عقد کے کسی شرط کے ساتھ مقید ہونے یا مطلق ہونے کے لحاظ سے اس میں تفصیل کی ہے، اور پھل کی بیع درج ذیل احوال سے خالی نہیں:

پہلی حالت یہ ہے کہ ظاہر ہونے اور نکلنے سے قبل اس کی بیع کی جائے، یعنی اس سے پھول کے جھڑنے اور اس کے پھل بننے سے قبل ہو تو یہ بیع بالاتفاق صحیح نہیں ہے۔

دوسری حالت یہ ہے کہ بدو صلاح سے قبل ظاہر ہونے کے بعد پھل کی بیع اس شرط کے ساتھ کی جائے کہ پکنے تک درخت ہی پر چھوڑے رکھا جائے گا تو ایسی بیع بالاجماع درست نہیں ہے، اس لئے کہ یہ ایسی شرط ہے جس کا عقد متقاضی نہیں، اور وہ دوسرے کی ملکیت کو مشغول رکھنا ہے، یا وہ عقد کے اندر ایک دوسرا عقد ہے، یا وہ بیع کے ساتھ اعارہ یا اجارہ ہے۔

ابن قدامہ نے اس کی وجہ مذکورہ حدیث میں وارد ممانعت بتائی ہے اور ممانعت فساد کی متقاضی ہے۔

فقہاء نے کہا: بدو صلاح سے قبل چھوڑنے کی شرط پر پھل کی بیع ہی طرح سخت ہونے سے قبل کھیتی کی بیع ہے[1]۔

تیسری حالت یہ ہے کہ بدو صلاح سے قبل ظاہر ہونے کے بعد فوراً توڑنے کی شرط پر بیع کی جائے تو یہ بیع بالاجماع صحیح ہے، اس کے جواز میں کوئی اختلاف نہیں[2]۔ حنابلہ نے اس کی وجہ یہ بتائی ہے کہ بدو صلاح سے قبل بیع سے ممانعت صرف اس لئے ہے کہ اس کے حصول سے قبل اس کے تلف ہوجانے اور اس پر آفت آجانے کا اندیشہ ہے۔ اس کی دلیل حضرت انسؓ کی مذکورہ حدیث ہے اور اس

---

(۱) المغنی ۴؍ ۲۰۷۔
(۲) المغنی ۴؍ ۲۰۲، حاشیۃ القلیوبی علی شرح المحلی ۲؍ ۲۳۳۔
(۳) حدیث: "أرأيت إذا منع الله الثمرة بم يأخذ أحدكم مال أخيه؟" کی روایت بخاری (فتح الباری ۴؍ ۳۹۸ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳؍ ۱۱۹۰ طبع الحلبی) نے کی ہے۔
(۴) المغنی ۴؍ ۲۰۲۔

(۱) الدر المختار ورد المحتار ۴؍ ۳۸، نیز دیکھئے: فتح القدیر ۵؍ ۸۸، ۹۰، تبیین الحقائق ۴؍ ۱۲، الشرح الکبیر بحاشیۃ الدسوقی ۳؍ ۱۷۷، اور دیکھئے: شرح المحلی علی المنہاج ۲؍ ۲۳۳، المغنی ۴؍ ۲۰۲ اور اس کے بعد کے صفحات۔
(۲) فتح القدیر ۵؍ ۸۸، المغنی ۴؍ ۲۰۲، کشاف القناع ۳؍ ۲۸۱۔

میں یہ ارشاد نبوی ہے: "أرأيت إذا مَنَعَ الله الثمرة، بِمَ يأخذ أحدكم مالَ أخيه؟ "[۱] (بتاؤ! اگر اللہ تعالیٰ پھل نہ دے تو تم میں سے کوئی شخص اپنے بھائی کا مال کس چیز کے بدلے لے گا)، اور توڑ لینے کی صورت میں یہ اندیشہ نہیں پایا جاتا ہے، لہذا اس کی بیع صحیح ہوگی جیسا کہ اگر بدو صلاح کے بعد ہو۔

انہوں نے کہا: اس صورت میں بیع کی صحت پر اجماع سے اس عمومی ممانعت کی تخصیص ہوتی ہے جو سابقہ حدیث کے مفہوم میں پائی جاتی ہے، اور اس کے ذریعہ بدو صلاح کے بعد والی حالت علاحدہ ہوجاتی ہے، اس لئے کہ اس میں اکثر وبیشتر نقصان کا اندیشہ جاتا رہتا ہے برخلاف اس صورت کے جو بدو صلاح سے قبل پائی جاتی ہے، اور اس فرق کا اشارہ اس حدیث سے ملتا ہے جو آفات کی منہائی کے سلسلہ میں وارد ہوئی ہے[۲]، یعنی: "لو بعت من أخيك ثمرا، فأصابته جائحة (أي آفة أهلكت الثمرة) فلا يحل لك أن تأخذ منه شيئا، بم تأخذ مال أخيك بغير حق" [۳] (اگر تم اپنے بھائی کے ہاتھ پھل بیچو، پھر اس پر آفت آجائے جس سے پھل تلف ہوجائے تو اب تمہارے لئے حلال نہیں کہ تم اس سے کچھ لو، تم کس چیز کے بدلے اپنے بھائی کا مال ناحق لوگے)۔

۴۳ - تاہم فقہاء نے اس حکم یعنی بدو صلاح سے قبل فوراً توڑنے کی شرط پر پھل کی بیع کے جواز کو کچھ قیود سے مقید کیا ہے جن میں سے بعض متفق علیہ ہیں، اور بعض قیودات چند دوسرے فقہاء کے یہاں ہیں، ذیل میں اس کی طرف اشارہ کیا جارہا ہے:

پہلی شرط: پھل قابل انتفاع ہو:

الف۔ حنفیہ اپنے اصح قول میں اور اسی طرح مالکیہ اس سے مطلقاً انتفاع کے قائل ہیں، حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ انتفاع فی الحال ہو یا دوسرے زمانہ میں ہو، دونوں کو شامل ہے، اور اسی کو مآل یا ثانی الحال کہتے ہیں جیسا کہ حنفیہ کی تعبیر ہے۔

مثلاً قصیل (ایک قسم کی گھاس جس کو جانور کھاتے ہیں) اور حصرم (کچا سبز انگور، کچا پھل) کی بیع جائز ہے، اس لئے کہ وہ جانور اور انسان کے لئے قابل انتفاع ہے[۱]۔

ب۔ شافعیہ اور حنابلہ نے جواز کو فی الحال انتفاع کے ساتھ مقید کیا ہے اور شافعیہ نے منفعت کی قید میں یہ اضافہ کیا ہے کہ وہ منفعت غرض صحیح کے لئے مقصود ہو، اگرچہ اس طریقہ پر نہ ہو جس طریقہ سے اس سے انتفاع کا ارادہ ہوتا ہے، جیسا کہ حصرم میں برخلاف ناسپاتی کے، اس لئے کہ اس کو فی الحال توڑ دینا مال ضائع کرنا ہے (جیسا کہ مالکیہ نے اس کی علت بتائی ہے) اور برخلاف اخروٹ کے پھل کے اور رزمس (ایک قسم کا غلہ) کی کھیتی کے، کہ اس کی بیع مذکورہ بالا شرط پر صحیح نہیں، اس لئے کہ سامان بیع میں نفع نہیں پایا جارہا ہے جیسا کہ حنابلہ نے اس کی علت بیان کی ہے[۲]۔

دوسری شرط: متعاقدین کو یا ان میں سے کسی ایک کو اس کی ضرورت ہو۔

تیسری شرط: لوگوں میں بکثرت ایسا نہ ہو، اور لوگ اس

---

(۱) حدیث: "أرأيت إذا منع الله الثمرة......" کی تخریج فقرہ ۷۱ کے حاشیہ میں آچکی ہے۔

(۲) المغنی ۴/ ۲۰۲، کشاف القناع ۳/ ۲۸۱، ۲۸۲، شرح المحلی علی المنہاج مع حاشیۃ القلیوبی ۲/ ۲۳۳۔

(۳) حدیث: "لو بعت من أخيك ثمرا......" کی روایت مسلم (۳/ ۱۱۹۰ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۱) فتح القدیر ۵/ ۴۸۸، الشرح الکبیر للدردیر بحاشیۃ الدسوقی ۳/ ۱۷۶، القوانین الفقہیہ/ ۱۷۳۔

(۲) شرح المحلی علی المنہاج ۲/ ۲۳۳، شرح المنہج مع حاشیۃ الجمل ۳/ ۲۰۱، ۲۰۲، کشاف القناع ۳/ ۲۸۲، الشرح الکبیر بحاشیۃ الدسوقی ۳/ ۱۷۶۔

میں ایک دوسرے کا تعاون نہ کریں۔

ان دونوں شرطوں کی مالکیہ نے صراحت کی ہے، اگر ان میں سے کوئی ایک شرط مفقود ہو تو بیع ممنوع ہوگی [۱]، اسی طرح باقی رکھنے کی سابقہ شرط یا اطلاق کی صورت میں ممنوع ہے، جیسا کہ آئے گا۔

چوتھی شرط: حنابلہ نے جس کی صراحت کی ہے، اور وہ یہ ہے کہ بدو صلاح سے قبل فروخت کی گئی چیز غیر معین نہ ہو، مثلاً یہ کہ کوئی شخص بدو صلاح سے قبل آدھا پھل غیر متعین صورت میں توڑنے کی شرط کے ساتھ خریدے، اس لئے کہ اس کے لئے اپنے مملوک پھل کو توڑنا غیر مملوک پھل کو توڑے بغیر ممکن نہیں، اور ایسا کرنا اس کے لئے جائز نہیں [۲]۔

۷۴- فقہاء نے اس جائز صورت یعنی بدو صلاح سے قبل فی الحال توڑنے کی شرط پر بیع کے علاوہ درج ذیل صورتوں کو بھی جائز قرار دیا ہے:

(۱) یہ کہ بدو صلاح سے قبل پھل کی بیع درخت کے ساتھ یا ہری کھیتی کی بیع زمین کے ساتھ کی جائے، اس میں فقہاء کا اختلاف نہیں ہے، اس لئے کہ اس صورت میں پھل اور کھیتی درخت اور زمین کے تابع ہیں جن کو کوئی نقصان لاحق نہیں ہوتا، جیسا کہ شافعیہ کا قول ہے۔

(۲) یہ کہ پھل کی بیع اصل یعنی درخت کے مالک کے ہاتھ یا کھیتی کی بیع زمین کے مالک کے ہاتھ کی جائے، اس لئے کہ جب وہ اصل کے ساتھ فروخت ہوگا تو تابع ہو کر بیع میں داخل ہوگا، لہذا اس میں غرر کا احتمال مضر نہیں، جیسا کہ بکری کے ساتھ تھن میں موجود دودھ کی بیع میں جہالت کا احتمال ہوتا ہے۔

اس صورت کی صراحت حنابلہ نے کی ہے، جیسا کہ پہلی صورت کی صراحت سب نے کی ہے، اور مالکیہ نے درج ذیل صورت کا اضافہ کیا ہے:

(۳) یہ کہ اصل یعنی درخت یا زمین کو فروخت کیا جائے، اور پھر کچھ وقفہ کے بعد خواہ وہ تھوڑا ہو یا لمبا، اور ان دونوں کے خریدار کے ہاتھ سے نکلنے سے قبل پھل یا کھیتی کو اس اصل کے ساتھ شامل کردیا جائے جو اس سے قبل فروخت کی جاچکی ہے [۱]۔

۷۵- پھل کی بیع کی چوتھی حالت یہ ہے کہ بدو صلاح کے بعد اس کی بیع کی جائے (بدو صلاح کی تفصیل میں اختلاف ہے کہ وہ جمہور کے نزدیک پک جانے، مٹھاس آنے اور تموہ وغیرہ کا ظاہر ہونا ہے، اور حنفیہ کے نزدیک آفت اور فساد سے مامون ہونا ہے)، اس حالت میں بیع کے جواز کے بارے میں کوئی اختلاف نہیں ہے، جیسا کہ ابن الہمام کی صراحت ہے، اور حدیث کا مفہوم بھی ان لوگوں کے نزدیک جو مفہوم کے قائل ہیں، یہی ہے۔

اور پھل کے بڑھنے اور مکمل ہونے یا اس کے مکمل نہ ہونے کی صورت کے سلسلے میں مذاہب کی بعض تفصیلات عنقریب آرہی ہیں۔

لیکن مالکیہ نے اس حالت میں جواز کو (اپنی تشریح کے مطابق بدو صلاح کے ساتھ ساتھ) اس قید کے ساتھ مقید کیا ہے کہ وہ اپنے غلافوں میں چھپا ہوا نہ ہو مثلاً کچی کھجور، انجیر، انگور، مولی، کرات (ایک بدبودار قسم کی سبزی)، گاجر اور پیاز، اس نوع کی بیع اٹکل سے جائز ہے، اور وزن سے بدرجہ اولی۔

اور جو اپنے غلافوں میں چھپا ہوتا ہے مثلاً گیہوں بالی میں، تو تنہا اس کی بیع اٹکل سے جائز نہیں ہے، اور ناپ سے جائز ہے، اور اگر اس

(۱) الشرح الکبیر للدردیر بحاشیۃ الدسوقی ۳/ ۱۷۶۔

(۲) کشاف القناع ۳/ ۲۸۲۔

(۱) دیکھئے: ردالمحتار ۴/ ۳۸، تبیین الحقائق ۴/ ۱۲، الشرح الکبیر مع حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۱۷۶، شرح الخرشی ۵/ ۱۸۵، تحفۃ المحتاج ۴/ ۴۶۳، ۴۶۴، کشاف القناع ۳/ ۲۸۲، تحفۃ المحتاج ۴/ ۴۶۔

کے چھلکے (یعنی بھوسہ) کے ساتھ فروخت کیا جائے تو اُکل سے جائز ہے، اور ناپ سے بدرجہ اولی۔

اور جو اپنے پتوں میں چھپا ہو مثلاً لوبیا، تو اس کی بیع اُکل سے نہ تنہا جائز ہے اور نہ اس کے پتے کے ساتھ، ہاں ناپ سے جائز ہے[۱]۔

۷۶ - پانچویں حالت: پھل کی بیع بدوصلاح سے قبل مطلقاً ہو یعنی نہ توڑنے کی شرط ہو نہ باقی رکھنے کی، یہ صورت فقہاء کے مابین اختلافی ہے:

الف۔ شافعیہ وحنابلہ کے نزدیک اور مالکیہ کے یہاں قول معتمد (کو کہ ابن جزی کی صراحت کے مطابق اس میں دو قول ہیں) یہ ہے کہ یہ بیع بھی باطل ہے۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ بدوصلاح سے قبل پھل کی بیع کے بارے میں مذکورہ حدیث میں ممانعت مطلق ہے، نیز اس لئے کہ اس صورت میں اس پر نقصان جلد آجائے گا، کیونکہ وہ کمزور ہے، اور اس کے ضائع ہونے سے ثمن ضائع ہوجائے گا، جس کا کوئی عوض نہیں ہوگا[۲]۔

ب۔ حنفیہ نے اس مسئلہ میں تفصیل کرتے ہوئے کہا ہے کہ:

اگر پھل اس حالت میں ہو کہ وہ کھانے یا جانوروں کے چارہ کسی کے لئے فائدہ مند نہیں تو اس کے بارے میں مشائخ کے درمیان اختلاف ہے:

ایک قول میں ناجائز ہے، قاضی خان نے اس کو عام مشائخ حنفیہ سے منسوب کیا ہے، اس کی وجہ ممانعت ہے، اور اس لئے کہ بیع ایسے مال کے ساتھ خاص ہے جس کی قیمت ہو، اور بدوصلاح سے قبل پھل اس نوعیت کا نہیں ہوتا۔

(۱) فتح القدیر ۵/ ۴۸۸، ۴۸۹، الشرح الکبیر مع حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۱۷۶۔

(۲) الشرح الکبیر للدردیر مع حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۱۷۷، شرح الخرشی ۵/ ۱۸۵، القوانین الفقہیہ رص ۱۷۳، شرح الخرشی علی المنہاج ۲/ ۲۳۳، المغنی ۴/ ۲۰۲، تحفۃ المحتاج ۴/ ۴۶۱۔

صحیح قول یہ ہے کہ جائز ہے، اس لئے کہ مستقبل میں یہ قابل انتفاع مال ہے گو کہ فی الحال قابل انتفاع نہ ہو۔

اگر پھل اس طرح کا ہے کہ اس سے انتفاع ہوسکتا ہے، گو کہ جانوروں کے چارہ کے طور پر تو باتفاق اہل مذہب بیع جائز ہے اگر اس کو توڑنے کی شرط پر یا مطلقاً فروخت کیا ہو[۱]۔

مالکیہ نے سابقہ تینوں مسائل میں بدوصلاح سے قبل بیع کے جواز کی صراحت کی ہے۔

بعض فقہاء مثلاً حنفیہ اور حنابلہ نے یہ صورت بھی لکھی ہے۔

۷۷ - چھٹی حالت: ایسا پھل خریدا جس کی نافعیت اور پکنا ظاہر ہوچکا تھا لیکن اس کا بڑھنا مکمل نہیں ہوا تھا، اور اس کے بڑھنے کے مکمل ہونے تک باقی رکھنے اور چھوڑنے کی شرط لگائی تو:

الف۔ جمہور کا مذہب جیسا کہ ابن قدامہ کی صراحت ہے، یہ ہے کہ اس صورت میں بیع جائز ہے، بلکہ علی الاطلاق جائز ہے، اس لئے کہ:

حدیث میں بدوصلاح سے قبل پھل کی بیع سے ممانعت ہے، جس کا مفہوم یہ ہے کہ بدوصلاح کے بعد اس کی بیع مباح ہو۔ ان کے نزدیک بدوصلاح سے قبل ممانعت چھوڑنے کی شرط کے ساتھ بیع کرنے کی ہے، لہذا بدوصلاح کے بعد اس کا جائز ہونا واجب ہوگا، ورنہ بدوصلاح (ممانعت کی) غایت نہیں قرار پائے گی، اور نہ ہی اس کے ذکر کرنے کا کوئی فائدہ ہوگا۔

نیز اس لئے کہ حدیث ہے: "نهى عن بيع الثمرة حتى يبدو صلاحها، وتأمن العاهة" (نبی کریم ﷺ نے پھل کی بیع سے منع فرمایا تا آنکہ بدوصلاح ہوجائے، اور آفت سے مامون

(۱) فتح القدیر ۵/ ۴۸۹، ردالمحتار ۴/ ۳۸، العنایہ بشرح الہدایہ للبابرتی ۵/ ۴۸۸، ۴۸۹۔

ہو جائے)، اور آفت سے مامون ہونے کی علت بیان کرنا باقی رکھنے پر دلالت کرتا ہے، اس لئے کہ جس کو فوری طور پر توڑ لیا جائے گا اس پر آفت آنے کا اندیشہ نہیں، اور جب بدوصلاح ہوگیا تو آفت سے مامون ہوگیا، لہذا واجب ہے کہ باقی رکھتے ہوئے جائز ہو، کیونکہ ممانعت کی علت زائل ہوگئی۔

نیز اس لئے کہ فروخت شدہ چیز میں نقل وتحویل عرف کے تقاضے سے واجب ہے، اور جب اس نے اس کی شرط لگائی تو جائز ہے جیسا کہ اناج کو فروخت کرنے والے کی ملکیت سے منتقل کرنے کی شرط لگائے (1)۔

حنفیہ نے اس مسئلہ میں تفصیل کرتے ہوئے کہا:

اگر چھوڑنے کی شرط لگائے اور پکنا، بڑھنا مکمل نہ ہوا ہو، تو اس نے اس میں جزء معدوم کی شرط لگائی یعنی وہ حصہ جو زمین اور درخت کی وجہ سے بڑھے گا، اور یہ زیادتی فروخت کرنے والے کی ملکیت سے بیع کے بعد پیدا ہوگی، تو گویا اس نے معدوم کو موجود کے ساتھ ملا دیا، اور ان دونوں کو خرید ا، لہذا عقد فاسد ہوگا (2)۔

اگر اس نے چھوڑنے کی شرط لگائی جبکہ اس کا بڑھنا مکمل ہو چکا ہو، تو بھی امام ابوحنیفہ اور امام ابو یوسف کے نزدیک یہی حکم ہے، یعنی عقد فاسد ہو جائے گا، اور یہی قیاس ہے، اس لئے کہ یہ ایسی شرط ہے جس کا عقد متقاضی نہیں، اور وہ دوسرے کی ملکیت کو مشغول رکھنا ہے اور اس میں متعاقدین میں سے ایک کے لئے نفع ہے، اور اس طرح کی چیز عقد کو فاسد کر دیتی ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ اس سے فروخت شدہ چیز میں مزید بہتری اور تازگی آتی ہے اور اس میں خریدار کا فائدہ ہے۔

جبکہ امام محمد بن الحسن نے اس صورت میں استحسان کو اختیار کرتے ہوئے ائمہ ثلاثہ کی طرح کہا کہ عقد فاسد نہیں ہوگا، اس لئے کہ اس کا عرف ہے، برخلاف اس صورت کے جبکہ بڑھنا مکمل نہ ہوا ہو کہ یہ جزء معدوم میں شرط ہے۔

ہر چند کہ شراح "الہدایہ" میں سے بابرتی اور کرلانی نے چھوڑنے کی شرط لگانے میں تعامل کو تسلیم نہیں کیا ہے، بلکہ ان دونوں نے کہا ہے کہ عادت ورواج بلاشرط چھوڑنا ہے، اور عقد میں بلاشرط اس کے چھوڑنے کی اجازت ہے، چھوڑنے کی شرط لگانے کی نہیں، تاہم کرلانی نے "الأسرار" کے حوالہ سے لکھا ہے کہ فتوی امام محمد کے قول پر ہے، اور اسی کو طحاوی نے اختیار کیا ہے، کیونکہ عموم بلوی ہے (1)۔

۷۸ - اگر پھل مطلقاً خرید ے، چھوڑنے یا توڑنے کی شرط نہ لگائے، اور اس کا بڑھنا نامکمل ہو پھر اس کو چھوڑ دے تو اگر چھوڑنا محض فروخت کرنے والے کی اجازت سے ہو تو یہ اضافہ ہے اور اس کا کھانا اس کے لئے حلال وطیب ہے، اور اگر چھوڑنا اجارہ کے ضمن میں اجازت سے ہو مثلاً درختوں کو پکنے کے وقت تک کے لئے اجارہ پر لے لیا ہو تو بھی اضافہ حلال ہوگا، اس لئے کہ اجارہ باطل ہے، کیونکہ لوگوں میں درختوں کے اجرت پر لینے کا عرف نہیں، نیز خریدار کو درختوں کے اجرت پر لینے کی حاجت نہیں، اس لئے کہ پھلوں کو ان کے اصل کے ساتھ خریدنا اس کے لئے ممکن ہے، اور قیاس میں اصل یہ ہے کہ اجارہ باطل ہے، شرعاً حاجت کی وجہ سے اس چیز میں اجازت دے دی گئی جس کا تعامل ہے، اور محض درختوں کو اجارہ پر دینے کا تعامل نہیں، لہذا اجازت باقی رہی۔

لیکن اگر اس کو بلا اجازت چھوڑ دے تو اس پھل کی ذات میں جو اضافہ ہوا ہے اس کو صدقہ کر دے، اس لئے کہ اس کا حصول ممنوع

---

(1) المغنی ۴/ ۲۰۵۔
(2) الہدایہ مع الکفایہ للکرلانی ۵/ ۴۸۹۔

(1) الہدایہ مع الشروح ۵/ ۴۸۹، تبیین الحقائق ۴/ ۱۲، الدر المختار ورد المحتار ۴/ ۳۹۔

طریقہ سے ہوا ہے، یعنی غصب کردہ زمین کی قوت سے اس کا حصول ہوا ہے، لہذا پکنے سے قبل اور اس کے بعد دونوں حالتوں میں اس کی قیمت لگائی جائے، اور دونوں کے درمیان اضافہ کو صدقہ کردیا جائے۔

اگر پھل کو اس کی بڑھوتری کے مکمل ہونے کے بعد خریدا اور اس کو چھوڑ دیا تو اس کے ذمہ کچھ صدقہ کرنا لازم نہیں، اس لئے کہ یہ حالت کی تبدیلی ہے، زیادتی کا ثبوت نہیں (۱)۔

کیا پھل کی بیع کی صحت کے لئے پورے پھل میں بدو صلاح شرط ہے؟

۷۹ - عمومی طور پر یہ کہا جاسکتا ہے کہ بیع کی صحت کے لئے یہ بات کافی ہے کہ اگر بعض پھلوں میں بدوصلاح ہوجائے، خواہ وہ تھوڑا ہوتو پورے کی بیع درست ہوگی، بشرطیکہ عقد، جنس، باغ اور نقل وحمل یکساں ہو، یہ بعض فقہاء جیسے شافعیہ کے نزدیک ہے، یا جنس ایک ہو، یہ بعض فقہاء جیسے مالکیہ کے نزدیک ہے، کیونکہ ان میں سے بعض فقہاء نے دوسروں کے برخلاف پورے پھل میں صلاح کی شرط لگائی ہے، لہذا ان کے نزدیک صرف ان پھلوں کی بیع جائز ہوگی جن میں بدوصلاح ہوچکا ہے (۲)۔ اس مسئلہ میں تفصیل ہے جس کو ہم ذیل میں ذکر کررہے ہیں:

اول: اگر ایک درخت ہو، اور اس کے بعض پھلوں میں بدوصلاح ہوچکا ہوتو اس کی وجہ سے پورے پھل کی بیع جائز ہوگی، ابن قدامہ نے کہا: میرے علم میں اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔

دوم: اگر ایک درخت میں بدوصلاح ہوا ہوتو کیا باغ کے اس نوع کے سارے درختوں کے پھلوں کی بیع جائز ہے؟

اس میں دو اقوال ہیں:

اول: جمہور یعنی مالک، شافعی، محمد بن الحسن کا مذہب، اور حنابلہ کے مذہب میں اظہر یہ ہے کہ اس نوع کے تمام پھلوں کی بیع جائز ہے، اور اس کی وجوہات یہ ہیں:

جس باغ میں وہ ہے اس میں اسی نوع کے پھل میں بدوصلاح ہوچکا ہے، لہذا پورے کی بیع جائز ہوگی جیسا کہ ایک درخت میں ہے۔

تمام پھلوں میں بدوصلاح کا اعتبار کرنا مشکل ہے، اور اس کے نتیجہ میں شرکت اور مختلف ہاتھوں (قبضوں) کا ثبوت ہوگا، لہذا واجب ہے کہ جس میں بدوصلاح نہ ہوا وہ ان پھلوں کے تابع ہوجائے جن میں بدوصلاح ہوا ہے۔

مالکیہ نے اس صورت میں شرط لگائی ہے کہ کھجور کا درخت ''باکورہ'' نہ ہو اور باکورہ وہ ہے جس پر طویل عرصہ گذر چکا ہو اس طور پر کہ جلدی جلدی پھل تیار نہ ہوتے ہوں، لہذا اگر وہ باکورہ ہوتو اس کے عمدہ ہونے سے باغ کے اور پھلوں کی بیع جائز نہیں ہوگی، ہاں تنہا اس کی بیع جائز ہے (۱)۔

دوم: امام احمد سے ایک روایت (اور یہی حنفیہ کے کلام سے متبادر مفہوم، اور شافعیہ کے یہاں معتمد ہے) یہ ہے کہ جن میں بدوصلاح ہوچکا ہے صرف ان کی بیع جائز ہے، اس لئے کہ جس میں

---

(۱) الہدایہ مع الشروح ۵/۸۹-۹۰، تبیین الحقائق ۴/۱۲، بدائع الصنائع ۵/۱۶۶۔

(۲) شرح المحلی علی المنہاج مع حاشیۃ القلیوبی ۲/۲۳۶، نیز دیکھئے: تحفۃ المحتاج شرح المنہاج مع حاشیۃ الشروانی ۴/۴۶۷، الشرح الکبیر للدردیر بحاشیۃ الدسوقی ۳/۱۷۷، المغنی مع الشرح الکبیر ۴/۲۰۵، الدر المختار ورد المحتار ۴/۳۹۔

(۱) المغنی ۴/۲۰۵، ۲۰۶، نیز دیکھئے: کشاف القناع ۳/۲۸۷، شرح المحلی علی المنہاج ۲/۲۳۶، القوانین الفقہیہ رص ۱۷۳، شرح الخرشی ۵/۱۸۵، کفایۃ الطالب مع حاشیۃ العدوی ۲/۱۵۴، ۱۵۵۔

بدوصلاح نہیں، وہ ممانعت کے عموم کے تحت داخل ہے، نیز اس لئے کہ اس میں بدوصلاح نہیں ہوا، لہذا اس کی بیع توڑنے کی شرط کے بغیر ناجائز ہے، اور یہ دوسری جنس کے مشابہ ہوگیا، اور اس جنس کے مشابہ ہوگیا جو دوسرے باغ میں ہے[(1)]، جیسا کہ آئے گا۔

۸۰-سوم: اگر ایک درخت میں یا کسی ایک نوع کے چند درختوں میں بدوصلاح ہوجائے تو باغ میں موجود اسی جنس کی دوسری نوع کے پھلوں کی بیع کیا جائز ہوگی؟

اس صورت کے بارے میں چند آراء ہیں:

پہلی رائے: بعض اصحاب امام شافعی کی ہے، اور یہی حنابلہ میں قاضی کا قول ہے کہ وہ اس کے تابع نہ ہوگا، اور ابن قدامہ نے کہا ہے کہ یہی اولی ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ:

دو انواع کا پکنا بسا اوقات بہت فرق اور زمانہ کے ساتھ ہوتا ہے، لہذا بدوصلاح میں ایک نوع دوسری کے تابع نہ ہوگی جیسا کہ دو جنسوں میں ہوتا ہے۔

اور اس لئے کہ یہاں علت ایک دوسرے کا قریب قریب پکنا نیز شرکت اور اس پر مختلف قبضے کے آنے کی وجہ سے پیدا ہونے والے ضرر کو دور کرنا ہے۔ اور یہ چیز دو انواع میں حاصل نہیں ہوسکتی، اس لئے وہ دونوں اس سلسلہ میں دو اجناس کی طرح ہوگئیں۔

دوسری رائے: امام محمد بن الحسن کی ہے، وہ یہ ہے کہ جن کا پکنا ایک دوسرے سے قریب قریب ہوتو ان میں بعض کے اندر بدوصلاح کی وجہ سے سب کو فروخت کرنا جائز ہوگا، اور اگر ایک دوسرے کے مقابلہ میں بہت دیر سے پکے تو پکے ہوئے پھل میں بیع جائز ہے، اور باقی میں ناجائز ہے[(2)]۔

(1) المغنی ۲۰۵/۴، ۲۰۶، شرح المحلی علی المنہاج مع حاشیۃ القلیوبی ۲۳۶/۲، رد المحتار ۳۹/۴۔

(2) المغنی ۲۰۶/۴، امام محمد بن الحسن کی اس رائے کا ذکر ابن قدامہ نے کیا ہے

تیسری رائے: بعض اصحاب امام شافعی اور حنابلہ میں سے ابو الخطاب کی ہے، وہ یہ ہے کہ باغ میں موجود اس جنس کی بیع جائز ہے، انہوں نے اس کو زکاۃ میں نصاب کو مکمل کرنے پر قیاس کیا ہے، کیونکہ جنس واحد کو نصاب کی تکمیل میں ایک دوسرے سے ملایا جاتا ہے، لہذا جواز میں وہ اس کے تابع ہوگی، اور وہ ایک نوع کی طرح ہوجائے گی[(1)]۔

۸۱-چہارم: اگر دو قریب قریب کے باغات میں سے ایک میں بدوصلاح ہوجائے دوسرے میں نہیں، اور ان دونوں باغات کو ایک عقد میں فروخت کرے، اور پھل ایک نوع کا ہو تو اس کے بارے میں دو رائیں ہیں:

اول: امام مالک کا مذہب، شافعیہ کا ایک قول، اور امام احمد سے ایک روایت یہ ہے کہ کھیت کے ایک درخت میں بدوصلاح، اس کھیت کے لئے اور اس کے قرب وجوار کے کھیت کے لئے بدوصلاح ہے، لہذا وہ سب اس کے تابع ہونگے، اس کی وجہ یہ ہے کہ وہ دونوں صلاح میں قریب قریب ہیں، لہذا یہ ایک کھیت کے مشابہ ہوگئے، نیز اس لئے کہ مقصود آفت سے مامون ہونا ہے اور وہ پایا گیا، نیز اس لئے کہ وہ دونوں ایک عقد میں جمع ہیں۔

مالکیہ نے یہاں ''قرب وجوار'' کی تشریح: عادتاً پے بہ پے

= حالانکہ حنفیہ کی جو کتابیں میرے سامنے ہیں ان میں یہ رائے مجھے نہیں ملی، البتہ گزر چکا ہے کہ امام محمد عقد کے جواز کا فتوی دیتے ہیں اگر کچھ پھل نکل چکے ہوں اور کچھ نہ نکلے ہوں، اور اگر خریدار اس کے چھوڑنے کی شرط لگائے جبکہ وہ مکمل بڑھ چکا ہو، تو عرف کی وجہ سے استحساناً جائز ہے یہی ائمہ ثلاثہ کا قول ہے انہوں نے کہا: عموم بلوی کی وجہ سے اسی پر فتوی ہے (دیکھئے: الدر المختار ورد المحتار ۳۹/۴)۔

(1) المغنی ۲۰۶/۴، نیز دیکھئے: حاشیۃ الشروانی علی تحفۃ المحتاج (۴۵۷/۴، ۴۵۸) کہ انہوں نے تابع ہونے میں اتحاد المجلس کی شرط لگانے پر یہ حاشیہ لکھا ہے: ''أي لا نوع''۔

طیب وعمدہ ہونے یا اہل تجربہ کے قول سے کی ہے۔

مالکیہ میں سے ابن کنانہ نے باغات میں حکم کو عام رکھا ہے، گو کہ ان میں عمدگی یکے بعد دیگرے نہ ہو۔

ابن قصار نے اس حکم کو آس پاس کے باغات کے علاوہ میں بھی عام رکھا ہے جس کے تحت پورا شہر آجائے گا۔

اور باغات کے متصل ہونے کی شرط لگانے کے بارے میں مالکیہ کے دو اقوال ہیں، لیکن انہوں نے کہا کہ ظاہر یہ ہے کہ یہ شرط نہیں ہے کہ قرب وجوار کے باغات، اس باغ والے کی ملکیت میں ہوں جس کے اندر وہ باکورہ درخت ہے جس میں بدوصلاح ہو چکا ہے، البتہ انہوں نے اس حکم کو پھلوں میں محدود رکھا ہے، اور پھلوں کے مثل ککڑی کا کھیت ہے۔ رہی کھیتیاں تو ان میں تمام دانوں کا خشک ہونا ضروری ہے (۱)۔

دوم: ایک باغ دوسرے کے تابع نہ ہوگا، یہی شافعیہ کے نزدیک اصح اور معتمد، اور حنابلہ کے یہاں مذہب ہے۔ گو کہ وہ دونوں قریب قریب ہوں، اس کی وجہ یہ ہے کہ:

مقامات کے مختلف ہونے کی وجہ سے تابیر (گابھا دینے) کا وقت مختلف ہوجاتا ہے جیسا کہ شافعیہ کہتے ہیں، لہذا دوسرے باغ میں توڑنے کی شرط ضروری ہے۔

اور یہ کہ جن میں بدوصلاح نہیں ہوا، ان کو بدوصلاح والے کے ساتھ ملحق کرنا شرکت اور مختلف قبضوں کے ضرر کو دفع کرنے کے لئے ہے، اور یہ ضرر دوسرے باغ میں موجود نہیں ہے، لہذا تابع نہ بنانا واجب ہوگا، جیسا کہ دور دور کے دو باغات میں ہے (۲)۔

(۱) المغنی ۴/ ۲۰۶، نیز دیکھئے القوانین الفقہیہ/ ۱۷۳، شرح المحلی علی المنہاج ۲/ ۲۳۶، الشرح الکبیر للدردیر مع حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۱۷۳، شرح الخرشی علی مختصر سیدی خلیل مع حاشیۃ العدوی ۵/ ۱۸۵۔

(۲) تحفۃ المحتاج ۴/ ۴۵۷، شرح المحلی علی المنہاج ۲/ ۲۳۶، المغنی ۴/ ۲۰۶۔

۸۲- پنجم: اگر پھل کی ایک جنس میں بدوصلاح ہوجائے تو یہ دوسری جنس کے پھل جس میں بدوصلاح نہیں ہوا، کی بیع کے حلال ہونے کے لئے کافی نہیں، لہذا کچی کھجور میں بدوصلاح، مثلاً انگور کی بیع کی صحت کے لئے کافی نہیں ہوگا، اگر باغ میں انگور اور انار ہوں اور انگور میں بدوصلاح ہوجائے تو انار کی بیع جائز نہیں ہوگی تا آنکہ اس میں بدوصلاح ہوجائے۔ مالکیہ نے اس کی صراحت کی ہے، اور یہ متفق علیہ ہے۔ اگر اس حالت میں فروخت کردے تو دوسری جنس کے پھل کو توڑنے کی شرط واجب ہوگی۔

۸۳- فقہاء نے بعض کے بدوصلاح کی بنیاد پر تمام کی بیع کے جواز کے حکم میں ککڑی کے کھیت کو پھل کے ساتھ ملحق کیا ہے۔ اور اس کی صورت یہ ہے کہ وہ بڑی اور کھانے کے قابل ہوجائے۔ مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ یہ حکم ان ہی دونوں کے ساتھ خاص ہے۔ رہی کھیتی تو بعض کا خشک ہونا سب کی بیع کے جواز کے لئے کافی نہیں، بلکہ تمام دانوں کا خشک ہونا ضروری ہوگا، اس کی وجہ یہ ہے:

کہ "مفکہ" کے طور پر تر پھلوں کو کھانے کی لوگوں کو زیادہ ضرورت ہے۔

اور اس لئے کہ اگر بعض پھل میں بدوصلاح ہوجائے تو عموماً تیزی کے ساتھ بقیہ میں ایسا ہوجاتا ہے، اور ککڑی وغیرہ اسی کے مثل ہے، برخلاف کھیتی کے۔ اور دانوں (غلوں) کی نوعیت ایسی نہیں ہے، کیونکہ وہ غذا کے لئے ہوتے ہیں، تفکہ کے لئے نہیں (۱)۔

شافعیہ اور حنابلہ اصل پر قائم ہیں یعنی دانے کے بارے میں بعض میں بدوصلاح کافی ہے گو کہ تھوڑا ہو، بلکہ ابن حجر نے صراحت کی ہے کہ بعض دانوں کا پختہ ہونا خواہ ایک ہی بالی ہو کافی ہے، اس کی

= ۲۸۸، حاشیۃ العدوی علی شرح کفایۃ الطالب ۲/ ۱۵۴، القوانین الفقہیہ/ ۱۷۳، شرح المحلی علی المنہاج ۲/ ۲۳۶۔

(۱) شرح الخرشی ۵/ ۱۸۵، حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۳/ ۱۷۷۔

وجہ یہ ہے کہ اللہ تعالی کا احسان ہے کہ اس نے پھلوں کا عمدہ ہونا بتدریج رکھا ہے تا کہ اس سے تفکہ کا زمانہ دراز رہے۔ اور اگر تمام کے عمدہ ہونے کی شرط ہوتو اس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ کچھ بھی فروخت نہ کیا جا سکے گا، اس لئے کہ جو پہلے عمدہ ہوگیا وہ تلف ہوجائے گا یا ایک ایک دانہ کر کے فروخت کرنا پڑے گا، اور دونوں میں شدید حرج ہے[1]۔

۸۴- حنفیہ کے سامنے یہ مسئلہ یعنی بیع کی صحت کے لئے سارے پھلوں میں بدو صلاح کی شرط لگانا اور اس کے تحت آنے والی تفصیلات نہیں ہیں، اس لئے کہ بنیادی مسئلہ یعنی بدو صلاح سے قبل پھل کی بیع (اور اسی طرح دانہ وغیرہ کے بارے میں) حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ اگر وہ قابل انتفاع ہو، خواہ جانوروں کا چارہ ہی ہوتو بیع باتفاق اہل مذہب جائز ہے، جبکہ اس کو توڑنے کی شرط پر یا علی الاطلاق فروخت کرے، اور فی الحال خریدار پر اس کا توڑنا واجب ہے۔

سارے پھل میں صلاح اور سارے دانہ میں صلاح کی شرط لگانے کے بارے میں ائمہ ثلاثہ کا تمام سابقہ اختلاف، حنفیہ کے نزدیک محض قابل انتفاع ہونے کی حالت میں ہے، اور ان سب کی بیع حنفیہ کے نزدیک جائز ہے۔

حنفیہ کے یہاں اختلاف اس صورت میں ہے جبکہ بدو صلاح سے قبل کھانے یا چارے کسی کے قابل نہ ہو:

چنانچہ سرخسی اور شیخ الاسلام (خواہر زادہ) اس جزئیہ میں ممانعت اور بے قیمت ہونے کی وجہ سے عدم جواز کے قائل ہیں۔

مذہب میں صحیح قول (اور مرغینانی کے نزدیک اصح) یہ ہے کہ اس کی بیع بھی جائز ہے، اس لئے کہ مستقبل کے لحاظ سے وہ قابل انتفاع ہے، اگر چہ فی الحال قابل انتفاع نہ ہو، اس حیثیت سے کہ وہ مال ہے[1]۔

اسی وجہ سے حنفیہ نے پورے یا بعض پھلوں میں بدو صلاح کی شرط پر بحث نہیں کی (اسی طرح غلہ میں بھی)، اور ان کے متون کی عبارتیں اس سلسلہ میں صریح ہیں، اصل عبارت یہ ہے:

جس نے ایسا پھل بیچا جس میں بدو صلاح نہیں ہوا یا بدو صلاح ہوگیا تو بیع جائز ہوگی، اور خریدار پر اس کو فی الحال توڑلینا واجب ہے، اور اگر کھجور کے درخت پر اس کو چھوڑے رکھنے کی شرط لگا دے تو بیع فاسد ہے، اور ایک قول ہے کہ فاسد نہیں اگر وہ پھل مکمل ہو چکا ہو، اور اسی پر فتوی ہے[2]۔

پے در پے پیدا ہونے والے پھلوں وغیرہ کی بیع:

۸۵- بدو صلاح سے قبل پھل فروخت کرنے کے مسئلہ سے متعلق (سابقہ اختلاف کے ساتھ) یہ مسئلہ بھی ہے کہ کسی نے ایسا پھل فروخت کیا جس کا بدو صلاح ہو چکا ہو، اور وہ یکے بعد دیگرے پھل دیتا ہو، اور عموماً اس کے پھل آگے پیچھے آتے ہوں، اور نیا پھل موجودہ پھل سے مل جاتا ہو مثلاً انجیر، ککڑی اور تربوزہ، اسی طرح کھیتی میں برسیم (ایک گھاس)، اور اسی طرح گلاب کا پھول وغیرہ، یہ مسئلہ **مسئلة الثمر المتلاحق** (یکے بعد دیگر آنے والے پھل کے مسئلہ) سے معروف ہے، اور اس میں کچھ اختلاف ہے۔

الف- چنانچہ جمہور فقہاء (شافعیہ، حنابلہ) کا مذہب، حنفیہ کے

---

(۱) تحفۃ المحتاج ۴/ ۶۴، حاشیۃ الجمل علی شرح المنہج ۳/ ۲۰۴، نیز توجیہ کے سلسلہ میں دیکھئے: حاشیہ عمیرہ علی شرح المحلی ۲/ ۲۳۶، کشاف القناع ۳/ ۲۸۷۔

(۱) الہدایہ مع الشروح ۵/ ۴۸۸، ۴۸۹، تبیین الحقائق ۴/ ۱۲۔

(۲) شروح الہدایہ ۵/ ۴۸۸، ۴۸۹، متن تنویر الابصار مع الدر المختار ورد المحتار ۴/ ۳۹۔

یہاں ظاہر الروایہ اور یہی ان کے یہاں قیاساً صحیح ہے، یہ ہے کہ یہ بیع صحیح نہیں ہے، اس کی وجہ یہ ہے :

اس میں علاحدہ کرنے کے محال ہونے کی وجہ سے سپرد کرنے کی قدرت نہیں ہے، لہذا یہ سپرد کرنے سے قبل ہلاک ہونے کے مشابہ ہوگیا، جیسا کہ حنفیہ میں سے مرغینانی اور کمال بن الہمام کہتے ہیں، جبکہ شافعیہ میں سے قاضی زکریا انصاری نے توجیہ کے صرف ابتدائی حصہ کو ذکر کیا ہے۔ اور سرخسی نے اس کی توجیہ یہ کی ہے کہ یہ عقد میں موجود و معدوم دونوں کو جمع کرتا ہے، اور معدوم عقد کو قبول نہیں کرتا، اور موجودہ حصہ غیر معلوم ہے (۱)۔

حنابلہ کی توجیہ ہے کہ یہ ایسا پھل ہے جو پیدا نہیں ہوا، لہذا اس کی بیع ناجائز ہے، جیسا کہ اگر کسی پھل کے ظاہر ہونے سے قبل فروخت کردے۔ اور اس لئے کہ اس کی اصل کی بیع کے ذریعہ حاجت پوری ہوجاتی ہے۔

کھجور کا جو پھل ابھی پیدا نہیں ہوا اس کی بیع پیدا شدہ پھل کے تابع ہوکر جائز نہیں ہے، اور اگر اس میں بدوصلاح نہ ہوا ہو تو بدوصلاح والے پھل کے ساتھ تابع ہوکر اس کی بیع جائز ہے، اس لئے کہ جس میں بدوصلاح نہیں ہوا، بعض حالات میں انفرادی طور پر اس کی بیع جائز ہے جیسا کہ گزرا۔ لیکن جو پھل ابھی پیدا نہ ہوا ہو اس کا یہ حکم نہیں ہے (۲)۔

۸۶ - امام مالک کا مذہب جواز کا ہے۔ بعض حنفیہ مثلاً حلوانی، ابوبکر محمد بن فضل بخاری اور دوسرے فقہاء نے بھی استحساناً یہی فتوی دیا ہے، اور اس کی صورت یہ ہے کہ موجودہ پھل کو عقد میں اصل قرار دے دیا جائے، اور اس کے بعد پیدا ہونے والے اس کے تابع ہوں، اور اس میں یہ قید نہ ہو کہ عقد کے وقت موجود پھل زیادہ ہو، ابن عابدین نے اسی کو ترجیح دی ہے اور اس کی دلیل ذکر کی ہے۔

استحسان کی وجہ لوگوں کا تعامل ہے، کیونکہ لوگوں میں اس طریقہ پر انگور کے پھلوں کی بیع کا رواج ہے، اور اس سلسلے میں لوگوں کا عرف ورواج واضح ہے، اور لوگوں کو ان کی عادتوں سے ہٹانے میں حرج ہے۔

امام محمد رحمہ اللہ سے مروی ہے کہ انہوں نے درختوں پر موجود گلاب کے پھول کی بیع کو جائز کہا ہے، جبکہ یہ معلوم ہے کہ سارے پھول ایک ساتھ نہیں کھلتے، بلکہ آگے پیچھے کھلتے ہیں (۱)۔

اس سے واضح ہے کہ آگے پیچھے پیدا ہونے والے پھلوں کی بیع کا جواز حنفیہ میں سے جواز کا فتوی دینے والوں کے نزدیک "استحسان ضرورت" کے قبیل سے ہے۔

لیکن جن لوگوں نے اس بیع کے عدم جواز کے بارے میں جمہور کے مسلک کو اختیار کیا، انہوں نے نصوص کو لیا ہے اور یہاں ضرورت کے وجود کی نفی کی ہے:

اس لئے کہ فروخت کرنے والے کے لئے اصل کو فروخت کرنا جائز ہے۔

یا خریدار موجودہ پھل کو بعض ثمن کے عوض لے لے، اور بقیہ میں عقد کو اس کے وجود کے وقت تک مؤخر کردے۔

یا موجودہ پھل کو تمام ثمن کے عوض خرید لے، اور فروخت کرنے والا خریدار کے لئے بعد میں پیدا ہونے والے پھلوں سے انتفاع کو

(۱) شرح المحلی علی المنہاج ۲/ ۲۳۷، المغنی ۴/ ۲۰۷، کشاف القناع ۳/ ۲۱۲، الدر المختار ۴/ ۳۸، الہدایہ وفتح القدیر ۵/ ۸۹، ۹۲، شرح المنہج بحاشیۃ الجمل ۳/ ۲۰۶۔

(۲) المغنی ۴/ ۲۰۷۔

(۱) القوانین الفقہیہ/ ۱۷۳، الشرح الکبیر للدردیر بحاشیۃ الدسوقی ۳/ ۱۸۷، نیز الدر المختار ورد المحتار ۴/ ۳۸، ۳۹ کے ساتھ موازنہ کریں، تبیین الحقائق ۴/ ۱۲، شرح الکفایہ علی الہدایہ ۵/ ۸۹، فتح القدیر ۵/ ۹۲۔

مباح کردے، اور اسی وجہ سے ان فقہاء نے کہا ہے کہ معدوم میں عقد کو جائز قرار دینے کی کوئی ضرورت نہیں ہے جبکہ وہ اس نص سے متعارض ہے جس میں انسان کے پاس غیر موجود چیز کو فروخت کرنے سے منع کیا گیا ہے [1]۔

اسی سلسلے میں ابن عابدین کہتے ہیں:

ہمارے زمانے میں ضرورت کا پایا جانا مخفی نہیں، اور خاص طور پر دمشق شام جیسے علاقہ میں جہاں درختوں اور پھلوں کی کثرت ہے، کیونکہ لوگوں میں جہالت کے غلبہ کی وجہ سے مذکورہ کسی طریقہ کو اختیار کر کے اس سے بچنے پر ان کو مجبور کرنا ناممکن ہے۔ اگر بعض افراد کے لحاظ سے ایسا ممکن ہو بھی تو عام لوگوں کے لحاظ سے ناممکن ہے، اور لوگوں کو ان کی عادت سے ہٹانے میں حرج ہے (جیسا کہ آپ کو معلوم ہو چکا ہے)، اور لازم آئے گا کہ ان شہروں میں پھل کھانا حرام قرار دے دیا جائے، اس لئے کہ ان کی بیع اسی طرح ہوئی ہے۔

رسول اللہ ﷺ نے سلم کی رخصت محض ضرورت کی بنا پر دی ہے، حالانکہ وہ معدوم کی بیع ہے، لہذا چونکہ یہاں بھی ضرورت مجبوری پائی جا رہی ہے، اس لئے بطریق دلالت اس کو "سلم" کے حکم میں شامل کرنا ممکن ہے، لہذا یہ نص سے متصادم نہیں، اور اسی وجہ سے انہوں نے اس کو استحسان کے قبیل سے قرار دیا ہے، اس لئے کہ قیاس عدم جواز کا ہے۔ اور "فتح القدیر" کے کلام کا ظاہر جواز کی طرف میلان ہے، اسی وجہ سے انہوں نے اس کے لئے امام محمد کی روایت ذکر کی ہے، بلکہ اس کو حلوانی نے ہمارے اصحاب سے نقل کیا ہے، اور جس معاملہ میں تنگی ہو جاتی ہے اس میں گنجائش نکل آتی ہے، اور مخفی نہیں کہ ظاہر روایت سے عدول کرنے کے لئے اتنا کافی ہے [2]۔

۸۷ - مالکیہ نے جو جواز کے قائل ہیں ان یکے بعد دیگرے آنے والے پھلوں کی جن میں کئی کھیپ پیداوار ہوتی ہے دو قسمیں کی ہیں:

جس کی فصلیں ایک دوسرے سے علاحدہ ہوں۔

جس کی فصلیں ایک دوسرے سے ملی ہوئی ہوں۔

جن کی کھیپ ایک دوسرے سے ممتاز نہ ہوں ان کی بھی دو قسمیں ہیں: ایک وہ جس کی انتہا ہو اور دوسری وہ جس کی کوئی انتہا نہ ہو۔

ذیل میں اس کے احکام درج ہیں:

اول: جس کی فصلیں ایک دوسرے سے ممتاز نہ ہوں، یہ وہ ہیں جو علاحدہ علاحدہ ہوں، مسلسل نہ ہوں۔ اور ایسا اس درخت میں ہوتا ہے جو سال میں دو علاحدہ علاحدہ فصل میں پھل دیتا ہے، تو اس میں دوسری فصل کو اس کے وجود کے بعد لیکن اس کے بدو صلاح سے قبل پہلی فصل کے بدو صلاح کی بنیاد پر فروخت کرنا جائز نہیں ہے اگر چہ پہلی فصل کے ختم ہونے سے قبل دوسری فصل میں نافعیت ظاہر ہو جاتی ہو، یہی ان کے نزدیک مشہور ہے۔

ابن رشد نے جواز کا ایک قول اس بنیاد پر نقل کیا ہے کہ دوسری فصل لائق انتفاع ہونے میں پہلی فصل کے تابع ہے، لیکن ابن جزی نے اس صورت میں عدم جواز کو متفق علیہ قرار دیا ہے [1]۔

دوم: جو فصل در فصل پھل دیتا ہو، اور وہ آپس میں ممتاز نہ ہوں، اور اس کی ایک انتہاء ہو جہاں وہ ختم ہو جائے مثلاً گلاب کا پھول، انجیر، اور مثلاً کھیرا، ککڑی، تربوزہ، کولر، اور بیگن وغیرہ کے کھیت، تو اس صورت میں پہلی فصل کے بدو صلاح کے بعد بقیہ ساری فصلوں کی بیع جائز ہوگی۔ ابن جزی نے کہا: ان کا یعنی ائمہ ثلاثہ کا

(۱) تبیین الحقائق ۴/ ۱۲، نیز دیکھئے: رد المحتار ۴/ ۳۹۔

(۲) دیکھئے: فتح القدیر ۵/ ۹۲، ۴، رد المحتار ۴/ ۳۹۔

(۱) الشرح الکبیر للدردیر مع حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۱۷۷، ۱۷۸، شرح الخرشی ۵/ ۱۸۵، ۱۸۶، القوانین الفقہیہ / ۱۷۳۔

اختلاف ہے، لہذا جس نے ان مذکورہ چیزوں میں سے کوئی چیز خریدی، تو اس کے لئے ساری فصلوں کا فیصلہ ہوگا، گوکہ اس نے اس کی شرط عقد میں نہ لگائی ہو۔

اس سلسلہ میں ایک ماہ وغیرہ کا وقت مقرر کرنا جائز نہیں ہے، اس لئے کہ قلت وکثرت کے لحاظ سے اس کا پھل مختلف ہوتا ہے[1]۔

سوم: جو یکے بعد دیگرے پھل دے، اور اس کی فصل آپس میں ایک دوسرے سے ممتاز نہ ہوں اور اس میں مسلسل پھل آتے ہوں یعنی اس کی انتہاء نہ ہو بلکہ اس کا پھل دینا برابر جاری ہو۔ جب بھی اس کا پھل توڑ لیا جائے اس کی جگہ پر دوسرا پھل آجائے، اور اس طرح اس کی کوئی انتہاء نہ ہو، بلکہ وہ پورے سال جاری رہتا ہو، مثلاً کیلا، بعض ملکوں میں تو اس نوع کی بیع ایک طرح کی متعین مدت مقرر کئے بغیر ناجائز ہے، اور وہ زیادہ سے زیادہ امکانی آخری مدت ہوگی، اگر چہ مدت زیادہ (طویل) ہو یہ مشہور قول کے مطابق ہے، اس میں ابن نافع کا اختلاف ہے کہ انہوں نے جواز کو ایک سال میں محدود کیا ہے، اور اس میں ان لوگوں کا بھی اختلاف ہے جو دو سال سے زیادہ کی نفی کرتے ہیں۔

جواز کے بارے میں مدت مقرر کرنے کی طرح ہی متعین فصل کا استثناء کرنا بھی ہے[2]۔

ج- کئی سال کے لئے بیع:

۸۸- حضرت جابرؓ کی روایت میں ہے: "أن النبي ﷺ نهى عن بيع السنين"[3] (نبی کریم ﷺ نے کئی سالوں کے لئے بیع کرنے سے منع فرمایا ہے)۔ اس سے مراد یہ ہے کہ کھجور کا درخت آئندہ دو سال یا تین سال یا اس سے زیادہ تک جو پھل دے فروخت کرنے والا اس کو فروخت کرے۔ اس سے ممانعت کی وجہ اس میں غرر ہے۔ اور یہ بدوصلاح سے قبل پھلوں کی بیع کی ممانعت کے مقابلہ میں بدرجہ اولی ممنوع ہے[1]۔

(۱) القوانین الفقہیہ/ ۱۷۳، الشرح الکبیر للدردیر ۳/ ۱۷۸، شرح الخرشی ۵/ ۱۸۶۔

(۲) سابقہ مراجع۔

(۳) حدیث: "نهى عن بيع السنين" کی روایت مسلم (۳/ ۱۱۷۸ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

د- پانی میں مچھلی کی بیع:

۸۹- غرر کی وجہ سے جن بیوع کی ممانعت ہے ان میں پانی میں مچھلی کی بیع بھی ہے۔ حضرت ابن مسعودؓ کی حدیث میں ہے: "أن النبي ﷺ قال: لا تشتروا السمک في الماء، فإنه غرر"[2] (نبی کریم ﷺ نے فرمایا: پانی میں موجود مچھلی کو نہ خریدو، اس لئے کہ اس میں دھوکہ ہے)۔

جمہور فقہاء متفق ہیں کہ شکار کرنے سے قبل اس کی بیع صحیح نہیں ہے، اسی طرح اگر اس کو شکار کر کے پانی میں ڈال دیا گیا کہ بلا مشقت اس کو پکڑنا ناممکن ہو، تو بھی اس کی بیع صحیح نہیں ہے، اور یہ بیع فاسد ہوگی، اس لئے کہ یہ غیر مملوک کی بیع ہے۔ اور اس میں بہت زیادہ غرر ہے جو بالاجماع ناقابل معافی ہے، نیز اس لئے کہ اس کو شکار کرنے کے بعد ہی اسے سپرد کرنے پر وہ قادر ہے، لہذا وہ فضا میں پرندے کی طرح ہوگی۔ اسی طرح وہ مجہول ہے، لہذا اس کی بیع صحیح نہ ہوگی، جیسا کہ تھن میں دودھ اور کھجور میں گٹھلی[3]۔

(۱) فیض القدیر للمناوی ۶/ ۳۰۷۔

(۲) حدیث: "لا تشتروا السمک في الماء....." کی روایت احمد (۱/ ۳۸۸ طبع المیمنیہ) نے کی ہے دار قطنی اور خطیب نے اس کے موقوف ہونے کو درست قرار دیا ہے (تلخیص الحبیر لابن حجر ۳/ ۷ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ)۔

(۳) تبیین الحقائق ۴/ ۴۵، الشرح الکبیر للدردیر ۳/ ۶۰، نیز شرح الخرشی ۵/ ۶۹، ۷۵ میں اس کی نظیر کی طرف اشارہ کے لئے دیکھئے: المغنی ۴/ ۲۷۴۔

حنفیہ کے یہاں یہ بیع ان کی اپنی اصطلاح کے لحاظ سے باطل ہے، اور بعض حنفیہ اس کو فاسد کہتے ہیں اگر اس کو سامان کے عوض فروخت کیا گیا ہو، اس لئے کہ اس صورت میں مچھلی ثمن ہوگی اور سامان مبیع ہوگا۔ اور اگر جہالت ثمن میں ہو تو بیع فاسد ہوتی ہے، باطل نہیں ہوتی۔ اور اگر دراہم ودنانیر کے عوض فروخت کی گئی ہو تو بیع باطل ہوگی، اس لئے کہ مبیع میں ملکیت نہیں ہے، کیونکہ اس صورت میں مچھلی کا مبیع ہونا اور دراہم یا دنانیر کا ثمن ہونا متعین ہے۔

اس کے بارے میں خاص شرائط واحکام کے ساتھ جواز کی کچھ صورتیں ہیں [1]۔ جن کی تفصیل اصطلاح ''غرر'' میں ان کے اپنے مقام پر دیکھی جائے۔

۹۰ - پانی میں مچھلی کی بیع کے مثل فضاء میں پرندے کی بیع ہے۔ اس کے فاسد ہونے میں فقہاء کا اختلاف نہیں۔

شافعیہ اور حنابلہ کے برخلاف حنفیہ کے یہاں تفصیل ہے کہ اگر وہ چھوڑنے کے بعد لوٹ آئے تو بیع صحیح ہوگی، اور اگر چھوڑنے کے بعد نہ لوٹے تو صحیح نہیں ہوگی [2]۔

لیکن شکار کرنے سے قبل اس کی بیع ان کے نزدیک باطل ہے، جیسا کہ اجماع ہے، اس کے بعض احکام، اس کی تفصیلات اور جواز اور عدم جواز کی توجیہ اصطلاح ''غرر'' اور ''بیع'' میں دیکھی جائے۔

ھ- بھگوڑے غلام کی بیع:

۹۱ - حضرت ابوسعیدؓ کی روایت میں ہے: ''أن رسول الله ﷺ نهى عن شراء العبد وهو آبق'' [1] (رسول اللہ ﷺ نے غلام کو خریدنے سے منع کیا جبکہ وہ بھاگا ہوا ہو)، لہذا جمہور کے نزدیک اس کی بیع فی الجملہ حرام ہے۔

حنفیہ نے اس کی بیع اس شخص کے ہاتھ جائز قرار دی ہے جس کے پاس وہ غلام ہے یا جو اس کو پکڑنے پر قادر ہے۔

شافعیہ نے اس کی بیع کے جواز کے لئے یہ قید لگائی ہے کہ اس کی بیع ایسے شخص کے ہاتھ ہو جو اس کو عادتاً ناقابل برداشت مشقت کے بغیر اور اس پر قابل لحاظ صرفہ کے بغیر لوٹا لینے پر قادر ہو۔

حنابلہ نے علی الاطلاق ناجائز کہا ہے، گو کہ اس کی جگہ کا اس کو علم ہو یا اس کے حاصل کرنے پر قادر ہو۔ ہاں اگر کسی انسان کے ہاتھ آجائے تو جائز ہے، اس لئے کہ اس کو سپرد کرنا ممکن ہے۔

اسی پر ان دو چیزوں کو قیاس کیا گیا ہے: بدکا ہوا اونٹ، بدکا ہوا گھوڑا اور گم شدہ جانور الا یہ کہ ایسے شخص کے ہاتھ فروخت کیا جائے جو اس کو بہ آسانی واپس لے سکتا ہو، اور غصب کردہ چیز الا یہ کہ شافعیہ کے نزدیک ایسے شخص کے ہاتھ فروخت کیا جائے جو اس کو چھین لینے پر قادر ہو، اور اس کی بیع غاصب کے ہاتھ یقیناً درست ہوگی [2]۔

اس مسئلہ میں بہت سی فروعات ہیں جن کو اصطلاح ''بیع'' اور ''غرر'' میں دیکھا جائے۔

و- تھن میں دودھ کی بیع:

۹۲ - اس کی ممانعت کے بارے میں حضرت ابن عباسؓ کی حدیث

---

(۱) الدر المختار ورد المحتار ۴/ ۱۰۶، حاشیۃ القلیوبی علی شرح المحلی ۲/ ۱۵۸، المغنی ۴/ ۲۷۴۔

(۲) الدر المختار ورد المحتار ۴/ ۱۰۷، تبیین الحقائق ۴/ ۴۵، ۴۶، شرح الخرشی ۵/ ۶۹، شرح المحلی وحاشیۃ القلیوبی ۲/ ۱۵۸، کشاف القناع ۳/ ۱۶۲۔

(۱) حدیث: ''نهى عن شراء العبد وهو آبق'' کی روایت ابن ماجہ (۲/ ۷۴۰ طبع الحلبی) نے کی ہے، زیلعی نے عبد الحق اشبیلی کا یہ قول نقل کیا ہے: اس کی اسناد قابل استدلال ہے (نصب الرایہ ۴/ ۱۵ طبع المجلس العلمی بالہند)۔

(۲) الدر المختار ورد المحتار ۴/ ۱۱۲، بدائع الصنائع ۵/ ۱۴۸، شرح المحلی ۲/ ۱۵۸، کشاف القناع ۳/ ۱۶۲، المغنی ۴/ ۲۷۱۔

وارد ہے۔ انہوں نے کہا: "**نهى النبي ﷺ أن يباع ثمر حتى يطعم، أو صوف على ظهر، أو لبن في ضرع، أو سمن في لبن**"[1] (نبی کریم ﷺ نے منع فرمایا کہ پھل بیچا جائے تا آنکہ کھانے کے قابل ہوجائے، یا پشت پر موجود اون یا تھن میں دودھ یا دودھ میں گھی)۔

شوکانی نے صراحت کی ہے کہ اس حدیث کی وجہ سے اس کی بیع کے فاسد ہونے پر فقہاء کا اجماع ہے۔ فقہاء نے اس کی توجیہ یہ کی ہے کہ اس کی صفت اور مقدار مجہول ہے، لہذا وہ حمل کے مشابہ ہوگیا۔

حنفیہ اس بات میں متردد ہیں کہ دوملکیتوں کے اختلاط کی وجہ سے یہ بیع فاسد ہوگی یا اس کے وجود میں شک کی وجہ سے باطل ہوگی۔

حنفیہ میں سے ابن الہمام نے اس کے لئے، اور اس جیسے دوسرے مسائل کے لئے یہ ضابطہ مقرر کیا ہے کہ جو چیز اپنے غلاف میں بیچی جائے وہ ناجائز ہوگی، البتہ غلہ کی بیع اپنے چھلکے میں مستثنی ہے[2]۔ اس کے احکام کی تفصیل اصطلاح "بیع" اور "غرر" میں ہے۔

ز- پشت پر رہتے ہوئے اون کی بیع:

۹۳- اس کے متعلق ابھی اوپر فقرہ / ۹۲ میں گذری ہوئی حدیث وارد ہے۔

اس کے فاسد ہونے کی صراحت کرنے والوں میں حنفیہ ہیں،

(۱) حدیث: "نهى أن يباع ثمر حتى يطعم......" کی روایت دار قطنی (۱۴/۳ طبع دار المحاسن) اور بیہقی (۳۴۰/۵ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے بیہقی نے کہا: اس کو مرفوع نقل کرنے میں عمرو بن فروخ کا تفرد ہے اور وہ قوی نہیں ہے دوسروں نے اس کی روایت موقوفا کی ہے اسی طرح دار قطنی نے حضرت ابن عباس پر اس کے موقوف ہونے کو درست قرار دیا ہے۔

(۲) نیل الاوطار ۲۴۹/۵، الشرح الکبیر فی ذیل المغنی ۲۸/۴، المغنی ۲۷۶/۴، کشاف القناع ۱۶۶/۳، الانصاف ۳۰۱/۴، الدر المختار ورد المحتار ۱۰۸/۴، نیز دیکھئے: الہدایہ مع الشروح ۵۰/۶، تبیین الحقائق ۴۶/۴، فتح القدیر ۵۱/۶۔

اور یہی حنابلہ کے یہاں مذہب ہے۔

امام ابو یوسف اس کے جواز کے قائل ہیں، امام احمد سے بھی ایک روایت یہی ہے بشرطیکہ فی الحال اس کو کاٹ لیا جائے، مرداوی نے کہا: یہ رائے قوی ہے[1]۔

مالکیہ کا مذہب اس کو تھوڑے دنوں مثلاً نصف ماہ میں کاٹ لینے کی شرط کے ساتھ جواز کا ہے۔ قائلین فساد کی دلیل اس سلسلے میں وارد ممانعت ہے، اور یہ کہ یہ جانور کے اوصاف میں سے ہے، جس کی الگ سے بیع نہیں ہوسکتی۔ اور مبیع کا غیر مبیع سے اختلاط ہے، اس لئے کہ وہ نیچے سے اگتا ہے یا اس کا جانور سے متصل ہوا ہے، لہذا اس کے اعضاء کی طرح اس کو الگ سے فروخت کرنا ناجائز ہے، یا کاٹنے کی جگہ کے بارے میں نزاع اور جہالت ہے۔

امام ابو یوسف اس کو قصیل (قصفصہ یا برسیم) پر قیاس کرتے ہیں، اور قصیل کی تشریح میں کہا ہے کہ قصیل ایسا جو ہے جو جانوروں کے چارہ کے لئے سبز حالت میں کاٹ لیا جائے[2]۔ اس میں تفصیلات اور صورتیں ہیں جن کو اصطلاح "بیع"، "غرر" اور "جہالت" میں دیکھا جائے۔

ح- دودھ میں گھی کی بیع:

۹۴- حضرت ابن عباسؓ کی سابقہ حدیث میں اس سے ممانعت وارد ہے: "......**أو سمن في لبن**" (......یا دودھ میں گھی)[3]، اور یہ بیع صحیح نہیں ہے، اس لئے کہ اس میں مبیع کا غیر مبیع کے ساتھ اس طرح

(۱) الانصاف ۳۰۱/۴، جواہر الاکلیل ۱۶۶/۲، الدسوقی ۲۰۳/۳۔

(۲) الہدایہ مع الشروح ۵۰/۶، ۵۱، تبیین الحقائق ۴۶/۴، بدائع الصنائع ۱۴۸/۵، کشاف القناع ۱۶۶/۳، المغنی ۲۷۶/۴، نیل الاوطار ۱۵۰/۵، المصباح المنیر مادۂ "قصل"۔

(۳) حدیث کی تخریج فقرہ / ۹۲ میں آچکی ہے۔

مخلوط ہوتا ہے کہ وہ ممتاز نہ ہوسکے اور اس میں جہالت اور غرر ہے، پھر یہ ان چیزوں میں سے ہے جو اپنے غلافوں میں ہوتی ہیں، اور ان کو حاصل کرنا اور سپرد کرنا فطری شکل کو بگاڑے بغیر ممکن نہیں جیسا کہ حنفیہ میں سے ابن الہمام کہتے ہیں، غلوں کو اس سے مستثنیٰ کیا گیا ہے، لہٰذا اس کی بیع صحیح نہیں ہوگی [1]۔

ط- بیع میں مجہول شئی کا استثناء کرنا:

۹۵- اس کے متعلق حضرت جابرؓ کی یہ حدیث وارد ہے: "أن النبي ﷺ نهى عن المحاقلة، والمزابنة، والثنيا، إلا أن تعلم" [2] (رسول اللہ ﷺ نے محاقلہ، مزابنہ اور استثناء سے منع فرمایا ہے الا یہ کہ استثناء معلوم ہو)۔

"ثنیا" کا معنی استثناء ہے، بیع میں استثناء یہ ہے کہ کوئی چیز فروخت کرے اور اس کے بعض حصہ کو مستثنیٰ کردے، اگر استثناء کردہ حصہ متعین ہو مثلاً فروخت شدہ درختوں میں سے متعین درخت تو بیع صحیح ہوگی، اور اگر مجہول ہو مثلاً بعض درخت تو صحیح نہیں ہوگی [3]۔

فقہاء نے اس کے لئے یہ ضابطہ مقرر کیا ہے کہ تنہا جس چیز کا عقد کرنا جائز ہے بیع میں سے اس چیز کا استثناء کرنا بھی صحیح ہے۔ ابن عابدین نے اس پر یہ حاشیہ لکھا ہے کہ یہ قاعدہ عام معتبر کتابوں میں مذکور ہے، اس پر کچھ مسائل کی تفریع ہوتی ہے [4]۔

(۱) دیکھئے: تبیین الحقائق وحاشیۃ الشلبی ۴/۶ ۴، نیل الاوطار ۵/ ۱۵۰، فتح القدیر ۶/ ۵۱۔

(۲) حدیث: "نهى عن المحاقلة و المزابنة......" کی روایت بخاری (الفتح ۵/ ۵۰ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/ ۱۱۷۵ طبع الحلبی) نے "الثنیا إلا أن تعلم" کے بغیر کی ہے البتہ اس مذکورہ حصہ کی روایت ترمذی (۳/ ۵۸۵ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۳) نیل الاوطار ۵/ ۱۵۰۔

(۴) دیکھئے: الدر المختار ۴/ ۴۰، نیز دیکھئے: تبیین الحقائق ۴/ ۱۳۔

شافعیہ نے بھی اس قاعدہ کی طرف اشارہ کیا ہے، اسی طرح حنابلہ نے بھی اور صاحب "الشرح الکبیر" نے اس کا نام "ضابطہ" رکھتے ہوئے کہا کہ اس باب کا ضابطہ یہ ہے کہ جس چیز کی الگ سے بیع صحیح نہیں ہے، اس کا استثناء کرنا بھی صحیح نہیں ہے [1]۔

۹۶- اس کی بعض عملی مثالیں درج ذیل ہیں:

الف۔ ایک غیر متعین بکری کے استثناء کے ساتھ اگر "اس متعین ریوڑ" کو فروخت کیا تو اکثر اہل علم کے قول کے مطابق صحیح نہیں ہے، اس کی دلیل غیر معلوم استثناء کی بیع سے ممانعت کے بارے میں مذکورہ حدیث ہے، نیز اس لئے کہ یہ نامعلوم مبیع ہے، اس لئے صحیح نہیں ہے اور یہ ایسے ہی ہوگیا جیسا کہ اگر کہے: میں نے تمہیں ایک بکری فروخت کی جس کو تم اس ریوڑ میں سے منتخب کروگے۔ یہی حکم اس باغ کو فروخت کرنے کا ہے جس میں ایک غیر متعین درخت کا استثناء کردیا جائے [2]۔

امام مالک نے اس کو جائز قرار دیا ہے، لہٰذا ان کے نزدیک فروخت کرنے والے کے لئے جائز ہے کہ باغ فروخت کرے اور اس کے پانچ درختوں کو مستثنیٰ کردے، اس لئے کہ فروخت کرنے والا عام حالات میں اپنے باغ کے عمدہ اور خراب درختوں سے واقف ہوتا ہے، لہٰذا اس کے بارے میں یہ وہم نہیں ہوسکتا کہ وہ ایک درخت منتخب کرنے کے بعد دوسرے پر جائے گا، برخلاف خریدار کے جس کے بارے میں یہ وہم ہے کہ ایک درخت سے دوسرے درخت کی طرف منتقل ہوجائے گا اور اس کے نتیجہ میں دونوں غلوں کے درمیان اگر وہ دونوں یا کوئی ایک ربوی ہو کمی بیشی پیش آجائے گی، اس لئے کہ جس کی طرف منتقل ہوا ہے احتمال ہے کہ وہ چھوڑے ہوئے

(۱) دیکھئے: شرح المحلی علی المنہاج ۲/ ۱۸۱، الشرح الکبیر فی ذیل المغنی ۴/ ۲۹۔

(۲) الدر المختار ورد المحتار ۴/ ۳۱، الشرح الکبیر فی ذیل المغنی ۴/ ۲۹، ۳۰۔

درخت سے کم یا زیادہ یا مساوی ہو، اور یکسانیت میں شک حقیقی کمی بیشی کی طرح ہے۔ اور اس کے نتیجہ میں قبضہ سے قبل غلہ کی بیع لازم آئے گی، اگر وہ دونوں یا ان میں سے ایک ناپ والی ہو[1]۔

ب۔ اگر ایک قفیز یا ایک رطل کے استثناء کے ساتھ گیہوں وغیرہ کے اس متعین ڈھیر کی بیع کی تو:

حنفیہ، امام مالک اور امام احمد سے ایک روایت میں جائز ہے، اس لئے کہ یہاں استثناء معلوم ہے، لہذا وہ ایسے ہی ہوگیا جیسا کہ اگر اس سے جزء غیر معین کا استثناء کرے جیسا کہ آئے گا۔

امام احمد کا مذہب یہ ہے کہ ناجائز ہے، اس لئے کہ بکی ہوئی چیز کا علم محض مشاہدہ سے ہوا ہے، مقدار سے نہیں، اور استثناء مشاہدہ کے حکم کو بدل دیتا ہے، اس لئے کہ مشاہدہ کے حکم میں کتنا باقی ہے نامعلوم ہے، لہذا ناجائز ہوگا[2]۔

ج۔ اگر ایک معین بکری کے استثناء کے ساتھ اس ریوڑ کو فروخت کیا یا ایک معین درخت کے استثناء کے ساتھ اس باغ کو فروخت کیا تو یہ جائز ہے، اس لئے کہ استثناء کردہ حصہ متعین ہے اور اس کے نتیجہ میں جہالت پیدا نہ ہوگی، اور فروخت شدہ چیز مشاہدہ سے معلوم ہے، اس لئے کہ استثناء کردہ حصہ معلوم ہے، لہذا سبب فساد ختم ہوگیا[3]۔

د۔ چند معین رطل کے استثناء کے ساتھ کسی ڈھیر کی بیع ہو تو:

حنفیہ کے نزدیک جائز ہے، اس لئے کہ اس پر عقد کرنا صحیح ہے اگر معلوم ہو کہ مستثنی کئے گئے حصہ سے زیادہ باقی رہے گا اور یہ قلیل کا کثیر سے استثناء ہوگا، جیسا کہ اگر ایک رطل کا استثناء کرے۔ اسی طرح حنفیہ کے نزدیک صحیح ہے اگر درخت پر موجود پھلوں میں سے چند معلوم رطل کا استثناء ہو، ظاہر الروایہ یہی ہے[1]۔

امام احمد کے نزدیک (اور یہی امام ابو حنیفہ سے ایک روایت ہے اور یہ روایت ان کے مذہب کے قرینۂ قیاس ہے) یہ ہے کہ یہاں جائز نہیں جیسا کہ پہلی صورت میں اگر دونوں عقد کرنے والے رطل کی مقدار سے ناواقف ہوں، اس لئے کہ اس کی جہالت کے نتیجہ میں استثناء کے بعد باقی ماندہ میں جہالت پیدا ہوگی[2]۔

ھ۔ اگر غیر معین بلکہ کسی عمومی حصہ کا استثناء کیا مثلاً چوتھائی اور تہائی تو یہ بالاتفاق صحیح ہے، اس لئے کہ اس کے اجزاء میں مبیع کا علم ہے، اور اس لئے بھی کہ ان پر عقد کرنا صحیح ہے[3]۔

و۔ اگر ایک گز کے استثناء کے ساتھ زمین یا گھر یا کپڑا فروخت کرے تو:

شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب اور حنفیہ میں سے صاحبین کا ایک قول یہ ہے کہ اگر متعاقدین زمین یا گھر یا کپڑے کے گز کی تعداد جانتے ہوں کہ مثلاً دس گز ہے تو بیع صحیح ہے اور مذکورہ گز اس میں مشترک ہوگا، گویا کہ اس نے دس کی بیع کی ہے، اور اگر وہ دونوں یا ان میں سے کوئی ایک ناواقف ہو تو بیع صحیح نہیں ہوگی، اس لئے کہ مبیع نہ معین ہے اور نہ مشترک ہے، لہذا وہ مجہول ہوگی[4]۔

۹۷- قاعدہ: ''جس چیز پر علاحدہ عقد کرنا درست ہے اس کا عقد سے استثناء بھی درست ہے'' کی تطبیق حنفیہ کی ذکر کردہ اس صورت پر

---

(۱) شرح الخرشی ۵/ ۳۳، ۳۴۔

(۲) الدر المختار ۴/ ۴۱، الشرح الکبیر فی ذیل المغنی ۴/ ۳۰، اور اس کو امام مالک وغیرہ سے منسوب کیا ہے۔

(۳) الدر المختار ۴/ ۴۱، الشرح الکبیر فی ذیل المغنی ۴/ ۳۰، کشاف القناع ۳/ ۱۶۸۔

(۱) رد المحتار ۴/ ۴۱۔

(۲) کشاف القناع ۳/ ۱۶۹، نیز دیکھئے: الشرح الکبیر فی ذیل المغنی ۴/ ۳۰۔

(۳) دیکھئے: رد المحتار ۴/ ۴۲، کشاف القناع ۳/ ۱۶۸۔

(۴) الدر المختار و رد المحتار ۴/ ۴۲، شرح المحلی علی المنہاج ۲/ ۱۶۱، کشاف القناع ۳/ ۱۷۰، ۱۷۱۔

ممکن ہے یعنی یہ کہ اگر کوئی شخص سوگز والی زمین یا گھر میں سے خواہ وہ قابل تقسیم ہو یا نہ ہو دس گز زمین فروخت کردے:

تو امام ابوحنیفہ اس عقد کو جگہ کی جہالت کی وجہ سے ناجائز کہتے ہیں، اس لئے کہ بیع زمین کی معین مقدار پر ہوئی ہے، عام حصہ پر نہیں، اور گھر کی جہتوں اور اس کے اجزاء میں تفاوت ہوتا ہے، اور یہ جہالت نزاع کی باعث ہے، اور جب اس پر عقد کرنا صحیح نہیں ہے تو عقد سے اس کا استثناء کرنا بھی صحیح نہیں ہوگا، برخلاف ''ڈھیر'' والے مسئلہ کے، کیونکہ اس کے اجزاء میں تفاوت نہیں ہوتا۔

اور صاحبین کہتے ہیں: اگر مجموعی ذراع کو متعین کردے تو صحیح ہوگا، ورنہ جہالت کی بناپر عقد صحیح نہیں ہوگا جیسا کہ گذرا۔

صاحبین کے مذہب میں صحیح یہ ہے کہ عقد جائز ہے، اگر چہ متعاقدین گز کے اعتبار سے زمین کی مجموعی پیائش نہ بیان کریں، اس لئے کہ یہ ایسی جہالت ہے جس کا زائل کرنا ان دونوں کے ہاتھ میں ہے، لہذا اس کی پیائش کی جائے گی، اور اس میں سے دس فروخت شدہ کے تناسب کو معلوم کرلیا جائے گا، اور بیع پوری زمین میں عام ہوگی [1]۔

جب دس پر عقد کرنا صحیح ہے تو عقد سے دس کا استثناء کرنا بھی صحیح ہوگا۔

۹۸- اگر ایک بکری فروخت کی اور اس کے ''حمل'' کو مستثنی کردیا تو **بالاتفاق** بیع صحیح نہیں ہوگی، اسی طرح اگر اس کے بعض اعضاء کا استثناء کردے، اس لئے کہ مذکورہ چیز کا علاحدہ عقد کرنا صحیح نہیں، **لہذا** عقد سے اس کا استثناء کرنا بھی صحیح نہ ہوگا، اور وہ شرط فاسد ہوگی جیسا کہ ابن عابدین کہتے ہیں، اور اس میں فروخت کرنے والے کا نفع ہے،

(۱) دیکھئے: الدر المختار ورد المحتار ۴/ ۳۱، ۳۲، بدائع الصنائع ۵/ ۱۶۲، ۱۶۳۔

لہذا بیع فاسد ہوگی [1]۔

حنابلہ نے حلال جانور کے سر، کھال، چھکے جانے والے اجزاء اور سلب [2] اور اس کے ہاتھ پاؤں وغیرہ کے استثناء کو جائز قرار دیا ہے، اس لئے کہ ''جب حضور علیہ السلام مکہ سے مدینہ ہجرت کے لئے نکلے، اور آپ کے ساتھ حضرت ابوبکر اور عامر بن فہیرہ رضی اللہ عنہما تھے، تو ان کا گزر ایک چرواہے کے پاس سے ہوا، ان دونوں نے اس سے ایک بکری خریدی اور اس سے اس کے ''سلب'' کی شرط لگائی'' [3]، اور حنابلہ کے نزدیک حضر کا حکم سفر کے حکم کی طرح ہے، جیسا کہ انہوں نے اس کی صراحت کی ہے۔ امام مالک رحمہ اللہ سے سفر میں ان مذکورہ چیزوں کے استثناء کا صحیح ہونا منقول ہے حضر میں نہیں، اس لئے کہ کھال اور اس کے ردی اجزاء سے مسافر کے لئے فائدہ اٹھانا ممکن نہیں، لہذا اس کے لئے ان کو چھوڑ کر صرف گوشت کے خریدنے کو جائز قرار دیا گیا [4]۔

ممانعت کے وہ اسباب جو عقد سے متعلق نہیں ہیں:

۹۹- ان سے مراد وہ اسباب ہیں جن کا تعلق محل عقد یا عقد کے وصف لازم سے نہ ہو اس طور پر کہ وہ اس سے جدا نہ ہوتا ہو، بلکہ ان کا تعلق اس کے علاوہ کسی خارجی امر سے ہو، پس وہ نہ تو رکن ہو اور نہ شرط ہو [5]۔

(۱) الدر المختار ورد المحتار ۴/ ۴۰، ۱۴۱، ۱۰۷، تبیین الحقائق ۴/ ۵۸، القوانین الفقہیہ/ ۱۶۹، شرح المحلی علی المنہاج ۲/ ۱۸۱، تحفۃ المحتاج بشرح المنہاج بحاشیۃ الشروانی والعبادی ۴/ ۳۰۷، شرح المنہج بحاشیۃ الجمل ۳/ ۸۳، کشاف القناع ۳/ ۱۷۲، الشرح الکبیر فی ذیل المغنی ۴/ ۳۱، ۳۲۔

(۲) ذبیحہ کا سلبہ اس کی کھال، پائے اور شکم ہے (القاموس)۔

(۳) دیکھئے: کشاف القناع ۳/ ۱۷۱، المغنی ۴/ ۲۱۴، الشرح الکبیر فی ذیل المغنی ۴/ ۳۲۔

(۴) دیکھئے: کشاف القناع ۳/ ۱۷۱، المغنی ۴/ ۲۱۴، الدسوقی ۳/ ۱۸۔

(۵) حاشیۃ الجمل علی شرح المنہج (۳/ ۸۵) بحوالہ قلیوبی، کے ساتھ موازنہ کریں۔

ان اسباب کو درج ذیل دو انواع میں تقسیم کیا جا سکتا ہے:

نوع اول: جس کے نتیجہ میں تنگی یا ایذاء رسانی یا ضرر خواہ مادی ہو یا معنوی، خاص ہو یا عام لازم آئے، جیسے غبن، ایک مسلمان کا اپنے بھائی کی بیع پر بیع کرنا، اور اہل حرب کے ہاتھ ہتھیار فروخت کرنا۔

نوع دوم: جس کے نتیجہ میں خالص دینی مخالفت یا خالص عباداتی خلاف ورزی لازم آئے، جیسے اذان جمعہ کے وقت بیع، اور کافر کے ہاتھ قرآن کریم کی بیع۔

نوع اول: وہ اسباب جن کے نتیجہ میں ضرر مطلق لازم آئے:

۱۰۰ - اس نوع کے تحت آنے والی اہم بیوع حسب ذیل ہیں:

الف- غلام کی بیع میں ماں اور اس کے بچہ کے درمیان تفریق کرنا:

۱۰۱ - فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ یہ بیع ممنوع ہے، اس لئے کہ حدیث میں اس کی ممانعت ثابت ہے، مثلاً حضرت عمران بن حصینؓ کی حدیث میں ہے، وہ فرماتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "ملعون من فرّق بين والدة وولدها"،[۱] (ملعون ہے وہ شخص جس نے ماں اور اس کے بچہ کے درمیان تفریق کی)۔

حضرت ابو ایوب انصاریؓ کی حدیث ہے، وہ فرماتے ہیں کہ میں نے رسول اللہ ﷺ کو فرماتے ہوئے سنا: "من فرّق بين والدة وولدها، فرّق الله بينه وبين أحبته يوم القيامة"،[۲] (جس نے ماں اور اس کے بچہ کے درمیان تفریق کی، اللہ تعالیٰ قیامت کے دن اس کے درمیان اور اس کے محبوب لوگوں کے درمیان تفریق کردے گا)۔

اس تفریق کے حکم کے بارے میں فقہاء کے مذاہب:

۱۰۲ - یہ تفریق عام فقہاء کے نزدیک عمومی طور پر اور اپنی آنے والی مختلف تفصیلات کے مطابق ناجائز ہے۔

جمہور یعنی امام مالک، امام شافعی اور امام احمد کا مذہب یہ ہے کہ بیع کے ذریعہ تفریق حرام ہے۔

امام مالک کے نزدیک اس کو فسخ کرنا واجب ہے، اگرچہ ان دونوں کو ایک شخص کی ملکیت میں جمع کرنا ممکن نہ ہو، البتہ عقود معاوضات وغیر معاوضات میں تفصیل ہے جو درج ذیل ہے:

ان دونوں (امام شافعی اور امام احمد) کے نزدیک بیع باطل ہے۔

شافعیہ کا ایک قول ہے کہ تفریق کرنے سے روکا جائے گا۔

امام ابو حنیفہ اور امام محمد کا مذہب یہ ہے کہ بیع جائز ہے، اور فی نفسہ حکم کا فائدہ دینے والی ہے، البتہ مکروہ ہے، اور بائع تفریق کرنے کی وجہ سے گنہگار ہوگا۔

امام ابو یوسف کا مذہب یہ ہے کہ والدین اور اولاد میں بیع فاسد ہے، اور بقیہ قریبی رشتہ داروں میں جائز ہے۔

اور ان سے ایک روایت یہ ہے کہ بیع سب میں فاسد ہے۔

ان آراء کے دلائل کی تفصیل اصطلاح "رق" میں دیکھی جائے۔

۱۰۳ - علاوہ ازیں حنفیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے کہ حرمت عام ہے جو ہر ذی رحم محرم کے درمیان ہر قسم کی تفریق کو شامل ہے۔

---

(۱) حدیث: "ملعون من فرّق بين والدة وولدها......" کی روایت دارقطنی (۳/ ۶۷ طبع دار المحاسن) نے کی ہے ابن قطان نے کہا: حدیث صحیح نہیں ہے نصب الرایہ (۴/ ۲۵ طبع المجلس العلمی ہندوستان)۔

(۲) حدیث: "من فرّق بين والدة و ولدها......" کی روایت ترمذی (۳/ ۵۱۱ طبع الحلبی) نے کی ہے اور حاکم نے اس کو صحیح کہا ہے (۲/ ۵۵ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ)۔

مالکیہ کا مذہب یہ ہے کہ صرف حقیقی ماں اور اس کے اس چھوٹے بچے کے درمیان جس کے دانت دوبارہ نہ نکلے ہوں، بیع کے ذریعہ تفریق حرام ہے۔

شافعیہ نے اس کو قرابت ولادت میں منحصر کیا ہے، کو کہ نیچے کی ہو، بشرطیکہ چھوٹا ہو یہاں تک کہ وہ باشعور اور اپنے کھانے پینے کے سلسلہ میں خود کفیل ہو جائے، اگر چہ سات سال کی عمر کو نہ پہنچا ہو [1]۔

دلائل کی تفصیل اصطلاح ''رق'' میں ہے۔

چھوٹے جانور اور اس کی ماں کے درمیان تفریق کا حکم:

۱۰۴- مالکیہ کے یہاں راجح یہ ہے کہ چوپایہ جانور اور اس کی ماں کے درمیان تفریق جائز ہے۔ اور جو تفریق ممنوع ہے وہ عاقل کے ساتھ خاص ہے، اور مالکیہ میں سے ابن القاسم سے مروی ہے کہ جانوروں کے بچوں اور ان کی ماں کے درمیان بھی تفریق منع ہے، اور ظاہر حدیث یہی ہے۔ یہاں تک کہ وہ بچہ اپنی ماں کے بغیر چرنے لگے۔

لہذا اگر ان دونوں کے درمیان بیع کے ذریعہ تفریق کردی جائے تو فسخ نہ ہوگی، اور متعاقدین کو ایک ملکیت میں دونوں کو جمع کرنے پر مجبور کیا جائے گا، اور یہ عاقل کی تفریق کرنے کی طرح نہیں ہے [2]۔

۱۰۵- یہ جس کو ابن القاسم نے ممنوع کہا ہے یہی شافعیہ کا بھی مذہب ہے جن کی صراحت ہے کہ چوپایہ جانور اور اس کے بچہ کے درمیان تفریق کرنا حرام ہے۔

پھر انہوں نے مسئلہ میں تفصیل کرتے ہوئے کہا:

ایسی ماں کو ذبح کرنا جس کا بچہ اس کے دودھ سے بے نیاز ہو گیا ہو، مکروہ ہے، اور اگر وہ اس کے دودھ سے بے نیاز نہ ہوا ہو تو ماں کو ذبح کرنا حرام ہے۔ بیع اور تصرف صحیح نہیں ہوگا اگر چہ جانور ماکول اللحم نہ ہو، اور چھوٹے بچہ کو جو ماکول اللحم ہو ذبح کرنا قطعاً حلال ہے، اور اس کی بیع ایسے شخص کے ہاتھ جس کے بارے میں خیال ہے کہ وہ اس کے بے نیاز ہونے سے قبل اس کو ذبح کرے گا، اسی طرح اس کے بے نیاز ہونے سے پہلے اس کی ماں کو فروخت کرنا باطل ہے، اگر چہ ابن حجر اس کی حلت کے قائل ہیں، اس لئے کہ ہوسکتا ہے کہ ذبح فوری نہ ہو یا سرے سے ذبح ہی نہ ہو تو ممنوعہ چیز کا وجود ہوگا، اور خریدار پر ذبح کی شرط لگانا صحیح نہیں ہے [1]۔

ہاں اگر خریدار کو معلوم ہو کہ فروخت کرنے والے نے اس کے ذبح کی نذر مانی ہے اور فروخت کرنے والے نے خریدار پر ذبح کی شرط لگادی تو بیع صحیح ہے، اور یہ فدیہ لینا ہوگا، اور خریدار پر اس کا ذبح کرنا واجب ہے، اور اگر وہ ذبح نہ کرے تو قاضی اس کو ذبح کردے گا، اور ذبح کرنے والا اس کو فقراء میں تقسیم کردے گا، اور ذبح کے علاوہ کسی اور غرض سے اس بچہ کو فروخت کرنا جو اپنی ماں سے بے نیاز ہو مکروہ ہے، اور ان دونوں کو ذبح کرنا حرام نہیں ہے [2]۔

اس مسئلہ میں ہمیں حنفیہ اور حنابلہ کا کلام نہیں ملا۔

ب- شراب بنانے والے کے ہاتھ عصیر (رس) کی بیع:

۱۰۶- عصیر سے مراد: عصیر عنب ہے یعنی انگور کا وہ رس جو اس سے نچوڑ کر نکالا جائے۔

(۱) بدائع الصنائع ۵/ ۲۳۲، تبیین الحقائق ۴/ ۶۸، الہدایہ مع الشروح ۶/ ۱۰۸، المغنی ۴/ ۳۰۷، کفایۃ الطالب ۲/ ۱۴۷، شرح المنہج بحاشیۃ الجمل ۳/ ۷۲، ۷۳، تحفۃ المحتاج بشرح المنہاج بحاشیۃ الشروانی والعبادی ۴/ ۳۱۹، ۳۲۰۔

(۲) کفایۃ الطالب وحاشیۃ العدوی ۲/ ۱۴۷، الشرح الکبیر للدردیر وحاشیۃ الدسوقی ۳/ ۶۴، نیز دیکھئے: شرح الخرشی وحاشیۃ العدوی ۵/ ۷۹۔

(۱) حاشیۃ القلیوبی علی شرح المحلی ۲/ ۱۸۵۔

(۲) تحفۃ المحتاج بشرح المنہاج مع حاشیۃ الشروانی والعبادی ۴/ ۳۲۱، حاشیۃ القلیوبی علی شرح المحلی ۲/ ۱۸۵، حاشیۃ الجمل علی شرح المنہج ۳/ ۷۲، ۷۳۔

اس جزئیہ کے شرعی حکم کے سلسلہ میں فقہاء کے مختلف مذاہب ہیں۔

چنانچہ مالکیہ اور حنابلہ کے مذہب میں یہ بیع حرام ہے، اور شافعیہ کے یہاں اصح اور معتمد بھی یہی ہے، اگر اس کو علم یا غالب گمان ہو کہ اس کی شراب بنے گی، اور اگر شک ہو تو مکروہ ہے۔ اور اسی کے مثل صاحبین کا ایک قول ہے (حصکفی نے اس کی تضعیف کی طرف اشارہ کیا ہے) کہ وہ مکروہ ہے، اور حنفیہ کے نزدیک اگر کراہت مطلق بولی جائے تو حرمت کے لئے ہوتی ہے [1]۔

مالکیہ کی عبارت ہے: مکلف پر حرام ہے کہ وہ انگور کی بیع ایسے شخص کے ہاتھ کرے جس کے بارے میں علم ہو کہ وہ اس سے شراب کشید کرے گا، ان کا استدلال اس فرمان باری سے ہے: "وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الإِثْمِ وَالعُدْوَانِ" [2] (اور مدد نہ کرو گناہ پر اور ظلم پر) ابن قدامہ نے کہا: یہ ممانعت حرمت کی متقاضی ہے۔

اسی طرح ان کا استدلال اس حدیث سے ہے: "لعنت الخمر على عشرة أوجه: بعينها، وعاصرها، ومعتصرها، وبائعها، ومبتاعها، وحاملها، والمحمولة إليه، وآكل ثمنها، وشاربها، وساقيها" [3] (دس طریقہ سے شراب پر لعنت کی گئی ہے: بذات خود شراب پر، اس کا رس نچوڑنے والے پر، اس کو شراب بنانے والے پر، اس کو فروخت کرنے والے پر، اس کو خریدنے والے پر، اس کو اٹھانے والے پر، جس کے پاس اٹھا کر لائی جائے اس پر، اس کی قیمت کھانے والے پر، اس کو پینے والے پر، اور اس کو پلانے والے پر)۔

وجہ استدلال جیسا کہ عمیرہ برلسی کہتے ہیں، یہ ہے کہ اس حدیث سے حرام کا سبب بننے کی حرمت معلوم ہوتی ہے [1]۔

اور اس کی دلیل ابن سیرین سے مروی وہ روایت بھی ہے کہ حضرت سعد بن ابی وقاصؓ کا ان کی زمین میں ان کا ایک نگراں تھا، اس نے حضرت سعد کو انگور کے بارے میں بتایا کہ وہ منقی نہیں بن سکتا، اور اس قابل نہیں کہ شراب کشید کرنے والے کے علاوہ کسی اور کے ہاتھ فروخت کیا جائے، تو حضرت سعد نے اس کو اکھاڑ پھینکنے کا حکم دیا اور کہا: "اگر میں شراب بیچوں تو بدترین بوڑھا ہوں گا"۔ نیز اس لئے کہ وہ ایسے شخص کے لئے نچوڑنے پر عقد بیع کر رہا ہے جس کے بارے میں معلوم ہے کہ وہ اس کو معصیت کے قصد سے لے رہا ہے، لہذا یہ ایسے ہی ہو گیا جیسا کہ ایک شخص اپنی باندی کسی ایسے شخص کے ہاتھ اجرت پر دے جس کے بارے میں معلوم ہو کہ وہ اس کو زنا کاری کے لئے اجرت پر لے رہا ہے [2]۔

شافعیہ کا دوسرا قول یہ ہے کہ وہ مکروہ ہے، اور بیع دونوں قول کے مطابق صحیح ہے۔

امام ابوحنیفہ کی رائے ہے کہ یہ بیع جائز ہے، ابن المنذر نے اس کو حسن، عطاء اور ثوری سے نقل کیا ہے، اور اس کے بارے میں ان کا یہ قول نقل کیا گیا ہے: "بع الحلال ممن شئت" [3] (حلال چیز جس کے ہاتھ چاہو فروخت کرو)، ان کا استدلال اس فرمان باری

---

(۱) الدر المختار ورد المحتار ۵/ ۲۵۰، الہدایہ مع الشروح ۸/ ۹۳، الشرح الکبیر للدردیر مع حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۷، شرح الخرشی ۵/ ۱۱، نیز دیکھئے: شرح المحلی علی المنہاج وحاشیۃ القلیوبی ۲/ ۱۸۴، المغنی ۴/ ۲۸۳، الانصاف ۴/ ۳۲۷۔

(۲) سورۂ مائدہ/ ۲۔

(۳) حدیث: "لعنت الخمر ......" کی روایت ابن ماجہ (۲/ ۱۱۲۲ طبع الحلبی) نے حضرت ابن عمرؓ سے کی ہے ابن السکن نے اس کو صحیح قرار دیا ہے (تلخیص الحبیر لابن حجر ۳/ ۲۷ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ)۔

(۱) دیکھئے: حاشیہ عمیرہ علی شرح المحلی فی ذیل حاشیۃ القلیوبی ۲/ ۱۸۴، حاشیۃ الجمل علی شرح المنہج ۳/ ۹۳۔

(۲) المغنی ۴/ ۲۸۴۔

(۳) الدر المختار ۵/ ۲۵۰، المغنی ۴/ ۲۸۳۔

سے ہے: ''وَ اَحَلَّ اللّٰهُ الْبَيْعَ''،(۱) (اور اللہ نے بیع کو حلال کیا) اور بیع اپنے ارکان وشرائط کے ساتھ مکمل ہوگئی۔

نیز اس لئے کہ معصیت کا تعلق بعینہ اس سے نہیں بلکہ اس کے تغیر کے بعد اس کے پینے سے ہے۔ اور یہ اختیار رکھنے والے شخص کا فعل ہے، اور پیا اٹھا کر لے جانے کے لوازمات میں سے نہیں، اس لئے کہ بسا اوقات اٹھا کر لے جانے کے بغیر پایا جاتا ہے، اور اٹھا کر لے جانا پینے کے لوازمات میں سے نہیں، اس لئے کہ اٹھا کر لے جانا بسا اوقات بہانے کے لئے اور سرکہ میں ڈال کر سرکہ بنانے کے لئے ہوتا ہے، لہذا معصیت اٹھا کر لے جانے کے لوازمات میں سے نہیں، اور یہ انگور نچوڑنے کے لئے اجرت پر لینے کے مثل ہوگیا، یہ قول قیاس پر مبنی ہے۔ اور صاحبین کا قول استحسان پر مبنی ہے، جیسا کہ کرلانی نے کہا، لیکن اس کے باوجود بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ مذہب یہ ہے کہ یہ مکروہ تنزیہی ہے اور خلاف اولی ہے، کیونکہ صاحب ''الہدایہ'' نے کہا: اس کی بیع ایسے شخص کے ہاتھ کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے جس کے بارے میں معلوم ہو کہ وہ اس سے شراب کشید کرے گا(۲)۔ اور عربی میں لفظ "لاباس" (کوئی حرج نہیں) کراہت تنزیہی کے لئے ہے۔ لہذا اس کو چھوڑنا اولی ہے۔

امام ابوحنیفہ کا یہ قول ہی حنفیہ کے یہاں مذہب ہے اور اسی کے مطابق ''متون'' کی عبارت ہے۔

رس کو شراب بنانے کے خریدار کے قصد کا بائع کو علم ہونے کی شرط:

۱۰۷ - جمہور نے اس بیع سے ممانعت کے لئے شرط لگائی ہے کہ اس

(۱) سورۂ بقرہ/ ۲۷۵۔

(۲) الہدایہ مع الشروح ۸/ ۳۹۴، قیاس و استحسان کی تعلیل و تفصیل کے سلسلے میں خاص طور پر دیکھئے: شرح الکفایہ مذکورہ مقام پر۔

سے شراب بنانے کے خریدار کے ارادہ کا بائع کو علم ہو، لہذا اگر اس کو یہ علم نہ ہو تو بلا اختلاف مکروہ نہیں ہے، جیسا کہ حنفیہ میں سے قہستانی نے لکھا ہے اور مرغینانی کے مذکورہ کلام میں اسی کی صراحت ہے۔

اسی طرح ابن قدامہ نے کہا: بیع اسی صورت میں حرام ہے جبکہ فروخت کرنے والے کو خریدار کے اس ارادہ کا علم ہو، خواہ اس کے کہنے سے یا ایسے قرائن سے جو اس قصد پر دلالت کرتے ہوں۔

رہے شافعیہ تو ان کے یہاں یہی کافی ہے کہ فروخت کرنے والے کو ظن غالب ہو کہ خریدار اس سے شراب یا کوئی نشہ آور چیز بنائے گا۔ ابن تیمیہ نے اسی کو اختیار کیا ہے(۱)۔

۱۰۸ - اگر فروخت کرنے والے کو خریدار کے حال کا علم نہ ہو، یا خریدار ان لوگوں میں سے ہو جو اس سے سرکہ اور شراب دونوں بناتے ہوں یا فروخت کرنے والے کو خریدار کے بارے میں شک یا وہم ہو تو:

جمہور کا مذہب جواز ہے، جیسا کہ حنفیہ اور حنابلہ کی صراحت ہے۔

شافعیہ کا مذہب یہ ہے کہ شک یا وہم کی حالت میں بیع مکروہ ہے(۲)۔

شراب بنانے والے ذمی کے ہاتھ انگور کے رس کی بیع کا حکم:

۱۰۹ - شراب بنانے والے کے ہاتھ انگور کے رس کی بیع سے ممانعت میں اطلاق و عموم، اور شروحات میں مذکورہ تعلیلات کا تقاضا (جیسا کہ ابن عابدین کہتے ہیں) یہ ہے کہ مسلمان اور کافر کے ہاتھ انگور کا رس فروخت کرنے کے بارے میں کوئی فرق نہیں ہے، اور یہ کہ جو فقہاء

(۱) ردالمحتار ۵/ ۲۵۰، المغنی ۴/ ۲۸۴، تحفۃ المحتاج ۴/ ۳۱۶، شرح المحلی مع حاشیۃ القلیوبی ۲/ ۱۸۴، الانصاف ۴/ ۳۲۷، مرداوی نے کہا: یہی درست ہے۔

(۲) الدر المختار و رد المحتار ۵/ ۲۵۰، المغنی ۴/ ۲۸۴، شرح المحلی علی المنہاج و حاشیۃ القلیوبی ۲/ ۱۸۴، ۱۸۵، تحفۃ المحتاج ۴/ ۳۱۶، شرح المنہج بحاشیۃ الجمل ۳/ ۹۳۔

کفار کو فروعات شریعت کا مخاطب مانتے ہیں ان کے نزدیک کافر کے ہاتھ انگور کے رس کی بیع جائز ہے۔ اور اصح یہ ہے کہ وہ مخاطب ہیں، اور کوئی فرق نہیں ہے، حنابلہ نے بھی اس کی صراحت کی ہے۔

شافعیہ نے بھی اس کی صراحت کی ہے اور کہا: کشید کرنے والے کے ہاتھ کو کہ وہ کافر ہو، بیع حرام ہے، اس لئے کہ وہ اس کے لئے بھی حرام ہے، اگر چہ ہم ان سے باز پرس اس شرط کی وجہ سے نہیں کرتے کہ وہ اس کا اظہار نہیں کر رہے ہیں [1]۔

حنفیہ اس مسئلہ میں متردد ہیں:

ان میں صاحب المحیط کے نزدیک انگور اور انگور کی بیل کی بیع اس سے شراب بنانے والے کے ہاتھ مکروہ نہیں ہے۔

قہستانی نے نقل کیا ہے کہ انگور کی بیع بھی امام ابوحنیفہ اور صاحبین کے درمیان مختلف فیہ ہے۔

امام صاحب کے نزدیک اس میں کوئی حرج نہیں، یہ مکروہ تنزیہی ہے، صاحبین کے نزدیک ممنوع ہے، اور مکروہ تحریمی ہے [1]۔

انگور کے رس کی بیع کا حکم اور دوسرے رسوں پر اس حکم کی شمولیت:

۱۱۰ - فقہاء نے شراب بنانے والے کے ہاتھ انگور کے رس کے فروخت کے حکم کو عام رکھا ہے، اس حکم کو انگور کے رس پر منحصر نہیں کیا بلکہ بذات خود انگور، تر کھجور، اور مُنَقّٰی میں بھی اس حکم کو عام رکھا ہے، لہذا یہ چیزیں حرمت میں انگور کے رس کی طرح ہیں بشرطیکہ اس کا مقصد شراب یا نشہ آور چیز بنانا ہو۔

شافعیہ نے کہا: تر کھجور کے مثل کی بیع کا حکم اس شخص کے ہاتھ جو اس سے نشہ آور چیز بنائے انگور کی طرح ہے۔

حنابلہ نے کہا: جس چیز سے حرام مقصود ہو اس کو فروخت کرنا صحیح نہیں ہے، مثلاً انگور اور انگور کا رس شراب کشید کرنے والے کے ہاتھ اسی طرح مُنَقّٰی وغیرہ فروخت کرنا [2]۔

مالکیہ نے کہا: اسی طرح ہر اس چیز کی بیع ممنوع ہوگی جس کے بارے میں معلوم ہو کہ خریدار اس کے ذریعہ ناجائز چیز کا قصد رکھتا ہے۔

شراب بنانے والے کے ہاتھ انگور کے رس کی بیع کے صحیح اور باطل ہونے کا حکم:

۱۱۱ - حنفیہ، شافعیہ کا مذہب اور حنابلہ کے یہاں ایک رائے یہ ہے کہ یہ بیع صحیح ہے۔ شافعیہ نے اس کی توجیہ یہ کی ہے کہ ممانعت (جو شراب کشید کرنے والے پر لعنت والی حدیث سے مستفاد ہے) [2] اگر چہ کراہت یا حرمت کی متقاضی ہے، اس لئے کہ بیع حقیقی یا وہمی معصیت کا سبب ہے، تاہم وہ یہاں بطلان کی متقاضی نہیں ہے، اس لئے کہ اس کا تعلق ممنوع چیز کی ذات اور اس کے لازم سے خارج علت سے ہے۔ ہاں وہ اس سے وابستہ ہے، جیسے اذان جمعہ کے بعد بیع کا مسئلہ ہے، اس لئے کہ یہ ممانعت اس بیع کی ذات یا اس کے لازم کے سبب نہیں ہے بلکہ جمعہ کے فوت ہونے کے اندیشہ سے ہے۔

مالکیہ کی رائے ہے کہ بیع فسخ کئے بغیر خریدار کو مجبور کیا جائے گا کہ اس کو اپنی ملکیت سے نکال دے [3]۔

---

(۱) رد المحتار ۵/ ۲۵۰، کشاف القناع ۳/ ۱۸۱، حاشیۃ الشروانی و ابن قاسم العبادی علی تحفۃ المحتاج ۴/ ۳۱۶، حاشیۃ الجمل علی شرح المنہج ۳/ ۹۳۔

(۲) المنہج مع الشرح بحاشیۃ الجمل ۳/ ۹۲، ۹۳، حاشیۃ الشروانی علی تحفۃ المحتاج ۴/ ۳۱۶، کشاف القناع ۳/ ۱۸۱۔

---

(۱) الشرح الکبیر للدردیر بحاشیۃ الدسوقی ۳/ ۷، رد المحتار ۵/ ۲۵۰۔

(۲) شراب کشید کرنے والے پر لعنت والی حدیث فقرہ/ ۱۰۶ کے تحت آچکی ہے۔

(۳) تحفۃ المحتاج ۴/ ۳۰۸، ۳۰۹، شرح المنہج بحاشیۃ الجمل ۳/ ۸۵، ۹۳، شرح المحلی علی المنہاج ۲/ ۱۸۴، ۱۸۵، شرح الدردیر وحاشیۃ الدسوقی ۳/ ۷، شرح الخرشی بحاشیۃ العدوی ۵/ ۱۱۔

حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ اگر حرمت ثابت ہو یعنی انگور کی خریداری سے خریدار کا قصد شراب ہو، اس کا علم بائع کو خواہ جس طریقہ سے بھی حاصل ہو تو بیع باطل ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اس نے اللہ کی معصیت کے لئے ایک چیز پر عقد کیا ہے، لہذا صحیح نہیں ہے، نیز اس لئے کہ یہاں حرمت اللہ تعالیٰ کے حق کے لئے ہے جو عقد کو فاسد کردے گی جیسے ایک درہم کی دو درہم سے بیع [1]۔

حرام مقصد والی چیز کی بیع:

۱۱۲ - جمہور کا مذہب ہے کہ ہر وہ چیز جس کا مقصد حرام ہو اور ہر وہ تصرف جس کے نتیجہ میں معصیت ہو وہ حرام ہے، لہذا ہر اس چیز کی بیع ممنوع ہوگی جس کے بارے میں معلوم ہو کہ خریدار کا اس سے مقصد ناجائز ہے [2]۔

۱۱۳ - مالکیہ کے یہاں اس کی مثالوں میں برے لوگوں کے ہاتھ باندی کی بیع، کنیسہ یا شراب خانہ بنانے کے لئے زمین کی بیع، صلیب بنانے والے کے ہاتھ لکڑی کی بیع اور ناقوس بنانے والے کے ہاتھ تانبے کی بیع ہیں۔

دسوقی نے کہا: اسی طرح ممنوع ہے کہ حربیوں کے ہاتھ آلۂ جنگ مثلاً ہتھیار یا گھوڑے یا زین فروخت کی جائے، اسی طرح ہر ایسی چیز جس سے ان کو جنگ میں تقویت ملے مثلاً تانبا، خیمہ اور خانگی سامان۔

رہا ان کے ہاتھ اناج فروخت کرنا تو ابن یونس نے ابن حبیب کے حوالہ سے کہا ہے کہ صلح کی حالت میں جائز اور غیر صلح کی حالت میں جائز نہیں ہے۔ اور "المعیار" میں شاطبی کے حوالہ سے ہے: مذہب یہ ہے کہ مطلقاً ممنوع ہے، اسی کو ابن فرحون نے "التبصرہ" میں، اور ابن جزی نے "القوانین" میں ابن القاسم سے منسوب کیا ہے۔

"المعیار" ہی میں شاطبی کے حوالہ سے ہے: ان کے ہاتھ شمع کی بیع ممنوع ہے، اگر وہ اس سے مسلمانوں کی ایذاء رسانی میں مدد لیتے ہوں۔ اور اگر ان کی عیدوں کے لئے ہو تو مکروہ ہے [1]۔

۱۱۴ - شافعیہ کے یہاں اس کی مثالوں میں نشہ آور شی کی بیع اس شخص کے ہاتھ جس کے بارے میں ظن غالب ہو کہ وہ اس کو حرام طریقہ پر استعمال کرے گا، لکڑی کی بیع اس شخص کے ہاتھ جو اس سے سامان لہو بنائے گا، اور ریشمی کپڑے کی بیع اس شخص کے ہاتھ جو اس کو بغیر کسی مجبوری وغیرہ کے پہنے گا اور اسی طرح باغی اور ڈاکو وغیرہ کے ہاتھ ہتھیار کی بیع، مرغے کی بیع اس شخص کے ہاتھ جو اس کو لڑائے گا، مینڈھے کی بیع اس شخص کے ہاتھ جو اس کو سینگ بازی میں استعمال کرے گا، اور جانور کی بیع اس شخص کے ہاتھ جو اس پر اس کی طاقت سے زیادہ بوجھ لادے گا۔

اسی طرح شروانی اور ابن قاسم العبادی نے صراحت کی ہے کہ مسلمان کے لئے کافر کے ہاتھ کھانا فروخت کرنا ممنوع ہے، جس کے بارے میں علم یا ظن غالب ہو کہ وہ رمضان کے دن میں اس کو کھائے گا۔ رملی نے یہی فتوی دیا ہے، انہوں نے کہا: اس لئے کہ یہ معصیت پر تعاون ہے، یہ اس بات پر مبنی ہے کہ کفار فروع شریعت کے مخاطب ہیں [2]۔

۱۱۵ - حنابلہ کے نزدیک اس کی مثالوں میں حربیوں کے ہاتھ یا ڈاکوؤں کے ہاتھ یا فتنہ وہنگامہ میں، ہتھیار فروخت کرنا یا شراب

---

(۱) المغنی ۴؍ ۲۸۴، کشاف القناع ۳؍ ۱۸۱۔

(۲) المغنی ۴؍ ۲۸۴، تحفۃ المحتاج ۴؍ ۳۱۷، شرح الدردیر بحاشیۃ الدسوقی ۳؍ ۷۔

(۱) الدسوقی ۳؍ ۷۔

(۲) تحفۃ المحتاج وحاشیۃ الشروانی ۴؍ ۳۱۷، حاشیۃ القلیوبی علی شرح المحلی ۲؍ ۱۸۴، حاشیۃ الجمل علی شرح المنہج ۳؍ ۹۳۔

فروشی یا کنیسہ بنانے یا آتش خانہ وغیرہ بنانے کے لئے گھر کرایہ پر دینا ہیں، کیونکہ یہ حرام ہیں۔

ابن عقیل نے کہا: امام احمد نے کچھ ایسے مسائل کی صراحت کی ہے جن میں اس پر تنبیہ ہے۔ انہوں نے قصاب، اور نانبائی کے بارے میں کہا ہے: اگر اس کو معلوم ہو کہ اس سے خریدنے والا نشہ خور کی دعوت کرے گا تو اس کے ہاتھ فروخت نہ کرے۔ پیالے بنانے والا پیالوں کو اس شخص کے ہاتھ فروخت نہ کرے جو اس میں شراب پئے گا، اور انہوں نے مردوں کے ہاتھ ریشم فروخت کرنے سے منع کیا ہے[1]۔

۱۱۶ - امام ابوحنیفہ کی رائے ہے کہ ایسی چیز کی بیع مکروہ نہیں جو اپنی ذات میں معصیت نہ ہو، مثلاً سینگ مارنے والے مینڈھے، اڑنے والے کبوتر اور گانے کے سامان بنانے والے کے ہاتھ لکڑی کی بیع۔ اس کے برخلاف اہل فتنہ کے ہاتھ ہتھیار کی فروخت جائز نہیں ہے، کیونکہ معصیت اس کی ذات سے وابستہ ہے۔ لہذا یہ گناہ اور سرکشی پر تعاون ہوگا جو ممنوع ہے۔ برخلاف اس چیز کی بیع کے جس سے ہتھیار بنایا جاتا ہے مثلاً لوہا، اس لئے کہ وہ جنگ کے لئے تیار شدہ نہیں ہے، اس لئے اس میں تعاون کا مفہوم ثابت نہیں ہوگا۔

حنفیہ میں سے صاحبین کی رائے ہے کہ مسلمان کے لئے ایسا کرنا مناسب نہیں ہے، اس لئے کہ یہ معصیت پر تعاون ہے، لہذا وہ ان دونوں کے نزدیک مکروہ ہے۔ امام ابوحنیفہ کا اس میں اختلاف ہے اور یہ حرام نہیں، جمہور کی رائے اس کے خلاف ہے[2]۔

حنفیہ نے اس مسئلہ کی نظیر پر "اجارہ" کے باب میں بحث کی ہے، جیسا کہ حنابلہ کے یہاں گزرا، مثلاً ایک شخص نے خود کو مزدوری پر

(۱) المغنی ۴/ ۲۸۴، کشاف القناع ۳/ ۱۸۱، ۱۸۲، الانصاف ۴/ ۳۲۷، ۳۲۸۔

(۲) ردالمحتار ۵/ ۲۵۰، ۲۵۱، الہدایہ مع الشروح ۸/ ۹۳، ۴، بدائع الصنائع ۵/ ۲۳۳۔

دیا تاکہ کنیسہ کی تعمیر میں کام کرے یا کسی ذمی کے لئے خود اپنے اوپر اٹھا کر یا اپنے جانور پر لاد کر شراب لے جائے یا ذمی کا سور چرائے، یا آگ گھر یا کنیسہ یا یہودی کا عبادت خانہ بنانے کے لئے یا اس میں شراب فروشی کے لئے گھر کرایہ پر دے تو یہ اس کے لئے امام صاحب کے نزدیک جائز ہے، اس لئے کہ عین عمل میں معصیت نہیں ہے، معصیت تو محض اجرت لینے والے کے فعل سے ہے، اور یہ فاعل مختار کا فعل ہے، جیسا کہ اس کی شراب نوشی اور شراب فروشی ہے، اور اسی سلسلے میں مرغینانی کہتے ہیں: اجارہ گھر وغیرہ کی منفعت پر وارد ہوتا ہے، اور اسی وجہ سے محض سپرد کرنے سے اجرت واجب ہوجاتی ہے، اس میں کوئی معصیت نہیں، معصیت تو اجرت لینے والے کے فعل سے ہے اور وہ اس میں با اختیار ہے، لہذا اس کے اجرت پر دینے والے کا تعلق اس سے ختم ہوگیا[1]۔

صاحبین اس کو مکروہ سمجھتے ہیں، کیونکہ اس میں معصیت پر اعانت ہے۔

بعض حنفیہ نے یہ ضابطہ پیش کیا ہے کہ جس کی ذات سے معصیت کا تعلق ہو اس کی بیع مکروہ تحریمی ہے مثلاً اہل فتنہ کے ہاتھ ہتھیار کی بیع، اور جو اپنی ذات میں معصیت نہ ہو اس کی بیع مکروہ تنزیہی ہے۔

حرام قصد والی چیز کی بیع کے صحیح اور باطل ہونے کا حکم:

۱۱۷ - جمہور (حنفیہ، مالکیہ اور شافعیہ) کا مذہب اور حنابلہ کے یہاں بھی ایک احتمال یہ ہے کہ بیع صحیح ہے، اس لئے کہ اس میں کوئی رکن یا شرط مفقود نہیں ہے۔

البتہ مالکیہ نے اس کے ساتھ ہتھیار فروخت کرنے کے مسئلہ

(۱) الہدایہ مع الشروح ۸/ ۹۳، ۴، الدرالمختار ۵/ ۲۵۰۔

میں صراحت کی ہے کہ خریدار کو مجبور کیا جائے گا کہ اس کو اپنی ملکیت سے بیع کو فسخ کئے بغیر بیع یا ہبہ وغیرہ کے ذریعہ نکال دے۔

دسوقی کہتے ہیں: حربیوں کے ہاتھ سامان جنگ، ہتھیار یا گھوڑے یا زین کی بیع ممنوع ہے، اسی طرح ہر وہ چیز جس سے ان کو جنگ میں تقویت ملے مثلاً تانبا یا خیمہ یا خانگی ضروریات کی چیز۔ اور ان کو لوٹانے پر مجبور کیا جائے گا۔

اسی طرح شافعیہ میں سے قلیوبی نے صراحت کی ہے کہ جس شخص نے باندی ایسے شخص کے ہاتھ بیچی جو اس کو زنا پر مجبور کرے گا یا جانور ایسے شخص کے ہاتھ فروخت کیا جو اس پر اس کی طاقت سے زیادہ بوجھ لادے گا تو حاکم کے لئے جائز ہے کہ ان دونوں کو مالک کی رضامندی کے بغیر زبردستی فروخت کردے۔

حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ یہ بیع باطل ہے، اس لئے کہ یہ ایسی چیز پر عقد ہے جس کے ذریعہ اللہ تعالیٰ کی معصیت ہوگی، لہٰذا صحیح نہیں[(۱)]۔

ج- کسی دوسرے کی بیع پر بیع کرنا:

۱۱۸- اس کی صورتوں میں سے یہ ہے کہ فریقین سامان کے ثمن پر راضی ہوجائیں، پھر ایک دوسرا شخص آئے اور کہے: میں تمہیں اسی جیسا سامان اس سے کم ثمن میں فروخت کرتا ہوں، یا کہے: میں تمہیں اس سے بہتر سامان اسی ثمن میں یا اس سے کم ثمن میں فروخت کرتا ہوں، یا خریدار کو ایسا سامان دکھائے کہ خریدار اس میں راغب ہو، پھر اس بیع کو فسخ کرکے اس سامان کو خرید لے[(۲)]۔

(۱) حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر للدردیر ۳/ ۷، حاشیۃ القلیوبی علی شرح المحلی ۲/ ۱۸۴، المغنی ۴/ ۲۸۴، الانصاف ۴/ ۳۲۷، کشاف القناع ۳/ ۱۸۱۔

(۲) فتح القدیر ۶/ ۱۰۷، رد المحتار ۴/ ۱۳۲، شرح المنہج بحاشیۃ الجمل ۳/ ۹۱، المغنی ۴/ ۲۷۸، تحفۃ المحتاج ۴/ ۳۱۴، کشاف القناع ۳/ ۱۸۳۔

حضرت ابن عمرؓ کی صحیح حدیث میں اس سے ممانعت ثابت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "لا يبع بعضكم على بيع بعض"[(۱)] (تم میں سے کوئی دوسرے کی بیع پر بیع نہ کرے)، اور دوسری حدیث میں ہے: "لا يبع الرجل على بيع أخيه، ولا يخطب على خطبة أخيه، إلا أن يأذن له"[(۲)] (آدمی اپنے بھائی کی بیع پر بیع نہ کرے، اور نہ اپنے بھائی کے پیغام نکاح پر پیغام نکاح دے، الا یہ کہ وہ اس کی اجازت دے)۔

ایک اور روایت کے الفاظ ہیں: "لا يبع بعضكم على بيع بعض، حتى يبتاع أو يذر"[(۳)] (تم میں سے کوئی کسی کی بیع پر بیع نہ کرے تا آنکہ وہ خرید لے یا چھوڑ دے)۔

ایک روایت میں ہے: "لا يبيع الرجل على بيع أخيه، ولا يخطب على خطبة أخيه، إلا أن يأذن له"[(۴)] (آدمی اپنے بھائی کی بیع پر بیع نہ کرے، اور اپنے بھائی کے پیغام نکاح پر پیغام نکاح نہ دے، الا یہ کہ وہ اس کو اجازت دے دے)۔

ایک اور وایت میں ہے: "لا يبيع بعضكم على بيع أخيه"[(۵)] (تم میں سے کوئی اپنے بھائی کی بیع پر بیع نہ کرے)۔

(۱) حدیث: "لا يبع بعضكم على بيع بعض......" کی روایت بخاری (الفتح ۴/ ۳۷۳ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/ ۱۰۳۲ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) حدیث: "لا يبع الرجل على بيع أخيه......" کی روایت مسلم (۳/ ۱۱۵۴ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۳) حدیث: "لا يبع بعضكم على بيع بعض......" کی روایت نسائی (۷/ ۲۵۸ طبع المکتبۃ التجاریہ) نے کی ہے اور اس کی اسناد صحیح ہے۔

(۴) اس کی تخریج گذر چکی ہے۔

(۵) حدیث: "لا يبيع بعضكم على بيع أخيه......" کی روایت بخاری (الفتح ۴/ ۳۵۲ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

اس کا حکم:

۱۱۹ - شافعیہ کا مذہب اور حنابلہ کے یہاں ایک احتمالی رائے یہ ہے کہ یہ بیع حرام ہے، لیکن یہ بیع باطل نہیں بلکہ صحیح ہے، اس لئے کہ ممانعت کا تعلق ذات یا اس کے لازم سے خارج علت سے ہے، کیونکہ اس میں کوئی رکن یا شرط مفقود نہیں، ہاں ممانعت ایک متصل معنی کی وجہ سے ہے جو خارج ہے، لازم نہیں ہے، اور وہ معنی یہاں ایذاء رسانی ہے۔ یہ شافعیہ کی توجیہ ہے۔

حنابلہ کی توجیہ یہ ہے کہ حرام یہ ہے کہ سامان خریدار کے سامنے پیش کرے یا اس سے ایسی بات کہے جس کی وجہ سے وہ بیع کو فسخ کردے، اور یہ بیع سے مقدم ہے۔ نیز اس لئے کہ جب فسخ جس کی وجہ سے ضرر ہوا ہے صحیح ہے تو بیع جو مصلحت کو بروئے کار لانے والی ہے بدرجہ اولیٰ صحیح ہوگی، نیز اس لئے کہ ممانعت آدمی کے حق کی وجہ سے ہے، لہذا یہ بیع "نجش" کے مشابہ ہوگیا۔

حنفیہ کا مذہب ہے کہ یہ اور اس جیسی بیوع مکروہ تحریمی ہیں۔ ابن الہمام نے کہا: یہ تمام کراہتیں تحریمی ہیں، گناہ ہونے میں ہمارے علم میں کوئی اختلاف نہیں، اس کی وجہ مذکورہ احادیث ہیں، نیز یہ کہ اس میں وحشت انگیزی اور ایذاء رسانی ہے [۱]۔

حنابلہ کے یہاں مذہب یہ ہے کہ یہ ناجائز اور حرام ہے، یہ بیع صحیح نہیں ہے بلکہ باطل ہے، کیونکہ یہ ممنوع ہے کہ اس میں مسلمان کی ایذاء رسانی اور اس کو بگاڑنا ہے، اور ممانعت کا تقاضا بگاڑ ہے [۲]۔

۱۲۰ - شافعیہ اور حنابلہ نے بیع منہی عنہ میں حسب ذیل قیدیں لگائی ہیں:

(۱) بیع پر بیع لزوم بیع سے قبل ہو، اس لئے کہ خیار مجلس یا خیار شرط باقی رہتا ہے۔ اسی طرح لزوم کے بعد خیار عیب کے زمانہ میں ہو اگر خریدار کسی عیب پر مطلع ہوجائے۔ ان کے نزدیک معتمد یہی ہے۔ اور حنابلہ کے اس قول کا مفہوم یہی ہے کہ بیع دونوں خیاروں کے زمانہ میں ہو، لہذا اگر خیار کے زمانہ کے گزرنے اور لزوم بیع کے بعد ہو تو حرام نہیں ہوگا، کیونکہ اب خریدار اس کو فسخ نہیں کرسکتا، اور نہ ہی اس کی کوئی وجہ ہے۔

(۲) یہ کہ بیع پر بیع اس کی اجازت کے بغیر ہو، جیسا کہ قاضی زکریا نے کہا ہے۔ (یعنی پہلے فروخت کرنے والے نے اپنے بھائی کی بیع پر بیع کرنے والے کو اس کی اجازت نہ دی ہو)۔

حنفیہ نے دوسرے کی بیع پر بیع کی ممانعت میں یہ قید لگائی ہے کہ خرید فروخت کرنے والے بیع پر راضی ہوچکے ہوں [۱]۔

۱۲۱ - شافعیہ نے اس جزئیہ میں بعض فروعات و احکام ذکر کرتے ہوئے کہا ہے:

کہ حرمت ثابت ہے گو کہ خریدار اپنے سودے میں دھوکہ کھانے والا ہو، اس لئے کہ واجبی خیر خواہی بیع کے بغیر تعارف کرادینے سے حاصل ہوجاتی ہے۔ اور قلیوبی نے حرمت میں یہ قید لگائی ہے کہ باطنی رضا کا علم نہ ہو۔

بیع پر بیع کے مثل یہ ہے کہ فروخت کرنے والا خریدار کے ہاتھ زمانہ خیار میں اسی جیسا سامان فروخت کرے جس کو اس نے خریدا ہے۔ اور ممانعت کی وجہ یہ اندیشہ ہے کہ خریدار خیار کی وجہ سے پہلے سامان کو واپس کردے، جیسا کہ امام شافعیؒ نے اس کی صراحت کی ہے۔

---

(۱) فتح القدیر ۶/ ۱۰۶، ۱۰۷، تحفۃ المحتاج ۴/ ۳۰۸، ۳۰۹، ۳۱۴، شرح المحلی وحاشیۃ القلیوبی ۲/ ۱۸۲، ۱۸۴، المغنی ۴/ ۲۷۸، ۲۷۹۔

(۲) المغنی ۴/ ۲۷۸، کشاف القناع ۳/ ۱۸۳، الانصاف ۴/ ۳۳۱۔

(۱) تحفۃ المحتاج ۴/ ۳۱۴، شرح المحلی علی المنہاج مع حاشیۃ القلیوبی ۲/ ۱۸۳، ۱۸۴، کشاف القناع ۳/ ۱۸۳، حاشیۃ الشروانی علی تحفۃ المحتاج ۴/ ۳۱۴، شرح المنہج بحاشیۃ الجمل ۳/ ۹۱، ابن عابدین ۴/ ۱۳۲۔

دوسرے کی بیع پر بیع اس وقت تک ممنوع ہوگی جب تک انجام واضح نہ ہوجائے، یعنی بیع لازم ہوجائے یا خریدار خریدنے سے رک جائے۔ اگر وہ اعراض کرلے تو ممانعت کی مدت ختم ہوجائے گی، اور دوسرے کے لئے فروخت کرنا جائز ہوجائے گا۔

بیع پر بیع حرام ہونے ہی کے مثل بیع کے علاوہ دوسرے عقود ہیں مثلاً اجارہ، عاریت پر لینا، قرض لینا[۱]، ہبہ لینا، مساقات، مزارعت، اور جعالہ ہے۔ حنابلہ نے کہا: یہ چیزیں حرام اور غیر صحیح ہیں، اگر پہلے کسی دوسرے کے لئے ہوچکی ہوں، یہ بیع پر قیاس کرتے ہوئے ہے، اس لئے کہ اس میں ایذاء رسانی ہے۔

بلکہ شافعیہ سے میں برماوی نے بھی صراحت کی ہے کہ جس کو کوئی کتاب (عاریتاً) احسان کے طور پر مطالعہ کے لئے دی گئی، تو دوسرے کے لئے حرام ہے کہ اس کے بارے میں کتاب والے سے درخواست کرے، یعنی کتاب والے سے کتاب مانگے کہ وہ بھی اس کا مطالعہ کرے گا۔ اس کی وجہ اس میں ایذاء رسانی ہے۔ اور انہوں نے اسی پر عاریت کے مکمل ہونے کے بعد پھر عاریت طلب کرنے کی علی الاطلاق بنیاد رکھی ہے[۲]۔

د- دوسرے کی خریداری پر مول تول کرنا اور خریدنا:

۱۲۲ - جہاں تک بھاؤ پر بھاؤ کرنے کا تعلق ہے تو اس کی چند صورتیں یہ ہیں:

دو شخص مول بھاؤ کریں، فروخت کرنے اپنے سامان کا ثمن مانگے اور خریدار اس ثمن پر راضی ہوجائے، پھر دوسرا خریدار آجائے اور وہ پہلے بھاؤ میں دخل اندازی کرکے اور کچھ اضافہ کے ساتھ یا اسی ثمن میں اس کو خرید لے۔ وہ صاحب وجاہت ہو اور اسی وجاہت کے سبب فروخت کرنے والا اس کے ہاتھ فروخت کردے۔

۱۲۳ - خریداری پر خریداری کی صورتوں میں سے یہ ہے کہ ایک شخص فروخت کرنے والے کو عقد فسخ کرنے کا حکم دے، تاکہ وہ اس کو اس سے زیادہ میں خریدے، یا ایک شخص فروخت کرنے والے کے پاس لزوم عقد سے پہلے آئے اور اس بکی ہوئی چیز کا اس سے زیادہ ثمن دے جس میں اس کی خریداری ہوچکی ہے، تاکہ وہ عقد فسخ کرکے اس کے ساتھ عقد کرلے[۱]۔

حنفیہ نے اس خریداری یا مول بھاؤ کی ممانعت میں یہ قید لگائی ہے کہ خرید فروخت کرنے والے ثمن پر متفق یا راضی ہوچکے ہوں، یا فروخت کرنے والا خریدار کی طرف سے مقرر کردہ ثمن میں فروخت کرنے کی طرف مائل ہوگیا ہو۔ لیکن اگر اس کی طرف مائل یا اس سے راضی نہ ہوا ہو تو دوسرے کے لئے اس سے زیادہ ثمن میں خریدنے میں کوئی حرج نہیں، اس لئے کہ یہ نیلامی والی بیع ہے۔ اور اس میں کوئی کراہت نہیں[۲]۔ جیسا کہ آئے گا۔

شافعیہ نے ممانعت میں یہ قید لگائی ہے کہ خریداری لزوم سے پہلے ہو یعنی زمانہ خیار میں (جیسا کہ قاضی کی تعبیر ہے)[۳] یا لزوم کے بعد ہو اور اس کو کسی عیب کی اطلاع مل گئی ہو (جیسا کہ دوسرے کی بیع پر بیع کی بحث میں گزرا)۔

حنابلہ کے یہاں بھاؤ پر بھاؤ کرنے کی چند صورتیں ہیں:

---

(۱) تحفۃ المحتاج مع حاشیۃ الشروانی ۴/ ۳۱۴، حاشیۃ القلیوبی علی شرح المحلی ۲/ ۱۸۴۔

(۲) کشاف القناع ۳/ ۱۸۴، حاشیۃ الشروانی علی تحفۃ المحتاج ۴/ ۳۱۴۔

(۱) بدائع الصنائع ۵/ ۲۳۲، فتح القدیر ۶/ ۱۰۷، تحفۃ المحتاج وحاشیۃ الشروانی ۴/ ۳۱۴، شرح المنہج بحاشیۃ الجمل ۳/ ۹۱، المغنی ۴/ ۲۷۸، کشاف القناع ۳/ ۱۸۳، ۱۸۴۔

(۲) الدرالمختار ۴/ ۱۳۲، الہدایہ مع الشروح ۶/ ۱۰۷، تبیین الحقائق ۴/ ۶۷، بدائع الصنائع ۵/ ۲۳۲۔

(۳) شرح المنہج بحاشیۃ الجمل ۳/ ۹۱۔

اول: فروخت کرنے والے کی طرف سے فروخت کرنے پر رضامندی کی صراحت پائی جائے، تو اس صورت میں خریدار کے علاوہ بھاؤ کرنا حرام ہے۔

دوم: اس کی طرف سے کوئی ایسی چیز پائی جائے جس سے عدم رضامندی معلوم ہو تو بھاؤ کرنا حرام نہیں۔

سوم: اس کی رضامندی اور عدم رضا کی کوئی دلیل نہ پائی جائے تو بھی دوسرے کے لئے بھاؤ کرنا ناجائز ہوگا۔

چہارم: صراحت کے بغیر اس کی رضامندی کی کوئی دلیل پائی جائے تو "قاضی" نے کہا: بھاؤ کرنا حرام نہیں ہے، اور ابن قدامہ نے کہا: حرام ہے [(۱)]۔

اسی طرح شافعیہ نے یہ بھی قید لگائی ہے کہ وہ خریدار کی طرف سے اجازت کے بغیر ہو، لہذا اگر ان میں سے کسی ایک کی طرف سے اجازت ہوجائے تو حرام نہیں ہوگا، اس لئے کہ حق دونوں کا ہے اور دونوں نے اس کو ساقط کردیا، نیز اس سابقہ حدیث کا مفہوم بھی یہی ہے: "حتی یبتاع أو یذر" [(۲)] (تا آنکہ خریدے یا چھوڑ دے)۔

شافعیہ نے کہا ہے کہ معتبر مالک کی اجازت ہے۔ ولی، وصی یا وکیل کی نہیں اگر مالک کا اس میں ضرر ہو اور یہ کہ اجازت کے ساتھ جواز کی صورت یہ ہے کہ باطنی رضامندی پر دلالت حال پائی جائے۔ لیکن اگر اس کی عدم رضامندی اور اس بات پر دلالت ہو کہ اس نے تنگ آکر اور غصہ میں اجازت دی ہے تو جائز نہیں ہوگا، جیسا کہ ان میں سے اذرعی نے کہا ہے [(۳)]۔

(۱) المغنی ۲۳۶/۴ طبع الریاض۔

(۲) حدیث فقرہ/ ۱۱۸ کے تحت آچکی ہے نیز دیکھئے: حاشیۃ الشروانی علی تحفۃ المحتاج ۳۱۵/۴۔

(۳) حاشیۃ الجمل علی شرح المنہج ۹۱/۳، ۹۲۔

اس کا حکم:

۱۲۴ - یہ خریداری یا مول تول ان صورتوں اور قیود کے ساتھ ممنوع اور سب کے نزدیک ناجائز ہے، لیکن جمہور کے نزدیک صحیح ہے۔ اور حنابلہ کے نزدیک باطل ہے البتہ حنابلہ کے یہاں ایک احتمالی رائے صحیح ہونے کی ہے، جیسا کہ جمہور کی رائے ہے۔ حنفیہ عدم جواز سے کراہت تحریمی مراد لیتے ہیں، حرام ہونا نہیں۔

الف۔ خریداری کی صحت کے ساتھ حرمت پر شافعیہ کے مذہب اور حنابلہ کے یہاں احتمالی رائے کی دلیل یہ سابقہ حدیث ہے: "لا یبع بعضکم علی بیع بعض" [(۱)] (تم میں سے کوئی دوسرے کی بیع پر بیع نہ کرے)۔ محلی نے کہا: اسی کے معنی میں خریداری پر خریداری ہے۔

بہوتی نے اشارہ کیا ہے کہ حرمت بیع پر قیاس کی وجہ سے ہے، نیز اس لئے کہ خریداری کو "بیع" کہا جاتا ہے۔

نیز اس میں ایذاء ہے۔ محلی نے کہا: اس کی حرمت کی وجہ اس سے ممانعت سے واقف کو ایذاء دینا ہے۔

نیز اس لئے کہ جب فسخ جس کی وجہ سے ضرر وجود میں آیا صحیح ہے تو بیع جو مصلحت کو حاصل کرانے والی ہے بدرجہ اولی صحیح ہوگی، نیز اس لئے کہ ممانعت آدمی کے حق کی وجہ سے ہے، لہذا بیع نجش کے مشابہ ہوگیا [(۲)]۔

ب۔ خریداری کی صحت کے ساتھ کراہت پر حنفیہ کی دلیل حضرت ابوہریرہؓ کی یہ حدیث ہے: "أن رسول الله ﷺ نهى أن یتلقی الرکبان، ولا یبیع حاضر لباد، وأن تسأل المرأة

(۱) حدیث فقرہ/ ۱۱۸ میں آچکی ہے۔

(۲) شرح المحلی علی المنہاج بحاشیۃ القلیوبی ۱۸۳/۲، کشاف القناع ۱۸۳/۳، المغنی ۲۷۹/۴۔

طلاق أختها، و عن النجش و التصرية، و أن يستام الرجل على سوم أخيه"[۱] (رسول اللہ ﷺ نے منع فرمایا کہ سواروں سے (جو غلہ لے آتے ہیں) جا کر ملا جائے۔ اور شہری باہر والے کا مال بیچے، اور یہ کہ ایک عورت اپنی بہن (کسی اور عورت) کی طلاق کا مطالبہ کرے۔ اور قیمت بڑھا کر دھوکہ میں ڈالنے سے، تھن میں دودھ روکنے سے اور آدمی کے اپنے بھائی کے مول بھاؤ پر مول بھاؤ کرنے سے)۔

حنفیہ نے کہا ہے کہ یہ حدیث مول بھاؤ کرنے سے ممانعت میں صریح ہے، لہذا حدیث: "لا يبع أحدكم على بيع أخيه" (کوئی اپنے بھائی کی بیع پر بیع نہ کرے) میں لفظ بیع کو مجازاً بیع وشراء کو شامل قرار دینے کی کوئی ضرورت نہیں (جیسا کہ ابن الہمام نے وضاحت کی)۔ اس کی ضرورت اس وقت ہوتی جبکہ مول تول کرنے کی حدیث نہ آتی، نیز اس لئے کہ اس میں وحشت انگیزی اور ایذاء رسانی ہے، لہذا مکروہ ہوگا۔

کاسانی نے کہا: ممانعت ایسی علت کی وجہ سے ہے جو بیع کے علاوہ میں ہے۔ اور وہ ایذاء رسانی ہے، لہذا نفس بیع مشروع ہوگی اور اس کا خریدنا جائز ہوگا البتہ مکروہ ہوگا[۲]۔

ج۔ تحریم و باطل ہونے پر حنابلہ کی دلیل یہ ہے کہ یہ ممنوع ہے، اور ممانعت کا تقاضا فساد ہے[۳]۔

۱۲۵- ذیل میں مول بھاؤ اور دوسروں کی خریداری پر خریداری کرنے سے متعلق بعض فروعات اور تفصیلات ہیں:

الف۔ حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ دوسروں کے مول بھاؤ پر مول کرنا مکروہ ہے، اگرچہ جس پر مول بھاؤ کیا جارہا ہے وہ ذمی یا مستامن ہو، انہوں نے کہا: "بھائی" کا ذکر حدیث میں بطور قید نہیں، بلکہ مزید نفرت دلانے کے لئے ہے، اس لئے کہ مول پر مول کرنا وحشت انگیزی اور ایذاء رسانی کا سبب ہے۔ اور یہ بھائی کے حق میں اور سخت منع ہے۔ اور یہ ایسے ہی ہے جیسا کہ غیبت کے بارے میں یہ فرمان نبوی ہے: "ذكرك أخاك بما يكره"[۱] (اپنے بھائی کا ذکر اس طرح پر کہ اس کو ناگوار ہو)، اس لئے کہ ظاہر ہے کہ ذمی کی بھی غیبت ممنوع ہے[۲]۔

شافعیہ نے کہا ہے کہ آدمی کا ذکر غالب استعمال کے طور پر ہے، جیسا کہ "بھائی" کی تخصیص اس کے ساتھ نرمی ومہربانی اور فوری آمادگی کے جذبہ کو ابھارنے کے لئے ہے، لہذا ان دونوں کے علاوہ کا حکم بھی وہی ہوگا۔ اور ذمی، معاہد اور مستامن مسلمان کی طرح ہوں گے، البتہ حربی اور مرتد اس سے خارج ہوں گے، لہذا ان پر حرام نہیں ہوگا[۳]۔

ب۔ مول پر مول کرنے کی ممانعت میں حنفیہ نے اجارہ کو بیع کے حکم میں رکھا ہے، کیونکہ اجارہ منافع کی بیع ہے[۴]۔

جیسا کہ حنابلہ نے بہت سے عقود مثلاً قرض، ہبہ وغیرہ کو بیع پر قیاس کرتے ہوئے اسی حکم میں شامل کیا ہے۔ اور یہ سب حرام اور غیر صحیح ہیں، اس لئے کہ ان میں ایذاء رسانی ہے[۵]۔

---

(۱) حدیث: "نهى أن يتلقى الركبان....." کی روایت بخاری (الفتح ۴/ ۳۵۱ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/ ۱۱۵۵، طبع الحلبی) نے کی ہے الفاظ بخاری کے ہیں۔

(۲) فتح القدیر ۶/ ۱۰۸، تبیین الحقائق ۴/ ۶۷، بدائع الصنائع ۵/ ۲۳۲۔

(۳) المغنی ۴/ ۲۷۸، نیز اس میں تفصیل، وجوہات اور چاروں صورتیں دیکھی جائیں۔

(۱) حدیث: "ذكرك أخاك....." کی روایت مسلم (۴/ ۲۰۰۱ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) الدر المختار ورد المحتار ۴/ ۱۳۲۔

(۳) شرح المنہج وحاشیۃ الجمل ۳/ ۹۰۔

(۴) رد المحتار ۴/ ۱۳۲۔

(۵) کشاف القناع ۳/ ۱۸۴۔

ج۔ شافعیہ میں سے ماوردی نے خریداری پر خریداری کے حکم میں اس صورت کو بھی رکھا ہے کہ عقد کے لازم ہونے سے پہلے (فروخت کرنے والے کی موجودگی میں) خریدار سے سامان کو زیادہ قیمت میں مانگنا حرام ہے، کیونکہ اس کے نتیجہ میں عقد فسخ ہوگا یا ندامت ہوگی۔

د۔ اسی طرح شافعیہ نے حرمت کے بارے میں ماوردی کے کلام پر اس صورت کو قیاس کیا ہے کہ ایک شخص فروخت کرنے والے سے زمانہ خیار میں فروخت شدہ سامان کی جنس کی کوئی چیز اس ثمن سے زیادہ میں طلب کرے جس پر بیع ہوئی ہے، خاص طور پر اگر اس سے اتنی مقدار کا مطالبہ کرے جوفروخت شدہ چیز کے ملے بغیر پوری نہ ہو۔

ھ۔ انہوں نے یہ بھی صراحت کی ہے کہ مذکورہ صورت حرام ہے، خواہ بکی ہوئی چیز اپنی قیمت کو پہنچے یا نہ پہنچے۔ ان کے نزدیک معتمد یہی ہے۔

و۔ نیز انہوں نے خریداری میں دھوکہ کھانے والے کو اس کے غبن سے آگاہ کرنے کے مسئلہ پر بحث کی، چنانچہ ابن حجر نے صراحت کی ہے کہ اس میں کوئی ممانعت نہیں ہے، کیونکہ یہ واجب خیر خواہی ہے، لیکن انہوں نے کہا: ظاہر یہ ہے کہ اس کا محل ایسا غبن ہے جوفروخت کرنے والے کے دھوکہ دینے وغیرہ سے پیدا ہوا، لہذا وہ اس کی ضرر رسانی کی پرواہ نہ کرے گا، اس لئے کہ وہ گنہ گار ہے، برخلاف اس صورت کے جبکہ فروخت کرنے والے کی کوتاہی کے بغیر پیدا ہو، اس لئے کہ فسخ میں اس کا ضرر ہے اور ضرر کا ازالہ ضرر سے نہیں ہوتا۔

شروانی نے صراحت کی ہے کہ اگر دوسرے خریدار کو بکی ہوئی چیز میں کسی عیب کا علم ہوجائے تو اس کے خریدار کو اس کی خبر دینا واجب ہے، اور یہ اس صورت میں صادق آتا ہے جبکہ فروخت کرنے والا عیب سے ناواقف ہو، حالانکہ اس صورت میں اس کی کوئی کوتاہی نہیں ہے۔ اور اس میں اور غبن میں کوئی فرق نہیں ہے، اس لئے کہ لحاظ ضرر ہونے کا ہے۔ اور انہوں نے اشارہ کیا ہے کہ یہ غور کا مقام ہے۔ اور ان کی رائے ہے کہ خیر خواہی کے وجوب کا تقاضا ہے کہ دھوکہ کھانے والے کو بتادیا جائے اگر چہ دھوکہ اس کی کوتاہی سے پیدا ہوا ہو، لیکن نصیحت فروخت کے بغیر صرف بتادینے سے حاصل ہوسکتی ہے [1]۔

۱۲۶ - فقہاء نے اس سے بولی بول کر نیلامی کی بیع کو مستثنیٰ کیا ہے، اس کو بیع دلالت کہا جاتا ہے [2]۔ اور "مزایدہ" بھی کہا جاتا ہے۔ فقہاء نے اس کو خرید پر خرید اور مول پر مول سے مستثنیٰ کیا ہے۔

اس کی صورت یہ ہے کہ سامان کی نیلامی کی جائے اور لوگ ایک دوسرے سے بڑھا کر بولی بولیں، تا آنکہ آخری زائد حد پر رک جائے اور اسی میں اس کو لے لے۔

یہ بیع باتفاق امت مسلمہ جائز ہے جیسا کہ حنابلہ نے صراحت کی ہے۔ انہوں نے اس کو صحیح قرار دیا ہے، مکروہ نہیں کہا ہے۔ شافعیہ نے اس میں دو قیدیں لگائی ہیں: یہ کہ اس میں کسی کو ضرر پہنچانے کا قصد نہ ہو، اور خریدنے کے ارادہ سے ہو، ورنہ دام بڑھانا حرام ہوگا، اس لئے یہ "نجش" (قیمت بڑھا کر دھوکہ میں ڈالنا) ہے [3]۔

۱۲۷ - نیلامی کی بیع کے جواز کی دلیل:

حضرت انس بن مالکؓ کی روایت میں ہے کہ ایک انصاری سوال کرنے آئے تو حضور ﷺ نے ان سے فرمایا: "ما في بيتک شيء ؟ قال: بلى! حلس يلبس بعضه، ويبسط

---

(۱) تحفۃ المحتاج وحاشیۃ الشروانی ۴/ ۳۱۴، ۳۱۵۔

(۲) الدر المختار ۴/ ۱۳۳۔

(۳) القوانین الفقہیہ/ ۱۷۵، الدر المختار ۴/ ۱۳۳، تحفۃ المحتاج ۴/ ۳۱۴، المغنی ۴/ ۲۷۹، کشاف القناع ۳/ ۱۸۳، حاشیۃ الجمل علی شرح المنہج ۳/ ۹۱۔

بعضه، وقعب يشرب فيه الماء، قال: ائتني بهما، فأتاه بهما، فأخذهما رسول الله ﷺ وقال: من يشتري هذين؟ فقال رجل: أنا آخذهما بدرهم، قال: من يزيد على درهم؟ مرتين أو ثلاثا، فقال رجل: أنا آخذهما بدرهمين، فأعطاهما إياه، وأخذ الدرهمين، فأعطاهما الأنصاري، وقال: اشتر بأحدهما طعاما فانبذه إلى أهلك، واشتر بالآخر قدوما، فائتني به. فأتاه به، فشد رسول الله ﷺ عودا بيده، ثم قال له: اذهب فاحتطب وبع، ولا أرينک خمسة عشر يوما، فذهب الرجل يحتطب ويبيع، فجاء وقد أصاب عشرة دراهم، فاشترى ببعضها ثوبا، وببعضها طعاما، فقال له رسول الله ﷺ: هذا خير لک من أن تجيء المسألة نكتة في وجهک يوم القيامة. إن المسألة لا تصلح إلا لثلاثة: لذي فقر مدقع، أو لذي غرم مفظع، أو لذي دم موجع"[1]

(تمہارے گھر میں کچھ نہیں ہے؟ انہوں نے کہا: کیوں نہیں، ایک ٹاٹ ہے جس کا کچھ حصہ ہم اپنے بدن پر ڈالتے ہیں اور کچھ حصہ بچھا لیتے ہیں، اور ایک قعب ہے جس میں پانی پیتے ہیں۔ آپ ﷺ نے فرمایا: ان دونوں کو میرے پاس لاؤ، وہ لے کر آئے، آپ ﷺ نے ان دونوں کو لے کر فرمایا: انہیں کون خریدے گا؟ ایک آدمی نے کہا: میں ان کو ایک درہم میں خریدوں گا۔ آپ ﷺ نے فرمایا: ایک درہم سے کوئی بڑھائے گا؟ دو یا تین بار آپ ﷺ نے یہی فرمایا۔ تو ایک شخص نے کہا: میں ان کو دو درہم میں لوں گا۔ آپ ﷺ نے وہ دونوں اس کو دے دیئے اور دو درہم لے لئے۔ اور درہم انصاری کے حوالے کرتے ہوئے فرمایا: ایک درہم کا غلہ خرید کر اپنے گھر والوں کو دے آؤ۔ اور دوسرے درہم کا کلہاڑا خرید کر میرے پاس لاؤ، وہ لے کر آئے تو رسول اللہ ﷺ نے اپنے ہاتھ سے اس میں لکڑی (دستہ) لگایا، اور پھر ان سے فرمایا: جاؤ لکڑیاں اکٹھا کرو اور بیچو، اور میں تمہیں پندرہ روز تک نہ دیکھوں۔ وہ گئے اور لکڑی جمع کرتے اور فروخت کرتے رہے۔ آئے تو ان کے پاس دس درہم تھے۔ کچھ سے کپڑا خریدا، کچھ سے غلہ۔ آپ ﷺ نے فرمایا: یہ تمہارے لئے اس سے بہتر ہے کہ یہ مانگنا قیامت کے دن تمہارے چہرہ پر داغ بن کر آئے۔ سوال کرنا صرف تین اشخاص کے لئے درست ہے: سخت فقر والے یا خوفناک قرض میں مبتلا شخص کے لئے یا تکلیف دہ خون والے کے لئے (یعنی خون بہا کے لئے))۔

کاسانی نے اس حدیث کے تحت لکھا ہے: رسول اللہ ﷺ مکروہ بیع کر ہی نہیں سکتے تھے[1]۔

دوسری دلیل یہ ہے کہ مسلمان بازاروں میں نیلامی کی بیع کرتے رہے ہیں[2]۔

یہ فقراء کی بیع ہے جیسا کہ کاسانی نے کہا اور اس کی ضرورت ہے[3]۔

نیز اس لئے کہ ممانعت محض بیع کی حالت میں مول کرنے سے وارد ہے، اور نیلامی کی حالت بیع سے خارج ہے[4]۔ "مزایدہ" کے احکام کی تفصیل اس کی اپنی اصطلاح میں ہے۔

---

(۱) حدیث: "إن المسألة لا تصلح......" کی روایت احمد (۱۱۴/۳ طبع المیمنیہ) نے کی ہے، ابن حجر نے کہا: ابوبکر حنفی کی حالت مجہول ہونے کی وجہ سے ابن قطان نے اس کو معلول کہا ہے اور بخاری کا یہ قول نقل کیا ہے کہ اس کی حدیث صحیح نہیں، (تلخیص الحبیر ۱۵/۳ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ)۔

(۱) بدائع الصنائع ۲۳۲/۵۔

(۲) کشاف القناع ۱۸۳/۳۔

(۳) الہدایہ مع الشروح ۱۰۸/۶، تبیین الحقائق ۶۷/۴، ۶۸۔

(۴) کشاف القناع ۱۸۳/۳۔

ھ۔نجش:

۱۲۸-نجش جیم کے سکون کے ساتھ مصدر، اور جیم کے فتحہ کے ساتھ اسم مصدر ہے[۱]۔ اور اس کے لغوی معانی میں سے بھڑکانا ہے۔ کہا جاتا ہے: جب کوئی شخص پرندہ کو اس کی جگہ سے بھڑکائے۔ فیومی نے کہا: نجش الرجل ینجش نجشا: سامان کی قیمت کو بڑھانا، حالانکہ خریداری کا ارادہ نہ ہو، محض دوسروں کو دھوکہ دینا اور اس میں پھنسانا ہو، اسی طرح نکاح وغیرہ میں ہوتا ہے۔

نجش کی اصل استتار (چھپنا) ہے، اس لئے کہ نجش کرنے والا اپنے ارادہ کو چھپاتا ہے۔ اور اسی سے شکاری کو ''ناجش'' کہا جاتا ہے، اس لئے کہ وہ چھپتا ہے[۲]۔

فقہاء نے اس کی تعریف یہ کی ہے کہ ایک شخص قیمت بڑھائے جبکہ خریدنے کا ارادہ نہ ہو، محض دوسروں کو ترغیب دینے کے لئے ہو، یا بکی ہوئی چیز کی بلاوجہ تعریف کرے، تاکہ اس کی شہرت ہو[۳]۔

حضرت ابوہریرہؓ کی حدیث میں اس سے ممانعت وارد ہے، چنانچہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "لا تلقوا الركبان، ولا يبيع بعضكم على بيع بعض، ولا تناجشوا، ولا يبيع حاضر لباد، ولا تصروا الغنم"[۴] (سواروں سے ملاقات نہ کرو (جو غلہ لاتے ہیں)، کوئی دوسرے کی بیع پر بیع نہ کرے، ایک دوسرے کو نجش (دھوکہ) نہ دو، شہری باہر والے کے لئے بیع نہ کرے۔ اور بکری کے تھن میں دودھ جمع نہ کرو)۔

حضرت ابن عمرؓ کی روایت میں ہے: "أن رسول الله ﷺ نهى عن النجش"[۱] (رسول اللہ ﷺ نے نجش (قیمت بڑھا کر دھوکہ میں ڈالنے سے) سے منع فرمایا ہے)۔

الف۔ جمہور فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ یہ حرام ہے، اس لئے کہ اس کی ممانعت ثابت ہے جیسا کہ گزرا، نیز اس میں مسلمان کو دھوکہ دینا ہے جو حرام ہے۔

ب۔ حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ وہ مکروہ تحریمی ہے اگر سامان اپنی قیمت کے مطابق ہو، ہاں اگر اپنی قیمت کے مطابق نہ ہو تو مکروہ نہیں ہے، اس لئے کہ خداع (دھوکہ) نہیں ہوا[۲]۔

یہ اس کا شرعی حکم ہے۔ اور اس کا قانونی حکم یہ ہے:

الف۔ جمہور فقہاء یعنی حنفیہ، شافعیہ نیز حنابلہ کے یہاں صحیح مذہب یہ ہے کہ بیع صحیح ہے، اس لئے کہ نجش ناجش کا فعل ہے، عقد کرنے والے کا نہیں، لہذا وہ بیع میں اثر انداز نہ ہوگا۔ اور ممانعت آدمی کے حق کے لئے ہے، لہذا وہ عقد کو فاسد نہ کرے گا جیسے سواروں سے ملاقات کرنا، اور عیب دار اور عیب چھپائے ہوئے سامان کی بیع۔ برخلاف اس صورت کے، جبکہ اللہ کا حق ہو، اس لئے کہ بندہ کے حق کی تلافی اختیار یا ثمن میں اضافہ کے ذریعہ ہو جاتی ہے۔

ب۔ امام مالک کا مذہب اور امام احمد سے ایک روایت ہے کہ بیع نجش صحیح نہیں ہے، اس لئے کہ یہ ممنوع ہے، اور ممانعت کا

(۱) الدر المختار ۴/ ۱۳۲، تبیین الحقائق ۴/ ۶۷، فتح القدیر ۶/ ۱۰۷، شرح الدردیر ۳/ ۶۷، حاشیۃ الشروانی علی تحفۃ المحتاج ۴/ ۳۱۵، حاشیۃ الجمل علی شرح المنہج ۳/ ۹۲۔

(۲) المصباح المنیر مادہ ''نجش''۔

(۳) الہدایہ مع الشروح ۶/ ۱۰۶، بدائع الصنائع ۵/ ۲۳۳، ابن عابدین ۴/ ۱۳۲، الشرح الکبیر للدردیر ۳/ ۶۸، شرح الخرشی ۵/ ۸۲، تحفۃ المحتاج ۴/ ۳۱۵، شرح المحلی علی المنہاج ۲/ ۱۸۴، المغنی ۴/ ۲۷۸۔

(۴) حدیث: "لا تلقوا الركبان ولا يبيع بعضكم على بعض....." کی روایت بخاری (الفتح ۴/ ۳۶۱ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/ ۱۱۵۵ طبع الحلبی) نے کی ہے اور الفاظ بخاری کے ہیں۔

(۱) حدیث: "نهى عن النجش....." کی روایت مسلم (۳/ ۱۱۵۶ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) المغنی ۴/ ۲۷۸، القوانین الفقہیہ/ ۱۷۵، تحفۃ المحتاج ۴/ ۳۰۸، ۳۱۵، الدر المختار ۴/ ۱۳۲، الہدایہ مع فتح القدیر والعنایہ ۶/ ۱۰۶۔

تقاضا فساد ہے۔

تاہم فقہاء نے اس بیع میں فسخ کرنے کا اختیار ملنے کی صراحت کی ہے:

چنانچہ مالکیہ نے کہا: اگر فروخت کرنے والے کو نجش کرنے والے کا علم ہوا اور وہ خاموش رہے، تو خریدار کو بکی ہوئی چیز رد کرنے کا اختیار رہوگا اگر وہ چیز باقی ہو، اور وہ اس کو روک بھی سکتا ہے، لیکن اگر بکی ہوئی چیز فوت ہو چکی ہو تو واجب قبضہ کے دن کی قیمت ہے، اگر وہ چاہے، اور اگر چاہے تو نجش کا ثمن ادا کردے۔

اور اگر بائع کو نجش کرنے والے کا علم نہ ہو تو خریدار کو کچھ کہنے کا حق نہیں ہے، اور بیع فاسد نہ ہوگی، اور گناہ ایسا کرنے والے پر ہوگا، یہ شافعیہ کے نزدیک ایک قول ہے، کیونکہ انہوں نے سازباز کرنے پر خریدار کے لئے خیار ثابت کیا ہے۔

جبکہ شافعیہ کے یہاں اصح یہ ہے کہ خریدار کے لئے خیار نہیں ہے، اس لئے کہ اس کی کوتاہی ہے۔

حنابلہ کہتے ہیں: بیع صحیح ہے، خواہ نجش بائع کی جانب سے سازباز سے ہو یا نہ ہو، لیکن اگر بیع میں ایسا غبن ہے جو عادتاً نہیں چلتا، تو خریدار کو فسخ کرنے اور نافذ کرنے کا اختیار ہے جیسا کہ "تلقی رکبان" میں، اور اگر اس جیسا غبن چلتا ہو تو اس کے لئے خیار نہیں ہوگا (۱)۔

اس سلسلہ میں تفصیلی احکام ہیں، جن کو اصطلاح "نجش" میں دیکھا جائے۔

و- "تلقی جلب" یا "رکبان" یا "سلع":

۱۲۹ - حنفیہ کی تعبیر "تلقی جلب" اور مالکیہ کی تعبیر "تلقی سلع" ہے۔ خلیل نے کہا: جیسے "تلقی سلع" یا صاحب سلع سے تلقی۔ اور مالکیہ میں ابن جزی کی تعبیر "تلقی السلعۃ" ہے۔

شافعیہ اور حنابلہ کی تعبیر "تلقی رکبان" ہے۔

تلقی: اس شہر سے باہر جانا ہے جہاں خوراک (۱) وغیرہ لائی جاتی ہے۔

جلب (جیم اور لام پر فتحہ کے ساتھ) جالب کے معنی میں ہے، یا مجلوب کے معنی میں، لہذا وہ "فعل" بمعنی مفعول ہوا (۲)۔ اور مجلوب وہ ہے جس کو ایک شہر سے دوسرے شہر میں لایا جائے۔ مالکیہ کی تعبیر میں "تلقی سلع" سے یہی مراد ہے۔

اسی طرح لفظ "رکبان" (شافعیہ اور حنابلہ کی تعبیر میں) راکب کی جمع ہے۔ اور اس لفظ کے ذریعہ تعبیر غالب استعمال کے مطابق ہے۔ مراد آنے والا ہے گو کہ تنہا ہو یا پیدل ہو (۳)۔

تلقی کا شرعی حکم:

۱۳۰ - جمہور فقہاء کے نزدیک بیع تلقی حرام ہے، اس لئے کہ اس فرمان نبوی میں اس کی ممانعت وارد ہے: "**لا تلقوا الجلب، فمن تلقاه فاشترى منه، فإذا أتى سيده (أي صاحبه) السوق فهو بالخيار**" (۴) (آگے جاکر باہر سے مال لانے والوں سے نہ ملو۔ اگر کوئی آگے جاکر ملے اور مال خرید لے پھر مال کا مالک بازار میں آئے تو اس کو اختیار رہوگا)۔

---

(۱) المغنی ۴؍ ۲۷۸، الشرح الکبیر للدردیر وحاشیۃ الدسوقی ۳؍ ۶۸، شرح الخرشی ۵؍ ۸۲، ۸۳، شرح المحلی علی المنہاج ۲؍ ۱۸۴، تحفۃ المحتاج ۴؍ ۳۱۶۔

(۱) دیکھئے: الشرح الکبیر للدردیر ۳؍ ۷۰۔

(۲) المصباح المنیر مادہ "جلب"، الدر المختار و رد المحتار ۴؍ ۱۳۲۔

(۳) تحفۃ المحتاج ۴؍ ۳۱۱، فتح القدیر ۶؍ ۱۰۷، بدائع الصنائع ۵؍ ۲۳۲، رد المحتار ۴؍ ۱۳۲، حاشیۃ الشلبی علی تبیین الحقائق ۴؍ ۶۸۔

(۴) حدیث: "لا تلقوا الجلب......" کی روایت مسلم (۳؍ ۱۱۵۷ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

حنفیہ کی رائے ہے کہ تلقی مکروہ ہے، اس لئے کہ اس میں ضرر یا غرر ہے، یا جیسا کہ کاسانی نے کہا: اس لئے کہ بیع اپنی ذات میں مشروع ہے، اور ممانعت دوسری چیز میں ہے۔ یعنی پہلی تفسیر کے مطابق (جس کو ہم نے ان کے نزدیک ذکر کیا ہے) عام لوگوں کو نقصان پہنچانا، اور دوسری تشریح کے مطابق سامان کے مالکین کو دھوکہ دینا ہے، لہذا اگر ضرر یا غرر نہ ہو تو کوئی حرج نہیں ہے، اور نہ ہی مکروہ ہے، جیسا کہ مرغینانی، کرلانی، کاسانی، زیلعی اور حصکفی نے اس کی صراحت کی ہے، اس لئے کہ اس میں ضرر نہیں ہے [1]۔

لہذا ابن قدامہ کا یہ قول کہ امام ابوحنیفہ سے منقول ہے کہ انہوں نے کہا: اس میں کوئی حرج نہیں ہے، اور رسول اللہ ﷺ کی پیروی کرنا زیادہ واجب ہے [2]، علی الاطلاق نہیں ہے۔ اور مکروہ بیوع کا فسخ کرنا ان دونوں میں سے ہر ایک پر واجب ہے، تاکہ گناہ کا خاتمہ ہو، اور کراہت ان کے نزدیک مطلق ہونے کے وقت حرمت کے لئے ہے، جیسا کہ یہاں ہے اور جیسا کہ ہر مکروہ بیع میں ہے۔

تلقی کا قانونی حکم:

۱۳۱ - جمہور فقہاء کے نزدیک بیع تلقی صحیح ہے، اور اس کی وجہ سے عقد فسخ نہ ہوگا۔ ابن قدامہ نے ابن عبدالبر سے نقل کیا ہے کہ ہر ایک کے قول کے مطابق بیع صحیح ہے۔ اور صحت کی توجیہ یہی کی ہے کہ:

حضرت ابوہریرہ کی سابقہ حدیث میں "خیار" کا اثبات ہے۔ اور خیار صرف عقد صحیح میں ہی ہوسکتا ہے۔

اور اس لئے کہ ممانعت فروخت شدہ چیز میں موجود علت کی وجہ سے نہیں ہے، بلکہ اس کا تعلق ایک طرح کے دھوکہ سے ہے، جس کی تلافی خیار ثابت کر کے ممکن ہے، لہذا یہ بیع مصراۃ کے مشابہ ہے، اور بیع الحاضر للبادی (شہری کا دیہاتی کے لئے بیچنے) سے الگ ہے، اس لئے کہ اس کی تلافی خیار کے ذریعہ ممکن نہیں ہوتی ہے، اس لئے کہ ضرر اس کا نہیں بلکہ مسلمانوں کا ہے۔

امام احمد سے ایک دوسری روایت یہ ہے کہ تلقی فاسد ہوگی، اس کی وجہ ظاہر ممانعت ہے۔ ابن قدامہ نے کہا: پہلا قول زیادہ صحیح ہے [1]۔

ز- شہری کی دیہاتی سے فروخت:

۱۳۲ - متعدد احادیث میں اس سے ممانعت وارد ہے، مثلاً حضرت جابرؓ کی مرفوع روایت ہے: "لا یبیع حاضر لباد، دعوا الناس یرزق اللہ بعضھم من بعض" [2] (شہری باہر والے کے لئے نہ بیچے، لوگوں کو چھوڑ دو، اللہ تعالی ایک کو دوسرے سے روزی دیتا ہے)۔

"بیع الحاضر للبادی" سے مراد کیا ہے؟ اس کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے، جمہور کے نزدیک اس سے مراد یہ ہے کہ شہری باہر والے کا دلال ہو، اس سے ممانعت کی وجہ یہ ہے کہ اس کے نتیجہ میں نرخ اوپر اٹھنے کی وجہ سے اہل شہر کو نقصان پہنچے گا۔ اس کی اور بھی تشریح کی گئی ہے۔ اور ممانعت کے لئے جواز اور عدم جواز اور صحت یا باطل ہونے کے لحاظ سے کچھ شرائط اور تفصیلات ہیں۔

اس کو اصطلاح "بیع الحاضر للبادی" میں دیکھا جائے۔

---

(۱) بدائع الصنائع ۵/ ۲۳۲، الہدایہ وشرح العنایہ ۶/ ۱۰۷، تبیین الحقائق ۴/ ۶۸، الدر المختار ۴/ ۱۳۲۔

(۲) المغنی ۴/ ۲۸۱، الدر المختار ۴/ ۱۳۲۔

(۱) المغنی ۴/ ۲۸۱، ۲۸۲۔

(۲) حدیث: "لا یبیع حاضر لباد......" کی روایت مسلم (۳/ ۱۱۵۷ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

نوع دوم: وہ اسباب جن کے نتیجہ میں دینی یا خالص عباداتی مخالفت لازم آئے:

الف- اذان جمعہ کے وقت بیع:

۱۳۳- قرآن کا حکم ہے کہ جمعہ کے دن نداء (اذان) کے وقت بیع ترک کردی جائے۔ فرمان باری ہے: " يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِن يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ، ذَٰلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ"[1] (اے ایمان والو! جب جمعہ کے دن اذان کہی جائے نماز کے لئے تو چل پڑا کرو اللہ کی یاد کی طرف اور خرید فروخت چھوڑ دیا کرو، یہ تمہارے حق میں بہتر ہے اگر تم کچھ سمجھ رکھتے ہو)۔

بیع ترک کرنے کا حکم اس کی ممانعت ہے۔

اس نص کی وجہ سے بیع کے حرام ہونے میں فقہاء کا اختلاف نہیں ہے۔

البتہ جمعہ کی دو اذانیں ہیں، ان میں سے کس اذان کے وقت کو بیع سے ممانعت کا محل مانا جائے گا؟

الف۔ اس سلسلے میں جمہور فقہاء کی رائے جن میں سے بعض حنفیہ مثلاً طحاوی بھی ہیں، یہ ہے کہ یہ وہ اذان ہے جس کا تعامل جاری ہے، اور رسول اللہ ﷺ کے زمانہ میں صرف یہی اذان تھی یعنی جمعہ کی وہ اذان جو منبر کے سامنے اس وقت ہوتی ہے جب امام منبر پر موجود ہوتا ہے، لہذا "نداء" سے یہی اذان مراد ہوگی۔ اور اسی وجہ سے مالکیہ اور حنابلہ نے اس کو اذان ثانی کے ساتھ مقید کیا ہے[2]۔

ان کے دلائل حسب ذیل ہیں:

حضرت سائب بن یزید سے روایت ہے کہ انہوں نے فرمایا: "كان النداء يوم الجمعة أوّله إذا جلس الإمام على المنبر، على عهد رسول الله ﷺ و أبي بكر وعمر رضي الله عنهما، فلما كان عثمان رضي الله عنه وكثر الناس، زاد النداء الثالث على الزوراء" (حضور ﷺ کے زمانہ میں، اور حضرت ابوبکر وعمر کے زمانہ میں جمعہ کے دن پہلی اذان اس وقت ہوا کرتی تھی جب امام (خطبہ کے لئے) منبر پر بیٹھتا تھا، حضرت عثمان کے زمانہ میں جب لوگ بہت ہوگئے تو انہوں نے "زوراء" پر تیسری اذان کا اضافہ کیا)۔

ایک روایت میں الفاظ ہیں: "زاد الثاني" (دوسری اذان کا اضافہ کیا)۔

ایک اور روایت میں ہے: "على دار في السوق، يقال لها: الزوراء"[1] (بازار میں ایک مکان پر جس کو "زوراء" کہا جاتا ہے)۔ اور ہمارے زمانہ میں پہلی اذان کو تیسری اذان کہنا اس لئے ہے کہ اقامت کو (جیسا کہ ابن الہمام کہتے ہیں) اذان کہا جاتا ہے، جیسا کہ حدیث میں ہے: "بين كل أذانين صلاة"[2] (ہر دو اذانوں کے درمیان نماز ہے)۔

نیز اس لئے کہ اس اذان کے وقت خرید فروخت نماز سے

(۱) سورۂ جمعہ/۹۔

(۲) الہدایہ مع الشروح ۲/ ۳۸، شرح المنہج بحاشیۃ الجمل ۳/ ۵۴، شرح الخرشی ۵/ ۹۰، القوانین الفقہیہ/ ۵۷ کا اشارہ دیکھئے، نیز دیکھئے: کشاف القناع ۳/ ۱۸۰۔

(۱) حدیث: "السائب بن يزيد......" کی روایت بخاری (الفتح ۲/ ۳۹۳ طبع السلفیہ) نے کی ہے دوسری روایت بخاری (۲/ ۳۹۶) نے کی ہے، اور تیسری روایت ابن ماجہ (۱/ ۳۵۹ طبع الحلبی) نے کی ہے نیز دیکھئے: فتح القدیر شرح الہدایہ ۲/ ۳۸۔

(۲) حدیث: "بين كل أذانين صلاة......" کی روایت بخاری (الفتح ۲/ ۱۱۰ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/ ۵۷۳ طبع الحلبی) نے کی ہے نیز دیکھئے فتح القدیر ۲/ ۳۸۔

ہٹادے گی، اور پوری یا بعض نماز کے فوت ہونے کا ذریعہ بنے گی (۱)۔

ب۔ حنفیہ کے نزدیک قول اصح اور مختار اور اسی کو شمس الائمہ نے اختیار کیا ہے، یہ ہے کہ ممنوع پہلی اذان کے وقت بیع ہے جو منارہ پر ہوتی ہے، اور اسی اذان کے وقت جمعہ کے لئے سعی کرنا واجب ہوتا ہے۔ اور اسی کو حسن نے امام ابوحنیفہ سے روایت کیا ہے، اگر وہ اذان زوال کے بعد ہو۔

اس کی توجیہ انہوں نے یہ کی ہے کہ اطلاع اور خبر دینا اسی کے ذریعہ حاصل ہوتا ہے، نیز اگر وہ منبر کے پاس اذان کا انتظار کرے تو سنت کی ادائیگی اور خطبہ کا سننا رہ جائے گا۔ بسا اوقات جمعہ بھی چھوٹ سکتا ہے اگر اس کا گھر جامع مسجد سے دور ہو۔

بلکہ طحاوی نے طحاوی کی رائے کے متعلق صاحب ''البحر'' کا یہ قول نقل کیا ہے کہ وہ ضعیف ہے (۲)۔

ج۔ امام احمد سے ایک روایت ہے جس کو ''قاضی'' نے نقل کیا ہے کہ بیع زوال شمس سے حرام ہوجاتی ہے گو کہ امام منبر پر نہ بیٹھا ہو۔

یہ روایت حنفیہ کے مذہب سے قریب ہے، لیکن ابن قدامہ کا فیصلہ ہے کہ یہ چند وجوہ سے صحیح نہیں جو یہ ہیں:

اللہ تعالیٰ نے خرید وفروخت کی ممانعت کو اذان پر معلق کیا ہے، وقت پر نہیں اور اس لئے کہ اس کا مقصد جمعہ کو پانا ہے۔ اس کا حصول منبر پر امام کے بیٹھنے کے فوراً بعد والی اذان سے ہوگا، نہ کہ اس سے جس کا ذکر ''قاضی'' نے کیا ہے، یعنی زوال آفتاب سے، اگرچہ امام منبر پر نہ بیٹھا ہو، نیز اس لئے کہ اگر خرید وفروخت کی حرمت وقت پر معلق ہوتی تو زوال کے ساتھ خاص نہ ہوتی، اس لئے کہ اس سے پہلے بھی وقت ہے (۱)، کیونکہ امام احمد کے نزدیک جمعہ کا وقت ایک نیزہ سورج کے بلند ہونے سے ظہر کے آخری وقت تک ہے۔

(۱) کشاف القناع ۳/ ۱۸۰۔

(۲) الہدایہ والعنایہ ۲/ ۳۸، ۳۹، تبیین الحقائق ۴/ ۶۸، مراقی الفلاح بحاشیۃ الطحطاوی/ ۲۸۲، الدر المختار ۴/ ۱۳۲۔

اس کا شرعی حکم:

۱۳۴ - جمہور فقہاء کے نزدیک اذان کے وقت خرید وفروخت سے ممانعت تحریمی ہے، مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ نے اس کی صراحت کی ہے۔

جبکہ حنفیہ نے لکھا ہے کہ ممانعت کا کم از کم درجہ کراہت ہے، اور یہ کہ ترک بیع واجب ہے، لہذا وہ مذہب کے مطابق طرفین یعنی فروخت کرنے والے اور خریدار کی طرف سے مکروہ تحریمی ہے۔ اس پر حرام کا اطلاق صحیح ہے جیسا کہ مرغینانی کی تعبیر ہے، اور اس کو ترک کرنا فرض ہے جیسا کہ شرنبلالی کی تعبیر ہے (۲)۔

اس بیع کی حرمت کی قیود:

۱۳۵ - تحریم یا کراہت کی متقاضی یہ ممانعت چند قیود کے ساتھ مقید ہے:

الف۔ بیع میں مصروف شخص ان لوگوں میں سے ہو جن پر جمعہ لازم ہے، لہذا عورت، بچہ، اور مریض پر بیع حرام نہیں ہے بلکہ حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ اس ممانعت سے وہ لوگ مستثنیٰ ہیں جن پر جمعہ واجب نہیں ہے (۳)۔

(۱) المغنی ۲/ ۱۳۵۔

(۲) دیکھئے: القوانین الفقہیہ رص ۵۷، شرح المنہج بحاشیۃ الجمل ۲/ ۵۴، کشاف القناع ۳/ ۱۸۰، حاشیۃ الشلبی علی تبیین الحقائق ۴/ ۶۸، حاشیۃ الطحطاوی علی مراقی الفلاح/ ۲۸۲، نیز دیکھئے: الدر المختار ۴/ ۱۳۱، انہوں نے کراہت تحریمی سے تعبیر کیا ہے الہدایہ مع الشروح ۲/ ۳۸۔

(۳) حاشیۃ الطحطاوی علی مراقی الفلاح/ ۲۸۲، شرح المنہج بحاشیۃ الجمل ۲/ ۵۴، المغنی ۲/ ۱۴۶، الدر المختار ورد المحتار ۴/ ۱۳۲۔

تاہم حنابلہ میں سے ابن ابی موسی نے غیر مخاطب لوگوں کے بارے میں دو روایتیں ذکر کی ہیں۔ اور ان کے نزدیک صحیح یہ ہے کہ حرمت جمعہ کے مخاطب لوگوں کے ساتھ خاص ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اللہ تعالی نے بیع سے صرف ان لوگوں کو منع کیا ہے، جن کو سعی کا حکم دیا ہے، لہذا جو سعی کے مخاطب نہیں ان کو ممانعت شامل نہ ہوگی، نیز اس لئے کہ خرید وفروخت کی حرمت کی توجیہ یہی کی گئی ہے کہ اس کی وجہ سے جمعہ سے رکاوٹ پیش آتی ہے، جو ان غیر مخاطب لوگوں کے حق میں معدوم ہے۔

ب۔ بیع میں مصروف شخص ممانعت سے واقف ہو، جیسا کہ شافعیہ نے اس کی صراحت کی ہے۔

ج۔ بیع کی مجبوری نہ ہو مثلاً مضطر اپنے کھانے کے لئے بیع کرے اور اس میت کے لئے کفن کی بیع جس میں تاخیر سے تغیر کا اندیشہ ہو، ورنہ کوئی حرمت نہیں ہوگی، گو کہ جمعہ فوت ہو جائے جیسا کہ شافعیہ میں سے "الجمل" کہتے ہیں۔

د۔ بیع اذان خطبہ کے شروع ہونے کے بعد ہو جیسا کہ جمہور کی تعبیر ہے(۱)، یا اذان خطبہ کے وقت ہو جیسا کہ مالکیہ کی بھی تعبیر ہے۔

ھ۔ اذان زوال کے بعد ہو، اس کے علاوہ حنفیہ نے کسی قید کو نہیں ذکر کیا ہے(۲)۔

حرمت میں بیع کے علاوہ دوسرے عقود کو بیع پر قیاس کرنا:

۱۳۶ - جمہور کے نزدیک خرید وفروخت کی ممانعت نکاح اور دوسرے عقود کو شامل ہے بلکہ حنفیہ نے ہر اس چیز کے ترک کی صراحت کی ہے جس کے نتیجہ میں جمعہ کے لئے سعی سے رکاوٹ پیش آئے یا اس میں خلل پڑے۔

مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ بیع، اجارہ، تولیہ، شرکت، اقالہ اور شفعہ کو فسخ کر دیا جائے گا، نکاح، صدقہ، ہبہ، کتابت اور خلع کو نہیں۔

شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ عقود اور صنعتوں وغیرہ میں مصروف ہونا حرام ہے، جن کی وجہ سے جمعہ سے رکاوٹ ہو(۱)۔

حنابلہ کے یہاں ایک قول ہے کہ بیع کے علاوہ دوسرے عقود مثلاً اجارہ، صلح اور نکاح حرام ہیں، اس لئے کہ یہ عقود معاوضہ ہیں، لہذا بیع کے مشابہ ہو گئے۔

حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ اذان ثانی کے شروع ہونے کے بعد خاص طور پر صرف خرید وفروخت حرام اور غیر صحیح ہیں، لہذا ان کے نزدیک دوسرے عقود مثلاً نکاح، اجارہ اور صلح وغیرہ جیسے قرض، رہن، ضمان (کفالہ) صحیح ہیں، اس لئے کہ ممانعت صرف بیع کے بارے میں وارد ہے، اور دوسرے عقود اس کے برابر نہیں ہیں کہ وہ کم پیش آتے ہیں، لہذا ان کی اباحت جمعہ فوت ہونے کا ذریعہ نہ ہوگی۔ اور ان کو بیع پر قیاس کرنا صحیح نہیں ہے۔

انہوں نے صراحت کی ہے کہ جس بیع میں خیار ہے اس کو نافذ کرنا یا فسخ کرنا صحیح ہے۔ اور "خیار" میں محض نافذ کرنا اور فسخ کرنا بیع نہیں مانا جائے گا(۲)۔

نماز ختم ہونے تک بیع کی حرمت کا برقرار رہنا:

۱۳۷ - تقریباً فقہاء کا اس میں کوئی اختلاف نہیں کہ اذان کے وقت

(۱) المغنی ۲/ ۱۴۶، حاشیۃ الجمل علی شرح المنہج ۲/ ۵۴، کشاف القناع ۳/ ۱۸۰، ۱۸۱، اس میں کچھ اور مثالیں مذکور ہیں۔

(۲) شرح الخرشی وحاشیۃ العدوی ۲/ ۹۰، الہدایہ وشرح العنایہ ۲/ ۳۸، ۳۹، مراقی الفلاح/ ۲۸۲۔

(۱) مراقی الفلاح وحاشیۃ الطحطاوی/ ۲۸۲، القوانین الفقہیہ/ ص ۷۵، شرح المنہج بحاشیۃ الجمل ۲/ ۵۴، جواہر الإکلیل لآبی ۱/ ۹۹ طبع دار المعرفہ بیروت۔

(۲) کشاف القناع ۳/ ۱۸۱، نیز دیکھئے: المغنی ۲/ ۱۴۶۔

بیع کی ممانعت نماز سے فراغت تک برقرار رہتی ہے، اس سلسلے میں ان کی تصریحات یہ ہیں:

بیع، نکاح اور دوسرے عقود خطیب کے بیٹھنے کے وقت سے نماز کے اختتام تک حرام ہیں (۱)۔

حرمت جمعہ سے فراغت تک برقرار رہتی ہے (۲)۔

بیع اور صنعتوں کی حرمت اذان ثانی کے شروع ہونے یا اس وقت سے کہ اگر وہ اس میں دور گھر سے سعی کرے تو جمعہ کو پالے گا، نماز کے ختم ہونے تک برقرار رہتی ہے (۳)۔

اذان کے وقت بیع کے عمومی احکام:

اول: جس پر جمعہ لازم ہے اس کی طرف سے ایسے شخص کے ہاتھ بیع کا حکم جس پر جمعہ لازم نہیں:

۱۳۸ - فقہاء کا فیصلہ ہے کہ جس پر جمعہ واجب نہیں وہ اذان کے وقت بیع کی حرمت حکم سے مستثنی ہے، بشرطیکہ ان دونوں پر جمعہ واجب نہ ہو (۴)، لہذا اگر ایسے دو اشخاص آپس میں بیع کریں جن پر جمعہ لازم نہیں تو نہ حرام ہے نہ مکروہ (جیسا کہ شافعیہ نے صراحت کی ہے) (۵)۔

اگر ایک پر جمعہ واجب ہو دوسرے پر نہ ہو:

تو جمہور حنفیہ اور شافعیہ کا مذہب یہ ہے کہ وہ دونوں ہی گنہ گار ہوں گے، اس لئے کہ پہلا شخص جس پر جمعہ واجب ہے اس نے ممانعت کا ارتکاب کیا، اور دوسرے شخص نے جس پر جمعہ واجب نہیں

(۱) القوانین الفقہیہ ر ۵۷، دیکھئے: شرح الخرشی ۲ / ۹۰، اور عمومی طور پر دیکھئے: مراقی الفلاح ر ۲۸۳۔
(۲) حاشیۃ الجمل علی شرح المنہج ۲ / ۵۴۔
(۳) کشاف القناع ۳ / ۱۸۱۔
(۴) حاشیۃ الطحطاوی علی مراقی الفلاح ر ۲۸۲ بحوالہ قہستانی۔
(۵) شرح المنہج بحاشیۃ الجمل ۲ / ۵۴۔

اس کو اس پر تعاون دیا۔

شافعیہ کے یہاں ایک قول جس کو ضعیف قرار دیا گیا ہے، یہ ہے کہ دوسرے کے لئے بھی جس پر جمعہ واجب نہیں مکروہ ہے، لیکن وہ گنہ گار نہ ہوگا (۱)۔

مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ اس حالت میں بیع وغیرہ کو فسخ کردیا جائے گا جبکہ ایسے شخص کی طرف سے ہو جس پر جمعہ واجب ہے، گو کہ ایسے شخص کے ہاتھ ہو جس پر جمعہ واجب نہیں ہے (۲)۔

حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ جس پر جمعہ لازم ہے اس کے تعلق سے بیع صحیح نہیں ہے۔ اور دوسرے شخص کے لئے جس پر جمعہ لازم نہیں خرید وفروخت مکروہ ہے، اس لئے کہ اس میں گناہ پر تعاون کرنا ہے (۳)۔

دوم: اذان سن کر جامع مسجد جاتے ہوئے بیع کا حکم:

۱۳۹ - چونکہ جامع مسجد جانے والا ممنوع کے ارتکاب میں ملوث ہوتے ہوئے بھی ممانعت سے مطلوب امر کی تکمیل کررہا ہے اس لئے فقہاء کا اس مسئلہ میں اختلاف ہے۔

الف۔ حنفیہ کے مذہب میں راجح، شافعیہ کا مذہب، اور مالکیہ کا ایک قول یہ ہے کہ اگر وہ دونوں چلتے چلتے بیع کریں تو حرام نہیں ہے، حنفیہ میں سے ابن نجیم نے ''السراج'' کے حوالہ سے کہا ہے کہ مکروہ نہیں ہے اگر وہ جمعہ سے رکاوٹ نہ بنے۔ اور حصکفی نے کہا: اس میں کوئی حرج نہیں ہے (۴)۔

(۱) حاشیۃ الطحطاوی علی مراقی الفلاح ر ۲۸۲، شرح المنہج ۲ / ۵۴۔
(۲) حاشیۃ العدوی علی شرح الخرشی ۲ / ۹۰۔
(۳) کشاف القناع ۳ / ۱۸۰۔
(۴) ردالمحتار ۱ / ۵۵۴، الدرالمختار ۲ / ۱۳۲، شرح المنہج ۲ / ۵۴، حاشیۃ العدوی ۲ / ۵۴، حاشیۃ العدوی علی شرح کفایۃ الطالب ۱ / ۳۲۸۔

لیکن بیع کی ممانعت مطلقاً وارد ہے، لہذا "اجتہاد" کے ذریعہ اس کو بعض صورتوں کے ساتھ خاص کرنا حنفیہ کے قاعدہ کے مطابق نسخ ہے، لہذا اجتہاد کے ذریعہ تخصیص جائز نہیں ہوگی (۱)۔ عدم کراہت کی تعلیل یہ کی گئی ہے کہ اذان کے وقت بیع کی ممانعت کی وجہ سعی میں خلل کا پیش آنا ہے۔ اور جب سعی میں خلل نہیں ہے تو ممانعت بھی نہیں ہوگی۔

نیز یہ کہ اس نص قرآنی سے ان لوگوں کو خاص کرلیا گیا ہے جن پر جمعہ واجب نہیں ہے، اور عام میں جب تخصیص آجائے تو وہ ظنی ہو جاتا ہے۔ اور بعد میں اس کی تخصیص "رائے" یعنی اجتہاد کے ذریعہ بھی جائز ہوجاتی ہے (۲)۔

مالکیہ نے جواز کی توجیہ یہ کی ہے کہ بیع اس حالت میں ان دونوں کے لئے سعی سے رکاوٹ نہیں بنے گی، مالکیہ نے اس کو حضرت ابن عمرؓ سے نقل کیا ہے (۳)۔

ب۔ بعض حنفیہ مثلاً صاحب "النہر"، زیلعی، حصکفی کا قول باب جمعہ کے شروع میں، اور شرنبلالی کی رائے ہے کہ بیع کو چھوڑ دینا واجب ہے گو کہ سعی کے ساتھ ہو۔ صاحب "النہر" نے صراحت کی ہے کہ اسی پر اعتماد کرنا چاہئے (۴)۔

بعینہ یہی مالکیہ کا دوسرا قول بھی ہے، اور یہی حنابلہ کے کلام سے ظاہر ہوتا ہے (۵)، گو کہ انہوں نے بذات خود اس مسئلہ کو ذکر نہیں کیا ہے۔

(۱) تبیین الحقائق ۴/ ۶۸، نیز دیکھئے: حاشیۃ الطحطاوی علی مراقی الفلاح ص ۲۸۲۔
(۲) الدر المختار ورد المحتار ۴/ ۱۳۲، نیز دیکھئے: ابن عابدین کے بارے میں ان کا مناقشہ اور تخصیص کے بجائے تعلیل پر ان کی ترکیز۔
(۳) حاشیۃ العدوی علی شرح کفایۃ الطالب ۱/ ۳۲۸۔
(۴) رد المحتار ۱/ ۵۵۲، تبیین الحقائق ۴/ ۶۸، مراقی الفلاح بحاشیۃ الطحطاوی ۱/ ۲۸۲۔
(۵) حاشیۃ العدوی علی شرح الخرشی ۲/ ۹۰، نیز دیکھئے مثلاً کشاف القناع ۳/ ۱۸۰۔

اس نقطۂ نظر کی صرف وہی تعلیل ہے جس کو حنفیہ میں سے شرنبلالی نے پیش کیا ہے کہ یہ سعی میں خلل انداز ہے، لہذا امر کے مطلق ہونے کی وجہ سے اس کا ترک کرنا واجب ہوگا۔ اسی طرح بعض مالکیہ کی رائے کے مطابق یہ سد ذریعہ کے لئے ہے (۱)۔

سوم: سعی کے بعد مسجد میں بیع کا حکم:

۱۴۰ - فقہاء اس کی کراہت پر متفق ہیں:

الف۔ حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ مسجد کے دروازہ پر یا مسجد میں اذان اول کے وقت جو زوال کے بعد ہو، بیع کرنے کا گناہ جمعہ کے لئے چلتے ہوئے بیع سے بڑھا ہوا ہے۔

ب۔ شافعیہ کی صراحت ہے کہ بیع وغیرہ سے ممانعت اس شخص کے حق میں ہے جو اس کے لئے مسجد کے علاوہ میں بیٹھا ہو، لیکن اگر اذان سننے کے بعد جامع مسجد یا اس سے قریب کسی جگہ بیٹھ گیا اور بیع کی تو حرام نہیں ہے، لیکن مسجد میں بیع کرنا مکروہ ہے، ابن حجر وغیرہ نے صراحت کی ہے کہ ان کا قول حرمت کے زیادہ قریب ہے (۲)۔

ج۔ حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ اذان کے بعد نقد ثمن یا ذمہ میں واجب ثمن کے عوض پانی پینا مکروہ ہے، (جیسا کہ حرمین میں ہوتا ہے) بلکہ انہوں نے اشارہ کیا ہے کہ اذان شروع ہونے کے بعد خرید فروخت کی عدم صحت کا تقاضا حرمت ہی ہے۔ خاص طور پر جبکہ یہ مسجد میں ہو، الا یہ کہ کہا جائے کہ یہ حقیقت میں بیع نہیں ہے بلکہ اباحت ہے، پھر اس کی طرف سے نیابت ہوتی ہے (۳)۔

(۱) مراقی الفلاح ص ۲۸۲، حاشیۃ العدوی علی شرح کفایۃ الطالب ۱/ ۳۲۸۔
(۲) شرح المنہج وحاشیۃ الجمل ۲/ ۵۴، رد المحتار ۱/ ۵۵۲، مراقی الفلاح ص ۲۸۲۔
(۳) کشاف القناع ۳/ ۱۸۱۔

چہارم: زوال کے بعد دوسری اذان سے قبل بیع:

۱۴۱ - وجوب سعی اور ترک بیع کے بارے میں حنفیہ کے یہاں معتبر وقت کا داخل ہونا ہے، اور اسی وجہ سے انہوں نے اذان کو ماسبق میں اس کے ساتھ مقید کیا ہے، لہذا مناسب ہے کہ زوال کے بعد بیع کی کراہت ثابت ہو، اور اس سے قبل نہ ہو[1]۔

شافعیہ نے اسی طرح صراحت کی ہے کہ بیع وغیرہ اذان ثانی اور خطبہ کے لئے بیٹھنے سے قبل جبکہ وہ زوال کے بعد ہوں مکروہ ہیں، اس لئے کہ وجوب کا وقت داخل ہو چکا ہے، البتہ زوال سے قبل عقد مکروہ نہیں ہے۔

ان کے نزدیک یہ دونوں احکام اس صورت کے ساتھ مقید ہیں کہ عقد کرنے والے پر اس وقت سعی لازم نہ ہوتی ہو، ورنہ اگر ایسا ہو کہ اس وقت چلے بغیر جمعہ نہیں مل سکتا تو وہ عقد اس پر حرام ہوگا[2]۔

پنجم: ممانعت کا جمعہ سے غافل کرنے والی تمام چیزوں کو شامل ہونا:

۱۴۲ - فقہاء متفق ہیں کہ نداء کے بعد ہر ایسی چیز حرام یا مکروہ (اس میں فقہاء کے اختلاف کے ساتھ) ہے جو جمعہ کے لئے جانے سے غافل کرنے والی ہو، اور جمعہ کے لئے جانے سے غافل کرنے والی ہر چیز کو ترک کرنا واجب ہے مثلاً اذان کے وقت سفر کا آغاز کرنا، کھانا، سلائی، تمام صنعتیں مثلاً بھاؤ تاؤ، آواز لگانا، اور کتابت، اسی طرح عبادت میں مصروفیت، اہل وعیال وغیرہ کے ساتھ اپنے گھر میں ٹھہرے رہنا، گو کہ گھر مسجد کے دروازے پر یا اس سے قریب ہو بلکہ آیت پر عمل کرتے ہوئے جامع مسجد کی طرف پیش قدمی واجب ہوگی[1]۔

ششم: اذان میں اعتبار ابتداء کا ہے یا مکمل ہونے کا؟

۱۴۳ - مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ اذان میں اعتبار اس کے آغاز کا ہے، مکمل ہونے کا نہیں، لہذا اگر مؤذن اللہ اکبر کہہ دے تو بیع حرام ہو جائے گی، اس لئے کہ حرمت کا تعلق اذان سے ہے[2]۔

اس کا قانونی حکم:

۱۴۴ - جمہور فقہاء حنفیہ، شافعیہ اور بعض مالکیہ کی رائے ہے کہ عقد بیع صحیح ہوگا، اس لئے کہ اس سے ممانعت بیع کے علاوہ میں اور اس سے خارج ہے، اور وہ ترک کرنا ہے، لہذا بیع اصل کے لحاظ سے مشروع اور جائز ہوگی، لیکن مکروہ تحریمی ہوگی، اس لئے کہ اس کے ساتھ ایک غیر مشروع چیز متصل ہوگئی ہے اور وہ سعی ترک کرنا ہے[3]۔

صحت بیع پر حسب ذیل امور متفرع ہوتے ہیں:

الف۔ اس کا فسخ واجب نہیں ہوگا، حنفیہ کے یہاں ایک قول اور مالکیہ کے یہاں بھی ایک قول یہی ہے، چنانچہ شیخ عدوی نے کہا: اس مسئلہ میں ایک دوسرا قول یہ ہے کہ بیع فسخ نہیں ہوگی بلکہ نافذ رہے گی اور وہ اللہ سے استغفار کرے گا۔

ب۔ ثمن واجب ہوگا، قیمت نہیں۔

---

(۱) الدر المختار ورد المحتار ۱/ ۵۵۲ سے ماخوذ، مراقی الفلاح وحاشیۃ الطحطاوی ۲۸۲۔

(۲) شرح المنہج وحاشیۃ الجمل ۲/ ۵۴ تصرف کے ساتھ۔

(۱) مراقی الفلاح وحاشیۃ الطحطاوی ۲۸۲، شرح کفایۃ الطالب علی رسالۃ ابن ابی زید بحاشیۃ العدوی ۱/ ۳۲۸، کشاف القناع ۳/ ۱۸۱، حاشیۃ الجمل علی شرح المنہج ۲/ ۵۴۔

(۲) حاشیۃ العدوی علی شرح کفایۃ الطالب ۱/ ۳۲۸۔

(۳) الدر المختار ۳/ ۱۳۱، حاشیۃ الطحطاوی ۲۸۲، شرح المنہج بحاشیۃ الجمل ۲/ ۵۴، القوانین الفقہیہ/ ۵۷، بدائع الصنائع ۵/ ۲۳۲۔

ج۔ قبضہ سے قبل فروخت شدہ چیز پر ملکیت ثابت ہوگی (۱)۔

لیکن مالکیہ کا مشہور مذہب یہ ہے کہ یہ بیع بیع فاسد کی طرح فسخ کردی جائے گی، اور خریدار کے ہاتھ سے واپس کرلی جائے گی، اگر فوت نہ ہوئی ہو۔ ہاں اگر (بازار کے بدلنے سے) فوت ہوچکی ہوتو عقد نافذ ہوجائے گا، اور خریدار پر قبضہ کے وقت کی قیمت لازم ہوگی، مشہور یہی قول ہے، ایک قول ہے کہ بیع کے وقت کی قیمت لازم ہوگی (۲)۔

جن مالکیہ نے وجوب فسخ کی صراحت کی ہے، انہوں نے اس کے ساتھ بیع کے مثل اجارہ، شرکت، اقالہ اور شفعہ کو لاحق کیا ہے، اگر ان کے ذریعہ لیا گیا ہو، لیکن اگر ترک کردیا گیا ہوتو نہیں، تاہم انہوں نے نکاح، ہبہ، صدقہ، اور آزادی جیسے امور کو مستثنیٰ کیا ہے، لہذا ان میں کسی کو فسخ نہیں کیا جائے گا، گو کہ حرام ہو۔

ان مذکورہ چیزوں اور بیع وغیرہ کے درمیان ان کے نزدیک فرق یہ ہے کہ بیع وغیرہ جس میں عوض ہے، ان میں فسخ کی وجہ سے ہر ایک کو اپنا عوض مل جاتا ہے، لہذا اس میں کوئی بڑا ضرر نہیں ہے، برخلاف ان چیزوں کے جن میں عوض نہیں ہے، کہ وہ بالکلیہ باطل ہوجاتی ہیں اگر فسخ ہوجائیں (۳)۔

عدوی نے نکاح کے بارے میں ایک دوسری علت لکھی ہے، وہ یہ ہے کہ اس کے فسخ سے ضرر ہوگا، کیونکہ بسا اوقات زوجین میں سے ایک دوسرے سے مانوس ہوجاتے ہیں۔

ان کے نزدیک "بدلہ کا ہبہ" (یعنی وہ ہبہ جو مکافات کی شرط پر ہو جیسا کہ مالکیہ کی تعبیر ہے یا عوض کی شرط پر جیسا کہ حنفیہ وغیرہ کی تعبیر ہے) بیع کی طرح ہے۔

خلع کے بارے میں مناسب یہ ہے کہ وہ نافذ ہوجائے، فسخ نہ ہو، سابقہ علت کا تقاضا یہی ہے، اور وہ علت یہ ہے کہ خلع بالکلیہ باطل ہوجائے گا اگر فسخ کردیا جائے (۱)۔

جبکہ حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ بیع تھوڑی ہو یا زیادہ صحیح نہیں ہوگی، اور سابقہ نص قرآنی جو حکم حرمت میں ظاہر ہے، کی وجہ سے منعقد ہی نہ ہوگی (۲)۔

ب- کافر کے ہاتھ مصحف کی بیع:

۱۴۵- باتفاق فقہاء یہ بیع ممنوع ہے، جمہور فقہاء نے حرمت کی صراحت کی ہے، اور حنفیہ کے کلام سے ظاہر ہوتا ہے کہ کراہت ثابت ہے، اور "کراہت" ان کے قواعد وتعلیلات کے مطابق حرمت کے لئے ہے۔

مالکیہ کہتے ہیں: مالک کے لئے حرام ہے کہ کافر کے ہاتھ مصحف یا اس کا جزو فروخت کرے۔ اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے، اس لئے کہ مصحف کی ملکیت کی وجہ سے اس میں اسلام کی بے حرمتی ہے۔

فرمان باری ہے: "وَلَنْ يَجْعَلَ اللّٰهُ لِلْكَافِرِيْنَ عَلَى الْمُؤْمِنِيْنَ سَبِيْلًا" (۳) (اور اللہ کافروں کا ہرگز مومنوں پر غلبہ نہ

(۱) حاشیۃ الطحطاوی علی مراقی الفلاح ر ۲۸۲، نیز دیکھئے: رد المحتار ۴ر ۱۳۱، حاشیۃ العدوی علی شرح الخرشی ۲ر ۹۰، اور دیکھئے: القوانین الفقہیہ ر ۵۷ میں فسخ کے سلسلہ میں اختلاف کی طرف اشارہ۔
(۲) شرح الخرشی ۲ر ۹۰۔
(۳) شرح الخرشی بحاشیۃ العدوی ۲ر ۹۰، نیز دیکھئے: حاشیۃ العدوی علی شرح رسالۃ ابن ابی زید ۱ر ۳۲۸۔

(۱) شرح الخرشی حوالہ سابق۔
(۲) کشاف القناع ۳ر ۱۸۰، نیز دیکھئے: المغنی ۴ر ۱۴۶۔
(۳) شرح الخرشی ۵ر ۱۰، نیز اس کے مثل: شرح المنہج بحاشیۃ الجمل ۳ر ۱۹، ۲۰ میں دیکھئے۔

ہونے دے گا)۔

اس تعلیل کی اصل کا تعلق حضرت عبد اللہ بن عمرؓ کی اس روایت سے ہے: "أن رسول الله ﷺ نهى أن يسافر بالقرآن إلى أرض العدو"(1) (رسول اللہ ﷺ نے قرآن کو سفر میں دشمن کے ملک میں لے جانے سے منع فرمایا)۔

تاہم اس بیع کی صحت کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے:

الف ۔شافعیہ کے یہاں اظہر، حنابلہ کا مذہب اور مالکیہ کے یہاں ایک قول یہ ہے کہ کافر کے ہاتھ مصحف فروخت کرنا صحیح نہیں ہے، اس لئے کہ فرمان باری ہے: "وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَ الْعُدْوَانِ"(2) (اور گناہ اور زیادتی میں ایک دوسرے کی مدد نہ کرو)، نیز اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ نے قرآن کو سفر میں دشمن کے ملک میں لے جانے سے منع فرمایا، کیونکہ ان کے ہاتھ میں آجانے کا اندیشہ ہے، لہذا ان کو اس پر قدرت نہیں دی جائے گی، نیز اس لئے کہ جب کافر کو قرآن پر ملکیت برقرار رکھنے سے روکا جاتا ہے، تو ملکیت کا آغاز کرنے سے بھی روکا جائے گا، جیسا کہ بقیہ ناجائز بیع والی چیزیں ہیں، نیز مصحف وغیرہ پر کافر کی ملکیت میں توہین ہے(3)۔

مالکیہ نے اس پر بیع کے فسخ کو متفرع کیا ہے، بشرطیکہ فروخت شدہ چیز موجود ہو۔ اس رائے کو سحنون نے اکثر اصحاب مالک سے منسوب کیا ہے(4)۔ مالکیہ نے بیع میں (جیسا کہ ابن جزی کہتے ہیں) اسلام کی شرط صرف مسلمان غلام کی خریداری اور مصحف کی خریداری میں لگائی ہے(1)۔

ب ۔حنفیہ کا مذہب اور مالکیہ کا مشہور مذہب اور شافعیہ کے یہاں ایک قول یہ ہے کہ کافر کے ہاتھ مصحف کی بیع صحیح ہے، البتہ اس کو مجبور کیا جائے گا کہ اس کو اپنی ملکیت سے نکالے، تاکہ کتاب اللہ کو اہانت سے بچایا جائے (جیسا کہ ابن عابدین نے طحطاوی کے حوالے سے نقل کیا ہے)، نیز اس لئے کہ اس میں قرآن پر ملکیت کی وجہ سے اسلام کی بے حرمتی ہے، (جیسا کہ خرشی کہتے ہیں) اور حرمت کے بارے میں کوئی اختلاف نہیں ہے، جیسا کہ عمیرہ نے کہا(2)۔

اس بیع سے ملحق امور:

۱۴۶ -جس طرح کفار کے ہاتھ مصحف کی بیع ممنوع ہے اسی طرح قرآن کو ان پر صدقہ کرنا اور ان کو ہبہ کرنا (جیسا کہ مالکیہ نے اس کی صراحت کی ہے) ممنوع ہے، اور اسی طرح قرآن کو ان کے پاس رہن میں دینا (جیسا کہ حنابلہ نے صراحت کی ہے) ممنوع ہے۔ اول الذکر علماء کفار کو مجبور کرتے ہیں کہ وہ اس کو اپنی ملکیت سے نکالیں، جیسا کہ بیع میں ہے، دسوقی نے اس کی صراحت کی ہے(3)۔ اس میں دوسروں کا اختلاف نہیں ہونا چاہئے۔

اس بیع سے مستثنی امور:

۱۴۷ -شافعیہ نے مصحف کی بیع کے حکم سے چند چیزوں کو مستثنی

---

(1) حدیث: "نهى أن يسافر بالقرآن......" کی روایت بخاری (الفتح ۶/ ۱۳۳ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/ ۱۴۹۰ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(2) سورۂ مائدہ/ ۲۔

(3) الشرح الکبیر فی ذیل المغنی ۴/ ۱۳، کشاف القناع ۳/ ۱۳۴، شرح المنہج بحاشیۃ الجمل ۳/ ۲۰، نیز دیکھئے: شرح المحلی علی المنہاج ۲/ ۱۵۶، تحفۃ المحتاج ۴/ ۲۳۰۔

(4) حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر للدردیر ۳/ ۷۔

(1) القوانین الفقہیہ/ ۱۶۳، نیز اس شرط کے بارے میں دیکھئے: شرح المنہج وحاشیۃ الجمل ۳/ ۱۹، ۲۰۔

(2) رد المحتار ۴/ ۱۳۴، شرح الخرشی بحاشیۃ العدوی ۵/ ۱۰، نیز شافعیہ کا دوسرا قول دیکھئے: شرح المحلی علی المنہاج وحاشیہ عمیرہ ۲/ ۱۵۶، اور حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۳/ ۷ میں۔

(3) کشاف القناع ۳/ ۱۳۴، حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۳/ ۷۔

کیا ہے:

ایسے دراہم ودنانیر جن پر قرآن کی کوئی آیت نقش ہو، اس لئے کہ اس کی حاجت ہے۔

اہل ذمہ کا ایسے مکانات خریدنا جن کی دیواروں یا چھتوں میں قرآن لکھا ہوا ہو، اس لئے کہ عموم بلوی ہے۔ اور وہ عام حالات میں گنجائش کی وجہ سے معاف ہوگا، اس لئے کہ اس نقش سے مقصود قرآنیت نہیں ہوتی۔

بعض حضرات (مثلاً ابن عبدالحق) نے، اس کافر کے لئے تعویذ کو مستثنی کیا ہے جس کے اسلام کی امید ہو، اسی طرح رسول اللہ علیہ السلام کی اقتداء میں مکتوب مستثنی ہے۔

اسی طرح انہوں نے اس کپڑے کو مستثنی کیا ہے جس پر کچھ قرآن تحریر ہو، اس لئے کہ اس تحریر کا مقصد قرآنیت نہیں ہوتی، الا یہ کہ کہا جائے کہ عموماً کپڑے پر تحریر کا مقصد تبرک حاصل کرنا ہوتا ہے، اس کو پہننا نہیں، لہذا یہ تعویذوں کے مشابہ ہوگیا، تاہم کافر کے بدن کے ساتھ اس کے لگنے میں اس کی توہین ہے، برخلاف ان آیات کے جو چھتوں پر لکھی جائیں۔

مصحف پر کافر کی ملکیت کو زائل کرنے کا حکم دینے والا حاکم ہوگا، عام لوگ نہیں، اس لئے کہ اس میں فتنہ ہے، جیسا کہ شافعیہ نے اسی جیسے مسئلہ میں اس کی صراحت کی ہے[1]۔

مسلمانوں کی طرف سے مصحف کی بیع اور اس کی خریداری کا حکم:

۱۴۸ - الف۔ شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ مسلمان کی طرف سے

(۱) حاشیۃ الجمل علی شرح المنہج ۳؍۱۹، اور حاشیۃ القلیوبی علی شرح المحلی علی المنہاج ۲؍۱۵۶ کے ساتھ موازنہ کریں۔

مصحف کی فروخت اور اس کی خریداری مکروہ ہے۔ اور مصحف سے مراد خالص قرآن ہے۔ اور کراہت کی وجہ جیسا کہ (شیخ عمیرہ لکھتے ہیں) قرآن کریم کو خرید فروخت کے سبب حقیر سامانوں کے معنی میں ہونے سے بچانا ہے۔ اور یہ امام احمد سے بھی ایک روایت ہے، نیز اس لئے کہ اس سے مقصود کلام اللہ ہے، لہذا اس کو حقیر ہونے سے بچانا ضروری ہے۔ اور اس خریداری کے جواز میں اس کا سبب بننا، اور اس کی مدد کرنا ہے۔

ب۔ شافعیہ کا دوسرا قول یہ ہے کہ بلاحاجت فروخت مکروہ ہے، نہ کہ خریداری۔ قلیوبی اور الجمل نے صراحت کی ہے کہ یہی ان کے نزدیک معتمد ہے۔ الجمل نے اس کی توجیہ یہ کی ہے کہ خریداری میں اس کو حاصل کرنا ہے، برخلاف بیع کے[1]، کہ اس میں فوت کرنا، حقیر بنانا اور رغبت کا ختم ہونا ہے۔

شافعیہ کے یہاں یہ معتمد قول ہے، یہی امام احمد سے ایک روایت ہے، مرداوی نے خریداری اور اس کے جواز کے مسئلہ میں کہا ہے کہ یہی مذہب ہے۔ اور انہوں نے اس کی توجیہ یہ کی ہے کہ خریداری میں مصحف کو بچانا ہے، لہذا یہ جائز ہوگا، جیسا کہ مکہ کے مکانات کو خریدنا اور اس کے گھروں کو اجرت پر لینا، حالانکہ اس کی بیع یا اس کی اجرت لینا جائز نہیں ہے۔ اسی طرح حجام کی اجرت دینا مکروہ نہیں ہے، حالانکہ اس کی کمائی مکروہ ہے، بلکہ بہوتی نے اس کو قیدی کے خریدنے کی طرح قرار دیا ہے[2]۔

ج۔ امام احمد سے ایک روایت ہے کہ مصحف کی فروخت ناجائز ہے اور صحیح نہیں ہے، مرداوی نے کہا: یہی مذہب ہے، جیسا کہ ان

(۱) حاشیہ عمیرہ علی شرح المحلی ۲؍۱۵۷، الشرح الکبیر فی ذیل المغنی ۴؍۱۳، حاشیۃ الجمل علی شرح المنہج ۳؍۲۲۔

(۲) الانصاف ۴؍۲۷۹، کشاف القناع ۳؍۱۵۵، الشرح الکبیر فی ذیل المغنی ۴؍۱۲۔

سے مروی ہے کہ خریداری حرام ہے۔ اگرچہ بعض نے اس کا ذکر نہیں کیا ہے۔ اور عدم جواز کی توجیہ یہ کی ہے کہ:

امام احمد نے کہا: مصاحف کو فروخت کرنے کی رخصت کا مجھے علم نہیں ہے۔

یہی صحابہ سے مروی ہے، اور ان کے دور میں ان کا کوئی مخالف معلوم نہیں ہے۔

اس لئے کہ اس میں کتاب اللہ ہے، لہذا اس کو فروخت کرنے اور حقیر ہونے سے بچانا واجب ہے [1]۔

د۔ اور یہاں امام احمد سے ایک روایت یہ ہے کہ مصحف کی بیع بلا کراہت جائز ہے۔ مرداوی نے کہا: اس روایت کو ابو الخطاب نے ذکر کیا ہے۔ حنابلہ نے بیع مصحف کے جواز اور اس کی رخصت دینے کو حسن، عکرمہ، شافعی اور اصحاب رائے کی طرف منسوب کیا ہے۔ اور انہوں نے اس کی توجیہ یہ کی ہے کہ بیع کاغذ اور چمڑے کی ہوگی، اور ان کی بیع مباح ہے۔

مصحف کے تبادلہ کی کراہت کے بارے میں امام احمد سے دو روایتیں ہیں، امام احمد کے یہاں مختار یہ ہے کہ مصحف کو مصحف سے بدلنا جائز ہے، اس لئے کہ اس سے مصحف سے بے رغبتی کا پتہ نہیں چلتا، اور نہ دنیوی عوض میں تبادلہ کرنا معلوم ہوتا ہے، برخلاف اس کا ثمن لینے کے [2]۔

اس تفصیل سے واضح ہوتا ہے کہ اجمالی طور پر بیع مصحف کے بارے میں امام احمد سے تین روایات ہیں:

حرمت، کراہت، اور جواز۔ اور خریداری کے بارے میں بھی یہی روایتیں ہیں۔ تبادلہ کے بارے دو اقوال ہیں۔ اور مذہب (جیسا

(۱) الشرح الکبیر فی ذیل المغنی ۴/ ۱۴۔

(۲) الانصاف ۴/ ۲۷۹، الشرح الکبیر فی ذیل المغنی ۴/ ۱۴۔

کہ ابن قدامہ اور بہوتی کے کلام سے سمجھ میں آتا ہے) یہ ہے کہ بیع حرام اور غیر صحیح ہے۔ اس کی وجہ یہ بھی بتائی گئی ہے کہ حضرت ابن عمرؓ نے کہا: میری خواہش ہے کہ ان کی بیع میں ہاتھوں کو کاٹ دیا جائے، نیز اس لئے کہ اس کی تعظیم واجب ہے، اور فروخت کرنے میں ترک تعظیم اور قرآن کی تحقیر ہے۔ اور خریداری مکروہ نہیں ہے، اس لئے کہ یہ بچانا ہے۔ اور نہ ہی دوسرے مصحف سے بدلنا مکروہ ہے، اس لئے کہ اس سے قرآن سے بے رغبتی ظاہر نہیں ہوتی ہے [1]۔

ممنوع بیع کے نتائج:

۱۴۹ - ممانعت میں اصل جمہور کے نزدیک باطل ہونا ہے، لہذا اس کو اصل پر جاری رکھا جائے گا الا یہ کہ کوئی ضرورت ہو، اور ضرورت صرف اس صورت میں ہے جبکہ کوئی دلیل ہو کہ ممانعت ایسی علت کی وجہ سے ہے جو صرف ممنوع کے ساتھ متصل ہے، لیکن اگر دلیل سے معلوم ہو کہ ممانعت وصف لازم میں کسی علت کی وجہ سے ہے تو اصل سے نکلنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے اور نہ اس بات کی کہ ممانعت اپنی اصل (بطلان) کے خلاف جاری ہو، اس لئے کہ وصف لازم کا بطلان اصل کے بطلان کا سبب ہے، برخلاف ''مجاور'' کے، کیونکہ وہ لازم نہیں ہے۔

حنفیہ کے نزدیک ممنوع تصرف میں اصل یہ ہے کہ وہ شرعاً موجود اور صحیح ہو، لہذا ممانعت اس اصل پر جاری رہے گی الا یہ کہ کوئی ضرورت ہو، اور حنفیہ کے نزدیک ''ضرورت'' اس صورت میں منحصر ہے کہ دلیل سے معلوم ہو جائے کہ ممانعت صرف ممنوع کی ذات یا اس کے جزء میں موجود علت کی وجہ سے ہے، لیکن اگر دلیل بتائے کہ ممانعت وصف لازم میں موجود علت کی وجہ سے ہے تو اصل سے

(۱) کشاف القناع ۳/ ۱۴۔

خروج کرنے کی کوئی ضرورت نہیں اور نہ اس کی ضرورت ہے کہ ممانعت کو اس کی اصل پر جاری نہ کیا جائے، اور وہ اصل صحیح ہوتا ہے، اس لئے کہ اس کے اجزاء اور شروط کی صحت اس چیز کی صحت کے لئے کافی ہے۔ اجزاء کی صحت کی وجہ سے صحت کو ترجیح دینا وصف خارجی کی وجہ سے باطل ہونے کو ترجیح دینے سے اولی ہے۔ اور جب ضرورت نہ ہو تو ممانعت اپنی اصل پر جاری رہے گی، اور وہ یہ ہے کہ ممنوع شرعاً موجود یعنی صحیح ہوگا [۱]۔

فساد، بطلان اور صحت کی اصطلاحات کے درمیان فرق:

۱۵۰ - گذشتہ تفصیل سے ظاہر ہوگیا کہ جمہور فساد اور بطلان کے درمیان فرق نہیں کرتے ہیں، حنفیہ کا اختلاف ہے۔

لہذا یہاں عقود بشمول بیع میں تقاضا یہ ہے کہ عقد اپنے مطلوبہ شرعی نتائج کے مرتب ہونے کا سبب ہو، مثلاً بیع میں ملکیت کے تعلق سے نتائج۔

بطلان کا معنی یہ ہے کہ عقود کے ساتھ احکام نہ پائے جائیں، اور عقود کا ایسا سبب نہ بن سکیں جو احکام کے لئے مفید ہوتے ہیں۔

فساد جمہور کے نزدیک بطلان کے مرادف ہے۔

حنفیہ کے نزدیک فساد ایک تیسری قسم ہے جو صحیح کے خلاف ہے، اور وہ یہ ہے کہ اصل کے لحاظ سے مشروع ہو، وصف کے لحاظ سے غیر مشروع ہو، برخلاف باطل کے، اس لئے کہ باطل وہ ہے جو اپنی اصل یا وصف کسی اعتبار سے مشروع نہ ہو [۲]۔

لہذا جمہور کے نزدیک بطلان میں ملاقیح اور مضامین کی بیع اور جنین و مردار کی بیع برابر ہے، جیسے بدو صلاح سے قبل پھل کی بیع، قبضہ سے قبل اناج کی بیع، بیع عینہ، ربا پر مشتمل بیع، اور بیع بالشرط، ان تمام

(۱) التنقیح والتوضیح ۱/ ۲۱۸۔
(۲) کشف الاسرار ۱/ ۲۵۸۔

بیوع پر ان کا کوئی اثر مرتب نہ ہوگا۔

جبکہ حنفیہ تفصیل کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ مضامین، ملاقیح، جنین اور مردار کی بیع باطل ہے، اس لئے کہ محلیت اور رکنیت مفقود ہے، جیسا کہ جمہور کی رائے ہے۔ اور یہی حنفیہ کی تعبیر کے مطابق اصل کا مشروع نہ ہونا ہے، لہذا اس پر کوئی اثر مرتب نہ ہوگا۔

بقیہ بیوع کے حنفیہ فساد کے قائل ہیں، بطلان کے نہیں۔

الف۔ چنانچہ مثال کے طور پر بیع بالشرط میں ممانعت کا تعلق شرط سے ہے، لہذا اصل عقد صحیح باقی رہے گا، اور ملکیت کا فائدہ دے گا، لیکن فساد اور حرمت کی صفت کے ساتھ، لہذا یہ شرط بیع سے ایک زائد امر ہے جو اس کے لئے لازم ہے، کیونکہ وہ نفس عقد میں مشروط ہے، اس جگہ پر وصف سے مراد یہی ہے [۱]۔

ب۔ ربا پر مشتمل بیع کے بارے میں حنفیہ کہتے ہیں کہ رکن بیع یعنی اہل کی طرف سے محل میں ہونے والا مالی تبادلہ موجود ہے، لہذا وہ مشروع ہوگا، لیکن مکمل تبادلہ موجود نہیں ہے، لہذا اصل تبادلہ موجود ہے، اس کا وصف یعنی مکمل ہونا موجود نہیں ہے [۲]۔

یہ مردار اور جنین کی بیع کے خلاف ہے اس لئے کہ وہ مال نہیں ہیں، اور نہ ہی ان کی قیمت ہے، لہذا وہ اصلاً غیر مشروع ہیں۔

ذیل میں بیع باطل کے احکام (حنفیہ کے نقطہ نظر سے جو اس کے قائل ہیں) پھر بیع فاسد کے احکام پھر بیع مکروہ کے احکام ذکر کئے جارہے ہیں۔

اول: حنفیہ کے نزدیک بیع باطل کے احکام:

۱۵۱ - بیع باطل بالکلیہ غیر منعقد ہے۔ اس کا شرعاً کوئی معتبر وجود

(۱) التلویح ۱/ ۲۱۸۔
(۲) مرآۃ الاصول ۱/ ۳۳۰، نیز دیکھئے: التوضیح والتلویح ۱/ ۲۲۰، ۲۲۱۔

نہیں ہے، اگر خریدار فروخت شدہ چیز پر قبضہ کر لے تو وہ اس کی ملکیت میں نہیں آتی ہے۔

کاسانی نے کہا: اس بیع کا بالکلیہ کوئی حکم نہیں ہے، اس لئے کہ حکم موجود کے لئے ہوتا ہے، اور اس بیع کا بجز صورت کے کوئی وجود نہیں ہے، کیونکہ شرعی تصرف کا کوئی وجود شرعاً اہلیت ومحلیت کے بغیر نہیں ہوتا ہے، اس لئے کہ تصرف حقیقی کا کوئی وجود حقیقتاً اسی وقت ہوتا ہے جب وہ اہل کی طرف سے اور محل میں پایا جائے۔ اس کی مثال مردار، خون، گندگی اور پیشاب کی بیع اور ملاقیح، مضامین اور ہر غیر مال کی بیع ہے۔

اگر فروخت شدہ چیز خریدار کے پاس ہلاک ہوجائے تو اس کے ضمان کے بارے میں حنفیہ کے یہاں اختلاف ہے:

الف۔ ایک قول یہ ہے کہ اس کا ضمان نہیں ہوگا، اس لئے کہ فروخت شدہ چیز اس کے ہاتھ میں امانت ہے، کیونکہ جب عقد باطل ہوگیا تو محض فروخت کرنے والے کی اجازت سے قبضہ رہ گیا، اور وہ زیادتی کے بغیر قابل ضمان نہیں ہوگا، جیسا کہ ابن عابدین نے ''الدرر'' سے نقل کیا ہے۔

کہا گیا ہے کہ یہ امام ابوحنیفہ کا قول ہے[1]۔

ب۔ ایک قول یہ ہے کہ اس کا ضمان ہوگا، اس لئے کہ وہ خریداری کے مول بھاؤ کے طور پر قبضہ شدہ کی طرح ہوجائے گا۔

سرخسی وغیرہ کے نزدیک مختار یہ ہے کہ مثل یا قیمت کے ذریعہ ضمان دیا جائے، اس لئے کہ وہ خریداری کے لئے مول بھاؤ کے طور پر قبضہ میں لی گئی چیز سے کم درجہ کا نہیں ہے۔

اور ایک قول یہ ہے کہ یہ صاحبین کا قول ہے، ''القنیہ'' میں ہے: یہی صحیح ہے، اس لئے کہ اس نے اس پر اپنے لئے قبضہ کیا ہے جو غصب کے مشابہ ہے۔ ''الدر'' میں ہے: کہا گیا ہے کہ اسی پر فتوی ہے[1]۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: ''بیع باطل''۔

(۱) بدائع الصنائع ۵/ ۳۰۵، رد المحتار ۴/ ۱۰۵۔

دوم: بیع فاسد کے احکام:

۱۵۲ – بیع فاسد پر چند اثرات مرتب ہوتے ہیں جو یہ ہیں: قبضہ کے ذریعہ ملکیت کا منتقل ہونا، حق شرع کی وجہ سے فسخ کا وجوب اور استحقاق، فروخت شدہ چیز سے پیدا ہونے والے نفع کا حلال نہ ہونا، اس کا قابل تصحیح ہونا، ہلاکت کی وجہ سے مبیع کا ضمان دینا اور اس میں خیار کا ثبوت۔ ان اثرات اور ان کے متعلقات کی تفصیل اصطلاح ''بیع فاسد'' میں دیکھی جائے۔

یہ حنفیہ کے نزدیک ہے۔

بیع فاسد کے احکام جمہور کے نزدیک بیع باطل ہی کے احکام ہیں، کیونکہ وہ ان دونوں میں فرق نہیں کرتے ہیں، دیکھئے: اصطلاح ''بیع باطل''۔

سوم: بیع مکروہ کے احکام:

۱۵۳ – بیع مکروہ کا حکم یہ ہے کہ یہ شرعاً ممنوع ہے، اس کے نتیجہ میں گناہ ہوگا، تاہم وہ صحیح ہوگی، اس لئے کہ ممانعت ایک ایسی علت کی وجہ سے ہے جو بیع سے متصل ہے، ذات بیع اور اس کی صحت کی شرائط میں نہیں ہے، اور اس طرح کی ممانعت فساد کی متقاضی نہیں ہوتی ہے، بلکہ کراہت کا سبب ہوتی ہے۔

لہذا اذان جمعہ کے وقت بیع، بیع نجش، اپنے بھائی کی بیع پر بیع، اپنے بھائی کے مول پر مول وغیرہ ممنوع ہیں۔ اور یہ بیوع (جیسا کہ

(۱) رد المحتار علی الدر المختار ۴/ ۱۰۵۔

حصکفی کہتے ہیں) مکروہ تحریمی ہیں، تاہم صحیح ہیں، باطل نہیں ہیں، گوکہ جمہور کے نزدیک ان سے ممانعت ہے، البتہ امام احمد سے روایات اس سے الگ ہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ممانعت کا تعلق ممنوع کی ذات یا شرائط صحت سے نہیں ہے، بلکہ اس سے متصل علت کی وجہ سے ہے[۱]۔

۱۵۴ - بیع مکروہ کے چند اہم احکام یہ ہیں:

یہ بیع صحیح ہے جیسا کہ جمہور کا مذہب ہے۔

قبضہ سے قبل اس میں فروخت شدہ چیز پر ملکیت حاصل ہو جاتی ہے۔

اس میں ثمن واجب ہے، قیمت نہیں ہے۔

اس کو فسخ کرنا واجب نہیں۔

ایک قول یہ ہے کہ ان دونوں پر اس کو فسخ کرنا واجب ہے، تاکہ ان کو ممنوع چیز سے بچایا جاسکے، نیز اس لئے کہ معصیت کو ختم کرنا امکانی حد تک واجب ہے۔

ابن عابدین نے ان دونوں اقوال میں یوں تطبیق دی ہے کہ ان دونوں پر دیانۃً واجب ہے، برخلاف بیع فاسد کے کہ اگر وہ دونوں اس کو جاری رکھنے پر مصر ہوں، تو قاضی بالجبر فسخ کردے گا، اور اس کی وجہ یہ ہے کہ یہاں بیع صحیح ہے، لہذا قاضی کو اس کے فسخ کا اختیار نہیں ہوگا، اس لئے کہ ملکیت صحیح حاصل ہے[۲]۔

لیکن مالکیہ میں سے ابن جزی نے لکھا ہے کہ اگر بیع کی ممانعت ایسے ممنوع امر سے متعلق ہو جو بیوع کے باب سے خارج ہو، مثلاً غصب کردہ جگہ میں خرید و فروخت تو اس کو فسخ نہیں کیا جائے گا، خواہ وہ فوت ہو چکی ہو یا فوت نہ ہوئی ہو۔

اگر بیع سے ممانعت ہو اور صحت بیع کی کسی شرط میں خلل نہ ہو مثلاً جمعہ کے وقت بیع، شہری کا دیہاتی کے لئے بیچنا اور قافلوں سے ملنا تو اس میں اختلاف ہے، ایک قول ہے کہ اس کو فسخ کردیا جائے گا۔ دوسرا قول ہے کہ فسخ نہیں کیا جائے گا۔ تیسرا قول ہے کہ اگر سامان باقی ہو تو فسخ کردیا جائے گا[۱]۔

---

(۱) رد المحتار ۴/ ۱۳۱، شرح المنہاج للمحلی بحاشیۃ القلیوبی ۲/ ۱۸۱ اور اس کے بعد کے صفحات، نیز دیکھئے: الہدایہ مع الشروح ۶/ ۱۰۸، الانصاف ۴/ ۳۳۱ اور اس کے بعد کے صفحات، ۳۴۳، ۳۴۴، مرداوی کا فیصلہ ہے کہ مذہب اور صحیح قول جس پر جمہور اصحاب ہیں یہ ہے کہ اذان کے وقت بیع صحیح نہیں ہے۔

(۲) رد المحتار ۴/ ۱۳۱، ۱۳۴ بحوالہ الدرر۔

(۱) القوانین الفقہیہ/ ۱۷۲۔

بیع موقوف

تعریف:

۱- بیع: مال کا مال سے تبادلہ ہے [۱]۔

موقوف ''وقف'' سے ماخوذ ہے۔ کہا جاتا ہے: ''وقفت الدابة وقوفاً'' یعنی جانور ٹھہر گیا۔ اور ''وقفتها أنا وقفاً'' میں نے اس کو روک دیا، ''وقفت الدار وقفا'' یعنی میں نے اللہ کی راہ میں گھر کو وقف کردیا، ''وقفت الأمر علی حضور زید'' میں نے معاملہ کو زید کی آمد پر معلق کردیا، ''وقفت قسمة المیراث إلی الوضع'' میں نے میراث کی تقسیم کو وضع حمل تک موٴخر کردیا [۲]۔

اس لفظ کا فقہی استعمال اس کے لغوی معانی سے خارج نہیں ہے۔

بیع موقوف: اس کے جواز کے قائل فقہاء نے اس کی یہ تعریف کی ہے کہ یہ ایسی بیع ہے جو اصل اور وصف کے لحاظ سے مشروع ہو، لیکن توقف کے طور پر ملکیت کا فائدہ دے، اور تمام ملکیت کا فائدہ نہ دے، کیونکہ اس کے ساتھ دوسرے کا حق متعلق ہو، اور یہ بیع صحیح ہے [۳]۔

(۱) القاموس المحیط لسان العرب مادۂ ''بیع''، مجلة الاحکام دفعة (۱۰۵)، البحر الرائق ۵/۲۷۷۔
(۲) المصباح المنیر مادۂ ''وقف''۔
(۳) مجمع الأنہر شرح ملتقی الابحر ۲/۴۷، درر الحکام شرح مجلة الأحکام ۱/۹۴، حاشیہ ابن عابدین ۴/۱۰۰ طبع بولاق۔

اس کے بالمقابل بیع نافذ ہے، اور بیع نافذ وہ بیع صحیح ہے، جس کے ساتھ دوسرے کا حق متعلق نہ ہو، اور وہ فی الحال حکم کا فائدہ دے، لہذا ''نافذ'' ''موقوف'' کی ضد ہے، اور جب بیع نافذ کہا جائے تو مراد یہ ہے کہ وہ غیر موقوف بیع ہے [۱]۔

بیع موقوف کی مشروعیت:

۲- حنفیہ اور مالکیہ کی رائے، حنابلہ کے یہاں ایک روایت، اور امام شافعی کا مذہب قدیم میں قول (اور مذہب جدید میں بھی یہ منقول ہے) یہ ہے کہ بیع موقوف مشروع ہے، اور وہ بیع صحیح کی اقسام میں سے ایک قسم ہے، اس کی دلیل بیع کے عمومی نصوص ہیں، مثلاً فرمان باری ہے: ''وَ اَحَلَّ اللّٰهُ الْبَیْعَ'' [۲] (حالانکہ اللہ نے بیع کو حلال کیا ہے)، اور فرمان باری ہے: ''یا اَیُّهَا الَّذِیْنَ آمَنُوْا لَا تَأْکُلُوْا أَمْوَالَکُمْ بَیْنَکُمْ بِالْبَاطِلِ اِلَّا اَنْ تَکُوْنَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْکُمْ'' [۳] (اے ایمان والو آپس میں ایک دوسرے کا مال ناحق طور پر نہ کھاؤ، ہاں البتہ کوئی تجارت باہمی رضامندی سے ہو)۔

ان آیات سے وجہ استدلال یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے خرید فروخت اور تجارت کو مشروع قرار دیا اور کوئی تفصیل نہیں کی گئی ہے کہ مالک کی طرف سے اصالۃً ہو یا وکیل کی طرف سے ابتداءً ہو، یا مالک کی طرف سے انتہا میں اجازت پائی جائے یا عقد کے وقت یا اس کے بعد تجارت کی رضامندی پائی جائے، لہذا اس کے عموم پر عمل واجب ہے، الا یہ کہ کسی دلیل کی وجہ سے تخصیص ہو۔

نیز روایت میں ہے کہ حضور ﷺ نے حضرت عروہ بارقیؓ کو

(۱) درر الحکام ۱/۹۵، ۳۴۰۔
(۲) سورۂ بقرہ/۲۷۵۔
(۳) سورۂ نساء/۲۹۔

ایک دینار دیا اور حکم فرمایا کہ قربانی کا جانور خریدیں، انہوں نے دو بکریاں خریدیں، پھر ایک بکری کو ایک دینار میں فروخت کردیا، اور ایک دینار اور ایک بکری لے کر خدمت نبوی میں حاضر ہوئے، تو رسول اللہ ﷺ نے ان کے لئے برکت کی دعا فرمائی اور ارشاد فرمایا: "بارک الله في صفقة يمينک"[(۱)] (اللہ تعالیٰ تمہارے ہاتھ کے سودے میں برکت دے)، یہ معلوم ہے کہ ان کو بکری فروخت کرنے کا حکم نہیں دیا گیا تھا، اگر بیع موقوف منعقد نہ ہوتی تو وہ فروخت نہ کرتے، اور رسول اللہ ﷺ ان کے عمل میں خیر وبرکت کی دعا نہ فرماتے، بلکہ ان پر نکیر کرتے، اس لئے کہ باطل پر نکیر کی جاتی ہے۔

نیز بیع موقوف اپنے اہل کی طرف سے محل میں صادر ہے، لہذا لغو نہ ہوگی، جیسا کہ اگر مالک کی طرف سے ہوتی، اور جیسے مدیون کی طرف سے مال کی وصیت اور غیر مدیون کی طرف سے تہائی سے زائد کی وصیت۔

تصرف اگر اپنے اہل کی طرف سے اپنے محل میں ہوتو اس کا وجود متحقق ہے، پھر بسا اوقات اس کا شرعاً نفاذ کسی مانع کی وجہ سے رک جاتا ہے۔ اور وہ تصرف اس مانع کے زوال پر موقوف ہوجاتا ہے، اور اجازت کی وجہ سے مانع زائل ہوجاتا ہے۔ وہ مانع مالک کی عدم رضامندی ہے۔

نیز اس لئے کہ بیع موقوف قبضہ کے بغیر مکمل ملکیت کا فائدہ دیتی ہے، جیسا کہ بیع صحیح کا حکم ہے، لہذا بیع موقوف بیع صحیح ہے، اس لئے کہ اس کی تعریف اور اس کا حکم اس پر صادق آتا ہے، اور اس بیع کا اجازت پر موقوف ہوکر منعقد ہونا اس کے صحیح ہونے کے منافی نہیں ہے[(۱)]۔

۳- شافعیہ کے یہاں مشہور مذہب، حنابلہ کے یہاں ایک روایت اور ابوثور وابن المنذر کا قول یہ ہے کہ عقد موقوف باطل ہے۔ ان کا استدلال حضرت حکیم بن حزامؓ کی اس روایت سے ہے کہ میں نے رسول اللہ ﷺ سے دریافت کیا: ایک شخص میرے پاس آکر ایسی چیز فروخت کرنے کا مطالبہ کرتا ہے جو میرے پاس موجود نہیں ہے، کیا میں بازار سے اس کو اس کے لئے خریدلوں، پھر اس کے ہاتھ اس کو فروخت کردوں؟ آپ ﷺ نے فرمایا: "لا تبع ماليس عندک"[(۲)] (جو چیز تمہارے پاس نہیں، اس کو فروخت نہ کرو)۔

اسی طرح ان کا استدلال اس فرمان نبوی سے ہے: "لابيع ولا طلاق ولا عتاق فيما لا يملک ابن آدم"[(۳)] (جس چیز کا آدمی مالک نہیں، اس میں بیع یا طلاق یا آزادی نہیں)، نیز اس

---

(۱) حدیث: "بارک الله في صفقه يمينک......" کی روایت ترمذی (۳/۵۵۰ طبع الحلبی) نے کی ہے اس کے ایک راوی کی جہالت کی وجہ سے ابن حجر نے اس کو معلول کہا ہے (تلخیص الحبیر ۳/۵ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ)۔

---

(۱) بدائع الصنائع ۵/۱۴۸، ۱۴۹ طبع الجمالیہ، المبسوط للسرخسی ۱۳/۱۵۴، مجمع الانہر ۲/۷۴، درر الحکام ۱/۹۴، ۹۵ شائع کردہ مکتبۃ الجہضہ، حاشیہ ابن عابدین ۴/۱۰۰ طبع بولاق، القوانین الفقہیہ لابن جزی/ص ۱۶۴ طبع دارالقلم، حاشیۃ الدسوقی ۳/۱۰، ۱۱ شائع کردہ دارالفکر، مواہب الجلیل ۴/۲۶۶ طبع مکتبۃ النجاح لیبیا، مغنی المحتاج ۲/۱۵ شائع کردہ دار احیاء التراث العربی، المجموع ۹/۲۵۹ طبع مطبعۃ التضامن الاخوی مصر، المغنی مع الشرح الکبیر ۴/۲۷۴، الانصاف ۴/۲۶۷، ۲۸۳، طبع دار احیاء التراث العربی۔

(۲) حدیث: "لا تبع ما ليس عندک......" کی روایت ابوداؤد (۳/۷۶۹ طبع عزت عبید دعاس) اور ترمذی (۳/۵۲۵ طبع الحلبی) نے کی ہے ترمذی نے کہا: حدیث حسن ہے۔

(۳) حدیث: " لا بيع ولا طلاق و لا عتاق......" کی روایت ابوداؤد (۲/۶۴۰ طبع عزت عبید دعاس) اور ترمذی (۳/۴۷۷ طبع الحلبی) نے کی ہے ترمذی نے کہا: حدیث حسن ہے الفاظ ابوداؤد کے ہیں۔

لئے کہ سبب کا مکمل وجود اس کے اثرات کے بغیر اس کے فساد پر دلالت کرتا ہے۔

وہ حضرات بیع موقوف کو طلاق اور عتاق پر قیاس کرتے ہیں (۱)۔

بیع موقوف کی انواع:

۴- عقد بیع موقوف ہوتا ہے اگر اس کے ساتھ دوسرے کا حق متعلق ہو اور اس کی صورت یہ ہے کہ وہ دوسرے کی ملکیت ہو یا غیر مالک کا فروخت شدہ چیز میں حق ہو (۲)۔

صاحب ''الخلاصہ'' نے بیع موقوف کی انواع پندرہ بتائی ہیں، اور صاحب ''النہر'' نے اس کو اڑتیس انواع تک پہنچایا ہے۔ اور ابن نجیم نے ''البحر الرائق'' میں بیع موقوف کی انتیس صورتیں ذکر کی ہیں، جن میں سے اہم یہ ہیں:

-تصرف سے روک دئے گئے بچہ کی بیع باپ یا وصی کی اجازت پر موقوف ہے۔

- بے سوجھ بوجھ والے شخص کی بیع قاضی کی اجازت پر موقوف ہے۔

-رہن کے سامان کی بیع مرتہن کی اجازت پر موقوف ہے۔

-اجرت پر لی گئی چیز کی بیع اجرت پر لینے والے کی اجازت پر موقوف ہے۔

-دوسرے کے ساتھ مزارعت میں موجود چیز کی بیع مزارعت کرنے والے کی اجازت پر موقوف ہے۔

-فروخت کرنے والے کی طرف سے خریدار کے علاوہ کسی اور کے ہاتھ قبضہ کے بعد فروخت شدہ چیز کی بیع پہلے خریدار کی اجازت پر موقوف ہے۔

-مرتد کی بیع امام ابوحنیفہ کے نزدیک ارتداد سے اس کی توبہ پر موقوف ہے۔

-کسی چیز کی اس کے نمبر کے ذریعہ بیع، ثمن کے واضح ہونے پر موقوف ہے۔

-جتنے میں فلاں نے فروخت کیا اس کے عوض بیع، حالاں کہ خریدار کو اس کا علم نہیں، مجلس میں علم پر موقوف ہے۔

-جتنے میں لوگ فروخت کرتے ہیں اس کے مثل میں بیع، ثمن کی وضاحت پر موقوف ہے۔

-جتنے میں فلاں نے لیا ہے اس کے مثل میں بیع، ثمن کی وضاحت پر موقوف ہے۔

-مالک کی طرف سے غصب شدہ چیز کی بیع غصب کرنے والے کے اقرار پر یا اس کے انکار کے بعد ثبوت پیش کرنے پر موقوف ہے۔

-دوسرے کے مال کی بیع اس کی اجازت پر موقوف ہے (اور یہ بیع فضولی ہے)۔

-اختیاری طور پر خلط کرنے یا مالکوں کے فعل کے بغیر اختلاط کی وجہ سے مشترک چیز میں سے شریک کا اپنے حصہ کو فروخت کرنا، دوسرے شریک کی اجازت پر موقوف ہے۔

-مرض الموت میں گرفتار شخص کا اپنے مال میں سے کسی معین چیز کو اپنے کسی وارث کے ہاتھ فروخت کرنا باقی ورثاء کی اجازت پر موقوف ہے، گو کہ قیمت کے مثل میں ہو، یہ امام ابوحنیفہ کے نزدیک ہے۔

-وارث کی طرف سے قرض پر حاوی ترکہ کی بیع قرض خواہوں

---

(۱) تہذیب الفروق والقواعد السنیہ ۳/ ۲۴۱ دار المعرفہ، المجموع ۹/ ۱۵۵، ۲۵۸ طبع مطبعۃ التضامن الأخوی، المغنی مع الشرح الکبیر ۴/ ۲۷۴، الانصاف ۴/ ۲۶۷، ۲۸۳ طبع دار احیاء التراث العربی۔

(۲) البحر الرائق ۶/ ۷۵۔

کی اجازت پر موقوف ہے۔

-دو وکیلوں یا دو وصی یا دو نگرانوں میں سے ایک کا دوسرے کی موجودگی میں فروخت کرنا دوسرے کی اجازت پر موقوف ہے (اگر دونوں کے اکٹھا تصرف کرنے کی شرط لگائی گئی ہو)۔

-معتوہ (کم عقل) کی بیع موقوف ہے[1]۔

بیع موقوف کا حکم:

۵- بیع موقوف کا حکم یہ ہے کہ حسب ذیل شرائط کے ساتھ وہ اجازت کو قبول کرتی ہے:

الف۔ فروخت کرنے والے کا باحیات ہونا، اس لئے کہ اجازت کی وجہ سے اس پر عقد کے حقوق لازم ہوں گے، اور حقوق زندہ ہی پر لازم ہوتے ہیں۔

ب۔ خریدار کا باحیات ہونا، تاکہ اس پر ثمن لازم ہو، اور موت کے بعد اس پر لازم نہ ہوگا جب تک کہ اہلیت کی حالت میں اس پر لازم نہ رہا ہو۔

ج۔ فروخت شدہ چیز کا وجود، اس لئے کہ اس میں ملکیت منتقل نہیں ہوئی، ملکیت تو اجازت کے بعد ہی منتقل ہوگی۔ اور ہلاکت کے بعد منتقل ہونا ممکن نہیں ہے۔

فروخت شدہ چیز کے قائم ہونے سے مراد یہ ہے کہ اس میں کوئی ایسی تبدیلی نہ ہوئی ہو جس کی وجہ سے وہ دوسری چیز شمار ہونے لگے، لہذا اگر دوسرے کا کپڑا اس کے حکم کے بغیر فروخت کر دیا، اور خریدار نے اس کو رنگ دیا اور مالک نے بیع کی اجازت دے دی تو جائز ہے، اور اگر اس نے اس کو کاٹ کر سل دیا، پھر بیع کی اجازت دی تو نا جائز ہے، اس لئے کہ اب وہ دوسری چیز بن گئی۔

د۔ فروخت کرنے والے کے ہاتھ میں ثمن کا وجود، اگر وہ کوئی ''عین'' ہو، مثلاً سامان تجارت۔ اور اگر ثمن دین ہو، مثلاً دراہم و دنانیر اور پیسے تو ثمن کا فروخت کرنے والے کے قبضہ میں موجود ہونا شرط نہیں ہے۔

ھ۔ مالک کا موجود ہونا، اس لئے کہ اجازت اسی کی طرف سے ہوگی، حتی کہ اگر مالک بیع کی اجازت دینے سے قبل مر جائے تو اس کے ورثاء کی اجازت سے بیع جائز نہ ہوگی، جیسا کہ حنفیہ کہتے ہیں۔

مالکیہ کی رائے ہے کہ بیع موقوف کی اجازت کا حق وارث کی طرف منتقل ہو جاتا ہے[1]۔

اس کے علاوہ جن چیزوں میں اجازت کا ثبوت ہے، اور ان سے متعلقہ بقیہ مسائل کی تفصیل کے لئے دیکھئے ''اجازت''۔

اگر بیع موقوف کی اجازت دے دی جائے تو اس کے اثرات عقد کے وقت سے جاری ہوتے ہیں جیسا کہ آئے گا۔

بیع موقوف کا اثر:

۶- ''بیع نافذ'' فی الحال حکم کا فائدہ دیتی ہے، یعنی ثمن پر فروخت کرنے والے کی ملکیت اور فروخت شدہ چیز پر خریدار کی ملکیت اور فروخت کرنے والے اور خریدار میں سے ہر ایک کا اپنے قبضہ والی چیز میں کسی اور چیز کی ضرورت کے بغیر تصرف ثابت ہوتا ہے، خواہ عقد

---

(۱) البحر الرائق ۷۵/۶، ۷۶، نیز دیکھئے: حاشیہ ابن عابدین ۱۳۹/۴ طبع بولاق، حاشیۃ الطحطاوی علی الدر ۶۳/۳، حاشیہ ابو مسعود علی شرح الکنز ازملا مسکین ۵۶۵/۲، درر الحکام فی شرح غرر الاحکام ۱۷۶/۲، ۱۷۷ طبع مطبعۃ احمد کامل ۱۳۳۰ھ، الفتاوی الخانیہ بہامش الہندیہ ۱۷۲/۲ اور اس کے بعد کے صفحات، حاشیۃ الدسوقی ۱۱/۳، ۱۲ طبع الحلبی، الخرشی ۱۷/۵، ۱۸، الاشباہ والنظائر للسیوطی رص ۲۸۵، ۲۸۶ طبع دار الکتب العلمیہ۔

(۱) درر الحکام فی شرح غرر الاحکام ۱۷۷/۲ طبع مطبعۃ احمد کامل، نیز دیکھئے: فتح القدیر ۱۹۱/۶، طبع دار احیاء التراث العربی، بدائع الصنائع ۱۵۱/۵، ۱۵۲، الخرشی ۱۷/۵۔

میں ذکر ہو کہ فروخت کرنے والا ثمن کا اور خریدار فروخت شدہ چیز کا مالک ہو جائے گا یا ذکر نہ ہو، اس لئے کہ موجب (سبب) کے وجود کے بعد تقاضہ اور نتیجہ کی صراحت کرنا شرط نہیں ہے [1]۔

بیع کے نفاذ کے لئے شرط ہے کہ فروخت کرنے والا فروخت شدہ چیز کا مالک ہو یا اس چیز کے مالک کا وکیل ہو یا اس چیز کے وصی کا وکیل ہو، اور یہ کہ فروخت شدہ چیز میں دوسرے کا حق نہ ہو۔

اگر ان میں کوئی شرط مفقود ہو گی تو بیع موقوف ہو گی، اور صاحب معاملہ کی اجازت کے وقت ہی حکم کا فائدہ دے گی، اگر وہ اجازت دے تو نافذ ہو گی ورنہ باطل ہو گی [2]۔

لہذا مالک کی طرف سے اجازت کے صادر ہونے سے قبل بیع موقوف کا اثر ظاہر نہ ہوگا، بلکہ اس کے اثر کا ظہور اجازت پر موقوف ہوگا، مثلاً بیع فضولی ابتداءً نافذ نہیں ہو گی، اس لئے کہ ملکیت اور ولایت نہیں ہے، ہاں مالک کی اجازت پر موقوف ہو کر منعقد ہوتی ہے۔ اگر وہ اجازت دے تو نافذ ہو گی ورنہ باطل ہو گی [3]۔

(دیکھئے: "بیع فضولی")۔

اسی طرح اگر رہن دینے والا مرتہن کی اجازت کے بغیر رہن کو فروخت کر دے تو حنفیہ کے یہاں اصح روایت میں بیع موقوف ہو گی، کیونکہ اس سے مرتہن کا حق متعلق ہے، لہذا اس کی اجازت پر موقوف ہو گی، اگر مرتہن اجازت دے یا رہن دینے والا اس کا دین ادا کر دے تو نافذ ہو گی، اور اگر مرتہن کی اجازت سے بیع نافذ ہو جائے تو اس کا حق اس کے بدل کی طرف منتقل ہو جاتا ہے [4]۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: "رہن"۔

اس بات کی طرف اشارہ کر دینا مناسب ہے کہ بیع موقوف کا نفاذ اور اس کے اثر کا ظہور ہمیشہ عقد کرنے والا کے علاوہ شخص پر موقوف نہیں ہوتا ہے، ہاں اغلب یہی ہے، لیکن بسا اوقات اس کا نفاذ کسی شخص کی اجازت پر موقوف نہیں ہوتا ہے، بلکہ کسی ایسی حالت کے زوال پر موقوف ہوتا ہے جو عدم نفاذ کا سبب ہے، مثلاً اسلام سے مرتد ہونے والے کی بیع، اس کا نفاذ امام ابوحنیفہ کے نزدیک اسلام کی طرف لوٹ آنے پر موقوف ہوتی ہے [1]۔

توقف کے دوران معقود علیہ میں ہونے والے تصرفات:

۷- بیع موقوف میں توقف کے دوران معقود علیہ میں ہونے والے تصرفات میں سے بعض کا اثر، انشاء (آغاز) عقد کے وقت سے جاری ہوتا ہے، جبکہ بعض کا اثر اجازت کے وقت سے شروع ہوتا ہے، لہذا اجازت بسا اوقات انشاء ہوتی ہے، اور بسا اوقات اظہار۔

ذیل میں ان دو انواع کے تصرفات کی مثالیں ہیں:

اول: وہ تصرفات جن کا اثر انشاء عقد کے وقت سے جاری ہوتا ہے:

الف۔ اگر فضولی کی طرف سے ہونے والی دوسرے کے مال کی بیع کی اجازت دے دی جائے، تو اس کا حکم عقد کے آغاز کے وقت سے نافذ مانا جاتا ہے، لہذا فروخت شدہ چیز خریدار کی ملکیت ہو جاتی ہے، اور ثمن مالک کی ملکیت ہو جاتی ہے جو فضولی کے ہاتھ میں امانت ہے۔ اس لئے کہ بعد میں ملنے والی اجازت سابق وکالت کے درجہ میں ہے۔ اگر ثمن فضولی کے ہاتھ میں اجازت سے قبل ہلاک

(۱) فتح القدیر ۶/ ۱۹۱ طبع دار احیاء التراث العربی، جامع الفصولین ۱/ ۲۳۱ طبع بولاق ۱۳۰۰ھ۔
(۲) الفتاوی الہندیہ ۳/ ۱۱۲۔
(۳) الجوہرۃ النیرہ ۱/ ۱۹۶ طبع المطبعۃ الخیریہ ۱۳۲۲ھ۔
(۴) الکفایہ شرح الہدایہ ۶/ ۱۹۱ طبع دار احیاء التراث العربی۔

(۱) الفتاوی الخانیہ بہامش الہندیہ ۲/ ۱۸۵۔

ہوجائے، پھر عقد کی اجازت دے دی جائے تو وہ ضامن نہ ہوگا جیسا کہ وکیل کے لئے ہے۔ اسی طرح اگر فروخت کرنے والا فضولی ثمن میں کمی کردے، پھر مالک بیع کی اجازت دے دے تو بیع اور کمی دونوں ثابت ہوں گی، خواہ فروخت کرنے والے کو کم کرنے کا علم ہو یا نہ ہو، البتہ اگر اس کو کم کرنے کا علم اجازت کے بعد ہوا ہو تو اس کے لئے خیار ثابت ہوگا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ فضولی اجازت کی وجہ سے وکیل کی طرح ہوجاتا ہے۔ اگر وکیل ثمن میں کمی کردے تو مؤکل خریدار سے اس کا مطالبہ نہیں کرسکتا، تو یہاں بھی یہی ہوگا[۱]۔

ب۔ اگر مالک بیع موقوف کی اجازت دے دے تو فروخت شدہ چیز پر ملکیت خریدار کے لئے خریداری کے وقت سے ثابت ہوگی، اور نتیجتاً اس کے لئے ہر اس افزائش یا زیادتی میں حق ثابت ہوگا جو فروخت شدہ چیز میں اجازت سے قبل پیدا ہو، مثلاً آمدنی، اولاد اور تاوان وغیرہ[۲]۔

دوم: وہ تصرفات جن کا حکم اجازت ملنے کے وقت کے ساتھ محدود ہوتا ہے:

الف۔ فضولی سے خریدنے والے کے لئے اجازت ملنے سے قبل فروخت شدہ چیز میں تصرف کرنا جائز نہیں ہے، خواہ اس نے اس پر قبضہ کرلیا ہو یا نہ کیا ہو[۳]، اگر فضولی سے خریدنے والے نے فروخت شدہ چیز دوسرے کے ہاتھ فروخت کردی، پھر مالک نے بیع فضولی کی اجازت دے دی تو فضولی سے خریدنے والے کی بیع نافذ نہ ہوگی، جیسا کہ حنفیہ کہتے ہیں[۱]، اس لئے کہ فضولی سے خریدنے والا اجازت کے بعد ہی اپنی خریدی ہوئی چیز کا مالک ہوگا، لہذا اس کی بیع اپنی غیر مملوک چیز پر ہوئی۔

ب۔ اگر فضولی دوسرے کی مملوک چیز فروخت کردے تو اس فروخت شدہ چیز میں شفعہ کا مطالبہ اجازت کے وقت ہوگا[۲]۔

---

(۱) درر الحکام شرح مجلۃ الأحکام ۱/ ۳۳۳، ۳۴۰۔

(۲) درر الحکام شرح مجلۃ الأحکام ۱/ ۳۲۸، ۳۴۱، منحۃ الخالق بہامش البحر الرائق ۵/ ۲۸۱۔

(۳) بدائع الصنائع ۵/ ۱۴۸، الخرشی ۵/ ۱۸۔

---

(۱) درر الحکام فی شرح غرر الأحکام ۲/ ۲۵۶، الفتاوی الخانیہ بہامش الہندیہ ۲/ ۱۷۷۔

(۲) حاشیۃ الطحطاوی علی الدر ۳/ ۸۶، حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۳۰۰۔

بیع وشرط

اس کی ماہیت ومشروعیت:

۱ - اسلامی شریعت میں بہت سے شرعی نصوص وارد ہیں جو عقود کے اثرات کو متعین کرتے ہیں، اور اس کے بارے میں کچھ اور نصوص وارد ہیں، جن میں سے بعض عام ہیں اور بعض خاص ہیں جن کا تعلق اس بات سے ہے کہ عقود کے نتائج میں اضافہ یا کمی کے ذریعہ تبدیلی پیدا کرنے کے سلسلے میں فریقین کا حق کہاں تک ہے، اور یہ تبدیلی ان شروط کے ذریعہ ہوتی ہے جو فریقین اپنے عقد میں لگاتے ہیں۔

قرآن کریم میں فرمان باری ہے: "یَا أَیُّهَا الَّذِیْنَ آمَنُوا أَوْفُوْا بِالْعُقُوْدِ"[۱] (اے ایمان والو (اپنے) عہدوں کو پورا کرو)، نیز فرمایا: "لَا تَأْكُلُوْا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُوْنَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ"[۲] (ایک دوسرے کا مال ناحق طور پر نہ کھاؤ، ہاں البتہ کوئی تجارت باہمی رضامندی سے ہو)۔

سنت نبوی میں یہ حدیث وارد ہے: "...المسلمون علی شروطهم، إلا شرطا حرم حلالا" (... مسلمان اپنی شرطوں کے پابند ہیں، مگر ایسی شرط جو حلال کو حرام کرے)۔ ایک روایت میں ہے: "عند شروطهم"[۳] (اپنی شرطوں کے پاس ہیں)۔ اور ایک

(۱) سورۂ مائدہ/ ۱۔

(۲) سورۂ نساء/ ۲۹۔

(۳) حدیث: "المسلمون علی شروطهم، إلا شرطا حرم حلال......" اور ایک روایت میں "عند شروطهم" ہے کی روایت ترمذی (۳/ ۶۲۵

حدیث ہے: "مقاطع الحقوق عند الشروط"[۱] (حق کا پورا کرنا اسی وقت ہوگا جب شرط پوری کی جائے)۔ اور حدیث ہے: "ماکان من شرط لیس في کتاب الله، فهو باطل"[۲] (جو شرط اللہ کی کتاب میں نہیں وہ لغو ہے)۔ یعنی ایسی شرط جو اللہ تعالی نے اپنی جو شریعت جاری کی ہے اور اس میں جو فرض و واجب کیا ہے، اس میں یہ نہ ہو۔ اور حضرت عمرو بن شعیب کی حدیث اپنے والد اور اپنے دادا کے واسطے سے نبی علیہ السلام سے مروی ہے: "نهی عن بیع و شرط"[۳] (نبی کریم علیہ السلام نے ایک ساتھ بیع اور شرط سے منع فرمایا)۔

یہ نصوص (مجموعی حیثیت سے) اس بات کی طرف اشارہ کرتے ہیں کہ متعاقدین کے لئے کچھ مباح شرائط ہیں جن کو وہ حسب منشا اپنے عقود میں پابندی کرنے کے لئے اختیار کرسکتے ہیں، اور کچھ شرائط ممنوع ہیں، جن کو متعاقدین میں سے کوئی بھی مشروط نہیں کرسکتا، کیونکہ وہ مقصود کے برعکس یا شریعت کے عام قواعد کے خلاف یا مقصد شریعت سے متصادم ہیں۔

= طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے یہ حدیث اپنے طرق کے ساتھ صحیح ہے (تلخیص الحبیر لابن حجر ۳/ ۲۳ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ)۔

(۱) حدیث: "مقاطع الحقوق عند الشروط......" یہ حضرت عمرؓ کا قول ہے بخاری نے اس کو تعلیقا ذکر کیا ہے (فتح الباری ۹/ ۲۱۷ طبع السلفیہ) اور سعید بن منصور نے اس کو اپنی سنن (۳/ ۶۶۲) میں موصولا روایت کیا ہے اور اس کی اسناد صحیح ہے (تغلیق التعلیق لابن حجر ۴/ ۴۱۹ طبع المکتب الاسلامی)۔

(۲) حدیث: "ماکان من شرط لیس في کتاب الله فهو باطل......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۵/ ۳۲۶ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۳) حدیث: "نهی عن بیع و شرط......" کی روایت طبرانی نے الاوسط میں کی ہے زیلعی نے ابن قطان کے حوالہ سے نقل کیا ہے کہ انہوں نے اس کو ضعیف کہا ہے (نصب الرایہ ۴/ ۱۸ طبع المجلس العلمی)، نیز دیکھئے: العنایہ ۶/ ۷۸، بدائع الصنائع ۵/ ۱۷۵، فتح القدیر ۶/ ۷۶، شرح المحلی علی المنہاج ۲/ ۱۷۷۔

ذیل میں بیع مع شرط کے بارے میں فقہاء کے مذاہب کی تفصیل ہے، ہر مذہب کو علاحدہ علاحدہ بیان کیا جائے گا، کیونکہ اس سلسلے میں ان میں سخت اختلاف ہے:

اول: مذہب حنفیہ:

۲- حنفیہ نے **ممنوع شرط** کے لئے جو عقد کو فاسد کردیتی ہے یہ ضابطہ مقرر کیا ہے: ہر ایسی شرط جس کا عقد متقاضی نہیں اور نہ ہی وہ عقد کے مناسب ہے، اور اس میں متعاقدین میں سے کسی ایک کے لئے یا اجنبی کے لئے یا فروخت شدہ چیز کے لئے جو اہل استحقاق میں سے ہو، نفع ہو اور اس کا عرف ورواج نہ ہو، اور شریعت میں اس کا جواز وارد نہ ہو[1]۔

۳- اگر شرط ایسی ہو جس کا عقد متقاضی ہے، یعنی وہ عقد کی وجہ سے بلاشرط واجب ہوتی ہے تو وہ شرط صحیح ہوگی، وہ فساد بیع کا سبب نہیں ہوگی[2]۔ مثلاً اس شرط پر خریدا کہ وہ فروخت شدہ چیز کا مالک ہوجائے گا، یا اس شرط پر بیچا کہ وہ ثمن کا مالک ہوجائے گا، یا اس شرط پر بیچا کہ ثمن مکمل وصول کرنے کے لئے فروخت شدہ چیز کو روک لے گا یا اس شرط پر خریدا کہ فروخت شدہ چیز اس کے سپرد کردے گا، یا اس شرط پر جانور خریدا کہ اس پر سوار ہوگا، یا کپڑا پہننے کی شرط پر خریدا، یا بالی میں موجود گیہوں کو اس شرط پر خریدا کہ فروخت کرنے والا اس کو کاٹے گا، اور اس طرح کی دوسری شرطیں تو بیع جائز ہے، اس لئے کہ بیع مذکورہ چیزوں کی شرط کے بغیر متقاضی ہے، لہذا ان کو شرط کے طور پر ذکر کرنا عقد کے تقاضے کی توثیق کے لئے ہے، ان کی وجہ سے عقد فاسد نہیں ہوگا[3]۔

(۱) رد المحتار ۴/۱۲۱، نیز دیکھئے: بدائع الصنائع ۵/۱۶۹، الہدایہ مع الشروح ۶/۷۷، تبیین الحقائق ۴/۵۷۔

(۲) رد المحتار ۴/۱۲۱ بحوالہ البحر الرائق، نیز دیکھئے: الہدایہ مع الشروح ۶/۷۷۔

(۳) بدائع الصنائع ۵/۱۷۱، نیز ان میں سے بعض مثالوں کے لئے دیکھئے: الہدایہ مع الشروح ۶/۷۷، تبیین الحقائق ۴/۵۷، الدر المختار ۴/۱۲۲۔

۴- اسی طرح اگر شرط، عقد کے مناسب ہو، مثلاً اس کے تقاضے کی توثیق کرے تو عقد کو فاسد نہ کرے گی، گو کہ عقد اس کا متقاضی نہ ہو، اس لئے کہ وہ معنوی حیثیت سے اس کے حکم کو ثابت اور پختہ کرتی ہے، لہذا یہ اس شرط کے ساتھ **لاحق** ہوجائے گی جو عقد کے تقاضوں میں سے ہے، مثلاً اشارہ یا تسمیہ (نام لینے) کے ذریعہ معلوم رہن کی شرط، کفالت سے قبل حاضر کفیل کی شرط یا کفیل غائب تھا پھر آگیا اور علاحدگی سے قبل اس کو قبول کرلیا[1]۔

حوالہ کی شرط لگانا کفالہ کی طرح ہے، لہذا اگر اس شرط پر فروخت کیا کہ خریدار فروخت کرنے والے کو ثمن کے حصول کے لئے دوسرے پر **محول** کرے گا، تو انہوں نے کہا کہ قیاساً فاسد ہے، اور استحساناً جائز ہے[2]۔

لیکن کاسانی نے حوالہ کی شرط کو مفسد قرار دیا ہے، اس لئے کہ اس کا عقد متقاضی نہیں، اور نہ ہی وہ اس کے موجب کو ثابت کرتی ہے، کیونکہ حوالہ ثمن سے بری کرنا اور اس کو ساقط کرنا ہے، لہذا وہ عقد کے مناسب نہیں ہے، برخلاف **کفالہ** اور رہن کے[3]۔

۵- ان کے نزدیک "نفع" کی شرط کے تحت حسب ذیل چیزیں آتی ہیں:

الف۔ متعاقدین میں سے کسی ایک کے لئے منفعت کی شرط ہو، مثلاً اگر اس شرط پر گھر بیچے کہ فروخت کرنے والا اس میں ایک ماہ رہے گا، پھر اسے اس کو سپرد کرے گا یا زمین اس شرط پر بیچے کہ فروخت کرنے والا اس میں ایک سال کھیتی کرے گا یا جانور ایک ماہ سواری کی شرط پر یا کپڑا ایک ہفتہ استعمال کرنے کی شرط پر، یا اس شرط پر کہ

(۱) رد المحتار ۴/۱۲۱، ۱۲۲، بدائع الصنائع ۵/۱۷۱، ۱۷۲، نیز دیکھئے: تبیین الحقائق ۴/۵۷۔

(۲) رد المحتار ۴/۱۲۲، ۱۲۳۔

(۳) بدائع الصنائع ۵/۱۷۲۔

خریدار اس کو قرض دے گا یا اس کو کوئی ہبہ کرے گا یا اپنی بیٹی سے اس کی شادی کردے گا یا اس کے ہاتھ فلاں سامان فروخت کرے گا وغیرہ یا کپڑا فروخت کیا اس شرط پر کہ فروخت کرنے والا اس کو قمیص سلے گا یا گیہوں اس کو پیسنے کی شرط پر یا پھل اس کو توڑنے کی شرط پر یا ایسی چیز فروخت کی جس میں بار برداری اور خرچہ ہے، اس شرط پر کہ فروخت کرنے والا اس کو خریدار کے گھر تک اٹھا کر لے جائے گا وغیرہ وغیرہ۔

ان تمام صورتوں میں بیع فاسد ہے، اس لئے کہ بیع میں مشروط منفعت کا اضافہ سود ہوگا، کیونکہ یہ ایسا اضافہ ہے جس کے بالمقابل عقد بیع میں کوئی عوض نہیں ہے، اور سود کی تشریح یہی ہے۔ اور وہ بیع جس میں سود ہو وہ فاسد ہے یا اس میں سود کا شبہ ہو تو وہ حقیقت سود کی طرح بیع کو فاسد کرنے والا ہے[۱]۔

ب۔ اس میں یہ بھی شامل ہے کہ منفعت اجنبی کے لئے ہو، جیسے خالی زمین اس شرط پر فروخت کی کہ اس میں مسجد تعمیر کرے گا یا کھانا اس شرط پر کہ اس کو صدقہ کردے گا تو یہ فاسد ہے، گو کہ مذہب حنفیہ میں اجنبی کے لئے قرض وغیرہ کی منفعت کی شرط لگانے کے بارے میں دو قول ہیں[۲]۔

ج۔ یہ اس کو بھی شامل ہے کہ معقود علیہ کے لئے منفعت ہو، جیسے باندی اس شرط پر فروخت کی کہ خریدار اس کو آزاد کرنے کی وصیت کرے گا تو بیع فاسد ہے، اس لئے کہ یہ ایسی شرط ہے جس میں فروخت شدہ چیز کے لئے منفعت ہے۔ اور یہ مفسد ہے۔ اور یہی حکم اس صورت میں ہے جب باندی کو آزاد کرنے کی شرط لگائے،

(۱) بدائع الصنائع ۵/۱۶۹، ۱۷۰، نیز دیکھئے: الہدایہ مع الشروح ۶/ ۷۸ اور اس کے بعد کے صفحات، الدر المختار ۴/ ۱۲۱، ۱۲۲۔

(۲) الدر المختار ورد المحتار ۴/ ۱۲۲۔

ظاہر الروایہ یہی ہے۔ اسی طرح اگر خریدار پر شرط لگائے کہ اس کو فروخت نہیں کرے گا یا اس کو ہبہ نہیں کرے گا، کیونکہ مملوک کے لئے مختلف ہاتھوں میں نہ جانا اچھا لگتا ہے[۱]۔ اور حسن نے امام ابوحنیفہ سے خریدار پر آزاد کرنے کی شرط لگانے کا جواز نقل کیا ہے۔

جس شرط میں کسی کا نفع نہ ہو وہ شرط مذکور کے تحت نہیں آتی، اور وہ سبب فساد نہیں ہے، مثلاً کپڑا اس شرط پر فروخت کیا کہ اس کو فروخت نہ کرے یا اس کو ہبہ نہ کرے یا جانور اس شرط پر فروخت کیا کہ اس کو فروخت نہ کرے یا کھانا اس شرط پر فروخت کیا کہ اس کو کھائے گا، فروخت نہیں کرے گا تو اس شرط میں کسی کا نفع نہیں ہے، لہذا یہ "صحیح" قول میں سبب فساد نہیں ہے، کیونکہ اس طرح کی شروط میں فساد (جیسا کہ کاسانی کہتے ہیں) کا سبب ان میں مشروط منفعت کی زیادتی کی وجہ سے جس کا کوئی عوض نہیں ہے ربا ہونا ہے، اور یہ چیز اس شرط میں نہیں پائی گئی، اس لئے کہ اس میں کسی کے لئے منفعت نہیں ہے، اور نہ ہی اس شرط کا کوئی مطالبہ کرنے والا ہے، لہذا اس کے نتیجہ میں ربا یا نزاع نہ ہوگا، اس لئے عقد جائز ہے اور شرط باطل ہے[۲]۔

۲ - جس شرط میں عاقدین میں سے کسی کا ضرر ہو مثلاً کپڑا اس شرط پر فروخت کرے کہ خریدار اس کو پھاڑ دے گا یا گھر اس شرط پر فروخت کرے کہ خریدار اس کو ویران کردے گا، تو بیع جائز اور شرط باطل ہے، اس لئے کہ ضرر کی شرط بیع میں اثر انداز نہیں ہوتی ہے، اور

(۱) بدائع الصنائع ۵/ ۱۷۰، نیز اس میں امام ابوحنیفہ سے حسن کی مذکورہ روایت کی توجیہ دیکھی جائے۔

(۲) بدائع الصنائع ۵/ ۱۷۰، العنایہ شرح الہدایہ ۶/ ۷۸، رد المحتار (۴/ ۱۲۲) میں مذکور ابن عابدین کی اس عبارت کے ساتھ موازنہ کریں: اس طرح کی شرط (عدم بیع وہبہ) کے ساتھ بیع میں ان دونوں میں سے ایک کا ضرر ہے اور طرفین کے نزدیک اس طرح کی شرط کے ساتھ بیع جائز ہے اس میں امام ابو یوسف کا اختلاف ہے۔

ابن عابدین نے نقل کیا ہے کہ یہی امام محمد کا مذہب ہے جبکہ امام ابو یوسف کا مذہب بیع کا فاسد ہونا ہے (۱)۔

جس شرط میں کسی کا ضرر یا نفع نہ ہو وہ جائز ہے، مثلاً کھانے کی شرط پر کھانا خریدے یا پہننے کی شرط پر کپڑا خریدے۔

۷- حنفیہ نے منفعت کی ایسی شرط جو عقد کو فاسد کردے اس سے اس شرط کو مستثنیٰ کیا ہے جس کا عرف ورواج ہو، اور لوگوں میں بلانکیر اس کا تعامل ہو، حنفیہ نے اس کی مثال یہ دی ہے کہ جوتا اس شرط پر خریدے کہ فروخت کرنے والا اس میں نعل (یا ایڑی) لگائے گا یا کھڑاؤں اس شرط پر خریدی کہ فروخت کرنے والا اس میں تسمہ لگائے گا یا بنا ہوا اون خریدا اس شرط پر کہ فروخت کرنے والا اس کی ٹوپی (یا گلوبند اور کوٹ) بنائے گا یا ٹوپی اس شرط پر خریدی کہ فروخت کرنے والا اس میں اپنے پاس سے استر لگائے گا یا خف یا پرانا کپڑا اس شرط پر خریدا کہ فروخت کرنے والا اس میں پیوند لگائے گا یا اس کو رفو کرے گا۔

یہ اور اس طرح کی شرائط حنفیہ کے نزدیک جائز شرطوں میں سے ہیں، لہذا ان کے ساتھ بیع صحیح ہے، اور استحساناً شرط لازم ہوگی، کیونکہ لوگوں میں ان کا تعامل اور رواج ہے۔

قیاس یہ ہے کہ فاسد ہو (جیسا کہ امام زفر کہتے ہیں)، اس لئے کہ عقد ان شروط کا متقاضی نہیں ہے، اور ان میں متعاقدین میں سے ایک کا نفع ہے۔ اور وہ یہاں خریدار ہے، لیکن لوگوں میں اس کا تعامل ہے، اور اس جیسی چیز سے قیاس ترک کردیا جاتا ہے (۲)۔

۸- ابن عابدین رحمہ اللہ نے صراحت کی ہے کہ نئے عرف کا اعتبار ہے، لہذا اگر رفو کی شرط پر کپڑے کی بیع اور جوتا بنانے کی شرط پر چپل کی بیع میں مذکورہ شرط کے علاوہ کوئی اور عرف پیدا ہوجائے تو وہ معتبر ہوگا، اگر اس کے نتیجہ میں نزاع پیدا نہ ہو۔

ابن عابدین نے "المنح" کے حوالہ سے نقل کیا ہے کہ اس حالت میں عرف کا اعتبار کرنے سے یہ لازم نہیں آتا کہ وہ اس حدیث کی خلاف ورزی ہے جس کے الفاظ ہیں: "نهى النبي ﷺ عن بيع وشرط" (نبی کریم ﷺ نے ایک ساتھ بیع اور شرط سے منع فرمایا ہے)، کیونکہ حدیث کی توجیہ یہ کی گئی ہے کہ ایسی نزاع ہو جو عقد کو اپنے مقصود یعنی قطع نزاع سے نکال دے، عرف اس نزاع کو ختم کرتا ہے، لہذا وہ حدیث کے معنی کے موافق ہے۔ اس لئے قیاس کے علاوہ کوئی اور مانع باقی نہ رہا، اور عرف قیاس پر غالب ہے (۱)۔

۹- عقد کے تقاضے کی مخالفت کی شرط سے وہ شرط بھی مستثنیٰ ہے جو شریعت میں وارد ہو، مثلاً ثمن کی ادائیگی میں "مدت" کی شرط، کیونکہ لوگوں کو اس کی ضرورت ہوتی ہے، ہاں یہ شرط ہوگی کہ وہ مدت معلوم ہو، تا کہ جھگڑے کا سبب نہ ہو (۲)۔ اسی طرح بیع میں خیار کی شرط، کہ اس کا ثبوت حضرت حبان بن منقذ کی اس معروف حدیث میں ہے: "إذا بايعت فقل لا خلابة" (۳) (جب تم بیع کرو تو کہو: فریب کا کام نہیں)، پھر تم کو ہر خریدے ہوئے سامان میں تین دنوں تک اختیار ہے، اگر پسند ہو تو روک لو اور اگر ناپسند ہو تو واپس کردو۔

حنفیہ نے بتیس ایسے مقامات شمار کرائے ہیں جن میں شرط کی وجہ سے بیع فاسد نہیں ہوتی ہے (۴)۔

۱۰- کیا شرط فاسد کا عقد کے ساتھ متصل ہونا شرط ہے؟ عقد کے بعد

---

(۱) بدائع الصنائع ۵/ ۱۷۰، رد المحتار ۴/ ۱۲۲ بحوالہ الجوہرہ۔

(۲) سابقہ مراجع۔

(۱) رد المحتار ۴/ ۱۲۳۔

(۲) الدر المختار ۴/ ۲۲۔

(۳) حدیث: "إذا بايعت فقل لا خلابة....." کی روایت ان الفاظ کے ساتھ بیہقی (۵/ ۲۷۳ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ حیدرآباد) نے کی ہے اس کی اصل بخاری (فتح الباری ۴/ ۳۳۷ طبع السلفیہ) میں ہے۔

(۴) تبیین الحقائق ۴/ ۵۷، الدر المختار ۴/ ۱۲۱، رد المحتار ۴/ ۶۲۔

شرط کی صراحت کا حکم کیا ہے؟ اور اس پر عقد کے مبنی ہونے کا حکم کیا ہے؟

الف ۔ رہا مجلس سے علاحدگی کے بعد عقد کے ساتھ شرط کا متصل ہونا تو اس کے بارے میں مذہب میں دو تصحیح شدہ روایتیں ہیں: ایک امام ابوحنیفہ سے ہے کہ وہ اصل عقد کے ساتھ لاحق ہوگی، دوسری صاحبین سے ہے کہ وہ اصل عقد کے ساتھ لاحق نہیں ہوگی، اور یہی اصح ہے۔

اس روایت کی تائید اس سے ہوتی ہے کہ اگر مطلقاً فروخت کرے، پھر ثمن کو ادھار رکھے تو ادھار رکھنا صحیح ہے، اس لئے کہ یہ شرط فاسد کے حکم میں ہے۔ اور اس سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے کہ اگر ان دونوں نے بلا شرط بیع کی، پھر دونوں نے وعدہ کے طور پر شرط کا ذکر کیا تو بیع جائز ہے۔ اور وعدہ کو پورا کرنا لازم ہے، اس لئے کہ وعدے بسا اوقات لازم ہوتے ہیں، لہذا اس کو لوگوں کی حاجت کی وجہ سے لازم کردیا جائے گا، اور اس کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ اگر وہ دونوں شرط وفاء کے تذکرہ کے بغیر بیع کریں، پھر اس کی شرط لگائیں تو یہ ''بیع الوفاء'' کے قبیل سے ہوگی۔ اس لئے کہ بعد میں آنے والی شرط اصل عقد کے ساتھ مل جاتی ہے، یہ امام ابوحنیفہ کے نزدیک ہے، صاحبین کے نزدیک نہیں، اور صحیح یہ ہے کہ اس کے لاحق ہونے کے لئے مجلس عقد کی شرط نہیں ہے۔

ب ۔ رہا عقد کا شرط فاسد پر مبنی ہونا، مثلاً ان دونوں نے عقد سے قبل شرط فاسد لگائی، پھر عقد کیا تو ابن عابدین نے ''جامع الفصولین'' کے حوالہ سے عقد کا فاسد نہ ہونا نقل کیا ہے، تاہم ابن عابدین کی تحقیق یہ ہے کہ فساد مرتب ہوگا اگر وہ دونوں عقد کی بنا اس شرط فاسد پر رکھنے سے اتفاق کرلیں۔ اس کی وجہ مذاکرہ کی جانے والی بیع کے بارے میں ان کی تصریحات کا تقاضا یہی ہے۔

نیز (کتب مذہب کے حوالہ سے) رملی کے اس فتوے پر قیاس ہے کہ اگر دو شخص عقد سے قبل ''بیع الوفاء'' پر اتفاق کرلیں، پھر شرط سے خالی عقد کریں تو یہ بیع ان کے اتفاق کے موافق ہوگی [(۱)]۔

دوم: مذہب مالکیہ:

۱۱ - مالکیہ نے بیع کے وقت متصور شرط کی تفصیل کرتے ہوئے کہا: یا تو عقد اس شرط کا متقاضی نہ ہوگا، اور وہ مقصود عقد کے منافی ہوگی یا وہ شرط ثمن میں خلل انداز ہوگی۔

اور یا تو عقد اس کا متقاضی ہوگا یا عقد اس کا متقاضی نہ ہوگا اور نہ وہ عقد کے منافی ہوگی۔

پس جو شرط عقد کو ضرر پہنچائے اور اس کو باطل کردے، وہ ایسی شرط ہے جس میں بیع کے مقصود سے تضاد یا ثمن میں خلل اندازی ہو، مالکیہ کے نزدیک یہی شرط اس حدیث کا محمل ہے جس میں یہ آیا ہے: ''نهى النبي ﷺ عن بيع و شرط'' (نبی کریم ﷺ نے ایک ساتھ بیع اور شرط سے منع فرمایا ہے)، نہ کہ اخیر کی دو قسمیں [(۲)]۔

اول کی مثال یعنی جس کا عقد متقاضی نہیں ہے، اور وہ مقصود عقد کے منافی ہے، اور جس کے بارے میں ابن جزی نے کہا: ایسی شرط جو خریدار پر پابندی کی متقاضی ہے، یہ ہے کہ فروخت کرنے والا خریدار پر یہ شرط لگائے کہ وہ سامان کسی کو بھی فروخت نہیں کرے گا یا صرف چند افراد کے ہاتھ فروخت کرے گا یا اس کو ہبہ نہیں کرے گا یا اس پر سوار نہ ہوگا یا اس کو نہیں پہنے گا یا اس میں رہائش اختیار نہیں کرے گا یا اس کو اجرت پر نہیں دے گا یا اس شرط پر کہ اگر اس کو کسی کے ہاتھ بھی

---

(۱) رد المحتار ۴/۱۴۱ تصرف کے ساتھ۔

(۲) حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۳/ ۶۵، شرح الخرشی ۵/ ۸۰۔

فروخت کیا تو وہی ثمن کا زیادہ حق دار ہوگا یا لمبی مدت تک خیار کی شرط لگائے۔

ان تمام حالات میں شرط اور بیع دونوں باطل ہیں [۱]۔

۱۲ - مالکیہ نے مقتضائے عقد کے منافی شرط سے بعض صورتوں کو مستثنی کیا ہے:

اول: فروخت کرنے والے نے خریدار سے اقالہ (رد) کرنے کا مطالبہ کیا تو خریدار نے اس سے کہا: اس شرط پر کہ اگر تم اس کو میرے علاوہ کسی دوسرے کے ہاتھ فروخت کروگے تو میں ثمن کے عوض اس کا زیادہ حق دار ہوں گا تو یہ صورت کسی کے ہاتھ فروخت نہ کرنے سے مستثنی ہے، اور ان کے نزدیک اس کے باوجود وہ جائز ہے، اس لئے کہ اقالہ میں ایسی چیزوں کو درگزر کردیا جاتا ہے جو اقالہ کے علاوہ میں قابل معافی نہیں ہیں [۲]۔

دوم: فروخت کرنے والا خریدار پر شرط لگائے کہ وہ فروخت شدہ چیز کو وقف کرے گا یا اس کو ہبہ کرے گا یا اس کو فقراء پر صدقہ کرے گا تو یہ سب جائز ہیں، اس لئے کہ یہ احسان کی انواع ہیں جس کی شریعت دعوت دیتی ہے۔

سوم: باندی کو فوری طور پر آزاد کرنے کی شرط پر فروخت کرے تو یہ جائز ہے، گو کہ یہ شرط عقد کے تقاضے کے منافی ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ شارع نے آزادی کو پسند کیا ہے۔ برخلاف ''مدبر''، ''مکاتب'' اور باندی کو ام ولد بنانے کی شرط کے، کہ یہ ناجائز ہے، کیونکہ اس میں خریدار پر تنگی کرنا ہے۔

۱۳ - رہی دوسری شرط یعنی ثمن میں خلل انداز ہونا تو اس کی دو صورتیں ممکن ہیں:

(۱) القوانین الفقہیہ/ ۱۷۱، الشرح الکبیر وحاشیۃ الدردیر ۳/ ۶۶، شرح الخرشی ۵/ ۸۰۔

(۲) الشرح الکبیر ۳/ ۶۶۔

اول: ثمن میں جہالت، اس کی مثال سلف یعنی ان میں سے ایک کی طرف سے دوسرے کے لئے قرض کی شرط کے ساتھ بیع ہے۔

اگر قرض کی شرط خریدار کی طرف سے صادر ہو تو یہ ثمن میں خلل انداز ہوگی، کیونکہ اس کے نتیجہ میں ثمن زیادتی کی وجہ سے مجہول ہوجائے گا، اس لئے کہ قرض سے اس کا فائدہ اٹھانا منجملہ ثمن کے ہوگا، اور یہ مجہول ہے۔ اور اگر قرض کی شرط فروخت کرنے والے کی طرف سے صادر ہو تو ثمن میں خلل انداز ہوگی، اس لئے اس کے نتیجہ میں کمی کے سبب ثمن میں جہالت آئے گی، اس لئے کہ قرض سے اس کا فائدہ اٹھانا منجملہ فروخت شدہ چیز کے ہوگا۔ اور یہ مجہول ہے [۱]۔

دوم: شبہ ربا، اس لئے کہ قرض کی شرط پر بیع کو نفع لانے والا قرض مانا جاتا ہے:

چنانچہ اگر خریدار قرض لینے والا ہو تو اس کو قرض دینے والا فروخت کرنے والا ہوگا، اور فروخت کرنے والا ثمن کی زیادتی سے فائدہ اٹھائے گا۔

اگر فروخت کرنے والا قرض لینے والا ہو تو اس کو قرض دینے والا خریدار ہوگا، اور خریدار ثمن میں کمی سے فائدہ اٹھائے گا [۲]۔

اس سلسلے میں ابن جزی نے صراحت کی ہے کہ خرید فروخت کرنے والوں میں سے ایک کی طرف سے قرض کی شرط لگانا بالاجماع ناجائز ہے [۳]۔

۱۴ - رہی تیسری شرط یعنی عقد جس کا متقاضی ہے، تو یہ فروخت شدہ چیز خریدار کے سپرد کرنے اور عیب کی تلافی اور بیع ٹوٹنے کے وقت

(۱) الشرح الکبیر للدردیر وحاشیۃ الدسوقی ۳/ ۶۶ تصرف کے ساتھ، نیز دیکھئے: شرح الخرشی ۵/ ۸۱۔

(۲) الشرح الکبیر وحاشیۃ الدسوقی ۳/ ۶۷۔

(۳) القوانین الفقہیہ/ ۱۷۲۔

عوض کولوٹانے کی شرط کی طرح ہے۔ یہ امور بلاشرط لازم ہیں، کیونکہ عقد ان کا متقاضی ہے، لہذا ان کی شرط لگانا تاکید ہے، جیسا کہ دسوقی کہتے ہیں (۱)۔

۱۵- رہی چوتھی شرط تو وہ معین مدت، رہن، خیار اور حمیل (یعنی کفیل) کی شرط کی طرح ہے۔ تو یہ شروط عقد کے منافی نہیں ہیں، اور عقد ان کا متقاضی بھی نہیں ہے، بلکہ یہ عقد کی مصلحت پوری کرتے ہیں۔ اگر ان کی شرط لگائی گئی تو ان پر عمل ہوگا ورنہ نہیں۔

مالکیہ نے رہن کو کہ وہ غائب ہی کیوں نہ ہو کی شرط لگانے کو صحیح قرار دیا، اور رہن غائب پر قبضہ تک سامان کو موقوف رکھا جائے گا۔ رہا کفیل غائب کی شرط لگانا تو جائز ہے، اگر اس کی غیبوبت قریبی ہو، اور ناجائز ہے اگر اس کی غیبوبت بعید ہو، اس لئے کہ بسا اوقات وہ راضی ہوگا، اور ہوسکتا ہے انکار کرے، لہذا اس میں قرب کی شرط لگائی گئی۔

۱۶- ابن جزی نے شرط کی کچھ اور صورتوں کو ذکر کیا ہے جن کو استثناء یا خاص حکم والی مانا جاتا ہے مثلاً یہ صورت کہ فروخت کرنے والا اپنے لئے منفعت کی شرط لگائے مثلاً معلوم مدت تک جانور پر سواری یا گھر میں رہائش، تو یہ بیع جائز اور شرط صحیح ہے (۲)۔

ظاہر یہ ہوتا ہے کہ یہ سابقہ چاروں تقسیم سے استثناء کی طرح ہے (۳)۔ اس کی دلیل حضرت جابرؓ کی معروف حدیث ہے: "أنه كان يسير على جمل له، قد أعيا فأراد أن يسيبه، قال: ولحقني النبي ﷺ فدعا لي، وضربه، فسار سيرا لم يسر مثله، فقال: بعنيه، فقلت: لا. ثم قال: بعنيه، فبعته، واستثنيت حملانه إلى أهلي" (وہ اپنے ایک اونٹ پر جا رہے تھے جو تھک گیا تھا، انہوں نے اس کو آزاد کردینا چاہا۔ حضرت جابرؓ کہتے ہیں: رسول اللہ ﷺ مجھ سے آکر ملے، میرے لئے دعاء کی، اور اونٹ کو مارا، پھر وہ ایسا چلا کہ اس طرح سے کبھی نہیں چلا تھا، آپ ﷺ نے فرمایا: اس کو میرے ہاتھ بیچ دو۔ میں نے کہا: نہیں، پھر آپ ﷺ نے کہا: میرے ہاتھ اس کو بیچ دو۔ میں نے اس کو بیچ دیا، اور اپنے گھر تک سواری کا استثناء کرلیا)۔ ایک روایت میں ہے: "وشرطت ظهره إلى المدينة" (۱) (میں نے مدینہ تک اس کی سواری کی شرط لگالی)۔

بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ یہ شرط بہت سے حضرات کے نزدیک جائز ہے، کیونکہ شوکانی نے اس حدیث پر لکھا ہے کہ اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ سواری کے استثناء کرنے کے ساتھ بیع جائز ہے۔ یہی جمہور کا قول ہے۔ امام مالک نے اس کو جائز قرار دیا ہے بشرطیکہ سفر کی مسافت قریبی ہو، اور اس کی تحدید انہوں نے تین دن سے کی ہے۔ امام شافعی، امام ابوحنیفہ اور دوسرے حضرات کہتے ہیں کہ یہ ناجائز ہے، مسافت مختصر ہو یا طویل (۲)۔

یہ حدیث کو کہ فروخت شدہ چیز سے اگر وہ قابل سواری جانور ہو معمولی انتفاع کے بارے میں ہے، لیکن مالکیہ نے اس پر ہر فروخت شدہ چیز سے اس کی بیع کے بعد معمولی انتفاع کو مستقل طور پر آسانی پیدا کرنے کے لئے قیاس کیا ہے جو فروخت کرنے والوں کی ضرورت کے پیش نظر ہے۔

۱۷- مالکیہ کے یہاں قابل ذکر یہ ہے کہ اگر وہ عقد میں خلل انداز شرط کو ساقط کردے، خواہ یہ شرط مقصود بیع کے منافی ہو مثلاً

(۱) حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۳/ ۶۵۔
(۲) الشرح الکبیر ۳/ ۶۷، حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۶۵، القوانین الفقہیہ/ ۱۷۲۔
(۳) دیکھئے: اسی بحث کا فقرہ/ ۱۱۔

(۱) حدیث جابرؓ: "في اشتراطه الحمل على الجمل......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۵/ ۳۱۴ السلفیہ) اور مسلم (۳/ ۱۲۲۱ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے۔
(۲) نیل الاوطار ۵/ ۱۷۸، ۱۷۹۔

فروخت شدہ چیز کے فروخت نہ کرنے کی شرط، یا ثمن میں خلل انداز شرط ہو مثلاً خریدو فروخت کرنے والوں میں سے کسی ایک کی طرف سے قرض کی شرط ہو، تو بیع صحیح ہوجائے گی۔

اس حالت میں صرف یہ شرط ہے کہ ساقط کرنا سامان کے کے باقی رہنے کے ساتھ ہو۔

قرض کی شرط کے حذف کرنے کی وجہ سے یہاں بیع کے صحیح ہونے کی توجیہ خرشی نے یہی کی ہے کہ مانع زائل ہوگیا[۱]۔

۱۸- کیا قرض کی شرط کے مثل میں ساقط کرنے سے متعلق حکم ان دونوں صورتوں میں برابر ہے کہ یہ اس سے انتفاع کی قدرت سے قبل ہو یا اس کے بعد؟ اس مسئلہ میں دو اقوال ہیں:

الف۔ مذہب میں مشہور جو ابن القاسم کا قول ہے، یہ ہے کہ اگر قرض قرض دینے والے کو لوٹا دے، جبکہ سامان موجود ہو تو بیع صحیح ہوگی، اگر چہ قرض لینے والا قرض کے بعد اتنی مدت تک غائب ہو جس میں وہ اس سے انتفاع کرسکتا ہو۔

ب۔ سحنون اور ابن حبیب کا قول یہ ہے کہ قرض کے ساتھ غیبوبت سے بیع ٹوٹ جائے گی، اگر چہ وہ قرض کی شرط کو ساقط کردے، کیونکہ ان دونوں کے درمیان ربا کا سبب پایا گیا ہے یا دونوں کے درمیان ربا ہوچکا ہے (جیسا کہ شیخ دردیر کی تعبیر ہے)، لہذا ساقط کرنے سے فائدہ نہیں ہوگا۔

دردیر کے نزدیک معتمد پہلا قول ہے، جیسا کہ انہوں نے اس کی صراحت کی ہے، اور دسوقی کا میلان دوسرے قول کی طرف ہے، جیسا کہ ان کے کلام اور دوسرے قول کو ان کے نقل کرنے سے ظاہر ہوتا ہے، کیونکہ انہوں نے اس کے مشہور ہونے کو نقل کیا ہے۔ اور اسی طرح عدوی کے کلام سے بھی ظاہر ہوتا ہے[۱]۔

یہاں دو سوال سامنے آتے ہیں:

۱۹- **پہلا سوال:** کیا لازم آئے گا اگر بیع قرض کی شرط کے ساتھ ہو جو ثمن میں مخل شرط ہے، اور سامان خریدار کے پاس بیع فاسد کو فوت کرنے والی چیز کے سبب فوت ہوجائے (مثلاً اگر ہلاک ہوجائے)، خواہ شرط لگانے والے نے اپنی شرط کو ساقط کردیا ہو یا ساقط نہ کیا ہو؟

اس کے جواب میں چند اقوال ہیں:

اول: یہی "المدونہ" میں ہے۔ یا تو قرض دینے والا خریدار ہوگا یا فروخت کرنے والا:

الف۔ اگر خریدار نے ہی فروخت کرنے والے کو قرض دیا ہو تو خریدار پر جس ثمن میں بیع ہوئی ہے، اور قبضہ کے دن اس کی قیمت دونوں میں سے جو زائد ہو لازم ہوگا، لہذا اگر اس نے اس کو بیس میں خریدا اور "قیمت" تیس ہو تو تیس لازم ہوں گے۔

ب۔ اگر فروخت کرنے والے نے خریدار کو قرض دیا ہو تو خریدار پر فروخت کرنے والے کے لئے ثمن اور قیمت دونوں میں سے جو کم ہو لازم ہوگا، چنانچہ مذکورہ مثال میں اس پر بیس لازم ہوں گے، اس لئے کہ اس نے اضافہ کے لئے قرض دیا، تو اس کے ساتھ اس کے قصد کے برعکس معاملہ کیا جائے گا۔

دوم: "المدونہ" کے قول کے بالمقابل علی الاطلاق قیمت کا لازم ہونا ہے، خواہ قرض دینے والا فروخت کرنے والا ہو یا خریدار۔

سوم: خریدار کو کم تر کی ادائیگی کا ذمہ دار بنانا، جبکہ اس نے فروخت کرنے والے سے قرض لیا ہو: اس کا محل یہ ہے کہ وہ قرض کے ساتھ غائب نہ رہا ہو ورنہ اس پر قیمت لازم ہے، خواہ جتنی ہو[۲]۔

(۱) اس سلسلہ میں دیکھئے: القوانین الفقہیہ/ ۱۷۲، کیونکہ ابن جزی نے یہاں صراحتاً کہا: ان کا اختلاف ہے نیز دیکھئے: الشرح الکبیر للدردیر وحاشیۃ الدسوقی ۶۷/۳، شرح الخرشی ۸۱/۵۔

(۱) الشرح الکبیر وحاشیۃ الدسوقی ۶۷/۳ قدرے تصرف کے ساتھ، حاشیۃ العدوی علی شرح الخرشی ۸۲/۵۔

(۲) الشرح الکبیر وحاشیۃ الدسوقی ۶۷/۳۔

یہ سب اس صورت میں ہیں جبکہ فروخت شدہ چیز ذوات القیم میں سے ہو، اور اگر مثلی ہو تو اس میں محض مثل واجب ہے، اس لئے کہ ''مثل''، ''اس کے عین'' کی طرح ہے، لہذا اس میں کسی کی کوئی بات نہیں، کیونکہ وہ اس درجہ میں ہے کہ وہ قائم ہو، اور بعینہ اس کو لوٹا دیا گیا ہو(۱)۔

دوسرا سوال:

۲۰- کیا لازم آئے گا اگر مقصود کے منافی شرط کے ساتھ بیع ہوجائے، اور سامان خریدار کے پاس فوت ہوجائے، خواہ اس شرط کو ساقط کردیا گیا ہو یا نہ ساقط کیا گیا ہو؟

انہوں نے کہا: حکم یہ ہے کہ قبضہ کے دن اس کی قیمت اور ثمن میں سے جو زیادہ ہو وہی فروخت کرنے والے کے لئے ہوگا، کیونکہ شرط کی وجہ سے بیع عام ثمن سے کم میں ہوئی ہے(۲)۔

سوم: مذہب شافعیہ:

۲۱- شافعیہ شارع کی طرف سے سابقہ حدیث میں ایک ساتھ بیع اور شرط سے ممانعت کے پابند ہیں اور انہوں نے حضرت ابن عمرؓ کی اس روایت پر عمل کیا ہے کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا: **"لا یحل سلف وبیع، ولا شرطان في بیع، ولا ربح مالم یضمن، ولا بیع مالیس عندک"**(۳) (حلال نہیں ہے ایک ساتھ قرض اور بیع، ایک بیع میں دو شرطیں، ایسی چیز کا نفع جو قابل ضمان نہ ہو، اور اس چیز کی بیع جو تمہارے پاس نہ ہو)۔ اور انہوں نے صرف انہی چیزوں کو مستثنی کیا ہے جن کا استثناء شرع سے ثابت ہے، اور انہوں نے عقد کے تقاضے اور اس کے مصالح کی طرف بہت کم نظر کی ہے۔ اس لحاظ سے ان کا مذہب تینوں مذاہب میں سب سے تنگ ہے۔

تاہم بعض شافعیہ نے شرط کی تقسیم کرتے ہوئے کہا:

شرط یا تو مطلق عقد کا تقاضا ہوگی مثلاً قبضہ، فائدہ اٹھانا، اور عیب کی وجہ سے رد کرنا یا نہ ہوگی۔

پہلی صورت: عقد کے لئے مضر نہیں ہے۔

دوسری صورت: جس میں شرط عقد کا تقاضا نہ ہو، وہ یا تو مصلحت عقد سے متعلق ہوگی، مثلاً رہن، گواہ بنانا، اور مقصودہ اوصاف یعنی کتابت، خیاطت، خیار(۱) وغیرہ کی شرط یا وہ مصلحت عقد سے متعلق نہ ہوگی۔

پہلی شکل مفسد عقد نہیں ہوگی اور خود شرط بھی صحیح ہوگی۔

اور دوسری شکل جو مصلحت عقد سے متعلق نہ ہو یا تو اس میں نزاع بننے والی غرض نہ ہوگی جیسے یہ شرط کہ فروخت کیا گیا جانور صرف ایسی غذا کھائے گا تو یہ شرط لغو ہوگی اور عقد صحیح ہوگا اور یا اس میں نزاع بننے والی غرض ہوگی تو یہ شرط فاسد اور مفسد ہوگی جیسے وہ امور جو مقتضائے عقد کے منافی ہوں مثلاً عدم قبضہ اور عدم تصرف وغیرہ(۲)۔

اس تقسیم کا خلاصہ:

(۱) ایسی شرط لگانا جس کا عقد متقاضی ہو یا عقد کی مصلحت یا اس کی صحت سے متعلق ہو، صحیح ہے۔

(۲) ایسی شرط جس کی کوئی غرض نہ ہو لغو ہے، لیکن مفسد عقد نہیں ہے۔

(۳) ایسی شرط جس میں نزاع پیدا کرنے والی غرض ہو وہ مفسد

(۱) حاشیۃ الدسوقی حوالہ سابق۔
(۲) الشرح الکبیر وحاشیۃ الدسوقی ۳/ ۶۷۔
(۳) حدیث: "لا یحل سلف و بیع، ولا شرطان في بیع......" کی روایت ترمذی (۳/ ۵۳۵ طبع مصطفی الحلبی) نے کی ہے، ترمذی نے کہا: حسن صحیح ہے۔

(۱) اصل میں اسی طرح ہے اور کیا درست "خبازت" ہے؟
(۲) حاشیۃ الجمل علی شرح المنہج ۳/ ۷۴، ۷۵۔

شرط ہے اور یہ تقاضائے عقد کے خلاف شرط لگانے کی طرح ہے (۱)۔

۲۲-دونوں احادیث اور اس تقسیم کی تطبیق کے لئے ان کے یہاں اہم تصریحات یہ ہیں:

(۱) بیع کی شرط کے ساتھ بیع مثلاً کہے: میں نے تمہیں یہ زمین ایک ہزار میں اس شرط پر بیچ دی کہ تم اپنا گھر مجھے اتنے میں بیچ دو یا تم مجھ سے میرا گھر اتنے میں خرید و، تو یہ شرط فاسد ومفسد ہے، عقد اس کا متقاضی نہیں ہے۔

(۲) قرض کی شرط کے ساتھ بیع، مثلاً اپنی زمین دوسرے کو ایک ہزار میں اس شرط میں فروخت کرے کہ وہ اس کو ایک سو قرض دے گا۔ اور قرض ہی کے مثل اجرت پر دینا، شادی کرانا اور عاریت پر دینا ہے (۲)۔

(۳) کھیتی کی خریداری اس شرط پر کہ فروخت کرنے والا اس کو کاٹ دے یا کپڑے کی خریداری اس شرط پر کہ فروخت کرنے والا اس کو سل دے، اور اسی میں سے (جیسا کہ عمیرہ برلسی کہتے ہیں) ایندھن کی خریداری اس شرط پر ہے کہ فروخت کرنے والا اس کو خریدار کے گھر اٹھا کر لے جائے، تو یہ اور ان جیسی شرطوں کے بارے میں مذہب خریداری کا باطل ہونا ہے، کیونکہ اس میں ایسی چیز میں عمل کی شرط ہے جس کا مالک ابھی تک وہ نہیں ہے۔ اور یہ فاسد ہے، نیز اس لئے کہ (جیسا کہ اسنوی نے کہا) یہ شرط مقتضائے عقد کے خلاف ہے، لہذا اصح قول کے مطابق بیع اور شرط دونوں باطل ہوں گی، اگر چہ ان کے یہاں اس جزئیہ میں دو اور اقوال ہیں:

اول: بیع صحیح ہوگی اور شرط لازم ہوگی، اور یہ معنوی لحاظ سے بیع اور اجارہ ہے اور مقررہ ثمن ان دونوں پر قیمت کے اعتبار سے تقسیم کیا جائے گا۔

دوم: شرط باطل ہوگی۔ اور فروخت شدہ چیز کے بالمقابل مقررہ ثمن میں بیع صحیح ہوگی (۱)۔

۲۳-شافعیہ نے ممانعت سے چند مسائل کو مستثنی کیا ہے (۲)، جن کو شرط کے باوجود صحیح کہا ہے، وہ یہ ہیں:

الف۔ معین مدت کی شرط پر بیع، اس کی دلیل فرمان باری ہے: "إِذَا تَدَايَنْتُمْ بِدَيْنٍ إِلَى أَجَلٍ مُسَمًّى فَاكْتُبُوهُ" (۳) (جب ادھار کا معاملہ کسی مدت معین تک کرنے لگو تو اس کو لکھ لیا کرو)۔

ب۔ بیع رہن کی شرط کے ساتھ، اس میں انہوں نے متعین ہونے کی قید لگائی ہے۔

ج۔ معین کفیل کی شرط پر بیع اور کفالت فروخت شدہ چیز یا ذمہ میں ثابت ثمن میں سے کسی عوض میں ہو۔ اس کی وجہ ایسے شخص کے ساتھ معاملہ کرنے میں ان دونوں کی ضرورت ہے جو ان دونوں کے بغیر راضی نہیں ہوتا۔

د۔ بیع ہونے پر گواہ بنانا، اس لئے کہ اس کا حکم آیت میں ہے: "وَ اَشْهِدُوْا إِذَا تَبَايَعْتُمْ" (۴) (اور جب خرید وفروخت کرتے ہو (تب) گواہ کرلیا کرو)۔

ھ۔ خیار کی شرط کے ساتھ بیع، کیونکہ اس کا ثبوت حبان بن

---

(۱) حاشیۃ الجمل علی شرح المنہج ۳/ ۷۵ تصرف کے ساتھ۔

(۲) تحفۃ المحتاج بشرح المنہاج بحاشیۃ الشروانی وحاشیۃ العبادی ۴/ ۲۹۴، ۲۹۵، شرح المحلی بحاشیۃ القلیوبی وعمیرہ، حاشیۃ الجمل ۳/ ۷۴۔

---

(۱) حاشیہ عمیرہ علی شرح المحلی علی المنہاج ۲/ ۱۷۷، شرح المنہج بحاشیۃ الجمل ۳/ ۷۴، ۷۵۔

(۲) حاشیۃ الجمل علی شرح المنہج ۳/ ۷۵، ۷۶، شیخ الجمل نے اس کو شرح قسطلانی علی البخاری کے حوالہ سے صراحتاً نقل کیا ہے۔

(۳) سورۂ بقرہ/ ۲۸۲۔

(۴) سورۂ بقرہ/ ۲۸۲۔

منقذ کی مشہور روایت میں ہے [۱]۔

۲۴-فروخت شدہ چیز کو آزاد کرنے کی شرط پر بیع کے بارے میں ان کے یہاں چند اقوال ہیں:

پہلا قول جو زیادہ صحیح ہے، یہ ہے کہ شرط صحیح ہوگی اور بیع بھی صحیح ہوگی۔ اس کی دلیل حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی روایت ہے کہ انہوں نے حضرت بریرہ کو آزاد کرنے کے لئے خریدنا چاہا، حضرت بریرہ کے گھر والوں نے ''ولاء'' کی شرط لگائی۔ حضرت عائشہ نے اس کا تذکرہ حضور ﷺ سے کیا تو آپ ﷺ نے فرمایا: ''اشتريها و أعتقيها، فإنما الولاء لمن أعتق'' [۲] (اس کو خرید لو، اور آزاد کردو، اس لئے کہ ولاء تو آزاد کرنے والے ہی کے لئے ہوتا ہے)، اور حضور ﷺ نے ان کے لئے ولاء کی شرط لگائے جانے پر نکیر نہیں فرمائی، اس لئے کہ آپ ﷺ نے فرمایا: ''مابال أقوام يشترطون شروطا ليست في كتاب الله؟ من اشترط شرطا ليس في كتاب الله فهو باطل'' [۳] (کیا حال ہے لوگوں کا کہ وہ ایسی شرطیں لگاتے ہیں جو اللہ کی کتاب میں نہیں ہیں، جس نے کوئی ایسی شرط لگائی جو اللہ کی کتاب میں نہیں وہ باطل ہے)۔

نیز اس لئے کہ بیع کے فوراً بعد آزاد ہونا رشتہ دار کے خریدنے کی صورت میں معروف ہے، لہذا اس کی شرط کو برداشت کرلیا گیا، نیز اس لئے کہ شارع نے آزادی کو پسند کیا ہے۔

اسی کے ساتھ اس میں خریدار کے لئے فائدہ اور نفع ہے، دنیا میں ولاء کے حصول کے ذریعہ اور آخرت میں ثواب کے ذریعہ اور فروخت کرنے والے کا نفع اس کا سبب بننے کی وجہ سے ہے [۱]۔

دوسرا قول یہ ہے کہ شرط باطل ہوگی اور بیع بھی باطل ہوگی، جیسا کہ اگر اس کی بیع یا اس کے ہبہ کی شرط لگادے۔

تیسرا قول یہ ہے کہ بیع صحیح ہوگی اور شرط باطل ہوگی [۲]۔

۲۵-شافعیہ کے یہاں ممانعت سے مستثنیٰ امور میں سے آزادی کے ساتھ خریدار کے علاوہ کسی اور کے لئے ولاء کی شرط لگانا ہے۔ شافعیہ کے یہاں دو اقوال میں سے زیادہ کمزور قول یہی ہے۔ اس صورت میں بیع صحیح ہوگی اور شرط باطل ہوگی، اس کی دلیل بعض روایات میں حضرت بریرہ کی حدیث کا ظاہر اور حضرت عائشہؓ سے آپ ﷺ کا یہ فرمان ہے: ''واشترطي لهم الولاء'' [۳] (ان کے لئے ولاء کی شرط لگالو)۔

لیکن اصح اس حالت میں شرط اور بیع کا باطل ہونا ہے۔ اس لئے کہ شرعاً طے ہے کہ ولاء آزاد کرنے والے کے لئے ہے۔

ان حضرات نے حدیث عائشہ: ''واشترطي لهم الولاء'' کا جواب یہ دیا ہے کہ شرط عقد بیع میں نہیں تھی، اور یہ کہ یہ حضرت عائشہ کے مسئلہ کے ساتھ خاص ہے، اور یہ کہ آپ ﷺ کے فرمان میں ''لهم'' (ان کے لئے) ''عليهم'' (ان کے خلاف) کے معنی میں ہے [۴]۔

۲۶-شافعیہ کے یہاں مستثنیٰ امور میں سے ہی فروخت شدہ چیز میں عیوب سے براءت کی شرط ہے، اس لئے کہ اس میں فروخت کرنے والے کو شرط براءت کی ضرورت ہوتی ہے تاکہ اس کو خفیہ اپنے لئے

---

(۱) حدیث کی تخریج بیع فقرہ/ ۹ میں گزر چکی ہے۔
(۲) حدیث: ''إنما الولاء لمن أعتق......'' کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۶/۳ ۷ ۳ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/ ۵ ۱۱۴ طبع الحلبی) نے کی ہے۔
(۳) حدیث: ''من اشترط شرطا ليس في كتاب الله فهو باطل......'' کی تخریج بیع فقرہ/ ۱ کے تحت گزر چکی ہے۔

(۱) تحفۃ المحتاج ۴/ ۳۰۰۔
(۲) حاشیۃ الجمل ۳/ ۵ ۷، ۷۶، نیز دیکھئے: شرح المنہج ۳/ ۷۶۔
(۳) حدیث: ''الولاء لمن أعتق......'' کی تخریج بیع فقرہ/ ۲۴ میں گزر چکی ہے۔
(۴) حاشیۃ الجمل علی شرح المنہج ۳/ ۷۶، نیز دیکھئے: شرح المحلی علی المنہاج ۲/ ۱۸۰۔

نامعلوم عیب کے بارے میں بیع کے لزوم کا اطمینان ہو (معلوم عیب کے بارے میں نہیں)۔ یہ حکم جانور اور اس کے علاوہ میں مطلق ہے، لہذا مذکورہ شرط کے ساتھ بیع علی الاطلاق صحیح ہوگی، خواہ شرط صحیح ہو یا غیر صحیح، اس لئے کہ یہ ایسی شرط ہے جو عقد کو پختہ کرتی ہے اور ظاہر حال (یعنی عیوب سے سلامتی) کے موافق ہے [۱]۔

اس کی تائید حضرت ابن عمرؓ کی اس روایت سے ہوتی ہے کہ انہوں نے اپنا ایک غلام آٹھ سو درہم میں عیوب سے بری ہونے کی شرط پر فروخت کیا، پھر خریدار نے ان سے کہا: اس میں ایک مرض ہے جس کو آپ نے میرے سامنے بیان نہیں کیا، وہ دونوں اس معاملہ کو حضرت عثمانؓ کے پاس لے گئے، تو انہوں نے حضرت ابن عمر کے خلاف یہ فیصلہ کیا کہ ابن عمر قسم کھائیں کہ انہوں نے جب غلام کو فروخت کیا تھا تو ان کے علم میں یہ مرض نہ تھا، حضرت ابن عمر نے قسم کھانے سے انکار کیا، اور غلام واپس لے لیا، پھر اس کو پندرہ سو میں فروخت کیا [۲]۔

انہوں نے کہا: صحابہ کے درمیان مشہور اس فیصلہ عثمانی کے ذریعہ عیب سے براءت کی شرط لگانے کا جواز معلوم ہوتا ہے، یہ صحابہ کے درمیان مشہور ہے، لہذا یہ اجماع سکوتی ہوگیا [۳]۔

۲۷ - شافعیہ کے یہاں مستثنی امور میں سے یہ بھی ہے:

الف۔ فروخت کرنے والے کی جگہ سے فروخت شدہ چیز کو منتقل کرنے کی شرط، انہوں نے کہا: اس لئے کہ یہ مقتضائے عقد کی صراحت ہے [۱]۔

ب۔ پھل کی صلاحیت ظاہر ہونے اور پکنے کے بعد اس کو توڑنے یا باقی رکھنے کی شرط، یہ عقد بیع میں جائز ہے، جیسا کہ پکنے کے بعد اس کی بیع بلاشرط جائز ہے، اس لئے کہ حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما کی روایت میں ہے: "أن النبي ﷺ نهى عن بيع الثمار حتى يبدو صلاحها" [۲] (رسول اللہ ﷺ نے بدو صلاح سے قبل پھل کی بیع سے منع فرمایا)، اور حضرت ابوہریرہؓ کی روایت میں ہے کہ رسول اللہ نے فرمایا: "لا تتبايعوا الثمار حتى يبدو صلاحها" [۳] (پھلوں کو آپس میں فروخت مت کرو جب تک کہ اس کا کارآمد ہونا ظاہر نہ ہوجائے)۔

حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ بدو صلاح کے بعد پھل کی بیع جائز ہے، اور یہ تینوں احوال پر صادق آتا ہے: بلاشرط اس کی بیع، اس کو توڑنے کی شرط پر اس کی بیع اور اس کو باقی رکھنے کی شرط پر بیع [۴]۔

ج۔ یہ شرط کہ فروخت کرنے والا فروخت شدہ چیز میں متعین کام کرے گا مثلاً کپڑا خریدا اس شرط پر کہ فروخت کرنے والا اس کو سلے گا، یہ تین اقوال میں سب سے ضعیف قول کے مطابق ہے، جیسا کہ گزرا [۵]۔

د۔ فروخت شدہ چیز میں عرفاً مقصود وصف کی شرط لگانا

(۱) شرح المنہج ۳/ ۱۳۲، ۱۳۳۔
(۲) اثر ابن عمر: "أنه باع عبدا ......" کو شیخ الاسلام زکریا انصاری نے شرح المنہج (۳/ ۱۳۲ طبع المیمنیہ) میں ذکر کیا ہے، اور اس کو بیہقی سے منسوب کیا ہے اور ان کے حوالہ سے اس کی تصحیح نقل کی ہے لیکن ہمیں بیہقی کی "السنن" میں یہ اثر نہیں ملا، شاید ان کی کسی اور کتاب میں ہو۔
(۳) دیکھئے: شرح المنہج وحاشیۃ الجمل ۳/ ۱۳۲، شرح المحلی علی المنہاج ۲/ ۱۷۸۔

(۱) حاشیۃ الجمل علی شرح المنہج ۳/ ۷۶۔
(۲) حدیث: "نهى عن بيع الثمار حتى يبدو صلاحها....." کی روایت بخاری (فتح الباری ۴/ ۳۹۴ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/ ۱۱۶۷ طبع الحلبی) نے کی ہے الفاظ بخاری کے ہیں۔
(۳) حدیث: "لا تبايعوا الثمار حتى يبدو صلاحها....." کی روایت مسلم (۳/ ۱۱۶۷ طبع الحلبی) نے کی ہے۔
(۴) شرح المحلی علی المنہاج ۲/ ۲۳۳۔
(۵) دیکھئے: اسی بحث کا فقرہ/ ۲۲۔

مثلاً جانور حاملہ ہو یا دودھ والا ہو۔ اس صورت میں شرط صحیح ہوگی۔ اور اگر شرط نہ پائی جائے تو خریدار کے لئے خیار ہوگا، انہوں نے کہا: صحت کی وجہ یہ ہے کہ یہ شرط مصلحت عقد سے متعلق ہے (۱)۔

نیز اس لئے کہ یہ عقد کے وقت موجود شرط کا التزام ہے، اس کا التزام مستقبل میں کسی چیز کے انشاء پر موقوف نہیں ہے، اور یہی شرط کی حقیقت ہے، لہذا یہ ''ایک ساتھ بیع اور شرط سے'' ''ممانعت'' کے تحت نہیں آئے گا (۲)۔

ھ۔ یہ شرط لگانا کہ جب تک ثمن پورا وصول نہ کرلے گا فروخت شدہ چیز سپرد نہیں کرے گا۔

و۔ عیب کی وجہ سے واپسی کی شرط، اس لئے کہ یہ عقد کا تقاضا ہے (۳)۔

ز۔ خیار رویت، جبکہ بغیر دیکھی ہوئی چیز فروخت کی، یہ اس کی صحت کے قول کے مطابق ہے، اس لئے کہ اس کی ضرورت ہے (۴)۔

چہارم: مذہب حنابلہ:

۲۸ – حنابلہ نے بیع میں شرائط کو دو قسموں میں تقسیم کیا ہے:

اول: صحیح اور لازم شرط، جس کے خلاف یہ شرط ہے اس کے لئے اس کو توڑنے کا اختیار نہیں ہے۔

دوم: فاسد شرط، اس کی شرط لگانا حرام ہے۔

(۱) شرح المنہج بحاشیۃ الجمل ۳/ ۷۸، ۸۰، شرح المحلی وحاشیۃ القلیوبی ۲/ ۱۸۰، ۱۸۱۔

(۲) تحفۃ المحتاج ۴/ ۳۰۵، لفظ ''بیع وشرط'' میں ''واؤ'' کا اضافہ حاشیۃ الشروانی سے کیا گیا ہے۔

(۳) شرح المحلی علی المنہاج ۲/ ۱۸۰۔

(۴) حاشیۃ الجمل ۳/ ۷۶۔

(۱) پہلی قسم: شرط صحیح لازم کی تین قسمیں ہیں:

اول: جو حکم شریعت سے عقد کے تقاضے کے مطابق ہو مثلاً آپسی قبضہ کرنا، ثمن کا فی الفور ہونا، ان میں سے دونوں کا اپنے تحت آنے والی چیز میں تصرف کرنا، خیار مجلس، اور پرانے عیب کی وجہ سے رد کرنا۔

اس شرط کا وجود اس کے عدم کی طرح ہے۔ وہ نہ تو حکم کا فائدہ دیتی ہے، اور نہ ہی عقد میں اثر انداز ہے، اس لئے کہ یہ عقد کے تقاضے کا بیان اور تاکید ہے (۱)۔

دوم: مصلحت عقد کی شرط، یعنی اس شرط سے ایسی مصلحت متعلق ہے جس کا فائدہ دونوں عقد کرنے والوں میں سے شرط لگانے والے کو پہنچے مثلاً خیار، گواہی یا ثمن میں کسی وصف کی شرط، مثلاً کلی یا جزوی طور پر اس کو ادھار رکھنے یا اس کے عوض معین رہن، یا معین کفیل یا فروخت شدہ چیز میں مطلوب صفت کی شرط لگانا مثلاً صناعت، کتابت یا جانور کا دودھ والا ہونے یا بہت زیادہ دودھ والا ہونے کی شرط یا چیتے کا شکاری یا پرندہ کا خوش الحان یا انڈا دینے والا ہونے یا معلوم مسافت سے آنے یا زمین کے خراج (آمدنی) کا اتنی مقدار میں ہونے کی شرط...... مذکورہ تمام صورتوں میں شرط صحیح ہے، اس کو پورا کرنا لازم ہے (۲)۔ اس کی دلیل یہ ہے: **''المسلمون عند شروطهم إلا شرطا أحل حراما أو حرم حلالا''** (۳) (مسلمان اپنی شرطوں کے پابند ہیں، مگر ایسی شرط جو حرام کو حلال کرے یا حلال کو حرام کرے)، کیونکہ ان اوصاف کے ہونے یا نہ ہونے کی وجہ سے لوگوں کی رغبتیں مختلف ہوتی ہیں، اگر ان کی شرط لگانا

(۱) کشاف القناع ۳/ ۱۸۹، المغنی ۴/ ۲۸۵۔

(۲) کشاف القناع ۳/ ۱۸۹، ۱۹۰، المغنی ۴/ ۲۸۵، ۲۸۶۔

(۳) حدیث: ''المسلمون علی شروطهم.....'' کی تخریج فقرہ/ ۱۰ کے تحت آچکی ہے۔

صحیح نہ ہوتو وہ حکمت فوت ہوجائے گی، جس کی وجہ سے بیع کو جائز کیا گیا ہے۔

لہٰذا اس شرط کو اگر پورا کرے تو بیع لازم ہوگی، ورنہ اس کی شرط لگانے والے کے لئے اختیار ہے کہ اس کے فقدان کی وجہ سے فسخ کردے یا صفت کے فقدان کا تاوان لے۔ اور اگر واپس کرنا محال ہوتو صفت کے فقدان کا تاوان متعین ہے، جیسے عیب دار چیز اگر خریدار کے پاس تلف ہوجائے [1]۔

سوم: ایسی شرط جس کا عقد متقاضی نہ ہو، نہ عقد کی مصلحت میں سے ہو، نہ عقد کے تقاضے کے منافی ہو، لیکن اس میں فروخت کرنے والے یا خریدار کے لئے معلوم نفع ہو۔

الف۔ مثلاً فروخت کرنے والے نے فروخت شدہ گھر میں ایک ماہ رہائش کی شرط لگائی یا یہ شرط لگائی کہ جانور (یا گاڑی) اس کو معلوم جگہ تک لے جائے گی، تو یہ صحیح ہے، اس لئے کہ حضرت جابرؓ کی حدیث میں ہے کہ جب انہوں نے رسول اللہ ﷺ کے ہاتھ اپنا اونٹ فروخت کیا تو انہوں نے کہا: میں نے اس کو فروخت کیا، اور اپنے گھر تک اس پر سواری کو استثناء کیا [2]۔

حضرت جابرؓ کی روایت ہے: "أن النبي ﷺ نهى عن المحاقلة والمزابنة، والثنيا إلا أن تعلم" [3] (نبی کریم ﷺ نے محاقلہ، مزابنہ، اور ثنیا سے منع فرمایا الا یہ کہ ثنیا معلوم ہو)، اور "ثنیا" سے مراد استثناء ہے۔

نیز کرایہ پر دیئے گئے گھر کو فروخت کرنے کے مسئلہ پر اس کو قیاس کرتا ہے۔

ما سبق کے مثل ہی فروخت کرنے والے کا یہ شرط لگانا ہے کہ ثمن پورا وصول کرنے تک وہ فروخت شدہ چیز کو روکے گا۔ اسی طرح دوسرے کے لئے معلوم مدت تک منفعت کی شرط لگانا ہے۔ اگر وہ "عین" جس کے نفع کے استثناء کی شرط ہے، فروخت کرنے والے کے نفع وصول کرنے سے قبل تلف ہوجائے:

اگر تلف خریدار کے فعل اور اس کی کوتاہی سے ہوتو اس پر اجرت مثل لازم ہوگی، اس لئے کہ اس نے واجب منفعت کو اس کے مستحق کے حق میں فوت کردیا، اور اگر اس کے بغیر تلف ہوتو اس پر عوض لازم نہیں ہوگا [1]۔

ب۔ نیز جیسا کہ اگر خریدار نے فروخت کرنے والے پر ایندھن کے اٹھاکر پہنچانے یا اس کو توڑنے یا کپڑے کے سلنے یا اس کو کاٹنے یا پکی کھیتی کو کاٹنے یا پکی کے توڑنے کی شرط لگائی تو صحیح ہے اگر نفع معلوم ہو، اور فروخت کرنے والا پر اس کو انجام دینا لازم ہے۔ اور اگر شرط لگائی کہ فروخت کرنے والے خریدار کے سامان کو اس کے گھر تک پہنچائے اور فروخت کرنے والے کو گھر کا علم نہ ہوتو اس سلسلہ میں ان کے یہاں دو اقوال ہیں [2]۔

پھر اگر مشروط عمل مبیع کے تلف ہونے کی وجہ سے ناممکن ہوجائے یا اجارہ خاصہ کی وجہ سے نفع کا استحقاق ہوجائے یا فروخت کرنے والے کی موت کی وجہ سے محال ہوجائے تو خریدار اس نفع کا عوض واپس لے گا، جیسا کہ اگر اجارہ اس کے عوض پر قبضہ کے بعد فسخ

---

(۱) کشاف القناع ۱۸۹/۳، ۱۹۰۔

(۲) حدیث جابر کی روایت بخاری (فتح الباری ۳۱۴/۵ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱۲۲۱/۳ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۳) حدیث: "نهى عن المحاقلة والمزابنة والثنيا إلا أن تعلم......" کی روایت مسلم (۱۱۷۵/۳ طبع عیسی الحلبی) اور بخاری (فتح الباری ۵۰/۵ طبع السلفیہ) نے کی ہے لیکن حدیث کے آخری ٹکڑے "والثنيا إلا أن تعلم" کی روایت ترمذی (۵۸۵/۳ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۱) کشاف القناع ۱۹۱/۳۔

(۲) حوالہ سابق۔

ہوجائے تو اجرت پر لینے والا منفعت کا عوض واپس لے گا۔

اگر مرض کی وجہ سے فروخت کرنے والے کے لئے عمل کرنا محال ہوجائے تو کام کے لئے اس کا قائم مقام مقرر کیا جائے گا، اور اجرت کام کرنے والے کے ذمہ ہوگی، جیسا کہ اجارہ میں [۱]۔

۲۹- حنابلہ نے معلوم نفع کے اشتراط کے جواز سے اس صورت کو مستثنیٰ کیا ہے کہ استثناء میں دو شرطوں کو جمع کردیا جائے، اور وہ دونوں صحیح ہوں مثلاً ایندھن کے اٹھا کر لے جانے، اور اس کو توڑنے یا کپڑے کو سلنے اور کاٹنے کی شرطیں، کہ اس صورت میں بیع صحیح نہیں ہوگی، اس لئے کہ حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی روایت میں فرمان نبوی ﷺ ہے: "لایحل سلف و بیع، ولا شرطان في بیع، ولا ربح مالم یضمن، ولا بیع مالیس عندک" [۲] (حلال نہیں ہے ایک ساتھ قرض اور بیع، ایک بیع میں دو شرطیں، ایسی چیز کا نفع جس کا ضمان نہ ہو، اور اس چیز کی بیع جو تمہارے پاس نہ ہو)۔

ہاں اگر دونوں مجموعی شرطیں مقتضائے عقد میں سے ہوں مثلاً دونوں کے اپنے پاس آنے والی چیز میں تصرف کی شرط کے ساتھ ثمن کے فی الفور ہونے کی شرط لگانا تو یہ بلا اختلاف صحیح ہے، یا دونوں شرطیں مصلحت عقد میں سے ہوں مثلاً ثمن پر معین رہن، اور معین کفیل کی شرط تو صحیح ہے، جیسا کہ اگر وہ دونوں مقتضائے عقد میں ہوں [۳]۔

(۲) دوم: یعنی شرط فاسد حرام، اس کے تحت بھی تین انواع ہیں:

(۱) کشاف القناع ۱۹۲/۳۔

(۲) حدیث: "لا یحل سلف و بیع...." کی تخریج فقرہ ۲۱ کے تحت آچکی ہے۔

(۳) کشاف القناع ۱۹۱/۳، ۱۹۲، نیز دیکھئے: المغنی ۲۸۵/۴، الشرح الکبیر فی ذیل المغنی ۵۲/۴، ۵۳۔

نوع اول:

۳۰- ان میں سے ایک دوسرے پر کسی اور عقد کی شرط لگائے مثلاً عقد سلم یا قرض یا بیع یا اجارہ یا شرکت کی تو یہ شرط فاسد ہے، اور اس کی وجہ سے بیع فاسد ہوجائے گی، خواہ اس کی شرط فروخت کرنے والے نے لگائی ہو یا خریدار نے۔

مذہب میں مشہور یہی ہے، کیونکہ صرف شرط کا باطل ہونا حنابلہ کے یہاں ایک احتمال ہے، اور یہی امام احمد سے ایک روایت ہے [۱]۔

مشہور قول کی دلیل:

الف۔ یہ ایک بیع میں دو بیع ہیں اور حدیث ہے: "أن النبي ﷺ نهى عن بیعتین في بیعة" [۲] (نبی کریم ﷺ نے ایک بیع میں دو بیوع سے منع کیا ہے) ممانعت فساد کی متقاضی ہے۔

ب۔ حضرت ابن مسعود کا قول ہے: "ایک سودے میں دو سودا ربا ہے"۔

ج۔ اس لئے کہ اس نے ایک عقد میں دوسرے عقد کی شرط لگائی ہے، لہذا صحیح نہیں ہے، جیسا کہ نکاح شغار۔

اسی طرح ہر وہ چیز جو اس کے مفہوم میں ہو مثلاً کہے: میں نے تمہیں اپنا گھر اتنے میں اس شرط پر فروخت کیا کہ تم اپنی بیٹی کی شادی مجھ سے کردو گے، یا اس شرط پر کہ تم میرے جانور پر یا اس میں سے میرے حصہ پر قرض کے طور پر یا مفت خرچ کرو گے [۳]۔

(۱) دیکھئے: الانصاف ۳۴۹/۴، ۳۵۰۔

(۲) حدیث: "نهى عن بیعتین......" کی روایت احمد (۴۳۲/۲ طبع المیمنیہ) اور ترمذی (۵۳۳/۳ طبع الحلبی) نے کی ہے، اور ترمذی نے کہا: حدیث حسن صحیح ہے۔

(۳) کشاف القناع ۱۹۳/۳، نیز دیکھئے: المغنی ۲۸۶/۴، الشرح الکبیر فی ذیل المغنی ۵۳/۴۔

نوع دوم:

۳۱- عقد میں تقاضائے عقد کے منافی شرط لگائے مثلاً فروخت کرنے والا خریدار پر شرط لگائے کہ فروخت شدہ چیز کو فروخت نہیں کرے گا، ہبہ نہیں کرے گا، آزاد نہیں کرے گا یا شرط لگائے کہ اس کو فروخت کرے گا یا وقف کرے گا یا اگر فروخت شدہ چیز ہلاک ہوجائے تو ٹھیک ہے ورنہ اس کو واپس کرے گا یا اگر اس کو کسی غاصب نے غصب کرلیا، تو اس کا ثمن واپس لے لے گا۔ اور اگر اس کو آزاد کردیا تو ولاء اس کے لئے ہوگا، تو یہ اور اس جیسی تمام شرطیں فاسد ہیں۔

ان شرائط کی وجہ سے بیع کے فساد کے بارے میں ''مذہب'' میں دو روایتیں ہیں، امام احمد سے منصوص یہ ہے کہ بیع صحیح ہے اور شرط اس کو باطل نہیں کرے گی، بلکہ صرف شرط باطل ہوجائے گی، اس لئے کہ حضور ﷺ نے حضرت بریرہ کی معروف حدیث میں شرط کو باطل کردیا، اور عقد کو باطل نہیں کیا(۱)۔

۳۲- حنابلہ نے اس شرط باطل سے آزادی کو مستثنیٰ کیا ہے، لہذا صحیح ہے کہ فروخت کرنے والا خریدار پر اس کی شرط لگائے، اس کی دلیل حضرت بریرہ کی سابقہ حدیث ہے۔ اور خریدار کو آزاد کرنے پر مجبور کیا جائے گا اگر وہ انکار کرے، اس لئے کہ یہ اللہ تعالیٰ کا حق ہے، جیسا کہ نذر، اور اگر خریدار آزاد کرنے سے گریز کرے تو حاکم اس کی رضامندی کے بغیر آزاد کردے گا، اس لئے کہ یہ آزادی اس پر واجب ہے، کیونکہ یہ ایسا ''تقرب'' ہے جس کا اس نے التزام کیا ہے، جیسا کہ نذر(۲)۔

۳۳- حنابلہ کے مذہب کے مطابق سابقہ صورت میں بیع کی صحت اور صرف شرط کے فساد کے حکم کی بنیاد پر شرط کے فاسد ہونے کی وجہ سے فروخت کرنے والے اور خریدار میں سے جس کی بھی غرض فوت ہوئی ہو، خواہ اس کو فساد شرط کا علم ہوا یا نہ ہو، اس کے لئے حسب ذیل امور جائز ہیں:

الف- بیع کو فسخ کرنا، اس لئے کہ جس شرط پر وہ آیا تھا وہ شرط اس کے لئے محفوظ وسالم نہیں رہی۔

ب- شرط کی وجہ سے ثمن میں پیدا ہونے والے نقص کو شرط کے لغو ہونے کے بعد فروخت کرنے والا واپس لے سکتا ہے، کیونکہ اس نے نقص کے ساتھ اس لئے فروخت کیا تھا کہ اس کی مشروط غرض حاصل ہوگی، اور جب اس کی غرض حاصل نہیں ہوئی تو نقص کو واپس لے گا۔

ج- شرط کے بعد زائد ثمن کو خریدار واپس لے سکتا ہے، کیونکہ اس نے زائد ثمن کے ساتھ اس لئے خریدا تھا کہ اس کو مشروط غرض حاصل ہوگی، اور جب اس کی مشروط غرض پوری نہیں ہوئی تو اس زیادتی کو واپس لے گا جس کو اس نے درگزر کردیا تھا، جیسا کہ اگر اس کو عیب دار پائے۔

لہذا فروخت کرنے والے کو اختیار ہے کہ فسخ کردے یا نقص کا تاوان لے۔

خریدار کو اختیار ہے کہ فسخ کردے یا ثمن میں زیادتی کو واپس لے(۱)۔

اسی کے ساتھ حنابلہ نے کوئی چیز واپس لئے بغیر ثبوت خیار کا احتمال ذکر کیا ہے۔ اس کی وجہ رہن اور کفیل کی شرط لگانے پر راہن اور کفیل کے گریز کرنے پر قیاس ہے، نیز اس لئے کہ شرط کی وجہ سے ثمن میں آنے والا نقص مجہول ہے، لہذا ثمن بھی مجہول ہوجائے گا، نیز اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ نے حضرت بریرہ کے مالکان کے حق

(۱) حدیث بریرہ کی تخریج فقرہ/ ۲۴ کے تحت آچکی ہے۔
(۲) کشاف القناع ۳/ ۱۹۳۔

(۱) حوالہ سابق، نیز دیکھئے: المغنی ۴؍۲۸۷، الشرح الکبیر فی ذیل المغنی ۴؍۵۴۔

میں کسی چیز کا فیصلہ نہیں کیا، جبکہ شرط فاسد اور بیع صحیح تھی [۱]۔

نوع سوم:

۳۴-فروخت کرنے والا اور خریدار ایسی شرط لگائیں جس پر خرید فروخت معلق ہو، مثلاً فروخت کرنے والا کہے: میں نے تمہیں فروخت کیا اگر میرے پاس اتنا لاؤ گے یا فروخت کیا اگر فلاں راضی ہو۔ اور جیسے خریدار کہے: میں نے خریدا اگر زید آجائے، تو بیع صحیح نہیں ہوگی، اس کی وجہ یہ ہے کہ بیع کا تقاضا بیع کے وقت ملکیت کو منتقل کرنا ہے، اور یہاں پر شرط اس سے مانع ہے، نیز اس لئے کہ اس نے بیع کو شرط مستقبل پر معلق کیا ہے، لہذا صحیح نہیں ہوگی، جیسا کہ اگر کہے: میں نے تمہیں فروخت کیا جب مہینہ کا آخر آجائے، حنابلہ نے اس سے فروخت کرنے والے کے قول: فروخت کردیا انشاء اللہ، اور خریدار کے قول: قبول کیا انشاء اللہ، اور بیع عربون کو مستثنیٰ کیا ہے، کہ یہ صحیح ہے، اس لئے کہ نافع بن حارث نے حضرت عمر کے لئے صفوان سے قید خانہ خریدا کہ اگر عمر راضی ہوجائیں تو ٹھیک ہے ورنہ اس کے لئے اتنا ہوگا [۲]۔

دیکھئے: اصطلاح ''عربون''۔

ایک بیع میں دو بیع:

۳۵-حضرت ابوہریرہؓ کی حدیث میں ہے: "**نهى النبي ﷺ عن بيعتين في بيعة**" [۳] (حضور ﷺ نے ایک بیع میں دو بیع سے منع فرمایا ہے)۔

حضرت ابن مسعودؓ کی حدیث میں ہے: "**نهى النبي ﷺ عن صفقتين في صفقة**" [۱] (حضور ﷺ نے ایک سودے میں دو سودوں سے منع فرمایا ہے)۔

اس مسئلہ سے مراد ایک عقد میں دو بیع کو جمع کرنا ہے۔ اس عقد کو دو بیع کہنا ثمن کے متعدد ہونے کے اعتبار سے ہے [۲]۔

حنفیہ میں سے کمال ابن الہمام نے اشارہ کیا ہے کہ جو لوگ اس حدیث کے بارے میں کہتے ہیں کہ دونوں حدیثیں ایک معنی میں ہیں، ان کو وہم ہوا ہے، کیونکہ ایسا نہیں ہے، بیعتین (دو بیع) والی حدیث صفقتین (دو سودوں) والی حدیث سے خاص ہے، اس لئے کہ پہلی حدیث ایک خاص سودا یعنی بیع کے بارے میں ہے [۳]، جبکہ صفقتین والی حدیث میں عموم زیادہ ہے، اس لئے کہ اس کے تحت بیع اور اس کے علاوہ مثلاً اجارہ آتے ہیں۔ اور ممنوع کے تصور کے لئے فقہاء نے مختلف صورتیں پیش کی ہیں۔

ان میں تفصیل ہے جس کو اصطلاح ''بیعتان فی بیع'' کے تحت دیکھا جائے۔

---

(۱) الشرح الکبیر فی ذیل المغنی ۴/ ۵۴، ۵۵۔

(۲) کشاف القناع ۳/ ۱۹۵، الشرح الکبیر فی ذیل المغنی ۴/ ۵۸۔

(۳) حدیث کی تخریج گزر چکی ہے۔

---

(۱) حدیث: "نهى عن صفقتين ....." کی روایت احمد (۱/ ۳۹۸ طبع المیمنیہ) نے کی ہے شیخ احمد شاکر نے المسند (۵/ ۲۹۵ طبع المعارف) پر اپنی تعلیق میں اس کو صحیح قرار دیا ہے۔

(۲) حاشیۃ العدوی علی شرح کفایۃ الطالب الربانی فی شرح رسالۃ ابن ابی زید القیروانی ۲/ ۱۵۷۔

(۳) فتح القدیر ۶/ ۸۱۔

بیع الوضیعہ

دیکھئے: ''وضیعہ''۔

بیع الوفاء

تعریف:

۱- بیع مال کا مال سے تبادلہ ہے[۱]۔

وفاء لغت میں غدر کی ضد ہے، کہا جاتا ہے: **وفي بعهده،** اور **أوفی** : یہ دونوں ایک معنی میں ہیں۔ وفاء: شریفانہ عالی اور بلند اخلاق کا نام ہے، اور **أوفی الرجل حقه** اور **وفاه إياه** کا معنی ہے: اس نے اس کا حق مکمل اور پورا پورا دے دیا۔

اصطلاح فقہاء میں ''بیع الوفاء'' اس شرط پر بیع ہے کہ جب فروخت کرنے والا ثمن لوٹائے گا تو خریدار اس کو فروخت شدہ چیز لوٹائے گا۔ اس کو بیع الوفاء اس لئے کہا جاتا ہے کہ خریدار پر اس شرط کی وفاداری اور تکمیل لازم ہوتی ہے۔

علاوہ ازیں مالکیہ اس بیع کو ''بیع الثنیا''، شافعیہ اس کو ''بیع العہدہ''[۲]، اور حنابلہ اس کو ''بیع الامانہ'' کہتے ہیں[۳]، اس کو ''بیع الطاعۃ'' اور ''بیع الجائز'' بھی کہتے ہیں، اور حنفیہ کی بعض کتابوں میں اس کو ''بیع المعاملہ'' بھی کہا گیا ہے[۴]۔

بیع الوفاء کا حکم:

۲- بیع الوفاء کے شرعی حکم کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے:

---

(۱) مجلۃ الأحکام العدلیہ دفعۃ (۱۰۵)۔

(۲) الحطاب ۴/ ۳۷۳، مغنیۃ المسترشدین رص ۱۳۳۔

(۳) کشاف القناع ۳/ ۱۴۹، ۱۵۰۔

(۴) الفتاوی الہندیہ ۳/ ۲۰۹۔

مالکیہ، حنابلہ اور حنفیہ اور شافعیہ میں سے متقدمین کی رائے ہے کہ بیع الوفاء فاسد ہے، اس لئے کہ ثمن خریدار کو لوٹانے پر فروخت شدہ چیز کے لینے کی فروخت کرنے والے کی طرف سے شرط لگانا بیع کے تقاضے اور حکم کے خلاف ہے، بیع کا تقاضا ہے کہ استقرار و دوام کے طور پر فروخت شدہ چیز پر خریدار کی ملکیت ہو۔ اور اس شرط میں فروخت کرنے والے کا فائدہ ہے، اس کے جواز کی کوئی معین دلیل وارد نہیں ہے، لہذا یہ شرط فاسد ہوگی، اور بیع میں اس کی شرط لگانے سے بیع فاسد ہو جائے گی۔

نیز اس لئے کہ اس طریقہ پر بیع کا مقصد حقیقتاً بیع بشرط الوفاء نہیں ہوتا، بلکہ اس کا مقصود حرام ربا تک پہنچنا ہوتا ہے، یعنی مال کو ایک مدت تک کے لئے دینا، اور فروخت شدہ چیز کا نفع ہی ربح ہے۔ اور ربا تمام حالات میں باطل ہے۔

حنفیہ اور شافعیہ میں سے بعض متاخرین کی رائے ہے کہ بیع وفاء جائز ہے، اور بعض احکام کا فائدہ دیتی ہے جیسے خریدار کا فروخت شدہ چیز سے فائدہ اٹھانا، اور بعض احکام کا فائدہ نہیں دیتی ہے، جیسے دوسرے کے ہاتھ بیع۔

ان کی دلیل یہ ہے کہ اس شرط پر بیع کا لوگوں میں عرف ہے، لوگوں نے اپنی ضرورت کی وجہ سے اس پر عمل کیا ہے تاکہ ربا سے بچ سکیں، لہذا یہ صحیح ہوگی، اور اس کی شرط لگانے سے بیع فاسد نہ ہوگی، گو کہ وہ قواعد کے خلاف ہے، اس لئے کہ تعامل کی وجہ سے قواعد کو ترک کر دیا جاتا ہے جیسا کہ استصناع میں ہے[1]۔

۳- حنفیہ میں سے ابوشجاع، علی السغدی، اور قاضی ابوالحسن ماتریدی کی رائے ہے کہ بیع الوفاء رہن ہے، بیع نہیں ہے، پس اس کے لئے رہن کے سارے احکام ثابت ہوں گے، لہذا خریدار اس کا مالک نہ

(۱) تبیین الحقائق للزیلعی ۵/ ۱۸۴، البحر الرائق ۶/ ۸، الفتاوی الہندیہ ۳/ ۲۰۸، ۲۰۹، ابن عابدین ۴/ ۲۴۶، ۲۴۷، مغنی المحتاج ۲/ ۳۱، نہایۃ المحتاج ۳/ ۴۳۳، بغیۃ المسترشدین ص ۱۳۳، الاختیار ۳/ ۵۸۔

ہوگا اور نہ ہی اس سے انتفاع کرے گا، اور اگر اس کو اجرت پر لے لے تو اس کی اجرت اس پر لازم نہ ہوگی، جیسا کہ اگر راہن مرہون کو مرتہن سے اجرت پر لے لے، اور اس کے ہلاک ہونے کی وجہ سے دین ساقط ہو جائے گا، اور اس میں ہونے والی زیادتی کا وہ ضامن نہ ہوگا، اور اگر راہن مر جائے تو مرتہن اس کا بقیہ قرض خواہوں کے مقابلہ میں زیادہ حق دار ہوگا۔

اس کی دلیل یہ ہے کہ عقود میں اعتبار معانی کا ہے، الفاظ اور کلمات کا نہیں، اسی وجہ سے ہبہ بشرط عوض بیع ہوتی ہے، اور کفالہ بشرط براءت اصیل حوالہ ہوتی ہے، اس کی مثالیں فقہ میں بے شمار ہیں۔

اس بیع میں چونکہ ثمن لوٹانے کے وقت فروخت شدہ چیز لینے کی شرط ہے، لہذا یہ رہن ہے، اس لئے کہ دین کی ادائیگی کے وقت رہن ہی کو لیا جاتا ہے[1]۔

۴- ابن عابدین نے کہا: بیع الوفاء کے بارے میں دو اقوال ہیں:

اول: یہ بیع صحیح ہے، اپنے بعض احکام (یعنی اس سے فائدہ کے حلال ہونے) کا فائدہ دیتی ہے، البتہ خریدار اس کو فروخت کرنے کا مالک نہیں ہے، زیلعی نے ''الاکراہ'' میں کہا: اور اسی پر فتوی ہے۔

دوم: بعض محققین کا جامع قول یہ ہے کہ یہ بیع بعض احکام کے حق میں فاسد ہے حتی کہ ان میں سے ہر ایک فسخ کرنے کا مالک ہوتا ہے اور بعض احکام کے حق میں صحیح ہے، جیسے فروخت شدہ چیز کو اپنے پاس اتارنا اور اس کے منافع کا حلال ہونا، اور بعض احکام کے حق میں رہن ہے حتی کہ خریدار دوسرے کے ہاتھ اس کو فروخت کرنے اور اس کو رہن رکھنے کا مالک نہیں ہوتا ہے، اور اس کی ہلاکت سے دین ساقط ہو جاتا ہے، لہذا یہ تینوں عقود سے مرکب ہے، جیسا کہ زرافہ میں اونٹ، گائے اور چیتے کی صفات اکٹھا ہوتی ہیں، لوگوں کی ضرورت کی وجہ سے اپنے مالکین کے لئے دونوں بدل کے محفوظ و سالم رہنے کی

(۱) تبیین الحقائق ۵/ ۱۸۳، البزازیہ بہامش الہندیہ ۴/ ۴۰۵۔

شرط پر اس کو جائز قرار دیا گیا ہے، "البحر" میں کہا: مناسب ہے کہ فتوے میں جامع قول سے عدول نہ کیا جائے، اور "النہر" میں ہے کہ ہمارے دیار میں عمل زیلعی کی ترجیح پر ہے[۱]۔

۵- متاخرین شافعیہ میں سے صاحب "بغیۃ المسترشدین" نے کہا: بیع العہدہ صحیح اور جائز ہے، اور اس کے ذریعہ سے حجت شرعاً وعرفاً اس کے قائلین کے قول کے مطابق ثابت ہے۔ کسی نے اس کی کراہت کی صراحت کی ہو، میں نے نہیں دیکھا، زمانہ قدیم سے مسلمانوں کے غالب اطراف وجہات میں اس پر عمل جاری ہے، اس کے مطابق حکام نے فیصلہ کیا ہے، اس کے قائل علماء اسلام نے اس کو برقرار رکھا ہے، حالانکہ وہ امام شافعی کے مذہب میں نہیں ہے، صرف کچھ لوگوں نے اس کو اختیار کیا ہے، اور مختلف مذاہب سے تلفیق کی ہے، جو اس کی سخت ضرورت کی وجہ سے ہے، تاہم بذات خود اس کی صحت اور اس پر تفریع کے بارے میں اختلاف فقہ سے واقف شخص پر مخفی نہیں ہے[۲]۔

جواز کے قائلین کے نزدیک بیع الوفاء کی شرط:

۶- بیع الوفاء کے احکام کی تطبیق کے لئے اس کی اجازت دینے والوں کے یہاں دو لازمی شرطیں ہیں:

الف۔ عقد میں صراحت ہو کہ جب فروخت کرنے والا ثمن لوٹائے گا تو خریدار فروخت شدہ چیز لوٹائے گا۔

ب۔ دونوں بدل کی سلامتی۔ اگر بیع الوفاء میں فروخت شدہ چیز ضائع ہوجائے، اور اس کی قیمت دین (یعنی ثمن) کے برابر ہو، تو اس کے مقابلہ میں دین ساقط ہوجائے گا، اور اگر مقدار دین سے زیادہ ہو، اور فروخت شدہ چیز خریدار کے ہاتھ میں ہلاک ہوجائے تو

(۱) ابن عابدین ۲۴۶/۴، ۲۴۷ طبع بولاق۔

(۲) بغیۃ المسترشدین رص ۱۳۳ تصرف کے ساتھ۔

اس کی قیمت میں سے دین کے بالمقابل مقدار ساقط ہوجائے گی، اور وہ اس سلسلے میں حنفیہ کے نزدیک رہن کی طرح ہے[۱]۔

بیع الوفاء پر مرتب ہونے والے اثرات:

متاخرین حنفیہ وغیرہ جو اس کے جواز کے قائل ہیں، ان کے نزدیک بیع الوفاء پر کچھ اثرات مرتب ہوتے ہیں جو اجمالی طور پر یہ ہیں:

اول: ملکیت کے لئے اس کو منتقل نہ کرنا:

۷- بیع الوفاء خریدار کے لئے کسی ایسے تصرف کا جواز پیدا نہیں کرتی جو ملکیت کو منتقل کردے مثلاً بیع اور ہبہ ان لوگوں کے نزدیک جو اس کو جائز کہتے ہیں۔ اور اس پر چند مسائل مرتب ہوتے ہیں:

الف۔ بیع الوفاء میں فروخت شدہ چیز کی بیع فروخت کرنے والے کے علاوہ کسی اور کے ہاتھ نافذ نہیں ہوگی، اس لئے کہ یہ رہن کی طرح ہے اور رہن کی بیع ناجائز ہے[۲]۔

ب۔ بیع الوفاء میں خریدار کے لئے حق شفعہ نہیں ہے، حق شفعہ فروخت کرنے والے کے لئے باقی رہے گا، چنانچہ "الفتاوی الہندیہ" میں "فتاوی ابی الفضل" کے حوالے سے ہے: ان سے دریافت کیا گیا کہ ایک مرد اور ایک عورت کے پاس باغ ہے، عورت نے اپنا حصہ اس مرد کے ہاتھ فروخت کردیا، اور یہ شرط لگائی کہ جب وہ ثمن لائے گی تو مرد اس کا حصہ اس کو واپس کردے گا، پھر اس مرد نے اپنا حصہ فروخت کردیا تو کیا عورت کے لئے اس میں شفعہ ہے؟

انہوں نے (ابوالفضل نے) کہا: اگر بیع بیع المعاملہ ہے تو اس میں عورت کے لئے شفعہ ہے، خواہ باغ میں سے اس کا حصہ اس کے ہاتھ میں ہو یا مرد کے ہاتھ میں۔

(۱) ابن عابدین ۲۴۷/۴، مجلۃ الاحکام العدلیہ دفعہ: (۳۹۹، ۴۰۰)۔

(۲) ابن عابدین ۲۴۷/۴۔

بیع الوفاء اور بیع المعاملہ ایک ہیں، ''تتارخانیہ'' میں اسی طرح ہے[۱]۔

ج۔ بیع الوفاء کے طور پر فروخت شدہ زمین کا خراج فروخت کرنے والے پر ہوگا[۲]۔

د۔ اگر فروخت شدہ چیز خریدار کے ہاتھ میں ہلاک ہوجائے تو فروخت کرنے والے اور خریدار میں سے کسی کے لئے دوسرے پر کچھ نہیں ہوگا[۳]۔

ھ۔ بیع الوفاء میں فروخت شدہ چیز کے منافع فروخت کرنے والے کے لئے ہیں مثلاً اجارہ اور درختوں کے پھل وغیرہ، لہذا اگر بیع الوفاء کے طور پر معلوم ثمن میں کسی نے اپنا گھر دوسرے کے ہاتھ فروخت کردیا، اور دونوں نے قبضہ کرلیا، پھر اس نے اس گھر کو خریدار سے صحت اجارہ کی شرائط کے ساتھ اجارہ پر لے لیا، اور اس پر قبضہ کرلیا، اور مدت گزر گئی تو کیا اس پر اجرت لازم ہے؟ انہوں نے کہا: نہیں، اس سے معلوم ہوا کہ خریدار کے لئے ملکیت منتقل نہیں ہوئی، کیونکہ اگر ملکیت منتقل ہوچکی ہوتی تو اجرت لازم ہوتی۔ اسی طرح درخت کا پھل فروخت کرنے والے کے لئے ہوگا نہ کہ خریدار کے لئے۔ اور اگر خریدار درختوں کے پھل میں سے کچھ لے لے، اور اس نے فروخت کرنے والے کی اجازت سے لیا ہو تو اس کا ذمہ بری ہے۔ اور اگر اس کی اجازت اور رضامندی کے بغیر لیا ہو تو اس کا ضامن ہوگا[۴]۔

و۔ بیع الوفاء میں فروخت شدہ چیز کا وراثت کی وجہ سے فروخت کرنے والے کے ورثاء کی طرف منتقل ہونا، لہذا اگر کسی نے اپنا باغ دوسرے کے ہاتھ بیع الوفاء کے طور پر فروخت کیا اور دونوں نے قبضہ

(۱) الفتاوی الہندیہ ۳/۲۰۹۔
(۲) معین الحکام رص ۱۸۳۔
(۳) حوالہ سابق۔
(۴) الفتاوی الہندیہ ۳/۲۰۹، معین الحکام رص ۱۸۳۔

کرلیا، پھر خریدار نے اس کو دوسرے کے ہاتھ قطعی بیع کے طور پر فروخت کردیا اور سپرد کردیا اور غائب ہوگیا، تو فروخت کرنے والے یا اس کے ورثاء کو حق ہے کہ دوسرے خریدار سے مقدمہ لڑیں اور باغ واپس لے لیں۔

اسی طرح اگر فروخت کرنے والا اور دونوں خریدار مر گئے، اور ہر ایک کے ورثاء ہوں تو مالک کے ورثاء کو حق ہے کہ اس کو دوسرے خریدار کے ورثاء کے ہاتھ سے نکال لیں، اور دوسرے خریدار کے ورثاء کو حق ہے کہ دوسرے خریدار نے اپنے فروخت کرنے والے کو جو ثمن دیا ہے، اس کو فروخت کرنے والے کے ترکہ میں سے جو اس کے ورثاء کے ہاتھ میں ہے واپس لیں، اور پہلے خریدار کے ورثاء کے لئے حق ہے کہ اس کو واپس لیں، اور اپنے مورث کے دین کے عوض اس کو روک لیں تا آنکہ وہ دین کو ادا کردیں[۱]۔

دوم: فروخت شدہ چیز کو واپس لینے کے سلسلے میں فروخت کرنے والے کا حق:

۸- فروخت کرنے والے کو حق ہے کہ اپنا فروخت کردہ سامان واپس کرلے اگر اس نے ثمن خریدار کو واپس کردیا ہو، وقت مقرر کرنے اور نہ کرنے دونوں حالتوں کا یہی حکم ہے[۲]۔

سوم: بیع الوفاء میں متعاقدین میں سے کسی ایک کی موت کا اثر:

۹- ابھی گزرا ہے کہ اگر بیع الوفاء میں خریدار یا فروخت کرنے والا مرجائے تو رہن کے پہلو کو مدنظر رکھتے ہوئے، وفاء کے احکام کے

(۱) الفتاوی الہندیہ ۳/۲۰۹، البزازیہ بہامش الہندیہ ۴/۴۱۱۔
(۲) معین الحکام رص ۱۸۲، الفتاوی الہندیہ ۳/۲۰۹، مرشد الحیران ص ۱۳۳، منحۃ الخالق۔

سلسلے میں اس کے ورثاء اس کے قائم مقام ہوں گے[۱]۔

چہارم: بیع الوفاء میں متعاقدین کا اختلاف:

۱۰ - بیع الوفاء میں متعاقدین کے اختلاف سے متعلق اہم احکام یہ ہیں:

الف۔ اگر متعاقدین کا اختلاف اصل بیع الوفاء میں ہو، یعنی ایک کہے: بیع قطعی تھی یا وفاء تھی تو اعتبار حقیقی اور قطعی بیع کے مدعی کے قول کا ہوگا، الا یہ کہ بیع الوفاء کا قرینہ ہو۔ اسی سلسلے میں حنفیہ کے یہاں ایک اور قول یہ ہے کہ اعتبار بیع الوفاء کے مدعی کے قول کا استحساناً ہوگا[۲]۔

ب۔ اگر خریدار اور فروخت کرنے والا دونوں گواہ پیش کریں تو ''وفاء'' کے گواہ کو مقدم کریں گے، اس لئے کہ یہ خلاف ظاہر ہے[۳]۔

ج۔ اگر کسی کے پاس گواہ نہ ہوں تو اعتبار قطعی بیع کے دعوے دار کے قول کا ہوگا۔

ابن عابدین نے کہا: اس کا حاصل یہ ہے کہ بینہ (گواہ) میں اختلاف کی صورت میں استحسان ''وفاء'' کے گواہوں کی ترجیح میں ہے، اور قول میں اختلاف کی صورت میں استحسان قطعیت کے دعوے دار کے قول کی ترجیح میں ہے[۴]۔

''وفاء'' پر دلالت کرنے والے قرائن میں سے ثمن میں بہت زیادہ کم ہونا ہے۔ یعنی جس میں عادتاً لوگ دھوکہ روا نہیں رکھتے، الا یہ کہ ''وفاء'' کا مدعی نرخ کی تبدیلی کا دعوی کرے[۵]۔

(۱) البزازیہ بہامش الہندیہ ۴/ ۴۱۱، الفتاوی الہندیہ ۳/ ۲۰۹، حاشیۃ الطحطاوی علی الدر المختار ۳/ ۱۴۳، ۱۴۴۔

(۲) الطحطاوی مع الدر المختار ۳/ ۱۴۴۔

(۳) حوالہ سابق۔

(۴) ابن عابدین ۴/ ۲۴۸۔

(۵) ابن عابدین ۴/ ۲۴۸، ۲۴۹۔

بیعتان فی بیعۃ

تعریف:

۱ - بیعتان لغت میں: بیعۃ کا تثنیہ ہے۔ اور "بیعۃ" ایک مرتبہ بیع کا نام ہے۔

''البیعتان في بیعۃ'' کے اصطلاحی معنی میں فقہاء کے مختلف اقوال ہیں:

اول: اس کا معنی یہ ہے کہ آدمی اپنا سامان فروخت کرتے ہوئے کہے: یہ نقد اتنے میں اور ادھار اتنے میں، یعنی ثمن اول سے زیادہ ثمن میں، اس کی یہ تشریح امام احمد کے مطابق حضرت سماک نے حضرت ابن مسعودؓ کے حوالہ سے کی ہے (جو "النھی عن البیعتین في بیعۃ" والی حدیث کے راوی ہیں)، اور ایک جماعت نے اسی تشریح کو اپنایا ہے، گو کہ بعد میں خرید فروخت کرنے والے ایک ثمن کو بیان کردیں، اور اسی وجہ سے انہوں نے سامان کی ادھار بیع میں اس دن کے نرخ سے اضافہ اور زیادتی کو منع کیا ہے، جیسا کہ آئے گا۔

دوم: بعض حضرات نے اسی سابقہ تشریح میں یہ قید لگائی ہے کہ دونوں ثمن میں ابہام کے ساتھ علاحدگی ہوگئی ہو، انہوں نے کہا کہ اس کا معنی یہ ہے کہ کہے: میں نے تمہارے ہاتھ اس کو نقد اتنے میں یا ادھار اتنے میں فروخت کیا، پھر دونوں میں سے کسی ایک ثمن پر بیع ہونے کے التزام سے قبل وہ دونوں علاحدہ ہوگئے، ابہام کے ساتھ ان میں علاحدگی ہوئی ہو۔ امام شافعی نے کہا: اس کی تعریف یہ

ہے کہ کہے: میں نے اس کو تمہارے ہاتھ نقد ایک ہزار میں یا ایک سال تک کے لئے ادھار دو ہزار میں فروخت کیا، لہذا ان میں سے جس کے عوض تم چاہو اور میں چاہوں لے لو۔ شافعیہ میں سے ''قاضی'' نے کہا: مسئلہ کی صورت یہ فرض کی گئی ہے کہ اس نے ابہام کے ساتھ قبول کرلیا، لیکن اگر اس نے کہا: میں نے ایک ہزار میں نقد قبول کیا، یا کہا: ادھار دو ہزار میں قبول کیا تو یہ صحیح ہے[(1)]۔

اس کی یہی تشریح ابوعبید، ثوری، اسحاق، مالکیہ اور حنابلہ نے بھی کی ہے، نیز انہوں نے اس کی کچھ اور تشریحات کی ہیں، جیسا کہ آئے گا۔

سوم: امام مالک نے یہ بھی کہا: وہ یہ ہے کہ کوئی سامان ایک دینار یا ایک بکری کے عوض خریدے یا ایک دینار میں ایک بکری یا ایک کپڑا خریدے، ان میں سے ایک خریدار کے لئے واجب ہو۔

باجی نے کہا: خواہ لزوم دونوں کے لئے ہو یا کسی ایک کے لئے، لہذا اس وجہ میں سابقہ وجہ بھی داخل ہوجائے گی، اور اس کا مدار دو ثمنوں یا دو سامانوں کے درمیان اختیار دینے پر ہے، ان دونوں میں سے کسی ایک غیر معین کا پابند بنانے کے ساتھ[(2)]۔

چہارم: جسے ابن القیم نے ''تہذیب السنن'' میں کہا ہے: وہ یہ کہ کہے: میں نے یہ سامان تمہارے ہاتھ ایک سو کے عوض ایک سال کے لئے ادھار اس شرط پر فروخت کیا کہ میں اس کو تم سے (یعنی اس کے بعد) اسّی کے عوض نقد خریدوں گا۔ انہوں نے کہا: ''بیعتین فی بیعۃ'' کے بارے میں وارد حدیث کا مطلب یہی ہے، اس کے علاوہ اس کا کوئی اور مطلب نہیں ہے، اور یہی مفہوم اس فرمان نبوی ﷺ کے موافق ہے: '' فله أوكسهما أو الربا ''[(1)] (تو اس کے لئے ان دو میں سے کم تر ہوگا یا ربا)، کیونکہ اگر وہ زائد ثمن کو لے تو اس نے ربا لیا یا ثمن اول کو لے تو یہی ان دونوں میں کم تر ہے۔ اور اس کا مقصد نقد دراہم کو ادھار زائد دراہم کے عوض فروخت کرنا تھا، حالانکہ وہ صرف رأس المال کا مستحق ہے[(2)]۔

اس کے ''بیعتین فی بیعۃ'' کے باب سے ہونے کی وجہ یہ ہے کہ وہ دونوں دو بیع ہیں: ایک ادھار ثمن میں، اور دوسری فوری ثمن میں، اور دونوں کو ایک سودے میں مکمل کیا گیا ہے۔

پنجم: یہ ہے کہ وہ دونوں ایک بیع میں دوسری بیع کی شرط لگائیں۔

اس کی یہ تشریح بھی امام شافعیؒ نے کی ہے۔ انہوں نے کہا: وہ یہ ہے کہ کہے: میں نے تمہارے ہاتھ یہ گھوڑا ایک ہزار میں اس شرط پر فروخت کیا کہ تم اپنا گھر مجھے اتنے میں فروخت کردو یعنی جب مجھ پر تمہارا واجب ہوگا تو میرا تم پر واجب ہوجائے گا۔ شوکانی نے کہا: یہ حضرت ابوہریرہ کی پہلی روایت کی تشریح بننے کے قابل ہے، دوسری روایت کے لئے نہیں، اس لئے کہ آپ ﷺ کا فرمان: "أو كسهما" (ان دونوں میں کم تر) بتاتا ہے کہ اس نے ایک ہی چیز کو دوبار فروخت کیا: ایک بار کم میں اور دوسری بار زیادہ میں[(3)]۔

مسروق نے اسی قبیل سے اس قول کو بھی قرار دیا ہے کہ وہ کہے: میں نے یہ کپڑا تمہارے ہاتھ اتنے اتنے دینار میں فروخت کیا، تم ایک

---

(1) نیل الاوطار ۵/ ۱۷۲، عون المعبود ۹/ ۳۳۳ شائع کردہ المکتبۃ السلفیہ مدینہ منورہ، المغنی ۴/ ۲۳۴، نصب الرایہ ۴/ ۲۰، فتح القدیر ۶/ ۸۱۔

(2) المواق بہامش مخ الجلیل ۴/ ۳۶۴۔

(1) حدیث: "من باع بيعتين في بيعة....." کی روایت ابوداؤد (۳/ ۷۳۹ تحقیق عزت عبید دعاس) اور حاکم (۲/ ۴۵ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ حیدر آباد دکن) نے کی ہے، حاکم نے اس کی تصحیح کی ہے اور ذہبی نے ان کی موافقت کی ہے۔

(2) جامع الاصول لابن الاثیر (۹/ ۳۳ طبع ۱۳۸۹ھ) میں اس حدیث پر حاشیہ ہے۔

(3) نیل الاوطار ۵/ ۱۷۲۔

دینار کے عوض مجھے دس درہم دوگے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اس نے "بیع" اور "صرف" کو جمع کردیا ہے (۱)۔

ششم: اور یہ حنفیہ کے نزدیک پانچویں قول سے عام ہے، کیونکہ اس کے تحت یہ صورت بھی داخل ہے کہ اس شرط پر گھر فروخت کرے کہ فروخت کرنے والا اس میں ایک ماہ رہے گا یا جانور اس شرط پر فروخت کرے کہ اس سے خدمت لے گا، گوکہ مدت معینہ ہو وغیرہ (۲)۔

ہفتم: خطابی نے کہا: وہ یہ ہے کہ اس سے ایک دینار میں ایک صاع گیہوں ایک ماہ کے "سلم" کے طور پر خریدے، اور جب مدت پوری ہوجائے، اور وہ گیہوں کا مطالبہ کرے تو وہ اس سے کہے: تمہارا ایک صاع جو میرے ذمہ ہے، اس کو میرے ہاتھ دو ماہ تک کے لئے دو صاع کے عوض فروخت کردو۔ خطابی نے کہا: یہ دوسری بیع ہے جو بیع اول پر داخل ہوئی ہے، لہذا ان دونوں کو ان میں سے کم تر (یعنی بیع اول) کی طرف لوٹایا جائے گا، انہوں نے یہ تشریح ابن رسلان کی شرح سنن ابی داؤد کے حوالہ سے نقل کی ہے۔ اور ابن الاثیر نے اس کو "النہایہ" میں نقل کیا ہے (۳)۔ اور واضح ہے کہ اسی طرح کی بیع سب کے نزدیک باطل ہے، اس لئے کہ مال ربوی کی، اسی جنس کے عوض کمی بیشی کے ساتھ ادھار بیع کی گئی ہے۔

(۱) مصنف عبد الرزاق ۸/ ۱۳۹۔
(۲) فتح القدیر ۶/ ۸۰۔
(۳) نیل الاوطار ۵/ ۱۷۲، عون المعبود ۹/ ۳۳۲۔

متعلقہ الفاظ:

الف-صفقتان فی صفقۃ:

۲- صفقہ: صفق کا اسم مرہ ہے، لغت میں اس کا معنی ایسی مار ہے جس کی آواز سنائی دے۔ عرف لغوی میں اس کا اطلاق بیع میں ایک مرتبہ پر ہوتا ہے، کیونکہ جب ایک شخص بیع کو لازم کرتا تو اپنا ہاتھ خریدار کے ہاتھ پر مارتا تھا۔ اور اس کا اطلاق امام کی بیعت پر بھی ہوتا ہے، اور اسی معنی میں یہ حدیث ہے: "**من بايع إماما فأعطاه صفقة يده وثمرة قلبه**......" (۱) (جو شخص کسی امام سے بیعت کرے اور اس کو اپنے ہاتھ کا "صفقہ"، اور اپنے دل کا پھل دے دے)۔

اصطلاح میں صفقہ کا اطلاق بیعت اور دوسرے عقود پر بھی ہوتا ہے، لہذا ایک بار اجارہ صفقہ ہے، اور ایک بار کا قرض صفقہ ہے اور اسی طرح ہے (۲)۔

"صفقتین فی صفقۃ" سے مراد دو سودے ایک عقد میں جمع کرنا ہے، مثلاً فلاں کے ہاتھ اپنا گھر بیچے، اور اس سے اس کا جانور خریدے، اس شرط پر کہ جب پہلا سودا مکمل ہوگا، تو دوسرا بھی مکمل ہوجائے گا یا فلاں کے ہاتھ اپنا گھر بیچے اور اس سے اس کا جانور کرایہ پر لے، اس شرط پر کہ جب بیع مکمل ہوگی تو اجارہ بھی مکمل ہوجائے گا، لہذا "صفقتین فی صفقۃ" کی اصطلاح "بیعتین فی بیعۃ" کی اصطلاح کے مقابلہ میں عام ہے (۳)۔

ب-بیع وشرط:

۳- بیع وشرط، "بیعتین فی بیعۃ" سے عام ہے، اس لئے کہ اشتراط میں کبھی کبھی دوسرے عقد کی شرط ہوتی ہے، اور بسا اوقات متعاقدین میں سے کسی ایک کی مصلحت کی شرط ہوتی ہے، کسی دوسرے عقد کی شرط نہیں ہوتی ہے۔

(۱) لسان العرب۔
حدیث: "من بايع إماما فأعطاه صفقة يده وثمرة فؤاده......" کی روایت مسلم (۳/ ۱۴۷۲ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے۔
(۲) المغنی ۴/ ۲۳۴، ۲۳۶، شرح المنہاج مع قلیوبی وحاشیہ عمیرہ ۲/ ۱۸۸، ۱۸۹۔
(۳) فتح القدیر ۶/ ۸۱۔

بیعتین فی بیعۃ کا حکم:

۴- بيعتين في بيعة ایک ممنوع بیع ہے، اس سے ممانعت تین روایات میں وارد ہے:

اول: حضرت ابوہریرہؓ کی روایت ہے: "نهى النبي ﷺ عن بيعتين في بيعة"[(۱)] (نبی کریم ﷺ نے ایک بیع میں دو بیع سے منع فرمایا)۔ اور حضرت عبداللہؓ کی روایت اسی طرح ہے[(۲)]۔

حضرت عبد اللہ بن عمرو بن العاص رضی اللہ عنہما کی روایت میں ہے: "نهى النبي ﷺ عن بيتعين في بيعة، و عن ربح مالم يضمن"[(۳)] (رسول اللہ ﷺ نے ایک بیع میں دو بیع اور ایسی چیز کے نفع سے منع کیا جس کا ضمان نہ ہو)۔

دوم: حضرت ابوہریرہؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "من باع بيعتين في بيعة فله أوكسهما أو الربا"[(۴)] (جس نے ایک بیع میں دو بیع کی اس کے لئے ان دونوں میں سے کم تر یا ربا ہے)، شوکانی نے کہا: اس کی اسناد میں محمد بن عمرو بن علقمہ ہے، جس پر کئی ایک نے کلام کیا ہے[(۵)]۔

سوم: حضرت ابن مسعودؓ سے روایت ہے: "نهى النبي ﷺ عن صفقتين في صفقة"[(۱)] (نبی کریم ﷺ نے ایک سودے میں دوسودوں سے منع فرمایا)، اور ان ہی سے ایک روایت میں ہے: "لا تحل الصفقتان في الصفقة"[(۲)] (ایک سودے میں دوسودے حلال نہیں ہیں)۔ اور ایک دوسری موقوف روایت میں ہے: "الصفقة في الصفقتين ربا"[(۳)] (دوسودوں میں ہونے والا سودا ربا ہے)۔

لہذا ایک بیع میں دو بیع حرام عقد ہے، اس کا اقدام کرنے والا گنہگار ہے، کیونکہ اس نے ممانعت کی مخالفت کی، اور یہ عقد فاسد ہے، لیکن "بيعتين في بيعة" کی تعریف میں سابق اختلاف کے لحاظ سے کس پر فساد کا حکم لگائیں؟ اس سلسلہ میں فقہاء کا اختلاف ہے۔ جس کی تشریح حسب ذیل ہے:

نوع اول: یہ کہ فروخت کرنے والا کہے: یہ اتنے میں نقد ہے اور اس سے زیادہ میں ادھار ہے۔

۵- ادھار ثمن کے عوض جس کی مقدار اور مدت معلوم ہو بیع فی الجملہ بالاتفاق جائز ہے، اس میں کسی فقیہ کا اختلاف نہیں ہے۔ اس لئے کہ فرمان باری ہے: "يَا أَيُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُوْا إِذَا تَدَايَنْتُمْ بِدَيْنٍ إِلَى

---

(۱) حدیث: "نهى عن بيعتين في بيعة ......" کی روایت احمد (۲/ ۴۳۲ طبع المیمنیہ) اور ترمذی (۳/ ۵۳۳ طبع مصطفی الحلبی) نے کی ہے اور امام ترمذی نے کہا: حدیث حسن صحیح ہے۔

(۲) اس کو ابن القیم نے تہذیب السنن میں ذکر کیا ہے۔

(۳) حدیث: "نهى عن بيعتين في بيعة وعن ربح ما لم يضمن" کی روایت احمد (۲/ ۱۷۴، ۱۷۵ طبع المیمنیہ) نے کی ہے احمد شاکر نے المسند (۱۰/ ۱۶۰ طبع دارالمعارف) پر اپنے حاشیہ میں اس کو صحیح قرار دیا ہے۔

(۴) حدیث: "من باع بيعتين في بيعة فله أوكسهما أو الربا" کی تخریج فقرہ/۱ کے تحت آچکی ہے۔

(۵) نیل الاوطار ۵/ ۱۷۲۔

(۱) حدیث: "نهى عن صفقتين في صفقة" کی روایت احمد (۱/ ۳۹۸ طبع المیمنیہ) نے کی ہے احمد شاکر نے المسند (۴/ ۲۹۵ طبع دارالمعارف) پر اپنے حاشیہ میں اس کو صحیح قرار دیا ہے۔

(۲) حدیث: "لا تحل صفقتان في الصفقة......" کی روایت طبرانی نے الاوسط میں سماک بن حرب سے مرفوعا کی ہے اور زیلعی نے عقیلی کے حوالہ سے نقل کیا ہے کہ انہوں نے اس کے موقوف ہونے کو درست کہا ہے (نصب الرایہ ۴/ ۲۰ طبع المجلس العلمی ہندوستان)۔

(۳) حدیث: "الصفقة في الصفقتين ربا ......" کی روایت عقیلی نے حضرت ابن مسعودؓ سے مرفوعا کی ہے اور اسے عمرو بن عثمان بن ابوصفوان ثقفی کی وجہ سے معلول قرار دیا ہے اور کہا: اس کے مرفوع پر اس کا کوئی متابع نہیں، اور موقوف اولی ہے (نصب الرایہ ۴/ ۲۰ طبع المجلس العلمی ہندوستان)۔

اَجَلٍ مُسَمًّی فَاکْتُبُوہ"[1] (اے ایمان والو جب ادھار کا معاملہ کسی مدت معین تک کرنے لگو تو اس کو لکھ لیا کرو)، مفسرین نے کہا: اس سے مراد ہر ایسا معاملہ ہے جس کا ایک عوض نقد ہو اور دوسرا ادھار[2]، جس میں ثمن کو پہلے ادا کر دیا جائے، اور فروخت شدہ چیز کو سپرد کرنا ادھار ہو وہ "سلم" ہے۔ جس کا جواز شریعت میں وارد ہے، اور اس پر اجماع منعقد ہے، یہ بیع بھی اسی طرح ہے، اس لئے کہ یہ دونوں عوض میں سے ایک کی تاخیر ہے، یہ سب اس شرط پر ہے کہ دونوں عوض میں سے کوئی ایسا نہ ہو جس میں ادھار کا سود جاری ہوتا ہو، جیسا کہ سونا سونے کے بدلہ یا چاندی کے بدلہ، اور جیسے گیہوں جَو کے بدلہ۔

لیکن امام احمد کے یہاں یہ مکروہ ہے کہ آدمی خاص طور پر ادھار کے عوض بیع کرے، ادھار کے عوض ہی بیع کرے اور نقد بیع نہ کرے۔

ابن عقیل نے کہا ادھار کو مکروہ محض اس لئے سمجھا کہ وہ ربا کے مشابہ ہے، اس لئے کہ اکثر اوقات ادھار کے عوض بیع کرنے والا مدت کی وجہ سے زیادتی کا قصد کرتا ہے، لیکن ادھار بیع بالاتفاق حرام نہیں ہے، اور مکروہ نہیں ہے، الا یہ کہ اس کے علاوہ اس کی کوئی تجارت نہ ہو[3]۔

لیکن اگر وہ ثمن جس پر ادھار بیع ہوئی ہے، اس سامان کے موجود ثمن سے اعلی ہو تو:

اس کے بارے میں زین العابدین علی بن حسین سے اختلاف منقول ہے، چنانچہ شوکانی نے ان سے نقل کیا ہے کہ ادھار کی وجہ سے اس دن کے نرخ سے زیادہ میں کسی چیز کی بیع کو وہ

(۱) سورۂ بقرہ/ ۲۸۲۔

(۲) تفسیر القرطبی ۳/ ۳۷۷، فتح القدیر لابن الہمام ۵/ ۶۸ ۳۔

(۳) المغنی ۴/ ۶ ۱۷۔

حرام سمجھتے تھے[1]۔

صاحب "سبل السلام" نے اس میں بعض حضرات کا اختلاف نقل کیا ہے مگر ان لوگوں کا نام نہیں لیا ہے[2]۔

شوکانی نے کہا: اس کی دلیل یہ روایت ہے: "فله أو كسهما او الربا" اور اس کے راوی کے بارے میں کلام آپ کو معلوم ہی ہے۔ اس کے باوجود حضرت ابو ہریرہ سے مشہور روایت کے الفاظ وہی ہیں جو دوسرے راویوں نے ذکر کئے ہیں، یعنی: دو بیع سے ممانعت، اور اس میں مقصود کے لئے کوئی دلیل نہیں ہے۔ پھر شوکانی نے کہا: تاہم اس میں زیادہ سے زیادہ یہ ہے کہ یہ بیع سے ممانعت پر دلالت ہے، اگر بیع اس صورت پر ہو یعنی فروخت کرنے والا کہے: "نقد اتنے میں"، اور ادھار اتنے میں"۔ نہ کہ اس صورت میں جبکہ وہ ابتداء ہی کہہ دے: "صرف ادھار اتنے میں"، اور کچھ نہ کہے، اور وہ اس دن کے نرخ سے زیادہ ہو، تاہم اس روایت کو مستدل بنانے والے اس صورت کو بھی ممنوع کہتے ہیں، اور حدیث اس پر دلالت نہیں کرتی ہے، لہذا دلیل دعوی سے خاص ہوئی۔ اور سابق کی سابقہ روایت (دیکھئے: فقرہ/ ۱) کا ظاہر یہ ہے کہ وہ حرام اس صورت کو سمجھتے تھے کہ وہ کہے: "یہ نقد اتنے میں اور ادھار اتنے میں ہے"۔ اس طرح اس پر حدیث کی دلالت مطابق ہوجاتی ہے[3]۔

نوع دوم: دو ثمن کے عوض بیع جس میں ایک نقد اور دوسرا ادھار ہو جو نقد سے زیادہ ہو اور ابہام کے ساتھ ہو۔

(۱) نیل الاوطار ۵/ ۱۷۲۔

(۲) سبل السلام ۳/ ۱۶ طبع چہارم ۱۳۷۹ھ۔

(۳) نیل الاوطار ۵/ ۱۷۲، شوکانی نے کہا: اس سلسلہ میں ہم نے ایک رسالہ "شفاء الغلل فی حکم الزیادۃ فی الثمن لمجرد الاجل" کے نام سے لکھا ہے اور اس میں ایسی تحقیق ہے جو اس سے پہلے نہیں ہوئی تھی۔

۶- اگر سامان کو ایک ہزار کے عوض نقد یا ڈیڑھ ہزار کے عوض ایک سال تک ادھار کے طور پر فروخت کرے، اور ان میں سے ایک اس پر واجب ہو، پھر اگر علاحدگی سے قبل دونوں میں سے ایک ثمن کو فریقین متعین کردیں تو بیع جائز ہے، اور اگر ابہام کے ساتھ وہ دونوں علاحدہ ہوگئے تو نا جائز ہے۔

امام شافعی نے جیسا کہ گزر اصراحت کی ہے کہ یہ ممنوعہ ایک بیع میں دو بیع کے قبیل سے ہے، اور جمہور فقہاء نے اسی کو لیا ہے۔

شافعیہ اور حنابلہ نے اس ممانعت کی دو علت بتائی ہے:

اول: ثمن میں جہالت اور اس کا متعین نہ ہونا۔ ابن قدامہ نے کہا: اس لئے کہ ثمن مجہول ہے، لہذا صحیح نہیں ہوگی جیسا کہ نامعلوم نمبر پر بیع، نیز اس لئے کہ ایک عوض غیر معین اور غیر معلوم ہے، لہذا صحیح نہیں ہوگی۔ جیسا کہ اگر کہے: میں نے تمہارے ہاتھ اپنے گھروں میں سے ایک گھر فروخت کردیا۔ انہوں نے کہا: صحیح اسی وقت ہوگی کہ خریدار اس کے بعد کہے: میں اس کو ادھار اتنے میں لیتا ہوں، پھر فروخت کرنے والا کہے: لے لو یا کہے: میں راضی ہوں وغیرہ، تو یہ کامل عقد ہوگا، لیکن اگر کوئی ایسی چیز نہ پائی جائے جو ایجاب کے قائم مقام ہو یا ایجاب پر دلالت کرے تو صحیح نہیں ہوگا، اس لئے کہ جو قول تردد اور ابہام کے ساتھ گزر چکا ہے وہ ایجاب بننے کے لائق نہیں ہے، پھر انہوں نے صحیح ہونے کی ایک دوسری "وجہ" کی تخریج کی ہے[1]۔

دوم: اس میں ربا ہے۔ اس علت کا مدار حضرت ابن مسعودؓ کی بعض روایات پر ہے جن میں وارد ہے: "الصفقة في الصفقتين ربا"[1] (ایک سودا دو سودوں میں ربا ہے)، اور حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث پر ہے: "فله أو كسهما أو الربا"[2] (اس کے لئے ان دونوں میں سے کم تر یا ربا ہے)۔

یہی علت امام مالک، ان کے شیخ ربیعہ اور بقیہ مالکیہ نے بیان کی ہے۔ "المدونہ" میں مکروہ صورت کی تشریح یہ آئی ہے کہ اگر ایک دینار نقد یا دو دینار ایک مقررہ مدت تک ادھار کے عوض ایک کپڑے کا مالک بنایا کہ ان دونوں میں سے جس کے عوض تم چاہو، اور میں چاہوں لے لو، اور تم پر ان میں سے ایک واجب ہے، تو گویا وہ ایک دینار نقد میں تم پر واجب ہوئی، تم نے اس کو مؤخر کرتے ہوئے دو دینار ادھار کے عوض کردیا، یا گویا وہ تم پر دو دینار ادھار کے عوض واجب ہوئی اور تم نے ان دو دیناروں کو ایک دینار نقد بنا دیا۔

اس مسئلہ میں مالکیہ کے مذہب کی توضیح:

۷- مالکیہ نے تفصیل کے ساتھ اس مسئلہ کی تشریح کی ہے اور ایک بیع میں دو بیع کی حرام صورت کے ضوابط کو بیان کیا ہے، ان کے کلام کا حاصل یہ ہے:

الف۔ حرمت اس صورت کو شامل ہے جبکہ تردد دو مختلف سامانوں کے درمیان ہو مثلاً اگر کہے: میں تمہیں ایک دینار میں یہ سامان یا یہ بکری بیچ رہا ہوں۔ اور اس صورت کو بھی جبکہ تردید دو ثمنوں کے درمیان ہو مثلاً اگر کہے: میں تمہیں یہ سامان دس میں نقد یا بیس میں ایک سال تک ادھار فروخت کررہا ہوں۔

ب۔ یہ حرام نہیں الا یہ کہ عقد دونوں خرید فروخت کرنے

---

(۱) المغنی ۴/ ۲۳۵، جواہر الإکلیل ۲/ ۲۲ شرح المنہاج بحاشیۃ القلیوبی وحاشیۃ عمیرہ ۲/ ۱۷۷۔

(۱) حدیث: "الصفقة في الصفقتين ربا....." کی تخریج فقرہ/ ۴ میں آچکی ہے۔

(۲) حضرت ابوہریرہؓ کی حدیث: "فله أو كسهما أو الربا......" کی تخریج فقرہ/ ۱ میں آچکی ہے۔

والوں یا کسی ایک کو دو چیزوں میں سے ایک کا پابند بنانے کے طور پر ہو، اور اگر بغیر پابندی کے دونوں کے لئے اختیار دینے کے طور پر ہو تو جائز ہے۔

ج۔ یہ اس صورت میں ہے کہ جبکہ ان دونوں سامانوں کی جنس جن کے درمیان اختیار دیا گیا ہے الگ الگ ہو، لیکن اگر جنس ایک ہو، اور اختلاف محض عمدہ اور خراب ہونے میں ہو تو کوئی حرج نہیں ہے، اس لئے کہ وہ افضل ہی کو اختیار کرے گا۔ امام مالک نے کہا: کوئی حرج نہیں کہ دو کپڑوں میں ایک جس کو وہ اختیار کرے گا اتنے ثمن میں خریدے یا گٹھر کے سو کپڑوں میں سے پچاس کپڑا جن کا وہ انتخاب کرے گا خریدے، اگر جنس ایک ہو، اور اس کی بناوٹ اور طول کو بتادے اگر چہ قیمت الگ ہو۔ جبکہ وہ سب مروی یا ہروی ہوں[1] (یہ مرو اور ہرات کی طرف منسوب ہیں)۔

د۔ اس حالت سے مستثنی یہ ہے کہ سامان جس کی بیع ہو رہی ہے اناج ہو جس میں زیادتی کا سود جاری ہوتا ہے، تو جائز نہیں کہ تم اس میں سے اس شرط پر خریدو کہ ان چند ڈھیروں میں سے ایک ڈھیر کا انتخاب کرلو گے، یا کھجور کے چند درختوں کے پھلوں میں سے ایک درخت کے پھل کا انتخاب کرلو گے، یا پھل دار درختوں میں سے معین تعداد کا انتخاب کرلو گے، جنس ایک ہو یا مختلف۔ مالکیہ نے اس مسئلہ میں "طعام" کی صراحت اس لئے کی ہے کہ ان کے نزدیک زیادتی کے سود کی علت نقدین کے علاوہ میں "غذائیت" ہے[2]۔

انہوں نے یہاں پر زیادتی کے سود کے وجود کی شکل یہ بتائی ہے کہ ہوسکتا ہے کہ وہ کسی ایک ڈھیر کو اختیار کرنے کے بعد چھوڑ دے، اور دوسرے ڈھیر کو لے لے، اور ان دونوں کے ناپ میں کمی بیشی ہو، اور سامان غذائی شئی ہو، لہذا زیادتی کا سود ہوگا۔

حنفیہ نے اس تعلیل کو سرے سے قبول ہی نہیں کیا ہے۔ ابن الہمام نے کہا: ثمن کا بفرض نقد ایک ہزار ہونا، اور بفرض ادھار دو ہزار ہونا ربا کے معنی میں نہیں ہے[1]۔

۸- ربا چند سامانوں کے درمیان یا ایک سامان کی چند قیمتوں کے درمیان اختیار کے ساتھ بیع کرنا تو یہ حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے یہاں بھی فاسد ہے، اس لئے کہ جہالت ہے، اور اس صفت کے ساتھ بیع باعث نزاع ہے، حنفیہ نے استحسان کے طور پر اس سے اس صورت کو مستثنی کیا ہے کہ چند کپڑوں مثلاً دو کپڑوں یا تین کپڑوں میں ایک کو اس شرط پر فروخت کرے کہ تین دن کے اندر اندر ان میں سے انتخاب کرنے کا اختیار ہوگا۔ اور اگر کپڑے چار ہوں تو بیع فاسد ہوگی۔ انہوں نے کہا: قیاس یہ ہے کہ سارے میں بیع فاسد ہو، یہی امام زفر اور شافعی کا قول ہے۔ استحسان کی وجہ یہ ہے کہ خیار کی مشروعیت ازالۂ غبن کی ضرورت کی وجہ سے ہے، تا کہ وہ اپنے لئے زیادہ موافق اور بہتر کا انتخاب کر سکے، اور ضرورت کا ثبوت متحقق ہے، اس لئے کہ خریدار کو ضرورت ہوتی ہے کہ اس کا معتبر آدمی انتخاب کرے یا جس کے لئے وہ چیز خریدی ہے وہ انتخاب کرلے، البتہ یہ ضرورت تین کپڑوں سے پوری ہوجاتی ہے، کیونکہ اس میں عمدہ، ردی اور اوسط ہوتا ہے۔ رہا چار یا اس سے زائد تو اس کی ضرورت متحقق نہیں ہے[2]۔

اگر دو "قیمتی" چیزوں میں سے ایک کو ابہام کے ساتھ بلا اختیار کے فروخت کرے، مثلاً گھر اور کپڑا ایک دینار میں، تو یہ سب کے

---

(۱) مدونہ امام مالک بروایت سحنون ۴/ ۱۹۳۔

(۲) مواہب الجلیل علی مختصر خلیل للحطاب، التاج والاکلیل بہامشہ ۴/ ۳۶۴، جواہر الاکلیل ۲/ ۲۲۔

(۱) فتح القدیر ۶/ ۸۱۔

(۲) فتح القدیر ۵/ ۵۲۱۔

نزدیک فاسد ہوگی، اس لئے کہ فروخت شدہ چیز مجہول ہے[۱]۔

نوع سوم: ابن القیم کے کلام میں وارد ہے کہ ثمن ادھار میں کوئی چیز فروخت کرے اور شرط ہو کہ وہ لوٹ کر اس کے خریدار سے اس کے ادھار ثمن سے کم نقد ثمن میں خریدے گا۔

۹ - یہ نوع بھی ان تمام لوگوں کے نزدیک فاسد ہے جو عینہ کی بیع کو باطل سمجھتے ہیں، اس لئے کہ بیع عینہ یہ ہے کہ کسی شخص کے ہاتھ ثمن نقد میں سامان فروخت کرے، جس کو اس نے اسی سے اس سے زیادہ ادھار ثمن میں خریدا تھا۔ اور یہ ربا کا ایک حیلہ ہے، کیونکہ سامان اپنے مالک کے پاس لوٹ آیا، اور اس کے اپنے لئے فریق کے ذمہ میں مثلاً بارہ سو ایک مدت تک کے لئے ثابت ہو گئے۔ اور اس نے اس کے مقابلہ میں ایک ہزار نقد لے لیا (دیکھئے: ''بیع عینہ'')۔

بیع عینہ کی تحریم کے قائلین نے کہا: یہ حرام ہے، اور فاسد ہے، اگر اس کا وقوع ہو جائے، خواہ بیع دوسری اتفاقاً ہوئی ہو یا ان دونوں نے عقد اول کے وقت اس پر اتفاق کیا ہو[۲]۔ اور جب وہ عقد اول میں عقد ثانی کی شرط کی بنیاد پر ہوئی ہے تو یہ بدرجہ اولی حرام اور فاسد ہوگی۔

لیکن جو لوگ بیع عینہ کے جواز کے قائل ہیں مثلاً امام شافعی اور ان کے اصحاب ان کے نزدیک بھی یہ بیع حرام ہے اور فاسد ہے، اور یہ ان کے نزدیک ایک بیع میں دو بیع میں سے ہے، اسی طرح ممنوع بیع یا شرط میں سے ہے[۳]، اور یہ اگلی نوع میں داخل ہے۔

نوع چہارم: عقد بیع میں دوسری بیع یا کسی اور عقد کی شرط لگائے:

۱۰ - اس کے دو طریقے ہیں:

اول: عقد بیع میں دوسری بیع کی شرط لگائے، اور دوسری فروخت شدہ چیز یا ثمن کی تحدید نہ کرے۔ تو یہ دو وجوہ سے صحیح نہیں ہے۔ اول: یہ ''ایک ساتھ بیع اور شرط'' میں سے ہے جو ممنوع ہے۔ دوم: جہالت۔ نیز یہ کہ یہ بیع اکثر علماء کے نزدیک ایک بیع میں دو بیع ہے۔

دوم: بیع میں دوسری بیع کی شرط لگائے اور دوسری فروخت شدہ چیز یا ثمن کی تحدید کر دے مثلاً کہے: میں نے تمہیں اپنا یہ گھر ایک ہزار میں اس شرط پر بیچ دیا کہ تم مجھے اپنا گھر ایک ہزار پانچ سو میں بیچو گے یا اس شرط پر کہ تم مجھ سے میرا دوسرا گھر ایک ہزار پانچ سو میں خریدو گے۔

حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ یہ ایک بیع میں دو بیع ہے جو ممنوع ہے اور یہ حنفیہ وشافعیہ کے نزدیک، ''ایک ساتھ بیع اور شرط'' میں سے بھی ہے جس سے سنت نبوی میں ممانعت وارد ہے[۱] (دیکھئے: ''بیع وشرط'')۔

۱۱ - ایک ساتھ بیع وشرط سے ممانعت کا قائل ہونے میں اگرچہ فقہاء کا اختلاف ہے۔ حنفیہ وشافعیہ اس کو ممنوع کہتے ہیں، جبکہ حنابلہ اس کو جائز کہتے ہیں اگر شرط ایک ہو۔ اس میں ہر ایک کے یہاں تفصیل ہے، یہاں اس کے بیان کا موقع نہیں ہے، لیکن اگر مشروط دوسری بیع ہو تو شرط فاسد ہوگی، اور بیع بھی فاسد ہوگی حتی کہ حنابلہ کے نزدیک بھی[۲]۔

---

(۱) فتح القدیر والعنایہ ۵/ ۵۱۸، ۵۱۹، ابن عابدین ۴/ ۱۰۹، شرح المنہاج ۲/ ۱۶۱۔

(۲) المغنی ۴/ ۱۷۴ طبع سوم۔

(۳) شرح المنہاج وحاشیۃ القلیوبی ۲/ ۱۷۷۔

(۱) شرح المنہاج وحاشیۃ القلیوبی وعمیرہ ۲/ ۱۷۷، المغنی ۴/ ۲۳۴ طبع سوم۔ حدیث: "نھی عن بیع و شرط......" کی روایت طبرانی نے الاوسط میں کی ہے زیلعی نے ابن القطان سے نقل کیا ہے کہ انہوں نے اس کو ضعیف کہا ہے (نصب الرایہ ۴/ ۱۸، طبع المجلس العلمی ہندوستان)۔

(۲) المغنی ۴/ ۲۳۳، ۲۳۵، شرح فتح القدیر علی الہدایہ ۶/ ۸۰، ۸۱۔

یہ نوع بھی فاسد ہے، خواہ مشروط عقد بیع میں بیع ہو یا اس کے علاوہ مثلاً سلف یا اجارہ یا قرض یا اس کے علاوہ دوسرے عقود۔ اس کی وجہ بیع کی شرط لگانے پر قیاس ہے۔ نیز وہ دوسری روایت یعنی ایک صفقہ میں دو صفقوں سے ممانعت کے عموم میں داخل ہے، اس لئے کہ صفقہ بمعنی عقد ہے، لہذا اس کے تحت ہر وہ دو عقد آئیں گے جن کو ایک عقد میں جمع کر دیا گیا ہو، اور سلف اور بیع کو جمع کرنے کے بارے میں خاص ممانعت وارد ہے۔ اور وہ فرمان نبوی ﷺ ہے: "لا یحل سلف و بیع" (ایک ساتھ بیع اور سلف حلال نہیں ہیں) ابن قدامہ نے کہا: یہ امام مالک اور شافعی کا مذہب ہے۔ میرے علم میں اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے، البتہ امام مالک نے کہا: اگر سلف کی شرط لگانے والا اپنی شرط کو چھوڑ دے تو بیع صحیح ہوگی۔

ابن قدامہ نے فساد بیع کی توجیہ اس کا صفقتین فی صفقۃ میں سے ہونے کے ساتھ ساتھ یہ کی ہے کہ جب اس نے مثلاً قرض کی شرط لگادی تو اس کی وجہ سے ثمن میں اضافہ کر دیا، تو ثمن میں ہونے والی یہ زیادتی قرض کا عوض اور اس کا نفع ہوگی، اور یہ حرام سود ہے، لہذا فاسد ہوگی، جیسا کہ اگر اس کی صراحت کر دے[1]۔

اگر دونوں عقدوں میں کوئی بیع نہ ہو تو بھی دونوں فاسد ہیں جیسا کہ اگر اجارہ میں سلف یا نکاح کی شرط لگائے یا نکاح میں نکاح کی شرط لگائے، ایک تشریح کے مطابق یہی شغار کہلاتا ہے جو ممنوع ہے۔

(دیکھئے: "شغار")۔

اس نوع کے تحت آنے والے مسائل ہی میں یہ بھی ہے کہ کوئی سامان سونے کے دنانیر میں فروخت کرے اور شرط لگائے کہ ثمن دراہم کی شکل میں بیع صرف کے نرخ پر سپرد کرے گا، جس پر ان دونوں نے اسی عقد میں اتفاق کرلیا ہو۔ ابن قدامہ نے کہا: یہ باطل ہے، کیونکہ اس نے اس عقد میں شرط لگائی کہ اس کے ساتھ اس ثمن میں، جس پر عقد ہوا ہے بیع صرف کرے، اور صرف عقد ہے تو یہ "بیعتین فی بیعۃ" کے باب سے ہوگا، پھر انہوں نے کہا: اور امام مالک نے کہا: میں لفظ فاسد کی طرف توجہ نہیں دوں گا اگر وہ معلوم حلال ہو۔ تو گویا اس نے سامان کو ان دراہم کے عوض فروخت کیا جن کو وہ دیناروں کے بدلے لے گا۔

۱۲ - مذکورہ بالا حالت اور اس صورت کے درمیان فرق کرنا چاہئے کہ دو مختلف سامانوں کو ایک ثمن میں فروخت کرے، مثلاً جانور اور گھر ایک ہزار دینار میں فروخت کرے تو یہ بالاتفاق جائز ہے۔ اور "بیعتین فی بیعۃ" میں سے نہیں ہے۔ اسی طرح اگر گھر کو ایک جانور اور ایک ہزار دینار کے عوض فروخت کرے۔

۱۳ - اسی طرح اگر بیع اور اجارہ کو یا بیع اور صرف کو یا اجارہ اور نکاح کو ایک عوض کے ساتھ جمع کردے، مثلاً اگر کہے: میں نے ایک ہزار دینار میں تمہیں اپنا یہ گھر فروخت کیا، اور اپنا دوسرا گھر تمہیں ایک سال کے لئے اجرت پر دیا، تو یہ جائز ہے، اس لئے کہ یہ دو "چیزیں" ہیں، انفرادی طور پر ان میں سے ہر ایک کا عوض لینا جائز ہے، لہذا اجتماعی طور پر ان دونوں کا عوض لینا بھی جائز ہوگا، جیسا کہ اگر کہے: میں نے تمہیں یہ دونوں کپڑے ایک ہزار میں فروخت کئے، یہ حنابلہ کے یہاں قول اصح اور شافعیہ کے یہاں اظہر ہے، اور ایک کو واپس کرنے کے وقت عوض کو ان دونوں کی قیمت کے لحاظ سے تقسیم کیا جائے گا، یعنی مثلاً مقررہ مدت کی اجرت کے لحاظ سے کرایہ کی چیز کی قیمت اور فروخت شدہ چیز کی ذات کی قیمت۔

فریقین میں سے ہر ایک کے یہاں دوسرا قول یہ ہے کہ یہ صحیح

(۱) المغنی ۴؍ ۲۳۵۔

نہیں ہے، اس لئے کہ ان دونوں کا حکم مختلف ہے، اس لئے کہ فروخت شدہ چیز محض بیع سے قابل ضمان ہوجاتی ہے، اور اجارہ اس کے برخلاف ہے، اس لئے کہ بسا اوقات فسخ وانفساخ وغیرہ کے اسباب میں اختلاف کی وجہ سے ان دونوں کے حکم میں ہونے والے اختلاف کی بناپر کوئی ایسی چیز پیش آجاتی ہے، جو ان دونوں میں ایک کے فسخ کی متقاضی ہوتی ہے، اور تقسیم کی ضرورت ہوتی ہے تو لازم آئے گا کہ عقد کے وقت ان دونوں میں سے ہر ایک کا خصوصی عوض مجہول ہو، اور یہ ممنوع ہے، لیکن اگر دو عقد میں سے کوئی ایک نکاح ہو تو وہ مہر مثل سے صحیح ہوجائے گا، اس لئے کہ مقرر کرنا اس کی صحت کے لئے شرط نہیں ہے [۱]۔

مالکیہ کے یہاں مشہور قول کے مطابق صراحت ہے کہ بیع کے ساتھ ''صرف'' یا ''جعالہ'' یا ''مساقات'' یا ''شرکت'' یا ''قراض'' یا ''نکاح'' یا ''سلف'' کو جمع کرنا ناجائز ہے۔ اسی طرح ان میں کسی ایک چیز کو کسی دوسری چیز کے ساتھ جمع کرنا ناجائز ہے۔ اور سلف کے ساتھ سلف لینے والے کی جانب سے صدقہ یا ہبہ وغیرہ بھی جمع نہیں ہوں گے [۲]۔

نوع پنجم: متعاقدین میں سے کسی ایک کے لئے منفعت کی شرط:

۱۴ – اس کی مثال یہ ہے کہ کہے: میں نے تمہیں یہ گھر اس شرط پر فروخت کیا کہ اس میں ایک سال رہائش اختیار کروں گا یا کہے: میں نے تمہیں یہ جانور اس شرط پر فروخت کیا کہ اس سے ایک ماہ خدمت لوں گا۔ حنفیہ نے اس کو ''بیعتین فی بیعۃ'' میں داخل کیا ہے، جس سے ممانعت وارد ہے۔ اور انہوں نے کہا: اس کی وجہ سے بیع فاسد ہوجائے گی، نیز اس لئے کہ یہ ''ایک ساتھ بیع'' اور ''شرط'' کے باب سے ہے۔ جس سے ممانعت ہے۔ (دیکھئے: ''بیع وشرط'')۔

اس کے ''بیعتین فی بیعۃ'' میں سے ہونے کی وجہ جیسا کہ ''الہدایہ'' اور ''فتح القدیر'' میں ہے، یہ ہے کہ اگر خدمت اور رہائش کے بالمقابل کچھ ثمن ہو، بایں طور کہ مقررہ رقم کو فروخت شدہ چیز کے بالمقابل ثمن اور خدمت ورہائش کے بالمقابل اجرت مانا جائے تو یہ بیع میں اجارہ ہوگا، اور اگر خدمت ورہائش کے بالمقابل ثمن کا کوئی حصہ نہیں تو یہ بیع میں اعارہ ہوگا، اور اس کے ربا ہونے کی وجہ یہ ہے عقد میں مشروط زیادتی عوض سے خالی ہے۔ اور ربا کا مفہوم یہی ہے [۱]۔

حنفیہ کے نزدیک اسی کے مثل یہ بھی ہے کہ درخت فروخت کرے جس پر پھل ہو، اور ایک مدت تک درخت پر پھل کے بقاء کی شرط لگادے۔ اس کی ممانعت کی وجہ یہ ہے کہ یہ بیع میں اعارہ یا اجارہ ہوگا، لہذا یہ ''صفقتین فی صفقۃ'' کے باب سے بھی ہوگا [۲]۔

شافعیہ اس بیع کے ممنوع ہونے اور اس جیسی شرط کے مفسد عقد ہونے سے اتفاق کرتے ہیں، اس لئے کہ یہ ''بیع وشرط'' کے باب سے ہے۔

مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک یہ بیع جائز ہے، جبکہ مشروط منفعت معلوم ہو۔ انہوں نے کہا: حضرت جابرؓ کی صحیح حدیث ہے: "أنه باع من النبي ﷺ جملا واستثنى حمله إلى المدينة" (انہوں نے نبی کریم ﷺ کے ہاتھ اونٹ فروخت کیا اور مدینہ تک اس کی سواری کا استثنا کرلیا) اور اس لئے کہ: "نهى عن الثنيا إلا أن

(۱) المغنی ۴/ ۲۳۶، شرح المنتہی ۲/ ۱۵۴، نہایۃ المحتاج ۳/ ۶۶، ۶۸، شرح المحلی علی المنہاج ۲/ ۱۸۸۔
(۲) الحطاب ۴/ ۳۱۳۔

(۱) الہدایہ وفتح القدیر ۶/ ۷۸، ۸۰۔
(۲) الاختیار لتعلیل المختار ۲/ ۷ طبع سوم، ابن عابدین ۴/ ۱۲۹، ۱۲۱۔

تعلم"[1] (حضور ﷺ نے استثناء سے منع کیا ہے الا یہ کہ وہ معلوم ہو)۔

(۱) المغنی ۹۶/۴، ۹۸، نیل المآرب ۳۹۹/۱ شائع کردہ مکتبۃ الفلاح کویت، ۱۴۰۳ھ، جواہر الإکلیل ۱۸۶/۲، ۱۸۷۔
حدیث جابر کی روایت بخاری (فتح الباری ۳۱۴/۵ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔
اور حدیث: "النھی عن الثنیا" کی روایت ترمذی (۵۸۵/۳ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

بیعت

تعریف:

۱- لغت میں بیعت کے کئی معانی ہیں، اس کا اطلاق: طاعت کے لئے بیعت پر ہوتا ہے، اور اس کا اطلاق: بیع کے ایک سودے پر ہوتا ہے، کہا جاتا ہے: **بایعته**، یہ بیع اور بیعت دونوں سے ہے۔ اور "تبایع" بھی اسی کی طرح ہے۔ فرمان باری ہے: "**إِنَّ الَّذِيْنَ يُبَايِعُوْنَکَ إِنَّمَا يُبَايِعُوْنَ اللّٰهَ**"[1] (بیشک جو لوگ آپ سے بیعت کررہے ہیں۔ وہ اللہ ہی سے بیعت کررہے ہیں)۔

اور حدیث میں ہے کہ جب حضرت مجاشع نے حضور ﷺ سے دریافت کیا: کس بات پر آپ ہم سے بیعت لیتے ہیں؟ تو آپ ﷺ نے فرمایا: "**علی الإسلام و الجهاد**"[2] (اسلام اور جہاد پر)۔ اور یہ عقد اور معاہدہ کرنے کے معنی میں ہے، گویا کہ ان میں سے ہر ایک نے اپنی چیز دوسرے کے ہاتھ بیچ دی، اور اس کو اپنی خالص نیت، اپنی اطاعت اور اپنا راز سونپ دیا۔ اور اسی کے مثل بیعت کی قسمیں ہے، جن کو حجاج نے بہت سخت امور یعنی طلاق، آزادی اور روزہ وغیرہ پر مشتمل کرکے مرتب کیا تھا[3]۔

(۱) سورۂ فتح/ ۱۰۔
(۲) حضرت مجاشعؓ کی حدیث کی روایت بخاری (الفتح ۱۱۷/۶ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱۴۸۷/۳ طبع الحلبی) نے کی ہے الفاظ بخاری کے ہیں۔
(۳) لسان العرب، المصباح المنیر، الصحاح۔

بیعت اصطلاح میں جیسا کہ ابن خلدون نے اپنے ''مقدمہ'' میں اس کی تعریف کی ہے، طاعت پر عہد کرنا ہے، گویا بیعت کرنے والا اپنے امیر سے اس بات پر عہد کرتا ہے کہ وہ اپنے ذاتی امر اور مسلمانوں کے امور کی نگرانی اس کے سپرد کرتا ہے۔ اس سلسلہ کی کسی چیز میں اس سے نزاع نہیں کرے گا، اور خوشی وناخوشی میں اس کے حکم کو مانے گا، اور جب وہ کسی امیر سے بیعت کرلیتے اور اس سے عہد کو مکمل کرلیتے تو عہد کی تاکید کے لئے اپنا ہاتھ اس کے ہاتھ میں دے دیتے تھے۔ اس طرح سے یہ عمل خرید وفروخت کرنے والے کے فعل کی طرح ہوگیا اور بیعت دست بدست مصافحہ سے ہونے لگی۔

یہ لغت میں اس کا مدلول اور شریعت میں معروف معنی ہے۔

'''' عقبہ کی رات''، اور ''درخت'' کے پاس نبی کریم علیہ السلام سے بیعت والی حدیث میں یہی مراد ہے، اور جہاں بھی یہ لفظ وارد ہے یہی مراد ہے۔ اسی سے ''بیعت خلفاء''، اور اسی سے ''بیعت کی قسمیں'' ماخوذ ہے، چنانچہ خلفاء عہد پر قسم لیتے، اور اس میں تمام اقسام کی قسموں کو شامل کرلیتے تھے، لہذا اس استیعاب وجامعیت کو ''ایمان بیعت'' کہا گیا[1]۔

۲- علاوہ ازیں رسول اللہ علیہ السلام سے شہرت کے ساتھ ثابت ہے کہ لوگ آپ علیہ السلام سے کبھی ہجرت وجہاد پر، کبھی ارکان اسلام کے قائم کرنے پر، کبھی کفار سے جنگ میں ثابت قدمی، اور برقرار رہنے پر، اور بسا اوقات سنت کو اختیار کرنے، بدعت سے اجتناب، اور طاعات کی پابندی پر بیعت کرتے تھے[2]۔

اس کے علاوہ بیعۃ بمعنی ایک بار بیع کرنا پر بحث کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''بیع''۔

(۱) مقدمہ ابن خلدون رص ۲۰۹ طبع دار احیاء التراث العربی۔

(۲) القواعد الفقہیہ للمجددی البرکتی ر ۲۱۲ طبع ڈھاکہ۔

متعلقہ الفاظ:

الف-عقد:

۳- عقد: اس کی جمع عقود ہے، لغت میں اس کے کئی معانی ہیں مثلاً رسی وغیرہ میں گرہ لگانا، اور اس کا ایک معنی عہد ہے[1]۔

اصطلاح میں عقد تصرف کے اجزاء کو شرعاً ایجاب وقبول کے ذریعہ مربوط کرنا ہے[2]۔

لہذا عقد میں بمقابلہ بیعت عموم ہے۔

ب-عہد:

۴-لغت میں اس کے معانی میں سے ہر وہ چیز ہے جس پر اللہ سے عہد کیا جائے، اور بندوں کے درمیان ہونے والے میثاق اور ایمان ہیں۔

عہد: وہ تحریر ہے جو حکمرانوں کے لئے ذمہ داری سونپتے وقت لکھی جاتی ہے۔ اس کی جمع: ''عہود'' ہے، کہتے ہیں: **عهد اليه عهداً**: سونپا، حوالہ کرنا۔

عہد: وہ میثاق اور قسم ہے جو انسان سے لی جائے، تم کہتے ہو: **عليّ عهد الله وميثاقه** یعنی مجھ پر اللہ کا عہد اور میثاق ہے، اور **أخذت عليه عهدالله وميثاقه**: میں نے اس سے اللہ کا عہد اور میثاق لیا، اور ''بیعت'' ایک طرح کا عہد ہے[3]۔

بیعت کا شرعی حکم:

۵-بیعت کرنے والوں کے لحاظ سے بیعت کا حکم مختلف ہوتا ہے، چنانچہ اہل حل وعقد پر اس شخص سے بیعت کرنا واجب ہے جس کو

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر۔

(۲) التعریفات للجرجانی ر ۱۵۳۔

(۳) لسان العرب، التعریفات للجرجانی۔

انہوں نے امامت کے لئے منتخب کیا ہو اور جس میں امامت کی تمام شرعی شرائط موجود ہوں۔

رہے عام لوگ تو اصل یہ ہے کہ اہل حل وعقد کی بیعت کی بنیاد پر ہر شخص پر بیعت واجب ہے، اس لئے کہ فرمان نبوی ہے: ''من مات وليس في عنقه بيعة لإمام مات ميتة جاهلية''[1] (جو مرگیا، اور اس نے کسی امام سے بیعت نہیں کی تو اس کی موت جاہلیت کی سی ہوگی)، لیکن مالکیہ کی رائے ہے کہ بقیہ لوگوں کے لئے یہ عقیدہ رکھنا کافی ہے کہ وہ بیعت شدہ امام کے ماتحت ہیں اور اس کی اطاعت کے پابند ہیں[2]۔

یہ تو بیعت کرنے والوں یعنی اہل حل وعقد اور بقیہ لوگوں کے تعلق سے ہے۔

جہاں تک امامت کے لئے منتخب کئے جانے والے شخص کا تعلق ہے تو اس پر واجب ہے کہ بیعت قبول کرلے، اگر امامت اس کے لئے متعین ہو، یعنی کسی دوسرے کے اندر تمام شرائط نہ پائی جائیں۔ اور اگر کئی ایک میں تمام شرائط موجود ہوں تو بیعت کو قبول کرنا فرض کفایہ ہوگا، دیکھئے: اصطلاح ''امامت کبریٰ'' اور ''اہل حل وعقد''۔

بیعت کی مشروعیت کے دلائل:

۶ - مسلمانوں کا رسول اللہ ﷺ سے بیعت کرنا، اللہ سے بیعت کرنا ہے جیسا کہ فرمان باری میں ہے: "إِنَّ الَّذِيْنَ يُبَايِعُوْنَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُوْنَ اللّٰهَ يَدُ اللّٰهِ فَوْقَ أَيْدِيْهِمْ"[1] (بیشک جو لوگ آپ سے بیعت کررہے ہیں، وہ اللہ ہی سے بیعت کررہے ہیں۔ اللہ کا ہاتھ ان کے ہاتھوں پر ہے)، چنانچہ اجر وثواب دینے میں اللہ تعالیٰ کا ہاتھ وفاداری کے بارے میں بیعت کرنے والوں کے ہاتھوں سے اوپر، اور ہدایت کے ذریعہ ان پر احسان کرنے میں اللہ تعالیٰ کا ہاتھ طاعت کے باب میں ان کے ہاتھ کے اوپر ہے[2]۔

اس آیت میں بیعت سے مراد مقام حدیبیہ میں ہونے والی بیعت رضوان ہے، جہاں بیعت کرنے والوں کے بارے میں اللہ تعالیٰ نے یہ فرمایا ہے: ''لَقَدْ رَضِيَ اللّٰهُ عَنِ الْمُؤْمِنِيْنَ إِذْ يُبَايِعُوْنَكَ تَحْتَ الشَّجَرَةِ فَعَلِمَ مَا فِي قُلُوْبِهِمْ فَأَنْزَلَ السَّكِيْنَةَ عَلَيْهِمْ وَأَثَابَهُمْ فتحاً قَرِيْباً''[3] (بیشک اللہ خوش ہوا ان مسلمانوں سے جبکہ وہ آپ سے بیعت کررہے تھے درخت کے نیچے اور اللہ کو معلوم تھا جو کچھ ان کے دلوں میں تھا۔ سو اللہ نے ان میں اطمینان پیدا کردیا اور ان کو ایک لگتے ہاتھ فتح بھی دے دی)۔

''صحیح مسلم'' میں حضرت جابرؓ کی روایت ہے، انہوں نے کہا: "كنا يوم الحديبية ألفا و أربعمائة، فبايعناه وعمر آخذ بيده تحت الشجرة وهي سمرة" (ہم حدیبیہ کے دن ایک ہزار چار سو تھے، ہم نے رسول اللہ ﷺ سے بیعت کی، اور حضرت عمرؓ آپ ﷺ کا ہاتھ پکڑے ہوئے درخت کے نیچے تھے۔ اور وہ سمرہ (ببول) کا درخت تھا)۔ انہوں نے کہا: ''بايعناه على أن لا نفر، ولم نبايعه على الموت''[4] (ہم نے آپ ﷺ سے نہ بھاگنے

---

(۱) حدیث: "من مات وليس في عنقه بيعة....." کی روایت مسلم (۳/ ۱۴۷۸ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) ابن عابدین ۱/ ۳۶۸، الشرح الکبیر ۴/ ۲۹۸، دیکھئے: منہاج الطالبین وحاشیۃ القلیوبی ۴/ ۱۷۳، مطالب أولی النہی ۶/ ۲۶۳۔

(۱) سورۂ فتح/ ۱۰۔

(۲) الجامع لاحکام القرآن للقرطبی ۱۶/ ۲۶۷۔

(۳) سورۂ فتح/ ۱۸۔

(۴) حدیث جابر: "كنا يوم الحديبية....." کی روایت مسلم (۳/ ۱۴۸۳ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

پر بیعت کی تھی ، مر جانے پر بیعت نہیں کی تھی)۔

بیعت عقبہ اولی میں مسلمانوں نے آپ ﷺ سے ''عورتوں'' والی بیعت کی تھی ، یہ جہاد فرض ہونے سے قبل تھی ، چنانچہ حضرت عبادہ بن صامتؓ سے جو شرکاءِ بدر اور عقبہ کی رات کے نقباء میں سے ہیں روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ کے ارد گرد صحابہ کی ایک جماعت تھی ، آپ ﷺ نے فرمایا: "بايعوني على أن لا تشركوا بالله شيئا، ولا تسرقوا، ولا تزنوا، ولا تقتلوا أولادكم، ولا تأتوا ببهتان تفترونه بين أيديكم وأرجلكم، ولا تعصوا في معروف، فمن وفى منكم فأجره على الله، ومن أصاب من ذلك شيئا فعوقب في الدنيا فهو كفارة له، ومن أصاب من ذلك شيئا ثم ستره الله، فهو إلى الله، إن شاء عفا عنه وإن شاء عاقبه، فبايعناه على ذلك'' (۱) (تم مجھ سے اس بات پر بیعت کرو کہ اللہ کے ساتھ کسی کو شریک نہ بناؤ گے، چوری نہ کرو گے، زنا نہ کرو گے، اپنی اولاد کو قتل نہ کرو گے، اور بہتان نہ لاؤ گے جسے اپنے ہاتھوں اور پاؤں کے درمیان گھڑ لو، نیک کام میں نافرمانی نہ کرو گے، پھر تم میں سے جو یہ عہد پورا کرے اس کا ثواب اللہ پر ہے، اور جو ان گناہوں میں سے کچھ کر بیٹھے، اور اس دنیا میں اس کی سزا مل جائے تو وہ اس کے لئے کفارہ ہے۔ اور جو کوئی ان گناہوں میں سے کچھ کر بیٹھے، پھر اللہ نے اس کو دنیا میں چھپائے رکھا، تو وہ اللہ کے حوالے ہے، اگر چاہے اس کو معاف کردے، اور اگر چاہے عذاب دے، پھر ہم نے ان باتوں پر آپ ﷺ سے بیعت کر لی)۔

۷- رہی عورتوں والی بیعت تو اس کا بیان اس فرمان باری میں ہے:

''يا أيها النبي إذا جاءك المؤمنات يبايعنك على أن لا يشركن بالله شيئا ولا يسرقن ولا يزنين ولا يقتلن أولادهن ولا يأتين ببهتان يفترينه بين أيديهن وأرجلهن ولا يعصينك في معروف فبايعهن واستغفر لهن الله إن الله غفور رحيم''(۱) (اے پیغمبر جب مسلمان عورتیں آپ کے پاس آئیں تو آپ سے ان باتوں پر بیعت کریں کہ اللہ کے ساتھ نہ کسی کو شریک کریں گی اور نہ چوری کریں گی اور نہ بدکاری کریں گی اور نہ اپنے بچوں کو قتل کریں گی اور نہ کوئی بہتان لائیں گی جسے اپنے ہاتھوں اور پاؤں کے درمیان گھڑ لیں اور مشروع باتوں میں آپ کی نافرمانی نہ کریں گی تو آپ ان کو بیعت کرلیا کیجئے اور ان کے لئے اللہ سے مغفرت طلب کرلیا کیجئے، بیشک اللہ بڑا مغفرت والا ہے، بڑا رحمت والا ہے)۔

فتح مکہ کے موقع پر مکہ کی عورتیں آپ ﷺ کے پاس بیعت کے لئے آئیں تو آپ ﷺ نے ان سے عہد لیا شریک نہ ٹھہرائیں ......الخ۔ صحیح مسلم میں حضرت عائشہؓ کی روایت ہے، انہوں نے کہا کہ مسلمان عورتیں جب ہجرت کرکے آتیں تو آپ ﷺ ان کا اس آیت کے مطابق امتحان لیتے: "يا أيها النبي إذا جاءك المؤمنات يبايعنك على أن لا يشركن بالله شيئا ولا يسرقن ولا يزنين" إلى آخر الآية۔ حضرت عائشہ نے کہا: پھر جو عورت اس کا اقرار کرلیتی تو گویا بیعت کا اقرار کرتی (۲)۔

جب وہ اپنی زبان سے اس کا اقرار کرلیتیں تو رسول اللہ ﷺ فرماتے: ''انطلقن فقد بايعتكن'' (جاؤ، میں تم سے بیعت لے

(۱) حدیث عبادہ صامت کی روایت بخاری (الفتح ۱/ ۶۴ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۱) سورۂ ممتحنہ /۱۲۔

(۲) امام نووی نے کہا یعنی آپ نے شرعی بیعت لے لی۔

چکا) اور اللہ کی قسم! آپ کا ہاتھ کسی عورت کے ہاتھ سے کبھی مس نہ ہوا، بلکہ آپ ﷺ ان سے زبان سے بیعت لیتے تھے۔ حضرت عائشہ نے کہا: رسول اللہ ﷺ نے عورتوں سے کوئی اقرار نہیں لیا، مگر جس کا اللہ نے حکم دیا، آپ ﷺ کی ہتھیلی کسی عورت کی ہتھیلی سے کبھی نہیں لگی، بلکہ وہ اقرار کرلیتیں تو آپ ﷺ صرف زبان سے فرمادیتے: "قد بایعتکن" (۱) (میں تم سے بیعت لے چکا)۔ (یعنی ان سے مصافحہ نہیں ہوتا تھا)۔

حضرت ام عطیہ رضی اللہ عنہا نے کہا: جب رسول اللہ ﷺ مدینہ تشریف لائے تو انصار کی عورتوں کو ایک گھر میں جمع کیا، پھر حضرت عمر بن الخطاب کو ہمارے پاس بھیجا، انہوں نے دروازے پر کھڑے ہوکر سلام کیا، عورتوں نے سلام کا جواب دیا، انہوں نے کہا: میں تمہارے پاس رسول اللہ ﷺ کا یہ پیغام لے کر آیا ہوں کہ تم اللہ تعالیٰ کے ساتھ کسی کو شریک نہ ٹھہراؤ، عورتوں نے کہا: جی ہاں۔ انہوں نے اپنا ہاتھ گھر کے باہر سے بڑھایا، ہم نے اپنا ہاتھ گھر کے اندر سے بڑھایا، پھر انہوں نے کہا: خدایا! تو گواہ رہ (۲)۔

حضرت عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ کی سند سے روایت ہے:

"أن النبي ﷺ كان إذا بايع النساء دعا بقدح من ماء فغمس يده فيه، ثم أمر النساء فغمسن أيديهن فيه" (۳)

(رسول اللہ ﷺ عورتوں سے بیعت لیتے تو پانی کا ایک پیالہ منگاتے، اس میں دست مبارک ڈال دیتے پھر عورتیں آپ ﷺ کے حکم سے اپنے ہاتھ اس میں ڈال دیتیں)۔

بہرکیف رسول اللہ ﷺ سے مسلمان مردوں کی بیعت زبانی گفتگو کے ساتھ مصافحہ کے ذریعہ ہوتی تھی، جبکہ مسلمان عورتوں کی بیعت صرف زبانی ہوتی، مصافحہ نہیں ہوتا تھا۔ امام نووی نے "شرح مسلم" میں کہا: عورتوں کی بیعت ہتھیلی پکڑے بغیر صرف زبانی ہوتی، اور مردوں کی بیعت زبانی کے ساتھ ہتھیلی پکڑ کر ہوتی تھی (۱)۔

اور جس وقت حضرت عمر بن الخطاب ؓ کو مسلمانوں کے درمیان اختلاف کا اندیشہ ہوا تو انہوں نے حضرت ابوبکر ؓ سے فرمایا کہ اے ابوبکر! آپ اپنا ہاتھ بڑھائیں، انہوں نے ہاتھ بڑھادیا۔ حضرت عمر ؓ نے ان سے بیعت کی، پھر مہاجرین نے ان سے بیعت کی، پھر انصار نے ان سے بیعت کی (۲)۔

نبی کریم ﷺ سے صحابہ کی بیعت، اور دوسرے ائمہ سے بیعت کے درمیان فرق:

۸- رسول اللہ ﷺ سے بیعت کا موضوع بیعت کرنے والوں کے سمع وطاعت کا عہد کرنے اور اس کے پابند ہونے اور خاص طور پر جس چیز کی بیعت ہوئی ہے، اس کی پابندی تک محدود ہے، رہا آپ ﷺ کا امامت کے لئے متعین ہونا تو وہ وحی کے ذریعہ تھا۔ اور دوسرے حضرات کی بیعت طرفین سے التزام اور پابندی ہے، یہ اہل حل

---

(۱) حدیث عائشہ "الطلقن فقد بایعتکن" کی روایت مسلم (۱۴۸۹/۳ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) حضرت ام عطیہ کی حدیث کی روایت ابن سعد (۷/۸ طبع دار بیروت) نے اپنی طبقات میں کی ہے نیز ابوداؤد (۶۷۷/۱ طبع عزت عبید دعاس) نے مختصراً اس کی روایت کی ہے۔

(۳) الجامع لاحکام القرآن للقرطبی ۷۰/۱۸، ۷۱، السیرۃ النبویہ لابن ہشام ص ۴۳۱ جزو ۲۔

حدیث عمرو بن شعیب: "کان إذا بایع النساء دعا بقدح من ماء....." کی روایت ابن سعد اور ابن مردویہ نے کی ہے، جیسا کہ الدر المنثور للسیوطی (۱۳۳/۸ طبع دار الفکر) میں ہے۔

---

(۱) حاشیہ قلیوبی علی منہاج الطالبین ۲۷۴/۴، الاحکام السلطانیہ لابی یعلی رص ۹ طبع مصطفی الحلبی، قواعد الفقہ للمجددی البرکتی رسالہ چہارم ۶۱۲۔

(۲) السیرۃ النبویہ لابن ہشام رص ۶۶۰ جزو رابع۔

وعقد کی طرف سے امام کے لئے سمع وطاعت کی پابندی اور اس کی امامت کا اقرار کرنا ہے، اور جس کے لئے بیعت کی جائے اس کی طرف سے عدل وانصاف قائم کرنے، اور فرائض امامت کی انجام دہی کی پابندی کا اقرار ہے [۱]، اس بیعت پر اگر وہ شرعی طریقہ پر ہوجائے، اس شخص کے لئے امامت کا انعقاد مرتب ہوگا جس سے اہل حل وعقد بیعت کرلیں، اور اہل حل وعقد کے علاوہ بقیہ لوگوں پر واجب ہے کہ وہ اہل حل وعقد کے اتباع میں اس سے بیعت کرلیں۔

کیا بیعت عقد ہے اور قبول کرنے پر موقوف ہے؟

۹- بیعت رضا اور اختیار کا عقد ہے اس میں جبر ودباؤ کا کوئی دخل نہیں ہے، اور یہ طرفین کے درمیان عقد ہے، ایک طرف اہل حل وعقد اور دوسری طرف وہ شخص ہے جس کا انہوں نے اپنے اجتہاد سے انتخاب کیا ہے، جس میں امامت کی تمام شرائط موجود ہیں، تاکہ وہ ان کا امام ہوسکے۔ جب اہل حل وعقد انتخاب کے لئے جمع ہوں اور امامت کی اہلیت رکھنے والوں کے حالات کا جائزہ لیں جن میں امامت کی شرائط موجود ہیں تو ان میں سب سے افضل اور سب سے مکمل شرائط کے حامل کو آگے بڑھادیں جس کی اطاعت لوگ فوری کریں گے، اور اس کی بیعت سے توقف نہیں کریں گے، اور اپنے اجتہاد کے نتیجہ میں انہوں نے جماعت میں سے ایک معین شخص کا انتخاب کرلیا تو اس کے سامنے امامت کو پیش کریں، اگر وہ قبول کرلے تو اس سے بیعت امامت کرلیں، اور ان کی بیعت ہوجانے سے اس شخص کی امامت کا انعقاد ہوجائے گا، اور تمام امت کو اس کی بیعت میں داخل ہونا اور اس کی اطاعت قبول کرنا واجب ہوگا، اور اگر وہ منتخب شخص امامت سے گریز کرے اور اس کو قبول نہ کرے تو اس کو اس پر مجبور نہیں کیا جائے گا، اور اس سے ہٹ کر دوسرے مستحق کو دیکھا جائے گا [۱]۔

(۱) مطالب أولی النہی ۶/ ۲۶۶۔

امامت کے انعقاد میں بیعت کا اثر:

۱۰- اہل حل وعقد کی طرف سے امام کا انتخاب اور اس کے لئے ان کی بیعت ہی امامت کے انعقاد میں اصل ہے، اور اہل حل وعقد علماء اور اہل رائے وتدبیر کی جماعت ہے، جن میں امانت وعدالت اور رائے کی شرائط کے ساتھ ساتھ علم بھی ہو (دیکھئے: اہل حل وعقد)۔

رہا ولی عہد بنانے یا غلبہ کی وجہ سے امامت کا انعقاد [۲] تو اس کا حکم اصطلاح: ''امامت کبری'' میں دیکھا جائے۔

جو لوگ امام کے شہر میں ہیں ان کو دوسرے شہروں والے لوگوں پر کوئی خصوصیت اور امتیاز حاصل نہیں ہے، جس کی وجہ سے وہ امام کے انتخاب میں دوسرے سے آگے ہوں، امام کے شہر کے لوگ عقد امامت کرنے والے محض عرفاً ہوگئے ہیں، شرعاً نہیں، کہ ان کو امام کی موت کا علم پہلے ہوتا ہے، اس لئے کہ اکثر خلافت کے اہل افراد امام کے شہر میں موجود ہوتے ہیں [۳]۔

(۱) الاحکام السلطانیہ والولایات الدینیہ للماوردی رص ۷ طبع دار الکتب العلمیہ، حاشیہ قلیوبی علی منہاج الطالبین ۴/ ۱۷۳، الاحکام السلطانیہ لابی یعلی رص ۸ طبع اول مصطفی الحلبی، مقدمہ ابن خلدون رص ۲۰۹۔

(۲) ابن عابدین ۱/ ۳۶۹، ۳/ ۳۱۰، الشرح الکبیر ۴/ ۲۹۸، الاحکام السلطانیہ للماوردی رص ۶، منہاج الطالبین وحاشیہ قلیوبی ۴/ ۱۷۳، مطالب أولی النہی ۶/ ۲۶۴، الاحکام السلطانیہ لابی یعلی رص ۵۔

(۳) ابن عابدین ۳/ ۳۱۰، الشرح الکبیر ۴/ ۲۹۸، الاحکام السلطانیہ للماوردی رص ۶، مطالب أولی النہی ۶/ ۲۶۳، الاحکام السلطانیہ لابی یعلی رص ۳، ۴۔

جن لوگوں کی بیعت سے امامت کا انعقاد ہوتا ہے ان کی تعداد:

۱۱ - اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ امامت کا انعقاد بیعت پر اہل حل وعقد کے اتفاق کر لینے اور ہر شہر کے جمہور اہل حل وعقد کی طرف سے بیعت کر لینے اور آمادگی پائے جانے سے ہوجاتا ہے۔ بعض فقہاء کی رائے ہے کہ اس سے کم سے امامت کا انعقاد نہیں ہوتا، تاکہ اس کی امامت پر مکمل رضا اور آمادگی پائی جائے۔ امام بخاری نے حضرت عمر بن الخطابؓ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا: "من بايع رجلا من غير مشورة من المسلمين فلا يبايع هو ولا الذي بايعه"[۱] (جس نے کسی شخص سے مسلمانوں کے مشورہ کے بغیر بیعت کر لی تو نہ اس نے بیعت کی اور نہ اُس نے جس کی بیعت کی گئی)۔

ابویعلی نے کہا: رہا اہل حل وعقد کے انتخاب سے امامت کا انعقاد تو وہ جمہور اہل حل وعقد کے بغیر نہیں ہوگا، اور اسحاق بن ابراہیم کی روایت میں امام احمد نے کہا: امام وہ ہے جس پر اہل حل وعقد اتفاق کر لیں، سب کہیں: یہ امام ہے۔ ابویعلی نے کہا: اس کا ظاہر یہ ہے کہ امامت کا انعقاد ان کی جماعت سے ہوگا۔

ایک قول ہے کہ اس سے کم سے بھی ہوجائے گا۔

جمہور اہل حل وعقد ہی کے ذریعہ امامت کے انعقاد کے قائلین میں مالکیہ اور حنابلہ ہیں، معتزلہ نے کہا: پانچ سے انعقاد ہوجائے گا، شافعیہ نے کہا: چار، تین اور دو سے انعقاد ہوجائے گا، اور حنفیہ ایک سے انعقاد کے قائل ہیں[۱]۔ تفصیل اصطلاح "امامت کبریٰ" میں دیکھئے۔

طریقۂ بیعت:

۱۲ - اس کا طریقہ یہ ہے کہ بیعت کرنے والے اہل حل وعقد میں سے ہر شخص بیعت کرتے وقت کہے: ہم نے آپ سے عدل وانصاف کے قائم کرنے اور فرائض امامت کی انجام دہی پر بیعت کی، اس کے لئے ہاتھ پر ہاتھ مارنے کی ضرورت نہیں ہے۔ عہد رسالت اور خلفائے راشدین میں بیعت مصافحہ کے ذریعہ ہوتی تھی، لیکن جب حجاج برسر اقتدار آیا تو اس نے اللہ کی قسم، طلاق، آزادی اور صدقۂ مال پر مشتمل قسمیں مرتب کیں۔ ابن القیم نے "إعلام الموقعين" میں مزید لکھا ہے کہ عورتوں سے بیعت زبانی ہوتی تھی، رسول اللہ علیہ السلام کا ہاتھ کبھی بھی کسی غیر محرم عورت کے ہاتھ سے نہیں لگا[۲]۔

حضرت ابوبکرؓ کی بیعت کے سلسلہ میں جب حضرت عمرؓ کو مسلمانوں میں اختلاف کا اندیشہ ہوا تو انہوں نے حضرت ابوبکرؓ سے کہا: ابوبکر! اپنا ہاتھ پھیلائیے، انہوں نے ہاتھ پھیلا دیا، حضرت عمرؓ نے ان سے بیعت کر لی، پھر مہاجرین نے بیعت کی، پھر انصار نے بیعت کی۔

عورتوں کی بیعت کے بارے میں حضرت عائشہؓ کی روایت ہے کہ وہ زبانی ہوتی تھی، آپ علیہ السلام عورتوں کے ہاتھ پر ہاتھ نہیں مارتے تھے، جیسا کہ مردوں سے بیعت کرتے تھے۔

---

(۱) حضرت عمر بن الخطاب کے اثر: "من بايع رجلا من غير مشورة......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۲/ ۱۴۵ طبع السلفیہ) نے تفصیل سے کی ہے۔

(۱) الاحکام السلطانیہ لابی یعلی رص ۷، وللماوردی ۶، ۷، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۲۹۸، الشرح الکبیر ۴/ ۲۹۸، مطالب أولی النہی ۶/ ۲۶۳، ابن عابدین ۳/ ۳۱۰، منہاج الطالبین وحاشیہ قلیوبی ۴/ ۱۷۳۔

(۲) مطالب أولی النہی ۶/ ۲۶۶، الاحکام السلطانیہ لابی یعلی رص ۹۔

بیعت کو توڑنا:

۱۴ - امام سے بیعت کرنے کے بعد اس کی بیعت کو توڑنا یا اس کی اطاعت نہ کرنا مسلمان کے لئے حرام ہے الا یہ کہ بیعت کے توڑنے کا کوئی شرعی تقاضا ہو مثلاً امام کا مرتد ہونا، اور اس کے علاوہ دوسرے اسباب جن کا ذکر اصطلاح ''امامت کبری'' میں آچکا ہے۔ اور اگر اس کے علاوہ کسی اور وجہ سے بیعت توڑدے تو حرام ہے[1]۔ اس کی ممانعت اس فرمان باری میں وارد ہے: ''إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ، فَمَنْ نَكَثَ فَإِنَّمَا يَنْكُثُ عَلَى نَفْسِهِ وَ مَنْ أَوْفَى بِمَا عَاهَدَ عَلَيْهُ اللَّهَ فَسَيُؤْتِيهِ أَجْراً عَظِيماً''[2] (بیشک جولوگ آپ سے بیعت کر رہے ہیں وہ اللہ ہی سے بیعت کر رہے ہیں، اللہ کا ہاتھ ان کے ہاتھوں پر ہے، سو جو کوئی عہد توڑے گا تو اس کے عہد توڑنے کا وبال اس پر پڑے گا، اور جو کوئی اس چیز کو پورا کرلے گا جس کا اس نے اللہ سے عہد کیا ہے تو اللہ اسے عنقریب بڑا اجر دے گا)، اور فرمان نبوی ہے: ''من بايع إماما فأعطاه صفقة يده وثمرة قلبه فليطعه إن استطاع''[3] (جس نے کسی امام سے بیعت کرلی، اس کو اپنا ہاتھ دے دیا، اور دل سے اس کی تابع داری کرلی، تو اس کی اطاعت کرے، جہاں تک طاقت ہو)۔

بیعۃ

دیکھئے: ''معاہد''۔

بیّنہ

دیکھئے: ''شہادات'' اور ''إثبات''۔

---

(۱) ابن عابدین ۱/ ۳۶۸، ۳/ ۳۱۰، الشرح الکبیر ۴/ ۱۲۹، ۱۳۰، منہاج الطالبین وحاشیہ قلیوبی ۴/ ۱۷۳، الاحکام السلطانیہ للماوردی/ ص ۱۷، مطالب أولی النہی ۶/ ۲۶۵، الاحکام السلطانیہ لابی یعلی ۵، ۶۔

(۲) سورۂ فتح/ ۱۰۔

(۳) حدیث: ''من بايع إماما فأعطاه صفقة يده......'' کی روایت مسلم (۳/ ۱۴۷۳ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

تراجم فقہاء

جلد ۹ میں آنے والے فقہاء کا مختصر تعارف

الف

ابراہیم المقدسی (؟-۵۱۸ھ)

یہ ابراہیم بن مسلم، ابوالفتح ہیں، فقیہ سلطان مقدسی کے نام سے مشہور ہیں، شافعی فقیہ ہیں۔ ذہبی نے کہا: نصر مقدسی سے علم حاصل کیا اور ابوبکر خطیب سے حدیث سنی۔ اسنوی اور علی سلامہ مقدسی نے کہا: مذہب میں ماہر تھے، ستر سال کی عمر کے بعد مصر آئے، وہاں حدیث سنی، وہ مصر کے عظیم ترین فقہاء میں سے تھے، مصر کے اکثر فقہاء نے ان سے پڑھا۔

بعض تصانیف: "البيان في أحكام التقاء الختان"، اور "ذخائر الآثار" فقہ میں۔

[شذرات الذہب ۴/۵۸؛ النجوم الزاہرہ ۵/۲۲۹؛ معجم المؤلفین ۱/۱۱۱؛ کشف الظنون ۱/۲۶۳]

ابن ابی موسی: یہ محمد بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۲۸ میں گذر چکے۔

ابن الاثیر: یہ المبارک بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۶۲ میں گذر چکے۔

ابن بطہ: یہ عبید اللہ بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۲۸ میں گذر چکے۔

ابن تیمیہ (تقی الدین): یہ احمد بن عبد الحلیم ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۲۹ میں گذر چکے۔

ابن الحاجب: یہ عثمان بن عمر ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۲۹ میں گذر چکے۔

ابن حبیب: یہ عبد الملک بن حبیب ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۳۰ میں گذر چکے۔

ابن حجر: یہ احمد بن حجر الہیتمی ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۳۰ میں گذر چکے۔

ابن خلدون: یہ عبد الرحمٰن بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۶ ص ۴۷۶ میں گذر چکے۔

ابن رشد (الجد): یہ محمد بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۳۲ میں گذر چکے۔

ابن رشد (الحفید): یہ محمد بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۳۲ میں گذر چکے۔

ابن الرفعۃ (۶۴۵-۷۱۰ھ)

یہ احمد بن محمد بن علی بن مرتفع بن حازم، ابوالعباس، انصاری، مصری ہیں، ابن رفعہ کے نام سے مشہور ہیں، شافعی فقیہ، فضلاء مصر میں سے تھے، انہوں نے ظہیر الترمنتی، اور شریف عباسی سے فقہ حاصل کیا، ان کا لقب ''فقیہ'' تھا، محی الدین دمیری سے حدیث سنی،

اور مدرسہ معزیہ میں درس دیا۔

بعض تصانیف: "المطلب في شرح الوسيط"، "الكفاية في شرح التنبيه"، "بذل النصائح الشرعية فيما على السلطان وولاة الأمور وسائر الرعية"، "الإيضاح والتبيان في معرفة المكيال والميزان" اور "الرتبة في الحسبة"۔

[شذرات الذہب ٦/۲۲؛ البدر الطالع ۱/۱۱۵؛ طبقات الشافعیہ ۵/۱۷۷؛ معجم المؤلفین ۲/۱۳۵، الأعلام ۱/۲۱۳]

ابن سماعہ: یہ محمد بن سماعہ التمیمی ہیں:
ان کے حالات ج ۳ص ۴۵۷ میں گذر چکے۔

ابن سیرین: یہ محمد بن سیرین ہیں:
ان کے حالات ج ۱ص ۴۳۳ میں گذر چکے۔

ابن الصلاح: یہ عثمان بن عبدالرحمٰن ہیں:
ان کے حالات ج ۱ص ۴۳۴ میں گذر چکے۔

ابن عابدین: یہ محمد امین بن عمر ہیں:
ان کے حالات ج ۱ص ۴۳۴ میں گذر چکے۔

ابن عباس: یہ عبداللہ بن عباس ہیں:
ان کے حالات ج ۱ص ۴۳۴ میں گذر چکے۔

ابن عبدالبر: یہ یوسف بن عبداللہ ہیں:
ان کے حالات ج ۲ص ۵٦٦ میں گذر چکے۔

ابن عرفہ: یہ محمد بن محمد بن عرفہ ہیں:
ان کے حالات ج ۱ص ۴۳٦ میں گذر چکے۔

ابن عقیل: یہ علی بن عقیل ہیں:
ان کے حالات ج ۲ص ۵٦۷ میں گذر چکے۔

ابن عمر: یہ عبداللہ بن عمر ہیں:
ان کے حالات ج ۱ص ۴۳٦ میں گذر چکے۔

ابن فرحون: یہ ابراہیم بن علی ہیں:
ان کے حالات ج ۱ص ۴۳۷ میں گذر چکے۔

ابن القاسم: یہ محمد بن قاسم ہیں:
ان کے حالات ج ۱ص ۴۳۸ میں گذر چکے۔

ابن قاسم العبادی: یہ احمد بن قاسم ہیں:
ان کے حالات ج ۱ص ۴۳۷ میں گذر چکے۔

ابن قدامہ (۵۹۷-٦۸۲ھ)

یہ عبدالرحمٰن بن محمد بن احمد بن قدامہ، ابو الفرج، مقدسی، اصلاً جماعیلی، پھر دمشقی، صالحی، حنبلی ہیں، فقیہ، محدث اور اصولی تھے، اپنے والد، اپنے چچا موفق الدین، نیز ابو الیمن کندی اور ابن جوزی وغیرہ سے حدیث سنی، اور اپنے چچا موفق الدین سے فقہ حاصل کیا، اور خود ان سے محی الدین نووی، احمد بن عبدالدائم، تقی الدین بن تیمیہ وغیرہ نے روایت کیا، مدرس ومفتی رہے اور ایک زمانہ تک علم سکھاتے رہے۔ لوگوں نے ان سے استفادہ کیا۔ اپنے دور میں مذہب حنبلی کی

ریاست انہی پر ختم ہوئی، نہ چاہتے ہوئے بھی بارہ سال سے زیادہ تک منصب قضا پر فائز رہے، اور اس پر متعین وظیفہ نہیں لیا۔

بعض تصانیف: "شرح المقنع" دس جلدوں میں، اور "تسهيل المطلب في تحصيل المذهب"۔

[شذرات الذہب ۵/۲۷۶: الذیل علی طبقات الحنابلہ ۱/۳۱۹: النجوم الزاہرہ ۷/۵۸۳: معجم المؤلفین ۵/۲۶۹]

ابن قدامہ: یہ عبداللہ بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۳۸ میں گذر چکے۔

ابن القصار: یہ علی بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج ۸ ص ۳۱۶ میں گذر چکے۔

ابن القطان: یہ عبداللہ بن عدی ہیں:
ان کے حالات ج ۳ ص ۴۵۸ میں گذر چکے۔

ابن القیم: یہ محمد بن ابی بکر ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۳۸ میں گذر چکے۔

ابن الماجشون: یہ عبدالملک بن عبدالعزیز ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۳۹ میں گذر چکے۔

ابن المنذر: یہ محمد بن ابراہیم ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۰ میں گذر چکے۔

ابن نجیم: یہ زین الدین بن ابراہیم ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۱ میں گذر چکے۔

ابن ہانی (؟-۲۶۵ھ)

یہ ابراہیم بن ہانی، ابو اسحاق نیساپوری، امام احمد کے کبار اصحاب میں سے ہیں۔ یہ امام حدیث تھے، بہت سفر کرنے والے تھے۔ انہوں نے ابوعبید اللہ العیشی، یعلی بن عبید اور محمد بن عبید وغیرہ سے حدیث روایت کی اور امام احمد سے بہت سے مسائل نقل کئے۔ امام احمد کہا کرتے تھے: اگر شہر میں ابدال میں سے کوئی ہے تو وہ اسحاق نیساپوری ہیں۔ ابتلاء و آزمائش کے دور میں امام احمد انہی کے گھر میں روپوش رہے۔

[طبقات الحنابلہ لابی یعلی ۱/۹۷: شذرات الذہب ۲/۱۴۹: النجوم الزاہرہ ۳/۴۱]

ابن الہمام: یہ محمد بن عبدالواحد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۱ میں گذر چکے۔

ابن یونس: یہ احمد بن یونس مالکی ہیں:
ان کے حالات ج ۱۰ ص ۳۶۱ میں آئیں گے۔

ابوایوب الانصاری: یہ خالد بن زید ہیں:
ان کے حالات ج ۶ ص ۳۷۸ میں گذر چکے۔

ابوبکر: یہ عبدالعزیز بن جعفر ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۳ میں گذر چکے۔

ابوبکر الصدیق:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۲ میں گذر چکے۔

ابوثور: یہ ابراہیم بن خالد ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۳۴۴ میں گذر چکے۔

ابوجحیفہ (؟-۶۴ھ)

یہ وہب بن عبداللہ بن مسلم بن جنادہ، ابوجحیفہ، سوائی، صحابی ہیں، رحلت نبوی کے وقت وہ قریب البلوغ تھے۔ انہوں نے رسول اللہ ﷺ حضرت علی اور حضرت براء بن عازب رضی اللہ عنہما سے روایت کی۔ اور خود ان سے ان کے بیٹے عون، نیز سلمہ بن کہیل، شعبی، اور حکم بن عتیبہ وغیرہ نے روایت کیا۔ کوفہ میں رہائش تھی، حضرت علی کی خلافت کے دور میں بیت المال، اور پولیس کے ذمہ دار رہے۔ حضرت علی ان کو "وہب الخیر" کہہ کر پکارتے تھے۔

[الاصابہ ۳/۶۴۲؛ تہذیب التہذیب ۱۱/۱۶۴؛ الاعلام ۱۴۹/۹]

ابوحنیفہ: یہ النعمان بن ثابت ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۴۴ میں گذر چکے۔

ابوالخطاب: یہ محفوظ بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۴۴ میں گذر چکے۔

ابوداؤد: یہ سلیمان بن الاشعث ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۴۴ میں گذر چکے۔

ابوزید (۳۰۱-۳۷۱ھ)

یہ محمد بن احمد بن عبداللہ بن محمد، ابوزید، فاشانی ہیں، شافعی فقیہ اور محدث ہیں، "مرو" کے ایک گاؤں "فاشان" کی طرف نسبت ہے۔ محمد بن یوسف فربری، عمر بن علک مروزی، اور محمد بن عبداللہ سعدی وغیرہ سے حدیث روایت کی، اور خود ان سے ہیثم بن احمد صباغ، عبدالوہاب میدانی، اور ابوعبداللہ حاکم وغیرہ نے روایت کی ہے، خطیب نے کہا: وہ ائمہ مسلمین میں سے اور مذہب شافعی کے حافظ تھے۔

[شذرات الذہب ۳/۷۶؛ النجوم الزاہرہ ۴/۱۴۱؛ طبقات الشافعیہ ۲/۱۰۸]

ابوسعید الخدری: یہ سعد بن مالک ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۴۵ میں گذر چکے۔

ابوشجاع (؟-؟)

ابوالوفاء نے الجواہر المضیہ میں کہا: ابوشجاع کا ذکر "خاصی" نے اس مسئلہ میں کیا ہے: اگر نماز میں تشہد سے فراغت کے بعد بھول کر حضور ﷺ پر درود شروع کردے، پھر یاد آئے اور تیسری رکعت کے لئے کھڑا ہوجائے، تو سید امام ابوشجاع، اور قاضی ماتریدی نے کہا: اس پر سجدہ سہو واجب ہے، جیسا کہ یہی ہمارے مشائخ کا جواب ہے، البتہ سید امام نے کہا: اگر وہ "اللهم صلی علی محمد" کہہ دے تو سجدہ سہو واجب ہوجاتا ہے، اور قاضی ماتریدی نے کہا: اس پر واجب نہیں جب تک کہ اس کے ساتھ "وعلی آل محمد" نہ کہہ دے۔ یہ ابوشجاع اور قاضی ماتریدی، امام علی سعدی کے ہم عصر تھے، سعدی کا انتقال ۴۶۱ھ میں ہوا ہے۔

[الجواہر المضیہ ۲/۲۵۴-۲۵۵ طبع اول؛ حاشیۃ الشلبی علی تبیین الحقائق ۱/۱۹۳]

ابوعبید: یہ القاسم بن سلام ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۴۵ میں گذر چکے۔

ابوالفضل: یہ عبداللہ بن محمود ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۴۰۶ میں گذر چکے۔

ابومسعود: یہ عقبہ بن عمرو ہیں:
ان کے حالات ج ۳ ص ۴۶۶ میں گذر چکے۔

ابوہریرہ: یہ عبدالرحمٰن بن صخر ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۷ میں گذر چکے۔

ابویعلی: یہ محمد بن الحسین ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۸۳ میں گذر چکے۔

ابو یوسف: یہ یعقوب بن ابراہیم ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۷ میں گذر چکے۔

الأتاسی: یہ خالد بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۳ ص ۴۶۷ میں گذر چکے۔

الاثرم: یہ احمد بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۸ میں گذر چکے۔

اُخوین:

مالکیہ کی کتابوں میں اخوین سے مراد: مطرف اور ابن ماجشون ہیں۔ ان کو ''اخوین'' اس لئے کہا گیا کہ احکام میں وہ بکثرت ہم رائے ہوتے ہیں، اور ایک دوسرے سے جدا نہیں ہوتے۔

[الخرشی ۱/ ۴۹ طبع اول]

الاذرعی: یہ احمد بن حمدان ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۸ میں گذر چکے۔

الاسبیجابی (؟-۴۸۰ھ)

یہ احمد بن منصور، قاضی، ابونصر، اسبیجابی ہیں، حنفی فقیہ ہیں، ان کی نسبت ''اسبیجاب'' کی طرف ہے، جو حدود ترک کا ایک بڑا شہر ہے۔ ابوالوفاء نے الجواہر میں عمر بن محمد نسفی کے حوالہ سے لکھا ہے کہ وہ سمرقند آئے تو لوگوں نے ان کو افتاء کے لئے بیٹھا دیا، اور واقعات کے سلسلے میں انہی کی طرف رجوع ہوگیا۔ اور ان کی وجہ سے دینی امور منظم ہوگئے، اور ان کے اچھے اثرات سامنے آئے، وفات کے بعد ان کا ایک صندوق ملا جس میں بہت سے فتاوے تھے۔

بعض تصانیف: "شرح مختصر الطحاوی"، "شرح علی کتاب الصدر ابن مازة"، "شرح الکافي"، "فتاوی"، یہ سب فروع فقہ حنفی میں ہیں۔

[الجواہر المضیہ ۱/ ۱۲۷؛ الفوائد البہیہ ۴۲؛ معجم المؤلفین ۲/ ۱۸۳]

اسحاق بن راہویہ:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۹ میں گذر چکے۔

اسحاق بن منصور (؟-۲۵۱ھ)

یہ اسحاق بن منصور بن بہرام، ابو یعقوب، کوسج مروزی ہیں، حنبلی فقیہ، امام احمد کے اصحاب میں سے اور رجال حدیث میں سے ہیں۔ سفیان بن عیینہ، یحیی بن سعید قطان اور عبدالرحمٰن بن مہدی وغیرہ سے حدیث سنی، اور خود ان سے ابراہیم بن اسحاق حربی، عبداللہ بن احمد بن حنبل، بخاری اور مسلم (صحیحین میں)، ابوزرعہ اور

ابوعیسی ترمذی وغیرہ نے روایت کی۔ مسلم بن حجاج اور ابوعبدالرحمٰن نسائی نے کہا: اسحاق بن منصور ثقہ مامون ہیں۔ اور ابویعلی نے کہا: اسحاق عالم فقیہ تھے، انہوں نے فقہ میں امام احمد کے حوالہ سے مسائل مدون کئے۔

بعض تصانیف: "المسائل" فقہ میں۔

[طبقات الحنابلہ لابی یعلی ۱/ ۱۱۳؛ شذرات الذہب ۲/ ۱۲۳؛ لأعلام ۱/ ۲۸۹؛ معجم المؤلفین ۲/ ۲۳۹]

الاسنوی: یہ عبدالرحیم بن الحسن ہیں:
ان کے حالات ج ۳ ص ۴۶۸ میں گذر چکے۔

اصبغ: یہ اصبغ بن الفرج ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۵۰ میں گذر چکے۔

امام احمد: یہ احمد بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۸ میں گذر چکے۔

امام الحرمین: یہ عبدالملک بن عبداللہ ہیں:
ان کے حالات ج ۳ ص ۴۶۸ میں گذر چکے۔

انس بن مالک:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۷۶ میں گذر چکے۔

الاوزاعی: یہ عبدالرحمٰن بن عمرو ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۵۱ میں گذر چکے۔

ب

البابرتی: یہ محمد بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۵۱ میں گذر چکے۔

الباجی: یہ سلیمان بن خلف ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۵۱ میں گذر چکے۔

باعلوی (؟-۱۲۵۱ھ)

یہ عبدالرحمٰن بن محمد بن حسین بن عمر باعلوی، حضرمی، شافعی ہیں، فقیہ تھے، دیار حضرم میں مفتی رہے۔

بعض تصانیف: "بغية المسترشدين في تلخيص فتاوى بعض الأئمة من العلماء المتأخرين" اور "غاية تلخيص المراد من فتاوى ابن زياد"۔

[ہدیۃ العارفین ۱/ ۵۵۷؛ الاعلام ۴/ ۱۱۰؛ معجم المؤلفین ۵/ ۱۷۳؛ معجم المطبوعات/ ۵۱۷]

البخاری: یہ محمد بن اسماعیل ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۵۲ میں گذر چکے۔

بریرہ (؟-؟)

بریرہ صحابیہ ہیں، یہ حضرت عائشہ بنت ابی بکر صدیقؓ کی آزاد

کردہ باندی تھیں، پہلے یہ بنی ہلال کے ایک شخص کی ملکیت میں تھیں، انہوں نے ان سے مکاتبت کرلی، پھر ان کو حضرت عائشہؓ کے ہاتھ فروخت کردیا، اور انہوں نے ان کو آزاد کردیا، حضرت عائشہ کی ملکیت میں آنے سے قبل وہ حضرت عائشہ کی خدمت کرتی تھیں، حضرت بریرہ ؓ کے بارے میں یہ حدیث پاک وارد ہے:" الولاء لمن أعتق" (ولاء آزاد کرنے والے کے لئے ہے)۔ بعض ائمہ نے اس حدیث کے فوائد کو جمع کیا ہے، آزادی کے وقت وہ شوہر والی تھیں، ان کے شوہر کا نام مغیث تھا، ان کی آزادی کے وقت ان کے شوہر آزاد تھے یا غلام؟ مختلف فیہ مسئلہ ہے، صحیح ہے کہ وہ غلام تھے۔

[الإصابہ ۴/ ۲۵۱؛ اسد الغابہ ۶/ ۳۹؛ الاستیعاب ۴/ ۱۷۹۵]

البغوی: یہ الحسین بن مسعود ہیں:

ان کے حالات ج ا ص ۴۵۴ میں گذر چکے۔

البہوتی: یہ منصور بن یونس ہیں:

ان کے حالات ج ا ص ۴۵۴ میں گذر چکے۔

ت

التمرتاشی: یہ محمد بن صالح ہیں:

ان کے حالات ج ۳ ص ۴۷۱ میں گذر چکے۔

التسولی: یہ علی بن عبدالسلام ہیں:

ان کے حالات ج ۵ ص ۴۸۴ میں گذر چکے۔

ث

الثوری: یہ سفیان بن سعید ہیں:

ان کے حالات ج ا ص ۴۵۵ میں گذر چکے۔

ج

جابر بن عبداللہ:

ان کے حالات ج ا ص ۴۵۶ میں گذر چکے۔

الجصاص: یہ احمد بن علی ہیں:

ان کے حالات ج ا ص ۴۵۶ میں گذر چکے۔

ح

الحسن بن زیاد:
ان کے حالات ج ا ص ۴۵۸ میں گذر چکے۔

الحصکفی: یہ محمد بن علی ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۵۹ میں گذر چکے۔

الحطاب: یہ محمد بن محمد بن عبد الرحمٰن ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۵۹ میں گذر چکے۔

الحکم: یہ الحکم بن عتیبہ ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۸۲ میں گذر چکے۔

حکیم بن حزام:
ان کے حالات ج ۳ص ۴۷۴ میں گذر چکے۔

الحلوانی: یہ محمد بن علی ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۵۹ میں گذر چکے۔

حماد بن ابی سلیمان:
ان کے حالات ج ا ص ۴۶۰ میں گذر چکے۔

الحموی: یہ احمد بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱۰ ص ۳۶۶ میں آئیں گے۔

خ

الخرشی: یہ محمد بن عبداللہ ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۶۰ میں گذر چکے۔

الخرقی: یہ عمر بن الحسین ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۶۰ میں گذر چکے۔

الخطابی: یہ حمد بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۶۱ میں گذر چکے۔

الخلال: یہ احمد بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۶۱ میں گذر چکے۔

خیر الدین الرملی:
ان کے حالات ج ا ص ۴۶۲ میں گذر چکے۔

د

الدردیر: یہ احمد بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۳۶۴ میں گذر چکے۔

الدسوقی: یہ محمد بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۳۶۴ میں گذر چکے۔

ر

الرازی: یہ محمد بن عمر ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۳۶۴ میں گذر چکے۔

الرافعی: یہ عبدالکریم بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۳۶۴ میں گذر چکے۔

ز

زفر بن الہذیل:
ان کے حالات ج ۱ ص ۳۶۶ میں گذر چکے۔

زید بن ثابت:
ان کے حالات ج ۱ ص ۳۶۷ میں گذر چکے۔

الزیلعی: یہ عثمان بن علی ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۳۶۷ میں گذر چکے۔

س

السائب بن یزید:
ان کے حالات ج ۵ ص ۴۸۷ میں گذر چکے۔

سالم بن عبداللہ:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۸۶ میں گذر چکے۔

السبکی: یہ علی بن عبدالکافی ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۶۷ میں گذر چکے۔

السرخسی: یہ محمد بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۶۸ میں گذر چکے۔

سعد بن ابی وقاص:
ان کے حالات ج ا ص ۴۶۸ میں گذر چکے۔

سعید بن المسیب:
ان کے حالات ج ا ص ۴۶۹ میں گذر چکے۔

سہل بن ابی حثمہ (؟-؟)
یہ سہل بن ابی حثمہ بن ساعدہ بن عامر بن عدی، انصاری، اوسی ہیں، ان کے والد کے نام میں اختلاف ہے۔ ایک قول میں عبداللہ ہے، دوسرا قول عامر ہے۔ انہوں نے نبی کریم ﷺ، زید بن ثابت، اور محمد بن سلمہ رضی اللہ عنہما وغیرہ سے روایت کیا۔ اور خود ان سے ان کے بیٹے محمد، ان کے بھتیجے محمد بن سلیمان، نیز بشیر بن یسار اور نافع بن جبیر بن مطعم وغیرہ نے روایت کیا۔ ابن مندہ، ابن حبان اور حاکم وغیرہ نے کہا: وفاتِ نبوی کے وقت ان کی عمر آٹھ سال یا اس کے قریب تھی۔ طبری نے قطعی طور پر کہا کہ حضرت معاویہ کی خلافت کے اوائل میں ان کا انتقال ہوا، ابن ابی حاتم نے اپنے والد سے نقل کیا کہ وہ بیعتِ رضوان میں شریک تھے، اور بدر کے علاوہ تمام غزوات میں شریک رہے۔

[الاصابہ ۸۶/۲، تہذیب التہذیب ۲۴۸/۴؛ اسد الغابۃ ۳۱۶/۲؛ الاستیعاب ۶۶۱/۲]

السیوطی: یہ عبدالرحمٰن بن ابی بکر ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۶۹ میں گذر چکے۔

ش

الشاشی: یہ محمد بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۸۵ میں گذر چکے۔

الشاطبی: یہ قاسم بن فیرہ ہیں:
ان کے حالات ج ۴ ص ۵۴۳ میں گذر چکے۔

الشافعی: یہ محمد بن ادریس ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۷۰ میں گذر چکے۔

الشربینی: یہ محمد بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۷۰ میں گذر چکے۔

الشرنبلالی: یہ حسن بن عمار ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۷۱ میں گذر چکے۔

الشروانی: یہ شیخ عبدالحمید ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۷۱ میں گذر چکے۔

الشلبی (؟-۱۰۲۱ھ)

یہ احمد بن محمد بن احمد بن یونس، ابو العباس، مصری ہیں، شلبی (چلپی) سے مشہور ہیں، حنفی فقیہ، محدث، نحوی تھے۔ اپنے والد سے اور جمال الدین یوسف بن قاضی زکریا وغیرہ سے علم حاصل کیا، اور خود ان سے شہاب احمد شوبری، شیخ حسن شرنبلالی، اور شمس محمد بابلی وغیرہ نے علم حاصل کیا۔

بعض تصانیف: "تجرید الفوائد الرقائق فی شرح کنز الدقائق"، مناسک الحج" اور "فتاوی"جس کو ان کے پوتے علی بن محمد نے جمع کیا ہے۔

[خلاصۃ الاثر ۱/۲۸۲؛ معجم المؤلفین ۲/۸۷؛ الأعلام ۱/۲۲۵]

الشوکانی: یہ محمد بن علی ہیں:
ان کے حالات ج ۲ص ۵۹۰ میں گذر چکے۔

شیخ خلیل:
ان کے حالات ج ۱ص ۴۶۲ میں گذر چکے۔

شیخ العدوی: یہ علی بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ص ۴۷۳ میں گذر چکے۔

شیخ علیش: یہ محمد بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج ۲ص ۵۹۰ میں گذر چکے۔

شیخین:
اس لفظ سے مراد کی وضاحت ج ۱ص ۴۷۲ میں گزر چکی۔

ص

صاحب الانصاف: یہ علی بن سلیمان المرداوی ہیں:
ان کے حالات ج ۱ص ۴۹۲ میں گذر چکے۔

صاحب البحر الرائق: یہ زین الدین بن ابراہیم ہیں:
ان کے حالات ج ۱ص ۴۴۱ میں گذر چکے۔

صاحب البدائع: یہ ابو بکر بن مسعود ہیں:
ان کے حالات ج ۱ص ۴۸۶ میں گذر چکے۔

صاحب بغیۃ المسترشدین:
دیکھئے: باعلوی۔

صاحب البیان:
دیکھئے: ابراہیم المقدسی۔

صاحب الخلاصہ: یہ طاہر بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج ۵ ص ۴۹۰ میں گذر چکے۔

صاحب الشرح الکبیر: یہ عبدالرحمن بن محمد بن قدامہ ہیں:
دیکھئے: ابن قدامہ (ابو الفرج)۔

صاحب الشرح الکبیر: یہ محمد بن احمد الدسوقی ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۳ میں گذر چکے۔

صاحب کشاف القناع: یہ منصور بن یونس ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۵۴ میں گذر چکے۔

صاحب المہذب: یہ ابراہیم بن علی الشیرازی ابواسحاق ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۹۰ میں گذر چکے۔

صاحب النہر: یہ عمر بن ابراہیم بن نجیم ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۱ میں گذر چکے۔

صاحب الہدایہ: یہ علی بن ابی بکر المرغینانی ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۹۲ میں گذر چکے۔

صاحبین:
اس لفظ سے مراد کی وضاحت ج ۱ ص ۴۷۳ میں گذر چکی۔

الصاوی: یہ احمد بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۷۳ میں گذر چکے۔

ط

الطحاوی: یہ احمد بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۷۴ میں گذر چکے۔

الطحطاوی: یہ احمد بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۷۵ میں گذر چکے۔

طلحہ بن عبید اللہ (۲۸ ق ھ - ۳۶ ھ)

یہ طلحہ بن عبید اللہ بن عثمان بن عمر قرشی رضی اللہ عنہ، ابو محمد ہیں، صحابی، بہادر تھے۔ عشرہ مبشرہ میں سے ہیں، چھ اصحاب شوری میں سے ہیں، اور آٹھ سابقین اولین میں سے ہیں، ان کو ''طلحہ الجود''، ''طلحہ الخیر''، اور ''طلحہ الفیاض'' کہا جاتا ہے۔ یہ سارے القاب رسول اللہ ﷺ نے ان کو مختلف مواقع پر عطا فرمائے تھے۔

غزوۂ احد میں شریک تھے اور رسول اللہ ﷺ کے ساتھ ثابت قدم رہے، اور آپ ﷺ سے موت کی بیعت کی، ان کو چوبیس زخم آئے، اپنے جسم کو رسول اللہ ﷺ کے لئے ڈھال بنادیا، اپنے ہاتھوں سے حضور ﷺ پر آنے والے تیروں کو روکا، جس کی وجہ سے آپ کی انگلی شل ہوگئی، خندق اور دوسرے تمام غزوات میں شریک رہے۔ عراق کے ساتھ ان کی زبردست تجارت تھی، انہوں نے نبی کریم ﷺ سے اور حضرت ابو بکر وحضرت عمر رضی اللہ عنہما وغیرہ سے

روایت کی ہے۔ اور خود ان سے ان کی اولاد، محمد، موسیٰ، یحییٰ، عمران، عائشہ، اور مالک بن اوس بن حدثان وغیرہ نے روایت کیا۔

[الاصابہ ۲/۲۲۹؛ الاستیعاب ۲/۶۴۷؛ تہذیب التہذیب ۵/۲۰؛ الاعلام ۳/۲۳۱]

ع

عائشہ:

ان کے حالات ج۱ ص۷۵ میں گذر چکے۔

عامر بن فہیرہ:

ان کے حالات ج۳ ص۸۵ میں گذر چکے۔

عبادہ بن الصامت:

ان کے حالات ج۴ ص۵۶ میں گذر چکے۔

عبداللہ بن عمر:

ان کے حالات ج۱ ص۳۶ میں گذر چکے۔

عبداللہ بن عمرو:

ان کے حالات ج۱ ص۷۶ میں گذر چکے۔

عثمان بن عفان:

ان کے حالات ج۱ ص۷۷ میں گذر چکے۔

عطاء بن اسلم:

ان کے حالات ج۱ ص۷۸ میں گذر چکے۔

علی السغدی (؟-۴۶۱ھ)

یہ علی بن حسین بن محمد، ابوالحسن، سغدی، قاضی ہیں، سمرقند کے ایک نواحی علاقہ "سغد" کی طرف منسوب ہیں۔ حنفی فقیہ تھے، بخاری میں سکونت پذیر تھے، قاضی رہے، افتاء کے منصب پر فائز ہوئے۔ سمعانی نے کہا: وہ امام، فاضل، فقیہ تھے، حدیث سنی۔ ان سے شمس الائمہ سرخسی نے روایت کیا ہے۔ حنفیہ کی ریاست انہی پر ختم ہوئی۔

بعض تصانیف: "النتف" (فتاوی میں)، محمد بن حسن شیبانی کی الجامع الکبیر کی شرح، اور خصاف کی کتاب ادب القاضی کی شرح۔

[الجواہر المضیہ ۱/۳۶۱؛ الفوائد البہیہ ۱۲۱؛ الاعلام ۵/۹۰؛ معجم المؤلفین ۷/۹۷]

عمر بن الخطاب:

ان کے حالات ج۱ ص۷۹ میں گذر چکے۔

عمران بن الحصین:

ان کے حالات ج۱ ص۸۰ میں گذر چکے۔

عمرو بن شعیب:

ان کے حالات ج۴ ص۵۸ میں گذر چکے۔

عمرو بن العاص:
ان کے حالات ج ٦ ص ٤٩٥ میں گذر چکے۔

عمیرہ البرلسی: یہ احمد عمیرہ ہیں:
ان کے حالات ج ١ ص ٤٨٠ میں گذر چکے۔

غ

الغزالی: یہ محمد بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ١ ص ٤٨١ میں گذر چکے۔

ق

قاضی ابو الحسن: یہ علی بن الحسن الماتریدی ہیں:
دیکھئے: الماتریدی۔

قاضی زکریا الانصاری: یہ زکریا بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ١ ص ٤٦٦ میں گذر چکے۔

القرافی: یہ احمد بن ادریس ہیں:
ان کے حالات ج ١ ص ٤٨٤ میں گذر چکے۔

القفال: یہ محمد بن احمد بن الحسین ہیں:
ان کے حالات ج ١ ص ٤٨٥ میں گذر چکے۔

القلیوبی: یہ احمد بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج ١ ص ٤٨٥ میں گذر چکے۔

القہستانی (؟ - تقریباً ٩٥٣ھ)

یہ محمد بن حسام الدین، خراسانی، شمس الدین، قہستانی ہیں۔ قہستان: خراسان کا ایک قصبہ ہے، حنفی فقیہ ہیں، بخاری کے مفتی تھے۔ ابن العماد نے شذرات الذہب میں کہا: وہ امام، عالم، زاہد، اور متبحر فقیہ تھے، کہا جاتا ہے کہ ان کے کان میں جو بات پڑ گئی، اس کو وہ کبھی نہیں بھولے۔

بعض تصانیف: ''جامع الرموز'' جو النقایة مختصر الوقایة کی شرح ہے، ''جامع المبانی فی شرح فقه الکیدانی''، اور ''شرح مقدمة الصلاة''، یہ سب فروع فقہ حنفی میں ہیں۔

[شذرات الذہب ٨/٣٠٠؛ الاعلام ٧/٢٣٣؛ معجم المؤلفین ٩/١٧٩]

ک

الکاسانی: یہ ابوبکر بن مسعود ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۸۶ میں گذر چکے۔

الکرخی: یہ عبید اللہ بن الحسین ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۸۶ میں گذر چکے۔

الکرلانی: یہ جلال الدین بن شمس الدین ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۹۸ میں گذر چکے۔

م

الماتریدی (؟-۵۱۱ھ)

یہ علی بن حسن بن علی بن محمد بن عفان، ابو الحسن، قاضی، ماتریدی ہیں، شیخ الاسلام ابو منصور ماتریدی کے نواسے ہیں، انہوں نے اپنے نانا سے فقہ حاصل کی۔
[الجواہر المضیہ ۱/۳۵۶]

مالک: یہ مالک بن انس ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۸۹ میں گذر چکے۔

الماوردی: یہ علی بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۹۰ میں گذر چکے۔

المتولی: یہ عبدالرحمٰن بن مامون ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۶۰۰ میں گذر چکے۔

مثنی بن جامع (تیسری صدی کے ہیں)

یہ مثنی بن جامع، ابو الحسن، انباری ہیں، امام احمد کے شاگرد ہیں۔ انہوں نے سعد بن سلیمان واسطی، محمد بن صباح دولابی، عمار بن نصر خراسانی، اور احمد بن حنبل وغیرہ سے روایت کیا ہے، اور خود ان سے احمد بن محمد بن ہیثم دوری اور یوسف بن یعقوب بن اسحاق وغیرہ نے روایت کیا۔ ابوبکر خلال نے کہا: مثنی ایک پرہیزگار شخص تھے، بشر بن حارث، اور عبدالوہاب وراق کے نزدیک بڑی حیثیت کے مالک تھے۔ ان کا مذہب تھا کہ اہل بدعت سے قطع تعلق رکھا جائے، ان سے علاحدہ رہا جائے۔ ابوعبداللہ (یعنی امام احمد) ان کی حیثیت اور حق کو جانتے تھے، انہوں نے ان سے ''اچھے مسائل'' نقل کئے۔
[طبقات الحنابلہ ۱/۳۳۶]

المحاملی: یہ احمد بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۳ ص ۴۹۱ میں گذر چکے۔

المحلی: یہ محمد بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۶۰۰ میں گذر چکے۔

محمد بن الحسن:
ان کے حالات ج ا ص ۴۹۱ میں گذر چکے۔

المرداوی: یہ علی بن سلیمان ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۹۲ میں گذر چکے۔

المرغینانی: یہ علی بن ابی بکر ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۹۲ میں گذر چکے۔

معاذ بن جبل:
ان کے حالات ج ا ص ۴۹۳ میں گذر چکے۔

ن

نافع: یہ نافع المدنی، ابوعبداللہ ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۹۴ میں گذر چکے۔

النخعی: یہ ابراہیم النخعی ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۲۷ میں گذر چکے۔

النووی: یہ یحیی بن شرف ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۹۵ میں گذر چکے۔

ی

یحیی بن ابی کثیر (؟-۱۲۹ھ)

یہ یحیی بن صالح ابوکثیر، ابونصر، یمامی ہیں، ان کا رشتۂ ولاء قبیلہ بنوطے سے تھا، حضرت انسؓ سے روایت کیا، اور ان کو دیکھا تھا، اور ابوسلمہ بن عبدالرحمٰن بن عوف، محمد بن ابراہیم تیمی، اور ہلال بن ابومیمونہ وغیرہ سے روایت کیا ہے۔ اور خود ان سے ان کے بیٹے عبداللہ، نیز یحیی بن سعید انصاری، عکرمہ بن عمار، اور علی بن مبارک وغیرہ نے روایت کیا ہے۔ عجلی نے کہا: ثقہ ہیں۔ اصحاب حدیث میں شمار ہوتے تھے۔ اور ابوحاتم نے کہا: یحیی امام ہیں، وہ صرف ثقہ سے روایت کرتے ہیں۔ ابن حبان نے ان کا ذکر ''ثقات'' میں کیا ہے۔ اور بعض اصحاب حدیث نے ان کو زہری پر ترجیح دی ہے۔

[تہذیب التہذیب ۱۱/۲۶۸؛ الأعلام ۹/۱۸۶]

وزارت اوقاف واسلامی اُمور، کویت

موسوعہ فقہیہ

جلد - ۱۰

تأبد - تحیّات

موسوعہ فقہیہ

شائع کردہ

وزارت اوقاف واسلامی امور، کویت

اردو ترجمہ

اسلامک فقہ اکیڈمی (انڈیا)
161-F، جوگابائی، پوسٹ بکس 9746، جامعہ نگر، نئی دہلی -110025
فون:91-11-26981779,26982583
Website: http/www.ifa-india.org
Email: ifa@vsnl.net

اشاعت اول : ۱۴۳۰ھ/ ۲۰۰۹ء

ناشر

جینوین پبلیکیشنز اینڈ میڈیا (پرائیویٹ لمیٹیڈ)
Genuine Publications & Media Pvt. Ltd.
B-35, Basement, Opp. Mogra House
Nizamuddin West, New Delhi - 110 013
......Tel: 24352732, 23259526,

وزارت اوقاف واسلامی امور، کویت

موسوعہ فقہیہ

اردو ترجمہ

جلد - ۱۰

تأبد ــــــ تحیاۃ

مجمع الفقہ الإسلامی الہند

بسم الله الرحمن الرحيم

﴿وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُوْنَ لِيَنْفِرُوْا كَافَّةً
فَلَوْلاَ نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوْا فِيْ
الدِّيْنِ وَلِيُنْذِرُوْا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوْا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُوْنَ﴾

(سورۃ توبہ/ ۱۲۲)

''اور مومنوں کو نہ چاہئے کہ (آئندہ) سب کے سب نکل کھڑے ہوں، یہ کیوں نہ ہو کہ ہر گروہ میں سے ایک حصہ نکل کھڑا ہوا کرے، تا کہ (یہ باقی لوگ) دین کی سمجھ بوجھ حاصل کرتے رہیں اور تا کہ یہ اپنی قوم والوں کو جب وہ ان کے پاس واپس آجائیں ڈراتے رہیں، عجب کیا کہ وہ محتاط رہیں!''۔

''من يرد الله به خيرًا
يفقهه في الدين''

(بخاری ومسلم)

''اللہ تعالیٰ جس کے ساتھ خیر کا ارادہ کرتا ہے
اسے دین کی سمجھ عطا فرما دیتا ہے''۔

فہرست موسوعہ فقہیہ
جلد - ۱۰

فقرہ	عنوان	صفحہ
۵	الف۔قاعدہ: غیر متجزی کے بعض کا ذکر کل کے ذکر کی طرح ہے	۱۰۹
۶	ب۔ جو چیز بدل ہو کر جائز ہوئی ہو وہ تبعیض کی وجہ سے ایک ساتھ بدل اور مبدل منہ میں داخل نہیں ہوسکتی	۱۰۹
۷	ج۔قاعدہ: آسان چیز سخت چیز کی وجہ سے ساقط نہیں ہوتی	۱۰۹
۸	احکام تبعیض	۱۱۰
۸	طہارت میں تبعیض	۱۱۰
۱۱	نماز میں تبعیض	۱۱۲
۱۲	زکاۃ میں تبعیض	۱۱۲
۱۳	روزہ میں تبعیض	۱۱۳
۱۴	حج میں تبعیض	۱۱۳
۱۴	الف: احرام میں تبعیض	۱۱۳
۱۵	ب۔طواف میں تبعیض	۱۱۳
۱۶	نذر میں تبعیض	۱۱۴
۱۷	کفارہ میں تبعیض	۱۱۵
۱۸	بیع میں تبعیض	۱۱۵
۲۱	قیمی (قیمت والی) چیزوں میں تبعیض	۱۱۶
۲۲	خیارعیب میں تبعیض	۱۱۷
۲۳	شفعہ میں تبعیض	۱۱۷
۲۴	سلم میں تبعیض	۱۱۸
۲۵	قرض میں تبعیض	۱۱۹
۲۷	رہن میں تبعیض	۱۱۹
۲۹	صلح میں تبعیض	۱۲۰
۳۰	ہبہ میں تبعیض	۱۲۰
۳۱	ودیعت میں تبعیض	۱۲۱
۳۲	وقف میں تبعیض	۱۲۱
۳۳	غصب میں تبعیض	۱۲۱
۳۴	قصاص میں تبعیض	۱۲۲
۳۵	حد قذف سے معاف کرنے میں تبعیض	۱۲۳

فقرہ	عنوان	صفحہ

فقرہ	عنوان	صفحہ
۷	الف۔ برتنوں کا باہم مل جانا	۲۲۶
۸	ب۔ کپڑوں کا باہم مل جانا	۲۲۷
۹	ج۔ مذبوح جانور کا مردار کے ساتھ مل جانا	۲۲۷
۱۰	د۔ حالت حیض میں تحری	۲۲۸
۱۱	دوم۔ استدلال اور تحری کے ذریعہ قبلہ معلوم کرنا	۲۲۸
۱۳	سوم۔ نماز میں تحری کرنا	۲۳۰
۱۴	چہارم۔ روزہ میں تحری کرنا	۲۳۰
۱۵	پنجم۔ زکاۃ کے مستحقین کی شناخت میں تحری کرنا	۲۳۱
۱۶	ششم۔ چند متعارض قیاسوں کے درمیان تحری کرنا	۲۳۲
۱۷	بحث کے مقامات	۲۳۲
۱-۳	**تحریش**	۲۳۲-۲۳۳
۱	تعریف	۲۳۲
۲	متعلقہ الفاظ: تحریض	۲۳۲
۳	شرعی حکم	۲۳۳
۱-۹	**تحریض**	۲۳۴-۲۳۶
۱	تعریف	۲۳۴
۲	متعلقہ الفاظ: تثبیط، إرجاف تحریش	۲۳۴
۵	شرعی حکم	۲۳۴
۶	قتال کے لئے مجاہدین کی تحریض	۲۳۵
۷	مقابلہ کی تحریض	۲۳۵
۸	جانور کی تحریض	۲۳۵
۹	محرم کی طرف سے شکار کے لئے کتے کی تحریض	۲۳۶
۱-۹	**تحریف**	۲۳۶-۲۴۴
۱	تعریف	۲۳۶
۲	متعلقہ الفاظ: تصحیف، تزویر	۲۳۷

صفحہ	عنوان	فقرہ

فقرہ	عنوان	صفحہ

موسوعہ فقہیہ

تأبد

دیکھئے: ''آبد''۔

تأبید

تعریف:

۱ – تأبید: أبّد (باء کی تشدید کے ساتھ) کا مصدر ہے، اس کا لغوی معنی تخلید یعنی ہمیشہ رکھنا کے ہیں [۱]، اس کی اصل أبد الحیوان یأبد اور یأبد أبودا ہے، یعنی وہ الگ ہوا اور وحشی اور جنگلی ہوا [۲]۔

فقہاء کی اصطلاح میں تصرف کو دوام کے ساتھ مقید کرنے کا نام تابید ہے، یعنی وہ زمانہ جو دائم رہے خواہ شرعاً ہو یا عقد کی وجہ سے۔

اس کے مقابلے میں توقیت اور تاجیل ہے، اس لئے کہ ان میں سے ہر ایک ایسے زمانہ تک ہوتی ہے جو ختم ہو جائے [۳]۔

متعلقہ الفاظ:

تخلید:

۲ – تخلید کا لغوی معنی (کسی چیز کی) بقاء کو دائم رکھنا ہے، صحاح میں ہے: ''الخلد دوام البقاء'' (خلد کا مطلب ہے: ہمیشہ باقی رہنا)، تم کہتے ہو: ''خلد الرجل یخلد خلودا'' (آدمی ہمیشہ رہے)، اور ''أخلده الله و خلّده تخلیدا'' (اللہ اس کو ہمیشہ رکھے) [۴]۔

---

(۱) الصحاح مادۂ ''أبد''۔

(۲) المصباح المنیر، نیز دیکھئے: القاموس المحیط اور أساس البلاغۃ میں مادۂ ''أبد'' کا معنی۔

(۳) حاشیہ قلیوبی مع شرح المحلی علی المنہاج ۳۱۵/۲ طبع الحلبی، نیز دیکھئے: الکلیات للکفوی (۲۶/۱ طبع دمشق) میں ''أبد'' کے معنی میں جو کچھ بیان ہوا ہے۔

(۴) الصحاح، المصباح المنیر مادۂ ''خلد''۔

فقہاء نے تخلید کو اسی معنی میں استعمال کیا ہے جو لغت میں وارد ہوا ہے، جیسے سرکشی کرنے والے کو ہمیشہ قید میں رکھنے (۱) یا مکفول کے حاضر ہونے تک کفیل کو ہمیشہ قید میں رکھنے کے معنی میں استعمال کیا ہے (۲)۔

تابید اور تخلید میں فرق یہ ہے کہ تابید کا استعمال ایسی چیزوں کے لئے ہے جس کی انتہا نہیں ہوتی، اور تخلید کبھی ایسی چیز کے لئے ہوتی ہے جس کی انتہا نہیں ہوتی اور کبھی ایسی چیز کے لئے ہوتی ہے جس کی انتہا ہوتی ہے، جیسے گنہگار مومنین کو جہنم میں باقی رکھنا اس بات کا متقاضی نہیں کہ وہ اس میں ہمیشہ رہیں گے، بلکہ وہ اس سے نکالے جائیں گے، اور جب تخلید کو اَبَد کے ساتھ مقید کردیا جائے تو یہ اس چیز کے لئے ہوجاتی ہے جس کی انتہا نہیں ہوتی، جیسے کفار کے بارے میں اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان ہے: "خَالِدِيْنَ فِيْهَا أَبَدًا" (۳) (اس میں ہمیشہ ہمیش رہیں گے)۔

تابید یا عدم تابید کے اعتبار سے تصرفات:

۳- تابید یا عدم تابید کے اعتبار سے تصرفات تین قسم کے ہوتے ہیں۔

اول: وہ جو مؤبد ہوں، توقیت کو قبول نہ کریں، جیسے نکاح، بیع، ہبہ، رہن اور اسی طرح جمہور کے نزدیک وقف۔

دوم: وہ جو مؤقت ہوں، تابید کو قبول نہ کریں، جیسے اجارہ، مزارعت اور مساقات۔

سوم: وہ جو توقیت اور تابید دونوں کو قبول کرے، جیسے کفالہ (۴)۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح "تأقیت"، نیز دیکھئے: "بیع"، "ہبہ" اور "اجارہ" الخ۔

---

(۱) جواہر الإکلیل ۲/ ۲۷۶ طبع دار المعرفہ، الخرشی ۴/ ۵۵۴۔

(۲) حاشیہ قلیوبی ۲/ ۳۲۸ شائع کردہ الحلبی۔

(۳) سورۂ نساء/ ۱۶۹۔

(۴) الفتاوی الہندیہ ۴/ ۳۶۳، الزیلعی ۳/ ۳۲۶، الخرشی ۶/ ۱۲۶، القرطبی ۱۲/ ۱۹۴، الروضہ ۴/ ۳۶۳، ۳۳۷، مغنی المحتاج ۲/ ۲۰۷، کشاف القناع ۴/ ۶۴، المغنی مع الشرح الکبیر ۶/ ۲۲۱۔

تأبین

دیکھئے: "رثاء"۔

تأجیل

دیکھئے: "أجل"۔

تأخر

دیکھئے: "تأخیر"۔

تأخیر

تعریف:

۱-تاخیر ،لغت میں: تقدیم کی ضد ہے،ہر چیز کا آخر اس کے شروع کے خلاف ہے(۱)۔

اور اصطلاح میں: کسی چیز کوشریعت کی طرف سے مقرر کردہ وقت کے آخر میں کرنا ،جیسے سحری کھانے کو اور نماز کو مؤخر کرنا ،یا وقت کے باہر کرنا (خواہ اس کے لئے شریعت کی طرف سے وقت مقرر کیا گیا ہو یا اس وقت پر اتفاق کرلیا گیا ہو)، جیسے زکاۃ اور قرض کو مؤخر کرنا۔

متعلقہ الفاظ:

الف-تراخی:

۲-تراخی لغت میں زمانہ کا دراز ہونا ہے۔کہا جاتا ہے:''تراخی الأمر تراخیا'' اس کا زمانہ دراز ہوگیا،اور کہا جاتا ہے:''في الأمر تراخ'' یعنی معاملہ میں گنجائش ہے(۲)۔

تراخی کا معنی فقہاء کے نزدیک: عبادت کو اس کے پورے وقت میں کرنے کی مشروعیت ہے، وہ''فور''یعنی فوراً کرنے کی ضد ہے، جیسے نماز اور حج۔ اسی بنا پر اگر عبادت آخر وقت میں کی جائے تو تاخیر، تراخی کے ساتھ مل جاتی ہے، اور اگر عبادت وقت نکل جانے کے بعد کی جائے تو دونوں الگ الگ ہوجاتی ہیں، اسے تاخیر کہیں گے تراخی نہیں کہیں گے(۱)۔

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر مادۂ ''أخر''۔

(۲) المصباح المنیر۔

ب-فور:

۳- فور لغت میں: کسی شی کا ایسے موجود وقت میں ہونا ہے جس میں کوئی تاخیر نہ ہو(۲)۔

کہا جاتا ہے:''فارت القِدر فوراً وفوراناً'' یعنی ہانڈی نے جوش مارا، اسی سے فقہاء کا قول ہے:''الشفعة علی الفور'' (شفعہ فوراً ہوتا ہے) (یعنی معلوم ہوتے ہی شفعہ کا دعوی نہ کرے تو شفعہ باطل ہوجاتا ہے)۔

اصطلاح میں:''فور'' نام ہے ممکن اوقات کے آغاز میں ادا کا اس طرح مشروع ہونا کہ تاخیر کی وجہ سے وہ قابل مذمت ہوجائے(۳)۔

اس سے ظاہر ہوا کہ''فور'' اور''تاخیر'' کے درمیان تباین کی نسبت ہے۔

ج-تأجیل:

۴- لغت میں تأجیل یہ ہے کہ تم کسی چیز کے لئے کوئی مدت مقرر کرو۔کہا جاتا ہے:''أجلته تأجیلا''، یعنی میں نے اس کے لئے مدت مقرر کی(۴)۔

فقہاء نے بھی تأجیل کو اس کے معنی لغوی میں ہی استعمال کیا ہے(۵)۔

اسی بنا پر تأخیر، تأجیل سے زیادہ عام ہے، کیونکہ تاخیر کبھی اَجل کی وجہ سے ہوتی ہے اور کبھی بغیر اَجل (مدت) کے۔

(۱) مسلم الثبوت ۱/ ۳۸۶، التعریفات للجرجانی۔

(۲) المصباح،لسان العرب مادۂ''فور''۔

(۳) ابن عابدین ۲/ ۱۴۰، التعریفات للجرجانی/ ۱۴۸ طبع الحلبی۔

(۴) المصباح المنیر مادۂ''أجل''۔

(۵) الفواکہ الدوانی ۲/ ۱۴۴، مغنی المحتاج ۲/ ۱۰۵، ابن عابدین ۴/ ۲۰۳۔

ھ- تعجیل:

۵- تعجیل: کسی چیز میں جلدی کرنا ہے۔ کہا جاتا ہے: "**عجلت إليه المال**" میں نے اس کے پاس جلدی مال حاضر کیا، پس اس نے اسے جلدی سے لے لیا۔

فقہاء کے نزدیک: تعجیل کسی فعل کو اس کے وقت مقررہ سے پہلے کرنا ہے، جیسے زکاۃ کو سال پورا ہونے سے پہلے ادا کرنا، یا اول وقت میں ادا کرنا ہے، جیسے افطار میں جلدی کرنا (۱)، رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "**لا تزال أمتي بخير ما عجلوا الفطر وأخروا السحور**" (۲) (میری امت اس وقت تک برابر بھلائی پر رہے گی جب تک وہ افطار میں جلدی کرے گی اور سحری میں تاخیر)۔

اس سے ظاہر ہوا کہ تاخیر اور تعجیل کے درمیان تباین کی نسبت ہے۔

اجمالی حکم:

۶- شریعت میں اصل یہ ہے کہ کسی فعل کو اس کے آخر وقت تک مؤخر نہ کیا جائے، اسی طرح شریعت نے اس کے لئے جو وقت مقرر کیا ہے اس سے باہر نہ کیا جائے، جیسے فرض شدہ عبادات مثلاً نماز کو مؤخر کرنا۔ اسی طرح اس وقت سے بھی مؤخر نہ کیا جائے جس پر متعاقدین کے درمیان اتفاق ہو گیا ہو، جیسے اس چیز کی ادائیگی جو ذمہ میں واجب ہو،

(۱) المصباح المنیر مادۂ "عجل"، ابن عابدین ۲/ ۹۷ ۳، مغنی المحتاج ۱/ ۳۳۴۔

(۲) حدیث: "لا تزال أمتي بخير ما عجلوا الفطر وأخروا السحور ......" کی روایت بخاری (الفتح ۴/ ۱۹۸ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/ ۷۷۱ طبع الحلبی) نے حضرت سہل بن سعد سے ان الفاظ میں کی ہے: "لا يزال الناس بخير ما عجلوا الفطر" اور جو الفاظ (اوپر) بحث میں ذکر کئے گئے ہیں ان کی روایت احمد (۵/ ۱۷۲ طبع المیمنیہ) نے حضرت ابوذرؓ سے کی ہے اس حدیث کو ہیثمی نے المجمع (۳/ ۱۵۴ طبع القدسی) میں بھی ذکر کیا ہے۔ اور کہا ہے کہ اس میں سلیمان بن عثمان ہے جو کہ مجہول ہے۔

الا یہ کہ کوئی ایسی نص پائی جائے جو تاخیر کی اجازت دے، یا قواعد شریعت میں سے کوئی عمومی قاعدہ ہو، یا ایسا عذر شرعی ہو جو بندہ کی طاقت سے باہر ہو۔

اور کبھی ایسی ضرورت پیش آجاتی ہے جس کی وجہ سے تاخیر اس اصل سے نکل کر واجب یا مندوب یا مکروہ یا مباح ہوجاتی ہے۔

چنانچہ حاملہ (زانیہ) پر حد قائم کرنے میں اس وقت تک تاخیر واجب ہے جب تک وہ بچہ نہ جن دے، اور وہ بچہ اس سے مستغنی نہ ہوجائے (۱)۔

رہا مریض تو اگر اس کے اچھے ہونے کی امید ہے تو اچھے ہونے تک حد کو مؤخر کیا جائے گا، لیکن اگر اچھے ہونے کی امید نہ ہو تو حد قائم کردی جائے گی اور تاخیر نہیں کی جائے گی (۲)، اور ایسا، جان کی قصاص کے علاوہ میں کیا جائے گا۔

تاخیر مستحب ہے: جیسے سحری کو آخر رات تک مؤخر کرنا، یا اس شخص کے لئے وتر کو وقت سحر تک مؤخر کرنا جسے اپنی نماز کے معاملہ میں جاگ جانے پر اعتماد ہو، یا تنگدستی کے عذر کی وجہ سے تنگدست کے لئے قرض کی ادائیگی کو مؤخر کرنا (۳)، اللہ تعالیٰ فرماتا ہے: "وَإِنْ كَانَ ذُوْ عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلٰى مَيْسَرَةٍ" (۴) (اور اگر تنگدست ہے تو اس کے لئے آسودہ حالی تک مہلت ہے)۔

تاخیر مکروہ ہے: جیسے روزہ دار کے لئے غروب آفتاب کے بعد افطار کو مؤخر کرنا، اس لئے کہ افطار میں جلدی کرنا سنت ہے۔

تاخیر مباح ہے: جیسے اول وقت سے نماز کو مؤخر کرنا، اس وقت تک جب تک مکروہ وقت شروع نہ ہوجائے۔

(۱) المغنی ۷/ ۳۱۷ طبع القاہرہ۔

(۲) المغنی ۸/ ۱۷۳ شائع کردہ مکتبۃ الریاض۔

(۳) احکام القرآن للجصاص ۱/ ۵۶۸۔

(۴) سورۂ بقرہ/ ۲۸۰۔

نماز کو مؤخر کرنا:

۷-فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ حجاج کے لئے مزدلفہ کی رات میں مغرب کی نماز کو مؤخر کرنا، تاکہ عشاء کی نماز کے ساتھ جمع کرکے پڑھی جائے مشروع ہے۔ اور جہاں تک اس کے علاوہ کا معاملہ ہے تو فقہاء کے مابین ظہر وعصر کو کسی ایک کے وقت میں، اسی طرح نماز مغرب وعشاء کو کسی ایک کے وقت میں جمع کرنے کے سلسلہ میں اختلاف ہے۔ جمہور اعذار معینہ کی صورت میں جواز کی طرف گئے ہیں، اور حنفیہ نے اس سے منع کیا ہے، اختلاف اور اس کی تفصیل اصطلاح ''جمع الصلاۃ'' کے تحت دیکھی جائے۔

پانی نہ پانے والے کے لئے نماز کو مؤخر کرنا:

۸- فقہاء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ وقت مستحب کے آخر تک نماز کو مؤخر کرنا اس شخص کے لئے مسنون ہے جسے آخر وقت میں پانی مل جانے کا یقین ہو، اور حنفیہ نے اس میں یہ قید لگائی ہے کہ مکروہ وقت داخل نہ ہو۔

لیکن جب وقت کے آخر میں پانی پانے کا گمان ہو یا امید ہو تو جمہور اس بات پر متفق ہیں کہ نماز کی تاخیر افضل ہے، حنفیہ کی شرط کے مطابق مکروہ وقت داخل ہونے تک افضل ہے، مالکیہ اس طرف گئے ہیں کہ جس شخص کو پانی ملنے اور نہ ملنے کے سلسلہ میں شک ہو، اس کے لئے وقت کے درمیان میں تیمم کرنا مستحب ہے، شافعیہ اس طرف گئے ہیں کہ اس حالت میں جلدی کرنا افضل ہے (۱)۔

بلا عذر نماز کو مؤخر کرنا:

۹-فقہاء کا اتفاق ہے کہ بلا عذر شرعی نماز کو مؤخر کرنا یہاں تک کہ

(۱) ابن عابدین ۱/۱۶۶، الدسوقی ۱/۱۵۷، مغنی المحتاج ۱/۸۹، کشاف القناع ۱/۱۷۸۔

وقت نکل جائے حرام ہے (۱)۔

جس نے نماز سستی کی وجہ سے چھوڑ دی جب کہ اسے فرضیت کا یقین تھا اور اس کا یہ ترک بلا عذر، بلا تاویل، بلا ناواقفیت کے ہو تو حنفیہ کہتے ہیں کہ اسے اس وقت تک قید کیا جائے گا جب تک کہ نماز نہ پڑھنے لگے، حصکفی کہتے ہیں: جب بندہ کے حق کی وجہ سے قید کیا جاتا ہے تو اللہ کے حق کی وجہ سے بدرجہ اولی قید کیا جانا چاہئے۔

اور کہا گیا ہے: اسے اتنا مارا جائے کہ خون بہنے لگے۔

مالکیہ اور شافعیہ کہتے ہیں اور یہی ایک روایت امام احمد بن حنبل سے بھی ہے کہ جب نماز کو اس کے وقت سے مؤخر کرے تو نماز پڑھنے کی دعوت دی جائے گی، یہاں تک کہ اگر اس کے بعد والی نماز کا وقت بھی تنگ ہو جائے اور وہ نماز پڑھنے سے انکار کرے تو اسے حداً قتل کر دیا جائے گا، اور امام احمد کی دوسری روایت یہ ہے کہ (انکار نماز کی وجہ سے) وہ کافر ہو گیا اور اسے کفر کی وجہ سے قتل کیا جائے گا۔

''الانصاف'' میں کہا ہے کہ یہی مذہب ہے، اور اسی پر جمہور اصحاب ہیں۔

نماز کو اس کے آخر وقت تک مؤخر کرنا خلاف اولی ہے، اس لئے کہ رسول اللہ علیہ السلام کا ارشاد ہے: "أول الوقت رضوان الله و وسطه رحمة الله و آخره عفو الله" (۲) (اول وقت اللہ کی خوشنودی کا ہے، بیچ کا وقت رحمت الٰہی کا ہے اور آخری وقت اللہ کی معافی کا ہے)، نماز کو اوقات مکروہ میں سے کسی ایک وقت تک مؤخر

(۱) الدسوقی ۱/۱۸۹، ۲۶۳، المجموع ۳/۱۳۔

(۲) حدیث: "أول الوقت رضوان الله ووسطه رحمة الله و آخره عفو الله" کی روایت دارقطنی (۱/۲۴۹ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ) نے کی ہے اس کی سند میں یعقوب بن ولید مدنی ہے احمد بن حنبل اور ابن معین نے اس کی تکذیب کی ہے (التلخیص لابن حجر ۱/۱۸۰ طبع دار المحاسن)۔

کرنا مکروہ ہے(۱)۔ اس کی تفصیل اصطلاح "اوقات الصلاۃ" کے تحت دیکھی جائے۔

ادائیگی زکاۃ کو مؤخر کرنا:

۱۰ - جمہور علماء اس طرف گئے ہیں اور یہی حنفیہ کا مفتی بہ قول ہے کہ ادائیگی زکاۃ کو اس کے استحقاق (ادائیگی زکاۃ واجب ہونے) کے وقت سے مؤخر کرنا جائز نہیں، اسے فوراً نکالنا واجب ہے، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: "وَآتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ"(۲) (اور اس کا حق شرعی اس کے کاٹنے کے دن ادا کردیا کرو)، یہ آیت کھیتی کی زکاۃ کے بارے میں ہے، اس کے علاوہ اموال کی زکاۃ کا حکم بھی اس کے ساتھ ملحق ہے۔

عام مشائخ حنفیہ کے نزدیک جس کو باقانی اور جصاص نے صحیح قرار دیا ہے، یہ ہے کہ زکاۃ علی التراخی واجب ہوتی ہے، پس جب بھی ادا کرے وہ واجب کو ہی ادا کرنے والا مانا جائے گا، اور جب اپنی آخر عمر تک ادا نہ کرے تو وجوب (کی ادائیگی کا وقت) اس پر تنگ ہوجائے گا، یہاں تک کہ اگر مرگیا اور ادا نہیں کیا تو گنہگار ہوگا(۳)۔

جمہور علماء اس طرف گئے ہیں کہ سال گزرنے کے بعد زکاۃ نکالنے پر قدرت کے باوجود اگر ادائیگی میں تاخیر کرے اور اس کا کل مال یا کچھ مال ضائع ہوجائے تو وہ زکاۃ کا ضامن ہوگا، اور زکاۃ اس سے ساقط نہیں ہوگی۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ اگر ایک یا دو دن کے لئے مؤخر کیا تھا (جب تک مال ضائع ہوگیا) تو اس پر ضمان نہیں، الا یہ کہ اس نے اس کی

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۲۴۵۔
(۲) سورۂ انعام/ ۱۴۱۔
(۳) ابن عابدین ۲/ ۱۲، ۱۳، الدسوقی ۱/ ۵۰۰، مغنی المحتاج ۱/ ۴۱۳، کشاف القناع ۲/ ۵۵۔

حفاظت میں کوتاہی کی ہو۔

حنفیہ اس طرف گئے ہیں کہ سال گزرنے کے بعد مال ہلاک ہوجانے سے زکاۃ ساقط ہوجاتی ہے، خواہ اس کو ادائیگی کا موقع ملا ہو یا نہ ملا ہو(۱)۔

تفصیل اصطلاح "زکاۃ" کے تحت دیکھئے۔

روزہ کی قضا کو مؤخر کرنا:

۱۱ - اصل یہ ہے کہ رمضان المبارک کا جو روزہ چھوٹ گیا ہو، اس کی قضا میں جلدی کرے۔ لیکن قضا کو مؤخر کرنا بھی جائز ہے، یہاں تک کہ وقت تنگ ہوجائے، تنگی کا مطلب یہ ہے کہ اس کے اور آنے والے رمضان کے درمیان اتنی ہی گنجائش رہے کہ جو روزہ واجب ہوچکا ہے اسے ادا کرسکے، تو اس وقت رمضان کی قضا جمہور کے نزدیک متعین ہوجائے گی۔

اگر اس وقت بھی قضا نہیں کیا تو شافعیہ اور حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ اگر بلا عذر وقت قضا فوت ہوگیا تو تاخیر کی وجہ سے گنہگار ہوگا، ان کی دلیل حضرت عائشہؓ کا یہ قول ہے: "كان يكون عليّ الصوم من رمضان فما أستطيع أن أقضيه إلا في شعبان لمكان النبي ﷺ"(۲) (میرے ذمہ رمضان کا روزہ تھا، میں اسے سوائے شعبان کے کسی اور مہینہ میں قضا نہیں کرسکتی تھی، رسول اللہ ﷺ کی خدمت میں مشغول ہونے کی وجہ سے)، جمہور کہتے ہیں کہ اگر (مزید) تاخیر ممکن ہوتی تو حضرت عائشہ اور تاخیر کرتیں، دوسری دلیل یہ ہے کہ روزہ بار بار ہونے والی عبادت ہے، لہٰذا پہلے

(۱) ابن عابدین ۲/ ۲۷، الدسوقی ۱/ ۵۰۳، مغنی المحتاج ۱/ ۴۱۸، کشاف القناع ۲/ ۵۵۔
(۲) قول عائشہ "كان يكون عليّ الصوم من رمضان ......" کی روایت بخاری (الفتح ۴/ ۱۸۹ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

رمضان کے روزہ کو دوسرے رمضان کے روزہ سے مؤخر کرنا جائز نہیں، جس طرح فرض نمازوں کو ایک دوسرے سے مؤخر کرنا جائز نہیں(۱)۔

حنفیہ اس بات کے قائل ہیں کہ قضا کو مؤخر کرنا مطلقاً جائز ہے، ان کے نزدیک اس تاخیر سے کوئی گناہ بھی نہ ہوگا، اگرچہ دوسرے رمضان کا چاند نظر آجائے لیکن مستحب ان کے نزدیک بھی واجب کو جلد ساقط کرنے کے لئے قضاء میں ترتیب اور تسلسل کو قائم رکھنا ہے(۲)۔

۱۲ – یہ تو تاخیر قضا کی گنجائش کی بات تھی، لیکن اگر قضا کو اس قدر مؤخر کردے کہ دوسرا رمضان آجائے تو جمہور کے نزدیک: یہ اگر اس کی کوتاہی کی وجہ سے ہو تو اس پر قضا اور فدیہ دونوں ہے، اور فدیہ یہ ہے کہ ہر دن کے بدلے ایک مسکین کو کھانا کھلائے، جیسا کہ روایت میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے اس مریض کے بارے میں فرمایا جس نے رمضان میں بیماری کی وجہ سے روزہ نہیں رکھا، پھر تندرست ہوگیا تو بھی نہیں رکھا، یہاں تک کہ دوسرا رمضان آگیا: ''**یصوم الذی أدرکه ثم یصوم الذي أفطر فیه ویطعم عن کل یوم مسکینا**''(۳) (اس رمضان کے روزے رکھے جسے اس نے پایا ہے، اس کے بعد اس رمضان کے روزے رکھے جس نے اس میں روزہ نہیں رکھا تھا اور ہر دن کے بدلے ایک مسکین کو کھانا بھی کھلائے)، اسی طرح ابن عمرؓ، ابن عباسؓ اور ابوہریرہؓ سے مروی ہے، وہ کہتے ہیں: ''**أطعم عن کل یوم مسکینا**'' (ہر دن کے بدلہ ایک مسکین کو کھانا کھلاؤ)، اس سلسلہ میں کسی صحابی سے اس قول کی مخالفت بھی وارد نہیں ہے۔

پھر شافعیہ کے نزدیک اصح قول یہ ہے کہ سال مکرر ہوگا تو فدیہ بھی مکرر ہوگا، اس لئے کہ حقوق مالیہ میں تداخل نہیں ہوتا، اور اصح کے مقابل قول یہ ہے کہ تکرار نہیں ہوگا، جیسے حدود کا معاملہ ہے (کہ اس میں تکرار نہیں ہوتا)۔ اختلاف کا محل وہ صورت ہے جب اس نے فدیہ نہ نکالا ہو، لیکن اگر فدیہ نکال دیا اور روزہ کی قضا نہیں کی یہاں تک کہ دوسرا رمضان آگیا تو دوبارہ فدیہ واجب ہوجائے گا(۱)۔

حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ جس نے رمضان کی قضا میں اس قدر تاخیر کی کہ دوسرے رمضان کا چاند نظر آگیا تو ایسے شخص پر قضا ہے فدیہ نہیں ہے، انہوں نے آیت کریمہ "**فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ**"(۲) (تو (اس پر) دوسرے دنوں سے شمار رکھنا (لازم ہے)) سے استدلال کیا ہے، وہ کہتے ہیں کہ یہ آیت مطلق ہے مقید نہیں ہے، حنفیہ کہتے ہیں کہ آیت کا مطلق ہونا دلالت کرتا ہے کہ تاخیر کی صورت میں (صرف) قضا واجب ہے، لہذا تاخیر سے (مزید) کچھ لازم نہ ہوگا، البتہ اس نے خلاف اولی کام کیا، اس لئے کہ قضا میں جلدی نہیں کی(۳)۔

حج کو مؤخر کرنا:

۱۳ – جمہور علماء کے نزدیک حج علی الفور واجب ہوتا ہے، یعنی جب حج کی استطاعت ہوگئی تو اس کو اول وقت (پہلے سال) حج کرنا چاہئے(۴)، اللہ تعالی کا فرمان ہے: ''**وَلِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ**

(۱) فتح القدیر ۲/ ۲۷۴، الحطاب ۲/ ۵۰۴، مغنی المحتاج ۱/ ۴۴۱، کشاف القناع ۲/ ۳۳۴، المغنی ۳/ ۱۴۴۔
(۲) فتح القدیر ۲/ ۲۷۴۔
(۳) حدیث: "یصوم الذی أدرکه......" کی روایت دارقطنی (۲/ ۱۹۷ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیۃ) نے کی ہے اور اس کی سند میں دو ضعیف راویوں کی وجہ سے اسے معلول قرار دیا ہے۔

(۱) الحطاب ۲/ ۵۰۴، الدسوقی ۱/ ۵۳۷، مغنی المحتاج ۱/ ۴۴۱، کشاف القناع ۲/ ۳۳۴، المغنی ۳/ ۱۴۵۔
(۲) سورۂ بقرہ/ ۱۸۴۔
(۳) فتح القدیر ۲/ ۲۷۵۔
(۴) ابن عابدین ۲/ ۱۴۰، الدسوقی ۲/ ۲، الحطاب ۲/ ۴۷۱، کشاف القناع ۲/ ۳۷۷، المغنی ۳/ ۲۴۲۔

الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا"[۱] (اورلوگوں کے ذمہ ہے حج کرنا اللہ کے لئے اس مکان کا (یعنی) اس شخص کے ذمہ جو وہاں تک پہنچنے کی طاقت رکھتا ہو)۔دوسری جگہ ارشاد ہے: "وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ"[۲] (اور حج اور عمرہ کو اللہ کے لئے پورا کرو) اس آیت میں "امر" آیا ہے، اور "امر" کسی کام کے فورا کرنے پر دلالت کیا کرتا ہے، اورحضرت ابن عباس کی مرفوع روایت ہے: "تعجلوا إلى الحج فإن أحدكم لا يدري ما يعرض له"[۳] (حج کی ادائیگی میں جلدی کرو، کیونکہ تم میں سے کوئی نہیں جانتا کہ اس کے ساتھ کیا پیش آجائے)۔

شافعیہ اورحنفیہ میں سے امام محمد بن الحسن اس طرف گئے ہیں اور مالکیہ کامشہورقول بھی یہی ہے کہ حج علی التراخی واجب ہوتا ہے، لیکن ان کے نزدیک تاخیر دوشرطوں کے ساتھ جائز ہے: مستقبل میں حج کرنے کا پختہ ارادہ ہو، اور غالب گمان ہو کہ حج کرنے تک وہ سلامت رہے گا[۴]۔

ان کا استدلال یہ ہے کہ فریضۂ حج والی آیت ہجرت کے چھٹے سال نازل ہوئی، اوررسول اللہ ﷺ نے رمضان المبارک ۸ ھ میں مکہ فتح کیا، اوراسی سال شوال میں وہاں سے واپس چلے گئے۔

لوگوں نے ۸ ھ میں حج کیا،لیکن حضور ﷺ ،آپ کی ازواج مطہرات اور عام صحابہ مدینہ منورہ میں مقیم رہے، پھر ۹ ھ میں آپ ﷺ نے حضرت ابوبکرؓ کوحج کے لئے بھیجا، اورحضور ﷺ اپنے عام اصحاب کے ساتھ مدینہ منورہ میں ہی رہے، جب کہ وہ حج پر قادر تھے،قتال وغیرہ میں مشغول نہ تھے۔

پھر ۱۰ ھ میں رسول اللہ ﷺ نے حج کیا، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ تاخیر جائز ہے[۱]۔

(۱) سورۂ آل عمران/ ۹۷۔

(۲) سورۂ بقرہ/ ۱۹۶۔

(۳) حدیث: "تعجلوا إلى الحج فإن أحدكم لا يدري ما يعرض له" کی روایت احمد (۱/ ۳۱۴ طبع المیمنیہ) اورحاکم (۱/ ۴۴۸ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے قریب قریب الفاظ کے ساتھ حضرت ابن عباسؓ سے کی ہے حاکم نے اسے صحیح قراردیا ہے اورذہبی نے ان کی موافقت کی ہے۔

(۴) ابن عابدین ۲/ ۱۴۰، الحطاب ۲/ ۴۷۱، ۴۷۲، مغنی المحتاج ۱/ ۴۶۱۔

رمی جمار کو مؤخر کرنا:

۱۴ – فقہاء کا اتفاق ہے کہ جس نے ایام تشریق کے تیسرے دن غروب آفتاب تک رمی کو مؤخر کیا اس پردم واجب ہے[۲]۔

لیکن اس صورت میں اختلاف ہے جب ایام تشریق کے تیسرے دن کے علاوہ میں رمی کوغروب آفتاب تک مؤخر کیا ہو۔

حنفیہ اس طرف گئے ہیں کہ اگر ان دنوں میں جوتیسرے دن سے پہلے ہیں (یعنی ۱۱، ۱۲ ذی الحجہ) رمی کو مؤخر کیا تو جس دن کی رمی کومؤخر کیا ہے اسے اس رات میں کرے جو اس دن سے ملی ہوئی ہو، اور یہ ادا ہوگی، اس لئے کہ وہ رات اس دن کے تابع ہے،لیکن ایسا کرنا مکروہ ہوگا، کیونکہ اس نے طریقۂ مسنون کو چھوڑ دیا، اور اگر اگلے دن تک مؤخر کرے تو یہ قضا ہوگی اوراس کی جزا لازم ہوگی۔

یہی حکم اس صورت میں بھی ہے جب سب کوتیسرے دن کے غروب آفتاب تک مؤخر کرے[۳]۔

مالکیہ اس طرف گئے ہیں کہ اگر رمی کورات تک مؤخر کردیا تو یہ قضا ہوگی،لیکن اس پرکوئی جزاوغیرہ لازم نہ ہوگی[۴]۔

(۱) المجموع ۷/ ۱۰۳، ۱۰۴۔

(۲) ابن عابدین ۲/ ۱۸۵، الدسوقی ۲/ ۴۵، مغنی المحتاج ۱/ ۵۰۸، کشاف القناع ۲/ ۵۰۸ اوراس کے بعد کے صفحات۔

(۳) ابن عابدین ۲/ ۱۸۵۔

(۴) الدسوقی ۲/ ۴۵۔

شافعیہ اورحنابلہ اس طرف گئے ہیں کہ اگر ایام تشریق کے ایک یا دو دن کی رمی مؤخر کرے تو باقی ایام میں اس کو ادا کرے اور اس پر کچھ واجب نہ ہوگا، لیکن اگر رات میں رمی کی تو رمی کافی نہ ہوگی، اس کا اعادہ کرے گا (۱)۔

ایام تشریق سے طواف افاضہ کو مؤخر کرنا:

۱۵ - جمہور فقہاء اس طرف گئے ہیں کہ طواف افاضہ صحیح ہونے کے لئے کوئی آخری وقت مقرر نہیں ہے، اس کے برخلاف مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ طواف افاضہ کا آخری وقت ذی الحجہ کی آخری تاریخ ہے۔

جو شخص طواف افاضہ کو ایام تشریق سے مؤخر کردے اس کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ ایام نحر کے دن اور رات (جو کہ عید الاضحیٰ اور اس کے بعد کے دو دن ہیں) سے مؤخر کرنا مکروہ تحریمی ہے اور ترک واجب کی وجہ سے دم لازم آئے گا، واجب یہ تھا کہ طواف افاضہ کو اس کے وقت میں ادا کرے (۲)۔

مالکیہ کا مذہب یہ ہے کہ جس نے طواف افاضہ کو ایام تشریق سے مؤخر کردیا، (اور ایام تشریق عید الاضحیٰ اور اس کے بعد تین دن ہیں) اس پر دم واجب ہوگا (۳)۔

شافعیہ کا مذہب یہ ہے کہ طواف افاضہ کو یوم نحر سے مؤخر کرنا مکروہ ہے، اور ایام تشریق سے مؤخر کرنا زیادہ کراہیت کا باعث ہے، اور بلا طواف افاضہ کے مکہ سے نکل جانا بہت زیادہ مکروہ ہے (۴)۔

حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ جس نے طواف افاضہ کو ایام منیٰ (ایام تشریق) سے مؤخر کیا تو جائز ہے اور اس پر کچھ واجب نہیں، کیونکہ اس کا وقت محدود نہیں ہے۔ انہوں نے صراحت کی ہے کہ طواف افاضہ کا اول وقت قربانی کی آدھی رات کے بعد ہے، البتہ یوم نحر میں کرنا افضل ہے (۱)، ان کی دلیل حضرت ابن عمر کا یہ قول ہے: "أفاض رسول الله ﷺ يوم النحر" (۲) (رسول اللہ ﷺ نے طواف افاضہ یوم نحر میں کیا)۔

حلق یا قصر کی تاخیر:

۱۶ - حنفیہ، مالکیہ اور ایک روایت کے مطابق حنابلہ اس طرف گئے ہیں کہ حلق یا قصر کو ایام نحر کے آخر تک مؤخر کرنا جائز ہے، اس لئے کہ جب نحر کی تاخیر جائز ہے (جب کہ وہ ترتیب میں حلق پر مقدم ہے) تو حلق کی تاخیر بدرجہ اولی جائز ہوگی، البتہ اگر حلق کو اتنا مؤخر کیا کہ ایام نحر ختم ہوگئے تو تاخیر کی وجہ سے دم لازم ہوگا۔

شافعیہ اور ایک روایت کے مطابق حنابلہ اس طرف گئے ہیں کہ اگر حلق کو اتنا مؤخر کیا کہ ایام تشریق نکل گئے تو کچھ واجب نہ ہوگا، اس لئے کہ اصل یہ ہے کہ (حلق کا وقت) مقرر نہیں ہے، کیونکہ اللہ تعالی نے اس کا اول وقت اس آیت میں بیان کردیا: "وَلاَ تَحْلِقُوْا رُؤُوْسَكُمْ حَتّٰى يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحِلَّهُ" (۳) (اور جب تک قربانی اپنے مقام پر پہنچ جائے اپنے سر نہ منڈاؤ)، لیکن آخر وقت بیان نہیں کیا، لہذا جب بھی حلق کرے گا کافی ہوجائے گا، جیسا کہ طواف

---

(۱) مغنی المحتاج ۱/ ۵۰۸، کشاف القناع ۲/ ۵۰۸ اور اس کے بعد کے صفحات۔
(۲) ابن عابدین ۲/ ۱۸۳، ۲۰۸۔
(۳) جواہر الاکلیل ۱/ ۱۸۲، التاج والاکلیل بہامش الحطاب ۳/ ۱۳۰۔
(۴) مغنی المحتاج ۱/ ۵۰۴۔

(۱) کشاف القناع ۲/ ۵۰۶۔
(۲) حدیث: "أفاض رسول الله ﷺ يوم النحر......" کی روایت مسلم (۲/ ۸۹۲ طبع الحلبی) نے کی ہے۔
(۳) سورۂ بقرہ/ ۱۹۶۔

زیارت اور سعی ہے، لیکن شافعیہ نے تاخیر کو مکروہ قرار دیا ہے(۱)۔

ان سب کی تفصیل اصطلاح "حج" کے تحت دیکھی جائے۔

دفن میت کو مؤخر کرنا:

۱۷- حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ دفن میت کی تاخیر کو مکروہ کہتے ہیں، اس سے وہ شخص مستثنیٰ ہے جو اچانک یا کسی چیز سے دب کر یا ڈوب کر مر گیا ہو، اس کی تاخیر واجب ہے تاکہ موت قطعی طور پر ثابت ہوجائے۔

شافعیہ کہتے ہیں: دفن میں تاخیر حرام ہے، اور کہا گیا کہ مکروہ ہے، البتہ شافعیہ نے تاخیر دفن میں اس صورت کو مستثنیٰ کیا ہے جب میت مکہ یا مدینہ یا بیت المقدس کے قریب ہو، امام شافعی نے اس کی صراحت کی ہے، لہٰذا ان مقامات پر دفن کے لئے تاخیر جائز ہے۔

اسنوی نے کہا ہے کہ قربت میں اتنی مسافت معتبر ہے کہ وہاں پہنچنے سے پہلے لاش میں تبدیلی نہ ہونے لگے(۲)۔

کفارات کو مؤخر کرنا:

کفارات کو مؤخر کرنے کے مسائل درج ذیل ہیں:

الف- کفارۂ یمین کو مؤخر کرنا:

۱۸- جمہور علماء اس طرف گئے ہیں کہ کفارۂ یمین کو مؤخر کرنا جائز نہیں ہے، حانث ہوتے ہی فوراً واجب ہوجاتا ہے، اس لئے کہ امر مطلق میں اصل یہی ہے۔

شافعیہ کا مذہب یہ ہے کہ کفارۂ یمین علی التراخی واجب ہوتا ہے(۱)، دیکھئے: اصطلاح "ایمان" فقرہ/ ۱۳۸۔

ب- کفارۂ ظہار کو مؤخر کرنا:

۱۹- جمہور علماء اس طرف گئے ہیں کہ کفارۂ ظہار علی التراخی واجب ہے، لہٰذا اگر کفارہ کو ممکنہ اوقات کے شروع میں ادا کرنے سے مؤخر کردیا تو گنہگار نہ ہوگا۔

حنفیہ نے یہ اضافہ کیا ہے کہ آخر عمر میں کفارہ کی ادائیگی کا وقت تنگ ہوجاتا ہے، لہٰذا اگر ادا کرنے سے پہلے مر گیا تو گنہگار ہوگا، اور بلا وصیت اس کے ترکہ کے ثلث سے بھی کفارہ نہیں لیا جائے گا، البتہ اگر ورثا تبرعاً از خود کفارہ ادا کردیں تو ادا ہوجائے گا۔ اور ایک قول یہ ہے کہ تاخیر کی وجہ سے گنہگار ہوگا، اور اس گناہ کی تلافی کفارۂ ظہار ادا کرکے کی جائے گی(۲)۔ دیکھئے: اصطلاح "ظہار"۔

کفارۂ قتل کو مؤخر کرنے کے احکام اصطلاح "جنایت" کے تحت دیکھے جائیں، اور رمضان المبارک میں بیوی سے جماع کرنے کی وجہ سے عائد شدہ کفارہ کو مؤخر کرنے کے احکام اصطلاح "صوم" کے تحت دیکھے جائیں۔

صدقۂ فطر کی تاخیر:

۲۰- شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب اور مالکیہ کے دو مشہور قولوں میں سے ایک یہ ہے کہ صدقۂ فطر رمضان کے آخری دن کے سورج کے غروب ہوتے ہی واجب ہوجاتا ہے۔ مالکیہ کا دوسرا قول یہ ہے کہ عید کے دن کی صبح صادق طلوع ہونے کے وقت سے واجب ہوتا ہے۔

جمہور کے نزدیک صدقۂ فطر عید کے دن غروب آفتاب تک

---

(۱) ابن عابدین ۲/ ۲۰۸، الشرح الکبیر ۲/ ۷۴، المدونہ ۱/ ۲۴۹ طبع السعادہ، مغنی المحتاج ۱/ ۵۰۴، المغنی ۳/ ۳۳۶، ۴۳۷۔

(۲) رد المحتار علی الدر المختار ۱/ ۵۹۷، جواہر الاکلیل ۱/ ۱۰۹، الشرح الکبیر ۱/ ۴۱۵، کشاف القناع ۲/ ۱۲۰، مغنی المحتاج ۱/ ۳۴۶، ۳۶۶۔

(۱) ابن عابدین ۳/ ۶۲، الدسوقی ۲/ ۱۳۳، مغنی المحتاج ۴/ ۳۲۹، کشاف القناع ۶/ ۲۴۳۔

(۲) ابن عابدین ۲/ ۵۷۸، الشرح الکبیر ۲/ ۴۴۶، الجمل علی شرح المنہج ۴/ ۴۱۳۔

نکالنا جائز ہے، اور مسنون یہ ہے کہ نمازِ عید سے مؤخر نہ ہو۔

بلاعذر اتنا مؤخر کرنا کہ عید کا دن گزر جائے، سب کے نزدیک حرام ہے، لیکن اس تاخیر کی وجہ سے صدقۂ فطر ساقط نہ ہوگا، اس کی قضا واجب ہوگی، حنفیہ میں سے ابن ہمام نے اس قول کو راجح قرار دیا ہے اور ابن نجیم نے بھی ان کی موافقت کی ہے [۱]، ان کی دلیل یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فقراء کے متعلق ارشاد فرمایا: "**أغنوهم عن طواف هذا اليوم**" [۲] (انہیں اس دن (مانگنے کے لئے) گھومنے سے بے نیاز کردو)۔

حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ صدقۂ فطر کے وجوب میں توسع ہے، پوری عمر میں جب بھی ادا کرے گا ادا ہی ہوگا، قضا نہ ہوگا، لیکن مستحب یہ ہے کہ عیدگاہ جانے سے پہلے ادا کردے، اور اگر مر گیا اور اس کے وارث نے ادا کردیا تو جائز ہے۔

لیکن اصحاب ابو حنیفہ میں سے حسن بن زیاد کہتے ہیں کہ صدقۂ فطر اگر عید کے دن ادا نہیں کیا گیا تو ساقط ہوجاتا ہے، جیسا کہ قربانی (اگر ایام قربانی میں نہ کی جائے تو ساقط ہوجاتی ہے)۔

ابن عابدین کہتے ہیں کہ ظاہر یہ ہے کہ یہ تیسرا قول ہے جو مذہب (حنفی) سے خارج ہے [۳]۔

روزہ کی نیت کو مؤخر کرنا:

۲۱ – حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ رمضان، نذر معین اور نفل کے روزہ کی نیت میں ضحوۂ کبری تک تاخیر کرنا جائز ہے۔ ان تین کے علاوہ مثلاً: رمضان کی قضا، نذر مطلق اور نذر معین کی قضا، نفل روزہ کی قضا اس کو توڑ دینے کے بعد اور کفارات وغیرہ کے روزوں کی نیت میں تاخیر کرنے کو حنفیہ نے منع کیا ہے، وہ کہتے ہیں کہ رات ہی میں یا صبح صادق کے قریب نیت کرلینا واجب ہے۔

مالکیہ کا مذہب یہ ہے کہ روزہ اس وقت تک نہیں ہوسکتا جب تک نیت اس کے بقیہ دوسرے اجزاء پر مقدم نہ ہو، لہذا اگر صبح صادق طلوع ہوگئی اور نیت نہیں کی تو روزہ نہیں ہوگا، خواہ کوئی روزہ ہو، البتہ صوم عاشورہ کے بارے میں دو قول ہیں، مالکیہ کا مشہور مذہب یہی ہے کہ عاشورہ کے روزہ کی نیت کا حکم بھی دوسرے روزوں کی طرح ہے۔

شافعیہ اور حنابلہ نے فرض اور نفل میں فرق کیا ہے، فرض کے لئے انہوں نے رات میں ہی نیت شرط قرار دی ہے، ان کی دلیل رسول اللہ ﷺ کا یہ ارشاد ہے: "**من لم يجمع الصيام قبل الفجر فلا صيام له**" [۱] (جس نے صبح صادق سے پہلے روزہ کا ارادہ نہیں کیا اس کا روزہ نہیں ہوا)۔ نفلی روزوں کے متعلق ان کا متفقہ قول یہ ہے کہ زوال سے پہلے نیت کرلینے سے صحیح ہوجائے گا، دلیل حضرت عائشہؓ کی روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ان سے ایک دن فرمایا: "**هل عندكم شيء؟ قالت: لا، قال: فإني إذن أصوم**" [۲] (کیا تمہارے پاس کچھ ہے؟ حضرت عائشہؓ نے جواب دیا: نہیں، آپ ﷺ نے فرمایا: تو پھر میں روزہ رکھ لیتا ہوں)۔

---

(۱) ابن عابدین ۲/ ۷۴، حاشیۃ العدوی علی شرح أبی الحسن ۱/ ۵۲۴، مغنی المحتاج ۱/ ۴۰۱ اور اس کے بعد کے صفحات، کشاف القناع ۲/ ۲۵۱، ۲۵۲۔

(۲) حدیث: "أغنوهم عن طواف هذا اليوم" کی روایت بیہقی (۴/ ۱۷۵ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے، ابن حجر کہتے ہیں کہ اس کی سند ضعیف ہے (بلوغ المرام/ ۱۳۴ طبع عبد الحمید حنفی)۔

(۳) ابن عابدین ۲/ ۷۴۔

---

(۱) حدیث: "من لم يجمع الصيام قبل الفجر فلا صيام له" کی روایت ابوداؤد (۲/ ۸۲۳ طبع عزت عبید دعاس) نے کی ہے ابن حجر نے اسے صحیح قرار دیا ہے جیسا کہ فیض القدیر (۶/ ۲۲۳ طبع المکتبۃ التجاریہ) میں ہے۔

(۲) حدیث: "هل عندكم شيء ....." کی روایت مسلم (۲/ ۸۰۹ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

حنابلہ نے مزید کہا اور یہی شافعیہ کا بھی ایک قول ہے کہ حدیث سابق کی وجہ سے نفل روزہ زوال کے بعد نیت کرنے سے بھی صحیح ہوجاتا ہے، اور اس لئے بھی یہ روزہ صحیح ہوجاتا ہے کہ نیت دن کے ایک جز میں پائی گئی، لہٰذا یہ اس کے مشابہ ہوگیا جب نیت کا وجود زوال سے ایک لمحہ پہلے ہوجائے (۱)۔

نماز کی قضا کو مؤخر کرنا:

۲۲- جمہور فقہاء کا مذہب ہے کہ جو نماز کے وقت سوتا رہا یا نماز کو بھول گیا اس پر نماز کی قضا فوراً واجب ہے اور تاخیر حرام ہے (۲)، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے: "**من نسي صلاة أو نام عنها فليصلها إذا ذكرها**" (۳) (جو نماز بھول گیا، یا اس سے سوگیا تو جب یاد آئے اسے پڑھ لے)، حضور ﷺ نے یاد آتے ہی نماز پڑھنے کا امر (حکم) فرمایا، اور امر وجوب کے لئے آتا ہے۔ جمہور کہتے ہیں کہ جب سونے اور بھول جانے کی صورت میں فوراً قضا واجب ہے تو بلا عذر ترک کرنے کی صورت میں بدرجہ اولیٰ فوراً قضا واجب ہوگی، البتہ جمہور کے نزدیک چھوٹی ہوئی نماز کی تاخیر کسی غرض صحیح کے لئے جائز ہے، جیسے کھانا، پینا، نیند جس کے بغیر چارہ نہ ہو، قضائے حاجت اور اس چیز کو حاصل کرنا جس کی ضرورت اپنے معاش میں پڑتی ہے۔

شافعیہ نے اس حکم سے اس شخص کو مستثنیٰ قرار دیا ہے جس نے کسی عذر کی وجہ سے نماز چھوڑی ہو، وہ کہتے ہیں کہ اس کے لئے علی الفور قضا مستحب ہے، اور اگر قضا میں تاخیر کرے تو بھی جائز ہے، جیسا کہ رسول اللہ ﷺ سے مروی ہے: "**فاتته صلاة الصبح فلم يصلها حتى خرج من الوادي**" (۱) (رسول اللہ ﷺ کی صبح کی نماز فوت ہوگئی تو اسے اس وقت تک نہیں پڑھا جب تک اس وادی سے نہ نکل گئے)، شافعیہ کہتے ہیں کہ اگر علی الفور قضا واجب ہوتی تو حضور ﷺ اسے مؤخر نہ کرتے (۲)۔

وتر کو مؤخر کرنا:

۲۳- فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ وتر کی تاخیر وقت سحر تک مستحب ہے، اور یہ استحباب اس شخص کے لئے ہے جسے اعتماد ہو کہ وہ رات کے آخر میں وتر پڑھ لے گا، اگر اعتماد نہ ہو تو سونے سے پہلے وتر پڑھ لے (۳)، اس لئے کہ حضرت جابرؓ کی روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "**أيكم خاف ألا يقوم من آخر الليل فليوتر ثم ليرقد و من وثق بقيامه من الليل فليوتر من آخره، فإن قراء ة آخر الليل محضورة، وذلک أفضل**" (۴) (تم میں سے کسی کو یہ اندیشہ ہو کہ وہ رات کے آخر میں نہیں اٹھ پائے گا تو اسے چاہئے کہ وتر پڑھ کر سوئے، اور جسے رات میں اٹھ جانے کا یقین ہو تو وہ رات کے آخر میں وتر پڑھے، کیونکہ رات کے آخری حصہ میں قرآن پڑھنے کے وقت فرشتوں کی حاضری ہوتی ہے اور اسی وقت پڑھنا افضل ہے)۔

---

(۱) ابن عابدین ۲/۸۵، ۸۷، الشرح الصغیر ۱/۱۹۶، مغنی المحتاج ۱/۲۳۳، ۲۳۴، کشاف القناع ۲/۳۱۷۔

(۲) اللباب فی شرح الکتاب ۱/۸۸، الشرح الصغیر ۱/۳۶۵، مغنی المحتاج ۱/۱۲۷، المجموع ۳/۶۸، کشاف القناع ۱/۲۶۰۔

(۳) حدیث: "من نسي صلاة....." کی روایت بخاری (الفتح ۲/۷۰ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/۴۷۷ طبع الحلبی) نے حضرت انسؓ سے کی ہے الفاظ مسلم کے ہیں۔

(۱) حدیث: "فاتته صلاة الصبح فلم يصلها حتى خرج من الوادي" کی روایت مسلم (۱/۴۷۲ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) مغنی المحتاج ۱/۱۲۷، المجموع ۳/۶۸۔

(۳) فتح القدیر ۱/۳۰۷، الشرح الصغیر ۱/۴۱۲ اور اس کے بعد کے صفحات، القوانین الفقہیہ / ۹۳، مغنی المحتاج ۱/۲۲۲، کشاف القناع ۱/۴۱۶، تبیین الحقائق ۱/۱۶۸۔

(۴) حدیث: "أيكم خاف....." کی روایت مسلم (۱/۵۲۰ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

سحری کو مؤخر کرنا:

۲۴- فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ سحری کو مؤخر کرنا اور افطار میں جلدی کرنا مسنون ہے، اس لئے کہ زید بن ثابتؓ کی حدیث ہے وہ فرماتے ہیں: "تسحرنا مع النبي ﷺ ثم قام إلى الصلاة قلت: كم كان بين الأذان والسحور؟ قال: قدر خمسين آية"[1] (ہم نے رسول اللہ ﷺ کے ساتھ سحری کھائی، پھر آپ نماز کے لئے کھڑے ہو گئے، میں نے کہا: اذان اور سحری کے درمیان کتنے وقت کا فاصلہ تھا؟ جواب دیا: پچاس آیتیں پڑھنے کی مقدار)۔

حضرت ابو ذرؓ کی حدیث میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "لا تزال أمتي بخير ما عجلوا الفطر وأخروا السحور"[2] (میری امت برابر بھلائی پر رہے گی جب تک وہ افطار میں جلدی اور سحری کھانے میں تاخیر کرتی رہے گی)۔

افطار میں جلدی کرنا اس وقت مسنون ہے جب کہ سورج کے غروب ہوجانے کا تحقق ہوجائے، اور سحری میں تاخیر اس وقت مسنون ہے جب کہ طلوع صبح صادق کا شک نہ ہو، لیکن اگر اس میں شک ہو یا رات کے باقی رہنے میں تردد ہو تو تاخیر مسنون نہ ہوگی، بلکہ اس کا ترک افضل ہوگا[3]۔

ادائے قرض میں تاخیر کرنا:

۲۵- جب ادائیگی قرض کا وقت آجائے اور قرض دار قرض ادا نہ کرے جبکہ وہ ادائیگی پر قادر ہو، لیکن بلاعذر تاخیر کر رہا ہو تو قاضی

(۱) حدیث: "تسحرنا مع النبي ﷺ ......" کی روایت بخاری (الفتح ۱/ ۱۳۸ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) حدیث: "لا تزال أمتي ......" کی تخریج فقرہ نمبر ر ۵ میں گذر چکی۔

(۳) ابن عابدین ۲/ ۱۱۴، مغنی المحتاج ۱/ ۴۳۴، مواہب الجلیل ۲/ ۳۹۷، کشاف القناع ۲/ ۳۳۱۔

اسے اس وقت تک سفر کرنے سے روک دے گا اور قید کرے گا جب تک وہ قرض ادا نہ کردے، رسول اللہ ﷺ ارشاد فرماتے ہیں: "ليّ الواجد يحل عرضه وعقوبته"[1] (غنی کا ٹال مٹول کرنا اس کی بے آبروئی اور سزا کو حلال کر دیتا ہے)۔

پھر بھی اگر وہ ادا نہ کرے، اور اس کے پاس ظاہر اًمال ہو تو حاکم اسے فروخت کر کے قرض ادا کرائے گا، اس اختلاف اور تفصیل کے مطابق جو اس سلسلہ میں فقہی مذاہب میں پائے جاتے ہیں، لیکن اگر ادائیگی قرض میں تاخیر کسی عذر کی وجہ سے ہو، مثلاً تنگدست ہوجانا، تو حاکم اسے تنگدستی دور ہونے تک مہلت دے گا، اس لئے کہ ارشاد باری ہے: "وَإِنْ كَانَ ذُوْ عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَى مَيْسَرَةٍ"[2] (اور اگر تنگدست ہے تو اس کے لئے آسودہ حالی تک مہلت ہے)۔

اور اگر مقروض کے پاس مال ہو لیکن اس سے قرض ادا نہ ہو پائے، اور قرض خواہ مقروض پر اس مال میں تصرف کرنے سے روک لگانے کا مطالبہ کریں تو قاضی پر ان لوگوں کا مطالبہ پورا کرنا لازم ہے[3] اس اختلاف و تفصیل کے مطابق جو فقہی مذاہب میں پائے جاتے ہیں، جنہیں اصطلاح "أداء" اور "حجر" اور "تفلیس" کے ابواب میں دیکھا جائے۔

(۱) حدیث: "ليّ الواجد يحل عرضه وعقوبته......" کی روایت ابوداؤد (۴/ ۴۵ طبع عزت عبید دعاس) اور حاکم (۴/ ۱۰۲ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے حاکم نے اسے صحیح کہا ہے اور ذہبی نے ان کی موافقت کی ہے۔

(۲) سورۂ بقرہ/ ۲۸۰۔

(۳) ابن عابدین ۴/ ۳۱۸ اور اس کے بعد کے صفحات، الدسوقی ۳/ ۲۶۲، القلیوبی علی شرح المحلی ۲/ ۲۹۲، المغنی ۴/ ۵۰۱، ۵۰۳، نیز دیکھئے: الموسوعۃ الفقہیہ کویت ۲/ ۳۳۳۔

مہر کو مؤخر کرنا:

۲۶ -مہر محض عقد نکاح سے واجب ہوجاتا ہے، البتہ پورے یا کچھ مہر کی ادائیگی کو دخول سے مؤخر کرنا جائز ہے (۱)۔

اختلاف اور تفصیل اصطلاح ''نکاح'' میں دیکھی جائے۔

بیوی کے نفقہ کو مؤخر کرنا:

۲۷ -شوہر کے ذمہ بیوی پر اور جن کی وہ پرورش کررہا ہے ان پر خرچ کرنا واجب ہے، اور شوہر و بیوی کے لئے جائز ہے کہ وہ نفقہ کو جلد یا دیر سے ادا کرنے کے سلسلہ میں کوئی اتفاق کرلیں، ہر شوہر کا اعتبار اس کی آمدنی کے لحاظ سے کیا جائے گا، اگر شوہر نے تنگدستی کی وجہ سے بیوی کے نفقہ میں تاخیر کی تو بعض فقہاء کے نزدیک بیوی کی طرف سے طلاق کا یا نفقہ کا مطالبہ کرنا جائز ہے۔

پھر اگر اس نے نفقہ کو مؤخر کیا اور کئی نفقے اس پر عائد ہوگئے تو کیا تقادم (پرانے ہونے) کی وجہ سے نفقہ ساقط ہوجائے گا یا ذمہ میں باقی رہے گا؟ اس سلسلے میں اختلاف اور تفصیل ہے (۲) جسے ''باب النفقۃ'' میں دیکھا جائے۔

سودی اموال میں عوضین میں سے ایک کی حوالگی میں تاخیر کرنا:

۲۸ -جب ربوی مال کی بیع ربوی مال سے ہو تو نقد اور (مجلس سے) علاحدگی سے پہلے قبضہ شرط ہے اور تاخیر جائز نہیں ہے، خواہ ایک جنس سے ہوں یا دو مختلف جنسوں سے، اگر ایک جنس سے ہوں تو برابری کی شرط کا بھی اضافہ ہوگا، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے: ''الذهب بالذهب والفضة بالفضة والبر بالبر والشعير بالشعير والتمر بالتمر والملح بالملح مثلا بمثل سواء بسواء يداً بيد فإذا اختلفت الأجناس فبيعوا كيف شئتم يداً بيد'' (۱) (بیچو سونے کو سونے کے بدلے، چاندی کو چاندی کے بدلے، گندم کو گندم کے بدلے، جو کو جو کے بدلے، کھجور کو کھجور کے بدلے، نمک کو نمک کے بدلے، ایک جنس کو ایک جنس کے ساتھ، برابر برابر، ہاتھ در ہاتھ (نقد)، پس جب جنسیں مختلف ہوجائیں تو جیسے چاہو فروخت کرو بشرطیکہ ہاتھ در ہاتھ ہوں)، لہذا اموال ربویہ میں عوضین میں سے کسی ایک کی حوالگی میں تاخیر حرام ہے (۲)، تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''ربا'' اور ''بیع''۔

حد قائم کرنے میں تاخیر کرنا:

۲۹ -حد شریعت کی طرف سے مقرر کردہ ایک سزا ہے جو ایسے شخص پر قائم کی جاتی ہے جس نے موجب حد فعل کا ارتکاب کیا ہو، یہ سزا اس کے لئے زجر و توبیخ ہوتی ہے اور دوسروں کے لئے تادیب، اصل یہ ہے کہ حکم کا ثبوت مل جانے کے بعد مجرم پر بغیر کسی تاخیر کے فوراً حد جاری کی جائے، لیکن کبھی کبھی ایسی بات پیش آجاتی ہے جو تاخیر کو واجب کرتی ہے، یا اس کے ساتھ تاخیر مستحب ہوتی ہے:

---

(۱) ابن عابدین ۲/ ۳۳۰، اللباب ۳/ ۱۹۶، بدائع الصنائع ۳/ ۱۵۴ اور اس کے بعد کے صفحات، الدسوقی ۲/ ۲۹۷، مغنی المحتاج ۳/ ۲۲۹، ۲۳۰، کشاف القناع ۵/ ۱۳۴۔

(۲) ابن عابدین ۲/ ۶۴۹، ۶۵۰، مجمع الأنہر ۱/ ۴۹۳، ۴۹۴، مغنی المحتاج ۳/ ۴۲۶، ۴۳۴، ۴۳۵، ۴۴۲، الدسوقی ۲/ ۵۱۳، ۵۲۰، کشاف القناع ۵/ ۴۶۸، ۴۶۹۔

(۱) حدیث: ''الذهب بالذهب والفضة بالفضة ......'' کی روایت بخاری (الفتح ۴/ ۳۷۹ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/ ۱۲۱۱ طبع الحلبی) نے حضرت عبادہ بن صامتؓ سے کی ہے اور الفاظ مسلم کے ہیں۔

(۲) ابن عابدین ۴/ ۲۳۴، ۲۳۵، الدسوقی ۳/ ۲۹، ۳۰، مغنی المحتاج ۲/ ۲۲، ۲۴، کشاف القناع ۳/ ۲۶۴، ۲۶۶ اور اس کے بعد کے صفحات۔

الف- لہذا اگر حد کوڑے کی ہو تو سخت گرمی اور سخت سردی میں مؤخر کرنا واجب ہے، کیونکہ ایسی حالت میں حد قائم کرنے میں ہلاکت کا خوف ہے، لیکن حنابلہ اس کے خلاف ہیں، ایسا مریض جس کے صحت مند ہونے کی امید ہو تو صحت مند ہونے سے پہلے اس پر حد قائم نہیں کی جائے گی، اس لئے کہ مرض کی تکلیف اور مار کی تکلیف کے اکٹھا ہونے کی صورت میں اس کے ہلاک ہوجانے کا اندیشہ ہے، اس میں حنابلہ کا اختلاف ہے اور نفاس والی عورت پر بھی جب تک نفاس بند نہ ہو حد نہیں جاری کی جائے گی، اس لئے کہ نفاس بھی ایک قسم کا مرض ہے، البتہ حائضہ پر حد قائم کی جائے گی، اس لئے کہ حیض مرض نہیں ہے۔ حاملہ پر اس وقت تک حد نہیں قائم کی جائے گی جب تک وہ بچہ نہ جن دے اور نفاس سے پاک نہ ہوجائے، اس لئے کہ اس میں بچہ اور ماں دونوں کی ہلاکت کا اندیشہ ہے، اسی طرح اس وقت تک حد جاری نہیں کی جائے گی جب تک وہ بچہ دودھ کے معاملے میں کسی دودھ پلانے والی کے ذریعہ اپنی ماں سے بے نیاز نہ ہوجائے، بچہ کی زندگی کی حفاظت کے پیش نظر یہ حکم ہے [1]۔

تفصیل اصطلاح ''حد'' کے تحت دیکھئے۔

ب- جہاں تک قصاص اور سنگسار کرنے کا معاملہ ہے تو اس میں تاخیر نہیں کی جائے گی، البتہ حاملہ میں تاخیر ہوگی قید سابق کے مطابق۔ یہ اس وقت ہے جب قصاص کے اولیاء موجود ہوں، لیکن اگر نابالغ ہوں یا غائب ہوں تو نابالغ کے بالغ ہونے اور غائب کے موجود ہونے تک قصاص کو مؤخر کیا جائے گا [2]۔ اس میں اختلاف اور تفصیل ہے جسے ''قصاص'' کی اصطلاح میں دیکھا جائے۔

ج- اسی طرح بعض فقہاء کے نزدیک مرتد کی سزا تین دن تک وجوباً مؤخر رہے گی، اور بعض کے نزدیک تین دن تک مؤخر کرنا مستحب ہے، اس مدت میں اسے قید رکھا جائے گا اور چھوڑ نہیں جائے گا، تاکہ اس سے توبہ کرالی جائے، یا جو شبہات اسے پیش آئے ہوں انہیں دور کردیا جائے، لہذا اگر توبہ کرلے تو اسے چھوڑ دیا جائے گا، ورنہ اسے مسلمان ہونے کے بعد کفر اختیار کرنے کی وجہ سے قتل کردیا جائے گا [1]۔

د- فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ جو شخص نشہ میں مبتلا ہو اس کی سزا اس وقت تک مؤخر کی جائے گی، جب تک اس کا نشہ زائل نہ ہوجائے، تاکہ سزا کا مقصد جو کہ زجر وتوبیخ ہے حاصل ہو، جو تکلیف کے احساس سے ہی ہوگی، اور نشہ میں مبتلا شخص کی عقل زائل ہوجاتی ہے جیسا کہ مجنون کی، لہذا اگر نشہ اترنے سے پہلے حد جاری کردی گئی تو جمہور فقہاء کے نزدیک حد کا اعادہ کیا جائے گا۔ اور شافعیہ کے دو صحیح قول میں سے ایک کے مطابق حد ساقط ہوجائے گی، اور بعض حنابلہ کے نزدیک بھی یہی ظاہر ہے، مرداوی نے حواشی الفروع میں اسے ابن نصر اللہ کی طرف منسوب کیا ہے اور کہا ہے کہ صحیح بات یہ ہے کہ اگر اسے اتنی تکلیف پہنچ جائے جو موجب زجر ہو تو حد ساقط ہوجائے گی، ورنہ ساقط نہ ہوگی، اسی کے مثل کشاف القناع میں ہے [2]۔

دعوی قائم کرنے میں تاخیر کرنا:

۳۰- اگر مدعی نے دعوی کرنے میں پندرہ سال کی تاخیر کردی تو اس کا دعوی تقادم (پرانا ہوجانے) کے سبب ساقط ہوجائے گا، لہذا اس کی شنوائی نہ ہوگی، ابن عابدین کہتے ہیں: سلطان نے اس مدت کے

(۱) بدائع الصنائع ۹/۲۰۹، الدسوقی ۴/۳۲۲، مغنی المحتاج ۴/۴۲، ۴۳، کشاف القناع ۶/۸۲۔

(۲) المغنی ۷/۳۹۷، کشاف القناع ۵/۵۳۵، مغنی المحتاج ۴/۴۲، ۴۳، الشرح الصغیر ۴/۵۹، الدسوقی ۴/۲۵۷، فتح القدیر ۹/۱۶۲۔

(۱) اللباب ۳/۲۷۵، الشرح الصغیر ۴/۴۳۶، مغنی المحتاج ۴/۱۴۰، نیل المآرب ۲/۳۹۰۔

(۲) اللباب ۳/۸۶، ابن عابدین ۳/۱۴۳، شرح الزرقانی ۸/۱۱۳، الدسوقی ۴/۳۵۳، مغنی المحتاج ۴/۱۹۰، الانصاف ۱۰/۱۵۹، کشاف القناع ۶/۸۳۔

بعد دعوی سننے سے منع کردیا ہوتب ایسا ہوگا لیکن وقف اور وراثت کے معاملات میں اور کسی عذر شرعی کے پائے جانے کے وقت اس مدت کے بعد بھی دعوی مسموع ہوگا، ممانعت کی وجہ یہ ہے کہ دعووں میں حیلے بہانے اور مکر وفریب سے بچا جاسکے۔ پھر کہتے ہیں: سلطان کی ممانعت کے بعد دعوی کی عدم سماعت کے سلسلے میں ''الحامدیہ'' میں مذاہب اربعہ کے فتاوے نقل کئے گئے ہیں۔

اور ''الخیریہ'' میں ہے کہ جب سلطان مرجائے تو دوسرے سلطان کی طرف سے ممانعت کی تجدید ضروری ہے، سلطان کے مرجانے کے بعد اس کی ممانعت برقرار نہیں رہتی (۱)۔

ادائے شہادت میں تاخیر کرنا:

۳۱-اگر کوئی شخص بیماری یا مسافت کی دوری یا خوف جیسے عذر کے بغیر شہادت کی ادائیگی میں تاخیر کرے تو گواہ کے متہم ہوجانے کی وجہ سے (کہ وہ اب تک کہاں تھا؟) اس کی شہادت قبول نہیں کی جائے گی، لیکن حدقذف میں تقادم مؤثر نہیں ہوتا، تاخیر ہوجانے کے باوجود شہادت قبول کی جائے گی کیونکہ یہ حق عبد ہے، اسی طرح چور چوری کئے گئے مال کا ضامن ہوگا، اس لئے کہ وہ حق عبد ہے، لہذا تاخیر کی وجہ سے ساقط نہ ہوگا۔

شراب نوشی کے معاملے میں اگر شہادت میں ایک ماہ کی تاخیر ہوگئی تو حنفیہ کے اصح قول کے مطابق حد ساقط ہوجائے گی، قصاص کے معاملے میں تاخیر شہادت، قبول شہادت سے مانع نہیں ہے، جیسا کہ قبول شہادت کے ضابطہ کے سلسلہ میں ابن عابدین کہتے ہیں: ''تقادم'' حقوق اللہ میں مانع ہے، حقوق العباد میں مانع نہیں ہے (۲)،

فقہاء کے درمیان اس مسئلہ میں اختلاف وتفصیل ہے، جسے ''باب الشہادۃ'' اور اصطلاح ''تقادم'' کے تحت دیکھی جائے۔

نماز کی صفوں میں عورتوں اور بچوں کو پیچھے کرنا:

۳۲-سنت یہ ہے کہ مرد امام کے پیچھے کھڑے ہوں، مردوں کے بعد بچے کھڑے ہوں، اور مستحب ہے کہ عورتیں سب کے پیچھے کھڑی ہوں (۱)، اس لئے کہ ابو مالک اشعریؓ کی روایت ہے: "إن النبي ﷺ صلى وأقام الرجال يلونه وأقام الصبيان خلف ذلك وأقام النساء خلف ذلك" (۲) (رسول اللہ ﷺ نے نماز پڑھائی، پس مردوں کو اپنے قریب کھڑا کیا، اور بچوں کو ان کے پیچھے کھڑا کیا اور عورتوں کو ان کے پیچھے کھڑا کیا)۔

(۱) ابن عابدین ۴/ ۳۴۲۔

(۲) ابن عابدین ۳/ ۱۵۸، ۵/ ۳۵۳، الدسوقی ۴/ ۱۷۴، الشرح الصغیر ۴/ ۲۴۷، شرح الزرقانی ۷/ ۱۶۶، مغنی المحتاج ۴/ ۱۵۱، الانصاف ۱۲/ ۸۔

(۱) ابن عابدین ۱/ ۳۸۴، الدسوقی ۱/ ۳۴۴، مغنی المحتاج ۱/ ۲۴۶، کشاف القناع ۱/ ۴۸۸۔

(۲) حدیث: ''ابو مالک اشعریؓ'' کی روایت ابوداؤد (۱/ ۴۳۸ طبع عزت عبید دعاس) اور احمد (۵/ ۳۴۱، ۳۴۴ طبع المیمنیہ) نے کی ہے۔

تأدیب

تعریف:

۱-تأدیب لغت میں أدّبه تأديبا کا مصدر ہے، یعنی اس نے اس کو ادب سکھایا، اور اس کے برے فعل پر سزا دی، یہ ریاضت نفس اور محاسن اخلاق کا نام ہے۔

فقہاء کا استعمال اس معنی سے علاحدہ نہیں ہے۔

متعلقہ الفاظ:

تعزیر:

۲-لغت میں تعزیر کا معنی ہے: ادب دینا، روکنا، مدد کرنا[1] اسی معنی میں اللہ تعالی کا یہ ارشاد ہے: "فَالَّذِينَ آمَنُوا بِهِ وَعَزَّرُوهُ"[2] (سو جولوگ اس (نبی) پر ایمان لائے اور اس کا ساتھ دیا)۔

تعزیر کا شرعی معنی ہے: ایسی معصیت پر ادب دینا جس میں حد اور کفارہ نہ ہو۔ خطیب شربینی کہتے ہیں: ولی، شوہر اور معلم کی مار کا تعزیر نام رکھنا، یہ دو اصطلاحوں میں سے سب سے مشہور اصطلاح ہے، جیسا کہ اسے رافعی نے بھی ذکر کیا ہے۔ خطیب کہتے ہیں: بعض حضرات لفظ تعزیر کو امام یا اس کے نائب کے ساتھ خاص کرتے ہیں، اور ان کے علاوہ کے مارنے کو تعزیر کے بجائے تادیب نام رکھتے ہیں۔

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر مادۂ "أدب" اور "عزر"۔

(۲) سورۂ اعراف/ ۱۵۷۔

حنفیہ کے نزدیک تعزیر اس سزا پر بھی صادق آتی ہے جو شوہر یا باپ یا ان کے علاوہ سے صادر ہو، جیسا کہ وہ امام کے فعل پر صادق آتی ہے۔ ابن عابدین کہتے ہیں: تعزیر وہ سزا ہے جسے شوہر دے یا آقا، یا ہر وہ شخص جو کسی کو معصیت کا مرتکب دیکھے[1]۔

یہ تو تعزیر کے اطلاق کی بات تھی، اور غیر حدود میں امام سے صادر ہونے والی سزاؤں سے متعلق احکام کی تفصیل اصطلاح "تعزیر" کے تحت دیکھی جائے۔

بہر حال تادیب اپنے دو اطلاقوں میں سے ایک میں تعزیر سے زیادہ عام ہے۔

تادیب کا شرعی حکم:

۳-ابن قدامہ کہتے ہیں: اس بات میں فقہاء کے درمیان اختلاف کا ہمیں علم نہیں کہ حقوق زوجیت سے متعلق احکام میں شوہر کے لئے بیوی کی تادیب جائز ہے، اور یہ کہ وہ واجب نہیں ہے[2]۔

لیکن اللہ تعالی کے کسی حق مثلاً نماز کے ترک کر دینے کی وجہ سے تادیب کرنے کے جواز کے سلسلہ میں فقہاء کا اختلاف ہے، بعض حضرات منع کرتے ہیں، بعض جائز قرار دیتے ہیں، جیسا کہ ان شاء اللہ عنقریب آجائے گا[3]۔

البتہ فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ ولی کے ذمہ نماز وطہارت چھوڑنے کی وجہ سے اور فرائض وغیرہ کی تعلیم کی خاطر بچہ کی تادیب

(۱) المبسوط للسرخسی ۹/ ۳۶، فتح القدیر ۵/ ۱۱۹، مغنی المحتاج ۴/ ۱۹۱، ۱۹۹، تبصرۃ الحکام ۲/ ۲۹۳، کشاف القناع ۴/ ۷۲، حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۱۷۷۔

(۲) المغنی لابن قدامہ ۷/ ۴۷، الأم للشافعی ۵/ ۱۹۴، الرہونی ۸/ ۱۶۵، مواہب الجلیل ۴/ ۱۶، ابن عابدین ۳/ ۱۹۰۔

(۳) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۲۳۵، ۵/ ۲۶۳، مغنی المحتاج ۱/ ۱۳۱، المغنی لابن قدامہ ۱/ ۶۱۵، ۶۱۶۔

کرنا واجب ہے، اور یہ تادیب زبان سے ہوگی اگر بچہ سات سال کا ہو، اور مارنے سے ہوگی اگر دس سال کا ہو اور مار اس کی اصلاح کے لئے ضروری ہو، اس لئے کہ حدیث میں ہے: "**علموا الصبي الصلاة لسبع سنین، واضربوه علیها ابن عشر سنین**"(۱) (بچوں کو نماز سکھاؤ جب وہ سات سال کے ہوں، اور انہیں نماز نہ پڑھنے پر مارو جب وہ دس سال کے ہوجائیں)۔

فقہاء کا اس بات میں اختلاف ہے کہ امام اور ان کے نائبین کا اس شخص کو جس کا معاملہ ان کے پاس پہنچے، تادیب کرنے کا کیا حکم ہے؟

تو امام ابوحنیفہ، امام مالک اور امام احمد کا مذہب یہ ہے کہ جس معاملہ میں تادیب مشروع ہو اس میں تادیب کرنا ان پر واجب ہے، الا یہ کہ امام ترک تادیب میں کوئی مصلحت سمجھے، ان کا کہنا ہے کہ اگر کسی معاملہ میں تادیب کرنے کی صراحت نص میں موجود ہو، مثلاً اپنی بیوی کی باندی سے وطی، یا مشترک باندی سے وطی کرنا، تو ایسے معاملہ میں اس حکم پر عمل کرنا واجب ہے، اور اگر اس کی صراحت نص میں موجود نہ ہو اور امام تادیب کرنے میں مصلحت سمجھے، یا اسے یقین ہو کہ مجرم بغیر مارے نہ رکے گا تو ایسا کرنا واجب ہے، کیونکہ یہ گناہوں سے روکنے کے لئے ہے، جس کی مشروعیت اللہ کی رضا کی خاطر ہے، لہذا "حد" کی طرح واجب ہوئی(۲)۔

شافعیہ کی رائے ہے کہ امام پر تادیب کرنا واجب نہیں، اور اس کے لئے ترک بھی جائز ہے۔

ان کی دلیل یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے اس جماعت سے اعراض کیا جو تادیب کی مستحق ہوچکی تھی، لیکن تادیب نہیں کی(۱)، جیسے مال غنیمت میں خیانت کرنے والا، اگر تادیب واجب ہوتی تو آپ ان سے اعراض نہ کرتے، بلکہ ان کی تادیب کرتے(۲)۔

یہ اس چیز پر تادیب کی بات تھی جو حق اللہ ہو، لیکن اگر آدمی کا کوئی حق ہو اور صاحب حق تادیب کا مطالبہ کرے تو فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ امام پر تادیب کرنا واجب ہے، لیکن اگر صاحب حق معاف کردے تو کیا پھر بھی امام تادیب کرسکتا ہے؟

شافعیہ کے دو قولوں میں سے اصح قول یہ ہے کہ امام کے لئے ایسا کرنا جائز ہے، اگرچہ اسے مطالبہ سے پہلے تادیب کا حق نہیں تھا۔ اس لئے کہ حق عبد، حق اللہ سے خالی نہیں ہوتا، اور اس لئے بھی کہ معاملہ امام سے متعلق ہوگیا، لہذا غیر امام کا ساقط کردینا مؤثر نہ ہوگا(۳)۔ تفصیل اصطلاح "تعزیر" میں دیکھی جائے۔

ولایت تادیب:

۴- ولایت تادیب درج ذیل لوگوں کو حاصل ہے:

الف۔ امام اور اس کے نائب مثلاً قاضی کو ولایت عامہ کی وجہ سے، انہیں اس شخص کی تادیب کا حق ہے جو کسی ایسے ممنوع کا ارتکاب کرے جس میں حد نہ ہو(۴)، ان پر تادیب کرنا واجب ہے یا نہیں؟ اس میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے، جیسا کہ اس کی طرف اشارہ

---

(۱) حدیث: "علموا الصبي الصلاة....." کی روایت ابوداؤد (۱/ ۳۳۲ طبع عزت عبید دعاس) اور ترمذی (۲/ ۲۵۹ طبع الحلبی) نے کی ہے اور ترمذی نے اسے حسن کہا ہے الفاظ ترمذی کے ہیں۔

(۲) ابن عابدین ۳/ ۱۸۷، مواہب الجلیل ۶/ ۳۲۰، المغنی لابن قدامہ ۸/ ۳۲۶۔

(۱) حدیث: "إعراض النبي ﷺ عن جماعة ....." کی روایت بخاری (الفتح ۱۱/ ۵۹۲ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/ ۱۰۸ طبع عیسی البابی الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) مغنی المحتاج ۴/ ۱۹۳، الأم للامام الشافعی ۶/ ۱۷۶۔

(۳) سابقہ مراجع۔

(۴) حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۱۸۹، ۵/ ۳۶۳، مغنی المحتاج ۴/ ۱۹۴، حاشیۃ الدسوقی ۶/ ۳۱۹۔

گزر چکا ہے، دیکھئے: اصطلاح "تعزیر"۔

ب۔ ولی کو ولایت خاصہ کی وجہ سے، ولی باپ ہو یا دادا، یا وصی ہو یا قاضی کی طرف سے منتظم[۱]، حدیث میں ہے: "مروا أولادكم بالصلاة ......الخ"[۲] (اپنی اولاد کو نماز کا حکم دو)۔

ج۔ استاذ کو شاگرد پر ولایت حاصل ہے اس کے ولی کی اجازت سے[۳]۔

د۔ شوہر کو بیوی پر ان معاملات میں جن کا تعلق حقوق زوجیت سے ہے، ولایت حاصل ہے، ارشاد باری ہے: "وَاللاَّتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاضْرِبُوهُنَّ"[۴] (اور جو عورتیں ایسی ہوں کہ تم ان کی سرکشی کا علم رکھتے ہو تو انہیں نصیحت کرو اور انہیں خوابگاہ میں تنہا چھوڑ دو اور انہیں مارو)، اس پر فقہاء کے مابین اتفاق ہے[۵]۔

لیکن اس میں اختلاف ہے کہ شوہر کے لئے حقوق اللہ مثلاً نماز اور اس جیسے دوسرے فرائض کو ترک کردینے کے سلسلہ میں بیوی کی تادیب کرنا جائز ہے یا نہیں؟ تو مالکیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے کہ ایسی صورت میں اس کی تادیب کرنا جائز ہے[۶]، لیکن مالکیہ نے یہ قید لگائی ہے کہ تادیب کا جواز اس وقت تک ہے جب تک معاملہ امام کے سامنے پیش نہ ہوا ہو۔ حنفیہ اور شافعیہ کے نزدیک حقوق اللہ میں شوہر کو تادیب کا حق نہیں، اس لئے کہ حق اللہ کا تعلق شوہر سے نہیں ہے اور نہ ہی اس کی منفعت شوہر کی طرف لوٹتی ہے[۱]۔ مزید یہ کہ ہم فقہاء کے کسی ایسے قول سے واقف نہیں جس میں شوہر پر تادیب کرنا واجب ہو، بلکہ ان کی عبارتوں سے یہ سمجھ میں آتا ہے کہ ترک اولی ہے۔

امام شافعی کی کتاب الأم میں (ایک باب) یوں آیا ہے: "في نهي النبي ﷺ عن ضرب النساء ثم إذنه في ضربهن و قوله: "لن يضرب خياركم" "[۲] (عورتوں کو مارنے سے رسول اللہ ﷺ کی ممانعت پھر اجازت کا بیان اور حضورؐ کا یہ فرمان کہ تم میں سے اچھے لوگ ہرگز نہیں ماریں گے)، ایسا لگتا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے مارنے سے اس وقت منع کیا ہے جب عورت، شوہر کی منع کی ہوئی چیزوں سے رک جائے، اور مارنے کی اجازت دے کر مارنا ان کے لئے مباح کیا جو حق پر ماریں، لیکن ان کے لئے بھی پسندیدہ یہی قرار دیا ہے کہ نہ ماریں، چنانچہ فرمایا: "لن يضرب خياركم"[۳] (تم میں سے اچھے لوگ ہرگز نہیں ماریں گے)، جمہور فقہاء کے نزدیک مذکورہ بالا حضرات کے سوا کسی کو ولایت تادیب حاصل نہیں ہے[۴]۔

البتہ حنفیہ کہتے ہیں کہ اگر حقوق اللہ کا معاملہ ہو تو ارتکاب معصیت کے وقت ہر مسلمان تادیب کرسکتا ہے، کیونکہ یہ منکر کے ازالہ کے باب سے ہے، اور شارع نے ہر مسلمان کو اس کا ذمہ دار بنایا ہے، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے: "من رأى منكم

---

(۱) المغنی لابن قدامہ ۱/ ۶۱۵، مغنی المحتاج ۱/ ۱۳۱، ابن عابدین ۱/ ۲۳۵۔

(۲) حدیث: "مروا أولادكم بالصلاة......" کی روایت ابوداؤد (۱/ ۳۳۴ طبع عزت عبید الدعاس) نے کی ہے نووی نے ریاض الصالحین (ص ۱۷۱ طبع الرسالہ) میں اس کو حسن کہا ہے۔

(۳) سابقہ مراجع۔

(۴) سورۂ نساء/ ۳۴۔

(۵) مواہب الجلیل ۴/ ۱۵، ۱۶، حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۱۸۸، المغنی ۷/ ۴۶۔

(۶) المغنی لابن قدامہ ۷/ ۴۷، حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۳۵۴۔

(۱) مغنی المحتاج ۳/ ۱۹۳، حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۱۸۹۔

(۲) حدیث: "نهي النبي ﷺ عن ضرب النساء......" کی روایت ابوداؤد (۲/ ۶۰۸ طبع عزت عبید الدعاس)، ابن ماجہ (۱/ ۶۳۸ طبع عیسی البابی الحلبی) اور حاکم (۲/ ۱۸۸ طبع دار الکتاب العربی) نے کی ہے اور کہا کہ یہ حدیث صحیح الاسناد ہے۔

(۳) الأم للشافعی ۵/ ۱۹۴۔

(۴) حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۳۵۴، مغنی المحتاج ۴/ ۱۹۹۔

منکرا فلیغیرہ بیدہ ......"[1] (تم میں سے جو شخص کسی برائی کو دیکھے تو اسے چاہئے کہ وہ اس برائی کو اپنے ہاتھ سے مٹادے......)۔

جب معصیت سے فارغ ہوگیا تو اب ممانعت نہیں رہی، کیونکہ جو چیز گزر چکی اس سے ممانعت کا تصور نہیں کیا جاسکتا، اب یہ محض تعزیر ہوگی اور تعزیر کا حق امام کو ہے[2]۔

جن چیزوں میں غیر حاکم کے لئے تادیب جائز ہے:

۵- الف۔ بیوی کا نافرمان ہونا اور اس (شوہر) سے متعلق جو حقوق ہوں، مثلاً زینت پر قادر ہونے کے باوجود اس کو اختیار نہ کرنا، جنابت کا غسل نہ کرنا، شوہر کی اجازت کے بغیر گھر سے نکل جانا، ہمبستری کے لئے بلائے تو انکار کرنا، اس کے علاوہ وہ معاملات جن کا تعلق حقوق زوجیت سے ہو، یہ سارے مسائل فقہاء کے درمیان متفق علیہ ہیں[3]۔

اللہ کا حق مثلاً نماز وغیرہ چھوڑنے کے سلسلہ میں شوہر کو عورت کی تادیب کرنے کا حق ہے یا نہیں؟ اس میں فقہاء کا اختلاف ہے، بعض جائز کہتے ہیں، بعض منع کرتے ہیں[4]، دیکھئے: اصطلاح "نشوز"۔

ب۔ بچہ پر تادیب کا حق ولی کو حاصل ہے، ولی خواہ باپ ہو یا دادا یا وصی یا قاضی کی طرف سے مقرر کردہ منتظم، اس لئے کہ حدیث میں ہے: "مروا أولادکم بالصلاة وهم أبناء سبع سنين واضربوهم عليها وهم أبناء عشر سنين ......"[1] (اپنی اولاد کو نماز کا حکم دو جب وہ سات سال کے ہوں اور انہیں نماز نہ پڑھنے پر مارو جب وہ دس سال کے ہوجائیں)، طہارت، نماز اور اسی طرح روزہ کے چھوڑنے پر تادیب کی جائے، شراب نوشی سے منع کیا جائے، تاکہ خیر سے مانوس ہو اور شر کو چھوڑ دے، مجامعت کے بعد غسل کا حکم دیا جائے، اسی طرح تمام مامورات کا حکم دیا جائے اور تمام منہیات سے روکا جائے۔ تادیب مار، دھمکی اور ڈانٹ ڈپٹ کے ذریعہ ہوگی۔ فقہاء کا اتفاق ہے کہ حدیث گذشتہ کی وجہ سے یہ تادیب ولی پر واجب ہے، یہ بچہ کے حق میں ہے کہ بچہ کو نماز وغیرہ کی مشق کرائے، تاکہ وہ اس سے مانوس ہوجائے، اس کی عادت بنالے اور بالغ ہونے پر ترک نہ کرے، لیکن جمہور فقہاء کے نزدیک نماز اس پر فرض نہیں ہے، اس لئے کہ حدیث میں ہے: "رفع القلم عن ثلاثة......"[2] (قلم اٹھالیا گیا ہے تین افراد سے......)، اور انہیں میں سے "الصبي حتى يبلغ" (بچہ جب تک بالغ نہ ہوجائے) کا بھی ذکر ہے۔

ج۔ شاگرد کی تادیب: استاذ اس شخص کو جو اس سے علم سیکھ رہا ہے ولی کی اجازت سے تادیب کرے گا، جمہور فقہاء کے نزدیک بغیر ولی کی اجازت کے تادیب کا حق نہیں ہے[3]۔ بعض شافعیہ سے ان کا یہ قول منقول ہے کہ بغیر ولی کی اجازت کے تادیب کا جواز اجماع فعلی سے رائج ہے[4]۔

(۱) حدیث: "من رأى منكم منكراً فليغيره بيده......" کی روایت مسلم نے اپنی صحیح (۱/ ۶۹ طبع عیسی البابی الحلبی) میں کی ہے۔
(۲) حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۱۸۱۔
(۳) حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۱۸۹، مغنی المحتاج ۴/ ۱۹۳، المغنی لابن قدامہ ۷/ ۴۶، مواہب الجلیل ۶/ ۳۱۹۔
(۴) سابقہ مراجع۔

(۱) حدیث: "علموا الصبي ......" کی تخریج فقرہ نمبر/ ۳ میں گذر چکی۔
(۲) حدیث: "رفع القلم عن ثلاثة......" کی روایت ابوداؤد (۴/ ۵۵۸ طبع عزت عبید الدعاس) اور حاکم (۲/ ۵۹ طبع وزارۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے لیکن حاکم کے یہاں "الصبي حتى يحتلم" کے الفاظ ہیں، حاکم نے اسے صحیح قرار دیا ہے اور ذہبی نے ان کی موافقت کی ہے۔
(۳) حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۱۸۹، ۵/ ۲۶۳، مغنی المحتاج ۴/ ۱۹۳۔
(۴) ابن عابدین ۵/ ۲۶۳، مغنی المحتاج ۴/ ۱۹۳۔

تادیب کے اخراجات:

۶- بچہ کے پاس اگر مال ہوتو اجرتِ تعلیم بچہ کے مال میں واجب ہوگی، اگر مال نہ ہوتو اس شخص پر واجب ہوگی جس کے ذمہ بچہ کا نفقہ ہے، بچہ کو فرائض سکھانے کے لئے بچہ کے مال سے خرچ کرنا بالاتفاق واجب ہے، اسی طرح فرائض جیسے قرآن، نماز، طہارت کے ماسوا مثلاً ادب اور خوش خطی وغیرہ کی اجرت تعلیم بچہ کے مال سے دینا جائز ہے، اگر وہ ان چیزوں کے سیکھنے کی اہلیت رکھے، کیونکہ یہ چیزیں اس کے ساتھ برابر رہیں گی اور وہ ان سے منتفع ہوتا رہے گا۔ خطیب شربینی نے امام نووی سے "الروضة" میں ان کا یہ قول نقل کیا ہے: ماں باپ پر لازم ہے کہ وہ اپنی اولاد کو طہارت، نماز اور مسائل کی تعلیم دیں، فرائض کی اجرت تعلیم بچے کے مال میں ہوگی، اگر بچہ کے پاس مال نہ ہوتو اس شخص کے ذمہ ہوگی جس پر اس بچہ کا نفقہ لازم ہے[1]۔

تادیب کے طریقے:

۷- تادیب کرنے والے اور جس پر تادیب کی جارہی ہے، ان دونوں کے اختلاف سے تادیب کے طریقے بھی مختلف ہوں گے۔

امام کے طریقہ ہائے تادیب ان لوگوں کے لئے جو رعیت میں سے مستحق تادیب ہوں، شرعاً غیر محدود وغیر متعین ہیں، لہذا امام کو اس کے اجتہاد پر چھوڑ دیا گیا ہے کہ وہ تادیب کا مقصد حاصل کرنے کے لئے جو زیادہ بہتر صورت ہو اسے اختیار کرے، اس لئے کہ جرم اور جرم کرنے والے دونوں کے اعتبار سے تادیب کی نوعیت بدلتی ہے، اور امام پر لازم ہے کہ وہ آہستہ روی اور تدریج سے کام لے جو حال اور مقدار کے لائق ہو، جیسے کسی حملہ آور سے دفاع کرنے میں رعایت

(۱) مغنی المحتاج ۱/ ۱۳۱، ابن عابدین ۵/ ۲۶۳۔

کی جاتی ہے۔ لہذا تادیب میں اس درجہ تک نہ پہنچ جائے، جس کے بارے میں اندازہ ہو کہ اس سے کم ہی کافی اور مؤثر تھا[1]۔ تفصیل اصطلاح "تعزیر" میں ہے۔

بیوی کی تادیب کے طریقے:

۸- الف۔ نصیحت۔

ب۔ بستر میں اکیلے چھوڑ دینا۔

ج۔ ایسی مار جو سخت تکلیف دینے والی نہ ہو۔

یہ ترتیب جمہور فقہاء کے نزدیک واجب ہے، لہذا جب تک نصیحت کے ذریعہ تادیب ممکن ہو بستر میں چھوڑنے والی تادیب نہیں کی جائے گی، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "وَاللاَّتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاضْرِبُوهُنَّ"[2] (اور جو عورتیں ایسی ہوں کہ تم ان کی سرکشی کا علم رکھتے ہوتو انہیں نصیحت کرو اور انہیں خوابگاہوں میں تنہا چھوڑ دو اور انہیں مارو)۔

المغنی لابن قدامہ میں ہے: آیت میں کچھ الفاظ مضمر ہیں، تقدیر عبارت اس طرح ہے: "وَاللاَّتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ فَإِنْ نشزن فَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ فَإِنْ أَصْرَرْنَ فَاضْرِبُوهُنَّ"[3] (اور جو عورتیں ایسی ہوں کہ تم کو ان کی نافرمانی کا اندیشہ ہوتو ان کو زبانی نصیحت کرو، پس اگر وہ پھر بھی نافرمانی کرتی رہیں تو انہیں ان کے لیٹنے کی جگہ میں چھوڑ دو، پس اگر وہ پھر بھی اسی پر جمی رہیں تو انہیں مارو)۔

(۱) مغنی المحتاج ۴/ ۱۹۲، ابن عابدین ۳/ ۱۷۸، ۱۷۹، مواہب الجلیل ۴/ ۳۱۹۔

(۲) سورۂ نساء/ ۳۴۔

(۳) المغنی لابن قدامہ ۷/ ۴۷، مواہب الجلیل ۴/ ۱۵۔

شافعیہ اپنے دوقولوں میں سے اظہر قول میں اس طرف گئے ہیں کہ بیوی کی طرف سے نشوز (نافرمانی) ظاہر ہونے کے بعد خواہ قول سے ہو یا فعل سے، شوہر کے لئے مار کے ذریعہ اس کی تادیب کرنا جائز ہے۔ اس قول کے مطابق نافرمانی ظاہر ہونے کے بعد بستر میں تنہا چھوڑنے اور مارنے کے درمیان ترتیب نہیں ہے، شافعیہ کا دوسرا قول جمہور کی رائے کے موافق ہے [۱]۔

یہ بھی ضروری ہے کہ مار زیادہ تکلیف پہنچانے والی اور خون بہانے والی نہ ہو، چہرہ اور نازک مقامات کو بچایا جائے، اس لئے کہ مار سے مقصود تادیب ہے نہ کہ نقصان پہنچانا [۲]، اس لئے کہ حدیث میں ہے: "إن لكم عليهن ألا يوطئن فُرُشكم أحداً تكرهونه فإن فعلن فاضربوهن ضربا غير مبرح" [۳] (تمہارا ان پر یہ حق ہے کہ وہ تمہارے بستر پر کسی کو نہ بلائیں جس کو تم ناپسند کرتے ہو، پس اگر وہ ایسا کریں تو انہیں ایسی مار مارو جو سخت تکلیف دہ نہ ہو)۔

حنابلہ نے شرط لگائی ہے کہ دس کوڑے سے زیادہ نہ ہوں، اس لئے کہ حدیث میں ہے: "لا يجلد أحد فوق عشرة أسواط إلا في حد من حدود الله" [۴] (کوئی شخص دس کوڑوں سے زیادہ نہ مارے، سوائے اس کے کہ اللہ کی حدود میں سے کسی حد کا معاملہ ہو)، دیکھئے: اصطلاح "نشوز"۔

(۱) الأم للشافعی ۵/ ۱۹۴، مغنی المحتاج ۳/ ۲۵۹۔

(۲) المغنی لابن قدامہ ۷/ ۴۷، مواہب الجلیل ۴/ ۱۵، مغنی المحتاج ۳/ ۲۵۹، الأم للشافعی ۵/ ۱۹۴۔

(۳) حدیث: "إن لكم عليهن ألا يوطئن فرشكم ......" کی روایت مسلم نے اپنی صحیح (۲/ ۸۸۹، ۸۹۰ طبع عیسی البابی الحلبی) میں کی ہے۔

(۴) حدیث: "لا يجلد أحد فوق ......" کی روایت بخاری (۱۲/ ۱۷۶ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/ ۱۳۳۳ طبع عیسی البابی الحلبی) نے کی ہے الفاظ مسلم کے ہیں۔

بچے کی تادیب کے طریقے:

۹- اولاً بچہ کو قول کے ذریعہ فرائض ادا کرنے کا حکم دیا جائے، منکرات سے روکا جائے، پھر دھمکایا جائے، اس کے بعد ڈانٹ ڈپٹ کی جائے، پھر مارا جائے اگر اس سے پہلے کے طریقے مفید ثابت نہ ہوئے ہوں۔ بچہ کو نماز کے چھوڑنے پر اس وقت تک نہ مارا جائے جب تک اس کی عمر دس سال نہ ہو جائے [۱]، حدیث میں ہے: مروا أولادكم بالصلاة وهم أبناء سبع سنين واضربوهم عليها وهم أبناء عشر سنين و فرقوا بينهم في المضاجع" [۲] (اپنی اولاد کو نماز کا حکم دو جبکہ وہ سات سال کے ہوں اور نماز چھوڑنے پر مارو جبکہ وہ دس سال کے ہو جائیں اور ان کا بستر الگ کر دو)۔

حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک تین بار سے زیادہ نہیں مارا جائے گا [۳]۔

یہ بھی ترتیب وار ہوگی، لہذا جب غرض یعنی اصلاح پہلی تادیب سے پوری ہو جائے تو اس کے آگے کی تادیب نہیں اختیار کی جائے گی۔

تادیب میں مقدار معروف سے تجاوز:

۱۰- فقہاء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ تلف کرنے کے ارادہ سے تادیب ممنوع ہے، اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ ایسا کرنے پر تلف کا ذمہ دار مانا جائے گا، البتہ اس سلسلے میں اختلاف ہے کہ جب تادیب

(۱) المغنی لابن قدامہ ۱/ ۶۱۵، مغنی المحتاج ۱/ ۱۳۱، ابن عابدین ۱/ ۲۳۵۔

(۲) حدیث: "مروا أولادكم ......" کی تخریج فقرہ نمبر ۴ میں گذر چکی۔

(۳) الرہونی ۸/ ۱۶۴، مواہب الجلیل ۶/ ۳۱۹، المغنی لابن قدامہ ۸/ ۳۲۷، ابن عابدین ۱/ ۲۳۵۔

یا تعزیر ''حد'' کی مقدار تک پہنچ جائے تو کیا حکم ہوگا (۱)؟ اس کی تفصیل اصطلاح ''تعزیر'' میں ہے۔

تادیب معروف سے ہلاکت:

۱۱ - فقہاء کا اس میں بھی اختلاف ہے کہ تادیب معروف سے ہلاکت کی صورت میں کیا حکم ہوگا؟

ائمہ ثلاثہ ابوحنیفہ، مالک اور احمد کا اس پر اتفاق ہے کہ تادیب معتاد سے ہلاک ہوجانے کی صورت میں امام ضامن نہ ہوگا، اس لئے کہ امام حد اور تعزیر پر مامور ہے، اور مامور کے عمل میں انجام کار کی سلامتی کی قید نہیں ہوتی ہے (۲)۔

اگر شوہر یا ولی کی تادیب سے ہلاکت ہوجائے جبکہ انہوں نے مقدار مشروع سے تجاوز بھی نہ کیا ہو، تو ضامن ہوں گے یا نہیں؟ اس سلسلہ میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

امام مالک اور امام احمد کا مذہب یہ ہے کہ اگر تلف، تادیب معتاد کے نتیجہ میں ہو تو شوہر اور ولی پر ضمان نہیں ہے (۳)۔

اگر شوہر کی تادیب معتاد موت تک پہنچادے تو حنفیہ کے نزدیک شوہر ضامن ہوگا، اس لئے کہ عورت کو نشوز سے روکنے کے لئے جب ایک مشروط طریقہ متعین ہوگیا کہ سخت تکلیف دہ مار نہیں ہونی چاہئے، پس جب اس پر موت مرتب ہوگئی تو ظاہر ہوگیا کہ شوہر کو جتنی اجازت تھی اس نے اس سے تجاوز کیا ہے، لہذا اس پر ضمان واجب ہوگا، اور اس لئے بھی ضمان واجب ہوگا کیونکہ یہ تادیب واجب نہیں تھی، لہذا اس میں انجام کار کی سلامتی کی شرط ہوگی (۱)۔

امام ابوحنیفہ اور صاحبین نے باپ، دادا، وصی اور ان جیسے لوگوں کو ضامن بنانے کے معاملے میں اختلاف کیا ہے، امام ابوحنیفہ اس طرف گئے ہیں کہ سب ضامن ہوں گے، اگر ان کی تادیب کے نتیجہ میں ہلاکت ہو، اس لئے کہ ولی کو تادیب کی اجازت ہے، اتلاف کی نہیں، لہذا جب اس کی تادیب نے ہلاکت تک پہنچادیا تو ظاہر ہوگیا کہ وہ حد سے تجاوز کرگیا ہے، اور اس لئے کہ تادیب کبھی بغیر مار کے بھی حاصل ہوجاتی ہے، جیسے کہ ڈانٹ ڈپٹ اور کان اینٹھ کر۔ امام ابوحنیفہ کی رائے کا خلاصہ یہ ہے کہ واجب انجام کار کی سلامتی کے ساتھ مقید نہیں ہوتا، جبکہ مباح اس کے ساتھ مقید ہوتا ہے، اور والدین کا اپنی اولاد کو تادیباً مارنا مباح ہے، والدین کے ہی مثل وصی بھی ہے، لہذا جب ان کی تادیب موت تک پہنچادے تو ضمان واجب ہوگا، لیکن اگر تعلیم کے لئے مارا تو ضمان نہیں ہوگا، کیونکہ یہ واجب ہے اور واجب انجام کار کی سلامتی کے ساتھ مقید نہیں ہوتا (۲)۔

صاحبین (امام ابو یوسف وامام محمد) کا مذہب یہ ہے کہ ان پر ضمان نہیں ہوگا، اس لئے کہ انہوں نے جو تادیب کی ہے، بچے کی اصلاح کے لئے انہیں اس کی اجازت ہے، جیسے استاد کو مارنے کی اجازت ہوتی ہے، بلکہ ولی استاد سے بڑھ کر ہے، کیونکہ استاد کو تادیب کی ولایت ولی سے ہی حاصل ہوتی ہے، اور موت ایک فعل ماذون کے نتیجہ میں پیدا ہوئی ہے اور جو چیز فعل ماذون سے پیدا ہو وہ زیادتی اور ظلم نہیں شمار کی جاتی، لہذا ان پر ضمان نہ ہوگا۔

بعض حنفیہ سے منقول ہے کہ امام صاحب نے صاحبین کے قول کی طرف رجوع کیا ہے (۳)۔

---

(۱) مغنی المحتاج ۴/ ۱۹۳، ابن عابدین ۳/ ۱۷۸، المغنی لابن قدامہ ۸/ ۳۲۴، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۳۵۵، مواہب الجلیل ۶/ ۳۱۹۔

(۲) مواہب الجلیل ۶/ ۳۱۹، المغنی لابن قدامہ ۸/ ۳۲۶، ابن عابدین ۳/ ۱۸۹۔

(۳) المغنی لابن قدامہ ۸/ ۳۲۷، مواہب الجلیل ۶/ ۳۱۹۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۱۹۰۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۳۶۳، ۳۶۴۔

(۳) سابقہ مراجع۔

شافعیہ کا مذہب یہ ہے کہ تادیب میں ضمان واجب ہوگا، اگر اس میں جو مقدار معتاد ہو اس سے تجاوز نہ کیا ہو، لہذا اگر ایسی چیز کے ذریعہ تادیب ہوئی ہو جس سے زیادہ تر قتل ہی کیا جاتا ہے تو قصاص واجب ہوگا، البتہ اصل یعنی باپ دادا پر قصاص واجب نہیں، اور اگر آلۂ قتل نہ رہا ہو تو عاقلہ پر شبہ عمد کی دیت ہوگی، اس لئے کہ یہ ایسا فعل ہے جو انجام کار کی سلامتی کے ساتھ مشروط ہے، چونکہ اس سے مقصود تادیب ہے نہ کہ ہلاک کرنا، پس جب اس سے ہلاکت ہوگئی تو ظاہر ہوگیا کہ اس نے اس میں جو مقدار مشروع تھی اس سے تجاوز کیا ہے، شافعیہ کے نزدیک امام اور غیر امام جسے تادیب کا اختیار دیا گیا ہو، مثلاً شوہر اور ولی، میں کوئی فرق نہیں ہے (ان کے نزدیک سب ضامن ہوں گے)[۱]۔

چوپایہ کی تادیب:

۱۲- مستاجر اور چوپایہ کو سدھانے والے کے لئے جائز ہے کہ مار کے ذریعہ، یا لگام کھینچ کر کھڑا کرنے کے ذریعہ اتنی مقدار میں جتنی کہ عادت جاری ہے چوپایہ کی تادیب کرے، اگر وہ جانور اس تادیب سے ہلاک ہوجائے تو ائمہ ثلاثہ (امام مالک، امام شافعی اور امام احمد بن حنبل) اور امام ابوحنیفہ کے دونوں شاگرد (امام ابو یوسف، امام محمد) کے نزدیک تادیب کرنے والا ضامن نہ ہوگا، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ سے صحیح حدیث ہے: "أنه نخس بعير جابر وضربه"[۲] (آپ ﷺ نے حضرت جابرؓ کے اونٹ کے پہلو میں لکڑی چبھوئی اور اسے مارا)۔

امام ابوحنیفہ کا مذہب ہے کہ وہ ضامن ہوگا، کیونکہ تلف اس کی جنایت کی وجہ سے ہوا، لہذا دوسروں کی طرح یہ بھی ضامن ہوگا، نیز اس لئے بھی کہ اس میں مقدار معتاد وسلامتی کی شرط کے ساتھ مقید ہے، اور اس لئے بھی کہ جانور کو ہانکنا بغیر مارے ہوئے بھی ہوسکتا ہے، چنانچہ جب وہ تیز چلنے کے لئے مارے (اور اس کے نتیجہ میں تلف ہوجائے) تو وہ ضامن ہوگا[۱]۔

بحث کے مقامات:

۱۳- فقہائے کرام تادیب کا ذکر بہت سے ابواب میں بنیادی حیثیت سے کرتے ہیں، مثلاً صلاۃ، نشوز، تعزیر، دفع الصائل، ضمان الولاۃ، الحسبہ۔

---

(۱) مغنی المحتاج ۱۹۹/۴۔

(۲) حدیث: "نخس النبي ﷺ لبعير جابر وضربه......" کی روایت بخاری (۳۲۰/۴ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱۰۸۸/۲ طبع عیسی البابی الحلبی) نے کی ہے۔

---

(۱) البحر الرائق ۱۶/۸، ابن عابدین ۲۴/۵، ۲۵، المغنی ۵۳۷/۵، مغنی المحتاج ۱۹۹/۴، ۳۵۳۔

تأریخ

تعریف:

۱-تأریخ: أرّخ کا مصدر ہے، لغت میں اس کا مطلب: وقت کا تعارف کرانا ہے، کہا جاتا ہے: ''أرخت الكتاب ليوم كذا'' جب آپ خط کا وقت متعین کریں اور اس پر تاریخ ڈالیں [۱]۔

تاریخ کا اصطلاحی معنی: سخاوی کے کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ تاریخ تعیین وتوقیت کے اعتبار سے زمانہ کے واقعات کی تحدید کرنا ہے [۲]۔

متعلقہ الفاظ:

الف-أجل:

۲- لغت میں أجل الشيء سے مراد (جیسا کہ المصباح میں ہے) شئ کی مدت اور اس کا وہ وقت ہے جس میں وہ وقوع پذیر ہو، یہ مصدر ہے، اور اس کی جمع آجال ہے، جیسے سبب کی جمع أسباب، آجل فاعل کے وزن پر عاجل کی ضد ہے۔

اجل فقہاء کی اصطلاح میں: زمانہ مستقبل کی وہ مدت ہے جس کی طرف کوئی معاملہ منسوب کیا جائے، خواہ یہ نسبت کرنا، التزام کو پورا کرنے کی مدت ہو یا التزام کے ختم کرنے کی مدت ہو، اور خواہ یہ

(۱) لسان العرب، الصحاح، المصباح المنیر مادۂ ''أرخ''۔

(۲) الاعلان بالتوبیخ لمن ذم التاریخ للسخاوی رص ۷ طبع العلمیہ۔

مدت شرع کے ذریعہ مقرر ہوئی ہو یا قاضی کے فیصلہ سے یا التزام کرنے والے کے ارادہ سے، التزام کرنے والا ایک ہو یا ایک سے زیادہ [۱]۔

اور دونوں کے درمیان نسبت یہ ہے کہ تاریخ، اجل سے عام ہے، اس لئے کہ تاریخ ماضی، حال اور مستقبل تینوں مدتوں کو شامل ہے، اور اجل صرف مستقبل کو شامل ہے۔

ب-میقات:

۳- میقات لغت میں جیسا کہ الصحاح میں ہے: وہ وقت ہے جو کسی فعل یا جگہ کے لئے متعین کیا گیا ہو، اور مصباح میں ہے کہ وہ وقت ہے، اس کی جمع مواقیت ہے، وقت کو مکان کے معنی کے لئے مستعار لیا گیا ہے، اسی سے مواقیت الحج ہے احرام کی جگہوں کے لئے [۲]۔

اور اصطلاح میں میقات وہ ہے جس میں کوئی عمل متعین کیا گیا ہو [۳]، خواہ وہ وقت ہو یا جگہ، اور میقات تاریخ سے زیادہ عام ہے۔

تاریخ کا شرعی حکم:

۴-کبھی تاریخ کا جاننا واجب ہوتا ہے جبکہ تاریخ ہی کے ذریعہ حکم شرعی کی معرفت تک پہنچنا متعین ہوگیا ہو، جیسے وارث بنانا، قصاص، روایت کا قبول کرنا، عہد نافذ کرنا، قرض کی ادائیگی اور جو امور ان سے متعلق ہوں۔

(۱) المصباح مادۂ ''أجل''، نیز دیکھئے: اصطلاح ''أجل''۔

(۲) الصحاح، المصباح مادۂ ''وقت''۔

(۳) الکلیات ۳۰۶/۴ طبع دمشق۔

تاریخ، اسلام سے پہلے:

۵-عربوں کے پاس اسلام کی آمد سے پہلے کوئی ایسی تقویم نہیں تھی جس کی سب پابندی کرتے ہوں، بلکہ ان میں کا ہر گروہ اپنے یہاں پیش آنے والے واقعات سے تاریخ کی تعیین کیا کرتا تھا۔

اس کی تفصیل یہ ہے کہ حضرت ابراہیم علیہ الصلاۃ والسلام کی اولاد حضرت ابرہیم علیہ السلام کو آگ میں ڈالے جانے والے واقعہ سے تاریخ کا تعین کرتی تھی، یہ سلسلہ بیت اللہ شریف کی تعمیر تک رہا جس وقت کہ حضرت ابراہیم اور حضرت اسماعیل علیہما السلام نے بیت اللہ شریف تعمیر کی، پھر بنی اسماعیل نے تعمیر بیت اللہ سے تاریخ کا استعمال کیا یہاں تک کہ وہ منتشر ہوگئے، چنانچہ جب کوئی قوم تہامہ (مکہ مکرمہ) سے نکلتی تو وہ اپنے نکلنے کے وقت سے تاریخ کا تعین کرتی اور بنی اسماعیل میں سے جو تہامہ میں باقی رہ گئے وہ سعد، نہد، جہینہ، بنی زید کے تہامہ سے نکلنے کو تاریخ کے طور پر استعمال کرنے لگے، پھر جب کعب بن لوئی کا انتقال ہوگیا تو انہوں نے موت سے تاریخ کا تعین کیا یہاں تک کہ ہاتھی والا واقعہ پیش آیا، تو پھر تاریخ عام الفیل سے شروع ہوئی، یہاں تک کہ عمر بن خطابؓ نے واقعہ ہجرت کو تاریخ کے لئے متعین کردیا[۱]۔

اور ان کے علاوہ جو عرب تھے وہ مشہور واقعات اور ایام کے ذریعہ تاریخ رکھتے تھے، جیسے جنگ بسوس، جنگ داحس، جنگ غبراء، اور یوم ذی قار، یوم فجار وغیرہ۔

جہاں تک اس سے پہلے کی بات ہے تو بالکل آغاز میں جب اولاد آدم کی زمین میں کثرت ہوئی تو انہوں نے زمین پر آدمؑ کے اترنے کے واقعہ سے تاریخ کا استعمال کیا، یہ سلسلہ طوفان نوح تک رہا، پھر ابراہیم خلیل اللہ کو آگ میں ڈالے جانے والے واقعہ تک، پھر یوسفؑ کے زمانہ تک، پھر بنی اسرائیل کو لے کر حضرت موسی علیہ السلام کے مصر سے نکلنے تک، پھر زمانہ داؤد علیہ السلام تک، پھر زمانہ سلیمان علیہ السلام تک، پھر عیسی علیہ السلام کے زمانہ تک یہ سلسلہ رہا۔

اہل حمیر نے تبابعہ کے عہد کو، اہل غسان نے سد کو، اہل صنعاء نے یمن پر اہل حبش کے غلبہ کو، پھر اہل فارس کے غلبہ کو تاریخ ڈالنے کی بنیاد بنایا[۱]۔

اہل فارس نے اپنے بادشاہوں کے چار طبقات سے، اور اہل روم نے دارا بن دارا کے قتل کے واقعہ سے تاریخ ڈالی، یہاں تک کہ اہل فارس ان پر غالب آگئے۔

قبطیوں نے بخت نصر سے تاریخ رکھی ملکہ مصر کلیوپترا تک۔

یہود نے بیت المقدس کے ویران ہوجانے کے واقعہ کو تاریخ ڈالنے کی بنیاد بنائی۔

اور نصاری نے حضرت عیسی علیہ السلام کے آسمان پر اٹھائے جانے والے واقعہ کو تاریخ لکھنے کی بنیاد بنائی[۲]۔

تاریخ ہجری متعین کرنے کا سبب:

۶-مروی ہے کہ حضرت ابوموسی اشعریؓ نے حضرت عمر بن خطابؓ کے پاس لکھا: آپ کے خطوط ہمارے پاس آتے ہیں، لیکن ان پر کوئی تاریخ لکھی نہیں ہوتی ہے، چنانچہ حضرت عمرؓ نے اس بارے میں لوگوں کو جمع کیا تو بعض نے کہا کہ بعثت نبوی سے تاریخ ڈالی جائے، اور بعض نے کہا: واقعہ ہجرت سے تاریخ ڈالی جائے، تو حضرت عمر نے

(۱) الکامل لابن الأثیر ۱/ ۱۰ طبع المنیریہ، الاعلان بالتوبیخ للسخاوی ۶/ ۱۴۶ طبع العلمیہ، تہذیب ابن عساکر ۱/ ۲۲ طبع دمشق۔

(۱) الاعلان للسخاوی ۶/ ۱۴۶، ۱۴۷ طبع العلمیہ۔

(۲) الاعلان للسخاوی ۷/ ۱۴۷، ۱۴۸ طبع العلمیہ، نیز دیکھئے ابن عساکر نے جو اپنی تاریخ (۱/ ۱۹، ۲۲ طبع دمشق) میں ذکر کیا ہے۔

فرمایا: ہجرت نے حق اور باطل کے درمیان امتیاز پیدا کردیا، لہذا اسی سے تاریخ لکھو۔ یہ ۱۷ھ کی بات ہے، جب اس پر اتفاق ہوگیا تو لوگوں نے کہا کہ سال کا آغاز رمضان المبارک سے کرو، تو حضرت عمرؓ نے فرمایا: بلکہ محرم سے، کیونکہ یہ لوگوں کے حج سے لوٹنے کا وقت ہے، تو سب کا اس پر اتفاق ہوگیا (۱)۔

اسی کے ساتھ یہ بھی مخفی نہیں کہ مسلمانوں کو اپنے دینی امور کو منضبط کرنے کے لئے تاریخ لکھنے کی ضرورت پڑی، مثلاً روزہ، حج، اس عورت کی عدت جس کا شوہر وفات پاگیا ہو اور وہ نذریں جن کا تعلق اوقات سے ہو۔

اسی طرح اپنے دنیاوی امور کو منضبط کرنے کے لئے، مثلاً قرض کے معاملات، اجارات، عدے، مدت حمل، مدت رضاعت (۲)۔

شمسی سال کی تاریخ جو ہجری تاریخ سے جدا ہے:

۷- شمسی سال قمری سال سے مہینوں کی تعداد میں متفق ہے، لیکن ایام کی تعداد میں مختلف ہے، چنانچہ شمسی سال قمری سال سے تقریباً گیارہ دن زیادہ ہوتا ہے (۳)۔

اہل روم، اہل سریان، اہل فارس اور قبطیوں نے تاریخ لکھنے میں شمسی سال پر اعتماد کیا ہے، چنانچہ رومی سنہ، سریانی سنہ، فارسی اور قبطی سنہ پایا جاتا ہے۔

یہ تمام سنہ اگرچہ مہینوں کی تعداد میں متفق ہیں، مگر مہینوں کے ناموں، دنوں کی تعداد اور دنوں کے ناموں میں مختلف ہیں، ہر سنہ کی ابتداء کا وقت بھی الگ الگ ہے (۱)۔

(۱) فتح الباری ۷/ ۲۶۸ طبع الریاض، الکامل لابن الاثیر ۹/۱ طبع المیریہ الاعلان للسخاوی/ ۱۴۰، ۱۴۱ طبع العلمیہ۔
(۲) تفسیر فخر الرازی ۵/ ۱۳۵ طبع البہیہ۔
(۳) التعریفات للجرجانی/ ۱۲۲ طبع العلمیہ۔

معاملات میں ہجری تاریخ کے علاوہ دوسری تاریخ استعمال کرنے کا حکم:

۸- حنفیہ، مالکیہ اور شافعیہ کا مذہب، اور حنابلہ کے نزدیک صحیح قول یہ ہے کہ اگر متعاقدین معاملات میں ہجری کے علاوہ تاریخ استعمال کریں تو جہالت کا اعتبار نہیں ہوگا اور عقد صحیح ہوجائے گا، بشرطیکہ وہ تاریخ مسلمانوں کے نزدیک معلوم ومعروف ہو، مثلاً رومی مہینوں جیسے کانون، شباط میں سے کسی مہینہ کی تاریخ لکھی جائے، کیونکہ یہ مہینے معلوم اور متعین ہیں یا مثلاً نصاریٰ کی عید کی تاریخ لکھی جائے جب کہ وہ روزہ رکھنا شروع کرچکے ہوں، کیونکہ یہ بھی معلوم ہے۔

لیکن اگر ایسی تاریخ لکھی جسے مسلمان نہیں جانتے، جیسے کفار کے میلوں میں سے کسی میلہ کی تاریخ جیسے نوروز، مہرجان، نصاریٰ کی عید کا دن، حضرت عیسیٰ کی پیدائش کا روزہ، یہود کی عید اور شعانین، تو حنفیہ نے ذکر کیا ہے کہ ان (غیر معروف) اوقات تک بیع اس وقت صحیح ہے جب متعاقدین اسے جانتے ہوں، اور اگر نہ جانتے ہوں تو صحیح نہیں ہے، متعاقدین کے علاوہ کسی اور کے جاننے سے بھی عقد صحیح نہیں ہوگا، اس لئے کہ ناواقفیت سے نزاع پیدا ہوتا ہے (۲)، لیکن مالکیہ کے نزدیک اس صورت میں بھی عقد صحیح ہوجائے گا، کیونکہ وہ ایام اگر معلوم ہوں تو صراحت کے درجہ میں ہوجائیں گے (۳)۔

(۱) تفصیل کے لئے دیکھئے: مروج الذہب للمسعودی ۹/۱، ۳۴۴، ۳۵۴ طبع البہیہ۔
(۲) تبیین الحقائق مع حاشیۃ الشلبی ۵۹/۴ طبع دار المعرفہ، ابن عابدین ۱۱۹/۴ طبع المصریہ، فتح القدیر مع العنایہ ۵/ ۲۲۲ طبع الامیریہ، البحر الرائق ۶/ ۹۵، ۹۶ طبع بولاق العلمیہ۔
(۳) مواہب الجلیل ۵۲۹/۴ طبع النجاح، الخرشی ۵/ ۲۱۰ طبع دار صادر، الزرقانی ۵/ ۲۱۲ طبع دار الفکر، حاشیۃ الدسوقی ۲۰۵/۳ طبع دار الفکر، جواہر الاکلیل ۶۹/۲ طبع دار المعرفہ۔

شافعیہ نے ذکر کیا ہے جیسا کہ "الروضۃ" میں ہے کہ "نوروز" اور "مہرجان" کے ساتھ مؤقت کرنا صحیح قول کے مطابق کافی ہے، اور ایک دوسرا قول یہ ہے کہ صحیح نہیں ہے، کیونکہ ان کے اوقات متعین نہیں ہیں۔

لیکن اگر نصاریٰ کی عید سے تاریخ مقرر کی جائے تو امام شافعی کی صراحت ہے کہ صحیح نہ ہوگا، بعض اصحاب شافعیہ نے کفار کے اوقات سے بچتے ہوئے اس قول کے ظاہر سے استدلال کیا ہے، مگر جمہور اصحاب شافعیہ کا کہنا ہے کہ اگر اسے صرف کفار جانتے ہوں تو صحیح نہ ہوگا، کیونکہ ان کے قول پر اعتماد نہیں کیا جاسکتا، اور اگر مسلمان اسے جانتے ہوں مثلاً "نوروز" تو جائز ہے، پھر دونوں صورتوں میں ایک جماعت نے متعاقدین کے جاننے کا اعتبار کیا ہے، اور اکثر اصحاب شافعیہ کہتے ہیں کہ لوگوں کا جاننا کافی ہے، خواہ ہم نے ان دونوں کے جاننے کا اعتبار کیا ہو یا نہ کیا ہو، لیکن اگر وہ دونوں بھی جانتے ہوں تو صحیح مذہب کے مطابق کافی ہے، اور ایک قول یہ ہے کہ ان دونوں کے علاوہ دو عادل مسلمانوں کا جاننا بھی شرط ہے، اس لئے کہ ان دونوں میں اختلاف ہوسکتا ہے، لہذا کوئی مرجح (ترجیح دینے والا) ہونا چاہئے، عید کے حکم میں دیگر مذاہب کے سارے تہوار ہیں، جیسے یہود وغیرہ کی عید [1]۔

حنابلہ نے چاند کے مہینوں کے علاوہ کے ذریعہ تاریخ دینے کے درمیان کوئی فرق نہیں کیا ہے، مثلاً رومی مہینے، کفار کے تہوار، ان کے نزدیک صحیح مذہب کے مطابق یہ تاریخیں مقرر کرنا صحیح ہے اگر مسلمان انہیں جانتے ہوں، ایک جماعت نے جن میں قاضی ہیں اسی قول کو اختیار کیا ہے اور اسی کو صاحب الکافی، صاحب الرعایتین، صاحب الحاویین اور صاحب الفروع وغیرہ نے مقدم کیا ہے، اور ایک قول یہ ہے کہ صحیح نہیں ہے، جیسے شعانین، یہود کا تہوار وغیرہ، جن سے مسلمان عام طور پر ناواقف ہیں، اور یہی خرقی، ابن ابی موسیٰ اور ابن عبدوس کا اپنے تذکرہ میں ظاہر کلام ہے، ان حضرات کا کہنا ہے کہ چاند کی تاریخ متعین کی جائے [1]۔

بحث کے مقامات:

۹- اصطلاح تاریخ سے متعلق احکام کی بحث اصطلاح "اجل" اور "تأقیت" میں ہے، کیونکہ فقہاء اپنی کتابوں میں زیادہ تر لفظ تاریخ استعمال نہیں کرتے بلکہ وہ لفظ "اجل" اور لفظ "تاقیت" کا ذکر کرتے ہیں، لہذا جو تصرفات بھی وقت یا مدت سے متعلق ہوں ان میں اصطلاح "اجل" اور اصطلاح "تاقیت" کی طرف رجوع کیا جائے گا۔

---

(۱) الروضہ ۴/۸ طبع المکتب الاسلامی، حاشیہ قلیوبی ۲/ ۲۴۷ طبع الحلبی، نہایۃ المحتاج ۴/ ۱۸۷ طبع المکتبۃ الاسلامیہ، تحفۃ المحتاج ۵/ ۱۲ طبع دار صادر، المہذب ۱/ ۳۰۶ طبع دار المعرفہ، أسنی المطالب ۲/ ۱۲۵ طبع المکتبۃ الاسلامیہ۔

(۱) الانصاف ۵/ ۱۰۰، ۱۰۱ طبع التراث، المغنی ۴/ ۳۲۴، ۳۲۵ طبع ریاض، کشاف القناع ۳/ ۳۰۱ طبع النصر۔

تأقیت

تعریف:

۱-تأقیت یا توقیت أقّت یا وقّت (قاف کی تشدید کے ساتھ) کا مصدر ہے، مصدر اور فعل میں ہمزہ واؤ سے بدلا ہوا ہے، لغت میں اس کا معنی: اوقات کی تعیین کرنا ہے، اور یہ اس چیز کو شامل ہوتا ہے جس کے لئے آپ کوئی وقت یا غایت متعین کریں اور آپ کہتے ہیں: وقته لیوم کذا، جس طرح "أجلته" کہتے ہیں (۱)۔

القاموس میں وقت کے معنی کے بیان میں ہے: ''وقت'' کا استعمال اوقات کی تعیین کے معنی میں ہوتا ہے جیسا کہ توقیت ہے، اور وقت زمانہ کی مقدار (حصہ) کا نام ہے (۲)۔

الصحاح میں ہے: "وقته فهو موقوت" (میں نے فلاں چیز کے لئے وقت مقرر کیا پس وہ مقرر ہوگیا)، یہ اس وقت بولا جاتا ہے جب فعل کے لئے کوئی وقت بیان کیا جائے جس میں اسے کیا جائے، اسی سے اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے: "إِنَّ الصَّلَاةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتَابًا مَّوْقُوتًا" (۳) (بے شک نماز تو ایمان والوں پر پابندیٔ وقت کے ساتھ فرض ہے)، یعنی نماز اوقات میں فرض کی گئی ہے (۴)، اور لفظ ''وقت'' کو مکان (جگہ) کے لئے بطور استعارہ استعمال کیا گیا ہے، اسی سے مواقیت حج ہیں احرام کی جگہوں کے لئے (۱)۔

اصطلاح میں تاقیت: فعل کے وقت کی ابتداء اور انتہاء کو مقرر کرنے کا نام ہے، تاقیت کبھی شارع کی طرف سے ہوتی ہے، مثلاً عبادات میں اور کبھی غیر شارع کی طرف سے (۲)۔

متعلقہ الفاظ:

الف-أجل:

۲-لغت میں أجل الشيء سے مراد جیسا کہ المصباح میں ہے: شے کی مدت اور اس کا وہ وقت ہے جس میں وہ وقوع پذیر ہو (۳)۔

اصطلاح فقہاء میں اجل، مستقبل کی وہ مدت کہلاتی ہے جس کی طرف کسی امر کی نسبت کی جائے، خواہ یہ نسبت کرنا التزام کو پورا کرنے کی مدت ہو، یا التزام کے ختم کرنے کی مدت ہو اور خواہ یہ مدت شرع کی طرف سے مقرر ہوئی ہو یا قضائے قاضی سے یا التزام کرنے والے کے ارادہ سے، التزام کرنے والا ایک شخص ہو یا ایک سے زیادہ۔

اجل اور تاقیت کے درمیان فرق بالکل واضح ہے، اس لئے کہ تاقیت میں تصرفات زیادہ تر فی الحال ثابت ہوتے ہیں اور ایک وقت متعین میں ختم ہوجاتے ہیں (۴)۔

ب-اضافت:

۳-اضافت کا استعمال لغت میں کئی معانی کے لئے ہے، انہیں میں

---

(۱) لسان العرب، القاموس، الصحاح مادۂ ''وقت''۔

(۲) القاموس المحیط۔

(۳) سورۂ نساء / ۱۰۳۔

(۴) الصحاح۔

---

(۱) المصباح المنیر۔

(۲) الکلیات لأبی البقاء الکفوی ۲/ ۱۰۳ طبع دمشق، نیز دیکھئے: جامع الفصولین ۲/ ۷ طبع العامرہ۔

(۳) المصباح المنیر مادۂ ''أجل''۔

(۴) دیکھئے: الموسوعہ الفقہیہ اصطلاح ''أجل''۔

سے اسناد اور تخصیص بھی ہے [۱]۔

فقہاء اضافت کو ان دونوں معنوں میں استعمال کرتے ہیں، جیسا کہ اسے اس معنی میں بھی استعمال کرتے ہیں جب حکم کی اضافت زمانہ مستقبل کی طرف ہو، یعنی تصرف کے حکم کے نفاذ کو اس زمانہ مستقبل کی طرف مؤخر کرنا جسے متصرف نے بغیر کلمۂ شرط کے متعین کیا ہو [۲]۔

اضافت کے دونوں معنوں اور تاقیت کے درمیان فرق یہ ہے کہ تاقیت میں تصرفات فی الحال ثابت ہوتے ہیں اور ایک متعین وقت میں ختم ہوجاتے ہیں، برخلاف اضافت کے کہ اس میں سبب پر حکم کا ترتب اس وقت تک مؤخر کیا جاتا ہے جس وقت کی جانب سبب کی نسبت کی گئی ہے [۳]۔

ج- تأبید:

۴- لغت میں تابید کا معنی ہے تخلید یا توحش، جیسا کہ الصحاح میں آیا ہے [۴]۔

اور المصباح میں ہے کہ جب تم کہو: "لا أكلمه أبدا" (میں اس سے کبھی بات نہیں کروں گا) تو اَبد سے تمہارے اس بات کے کہنے سے لے کر آخر عمر تک کا زمانہ مراد ہوگا [۵]۔

فقہاء کے استعمالات سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک تابید کا مطلب ہے صیغۂ تصرفات کو اَبد یا ان الفاظ کے ساتھ مقید کرنا جو اَبد کے معنی میں ہوں۔

---

(۱) الصحاح للجوہری، القاموس المحیط، المصباح المنیر مادۂ "ضیف"۔

(۲) العنایہ علی الہدایہ صدر ہامش فتح القدیر ۳/ ۶۱ طبع دار صادر۔

(۳) تیسیر التحریر ۱/ ۱۲۹ طبع الحلبی، نیز دیکھئے: اصطلاح "اضافت"۔

(۴) الصحاح مادۂ "اَبد"۔

(۵) المصباح المنیر مادۂ "اَبد"۔

تابید اور تاقیت میں فرق بالکل واضح ہے، اگر چہ تصرف دونوں میں فی الحال ثابت ہوتا ہے، لیکن تاقیت میں تصرفات ایک وقت متعین کے ساتھ مقید ہوتے ہیں اور اس وقت متعین پر اس کا اثر ختم ہوجاتا ہے، جب کہ تابید کا معاملہ اس کے برعکس ہے، مزید معلومات کے لئے دیکھئے: اصطلاح "تأبید"۔

د- تأجیل:

۵- لغت میں تاجیل أجّل (جیم کی تشدید کے ساتھ) کا مصدر ہے، تاجیل کا مطلب ہے: "تم کسی شے کے لئے کوئی مدت مقرر کرو"، اور "أجل الشيء" سے مراد شی کی مدت اور اس کا وہ وقت ہے جس میں وہ وقوع پذیر ہو [۱]۔

اصطلاح میں اس کا مطلب ہے: "جو چیز فی الحال ثابت ہے اسے زمانہ مستقبل تک مؤخر کرنا، مثلاً ثمن کے مطالبہ کو ایک ماہ گزرنے تک مؤخر کرنا۔

تاجیل اور تاقیت میں فرق یہ ہے کہ تاقیت میں تصرف کا ثبوت فی الحال مرتب ہوتا ہے اور تاجیل میں اس کے برعکس ہوتا ہے [۲]۔

ھ- تعلیق:

۶- فقہاء کی اصطلاح میں تعلیق جیسا کہ ابن نجیم کہتے ہیں، یہ ہے: ایک مضمون جملہ کے ماحصل کا دوسرے مضمون جملہ کے ماحصل کے ساتھ مربوط ہونا [۳]۔

حموی نے اس کی تفسیر یوں کی ہے کہ "اِن" یا کسی دوسرے حرف شرط کے ذریعہ ایک امر غیر موجود کو ایسے امر پر مرتب کرنا جس کا

---

(۱) المصباح المنیر مادۂ "اَجل"۔

(۲) الکلیات لأبی البقاء الکفوی ۲/ ۱۰۳ طبع دمشق۔

(۳) الأشباہ والنظائر لابن نجیم / ۳۶۷ طبع دار مکتبۃ الہلال بیروت۔

وجودقریب میں(ہونے کی امید) ہو[1]۔

تعلیق اور تاقیت میں فرق یہ ہے کہ تاقیت میں تصرفات فی الحال ثابت ہوتے ہیں، لہذا تاقیت سبب پر حکم کے مرتب ہونے کو نہیں روکتی، برخلاف تعلیق کے کہ وہ معلق کی ہوئی شئی کو فی الحال حکم کا سبب بننے سے روک دیتی ہے، دیکھئے: اصطلاح ''تعلیق''۔

تصرفات میں تاقیت کا اثر:

۷- تصرفات: تاقیت کوقبول کرنے اور نہ کرنے کے اعتبار سے تین قسموں پر ہیں جودرج ذیل ہیں:

وہ تصرفات جو مؤقت ہی واقع ہوتے ہیں، جیسے اجارہ، مزارعت، مساقات، مکاتبت، اور وہ تصرفات جو مؤقت صحیح نہیں ہوتے، جیسے بیع، رہن، ہبہ، نکاح، اور وہ تصرفات جو مؤقت اور غیر مؤقت دونوں طرح صحیح ہوتے ہیں، جیسے عاریت، کفالت، مضاربت، وقف وغیرہ، ان کی تفصیل درج ذیل ہے:

اول: وہ تصرفات جو مؤقت ہی واقع ہوتے ہیں

الف- اجارہ:

۸- فقہاء کا اتفاق ہے کہ اجارہ اسی وقت صحیح ہوتا ہے جب اس کی مدت متعین کردی جائے یا کسی عمل معلوم پر اس کا وقوع متعین ہو۔

پہلی قسم (یعنی اجارہ کی مدت متعین کرنا): زمین، گھر یا جانور کو اجارہ پر دینا اور اجیر خاص ہے۔

دوسری قسم: کسی کام کے لئے اجرت پر رکھنا مثلاً کپڑا سینے کے لئے، اور اسے اجیر مشترک کہتے ہیں[2]۔

---

(۱) الحموی علی ابن نجیم ۲/ ۲۲۵ طبع العامرہ۔

(۲) الفتاوی الہندیہ ۴/ ۴۱۱ طبع المکتبۃ الاسلامیہ، حاشیۃ الدسوقی مع الشرح الکبیر ۴/ ۱۲ طبع دار الفکر، مواہب الجلیل ۵/ ۴۱۰ طبع مکتبۃ النجاح، جواہر الاکلیل

ب- مزارعت اور مساقات:

۹- امام ابو حنیفہ مزارعت کے جواز کے قائل نہیں ہیں، لیکن امام ابو یوسف اور امام محمد ان سے اختلاف کرتے ہیں، وہ دونوں جواز کے قائل ہیں، اور مزارعت کی صحت کی ایک شرط یہ ہے کہ مدت بیان کردی جائے، لہذا مزارعت ان دونوں کے نزدیک ان عقود میں سے ہے جس کی مدت مقرر کردی جاتی ہے[1]۔

مساقات میں صاحبین کے نزدیک مدت مقرر کرنا شرط نہیں ہے، اگر مدت متعین نہ کرے تو بھی استحساناً جائز ہے، اس لئے کہ پھلوں کے پکنے کا وقت معلوم ہے[2]۔

مالکیہ نے مزارعت میں توقیت کا کوئی ذکر نہیں کیا ہے، لہذا ان کے نزدیک بلامدت متعین کئے مزارعت صحیح ہے[3]۔

اور جہاں تک ان کے نزدیک مساقات کا معاملہ ہے تو یہ توڑنے یعنی پھلوں کے چننے کے ساتھ مؤقت ہوگی، چنانچہ بعض مالکیہ کے نزدیک اگر مساقات کو مطلق رکھے اور مؤقت نہ کرے تو مساقات فاسد ہوجائے گی، اسی طرح اس وقت بھی فاسد ہوجائے گی جب ایسے وقت کے ساتھ مؤقت کیا جو توڑنے کے وقت سے زائد ہو۔ مالکیہ میں سے ابن حاجب کی رائے یہ ہے کہ اگر مطلق کہا تو بھی صحیح ہے اور اسے توڑنے کے وقت پر محمول کیا جائے گا۔ صاحب الشرح الکبیر نے ذکر کیا ہے کہ مساقات کے صحیح ہونے کے لئے مدت مقرر

= ۴/ ۱۸۷ طبع دار المعرفہ، حاشیہ قلیوبی ۳/ ۶۷ طبع الحلبی، الروضہ ۵/ ۱۷۳، ۱۹۶ طبع المکتب الاسلامی، کشاف القناع ۴/ ۵، ۱۱ طبع النصر، نیز دیکھئے: اصطلاح ''اجارہ''۔

(۱) تبیین الحقائق ۵/ ۲۷۸ طبع دار المعرفہ۔

(۲) تبیین الحقائق ۵/ ۲۸۴۔

(۳) حاشیۃ الدسوقی مع الشرح الکبیر ۳/ ۳۷۲، ۳۷۷ طبع دار الفکر، جواہر الاکلیل ۲/ ۱۲۳، ۱۲۵ طبع دار المعرفہ۔

کرنا شرط نہیں ہے، اور اصل یہ ہے کہ اگر مدت مقرر کی جائے تو توڑنے کے وقت تک کی جائے (۱)۔

شافعیہ کی رائے یہ ہے کہ اگر عقد مزارعت کا معاملہ تنہا ہو تو مدت متعین کرنا ضروری ہے، اور جب مساقات کے تابع ہو تو اس میں وہی احکام جاری ہوں گے جو مساقات میں جاری ہوتے ہیں (۲)۔

اور جہاں تک مساقات کا معاملہ ہے تو شافعیہ کے نزدیک اس کی صحت کے لئے ایک شرط یہ بھی ہے کہ اس کی مدت متعین ہو، اس لئے کہ اس میں مدت مثلاً ایک سال کی تعیین کے ساتھ عمل کی معرفت شرط ہے (۳)۔

حنابلہ کے نزدیک مزارعت ومساقات کے صحیح ہونے کے لئے مدت مقرر کرنا شرط نہیں ہے، بلکہ مدت متعین ہو یا نہ ہو ہر طرح صحیح ہے، لہذا اگر مزارعت یا مساقات مدت ذکر کئے بغیر کر لی تو بھی جائز ہے، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ نے اہل خیبر کے لئے کوئی مدت متعین نہیں کی تھی (۴)۔ یہی طریقہ حضور ﷺ کے بعد آپ کے خلفاء کا بھی تھا، اور عاقدین میں سے ہر ایک کو جب چاہے فسخ کا بھی اختیار ہے، لہذا اگر رب المال کی طرف سے فسخ ہو اور اس وقت ہو جب کہ پھل نہ نکلا ہو اور عامل نے کام شروع کر دیا ہو تو عامل کو اجرت مثل ملے گی، اور اگر عامل نے فسخ کیا ہو اور پھل نہ ظاہر ہوا ہو تو عامل کو کچھ نہیں ملے گا (۵)۔

(۱) حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۳۷۲۔

(۲) روضۃ الطالبین ۵/ ۱۷۰۔

(۳) روضۃ الطالبین ۵/ ۱۵۶، حاشیۃ قلیوبی ۳/ ۶۴ طبع الحلبی۔

(۴) حدیث: " أن النبي ﷺ لم یضرب لأهل خیبر مدة....." کی روایت بخاری نے اپنی صحیح (الفتح ۵/ ۱۰ طبع السلفیہ) میں اور مسلم (۳/ ۱۱۸۶ طبع عیسی البابی الحلبی) نے کی ہے۔

(۵) کشاف القناع ۳/ ۵۳۷ طبع النصر، نیز دیکھئے: اصطلاح ''مزارعۃ'' اور ''مساقاۃ''۔

دوم: غیر مؤقت تصرفات

یہ وہ تصرفات ہیں جن میں مدت متعین کرنا صحیح نہیں ہے، یعنی مدت متعین کر دی جائے تو وہ فاسد ہو جاتے ہیں (۱)، وہ بیع، رہن، ہبہ اور نکاح ہیں، اور اس کی تفصیل یہ ہے:

الف-بیع:

۱۰- فقہاء کے نزدیک بیع: ایک مخصوص طریقہ پر مال کے مقابلے میں مال دینا ہے، اور وہ فقہاء کے نزدیک تاقیت کو قبول نہیں کرتا، چنانچہ انہوں نے ذکر کیا ہے کہ بیع کے صحیح ہونے کی عام شرائط میں سے یہ ہے کہ اس کی مدت متعین نہ ہو (۲)۔ دیکھئے: ''بیع'' کی اصطلاح۔

سیوطی نے اپنی ''الأشباہ'' میں ذکر کیا ہے کہ بیع کسی حال میں تاقیت کو قبول نہیں کرتی، جب اسے مؤقت کر دیا جائے تو باطل ہو جائے گی۔

ب-رہن:

۱۱- فقہاء کا اتفاق ہے کہ رہن مدت متعین کرنے کو قبول نہیں کرتا، اگر اس کی مدت متعین کر دی جائے تو فاسد ہو جائے گا، کیونکہ رہن کا حکم جیسا کہ حنفیہ نے کہا ہے یہ ہے: رہن کی انتہاء تک ہمیشہ کے لئے محبوس کر دینا ہے، خواہ انتہاء ادائیگی کے ذریعہ ہو یا بری کر دینے کے ذریعہ (۳)۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ جس نے رہن اس شرط پر رکھا کہ اگر ایک

(۱) الأشباہ والنظائر للسیوطی/ ۲۸۲ طبع الحلبی۔

(۲) الفتاوی الہندیہ ۳/ ۳ طبع المکتبۃ الإسلامیہ، مغنی المحتاج ۲/ ۳، المغنی مع الشرح الکبیر ۶/ ۲۵۶ طبع المنار، نیز دیکھئے: حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۶، ۷، ۸، جواہر الإکلیل ۲/ ۲۸، ۲۹، مواہب الجلیل ۴/ ۳۸۸، ۴۰۳۔

(۳) تبیین الحقائق ۶/ ۶۴، حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۳۴۳، حاشیۃ الطحطاوی علی الدر المختار ۴/ ۲۴۵ طبع دار المعرفہ۔

سال گزر جائے گا تو شئ مرہون رہن سے نکل جائے گی، لوگوں کے رہن رکھنے کا یہ طریقہ معروف نہیں ہے اور نہ یہ رہن بنے گا[(۱)]۔

رہن شافعیہ کے نزدیک اعتماد حاصل کرنے کے لئے ہوتا ہے، لہذا اسے کسی مدت کے ساتھ مؤقت کرنا اعتماد حاصل کرنے کے منافی ہوگا[(۲)]۔

رہن حنابلہ کے نزدیک بھی تاقیت کو قبول نہیں کرتا، چنانچہ ''کشاف القناع'' میں آیا ہے: اگر متعاقدین نے رہن کو مؤقت کرنے کی شرط لگائی، مثلاً دونوں نے کہا: وہ دس دن کے لئے رہن ہے، تو شرط فاسد ہے، کیونکہ مقتضائے عقد کے خلاف ہے، البتہ رہن صحیح ہوگا[(۳)]۔ اصطلاح ''رہن'' کی طرف رجوع کیا جائے۔

ج - ہبہ:

۱۲ - فقہاء کا اتفاق ہے کہ ہبہ کے اندر مدت متعین کرنا صحیح نہیں ہے، اس لئے کہ ہبہ جیسا کہ حنفیہ کہتے ہیں: بلاعوض فوراً کسی کو عین کا مالک بنانا ہے، لہذا بیع پر قیاس کرتے ہوئے ہبہ میں بھی مدت متعین نہیں کی جاسکتی[(۴)]۔

اور اس لئے بھی کہ ہبہ میں مدت متعین کرنے سے دھوکہ لازم آئے گا، جیسا کہ مالکیہ کہتے ہیں[(۵)]۔

نووی نے ذکر کیا ہے کہ صحیح مذہب کے مطابق ہبہ کو کسی شرط پر معلق کرنا یا مدت متعین کرنا قابل قبول نہیں ہے[(۶)]۔

حنابلہ کہتے ہیں جیسا کہ المغنی میں آیا ہے کہ اگر ہبہ میں مدت متعین کردی اور یہ کہا: میں نے اپنی یہ چیز ایک سال کے لئے تم کو ہبہ کی، پھر وہ میری طرف لوٹ آئے گی تو ہبہ صحیح نہیں ہوگا، کیونکہ ہبہ کسی عین کا مالک بنانے کا عقد ہے، لہذا مدت متعین کرنے پر صحیح نہیں ہوگا جیسا کہ بیع میں ہے[(۱)]۔

عمری اور رقبی:

۱۳ - فقہاء کا عمری کی مشروعیت پر اتفاق ہے، لیکن اس سلسلے میں اختلاف ہے کہ اس میں مدت متعین کرنا صحیح ہے یا نہیں، حنفیہ، شافعیہ قول جدید میں اور امام احمد اس طرف گئے ہیں کہ جس کے لئے عمری کیا گیا ہے اس کی زندگی میں عمری جائز ہے اور اس کے مرنے کے بعد اس کے ورثاء کا ہوگا۔

عمری کی صورت یہ ہے کہ کوئی شخص یہ کہے: میں نے اپنا گھر فلاں کو دے دیا جب تک وہ زندہ رہے، جب وہ مرجائے تو گھر مجھے واپس ہوجائے گا، لہذا جسے گھر دیا ہے وہ اس کا مالک ہوجائے گا اور اس کے انتقال کے بعد اس کے ورثاء مالک ہوں گے، اور عمر کی شرط جو تاقیت کا فائدہ دیتی ہے، باطل ہوجائے گی، یہی جمہور فقہاء کی رائے ہے۔

امام مالک کا مذہب اور امام شافعی کا قول قدیم یہ ہے کہ عمری میں منافع کا مالک بنایا جاتا ہے نہ کہ عین کا، لہذا جس کے لئے عمری کیا گیا ہے اس کو رہنے کا حق ہوگا، جب وہ مرجائے گا تو گھر عمری کرنے والے کو واپس ہوجائے گا، لہذا ان کے نزدیک عمری ان تصرفات میں سے ہے جن میں مدت متعین کرنا درست ہے[(۲)]۔

---

(۱) المدونہ ۳۴۹/۵ طبع دارصادر، جواہر الاکلیل ۸۰/۲، مواہب الجلیل ۸/۵۔
(۲) حاشیہ قلیوبی ۲۶۱/۲۔
(۳) کشاف القناع ۳۵۰/۳۔
(۴) بدائع الصنائع ۱۱۸/۶ طبع الجمالیہ۔
(۵) حاشیۃ الدسوقی ۱۱۰/۴۔
(۶) روضۃ الطالبین ۶۶/۵۳۔

---

(۱) المغنی مع الشرح الکبیر ۲۵۶/۶ طبع المنار، نیز دیکھئے اصطلاح ''ہبہ''۔
(۲) البنایہ ۸۶۰/۷، الحطاب ۶۱/۶، الاقناع للشربینی ۳۴/۲۔

رُقبی کی صورت یہ ہے کہ آدمی کسی سے کہے: میرا گھر تمہارے لئے رُقبی ہے، امام ابوحنیفہ اور امام محمد کے نزدیک یہ باطل ہے، یہ ملک رقبہ کا فائدہ نہیں دے گا، البتہ عاریت بن جائے گا۔ عمری کرنے والے کے لئے جائز ہے کہ اپنی بات سے رجوع کرلے اور جب چاہے بیچ دے، کیونکہ اس کا جملہ مطلق انتفاع کو شامل تھا۔

پس رُقبی طرفین کے نزدیک ان تصرفات میں سے ہے جن میں مدت متعین کرنا درست ہے، کیونکہ وہ عاریت ہے۔

امام شافعی، امام احمد اور امام ابو یوسف رُقبی کے جواز کے قائل ہیں، اس لئے کہ کہنے والے کا یہ کہنا: "داري لک" (میرا گھر تمہارے لئے ہے) مالک بنانا ہے، اور "رُقبی" کہنا شرط فاسد ہے، لہذا یہ شرط لغو ہوجائے گی، تو گویا اس نے یہ کہا: "رقبة داري لک" (میرے گھر کا رقبہ تمہارے لئے ہے)، لہذا ان حضرات کے نزدیک "رُقبی" "عمری" کی طرح جائز ہوگا، اور ان کے نزدیک رُقبی ان تصرفات میں سے ہوگا جو تاقیت کو قبول نہیں کرتے۔

امام مالک نے "رُقبی" کی اجازت نہیں دی ہے[1]۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح "عمری" اور "رُقبی"۔

د- نکاح:

۱۴ - نکاح کے اندر مدت متعین کرنا بالاتفاق صحیح نہیں ہے، لہذا نکاح مؤقت جائز نہیں ہے، خواہ متعہ کے لفظ سے ہو یا تزویج کے لفظ سے، جیسا کہ مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ نکاح میں مدت کا ذکر ممنوع ہے، خواہ کتنی ہی لمبی مدت کیوں نہ ہو[2]۔

(۱) العنایہ ۷/ ۵۱۴، البنایہ ۷/ ۸۶۱، الاقناع للشربینی ۲/ ۳۴، الحطاب مع المواق ۶/ ۶۱۔

(۲) بدائع الصنائع ۲/ ۲۷۲، ۲۷۳، ابن عابدین ۲/ ۲۹۳، مواہب الجلیل ۳/ ۴۴۶، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۲۳۸، جواہر الاکلیل ۱/ ۲۸۴۔

نکاح مؤقت شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک باطل ہے، خواہ مدت کی تعیین مجہول ہو یا معلوم، اس لئے کہ یہ نکاح متعہ ہے اور نکاح متعہ اسی طرح حرام ہے جس طرح مردار، خون اور خنزیر کا گوشت حرام ہے[1]، دیکھئے: "نکاح" کی اصطلاح۔

نکاح مؤقت اور نکاح متعہ میں فرق:

۱۵ - دونوں میں لفظی اعتبار سے فرق ہے، نکاح متعہ وہ نکاح ہے جس میں لفظ تمتع استعمال کیا جائے، مثلاً عورت سے کہے: "میں تم کو فلاں چیز دیتا ہوں اس شرط پر کہ میں تم سے ایک دن یا ایک ماہ یا ایک سال یا اسی طرح کسی مدت تک فائدہ اٹھاؤں گا، یہ عام علماء کے نزدیک صحیح نہیں ہے[2]۔

نکاح مؤقت وہ نکاح ہے جو تزویج اور نکاح کے لفظ سے ہو یا ایسے الفاظ سے ہو جو ان کے قائم مقام ہوں اور اس میں مدت کی قید ہو، مثلاً عورت سے کہے: "میں تم سے دس دن کے لئے شادی کرتا ہوں" یہ عام علماء کے نزدیک صحیح نہیں ہے، اور امام زفر نے کہا کہ عقد صحیح ہوجائے گا اور مدت کی تعیین باطل ہوگی۔

مزید برآں یہ کہ نکاح کو مؤقت کرنے کی چند صورتیں ہیں، مثلاً عورت سے مدت معلومہ تک کے لئے یا مدت مجہولہ تک کے لئے نکاح کرے، یا ایسی مدت تک کے لئے نکاح کرے جس وقت تک دونوں میں سے کسی کی عمر نہ پہنچے، یا ان میں سے کسی ایک کی عمر نہ پہنچے۔ اس کی پوری تفصیل اصطلاح "نکاح" کے تحت آئے گی[3]۔

(۱) الروضہ ۷/ ۴۲، کشاف القناع ۵/ ۹۶، ۹۷۔

(۲) بدائع الصنائع ۲/ ۲۷۴۔

(۳) بدائع الصنائع ۲/ ۲۷۳، مواہب الجلیل ۳/ ۴۴۶، حاشیۃ العدوی علی الرسالہ ۲/ ۷۴، مغنی المحتاج ۳/ ۱۴۲، کشاف القناع ۵/ ۹۶، ۹۷، نیز دیکھئے الموسوعہ الفقہیہ اصطلاح "أجل" ۲/ ۳۱، ۳۲۔

نکاح میں تاقیت کو پوشیدہ رکھنا:

۱۶- حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ نکاح میں مدت کی تعیین کو پوشیدہ رکھنے سے نکاح کی صحت پر کوئی اثر نہیں پڑے گا اور نہ وہ اسے مؤقت بنائے گا، لہذا اگر عورت سے شادی کرے اور نیت یہ ہو کہ اتنی مدت تک جتنی اس نے نیت کی ہے اسے نکاح میں باقی رکھے گا تو نکاح صحیح ہے، اس لئے کہ مدت کی تعیین لفظ کے ذریعہ ہوتی ہے [۱]۔

مالکیہ کا مذہب یہ ہے کہ اگر مدت کی تعیین عقد میں نہ پائی جائے اور شوہر نے عورت کو بتایا بھی نہ ہو، صرف اپنے دل میں قصد کیا ہو، اور عورت یا اس کے ولی نے جان لیا ہو کہ شوہر فلاں مدت کے بعد عورت کو جدا کر دے گا، تو یہ مضر نہیں، اور یہی راجح ہے، اگر چہ بہرام نے اپنی ''شرح'' اور ''شامل'' میں فاسد ہونے کی صراحت کی ہے، اگر شوہر کا ارادہ عورت سمجھ گئی ہو۔ لیکن اگر شوہر نے عورت یا اس کے ولی سے اس کی صراحت نہیں کی اور عورت نے بھی شوہر کے ارادہ کو نہیں سمجھا تو یہ نکاح متعہ نہیں ہے [۲]۔

شافعیہ اس نکاح کو مکروہ کہتے ہیں جس میں مدت کی تعیین کو پوشیدہ رکھا گیا ہو، اس لئے کہ ہر وہ چیز جس کی صراحت نکاح کو باطل کردے، اس کو پوشیدہ رکھنا ان کے نزدیک مکروہ ہے [۳]۔

حنابلہ کے یہاں صحیح منصوص علیہ قول اور جس پر اصحاب حنابلہ کا عمل ہے یہ ہے کہ نکاح میں مدت کی تعیین کو پوشیدہ رکھنا، اس کی شرط لگانے کی طرح ہے، لہذا عدم صحت میں نکاح متعہ کے مشابہ ہوگیا [۴]۔

صاحب الفروع نے شیخ ابن قدامہ سے نیت کے باوجود ایسے نکاح کے قطعی صحیح ہونے کا قول نقل کیا ہے [۱]۔

''المغنی'' میں یہ بھی آیا ہے کہ اگر عورت سے بلا شرط نکاح کیا، مگر اس کی نیت یہ ہے کہ ایک مہینہ کے بعد طلاق دے دے گا، یا جب اس شہر میں اس کی ضرورت پوری ہوجائے گی تو طلاق دے دے گا، تو عام اہل علم کے نزدیک نکاح صحیح ہے، سوائے امام اوزاعی کے، وہ کہتے ہیں کہ یہ نکاح متعہ ہے۔

صحیح بات یہ ہے کہ اس میں کوئی حرج نہیں ہے، اور نہ اس کی نیت سے نکاح کو کوئی نقصان پہنچے گا، آدمی پر لازم نہیں ہے کہ وہ اپنی بیوی کو محبوس رکھنے کی نیت کرے، اس لئے اتنا کافی ہے کہ اگر اس کے موافق ہو تو رکھے، ورنہ طلاق دے دے [۲]۔

سوم: وہ تصرفات جن میں مدت کبھی متعین ہوتی ہے اور کبھی غیر متعین

اس سے مراد وہ تصرفات ہیں جنہیں مدت کی تعیین فاسد نہیں کرتی، جیسے ایلاء، ظہار، عاریت وغیرہ۔ اس کی تفصیل درج ذیل ہے:

الف-ایلاء:

۱۷- فقہاء کہتے ہیں کہ ایلاء، مؤقت اور مطلق دونوں طرح ہوتا ہے [۳]، اس کے احکام کی تفصیل اصطلاح ''ایلاء'' میں دیکھی جائے۔

---

(۱) البحر الرائق ۳/ ۱۱۶، ابن عابدین ۲/ ۲۹۴، تبیین الحقائق ۲/ ۱۱۵، ۱۱۶۔

(۲) الدسوقی ۲/ ۲۳۹۔

(۳) اعانۃ الطالبین ۴/ ۲۵۔

(۴) الانصاف ۸/ ۱۶۳، شرح منتہی الارادات ۳/ ۴۳، کشاف القناع ۵/ ۹۷ طبع النصر۔

(۱) الفروع ۵/ ۲۱۵ طبع عالم الکتب۔

(۲) المغنی مع الشرح ۷/ ۵۷۳، نیز دیکھئے: الموسوعۃ الفقہیہ اصطلاح ''أجل'' جلد ۲ فقرہ ۶۷۔

(۳) الفتاوی الہندیہ ۱/ ۴۷۶، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۴۲۸، جواہر الإکلیل ۱/ ۳۶۶، الأشباہ و النظائر للسیوطی/ ۲۸۲، حاشیہ قلیوبی ۴/ ۱۲، کشاف القناع ۵/ ۳۵۴، نیز دیکھئے تفسیر القرطبی ۳/ ۱۰۷ طبع دار الکتب المصریہ۔

ب-ظہار:

۱۸- ظہار میں اصل یہ ہے کہ اگر اسے مطلق رکھے گا تو وہ مؤبد ہوجائے گا، اور اگر مؤقت کرلے مثلاً اپنی بیوی سے ایک دن یا ایک ماہ یا ایک سال کے لئے ظہار کرے تو اس کے حکم میں فقہاء کا اختلاف ہے، حنفیہ، حنابلہ اور شافعیہ قول اظہر کے مطابق اس طرف گئے ہیں کہ وہ مؤقت ہوجائے گا، اور ظہار کرنے والا اس وقت تک اپنی بات سے رجوع کرنے والا نہ مانا جائے گا جب تک کہ مدت میں وطی نہ کرے، اور اگر مدت گزر گئی اور بیوی سے وطی نہیں کی تو کفارہ ساقط ہوجائے گا اور ظہار باطل ہوجائے گا تاقیت پر عمل کرتے ہوئے، اس لئے کہ تحریم اسی مدت سے متعلق ہوگی نہ کہ اس کے علاوہ سے، لہذا ضروری ہے کہ مدت کے ختم ہونے سے ظہار ختم ہوجائے، اور اس لئے کہ ظہار جھوٹ اور منکر قول ہے، لہذا اس پر اس کا حکم مرتب ہوگا جیسا کہ ظہار معلق کا ہے[(۱)]۔

مالکیہ اور شافعیہ غیر اظہر قول کے مطابق اس طرف گئے ہیں کہ ظہار تاقیت کو قبول نہیں کرتا، لہذا اگر اسے کسی وقت کے ساتھ مقید کردے تو وہ مؤبد ہوجائے گا، جیسے طلاق مؤبد ہوجاتی ہے، لہذا مقید کرنا لغو ہوگا، اور سبب کفارہ کے پائے جانے کی وجہ سے ہمیشہ مظاہر رہے گا۔

شافعیہ نے اپنے تیسرے قول میں ذکر کیا ہے کہ ظہار مؤقت لغو ہے، اس لئے کہ وہ تحریم کو مؤبد نہیں کرتا، لہذا یہ ایسے ہی ہوا جیسے کوئی شخص اپنی بیوی کو ایسی عورت کے ساتھ تشبیہ دے جو ہمیشہ کے لئے حرام نہیں ہوتی[(۲)]۔

(۱) الفتاوی الہندیہ ۱/ ۵۰۷، مغنی المحتاج ۳/ ۳۵۷، کشاف القناع ۵/ ۳۷۳۔

(۲) جواہر الاکلیل ۱/ ۳۷۱، مغنی المحتاج ۳/ ۳۵۷، نیز دیکھئے: اصطلاح ''ظہار''۔

ج-عاریت:

۱۹- عاریت، بلاعوض منافع کا مالک بنانے کا نام ہے، عاریت یا تو متعین مدت تک مؤقت ہوتی ہے، اس وقت اسے عاریت مقیدہ کہا جاتا ہے، یا کسی متعین مدت تک مؤقت نہیں ہوتی، اسے عاریت مطلقہ کہا جاتا ہے، حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک یہ ان عقود میں سے ہے جو لازم نہیں ہوتے، لہذا عاریت پر دینے والا اور عاریت پر لینے والا دونوں جب چاہیں رجوع کرسکتے ہیں، خواہ عاریت مطلق ہو یا مقید، البتہ بعض صورتوں میں جب چاہیں رجوع کا حق نہیں ہے، جیسے دفن یا تعمیر یا پودا لگانے کے لئے عاریت پر لینا[(۱)]۔ تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''اعارہ''۔

مالکیہ کا کہنا یہ ہے کہ جب عاریت کسی عمل کے ساتھ مقید ہو، جیسے کسی زمین میں ایک فصل یعنی ایک بار زراعت، یا کسی وقت کے ساتھ مقید ہو، جیسے کسی گھر میں ایک ماہ کی سکونت، تو وہ اس عمل یا وقت کے ختم ہونے تک لازم رہے گی، لیکن اگر عمل یا وقت کے ساتھ مقید نہ ہو تو ایسی مدت کے ختم تک لازم رہے گی جس مدت میں اس جیسی چیز سے عام طور پر نفع اٹھایا جاسکتا ہو، اس لئے کہ عادت شرط کی طرح ہوتی ہے۔

پس اگر عادت والی چیز نہ ہو اور عمل یا وقت کی قید بھی نہ رہی ہو تو لخمی نے ذکر کیا ہے کہ عاریت پر دینے والے کو وہ چیز حوالہ کرنے یا روک لینے کا اختیار ہوگا، اور اگر حوالہ کرچکا ہو تو واپس لے سکتا ہے[(۲)]۔

(۱) الفتاوی الہندیہ ۴/ ۳۶۳، تبیین الحقائق ۵/ ۸۸، الروضہ ۴/ ۴۳۶، ۴۳۷، حاشیہ قلیوبی ۳/ ۲۱، ۲۲، کشاف القناع ۴/ ۶۲۔

(۲) الخرشی مع حاشیۃ العدوی ۶/ ۱۲۶، مواہب الجلیل ۵/ ۲۷۱، حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۴۳۹، بدائع الصنائع ۶/ ۳، کشف الحقائق ۲/ ۵۲، البحر الرائق ۶/ ۲۴۰، ۲۴۱۔

د- کفالہ:

۲۰- کفالہ میں مدت کی تعیین جائز ہے یا نہیں؟ اس سلسلہ میں فقہاء کا اختلاف ہے۔ حنفیہ، مالکیہ، حنابلہ اور شافعیہ اپنے غیر اصح قول کے مطابق اس طرف گئے ہیں کہ کفالہ میں مدت معلومہ مثلاً ایک ماہ یا ایک سال کی مدت کی تعیین جائز ہے، اور اپنے اصح قول میں شافعیہ اس سے منع کرتے ہیں۔

پھر جو لوگ جواز کے قائل ہیں ان میں اس صورت میں اختلاف ہے جب کہ مدت مجہول کے ساتھ تعیین ہو۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ وقت مجہول کے ساتھ مدت کی تعیین جائز ہے جب کہ بہت زیادہ جہالت نہ ہو، لوگوں میں اس طرح کے وقت کے ساتھ مدت کی تعیین کا عرف رائج ہے، مثلاً کھیت کے کاٹنے اور گاہنے کے وقت تک کی تعیین، لیکن اگر وقت مجہول لوگوں کے درمیان متعارف نہ ہو، جیسے بارش کا آنا، ہوا کا چلنا، تو ایسے وقت مجہول کے ساتھ کفالت کو مؤقت کرنا صحیح نہ ہوگا۔

مالکیہ نے کفالت میں مدت مجہول کے ساتھ مدت متعین کرنے کی اجازت دی ہے، جیسا کہ ابن یونس سے کتاب الحمالہ یعنی (کتاب الکفالہ) میں منقول ہے کہ کفالہ مال مجہول کے ساتھ جائز ہے، اسی طرح کفالہ بالمال مدت مجہول کے ساتھ بھی جائز ہے۔

حنابلہ کفالہ میں مدت کی تعیین کو جائز قرار دیتے ہیں اگر چہ مدت مجہول کے ساتھ ہو، بشرطیکہ وہ مدت مجہول کفالہ کے مقصود کے حاصل کرنے میں مانع نہ ہو، جیسے کھیت کے کاٹنے اور توڑنے کا وقت، اس لئے کہ وہ بلاعوض تبرع ہے، لہذا نذر کی طرح جائز ہوگا[۱]،

دیکھئے: اصطلاح ''کفالت''۔

ھ- مضاربت:

۲۱- حنفیہ اور حنابلہ کے نزدیک مضاربت میں مدت متعین کرنا جائز ہے۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ مالک نے کسی شہر یا سامان یا وقت یا شخص کو متعین کردیا ہو تو اس سے تجاوز کرنے کا اختیار عامل (مضارب) کو نہیں ہے[۱]۔

حنابلہ نے بھی مضاربت میں مدت کی تعیین کو صحیح قرار دیا ہے، وہ کہتے ہیں کہ جب رب المال یوں کہے: ''میں نے تمہیں اتنے درہم یا اتنے دینار پر ایک سال کے لئے مضارب بنایا، اور جب سال گذر جائے تو نہ خرید و اور نہ فروخت کرو''، اس لئے کہ یہ تصرف سامان کی ایک قسم سے متعلق ہے، لہذا زمانہ کے ساتھ اس کی توقیت جائز ہے جیسا کہ وکالت میں جائز ہے[۲]۔

مالکیہ اور شافعیہ کا مذہب یہ ہے کہ مضاربت میں مدت متعین کرنا صحیح نہیں ہے، اس لئے کہ جیسا کہ مالکیہ کہتے ہیں کہ یہ عقد لازم نہیں ہے، لہذا مضاربت کا حکم یہ ہے کہ وہ غیر مؤجل رہے گی، اور رب المال اور مضارب میں سے ہر ایک کو جب چاہے چھوڑنے کا اختیار رہوگا[۳]۔

اور جیسا کہ شافعیہ کہتے ہیں کہ مضاربت میں مدت متعین کرنے سے کام کرنے میں عامل کو تنگی ہوگی، امام نووی نے ''الروضہ'' میں ذکر کیا ہے کہ مضاربت میں بیان مدت کا اعتبار نہیں، لہذا اگر مؤقت

---

(۱) بدائع الصنائع ۶/ ۳، کشف الحقائق ۲/ ۵۲، البحر الرائق ۶/ ۲۴۰، ۲۴۱، مواہب الجلیل ۵/ ۱۰۱، مغنی المحتاج ۲/ ۲۰۷، کشاف القناع ۳/ ۳۷۶، منتہی الإرادات ۱/ ۴۱۴۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۴۸۶ طبع بولاق، حاشیۃ الطحطاوی علی الدر المختار ۳/ ۳۶۵۔

(۲) کشاف القناع ۳/ ۵۱۲۔

(۳) مواہب الجلیل ۵/ ۳۶۰ طبع النجاح۔

کیا اور یوں کہا: "میں نے تم کو ایک سال کے لئے مضارب بنایا"، پھر اس کے بعد مطلقاً تصرف کرنے سے یا بیع کرنے سے روکے تو مضاربت فاسد ہوجائے گی، کیونکہ یہ مقصود کے لئے مخل ہے، نووی نے یہ بھی ذکر کیا ہے کہ اگر یوں کہے: "اس شرط پر مضارب بنایا کہ تم ایک سال کے بعد خرید نہیں سکتے البتہ فروخت کر سکتے ہو" تو اصح قول کے مطابق مضاربت صحیح ہے، اس لئے کہ مالک خریدنے سے جب چاہے روک سکتا ہے، البتہ فروخت کرنے سے نہیں روک سکتا۔ اور اگر مالک نے صرف اتنا کہا: "میں نے تم کو ایک سال کے لئے مضارب بنایا" تو اصح قول کے مطابق مضاربت فاسد ہوجائے گی اور دوسرے قول کے مطابق جائز رہے گی، اور مدت کی تعیین کو خریدنے سے روکنے پر محمول کیا جائے گا تا کہ عقد باقی رہ سکے۔ اور اگر یوں کہے: "میں نے تم کو ایک سال کے لئے اس شرط پر مضارب بنایا کہ میں مدت ختم ہونے سے پہلے فسخ کا مالک نہیں رہوں گا" تو بھی مضاربت فاسد ہوجائے گی (۱)۔

و-نذر:

۲۲-فقہاء کا اتفاق ہے کہ نذر میں مدت متعین کرنا صحیح ہے، جیسے اگر کوئی ماہ محرم الحرام کے ایک دن کے روزہ کی نذر مانے تو وہ روزہ لازم ہوجائے گا، اور اگر مدت متعین نہ کرے بلکہ یوں کہے: للّٰہ عليّ أن أصوم یوما (اللہ کے لئے میرے ذمہ میں کسی ایک دن کا روزہ ہے) تو وہ روزہ بھی لازم ہوجائے گا، اور اس حالت میں ادائیگی کے وقت کی تعیین نذر ماننے والے کے اختیار میں ہے (۲)۔

(۱) روضۃ الطالبین ۵/۱۲۱، ۱۲۲، حاشیۃ القلیوبی ۳/۵۳۔

(۲) الفتاوی الہندیہ ۱/۲۰۹، مواہب الجلیل ۳/۳۳۷، جواہر الإکلیل ۱/۱۵۵، حاشیۃ الدسوقی ۲/۱۶۲، الاشباہ والنظائر للسیوطی رص ۲۸۲، کشاف القناع ۶/۲۷۹، نیل المآرب ۲/۴۳۱۔

ز-وقف:

۲۳-وقف کے اندر مدت کی تعیین میں فقہاء کا اختلاف ہے، حنفیہ، شافعیہ اپنے اصح قول میں اور حنابلہ دو وجہوں میں سے ایک کے مطابق اس طرف گئے ہیں کہ وقف میں مدت متعین کرنا صحیح نہیں ہے اور وقف مؤبد ہی رہتا ہے (۱)۔

مالکیہ نیز شافعیہ اپنے صحیح قول کے بالمقابل اور حنابلہ دوسری وجہ کے مطابق اس طرف گئے ہیں کہ وقف میں مدت متعین کرنا جائز ہے، اور وقف کے صحیح ہونے کے لئے تابید شرط نہیں ہے، یعنی وقف کا اس طرح مؤبد ہونا شرط نہیں ہے کہ جب تک شئ موقوف باقی رہے وقف باقی رہے، لہذا متعین مدت تک کے لئے بھی وقف صحیح ہے، پھر اس کی وقفیت ختم ہوجائے گی اور اس میں ہر قسم کا تصرف جائز ہوگا جو غیر موقوف میں ہوتا ہے (۲)۔

اس کی تفصیل اور اختلاف اصطلاح "وقف" کے تحت دیکھا جائے۔

ح-وکالت:

۲۴-وکالت میں مدت کی تعیین فقہاء کے نزدیک صحیح ہے، "جامع الفصولین" میں ہے: اگر کسی نے کسی کو بیع وشراء کا آج وکیل بنایا، اور وکیل نے اسے کل کیا تو اس کے صحیح ہونے کے بارے میں دو روایتیں ہیں، اور عدم صحت کی روایت راجح ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ "آج" کا ذکر مدت کی تعیین کے لئے ہے (۳)۔

(۱) الفتاوی الہندیہ ۲/۳۵۶، تبیین الحقائق ۳/۳۲۶، حاشیہ ابن عابدین ۳/۳۶۵، ۳۶۶، الروضہ ۵/۳۲۵۔

(۲) جواہر الإکلیل ۲/۲۰۸، الشرح الکبیر مع حاشیۃ الدسوقی ۴/۸۷، الأشباہ والنظائر للسیوطی ر ۲۸۲، المغنی مع الشرح الکبیر ۶/۲۲۱۔

(۳) جامع الفصولین ۲/۴۔

صاحب البدائع نے ذکر کیا ہے کہ اگر وکیل بنایا کہ ''اس گھر کو کل فروخت کرو'' تو وہ کل آنے سے پہلے وکیل نہ بنے گا[۱]۔

مالکیہ نے ذکر کیا ہے کہ وکیل نے جب مؤکل کے حکم کی مخالفت کی اور مؤکل کے متعین کردہ وقت سے پہلے یا بعد میں بیع و شراء کیا تو مؤکل کو اختیار ہے کہ وہ اسے قبول کرے یا نہ کرے[۲]۔

شافعیہ اور حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ وکالت کا وقت ختم ہوجانے کے بعد وکیل کے لئے تصرف ممنوع ہوجاتا ہے[۳]، دیکھئے: ''وکالۃ''۔

ط- یمین:

۲۵- فقہاء کا اتفاق ہے کہ یمین میں مدت کی تعیین صحیح ہے، یمین میں مدت کی تعیین کبھی ان الفاظ سے ہوتی ہے جن سے مدت کی تعیین کی جاتی ہے، جیسے ''مادام، مالم، حتی، أنی'' وغیرہ، اور کبھی وقت کے ساتھ مقید کرنے سے ہوتی ہے، جیسے ماہ اور دن۔

لہذا جس نے قسم کھائی کہ فلاں کام نہیں کرے گا اور اس کے لئے کوئی وقت متعین کردیا تو وہ یمین اسی متعینہ وقت کے ساتھ مخصوص ہوگی[۴]۔

تفصیل کے لئے اصطلاح ''لأیمان'' کی طرف رجوع کیا جائے۔

(۱) بدائع الصنائع ۶/ ۳۰۔

(۲) جواہر الإکلیل ۲/ ۱۲۷، حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۳۸۳۔

(۳) مغنی المحتاج ۲/ ۲۲۳، کشاف القناع ۳/ ۴۶۲۔

(۴) جامع الفصولین ۲/ ۷، جواہر الإکلیل ۱/ ۲۴۰، ۲۴۱، الأشباہ و النظائر للسیوطی/ ۲۸۲، کشاف القناع ۶/ ۲۴۵۔

تأکید

تعریف:

۱- لغت میں تاکید کا مطلب: مضبوط کرنا، محکم کرنا، قوت پہنچانا ہے، کہا جاتا ہے: ''أکد العھد'' جب وہ اسے مضبوط و محکم کرے۔

اصطلاح میں تاکید کا مطلب: کسی شی کو مخاطب کے ذہن میں متعین وثابت کرنا ہے[۱]۔

متعلقہ الفاظ:

الف- تأسیس:

۲- تاسیس: کسی ایسے نئے معنی کا فائدہ دینے کا نام ہے جو پہلے سے حاصل نہیں تھا، اسی بنیاد پر فقہاء کے عرف میں تاسیس، تاکید سے بہتر ہے، اس لئے کہ کلام کو نئے معنی پر محمول کرنا پہلے معنی کے اعادہ پر محمول کرنے سے بہتر ہے۔

اور جب کوئی لفظ دونوں معنی کا احتمال رکھتا ہو تو تاسیس پر محمول کرنا متعین ہوجائے گا، یہی وجہ ہے کہ اگر کوئی شخص اپنی بیوی سے کہے: ''تجھے طلاق ہے، تجھے طلاق ہے'' اور کوئی نیت نہ کرے تو اصح یہ ہے کہ اسے استیناف یعنی تاسیس پر محمول کیا جائے گا، تاکید پر محمول نہیں کیا جائے گا، اور اگر کہے کہ میں نے اس قول سے تاکید کا ارادہ

(۱) التھانوی ۶/ ۱۵۴۷، التعریفات (کچھ تصرف کے ساتھ)، المصباح المنیر، تاج العروس مادۃ ''أکد''۔

کیا تھا تو اس کی تصدیق کی جائے گی۔

لیکن حنفیہ کے نزدیک جیسا کہ ابن نجیم نے زیلعی سے نقل کیا ہے، یہ ہے کہ دیانۃً تصدیق کی جائے گی، قضاءً تصدیق نہیں کی جائے گی[1]۔

اجمالی حکم:

۳- دوسرے پر قوت دینے اور ترجیح دینے کے لئے احکام میں تاکید جائز ہے، چنانچہ حکم مؤکد کو حکم غیر مؤکد پر ترجیح دی جائے گی۔ کیونکہ غیر مؤکد میں تاویل کا احتمال ہوتا ہے، مؤکد میں تاویل کا احتمال نہیں ہوتا، اسی طرح مؤکد کو توڑا بھی نہیں جاسکتا، الا یہ کہ توڑنے کی شرط ہو[2]، اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: "وَلاَ تَنقُضُوا الأَيْمَانَ بَعْدَ تَوْكِيدِهَا"[3] (اور قسموں کو مستحکم کرنے کے بعد مت توڑو)۔

اقوال کی تاکید:

۴- اقوال کی جب تاکید لائی جاتی ہے تو وہ اپنے غیر پر راجح ہوجاتے ہیں، اسی سے شہادات کی تاکید ہے، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "فَشَهَادَةُ أَحَدِهِمْ أَرْبَعُ شَهَادَاتٍ بِاللّٰهِ إِنَّهُ لَمِنَ الصَّادِقِينَ"[4] (ان کی شہادت یہ ہے کہ وہ (مرد) چار بار اللہ کی قسم کھا کر کہے کہ میں سچا ہوں)۔ کبھی کبھی تاکید کے متعین احکام ہوتے ہیں جیسے تاکید طلاق، چنانچہ متفرق طلاقوں کو اس طرح ملا دیا جاتا ہے کہ انہیں ایک کا حکم دے دیا جاتا ہے۔ اس کی تفصیل اصطلاح "طلاق" اور اصطلاح "ایمان" میں دیکھی جائے۔

(۱) الأشباہ والنظائر للسیوطی ر ۱۳۵ طبع الحلبی الحلبی، الأشباہ والنظائر لابن نجیم ر ۱۴۹ طبع دار ومکتبۃ الہلال۔

(۲) مسلم الثبوت ۲ ر ۲۰۵ باب الترجیح۔

(۳) سورۂ نحل ر ۹۱۔

(۴) سورۂ نور ر ۶۔

افعال کے ذریعہ تاکید:

۵- اسی میں سے عقد بیع میں مبیع پر قبضہ کرکے ثمن کو مؤکد کرنا ہے، اس لئے کہ کبھی کبھی مبیع حوالگی سے پہلے بائع کے قبضہ میں ہی ہلاک ہوجاتی ہے، پس ثمن ساقط ہوجاتا ہے، اور مہر کو دخول کے ذریعہ مؤکد کرنا ہے، اور احکام کو نفاذ کے ذریعہ مؤکد کرنا ہے[1]۔

اس اجمالی بحث کی تفصیل "اصولی ضمیمہ" میں دیکھی جائے۔

(۱) مسلم الثبوت ۲ ر ۲۰۵، جمع الجوامع ۱ ر ۸۳، القلیوبی ۳ ر ۷ ۳۳، فتح القدیر ۶ ر ۳۲۱، کشاف القناع ۵ ر ۲۶۶، الأشباہ والنظائر لابن نجیم ر ۱۴۹۔

تأمیم

دیکھئے: ''مصادرۃ''۔

تأمین

دیکھئے: ''أمین'' اور ''مستأمن''۔

تأمین الدعاء

دیکھئے: ''آمین''۔

تأویل

تعریف:

۱- **تاویل:** أوَّلَ کا مصدر ہے۔ اصل فعل ''آل الشيء یؤول أولاً'' ہے، جب کوئی چیز لوٹے، تم کہتے ہو: ''آل الأمر إلی کذا'' یعنی معاملہ فلاں کی طرف لوٹا۔

تاویل کا مطلب: اس چیز کی تفسیر کرنا ہے جس کی طرف شی لوٹتی ہے، اور جو اس کا انجام ہے[۱]۔

اصولیین کی اصطلاح میں تاویل: لفظ کو معنی ظاہر سے معنی مرجوح کی طرف پھیرنا ہے، کیونکہ ایک ایسی دلیل کے ذریعہ اس معنی کو مضبوطی حاصل ہوجاتی ہے جس سے معنی ظاہر کی بہ نسبت اس معنی کا ظن غالب ہوجاتا ہے[۲]۔

متعلقہ الفاظ:

الف-تفسیر:

۲-تفسیر کا لغوی معنی: بیان کرنا اور مشکل لفظ کی مراد کو ظاہر کرنا ہے۔

شرع میں تفسیر کا مطلب: آیت کا معنی، اس کی حقیقت، اس کے واقعہ اور سبب نزول کو ایسے لفظ کے ذریعہ واضح کرنا ہے جو اس معنی پر ظاہراً دلالت کرے، اس سے قریب یہ بات ہے کہ لفظ کے چند

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر، مختار الصحاح مادۂ ''أول''، ارشاد الفحول ص ۱۷۶۔
(۲) المستصفی ۱/ ۳۸۷، روضۃ الناظر ص ۹۲، الإحکام للآمدی ۲/ ۱۳۵، التعریفات للجرجانی۔

احتمالات میں سے کسی ایک کو بیان کرنے کا نام تاویل، اور متکلم کی مراد کو بیان کرنے کا نام تفسیر ہے[۱]۔

ابن الاعرابی، ابوعبیدہ اور ایک جماعت کا کہنا یہ ہے کہ تفسیر اور تاویل ہم معنی ہیں۔

راغب کہتے ہیں کہ تفسیر تاویل سے زیادہ عام ہے، اور تفسیر کا اکثر استعمال الفاظ اور الفاظ کے مفردات سے متعلق ہے، اور تاویل کا اکثر استعمال معانی اور جملوں سے متعلق ہے، اور تاویل کا زیادہ تر استعمال کتب الٰہیہ میں ہوتا ہے، اور تفسیر کا لفظ کتب الٰہیہ اور غیر کتب الٰہیہ دونوں میں استعمال کیا جاتا ہے۔

ان کے علاوہ دوسرے علماء نے کہا ہے کہ تفسیر: ایسے لفظ کا بیان ہے جو ایک ہی وجہ کا احتمال رکھتا ہے، اور تاویل: مختلف معانی کا احتمال رکھنے والے کسی لفظ کے اس ایک معنی کو بیان کرنا ہے جو معنی دلائل سے ظاہر ہو۔

ابو طالب ثعلبی کہتے ہیں: تفسیر: لفظ کے وضع کا بیان ہے، خواہ حقیقۃً ہو یا مجازاً، جیسے (صراط) کی تفسیر راستہ سے، اور (صیّب) کی تفسیر بارش سے۔

اور تاویل: لفظ کے باطن کی تفسیر ہے، أوْل سے ماخوذ ہے، جس کا معنی انجام کار کی طرف رجوع کرنا ہے۔ پس تاویل: حقیقت مراد کی خبر دینا ہوا، اور تفسیر: دلیل مراد کی خبر دینا ہوا، اس لئے کہ لفظ، مراد کو ظاہر کرکے بتاتا ہے، اور بتانے والی چیز دلیل کہلاتی ہے[۲]۔

ب-بیان:

۳- بیان لغت میں: اظہار، ایضاح، انکشاف اور اس دلالت وغیرہ

(۱) دستور العلماء ۱/۳۳۰۔

(۲) کشاف اصطلاحات الفنون ۵/۱۱۱۶، لسان العرب، المفردات للراغب مادہ: "فسر" اور "أول"۔

کا نام ہے جس کے ذریعہ شیٔ ظاہر ہوتی ہے[۱]۔

اصطلاح میں بیان: مخاطب کے لئے معنی کو ظاہر کرنا اور اس کی وضاحت کرنا ہے[۲]۔

تاویل اور بیان میں فرق یہ ہے کہ تاویل وہ چیز ہے جو کلام میں ذکر کی جائے، لیکن اس کا حاصل معنی اول وہلہ میں سمجھ میں نہ آئے کہ معنی مراد سمجھا جاسکے۔

اور بیان وہ چیز ہے کہ جو اس سے سمجھا گیا ہے اس میں ذکر کردی جائے، البتہ بعض کے اعتبار سے اس میں ایک قسم کا خفاء ہو[۳]۔

اجمالی حکم:

تاویل جن چیزوں پر داخل ہوتی ہے ان کے اختلاف سے تاویل کا اجمالی حکم بھی مختلف ہوتا ہے، اس کا بیان درج ذیل آتا ہے:

۴- اول: وہ تاویل جو عقائد، اصول دین اور صفات باری تعالی سے متعلق نصوص میں ہو، علماء کے اس سلسلے میں تین مذاہب ہیں:

پہلا مذہب یہ ہے کہ تاویل کی ان میں کوئی گنجائش نہیں، وہ اپنے ظاہر پر ہی رہیں گے، ان میں سے کسی کی کوئی تاویل نہیں کی جائے گی۔ یہ فرقۂ مشبہہ کا قول ہے۔

دوسرا مذہب یہ ہے کہ ان کی بھی تاویلات ہیں، لیکن تشبیہ وتعطیل سے اپنے اعتقاد کو بچاتے ہوئے ہم اس سے رکیں گے، ارشاد باری ہے: "وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيْلَهُ إِلاَّ اللّٰهُ"[۴] (حالانکہ ان کا (صحیح)

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر، مختار الصحاح مادہ "بین"، ارشاد الفحول/۱۶۷، ۱۶۸۔

(۲) ارشاد الفحول نقلاً عن شمس الائمۃ السرخسی/۱۶۸، التعریفات للجرجانی۔

(۳) دستور العلماء ۱/۲۵۷، نقلاً عن التعریفات للجرجانی/۳۱۔

(۴) سورۂ آل عمران/۷۔

مطلب بجز حق تعالی کےکوئی اورنہیں جانتا)، ابن برہان کہتے ہیں کہ یہ سلف کاقول ہے۔

شوکانی نے کہا ہے کہ یہی واضح راستہ ہے اوریہی وہ طریقہ ہے جوتاویل کےگڑھے میں گرنے سے بچانے والا ہے، جوشخص اقتداءکا ارادہ رکھے اس کے لئے سلف صالح پیشوائی کے لئے کافی ہیں اور جو ان کا اسوہ پسند کرے ان کے لئے بہترین اسوہ ہیں، لیکن ساتھ ہی یہ بات بھی تسلیم شدہ ہے کہ کوئی ایسی فیصلہ کن دلیل واردنہیں ہوئی جو تاویل سے مانع ہو، یہ کیسے ہوسکتا ہے جب کہ وہ کتاب وسنت میں خود ہی موجود ہے۔

تیسرا مذہب یہ ہے کہ وہ تاویل شدہ ہیں۔

ابن برہان کہتے ہیں کہ پہلا مذہب باطل ہے، اور آخر والے دونوں مذہب صحابہ کرامؓ سے منقول ہیں، اور یہ تیسرا مذہب حضرت علیؓ، حضرت ابن مسعودؓ، حضرت ابن عباسؓ اورحضرت ام سلمہؓ سے منقول ہے۔ ابن دقیق العید نے ''الفاظ مشکلہ'' کی شرح میں کہا ہے کہ وہ حق ہیں، صحیح ہیں، اور اسی مفہوم میں ہیں جس کا اللہ تبارک وتعالی نے ارادہ کیا ہے، اور جس نے بھی ان میں سے کسی کی تاویل کی، اگر اس کی تاویل عربوں کی زبان کے تقاضوں اور اس سے قریب ہے جسے وہ اپنی گفتگوؤں میں سمجھتے ہیں تو ہم اس پر انکارنہیں کریں گے اور اس کوہم اہل بدعت میں شمارنہیں کریں گے، اوراگر اس کی تاویل بعید ہوئی تو ہم اس میں توقف اختیار کریں گے اور اس کو بعید سمجھیں گے اور ہم اس قاعدہ کی طرف رجوع کریں گے جو اس لفظ کے معنی پر ایمان رکھنے کے سلسلہ میں ہے، اس اعتقاد کے ساتھ کہ اللہ تعالی کی ذات پاک ہے[1]۔

(۱) ارشاد الفحول/۱۷۶، ۱۷۷۔

إعلام الموقعین میں ہے کہ جوینی نے کہا: ائمہ سلف کا مذہب یہ ہے کہ تاویل سے بازرہا جائے، اورظواہر کوان کے مواقع پر جاری کیا جائے اوران کے معانی کواللہ تبارک وتعالی کے سپرد کردیا جائے، جس رائے سے ہم راضی ہیں اور جس کے مطابق ہم اللہ تعالی کی فرمانبرداری کرتے ہیں، وہ اسلاف امت کی اتباع کا عہد ہے، پس ہر دیندار پر لازم ہے کہ وہ یہ اعتقاد رکھے کہ اللہ تعالی محدثات کی صفات سے پاک ہے، مشکلات کی تاویل میں نہ پڑے، اس کے معنی کوباری تعالی کےحوالہ کرے[1]۔

۵ - دوم: وہ نصوص جوفروع سے متعلق ہیں، اس میں کوئی اختلاف نہیں کہ تاویل کاان میں دخل ہے۔

فروع سے متعلق نصوص میں تاویل استنباط واستخراج کے بابوں میں سے ایک باب ہے، یہ تاویل کبھی صحیح ہوتی ہے، اورکبھی فاسد۔ تاویل اس وقت صحیح ہوگی جب استنباط کی ساری شرطیں یعنی لغت میں یا عرف میں اس لفظ کے استعمال کا جوطریقہ ہے اس کے موافق ہو، اور اس پر دلیل قائم ہوکہ اس لفظ سے مراد وہی معنی ہے جس پر اسے محمول کیا گیا ہے، اورتاویل کرنے والا تاویل کا اہل ہو۔

تاویل صحیح کےذریعہ جوعمل کیاجائے اس کےقبول کرنے پر علماء کا اتفاق ہے، البتہ اس کےطریقے اور اس کےمقامات میں اختلاف ہے، اسی طرح اس میں بھی اختلاف ہے کہ کس تاویل کوتاویل قریب قراردیا جائے اورکس کوتاویل بعید۔

آمدی کہتے ہیں: تاویل مقبول ہے اوراس پرعمل بھی ہے جب اپنی شرطوں کے ساتھ پائی جائے، عہد صحابہؓ سے ہمارے زمانہ تک کے ہرشہر اورہرزمانہ کے علماء بغیر نکیر کے اس پرعمل کرتے رہے ہیں[2]۔

(۱) أعلام الموقعین ۴/ ۲۴۶۔

(۲) ارشاد الفحول/ ۱۷۷، الإحکام للآمدی ۳/ ۶۱۔

البرہان میں ہے: **فی الجملہ** ظاہر کی تاویل جائز ہے بشرطیکہ جواز کی ساری شرطیں پائی جائیں، اور کسی مذہب والے نے اصل تاویل کا انکار نہیں کیا ہے، اختلاف صرف تفاصیل میں ہے [۱]۔

جو صورت بھی ہو تاویل کا معاملہ ہر مسئلہ میں مجتہد کی نظر پر منحصر ہے، اس پر لازم ہے کہ اس کے ظن نے جس چیز کو واجب کیا ہے اس کی اتباع کرے، جیسا کہ آمدی کہتے ہیں [۲]۔

غزالی کہتے ہیں: ''جب احتمال قریب ہو اور دلیل بھی قریب ہو تو مجتہد پر ترجیح لازم ہے اور جو اس کا ظن غالب ہو اسی کو اختیار کرے، پس ہر دلیل کے وسیلے سے ہر تاویل مقبول بھی نہیں، بلکہ معاملہ مختلف ہوتا رہتا ہے اور یہ کسی ضابطہ کے تحت داخل نہیں ہے [۳]۔

ابن قدامہ کہتے ہیں: ہر مسئلہ کے لئے ایک ذوق ہوتا ہے، لازم ہے کہ وہ کسی نظر خاص کے ساتھ منفرد رہے [۴]۔

یہاں جو تفصیل مناسب تھی بیان کر دی گئی، مزید یہ کہ کتب اصول میں ان فروعی مسائل کی مثالیں ذکر کر دی گئی ہیں جن کے احکام تاویل نصوص کے طریقہ سے مستنبط ہیں، ساتھ ہی ان لوگوں کا نقطہ نظر بھی بیان کر دیا گیا ہے جنہوں نے تاویل کا طریقہ اختیار کیا اور جنہوں نے ان سے معارضہ کیا۔

تاویل کا اثر:

۶- نصوص سے مستنبط فروعی مسائل میں تاویل کا اثر بالکل ظاہر ہے، اس لئے کہ ان مسائل کے احکام میں فقہاء کے اختلاف کا سبب یہی ہے۔

فقہاء کے نزدیک معروف یہ ہے کہ مختلف فیہ پر عمل کرنے والے پر نکیر نہیں کی جائے گی الا یہ کہ وہ اختلاف شاذ ہو، افضل یہ ہے کہ اختلاف کی رعایت کی جائے، اس کی صورت یہ ہے کہ وہ چیز ترک کر دی جائے جو بعض کے نزدیک جائز ہو اور بعض دوسرے کے نزدیک حرام ہو، اور وہ کام کیا جائے جو بعض کے نزدیک مباح ہو اور بعض دوسرے کے نزدیک واجب ہو۔

اس کی تفصیل اصطلاح ''اختلاف'' کے تحت گذر چکی ہے۔

ہم یہاں تاویل کے بعض عملی آثار بعض مسائل سے ذکر کرتے ہیں:

۷- اول: جس تاویل کے فساد اور اس پر مرتب ہونے والے نتائج پر اتفاق ہو اس کی مثالیں:

الف- یہ بات ثابت شدہ ہے کہ جس کی امامت (خلافت) ثابت ہو اس کی اطاعت واجب ہے، اور اس کی اطاعت سے نکل جانا حرام ہے، اس لئے کہ کتاب وسنت کے نصوص اس پر دلالت کرتے ہیں۔

فقہاء کا اتفاق ہے کہ کسی جماعت کا امام کے خلاف خروج کسی ایسی تاویل سے جس نے اس کام کو ان کی نظر میں مباح کر دیا ہو، بغاوت کہلائے گا، اس لئے کہ ان کی تاویل فاسد ہے۔

انہیں طاعت اختیار کرنے اور جماعت میں داخل ہونے کی دعوت دینا اور ان کے شبہات دور کرنا واجب ہے، اگر وہ طاعت قبول نہ کریں تو ان سے جنگ واجب ہے، جیسا کہ حضرت علی بن ابی طالبؓ نے خوارج کے ساتھ کیا۔ اس کی تفصیل اصطلاح ''بغاۃ'' کے تحت گذر چکی ہے۔

ب- زکاۃ کا وجوب کتاب وسنت اور اجماع سے ثابت ہے، اس کی ادائیگی سے رکنے کی تاویل کرنا تاویل فاسد ہے، زکاۃ نہ دینے

---

(۱) البرہان للجوینی ۱/ ۵۱۵۔

(۲) الاحکام للآمدی ۴/ ۱۴۱۔

(۳) المستصفی ۱/ ۳۸۹۔

(۴) روضۃ الناظر/ ۹۳۔

والوں کو زکاۃ کی ادائیگی پر طاقت کے ذریعہ مجبور کرنا واجب ہے، جیسا کہ حضرت ابوبکر صدیقؓ نے ان مانعین زکاۃ کے ساتھ کیا تھا جنہوں نے اس آیت کریمہ میں تاویل کی تھی: ''خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا وَصَلِّ عَلَيْهِمْ إِنَّ صَلَاتَكَ سَكَنٌ لَهُمْ''[1] (آپ ان کے مالوں میں سے صدقہ لے لیجئے، اس کے ذریعہ آپ انہیں پاک وصاف کردیں گے اور آپ ان کے لئے دعا کیجئے، بلاشبہ آپ کی دعا ان کے حق میں (باعث) تسکین ہے)۔ وہ کہتے تھے کہ یہ غیر نبی کے لئے نہیں ہے، اور اس معاملہ میں غیر نبی، نبی کے قائم مقام ہوجائے اس کی کوئی دلیل نہیں ہے[2]۔ اس کی تفصیل اصطلاح ''زکاۃ'' میں دیکھی جائے۔

ج۔ شراب نوشی کی حرمت کتاب وسنت اور اجماع سے ثابت ہے، اس کے پینے کو حلال کرنے کی تاویل کرنا تاویل فاسد ہے، جو شخص تاویل کرکے شراب پیئے اس پر بھی حد قائم کرنا واجب ہے۔

بیان کیا گیا ہے کہ قدامہ بن مظعون نے شراب پی[3]، حضرت عمرؓ نے ان سے فرمایا: تمہیں اس پر کس بات نے آمادہ کیا؟ جواب دیا: اللہ تعالیٰ فرماتا ہے: "لَيْسَ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ جُنَاحٌ فِيمَا طَعِمُوا إِذَا مَا اتَّقَوْا وَآمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ''[4] (جو لوگ ایمان رکھتے ہیں اور نیک کام کرتے رہتے ہیں ان پر اس چیز میں کوئی گناہ نہیں جس کو وہ کھاتے ہوں جبکہ وہ لوگ تقویٰ رکھتے ہوں اور ایمان رکھتے ہوں اور نیک کام کرتے ہوں) اور میں مہاجرین میں سے ہوں، اہل بدر واحد میں سے ہوں، تو حضرت عمرؓ نے صحابہ کرامؓ سے مطالبہ کیا کہ انہیں جواب دیں، چنانچہ حضرت عبداللہ بن عباسؓ نے فرمایا: ''یہ آیت کریمہ اللہ تعالیٰ نے گزشتہ لوگوں کے لئے جنہوں نے حرام ہونے سے قبل پی تھی، بطور عذر کے نازل فرمائی ہے، پھر اللہ تعالیٰ نے یہ آیت کریمہ ''إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالأَنْصَابُ وَالأَزْلاَمُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ''[1] (اے ایمان والو! شراب اور جوا اور بت اور پانسے تو بس نری گندی باتیں ہیں شیطان کے کام سو اس سے بچے رہو) نازل فرمادی جو لوگوں پر حجت ہے، حضرت عمرؓ نے قدامہؓ سے فرمایا: اے قدامہ! تم نے غلط تاویل کی، جب تم تقویٰ اختیار کروگے تو اللہ نے تم پر جو حرام کیا ہے اس سے بچو گے[2]۔

۸ - دوم: وہ تاویل جس کے قبول کرنے پر اتفاق ہے:

جیسے قسم میں تاویل جب کہ قسم کھانے والا مظلوم ہو، ابن قدامہ کہتے ہیں جس نے قسم کھائی، پھر اپنی قسم میں تاویل کی تو اس کی تاویل مانی جائے گی جب کہ وہ مظلوم ہو، اور اگر ظالم ہو تو اسے اس کی تاویل کوئی فائدہ نہیں پہنچائے گی، قسم کھانے والا جس نے اپنی قسم میں تاویل کی ہو وہ تین حال سے خالی نہ ہوگا:

اول: یہ کہ مظلوم ہو، مثلاً اسے کوئی ظالم کسی بات پر قسم کھلائے، اگر وہ اس کی تصدیق کردے تو اس پر ظلم کرے، یا اس کے علاوہ کسی اور پر ظلم کرے، یا کسی بھی مسلمان کو اس سے ضرر لاحق ہو، تو اس کے لئے تاویل جائز ہے۔

دوم: قسم کھانے والا ظالم ہو، جیسے وہ شخص جسے حاکم کسی ایسے حق

---

(۱) سورۂ توبہ/ ۱۰۳۔

(۲) التبصرة لابن فرحون بہامش فتح العلي المالک ۲/ ۲۸۰، الاختیار ۱/ ۱۰۳، أسنی المطالب ۴/ ۱۱۱، شرح منتہی الإرادات ۱/ ۴۱۷۔

(۳) اثر: ''قدامہ بن مظعون......'' کی روایت عبدالرزاق نے اپنے مصنف (۹/ ۲۴۲ طبع المجلس العلمی الہند) میں کی ہے۔

(۴) سورۂ مائدہ/ ۹۳۔

---

(۱) سورۂ مائدہ/ ۹۰۔

(۲) المغنی ۸/ ۳۰۴، ۳۰۳، ہامش الفروق ۱/ ۱۸۲، مغنی المحتاج ۴/ ۱۹۳۔

پر قسم کھلائے جو اس کے پاس ہے، اس صورت میں اس کی قسم لفظ کے اس ظاہر پر پھیری جائے گی جسے قسم کھلانے والے نے مراد لیا ہے اور قسم کھانے والے کی تاویل نفع نہ دے گی اور ہمیں اس مسئلہ میں کسی کے اختلاف کا علم نہیں ہے، اس لئے کہ حضرت ابو ہریرہؓ روایت کرتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "**یمینک علی ما یصدقک به صاحبک**"[۱] (تمہاری قسم وہ ہے جس کے بارے میں تمہارا ساتھی تصدیق کرے)، اور اس لئے بھی کہ اگر تاویل کی جائے تو یمین کا معنی مقصود باطل ہوجائے گا۔

سوم: نہ ظالم ہو نہ مظلوم، اس صورت میں امام احمد کا ظاہر کلام کا ظاہر یہ ہے کہ اس کے لئے تاویل جائز ہے۔

یہ تفصیلات ابن قدامہ نے ذکر کی ہیں۔

تمام مذاہب اس بات پر متفق ہیں کہ جب مظلوم اپنی قسم میں تاویل کرے تو اسے تاویل کا حق ہے[۲]، دیکھئے: "ایمان" کی اصطلاح۔

۹-سوم: یہاں کچھ ایسی تاویلات بھی ہیں جنہیں بعض فقہاء نے تاویل قریب قرار دیا ہے، لہذا وہ حکم کے استنباط کے لئے دلیل بن گئیں، لیکن بعض دوسرے فقہاء نے انہیں تاویل بعید قرار دیا ہے، لہذا وہ دلیل بننے کی صلاحیت نہیں رکھتیں۔

ان کی مثالوں میں سے یہ ہے کہ اگر کوئی شخص رمضان المبارک کے دن میں جان بوجھ کر کھالے یا بیوی سے جماع کرلے تو حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک کفارہ واجب ہوجائے گا، اور شافعیہ وحنابلہ کے نزدیک صرف جماع سے کفارہ واجب ہوگا۔

(۱) حدیث: "**یمینک علی ما یصدقک به صاحبک**" کی روایت مسلم (۳/ ۱۲۷۴ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) البدائع ۳/ ۲۰، حاشیۃ الصاوی علی الشرح الصغیر ۲/ ۲۷۷، مغنی المحتاج ۴/ ۴۷۵، المغنی ۸/ ۷۲۷۔

اسی بناپر یہ ہے کہ اگر کسی نے رمضان المبارک کا چاند تنہا دیکھا اور اس کی شہادت رد کردی گئی تو اس پر روزہ رکھنا واجب ہے، لیکن اگر اس نے شہادت رد ہونے کی وجہ سے روزہ نہ رکھنا مباح سمجھا اور ایسی چیز کے ذریعہ روزہ توڑا جس سے کفارہ واجب ہوتا ہے تو شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک اور مالکیہ کے مشہور قول کے مطابق اس پر کفارہ واجب ہوگا، کیونکہ اس نے ماہ مبارک کی حرمت کو پامال کیا، اور رہا شہادت کے رد ہونے کی وجہ سے مباح سمجھنا تو یہ تاویل بعید ہے، کیونکہ اس نے اللہ تعالی کے اس ارشاد کی مخالفت کی: "فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ"[۱] (سوتم میں سے جوکوئی اس مہینہ کو پائے لازم ہے کہ وہ (مہینہ بھر) روزہ رکھے)، اور نبی کریم ﷺ کے اس ارشاد کی بھی مخالفت کی: "**صوموا لرؤیته**"[۲] (چاند دیکھ کر روزہ رکھو)۔ اور حنفیہ اور بعض مالکیہ کے نزدیک شبہ پیدا ہوجانے کی وجہ سے اس پر کفارہ نہیں ہے، اس لئے کہ شہادت کے رد ہونے کو اباحت کے گمان کے سلسلے میں تاویل قریب مانا جائے گا[۳]۔

فروعی مسائل میں مختلف مذاہب کے درمیان اس قسم کے اختلافات، بلکہ ایک ہی مذہب کے فقہاء کے درمیان بہت پائے جاتے ہیں، مثلاً حنفیہ بچے اور پاگل کے مال میں زکاۃ واجب نہیں کرتے، اسی طرح نماز میں قہقہہ لگانے سے ان کے نزدیک وضو ٹوٹ جاتا ہے، لیکن ان دونوں مسئلوں میں بقیہ مذاہب کا اختلاف ہے۔

معروف یہ ہے کہ مختلف فیہ کا انکار نہیں کیا جائے گا، جیسا کہ بیان کیا جاچکا ہے۔

(۱) سورۂ بقرہ/ ۱۸۵۔

(۲) حدیث: "**صوموا لرؤیته** ......" کی روایت بخاری (الفتح ۴/ ۱۱۹ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/ ۷۵۹ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۳) البدائع ۲/ ۸۰، الاختیار ۱/ ۱۲۹، الشرح الصغیر ۱/ ۲۵۰، الدسوقی ۱/ ۵۳۲، المجموع ۶/ ۳۳۵، کشاف القناع ۲/ ۳۲۶۔

یہاں جو باتیں مجملاً بیان کی گئیں ان کی تفصیل کی جگہ ''اصولی ضمیمہ'' ہے۔

تابع

دیکھئے: ''تبعیۃ''۔

تابوت

دیکھئے: ''جنائز''۔

تاریخ

دیکھئے: ''تأریخ''۔

تاسوعاء

تعریف:

۱- تاسوعاء: ماہ محرم کی نویں تاریخ ہے [۱]، اس کی دلیل حدیث صحیح ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے عاشوراء (محرم کی دسویں تاریخ) کا روزہ رکھا، آپ ﷺ سے کہا گیا کہ یہود ونصاری اس دن کی تعظیم کرتے ہیں، تو آپ ﷺ نے فرمایا "فإذا كان العام المقبل إن شاء الله صمنا اليوم التاسع" [۲] (جب اگلا سال آئے گا تو انشاء اللہ ہم نویں تاریخ کو (بھی) روزہ رکھیں گے)۔

متعلقہ الفاظ:

۲- عاشوراء: یہ ماہ محرم کی دسویں تاریخ ہے، اس لئے کہ عبداللہ بن عباسؓ سے مروی ہے: "أمر رسول الله ﷺ بصوم يوم عاشوراء: العاشر من المحرم" [۳] (رسول اللہ ﷺ نے عاشوراء کے دن یعنی محرم کی دسویں تاریخ کا روزہ رکھنے کا حکم دیا)،

---

(۱) المصباح المنیر، لسان العرب مادۂ ''تسع''، روضۃ الطالبین ۲/ ۳۸۷، کشاف القناع عن متن الاقناع ۲/ ۳۳۸ طبع النصر الحدیثہ، الشرح الکبیر ۱/ ۵۱۶، جواہر الاکلیل ۱/ ۱۴۶۔

(۲) حدیث: "فإذا كان العام المقبل إن شاء الله صمنا اليوم التاسع......" کی روایت مسلم (۲/ ۷۹۸ طبع عیسی البابی الحلبی) نے کی ہے۔

(۳) حدیث: "أمر رسول الله ﷺ بصوم يوم عاشوراء ......" کی روایت ترمذی (۳/ ۱۲۸ طبع مصطفی البابی الحلبی) نے کی ہے اور کہا ہے کہ حسن صحیح ہے۔

عاشوراء کا روزہ مستحب یا مسنون ہے[1]۔ حضرت ابو قتادہؓ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ سے یوم عاشوراء کے روزہ کے بارے میں پوچھا گیا تو آپ ﷺ نے فرمایا: "یکفّر السنة الماضیة والباقیة"[2] (یہ ایک سال پچھلے اور ایک سال اگلے گناہوں کو ختم کردیتا ہے)۔

اجمالی حکم:

۳- جس طرح عاشوراء کا روزہ مسنون یا مستحب ہے اسی طرح تاسوعاء کے روزہ کا حکم ہے، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ عاشوراء کا روزہ رکھتے تھے، صحابہ کرامؓ نے عرض کیا یہود ونصاریٰ بھی اس دن روزہ رکھتے ہیں تو آپ ﷺ نے فرمایا: "إنه في العام المقبل يصوم التاسع"[3] (آپ ﷺ آئندہ سال نویں تاریخ کو بھی روزہ رکھیں گے)، مگر (نویں تاریخ کے روزہ کے مقابلہ میں) عاشوراء کا روزہ استحباب میں زیادہ مؤکد ہے، اس لئے کہ وہ اس سے پہلے والے سال کے گناہوں کو مٹادیتا ہے۔ مسلم شریف میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "صيام يوم عرفة أحتسب على الله أن يكفر السنة التي قبله والسنة التي بعده وصيام يوم عاشوراء أحتسب على الله أن يكفر السنة التي قبله"[4] (مجھ کو اللہ تعالیٰ سے امید ہے کہ یوم عرفہ کا روزہ اس سے پہلے والے سال اور اس کے بعد والے سال کے گناہوں کو مٹادے گا، اور مجھے اللہ سے امید ہے کہ عاشوراء کا روزہ اس سے پہلے سال کے گناہوں کو مٹادے گا)۔

مسلم کی روایت میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "فإذا كان العام المقبل إن شاء الله صمنا اليوم التاسع" (پس جب اگلا سال آئے گا تو ہم ان شاء اللہ نویں تاریخ کو بھی روزہ رکھیں گے)۔ حضرت عبد اللہ بن عباسؓ کہتے ہیں کہ اگلا سال آنے سے قبل ہی رسول اللہ ﷺ کی وفات ہوگئی[1]۔ ایک سال کے گناہوں کو مٹانے سے مراد: ایک سال کے گناہ صغیرہ کو مٹانا ہے، اگر صغیرہ نہ ہوں تو ایک سال کے کبیرہ گناہوں میں تخفیف کی جائے گی، اور یہ تخفیف اللہ تعالیٰ کے فضل پر موقوف ہے، اور اگر اس کے کبائر بھی نہ ہوں تو اس کے درجات بلند کئے جائیں گے۔

عطاء سے مروی ہے کہ انہوں نے عبد اللہ بن عباسؓ کو عاشوراء کے بارے میں کہتے ہوئے سنا: "خالفوا اليهود وصوموا التاسع والعاشر"[2] (یہود کی مخالفت کرو اور محرم کی نویں اور دسویں دونوں دن کو روزہ رکھو)۔

۴- علماء نے یوم تاسوعاء کے روزہ کے استحباب کی حکمت میں چند وجہیں ذکر کی ہیں:

اول: ان میں سے ایک یہ ہے کہ اس سے مراد یہود کی مخالفت ہے، اس لئے کہ وہ صرف دسویں تاریخ کو روزہ رکھتے تھے، یہی عبد اللہ بن عباسؓ سے مروی ہے، اور امام احمد بن حنبل کی حدیث میں

(۱) المصباح المنیر، لسان العرب مادہ: "عشر"، الدر المختار ۲/ ۸۳، نزہۃ المتقین شرح ریاض الصالحین ۲/ ۸۸۵، ۸۸۶، کشاف القناع ۲/ ۳۳۸، المجموع شرح المہذب ۶/ ۳۸۲، حاشیہ قلیوبی ۲/ ۷۳، جواہر الاکلیل ۱/ ۱۴۶، المغنی لابن قدامہ ۳/ ۱۷۴ طبع الریاض الحدیثہ۔

(۲) حدیث: "یکفر السنة الماضیة والباقیة ......" کی روایت مسلم (۲/ ۸۱۹ طبع عیسی البابی الحلبی) نے کی ہے۔

(۳) حدیث: "إنه في العام المقبل يصوم التاسع ......" کی تخریج فقرہ نمبر ۱ میں گذر چکی ہے۔

(۴) حدیث: "صیام یوم عرفة أحتسب على الله أن يكفر السنة ......" کی روایت مسلم (۲/ ۸۱۸، ۸۱۹ طبع عیسی البابی الحلبی) نے کی ہے۔

(۱) حدیث: "فإذا کان العام المقبل ......" کی تخریج فقرہ نمبر ۱ میں گذر چکی ہے۔

(۲) اثر ابن عباس: "خالفوا اليهود وصوموا التاسع والعاشر ......" کی روایت عبد الرزاق اور بیہقی نے موقوفا کی ہے (مصنف عبد الرزاق ۴/ ۲۸۷، السنن الکبریٰ للبیہقی ۴/ ۲۸۷)۔

جس کا سلسلۂ سند ابن عباس تک جاتا ہے، اس میں انہوں نے فرمایا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "صوموا یوم عاشوراء وخالفوا الیهود و صوموا قبله یوما و بعده یوما"[1] (عاشوراء کا روزہ رکھو اور یہود کی مخالفت کرو اور اس سے ایک دن پہلے یا ایک دن بعد روزہ رکھو)۔

دوم: اس کا مقصد صوم عاشوراء کو ایک اور روزہ کے ساتھ ملانا ہے۔

سوم: دسویں تاریخ کے روزہ میں احتیاط مقصود ہے، اس لئے کہ یہ اندیشہ ہے کہ غلطی کی وجہ سے چاند کی تاریخ گھٹ جائے اور تعداد کے اعتبار سے نویں تاریخ ہو، لیکن حقیقت میں دسویں تاریخ ہو[2]۔

اس سلسلے میں مزید تفصیل کے لئے "صوم التطوع" کی اصطلاح دیکھی جائے۔

تبختر

دیکھئے: "اختیال"۔

(۱) حدیث: "صوموا یوم عاشوراء وخالفوا الیهود و صوموا......" کی روایت احمد (مسند احمد بن حنبل ۱/ ۲۴۱) اور بزار نے کی ہے ہیثمی کہتے ہیں: اس میں محمد بن ابی لیلی ہیں جن کے بارے میں کلام ہے (مجمع الزوائد ۳/ ۱۸۸، ۱۸۹)۔

(۲) ابن عابدین ۲/ ۸۳، المجموع شرح المہذب ۶/ ۳۸۲، ۳۸۳، المہذب فی فقہ الامام الشافعی ۱/ ۱۹۵، روضۃ الطالبین ۲/ ۳۸۷، حاشیۃ قلیوبی ۲/ ۷۳، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۵۱۶، مواہب الجلیل للحطاب ۲/ ۴۰۶، جواہر الاکلیل ۱/ ۱۴۶، شرح الزرقانی علی مختصر خلیل ۲/ ۱۹۷، المغنی لابن قدامہ ۳/ ۱۷۴ طبع الریاض الحدیثہ، کشاف القناع عن متن الاقناع ۲/ ۳۳۸، ۳۳۹، نزہۃ المتقین شرح ریاض الصالحین ۲/ ۸۸۵، ۸۸۶۔

تبدیل

تعریف:

۱-لغت میں "تبديل الشيء" کا مطلب: شی کو بدل دینا ہے، اگر چہ اس کا بدل نہ لائے، کہا جاتا ہے: بدلت الشئ تبديلا، جو غيرته تغييراً کے معنی میں ہے (یعنی میں نے اس کو متغیر کردیا)۔ تبدیل میں اصل یہ ہے کہ شی کو اس کی حالت سے بدل دیا جائے، اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "يَوْمَ تُبَدَّلُ الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ وَالسَّمٰوٰتُ" [۱] ((اور یہ اس روز ہوگا) جس روز کہ زمین بدل کر دوسری زمین کردی جائے گی اور آسمان بھی)۔ زجاج کہتے ہیں کہ تبدیل کے معنی اور اللہ ہی زیادہ جانتا ہے: زمین کے پہاڑوں کو چلانا، اس کے دریاؤں کو پھاڑنا، اور زمین کو اس طرح برابر کردینا ہے کہ اس میں نہ کوئی کجی دکھائی دے اور نہ ابھار۔ اور تبدیل سماء کا مطلب: ستاروں کو بکھیرنا، انہیں توڑ پھوڑ دینا، سورج کو لپیٹ دینا، اور چاند کو بے نور کردینا ہے [۲]۔

تبدیل کا اصطلاحی معنی اس کے لغوی معنی ہی کی طرح ہے، اسی سے نسخ بھی ہے، اور نسخ کا مطلب ہے ایک حکم شرعی کو بعد کی دلیل شرعی سے ختم کردیا جائے [۳]۔

تبدیل کا لفظ استبدال وقف کے لئے بھی بولا جاتا ہے، اور

(۱) سورۂ ابراہیم ۴۸۔

(۲) مختار الصحاح، المصباح المنیر، لسان العرب مادۂ "بدل"۔

(۳) التعریفات للجرجانی۔

مطلب یہ ہوتا ہے کہ شی موقوف، خواہ جائداد منقولہ ہو یا غیر منقولہ، اسے بیچ دیا جائے اور بدل کے مال سے کسی عین کو خرید اجائے تا کہ وہ فروخت کردہ شی کی جگہ وقف ہوجائے، یا شی موقوف کو دوسری شی سے بدل لیا جائے۔

اور حنفیہ کے کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ بیان تغییر اور بیان تبدیل میں فرق ہے، بیان تغییر مطلق کو مقید کرنے اور عام کی تخصیص کرنے کی طرح ہے، اور بیان تبدیل نسخ کی طرح ہے، یعنی جو حکم پہلے ثابت تھا اسے بعد کے نص سے ختم کردینا ہے [۱]۔

اجمالی حکم:

تبدیل کے چند احکام ہیں، جو مقامات کے اختلاف سے مختلف ہوتے رہتے ہیں:

۲-وقف میں تبدیلی:

حنفیہ نے وقف کرنے والے کو اجازت دی ہے کہ وہ اپنے وقف میں داخل کرنے اور نکالنے کی شرط لگا سکتا ہے، جیسا کہ متاخرین حنفیہ نے اجازت دی ہے، اور یہ بات ان کی دس شرطوں سے معلوم ہوتی ہے جو یہ ہیں:

اعطاء، حرمان، ادخال، اخراج، زیادتی، کمی، تغییر، ابدال، استبدال، اور بدل یا تبادل [۲]۔ شافعیہ، حنابلہ اور مالکیہ نے اس معاملے میں حنفیہ سے اختلاف کیا ہے۔

شافعیہ نے واقف کی اس شرط کو کہ جب چاہے رجوع کرلے یا محروم کردے، یا جب چاہے حق کو غیر موقوف علیہ کی طرف پھیر دے،

(۱) المغنی لابن قدامہ ۶۰۶/۵ طبع الریاض الحدیثہ، الشرح الکبیر للدردیر ۸۸/۴۔

(۲) التلویح علی التوضیح ۱۸/۲، ۱۹ طبع صبیح، التعریفات للجرجانی۔

شرط فاسد کہا ہے، البتہ مصلحت کے بقدر تغییر کی اجازت دی ہے[1] لیکن حنابلہ اور مالکیہ نے اس کی اجازت نہیں دی ہے، اس لئے کہ یہ شرط مقتضائے وقف کے خلاف ہے[2]۔

اس کی تفصیل اصطلاح "وقف" کے تحت "شرط واقف" میں دیکھی جائے۔

بیع میں تبدیلی:

تبدیلی کی قسموں میں سے بیع بھی ہے، کیونکہ بیع مال متقوم کا مال متقوم سے بدلنا ہے، لیکن اس میں شرائط شرعیہ کی رعایت ضروری ہے، انہیں میں سے یہ ہیں:

الف- صرف میں تبدیلی:

۳- صرف میں جنس ثمن کی بیع جنس ثمن سے ہوتی ہے، اس میں ٹکسالی، ڈھلا ہوا، کچا سب برابر ہوتا ہے، لہذا اگر چاندی کو چاندی سے یا سونے کو سونے سے بیچے اور دونوں کا وزن برابر ہو اور دونوں پر قبضہ ہوجائے تو بیع جائز ہے[3]، اس سلسلے میں اصل وہ حدیث ہے جو حضرت عبادہ بن صامتؓ سے مروی ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا: "الذهب بالذهب والفضة بالفضة والتمر بالتمر والبر بالبر والشعير بالشعير والملح بالملح مثلا بمثل يدا بيد، فإذا اختلفت هذه الأصناف فبيعوا كيف شئتم إذا كان يدا بيد"[1] (بیچو سونے کو سونے کے بدلے، چاندی کو چاندی کے بدلے، کھجور کو کھجور، گندم کو گندم، جو کو جو، اور نمک کو نمک کے بدلے، برابر برابر، اور نقد، پس جب جنسیں مختلف ہوجائیں تو جیسے چاہو (کمی بیشی کے ساتھ) بیچو جب کہ نقد ہوں)۔

اس لئے کہ وہ دونوں دو جنسیں ہیں، لہذا ان میں تفاضل جائز ہوگا جیسا کہ اگر دونوں کا نفع الگ الگ ہوتا۔

ب-عقد میں متعین ہوجانے کے بعد عوضین میں سے کسی ایک کی تبدیلی:

۴- جب عقد کے اندر عوضین میں سے کوئی ایک متعین ہوچکا ہو تو اس کی تبدیلی جائز نہیں ہے، اسی میں سے مبیع ہے، اس لئے کہ وہ عقد بیع کے ذریعہ متعین ہوجاتی ہے (لہذا اس کی تبدیلی جائز نہیں)، لیکن ثمن متعین کرنے سے متعین نہیں ہوتا سوائے چند جگہوں کے، جن میں سے صرف اور سلم ہیں، اسی طرح ودیعت میں اثمان متعین ہوتے ہیں، لہذا ان کی تبدیلی جائز نہیں۔

اس کی تفصیل اصطلاح "تعیین" اور اصطلاح "صرف" اور "سلم" کے تحت دیکھی جائے۔

دین میں تبدیلی:

۵- اگر دین اسلام سے غیر اسلام کی طرف تبدیلی ہو، جسے ارتداد کہا جاتا ہے تو اسے بالاتفاق برقرار نہیں رکھا جائے گا، اور اس پر بہت سے احکام مرتب ہوتے ہیں، ان کی تفصیل اصطلاح "ردّت" میں موجود ہے۔

اور اگر دین کی تبدیلی اسلام کے علاوہ کسی ایک دین کو چھوڑ کر اسلام کے علاوہ کسی دوسرے دین کی طرف ہو مثلاً نصرانی، یہودی

---

(۱) ابن عابدین ۳/ ۳۸۸۔

(۲) روضۃ الطالبین ۵/ ۳۴۹۔

(۳) الاختیار شرح المختار ۱/ ۲۱۱، ۲۱۲ طبع مصطفی الحلبی، المہذب فی فقہ الامام الشافعی ۱/ ۲۷۷، ۲۷۹، المغنی لابن قدامہ ۴/ ۴، ۱۱، ۱۲، جواہر الاکلیل ۲/ ۷ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۱) حدیث حضرت عبادہ بن صامتؓ کی روایت مسلم (۳/ ۱۲۱۱ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

ہو جائے، یا یہودی، نصرانی ہو جائے تو اس کو اس تبدیلی پر برقرار رکھا جائے گا یا نہیں؟ اس میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

حنفیہ اور مالکیہ کا مذہب، شافعیہ کا غیر اظہر قول اور امام احمد کی ایک روایت یہ ہے کہ وہ جدھر منتقل ہوا ہے اسے ادھر ہی برقرار رکھا جائے گا، کیونکہ کفر سب کا سب ایک ملت ہے۔

شافعیہ کا اظہر قول اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ اسے اس پر برقرار نہیں رکھا جائے گا، کیونکہ اس نے اس دین کو باطل قرار دینے کے بعد پھر وہی باطل دین اختیار کر لیا، لہذا اسے اس نئے باطل دین پر برقرار نہیں رکھا جائے گا، جیسے کہ اگر مسلمان مرتد ہو جائے (تو اسے برقرار نہیں رکھا جاتا)۔ لہذا اگر ایسا کرنے والی عورت ہو تو وہ کسی مسلمان کے لئے حلال نہیں ہوگی، اس بات پر تفریع کرتے ہوئے کہ اسے (اس نئے دین پر) برقرار نہیں رکھا جائے گا۔

لہذا اگر کسی مسلمان کی بیوی یہودی ہوگئی جب کہ وہ پہلے سے نصرانی تھی تو وہ مرتدہ کی طرح ہوگی، تو اگر یہودی یا نصرانی ہونا دخول سے پہلے ہو تو فوراً فرقت ہو جائے گی، اور دخول کے بعد ہو تو فرقت عدت کے ختم ہونے پر موقوف رہے گی، اور اس عورت سے سوائے اسلام کے کوئی دین قبول نہیں کیا جائے گا، اس لئے کہ اس نے جس دین کو چھوڑا ہے اس کے باطل ہونے کا اقرار کیا اور جس دین کو اختیار کیا ہے اس کے باطل ہونے کا اقرار پہلے کر چکی ہے۔

اگر کوئی یہودی یا نصرانی، غیر کتابی دین کی طرف منتقل ہو تو اسے برقرار نہیں رکھا جائے گا، اور توبہ کے وقت کس دین کی طرف پلٹنے کا مطالبہ ہوگا؟ اس سلسلے میں دو قول ہیں: ایک یہ کہ صرف اسلام کی طرف پلٹنے کا مطالبہ ہوگا، دوسرا قول یہ ہے کہ دین اسلام کی طرف یا اس کے دین اول کی طرف۔ اور ایک تیسرے قول میں یہ ہے کہ دونوں میں سے کسی ایک کی طرف یا اس کے سابق دین کے مساوی دین کی طرف، لہذا اگر کوئی عورت کسی مسلمان کے نکاح میں رہی ہو تو قبل الدخول فوراً جدائی ہوگی، اور بعد الدخول عدت ختم ہو جانے پر۔

اگر کوئی بت پرست یہودی یا نصرانی ہو جائے تو اسے اس پر برقرار نہیں رکھا جائے گا، اس لئے کہ وہ ایسے دین سے منتقل ہوا ہے جس پر برقرار نہیں رکھا جاتا، اور جس دین کی طرف منتقل ہوا ہے وہ باطل ہے، اور باطل اقرار کی فضیلت کا فائدہ نہیں دیتا، لہذا اسلام متعین ہو گیا، جیسے کوئی مسلمان مرتد ہو تو اسے ارتداد پر باقی نہیں رکھا جاتا، لہذا اگر وہ انکار کر دے تو اسے قتل کر دیا جائے گا[1]۔

لعان میں شہادت کی تبدیلی:

۶ - اگر دونوں لعان کرنے والوں میں سے کوئی ایک لفظ "أشهد" کو أقسم یا أحلف یا أولي سے بدل دے تو اس کا اعتبار نہیں کیا جائے گا، اس لئے کہ لعان میں تغلیظ (شدت) کا قصد ہوتا ہے اور لفظ شہادت اس میں زیادہ بلیغ ہے، اور اگر لعنت کے لفظ کو ابعاد سے بدل دے، یا لفظ لعنت کو غضب سے بدل دے تو بھی اعتبار نہیں کیا جائے گا، یا عورت لفظ غضب کو "سخط" سے بدل دے یا لفظ غضب کو پانچویں بار سے پہلے میں استعمال کرے تو بھی اعتبار نہیں کیا جائے گا، اور اگر عورت لفظ "غضب" کو لعنت سے بدل دے، یا مرد لفظ "لعنت" کو پانچویں بار سے پہلے میں استعمال کرے تو اعتبار نہیں کیا جائے گا، کیونکہ اس نے منصوص کی مخالفت کی ہے[2]۔

اس سلسلے میں اصل اللہ تعالی کا یہ فرمان ہے: "وَالَّذِيْنَ يَرْمُوْنَ أَزْوَاجَهُمْ وَلَمْ يَكُنْ لَّهُمْ شُهَدَاءُ إِلاَّ أَنْفُسُهُمْ

(۱) منہاج الطالبین مع حاشیہ قلیوبی ۳/ ۲۵۳، حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۳۸۵، ۵/ ۱۹۰، الدسوقی ۴/ ۳۰۸، المغنی ۶/ ۵۹۳، ۵۹۴۔

(۲) کشاف القناع عن متن الاقناع ۵/ ۳۹۱، ۳۹۲ طبع النصر الحدیثہ، المغنی لابن قدامہ ۷/ ۴۳۶، ۴۳۷ طبع الریاض الحدیثہ۔

فَشَهَادَةُ أَحَدِهِمْ أَرْبَعُ شَهَادَاتٍ بِاللّٰهِ إِنَّهُ لَمِنَ الصَّادِقِيْنَ، وَالْخَامِسَةُ أَنَّ لَعْنَةَ اللّٰهِ عَلَيْهِ إِنْ كَانَ مِنَ الْكَاذِبِيْنَ، وَيَدْرَأُ عَنْهَا الْعَذَابَ أَنْ تَشْهَدَ أَرْبَعَ شَهَادَاتٍ بِاللّٰهِ إِنَّهُ لَمِنَ الْكَاذِبِيْنَ، وَالْخَامِسَةَ أَنَّ غَضَبَ اللّٰهِ عَلَيْهَا إِنْ كَانَ مِنَ الصَّادِقِيْنَ"[(۱)] (اور جولوگ اپنی بیویوں کوتہمت لگائیں اوران کے پاس بجز اپنے (اور) کوئی گواہ نہ ہوتو ان کی شہادت یہ ہے کہ وہ (مرد) چار بار اللہ کی قسم کھا کر کہے کہ میں سچا ہوں اور پانچویں بار یہ کہے کہ مجھ پر اللہ کی لعنت ہواگر میں جھوٹا ہوں، اورعورت سے سزا اس طرح ٹل سکتی ہے کہ وہ اللہ کی قسم چار بار کھا کر کہے کہ بے شک مرد جھوٹا ہے اور پانچویں بار یہ کہے کہ مجھ پر اللہ کا غضب ہواگر مرد سچا ہے)۔

اس کی تفصیل اصطلاح ''لعان'' میں موجود ہے۔

زکاۃ کی تبدیلی:

۷- جمہور کا مذہب یہ ہے کہ زکاۃ کی تبدیلی اس طرح پر کہ عین شی کے بدلے اس کی قیمت دے دی جائے، جائز نہیں ہے، حنفیہ کا مذہب جواز کا ہے، اس لئے کہ ان کے نزدیک عین شی دینے سے اس کی قیمت دینا افضل ہے، اس کی علت یہ ہے کہ قیمت سامان کے مقابلے میں فقیر کی حاجت دور کرنے میں زیادہ مددگار ہے، اس لئے کہ ہوسکتا ہے کہ وہ مثلاً گندم کا محتاج نہ ہو، کپڑے وغیرہ کا محتاج ہو، یہ گنجائش اور فراوانی کے وقت ہے، البتہ قحط اور شدت کے وقت عین سامان کا دینا ہی افضل ہے[(۲)]۔

اس کی تفصیل کے لئے اصطلاح ''زکاۃ الفطر'' کی طرف رجوع کیا جائے۔

(۱) سورۂ نور ر۶-۹۔

(۲) ابن عابدین ۲/ ۷۶، ۷۸، روضۃ الطالبین ۲/ ۳۰۱، ۳۰۳، الشرح الکبیر للدردیر ۱/ ۵۰۲، ۵۰۵، المغنی لابن قدامہ ۳/ ۵۵، ۶۲، ۶۳، ۶۵۔

تبذّل

تعریف:

۱- تبذل کے لغت میں کئی معانی ہیں: مثلاً ترک زینت، اور تواضع کی بنا پر اچھی خوبصورت ہیئت اختیار نہ کرنا، اسی سے حضرت سلمان کی حدیث ہے: ''فرأى أم الدرداء متبذلة'' (انہوں نے ام الدرداء کو دیکھا بوسیدہ کپڑے پہنے ہوئے)، ایک روایت میں: ''مبتذلة'' ہے[(۱)]۔

مبذل اور مبذلة: پرانے کپڑے کو کہتے ہیں، اور متبذّل کا معنی ہے: پرانے کپڑے کو پہننے والا، استسقاء والی حدیث میں ہے: ''فخرج متبذّلا متخضعا''[(۲)] (رسول اللہ ﷺ پرانے کپڑے پہنے ہوئے عاجزی کے ساتھ نکلے)، مختار الصحاح میں ہے: ''البِذلة و المِبذلة'' (دونوں میں اول کے کسرہ کے ساتھ) جو کپڑے بوسیدہ کردیئے جائیں۔ ابتذال الثوب وغیرہ کا مطلب ہوتا ہے: کپڑے کو بوسیدہ کرنا۔ تبذل کا ایک معنی حفاظت کا ترک کردینا بھی ہے[(۳)]۔

اصطلاح میں تبذل کا معنی ہے: بوسیدہ کپڑے پہننا۔

(۱) حدیث: ''فرأى أم الدرداء متبذلة......'' اور ایک روایت میں ہے: ''مبتذلة'' کی روایت بخاری نے اپنی صحیح (۴/ ۲۰۹ طبع السلفیہ) میں کی ہے۔

(۲) حدیث استسقاء: ''فخرج متبذلا متخضعا......'' کی روایت ترمذی (۲/ ۴۴۵ طبع الحلبی) نے کی ہے اور کہا ہے کہ یہ حسن صحیح ہے۔

(۳) لسان العرب، مختار الصحاح، المصباح مادۂ ''بذل''۔

بذلة کا مطلب ہے: بوسیدہ، ثیاب البذلة: وہ کپڑے کہلاتے ہیں جو کام کرتے وقت، اورخدمت (ڈیوٹی) کے وقت پہنے جائیں، اورانسان اسے اپنے گھر میں استعمال کرے[1]۔

اس اعتبار سے اس کا اصطلاحی معنی اوپر مذکور اس کے لغوی معانی سے الگ نہیں ہے۔

تبذل کا اجمالی حکم:

۲-تبذل ترک زینت کے معنی میں ہے، جوکبھی واجب ہوتا ہے اورکبھی مسنون، کبھی مکروہ ہوتا ہے اورکبھی مباح، اورمباح ہی اصل ہے۔

۳- یہ واجب ہوتا ہے سوگ کی حالت میں، اس کا مطلب یہ ہے کہ وہ عورت جوشوہر کی موت یا طلاق بائن کی وجہ سے عدت گذاررہی ہو وہ زینت وغیرہ نہ کرے[2]۔

اس پر عام فقہاء کا اتفاق ہے کہ جس عورت کا شوہر وفات پاچکا ہواس پر زینت ترک کرنا واجب ہے، اوراس میں اصل اللہ تعالی کا یہ فرمان ہے: "وَالَّذِيْنَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُوْنَ أَزْوَاجًا يَّتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَّعَشْرًا"[3] (اورتم میں سے جولوگ وفات پاجاتے ہیں اور بیویاں چھوڑجاتے ہیں وہ بیویاں اپنے آپ کوچارمہینہ اوردس دن تک روکے رکھیں)۔

اورحضور ﷺ کا یہ ارشاد ہے: "لا يحل لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر أن تحد على ميت فوق ثلاث إلا على زوج أربعة أشهر وعشرا"[4] (کسی عورت کے لئے جو اللہ اور یوم آخرت پر ایمان رکھتی ہو، حلال نہیں کہ وہ کسی مرنے والے پر تین دن سے زیادہ سوگ منائے، سوائے شوہر کے کہ اس کے لئے چارماہ دس دن سوگ منانا ہے)۔

سوگ منانا یہ ہے کہ زینت، خوشبو، زیور پہننے، رنگین اورنقش ونگار والے کپڑے زینت کے لئے استعمال کرنے سے اجتناب کرے، اسی طرح سرمہ، تیل اورہر اس چیز کے استعمال سے پرہیز کرے جس کی وجہ سے زینت اختیار کرنے والی سمجھی جائے، الا یہ کہ ضرورت اس کی داعی ہو، تو اس وقت ضرورت کے بقدر استعمال کرسکتی ہے، مثلاً آشوب چشم کی وجہ سے سرمہ کا استعمال کہ رات میں لگانے کی اجازت ہے، دن میں پونچھ دے، اس لئے کہ ابوداؤد نے روایت کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ حضرت ام سلمہؓ کے پاس آئے، وہ ابوسلمہؓ کے سوگ میں تھیں اوراپنی آنکھ میں صبر (ایلوا) لگائے ہوئے تھیں، تو رسول اللہ ﷺ نے پوچھا: اے ام سلمہ! یہ کیا ہے؟ جواب دیا: اے اللہ کے رسول! یہ صبر ہے، اس میں خوشبو نہیں ہے، آپ ﷺ نے فرمایا: "إنه يشب الوجه، فلا تجعليه إلا بالليل وتنزعينه بالنهار"[1] (یہ چہرہ کوچمکا دیتا ہے، لہذا اسے صرف رات میں استعمال کرواوردن میں صاف کردو)۔

حضرت ام عطیہؓ نبی ﷺ سے روایت کرتے ہوئے کہتی ہیں: "كنا ننهى أن نحدّ على ميت فوق ثلاث، إلا على زوج أربعة أشهر وعشرا، ولا نكتحل ولا نتطيب ولا نلبس

---

(۱) منہاج الطالبین ۱/ ۳۱۵۔

(۲) ردالمحتار علی الدرالمختار ۲/ ۶۱۶۔

(۳) سورۂ بقرہ/ ۲۳۴۔

(۴) حدیث: "لا يحل لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر أن تحد على = ميت فوق ثلاث......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۳/ ۱۴۶ طبع السلفیہ) اورمسلم (۲/ ۱۱۲۴ طبع عیسی البابی الحلبی) نے کی ہے۔

(۱) حدیث: "إنه يشب الوجه، فلا تجعليه إلا بالليل وتنزعيه بالنهار......" کی روایت ابوداؤد (۲/ ۷۲۷، ۷۲۸ طبع عزت عبید دعاس) اورنسائی (۶/ ۲۰۴ طبع المطبعۃ التجاریہ) نے کی ہے، حافظ ابن حجر نے تلخیص الحبیر (۳/ ۲۳۹ طبع المطبعۃ العربیہ) میں کہا ہے کہ عبدالحق اور منذری نے مغیرہ اوران کے اوپر کے راوی کے مجہول ہونے کی وجہ سے اس حدیث کو معلل قراردیا ہے۔

ثوبا مصبوغا إلا ثوب عصب، وقد رخص لنا عند الطهر إذا اغتسلت إحدانا من محيضها في نبذة من كست أظفار"[۱] (ہم لوگوں کو منع کیا جاتا تھا کہ کسی مردہ پر تین دن سے زیادہ سوگ کریں، سوائے شوہر کے کہ اس پر چار ماہ دس دن سوگ کرنا ہے، نہ سرمہ لگائیں اور نہ خوشبو، اور نہ رنگا ہوا کپڑا پہنیں مگر عصب کا کپڑا (ایک قسم کی یمنی چادر)، اور طہر کے وقت ہمیں رخصت دی گئی کہ جب ہم میں سے کوئی عورت اپنے حیض سے غسل کرے تو أظفار (ایک قسم کی خوشبو) اور کست (ایک قسم کی خوشبو) کا کچھ استعمال کرلے۔

حنفیہ کے نزدیک مطلقہ بائنہ، متوفی عنہا زوجہا کی طرح ہے، لہذا اس پر ان تمام چیزوں سے بچنا لازم ہے جن سے سوگ والی عورت بچتی ہے، یہ اس لئے تاکہ نعمت نکاح کے فوت ہونے پر اظہار افسوس ہوسکے[۲]۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح "إحداد"۔

۴- استسقاء میں تبذل مسنون ہے، استسقاء: ضرورت کے وقت بندوں کا اللہ سے پانی مانگنا ہے، اس کے لئے صحرا کی طرف نکلتے ہیں، معمولی قسم کا کپڑا پہنے ہوئے، خشوع وخضوع کی حالت میں، گریہ وزاری کرتے ہوئے، ڈرتے ہوئے، اپنے سروں کو جھکائے ہوئے، کیونکہ یہ حالت قبولیت دعا کے زیادہ قریب ہے، پھر دو رکعت نماز پڑھتے ہیں اور کثرت سے دعا واستغفار کرتے ہیں[۱]۔

حضرت ابن عباسؓ کہتے ہیں: "خرج رسول الله ﷺ للاستسقاء متبذلا متواضعا متخشعا متضرعا حتى أتى المصلى"[۲] (رسول اللہ ﷺ استسقاء کے لئے نکلے بوسیدہ کپڑے پہنے ہوئے، تواضع کے ساتھ، ڈرتے ہوئے، عاجزی ظاہر کرتے ہوئے، یہاں تک کہ عیدگاہ آئے)۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح "استسقاء"[۳]۔

۵- جمعہ اور عیدین میں تبذل مکروہ ہے، اس لئے کہ ان دنوں میں زینت اختیار کرنا بالاتفاق مسنون ہے، لہذا غسل کرے اور اپنا سب سے اچھا کپڑا پہنے، نیا ہو تو زیادہ بہتر ہے، اور ان میں بھی سفید ہو تو اور اچھا ہے، اور خوشبو لگائے، اس سلسلے میں بہت سی احادیث وارد ہیں، جن میں سے ایک حدیث یہ ہے: "من اغتسل يوم الجمعة ولبس من أحسن ثيابه و مسّ من طيب إن كان عنده، ثم أتى الجمعة، فلم يتخط أعناق الناس، ثم صلى ما كتب له، ثم أنصت إذا خرج إمامه حتى يفرغ من صلاته، كانت كفارة لما بينها و بين جمعته التي قبلها"[۴] (جس نے جمعہ کے دن غسل کیا اور اپنا سب سے اچھا کپڑا پہنا، اگر اس کے

---

(۱) حدیث حضرت أم عطیہ: "كنا ننهى أن نحد......" کی روایت بخاری (۹/۴۹۱ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۲) الاختیار شرح المختار ۳/۳۶ طبع مصطفی الحلبی ۱۹۳۶ء، ابن عابدین ۲/۶۱۶، ۵۳۶، ۶۱۸، المہذب فی فقہ الامام الشافعی ۲/۱۵۰، حاشیۃ الجمل علی شرح المنہج ۴/۴۵۷، ۴۵۸، روضۃ الطالبین ۸/۴۰۵، الشرح الکبیر ۲/۴۷۸، ۴۷۹، مواہب الجلیل شرح مختصر خلیل ۴/۱۵۴، نیل المآرب بشرح دلیل الطالب ۲/۱۰۹ طبع الفلاح، منار السبیل فی شرح الدلیل ۲/۲۸۵، ۲۸۶ طبع المکتب الاسلامی، المغنی لابن قدامہ ۷/۵۱۷، ۵۲۰ طبع الریاض الحدیثہ۔

(۱) حاشیہ قلیوبی علی منہاج الطالبین ۱/۳۱۴، ۳۱۵، حاشیہ ابن عابدین ۱/۵۶۶، ۵۶۷۔

(۲) حدیث حضرت ابن عباسؓ: "خرج رسول الله ﷺ للاستسقاء متبذلا......" کی تخریج فقرہ نمبر ۱ میں گذر چکی ہے۔

(۳) ابن عابدین ۱/۵۶۶، ۵۶۷، المہذب فی فقہ الامام الشافعی ۱/۱۳۱، ۱۳۲، الشرح الکبیر ۱/۴۰۵، المغنی لابن قدامہ ۲/۴۳۰ طبع الریاض الحدیثہ۔

(۴) حدیث: "من اغتسل يوم الجمعة ولبس من أحسن ثيابه ومس من طيب......" کی روایت ابوداؤد (۱/۲۴۴ طبع عزت عبید دعاس) نے کی ہے، حافظ ابن حجر نے تلخیص الحبیر (۲/۶۹ طبع المطبعۃ العربیہ) میں کہا

پاس خوشبو ہے تو خوشبو لگائی، پھر جمعہ میں آیا اور لوگوں کی گردنیں نہیں پھلانگیں، پھر نماز پڑھی جو اس کے لئے لکھی تھی، پھر جب امام خطبہ کے لئے نکلا تو خاموش رہا یہاں تک کہ اپنی نماز سے فارغ ہوگیا، تو یہ نماز اس جمعہ اور اس سے پہلے والے جمعہ کے درمیان جو گناہ ہوئے ان کے لئے کفارہ ہوگئی)۔ دوسری حدیث حضرت عبد اللہ بن سلامؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے رسول اللہ ﷺ کو جمعہ کے دن فرماتے ہوئے سنا: "ما على أحدكم لو اشترى ثوبين ليوم جمعته سوى ثوبي مهنته"[1] (اگر تم میں سے کوئی دو کپڑے اپنے جمعہ کے لئے خریدے جو اس کے کام کے دو کپڑوں کے علاوہ ہوں تو اس پر کوئی حرج نہیں ہے)۔

یہ مردوں کے اعتبار سے ہے، لیکن اگر عورتیں جمعہ اور عیدین میں آنا چاہیں تو پانی سے صفائی حاصل کریں، خوشبو نہ لگائیں، اور ایسا کپڑا نہ پہنیں جس سے ان کا چرچا ہو، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ فرماتے ہیں: "لا تمنعوا إماء الله مساجد الله، وليخرجن تفلات"[2] (اللہ کی بندیوں کو مسجد میں آنے سے نہ روکو اور چاہئے کہ وہ بغیر خوشبو کے نکلیں)، اس لئے کہ جب وہ خوشبو لگائیں گی اور شہرت کا لباس پہنیں گی تو یہ چیز فتنہ وفساد کا باعث ہوگی۔ بہر حال ان احادیث سے پتہ چلا کہ جمعہ اور عیدین میں مردوں کے لئے تبذل مکروہ ہے، اس کے برعکس عورتوں کے لئے مستحب ہے[1]۔

دیکھئے: "جمعہ" اور "عیدین" کی اصطلاحات۔

لوگوں کی محفلوں اور وفود کی ملاقات میں بھی گھٹیا کپڑا پہننا مکروہ ہے۔

اس کی تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح "تزین"۔

عورت کا شوہر کے لئے اور شوہر کا بیوی کے لئے تبذل اختیار کرنا مکروہ ہے، اس لئے کہ عام فقہاء کے نزدیک ان میں سے ہر ایک کے لئے مستحب ہے کہ ایک دوسرے کے لئے زینت اختیار کریں، اس لئے کہ ارشاد باری ہے: "وَعَاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ"[2] (اور ان بیویوں کے ساتھ خوش اسلوبی سے گذر بسر کیا کرو)۔ دوسری جگہ ارشاد ہے: "وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ"[3] (اور عورتوں کا بھی حق ہے جیسا کہ عورتوں پر حق ہے موافق دستور شرعی کے)، لہذا اچھا برتاؤ کرنا ان دونوں میں سے ہر ایک کا دوسرے پر حق ہے، اور حسن معاشرت میں سے یہ بھی ہے کہ ہر ایک دوسرے کے لئے زینت اختیار کرے، جس طرح شوہر پسند کرتا ہے کہ بیوی اس کے لئے زینت اختیار کرے، اسی طرح بیوی بھی پسند کرتی ہے کہ شوہر اس کے لئے زینت اختیار

= ہے کہ اس کا مدار ابن اسحاق پر ہے۔ ابن حبان اور حاکم کی روایت میں لفظ "حدثنا" کے ذریعہ حدیث بیان کی گئی ہے۔

(۱) حدیث حضرت عبد اللہ بن سلامؓ "ما على أحدكم لو اشترى ثوبين......" کی روایت ابن ماجہ (۱/ ۳۴۸ طبع عیسی البابی الحلبی) نے کی ہے بوصیری نے الزوائد میں کہا ہے کہ اس کی سند صحیح ہے اور اس کے رجال ثقہ ہیں۔

(۲) حدیث: "لا تمنعوا إماء الله مساجد الله ......" کی روایت ابوداؤد (۱/ ۳۸۱ طبع عزت عبید دعاس) نے کی ہے، نووی نے المجموع (۴/ ۱۹۹ طبع ادارۃ الطباعۃ المنیریہ) میں کہا ہے کہ اس کی سند بخاری اور مسلم کی شرط کے مطابق صحیح ہے۔

(۱) ابن عابدین ۱/ ۵۵۴، ۵۵۵، ۵۵۶، المہذب فی فقہ الامام الشافعی ۱/ ۱۲۰، ۱۲۶، روضۃ الطالبین ۲/ ۴۵، ۷۶، حاشیۃ الجمل علی شرح المنہج ۲/ ۳۷، ۳۸، ۴۶، ۴۷، ۹۸، ۹۹، الشرح الکبیر ۱/ ۳۸۱، ۳۹۸، جواہر الاکلیل ۱/ ۹۶، ۱۰۳، المغنی لابن قدامہ ۲/ ۳۴۵، ۳۴۸، ۳۷۰، الاقناع فی فقہ الامام احمد بن حنبل ۱/ ۱۹۷، ۲۰۰، کشاف القناع عن متن الاقناع ۲/ ۴۲، ۵۱، ۵۲ طبع النصر الحدیثہ، نزہۃ المتقین شرح ریاض الصالحین من کلام سید المرسلین للنووی ۲/ ۸۲۷، ۸۲۸۔

(۲) سورۂ نساء/ ۱۹۔

(۳) سورۂ بقرہ/ ۲۲۸۔

کرے۔ ابو زید کہتے ہیں: عورتوں کے معاملے میں اللہ سے ڈرو، جیسا کہ ان پر لازم ہے کہ وہ تمہارے معاملے میں اللہ سے ڈریں، حضرت ابن عباسؓ فرماتے ہیں: "إني لأحب أن أتزين للمرأة كما أحب أن تتزين لي، لأن الله تعالى يقول: "ولهن مثل الذي عليهن بالمعروف" (میں اس بات کو پسند کرتا ہوں کہ بیوی کے لئے زینت اختیار کروں، جیسے میں یہ پسند کرتا ہوں کہ بیوی میرے لئے زینت اختیار کرے، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے: اور عورتوں کا بھی حق ہے جیسا کہ عورتوں پر حق ہے موافق دستور شرعی کے)۔

امام محمد بن الحسن بہترین لباس پہنتے تھے اور کہتے تھے: "میری بیویاں اور باندیاں ہیں، میں اپنے آپ کو ان کے لئے مزین کرتا ہوں تا کہ وہ میرے علاوہ کسی اور کی طرف نہ دیکھیں"۔ امام ابو یوسف نے فرمایا کہ "مجھے یہ بات اچھی لگتی ہے کہ میری بیوی میرے لئے زینت اختیار کرے، اسی طرح اسے اچھا لگتا ہے کہ میں اس کے لئے زینت اختیار کروں"(۱)۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح "زینت"۔

اسی طرح سوائے نماز استسقاء کے جس کا بیان گزرا، نماز میں تبذل مکروہ ہے، خواہ نماز پڑھنے والا تنہا ہو، یا جماعت کے ساتھ پڑھ رہا ہو، امام ہو یا مقتدی، مثلاً وہ ایسا لباس پہنے جس سے اسے عیب لگایا جائے (یعنی حقیر و ذلیل سمجھا جائے)(۱)۔

کیونکہ نماز کا ارادہ کرنے والا اپنے آپ کو اپنے رب سے سرگوشی کے لئے تیار کرتا ہے، لہٰذا مستحب یہ ہے کہ وہ اپنے کامل اور بہتر لباس میں ملبوس ہو، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے: "يَا بَنِي آدَمَ خُذُوا زِينَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ"(۲) (اے اولاد آدم ہر نماز کے وقت اپنا لباس پہن لیا کرو)، اس آیت کا نزول اگر چہ ان لوگوں کے لئے ہوا تھا جو خانہ کعبہ کا ننگے طواف کرتے تھے مگر اعتبار عموم لفظ کا ہوتا ہے نہ کہ خصوص سبب کا (اس لئے یہ آیت ہر نماز پڑھنے والے پر صادق آئے گی)، اس سے مراد ایسا لباس ہے جو نماز کے وقت ستر کو چھپائے، جس سے اندر کی کھال دکھائی نہ دے، اور جو نماز میں خلل نہ ڈالے، مرد و عورت اس میں برابر ہیں(۳)۔

۶-مذکورہ مقامات کے علاوہ میں تبذل مباح ہے، جیسے کوئی شخص اپنے کام کے دوران یا اپنے خصوصی احوال میں گھٹیا کپڑا پہنے۔

۷-رہا وہ تبذل جو عیب کی چیزوں سے نہ بچنے کے معنی میں ہے تو وہ شرعاً مذموم ہے، اس لئے کہ وہ مروت میں خلل ڈالتا ہے، اور اس لئے کہ اس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ شہادت قبول نہیں کی جاتی ہے، اور اگر تبذل گناہوں سے نہ بچنے کے لئے ہو تو حرام ہے۔ اس کی تفصیل اصطلاح "شہادت" میں ہے۔

---

(۱) فتح القدیر ۳؍ ۲۰۰ دار صادر، ابن عابدین ۲؍ ۱۱۳، ۵۳۷، ۶۵۲، ۳؍ ۱۸۸، ۵؍ ۲۳۹، ۲۷۱، ۲۷۴، ۲۸۱، ۲۸۲، روضۃ الطالبین ۷؍ ۴۴۳، المہذب فی فقہ الامام الشافعی ۲؍ ۶۷، ۶۸، حاشیۃ الجمل علی شرح المنہج ۴؍ ۲۸۰، قلیوبی علی منہاج الطالبین ۳؍ ۲۵۲، ۴؍ ۳۰۷، جواہر الإکلیل ۱؍ ۳۲۸، ۳۲۹، کشاف القناع عن متن الاقناع ۵؍ ۱۸۴، ۱۸۵ طبع النصر الحدیثہ، المغنی لابن قدامہ ۷؍ ۱۸ طبع الریاض الحدیثہ، شرح منتہی الإرادات ۳؍ ۹۴، ۹۶، مصنف عبد الرزاق ۴؍ ۱۴۶۔

(۱) الجامع لاحکام القرآن للقرطبی ۷؍ ۱۹۵، ۱۹۷، کشاف القناع عن متن الاقناع ۱؍ ۲۷۹ طبع النصر الحدیثہ۔

(۲) سورۂ اعراف ؍ ۳۱۔

(۳) المہذب فی فقہ الامام الشافعی ۱؍ ۷۱، نہایۃ المحتاج ۲؍ ۵، قلیوبی و عمیرہ ۱؍ ۱۷۶، کشاف القناع عن متن الاقناع ۱؍ ۲۶۳، ۲۶۴، ۲۸۶ طبع النصر الحدیثہ۔

تبذیر

دیکھئے: ''اِسراف''۔

تبر

تعریف:

۱-تبر لغت میں مکمل سونے کو کہتے ہیں۔

ابن الاعرابی کہتے ہیں: **تبر**: ڈھالے جانے سے پہلے سونا اور چاندی کے ٹکڑے کو کہتے ہیں، اور جب ڈھال دیا جائے تو وہ ذھب (سونا) اور فضۃ (چاندی) کہلائیں گے۔

جوہری کہتے ہیں: **تبر**: وہ سونا ہے جسے ڈھالا نہ گیا ہو، اور اگر ڈھال کر دینار بنالیا جائے تو یہ عین کہلائے گا، اور تبر صرف سونے کے لئے بولا جاتا ہے، بعض حضرات چاندی کے لئے بھی تبر بولتے ہیں [۱]۔

یہ بھی کہا گیا ہے کہ تبر سونا اور چاندی کے علاوہ کے لئے بھی بولا جاتا ہے، جیسے تانبا، لوہا، رانگا۔

تبر اصطلاح میں: ڈھالے جانے سے پہلے سونے اور چاندی کا نام ہے، یا صرف سونے کا [۲] لیکن یہاں مراد عام ہے۔

تبر سے متعلق احکام:

تبر میں ربا:

۲-علماء کا اتفاق ہے کہ سونے کی بیع سونے سے اور چاندی کی بیع

---

(۱) لسان العرب المحیط، المصباح المنیر مادۂ ''تبر''۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۳۱۰، جواہر الاکلیل ۲/ ۱۷۱، حاشیہ قلیوبی علی شرح المنہاج ۳/ ۵۲۔

چاندی سے برابر برابر نقداً جائز ہے، اس لئے کہ امام مالک حضرت نافع سے اور وہ حضرت ابوسعید خدریؓ سے روایت کرتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "لا تبيعوا الذهب بالذهب إلا مثلا بمثل ولا تشفوا بعضها على بعض، ولاتبيعوا الفضة بالفضة إلا مثلا بمثل ولا تشفوا بعضها على بعض، ولاتبيعوا منها شيئاً غائبا بناجز"(۱) (مت فروخت کرو سونے کو سونے سے مگر برابر سرابر اور بعض کو بعض سے بڑھاؤ نہیں، اور مت فروخت کرو چاندی کو چاندی سے اور بعض کو بعض سے بڑھاؤ نہیں، اور مت فروخت کرو ان میں سے کسی غائب چیز کو موجود کے ذریعہ)۔

دوسری حدیث میں ہے: "الذهب بالذهب وزناً بوزن، ومثلا بمثل، يدا بيد، والفضة بالفضة وزنا بوزن، مثلا بمثل، فمن زاد أو استزاد فهو ربا"(۲) (بیچو سونا سونے کے بدلے یکساں وزن کے ساتھ، برابر برابر اور نقد، اور چاندی چاندی کے بدلے یکساں وزن کے ساتھ، برابر برابر، پس جو زیادہ کرے یا زیادہ مانگے وہ ربا ہے)۔

اسی طرح علماء کا اس پر اجماع ہے کہ ڈھلے ہوئے، ڈھالے ہوئے یا بغیر ڈھالے ہوئے سونے چاندی کی کمی زیادتی کے ساتھ بیع یکساں طور پر ممنوع ہے، اس لئے کہ حضرت عبادہؓ روایت کرتے ہیں کہ نبی ﷺ نے ارشاد فرمایا: "الذهب بالذهب تبرها وعينها، والفضة بالفضة تبرها وعينها، والبر بالبر مدي بمدي، والشعير بالشعير مدي بمدي، والتمر بالتمر مدي بمدي،

(۱) حدیث: "لا تبيعوا الذهب بالذهب إلا مثلا بمثل......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۴/ ۳۸۰ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/ ۱۲۰۸ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) حدیث: "الذهب بالذهب وزناً بوزن، ومثلا بمثل، يداً بيد، والفضة......" کی روایت مسلم (۳/ ۱۲۱۲ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

فمن زاد أو ازداد فقد أربى"(۱) (بیچو سونا، سونے سے، اس کا تبر ہو یا اس کا عین، اور چاندی چاندی سے اس کا تبر ہو یا اس کا عین، اور گندم، گندم سے ایک پیمانہ ایک پیمانہ کے برابر، اور جو، جو سے پیمانہ پیمانہ کے برابر، اور کھجور، کھجور سے، پیمانہ پیمانہ کے برابر، پس جو زیادہ دے یا زیادہ مانگے تو اس نے سود لیا)۔

سونے کی بیع چاندی سے جبکہ چاندی زیادہ ہو اگر نقد ہو تو کوئی حرج نہیں، لیکن اگر ادھار ہو تو جائز نہیں، اسی طرح گیہوں کی بیع جو سے جب کہ جو زیادہ ہو اگر نقد ہو تو کوئی حرج نہیں اور اگر ادھار ہو تو جائز نہیں۔

اس لئے کہ اس سلسلے کی وارد احادیث میں عموم ہے(۲)۔

سونے اور چاندی کے نہ ڈھلے ہوئے ٹکڑے میں زکاۃ:

۳- سونا اور چاندی اگر چہ نقود (ڈھلے ہوئے درہم ودینار) کی شکل میں ہوں یا تبر (ڈلا) کی شکل میں ہوں ان میں زکاۃ ہے، جبکہ وہ نصاب کو پہنچ جائیں اور ان پر سال گزر جائے(۳)۔

دیکھئے: اصطلاح "زکاۃ: زکاۃ الذہب والفضۃ"۔

شرکت میں "تبر" کو راس المال بنانا:

۴- اگر لوگ "تبر" سے معاملہ کرتے ہوں یعنی اسے بطور ثمن استعمال کرتے ہوں تو شرکت مفاوضہ میں "تبر" کو راس المال بنانا جائز ہوگا،

(۱) حدیث: "الذهب بالذهب تبرها وعينها......" کی روایت ابوداؤد (۳/ ۶۴۴، ۶۴۶ طبع عزت عبید دعاس) نے کی ہے اس کی اصل صحیح مسلم (۳/ ۱۲۱۰ طبع الحلبی) میں ہے۔

(۲) الاختیار ۲/ ۳۹ طبع دار المعرفہ، بدایۃ المجتہد ۲/ ۱۳۸، ۱۳۹، شرح روض الطالب ۲/ ۲۲، طبع الریاض، المغنی لابن قدامہ ۴/ ۱۰، ۱۱ طبع الریاض۔

(۳) فتح الباری ۳/ ۲۱۰، نیز دیکھئے تفسیر القرطبی، الطبری، احکام القرآن للجصاص، ساری تفسیریں سورۂ توبہ کی آیات ۳۴ اور ۳۵ کے تحت۔

تو ایسے تبر سے معاملہ کرنے کو ڈھلے ہوئے کے درجہ میں مانا جائے گا اور تبر ثمن شمار ہوگا اور راس المال بننے کے لائق ہوجائے گا، یہ بعض فقہائے حنفیہ کے نزدیک ہے[۱]۔

''الجامع الصغیر'' میں ہے: سونا یا چاندی کے مثقال سے شرکت مفاوضہ نہیں ہوسکتی، اور مثقال سے مراد تبر ہے، اس روایت کی بنیاد پر ''تبر'' کی حیثیت ایسے سامان کی ہے جو متعین کرنے سے متعین ہوجاتا ہے، لہذا مضاربت اور شرکت میں راس المال نہیں بن سکتا، اور اسی کے مثل شافعیہ کے نزدیک بھی ہے[۲]۔

مالکیہ کہتے ہیں: تبر (بغیر ڈھلے ہوئے) اور مسکوک (ڈھلے ہوئے) اگر چہ دونوں مقدار میں برابر ہوں ان سے شرکت جائز نہیں اگر ڈھلے ہوئے کی اہمیت زیادہ ہو، لیکن اگر ''تبر'' کی عمدگی مسکوک (ڈھلے ہوئے) کے برابر ہو تو اس سلسلہ میں مالکیہ کے دو اقوال ہیں جیسا کہ ''الشامل'' میں ہے[۳]۔

تبر جو زمین سے نکالا گیا ہو:

۵- زمین سے نکالے ہوئے ''تبر'' میں بعض علماء کے نزدیک خمس ہے، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے: ''في الركاز الخمس''[۴] (رکاز میں خمس ہے)۔ دوسرے علماء کہتے ہیں کہ اس میں چالیسواں حصہ ہے[۵]۔ (دیکھئے: ''رکاز'' کی اصطلاح)۔

بحث کے مقامات:

۶- فقہاء نے تبر کے احکام کو ''ربا، صرف، شرکت، زکاۃ، بیع، مضاربت، رکاز اور کنز'' کے تحت تفصیل سے بیان کیا ہے۔

تبرّؤ

دیکھئے: ''براءت''۔

---

(۱) الہدایہ ۳/ ۶،۳ شائع کردہ المکتبۃ الاسلامیہ۔

(۲) تکملہ فتح القدیر ۷/ ۳۷۹ طبع دار صادر، حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۳۱۰، شرح المنہاج ۳/ ۵۲۔

(۳) شرح الزرقانی ۶/ ۴۲ طبع دار الفکر۔

(۴) حدیث: ''في الركاز الخمس......'' کی روایت بخاری (فتح الباری ۳/ ۳۶۴ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/ ۱۳۳۵ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۵) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۴۴، ۴۶، جواہر الاکلیل ۱/ ۱۳۷، شرح الزرقانی ۲/ ۱۶۹، ۱۷۱ طبع دار الفکر، شرح المنہاج مع حاشیہ قلیوبی ۲/ ۲۵، ۲۶، نیل

= الأوطار ۴/ ۱۴۷، ۱۴۸، المغنی لابن قدامہ ۳/ ۱۸، ۲۳۔

تبرج

تعریف:

۱-تبرج لغت میں تبرّج کا مصدر ہے، کہا جاتا ہے: **تبرجت المرأة:** جب عورت مردوں کے لئے اپنے محاسن ظاہر کرے۔

حدیث میں ہے: "**کان یکرہ عشر خلال، منھا: التبرج بالزینة لغیر محلھا**"[۱] (آپ ﷺ دس عادتیں ناپسند کرتے تھے، ان میں سے ایک غیر محل میں زینت کو ظاہر کرنا ہے)۔

تبرج: اجنبی مردوں کے لئے زینت کو ظاہر کرنا ہے اور یہ مذموم ہے، لیکن شوہر کے لئے ہوتو مذموم نہیں ہے، رسول اللہ ﷺ کے قول "**لغیر محلھا**" کا یہی مطلب ہے[۲]۔

تبرج کا معنی شرعی بھی اس مفہوم سے خارج نہیں ہے۔

قرطبی اللہ تعالی کے قول: "**غَیْرَ مُتَبَرِّجَاتٍ بِزِیْنَةٍ**"[۳] (بشرطیکہ زینت کو دکھلانے والیاں نہ ہوں) کی تفسیر میں لکھتے ہیں کہ زینت کا اظہار کرنے والی اور نمایاں کرنے والی نہ ہوں کہ ان کی طرف نظر کی جائے، کیونکہ یہ سب سے قبیح چیز ہے اور حق سے بہت بعید ہے، تبرج کی اصل: آنکھوں کے لئے ظاہر ہونا ہے[۱]۔

(۱) حدیث: "کان یکرہ عشر خلال منھا التبرج....." کی روایت ابوداؤد (۴/ ۴۲۷ طبع عزت عبید دعاس) نے کی ہے ابن مدینی نے ایک راوی کی جہالت کی وجہ سے اسے معلل قرار دیا ہے (مختصر السنن للمنذری ۶/ ۱۱۴ شائع کردہ دار المعرفہ)۔

(۲) لسان العرب، المصباح المنیر مادۂ "برج"۔

(۳) سورۂ نور/ ۶۰۔

اور وہ اللہ تعالی کے قول: "**وَلاَ تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاھِلِیَّةِ الأُوْلٰی**"[۲] (اور قدیم زمانۂ جاہلیت کے دستور کے موافق مت پھرو) کی تفسیر میں فرماتے ہیں کہ تبرج کی حقیقت اس چیز کو ظاہر کرنا ہے جس کا چھپانا بہتر ہو۔

کہا جاتا ہے کہ حضرت نوح اور حضرت ابراہیم علیہما السلام کے درمیانی عہد میں عورت موتیوں کی قمیص پہنتی تھی جس کے دونوں اطراف بغیر سلے ہوتے تھے، اور وہ باریک کپڑے پہنتی تھی جو اس کے بدن کو نہیں چھپاتا تھا[۳]۔

متعلقہ الفاظ:

تزین:

۲-تزین کا معنی ہے: زینت اختیار کرنا، اور زینت یہ ہے کہ خوبصورت دکھائی دینے کی خاطر زیورات وغیرہ کا استعمال کیا جائے۔ اسی سے اللہ تعالی کا یہ قول ہے: "**حَتّٰی إِذَا أَخَذَتِ الْأَرْضُ زُخْرُفَھَا وَازَّیَّنَتْ**"[۴] (یہاں تک کہ جب زمین (پوری طرح) اپنی رونق پر پہنچ چکی اور اس کی زیبائش ہوگئی) یعنی اچھی ہوگئی اور پیداوار کے ذریعہ بارونق ہوگئی۔

اور تبرج یہ ہے کہ زینت کا اظہار اس شخص کے لئے ہو جس کے

(۱) الجامع لاحکام القرآن للقرطبی ۱۲/ ۳۰۹، نیز دیکھئے: ابن عابدین ۵/ ۲۳۳، تکملہ فتح القدیر ۸/ ۶۰، ۶۵، ۷۰، قلیوبی ۳/ ۲۰۸، ۲۱۰، کشاف القناع عن متن الاقناع ۱/ ۲۶۵، ۵/ ۱۵، ۱۷ شائع کردہ مکتبۃ النصر الحدیثہ، الآداب الشرعیہ والمنح المرعیہ ۳/ ۴۹۰، المغنی لابن قدامہ ۶/ ۵۵۴، ۵۵۸، ۵۶۰ طبع الریاض۔

(۲) سورۂ احزاب/ ۳۳۔

(۳) الجامع لاحکام القرآن للقرطبی ۱۴/ ۱۷۹، ۱۸۰۔

(۴) سورۂ یونس/ ۲۴۔

لئے اس کی طرف نظر کرنا حلال نہ ہو۔

جن چیزوں کا اظہار تبرج کہلاتا ہے:

۳-تبرج کا معنی: زینت ومحاسن کو ظاہر کرنا ہے، خواہ وہ بدن کے ان حصوں میں ہو جو ستر میں داخل ہیں جیسے عورت کا گلا، اس کا سینہ اور اس کے بال، اور اسی طرح وہ زینت جو ان پر ہوتی ہے، یا بدن کے ان حصوں میں ہو جو ستر میں داخل نہیں جیسے چہرہ، دونوں ہتھیلیاں، سوائے ان کے جن کی شریعت نے اجازت دی ہو، جیسے سرمہ، انگوٹھی اور کنگن۔ اس کی دلیل وہ قول ہے جو آیت کریمہ "وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا"[1] (اور اپنا سنگار ظاہر نہ ہونے دیں مگر ہاں جو اس میں سے کھلا ہی رہتا ہے) کی تفسیر میں حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے، وہ فرماتے ہیں: "ما ظهر منها" سے مراد سرمہ، انگوٹھی اور کنگن ہیں[2]۔ اور اس لئے بھی کہ عورت کو معاملات کے وقت ان اعضاء کو کھولنے کی ضرورت پڑتی ہے، لہذا اس میں ضرورت شرعی کا تحقق ہوا، علاوہ ازیں چہرہ اور ہتھیلیوں کے ستر میں داخل ہونے میں اختلاف ہے، جسے اصطلاح "عورۃ" میں دیکھی جائے۔

تبرج کا شرعی حکم:

عورت کا تبرج:

۴-عورت کا تبرج اپنی مختلف شکلوں میں شوہر کے علاوہ کے لئے ہوتو بالا جماع حرام ہے، خواہ تبرج کا مقصد ایسے لوگوں کے لئے زینت ومحاسن کو ظاہر کرنا ہو جنہیں اس کا دیکھنا جائز نہیں، یا اس کا مقصد چال میں اکڑ، غرور اور ناز وانداز پیدا کرنا اور ایسا باریک کپڑا پہننا ہو جس

---

(۱) سورۂ نور/ ۳۱۔

(۲) تفسیر القرطبی ۱۲/ ۲۲۸، فتح القدیر للشوکانی ۴/ ۲۴۔

سے کھال دکھائی دے اور جسم کے جوڑ ظاہر ہوں، اور اس کے علاوہ ایسی چیزیں جو طبائع کو برانگیختہ کریں اور شہوت کو بھڑکائیں، اس لئے کہ اللہ تعالی فرماتا ہے: "وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَى"[1] (اور اپنے گھروں میں قرار سے رہو اور قدیم زمانہ جاہلیت کے دستور کے موافق مت پھرو)، دوسری جگہ ارشاد ہے: "وَلَا يَضْرِبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ مِنْ زِينَتِهِنَّ"[2] (اور عورتیں اپنے پاؤں زور سے نہ رکھیں کہ ان کی مخفی زینت معلوم ہوجائے) اور یہ اس لئے کہ قدیم زمانہ جاہلیت کی عورتیں بہترین زینت اختیار کر کے نکلتی تھیں اور ناز وانداز کے ساتھ مٹک کر چلتی تھیں، یہ چیزیں ان کی طرف دیکھنے والوں کے لئے فتنہ کا باعث ہوتی تھیں[3] یہاں تک کہ بوڑھی عورتیں، جن کی طرف مردوں کا ذرا بھی میلان نہیں ہوتا تھا وہ بھی اسی طرح نکلتی تھیں، جن کے بارے میں یہ آیت نازل ہوئی: "وَالْقَوَاعِدُ مِنَ النِّسَاءِ اللَّاتِي لَا يَرْجُونَ نِكَاحًا فَلَيْسَ عَلَيْهِنَّ جُنَاحٌ أَنْ يَضَعْنَ ثِيَابَهُنَّ غَيْرَ مُتَبَرِّجَاتٍ بِزِينَةٍ"[4] (اور بڑی بوڑھیاں جنہیں نکاح کی امید نہ رہی ہو ان کو کوئی گناہ نہیں (اس بات میں) کہ وہ اپنے زائد کپڑے اتار رکھیں (بشرطیکہ) زینت کو دکھلانے والیاں نہ ہو) تو اللہ تعالی نے ایسی عورتوں کے لئے بغیر دوپٹہ کے رہنے، اور سر کھلا رکھنے وغیرہ کو مباح کیا ہے، لیکن اس کے باوجود ان کو تبرج سے منع کیا ہے۔

---

(۱) سورۂ احزاب/ ۳۳۔

(۲) سورۂ نور/ ۳۱۔

(۳) رد المحتار علی الدر المختار ۵/ ۲۳۶، تکملہ فتح القدیر ۸/ ۹۸، ۱۰۴، ۱۶۵، قلیوبی ۳/ ۲۰۸، ۲۱۰، ۲۱۳، الشرح الکبیر ۱/ ۲۱۴، ۲/ ۲۱۳، ۲۱۵، کشاف القناع ۵/ ۱۵، ۱۷ طبع النصر الحدیثہ، المغنی لابن قدامہ ۶/ ۵۵۷ طبع الریاض الحدیثہ، الآداب الشرعیہ والمنح المرعیہ ۳/ ۴۹۰، ۵۴۳ طبع الریاض الحدیثہ۔

(۴) سورۂ نور/ ۶۰۔

مرد کا تبرج:

مرد کا تبرج یا تو قابل ستر اعضاء کو ظاہر کر کے ہوگا یا زینت اختیار کر کے، اور یہ زینت اختیار کرنا یا تو شریعت کے موافق ہوگا یا اس کے مخالف۔

الف-تبرج قابل ستر اعضاء کو ظاہر کرنے کے ذریعہ:

۵-مرد پر حرام ہے کہ وہ اپنی بیوی کے سوا دوسرے مردوں اور عورتوں کے سامنے ستر کھولے، البتہ دوا اور ختنہ کی ضرورت کے لئے کھول سکتا ہے، ستر کی تحدید کے سلسلہ میں فقہاء کا اختلاف ہے جسے اصطلاح ''عورۃ'' کے تحت دیکھا جائے۔

عورت مرد کے وہ اعضاء دیکھ سکتی ہے جو ایک مرد دوسرے مرد کا دیکھتا ہے جبکہ شہوت کا خطرہ نہ ہو، کیونکہ مرد وعورت ان حصوں کو دیکھنے میں برابر ہیں جو ستر نہیں ہیں، بعض فقہاء اسے حرام کہتے ہیں۔

اسی طرح مرد کا اپنی شرمگاہ کو بلا ضرورت دیکھنا مکروہ ہے [1]۔

ب-تبرج اظہار زینت کے ذریعہ:

۶-مرد کی طرف سے زینت کا اظہار کبھی شریعت کے موافق ہوتا ہے اور کبھی اس کے مخالف۔ شریعت کے مخالف زینت، جیسے مرد کا عورتوں کی مشابہت اختیار کرتے ہوئے ابرو کے کناروں کو اکھاڑنا۔ اور جیسے عورتوں کی مشابہت اختیار کرنے کے لئے چہرہ پر پاؤڈر لگانا، اور جیسے ریشم، سونا یا سونے کی انگوٹھی وغیرہ پہن کر کے زینت اختیار کرنا۔ زینت اختیار کرنے کی کچھ اور صورتیں بھی ہیں جن کے حکم میں اختلاف ہے، جنہیں ''اختضاب''، ''لحیہ'' اور ''تزین'' کی اصطلاحات میں دیکھا جائے۔

شریعت کے مباح کردہ تزین میں سے وہ تزین بھی ہے جس کی شریعت نے ترغیب دی ہے جیسے شوہر کا اپنی بیوی کے لئے تزین اختیار کرنا جیسا کہ بیوی کا شوہر کے لئے تزین اختیار کرنا ہے، بالوں میں کنگھا کرنا یا ان کو منڈوانا، لیکن قزع (یعنی متفرق جگہوں سے منڈوانا) مکروہ ہے، بڑھاپے کے بالوں کو سرخی یا زردی سے بدلنا مسنون ہے۔

چاندی کی انگوٹھی کے ذریعہ تزین اختیار کرنا جائز ہے، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ نے چاندی کی انگوٹھی کا استعمال کیا، لیکن انگوٹھی کا وزن کیا ہو، اس میں فقہاء کا اختلاف ہے [1]، اس سلسلہ میں اصطلاح ''تختم'' دیکھی جائے۔

ذمیہ کا تبرج:

۷-آزاد ذمیہ کا قابل ستر حصہ وہی ہے جو آزاد مسلمان عورت کا ہے، اس سلسلے میں فقہاء نے آزاد عورت کے مسلمان یا غیر مسلم ہونے کے درمیان کوئی فرق نہیں کیا ہے، جیسا کہ انہوں نے مسلمان مرد اور کافر مرد کے قابل ستر حصہ کے درمیان کوئی فرق نہیں کیا ہے، اور اس کا تقاضا یہ ہے کہ ذمی مرد ہو یا عورت، اس کے قابل ستر حصہ کی طرف دیکھنا حرام ہو۔ اسی بنا پر ذمیہ پر بھی اپنے ستر کو چھپانا واجب ہے اور

(۱) تکملہ فتح القدیر ۸/ ۴۶۳، ۴۶۵، ابن عابدین ۱/ ۲۷۵، ۲۷۹، الشرح الصغیر ۱/ ۲۸۵، الدسوقی ۱/ ۲۱۱، ۲۱۷، مغنی المحتاج ۱/ ۱۸۵، قلیوبی ۳/ ۲۱۱، روضۃ الطالبین ۱/ ۲۸۳، المغنی ۱/ ۵۵۸، کشاف القناع ۱/ ۲۶۰، الآداب الشرعیہ ۳/ ۳۳۷۔

(۱) ابن عابدین ۵/ ۱۵۵، ۲۵۵، المنتقی علی الموطأ ۷/ ۲۵۴، البجیرمی علی الخطیب ۲/ ۲۲۷، ۲۳۰، المغنی ۱/ ۵۸۸، ۵۹۱، شرح مسلم للنووی ۳/ ۱۴۹، نیل الأوطار ۱/ ۱۱۶، الآداب الشرعیہ لابن مفلح ۳/ ۳۴۵ اور اس کے بعد کے صفحات، ۳/ ۵۰۱ اور اس کے بعد کے صفحات۔

جو تبرج فتنہ کا سبب ہو اس سے بچنا ضروری ہے، تاکہ فتنہ و فساد دفع ہو اور عمومی آداب کا لحاظ ہو[۱]۔

تبرج سے روکنے کا مطالبہ کس سے ہوگا؟:

۸ - باپ پر لازم ہے کہ جب اس کی نابالغ بیٹی شہوت والی ہوجائے بایں طور کہ اس کا چھونا اور اس کی طرف دیکھنا مباح نہ رہے تو اسے تبرج سے روکے، یہ حکم فتنہ کے خوف کی وجہ سے ہے، اور یہی حکم اس کی اس لڑکی کے بارے میں بھی ہے جس کی شادی نہ ہوئی ہو اور وہ اس کی ولایت میں ہو، کیونکہ اس کے لئے یہی مناسب ہے کہ اسے تمام مامورات کا حکم دے اور تمام منہیات سے اسے روکے، باپ کے نہ ہونے کی صورت میں لڑکی کا ولی اس معاملہ میں باپ کی طرح ہے۔

شوہر پر لازم ہے کہ وہ اپنی بیوی کو تبرج سے روکے، اس لئے کہ یہ معصیت ہے، لہذا اسے حق ہے کہ اس کی تادیب کرے اور اسے ہر ایسی معصیت میں جس میں کوئی حد مقرر نہ ہو، ایسی مار مارے جو سخت تکلیف دہ نہ ہو اگر وہ اس کی خیر خواہی اور نصیحت کو قبول نہ کرے، یہ حق اس وقت تک رہے گا جب تک شوہر شرعی طریقہ پر قائم رہے۔

ولی امر پر لازم ہے کہ وہ تبرج حرام سے منع کرے اور اس پر سزا دے، اس کی سزا تعزیر ہے، اور تعزیر سے مراد تادیب ہے، اور وہ مار یا قید یا سخت کلامی کے ذریعہ ہوتی ہے، اور اس میں کوئی ایک صورت متعین نہیں ہے، بلکہ یہ تعزیر کے حالات و مقتضیات کے مطابق تعزیر کرنے والے کی صوابدید پر ہے[۲]۔ نیز دیکھئے: اصطلاح ''تعزیر''۔

تبرز

دیکھئے: ''قضاء الحاجۃ''۔

---

(۱) ابن عابدین ۱/ ۳۷۵، ۳/ ۹۷، تبیین الحقائق ۱/ ۹۵، ۹۷، الشرح الصغیر ۱/ ۲۸۵، القوانین الفقہیہ رص ۵۳، الدسوقی ۱/ ۲۱۱، ۲۱۷، مغنی المحتاج ۱/ ۵۷۷، ۵۸۲، کشاف القناع ۱/ ۳۰۶، ۳۱۵، احکام اہل الذمہ ۲/ ۲۷۵ اور اس کے بعد کے صفحات، ۷۶۵، ۷۶۶۔

(۲) تکملہ فتح القدیر ۸/ ۳۶۴، ابن عابدین ۱/ ۲۳۵، ۲/ ۵۳۷، ۶۶۵، = ۳/ ۱۷۷، ۱۸۲، ۱۸۸، ۱۸۹، ۵/ ۲۷۳، قلیوبی ۴/ ۲۰۵، ۲۰۶، ۲۱۴، کشاف القناع عن متن الاقناع ۵/ ۲۰۹، ۲۱۰، ۶/ ۱۲۱، ۱۲۵ طبع النصر الحدیثہ، الآداب الشرعیہ و المنح المرعیہ ۱/ ۵۰۶، ۳/ ۵۵۷، ۵۵۸ طبع الریاض الحدیثہ، الجامع لاحکام القرآن للقرطبی ۵/ ۱۶۸، ۱۷۳۔

تبرع

تعریف:

۱- تبرع لغت میں: برع الرجل نیز برُع (ضمہ کے ساتھ) براعۃ سے ماخوذ ہے، یعنی فلاں شخص علم وغیرہ میں اپنے ساتھیوں پر فوقیت لے گیا، اور ایسے شخص کو "بارع" کہا جاتا ہے، اور "فعلت کذا متبرعا" کا معنی ہے: فلاں کام میں نے رضا کارانہ کیا، اور تبرع بالأمر کا مفہوم ہے: فلاں آدمی نے فلاں کام بلا مطالبہ عوض کیا[1]۔

جہاں تک اصطلاحی تعریف کی بات ہے تو فقہاء نے تبرع کی کوئی اصطلاحی تعریف نہیں کی ہے، البتہ انہوں نے اس کی قسموں جیسے وصیت، وقف اور ہبہ وغیرہ کی تعریف کی ہے، اور ان انواع میں سے ہر نوع کی تعریف صرف اس کی ماہیت کو متعین کرتی ہے، اس کے باوجود فقہاء کے نزدیک تبرع کا مفہوم جیسا کہ ان اقسام کے لئے ان کی طرف سے کی جانے والی تعریفات سے سمجھ میں آتا ہے، تبرع کے اس دائرہ سے خارج نہیں کہ وہ بیشتر حالات میں نیکی اور بھلائی کے ارادہ سے، مکلف کا حال یا مستقبل میں کوئی مال یا منفعت اپنے علاوہ کے لئے بلا عوض خرچ کرنا ہے۔

متعلقہ الفاظ:

تطوع:

۲- تطوع اس عمل کا نام ہے جو فرض وواجب پر اضافہ کے طور پر مشروع کیا گیا ہے[1] اور یہ تبرع ہی کی ایک قسم ہے، لہذا تبرع کبھی واجب ہوتا ہے، اور کبھی واجب نہیں ہوتا ہے، اور عبادات میں بھی تطوع ہوتا ہے، اور یہ وہ تمام نوافل ہیں جو فرائض وواجبات سے زائد ہیں۔

تبرع کا شرعی حکم:

۳- اسلام نے خیر وبھلائی کا کام کرنے پر ابھارا ہے، یہ قرآن وسنت اور اجماع سے ثابت ہے۔ تبرع کی مختلف انواع خیر میں شامل ہیں، پس درج ذیل دلائل سے اس کی مشروعیت ثابت ہوتی ہے:

قرآن سے دلیل اللہ تعالی کا یہ ارشاد ہے: "وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوٰى وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ"[2] (اور نیکی اور تقوی میں ایک دوسرے کی اعانت کرتے رہو اور گناہ اور زیادتی میں ایک دوسرے کی اعانت مت کرو)، اللہ تعالی نے برّ (نیکی) پر تعاون کا حکم دیا ہے، اور برّ ہر اس بھلائی کو کہتے ہیں جو غیر کے لئے کی جائے، خواہ یہ مال کے ذریعہ ہو یا منفعت کے ذریعہ۔

نیز اللہ تعالی کا یہ ارشاد ہے: "كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِنْ تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةُ لِلْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِيْنَ بِالْمَعْرُوْفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِيْنَ"[3] (تم پر فرض کیا گیا ہے کہ جب تم میں سے کسی کو موت آتی معلوم ہو، بشرطیکہ کچھ مال بھی چھوڑ رہا ہو، تو وہ والدین اور عزیزوں کے حق میں معقول طریقہ سے وصیت کر جائے، یہ لازم ہے پرہیزگاروں پر)۔

جہاں تک سنت کا تعلق ہے تو اعمال خیر پر دلالت کرنے والی احادیث بہت ہیں، ان ہی میں سے حضرت ابن عمرؓ کی یہ روایت ہے، وہ

---

(۱) الصحاح للجوہری، المصباح مادۂ "برع"۔

(۱) التعریفات للجرجانی۔

(۲) سورۂ مائدہ/ ۲۔

(۳) سورۂ بقرہ/ ۱۸۰۔

فرماتے ہیں: "أصاب عمر أرضا بخيبر، فأتى النبي ﷺ يستأمره فيها، فقال: يارسول الله إني أصبت أرضًا بخيبر، لم أصب مالا قط هو أنفس عندي منه، فما تأمرني به؟ قال: "إن شئت حبست أصلها و تصدقت بها"، قال: فتصدق بها عمر: أنه لا يباع أصلها، ولا يبتاع، ولا يورث، ولايوهب، قال: فتصدق عمر في الفقراء، وفي القربى، وفي الرقاب، وفي سبيل الله، وابن السبيل، والضيف، لا جناح على من وليها أن يأكل منها بالمعروف، أو يطعم صديقا، غير متمول فيه"[1] (حضرت عمر نے خیبر میں ایک زمین پائی، وہ نبی ﷺ کے پاس آئے کہ اس کے بارے میں حضور ﷺ کا حکم معلوم کریں، عرض کیا: اے اللہ کے رسول! میں نے خیبر میں ایک زمین پائی ہے، میں نے آج تک کوئی ایسا مال نہیں پایا جو میرے نزدیک اس سے زیادہ عمدہ ہو، تو آپ مجھے کیا حکم دیتے ہیں؟ آپ ﷺ نے فرمایا: اگر چاہو تو زمین کو اپنی ملکیت میں رکھو اور اس کے پھل یا آمدنی کو صدقہ کردو، ابن عمر کہتے ہیں: تو حضرت عمر نے اس شرط کے ساتھ اس کو صدقہ کردیا کہ اس کی اصل کو نہ بیچا جائے گا اور نہ خریدا جائے گا، اس کا نہ کوئی وارث بنے گا اور نہ وہ زمین کسی کو ہبہ کی جائے گی، ابن عمر کہتے ہیں کہ حضرت عمرؓ نے اس کی آمدنی کو فقراء، قرابت داروں، غلاموں کو آزاد کرنے، مسافروں، اللہ کے راستے میں اور مہمانوں کے لئے صدقہ کیا، اور اس کے متولی پر اس میں کوئی گناہ نہیں کہ وہ اس میں سے معروف طریقہ سے کھائے یا کسی دوست کو کھلائے جبکہ مال کو جمع کر کے رکھنے والا نہ ہو)۔

راوی کہتے ہیں کہ جب میں نے یہ حدیث امام محمد بن سیرین کے سامنے بیان کی اور غیر متمول فیہ تک پہنچا تو انہوں نے کہا:

(۱) حدیث: "إن شئت حبست أصلها وتصدقت بها ......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۵/ ۳۵۴، ۳۵۵ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/ ۱۲۵۵ طبع الحلبی) نے کی ہے الفاظ مسلم کے ہیں۔

غیر متأثل مالا (یعنی وہ ذخیرہ اندوزی کرنے والا نہ ہو)۔

ابن عون کہتے ہیں: جس نے وہ کتاب پڑھی اس نے مجھے بتایا کہ اس میں غیر متأثل مالاً ہے۔

اسی قبیل سے رسول اللہ ﷺ کا یہ ارشاد ہے: "تهادوا تحابوا"[1] (ایک دوسرے کو ہدیہ دو، ایک دوسرے سے محبت کرنے لگو گے)، نیز حضور ﷺ کا یہ بھی ارشاد ہے: "إن الله تبارک و تعالى تصدق عليكم بثلث أموالكم عند وفاتكم زيادة في حياتكم، ليجعلها لكم زيادةً في أعمالكم"[2] (اللہ تبارک وتعالی نے تمہاری وفات کے وقت تمہارا تہائی مال تم پر صدقہ کردیا ہے، تمہاری (روحانی) زندگی میں اضافہ کے لئے، تا کہ اسے تمہارے اعمال میں زیادتی کا سبب بنائے)۔

جہاں تک اجماع کی بات ہے تو امت تبرع کی مشروعیت پر متفق ہے، کسی نے اس کا انکار نہیں کیا ہے[3]۔

۴-تبرعات کی متعدد قسمیں ہیں: ان ہی میں سے عین کا تبرع ہے، اور ان ہی میں سے منفعت کا تبرع ہے، تبرعات فی الفور بھی ہوتے ہیں اور با لتاخیر بھی، اور کبھی ان کی نسبت موت کے بعد کی طرف بھی ہوتی ہے، تبرع کی تمام انواع پر مختلف قسم کے شرعی احکام جاری ہوتے ہیں۔

۵-فقہاء کا اتفاق ہے کہ تبرع کا کوئی ایک ہی حکم شرعی نہیں ہے، بلکہ اس پر پانچ قسم کے احکام جاری ہوتے ہیں، چنانچہ تبرع کبھی واجب

(۱) حدیث: "تهادوا تحابوا" کی روایت بخاری نے الأدب المفرد (حدیث: ۵۹۴/ ص ۱۵۵ طبع السلفیہ) میں کی ہے، سخاوی نے "المقاصد" میں اس کو عمدہ قرار دیا ہے (ص ۱۶۶ طبع الخانجی)۔

(۲) حدیث: "إن الله تصدق عليكم بثلث أموالكم ......" کی روایت طبرانی نے کی ہے جیسا کہ مجمع الزوائد (۴/ ۲۱۲ طبع القدسی) میں ہے ابن حجر نے بلوغ المرام (ص ۲۲۱ طبع عبدالحمید حنفی) میں کہا ہے کہ اس کے سارے طرق ضعیف ہیں، لیکن بعض طرق بعض کو تقویت پہنچاتے ہیں۔

(۳) مغنی المحتاج ۲/ ۳۷۶۔

ہوتا ہے، کبھی مستحب، کبھی حرام، اور کبھی مکروہ، یہ ساری قسمیں تبرع کرنے والے، جس کے لئے تبرع کیا جائے اور جس چیز کا تبرع ہو ان کی حالت کے تابع ہوتی ہیں۔

اگر تبرع وصیت ہو تو فوت شدہ کسی نیک عمل کے تدارک کے لئے وصیت واجب ہوگی، جیسے زکاۃ اور حج اور مستحب ہوگی اگر ورثاء مالدار ہوں اور وصیت تہائی مال کے حدود میں ہو، اور حرام ہوگی اگر کسی معصیت یا حرام کام کی وصیت کرے، اور مکروہ ہوگی اگر کسی غیر رشتہ دار فقیر کے لئے وصیت کرے جبکہ رشتہ دار فقیر موجود ہو، اور مباح ہوگی اگر کسی غیر رشتہ دار مالدار کے لئے تہائی سے کم کی وصیت کرے جبکہ اس کے ورثاء مالدار ہوں۔

باقی تبرعات مثلاً وقف اور ہبہ کا بھی یہی حکم ہے [1]۔

تبرع کے ارکان:

٦ - تبرع کی بنیاد عقد یعنی معاملہ ہے، لہذا عقد کے ارکان کا پایا جانا ضروری ہے، فقہاء نے ان ارکان کی تعداد میں اختلاف کیا ہے۔

جمہور کے نزدیک تبرع کے چار ارکان ہیں: متبرع (تبرع کرنے والا)، متبرع لہ (جس کے لئے تبرع کیا جائے)، متبرع بہ (جس چیز کا تبرع ہو)، صیغہ (تبرع کے الفاظ)۔

متبرع یا تو وصیت کرنے والا ہوگا یا ہبہ کرنے والا، یا وقف کرنے والا، یا عاریت پر دینے والا، متبرع لہ یا تو وہ ہوگا جس کے لئے وصیت کی جائے یا جس کو ہبہ کیا جائے یا جس پر وقف کیا جائے یا جو عاریت پر کوئی چیز حاصل کرے، اور متبرع بہ یا تو وہ چیز ہوگی جس کی وصیت کی جائے یا جس کو ہبہ کیا جائے یا جس کو وقف کیا جائے یا

(١) بدائع الصنائع ٧/ ٣٣٠، ٣٣١ طبع بولاق، الحطاب ٥/ ٢٢٢، البحر شرح التحفہ ٢/ ٣٣٦، الدسوقی ٣/ ٣٧٦، مغنی المحتاج ٢/ ٣٩٦، ٢٦٣، المغنی ٥/ ٣٥٣، ٦/ ٣١٤، ٣١٨۔

جس کو عاریت پر دیجائے وغیرہ، اور صیغہ وہ ہے جس سے تبرع وجود میں آتا ہے اور جس سے متبرع کے ارادہ کا اظہار ہوتا ہے۔

حنفیہ کے نزدیک تبرع کا صرف ایک رکن ہے اور وہ صیغہ تبرع ہے، اور ان کے درمیان اس بارے میں اختلاف ہے کہ یہ صیغہ کس وقت متحقق ہوتا ہے؟ اور یہ صیغہ تبرع کی مختلف قسموں کے اعتبار سے مختلف ہوتا رہتا ہے [1]۔

تبرع کی شرطیں:

٧ - تبرع کی ہر قسم کے لئے الگ الگ شرطیں ہیں، جب ان کا تحقق ہوگا تو تبرع صحیح ہوگا، اور جب ان کا تحقق نہ ہوگا تو تبرع صحیح نہ ہوگا، یہ شرطیں بہت ہیں اور نوع بہ نوع ہیں، بعض کا تعلق تبرع کرنے والے سے ہے، بعض کا تعلق اس شخص سے ہے جس کے لئے تبرع کیا جائے، بعض کا تعلق اس چیز سے ہے جس کا تبرع کیا جائے، اور بعض کا تعلق صیغہ تبرع سے ہے۔ تبرعات کی ہر نوع کی شرائط سے متعلق تفصیل ان کی اصطلاح کے تحت مذکور ہے [2]۔

تبرع کے نتائج:

٨ - تبرع جب اپنی شرعی شرائط کے ساتھ مکمل ہوجائے تو اس پر شرعی نتیجہ مرتب ہوگا، یعنی یہ کہ جس چیز کا تبرع کیا جائے گا وہ متبرع لہ کی طرف منتقل ہوجائے گی، اور یہ نتیجہ متبرع بہ کے اختلاف سے مختلف

(١) بدائع الصنائع ٧/ ٣٣١، ٣٣٣، الدسوقی مع الشرح الکبیر ٣/ ٣٨٩، ٣٩١، ٤/ ٦٩، ٧٦، ٣٧٥، ٣٩٠، بدایۃ المجتہد ٢/ ٢٥١ طبع دار الفکر، مغنی المحتاج ٢/ ٢٦٣، ٢٦٦، ٣٧٦، ٣٧٩، ٣٨١، ٣٩٧، ٣/ ٣٩، ٤٠، ٤٤، ٥٣، المغنی ٥/ ١٩٠، ٦/ ٣٣٠۔

(٢) بدائع الصنائع ٦/ ٣١، ٣٣٤، ٣٣٥، ٣٣٧، ٣٣٨، الدسوقی مع الشرح الکبیر ٣/ ٣٨٠، ٣٩٠، مغنی المحتاج ٢/ ٢٦٣، ٢٦٦، ٣٧٦، ٣٩٧، ٣/ ٣٩، ٤٠، ٤٧، المغنی ٦/ ٣٣٠۔

ہوتا رہتا ہے۔

چنانچہ وصیت میں مثال کے طور پر موصی (وصیت کرنے والے) کی وفات کے بعد ملکیت موصی لہ (جس کے لئے وصیت کی جائے) کی طرف منتقل ہوجاتی ہے، بشرطیکہ موصی لہ نے اس وصیت کو قبول کیا ہو، خواہ وصیت کی ہوئی چیز اعیان ہو یا منافع، اور ہبہ میں ہبہ کی ہوئی چیز کی ملکیت واہب (ہبہ کرنے والے) سے موہوب لہ (جس کے لئے ہبہ کی گئی ہے) کی جانب منتقل ہوجاتی ہے، بشرطیکہ موہوب لہ نے اس پر قبضہ کرلیا ہو۔ یہ جمہور فقہاء کے نزدیک ہے اور حنفیہ کے نزدیک ملکیت کا منتقل ہونا قبضہ پر موقوف ہوتا ہے۔ عاریت میں انتفاع کا حق عاریت پر لینے والے کی جانب منتقل ہوتا ہے اور یہ انتقال وقتی ہوتا ہے، اور وقف میں ملکیت کے منتقل ہونے یا نہ ہونے میں فقہاء کا اختلاف ہے، چنانچہ حنفیہ اور شافعیہ کے نزدیک اور امام احمد کے مشہور مذہب کے مطابق[1] وقف واقف کی ملکیت سے نکل جاتا ہے اور اللہ کی ملکیت پر باقی رہتا ہے، اور مالکیہ کے نزدیک اور یہی امام احمد کی بھی ایک روایت ہے وہ واقف (وقف کرنے والے) کی ملکیت پر باقی رہتا ہے[2]، ان حضرات کا استدلال حضرت عمرؓ کی اس روایت سے ہے کہ جب انہوں نے اپنا خیبر کا حصہ وقف کیا تو رسول اللہ ﷺ نے ان سے فرمایا: "حبّس أصلها"[3] (اس کی اصل کو روکے رکھو)، ان حضرات نے اس نص سے یہ استنباط کیا ہے کہ وقف کی ہوئی چیز واقف کی ملکیت پر باقی رہتی ہے، خلاصہ یہ کہ تبرع سے ایک شرعی نتیجہ مرتب ہوتا ہے، یعنی یہ کہ عین یا منفعت کی ملکیت متبرع سے متبرع لہ کی طرف منتقل ہوجاتی ہے، بشرطیکہ عقد اپنی شرائط کے ساتھ مکمل ہوا ہو۔

اس مسئلہ میں تفصیلات اور اختلافات ہیں، جن کے لئے اصطلاح "عاریت"، "ہبہ"، "وقف" اور "وصیت" وغیرہ کی طرف رجوع کیا جائے۔

تبرع کب ختم ہوتا ہے:

۹ – تبرع کبھی باطل ہوجانے کی وجہ سے ختم ہوجاتا ہے، اور کبھی کسی کی طرف سے کوئی عمل نہ پائے جانے کی وجہ سے، اور کبھی متبرع یا اس کے علاوہ کے عمل سے ختم ہوجاتا ہے۔ تبرع میں اصل یہ ہے کہ وہ ختم نہ ہو، کیونکہ اس میں نیکی اور بھلائی ہے، لیکن اس سے عاریت مستثنیٰ ہے، کیونکہ عاریت عارضی ہوتی ہے۔

تبرع کے ختم ہونے کے سلسلے میں فقہاء کے اقوال کا جائزہ لینے سے ظاہر ہوتا ہے کہ تبرع کی بعض قسموں کے ختم ہونے کے معاملے میں وسعت ہے اور بعض دوسری قسموں کے معاملے میں تنگی ہے، دوسری طرف بعض تبرعات کو ختم کرنا ناممکن ہے جیسے جمہور فقہاء کے نزدیک وقف، اور کبھی تبرع کو ختم کرنا لازمی ہوتا ہے جیسے عاریت[1]۔

تبرعات کی ہر نوع سے متعلق تفصیل ان کی اصطلاح میں دیکھی جائے۔

---

(۱) بدائع الصنائع ۷/ ۳۸۵ اور اس کے بعد کے صفحات طبع بولاق، ۸/ ۳۸۹۸، ۳۹۱۳ طبع الامام۔

(۲) مغنی المحتاج ۲/ ۳۸۲، المغنی لابن قدامہ ۶/ ۱۹۰، الشرح الکبیر ۴/ ۷۶ طبع الحلبی۔

(۳) حدیث: "حبس أصلها" کی تخریج فقرہ نمبر/ ۳ میں گذر چکی۔

(۱) بدائع الصنائع ۷/ ۳۹۴ طبع بولاق، المبسوط ۲/ ۱۴۱، فتح القدیر ۶/ ۴۸ طبع الحلبی، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۳۹۴، ۴/ ۶۹، ۷۶، ۹۹ اور اس کے بعد کے صفحات ۳۷۹، ۳۸۰، مغنی المحتاج ۲/ ۴۰۱، ۴۰۳، ۳/ ۵۴، ۷۱، ۷۲، المغنی ۶/ ۲۷۷، ۲۸۰، ۳۳۵، ۳۳۸، ۴۸۰، منار السبیل ۱/ ۴۳۰۔

تبرّک

تعریف:

۱ - تبرک لغت میں: برکت طلب کرنا ہے، برکت: بڑھوتری اور زیادتی کا نام ہے، تبریک کا مطلب ہے: کسی انسان کے لئے برکت کی دعا کرنا، بارک الله الشيء، بارک فيه، بارک عليه کا مطلب ہے: اللہ اس میں برکت دے، قرآن مجید میں ہے: "وَهٰذَا كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ مُبَارَكٌ" [۱] (اور یہ ایسی کتاب ہے جس کو ہم نے نازل کیا ہے جو بڑی برکت والی ہے)، اور تبرکت به کا مطلب ہے: تيمنت به (میں نے اس سے برکت حاصل کی)۔

راغب اصفہانی کہتے ہیں: برکت کسی شیٔ میں خیر الٰہی کا ثبوت ہے۔ اللہ تعالیٰ خیرات الٰہی کے فیضان پر متنبہ کرتے ہوئے ارشاد فرماتا ہے: "وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرٰى آمَنُوْا وَاتَّقَوْا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِمْ بَرَكَاتٍ مِّنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ" [۲] (اور اگر ان بستیوں کے رہنے والے ایمان لے آئے ہوتے اور پرہیزگاری اختیار کرتے تو ہم ان پر آسمان اور زمین کی برکتیں کھول دیتے)، اور "وَهٰذَا ذِكْرٌ مُّبَارَكٌ أَنْزَلْنَاهُ" [۳] (اور یہ ایک مبارک نصیحت ہے جس کو ہم نے نازل کیا) [۴]۔

(۱) سورۂ انعام / ۹۲۔
(۲) سورۂ اعراف / ۹۶۔
(۳) سورۂ انبیاء / ۵۰۔
(۴) لسان العرب، المصباح المنير مادہ "برک"، المفردات فی غریب القرآن للراغب الاصفہانی۔

لہذا تبرک کا اصطلاحی معنی: شیٔ میں خیر الٰہی کے ثبوت کو طلب کرنا ہے۔

متعلقہ الفاظ:

الف - توسل:

۲ - توسل لغت میں: تقرب یعنی قربت تلاش کرنا ہے، کہا جاتا ہے: توسل العبد إلى ربه بوسيلة (بندہ نے اپنے رب کی طرف وسیلہ تلاش کیا) جب اس نے کسی عمل کے ذریعہ اللہ کا تقرب حاصل کیا ہو [۱]۔

قرآن مجید میں ہے: "وَابْتَغُوْا إِلَيْهِ الْوَسِيْلَةَ" [۲] (اور اس کا قرب تلاش کرو)۔

ب - شفاعت:

۳ - شفاعت لغوی طور پر "شفع" کے مادہ سے ہے، کہا جاتا ہے: استشفعت به: میں نے اس سے شفاعت طلب کی۔ راغب اصفہانی نے کہا کہ شفاعت نام ہے دوسرے کا مددگار ہوکر اس کے ساتھ ملنے اور اس کی طرف سے سوال کرنے کا۔

شفع وتشفع اس نے شفاعت طلب کی، اور شفاعت اس کو کہتے ہیں کہ شفیع بادشاہ سے کسی ایسی ضرورت کے سلسلہ میں کلام کرے جس کا وہ اپنے غیر کے لئے سوال کررہا ہو، شافع: اپنے علاوہ کے لئے طلب کرنے والا، شفع إليه کا معنی ہے: اس نے فلاں سے مشفوع لہ (جس کی شفاعت کی جاری ہو) کی حاجت پوری کرنے کا مطالبہ کیا [۳]۔

اور شفاعت اصطلاح میں مشفوع لہ کے گناہوں سے درگزر

(۱) لسان العرب، المصباح المنير، مختار الصحاح مادہ "وسل"۔
(۲) سورۂ مائدہ / ۳۵۔
(۳) لسان العرب، غریب القرآن للاصفہانی مادہ "شفع"۔

کرنے یا اس کی حاجت پوری کرنے کے سلسلہ میں سوال کرنا اور عاجزی کا اظہار کرنا ہے۔

ج-استغاثہ:

۴-لغت میں استغاثہ کا مطلب ہے: مدد طلب کرنا، قرآن مجید میں ہے: ''إِذْ تَسْتَغِيثُونَ رَبَّكُمْ''(۱) (اور اس وقت کو یاد کرو جب تم اپنے رب سے فریاد کر رہے تھے)۔ أغاثه إغاثة کا مطلب ہے: أعانه و نصره (اس نے اس کی مدد اور نصرت کی)، پس وہ ان کا مغیث (مددگار رہا)، أغاثهم الله برحمته (اللہ تعالیٰ نے اپنی رحمت سے ان کی مدد کی) یعنی ان کی تکلیف کو دور کر دیا(۲)۔

شرعی حکم:

فی الجملہ تبرک (برکت حاصل کرنا) مشروع ہے، تفصیلات درج ذیل ہیں:

اول-بسم اللہ اور الحمدللہ کے ذریعہ تبرک:

۵-بعض اہل علم کا مذہب یہ ہے کہ ہر وہ معاملہ جو شرعاً مہتم بالشان ہو، اس کی ابتداء میں بسم اللہ اور الحمدللہ پڑھنا مسنون ہے، بشرطیکہ وہ کام نہ فی نفسہ حرام ہو، نہ فی نفسہ مکروہ، اور نہ وہ ذلت وحقارت کے کاموں میں سے ہو، اور بسم اللہ اور الحمدللہ میں سے ہر ایک کو اس کی جگہ میں تبرک کے طور پر پڑھا جائے گا۔

علماء کے یہاں یہ مروج ہے کہ وہ اپنے کلمات، خطبات، اپنی تالیفات اور اپنے ہر اہم کام کو بسم اللہ سے شروع کرتے ہیں، اس حدیث پر عمل کرتے ہوئے جو نبی کریم ﷺ سے مروی ہے: ''كل أمر ذي بال لا يبدأ فيه ببسم الله فهو أبتر أو أقطع أو أجذم''(۱) (ہر وہ کام جو اہمیت والا ہو اور اس کا آغاز بسم اللہ سے نہ ہوا ہو وہ دم بریدہ، کٹا ہوا اور ناقص ہوتا ہے)، دوسری روایت میں ہے: ''كل أمر ذي بال لا يبدأ فيه بالحمد لله فهو أبتر أو أقطع أو أجذم''(۲) (ہر اہمیت والا کام جس کی ابتداء الحمدللہ سے نہ ہوئی ہو وہ دم بریدہ، کٹا ہوا اور ناقص ہوتا ہے)، اسی باب سے اس بات کا بھی تعلق ہے کہ کھانے، پینے، جماع کرنے، غسل، وضو، تلاوت، تیمم، سواری پر سوار ہونے اور سواری سے اترنے کے وقت بسم اللہ پڑھی جائے(۳)۔

دوم-آثار نبی ﷺ سے برکت حاصل کرنا:

۶-آثار نبی ﷺ سے برکت حاصل کرنے کی مشروعیت پر علماء کا اتفاق ہے، علمائے سیرت وشمائل اور محدثین نے بہت سی حدیثیں بیان کی ہیں جو بتاتی ہیں کہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم رسول اللہ ﷺ کے متعدد آثار سے برکت حاصل کیا کرتے تھے، ہم اجمالاً ان میں سے کچھ بیان کرتے ہیں:

---

(۱) سورۂ انفال ر ۹۔

(۲) المصباح المنیر، غریب القرآن للاصفہانی۔

---

(۱) حدیث: ''كل أمر ذي بال لا يبدأ فيه ببسم الله فهو أبتر أو أقطع أو أجذم'' کی روایت عبدالقادر الرہاوی نے ''الأربعین'' میں کی ہے اور ان سے سبکی نے ''الطبقات'' میں کی ہے اس کی سند بہت ضعیف ہے (فیض القدیر للمناوی ۵ر ۱۳ طبع المکتبۃ التجاریہ)۔

(۲) حدیث: ''كل أمر ذي بال لا يبدأ فيه بالحمد لله فهو أبتر أو أقطع أو أجذم'' کی روایت ابن ماجہ (۱ر ۶۱۰ طبع الحلبی) نے کی ہے اس کی سند ضعیف ہے (فیض القدیر للمناوی ۵ر ۱۳ طبع المکتبۃ التجاریہ)۔

(۳) حاشیہ ابن عابدین ۱ر ۴، جواہر الإکلیل ۱ر ۱۰، ۲۱۲، تحفۃ المحتاج ۱ر ۳، حاشیۃ الباجوری ۱ر ۲، ۴، سبل السلام ۱ر ۱، کشف المخدرات ص ۱۳، البدائع ۱ر ۲۰، دلیل الفالحین شرح ریاض الصالحین ۳ر ۲۱۵، ۲۳۹، ۵۵، ۴، احیاء علوم الدین ۲ر ۲۵۲، مغنی المحتاج ۱ر ۲، ۴، ۵۱، ۵۷، فتح الباری شرح صحیح البخاری ۱ر ۳، ۹ر ۵۲۱، ۶۰۱، ۶۳۳، الأذکار للإمام النووی ص ۲۴، ۳۲، ۳۳، ۲۰۵، زاد المعاد لابن القیم ۲ر ۲۲۔

الف-آپ ﷺ کے وضو سے برکت حاصل کرنا:

۷- رسول اللہ ﷺ جب وضو کرتے تھے تو ایسا لگتا تھا کہ صحابہ کرام آپ ﷺ کے وضو کے پانی پر جھگڑ رہے ہیں[۱]، کیونکہ وہ شدت سے اس بات کے خواہاں ہوتے تھے کہ رسول اللہ ﷺ کے جسم اطہر سے جس پانی نے مس کیا ہے اس سے برکت حاصل کریں، اور جسے حضور ﷺ کے وضو کا پانی نہیں ملتا تھا وہ اپنے ساتھی کے ہاتھ کی تری لے لیتا تھا[۲]۔

ب-آپ ﷺ کے تھوک اور رینٹ سے برکت حاصل کرنا:

۸- رسول اللہ ﷺ جب بھی تھوکتے یا ناک صاف کرتے تو صحابہ کرام اس کو لینے کی کوشش کرتے اور فضا سے لے لیتے، اور جب وہ کسی کی ہتھیلی میں آجاتا تو وہ اسے تبرک کے طور پر اپنے چہرے اور بدن پر مل لیتا اور اسے اپنی کھال اور اعضاء پر لگالیتا[۳]۔

حضور پاک ﷺ بچوں کے منہ میں اپنا لعاب مبارک ڈالتے تھے اور لوگوں کے ہاتھوں میں بھی اپنا لعاب ڈالتے تھے اور کھانا چبا کر کسی شخص کے منہ میں ڈال دیتے تھے، صحابہ کرامؓ برکت کے لئے اپنے بچوں کو حضور ﷺ کی خدمت میں لاتے تھے، تاکہ آپ ﷺ ان کے منہ میں کچھ چبا کر ڈال دیں[۴]۔

ج-آپ ﷺ کے خون سے برکت حاصل کرنا:

۹-احادیث سے ثابت ہے کہ بعض صحابہ کرامؓ نے برکت حاصل کرنے کے لئے رسول اللہ ﷺ کے نکلے ہوئے خون کو پی لیا، چنانچہ حضرت عبداللہ بن زبیرؓ سے مروی ہے کہ وہ رسول اللہ ﷺ کی خدمت میں آئے، آپ ﷺ اس وقت پچھنا لگوا رہے تھے، جب فارغ ہوئے تو فرمایا: "**يا عبد الله اذهب بهذا الدم فأهرقه حيث لا يراک أحد، فشربه، فلما رجع قال: يا عبد الله ما صنعت؟ قال جعلته في أخفى مكان علمت أنه مخفي عن الناس، قال: لعلک شربته؟ قلت: نعم، قال: ويل للناس منک و ويل لک من الناس**" (اے عبداللہ یہ خون لے جاؤ اور ایسی جگہ ڈال دو جہاں کوئی نہ دیکھے، انہوں نے اس کو پی لیا، جب واپس آئے تو آپ ﷺ نے پوچھا: اے عبداللہ! تم نے کیا کیا؟ انہوں نے جواب دیا: میں نے اسے ایسی پوشیدہ جگہ میں رکھا ہے کہ میرا خیال ہے کہ وہ لوگوں سے ایک دم مخفی رہے گا، حضور ﷺ نے فرمایا: شاید تم اسے پی گئے ہو، میں نے عرض کیا: جی ہاں، آپ ﷺ نے فرمایا: "لوگوں کو تم سے اور تم کو لوگوں کی تباہ کن حرکتوں سے اللہ ہی بچائے)، لوگوں کا خیال یہ تھا کہ حضرت عبداللہ بن زبیر میں جو طاقت تھی وہ اسی خون کی وجہ سے تھی[۱]۔ دوسری روایت میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "**من خالط دمه دمي لم تمسه النار**"[۲] (جس کا

---

(۱) حدیث: "**ما تنخم رسول الله ﷺ نخامة إلا وقعت في كف رجل منهم فدلک بها وجهه وجلده، وإذا أمرهم ابتدروا أمره، وإذا توضأ كادوا يقتتلون على وضوئه**" کی روایت بخاری (فتح الباری ۵/ ۳۳۰ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۲) نسیم الریاض فی شرح القاضی عیاض، شرح الشفا ۳/ ۳۹۲، فتح الباری شرح صحیح البخاری ۵/ ۳۳۰، زاد المعاد فی ہدی خیر العباد ۲/ ۱۲۴۔

(۳) مکمل حدیث کی تخریج فقرہ سابقہ میں گذر چکی ہے۔

(۴) نسیم الریاض ۳/ ۳۹۳، الخصائص الکبری للسیوطی ۱/ ۱۵۳، زاد المعاد ۲/ ۱۲۴،

= مغنی المحتاج ۴/ ۲۹۶، جواہر الاکلیل ۱/ ۲۴۳، صحیح مسلم مع النووی ۱۴/ ۱۲۲، اور حدیث: "**كان الصحابة.....**" ان الفاظ کے ساتھ وارد ہوئی ہے: "**كان رسول الله ﷺ يؤتى بالصبيان فيبرک عليهم ويحنكهم**" اس کی روایت مسلم (۱/ ۲۳۷ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۱) الخصائص الکبری ۱/ ۱۷۱، حاشیۃ الجوری ۱/ ۱۰۴، دلیل الفالحین ۲/ ۲۲۴۔

(۲) نبی ﷺ کا خون پینے سے متعلق حضرت عبداللہ بن زبیر حدیث: کی روایت حاکم (۳/ ۵۵۴ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) اور طبرانی نے کی ہے جیسا کہ مجمع الزوائد (۸/ ۲۷۰ طبع القدسی) میں ہے، ہیثمی نے کہا ہے کہ اس کی

خون میرے خون سے مل جائے اسے جہنم کی آگ نہیں چھوسکتی)۔

د- آپ ﷺ کے موئے مبارک سے برکت حاصل کرنا:

۱۰- رسول اللہ ﷺ جب اپنا سر مبارک مونڈواتے تو اپنے بالوں کو صحابہ کرام میں تقسیم کرادیتے تھے، صحابہ کرام حضور ﷺ کا کچھ بھی بال حاصل کرلینے کے شدید خواہش مندرہتے تھے، اور جس کے ہاتھ لگ جائے وہ بطور تبرک اسے محفوظ رکھتا تھا۔ چنانچہ حضرت انسؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ منیٰ تشریف لائے، وہاں سے جمرہ آئے، رمی کی، پھر منیٰ اپنے ٹھکانہ پر آئے اور قربانی کی، پھر حجام سے فرمایا: ''ادھر سے بال کاٹو''، پہلے دائیں جانب اشارہ فرمایا، پھر بائیں جانب، پھر کٹے ہوئے بال لوگوں کو دینے لگے۔

ایک روایت میں ہے کہ جب آپ ﷺ نے رمی جمار کی اور قربانی کرلی تو آپ نے بال منڈوائے، اور دائیں جانب کو حجام کے سامنے کیا تو اس نے وہ بال کاٹے، پھر حضور ﷺ نے حضرت ابوطلحہ انصاریؓ کو بلایا اور انہیں وہ بال دے دیئے، پھر بائیں جانب کو حجام کے سامنے کیا، اور فرمایا: اسے مونڈو، تو اس نے وہ بال مونڈے، پھر حضرت ابوطلحہؓ کو وہ بال بھی دے دیئے اور فرمایا: ''اقسمه بین الناس''[1] (انہیں لوگوں میں تقسیم کردو)۔

ایک اور روایت میں ہے بال کٹوانے کا آغاز دائیں جانب سے کیا، پس ان میں سے ایک ایک دو دو بال لوگوں میں تقسیم کرادیئے، پھر بائیں جانب کے بال کے کاٹنے کا حکم فرمایا، پھر اس بال کے ساتھ بھی ایسا ہی کیا[1]۔

مروی ہے کہ یرموک کے دن حضرت خالد بن ولیدؓ کی ٹوپی گم ہوگئی، انہوں نے اس کو ڈھونڈھا تو ڈھونڈنے سے مل گئی، پھر فرمایا: رسول اللہ ﷺ نے عمرہ کیا اور اپنا سر منڈوایا، تو لوگوں نے آپ ﷺ کے کنارے کنارے کے بال لینے کے لئے سبقت کی، میں نے سبقت کرکے پیشانی کے بال لے لئے اور اسی ٹوپی میں رکھ لیا، اس کے بعد سے میں جس جنگ میں بھی شریک ہوا اور یہ ٹوپی میرے ساتھ رہی، مجھے فتح ونصرت عطا کی گئی[2]۔

حضرت انسؓ سے مروی ہے کہ میں نے رسول اللہ ﷺ کو دیکھا کہ حجام آپ کا سر مونڈ رہا ہے اور آپ ﷺ کے صحابہ نے آپ ﷺ کو ہر طرف سے گھیرے میں لے رکھا ہے، اور سب کی یہی خواہش تھی کہ بال کسی کے ہاتھ ہی میں گرے[3]۔

ھ- آپ ﷺ کے جوٹھے اور آپ ﷺ کے کھانے سے برکت حاصل کرنا:

۱۱- یہ ثابت ہے کہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم حضور ﷺ کا جوٹھا کھانا حاصل کرنے کے لئے ایک دوسرے سے مقابلہ کرتے تھے، تاکہ ان میں سے ہر ایک کو وہ برکت نصیب ہوجائے جو حضور ﷺ کی وجہ سے کھانے یا پینے میں آگئی ہے[4]۔

حضرت سہل بن سعدؓ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ کے

= روایت طبرانی اور بزار نے اختصار کے ساتھ کی ہے اور بزار کے رجال صحیح کے رجال ہیں سوائے ہانید بن القاسم کے، وہ بھی ثقہ ہیں۔

(۱) حدیث: ''اقسمه بین الناس......'' کی روایت مسلم (۲/ ۹۴۷ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

---

(۱) زاد المعاد لابن القیم ۱/ ۲۳۲، نسیم الریاض ۳/ ۱۳۳۔

(۲) حضرت خالد بن الولید کی حدیث کی روایت حاکم (۳/ ۲۹۹ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے ذہبی نے اپنی تلخیص میں کہا ہے کہ یہ روایت منقطع ہے۔

(۳) حدیث حضرت انسؓ ''لقد رأيت رسول الله ﷺ ......'' کی روایت مسلم (۴/ ۱۸۱۲ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۴) دلیل الفالحین ۴/ ۵۶۸، صحیح مسلم بشرح الامام النووی ۱۵/ ۳۰۔

پاس پینے کی چیز لائی گئی، آپ ﷺ نے اس میں سے پیا، اور آپ ﷺ کے دائیں جانب ایک لڑکا تھا اور بائیں جانب بڑے بوڑھے لوگ تھے، رسول اللہ ﷺ نے لڑکے سے فرمایا: "أتأذن لي أن أعطي هؤلاء؟ فقال الغلام: (وهو ابن عباسؓ) والله لا أوثر بنصيبي منك أحدا، فتله رسول الله ﷺ في يده" (۱) (کیا تم مجھے اس کی اجازت دیتے ہو کہ میں ان لوگوں کو دے دوں؟ تو نوجوان نے (اور وہ ابن عباسؓ تھے) کہا کہ خدا کی قسم اے اللہ کے رسول میں آپ ﷺ کی ذات سے ملنے والے اپنے حصہ کے معاملہ میں کسی اور کو ترجیح نہیں دوں گا، چنانچہ آپ ﷺ نے ان کے ہاتھ میں رکھ دیا)۔

حضرت عمیرہ بنت مسعود رضی اللہ عنہا سے مروی ہے کہ وہ اور ان کی بہنیں بیعت کے لئے حضور ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوئیں، یہ سب کی سب پانچ تھیں، انہوں نے دیکھا کہ حضور ﷺ گوشت کا ٹکڑا کھا رہے ہیں، تو آپ ﷺ نے ان کے لئے بھی ایک ٹکڑا چبایا، پھر وہ ٹکڑا آپ ﷺ نے مجھے دیا، پھر میں نے اسے چبا کر ٹکڑا ٹکڑا کر کے سب کو دیا، اس کی برکت یہ ہوئی کہ موت تک ان کے منہ میں بدبو نہیں پیدا ہوئی (۲)۔

حضرت خنس بن عقیل کی حدیث میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے مجھے ستو کا شربت پلایا، آپ ﷺ نے سب سے پہلے پیا اور میں نے سب سے آخر میں پیا، اس کے بعد سے جب بھی مجھے بھوک لگتی ہے اس کی سیری محسوس کرتا ہوں، جب پیاس لگتی ہے اس کی سیرابی محسوس کرتا ہوں، اور جب گرمی سے گلہ خشک ہوتا ہے تو اس کی ٹھنڈک محسوس کرتا ہوں (۱)۔

و- آپ ﷺ کے ناخن سے برکت حاصل کرنا:

۱۲ - یہ ثابت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے اپنے ناخن کاٹے اور تبرک کے لئے لوگوں میں تقسیم کر دیئے، امام احمد نے حضرت محمد بن زید کی حدیث روایت کی ہے کہ ان کے والد نے بیان کیا کہ وہ قربانی کے مقام پر رسول اللہ ﷺ کے پاس حاضر ہوئے، اور قریش کے بھی ایک صاحب تھے، رسول اللہ ﷺ قربانی کا گوشت تقسیم کر رہے تھے، لیکن اس میں سے ان کو اور ان کے ساتھی کو کچھ بھی نہ ملا، البتہ رسول اللہ ﷺ نے اپنے سر کے بال اپنے کپڑے میں منڈوائے تو انہوں نے اس کو لوگوں میں تقسیم کر دیا، اور آپ ﷺ نے اپنے ناخن کاٹے تو آپ ﷺ نے اسے ان کے ساتھی کو دے دیا۔

ایک روایت میں ہے کہ "پھر آپ نے اپنے ناخن کاٹے اور انہیں لوگوں میں تقسیم کر دیا" (۲)۔

ز- آپ ﷺ کے لباس اور آپ کے برتنوں سے برکت حاصل کرنا:

۱۳ - اسی طرح ثابت ہے کہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم اس بات کے حریص تھے کہ تبرک کے لئے اور شفا حاصل کرنے کے لئے آپ کے ملبوسات اور برتنوں کو محفوظ رکھیں۔

حضرت اسماء بنت ابی بکر رضی اللہ عنہا سے مروی ہے کہ انہوں

(۱) حدیث حضرت سہل بن سعد...... کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۰/ ۸۶ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/ ۱۶۰۴ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) حدیث عمیرہ بنت مسعود کی روایت طبرانی (۲۴/ ۳۴۱ طبع وزارۃ الاوقاف العراقیہ) نے کی ہے اور ہیثمی نے المجمع (۸/ ۲۸۳ طبع القدسی) میں کہا ہے کہ اس میں اسحاق بن ادریس الاسواری ہیں جو ضعیف ہیں۔

(۱) حدیث خنس بن عقیل کو ابن حجر نے الاصابہ میں قاسم بن ثابت کی دلائل کی طرف منسوب کیا ہے (۱/ ۴۵۸ طبع مطبعۃ السعادہ)۔

(۲) ناخن کے کاٹنے سے متعلق حضرت محمد بن زید کی حدیث کی روایت احمد (۴/ ۴۲ طبع المیمنیہ) نے کی ہے اس کے رجال ثقہ ہیں، نیز دیکھئے: زاد المعاد ۱/ ۲۳۲۔

نے ایک گاڑھے اور دبیز قسم کا جبہ نکالا اور فرمایا: رسول اللہ ﷺ اس کو پہنا کرتے تھے، ہم اپنے مریضوں کے لئے اسے دھوکر پلاتے ہیں جس سے شفا حاصل ہوتی ہے[1]۔

دوسری روایت میں ہے: ہم اسے دھوتے ہیں اور اس کے ذریعہ شفا حاصل کرتے ہیں[2]۔

ابو محمد باجی سے مروی ہے، وہ کہتے ہیں: حضور ﷺ کے پیالوں میں سے ایک پیالہ ہمارے پاس تھا، ہم مریضوں کے لئے اس میں پانی ڈالتے تھے (اور وہی پانی مریضوں کو پلاتے تھے) کہ وہ اس سے شفا حاصل کرلیں، چنانچہ وہ اس سے صحت یاب ہوجاتے تھے[3]۔

ح- ان چیزوں سے برکت حاصل کرنا جنہیں حضور ﷺ نے چھوا یا جہاں نماز پڑھی:

۱۴- صحابہ کرام رضی اللہ عنہم ان چیزوں سے بھی برکت حاصل کرتے تھے جن سے دست مبارک کالمس ہوتا تھا[4]۔

حضور ﷺ کے دست مبارک کے لمس اور آپ ﷺ کے پودا لگانے کی برکت کا واقعہ حضرت سلمانؓ کے ساتھ پیش آیا، جب ان کے موالی نے انہیں تین سوایسی چھوٹی کھجوروں کے پودے لگانے پر مکاتب بنایا جو لگ جائیں اور پھل دینے لگیں، اور چالیس اوقیہ سونے پر، چنانچہ رسول اللہ ﷺ نے خود کھڑے ہوکر اپنے ہاتھ سے تمام پودے لگائے، صرف ایک پودا کسی اور نے لگادیا، نتیجہ یہ ہوا کہ حضور ﷺ کے لگائے ہوئے سارے پودے لگ گئے، وہی ایک

(۱) حدیث اسماء بنت أبی بکر کی روایت مسلم (۳/ ۱۶۴۱ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) نسیم الریاض فی شرح شفاء القاضی عیاض ۳/ ۱۳۴۔

(۳) صحیح مسلم مع شرح الامام النووی ۱۴/ ۱۴۳۔

(۴) صحیح مسلم بشرح الامام النووی ۱۵/ ۸۲، الشفاء للقاضی عیاض ۱/ ۲۷۸۔

نہیں لگا جو کسی اور نے لگایا تھا، تو رسول اللہ ﷺ نے اسے اکھاڑ کر پھر اسی جگہ لگادیا، تو وہ بھی لگ گیا۔ اور ایک روایت میں ہے کہ ان درختوں نے اسی سال پھل دیئے، سوائے ایک کے، تو رسول اللہ ﷺ نے اسے اکھاڑ کر پھر لگادیا، چنانچہ اس درخت میں بھی اسی سال پھل آیا، اور حضور ﷺ نے حضرت سلمان کو مرغی کے انڈے کے برابر سونا دیا، لیکن دینے سے پہلے اسے اپنی زبان پر رکھ کر پھرایا، حضرت سلمان نے اس میں سے اپنے آقاؤں کو چالیس اوقیہ وزن کرکے دیا، اور ان کے پاس اتنا باقی بچ گیا جتنا انہوں نے موالی کو دیا تھا[1]۔

ایک مرتبہ رسول اللہ ﷺ نے حضرت حنظلہ بن حذیم کے سر پر دست مبارک پھیرا اور برکت کی دعا فرمائی، تو حضرت حنظلہؓ کے پاس کوئی آدمی لایا جاتا جس کے چہرہ پر ورم ہوتا یا بکری لائی جاتی جس کے تھن میں ورم ہوتا، اور اسے اس جگہ پر لگادیا جاتا جہاں رسول اللہ ﷺ نے ہاتھ پھیرا تھا تو ورم دور ہوجاتا[2]۔

آپ ﷺ کی خدمت میں بیماروں، اپاہجوں اور پاگلوں کو لایا جاتا تھا، اور آپ ﷺ اپنا دست مبارک اس پر پھیر دیتے، جس کے نتیجے میں بیماری، پاگل پن اور جسمانی معذوری میں جو بھی مصیبت ان کو لاحق ہوتی وہ دور ہوجایا کرتی تھی[3]۔

ایسے ہی وہ لوگ اس بات کے بھی حریص تھے کہ رسول اللہ ﷺ ان کے گھر میں کسی جگہ نماز پڑھ لیں، تاکہ وہ لوگ پھر اسی جگہ

(۱) حدیث سلمان ...... کی روایت بزار (۳/ ۲۶۸، کشف الأستار طبع الرسالہ) نے کی ہے ہیثمی نے المجمع میں کہا ہے کہ اس کے رجال صحیح کے رجال ہیں (۹/ ۳۳۷ طبع القدسی)۔

(۲) حدیث حنظلہ بن حذیم کی روایت احمد (۵/ ۶۷، ۶۸ طبع المیمنیہ) نے کی ہے ہیثمی نے المجمع (۹/ ۴۰۸ طبع القدسی) میں کہا ہے کہ اس کے رجال ثقہ ہیں۔

(۳) نسیم الریاض ۳/ ۱۴۷۔

نماز پڑھا کریں اور حضور ﷺ کی برکت انہیں ملتی رہے، حضرت عتبان بن مالک سے جو کہ بدری صحابی ہیں، مروی ہے، وہ فرماتے ہیں: میں اپنی قوم بنی سالم کو نماز پڑھاتا تھا، میرے اور ان کے درمیان ایک وادی تھی، جب بارش آتی تو میرے لئے اسے پار کر کے ان کی مسجد تک جانا دشوار ہو جاتا، میں رسول اللہ ﷺ کے پاس آیا اور عرض کیا: میری نگاہ کمزور ہے، اور یہ وادی جو میرے اور میری قوم کے درمیان بہتی ہے، جب بارش آتی ہے تو اس کو پار کرنا میرے لئے دشوار ہو جاتا ہے، میں چاہتا ہوں کہ آپ میرے یہاں تشریف لائیں اور میرے گھر میں کسی جگہ نماز پڑھ لیں، تو میں بھی اس جگہ کو نماز کی جگہ بنالوں، رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "سأفعل إن شاء الله" (ایسا کردوں گا اگر اللہ نے چاہا)، چنانچہ دوسرے دن جب دن چڑھ گیا تو رسول اللہ ﷺ اور حضرت ابوبکر تشریف لائے، رسول اللہ ﷺ نے اندر آنے کی اجازت مانگی، میں نے اجازت دے دی، حضور ﷺ بیٹھے نہیں، کھڑے ہی کھڑے فرمایا: تم کس جگہ چاہتے ہو کہ میں تمہارے گھر میں نماز پڑھوں؟ میں نے اس جگہ کو اشارہ سے بتایا جہاں میں چاہتا تھا کہ حضور ﷺ نماز پڑھیں، چنانچہ رسول اللہ ﷺ نے اللہ اکبر کہہ کر نیت باندھی، ہم نے آپ کے پیچھے صف لگائی، آپ ﷺ نے دو رکعت نماز پڑھی پھر سلام پھیرا، جب آپ نے سلام پھیرا تو ہم نے سلام پھیر دیا[1]۔

سوم- آب زمزم سے برکت حاصل کرنا:

۱۵- علماء اس طرف گئے ہیں کہ آب زمزم کا پینا دنیا وآخرت کے مقصد کے حصول کے لئے سنت ہے، اس لئے کہ وہ بابرکت ہے، رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "ماء زمزم لما شرب له"[1] (آب زمزم ہر اس مقصد کے لئے ہے جس کے لئے اسے پیا جائے)۔

چہارم- نکاح میں بعض زمانوں اور جگہوں سے برکت حاصل کرنا:

۱۶- جمہور علماء کا مذہب یہ ہے کہ عقد نکاح مسجد میں اور جمعہ کے دن کرنا مستحب ہے، تاکہ مسجد اور جمعہ کے دن کی برکت حاصل ہو، رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "أعلنوا هذا النكاح، واجعلوه في المساجد، واضربوا عليه بالدفوف"[2] (اس نکاح کا اعلان کرو، اور اسے مسجد میں کرو اور (اعلان کے لئے) اس پر دف بجاؤ)۔

تبسط

دیکھئے: "توسعۃ"۔

(۱) حدیث عتبان بن مالک کی روایت بخاری (فتح الباری ۲/ ۲۳ ۳ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/ ۴۵۵ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۱) حدیث: "ماء زمزم لما شرب له" کی روایت احمد (۳/ ۳۵۷ طبع المیمنیہ) نے کی ہے، منذری نے اسے صحیح قرار دیا ہے جیسا کہ المقاصد الحسنہ للسخاوی (رص ۳۵۷ طبع الخانجی) میں ہے۔

(۲) حدیث: "أعلنوا هذا النكاح واجعلوه في المساجد......" کی روایت ترمذی (۳/ ۳۹۰ طبع الحلبی) نے کی ہے اور کہا ہے کہ اس باب میں یہ حدیث غریب حسن ہے اور عیسی بن میمون انصاری جو اس کے راوی ہیں، وہ حدیث کے معاملہ میں ضعیف مانے جاتے ہیں۔

تبع

دیکھئے: ''تابع''۔

تبعّض

دیکھئے: ''تبعیض''۔

تبعۃ

دیکھئے: ''اتباع'' اور ''ضمان''۔

تبعیض

تعریف:

۱- تبعیض لغت میں تجزیہ (یعنی اجزاء بنانا) کے معنی میں ہے، اور وہ "بعّض الشيء تبعیضا" کا مصدر ہے، یعنی اس نے اس کو ٹکڑے ٹکڑے یعنی الگ الگ جز بنایا، بعض الشيء: شی کے جز کو کہتے ہیں، اور وہ شی کا ایک حصہ ہوتا ہے، خواہ کم ہو یا زیادہ، اسی سے ہے: أخذوا ماله فبعّضوه (انہوں نے اس کا مال لیا اور اس کی تبعیض کردی یعنی اسے اجزاء میں الگ الگ کیا) [1]۔

کلمہ تبعیض فقہاء کے استعمال میں بھی اسی معنی میں ہے۔

متعلقہ الفاظ:

تفریق:

۲- تفریق: ''فرق الشئ تفریقا'' کا مصدر ہے، یعنی فصّله أبعاضا (اس نے اس کو بعض بعض کر کے الگ کیا)، لہذا یہ تبعیض اور تجزیہ کے ہی معنی میں ہوا، اور وہ جمع کرنے کی ضد ہے۔ کہا جاتا ہے: ''فرقت بین الرجلین فتفرقا'' (میں نے دو آدمیوں کے بیچ میں تفریق کی، پس وہ جدا جدا ہوگئے)۔ ابن الاعرابی نے کہا: "فرقت بین الکلامین فافترقا" بغیر تشدید کے ہے، اور "فرقت بین العبدین فتفرقا" تشدید کے ساتھ ہے، مخفف کا

---

(۱) مختار الصحاح، المصباح المنیر، تاج العروس مادۂ ''بعض''۔

استعمال معانی میں کیا گیا اور مثقل (مشدد) کا استعمال اعیان میں کیا گیا ہے، ان کے علاوہ لوگوں نے بیان کیا ہے کہ دونوں ایک ہی معنی میں ہیں، اور مثقل (مشدد) مبالغہ کے لئے ہے(۱)، اور تفریق دو چیزوں کے درمیان تمیز کے معنی میں بھی آتی ہے۔

شرعی حکم:

۳- تبعیض کا کوئی عام اور جامع حکم نہیں ہے، اور اسے کسی ایک حکم پر جمع کرنا بھی ممکن نہیں، اس کا حکم ان چیزوں کے مختلف ہونے سے مختلف ہوتا رہتا ہے جو اس سے متعلق ہوں، جیسے عبادات، معاملات، دعاوی، جنایات وغیرہ جیسا کہ عنقریب آئے گا۔

اہم قواعد جن پر تبعیض کے مسائل واحکام مبنی ہیں:

۴- جواز اور عدم جواز کے اعتبار سے تبعیض کے احکام مختلف مذاہب کے بہت سے قواعد فقہیہ پر مبنی ہیں، ان میں سے اہم قواعد کو ہم اجمالی طور پر ذیل میں بیان کرتے ہیں:

الف- قاعدہ ''غیر متجزی کے بعض کا ذکر کل کے ذکر کی طرح ہے'':

۵- لہذا جب کوئی شخص اپنی بیوی کو نصف طلاق دے تو ایک طلاق واقع ہوگی، یا نصف عورت کو طلاق دے تو (پوری عورت) مطلقہ ہوجائے گی(۲)۔

حنفیہ کے یہاں اس قاعدہ کے اور بھی فروع ہیں، جن میں سے بعض کا ذکر ان کی جگہ پر آئے گا، اس کی نظیر شافعیہ کا یہ قاعدہ ہے: ''جو چیز تبعیض کو قبول نہ کرے، اس کے بعض کا اختیار کرنا کل کے اختیار کرنے کی طرح ہے، اور بعض کا ساقط کرنا کل کے ساقط کرنے کی طرح ہے''(۱)۔

(۱) مختار الصحاح، محیط المحیط، لسان العرب المحیط۔
(۲) الأشباہ والنظائر لابن نجیم/۱۸۹۔

ب- جو چیز بدل ہوکر جائز ہوئی ہو وہ تبعیض کی وجہ سے ایک ساتھ بدل اور مبدل منہ میں داخل نہیں ہوسکتی:

۶- لہذا رافعی عدد کے باب میں کہتے ہیں: ایک ہی واجب بعض اصل اور بعض بدل کے ساتھ ادا نہیں ہوسکتا، جیسے کفارہ کی صورتیں اور جیسے تیمم وضو کے ساتھ، البتہ ان میں سے ایک کے ساتھ ہوسکتا ہے، جیسے کوئی شخص پانی اتنا پاتا ہے جو اس کے وضو کے لئے کافی نہیں تو وہ اس پانی کو استعمال کرے اور باقی کی طرف سے تیمم کرلے(۲)۔ یہ شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک جائز ہے، حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک جائز نہیں، جیسا کہ اس کا بیان آئے گا۔

ج- قاعدہ ''آسان چیز سخت چیز کی وجہ سے ساقط نہیں ہوتی'':

۷- ابن سبکی کہتے ہیں: یہ رسول اللہ ﷺ کے اس فرمان "إذا أمرتكم بأمر فأتوا منه ما استطعتم"(۳) (جب میں تمہیں کسی چیز کا حکم دوں تو اتنا کرو جتنے کی استطاعت رکھتے ہو) سے مستنبط قواعد میں سے سب سے مشہور قاعدہ ہے، اس کی مثالوں میں سے یہ ہے کہ اگر نماز پڑھنے والا سورۂ فاتحہ کے بعض حصہ پڑھنے پر قادر ہو تو اتنا پڑھنا اس پر لازم ہوگا۔

اور جیسے اگر صدقۂ فطر کے کچھ صاع کی ادائیگی کرسکتا ہو تو اصح

(۱) المنثور فی القواعد للزرکشی ۱۴۹/۳۔
(۲) المنثور فی القواعد للزرکشی ۲۵۸/۱، ۲۵۹۔
(۳) حدیث: ''إذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم ......'' کی روایت بخاری (الفتح ۲۵۱/۱۳ طبع السلفیہ) اور مسلم (۹۷۵/۲ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

قول میں اتنا نکالنا اس پر لازم ہوگا۔ اس قاعدہ سے چند امور مستثنیٰ ہیں: ان میں سے ایک یہ ہے کہ پانی نہ پانے والا وہ شخص جسے حدث لاحق ہو اگر برف یا اولہ پائے اور اسے پگھلانا دشوار ہو تو (صحیح) مذہب کے مطابق اس سے سر کا مسح کرنا واجب نہیں، اور جیسے اگر کوئی شخص ترتیب وار واجب ہونے والے کفارہ میں غلام کے بعض حصہ کا مالک ہو تو اس پر اتنا غلام آزاد کرنا قطعاً واجب نہیں ہے، اس لئے کہ شریعت نے قطعی طور پر مکمل غلام آزاد کرنے کا حکم دیا ہے [۱]، ان احکام کی تفصیل آگے آئے گی۔

احکام تبعیض

طہارت میں تبعیض:

۸ - فقہاء کا اتفاق ہے کہ تبعیض طہارت میں پائی جاتی ہے:

اگر کسی شخص کا ہاتھ کہنی سے کٹا ہو تو فرض کئے گئے حصہ میں سے جو باقی ہوا سے دھوئے گا، اسی طرح ہر وہ عضو جس کا بعض حصہ ساقط ہو جائے تو باقی حصہ کے ساتھ دھونے یا مسح کرنے کا حکم باقی رہے گا، چونکہ قاعدہ ہے: "**المیسور لا یسقط بالمعسور**" [۲] (آسان چیز سختی یا تنگی کی وجہ سے ساقط نہیں ہوتی)۔

اگر جنبی شخص صرف اتنا پانی پائے جو بعض اعضاء کے دھونے کے لئے کافی ہو تو حنفیہ، مالکیہ، ابن منذر کا مذہب اور امام شافعی کے دو قولوں میں سے ایک قول یہ ہے کہ وہ تیمم کرلے اور پانی کو چھوڑ دے، کیونکہ یہ پانی اسے پاک نہیں کرے گا، لہذا اس کے لئے اس کا استعمال لازم نہ ہوگا، جیسا کہ ماء مستعمل ہے، اور اس لئے کہ اس میں بدل اور مبدل منہ کو جمع کرنا ہے، اور اس لئے بھی کہ جو چیز بدل کے طور پر جائز ہوتی ہے اس میں تبعیض داخل نہیں ہوتی، یہی حسن، زہری اور حماد کا بھی قول ہے۔

حنابلہ کا مذہب اور امام شافعی کا دوسرا قول یہ ہے کہ اتنے پانی کا استعمال کرنا اس پر لازم ہے، اور باقی کے لئے تیمم کرے، عبدہ بن ابی لبابہ اور معمر اسی کے قائل ہیں، اور اسی طرح کی بات عطاء بھی کہتے ہیں [۱]۔

اگر ایسا شخص جسے حدث اصغر لاحق ہو، اس پانی کا کچھ حصہ پائے جو وضو کے لئے کافی ہو تو اس کا حکم بھی ان لوگوں کے نزدیک مختلف نہیں ہوگا جو بدل اور مبدل منہ کے جمع کرنے کو جائز نہیں کہتے (یعنی تیمم کرے گا اور پانی کا استعمال نہیں کرے گا)، شافعیہ کے نزدیک اصح قول کے مطابق اس کا استعمال واجب ہوگا، یہی حنابلہ کی بھی ایک رائے ہے، اس لئے کہ وہ پانی کے ذریعہ بعض طہارت پر قادر ہے، لہذا جنبی کی طرح اتنے پانی کا استعمال لازم ہوگا، جیسے کہ اگر جنبی کے بدن کا بعض حصہ تندرست ہوتا اور بعض زخمی (تو تندرست والے حصہ کے مطابق پانی کا استعمال لازم تھا)۔

حنابلہ میں سے ان لوگوں کا ماخذ جو اس صورت کو جائز نہیں کہتے، یہ ہے کہ حدث اصغر کا ختم کرنا اس طرح ممکن نہیں کہ کچھ ختم ہو اور کچھ ختم نہ ہو، لہذا اتنے پانی کے استعمال سے مقصود حاصل نہ ہوگا، یا اس لئے کہ بعض اعضاء سے حدث اصغر کو ختم کرنا ممکن تو ہے لیکن چونکہ یہاں پے در پے دھونے میں خلل پڑے گا، اس لئے دھونا باطل ہو جائے گا، لہذا کوئی فائدہ نہیں رہے گا، یا اس لئے کہ حدث لاحق ہونے والے شخص کے بعض اعضاء کا دھونا مشروع نہیں ہے، بخلاف

(۱) الأشباه والنظائر للسیوطی ۱۴۲/۲، المنثور فی القواعد للزرکشی ۲۲۷/۱، ۲۳۱۔

(۲) ابن عابدین ۶۹/۱، حاشیۃ الدسوقی ۸۷/۱، روضۃ الطالبین ۵۲/۱، الأشباہ والنظائر للسیوطی ۱۴۲/۲، المغنی ۱۴۳/۱۔

(۱) ابن عابدین ۱۷۲/۱، حاشیۃ الدسوقی ۱۴۹/۱، روضۃ الطالبین ۹۶/۱، المغنی ۲۳۸/۱، ۲۳۸، الأشباہ والنظائر للسیوطی ۱۴۲/۲، قواعد ابن رجب ۱۱/۱، المنثور فی القواعد للزرکشی ۲۲۸/۱، ۲۲۹، ۲۵۹۔

جنبی کے بعض اعضاء کے دھونے کے (کہ ان کا دھونا مشروع ہے) [1]۔

اسی اختلاف پر زخمی اور مریض کا معاملہ ہے جبکہ اس کے بعض بدن کا دھونا ممکن ہو اور بعض ممکن نہ ہو، تو امام ابو حنیفہ اور امام مالک کہتے ہیں: اگر اس کا اکثر بدن صحیح ہو تو دھوئے، ورنہ تیمم کرے، اور اگر معاملہ برعکس ہو تو تیمم کرے، اور اس پر دھونا نہیں ہے، اس لئے کہ بدل اور مبدل منہ کے درمیان جمع کرنا واجب نہیں، جیسے (کفارہ میں) روزہ رکھنا اور کھانا کھلانا، حنابلہ کے نزدیک اس پر اتنا حصہ دھونا لازم ہوگا جتنا کہ ممکن ہو، اور باقی کے لئے تیمم ہوگا، اور اسی کے قائل امام شافعی بھی ہیں [2]۔

۹- اور اگر وہ وضو کرے اور اپنے دونوں موزے پر مسح کرے، پھر مدت ختم ہونے سے پہلے دونوں کو اتار دے تو حنفیہ اور مالکیہ کا مذہب، امام شافعی کا ایک قول اور امام احمد کی ایک روایت یہ ہے کہ اس کے لئے دونوں قدموں کو دھولینا کافی ہوجائے گا۔

حنابلہ کا مذہب اور امام شافعی کا دوسرا قول یہ ہے کہ جب اس نے مدت ختم ہونے سے پہلے اپنے دونوں موزے اتار دیئے تو اس کا وضو باطل ہوگیا، اسی کے قائل نخعی، زہری، مکحول، اوزاعی اور اسحاق ہیں، یہ اختلاف اس اختلاف پر مبنی ہے جو وضو میں پے در پے دھونے کے وجوب کے سلسلہ میں ہے، پس جس نے تفریق کی اجازت دی ہے اس نے دونوں قدموں کے دھونے کو جائز کہا ہے، اس لئے کہ اس کے بقیہ اعضاء دھوئے ہوئے ہیں، اور جس نے تفریق سے منع کیا ہے اس نے پے در پے دھونا نہ پائے جانے کی وجہ سے اس کے وضو کو باطل قرار دیا ہے۔

ایک موزہ اتار دینا اکثر اہل علم کے نزدیک دونوں کے اتار دینے کی طرح ہے، ان اہل علم میں مالک، ثوری، اوزاعی، عبد اللہ بن مبارک، امام شافعی، اصحاب رائے اور حنابلہ ہیں، لہذا اس پر دوسرا اتارنا بھی لازم ہوگا۔ زہری نے کہا ہے کہ بس وہی قدم دھوئے جس سے موزہ اتارا ہے، اور دوسرے پر مسح کرے، اس لئے کہ وہ دونوں دو عضو ہیں، لہذا وہ دونوں سر اور قدم کے مشابہ ہوگئے [1]۔

جیسا کہ یہ جائز نہیں کہ ایک پیر کو دھوئے اور دوسرے پر مسح کرے، اس لئے کہ شارع نے وضو کرنے والے کو اس بات کے درمیان اختیار دیا ہے کہ وہ دونوں پیر دھوئے یا موزوں پر مسح کرلے، اس لئے کہ بدل اور مبدل منہ کے درمیان جمع نہیں کیا جاسکتا [2]۔

۱۰- جہاں تک سر کے مسح میں تبعیض کا معاملہ ہے تو فقہاء کرام نے سر کے مسح کی فرضیت پر اتفاق کیا ہے، البتہ مقدار فرض میں اختلاف ہے۔

حنفیہ اور شافعیہ کا مذہب اور یہی امام احمد کی ایک روایت ہے، یہ ہے کہ وضو کرنے والے کے لئے سر کے بعض حصہ کا مسح کرلینا کافی ہے، اسی کی طرف حسن، ثوری اور اوزاعی بھی گئے ہیں، سلمہ بن الاکوعؓ سے منقول ہے کہ وہ اپنے سر کے اگلے حصہ کا مسح کرتے تھے، اور عبد اللہ بن عمر تالو پر مسح کیا کرتے تھے۔

مالکیہ کا مذہب اور یہی امام احمد کی ایک روایت ہے، یہ ہے کہ ہر ایک کے حق میں پورے سر کا مسح کرنا واجب ہے، مگر امام احمد کی روایت سے ظاہر یہ ہے کہ مرد پورے سر کا مسح کرے اور عورت کے لئے اتنا کافی ہے کہ وہ اپنے سر کے اگلے حصہ کا مسح کرے [3]۔

---

(۱) سابقہ مراجع۔
(۲) ابن عابدین ۱/ ۱۷۱، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۱۶۶، المغنی ۱/ ۲۵۸۔

(۱) ابن عابدین ۱/ ۱۸۳، ۱۸۴، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۱۴۵، روضۃ الطالبین ۱/ ۱۳۲، المغنی ۱/ ۲۸۸، ۲۸۹۔
(۲) المنثور فی القواعد للزرکشی ۱/ ۲۵۹، روضۃ الطالبین ۱/ ۱۳۳۔
(۳) ابن عابدین ۱/ ۶۷، قلیوبی وعمیرہ ۱/ ۴۹، شرح الزرقانی ۱/ ۵۹، المغنی ۱/ ۱۲۵، ۱۲۶۔

مسح کی جگہ اور مسح کی جو مقدار کافی ہو جاتی ہے، اس کے بیان میں تفصیل ہے جس کا ذکر اس کے مقام پر کیا گیا ہے۔ دیکھئے: اصطلاح ''وضو''۔

نماز میں تبعیض:

۱۱ - ائمہ اربعہ کا مذہب یہ ہے کہ نماز کے بعض افعال میں تبعیض جائز ہے جن میں سے چند درج ذیل ہیں:

جب نماز پڑھنے والا سورۂ فاتحہ کا کچھ حصہ پڑھنے پر قادر ہو تو مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ اس طرف گئے ہیں کہ اتنا حصہ پڑھنا اس پر لازم ہے۔ اس باب میں شافعیہ کے نزدیک اصل یہ قاعدہ ہے: ''المیسور لا یسقط بالمعسور'' یعنی اگر کل پر قدرت نہ ہو تو بعض جس پر قدرت ہو وہ ساقط نہیں ہوتا۔ اور حنابلہ کے نزدیک یہ قاعدہ ہے: **من قدر علی بعض العبادة فما هو جزء من العبادة -وهو عبادة مشروعة في نفسه- فيجب فعله عند تعذر فعل الجميع بغير خلاف**[1] (جو شخص بعض عبادت پر قادر ہو، تو جو حصہ جزء عبادت ہو (اور یہ وہ ہے جو فی نفسہ عبادت مشروعہ ہے) تو تمام فعل کے دشوار ہونے کے وقت اتنا ہی کر لینا بلاکسی اختلاف کے واجب ہے)۔

لیکن حنفیہ کے یہاں یہ اصول نہیں ہے، اس لئے کہ ان کے نزدیک نماز میں سورۂ فاتحہ کا پڑھنا متعین نہیں، بلکہ قرآن کی کوئی آیت کسی جگہ سے پڑھ دینا کافی ہے (فرضیت ادا ہو جائے گی)[2]۔

اگر نماز پڑھنے والا ستر چھپانے کے لئے کپڑے کی کچھ مقدار پائے تو ائمہ اربعہ کا مذہب یہ ہے کہ اس پر اتنی مقدار کا استعمال قطعی طور پر لازم ہے۔ ایسے ہی اگر کوئی شخص رکوع وسجود سے عاجز ہو، مگر قیام سے عاجز نہ ہو تو حنفیہ کے علاوہ دیگر مذاہب میں قیام اس پر لازم ہوگا، اور جب نماز میں رفع یدین بلاکمی یا زیادتی کے ممکن نہ ہو تو قواعد مذکورہ کی بنیاد پر جتنا ممکن ہو اتنا کرے[1]، اور اس وجہ سے کہ رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے: **"إذا أمرتكم بأمر فأتوا منه ما استطعتم"**[2] (جب میں تم کو کسی چیز کا حکم دوں تو اتنا کرو جتنے کی استطاعت رکھتے ہو)۔

زکاۃ میں تبعیض:

۱۲ - جس نے نصاب کا کوئی جز قصداً ضائع کردیا تا کہ کم ہو جائے اور زکاۃ اس سے ساقط ہو جائے تو امام مالک اور حنابلہ کے نزدیک زکاۃ ساقط نہ ہوگی، اور سال کے آخر میں اس سے زکاۃ لی جائے گی اگر اس کا بدل دینا یا ضائع کرنا وقت وجوب کے قریب ہوا ہو، اور اگر شروع سال میں ہی ایسا کیا تو زکاۃ واجب نہیں ہوگی، اس لئے کہ اس میں یہ گمان نہیں کہ اس نے زکاۃ سے فرار اختیار کیا ہے، اسی کے قائل اوزاعی، ابن الماجشون، اسحاق اور ابوعبید ہیں۔

امام شافعی اور امام ابوحنیفہ فرماتے ہیں کہ زکاۃ اس سے ساقط ہو جائے گی، اس لئے کہ سال پورا ہونے سے پہلے نصاب سے کم ہوگیا، لہذا زکاۃ واجب نہیں ہوئی، جیسا کہ وہ اگر اسے اپنی کسی ضرورت میں ختم کردے[3]۔

---

(۱) الدسوقی ۲۳۶/۱، روضۃ الطالبین ۲۴۶/۱، المغنی ۴۸۷/۱، المواہب السنیہ علی ہامش الأشباہ والنظائر للسیوطی ر ۳۴۸، الأشباہ والنظائر للسیوطی ر ۱۴۲، ۱۴۳، المنثور فی القواعد للزرکشی ۲۲۷/۱، ۲۲۸، قواعد ابن رجب ر ۱۱۔

(۲) ابن عابدین ۳۰۰/۱، المغنی ۴۷۹/۱۔

---

(۱) ابن عابدین ۲۷۷/۱، ۵۰۹، حاشیۃ الدسوقی ۲۲۰/۱، ۲۵۸، روضۃ الطالبین ۲۳۱/۱، ۲۳۳، ۲۳۸، ۲۸۹، المغنی ۴۱۷/۱، ۴۹۵، ۵۹۵، ۵۹۶۔

(۲) حدیث: "إذا أمرتكم......" کی تخریج فقرہ نمبر ر ۶ میں گذر چکی۔

(۳) ابن عابدین ۲۱/۳، الدسوقی ۴۳۷/۱، روضۃ الطالبین ۱۹۰/۲، المغنی ۶۷۹/۲۔

روزہ میں تبعیض:

۱۳- ایک دن کے کچھ حصہ کا روزہ صحیح نہیں، لہذا جو شخص دن کے کچھ حصہ میں روزہ رکھنے کی قدرت رکھتا ہو اس پر روزہ رکھنا لازم نہیں ہے، اس لئے کہ یہ شرعی روزہ نہیں [۱]۔

لیکن جو شخص رمضان المبارک کے کچھ دنوں کے روزہ رکھنے کی قدرت رکھے اور پورے رمضان کے روزوں کی قدرت نہ ہو تو اس پر اتنے روزے لازم ہیں جتنے کی اسے قدرت ہے، اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "فَمَنْ شَهِدَ مِنكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ، وَمَنْ كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ" [۲] (سو تم میں سے جو کوئی اس مہینہ کو پائے، لازم ہے کہ وہ (مہینہ بھر) روزہ رکھے اور جو کوئی بیمار ہو یا سفر میں ہو تو (اس پر) دوسرے دنوں کا شمار رکھنا (لازم) ہے)۔

حج میں تبعیض:

الف- احرام میں تبعیض:

۱۴- فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ تبعیض، احرام کے منعقد ہونے میں مؤثر نہیں، لہذا جب اس نے یوں کہا: ''میں نے نصف نسک کا احرام باندھا'' تو پورے نسک (حج) کا احرام ہوگیا۔ اس لئے کہ قاعدہ ہے: ''المضاف للجزء کالمضاف للکل" (جز کی طرف نسبت کل کی طرف نسبت کرنے کی طرح ہے)، اور ایک قاعدہ ہے: ''ذکر بعض ما لا یتجزأ کذکر کله" (اس چیز کے بعض کا ذکر جو تقسیم نہ ہو سکے کل کے ذکر کی طرح ہے)، اور ایسے ہی یہ قاعدہ ہے: ما لا یقبل التبعیض یکون اختیار بعضه کاختیار کله، وإسقاط بعضه کإسقاط کله [۳] (جو چیز تبعیض کو قبول نہ کرے اس کے بعض کا اختیار کرنا کل کے اختیار کرنے کی طرح ہے، اور اس کے بعض کا ساقط کرنا کل کے ساقط کرنے کی طرح ہے)۔

جیسا کہ اہل علم کا اس پر اجماع ہے کہ پورے سر کے ڈھانکنے اور بعض سر کے ڈھانکنے، اسی طرح عورت کے لئے پورے چہرہ کے ڈھانکنے (یا بعض چہرہ کے ڈھانکنے)، پورے ناخنوں کو کاٹنے، یا بعض ناخنوں کو کاٹنے، اور پورے سر کو منڈوانے یا بعض سر کو منڈوانے کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے، لہذا محرم کو بعض سر ڈھانکنے سے بھی منع کیا گیا ہے، جیسا کہ پورے سر کے ڈھانکنے سے منع کیا گیا ہے۔ اسی طرح دوسرے اعضاء کے ڈھانکنے اور کاٹنے میں ہے، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: ''لا تخمروا رأسه" [۱] (مت ڈھانکو اس کے سر کو)۔ جس چیز سے روکا گیا ہو اس کے بعض کا کرنا بھی حرام ہے، ایسے ہی جب اللہ تعالی نے فرمایا: "ولا تحلقوا رؤوسکم ......" [۲] (اور اپنے سروں کو نہ منڈاؤ......)، تو اس نے بعض سر کے منڈوانے کو حرام کر دیا [۳]، اور بعض اور کل کے اعتبار سے جو فرق مرتب ہوتا ہے وہ دم اور فدیہ کا ہے، اس کے لئے ''احرام'' اور ''حج'' کی اصطلاح دیکھی جائے۔

ب- طواف میں تبعیض:

۱۵- فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ طواف پورے بیت اللہ شریف کا ہی مشروع ہے، اگر بیت اللہ کا کچھ حصہ بھی طواف میں چھوڑ دے گا تو طواف باطل ہو جائے گا [۴]، حنفیہ کہتے ہیں کہ اگر حطیم کے اندر

---

(۱) المواہب السنیۃ علی ہامش الأشباہ والنظائر للسیوطی ۹/۴۳، قواعد ابن رجب ۱۰۔
(۲) سورۂ بقرہ ۱۸۵۔
(۳) المنثور فی القواعد للزرکشی ۳/۱۵۳، ۱۵۵، الأشباہ والنظائر لابن نجیم ۱۸۹۔

(۱) حدیث: "لا تخمروا رأسه......" کی روایت بخاری (الفتح ۳/۱۳۶ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/۸۶۵ طبع الحلبی) نے کی ہے۔
(۲) سورۂ بقرہ ۱۹۶۔
(۳) ابن عابدین ۲/۱۹۲، ۲۰۱، ۲۰۳، الحطاب ۳/۱۴۰، ۱۶۳، روضۃ الطالبین ۳/۱۲۵، ۱۲۷، ۱۳۶، المغنی ۳/۳۱۹، ۳۲۲۔
(۴) الحطاب ۳/۷۱، ۲۷، روضۃ الطالبین ۳/۸۰، ۸۱، المغنی ۳/۳۸۲، ۳۸۳۔

طواف کیا ہے تو اس پر لازم ہے کہ چھوڑے ہوئے حصہ کے طواف کی قضا کرے، اگر قضا نہیں کرے گا تو دم لازم ہوگا[1]، اور رہا مسئلہ طواف کے چکروں کی تعداد کا تو اس میں پورے سات چکروں سے کم کرنا جائز نہیں، البتہ حنفیہ کا اس میں اختلاف ہے، وہ کہتے ہیں: چار چکر رکن (فرض) ہیں، اور جو اس پر زیادہ ہیں وہ واجب ہیں۔

شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ طواف میں ضروری ہے کہ ابتداء میں پورے بدن کے ساتھ پورے حجر اسود سے گزرے، لہذا اگر اس کا بعض بدن حجر اسود کے مقابل رہا اور بعض بدن بیت اللہ کے دروازہ کی جانب حجر اسود سے آگے بڑھ جائے تو اس میں شافعیہ کے دو قول ہیں:

جدید قول یہ ہے کہ اس چکر کو شمار نہیں کیا جائے گا، قدیم قول یہ ہے کہ شمار کیا جائے گا۔

حنابلہ کے نزدیک دونوں احتمال ہیں، بہر حال اگر پورے بدن کے ساتھ بعض حجر اسود کے مقابل میں آ گیا اور بعض کے نہیں آیا تو اس کے لئے کافی ہو جائے گا، جیسا کہ اس کے لئے یہ بات کافی ہو جاتی ہے کہ نماز میں پورے بدن کے ساتھ کعبہ کے بعض حصہ کا استقبال کرے[2]۔

نذر میں تبعیض:

۱۶ - جس نے نصف رکعت نماز یا دن کے بعض حصہ میں روزہ رکھنے کی نذر مانی تو حنفیہ اور مالکیہ کہتے ہیں کہ اس پر تکمیل واجب ہوگی، روزہ کی تکمیل یہ ہے کہ پورے دن کا روزہ رکھنا ہوگا، یہی شافعیہ کے نزدیک بھی ایک قول ہے، لیکن حنفیہ میں امام محمد اور زفر اور مالکیہ میں ابن الماجشون اس کے قائل نہیں ہیں۔

(۱) ابن عابدین ۲/ ۱۶۷۔

(۲) روضۃ الطالبین ۳/ ۸۰، المغنی ۳/ ۳۷۱۔

اس مسئلہ میں شافعیہ کا ایک ضعیف قول یہ ہے کہ دن کے بعض حصہ میں مفسد صوم امور سے رک جانا اس کے لئے کافی ہوگا، اس بنا پر کہ جس چیز کی نذر صحیح ہوتی ہے اس کی جنس سے کم از کم مقدار پر نذر محمول ہوتی ہے، اور دن کے بعض حصے میں مفسد صوم امور سے رک جانا بھی روزہ ہی ہے، فقہاء کا نماز کے بارے میں بھی اختلاف ہے، امام ابو حنیفہ اور امام ابو یوسف کا مذہب، حنابلہ کی ایک روایت اور شافعیہ کا ایک قول یہ ہے کہ دو رکعت سے کم کافی نہ ہوگی۔

جرہزی نے "شرح الفرائد البہیۃ" میں نقل کیا ہے کہ یہی معتمد ہے اور اس قاعدہ کے موافق ہے کہ "جو چیز تبعیض کو قبول نہ کرے اس کے بعض کا اختیار کرنا کل کے اختیار کرنے کی طرح ہے، اور بعض کا ساقط کرنا کل کے ساقط کرنے کی طرح ہے"۔ اور اس لئے کہ کم سے کم نماز جو شرع سے ثابت ہے وہ دو رکعت ہے، لہذا نذر کو اسی پر محمول کرنا واجب ہے۔

مالکیہ کا مذہب اور حنابلہ کا ایک قول یہ ہے کہ ایک رکعت بھی کافی ہو جائے گی، کیونکہ کم سے کم نماز ایک رکعت ہے۔

شافعیہ اصح قول میں، مالکیہ میں سے ابن الماجشون اور حنفیہ میں سے امام محمد و امام زفر اس طرف گئے ہیں کہ اس حالت میں جب کہ اس نے نصف رکعت یا دن کے بعض حصے کے روزہ کی نذر مانی ہے، اس کی نذر منعقد نہیں ہوگی، لہذا اس پر کچھ لازم نہ ہوگا اور نذر کو پورا کرنا واجب نہ ہوگا[1]۔

ان سب کی تفصیل کے لئے "نذر" اور "أیمان" کی اصطلاح کی طرف رجوع کیا جائے۔

(۱) الحطاب ۲/ ۴۵۱، روضۃ الطالبین ۳/ ۳۰۵، ۳۱۳، المغنی ۹/ ۱۱، الأشباہ للسیوطی/ ۱۴۴۔

کفارہ میں تبعیض:

۱۷ - کفارہ میں تبعیض کے جواز کے سلسلہ میں فقہاء کا اختلاف ہے، مالکیہ اور شافعیہ کا مذہب اور حنابلہ کا ایک قول یہ ہے کہ کفارہ میں تبعیض جائز نہیں، لہذا یہ جائز نہیں کہ نصف غلام آزاد کرے اور ایک ماہ کے روزے رکھے، یا ایک ماہ کے روزے رکھے اور تیس مسکینوں کو کھانا کھلائے، یا کفارۂ یمین اس طرح ادا کرے کہ پانچ مسکینوں کو کھانا کھلائے اور پانچ مسکینوں کو کپڑا دے، اس لئے کہ جس چیز میں تخییر جائز ہوتی ہے اس میں تبعیض جائز نہیں، اِلا یہ کہ وہ کسی متعین شخص کا حق ہو اور وہ تبعیض پر راضی ہو، یہاں پر حق، اللہ تعالی کا ہے (اور تبعیض پر اللہ کی رضا معلوم نہیں)[1]۔

حنفیہ کا مذہب اور حنابلہ کا مشہور قول یہ ہے کہ کفارہ میں تبعیض جائز ہے۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ اگر مطلقاً پانچ مسکینوں کو کھانا کھلایا اور پانچ کو کپڑا دیا تو جائز ہے، اس لئے کہ اس نے اس کے بعد نص میں ذکر کردہ واجب عدد کو پورا کر دیا ہے، لہذا کافی ہو جائے گا، جیسا کہ اگر اس کو ایک جنس سے نکالتا۔ حنفیہ کے نزدیک کھانا کھلانے کی طرف سے کافی ہو جائے گا بشرطیکہ یہ کھانا کھلانا، کپڑا پہنانے کے مقابلے میں سستا ہو اور اگر برعکس ہو تو جائز نہ ہوگا۔ جواز یا عدم جواز کی یہ صورت اطعام اباحت میں ہوگی (کھانے پر قدرت دی ہو لے جانے کی اجازت نہ دی ہو)، لیکن اگر کھانے کا مالک بنا دیا ہو تو ہر صورت میں جائز ہے، (چاہے کھانا، کپڑے سے سستا ہو یا کپڑا کھانے سے سستا ہو) اور کھانا کپڑے کے قائم مقام مانا جائے گا[2]۔

بیع میں تبعیض:

۱۸ - بیع میں تبعیض جائز ہے جب کہ قبضہ کرنے اور حوالہ کرنے میں بائع اور مشتری میں سے کسی کو ضرر لاحق نہ ہو، یا وہ ضرر جہالت اور جھگڑے کا سبب نہ بنے، اس معاملہ میں کوئی اختلاف نہیں ہے، البتہ فقہاء کا اُن آثار و نتائج میں اختلاف ہے جو تبعیض کے وقوع پر مرتب ہوتے ہیں، ذیل میں اس کا بیان آ رہا ہے:

جو عقد کسی مثلی چیز جیسے مکیلی یا موزونی یا ذراعی (یعنی ہاتھ یا گز سے ناپی جانے والی چیز) ہو، یا اس چیز پر جو ذوات القیم میں سے ہو واقع ہوا ہو تو اس کے مختلف ہونے سے تبعیض کا حکم بھی مختلف ہوگا۔

۱۹ - اگر عقد کسی مثلی (ناپی یا تولی جانے والی) چیز پر ہوا ہو اور اس کی تبعیض میں ضرر نہ ہو، جیسے کسی نے غلہ کا ڈھیر اس شرط پر بیچا کہ وہ سو قفیز ہے سو درہم میں، اور وہ اس سے کم یا زیادہ نکلا، تو حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ خریدنے والے کو اختیار ہوگا کہ اقل کو اس کے حصۂ ثمن سے لے لے یا بیع کو فسخ کر دے، یہی مالکیہ اور شافعیہ کا بھی مذہب ہے، اور حنابلہ کی دو رایوں میں سے ایک رائے یہی ہے، کیونکہ صفقہ (معاملہ) متفرق ہوگیا، اور اس لئے بھی کہ اس نے مبیع کو کم پایا، لہذا اسے فسخ کا اختیار رہوگا جس طرح ڈھیر کے علاوہ کی صورت میں ہوتا ہے اور جیسے صفت کے نقصان کی صورت میں ہوتا ہے۔

حنابلہ کی دوسری رائے یہ ہے کہ اسے اختیار نہیں ملے گا، اس لئے کہ مقدار کا نقصان باقی ماندہ کیلی چیز میں عیب نہیں، برخلاف غیر کیلی کے (کہ اس میں عیب ہے)۔

اور حنفیہ کے نزدیک مثلی چیز میں نقصان کے وقت اختیار دینا اس صورت کے ساتھ مقید ہے جبکہ پوری مبیع یا کچھ مبیع پر قبضہ نہ ہوا ہو، لیکن اگر نقص کا علم ہونے کے باوجود قبضہ کرلیا تو اختیار نہیں رہے گا، بلکہ نقصان کو لوٹا لے گا۔ علاوہ ازیں یہ اختیار اس بات کے ساتھ بھی مقید

---

(۱) المطالب ۳/ ۳۷۲، روضۃ الطالبین ۸/ ۱۰۳، المنثور فی القواعد للزرکشی ۱/ ۲۵۵۔

(۲) ابن عابدین ۳/ ۶۱، المغنی ۸/ ۷۵۹، قواعد ابن رجب / ۲۲۹۔

ہے کہ مبیع کا مشاہدہ نہ کیا ہو کہ اگر مشاہدہ کرلیا ہوتو دھوکہ کا امکان ختم ہوجائے گا (اور اختیار باقی رہے گا)۔

اور ایسی وزن کی جانے والی چیز جس کی تبعیض میں ضرر ہو، جیسے کہ اگر کسی نے موتی اس شرط پر فروخت کیا کہ اس کا وزن ایک مثقال ہے، جب وزن کیا گیا تو زیادہ پایا، تو وہ مشتری کے حوالہ کردیا جائے گا، اس لئے کہ جن چیزوں کو تبعیض نقصان پہنچاتی ہے اس میں وزن کی حیثیت وصف کی ہوتی ہے، جیسے کپڑے میں ناپ [1]۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: "خیار" کی اصطلاح۔

۲۰-اگر عقد کسی ایسی چیز پر واقع ہوا ہو جس کو ذراع (ہاتھ یا گز وغیرہ) سے ناپ کر فروخت کرتے ہیں، جیسے کسی شخص نے کپڑا فروخت کیا اس شرط پر کہ وہ مثلاً سو ذراع ہے، ناپا گیا تو کم نکلا، تو حنفیہ کے نزدیک اور مالکیہ کے ایک قول میں اور یہی اصحاب شافعی کا بھی قول ہے کہ مشتری اُقل کو پورے ثمن کے ساتھ لے لے گا یا چھوڑ دے گا، اور اگر زیادہ نکلا تو اتنی ہی قیمت پر قضاءً سب کو لے لے گا اور بائع کو کوئی اختیار نہ ہوگا، اس لئے کہ ذراع (ناپ) قیمی چیزوں میں وصف ہے، تبعیض کی وجہ سے اس میں عیب پیدا ہوجاتا ہے۔ برخلاف مقدار کے جو مثلی یعنی مکیلی اور موزونی چیزوں میں ہو (کہ تبعیض ان میں عیب نہیں پیدا کرتی)، وصف کی کوئی قیمت نہیں ہوتی إلا یہ کہ مبیع اس کو شامل ہونے کی وجہ سے وہ مقصود ہوجائے، مثلاً ذراعی چیز کی بیع میں یوں کہے: ہر ذراع ایک درہم میں ہے [2]۔

مالکیہ کا دوسرا قول یہ ہے کہ اگر کمی معمولی ہوتو باقی کا لینا لازم ہے اتنے ثمن کے ساتھ جو اس مقدار کے مطابق ہو، اور اگر کمی زیادہ ہوتو اختیار دیا جائے گا کہ باقی کو اسی کی قیمت کے مطابق لے لے یا واپس کردے۔

حنابلہ کے نزدیک زیادتی کی صورت میں دو روایتیں ہیں:

ایک یہ ہے کہ بیع باطل ہے، دوسری یہ ہے کہ بیع صحیح ہے، اور جو زیادہ ہے وہ بائع کا ہوگا، اور اسے اختیار دیا جائے گا کہ زائد مبیع کو مشتری کے حوالہ کرے یا صرف سو ذراع حوالہ کرے۔ اگر بائع پوری (زائد کے ساتھ) حوالہ کرنے پر راضی ہوتو مشتری کو کوئی اختیار نہیں ہوگا، لیکن اگر زائد کو حوالہ کرنے سے انکار کرے تو مشتری کو اختیار ہوگا کہ بیع کو فسخ کردے یا پورے متعینہ ثمن اور زائد والے حصہ کی رقم کے ساتھ لے لے۔

اسی طرح کمی کی صورت میں بھی حنابلہ کے یہاں دو روایتیں ہیں: ایک یہ ہے کہ بیع باطل ہے، دوسری یہ ہے کہ بیع صحیح ہے، اور مشتری کو اختیار ہے کہ بیع کو فسخ کردے یا ثمن کی اتنی ہی مقدار ادا کرکے بیع برقرار رکھے۔

اصحاب شافعی کہتے ہیں: اگر وہ بیع کو باقی رکھنا چاہتا ہے تو پورے ثمن کے ساتھ ہی باقی رکھ سکتا ہے، یا اگر اس پر راضی نہیں تو فسخ کردے۔ اس کی بنیاد انہیں کے اس قول پر ہے: "إن المعيب ليس لمشتريه إلا الفسخ، أو إمساكه بكل الثمن" [1] (عیب دار چیز خریدنے والے کے لئے دو ہی صورتیں ہیں یا تو فسخ کردے یا پھر پورے ثمن کے ساتھ اس کو باقی رکھے)۔

قیمی (قیمت والی) چیزوں میں تبعیض:

۲۱-دوسری چیزوں میں تبعیض کے سلسلے میں صاحب روضۃ الطالبین نے ذکر کیا ہے: اگر تلوار یا برتن یا ان جیسی چیزوں کا جزء

(۱) ابن عابدین ۴/ ۳۰، مجلۃ الاحکام العدلیہ ۲/ ۲۲۴، ۲۲۵، منح الجلیل ۲/ ۶۹۴۔
(۲) ابن عابدین ۴/ ۳۰، الدسوقی ۳/ ۱۳۵، منح الجلیل ۲/ ۵۰۵۔

(۱) ابن عابدین ۴/ ۳۹، ۱۰، روضۃ الطالبین ۳/ ۵۷، ۳، المغنی ۴/ ۱۴۴، ۱۴۶، ۱۴۷، منح الجلیل ۲/ ۶۹۴، ۵۰۵۔

مشترک فروخت کرے تو بیع صحیح ہے اور وہ مشترک ہو جائیں گی، اور اگر اس سے کچھ حصہ کو متعین کر دیا اور بیچا تو بیع صحیح نہ ہوگی، اس لئے کہ اس کی حوالگی بغیر کاٹے نہیں ہو سکتی، اور اس میں نقص ہے اور مال کو ضائع کرنا ہے۔

اسی طرح اگر دیوار یا کھمبے کا متعین جز فروخت کیا اور اس دیوار یا کھمبے پر کوئی چیز (کڑی) ہے تو بیع صحیح نہ ہوگی، اس لئے کہ اس کی حوالگی بغیر اوپری حصے کے منہدم کئے ممکن نہیں، اور اگر اس کے اوپر کوئی چیز نہیں ہے تو پھر تفصیل یہ ہے کہ اگر ایک ہی ٹکڑا ہے اور تبعیض سے پورا ضائع ہو جائے گا تو ٹکڑے کر کے بیچنا جائز نہیں، اور اگر ضائع نہ ہو تو جائز ہے [1]۔

دیگر مذاہب کے قواعد کا مقتضی بھی وہی ہے جس کی طرف شافعیہ گئے ہیں۔

خیار عیب میں تبعیض:

۲۲ - جب دو چیزوں کو ایک معاملہ کے تحت خریدا اور ان میں سے ایک میں عیب پایا، اور دونوں ایسی چیزیں ہیں کہ تفریق سے ان میں نقص پیدا ہو جائے گا تو اس صورت میں حنابلہ کی دو روایتیں ہیں:

ایک یہ ہے کہ یا تو ان دونوں کو واپس کر دے، یا دونوں کو رکھے اور عیب کے عوض تاوان لے لے، اور یہی امام شافعی کا ظاہر قول ہے، اور امام ابو حنیفہ کا بھی یہی قول ہے اگر مبیع پر قبضہ نہ ہوا ہو، اس لئے کہ ایک لینے اور ایک واپس کرنے میں بائع کے حق میں حصہ تقسیم کرنا لازم آئے گا اور مشتری کو یہ حق نہیں ہے۔

دوسرا قول یہ ہے کہ عیب دار کو واپس کر دے اور صحیح کو روک لے، قبضہ ہو جانے کے بعد امام ابو حنیفہ کا بھی یہی قول ہے [1]۔

مالکیہ کا مذہب یہ ہے کہ عیب دار کو لوٹانا اور اس کے حصہ کا ثمن واپس لینا جائز ہے جب کہ ثمن عین ہو یا مثلی ہو، اگر ثمن سامان ہو تو ثمن والے سامان کی قیمت سے اتنا لوٹا لے گا جو عیب دار سامان کے برابر ہو جائے، اس لئے کہ شرکت میں ضرر ہے، یہ اس صورت میں ہے جب عیب دار سامان وجہ الصفقہ [2] نہ ہو، لیکن اگر وجہ صفقہ ہو تو مشتری کو اس کے علاوہ دوسرا کوئی اختیار نہیں ہے کہ یا تو پورے کو واپس کر دے یا پورے کے ساتھ راضی ہو جائے [3]۔

شفعہ میں تبعیض:

۲۳ - ابن المنذر کہتے ہیں کہ وہ تمام اہل علم جن کا مذہب ہمیں یاد ہے اس بات پر متفق ہیں کہ اگر دو شفیع میں سے ایک اپنے شفعہ کو ترک کر دے تو دوسرے کے لئے اس کے علاوہ کوئی اختیار نہیں کہ یا تو سب لے لے، یا سب چھوڑ دے، بعض کو لینے کا اسے حق نہیں، یہ امام مالک، امام شافعی اور اصحاب رائے کا قول ہے، اس لئے کہ بعض کے لینے میں مشتری کو نقصان پہنچانا ہے، کیونکہ اس پر معاملہ کو ٹکڑے کر دینا ہے، اور ضرر کو ضرر سے دور نہیں کیا جا سکتا۔

اسی طرح اگر شفیع ایک ہو تو اسی بنیاد پر اسے بعض مبیع لینا جائز نہ ہوگا، اگر ایسا کرے گا تو اس کا شفعہ ساقط ہو جائے گا، اس لئے کہ شفعہ میں تبعیض نہیں ہوتی، جب بعض ساقط ہو گیا تو پورا ساقط ہو جائے گا جیسے قصاص [4]۔

---

(۱) روضۃ الطالبین ۴/ ۳۰، الدسوقی ۳/ ۱۳۳، ۱۳۴، ۱۳۵، منح الجلیل ۲/ ۶۹۴۔

(۱) ابن عابدین ۴/ ۹۳، روضۃ الطالبین ۳/ ۴۸۹، المغنی ۴/ ۱۷۷، ۱۷۹۔

(۲) ''وجہ الصفقہ'' مالکیہ کے نزدیک وہ چیز کہلاتی ہے جس کے مقابل میں نصف سے زائد ثمن آئے۔

(۳) الحطاب ۴/ ۴۹۵۔

(۴) بدائع الصنائع ۵/ ۲۵، الفروق للکرابیسی ۲/ ۱۱۹، الحطاب ۵/ ۳۲۷،

اس باب میں شافعیہ کے نزدیک اصل یہ قاعدہ ہے کہ ''جو چیز تبعیض کو قبول نہیں کرتی اس کے بعض کا اختیار کرنا کل کے اختیار کرنے کی طرح ہے، اور بعض کو ساقط کرنا کل کے ساقط کرنے کی طرح ہے''(۱)۔

اور یہ قاعدہ کہ ''جس میں تخییر جائز ہے اس میں تبعیض جائز نہیں''۔ قاضی حسین اپنے فتاوی میں کہتے ہیں: شفیع کو شفعہ لینے اور چھوڑنے کا اختیار دیا گیا ہے، لہذا اگر شفعہ کے بعض حصہ کو لینا چاہے تو اس کو اس کا حق نہیں ہوگا (۲)۔

ایسے ہی اگر شفیع کے پاس اس کی قیمت کا کچھ حصہ ہو تو وہ اس قیمت کے بقدر مبیع کا حصہ نہیں لے سکتا، اس لئے کہ قاعدہ ہے کہ کسی چیز کے بعض پر قدرت سے وہ چیز قطعی واجب نہیں ہوتی (۳)۔

پھر یہ سب باتیں اس صورت میں ہیں جب مبیع کا بعض حصہ بعض سے ممتاز نہ ہو، لیکن اگر ممتاز ہو، مثلاً دو گھر ایک ہی معاملے (بیع) میں خرید لے، اور شفیع ان میں سے صرف ایک ہی کے لینے کا ارادہ رکھتا ہو جب کہ وہ دونوں کا یا ان میں سے ایک کا شفیع ہو دوسرے کا شفیع نہ ہو، تو اس مسئلہ میں ائمہ کی آراء واقوال مختلف ہیں (۴)، جن کی جگہ کتاب ''الشفعہ'' ہے۔

سلم میں تبعیض:

۲۴- فقہاء کا اس پر اجماع ہے کہ مجلس عقد (سلم) میں راس المال سپرد کردینا واجب ہے، اگر قبضہ سے پہلے دونوں الگ ہوجائیں تو ان کے نزدیک عقد باطل ہوجائے گا، اور اگر بعض پر قبضہ سے پہلے الگ ہوجائیں تو حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک راس المال کی جس مقدار پر قبضہ نہیں ہوا اتنے میں عقد سلم باطل ہوجائے گا۔ یہی بات ابن شبرمہ اور ثوری سے بھی بیان کی گئی ہے۔

اور راس المال کی جس مقدار پر قبضہ ہوگیا ہے اس کے بارے میں حنفیہ اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ اتنی مقدار کے مطابق بیع سلم صحیح ہے، اور شافعیہ کے نزدیک دونوں رائیں ہیں، اور حنابلہ میں سے خرقی کے کلام کا تقاضا یہ ہے کہ قبضہ کئے ہوئے حصہ میں بیع سلم صحیح نہ ہو، ان کے اس قول کی وجہ سے کہ سلم کے وقت جدا ہونے سے پہلے پورے ثمن پر قبضہ کیا جائے۔

مالکیہ نے مجلس عقد میں ہی راس المال کے سپرد کردینے کی شرط لگائی ہے، اگر بعض راس المال کی ادائیگی مؤخر ہوجائے تو ساری بیع سلم فسخ ہوجائے گی (۱)۔

اگر مسلم فیہ کے بعض میں اقالہ ہوا ہو اور اس طرح اس میں تبعیض ہوگئی ہو تو حنفیہ اور شافعیہ کا مذہب اور امام احمد کی ایک روایت یہ ہے کہ اس میں کوئی حرج نہیں ہے، اس لئے کہ اقالہ مندوب الیہ ہے (یعنی اقالہ کو تسلیم کرلینا اور واپس کی ہوئی چیز کو واپس لے لینا ثواب کا کام ہے) اور ہر وہ نیک کام جو پورے میں جائز ہو تھوڑے میں بھی جائز ہوتا ہے، جیسے کسی کو قرض وغیرہ سے بری کرنا۔ یہی بات ابن عباسؓ، عطاء، طاؤس، حمید بن عبدالرحمن، عمرو بن دینار، حکم اور ثوری سے بھی مروی ہے۔

امام احمد ایک دوسری روایت میں اس طرف گئے ہیں کہ یہ جائز نہیں۔ ابن عمرؓ، سعید بن المسیب، حسن، ابن سیرین، نخعی، سعید بن جبیر،

= ۳۲۸، روضۃ الطالبین ۵/ ۱۰۶، المغنی ۵/ ۳۶۶۔

(۱) المنثور فی القواعد للزرکشی ۳/ ۱۵۳۔

(۲) المنثور فی القواعد للزرکشی ۱/ ۲۵۶۔

(۳) المنثور فی القواعد للزرکشی ۱/ ۲۳۱۔

(۴) بدائع الصنائع ۵/ ۲۹، الحطاب ۵/ ۳۲۷، ۳۲۸۔

---

(۱) ابن عابدین ۴/ ۲۰۸، ۲۰۹، الحطاب ۴/ ۵۱۴، روضۃ الطالبین ۳/ ۴۲۱، ۴۲۲، ۴/ ۳، المغنی ۴/ ۳۲۸، نیل المآرب ۱/ ۳۶۵۔

ربیعہ، ابن ابی لیلی اور اسحاق سے اس کی کراہت مروی ہے[1]۔

اگر بعض مسلم فیہ اپنی جگہ سے ختم ہوجائے اور باقی پر قبضہ ہو چکا ہو یا قبضہ نہ ہوا ہو تو اس میں اختلاف اور تفصیل ہے، جسے باب ''السلم'' میں دیکھا جائے[2]۔

قرض میں تبعیض:

۲۵- قرض میں تبعیض کے جواز پر فقہاء کا اتفاق ہے۔

ابن عابدین نے صاحب ''جامع الفصولین'' سے یہ قول نقل کیا ہے کہ اس میں یہ بھی احتمال ہے کہ قرض دینا علاحدہ کرنے کے بعد ہو یا اس سے پہلے، کیونکہ مشترک چیز کا قرض بالاجماع جائز ہے۔

رہی بات ادائیگی قرض میں تبعیض کی، جس کی صورت یہ ہے کہ جتنا قرض دیا تھا اس سے کم ادا کرنے کی شرط لگائی ہو، تو حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ یہ جائز نہیں ہے، خواہ یہ ان چیزوں میں سے ہو جس میں ربا جاری ہوتا ہے یا ان چیزوں میں سے نہ ہو۔ شافعیہ کے دو قولوں میں سے ایک قول یہی ہے، اس لئے کہ قرض کی ادائیگی میں برابری ضروری ہے اور کمی کی شرط اس کے مقتضی کے خلاف ہے، لہذا یہ جائز نہیں، جس طرح کے زیادتی کی شرط۔

شافعیہ کے دوسرے قول کے مطابق کمی کی شرط جائز ہے، کیونکہ قرض کی مشروعیت اسی لئے ہے تا کہ قرض لینے والوں کے ساتھ نرمی ہو، اور کمی کی شرط اس کے اصل موضوع (یعنی قرض لینے والوں کے ساتھ نرمی) سے اس کو نہیں نکالتی ہے[3]۔

۲۶- اگر قرض لینے والا بعض دین مؤجل کو اس لئے جلدی ادا کرے کہ قرض خواہ بعض دین کو معاف کردے تو یہ جمہور فقہاء کے نزدیک جائز نہیں ہے، لیکن اگر وہ بغیر زبان سے شرط لگائے یا معاملہ میں شرط کو بغیر ملحوظ رکھے مقروض سے حق کے بعض حصہ کو معاف کردے تو یہ جائز ہے۔ دیکھئے: اصطلاح ''أجل'' (ف: ۸۹)۔

رہن میں تبعیض:

۲۷- مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ رہن میں تبعیض جائز ہے، لہذا ان کے نزدیک بعض مشترک ومشاع چیز کا رہن بھی جائز ہے، خواہ اسے اپنے شریک کے پاس رکھے یا اس کے علاوہ کسی اور کے پاس، وہ مشاع تقسیم کو قبول کرے یا نہ کرے، اور خواہ جو مشاع سے باقی بچا ہو وہ راہن کا ہو یا غیر راہن کا[1]۔

حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ مشاع کا رہن مطلقاً صحیح نہیں، خواہ مقارن ہو، جیسے نصف مکان (کو رہن میں رکھا)، یا طاری ہو، جیسے پہلے پورے کا رہن رکھا پھر دونوں نے مل کر بعض حصہ میں رہن کو فسخ کردیا۔ امام ابو یوسف کی ایک روایت یہ ہے کہ رہن طاری نقصان نہیں پہنچاتا (یعنی یہ رہن جائز ہے)، لیکن پہلی بات صحیح ہے (کہ مقارن وطاری دونوں مشاع کا رہن جائز نہیں ہے)، اور خواہ اپنے شریک کے پاس رہن رکھے یا غیر شریک کے پاس، اور خواہ وہ ان چیزوں میں سے ہو جو قابل تقسیم ہوں یا ان چیزوں میں سے ہو جو قابل تقسیم نہ ہوں۔

حنفیہ کے نزدیک اصل یہ ہے کہ مشاع کا رہن جائز نہیں، لہذا اس میں تبعیض بھی جائز نہیں، اس اصل سے درج ذیل صورتیں مستثنی ہیں:

الف۔ جب کوئی عین دونوں کے درمیان مشترک ہو، دونوں

---

(۱) المغنی ۴/ ۳۳۶۔

(۲) روضۃ الطالبین ۴/ ۱۲، ۳/ ۲۴۲، المغنی ۴/ ۳۲۷، ابن عابدین ۴/ ۲۰۹۔

(۳) ابن عابدین ۴/ ۱۷۳، المغنی ۴/ ۳۵۷۔

(۱) الحطاب ۵/ ۲، روضۃ الطالبین ۴/ ۳۸، المغنی ۴/ ۳۱۶۔

نے مل کر اسے ایسے شخص کے یہاں ایک ہی رہن رکھا جس کا قرض ان دونوں پر ہے (تو یہاں مشاع کا رہن جائز ودرست ہے)۔

ب۔جب اس میں اشتراک ضرورۃً ثابت ہوگیا ہو، جیسے جب دو کپڑے لاکر یہ کہے کہ ان میں سے ایک بطور رہن رکھ لو اور ایک بطور پونجی اور سرمایہ کے رکھ لو تو اس صورت میں دونوں کپڑوں کا نصف دین کے بدلے رہن ہوجائے گا، اس لئے کہ ان میں سے ایک دوسرے سے بہتر نہیں ہے، لہذا رہن دونوں میں ضرورۃً پھیل جائے گا اور یہ شیوع مضر نہ ہوگا[۱]۔

۲۸-رہن میں حق وثیقہ یعنی اعتماد کے لئے محبوس کرنا تو اس میں بعض دین کے ادا کرنے سے تبعیض نہ ہوگی، اس لئے کہ دَین پورے رہن سے متعلق ہے، لہذا پورے حق کے ساتھ محبوس ہوگا اور اس کے ہر جز کے ساتھ بھی، جب تک پورا قرض ادا نہ کردیا جائے اس سے کوئی چیز جدا نہ ہوگی، خواہ وہ ان چیزوں میں سے ہو، جس کی تقسیم ممکن ہو، یا ان چیزوں میں سے ہو، جس کی تقسیم ممکن نہ ہو۔

ابن المنذر نے کہا ہے: وہ تمام اہل علم جن کا مذہب مجھے معلوم ہے، اس بات سے اتفاق کرتے ہیں کہ جس نے مال کے بدلے کسی چیز کو رہن رکھا، پھر بعض مال ادا کردیا، اور بعض رہن کو نکالنے کا ارادہ کیا تو اسے یہ حق نہیں، اور کوئی چیز نہیں نکل سکتی یہاں تک کہ وہ اس کا آخر حق نہ دے دے، یا وہ خود ہی اسے بری کردے، ایسے ہی امام مالک، ثوری، امام شافعی، اسحاق، ابوثور اور اصحاب الرای نے کہا ہے، اس لئے کہ رہن ایک حق کا وثیقہ ہے، لہذا پورا حق ختم ہوئے بغیر وہ زائل نہیں ہوسکتا، جیسے ضمان اور شہادت[۲]۔

ایسے ہی اگر بعض رہن تلف ہوجائے اور بعض باقی رہے تو وہ باقی حصہ پورے حق کے ساتھ رہن رہے گا[۳]۔

اس موضوع کے سلسلہ میں تفصیل ہے جسے باب ''الرہن'' میں دیکھی جائے۔

صلح میں تبعیض:

۲۹-صلح میں تبعیض کے جواز پر فقہاء کا اتفاق ہے، پس صلح کا مدار تبعیض پر ہوگا اگر وہ مدعی کے جنس پر واقع ہو اور اس سے کم ہو۔ اور مدعی کے عین یا دَین ہوکر تابع ہونے کی وجہ سے اس میں کچھ اختلاف اور تفصیل ہے جسے اصطلاح ''صلح'' میں دیکھا جائے۔

ہبہ میں تبعیض:

۳۰-مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا اتفاق ہے کہ ہبہ میں مطلقاً تبعیض جائز ہے۔ یہی حنفیہ کا بھی مذہب ہے ان چیزوں میں جو نا قابل تقسیم ہوں، لہذا مشاع کا ہبہ کرنا ائمہ ثلاثہ کے نزدیک مطلقاً جائز ہے، اور حنفیہ کے نزدیک مشاع کا ہبہ کرنا وہاں صحیح ہوگا جہاں تقسیم کرنا بغیر کسی نقصان کے ممکن نہ ہو، اس طور پر کہ تقسیم کرنے کے بعد یہ قابل انتفاع نہ رہے، جیسے چھوٹا گھر اور چھوٹا غسل خانہ، لیکن جن چیزوں کی تقسیم بغیر کسی نقصان کے ممکن ہو، بطور مشاع ان کا ہبہ کرنا صحیح نہیں ہوگا، اگر چہ اپنے شریک کو ہبہ کرے، اس کی وجہ یہ ہے کہ قبضۂ کامل کا تصور موجود نہیں ہے، اور بعض حضرات کہتے ہیں کہ اپنے شریک کو ہبہ کرنا جائز ہے، یہی حنفیہ کے یہاں مختار قول ہے[۲]۔

(۱) ابن عابدین ۵/ ۳۱۵، ۳۱۷۔

(۲) ابن عابدین ۵/ ۳۲۱، روضۃ الطالبین ۴/ ۱۰۹، المغنی ۴/ ۳۹۹، ۵/ ۳۶۷، ۳۷۳، ۵/ ۶۵۵۔

(۱) نیل المآرب ۱/ ۳۷۳۔

(۲) ابن عابدین ۴/ ۵۱۰، الحطاب ۶/ ۶۰، روضۃ الطالبین ۵/ ۳۶۷، ۳۷۳۔

اگر کسی شخص نے دو آدمیوں کو ایسی چیز ہبہ کیا جو قابل تقسیم ہے تو حنابلہ اور حنفیہ میں سے امام ابو یوسف و امام محمد کے نزدیک جائز ہے، یہی شافعیہ کا بھی ایک قول ہے، اور امام ابوحنیفہ کا مذہب اور شافعیہ کا دوسرا قول عدم جواز کا ہے [۱]۔

اس موضوع کے فروعات بہت ہیں جن کی تفصیل کتب فقہ کے ''باب الہبہ'' میں موجود ہے۔

ودیعت میں تبعیض:

۳۱- فقہاء کا اتفاق ہے کہ ودیعت میں تبعیض بایں طور کہ اس میں سے کچھ خرچ کردے یا ضائع کردے، موجب ضمان ہے۔

اس بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے کہ ودیعت میں سے کچھ لے لیا، پھر اسے یا اس کے مثل لوٹا دیا۔

چنانچہ شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ جس کے پاس کوئی چیز ودیعت رکھی گئی اور اس نے اس میں سے کچھ لے لیا تو جو لیا ہے اس کا ضمان لازم ہے، پھر اگر اسی چیز کو یا اس کے مثل لوٹا دیا تو بھی ضمان اس سے زائل نہ ہوگا۔

امام مالک فرماتے ہیں کہ جب اسی چیز کو یا اس کے مثل لوٹا دیا تو اس پر ضمان نہیں ہے۔

حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ جو لیا ہے اسے خرچ نہیں کیا اور لوٹا دیا تو ضمان نہیں ہے، اور اگر خرچ کردیا پھر اسے یا اس کے مثل لوٹا دیا تو ضامن ہوگا [۲]۔

---

(۱) المغنی ۵/ ۶۵۵، روضۃ الطالبین ۵/ ۳۷۳۔

(۲) ابن عابدین ۴/ ۴۹۸، الحطاب ۵/ ۲۵۳، روضۃ الطالبین ۶/ ۳۳۹، المغنی ۶/ ۴۰۰۔

وقف میں تبعیض:

۳۲- شافعیہ، حنابلہ، مالکیہ ظاہر مذہب میں، امام ابوحنیفہ اور امام ابو یوسف وقف میں تبعیض کے جواز کی طرف گئے ہیں، خواہ شیٔ موقوف قابل تقسیم ہو یا قابل تقسیم نہ ہو، چنانچہ مشاع کا وقف جائز ہے جیسے نصف مکان کا وقف کرنا [۱]۔

حنفیہ میں محمد بن حسن قابل تقسیم اشیاء میں وقف مشاع کے عدم جواز کی طرف گئے ہیں، اس کی بنیاد ان کے اس اصل پر ہے کہ وقف میں قبضہ شرط ہے اور مشاع میں قبضہ صحیح نہیں ہوتا۔ ہاں جو چیزیں قابل تقسیم نہ ہوں، جیسے حمام اور چکی، تو ان کا وقف مشاع امام محمد کے نزدیک بھی جائز ہے، سوائے مسجد و مقبرہ کے، اس لئے کہ شرکت کی بقا اللہ کے لئے خالص ہونے سے مانع ہوگی [۲]۔

اس کی تفصیل باب ''الوقف'' میں دیکھی جائے۔

غصب میں تبعیض:

۳۳- فقہاء مال مغصوب کی تبعیض پر مختلف احکام مرتب کرتے ہیں، یہ تبعیض خواہ بعض کے ضائع ہونے سے ہو یا بعض کے عیب دار ہوجانے کی وجہ سے ہو۔

شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ جزء غائب کا ضمان ہوگا، غصب کے دن سے ضائع ہونے کے دن تک سب سے زیادہ جو قیمت ہو اسی حساب سے ضمان دینا ہوگا، اور باقی لوٹائے ہوئے حصہ میں جو کمی بھاؤ کے فرق کی وجہ سے ہوگی شافعیہ کے نزدیک اس کا ضمان نہیں ہے، یہی حنابلہ کا بھی مذہب ان چیزوں میں ہے جن میں

---

(۱) ابن عابدین ۳/ ۳۷۳، الحطاب ۶/ ۱۸، روضۃ الطالبین ۵/ ۳۱۴، المغنی ۵/ ۵۳۸، ۶۴۳۔

(۲) ابن عابدین ۳/ ۳۷۳، المغنی ۵/ ۶۴۳، ۵/ ۶۴۰، ۶۱۳۔

تبعیض نقصان پیدا نہیں کرتی، رہا ان چیزوں کا معاملہ جن میں تبعیض نقص پیدا کرتی ہے، جیسے کپڑا جو کاٹنے سے نقص والا ہوجاتا ہے، ان میں نقص کا تاوان لازم ہوگا۔

حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ اگر مال مغصوب، بعض کے ہلاک کرنے سے عیب دار ہوجائے جیسے بکری کا دست کاٹ دیا جائے، تو مالک کو اختیار ہوگا کہ وہ مال مغصوب غاصب کے لئے چھوڑ دے اور اس کی قیمت لے لے، یا شئ مغصوب لے کر نقصان کا ضمان لے لے۔ لیکن اگر غیر ماکول اللحم جانور کا کوئی عضو کاٹا ہو اور مالک نے اسی جانور کو لے لیا ہو تو کوئی ضمان عائد نہ ہوگا، اور اگر اس نے اس جانور کو نہ لیا ہو تو پوری قیمت کا تاوان لے سکتا ہے، اس لئے کہ غاصب نے اس جانور کے پورے منافع کو ختم کردیا، لہذا یہ اس کے قتل کی طرح ہوگیا (۱)۔

مالکیہ نے بعض سامان مغصوب پر جنایت کے باب میں وجوب ضمان کے سلسلے میں تفصیلی کلام کیا ہے، چنانچہ بعض سامان مغصوبہ پر تعدی اگر سامان مغصوب کو فوت کردے تو غاصب پورے کا ضامن ہوگا، جیسے ہیبت والے جانور کی دم کاٹ دینا یا اس کے کان کاٹ دینا، اسی طرح ہر ایسے شخص کے سواری کا جانور جس کے بارے میں معلوم ہو کہ اس جیسا شخص ایسے جانور پر سواری کے لائق نہیں رہا (تو اس میں پورے کا ضمان ہوگا)، سواری اور کپڑے کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے، جیسے قاضی کی ٹوپی اور اس کا جبہ اگر چہ اس کو فوت نہ کیا ہو، لیکن اگر تعدی معمولی ہو اور اس سے جو غرض ہو وہ باطل نہ ہوئی ہو تو ضامن نہ ہوگا، ایسے ہی جب تعدی زیادہ ہو اور اس سے مقصود غرض باطل نہ ہوئی ہو تو بھی اس کا حکم معمولی تعدی کا ہی ہے (۲)۔

(۱) ابن عابدین ۵/ ۱۲۳، الفروق للکرابیسی ۲/ ۸۔
(۲) الحطاب ۵/ ۲۹۳۔

اس موضوع پر تفصیلی کلام باب "الغصب" میں دیکھا جائے۔

قصاص میں تبعیض:

۳۴- فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ قصاص ان چیزوں میں سے ہے جن میں تبعیض نہیں ہوتی، لیکن اس کی تفصیلات میں اختلاف ہے:

حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ مستحق قصاص اگر بعض قاتل سے معاف کردے تو سارے قصاص سے معافی ہوجائے گی، اسی طرح اگر بعض اولیاء معاف کردیں تو بھی معاف کرنا صحیح ہوگا اور سارا قصاص ساقط ہوجائے گا، کسی کے لئے بھی اس کے راستے میں آنے کی گنجائش نہ ہوگی، اسی طرف عطاء، نخعی، حکم، حماد اور ثوری گئے ہیں، اور یہی مفہوم حضرت عمرؓ، طاؤس اور شعبی سے بھی مروی ہے۔

دلیل یہ ہے کہ زید بن وہب سے روایت ہے کہ حضرت عمرؓ کے پاس ایک شخص لایا گیا جس نے ایک آدمی کو قتل کردیا تھا، پھر مقتول کے ورثاء آئے تاکہ اسے قتل کردیں، تو مقتول کی بیوی نے جو کہ قاتل کی بہن تھی کہا: میں نے اپنا حق معاف کردیا، اس پر حضرت عمرؓ نے فرمایا: "الله أكبر! عتق القتيل" (اللہ اکبر! قاتل آزاد ہوگیا)۔

زید ہی کی دوسری روایت میں ہے کہ ایک آدمی اپنی بیوی کے پاس داخل ہوا، وہاں ایک شخص کو پایا، پس بیوی کو قتل کردیا، بیوی کے بھائیوں نے حضرت عمرؓ سے استغاثہ کیا، تو اس کے بعض بھائیوں نے کہا: میں نے معاف کردیا تو حضرت عمر نے ان سبھوں کے لئے دیت کا فیصلہ فرمایا (۱)۔

مالکیہ کا مذہب یہ ہے کہ بعض ورثاء کا معاف کردینا قصاص کو

(۱) بدائع الصنائع ۷/ ۲۴۷، روضۃ الطالبین ۹/ ۲۳۹، ۲۴۲، المغنی ۷/ ۷۴۳ اور اس کے بعد کے صفحات، المنثور فی القواعد للزرکشی ۳/ ۱۵۳، الأشباہ والنظائر للسیوطی/ ۱۴۳، الأشباہ والنظائر لابن نجیم/ ۱۸۹۔

ساقط نہیں کرتا، الا یہ کہ معاف کرنے والا درجہ میں اس شخص کے مساوی ہو یا اس سے اعلی ہو جو باقی ہے، لیکن اگر معاف کرنے والا درجہ میں کم ہو تو اس کے معاف کرنے سے قصاص ساقط نہ ہوگا۔ اگر درجہ علیا میں عورتیں مثلاً بیٹیاں، باپ یا دادا کے ساتھ شامل ہوں تو جب تک سب متفق نہ ہوں معافی نہیں ہوسکتی، اور اگر باپ، دادا کی رائے الگ ہو تو ماں کو معاف کرنے یا قتل کرنے کا حق نہیں ہے [1]۔

بعض اہل مدینہ کا مذہب اور کہا گیا ہے کہ یہ امام مالک سے بھی ایک روایت ہے، یہ ہے کہ قصاص بعض شرکاء کے معاف کرنے سے ساقط نہیں ہوتا، اس لئے کہ نفس کا مؤاخذہ بعض نفس کی وجہ سے بھی ہوتا ہے، جیسے ایک شخص کے قصاص میں پوری جماعت قتل کردی جاتی ہے [2]۔

حد قذف سے معاف کرنے میں تبعیض:

۳۵- فقہاء کا اس کے جواز میں اختلاف ہے:

شافعیہ کا اصح قول اور یہی حنابلہ کا مذہب ہے، اور مالکیہ کے اقوال سے جو سمجھ میں آتا ہے (جبکہ معاملہ حاکم تک نہ پہنچایا گیا ہو) یہ ہے کہ حد قذف میں تبعیض جائز نہیں، پس اگر بعض ورثاء یا بعض مستحقین حد قذف معاف کردیں تو جو لوگ باقی رہ جاتے ہیں انہیں پوری حد قذف لینے کا حق ہے، کیونکہ ان کے ساتھی کے معاف کردینے سے عار ان سے زائل نہیں ہوا، البتہ معاف کردینے والا قذف کا مطالبہ نہیں کرسکتا، اس لئے کہ اس نے اپنا حق ساقط کردیا۔

ایسے ہی بعض حد قذف کے معاف کردینے سے کچھ بھی حد قذف ساقط نہیں ہوتا۔

اصح کے بالمقابل شافعیہ کا دوسرا قول تبعیض کے جواز کا ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ حد قذف معروف تعداد کے مطابق کوڑے لگانا ہے، اور اس میں کوئی شک نہیں کہ اگر کوئی شخص کچھ کوڑے مارنے کے بعد معاف کردے تو بقیہ کوڑے ساقط ہوجاتے ہیں، اسی طرح اگر ابتدا ہی میں کچھ کوڑے ساقط کردے جن کی مقدار بھی معلوم ہو تو وہ بھی ساقط ہوجائیں گے۔ اس بنیاد پر اگر بعض مستحقین حد قذف اپنا حق معاف کردیں تو معاف کرنے والے کا حصہ ساقط ہوجائے گا، اور باقی حصہ کو پورا کیا جائے گا، کیونکہ یہ قابل تقسیم ہے۔

یہاں پر شافعیہ کا ایک تیسرا قول بھی ہے کہ بعض مستحقین حد قذف کے معاف کردینے سے پورا حد ساقط ہوجائے گا قصاص کی طرح [1]۔

حنفیہ کے یہاں ایسا نہیں ہے، کیونکہ ان کے نزدیک حد قذف میں حق اللہ غالب ہے، لہذا قذف ثابت ہوجانے کے بعد معاف کرنے سے نہ کل حد قذف ساقط ہوگا نہ بعض، ایسے ہی اس وقت بھی ہے جب قاضی کے پاس معاملہ لے جانے سے پہلے معاف کردیا ہو [2]۔

مہر کی تبعیض:

۳۶- فقہاء کا اتفاق ہے کہ بعض مہر کا معجل اور بعض مہر کا مؤجل ہونا جائز ہے، اس لئے کہ وہ عقد معاوضہ میں عوض ہے، لہذا ثمن کی طرح اس میں یہ چیز جائز ہوگی [3]، دیکھئے: اصطلاح "أجل" اور "مہر"۔

جہاں تک دخول اور خلوت سے پہلے نصف مہر واجب ہونے اور اس کی کیفیت کا مسئلہ ہے، تو اس میں کئی آراء اور تفصیل ہے جو

(۱) الحطاب ۶/ ۲۵۳۔

(۲) المغنی ۷/ ۷۴۳۔

(۱) الحطاب ۶/ ۳۰۵، روضۃ الطالبین ۸/ ۳۲۶، المغنی ۸/ ۲۳۲، الأشباہ والنظائر للسیوطی ر ۱۴۲۔

(۲) ابن عابدین ۳/ ۱۷۳۔

(۳) ابن عابدین ۲/ ۳۵۸، ۳۵۹، المغنی ۶/ ۶۹۳، ۶۹۴، الحطاب ۳/ ۵۰۹، ۵۱۳، ۵۱۴، روضۃ الطالبین ۷/ ۲۵۹، أسنی المطالب ۳/ ۲۰۲۔

اپنے مقام پر مذکور ہے، دیکھئے: اصطلاح ''مہر''۔

طلاق میں تبعیض:

۳۷-فقہاء کا اتفاق ہے کہ طلاق میں تبعیض نہیں ہوتی، یہی مذہب شعبی، حارث العکلی، زہری، قتادہ، ابوعبید، اہل حجاز، ثوری اور اہل عراق کا ہے، یہ اس لئے کہ جس چیز کے اجزاء نہ ہوتے ہوں اس کے بعض کا ذکر کل کے ذکر کی طرح ہے، لہذا بعض طلاق کا ذکر کل طلاق کے ذکر کی طرح ہے، اور طلاق کا جز اگر چہ ہزار اجزاء میں سے ہو، پوری ایک طلاق ہوگی۔ یہ حکم اس وقت بھی ثابت ہوگا جب مبہم رکھا ہو، مثلاً کہے: تم کو طلاق ہے، بعض طلاق، یا واضح کردے، مثلاً کہے: تم کو طلاق ہے آدھی طلاق، یا چوتھائی طلاق، اور اسی طرح، اس لئے کہ جس چیز کے اجزاء نہ ہوں اس کا ذکر پورے کے ذکر کرنے کی طرح ہے۔

مطلقہ میں تبعیض:

۳۸-جب طلاق کو بیوی کے کسی جزء کی طرف منسوب کرے، خواہ یہ اضافت جزء شائع کی طرف ہو اور مبہم ہو، مثلاً کہے: تمہارے بعض اور تمہارے جز کو طلاق، یا کسی متعین جز کی صراحت کرے، مثلاً نصف یا ربع کو طلاق، یا کسی عضو کی طرف اضافت کی ہو، خواہ عضو باطن ہو، جیسے جگر اور دل، یا عضو ظاہر ہو، جیسے ہاتھ اور پیر، (ان تمام صورتوں میں) ائمہ ثلاثہ اور حنفیہ میں سے امام زفر کے نزدیک عورت مطلقہ ہوجائے گی۔

لیکن امام زفر کے علاوہ دیگر حنفیہ نے یہ فرق کیا ہے کہ اگر پوری عورت کی طرف طلاق کی اضافت ہو یا اس جز کی طرف ہو جسے بول کر پوری عورت مراد لی جاتی ہو، جیسے گردن، گلا، روح، بدن، جسم، یا جزء شائع کی طرف ہو، جیسے نصف عورت یا ثلث عورت، تو اس صورت میں طلاق واقع ہوجائے گی، اور اگر اس جز کی طرف طلاق کی اضافت ہو جسے بول کر پوری عورت مراد نہ لی جاتی ہو، جیسے ہاتھ اور پیر، تو اس صورت میں طلاق نہیں پڑے گی [1]۔

طلاق میں تبعیض کا مسئلہ اس قاعدہ کی فروع میں سے ہے کہ ''جو چیز تبعیض کو قبول نہ کرے اس کے بعض کا اختیار کرنا، کل کے اختیار کرنے کی طرح ہے، اور بعض کا ساقط کرنا کل کے ساقط کرنے کی طرح ہے''۔

وصیت میں تبعیض:

۳۹-وصیت میں تبعیض کے جواز پر فقہاء کا اتفاق ہے، اگر وصیت جزء شائع کے ساتھ ہو، جیسے کوئی شخص اپنے مال کے ایک حصہ یا جز کی وصیت کرے، اس وقت اس حصہ یا جز کے بیان کی ذمہ داری ورثاء پر ہوگی، ورثاء سے کہا جائے گا: انہیں کچھ دے دو، اس لئے کہ وہ مجہول ہے، قلیل وکثیر کو شامل ہے، اور وصیت جہالت کی وجہ سے ممنوع نہیں ہے، جز یا سہم کے مثل حظ، شقص، نصیب اور بعض بھی ہے (اس لئے کہ وصیت کی حقیقت: مالک کا اپنے حقوق کے کسی جز میں تصرف کرنا ہے) [2]۔

ایسے ہی اگر وصیت کسی متعین جز کی ہو، جیسے کسی شخص نے ایک آدمی کے لئے اپنی روئی کی وصیت کی، اور دوسرے کے لئے اس کے دانہ کی، یا ایک شخص کے لئے کسی متعین بکری کے گوشت کی وصیت کی

(۱) ابن عابدین ۲/ ۴۳۵، ۴۳۶، ۴۳۷، الحطاب ۴/ ۶۴، ۶۵، روضۃ الطالبین ۸/ ۶۳، ۶۴، ۸۵، ۸۶، المغنی ۷/ ۲۴۲، ۲۴۳، الأشباہ والنظائر لابن نجیم/ ۴۷۔

(۲) ابن عابدین ۵/ ۴۲۹، الحطاب ۶/ ۳۶۴، روضۃ الطالبین ۶/ ۱۱۲، المغنی ۶/ ۶۳، ۶۴۔

اور دوسرے کے لئے اس کی کھال کی وصیت کی، یا بالی میں گیہوں کی وصیت کسی کے لئے کی اور اس کے بھوسہ کی کسی اور کے لئے وصیت کی، تو دونوں کے لئے وصیت کرنا جائز ہوگا، اور ان دونوں پر جن کے لئے وصیت کی گئی ہے لازم ہوگا کہ دونوں مل کر دانہ گاہیں، یا کھال نکالیں یا دھن کر دانہ نکالیں، اگر بکری زندہ ہو تو ذبح کی اجرت خاص طور پر گوشت والے کے ذمہ ہوگی، اس لئے کہ ذبح کرنا گوشت کے لئے ہی ہوتا ہے، کھال کے لئے نہیں [1]۔

المغنی میں ہے کہ جب ایک آدمی کے لئے انگوٹھی کی وصیت کی اور دوسرے کے لئے نگ کی تو وصیت صحیح ہے، اور دونوں میں سے کسی ایک کے لئے بھی بغیر اپنے ساتھی کی اجازت کے اس سے فائدہ اٹھانا جائز نہیں، اور جو بھی انگوٹھی سے نگ الگ کرنے کا مطالبہ کرے قبول کیا جائے گا، اور دوسرے کو اس پر مجبور کیا جائے گا [2]۔

آزاد کرنے میں تبعیض:

۴۰ - جس نے اپنے بعض مملوک غلام کو آزاد کیا تو باقی غلام بھی یا تو اسی کا ہوگا یا اس کے علاوہ کسی اور کا ہوگا:

پہلی حالت میں مالکیہ، شافعیہ، حنابلہ اور حنفیہ میں سے امام محمد اور امام ابو یوسف کا مذہب یہ ہے کہ غلام آزاد کرنے میں تجزی نہیں ہوتی، تبعیض سے اس کے ٹکڑے اور اجزاء نہیں ہوتے، اس لئے کہ حق کی ایک خصوصیت سرایت کر جانا ہے، لہذا جس نے اپنے بعض مملوک کو آزاد کیا تو آزادی اس کے باقی کی طرف بھی سرایت کر جائے گی۔

ایسے ہی جس نے کسی متعین جز مثلاً سر، پیٹھ یا پیٹ کو آزاد کیا، یا جز شائع مثلاً اس کے نصف، یا جز ار اجزاء میں سے ایک جز کو آزاد کیا تو پورا غلام آزاد ہو جائے گا [1]۔

امام ابو حنیفہ کا مذہب یہ ہے کہ آزاد کرنے میں تجزی ہوتی ہے، خواہ باقی اسی آزاد کرنے والے کا ہو، یا اس کے اور غیر کے درمیان مشترک ہو، اور خواہ آزاد کرنے والا تنگدست ہو یا مال دار [2]۔

۴۱ - دوسری حالت میں جب کہ غلام مشترک ہو اور دونوں شریکوں میں سے ایک نے اپنا حصہ آزاد کیا ہو یا اپنے حصہ کا بعض آزاد کیا ہو تو آزاد کرنے والے کے مال دار یا تنگدست ہونے کی بنیاد پر فقہاء کا اختلاف ہے۔

ابن مسعود، حضرت علی، ابن عباس رضی اللہ عنہم سے مروی ہے کہ جو آزاد کیا گیا وہ آزاد ہو گیا اور جو باقی رہا وہ غلام ہی رہے گا [3]۔ اس بات کو ثوری نے بھی کہا ہے، انہوں نے اس حدیث سے استدلال کیا ہے جو ابن التلب نے اپنے والد سے روایت کی ہے: "أن رجلا أعتق نصيبا له في مملوك فلم يضمنه النبي ﷺ" [4] (ایک شخص نے ایک غلام میں اپنا حصہ آزاد کر دیا تو رسول اللہ ﷺ نے اسے ضامن نہیں بنایا)۔

مالکیہ اور شافعیہ کا مذہب اور حنابلہ کے نزدیک ظاہر مذہب یہ ہے کہ آزاد کرنے والا اگر مال دار ہو تو پورا غلام آزاد ہو جائے گا، اور آزاد کرنے والے پر اپنے شریک کے لئے باقی کی قیمت لازم ہوگی، اور اگر تنگدست ہو تو صرف اسی کا حصہ آزاد ہوگا اور آزادی باقی کی

(۱) ابن عابدین ۵/ ۴۲۹۔
(۲) ابن عابدین ۵/ ۴۲۵، مواہب الجلیل ۶/ ۳۷۲، المغنی ۶/ ۹۳، روضۃ الطالبین ۶/ ۱۵۰۔

(۱) بدائع الصنائع ۴/ ۸۶، فتح القدیر ۴/ ۲۵۵، ابن عابدین ۳/ ۱۵، الحطاب ۶/ ۳۳۶، روضۃ الطالبین ۱۲/ ۱۱۰، ۱۱۱، کشاف القناع ۴/ ۵۱۵، ۵۱۶، المغنی ۹/ ۳۳۵، ۳۳۶۔
(۲) فتح القدیر ۴/ ۳۵۵، بدائع الصنائع ۴/ ۸۶، ابن عابدین ۳/ ۱۵۔
(۳) بدائع الصنائع ۴/ ۸۶، المغنی ۹/ ۳۳۶۔
(۴) حدیث: "أن رجلاً أعتق نصيباً له....." کی روایت ابوداؤد (۴/ ۲۵۹ طبع عزت عبید دعاس) نے کی ہے ابن حجر نے (الفتح ۴/ ۱۵۹ طبع السلفیہ) میں اس کو حسن قرار دیا ہے۔

طرف سرایت نہیں کرے گی، اگرچہ اس کے بعد وہ مال دار ہوجائے [۱]، اس لئے کہ ابن عمرؓ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "من أعتق شقصا له من عبد أو شركا، أوقال: نصيباً، وكان له مايبلغ ثمنه بقيمة العدل فهو عتيق وإلا فقد عتق منه ماعتق" [۲] (جس نے اپنے غلام کے کسی حصہ کو آزاد کردیا، یا شرکت والے غلام کے اپنے حصہ کو آزاد کیا، اور اس کے پاس اتنی رقم ہے جو اس کے ثمن کو پہنچ جائے عدل کی قیمت سے، تو وہ آزاد ہوگا، ورنہ جتنا آزاد کیا ہے اتنا ہی آزاد رہے گا)۔

یہی اسحاق، ابوعبید، ابن المنذر اور ابن جریر کا قول ہے۔

امام ابو یوسف اور امام محمد کا مذہب اور امام احمد سے ایک روایت یہ ہے کہ شریک کے لئے دو ہی راستے ہیں، اگر آزاد کرنے والا مال دار ہو تو اس سے ضمان لے گا، اور تنگدست ہو تو غلام سے اس کے حصہ کے مطابق مال کما کر دوسرے کو دے گا، یہی ابن شبرمہ، ابن ابی لیلی اور اوزاعی کا قول ہے [۳]، دلیل حضرت ابوہریرہؓ کی یہ روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "من أعتق شقيصاً له في عبد مملوك فعليه أن يعتقه كله إن كان له مال وإلا استسعى العبد غير مشقوق عليه" [۴] (جس نے

---

(۱) الحطاب ۳۳۶/۶، روضۃ الطالبین ۱۱۲/۱۲، کشاف القناع ۵۱۵/۴، ۵۱۶، المغنی ۳۴۱/۹، ۳۳۶۔

(۲) حدیث: "من أعتق شقصا له من عبد أو شركاً لصبياً......" کی روایت بخاری (الفتح ۱۳۲/۵ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱۲۸۶/۳ طبع الحلبی) نے حضرت ابن عمرؓ سے کی ہے۔

(۳) فتح القدیر ۲۶۰/۴، بدائع الصنائع ۸۶/۴، المغنی ۳۴۱/۹۔

(۴) حدیث: "من أعتق شقيصاً له في عبد مملوك فعليه أن يعتقه كله إن كان له مال......" کی روایت ابوداؤد (۲۵۴/۴ طبع عزت عبید دعاس) نے کی ہے اور اس کی اصل صحیح بخاری (الفتح ۱۵۶/۵ طبع السلفیہ) میں ہے۔

عبد مملوک کے اپنے کسی حصہ کو آزاد کردیا، پس اس پر لازم ہے کہ پورے غلام کو آزاد کرے اگر اس کے پاس مال ہو، اور اگر مال نہ ہو تو وہ غلام کو مشقت میں ڈالے بغیر اس سے کوشش کرائے)۔

امام ابوحنیفہ نے فرمایا: "اگر آزاد کرنے والا مال دار ہو تو اس کے شریک کو اختیار ہوگا، اگر چاہے تو آزاد کردے اور اگر چاہے تو اپنے حصہ کی قیمت کے برابر آزاد کرنے والے سے ضمان لے جب کہ اس کی اجازت سے آزاد نہ کیا ہو، اور اگر شریک کی اجازت سے آزاد کیا ہو تو اس پر کوئی ضمان شریک کی طرف سے نہ ہوگا، اور اگر چاہے تو غلام سے اپنے حصہ کے مطابق مال کما کر لانے کو کہے [۱] (جب وہ غلام اتنا مال لا کر دے دے گا تو وہ آزاد ہوجائے گا)۔

بعض فقہاء نے کہا ہے کہ پورا غلام آزاد ہوجائے گا اور شریک کو صرف ضمان ملے گا، اور یہی زفر اور بشر مریسی سے منقول ہے [۲]۔

---

(۱) فتح القدیر ۲۵۹/۴۔

(۲) بدائع الصنائع ۸۶/۴، فتح القدیر ۲۶۳/۴۔

تبعیۃ

تعریف:

۱-تبعیت: شئی کا کسی دوسری چیز سے اس طرح تعلق رکھنا کہ وہ اس سے جدا نہ ہو۔

تابع: وہ بعد میں آنے والی چیز جو اپنے غیر کے تابع ہو، جیسے جز کل سے، اور مشروط، شرط کے لئے۔

اور اصطلاحی استعمال لغوی استعمال سے الگ نہیں (۱)۔

تبعیۃ کے اقسام:

تبعیت کی دو قسمیں ہیں:

۲-قسم اول: جو متبوع سے متصل ہو اور اس کے ساتھ اس طرح لاحق ہو کہ اس سے جدا کرنا دشوار ہو۔

اس قسم کی مثالوں میں سے جنین کا ذبح کرنا ہے، لہذا اس کی ماں کے ذبح کرنے سے ماں کے تابع ہوکر اس کا بھی ذبح حاصل ہوجائے گا، یہی جمہور کا اور حنفیہ میں سے صاحبین کا مسلک ہے، امام ابو حنیفہ کا اس میں اختلاف ہے (۲)۔ اور اس میں کچھ شرائط اور تفصیلات ہیں جنہیں اصطلاح ''ذبائح'' کے تحت دیکھی جائیں۔

اس قسم کی مثالوں میں سے حمل بھی ہے، کیونکہ حمل تنہا فروخت نہیں کیا جاسکتا، بلکہ بلا کسی اختلاف کے، ماں کے تابع ہوتا ہے (۱)۔

۳-قسم دوم: جو اپنے متبوع سے جدا ہو اور اس کے ساتھ لاحق ہو۔

اس قسم کی مثال میں سے یہ ہے کہ جب بچہ قید کیا گیا ہو اور اس کے ساتھ ماں باپ میں سے کوئی ہو تو اس کی تین حالتیں ہوں گی:

پہلی حالت: بچہ اپنے ماں باپ سے الگ قید کیا گیا ہو تو اس صورت میں وہ بالاجماع مسلمان مانا جائے گا، اس لئے کہ بچہ کا دین (ماں باپ کے) تابع ہوکر ثابت ہوتا ہے، اور چونکہ وہ والدین سے الگ قید کیا گیا ہے اس لئے اس کی تبعیت منقطع ہوگی۔

دوسری حالت: اپنے ماں باپ کے ساتھ قید کیا گیا ہو، لہذا تبعاً وہ انہیں کے دین پر مانا جائے گا، اس کے قائل امام ابوحنیفہ، امام مالک، امام شافعی اور امام احمد ہیں۔

تیسری حالت: والدین میں سے کسی ایک کے ساتھ قید کیا گیا ہو، اس صورت میں وہ امام ابوحنیفہ اور امام شافعی کے نزدیک اسی کے تابع ہوگا۔

امام مالک فرماتے ہیں کہ اگر اپنے باپ کے ساتھ قید کیا گیا ہے تو دین میں باپ کے تابع ہوگا، اور ماں کے ساتھ قید کیا گیا ہے تو مسلمان مانا جائے گا، اس لئے کہ وہ نسب میں ماں کے تابع نہیں ہوتا، ایسے ہی دین میں بھی تابع نہ ہوگا۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ کفار کی اولاد میں سے جو بھی اپنے والدین میں سے کسی ایک کے ساتھ قید کیا جائے تو اس کے مسلمان ہونے کا

---

(۱) دیکھئے: لسان العرب مادۂ ''تبع''، الصحاح، تاج العروس، المصباح المنیر، الکلیات ۲/ ۱۰۴، ۱۰۵ طبع دار الکتب الثقافیہ دمشق، الحموی علی ابن نجیم ۱/ ۱۵۴ طبع العامرہ۔

(۲) ابن عابدین ۳/ ۱۴، ۵/ ۱۹۳، جواہر الاکلیل ۱/ ۲۱۶ طبع دار المعرفہ، الدسوقی =

= مع الشرح الکبیر ۲/ ۱۱۴ طبع الفکر، حاشیۃ البجیرمی علی الخطیب ۴/ ۲۵۵ طبع دار المعرفہ، کشاف القناع ۶/ ۲۰۹، ۲۱۰۔

(۱) الحموی علی ابن نجیم ۱/ ۱۵۴ طبع العامرہ، الخرشی ۵/ ۱۷ طبع دار صادر، الدسوقی ۳/ ۵۷ طبع الفکر، الاشباہ والنظائر للسیوطی ر ۱۱۷ طبع الحلبیہ، المنثور ۱/ ۲۳۴ طبع اول، کشاف القناع ۳/ ۱۶۶ طبع النصر۔

حکم لگایا جائے گا (۱)۔

اور ان کی مثالوں میں سے یہ بھی ہے کہ مسلمان کا بچہ اسلام میں اسی کے تابع ہوگا اگرچہ اس کی ماں کافرہ ہو، یہ مسئلہ اتفاقی ہے (۲)۔

تبعیت کے احکام:

۴- تبعیت کے ساتھ تمام احکام کا تعلق ہے اور سب کے سب ایک قاعدہ فقہیہ کی طرف لوٹتے ہیں اور وہ یہ: "التابع تابع" (تابع، تابع ہی ہوتا ہے)، اور تابع کے تابع ہونے کا مطلب یہ ہے کہ جو چیز وجود میں اپنے غیر کے تابع ہوتی ہے وہ حکم میں الگ نہیں ہوسکتی، بلکہ وہ حکم میں متبوع کے ساتھ داخل ہوتی ہے، لہذا جب کوئی حیوان فروخت کیا جائے اور اس کے پیٹ میں جنین ہو تو بیع میں جنین داخل ہوجائے گا اپنی ماں کے تابع ہوکر، اور تنہا اس کی بیع جائز نہ ہوگی، اسی کے مثل بھیڑ کی پیٹھ پر اون اور تھن میں دودھ ہے۔ اسی میں سے یہ بھی ہے کہ اگر تابع ایسی چیز ہو جو متبوع سے جدائی قبول نہ کرے اور اس کے جز کی طرح ہو، جیسے تالے کے ساتھ کنجی، تو وہ تبعاً بیع میں داخل ہوجائے گی، یا ایسی چیز ہو جو عرف میں متبوع کے توابع میں سے مانی جاتی ہو، تو وہ بھی بیع میں بلا ذکر داخل ہوجائے گی، مثلاً مکان کی بیع ہو تو مطبخ اس میں داخل ہوجائے گا، اور زیتون کے باغ کی بیع ہو تو زیتون کے پیڑ بیع میں داخل ہوجائیں گے (۳)۔

---

(۱) المغنی ۸/ ۴۲۶، الدسوقی ۴/ ۱۸۴، ۲۰۰، ۴/ ۳۰۵۔

(۲) ابن عابدین ۳/ ۲۵۴ طبع المصریہ حاشیۃ الدسوقی مع الشرح الکبیر ۴/ ۳۰۸ طبع الفکر، المنثور ۱/ ۲۳۹ طبع اولی، المغنی ۸/ ۱۳۹ طبع الریاض۔

(۳) الحموی علی ابن نجیم ۱/ ۱۵۴ طبع العامرہ، شرح مجلۃ الاحکام العدلیہ للأتاسی ۱/ ۱۰۷ طبع حمص، الفروق مع تہذیب الفروق والقواعد السنیہ ۳/ ۲۸۳، ۲۸۷، الفروق ۱۹۹، طبع دار المعرفۃ، الأشباہ والنظائر للسیوطی ۱/ ۱۱۷ طبع الحلبیہ، المجموع للنووی ۹/ ۳۲۴ طبع المنیریہ، المغنی ۴/ ۸۸ طبع الریاض۔

مزید یہ کہ فقہائے حنفیہ وشافعیہ نے اس قاعدہ: "أن التابع تابع" پر بہت سے قواعد متفرع کئے ہیں، جنہیں زرکشی نے "المنثور" میں، سیوطی اور ابن نجیم نے اپنی اپنی کتاب "الأشباہ والنظائر" میں ذکر کیا ہے۔ اس کی طرف قرافی نے الفروق میں "الفرق التاسع والتسعون بعد المائۃ" میں اشارہ کیا ہے، اس میں انہوں نے اس قاعدہ جو عرفاً عقد کے تابع ہو اور جو تابع نہ ہو، کے درمیان فرق بیان کیا ہے۔ جو قواعد اس سے متفرع ہوئے ہیں ان میں سے چند یہ ہیں:

الف- تابع پر (متبوع سے) الگ حکم نہیں لگتا:

۵- اس تابع سے مراد جس پر متبوع سے الگ حکم نہیں لگایا جاتا، وہ تابع ہے جس کا وجود مستقل بالذات نہ ہو، بلکہ اس کا وجود اپنے متبوع کے وجود کے تابع ہو، بایں طور کہ وہ اس کا جز ہو یا جز کی طرح ہو، اس صورت میں وہ عقد بیع میں مستقل محل بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا کہ حکم اس سے متعلق ہوسکے، جیسے حیوان کے بطن میں جنین، اس لئے اس کی ماں سے الگ کرکے صرف اس کی بیع صحیح نہیں، اور جیسے حق شرب کہ زمین سے الگ کرکے تنہا اس کی بیع جائز نہیں (۱)۔

اور جیسے کسی شخص نے کسی مکان کی بیع کو اس کے حقوق کے ساتھ کی تو بیع اس کی زمین، اس کی عمارت اور مصالح عمارت میں سے جو بھی اس سے متصل ہوں جیسے لگے ہوئے دروازے، سب کو شامل ہوگی، البتہ وہ چیزیں داخل نہ ہوں گی جو مکان کے مصالح میں سے نہ ہوں، جیسے خزانہ، دفن کئے ہوئے پتھر، اس لئے کہ وہ اس میں بطور امانت رکھے گئے ہیں وہاں سے منتقل کرنے کے لئے، لہذا وہ بستر اور

---

(۱) الحموی علی ابن نجیم ۱/ ۱۵۴، شرح مجلۃ الاحکام العدلیہ للأتاسی ۱/ ۱۰۷، تہذیب الفروق والقواعد السنیہ ۳/ ۲۸۸، الأشباہ والنظائر للسیوطی ۱/ ۱۱۷۔

پردوں کے مشابہ ہو گئے [۱]۔

فقہاء نے اس سے چند صورتیں مستثنیٰ کی ہیں، جن میں تابع اپنے متبوع سے الگ مستقل حکم رکھتا ہے۔ ان صورتوں میں سے ایک یہ ہے کہ ماں کو چھوڑ کر صرف حمل کے متعلق وصیت کی جائے، بشرطیکہ وہ بچہ زندہ پیدا ہوا اور چھ ماہ سے کم میں پیدا ہو، اتنی بات تو اتفاقی ہے، اور اگر چھ ماہ سے زائد میں بچہ پیدا ہو [۲] تو اس میں تفصیل اور اختلاف ہے، اس کے متعلق اصطلاح "وصیت"، "ثبوت"، "نسب" اور "میراث" کی طرف رجوع کیا جائے۔

ب- جو شخص کسی چیز کا مالک ہو تو وہ اس کا بھی مالک ہو گا جو اس کی ضروریات میں سے ہو:

۶- یہ قاعدہ ان اصولوں کو شامل ہے جو بیع وشراء میں بغیر ذکر کے داخل ہوتے ہیں اور وہ اصول دو ضابطوں کے تحت آتے ہیں:

اول: ہر وہ عمارت یا دوسری چیز جو مکان میں شامل ہو اس کو بیع کا اسم عرفاً شامل ہے، مثلاً مکان کے ملحقات جیسے مطبخ اور وہ پتھر جو زمین اور مکان میں لگے ہوں، وہ پتھر نہیں جو دفن ہوں۔

دوم: جو چیز دوسری چیز سے جڑی ہوئی ہو، جیسے درخت، یہ حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک زمین کی بیع میں بلاذکر داخل ہو جائیں گے، حنابلہ کا بھی دو قولوں میں سے ایک قول یہی ہے، بیع کے معاملے میں یہی صراحت امام شافعی کی بھی ہے، لیکن امام شافعی نے رہن کے معاملے میں داخل نہ ہونے کی صراحت کی ہے، مثلاً زمین رہن رکھی اور مطلق رکھا (کوئی قید نہیں لگائی تو زمین رہن ہوگی، درخت رہن نہ ہوں گے) اور جہاں تک اصحاب کا تعلق ہے تو بیع اور رہن وغیرہ کے مسائل میں امام شافعی نے جو صراحت کی ہے اس کے بارے میں ان کے مختلف رجحانات ہیں: اصح قول جمہور اصحاب شافعی کے نزدیک دونوں تصریحات کو برقرار رکھنا ہے (یعنی مطلق ہونے کی صورت میں بیع میں عمارت اور درخت کا داخل ہوجانا اور رہن میں داخل نہ ہونا)، دوسرا قول یہ ہے کہ ان دونوں کے معاملے میں دونوں قول ہیں، تیسرا یہ ہے کہ بیع و رہن دونوں صورتوں میں قطعی طور پر داخل نہ ہوں گے، اس کے قائل ابن سریج ہیں، اسی کو امام (رازی) اور امام غزالی دونوں نے اختیار کیا ہے [۱]۔

ج- تابع، متبوع کے ساقط ہونے سے ساقط ہو جاتا ہے:

۷- اس قاعدہ کا ذکر زرکشی نے المنثور میں اور سیوطی و ابن نجیم نے اپنی اپنی کتابوں میں کیا ہے [۲]۔

یہاں ان کی مراد اس تابع سے جو اپنے متبوع کے ساقط ہونے سے ساقط ہو جائے، وہ تابع ہے جو وجود میں غیر کے تابع ہو، اس کے فروع میں سے جو کتب قواعد میں مذکور ہیں، یہ قاعدہ ہے کہ جس کی نماز جنون کے دنوں میں فوت ہو گئی ہو اور اس پر قضا کے واجب نہ ہونے کا قول اختیار کیا گیا ہو تو اس کے لئے سنن راتبہ کی قضا مستحب نہیں ہوگی، اس لئے کہ فرض ساقط ہو گیا تو اس کا تابع (سنن راتبہ) بھی ساقط ہو گیا۔

اور عدم وقوف عرفہ کی وجہ سے جس کا حج فوت ہو گیا اور وہ افعال عمرہ کے ذریعہ حلال ہو گیا تو وہ رمی نہیں کرے گا اور نہ رات

---

(۱) المغنی ۴/ ۸۸۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۴۱۸، الدسوقی ۴/ ۴۷۵، ۴۷۶ طبع الفکر، جواہر الاکلیل ۲/ ۳۱۷ طبع دار المعرفۃ، حاشیہ قلیوبی ۳/ ۱۵۷، ۱۵۸ طبع الحلبی، کشاف القناع ۴/ ۳۵۶ طبع النصر۔

(۱) شرح مجلۃ الاحکام العدلیہ ۱/ ۱۱۱، ۱۱۲، الفروق ۳/ ۲۸۳، روضۃ الطالبین ۳/ ۵۳۶، ۵۳۷، المغنی ۴/ ۸۶، ۸۸۔

(۲) المنثور ۱/ ۲۳۵ طبع اول، الاشباہ والنظائر للسیوطی/ ۱۱۸، الحموی علی ابن نجیم ۱/ ۱۵۵۔

مزدلفہ میں گزارے گا، اس لئے کہ یہ دونوں وقوف عرفہ کے تابع ہیں اور وہ ساقط ہوگیا ہے۔

وہ مسائل جو ان قواعد سے خارج ہیں، یہ ہیں کہ وہ گونگا جو تکبیر کے تلفظ سے عاجز ہو اس کو حنفیہ اور شافعیہ کے نزدیک اپنی زبان کو حرکت دینا لازم ہے، یہی بات حنابلہ میں سے قاضی کے نزدیک بھی ہے، لیکن مالکیہ اور حنابلہ کے صحیح قول کے مطابق اس پر یہ لازم نہیں، بلکہ نیت کافی ہے، اور اپنے دل میں تکبیر کہے، اس لئے کہ جو شخص گویائی سے عاجز ہوا سے زبان کا حرکت دینا بے کار ہے، جیسا کہ حنابلہ کہتے ہیں، بلکہ ابن تیمیہ یہاں تک کہتے ہیں کہ اگر یہ کہا جائے کہ زبان حرکت دینے کی وجہ سے اس کی نماز باطل ہوجائے گی تو یہ زیادہ قوی بات ہے[۱]۔

اور انہیں مسائل میں سے جو اس قاعدہ سے خارج ہیں، یہ بھی ہے کہ جس شخص کے سر پر بال نہ ہوں (گنجا ہو) وہ حلال ہونے کے لئے سر مونڈوانے کی جگہ استرا پھیروائے، حنفیہ کے مختار قول کے مطابق یہ اس پر واجب ہے، اور یہ چیز مالکیہ کے نزدیک بھی واجب ہے، اس لئے کہ سر مونڈوانا عبادت ہے جو بالوں سے تعلق رکھتی ہے، لہذا وہ بال نہ ہونے کی صورت میں کھال کی طرف منتقل ہوگئی، شافعیہ کے نزدیک مندوب ہے، اور حنابلہ کے یہاں مستحب ہے[۲]۔

ان مسائل میں سے جو عبادات کے علاوہ میں اس قاعدہ سے خارج ہیں، یہ مسئلہ ہے کہ اگر کسی وارث نے کسی تیسرے وارث کا اقرار کیا جو میراث میں ان دونوں کا شریک ہے تو بالاجماع نسب ثابت نہ ہوگا، اس لئے کہ نسب میں تبعیض نہیں ہوتی (یعنی اس میں اجزاء نہیں ہوتے)، لہذا اس کا اثبات انکار کرنے والے کو چھوڑ کر صرف اقرار کرنے والے کے حق میں ممکن نہیں، اور دونوں کے حق میں بھی ممکن نہیں، اس لئے کہ ان میں سے ایک منکر ہے اور ایسی کوئی شہادت نہیں پائی جاتی جس سے نسب ثابت ہو، لیکن اکثر اہل علم کے مطابق وہ اقرار کرنے والے کے ساتھ میراث میں شریک ہوگا، اس لئے کہ اس نے ایسے مال کے سبب کا اقرار کیا ہے جس کے بطلان کا حکم نہیں لگایا گیا، لہذا اس پر مال لازم ہوگا[۱]۔

سیوطی اور ابن نجیم نے ایک دوسرا قاعدہ بھی ذکر کیا ہے جو اس قاعدہ کے قریب ہے، اور وہ ان کا یہ قول ہے: "**الفرع يسقط إذا سقط الأصل**" (جب اصل ساقط ہوجائے تو فرع بھی ساقط ہوجاتی ہے)۔ مجلہ کی شرح میں ہے کہ یہ قاعدہ محسوسات ومعقولات میں رائج ہے۔ لہذا جس چیز کا وجود کسی دوسری شے کے وجود کے لئے اصل ہو وہ دوسری شی وجود میں اس کے تابع ہوگی، اور وہ دوسری فرع ہوگی جو اس اصل شی پر مبنی ہوگی، جیسے کہ درخت جب سوکھ جائے تو اس کا پھل بھی سوکھ جائے گا، اور جیسے اللہ تعالی پر ایمان جو کہ اصل ہے اور تمام اعمال اس کی فروع ہیں، جب ایمان ساقط ہوجائے (العیاذ باللہ) تو اعمال بے کار ہوجائیں گے، اس لئے کہ ان کا اعتبار مبنی تھا ایمان باللہ پر۔

اس قاعدہ کے فروع میں سے فقہاء کا یہ قول ہے: ''جب اصل بری ہوجائے تو ضامن یعنی کفیل بھی بری ہوجائے گا'' اس لئے کہ کفیل اصل کی فرع ہے، لیکن اس کے برعکس نہ ہوگا[۲]۔

---

(۱) الحموی علی ابن نجیم ۱/ ۱۵۵، الزرقانی ۱/ ۱۹۵ طبع الفکر، الدسوقی ۱/ ۲۳۳، جواہر الاکلیل ۱/ ۴۶، روضۃ الطالبین ۱/ ۲۲۹ طبع المکتب الاسلامی، الانصاف ۲/ ۴۳ طبع التراث، کشاف القناع ۱/ ۳۳۱ طبع النصر، المغنی ۱/ ۴۶۳۔

(۲) الحموی علی ابن نجیم ۱/ ۱۵۵، الدسوقی ۲/ ۴۶، الاشباہ والنظائر للسیوطی ر ۱۱۸، الانصاف ۴/ ۳۹۔

---

(۱) الموسوعۃ الفقہیہ ۶، اصطلاح ''اقرار'' فقرہ ۶۲، نیز دیکھئے: المغنی ۵/ ۱۹۷، ۱۹۹، ابن عابدین ۴/ ۴۶۶، الدسوقی ۳/ ۴۱۵، المہذب ۲/ ۳۵۲، ۳۵۳۔

(۲) الاشباہ والنظائر للسیوطی ر ۱۱۹، الحموی علی ابن نجیم ۱/ ۱۵۵، شرح مجلۃ الاحکام العدلیہ للاتاسی ۱/ ۱۱۵۔

کبھی کبھی فرع ثابت ہوجاتی ہے، اگر چہ اصل ثابت نہیں، جیسے اگر شوہر نے خلع کا دعوی کیا اور بیوی نے انکار کیا تو بغیر کسی اختلاف کے بینونت ثابت ہوجائے گی، اس لئے کہ شوہر نے ایسی چیز کا اقرار کیا ہے جو بینونت (جدائی) کو واجب کرتی ہے، اگر چہ وہ مال ثابت نہ ہوگا جو کہ اصل ہے[1]۔

د-توابع میں وہ چیز معاف کردی جاتی ہے جو غیر توابع میں معاف نہیں کی جاتی:

۸ -اس قاعدہ کا ذکر سیوطی اور ابن نجیم نے کیا ہے، اور اس قاعدہ کے قریب فقہاء کا یہ قول ہے: "شی میں وہ چیز ضمناً معاف کردی جاتی ہے جو اس میں قصداً معاف نہیں کی جاتی"، اور ان کا یہ قول بھی: "دوسرے درجہ میں وہ چیز معاف ہوجایا کرتی ہے جو پہلے درجہ میں نہیں ہوتی"، اور ان کا یہ قول ہے: "بعض چیزیں عقود کے شروع میں مؤکد ہوجاتی ہیں جو عقود کے اواخر میں مؤکد نہیں ہوتیں"۔ توابع میں یہ معافی اس لئے ہوجاتی ہے کہ کبھی کبھی شی کے لئے قصداً شروط مانعہ ہوتی ہیں اور وہی شی جب ضمناً یا کسی دوسری شی کے تابع ہوکر ثابت ہوں تو ان کا ثبوت ان کے متبوع کے ثبوت یا متبوع کے جو ضمن میں ہیں، ان کے ثبوت کی وجہ سے ضرورۃً ہوجاتا ہے[2]۔

اس قاعدہ کے فروع میں سے یہ ہے کہ ابتداءً نسب عورتوں کی شہادت سے ثابت نہیں ہوتا، لیکن اگر وہ ولادت علی الفراش (اس بات کی شہادت کہ فلاں کی زوجیت میں رہتے ہوئے ولادت ہوئی ہے) کی شہادت دیدیں تو تبعاً نسب ثابت ہوجائے گا، یہاں تک کہ اس وقت بھی نسب ثابت ہوجائے گا جب ولادت کی شہادت دینے والی تنہا دائی ہو[1]۔

وہ مسئلہ جو اس قاعدہ سے خارج اور اس قاعدہ کے برعکس ہے، یہ ہے کہ فاسق کو قاضی بنایا جاسکتا ہے جب اس کے صدق کا گمان ہو، لیکن جب کسی عادل کو قاضی بنایا گیا اور اس نے اپنے قاضی ہونے کے دوران فسق کا ارتکاب کیا تو وہ معزولی کا مستحق ہوگیا، یہی حنفیہ کا ظاہر مذہب ہے، اور بعض حضرات کہتے ہیں کہ وہ اپنے فسق کی وجہ سے معزول ہوجائے گا، اس لئے کہ اس کی عدالت شرط کے درجہ میں تھی، اس کو قاضی بنانا ابتداءً جائز تھا، لیکن انتہاءً اس کو قاضی بنانا جائز نہیں، جب اس کی عدالت زائل ہوگئی تو ولایت بھی زائل ہوگئی[2]۔

مالکیہ نے اس مسئلہ میں ذکر کیا ہے کہ غیر عادل کا قاضی بنا صحیح نہیں اور نہ اس کا حکم نافذ ہوگا، لیکن امام مالک فرماتے ہیں کہ میں نہیں دیکھتا کہ قاضیوں کی خصائل محمودہ آج کسی میں بھی جمع ہوں، اگر ان میں سے کسی کے اندر دو خصلتیں بھی جمع ہوں، علم اور تقوی، تو وہ قاضی بنادیا جائے گا۔

قرافی نے کہا ہے کہ اگر عادل نہ پایا جائے تو موجود لوگوں میں جو بہتر ہو وہی قاضی بنایا جائے گا۔

شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک فاسق کو قاضی بنانا صحیح نہیں[3]۔

شافعیہ کے نزدیک یہ ہے کہ اگر تمام شرطیں کسی آدمی میں جمع

---

(۱) الحموی علی ابن نجیم ۱/ ۱۵۵، جواہر الاکلیل ۱/ ۳۳۶، الأشباہ والنظائر للسیوطی/ ۱۱۹، کشاف القناع ۵/ ۲۳۰۔

(۲) الأشباہ والنظائر للسیوطی/ ۱۲۰، ۱۲۱ طبع الحلبیہ، الحموی علی ابن نجیم ۱/ ۱۵۶، شرح مجلۃ الاحکام ۱/ ۳۱۔

(۱) ابن عابدین ۲/ ۶۲۶، الدسوقی ۴/ ۱۸۸، الأشباہ والنظائر للسیوطی/ ۱۲۰، کشاف القناع ۶/ ۳۳۶۔

(۲) الہدایہ وفتح القدیر ۵/ ۴۵۴، ۴۵۵ طبع بولاق ۱۳۱۶ھ، شرح مجلۃ الاحکام ۱/ ۳۴۔

(۳) الدسوقی ۴/ ۱۲۹، جواہر الاکلیل ۲/ ۲۲۱ طبع دار المعرفہ۔

ہونا دشوار ہو اور ایسا سلطان جسے شوکت حاصل ہو، کسی فاسق کو قاضی بنادے تو ضرورۃً اس کی قضا نافذ ہوگی، تاکہ لوگوں کی مصلحتیں معطل ہوکر نہ رہ جائیں (۱)۔

عز بن عبد السلام کہتے ہیں کہ جب قاضیوں کا تصرف وصیت کرنے والوں (جن میں عدالت شرط ہے) کے تصرف سے زیادہ عام ہے، اور ائمہ (امراء) (جن کے لئے عدالت کی شرط لگانے میں اختلاف ہے) کے تصرف سے زیادہ خاص ہے تو انہیں ائمہ کے ساتھ لاحق کرنے میں اختلاف کیا گیا ہے، بعض وہ فقہاء ہیں جنہوں نے ان کو ائمہ کے ساتھ لاحق کیا ہے، اس لئے کہ ان کا تصرف، وصیت کرنے والوں کے تصرف سے زیادہ عام ہے، اور بعض فقہاء نے انہیں وصیت کرنے والوں کے ساتھ لاحق کیا ہے، اس لئے کہ ان کا تصرف ائمہ کے تصرف سے زیادہ خاص ہے (۲)۔

ھ- تابع متبوع پر مقدم نہیں ہوتا:

۹- اس قاعدہ کے فروع میں سے یہ ہے کہ مقتدی کا اپنے امام پر تکبیر افتتاح میں آگے بڑھنا صحیح نہیں، اور نہ دوسرے ارکان میں، اس لئے کہ حدیث ہے: "**إنما جعل الإمام لیؤتم به، فإذا کبر فکبروا......**" (۳) (امام اس لئے ہوتا ہے، تاکہ اس کی اقتداء کی جائے، پس جب وہ اللہ اکبر کہے تو تم بھی اللہ اکبر کہو......)۔

---

(۱) دیکھئے: شرح المحلی علی المنہاج وحاشیہ قلیوبی وعمیرہ ۴/ ۲۹۷۔

(۲) قواعد الاحکام ۱/ ۶۸۔

(۳) الحموی علی ابن نجیم ۱/ ۱۵۵ طبع العامرہ، ابن عابدین ۱/ ۳۰۲، ۳۰۳، جواہر الإکلیل ۱/ ۸۲، روضۃ الطالبین ۱/ ۳۶۹، ۳۷۳، المنثور ۱/ ۲۳۶، الأشباہ والنظائر للسیوطی/ ۱۱۹، ۱۲۰، الانصاف ۲/ ۲۳۳ طبع التراث، کشاف القناع ۱/ ۴۶۴، ۴۶۵۔

اور حدیث: "إنما جعل الإمام لیؤتم به، فإذا کبر فکبروا......" کی روایت بخاری (الفتح ۲/ ۵۸۴ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

و- تابع کا تابع نہیں ہوتا:

۱۰- اس قاعدہ کے فروع میں سے یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے جنایت میں صرف انگلیاں کاٹی ہیں تو دیت واجب ہوگی، اور اگر ہاتھ کو گٹے سے کاٹ دے تو اس کو دیت سے زیادہ لازم نہ ہوگا اور ہتھیلی کو انگلیوں کے تابع بنادیا جائے گا، اور اگر اس سے زیادہ کاٹ دے تو اسے تابع نہیں بنایا جائے گا، بلکہ زیادتی کے لئے عادل شخص جس مقدار کا فیصلہ کردے گا وہ مقدار اس پر لازم ہوگی، اس لئے کہ تابع کا تابع نہیں ہوتا (۱)۔

اس قاعدہ سے جو مسئلہ خارج ہے، وہ وکیل کا اپنے مؤکل سے رجوع کئے بغیر غیر کو وکیل بنانا ہے، حنفیہ نے ذکر کیا ہے کہ وکیل کو حق ہے کہ عقد کے وہ حقوق جو اسی کی طرف لوٹتے ہیں ان میں دوسرے کو وکیل بنائے، اس لئے کہ وہ اس میں اصیل ہے، لہذا بغیر اپنے مؤکل کی اجازت کے وکیل بنا سکتا ہے۔

مالکیہ نے وکیل مفوض اور وکیل غیر مفوض کے درمیان فرق کیا ہے، انہوں نے ذکر کیا ہے کہ اظہر قول کے مطابق وکیل مفوض کو حق حاصل ہے کہ وکیل بنائے، اور غیر مفوض کو ان چیزوں میں جن کا اس کو وکیل بنایا گیا ہے، بلا اجازت وکیل بنانے کا حق نہیں، البتہ دو حالتوں میں اجازت ہے:

ایک یہ کہ وہ فعل اس کے لائق نہ ہو۔

دوم یہ کہ وہ اتنا زیادہ ہو کہ اس کا تنہا انجام دینا دشوار ہو۔

---

(۱) المنثور ۱/ ۲۳۷ طبع اول، ابن عابدین ۵/ ۳۷۱ طبع المصریہ، جواہر الإکلیل ۲/ ۲۷۰ طبع دار المعرفہ، روضۃ الطالبین ۹/ ۲۸۲ طبع المکتب الاسلامی، کشاف القناع ۶/ ۳۶ طبع النصر۔

شافعیہ نے ذکر کیا ہے کہ وکیل کو جن کاموں کا وکیل بنایا گیا ہے اگر اس میں وکیل بناتا ہے اور اس کا مؤکل سکوت اختیار کرتا ہے تو دیکھا جائے گا کہ وہ معاملہ اس سے ہوسکتا ہے یا نہیں، اگر اس سے ہوسکتا ہے تو وکیل بنانا جائز نہ ہوگا، اور اگر نہیں ہوسکتا ہے، اس لئے کہ وہ اسے اچھی طرح نہیں کرسکتا، یا یہ کہ وہ اس کے مقام ومنصب کے لائق نہیں، تو اس کے لئے صحیح مذہب کے مطابق وکیل بنانا درست ہے، اس لئے کہ مقصود اس طرح کے کاموں میں نائب بنانا ہے۔

اور حنابلہ کے نزدیک جس مذہب پر اصحاب امام احمد ہیں، یہ ہے کہ وکیل کے لئے وکیل بنانا ان چیزوں میں جائز نہیں جن کو وہ خود کرسکتا ہے، اور امام احمد سے جواز منقول ہے[1]۔

اس مسئلہ میں تفصیل ہے جسے اصطلاح ''وکالۃ'' کے تحت دیکھی جائے۔

ز- اعتبار متبوع کی نیت کا ہے نہ کہ تابع کی نیت کا:

۱۱- جو کسی غیر کا تابع ہو جیسے بیوی اپنے شوہر کی تابع ہوتی ہے، فوجی اپنے قائد کا تابع ہوتا ہے، تو یہ سفر جو ان دونوں کے لئے نماز میں قصر اور روزہ میں افطار کو مباح کرتا ہے، اس میں متبوع کی نیت کا اعتبار ہے نہ کہ تابع کی نیت کا، اس لئے کہ تابع متبوع کی نیت کا پابند ہوتا ہے، لہذا اسی کا حکم دیا جائے گا، پس عورت اپنے شوہر کے تابع ہوگی اور فوجی اپنے کمانڈر کے تابع ہوگا، یہ حنفیہ اور حنابلہ کے نزدیک ہے۔ جہاں تک شافعیہ کا معاملہ ہے تو وہ اس معاملہ میں کہ بیوی کی نیت شوہر کی نیت کے تابع ہوتی ہے، حنفیہ اور حنابلہ کی طرح رائے رکھتے ہیں، لیکن فوجی کی نیت کے معاملے میں ان سے اختلاف رکھتے ہیں، انہوں نے فوجی کی نیت کو امیر کی نیت کے تابع نہیں بنایا، اس لئے کہ فوجی امیر کے قبضہ وغلبہ کے تحت نہیں ہوتا ہے[1]۔

اور مالکیہ نے جہاں تک مراجع کا علم ہوسکا ان میں اس مسئلہ سے کوئی تعرض نہیں کیا ہے[2]۔

ح- جو چیز بیع میں تبعاً داخل ہوتی ہے اس کا ثمن میں کوئی حصہ نہیں ہوتا:

۱۲- اس کی مثال اوصاف ہیں جو بلا ذکر بیع میں داخل ہوجاتے ہیں، جیسے عمارت اور درخت زمین کی بیع میں، اور اعضاء حیوان کی بیع میں، اور عمدگی، کیلی اور وزنی چیزوں میں، اس لئے کہ قبضہ سے پہلے پہلے ان اوصاف کی کوئی قیمت نہیں لگائی جاتی، جیسا کہ جامع الفصولین میں ہے، مگر جب کہ ان پر قبضہ ہوجائے، جیسا کہ شرح الاسبیجابی میں ہے۔ امام محمد رحمہ اللہ نے اس کی ایک اصل وضع کی ہے، وہ یہ کہ ہر وہ چیز جسے تم تنہا فروخت کرو تو اس کی بیع جائز نہ ہو اور جب کسی اور کے ساتھ ملا کر بیچو تو بیع جائز ہو، ایسی چیز اگر قبضے سے قبل کسی اور کی نکل آئی تو مشتری کو اختیار رہوگا، اگر چاہے تو باقی کو پورے ثمن کے ساتھ لے اور چاہے تو چھوڑ دے۔

اور ہر وہ چیز کہ جب تم اسے تنہا بیچو تو بیع جائز ہو، اگر اسے دوسرے کے ساتھ ملا کر بیچا ہو اور وہ کسی اور کی نکل آئی تو جس کا حصہ نکل آیا ہے اس کے لئے ثمن سے حصہ ہوگا۔

حاصل یہ کہ جو چیز بیع میں تبعاً داخل ہوتی ہے، جب قبضہ کے

---

(۱) ابن عابدین ۲/ ۱۰، ۳۰ جواہر الاکلیل ۲/ ۱۲۸، ۱۲۹، روضۃ الطالبین ۴/ ۳۱۳، ۳۱۴، الانصاف ۵/ ۶۲ ۳۔

(۱) ابن عابدین ۱/ ۵۳۳، ۵۳۴، روضۃ الطالبین ۱/ ۳۸۶، کشاف القناع ۱/ ۵۰۵۔

(۲) مواہب الجلیل ۲/ ۱۳۹، ۱۵۸ طبع النجاح، المدونہ ۱/ ۱۱۸، ۱۲۳ طبع دار صادر، الدسوقی ۱/ ۳۵۸، ۳۷۳ طبع الفکر، جواہر الاکلیل ۱/ ۸۸، ۹۳ طبع دار المعرفہ، العدوی علی الرسالہ ۱/ ۳۲۱، ۳۲۵ طبع دار المعرفہ۔

بعد کسی اور کی نکل آئی تو اس کے لئے ثمن سے حصہ ہوگا، اور مشتری بائع سے اس کے حصہ کے مطابق لوٹا لے گا، اور اگر قبضہ سے پہلے کسی اور کی نکل آئی اور اس کی تنہا بیع جائز نہیں تھی جیسے پرنالہ، تو اس کے لئے ثمن سے کوئی حصہ نہ ہوگا، لہذا مشتری کچھ نہیں لوٹائے گا، بلکہ اسے اختیار دیا جائے گا کہ پوری قیمت دے کر لے لے، یا نہ لینا چاہے تو چھوڑ دے، اور اگر اس کی بیع تنہا جائز ہو جیسے درخت، تو اس کے لئے ثمن سے حصہ ہوگا، اس کے مطابق بائع سے لوٹا لے گا۔

پھر یہ کہ تابع بیع میں داخل ہے یا نہیں اس کا محل اس وقت ہے جب کہ اس کا ذکر نہ کیا جائے، لیکن اگر اس کا ذکر کر دیا جائے تو وہ قصداً مبیع بن جائے گا، لہذا اگر قبضہ سے پہلے کسی آفت سماویہ سے وہ ضائع ہو جائے تو ثمن سے اس کے حصہ کی مقدار ساقط ہو جائے گی (۱)۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''بیع''۔

ط- تعدی کرنے کی وجہ سے تابع کا ضمان ہوگا:

۱۳- اس قاعدہ کے فروع میں سے یہ ہے کہ جس نے کسی حاملہ عورت پر جنایت کی اور اس کا حمل ساقط کر دیا تو ایک غلام دینا ہوگا (۲)۔

اسی قاعدہ کے فروع میں سے یہ بھی ہے کہ غاصب پر شی مغصوب کے منافع اور اس کی آمدنی کا بھی ضمان ہوگا مغصوب کے تابع ہو کر، یہ مسئلہ مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے یہاں ہے، حنفیہ کا اس میں اختلاف ہے (۳)۔

(۱) شرح مجلۃ الأحکام العدلیۃ للأتاسی ۱۵۱/۲، ۱۵۳۔

(۲) ابن عابدین ۳۷۷/۵ طبع المصریہ۔

(۳) ابن عابدین ۱۲۰/۵ طبع المصریہ جواہر الإکلیل ۱۵۰/۲، ۱۵۱ طبع دار المعرفۃ، روضۃ الطالبین ۱۳/۵، ۱۵ طبع المکتب الإسلامی، کشاف القناع ۱۱۱/۴ طبع النصر۔

تَبغ

تعریف:

۱- ''تبغ'' (تا پر زبر کے ساتھ) غیر عربی لفظ ہے جو کسی تبدیلی کے بغیر عربی زبان میں داخل ہے، اور مجمع اللغۃ العربیہ نے اسے تسلیم کر لیا ہے، یہ بیگن کی نوع کا ایک پودا ہے جسے تمباکو نوشی، ناک میں چڑھانے اور چبا کر کھانے میں استعمال کیا جاتا ہے، اسی پودے کی ایک قسم خوبصورتی و زینت کے لئے لگائی جاتی ہے، یہ پودا امریکی نسل کا ہے، قدیم اہل عرب اس سے واقف نہیں تھے۔

اس کے اور بھی نام ہیں، جیسے: دخان (دھواں) تتن (تمباکو) تنباک (تمباکو)، آخر الذکر لفظ کا زیادہ تر استعمال ایک مخصوص نوع کے تمباکو پر ہوتا ہے جو کثیف ہوتا ہے اور حقہ کے ذریعہ جس کا کش لیا جاتا ہے، رول کئے ہوئے کاغذ کے ذریعہ نہیں۔

۲- تمباکو نوشی اور جلا کر استعمال کرنے میں تبغ سے ملتی جلتی ایک چیز ''طباق'' ہے، جو نکلی جیسے پھولوں کے گچھوں سے بھرا ہوا ایک گھاس نما پودا ہے، تبغ کے مقابلہ میں طباق اہل عرب کے نزدیک معروف ہے، ''طباق'' معرب لفظ ہے۔

المعجم الوسیط میں ہے: ''طباق'' کش لیا جانے والا تمباکو ہے جس کے پتوں کا چھوٹے چھوٹے ٹکڑے کر کے یا لپیٹ کر کے کش لیا جاتا ہے (۱)۔

(۱) المعجم الوسیط ''تبغ، طبق''، لسان العرب المحیط: قسم المصطلحات، تہذیب الفروق ۲۱۶/۱۔

۳- دخان (دھواں نوشی) کے بارے میں فقہاء فرماتے ہیں: یہ دسویں صدی ہجری کے اواخر اور گیارہویں صدی ہجری کے اوائل میں ظاہر ہوا، سب سے پہلے اسے روم (یعنی عثمانی ترکوں) کی سرزمین میں انگریز لائے اور مغرب کی سرزمین میں ایک یہودی لایا جو خود کو حکیم بتاتا تھا، پھر اسے مصر، حجاز، ہندوستان اور بیشتر اسلامی ممالک میں لایا گیا(۱)۔

تمباکو سے متعلق احکام:

تمباکو استعمال کرنے کا حکم:

۴- جب سے دخان (سگریٹ نوشی) جو تبغ (تمبا) کو کا معروف نام ہے، کا رواج ہوا ہے، اس کے استعمال کے حکم میں فقہاء کا اختلاف چلا آرہا ہے، جس کا سبب یہ ہے کہ اس کے استعمال سے نقصان پہنچنے کے سلسلہ میں، نیز اس پر منطبق ہونے والے ان دلائل کے سلسلہ میں اختلاف ہے جو قیاسی ہیں، کیونکہ تمباکو کے سلسلہ میں کوئی نص نہیں ہے۔

بعض فقہاء نے کہا ہے کہ تمباکو نوشی حرام ہے، کچھ دوسرے فقہاء نے کہا ہے کہ وہ مباح ہے، کچھ فقہاء نے اسے مکروہ بتایا ہے۔

ہر فقہی مسلک کی ایک جماعت نے مذکورہ احکام میں سے ہر حکم کے مطابق فتوی دیا ہے، ذیل میں اس کی تفصیل ہے:

تمباکو کی حرمت کے قائلین اور ان کے دلائل:

۵- تمباکو نوشی کی حرمت کے قائلین حنفیہ میں سے شیخ شرنبلالی، مسیری اور صاحب الدر المنتقی ہیں، ابن عابدین نے شیخ عبد الرحمن عمادی کے

(۱) فتح العلی المالک ۱/ ۱۱۸، ۱۹۰ طبع اخیر الحلبی، تہذیب الفروق ۱/ ۲۱۶، الدر المختار و حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۲۹۵۔

نزدیک اس کی کراہت تحریمی کو ظاہر سمجھا ہے۔

مالکیہ میں سے اس کی حرمت کے قائل سالم سنہوری، ابراہیم لقانی، محمد بن عبد الکریم فکون، خالد بن احمد اور ابن حمدون وغیرہ ہیں۔

شافعیہ میں سے نجم الدین غزی، قلیوبی، ابن علان وغیرہ اس کو حرام قرار دیتے ہیں۔

حنابلہ میں سے شیخ احمد بہوتی اور بعض علماء نجد اس کی حرمت کے قائل ہیں۔

ان میں سے بعض فقہاء جیسے لقانی، قلیوبی، محمد بن عبد الکریم فکون اور ابن علان وغیرہ نے اس کی حرمت پر تحریر بھی لکھی ہے(۱)۔

تمباکو نوشی کی حرمت کے قائلین نے مندرجہ ذیل دلائل سے استدلال کیا ہے:

۶- الف۔ تمباکو نوشی سے شروع شروع میں پوری مدہوشی کے ساتھ تیز نشہ آتا ہے، پھر ہر بار اس میں تھوڑی تھوڑی کمی آتی رہتی ہے، یہاں تک کہ جب عرصہ دراز ہوجاتا ہے تو اسے نشہ کا احساس بھی نہیں ہوتا، لیکن اسے ایک لذت اور ایک ایسا سرور حاصل ہوتا ہے جو اس کو نشہ سے زیادہ پسند ہوتا ہے۔ یا حرمت کی دلیل یہ ہے کہ نشہ آوری (اسکار) سے مراد مطلقاً عقل پر چھا جانے والی کیفیت ہے، اگرچہ اس کے ساتھ سرور و لذت کی شدت نہ ہو، اور اس میں کوئی شبہ نہیں کہ پہلی بار تمباکو نوشی سے یہ کیفیت پیدا ہوتی ہے، اس دلیل کی رو سے تمباکو ایک نجس شی ہوگی، تمباکو نوشی پر حد جاری کی جائے گی اور تمباکو کی

(۱) الدر المختار مع حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۲۹۵، ۲۹۶، تہذیب الفروق بہامش الفروق ۱/ ۲۱۶، ۲۱۷، فتح العلی المالک ۱/ ۱۱۸، ۱۸۹، ۱۹۰، طبع اخیر الحلبی، بغیۃ المسترشدین / ۲۶۰، حاشیہ قلیوبی ۱/ ۶۹، حاشیۃ الجمل ۱/ ۷۰، حاشیۃ الشروانی ۴/ ۲۳۷، مطالب اولی النہی ۶/ ۲۱۷ - ۲۱۹، الفوائد العدیدۃ فی المسائل المفیدہ ۲/ ۸۷، رسالۃ ارشاد السائل الی دلائل المسائل / ۵۰، ۵۱ من مجموعۃ الرسائل المنتقیہ فی احیاء سنۃ خیر البریہ للشوکانی، طبع دار الکتب العلمیہ۔

قلیل اور کثیر ہر مقدار حرام ہوگی۔

۷-ب۔ اگر کہا جائے کہ تمباکو نشہ نہیں پیدا کرتا ہے، تو تمباکو اپنے استعمال کرنے والے شخص میں سستی اور ڈھیلا پن پیدا کر دیتا ہے اور اس طرح شراب کی مدہوشی کی ابتدائی کیفیت میں شامل ہوجاتا ہے، حضرت ام سلمہؓ فرماتی ہیں: "نهى رسول الله ﷺ عن كل مسكر و مفتر" (۱) (رسول اللہ ﷺ نے ہر نشہ پیدا کرنے والی اور سست بنادینے والی چیز سے منع فرمایا ہے)، علماء فرماتے ہیں کہ "مفتر" ہر وہ چیز ہے جو اعضائے بدن میں سستی اور ڈھیلا پن پیدا کرے اور ان میں کمزوری وضعف لائے، تمباکو کی حرمت کی دلیل و حجت کے لئے حضرت ام سلمہؓ کی حدیث کافی ہے۔

لیکن اس کی بنیاد پر تمباکو نہ تو نجس ہے اور نہ اس کے استعمال کرنے والے پر حد جاری کی جائے گی، البتہ اس کی قلیل مقدار بھی کثیر مقدار کی طرح حرام ہوگی، تاکہ اس کے اثرات نہ مرتب ہوجائیں، اس لئے کہ عموماً معمولی تمباکو نوشی سے بھی تاثیر واقع ہوجاتی ہے، اور عقل کی حفاظت ان پانچ کلیات میں سے ہے جن پر تمام اہل ملل کا اتفاق ہے (۲)۔

۸-ج۔ تمباکو نوشی سے بدن، عقل اور مال تینوں کو نقصان ہوتا ہے، تمباکو سے قلب میں فساد پیدا ہوتا ہے، قوی میں کمزوری آتی ہے، رنگ زرد پڑ جاتا ہے، اور پیٹ میں اس کے دھویں کی کثافت سے کئی امراض اور خرابیاں پیدا ہوتی ہیں، جیسے کھانسی جو آگے چل کر مرض سل پیدا کرتی ہے، اور بار بار تمباکو نوشی سے اردگرد کے حصے سیاہ پڑ جاتے ہیں، اس سے حرارت بھی پیدا ہوتی ہے جو ایک تباہ کن مہلک مرض کی شکل اختیار کرلیتی ہے، اور اس طرح یہ کیفیت حکم قرآنی "وَلَا تَقْتُلُوْا أَنْفُسَكُمْ" (۱) (اور اپنی جانوں کو قتل مت کرو) کے ذیل میں داخل ہوجاتی ہے۔ تمباکو نوشی سے رگوں کی راہیں بند ہوجاتی ہیں، جس کے نتیجہ میں رگوں سے گزر کر جسم کی گہرائیوں تک غذا کا پہنچنا موقوف ہوجاتا ہے اور نتیجۃً تمباکو نوش کی اچانک موت واقع ہوجاتی ہے (۲)۔

فقہاء مزید کہتے ہیں کہ تمباکو نوشی کی مضرت پر اطباء کا اتفاق ہے، شیخ علیش فرماتے ہیں: انگریزوں کے ساتھ رہنے والے بعض افراد نے بتایا کہ انگریزوں نے مسلم ممالک میں تمباکو کو متعارف اس وقت کرایا جب انگریز اطباء اس بات پر ایک رائے ہوگئے کہ انگریز قوم کو تمباکو نوشی کا عادی ہونے سے روکا جائے اور انہیں اس کا حکم دیا جائے کہ وہ تھوڑی مقدار استعمال کریں جو صحت کے لئے ضرر رساں نہ ہو، اس لئے کہ ان اطباء نے ایک شخص کا پوسٹ مارٹم کیا جس کی موت تمباکو نوشی کے نتیجہ میں جگر کے جلنے سے ہوئی تھی، اطباء نے دیکھا کہ تمباکو کے اثرات اس کی رگوں اور پٹھوں میں داخل ہوچکے ہیں، اس کی ہڈیوں کے گودے سیاہ پڑ چکے ہیں، اور اس کا دل خشک اسفنج کی مانند ہوگیا ہے، لہٰذا اطباء نے انگریزوں کو تمباکو نوشی کا عادی ہونے سے روکا اور مسلمانوں کو نقصان پہچانے کی غرض سے تمباکو مسلمانوں کے ہاتھوں فروخت کرنے کی ترغیب دی...... شیخ علیش فرماتے ہیں: اگر تمباکو کے مضرات میں سے صرف یہی بات معلوم ہوتی تو بھی یہ عقل کو اس سے گریز پر آمادہ کرنے کے لئے کافی تھی (۳)، جب کہ رسول اللہ ﷺ نے یہ بھی فرمایا ہے: " الحلال بين

---

(۱) حدیث: "نهى رسول الله ﷺ كل مسكر و مفتر......" کی روایت ابوداؤد (۴/ ۹۰ طبع عزت عبید دعاس) نے کی ہے اس کی سند ضعیف ہے (عون المعبود ۳/ ۳۷۳ شائع کردہ دار الکتاب العربی)۔

(۲) ابن عابدین ۵/ ۲۹۶، تہذیب الفروق ۱/ ۲۱۷، ۲۱۸، الفواکہ العدیدۃ فی المسائل المفیدہ ۲/ ۸۰، ۸۱۔

(۱) سورۂ نساء/ ۲۹۔

(۲) فتح العلی المالک ۱/ ۱۱۸، ۱۲۳، حاشیہ قلیوبی ۱/ ۶۹، البجیرمی علی الخطیب ۴/ ۳۷۶، الفواکہ العدیدۃ فی المسائل المفیدہ ۲/ ۸۱۔

(۳) فتح العلی المالک ۱/ ۱۲۴، الفواکہ العدیدہ ۲/ ۸۱۔

والحرام بين، وبينهما مشتبهات لا يعلمهن كثير من الناس، فمن اتقى الشبهات استبرأ لدينه وعرضه، ومن وقع في الشبهات وقع في الحرام، كالراعي يرعى حول الحمى يوشک أن يرتع فيه"(۱) (حلال واضح ہے، اور حرام واضح ہے، ان دونوں کے درمیان کچھ مشتبہ امور ہیں جنہیں بیشتر لوگ نہیں جانتے، تو جس شخص نے ان مشتبہ امور سے دامن بچالیا، اس نے اپنے دین اور اپنی آبرو کو محفوظ کرلیا، اور جو ان مشتبہ امور میں داخل ہوا وہ حرام میں داخل ہوگیا، جیسے کہ چرواہا جو چراگاہ کے اردگرد چراتا ہے، ہوسکتا ہے کہ (اس کا جانور) اس میں چرنے لگے)۔

ان سب کے علاوہ جدید مراجع کی تفصیلات سے بھی تمباکونوشی کی ضرر رسانی ثابت ہوتی ہے(۲)۔

۹ - و۔ تمباکونوشی میں مال کا اسراف، فضول خرچی اور ضیاع بھی ہے، شیخ علیش فرماتے ہیں: جن فقہاء نے یہ فرمایا ہے کہ ایسی کم عقلی جو موجب پابندی ہے وہ لذتوں اور خواہشوں میں مال کو بے جا خرچ کرنا ہے، اگر ان فقہاء سے تمباکو استعمال کرنے والے کے بارے میں دریافت کیا جائے تو وہ بغیر کسی توقف کے فرمائیں گے کہ ایسا شخص سفیہ ہے اور اس پر پابندی عائد کرنا واجب ہے، نیز یہ بھی دیکھئے کہ تمباکونوشی کے مد میں مال کو ضائع کرنے سے دوسری جانب یہ اثرات

(۱) حدیث: "الحلال بیّن و الحرام بیّن ......" کی روایت بخاری (الفتح ۴/ ۲۹۰ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/ ۱۲۱۹ طبع الحلبی) نے کی ہے، الفاظ مسلم کے ہیں۔

(۲) جدید مراجع بتاتے ہیں کہ تمباکونوشی سے متعلق رپورٹوں سے ثابت ہو چکا ہے کہ یہ نقصان دہ ہے صحت کے لئے خطرناک ہے اور اس کے نتیجہ میں کینسر کا مرض بھی لاحق ہو جاتا ہے اور مرنے والوں میں تمباکونوشی کرنے والوں کی شرح دوسروں کی بہ نسبت زیادہ ہے دیکھئے: اس سلسلہ میں انسائیکلوپیڈیا آف برٹانیکا مطبوعہ ۱۹۶۸ء مادہ: (TOBACCO)، نیز کتاب التدخین و سرطان الرئۃ للدکتور نبیل الطویل ر ۳۰۔

مرتب ہوتے ہیں کہ فقراء و مساکین کی مشکلات میں اضافہ ہوتا ہے، انہیں ان اموال کے صدقات نہیں ملتے جو ان خوشحال عیاشوں کی تمباکونوشی کی نذر ہوجاتے ہیں، ایسے لوگ دین کے دشمنوں اور برسرپیکار کافروں کو تو بڑی خوش دلی سے اپنے اموال پیش کردیتے ہیں، لیکن مسلمانوں کے مصالح اور محتاجوں کی حاجت روائی میں تعاون سے گریزاں ہوتے ہیں(۱)۔

۱۰ - ھ۔ عثمانی خلیفہ کی جانب سے اس دور کے علماء کے فتاوی کی بنیاد پر سرکاری فرمان جاری ہوا تھا کہ تمباکونوشی ممنوع ہے، تمباکو استعمال کرنے والے کو سزا دی جائے گی اور پکڑے گئے تمباکو کو جلا دیا جائے گا، لہذا تمباکونوشی کی حرمت کی ایک وجہ خلیفہ کی نافرمانی بھی ہوگی، اس لئے کہ خلیفہ کے حکم کی تعمیل واجب ہے، البتہ ان امور میں جائز نہیں ہے جن کی حرمت پر اجماع ہے، اور اس کی خلاف ورزی حرام ہے(۲)۔

۱۱ - و۔ تمباکو کی مہک بدبودار اور تکلیف دہ ہوتی ہے اور ہر تکلیف دہ بو ممنوع ہوتی ہے، تمباکو کی بو تو پیاز اور لہسن سے بھی زیادہ تیز ہوتی ہے، جب کہ پیاز اور لہسن کھانے والے کو مسجد میں داخل ہونے سے روکا گیا ہے، ناپسندیدہ مہک اور بدبودار مہک میں بھی فرق کیا گیا ہے، پیاز اور لہسن کی بو ناپسندیدہ ہوتی ہے بدبودار نہیں، لیکن تمباکو کی مہک بدبودار ہوتی ہے(۳)۔

۱۲ - ز۔ جن لوگوں نے بطور دوا تمباکونوشی شروع کی انہوں نے بھی دوا کی حد تک اس کے استعمال پر اکتفا نہیں کیا، بلکہ اس سے آگے بڑھ کر لذت و لطف کے لئے بھی استعمال کرنے لگے، علاج کا دعوی محض

(۱) فتح العلی المالک ۱/ ۱۲۲، ۱۸۹، تہذیب الفروق ۱/ ۲۱۷، ۲۱۸۔

(۲) ابن عابدین ۵/ ۲۹۶، الدر المنتقی بہامش مجمع الانہر ۲/ ۵۷۲، فتح العلی المالک ۱/ ۱۲۰۔

(۳) فتح العلی المالک ۱/ ۱۲۰، ۱۲۱۔

ڈھونگ تھا، اس کے پردہ میں عبث، لہو ولعب اور نشہ آوری کے خفیہ مقاصد تک رسائی حاصل کی گئی، حنفیہ نے اس کو حرام قرار دیا ہے، انہوں نے "عبث" کی تعریف کی ہے کہ وہ ایسا عمل ہے جو غرض صحیح کے علاوہ کے لئے ہو، اور "سفہ" ایسا فعل ہے جس میں سرے سے کوئی غرض ہی نہ ہو، اور "لعب" وہ فعل ہے جس میں لذت ہو۔ نماز کے علاوہ میں عبث کی حرمت کی صراحت کرنے والوں میں صاحب کتاب الاحتساب (۱) بھی ہیں، جنہوں نے اس آیت کریمہ سے استدلال کیا ہے: "أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا" (۲) (ہاں تو کیا تمہارا خیال تھا کہ ہم نے تمہیں یوں ہی بلا مقصد پیدا کردیا ہے)، اور ان میں صاحب الکافی بھی ہیں، جنہوں نے اس حدیث رسول اللہ ﷺ سے استدلال کیا ہے: "كل شيء يلهو به الرجل باطل إلا رمية الرجل بقوسه، وتأديبه فرسه، وملاعبته امرأته، فإنهن من الحق" (۳) (ہر وہ چیز جس سے انسان کھیلتا ہے باطل ہے، سوائے تیر اندازی، اپنے گھوڑے کی تربیت اور اپنی بیوی کے ساتھ لطف اندوزی کے، کہ یہ چیزیں حق ہیں)۔

تمباکو کے جواز کے قائلین اور ان کے دلائل:

۱۳ - تمباکو نوشی کے جواز کی رائے اختیار کرنے والوں میں حنفیہ میں سے شیخ عبد الغنی نابلسی ہیں، تمباکو کی اباحت کے موضوع پر انہوں نے ایک رسالہ بھی لکھا ہے جس کا نام ہے "الصلح بين الإخوان في إباحة شرب الدخان"، ان ہی میں صاحب الدر المختار، ابن عابدین، صاحب فتاوی مہدیہ شیخ محمد عباسی مہدی اور الاشباہ والنظائر کے شارح حموی ہیں۔

قائلین جواز میں مالکیہ میں سے علی اجہوری ہیں، انہوں نے اس کے مباح ہونے کے موضوع پر رسالہ لکھا ہے جس کا نام ہے "غاية البيان لحل شرب مالا يغيب العقل من الدخان"، اس رسالہ میں انہوں نے اس کی اباحت پر ائمہ مذاہب اربعہ میں سے معتمد علماء کے فتاوے نقل کئے ہیں، اور ان کی متابعت کرتے ہوئے اکثر متاخرین مالکیہ نے حلت کی رائے اختیار کی ہے، جن میں دسوقی، صاوی، امیر اور صاحب تہذیب الفروق ہیں۔

شافعیہ میں سے جواز کی رائے اپنانے والوں میں حفنی، حلبی، رشیدی، شبراملسی، بابلی اور عبد القادر بن محمد بن یحیی حسینی طبری مکی ہیں، انہوں نے "رفع الاشتباک عن تناول التنباک" کے نام سے رسالہ بھی لکھا ہے۔

حنابلہ میں سے تمباکو کے جواز کی رائے کرمی صاحب دلیل الطالب کی ہے، اس موضوع پر ان کا ایک رسالہ بھی بنام "البرهان في شأن شرب الدخان" ہے۔

اسی طرح شوکانی بھی اس کی اباحت کے قائل ہیں (۱)۔

تمباکو کی اباحت کے قائلین نے مندرجہ ذیل دلائل سے استدلال کیا ہے:

۱۴ - الف۔ تمباکو کے استعمال سے نشہ پیدا ہونے، یا مدہوشی پیدا ہونے یا ضرر پہنچنے کا ثبوت (اس رائے کے قائلین کے نزدیک) نہیں

(۱) فتح العلی المالک ۱/ ۱۱۹۔

(۲) سورۂ مومنون/ ۱۱۵۔

(۳) حدیث: "كل شيء يلهو به الرجل باطل إلا رمية الرجل بقوسه......" کی روایت احمد (۴/ ۱۴۴ طبع المیمنیہ) اور حاکم (۲/ ۹۵ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے حاکم نے اس کو صحیح کہا ہے اور ذہبی نے ان کی موافقت کی ہے۔

(۱) ابن عابدین ۵/ ۲۹۵، ۲۹۶، الفتاوی الہندیہ ۵/ ۳۹۸، الحموی علی الاشباہ ۱/ ۹۸، فتح العلی المالک ۱/ ۱۸۹، ۱۹۰، تہذیب الفروق ۱/ ۲۱۷، ۲۱۹، الدسوقی ۱/ ۵۰، الشرح الصغیر ۱/ ۱۹، ۳۴۳، الشروانی علی تحفۃ المحتاج ۸/ ۹۰۳، حاشیۃ الجمل ۱/ ۷۰، مطالب اولی النہی ۶/ ۲۱۷، الفواکہ العدیدۃ فی المسائل المفیدہ ۲/ ۸۰، ۸۱، رسالۃ ارشاد السائل للشوکانی ۱/ ۵۰، ۵۱۔

ہے، تمباکو کے پھیلاؤ اور اس سے لوگوں کی واقفیت کے بعد یہ بات معروف ہوئی ہے، لہذا یہ دعوی غلط ہے کہ اس سے نشہ پیدا ہوتا ہے یا مدہوشی طاری ہوتی ہے، اس لئے کہ نشہ آوری اعضاء کی حرکت کے ساتھ عقل غائب ہوجانے کا نام ہے، اور مدہوشی میں عقل جاتی رہتی ہے اور اعضاء بھی ڈھیلے پڑ جاتے ہیں، اور تمباکو نوشی کرنے والے کے اندر یہ دونوں کیفیت پیدا نہیں ہوتی، ہاں جو شخص اس کے استعمال کا عادی نہیں ہوتا اس کے اندر اس کے استعمال سے غنودگی کی کیفیت پیدا ہوجاتی ہے، اور یہ موجب تحریم نہیں ہے، شیخ حسن شطی وغیرہ نے یہی بات کہی ہے (۱)۔

شیخ علی اجہوری فرماتے ہیں: پہلے پہل تمباکو استعمال کرنے والے کو جو گراوٹ پیدا ہوتی ہے اس کا عقل کے ختم ہونے سے کوئی تعلق نہیں ہے، اور اگر یہ تسلیم کرلیا جائے کہ اس سے عقل زائل ہوجاتی ہے تو اتنی بات تو قطعی ہے کہ وہ مسکر (نشہ پیدا کرنے والا) نہیں ہے، اس لئے کہ نشہ آور کے ساتھ سرور ومستی ہوتی ہے، جب کہ تمباکو میں یہ بات نہیں ہے، پس تمباکو کا استعمال ایسے شخص کے لئے جائز ہوگا جس کی عقل زائل نہ ہوتی ہو، اور اس میں مزاجوں کے فرق سے اور قلت وکثرت کے لحاظ سے فرق ہوتا ہے، کبھی ایک شخص کی عقل زائل ہوجاتی ہے، جب کہ دوسرے شخص کی عقل زائل نہیں ہوتی ہے، اور کبھی زیادہ مقدار میں استعمال کرنے سے تو عقل زائل ہوجاتی ہے، لیکن کم مقدار میں استعمال کرنے سے زائل نہیں ہوتی ہے (۲)۔

۱۵-ب- اشیاء کے اندر اصل اباحت ہے، جب تک کہ کسی نص میں اس کی حرمت وارد نہ ہو، لہذا شریعت کے قواعد اور عمومی اصولوں کے مطابق تمباکو فی نفسہ مباح ہوگا، کیونکہ تمباکو بعد کی پیداوار ہے، شارع کے زمانہ میں اس کا وجود نہ تھا اور اس کے بارے میں کوئی نص وارد نہیں ہے اور نہ ہی قرآن یا حدیث میں اس کا کوئی حکم موجود ہے، لہذا یہ ان امور میں سے ہے جن سے اللہ تعالی نے درگذر فرمایا ہے، اور احتیاط کا تقاضا یہ نہیں ہے کہ اللہ کی جانب غلط انتساب کرتے ہوئے اس کو حرام یا مکروہ بتایا جائے، جس کے لئے دلیل کی موجودگی ضروری ہے، بلکہ احتیاط یہ ہے کہ اس کو مباح بتایا جائے جو اصل ہے، نبی کریم ﷺ نے باوجود صاحب شریعت ہونے کے ام الخبائث شراب کی تحریم میں توقف اختیار فرمایا تا آنکہ نص قطعی نازل ہوئی، لہذا جب کسی انسان سے اس کے بارے میں پوچھا جائے تو اسے کہنا چاہئے کہ یہ مباح ہے، لیکن اس کی مہک وبو طبیعتوں کو ناپسند ہوتی ہے، لہذا وہ طبعاً ناپسندیدہ ہے، شرعاً نہیں (۱)۔

۱۶-ج- اگر یہ فرض کرلیا جائے کہ تمباکو سے کچھ لوگوں کو نقصان پہنچتا ہے تو یہ ایک عارضی شی ہوئی، وہ اپنی ذات میں ضرر رساں نہیں ہے، جس کو نقصان پہنچے اس کے لئے حرام ہوگا دوسرے کے لئے نہیں، اور نہ ہر ایک کے لئے اس کی حرمت لازم آئے گی، شہد بھی کچھ لوگوں کو نقصان پہنچاتا ہے، بلکہ کچھ لوگ تو اس کے استعمال کرنے سے بیمار ہوجاتے ہیں، حالانکہ شہد میں نص قطعی کے مطابق شفا ہے (۲)۔

۱۷-د- مباح امور میں اس طرح مال خرچ کرنا اسراف نہیں ہے، اس لئے کہ اسراف فضول خرچی (تبذیر) کا نام ہے، حضرت ابن مسعودؓ نے تبذیر کی تفسیر یہ کی ہے کہ مال کو اس کے حق کے علاوہ میں خرچ کرنا تبذیر ہے، لہذا اگر مال کو اس کے حق میں خرچ کیا جائے اگرچہ وہ مباح امر ہو تو وہ اسراف نہیں ہے، اور یہ دعوی کہ وہ اسراف ہے تو یہ

(۱) حاشیہ مطالب اولی النہی ۶/ ۲۱۷، ابن عابدین ۵/ ۲۹۶، تہذیب الفروق ۱/ ۲۱۹۔

(۲) تہذیب الفروق ۱/ ۲۱۷۔

(۱) ابن عابدین ۵/ ۲۹۶، تہذیب الفروق ۱/ ۲۱۷، ۲۱۸، مطالب اولی النہی ۶/ ۲۱۷، ۲۱۸، الفواکہ العدید ۲/ ۸۴، حاشیہ الجمل ۳/ ۲۴۔

(۲) ابن عابدین ۵/ ۲۹۶، تہذیب الفروق ۱/ ۲۱۸، رسالۃ ارشاد السائل للشوکانی / ۵۰، ۵۱، الفواکہ العدید ۲/ ۸۴۔

تمباکو کے ساتھ خاص نہیں ہے(۱)۔

۱۸-ھ- محققین کا اس بات پر اتفاق ہے کہ بغیر کسی دلیل شرعی کے عقل اور رائے کو فیصل بنانا باطل ہے، کیونکہ تمباکو کو حرام قرار دینا صلاح نہیں ہے، بلکہ صلاح اور دینداری یہ ہے کہ (شریعت میں) وارد احکام کی اتباع بغیر کسی تبدیلی وتغیر کے کی جائے، اور کیا اہل ایمان واہل دین میں سے اکثر لوگوں پر طعن اور ان کے بارے میں فسق و سرکشی کا فیصلہ صرف ان کے تمباکو نوشی کی وجہ سے، جبکہ یہ صورت اس امت کے عوام کی ہے، خواص کی بات تو دیگر ہے(۲)، آیا یہ صلاح ہے یا فساد؟

۱۹-و- ابن عابدین نے لکھا ہے کہ تمباکو نوشی کی حرمت کا فتوی دینے والوں کی اتباع واجب نہیں ہے، اس لئے کہ ان کا فتوی اگر اجتہاد پر مبنی ہے تو ان کا اجتہاد درست نہیں ہے، کیونکہ اجتہاد کی شرائط نہیں پائی جاتی ہیں، اور اگر یہ فتوی کسی دوسرے مجتہد کی تقلید پر مبنی ہے تو بھی درست نہیں ہے، کیونکہ انہوں نے اس کے دلائل نقل نہیں کئے ہیں، پھر ان کے لئے فتوی دینا کیونکر درست ہوگا اور کیونکر ان کی تقلید واجب ہوگی؟

وہ مزید فرماتے ہیں: اس زمانہ میں حلال یا حرام قرار دینے کا فتوی دیتے وقت حق بات یہ ہے کہ ان دو اصولوں کو پیش نظر رکھا جائے جو بیضاوی نے "الأصول" میں ذکر فرمایا ہے، اور کہا ہے کہ یہ دونوں اصول شریعت میں نفع پہنچانے والے ہیں۔

اول: منافع کے سلسلہ میں اصل اباحت ہے، اس پر دلالت کرنے والی آیات بے شمار ہیں۔

دوم: مضار (نقصان) کے سلسلہ میں اصل حرمت اور ممانعت ہے، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ فرماتے ہیں: "لا ضرر ولا ضرار"(۱) (نہ ابتداءً نقصان پہنچانا ہے اور نہ بدلہ میں نقصان پہنچانا ہے)۔

ابن عابدین پھر لکھتے ہیں: خلاصہ یہ ہے کہ اگر تمباکو کے بارے میں ثابت ہو جائے کہ اس میں ایسی ضرر رسانی ہے جس سے منافع ختم ہو جاتے ہیں تو اس کی حرمت کا فتوی دینا جائز ہوگا، اور اگر اس کی ضرر رسانی ثابت نہ ہو تو اصلاً وہ حلال رہے گا، مزید یہ کہ تمباکو کی حلت کا فتوی دینے میں مسلمانوں سے حرج کا ازالہ ہوتا ہے، کیونکہ اکثر مسلمان تمباکو کے استعمال میں مبتلا ہیں، لہذا اس کو حلال قرار دینا اس کو حرام قرار دینے کی بہ نسبت زیادہ آسان ہے، اس کی حرمت ثابت کرنا ایک دشوار امر ہے جس کی تائید مشکل سے ہو سکے گی، ہاں اگر تمباکو سے کچھ مخصوص لوگوں کو نقصان پہنچتا ہو تو ان کے لئے تمباکو حرام ہوگا، اس کے برعکس اگر تمباکو سے کسی کو فائدہ پہنچتا ہو اور اس کے پیش نظر علاج مقصود ہو تو اس کے حق میں تمباکو نوشی مرغوب ہے۔

ابن عابدین کہتے ہیں: یہی جواب شیخ محی الدین احمد بن محی الدین بن حیدر کردی جزری نے دیا ہے(۲)۔

تہذیب الفروق میں ہے: جس شخص کو اللہ تعالی نے تمباکو نوشی اور اس کے استعمال سے کسی بھی طور پر محفوظ رکھا ہو اسے نہیں چاہئے کہ لوگوں کو اس کے استعمال پر آمادہ کرے اور اس کے نتیجہ میں ان کی ذات میں بے اطمینانی اور ان کے دین میں بے رسوخی پیدا کردے، کیونکہ کسی امر کی تبدیلی کے لئے شرط ہے کہ اس کا منکر ہونا متفقہ ہو(۳)۔

---

(۱) تہذیب الفروق ۱/ ۲۱۸، مطالب اولی النہی ۶/ ۲۱۷۔

(۲) مطالب اولی النہی ۶/ ۲۱۸۔

---

(۱) حدیث: "لا ضرر ولا ضرار ......" کی روایت ابن ماجہ (۲/ ۷۸۴ طبع الحلبی) نے کی ہے، ابن رجب حنبلی نے جامع العلوم والحکم (ص ۲۸۶ طبع الحلبی) میں کہا ہے کہ اس کے اور بھی طرق ہیں جن میں سے بعض کو تقویت ملتی ہے۔

(۲) تہذیب الفروق ۱/ ۲۲۰، تنقیح الفتاوی الحامدیہ ۲/ ۳۶۵، ۳۶۶۔

(۳) تہذیب الفروق ۱/ ۲۲۱۔

تمباکو کی کراہت کے قائلین اور ان کے دلائل:

۲۰-تمباکو نوشی کی کراہت کے قائلین میں حنفیہ میں سے ابن عابدین، ابو السعود اور علامہ لکھنوی ہیں۔

مالکیہ میں سے شیخ یوسف صفتی ہیں۔

شافعیہ میں سے شروانی ہیں۔

حنابلہ میں سے بہوتی، رحیبانی اور احمد بن محمد منقور تمیمی ہیں [۱]۔

ان حضرات نے مندرجہ ذیل مستدلات ذکر کئے ہیں:

۲۱-الف۔ اس کی بو ناپسندیدہ ہوتی ہے، لہذا کچی پیاز، لہسن اور کراث (ایک قسم کی بدبودار ترکاری) وغیرہ پر قیاس کرتے ہوئے تمباکو بھی مکروہ ہوگا۔

۲۲-ب۔ تمباکو کی حرمت کے دلائل ثابت نہیں ہیں، البتہ ان سے شک پیدا ہوجاتا ہے، اور محض شک کی بنا پر کسی شی کو حرام قرار نہیں دیا جاسکتا، لہذا حرمت کے قائلین کے ذکر کردہ دلائل کو دیکھتے ہوئے صرف مکروہ کہا جاسکتا ہے [۲]۔

(۱) ابن عابدین ۵/۲۹۶، تہذیب الفروق ۱/۲۱۹، الشروانی علی تحفۃ المحتاج ۴/ ۲۳۷، مطالب اولی النہیٰ ۶/ ۲۱۷، ۲۱۹، الفواکہ العدیدہ ۲/ ۸۰۔

(۲) موسوعہ کمیٹی کی رائے ہے کہ تمباکو نوشی اس صورت میں حرام ہے جب کسی کو اس سے کسی قسم کے فائدہ کے بغیر صرف نقصان پہنچنا ثابت ہو، خواہ یہ نقصان عقل کو پہنچتا ہو یا جسم کو، یا تمباکو نوش اس رقم کو اپنی اور اپنے خاندان کی بنیادی ضرورت میں خرچ کرنے کا سخت ضرورت مند ہو، اگر ایسی صورت نہ ہو تو تمباکو نوشی مکروہ ہے اس لئے کہ اس کی مہک ناپسندیدہ بدبودار ہوتی ہے اور اس لئے کہ وہ ایک نوع کے نقصان سے خالی نہیں ہے بالخصوص کثرت نوشی کی صورت میں اس کا مالی اور صحت سے متعلق نقصان یقینی ہے تھوڑا پینے والا ہی زیادہ پینے لگتا ہے اور اس کی بو کی گندگی جو صرف اس کے اندر ہوتی ہے اس کے بے شمار صحت، نفسیات اور مال سے متعلق نقصانات میں سے ادنی درجہ کا نقصان ہے پہلے تو اس کا دھواں ارد گرد کے لوگوں کو تکلیف پہنچاتا ہے بند کمرے اور کمروں کی ہوا کو خراب کردیتا ہے نیز اس کے نتیجہ میں پھیپھڑے کی نالیوں میں سوزش اور سخت کھانسی پیدا ہوجاتی ہے کیونکہ اس میں موجود زہریلا مادہ آہستہ آہستہ

مساجد قرآن وعلم کی مجالس اور محفلوں میں تمباکو نوشی کا حکم:

۲۳-مساجد میں تمباکو نوشی کی حرمت پر تمام لوگوں کا اتفاق ہے، خواہ وہ اس کی اباحت کے قائل ہوں، یا اس کو مکروہ بتاتے ہوں یا اس کی حرمت کی رائے رکھتے ہوں، جیسا کہ مساجد میں لہسن اور پیاز کھانا منع ہے اور جس طرح پیاز اور لہسن کھانے والے شخص کا مسجد میں داخل ہونا منع ہے جب تک کہ اس کے منہ سے بدبو ختم نہ ہوجائے، کیونکہ لہسن اور پیاز کی بو ناپسندیدہ ہوتی ہے، جس سے فرشتوں اور نمازیوں کو تکلیف ہوتی ہے، پیاز اور لہسن کے حکم میں تمباکو بھی شامل ہوگا، اس لئے کہ اس کی بو بھی ناپسندیدہ ہوتی ہے، مساجد صرف اللہ کی عبادت کے لئے بنائی جاتی ہیں، لہذا انہیں گندی اشیاء اور ناپسندیدہ بو سے بچانا ضروری ہے، چنانچہ حضرت جابرؓ سے مروی ہے کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا: ''من أكل البصل والثوم والكراث فلا يقربن مسجدنا، فإن الملائكة تتأذى مما يتأذى منه بنو آدم'' [۱] (جس نے پیاز، لہسن اور کراث (ایک قسم کی بدبودار ترکاری) کھایا ہو وہ ہماری مسجد کے قریب ہرگز نہ آئے، ملائکہ کو بھی ان چیزوں سے تکلیف پہنچتی ہے جن

= جسم میں سرایت کرجاتا ہے کیمیاوی تحقیق سے ثابت ہوچکا ہے کہ اس میں نکوٹین ہوتا ہے اور آگے چل کر اس سے پھیپھڑے کا کینسر جیسا موذی و مہلک مرض پیدا ہوتا ہے جس کے علاج سے طب کی دنیا آج تک حیران وپریشان ہے ان سب کے علاوہ حکومت کی جانب سے اس پر لگائے جانے والے زبردست ٹیکسوں کی وجہ سے اس کی قیمت بسا اوقات کئی گنا ہوجاتی ہے حکومت نے اولاً ٹیکس اس لئے لگایا تھا کہ لوگ اس کے استعمال سے باز رہیں، لیکن اس کے استعمال کے زبردست پھیلاؤ کو دیکھتے ہوئے حکومتوں نے اس کو خوب آمدنی حاصل کرنے کا ذریعہ بنا لیا اور اس طرح تمباکو نوشی اور اس کے مصائب لوگوں میں عام ہوگئے کہ اب عادی انسان کے لئے اس کا چھوڑنا بڑا دشوار ہوتا ہے، بعض تمباکو نوش تو اس پر اس قدر خرچ کرجاتے ہیں جس سے ایک متوسط خاندان کی کفالت ہوسکتی ہے۔

(۱) حدیث: "من أكل البصل والثوم والكراث......" کی روایت مسلم (۱/ ۳۹۵ طبع حلبی) نے کی ہے۔

سے لوگوں کو تکلیف پہنچتی ہے)۔

ابن عابدین فرماتے ہیں: مسجد کے اندر لہسن، پیاز اور اس جیسی بدبو والی اشیاء کا کھانا ممنوع ہے، اس لئے کہ صحیح حدیث میں لہسن اور پیاز کھانے والے کو مسجد کے قریب آنے سے منع کیا گیا ہے، بخاری شریف کی شرح میں علامہ عینی فرماتے ہیں: اس ممانعت کی علت فرشتوں اور مسلمانوں کو تکلیف پہنچانا ہے۔

ابن عابدین فرماتے ہیں: حدیث میں جس چیز کا ذکر آیا ہے اسی کے حکم میں ہر وہ چیز داخل ہوگی جس کی بو ناپسندیدہ ہو، خواہ وہ کھائی جانے والی چیز ہو، یا کچھ اور۔

ابن عابدین نے طحطاوی سے نقل کیا ہے کہ تمباکو، پیاز اور لہسن کے حکم میں داخل ہے۔

شیخ علیش مالکی فرماتے ہیں: مساجد اور محافل میں تمباکو نوشی بلاشبہ حرام ہے، اس لئے کہ اس کی بو ناپسندیدہ ہوتی ہے اور ''مجموع لأمیر'' سے باب الجمعہ میں منقول ہے کہ ہر ناپسندیدہ بو والی شی کا مسجد اور محفلوں میں استعمال حرام ہے۔

الشروانی علی تحفۃ المحتاج میں ہے: پیاز اور لہسن کھانے والے شخص کی طرح ناپسندیدہ بو والے شخص کو بھی مسجد میں داخل ہونے سے روکا جائے گا، اسی حکم میں اس وقت مشہور تمباکو کی بو بھی ہے (۱)۔

۲۴ - اسی طرح تمباکو نوشی کرنے والے کے لئے مسجد میں داخل ہونا جائز نہیں جب تک اس کے منھ سے بو زائل نہ ہوجائے، اس مسئلہ کو پیاز اور لہسن کھانے والے کے لئے بو کے باقی رہنے تک مسجد میں داخلہ کی ممانعت پر قیاس کیا گیا ہے، فقہاء نے ناپسندیدہ بو کی موجودگی کو جمعہ اور جماعت سے گریز کے لئے عذر مانا ہے، بشرطیکہ اس نے جماعت کے ترک کی نیت سے بالقصد ایسا نہ کیا ہو۔

ایسے شخص کے لئے داخلہ کی ممانعت صرف مساجد کے ساتھ خاص نہیں ہے، بلکہ مساجد کے علاوہ نماز کے مقامات جیسے عیدگاہ اور جنازہ گاہ وغیرہ مقامات عبادت، اسی طرح علم وذکر کی محفلوں اور تلاوت قرآن کی مجلسوں وغیرہ میں بھی داخلہ ممنوع ہوگا۔

۲۵ - منہ سے تمباکو کی بو آنے والے شخص کے لئے مسجد یا عبادات کے مقامات اور قرآن کی مجالس میں داخلہ کی ممانعت کی تفصیل میں فقہاء کا اختلاف بھی ہے، حنفیہ اور مالکیہ نے اسے حرام قرار دیا ہے، جبکہ شافعیہ اور حنابلہ نے اسے مکروہ بتایا ہے۔

اسی طرح نماز، ذکر اور تلاوت قرآن کی مجلسوں کے علاوہ دیگر اجتماعی مقامات جیسے ولیمہ کی محفل اور قضاء کی مجالس میں ایسے شخص کے داخلہ کے بارے میں بھی فقہاء کا اختلاف ہے۔

شیخ الازہر اور دیار مصر کے مفتی شیخ محمد مہدی عباسی حنفی نے قضاء کی مجالس میں ایسے شخص کے داخلہ کے جواز کا فتوی دیا ہے۔

شیخ علیش مالکی فرماتے ہیں: محفلوں میں تمباکو کا استعمال حرام ہے۔

شافعیہ اور حنابلہ نے اسے مکروہ بتایا ہے۔

۲۶ - جہاں تک بازار وغیرہ کا تعلق ہے تو امام نووی فرماتے ہیں: لہسن، پیاز اور کراث کے حکم میں ہر وہ چیز داخل ہوگی جس میں ناپسندیدہ بو ہوتی ہے، خواہ وہ غذائی نوعیت کی ہو یا کچھ اور، علماء نے مساجد پر ہی عبادات کے مقامات اور علم وذکر وولیمہ وغیرہ کی محفلوں کو قیاس کیا ہے۔

---

(۱) ابن عابدین ۱/ ۴۴۴، ۵/ ۲۹۶، ۲۹۷، فتح العلی المالک ۱/ ۱۸۹، ۱۹۱، حاشیۃ الشروانی علی تحفۃ المحتاج ۲/ ۲۷۵، ۲۷۶، کشاف القناع ۱/ ۴۹۷، ۲/ ۳۶۵۔

پھر فرماتے ہیں: اس حکم میں بازار وغیرہ شامل نہیں ہوں گے(۱)۔

تمباکو کی تجارت اور کاشت کا حکم:

۲۷- تمباکو کے تعلق سے فقہاء کا اختلاف اس کے استعمال کے حکم کی بابت تھا کہ آیا اس کا استعمال حرام ہے یا حلال یا مکروہ، تمباکو کی تجارت اور اس کی کاشت کے موضوع پر فقہاء نے بہت کم کلام کیا ہے۔

البتہ فی الجملہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ جن فقہاء نے تمباکو کو حرام قرار دیا ہے ان کے نزدیک اس کی تجارت اور کاشت بھی اسی طرح حرام ہوگی، اور جن دوسرے فقہاء نے اسے مباح بتایا ہے تمباکو کی تجارت اور کاشت بھی ان کے نزدیک مباح ہوگی۔ شیخ علیش مالکی فرماتے ہیں: حاصل یہ ہے کہ تمباکو نوشی کی بابت حلت یا حرمت کا اختلاف ہے، احتیاط یہ ہے کہ تمباکو نوشی نہ کی جائے، اور تمباکو کی تجارت اس کے استعمال کا وسیلہ ہے، اس لئے تجارت کا حکم بھی وہی ہوگا (۲)۔

تمباکو کی تجارت وکاشت سے متعلق فقہاء کے جو اقوال مل سکے ہیں ذیل میں ہم انہیں درج کرتے ہیں:

۲۸- حنفیہ میں سے ابن عابدین نے شرنبلالی سے نقل کیا ہے کہ تمباکو کی تجارت **ممنوع** ہے (۳)۔

مالکیہ میں سے شیخ علیش نے جو کچھ ذکر کیا ہے کہ اس سے تمباکو کی کاشت اور اس کی تجارت کا جواز معلوم ہوتا ہے، کیونکہ ان سے پوچھا گیا کہ تمباکو جسے بافس میں ڈال کر استعمال کیا جاتا ہے اور اس کی کش لی جاتی ہے، کیا وہ مالیت رکھتا ہے؟ کہ اگر کوئی شخص ان دونوں میں سے کچھ ضائع کردے جو دوسرے کی ملکیت ہو تو کیا اس پر ضمان آئے گا، یا کیا حکم ہوگا؟

تو انہوں نے جواب دیا کہ وہ دونوں مالیت رکھتے ہیں، اس لئے کہ وہ شیٔ طاہر ہے، اس میں ایسے لوگوں کے لئے شرعی منفعت ہے جن کی طبیعت میں اس کے استعمال کی وجہ سے خلل پیدا ہوچکا ہو اور تمباکو اس کے لئے دوا کی حیثیت اختیار کرچکا ہو، پس یہ دونوں دیگر ان دواؤں کی طرح ہیں جن سے بیماریوں کا علاج کیا جاتا ہے، اور کوئی بھی دیندار عاقل اس بات میں شک نہیں کرسکتا کہ یہ دوائیں مالیت والی اشیاء ہیں، لہذا اسی طرح یہ دونوں مالیت والے ہوں گے، اور کیوں نہ ایسا ہو کہ مذکورہ طریقہ پر تمباکو سے انتفاع اور اس کے لئے جد وجہد مشاہدہ کی چیز ہے۔

لہذا اگر کوئی شخص ان دونوں میں سے ایک کا کچھ حصہ ہلاک کردے جو دوسرے کی ملکیت ہو تو اس پر ضمان ہوگا۔ بعض متاخرین نے ایسی شیٔ جس سے عقل زائل ہوجاتی ہے، لیکن نشہ وخمار نہیں پیدا ہوتا، کو ایسے شخص کے ہاتھ فروخت کرنے کے جواز کا فتوی دیا ہے جو معمولی مقدار استعمال کرتا ہو جس سے عقل زائل نہیں ہوتی ہو، سیدی ابراہیم لقانی نے اس فتوی کو ظاہر وراجح سمجھا ہے (۱)۔

اسی طرح شیخ علیش سے ایسے شخص کے بارے میں دریافت کیا گیا جس نے کسی دوسرے شخص کی پیاز یا گاجر یا خس یا تمباکو یا مطلق کاشت جو قابل استفادہ نہ ہوئے ہوں، کو نقصان پہنچا دیا ہو، اس پر کیا لازم ہوگا؟ کیا کھیتی کٹنے کے وقت کا اعتبار ہوگا یا اس کے ماہرین جو طے

(۱) ابن عابدین ۱/ ۴۴۳، ۵/ ۲۹۶، ۲۹۷، الطحطاوی علی الدر ۱/ ۲۷۸، فتح العلی المالک ۱/ ۱۸۹، ۱۹۱، الشرح الصغیر ۱/ ۱۸۳، الشروانی ۲/ ۲۷۶، مغنی المحتاج ۱/ ۲۳۶، نہایۃ المحتاج ۲/ ۱۵۵، البجیرمی علی الخطیب ۲/ ۱۱۴، صحیح مسلم بشرح النووی ۵/ ۴۸، ۴۹ طبع سوم شائع کردہ دار احیاء التراث، کشاف القناع ۱/ ۴۹۷، ۴۹۸، ۲/ ۳۶۵، ۶/ ۱۹۵، الفتاوی الہندیہ ۵/ ۲۹۸۔

(۲) فتح العلی المالک ۱/ ۱۹۰۔

(۳) ابن عابدین ۵/ ۲۹۵۔

(۱) فتح العلی المالک ۲/ ۱۸۱۔

کریں گے؟ اور اگر قابل استفادہ ہونے کے بعد ضائع کیا جائے تو کیا حکم ہوگا؟

تو انہوں نے جواب دیا: اگر کھیتی کو اس کے قابل استعمال ہونے سے پہلے نقصان پہنچایا جائے تو نقصان والے دن جو اس کی قیمت ہوگی وہ تاوان میں واجب ہوگی (امید وبیم کے ساتھ)، اگر تاوان کا فیصلہ کرنے میں تاخیر کی گئی یہاں تک کہ کھیتی اپنی سابقہ حالت پر لوٹ آئی تو قیمت ساقط ہوجائے گی اور نقصان پہنچانے والے کی تادیب کی جائے گی، اور اگر لائق استعمال ہونے کے بعد زیادتی کی گئی تو حتمی طور پر زیادتی کے دن کی قیمت اس پر واجب ہوگی (۱)۔

شافعیہ کے یہاں اس مسئلہ کا تذکرہ ''حاشیۃ الشبر املسی علی نہایۃ المحتاج'' میں آیا ہے: ہمارے زمانہ میں معروف تمباکو کو فروخت کرنا درست ہے، اس لئے کہ وہ بعض لوگوں کے نزدیک پاک اور قابل انتفاع ہے (۲)۔

''حاشیۃ الشروانی علی تحفۃ المحتاج'' میں اس سے متعلق آئی ہوئی تفصیل کا خلاصہ یہ ہے کہ تمباکو فروخت کرنا جائز ہے، اس لئے کہ اس کی حرمت میں اختلاف ہے اور بعض لوگ اس سے انتفاع بھی کرتے ہیں، جیسے کہ جب اس کے ترک سے ضرر پہنچنا معلوم ہو، تو اس وقت اس کی فروختگی درست ہوگی (۳)۔

حنابلہ کے یہاں اس سلسلہ میں کوئی صراحت ہمیں نہیں ملی، لیکن ''کشاف القناع'' میں جو کچھ آیا ہے اس سے قیاساً اس کی بیع کا جواز مستفاد ہونا ممکن ہے، کہتے ہیں کہ زہر گھاس اور پودے کی قسم سے ہے، اگر اس سے انتفاع کیا جاتا ہو اور اس کے معمولی حصہ سے علاج ممکن ہو تو اس کو فروخت کرنا جائز ہوگا، اس لئے کہ اس میں جائز نفع ہے (۱)۔

(۱) فتح العلی المالک ۲/ ۱۷۹۔
(۲) نہایۃ المحتاج وحاشیۃ الشبر املسی ۴/ ۳۱۸۔
(۳) حاشیۃ الشروانی علی تحفۃ المحتاج ۴/ ۲۳۷، حاشیۃ الجمل ۳/ ۲۴۔

تمباکو کی پاکی اور ناپاکی کا حکم:

۲۹ - مالکیہ اور شافعیہ نے تمباکو کے پاک ہونے کی صراحت کی ہے، دردیر فرماتے ہیں: جمادات پاک چیزوں میں سے ہیں، پودے کی تمام اقسام بھی طاہر ہیں، صاوی فرماتے ہیں: اسی میں سے تمباکو بھی ہے (۲)، نہایۃ المحتاج کے حاشیہ میں شبر املسی فرماتے ہیں: ہمارے زمانہ میں معروف تمباکو کو فروخت کرنا درست ہے، اس لئے کہ وہ پاک ہے، اس سے انتفاع کیا جاتا ہے، اسی کے مثل ''حاشیۃ الجمل، حاشیہ شروانی اور حاشیہ قلیوبی'' میں آیا ہے (۳)۔

اس کے علاوہ قرافی نے چالیسویں فرق میں ذکر کیا ہے: نشہ، غنودگی اور فساد پیدا کرنے والی اشیاء کا قاعدہ (تنبیہ) غنودگی پیدا کرنے اور فساد پیدا کرنے والی اشیاء کی بہ نسبت نشہ پیدا کرنے والی اشیاء کے تین خصوصی احکام ہیں: حد، نجس کردینا، اور معمولی مقدار کی حرمت، پہلی دو اشیاء (غنودگی پیدا کرنے اور فساد پیدا کرنے والی اشیاء) میں نہ حد جاری ہوتی ہے اور نہ ان میں نجاست ہے، لہذا جس شخص نے اپنے ساتھ بھنگ یا افیون رکھ کر نماز پڑھی تو اس کی نماز بالاتفاق باطل نہیں ہوگی (۴)، اس کے علاوہ جن لوگوں نے تمباکو کو حرام بتایا اور اس کی حرمت کی علت نشہ آوری قرار دی ان میں سے بعض

(۱) کشاف القناع ۳/ ۱۵۵۔
(۲) الشرح الصغیر ۱/ ۱۹ طبع الحلبی۔
(۳) نہایۃ المحتاج ۳/ ۳۱۸، حاشیۃ الجمل ۱/ ۱۷۰، حاشیۃ الشروانی ۱/ ۲۸۸، ۲۸۹، ۴/ ۲۳۷، حاشیہ قلیوبی ۱/ ۶۹۔
(۴) الفروق للقرافی ۱/ ۲۱۸۔

لوگوں کے نزدیک شراب پر قیاس کرتے ہوئے تمباکو بھی نجس ہے (۱)۔

حنفیہ کے مسلک میں ہمیں اس سلسلہ میں کوئی صراحت نہیں ملی، لیکن ان کے قواعد سے معلوم ہوتا ہے کہ تمباکو پاک ہے، چنانچہ ابن عابدین فرماتے ہیں: جامد مشروب جیسے بھنگ اور افیون کے سلسلہ میں ہم نے کسی کو نہیں دیکھا جس نے اس کو ناپاک بتایا ہو، اور حرام ہونے سے اس کا ناپاک ہونا لازم نہیں آتا، جیسے زہر قاتل، جو حرام ہونے کے باوجود پاک ہے (۲)۔

اسی طرح حنابلہ کے مسلک میں بھی ہمیں اس سلسلہ میں کوئی صراحت نہیں ملی، البتہ "نیل المآرب" میں آیا ہے: غیر سیال نشہ آور شی پاک ہے (۳)۔

تمباکو نوشی سے روزہ کا ٹوٹنا:

۳۰- فقہاء کا اتفاق ہے کہ روزہ کے درمیان معروف تمباکو کے استعمال سے روزہ ٹوٹ جاتا ہے، اس لئے کہ تمباکو روزہ توڑنے والی اشیاء میں ہے، اسی طرح اگر تمباکو پیے بغیر صرف دھواں حلق میں داخل ہوجائے تو بھی روزہ ٹوٹ جائے گا، بلکہ قصداً اس کو ناک میں کھینچنے سے بھی روزہ ٹوٹ جائے گا، لیکن اگر بغیر ارادہ کے دھواں حلق تک پہنچ جائے، جیسے کسی تمباکو نوش کے پاس بیٹھنے سے بغیر ارادہ کے حلق میں دھواں داخل ہوجائے جب کہ اس سے احتراز ممکن نہ ہوتو اس سے روزہ نہیں ٹوٹے گا۔

حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک اگر وہ بالقصد ایسا کرے تو اس پر قضا اور کفارہ دونوں لازم ہوں گے، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک صرف قضا لازم ہوگی، کیونکہ ان کے نزدیک رمضان میں دن کے وقت صرف جماع کرنے سے کفارہ لازم ہوتا ہے (۱)۔

اسی طرح تمباکو کو چبانے یا ناک میں کھینچنے سے بھی روزہ ٹوٹ جائے گا، اس لئے کہ اس سے بھی ایک نوع کی کیفیت طاری ہوتی ہے، اور اس کا مزہ حلق تک پہنچتا ہے اور دماغ کو اس کا مزہ ملتا ہے جس طرح لکڑی سے تمباکو چوسنے سے مزہ ملتا ہے۔

مالکیہ نے اس کی صراحت کی ہے، دیگر مسالک کے قواعد بھی اس کے خلاف نہیں ہیں (۲)۔

شوہر کا بیوی کو تمباکو نوشی سے منع کرنے کا حق:

۳۱- جمہور فقہاء (حنفیہ، مالکیہ، نیز شافعیہ و حنابلہ کے نزدیک دو روایوں میں سے ایک) رائے یہ ہے کہ شوہر کو حق ہے کہ بیوی کو ہر ایسی چیز سے منع کرے جس کی بو ناپسندیدہ ہوتی ہے، جیسے پیاز اور لہسن، اسی میں معروف تمباکو کا استعمال بھی آتا ہے، اس لئے کہ اس کی بو پورے طور پر لذت اندوزی میں مانع بنتی ہے، بالخصوص جبکہ شوہر خود تمباکو نوش نہ ہو۔

شافعیہ اور حنابلہ کی دوسری رائے یہ ہے کہ شوہر کے لئے بیوی کو اس سے روکنے کا حق نہیں ہے، اس لئے کہ یہ وطی سے مانع نہیں بنتا ہے (۳)۔

(۱) ہامش الفروق ۱/ ۲۱۷۔
(۲) ابن عابدین ۵/ ۲۹۳۔
(۳) نیل المآرب بشرح دلیل الطالب ۱/ ۱۰۰۔

(۱) ابن عابدین ۲/ ۹۷، ۹۸، الشرح الصغیر ۱/ ۲۴۶ طبع الحلبی، فتح العلی المالک ۱/ ۱۷۹، الشروانی علی تحفۃ المحتاج ۳/ ۴۰۰، البجیرمی علی الاقناع ۲/ ۳۲۸، کشاف القناع ۲/ ۳۲۰۔
(۲) فتح العلی المالک ۱/ ۱۷۹۔
(۳) ابن عابدین ۲/ ۴۰۲، ۵/ ۲۹۵، الشرح الصغیر ۱/ ۵۲۰ طبع الحلبی، منح الجلیل ۲/ ۲۳۵، البجیرمی علی الخطیب ۳/ ۳۰۷، المہذب ۲/ ۶۷، المجموع ۱۵/ ۲۸۳، ۲۸۶ طبع المطیعی، الانصاف ۸/ ۳۵۲، نیل المآرب ۲/ ۲۱۷، المغنی ۷/ ۲۰، کشاف القناع ۵/ ۱۹۰، مطالب اولی النہی ۵/ ۲۶۴۔

بیوی کے نفقہ میں تمباکو:

۳۲- بعض شافعیہ اور حنابلہ کی رائے ہے کہ بیوی اگر بطور لذت تمباکو نوشی کی عادت رکھتی ہو تو شوہر کی ذمہ داری ہے کہ نفقہ کے ضمن میں تمباکو بھی اس کے لئے فراہم کرے۔

حنفیہ کی رائے ہے کہ تمباکو کی فراہمی شوہر پر لازم نہیں ہے، اگر چہ تمباکو کے ترک سے بیوی کو نقصان پہنچتا ہو، ابن عابدین فرماتے ہیں: اس لئے کہ تمباکو یا تو دوا کے قبیل سے ہوگا یا لذت کے طور پر ہوگا، اور دوا اور لذت میں سے ہر دو شوہر پر لازم نہیں ہیں۔

مالکیہ نے اس کی صراحت نہیں کی ہے، البتہ ان کے قواعد اس بارے میں حنفیہ کی طرح ہیں کہ دواء اور لذت شوہر پر لازم نہیں ہیں (۱)۔

تمباکو کے ذریعہ علاج کا حکم:

۳۳- فقہاء کے متفقہ عمومی قواعد میں سے ایک یہ ہے کہ وہ اشیاء جن کی حرمت ونجاست منصوص ہے جیسے شراب، ان سے علاج جائز نہیں ہے۔

لیکن وہ اشیاء جن کے بارے میں نص وارد نہیں ہے ان کا حکم فقہاء کے اجتہادات کے مختلف ہونے کی وجہ سے مختلف ہے۔

جن فقہاء نے رائے دی کہ تمباکو ناپاک ہے اور اس سے شراب کی طرح نشہ پیدا ہوتا ہے، ان کے نزدیک تمباکو سے علاج جائز نہیں ہے۔

لیکن جمہور فقہاء کے نزدیک تمباکو پاک ہے اور اس سے علاج کرنا جائز ہے، جیسا کہ ان کی عبارات سے ظاہر ہوتا ہے، یہ حکم اس صورت میں ہے جب اس سے علاج ممکن ہو۔

شیخ علیش مالکی فرماتے ہیں: تمباکو مالیت والی شی ہے، اس لئے کہ وہ پاک ہے اور اس میں ایسے شخص کے لئے شرعی منفعت ہے جس کی طبیعت میں اس کے استعمال کی وجہ سے خلل پیدا ہو چکا ہو اور تمباکو اس کے لئے دوا بن گیا ہو، پس تمباکو دیگر ان تمام دواؤں کی طرح ہے جن سے بیماریوں کا علاج کیا جاتا ہے (۱)۔

تمباکو نوشی کرنے والے کی امامت:

۳۴- ابن عابدین نے شیخ عمادی سے نقل کیا ہے کہ ایسے شخص کے پیچھے نماز پڑھنا مکروہ ہے جو سود خوری یا کسی حرام خوری میں معروف ہو، یا وہ کسی مکروہ چیز کا استعمال پابندی سے کرتا ہو، جیسے کہ آج کے زمانہ میں تیار کئے جانے والے تمباکو کا استعمال کرے (۲)۔

---

(۱) ابن عابدین ۲/ ۶۴۹، الشرح الصغیر ۱/ ۵۱۹، حواشی تحفۃ المحتاج للشروانی ۸/ ۳۰۹، الجمل علی شرح المنہج ۴/ ۴۹۰، حاشیہ مطالب اولی النہی ۶/ ۲۱۹۔

(۱) ابن عابدین ۵/ ۲۹۳، ۲۹۴، فتح العلی المالک ۲/ ۱۸۱، مغنی المحتاج ۴/ ۳۰۶، حاشیۃ الشروانی ۹/ ۳۸۷، ۳۸۸، البجیرمی علی الاقناع ۲/ ۳۲۸، کشاف القناع ۳/ ۱۵۵، مجموعہ فتاوی ابن تیمیہ ۳۴/ ۱۹۸۔

(۲) ابن عابدین ۵/ ۲۹۶۔

تبکیر

تعریف:

۱- تبکیر: لفظ ''بکّر'' (کاف کی تشدید کے ساتھ) کا مصدر ہے، اس کا اصل معنی دن کے ابتدائی وقت میں سویرے نکلنا ہے، یہ لفظ کسی بھی وقت میں جلدی کرنے اور عجلت کرنے کے معنی میں بھی استعمال ہوتا ہے، کہا جاتا ہے: '' **بکّر بالصلاة**'' یعنی اس نے نماز اس کے اول وقت میں پڑھی، اور کہا جاتا ہے: ''**بکّروا بصلاة المغرب**'' یعنی انہوں نے مغرب کی نماز سورج چھپنے کے وقت پڑھی، کسی بھی شئی کی طرف جلدی کرنے کے لئے ''**بکّر إليه**'' بولتے ہیں۔

فقہاء نے بھی ان ہی دو معنوں میں یہ لفظ استعمال کیا ہے [۱]۔

متعلقہ الفاظ:

الف-تغلیس:

۲- فجر کی نماز میں تغلیس کا مطلب ہے فجر کی نماز کو طلوع فجر کے بعد روشنی پھیلنے سے پہلے پڑھنا۔

ب-إسفار:

۳- إسفار کا معنی ہے واضح ہونا اور ظاہر ہونا، کہا جاتا ہے: ''**أسفر الصبح**'' صبح روشن اور واضح ہوگئی، فقہاء کے عرف میں صبح کی نماز میں اسفار کا مطلب ہے فجر کی روشنی پھیلنے کے وقت نماز پڑھنا [۱]۔

شرعی حکم:

۴- عبادات کو فضل وثواب کے حصول کے لئے ان کے اول اوقات میں ادا کرنا مستحب ہے، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ سے جب دریافت کیا گیا کہ کون سا عمل افضل ہے، تو آپ ﷺ نے فرمایا: ''**الصلوة في أول وقتها**'' [۲] (نماز کو اس کے اول وقت میں پڑھنا) فقہاء کے نزدیک بالجملہ یہی حکم ہے۔

۵- اس حکم سے وہ نمازیں مستثنیٰ ہیں جن کو کسی سبب سے مؤخر کرنے کا حکم دیا گیا ہے، جیسے گرمی کے وقت میں ظہر کی نماز میں إبراد (ٹھنڈا کرنا) ہے، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا: ''**إذا اشتد الحر فأبردوا بالصلاة**'' [۳] (جب گرمی سخت ہو تو نماز کو ٹھنڈا کرکے پڑھو)۔

اسی طرح حنابلہ اور حنفیہ نے عشاء کی نماز کا استثناء کیا ہے، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ سے مروی ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا: ''**لو لا أن أشق على المؤمنين لأمرتهم بتأخير العشاء**'' [۴] (اگر مجھے مومنین پر گراں نہیں محسوس ہوتا تو میں انہیں عشاء کی نماز کو

---

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر، النہایہ لابن الأثیر، النظم المستعذب بہامش المہذب ۱/ ۱۱۴ طبع الحلبی، المغنی ۲/ ۲۹۹ طبع الریاض۔

---

(۱) اللسان، المصباح المنیر۔

(۲) حدیث: "أفضل الأعمال الصلاة في أول وقتها" کی روایت بخاری (الفتح ۶/ ۳ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/ ۸۹ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۳) حدیث: "إذا اشتد الحر فأبردوا بالصلاة ......" کی روایت بخاری (الفتح ۲/ ۲۰ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۴) حدیث: "لولا أن أشق على المؤمنين لأمرتهم بتأخير العشاء" کی روایت ابوداؤد (۱/ ۴۰ طبع عزت عبید دعاس) نے حضرت ابوہریرہؓ کی حدیث سے کی ہے اس کی اصل صحیح بخاری (الفتح ۲/ ۵۰ طبع السلفیہ) میں حضرت ابن عباس کی حدیث سے ہے۔

تاخیر کرکے پڑھنے کا حکم دیتا)، یہی مالکیہ اور شافعیہ کا ایک قول ہے، حنفیہ نے عصر کی نماز کا اس میں اضافہ کیا ہے[۱]۔

۶-''تبکیر'' دن کے اول حصہ میں نکلنے کے معنی میں ہے، اور یہ جمعہ اور عیدین کی نماز کے سلسلہ میں وارد ہے، ان دونوں نمازوں کے لئے تبکیر یعنی دن کے شروع حصہ کو حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ نے مستحب بتایا ہے، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ کا قول ہے: ''**من غسل یوم الجمعة واغتسل وبکّر وابتکر کان له بکل خطوة یخطوها أجر سنة، صیامها وقیامها**''[۲] (جس نے جمعہ کے دن نہایا دھویا اور پہلے پہلے روانہ ہوا، اس کے لئے ہر قدم پر ایک سال کے روزوں اور نمازوں کا ثواب ہے)۔

امام مالک فرماتے ہیں: ریاکاری کے اندیشہ کی وجہ سے تبکیر مستحب نہیں ہے[۳]۔

تلاش رزق کے لئے سویرے نکلنا:

۷-تلاش رزق اور تجارت کے لئے سویرے نکلنا مستحب ہے، چنانچہ حضرت عائشہؓ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "**باکروا للغدو فی طلب الرزق فإن الغدو برکة و نجاح**"[۴] (رزق کی تلاش کے لئے سویرے سویرے نکلو، صبح سویرے میں برکت اور کامیابی ہے)۔

ابن العربی فرماتے ہیں: حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما وغیرہ سے مروی ہے کہ فجر کی نماز کے بعد ایک وقت ہوتا ہے جس میں اللہ تعالی بندوں کے درمیان رزق تقسیم کرتا ہے، اور یہ تو ثابت ہے کہ اس وقت میں ایک فرشتہ پکارتا ہے: ''**اللھم أعط منفقا خلفا، وأعط ممسکا تلفا**''[۱] (اے اللہ! خرچ کرنے والے کو بدلہ دے اور بخل کرنے والے کو برباد کردے)، نیز صبح سویرے کا وقت شوق وحرص، روح میں نشاط، جسم کی راحت اور دل کی صفائی کے آغاز کا وقت ہوتا ہے، یہ اور دیگر ان جیسے اسباب کی وجہ سے اس وقت رزق تقسیم ہوتا ہے[۲]۔

تعلیم میں جلدی کرنا:

۸-شروع سے ہی بچوں کو قولی وعملی فرائض کی تعلیم دینی چاہئے، تاکہ بلوغ کے وقت تک یہ چیزیں ان کے دلوں میں راسخ ہوچکی ہوں، ان کی طبیعت ان سے مانوس ہوچکی ہوں، اور ان کے اعضاء وجوارح ان اعمال کے عادی ہوچکے ہوں۔

امام نووی فرماتے ہیں: صحیح یہ ہے کہ ماں اور باپ کی ذمہ داری ہے کہ چھوٹے بچوں کو ان چیزوں کی تعلیم دیں جو بلوغ کے بعد ان سے متعلق ہوتی ہیں، یعنی طہارت، نماز، روزہ، حرمت زنا، لواطت وچوری اور حرمت شراب نوشی وجھوٹ وغیرہ۔

انہوں نے اس پر استدلال اس آیت کریمہ سے کیا ہے: ''یا

---

(۱) ابن عابدین ۱/۲۵۶، ۲۵۷ طبع سوم بولاق، الاختیار ۱/۴۰ طبع دار المعرفہ، الدسوقی ۱/۱۷۹، ۱۸۰ طبع دار الفکر، المغنی ۱/۳۸۸، مغنی المحتاج ۱/۱۲۵، ۱۲۶ طبع مصطفی الحلبی۔

(۲) حدیث: "من غسل یوم الجمعة ......" کی روایت ترمذی (۲/۳۶۸ طبع الحلبی) نے کی ہے اور اس کو حسن کہا ہے۔

(۳) مغنی المحتاج ۱/۲۹۲، الدسوقی ۱/۳۸۱، ۳۹۹، المہذب ۱/۱۱۳ طبع الحلبی، المغنی ۲/۲۹۹، ۳۷۳، حاشیۃ الطحطاوی علی الدر ۱/۳۴۷ طبع دار المعرفہ بیروت، الفتاوی الہندیہ ۱/۱۴۹ طبع المکتبۃ الاسلامیہ ترکی۔

(۴) حدیث: "باکروا طلب الرزق، فإن الغدو برکة ونجاح......" کو بزار اور طبرانی نے ''الاوسط'' میں کی ہے، ہیثمی نے کہا: اس کی سند میں اسماعیل بن قیس بن سعد بن زید بن ثابت ہے جو ضعیف ہے، مجمع الزوائد (۴/۶۱ طبع القدسی)۔

(۱) حدیث: "اللھم أعط منفقا......" کی روایت بخاری (الفتح ۳/۳۰۴ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/۷۰۰ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) تحفۃ الاحوذی ۴/۴۰۳ طبع السلفیہ، صحیح الترمذی بشرح ابن العربی ۵/۲۱۵، ۲۱۶ طبع المطبعۃ الازہریہ ۱۳۵۰ھ۔

أیھاالذین آمنوا قوا أنفسکم و أھلیکم نارا''[۱] (اے ایمان والو! اپنے آپ کو اور گھر والوں کو آگ سے بچاؤ)۔ حضرت علی بن ابی طالب رضی اللہ عنہ، مجاہد اور قتادہ فرماتے ہیں: اس آیت کا مطلب ہے کہ بچوں کو ان چیزوں کی تعلیم دو، جن کے ذریعہ وہ جہنم کی آگ سے بچ سکیں۔

اور بچوں کی تعلیم کی وجہ سے اللہ کے ارادہ سے آنے والا عذاب ان کے والدین سے، یا ان کی تعلیم کا ذریعہ بننے والوں سے، یا ان کے اساتذہ سے، یا مستقبل میں خود ان بچوں سے، یا تمام لوگوں سے، یا عمومی طور پر دور کردیا جاتا ہے[۲]۔

(۱) سورۂ تحریم/ ٦۔
(۲) کفایۃ الطالب الربانی ۱/ ۳۰، ۳٦، شائع کردہ دار المعرفہ، المجموع للنووی ۱/ ۲٦ طبع المنیریہ۔

تبلیغ

تعریف:

۱- تبلیغ: ''بلّغ'' کا مصدر ہے، جس کا معنی ہے: پہنچانا، کہا جاتا ہے: ''بلغه السلام'' جب کوئی کسی کو سلام پہنچائے، اور ''بلغ الکتاب بلوغاً'' یعنی خط پہنچ گیا[۱]۔

اصطلاح میں ''تبلیغ'' اس سے زیادہ خاص ہے، کیونکہ اس سے مراد خبر دینا اور اطلاع دینا ہے، اس لئے کہ اس میں خبر پہنچانا ہوتا ہے[۲]۔

تبلیغ زبانی بھی ہوتی ہے، اور پیغام رسانی اور تحریر کے ذریعہ بھی، انبیاء کرام کی زیادہ تر تبلیغ زبانی ہوتی تھی، ''تبلیغ بالرسالہ'' یہ ہے کہ کوئی شخص کسی قاصد کو کسی آدمی کے پاس بھیجے اور قاصد سے مثال کے طور پر یہ کہے: میں نے اپنے اس غلام کو فلاں غائب شخص کے ہاتھ اتنی قیمت میں فروخت کیا، تو تم اس کے پاس جاؤ اور کہو: فلاں نے مجھے تمہارے پاس بھیجا ہے اور مجھ سے کہا ہے کہ اس سے کہو: میں نے اپنا یہ غلام فلاں کے ہاتھ اتنی قیمت میں فروخت کیا ہے، پھر اگر قاصد جائے اور پیغام پہنچادے اور اسی مجلس میں خریدار جواب دے کہ میں نے قبول کیا تو بیع منعقد ہوجائے گی، اس لئے کہ قاصد کی حیثیت بھیجنے والے شخص کے سفیر اور اس کے کلام کے ترجمان کی ہے،

(۱) المصباح۔
(۲) ابن عابدین ۱/ ۳۱۹۔

وہ اس کے کلام کو مرسل الیہ تک پہنچانے والا ہے، گویا بھیجنے والا بذات خود حاضر ہوا اور اس نے بیع کا ایجاب کیا، اور دوسرے نے مجلس میں قبول کیا، لہذا پیغام رسانی تبلیغ کا ایک وسیلہ ہے (۱)۔

متعلقہ الفاظ:

کتابت:

۲- کتابت: یہ ہے کہ ایک شخص کسی دوسرے شخص کو لکھے کہ میں نے اپنا گھوڑا جس کے اوصاف یہ یہ ہیں، اتنی قیمت کے عوض تمہارے ہاتھ فروخت کیا، اور جب یہ تحریر مرسل الیہ کے پاس پہنچے تو وہ اسی مجلس میں کہے: میں نے خرید لیا، اس طرح بیع مکمل ہوجائے گی، اس لئے کہ غیر موجود شخص کے کلام کے قائم مقام اس کی تحریر ہوتی ہے، گویا وہ خود حاضر ہے اور زبانی ایجاب وپیشکش کررہا ہے اور دوسرا شخص مجلس میں قبول کررہا ہے، اس طرح تحریر تبلیغ کی بہ نسبت زیادہ خاص ہے (۲)۔

شرعی حکم:

پیغام رسانی:

۳- اللہ تعالی نے اپنے رسولوں کو مامور کیا تھا کہ وہ اللہ کے پیغامات ان اقوام تک پہنچائیں جن میں انہیں مبعوث کیا گیا ہے، تاکہ ان اقوام کے لئے اللہ کے مقابلہ میں کوئی حجت باقی نہ رہے۔ اللہ تعالی فرماتا ہے: "رُسُلاً مُّبَشِّرِيْنَ وَ مُنْذِرِيْنَ لِئَلاَّ يَكُوْنَ لِلنَّاسِ عَلَى اللّٰهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ" (۳) (اور پیمبروں کو (ہم نے بھیجا) خوشخبری سنانے والے اور ڈرانے والے (بناکر)، تاکہ لوگوں کو پیمبروں کے (آنے کے) بعد اللہ کے سامنے عذر نہ باقی رہ جائے)۔ نیز ارشاد باری ہے: "يَا أَيُّهَا الرَّسُوْلُ بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ، وَ إِن لَّمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ، وَاللّٰهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ" (۱) (اے (ہمارے) پیغمبر جو کچھ آپ پر آپ کے پروردگار کی طرف سے اترا ہے یہ (سب) آپ (لوگوں تک) پہنچا دیجئے اور اگر آپ نے یہ نہ کیا تو آپ نے اللہ کا پیغام پہنچایا ہی نہیں، اللہ آپ کو لوگوں سے بچائے رکھے گا)۔

حضرت ابن عباس فرماتے ہیں: اس آیت کا مطلب یہ ہے کہ اے رسول! آپ کے رب کی طرف سے جو کچھ بھی آپ پر نازل کیا گیا ہے وہ سب آپ پہنچادیجئے، اگر اس میں سے کچھ بھی آپ نے پوشیدہ رکھا تو آپ نے اس کے پیغام کو نہیں پہنچایا، یہ اللہ کی طرف سے نبی ﷺ کو اور آپ ﷺ کی امت کے حاملین علم کو تادیب ہے کہ وہ شریعت الہی کا ایک ذرہ بھی پوشیدہ نہ رکھیں۔

صحیح مسلم میں حضرت مسروق حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت کرتے ہیں کہ وہ فرماتی ہیں: جس نے بھی تم سے یہ بات کہی کہ محمد ﷺ نے وحی کا کچھ حصہ چھپالیا وہ جھوٹا ہے، اللہ تعالی فرماتا ہے: "يَا أَيُّهَا الرَّسُوْلُ بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ وَإِنْ لَّمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ" (۲) (اے رسول! جو کچھ تمہارے رب کی طرف سے تمہارے اوپر نازل کیا گیا ہے اسے پہنچادو، اگر تم نے ایسا نہیں کیا تو تم نے اس کا پیغام نہیں پہنچایا)۔

حضرت ابو حجیفہؓ فرماتے ہیں کہ میں نے حضرت علیؓ سے پوچھا کہ کیا آپ کے پاس وحی کا کچھ ایسا حصہ بھی ہے جو قرآن میں نہیں

---

(۱) البدائع ۵/ ۱۳۸۔
(۲) حوالہ سابق۔
(۳) سورۂ نساء/ ۱۶۵۔

(۱) سورۂ مائدہ/ ۶۷۔
(۲) حدیث: "من حدثک أن محمدا ﷺ کتم شیئا ......" کی روایت بخاری (الفتح ۸/ ۲۷۵ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/ ۱۶۰ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے۔

ہے؟ تو انہوں نے جواب دیا: ''نہیں، قسم اس ذات کی جس نے دانہ کو پھاڑا اور جاندار کی تخلیق کی، صرف وہ فہم و سمجھ ہے جو اللہ تعالی قرآن کے سلسلہ میں کسی کو عطافرما دیتا ہے، اور جو کچھ اس صحیفہ میں ہے، میں نے پوچھا: اس صحیفہ میں کیا ہے؟ فرمایا: دیت اور قیدی کو چھڑانے کے احکام اور یہ کہ کسی مسلمان کو کسی کافر کے بدلہ قتل نہیں کیا جائے گا''(۱)۔

اسلامی دعوت کی تبلیغ:

۴- غیر مسلموں تک اسلامی دعوت پہنچانا فرض کفایہ ہے، رسول اللہ ﷺ نے غیر مسلم بادشاہوں کو اسلام کی دعوت دینے کے لئے قاصد بھیجے، چنانچہ آپ نے شاہ مقوقس وغیرہ کو خطوط لکھے اور صحابہ کرام نے یہی طریقہ اپنایا(۲)۔

امام کے پیچھے تبلیغ:

۵- نماز کی سنتوں میں سے ہے کہ امام "الله أكبر"، "سمع الله لمن حمده" اور سلام بقدر ضرورت بلند آواز سے کہے، تا کہ مقتدی حضرات سن سکیں، ضرورت سے بہت زیادہ بلند آواز میں کہنا مکروہ ہے۔

امام کی طرف سے تکبیر نماز شروع کرنے، نیز اس میں مختلف ارکان کی طرف منتقلی کی اطلاع کے لئے ہے، اگر اس کی آواز پیچھے تک نہ پہنچتی ہو تو اس کی جانب سے کوئی مقتدی اس کی آواز پہنچائے گا، تکبیر سے مراد وہ ہے جو تکبیر تحریمہ وغیرہ کو شامل ہو، ابن قدامہ فرماتے ہیں: امام کے لئے مستحب ہے کہ بلند آواز سے تکبیر کہے، تا کہ مقتدی حضرات سن کر تکبیر کہہ سکیں، اس لئے کہ مقتدیوں کے لئے امام کی تکبیر کے بعد ہی تکبیر کہنا جائز ہے، اگر امام مقتدیوں تک اپنی آواز نہ پہنچا سکے تو کوئی مقتدی زور سے تکبیر کہے، تا کہ اس کی آواز مقتدیوں تک یا ان لوگوں کو پہنچ جائے جن تک امام کی آواز نہ پہنچ رہی ہو، اس لئے کہ حضرت جابرؓ کی روایت ہے، وہ فرماتے ہیں: "صلّى بنا رسول الله ﷺ وأبو بكر خلفه، فإذا كبر رسول الله ﷺ كبر أبو بكر ليسمعنا"(۱) (رسول اللہ ﷺ نے ہمیں نماز پڑھائی، اور حضرت ابو بکرؓ آپ ﷺ کے پیچھے تھے، جب رسول اللہ ﷺ تکبیر کہتے تو حضرت ابو بکرؓ بھی تکبیر کہتے، تا کہ ہم تک آواز پہنچ جائے)۔ اس سلسلہ میں ہر مسلک میں تفصیل ہے:

چنانچہ حنفیہ اور شافعیہ کے نزدیک اگر امام تکبیر افتتاح کہے تو نماز کی صحت کے لئے ضروری ہے کہ تکبیر سے اس کا قصد تحریمۂ نماز ہو، اگر صرف خبر دینا مقصود ہو تو اس کی نماز نہیں ہوگی، اگر اس کی نیت دونوں باتوں کی ہو، یعنی تحریمۂ نماز بھی مقصود ہو اور لوگوں کو بتانا بھی تو یہی شرعا مطلوب ہے، اسی طرح پیچھے سے تکبیر کہنے والے نے اگر تحریمۂ نماز کے قصد سے خالی ہو کر صرف آواز پہنچانے کی نیت کی ہو تو نہ خود اس کی نماز ہوگی اور نہ ان لوگوں کی جو اس صورت میں اس کی تکبیر پر نماز ادا کریں، اس لئے کہ ان لوگوں نے ایسے شخص کی اقتداء کی ہے جو نماز میں داخل ہی نہیں ہوا ہے، اور اگر پیچھے سے تکبیر کہنے

---

(۱) تفسیر القرطبی ۱/ ۲۲۰، ۲۲۳۔
حدیث أبی جحیفہ: "قلت لعلي ......" کی روایت بخاری (الفتح ۱۲/ ۲۶۰ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔
(۲) تفسیر الآلوسی ۴/ ۲۸۔
حدیث: ''أرسل الرسول ﷺ إلى المقوقس......'' ابن کثیر کی البدایہ والنہایہ (۴/ ۲۷۱، ۲۷۲ طبع دار الکتب العلمیہ) میں ہے جسے انہوں نے بیہقی کی جانب منسوب کیا ہے۔

(۱) المغنی ۱/ ۶۲۴ طبع الریاض۔
حدیث جابرؓ: "صلى بنا رسول الله ﷺ وأبو بكر خلفه ......" کی روایت بخاری (الفتح ۲/ ۲۰۳ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/ ۳۱۳، ۳۱۴ طبع عیسی البابی الحلبی) نے کی ہے۔

والے کا قصد تحریمۂ نماز کے ساتھ ساتھ مقتدیوں تک آواز پہنچانا بھی ہوتو یہی شرعاً مطلوب ہے۔

اس حکم کی وجہ یہ ہے کہ تکبیر تحریمہ شرط یا رکن ہے، لہذا اس کے تحقق کے لئے ضروری ہے کہ احرام یعنی نماز میں داخل ہونے کا قصد پایا جارہا ہو۔

جہاں تک امام کی جانب سے تسمیع (سمع الله لمن حمده کہنا) اور مکبر کی جانب سے تحمید (ربنا لک الحمد کہنا) اور امام ومکبر دونوں کی جانب سے تکبیرات انتقال کا تعلق ہے، تو اگر ان سب سے صرف إعلام (بتانا) مقصود ہوتو نماز فاسد نہیں ہوگی، حکم میں فرق کی وجہ یہ ہے کہ إعلام کا قصد مفسد نماز نہیں ہے، جیسے کہ کوئی شخص دوسرے کو اپنے نماز میں ہونے کی اطلاع دینے کے لئے سبحان اللہ کہے، اور چونکہ مطلوب یہ ہے کہ تکبیر میں ذکر اور إعلام دونوں مقصود ہوں، تو اگر کسی نے محض إعلام کا قصد کیا تو گویا اس نے ذکر نہیں کیا اور تکبیر تحریمہ کے علاوہ میں عدم ذکر سے نماز فاسد نہیں ہوتی ہے[1]۔

مالکیہ کے نزدیک کسی متعین شخص کو لوگوں تک آواز پہنچانے کے لئے مقرر کرنا جائز ہے، اور اس کی نماز درست ہوگی، خواہ اس نے تکبیر اور تحمید سے محض مقتدیوں تک آواز پہنچانے کا قصد کیا ہو۔

ان کے نزدیک یہ بھی درست ہے کہ آواز پہنچانے والا (مکبر) بچہ ہو یا عورت ہو یا بے وضو ہو، اس کی بنیاد یہ ہے کہ آواز پہنچانے والا امام کی نماز کے لئے علامت ہے، یہ مازری اور لقانی کا اختیار کردہ قول ہے۔

ایک رائے یہ ہے کہ آواز پہنچانے والا امام کا نائب اور وکیل ہے، لہذا اس کے لئے آواز پہنچانا اسی وقت جائز ہوگا جب اس کے اندر امام کی تمام شرائط پائی جاتی ہوں[2]۔

(۱) ابن عابدین ۳۱۹/۱، تنبیہ ذوی الأفہام علی أحکام التبلیغ خلف الإمام (مجموعہ رسائل ابن عابدین ۱۳۸/۱)، المجموع ۳۹۸/۳۔

(۲) حاشیۃ الدسوقی ۳۳۷/۱۔

حنابلہ کے نزدیک امام کے لئے آواز بلند کرنا مستحب ہے، تاکہ وہ مقتدیوں کو نماز کے ارکان میں منتقل ہونے کی خبر دے سکے، جیسے کہ تکبیر تحریمہ کو بلند آواز سے کہے، اگر امام کی آواز اتنی بلند نہ ہو کہ تمام لوگ سن سکیں تو کسی مقتدی کے لئے بھی مستحب ہے کہ اپنی آواز بلند کر کے لوگوں کو سنادے[1]۔

سلام پہنچانا:

۲ - علماء کا اس بات پر اجماع ہے کہ سلام میں پہل کرنا ایک ایسی سنت ہے جس کی ترغیب دی گئی ہے اور سلام کا جواب دینا اس آیت کریمہ کی رو سے فرض ہے: "وإذا حُيِّيتم بتحيةٍ فحيُّوا بأحسن منها أو ردّوها"[2] (اور جب تمہیں سلام کیا جائے تو تم اس سے بہتر طور پر سلام کرو یا اسی کو لوٹا دو)۔ اس آیت میں اللہ تعالی نے سلام کا جواب اس سے بہتر طور پر یا اسی طرح دینے کا حکم دیا ہے، اور امر وجوب کے لئے ہوتا ہے جب تک کہ کوئی دوسرا قرینہ اس معنی سے مانع نہ بن رہا ہو، ظاہر یہ ہے کہ خط وکتابت میں نیز کسی قاصد سے سلام پہنچانے کے لئے کہنے میں یہی حکم وجوب ہوگا، اسی طرح سلام لے جانے والے کو چاہئے کہ سلام پہنچائے۔

حضرت عائشہؓ کو جب نبی کریم ﷺ نے خبر دی کہ جبرئیل علیہ السلام انہیں سلام کہہ رہے ہیں تو انہوں نے: "وعليه السلام ورحمة الله" (اور ان پر سلامتی اور اللہ کی رحمت ہو) فرمایا[3]۔

قرطبی فرماتے ہیں: حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ جب کوئی شخص کسی شخص کے پاس سلام بھیجے تو وہ اس

(۱) المغنی ۴۹۶/۱ طبع الریاض۔

(۲) سورۂ نساء ۸۶۔

(۳) حدیث "إخبار عائشة بسلام جبريل ......" کی روایت بخاری (الفتح ۱۰۶/۷ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱۸۹۶/۴ طبع عیسی البابی الحلبی) نے کی ہے۔

کو اسی طرح جواب دے جس طرح اس کے مخاطب ہونے کی صورت میں دیتا ہے، ایک شخص نبی کریم علیہ السلام کے پاس آیا اور عرض کیا: میرے والد آپ کو سلام کہتے ہیں، تو حضور علیہ السلام نے فرمایا: ''وعلیک السلام وعلی أبیک السلام''(۱) (اور تم پر سلام اور تمہارے والد پر سلام)۔

حاکم کو پوشیدہ مجرموں کے بارے میں اطلاع دینا:

۷- فقہی مذاہب میں یہ صراحت موجود ہے کہ جو معاصی مخفی ہوں ان میں کسی شخص کو، خواہ وہ محتسب ہو یا کوئی اور، تجسس نہیں کرنا چاہئے اور نہ پردہ فاش کرنا چاہئے۔ رسول اللہ علیہ السلام نے فرمایا: من أصاب من هذه القاذورات شيئا فليستتر بستر الله تعالی، فإنه من يبد لنا صفحته نقم عليه كتاب الله تعالی''(۲) (جو شخص ان گندگیوں میں سے کسی گندگی کا مرتکب ہوجائے تو وہ اللہ کی پردہ پوشی کے ذریعہ پردہ ہی رکھے، لیکن جو شخص اپنے جرم کو بیان کرے گا تو ہم اس پر اللہ کی کتاب کا حکم جاری کریں گے)۔ اور اگر جرم ظاہر ہوجائے تو اس سلسلہ میں تفصیل ہے جسے اصطلاح ''تجسس'' اور ''شہادت'' میں دیکھا جائے۔

(۱) القرطبی ۵/ ۳۰۱۔
حدیث: "وعلیک السلام وعلی أبیک السلام" کی ابوداؤد (۵/ ۳۹۸ طبع عزت عبید دعاس) نے کی ہے منذری نے کہا: اس کی سند میں غیر معروف روی ہیں۔

(۲) الاحکام السلطانیہ لابی یعلی رص ۲۸۰، الاحکام السلطانیہ للماوردی رص ۲۵۲۔
حدیث: "من أصاب من هذه القاذورات شيئاً......" کی روایت مالک نے موطا (ص ۸۲۵ طبع دار الآفاق) میں حضرت زید بن اسلم سے مرسلاً کی ہے بیہقی (۸/ ۳۳۰ طبع دار المعرفہ) نے حضرت ابن عمر سے موصولاً ان الفاظ میں اس کی روایت کی ہے: "اجتنبوا هذه القاذورات التي نهى الله عنها، فمن ألم فليستتر بستر الله عز وجل، وليتب إلى الله،
= فإنه من يبدلنا صفحته نقم كتاب الله عليه" (ان گندگیوں سے بچو جن سے اللہ نے منع فرمایا ہے جو کسی گندگی کا مرتکب ہو وہ اللہ کی پردہ پوشی کے ذریعہ پردہ رکھے، اور اللہ سے توبہ کرے لیکن جو شخص اپنے جرم کو بیان کرے گا تو ہم اس پر اللہ کی کتاب کا حکم جاری کریں گے) اور حاکم (۴/ ۲۴۴ طبع دار الکتاب العربی) نے بھی اس کی روایت کی ہے اور کہا ہے: یہ حدیث صحیح اور شیخین کی شرط کے مطابق ہے ذہبی نے ان کی موافقت کی ہے۔

تبنّي

تعریف:

۱- ''تبنّی'' کا معنی ہے: دوسرے کی اولاد کو اپنا بیٹا بنالینا(۱)۔ دور جاہلیت میں یہ رواج تھا کہ ایک شخص کسی شخص کو اپنا متبنّٰی بنالیتا تو وہ اس کی اولاد کی طرح ہوجاتا، لوگ اسے اسی کی طرف نسبت کرکے پکارتے اور وہ اولاد کی طرح میراث پاتا(۲)۔

عرب کے استعمال میں تبنی (متبنّٰی بنانے) کے معنی میں لفظ ''ادعاء''(۳) زیادہ مستعمل ہے، چنانچہ کہا جاتا ہے: ''ادعی فلان فلانا'' (فلاں نے فلاں کو بیٹا بنایا)، اسی سے لفظ ''دعی'' یعنی متبنّٰی ہے، اللہ تعالیٰ فرماتا ہے: ''وَمَا جَعَلَ أَدْعِيَاءَكُمْ أَبْنَاءَكُمْ''(۴) (اور نہ تمہارے منہ بولے بیٹوں کو تمہارا بیٹا بنادیا)۔

(۱) القاموس مادۂ ''بنی''۔
(۲) الخازن ۳/ ۴۵۱۔
(۳) المصباح المنیر مادۂ ''دعا''۔
(۴) سورۂ احزاب/ ۴۔

فقہاء بھی لفظ ''تبنی'' کا استعمال اس کے لغوی معنی میں ہی کرتے ہیں۔

متعلقہ الفاظ:

الف-استلحاق:

۲-"ألحق القائف الولد بأبيه" (قیافہ شناس نے لڑکے کا نسب اس کے باپ سے جوڑ دیا) کا معنی ہے: اس نے بتایا کہ یہ لڑکا اس کا بیٹا ہے، اس لئے کہ اسے ان دونوں کے درمیان مشابہت نظر آئی، "استلحقت الشيء" کا معنی ہے: میں نے اس کا الحاق چاہا، القاموس میں ہے: "استلحق فلانا" یعنی اس نے فلاں کا الحاق چاہا[1]، استلحاق صرف باپ کے ساتھ مخصوص ہوتا ہے، حنفیہ کے نزدیک یہ اقرار نسب کو کہتے ہیں، استلحاق کا وقوع صرف مجہول النسب پر ہوتا ہے۔

لہذا استلحاق صرف ایسے شخص کے متعلق ہوگا جو مجہول النسب ہو، تبنی مجہول النسب اور معلوم النسب دونوں کے لئے ہوسکتی ہے، اس کی تفصیل اصطلاح ''استلحاق'' میں دیکھی جائے (۲)۔

ب-بنوت:

۳- ابن: نرینہ اولاد کو کہتے ہیں، اسی سے اسم "بنوة" ہے (۳)۔

فقہاء کی اصطلاح میں لفظ ابن حقیقی نسب سے صلبی لڑکے کے لئے بولتے ہیں، پس بنوت اصلی نسب سے ہی ہوگی، لفظ ''ابن'' بول کر مجازاً پوتا اور اس سے نیچے کی اولاد بھی مراد لیتے ہیں۔

بنوت اور تبنی کے درمیان فرق یہ ہے کہ بنوت اصلی نسب سے متعلق ہے، جہاں تک تبنی کا تعلق ہے تو وہ یہ ہے کہ مرد یا عورت کسی ایسے شخص کے بارے میں دعوی کریں جو ان دونوں کی اولاد نہ ہو، اس کی تفصیل اصطلاح ''بنوت'' میں مذکور ہے۔

ج-اقرار نسب:

۴- ماں یا باپ کا بغیر کسی سبب کے ذکر کے بنوت کا اقرار کرنا اور لڑکے کو ضرر یا عار لاحق نہ کرنا بلاواسطہ نسب کا اقرار کہلاتا ہے، لہذا اقرار نامعلوم نسب کو صحیح قرار دینا ہے۔

تبنی معلوم النسب اور مجہول النسب دونوں کے لئے ہوتی ہے، تبنی کو اسلام نے ختم کردیا، اقرار نسب ابھی باقی ہے، نسب کا اقرار کرنے کے بعد اس سے رجوع درست نہیں ہے اور نہ اقرار کا صدور ہونے کے بعد اس کی نفی جائز ہے[1]۔ دیکھئے: اصطلاح ''اقرار''۔

د-لقیط:

۵- لقیط کا دعوی اقرار نسب کی شکلوں میں سے ایک شکل ہے، لقیط وہ چھوٹا بچہ ہے جو ایسی جگہ پایا جائے جہاں اس کی ماں اور باپ کا علم ہونا دشوار ہو، (۲) جہاں تک تبنی کا تعلق ہے تو وہ معلوم النسب اور مجہول النسب دونوں کے لئے ہوتی ہے، اور لقیط کا دعوی دراصل ظاہر میں حقیقی نسب کی طرف لوٹانا ہے، تبنی کے اندر یہ معنی نہیں ہوتا ہے۔

شرعی حکم:

۶- اسلام نے تبنی (منہ بولا بیٹا بنانے) کو حرام قرار دیا ہے، اور اس

---

(۱) مختار الصحاح، القاموس المحیط مادۂ ''لحق''۔

(۲) الفروع ۵/ ۵۱۸۔

(۳) القاموس المحیط۔

(۱) المبسوط ۱۷/ ۱۵۹، البحر الرائق ۷/ ۱۳۰، حاشیۃ البجیرمی ۳/ ۲۸۳، المغنی ۵/ ۱۶۵۔

(۲) أحکام الصغار على ہامش جامع الفصولین ۱/ ۲۳۲، منح الجلیل ۴/ ۱۳۰۔

کے تمام اثرات کو غلط ٹھہرایا ہے، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "وَمَا جَعَلَ أَدْعِيَاءَ كُمْ أَبْنَاءَ كُمْ ذٰلِكُمْ قَوْلُكُمْ بِأَفْوَاهِكُمْ، وَاللّٰهُ يَقُوْلُ الْحَقَّ وَهُوَ يَهْدِي السَّبِيْلَ"(۱) (اور نہ تمہارے منہ بولے بیٹوں کو تمہارا بیٹا بنادیا یہ صرف تمہارے منہ سے کہنے کی بات ہے اور اللہ حق بات کہتا ہے اور وہی (سیدھا) راستہ دکھاتا ہے)۔ اور اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: أُدْعُوْهُمْ لِآبَائِهِمْ"(۲) (انہیں ان کے آباء کی طرف منسوب کرو)۔

تبنّي عربوں میں جاہلیت کے دور میں بھی اور اسلام کی آمد کے بعد بھی معروف تھی، دور جاہلیت میں یہ طریقہ تھا کہ کسی شخص کو اگر کسی آدمی کی جسامت اور حیثیت اچھی لگتی تو اسے اپنے ساتھ شامل کر لیتا اور اپنی اولاد میں سے ایک بیٹے کے برابر میراث میں اسے حصہ دیتا، اور اس آدمی کو اسی شخص کی جانب منسوب کیا جاتا، چنانچہ کہا جاتا: فلاں فلاں کا بیٹا ہے۔ رسول اللہ ﷺ نے نبوت سے قبل حضرت زید بن حارثہ کو اپنا متبنّٰی بنایا تھا، چنانچہ انہیں زید بن محمد کہا جاتا تھا، یہ حالت اس وقت تک رہی جب قرآن کی یہ آیت نازل ہوئی: "وَمَا جَعَلَ أَدْعِيَاءَ كُمْ أَبْنَاءَ كُمْ" تا "وَكَانَ اللّٰهُ غَفُوْرًا رَّحِيْمًا"(۳)۔ اس طرح اللہ تعالیٰ نے تبنّی کا نظام ختم کردیا اور متبنّٰی بنانے والوں کو حکم دیا کہ متبنّٰی کو اپنی جانب منسوب نہ کریں، بلکہ اگر اس کا باپ معلوم ہو تو باپ کی طرف اس کی نسبت کریں، اگر باپ معلوم نہ ہو تو اسے "مولیٰ" اور "دینی بھائی" کہا جائے۔ اس طرح حقائق کی تبدیلی سے لوگوں کو روکا گیا اور ورثاء کے حق کو ضائع یا کم ہونے سے محفوظ کرلیا گیا(۴)۔

(۱) سورۂ احزاب/ ۴۔
(۲) سورۂ احزاب/ ۵۔
(۳) سورۂ احزاب ۴، ۵۔
(۴) بلوغ الأرب في معرفة أحوال العرب ۳/ ۲۳، الأغاني ۷/ ۱۱۰، مقدمہ

تبوءۃ

تعریف:

۱- تبوئۃ: لغت میں لفظ "بوّأ" کا مصدر ہے، جس کا معنی ہے: ٹھہرانا، کہا جاتا ہے: "بوأته دارا" یعنی میں نے فلاں کو گھر میں ٹھہرایا۔

"مبوّأ" وہ گھر ہے جہاں پابندی سے رہائش اختیار کی جائے، اسی سے ہے: "بوأه الله منزلا" یعنی اللہ نے فلاں کو فلاں مقام پر فائز کیا اور ٹھہرایا(۱)، اسی معنی میں قرآن کی آیت ہے: "وَلَقَدْ بَوَّأْنَا بَنِيْ إِسْرَائِيْلَ مُبَوَّأَ صِدْقٍ"(۲) (اور ہم نے بنی اسرائیل کو بہت اچھا ٹھکانا دیا)۔ اور اسی معنی میں یہ حدیث بھی ہے: "من كذب عليّ متعمداً فليتبوّأ مقعده من النار ......"(۳) (جس شخص

= ابن خلدون ۱۱۰، ۱۱۱، الکامل لابن الأثیر ۲/ ۱۵، تاریخ الطبری ۲/ ۲۶۱، تفسیر الخازن ۵/ ۱۹۰، ۱۹۱، الرازی ۲۵/ ۱۹۲، ۱۹۳، أحکام القرآن للجصاص على ہامش جامع الفصول ۱/ ۲۳۲، منح الجلیل ۴/ ۱۳۰، تکملۃ الفتح ۷/ ۲۸۰، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۴۱۵، المدونہ ۳/ ۳۴۷، ۳۴۸، نہایۃ المحتاج ۸/ ۳۹۴، حواشی الشروانی على التحفہ ۱۰/ ۳۷۵، المغنی ۶/ ۳۶۷، منتہی الارادات ۳/ ۱۱۵، ۱۱۶۔
(۱) المصباح المنیر، محیط المحیط، لسان العرب المحیط مادۂ "باء"، ابن عابدین ۲/ ۳۶۷، تفسیر القرطبی ۸/ ۳۷۱۔
(۲) سورۂ یونس/ ۹۳۔
(۳) حدیث: "من كذب عليّ متعمداً فليتبوأ مقعده من النار......" کی روایت بخاری (الفتح ۱/ ۲۰۰، ۲۰۱ طبع السلفیہ) اور مسلم (۴/ ۲۲۹۹ طبع الحلبی) نے کی ہے الفاظ مسلم کے ہیں۔

نے میری جانب قصداً جھوٹ منسوب کیا وہ اپنا ٹھکانا جہنم میں بنالے)۔

اصطلاح میں اس لفظ کا معنی یہ ہے کہ آقا اپنی باندی اور اس کے شوہر کے درمیان رکاوٹ ختم کردے اور باندی کو شوہر کے حوالہ کردے اور اس سے خود کام نہ لے۔

اگر باندی آقا کے پاس آتی جاتی ہو اور اس کی خدمت کرتی ہو تو ایسی صورت میں "تبوئۃ" نہیں ہوگا۔

اس کے احکام معلوم کرنے کے لئے فقہ کی کتابوں میں ''نکاح'' کے مباحث [1]، نیز اصطلاح ''رق'' دیکھی جائے۔

(۱) ابن عابدین ۲/ ۳۷۶، فتح القدیر ۳/ ۳۶۸، الشرح الصغیر ۲/ ۳۶۸، ۴۱۸، الخرشی ۳/ ۶۰ روضۃ الطالبین ۷/ ۲۱۸، نہایۃ المحتاج ۶/ ۳۳۰، ۳۳۲، الوجیز ۲/ ۲۲، المغنی ۶/ ۵۶۴، ۵۶۵۔

تبیع

تعریف:

۱- تبیع: لغت میں گائے کے ایک سالہ بچہ کو کہتے ہیں، اس کو تبیع اس لئے کہتے ہیں کہ وہ اپنی ماں کے تابع ہوتا ہے، ایسے مادہ بچہ کو تبیعہ کہتے ہیں، مذکر لفظ کی جمع أتبعۃ ہے اور مؤنث کی جمع تباع ہے [1]۔

اصطلاح میں تبیع اور تبیعہ کا معنی لغوی معنی سے خارج نہیں ہے، یہ حنفیہ اور حنابلہ کا مسلک اور شافعیہ کے نزدیک معتمد ہے [2]۔

مالکیہ کے نزدیک اس سے مراد ایسا بچہ ہے جو دو سال پورے کر کے تیسرے سال میں داخل ہوگیا ہو [3]۔

شرعی حکم:

۲- فقہاء کا اتفاق ہے کہ گائے کا نصاب اگر تیس کی تعداد تک پہنچ جائے تو اس میں بطور زکاۃ ایک تبیع واجب ہوگا، اس لئے کہ حضرت معاذؓ کی حدیث ہے، وہ فرماتے ہیں: "بعثني رسول الله ﷺ أصدق أهل اليمن، فأمرني أن آخذ من البقر من كل

(۱) القاموس، المغرب فی ترتیب المعرب مادۂ ''تبع''۔
(۲) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۲۸۰ طبع مصطفی الحلبی مصر دوسرا ایڈیشن، کشاف القناع ۲/ ۱۹۱، المغنی لابن قدامہ ۲/ ۵۹۴، شرح المنہاج ۲/ ۸، ۹ طبع مصطفی الحلبی مصر۔
(۳) حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۴۳۵۔

ثلاثین تبیعا......"(۱) (رسول اللہ علیہ السلام نے مجھے اہل یمن کی زکاۃ وصول کرنے کے لئے بھیجا تو مجھے حکم دیا کہ ہر تیس گایوں پر ایک تبیع وصول کروں)۔

تیس سے زائد گائے کی تعداد ہونے پر تبیع کے وجوب کے مسئلہ میں تفصیل ہے جو اصطلاح ''زکاۃ'' میں مذکور ہے۔

(۱) حضرت معاذ کی حدیث "أمرني أن آخذ من البقر من كل ثلاثين تبيعا......" کی روایت نسائی (۲۶/۵ طبع المکتبۃ التجاریۃ) اور حاکم (۳۹۸/۱ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے حاکم نے اس کو صحیح قرار دیا ہے اور ذہبی نے اتفاق کیا ہے۔

تبییت

تعریف:

۱- تبییت لغت میں "بيّت الأمر" کا مصدر ہے، جس کا معنی ہے: رات میں کوئی منصوبہ بنانا، اور "بيّت النية على الأمر" کا معنی ہے: رات میں کسی کام کا عزم کرنا، مفعول کا صیغہ ''مُبَيَّتَة''(۱) (تاء پر زبر کے ساتھ) ہے "بيّت العدو" کا معنی ہے: دشمن نے رات کے وقت دھاوا بولا۔

قرآن کریم میں ہے: '' إِذْ يُبَيِّتُوْنَ مَا لاَ يَرْضٰى مِنَ الْقَوْلِ ''(۲) (جب وہ رات میں اس بات کا مشورہ کرتے ہیں جو اسے پسند نہیں)۔ اور سیرت میں ہے: "هذا أمر بُيِّتَ بليل" (یہ وہ معاملہ ہے جس کو رات میں طے کیا گیا ہے)۔

تبییت اصطلاح میں لغوی معنی میں ہی استعمال ہوتا ہے، بیات اسم مصدر ہے، اسی سے اللہ تعالی کا ارشاد ہے: '' أَفَأَمِنَ أَهْلُ الْقُرٰى أَنْ يَّأْتِيَهُمْ بَأْسُنَا بَيَاتًا وَّهُمْ نَائِمُوْنَ ''(۳) (تو کیا بستی والے اس سے بے خوف ہوگئے ہیں کہ ان پر ہمارا عذاب شب کے وقت آپڑے درانحالیکہ وہ سورہے ہوں)۔

(۱) المصباح المنیر مادۂ ''بیت''۔
(۲) سورۂ نساء ر ۱۰۸۔
(۳) سورۂ اعراف ر ۹۷۔

متعلقہ الفاظ:

الف- اِغارہ:

۲-عرب "بیات" اور "تبییت" کے الفاظ دشمن پر شب خوں مارنے کے لئے استعمال کرتے ہیں (۱)۔

قرآن کریم میں ہے: "قَالُوْا تَقَاسَمُوْا بِاللّٰهِ لَنُبَيِّتَنَّهُ وَأَهْلَهُ ثُمَّ لَنَقُوْلَنَّ لِوَلِيِّهِ مَا شَهِدْنَا مَهْلِكَ أَهْلِهِ وَإِنَّا لَصَادِقُوْنَ" (۲) (وہ بولے آپس میں خدا کی قسم کھاؤ کہ ہم شب کے وقت صالح اور ان کے متعلقین کو جاماریں گے پھر ان کے وارث سے کہہ دیں گے کہ ہم ان کے متعلقین کے مارے جانے کے وقت موجود بھی نہ تھے اور ہم بالکل سچے ہیں)۔ دشمن کے لئے تبییت اور اِغارہ کے درمیان فرق یہ ہے کہ لفظ اِغارہ مطلق ہے، خواہ رات میں حملہ کیا جائے یا دن میں، جبکہ تبییت صرف رات میں حملہ کرنے کو کہتے ہیں۔

ب- بیتوتہ:

۳-بیتوتہ: لفظ "بات" کا مصدر ہے، اس کا معنی ہے: رات میں کام کرنا، یہ لفظ اس معنی میں لفظ "بیات" سے زیادہ عام ہے، رات کو سونے کے معنی میں اس لفظ کا استعمال کم ہوتا ہے۔

فقہاء اسے کبھی بیویوں کے درمیان راتوں کی تقسیم کے اثرات کے معنی میں استعمال کرتے ہیں، اس معنی میں یہ لفظ، بیات سے علاحدہ ہوجاتا ہے (۳)۔

(۱) المصباح المنیر، لسان العرب مادۂ "بیت"، القلیوبی ۲/ ۲۵۶۔

(۲) سورۂ نمل/ ۴۹۔

(۳) المصباح المنیر، القلیوبی ۳/ ۲۹۹۔

تبییت کا حکم:

اول: تبییت العدو (دشمن پر شب خوں مارنا):

۴- ان دشمنوں پر شب خوں مارنا جائز ہے جن سے قتال کرنا جائز ہے، یعنی وہ کفار جن تک دعوت اسلام پہنچی اور انہوں نے دعوت کو ٹھکرادیا اور جزیہ ادا کرنے پر تیار نہیں ہوئے، اور ہمارے اور ان کے درمیان کسی قسم کا معاہدہ یا صلح نہیں ہوئی ہے۔

امام احمد فرماتے ہیں: شب خوں مارنے میں کوئی حرج نہیں ہے، غزوہ روم شب خوں ہی تو تھا فرماتے ہیں: ہم نہیں جانتے کہ کسی نے دشمن پر شب خوں مارنے کو ناپسند کیا ہو۔

حضرت الصعب بن جثامہ فرماتے ہیں: "میں نے رسول اللہ ﷺ سے سنا، آپ سے دریافت کیا گیا کہ مشرکین کی آبادیوں پر ہم رات میں حملہ آور ہوتے ہیں، تو ان کی خواتین اور بچے بھی نشانہ بنتے ہیں؟ آپ ﷺ نے فرمایا: "هم منهم" (۱) (وہ بھی ان میں ہی شامل ہیں) اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ رسول اللہ ﷺ نے عورتوں اور بچوں کو قتل کرنے سے منع فرمایا ہے (۲) تو ہم کہیں گے کہ یہ ممانعت ان کو عمداً قتل کرنے سے متعلق ہے، ان دونوں احکام کے درمیان تطبیق اس طرح ممکن ہے کہ ممانعت کا تعلق عمداً قتل کرنے سے ہے اور اباحت دیگر صورتوں میں ہے (۳)۔

اس مسئلہ میں اس صورت میں مزید جزوی تفصیلات ہیں جب کفار کے ساتھ کوئی مسلمان بھی ہو اور وہ قتل کردیا جائے، یہ تفصیلات

(۱) حدیث الصعب بن جثامة: "**هم منهم**" کی روایت بخاری (الفتح ۶/ ۱۴۶ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/ ۱۳۶۴ طبع حلبی) نے کی ہے۔

(۲) حدیث: "**نهى عن قتل النساء والذرية ......**" کی روایت بخاری (الفتح ۶/ ۱۴۸ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/ ۱۳۶۴ طبع حلبی) نے کی ہے۔

(۳) المغنی ۸/ ۴۴۹ طبع الریاض الحدیثہ۔

اصطلاح ''جہاد'' اور ''دیات'' میں دیکھی جاسکتی ہیں (۱)۔

اگر امام یا سپہ سالار لشکر نے دعوت دینے سے قبل رات میں حملہ کردیا تو وہ گنہ گار ہوگا، کیونکہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ''فَانۡبِذۡ إِلَيۡهِمۡ عَلٰى سَوَاءٍ'' (۲) (تو آپ (وہ عہد) ان کی طرف اسی طرح واپس کردیں)۔

ایسی صورت میں شب خون کے نتیجہ میں مارے جانے والوں کے ضمان کے سلسلہ میں فقہاء کا اختلاف ہے:

حنفیہ اور حنابلہ کے نزدیک مقتول کا ضمان نہیں ہوگا، اس لئے کہ نہ اس کے پاس ایمان ہے اور نہ اسے امان حاصل ہے، لہذا اس کا ضمان نہیں ہوگا۔

بعض شافعیہ کہتے ہیں کہ اس کے ضمان میں دیت اور کفارہ لازم ہوگا، امام شافعی سے بھی یہ منقول ہے (۳)۔

بعض فقہاء کی رائے ہے کہ اہل کتاب اور مجوس کو قتال سے قبل دعوت دینا واجب نہیں ہے، اس لئے کہ دعوت ان تک پہنچ چکی ہے، اور اس لئے کہ ان کی کتابوں میں رسالت محمدی کی بشارتیں وارد ہوچکی ہیں، بت پرستوں کو جنگ سے پہلے دعوت اسلام دی جائے گی (۴)۔

۵- جن لوگوں کو دعوت پہنچ چکی ہے، ان پر شب خون مارنے سے قبل ان کو دعوت اسلام دینا مزید آگاہی کی خاطر مستحب ہے اور اس لئے بھی کہ وہ جان لیں کہ ہم ان سے دین و مذہب کے لئے جنگ

(۱) شرح روض الطالب ۴/ ۱۹۱، طبع المیمنیہ شائع کردہ المکتبۃ الاسلامیہ ۱۳۱۳ھ۔

(۲) سورۂ انفال/ ۵۸۔

(۳) البحر الرائق ۵/ ۸۰، ابن عابدین ۳/ ۲۲۳، مطالب أولی النہی شرح غایۃ المنتہی ۲/ ۵۰۷، ۵۰۸، روضۃ الطالبین ۱۰/ ۲۳۹، مغنی المحتاج ۴/ ۲۲۳، المغنی لابن قدامہ ۱۰/ ۳۸۶۔

(۴) المغنی لابن قدامہ ۱۰/ ۳۸۶۔

کررہے ہیں، مال لوٹنے اور بچوں کو قیدی بنانے کے لئے نہیں، حدیث سے ثابت ہے کہ نبی کریم ﷺ نے خیبر کے دن جب حضرت علی رضی اللہ عنہ کو جھنڈا عطا کیا اور جنگ کے لئے بھیجا تو انہیں حکم دیا کہ پہلے انہیں دعوت دیں، حالانکہ یہ وہ لوگ تھے جن تک دعوت پہنچ چکی تھی (۱)۔

بغیر دعوت کے شب خوں مارنا بھی جائز ہے، اس لئے کہ صحیح حدیث ہے: ''أنه أغار على بني المصطلق ليلاً وهم غافلون'' (۲) (نبی کریم ﷺ نے بنو المصطلق پر رات میں حملہ کیا جب وہ غافل تھے) اور حضرت اسامہ کو حکم دیا کہ ان پر علی الصباح حملہ کریں (۳)۔

دریافت کیا گیا کہ مشرکین پر شب خون مارا جاتا ہے تو ان کی عورتیں اور بچے بھی زد میں آتے ہیں تو فرمایا: ''هم منهم'' (۴) (وہ بھی ان میں ہی شامل ہیں) یہ سارے وہ لوگ تھے جن تک دعوت پہنچ چکی تھی، ورنہ سابقہ دلائل کی وجہ سے شب خون مارنا جائز نہ ہوتا (۵)۔

دوم: رمضان کے روزہ کی نیت رات میں کرنا:

۲- جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ رمضان کے روزے کی نیت رات

(۱) حدیث: ''أمر عليا يوم خيبر ......'' کی روایت بخاری (الفتح ۷/ ۴۷۶ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۲) حدیث: ''أغار على بني المصطلق وهم غافلون ......'' کی روایت بخاری (الفتح ۵/ ۱۷۰ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۳) حدیث: ''عهد إلى أسامة أن يغير على ابنى صباحا'' کی روایت ابن سعد نے الطبقات (۴/ ۶۶ طبع دار صادر) میں کی ہے اور اس کی سند صحیح ہے۔

(۴) حدیث: ''هم منهم'' کی روایت (فقرہ نمبر ۴) میں گذر چکی۔

(۵) البحر الرائق ۵/ ۸۱، روضۃ الطالبین ۱۰/ ۲۳۹، المغنی لابن قدامہ ۱۰/ ۳۸۶، مغنی المحتاج ۴/ ۲۲۳۔

میں غروب شمس سے لے کر طلوع فجر تک کے درمیان کرنا واجب ہے، امام ابوحنیفہ کی رائے میں رات میں نیت کرنا مستحب ہے، لیکن دن میں زوال تک بھی نیت کرلینا کافی ہے، اس میں تفصیل ہے جسے اصطلاح ''نیت'' اور ''صوم'' میں دیکھا جائے[۱]۔

بحث کے مقامات:

۷- تبییت سے متعلق بحث فقہاء کتاب ''السیر ۃ'' اور ''الجہاد'' میں کرتے ہیں۔

(۱) البجیرمی علی الخطیب ۳۴۶/۲، الأشباہ والنظائر لابن نجیم ص ۷۱، الاختیار ۱۳۵/۴، جواہر الإکلیل ۱۳۸/۱، فتح الباری ۹/۱، نیل الأوطار ۲۷۰/۴، المسودۃ فی أصول الفقہ ص ۹۷۔

تتابع

تعریف:

۱- تتابع کا ایک معنی ''موالات''، یعنی کسی کام کو پے در پے کرنا ہے، چنانچہ کہا جاتا ہے: ''تابع فلان بین الصلاۃ و بین القراءۃ'' یعنی فلاں نے نماز اور قرأت کو پے در پے ادا کیا، گویا ایک کو دوسرے کے بعد بلافصل کیا۔

اور ''تتابعت الأشیاء'' کا معنی ہے: بعض شئی بعض کے بعد حاصل ہوئی اور ''تابع بین الأمور متابعة وتباعا'' کا معنی ہے: اس نے کاموں کو یکے بعد دیگرے لگاتار انجام دیا[۱]۔

اور اس کا اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے۔

اجمالی حکم:

۲- تتابع، کفارات کے روزہ میں، اعتکاف میں اور وضو وغسل میں ہوتا ہے اور اکثر وبیشتر اس کو موالات سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ اس کے احکام وضو وغسل کے بیان میں ملاحظہ کئے جاسکتے ہیں۔

کفارۂ یمین کے روزہ میں تتابع:

۳- اپنی قسم میں حانث ہونے والے شخص کی اگر اتنی استطاعت نہ ہو کہ وہ دس مسکینوں کو کھانا کھلائے یا ان کو کپڑا پہنائے یا غلام آزاد

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر مادۃ ''تبع''۔

کرے یا اس سے عاجز ہوتو اس کے لئے ضروری ہے کہ روزہ کی طرف منتقل ہوجائے، لہذا تین دن وہ روزہ رکھ لے۔ اور اس سلسلے میں اصل اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے: "لاَ يُؤَاخِذُكُمُ اللّٰهُ بِاللَّغْوِ فِيْ أَيْمَانِكُمْ وَلٰكِنْ يُّؤَاخِذُكُمْ بِمَا عَقَّدْتُّمُ الْأَيْمَانَ فَكَفَّارَتُهٗ إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَاكِيْنَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعِمُوْنَ أَهْلِيْكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْتَحْرِيْرُ رَقَبَةٍ فَمَنْ لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلاَثَةِ أَيَّامٍ ذٰلِكَ كَفَّارَةُ أَيْمَانِكُمْ إِذَا حَلَفْتُمْ"(۱) (اللہ تم سے تمہاری بے معنی قسموں پر مواخذہ نہیں کرتا لیکن جن قسموں کو تم مضبوط کر چکے ہو ان پر تم سے مواخذہ کرتا ہے، سو اس کا کفارہ دس مسکینوں کو اوسط درجہ کا کھانا ہے جو تم اپنے گھر والوں کو دیا کرتے ہو یا انہیں کپڑا دینا یا غلام آزاد کرنا لیکن جس کو (اتنا) مقدور نہ ہو تو اس کے لئے تین دن کے روزے ہیں، یہ تمہاری قسموں کا کفارہ ہے جبکہ تم حلف اٹھا چکے ہو)۔

اس تتابع کے متعلق فقہاء کے درمیان اختلاف ہے، چنانچہ حنفیہ کی رائے جو حنابلہ کا اصح قول اور شافعیہ کا ایک قول ہے، یہ ہے کہ تتابع واجب ہے، حضرت ابن مسعودؓ کی اس شاذ قراءت کی بنا پر: "فصيام ثلاثة أيام متتابعات"(۲) (لگاتار تین روزے رکھنا)۔

اور مالکیہ کا خیال یہ ہے کہ مسلسل روزے رکھنا یا الگ الگ روزے رکھنا دونوں جائز ہیں۔ شافعیہ کا دوسرا قول بھی یہی ہے(۳)۔ دیکھئے: "کفارۂ یمین"۔

(۱) سورۂ مائدہ / ۸۹۔

(۲) ابن عابدین ۳/ ۶۰، ۶۲، المہذب فی فقہ الإمام الشافعی ۲/ ۱۴۲، المغنی لابن قدامہ ۸/ ۷۴۴، ۷۵۲۔

(۳) الشرح الکبیر ۲/ ۱۳۲، ۱۳۳، المدونۃ الکبری للإمام مالک ۲/ ۱۲۲۔

کفارۂ ظہار کے روزے میں تتابع:

۴- کفارۂ ظہار میں پہلے غلام آزاد کرنا ہے، اس کے بعد دوسرا درجہ روزہ رکھنا ہے، جیسا کہ ارشاد باری ہے: "وَالَّذِيْنَ يُظَاهِرُوْنَ مِنْ نِّسَائِهِمْ ثُمَّ يَعُوْدُوْنَ لِمَا قَالُوْا فَتَحْرِيْرُ رَقَبَةٍ مِّنْ قَبْلِ أَنْ يَّتَمَاسَّا ذٰلِكُمْ تُوْعَظُوْنَ بِهٖ وَاللّٰهُ بِمَا تَعْمَلُوْنَ خَبِيْرٌ۔ فَمَنْ لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَّتَمَاسَّا فَمَنْ لَّمْ يَسْتَطِعْ فَإِطْعَامُ سِتِّيْنَ مِسْكِيْنًا ذٰلِكَ لِتُؤْمِنُوْا بِاللّٰهِ وَرَسُوْلِهٖ وَتِلْكَ حُدُوْدُ اللّٰهِ وَلِلْكَافِرِيْنَ عَذَابٌ أَلِيْمٌ"(۱) (جو لوگ اپنی بیویوں سے ظہار کرتے ہیں، پھر اپنی کہی ہوئی بات کی تلافی کرنا چاہتے ہیں، تو اس کے ذمہ قبل اس کے کہ دونوں باہم اختلاط کریں ایک غلام کو آزاد کرنا ہے، اس سے تمہیں نصیحت کی جاتی ہے اور اللہ کو پوری خبر ہے اس کی جو تم کرتے رہتے ہو، پھر جس کو یہ میسر نہ ہو تو قبل اس کے کہ دونوں باہم اختلاط کریں اس کے ذمہ دو متواتر مہینوں کے روزے ہیں، پھر جس سے یہ بھی نہ ہو سکے تو اس کے ذمہ ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلانا ہے، یہ (احکام) اس لئے ہیں تاکہ تم اللہ اور اس کے رسول پر ایمان رکھو اور یہ اللہ کی حدیں ہیں اور کافروں کے لئے دردناک عذاب ہے)۔

لہذا ظہار کرنے والا شخص اگر غلام آزاد کرنے پر کسی وجہ سے قادر نہ ہو جیسا کہ پہلی آیت میں ہے تو وہ لگاتار دو مہینے روزے رکھے، اس کے درمیان نہ رمضان آئے نہ عیدین اور نہ ایام تشریق، جیسا کہ دوسری آیت کے شروع میں ذکر کیا گیا ہے اور یہ جماع سے قبل ہے، لہذا اگر روزہ کے درمیان دن میں یا رات میں جان کر یا بھول کر عذر کی وجہ سے یا بلا عذر عورت سے جماع کر لے تو پھر از سر نو روزہ رکھنا ہوگا، کیونکہ ارشاد باری ہے: "من قبل أن يتماسا"۔

(۱) سورۂ مجادلہ / ۳، ۴۔

تتابع ۵

مسلسل روزے رکھنے کے وجوب میں حنفیہ (۱)، مالکیہ (۲) شافعیہ اور حنابلہ (۳) نے اسی سے استدلال کیا ہے، مگر شافعیہ کا کہنا یہ ہے کہ روزہ رکھنے کے درمیان بوقت شب تکمیل کفارہ سے پہلے اپنی بیوی سے مجامعت کرلے تو گنہ گار ہوگا، مگر تتابع ختم نہ ہوگا (۴)۔

دیکھئے: ''کفارۂ ظہار''۔

رمضان کے دنوں میں روزہ توڑنے پر جو کفارہ واجب ہے اس کے روزوں میں تسلسل:

۵- رمضان کے دن میں جماع کرنے سے بالاتفاق کفارہ واجب ہوتا ہے، اور جان بوجھ کر کھانے پینے سے صرف حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک کفارہ واجب ہوتا ہے، اور کفارہ کی ادائیگی غلام آزاد کرنے یا روزہ رکھنے یا کھانا کھلانے کے ذریعہ ہوتی ہے۔ اور حنفیہ، شافعیہ اور جمہور حنابلہ کے نزدیک پہلے غلام آزاد کرنا ہے، اس کے بعد روزہ کا درجہ ہے۔ اور امام احمد کی ایک روایت یہ ہے کہ غلام آزاد کرنے، کھانا کھلانے اور روزہ رکھنے کے درمیان اختیار حاصل ہوگا۔ جس کے ذریعہ بھی کفارہ ادا کردے کافی ہوگا اور یہ اس بنا پر کہ لفظ ''أو'' تخییر کے لئے ہے، اس لئے کہ حضرت ابوہریرہؓ کی روایت ہے: ''أن رجلاً أفطر في رمضان فأمره رسول الله أن يكفر بعتق رقبة أو صيام شهرين متتابعين أو إطعام ستين مسكيناً'' (۵) (ایک شخص نے رمضان میں روزہ توڑ دیا تو آپ ﷺ نے حکم دیا کہ کفارہ ادا کرے یا وہ غلام آزاد کرے، یا دو مہینے لگاتار روزے رکھے، یا ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلائے)۔

(۱) الاختیار شرح المختار ۲/ ۲۲۳، ۲۲۵، طبع مصطفیٰ الحلبی ۱۹۳۶ء۔

(۲) الشرح الکبیر ۲/ ۷ ۴۴، ۴۵۰، ۴۵۱۔

(۳) المغنی لابن قدامہ ۷/ ۳۵۹، ۳۶۵، ۳۶۷ طبع الریاض الحدیثہ۔

(۴) المہذب فی فقہ الامام الشافعی ۲/ ۱۱۶، ۱۱۸۔

(۵) حدیث: ''أن رجلا أفطر في رمضان......'' کی روایت مسلم (۲/ ۷۸۳ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

اور مالکیہ کے نزدیک بھی اس کے کفارہ میں تخییر ہے، لیکن انہوں نے کھانا کھلانے کو غلام آزاد کرنے پر ترجیح دی ہے؟ اس طرح انہوں نے اس کو پہلے نمبر پر رکھا ہے، کیونکہ اس کا نفع زیادہ ہے، اس لئے کہ اس سے بہت سے افراد فائدہ اٹھاتے ہیں اور انہوں نے روزہ رکھنے پر غلام آزاد کرنے کو ترجیح دی ہے، اس لئے کہ غلام آزاد کرنے میں دوسرے کو فائدہ پہنچتا ہے اور روزہ رکھنے میں یہ بات نہیں ہے، لہٰذا روزہ ان کے نزدیک تیسرے نمبر پر ہوگا۔

خواہ ادائیگی کفارہ میں اختیار ہو یا روزہ کا نمبر دوسرے یا تیسرے درجہ میں ہو بہر صورت رمضان میں روزہ توڑ دینے کا کفارہ باتفاق ائمہ اربعہ دو ماہ لگاتار روزہ رکھنا ہے، اس حدیث کی بنا پر جو حضرت ابوہریرہؓ نے روایت کی ہے، وہ فرماتے ہیں: ''بينما نحن جلوس عند النبي ﷺ إذ جاءه رجل فقال: يا رسول الله: هلكت، قال: مالک؟ قال: وقعت على امرأتي و أنا صائم، فقال رسول الله ﷺ: هل تجد رقبة تعتقها؟ قال: لا، قال: فهل تستطيع أن تصوم شهرين متتابعين؟ قال: لا، قال: فهل تجد إطعام ستين مسكيناً؟ قال: لا، قال: فمكث النبي ﷺ، فبينا نحن على ذلک، أتى النبي ﷺ بعرق فيها تمر -والعرق: المكتل- قال: أين السائل؟ فقال: أنا. قال: خذ هذا فتصدق به، فقال الرجل: على أفقر مني يا رسول الله؟ فوالله ما بين لابتيها -يريد الحرتين- أهل بيت أفقر من أهل بيتي فضحک النبي حتى بدت أنيابه، ثم قال: أطعمه أهلک'' (۱) (ہم

(۱) ابن عابدین ۲/ ۱۰۹، المہذب فی فقہ الامام الشافعی ۱/ ۱۹۱، المغنی لابن قدامہ

لوگ نبی علیہ السلام کے پاس بیٹھے ہوئے تھے، اسی درمیان ایک شخص آیا اور اس نے عرض کیا: اے اللہ کے رسول میں تو ہلاک ہوگیا، آپ علیہ السلام نے فرمایا: کیا ہوا؟ اس نے کہا: میں نے روزہ کی حالت میں اپنی بیوی سے جماع کرلیا، آپ علیہ السلام نے فرمایا: کیا تم غلام آزاد کرنے پر قادر ہو؟ اس نے کہا: نہیں، پھر آپ علیہ السلام نے فرمایا: کیا تم دو ماہ مسلسل روزے رکھ سکتے ہو؟ اس نے کہا: نہیں، پھر آپ علیہ السلام نے فرمایا: تم ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلا سکتے ہو؟ اس نے کہا: نہیں، راوی کہتے ہیں کہ نبی علیہ السلام تھوڑی دیر ٹھہر گئے، ہم لوگ بیٹھے ہی تھے کہ نبی علیہ السلام کے پاس ایک تھیلا لایا گیا جس میں کھجوریں تھیں آپ نے فرمایا: سائل کہاں ہے؟ اس نے کہا: میں ہوں۔ آپ علیہ السلام نے فرمایا: یہ لو اور اس کو صدقہ کردو، تو اس شخص نے کہا: اے اللہ کے رسول مجھ سے زیادہ محتاج کون ہے؟ خدا کی قسم مدینہ کے دونوں کناروں (یعنی آبادی سے باہر پائی جانے والی سیاہ پتھروں والی زمینوں) کے درمیان کوئی گھر والے میرے گھر والوں سے زیادہ محتاج نہیں ہیں۔ آپ علیہ السلام اتنا ہنسے کہ آپ کے سامنے کے دندان مبارک بھی کھل گئے، پھر آپ علیہ السلام نے فرمایا کہ اس کو اپنے گھر والوں کو کھلا دو)۔

کفارۂ قتل میں روزہ:

۶ - غلام آزاد کرنے سے عاجز ہوجانے کے بعد دوسرے درجہ میں روزہ ہے، جیسا کہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: "وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَى أَهْلِهِ إِلاَّ أَنْ يَصَّدَّقُوا" تا "فَمَنْ لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ تَوْبَةً مِّنَ اللَّهِ وَكَانَ اللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا"(۱) (اور جو کوئی کسی مومن کو غلطی سے قتل کر ڈالے تو ایک مسلمان غلام کا آزاد کرنا (اس پر واجب ہے) اور خون بہا بھی جو اس کے عزیزوں کے حوالہ کیا جائے گا، سوا اس کے کہ وہ لوگ (خود ہی) اسے معاف کردیں...... پھر جس کو یہ نہ میسر ہو اس پر دو مہینے کے لگاتار روزے رکھنا (واجب ہے)، یہ توبہ اللہ کی طرف سے ہے اور اللہ بڑا علم والا ہے بڑا حکمت والا ہے)، لہٰذا ان دونوں مہینوں کے روزوں میں تتابع باتفاق فقہاء واجب ہے(۲)۔

دیکھئے: "کفارۂ قتل"۔

نذر کے روزہ میں تسلسل:

۷ - اگر غیر متعین طور پر چند دن یا ایک ماہ یا ایک سال روزہ رکھنے کی نذر مانے اور تسلسل کی شرط لگائے تو یہ باتفاق فقہاء اس پر لازم ہوگا، اسی طرح اگر متعین مہینہ کی نذر مانی، مثلاً رجب یا متعین سال کی نذر مانی تو اسی طرح ان روزوں کو لگاتار رکھنا ضروری ہے۔

اور اگر غیر معین مہینہ یا سال کی نذر مانے اور مسلسل رکھنے کی شرط نہ لگائے تو حنفیہ، مالکیہ اور شافعیہ کا مذہب یہ ہے کہ اسے مسلسل رکھنا واجب نہیں، اور حنابلہ کی ایک رائے بھی یہی ہے اور حنابلہ کی دوسری رائے یہ ہے کہ اس پر مسلسل روزہ رکھنا لازم ہوگا، اسی طرح جس نے یہ کہا کہ اللہ کے لئے میرے اوپر دس دن کا روزہ رکھنا واجب ہے، اس کے متعلق امام احمد سے ایک روایت یہ ہے کہ ان روزوں کو مسلسل رکھے(۳)۔

= ۳/ ۱۲۷، ۱۲۸، الشرح الکبیر ۱/ ۵۳۰۔

حدیث ابوہریرہؓ: "بينما نحن جلوس......" کی روایت بخاری (الفتح ۴/ ۱۶۳ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/ ۷۸۱، ۷۸۲ طبع الحلبی) نے کی ہے الفاظ بخاری کے ہیں۔

(۱) سورۂ نساء/ ۹۲۔

(۲) ابن عابدین ۵/ ۶۸، ۳، المہذب فی فقہ الامام الشافعی ۲/ ۲۱۸، جواہر الاکلیل ۲/ ۲۷۳، المغنی لابن قدامہ ۸/ ۹۷۔

(۳) ابن عابدین ۳/ ۱۷، المہذب فی فقہ الامام الشافعی ۱/ ۲۵۲، جواہر الاکلیل ۱/ ۲۳۸، التاج والاکلیل بہامش الحطاب ۳/ ۳۵۱، مطالب اولی النہی ۶/ ۳۳۱، المغنی لابن قدامہ ۹/ ۲۷ طبع الریاض۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: ''نذر'' کی اصطلاح۔

اعتکاف میں تسلسل:

۸ - حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ جس شخص نے اپنے اوپر چند دنوں کا اعتکاف لازم کرلیا مثلاً کہا: دس دن تو ان دنوں کا اعتکاف ان کی راتوں کے ساتھ مسلسل کرنا واجب ہوگا اگر چہ اس نے شرط نہ لگائی ہو، کیونکہ اعتکاف کی بنیاد تسلسل پر قائم ہے۔

اسی طرح اگر کہا: ''ایک ماہ'' اور کسی متعین ماہ کی نیت نہیں کی تب بھی اس پر رات اور دن مسلسل اعتکاف کرنا لازم ہوگا، اور جب چاہے گنتی کے حساب سے شروع کردے، چاند کے اعتبار سے نہیں اگر چہ اس نے ایسے مہینہ کو متعین کیا ہو جو چاند کے اعتبار سے شمار کیا جاتا ہو۔ اور اگر اس نے متفرق طور پر اعتکاف کیا تو پھر از سرنو مسلسل کرے، امام زفر فرماتے ہیں کہ اگر اس نے ایک ماہ کے اعتکاف کی نذر مانی تو اسے اختیار ہوگا، چاہے تو متفرق طور پر اعتکاف کرے یا مسلسل کرے اور اگر صرف دن کی نیت کی، رات کی نہیں، تو بھی اس کی نیت صحیح ہوگی، کیونکہ ''یوم'' کی حقیقت دن کی سفیدی ہے (۱)۔

اگر مطلق اعتکاف کی نذر ہو، اس میں تتابع یا عدم تتابع کی قید نہ ہو تو مالکیہ کے نزدیک مسلسل اعتکاف کرنا لازم ہے، اور جو شخص ایک ماہ یا تیس دن کے اعتکاف کی نذر مانے تو وہ اس کو متفرق طور پر ادا نہ کرے، اس کے برخلاف یہ مسئلہ ہے کہ اگر کوئی شخص ایک ماہ یا چند دن روزہ رکھنے کی نذر مانے تو ایسے شخص پر مسلسل روزہ رکھنا لازم نہیں۔

دونوں میں فرق یہ ہے کہ روزہ صرف دن کا ہوتا ہے، رات کا نہیں، لہذا جس طرح وہ روزہ رکھے، خواہ مسلسل رکھے یا جدا جدا صحیح ہے، بخلاف اعتکاف کے کہ وہ تو رات اور دن پورے زمانے کو محیط ہوتا ہے، گویا اس کا حکم تسلسل کا تقاضا کرتا ہے۔

اور مطلق سے مراد یہ ہے کہ لفظاً تتابع کی شرط نہ ہو اور تتابع یا عدم تتابع کی نیت بھی نہ ہو، اگر اس میں ان دونوں میں سے کسی ایک کی نیت ہو تو نیت کے مطابق عمل کیا جائے گا اور معتکف اعتکاف کے شروع کرنے یعنی اس میں داخل ہونے کے وقت جیسی نیت کرے گا وہ لازم ہوگا، یعنی اگر مسلسل اعتکاف کی نیت کرے گا تو مسلسل اعتکاف کرنا لازم ہوگا اور اگر الگ الگ اعتکاف کی نیت کرے گا تو الگ الگ لازم ہوگا، صرف نیت کرنے سے اس پر کچھ لازم نہ ہوگا، اس لئے کہ محض نیت سے کچھ واجب نہیں ہوتا (۱)۔

اور شافعیہ نے فرمایا کہ جس شخص نے ایک ماہ اعتکاف کرنے کی نذر مانی اور مہینہ کو متعین کرلیا تو اس پر رات و دن کا مسلسل اعتکاف کرنا لازم ہوگا، خواہ مہینہ مکمل ہو یا ناقص، اس لئے کہ مہینہ دو چاندوں کے درمیانی وقت کا نام ہے، خواہ پورا ہو یا ناقص۔

اور اگر مہینہ کے دنوں کے اعتکاف کی نذر مانی ہے تو صرف دن میں اعتکاف لازم ہوگا، رات میں نہیں، کیونکہ اس نے دن کو خاص کرلیا ہے، اس لئے رات کا اعتکاف لازم نہیں، اگر مہینہ گزر جائے اور وہ اعتکاف نہ کرے تو اس کی قضا لازم ہوگی، اور جائز ہوگا کہ مسلسل قضا کرے یا الگ الگ، اس لئے کہ مسلسل ادائیگی کی شرط وقت کے اندر تھی، لہذا جب وقت ختم ہوگیا تو حکم بھی فوت ہوگیا، جیسا کہ رمضان کے روزے میں (اگر رمضان کا روزہ قضا ہوجائے تو تتابع کا حکم نہیں رہتا ہے) اور اگر مسلسل اعتکاف کرنے کی نذر مانی تو اس کی قضا بھی مسلسل لازم ہوگی، اس لئے کہ اس جگہ تسلسل کا حکم نذر کی وجہ سے ہے، لہذا وقت کے فوت ہونے سے وہ ساقط نہ ہوگا۔

(۱) فتح القدیر ۲/ ۱۱۴، ۱۱۵ طبع صادر۔

(۱) الخرشی علی مختصر خلیل ۲/ ۲۷۱، ۲۷۲۔

اور اگر غیر معین مہینہ کے اعتکاف کی نذر مانی اور چاند کے اعتبار سے ایک مہینہ کا اعتکاف کیا تو یہ اعتکاف کافی ہوجائے گا، خواہ ماہ مکمل ہو یا ناقص، اس لئے کہ اس پر بھی مہینہ کا اطلاق ہوتا ہے اور اگر گنتی کے اعتبار سے ایک ماہ کا اعتکاف کیا تو تیس دن کا اعتکاف **لازم** ہوگا، اس لئے کہ مہینہ گنتی کے اعتبار سے تیس دن کا ہوتا ہے، لہٰذا اگر تسلسل کی شرط لگائی ہے تو لگاتار کرنا ضروری ہوگا، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "**من نذر وسمّی فعلیه الوفاء بما سمّی**"(۱) (جس نے متعین طور پر نذر مانی تو جو اس نے متعین کیا ہے اس کو پورا کرنا اس پر لازم ہے)۔ اور اگر الگ الگ اعتکاف کی شرط لگائی ہے تو جائز ہے کہ الگ الگ کرے یا مسلسل کرے، کیونکہ مسلسل کرنے والا الگ الگ کرنے والے سے افضل ہے، اور اگر مطلق نذر مانی ہے تو مسلسل اور جدا جدا دونوں طرح جائز ہے، جیسے کہ کوئی شخص ایک ماہ روزہ رکھنے کی نذر مانے (۲)۔

اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ جس شخص نے چند دن مسلسل اعتکاف کرنے کی نذر مانی تو وہ اس کا روزہ بھی رکھے، اگر کسی دن روزہ نہ رکھے تو اس کا تسلسل ختم ہوجائے گا اور از سر نو شروع کرنا ضروری ہوگا، کیونکہ اس نے جس طرح نذر مانی تھی اس طرح ادا نہیں کیا (۳)۔

اور اگر ایک ماہ اعتکاف کرنے کی نذر مانی تو چاند کے اعتبار سے ایک مہینہ یا تیس دن کا اعتکاف لازم ہوگا۔ اور اس میں تسلسل کے سلسلہ میں دو اقوال ہیں، ایک یہ ہے کہ تسلسل اس پر لازم نہیں ہوگا اور دوسرا یہ کہ تسلسل اس پر لازم ہوگا اور قاضی کہتے ہیں کہ تسلسل لازم ہوگا اور یہی ایک قول ہے، کیونکہ یہ ایک ایسا عمل ہے جو رات و دن دونوں میں کیا جاتا ہے، لہٰذا جب اس نے مطلق ذکر کیا تو تسلسل لازم ہوگا (۱)۔ دیکھئے: "اعتکاف"۔

کفارات کے روزوں میں تسلسل کو ختم کرنے والی چیزیں:

کفارہ کے روزہ میں تسلسل مندرجہ ذیل چیزوں کی وجہ سے ختم ہوجاتا ہے جن کو فقہاء نے ذکر کیا ہے:

الف- اِکراہ یا سہو وغیرہ کی وجہ سے روزہ توڑ دینا:

۹- حنفیہ کی رائے یہ ہے کہ عذر یا بلا عذر افطار کرلینے کی وجہ سے تسلسل ختم ہوجاتا ہے، مگر حالت حیض میں عورت کا عذر اس سے مستثنیٰ ہے کہ اس کی وجہ سے تسلسل ختم نہیں ہوتا۔ اور انہوں نے مرض اور غیر مرض کے درمیان کوئی فرق نہیں کیا ہے اور اس میں اِکراہ بھی شامل ہے۔ اور کفارۂ ظہار میں اگر کوئی شخص بھول کر کھا پی لے تو صاحب "الفتاوی الہندیہ" کی صراحت کے مطابق یہ نقصان دہ نہ ہوگا (۲)۔

اور چاند کا اعتبار نہ کرنے کی صورت میں انسٹھ دن کا روزہ رکھنا کافی نہیں، اور اگر چاند کے اعتبار سے دو ماہ کے روزے رکھے تو اس کا روزہ کافی ہوگا، حتی کہ اگر اٹھاون دن ہی پورے ہوئے تو بھی صحیح ہے (۳)۔

مالکیہ کی رائے یہ ہے کہ تکلیف دہ اِکراہ مثلاً مار، یا قتل کی دھمکی

---

(۱) حدیث: "من نذر و سمّی فعلیه الوفاء بما سمّی" کو زیلعی نے نصب الرایہ (۳/ ۳۰۰ طبع دار المامون مصر) میں نقل کیا ہے اور کہا کہ یہ غریب ہے۔

(۲) المہذب فی فقہ الامام الشافعی ۱/ ۱۹۸۔

(۳) کشاف القناع عن متن الاقناع ۲/ ۳۴۹ طبع النصر الحدیثہ۔

---

(۱) المغنی لابن قدامہ ۳/ ۲۱۲۔

(۲) فتح القدیر مع العنایہ ۳/ ۲۴۰ طبع الامیریہ، الفتاوی الہندیہ ۱/ ۵۱۲ طبع المکتبۃ الاسلامیہ۔

(۳) العنایہ بہامش فتح القدیر ۳/ ۲۳۹ طبع الامیریہ۔

دینے کی وجہ سے اگر کوئی شخص روزہ توڑ دے تو اس سے تسلسل ختم نہیں ہوگا۔ اسی طرح صبح صادق کے بعد رات سمجھ کر کچھ کھالیا یا غروب شمس سے قبل غروب شمس سمجھ کر افطار کرلیا تسلسل کو ختم کرنے والا نہیں ہے۔ ہاں اگر غروب میں شک تھا اس کے باوجود افطار کرلیا تو تسلسل ختم ہوجائے گا، اور اسی طرح اگر کسی شخص نے انسٹھ دن روزے رکھے اور یہ سمجھ کر کہ روزے مکمل ہوگئے افطار کرلیا تو بھی ان کے نزدیک تسلسل ختم نہ ہوگا(۱)۔

اور بھول کر کھاپی لینا مالکیہ کے مشہور قول کے مطابق تسلسل کو ختم کرنے والا نہیں ہے۔ اور ظہار کرنے والے کے علاوہ اگر کوئی شخص دن میں بھول کر یا رات میں جان بوجھ کر جماع کرلے تو اس سے تسلسل ختم نہیں ہوگا(۲)۔

شافعیہ نے ذکر کیا ہے کہ کھانا کھانے کے لئے اِکراہ تسلسل کو ختم کرنے والا ہے، اس لئے کہ کھانے کے لئے اِکراہ روزہ کو ختم کردیتا ہے، جیسا کہ شافعیہ کا یہی قول ہے، اس لئے کہ یہ ایسا سبب ہے جو کم پیش آتا ہے، دونوں صورتوں میں شافعیہ کا یہی مذہب ہے، جیسا کہ ''الروضہ'' میں بیان کیا گیا ہے اور جمہور نے اسی کو اختیار کیا ہے، اور ابن کج نے ان دونوں کو مرض کے مثل قرار دیا ہے۔ اور اسی طرح جب کسی نے ناک میں پانی ڈالا پھر پانی دماغ تک پہنچ گیا تو اس صورت میں انقطاع تسلسل کے متعلق اختلاف ہے، اس کی بنا اس قول پر ہے کہ یہ روزہ کو توڑنے والا ہے، اور نووی نے فرمایا کہ اگر زبردستی کسی کے منہ میں کھانا ڈال دیا گیا تو نہ اس کا روزہ ختم ہوا اور نہ اس کا تسلسل، شافعیہ نے تمام صورتوں میں اسی کو قطعی قرار دیا ہے(۳)۔

(۱) جواہر الاکلیل ۱/ ۱۷۷ طبع دار المعرفہ، الخرشی ۴/ ۱۱۸ طبع دار صادر۔

(۲) جواہر الاکلیل ۱/ ۱۷۷ طبع دار المعرفہ، الدسوقی ۲/ ۴۵۱۔

(۳) روضۃ الطالبین ۸/ ۳۰۳ طبع المکتب الاسلامی۔

اور حنابلہ نے ذکر کیا ہے کہ صحیح مذہب کے مطابق اِکراہ یا غلطی یا نسیان کی وجہ سے روزہ توڑنے سے تسلسل ختم نہیں ہوتا ہے۔ اس حدیث کی بنا پر جس میں فرمایا گیا: ''**إن الله وضع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه**''(۱) (اللہ تعالیٰ نے میری امت سے خطا و نسیان اور اِکراہ کو ساقط کردیا ہے)۔ ہاں اگر نادانی کی وجہ سے روزہ کو کسی شخص نے توڑ دیا تو یہ عذر قابل قبول نہ ہوگا۔ اور جس نے غلطی کی وجہ سے افطار کرلیا مثلاً کسی نے رات سمجھ کر کھانا کھالیا یا غروب کا خیال کرکے روزہ افطار کرلیا اور اس کے خلاف ظاہر ہوا تو ایسے شخص کے روزہ کا تسلسل ختم نہ ہوگا۔ اور جس شخص نے دو ماہ مکمل ہونے کا گمان کرکے روزہ توڑ دیا اور اس کے خلاف ظاہر ہوا تو اس کے روزہ کا تسلسل ختم ہوجائے گا یا اگر اس نے یہ سمجھ کر افطار کرلیا کہ ایک ہی ماہ کا روزہ واجب ہے یا یہ سمجھ کر کہ تسلسل واجب نہیں ہے روزہ توڑ دیا یا بلاعذر افطار کرلیا تو اس کے روزہ کا تسلسل ختم ہوجائے گا، اس لئے کہ اس نے از خود اس کو ختم کردیا ہے اور ناواقفیت کی وجہ سے وہ معذور نہ سمجھا جائے گا(۲)۔

ب- حیض ونفاس:

۱۰ - فقہاء اس پر متفق ہیں کہ جس کفارہ میں عورت پر دو ماہ کے روزے فرض ہوتے ہیں جیسے کفارۂ قتل تو اس کی ادائیگی کے دوران حیض یا نفاس کا آجانا اس کے تسلسل کو ختم نہیں کرے گا، اس لئے کہ یہ دونوں چیزیں عورت کے لئے لازم ہیں، اور اس وجہ سے بھی کہ ان

(۱) حدیث: ''إن الله وضع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه'' کی روایت حاکم (۲/ ۱۹۸ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے اور نووی نے اسے حسن قرار دیا ہے جیسا کہ سخاوی کی ''المقاصد الحسنہ'' (ص ۲۳۰ شائع کردہ دار الکتب العلمیہ) میں ہے۔

(۲) کشاف القناع ۵/ ۳۸۴ طبع النصر، الانصاف ۹/ ۲۲۶ طبع التراث۔

دونوں میں عورت کے عمل کو کوئی دخل نہیں ہے، اور اس وجہ سے بھی کہ یہ صوم کے منافی ہے اور کفارہ کو سن ایاس تک مؤخر کرنے میں خطرہ ہے، ہاں شافعیہ میں سے متولی نے کہا کہ اگر طہر کے سلسلہ میں کسی عورت کی ایسی عادت ہو کہ جس میں صوم کفارہ کی گنجائش ہو سکتی ہے اور یہ ان ایام کے علاوہ میں روزہ رکھے اور نتیجتاً اسے حیض آجائے تو اس کا تسلسل ختم ہوجائے گا[۱]۔

اور کفارۂ یمین کے روزوں کے تسلسل کو حیض ختم کردے گا، اس قول کی بناپر جس کے مطابق کفارۂ یمین میں تسلسل واجب ہے، جیسا کہ حنفیہ نے ذکر کیا ہے اور شافعیہ کے دو اقوال میں سے ایک قول یہ ہے کہ تسلسل واجب ہے اس کے ایام کے کم ہونے کی وجہ سے، بخلاف دو ماہ کے[۲] (کہ یہ لمبی مدت ہے)۔

اس کے علاوہ علامہ نووی نے ''الروضہ'' میں کہا ہے کہ جب ہم نے کفارۂ یمین میں تسلسل کو واجب قرار دے دیا ہے تو اگر وہ اس کی ادائیگی کے درمیان حائضہ ہوگئی تو اس کے انقطاع تسلسل میں وہی دو اقوال ہیں جو دو ماہ کے دوران بوجہ مرض افطار کرلینے کے بارے میں ہیں اور بہت ممکن ہے کہ اس میں انقطاع تسلسل کا حکم یقینی ہو[۳]۔

۱۱ - حنفیہ کے نزدیک صوم کفارہ کا تسلسل نفاس کی وجہ سے ختم ہوجاتا ہے اور شافعیہ کا ایک قول جس کو ابو الفرج سرخسی نے نقل کیا ہے جو ان کے قول صحیح کے بالمقابل ہے، یہی ہے، اس لئے کہ نفاس کا تحقق کم ہوتا ہے اور اس لئے کہ یہ امکان ہے کہ وہ ایسے مہینوں کو اختیار کرلے جو نفاس سے خالی ہوں، اور مالکیہ وشافعیہ کا مذہب صحیح اور حنابلہ کی رائے یہ ہے کہ نفاس کی وجہ سے تسلسل ختم نہ ہوگا، حیض پر قیاس کرتے ہوئے اور اس وجہ سے بھی کہ اس میں اس کا کوئی دخل نہیں ہے[۱]۔

ج - رمضان، عیدین اور ایام تشریق کا درمیان میں آجانا:

۱۲ - حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ ماہ رمضان، عید الفطر، عید الاضحیٰ اور ایام تشریق کا درمیان میں آجانا صوم کفارہ کو ختم کردیتا ہے، صوم رمضان کے واجب ہونے اور باقی روزوں کے حرام ہونے کی وجہ سے، اور اس وجہ سے بھی کہ وہ ایسے دو مہینوں کے پالینے پر قادر ہے جس میں مذکورہ ایام نہ ہوں۔ اور قیدی کے علاوہ کے روزوں کے متعلق بھی شافعیہ کا یہی مذہب ہے اور قیدی جب اپنے اجتہاد سے روزہ رکھ لے پھر اس کے دو ماہ مکمل ہونے سے قبل رمضان یا عید وغیرہ آجائے تو اس کے تسلسل کے ختم ہونے کے بارے میں وہی اختلاف ہے جو بوجہ مرض افطار کرلینے سے انقطاع تسلسل کے متعلق ہے[۲]۔

اور مالکیہ نے ذکر کیا ہے کہ عید کے دن جان کر روزہ توڑنا صوم کفارہ کے تسلسل کو ختم کردے گا، جیسے کوئی شخص اپنے کفارۂ ظہار کے لئے جان کر ذی قعدہ اور ذی الحجہ میں روزہ شروع کرے اور اسے معلوم ہو کہ اس کے درمیان عید آجائے گی، بخلاف اس کے جو اس سے ناواقف ہو تو اس کا تتابع ختم نہ ہوگا۔ جیسے اگر کسی نے ذی الحجہ کے مہینہ کو محرم کا مہینہ گمان کرکے اس میں روزہ شروع کردیا پھر اس کے بعد والے مہینہ کو صفر کا مہینہ سمجھ کر اس میں بھی روزہ رکھ لیا اور بعد میں اس کے خلاف ظاہر ہوا۔

---

(۱) تبیین الحقائق ۳/ ۱۰ طبع دار المعرفہ، جواہر الاکلیل ۱/ ۲۷۷ طبع دار المعرفہ، روضۃ الطالبین ۸/ ۳۰۲ طبع المکتب الاسلامی، حاشیۃ القلیوبی ۴/ ۲۶ طبع الحلبی، کشاف القناع ۵/ ۳۸۴ طبع النصر۔

(۲) تبیین الحقائق ۳/ ۱۰ طبع دار المعرفہ، المہذب ۲/ ۱۴۲، ۱۴۳ طبع دار المعرفہ۔

(۳) روضۃ الطالبین ۸/ ۳۰۴ طبع المکتب الاسلامی۔

(۱) تبیین الحقائق ۳/ ۱۰ طبع دار المعرفہ، الزرقانی ۴/ ۸۱ طبع دار الفکر، روضۃ الطالبین ۸/ ۳۰۲ طبع المکتب الاسلامی، کشاف القناع ۵/ ۳۸۴ طبع النصر۔

(۲) تبیین الحقائق ۳/ ۱۰ طبع دار المعرفہ، فتح القدیر ۳/ ۲۳۹ طبع الامیریہ، روضۃ الطالبین ۸/ ۳۰۳ طبع المکتب الاسلامی۔

فقہاء کے نزدیک دخول رمضان سے ناواقف ہونا ابن یونس کے راجح قول کے مطابق عید سے ناواقف ہونے کی طرح ہے، اور خرشی کی صراحت کے مطابق عید سے ناواقف ہونے کا مطلب یہ ہے کہ وہ اس بات سے ناواقف ہو کہ درمیان کفارہ وہ آجائے گی، نہ یہ کہ وہ یوم عید کے حکم سے ناواقف ہو، اس میں ابو الحسن کا اختلاف ہے، کیونکہ انہوں نے ذکر کیا ہے کہ ناواقفیت سے مراد حکم سے ناواقف ہونا ہے اور یہی قول اظہر ہے اور فقہاء کے نزدیک عید کے دو دن بعد والے دن عید ہی کے حکم میں داخل ہیں۔ اور ایام تشریق کے تیسرے دن کا روزہ کفایت کرے گا اور اس کا افطار بالاتفاق تسلسل کو ختم کرنے والا ہے، جیسا کہ خرشی میں آیا ہے[1]۔

اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ ان سب چیزوں سے صوم کفارہ کا تسلسل ختم نہیں ہوتا۔شرعی طور پر رمضان کے روزہ کے فرض ہونے کی وجہ سے، اور اس وجہ سے کہ عیدین میں افطار کرنا اور ایام تشریق میں روزہ نہ رکھنا بھی شرعی طور پر واجب ہے۔یعنی یہ سب ایسے اوقات ہیں کہ شریعت نے ان اوقات میں رات کی طرح روزہ رکھنے سے منع فرمایا ہے[2]۔

د-سفر:

۱۳ - حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک اگر کوئی شخص حالت سفر میں افطار کرے تو تتابع ختم ہوجائے گا اور شافعیہ کا بھی ایک قول یہی ہے، اس لئے کہ ان حضرات کے نزدیک عذر یا بلاعذر افطار کرنا تسلسل کو ختم کرنے والا ہے[3]۔

---

(۱) الخرشی ۴/ ۱۱۸ طبع دار صادر، جواہر الاکلیل ۱/ ۳۷۷، ۳۷۸ طبع دار المعرفہ۔

(۲) کشاف القناع ۵/ ۳۸۴ طبع النصر، الإنصاف ۹/ ۲۲۴ طبع التراث۔

(۳) فتح القدیر مع العنایہ ۳/ ۲۴۰ طبع الامیریہ الفتاوی الہندیہ ۱/ ۵۱۲ طبع

اور شافعیہ کا دوسرا قول یہ ہے کہ وہ مرض کی طرح ہے[1]۔ اور حنابلہ کے نزدیک وہ سفر جس میں افطار مباح ہے تسلسل کو ختم کرنے والا نہیں ہے[2]۔

ھ-حاملہ اور دودھ پلانے والی عورت کا افطار:

۱۴ - جیسا کہ "الروضہ" میں آیا ہے کہ اگر بچہ کے بارے میں خوف کی وجہ سے حاملہ اور دودھ پلانے والی عورت افطار کرے تو شافعیہ کا ایک قول یہ ہے کہ مرض کی طرح اس سے تسلسل ختم نہیں ہوگا اور دوسرا قول یہ ہے کہ یقیناً تسلسل ختم ہوجائے گا، اس لئے کہ یہ اس کا فعل اختیاری ہے۔

اور حنابلہ کا خیال یہ ہے کہ حاملہ اور دودھ پلانے والی عورت کا اپنی ذات پر یا بچہ پر خوف کرنا تسلسل کو ختم کرنے والا نہیں ہے، کیونکہ یہ ایک ایسا افطار ہے جو عذر مباح کی وجہ سے ہے جو ان دونوں کی طرف سے نہیں ہے، لہذا یہ مرض کے مشابہ ہوگا[3]۔

اور حنفیہ کا یہ مذہب کہ افطار خواہ بالعذر رہو یا بلاعذر تسلسل کو ختم کرنے والا ہے، اور مالکیہ کا یہ کہنا کہ ہر فعل اختیاری سے تسلسل ختم ہوجائے گا، مثلاً سفر، ان دونوں کا مقتضی یہ ہے کہ وہ دونوں عورتیں خواہ اپنی جان پر خوف کر رہی ہوں یا بچہ پر بہر دو صورت ان دونوں کے افطار کی وجہ سے تسلسل ختم ہوجائے گا[4]۔

= المکتبۃ الإسلامیہ، الخرشی ۴/ ۱۱۸ طبع دار صادر، جواہر الإکلیل ۱/ ۳۷۷ طبع دار المعرفہ۔

(۱) روضۃ الطالبین ۸/ ۳۰۳ طبع المکتب الإسلامی۔

(۲) کشاف القناع ۵/ ۳۸۴ طبع النصر۔

(۳) روضۃ الطالبین ۸/ ۳۰۲ طبع المکتب الإسلامی، مغنی المحتاج ۳/ ۳۶۵ طبع الحلبی، کشاف القناع ۵/ ۳۸۴ طبع النصر۔

(۴) فتح القدیر مع العنایہ ۷/ ۲۴۰ طبع الامیریہ الخرشی ۴/ ۱۱۸ طبع دار صادر، جواہر الإکلیل ۱/ ۳۷۷ طبع دار المعرفہ۔

و-مرض:

۱۵ - حنفیہ کے نزدیک مرض کی وجہ سے افطار کرنا صوم کفارہ کے تسلسل کو ختم کردیتا ہے اور شافعیہ کا قول جدید جو اظہر ہے یہی ہے، کیونکہ حنفیہ نے انقطاع تسلسل کے سلسلہ میں عذر یا بلاعذر افطار کرنے میں کوئی تفریق نہیں کی ہے، سوائے عورت کی حالت حیض کے، اور اس وجہ سے بھی کہ مرض مانع صوم نہیں، جیسا کہ شافعیہ نے ذکر کیا ہے، کیونکہ مریض تو باختیار خود روزہ توڑتا ہے (۱)۔

اور شافعیہ کا قول قدیم یہ ہے کہ مرض صوم کفارہ کے تسلسل کو ختم کرنے والا نہیں ہے، کیونکہ یہ صوم رمضان کے اصل وجوب سے بڑھا ہوا نہیں ہے اور صوم رمضان کا وجوب مرض کی وجہ سے ساقط ہوجاتا ہے اور حنابلہ کی بھی یہی رائے ہے، اگر چہ مرض خطرناک نہ ہو، کیونکہ حیض کی طرح اس میں بھی اس کو کوئی اختیار نہیں اور اسی کے مثل جنون اور بیہوشی ہے (۲)۔

ز-بعض راتوں میں نیت بھول جانا:

۱۶ - شافعیہ کا مذہب یہ ہے کہ رات کے بعض حصوں میں نیت کا بھول جانا، اسی طرح تسلسل کو ختم کردیتا ہے جس طرح عمداً نیت کو چھوڑ دینا اور مامور بہ کے ترک میں نسیان کو عذر نہیں قرار دیا جائے گا۔ یہ اس صورت میں ہے جبکہ پوری رات میں نیت کرنے کو شرط قرار دیا جائے، جیسا کہ اصح کے بالمقابل شافعیہ کا قول ہے۔ اور اگر دو مہینوں کے دنوں میں روزہ رکھ لیا پھر فارغ ہونے کے بعد کسی ایک دن کے بارے میں اس کو شبہ ہوا کہ اس دن نیت کی تھی یا نہیں تو صحیح قول کے مطابق اس پر ازسر نو روزہ رکھنا لازم نہیں، جیسا کہ نووی نے کہا ہے۔ اور ان دنوں سے فارغ ہونے کے بعد کسی ایک دن میں شک واقع ہونے کا کوئی اثر نہ ہوگا (۱)۔ رویانی نے کتاب الحیض میں متحیرہ (وہ عورت جو اپنے ایام حیض بھول جائے) کے مسائل کے ضمن میں اس کو ذکر کیا ہے۔

ح-وطی:

۱۷ - اور اگر ظہار کرنے والا شخص ایسی عورت سے دن میں جان بوجھ کر وطی کرلے جس سے اس نے ظہار کیا ہے تو اس کا یہ فعل باتفاق فقہاء تسلسل کو ختم کرنے والا ہوگا، اور اگر اس سے رات میں جان بوجھ کر یا بھول کر وطی کی یا دن میں بھول کر وطی کی تو اس میں اختلاف ہے۔

امام ابوحنیفہ اور امام محمد کی رائے یہ ہے کہ ظہار کرنے والے نے اگر اس عورت سے رات میں جان کر یا دن میں بھول کر وطی کرلی جس سے اس نے ظہار کیا تھا تو اس کی وجہ سے اس کا تسلسل ختم ہوجائے گا، اس لئے کہ روزہ میں شرط یہ ہے کہ جماع سے خالی ہو، اور امام ابو یوسف کی رائے یہ ہے کہ تسلسل ختم نہ ہوگا، کیونکہ اس کی وجہ سے روزہ ہی فاسد نہیں ہوتا، اگر چہ روزہ کو جماع پر مقدم کرنا شرط ہے، کیونکہ ہم نے جو بیان کیا ہے اس میں بعض کو مقدم کرنا ہے اور جو آپ نے فرمایا ہے اس میں کل کو مؤخر کرنا لازم آتا ہے (۲)۔

مالکیہ اور حنابلہ کا خیال یہ ہے کہ مظاہر کا اپنی مذکورہ بیوی سے مجامعت کرنا مطلقاً تسلسل کو ختم کردیتا ہے، خواہ رات میں ہو یا دن میں، بھول کر ہو یا جان کر، ناواقفیت کی بنا پر ہو یا غلطی کی بنا پر یا عذر کی

---

(۱) فتح القدیر مع العنایہ ۲/ ۲۴۰ طبع الأمیریہ روضۃ الطالبین ۸/ ۳۰۲، طبع المکتب الاسلامی۔

(۲) نہایۃ المحتاج ۷/ ۹۵ طبع المکتبۃ الاسلامیہ کشاف القناع ۵/ ۳۷۳ طبع النصر۔

(۱) روضۃ الطالبین ۸/ ۳۰۲، ۳۰۳ طبع المکتب الاسلامی، مغنی المحتاج ۳/ ۳۶۵ طبع الحلبی۔

(۲) تبیین الحقائق ۳/ ۱۰ طبع دار المعرفہ، فتح القدیر ۳/ ۲۳۹، ۲۴۰ طبع الأمیریہ حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۵۸۲ طبع المصریہ۔

بنا پر ہو جو افطار کو مباح قرار دیتا ہے، مثلاً سفر (۱)، کیونکہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "مِنْ قَبْلِ أَنْ يَّتَمَاسَّا" (۲) (قبل اس کے کہ دونوں باہم اختلاط کریں)۔

اور شافعیہ کا مذہب یہ ہے کہ اس کا رات میں مجامعت کرنا تسلسل کو ختم نہیں کرتا، ہاں گنہ گار ہوگا (۳)۔

اور غیر مظاہر کا اس سے دن میں جان بوجھ کر وطی کرنا تسلسل کو ختم کردے گا، جیسا کہ حنفیہ میں سے صاحب "العنایہ" نے صراحت فرمائی ہے، ہاں اگر رات میں جان کر یا بھول کر وطی کی یا دن میں بھول کر وطی کی تو تسلسل ختم نہ ہوگا، جیسا کہ حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ نے صراحت فرمائی ہے، کیونکہ یہ اس کے لئے حرام نہیں ہے۔

اور اسی کے مثل وہ صورت بھی ہے جب کوئی ایسے عذر کی وجہ سے وطی کرے جو اس کے لئے افطار کو مباح کرنے والا ہو، جیسا کہ حنابلہ نے صراحت کی ہے (۴)۔

ط- جس صورت میں تسلسل نہ ختم ہو اس کی قضا:

۱۸ - مالکیہ نے فرمایا کہ اپنے روزے کے درمیان جن ایام کا روزہ توڑدیا ہے، ان کی قضا میں تاخیر سے، اسی طرح ان روزوں کی قضا میں تاخیر سے جن کی قضا روزہ کے ساتھ متصلاً واجب تھی، کفارہ کے روزے کا تسلسل ختم ہوجاتا ہے۔

اگر اس کی قضا کو مؤخر کردیا تو روزہ کا تسلسل ختم ہوجائے گا اور انہوں نے اس کو، اس شخص سے تشبیہ دی ہے جو وضو یا غسل کے فرائض میں سے کسی چیز کو بھول گیا، پھر اسی درمیان اس کو یاد آیا مگر اس کو دھویا نہیں، یعنی جس وقت یاد آیا اسی وقت نہ کیا تو اس کے لئے ضروری ہے کہ ازسرنو طہارت حاصل کرے، خواہ بھول کر ایسا کیا ہو یا جان کر۔ ہاں اگر نماز سے قبل کسی نجاست کے یاد آنے کے باوجود اسے بھول گیا تو چونکہ وہ خفیف ہے اس وجہ سے وہ اثر انداز نہ ہوگی (۱) اور ہمیں اس مسئلہ میں مالکیہ کے علاوہ کسی کی کوئی صراحت نہیں ملی۔

(۱) الخرشی ۴/۱۱۷، ۱۱۸ طبع دار صادر، کشاف القناع ۵/۳۸۴ طبع النصر۔
(۲) سورۂ مجادلہ/۳۔
(۳) روضۃ الطالبین ۸/۳۰۲ طبع المکتب الإسلامی، مغنی المحتاج ۳/۳۶۶ طبع الحلبی۔
(۴) العنایہ ۳/۲۳۹ طبع الامیریہ، الخرشی ۴/۱۱۷، ۱۱۸ طبع دار صادر، کشاف القناع ۵/۳۴۸ طبع النصر۔

(۱) الخرشی ۴/۱۱۹ طبع دار صادر، جواہر الإکلیل ۱/۳۷۸ طبع دار المعرفہ۔

تترس

تعریف:

۱- تترس کا لغوی معنی: ڈھال کے ذریعہ چھپنا، اس کے ذریعہ بچنا اور محفوظ ہونا ہے (۱) اور تتریس کا بھی یہی معنی ہے، چنانچہ کہا جاتا ہے: "تترس بالترس" وہ ڈھال کے ذریعہ چھپا اور اس نے حفاظت چاہی (۲) جیسا کہ مالک بن أنس کی حدیث میں ہے، انہوں نے فرمایا: "كان أبو طلحة يتترس مع النبي ﷺ بترس واحد" (۳) (حضرت ابوطلحہ نبی ﷺ کے ساتھ ایک ہی ڈھال میں چھپنے کی کوشش کررہے تھے)، اور اس طرح بھی استعمال ہوتا ہے: "تترس بالشيء" یعنی اس کو ڈھال کی طرح بنالیا اور اس کے ذریعہ چھپا، اور کہا جاتا ہے: "تترس الكفار بأساری المسلمين وصبيانهم أثناء الحرب" (۴) (دوران جنگ کفار نے مسلمان قیدی اور ان کے بچوں کو ڈھال بنالیا)۔

اور اس کا فقہی استعمال لغوی معنی سے الگ نہیں ہے۔

(۱) ترس: گول کشادہ لوہا جو تلوار وغیرہ سے بچنے کے لئے ہاتھ میں لیا جاتا ہے لسان العرب، تاج العروس، المصباح المنیر مادۂ "ترس"۔
(۲) لسان العرب، تاج العروس۔
(۳) حدیث: "كان أبو طلحة يتترس مع النبي ﷺ ......" کی روایت بخاری (الفتح ۶/ ۹۳ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔
(۴) المصباح المنیر۔

متعلقہ الفاظ:

تحصن:

۲- تحصن کا ایک معنی قلعہ کے ذریعہ حفاظت چاہنا ہے، چنانچہ کہا جاتا ہے: "تحصن العدو" جب دشمن قلعہ بند ہوجائے اور اس کے ذریعہ محفوظ ہوجائے (۱) تو گویا تحصن دوران جنگ چھپنے اور حفاظت چاہنے کی ایک قسم ہے۔

اجمالی حکم اور بحث کے مقامات:

۳- دوران جنگ یا مسلمانوں کی جانب سے ان کا محاصرہ کئے جانے کے وقت اگر کفار مسلمانوں اور ان کے قیدیوں کو ڈھال بنالیں تو بھی باتفاق فقہاء ان کو تیر مارنا جائز ہے، بشرطیکہ اس کی ضرورت ہو، بایں طور کہ تیر اندازی سے گریز کرنے میں مسلمانوں کو شکست ہوسکتی ہو یا شعائر اسلام کے ختم کردیئے جانے کا خطرہ ہو، اور بوقت تیر اندازی کفار کی نیت کی جائے گی، اور جب لڑائی نہ ہونے کی وجہ سے ان کو تیر مارنے کی ضرورت نہ ہو یا اس کے بغیر ان پر غالب آنے کی کوئی صورت ہو تو شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک ان کو تیر مارنا جائز نہیں اور حنفیہ میں سے حسن بن زیاد کا بھی یہی قول ہے، مگر حسن بن زیاد کے علاوہ دیگر حنفیہ کے نزدیک یہ جائز ہے (۲)۔

اور مالکیہ کی رائے یہ ہے کہ وہ قتال کریں گے اور جن کو ڈھال بنایا گیا ہے ان کا ارادہ نہیں کریں گے، ہاں جنہیں ڈھال بنایا گیا ہے اگر ان پر تیر نہ چلانے کی وجہ سے کفار سے لڑنے والے

(۱) لسان العرب، تاج العروس، معجم متن اللغہ مادۂ "حصن"۔
(۲) فتح القدیر ۵/ ۱۹۸ طبع احیاء التراث العربی، ابن عابدین ۳/ ۲۲۳ طبع احیاء التراث العربی، الحطاب ۳/ ۳۵۱ طبع دار الفکر، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۱۷۸ طبع دار الفکر، نہایۃ المحتاج ۸/ ۶۵، الأم ۴/ ۲۸۷ طبع دار المعرفہ، المغنی ۸/ ۴۴۹، ۴۵۰ طبع مکتبۃ الریاض الحدیثہ۔

اکثر مجاہدین کو خطرہ ہوسکتا ہوتو پھر ڈھال بنائے گئے لوگوں کی حرمت ختم ہوجائے گی، خواہ ان لوگوں کی تعداد جنہیں ڈھال بنایا گیا ہے مجاہدین سے زیادہ ہو یا کم ہو، یہی حکم اس صورت میں بھی ہے جب وہ لوگ مسلمانوں کی کسی صف کو ڈھال بنالیں اور ان سے قتال نہ کرنے کی صورت میں مسلمانوں کی شکست ہونے کا گمان ہو(۱)۔

لہذا اگر تیر اندازی کے نتیجے میں کسی مسلمان کو تیر لگ جائے اور وہ شہید ہوجائے اور تیر انداز کو اس کا علم بھی ہوجائے تب بھی اس پر دیت واجب نہ ہوگی اور حنفیہ کے قول کے مطابق اس پر کوئی کفارہ بھی نہ ہوگا، کیونکہ جہاد فرض ہے، اور فرض کی ادائیگی سے کسی تاوان کو جوڑا نہیں جاسکتا۔ حسن بن زیاد کا اس میں اختلاف ہے، کیونکہ وہ وجوب دیت وکفارہ کے قائل ہیں۔

شافعیہ اور حنابلہ کا ایک ہی قول ہے کہ اس صورت میں کفارہ واجب ہوگا اور دیت کے متعلق ان کے دو اقوال ہیں۔ شافعیہ کا ایک قول یہ ہے کہ تیر انداز کو اس کے بارے میں اگر یہ معلوم ہوجائے کہ وہ مسلمان ہے اور اس سے بچ کر دوسری جانب تیر اندازی ممکن تھی تو اس پر دیت واجب ہوگی۔ اور اگر اس مسلمان پر تیر چلائے بغیر کفار کو مارنا ممکن نہ تھا تو دیت واجب نہ ہوگی (۲)۔

اسی طرح حنابلہ کی ایک روایت میں ہے کہ دیت واجب ہوگی، کیونکہ اس نے ایک مومن کو غلطی سے قتل کردیا ہے اور دوسری روایت یہ ہے کہ دیت واجب نہ ہوگی، کیونکہ اس نے مباح تیر اندازی کے ذریعہ

(۱) الحطاب ۳/ ۳۵۱ طبع دار الفکر، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۱۷۸ طبع دار الفکر۔

(۲) فتح القدیر ۵/ ۱۹۸، المبسوط ۱۰/ ۳۱، ۶۵، شرح الروض ۴/ ۱۹۱، روضۃ الطالبین ۱۰/ ۲۴۶، صاحب نہایۃ المحتاج نے ان دو قیدوں کو جو دیت کے متعلق آئی ہیں، کفارہ کے لئے بھی ضروری قرار دیا ہے نہایۃ المحتاج ۸/ ۴۳، المغنی ۸/ ۴۴۹، ۴۵۰۔

دار الحرب میں قتل کیا ہے (۱)۔

۴ - اور اگر کافروں نے اپنے بچوں اور اپنی عورتوں کو ڈھال بنالیا تو حنفیہ کے نزدیک ان کو نشانہ بنانا مطلقاً جائز ہے اور حنابلہ کا مذہب بھی یہی ہے اور تیر اندازی سے لڑنے والے دشمنوں کو نشانہ بنانے کا ارادہ کیا جائے گا، کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے ان پر منجنیق سے حملہ کیا، حالانکہ ان کفار کے ساتھ ان کی عورتیں اور بچے بھی تھے (۲) اور لڑائی کے شدید ہونے نہ ہونے کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے..... کیونکہ نبی ﷺ تیر اندازی کے لئے لڑائی کے شدید ہونے کے وقت کا انتظار نہیں فرمایا کرتے تھے (۳)۔

اور مالکیہ وشافعیہ کا مذہب یہ ہے کہ ان پر تیر اندازی کرنا جائز نہیں، مگر جب ضرورت درپیش ہو، لہذا بلاضرورت تیر اندازی نہیں کی جائے گی اور شافعیہ کے ظاہر روایت کے مطابق بلاضرورت ان سے ترک قتال واجب ہوگا، لیکن معتمد روایت جو "الروضہ" میں ہے یہ ہے کہ کراہت کے ساتھ ان پر تیر اندازی کرنا جائز ہوگا (۴)۔

فقہاء نے ڈھال بنانے کے احکام "جہاد" کے باب میں تفصیل سے ذکر کئے ہیں، جہاں انہوں نے کیفیت قتال پر گفتگو کی ہے اور جہاد میں مکروہات، محرمات اور مندوبات کا ذکر کیا ہے۔

(۱) المغنی ۸/ ۴۵۰۔

(۲) حدیث "رمی النبي ﷺ بالمنجنیق....." کی روایت ابوداؤد نے اسی معنی کے ساتھ مراسیل میں کی ہے اور اس کی سند ضعیف ہے دیکھئے تلخیص الحبیر لابن حجر (۴/ ۱۰۴)۔

(۳) فتح القدیر ۵/ ۱۹۸، المبسوط ۱۰/ ۶۵، بدائع الصنائع ۷/ ۹۸، ۹۹، المغنی ۸/ ۴۴۹ طبع مکتبۃ الریاض الحدیثۃ۔

(۴) الحطاب ۳/ ۳۵۱، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۱۷۸، نہایۃ المحتاج ۸/ ۶۵۔

تتریب

تعریف:

۱-تتریب، ترّب کا مصدر ہے ،کہا جاتا ہے: "ترّبت الشيء تتريبافتترب" یعنی میں نے اس کو خاک آلود کیا تو وہ خاک آلود ہوگیا اور کہا جاتا ہے: "أتربت الشيء" میں نے اس پر مٹی ڈال دی، نیز کہا جاتا ہے: "ترّبت الكتاب تتريبا" اور "تربت القرطاس فأنا أتر به"، یعنی میں نے اس پر مٹی ڈال دی تا کہ جو زائد روشنائی اس پر پڑ گئی ہے وہ سوکھ جائے [۱]۔

لہذا اس طرح "تتريب الشيء" کا لغوی و اصطلاحی معنی کسی چیز پر مٹی ڈالنا ہے۔

اجمالی حکم:

۲-کتے کی نجاست کو پاک کرنے میں مٹی کا استعمال:

بسا اوقات پاک مٹی پاکی حاصل کرنے کے لئے استعمال کی جاتی ہے، مثلاً جب کوئی کتا کسی برتن میں منہ ڈال دے تو اس وقت اس برتن کو پاک کرنے کے لئے اس کو سات دفعہ دھونا ضروری ہے، ان میں سے ایک دفعہ مٹی سے بھی دھوئے، یہ تو حنابلہ اور شافعیہ کی رائے ہے۔ اس لئے کہ حضرت ابو ہریرہؓ نے نبی ﷺ سے روایت کی ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا: "إذا ولغ الكلب في إناء أحدكم فليغسله سبعا" (جب کتا کسی کے برتن میں منہ ڈال دے تو اسے سات دفعہ دھوئے)(بخاری ومسلم) اور مسلم نے یہ اضافہ کیا ہے: "أو لاهن بالتراب" [۱] (پہلی مرتبہ مٹی سے دھوئے)، نیز اس لئے کہ حضرت عبد اللہ بن مغفلؓ نے ذکر کیا ہے کہ نبی ﷺ نے فرمایا: "إذا ولغ الكلب في الإناء فاغسلوه سبع مرات وعفّروه الثامنة بالتراب" [۲] (جب کتا برتن میں منہ ڈال دے تو سات مرتبہ دھوؤ اور آٹھویں مرتبہ میں مٹی لگاؤ)۔

اور مستحب یہ ہے کہ پہلی ہی مرتبہ مٹی کا استعمال کرے۔ تا کہ الفاظ حدیث کی موافقت ہو سکے، اس کے بعد پانی کا استعمال کرے تا کہ وہ صاف ستھرا ہو جائے، اور جس دفعہ بھی مٹی سے دھوئے کافی ہے، اس لئے کہ ایک روایت میں: "إحداهن بالتراب" (ان میں سے ایک دفعہ مٹی سے دھوئے) اور ایک روایت میں: "أولاهن بالتراب" (ان میں سے پہلی دفعہ مٹی سے دھوڑے) ہے اور ایک حدیث میں: "في الثامنة" (آٹھویں دفعہ) کا لفظ ہے، ان سب کا حاصل یہ ہے کہ اسے دھونے میں مٹی کے استعمال کا کوئی متعین محل نہیں ہے۔

اگر مٹی کے بجائے اشنان یا صابون وغیرہ استعمال کرے یا آٹھ مرتبہ دھوئے تو اصح یہ ہے کہ وہ کافی نہیں، کیونکہ اس طہارت میں مٹی کا استعمال امر تعبدی ہے، لہذا کوئی دوسری چیز اس کے قائم مقام نہیں ہو سکتی۔

اور بعض حنابلہ کی رائے یہ ہے کہ اگر مٹی موجود نہ ہو یا مٹی سے

---

(۱) الصحاح، لسان العرب، المصباح المنیر، مختار الصحاح مادۂ "ترب"۔

(۱) حدیث: "إذا ولغ الكلب في إناء أحدكم فليغسله سبعا" حضرت ابو ہریرہؓ کے واسطے سے متفق علیہ ہے بخاری (الفتح ۱/ ۲۷۴ طبع السلفیہ) نے اس کی روایت کی ہے اور مسلم (۱/ ۲۳۴ طبع الحلبی) نے "أولاهن بالتراب" کا اضافہ کیا ہے۔

(۲) حدیث: "إذا ولغ الكلب في الإناء فاغسلوه سبع مرات وعفروه....." کی روایت مسلم (۱/ ۲۳۵ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

دھونے کی صورت میں دھوئے گئے محل کے خراب ہونے کا اندیشہ ہو تو مٹی کے علاوہ کسی دوسری چیز کا استعمال جائز ہے۔ ہاں اگر مٹی موجود ہو اور اس کا استعمال مضر نہ ہو تو مٹی کے علاوہ کا استعمال جائز نہیں، یہ ابن حامد کا قول ہے (۱)۔

اور مالکیہ کے نزدیک سات مرتبہ دھونا مستحب ہے جب کہ کتا اپنا منہ پانی میں ڈال کر اپنی زبان اس میں ہلائے، اور دھونے کے ساتھ مٹی کا استعمال پہلی مرتبہ یا آخری مرتبہ یا کسی ایک دفعہ مستحب نہیں ہے، کیونکہ تمام روایتوں میں مٹی کا استعمال ثابت نہیں، ہاں بعض روایات میں آیا ہے اور بعض ایسی روایتوں میں اضطراب ہے جن میں مٹی کے استعمال کا ذکر ہے (۲)۔

اور حنفیہ کا ایک قول تین مرتبہ دھونے کا ہے، اس لئے کہ حدیث ہے: ''یغسل الإناء من ولوغ الکلب ثلاثا'' (۳) (کتے کے برتن میں منہ ڈال دینے کی وجہ سے برتن کو تین مرتبہ دھویا جائے گا)۔ اور ایک قول تین یا پانچ یا سات دفعہ دھونے کا ہے۔ اس حدیث کی بنا پر جس کو دارقطنی نے اعرج سے اور انہوں نے حضرت ابوہریرہ سے اور انہوں نے نبی علیہ السلام سے نقل کیا ہے کہ: ''یلغ في الإناء أنه یغسله ثلاثا أو خمسا أو سبعا'' (۴) (کتا اگر برتن میں منہ ڈال دے تو برتن کو تین یا پانچ یا سات دفعہ دھوئے)، اور ''حاشیۃ الطحطاوی علی مراقی الفلاح'' میں ہے کہ سات دفعہ دھونا اور ایک دفعہ مٹی کا استعمال کرنا مستحب ہے (۱)۔

(۱) المغنی لابن قدامہ ۱/ ۵۲، ۵۴ طبع الریاض الحدیثہ، روضۃ الطالبین ۱/ ۳۲، ۳۳ طبع المکتب الإسلامی، شرح روض الطالب من أسنی المطالب ۱/ ۲۱ شائع کردہ المکتبۃ الإسلامیہ۔

(۲) الشرح الکبیر للدردیر ۱/ ۸۳، ۸۴ جواہر الإکلیل ۱/ ۱۳، ۱۴ شائع کردہ دار المعرفہ، فتح الباری شرح صحیح البخاری ۱/ ۲۷۶۔

(۳) حدیث: ''یغسل الإناء من ولوغ الکلب ثلاثا'' کی روایت دارقطنی نے حضرت ابوہریرہ سے موقوفا ان الفاظ میں کی ہے: ''إذا ولغ الکلب في الإناء فأهرقه ثم اغسله ثلاث مرات'' اور شیخ تقی الدین نے ''الإمام'' میں ذکر کیا ہے کہ اس کی سند صحیح ہے (نصب الرایہ ۱/ ۱۳۱، اعلاء السنن ۱/ ۱۹۶ شائع کردہ ادارۃ القرآن والعلوم الإسلامیہ پاکستان)۔

(۴) کتے کے بارے میں حضرت ابوہریرہؓ کی حدیث: ''یلغ في الإناء أنه

= یغسلہ......'' کی روایت دارقطنی (۱/ ۶۵ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ) نے کی ہے اور فرمایا کہ عبدالوہاب بن ضحاک اس کی روایت منفرد ہیں اور وہ متروک الحدیث ہیں۔

(۱) فتح القدیر ۱/ ۹۴، ۹۵ دار احیاء التراث العربی، الاختیار شرح المختار ۱/ ۱۹ شائع کردہ دار المعرفہ، مراقی الفلاح بحاشیۃ الطحطاوی رص ۱۸۔

تتن

دیکھئے: ''تبغ''۔

تثاؤب

تعریف:

۱-"تثاؤب" (مد کے ساتھ): وہ سستی ہے جو انسان کو لاحق ہو اور اس کی وجہ سے وہ اپنے منہ کو کھولے[۱]۔

اس کا اصطلاحی معنی اس کے لغوی معنی سے الگ نہیں ہے۔

شرعی حکم:

۲-علماء نے اس کی صراحت کی ہے کہ جمائی مکروہ ہے، لہذا جس شخص کو جمائی آئے اسے منہ بند کرلینا چاہئے اور بقدر طاقت اس کو روکنا چاہئے، اس لئے کہ نبی علیہ السلام نے ارشاد فرمایا: "فليرده ما استطاع"[۲] (جہاں تک ممکن ہو اسے دفع کرو)، اس کی صورت یہ ہے کہ وہ اپنے دونوں ہونٹوں کو بند کرے یا اس طرح کا کوئی عمل کرے، اور جب اس کی طاقت نہ ہو تو اپنے ہاتھ کو اپنے منہ پر رکھ لے، اس لئے کہ نبی علیہ السلام نے ارشاد فرمایا: "إذا تثاءب أحدكم فليمسك بيده على فمه، فإن الشيطان يدخل"[۳] (جب تم میں سے کسی کو جمائی آئے تو اسے اپنا منہ اپنے ہاتھ سے بند کرلینا چاہئے، کیونکہ شیطان داخل ہوجاتا ہے) اور ہاتھ کے قائم مقام ہر وہ شئ ہوسکتی ہے جس سے مقصد حاصل ہوجائے، مثلاً کپڑا یا کوئی ٹکڑا وغیرہ۔

پھر وہ اپنی آواز بھی پست رکھے، کوئی آواز نہ نکالے، اس حدیث کی بنا پر جس کو ابن ماجہ نے عبداللہ بن سعید المقبری عن أبیہ عن رسول اللہ علیہ السلام کے طریق سے نقل کیا ہے: "إذا تثاءب أحدكم فليضع يده على فيه، ولا يعوي، فإن الشيطان يضحك منه"[۱] (جب تم میں سے کسی کو جمائی آئے تو وہ اپنے ہاتھ کو اپنے منہ پر رکھ لے اور آواز نہ نکالے، کیونکہ اس سے شیطان ہنستا ہے)، پھر وہ انگڑائی لینے اور مڑنے سے رک جائے، جیسا کہ بعض لوگوں کو لاحق ہوتا ہے، کیونکہ یہ سب شیطان کی طرف سے ہوتا ہے[۲]۔ اور روایت کی گئی ہے: "أنه كان لا يتمطى، لأنه من الشيطان"[۳] (نبی علیہ السلام انگڑائی نہیں لیتے تھے، کیونکہ یہ شیطان کی طرف سے ہے)۔

نماز میں جمائی آنا:

۳- نماز کی حالت میں جمائی لینا مکروہ ہے، کیونکہ امام مسلم کی روایت ہے: "إذا تثاءب أحدكم في الصلاة فليكظمه ما استطاع، فإن الشيطان يدخل منه"[۴] (جب تم میں سے کسی کو نماز کی حالت میں جمائی آئے تو وہ اپنے منہ کو بند کرے، کیونکہ

---

(۱) المصباح المنیر مادہ "ثوب"۔

(۲) حدیث: "فليرده ما استطاع" کی روایت بخاری (الفتح ۱۰/۶۱۱ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۳) حدیث: "إذا تثاءب أحدكم......" کی روایت مسلم (۴/۲۲۹۳ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

---

(۱) حدیث: "إذا تثاءب أحدكم" کی روایت ابن ماجہ (۱/۳۱۰ طبع الحلبی) نے کی ہے اور الزوائد میں ہے کہ اس کی سند میں عبداللہ بن سعید ہیں جن کے ضعیف ہونے پر سب کا اتفاق ہے۔

(۲) ابن عابدین ۱/۴۳۳، نہایۃ المحتاج ۲/۵۶، الآداب الشرعیہ ۳/۳۴۵۔

(۳) حدیث: "كان لا يتمطى لأنه من الشيطان" کو ابن حجر نے الفتح (۱۰/۶۱۳ طبع السلفیہ) میں الشفا لابن سبع کی طرف منسوب کیا ہے۔

(۴) حدیث: "إذا تثاءب أحدكم في الصلاة" کی روایت مسلم (۴/۲۲۹۳ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

شیطان داخل ہوجاتا ہے) یہ اس وقت ہے جب کہ اس کا دفع کرنا ممکن ہو، لہذا اگر دفع کرنا ممکن نہ ہو تو مکروہ نہیں ہے اور وہ اپنے بائیں ہاتھ سے، اور ایک قول یہ ہے کہ اپنے کسی بھی ہاتھ سے منہ ڈھانک لے، یہی رائے حنفیہ اور شافعیہ کی ہے اور مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک اس میں کچھ حرج نہیں۔ اور حالت نماز میں جہاں تک ممکن ہو منہ کو بند کرنا مستحب ہے۔ اگر منہ کو بند کرنا ممکن نہ ہو تو اپنے ہاتھ کو اپنے منہ پر رکھ لے حدیث مذکور کی وجہ سے [۱]۔

قراءت قرآن کے وقت جمائی:

۴- فقہاء نے ذکر کیا ہے کہ قرآن کا ادب یہ ہے کہ دل کے مشغول ہونے، پیاسا ہونے اور نیند آنے کے وقت قراءت نہ کرے اور اپنے اوقات نشاط و فرحت کو غنیمت سمجھے، اور جب دوران قراءت جمائی آئے تو جمائی کے ختم ہونے تک قراءت سے رکا رہے پھر قراءت کرے، تاکہ الفاظ قرآن نہ بدل جائیں۔ مجاہد فرماتے ہیں کہ یہ بہتر ہے [۲] اور اس کی دلیل وہ حدیث ہے جو حضرت ابو سعید خدریؓ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "إذا تثاءب أحدكم **فليمسك بيده على فمه فإن الشيطان يدخل**" [۳] (جب تم میں سے کسی کو جمائی آئے تو وہ اپنے ہاتھ سے اپنے منہ کو بند کرلے، کیونکہ شیطان داخل ہوجاتا ہے)۔

(۱) ابن عابدین ۱/ ۴۳۳، نہایۃ المحتاج ۲/ ۵۶، المغنی ۲/ ۱۲ طبع الریاض، کشاف القناع ۱/ ۳۷۴، مواہب الجلیل ۲/ ۸۲، الدسوقی ۱/ ۲۸۱۔
(۲) التبیان فی آداب حملۃ القرآن للنووی ۵۴، ۶۷، ۶۸، فتح الباری ۱۰/ ۶۱۲۔
(۳) حدیث: "إذا تثاءب أحدكم ....." کی روایت (فقرہ نمبر ۲) میں گذرچکی۔

تثبّت

تعریف:

۱- لغت میں تثبت کا معنی: رائے اور معاملہ میں اچھی طرح غور وفکر کرنا ہے [۱]۔

اور اصطلاح میں مراد کسی حقیقت حال کو دریافت کرنے میں پوری طاقت اور کوشش صرف کردینا ہے۔

متعلقہ الفاظ:

تحری:

۲- لغت میں تحری کا معنی ارادہ کرنا اور جستجو کرنا ہے۔

اور اصطلاح میں یہ کسی شی کی حقیقت سے واقفیت دشوار ہونے کے وقت غالب گمان کے ذریعہ اس کو حاصل کرنا ہے [۲]۔

اجمالی حکم:

تثبت کے احکام بہت ہیں، ان میں سے چند یہ ہیں:

الف- نماز میں استقبال قبلہ کا تثبت:

۳- اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ استقبال قبلہ صحت نماز کی شرط

(۱) لسان العرب، المصباح مادۃ ''ثبت''۔
(۲) قواعد الفقہ للمجددی ص ۲۲۰، المبسوط ۱۰/ ۱۸۵، شرح الطحطاوی علی مراقی الفلاح ص ۲۰۔

ہے، اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَحَيْثُمَا كُنْتُمْ فَوَلُّوْا وُجُوْهَكُمْ شَطْرَهٗ"[1] (اچھا اب کر لیجئے اپنا چہرہ مسجد الحرام کی طرف اور تم لوگ جہاں کہیں بھی ہو اپنے چہرے کرلیا کرو اسی کی طرف) اور اس سے چند احوال مستثنی ہیں جن میں استقبال قبلہ شرط نہیں ہے، مثلاً خوف کی نماز، سولی پر چڑھائے ہوئے شخص کی نماز، ڈوبنے والے کی نماز اور مباح سفر کی نفل نماز وغیرہ[2]، دیکھئے: "استقبال قبلہ"۔

ب-گواہوں کی گواہی میں حقیقت کا تثبت:

۴-گواہوں کی گواہی میں حقیقت امر کی جستجو کرنا قاضی کے لئے مناسب ہے، اور یہ ان کے بارے میں اعلانیہ اور پوشیدہ طور پر سوال کرنے اور تحقیق کرنے سے ہوگا۔ یہ اس صورت میں ہے جب ان کی عدالت معلوم نہ ہو، کیونکہ قاضی کو عدالت کی تفتیش کا حکم دیا گیا ہے[3]، دیکھئے: "تزکیہ"۔

ج-ماہ رمضان کے چاند کی رویت میں حقیقت کا تثبت:

۵-تیس شعبان کی شب میں ماہ رمضان کے چاند کی رویت کی تحقیق کرنا مستحب ہے، تاکہ اس کا آغاز ہونا یقینی ہوجائے اور یہ دو طریقوں میں سے کسی ایک کے ذریعہ ہوگا:

ایک: یہ کہ اس کے چاند کو دیکھ لیا جائے، اور یہ اس وقت ممکن ہوگا جب آسمان ایسی چیزوں سے خالی ہو جو رویت سے مانع ہوسکتی

(۱) سورۂ بقرہ/ ۱۴۴۔

(۲) البحر الرائق ۱/ ۲۹۹، الاختیار ۱/ ۴۶، مواہب الجلیل ۱/ ۵۰۷، شرح الروض ۱/ ۱۳۳، المغنی ۱/ ۴۳۱، ۴۳۲ طبع الریاض۔

(۳) معین الحکام ۳/ ۱۰۴، ۱۰۵، قلیوبی وعمیرہ ۳۰۶/۴، حاشیۃ الدسوقی علی شرح الکبیر ۱۶۹/۴، اور اس کے بعد کے صفحات طبع عیسی الحلبی مصر۔

ہیں، جیسے بادل اور غبار وغیرہ۔

دوسرا یہ کہ شعبان کے تیس دن مکمل کر لئے جائیں بشرطیکہ آسمان مذکورہ بالا چیزوں سے خالی نہ ہو، کیونکہ رسول اللہ علیہ السلام نے ارشاد فرمایا: "صوموا لرؤيته و افطروا لرؤيته، فإن غبيّ عليكم فاكملوا عدة شعبان ثلاثين"[1] (چاند دیکھ کر روزہ رکھو اور چاند دیکھ کر روزہ کھولو، اگر وہ تم لوگوں سے پوشیدہ ہوجائے تو شعبان کی تیس گنتیاں پوری کرلو)۔

حنفیہ، مالکیہ اور شافعیہ نے اسی کو اختیار کیا ہے اور امام احمد کی ایک روایت بھی یہی ہے[2]۔

بادل ہونے کی حالت میں حنابلہ کا اختلاف ہے، چنانچہ انہوں نے انتیس شعبان کے اعتبار کو ضروری قرار دیا ہے اور تیس شعبان کے روزہ کو واجب قرار دیا ہے، کیونکہ یہ رمضان کی پہلی تاریخ ہے، ایک دوسری حدیث: "لا تصوموا حتى تروا الهلال، ولا تفطروا حتى تروه، فإن غمّ عليكم فاقدروا له"[3] (تم لوگ روزہ نہ رکھو یہاں تک کہ چاند دیکھ لو اور روزہ نہ توڑو یہاں تک کہ چاند دیکھ لو، پھر اگر تم پر چاند پوشیدہ ہوجائے تو اس کا اندازہ کرلو) کے آخری لفظ پر عمل کرتے ہوئے یعنی احتیاطاً روزہ رکھ لو[4]، دیکھئے: "اہلّہ"۔

(۱) حدیث: "صوموا لرؤيته وأفطروا لرؤيته ......" کی روایت بخاری (الفتح ۱۱۹/۴ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۲) بدائع الصنائع ۲/ ۸۲ اور اس کے بعد کے صفحات طبع شرکۃ المطبوعات العلمیہ مصر، الخرشی علی مختصر خلیل ۲/ ۲۳۴، ۲۳۵ طبع دار صادر بیروت، حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۱/ ۵۰۹ اور اس کے بعد کے صفحات، شرح الروض ۱/ ۴۰۹ طبع المکتبۃ الاسلامیہ۔

(۳) حدیث: "لا تصوموا حتى تروا الهلال......" کی روایت بخاری (الفتح ۱۱۹/۴ طبع السلفیہ) اور مسلم (۷۵۹/۲ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۴) المغنی لابن قدامہ ۳/ ۹۰ طبع الریاض۔

د-فاسقوں کے کلام کا تثبت :

٦ - فاسق جو خبر پیش کرے اس کی تحقیق ضروری ہے، اس لئے کہ اللہ تعالی نے ارشاد فرمایا ہے: "يَا أَيُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُوْا إِنْ جَاءَ كُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوْا أَنْ تُصِيْبُوْا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصْبِحُوْا عَلٰى مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِيْنَ"[1] (اے ایمان والو اگر کوئی فاسق آدمی تمہارے پاس کوئی خبر لائے تو تم تحقیق کرلیا کرو، ایسا نہ ہو کہ کہیں تم نادانی سے کسی قوم کو ضرر پہنچادو (اور) پھر اپنے کئے پر پچھتاؤ)، اس میں "تبینوا" کی جگہ " فتثبتوا" کی قراءت بھی آئی ہے۔اور تبین سے تثبت ہی مراد ہے۔بعض حضرات کہتے ہیں کہ یہ آیت ولید بن ابی عقبہ کے بارے میں نازل ہوئی ہے۔شان نزول اس طرح ہے کہ سعید نے قتادہ سے نقل کیا ہے کہ نبی ﷺ نے ولید بن عقبہ کو قبیلہ بنی المصطلق کے پاس مصدق (زکاۃ وصول کرنے والا) بنا کر بھیجا، جب ان لوگوں نے ان کو دیکھا تو وہ لوگ ان کی طرف استقبال کے لئے آئے تو یہ ڈر گئے اور نبی ﷺ کے پاس واپس آکر خبر دی کہ وہ لوگ مرتد ہوگئے، اس پر نبی ﷺ نے حضرت خالد بن ولید کو بھیجا اور حکم دیا کہ واقعہ کی تحقیق کرلینا اور جلد بازی سے کام نہ لینا۔حضرت خالد چلے اور رات میں ان کے پاس آئے، پھر انہوں نے اپنے جاسوسوں کو بھیجا تو انہوں نے آکر یہ خبر دی کہ وہ لوگ اسلام پر جمے ہوئے ہیں اور انہوں نے ان کی اذان اور نماز سنی، جب صبح ہوئی تو حضرت خالد ان کے پاس آئے اور جو کچھ جاسوسوں نے کہا تھا اس کو صحیح پایا تو وہ نبی ﷺ کے پاس واپس آئے اور آپ ﷺ کو بتایا، اس پر آیت کریمہ نازل ہوئی[2] اور نبی ﷺ نے فرمایا: "التأني من الله، و العجلة من الشيطان"[1] (سوچ سمجھ کر کام کرنا اللہ کی طرف سے ہے اور جلد بازی شیطان کی طرف سے)۔

(١) سورۂ حجرات/٦۔

(٢) آیت: "يَا أَيُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُوْا إِنْ جَاءَ كُمْ فَاسِقٌ....." کے سبب نزول سے متعلق حدیث کی روایت ابن جریر (٢٦/ ١٢٣ طبع الحلبی) نے کی ہے اور اس کے مرسل ہونے کی وجہ سے اس کی سند ضعیف ہے۔

(١) تفسیر القرطبی ١٦/ ٣١١، ٣١٢ طبع دار الکتب المصریہ۔

حدیث: "التأني من الله و العجلة من الشيطان" کی روایت ابو یعلی نے کی ہے اور ہیثمی نے فرمایا کہ اس کے رجال صحیح کے رجال ہیں (فیض القدیر للمناوی ٣/ ٢٧٨ طبع المکتبۃ التجاریہ)۔

تثلیث

تعریف:

۱-تثلیث: ثلّث کا مصدر ہے، اس کا لغوی معنی مواقع استعمال کے اختلاف سے مختلف ہوتا ہے، چنانچہ کہا جاتا ہے: "ثلّث الشيء" (اس نے اس کو ٹکڑے ٹکڑے کر کے تین حصوں میں تقسیم کردیا)، "ثلّث الزرع" اس کھیتی کو تیسری دفعہ سیراب کیا، وثلّث الشراب پی جانے والی چیز کو اتنا پکایا کہ اس کا ثلث یا دوثلث ختم ہوگیا، "ثلّث الاثنين" اس نے خود کو ملا کر دو کو تین کردیا)۔

اور فقہاء کی اصطلاح میں اس کا اطلاق کسی کام کو تین مرتبہ کرنے پر ہوتا ہے اور اس شیرہ پر بھی جس کو پکانے کی وجہ سے اس کا ایک یا دوتہائی حصہ ختم ہوگیا ہو[1]۔

اجمالی حکم:

مندرجہ ذیل صورتوں میں تثلیث کا حکم اس کے مواقع کے اختلاف سے مختلف ہوجاتا ہے:

الف-وضو میں تثلیث:

۲-ائمہ ثلاثہ کے نزدیک وضو میں تثلیث سنت ہے، مالکیہ کی ایک روایت بھی یہی ہے اور یہ چہرہ، ہاتھوں اور پیروں کو تین تین مرتبہ دھونے سے متحقق ہوگا، اس طرح کہ اعضاء مکمل طور پر دھل جائیں، مالکیہ کے مذہب مشہور کے مطابق یہ مستحب ہے، ایک قول یہ ہے کہ دوسری دفعہ دھونا سنت ہے اور تیسری دفعہ دھونا مستحب ہے اور ایک قول اس کے برعکس بھی ہے، اور وضو میں پیروں کو تین مرتبہ دھونے کے متعلق مالکیہ کے دو مشہور اقوال ہیں:

پہلا قول: یہ ہے کہ دونوں پاؤں، چہرے اور دونوں ہاتھوں کی طرح ہیں، لہذا ان میں سے ہر ایک کو تین تین دفعہ دھویا جائے گا، اور یہی قول معتمد ہے۔

دوسرا قول: یہ ہے کہ وضو میں دونوں پیروں کو صاف کرنا فرض ہے، اس کی کوئی تحدید نہیں ہے۔

اور حنفیہ کے نزدیک سر کے مسح میں تثلیث سنت نہیں، حنابلہ کا مذہب صحیح بھی یہی ہے اور مالکیہ کی رائے یہ بیان کی گئی ہے کہ سر کے مسح میں تیسری مرتبہ دونوں ہاتھوں کو گھمانے میں کوئی فضیلت نہیں، اور اکثر علماء مالکیہ کا خیال یہ ہے کہ مسح میں ہاتھ کو تین مرتبہ پھیرنا فضیلت (یعنی مستحب) ہے، بشرطیکہ اس کے ہاتھ میں تری باقی رہے، اور دوسری اور تیسری مرتبہ مسح کرنے کے لئے نیا پانی نہ لے[1]۔

شافعیہ کا مذہب اور حنابلہ کی ایک رائے یہ ہے کہ تین دفعہ مسح کرنا سنت ہے، بلکہ شافعیہ کے نزدیک ٹوپی اور عمامہ پر مسح کرنے، مسواک کرنے، تسمیہ کہنے اور اسی طرح باقی سنن میں تثلیث سنت ہے۔

مگر موزہ پر مسح کرنے میں تثلیث سنت نہیں اور بعض شافعیہ کا قول یہ ہے کہ تین دفعہ نیت کرنا بھی سنت ہے[2] اور ابن سیرین کی

---

(۱) لسان العرب، تاج العروس، الصحاح في اللغة العربية، متن اللغة، الرائد مادۂ "ثلث"، ابن عابدین ۱/ ۸۸، عمدۃ القاری ۱/ ۶۶۸، ۶۶۹، ۶۷۰، نہایۃ المحتاج ۱/ ۱۹۳۔

(۱) فتح القدیر ۱/ ۲۷، ابن عابدین ۱/ ۸۰، الحطاب ۱/ ۲۴۹، ۲۵۹، ۲۶۲، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۱۰۱، ۱۰۲، المجموع ۱/ ۴۳۲، الجمل ۱/ ۱۲۶، ۱۲۷، المغنی ۱/ ۱۲۷، ۱۳۹، نیل المآرب ۱/ ۶۵۔

(۲) الجمل ۱/ ۱۲۶، ۱۲۷، المجموع ۱/ ۴۳۱، ۴۳۲، المغنی ۱/ ۱۲۷۔

رائے یہ ہے کہ دو دفعہ مسح کرے[۱]۔

مذکورۃ الصدر آراء کی دلیل وہ حدیث ہے جو حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے، وہ فرماتے ہیں: "توضأ النبي ﷺ مرة مرة"[۲] (نبی ﷺ نے وضو میں ایک ایک دفعہ دھویا)، امام بخاری نے اس کی روایت کی ہے اور حضرت عثمانؓ سے مروی ہے: "أن النبي ﷺ توضأ ثلاثاً ثلاثاً"[۳] (آپ ﷺ نے وضو میں تین تین دفعہ دھویا)۔

پھر اگر کوئی شخص تین مرتبہ پوری طرح دھونے کے بعد اس اعتقاد کے ساتھ اس پر اضافہ کرے کہ سنت تو تین ہی دفعہ ہے تو حنفیہ کی ایک روایت کے مطابق اس میں کوئی حرج نہیں اور حنفیہ کی دوسری روایت اور ائمہ ثلاثہ کا مذہب یہ ہے کہ وہ مکروہ ہے[۴]۔

ب-غسل میں تثلیث:

۳- ائمہ ثلاثہ کے نزدیک وضو کی طرح غسل میں بھی تثلیث سنت ہے، لہذا وہ اپنے سر کو تین دفعہ، پھر دائیں پہلو کو، پھر بائیں پہلو کو تین تین دفعہ دھوئے، اور مالکیہ کا مذہب یہ ہے کہ غسل میں تثلیث مستحب ہے اور اگر تین دفعہ کافی نہ ہو تو کافی ہونے کی حد تک اضافہ کرسکتا ہے[۵]۔

اور اس سلسلے میں اصل وہ روایت ہے جو حضرت عائشہؓ سے مروی ہے: "كان النبي ﷺ إذا اغتسل من الجنابة غسل يديه ثلاثاً، وتوضأ وضوءه للصلاة، ثم يخلل شعره بيده، حتى إذا ظن أنه قد روى بشرته أفاض الماء عليه ثلاث مرات، ثم غسل سائر جسده"[۱] (نبی ﷺ جب غسل جنابت فرمایا کرتے تھے تو دونوں ہاتھوں کو تین مرتبہ دھوتے اور نماز کے لئے وضو کرنے کی طرح وضو فرماتے پھر بالوں میں بذریعہ انگلی خلال فرماتے، یہاں تک کہ جب یہ گمان ہوجاتا کہ کھالیں تر ہوگئیں تو اس پر تین دفعہ پانی بہاتے پھر پورے بدن کو دھوتے)۔

ج-غسل میت میں تثلیث:

۴- ائمہ ثلاثہ کے نزدیک غسل میت میں تثلیث مستحب ہے اور حنفیہ کے نزدیک سنت ہے، اس سے زیادہ دفعہ دھونے کے جواز پر سبھی اماموں کا اتفاق ہے، کیونکہ میت کو غسل دینے کا مقصد صاف ستھرا کرنا ہے، لہذا اگر تین مرتبہ دھونے سے صفائی حاصل نہ ہو تو حصول نظافت تک زیادہ کرنا صحیح ہے، مگر غسل کے طاق عدد ہونے کا خیال رکھنا چاہئے[۲]۔

مذکورہ احکام کی دلیل شیخین کی روایت کردہ وہ حدیث ہے جس میں رسول اللہ ﷺ نے اپنی لخت جگر حضرت زینبؓ کو غسل دینے والیوں سے فرمایا: "ابدأن بميامنها ومواضع الوضوء واغسلنها ثلاثا أو خمسا أو سبعا أو أكثر من ذلك إن رأيتن ذلك

---

(۱) المجموع ۱/ ۳۳۲۔

(۲) حدیث: "توضأ النبي ﷺ مرة مرة ......" کی روایت بخاری (الفتح ۱/ ۲۵۸ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۳) حدیث عثمان: "أن النبي ﷺ توضأ ثلاثاً ثلاثاً ......" کی روایت بخاری (الفتح ۱/ ۲۵۹ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۴) فتح القدیر ۱/ ۲۷، ابن عابدین ۱/ ۸۱، الحطاب ۱/ ۲۵۹، ۲۶۳، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۱۰۱، ۱۰۲، المجموع ۱/ ۴۴۰، الجمل علی شرح المنہج ۱/ ۱۲۷، المغنی ۱/ ۱۴۰، المبدع فی شرح المقنع ۱/ ۱۱۱۔

(۵) فتح القدیر ۱/ ۵۱، ابن عابدین ۱/ ۱۰۷، الحطاب ۱/ ۳۱۶، نہایۃ المحتاج ۱/ ۲۲۷، الجمل ۱/ ۱۶۴، المغنی ۱/ ۲۱۷، نیل المآرب ۱/ ۸۷۔

(۱) حدیث: "كان النبي ﷺ إذا اغتسل ......" کی روایت بخاری (الفتح ۱/ ۳۸۲ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/ ۲۵۸ طبع الحلبی) نے اسی معنی میں مختصراً کی ہے۔

(۲) فتح القدیر ۲/ ۷۳، ۷۴، ابن عابدین ۱/ ۵۷۵، الحطاب ۲/ ۲۰۸، ۲۲۲، نہایۃ المحتاج ۲/ ۴۴۶، الأم ۱/ ۲۶۳، المغنی ۲/ ۴۵۸، ۴۵۹، ۴۶۰، ۴۶۱۔

بماء وسدر، واجعلن في الآخرة كافورًا أو شيئاً من كافور"[۱] (اس کے دائیں سے اوراعضاء وضو سے شروع کرو، اور بیری کے پانی سے تین دفعہ یا سات دفعہ غسل دو یا اس سے زائد مرتبہ اگر مناسب سمجھو اور بعد میں کافور یا کافور جیسی کوئی چیز لگا دو)۔

اسی طرح میت کو دھونی دینے میں تثلیث مستحب ہے اور جمہور فقہاء کے نزدیک تین سے زیادہ مرتبہ بھی دھونی دینا جائز ہے اور میت کے کفن کو دھونی دینے میں اور بوقت مرگ میت کو اور اس تخت کو جس پر میت کو رکھا جائے دھونی دینے میں تثلیث مستحب ہے۔

اور مذکورہ احکام کی دلیل وہ حدیث ہے جس میں آپ علیہ السلام نے فرمایا:"إذا أجمرتم الميت فأجمروه ثلاثا"[۲] (جب تم اپنے مردہ کو دھونی دو تو تین دفعہ دو)۔ اور ایک روایت میں ''فأوتروا'' (طاق مرتبہ دو) بھی ہے اور بیہقی کے الفاظ اس طرح ہیں:''جمّروا كفن الميت ثلاثا''[۳] (میت کے کفن کو تین دفعہ دھونی دو)۔

د- استنجا کے لئے پتھر استعمال کرنے اور صفائی کرنے میں تثلیث:

۵ - حنفیہ اور مالکیہ کا مذہب یہ ہے کہ استنجا کے لئے پتھر استعمال کرنے میں واجب صفائی ہے، نہ کہ تعداد اور صفائی کا مطلب عین نجاست اور اس کی تری کو اس طرح ختم کرنا ہے کہ پتھر صاف ستھرا باہر آنے لگے اور اس پر کچھ بھی نجاست کا اثر نہ رہے۔

ان حضرات کے نزدیک تثلیث مستحب ہے اگر چہ دو پتھر ہی سے صفائی حاصل ہو جائے، جبکہ شافعیہ اور حنابلہ نے برائے استنجا پتھر استعمال کرنے کی دو شرطیں ذکر کی ہیں: صفائی کا حاصل ہونا اور تین کا عدد مکمل کرنا، ان دونوں میں سے اگر کسی ایک کا تحقق ہو اور دوسرے کا نہ ہو تو کافی نہ ہوگا، اور وہ بڑا پتھر جس کے تین کونے ہوں تین پتھروں کے قائم مقام ہے[۱]۔

اسی طرح جمہور فقہاء نے فرمایا کہ پیشاب کرنے کے بعد ذکر کو تین مرتبہ سختی کے ساتھ کھینچنا مستحب ہے[۲]، کیونکہ نبی علیہ السلام سے مروی ہے کہ آپ علیہ السلام نے فرمایا:"إذا بال أحدكم فلينتر ذكره ثلاثا"[۳] (جب تم میں کا کوئی پیشاب کرے تو اپنے ذکر کو تین دفعہ سختی کے ساتھ کھینچے)۔

اور استجمار و استبراء کے احکام کی تفصیل استنجا اور استبراء کی اصطلاحات میں مذکور ہے۔

جمہور حنفیہ کے نزدیک نجاست غیر مرئیہ کو دھونے میں بھی تثلیث مستحب ہے، اسی طرح نجاست مرئیہ کے ازالہ میں بعض حنفیہ

---

(۱) حدیث: "ابدأن بميامنها ......" کی روایت بخاری (الفتح ۳/ ۱۳۰، ۱۳۴ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/ ۶۴۶، ۶۴۸ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) حدیث: "إذا أجمرتم الميت فأجمروه ثلاثا ......" کی روایت احمد (۳/ ۳۳۱ طبع المیمنیہ) اور حاکم (۱/ ۳۵۵ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے حاکم نے اس کو صحیح قرار دیا ہے اور ذہبی نے ان کی موافقت کی ہے۔ اور بیہقی نے "جمروا كفن الميت ثلاثا ......" کے الفاظ کو معلول قرار دیا ہے جیسا کہ سنن بیہقی (۳/ ۴۰۵ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) میں ہے۔

(۳) المبسوط ۲/ ۵۹، ۶۰، فتح القدیر ۲/ ۷۲، ابن عابدین ۱/ ۵۷۴، الحطاب ۲/ ۲۲۴، الجمل ۲/ ۱۴۵، ۱۴۷، المغنی ۲/ ۴۵۷۔

(۱) فتح القدیر ۱/ ۱۸۷، ۱۸۱، ۱۸۹، الطحطاوی ۱/ ۱۶۵، الحطاب ۱/ ۲۷۰، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۱۰۶، نہایۃ المحتاج ۱/ ۱۴۳، المغنی ۱/ ۱۵۲، ۱۵۸، نیل المآرب ۱/ ۴۹۔

(۲) ابن عابدین ۱/ ۲۳۰، الحطاب ۱/ ۲۸۲، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۱۱۰، نہایۃ المحتاج ۱/ ۱۳۱، ۱۴۲، المغنی ۱/ ۱۵۲، ۱۵۵۔

(۳) حدیث: "إذا بال أحدكم ......" کی روایت احمد (۴/ ۳۴۷ طبع المیمنیہ) نے یزداد بن فساءہ سے کی ہے اور اس حدیث کے مرسل ہونے اور اس کے ایک راوی کے مجہول ہونے کی وجہ سے اس کی سند ضعیف ہے (فیض القدیر ۱/ ۳۱۱ طبع المکتبۃ التجاریہ)۔

کے نزدیک تثلیث مستحب ہے، حنابلہ کی ایک روایت بھی یہی ہے اور مالکیہ وشافعیہ کا مسلک اور حنابلہ کی دوسری روایت یہ ہے کہ کتے کے برتن میں منہ ڈالنے کی نجاست کے علاوہ کسی بھی چیز میں عدد شرط نہیں ہے، اور خنزیر کی نجاست کے متعلق شافعیہ اور حنابلہ کا خیال یہ ہے کہ وہ کتے کی نجاست کی طرح ہے[1]۔

ھ-رکوع اور سجدہ کی تسبیحات میں تثلیث:

۶-ائمہ ثلاثہ کے نزدیک رکوع کی تسبیح "**سبحان ربي العظيم**" اور سجدوں کی تسبیح "**سبحان ربي الأعلى**" کو تین تین مرتبہ کہنا سنت ہے اور ان حضرات کے نزدیک تین سے زیادہ دفعہ کہنا بشرطیکہ طاق عدد پانچ، سات یا نو پر ختم کرے، مستحب ہے، حنفیہ اور حنابلہ کے نزدیک اور شافعیہ کے نزدیک گیارہ مرتبہ کہنا مستحب ہے، یہ تو اس صورت میں ہے جب وہ تنہا ہو۔ اور امام کو چاہئے کہ اتنی لمبی تسبیح نہ کرے کہ مقتدی اکتا جائیں، اور شافعیہ کے نزدیک امام کے لئے تین سے زیادہ مرتبہ پڑھنا مکروہ ہے[2]۔

اس کی اصل حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ کی آپ ﷺ سے روایت کردہ یہ حدیث ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا: "**إذا ركع أحدكم فقال في ركوعه: سبحان ربي العظيم ثلاثا فقد تمّ ركوعه، وذلك أدناه، ومن قال في سجوده: سبحان ربي الأعلى ثلاثا فقد تمّ سجوده، وذلك أدناه**"[3]

(جب تم میں کا کوئی رکوع میں "**سبحان ربي العظيم**" تین مرتبہ کہہ لے تو اس کا رکوع پورا ہوگیا اور یہ اس کی کم مقدار ہے، اور جس شخص نے اپنے سجدہ میں تین مرتبہ "**سبحان ربي الأعلى**" کہا تو اس کا سجدہ پورا ہوگیا اور یہ اس کی کم مقدار ہے)۔

اور مالکیہ کے نزدیک رکوع اور سجدہ میں تسبیح پڑھنا مستحب ہے، خواہ وہ کسی بھی لفظ میں ہو، انہوں نے اس میں نہ کوئی حد مقرر کی ہے اور نہ کسی دعاء کی تعیین کی ہے[1]۔

و-اجازت لینے میں تثلیث:

۷- جب کوئی شخص کسی کے پاس جانے کے لئے اجازت لے اور اسے یہ خیال ہو کہ اس نے نہیں سنا تو فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ تین مرتبہ اجازت طلب کرنا جائز ہے اور ائمہ ثلاثہ کے نزدیک مسنون یہ ہے کہ تین سے زیادہ مرتبہ اجازت طلب نہ کرے۔

اور امام مالک نے فرمایا کہ تین مرتبہ سے زائد اجازت طلب کرنا جائز ہے، یہاں تک کہ اس کا سننا یقینی ہوجائے، اور جب اجازت طلب کرنے کے بعد یقین سے یہ معلوم ہوجائے کہ اس نے نہیں سنا تو اس پر سب کا اتفاق ہے کہ تین سے زیادہ اور بار بار اجازت طلب کرنا جائز ہے، یہاں تک کہ اس کا سننا یقینی ہوجائے[2]۔

---

(۱) المبسوط ۱/ ۹۳، فتح القدیر ۱/ ۱۸۵، ۱۸۶، الحطاب ۱/ ۱۵۹، نہایۃ المحتاج ۱/ ۱۷۱، المغنی ۱/ ۵۴، ۵۵۔

(۲) المبسوط ۱/ ۲۱، الطحطاوی ۱/ ۲۱۳، فتح القدیر ۱/ ۲۵۹، ۲۶۷، نہایۃ المحتاج ۱/ ۴۹۹، ۵۱۵، المغنی ۱/ ۵۰۱، ۵۲۱، نیل المآرب ۱/ ۱۲۱۔

(۳) حدیث: "إذا ركع أحدكم ......" کی روایت ترمذی (۲/ ۴۷ طبع الحلبی) نے حضرت عون بن عبد اللہ بن عتبہ عن ابن مسعود کے طریق سے کی ہے اور فرمایا ہے کہ اس کی سند متصل نہیں ہے کیونکہ عون بن عبد اللہ کی حضرت ابن مسعود سے ملاقات ثابت نہیں۔

(۱) حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۲۴۸، الحطاب ۱/ ۵۳۸۔

(۲) عمدۃ القاری ۲۲/ ۲۴۱، تفسیر القرطبی ۱۲/ ۲۱۴، أحکام الجصاص ۳/ ۳۸۲، بدائع الصنائع ۵/ ۱۲۴، ۱۲۵۔

تثنیہ

تعریف:

۱-لغت میں ہے کہ تثنیہ "ثنّی" کا مصدر ہے اور کہا جاتا ہے: "ثنيت الشيء" جب تم کسی چیز کو دو بنادو۔ اور ملانے کے معنی میں بھی استعمال ہوتا ہے، چنانچہ جب کوئی شخص ایک کام مکمل کر کے دوسرا کام بھی اسی کے ساتھ کرلے تو کہا جاتا ہے: "ثنى بالأمر الثاني" (۱)۔

اور اس کا لغوی معنی اصطلاحی معنی سے الگ نہیں ہے۔

بحث کے مقامات:

۲-تثنیہ کا لفظ اذان، اقامت، نفلی نماز، فرائض کے ساتھ سنن رواتب اور رات کی نماز (نفل) کے بیان میں وارد ہوا ہے، کیونکہ حدیث ہے: "صلاة الليل مثنى مثنى" (۲) (رات کی نماز (نفل) دو دو رکعت ہے) اسی طرح یہ مذکر کے عقیقہ کے بیان میں اور بیشتر امور کی شہادت کے بیان میں وارد ہوا ہے، مثلاً نکاح، طلاق، اسلام اور موت کے بیان میں اور ہر ایک کی تفصیل اپنی اپنی جگہ پر ہے۔

(۱) لسان العرب ۱/ ۳۷۸، المصباح المنیر ۱/ ۹۴ مادہ: "ثنی"۔
(۲) حدیث: "صلاة الليل مثنى مثنى ......" کی روایت بخاری (الفتح ۲/ ۴۷۷ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/ ۵۱۶ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

تثویب

تعریف:

۱-تثویب: ثوّب یثوّب کا مصدر ہے اور اس کا ثلاثی مجرد ثاب یثوب بمعنی لوٹنا ہے، اسی سے اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "وَإِذْ جَعَلْنَا الْبَيْتَ مَثَابَةً لِّلنَّاسِ وَأَمْنًا" (۱) (اور وہ وقت بھی یاد کرو جب ہم نے خانہ کعبہ کو لوگوں کے لئے ایک مقام رجوع اور مقام امن مقرر کیا) یعنی ایسا مکان بنادیا جس کی طرف لوگ لوٹتے ہیں اور اسی سے اہل عرب کا قول ہے: "ثاب إلى فلان عقله" یعنی فلاں کی عقل لوٹ گئی اور "ثواب" بھی اسی سے ہے کہ ہر شخص کے عمل کا نفع اسی کی طرف لوٹتا ہے (۲)۔

اور تثویب کے معنی آواز کو دہرانا اور مکرر کرنا ہے، اور اسی سے اذان میں تثویب ہے (۳)۔

اور تثویب کا اصطلاحی معنی ہے: ایک مرتبہ نماز کا اعلان کرنے کے بعد دوسری مرتبہ پھر اعلان کرنا مثلاً "الصلاة خير من النوم" یا "الصلاة الصلاة" یا "الصلاة حاضرة" یا کسی دوسرے لفظ کے ذریعہ، خواہ کسی بھی زبان میں ہو اور نبی ﷺ اور صحابہ کے زمانہ میں اسی کا نام تثویب تھا (۴)، کیونکہ اس میں "حیعلتین" (حي على

(۱) سورۂ بقرہ/ ۱۲۵۔
(۲) تاج العروس، المغرب، لسان العرب مادہ: "ثوب"، فتح القدیر ۱/ ۲۱۴ طبع دار احیاء التراث العربی، الحطاب ۱/ ۴۳۱، ۴۳۲ طبع دار الفکر۔
(۳) تاج العروس، المغرب مادہ "ثوب"، الحطاب ۱/ ۴۳۲ طبع دار الفکر۔
(۴) المغنی ۱/ ۴۰۸ طبع الریاض۔

الصلاة، حي علی الفلاح) کے معنی کو دہرانا ہے، یا اس وجہ سے کہ جب ایک مرتبہ "حي علی الصلاة" کے ذریعہ نماز کے لئے ابھارا، پھر "حي علی الفلاح" کہا تو "الصلاة خیر من النوم" کے ذریعہ اس نے دوبارہ نماز کے لئے ابھارا۔

فقہاء کے نزدیک تثویب کا استعمال تین طرح سے ہوتا ہے:

الف۔ پرانی تثویب یا تثویب اول: یہ فجر کی اذان میں "الصلاة خیر من النوم" کا اضافہ کرنا ہے۔

ب۔نئی تثویب، یہ اذان و اقامت کے درمیان "حي علی الصلاة"، "حي علی الفلاح"، یا کسی ایسی دوسری عبارت کا اضافہ کرنا ہے جو ہر شہر کے لوگوں کے درمیان متعارف ہو۔

ج۔وہ تثویب جو ایسے اشخاص کے لئے خاص ہے جو مسلمانوں کے معاملات اور مصالح میں مشغول رہتے ہوں، چنانچہ ایک شخص ان لوگوں کو اوقات نماز کی خبر دینے کے لئے مقرر کیا جائے، تو اس طرح خبر دینے یا آواز لگانے پر بھی "تثویب" کا لفظ بولا جاتا ہے[۱]۔

متعلقہ الفاظ:

الف-نداء (آواز دینا):

۲-نداء کا معنی پکارنا اور ایسے الفاظ کے ذریعہ آواز بلند کرنا ہے جو بامعنی ہوں[۲]، تو نداء اور تثویب پکارنے اور آواز بلند کرنے کے اعتبار سے ایک ہیں مگر نداء تثویب کے مقابلہ میں عام ہے۔

(۱) المبسوط ۱/ ۱۳۸ طبع دار المعرفہ، بدائع الصنائع ۱/ ۱۴۸ طبع دار الکتاب العربی الکفایہ برحاشیہ فتح القدیر ۱/ ۲۱۴ طبع دار احیاء التراث العربی، الحطاب ۱/ ۴۳۱، ۴۳۲ طبع دار الفکر، نہایۃ المحتاج إلی شرح المنہاج ۱/ ۴۰۹ طبع مصطفی البابی الحلبی۔

(۲) المصباح المنیر مادۂ "ندأ"، الفروق فی اللغہ ص ۲۹، ۳۰ طبع دار الآفاق الجدیدہ۔

ب-دعا (پکارنا):

۳-دعا بمعنی طلب کرنا ہے، یہ آواز بلند و پست دونوں طرح ہوتا ہے، چنانچہ کہا جاتا ہے: "دعوته من بعید" (میں نے اس کو دور سے پکارا) اور کہا جاتا ہے: "دعوت الله في نفسي"[۱] (میں نے اپنے دل میں اللہ کو پکارا) یہ نداء اور تثویب دونوں سے عام ہے۔

ج-ترجیع (آواز کو حلق میں گھمانا):

۴-کہا جاتا ہے: "رجّع في أذانه" جب مؤذن شہادتین کو ایک مرتبہ آہستہ کہے اور دوسری مرتبہ باآواز بلند کہے[۲]، اس لوٹنے اور مکرر کہنے میں تثویب اور ترجیع ایک ہیں لیکن دونوں اپنے محل کے اعتبار سے مختلف ہیں۔ اکثر فقہاء کے نزدیک تثویب کا محل اذان فجر میں مؤذن کا "الصلاة خیر من النوم" کہنا ہے، جہاں تک ترجیع بمعنی شہادتین کو مکرر کہنے کا تعلق ہے تو جو لوگ اس کے قائل ہیں ان کے نزدیک یہ تمام نمازوں کی اذان میں ہے۔

اجمالی حکم اور بحث کے مقامات:

۵-تثویب کے مواقع استعمال اور اوقات نماز کے اختلاف سے اس کا اجمالی حکم بھی مختلف ہوتا ہے۔

قدیم یا اول تثویب فجر کی اذان میں "حیعلتین" کے بعد یا اذان کے بعد جیسا کہ بعض حنفیہ کے نزدیک اصح قول ہے، "الصلاة خیر من النوم" کا اضافہ کرنا ہے۔ یہ تمام فقہاء کے نزدیک سنت ہے اور بعض حنفیہ اور بعض شافعیہ کے نزدیک یہ عشاء میں جائز ہے[۳]۔

(۱) حوالہ سابقہ۔

(۲) المصباح المنیر مادۂ "رجع"۔

(۳) بدائع الصنائع، ۱/ ۱۴۸ طبع دار الکتاب العربی، المجموع ۳/ ۹۷، ۹۸ طبع المکتبۃ السلفیہ۔

اور بعض شافعیہ نے اس کو تمام نمازوں میں جائز قرار دیا ہے [۱]۔ مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک فجر کے علاوہ نمازوں میں یہ مکروہ ہے اور حنفیہ وشافعیہ کا مذہب بھی یہی ہے [۲]۔

اذان فجر میں تثویب:

۶- امام ابوحنیفہ اور امام محمد بن الحسن کے علاوہ تمام فقہاء کے نزدیک یہ ثابت ہے کہ فجر کے لئے دو اذانیں مشروع ہیں: ایک اذان کے وقت سے قبل اور دوسری وقت شروع ہونے کے بعد۔ اور نووی نے فرمایا کہ اصحاب کا ظاہر اطلاق یہ ہے کہ تثویب فجر کی اذان میں مشروع ہے، خواہ وقت سے پہلے ہو یا وقت کے بعد، اور بغوی نے ''التہذیب'' میں فرمایا کہ دو اقوال میں سے اصح یہ ہے کہ اگر اذان اول میں تثویب کی گئی ہو تو اذان ثانی میں تثویب نہ ہوگی۔ بقیہ فقہاء جو فجر کے لئے دو اذانوں کی مشروعیت کے قائل ہیں ان کی کتابوں کے مطالعہ سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ انہوں نے کوئی ایسی وضاحت نہیں کی ہے کہ تثویب اذان اول میں ہوگی یا اذان ثانی میں یا دونوں میں، راجح یہ ہے کہ دونوں میں کی جائے گی جیسا کہ نووی نے اس کو راجح قرار دیا ہے [۳]۔

۷- اور نئی تثویب جسے حنفیہ میں سے علماء کوفہ نے ایجاد کیا ہے یعنی ''حي علی الصلاۃ'' اور ''حي علی الفلاح'' کو فجر کی اذان واقامت کے درمیان دو مرتبہ زائد کہنا یا ہر شہر کے لوگوں کی اپنی مروج عبارت کے مطابق مثلاً کھنکھارنا یا ''الصلاۃ الصلاۃ'' یا ''قامت، قامت'' وغیرہ کا اضافہ کرنا، تو متقدمین حنفیہ کے نزدیک یہ صرف اذان فجر میں بہتر ہے مگر متاخرین حنفیہ نے تمام نمازوں میں اس کو مستحسن قرار دیا ہے [۱]۔

اور جو لوگ مسلمانوں کے امور ومصالح کی انجام دہی میں مشغول ہوں مثلاً امام وغیرہ ان کو خاص طور پر اوقات نماز کی خبر دینے کے لئے ایک شخص کو مقرر کرنا حنفیہ میں سے امام ابو یوسف کے نزدیک جائز ہے اور شافعیہ کا ایک قول اور بعض مالکیہ کا ایک قول بھی یہی ہے، اور حنابلہ کا خیال بھی یہی ہے اگر امام وغیرہ نے اذان نہ سنی ہو [۲]، اور محمد بن الحسن اور بعض مالکیہ نے اس کو مکروہ قرار دیا ہے [۳]۔

(۱) المجموع ۳/ ۹۷، ۹۸ طبع المکتبۃ السلفیہ۔

(۲) کشاف القناع ۱/ ۲۱۵، المغنی ۱/ ۴۰۸، الحطاب ۱/ ۴۳۱، المجموع ۳/ ۹۷، بدائع الصنائع ۱/ ۱۴۸۔

(۳) کمیٹی کی رائے یہ ہے کہ اس وقت فجر کی اذان ثانی کے ساتھ تثویب کو مخصوص کرنے کا عمل زیادہ قوی ہے کیونکہ مسلمانوں کے عمل کا تسلسل یہی رہا ہے جو اس کو راجح قرار دیتا ہے۔

(۱) بدائع الصنائع ۱/ ۱۴۸، فتح القدیر ۱/ ۲۱۴۔

(۲) بدائع الصنائع ۱/ ۱۴۸، المہذب ۱/ ۹۹، کشاف القناع ۱/ ۲۱۵۔

(۳) فتح القدیر ۱/ ۲۱۴، الحطاب ۱/ ۴۳۱۔

تجارت

تعریف:

۱-تجارت لغت و اصطلاح میں نفع کی غرض سے خرید وفروخت کے ذریعہ مال کے بدلنے کو کہتے ہیں [۱]، اور یہ دراصل مصدر ہے جو پیشہ پر دلالت کرتا ہے اور اس کا فعل تجر یتجر تجراً و تجارة استعمال ہوتا ہے۔

تجارت کے مشروع ہونے کی دلیل:

۲- تجارت کی دلیل اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے: "يَا أَيُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُوْا لاَ تَأْكُلُوْا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ إِلاَّ أَنْ تَكُوْنَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِّنْكُمْ" [۲] (اے ایمان والو آپس میں ایک دوسرے کا مال ناحق طور پر مت کھاؤ ہاں البتہ کوئی تجارت ہو جو باہمی رضامندی سے ہو)۔ نیز اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے: "فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلاَةُ فَانْتَشِرُوْا فِي الأَرْضِ وَابْتَغُوْا مِنْ فَضْلِ اللّٰهِ" [۳] (پھر جب نماز پوری ہو چکے تو زمین پر چلو پھرو اور اللہ کی روزی تلاش کرو)۔

اور رسول اللہ ﷺ کا یہ ارشاد ہے: "التاجر الأمين الصدوق مع النبيين و الصديقين و الشهداء" [۴] (امانت دار سچا تاجر نبیوں، صدیقین اور شہداء کے ساتھ ہوگا)۔

۳- فی الجملہ تجارت کے جواز پر مسلمانوں کا اجماع ہے اور یہ حکمت کا تقاضا بھی ہے، اس لئے کہ لوگ ایسی بہت سی چیزوں کے ضرورت مند ہوتے ہیں جو دوسروں کے قبضہ میں ہوتی ہیں اور یہ طریقہ زندگی بھی ہے اور تجارت کا مشروع و جائز ہونا ہی وہ واحد طریقہ ہے جس سے ہر شخص اپنے مقصود کو حاصل کر سکتا ہے اور اپنی ضرورت پوری کر سکتا ہے [۱]۔

متعلقہ الفاظ:

الف-بیع (بیچنا):

۴-بیع کے معنی ہیں: مال کو مال کے عوض اس طرح بدلنا کہ مالک بنانا اور مالک بنانا پایا جائے۔

جہاں تک تجارت کا تعلق ہے تو وہ یہ ہے کہ کوئی شخص کسی چیز کو نفع کے ساتھ فروخت کرنے کے لئے خریدے، لہٰذا دونوں میں فرق یہ ہے کہ تجارت میں نفع حاصل کرنے کا ارادہ ہوتا ہے، خواہ یہ متحقق ہو یا نہ ہو۔

ب-سمسرہ (دلالی):

۵-سمسرة لغت کے اعتبار سے تجارت ہے۔ خطابی نے فرمایا کہ "سمسار" عجمی لفظ ہے اور ان میں سے بیشتر لوگ جن سے خرید فروخت ہوتی تھی عجمی ہوتے تھے، ان ہی عجمیوں سے یہ لفظ لے لیا گیا، رسول اللہ ﷺ نے اس کو لفظ تجارت سے بدل دیا [۲] جو

---

(۱) تاج العروس مادۂ "تجر"۔

(۲) سورۂ نساء/ ۲۹۔

(۳) سورۂ جمعہ/ ۱۰۔

(۴) حدیث: "التاجر الصدوق الأمين ....." کی روایت ترمذی (۳/ ۵۰۶ طبع الحلبی) نے کی ہے اس کی سند ضعیف ہے کیونکہ اس میں انقطاع ہے

= (فیض القدیر ۲/ ۲۷۸ طبع المکتبۃ التجاریہ)۔

(۱) المغنی ۳/ ۵۶۰۔

(۲) حدیث: "كان اسم التجارة سماسرة فغيره رسول الله ﷺ ....." کی روایت ترمذی (۳/ ۵۰۵ طبع الحلبی) اور حاکم (۲/ ۷ طبع دائرۃ

عربی زبان کا ایک اسم ہے[1]۔

اور سمسرہ کا اصطلاحی معنی ہے: بائع اور مشتری کے بیچ رہنا، اور سمسار وہ شخص ہے جو بائع اور مشتری کے درمیان بیع کو نافذ کرنے کے لئے کام کرے، اسی کا دوسرا نام دلال ہے، کیونکہ یہ مبیع کی طرف مشتری کی اور ثمن کی طرف بائع کی رہنمائی کرتا ہے[2]۔

شرعی حکم:

۶- تجارت ایک معاشی پیشہ ہے، جسے انسان حصول زر کی غرض سے اختیار کرتا ہے اور یہ کمائی مشروع ہے، کیونکہ اس کے ذریعہ معاشرہ کی ضروریات پوری ہوتی ہیں، لہذا اصلاً یہ اباحت کے دائرہ میں داخل ہے اور کبھی کبھی اس میں بقیہ احکام شرعیہ مثلاً وجوب، حرمت، کراہت وغیرہ جاری ہوتے ہیں، ان احوال وظروف کے لحاظ سے جو اس کے مطابق ہوتے ہیں۔

اور تجارت سے متعلق احکام بشمول فقہ کی بنیادی کتابوں کے، سے فقہاء وہ احکام مراد لیتے ہیں جن کو وہ حضرات حسبہ، آداب شرعیہ اور فتاوی کی کتابوں میں ذکر کرتے ہیں اور بعض حضرات نے اس میں خصوصی کتابیں تالیف فرمائی ہیں، مثلاً سرخسی نے اپنی کتاب ''الاکتساب فی الرزق المستطاب'' اور ابو بکر خلال نے ''کتاب التجارۃ'' تالیف کی۔ اور کچھ نئے حالات اور تجارتی ادارے پیدا ہوگئے ہیں جن کا حکم فقہا کے بیان کردہ عام قواعد اور ان کے احکام سے معلوم ہوسکتا ہے۔

جیسا کہ فقہاء مال تجارت کے بعض مخصوص احکام کو عروض (سامان تجارت) کی زکاۃ کے باب میں بیان کرتے ہیں، جیسے زکاۃ کا واجب ہونا ایسے مال میں کہ اگر وہ بغرض تجارت نہ ہو تو اس میں زکاۃ واجب نہ ہو، جیسے کپڑا اور زمینیں، اسی طرح ان اموال میں نکالی جانے والی زکاۃ کی نوع اور اس کی مقدار کا بدل جانا جن کے بغرض تجارت ہونے کی صورت میں ان میں زکاۃ واجب ہے، جیسے جانور اور وہ اموال جن کے عشر ادا کئے جاتے ہیں، نیز تجارت کے بعض احکام مضاربت اور دوسری قسم کی شرکتوں کے باب میں بیان کئے جاتے ہیں۔

تجارت کی فضیلت:

۷- تجارت حصول مال کا بہترین طریقہ ہے بشرطیکہ تاجر حرام کمائی کے طریقوں سے بچے اور تجارت کے آداب کی رعایت کرے۔

حدیث میں آیا ہے: ''سئل النبي ﷺ: أي الكسب أطيب؟ فقال: عمل الرجل بيده وكل بيع مبرور''[1] (نبی ﷺ سے دریافت کیا گیا کہ کون سی کمائی پاکیزہ ہے؟ تو آپ ﷺ نے فرمایا: آدمی کا اپنے ہاتھ سے کام کرنا اور ہر پاکیزہ بیع) شرقاوی نے اپنے حاشیہ میں فرمایا کہ آپ ﷺ کے قول: ''کل بیع مبرور'' میں تجارت کی طرف ایک اشارہ ہے[2]۔

ممنوعات تجارت:

۸- تجارت میں ہر طرح کا فریب، دھوکہ اور جھوٹی قسم کے ذریعہ سامان کو رائج کرنا حرام ہے۔ حضرت رفاعہ بن رافعؓ سے مروی ہے، وہ کہتے ہیں کہ میں نبی ﷺ کے ہمراہ عیدگاہ کی طرف نکلا، آپ

= المعارف العثمانیہ) نے کی ہے حاکم نے اس کو صحیح قرار دیا ہے اور ذہبی نے ان کی موافقت کی ہے۔

(۱) تحفۃ الأحوذی ۴/ ۳۹۸۔

(۲) ابن عابدین ۵/ ۳۹۔

(۱) حدیث: "أطيب الكسب عمل الرجل بيده....." کی احمد (۴/ ۱۴۱ طبع المیمنیہ) نے کی ہے ابن حجر نے فرمایا کہ ان کے رجال میں کوئی حرج نہیں ہے (فیض القدیر ۱/ ۵۴۷ طبع المکتبۃ التجاریہ)۔

(۲) حاشیۃ الشرقاوی علی التحریر ۲/ ۳ طبع عیسی الحلبی۔

ﷺ نے لوگوں کو خرید وفروخت کرتے ہوئے دیکھا تو فرمایا: "یا معشر التجار" (اے تاجروں کی جماعت!) تو لوگوں نے آپ ﷺ کی آواز پر لبیک کہا اور اپنی گردنیں اور نگاہیں آپ کی طرف بلند کرلیں، پھر آپ ﷺ نے فرمایا: "إن التجار يبعثون يوم القيامة فجاراً، إلا من اتقى الله وبرّ وصدق" [۱] (بے شک قیامت کے دن تاجر اس حال میں اٹھائے جائیں گے کہ وہ فاجر ہوں گے، سوائے اس شخص کے جو اللہ سے ڈرے، نیک عمل کرے اور سچ بولے)۔

حضرت ابو ذرؓ نے نبی ﷺ سے روایت کی ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا: "ثلاثة لا يكلمهم الله يوم القيامة، ولا ينظر إليهم، ولا يزكيهم، ولهم عذاب أليم، قلت: من هم يا رسول الله؟ فقد خسروا وخابوا، قال المنان، والمسبل إزاره والمنفق سلعته بالحلف الكاذب" [۲] (قیامت کے دن اللہ تعالیٰ تین قسم کے لوگوں سے نہ بات کرے گا اور نہ ان کی طرف دیکھے گا اور نہ ان کو پاک کرے گا اور ان کے لئے دردناک عذاب ہوگا، تو میں نے کہا: اے اللہ کے رسول ﷺ! وہ کون لوگ ہیں؟ یقیناً وہ گھاٹے میں ہوں گے اور ناکام ہوں گے، تو آپ ﷺ نے فرمایا: احسان جتانے والا، اپنے تہ بند کو ٹخنے سے نیچے لٹکانے والا اور جھوٹی قسم کے ذریعہ اپنا سامان رائج کرنے والا)۔

۹- اور ممنوعات تجارت میں سے "تلقی الجلب" ہے، اور وہ یہ ہے کہ شہری دیہاتی سے اس کے بازار میں پہنچنے سے قبل ہی ملاقات کرکے کم قیمت میں اس کا سامان خرید لے۔ اس کی تفصیل "تلقی الرکبان" کی اصطلاح میں ہے۔

۱۰- اسی قبیل سے احتکار (مہنگا فروخت کرنے کے لئے سامان کو روک کر رکھنا) ہے۔ اس لئے کہ حدیث ہے: "الجالب مرزوق والمحتكر ملعون" [۱] (فروخت کرنے کی غرض سے مال لانے والے کو رزق دیا جاتا ہے اور مال کو روک کر رکھنے والا ملعون ہے)، نیز حدیث ہے: "لا يحتكر إلا خاطئ" [۲] (گنہ گار ہی مال کو روک کر رکھتا ہے)۔ تفصیل کے لئے "احتکار" کی اصطلاح دیکھی جاسکتی ہے۔

۱۱- اسی قبیل سے یہ ہے کہ آدمی اپنے بھائی کے بھاؤ پر بھاؤ کرے، یعنی بائع اور مشتری سامان کی قیمت میں متفق ہوں اور عقد منعقد ہونے کے قریب ہو، پھر ایک تیسرا شخص آکر یہ چاہے کہ وہ اس کو زیادہ قیمت دے کر پہلے کے قبضہ سے نکال لے [۳]۔

۱۲- اسی قبیل سے دشمن کے ساتھ ایسی چیزوں کی بیع کرنا ہے جس کے ذریعہ دشمن ہمارے خلاف جنگ میں مضبوط ہوں، جیسے ہتھیار اور لوہا، اگرچہ صلح کے بعد ہی کیوں نہ ہو، کیونکہ نبی ﷺ نے اس سے منع فرمایا ہے۔ ہاں اس کے علاوہ چیزوں کو ان کے ہاتھ فروخت کرنا جائز ہے، بشرطیکہ مسلمان اس کے ضرورت مند نہ ہوں [۴]۔

---

(۱) حدیث: "إن التجار يبعثون يوم القيامة فجارا ......" کی روایت ترمذی (۳/۵۰۶ طبع الحلبی) نے کی ہے اس کی سند مجہول ہے (میزان الاعتدال للذہبی ۱/۲۳۸ طبع الحلبی)۔

(۲) حدیث: "ثلاثة لا ينظر الله إليهم يوم القيامة ......" کی روایت مسلم (۱/۱۰۳ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

---

(۱) حدیث: "الجالب مرزوق والمحتكر ملعون......" کی روایت ابن ماجہ (۲/۷۲۸ طبع الحلبی بتحقیق فؤاد عبدالباقی) نے کی ہے اور بوصیری نے الزوائد میں فرمایا کہ اس کی سند میں علی بن زید بن جدعان ہیں جو ضعیف ہیں۔

(۲) حدیث: "لا يحتكر إلا خاطئ ......" کی روایت مسلم (۳/۱۲۲۸ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۳) لسان العرب مادۂ "سوم"، المغنی ۴/۲۳۶ طبع مکتبۃ الریاض۔

(۴) ابن عابدین ۳/۲۲۶، جواہر الاکلیل ۲/۳۔

تجارت کے آداب:

۱۳- تجارت کا ایک ادب یہ ہے کہ معاملہ میں نرمی برتی جائے، اچھے اخلاق کا مظاہرہ ہو، جھگڑا نہ کیا جائے اور مطالبہ کے ذریعہ لوگوں کو حرج میں مبتلا نہ کیا جائے۔

اس کے متعلق بہت سی احادیث وارد ہوئی ہیں، ان میں سے ایک حضرت جابر بن عبداللہ کی وہ روایت ہے جس میں رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "رحم الله رجلاً سمحا إذا باع، وإذا اشترى وإذا اقتضى"[1] (اس آدمی پر اللہ کی رحمت ہو جو بیچنے، خریدنے اور تقاضا کرنے کے وقت اچھے اخلاق سے پیش آنے والا ہو)۔

اور رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "غفر الله لرجل كان قبلكم سهلا إذا باع، سهلا إذا اشترى، سهلا إذا اقتضى"[2] (اللہ تعالیٰ نے مغفرت کردی اس شخص کی جو تم سے قبل خریدنے اور بیچنے اور تقاضا کرنے کے وقت نرمی سے پیش آتا تھا)۔

۱۴- اور اس کا ایک ادب مشتبہ امور کو چھوڑ دینا ہے۔ مثلاً ایسے بازار میں تجارت کرنا جس میں حرام وحلال مخلوط ہوتے ہوں۔ اور ایسے شخص سے معاملہ کرنا جس کا بیشتر مال حرام ہو[3] اس لئے کہ حدیث ہے: "الحلال بيّن والحرام بيّن وبين ذلك أمور مشتبهات لا يعلمها كثير من الناس: أمن الحلال هي أم من الحرام؟، فمن تركها فقد استبرأ لدينه وعرضه"[4] (حرام وحلال دونوں واضح ہیں، اور ان دونوں کے درمیان کچھ مشتبہ چیزیں ہیں جن کو بہت سے لوگ نہیں جانتے کہ وہ حلال ہے یا حرام، تو جس نے اس کو چھوڑ دیا اس نے اپنے دین اور اپنی عزت کی حفاظت کرلی)۔

۱۵- اسی قبیل سے صدق اور امانت کی جستجو کرنا ہے، حدیث میں ہے: "التاجر الأمين الصدوق مع النبيين والصديقين والشهداء"[1] (امانت دار اور سچا تاجر انبیاء، صدیقین اور شہداء کے ساتھ ہوگا)۔

۱۶- اور اسی قبیل سے مال تجارت میں سے کچھ صدقہ کرنا ہے، اس لئے کہ حدیث ہے: "إن الشيطان والإثم يحضران البيع فشوبوا بيعكم بالصدقة، فإنها تطفىء غضب الرب"[2] (شیطان اور گناہ دونوں بیع کے وقت حاضر ہوتے ہیں، تو تم اپنی بیع کے ساتھ صدقہ کرنا بھی شامل کرلیا کرو، کیونکہ وہ رب کے غصہ کو ٹھنڈا کردیتا ہے)۔

۱۷- اور اسی میں سے صبح سویرے تجارت کے لئے جانا ہے، حضرت صخر غامدی کی روایت ہے، وہ فرماتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "اللهم بارك لأمتي في بكورها"[3] (اے اللہ میری امت کی صبح میں برکت دے)، اور کہا گیا ہے کہ صخر ایک تاجر آدمی

---

(۱) حدیث: "رحم الله رجلا سمحا إذا باع وإذا اشترى....." کی روایت بخاری (الفتح ۳۰۶/۴ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۲) حدیث: "غفر الله لرجل كان قبلكم سهلا إذا باع ....." کی روایت ترمذی (۶۰۱/۳ طبع الحلبی) نے کی ہے اور اسے حسن قرار دیا ہے۔

(۳) القلیوبی ۱۸۶/۲۔

(۴) حدیث "الحلال بيّن والحرام بيّن ....." کی روایت بخاری (الفتح ۲۹۰/۴ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱۲۱۹/۳ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

---

(۱) حدیث: "التاجر الأمين الصدوق مع النبيين....." کی تخریج (فقرہ ۲) میں گذر چکی۔

(۲) حدیث: "إن الشيطان والإثم يحضران البيع ....." کی روایت ترمذی (۵۰۵/۳ طبع الحلبی) اور حاکم نے کی ہے اور حاکم نے اس کو صحیح قرار دیا ہے (۷/۲، دائرۃ المعارف العثمانیہ) اور ذہبی نے ان کی موافقت کی ہے۔

(۳) حدیث: "اللهم بارك لأمتي في بكورها" کی روایت ترمذی (۵۰۸/۳ طبع الحلبی) نے صخر غامدی سے کی ہے منذری نے الترغیب میں اس حدیث کے ان راویوں کا تذکرہ کیا ہے جو صحابی ہیں، پھر فرمایا کہ اس کی بہت سی سندوں میں کلام ہے، اور ان میں سے بعض سندیں حسن ہیں (الترغیب والترہیب ۵۲۹/۲ طبع الحلبی)۔

تھے، جب وہ اپنے تاجروں کو روانہ کرتے تو انہیں صبح سویرے روانہ کرتے، اس طرح وہ مالدار ہوگئے اور ان کا مال بڑھ گیا[۱]۔

مال تجارت میں زکاۃ کا وجوب:

۱۸- مال تجارت میں زکاۃ واجب ہے[۲]، اور مال تجارت ہر وہ مال ہے جس کی ملکیت کسی معاوضہ کے ساتھ حاصل کرتے وقت اس کے ذریعہ تجارت کا قصد کیا جائے، بشرطیکہ اس پر سال گذر جائے، مدینہ کے سات فقہاء[۳] نیز حضرت حسن، جابر بن میمون، طاؤس، ثوری، نخعی، اوزاعی، ابوعبید، اسحاق اور اصحاب رائے اسی کے قائل ہیں، اور امام شافعی نے اپنے قول جدید میں یہی فرمایا ہے۔

اور مالکیہ نے تاجر مدیر اور تاجر محتکر کے درمیان فرق کیا ہے، تاجر مدیر ہر وہ تاجر ہے جو سامان کو اس کی واقعی قیمت پر فروخت کرکے دوسرا سامان لائے، مثلاً دوکاندار، تو یہ شخص ہر سال زکاۃ ادا کرے گا اور تاجر محتکر یعنی مال کا اسٹاک کرنے والا تاجر جو بازار میں سامان تجارت لے جانے کا انتظار کرتا رہے تاکہ قیمت بڑھ جائیں تو ایسے تاجر کی تجارت پر زکاۃ واجب نہ ہوگی، تا آنکہ اس کا مال بشکل نقد ہوجائے، خواہ اس کے پاس وہ مال سالہا سال کیوں نہ باقی رہے[۴]۔

جمہور نے اس حدیث سے استدلال کیا ہے: "كان رسول الله ﷺ يأمرنا أن نخرج الصدقة مما نعده للبيع"[۵] (رسول اللہ ﷺ ہمیں حکم دیا کرتے تھے کہ ہم ہر اس مال کی زکاۃ ادا کریں جو ہم بیع کے لئے تیار کرتے ہیں)، نیز اس حدیث سے: "وفي البز صدقة"[۱] (کپڑے میں زکاۃ ہے)۔ اس میں تو کوئی اختلاف نہیں کہ اصل شیٔ میں زکاۃ واجب نہیں، لہذا یقینی طور پر یہ ثابت ہوا کہ اس کی قیمت میں زکاۃ واجب ہوگی اور فقہاء کے درمیان اس میں بھی کوئی اختلاف نہیں کہ حولان حول (سال گذرنا) اور وجود نصاب دونوں کا وجوب زکاۃ میں اعتبار کیا گیا ہے[۲]۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح "عروض تجارت" (سامان تجارت) کی زکاۃ[۳]۔

---

(۱) تحفۃ الاحوذی ۳/ ۳۰۲۔

(۲) المغنی ۳/ ۳۰، روضۃ الطالبین ۲/ ۲۶۶، بدائع الصنائع ۲/ ۲۰۔

(۳) وہ سات فقہاء یہ ہیں: سعید بن المسیب، عروہ بن الزبیر، القاسم بن محمد، عبید اللہ بن عبد اللہ بن عتبہ، خارجہ بن زید، سلیمان بن یسار اور ساتویں ابوسلمہ بن عبد الرحمن بن عوف ہیں اکثر کے نزدیک۔ دیکھئے: الموسوعہ جلد ۱، تراجم الفقہاء کی بحث۔

(۴) المدونہ ۱/ ۲۵۳، الدسوقی ۱/ ۴۷۲، ۴۷۴۔

(۵) حدیث: "كان يأمرنا أن نخرج الصدقة ......" کی روایت ابوداؤد = (۲/ ۲۱۲ طبع عزت عبید دعاس) نے کی ہے ابن حجر نے فرمایا کہ اس کی سند میں جہالت ہے (التلخیص الحبیر ۲/ ۱۷۹ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ)۔

(۱) حدیث: "وفي البز صدقة ......" کی روایت احمد (۵/ ۱۷۹ طبع المیمنیہ) اور حاکم (۱/ ۳۸۸ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے حاکم نے اسے صحیح قرار دیا ہے اور ذہبی نے ان کی موافقت کی ہے۔

(۲) سابقہ مراجع، المغنی ۳/ ۳۱، روضۃ الطالبین ۲/ ۲۶۷، بدائع الصنائع ۲/ ۲۰، ۲۱۔

(۳) ابن عابدین ۲/ ۱۳، ۱۴، المغنی ۳/ ۳۱، کشاف القناع ۲/ ۲۳۹، روضۃ الطالبین ۲/ ۲۶۶، اسنی المطالب ۱/ ۳۸۸، المدونہ ۱/ ۲۵۳، ۲۵۴۔

تجدید

تعریف:

۱-تجدید لغت کے اعتبار سے ''جدّد''کا مصدر ہے، اور جدید قدیم کی ضد ہے، اسی سے ''جدّد وضوءه، أو عهده أو ثوبه'' ہے، یعنی اس نے اپنا وضو، اپنا عہد یا اپنا کپڑا نیا کیا[(۱)]۔

اور اصطلاح شرعی کا استعمال بھی اسی معنی میں ہے۔

شرعی حکم:

۲-اپنے موقع ومقام کے اختلاف سے تجدید کا حکم مختلف ہوتا ہے:

چنانچہ جمہور فقہاء کے نزدیک وضو کی تجدید سنت ہے یا مستحب ہے، ان کی اصطلاحات کے اختلاف کی بنیاد پر، اور امام احمد سے اس سلسلے میں دو روایتیں ہیں: ان میں سے اصح روایت جمہور کے مطابق ہے اور دوسری روایت یہ ہے کہ اس میں کوئی فضیلت نہیں ہے[(۲)]۔

اور شافعیہ نے مستحب ہونے کے لئے یہ شرط لگائی ہے کہ پہلے وضو سے کم از کم دو رکعت نماز پڑھ لے۔ اگر اس نے پہلے وضو سے کوئی نماز نہیں پڑھی تو تجدید مسنون نہیں، اگر اس نے اس کے خلاف کیا اور وضو کرلیا تو اس کا وضو درست نہیں ہوا، کیونکہ مطلوب نہیں[(۳)]۔

(۱) لسان العرب، المصباح مادۂ ''جدد''۔

(۲) المغنی لابن قدامہ ۱/ ۱۴۳۔

(۳) مغنی المحتاج ۱/ ۴۷۔

اور حنفیہ نے یہ شرط لگائی ہے کہ دونوں وضو کے درمیان کسی مجلس یا کسی نماز کے ذریعہ فصل کرے، لہذا اگر اس طرح فصل نہ کیا تو مکروہ ہے، اور بعض حنفیہ سے تجدید وضو کی مشروعیت بھی نقل کی گئی ہے اگر چہ کسی مجلس یا نماز کے ذریعہ فصل نہ کرے[(۱)]۔

اور تجدید وضو کے لئے مالکیہ نے یہ شرط لگائی ہے کہ پہلے وضو سے کوئی عبادت کرے، مثلاً طواف یا نماز[(۲)]۔

اور اس کے مشروع ہونے کی ایک دلیل یہ حدیث ہے: ''من توضأ علی طهر کتب له عشر حسنات''[(۳)] (جو شخص طہارت کی حالت میں وضو کرے اس کے لئے دس نیکیاں لکھی جائیں گی)۔

اور خلفاء ہر نماز کے لئے وضو کرتے تھے اور حضرت علی وضو کر کے آیت ذیل کی تلاوت فرمایا کرتے تھے: ''یَا أَیُّهَا الَّذِیْنَ آمَنُوْا إِذَا قُمْتُمْ إِلَی الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوْا وُجُوْهَکُمْ ...... الآیة''[(۴)] (اے ایمان والو جب تم نماز کو اٹھو تو اپنے چہروں اور ہاتھوں کو کہنیوں سمیت دھولیا کرو) اور اس وجہ سے بھی کہ ابتداء اسلام میں ہر نماز کے لئے وضو ضروری تھا، پھر اس کا وجوب منسوخ کردیا گیا اور اصل مطلوب باقی رہا[(۵)]، دیکھئے: اصطلاح ''وضو''۔

کان کے مسح کے لئے نیا پانی:

۳-امام شافعی کا مذہب یہ ہے کہ کانوں کا مسح کرنے کے لئے نیا

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۸۱۔

(۲) مواہب الجلیل ۱/ ۳۰۲۔

(۳) القرطبی ۶/ ۸۱۔

حدیث: ''من توضأ علی طهر کتب له عشر حسنات'' کی روایت ترمذی (۱/ ۸۷ طبع الحلبی) نے کی ہے اور فرمایا کہ اس کی سند ضعیف ہے۔

(۴) سورۂ مائدہ/ ۶۔

(۵) مغنی المحتاج ۱/ ۴۷۔

پانی لینا سنت ہے، اس کے بغیر سنت حاصل نہ ہوگی، تمام حنابلہ اور مالکیہ کے نزدیک صحیح یہی ہے (۱)۔ اور حنفیہ کا مشہور مذہب یہ ہے کہ سر کے لئے لئے ہوئے پانی سے ہی دونوں کانوں کا مسح کرنا سنت ہے (۲)۔

مستحاضہ کے لئے پٹی اور گدی کی تجدید:

۴- شافعیہ کا اصل مذہب یہ ہے کہ ہر نماز کے وقت مستحاضہ پر نئی پٹی اور نئی گدی کا استعمال ضروری ہے، وضو پر قیاس کرتے ہوئے اور بعض حضرات کہتے ہیں کہ یہ ضروری نہیں ہے، اس لئے کہ جب نجاست مسلسل ہو تو اس کے ازالہ کا کوئی معنی نہیں۔ یہ اختلاف تو اس صورت میں ہے جب پٹی کے اطراف پر خون ظاہر نہ ہو اور پٹی اپنی جگہ سے نہ ہٹے۔ اور اگر پٹی کے اطراف پر خون ظاہر ہوجائے یا وہ اپنی جگہ سے ہٹ جائے تو نئی پٹی لگانا ضروری ہے، اس میں ان کا ایک ہی قول ہے (۳)۔

اور حنابلہ کے نزدیک پٹی کا دوبارہ باندھنا اور خون کو ہر نماز کے لئے دھونا ضروری نہیں، بشرطیکہ باندھنے میں کوتاہی نہ کرتی ہو۔

اور بعض فقہاء حنفیہ نے نجاست کو کم کرنے کی غرض سے مستحاضہ اور دیگر معذور لوگوں کے لئے پٹی یا گدی باندھنے کو مستحب قرار دیا ہے اور تجدید کے مسئلہ میں کوئی صراحت نہیں کی ہے، جس کا تقاضا یہ ہے کہ یہ واجب نہ ہو، کیونکہ اصل پٹی ہی واجب نہیں۔

اس سلسلے میں ہمیں مالکیہ کی کوئی صراحت نہیں ملی (۴)۔

(۱) مغنی المحتاج ۱/ ۶۰، الانصاف ۱/ ۱۳۵، مواہب الجلیل ۱/ ۲۴۸۔
(۲) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۸۲، ۸۳۔
(۳) مغنی المحتاج ۱/ ۱۱۲۔
(۴) الانصاف ۱/ ۳۷۷، الطحطاوی علی مراقی الفلاح ص ۸۰ دار الایمان دمشق۔

مرتد عورت کے نکاح کی تجدید:

۵- جمہور فقہاء کے نزدیک اگر کوئی عورت مرتد ہوجائے اور اسلام کی طرف نہ لوٹے تو اس کو قتل کردیا جائے گا۔ حنفیہ نے کہا کہ اس کو قتل نہیں کیا جائے گا، بلکہ موت تک قید کردیا جائے گا۔

اور بعض فقہاء حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ جب کوئی شادی شدہ عورت مرتد ہوجائے تو اس پر اسلام لانے اور شوہر اول سے نکاح کی تجدید کرنے پر زور ڈالا جائے گا، خواہ اس کی رضامندی کے بغیر ہی کیوں نہ ہو، بشرطیکہ اس کا شوہر یہ چاہتا ہو، اور جب وہ مسلمان ہوجائے تو شوہر کے علاوہ سے نکاح کرنا اس کے لئے جائز نہیں اور ہر قاضی کے لئے لازم ہے کہ تھوڑے مہر پر اس کے نکاح کی تجدید کردے۔ تفصیل ''ردّت'' کی اصطلاح میں ہے۔

اور اگر زوجین میں سے کوئی ایک دخول کے بعد مرتد ہوجائے تو حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک مرتد ہوتے ہی نکاح ختم ہوجائے گا، پھر اگر ان میں سے مرتد ہونے والا مسلمان ہوجائے اور عدت باقی ہو تو تجدید نکاح ضروری نہیں۔ اور شافعیہ وحنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ عدت کے ختم ہونے تک نکاح موقوف رہے گا۔ اگر عورت کے عدت میں رہتے ہوئے مرتد ہونے والا شخص مسلمان ہوجائے تو وہ دونوں اپنے نکاح اول پر باقی رہیں گے، اور اگر وہ مسلمان نہ ہو تو مرتد ہونے کے وقت ہی سے نکاح کو فسخ مانا جائے گا اور اسی وقت سے عدت شمار کی جائے گی (۱)۔ اس کی تفصیل ''ردّت'' کی اصطلاح میں ہے۔

(۱) البحر الرائق شرح کنز الدقائق ۳/ ۲۳۰، حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۹۲ ۳، المغنی مع الشرح الکبیر ۷/ ۵۶۵، ۵۶۶۔

تجرد

دیکھئے: ''عورۃ''۔

تجربہ

تعریف:

۱-''تجربۃ'' ''جرّبت'' کا مصدر ہے، اس کا معنی ہے: آزمانا، چنانچہ کہا جاتا ہے: ''جرّبت الشيء تجريباً وتجربۃً'' یعنی میں نے اس کو کئی دفعہ آزمایا[۱]۔

اور فقہاء اس کو اس کے لغوی معنی ہی میں استعمال کرتے ہیں۔

اجمالی حکم:

۲-افطار کے مباح ہونے میں مرض کا اثر اگر تجربہ سے اس کے بڑھنے کا اندیشہ ہو:

ایسے مریض کے لئے افطار کرنا جائز ہے جس کو تجربہ سے مرض کے بڑھنے کا اندیشہ ہو، اگر چہ تجربہ اس مریض کے علاوہ کسی دوسرے مریض کا ہو، بشرطیکہ مرض ایک ہو[۲]۔

جہاں تک اس تندرست شخص کے حکم کا تعلق ہے، جس کو روزہ رکھنے سے مرض کا اندیشہ ہو اور وہ ضابطۂ مرض جو افطار کو جائز قرار دے تو اس کی تفصیل ''صوم'' کی اصطلاح میں دیکھی جاسکتی ہے۔

مدت خیار میں مبیع کو آزمانا:

۳- مدت خیار میں مبیع کو آزمانا جائز ہے، اور یہ آزمائش سامان کے

(۱) المصباح المنیر، لسان العرب، معجم متن اللغۃ مادۃ ''جرب''۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۱۱۶ طبع بولاق، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۵۳۵ طبع الحلبی۔

بدلنے سے بدل جاتی ہے اور اس کے بعض انواع مندرجہ ذیل ہیں (۱):

الف- کپڑے کا تجربہ:

۴- کپڑے کی لمبائی چوڑائی معلوم کرنے کے لئے مدت خیار میں اس کا تجربہ کرنا جائز ہے اور جمہور فقہاء کے نزدیک اس کو اجازت نہیں سمجھا جائے گا، مگر حنفیہ نے یہ صراحت کی ہے کہ مشتری کپڑے کو ایک مرتبہ پہن کر دوبارہ اس کی لمبائی چوڑائی معلوم کرنے کے لئے پہنے تو اس کا خیار ساقط ہوجائے گا، کیونکہ کپڑے کو بار بار پہننے کی کوئی ضرورت نہیں، اس لئے کہ مقصد تو صرف ایک ہی دفعہ پہننے سے حاصل ہوجاتا ہے۔

مالکیہ کے نزدیک مدت خیار میں کپڑے کو استعمال کرنے کی سولہ صورتیں ہیں۔ ان کا خلاصہ یہ ہے کہ ان میں سے بعض صورتوں میں تجربہ کرنے کے لئے مذکورہ شرائط کے ساتھ کپڑا پہننا جائز ہے (۲)۔

موضوع کی تفصیل کے لئے ''خیار شرط'' کی اصطلاح کی طرف رجوع کیا جاسکتا ہے۔

ب- مکان کا تجربہ:

۵- مبیع اگر مکان ہو اور مدت خیار میں مشتری نے اس میں اقامت اختیار کرلی یا کسی کو اجرت کے ساتھ یا بلا اجرت اس میں ٹھہرایا تو اس کا اختیار ختم ہوجائے گا، کیونکہ یہ ملکیت کو اختیار کرنے یا اس کو برقرار رکھنے کی دلیل ہے، لہذا حنفیہ کے نزدیک دلالۃً اجازت ہوگی (۱)۔

اور مالکیہ نے یہ صراحت کی ہے کہ مشتری کے لئے یہ جائز ہے کہ آسانی سے تجربہ کرنے اور جائزہ لینے کے لئے مدت خیار میں خریدے ہوئے مکان میں قیام کرے اس تفصیل کے مطابق جو خیار شرط کی بحث میں آرہی ہے (۲)۔

اور شافعیہ وحنابلہ کے بیان سے یہ سمجھ میں آتا ہے کہ مشتری کو اختیار ہے کہ مبیع میں وہ ایسا تصرف کرے جس سے اس کو تجربہ حاصل ہوجائے، لہذا اس کے لئے کپڑے اور گھر کا تجربہ کرنا جائز ہے اور اس کو اجازت نہیں سمجھا جائے گا (۳)۔

ج- جانور کا تجربہ:

۶- فقہاء کی رائے ہے کہ مدت خیار میں جانور کا تجربہ کرنا جائز ہے، لہذا وہ اس کی رفتار اور اس کی خوراک کو دیکھے گا۔ تجربہ کی کیفیت اور کس مدت میں جانور کا تجربہ ممکن ہے اس میں کچھ تفصیل اور اختلاف ہے، جس کے لئے اس کے مقام نیز ''خیار شرط'' کی اصطلاح کی طرف رجوع کیا جاسکتا ہے (۴)۔

---

(۱) کشاف القناع ۳/ ۲۰۸ طبع عالم الکتب، حاشیۃ العدوی ۲/ ۱۴۳ طبع دار المعرفہ۔

(۲) بدائع الصنائع ۵/ ۲۷۰ طبع الجمالیہ، تحفۃ الفقہاء ۲/ ۹۰، الشرح الصغیر ۳/ ۱۳۶، حاشیۃ العدوی علی شرح ابی الحسن لرسالۃ ابن ابی زید، ۱/ ۱۴۳ طبع دار المعرفہ، الجمل ۳/ ۱۱۹، الفروع لابن المفلح ۴/ ۸۹، ۹۰، کشاف القناع ۳/ ۲۰۸ طبع عالم الکتب۔

---

(۱) بدائع الصنائع ۵/ ۲۷۰، تحفۃ الفقہاء ۲/ ۸۹۔

(۲) الشرح الصغیر ۳/ ۱۳۵، ۱۳۶، شرح الزرقانی ۵/ ۱۱۱۔

(۳) الجمل علی شرح المنہج ۳/ ۱۱۹، اسنی المطالب ۲/ ۵۵، الشرح الکبیر مع المغنی ۴/ ۲۷، مغنی المحتاج ۲/ ۴۹، روضۃ الطالبین ۳/ ۴۵۵، تصحیح الفروع ۴/ ۸۹، ۹۰، کشاف القناع ۳/ ۲۰۸۔

(۴) بدائع الصنائع ۵/ ۲۷۰ طبع الجمالیہ، تحفۃ الفقہاء ۲/ ۹۰ طبع دار الفکر بدمشق، الشرح الصغیر ۳/ ۱۳۶، ۱۳۷ طبع دار المعارف، المغنی مع الشرح الکبیر ۴/ ۱۵، ۱۶، ۲۱۔

بچہ کی عقل مندی معلوم کرنے کے لئے اس کا تجربہ:

۷- بچہ کی عقل مندی معلوم کرنے کے لئے اس کو آزمایا جائے گا، اور یہ اس طرح ہوگا کہ اس کے حوالہ ایسے تصرفات کئے جائیں گے جس میں اس کے جیسے لوگ تصرف کرتے رہتے ہیں۔

اگر وہ تاجر کی اولاد میں سے ہے تو خرید وفروخت کا کام اس کے حوالہ کیا جائے گا، اور اگر اس نے بار بار معاملہ کیا اور دھوکہ نہ کھایا اور جو مال اس کے قبضہ میں تھا اس کو ضائع نہ کیا تو وہ عقل مند ہے اور کاشتکار کا لڑکا کاشتکاری کے ذریعہ آزمایا جائے گا، اور ان لوگوں کے اخراجات کے ذریعہ آزمایا جائے گا جو مصالح کاشت کی انجام دہی میں مشغول ہوں، مثلاً کھیتی کرنا، کھیتی کاٹنا اور اس کی نگرانی کرنا، اور پیشہ وروں کا لڑکا اسی پیشہ کے ذریعہ آزمایا جائے گا جس سے اس کے والد اور رشتہ دار متعلق ہیں۔

امام ابوحنیفہ، امام زفر اور امام نخعی کی رائے یہ ہے کہ جو شخص بے وقوفی کی حالت میں بالغ ہوا ہو اس کے تجربہ کی ضرورت نہیں، جب اس کی عمر کے پچیس سال مکمل ہو جائیں تو ان کے نزدیک اس کا مال اس کے حوالہ کر دینا ضروری ہے اگر چہ وہ عقل مند نہ ہوا ہو، کیونکہ اس کا مال اس کے حوالہ نہ کرنا تو ادب سکھانے کے لئے تھا اور جب اس نے ادب نہ سیکھا اور وہ اس عمر کو پہنچ گیا کہ اس عمر میں دادا بن سکتا ہے تو اب اس کے مؤدب ہونے کی امید نہیں (۱)۔

رشد کے معنی اور بچہ کی عقل مندی معلوم کرنے کے لئے اس کے تجربہ کے وقت کے سلسلہ میں فقہاء کی مختلف رائیں اور اختلافات ہیں جو ''حجر''، ''رشد'' اور ''سفہ'' کی اصطلاحات میں دیکھے جاسکتے ہیں۔

قیافہ شناس کی مہارت کو جاننے کے لئے اس کو آزمانا:

۸- ثبوت نسب کے متعلق قیافہ شناس کی بات جن لوگوں کے نزدیک قابل عمل ہے ان کے نزدیک قیافہ شناس کے سلسلہ میں یہ شرط ہے کہ وہ اصابت رائے میں تجربہ رکھتا ہو، اس لئے کہ حدیث ہے: "**لا حكيم إلا ذو تجربة**" (۱) (تجربہ کار ہی حکیم ہوتا ہے)۔ اور اس وجہ سے بھی کہ قیافہ ایک علمی کام ہے، لہذا قیافہ شناس کا اس علم سے واقف ہونا ضروری ہے اور بغیر تجربہ کے یہ نہیں ہوسکتا۔

قیافہ شناس کی مہارت کو جاننے کے لئے اس کے آزمانے کا طریقہ یہ ہے کہ ایک لڑکا ایسی چند عورتوں کے درمیان پیش کیا جائے کہ ان میں سے کوئی اس کی ماں نہ ہو، ایسا تین مرتبہ کیا جائے، پھر اسے ایسی چند عورتوں کے درمیان پیش کیا جائے کہ ان میں اس کی ماں بھی ہو، پھر اگر وہ سب کے بارے میں درست رائے قائم کرلے تو اسے تجربہ کار سمجھا جائے گا۔

یہاں اس طرف اشارہ کرنا مناسب معلوم ہوتا ہے کہ حنفیہ قیافہ شناس کے قول پر عمل کرنے کو مطلقاً ناجائز قرار دیتے ہیں۔ اسی وجہ سے انہوں نے قیافہ شناس کے قول کو حکم میں دلیل کے طور پر قبول کرنے کے لئے شرطیں نہیں لگائی ہیں (۲)۔

اور موضوع سے متعلق تفصیلات کے لئے ''قیافہ'' کی اصطلاح دیکھی جاسکتی ہے۔

---

(۱) المغنی مع الشرح الکبیر ۴/ ۵۲۳، نہایۃ المحتاج ۴/ ۳۵۱، مغنی المحتاج ۲/ ۱۶۹، طبع مصطفی الحلبی، حاشیۃ الطحطاوی علی الدر المختار ۴/ ۸۵، درر الحکام شرح مجلۃ الأحکام مادۃ'' ۹۸۲ ''۴/ ۶۳۱، تفسیر القرطبی ۵/ ۳۸۔

(۱) حدیث: "لا حكيم إلا ذو تجربة" کی روایت احمد (۳/ ۸، ۶۹ طبع المیمنیہ) نے کی ہے اور اس کی سند ضعیف ہے۔ (دیکھئے: میزان الاعتدال للذہبی ۲/ ۴۴ طبع الحلبی)۔

(۲) روضۃ الطالبین ۱۲/ ۱۰۲، نہایۃ المحتاج ۸/ ۳۵۱، مطالب أولی النہی ۴/ ۶۶۲ شائع کردہ المکتب الإسلامی، المغنی مع الشرح الکبیر ۶/ ۳۹۸، عمدۃ القاری شرح صحیح البخاری ۱۶/ ۱۰۹، ۱۱۰ طبع المنیریہ، الموسوعۃ الفقہیہ اصطلاح ''اثبات''۔

اہل علم کا تجربہ:

۹- جن اہل علم کے قول پر تنازعات میں عمل کیا جاتا ہے ان کے لئے شرط یہ ہے کہ ان کا علم مناسب تجربوں سے حاصل ہوا ہو۔ جیسے ڈاکٹر، انجینیر وغیرہ۔

تجزؤ

دیکھئے: "تبعیض"۔

تجسس

تعریف:

۱- تجسس کا لغوی معنی خبروں کی جستجو کرنا ہے، چنانچہ کہا جاتا ہے: حبس الأخبار وتجسسها، جب کوئی شخص خبروں کی تحقیق وجستجو کرے، اسی سے جاسوس ہے جو خبروں کی جستجو کرتا ہے اور مخفی امور کی کھود کرید کرتا ہے، پھر اسے آنکھ سے دیکھنے کے لئے بطور استعارہ استعمال کرلیا گیا (۱)۔

اس کا اصطلاحی معنی لغوی معنی کے دائرہ سے خارج نہیں ہے۔

متعلقہ الفاظ:

الف- تحسس:

۲- تحسس کا معنی خبر دریافت کرنا ہے، چنانچہ کہا جاتا ہے: "رجل حساس للأخبار" یعنی اس کو خبروں کی بڑی معلومات حاصل ہے، اور احساس کا معنی اصلی دیکھنا ہے اور اسی سے اللہ تعالی کا قول ہے: "هَلْ تُحِسُّ مِنْهُمْ مِنْ أَحَدٍ" (۲) (سو آپ ان میں سے کسی کو بھی دیکھتے ہیں)، یعنی کیا تم دیکھتے ہو، پھر یہ وجدان اور علم کے لئے استعمال کیا جانے لگا، خواہ کسی بھی حاسہ یعنی قوت مدرکہ کے ذریعہ ہو، اور اللہ تعالی کے ارشاد: "وَلاَ تَجَسَّسُوا" (اور ٹوہ میں مت لگے

---

(۱) المصباح المنیر۔

(۲) سورۂ مریم ۹۸۔

رہو) کو "ولا تحسسوا" حاء کے ساتھ بھی پڑھا گیا ہے[۱]۔

زمخشری نے فرمایا کہ یہ دونوں قریب المعنی ہیں اور کہا گیا ہے کہ تجسس کا اطلاق برائی پر ہوتا ہے اور تحسس (حاء کے ساتھ) کا استعمال اکثر بھلائی میں ہوتا ہے[۲]۔

ب- ترصد (گھات میں بیٹھنا):

۳- ترصد کا معنی ہے: راستہ پر بیٹھنا اور اسی سے "رصدي" ہے، یعنی وہ شخص جو سڑکوں پر اس غرض سے بیٹھتا ہو کہ لوگوں کو دیکھ کر ان کا مال ظلماً لے لے[۳]۔

تجسس اور ترصد اس اعتبار سے متحد ہیں کہ دونوں کا معنی لوگوں کے حالات کی جستجو کرنا ہے مگر تجسس تو تفتیش اور کوشش کے ذریعہ ہوتا ہے تا کہ خبریں معلوم ہوسکیں، خواہ سن کر ہو یا ایک جگہ سے دوسری جگہ جا کر اور "ترصد" کا تحقق تو بیٹھنے، انتظار کرنے اور گھات میں لگنے سے ہوتا ہے۔

تنصت (بغور سننا):

۴- تنصت کا معنی: تسمع یعنی کان لگانا ہے۔ کہا جاتا ہے: "أنصت إنصاتاً" یعنی اس نے کان لگایا اور غور سے سننے کے لئے خاموش رہا تو یہ تجسس سے عام ہے، کیونکہ تنصت تو چھپ کر اور اعلانیہ دونوں طرح ہوتا ہے[۴]۔

شرعی حکم:

۵- تجسس کے تین احکام ہیں: حرمت، وجوب اور اباحت۔

مسلمانوں کے خلاف تفتیش وجستجو کرنا دراصل حرام اور ممنوع ہے، اس لئے کہ اللہ تعالی کا فرمان ہے: "وَلَا تَجَسَّسُوا" (تم جاسوسی نہ کرو)، اور اس وجہ سے بھی کہ اس میں مسلمانوں کی پردہ دری اور عیب جوئی ہے، اور جس کو انہوں نے چھپا رکھا ہے اس کو آشکارا کرنا ہے۔ اور رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "**يا معشر من آمن بلسانه ولم يدخل الإيمان إلى قلبه لا تتبعوا عورات المسلمين، فإن من تتبع عورات المسلمين تتبع الله عورته حتى يفضحه ولو في جوف بيته**"[۱] (اے وہ لوگو جو صرف زبان سے ایمان لائے ہو اور ایمان تمہارے دل میں نہیں داخل ہوا ہے، تم مسلمانوں کی پردہ دری نہ کرو، کیونکہ جو شخص مسلمانوں کی پردہ دری کرے گا اللہ تعالی اس کی پردہ دری کرے گا اور اس کو رسوا کر دے گا، چاہے وہ گھر کے اندر ہی کیوں نہ ہو)۔

ابن وہب نے فرمایا کہ پردہ پوشی واجب ہے، مگر امام، حاکم اور زنا کے چار گواہوں میں سے ایک سے (کہ ان سے پردہ پوشی واجب نہیں ہے)۔

اور تفتیش کرنا کبھی واجب ہوتا ہے، چنانچہ ابن الماجشون سے نقل کیا گیا ہے کہ انہوں نے فرمایا کہ چوروں اور ڈاکوؤں کے رہنے کی جگہ کی تفتیش کی جائے گی اور ان کے خلاف تعاون کیا جائے گا، یہاں تک کہ وہ قتل کر دیئے جائیں یا جلاوطن کر دیئے جائیں[۲] اور ان کی تلاش بغیر تجسس اور بغیر ان کی حالتوں کے دریافت کئے ہوئے نہیں ہوسکتی۔

مسلمانوں اور غیر مسلموں کے درمیان جنگ کے وقت کفار کے لشکر کی حالت کی تحقیق کرنے کے لئے جاسوسوں کو بھیجنا مباح ہے

---

(۱) سورۂ حجرات/ ۱۲۔

(۲) المصباح المنیر، تفسیر الزمخشری ۳/ ۵۰۱۸۔

(۳) المصباح المنیر۔

(۴) المصباح المنیر۔

(۱) تفسیر الکشاف ۳/ ۵۶۸۔

حدیث: "یا معشر من آمن بلسانه ....." کی روایت ترمذی (۴/ ۳۷۸ طبع الحلبی) نے کی ہے اور فرمایا ہے کہ یہ حسن غریب ہے۔

(۲) تبصرۃ الحکام ۲/ ۱۷۱۔

تاکہ ان کی تعداد، ان کے اسباب جنگ اور ٹھہرنے کے مقامات وغیرہ سے متعلق معلومات حاصل ہوسکیں۔

اسی طرح تفتیش کرنا مباح ہے جب حاکم کو یہ خبر دی جائے کہ فلاں کے گھر میں شراب ہے، لہذا اگر چند گواہ کسی کے گھر میں شراب ہونے کی گواہی دیں تو صاحب خانہ کے احوال کی تفتیش کی جائے گی، لہذا اگر وہ اس چیز میں مشہور ہو جس کی خبر دی گئی ہے تو اس کا مواخذہ ہوگا اور اگر اس کا حال پوشیدہ ہو تو تفتیش کی ضرورت نہیں ہے۔ امام مالک سے اس پولیس کے بارے میں دریافت کیا گیا جس کے پاس ایک شخص نے آکر یہ خبر دی کہ چند لوگ ایک گھر میں شراب پینے کے لئے اکٹھا ہوئے ہیں، تو آپ نے فرمایا کہ اگر وہ لوگ نامعلوم گھر میں ہوں تو اس کی تفتیش نہیں کی جائے گی، اور اگر وہ گھر اس میں مشہور ہو تو اس کی تفتیش کی جائے گی۔

اور محتسب کو اس بات کا حق ہے کہ وہ جرائم کا ارتکاب کرنے والوں کی تلاشی لے، کیونکہ نگراں مقرر کئے جانے کی بنیاد ہی امر بالمعروف اور نہی عن المنکر ہے[1]۔

دوران جنگ مسلمانوں کے متعلق تفتیش کرنا:

۶ - مسلمانوں کے خلاف جاسوسی کرنے والا یا تو مسلمان ہوگا یا ذمی یا کافر حربی اور ہارون رشید نے جب امام ابو یوسف سے ان لوگوں کے متعلق حکم دریافت کیا تو انہوں نے جواب میں فرمایا: اے امیر المومنین! آپ نے ان جاسوسوں کے متعلق دریافت فرمایا ہے جو پائے جاتے ہیں تو وہ یا تو ذمی ہوں گے یا حربی یا مسلمان، تو اگر وہ حربی ہوں یا یہود ونصاری اور مجوس میں سے ایسے ذمی جو جزیہ ادا کرتے ہوں تو ان کی گردنیں ماریئے، اور اگر مسلمانوں میں سے ہوں تو انہیں دردناک سزا دیجئے اور ان کو طویل مدت تک قید میں رکھئے یہاں تک کہ وہ توبہ کریں[1]۔

امام محمد بن الحسن نے فرمایا کہ جب مسلمان کسی ایسے شخص کو پائیں جو مسلمان ہونے کا دعویدار ہو اور وہ مسلمانوں کے خلاف مشرکوں کا جاسوس ہو جو مسلمانوں کی پوشیدہ باتیں لکھ کر ان کے پاس بھیجا کرتا ہو، پھر اس نے برضا ورغبت اس کا اقرار کرلیا ہو تو اسے قتل نہ کیا جائے گا مگر امام اسے دردناک سزا دے گا، پھر فرمایا کہ اس جیسا شخص درحقیقت مسلمان نہیں ہوسکتا، تاہم اس کو قتل نہیں کیا جائے گا، کیونکہ جن چیزوں سے آدمی کا مسلمان ہونا ثابت ہوتا ہے ان کو اس نے نہیں چھوڑا ہے، لہذا وہ ظاہر میں اسلام سے خارج نہیں مانا جائے گا جب تک وہ ان چیزوں کو نہ چھوڑ دے جن کے ذریعہ وہ اسلام میں داخل ہوا ہے۔

اور اس لئے بھی کہ اس کو اس کے کئے ہوئے کام پر لالچ نے آمادہ کیا ہے، بداعتقادی نے نہیں اور یہ بہترین توجیہ ہے اور اللہ تعالی نے اسی کا حکم دیا ہے۔ فرمایا: "اَلَّذِيْنَ يَسْتَمِعُوْنَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُوْنَ أَحْسَنَهُ"[2] (جو (اس) کلام کو کان لگا کر سنتے ہیں پھر اس کی اچھی اچھی باتوں پر چلتے ہیں)۔ اور حضرت حاطب بن ابی بلتعہ کی روایت سے اس پر استدلال کیا گیا ہے، کیونکہ انہوں نے قریش کو یہ لکھ بھیجا تھا کہ رسول اللہ ﷺ تم سے جنگ کرنے والے ہیں، لہذا تم اپنا حفاظتی انتظام کرلو، اس پر حضرت عمرؓ نے ان کے قتل کا ارادہ فرمایا تو رسول اللہ ﷺ نے ان سے فرمایا: "**مهلا يا عمر! فلعل الله قد اطلع على أهل بدر فقال: اعملوا ما شئتم فقد**

---

(۱) حوالہ سابق۔

(۱) الخراج لابی یوسف ۲۰۵، ۲۰۶۔

(۲) سورۂ زمر/ ۱۸۔

غفرت لکم"،[(۱)] (عمر ذرا ٹھہرو! شاید کہ اللہ تعالی اہل بدر کے احوال پر مطلع ہونے کے بعد ان سے یہ کہہ دیا ہے کہ اے اہل بدر! میں تم کو بخش چکا ہوں اب تم جو چاہو کرو) تو اگر وہ اس کی وجہ سے کافر اور واجب القتل ہوجاتے تو رسول اللہ ﷺ انہیں نہ چھوڑتے، خواہ بدری ہوں یا غیر بدری، اور اسی طرح اگر ان کا قتل بطور حد ضروری ہوتا تو رسول اللہ انہیں نہ چھوڑتے اور اسی کے متعلق یہ آیت نازل ہوئی: "يَا أَيُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُوْا لاَ تَتَّخِذُوْا عَدُوِّيْ وَعَدُوَّكُمْ أَوْلِيَاءَ"،[(۲)] (اے ایمان والو تم میرے دشمن اور اپنے دشمن کو دوست نہ بنالیا) تو قرآن نے ان کو مومن قرار دیا ہے اور حضرت لبابہ کا وہ واقعہ بھی اسی پر دلالت کرتا ہے جب ان سے بنوقریظہ نے مشورہ کیا تھا تو انہوں نے اپنی انگلی اپنے حلق پر گزاری تاکہ انہیں یہ بتادیں کہ اگر وہ لوگ رسول اللہ ﷺ کے فیصلہ پر آئیں گے تو انہیں قتل کردیا جائے گا، انہیں کے بارے میں یہ آیت نازل ہوئی: "يَا أَيُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُوْا لاَ تَخُوْنُوا اللّٰهَ وَالرَّسُوْلَ"،[(۳)] (اے ایمان والو خیانت نہ کرو اللہ اور رسول کی)۔

اسی طرح اگر ذمی نے ایسا کیا تو اسے بھی دردناک سزا دی جائے گی، اور جیل کے حوالہ کردیا جائے گا اور وہ اپنے اس فعل کی وجہ سے عہد کو توڑنے والا نہ سمجھا جائے گا، کیونکہ اگر کوئی مسلمان ایسا کرتا ہے تو اس کا یہ فعل اس کے لئے امان کو ختم کرنے والا نہیں تو اسی طرح اگر کوئی ذمی ایسا کرے تو یہ اس کے عہد کو بھی توڑنے والا نہ ہوگا۔ کیا آپ دیکھتے نہیں کہ اگر کوئی ذمی ڈکیتی کرتے ہوئے قتل بھی کرے اور مال بھی لے لے تو یہ اس کے عہد و پیمان کو توڑنے والا نہیں ہوتا ہے، اور اگر وہ صراحۃً اللہ اور اس کے رسول سے جنگ کرتے ہوئے ڈاکہ زنی کرے تو یہ بدرجہ اولی نہ ہوگا (یہ ناقض عہد و پیمان نہ ہوگا) اسی طرح اگر کوئی مستامن (امن لے کر دارالاسلام میں رہنے والا) ایسا کرے تو یہ اس کے لئے بھی ناقض امان نہ ہوگا۔ جیسا کہ اگر وہ شخص ڈکیتی کرے (تو یہ اس کے لئے ناقض امان نہیں) مگر ان تمام صورتوں میں اسے سزا کے طور پر تکلیف دی جائے گی، کیونکہ اس نے حرام کا ارتکاب کیا اور اپنے فعل سے مسلمانوں کو نقصان پہنچانے کا ارادہ کیا۔

اگر اس کے امان طلب کرتے وقت مسلمانوں نے اسے کہہ دیا تھا کہ ہم نے تمہیں اس شرط کے ساتھ امان دیا ہے کہ تو مسلمانوں کے خلاف مشرکوں کی جاسوسی نہیں کرے گا یا ہم نے تمہیں اس شرط کے ساتھ امان دیا ہے کہ اگر تو نے حربیوں کو مسلمانوں کی پوشیدہ باتوں سے باخبر کیا تو تیرا امان ختم ہوجائے گا اور صورت حال یہی ہو (مسلمانوں کے خلاف جاسوسی کرتا ہو) تو اس کے قتل کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے، اس لئے کہ جو چیز کسی شرط کے ساتھ معلق ہو وہ شرط کے پائے جانے سے قبل معدوم رہتی ہے۔ چونکہ اس نے اس کے امان کو اس شرط کے ساتھ معلق کیا ہے کہ جاسوس نہ ہو، لہذا جب یہ ظاہر ہوگیا کہ وہ جاسوس ہے تو وہ حربی ہوگیا جس کو کوئی امان نہیں ہے، لہذا اس کو قتل کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے، اور امام اگر مناسب سمجھے کہ اس کو سولی دے دی جائے تاکہ دوسرے کو اس سے عبرت ہو تو اس میں بھی کوئی حرج نہیں ہے، اور اگر یہ مناسب سمجھے کہ دوسرے قیدیوں کی طرح اس کو مال غنیمت بنادیا جائے تو اس میں بھی کوئی حرج نہیں ہے، البتہ یہاں پر اس کو قتل کردینا بہتر ہے تاکہ دوسرے کو اس سے عبرت ہو۔ اور اگر بجائے مرد کے عورت ہو تو اس کے قتل کرنے میں بھی کوئی حرج نہیں ہے، کیونکہ اس نے مسلمانوں کو نقصان پہنچانے

(۱) حضرت حاطب ابن ابی بلتعہ کی حدیث کی روایت بخاری (الفتح ۱۴۳/۶ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱۹۴۱/۴ طبع الحلبی) نے کی ہے۔
(۲) سورۂ ممتحنہ/۱۔
(۳) سورۂ انفال/۲۷۔

کا ارادہ کیا ہے اور اس حالت میں حربیہ کو قتل کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے، جیسا کہ جب وہ قتال کرے (تو اس کو قتل کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے) مگر اس کو سولی دینا ناپسندیدہ ہے، کیونکہ وہ عورت ہے اور عورت کی ستر پوشی اولی ہے۔ اور اگر نابالغ لڑکا اس کام میں پکڑا جائے تو اس کو مال غنیمت بنالیا جائے گا اور اسے قتل نہیں کیا جائے گا، کیونکہ وہ احکام شرع کا مخاطب نہیں ہے، لہذا اس کا فعل خیانت نہ ہوگا جو موجب قتل ہو، بخلاف عورت کے، اور یہ نظیر ہے بچہ کی کہ اگر وہ قتال کرتے ہوئے پکڑا جائے اور اس کو قیدی بنالیا جائے تو اس کو قتل نہیں کیا جائے گا، بخلاف عورت کے کہ اگر وہ قتال کرتے ہوئے قیدی بنا کر گرفتار کرلی جائے تو اس کو قتل کرنا جائز ہے، اور وہ بوڑھا جو قتال کے لائق نہ ہو مگر صحیح العقل ہو تو اس کے سلسلے میں وہی حکم ہے جو عورت کا ہے، کیونکہ وہ بھی مخاطب ہے، اور اگر مستامن اس کا انکار کرے کہ اس نے ایسا کیا ہے اور کہے کہ یہ خط لوگوں نے اس کے پاس پایا ہے، وہ اسے راستہ میں ملا تھا اور اس نے اسے لے لیا تھا تو مسلمانوں کے لئے یہ جائز نہیں کہ اسے بلا دلیل قتل کردیں، کیونکہ بظاہر وہ امن والا ہے تو جب تک وہ شئ ثابت نہ ہوجائے جو اس کے امن کو ختم کرنے والی ہے اس کا قتل کرنا حرام ہوگا، پھر اگر وہ اس کو مار پیٹ یا قید یا جیل خانہ میں بند کرنے کی دھمکی دیں یہاں تک کہ وہ اقرار کرلے کہ وہ جاسوس ہے تو اس کے اس اقرار کا کوئی اعتبار نہیں ہے، کیونکہ یہ مکرہ ہے اور مکرہ کا اقرار باطل ہے، خواہ قید کا اکراہ ہو یا قتل کا اور اس کا جاسوس ہونا اس وقت ثابت ہوگا جب وہ خوش دلی سے اقرار کرلے یا دو گواہ اس کی گواہی دے دیں۔ اور اس سلسلے میں ذمیوں اور حربیوں کی گواہی قابل قبول ہوگی، کیونکہ یہ شخص بھی ہمارے درمیان حربی ہے، چاہے مستامن ہی کیوں نہ ہو اور حربی کے خلاف حربی کی گواہی مقبول ہوتی ہے۔

اگر امام کسی مسلمان یا ذمی یا مستامن کے پاس کوئی خط پائے جس میں اس کی تحریر ہو اور وہ پہچانی جاتی ہو، اور وہ حربیوں کے بادشاہ کے نام ہو، جس میں وہ مسلمانوں کے پوشیدہ امور کی اطلاع دے رہا ہو تو امام اس کو قید کردے گا اور اتنی سی بات کی وجہ سے اس کو مارا نہیں جائے گا، کیونکہ تحریر میں تو اس کا امکان ہے کہ وہ خود ساختہ ہو، اور ایک تحریر دوسری تحریر کے مشابہ ہوا کرتی ہے[1]، لہذا اس کے لئے جائز نہیں کہ وہ اس قسم کے احتمال کی بناپر اس کو قتل کردے مگر مسلمانوں کو مدنظر رکھتے ہوئے اسے قید کردے گا یہاں تک کہ حقیقت حال واضح ہوجائے، اگر کوئی امر واضح نہ ہوسکے تو اس کو چھوڑ دیا جائے گا، اور مستامن کو دار الحرب واپس کردیا جائے گا اور اسے اس کے بعد دار الاسلام میں ٹھہرنے کی اجازت نہ ہوگی، کیونکہ اس کے متعلق شک پختہ ہوچکا ہے، اور اس طرح کے اشخاص سے دار الاسلام کو پاک کرنا "إماطة الأذى" (تکلیف دہ چیز کو ہٹانا) کے قبیل سے ہے، لہذا یہ بہتر ہوگا[2]۔

۷- مالکیہ کا مذہب یہ ہے کہ مستامن جاسوس کو قتل کردیا جائے گا، اور سحنون نے ایسے مسلمان کے بارے میں جو مسلمانوں کی خبر حربیوں کو لکھ بھیجتا ہو، کہا ہے کہ اسے قتل کردیا جائے گا، اور اس سے توبہ نہیں کرائی جائے گی اور جنگ کرنے والے کی طرح اس کی کوئی دیت اس کے وارث کو نہیں دی جائے گی۔ اور بعض حضرات کہتے ہیں کہ بطور سزا

(۱) یہ فقہاء اور متقدمین کا مذہب ہے، کیونکہ ان کے پاس تحریروں میں فرق کرنے اور ہر تحریر کے خواص معلوم کرنے کے وسائل نہیں تھے، اسی لئے انہوں نے احتیاط سے کام لیا اور ہمارے زمانے میں سائنس نے یہ انکشاف کردیا ہے کہ ہر شخص کی تحریر کی ایک خاصیت ہے جس کی وجہ سے وہ دوسری تحریروں سے ممتاز ہوجاتی ہے لہذا آج تحریر پر اعتماد کرنا اور اسے ایک ایسا قرینہ قرار دینا ممکن ہے جس کے بموجب فیصلہ کیا جاسکے۔ یہی حکم انگلیوں کے نشان وغیرہ کا بھی ہے جس سے تحریر کی قطعیت ثابت ہوتی ہے۔

(۲) السیر الکبیر ۵/۲۰۴۰، ۲۰۴۴ طبع شرکۃ الاعلانات۔

اس کو کوڑا مارا جائے گا اور لمبی قید میں رکھا جائے گا اور اس جگہ سے جلا وطن کردیا جائے گا جہاں وہ تھا۔ ایک قول یہ ہے کہ اسے قتل کردیا جائے گا الا یہ کہ وہ توبہ کرے، اور ایک قول یہ بھی ہے کہ لاعلمی کی وجہ سے اس کو معذور سمجھا جائے گا۔ اور ایک قول یہ ہے کہ اگر وہ اس کا عادی ہو تو قتل کردیا جائے گا، اور اگر یہ لغزش ہو تو اسے مارا جائے گا اور عبرت ناک سزا دی جائے گی (۱)۔

اللہ تعالی کے فرمان: ''يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لاَ تَتَّخِذُوا عَدُوِّي وَعَدُوَّكُمْ أَوْلِيَاءَ'' (۲) (اے ایمان والو تم میرے دشمن اور اپنے دشمن کو دوست نہ بنالینا) کی تفسیر میں حسب ذیل تفصیل مذکور ہے:

جو شخص مسلمانوں کے پوشیدہ امور کی ٹوہ میں زیادہ رہتا ہو، ان سے واقف کراتا ہو اور دشمن کو ان کے حالات بتاتا ہو وہ اس کی وجہ سے کافر نہ ہوگا، اگر اس کا یہ عمل دنیوی غرض سے ہو اور اس سلسلے میں اس کا اعتقاد درست ہو، جیسا کہ حاطب نے کیا تھا کہ ان کا ارادہ اس کے ذریعہ صرف حمایت و ہمدردی حاصل کرنے کا تھا، انہوں نے مرتد ہونے کا ارادہ ہرگز نہیں کیا تھا اور جب ہم نے یہ کہا کہ وہ کافر نہ ہوگا تو کیا اس کو حد کی وجہ سے قتل کیا جائے گا یا نہیں؟ اس میں لوگوں کا اختلاف ہے امام مالک، ابن القاسم اور اشہب کی رائے یہ ہے کہ امام اس سلسلے میں اجتہاد کرے گا، اور عبد الملک نے فرمایا کہ اگر اس کی عادت ہی ایسی ہو تو اس کو قتل کردیا جائے گا، کیونکہ وہ جاسوس ہے۔ امام مالک نے فرمایا کہ جاسوس کو قتل کردیا جائے گا اور یہی صحیح ہے، اس لئے کہ وہ مسلمانوں کو نقصان پہنچانے والا اور ملک میں فساد پھیلانے والا ہے، اور ابن الماجشون نے اس سلسلے میں تکرار کی رائے غالباً اس لئے اختیار کی ہے کہ حضرت حاطب پہلی بار پکڑے گئے تھے۔

اگر جاسوس کافر ہو تو اوزاعی فرماتے ہیں کہ یہ اس کی طرف سے نقض عہد ہوگا، اور اصبغ نے فرمایا کہ حربی جاسوس کو قتل کردیا جائے گا اور مسلمان جاسوس اور ذمی جاسوس کو سزا دی جائے گی۔ ہاں اگر وہ اسلام کے خلاف مدد کریں تو قتل کردیئے جائیں گے۔ اور حضرت علی بن ابی طالبؓ سے روایت کی گئی ہے کہ نبی ﷺ کے پاس مشرکوں کا ایک جاسوس لایا گیا جس کا نام فرات بن حیان تھا، آپ ﷺ نے اس کو قتل کردینے کا حکم فرمایا تو اس نے چیخ کر کہا: اے انصار کی جماعت! کیا میں قتل کردیا جاؤں گا جبکہ میں گواہی دیتا ہوں کہ اللہ کے علاوہ کوئی معبود نہیں اور بیشک محمد ﷺ اللہ کے رسول ہیں؟ تو نبی ﷺ نے حکم فرمایا کہ اس کو چھوڑ دو، پھر فرمایا: ''إن منكم من أكله إلى إيمانه، منهم فرات ابن حيان'' (۱) (تم میں سے بعض لوگ وہ ہیں جن کو میں ان کے ایمان کے حوالہ کرتا ہوں، ان ہی میں سے فرات ابن حیان ہے)۔

۸- امام شافعی اور ایک جماعت کا مذہب یہ ہے کہ مسلمان جاسوس کی تعزیر جائے گی، اسے قتل کرنا جائز نہ ہوگا۔ اور اگر وہ ذو ہیئت ہو یعنی خدمت اسلام میں شاندار ماضی رکھتا ہو تو اسے حضرت حاطب کی حدیث کی بنا پر معاف کردیا جائے گا۔ اور ان حضرات کے نزدیک مسلمانوں کے پوشیدہ امور کی اطلاع دینے کی وجہ سے ذمی کا عہد و پیمان ختم نہ ہوگا، اگرچہ عہد نامۂ امان میں ان کے اوپر یہ شرط لگائی گئی ہو، صحیح قول یہی ہے۔ اور اس کے علاوہ دوسرے قول کے مطابق شرط

---

(۱) تبصرۃ الحکام ۲/ ۱۷۷، ۱۷۸۔

(۲) سورۂ ممتحنہ / ۱۔

(۱) تفسیر القرطبی ۱۸/ ۵۲، ۵۳، اور فرات ابن حیان سے متعلق حضرت علی کی حدیث کی روایت ابو داؤد (۳/ ۱۱۲ طبع عزت عبید دعاس) اور حاکم (۲/ ۱۱۵ دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے حاکم نے اس کو صحیح قرار دیا ہے اور ذہبی نے ان کی موافقت کی ہے۔

ہونے کی صورت میں امان ختم ہوجائے گا(۱)۔

۹- حنابلہ کی رائے یہ ہے کہ ذمیوں کا عہد و پیمان چند چیزوں کی وجہ سے ختم ہوجائے گا، ان ہی میں سے جاسوسی کرنا یا کسی جاسوس کو پناہ دینا ہے، کیونکہ اس میں مسلمانوں کو نقصان پہنچانا ہے(۲)۔

سابقہ تفصیلات سے معلوم ہوتا ہے کہ حربی جاسوس مباح الدم ہے، ہر حال میں تمام لوگوں کے نزدیک اس کو قتل کردیا جائے گا، اور ذمی اور مستامن کے بارے میں امام ابو یوسف، بعض مالکیہ اور حنابلہ نے فرمایا کہ اس کو قتل کردیا جائے گا۔

اور شافعیہ کے چند اقوال ہیں، ان میں سے اصح یہ ہے کہ مسلمانوں کے پوشیدہ امور کی اطلاع دینے کی وجہ سے ذمی کا عہد ختم نہیں ہوگا، کیونکہ یہ مقصد عقد میں مخل نہیں ہے اور مسلمان جاسوس کی تعزیر کی جائے گی اور امام ابو یوسف، امام محمد اور بعض مالکیہ کے نزدیک اسے قتل نہیں کیا جائے گا اور شافعیہ کی مشہور روایت اور حنابلہ کا خیال یہ ہے کہ اس کو قتل کردیا جائے گا۔

کافروں کے خلاف جاسوسی کرنا:

۱۰- دوران جنگ کافروں کی تعداد، ان کے اسباب اور ان کے ہتھیار وغیرہ کے متعلق جاسوسی کرنا مشروع ہے۔ اور اس کی دلیل یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے غزوۂ خندق کے موقع پر ایک رات دیر تک نماز ادا فرمائی، پھر لوگوں کی طرف متوجہ ہوکر فرمایا: "**من رجل یقوم فینظر لنا ما فعل القوم -یشترط له النبي أن یرجع- أدخله الله الجنة**" (کوئی شخص ہے جو اٹھے اور ہمارے لئے دیکھے کہ لوگوں (دشمنوں) کا کیا حال ہے؟ نبی کی اس کے لئے یہ شرط ہے کہ وہ لوٹ آئے تو اللہ تعالی اس کو جنت میں داخل کرے گا)، راوی حدیث حضرت حذیفہ فرماتے ہیں کہ کوئی شخص نہیں اٹھا، پھر آپ نے نماز پڑھی یہاں تک کہ آپ ﷺ نے تین مرتبہ یہ فرمایا تو سخت خوف، سخت سردی اور شدت بھوک کی وجہ سے کوئی نہیں اٹھا، جب کوئی شخص نہیں اٹھا تو آپ ﷺ نے مجھے بلایا یعنی رسول اللہ ﷺ نے حضرت حذیفہ کو بلایا) جب آپ ﷺ نے مجھے بلایا تو اٹھے بغیر کوئی چارہ نہ رہا، پھر رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "**یا حذیفة اذهب فادخل في القوم فانظر ماذا یفعلون ولا تُحْدِثَنَّ شیئا حتی تأتینا**" (۱) (اے حذیفہ! جاؤ اور لوگوں میں گھس جاؤ اور دیکھو کہ وہ لوگ کیا کر رہے ہیں اور کوئی نئی حرکت نہ کرنا یہاں تک کہ تم ہمارے پاس آجاؤ) وہ فرماتے ہیں کہ میں گیا اور لوگوں کے درمیان گھس گیا، اور ہوا اور اللہ کا لشکر ان کے ساتھ جو کچھ کر رہا تھا کر رہا تھا، جس سے نہ ان کی قیام گاہ برقرار رہ سکی، نہ ہی ان کی آگ باقی رہی اور نہ کوئی خیمہ، تو ابو سفیان نے کھڑے ہوکر کہا: اے قریش کی جماعت! تم میں کا ہر شخص اپنے ہم نشیں کو دیکھ لے۔ حذیفہ فرماتے ہیں کہ میں نے اس شخص کا ہاتھ پکڑ لیا جو میرے پہلو میں تھا، پھر میں نے کہا کہ تو کون ہے؟ تو اس نے کہا کہ میں فلاں بن فلاں ہوں، پھر ابو سفیان نے کہا: اے قریش کے لوگو! خدا کی قسم اب تمہارے لئے ٹھہرنے کی کوئی گنجائش باقی نہ رہی، جانور ہلاک ہوگئے، بنو قریظہ نے ہم سے بدعہدی کی اور ان کے متعلق ہمیں ناپسندیدہ بات پہنچی (۲)۔ یہ دوران جنگ کفار کے خلاف جاسوسی کرنے کے جواز کی دلیل ہے۔

---

(۱) عمدۃ القاری ۲۵۶/۱۴ طبع المنیریہ، شرح المنہج بحاشیۃ البجیرمی ۲۸۱/۴، القلیوبی ۲۲۶/۴، الشرقاوی علی التحریر ۴۱۲/۲۔

(۲) شرح منتہی الارادات ۱۳۸/۲، ۱۳۹۔

(۱) غزوۂ خندق والی حدیث کو ابن اسحاق نے اپنی سیرت میں نقل کیا ہے اور اس کی اسناد میں انقطاع ہے (البدایہ و النہایہ لابن کثیر ۱۱۳/۴، ۱۱۴ طبع دارالسعادہ)۔

(۲) تفسیر ابن کثیر ۳۳۰/۵، ۳۳۱ طبع دارالاندلس۔

تجسس ۱۱

حاکم کا رعایا کے خلاف جاسوسی کرنا:

۱۱- ماقبل میں گزر چکا ہے کہ مسلمانوں کے خلاف جاسوسی کرنا درحقیقت حرام ہے، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "يَا أَيُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُوْا اجْتَنِبُوْا كَثِيْراً مِّنَ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ، وَلاَ تَجَسَّسُوْا"[۱] (اے ایمان والو! بہت سے گمانوں سے بچو، کیونکہ بعض گمان گناہ ہوتے ہیں اور ٹوہ میں مت لگے رہو)۔

اور حاکم وقت کے حق میں تو یہ حکم اور بھی سخت ہوجاتا ہے، کیونکہ مسلمانوں کی پوشیدہ باتوں کی تفتیش کرنے سے حکام کو روکنے کے سلسلہ میں خاص نصوص موجود ہیں، ان ہی میں سے ایک وہ روایت ہے جو حضرت معاویہ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ان سے فرمایا: "إنک إن اتبعت عورات الناس أفسدتهم أو كدت أن تفسدهم"[۲] (اگر تو مسلمانوں کی پوشیدہ باتوں کی تفتیش کرے گا تو یقین ہے کہ تو انہیں بگاڑ دے گا یا بگاڑ کے قریب کردے گا)، حضرت ابو الدرداء نے فرمایا کہ یہ ایسی بات ہے جس کو حضرت معاویہ نے رسول اللہ ﷺ سے سنا ہے، اللہ تعالیٰ ان کو اس سے فائدہ پہنچائے۔ حضرت ابو امامہ سے حدیث مرفوع نقل کی گئی ہے کہ نبی ﷺ نے فرمایا: "إن الأمير إذا ابتغى الريبة في الناس أفسدهم"[۳] (امام جب لوگوں میں شکوک وشبہات تلاش کرے گا تو وہ انہیں بگاڑ دے گا)۔

مگر حاکم کے لئے رعایا کے خلاف جاسوسی کرنا اس وقت جائز ہوجائے گا جب جاسوسی نہ کرنے کی صورت میں کوئی ایسی حرمت پامال ہورہی ہو جس کی تلافی ناممکن ہو، مثلاً اسے کوئی قابل اعتماد شخص یہ خبر دے کہ ایک شخص دوسرے شخص کو قتل کرنے کے لئے تنہائی میں لے گیا ہے یا ایک مرد ایک عورت کے ساتھ زنا کرنے کے لئے اس کو تنہائی میں لے گیا ہے، تو اس وقت اس کے لئے جاسوسی کرنا اور تحقیق وتفتیش کرنا جائز ہے اس اندیشہ سے کہ محارم کی پردہ دری اور ممنوعات کا ارتکاب لازم نہ آئے جس کی تلافی ممکن نہ ہو۔ اور اسی طرح اگر رضا کارانہ کام کرنے والوں کو یہ معلوم ہوجائے تو ان کے لئے بھی تحقیق وتفتیش کرنا جائز ہے۔

اور جو خبر شک کے اعتبار سے اس سے کمتر ہو اس کے خلاف تجسس کرنا اور اس کے پوشیدہ رازوں کا افشاء کرنا جائز نہیں ہے۔ اور یہ واقعہ نقل کیا گیا ہے کہ حضرت عمرؓ ایک ایسی جماعت کے پاس گئے جو باہم شراب پی رہے تھے اور شراب خانوں میں آگ سلگا رہے تھے، تو حضرت عمرؓ نے فرمایا کہ میں نے تم کو شراب نوشی سے منع کیا تھا مگر تم لوگوں نے مقابلہ آرائی کی، اور شراب خانوں میں آگ سلگانے سے میں نے تم کو منع کیا تھا مگر تم لوگوں نے آگ سلگائی، تو ان لوگوں نے کہا: اے امیر المومنین! اللہ تعالیٰ نے جاسوسی کرنے سے منع فرمایا ہے اور آپ نے جاسوسی کی، اور بلا اجازت اندر آنے سے منع فرمایا ہے اور آپ بلا اجازت داخل ہوئے تو آپؓ نے فرمایا: یہ دونوں ان دونوں کے مقابلہ میں ہوگئیں اور وہ لوٹ گئے اور ان لوگوں سے کوئی تعرض نہ کیا۔

اور امام احمد سے اس سلسلے میں روایت مختلف ہے کہ برائی کا علم ہونے کے باوجود اس کو چھپایا برا ہے یا نہیں، تو ابن منصور اور عبد اللہ

---

(۱) سورۂ حجرات/ ۱۲۔

(۲) حدیث: "إنک إن اتبعت عورات الناس ......" کی روایت ابوداؤد (۵/ ۱۹۹ طبع عزت عبید دعاس) نے کی ہے اور اس کی سند صحیح ہے (عون المعبود ۴/ ۴۲۳ طبع دار الکتاب العربی)۔

(۳) حدیث: "إن الأمير إذا ابتغى الريبة في الناس......" کی روایت ابو داؤد (۵/ ۲۰۰ طبع عزت عبید دعاس) نے حضرت ابو امامہ سے کی ہے اور نووی نے اس کو صحیح قرار دیا ہے جیسا کہ فیض القدیر (۲/ ۳۲۳ طبع المکتبۃ التجاریہ) میں ہے۔

نے مثلاً ستار اور نشہ آور اشیاء وغیرہ کے بارے میں روایت کی ہے اور کہا ہے کہ اگر یہ پوشیدہ ہوں تو ان کو نہ توڑا جائے اور ان سے یہ بھی نقل کیا گیا ہے کہ ان کو توڑ دیا جائے۔

اگر وہ کسی ایسے گھر سے گانے بجانے کی منکر آوازیں سنے جس کے لوگ اپنی آوازیں ظاہر کر رہے ہوں تو گھر کے باہر ہی سے اس پر نکیر کرے گا اور اچانک گھر میں داخل نہیں ہوگا۔ اور اس کے علاوہ دوسری پوشیدہ چیزوں کی تحقیق و تفتیش اس کے لئے ضروری نہیں ہے۔ اور مہنا الانباری نے امام احمد سے نقل کیا ہے کہ انہوں نے اپنے پڑوس میں ڈھول کی آواز سنی تو اپنی مجلس سے اٹھ کر ان کے پاس گئے، ان کو بلا بھیجا اور ان کو منع فرمایا۔

اور محمد بن حرب کی روایت میں اس شخص کے متعلق جو اپنے کسی پڑوسی کے گھر میں بری بات سنے، یہ ہے کہ انہوں نے فرمایا کہ اس کو منع کرے، اگر وہ نہ مانے تو اس کے پاس دیگر پڑوسیوں کو جمع کر کے اس کو ڈرائے اور جصاص نے اللہ تعالی کے ارشاد: "وَلاَ تَجَسَّسُوْا" کے ذیل میں فرمایا کہ اللہ تعالی ایسے مسلمان سے بدظنی سے منع فرماتا ہے جو ظاہر میں عادل ہو اور اس کے احوال پر پردہ ہو، پھر فرمایا کہ اللہ تعالی نے جاسوسی سے منع فرمایا ہے بلکہ گنہ گاروں کی پردہ پوشی کا حکم دیا ہے جب تک کہ ان کی طرف سے اس پر اصرار ظاہر نہ ہو، پھر روایت کی ہے کہ حضرت عبداللہ بن مسعود سے کہا گیا کہ یہ فلاں شخص ہے جس کی داڑھی سے شراب ٹپکتی ہے تو حضرت عبداللہ نے فرمایا کہ ہمیں جاسوسی سے منع کیا گیا ہے، ہاں اگر کوئی چیز ہمارے سامنے ہوگی تو ہم اس پر گرفت کریں گے (۱)۔

---

(۱) الاحکام السلطانیہ لابی یعلی ر ۲۹۵، ۲۸۱، الماوردی ر ۲۵۲، احکام القرآن للجصاص ۳ ر ۴۰۷، القرطبی ۱۶ ر ۳۳۱۔

محتسب کا تجسس:

۱۲- محتسب وہ شخص ہے جو بھلائی کا حکم دے جب بھلائی متروک ہو جائے اور برائی سے روکے جب برائی کی جانے لگے۔ اللہ تعالی نے فرمایا: "وَلْتَكُنْ مِّنْكُمْ أُمَّةٌ يَّدْعُوْنَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُوْنَ بِالْمَعْرُوْفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ" (۱) (اور ضرور ہے کہ تم میں ایک ایسی جماعت رہے جو نیکی کی طرف بلایا کرے اور بھلائی کا حکم دیا کرے اور بدی سے روکا کرے)۔ اور یہ اگرچہ تمام مسلمانوں کی طرف سے صحیح ہے، مگر محتسب اپنی ولایت کی وجہ سے اسی پر مقرر ہے، لیکن اس کے سوا دوسروں پر یہ فرض کفایہ ہے۔

اور محتسب کے لئے ان ممنوعات کی جاسوسی جائز نہیں ہے جو ظاہر نہ ہوں، نہ ہی اس کے لئے اس غرض سے کسی کی پردہ دری جائز ہے کہ اس کو چھپ کر ان برائیوں کے کرنے سے باز رکھ سکے، کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "اجتنبوا هذه القاذورة التي نهى الله عنها، فمن ألمّ فليستتر بستر الله" (۲) (اس برائی سے بچو جس سے اللہ تعالی نے منع فرمایا ہے، تو جو کوئی اس کا مرتکب ہو، اسے چاہئے کہ اللہ کے پردہ سے اپنی پردہ پوشی کرے)۔

اگر علامات و آثار کے ذریعہ گمان غالب ہو کہ کچھ لوگ چھپ کر برائی کر رہے ہیں تو اس کی دو قسمیں ہیں:

ایک یہ کہ یہ چھپنا کسی ایسی حرمت کی پامالی کے سلسلے میں ہو جس کی تلافی ناممکن ہو، مثلاً کوئی قابل اعتماد شخص اسے یہ خبر دے کہ ایک شخص ایک عورت کے ساتھ زنا کرنے کے لئے اس کو تنہائی میں لے

---

(۱) سورۂ آل عمران ر ۱۰۴۔

(۲) حدیث: "اجتنبوا هذه القاذورة التي نهى الله عنها......" کی روایت حاکم (۴ ر ۲۴۴ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے اور اس کو صحیح قرار دیا ہے اور ذہبی نے ان کی موافقت کی ہے۔

گیا ہے، یا وہ ایک آدمی کو قتل کرنے کے لئے تنہائی میں لے گیا ہے، تو ایسی حالت میں اس کے لئے جاسوسی کرنا اور تحقیق وتفتیش کرنا جائز ہے تا کہ نا قابل تلافی عمل سے بچا جا سکے یعنی حرام کا ارتکاب اور ممنوعات کا اختیار کرنا۔

اور دوسری قسم یہ ہے کہ وہ اس دائرہ سے خارج اور اس درجہ سے کمتر ہو، ایسی صورت میں اس کے خلاف جاسوسی کرنا اور اس کے پوشیدہ امور کو ظاہر کرنا جائز نہیں ہے (۱) جیسا کہ ماقبل میں گزر چکا (۲)۔

گھروں کی جاسوسی کرنے کی سزا:

۱۳ - امام مسلم نے حضرت ابوہریرہ سے اور انہوں نے نبی ﷺ سے روایت کی ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا: "من اطّلع في بيت قوم من غير إذنهم حل لهم أن يفقئوا عينه" (۳) (جو شخص لوگوں کے گھر میں ان کی اجازت کے بغیر جھانکے تو ان کے لئے جائز ہے کہ اس کی آنکھ پھوڑ دیں)۔

اس حدیث کی تاویل میں علماء کا اختلاف ہے، بعض نے کہا ہے کہ یہ اپنے ظاہر پر محمول ہے، لہٰذا جن کو جھانکا گیا ہے ان کے لئے

(۱) الاحکام السلطانیہ للماوردی فی احکام الحسبہ ۲۴۰ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۲) آج کے دور میں مختلف ممالک میں شر پسندوں کے خلاف نیز ان لوگوں کے خلاف جن کے بارے میں شر، آبروریزی، مال چھیننے اور واجب العمل قوانین کی خلاف ورزی کا گمان کیا جاتا ہے وہ تفتیش جو واضح قرائن کی بنیاد پر ان لوگوں کے بارے میں کی جاتی ہے جن کے متعلق ممنوع اشیاء مثلاً شراب اور بھنگ کی تجارت، نیز معاملات میں دھوکہ دہی کا گمان گزرتا ہے اسی طرح مجرموں اور تخریب کاروں کا تعاقب تو اس میں فی الجملہ احکام اسلام سے نکلنا لازم نہیں آتا بلکہ یہ فساد کی بیخ کنی، حقوق انسانی کے تحفظ اور امن وسکون کے قیام کے لئے ضروری ہے۔

(۳) حدیث: "من اطلع في بيت قوم....." کی روایت مسلم (۳/۱۶۹۹ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

جائز ہے کہ جھانکنے کی حالت میں جھانکنے والے کی آنکھ پھوڑ دیں اور ان پر کوئی ضمان نہیں ہے۔ یہ شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے۔ مالکیہ اور حنفیہ کہتے ہیں کہ یہ اپنے ظاہر پر محمول نہیں ہے، لہٰذا اگر کوئی آنکھ پھوڑ دے تو اس پر ضمان لازم ہوگا، اور حدیث منسوخ ہے، یہ حکم اللہ تعالیٰ کے اس فرمان کے نازل ہونے سے قبل تھا: "وَإِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوا بِمِثْلِ مَا عُوقِبْتُمْ بِهِ" (۱) (اور اگر تم لوگ بدلہ لینا چاہو تو انہیں اتنا ہی دکھ پہنچاؤ جتنا دکھ انہوں نے تمہیں پہنچایا ہے) اور یہ بھی احتمال ہے کہ یہ حدیث بطور وعید آئی ہو نہ کہ بطور وجوب، اور حدیث جب قرآن کے مخالف ہو تو اس پر عمل جائز نہیں ہوگا۔

نبی ﷺ کبھی بظاہر ایک بات فرماتے اور مراد دوسری چیز لیتے تھے، جیسا کہ حدیث میں آیا ہے کہ حضرت عباس بن مرداس نے آپ ﷺ کی تعریف کی تو آپ ﷺ نے حضرت بلال سے فرمایا: "قم فاقطع لسانه" (۲) (اٹھو اور اس کی زبان کاٹ دو)۔ آپ ﷺ کی مراد یہ تھی کہ اسے کچھ دے دو، آپ ﷺ کا مقصود فی الواقع زبان کاٹنا نہیں تھا۔

حدیث میں اس کا بھی احتمال ہے کہ آپ ﷺ نے آنکھ پھوڑنے کا ذکر کیا ہو اور مراد یہ ہو کہ اس کے سلسلے میں کوئی ایسی کارروائی کی جائے کہ وہ اس کے بعد کسی دوسرے کے گھر میں نہ دیکھے۔

"تبصرۃ الحکام" میں ہے: اگر کسی نے روشن دان یا دروازہ سے جھانکا اور گھر والے نے اس کی آنکھ پھوڑ دی تو وہ ضامن ہوگا، کیونکہ وہ اس سے کم درجہ کی کارروائی کے ذریعہ اس کی توبیخ کرنے اور اس کو دفع کرنے پر قادر ہے، اور اگر اس نے اس سے اس کی توبیخ کا ارادہ

(۱) سورۂ نحل /۱۲۶۔

(۲) حدیث: "قال لبلال: قم فاقطع لسانه" کی روایت ابن اسحاق نے اپنی سیرت میں کی ہے جیسا کہ سیرت ابن ہشام (۲/ ۹۳، ۹۴ طبع الحلبی) میں ہے۔

کیا لیکن اس کی آنکھ زد میں آگئی حالانکہ اس کا مقصد آنکھ پھوڑنا نہیں تھا تو اس پر ضمان ہے یا نہیں اس میں اختلاف ہے۔

حنفیہ کا خیال یہ ہے کہ اگر جھانکنے والے کی آنکھ پھوڑے بغیر اس کو دفع کرنا ممکن نہیں تھا اور اس نے اس کی آنکھ پھوڑ دی تو کوئی ضمان نہیں ہے، اور اگر آنکھ پھوڑے بغیر دفع کرنا ممکن تھا پھر بھی اس نے آنکھ پھوڑ دی تو اس پر ضمان لازم ہوگا۔

اور اگر کوئی شخص صرف جاسوسی کرے اور لوٹ جائے تو صاحب خانہ کے لئے اس کی آنکھ پھوڑنا بالاتفاق جائز نہیں ہے۔ تفصیل کے لئے دیکھئے: ''دفع الصائل'' کی اصطلاح (۱)۔

اور جاسوسی کرنے والے کی سزا تعزیر ہے، کیونکہ اس کے متعلق کوئی حد مقرر نہیں ہے، اور تعزیر مختلف ہوتی ہے جس کو متعین کرنے کا اختیار امام کو ہے۔

دیکھئے: اصطلاح ''تعزیر'' (۲)۔

تجشؤ

دیکھئے: ''طعام''۔

تجمّل

دیکھئے: ''تزین''۔

تجمیل

دیکھئے: ''تغییر''۔

---

(۱) تفسیر القرطبی ۱۲/۲۱۲، ۲۱۳ طبع دار الکتب، تبصرۃ الحکام ۲/۳۰۴، المغنی ۸/۳۲۵، ۹/۱۸۹ اور اس کے بعد، ابن عابدین ۵/۵۳۔

(۲) ابن عابدین ۳/۲۵۱، الزیلعی ۳/۲۰۷، ۲۰۸، تبصرۃ الحکام بر حاشیہ فتح العلی المالک ۲/۸۰، ۳۰۸، تحفۃ المحتاج ۹/۱۷۵، ۱۸۱، مغنی المحتاج ۴/۱۹۱، ۱۹۲، ۱۹۳، حاشیۃ القلیوبی ۴/۲۰۵، ۲۰۹، المغنی ۵/۵۲، ۸/۳۲۵، الاحکام السلطانیہ لابی یعلی ص ۲۹۵، ۲۹۶۔

تجہیز

تعریف:

۱-تجہیز کا لغوی معنی ہے: ضرورت کے اسباب مہیا کرنا۔ کہا جاتا ہے: ''جهزت المسافر'' جب تم کسی کے لئے اس کے سفر کا سامان تیار کرو۔ اور اس کا اطلاق دلہن یا میت یا مجاہدین کا سامان تیار کرنے پر بھی ہوتا ہے اور کہا جاتا ہے: "جهّزت على الجريح" تشدید کے ساتھ جب تو زخمی کا کام تمام کردے، اور اسے جلد قتل کردے اور یہ بطور مبالغہ ہے۔ اسی کے مثل أجهزت ہے اور اس کا فعل باب نفع سے ہے اور یہ أفعل کے وزن پر بھی آتا ہے[۱]۔

فقہاء کے یہاں اس کا استعمال اس کے لغوی معنی سے الگ نہیں ہے۔

متعلقہ الفاظ:

الف-إعداد (تیار کرنا):

۲-إعداد کا معنی تیار کرنا اور حاضر کرنا ہے، تجہیز إعداد کی بہ نسبت عام ہے، کیونکہ تجہیز إعداد اور اس کے علاوہ سب کو شامل ہے۔

ب-تزوید (توشہ دینا):

۳- تزوید: زوّدته کا مصدر ہے، یعنی میں نے اس کو توشہ دیا۔ یہ تجہیز سے زیادہ خاص ہے، کیونکہ تجہیز طعام اور اس کے علاوہ دوسری چیزوں کے ذریعہ بھی ہوتا ہے اور تزوید صرف توشہ تیار کرنے اور دینے سے ہوتا ہے[۱]۔

(۱) المصباح، الصحاح، المعجم الوسیط۔

تجہیز سے متعلق احکام:

فقہاء دلہن کو سامان جہیز دینے، مجاہدین کے لئے اسباب جہاد تیار کرنے اور میت کی تجہیز سے متعلق یہ بحث کرتے ہیں کہ وہ کس پر واجب ہے؟ اس کا حکم اور اس کی مقدار کیا ہے؟ اس کی تفصیل حسب ذیل ہے:

دلہن کے لئے سامان جہیز تیار کرنا:

۴- شافعیہ کا مذہب یہ ہے کہ سامان جہیز کے لئے عورت کو مجبور نہیں کیا جاسکتا[۲] اور حنابلہ کی تصریحات سے بھی یہی سمجھ میں آتا ہے، لہذا عورت اور اس کے علاوہ کسی کو اس کے لئے مجبور نہیں کیا جائے گا۔ چنانچہ ''منتہی الإرادات'' میں آیا ہے: ایک بیوی محض عقد کی بنا پر مکمل مہر کی مالک ہوجاتی ہے اور اس کے لئے کچھ متعین اضافی چیزیں بھی ہیں، مثلاً مکان اور اس میں تصرف کا حق[۳]۔

جہاں تک حنفیہ کا تعلق ہے تو حصکفی نے زاہدی سے ''القنیہ'' میں نقل کیا ہے کہ اگر کوئی عورت بغیر کسی مناسب سامان جہیز کے شوہر کے پاس بھیج دی جائے، تو شوہر کو اس کے باپ سے نقد روپے کے مطالبہ کا حق حاصل ہوگا۔ اور ''البحر'' میں ''المبتغی'' سے نقل کرتے ہوئے یہ اضافہ بھی کیا ہے کہ اگر وہ ایک طویل مدت تک خاموش رہا

(۱) المصباح۔
(۲) الجمل ۴/ ۲۶۴۔
(۳) منتہی الإرادات ۲/ ۲۰۷ شائع کردہ مکتبہ دار العروبہ۔

تو پھر اسے مقدمہ دائر کرنے کا حق نہ ہوگا۔ لیکن ''النہر''میں ''البزازیہ'' کے حوالہ سے ہے کہ صحیح یہ ہے کہ وہ باپ سے کسی چیز کا مطالبہ نہیں کرسکتا، کیونکہ عقد نکاح میں مال مقصود نہیں ہوتا ہے (۱)۔

اس کا مطلب یہ ہے کہ باپ ہی دلہن کے لئے سامان جہیز تیار کرے گا بشرطیکہ لڑکی کا مہر اسی نے وصول کیا ہو، اور اگر لڑکی نے خود ہی اپنا مہر وصول کیا ہے تو ان لوگوں کے قول کے مطابق جو وجوب جہیز کے قائل ہیں اسی سے سامان جہیز کا مطالبہ کیا جائے گا، اور یہ عرف وعادت کے مطابق ہوگا (۲)۔

اور مالکیہ نے فرمایا کہ اگر عورت نے شوہر کے پاس شب زفاف میں جانے سے قبل ہی اپنے مہر معجل پر قبضہ کرلیا، تو اس پر لازم ہے کہ شہر یا دیہات کے عرف کے مطابق سامان جہیز تیار کرے، حتی کہ اگر عرف مکان خریدنے کا ہو تو یہ اس پر لازم ہوگا، مگر اس سے زیادہ کا انتظام کرنا اس پر لازم نہیں ہے۔ اور مہر معجل ہی کی طرح وہ نقد مہر مؤجل ہے جس کو شب زفاف سے قبل ہی ادا کردیا جائے، اور اگر شب زفاف کے بعد مہر پر قبضہ کیا گیا ہے تو اس پر سامان جہیز تیار کرنا لازم نہیں، خواہ مہر نقد ہو یا ادھار ہو لیکن اس کی ادائیگی کا وقت آ پہنچا ہو، مگر شرط یا عرف کی بنا پر یعنی شرط لگادینے یا عرف کے پائے جانے کی وجہ سے عورت پر جہیز دینا لازم ہوگا (۳)۔

مجاہدین کے لئے اسباب تیار کرنا:

۵- مسلمانوں پر ضروری ہے کہ وہ جہاد فی سبیل اللہ کو ترک نہ کریں، اور اس غرض سے وہ مجاہدین کے لئے ضروری سامان جنگ، اسباب جہاد اور توشہ تیار کریں، اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: ''وَأَنْفِقُوْا فِيْ سَبِيْلِ اللّٰهِ وَلاَ تُلْقُوْا بِأَيْدِيْكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ''(۱) (اور اللہ کی راہ میں خرچ کرتے رہو، اور اپنے کو اپنے ہاتھوں ہلاکت میں نہ ڈالو)، اور اللہ تعالی کا ارشاد ہے: ''وَأَعِدُّوْا لَهُمْ مَااسْتَطَعْتُمْ مِّنْ قُوَّةٍ وَّمِنْ رِّبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُوْنَ بِهِ عَدُوَّاللّٰهِ وَعَدُوَّكُمْ، وَآخَرِيْنَ مِنْ دُوْنِهِمْ لاَ تَعْلَمُوْنَهُمْ، اَللّٰهُ يَعْلَمُهُمْ، وَمَا تُنْفِقُوْا مِنْ شَيْءٍ فِيْ سَبِيْلِ اللّٰهِ يُوَفَّ إِلَيْكُمْ وَأَنْتُمْ لاَ تُظْلَمُوْنَ''(۲) (اور ان سے مقابلہ کے لئے جس قدر بھی تم سے ہوسکے سامان درست رکھو قوت سے اور پلے ہوئے گھوڑوں سے جس کے ذریعہ تم اپنا رعب رکھتے ہو اللہ کے دشمنوں اور اپنے دشمنوں پر اور ان کے علاوہ دوسروں پر بھی کہ تم انہیں نہیں جانتے، اللہ انہیں جانتا ہے اور جو کچھ بھی تم اللہ کی راہ میں خرچ کروگے وہ تمہیں پورا پورا دے دیا جائے گا اور تمہارے لئے ذرا بھی کمی نہیں ہوگی)۔

مجاہدین کے لئے اسباب جہاد تیار کرنا تمام مسلمانوں پر خواہ وہ حاکم ہوں یا محکوم فرض ہے، اور یہ بڑے ثواب کا کام ہے، نبی علیہ السلام کا ارشاد ہے: ''مَن جَهَّزَ غازيا في سبيل الله فقد غزا''(۳) (جس نے کسی مجاہد فی سبیل اللہ کے لئے اسباب جہاد تیار کئے گویا اس نے جہاد کیا)۔

اور مجاہدین کے لئے اسباب جہاد تیار کرنے کا ایک ذریعہ ''فی سبیل اللہ'' کی صنف سے زکاۃ ہے۔

مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کی رائے یہ ہے کہ مجاہدین کو مطلقاً مال زکاۃ دیا جائے گا، خواہ وہ مالدار ہی کیوں نہ ہوں۔

لیکن مالکیہ نے یہ قید لگائی ہے کہ جنہیں یہ مال دیا جارہا ہو وہ

---

(۱) شرح الدر ۲/ ۳۶۷۔

(۲) ابن عابدین میں اسی مقام پر اس کی طرف ایک اشارہ ہے۔

(۳) حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۳۲۲۔

---

(۱) سورۂ بقرہ/ ۱۹۵۔

(۲) سورۂ انفال/ ۶۰۔

(۳) حدیث: "من جهز غازيا في سبيل الله فقد غزا" کی روایت بخاری (فتح الباری ۶/ ۴۹ طبع السلفیہ) اور مسلم (صحیح مسلم ۳/ ۱۵۰۷ طبع الحلبی) نے حضرت زید بن خالدؓ سے مرفوعا کی ہے۔

ان لوگوں میں سے ہوں جن پر جہاد واجب ہے، اور شافعیہ نے یہ قید لگائی ہے کہ جنہیں یہ مال زکاۃ دیا جارہا ہو وہ ان لوگوں میں سے نہ ہوں جن کا نام فوجی رجسٹر میں درج ہے (۱)۔

اور حنفیہ کی رائے یہ ہے کہ مجاہد کو مال زکاۃ اس وقت دیا جائے گا جب وہ مجاہدین کی جماعت سے الگ تھلگ پڑ گیا ہو، اور یہ وہ لوگ ہیں جو اپنی محتاجی کی وجہ سے اسلامی لشکر کے ساتھ ملنے سے قاصر رہ گئے ہوں (۲)۔

اس سلسلے میں فقہاء کے اختلاف کا سبب دراصل وہ اختلاف ہے جو مصارف زکاۃ سے متعلق اللہ تعالیٰ کے فرمان: ''فی سبیل الله'' (۳) (اور اللہ کی راہ میں) کی تفسیر میں ان کے درمیان پایا جاتا ہے اور اس سلسلے میں تفصیل ہے جس کے لئے زکاۃ کی اصطلاح کی طرف رجوع کیا جائے۔

میت کی تجہیز:

۶ - میت کے لئے کفن ودفن کے اسباب فراہم کرنا ضروری ہے، کیونکہ نبی علیہ السلام نے اس کا حکم فرمایا ہے، اور اس وجہ سے بھی کہ زندگی میں اس کی ستر پوشی واجب ہے، لہذا یہ مرنے کے بعد کفن کے ذریعہ اسی طرح واجب رہے گی۔

اور فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ میت کے لئے ان اسباب کی فراہمی کرنا فرض کفایہ ہے، چنانچہ اگر چند لوگ اس کو انجام دے دیں تو سب کے ذمہ سے فرض ساقط ہوجائے گا، اور فراہمی اسباب کے اخراجات میت کے ترکہ سے پورے کئے جائیں گے، اگر اس نے

(۱) اور موجودہ دور میں یہ وہ لوگ ہیں جن کا بیت المال سے وظیفہ یعنی تنخواہ مقرر ہو۔

(۲) البدائع ۲/ ۴۵، ابن عابدین ۲/ ۶۱، القرطبی ۸/ ۱۸۵، ۱۸۶، مغنی المحتاج ۱/ ۱۱۱، المغنی ۲/ ۶۶۷۔

(۳) سورۂ توبہ/ ۶۰۔

مال چھوڑا ہو، اور ان اخراجات کو اس کے قرض، اس کی وصیت اور اس کی وراثت پر مقدم رکھا جائے گا، سوائے ترکہ کی ان اشیاء کے جن سے غیر کا حق متعلق ہو، مثلاً عین رہن اور مبیع وغیرہ، اور اگر اس کے پاس کوئی مال نہ ہو تو اس کی تجہیز اس شخص پر واجب ہوگی جس پر اس کا نفقہ اس کی زندگی میں واجب تھا، تو اگر ان میں سے کوئی بھی موجود نہ ہو تو اس کی تجہیز مسلمانوں کے بیت المال سے واجب ہوگی، بشرطیکہ بیت المال موجود ہو۔ اگر بیت المال موجود نہ ہو یا موجود تو ہو لیکن وہاں سے لینا ممکن نہ ہو تو اس کی تجہیز عام مسلمانوں پر فرض کفایہ ہوگی۔

اور بیوی پر بالاتفاق اپنے اس شوہر کی تجہیز واجب نہیں ہے جس کو چھوڑ کر وہ مرا ہے (۱)۔

اور شوہر پر اپنی وفات یافتہ بیوی کی تجہیز کے وجوب کے سلسلہ میں قدرے اختلاف ہے، جس پر تفصیلی بحث کے لئے اصطلاح ''جنائز'' کی طرف رجوع کیا جائے۔

(۱) البدائع ۱/ ۳۰۸، ۳۰۹، الشرح الکبیر ۱/ ۴۱۳، ۴۱۴، المجموع ۵/ ۱۸۸، ۱۸۹، المغنی ۲/ ۵۲۱۔

تجہیل

تعریف:

۱- تجہیل کا ایک لغوی معنی کسی کو جہالت کی طرف منسوب کرنا ہے، چنانچہ کہا جاتا ہے: ''جَهَّلْتُ فلانا'' جب تم کسی کے بارے میں کہو کہ وہ جاہل ہے، جہل علم کی ضد ہے، اور جہل حلم یعنی بردباری کی بھی ضد ہے، کہا جاتا ہے: ''جهل فلان علی فلان'' جب کوئی کسی کے پاس اجڈ پن اور غلطی کرے(۱)۔

کہا جاتا ہے: ''جهل فلان جهلا و جهالة'' اور جہالت یہ ہے کہ تو لاعلمی میں کوئی کام کرے۔

اصطلاح میں تجہیل یہ ہے کہ وہ شخص جس کے پاس امانت رکھی گئی ہو وہ اپنی موت سے قبل اس ودیعت، یا لقطہ یا یتیم کے مال وغیرہ کا کچھ بھی حال نہ بیان کرے جو اس کے قبضہ میں ہو، اور یہ جانتا ہو کہ یہ اس کے وارث کو معلوم نہیں ہے اور اسی حال میں اس کی موت ہو جائے(۲)۔

اجمالی حکم:

۲- تجہیل کبھی کبھی ودیعت کے سلسلے میں پیش آتی ہے، اور یہ وہ مال ہے جو کسی شخص کے پاس بغرض حفاظت رکھا گیا ہو(۱)۔ یہ ایک امانت ہے، اس کے بارے میں اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: "إِنَّ اللّٰهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الأَمَانَاتِ إِلَى أَهْلِهَا"(۲) (اللہ تمہیں حکم دیتا ہے کہ امانتیں ان کے اہل کو ادا کرو)۔

کہا گیا ہے کہ یہ آیت حضرت عثمان بن طلحہ الحجبی الداری کے بارے میں ان کے اسلام قبول کرنے سے قبل نازل ہوئی ہے، فتح مکہ کے دن وہ کعبہ کے کلید بردار تھے، جب نبی علیہ السلام مکہ میں داخل ہوئے تو انہوں نے کعبہ کا دروازہ بند کر دیا اور اس کی چابی دینے سے یہ دعوی کرتے ہوئے انکار کیا کہ اگر ان کو یقین کے ساتھ معلوم ہوجاتا کہ وہ اللہ کے رسول ہیں تو وہ انہیں اس سے منع نہ کرتے تو حضرت علیؓ نے ان کا ہاتھ مروڑ کر ان سے چابی چھین لی اور دروازہ کھول کر کعبہ میں داخل ہوگئے۔ جب باہر نکلے تو حضرت عباسؓ نے ان سے چابی مانگی تاکہ ان کو سقایہ (پانی پلانے کا عمل) کے ساتھ ساتھ کعبہ کی دربانی کا شرف بھی حاصل ہوجائے، اس پر اللہ تعالیٰ نے مذکورہ آیت نازل فرمائی تو رسول اللہ علیہ السلام نے حضرت علیؓ کو حکم دیا کہ چابی عثمان بن طلحہ کو واپس کر دیں اور ان سے معذرت چاہیں (حضرت علیؓ نے چابی واپس کردی اور ان سے معذرت چاہی) تو انہوں نے کہا کہ تونے زبردستی کی، تکلیف پہنچائی اور پھر نرمی کرنے آئے ہو تو حضرت علیؓ نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ نے تمہارے بارے میں قرآن نازل فرمایا ہے اور انہیں مذکورہ آیت پڑھ کر سنائی تو وہ مسلمان ہوگئے، پھر جبریل علیہ السلام تشریف لائے اور فرمایا کہ جب تک یہ گھر (کعبہ) رہے گا اس کی کنجی اور کلید برداری عثمان کی اولاد میں رہے گی)(۳)۔

(۱) الصحاح، لسان العرب، المصباح المنیر مادۂ ''جہل''۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۴؍ ۴۹۵، الاشباہ والنظائر لابن نجیم رص ۹۰۱ طبع المطبعۃ الحسینیہ المصریہ۔

(۱) ابن عابدین ۴؍ ۴۹۳، مجلۃ الاحکام العدلیہ دفعہ ۷۶۳ صفحہ ۱۴۴۔

(۲) سورۂ نساء ۵۸۔

(۳) آیت "إِنَّ اللّٰهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الأَمَانَاتِ إِلَى أَهْلِهَا" کے سبب نزول

۳- نبی ﷺ نے ان کی اولاد کو قیامت تک کعبہ کی کلید برداری کے لئے مقرر فرمادیا، چنانچہ آپ ﷺ نے فرمایا: "خذوها خالدة تالدة لا ينزعها منكم إلا ظالم"(۱) (تم اسے ہمیشہ ہمیش کے لئے موروثی طور پر لے لو، اس کو تم سے سوائے ظالم کے کوئی نہ چھینے گا)۔ آیت سے مراد تمام اقسام کی امانتیں ہیں، لہذا جس شخص کے پاس کوئی امانت ہو، خواہ ودیعت ہو یا غیر ودیعت اس پر واجب ہے کہ اس کی تفصیل بیان کردے تا کہ اس کو اچانک اس حال میں موت نہ آجائے کہ وہ صاحب امانت کو متعین بھی نہ کرسکا ہو، اس طرح یہ اس کے پاس ضائع ہوجائے اور وہ شخص اس کو مجہول رکھنے کا ذمہ دار قرار پائے۔

حضرت ابن عباسؓ نے فرمایا کہ اللہ تعالی نے کسی تنگدست یا مالدار کو اس کی اجازت نہیں دی ہے کہ وہ امانت کو روکے رکھے یعنی یہ کہ جب صاحب امانت اپنی امانت واپس مانگے تو وہ اس کو روک لے۔

آپ ﷺ سے مروی ہے کہ آپ کے پاس بہت سی امانتیں تھیں، جب آپ نے ہجرت کا ارادہ فرمایا تو اسے ام ایمن کے پاس رکھ دیا اور حضرت علی کو حکم دیا کہ امانت والوں کو ان کی امانتیں واپس کردیں(۲)۔ نیز آپ ﷺ سے مروی ہے کہ آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "ليس على المستودع ضمان مالم يَتَعَدَّ"(۱) (جس شخص کے پاس امانت رکھی جائے اس پر کوئی ضمان نہیں ہے جب تک کہ وہ زیادتی نہ کرے)۔

۴- اللہ تعالی نے امانت کے معاملہ کو انتہائی اہم قرار دیا ہے اور اس کی سخت تاکید فرمائی ہے، چنانچہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "إِنَّا عَرَضْنَا الأَمَانَةَ عَلَى السَّمٰوَاتِ وَالأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَّحْمِلْنَهَا وَ أَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُوْمًا جَهُوْلاً"(۲) (ہم نے یہ امانت آسمانوں اور زمینوں اور پہاڑوں پر پیش کی سو ان سب نے انکار کیا اس سے کہ اسے اٹھائیں اور وہ اس سے ڈرے اور اسے انسان نے اپنے ذمہ لے لیا بیشک وہ بڑا ظالم ہے بڑا جاہل ہے)، یعنی اس کی اس مشقت سے(۳)، اور جب ودیعت بطور امانت ہو تو ہلاکت کی صورت میں مطلقاً اس کا کوئی ضمان واجب نہ ہوگا، بشرطیکہ اس شخص نے کوتاہی یا زیادتی نہ کی ہو جس کے پاس امانت رکھی گئی ہو اور بالقصد امانت سے ناواقف رکھنا بھی ایک قسم کی زیادتی ہے(۴)۔

"البزازیہ" میں ہے کہ تجہیل کی بنا پر وہ شخص ضامن ہوگا جس کے پاس امانت رکھی گئی ہو، بشرطیکہ وارث ودیعت کی تفصیل نہ جانتا ہو۔

= کو واحدی نے اسباب النزول (ص ۹۰ طبع الحلبی) میں بلا سند ذکر کیا ہے اور ابن مردویہ نے اپنی تفسیر میں اس کی سند بیان کی ہے جیسا کہ الدر المنثور (۲/ ۵۷۰ طبع دار الفکر) میں ہے مگر سند بہت ضعیف ہے۔

(۱) حدیث "خذوها خالدة تالدة لا ينزعها منكم إلا ظالم" کی روایت طبرانی (۱۱/ ۱۲۰ طبع وزارة الاوقاف العراقیہ) نے الکبیر میں کی ہے اور ہیثمی نے اس کو المجمع (۳/ ۲۵۸ طبع القدسی) میں ذکر کیا ہے اس میں عبد اللہ بن مؤمل ہیں جن کو ثقہ قرار دیتے ہوئے ابن حبان نے فرمایا کہ یہ غلطی کرتے ہیں اور ایک روایت میں ابن معین نے انہیں ثقہ قرار دیا ہے اور ایک جماعت نے ان کو ضعیف قرار دیا ہے۔

(۲) حدیث "أن النبي ﷺ كانت عنده ودائع....." کی روایت ابن سعد نے الطبقات الکبری (۳/ ۲۲ طبع دار صادر) میں کی ہے۔

(۱) حدیث "ليس على المستودع ضمان ما لم يتعد....." کی روایت دار قطنی نے مرفوعاً ان الفاظ میں کی ہے: "ليس على المستعير غير المغل ضمان ولا على المستودع غير المغل ضمان" اس کی سند میں عمرو اور عبیدہ ہیں اور وہ دونوں ضعیف ہیں اور دار قطنی کہتے ہیں کہ شریح سے یہ روایت غیر مرفوع سند سے نقل کی گئی ہے (سنن الدار قطنی ۳/ ۴۱ طبع دار المحاسن، تلخیص الحبیر ۳/ ۹۷)۔

(۲) سورۂ احزاب/ ۷۲۔

(۳) الزواجر عن اقتراف الکبائر للہیثمی ۱/ ۲۶۶ طبع دار المعرفہ۔

(۴) ابن عابدین ۴/ ۴۹۳، المغنی لابن قدامہ ۶/ ۳۸۲، ۳۸۳ مطبعۃ الریاض الحدیثہ، جواہر الاکلیل ۲/ ۱۴۰، المہذب ۱/ ۳۶۶۔

اور اگر وارث ودیعت کو جانتا ہو اور جس کے پاس امانت رکھی گئی ہو اسے بھی معلوم ہو کہ وارث اس سے باخبر ہے اور وہ خود بیان کرنے سے قبل مرجائے تو اس پر ضمان واجب نہ ہوگا۔ اگر وارث نے کہا کہ مجھے معلوم تھا اور امانت کا مطالبہ کرنے والا وارث کے علم کا انکار کرتا ہے تاکہ تجہیل کی وجہ سے امانت قابل ضمان ہوجائے تو دیکھا جائے گا: اگر وارث تفصیل بیان کردیتا ہے اور کہتا ہے کہ امانت کے اوصاف یہ یہ تھے اور وہ ہلاک ہوگئی تو اس کی بات مان لی جائے گی اور اس کے قابل ضمان ہونے کا مطلب یہ ہے کہ وہ اس کے ترکہ میں دین ہوجائے گی (۱)۔

۵- حاشیہ ابن عابدین میں ہے کہ ''مجمع الفتاوی'' میں کہا گیا ہے کہ وہ شخص جس کے پاس امانت رکھی جائے، نیز مضارب، مستعیر اور مستبضع اور ہر وہ شخص جس کے قبضہ میں مال بطور امانت ہو، اگر بغیر بیان کئے مرجائے اور متعین طور پر امانت معلوم نہ ہوسکے تو مال اس پر اس کے ترکہ میں دین رہے گا، کیونکہ وہ تجہیل کی بنا پر ودیعت کی ہلاکت چاہنے والا ہوگیا، اور تجہیل کی حالت میں مرجانے کا مطلب یہ ہے کہ وہ امانت کا حال بیان نہ کرے جیسا کہ ''الاشباہ'' میں ہے۔

اور شیخ عمر بن نجیم سے اس مریض کے بارے میں دریافت کیا گیا جس نے یہ کہا کہ میرے پاس دکان میں فلاں کا ایک کاغذ ہے جس کے اندر چند درہم ہیں جن کی مقدار مجھے معلوم نہیں، پھر اس کا انتقال ہوگیا اور وہ کاغذ نہیں پایا گیا تو انہوں نے جواب دیا کہ یہ تجہیل ہے، اس لئے کہ ''البدائع'' میں ان کا یہ قول ہے کہ وہ یعنی تجہیل یہ ہے کہ تفصیل بیان کرنے سے قبل اس شخص کا انتقال ہوجائے اور متعین طور پر امانت معلوم نہ ہوسکے۔

۶- امانت کی ایک قسم رہن بھی ہے۔ جب مرتہن بغیر بیان کئے ہوئے مرجائے تو اس کی قیمت کا ضمان اس کے ترکہ میں سے واجب ہوگا اور اسی طرح وکیل جب مقبوضہ شی کو بیان کئے بغیر مرجائے (۱)۔

''مجلّہ'' کی دفعہ ۸۰۱ میں یہ صراحت ہے کہ ''جب اس شخص کا انتقال ہوجائے جس کے پاس امانت رکھی گئی ہو اور ودیعت اس کے ترکہ میں متعین طور پر پائی جائے تو وہ اس کے وارث کے قبضہ میں بھی امانت رہے گی، لہذا وہ صاحب امانت کو واپس کردے گا۔ اور اگر امانت متعین طور پر اس کے ترکہ میں نہ پائی جائے اور وارث یہ ثابت کرے کہ جس شخص کے پاس امانت رکھی گئی تھی اس نے اپنی زندگی میں ودیعت کی تفصیل بیان کردی تھی، مثلاً اس نے کہہ دیا تھا کہ میں نے ودیعت صاحب ودیعت کو لوٹا دی یا یوں کہا کہ بغیر زیادتی وہ ہلاک ہوگئی تو ضمان لازم نہ ہوگا۔ اسی طرح اگر وارث نے کہا کہ ہم ودیعت کو جانتے ہیں اور اس کے اوصاف بیان کرکے اس کی وضاحت کردی، پھر اس نے کہا کہ وہ اس شخص کی وفات کے بعد جس کے پاس امانت رکھی تھی ہلاک ہوگئی یا ضائع ہوگئی، تو قسم کے ساتھ اس کی بات مان لی جائے گی اور اب ضمان واجب نہ ہوگا، اور اگر اوصاف بیان کئے بغیر اس شخص کا انتقال ہوجائے جس کے پاس ودیعت رکھی گئی تھی تو یہ اس کی طرف سے تجہیل ہوگی، لہذا اس کے ترکہ سے دوسرے قرضوں کی طرح ودیعت بھی وصول کی جائے گی، اسی طرح اگر وارث کہے کہ ہم ودیعت کو جانتے ہیں مگر اس کی تفصیل اور اوصاف نہ بیان کرے تو اس کا یہ قول کہ وہ ضائع ہوچکی معتبر نہ ہوگا، اس صورت میں اگر یہ ثابت نہ ہوسکا کہ وہ ضائع ہوچکی ہے تو ترکہ سے ضمان لازم ہوگا'' (۲)۔

۷- ابن نجیم کی ''الاشباہ والنظائر'' میں ہے کہ تجہیل کے ساتھ اس

---

(۱) الاشباہ والنظائر لابن نجیم رص ۱۰۹۔

(۱) ردالمحتار وحاشیہ ابن عابدین ۴ر ۴۹۵، ۴۹۷۔

(۲) مجلۃ الاحکام العدلیہ دفعات: ۷۷۷، ۸۰۱، ۸۰۳، رص ۱۴۸، ۱۵۴۔

شخص کی موت سے جس کے پاس امانت رکھی گئی ہو امانت قابل ضمان ہوجاتی ہے، مگر تین قسم کے حالات اس سے مستثنیٰ ہیں: وقف کا متولی جب اس کا انتقال وقف کی آمدنی کو بیان کئے بغیر ہوجائے، قاضی جب اس کا انتقال اس حال میں ہوجائے کہ اس نے یتیموں کے اموال کے بارے میں یہ تفصیل نہ بتائی ہو کہ اس نے ان کو کس کے پاس بطور ودیعت رکھا ہے، سلطان جب مال غنیمت کا کچھ حصہ مجاہد کے پاس بطور امانت رکھ دے پھر یہ وضاحت کئے بغیر اس کا انتقال ہوجائے کہ اس نے اسے کس کے پاس بطور ودیعت رکھا ہے۔ ''فتاویٰ قاضی خان'' میں وقف کے باب میں اور ''الخلاصہ'' میں ودیعت کے باب میں اسی طرح ہے، اور اس کو ولوالجی نے ذکر کیا ہے، اور تین صورتوں میں سے ایک صورت یہ ذکر کی ہے کہ شرکت مفاوضہ کرنے والے دو شریکوں میں سے ایک کا انتقال ہوجائے اور جو مال اس کے قبضہ میں ہو وہ اس کا حال بیان نہ کرے اور نہ قاضی سے اس کا تذکرہ کرے، اس طرح مستثنیٰ صورتیں چار ہوگئیں۔ اور صاحب ''الاشباہ'' نے اس پر چند مسائل کا اضافہ فرمایا ہے: پہلا یہ کہ وصی کا انتقال تفصیل بیان کئے بغیر ہوجائے تو اس پر کوئی ضمان نہیں ہے جیسا کہ ''جامع الفصولین'' میں ہے۔ دوسرا: یہ کہ باپ کا اپنے بیٹے کے مال کی تفصیل بیان کئے بغیر انتقال ہوجائے، اس کو بھی اسی میں ذکر کیا ہے۔ تیسرا: یہ کہ وارث کا انتقال اس ودیعت کی تفصیل بیان کئے بغیر ہوجائے جو بوقت موت اس کے پاس رکھی گئی ہو۔ چوتھا: یہ کہ صاحب خانہ کا انتقال اس مال کی تفصیل بیان کئے بغیر ہوجائے جو ہوا کے ذریعہ اس کے گھر میں آ گیا ہو۔ پانچواں: یہ کہ صاحب خانہ کا انتقال اس مال کی تفصیل بیان کئے بغیر ہوجائے جس کو مال کے مالک نے صاحب خانہ کی لاعلمی میں اس کے گھر میں رکھ دیا ہو۔ چھٹا: یہ کہ کسی بچہ کا انتقال اس ودیعت کی تفصیل بیان کئے بغیر ہوجائے جو حجر (تصرفات سے ممانعت) کی حالت میں اس کے پاس رکھی گئی ہو۔ آخر کے یہ تین مسائل ''الجامع الکبیر'' للخلاطی میں ہیں، اس طرح مستثنیٰ مسائل دس ہوگئے، اور تفصیل بیان کئے بغیر انتقال ہوجانے کا مطلب یہ ہے کہ امانت کا حال بیان نہ کرے اور اسے یہ معلوم ہو کہ اس کا وارث اسے نہیں جانتا ہے، چنانچہ اگر اس نے بیان کردیا اور اپنی زندگی میں کہہ دیا کہ میں نے اس کو لوٹا دیا ہے تو تجہیل نہیں ہے۔ بشرطیکہ وارث اپنے اس قول پر ثبوت پیش کرے ورنہ اس کی بات قابل قبول نہ ہوگی، اور اگر وہ یہ جانتا ہو کہ اس کا وارث اس کو جانتا ہے تو تجہیل نہیں ہے (1)۔

شافعیہ کے نزدیک اگر اس شخص کا انتقال ہوجائے جس کے پاس امانت رکھی گئی ہو اس حال میں کہ امانت اس کے پاس ہو اور اس نے اس کو اپنی موت سے قبل صاحب امانت کو واپس نہ کیا ہو اور نہ اس کی وصیت کی ہو یعنی کسی قاضی یا امانت دار شخص یا وارث کو نہ بتایا ہو جو اس کی موت کے بعد اس کو واپس کردے، تو وہ اس کا ضامن ہوگا بشرطیکہ وہ واپس کرنے یا اس کی وصیت کرنے پر قادر رہا ہو اور اس نے ایسا نہ کیا ہو بخلاف اس صورت کے جب وہ اس پر قادر نہ رہا ہو، مثلاً اچانک اس کا انتقال ہوگیا یا اسے دھوکہ سے قتل کردیا گیا یا وہ اس کو لے کر سفر میں چلا گیا، کیونکہ وہ ان صورتوں میں اس سے قاصر ہے، اور اس کا محل غیر قاضی میں ہے، اور اگر قاضی کا انتقال ہوجائے اور اس کے ترکہ میں یتیم کا مال نہ پایا جائے تو چاہے وہ وصیت نہ کرے پھر بھی وہ ضامن نہ ہوگا، کیونکہ وہ شریعت کا امین ہے، بخلاف دوسرے امناء کے، نیز اس لئے کہ اس کی ولایت عام ہے اور جس شخص کے پاس ودیعت رکھی جائے اس کی طرف سے کسی چیز پر اس طرح کی عبارت لکھ دینے کا کوئی اثر نہ ہوگا کہ مثلاً یہ فلاں کی ودیعت

(1) الاشباہ والنظائر لابن نجیم رص ۱۰۹۔

ہے یا اس کے اپنے کسی کاغذ پر یہ لکھنے کا بھی کوئی اثر نہ ہوگا کہ میرے پاس فلاں کا ایسا مال ہے، الا یہ کہ وہ اس کا اقرار کرے یا اس پر بینہ قائم ہوجائے یا وارث اس کا اقرار کرلے[1]۔

اور ضمان کے متعلق مالکیہ کا بھی یہی خیال ہے اور انہوں نے درازئ وقت کا اضافہ کیا ہے، چنانچہ انہوں نے فرمایا کہ اگر اس شخص کا انتقال ہوجائے جس کے پاس امانت رکھی گئی ہو اور اس نے اس کی نہ وصیت کی اور نہ وہ مال اس کے ترکہ میں پایا گیا تو ودیعت کا ضمان لازم ہوگا، لہذا اس کے ترکہ سے وصول کیا جائے گا، کیونکہ احتمال ہے کہ اس نے اس کو بطور قرض لیا ہو الا یہ کہ ودیعت رکھنے کے دن سے دس سال کا طویل عرصہ گزر جائے تو ضمان واجب نہ ہوگا۔ اور اس کو اس پر محمول کیا جائے گا کہ انہوں نے امانت صاحب امانت کو واپس لوٹا دی ہے۔ اور دس سالوں کے طویل ہونے کا محل وہ ہے جب اس ودیعت کا کوئی ایسا ثبوت نہ ہو جو اعتماد کے لئے مقصود ہو، ورنہ ضمان ساقط نہ ہوگا، خواہ دس سال سے زیادہ کا عرصہ گذر جائے، اور امانت کا مالک اسے لے گا، اگر اس پر موجود تحریر سے یہ ثابت ہوجائے کہ یہ اس کی ملک ہے، خواہ اس شخص کی ہو جس کے پاس امانت رکھی گئی تھی یا رکھنے والے کی[2]۔

اور حنابلہ کا خیال یہ ہے کہ اگر اس شخص کا انتقال ہوجائے جس کے پاس امانت رکھی گئی تھی اور وہ اس کے پاس موجود ہو، مگر اس کے مال سے ممیّز نہ ہو تو وہ صاحب امانت کا قرض خواہ ہوگا، لہذا اگر اس کے ذمہ اس کے علاوہ کوئی اور قرض بھی ہو تو یہ اور دوسرے قرض برابر ہوں گے۔

(۱) شرح المنہج وحاشیۃ الجمل ۳/ ۸۷، ۹۷، شرح روض الطالب واسنی المطالب ۳/ ۷۷، ۸۷ شائع کردہ المکتبۃ الاسلامیہ۔

(۲) الشرح الکبیر ۳/ ۴۲۵، ۴۲۶، جواہر الاکلیل ۲/ ۱۴۲۔

۸- علاوہ ازیں ودیعت کا ثبوت یا تو موت سے قبل میت کے اقرار کرنے سے ہوگا یا اس کے ورثاء کے اقرار سے یا گواہ کی گواہی سے، اور اگر اس پر یہ لکھا ہوا پایا جائے کہ یہ ودیعت ہے تو یہ تحریر ان کے خلاف حجت نہیں بنے گی، کیونکہ ممکن ہے کہ اس لفافہ میں اس سے قبل کوئی ودیعت رہی ہو، یا ان کے مورث کی ودیعت کسی اور کے پاس رہی ہو، یا ودیعت ہو اور اس نے اس کو خرید لیا ہو، اسی طرح اگر کسی نے اپنے والد کے کاغذات میں یہ لکھا ہوا پایا کہ فلاں کی ایک ودیعت میرے پاس ہے تو اس بنا پر اس پر کچھ لازم نہ ہوگا، کیونکہ ممکن ہے کہ اس نے اسے لوٹا دیا ہو اور اس پر مہر لگانا بھول گیا ہو وغیرہ وغیرہ[1]۔

اس کی تفصیل کے لئے ''ابضاع''، ''رہن''، ''عاریت''، ''مضاربت''، ''ودیعت'' اور ''وقف'' کی اصطلاحات کی طرف رجوع کیا جائے۔

(۱) المغنی لابن قدامہ ۶/ ۳۹۳، ۳۹۴ طبع الریاض الحدیثہ۔

تجوید

تعریف:

۱ - لغت میں تجوید کا معنی کسی شیٔ کو جیّد (عمدہ) بنانا ہے۔ اور جیّد ردی کی ضد ہے، چنانچہ کہا جاتا ہے: "جوّد فلان کذا" یعنی فلاں نے اس کو عمدہ بنایا اور "جوّد القراءة"، یعنی اس نے ایسی قراءت کی جو نطق کی خامیوں سے پاک تھی (۱)۔

اصطلاح میں یہ ہر حرف کو اس کا پورا پورا حق دینا ہے، حرف کے حق سے مراد اس کی وہ صفت ذاتی ہے جو اس کے لئے ثابت ہو، جیسے شدت اور استعلاء، اور حرف کے مستحق سے مراد وہ نتیجہ ہے جو صفات ذاتیہ لازمہ سے پیدا ہوتا ہے، مثلاً تفخیم (پُر پڑھنا)، کیونکہ یہ استعلاء اور تکریر سے پیدا ہوتا ہے، اس لئے کہ یہ حرف کے ساکن ہونے اور مفتوح اور مضموم ہونے کی حالت ہی میں ہوتا ہے، کسرہ کی حالت میں نہیں ہوتا ہے (۲)، اور یہ سب کچھ ہر حرف کو اس کے مخرج سے ادا کرنے کے بعد ہی ہوسکتا ہے۔ بعض لوگوں نے اس کو تجوید کی تعریف سے خارج مانا ہے، کیونکہ یہ تو اصل قراءت کے پائے جانے کے لئے مطلوب ہے، مگر شیخ علی القاری نے فرمایا کہ یہ بات پوشیدہ نہیں ہے کہ حرف کو اس کے مخرج سے ادا کرنا بھی تجوید کی تعریف میں داخل ہے جیسا کہ ابن الجزری نے "کتاب التمہید" میں اس کی صراحت فرمائی ہے (۱) یعنی اس لئے کہ معرَّف (وہ چیز جس کی تعریف کی جائے) قراءت وہ ہے جو قواعد تجوید کی رعایت کے ساتھ کی گئی ہو نہ کہ مطلق قراءت، اور وہ قراءت جو قواعد تجوید کی رعایت کے ساتھ کی گئی ہو ہر حرف کو اس کے مخرج سے ادا کئے بغیر نہیں ہوسکتی ہے۔

ابن الجزری نے فرمایا کہ تجوید کا معنی ہے: حرف کو ان کا حق دینا، ان کو ان کے درجہ میں رکھنا، حرف کو اس کے مخرج اور اس کی اصل کی طرف پھیرنا، اس کو اس کی نظیر کے ساتھ ملحق کرنا، اس کے لفظ کی تصحیح اور اس کی کامل وضع اور ساخت کے مطابق لطافت کے ساتھ زبان سے اس کی ادائیگی جو مبالغہ، بیجا کوشش، افراط اور تصنع سے پاک ہو (۲)۔

متعلقہ الفاظ:

الف - تلاوت، اداء اور قراءت:

۲ - اصطلاح میں تلاوت یہ ہے کہ قرآن کریم کو تسلسل کے ساتھ پڑھا جائے مثلاً اجزاء اور اَسداس کے اعتبار سے (یعنی چند اجزاء کرکے اتنے ہی دنوں میں ان کو ختم کیا جائے یا پورے قرآن کو چھ حصوں میں تقسیم کرکے ان کو چھ دنوں میں ختم کیا جائے اور تلاوت مسلسل ہو)۔

اداء یہ ہے کہ استاد سے سن کر یا اس کی موجودگی میں پڑھ کر حاصل کیا جائے۔

اور قراءت تلاوت اور اداء دونوں سے زیادہ عام ہے (۳)۔

اور یہ امر مخفی نہیں کہ تجوید ان تینوں الفاظ سے زائد ایک شیٔ ہے،

---

(۱) لسان العرب، طیبۃ النشر فی القراءات العشر لمحمد بن محمد بن الجزری المتوفی ۸۳۳ھ، ص ۳۶۔

(۲) المقدمۃ الجزریہ وشرحہا لزکریا الانصاری ولعلی القاری ص ۲، نہایۃ القول المفید للشیخ محمد بن مکی بن نصر ص ۱۱، الإتقان للسیوطی ۱/ ۱۰۰۔

(۱) شرح المقدمۃ الجزریہ للشیخ علی القاری ص ۲۱۔

(۲) النشر لمحمد بن الجزری ۱/ ۲۱۲۔

(۳) شرح المقدمۃ الجزریہ للقاضی زکریا الانصاری، کشاف مصطلحات الفنون ۱/ ۱۷۱، شرح مسلم الثبوت ۲/ ۱۵، ۱۶۔

لہذا وہ ان تینوں سے خاص ہے۔

ب-ترتیل (ٹھہر ٹھہر کر پڑھنا):

۳- ترتیل لغت کے اعتبار سے ''رتّل'' کا مصدر ہے، کہا جاتا ہے: یرتّل فلان کلامه، جب کوئی شخص اپنے کلام کے بعض حصہ کو بعض حصہ کے بعد ٹھہر ٹھہر کر اور سمجھ سمجھ کر بغیر عجلت کے ادا کرے۔

اور اصطلاح میں ترتیل یہ ہے کہ حرف کے مخارج کی رعایت کی جائے اور وقوف کو ملحوظ رکھا جائے۔

اسی کے مثل حضرت علیؓ سے منقول ہے، چنانچہ انہوں نے فرمایا کہ ترتیل حرف کو عمدہ بنانے اور وقوف کو پہچاننے کا نام ہے (۱)۔

ترتیل اور تجوید کے درمیان فرق یہ ہے کہ ترتیل تجوید کے ذرائع میں سے ایک ذریعہ ہے، اور تجوید میں وہ امور شامل ہیں جو حرف کی صفات ذاتیہ سے متعلق ہیں، اسی طرح وہ امور بھی جو ان صفات سے لازم آتے ہیں، جہاں تک ترتیل کا تعلق ہے تو وہ صرف مخارج حروف کی رعایت اور وقوف کو منضبط کرنے تک محدود ہے تا کہ تیز قراءت میں حروف ایک دوسرے سے خلط ملط نہ ہوجائیں، اسی بنا پر علماء نے ترتیل کا اطلاق قراءت کے ایک درجہ پر کیا ہے جو مخارج اور مدوں کی مکمل طور پر ادائیگی سے متعلق ہے، اور اس کا درجہ ''تحقیق'' کے درجہ کے بعد ہے اور ان دونوں سے کمتر درجہ وسطی ہے جس کا نام ''تدویر'' ہے، پھر ''حدر'' ہے جو آخری درجہ ہے (۲)۔

اجمالی حکم:

۴- اس میں کوئی اختلاف نہیں کہ علم تجوید سے وابستگی فرض کفایہ ہے (۱)۔

جہاں تک اس پر عمل کرنے کا تعلق ہے تو متقدمین علماء قراءت و تجوید کا خیال ہے کہ تجوید کے تمام قواعد کا سیکھنا واجب ہے، جس کا تارک گنہ گار ہوگا، خواہ وہ حرف کو ان اغلاط سے بچانے سے متعلق ہوں جن سے ان کے صیغوں میں تبدیلی واقع ہوجاتی ہے یا جن سے معنی میں گڑبڑی پیدا ہوجاتی ہیا اس کے علاوہ امور سے متعلق ہو جن کو علماء نے تجوید کی کتابوں میں ذکر کیا ہے، جیسے ادغام وغیرہ۔ اور محمد بن الجزری نے ''النشر'' میں امام نصر الشیرازی سے نقل کرتے ہوئے فرمایا کہ اچھی طرح ادا کرنا قراءت میں فرض ہے اور قرآن پڑھنے والے پر لازم ہے کہ اس کی تلاوت اس طرح کرے جیسا کہ اس کی تلاوت کا حق ہے (۲)۔

اور متاخرین نے تجوید کے مسائل میں ''واجب شرعی'' اور ''واجب صناعی'' کے درمیان تفصیل کی ہے، واجب شرعی وہ امور ہیں جن کے ترک سے صیغے تبدیل ہوجائیں یا معنی میں گڑبڑی پیدا ہوجائے۔

واجب صناعی: وہ امور ہیں جن کو اس فن کے ماہرین نے قراءت کی کامل پختگی کی غرض سے لازم قرار دیا ہے، اور یہ تجوید کی کتابوں میں علماء کے بیان کردہ وہ مسائل ہیں جو اس نوع کے نہیں ہیں جیسے ادغام، اخفاء وغیرہ، اس نوع کا تارک ان کے نزدیک گنہ گار نہ ہوگا۔

شیخ علی القاری نے اس کو بیان کرنے کے بعد فرمایا کہ حروف کے مخارج، ان کی صفات اور ان کے متعلقات یہ سب زبان عرب میں قابل لحاظ ہیں، لہذا مناسب ہے کہ ان کے ایسے تمام قواعد کی

---

(۱) التعریفات للجرجانی۔
(۲) شرح طیبۃ النشر رص ۳۵، شرح الجزریہ للانصاری رص ۲۰۔

(۱) نہایۃ القول المفید رص ۷، شرح الجزریہ للقاری رص ۱۹۔
(۲) النشر ۱/۲۱۱۔

رعایت وجوبی طور پر کی جائے جن کی رعایت نہ کرنے کی صورت میں لفظ کی اصل بدل جائے اور اس کا معنی غلط ہوجائے، اور ان قواعد کی رعایت استحبابی طور پر کی جائے جن کی رعایت سے لفظ عمدہ بنتا ہے اور ادائیگی کے وقت زبان سے ان کا نطق بہتر معلوم ہوتا ہے، پھر لحن خفی کے متعلق جس کو صرف قراء ہی جانتے ہیں انہوں نے فرمایا: ممکن نہیں کہ یہ فرض عین ہو کہ اس کے پڑھنے والے پر عذاب مرتب ہو، کیونکہ اس میں بڑا حرج ہے(۱)، نیز اس لئے کہ ابن الجزری نے تجوید سے متعلق اپنی منظوم کتاب میں اور ''الطیبۃ'' میں بھی فرمایا ہے:

والأخذ بالتجويد حتم لازم

من لم يجود القرآن آثم

(تجوید کا سیکھنا لازم ہے، جو شخص قرآن کو تجوید کے ساتھ نہ پڑھے وہ گنہ گار ہے)۔

ان کے فرزند احمدؒ نے اس کی شرح میں فرمایا: جو شخص اس پر قادر ہو اس پر یہ واجب ہے، پھر فرمایا: اس لئے کہ اللہ تعالی نے قرآن کریم کو اسی کے ساتھ نازل فرمایا ہے اور یہ قرآن نبی علیہ السلام سے ہم تک تجوید کے ساتھ بہ تواتر پہنچا ہے۔

اور احمد بن محمد بن الجزری نے قدرت کی اس قید کو ایک سے زائد مرتبہ ذکر فرمایا ہے(۲) اور اس کی دلیل وہ حدیث ہے جس کی روایت شیخین نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے، وہ فرماتی ہیں کہ رسول اللہ علیہ السلام نے فرمایا: "الماهر بالقرآن مع السفرة الكرام البررة، والذي يقرأ القرآن و يتعتع فيه، وهو عليه شاق له أجران"(۳) (قرآن کا ماہر ان معزز اور نکوکار فرشتوں کے ساتھ ہوگا جو اعمال نامے لکھتے ہیں اور جو قرآن پڑھتا ہے اور اس میں ہکلاتا ہے اور وہ اس پر دشوار ہوتا ہے تو اس کے لئے دو اجر ہیں)۔

ابن غازی نے اپنی ''شرح الجزریہ''(۱) میں مختلف فیہ مسائل سے متعلق مشہور قراء میں سے ہر قاری کی پسندیدہ صورتوں مثلاً ایک ہی مقام پر بعض کی پُر پڑھنے کی رائے اور بعض کی باریک پڑھنے کی رائے کو واجب صناعی میں شمار کیا ہے، لہذا اس کا تارک نہ گنہ گار ہوگا اور نہ اس کو فاسق قرار دیا جائے گا، اسی قبیل سے وہ مسائل بھی ہیں جو وقف سے متعلق ہیں، کیونکہ کسی متعین محل پر قاری کے لئے وقف کرنا واجب نہیں کہ اگر وقف نہ کرے تو گنہ گار ہو اور کسی متعین لفظ پر وقف کرنا حرام بھی نہیں الا یہ کہ وہ لفظ وہم پیدا کرنے والا ہو اور وہ اس کا قصد بھی کرے، تو اگر اس نے ایسے معنی کا اعتقاد رکھا جو کفر کا وہم پیدا کرنے والا ہو تو وہ کافر ہوجائے گا مثلاً اللہ تعالی کے ارشاد: ''إِنَّ اللَّهَ لاَ يَسْتَحْيِيٓ'' پر وقف کرے'' أَنْ يَضْرِبَ مَثَلاً مَّا '' کے بغیر یا اللہ تعالی کے ارشاد: '' و ما من إله '' پر وقف کرے '' إلا الله'' کے بغیر۔

اور جہاں تک علماء قراءت کے اس قول کا تعلق ہے کہ اس پر وقف کرنا واجب ہے یا لازم ہے یا حرام ہے یا جائز نہیں ہے، اور اس طرح کے وہ الفاظ جو وجوب یا تحریم پر دلالت کرتے ہیں تو اس سے مراد وہ نہیں جو فقہاء کے یہاں ثابت ہے کہ اس کے کرنے والے کو ثواب ہوگا اور اس کے تارک کو سزا ہوگی یا اس کے برعکس (یعنی کرنے والے کو سزا ہو اور چھوڑنے والے کو ثواب)، بلکہ مراد یہ ہے کہ قاری کے لئے مناسب ہے کہ اس پر کسی ایسی مصلحت

---

(۱) شرح الجزریہ للشیخ علی القاری رص ۲۰، نہایۃ القول المفید رص ۲۵۔

(۲) شرح الطیبہ لاحمد بن محمد بن الجزری المتوفی ۸۵۹ رص ۳۶، یہ مصنف الجزریہ الطیبہ اور النشر کے فرزند ہیں۔

(۳) حدیث: "الماهر بالقرآن مع السفرة......" کی روایت بخاری (فتح

= الباری ۸/ ۶۹۱ طبع السلفیہ) اور مسلم (صحیح مسلم ۱/ ۵۵۰ طبع الحلبی) نے کی ہے الفاظ مسلم کے ہیں۔

(۱) نہایۃ القول المفید رص ۲۵، ۲۶، نقلاً عن شرح الجزریہ ابن غازی۔

کی خاطر وقف کرے جو اس پر وقف کرنے سے حاصل ہوتی ہو، یا اس بنا پر کہ کہیں وصل کی وجہ سے معنی مقصود کے بدل جانے کا وہم نہ پیدا ہو جائے یا یہ مراد ہے کہ اس پر وقف کرنا اور اس کے مابعد سے شروع کرنا مناسب نہیں، کیونکہ معنی کے بدل جانے یا تلفظ کے بگڑ جانے وغیرہ کا وہم ہوتا ہے۔

اور قراء کا یہ قول کہ اس پر وقف نہ کیا جائے، اس کا مطلب یہ ہے کہ فنی طور پر یہاں وقف کرنا اچھا نہیں ہے، اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ اس جگہ وقف کرنا حرام ہے یا مکروہ ہے بلکہ خلاف اولی ہے، الا یہ کہ وہ وہم پیدا کرنے والے معنی کا ارادہ کر کے عمداً ایسا کر رہا ہو(۱)۔

پھر ابن غازی نے قراءت کا ارادہ کرنے والے کے لئے تجوید سیکھنے کا حکم بیان فرمایا، چنانچہ انہوں نے ثابت کیا ہے کہ یہ اس شخص پر واجب نہیں ہے جس نے ماہر شیخ سے قراءت سیکھی ہو اور اس سے لحن نہ ہوتا ہو، البتہ اسے مسائل تجوید کی علمی واقفیت نہ ہو، اسی طرح اس کا سیکھنا اس فصیح اللسان عربی شخص پر بھی واجب نہیں ہے جس کے کلام میں غلطی نہ ہوتی ہو بایں طور کہ تجوید کے ساتھ قراءت کرنا اس کی فطرت ہو، لہذا ان دونوں قسموں کے اشخاص کے لئے احکام تجوید کا سیکھنا ایک امر صناعی ہے لیکن جس کی طرف سے ان متفق علیہ احکام میں نقص ظاہر ہو یا وہ فصیح اللسان عرب نہ ہو تو اس کے لئے مشائخ کی زبانی احکام کا سیکھنا اور اس کے تقاضوں پر عمل کرنا لازم ہے(۲)۔

امام الجزری نے "النشر" میں فرمایا کہ اس میں کوئی شک نہیں کہ امت کے لئے جس طرح معانی قرآن کو سمجھنا اور اس کے حدود کو

(۱) نہایۃ القول المفید نقلاً عن ابن غازی رص ۲۶۔

(۲) نہایۃ القول المفید رص ۲۶۔

قائم کرنا عبادت ہے، اسی طرح اس کے الفاظ کی درستگی اور اس کے حرف کو اسی طرح قائم رکھنا جس طرح وہ ائمہ قراءات سے حاصل ہوئے ہیں اور نبی ﷺ سے مربوط ہیں، بھی عبادت ہے(۱)۔

وہ امور جو تجوید کے ذیل میں آتے ہیں:

۵ - تجوید قرآنی علوم میں سے ایک علم ہے مگر وہ قرآن سے متعلق دیگر علوم سے اس حیثیت سے مختلف ہے کہ خواص اور عوام دونوں کو اس کی ضرورت ہے، کیونکہ انہیں کتاب اللہ کو اس طرح پڑھنے کی ضرورت پڑتی ہے جس طرح وہ نازل کی گئی ہے اور جس طرح وہ رسول اللہ ﷺ سے نقل کی گئی ہے، اور یہ یا تو اس کے مسائل سیکھنے سے ہوگا یا علماء کی زبانی حاصل کرنے سے اور ان دونوں صورتوں میں مشق اور تکرار ضروری ہے۔

ابو عمرو الدانی فرماتے ہیں کہ غور کرنے والے کے لئے تجوید اور ترک تجوید میں فرق صرف جبڑے کی ریاضت کا ہے اور احمد بن الجزری فرماتے ہیں کہ مجھے نہیں معلوم کہ اتقان، تجوید کی انتہاء تک پہنچنے اور صحت و درستگی کی غایت تک رسائی حاصل کرنے کا کوئی ذریعہ ایسا ہے جیسا کہ زبانی مشق اور بہتر ادائیگی کرنے والے کی زبان سے سیکھے گئے لفظ کی تکرار اور اس پر زبانی مشق ہے۔

علم تجوید بہت سے مباحث پر مشتمل ہے:

جن میں سے اہم ترین یہ ہیں:

الف - حروف کے مخارج تاکہ ہر حرف کو اس کے صحیح مخرج سے نکالنے تک رسائی حاصل ہو۔

ب - حروف کی صفات، یعنی جہر، ہمس وغیرہ ان حروف کی شناخت کے ساتھ جو صفت میں مشترک ہیں۔

(۱) النشر للجزری ۱/ ۲۱۰، الاتقان ۱/ ۱۰۰۔

ج -پُر پڑھنا، باریک پڑھنا اور بعض حرف مثلاً راء اور لام کو پُر اور باریک پڑھنا اور اس سے متعلق احکام۔

د-نون ساکن، تنوین اور میم ساکن کے احوال۔

ھ-مد اور قصر اور مد کی اقسام۔

و-وقف، ابتداء قطع اور اس سے متعلق احکام۔

ز-آغاز قراءت یعنی تعوذ اور بسم اللہ کے احکام، قرآن کی تکمیل کے احکام اور تلاوت کے آداب۔

علم تجوید کی کتابوں میں اس کی تفصیل کا مقام علم تجوید کی کتابیں ہیں، اسی طرح قراءت کی کتابوں کے اخیر کے مباحث، جیسا کہ شاطبی کی منظوم کتاب ''حرز الامانی'' میں ہے یا اس کے ابتدائی حصے جیسا کہ محمد بن الجزری کی کتاب ''الطیبہ'' اور علوم قرآن کی بعض دوسری مفصل کتابوں میں ہے، مثلاً زرکشی کی ''البرہان'' اور سیوطی کی ''الاتقان''۔

تجوید میں نقص پیدا کرنے والے امور اور ان کا حکم:

٦ -تجوید میں نقص یا تو ادائیگی حروف میں ہوگا یا قراءت سے متعلق ان صوتی تغیرات میں جو نطق کے ماثور طریقہ کے خلاف ہوں۔

قسم اول کو لحن کہا جاتا ہے، یعنی خطاء اور صحت سے اعراض کرنا، اور اس کی دو قسمیں ہیں: جلی اور خفی۔

لحن جلی: وہ خطاء ہے جو الفاظ میں پیش آتی ہے اور اس سے قراءت کے عرف میں نقص پیدا ہوتا ہے، خواہ معنی میں نقص پیدا ہو یا نہ ہو، اور اس کو جلی اس لئے کہا جاتا ہے کہ وہ ایسا نقص ہوتا ہے جس کی واقفیت میں علماء قرآن اور غیر علماء قرآن دونوں شامل ہوتے ہیں، یہ غلطی لفظ کی اصل میں ہوتی ہے، مثلاً ایک حرف کو دوسرے حرف سے بدلنا یا اس کی حرکت میں ہوتی ہے کہ ایک حرکت کو دوسری حرکت سے یا سکون سے بدل دیا جائے، خواہ اس غلطی سے معنی میں تغیر پیدا ہو یا نہ ہو۔

جو شخص اس قسم کی غلطی کی تلافی پر قادر ہو اس کے لئے یہ غلطی کرنا حرام ہے، خواہ اس سے معنی میں نقص کا وہم پیدا ہو یا اعراب میں تبدیلی لازم آتی ہو۔

اور لحن خفی ایسی غلطی ہے جو لفظ میں پیش آتی ہے اور اس سے قراءت کے عرف میں نقص پیدا ہوتا ہے، معنی میں نہیں، اس کو خفی اس لئے کہا جاتا ہے کہ اس کا علم صرف علماء قرآن اور علماء تجوید ہی کو ہوتا ہے، اور یہ حروف کی صفات میں ہوتی ہے (۱)، اور اس لحن خفی کی دو قسمیں ہیں:

ایک قسم تو ایسی ہے جس کو علماء قراءت ہی جانتے ہیں جیسا خفاء کا ترک کرنا اور یہ فرض عین نہیں ہے جس کے ترک پر سزا مرتب ہو جیسا کہ ماقبل میں گزرا، ہاں اس میں سرزنش اور وعید کا اندیشہ ضرور ہے (۲)۔

دوسری قسم کو صرف ماہرین قراءت ہی جانتے ہیں، جیسے راؤں کی تکرار اور لاموں کو بے محل موٹا کر کے پڑھنا، ادائیگی کے وقت اس قسم کے امور کو ملحوظ رکھنا مستحب اور بہتر ہے۔

اور تجوید میں پیدا ہونے والے نقص کی دوسری قسم وہ ہے جو طریقہ تلاوت کی منقول حد میں کمی یا زیادتی سے پیدا ہوتی ہے، خواہ قراءت کے وقت حرف کی ادائیگی میں ہو یا حرکت کی ادائیگی میں، اور نقص کا سبب مست کرنے والے اور گانے کی طرح آواز کو حلق میں گھمانے والے لحن کے ساتھ پڑھنا ہے، اور یہ ممنوع ہے، کیونکہ اس میں تلاوت کو اس کے صحیح طریقوں سے ہٹانا اور قرآن کریم کو ان گانوں سے تشبیہ دینا ہے جن کا مقصد مستی کا حصول ہوتا ہے (۳)۔

فقہاء نے اس کے ممنوع ہونے پر حضرت عابسؓ کی اس

---

(۱) نہایۃ القول المفید رص ۲۲، ۲۳، الاتقان للسیوطی ار ۱۰۰۔

(۲) یعنی اس شخص کے حق میں جو اس پر قادر ہو۔

(۳) نہایۃ القول المفید رص ۲۴۔

روایت سے استدلال کیا ہے جس میں وہ فرماتے ہیں کہ میں نے رسول اللہ ﷺ کو فرماتے ہوئے سنا: "بادروا بالموت ستا: إمرة السفهاء وكثرة الشرط، وبيع الحكم، واستخفافا بالدم، وقطيعة الرحم، ونشوا يتخذون القرآن مزامير يقدمونه يغنيهم، وإن كان أقل منهم فقها"[(١)] (چھ چیزوں سے پہلے موت کی طرف سبقت کرو: بے وقوفوں کی حکومت، کثرت شرط، حکم کی بیع، خون کو معمولی سمجھنا، قطع رحم اور ایسی نسل کہ لوگ قرآن کو سارنگی بنالیں گے اور اس شخص کو آگے بڑھائیں گے جو ان کو گا گا کر سنائے اگر چہ وہ ان میں سب سے کم سمجھ بوجھ والا ہوگا)۔

شیخ زکریا انصاری فرماتے ہیں کہ عربوں کے لحن سے مراد کسی بھی طرح کی کمی اور زیادتی سے پاک وہ فطری قراءت ہے جس پر ان کی پیدائش ہوئی ہے، اور فاسقوں اور گناہ کے مرتکبین کے لحن سے مراد وہ ترنم ہے جو علم موسیقی سے حاصل کیا جائے اور حدیث میں وارد شدہ امر استحباب پر محمول ہے اور نہی کراہت پر بشرطیکہ الفاظ حروف کی صحت کو ملحوظ رکھا جائے، ورنہ تحریم پر محمول کیا جائے گا[(٢)]۔

رافعی نے فرمایا کہ مکروہ یہ ہے کہ مد اور حرکتوں کے کھینچنے میں زیادتی کرے، یہاں تک کہ فتحہ سے الف اور ضمہ سے واؤ......وغیرہ پیدا ہوجائیں۔ نووی کہتے ہیں کہ مذکورہ طریقہ پر زیادتی حرام ہے، اس طرح پڑھنے والا فاسق ہوگا اور سننے والا گنہ گار، کیونکہ وہ اس کو اختیار کر کے اس کے صحیح طریقہ سے ہٹ گیا۔ کراہت سے امام شافعی کی مراد یہی ہے۔

علماء تجوید نے اس کے چند نمونے ذکر کئے ہیں: ان میں سے بعض کو ترقیص کہا جاتا ہے، بعض کو تحزین، بعض کو ترعید، بعض کو تحریف، بعض کو قراءت باللین و الرخاوة فی الحروف (حروف کو لین اور رخوت (نرمی) کے ساتھ پڑھنا) بعض کو نقر بالحروف (زبان سے تالو کو لگا کر حروف کی ادائیگی کرنا اور تقطیع (حروف کو ٹکڑے ٹکڑے کر کے پڑھنا) ہے[(١)]۔

ان کے مطالب کی تفصیل ان کے مراجع میں مذکور ہے۔ ان ہی میں سے "الجزریہ" اور "نہایۃ القول المفید" ہے، اور اس سلسلے میں امام علم الدین السخاوی کی منظوم کتاب سے چند اشعار ذکر کئے گئے ہیں پھر اس کی شرح سے ان کا یہ قول نقل کیا گیا ہے: ہر حرف کے لئے ایک میزان ہے جس سے اس کی حقیقت کی مقدار پہچانی جاتی ہے، اور وہ میزان اس کا مخرج اور اس کی صفت ہے، اور جب کوئی حرف اپنے مخرج سے اس حال میں نکلے کہ اعتدال کے ساتھ بغیر کسی کمی اور زیادتی کے صفات کی رعایت کی گئی ہو تو یہ اپنی میزان پر نپا تلا ہوگا اور یہی تجوید کی حقیقت ہے[(٢)]، اور اس کا طریقہ یہ ہے کہ اسے مشاق قراء کی زبان سے سیکھا جائے۔

---

(١) حضرت عابس کی حدیث کی روایت احمد نے شریک کے واسطے سے ابوالیقظان بن عمیر سے کی ہے اور حدیث اپنے شواہد کی بنا پر صحیح ہے (مسند احمد بن حنبل ۳/ ۴۹۴، ۶/ ۲۲ طبع المیمنیہ، المستدرک ۳/ ۴۴۳ طبع دار الکتاب العربی، زاد المعاد تحقیق شعیب الارناؤط وعبد القادر الارناؤط ۱/ ۴۹۱ طبع مؤسسۃ الرسالہ)۔

(٢) شرح الجزریۃ للانصاری ۲۱۔

(١) شرح الجزریہ للانصاری وللقاری رص ۲۲، نہایۃ القول المفید رص ۱۹، ۲۰۔

(٢) الإتقان للسیوطی ۱/ ۱۰۲، نہایۃ القول المفید رص ۲۰۔

تحالف

دیکھئے: "حلف"۔

تحبیس

دیکھئے: "وقف"۔

تحجیر

تعریف:

۱- لغت اور اصطلاح میں تحجیر یا احتجار یہ ہے کہ کسی زمین کی چاروں جانب پتھر یا کوئی دوسری علامت رکھ کر زمین کو قابل کاشت بنانے سے دوسروں کو روکا جائے،

یہ اختصاص کا فائدہ دیتا ہے، ملکیت کا نہیں [۱]۔

اجمالی حکم اور بحث کے مقامات:

۲- فقہاء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ جس زمین کی تحجیر کی جا چکی ہو اس کو قابل کاشت بنانا جائز نہیں ہے، کیونکہ جس نے اس کی تحجیر کی ہے وہ دوسرے کے مقابلہ میں اس سے نفع اٹھانے کا زیادہ مستحق ہے، البتہ اگر وہ شخص اس کو بیکار چھوڑ دے تو اس کے متعلق فقہاء کے یہاں تفصیلات ہیں۔

حنفیہ اور مالکیہ نے تحجیر کے ذریعہ حاصل ہونے والے اختصاص کے لئے ایک آخری مدت مقرر کی ہے جو تین سال ہے۔ یہ حکم تو دیانۃً ہے، اور قضاءً یہ ہے کہ اس مقررہ مدت کے گزرنے سے قبل کوئی دوسرا شخص اس کو قابل کاشت بنالے تو وہ اس کا مالک ہوجائے گا۔ حنفیہ کے نزدیک یہی حکم ہے، اگر وہ اس کو قابل کاشت نہ

---

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر مادہ: "حجر"، الفتاوی الہندیہ ۳۸۶/۵، شرح فتح القدیر ۱۳۸/۸، ۱۳۹، حاشیۃ الدسوقی ۷۰/۴ طبع عیسی الحلبی بمصر، المغنی لابن قدامہ ۵۱۸/۵۔

بنائے تو امام اس سے لے کر دوسرے کو دے دے گا، اس لئے کہ حضرت عمرؓ کا فرمان ہے کہ تحجیر کرنے والے کو تین سال کے بعد کوئی حق حاصل نہیں ہے (۱)۔

شافعیہ کا مذہب جو حنابلہ کی ایک روایت ہے، یہ ہے کہ اگر تحجیر کرنے والا شخص زمین کو استعمال میں نہ لائے اور اس کو قابل کاشت بنانے والا کوئی دوسرا شخص آ جائے تو ایسی صورت میں تحجیر کرنے والا شخص ہی اس کا زیادہ مستحق ہے۔

حنابلہ کی دوسری روایت یہ ہے کہ بغیر استعمال کے تحجیر بے سود ہے، اور حق تو اسی شخص کا ہے جو اس زمین کو قابل کاشت بنائے (۲)۔

تفصیل ''احیاء الموات'' (ج ۲/۱۶) کی اصطلاح میں گزر چکی ہے۔

(۱) شرح فتح القدیر ۸/ ۱۳۸، ۱۳۹ طبع دار صادر، رد المحتار ۵/ ۲۷۸، الفتاوی الہندیہ ۵/ ۳۸۶، الدسوقی ۴/ ۶۹، الرہونی ۷/ ۱۰۱، ۱۱۴۔

(۲) نہایۃ المحتاج ۵/ ۳۲۷، ۳۳۶، ۳۳۷ طبع المکتبۃ الاسلامیہ، شرح المنہاج ۳/ ۹۱، ۹۳، المغنی لابن قدامہ ۵/ ۵۶۹، ۵۷۰، کشاف القناع ۴/ ۱۳۹۔

تحدید

تعریف:

۱- لغت کے اعتبار سے تحدید ''حدّد'' کا مصدر ہے، اور ''حدّ'' کی حقیقت روکنا اور دو چیزوں کے درمیان فرق کرنا ہے۔ کہا جاتا ہے: ''حددت الدار'' جب کوئی شخص گھر کی آخری حدیں ذکر کر کے اس کو اس کے قرب وجوار کے مکانات سے ممتاز کر دے (۱)۔

اور فقہاء کی اصطلاح میں شی کی تحدید سے مراد اس کے حدود کو ذکر کرنا ہے۔ اور یہ زیادہ تر زمین وجائیداد میں مستعمل ہے جیسا کہ لوگ کہتے ہیں: ''إن ادعی عقارًا حدده'' (اگر کسی نے کسی زمین کا دعوی کیا ہے تو وہ اس کی تحدید کرے) یعنی مدعی اس کے حدود بیان کرے (۲)۔

متعلقہ الفاظ:

الف- تعیین:

۲- تعیین الشئی کا معنی ہے: کئی چیزوں میں سے کسی ایک کو خاص کرنا، کہا جاتا ہے: ''عینت النیۃ'' جب تم کسی متعین روزہ کی نیت کرو، اور اسی سے خیار تعیین ہے، یعنی یہ کہ خریدار دو یا تین چیزوں میں سے کسی ایک کو اس شرط پر خریدے کہ وہ اس کو تین دنوں کے اندر اندر متعین کرے گا (۳)۔

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر مادۂ ''حدّ''۔

(۲) ابن عابدین ۳/ ۴۰، ۱۴۰، ۴/ ۴۲۱، الفتاوی البزازیہ علی الہندیہ ۵/ ۴۱۶، فتح القدیر ۷/ ۱۵۱۔

(۳) الفتاوی الہندیہ ۳/ ۵۴۔

ب- تقدیر:

۳- تقدیر قدر سے ماخوذ ہے۔ اور کسی شی کا قدر اور اس کی مقدار اس کے اندازہ کرنے کا آلہ ہے، لہذا التقدیر کا معنی ہے: کسی شی کی مقدار مقرر کرنا یا اس کا اندازہ کرنا، یا کسی امر کی درستگی اور تیاری میں غور و فکر کرنا۔ اور اسی سے قاضی کی طرف سے تعزیر میں جرم سے باز رکھنے والی ایسی سزا کی تقدیر (تعیین) ہے جو جرم اور مجرم کے مناسب حال ہو (۱)۔

اجمالی حکم:

۴- زمین و جائداد سے متعلق عقود میں معقود علیہ (مبیع) کی حد بیان کرنا جس سے جہالت ختم ہو جائے، صحت عقد کے لئے شرط ہے، اور دعوی کے صحیح ہونے کے لئے اس کی حد بیان کرنا شرط ہے، کیونکہ زمین کو حاضر کرنا ممکن نہیں اور اشارہ سے اس کی پہچان کرانا دشوار ہے تو حدود کے ذریعہ ہی اس کی پہچان کرائی جائے گی چنانچہ مدعی حدود اربعہ کو بیان کرے گا اور حدود والوں کے نام و نسب اور محلّہ اور شہر کا ذکر کرے گا ورنہ دعوی صحیح نہ ہوگا (۲)۔

اس کی تفصیل ''دعوی'' کی اصطلاح میں ہے۔

بحث کے مقامات:

۵- فقہاء مدعا (وہ شی جس کا دعوی کیا جائے) کی تحدید کو ''کتاب الدعوی'' میں اور معقود علیہ (مبیع) کی تحدید کو ''بیع'' اور ''اجارہ'' وغیرہ میں ذکر کرتے ہیں۔

(۱) لسان العرب مادۂ ''قدر''، ابن عابدین ۳/ ۱۷۷، جواہر الإکلیل ۲/ ۲۹۶، المغنی ۸/ ۳۲۴۔

(۲) ابن عابدین ۴/ ۴۲۱، الاختیار ۲/ ۱۱۰، تکملۃ فتح القدیر ۷/ ۱۵۲۔

تحرّف

تعریف:

۱- تحرّف کا ایک معنی لغت میں مائل ہونا اور کسی شی سے اعراض کرنا ہے۔

کہا جاتا ہے: **حرف عن الشئ یحرف حرفًا و تحرف:** اس نے اعراض کیا، اور جب کوئی شخص کسی شی سے رخ پھیرے تو کہا جاتا ہے: **تحرّف** (۱)۔

اور اصطلاح میں اس کا اطلاق جنگ میں تحرف اختیار کرنے پر ہوتا ہے یعنی یہ کہ مقتضائے حال کے مطابق جنگ کی ایک پوزیشن کو چھوڑ کر دوسری کوئی ایسی پوزیشن اختیار کی جائے جو جنگ کے زیادہ مناسب ہو، یا ایک جماعت کو چھوڑ کر کسی دوسری ایسی جماعت سے لڑنے کا قصد کیا جائے جو اس سے زیادہ اہم ہو، یا دشمن پر بھرپور حملہ کے لئے اس کی کسی ایسی کمین گاہ کی تلاش کر کے جس کو پانا ممکن ہو، اس سے جنگ تک رسائی حاصل کی جائے (۲)۔

اجمالی حکم اور بحث کے مقامات:

۲- اگر مسلمانوں اور کافروں کی فوج میں مقابلہ ہو اور کافروں کی تعداد مسلمانوں سے دوگنی ہو یا کم ہو تو بھاگنا اور واپس ہونا حرام ہے۔

(۱) لسان العرب الصحاح، المصباح المنیر مادۂ ''حرف''۔

(۲) تفسیر روح المعانی ۹/ ۱۸۱ طبع ادارۃ الطباعۃ المنیریہ بمصر، المغنی مع الشرح الکبیر ۱۰/ ۵۵۱، ۵۵۲ طبع المنار بمصر طبع اول، شرح الزرقانی ۳/ ۱۱۵ طبع دار الفکر بیروت۔

الا یہ کہ وہ جنگ کے لئے چال چل رہا ہوتو ایسی صورت میں اس کے لئے چال چلنے کے قصد سے واپس ہونا جائز ہے، کیونکہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: ''يَاأَيُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُوْا إِذَا لَقِيْتُمُ الَّذِيْنَ كَفَرُوْا زَحْفًا فَلاَ تُوَلُّوْهُمُ الْأَدْبَارَ، وَمَنْ يُوَلِّهِمْ يَوْمَئِذٍ دُبُرَهُ إِلاَّ مُتَحَرِّفًا لِّقِتَالٍ أَوْ مُتَحَيِّزًا إِلَى فِئَةٍ فَقَدْ بَآءَ بِغَضَبٍ مِّنَ اللّٰهِ وَمَأْوَاهُ جَهَنَّمُ وَ بِئْسَ الْمَصِيْرُ''(۱) (اے وہ لوگو جو ایمان لائے ہو جب تمہارا مقابلہ کافروں سے میدان جنگ میں ہو تو تم ان کے سامنے پیٹھ مت پھیرو اور جو ان کے سامنے اس دن پیٹھ پھیرے گا سوائے اس کے کہ جنگ کی چال چلنا چاہتا ہو یا کسی دوسری فوج سے جاملنا چاہتا ہو تو وہ اللہ کے غضب کا مستحق ہوگا اور اس کا ٹھکانہ جہنم ہوگا جو بہت ہی برا ٹھکانہ ہے)۔

دوران جنگ چال چلنے والا شخص وہ ہے جو حالات کے تقاضہ کے مطابق ایک سے دوسری جگہ چلا جائے، لہذا اس کے لئے جائز ہے کہ تنگ جگہ سے کشادہ جگہ کی طرف منتقل ہوجائے تاکہ دشمن جنگ کے لئے ایک کشادہ اور ہموار زمین کی طرف اس کا پیچھا کرے، یا وہ ایک کھلی جگہ سے دوسری کسی ایسی جگہ کی طرف منتقل ہوجائے جو کھلی ہوئی نہ ہوتا کہ وہ اس جگہ گھات میں رہے اور حملہ کردے، یا اپنی جگہ سے اس جگہ منتقل ہوجائے جو اس کے مقابلہ میں ہوا یا دھوپ یا پیاس سے زیادہ محفوظ ہو، یا ان کے سامنے بھاگے تاکہ ان کی صفیں ٹوٹ جائیں اور اس کو ان میں موقعہ مل جائے، یا پہاڑ وغیرہ کا سہارا لے جو جنگ کرنے والوں کا طریقہ رہا ہے۔ اور حضرت عمرؓ سے مروی ہے کہ وہ ایک دن خطبہ دے رہے تھے کہ اچانک فرمایا: ''يا سارية بن زنيم الجبل'' (اے ساریہ بن زنیم پہاڑ کی طرف ہوجاؤ) حالانکہ انہوں نے ساریہ کو عراق کے ایک گوشہ میں وہاں کے باشندوں سے جنگ کرنے کے لئے بھیج رکھا تھا۔ جب فوج واپس آئی تو اس نے بتایا کہ اس کا مقابلہ دشمن سے جمعہ کے دن ہوا، دشمن غالب آرہا تھا کہ اس نے حضرت عمرؓ کی آواز سنی تو وہ پہاڑ کی طرف چلی گئی اور دشمن سے محفوظ ہوگئی اور دشمن پر غالب آ گئی۔

اور جنگی چال چلنا بلا اختلاف جمہور فقہاء کے نزدیک جائز ہے، مگر مالکیہ نے اس کو امیر المومنین اور امیر لشکر کے علاوہ کے لئے جائز قرار دیا ہے اور جہاں تک ان دونوں کا تعلق ہے تو ان کے لئے یہ ناجائز ہے، کیونکہ اس کی وجہ سے نقص اور خرابی پیدا ہوتی ہے(۱)۔

اس کی تفصیل کا مقام اصطلاح ''جہاد'' ہے۔

(۱) سورۂ انفال / ۱۵، ۱۶۔

(۱) تفسیر القرطبی ۷/ ۳۸۰، تفسیر روح المعانی ۹/ ۱۸۰، ۱۸۳، تفسیر الطبری ۹/ ۲۰۰، ۲۰۱، بدائع الصنائع ۷/ ۹۹ طبع اول (الجمالیہ) مصر، نہایۃ المحتاج ۸/ ۶۲، ۶۳، روضۃ الطالبین ۱۰/ ۲۴۷، المغنی مع الشرح الکبیر ۱۰/ ۵۵۱، ۵۵۲، کشاف القناع ۳/ ۶۴، شرح الزرقانی ۳/ ۱۱۵ طبع دار الفکر بیروت، حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۲/ ۱۷۸، ۱۷۹ طبع دار الفکر۔

تحرّی

تعریف:

۱-تحری کالغوی معنی ارادہ کرنا اور تلاش کرنا ہے، چنانچہ کہنے والے کہتے ہیں: ''أتحری مسرتک''، یعنی میں آپ کی رضا چاہتا ہوں، اسی سے اللہ تعالی کا فرمان ہے:''فَأُولٰئِكَ تَحَرَّوْا رَشَدًا''[۱] (اس نے تو بھلائی کا راستہ ڈھونڈ نکالا) اور اسی سے رسول اللہ ﷺ کی حدیث ہے: ''تحروا ليلة القدر في الوتر من العشر الأواخر......''[۲] (آخری عشرہ کی طاق راتوں میں شب قدر کو تلاش کرو) یعنی اس کی تلاش کا اہتمام کرو[۳] اور اصطلاح میں یہ مقصود کو حاصل کرنے کے لئے کوشش کرنا، یا کسی چیز کی حقیقت معلوم نہ ہونے کے وقت غالب گمان کے ذریعہ اس کی تلاش کرنا ہے[۴]۔

متعلقہ الفاظ:

الف-اجتہاد(کوشش کرنا):

۲-تحری اور اجتہاد دو قریب المعنی الفاظ ہیں، اور ان دونوں کا مفہوم

(۱) سورۂ جن/ ۱۴۔

(۲) حدیث: ''تحروا ليلة القدر......'' کی روایت بخاری (الفتح ۴/ ۲۵۹ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۳) المصباح المنیر، تاج العروس، لسان العرب، متن اللغہ، الصحاح مادۂ ''حری''، الموسوعہ ۱۰/ ۱۸۵ طبع دار المعرفہ، القرطبی ۱۹/ ۱۶۔

(۴) ابن عابدین ۱/ ۱۹۰، ۴/ ۶۷، المبسوط ۷/ ۱۸۵ طبع مصطفی البابی الحلبی، مطالب أولی النہی ۱/ ۵۵۔

مقصود کو حاصل کرنے کے لئے پوری کوشش کرنا ہے، مگر لفظ اجتہاد علماء کے عرف میں مجتہد کی طرف سے کی گئی اس انتہائی کوشش کے ساتھ خاص ہوگیا ہے جو احکام شریعت کا علم حاصل کرنے کے لئے وہ صرف کرتا ہے، نیز اس کوشش کے ساتھ جو پیش آنے والے واقعہ کا حکم دلائل سے معلوم کرنے کے سلسلے میں صرف کی جاتی ہے۔

تحری کبھی دلیل سے ہوتی ہے اور کبھی بغیر کسی علامت کے کے محض قلب کی شہادت سے[۱]۔

اس طرح ہر اجتہاد تحری ہے اور ہر تحری اجتہاد نہیں۔

ب-توخی (ارادہ کرنا):

۳- توخی ''وخی'' سے ماخوذ ہے بمعنی ارادہ کرنا، اس طرح تحری اور توخی برابر ہیں، مگر توخی کا استعمال معاملات میں ہوتا ہے، جیسا کہ رسول اللہ ﷺ نے ان دو شخصوں سے جو میراث کے متعلق جھگڑ رہے تھے فرمایا: ''اذهبا و توخيا، و استهما، وليحلل كل واحد منكما صاحبه''[۲] (جاؤ حق کا قصد کرو اور قرعہ اندازی کرلو اور تم میں کا ہر شخص اپنے ساتھی کو بری کردے)۔

اور تحری کا بیشتر استعمال عبادات میں ہوتا ہے[۳] جیسا کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: ''إذا شک أحدكم في الصلاة فليتحر الصواب''[۴] (جب تم میں سے کسی کو اپنی نماز میں شک

(۱) المستصفی للغزالی ۲/ ۳۵۰، الفروق فی اللغہ ۶۹، ۷۰، حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۲۹۰ طبع دار التراث العربی بیروت۔

(۲) حدیث: ''اذهبا وتوخيا '' کی روایت احمد (۶/ ۳۲۰ طبع المیمنیہ) اور ابوداؤد (۴/ ۱۴ طبع عزت عبید دعاس) نے کی ہے اور اس کی سند حسن ہے۔

(۳) الموسوعہ ۱۰/ ۱۸۶ طبع دار المعرفہ، متن اللغہ مادۂ ''وخی''۔

(۴) حدیث: ''إذا شک أحدكم......'' کی روایت بخاری (الفتح ۱/ ۵۰۴ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/ ۴۰۰ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

ہو جائے تو اسے چاہئے کہ درست پہلو کا قصد کرے)۔

ج-ظن (گمان کرنا):

۴-ظن کا معنی ہے: نقیض (مخالف) کے احتمال کے ساتھ راجح پہلو کا ادراک، چنانچہ ظن میں دو امور میں سے ایک کو دوسرے پر ترجیح دینا ہوتا ہے، تو یہ اگر بلا دلیل ہو تو قابل مذمت ہے اور تحری میں غالب گمان کے ذریعہ ترجیح دینا ہوتا ہے۔ یہ ایک ایسی دلیل ہے جس کے ذریعہ علم کے ایک پہلو تک رسائی ممکن ہے اگر چہ اس کے ذریعہ کسی ایسے امر تک رسائی نہیں ہوسکتی جو علم کو مستلزم ہو، اور ظن کا استعمال کبھی یقین کے معنی میں بھی ہوتا ہے[1] جیسے اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "اَلَّذِيْنَ يَظُنُّوْنَ اَنَّهُمْ مُّلٰقُوْا رَبِّهِمْ"[2] (جنہیں اس کا خیال رہتا ہے کہ انہیں اپنے پروردگار سے ملنا (بھی) ہے)۔

د-شک:

۵- شک کا معنی ہے: برابر درجہ کے احتمالات کے درمیان تردد، یعنی اس کے بغیر کہ شک کرنے والے کے نزدیک ان دونوں میں سے کسی ایک کو دوسرے پر ترجیح حاصل ہو[3]۔

تحری شک کو زائل کرنے کا ایک ذریعہ ہے۔

شرعی حکم:

۶-تحری مشروع ہے اور اس پر عمل کرنا جائز ہے۔ اس کی دلیل کتاب وسنت اور عقل سے ہے:

کتاب اللہ سے اس کی دلیل یہ آیت ہے: "يَا أَيُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُوْا إِذَا جَاءَ كُمُ الْمُؤْمِنَاتُ مُهَاجِرَاتٍ فَامْتَحِنُوْهُنَّ، اَللّٰهُ أَعْلَمُ بِإِيْمَانِهِنَّ، فَإِنْ عَلِمْتُمُوْهُنَّ مُؤْمِنَاتٍ فَلاَ تَرْجِعُوْهُنَّ إِلَى الْكُفَّارِ"[1] (اے ایمان والو جب تمہارے پاس مسلمان عورتیں ہجرت کر کے آئیں تو ان کا امتحان کرلیا کرو، اللہ ان کے ایمان سے خوب واقف ہے، پس اگر انہیں مسلمان سمجھ لو تو انہیں کافروں کی طرف مت واپس کرو)۔

اور یہ تحری اور غالب گمان کے ذریعہ ہوگا اور اسی پر علم کا اطلاق کیا گیا ہے۔

اور سنت سے دلیل وہ دو حدیثیں ہیں جو توخی سے متعلق بحث کے ضمن میں گذر چکی ہیں۔

اور عقلی دلیل یہ ہے کہ احکام شرعیہ سے متعلق اجتہاد پر عمل کرنا جائز ہے، اور یہ غالب رائے پر عمل کرنا ہے، پھر اسے احکام شرع کے نصوص میں سے ایک نص قرار دے دیا گیا اگر چہ ابتداءً اس سے احکام ثابت نہیں ہوتے۔ اسی طرح تحری بھی ادائیگی عبادت تک رسائی حاصل کرنے کا ایک ذریعہ اور وسیلہ ہے اگر چہ اس کے ذریعہ عبادت کا اثبات ابتداءً نہیں ہوتا[2]۔

علاوہ ازیں احکام شرع میں تحری کا بیان بہت سی جگہوں پر ہوا ہے، اور مقامات کے اختلاف سے اس کا حکم بھی مختلف ہوتا ہے:

اول: پاک اور ناپاک اشیاء کے باہم مل جانے کی صورت میں پاک شیئ کو معلوم کرنے کے لئے تحری کرنا:

الف-برتنوں کا باہم مل جانا:

۷- اگر وہ برتن جن میں پاک پانی ہو ایسے برتنوں کے ساتھ مل جائیں جن میں ناپاک پانی ہو، اور معاملہ مشتبہ ہو جائے اور اس کے

---

(۱) المبسوط ۱۰/۱۸۶ طبع دار المعرفہ، التعریفات للجرجانی، المصباح المنیر مادۂ "ظن"۔

(۲) سورۂ بقرہ/۴۶۔

(۳) المصباح المنیر، التعریفات للجرجانی مادۂ "شک"، المبسوط ۱۰/۱۸۶۔

(۱) سورۂ ممتحنہ/۱۰۔

(۲) المبسوط ۱۰/۱۸۵، ۱۸۶۔

پاس اس کے علاوہ کوئی دوسرا پانی نہ ہو نیز پاک ناپاک سے ممتاز نہ ہو سکے:

تو اگر غلبہ پاک پانی والے برتنوں کا ہو تو حنفیہ اور بعض حنابلہ کے نزدیک تحری کی جائے گی۔ اس لئے کہ حکم غالب کا ہوتا ہے اور غالب ہونے کے اعتبار سے پاک پانی کا استعمال اس پر لازم ہوگا، اور تحری کے ذریعہ اس کے صحیح تک پہنچنے کی امید ہے، نیز اس وجہ سے کہ اباحت کا پہلو راجح ہے۔

اور اگر غلبہ ناپاک برتنوں کا ہو یا دونوں برابر ہوں تو اس کے لئے تحری کرنا جائز نہیں ہے، ہاں بوقت ضرورت پینے کے لئے جائز ہے، کیونکہ اس کے پاس اس کا کوئی بدل نہیں۔ بخلاف وضو کے کہ اس کا ایک بدل ہے(۱)۔

امام احمد اور ان کے بیشتر اصحاب کے کلام کا ظاہر یہ ہے کہ تحری جائز نہیں ہے اگر چہ غلبہ پاک برتنوں ہی کا ہو(۲)۔

اور شافعیہ کے نزدیک دونوں حالتوں میں تحری جائز ہے، چنانچہ وہ اغلب سے وضو کرے گا، اس لئے کہ یہ نماز کے لئے شرط ہے، لہذا اس کے لئے تحری اسی طرح جائز ہے جیسے قبلہ کے لئے(۳)۔

مالکیہ کی رائے یہ ہے کہ جب اس کے پاس تین برتن ناپاک ہوں یا ناپاکی سے ملوث ہوں اور دو پاک ہوں اور باہم گڈمڈ ہو جائیں تو وہ تین دفعہ ناپاک برتنوں کی تعداد کے مطابق تین برتنوں سے وضو کرے اور چوتھی مرتبہ چوتھے برتن سے وضو کرے اور ہر وضو سے نماز ادا کرے(۴)۔

اور مالکیہ میں سے ابن الماجشون نے ایک دوسرا قول یہ نقل کیا ہے کہ وہ ہر ایک برتن سے وضو کرکے نماز ادا کرے(۱)، تفصیل ''اشتباہ'' کی اصطلاح میں ہے۔

ب- کپڑوں کا باہم مل جانا:

۸- اگر کسی شخص پر پاک کپڑے ناپاک کپڑے کے ساتھ مشتبہ ہو جائیں اور ان کے درمیان امتیاز ناممکن ہو اور اس کے پاس اس کے علاوہ یقینی طور پر کوئی پاک کپڑا نہ ہو اور نہ کوئی ایسی چیز اس کے پاس ہو جس سے وہ ان کو دھو سکے اور وہ ناپاک سے پاک کو ممتاز نہ کر سکتا ہو اور اسے نماز کی ضرورت ہو تو حنفیہ کے نزدیک وہ تحری کرے گا، مالکیہ اور مزنی کو چھوڑ کر شافعیہ کا بھی مشہور مذہب یہی ہے، اور وہ اس کپڑے میں نماز پڑھے جس کے متعلق اس کی تحری یہ ہو کہ وہ پاک ہے، خواہ غلبہ پاک کپڑوں کا ہو یا ناپاک کپڑوں کا یا دونوں کپڑے برابر ہوں۔

اور حنابلہ اور مالکیہ میں سے ابن الماجشون نے فرمایا کہ تحری جائز نہیں ہے، اور انہی کپڑوں میں سے ناپاک کپڑوں کی تعداد کے بقدر کپڑا پہن کر نماز ادا کرے، اور ایک دفعہ دوسرے کپڑے کو پہن کر مزید نماز پڑھے۔ اور حنابلہ میں سے ابن عقیل نے فرمایا کہ صحیح قول کے مطابق مشقت کو دفع کرنے کے لئے تحری کرے گا۔

اور ابوثور اور مزنی نے فرمایا کہ ان میں سے کسی کو پہن کر نماز نہ پڑھے، جیسا کہ برتن کے متعلق ان دونوں کا قول ہے(۲)۔

ج- مذبوح جانور کا مردار کے ساتھ مل جانا:

۹- اگر مردار جانوروں کے ساتھ مذبوح جانور مل جائے تو حنفیہ کا

---

(۱) المبسوط ۱۰/ ۲۰۱، ابن عابدین ۵/ ۲۲۱، ۶۹، ۴/ ۲۰۷، ۴، المغنی ۱/ ۶۰، ۶۱۔

(۲) المغنی ۱/ ۶۰، ۶۱۔

(۳) نہایۃ المحتاج ۱/ ۸۸، ۸۹، ۹۰، ۹۱۔

(۴) الدسوقی ۱/ ۸۲۔

(۱) المغنی ۱/ ۶۰، ۶۱۔

(۲) المبسوط ۱۰/ ۲۰۰، ابن عابدین ۵/ ۲۲۱، ۶۹، ۴، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۷۹، الحطاب ۱/ ۱۶۰، نہایۃ المحتاج ۲/ ۱۷، ۱۸، المغنی ۱/ ۶۳، دیکھئے: اشتباہ کی اصطلاح۔

خیال یہ ہے کہ حالت اضطرار میں مطلقاً تحری کرنا جائز ہے، یعنی چاہے غلبہ مذبوح جانور کا ہو یا مردار کا یا دونوں برابر ہوں۔

اور حالت اختیار میں تحری جائز نہیں الا یہ کہ غلبہ حلال کا ہو۔

اور ائمہ ثلاثہ کے نزدیک ایسی صورت میں تحری کی مطلقاً اجازت نہیں ہے[1]۔

د- حالت حیض میں تحری:

۱۰- اگر کوئی عورت اپنے ایام حیض کی گنتی اور اس کی تاریخ بھول جائے اور حیض وطہر کے درمیان اس کی حالت مشتبہ ہوجائے تو جمہور فقہاء کے قول سے یہ سمجھ میں آتا ہے کہ اس پر تحری کرنا لازم ہے، اگر اس کی غالب رائے یہ ہو کہ وہ حالت حیض میں ہے تو اسے اسی کا حکم دیا جائے گا، اور اگر اس کی غالب رائے یہ ہو کہ وہ پاک ہے تو اسے پاک عورتوں کا حکم دیا جائے گا، کیونکہ گمان غالب بھی ایک دلیل شرعی ہے۔

اور اگر وہ متحیرہ ہوجائے اور اس کا گمان غالب کسی طرف نہ ہو تو یہ متحیرہ ہے یا بھولنے والی ہے، لہذا اس کے لئے ضروری ہے کہ احکام میں احتیاط پر عمل کرے[2]۔

اور اس کے احکام کی تفصیل کے لئے ''حیض'' اور ''استحاضہ'' کی اصطلاحات کی طرف رجوع کیا جائے۔

دوم: استدلال اور تحری کے ذریعہ قبلہ معلوم کرنا:

۱۱- اگر نمازی استقبال قبلہ پر قادر ہو اور وہ مکہ میں ہو اور کعبہ کو دیکھنے اور اس کا مشاہدہ کرنے کی حالت میں ہو تو فقہاء کے درمیان اس میں کوئی اختلاف نہیں کہ اس پر عین کعبہ کی طرف متوجہ ہونا اور ذات کعبہ کے بالمقابل ہونا لازم ہے۔

اور اگر کعبہ سے دور اور اس سے غائب ہو تو حنفیہ کا خیال یہ ہے کہ غور وفکر کے ذریعہ جہت کعبہ کی طرف متوجہ ہونا اس کے لئے کافی ہوگا، اور عین کعبہ کے سامنے ہونا ضروری نہیں، مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک یہی اظہر ہے اور امام شافعی کا ایک قول بھی یہی ہے۔

اور شافعیہ کا قول اظہر جو مالکیہ کا ایک قول اور حنابلہ سے ایک روایت بھی ہے، یہ ہے کہ اس پر عین کعبہ کے سامنے ہونا لازم نہیں[1]۔

جمہور فقہاء کے نزدیک صحابہ کی محرابوں کی موجودگی میں غور وفکر کرنا جائز نہیں ہے۔ اسی طرح مسلمانوں کی ان محرابوں کی موجودگی میں جس کی طرف رخ کرکے بارہا نمازیں ادا کی گئی ہوں۔

اسی طرح غور وفکر کرنا اس وقت بھی جائز نہیں جب اس جگہ رہنے والوں میں کوئی ایسا شخص اس کے پاس موجود ہو جو جہت قبلہ سے واقف ہو اور وہ اس سے دریافت کرسکتا ہو، بشرطیکہ وہ مقبول الشہادت ہو، لہذا ذمی، جاہل، فاسق اور بچہ کی خبر کا اس جگہ کوئی اعتبار نہیں ہوگا۔

اگر کسی نماز کے لئے پرانی بنائی ہوئی محرابوں کے ذریعہ رہنمائی حاصل کرکے یا قبلہ سے واقف کسی ایسے شخص سے دریافت کرکے جو اس جگہ کا مقبول الشہادت ہو، عین کعبہ یا جہت کعبہ کی طرف رخ کرکے نماز پڑھنا ممکن نہ ہو تو اگر وہ شخص قبلہ سے متعلق غور وفکر کرنے کی صلاحیت رکھتا ہو تو اس پر غور وفکر کرنا لازم ہے اور قبلہ کے سلسلہ میں

(۱) المبسوط ۱۰/۱۹۶، ۱۹۷، ۱۹۸، ابن عابدین ۵/۲۳۱، الفروق للقرافی ۱/۲۶۶، نہایۃ المحتاج ۱/۹۹، اسنی المطالب ۱/۲۳، الاشباہ والنظائر للسیوطی ۲/۱۰۶، القواعد لابن رجب/ص ۲۴۱۔

(۲) ابن عابدین ۱/۱۹۰، مغنی المحتاج ۱/۳۴۶، المغنی ۱/۳۲۱۔

(۱) بدائع الصنائع ۱/۸۱۱، طبع دار الکتاب العربی، الحطاب ۱/۵۰۸ طبع دار الفکر بیروت، نہایۃ المحتاج ۱/۴۴۴ اور اس کے بعد کے صفحات طبع مصطفی البابی الحلبی، المغنی ۱/۴۳۹ طبع مکتبۃ الریاض الحدیثہ۔

غور وفکر کی صلاحیت رکھنے والا شخص وہ ہے جو دلائل قبلہ سے واقف ہو، جو یہ ہیں: ستارے، سورج، چاند، ہوا، پہاڑ، نہریں اور ان کے علاوہ دوسرے ذرائع اور علامات اگر چہ وہ احکام شرع سے ناواقف ہو، اس لئے کہ ہر وہ شخص جو کسی شی کی علامات کا علم رکھتا ہو وہ اس کے متعلق غور وفکر کرنے والوں میں سے ہے، اگر چہ وہ اس کے علاوہ امور سے ناواقف ہو۔

اور اگر وہ علامات قبلہ سے ناواقف ہو یا اندھا ہو تو وہ مقلد ہوگا، اگر چہ وہ اس کے علاوہ امور سے واقف ہو[۱]۔

لہذا وہ نمازی جو غور وفکر کرنے پر قادر ہو اگر بغیر غور وفکر کے نماز پڑھ لے تو جمہور فقہاء کے اقوال سے یہ سمجھ میں آتا ہے کہ اس کی نماز درست نہ ہوگی۔ اگر چہ وہ قبلہ کی طرف رخ کر کے ادا کی گئی ہو۔ اسی طرح اگر اس کے غور وفکر نے ایک جہت کی طرف رہنمائی کی اور اس نے اس کے علاوہ کی جانب رخ کر کے نماز پڑھ لی، پھر اسے یہ معلوم ہوا کہ اس نے جہت کعبہ کی طرف رخ کر کے نماز ادا کی ہے تو بھی اس کی نماز ائمہ اربعہ کے نزدیک باطل ہوگی، اس لئے کہ اس نے واجب کو ترک کر دیا ہے جیسا کہ اگر کسی نے نماز پڑھ لی یہ سمجھتے ہوئے کہ وہ محدث ہے پھر معلوم ہوا کہ وہ تو پاک ہے[۲]۔

اس کی تفصیل کے لئے ''استقبال'' کی اصطلاح کی طرف رجوع کیا جائے۔

۱۲ - جو شخص علامات کے ذریعہ قبلہ معلوم کرنے سے عاجز ہو، بایں طور کہ قید یا بادل کی وجہ سے علامات اس پر مخفی ہوں، یا وہ اس پر مشتبہ

---

(۱) ابن عابدین ۱/ ۲۹۰ طبع دار احیاء التراث العربی، المبسوط ۱۰/ ۱۹۰، ۱۹۲ طبع دار المعرفۃ، الحطاب ۱/ ۵۰۹، دار الفکر الدسوقی ۱/ ۲۲۶ طبع دار الفکر، نہایۃ المحتاج ۱/ ۴۴۰، ۴۴۱، ۴۴۲، ۴۴۳ طبع مصطفی البابی الحلبی، المغنی ۱/ ۴۴۰، ۴۴۱ طبع مکتبۃ الریاض الحدیثہ۔

(۲) مذاہب اربعہ کے ساتھ حوالہ جات۔

ہو جائیں یا وہ آپس میں متعارض ہو جائیں اور وہاں کوئی ایسا شخص موجود نہ ہو جو اس کو بتائے، تو اس کے متعلق فقہاء کے درمیان اختلاف ہے، چنانچہ حنفیہ اور حنابلہ کا مذہب جو مالکیہ کا قول معتمد بھی ہے، یہ ہے کہ اس پر تحری کرنا لازم ہے اور اس کی نماز صحیح ہوگی، کیونکہ انسان بقدر وسعت و امکان ہی مکلف ہے، اور اس کی قدرت میں صرف تحری ہی ہے۔

اور شافعیہ کے نزدیک مشہور یہ ہے کہ احترام وقت کے پیش نظر جس جہت کی طرف بھی ممکن ہو نماز پڑھ لے، خواہ وقت میں گنجائش ہو یا نہ ہو، اور چونکہ اس قسم کا واقعہ نادر ہے اس لئے قضا کرے[۱]۔

اور اس سلسلے میں اصل وہ روایت ہے جو حضرت عامر بن ربیعہؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا: ''كنا مع رسول الله ﷺ في ليلة مظلمة، فلم ندر أين القبلة، فصلى كل رجل منا على حياله، فلما أصبحنا ذكرنا ذلك لرسول الله ﷺ فنزل قول الله تعالى: "فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللّٰهِ"''[۲] (ہم نبی ﷺ کے ساتھ ایک تاریک رات میں تھے، چنانچہ ہم یہ نہ معلوم کر سکے کہ قبلہ کس طرف ہے، اور ہم میں ہر شخص نے اپنے اپنے خیال کے مطابق نماز ادا کی پھر جب صبح ہوئی تو ہم نے رسول اللہ ﷺ سے اس کا تذکرہ کیا تو اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد نازل ہوا: سو تم جدھر کو بھی منہ پھیرو اللہ ہی کی ذات ہے) اور حضرت علیؓ نے فرمایا کہ تحری کرنے

---

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۲۸۹، بدائع الصنائع ۱/ ۱۱۸، فتح القدیر ۲۳۴، ۲۳۷ طبع دار احیاء التراث العربی، المغنی ۱/ ۴۴۳ طبع مکتبۃ الریاض الحدیثہ، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۲۲۷، نہایۃ المحتاج ۱/ ۴۴۳ طبع مصطفی البابی الحلبی۔

(۲) سورۂ بقرہ/ ۱۱۵

حضرت عامر بن ربیعہ کی حدیث کی روایت ابن ماجہ (۱/ ۳۲۶ طبع الحلبی) نے کی ہے اور ابن کثیر نے اپنی تفسیر میں اس سے متعلق حدیثیں ذکر کی ہیں پھر انہوں نے فرمایا کہ ان سب کی سندوں میں ضعف ہے اور شاید ان میں سے بعض بعض کو تقویت پہنچاتی ہیں (تفسیر ابن کثیر ۱/ ۲۷۸ طبع الاندلس)۔

والے کا قبلہ وہ جہت ہے جس کا وہ قصد کرے۔

سوم: نماز میں تحری کرنا:

۱۳- جس شخص کو نماز میں شک ہوجائے اور اسے یہ معلوم نہ ہو کہ اس نے کتنی رکعتیں پڑھی ہیں، تو حنفیہ کے نزدیک اگر اس کو نماز میں بیشتر شک لاحق ہوتا ہو اور اس کی ایک رائے ہو تو وہ تحری کرے گا اور اپنی غالب رائے پر بنا کرے گا، اس لئے کہ رسول اللہ علیہ السلام نے فرمایا: "من شک في الصلاۃ فلیتحر الصواب" (۱) (جس کو نماز میں شک ہوجائے تو وہ درست پہلو کو تلاش کرے)۔

اور مالکیہ کے نزدیک کم پر بنا کرے گا اور جس رکعت میں شک ہوا ہے اس کو مطلقاً دوبارہ ادا کرے گا۔

اور شافعیہ کا مذہب یہ ہے کہ اگر درمیان نماز میں شک ہوجائے تو کم کو اختیار کرنا اس کے لئے لازم ہے اور وہ سجدۂ سہو کرے گا، اور اگر سلام کے بعد شک ہو تو ان کے نزدیک دو اقوال ہیں: ایک یہ ہے کہ تلافی کے لئے کھڑا ہوجائے گا گویا اس نے سلام پھیرا ہی نہیں اور دوسرا قول: یہ ہے کہ فراغت کے بعد اس کا کوئی اعتبار نہیں ہے، اس لئے کہ اس میں تنگی ہے۔

اور حنابلہ اپنے مشہور مذہب کے مطابق امام اور منفرد کے درمیان فرق کرتے ہیں، چنانچہ جو شخص امام ہو اور اسے شک ہوجائے اور معلوم نہ ہو کہ اس نے کتنی رکعت نماز ادا کی ہے تو وہ تحری کرے گا اور اپنے گمان غالب پر بنا کرے گا، اور منفرد یقین یعنی کم پر بنا کرے گا۔ اور ایک روایت کے مطابق امام کی طرح اپنے غالب ظن پر بنا کرے گا، یہ تو اس صورت میں ہے جبکہ اس کی کوئی رائے ہو اور جب اس کے نزدیک دونوں امر برابر ہوں تو وہ یقین پر بنا کرے گا، خواہ امام ہو یا منفرد (۱)۔

چہارم: روزہ میں تحری کرنا:

۱۴- جو شخص قید میں ہو یا شہر سے دور دراز اطراف میں ہو یا دار الحرب میں ہو جس کی وجہ سے اس کے لئے خبر کے ذریعہ مہینوں کا معلوم کرنا ممکن نہ ہو، اور رمضان کا مہینہ اس پر مشتبہ ہوجائے تو فقہاء کا اتفاق ہے کہ اس پر تحری کرنا اور ماہ رمضان کو معلوم کرنے کے لئے کوشش کرنا لازم ہے، کیونکہ اس کے لئے تحری اور کوشش کے ذریعہ ایک فرض کا ادا کرنا ممکن ہے، لہذا استقبال قبلہ کی طرح یہ بھی لازم ہوگا۔

اگر اس کے دل میں کوئی ایسی علامت ہو جس کی بنا پر گمان غالب یہ ہو کہ رمضان کا مہینہ شروع ہوگیا ہے تو وہ روزہ رکھ لے، پھر اگر اسے یہ معلوم ہوجائے کہ اس نے ماہ رمضان کو پالیا ہے، یا کوئی حالت منکشف نہ ہوسکے تو عام فقہاء کے قول کے مطابق یہ اس کے لئے کافی ہوگا، کیونکہ اس نے کوشش کے ذریعہ اپنا فرض ادا کردیا اور تحری کے ذریعہ مقصود کو پالیا۔

اور اگر اسے یہ معلوم ہو کہ اس نے اس سے ایک ماہ قبل ہی روزہ رکھ لیا ہے تو ائمہ ثلاثہ کا مذہب اور شافعیہ کا صحیح مذہب یہ ہے کہ یہ اس کے لئے کافی نہ ہوگا، کیونکہ اس نے وجوب عبادت کے سبب سے قبل ہی عبادت کو ادا کیا ہے، لہذا یہ کافی نہ ہوگا جیسے کہ کوئی شخص وقت سے پہلے نماز پڑھ لے۔ اور شافعیہ کا قول قدیم یہ ہے کہ رمضان کے گزر جانے کے بعد اگر واضح ہوا تو یہ کافی ہوگا، کیونکہ یہ ایسی عبادت ہے جو

---

(۱) حدیث: "من شک في الصلاۃ فلیتحر الصواب" کی تخریج فقرہ نمبر/۳ کے تحت گذر چکی۔

(۱) فتح القدیر ۱/ ۵۲-۳۴، الدسوقی ۱/ ۲۷۵، نہایۃ المحتاج ۱/ ۷۹، الوجیز ۱/ ۵۱، المغنی ۲/ ۱۷، ۱۸۔

سال میں صرف ایک ہی دفعہ ادا کی جاتی ہے لہذا جائز ہے کہ غلطی سے وقت سے پہلے ادا کر لینے سے یہ فرض ساقط ہوجائے۔

اور اگر یہ معلوم ہو کہ اس نے رمضان کے بعد کے ایک ماہ کا روزہ رکھا ہے تو جمہور فقہاء کے نزدیک جائز ہوجائے گا اور شافعیہ کے نزدیک بھی یہی صحیح ہے، اور یہ دو شرطوں کے ساتھ صحیح ہوگا: تعداد کا پورا کرنا (یعنی پورے تیس دن روزے رکھے گئے ہوں) اور ماہ رمضان کے لئے رات سے نیت کرنا، کیونکہ یہ قضا ہے اور قضا میں ان دونوں شرطوں کا اعتبار کیا جاتا ہے، اور شافعیہ کا ایک قول یہ کہ وہ عذر کی وجہ سے ادا ہوگا، اس لئے کہ عذر بسا اوقات غیر وقت کو وقت بنادیتا ہے، جیسے کہ جمع بین الصلاتین کی صورت میں۔

اور اس صورت میں اگر وہ مہینہ جس میں اس نے روزہ رکھا ہو ناقص ہو اور جس رمضان کا دوسرے لوگوں نے روزہ رکھا ہو وہ مکمل ہو تو ایک دن روزہ رکھ لے، اس لئے کہ اس کے بعد دوسرے ماہ کا روزہ قضا ہوگا۔ اور قضا کے لئے ضروری ہے کہ وہ فوت شدہ کے بقدر ہو۔

اور شافعیہ کے دوسرے قول یعنی یہ کہ یہ بھی ادا ہوگا، کے مطابق یہ کافی ہوگا، اگر چہ اس نے ناقص صورت میں روزہ رکھا ہو اور دیگر لوگوں نے مکمل روزہ رکھا ہو، اس لئے کہ مہینہ تو دو چاندوں کے درمیان ہوتا ہے، اسی طرح اگر اس نے کچھ روزے رمضان میں رکھے اور کچھ رمضان کے علاوہ دوسرے ماہ میں تو جو روزے رمضان میں یا رمضان کے بعد کے مہینہ میں رکھے وہ کافی ہوں گے اور جو اس نے رمضان سے قبل رکھے ہوں وہ کافی نہ ہوں گے۔

اور اگر یہ گمان ہوا کہ ابھی رمضان کا مہینہ نہیں آیا تھا کہ اس نے روزہ رکھ لیا تو یہ کافی نہ ہوگا، گرچہ اس نے صحیح رکھا ہو، یہی حکم اس وقت بھی ہوگا جب اس کو ماہ رمضان کی آمد میں شک ہوجائے اور اس کی آمد کے سلسلے میں اس کا ظن غالب نہ ہو۔

اور اگر اس شخص نے جس پر مہینے گڈمڈ ہوگئے غور وفکر پر قادر ہونے کے باوجود بغیر غور وفکر اور تحری کے روزہ رکھ لیا تو یہ اس کے لئے کافی نہ ہوگا، جیسے کہ وہ شخص جس پر قبلہ مشتبہ ہوجائے (۱)۔

اور جس شخص کو بادل کے دن میں غروب آفتاب میں شک ہوجائے اور وہ تحری نہ کرے تو اس کے لئے افطار جائز نہیں ہے، کیونکہ اصل دن کا باقی رہنا ہے (۲)۔

پنجم: زکاۃ کے مستحقین کی شناخت میں تحری کرنا:

۱۵ - اگر کسی کو اس شخص کے متعلق شک ہوجائے جس کو وہ زکاۃ دے رہا ہے تو اس پر تحری کرنا لازم ہے، اگر اس کی غالب رائے یہ ہو وہ فقیر ہے تو اس کو دے دے، اور اگر یہ معلوم ہوا کہ وہ فقیر ہے یا اس کا کچھ حال معلوم نہیں ہوا تو بالاتفاق جائز ہے، اور اگر یہ معلوم ہوا کہ وہ مال دار ہے تو امام ابوحنیفہ وامام محمد کا ایک قول اور امام ابو یوسف کا قول اول بھی یہی ہے، اور ان کا دوسرا قول یہ ہے کہ اس پر اس کا دوبارہ ادا کرنا لازم ہوگا اور امام شافعی کا بھی ایک قول یہی ہے۔

اور مالکیہ کے نزدیک اگر غور وفکر کے بعد زکاۃ ایسے شخص کو دے جو درحقیقت مستحق نہیں ہے، جیسے کہ مال دار یا کافر کو یہ گمان کرتے ہوئے دے کہ یہ مستحق ہے تو اس کے لئے کافی نہ ہوگا۔

شافعیہ اور حنابلہ کی اس کے متعلق دو روایتیں ہیں: ان میں سے ایک یہ ہے کہ یہ کافی ہوگا اور دوسری روایت یہ ہے کہ یہ کافی نہ ہوگا (۳)۔

---

(۱) المبسوط ۳/ ۵۹ طبع دار المعرفہ، الدسوقی ۱/ ۵۱۹ طبع دار الفکر، الحطاب ۲/ ۴۱۷ طبع دار الفکر، نہایۃ المحتاج ۳/ ۱۶۲، ۱۶۳ طبع مصطفی البابی الحلبی، المغنی ۳/ ۱۶۱، ۱۶۳، کشاف القناع ۲/ ۳۰۷، ۳۰۸ طبع عالم الکتب۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۱۰۶، ۱۱۴ طبع دار احیاء التراث العربی، نہایۃ المحتاج ۳/ ۱۶۲، ۱۶۳ طبع مصطفی البابی الحلبی، المغنی ۳/ ۱۶۲ طبع مکتبۃ الریاض الحدیثہ۔

(۳) المبسوط ۱/ ۱۸۷، ۱۸۹، الدسوقی ۱/ ۵۰۱، المغنی ۳/ ۶۶۷، ۶۶۸۔

اس کے احکام کی تفصیل جاننے کے لئے اصطلاح ''زکاۃ'' کی طرف رجوع کیا جاسکتا ہے۔

ششم: چند متعارض قیاسوں کے درمیان تحری کرنا:

۱۶- جب دو قیاسوں کے درمیان تعارض واقع ہو جائے اور اس جگہ دونوں میں سے کسی ایک کو دوسرے پر ترجیح دینے کی کوئی دلیل نہ ہو اور نہ عمل کے ذریعہ ہی کسی ایک کو اختیار کرنا ثابت ہو تو تحری کرنا ضروری ہے۔ اس میں امام شافعی کا اختلاف ہے، وہ فرماتے ہیں کہ تحری لازم نہیں بلکہ مجتہد کے لئے جائز ہے کہ ان دونوں میں سے جس پر چاہے عمل کرے، اور اسی اختلاف پر وہ تحری بھی مبنی ہے جو دو صحابیوں کے اقوال کے درمیان کی گئی ہو ان لوگوں کے مذہب کے اعتبار سے جو قول صحابہ کی حجیت کے قائل ہیں [1]۔ تفصیل اصولی ضمیمہ میں ہے۔

بحث کے مقامات:

۱۷- کتب فقہ کے بہت سے ابواب میں تحری کا ذکر آیا ہے، ان میں سے چند یہ ہیں: کتاب الصلاۃ میں استقبال قبلہ اور سجدۂ سہو پر بحث کے ضمن میں، اور حیض وطہارت اور روزہ کے ابواب میں، اور صاحب ''المبسوط'' نے تحری کے لئے ''کتاب التحری'' کے عنوان سے ایک مستقل کتاب خاص کی ہے [2]، اسی طرح اس کے احکام کی تفصیل کے لئے ''استقبال''، ''استحاضہ'' اور ''اشتباہ'' کی اصطلاحات کی طرف رجوع کیا جاسکتا ہے۔

(۱) مسلم الثبوت ۲/ ۱۹۳۔

(۲) المبسوط ۱۰/ ۱۸۵۔

تحریش

تعریف:

۱- لغت میں تحریش کا معنی انسان یا حیوان کو اس طرح برانگیختہ کرنا ہے کہ وہ اپنے ہم جنسوں سے لڑ پڑے، کہا جاتا ہے: "حرّش بین القوم" جب کوئی شخص ان میں فساد پھیلا دے، اور بعض کو بعض کے خلاف برانگیختہ کردے۔

جوہری نے فرمایا کہ لوگوں اور جانوروں مثلاً کتے اور بیل وغیرہ میں سے بعض کو بعض کے خلاف برانگیختہ کرکے لڑائی بھڑکانا تحریش ہے، تو تحریش میں اس شخص کو جس کو برانگیختہ کیا جاتا ہے دوسرے پر مسلط کرنا ہوتا ہے [1]، اور شکاری کتے کو شکار پر مسلط کرنے کے لئے ''اِشلاء'' کا لفظ بولا جاتا ہے۔

اور تحریش کا اصطلاحی معنی اس کے لغوی معنی سے الگ نہیں ہے۔

متعلقہ الفاظ:

تحریض (آمادہ کرنا):

۲- تحریض کا معنی لڑائی وغیرہ کے لئے برانگیختہ کرنا ہے۔ اور اس کا استعمال خیر اور شر دونوں میں ہوتا ہے، اور اس کا بیشتر استعمال اس صورت میں ہوتا ہے جہاں ایک ہی فریق کو بھڑکانا مقصود ہو، اور

(۱) لسان العرب مادۂ ''حرش''۔

جہاں دونوں فریقوں کو برانگیختہ کرنا مقصود ہو اس جگہ تحریش کا لفظ استعمال کیا جائے گا۔

شرعی حکم:

۳-فساد پھیلانے کے ارادہ سے لوگوں کی تحریش حرام ہے، کیونکہ یہ آپسی فساد کا ذریعہ ہے، اور اللہ تعالی کو فساد پسند نہیں، اور تحریش کی ایک شکل چغل خوری ہے، رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "ألا أخبركم بأفضل من درجة الصيام والصلاة والصدقة؟ قالوا: بلى، قال: صلاح ذات البين فإن فساد ذات البين هي الحالقة" [1] (کیا میں تم کو روزہ، نماز اور صدقہ سے زیادہ اعلی درجہ کے عمل کا پتہ نہ بتادوں، تو صحابہؓ نے عرض کیا: ضرور بتادیجئے۔ آپ ﷺ نے فرمایا: آپسی تعلقات کی درستگی، کیونکہ آپس کا اختلاف نیکیوں کو ختم کرنے والا ہے)۔

اور جانور مثلاً شکاری کتے یا اس کے مثل دوسرے جانور کی تحریش بمعنی برانگیختہ کرنا، غالب کرنا اور شکار کے ارادہ سے بھیجنا، مباح ہے۔

اور فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ جانوروں میں سے بعض کو بعض کے خلاف بھڑکا کر اور برانگیختہ کرکے ان کی تحریش حرام ہے، کیونکہ یہ ایک قسم کی نادانی ہے جس سے جانوروں کو تکلیف پہنچتی ہے، اور بسا اوقات یہ بغیر کسی جائز مقصد کے اس کی ہلاکت کا سبب ہوجاتا ہے [2]۔

اور حدیث میں آیا ہے: "نهى رسول الله ﷺ عن التحريش بين البهائم" [1] (نبی ﷺ نے جانوروں کے درمیان تحریش سے منع فرمایا ہے)۔

اور مسلمانوں کے درمیان فساد پھیلانے اور فتنہ برپا کرنے کے ارادہ سے تحریش حرام ہے، اور رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "إن الشيطان قد يئس أن يعبد في جزيرة العرب ولكن في التحريش بينهم" [2] (شیطان اس بات سے مایوس ہوچکا ہے کہ جزیرہ عرب میں اس کی عبادت کی جائے تحریش کو چھوڑ کر)۔

اور مشروع کام کے لئے آمادہ کرنے کا نام تحریض ہے۔ اور اسی سے گھڑسواری، تیر اندازی اور فنون حرب سیکھنے کے لئے تحریض ہے جو جائز ہے۔

اور بعض فقہاء کا خیال ہے کہ یہ مستحب ہے [3]۔

اس کی تفصیل "تحریض" کی اصطلاح میں ہے۔

---

(۱) حدیث: "ألا أخبركم......" کی روایت ترمذی (۴/ ۶۶۳) نے کی ہے اور فرمایا کہ یہ حدیث صحیح ہے۔ پھر فرمایا کہ رسول اللہ ﷺ سے مروی ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا: "لا أقول تحلق الشعر ولكن تحلق الدين"۔

(۲) عون المعبود ۲/ ۳۳۱، حاشیۃ عمیرہ علی المحلی ۳/ ۲۰۴، الآداب الشرعیہ ۳/ ۳۵۷، اسنی المطالب ۴/ ۲۲۸۔

---

(۱) حدیث: "نهى عن التحريش بين البهائم" کی روایت ابو داؤد (۳/ ۵۶ طبع عزت عبید دعاس) اور ترمذی (۴/ ۲۱۰ طبع الحلبی) نے کی ہے اور ترمذی نے مرسل ہونے کی وجہ سے اس کو معلول قرار دیا ہے اور اس میں قدرے ضعف ہے۔

(۲) حدیث: "إن الشيطان قد يئس أن يعبد في جزيرة العرب......" کی روایت مسلم (۴/ ۲۱۶۶ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۳) الآداب الشرعیہ ۳/ ۳۵۷، روضۃ الطالبین ۱۰/ ۳۵۴، اسنی المطالب ۴/ ۲۲۹۔

تحریض

تعریف:

۱-تحریض کا معنی لغت میں لڑائی پر ابھارنا اور اس پر اکسانا ہے۔ قرآن کریم میں ہے: "فَقَاتِلْ فِيْ سَبِيْلِ اللّٰهِ لاَ تُكَلَّفُ إِلاَّ نَفْسَكَ وَحَرِّضِ الْمُؤْمِنِيْنَ"[۱] (تو آپ اللہ کی راہ میں قتال کیجئے۔آپ پر یہ ذمہ داری نہیں ڈالی جاتی بجز اپنی ذات کے اور آپ مسلمانوں کو بھی آمادہ کرتے رہئے)۔

اور اس کا اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے۔

حث (ابھارنا)، تحریش (برانگیختہ کرنا)، إغراء (بھڑکانا) اور تهييج (آمادہ کرنا) یہ سب تحریض سے قریب قریب ہیں[۲]۔

متعلقہ الفاظ:

الف-تثبیط (باز رکھنا):

۲-تثبيط: ثبطه عن الأمر تثبيطاً کا مصدر ہے، یعنی اس نے اس کو اس سے روک دیا اور باز رکھا، اور اسی کے مثل تخذیل ہے جس کا معنی ہے: کسی شخص کو کسی شخص کی مدد کرنے سے روکنا اور باز رکھنا۔اس طرح تثبیط تحریض کی ضد ہے[۳]۔

(۱) سورۂ نساء/ ۸۴۔

(۲) لسان العرب مادۂ "حرض"۔

(۳) مختار الصحاح۔

ب-إرجاف (بھڑکانے کے لئے بری خبر کا پھیلانا):

۳-إرجاف أرجف في الشيء کا مصدر ہے، یعنی وہ اس میں داخل ہوگیا، اور أرجف القوم کا معنی ہے: لوگوں کا بری باتوں اور فتنوں کے تذکرہ میں مشغول ہو جانا۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا: "وَالْمُرْجِفُوْنَ فِي الْمَدِيْنَةِ"[۱] (اور جو مدینہ میں افواہیں اڑایا کرتے ہیں)۔

اور یہ وہ لوگ ہیں جو ایسی جھوٹی خبریں گھڑتے ہیں جن کی وجہ سے لوگوں میں گھبراہٹ ہوجاتی ہے[۲]۔

اس طرح إرجاف اس تثبیط کا ایک ذریعہ ہے جو تحریض کی ضد ہے۔

ج-تحریش (برانگیختہ کرنا):

۴-تحریش کا معنی ہے: انسان یا حیوان کو اس کے ہم جنسوں سے لڑنے کے لئے برانگیختہ کرنا۔ اور اس کا استعمال صرف بری چیزوں میں ہی ہوتا ہے اور اس کا تحقق اس صورت میں ہوگا جبکہ فریقین کو بھڑکایا جائے۔ اور اگر ایک ہی فریق کو بھڑکایا جائے تو وہ تحریض ہے۔

شرعی حکم:

۵-موضوع کے اختلاف کے اعتبار سے تحریض کا حکم مختلف ہوتا ہے: چنانچہ دوران جہاد وقتال پر تحریض مطلوب ہے، یہی حکم بھلائی اور نیکی کرنے مثلاً مسکینوں اور یتیموں کو کھانا کھلانے پر تحریض کرنے کا بھی ہے، اور فساد اور ہر قسم کی برائی کے لئے تحریض حرام ہے۔

اور شکاری درندوں اور کاٹنے والے کتے کی تحریض معصوم الدم

(۱) سورۂ أحزاب/ ۶۰۔

(۲) لسان العرب مادۂ "رجف"۔

انسان یا مال محترم کے خلاف حرام اور موجب ضمان ہے جس کی تفصیل آ رہی ہے۔

قتال کے لئے مجاہدین کی تحریض:

۶- امام اور امیر جب کسی لشکر یا قافلہ کو جہاد میں نکلنے کے لئے تیار کریں تو ان کے لئے مسنون ہے کہ قتال کرنے، صبر کرنے اور جمے رہنے پر ان کی تحریض کریں[۱]، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "فَقَاتِلْ فِيْ سَبِيْلِ اللّٰهِ لاَ تُكَلَّفُ إِلاَّ نَفْسَكَ وَحَرِّضِ الْمُؤْمِنِيْنَ"[۲] (تو آپ اللہ کی راہ میں قتال کیجئے، آپ پر ذمہ داری نہیں ڈالی جاتی بجز اپنی ذات کے اور آپ مسلمانوں کو بھی آمادہ کرتے رہئے)۔ اور اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد: "يٰأَيُّهَا النَّبِيُّ حَرِّضِ الْمُؤْمِنِيْنَ عَلَى الْقِتَالِ"[۳] (اے نبی ﷺ مومنین کو قتال پر آمادہ کیجئے)۔

اس کی تفصیل "جہاد" کے باب میں ہے۔

مقابلہ کی تحریض:

۷- گھڑ دوڑ کے مقابلہ، تیر اندازی اور گھڑ سواری کے لئے مردوں کی تحریض مسنون ہے، اور امام کے لئے جائز ہے کہ بیت المال اور اپنے مال خاص سے اس کا معاوضہ ادا کرے، جیسا کہ دیگر افراد کے لئے بھی جائز ہے کہ اس کا معاوضہ ادا کریں، کیونکہ یہ نیک کام میں صرف کرنا ہے۔ اور اس پر ثواب دیا جائے گا،[۴] اس لئے کہ یہ اس کا ایک حصہ ہے جس کا حکم اللہ تعالیٰ نے اپنے اس فرمان میں دیا ہے: "وَأَعِدُّوْا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِّنْ قُوَّةٍ وَّمِنْ رِّبَاطِ

(۱) روض الطالب ۴/ ۱۸۸۔

(۲) سورۂ نساء ر ۸۴۔

(۳) سورۂ انفال ر ۶۵۔

(۴) روضۃ الطالبین ۱۰/ ۳۵۴، اسنی المطالب ۴/ ۲۲۸، المغنی ۸/ ۶۵۲۔

الْخَيْلِ"[۱] (اور ان کافروں کے لئے جس قدر تم سے ہو سکے ہتھیار سے اور پلے ہوئے گھوڑوں سے سامان درست رکھو) نیز اس لئے کہ حدیث ہے: "أن النبي ﷺ خرج يوما على قوم يتناضلون فقال: ارموا بني إسماعيل فإن أباكم كان راميا"[۲] (نبی ﷺ ایک دن ایسے لوگوں کے پاس تشریف لے گئے جو تیر اندازی میں مقابلہ کر رہے تھے تو آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ اسماعیل کی اولاد! تیر اندازی کرو، کیونکہ تمہارے باپ تیر انداز تھے)۔ نیز حدیث ہے: "ألا إن القوة الرمي، ألا إن القوة الرمي"[۳] (سنو! طاقت تو تیر اندازی ہے، سنو! قوت تو تیر اندازی ہے)، اسی طرح حدیث ہے: "إن الله يدخل الجنة بالسهم الواحد ثلاثة: صانعه يحتسب في صنعه الخير، والرامي به، ومنبله، الخ"[۴] (اللہ تعالیٰ ایک ہی تیر کے بدلہ تین اشخاص کو جنت میں داخل فرمائے گا، اس کے بنانے والے کو جو اس کے بنانے میں نیکی کی نیت کرے، اور اس کے چلانے والے کو، اور اس کے دینے والے کو الخ)۔

تفصیل "سباق" کی اصطلاح میں ہے۔

جانور کی تحریض:

۸- اگر کسی نے کسی جانور کی تحریض کی اور اس نے کسی انسان کو

(۱) سورۂ انفال ر ۶۰۔

(۲) حدیث: "ارموا بني إسماعيل......" کی روایت بخاری (الفتح ۶/ ۹۱ طبع السلفیہ) نے حضرت سلمہ بن الاکوع سے کی ہے۔

(۳) حدیث: "ألا إن القوة الرمي......" کی روایت مسلم (۳/ ۱۵۲۲ طبع الحلبی) نے حضرت عقبہ بن عامر سے کی ہے۔

(۴) حدیث: "إن الله يدخل الجنة بالسهم الواحد......" کی روایت احمد (۴/ ۱۴۴ طبع المیمنیہ) اور حاکم (۲/ ۹۵ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے اور حاکم نے اسے صحیح قرار دیا ہے اور ذہبی نے ان کی موافقت کی ہے۔

نقصان پہنچا دیا تو تحریض کرنے والے پر ضمان واجب ہوگا، کیونکہ وہ اس کے نقصان کا سبب بنا ہے۔ یہ رائے مالکیہ اور حنابلہ کی ہے [۱]۔

اور شافعیہ کی رائے یہ ہے کہ اگر وہ کسی وسیع وعریض جگہ میں تھا، مثلاً جنگل میں پھر اس نے اس کو قتل کر دیا تو اس کا کوئی ضمان نہیں ہے، کیونکہ اس نے اس جانور کو اس شخص کے قتل کرنے پر آمادہ نہیں کیا تھا، اور جو فعل اس کی طرف سے پایا گا وہ مہلک نہیں۔ ہاں اگر وہ تنگ جگہ میں ہو یا ایسا خونخوار اور حملہ آور ہو کہ جنگل میں بھی اس سے بھاگ کر بچنا مشکل ہو تو اس بھڑکانے والے شخص پر ضمان واجب ہوگا [۲] بشرطیکہ جانور اس کو فوراً قتل کر دے۔ اور حنفیہ کے نزدیک ضامن نہ ہوگا۔

تفصیل ''جنایات'' کی اصطلاح میں ہے [۳]۔

محرم (احرام والے شخص) کی طرف سے شکار کے لئے کتے کی تحریض:

۹ - اگر کوئی محرم کسی کتے کو شکار کے لئے بھڑکائے تو وہ ضامن ہوگا، جیسے کہ کوئی غیر محرم شخص حرم میں ایسا کرے، کیونکہ دونوں صورتوں میں اس کا سبب بننا قدر مشترک ہے [۴]۔

تفصیل ''احرام'' کی اصطلاح میں ہے۔

(۱) مطالب اولی النہی ۴/ ۴۷، حاشیۃ العدوی علی الخرشی ۸/ ۸۔

(۲) روضۃ الطالبین ۹/ ۱۴۳، الوجیز ۲/ ۱۴۴۔

(۳) ابن عابدین ۵/ ۳۹۰، فتح القدیر ۹/ ۲۶۳۔

(۴) اسنی المطالب ۱/ ۵۱۴، روضۃ الطالبین ۳/ ۱۴۸۔

تحریف

تعریف:

۱ - تحریف لغت کے اعتبار سے ''حرَّف الشيءَ'' کا مصدر ہے، یعنی جب کوئی کسی چیز کو ایک کنارے رکھ دے یا اس کے کنارہ سے کچھ حصہ کو لے لے۔

اور تحریف الکلام عن مواضعہ کا معنی ہے: کسی کلام کو بدل دینا اور اس کو اس کی اصل جہت سے پھیر دینا، اور اسی سے یہود سے متعلق اللہ تعالی کا یہ ارشاد ہے: ''يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَنْ مَّوَاضِعِهٖ'' [۱] (جو کلام کو اس کے موقعوں سے پھیرتے رہتے ہیں)۔ یعنی یہ لوگ کلمات کو ان کی جگہوں سے بدل دیتے ہیں [۲]۔

اور اصطلاح میں تحریف کلمہ کی اس تبدیلی کا نام ہے جو کبھی اس کی حرکت کے بدلنے سے پیدا ہوتی ہے۔ جیسے الفَلک اور الفُلک اور جیسے الخَلق (اللہ کی مخلوقات) اور الخُلق (اخلاق انسانی)، یا کبھی ایک حرف کو دوسرے حرف سے بدل دینے سے پیدا ہوتی ہے، خواہ وہ دونوں رسم الخط میں ایک دوسرے کے مشابہ ہوں یا نہ ہوں، یا ایک کلمہ کو دوسرے کلمہ سے بدل دینے سے جیسے ''سوی

(۱) سورۂ نساء/ ۴۶۔

(۲) دیکھئے: المصباح المنیر، مختار الصحاح مادہ ''حرف''، تفسیر جلالین اللہ تعالی کے ارشاد ''يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عن مواضعه'' کے ضمن میں، حاشیۃ الصاوی علی الجلالین ۱/ ۳۹۰ طبع بیروت۔

بالقوم" اور "سری فی القوم" اور کبھی کلام میں زیادتی یا کمی کی وجہ سے ہوتی ہے۔ اور کبھی اس کو اس کی مراد کے علاوہ پر محمول کرنے کی وجہ سے ہوتی ہے۔

اور علم اصول حدیث میں بعض لوگوں نے اس کو اس تبدیلی کے ساتھ خاص کیا ہے جو ایک کلمہ کو دوسرے ایسے کلمہ سے تبدیل کرنے کی صورت میں پیدا ہو جو رسم الخط اور نقطہ میں پہلے کلمہ کے مشابہ ہو اور حرکت میں اس کے خلاف ہو جیسے الخَلْقُ کو الخُلُقُ اور الْقَدَمُ کو الْقِدَمُ سے تبدیل کردینا۔ یہ اصطلاح ابن حجر کی ہے جیسا کہ "نخبۃ الفکر" اور اس کی شرح کے ظاہر سے سمجھ میں آتا ہے [(۱)] اور انہوں نے اس کو تصحیف کا مقابل قرار دیا ہے۔

متعلقہ الفاظ:

الف-تصحیف (پڑھنے میں غلطی کرنا):

۲-تصحیف لفظ کو اس طرح بدلنا ہے کہ اس کا معنی مراد بدل جائے۔ اور اس کی حقیقت غلطی ہے، چنانچہ کہا جاتا ہے: **صحّفه فتصحّف**، یعنی اس نے اس کو بدل دیا تو وہ ایسا بدل گیا کہ مشتبہ ہوگیا [(۲)]۔

اور تصحیف کی اصطلاحی تعریف میں دو اقوال ہیں:

ایک قول یہ ہے کہ کلمہ کی تبدیلی کا نام تصحیف ہے، خواہ وہ نقطہ کے اختلاف سے ہو یا شکل کے اختلاف سے، یا ایک حرف کو دوسرے حرف سے یا ایک کلمہ کو دوسرے کلمہ سے بدلنے کے ذریعہ ہو، ابن حجر سے پہلے بیشتر محدثین کی اصطلاح میں یہی تعریف رہی ہے، ان میں

(۱) تصحیفات المحدثین للعسکری، المقدمہ رص ۴۰، لقط الدرر علی شرح نخبۃ الفکر رص ۸۲ القاہرہ مطبعہ عبدالحمید حنفی۔

(۲) المصباح المنیر مادۂ "صحف"۔

سے خطیب ہیں "الکفایۃ" میں، حاکم ہیں "معرفۃ علوم الحدیث" میں، نووی "التقریب" میں اور ابن الصلاح وغیرہ، یہ اس معنی کے لحاظ سے تحریف کے قریب قریب ہے مگر تحریف زیادہ جامع ہے، کیونکہ اس میں وہ تبدیلی بھی شامل ہے جو لفظ کے اپنی حالت پر برقرار رہنے کے ساتھ معنی میں کی جاتی ہے۔

اس طرح تصحیف کلمہ کے نقطہ یا شکل یا اس کے حروف میں تحریف کا نام ہے، اور جو اس کے علاوہ ہو وہ معنی میں تحریف ہے، ابن حجر اور ان کے مؤیدین کا خیال ہے کہ تصحیف ایک کلمہ کو دوسرے کسی ایسے کلمہ سے بدلنے کے ساتھ خاص ہے جو رسم الخط میں اس کے مشابہ ہو اور نقطہ میں اس کے خلاف ہو، العسکری کی کتاب "شرح التصحیف والتحریف" میں یہی اصطلاح ہے اور اس کی مثال "الغدر" کو "العذر" سے اور "الخطب" کو "الحطب" سے بدل دینا ہے۔

اور تحریف کی اس قسم کا نام تصحیف اس لئے رکھا گیا کہ بسا اوقات صحیفہ (کتاب) سے اخذ کرنے والے کے لئے کلمۂ مراد اور اس کلمہ کے درمیان جو صورت میں کلمۂ مراد سے مشابہ ہونے کی وجہ سے اس سے مشتبہ ہوجاتا ہے، فرق کرنا ممکن نہیں ہوتا، بخلاف اس شخص کے جو اہل علم کی زبانی حاصل کرتا ہے [(۱)]، یہ اشتباہ زیادہ تر دوسری صدی ہجری میں نقطہ کی ایجاد سے قبل پیش آتا تھا اور اس کے بعد کم ہوگیا مگر بالکل ختم نہیں ہوا حتی کہ ان لوگوں کے نزدیک بھی جو اس کی پابندی کرتے ہیں، کیونکہ نقطے کبھی کبھی اپنی جگہ سے ہٹ جاتے ہیں اور اس کے نتیجہ میں اشتباہ پیدا ہوجاتا ہے۔

(۱) نخبۃ الفکر، لقط الدرر ۸۳، التقیید والایضاح شرح مقدمہ ابن الصلاح للحافظ العراقی رص ۲۸۲، ۲۸۳ طبع بیروت دار الفکر ۱۴۰۱ھ، الکفایہ فی اصول الروایہ للخطیب البغدادی رص ۱۴۶، ۱۴۹، تدریب الراوی شرح تقریب النواوی رص ۳۸۳ طبع المدینۃ المنورہ، المکتبۃ العلمیہ ۱۳۷۹ھ تصحیفات المحدثین المقدمہ رص ۴۰۔

ب-تزویر:

۳- زور کا لغوی معنی ہے: جھوٹ، اور تزویر کا معنی ہے: جھوٹ کی ملمع سازی (۱)۔

اور اصطلاح میں تزویر ہر وہ قول وعمل ہے جس کے ذریعہ باطل کو آراستہ کرنے کا ارادہ کیا جائے تا کہ اس کے حق ہونے کا گمان ہوجائے، چاہے یہ قول میں ہومثلاً جھوٹی گواہی دینا یا فعل میں جیسے باطل کو ثابت کرنے کیقصد سے تحریریا سکوں کی نقل اتارنا۔

تو اس کے اور تحریف کے درمیان فرق یہ ہے کہ تزویر سے مقصد کی تبدیلی وجود میں آتی ہے، اور تحریف سے کبھی حقیقت بدل جاتی ہے اور کبھی نہیں بدلتی ہے۔ تحریف کبھی مقصود ہوتی ہے اور کبھی مقصود نہیں ہوتی، اس طرح ان دونوں کے درمیان عموم وخصوص کی نسبت ہے۔

تحریف وتصحیف کے اقسام:

۴-تحریف یا تو لفظی ہوگی یا معنوی۔

تحریف لفظی کبھی سند میں ہوتی ہے جیسا کہ طبری نے عتبہ بن الندر کے نام میں تصحیف کی، اور اسے ابن البذر کہہ دیا۔

اور کبھی متن میں ہوتی ہے جیسے ابن لہیعہ نے حدیث: ''احتجر النبی ﷺ فی المسجد،،(۲) میں تصحیف کی اور ''احتجم في المسجد'' کہہ دیا۔

اور لفظی کی دو قسمیں ہیں:

پہلی قسم: وہ ہے جو حاسہ بصر سے دیکھی جا سکے جیسا کہ گذرا۔

اور دوسری قسم وہ ہے جو سن کر معلوم کی جائے جیسا کہ بعض لوگوں نے عاصم احول کی حدیث روایت کی تو فرمایا: ''واصل الأحدب'' چنانچہ دارقطنی نے ذکر کیا ہے کہ یہ ساعت کی تصحیف ہے، نگاہ کی نہیں، گویا ان کا خیال یہ ہے (اصل علم تو اللہ ہی کو ہے) کہ یہ تحریر کے اعتبار سے مشتبہ نہیں بلکہ جن لوگوں نے اس کی روایت اس طرح کی ہے ان سے سننے میں کان نے غلطی کی ہے۔

اور تحریف معنوی یہ ہے کہ معنی میں بگاڑ پیدا ہوجائے، اس طرح کہ کسی فاسد تاویل کے ذریعہ لفظ کو غیر مرادی معنی پر محمول کیا جائے، خواہ یہ بالقصد ہو یا بلا قصد، اس کی ایک مثال وہ روایت ہے جو محمد بن المثنی العنزی نے بیان کی ہے۔ انہوں نے حدیث یوں بیان فرمائی: ''إن النبي ﷺ صلى إلى عنزة،،(۱) (یعنی نبی ﷺ نے نیزہ کی طرف رخ کر کے نماز پڑھی)، تو انہوں نے فرمایا کہ ہم لوگ ہیں جن کو یہ شرف حاصل ہے کہ نبی ﷺ نے ہماری طرف رخ کر کے نماز ادا فرمائی ہے، حالانکہ یہاں عنزہ سے مراد تو وہ نیزہ ہے جو نبی ﷺ کے سامنے نصب کیا گیا تھا اور آپ ﷺ نے اس کی طرف رخ کر کے نماز ادا فرمائی تھی، اور عنزہ سے قبیلہ عنزہ مراد نہیں ہے۔ اور ابن الصلاح نے کہا ہے کہ اس سے زیادہ دلچسپ بات یہ ہے کہ ایک اعرابی نے دعوی کیا کہ جب نبی ﷺ نماز پڑھتے آپ کے سامنے ایک بکری کو کھڑا کر دیا جاتا تھا۔ یعنی اس نے عنزہ کے نون کو ساکن کر کے تصحیف کی (۲)۔

تحریف وتصحیف کا حکم:

تحریف یا تو کتاب اللہ میں مقصود ہوگی، یا احادیث نبویہ میں یا

(۱) مختار الصحاح مادۂ ''زور''۔

(۲) حدیث: ''احتجر النبي ﷺ في المسجد'' کی روایت بخاری (الفتح ۱۰/ ۵۱۷ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/ ۵۳۹ طبع الحلبی) نے کی ہے تصحیف والی روایت مسند احمد (۵/ ۱۸۵ طبع المیمنیہ) میں ہے۔

(۱) حدیث: ''صلى النبي ﷺ إلى عنزة'' کی روایت بخاری (الفتح ۲/ ۶۳ ۴ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۲) مقدمہ ابن الصلاح رص ۲۸۴، کشاف اصطلاحات الفنون رص ۸۳۶، شرح الفیۃ العراقی ۲/ ۲۹۶، ۲۹۸۔

ان دونوں کے علاوہ کلام میں:

الف- اللہ تعالیٰ کے کلام میں تحریف:

۵- اللہ تعالیٰ نے اس بات کی ضمانت لی ہے کہ وہ اپنی کتاب کے الفاظ اور اس کے حرف میں تبدیلی وتحریف سے اس کی حفاظت فرمائے گا۔ یہاں تک کہ وہ قیامت تک اسی طرح باقی رہے گی جس طرح نازل کی گئی ہے۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا: "إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ" (۱) (قرآن ہم نے ہی نازل کیا ہے اور ہم ہی اس کے محافظ ہیں)، چنانچہ اس نے شیاطین کو اس کے سننے سے دور رکھا اور اس کے بھیجتے وقت ان کو شہاب ثاقب سے مارا اور قرآن کو ایسے صحیفوں میں کردیا جو مکرم ہیں، بلند مرتبہ ہیں، پاکیزہ ہیں۔ ایسے کاتبوں کے ہاتھوں میں ہیں جو معزز ہیں نیکوکار ہیں (۲) اور اللہ تعالیٰ نے اپنی مخلوق میں سے کسی کو یہ اختیار نہیں دیا کہ وہ اللہ کے کلام کو بدل دے اور اس میں تبدیلی کردے۔ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں: "وَإِذَا تُتْلَى عَلَيْهِمْ آيَاتُنَا بَيِّنَاتٍ قَالَ الَّذِينَ لاَ يَرْجُونَ لِقَاءَ نَا ائْتِ بِقُرْآنٍ غَيْرِ هٰذَا أَوْ بَدِّلْهُ قُلْ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أُبَدِّلَهُ مِنْ تِلْقَاءِ نَفْسِي إِنْ أَتَّبِعُ إِلاَّ مَا يُوحَى إِلَيَّ" (۳) (اور جب انہیں ہماری کھلی ہوئی آیتیں پڑھ کر سنائی جاتی ہیں تو جن لوگوں کو ہمارے پاس آنے کا کوئی کھٹکا نہیں ہے کہنے لگتے ہیں کہ اس کے سوا کوئی اور قرآن لاؤ یا اسی میں ترمیم کردو، آپ کہہ دیجئے میں یہ نہیں کرسکتا کہ اس میں اپنے جی سے ترمیم کردوں، میں تو بس اسی کی پیروی کروں گا جو میرے پاس وحی سے پہنچتا ہے)۔

اور شریعت نے مسلمانوں کو قرآن کریم کے حفظ کرنے، اس کی تلاوت کرنے اور یاد کرنے کی دعوت دی ہے۔ چنانچہ امت مسلمہ نے اس کام کو اچھی طرح انجام دیا۔ یہاں تک کہ اطمینان ہوگیا کہ قرآن میں کسی قسم کی تبدیلی نہیں ہوگی۔ اگر کوئی آدمی کسی ایک حرف میں تبدیلی کردیتا تو اسے دسیوں نہیں بلکہ سیکڑوں چھوٹے بڑے مسلمان ایسے مل جاتے جو اس تحریف کو بیان کردیتے اور اس تبدیلی کو دور کردیتے۔

(۱) سورۂ حجر/ ۹۔

(۲) سورۂ عبس/ ۱۶۔

(۳) سورۂ یونس/ ۱۵۔

اور اللہ تعالیٰ نے اپنی کتاب میں ان اہل کتاب کا قصہ بیان کیا ہے جنہوں نے اپنے پاس موجود آسمانی کتابوں میں زیادتی، کمی اور تبدیلی کے ذریعہ تحریف کی تھی، چنانچہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا: "وَإِنَّ مِنْهُمْ لَفَرِيقًا يَلْوُونَ أَلْسِنَتَهُمْ بِالْكِتَابِ لِتَحْسَبُوهُ مِنَ الْكِتَابِ وَمَا هُوَ مِنَ الْكِتَابِ وَيَقُولُونَ هُوَ مِنْ عِنْدِ اللّٰهِ وَمَا هُوَ مِنْ عِنْدِ اللّٰهِ" (۱) (اور انہی میں سے کچھ لوگ ایسے بھی ہیں جو اپنی زبانوں کو کتاب میں کج کرتے ہیں تاکہ تم اس (جز) کو بھی کتاب میں سے سمجھو درآنحالیکہ وہ کتاب میں سے نہیں ہے اور کہتے ہیں کہ یہ اللہ کی جانب سے ہے درآنحالیکہ وہ اللہ کی جانب سے نہیں ہے) اور فرمایا: "أَفَتَطْمَعُونَ أَنْ يُؤْمِنُوا لَكُمْ وَقَدْ كَانَ فَرِيقٌ مِنْهُمْ يَسْمَعُونَ كَلاَمَ اللّٰهِ ثُمَّ يُحَرِّفُونَهُ مِنْ بَعْدِ مَا عَقَلُوهُ وَهُمْ يَعْلَمُونَ" (۲) (تو کیا تم اس کی توقع رکھتے ہو کہ وہ لوگ تمہارے (کہنے سے) ایمان لے آئیں گے درآنحالیکہ ان میں سے ایسے لوگ بھی ہیں کہ اللہ کا کلام سنتے ہیں پھر اسے کچھ کا کچھ کردیتے ہیں بعد اس کے کہ اسے سمجھ چکے ہیں اور وہ اسے (خوب) جانتے بھی ہیں) اور فرمایا: "فَبِمَا نَقْضِهِمْ مِيثَاقَهُمْ لَعَنَّاهُمْ وَجَعَلْنَا قُلُوبَهُمْ قَاسِيَةً يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَنْ مَوَاضِعِهِ" (۳) (غرض ان کی پیمان

(۱) سورۂ آل عمران/ ۷۸۔

(۲) سورۂ بقرہ/ ۷۵۔

(۳) سورۂ مائدہ/ ۱۳۔

شکنی ہی کی بنا پر ہم نے انہیں رحمت سے دور کر دیا اور ہم نے ان کے دلوں کو سخت کر دیا وہ کلام کو اس کے موقع محل سے بدل دیتے ہیں) نیز فرمایا: ''وَمِنَ الَّذِيْنَ هَادُوْا سَمّٰعُوْنَ لِلْكَذِبِ سَمّٰعُوْنَ لِقَوْمٍ آخَرِيْنَ لَمْ يَأْتُوْكَ يُحَرِّفُوْنَ الْكَلِمَ مِنْ بَعْدِ مَوَاضِعِهٖ''(۱)
(اور ان میں سے بھی جو یہودی ہیں جھوٹ کے بڑے سننے والے دوسرے لوگوں کی خاطر، جو آپ کے پاس نہیں آتے، کلام کو اس کے صحیح موقعوں سے بدلتے رہتے ہیں)۔

کلام اللہ کو ہر قسم کی تحریف یا تبدیلی سے محفوظ رکھنے کی غرض سے جمہور علماء امت نے بغیر کسی تبدیلی کے مصحف عثمانی کے رسم الخط کا التزام کیا ہے، خواہ آنے والے ادوار میں خط کا طور طریقہ کتنا ہی تبدیل ہو، زرکشی نے کہا کہ یہ ان کی طرف سے الل ٹپ نہیں تھا بلکہ ایک ثابت شدہ امر کی بنا پر تھا۔ ابو البقا نے ''کتاب اللباب'' میں فرمایا کہ اہل لغت کی ایک جماعت کا خیال یہ ہے کہ ہر کلمہ کی کتابت اس کے لفظ کے مطابق ہوگی سوائے قرآن کریم کے رسم الخط کے، کیونکہ انہوں نے اس سلسلے میں اسی کی پیروی کی ہے جسے انہوں نے ''المصحف الامام'' (رہنما مصحف شریف) میں پایا، اور اشہب نے فرمایا کہ امام مالک رحمۃ علیہ سے دریافت کیا گیا کہ کیا آپ مصحف کو لوگوں کے سیکھے ہوئے حروف ہجاء کے مطابق لکھیں گے؟ تو انہوں نے فرمایا: نہیں، اولین طرز تحریر کے مطابق، اسے ''الدانی'' نے بیان کیا ہے، پھر فرمایا کہ اس میں علماء امت کا کوئی اختلاف نہیں ہے، اور امام احمد نے فرمایا کہ مصحف عثمانی کے رسم الخط کی مخالفت کرنا حرام ہے، یعنی اس کے رسم کی ''یاء'' یا ''واؤ'' یا ''الف'' وغیرہ لکھنے میں اور ابوعبیدہ نے فرمایا کہ ہمارے نزدیک مصحف عثمانی کے حروف کی اتباع اس سنت قائمہ کی طرح ہے جس سے تجاوز کرنا کسی شخص کے لئے جائز نہیں ہے(۱)۔

مگر امام شوکانی کی رائے اس سے مختلف ہے جس کو انہوں نے اپنی تفسیر میں سورہ بقرہ میں اللہ تعالیٰ کے ارشاد: ''اَلَّذِيْنَ يَأْكُلُوْنَ الرِّبٰوا''(۲) کے ضمن میں بیان کیا ہے: انہوں نے فرمایا کہ لوگوں نے اسے مصحف میں واؤ کے ساتھ لکھا ہے یہ محض ایک اصطلاح ہے جس کی پیروی ضروری نہیں، کیونکہ یہ تمام تحریری نقوش ایسے اصطلاحی امور ہیں جن میں اختلاف نہیں کیا جاتا، سوائے اس صورت کہ جس میں اس کے ذریعہ کسی ایسے حرف پر دلالت ہورہی ہو جو اصل کلمہ میں موجود ہو، نیز اسی طرح کی دوسری صورتیں، انہوں نے فرمایا کہ بہرکیف کلمہ کی کتابت اور اس کے تحریری نقش کو اس کے تلفظ کے تقاضہ کے مطابق ہی رکھنا زیادہ بہتر ہے(۳)۔

لیکن قراءت میں ایسا تغیر کرنا جو مصحف عثمانی کے رسم الخط کے خلاف ہو کسی بھی طرح جائز نہیں اور جو وجوہ قراءت صحیح روایت سے ثابت ہیں ان میں تغیر کرنا جائز نہیں اگرچہ مصحف امام میں اس کا احتمال ہو۔

اور الفاظ قرآن میں تحریف سے حفاظت اس سے بھی ہوتی ہے کہ قراءت کا علم رکھنے والے قراء کی زبان سے انہیں سیکھا جائے، اور اس کو محض قرآن کریم میں دیکھ کر سیکھ لینا مناسب نہیں۔

اور قرآن کریم کی ایسی تفسیر بیان کرکے جو اس سے مقصود نہ ہو، معنی کو بدل دینا سنگین نوعیت کی تحریف ہے۔

یہ بات معلوم ہوچکی ہے کہ قرآن کی تفسیر یا تو قرآن کے ذریعہ واجب ہے یا سنت صحیحہ کے ذریعہ یا عربی زبان کا علم رکھنے

(۱) سورۂ مائدہ/۴۱۔

(۱) البرہان فی علوم القرآن ۱/۳۷۶، ۳۸۰، القاہرہ عیسی الحلبی ۱۳۷۶ھ
الاتقان فی علوم القرآن للسیوطی ۲/۱۶۷ القاہرہ مصطفی الحلبی ۱۳۵۴ھ۔
(۲) سورۂ بقرہ/۲۷۵۔
(۳) فتح القدیر للشوکانی ۱/۲۶۵ الطبع مصطفی الحلبی قاہرہ ۱۳۴۹ھ۔

والوں کے لئے جو عربی زبان کے تقاضے کے مطابق ہو، اور محض رائے سے اس کی تفسیر کرنا شرعاً جائز نہیں ہے، اس لئے کہ نبی ﷺ نے ارشاد فرمایا: "من قال في القرآن برأيه فأصاب فقد أخطأ"(١) (جس نے قرآن کے متعلق اپنی رائے سے درست بات بھی کہی تو اس نے غلطی کی)۔

اور اگر خواہشات کی موافقت اور اس کی تائید کے لئے تحریف کی جائے تو ایسا کرنے والا شخص سخت گمراہ اور دوسروں کو گمراہ کرنے والا ہوگا، کیونکہ کتاب اللہ پر ایمان کا مطلب یہ ہے کہ کتاب اللہ کو اس طرح متبوع مانا جائے کہ مومن اس کا امر بجالائے اور اس کی ممانعت کے پاس رک جائے، نہ یہ کہ اس کو اپنی خواہشات کے تابع بنایا جائے جیسا کہ بعض گمراہ فرقوں نے اسے ایسا کردیا ہے۔

یہ حکم معنی کی اس تبدیلی اور تحریف سے متعلق ہے جسے مفسر جان بوجھ کر کرتا ہے، جہاں تک غلطی سے معنی میں تبدیلی پیدا کردینے والی تفسیر کا تعلق ہے تو مناسب ہے کہ اس سے بھی بچا جائے، کیونکہ تفسیر کا کام قرآن، سنت اور عربی زبان کا عالم ہی انجام دے سکتا ہے جو اصول تفسیر کو سیکھ چکا ہو قرآن کے ناسخ ومنسوخ کے درمیان تمیز کرسکتا ہو اور عموم وخصوص اور ان کے علاوہ دیگر امور کو جن سے مفسر کا واقف ہونا ضروری ہے، جانتا ہو(٢)۔

ب- احادیث نبویہ میں تحریف وتصحیف:

تصحیف کا حکم:

٦- محدثین فرماتے ہیں کہ صحیح قول کے مطابق صورت حدیث کو سند

(١) حدیث: "من قال في القرآن برأيه" کی روایت ترمذی (٥/٢٠٠ الحلبی) نے کی ہے اور فرمایا کہ یہ حدیث غریب ہے اور سہیل بن ابی حزم کے متعلق بعض اہل علم نے کلام کیا ہے۔

(٢) الإتقان في علوم القرآن ٢/١٧٥ اور اس کے بعد کے صفحات۔

اور متن کے اعتبار سے جان بوجھ کر بدلنا جائز نہیں ہے، مگر مدلولات الفاظ سے واقف شخص کے لئے جو اس امر سے واقف ہو کہ معنی کس طرح تبدیل ہوتے ہیں، تو ایسے شخص کے لئے تغیر کرنا جائز ہے، بشرطیکہ معنی کو تبدیل کرنے سے اجتناب کرے اور بالارادہ تصحیف روایت بالمعنی کی ایک قسم ہے(١)۔

جہاں تک غلطی سے ہونے والی تصحیف وتحریف کا تعلق ہے تو جس شخص کی روایت میں اس قسم کی کچھ فاش غلطیاں ہوں اس کے متعلق کہا جائے گا یہ سیئ الضبط (کمزور حافظہ والا) ہے، ایسے شخص کی حدیث کو ترک کردیا جائے گا اور اسے نہیں لیا جائے گا، ابو احمد العسکری نے عبد اللہ بن الزبیر الحمیدی سے نقل کیا ہے کہ وہ غفلت جس کی وجہ سے روایت قابل رد ہوجاتی ہے، ایسے شخص کی غفلت ہے جو ایسا خوش فہم ہو کہ جھوٹ کو نہ جانتا ہو، بایں طور کہ اس کی تحریر میں کوئی غلطی ہو اور اس سے اس سلسلے میں کہا جائے تو وہ لوگوں کے کہنے کے مطابق حدیث بیان کرے اور لوگوں کے کہنے پر اپنی تحریر میں تبدیلی کردے اور ان دونوں کے فرق کو نہ جانے، یا ایسی فاش غلطی کرے جس سے معنی تبدیل ہوکر غیر معقول ہوجائے، یحیی بن معین سے نقل کیا گیا ہے، وہ فرماتے ہیں کہ جو شخص تم سے حدیث بیان کرے اور وہ صحیح اور غلط کے درمیان فرق نہ جانتا ہو تو وہ اس کا اہل نہیں کہ اس سے حدیث لی جائے(٢)۔

اگر اس طرح کی غلطی کبھی کبھار ہو یا کم ہو اور زیادہ بڑی نہ ہو تو اس سے راوی مجروح نہیں ہوگا، امام احمد نے فرمایا کہ خطا اور تصحیف سے بری کون ہے؟(٣)۔

(١) شرح نخبة الفكر للملا علي القاري الحنفي رص ١٤٥۔

(٢) تصحيفات المحدثين ١/١٢۔

(٣) تدريب الراوي رص ٣٨٤، شرح مقدمہ ابن الصلاح رص ٢٨٢۔

اور جہاں تک اس حدیث کا تعلق ہے جس میں تصحیف ہوئی ہو تو اگر یہ تصحیف متن حدیث میں ہوئی ہوتو وہ موضوع سے قریب ہوگی، اور اگر سند میں ہوئی ہوتو وہ حدیث اس سند کی بنا پر ضعیف قرار پائے گی (۱)۔

تصحیف کی اصلاح:

۷- ''مقدمہ ابن صلاح'' اور ''الباعث الحثیث'' میں ہے کہ اگر شیخ غلطی کرے تو درست یہ ہے کہ سننے والا درست طریقہ پر اس سے اس کی روایت کرے۔ یہ اوزاعی، ابن المبارک اور جمہور سے منقول ہے۔

اور ابن سیرین سے نقل کیا گیا ہے کہ وہ اسی طرح غلط صورت میں اس کی روایت کرے گا، ابن الصلاح نے فرمایا کہ یہ اتباع لفظ کے نقطہ نظر میں غلو ہے۔

اور قاضی عیاض نے فرمایا کہ جس طریقہ پر عمل جاری ہے وہ یہ ہے کہ وہ اسی طرح نقل کرتے ہیں جس طرح انہیں روایت پہنچی ہے۔ اور وہ اپنی کتابوں میں کوئی تغیر نہیں کرتے، جیسا کہ صحیحین اور مؤطا میں ہوا ہے، مگر اہل علم حاشیہ میں اس کی طرف رہنمائی کردیتے ہیں، اور ان میں سے بعض وہ ہیں جنہوں نے کتابوں میں تغیر اور ان کی اصلاح کی جسارت کی ہے۔ اور بہتر یہ ہے کہ تغیر واصلاح کا دروازہ بند کردیا جائے تاکہ اس کی جسارت ایسا شخص نہ کرسکے جو اس کو اچھی طرح انجام نہیں دے سکتا، اور عبداللہ بن امام احمد سے مروی ہے کہ ان کے والد فاش غلطی کی اصلاح فرمایا کرتے تھے، اور ہلکی و پوشیدہ غلطی پر خاموش رہتے۔

اور ابن کثیر نے فرمایا کہ بعض لوگ ایسے ہیں کہ جب کسی شیخ سے غلط روایت سنتے ہیں تو ان کی روایت چھوڑ دیتے ہیں، کیونکہ اگر وہ اس کا اتباع کریں تو نبی ﷺ اپنے کلام میں غلطی نہیں کرتے تھے۔ اور اگر صحیح طریقہ پر اس سے اس کی روایت کریں تو اس نے ان سے اس طرح سنا نہیں ہے (۱)۔

قرآن وحدیث کے علاوہ میں تصحیف وتحریف:

۸- وثائق اور دستاویزات وغیرہ میں عمداً تصحیف وتحریف کرنا ایک قسم کی تزویر (جھوٹ کی ملمع کاری) ہے اور اس کا حکم یہ ہے کہ وہ حرام ہے اگر اس کے ذریعہ سے کسی کا حق ساقط ہورہا ہو، یا اپنے لئے یا کسی اور کے لئے ایسا حق ثابت کیا جارہا ہو جس کا وہ مستحق نہیں، یا کسی شخص کو ناحق نقصان پہنچایا جارہا ہو اور جو شخص ایسا کرے وہ مستحق تعزیر ہے (۲)۔

دیکھئے: ''تزویر''۔

تحریف وتصحیف سے بچنا:

۹- محدثین نے ایسے طریقے بیان کئے ہیں جن کے ذریعہ تصحیف وتحریف سے بچا جاسکتا ہے، ان میں سے چند یہ ہیں:

اول: ماہر اہل علم کی زبانی علم حاصل کرنا، کیونکہ تصحیف زیادہ تر صورت میں حرف کے باہم مشابہ ہونے کی وجہ سے پیدا ہوتی ہے، چنانچہ ایک کلمہ ایک سے زائد طریقوں پر پڑھا جاتا ہے، لہذا راوی اگر اس کو اپنے شیخ کی زبانی سیکھے گا تو صحیح طریقہ پر سیکھے گا (۳)۔

دوم: روایت کردہ علم کو لکھ لینا، اور لکھے ہوئے کو یاد کرلینا تاکہ

---

(۱) کشاف اصطلاحات الفنون رص ۸۳۶۔

(۱) الباعث الحثیث رص ۱۵۱، طبع سوم القاہرہ، محمد علی صبیح، شرح الفیۃ العراقی رص ۱۷۵، ۱۸۲۔

(۲) ابن عابدین ۴؍ ۳۹۵، القلیوبی ۴؍ ۲۰۵۔

(۳) الباعث الحثیث رص ۱۴۵، مقدمہ ابن الصلاح رص ۲۲۹۔

دوسرے کسی علم سے اس کا اختلاط نہ ہوجائے اور یہ اس لئے کہ صرف حافظہ پر اعتماد کرنا کافی نہیں، بعض سلف نے فرمایا کہ علم کو قلم بند کرلو۔

سوم: تحریر میں منقوط الفاظ پر نقطوں کی تکمیل تاکہ ہم شکل حرف مثلاً با، تا، ثا، نون، یا، اسی طرح فاء، اور قاف میں امتیاز ہوسکے، اور جہاں تحریف کا اندیشہ ہو وہاں اعراب لگالینا، بسا اوقات کلمات کے ذریعہ ضبط حرکات کی ضرورت پڑتی ہے مثلاً ان کا قول: "البر: باء موحدہ کے کسرہ اور راء مہملہ کے ساتھ"۔

چہارم: علوم لغت میں ماہر ہونا، کیونکہ ان کے ذریعہ زیادہ تر تحریف وتصحیف واضح ہوجاتی ہے (۱)۔

علماء نے علم حدیث، اسماء الرجال اور اسانید وغیرہ کی کتابوں میں ان مقامات کی نشاندہی کی غرض سے جہاں تصحیف وتحریف کا امکان ہوتا ہے مخصوص کتابیں تصنیف فرمائی ہیں، اگر طالب علم ان کو پڑھ لے تو غلطی اور تحریف سے محفوظ رہے گا (۲)۔

اور کتب حدیث وغیرہ میں عملاً پیش آنے والی غلطیوں کی توضیح کے لئے انہوں نے دوسری کتابیں بھی تصنیف فرمائی ہیں (۳)۔

اور انہوں نے علم اصول حدیث سے متعلق اپنی کتابوں میں تصحیف سے آگاہ کیا ہے، اور اس سے متعلق پیش آچکی بہت سی ایسی مثالیں ذکر فرمائی ہیں جن کے ذریعہ اس باب میں مقامات لغزش سے آگاہی حاصل ہوجاتی ہے (۴)۔

---

(۱) شرح الفیۃ العراقی ۲/ ۱۷۴، فاس، المطبعۃ الجدیدہ ۱۳۵۴ھ۔

(۲) ان میں سے ایک قاضی عیاض کی مشارق الانوار اور ابوعلی الغسانی کی تقیید المہمل ہے۔

(۳) ان ہی میں سے حمزہ بن الحسن الاصفہانی کی "التنبیہ علی حدوث التصحیف" اور عسکری کی "ما یقع فیہ التصحیف والتحریف" ہے اور ان ہی کی ایک کتاب تصحیفات المحدثین ہے اور خطابی کی اصلاح خطأ المحدثین ہے۔

(۴) مثال کے طور پر اس سلسلے میں دیکھئے: الباعث الحثیث رص ۱۷۰، ۱۷۴، بغدادی کی الکفایہ رص ۱۴۶، ۱۴۹ وغیرہ جیسی کتابیں جن کا اس بحث میں حوالہ

اسی طرح انہوں نے اس سے بھی آگاہ کیا ہے کہ شیخ اپنی حدیث کو غلطی کرنے والے اور تصحیف کرنے والے کے پڑھنے کی کیفیت کے ساتھ بیان کرے (۱)۔

اور انہوں نے ضبط روایت، ساعت، کتابوں سے نقل، سنا کر لکھنے اور اصل سے تقابل کرنے کی کیفیت سے متعلق وہ طریقے بیان کئے ہیں جو ان کے نزدیک جلیل القدر ائمہ سے منقول طریقوں کے استقراء سے ثابت ہیں، نیز روایت بالمعنی وغیرہ کے وہ ضوابط جن سے روایت کا ضبط متحقق ہوتا ہے تاکہ حدیث اپنی اس وضع سے نہ ہٹے جس پر وہ تھی (۲)۔

اور تحریر شدہ کلام کو تحریف سے بچانے کی غرض سے جن لوگوں نے اس کے ضبط پر گفتگو کی ہے ان ہی میں سے وہ حضرات بھی ہیں جنہوں نے اصول فتوی کے سلسلے میں گفتگو کی ہے، چنانچہ انہوں نے فرمایا کہ اگر جواب کے کاغذ میں فتوی کی جگہ تنگ پڑجائے تو دوسرے کاغذ میں جواب لکھنا مناسب نہیں، کیونکہ اس میں فتوی کے خلاف حیلہ کا اندیشہ ہے، اسی لئے مناسب ہے کہ رقعہ میں مفتی کا کلام آخری سطر تک متصل رہے اور درمیان میں کوئی خالی جگہ نہ چھوڑے، کیونکہ اندیشہ ہے کہ سوال کرنے والا اس میں اپنی کوئی ایسی غرض لکھ دے جو نقصان دہ ہو۔

نیز انہوں نے فرمایا کہ: اگر مفتی سوال کے پرزہ میں بعض سطروں کے درمیان یا اس کے آخر میں کوئی خالی جگہ دیکھے تو اس پر خط کھینچ دے اور اس کو مشغول کردے، اس لئے کہ بعض دفعہ کوئی شخص مفتی کے ساتھ برائی کا ارادہ رکھتا ہے اور اس کے فتوی دینے کے بعد اس خالی جگہ میں وہ ایسی باتیں لکھ لیتا ہے جو فتوی میں فساد پیدا کرنے

= دیا جاتا ہے۔

(۱) شرح الفیۃ العراقی ۲/ ۱۷۴۔

(۲) شرح الفیۃ العراقی ۲/ ۱۵۷ اور اس کے بعد کے صفحات۔

والی ہوتی ہیں۔ اور مناسب ہے کہ جواب واضح اور درمیانی قسم کی تحریر میں لکھا جائے اور اس کی سطریں، تحریر اور خط ایک دوسرے سے قریب رہیں، تا کہ کوئی شخص اس میں جھوٹ کی آمیزش نہ کر سکے (۱)۔

اور تمام تفصیلات جیسا کہ مخفی نہیں، وثیقہ نویسی، اور شہادتوں اور ان تمام دستاویزات کو ضبط تحریر میں لانے پر منطبق ہوتی ہیں جن کے ذریعہ حقوق ثابت ہوتے ہیں۔

تحریق

دیکھئے: ''إحراق''۔

(۱) صفۃ الفتوی والمفتی والمستفتی رص ۵۸، ۵۹، ۳۶ دمشق المکتب الاسلامی ۱۳۸۰ھ۔

تحریم

تعریف:

۱ - لغت میں تحریم تحلیل کے خلاف اور اس کی ضد ہے، اور حرام حلال کی ضد ہے۔ کہا جاتا ہے: **حرم علیه الشيء حرمة و حراما** (اس پر ایک چیز حرام ہوگئی)۔

اور حرام: وہ ہے جس کو اللہ تعالی نے حرام قرار دیا ہو، اور ''المحرم'' کا معنی ہے: حرام۔ اور محارم: وہ چیزیں ہیں جن کو اللہ تعالی نے حرام قرار دیا ہے۔ اور "**أحرم بالحج أو العمرة أوبهما**" اس وقت بولتے ہیں جب کوئی شخص تلبیہ کو بآواز بلند ادا کر کے احرام میں داخل ہوجائے، اس کے بعد اس پر بہت سی ایسی چیزیں حرام ہوجائیں گی جو اس سے قبل حلال تھیں جیسے شکار، اور عورتیں اور اس کو اب ان تمام چیزوں سے اجتناب کرنا ہوگا جن سے شریعت نے منع کیا ہے جیسے، خوشبو، نکاح اور شکار وغیرہ اور ان سب میں اصل ممنوع ہونا ہے، گویا احرام باندھنے والا شخص ان تمام چیزوں سے باز رہے گا۔ اور اسی سے نماز سے متعلق یہ حدیث ہے: ''**تحريمها التكبير**''(۱) (نماز کا تحریمہ تکبیر ہے)، گویا کہ نمازی شخص تکبیر اور نماز میں داخل ہونے کے ذریعہ نماز کے کلام اور اس کے افعال کے دائرہ سے خارج کلام اور افعال سے رک جاتا ہے، اسی لئے تکبیر کو تحریم کہا گیا ہے،

(۱) حدیث: "الصلاة تحريمها التكبير" کی روایت ترمذی (۹/۱ طبع الحلبی) اور حاکم (۱۳۲/۱ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے اور اس کو صحیح قرار دیا ہے اور ذہبی نے ان کی موافقت کی ہے۔

کیونکہ وہ نمازی کو ان سب چیزوں سے روک دیتی ہے۔

اور احرام بھی تحریم کے معنی میں آتا ہے، چنانچہ أحرم اور حرّم دونوں ایک ہی معنی میں استعمال ہوتے ہیں [۱]۔

اور یہ اصولیین کی اصطلاح میں اللہ تعالی کا وہ خطاب ہے جو یقینی طور پر کسی کام سے رکنے کا تقاضا کرتا ہو، بایں طور کہ اس کا کرنا قطعاً جائز نہ ہو [۲]۔

یہ اہل اصول میں سے متکلمین کی اصطلاح کے مطابق ہے۔ اور حنفی اصولیین نے اس کی تعریف یوں کی ہے: ''وہ یہ ہے کہ کسی دلیل قطعی کی بنا پر کسی فعل سے رکنے کا مطالبہ کیا جائے'' [۳] جیسا کہ اللہ تعالی کے ارشاد میں ہے: "یَا أَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَیْسِرُ وَالأَنْصَابُ وَالأَزْلاَمُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّیْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّکُمْ تُفْلِحُونَ" [۴] (اے ایمان والو! شراب اور جوا اور بت اور پانسے تو بس نری گندی باتیں ہیں، شیطان کے کام سو اس سے بچے رہو تاکہ فلاح پاؤ)، چنانچہ اس جگہ تحریم اور باز رہنے کا حکم قرآن کے نص قطعی سے ثابت ہے۔ اسی طرح اللہ تعالی کے ارشاد: ''وَحَرَّمَ الرِّبَا'' میں ربا کا حرام قرار دیا جانا ہے [۵]۔

البرکی نے اپنی ''التعریفات الفقہیہ'' میں تحریم کی تعریف کرتے ہوئے فرمایا کہ یہ کسی شئی کو حرام کر دینا ہے۔ اور نماز کی تکبیر اولی کو تحریمہ کے ساتھ اس لئے خاص کیا گیا ہے کہ وہ نماز شروع کرنے سے پہلے کی تمام حلال چیزوں کو حرام کر دیتی ہے، بقیہ دوسری تکبیرات ایسا نہیں کرتیں [۶]۔

(۱) لسان العرب، مختار الصحاح مادۂ ''حرم''۔
(۲) جمع الجوامع ۱/ ۸۰۔
(۳) شرح مسلم الثبوت للانصاری ۱/ ۸۵۔
(۴) سورۂ مائدہ/ ۹۰۔
(۵) سورۂ بقرہ/ ۲۷۵۔
(۶) التعریفات الفقہیہ للبرکی۔ الرسالۃ الرابعۃ ص ۲۲۱۔

علاوہ ازیں جب تحریم کا صدور غیر شارع سے ہو تو اس کا ایک دوسرا اطلاق ہے، جیسے شوہر کا اپنی بیوی کو اپنی ذات پر حرام کرنا، یا بعض مباح چیزوں کو قسم یا دوسری چیزوں کے ذریعہ حرام کرنا، اس موقع پر اس کا مفہوم ہوتا ہے: روکنا۔

متعلقہ الفاظ:

کراہت (ناپسند کرنا):

۲ - کراہت اور کراہیت شارع کا وہ خطاب ہے جو غیر قطعی طور پر کسی کام سے رکنے کا تقاضا کرتا ہو، جیسے صحیحین کی حدیث میں ہے: "إذا دخل أحدکم المسجد فلا یجلس حتی یصلي رکعتین" [۱] (جب تم میں کا کوئی شخص مسجد میں داخل ہو تو دو رکعت نماز پڑھے بغیر نہ بیٹھے)، اور ابن ماجہ وغیرہ کی روایت میں ہے: "لا تصلوا في أعطان الإبل فإنها خلقت من الشیاطین" [۲] (اونٹ کے بیٹھنے کی جگہ نماز نہ پڑھو، کیونکہ وہ شیطان سے پیدا کیا گیا ہے)۔

اور تحریم اور کراہت تحریم دونوں میں قدر مشترک باز نہ رہنے کی صورت میں عذاب کا مستحق ہونا ہے، مگر اس اعتبار سے دونوں جدا ہیں کہ تحریم وہ ممانعت ہے جس سے باز رہنا دلیل قطعی کی بنا پر یقینی طور پر ثابت ہو، اور مکروہ وہ ہے جس سے رکنا دلیل ظنی کی بنا پر راجح قرار پائے [۳]۔

(۱) حدیث: "إذا دخل أحدکم المسجد فلا یجلس ......" کی روایت بخاری (الفتح ۳/ ۴۸ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/ ۴۹۵ طبع الحلبی) نے کی ہے۔
(۲) جمع الجوامع ۱/ ۸۰، شرح مسلم الثبوت للانصاری ۱/ ۵۸۔
حدیث: "لا تصلوا في أعطان الإبل ......" کی روایت ابوداؤد (۱/ ۳۳۱ طبع عزت عبید دعاس) اور ابن ماجہ (۱/ ۲۵۳ طبع الحلبی) نے کی ہے اور مغلطائی نے اس کو صحیح قرار دیا ہے جیسا کہ فیض القدیر (۴/ ۲۰۰ المکتبۃ التجاریہ) میں ہے۔
(۳) شرح مسلم الثبوت للانصاری ۱/ ۵۷، ۵۸، التعریفات للجرجانی۔

اور ''مراقی الفلاح'' میں ہے کہ مکروہ وہ ہے جس میں ممانعت دلیل ظنی کی بناپر ہو، اور اس کی دو قسمیں ہیں: ایک مکروہ تنزیہی جو حلال سے زیادہ قریب ہے اور دوسری مکروہ تحریمی جو حرام سے زیادہ قریب ہے، اگر کسی کام کا کرنا ترک واجب کو مستلزم ہو تو وہ مکروہ تحریمی ہے اور اگر ترک سنت کو مستلزم ہو تو وہ مکروہ تنزیہی ہے، مگر اس کی کراہت شدید ہونے اور تحریم سے قریب ہونے میں سنت کے مؤکد ہونے کے اعتبار سے مختلف ہوگی (۱)۔

اجمالی حکم:

شارع کی تحریم اپنی تفصیل میں اصولی اصطلاح سے مربوط ہے، اور جہاں تک مکلف کی طرف سے کسی حلال چیز کے حرام قرار دیئے جانے کا تعلق ہے تو اس سے مندرجہ ذیل احکام متعلق ہیں:

اول-بیوی کی تحریم:

۳- جس شخص نے اپنی بیوی سے کہا کہ تو میرے اوپر حرام ہے تو اس سے اس کی نیت کے متعلق دریافت کیا جائے گا، اگر وہ کہے کہ میں نے جھوٹ کا ارادہ کیا تھا تو اس کے قول کا اعتبار ہوگا، اس لئے کہ اس نے اپنے کلام کی حقیقت مراد لی ہے اور ایک قول یہ ہے کہ قضاءً اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی، کیونکہ یہ ظاہر میں یمین ہے، اس لئے کہ حلال کی تحریم نص کی بناپر یمین ہے اور وہ اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے: ''يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ لِمَ تُحَرِّمُ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكَ'' (۲) (اے نبی جس چیز کو اللہ نے آپ کے لئے حلال کیا ہے اسے آپ کیوں حرام کر رہے ہیں) تا ''قَدْ فَرَضَ اللَّهُ لَكُمْ تَحِلَّةَ أَيْمَانِكُمْ'' (۳) (اللہ نے تمہارے لئے تمہاری قسموں کا کھولنا مقرر کردیا ہے)، لہذا ظاہر کے خلاف نیت کرنے میں قضاءً اس کی بات نہیں مانی جائے گی۔ یہی درست ہے جیسا کہ اس پر عمل اور فتوی ہے۔

اور اگر وہ کہے کہ میں نے طلاق مراد لی تھی تو ایک طلاق بائن ہوگی، الا یہ کہ وہ تین طلاقوں کی نیت کرے۔

اور اگر وہ کہے کہ میں نے ظہار مراد لی تھی تو امام ابوحنیفہ اور امام ابو یوسف کے نزدیک یہ ظہار ہوگا اور امام محمد فرماتے ہیں کہ ظہار نہیں ہوگا، اس لئے کہ محرمہ کے ساتھ تشبیہ جو ظہار میں رکن ہے، مفقود ہے، اور شیخین کی دلیل یہ ہے کہ اس نے حرمت کو مطلق رکھا، اور ظہار میں بھی ایک قسم کی حرمت پائی جاتی ہے اور مطلق میں مقید کا احتمال ہوتا ہے۔

اور اگر وہ کہے کہ میں نے تحریم مراد لی تھی یا میں نے کچھ مراد نہیں لیا تھا تو یہ یمین ہے، وہ اس کے ذریعہ ایلا کرنے والا ہوگا۔ اور بعض حنفیہ کہتے ہیں کہ عرف کی بناء پر لفظ تحریم سے بلا نیت طلاق مراد ہوگی، کیونکہ لوگوں کے درمیان یہ عرف قائم ہے کہ ہمارے زمانے میں لوگ اس لفظ سے طلاق مراد لیتے ہیں۔ ابو اللیث نے یہی فرمایا ہے (۱)۔

اور اگر اپنی بیوی سے کہے کہ میں تیرے اوپر حرام ہوں، اور طلاق کی نیت کرے تو وہ مطلقہ ہوجائے گی (۲)۔

اور اگر اس سے کہے کہ تو میرے اوپر میری ماں کی پشت کی طرح حرام ہے اور وہ اس سے طلاق یا ایلاء کی نیت کرے تو امام ابوحنیفہ کے نزدیک اس سے صرف ظہار ہی ہوگا۔ اور حضرات صاحبین نے فرمایا کہ اس کی نیت کا اعتبار ہوگا، کیونکہ لفظ ان تمام کا احتمال رکھتا ہے، مگر امام محمد کی رائے یہ ہے کہ اگر اس نے طلاق کی نیت کی ہے تو ظہار نہ ہوگا، اور امام ابو یوسف کے نزدیک دونوں واقع

(۱) حاشیۃ الطحطاوی علی مراقی الفلاح رص ۱۸۸، ۱۸۹۔
(۲) سورۂ تحریم ر ۱۔
(۳) سورۂ تحریم ر ۲۔

(۱) فتح القدیر ۳ر ۱۹۶، ۱۹۷ طبع دار صادر۔
(۲) فتح القدیر ۳ر ۷۱۔

ہوں گے اور امام ابوحنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ یہ لفظ ظہار کے لئے صریح ہے، لہذا اس میں اس کے علاوہ کا احتمال نہیں ہے (۱)۔

اور اگر صراحۃً لفظ ظہار کا استعمال کرے، چنانچہ اپنی بیوی سے کہے: ''أنت عليّ كظهر أمي'' تو اس سے ظہار ہی مراد لیا جائے گا اور اس کی وجہ سے اس کی بیوی اس پر حرام ہوجائے گی اور اس سے وطی کرنا، اس کو چھونا اور اس کو بوسہ لینا جائز نہ ہوگا، یہاں تک کہ وہ کفارۂ ظہار ادا کردے، اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: ''وَالَّذِيْنَ يُظَاهِرُوْنَ مِنْ نِسَائِهِمْ ثُمَّ يَعُوْدُوْنَ لِمَا قَالُوْا فَتَحْرِيْرُ رَقَبَةٍ مِّنْ قَبْلِ أَنْ يَّتَمَاسَّا'' (۲) تا اللہ تعالی کے قول: ''فَمَنْ لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَّتَمَاسَّا فَمَنْ لَّمْ يَسْتَطِعْ فَإِطْعَامُ سِتِّيْنَ مِسْكِيْنًا'' (۳) (اور جو لوگ اپنی بیویوں سے ظہار کرتے ہیں پھر اپنی کہی ہوئی بات کی تلافی کرنا چاہتے ہیں تو ان کے ذمہ ایک غلام کا آزاد کرنا ہے قبل اس کے کہ باہم دونوں اختلاط کریں)، پھر جس کو یہ میسر نہ ہو تو قبل اس کے کہ دونوں باہم اختلاط کریں اس کے ذمہ دو متواتر مہینوں کے روزے ہیں، پھر جس سے یہ بھی نہ ہوسکے تو اس کے ذمہ کھلانا ہے ساٹھ مسکینوں کو)۔

اگر کفارہ ادا کرنے سے قبل اس نے اپنی بیوی سے مجامعت کرلی تو اللہ تعالی سے مغفرت طلب کرے گا۔ اور پہلے کفارہ کے علاوہ کوئی اور چیز اس پر واجب نہ ہوگی، اور اب کفارہ کی ادائیگی سے قبل دوبارہ مجامعت نہیں کرے گا، اس لئے کہ نبی علیہ السلام نے اس شخص سے جس نے کفارۂ ظہار کی ادائیگی کے درمیان اپنی بیوی سے مجامعت کرلی تھی فرمایا: ''فاعتزلها حتى تكفر عنك'' (۴)

(۱) فتح القدیر ۳/۲۳۱۔
(۲) سورۂ مجادلہ/۳۔
(۳) سورۂ مجادلہ/۴۔
(۴) حدیث: ''فاعتزلها حتى تكفر عنك'' کی روایت ابوداؤد (۲/۶۶۶

(تو اس سے الگ رہ یہاں تک کہ کفارہ ادا کرے) اور اگر کوئی اور چیز اس پر واجب ہوتی تو ضرور اس پر تنبیہ فرماتے (۱)۔

اور اگر وہ کہے کہ تو میری ماں کی طرح میرے لئے حرام ہے، تو اس میں طلاق وظہار دونوں کا احتمال ہے۔

اور اگر وہ کہے کہ میری نیت ظہار یا طلاق کی تھی تو اس کی نیت کا اعتبار کیا جائے گا، کیونکہ اس میں دونوں کا احتمال ہے یعنی ظہار کا تشبیہ پائے جانے کی وجہ سے اور طلاق کا تحریم کی وجہ سے۔ اور اگر اس کی کوئی نیت نہ ہو تو امام ابو یوسف کے قول کے مطابق ایلاء ہوجائے گا اور امام محمد کے قول کے مطابق ظہار (۲)۔

علاوہ ازیں بیوی کو حرام کرنے کی چار صورتیں ہیں: طلاق ایلاء، لعان اور ظہار۔ اس کے قائل حنفیہ ہیں (۳)۔

۴- مالکیہ کا خیال یہ ہے کہ اگر کسی نے اپنی بیوی سے ''أنت عليّ حرام'' (تو مجھ پر حرام ہے) کہا تو یہ بتات یعنی بینونت کبری ہے (۴)۔

اور اگر اس سے کہے کہ تو میرے لئے ہر اس شی کی طرح ہے جس کو کتاب (قرآن) نے حرام قرار دیا ہے، اور یقیناً کتاب نے مردار، خون اور خنزیر کے گوشت کو حرام کہا ہے، تو گویا اس نے کہا تو مردار اور خون کی طرح ہے، تو اس پر بینونت کبری لازم ہوجائے گی، یہی ابن القاسم اور ابن نافع کا مذہب ہے۔

اور ''المدونہ'' میں ہے: ربیعہ نے فرمایا: جس شخص نے یہ کہا کہ

= طبع عزت عبید دعاس) نے کی ہے اور ابن حجر نے فتح الباری (۹/۴۳۳ طبع السلفیہ) میں اس کو حسن قرار دیا ہے۔
(۱) فتح القدیر ۳/۲۲۶، ۲۲۸، ۲۳۳۔
(۲) فتح القدیر ۳/۲۳۱۔
(۳) فتح القدیر ۳/۱۸۲، ۱۸۳ طبع دار صادر۔
(۴) جواہر الاکلیل ۱/۳۴۶، مواہب الجلیل ۴/۵۷، ۵۸۔

توہر اس چیز کی طرح ہے جس کو کتاب اللہ نے حرام کیا ہے تو وہ ظہار کرنے والا ہوگا اور ابن الماجشون کا یہی قول ہے (۱)۔

۵ - اور شافعیہ نے فرمایا کہ اگر کسی نے اپنی بیوی سے کہا کہ تو میرے لئے حرام ہے یا میں نے تجھے حرام کردیا ہے اور طلاق یا ظہار کی نیت کی تو نیت کردہ شی کا اعتبار ہوگا، اور ان کا مذہب حنفیہ کی طرح ہے اور حنابلہ کی مشہور روایت امام احمد سے یہ ہے کہ اگر طلاق کی نیت کی ہے تو طلاق ہوجائے گی مگر رجعی ہوگی۔ اگر اس نے عدد طلاق کی نیت کی ہے تو جتنی طلاق کی نیت کی ہے اتنی واقع ہوگی، اور ان کی رائے حنفیہ کی رائے کی طرح ہے کہ اگر ظہار کی نیت کی ہے تو ان کے نزدیک بھی ظہار ہوگا جیسا کہ امام صاحب کے نزدیک وہ ظہار ہے۔

اور اگر اس نے طلاق اور ظہار دونوں کی ایک ساتھ نیت کی تو اسے اختیار ہوگا اور وہ ان میں سے جس کو متعین کرے گا وہی متعین ہوگا۔ اور ایک قول یہ ہے کہ طلاق واقع ہوگی، کیونکہ ازالۂ ملک میں طلاق زیادہ قوی ہے، اور ایک قول ہے کہ ظہار ہوگا، کیونکہ اصل نکاح کا باقی رہنا ہے اور طلاق و نکاح ایک ساتھ نہیں رہ سکتے، اس لئے کہ طلاق نکاح کو ختم کردیتی ہے اور ظہار اس کی بقاء کا متقاضی ہے۔

اور اگر اس نے اس عورت کی ذات یا اس کی شرم گاہ یا اس سے وطی کرنے کی تحریم کی نیت کی ہو تو وہ اس پر حرام نہیں ہوگی، ہاں اس پر کفارۂ یمین واجب ہوگا (۲)۔

اور اگر اس نے اپنے قول: ''أنت عليّ حرام''، کو مطلق رکھا اور کچھ نیت نہ کی تو اس میں دو اقوال ہیں:

ان میں سے اظہر یہ ہے کہ کفارہ واجب ہوگا۔ اور اس کا قول: ''أنت عليّ حرام'' وجوب کفارہ میں صریح ہوگا۔

اور دوسرا قول یہ ہے کہ اس پر کچھ بھی واجب نہیں ہے۔ اور یہ لفظ وجوب کفارہ کے لئے کنایہ ہوگا (۱)۔

اور اگر وہ اس سے کہے کہ تو مجھ پر حرام ہے، تو مجھ پر حرام ہے، اور حرام کرنے کی نیت بھی کرے تو اگر یہ بات اس نے ایک ہی مجلس میں کہی یا چند مجلسوں میں کہی اور تاکید کی نیت کی تو اس پر ایک ہی کفارہ واجب ہوگا، اور اگر یہ بات چند مجلسوں میں کہی اور دوبارہ حرمت کی نیت کی تو اصح قول کے مطابق متعدد کفارہ واجب ہوگا اور ایک قول یہ ہے کہ اس پر ایک ہی کفارہ واجب ہوگا، اور اگر مطلق رکھا تو دو قول ہیں (۲)۔

اور اگر کہے کہ تو مجھ پر مردار، خون، شراب اور خنزیر کی طرح حرام ہے، اور کہے کہ میں نے طلاق یا ظہار کا ارادہ کیا ہے تو اس کی تصدیق کی جائے گی اور اگر اس نے حرام کرنے کا ارادہ کیا ہے تو اس پر کفارہ لازم ہوگا، اور اگر مطلق رکھا تو ظاہر نص یہ ہے کہ وہ لفظ ''حرام'' کی طرح ہوگا اور وہ سابقہ اختلاف کے مطابق ہوگا (۳)۔

۶ - اور حنابلہ کی رائے یہ ہے کہ اگر کوئی شخص اپنی بیوی سے کہے: ''أنت عليّ حرام'' یعنی تو مجھ پر حرام ہے، اور اسے مطلق رکھے تو یہ ظہار ہے، کیونکہ یہ بیوی کو بغیر طلاق کے حرام کرنا ہے، لہذا کفارۂ ظہار واجب ہوگا جیسا کہ اس صورت میں جب کوئی شخص کہے کہ تو میری ماں کی پشت کی طرح حرام ہے۔

اور اگر ظہار کے علاوہ کا ارادہ کرے تو امام احمد سے ایک جماعت کی روایت یہ ہے کہ وہ ظہار ہے، خواہ طلاق کی نیت کرے یا نہ کرے۔

---

(۱) الدسوقی علی الشرح الکبیر ۲/ ۲۴۲، ۲۴۳۔

(۲) منہاج الطالبین وحاشیہ قلیوبی ۳/ ۳۲۶، روضۃ الطالبین ۸/ ۲۸، ۲۴۳ طبع المکتب الإسلامی، المغنی لابن قدامہ ۷/ ۱۵۶، ۱۵۷، ۳۴۳۔

(۱) روضۃ الطالبین ۸/ ۲۹۔

(۲) روضۃ الطالبین ۸/ ۳۰، ۳۱۔

(۳) روضۃ الطالبین ۸/ ۳۱۔

اور ایک قول یہ ہے کہ اگر اپنے قول: "أنت عليّ حرام" کے ذریعہ یمین کا ارادہ کرے تو یمین ہوجائے گی اور اس پر کفارۂ یمین واجب ہوگا، چنانچہ حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا: جب کوئی شخص اپنی بیوی کو اپنے اوپر حرام کرلے تو یہ یمین ہے اور وہ یمین کا کفارہ ادا کرے گا، اور فرمایا: "لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُوْلِ اللّٰهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ"(۱) (تمہارے لئے رسول اللہ ﷺ کی زندگی میں بہترین نمونہ ہے)، نیز اس لئے کہ اللہ تعالی نے فرمایا: "يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ لِمَ تُحَرِّمُ مَا أَحَلَّ اللّٰهُ لَكَ تَبْتَغِيْ مَرْضَاتَ أَزْوَاجِكَ وَاللّٰهُ غَفُوْرٌ رَّحِيْمٌ قَدْ فَرَضَ اللّٰهُ لَكُمْ تَحِلَّةَ أَيْمَانِكُمْ"(۲) (اے نبی اللہ نے جس چیز کو آپ کے لئے حلال کیا ہے، آپ اس کو کیوں حرام فرماتے ہیں اپنی بیویوں کی خوشنودی حاصل کرنے کے لئے، اور اللہ تعالی بخشنے والا مہربان ہے۔ اللہ نے تمہارے لئے تمہاری قسموں کا کھولنا مقرر فرمادیا ہے)۔ تو اللہ تعالی نے حرام کو یمین قرار دیا ہے(۳)۔

اور اگر یہ کہے: "أعني بأنت عليّ حرام" "الطلاق" (میری مراد "الطلاق" ہے) تو طلاق ہوگی، امام احمد کی مشہور روایت یہی ہے، اور اگر اس نے اس سے تین کی نیت کی تو تین طلاقیں واقع ہوجائیں گی، کیونکہ اس نے تحریم کی تفسیر کرتے ہوئے الف لام کا استعمال کیا ہے جو استغراق کے لئے ہوتا ہے تو اس میں تمام طلاقیں داخل ہوں گی، اور اگر کہے: أعني به طلاقاً (میری مراد طلاقاً) ہے تو ایک ہی طلاق ہوگی، کیونکہ اس نے طلاق کو نکرہ ذکر کیا ہے، لہذا ایک ہی طلاق ہوگی(۴)۔

(۱) سورۂ احزاب/۲۱۔
(۲) سورۂ تحریم/۱،۲۔
(۳) المغنی لابن قدامہ ۷/ ۱۵۴، ۱۵۶ طبع الریاض الحدیثہ۔
(۴) المغنی لابن قدامہ ۷/ ۱۵۶، ۱۵۷، ۳۴۳۔

اور اگر یہ کہے کہ تو میرے اوپر میری ماں کی پیٹھ کی طرح ہے اور اس سے طلاق مراد لی تو طلاق نہ ہوگی، کیونکہ یہ لفظ ظہار کے لئے صریح ہے، لہذا ظہار کے علاوہ دوسری چیز مراد نہ لی جائے گی اور یہ طلاق کے لئے کنایہ نہ ہوگا جیسا کہ لفظ طلاق ظہار کے لئے کنایہ نہیں ہوتا ہے(۱)۔

اور اگر کہے کہ تو میرے لئے مردار اور خون کی طرح ہے اور اس نے طلاق کی نیت کی تو طلاق ہوجائے گی، اور اس سے جتنی طلاق کی نیت کرے گا اتنی طلاق واقع ہوجائے گی اور اگر کچھ نیت نہ کرے تو ایک ہی طلاق واقع ہوگی۔

اور اگر ظہار کی نیت کرے یعنی اس کو حالت نکاح پر باقی رکھتے ہوئے اپنے اوپر حرام کرنے کا ارادہ کرے تو اس میں ظہار اور عدم ظہار دونوں کا احتمال ہے۔

اور اگر اس نے یمین کی نیت کی یعنی یہ کہ اس سے وطی نہ کرنا مقصود ہو، اس کو حرام کرنا یا طلاق دینا مقصود نہ ہو تو یہ یمین ہے اور اگر کچھ بھی نیت نہ کی ہو تو طلاق نہ ہوگی، کیونکہ یہ نہ تو طلاق کے لئے صریح ہے اور نہ ہی اس نے اس کے ذریعہ طلاق کی نیت کی۔

اور اس صورت میں کیا ظہار ہوگا یا یمین؟ دو اقوال ہیں: ایک یہ ہے کہ وہ ظہار ہوگا اور دوسرا یہ ہے کہ وہ یمین ہوگا(۲)۔

۷ - اور اگر وہ اپنے قول: "أنت عليّ حرام" کے ذریعہ ظہار کی نیت کرے تو وہ ظہار ہے جیسا کہ جمہور فقہاء (امام ابوحنیفہ، امام ابو یوسف، امام شافعی اور امام احمد) کا قول ہے اور اگر اس سے طلاق کی نیت کی تو طلاق ہوگی۔ اور اگر مطلق رکھا تو اس میں دو روایتیں ہیں: ایک یہ ہے کہ یہ ظہار ہے، دوسری یہ ہے کہ یہ یمین

(۱) المغنی لابن قدامہ ۷/ ۱۵۱، ۳۴۳۔
(۲) المغنی لابن قدامہ ۷/ ۱۵۷۔

ہے[1]۔

اور اگر کہے: "أنت عليّ حرام" اور ایک ساتھ طلاق وظہار دونوں کی نیت کرے تو ظہار ہوگا، طلاق نہ ہوگی، کیونکہ ایک ہی لفظ طلاق اور ظہار دونوں کے لئے ایک ساتھ نہیں ہوسکتا، اور اس لفظ سے ظہار کا ہونا اولی ہے، لہذا اسی کی طرف لوٹ جائے گا۔ اور بعض اصحاب شافعی کا خیال ہے کہ اسے اختیار رہوگا، چنانچہ اس سے کہا جائے گا کہ اس میں سے جس کو چاہے اختیار کرلے جیسا کہ ماقبل میں گزر چکا[2]۔

عموماً فقہاء کے درمیان اس سلسلے میں کوئی اختلاف نہیں کہ ظہار کا کفارہ ادا کرنے سے قبل اپنی بیوی سے مجامعت کرنا حرام ہے جیسا کہ اس کا بیان گذر چکا[3]۔

دوم-حلال کو حرام کرنا:

۸ - اشیاء کے اندر اصل اباحت ہے، جب تک کہ اس کے حرام ہونے پر کوئی دلیل قائم نہ ہوجائے۔ شافعیہ اور بعض حنفیہ نے جن میں کرخی بھی ہیں، یہی فرمایا ہے، اور اس کی تائید رسول اللہ ﷺ کے اس ارشاد سے ہوتی ہے: "ما أحلّ الله فهو حلال، وما حرّم فهو حرام، وما سكت عنه فهو عفو، فاقبلوا من الله عافيته، فإن الله لم يكن لينسى شيئا"[4] (جس کو اللہ تعالی نے حلال قرار دیا ہے وہ حلال ہے، اور جس کو حرام قرار دیا ہے وہ حرام ہے، اور جس سے متعلق سکوت فرمایا ہے، وہ معاف ہے، لہذا اللہ کی طرف سے اس معافی کو قبول کرو، کیونکہ اللہ تعالی ایسا نہیں کہ کسی چیز کو بھول جائے)۔ اور طبرانی نے حضرت ثعلبہ سے نقل کیا ہے: "إن الله فرض فرائض فلا تضيعوها، ونهى عن أشياء فلا تنتهكوها، وحدّ حدودا فلا تعتدوها، وسكت عن أشياء من غير نسيان فلا تبحثوا عنها" (اللہ تعالی نے کچھ چیزوں کو بے شک فرض کیا ہے تم لوگ اس کو ضائع مت کرو۔ اور چند چیزوں سے منع فرمایا ہے تم لوگ اس کی خلاف ورزی نہ کرو، اور چند حدود مقرر فرمادی ہیں تم لوگ ان سے تجاوز نہ کرو، اور چند چیزوں کو بغیر بھولے بیان نہیں فرمایا ہے، لہذا تم لوگ اس کے باب میں تکلف میں نہ پڑو، اور ایک روایت میں ہے: "وسكت عن كثير من غير نسيان فلا تتكلفوها رحمة لكم فاقبلوها"[1] (اور بہت سی چیزوں کو بغیر بھولے بیان نہیں کیا، لہذا تم لوگ دشواری میں نہ پڑو۔ یہ تمہارے لئے رحمت ہے تو تم لوگ اس کو قبول کرو) اور ترمذی اور ابن ماجہ نے حضرت سلمانؓ سے نقل کیا ہے کہ نبی ﷺ سے پنیر، گھی اور غذا کے متعلق دریافت کیا گیا تو آپ ﷺ نے فرمایا: "الحلال ما أحلّ الله في كتابه، والحرام ما حرّم الله في كتابه، وما سكت عنه فهو مما عفا عنه"[2] (اللہ تعالی نے اپنی کتاب میں جس کو

---

(۱) المغنی لابن قدامہ ۷/ ۳۴۳، فتح القدیر ۳/ ۱۷ طبع دار صادر، منہاج الطالبین مع حاشیۃ القلیوبی ۳/ ۳۶۲، روضۃ الطالبین ۸/ ۲۸، ۲۴۳ المکتب الإسلامی۔

(۲) المغنی لابن قدامہ ۷/ ۳۴۵، منہاج الطالبین مع حاشیۃ القلیوبی ۳/ ۳۲۶، روضۃ الطالبین ۸/ ۲۸، ۳۴۳ المکتب الإسلامی۔

(۳) المغنی لابن قدامہ ۷/ ۳۴۵، ۳۶۸، فتح القدیر ۳/ ۲۲۶، ۲۲۸، ۲۳۳۔

(۴) حدیث: "ما أحل الله فهو حلال ......" کی روایت بزار (۳/ ۳۲۵، کشف الاستار طبع الرسالہ) نے کی ہے اور اس کی سند ضعیف ہے (میزان الاعتدال للذہبی ۱/ ۴۴۲ طبع الحلبی)۔

(۱) حدیث: "إن الله فرض فرائض فلا تضيعوها ......" کی روایت دارقطنی (۴/ ۱۹۸) نے کی ہے اور اس کی تعلیق میں ہے: نہشل کے بارے میں جو اس کی سند میں ہے، اسحاق بن راہویہ کا خیال ہے کہ وہ کذاب ہے اور ابوحاتم اور نسائی نے کہا کہ وہ متروک ہے۔

(۲) الاشباہ والنظائر للسیوطی رص ۶۵، الاشباہ والنظائر لابن نجیم رص ۶۶، ۲۷۔
حدیث: "الحلال ما أحل الله في كتابه" کی روایت ترمذی (۴/ ۲۲۰ طبع الحلبی) اور حاکم (۴/ ۱۱۵ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے اور اس کے ایک راوی کے ضعیف ہونے کی وجہ سے ذہبی نے اس کو ضعیف قرار دیا ہے۔

حلال کیا ہے وہ حلال ہے، اور اپنی کتاب میں جس کو حرام کیا ہے وہ حرام ہے، اور جن چیزوں کو بیان نہیں کیا وہ ان چیزوں میں ہے جن کو معاف کر دیا ہے)۔

اور حلال کو حرام کرنے کے متعلق اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان نازل ہوا ہے: "يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ لِمَ تُحَرِّمُ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكَ"[1] تا "قَدْ فَرَضَ اللَّهُ لَكُمْ تَحِلَّةَ أَيْمَانِكُمْ"[2]۔

چنانچہ صحیح مسلم میں حضرت عائشہؓ سے روایت ہے کہ نبی ﷺ حضرت زینب بنت جحش کے پاس قیام فرمایا کرتے تھے اور ان کے پاس شہد نوش فرماتے۔ وہ کہتی ہیں کہ میں نے اور حفصہ نے اس بات پر اتفاق کر لیا کہ ہم میں سے جس کے پاس رسول اللہ ﷺ تشریف لائیں تو وہ کہے کہ آپ سے مغافیر کی بو آرہی ہے۔ کیا آپ نے مغافیر استعمال فرمایا ہے؟ چنانچہ رسول اللہ ﷺ ہم میں سے ایک کے پاس تشریف لائے تو اس نے آپ سے یہی کہا۔ آپ ﷺ نے فرمایا کہ میں نے زینب بنت جحش کے پاس شہد پیا ہے، اور اب ہرگز نہ پیوں گا، اس پر اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد نازل ہوا: "لِمَ تُحَرِّمُ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكَ"،[3] تا "إِنْ تَتُوبَا"[4] (اے نبی جس چیز کو اللہ نے آپ کے لئے حلال کیا ہے آپ اس کو کیوں حرام فرماتے ہیں)، (اگر تم دونوں (یعنی عائشہ وحفصہ) توبہ کر لو)۔

اور ایک روایت میں ہے کہ جن کو آپ نے حرام کیا تھا وہ ماریہ قبطیہ تھیں، چنانچہ ہیثم بن کلیب نے حضرت عمرؓ سے روایت کی ہے، وہ فرماتے ہیں کہ آپ ﷺ نے حضرت حفصہؓ سے فرمایا: "لا تخبري

(۱) سورہ تحریم/۱۔
(۲) سورہ تحریم/۲۔
(۳) سورہ تحریم/۱۔
(۴) آیت کریمہ: "يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ لِمَ تُحَرِّمُ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكَ" کی شان نزول والی حدیث کی روایت مسلم (۱۱۱۰/۲ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

أحدًا وإن أم إبراهيم (يعني مارية) عليّ حرام" (کسی سے نہ کہنا، ام ابراہیم یعنی ماریہ میرے لئے حرام ہے) تو انہوں نے کہا کہ جس کو اللہ تعالیٰ نے آپ کے لئے حلال کیا ہے آپ اس کو حرام کر رہے ہیں؟ اس پر آپ ﷺ نے فرمایا: "فو الله لا أقربها" (بخدا میں اس کے قریب بھی نہ جاؤں گا)۔ چنانچہ آپ ان کے قریب نہ گئے یہاں تک کہ میں نے حضرت عائشہ کو بتایا۔ راوی کہتے ہیں کہ پھر آیت کریمہ: "قَدْ فَرَضَ اللَّهُ لَكُمْ تَحِلَّةَ أَيْمَانِكُمْ" نازل ہوئی[1]۔

ابن وہب نے مالک سے اور انہوں نے حضرت زید بن اسلمؓ سے روایت کی ہے، وہ کہتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے ام ابراہیم کو حرام کر لیا تو آپ ﷺ نے فرمایا: "أنت عليّ حرام، والله لا آتينك" (تو مجھ پر حرام ہے، بخدا میں تمہارے پاس نہیں آؤں گا) اس پر اللہ تعالیٰ نے اس کے متعلق یہ آیت نازل فرمائی: "يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ لِمَ تُحَرِّمُ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكَ"[2] یہ وہ روایات ہیں جو اس آیت کی شان نزول کے سلسلے میں منقول ہیں۔ اور ان میں مذکور تحریم یمین ہے جس کی وجہ سے کفارۂ یمین واجب ہو جاتا ہے، اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: "قَدْ فَرَضَ اللَّهُ لَكُمْ تَحِلَّةَ أَيْمَانِكُمْ"[3]۔

یہ اللہ تعالیٰ کی حلال کردہ شی کو حرام کرنا نہیں ہے، کیونکہ جس چیز کو اللہ تعالیٰ نے حرام نہیں کیا اسے حرام قرار دینے کا حق کسی کو نہیں، اور نہ وہ شی کسی کے حرام قرار دینے سے حرام ہو جائے گی، اور رسول اللہ

(۱) حضرت عمر کی حدیث: "لا تخبري أحدا" کی روایت ابن کثیر نے اپنی تفسیر میں ہیثم بن کلیب سے کی ہے اور فرمایا کہ یہ سند صحیح ہے اور صحاح ستہ کے مؤلفین میں سے کسی نے اس کی روایت نہیں کی ہے (تفسیر ابن کثیر ۵۱/۷ طبع دارالاندلس)۔
(۲) حدیث ابن وہب: "يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ لِمَ تُحَرِّمُ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكَ" کی شان نزول کی روایت ابن جریر (۱۵۶/۲۸ طبع الحلبی) نے کی ہے اور اس کی سند میں ضعف ہے۔
(۳) سورہ تحریم/۲۔

علیہ السلام سے یہ ثابت نہیں کہ آپ علیہ السلام نے اس چیز کے متعلق جس کو اللہ تعالی نے حلال قرار دیا ہے یہ فرمایا ہو کہ میرے اوپر حرام ہے، حضرت ماریہؓ سے تو آپ علیہ السلام اس یمین کی بنا پر باز رہنے لگے تھے، جو آپ علیہ السلام کی طرف سے واقع ہو چکی تھی، یعنی وہ آپ علیہ السلام کا یہ فرمانا ہے: "والله لا أقربها " اس پر آپ سے کہا گیا: "لِمَ تُحَرِّمُ مَا أَحَلَّ اللّٰهُ لَکَ" یعنی یمین کی بنا پر آپ اللہ تعالی کی حلال کردہ شی سے کیوں دور ہو رہے ہیں؟ مطلب یہ ہے کہ آپ یہ کام کر گزریئے اور کفارہ ادا کر دیجئے۔ سعید بن جبیر حضرت ابن عباسؓ سے روایت کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ جب کوئی شخص اپنی بیوی کو اپنے اوپر حرام کرلے تو یہ یمین ہے جس کا وہ کفارہ ادا کرے گا[1]۔

ان تمام تفصیلات کے لئے اصطلاح "ایمان" نیز " ابواب طلاق"، "ظہار" اور "ایلاء" کی طرف رجوع کیا جائے۔

تحریمہ

دیکھئے: "تکبیرۃ الاحرام"۔

---

(۱) الجامع لاحکام القرآن للقرطبی ۱۸/ ۱۸۱،۱۷۷۔

تحسین

تعریف:

۱- تحسین کا لغوی معنی مزین و آراستہ کرنا ہے، اور اسی کے مثل تجمیل (خوبصورت بنانا) ہے۔ جوہری نے کہا: حسّنت الشيء تحسيناً یعنی میں نے اس کو آراستہ کیا۔

راغب اصفہانی نے کہا کہ لفظ "حسن" عرف عام میں زیادہ تر اس شی کے لئے بولا جاتا ہے جو دیکھنے میں اچھی ہو، اور قرآن کریم میں اس کا بیشتر ذکر ایسی شی کے سلسلے میں آیا ہے جو بصیرت (فراست) کے اعتبار سے بھلی ہو۔

اہل لغت نے زیّنت الشيء (جس نے چیز کو مزین کیا) اور حسّنته (میں نے چیز کو آراستہ کیا) کے درمیان کوئی فرق نہیں کیا ہے بلکہ دونوں کا ایک ہی معنی تجویز کیا ہے۔

تحسین کا اصطلاحی معنی اس کے لغوی معنی سے الگ نہیں ہے[1]۔

متعلقہ الفاظ:

الف- تجوید (عمدہ بنانا):

۲- تجوید: "جوّد الشيء" کا مصدر ہے۔ یعنی اس نے اس کو عمدہ کردیا۔

---

(۱) الصحاح للجوہری مادۂ "حسن"، تاج العروس، شرح القاموس، لسان العرب، المعجم الوسیط، محیط المحیط تمام کی تمام مادۂ "حسن" میں اور لسان العرب مادۂ "جمل" میں، تفسیر القرطبی ۱۲/ ۲۲۹ طبع دار الکتب المصریہ، تفسیر ابن کثیر ۳/ ۳۰۲، ۴/ ۲۱۰ طبع دار المعرفہ، المفردات للراغب الاصبہانی مادۂ "زین"۔

اور اصطلاح میں تجوید کا مطلب ہے: حروف کو ان کا حق دینا، ان کو ان کے درجے میں رکھنا، حرف کو اس کے مخرج اور اس کی اصل کی طرف پھیرنا اور اس کو پورے طور پر اس طرح لطافت کے ساتھ ادا کرنا کہ اس میں نہ کوئی زیادتی ہو اور نہ کمی اور نہ کسی طرح کا افراط ہو اور نہ کوئی تکلف (۱)۔

اس طرح تحسین تجوید سے عام ہے، کیونکہ تجوید قراءت کے ساتھ خاص ہے۔

ب- تحلیہ (آراستہ کرنا):

۳- جب کوئی عورت زیور پہن لے یا اس سے آراستہ ہوجائے تو کہا جاتا ہے: تحلت المرأۃ، اور حلیتها تحلیة (تشدید کے ساتھ، باب تفعیل سے)، اس کا معنی یہ ہے کہ میں نے اس کو زیور پہنا دیا یا اس کے پہننے کے لئے میں نے زیور لے لیا۔ اور کہتے ہیں: حلیت السویق یعنی میں نے ستو میں کوئی میٹھی چیز ملائی تا کہ وہ میٹھا ہوجائے (۲)۔

اور اس کا اصطلاحی معنی اس کے لغوی معنی سے علاحدہ نہیں ہے۔

اور تحسین کا لفظ تحلیہ کے لفظ سے عام معنی رکھتا ہے، کیونکہ بسا اوقات بعض چیزیں بغیر تحلیہ (میٹھا کئے) حسین ہوجاتی ہیں، مثلاً کھانا نمک ملانے سے اچھا ہوتا ہے نہ کہ اس کو میٹھا کرنے سے۔

ج- تقبیح (بدشکل بنانا):

۴- کسی شی کو بدشکل بنانے یا اس کو برائی کی طرف منسوب کرنے کے

---

(۱) الاتقان ۱/ ۱۰۰ طبع الحلبی ۱۳۷۰ھ ۱۹۵۱ء، مقاییس اللغۃ، لسان العرب مادۂ ''جود''۔

(۲) الفروق فی اللغۃ لأبی ہلال العسکری ۲۳ طبع دار الآفاق الجدیدہ بیروت، المصباح المنیر مادۂ ''حلا''۔

لئے تقبیح کا استعمال ہوتا ہے، اور یہ تحسین کی ضد ہے۔

تحسین و تقبیح کی بنیاد:

۵- تحسین و تقبیح کا اطلاق تین طرح سے ہوتا ہے:

پہلی صورت طبیعت کے مناسب اور نامناسب ہونے کے اعتبار سے ہے جیسے ہم کہتے ہیں: گلاب کی مہک اچھی ہے، اور مردار کی مہک بری ہے۔

دوسری صورت صفت کے کامل اور ناقص ہونے کے اعتبار سے ہے، مثلاً علم اچھا ہے اور جہالت بری ہے۔

اور ان دونوں اقسام کا سرچشمہ عقل ہے، شریعت پر موقوف نہیں اور اس میں کوئی اختلاف معلوم نہیں ہے (۱)۔

اور تیسری صورت ثواب شرعی اور عذاب شرعی کے اعتبار سے ہے، اس کے متعلق قدرے اختلاف ہے، چنانچہ اشاعرہ کا مذہب یہ ہے کہ اس کا سرچشمہ شریعت ہے، عقل نہ اسے اچھا ثابت کرسکتی ہے اور نہ برا، اور نہ واجب کرسکتی ہے اور نہ حرام۔

اور ماتریدیہ کا کہنا یہ ہے کہ اس کو بھی عقل ہی اچھا یا برا کہہ سکتی ہے، گویا کہ انہوں نے حسن شرعی اور قبح شرعی کو مناسب اور نامناسب ہونے کی طرف پھیر دیا ہے۔

اور معتزلہ کا خیال یہ ہے کہ عقل ہی اچھا قرار دیتی ہے اور برا ہونا ثابت کرتی ہے، واجب کرتی ہے اور حرام کرتی ہے۔ اس مسئلہ میں مزید تفصیل ہے جس کا مقام اصولی ضمیمہ ہے (۲)۔

---

(۱) شرح الکوکب المنیر لابن النجار ۱/ ۳۰۰ طبع مرکز البحث العلمی فی جامعۃ الملک عبد العزیز ۱۴۰۰ھ، فواتح الرحموت ۱/ ۲۵ المطبعۃ البولاقیۃ الاولی ۱۳۲۲ھ بر حاشیہ المستصفی، نہایۃ السول شرح منہاج الوصول للاسنوی ۱/ ۱۴۵ طبع مطبعۃ السعادہ مصر۔

(۲) کشف الاسرار ۴/ ۲۳۰، طبع دار السعادہ استنبول، شرح الکوکب المنیر

تحسینیات:

۶- مقاصد شریعت کی بحث اصول فقہ کی ایک اہم بحث ہے، علماء اصول یہ ذکر کرتے ہیں کہ مقاصد شریعت کی صرف تین قسمیں ہیں: پہلی قسم ضروریہ، دوسری قسم حاجیہ اور تیسری قسم تحسینیہ ہے۔

ضروریہ وہ چیزیں ہیں جو مصالح دین ودنیا کے قیام کے لئے اس طرح ضروری ہوں کہ اگر وہ نہ پائی جائیں تو مصالح دنیا صحیح نہیں رہ سکیں، بلکہ فتنہ وفساد پھیل جائے، زندگی مشکل ہوجائے، آخرت میں نعمتوں کے فوت ہونے اور صریح نقصان پیش آنے کا اندیشہ ہوجائے۔

حاجیہ: وہ چیزیں ہیں جو وسعت پیدا کرنے اور ایسی تنگی کو دور کرنے کے لئے ضروری ہیں جو عموماً ایسی مشقت وحرج کا سبب بنتی ہیں جن سے مقصود فوت ہوجاتا ہے، لہذا اگر ان کی رعایت نہ کی جائے تو لوگوں کو فی الجملہ تنگی اور مشقت پیش آجائے مگر دین کی پانچ بنیادی ضروریات میں کوئی خلل واقع نہ ہو۔

تحسینیہ کا مطلب ہے: ایسے امور کو اختیار کرنا جو اچھی عادات کے شایان شان ہوں، لہذا یہ مکارم اخلاق اور شرعی آداب دونوں کا جامع ہے(۱)۔ اس کی تفصیل اصولی ضمیمہ میں ہے۔

فقہ اسلامی میں تحسین کا حکم:

۷- فی الجملہ زینت اختیار کرنا مطلوب ہے بشرطیکہ نیت اچھی ہو اور خیر کا ارادہ کیا گیا ہو، اور مکروہ یا حرام ہے، اگر نیت صحیح نہ ہو یا وہ ارتکاب حرام کا سبب ہو یا اس سے خیر کا ارادہ نہ کیا گیا ہو۔

اس کے موضوع کے اعتبار سے اس کا حکم مختلف ہوجاتا ہے۔

کچھ مثالیں درج ذیل ہیں:

شکل وصورت کو آراستہ کرنا:

۸- عام شکل وصورت کو بغیر مبالغہ آرائی کے آراستہ کرنا مستحب ہے، رسول اللہ ﷺ اس کا حکم فرماتے تھے۔ آپ ﷺ کا ایک ارشاد یہ ہے: "أصلحوا رحالكم، وأصلحوا لباسكم حتى تكونوا كأنكم شامة في الناس، فإن الله لا يحب الفحش ولا التفحش"(۱) (تم اپنی سواری کو اچھا رکھو اور اپنے لباس کو اچھا رکھو، تاکہ تم لوگوں کے درمیان ممتاز رہو، اس لئے کہ اللہ تعالی بدصورتی اور بے حیائی کو پسند نہیں فرماتا ہے)۔

اور داڑھی اور مونچھ کو مزین کرنا مستحب ہے۔ اس حدیث کی بنا پر جس کی روایت حضرت عمرو بن شعیب نے اپنے والد سے اور انہوں نے اپنے دادا سے کی ہے کہ "كان يأخذ من لحيته من عرضها وطولها"(۲) (رسول اللہ ﷺ اپنی داڑھی کو لمبائی اور چوڑائی میں درست فرمایا کرتے تھے)، اور صحیح مسلم میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "جزوا الشوارب وأرخوا اللحى، خالفوا المجوس"(۳) (مونچھیں کترواؤ اور داڑھی بڑھاؤ اور

= ۳۰۲/۱، الرد علی المنطقیین لابن تیمیہ ص ۳۲۰ طبع ادارہ ترجمان القرآن لاہور پاکستان، ۱۳۹۶ھ مدارج السالکین لابن القیم ۲۳۱/۱ مطبعۃ السنۃ المحمدیہ ۱۳۷۵ھ۔

(۱) الموافقات للشاطبی ۸/۲ اور اس کے بعد کے صفحات طبع المکتبۃ التجاریۃ الکبری مصر، الاحکام للآمدی ۲۸/۴، المستصفی للغزالی ۱۳۹/۱، ارشاد الفحول للشوکانی ۱۸۹/۔

(۱) حدیث: "أصلحوا رحالكم، وأصلحوا لباسكم ......" کی روایت ابوداؤد (۳۴۹/۴ عزت عبید دعاس) نے کی ہے اور اس کی سند میں جہالت ہے (میزان الاعتدال للذہبی ۲۹۲/۳)۔

(۲) حدیث: "كان يأخذ من لحيته من عرضها وطولها" کی روایت ترمذی (۹۴/۵ طبع الحلبی) نے کی ہے اور اس کی سند میں عمر بن ہارون البلخی ہے جو متہم بالکذب ہے (میزان الاعتدال ۲۲۸/۳ طبع الحلبی)۔

(۳) حدیث: "جزوا الشوارب وأرخوا اللحى" کی روایت مسلم (۲۲۲/۱ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

مجوسیوں کی مخالفت کرو)۔

۹- عورت کا چہرہ کو مزین کرنا نامناسب جگہوں پر اُگے ہوئے بالوں کی صفائی کے ذریعہ ہوتا ہے، اس کو زائل کرنا حنفیہ کے نزدیک مستحب ہے۔ اور شافعیہ کا خیال یہ ہے کہ اگر شوہر نے اس کا حکم دیا ہو تو واجب ہوگا[1]۔ چنانچہ ابن ابی الصقر کی بیوی نے روایت کی ہے کہ وہ حضرت عائشہؓ کے پاس تھیں تو ایک عورت نے ان سے دریافت کیا کہ اے ام المومنین! میرے چہرہ پر چند بال ہیں کیا میں اسے اکھاڑدوں تاکہ اس کے ذریعہ میں اپنے شوہر کے لئے مزین ہوسکوں؟ تو حضرت عائشہ نے فرمایا کہ تکلیف دہ چیز کو اپنے سے دور کرو اور اپنے شوہر کے لئے اسی طرح زینت اختیار کرو جس طرح زیارت کے لئے مزین ہوتی ہو، اور اگر تم کو اس کا حکم دے تو تم اس کی بات مانو، اور اگر تم پر وہ کوئی قسم کھالے تو تم اسے اس کی قسم پوری کرادو۔ اور اس کے گھر میں ایسے شخص کو اجازت نہ دو جس کو وہ ناپسند کرتا ہو[2]۔

اور مالکیہ نے فرمایا کہ عورت کے لئے ایسے بال صاف کرلینا ضروری ہے جس کے صاف کرنے میں اس کی خوبصورتی ہو، مثلاً داڑھی کا بال اگر اسے نکل آئے۔

اور اس کے لئے ایسے بالوں کا رکھنا ضروری ہے جس کے ہونے میں اس کی خوبصورتی ہو، لہذا اس کے لئے اپنے سر کا بال منڈانا حرام ہے[3]۔

اور حنابلہ نے اس سے منع فرمایا ہے اور استرہ کے ذریعہ اس کو

= دیکھئے: ابن عابدین ۵/ ۲۶۰، الفتاوی الہندیہ ۵/ ۳۵۷، القلیوبی ۲/ ۲۹۸، زاد المعاد ۱/ ۱۷۸، الموطا ۲/ ۹۴۹۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۲۳۹، حاشیۃ القلیوبی ۳/ ۲۵۲۔

(۲) مصنف عبد الرزاق ۳/ ۱۴۶۔

(۳) الفواکہ الدوانی ۲/ ۴۰۱۔

صاف کرنے کی اجازت دی ہے[1]۔

اور شکل کو خوبصورت بنانے کا ایک طریقہ یہ ہے کہ زائد از ضرورت عضو کو بدن سے کاٹ کر علاحدہ کردے مثلاً زائد دانت، زائد انگلی اور زائد ہتھیلی، کیونکہ اس کی موجودگی میں بدصورتی ہوتی ہے اور اسی پر ان تمام بدصورتیوں کو قیاس کیا جائے گا جو بدن میں پیدا ہوجائیں، البتہ اس عضو زائد کے ازالہ میں یہ شرط ہے کہ اس کے ازالہ میں سلامتی اور تحفظ کا ظن غالب ہو[2]۔

دانتوں کو خوبصورت بنانا، دوا، مسواک اور دوسری تدابیر کے ذریعہ ہوتا ہے (اور اس کے حکم کے لئے تفلیج کی اصطلاح دیکھی جائے) اور مسواک تو ہر حال میں مستحب ہے۔

۱۰- عورت کو اپنے شوہر کی خوشنودی کے لئے اپنی شکل کو مزین کرنے اور شوہر کو اپنی بیوی کی خوشنودی کے لئے اپنی شکل کو مزین کرنے کی تاکید ہے۔

اسی طرح جمعہ وعیدین اور اذان کے لئے جاتے وقت شکل کو مزین کرنے کا تاکیدی حکم ہے[3]۔

لباس کی تزئین:

۱۱- لباس کو اس طرح مزین کرنا کہ عرف اور سنت کی حد سے خارج نہ ہو، مستحب ہے، اس لئے کہ حضرت ابو الاحوصؓ سے روایت ہے کہ میرے والد نبی علیہ السلام کی خدمت میں اس حال میں آئے کہ آپ

(۱) المغنی ۱/ ۷۵، ۹۴۔

(۲) الفتاوی الہندیہ ۵/ ۳۶۰۔

(۳) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۷۷، ۲/ ۵۳۷، ۳/ ۱۸۸، ۵/ ۲۷۳، مواہب الجلیل ۱/ ۳۷۳، حاشیۃ القلیوبی ۴/ ۳۷، شرح منتہی الارادات ۳/ ۹۶، عقود اللجین فی بیان حقوق الزوجین رص ۵، ۸ مطبوعہ مصر دار احیاء التراث العربیہ، احیاء علوم الدین ۱/ ۱۸۱، زاد المعاد ۱/ ۳۳۱، ابن ابی شیبہ ۱/ ۸۲۔

پراگندہ بال اور بدشکل تھے، تو رسول اللہ ﷺ نے ان سے فرمایا: أمالک مال؟ قال: من كل قد آتاني الله عزوجل، قال: فإن الله عزوجل إذا أنعم على عبد نعمة أحب أن ترى عليه"(۱) (کیا تمہارے پاس کوئی مال نہیں ہے؟ تو انہوں نے کہا کہ اللہ عزوجل نے مجھے ہر قسم کی چیزیں عطا فرمائی ہیں اس پر آپ ﷺ نے فرمایا کہ اللہ تعالی جب کسی بندے کو کوئی نعمت عطا فرماتا ہے تو وہ چاہتا ہے کہ وہ نعمت اس پر نظر آئے)۔

مندرجہ ذیل اشیاء کے ذریعہ لباس مزین کیا جاسکتا ہے:

الف۔ لباس صاف ستھرا ہو، کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے ایک شخص کو پراگندہ حال دیکھ کر فرمایا: "أما كان يجد هذا ما يسكن به شعره، ورأى آخر عليه ثياب وسخة فقال: أما كان هذا يجد ما يغسل به ثوبه"(۲) (کیا اسے کوئی ایسی چیز میسر نہیں جس سے وہ اپنے بال درست کرے، اور ایک دوسرے شخص کے گندے کپڑے دیکھ کر فرمایا: کیا اس کو کوئی ایسی چیز میسر نہیں جس سے وہ اپنے کپڑے صاف کرے)۔

ب۔ ایسا کشادہ اور پھیلا ہوا نہ ہو جو حد ضرورت سے زائد ہو، کیونکہ اس میں ایک قسم کا اسراف ہے۔ امام مالک نے اسے ناپسند کیا ہے کہ کسی بھی آدمی کا کپڑا زیادہ پھیلا ہوا ہو اور زیادہ لمبا ہو۔ ابن القاسم فرماتے ہیں کہ مجھے یہ روایت پہنچی ہے کہ حضرت عمر بن الخطابؓ نے ایک شخص کی آستین میں سے اس کی ہتھیلی کی انگلیوں سے زائد حصہ کاٹ دیا اور وہ زائد کپڑا اسے دے کر فرمایا: لو اور اس سے اپنی دوسری ضرورت پوری کرلو(۱)۔

ج۔ لباس ایسا ہم آہنگ اور مرتب ہو جو عرف ورواج کے مطابق ہو، کیونکہ رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے: "أصلحوا رحالكم وأصلحوا لباسكم، حتى تكونوا كأنكم شامة في الناس، فإن الله لا يحب الفحش ولا التفحش"(۲) (اپنی سواری اور اپنے لباس درست رکھو تاکہ تم لوگوں میں ممتاز رہو، کیونکہ اللہ تعالی بدصورتی اور بے حیائی کو پسند نہیں کرتا ہے)۔

اور خوبصورت لباس استعمال کرنا جمعہ، عیدین اور جماعتوں کے لئے ضروری ہوتا ہے(۳)۔

اسی طرح خاص طور پر علماء کو اچھا کپڑا استعمال کرنے کی تاکید ہے(۴)۔

آنگن کو خوبصورت بنانا:

۱۲ - آنگن اور مکان کو صاف ستھرا اور آراستہ کرکے خوبصورت بنانا سنت ہے۔ اس حدیث پر عمل کرتے ہوئے جس کی روایت حضرت عامر بن سعدؓ نے اپنے والد کے واسطے سے نبی ﷺ سے کی ہے: "إن الله طيب يحب الطيب، نظيف يحب النظافة، كريم يحب الكرم، جواد يحب الجود، فنظفوا أفنيتكم ولا تشبهوا باليهود"(۵) (بے شک اللہ تعالی پاکیزہ ہے اور

(۱) حدیث: "إن الله إذا أنعم على عبد نعمة....." کی روایت طبرانی نے الصغیر (۱/۹۷ طبع المکتبۃ السلفیہ) میں کی ہے اور ہیثمی نے کہا کہ اس کے رجال صحیح کے رجال ہیں (مجمع الزوائد ۵/۱۳۳ طبع القدسی)۔

(۲) حدیث: "أما كان يجد هذا ما يسكن به شعره" کی روایت ابوداؤد (۴/۳۳۳ طبع عزت عبید دعاس) اور حاکم نے کی ہے حاکم نے اسے صحیح قرار دیا ہے اور ذہبی نے ان کی موافقت کی ہے۔

(۱) المدخل لابن الحاج ۱/۱۳۱۔

(۲) حدیث کی تخریج فقرہ نمبر/۱۱ کے تحت گذر چکی ہے۔

(۳) زاد المعاد ۱/۳۸۱، ۴۴۱، احیاء علوم الدین ۱/۱۸۰، ۱۹۲۔

(۴) الموطا ۲/۹۱۱۔

(۵) حدیث: "إن الله طيب يحب الطيب....." کی روایت ترمذی (۵/۱۱۲ طبع الحلبی) نے کی ہے اور فرمایا کہ حدیث غریب ہے اور خالد بن الیاس ضعیف قرار دیے جاتے ہیں۔

پاکیزگی کو پسند فرماتا ہے، صاف ستھرا ہے، صفائی وستھرائی کو پسند فرماتا ہے، کریم ہے کرم کو پسند کرتا ہے اور سخی ہے سخاوت کو پسند فرماتا ہے، لہٰذا تم اپنے آنگن اور گھروں کو صاف ستھرا رکھو اور یہودیوں کی مشابہت اختیار نہ کرو)۔

مسجد جاتے وقت مزین ہونا:

۱۳ - مسجد جانے کے لئے مزین ہونا مندرجہ ذیل طریقے سے ہوتا ہے:

الف - مسجد جاتے وقت نیت کو خالص رکھنا، کسی دوسری نیت کو شامل نہ کرنا مثلاً چہل قدمی وغیرہ۔

ب - ادائیگی فریضہ کے لئے مسجد جانے کی نیت کے ساتھ ساتھ اعتکاف کی نیت کا اضافہ کرنا۔

ج - عام استعمالی کپڑوں کے علاوہ خاص قسم کے لباس میں مسجد جانا، کیونکہ اللہ تعالیٰ نے حکم فرمایا ہے: ”يَا بَنِيْ آدَمَ خُذُوْا زِيْنَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ“[۱] (اے اولاد آدم ہر نماز کے وقت اپنا لباس پہن لیا کرو)۔

د - مسجد میں دائیں پاؤں کو مقدم کرکے داخل ہونا[۲]۔

ملاقات، سلام اور اس کے جواب میں اچھا طریقہ اپنانا:

۱۴ - مسلمانوں سے اچھی طرح ملنا، اچھے انداز سے سلام کرنا اور اس کا جواب دینا مستحب ہے، کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے: ”وَإِذَا حُيِّيْتُمْ بِتَحِيَّةٍ فَحَيُّوْا بِأَحْسَنَ مِنْهَا أَوْرُدُّوْهَا“[۳] (اور جب تمہیں سلام کیا جائے تو تم اس سے بہتر طور پر سلام کرو یا اسی کو لوٹا دو)، اور سلام کا بہتر جواب اس طرح ہوگا: وعلیکم السلام ورحمتہ اللہ وبرکاتہ[۱]۔

اچھی آواز بنانا:

۱۵ - آواز اچھی بنانے کا مطلب ترنم اور غناء ہے، بشرطیکہ اس میں آواز کو حرف کے ساتھ نہ گھمایا گیا ہو اور نہ کلمات اپنی اصل وضع سے بدلے ہوں، ساتھ ہی قواعد تجوید کا لحاظ بھی کیا گیا ہو[۲]۔

قرآن اور اذان کی آواز کو اچھا بنانا مستحب ہے، کیونکہ یہ چیز لوگوں کو ان دونوں کی طرف کھینچتی ہے اور لوگوں کے اندر ان دونوں کی محبوبیت پیدا کرتی ہے۔ اور ان میں ان دونوں کے لئے انشراح پیدا کرتی ہے۔

مست کرنے والی آواز لحن پیدا کرنا اور گا کر پڑھنا اور کھینچ تان کر بڑھانا گھٹانا یہ سب حرام ہیں۔

فقہاء کا اتفاق ہے کہ مؤذن کا خوش الحان ہونا مستحب ہے، کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے حضرت ابومحذورہؓ کو ان کی خوش الحانی کی وجہ سے مؤذن منتخب فرمایا تھا[۳]۔

---

(۱) سورۂ اعراف/۳۱۔

(۲) المدخل لابن الحاج ۱/۳۹۔

(۳) سورۂ نساء/۸۶۔

---

(۱) المدخل لابن الحاج ۱/۱۶۰، حاشیۃ قلیوبی ۳/۲۱۳، حاشیہ ابن عابدین ۵/۳۳۴، شرح منتہی الارادات ۲/۱۳۳، الاذکار للنووی ۲۱۸ طبع مصطفیٰ البابی الحلبی۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۵/۲۲۲، البخاری فی فضائل القرآن باب نمبر ۱۹، مسلم صلاۃ المسافرین نمبر ۲۳۲ اور ابوداؤد وتر کے بیان میں، دیکھئے: حاشیہ ابن عابدین ۱/۲۵۹، المدخل لابن الحاج ۱/۱۵۔

(۳) ابن عابدین ۱/۲۵۹، تبیین الحقائق ۱/۹۰، ۹۱، مواہب الجلیل ۱/۴۳۷، ۴۳۸، شرح منتہی الارادات ۱/۲۴۲، شرح روض الطالب ۱/۱۲۹ طبع المکتب الاسلامی، المدخل لابن الحاج ۱/۵۱، ۵۴، حاشیۃ البجیری علی شرح منہج الطلاب ۱/۱۷۳، المدونہ ۱/۵۸، المحلی ۳/۱۴۶، مصنف عبدالرزاق ۱/۳۶۔

اجنبی لوگوں کے سامنے عورت کا اپنی آواز کو مزین کرنا:

۱۶- عورت کے لئے ضروری ہے کہ جب وہ اجنبی مردوں سے بات کرے تو بالکل طبعی آواز میں بات کرے جس میں کوئی تکلف نہ ہو، نہ بناوٹ ہو اور نہ نرمی ہو، کیونکہ اللہ تعالی نے ارشاد فرمایا: "یَا نِسَاءَ النَّبِيِّ لَسْتُنَّ كَأَحَدٍ مِّنَ النِّسَاءِ إِنِ اتَّقَيْتُنَّ فَلَا تَخْضَعْنَ بِالْقَوْلِ فَيَطْمَعَ الَّذِي فِي قَلْبِهِ مَرَضٌ وَّقُلْنَ قَوْلاً مَّعْرُوْفًا" (۱) (اے نبی کی بیویو! تم عام عورتوں کے مانند نہیں (لہذا) اگر تم اللہ سے ڈرنے والی ہو تو نہ بات کیا کرو دبی دبی زبان سے اس طرح کہ لالچ میں پڑ جائے کوئی ایسا شخص جس کے دل میں خرابی ہو، بلکہ بات کرو صاف سیدھے طریقے سے)۔

ابن کثیر نے فرمایا کہ یہ وہ آداب ہیں جن کا حکم اللہ تعالی نے نبی ﷺ کی بیویوں کو دیا ہے اور امت کی عورتیں اس حکم میں ان کی تابع ہیں (۲)۔

قرطبی نے "فلا تخضعن بالقول" کی تفسیر میں فرمایا کہ وہ نرم باتیں نہ کریں، اللہ تعالی نے انہیں یہ حکم فرمایا ہے کہ ان کی گفتگو ٹھوس ہو، ان کی بات دوٹوک ہو اور اس طرح نہ ہو کہ اس سے دل میں ایک قسم کا تعلق ظاہر ہو جو عموماً نرم گفتگو سے ظاہر ہوتا ہے (۳)۔

رفتار کو مزین کرنا:

۱۷- معروف اور معتاد طریقے سے چلنا انسان کے لئے ضروری ہے، اور مصنوعی اور جاذب نظر انداز رفتار اپنانا ممنوع ہے۔ اور مردوں کے لئے ممنوع ہونے کی بہ نسبت عورتوں کے لئے اس کی ممانعت زیادہ سخت ہے، کیونکہ عورت کا معاملہ پوشیدگی پر مبنی ہے، چنانچہ اللہ تعالی نے فرمایا: "وَلاَ يَضْرِبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِيْنَ مِنْ زِيْنَتِهِنَّ" (۱) (اور عورتیں اپنے پاؤں زور سے نہ رکھیں کہ ان کا مخفی زیور معلوم ہو جائے)۔

قرطبی نے فرمایا کہ جو عورت اپنے زیور سے خوش ہو کر ایسا کرے تو یہ مکروہ ہے، اور جو عورت مردوں کے لئے آراستہ ہونے اور اس کو مائل کرنے کے لئے ایسا کرے تو وہ حرام اور مذموم ہے۔ اسی طرح جو مرد اپنے جوتے کو فخر وغرور میں بجائے تو یہ حرام ہے، کیونکہ فخر وغرور گناہ کبیرہ ہے۔ اور جو شخص آراستہ ہو کر نکلنے کے لئے ایسا کرے تو یہ ناجائز ہے (۲)۔

اور سب سے اچھی رفتار تو نبی ﷺ کی رفتار ہے۔ حدیث میں آیا ہے: "أنه كان إذا مشا تكفأ، وكان أسرع الناس مشية، وأحسنها وأسكنها" (۳) (آپ ﷺ جب چلتے آگے کی طرف مائل ہو کر چلتے، اور آپ ﷺ تمام لوگوں میں تیز، اچھی اور باوقار رفتار والے تھے) اور یہی مراد اللہ تعالی کے اس قول میں ہے: "وَعِبَادُ الرَّحْمٰنِ الَّذِيْنَ يَمْشُوْنَ عَلَى الْأَرْضِ هَوْنًا" (۴) (اور رحمان کے بندے وہ ہیں جو زمین پر عاجزی کے ساتھ چلتے ہیں)۔

اور اکثر سلف کا ارشاد ہے کہ اس سے مراد اطمینان اور وقار ہے جس میں نہ تکبر ہو اور نہ سستی (۵)۔

= حدیث: "اختار أبا محذورة مؤذنا لحسن صوته" کی روایت نسائی (۶/۲ طبع المکتبۃ التجاریہ) نے کی ہے ابن دقیق العید نے اس کو صحیح قرار دیا ہے التلخیص لابن حجر (۱/ ۲۰۰ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ)۔

(۱) سورۂ احزاب / ۳۲۔

(۲) تفسیر ابن کثیر ۳/ ۴۸۲۔

(۳) تفسیر القرطبی ۱۴/ ۱۷۷، المدخل لابن الحاج ۱/ ۳۲۔

---

(۱) سورۂ نور / ۳۱۔

(۲) تفسیر القرطبی ۱۲/ ۲۳۸۔

(۳) حدیث: "كان إذا مشى تكفأ....." کی روایت مسلم (۴/ ۱۸۱۵ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۴) سورۂ فرقان / ۶۳۔

(۵) زاد المعاد فی ہدی خیر العباد لابن قیم ۱/ ۱۶۷ طبع مؤسسۃ الرسالہ ۱۳۹۹ھ۔

اخلاق کومزین کرنا:

۱۸- اخلاق کو آراستہ کرنا شرعاً مطلوب ہے۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا: ''وَلاَ تَمْشِ فِيْ الأَرْضِ مَرَحًا إِنَّکَ لَنْ تَخْرِقَ الأَرْضَ وَلَنْ تَبْلُغَ الْجِبَالَ طُوْلاً''(۱) (اور زمین پر اتراتا ہوا مت چل، کیونکہ تو زمین کو نہ پھاڑ سکتا ہے اور نہ پہاڑوں کی لمبائی کو پہنچ سکتا ہے)۔ اور اللہ تعالیٰ نے فرمایا: ''يَا أَيُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُوْا لاَ يَسْخَرْ قَوْمٌ مِّنْ قَوْمٍ عَسٰى أَنْ يَّكُوْنُوْا خَيْرًا مِّنْهُمْ، وَلاَ نِسَاءٌ مِنْ نِسَاءٍ عَسٰى أَنْ يَّكُنَّ خَيْرًا مِّنْهُنَّ، وَلاَ تَلْمِزُوْا أَنْفُسَكُمْ، وَلاَ تَنَابَزُوْا بِالأَلْقَابِ، بِئْسَ الاِسْمُ الْفُسُوْقُ بَعْدَ الإِيْمَانِ، وَمَنْ لَّمْ يَتُبْ فَأُولٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُوْنَ يَا أَيُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُوْا اجْتَنِبُوْا كَثِيْرًا مِّنَ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ وَّلاَ تَجَسَّسُوْا وَلاَ يَغْتَبْ بَعْضُكُمْ بَعْضًا أَيُحِبُّ أَحَدُكُمْ أَنْ يَّأْكُلَ لَحْمَ أَخِيْهِ مَيْتًا فَكَرِهْتُمُوْهُ، وَاتَّقُوا اللّٰهَ إِنَّ اللّٰهَ تَوَّابٌ رَّحِيْمٌ''(۲) (اے ایمان والو! نہ تو مردوں کو مردوں پر ہنسنا چاہئے، کیا عجب کہ وہ ان سے بہتر ہوں، اور نہ عورتوں کو عورتوں پر ہنسنا چاہئے، کیا عجب کہ وہ ان سے بہتر ہوں اور نہ ایک دوسرے کو طعنہ دو اور نہ ایک دوسرے کو برے القاب سے پکارو، ایمان لانے کے بعد گناہ کا نام ہی برا ہے۔ اور جو توبہ نہ کریں گے وہی ظالم ٹھہریں گے۔ اے ایمان والو! بہت سے گمانوں سے بچو، کیونکہ بعض گمان گناہ ہوتے ہیں اور ٹوہ میں مت لگے رہو اور کوئی کسی کی غیبت بھی نہ کیا کرے، کیا تم میں سے کوئی اس بات کو پسند کرتا ہے کہ اپنے مرے ہوئے بھائی کا گوشت کھائے؟ اس کو تو تم ناگوار سمجھتے ہو، اور اللہ سے ڈرتے رہو، بے شک اللہ بڑا توبہ قبول کرنے والا مہربان ہے)۔ اور اس کے علاوہ بھی بہت سی آیتیں ہیں جو حسن اخلاق کا حکم دیتی ہیں۔ اور اللہ تعالیٰ نے اپنے رسول کی تعریف ان الفاظ میں فرمائی ہے: ''وَإِنَّکَ لَعَلٰى خُلُقٍ عَظِيْمٍ''(۱) (اور بے شک آپ اخلاق کے اعلیٰ مرتبہ پر ہیں)۔

اور عظمت حق کے ساتھ تحسین اخلاق مناسب ہے، تو جس کا حق ہمارے اوپر بڑا ہو اس کے ساتھ اچھے اخلاق کا برتاؤ کرنا زیادہ ضروری ہوگا۔ اسی وجہ سے اللہ تعالیٰ نے انسان پر حرام فرمایا ہے کہ وہ اپنے والدین میں سے کسی سے اف اف کہے، کیونکہ اولاد پر ان دونوں کا حق عظیم ہے۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا: ''وَلاَ تَقُلْ لَّهُمَا أُفٍّ وَّلاَ تَنْهَرْهُمَا وَقُلْ لَّهُمَا قَوْلاً كَرِيْمًا''(۲) (سو ان کو کبھی ہاں سے ہوں بھی مت کرنا اور نہ ان کو جھڑکنا اور ان سے خوب ادب سے بات کرنا)۔

بہوتی نے فرمایا کہ زوجین میں سے ہر ایک کے لئے مستحب ہے کہ دوسرے کے ساتھ حسن اخلاق اور نرمی کا برتاؤ کرے اور اس کی تکلیف کو برداشت کرے، چنانچہ رسول اللہ ﷺ کی حدیث میں ہے: ''**استوصوا بالنساء خيرا، فإن المرأة خلقت من ضلع**''(۳) (عورتوں کے متعلق بھلائی کی نصیحت قبول کرو، کیونکہ وہ پسلی سے پیدا کی گئی ہیں)۔

حسن ظن قائم رکھنا:

الف- اللہ تعالیٰ کے ساتھ حسن ظن رکھنا:

۱۹- مسلمانوں پر واجب ہے کہ وہ اللہ تعالیٰ کے ساتھ بہتر گمان

---

(۱) سورۂ اسراء/ ۳۷۔

(۲) سورۂ حجرات/ ۱۱، ۱۲۔

---

(۱) سورۂ قلم/ ۴۔

(۲) سورۂ اسراء/ ۲۳۔

(۳) حدیث: ''استوصوا بالنساء، فإن المرأة خلقت من ضلع'' کی روایت بخاری (۹/ ۲۵۳ الفتح طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/ ۱۰۹۱ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

رکھیں، اور خاص طور پر مصائب اور موت آنے کے وقت اللہ تعالیٰ کے ساتھ حسن ظن رکھنا ضروری ہے۔ حطاب نے فرمایا کہ قریب المرگ لوگوں کے لئے اللہ تعالیٰ کے ساتھ حسن ظن رکھنا مستحب ہے۔ اللہ تعالیٰ کے ساتھ حسن ظن رکھنا اگرچہ موت اور مرض کی حالت میں مؤکد ہوتا ہے، مگر مکلف کو اللہ تعالیٰ کے ساتھ ہمیشہ حسن ظن رکھنا چاہئے (۱)، چنانچہ صحیح مسلم میں ہے: "لا يموتن أحدكم إلا وهو يحسن الظن بالله" (۲) (تم میں سے کسی کو ہرگز موت نہ آئے مگر اس حال میں کہ وہ اللہ تعالیٰ کے ساتھ حسن ظن رکھتا ہو)۔

ب-مسلمانوں کے ساتھ حسن ظن رکھنا:

۲۰ - ایک مسلمان کے لئے ضروری ہے کہ وہ دوسرے مسلمانوں کے ساتھ حسن ظن رکھے، یہاں تک کہ اگر ان میں سے کسی سے کوئی غلطی سرزد ہوجائے تو وہ اس کو معاف کردے اور درگزر کرتے ہوئے اس کے لئے کوئی عذر تلاش کرے۔

اور مسلمانوں کے ساتھ اس وقت تک حسن ظن رکھے جب تک اس کے لئے کوئی شکل بنا ممکن ہوسکے، اور ضروری ہے کہ وہ اپنے آپ کو متہم سمجھتا رہے اور اپنے نفس کے ساتھ حسن ظن نہ رکھے، کیونکہ یہ دھوکہ سے دور رہنے اور امراض قلب سے حفاظت کا بہترین ذریعہ ہے۔ ابن الحاج نے "المدخل" میں فرمایا کہ جب کوئی شخص نماز کے لئے جائے تو اسے اس سے ڈرنا چاہئے کہ کہیں اس کے دل میں یہ خیال پیدا نہ ہو کہ وہ اپنے کسی مسلمان بھائی سے بہتر ہے ورنہ وہ بڑی مصیبت میں پھنس جائے گا، بلکہ اسے چاہئے کہ وہ اپنے مسلمان بھائیوں سے حسن ظن قائم رکھتے ہوئے اور اپنی ذات کے ساتھ بدگمانی رکھتے ہوئے نکلے، اور نیک کام میں بھی اپنی ذات کو متہم سمجھے (۱)۔

تحریر کو حسین بنانا:

۲۱ - خوش خطی پڑھنے والے کو غلط پڑھنے سے محفوظ رکھتی ہے، اور جو کلام جتنا زیادہ قابل احترام ہو اس میں اسی قدر خوش نویسی اپنانا ضروری ہے، کیونکہ اس میں غلطی کا واقع ہونا زیادہ برا ہے۔ اس بنیاد پر قرآن کریم کو دوسری چیز کی بہ نسبت اچھی تحریر میں لکھنا زیادہ ضروری ہے، پھر اس کے بعد رسول اللہ ﷺ کی حدیث پھر آثار صحابہ اور اس کے بعد احکام شرعیہ کو اچھی تحریر میں لکھنا ضروری ہے۔ یہی حکم دوسری چیزوں کا ہے۔

اس کی دلیل حضرت معاویہ بن ابی سفیانؓ سے حضور اکرم ﷺ کا یہ ارشاد ہے: "يا معاوية ألق الدواة، وحرّف القلم، وانصب الباء، وفرّق السين، ولا تعور الميم، وحسن الله، ومد الرحمن، وجود الرحيم" (۲) (اے معاویہ! دوات رکھو، قلم بناؤ اور "با" کو کھڑا کرو، "سین" کو جدا کرو، "میم" کو ٹیڑھا مت کرو، "اللہ" کو اچھا لکھو، "الرحمٰن" کو دراز کرو اور "الرحیم" کو عمدہ لکھو)۔

منگیتر خاتون کی آرائش:

۲۲ - جب کوئی پیغام نکاح دینے والا شخص اپنی منگیتر کو دیکھنا چاہے،

---

(۱) مواہب الجلیل ۲/ ۲۱۸، ۲۱۹۔

(۲) حدیث: "لا يموتن أحدكم إلا وهو يحسن الظن بالله" کی روایت مسلم (۴/ ۲۲۰۶ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۱) المدخل لابن الحاج ۱/ ۶۰۔

(۲) حدیث: "يا معاوية ألق الدواة، و حرف القلم ......" کی روایت سمعانی نے ادب الاملاء (ص ۱۷۰ طبع لیدن) میں کی ہے اور اس کی سند میں ارسال ہے۔

تو منگیتر کے لئے اپنی شکل وصورت کو حسین بنانا، اور اچھے کپڑے زیب تن کرنا ممنوع نہیں بشرطیکہ نہ کسی عیب پر پردہ ڈالا جائے، نہ دھوکہ میں ڈالا جائے اور نہ فضول خرچی سے کام لیا جائے (۱)۔

قرآن کریم کو آراستہ کرنا:

۲۳- قرآن کریم کو آراستہ کرنا مستحب ہے اور اس کی تزئین یہ ہے کہ اس کی تحریر اچھی بنائی جائے، اس کے اجزاء بنائے جائیں، ہر سورت کا نام اور اس کی آیتوں کی تعداد سورہ کے شروع میں لکھی جائے، اعراب اور نقطے اور علامات وقوف لگائے جائیں اور جلد بندی کی جائے۔

اس کی تفصیل قرآن کی اصطلاح میں ہے (۲)۔

اچھی طرح ذبح کرنا:

۲۴- جانور کو ایسی عمدگی کے ساتھ ذبح کرنا کہ ذبح کئے جانے والے جانور کو حتی المقدور راحت پہنچے باتفاق فقہاء مستحب ہے، لہذا ذبح کرنے سے پہلے چھری کو تیز کرلینا پسندیدہ ہے (۳)، اور کند چھری سے ذبح کرنا مکروہ ہے، کیونکہ ایسی چھری سے ذبح کرنے میں جانور کے لئے اذیت ہے، (۴) کیونکہ حضرت شداد بن اوسؓ کی حدیث ہے: "ثنتان حفظتهما عن رسول الله ﷺ قال: إن الله كتب الإحسان على كل شيء، فإذا قتلتم فأحسنوا القتلة، وإذا ذبحتم فأحسنوا الذبحة، وليحد أحدكم شفرته وليرح ذبيحته" (۱) (میں نے دو باتیں رسول اللہ ﷺ سے محفوظ کرلی ہیں: آپ ﷺ نے فرمایا کہ اللہ تعالی نے ہر چیز میں احسان کا حکم فرمایا ہے، لہذا جب تم قتل کرو تو اچھی طرح قتل کرو اور جب تم ذبح کرو تو اچھی طرح ذبح کرو اور تم میں سے ہر شخص اپنی چھری کو تیز کرلے اور جانور کو آرام پہنچائے)۔

اور مستحب یہ ہے کہ ذبح کئے جانے والے جانور کے سامنے چھری کو تیز نہ کرے، اور نہ ایک جانور کو دوسرے جانور کے سامنے ذبح کرے، اسی طرح ذبح کرنے سے قبل اس کو پانی پلانا مستحب ہے۔ اور جن جانوروں کی گردنیں کوتاہ ہوں ان کو حلق میں ذبح کرنا اور جن کی گردنیں لمبی ہوں، مثلاً اونٹ، شتر مرغ اور جنگلی بطخ ان کو لبہ کے مقام میں ذبح کرنا مستحب ہے، کیونکہ اس طرح اس کی روح کا نکلنا آسان ہے۔

اور ذبیحہ پر چھری کو نرمی اور کم سے کم تکلیف کے ساتھ پھیرا جائے۔

اور یہ کہ گدی کی جانب سے ذبح نہ کیا جائے، دونوں شہ رگ اور حلقوم کو لمبائی میں نہ کاٹا جائے، نہ گردن توڑی جائے، اور روح نکلنے سے قبل اس کا کوئی حصہ نہ کاٹا جائے (۲)۔

اور اسی طرح قصاص یا حد میں اچھی طرح قتل کرنا بھی گزشتہ حدیث کی بنا پر مستحب ہے۔

سامان تجارت کو مزین کرنا:

۲۵- سامان تجارت کو آراستہ کرنا مباح ہے، بشرطیکہ اس سے سامان

---

(۱) مواہب الجلیل ۳/ ۴۰۵۔

(۲) تفسیر القرطبی ۱/ ۶۳، ۶۴، المدخل لابن الحاج ۱/ ۷۷، ۴/ ۸۷۔

(۳) حاشیۃ الجمل علی شرح المنہاج ۵/ ۲۳۶ طبع دار احیاء التراث العربی، نیل الاوطار ۵/ ۲۱۴ طبع دار الجلیل۔

(۴) شرح منتہی الارادات، ۳/ ۴۰۸۔

(۱) حدیث: "إن الله كتب الإحسان على كل شيء ......" کی روایت مسلم (۳/ ۱۵۴۸ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) حاشیۃ الجمل ۵/ ۲۳۵ اور اس کے بعد کے صفحات، شرح المنہاج ۵/ ۲۳۴، المغنی ۸/ ۵۷۸، المحلی ۷/ ۴۴۴ طبع المنیریہ۔

کے عیب کی پردہ پوشی، یا خریدار کے ساتھ دھوکہ بازی، یا ایسی وقتی تزئین نہ ہو جو فوراً ختم ہوجائے، لہٰذا تزئین کے ذریعہ جس عیب کو چھپایا گیا ہے اگر وہ خریدار پر عیاں ہوجائے تو اسے خیارِ عیب حاصل ہوگا[۱]۔

اس کی تفصیل ''بیع''، ''غرر'' اور ''خیار'' عیب کی بحث میں ہے۔

قرض کا اچھی طرح مطالبہ کرنا:

۲۶- ادائیگی قرض کا مطالبہ اچھی طرح کرنا مستحب ہے، جس کا طریقہ مندرجہ ذیل ہے:

نرمی کے ساتھ مطالبہ کرنا، اس لئے رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے: "رحم الله رجلا سمحا إذا باع، وإذا اشترى، وإذا اقتضى"[۲] (اللہ تعالیٰ مہربانی فرمائے اس شخص پر جو فروخت کرتے وقت، خریدتے وقت اور قرض کا مطالبہ کرتے وقت نرمی کرنے والا ہو) اور ایسے وقت میں مطالبہ کیا جائے جس میں مقروض کی خوش حالی کا گمان ہو، چنانچہ حضرت سعید بن عامر بن حذیم، حضرت عمر بن الخطابؓ کی خدمت میں آئے، جب یہ ان کے پاس آئے تو حضرت عمر درہ لے کر ان پر چڑھ آئے تو حضرت سعید نے کہا: اے امیر المومنین! آپ کا سیلاب آپ کی بارش پر سبقت کرگیا، اگر آپ سزا دیں گے تو میں صبر کروں گا اور اگر آپ معاف کردیں گے تو شکرگزار رہوں گا اور اگر آپ عذر چاہیں گے تو ہم معذرت قبول کریں گے، تو حضرت عمرؓ نے فرمایا کہ مسلمان پر یہی ضروری ہے۔ کیا بات ہے کہ ادائیگی خراج میں تو نے تاخیر کردی؟ تو سعید نے کہا کہ آپ نے حکم فرمایا ہے کہ کسانوں سے چار دینار سے زیادہ نہ لو تو ہم اس سے زیادہ تو نہیں لیں گے مگر ہم انہیں پیداوار کی آمد تک مہلت دیں گے۔ اس پر حضرت عمرؓ نے فرمایا: "**لاعزلنك ما حييت**"[۱] (جب تک میں زندہ رہوں گا تجھے معزول نہ کروں گا)۔

میت، کفن اور قبر کو مزین کرنا:

۲۷- میت کی شکل کو مزین کرنا مستحب ہے، چنانچہ ''تبیین الحقائق'' میں ہے: جب کسی کا انتقال ہوجائے تو اس کے جبڑوں کو باندھ دیا جائے، اس کی آنکھیں بند کردی جائیں، کیونکہ اسی میں اس کی تزئین ہے، اس لئے کہ اگر اسے اپنی حالت پر چھوڑ دیا جائے تو میت کی شکل دیکھنے میں ڈراونی ہوجائے گی، پھر اسے غسل دیا جائے[۲]۔

۲۸- میت کے کفن کو مزین کرنا بھی مستحب ہے، اس لئے کہ میت کا کفن زندوں کے لباس کی طرح ہے۔ اور اس حدیث کی بنا پر بھی جس کی روایت حضرت جابرؓ نے کی ہے، وہ کہتے ہیں کہ نبی ﷺ نے فرمایا: "**إذا كفن أحدكم أخاه فليحسن كفنه**"[۳] (جب تم میں سے کوئی شخص اپنے بھائی کو کفن دے تو اس کو اچھا کفن دیا کرے)۔

میت کا کفن تین چیزوں سے مزین ہوتا ہے: **نفس کفن کو مزین کرنا، صفت کفن کو مزین کرنا اور اسے میت کو اچھی طرح پہنانا۔**

الف۔ نفس کفن کی تزئین کے بارے میں مالکیہ نے صراحت

---

(۱) الفتاوی الہندیہ ۳/ ۳۳، ۵۰، الزیلعی ۴/ ۵۳، ۴۱، ۷۴، مصنف ابن ابی شیبہ ۱/ ۳۳۲، مواہب الجلیل ۴/ ۳۷۳، المغنی ۴/ ۱۵۷، ۱۶۰، ۱۶۷، المدخل لابن الحاج ۴/ ۲۸، ۲۹، معالم القربہ فی احکام الحسبہ للقرشی رص ۹۲، ۱۳۶، نہایۃ الرتبہ للشیرزی رص ۳۴، ۶۵۔

(۲) حدیث: "رحم الله رجلا سمحا إذا باع ......" کی روایت بخاری (الفتح ۴/ ۲۰۶ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

---

(۱) الاموال لابی عبید رص ۴۳، المغنی ۸/ ۵۳۷، المدخل لابن الحاج ۱/ ۶۹۔

(۲) تبیین الحقائق ۱/ ۲۳۵۔

(۳) حدیث: "إذا كفن أحدكم أخاه فليحسن كفنه" کی روایت مسلم (۲/ ۶۵۱ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

تحسین ۲۹

کی ہے کہ میت اپنی زندگی میں جمعہ اور عیدین کے لئے جیسا لباس استعمال کرتا تھا (اس حال میں کہ وہ ان مواقع پر اچھے کپڑے پہنتا ہو) ویسا ہی کفن دیا جائے گا، وارثین کا جب اختلاف ہو تو فیصلہ اسی بنیاد پر کیا جائے گا، بشرطیکہ اس پر کوئی قرض نہ ہو[۱]۔

ب۔ جہاں تک صفت کفن کی تزئین کی بات ہے تو کفن کے لئے سفید رنگ ہی مستحب ہے، اس لئے کہ حضرت ابن عباسؓ کی مرفوع حدیث ہے: "البسوا من ثيابكم البياض، فإنها من خير ثيابكم، وكفنوا بها موتاكم"[۲] (تم سفید لباس زیب تن کیا کرو، کیونکہ تمہارا یہ بہترین کپڑا ہے۔ تم اپنے مردے کو اسی میں کفن دو) اور بہ نسبت پرانے کفن کے نیا کفن افضل ہے۔ اس میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے[۳]۔

ج۔ جہاں تک کیفیت کفن کی تزئین کی بات ہے تو اس کی شکل یہ ہے کہ ایسا اچھا لفافہ بنایا جائے جو لوگوں کے لئے قابل دید ہو، اس طرح کفن اچھا معلوم ہوگا[۴]۔

۲۹-قبر کو آراستہ کرنا مستحب ہے، اس کی آراستگی مندرجہ ذیل طریقے پر ہوگی:

الف۔ اگر ممکن ہو تو بغلی قبر بنائے اور قبر کو بند کر دے، اور قبر بند کرنے میں سب سے افضل کچی اینٹ، پھر تختیاں، پھر پکی اینٹ، پھر بانس کا استعمال ہے[۱]۔

ب۔ قبر کی گہرائی قد آدم ہو، جس کی مقدار تقریباً تین ہاتھ ہے، اور ایسی کشادہ ہو کہ میت کے لئے تنگی محسوس نہ کی جائے۔

ج۔ اگر زمین پتھریلی ہو یا کوئی دوسری وجہ ہو تو اسے بالو سے برابر کر دیا جائے۔

د۔ قبر زمین سے ایک بالشت کے بقدر اونچی ہو۔ اور وہ مسطح ہو یا کوہان نما ہو، ان دونوں میں افضل شکل کی تعیین میں فقہاء کے مابین اختلاف ہے۔

ھ۔ میت کے سر کے پاس پتھر سے علامت لگا دی جائے۔

قبر پختہ بنانا، مٹی سے لیپنا اور اس پر عمارت بنانا اچھا نہیں بلکہ مکروہ ہے[۲]۔

---

(۱) مواہب الجلیل ۲/ ۲۱۸۔

(۲) حدیث: "البسوا من ثيابكم البياض ....." کی روایت ابوداؤد (۴/ ۳۳۲ طبع عزت عبید دعاس) اور حاکم (۴/ ۱۸۵ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے اور حاکم نے اس کو صحیح قرار دیا ہے اور ذہبی نے ان کی موافقت کی ہے۔

(۳) سبل السلام ۲/ ۹۶، تبیین الحقائق ۱/ ۲۳۸، المغنی ۲/ ۴۶۴، کفایۃ الاخیار ۱/ ۳۴۴، شرح منتہی الإرادات ۱/ ۳۳۲۔

(۴) المغنی ۲/ ۴۶۴ اور اس کے بعد کے صفحات، المدخل لابن الحاج ۳/ ۲۴۱ اور اس کے بعد کے صفحات، سبل السلام ۲/ ۹۶۔

---

(۱) مواہب الجلیل ۲/ ۲۳۴۔

(۲) المدخل لابن الحاج ۱/ ۲۵۸، مواہب الجلیل ۲/ ۲۳۴، کفایۃ الاخیار ۱/ ۳۴۴، شرح منتہی الإرادات ۱/ ۳۴۹ اور اس کے بعد کے صفحات، حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۶۰۱، ۵/ ۲۶۹، ۲۷۱، حاشیہ قلیوبی ۱/ ۳۵۱۔

تحسینیات

تعریف:

۱- تحسینیات لغت میں مادہ حُسن سے ماخوذ ہے، اور حُسن (پیش کے ساتھ) لغت میں جمال وخوبصورتی کو کہتے ہیں اور "الصحاح" میں ہے کہ حسن قبح کی ضد ہے اور تحسین تزئین کو کہا جاتا ہے (۱)۔

اہل اصول کی اصطلاح میں تحسینیات وہ امور ہیں جو ضرورت اور حاجت کے درجہ کی نہ ہوں، بلکہ ان سے تزئین وآسانی اور عادات ومعاملات میں اچھے طریقوں کی رعایت کا فائدہ ہو (۲)۔

اس کی متعدد مثالیں ہیں: مثلاً اچھے اخلاق کی حفاظت کے لئے گندگیاں اور درندوں جیسی خبیث اشیاء کی حرمت (۳)۔

اور جیسے نکاح میں ولی کا اعتبار کیا گیا ہے تاکہ عورت بذات خود عقد کرنے سے محفوظ رہے اور بچے، کیونکہ بذات خود عقد کرنے سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ وہ مردوں کی مشتاق وآرزومند ہے اور یہ مروت کے خلاف ہے، اسی لئے اس کے عقد نکاح کی ذمہ داری ولی کے سپرد کردی گئی تاکہ اخلاق کے اچھے معیار کو برقرار رکھا جاسکے (۴)۔

(۱) الصحاح، القاموس، لسان العرب، المصباح مادۂ "حسن"۔
(۲) المستصفی ۱/ ۲۸۶، ۲۹۰ طبع الامیریہ الاحکام للآمدی ۳/ ۴۹ طبع صبیح، الموافقات للشاطبی ۲/ ۱۱ طبع دار المعرفہ۔
(۳) مسلم الثبوت ۲/ ۲۶۳ طبع الامیریہ۔
(۴) روضۃ الناظر ص ۱۷۶، ۸ طبع السلفیہ۔

متعلقہ الفاظ:

الف- ضروریات:

۲- ضروریات کے لغوی معنی کا علم مادہ ضَرَّ کے معنی سے ہوتا ہے، اور لغت میں ضر خلاف نفع کا نام ہے، نیز "ضَرَّہ" و "ضارَّہ" دونوں کے معنی ایک ہیں، جس کا اسم ضرر ہے۔ ازہری نے کہا ہر وہ چیز جو بدحالی، فقر اور بدن کی کسی شدت سے متعلق ہو کو ضُرّ (پیش کے ساتھ) اور جو نفع کی ضد ہو وہ ضَرّ (فتحہ کے ساتھ) ہے (۱)۔

اہل اصول کے نزدیک ضروریات ان امور کا نام ہے جو مصالح دین ودنیا کے قیام کے لئے ضروری ہیں، اور وہ مصالح دین، عقل، نسل، مال اور جان کی حفاظت ہیں، یہ سب سے اعلی درجہ کے مصالح ہیں (۲) کہ اگر یہ فوت ہوجائیں تو مصالح دنیا قائم نہیں رہ سکیں گے، بلکہ فتنہ وفساد اور زندگی کا فوت ہونا لازم آئے گا اور آخرت میں نجات ونعمت فوت ہوجائے گی اور کھلا ہوا نقصان ہوگا۔

اس سے ضروریات وتحسینیات کے درمیان فرق واضح ہوجاتا ہے، اس لئے کہ تحسینیات مناسب واچھی عادتوں کے اختیار کرنے اور ایسے معیوب احوال سے گریز کا نام ہے جو عقول صحیحہ کے نزدیک ناپسندیدہ ہوں۔

ب- حاجیات:

۳- اس کا لغوی معنی حاجت کے معنی سے پہچانا جاتا ہے اور حاجت محتاج ہونے کو کہتے ہیں (۳)۔

اہل اصول کے نزدیک حاجیات: وہ چیزیں کہلاتی ہیں جن کی

(۱) الصحاح، القاموس، المصباح مادۂ "ضرر"۔
(۲) الموافقات ۲/ ۸، ۱۱ طبع دار المعرفہ، المستصفی ۱/ ۲۸۷ طبع الامیریہ۔
(۳) مادۂ "حرج" کے معنی دیکھئے: القاموس، الصحاح اور المصباح میں۔

حاجت پیش آتی ہے، لیکن وہ ضرورت کی حد تک نہیں پہنچتیں، چنانچہ ان کی رعایت نہ کرنا مکلف انسانوں کے لئے مجملہ حرج ومشقت کا باعث ہوتا ہے، لیکن وہ اس فساد کے درجہ تک نہیں پہنچتا جس کی توقع مصالح عام میں ہوتی ہے۔

ضروریات کے بعد حاجیات دوسرے درجہ میں ہیں اور تحسینیات تیسرے درجہ میں ہیں (۱)۔

تحسینیات کی اقسام:

۴-تحسینیات کی دو قسمیں ہیں:

پہلی قسم: وہ ہے جو قواعد شرعیہ سے معارض نہ ہو، جیسے گندی چیزوں کی حرمت، اس لئے کہ ان سے طبیعتوں میں ایسی نفرت ہوتی ہے جو اعلی اخلاق پر آمادہ کرنے کے باعث ان اشیاء کی حرمت کا ذریعہ بنتی ہے۔

دوسری قسم: وہ ہے جو قواعد کے معارض ہو جیسے کتابت، (مال کے بدلہ غلام یا باندی کو آزاد کرنا) اس لئے کہ انسان کو اس کی حاجت نہیں ہوتی ہے، کیونکہ اگر اسے اختیار نہ کیا جائے تو کوئی ضرر لازم نہیں آتا، لیکن یہ عادتاً مستحسن ہے، اس لئے کہ یہ غلام کی آزادی کا ذریعہ ہے، اور اس سے یہ قاعدہ ٹوٹ رہا ہے کہ کسی کا اپنے بعض مال کو اپنے ہی بعض مال کے بدلہ فروخت کرنا ممنوع ہے، اس لئے کہ مکاتب جو کچھ حاصل کر رہا ہے وہ اس کے مالک کی ملکیت کے درجہ میں ہے، بایں طور کہ غلام خود کمانے سے عاجز ہو (۲)۔

(۱) جمع الجوامع ۲/ ۲۱۸ مطبع الحلبی، الموافقات ۲/ ۱۰، ۱۱ طبع دار المعرفہ۔
(۲) جمع الجوامع مع حاشیۃ البنانی ۲/ ۲۸۱، ۲۸۲ مطبع الحلبی، ارشاد الفحول ۲۱۶، ۲۱۷ طبع الحلبی۔

اجمالی احکام:

الف-تحسینیات کی حفاظت:

۵- تحسینیات ان امور میں سے ہیں جن کی حفاظت شارع کو مقصود ہے، اس لئے کہ مصالح میں اگر چہ ان کا ادنی درجہ ہے لیکن ان سے ان حاجیات کی تکمیل ہوتی ہے جن کا مرتبہ ان سے بلند ہے، اور حاجیات کے اختیار کرنے سے ان ضروریات کی تکمیل ہوتی ہے، جو ان دونوں (حاجیات و تحسینیات) کی اصل ہیں، نیز تحسینیات کو ترک کرنا بالآخر ضروریات کے ترک کا باعث بنتا ہے، اس لئے کہ جو کوتاہی کے سبب کم درجہ والے کو ترک کر سکتا ہے وہ اس کے ماسوا کے ترک پر جرأت کر سکتا ہے، یہی وجہ ہے کہ نماز پڑھنے والا اگر صرف نماز کے فرائض پر اکتفا کرے تو اس کی نماز میں حسن پیدا کرنے والی کوئی چیز باقی نہیں رہتی، نیز تحسینیات اور حاجیات (جن کی تاکید تحسینیات سے زیادہ ہے) کے درمیان نفل اور فرض جیسی نسبت ہے، اور حاجیات و ضروریات کے درمیان بھی یہی نسبت ہے، چنانچہ ستر عورت اور استقبال قبلہ اصل نماز کے مقابلہ مندوب کے درجہ میں ہیں اور جزء کا مندوب ہونا کل کے واجب ہونے کا باعث بن جاتا ہے، چنانچہ مطلق مندوب کو چھوڑنا رکن واجب میں کوتاہی کے مشابہ ہے (۱)۔

ب-تحسینیات کا غیر تحسینیات سے تعارض:

۶-تحسینیات اگر چہ ان حاجیات کی تکمیل کے لئے ہیں جو تحسینیات کی اصل ہیں، لیکن اس اعتبار سے کہ وہ حاجیات کی تکمیل کرتی ہیں ان کی رعایت کرنے میں یہ شرط ہے کہ ان کی وجہ سے ان کی اصل باطل نہ ہو جائے، لہذا اگر ان کی رعایت اپنے سے اعلی (حاجیات) کے

(۱) دیکھئے: شاطبی کا قول ان کی کتاب الموافقات ۲/ ۱۶، ۲۵ طبع دار المعرفہ میں نوع اول کے چوتھے مسئلہ کے ضمن میں۔

تحسینیات ۷

ترک کا سبب بن جائے تو خود ان کو ہی ترک کردیا جائے گا۔ اور یہی حکم حاجیات کا ضروریات کے ساتھ ہے، کیونکہ ہر وہ چیز جس کی حیثیت تکملہ کی ہو اگر اس کا اعتبار کئے جانے سے اس کی اصل ہی باطل ہوجائے تو اس تکملہ کی طرف توجہ نہیں کی جائے گی جس کی دو وجہیں ہیں:

پہلی وجہ یہ ہے کہ اگر اصل باطل ہوجائے تو تکملہ بھی باطل ہوجاتا ہے، اس لئے کہ تکملہ کی نسبت اس کے ساتھ جس کا وہ تکملہ ہے ایسی ہے جیسی موصوف کے ساتھ صفت کی نسبت کہ اگر صفت کا اعتبار کرنے کی وجہ سے موصوف ختم ہوجائے تو اس سے صفت کا بھی ختم ہونا لازم آئے گا، لہذا اس طریقہ پر اس تکملہ کا اعتبار کرنے سے خود اسی کا اعتبار نہ کرنا لازم آئے گا، اور یہ محال ہے جس کا تصور نہیں کیا جاسکتا ہے۔ اور جب یہ غیر متصور ہوا تو تکملہ کا اعتبار نہیں کیا جائے گا، بلکہ اصل کا اعتبار بغیر کسی زیادتی کے ہوگا۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ اگر ہم یہ مان لیں کہ تکمیلی مصلحت اس وقت حاصل ہوگی جبکہ اصلی مصلحت فوت ہوجائے تو اصلی مصلحت کو حاصل کرنا بہتر ہوگا، اس لئے کہ ان دونوں میں بہت تفاوت ہے۔

اس کی وضاحت یہ ہے کہ جان کی حفاظت کلی طور پر اہم ہے، اور مروتوں (تقوی، دیانت) کی حفاظت مستحسن ہے، اسی لئے نجاستوں کو حرام قرار دیا گیا تاکہ مروتوں کی حفاظت ہو، اور اہل مروت میں اچھی عادتوں کی جرأت پیدا کی جائے، لیکن اگر ضرورت اس کی داعی ہو کہ جان کی حفاظت کے لئے ناپاک چیز کا استعمال کیا جائے تو اس کا استعمال اولی ہوگا[۱]۔

شیخ عز الدین بن عبدالسلام نے اپنے ''قواعد'' میں بیان کیا ہے کہ مصالح میں جب تعارض ہو تو اعلی مصالح کو اختیار کیا جائے اور ادنی کو چھوڑ دیا جائے، کیونکہ اطباء بڑے مرض کو دور کرنے کے لئے ادنی مرض کو باقی رکھنے کا التزام کرتے ہیں، اعلی سلامتی وصحت کو اختیار کرتے ہیں گرچہ ادنی سلامتی وصحت کو چھوڑنا پڑے، اور طب شریعت کے مانند ہے، جسے سلامتی و عافیت کے مصالح کو حاصل کرنے اور ہلاکتوں و بیماریوں کے مفاسد کو دور کرنے کے لئے وضع کیا گیا ہے، اور اس لئے کہ ان میں سے جس کو دور کرنا ممکن ہے اسے دور کیا جائے اور جس کا حصول ممکن ہے اسے حاصل کیا جائے، اور اگر تمام مفاسد کو ختم کرنا یا تمام مصالح کو حاصل کرنا دشوار ہو تو دونوں اگر مرتبہ میں برابر ہوں تو دونوں میں اختیار رہوگا اور اگر ان میں تفاوت ہو اور کسی کی ترجیح بھی معلوم ہو تو ترجیح کو اختیار کیا جائے گا، اور اگر اس سے ناواقفیت ہو تو توقف کیا جائے گا[۱]۔

ج- تحسینیات سے استدلال:

۷- غزالی نے ''المستصفی'' میں ذکر کیا ہے کہ صرف تحسینیات کے ذریعہ حکم لگانا جائز نہیں ہے، جب تک کہ کوئی اصل موجود نہ ہو اور اس کے ذریعہ اسے تقویت نہ مل گئی ہو، البتہ بسا اوقات وہ ضرورتوں کے درجہ میں آجاتی ہیں، اس لئے بعید نہیں کہ ان تک کسی مجتہد کا اجتہاد پہنچ جائے، ایسی صورت میں اگر کوئی شرعی رائے موجود نہ ہو تو اس کا درجہ استحسان کے مانند ہوگا، اور اگر کسی اصل کے ذریعہ اسے تقویت حاصل ہوجائے تو وہ قیاس ہوگا۔ اور اس امر میں حاجیات بھی تحسینیات ہی کے مانند ہیں[۲]۔

اس کی تفصیل اصولی ضمیمہ میں ہے۔

---

(۱) الموافقات ۲/ ۱۳، ۱۶ طبع دار المعرفہ۔

(۱) قواعد الاحکام رص ۴ طبع العلمیہ۔

(۲) المستصفی ۱/ ۲۹۳، ۲۹۴ طبع الامیریہ روضۃ الناظر رص ۸۷ طبع السلفیہ۔

تحصن

تعریف:

۱-لغت اور اصطلاح میں تحصن کے معنی: قلعہ میں داخل ہوجانے اور اس کے ذریعہ اپنا بچاؤ کرنے کے ہیں۔ ''القاموس'' میں ہے کہ ''حصن'' ہر ایسی مضبوط جگہ کو کہتے ہیں جس کے اندر نہ پہنچا جاسکے۔ اور ''المصباح'' میں ہے کہ ''حصن'' اس مکان کو کہتے ہیں جس کی بلندی کی وجہ سے اس میں پہنچانہ جاسکے، اس کی جمع حصون ہے، اور آبادی کی حفاظت کے لئے جو فصیل وغیرہ بنائی جاتی ہے اس کے لئے اہل عرب حصن القریۃ تحصینا بولتے ہیں۔

تحصن کو شک وشبہ سے پاک رہنے کے معنی میں بھی استعمال کیا جاتا ہے، اسی سے عفیفہ و پاکدامن عورت کو حَصان کہا جاتا ہے (۱)، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ''وَلَا تُكْرِهُوْا فَتَيَاتِكُمْ عَلَى الْبِغَاءِ إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّنًا......'' (۲) (اور اپنی باندیوں کو زنا پر مجبور مت کرو جبکہ وہ پاکدامن رہنا چاہیں...)۔

اجمالی حکم اور بحث کے مقامات:

۲-دار الحرب میں رہنے والے کفار اگر مسلمانوں سے قتال کے لئے آئیں تو تحصن (قلعہ بند ہوجانا) شرعاً جائز ہے، خواہ قلعہ میں مسلمان کفار کے نصف عدد سے کم ہوں یا زائد اور قلعہ بندی اس لئے ہے تاکہ قریبی ممالک اور شہروں سے انہیں کمک و طاقت پہنچ جائے اور وہ قوت حاصل کرلیں، اور اس طرح ان کی تعداد میں اضافہ ہوجائے پھر ان کے دشمن پر ان کا رعب ہو، نیز تحصن اور قلعہ بند ہونے سے مسلمانوں کو جنگ سے راہ فرار اختیار کرنے کا گناہ نہ ہوگا، کیونکہ گناہ اس صورت میں ہے جب محاربین سے مڈبھیڑ کے بعد پیٹھ دکھا کر بھاگا جائے جو نہ جنگی چال کے طور پر ہو اور نہ ہی کسی گروہ سے جاملنے کی خاطر ہو، اور قلعہ سے باہر ان کی مڈبھیڑ ہوجائے تو بھی قلعہ میں پناہ گزیں ہونا ان کے لئے جائز ہے، اس لئے کہ یہ بھی قتال کی طرف مائل ہونا یا کسی جماعت سے پناہ لینا ہے، اور یہ مسئلہ متفق علیہ ہے (۱)۔

اگر حربی کفار اپنے ملک میں ٹھہرے ہوں اور جنگ کا ارادہ نہ ہو تو مسلمانوں کے لئے مناسب یہ ہے کہ احتیاطاً مضبوط قلعے اور خندق بنائیں اور ان کو دشمن کا مقابلہ کرنے والے افراد و سامان سے بھر دیں، اور اس کی ذمہ داری مسلمانوں میں ان لوگوں کو دی جائے جو قابل اعتماد ہوں اور شجاعت میں مشہور ہوں (۲)۔

اس کی تفصیل اصطلاح ''جہاد'' میں ہے۔

۳-مسلمانوں کے لئے یہ بھی جائز ہے کہ وہ خندقوں کے ذریعہ اپنی حفاظت کریں، جیسے غزوۂ خندق میں رسول اللہ ﷺ نے اس وقت کیا جبکہ مختلف جماعتیں آپ ﷺ سے قتال کے لئے مدینہ کے گرد جمع ہوگئیں (۳)۔ قرآن کریم میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ''یا أیُّھا

---

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر، الصحاح مادۂ ''حصن''، شرح فتح القدیر ۴/ ۲۸۴ طبع بولاق الامیریہ مصر، حاشیۃ الجمل علی شرح المنہج ۵/ ۱۴۳ طبع دار احیاء التراث العربی۔

(۲) سورۂ نور/ ۳۳۔

---

(۱) المغنی لابن قدامہ ۸/ ۴۸۶ طبع مکتبۃ الریاض، الخرشی ۳/ ۱۱۳ طبع دار صادر بیروت، نہایۃ المحتاج ۸/ ۶۲ طبع الحلبی مصر۔

(۲) نہایۃ المحتاج ۸/ ۶۲، روضۃ الطالبین ۱۰/ ۲۰۸ طبع المکتب الاسلامی۔

(۳) حدیث: ''تحصن رسول اللہ ﷺ بالخندق و مشارکتہ إیاھم'' کی روایت بخاری (الفتح ۷/ ۳۹۹ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

الَّذِيْنَ آمَنُوْا اذْكُرُوْا نِعْمَةَ اللّٰهِ عَلَيْكُمْ إِذْ جَاءَتْكُمْ جُنُوْدٌ فَأَرْسَلْنَا عَلَيْهِمْ رِيْحًا وَجُنُوْدًا لَّمْ تَرَوْهَا، وَكَانَ اللّٰهُ بِمَا تَعْمَلُوْنَ بَصِيْرًا إِذْ جَاءُوْكُمْ مِّنْ فَوْقِكُمْ وَمِنْ أَسْفَلَ مِنْكُمْ وَإِذْ زَاغَتِ الْأَبْصَارُ وَبَلَغَتِ الْقُلُوْبُ الْحَنَاجِرَ وَتَظُنُّوْنَ بِاللّٰهِ الظُّنُوْنَا"[1] (اے ایمان والو! اللہ کا انعام اپنے اوپر یاد کرو جب تم پر (کئی کئی) لشکر چڑھ آئے، پھر ہم نے ان پر ایک آندھی بھیجی اور ایسی فوج جو تم کو دکھائی نہیں دیتی اور اللہ تمہارے اعمال کو دیکھ رہا تھا جبکہ وہ تم پر آپڑے تھے، تمہارے اوپر کے طرف سے بھی اور تمہارے نیچے کی طرف سے بھی اور جبکہ آنکھیں کھلی رہ گئی تھیں اور کلیجے منہ کو آنے لگے تھے اور تم لوگ اللہ کے ساتھ طرح طرح کے گمان کررہے تھے)، خود رسول اللہ ﷺ خندق کھودنے میں صحابہؓ کے ساتھ بنفس نفیس شریک رہے۔

۴- جس طرح قلعوں اور خندقوں کے ذریعہ حفاظت کی جاتی ہے، اسی طرح دشمنوں کے اچانک حملہ سے حفاظت کرنے والے ان تمام وسائل سے حفاظت درست ہے جو خطرہ کی اقسام کے لحاظ سے بدلتے رہتے ہیں، اور زمان ومکان کے اعتبار سے اس کی صورتیں مختلف ہوتی رہتی ہیں[2]۔

تحصین

دیکھئے: ''إحصان'' اور ''جہاد''۔

تحقق

دیکھئے: ''تثبت''۔

---

(۱) سورۂ احزاب / ۹، ۱۱۔

(۲) البدایہ والنہایہ للحافظ ابن کثیر ۴/ ۹۲، ۱۱، الروض الأنف لابن ہشام ۲/ ۲۵۸، ۲۶۶، تفسیر القرطبی ۱۴/ ۱۲۸، ۱۳۳ طبع دار الکتب المصریہ، تفسیر روح المعانی ۲۰/ ۱۵۵ اور اس کے بعد کے صفحات، فتح الباری ۷/ ۳۹۲۔

تحقیر

تعریف:

۱-لغت میں تحقیر کے معنی: ناقدری کرنے اور ذلیل وحقیر بنانے کے ہیں، یہ حقّر کا مصدر ہے۔ محقرات: صغائر کو کہتے ہیں۔ کہا جاتا ہے: هذا الأمر محقرة بک: یعنی یہ امر تمہارے لئے باعث حقارت ہے۔

حقیر: گھٹیا اور ذلیل کو کہتے ہیں، کہا جاتا ہے: حقر حقارة و حقره و احتقره و استحقره: یعنی اسے گھٹیا سمجھا اور حقیر جانا اور حقّره کا معنی ہے: اسے حقیر و ذلیل کیا، یا اسے حقارت کی طرف منسوب کیا۔

حقر الشيء حقارة کا معنی ہے: اس کا مرتبہ گھٹ گیا، چنانچہ اس کی طرف توجہ نہیں کی جاتی، اس لئے کہ وہ حقیر ہے [1]۔

اس کے اصطلاحی معنی بھی یہی ہیں۔

اجمالی حکم:

تحقیر کے متعدد احکام ہیں:

۲-تحقیر کبھی ممنوع اور حرام ہوتی ہے: جیسے مسلمان کا مسلمان کو کمتر و ذلیل سمجھ کر اس کا مذاق اڑانے اور اس کی عظمت کو پامال کرنے کے لئے حقیر سمجھنا۔ اسی سلسلہ میں اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "يَاأَيُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُوْا لاَ يَسْخَرْ قَوْمٌ مِّنْ قَوْمٍ عَسٰى أَنْ يَّكُوْنُوْا خَيْرًا مِّنْهُمْ، وَلاَ نِسَاءٌ مِّنْ نِّسَاءٍ عَسٰى أَنْ يَّكُنَّ خَيْرًا مِّنْهُنَّ، وَلاَ تَلْمِزُوْا أَنْفُسَكُمْ وَلاَ تَنَابَزُوْا بِالأَلْقَابِ بِئْسَ الاسْمُ الْفُسُوْقُ بَعْدَ الإِيْمَانِ وَمَنْ لَّمْ يَتُبْ فَأُولٰئِكَ هُمُ الظّٰلِمُوْنَ" [1] (اے ایمان والو! نہ مردوں کو مردوں پر ہنسنا چاہئے کیا عجب کہ وہ ان سے بہتر ہوں اور نہ عورتوں کو عورتوں پر ہنسنا چاہئے کیا عجب کہ وہ ان سے بہتر ہوں اور نہ ایک دوسرے کو طعنہ دو اور نہ ایک دوسرے کو برے القاب سے پکارو۔ ایمان کے بعد گناہ کا نام ہی برا ہے اور جو اب بھی توبہ نہ کریں گے وہی ظالم ٹھہریں گے)، نیز اس مضمون کی دیگر آیتیں بھی ہیں۔

اور صحیح مسلم میں حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت ہے، وہ فرماتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "لا تحاسدوا ولا تناجشوا ولا تباغضوا ولا تدابروا ولا يبع بعضكم على بيع بعض وكونوا عباد الله إخوانا، المسلم أخو المسلم، لا يظلمه ولا يخذله ولا يحقره. التقوى ههنا. ويشير إلى صدره ثلاث مرات. بحسب امرئ من الشر أن يحقر أخاه المسلم، كل المسلم على المسلم حرام دمه وماله وعرضه" [2] (ایک دوسرے سے حسد نہ کرو، خریداری کے ارادہ کے بغیر سامان کی قیمت بڑھا کر نہ لگاؤ، آپس میں بغض نہ کرو اور قطع تعلقات نہ کرو اور تم میں سے بعض بعض کی خرید وفروخت پر خرید وفروخت نہ کرے، اللہ تعالی کے بندے! بھائی بھائی ہو جاؤ۔ مسلمان مسلمان کا بھائی ہے، نہ وہ اس پر ظلم کرے، نہ اسے بے یار ومددگار چھوڑے، نہ اس کی تحقیر کرے۔

(۱) الصحاح، لسان العرب، المصباح المنير، مختار الصحاح مادۂ "حقر"۔

(۱) سورۂ حجرات/۱۱۔

(۲) حدیث: "لا تحاسدوا ولا تناجشوا....." کی روایت مسلم (۱۹۸۶/۴ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

تقوی یہاں ہے۔ یہ فرماتے ہوئے آپ ﷺ نے اپنے سینہ مبارک کی طرف تین مرتبہ اشارہ فرمایا۔ انسان کے برے ہونے کے لئے یہ کافی ہے کہ وہ اپنے مسلمان بھائی کو حقیر سمجھے۔ ہر مسلمان پر دوسرے مسلمان کا خون، اس کا مال اور اس کی آبرو حرام ہے)۔

مسلم شریف ہی میں حضرت ابن مسعودؓ سے منقول ہے، وہ نبی ﷺ سے روایت کرتے ہیں کہ آپ ﷺ نے فرمایا: ''لا يدخل الجنة من في قلبه مثقال ذرة من كبر، فقال رجل: إن الرجل يحب أن يكون ثوبه حسنًا ونعله حسنة قال: إن الله جميل يحب الجمال. الكبر بطر الحق وغمط الناس'' وفي رواية: ''وغمص الناس'' (وہ شخص جنت میں داخل نہیں ہوگا جس کے دل میں رائی کے برابر بھی کبر ہو۔ کسی شخص نے کہا کہ آدمی یہ پسند کرتا ہے کہ اس کا کپڑا اچھا ہو اور اس کے جوتے اچھے ہوں تو آپ ﷺ نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ جمیل ہیں اور جمال کو پسند فرماتے ہیں۔ کبر بطرحق اور ''غمط الناس'' ہے[1] اور ایک روایت میں ہے: ''غمص الناس'')، بطرحق کا معنی حق کو ختم اور باطل کرنا اور غمط اور غمص دونوں ایک ہی معنی میں ہیں: یعنی حقیر سمجھنا)[2]۔

اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ''بِئْسَ الاِسْمُ الْفُسُوْقُ بَعْدَ الإِيْمَانِ'' (ایمان کے بعد گناہ کا نام بھی برا ہے)۔ اس کی تفسیر میں قرطبی کہتے ہیں: ایک قول کے مطابق اس سے مراد وہ شخص ہے جو اپنے بھائی کا نام برائی سے لے یا اس کا مذاق اڑائے اور ایسا شخص فاسق ہے[3]۔

ابن حجر ہیتمی کہتے ہیں کہ تحقیر یہ حقیر و ذلیل سمجھنا اور عیوب ونقائص

(۱) حدیث: ''لا يدخل الجنة من كان في قلبه......'' کی روایت مسلم (۹۳/۱ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) الأذکار للنووی ۳۱۳/۱۲۔

(۳) القرطبی ۳۲۸/۱۶۔

کا ایسے موقع پر ذکر کرنا ہے جس پر ہنسی اڑائی جائے، اور تحقیر کبھی نقالی کے ذریعہ ہوتی ہے، خواہ یہ نقالی عمل کے ذریعہ ہو یا قول یا اشارہ وکنایہ کے ذریعہ یا کسی کے بے سوچے سمجھے یا غلط بولنے پر، یا اس کی حرکت یا اس کی بدصورتی پر ہنسی اڑانے کے ذریعہ ہوتی ہے[1]۔

جس شخص نے کسی کی ایسی تحقیر کی جس کی ممانعت وارد ہے تو اس نے ایسے فعل حرام کا ارتکاب کیا جس پر اس شخص کی تادیب کے لئے شرعاً تعزیر کی جائے گی۔

یہ تعزیر امام کی صوابدید پر ہوگی، وہ شریعت اور مصلحت کی حدود میں رہ کر سزا دے گا، جس کی تفصیل ''تعزیر'' کی اصطلاح میں ہے، اس لئے کہ اس سے مقصود زجر وتوبیخ ہے، اور اس سلسلہ میں لوگوں کے احوال مختلف ہوتے ہیں، لہذا ہر ایک کو اس کے مناسب حال سزا دی جائے گی[2]۔

نیز یہ تعزیر اس صورت میں ہے جب ان امور سے تحقیر مقصود ہو، اور اگر ان امور سے تعلیم یا غلطی پر تنبیہ وغیرہ مقصود ہو تحقیر مقصود ہی نہ ہو تو اس میں کوئی مضائقہ نہیں۔ اور اس کے ارادہ کا اندازہ احوال قرائن سے لگایا جائے گا۔

۳- جو تحقیر حرام ہے وہ بسا اوقات ارتداد تک پہنچا دیتی ہے، جیسے کوئی شخص شعائر اسلام میں سے کسی شعار کی تحقیر کردے، مثلاً نماز، اذان، مسجد اور قرآن وغیرہ کی تحقیر کردے، منافقین کی صفت بیان کرتے ہوئے اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا ہے: ''وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ لَيَقُوْلُنَّ إِنَّمَا كُنَّا نَخُوْضُ وَنَلْعَبُ قُلْ أَبِاللّٰهِ وَآيَاتِهِ وَرَسُوْلِهِ

(۱) الزواجر عن اقتراف الکبائر ۲/ ۲۲ دار المعرفہ۔

(۲) ابن عابدین ۳/ ۱۷۷، ۱۷۹، الشرح الکبیر ۴/ ۳۲۷، ۳۳۰، الشرح الصغیر ۴/ ۶۲، ۴/ ۶۶، المہذب فی فقہ الامام الشافعی ۲/ ۲۷۳، ۲۷۵، کشاف القناع عن متن الاقناع ۶/ ۱۲۱ ۱۲۴ طبع النصر الحدیثہ۔

"کُنْتُمْ تَسْتَهْزِءُ وْنَ لاَ تَعْتَذِرُوْا قَدْ كَفَرْتُمْ بَعْدَ إِيْمَانِكُمْ"(۱) (اور اگر آپ ان سے سوال کیجئے تو کہ دیں گے ہم تو محض مشغلہ اور خوش طبعی کر رہے تھے، آپ کہہ دیجئے کہ اچھا تو تم استہزاء کر رہے تھے اللہ اور اس کی آیتوں اور اس کے رسول کے ساتھ، اب بہانے نہ بناؤ تم کافر ہو چکے اپنے اظہار ایمان کے بعد)، دوسری جگہ ان ہی منافقین کے بارے میں ارشاد ہے: "وَإِذَا نَادَيْتُمْ إِلَى الصَّلاَةِ اتَّخَذُوْهَا هُزُوًا وَّلَعِبًا"(۲) (اور جب تم پکارتے ہو نماز کے لئے تو یہ لوگ اس کو ہنسی اور کھیل بنالیتے ہیں)، "فتح العلی المالک" میں ہے کہ اگر کوئی شخص نماز کی اور کبھی نمازیوں کی توہین کرے اور بہت سے لوگ اس کی گواہی دیں، جن میں سے کچھ کا تزکیہ کیا گیا ہو اور کچھ کا نہیں تو جو حضرات اس بات پر محمول کرتے ہیں کہ یہ نمازیوں کی توہین ہے اس لئے کہ ان کے متعلق اس کا اعتقاد صحیح نہیں ہے تو ان کے لحاظ سے یہ مسلمان کو سب وشتم کرنے کے قبیل سے ہے، اس صورت میں اس کے لئے حاکم کی رائے کے بقدر تادیبی کارروائی لازم ہے، اور جنہوں نے اسے عبادت کی توہین پر محمول کیا ان کے اعتبار سے صحیح یہ ہے کہ یہ زندقہ نہیں بلکہ ارتداد ہے، اس لئے کہ اس نے اسے ظاہر ومشہور کر دیا ہے، لہذا اس پر مرتد کے احکام جاری ہوں گے(۳)۔

۴- کبھی تحقیر واجب ہوتی ہے: جیسے اہل کتاب میں سے ان لوگوں کی حالت ہے جن پر جزیہ متعین کر دیا گیا ہو۔ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "قَاتِلُوا الَّذِيْنَ لاَ يُؤْمِنُوْنَ بِاللّٰهِ وَلاَ بِالْيَوْمِ الآخِرِ وَلاَ يُحَرِّمُوْنَ مَا حَرَّمَ اللّٰهُ وَرَسُوْلُهُ وَلاَ يَدِيْنُوْنَ دِيْنَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِيْنَ أُوْتُوا الْكِتَابَ حَتّٰى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَّدٍ وَّهُمْ صَاغِرُوْنَ"(۱) (اہل کتاب میں سے ان سے لڑو جو نہ اللہ پر ایمان رکھتے ہیں اور نہ روز آخرت پر اور نہ ان چیز کو حرام سمجھتے ہیں، جنہیں اللہ اور اس کے رسول نے حرام کیا ہے، اور نہ سچے دین کو قبول کرتے ہیں، یہاں تک کہ وہ جزیہ دیں رعیت ہو کر اور اپنی پستی کا احساس کر کے) یعنی ماتحت حقیر ورسوا ہو کر۔

ان کے جزیہ دینے کے وقت ذلت وحقارت کی کیا صورت ہونی چاہئے؟ اس سلسلہ میں فقہاء کا اختلاف ہے، جس کے لئے دیکھئے: اصطلاح "اہل ذمہ" اور "جزیہ"۔

ایسی چیز کے ذریعہ تعزیر جس میں تحقیر ہو:

۵- تعزیر کی ایک قسم توبیخ ہے، جو تحقیر ہی کی ایک صورت ہے اور تعزیر میں توبیخ کی مشروعیت پر فقہاء نے سنت نبوی سے استدلال کیا ہے، حضرت ابو ذرؓ سے روایت ہے کہ انہوں نے کسی آدمی کو سب وشتم کرتے ہوئے اسے اس کی ماں کی عار دلائی، تو رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "يا أباذر أعيّرته بأمه؟ إنك امرؤ فيك جاهلية"(۲) (اے ابو ذر: کیا تو نے اسے اس کی ماں کی عار دلائی ہے؟ تو ایسا آدمی ہے جس میں جاہلیت ہے)۔ نیز رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے: "ليّ الواجد يحل عرضه وعقوبته"(۳) (مال دار کا ٹال مٹول کرنا اس کی آبرو اور سزا کو حلال کر دیتا ہے) حقارت و بے عزتی کی تفسیر یہ کی گئی ہے کہ مثلاً کہا جائے اے ظالم اے زیادتی کرنے والے، اور یہ

(۱) سورۂ توبہ/ ۶۵، ۶۶۔

(۲) سورۂ مائدہ/ ۵۸۔

(۳) فتح العلی المالک فی الفتوی علی مذہب الامام مالک للعلامہ الشیخ محمد علیش ۲/ ۲۶۰، ۲۶۳۔

(۱) سورۂ توبہ/ ۲۹۔

(۲) حدیث: "يا أبا ذر أعيرته بأمه ......" کی روایت بخاری (الفتح ۱/ ۸۴ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۳) حدیث: "لي الواجد يحل عرضه و عقوبته" کی روایت ابوداؤد (۴/ ۴۵ طبع عزت عبید دعاس) نے کی ہے اور ابن حجر نے اسے فتح الباری (۵/ ۶۲ طبع السلفیہ) میں حسن کہا ہے۔

زبانی تعزیر کی ایک قسم ہے، ابن فرحون کی ''تبصرۃ الحکام'' میں ہے: زبان سے تعزیر کی دلیل ابوداؤد میں حضرت ابوہریرہؓ کی یہ حدیث ہے: "أن رسول الله ﷺ أتي برجل قد شرب فقال: "اضربوه" فقال أبوهريرة: فمنا الضارب بيده، ومنا الضارب بنعله، والضارب بثوبه ۔ وفي رواية "بكتوه" فأقبلوا عليه يقولون: ما اتقيت الله؟ ما خشيت الله؟ ما استحييت من رسول الله ﷺ؟'' (رسول اللہ ﷺ کے پاس کسی آدمی کو لایا گیا جس نے شراب پی تھی تو آپ ﷺ نے فرمایا: اس کو مارو[۱]، حضرت ابوہریرہؓ کہتے ہیں کہ ہم میں سے کچھ اپنے ہاتھ سے مار رہے تھے، کچھ اپنے جوتے سے، اور بعض اپنے کپڑے سے۔ اور ایک روایت میں ہے کہ ''اسے سرزنش کرو، جھڑکو'' تو لوگ اس کی طرف متوجہ ہوکر کہہ رہے تھے: تجھے اللہ کا ڈر نہیں ہوا؟ تجھے اللہ کا خوف نہیں ہوا؟ تجھے رسول اللہ ﷺ کی بھی شرم نہ آئی؟) یہ سرزنش زبانی تعزیر ہے[۲]۔

دیکھئے: اصطلاح ''تعزیر''۔

۲-کبھی کبھی تحقیر عملاً ہوتی ہے، جیسا کہ جھوٹے گواہ کو بدنام کرنے کی صورت میں، اس کی بدنامی یوں ہوتی ہے کہ اس کے بارے میں لوگوں کو بتایا جائے اور اس کی تشہیر کی جائے اور یہ تشہیر ہی اس کے حق میں تعزیر ہوتی ہے۔ جھوٹے گواہ کی تشہیر کے بارے میں ''تاتارخانیہ'' میں ہے کہ امام ابوحنیفہ کا مشہور قول یہ ہے کہ اسے گھمایا جائے گا اور تشہیر کی جائے گی لیکن اس کی پٹائی نہیں کی جائے گی اور ''السراجیہ'' میں ہے کہ اسی پر فتوی ہے۔ ''جامع العتابی'' میں ہے کہ تشہیر یہ ہے کہ اسے شہر میں گھمایا جائے اور ہر محلہ میں اعلان کیا جائے کہ یہ جھوٹا گواہ ہے، کوئی اس کی گواہی قبول نہ کرے۔ خصاف نے اپنی کتاب میں ذکر کیا ہے کہ صاحبین کے قول کے مطابق اس کی تشہیر کی جائے گی لیکن پٹائی نہ ہوگی اور حضرت عمرؓ سے جو روایت ہے کہ اس کا چہرہ سیاہ کردیا جائے گا سرخسی کے نزدیک اس کی تاویل یہ ہے کہ یہ اس صورت میں ہے جب حاکم سیاست کے طور پر اسی میں مصلحت سمجھے، اور امام صاحب کے نزدیک اس سے مراد رسوائی وتشہیر ہے، کیونکہ اسے بھی چہرہ کا سیاہ ہونا کہا جاتا ہے۔

شریح رحمہ اللہ سے منقول ہے کہ وہ جھوٹا گواہ اگر بازار سے تعلق رکھنے والا ہوتا تو اسے بازار بھیجتے اور اگر کوئی اور ہوتا تو اسے عصر کے بعد اس کی قوم کے لوگ جہاں جمع ہوتے وہاں بھیجتے، اور اسے پکڑکر لے جانے والا کہتا کہ شریح نے آپ سب کو سلام عرض کیا ہے اور ان کی طرف سے یہ اعلان کیا جاتا ہے کہ ہم نے فلاں شخص کو جھوٹا گواہ پایا ہے، اس لئے آپ سب اس سے محتاط رہیں اور لوگوں کو اس سے بچنے کے لئے کہیں[۱]۔

---

(۱) حدیث: "أتي برجل قد شرب ....." کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۲/ ۶۶ طبع السلفیہ) نے کی ہے دوسری روایت ابوداؤد (۴/ ۶۲۰ طبع عزت عبید دعاس) نے کی ہے۔

(۲) ابن عابدین ۳/ ۱۸۲، تبصرۃ الحکام ۲/ ۲۰۰، معین الحکام للطرابلسی رص ۲۳۱۔

(۱) ابن عابدین ۳/ ۱۹۲، الہدایہ ۳/ ۱۳۲ طبع مصطفی البابی الحلبی، ابن عابدین ۴/ ۳۹۵، الاختیار شرح المختار ۲/ ۳۹ طبع الحلبی ۱۹۳۶ء، المہذب فی فقہ الامام الشافعی ۲/ ۳۳۰، المغنی لابن قدامہ ۹/ ۲۵۹، ۲۶۰ طبع الریاض الحدیثہ۔

تحقیق مناط

تعریف:

۱- **حقق الأمر:** کے معنی کسی امر کا یقین کرنے یا اسے ثابت ولازم کرنے کے ہیں۔

اور **مناط: موضع تعلیق** (معلق کرنے کی جگہ) کو کہتے ہیں۔

اہل اصول کے نزدیک **مناط حکم: حکم کی علت** اور اس کے سبب کو کہتے ہیں[۱]۔

اور **تحقیق مناط اصولیین کے نزدیک:** یہ ہے کہ نص یا اجماع یا استنباط کے ذریعہ کسی علت کو جاننے کے بعد مختلف انفرادی صورتوں میں اس علت کی موجودگی کو جاننے کے لئے غور وفکر اور پوری کوشش کی جائے، پس کسی معینہ مسئلہ میں غور وفکر اور اجتہاد کے ذریعہ علت کی موجودگی ثابت کرنے کا نام تحقیق مناط ہے۔

نص کے ذریعہ علت معلوم ہونے کی مثال جہت قبلہ ہے، اس لئے کہ وہی قبلہ کی طرف رخ کرنے کے وجوب کی علت ہے، اور یہ علت نص سے معلوم ہے، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "وَحَيْثُمَا كُنْتُمْ فَوَلُّوْا وُجُوْهَكُمْ شَطْرَهُ"[۲] (اور تم جہاں کہیں بھی ہو اپنے چہرے کرلیا کرو اسی کی طرف)، اشتباہ کی حالت میں سمت کا تعین کہ قبلہ کدھر ہے؟ اس میں نشانات وعلامات کو دیکھ کر اجتہاد کے ذریعہ گمان کیا جائے گا۔

اجماع کے ذریعہ علت کے معلوم ہونے کی مثال عدالت ہے، اس لئے کہ یہ قبول شہادت کے وجوب کی علت ہے، اور یہ علت اجماع کے ذریعہ معلوم ہوئی ہے، البتہ کسی شخص کا عادل ہونا غور واجتہاد کے ذریعہ غلبۂ ظن کی بنیاد پر ہوتا ہے۔

استنباط کے ذریعہ علت کے معلوم ہونے کی مثال عقل میں مستی پیدا کرنے والی شدت ہے، اس لئے کہ وہ شرب خمر کے حرام ہونے کی علت ہے، پس نبیذ میں اسی علت کی معرفت کے لئے غور وفکر کرنا ہی تحقیق مناط ہے، اور اسے تحقیق مناط اس لئے کہا جاتا ہے کہ مناط یعنی وصف کے بارے میں یہ معلوم ہے کہ یہ مناط ہے، اور اب اس مناط کے کسی متعین صورت میں پائے جانے کی تحقیق پر غور کرنا باقی رہا[۱]۔

اجمالی حکم:

۲- تحقیق مناط علت کے راستوں میں سے ایک راستہ ہے، جسے اختیار کرنے میں کسی کا کوئی اختلاف نہیں ہے۔ اور کبھی تحقیق مناط کو قیاس علت میں سے شمار کیا جاتا ہے۔

امام غزالی کہتے ہیں کہ اجتہاد کی اس قسم میں امت کے مابین کوئی اختلاف نہیں اور قیاس تو مختلف فیہ ہے تو اسے قیاس کیسے کہا جاسکتا ہے[۲]؟

اور پیش آمدہ واقعات میں علت حکم کی تطبیق کے لئے مجتہد، قاضی اور مفتی کو تحقیق مناط کی ضرورت پیش آتی ہے۔

اس کی تفصیل اصولی ضمیمہ میں دیکھی جائے۔

---

(۱) المصباح المنیر، مختار الصحاح، المعجم الوسیط مادہ "حقق"، "ناط"۔

(۲) سورۂ بقرہ/ ۱۴۴۔

---

(۱) الإحکام للآمدی ۳/ ۶۳، المستصفی للغزالی ۲/ ۲۳۰، ۲۳۱، ارشاد الفحول للشوکانی رص ۲۲۲۔

(۲) ارشاد الفحول رص ۲۲۲، المستصفی ۲/ ۲۳۱، روضۃ الناظر رص ۱۴۶، جمع الجوامع ۲/ ۲۴۱۔

تحکیم

تعریف:

۱- لغت میں تحکیم: "حكمه في الأمر والشيء" کا مصدر ہے، یعنی فلاں نے فلاں کو حکم بنایا، اور فیصلہ اس کے سپرد کیا۔

قرآن کریم میں ہے: "فَلاَ وَرَبِّكَ لاَ يُؤْمِنُونَ حَتّٰى يُحَكِّمُوْكَ فِيْمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ"[۱] (سو قسم ہے تیرے رب کی وہ مؤمن نہ ہوں گے یہاں تک کہ تجھ کو ہی منصف جانیں اس جھگڑے میں جو ان میں اٹھے)۔

کہا جاتا ہے: حكَّمه بينهم یعنی فلاں کو یہ حکم دیا کہ وہ فلاں فلاں کے درمیان فیصلہ کردے اور فیصلہ کرنے والا حکم اور محکم کہلاتا ہے۔

اور حدیث شریف میں ہے: "إن الجنة للمحكَّمين"[۲] (جنت محکّمین کے لئے ہے) یہاں محکّمین سے وہ لوگ مراد ہیں جو دشمن کے پنجہ میں پھنس جائیں، اور انہیں شرک و قتل میں سے کسی ایک چیز کا اختیار دے دیا جائے، پھر بھی وہ اسلام پر ثابت قدم رہتے ہوئے قتل ہونے کو اختیار کرلیں۔

اور مجازاً کہا جاتا ہے: حكّمت السفيه تحكيما جب جب کوئی کسی سفیہ کو کسی کام کے کرنے سے روک دے، یا اسے اس کام کا انجام بتادے، اور اسی معنی میں نخعی کا قول ہے: حكّم اليتيم كما تحكم ولدك یعنی یتیم کو غلط کاموں سے اس طرح روکو جیسے تم اپنی اولاد کو روکتے ہو، اور ایک قول یہ ہے کہ اس جملہ سے ان کی مراد یہ ہے کہ اس کے مال میں اس طرح بھلائی سے کام لو جیسے اپنی اولاد کے لئے بھلائی سے کام لیتے ہو[۱]۔

اور لغت میں تحکیم کے معنی فیصلہ کرنے کے بھی آتے ہیں۔ بولا جاتا ہے: "قضى بين الخصمين"[۲] (دو فریقوں کے درمیان فیصلہ کیا)، "قضى له" (کسی کے حق میں فیصلہ کیا) "قضى عليه" (کسی کے خلاف فیصلہ کیا)۔

اصطلاح میں تحکیم یہ ہے کہ فریقین کسی کو حکم بنائیں جو ان کے درمیان فیصلہ کرے[۳]۔

"مجلۃ الأحکام العدلیۃ" میں ہے: تحکیم یہ ہے کہ فریقین اپنے جھگڑے اور دعوی میں فیصلہ کے لئے باہمی رضامندی سے کسی کو حکم مقرر کرلیں۔

اور اس کے لئے کہا جاتا ہے: حَکَم (حا اور کاف کے فتحہ کے ساتھ) اور مُحَکَّم (میم کے پیش، حا کے زبر اور کاف پر زبر اور تشدید کے ساتھ)[۴]۔

متعلقہ الفاظ:

الف- قضاء:

۲- لغت میں قضاء کا ایک معنی: فیصلہ کرنا ہے، اور اصطلاح فقہاء

---

(۱) سورۂ نساء ر ۶۵۔

(۲) حدیث: "إن الجنة للمحكمين" کو ابن اثیر نے (النہایہ ۱/ ۴۲۰ طبع عزت عبید دعاس) میں بیان کیا ہے اور اسے کسی کی طرف منسوب نہیں کیا ہے۔

---

(۱) القاموس المحیط، تاج العروس، لسان العرب، معجم مقاییس اللغۃ، المغرب، اساس البلاغۃ، النہایہ فی غریب الحدیث، مفردات الراغب، المعجم الوسیط۔

(۲) لسان العرب، القاموس المحیط۔

(۳) الدر المختار للحصکفی ۵/ ۴۲۸ مع حاشیہ ابن عابدین مطبع البابی الحلبی، البحر الرائق شرح کنز الدقائق لابن نجیم ۷/ ۲۴ طبع دار المعرفہ بیروت۔

(۴) مجلۃ الاحکام العدلیہ دفعہ ۱۷۹۰۔

میں قضاء حکم شرعی کو ظاہر کرنا، اسے لازم کرنا اور خصومت وجھگڑے کا فیصلہ کرنا ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ تحکیم وقضاء دونوں ہی لوگوں کے مابین نزاع کو ختم کرنے اور صاحب حق کی تعیین کا ذریعہ ہیں، اسی لئے فقہاء نے ان دونوں کے لئے ایک ہی جیسی شرطیں مقرر کی ہیں جن کا بیان عنقریب آرہا ہے(۱)۔

تاہم ان دونوں میں چند بنیادی فرق ہیں جو اس بات میں ظاہر ہیں کہ قضاء اس مقام پر اصل ہے اور تحکیم فرع ہے، اور قاضی کو ولایت عامہ حاصل ہوتی ہے، چنانچہ قضاء کے دائرے سے کوئی شی خارج نہیں اور اس کے اختیارات سے کوئی موضوع مستثنی نہیں ہے۔

کسی کو حکم بنانا اس کے متعینہ قیود وشرائط کے مطابق قاضی یا فریقین ہی کی طرف سے ہوتا ہے، نیز یہ بات بھی قابل لحاظ ہے کہ بعض امور تحکیم کا محل نہیں ہیں جیسا کہ عنقریب آرہا ہے۔

ب- اصلاح:

۳- اصلاح لغت میں فساد کرنے کی ضد ہے، أصلح کا معنی ہے: کسی بھلائی اور خیر کا کام انجام دینا اور أصلح في عمله یا في أمره کا معنی ہے: یعنی اس نے اچھا اور نفع رساں کام کیا۔

اور أصلح الشيء کا معنی ہے: اس نے کسی چیز کے فساد کو زائل کردیا۔

اور أصلح بينهما، یا ذات بينهما، یا ما بينهما کا معنی ہے: فریقین کی رضامندی سے ان کے مابین کی عداوت ونزاع کو ختم کردیا۔

قرآن مجید میں ہے: "وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا، فَإِنْ بَغَتْ إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَى فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّى تَفِيءَ إِلَى أَمْرِ اللَّهِ، فَإِنْ فَاءَتْ فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا بِالْعَدْلِ وَأَقْسِطُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ"(۱) (اور اگر مسلمانوں کے دو گروہ آپس میں جنگ کرنے لگیں تو ان کے درمیان اصلاح کردو پھر اگر ان میں کا ایک گروہ دوسرے پر زیادتی کرے تو اس سے لڑو جو زیادتی کررہا ہے یہاں تک کہ وہ رجوع کرلے اللہ کے حکم کی طرف پھر اگر وہ رجوع کرلے تو ان کے درمیان اصلاح کردو عدل کے ساتھ اور انصاف کا خیال رکھو، بیشک اللہ انصاف کرنے والوں کو پسند کرتا ہے)۔

معلوم ہوا کہ اصلاح اور تحکیم دونوں کے ذریعہ نزاع کو ختم کیا جاتا ہے، البتہ حکم کا تعین قاضی یا فریقین کی طرف سے ہونا ضروری ہے اور اصلاح میں طرفین یا کسی رضاکار کو اختیار رہتا ہے۔

شرعی حکم:

تحکیم کی مشروعیت قرآن وسنت اور اجماع سے ثابت ہے(۲)۔

۴- قرآن کریم میں اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "وَإِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا فَابْعَثُوا حَكَمًا مِنْ أَهْلِهِ وَحَكَمًا مِنْ أَهْلِهَا، إِنْ يُرِيدَا إِصْلَاحًا يُوَفِّقِ اللَّهُ بَيْنَهُمَا"(۳) (اور اگر تمہیں دونوں کے درمیان کشمکش کا علم ہو تو تم ایک حکم مرد کے خاندان سے اور ایک حکم عورت کے خاندان سے مقرر کردو اگر دونوں کی نیت اصلاح حال کی ہوگی تو اللہ دونوں کے درمیان موافقت پیدا کردے گا)۔

---

(۱) مطالب اولی النہی فی شرح غایۃ المنتہی ۶/ ۴۵۳، المکتب الاسلامی دمشق، بدائع الصنائع ۷/ ۲ طبع الجمالیہ، مغنی المحتاج ۴/ ۳۷۲۔

(۱) سورۂ حجرات/ ۹۔

(۲) مجمع الانہر ۲/ ۱۷۳، شرح العنایہ ۵/ ۴۹۸۔

(۳) سورۂ نساء/ ۳۵۔

قرطبی کہتے ہیں: یہ آیت تحکیم کے ثبوت پر دلیل ہے (۱)۔

۵- سنت نبویہ مطہرہ سے ثبوت یہ ہے کہ قبیلۂ بنوقریظہ کے یہودی جب حضرت سعد بن معاذؓ کی تحکیم پر آمادہ اور ان کے فیصلہ کو تسلیم کرنے پر راضی ہوگئے تو رسول اللہ ﷺ نے حضرت سعدؓ کے حکم بنائے جانے پر رضامندی ظاہر فرمائی (۲)۔

اور قبیلہ بنوعنبر نے جب اموال زکاۃ لوٹ لئے تو آپ ﷺ ان کے معاملہ میں اعور بن بشامہ کے حکم بنائے جانے پر راضی ہوئے (۳)۔

نیز حدیث شریف میں ہے: "أن أبا شريح هانيء بن يزيد رضي الله عنه لما وفد إلى رسول الله ﷺ مع قومه، سمعهم يكنونه بأبي الحكم . فقال له رسول الله ﷺ: "إن الله هو الحَكَمُ . وإليه الحُكْم، فلم تكنى أبا الحكم؟ فقال: إن قومي إذا اختلفوا في شيء أتوني، فحكمت بينهم، فرضي كلا الفريقين . فقال رسول الله ﷺ: ما أحسن هذا . فما لک من الولد؟ قال: لي شريح، ومسلم، وعبدالله . قال: فما أكبرهم؟ قلت: شريح . قال: أنت أبو شريح . ودعا له ولولده" (۴) (ابوشریح ہانی بن یزیدؓ اپنی قوم کا ایک وفد لے کر رسول اللہ ﷺ کے پاس آئے تو رسول اللہ ﷺ نے سنا کہ ان کی قوم کے لوگ انہیں ان کی کنیت ابو الحکم سے پکار رہے ہیں تو رسول اللہ ﷺ نے ان سے کہا: حکم تو صرف اللہ تعالی ہے اور اسی کو حکم کا حق ہے تو آپ کی کنیت ابو الحکم کیوں ہے؟ اس پر انہوں نے کہا: جب کسی معاملہ میں میری قوم میں اختلاف ہوتا ہے تو وہ میرے پاس آتے ہیں، اور میں ان کے درمیان فیصلہ کردیتا ہوں، جس پر دونوں فریق راضی ہوجاتے ہیں، اس پر رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ یہ بہت اچھی بات ہے، کیا تمہاری کوئی اولاد بھی ہے؟ انہوں نے کہا کہ شریح، مسلم اور عبد اللہ میرے لڑکے ہیں۔ آپ ﷺ نے دریافت فرمایا: ان میں بڑا کون ہے؟ میں نے کہا: شریح۔ آپ ﷺ نے فرمایا تم ابوشریح ہو۔ اور ان کے اور ان کی اولاد کے لئے دعا فرمائی)۔

(۱) الجامع لاحکام القرآن للقرطبی ۵/ ۱۷۹ طبع دار الکتب المصریہ۔

(۲) یہود کے معاملے میں حضرت سعد بن معاذؓ کی تحکیم کی حدیث کی روایت بخاری (فتح الباری ۶/ ۱۶۵ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۳) حدیث: "أن رسول الله ﷺ رضي بتحكيم الأعور بن بشامة" کی روایت الصحابہ میں ابن شاہین نے کی، اور اس کی سند میں جہالت ہے (الاصابہ لابن حجر ۱/ ۵۵ شائع کردہ الرسالہ)۔

(۴) حدیث: "إن الله هو الحكم" کی روایت ابوداؤد (۵/ ۲۴۰ طبع عزت عبید دعاس)، نسائی (۸/ ۲۲۶ طبع المکتبۃ التجاریہ) نیز صاحب جامع الاصول (۱/ ۳۷۳) نے کی ہے اور اس کی سند حسن ہے۔

۶- اجماع سے تحکیم کا ثبوت یہ ہے کہ حضرت عمر اور حضرت ابی بن کعب رضی اللہ عنہما کے درمیان کھجور کے درختوں کے سلسلہ میں نزاع تھی تو انہوں نے حضرت زید بن ثابتؓ کو اپنے درمیان حکم بنایا (۱)۔

اور حضرت عمرؓ کا ایک آدمی کے ساتھ ایک گھوڑے کے معاملہ میں اختلاف ہوا جو گھوڑا حضرت عمرؓ نے سائمہ ہونے کی شرط کے ساتھ خریدا تھا، اس معاملہ میں ان دونوں نے حضرت شریح کو حکم بنایا (۲)۔

نیز حضرت عثمان اور حضرت طلحہ رضی اللہ عنہما نے حضرت جبیر بن مطعمؓ کو حکم بنایا (۳)، حالانکہ حضرت زید، حضرت شریح اور حضرت جبیر (اس وقت) قاضی نہیں تھے۔

اور اس طرح کے معاملات کبار صحابہ کی ایک جماعت کے

(۱) المبسوط ۱۲/ ۶۲، فتح القدیر ۵/ ۴۹۸، المغنی ۱۰/ ۱۹۰، کشاف القناع ۶/ ۳۰۳۔

(۲) المغنی ۱۰/ ۱۹۰، طلبۃ الطلبہ فی الاصطلاحات الفقہیہ/ ص ۱۳۶۔

(۳) المغنی ۱۰/ ۱۹۰، کشاف القناع ۶/ ۳۰۳، اسنی المطالب ۴/ ۲۸۷۔

ساتھ پیش آئے، جن پر کسی نے نکیر نہیں کی، لہذا یہ اجماع ہوا[۱]۔

۷- اسی بناپر فقہاء نے تحکیم کے جواز کو اختیار کیا ہے[۲]۔

البتہ حنفیہ میں سے بعض نے اس کا فتوی دینے سے گریز کیا ہے، ان کی دلیل یہ ہے کہ سلف فیصلہ کے لئے ایسے شخص کو اختیار فرماتے تھے جو صالح ومتدین عالم ہو، وہ اپنے علم کے مطابق احکام شرع کی روشنی میں یا مجتہدین کے اجتہاد کی روشنی میں جو کچھ سمجھتا اس کے مطابق فیصلہ کرتا۔ اور آج کل اگر تحکیم کو جائز قرار دے دیا جائے تو عوام اور وہ لوگ جو عوام ہی کے حکم میں ہیں اپنے جیسے لوگوں کو فیصل بنانے کی جسارت کریں گے، اور وہ فیصل اپنی جہالت و ناواقفیت کی وجہ سے شرعی احکام سے ہٹ کر فیصلہ کیا کرے گا جو بڑے فساد کا ذریعہ ہے، اسی وجہ سے ان فقہاء نے تحکیم کی ممانعت کا فتوی دیا ہے[۳]۔

اصبغ مالکی کہتے ہیں: میں تحکیم کو پسند نہیں کرتا، لیکن اگر اس کے ذریعہ فیصلہ ہوجائے تو نافذ ہوگا۔ اور بعض مالکیہ نے تحکیم کو سرے سے ناجائز کہا ہے[۴]۔

اور بعض شافعیہ اس کے عدم جواز کے قائل ہیں، اور بعض یہ کہتے ہیں کہ اگر شہر میں کوئی قاضی نہ ہو تو تحکیم جائز ہے، اور بعض صرف مال میں اس کے جواز کے قائل ہیں[۵]۔

بہر حال حنفیہ کا اصح اور ظاہر مذہب تحکیم کے جواز کا ہے اور جمہور شافعیہ کے نزدیک یہی اظہر ہے اور یہی حنابلہ کا مذہب ہے۔

(۱) المبسوط ۲۱/ ۶۲، شرح العنایہ ۵/ ۴۹۸، مغنی المحتاج ۴/ ۳۷۸، نہایۃ المحتاج ۸/ ۲۳۰۔

(۲) فتح القدیر ۵/ ۴۹۸، بدائع الصنائع ۷/ ۳، مواہب الجلیل ۶/ ۱۱۲، تبصرۃ الحکام ۱/ ۴۳، الشرح الکبیر ۴/ ۱۳۵، نہایۃ المحتاج ۸/ ۲۳۰، المغنی ۱۰/ ۱۹۰، مطالب أولی النہی ۶/ ۴۷۱۔

(۳) حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۴۳۰۔

(۴) التاج والإکلیل ۶/ ۱۱۲، مواہب الجلیل ۶/ ۱۱۲، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۱۳۵۔

(۵) روضۃ الطالبین ۱۱/ ۱۲۱، نہایۃ المحتاج ۸/ ۲۳۰، ۲۳۱، مغنی المحتاج ۴/ ۳۷۹۔

مالکیہ کے کلام سے ظاہر ہوتا ہے کہ اگر تحکیم پر عمل کرتے ہوئے فیصلہ ہوجائے تو نافذ ہوگا[۱]۔

۸- تحکیم میں طرفین وہ دونوں فریق ہوتے ہیں جو اپنے درمیان نزاع کو بذریعہ تحکیم ختم کرنے پر متفق ہوجائیں، ان میں سے ہر ایک کو مُحَکِّم (کاف پر تشدید اور زیر کے ساتھ) کہتے ہیں۔

اور فریقین کبھی دو اور کبھی دو سے زائد بھی ہوتے ہیں[۲]۔

۹- تحکیم فریقین کے لئے یہ شرط ہے کہ ان میں باہم عقد کرنے کی صحیح اہلیت پائی جائے جس کا حاصل عقل ہے، اس لئے کہ اس اہلیت کے بغیر عقد ہی صحیح نہیں ہوتا[۳]۔

وکیل کے لئے اپنے مؤکل کی اجازت کے بغیر تحکیم جائز نہیں ہے، اسی طرح جس بچے کو تجارت کی اجازت ہو اس کے لئے اپنے ولی کی اجازت کے بغیر حکم بنانا جائز نہیں، نیز معاملۂ مضاربت میں عامل (محنت کرنے والا) کے لئے بغیر مالک کی اجازت کے تحکیم جائز نہیں، اسی طرح ولی، وصی اور اس شخص کی طرف سے تحکیم جائز نہیں جس کو افلاس کی وجہ سے تصرفات سے روک دیا گیا ہو، یہ عدم جواز اس صورت میں ہے جب تحکیم کی وجہ سے اہلیت نہ رکھنے والے شخص یا قرض خواہوں کو ضرر پہنچتا ہو[۴]۔

حکم کے لئے شرطیں:

۱۰- الف- جس کو حکم بنایا جائے اس کے لئے شرط ہے کہ وہ معلوم

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۴۳۰، العقود الدریہ ۱/ ۳۱۹، الروضہ ۱۱/ ۱۲۱، کشاف القناع ۶/ ۳۰۸، مواہب الجلیل ۶/ ۱۱۲، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۱۳۵۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۴۲۸، فتح الوہاب ۲/ ۲۰۸۔

(۳) البحر الرائق ۷/ ۲۴، تنویر الابصار ۵/ ۴۲۸۔

(۴) ابن عابدین ۵/ ۴۳۰، الفتاوی الہندیہ ۳/ ۲۷۱، مغنی المحتاج ۴/ ۳۷۹، نہایۃ المحتاج ۸/ ۲۳۰۔

وتعین ہو، اگر فریقین مثلاً ایسے شخص کو حکم بنائیں جو سب سے پہلے مسجد میں داخل ہو تو یہ بالاجماع جائز نہیں ہے، اس لئے کہ اس میں جہالت ہے[(۱)]، البتہ اگر اس داخل ہونے والے کو جاننے کے بعد فریقین اس پر راضی ہوجائیں تو یہ حکم کے متعین ہونے کی وجہ سے جائز ہوگا۔

۱۱ - ب۔ حکم کے لئے ایک شرط یہ ہے کہ وہ ولایت قضاء کا اہل ہو۔ اس پر چاروں فقہی مذاہب کا اتفاق ہے، اگرچہ اس اہلیت کے عناصر کی تعیین میں اختلاف ہے[(۲)]۔

یہاں پر اہلیت قضاء سے مراد قضاء کی مطلق اہلیت ہے، نہ کہ خاص واقعہ میں جس میں نزاع ہے۔

شافعیہ کا ایک قول یہ ہے کہ اس شرط سے استغناء صرف اس صورت میں ممکن ہے جب کوئی اس کا اہل موجود ہی نہ ہو اور بعض شافعیہ اہلیت قضاء کو مطلقاً شرط ہی قرار نہیں دیتے اور بعض نے تحکیم کو اس صورت میں جائز کہا ہے جب کوئی قاضی موجود نہ ہو، اور ایک قول یہ ہے کہ تحکیم قصاص اور عقد نکاح کو ثابت کرنے کے لئے درست نہیں، بلکہ صرف مال کے ساتھ خاص ہے۔

حنابلہ کا ایک قول یہ ہے کہ حکم کے اندر قاضی کی تمام صفات کا پایا جانا ضروری نہیں ہے۔

اس شرط سے متعلق احکام میں تفصیل ہے جس کے لئے ''دعوی'' اور ''قضاء'' کی اصطلاحات دیکھی جائیں۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ حکم میں تحکیم کے وقت سے فیصلہ کے وقت تک اہلیت قضاء کا موجود ہونا ضروری ہے[(۳)]، اسی لئے اس صورت میں حکم کا مسلمان ہونا شرط ہے جب دونوں فریق یا ان میں سے کوئی ایک مسلمان ہو، اور اگر فریقین غیر مسلم ہوں تو حکم کا مسلمان ہونا شرط نہیں۔ اور علت اس کی یہ ہے کہ غیر مسلم غیر مسلموں کے درمیان شہادت کا اہل ہے، تو فریقین کا اس پر راضی ہونا ایسا ہوگا جیسا کہ بادشاہ کا اس کو حکم بنانا اور یہ معلوم ہی ہے کہ غیر مسلموں کے درمیان غیر مسلم حکم کی ولایت درست ہے اور یہی حکم تحکیم کا ہے۔

اور اگر فریقین غیر مسلم ہوں، اور وہ باہمی اتفاق سے کسی غیر مسلم کو حکم بنالیں تو یہ جائز ہے، چنانچہ اگر فیصلہ سے پہلے فریقین میں سے کوئی ایک اسلام لے آئے تو اس حکم کا فیصلہ مسلمان کے خلاف نافذ نہیں ہوگا، البتہ اگر اس کے موافق ہو تو نافذ ہوجائے گا اور ایک قول یہ ہے کہ اس کے حق میں ہو تب بھی نافذ نہیں ہوگا۔

۱۲ - مرتد کو حکم بنانا امام ابوحنیفہ کے نزدیک موقوف رہے گا، اگر وہ اسلام کی طرف لوٹ آئے تو اس کو حکم بنانا صحیح ہوجائے گا، ورنہ باطل ہوجائے گا۔ اور امام ابو یوسف اور امام محمد کے نزدیک اس کی تحکیم بہر حال جائز ہے۔

اس وضاحت کے مطابق اگر ایک مسلمان اور ایک مرتد نے مل کر کسی کو حکم بنایا اور اس نے ان کے درمیان فیصلہ کردیا، پھر مرتد قتل کردیا گیا، یا دارالحرب چلا گیا تو ان کے سلسلے میں اس کا فیصلہ جائز نہ ہوگا[(۱)]۔

۱۳ - فقہاء نے اس پر متعدد نتائج مرتب فرمائے ہیں جو بعض جزئیات کی شکل میں ظاہر ہوتے ہیں.....مثلاً اگر فریقین نے کسی بچہ کو حکم بنادیا پھر وہ بالغ ہوگیا، یا غیر مسلم کو حکم بنایا پھر وہ اسلام لے آیا اور

---

(۱) البحر الرائق ۲۶/۷، الفتاوی الہندیہ ۲۶۹/۳۔

(۲) البحر الرائق ۲۴/۷، بدائع الصنائع ۳/۷، مواہب الجلیل ۱۱۲/۶، تبصرۃ الحکام ۴۳/۱، مغنی المحتاج ۳۷۸/۴، الکافی ۴۳۶/۳، المغنی ۱۹۰/۱۰۔

(۳) مغنی المحتاج ۳۷۸/۴، ۳۷۹، نہایۃ المحتاج ۲۳۰/۸، فتح الوہاب = ۲۰۸/۲، حاشیۃ الباجوری ۲۹۶/۲، کشاف القناع ۳۰۶/۶، البحر الرائق ۲۴/۷، فتح القدیر ۴۹۹/۵۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۴۳۸/۵، البحر الرائق ۲۴/۷، الفتاوی الہندیہ ۲۶۸/۳، ۲۶۹، فتح القدیر ۵۰۲/۵۔

بچہ نے بالغ ہونے یا غیر مسلم نے اسلام لانے کے بعد فیصلہ کیا، تو ان کا فیصلہ نافذ نہ ہوگا۔

اور اگر فریقین نے کسی مسلمان کو حکم بنایا، پھر وہ مرتد ہوگیا تو اس کا فیصلہ بھی نافذ نہیں ہوگا۔ اور اس کا مرتد ہونا ہی اس کا معزول ہونا سمجھا جائے گا، چنانچہ اگر وہ اسلام کی طرف لوٹ آئے تو اس کو ازسر نو حکم بنانا ضروری ہوگا۔

اور اگر حکم کی بینائی جاتی رہے، پھر اس کی بینائی بحال ہوجائے اور وہ فیصلہ کرے تو اس کا فیصلہ جائز نہ ہوگا۔

البتہ اگر حکم سفر میں چلا جائے، یا بیمار یا بے ہوش ہوجائے، پھر سفر سے واپس آکر، یا شفایاب ہوکر فیصلہ کرے تو فیصلہ جائز ہوگا، کیونکہ اس سے قضاء کی اہلیت متاثر نہیں ہوتی۔

اور اگر غیر مسلموں نے غیر مسلم کو حکم بنایا، پھر فیصلہ کرنے سے پہلے وہ حکم مسلمان ہوگیا تو وہ حسب سابق حکم ہی رہے گا، اس لئے کہ غیر مسلموں کا مسلمانوں کو حکم بنانا جائز ودرست ہے۔ اگر فریقین میں سے کسی نے حکم ہی کو خصومت کا وکیل بنادیا اور اس نے وکالت کو قبول کرلیا تو امام ابو یوسف کے قول کے مطابق وہ حکم ہی نہ رہا اور تحکیم ختم ہوگئی اور امام ابو حنیفہ اور امام محمد کے نزدیک تحکیم ختم نہیں ہوئی، جبکہ بعض علماء کا کہنا ہے کہ تحکیم بالاتفاق سب کے نزدیک ختم ہوگئی (۱)۔

۱۴ – ج۔ تحکیم کی صحت کے لئے یہ بھی شرط ہے کہ حکم اور کسی فریق کے مابین کوئی ایسی قرابت نہ ہو جو مانع شہادت ہو۔ اور اگر حکم یا اس کا بیٹا یا کوئی ایسا آدمی جس کی شہادت حکم کے حق میں قبول نہیں وہ چیز خرید لے جس کے سلسلے میں فریقین نے اسے حکم بنایا ہے تو تحکیم ختم ہوجاتی ہے۔

(۱) البحر الرائق ۷/ ۲۴، ۲۵، ابن عابدین ۵/ ۴۳۱، فتح القدیر ۵/ ۹۹، الفتاوی الہندیہ ۳/ ۱۶۸، ۲۶۹۔

اور اگر فریقین میں سے ایک نے دوسرے کو حکم بنادیا اور اس نے اپنے حق میں یا اپنے خلاف فیصلہ کردیا تو ابتداءً اسے حکم بنانا جائز ہے، اور اگر واضح ظلم نہ ہوتو اس کا فیصلہ نافذ ہوگا، حنفیہ اور حنابلہ کا یہی مذہب ہے۔

مالکیہ کے اس سلسلہ میں تین اقوال ہیں:

پہلا قول یہ ہے کہ یہ صورت مطلقاً جائز ہے، خواہ وہ فریق جس کو حکم بنایا گیا ہے قاضی ہو یا کوئی دوسرا شخص ہو۔

دوسرا قول یہ ہے کہ یہ مطلقاً جائز نہیں، اس لئے کہ اس میں تہمت ہے۔

تیسرا قول یہ ہے کہ حکم کے قاضی ہونے اور نہ ہونے میں فرق کیا جائے گا، وہ فریق جس کو حکم بنایا گیا ہے اگر قاضی ہو تو یہ جائز نہیں، اور اگر وہ قاضی نہ ہوتو جائز ہے۔

ان اقوال میں پہلا قول معتمد ہے اور حنابلہ نے بھی اسی کو اختیار کیا ہے (۱)۔

محل تحکیم:

تحکیم کن کن چیزوں میں درست ہے؟ اس سلسلہ میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

۱۵ – حنفیہ کے نزدیک باتفاق روایات بطور حق اللہ واجب ہونے والے حدود میں تحکیم جائز نہیں ہے۔

ان کی دلیل یہ ہے کہ حدود واجبہ کے اجراء میں ولی امر مستقل

(۱) البحر الرائق ۷/ ۲۸، فتح القدیر ۵/ ۵۰۲، الفتاوی الہندیہ ۳/ ۳۹۷، مغنی المحتاج ۴/ ۳۷۹، التاج والاکلیل لمختصر خلیل بر حاشیہ مواہب الجلیل ۶/ ۱۱۲، حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۴/ ۱۳۵، مطالب اولی النہی ۶/ ۴۷۲، کشاف القناع ۶/ ۳۰۳۔

بالذات ہوتا ہے اور حکم کا فیصلہ غیر فریق کے حق میں حجت نہیں ہوتا، تو اس میں شبہ پیدا ہوگیا اور حدود شبہ سے ختم ہوجاتے ہیں۔

اور سرخسی کا جو قول ہے کہ حد قذف میں حکم بنانا جائز ہے وہ ضعیف ہے، کیونکہ اس میں اللہ تعالیٰ کا حق غالب ہے، اس لئے مذہب حنفیہ میں اصح قول کے مطابق تمام حدود میں تحکیم جائز نہیں ہے (۱)۔

۱۶ - جہاں تک قصاص کا تعلق ہے تو امام ابوحنیفہ سے روایت ہے کہ اس میں تحکیم جائز نہیں ہے۔

خصاف نے بھی اسی کو اختیار کیا ہے، اور یہی مذہب میں صحیح ہے، اس لئے کہ تحکیم صلح کے درجہ میں ہے اور انسان اپنے خون کا مالک نہیں کہ اس کو صلح کا محل بنائے۔

دیگر حقوق پر قیاس کرتے ہوئے قصاص میں تحکیم کے جواز کی جو روایت ہے وہ روایت و درایت دونوں اعتبار سے ضعیف ہے، اس لئے کہ قصاص میں اگرچہ انسان کا حق غالب ہے لیکن وہ خالص انسان کا حق نہیں بلکہ بعض مسائل میں وہ حدود کے مشابہ ہے (۲)۔

۱۷ - جن صورتوں میں عاقلہ پر دیت واجب ہوتی ہے ان میں بھی حکم بنانا صحیح نہیں ہے، اس لئے کہ حکمین کو عاقلہ پر کوئی ولایت حاصل نہیں اور نہ ان دونوں کے لئے تنہا قاتل پر دیت کا حکم لگانا ممکن ہے، اس لئے کہ یہ حکم شرع کے خلاف ہے، شریعت نے عاقلہ کو چھوڑ کر تنہا قاتل پر دیت واجب نہیں قرار دی ہے، البتہ چند متعینہ مقامات اس سے مستثنیٰ ہیں، مثلاً وہ خود قتل خطا کا اقرار کرلے (۳)، تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''دیت'' اور ''عاقلہ''۔

(۱) البحر الرائق ۷/ ۲۶، بدائع الصنائع ۷/ ۳۔
(۲) البحر الرائق ۷/ ۲۶، بدائع الصنائع ۷/ ۳، الفتاوی الہندیہ ۳/ ۲۶۸۔
(۳) البحر الرائق ۷/ ۲۶، بدائع الصنائع ۷/ ۳۔

ان چند متعینہ مقامات میں تحکیم جائز و نافذ ہے (۱)۔

۱۸ - حکم کو لعان میں فیصلہ کی اجازت نہیں جیسا کہ برجندی نے ذکر کیا ہے، اگرچہ ابن نجیم نے اس میں توقف کیا ہے اور اس کی علت یہ ہے کہ لعان حد کے قائم مقام ہے (۲)۔

اوپر ذکر کئے گئے مقامات کے علاوہ میں تحکیم جائز و نافذ ہے (۳)۔

نیز حکم کو یہ اختیار نہیں ہے کہ قید کی سزا دے، البتہ صدر الشریعہ سے اس کا جواز نقل کیا گیا ہے (۴)۔

۱۹ - مالکیہ کے نزدیک درج ذیل تیرہ مقامات کے علاوہ میں تحکیم جائز ہے:

رشد، رشد کی ضد، وصیت، حبس (وقف)، غائب کا معاملہ، نسب، ولاء، حد، قصاص، مال یتیم، طلاق، غلام کی آزادی، لعان۔

ان امور میں تحکیم اس لئے جائز نہیں ہے کہ یہ امور قضاء کے ساتھ خاص ہیں (۵)۔

اور اس کا سبب یہ ہے کہ یہ امور یا تو ایسے حقوق ہیں جن سے اللہ تعالیٰ کا حق متعلق ہے جیسے حد قتل اور طلاق، یا ایسے حقوق ہیں جو فریقین کے علاوہ سے متعلق ہیں، جیسے نسب اور لعان۔

کن امور میں تحکیم جائز ہے؟ ان کی حد متعین کرتے ہوئے ابن عرفہ نے کہا ہے کہ ظاہر روایت کے مطابق ان امور میں تحکیم جائز ہے جن میں فریقین میں سے کسی ایک کے لئے اپنے حق کو چھوڑ دینا صحیح ہو۔

(۱) البحر الرائق ۷/ ۲۶۔
(۲) حاشیۃ الدرر ۲/ ۳۲۶، حاشیۃ الطحطاوی ۳/ ۲۰۸۔
(۳) الدر المختار ۵/ ۴۳۰، الفتاوی الہندیہ ۳/ ۲۶۸۔
(۴) البحر الرائق ۶/ ۳۰۸، ۷/ ۲۸، الدر المختار ۵/ ۴۳۲، صدر الشریعہ ۲/ ۷۰۔
(۵) حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۱۳۶، تبصرۃ الحکام ۱/ ۴۳، ۴۴۔

لخمی وغیرہ نے بیان کیا ہے کہ تحکیم صرف اموال اور ان چیزوں میں صحیح ہے جو اموال کے معنی میں ہوں [۱]۔

۲۰ - شافعیہ کے نزدیک حدود اللہ میں تحکیم جائز نہیں، اس لئے کہ ان میں حد کا طالب متعین نہیں ہوتا، اور یہی ان کا صحیح مذہب ہے، اور حدود اللہ کے علاوہ میں اگر فریقین کسی آدمی کو حکم بنادیں تو علی الاطلاق جائز ہے، شرط یہ ہے کہ اس آدمی میں قضاء کی اہلیت ہو، اور ایک قول عدم جواز کا ہے۔

ایک قول یہ ہے کہ اس وقت حکم بنانا جائز ہے جبکہ شہر میں قاضی نہ ہو۔

اور ایک قول یہ ہے کہ تحکیم اموال کے ساتھ خاص ہے، قصاص ونکاح وغیرہ میں درست نہیں [۲]۔

۲۱ - کن صورتوں میں حکم بنانا جائز ہے؟ اس میں حنابلہ کا اختلاف ہے۔

امام احمد کا ظاہر کلام یہ ہے کہ جن خصومات ونزاعات کو قاضی کے سامنے پیش کیا جاسکتا ہے ان تمام میں تحکیم جائز ہے جیسا کہ ابوالخطاب نے کہا، اس میں مال، قصاص، حد اور نکاح ولعان وغیرہ سب برابر ہیں، نیز قاضی کے موجود ہونے کی صورت میں بھی تحکیم جائز ہے، اس لئے کہ حکم قاضی کے مانند ہے، ان دونوں میں کوئی فرق نہیں۔ قاضی ابویعلی صرف اموال میں جواز تحکیم کے قائل ہیں، لہذا نکاح، قصاص اور حد میں تحکیم جائز نہیں، اس لئے کہ یہ امور احتیاط پر مبنی ہیں، فیصلہ کے لئے انہیں قضاء میں پیش کیا جانا ضروری ہے [۳]۔

(۱) تبصرۃ الحکام ۱/ ۴۲، الشرح الکبیر ۴/ ۱۳۶۔

(۲) روضۃ الطالبین ۱۱/ ۱۲۱، نہایۃ المحتاج ۸/ ۲۳۰، مغنی المحتاج ۴/ ۳۷۸، ۳۷۹۔

(۳) الکافی لابن قدامہ ۳/ ۴۳۶، المغنی ۱۰/ ۱۹۱، مطالب اولی النہی ۶/ ۴۷۱۔

شرائط تحکیم:

تحکیم کے لئے درج ذیل شرائط ہیں:

۲۲ - الف۔ نزاع قائم ہو، اور حقوق میں سے کسی حق میں خصومت ہو [۱]۔

اس شرط کا حکما یہ تقاضہ ہے کہ باہم مخالف فریقین کا وجود ہو، اور ہر ایک دوسرے کی جانب اپنے حق کا دعویدار ہو۔

۲۳ - ب۔ دونوں فریق اس کا فیصلہ قبول کرنے پر راضی ہوں، البتہ جو قاضی کی طرف سے فیصلہ کے لئے متعین ہو اس پر ان کا راضی ہونا شرط نہیں، اس لئے کہ وہ قاضی کا نائب ہے۔

حنفیہ کے نزدیک یہ شرط نہیں ہے کہ فریقین حکم بنانے سے پہلے راضی ہوں، بلکہ فیصلہ ہونے کے بعد بھی اگر دونوں فریق اس کے فیصلہ پر راضی ہوجائیں تو بھی جائز ہے۔

اور شافعیہ کے نزدیک یہ ضروری ہے کہ حکم بنانے سے قبل راضی ہوں [۲]۔

۲۴ - ج۔ یہ بھی شرط ہے کہ فریقین اور حکم معاملۂ تحکیم کے قبول کرنے پر متفق ہوں، اور اجمالی طور پر یہ دونوں اتفاق ہی رکن تحکیم بنتے ہیں، اور یہ وہ الفاظ ہیں جو تحکیم پر دلالت کریں، ساتھ ہی دوسرے کا قبول کرنا پایا جائے۔

یہ رکن کبھی صراحۃً ظاہر ہوتا ہے جیسے فریقین یہ کہیں کہ ہم نے آپ کو اپنے درمیان حکم بنادیا یا حکم ان دونوں سے کہے کہ میں تمہارے درمیان فیصلہ کررہا ہوں، اور وہ دونوں اسے قبول کرلیں۔

کبھی اس رکن تحکیم کا اظہار دلالۃً ہوتا ہے، جیسے فریقین اپنے درمیان کسی شخص پر اتفاق کرلیں، اور جس پر اتفاق کیا ہے اسے اس کی

(۱) مجلۃ الاحکام العدلیہ دفعہ ۱۸۴۷، حاشیۃ الدر ۴/ ۳۳۶۔

(۲) البحر الرائق ۷/ ۲۵، فتح القدیر ۵/ ۵۰۲، مجلۃ الاحکام العدلیہ دفعہ ۱۸۵۱۔

اطلاع نہ دیں، لیکن جھگڑے کو لے کر اس کے پاس چلے جائیں، اور وہ ان کے درمیان فیصلہ کردے، تو جائز ہے۔

اور اگر حکم تحکیم کو قبول نہ کرے تو از سر نو حکم بنائے بغیر اس کا فیصلہ کرنا جائز نہ ہوگا(۱)۔

نیز فریقین کے لئے یہ بھی درست ہے کہ تحکیم کو کسی شرط کے ساتھ مقید کردیں، چنانچہ فریقین نے اگر کسی کو اس شرط پر حکم بنایا کہ وہ آج ہی، یا اسی مجلس میں ان کے درمیان فیصلہ کردے تو حکم کے لئے یہ شرط لازم ہوگی، اور اگر اسے حکم بنایا اور شرط لگادی کہ فلاں سے فتوی حاصل کرکے اس فتوی کے مطابق ان کے درمیان فیصلہ کرے تو یہ بھی جائز ہے۔

اور اگر فریقین نے دو شخصوں کو حکم بنایا، پھر ان میں سے ایک حکم نے فیصلہ کردیا تو یہ جائز نہیں، بلکہ جو فیصلہ ہو رہا ہے اس پر ان دونوں کا اتفاق ضروری ہے۔ اگر دونوں میں اختلاف ہو تو فیصلہ جائز نہ ہوگا(۲)۔

اسی طرح اگر فریقین کسی متعین شخص کو حکم بنانے پر اتفاق کرلیں تو وہ حکم کسی دوسرے شخص کو حکم نہیں بنا سکتا، اس لئے کہ فریقین کسی دوسرے کے حکم ہونے پر راضی نہیں ہوئے ہیں۔ اور اگر اس حکم نے کسی دوسرے کو حکم بنادیا، اور دوسرے نے فریقین کی رضامندی کے بغیر فیصلہ کردیا، اور پہلے حکم نے اس فیصلہ کو جائز قرار دے دیا تو بھی جائز نہیں، اس لئے کہ ابتداءً اس کا اجازت دینا صحیح نہیں ہے، تو انتہاءً بھی صحیح نہیں ہوگا، بلکہ فیصلہ کے بعد فریقین کا اجازت دینا ضروری ہے۔ اور ایک قول یہ ہے کہ مناسب یہ ہے کہ یہ صورت جائز ہو، جیسے وکیل اول جب وکیل ثانی کی بیع کو جائز قرار دے دے (تو بیع درست ہوتی ہے)۔

البتہ تحکیم کو کسی شرط پر معلق کرنا، جیسے فریقین کسی غلام سے کہیں کہ جب تو آزاد ہو تو تم ہمارے درمیان فیصلہ کردینا، اور تحکیم کی نسبت وقت کی طرف کرنا، جیسے فریقین کسی شخص سے کہیں کہ ہم نے تجھے کل آئندہ حکم بنادیا، یا یہ کہیں کہ مہینہ کے پہلے دن میں تجھے حکم بنادیا، امام ابو یوسف کے قول کے مطابق یہ تمام صورتیں جائز نہیں اور امام محمد کا اس میں اختلاف ہے، لیکن فتوی پہلے قول پر ہے(۱)۔

۲۵- فریقین کے لئے ایسے حکم پر اتفاق کرلینا جائز نہیں جو حکم بنائے جانے کا اہل نہ ہو۔ اگر غیر مسلم نے مسلمانوں کے درمیان فیصلہ کردیا، اور انہوں نے اسے جائز رکھا تو بھی جائز نہیں ہوگا، جیسے کہ اسے ابتداءً حکم بنانا جائز نہیں ہے(۲)۔

۲۶- تحکیم پر اتفاق کے لئے گواہوں کا ہونا ضروری نہیں کہ وہ گواہی دیں کہ فریقین نے فلاں شخص کو حکم بنایا ہے۔

البتہ انکار کے اندیشہ کی وجہ سے گواہ بنالینا مناسب ہے، اور اس کا عملاً فائدہ ہے، اس لئے کہ اگر فریقین نے کسی کو حکم بنایا، اور اس نے ان کے درمیان فیصلہ کردیا، پھر ان میں سے اس شخص نے جس کے خلاف فیصلہ ہوا یہ کہا کہ میں نے اسے حکم نہیں بنایا تھا، تو حکم کا یہ قول کہ اس نے اسے حکم بنایا تھا بغیر بینہ کے قبول نہ ہوگا(۳)۔

---

(۱) حاشیۃ الطحطاوی ۳/ ۲۰۷، حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۴۲۸۔

(۲) البحر الرائق ۷/ ۲۶، الہدایہ اور اس کی شروح ۵/ ۵۰۲، الفتاوی الہندیہ ۳/ ۵۶۸، حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۴۳۱، حاشیۃ الطحطاوی ۳/ ۲۰۸، مغنی المحتاج ۴/ ۳۷۹، فتح الوہاب ۲/ ۲۰۸۔

(۱) البحر الرائق ۷/ ۲۴، ۲۹، فتح القدیر ۵/ ۵۰۲، الفتاوی الہندیہ ۳/ ۲۱۷، ۵۷۰، جامع الرموز ۲/ ۲۳۱، حاشیۃ الطحطاوی ۳/ ۲۰۳، ۲۰۸، حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۴۳۱۔

(۲) الفتاوی الہندیہ ۳/ ۳۶۸، فتح القدیر ۵/ ۵۰۲، البحر الرائق ۷/ ۲۴، حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۴۲۸۔

(۳) المبسوط ۲۱/ ۶۳، الدسوقی ۴/ ۱۳۵، مطالب اولی النہی ۶/ ۴۷۲، کشاف القناع ۶/ ۳۰۳۔

۲۷-فیصلہ ہوجانے تک حکم بنائے جانے پر اتفاق کا باقی رہنا ضروری ہے، کیونکہ اگر فیصلہ ہونے سے قبل فریقین میں سے کوئی تحکیم سے رجوع کر لے تو تحکیم لغو ہوجائے گی جس کا بیان عنقریب آرہا ہے۔

اگر حکم نے فریقین میں سے کسی سے کہا کہ تو نے میرے سامنے اقرار کیا ہے، یا اس سلسلہ میں تیرے خلاف میرے سامنے بینہ قائم ہوگیا ہے، اس لئے میں نے تیرے ذمہ یہ لازم کردیا، یا یہ فیصلہ کردیا، اس پر جس کے خلاف فیصلہ ہوا ہے اس نے اقرار یا بینہ کا انکار کردیا تو اس کے قول کا اعتبار نہیں کیا جائے گا، اور فیصلہ نافذ ہوگا، اس لئے کہ حکم کی ولایت قائم وموجود ہے، اور اس حالت میں وہ قاضی کے مانند ہے۔

البتہ فریق اگر اسے معزول کردے اور پھر یہ بات کہے، تو حکم کے قول یا فیصلہ کا اعتبار نہ ہوگا، جیسے قاضی کے معزول ہوجانے کے بعد اس کے کئے ہوئے فیصلہ کا اعتبار نہیں ہوتا ہے (۱)۔

۲۸-د- فیصلہ پر گواہ بنانا صحت تحکیم کے لئے شرط نہیں ہے، بلکہ انکار کے وقت حکم کا قول معتبر ہونے کے لئے شرط ہے، اور اس کے لئے مجلس حکم میں ہی گواہ بنانا ضروری ہے (۲)۔

فیصلہ کا طریقہ:

۲۹-کسی چیز کا طریقہ وہ کہلاتا ہے جو اس چیز تک پہنچائے، خواہ فیصلہ ہو یا کچھ اور (۳)۔

چنانچہ فیصلہ کا طریقہ وہ ہے جس کے ذریعہ حق جو نزاع وخصومت کا موضوع ہے، ثابت ہو۔

اور یہ یا تو بینہ کے ذریعہ ہوتا ہے، یا اقرار کے ذریعہ، یا حلف اٹھانے سے گریز کے ذریعہ ہوتا ہے۔

اس میں حکم اور قاضی کا فیصلہ برابر ہے۔

چنانچہ اگر فیصلہ اسی بنیاد پر ہو تو وہ شریعت کے موافق اور حجت ہے، ورنہ باطل ہے۔

اس سے معلوم ہوا کہ حکم اپنے علم کی بنیاد پر فیصلہ نہیں کرے گا۔

اور حکم کی تحریر قاضی کے نام، یا قاضی کی تحریر حکم کے نام جائز نہیں، الا یہ کہ فریقین اس پر راضی ہوں، حنابلہ کا اس میں اختلاف ہے، وہ اس کے جائز اور نافذ ہونے کے قائل ہیں (۱)۔

تحکیم سے رجوع:

۳۰-چونکہ حکم بنانا جائز ہے، اس لئے اس سے رجوع کا حق بھی ہے، لیکن یہ حق علی الاطلاق نہیں ہے۔

۳۱-چنانچہ حنفیہ اور مالکیہ میں سے سحنون کا مذہب یہ ہے کہ فیصلہ ہونے سے پہلے پہلے فریقین میں سے ہر ایک کو تحکیم سے رجوع کرنے کا حق ہے، جس میں فریقین کا متفق ہونا بھی ضروری نہیں۔

چنانچہ فریقین میں سے اگر کسی نے رجوع کرلیا تو اس سے حکم معزول ہوجائے گا۔

لیکن فیصلہ ہوجانے کے بعد کسی کو تحکیم سے رجوع کرنے، یا حکم کو معزول کرنے کا حق باقی نہیں رہتا، اور فیصلہ ہوجانے کے بعد فریقین میں سے کسی نے اگر رجوع کرلیا تو فیصلہ باطل نہیں ہوگا، اس لئے کہ فیصلہ کے وقت حکم کو ولایت شرعیہ حاصل تھی، جیسے کہ قاضی فیصلہ کردے، پھر فیصلہ کے بعد بادشاہ اسے معزول کردے (تو فیصلہ باطل نہیں ہوتا)۔

اس وضاحت سے معلوم ہوا کہ اگر دو شخصوں نے متعدد دعووں

---

(۱) فتح القدیر ۵/ ۵۰۱، ۵۰۲، الفتاوی الہندیہ ۳/ ۳۹۷، جامع الرموز ۲/ ۲۳۲، المبسوط ۲۱/ ۶۳، الکفایہ ۳/ ۱۶۷۔

(۲) شرح العنایہ ۵/ ۵۰۲۔

(۳) کشاف القناع ۶/ ۳۴۴۔

(۱) البحر الرائق ۷/ ۲۵، ۲۷، الفتاوی الہندیہ ۳/ ۴۰۷، فتح القدیر ۵/ ۵۰۲، حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۴۳۱، المغنی ۱۰/ ۱۹۱۔

میں فیصلہ کے لئے کسی کو حکم بنادیا، اور اس نے ان دعووں میں سے بعض میں کسی ایک کے خلاف فیصلہ کردیا، اس کے بعد جس کے خلاف فیصلہ ہوا اس نے اس حکم کو تسلیم کرنے سے رجوع کرلیا تو پہلا فیصلہ تو نافذ رہے گا، البتہ باقی دعووں میں حکم کو فیصلہ کرنے کا حق نہیں ہوگا، اور اگر وہ فیصلہ کردے تو نافذ نہیں ہوگا۔

اور اگر حکم نے فریقین میں سے کسی سے کہا کہ تیرے خلاف جس حق کا دعوی کیا گیا ہے اس کے صحیح ہونے پر میرے پاس حجت قائم ہوچکی ہے، اتنا سنتے ہی اس فریق نے حکم کو معزول کردیا، پھر اس کے بعد حکم نے اس کے خلاف فیصلہ کیا تو اس کا فیصلہ اس پر نافذ نہ ہوگا(۱)۔

۳۲-مالکیہ کے نزدیک فیصلہ ہونے تک فریقین کی رضا کا باقی رہنا شرط نہیں ہے، بلکہ فریقین نے اگر حکم کے پاس بینہ قائم کردیا، پھر کسی فریق کا ارادہ ہوا کہ فیصلہ سے پہلے ہی تحکیم سے رجوع کرلے تو بھی حکم پر فیصلہ کرنا متعین ہوگا اور اس کا فیصلہ جائز ہوگا۔

اور اصبغ کہتے ہیں کہ حکم کے سامنے خصومت شروع کرنے سے پہلے پہلے فریقین میں سے ہر ایک کو رجوع کرنے کا حق ہے، اور اگر خصومت شروع کردی تو آخر تک اس پر قائم رہنا ان کے لئے لازم ومتعین ہے۔

ابن الماجشون کہتے ہیں کہ خصومت شروع کرنے سے پہلے بھی فریقین میں سے کسی کو رجوع کا حق نہیں ہے(۲)۔

۳۳-شافعیہ کے نزدیک فیصلہ ہونے سے پہلے رجوع جائز ہے، اگرچہ بینہ قائم ہوجانے کے بعد ہو۔ یہی اصل مذہب ہے، ایک قول اس کے عدم جواز کا ہے اور فیصلہ ہوجانے کے بعد اس پر فریقین کا راضی ہونا شرط نہیں، جیسے کہ یہ شرط قاضی کے فیصلہ میں نہیں ہے۔ اور ایک قول یہ ہے کہ فریقین کی رضامندی شرط ہے، اس لئے کہ ان کی رضا اصل تحکیم میں معتبر ہے، تو فیصلہ کے لازم ہونے میں بھی معتبر ہوگی، لیکن قول اول ہی اظہر ہے(۱)۔

۳۴-حنابلہ کے نزدیک فیصلہ شروع کرنے سے پہلے پہلے فریقین میں سے ہر ایک کو تحکیم سے رجوع کرنے کا حق ہے۔

اور فیصلہ شروع کرنے کے بعد اور پورا ہونے سے پہلے رجوع کرنے میں دو قول ہیں:

ایک قول یہ ہے کہ اس کو رجوع کا حق ہے، کیونکہ فیصلہ پورا ہونے سے پہلے ایسا ہی ہے جیسے شروع ہی نہ کیا ہو۔

دوسرا قول یہ ہے کہ اس کے لئے رجوع صحیح نہیں ہوگا، کیونکہ اس صورت میں یہ لازم آئے گا کہ فریقین میں سے کوئی حکم کی جانب سے اپنے خلاف کوئی بات دیکھے تو وہ فورا رجوع کرلے گا اور تحکیم کا مقصد ہی باطل ہوجائے گا، چنانچہ اگر فیصلہ ہوگیا تو وہ نافذ ہوگا(۲)۔

حکم بنانے کا اثر:

۳۵-تحکیم کے اثر سے مراد اس پر مرتب ہونے والے نتائج ہیں۔

اور یہ اثر حکم کے لازم اور اس کے نافذ ہونے کی شکل میں ظاہر ہوتا ہے، جیسا کہ فیصلہ سے پہلے تحکیم کے ٹوٹنے کے امکان کی شکل میں ظاہر ہوتا ہے۔

---

(۱) البحر الرائق ۷/ ۲۶، فتح القدیر ۵/ ۵۰۰، الفتاوی الہندیہ ۳/ ۳۹۸، تبصرۃ الحکام ۱/ ۴۳۔
(۲) تبصرۃ الحکام ۱/ ۴۳۔

(۱) روضۃ الطالبین ۱۱/ ۱۲۲، مغنی المحتاج ۴/ ۳۷۹، نہایۃ المحتاج ۸/ ۲۳۱۔
(۲) الکافی ۳/ ۴۳۶، المغنی ۱۰/ ۱۹۰، ۱۹۱، مطالب اولی النہی ۶/ ۴۷۲، کشاف القناع ۶/ ۳۰۳۔

اول: فیصلہ کا لزوم اور اس کا نفاذ:

۳۶- جب حکم اپنا فیصلہ کردے تو وہ فیصلہ دونوں جھگڑنے والے فریق کے لئے لازم ہوجائے گا، اس کا نفاذ فریقین کی رضا پر موقوف نہیں رہے گا، فقہاء نے اسی کو اختیار کیا ہے اور اس صورت میں حکم کا فیصلہ قاضی کے فیصلہ کے مانند ہوگا۔

حکم کے لئے اپنے فیصلہ سے رجوع کرنا جائز نہیں، اگر اس نے اپنے فیصلہ سے رجوع کرلیا اور دوسرے کے حق میں فیصلہ کردیا تو اس کا فیصلہ صحیح نہ ہوگا، اس لئے کہ پہلے فیصلہ سے تحکیم مکمل ہوچکی ہے، لہذا دوسرا فیصلہ باطل ہوگا(۱)۔

۳۷- البتہ حکم کا جو فیصلہ لازم ہے وہ صرف فریقین کے حق میں ہے، ان کے علاوہ دوسرے لوگوں کے حق میں لازم نہیں ہے، کیونکہ فریقین نے اس بات پر اتفاق کرلیا ہے کہ حکم ان کے مابین نزاع و خصومت میں فیصلہ کرے گا اور جب اتفاق کرلیا تو حکم کو ولایت شرعیہ حاصل ہے، لہذا یہ فیصلہ فریقین کے حق سے متعلق ہوگا اور فریقین میں سے کسی کو اپنے علاوہ دوسروں پر کوئی ولایت حاصل نہیں، اس لئے حکم کے فیصلہ کا کوئی اثر فریقین کے علاوہ پر نہیں پڑے گا(۲)۔

۳۸- اس اصول کے مطابق اگر فریقین نے کسی کو مبیع کے عیب کے سلسلہ میں حکم بنایا اور حکم نے مبیع واپس کرنے کا فیصلہ کردیا تو بائع کو یہ حق نہ ہوگا کہ وہ اس مبیع کو اپنے بائع کو واپس کردے، الا یہ کہ بائع اول اور بائع ثانی اور خریدار سب ہی اسے حکم بنانے پر راضی ہوجائیں، تو ایسی صورت میں بائع ثانی بائع اول کو بھی مبیع واپس کرسکتا ہے۔

(۱) البحر الرائق ۷/ ۲۷، الفتاوی الہندیہ ۳/ ۳۹۷۔

(۲) البحر الرائق ۷/ ۲۶، المنہاج ۴/ ۲۹۷، السراج الوہاج رص ۵۸۹، نہایۃ المحتاج ۸/ ۲۳۱، الکافی لابن قدامہ ۴/ ۴۳۶، کشاف القناع ۶/ ۳۰۳۔

اسی طرح اگر کسی نے دوسرے آدمی پر ایک ہزار درہم کا دعوی کیا، اور اس میں ان کے درمیان نزاع ہوئی، پھر مدعی نے دعوی کیا کہ فلاں شخص جو غائب ہے وہ اس شخص کی جانب سے میرے لئے ایک ہزار درہم کا کفیل بن گیا تھا، اور ان دونوں نے اس سلسلہ میں اپنے مابین کسی کو حکم بنالیا، حالانکہ کفیل غائب ہے، اور مدعی نے مال اور کفالت پر بینہ قائم کردیا، اور حکم نے اسی بنیاد پر مال اور کفالت کا فیصلہ کردیا تو یہ فیصلہ قرض دینے اور لینے والے دونوں کے حق میں درست ہوگا لیکن کفالت کے متعلق اور کفیل کے خلاف فیصلہ صحیح نہ ہوگا۔

اگر کفیل موجود ہو اور مکفول (جس کی کفالت کی گئی ہے) غائب ہو، نیز قرض دینے والا اور کفیل دونوں راضی ہوجائیں، اور حکم مذکورہ بالا فیصلہ کردے تو فیصلہ جائز ہوگا، لیکن صرف کفیل کے حق میں نافذ ہوگا، مکفول کے حق میں نافذ نہ ہوگا(۱)۔

اس اصل سے صرف ایک مسئلہ مستثنی ہے جس کی صراحت حنفیہ نے کی ہے، وہ یہ کہ اگر دو شریکوں میں سے ایک اور اس کے قرض خواہ نے کسی کو حکم بنایا اور اس نے ان کے درمیان فیصلہ کردیا اور مال مشترک میں سے کچھ مال شریک کے ذمہ لازم کردیا تو یہ فیصلہ نافذ ہوگا، اور غائب شریک تک جائے گا، اس لئے کہ اس کا فیصلہ شریک غائب کے حق میں صلح کے درجہ میں ہے اور صلح تاجروں کا رائج طریقہ ہے تو دونوں شریکوں میں سے ہر ایک صلح اور اس چیز پر راضی ہے جو صلح ہی کے درجہ کی ہو(۲)۔

بالفاظ دیگر یہ کہئے کہ تاجروں کے درمیان یہ عرف ہے کہ اس میں اگر ایک شریک کسی کو حکم بناتا ہے تو گویا تمام شرکاء اسے حکم بنادیتے ہیں، اسی لئے فیصلہ ان تمام شرکاء کے حق میں نافذ ہوگا۔

(۱) فتح القدیر ۵/ ۴۹۹، حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۴۳۱، البحر الرائق ۷/ ۲۸۔

(۲) البحر الرائق ۷/ ۲۸، الدر المختار ۵/ ۴۲۹۔

دوم: فیصلہ توڑنا:

۳۹- بعض مرتبہ فریقین فیصلہ پر راضی ہوکر اسے نافذ کرلیتے ہیں اور کبھی کوئی فریق کسی مصلحت کے پیش نظر دار القضاء میں اس فیصلہ کے خلاف اپیل کرتا ہے۔

شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک اگر قاضی کے یہاں حکم کے فیصلہ کو پیش کیا جائے تو وہ اس فیصلہ کو نہیں توڑے گا، البتہ اگر ایسی بنیادیں ہوں جن کی وجہ سے دوسرے قاضیوں کے بھی فیصلے ٹوٹ جاتے ہیں تو وہ حکم کا فیصلہ بھی توڑ دے گا(۱)۔

حنفیہ کے نزدیک حکم کا فیصلہ جب قاضی کے سامنے جائے تو وہ اس میں غور کرے گا، اگر وہ فیصلہ اپنے مذہب کے موافق ہو تو اسے ہی اختیار کرکے اس کو نافذ کردے گا، اس لئے کہ اسے توڑ کر دوبارہ فیصلہ کرنا لاحاصل ہے۔

اس نفاذ کا فائدہ یہ ہوگا کہ اگر یہ فیصلہ کسی ایسے قاضی کے یہاں پیش کیا گیا جس کی رائے اس کے برخلاف ہو تو اسے توڑنے کا اختیار نہ ہوگا، اس لئے کہ اس کو نافذ کردینا ایسا ہی ہے جیسے یہ فیصلہ ابتداءً اسی نے کیا ہو۔ اور اگر وہ فیصلہ اس قاضی کے مذہب کے خلاف ہو تو وہ اسے باطل کردے گا اور یہ لازم کردے گا کہ اس کے مطابق عمل نہ کیا جائے، اگرچہ وہ امر فقہاء کے درمیان مختلف فیہ ہو، لیکن فیصلہ کا باطل کرنا لازم نہیں، بلکہ جائز ہے، اگر قاضی چاہے تو باطل کردے، اور اگر چاہے تو اسے نافذ کردے(۲)۔

---

(۱) روضۃ الطالبین ۱۱/ ۱۴۳، مغنی المحتاج ۴/ ۳۷۹، المغنی ۱۰/ ۱۹۰، مطالب اولی النہی ۶/ ۴۷۱، کشاف القناع ۶/ ۳۰۳۔

(۲) البحر الرائق ۷/ ۲۷، حاشیۃ الدر ۴/ ۳۳۶، حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۴۳۱، کاسانی کی مندرجہ ذیل عبارت سے بھی اسی کا پتہ چلتا ہے: اگر حکم نے کسی مجتہد فیہ مسئلہ میں فیصلہ کیا اور اس فیصلہ کو قاضی کے یہاں پیش کیا گیا اور اس قاضی کی رائے حکم کی رائے کے خلاف ہوئی تو اس قاضی کے لئے اس حکم کے فیصلہ کو منسوخ کردینا جائز ہے (بدائع الصنائع ۷/ ۳)۔

۴۰- یہ ضروری ہے کہ قاضی کی اجازت حکم کے فیصلہ کے بعد ہو۔

اس شرط کی رو سے فریقین نے اگر کسی کو حکم بنایا، اور اس کے فیصلہ کرنے سے پہلے قاضی نے اس کے فیصلہ کی اجازت دے دی، پھر اس نے اس قاضی کی رائے کے خلاف فیصلہ کردیا تو یہ فیصلہ جائز نہ ہوگا، اس لئے کہ قاضی نے اس فیصلہ کی اجازت دی ہے جو معدوم ہے۔

اور کسی چیز کے وجود میں آنے سے پہلے اس کی اجازت دے دینا باطل ہے، تو ایسا ہوگیا جیسے قاضی نے اجازت دی ہی نہ ہو۔

لیکن سرخسی کہتے ہیں کہ یہ جواب اس صورت میں تو صحیح ہے جب قاضی کے لئے کسی دوسرے کو اپنا نائب بنانے کی اجازت نہ ہو، اور اگر قاضی کے لئے دوسرے کو نائب بنانے کی اجازت ہو تو اس کی اجازت جائز و درست ہوجائے گی اور اس صورت میں اس کی اجازت کو یہ سمجھا جائے گا کہ اس قاضی نے اس حکم کو فریقین کے درمیان فیصلہ کے لئے نائب بنادیا، لہذا اس کے بعد قاضی کے لئے اس کے فیصلہ کو باطل کرنے کی اجازت نہ ہوگی۔

اور اگر فریقین نے کسی کو حکم بنایا اور اس نے ان کے درمیان فیصلہ کردیا، پھر فریقین نے کسی دوسرے کو حکم بنایا، اس نے دوسرا فیصلہ کردیا پھر دونوں فیصلے قاضی کے یہاں پیش کئے گئے تو وہ اس فیصلہ کو نافذ کرے گا جو اس کی رائے کے موافق ہو۔

یہ پوری تفصیل حنفیہ کے نزدیک ہے۔

مالکیہ کے نزدیک قاضی حکم کے فیصلہ کو نہیں توڑ سکتا، خواہ قاضی کی رائے کے موافق ہو یا مخالف الا یہ کہ اس کا کیا ہوا فیصلہ صریح اور کھلا ہوا ظلم ہو۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ اس میں اہل علم کا کوئی اختلاف نہیں ہے، ابن ابی لیلی کا بھی یہی قول ہے(۱)۔

---

(۱) البحر الرائق ۷/ ۲۷، حاشیہ عابدین ۵/ ۴۳۱، المدونہ ۴/ ۷۷، الکافی لابن

حکم کا معزول ہونا:

۴۱ - درج ذیل اسباب میں سے کسی بھی سبب کے پائے جانے سے حکم معزول ہوجاتا ہے:

الف۔ معزول کرنا: فیصلہ سے پہلے فریقین میں سے ہر ایک کے لئے حکم کو معزول کرنے کا اختیار ہے، البتہ اگر قاضی نے حکم کے ساتھ اتفاق کرلیا ہوتو فریقین کو اسے معزول کرنے کا حق نہ رہے گا، اس لئے کہ اس صورت میں قاضی نے اسے اپنا نائب بنادیا ہے۔

ب۔ فیصلہ ہونے سے پہلے تحکیم کا متعین وقت ختم ہوجائے۔

ج۔ حکم تحکیم کا اہل ہی نہ رہے۔

د۔ فیصلہ مکمل ہوجائے۔

تحلّل

تعریف:

۱- تحلّل حلَّ سے ثلاثی مزید کا مصدر ہے۔

اور لغت میں "حلّ" کے اصلی معنی کسی چیز کو کھولنے اور گرہ کھولنے کے ہیں، اور انسانی فعل کے ذریعہ حلت وہ عمل ہے جس سے حرمت ختم ہوجائے، اور یہ موقع ومحل کے لحاظ سے مختلف ہوتا ہے، چنانچہ اگر احرام سے حلال ہوا ہوتو اس کے لئے شریعت کے متعین کردہ طریقہ سے حلت ہوگی، اور اگر یمین (قسم) سے حلال ہوا ہوتو اس کام کو پورا کردینے یا اس کی شرط کے مطابق کفارہ دینے سے ہوگا، اور نماز سے حلال ہوا ہوتو سلام کے ذریعہ ہوگا، جس کی تفصیل "نماز" کے باب میں ہے۔

شرعاً بھی یہ لفظ اسی معنی میں استعمال ہوتا ہے[1]۔

اجمالی حکم اور بحث کے مقامات:

احرام سے حلال ہونا:

اس سے مراد احرام سے نکلنا ہے۔

جو امور محرم پر حرام ہیں ان کے حلال ہونے کی دو قسمیں ہیں:

= عبدالبر ۲/۹۵۹، مواہب الجلیل ۶/ ۱۱۲، التاج والإکلیل ۶/ ۱۱۳، تبصرۃ الحکام ۱/ ۴۴۔

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر، الصحاح، المغرب فی ترتیب المعرب مادہ: "حلل"، بدائع الصنائع ۲/ ۱۷۷، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۶۸، ۴، المغنی لابن قدامہ ۸/ ۷۸۴۔

تحلل ۲

الف- تحلل اصغر، جسے تحلل اول بھی کہتے ہیں:

۲- شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک تحلل اول تین امور میں سے دو کو پورا کر لینے سے ہوتا ہے اور وہ تین امور جمرۂ عقبہ کی رمی، نحر، اور حلق یا تقصیر ہیں۔ اس تحلل سے سلے ہوئے کپڑے پہننا اور دیگر تمام اشیاء حلال ہوجاتی ہیں، البتہ عورتیں با جماع ممنوع رہتی ہیں۔ اور بعض کے نزدیک خوشبو اور مالکیہ کے نزدیک شکار بھی ممنوع رہتا ہے (۱)۔

حنفیہ کے نزدیک تحلل اصغر رمی جمار، حلق یا تقصیر سے ہوجاتا ہے، اور ان امور کو انجام دینے کے بعد محرم کے لئے تمام چیزیں حلال ہوجاتی ہیں، البتہ عورتیں اس سے مستثنیٰ ہیں۔

اور حنفیہ کی بعض کتابوں میں خوشبو اور شکار کا جو استثناء ہے وہ ضعیف ہے۔

نیز متمتع اور قارن اگر قربانی پر قادر ہوں تو ان پر واجب ہے کہ رمی اور حلق کے درمیان قربانی کریں، کیونکہ حنفیہ کے نزدیک ان افعال حج میں ترتیب واجب ہے (۲)۔

اس اختلاف کا مدار حضرت عائشہؓ کی حدیث ہے، وہ فرماتی ہیں: "كنت أطيب النبي ﷺ قبل أن يحرم، ويوم النحر قبل أن يطوف بالبيت بطيب فيه مسک" (۳) (میں نبی ﷺ کو خوشبو لگاتی تھی آپ ﷺ کے احرام باندھنے سے پہلے، اور یوم نحر میں بیت اللہ کے طواف سے پہلے اور اس خوشبو میں مشک ہوتی تھی)۔

(۱) الدسوقی ۲/ ۴۵، نہایۃ المحتاج ۳/ ۲۹۹، روضۃ الطالبین ۳/ ۱۰۳، ۱۰۴، المغنی ۳/ ۴۳۸، مطالب اولی النہی ۲/ ۴۲۷۔

(۲) الاختیار ۱/ ۱۵۳، الزیلعی ۲/ ۳۳، ۳۴، ابن عابدین ۲/ ۱۸۲، ۲۹۱، حاشیۃ الطحطاوی علی الدر ۱/ ۵۸۱۔

(۳) حضرت عائشہؓ کی حدیث: "كنت أطيب النبي ﷺ قبل أن يحرم....." کی روایت مسلم (۲/ ۸۴۹ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

بعض احادیث میں ہے کہ جمرۂ عقبہ کی رمی کے بعد عورتوں اور خوشبو کے علاوہ ہر چیز حلال ہوجاتی ہے جیسا کہ امام مالکؒ نے مؤطا میں حضرت عمرؓ سے روایت کی ہے کہ حضرت عمرؓ نے عرفہ میں لوگوں کے سامنے خطبہ دیا، انہیں حج کے احکام بتائے، اور ان سے یہ بھی فرمایا کہ جب تم منی پہنچ جاؤ تو جو شخص رمی جمار کرے گا اس کے لئے عورتوں اور خوشبو کے علاوہ وہ تمام چیزیں حلال ہوجائیں گی جو حاجی پر حرام تھیں (۱)۔

اور امام مالک جو شکار کو بھی حرام قرار دیتے ہیں وہ اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد کے عموم سے استدلال کرتے ہیں: "لَا تَقْتُلُوا الصَّيْدَ وَأَنْتُمْ حُرُمٌ" (۲) (نہ مارو شکار جس وقت تم ہو احرام میں)، اور آیت کے عموم سے استدلال کی وجہ یہ ہے کہ حاجی کو اس وقت تک محرم ہی سمجھا جاتا ہے جب تک وہ طواف افاضہ نہ کرلے۔

اور جمرۂ عقبہ کی رمی کے بعد کپڑے پہننے اور دیگر اشیاء کے حلال ہونے کی دلیل یہ حدیث شریف ہے: "إذا رميتم الجمرة فقد حل كل شيء إلا النساء" (۳) (جب تم نے جمرہ کی رمی کرلی تو عورتوں کے علاوہ ہر چیز حلال ہوگئی)۔

نیز حضرت عائشہؓ کی سابقہ حدیث بھی اس پر دلالت کرتی ہے (۴)۔

(۱) حضرت عمرؓ کے قول "إذا جئتم منى فمن رمى الجمرة....." کی روایت امام مالک نے موطأ (۱/ ۴۱۰ طبع الحلبی) میں کی ہے اور اس کی سند صحیح ہے۔

(۲) سورۂ مائدہ/ ۹۵۔

(۳) حدیث: "إذا رميتم الجمرة فقد....." کی روایت احمد (۱/ ۲۳۴ طبع المیمنیہ) نے حضرت ابن عباسؓ سے کی ہے اس حدیث کا ایک شاہد بخاری (الفتح ۳/ ۵۸۵ طبع السلفیہ) میں حضرت عائشہؓ کی حدیث ہے۔

(۴) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۵۱۵ طبع مصطفی الحلبی مصر، حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۲/ ۴۵ طبع عیسی الحلبی مصر، نہایۃ المحتاج ۳/ ۲۹۹ طبع المکتبۃ الاسلامیہ، روضۃ الطالبین ۳/ ۱۰۳، ۱۰۴ طبع المکتبۃ الاسلامیہ، المغنی لابن قدامہ ۳/ ۴۳۸ طبع الریاض، مطالب اولی النہی ۲/ ۴۲۷، دیکھئے: "حج"۔

ب- تحلل اکبر، جسے تحلل دوم بھی کہا جاتا ہے:

۳- یہ وہ تحلل ہے جس سے بغیر کسی استثناء کے وہ تمام چیزیں حلال ہوجاتی ہیں جو حالت احرام میں حرام تھیں اور حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک وہ وقت جس میں تحلل اکبر کے افعال صحیح ہوتے ہیں، وہ یوم نحر میں طلوع فجر سے شروع ہوجاتا ہے اور ان کے نزدیک یہ تحلل طواف افاضہ سے حاصل ہوجاتا ہے، البتہ باتفاق حنفیہ ومالکیہ حلق یا تقصیر شرط ہے۔ اگر طواف افاضہ کرے اور حلق نہ کرائے تو حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک حلق کرانے تک وہ حلال نہ ہوگا۔

مالکیہ مزید کہتے ہیں کہ طواف سے پہلے سعی بھی ضروری ہے، سعی کرنے سے پہلے وہ حلال نہ ہوگا، اس لئے کہ مالکیہ کے نزدیک سعی رکن ہے اور حنفیہ کہتے ہیں کہ حلال ہونے میں سعی کو کوئی دخل نہیں ہے، اس لئے کہ وہ مستقل واجب ہے۔ اور تحلل اکبر کے وقت کی انتہاء مالکیہ اور حنفیہ میں سے ہر دو کے نزدیک حلال ہونے کے اپنے طریقہ کے اعتبار سے طواف ہی ہے اور وہ فوت نہیں ہوتا ہے (۱)۔

شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک تحلل اکبر کا وقت دس تاریخ کی نصف شب سے شروع ہوجاتا ہے، اور ان دونوں کے نزدیک تحلل اکبر تحلل کے مذکورہ افعال کو مکمل کرنے سے حاصل ہوتا ہے، اور یہ افعال تین ہیں اس قول کی رو سے کہ حلق افعال حج میں سے ہے، اور ایک غیر مشہور قول یہ ہے کہ حلق افعال حج میں داخل نہیں، اس قول کے لحاظ سے افعال تحلل دو ہیں: اگر تحلل اکبر طواف یا حلق یا سعی پر موقوف ہے تو شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک تحلل اکبر کا آخری وقت وہ ہوگا جس سے وہ حلال ہوجائے۔

اور رمی کا وقت ایام تشریق کے آخری دن کے غروب شمس کے

---

(۱) شرح فتح القدیر ۲/ ۱۸۳ طبع دار الفکر، حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۲/ ۴۶، ۴۷ طبع عیسی الحلبی مصر، حاشیۃ العدوی ۱/ ۴۷۹ طبع دار المعرفۃ۔

ساتھ موقت ہے، چنانچہ جب تحلل رمی پر موقوف ہو اور ایام تشریق ختم ہوجانے تک بھی رمی نہ کرے تو رمی کا وقت بالکل فوت ہوجائے گا۔ حنابلہ کے نزدیک صرف وقت کے فوت ہوجانے ہی سے وہ حلال ہوجائے گا، اگر چہ اس کے بدلہ اس پر فدیہ لازم ہوگا، شافعیہ کا بھی ایک قول یہی ہے۔ لیکن ان کے نزدیک اصح قول یہ ہے کہ رمی کا وقت فوت ہوجانے کے بعد تحلل کا حکم کفارہ ادا کرنے کی طرف منتقل ہوجائے گا، لہذا وہ حلال نہیں ہوگا جب تک کہ کفارہ ادا نہ کردے (۱)۔

تحلل اکبر تین افعال کو مکمل کرلینے سے حاصل ہوتا ہے جو یہ ہیں: جمرۂ عقبہ کی رمی، حلق اور طواف افاضہ جس سے پہلے سعی کرلی گئی ہو، طواف افاضہ پر تمام فقہاء کا اتفاق ہے، اور طواف افاضہ سے وہ تمام چیزیں باجماع حلال ہوجاتی ہیں جو حالت احرام میں حرام تھیں (۲)۔

عمرہ کے احرام سے حلال ہونا:

۴- جمہور فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ عمرہ میں محرم ادائیگی عمرہ کے بعد صرف ایک ہی مرتبہ میں حلال ہوجاتا ہے اور اس کے لئے وہ تمام چیزیں مباح ہوجاتی ہیں جو حالت احرام میں حرام تھیں، نیز مذاہب کا اس پر اتفاق ہے کہ یہ حلت حلق یا تقصیر سے حاصل ہوتی ہے۔ جس کی تفصیل اصطلاح ''عمرہ'' میں ہے (۳)۔

---

(۱) المجموع شرح المہذب ۸/ ۱۷۲، ۱۷۳، نہایۃ المحتاج ۳/ ۲۹۹، ۳۰۰، شرح المنہاج مع حاشیہ قلیوبی ۲/ ۱۱۹، ۱۲۰ طبع مصطفی الحلبی مصر، المغنی لابن قدامہ ۳/ ۴۳۸، ۴۴۲ طبع مکتبۃ الریاض الحدیثہ، مطالب اولی النہی ۲/ ۴۲۷ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۲) سابقہ مراجع۔

(۳) رد المحتار ۳/ ۱۹۷ اور اس کے بعد کے صفحات، حاشیۃ العدوی علی شرح الرسالہ ۱/ ۴۸۳، روضۃ الطالبین ۳/ ۱۰۴، مطالب اولی النہی ۲/ ۴۴۴، المغنی

یمین (قسم) سے حلال ہونا:

۵- فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ یمین منعقدہ جو کسی کام کے کرنے یا کسی کام سے رکنے کو لازم کرتی ہے وہ اس عمل سے ختم ہوجاتی ہے جس سے آدمی حانث ہوجاتا ہے، اور اس سے مراد جس بات پر قسم کھائی گئی ہے اس کے خلاف کرنا ہے، یعنی اس کام کو کرلیا جائے جس کے نہ کرنے کی قسم کھائی ہو، یا اس کام کو چھوڑ دیا جائے جس کے کرنے کی قسم کھائی ہو، اور جس کام کے کرنے کی قسم کھائی ہو اس میں اتنی تاخیر ہوجائے کہ اس کام کا کرنا ممکن نہ رہے تو قسم کھانے والا حانث ہوجاتا ہے اور یہ مطلقاً نہ کرنے کی قسم میں ہوتا ہے، جیسے کوئی قسم کھائے کہ تم اس روٹی کو ضرور بالضرور کھاؤ گے اور اسے کوئی دوسرا کھالے، یا جس وقت اس کام کے کرنے کی قسم کھائی تھی وہ وقت ہی نکل جائے اور یہ اس صورت میں ہوتا ہے جب متعین زمانہ میں کوئی کام کرنے کی قسم کھائی ہو، جیسے کوئی کہے: اللہ کی قسم میں آج یہ کام ضرور کروں گا، تو اگر وہ دن گزر جائے اور وہ یہ کام نہ کرے تو خود ہی حانث ہوجائے گا۔

اور فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ ایمان میں ادائیگی کفارہ کی چار صورتیں ہیں جن کا بیان قرآن کریم کی اس آیت میں ہے: "لاَ يُؤَاخِذُكُمُ اللّٰهُ بِاللَّغْوِ فِيْ أَيْمَانِكُمْ وَلٰكِنْ يُّؤَاخِذُكُمْ بِمَا عَقَّدْتُّمُ الأَيْمَانَ فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَاكِيْنَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعِمُوْنَ أَهْلِيْكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيْرُ رَقَبَةٍ فَمَنْ لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلاَثَةِ أَيَّامٍ ذٰلِكَ كَفَّارَةُ أَيْمَانِكُمْ إِذَا حَلَفْتُمْ"[1] (اللہ تم سے تمہاری بے معنی قسموں پر مواخذہ نہیں کرتا لیکن جن قسموں کو تم مضبوط کرچکے ہو ان پر تم سے مواخذہ کرتا ہے، سو اس کا کفارہ دس مسکینوں کو اوسط درجے کا کھانا ہے جو تم اپنے گھر والوں کو دیا کرتے ہو یا انہیں کپڑا دینا یا غلام آزاد کرنا، لیکن جس کو اتنا مقدور نہ ہو تو اس کے لئے تین دن کے روزے ہیں، یہ تمہاری قسموں کا کفارہ ہے جبکہ تم حلف اٹھا چکے ہو)۔

جمہور فقہاء یہ کہتے ہیں کہ اگر قسم کھانے والا حانث ہوجائے تو اول الذکر تین چیزوں میں اسے اختیار ہے یعنی روزہ رکھنا اسی وقت جائز ہوگا جب وہ تینوں چیزوں سے عاجز ہو[1]، اس لئے کہ اللہ تعالی کا فرمان ہے: "فَمَنْ لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلاَثَةِ أَيَّامٍ"۔

اس کی تفصیل اصطلاح "أیمان" میں ہے۔

اور قسم میں تحلل اس سے استثناء کرنا ہے جیسے کہہ دے: ان شاء اللہ (اگر اللہ نے چاہا)، اور استثناء کا متصل ہونا شرط ہے یا نہیں؟ اس میں علماء کا اختلاف ہے جس کی تفصیل اصطلاح "أیمان" اور "طلاق" میں ہے۔

تحلّي

دیکھئے: "حلیۃ"۔

= لابن قدامہ ۳/ ۳۹۲۔

(۱) سورۂ مائدہ/ ۸۹۔

(۱) بدائع الصنائع ۳/ ۱۹،۵، رد المحتار علی الدر المختار ۳/ ۴۸، ۴۹، دیکھئے: "لا یمان"، تفسیر القرطبی ۶/ ۲۶۵، ۲۶۶، بدایۃ المجتہد ۱/ ۳۳۳، ۳۳۵، ۳۳۶، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۱۳۱، ۱۳۳، نہایۃ المحتاج ۸/ ۱۷۱، ۱۷۴، کشاف القناع ۶/ ۲۴۲، ۲۴۳، دیکھئے: "لا یمان"۔

تحلیف

دیکھئے: ''حلف''۔

تحلیق

تعریف:

۱-تحلیق کا ایک لغوی معنی گھمانا اور کسی چیز کو حلقہ کی طرح بنانا ہے (۱)۔

نیز تحلیق کے معنی: بال کاٹنے کے بھی آتے ہیں کہا جاتا ہے: حلق رأسه یحلقه حلقا و تحلاقا یعنی اس نے اپنے بال مونڈ لئے، جیسے کہا جاتا ہے: حلّقه و احتلقه(۲) بمعنی مونڈنا، اسی سے اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ''مُحَلِّقِينَ رُءُوسَكُمْ''(۳) (اپنے سروں کو مونڈاتے ہوئے) اور حدیث شریف میں ہے: "اللهم اغفر للمحلقين"(۴) (اے اللہ محلقین کی مغفرت فرما)، اور تحلیق تقصیر سے مختلف ہے، جس کا معنی قینچی سے بال کا کچھ حصہ کاٹنا ہے اور نتف سے بھی مختلف ہے، جس کا معنی جڑ سے بال اکھاڑنا ہے، اور یہ لفظ اصطلاح فقہاء میں مذکورہ دونوں معانی میں استعمال ہوتا ہے۔

اجمالی حکم اور بحث کے مقامات:

تحلیق بمعنی تشہد میں حلقہ بنانا:

۲-تحلیق کے معنی: نماز میں تشہد کے اندر حلقہ بنانے کے ہیں، خواہ

---

(۱) لسان العرب مادۂ ''حلق''۔

(۲) ترتیب القاموس المحیط۔

(۳) سورۂ فتح ر ۲۷۔

(۴) حدیث: "اللهم اغفر للمحلقين......" کی روایت بخاری (الفتح ۳/ ۵۶۱ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/ ۹۴۵ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

قعدہ اولی میں تشہد ہو یا قعدہ اخیرہ میں، اس کا طریقہ یہ ہے کہ نمازی اپنے دائیں ہاتھ کی انگلیوں میں سے خنصر و بنصر (چھنگلی اور اس کے برابر کی انگلی) کو بند کرے، اور انگوٹھے کو درمیانی انگلی کے ساتھ ملا کر حلقہ بنالے اور شہادت کی انگلی سے اشارہ کرے (اور یہ وہ انگلی ہے جو انگوٹھے کے بعد ہوتی ہے) اور یہ اشارہ لفظ اللہ کہتے وقت شہادت کی انگلی اٹھا کر کیا جائے، حنابلہ کا مذہب، شافعیہ کا دوسرا قول، اور حنفیہ کا ایک قول یہی ہے، فقہاء نے اسی کو مفتی بہ کہا ہے اور مذکورہ طریقہ پر حلقہ بنانا سنت ہے [۱]۔

مالکیہ کے نزدیک مستحب یہ ہے کہ نمازی تشہد میں اپنے دائیں ہاتھ کی انگلیوں میں سے خنصر، بنصر اور وسطی کا حلقہ بنا کر اپنی دائیں ران پر رکھ لے اور ان کے کناروں کو انگوٹھے کے نیچے والے گوشت پر اس طرح رکھ لے کہ نو کے عدد کی شکل بن جائے، اور شہادت کی انگلی اور انگوٹھے کو پھیلا لے، اور انگوٹھے کے پہلو کو بیچ کی انگلی پر اس طرح پھیلائے کہ بیس کے عدد کی شکل بن جائے، چنانچہ اس صورت میں پوری ہیئت انتیس کے عدد کی ہو جائے گی، اکثر مالکیہ کا یہی قول ہے، اور یہ بھی مستحب ہے کہ پورے تشہد میں شہادت کی انگلی کو درمیانی طریقہ پر دائیں بائیں حرکت دیتا رہے [۲]۔ مالکیہ اس صورت کو تحلیق کا نام نہیں دیتے ہیں۔

اس کی تفصیل اصطلاح ''تشہد'' میں ہے۔

تحلیق بمعنی بال صاف کرنا:

۳- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ حلق ان ممنوع اشیاء میں سے ہے جو

(۱) کشاف القناع ۱/ ۲۹۲ طبع مکتبۃ النصر الحدیثہ، نہایۃ المحتاج ۱/ ۵۰۱، ۵۰۲ طبع المکتبۃ الإسلامیہ، شرح المنہاج ۱/ ۱۶۴ طبع مصطفی الحلبی، حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۵۰۸، ۵۰۹ طبع مصطفی الحلبی۔

(۲) حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۱/ ۲۵۰، ۲۵۱ طبع عیسی الحلبی۔

محرم کے بدن سے متعلق ہیں، اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "وَلاَ تَحْلِقُوْا رُءُ وْسَكُمْ حَتّٰى يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحِلَّهٗ فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيْضًا أَوْ بِهٖ أَذًى مِّنْ رَّأْسِهٖ فَفِدْيَةٌ مِّنْ صِيَامٍ أَوْصَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ" [۱] (اور جب تک قربانی اپنے مقام پر نہ پہنچ جائے اپنے سر نہ مونڈ او لیکن اگر تم میں سے کوئی بیمار ہو یا اس کے سر میں کچھ تکلیف ہو تو وہ روزوں سے یا خیرات سے یا ذبح سے فدیہ دے دے)۔ چنانچہ محرم کے لئے اپنے یا کسی دیگر محرم کے سر کے بال کاٹنا ممنوع ہے، اور چند بالوں کا جڑ سے یا اوپر سے کاٹنا بھی ممنوع ہے، اگر محرم نے اپنے احرام کے درمیان اپنے بال کاٹے تو اس پر مذکورہ نص کی وجہ سے فدیہ لازم ہوگا)۔

اور احرام سے نکلنے کے لئے حلق کو اپنانا تقصیر سے افضل ہے، حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے منقول ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: ''اللهم ارحم المحلّقين، قالوا: والمقصّرين يا رسول الله قال: اللهم ارحم المحلقين قالوا: والمقصرين يا رسول الله قال: والمقصرين'' [۲] (اے اللہ حلق کرنے والوں پر رحم فرما، صحابہؓ نے عرض کیا: اللہ کے رسول اور قصر کرنے والوں پر، تو آپ ﷺ نے فرمایا: اے اللہ حلق کرنے والوں پر رحم فرما صحابہؓ نے پھر کہا: اللہ کے رسول اور قصر کرنے والوں پر، آپ ﷺ نے فرمایا: اور قصر کرنے والوں پر)۔

رسول اللہ ﷺ نے حلق کرنے والوں کے لئے تین مرتبہ اور قصر کرنے والوں کے لئے ایک مرتبہ دعا فرمائی، یہ اس بات کی دلیل ہے کہ حج وعمرہ میں حلق تقصیر سے افضل ہے۔ اور یہ اس صورت میں ہے جب صرف عمرہ کا احرام باندھا جائے، تمتع کا ارادہ نہ ہو، اور اگر

(۱) سورۂ بقرہ / ۱۹۶۔

(۲) حضرت ابن عمرؓ کی حدیث کی تخریج فقرہ نمبر ۱ میں گذر چکی۔

تمتع کرے، اور عمرہ سے حلال ہونے کا ارادہ کرے تو اس کے لئے تقصیر افضل ہے تاکہ حج کے احرام سے حلال ہونے کے لئے پورے طور پر حلق ہوسکے (۱)۔

اس پر علماء کا اجماع ہے کہ مردوں کے لئے تقصیر بھی کافی ہے اور عورتوں کے لئے حلال ہونے کا طریقہ تقصیر ہی ہے، نبی ﷺ سے منقول ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا: "**ليس على النساء حلق إنما عليهن التقصير**" (۲) (عورتوں کے لئے حلق نہیں ہے، ان کے لئے تقصیر ہی ہے)۔ اور حج میں سر کا حلق کرانا بالاتفاق حج کے اعمال میں سے ہے۔ اگر سر پر بال ہوں تو حلق یا تقصیر فی نفسہ واجب ہے، اور اگر سر پر بال نہ ہوں، جیسے گنجا اور وہ شخص جس کے سر میں زخم ہوں تو حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک اس کے لئے اپنے سر پر استرہ پھیرنا واجب ہے اور شافعیہ وحنابلہ کے نزدیک استرہ پھیرنا مستحب ہے (۳)۔

حلق سے فارغ ہوکر تین مرتبہ اللہ اکبر کہے اور یہ دعاء پڑھے: "**اللهم هذه ناصيتي بيدك، فاجعل لي بكل شعرة نورا يوم القيامة، واغفرلي ذنبي يا واسع المغفرة**" (۴) (اے اللہ میری پیشانی تیرے قبضہ میں ہے، قیامت کے روز مجھے ہر بال کے بدلہ نور عطا فرما، اور اے بہت زیادہ مغفرت کرنے والے میری مغفرت فرما)۔

اس کی تفصیل کا مقام اصطلاح "احرام" اور "حلق" ہے۔

---

(۱) کشاف القناع ۲/ ۳۸۸، الدسوقی ۲/ ۴۶۔

(۲) حدیث: "**ليس على النساء حلق وإنما عليهن التقصير**" کی روایت ابوداؤد (۲/ ۵۰۲ طبع عزت عبید دعاس) نے کی ہے اور ابن حجر نے التلخیص (۲/ ۲۶۱، طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ) میں اسے حسن کہا ہے۔

(۳) تفسیر القرطبی ۲/ ۳۸۱، ۳۸۲ طبع دوم، بدائع الصنائع ۲/ ۱۴۰ طبع اول مصر، حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۲/ ۴۵، ۴۶ طبع مصطفی الحلبی، نہایۃ المحتاج ۳/ ۲۹۹ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۴) نہایۃ المحتاج ۳/ ۲۹۷، المجموع ۸/ ۲۱۵۔

تحلیل

تعریف:

۱- لغت میں تحلیل تحریم کی ضد ہے، اصل فعل "حَلَّ" ہے جو ہمزہ اور مشدد حرف کے ذریعہ متعدی ہوتا ہے، کہا جاتا ہے: **أحللته**۔ اسی سے اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: "**وَأَحَلَّ اللّٰهُ الْبَيْعَ**" (۱) (اللہ نے بیع کو حلال کیا ہے)۔ اسے مباح قرار دیا ہے اور اس کے کرنے اور نہ کرنے کا اختیار دے دیا ہے، اس سے اسم فاعل **محل** اور **محلل** آتا ہے (۲)۔

شریعت میں تحلیل اللہ تعالیٰ کا یہ حکم ہے کہ فلاں فعل حلال ہے۔

ابن وہب کہتے ہیں کہ مالک نے کہا کہ لوگوں کے فتوے یہ نہیں ہیں کہ وہ کہنے لگیں کہ یہ حلال ہے اور یہ حرام ہے۔ بلکہ یوں کہیں کہ فلاں، فلاں کام سے بچو، میں یہ کام نہیں کرسکتا۔ قرطبی کہتے ہیں کہ اس کا مطلب یہ ہوا کہ کسی چیز کو حلال یا حرام کرنا صرف اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ خاص ہے، اللہ تعالیٰ نے اگر کسی چیز کے حلال یا حرام ہونے کو بیان نہ فرمایا ہو تو کسی کے لئے یہ جائز نہیں کہ وہ اس چیز کے حلال وحرام ہونے کی بات کہے اور اس کی صراحت کرے (۳)۔

پھر مزید فرمایا کہ بسا اوقات مجتہد کے پاس کسی چیز کے حرام ہونے کی دلیل قوی ہوتی ہے، ایسی صورت میں وہ اس چیز کو حرام کہہ سکتا

---

(۱) سورۂ بقرہ/ ۲۷۵۔

(۲) المصباح المنیر مادہ "حلل"۔

(۳) تفسیر القرطبی ۱۰/ ۱۱۶ دار الکتاب۔

ہے، جیسے کہا جاتا ہے کہ چھ چیزوں کے علاوہ میں بھی سود حرام ہے۔

بسا اوقات تحلیل بول کر ظلم کو معاف کرنا مراد لیا جاتا ہے، اور کبھی تحلیل بول کر اس عورت کو جس کو تین طلاقیں دی جاچکی ہوں طلاق دینے والے کے لئے حلال کرنا مراد ہوتا ہے۔

متعلقہ الفاظ:

اباحت:

۲- لغت میں اباحت حلال کرنے کو کہتے ہیں، اور اہل اصول کی اصطلاح میں اللہ تعالی کے اس خطاب کو کہتے ہیں جو مکلفین کے افعال سے اس طرح متعلق ہو کہ انہیں اس کے کرنے نہ کرنے میں اختیار ہو[۱]۔ اور اس پر اس کے بدلہ میں کوئی چیز واجب نہ ہو۔

اور فقہاء کے نزدیک اجازت کے حدود میں رہ کر کرنے والے کی مشیت کے مطابق کام کرنے کی اجازت دینا اباحت ہے[۲]۔

کبھی لفظ اباحت کا استعمال حظر (ممانعت) کے مقابلہ میں ہوتا ہے، اس صورت میں لفظ اباحت فرض، واجب اور مندوب سب کو شامل ہوگا[۳]۔ اباحت میں اختیار ہوتا ہے، رہی حلت تو یہ شرعاً اباحت سے عام ہے، دیکھئے: ''اباحت''۔

حرام کو حلال کرنا:

۳- اس سے مراد حرام کو حلال بنا دینا ہے، جیسے سود کو حلال کرنا، یہ اللہ تعالی پر افتراء و کذب ہے، اللہ تعالی کے فرمان مقدس میں اس پر وعید ہے: "وَلاَ تَقُوْلُوْا لِمَا تَصِفُ أَلْسِنَتُكُمُ الْكَذِبَ هٰذَا حَلاَلٌ وَّهٰذَا حَرَامٌ لِّتَفْتَرُوْا عَلَى اللّٰهِ الْكَذِبَ، إِنَّ الَّذِيْنَ يَفْتَرُوْنَ عَلَى اللّٰهِ الْكَذِبَ لاَ يُفْلِحُوْنَ"[۱] (اور اپنی زبانوں کے جھوٹ بنا لینے سے یہ مت کہہ دیا کرو کہ فلاں چیز حلال ہے اور فلاں حرام جس کا حاصل یہ ہوگا کہ اللہ پر جھوٹی تہمت لگا دوگے بے شک جو لوگ اللہ پر جھوٹی تہمتیں لگاتے ہیں وہ فلاح نہیں پاتے)۔

قرضوں وغیرہ سے معاف کرنا:

۴- قرض میں تحلیل سے مراد مقروض کو قرض سے نکالنا ہے، اور تحلل مظالم سے چھٹکارا طلب کرنے کو کہتے ہیں۔ حضرت ابوہریرہؓ سے مروی ہے، وہ فرماتے ہیں کہ اللہ کے رسول ﷺ نے ارشاد فرمایا: ''من كانت له مظلمة لأخيه من عرضه أو شيء فليتحلله منه اليوم قبل أن لا يكون دينار ولا درهم''[۲] (جس نے اپنے بھائی کی عزت یا کسی دوسری چیز پر ظلم کیا ہو تو اس کو چاہئے کہ آج ہی اس سے معاف کرالے قبل اس کے کہ نہ کوئی دینار ہو اور نہ ہی کوئی درہم)۔

اور تحلیل کبھی کسی چیز کے عوض میں ہوتی ہے اور کبھی بغیر عوض کے۔

عوض میں ہونے کی صورت یہ ہے کہ مثلاً کوئی عورت اپنے شوہر سے خلع کرنا چاہے تو وہ اسے کچھ مال دے تاکہ وہ اس کے ساتھ خلع منظور کرلے۔ اس کی اصل اللہ تعالی کا فرمان ہے: ''وَلاَ يَحِلُّ لَكُمْ أَنْ تَأْخُذُوْا مِمَّا آتَيْتُمُوْهُنَّ شَيْئًا إِلاَّ أَنْ يَخَافَا أَلاَّ يُقِيْمَا حُدُوْدَ اللّٰهِ، فَإِنْ خِفْتُمْ أَلاَّ يُقِيْمَا حُدُوْدَ اللّٰهِ فَلاَ جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيْمَا افْتَدَتْ بِهٖ''[۳] (اور تمہارے لئے جائز نہیں کہ جو

(۱) مسلم الثبوت اور اس کی شرح ۱/۱۱۲۔
(۲) تعریفات الجرجانی۔
(۳) تبیین الحقائق ۶/۱۰۔

(۱) سورۂ نحل /۱۱۶، القرطبی ۱۰/۱۱۶۔
(۲) حدیث: "من كانت له مظلمة لأخيه من عرضه ....." کی روایت بخاری (الفتح ۵/۱۰۱ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔
(۳) سورۂ بقرہ /۲۲۹۔

مال تم انہیں دے چکے ہو اس میں سے کچھ واپس لو، ہاں بجز اس صورت کے کہ جب اندیشہ ہو کہ اللہ کے ضابطوں کو دونوں قائم نہ رکھ سکیں گے، سو اگر تم کو یہ اندیشہ ہو کہ تم اللہ کے ضابطوں کو قائم نہ رکھ سکو گے تو دونوں پر اس مال کے باب میں کوئی گناہ نہ ہوگا جو عورت معاوضہ میں دے دے)۔

اور بسا اوقات تحلیل بغیر عوض کے ہوتی ہے، جس کی اصل اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "وَآتُوا النِّسَاءَ صَدُقَاتِهِنَّ نِحْلَةً فَإِنْ طِبْنَ لَكُمْ عَنْ شَيْءٍ مِّنْهُ نَفْسًا فَكُلُوهُ هَنِيئًا مَّرِيئًا" [۱] (اور تم بیویوں کو ان کے مہر خوش دلی سے دے دیا کرو، لیکن اگر وہ خوش دلی سے تمہارے لئے اس میں کا کوئی جز چھوڑ دیں تو تم اسے مزیدار اور خوشگوار سمجھ کر کھاؤ)۔

یہ آیت اس پر دلالت کرتی ہے کہ عورت کے لئے مہر ہبہ کر دینا جائز ہے دراں حالیکہ وہ شوہر پر قرض ہے [۲]۔

زندہ اور مردہ شخص کے غیر مالی حقوق اور واجبات سے معاف کرنا:

۵- جس نے اپنے مسلمان بھائی کے حق میں کوئی خطا کی، اس پر واجب ہے کہ اللہ تعالی سے اپنے گناہ کی توبہ کرے، علماء کہتے ہیں کہ توبہ کے لئے کچھ شرائط ہیں، مثلاً توبہ کرنے والا اس شخص کے حق سے بری ہوجائے جس پر اس نے ظلم کیا ہے، اگر وہ مال ہو تو اسے واپس کردے، اور اگر حد قذف وغیرہ ہو تو اسے اس پر قدرت دے دے کہ وہ بدلہ لے لے، یا پھر اس سے معاف کرالے، اور اگر غیبت کی ہو تو اسے اس سے معاف کرائے [۳]۔ دیکھئے: "توبہ"۔

(۱) سورۂ نساء/ ۴۔
(۲) الجصاص ۲/ ۷۰۔
(۳) ریاض الصالحین رص ۱۱۔

نکاح محلل:

۶- فقہاء کہتے ہیں کہ اگر کوئی شخص اپنی بیوی کو ایک یا دو رجعی طلاق دے دے تو اس کے لئے جائز ہے کہ عدت کے اندر اسے لوٹا لے۔

اگر طلاق بائنہ غیر مغلظہ ہو تو تین سے کم یعنی ایک یا دو طلاق بائنہ کا حکم یہ ہے کہ طلاق کا عدد کم ہوجائے گا اور وہ اس سے استمتاع کا مالک نہیں رہے گا، حتی کہ از سر نو نکاح کے بغیر اس سے وطی کرنا جائز نہیں ہوگا، البتہ اس عورت سے نکاح کرنا جائز ہوگا بغیر اس کے کہ وہ عورت کسی دوسرے شوہر سے شادی کرے، اس لئے کہ تین سے کم طلاق کے نتیجہ میں خواہ وہ بائنہ ہی کیوں نہ ہو استمتاع کی ملکیت ختم ہوجاتی ہے لیکن محل کی حلت ختم نہیں ہوتی ہے۔

اور اگر اپنی بیوی کو تین طلاقیں دے دے تو تین طلاقوں کا اصل حکم یہ ہے کہ بیوی سے فائدہ اٹھانے کی ملکیت بھی ختم ہوجاتی ہے، اور محل کی حلت بھی باقی نہیں رہتی، حتی کہ اس عورت سے نکاح کرنا اس کے لئے جائز نہیں رہتا قبل اس کے کہ دوسرے شوہر کے ساتھ اس عورت کی شادی ہو، اس لئے کہ اللہ تعالی کا فرمان ہے: "فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدُ حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ" [۱] (پھر اگر کوئی اپنی عورت کو طلاق دے ہی دے تو وہ عورت اس کے لئے اس کے بعد جائز نہ رہے گی یہاں تک کہ وہ کسی اور شوہر سے نکاح کرے)، جو اس فرمان باری کے بعد ہے: "اَلطَّلَاقُ مَرَّتَانِ" (طلاق تو دو ہی بار کی ہے)۔

نیز حرمت ختم ہونے اور پہلے شوہر کے لئے حلال ہونے کے لئے بھی کچھ شرائط ہیں:

الف- نکاح:

۷- حلال ہونے کی پہلی شرط نکاح ہے، اس لئے کہ اللہ تعالی کا

(۱) سورۂ بقرہ/ ۲۲۹۔

فرمان ہے: ''حَتّٰى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهٗ'' (جب تک نکاح نہ کرے کسی خاوند سے اس کے سوا)، اللہ تعالیٰ نے اس آیت کریمہ میں تین طلاقیں دینے والے شوہر کے حق میں عورت کی حلت کی نفی فرمادی، اور نفی کی حد دوسرے شوہر کے ساتھ شادی مقرر فرمائی اور جس حکم کی کوئی حد مقرر ہو اس حد کے وجود سے پہلے وہ حکم ختم نہیں ہوتا، لہذا (دوسرے شخص سے) شادی کرنے سے پہلے حرمت ختم نہیں ہوگی، لہذا اس سے قبل وہ سابق شوہر کے لئے لازماً حلال نہیں ہوگی۔

اسی سے یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ اگر کسی نے مطلقہ ثلاثہ سے زنا کرلیا یا شبہ کے طور پر وطی کرلی تو وہ اپنے پہلے شوہر کے لئے حلال نہ ہوگی، اس لئے کہ ان صورتوں میں نکاح نہیں پایا گیا [1]۔

ب-صحت نکاح:

۸- پہلے شوہر کے حق میں عورت کے حلال ہونے کے لئے نکاح ثانی میں شرط ہے کہ وہ نکاح صحیح ہو، لہذا اگر نکاح فاسد ہو، خواہ دخول و صحبت بھی ہوجائے تب بھی وہ پہلے شوہر کے لئے حلال نہ ہوگی، اس لئے کہ نکاح فاسد حقیقت میں نکاح ہی نہیں ہے، اور نکاح جب مطلق بولا جائے تو اس سے حقیقی نکاح مراد ہوتا ہے۔

اگر نکاح ثانی کا فاسد ہونا مختلف فیہ ہو، اور اس میں دخول وصحبت ہوجائے تو جو لوگ اس نکاح کے فساد کے قائل ہیں ان کے نزدیک مذکورہ دلیل کی وجہ سے وہ شوہر اول کے لئے حلال نہ ہوگی [2]۔

(۱) البدائع ۳/ ۱۸۷، ۱۸۹، فتح القدیر ۳/ ۱۷۸، ابن عابدین ۲/ ۵۳۷ طبع بولاق اور اس کے بعد کے صفحات، بدایۃ المجتہد ۲/ ۹۴، ۹۵، القوانین الفقہیہ رص ۲۳۱، الدار العربیہ للکتاب، تفسیر القرطبی ۳/ ۱۴۹، ۱۵۳، مغنی المحتاج ۳/ ۱۸۲، ۱۸۳، ۲۹۳، المغنی ۶/ ۶۴۶، ۶۴۸، ۷/ ۲۶۱، ۲۷۵۔

(۲) سابقہ مراجع۔

ج-فرج میں وطی:

۹- جمہور کے مذہب کے مطابق صحت نکاح کے ساتھ یہ بھی شرط ہے کہ دوسرے شوہر نے اس کے ساتھ فرج میں وطی کی ہو، لہذا اگر اس نے فرج کے علاوہ میں یا دبر میں اس سے وطی کرلی تو وہ پہلے شوہر کے لئے حلال نہ ہوگی، اس لئے کہ نبی ﷺ نے حلت کو ان دونوں کے **عسیلۃ** (مزہ) چکھنے پر معلق کیا ہے، چنانچہ آپ ﷺ نے رفاعہ قرظی کی بیوی سے فرمایا: "**أ تريدين أن ترجعي إلى رفاعة؟ لا حتى تذوقي عسيلته ويذوق عسيلتک**" [1] (کیا تو رفاعہ کے (نکاح میں) لوٹنا چاہتی ہے؟ نہیں یہاں تک کہ تو اس کا مزہ چکھ لے اور وہ تیرا مزہ چکھ لے)۔

اور یہ چیز فرج میں وطی کئے بغیر حاصل نہیں ہوسکتی۔ لیکن حضرت سعید بن المسیب کہتے ہیں کہ وہ (پہلے شوہر کے لئے) صرف عقد نکاح ہی سے حلال ہوجاتی ہے، اس لئے کہ وہ قرآن کریم کی آیت میں وارد لفظ نکاح کو جماع کے بجائے عقد پر محمول کرتے ہیں، اور عام علماء نے اس آیت کو جماع پر محمول کیا ہے، نیز وطی کا ادنیٰ درجہ یہ ہے کہ حشفہ فرج کے اندر داخل ہوجائے، کیونکہ وطی کے احکام اسی سے متعلق ہیں، اور اس میں بھی آلہ کا منتشر ہونا شرط ہے، کیونکہ حکم مزہ چکھنے سے متعلق ہے، جو بغیر انتشار کے متصور نہیں۔

حضرت حسن بصری کے علاوہ کسی فقیہ نے انزال کی شرط نہیں لگائی ہے، حضرت حسن بصری کہتے ہیں کہ وہ بغیر وطی اور انزال کے پہلے شوہر کے لئے حلال نہ ہوگی۔

اگر وطی غیر مباح وقت جیسے حیض یا نفاس میں ہوجائے تو اس وطی سے عورت پہلے شوہر کے لئے حلال ہوگی یا نہیں؟ اس سلسلہ میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے۔

(۱) حدیث: "أتريدين أن ترجعي إلى رفاعة؟ لا، حتى....." کی روایت بخاری (الفتح ۹/ ۳۶۴ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/ ۱۰۵۶ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

امام ابوحنیفہ، امام شافعی، ثوری اور اوزاعی کہتے ہیں کہ وطی سے عورت حلال ہوجاتی ہے، خواہ وطی غیر مباح وقت ہی میں ہو جیسے حیض یا نفاس، اور خواہ وطی کرنے والا عاقل و بالغ ہو، یا قریب البلوغ بچہ ہو یا مجنون ہو، کیونکہ بچہ اور مجنون کی وطی سے بھی احکام نکاح جیسے مہر اور حرمت اسی طرح متعلق ہوتے ہیں جیسے عاقل و بالغ کی وطی سے ہوتے ہیں۔

حنابلہ اس میں جمہور کے ساتھ ہیں کہ عورت مجنون کی وطی سے حلال ہوجائے گی جس طرح عاقل کی وطی سے حلال ہوجاتی ہے۔

اسی طرح اتنی کم عمر بچی ہو جس سے جماع کیا جا سکتا ہو، اگر اس کا شوہر اسے تین طلاقیں دے دے اور دوسرے شوہر نے اس سے دخول کرلیا تو وہ پہلے شوہر کے لئے حلال ہوجائے گی، اس لئے کہ اس کی وطی سے بھی احکام نکاح جیسے مہر وحرمت اسی طرح متعلق ہوتے ہیں، جیسے بالغہ کی وطی سے متعلق ہوتے ہیں۔

مالکیہ اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ وطی کا حلال (مباح) ہونا شرط ہے، کیونکہ غیر مباح وطی اللہ تعالیٰ کے حق کی وجہ سے حرام ہے، اس لئے اس سے حلت حاصل نہ ہوگی، جیسے مرتد عورت سے وطی کرنا۔

اس بنیاد پر اگر دوسرا شوہر اس سے روزہ، حج، یا حیض یا اعتکاف کی حالت میں وطی کرلے تو وہ عورت اپنے پہلے شوہر کے لئے حلال نہ ہوگی۔

مالکیہ کے نزدیک یہ بھی شرط ہے کہ جماع کرنے والا بالغ ہو، اور حنابلہ کے نزدیک یہ شرط ہے کہ وہ بارہ سال کا ہو، اس لئے کہ جو بالغ نہ ہو یا بارہ سال سے کم کا ہو اس کے لئے جماع کرنا ممکن نہیں۔

اور رہی ذمی عورت تو اس کے متعلق جمہور فقہاء یہ کہتے ہیں کہ اگر اس کا ذمی شوہر اس سے وطی کرلے تو اس کی وجہ سے وہ پہلے شوہر کے لئے حلال ہوجائے گی، کیونکہ نصرانی شوہر ہے۔

اور امام مالک، ربیعہ اور ابن القاسم کے نزدیک اس کی وجہ سے وہ حلال نہ ہوگی [۱]۔

حلالہ کی شرط کے ساتھ نکاح:

۱۰ – اگر کوئی شخص مطلقۂ ثلاثہ سے نکاح کرے اور عقد نکاح میں صراحۃً یہ شرط لگائے کہ وہ اس کو اس کے پہلے شوہر کے لئے حلال کرے گا تو یہ جمہور کے نزدیک حرام ہے، اور حنفیہ کے نزدیک مکروہ تحریمی ہے، اس لئے کہ حضرت ابن مسعودؓ کی حدیث ہے: **"لعن رسول الله ﷺ المحلّل والمحلل له"** [۲] (رسول اللہ ﷺ نے حلالہ کرنے والے اور جس کے لئے حلالہ کیا جائے دونوں پر لعنت فرمائی ہے)۔

دوسری حدیث ہے: **"ألا أخبركم بالتيس المستعار؟ قالوا: بلى يا رسول الله قال: هو المحلل لعن الله المحلل له"** [۳] (کیا میں تمہیں مانگے ہوئے سانڈ کے بارے میں نہ بتاؤں؟ صحابہؓ نے کہا: کیوں نہیں اے اللہ کے رسول! آپ ﷺ نے فرمایا کہ وہ حلالہ کرنے والا ہے، اللہ تعالیٰ نے اس کے لئے حلالہ کرنے والے پر لعنت فرمائی ہے)۔

اور نہی منہی عنہ (جس چیز سے روکا جائے) کے فساد پر دلالت کرتی ہے۔

---

(۱) سابقہ مراجع۔

(۲) حدیث: "لعن رسول الله ﷺ المحلل......" کی روایت ترمذی (۴۱۹/۳ طبع الحلبی) نے کی ہے اور التلخیص لابن حجر (۱۷۰/۳ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ) میں ہے کہ ابن دقیق العید نے اسے صحیح قرار دیا ہے۔

(۳) حدیث: "ألا أخبركم بالتيس المستعار؟ هو المحلل......" کی روایت ابن ماجہ (۶۲۳/۱ طبع الحلبی) اور حاکم (۱۹۹/۲ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے، اور حاکم نے اسے صحیح قرار دیا ہے اور ذہبی نے ان کی موافقت کی ہے۔

جمہور (مالکیہ، شافعیہ، حنابلہ اور حنفیہ میں سے امام ابو یوسف) نے سابقہ دونوں حدیثوں کے پیش نظر اس نکاح کے فاسد ہونے کی صراحت فرمائی ہے، اور اس لئے بھی کہ جو نکاح حلالہ کی شرط کے ساتھ ہو وہ نکاح مؤقت کے معنی میں ہے، اور توقیت کی شرط نکاح کو فاسد کردیتی ہے، اور جب تک نکاح فاسد ہو اس کے ذریعہ مطلقہ ثلاثہ اپنے سابق شوہر کے لئے حلال نہیں ہوگی، اس کی تائید حضرت عمرؓ کے اس قول سے ہوتی ہے: "اللہ کی قسم میرے پاس جس کسی حلالہ کرنے والے یا حلالہ کرانے والے کو لایا جائے تو میں ان دونوں کو رجم کروں گا"۔

امام ابو حنیفہ اور امام زفر کا مذہب یہ ہے کہ نکاح صحیح ہے۔ اور اگر دوسرا شوہر طلاق دے دے اور اس عورت کی عدت گزر جائے تو وہ پہلے شوہر کے لئے حلال ہوجائے گی۔ اگر چہ یہ فعل پہلے شوہر اور دوسرے شوہر دونوں کے لئے مکروہ ہے، اس لئے کہ نکاح کا عموم جواز کا تقاضا کرتا ہے، خواہ اس میں حلالہ کی شرط ہو یا نہ ہو، تو اس شرط کے ساتھ نکاح صحیح ہوگا اور وہ اللہ تعالی کے فرمان: "حَتّٰى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ" میں داخل ہوگا، لہذا اس نکاح کے وجود سے حرمت ختم ہوجائے گی، لیکن اس شرط کے ساتھ نکاح مکروہ تحریمی ہے، اس لئے کہ یہ شرط مقاصد نکاح یعنی سکون، توالد و تناسل اور پاکدامنی کے منافی ہے، کیونکہ یہ مقاصد نکاح کے بقاء اور دوام پر موقوف ہوتے ہیں۔

امام محمد کہتے ہیں کہ دوسرا نکاح صحیح ہے، لیکن اس سے وہ پہلے شوہر کے لئے حلال نہ ہوگی، اس لئے کہ نکاح دائمی عقد کا نام ہے، اور حلالہ کی شرط اس چیز کو جلدی طلب کرنا ہے جسے اللہ تعالی نے حلالہ کی غرض کے لئے مؤخر کیا ہے، لہذا شرط باطل ہوجائے گی اور نکاح صحیح ہوگا، لیکن اس سے مقصد حاصل نہ ہوگا(۱)۔

حلالہ کے ارادہ سے شادی کرنا:

۱۱ - حنفیہ اور شافعیہ کا مذہب یہ ہے کہ عقد میں شرط لگائے بغیر، حلالہ کے ارادہ سے شادی کرنا صحیح ہے، البتہ شافعیہ کے نزدیک یہ جواز کراہت کے ساتھ ہے، اور دوسرا شوہر اگر اس سے وطی کرے تو وہ پہلے شوہر کے لئے حلال ہوجائے گی، اس لئے کہ معاملات میں مجرد نیت کا اعتبار نہیں ہے، لہذا عقد صحیح ہوگا، اس لئے کہ صحت عقد کی تمام شرطیں موجود ہیں اور وہ پہلے شوہر کے لئے حلال ہوجائے گی، جیسے کہ ناکح و منکوحہ دونوں توقیت یا دیگر شرائط فاسدہ کی صرف نیت کرلیں۔

مالکیہ اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ حلالہ کے ارادہ سے نکاح باطل ہے اگر چہ عقد میں حلالہ کی شرط نہ ہو اور اس کی صورت یہ ہے کہ عقد سے پہلے عاقدین مذکورہ اشیاء میں سے کسی چیز پر اتفاق کرلیں، اور پھر اسی ارادہ کے مطابق نکاح کرلیں، اس نکاح سے وہ پہلے شوہر کے لئے حلال نہ ہوگی، فقہاء کے قاعدہ "سد ذرائع" پر عمل کرتے ہوئے اور اس حدیث پر بھی عمل کرتے ہوئے: "لعن الله المحلل والمحلل له"(۲) (اللہ تعالی نے حلالہ کرنے والے اور حلالہ کرانے والے پر لعنت کی ہے)۔

دوسرے نکاح سے پہلے شوہر کی طلاقوں کا ختم ہونا:

۱۲ - اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ اگر پہلے شوہر نے تین طلاقیں دی ہوں تو دوسرا شوہر انہیں ختم کردیتا ہے، لیکن اگر طلاقیں تین سے کم

(۱) سابقہ فقہی مراجع۔

(۲) حدیث: "لعن رسول الله ﷺ المحلل....." کی تخریج فقرہ نمبر/۱۰ میں گذر چکی، نیز دیکھئے: سابقہ فقہی مراجع۔

ہوں تو انہیں دوسرا شوہر ختم کردیتا ہے یا نہیں؟ اس میں فقہاء کا اختلاف ہے۔ اس کی صورت یہ ہے کہ مثلاً تیسری طلاق سے قبل دوسرے شوہر سے نکاح کرے، پھر اس سے مطلقہ ہوجائے، اور اس کے بعد اپنے پہلے شوہر کے پاس لوٹ کرآئے (تو پہلا شوہر کتنی طلاق کا مالک ہوگا؟)۔

اس میں جمہور (امام مالک، امام شافعی، امام احمد اور امام محمد بن الحسن) کا مذہب یہ ہے کہ دوسرا شوہر تین طلاق سے کم کو ختم نہیں کرتا، اس لئے کہ طلاق کو ختم کرنا شریعت میں تین کے ساتھ مخصوص ہے، اس لئے تین سے کم کو ختم نہیں کرے گا۔

امام ابوحنیفہ کا مذہب یہ ہے کہ دوسرا شوہر تین طلاق سے کم کو بھی ختم کردیتا ہے، کیونکہ جب وہ تین کو ختم کردیتا ہے تو تین سے کم کو تو بدرجۂ اولی ختم کردے گا، حضرت ابن عمر، حضرت ابن عباس، عطاء اور نخعی بھی اسی کے قائل ہیں (۱)۔

(۱) سابقہ فقہی مراجع۔

تحلیہ

تعریف:

۱- لغت میں تحلیہ عورت کو زیور پہنانے یا اس کے پہننے کے لئے زیور لینے کو کہتے ہیں۔

کہا جاتا ہے: **تحلت المرأة**: یعنی اس نے زیور پہنا یا زیور حاصل کیا۔ اور **حلّیتها** تشدید کے ساتھ یعنی میں نے اسے زیور پہنایا یا اس کے پہننے کے لئے زیور حاصل کیا (۱)۔

تحلیہ شرعاً بھی اسی معنی میں استعمال ہوتا ہے۔

متعلقہ الفاظ:

تزیین:

۲- تزیین زینت سے مشتق ہے، اور لفظ زینت ان تمام چیزوں کے لئے بولا جاتا ہے جن سے زینت حاصل کی جائے (۲)۔

لہذا تزین تحلیہ سے عام ہے، اس لئے کہ وہ زیور کے علاوہ اشیاء کو بھی شامل ہے جیسے سرمہ لگانا، بالوں میں کنگھی کرنا اور خضاب لگانا۔

شرعی حکم:

۳- تحلیہ (آراستگی) کا حکم حالات کے اعتبار سے بدلتا رہتا ہے۔

(۱) المصباح المنیر مادۂ "حلا"۔

(۲) لسان العرب، الصحاح للمرعشلی، مختار الصحاح مادۂ "زین"۔

کبھی تحلیہ واجب ہوجاتا ہے جیسے ستر چھپانا (۱) اور شوہر کے مطالبہ پر بیوی کا اس کے لئے زینت اختیار کرنا (۲)۔

کبھی آراستگی مستحب ہوتی ہے جیسے مرد کا جمعہ وعیدین، لوگوں کے مجمعوں اور وفود سے ملاقات کے لئے آراستہ ہونا (۳) اور مرد اور عورت کا زرد یا سرخ خضاب لگانا، جیسا کہ حنفیہ کا مذہب ہے (۴)۔

کبھی یہ آراستگی مکروہ ہوجاتی ہے جیسے حنفیہ کے نزدیک مردوں کے لئے عصفر یا زعفران سے رنگا ہوا کپڑا پہننا (۵) یا مرد کا ہاتھوں یا پیروں پر خضاب لگانا، اس لئے کہ اس میں عورتوں کی مشابہت ہے (۶)۔

کبھی یہ آراستگی حرام ہوتی ہے جیسے مردوں کے لئے عورتوں کے مانند، اور عورتوں کے لئے مردوں کی طرح زیب وزینت اختیار کرنا، اور جیسے مردوں کے لئے سونا پہننا (۷)۔

آراستگی میں اسراف:

۴- مباح یا مستحب آراستگی میں اگر اسراف ہوتو وہ ممنوع ہوجاتی

---

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۲۲۳، الاختیار شرح المختار ۱/ ۵۴، المہذب فی فقہ الإمام الشافعی ۱/ ۷۱، المغنی لابن قدامہ ۱/ ۵۷۷، ۵۷۹ طبع الریاض الحدیثہ، الشرح الکبیر ۱/ ۲۱۱۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۶۵۲، ۳/ ۱۸۸، ۵/ ۲۷۳، روضۃ الطالبین ۷/ ۳۴۳، المہذب فی فقہ الإمام الشافعی ۲/ ۶۷، ۶۸۔

(۳) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۵۵۶،۵۳۵،۵ فتح القدیر ۲/ ۴۰، روضۃ الطالبین ۲/ ۵ ۶،۴۳ ۷، حاشیۃ الجمل علی شرح المنہج ۲/ ۴۶، ۹۸، الشرح الکبیر مع حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۳۸۱، ۳۹۸، جواہر الإکلیل ۱/ ۹۶، ۱۰۳، الاقناع فی فقہ الإمام احمد بن حنبل ۱/ ۱۹۷، ۲۰۰، کشاف القناع عن متن الاقناع ۲/ ۴۲، ۵۱ طبع النصر الحدیثہ، الجامع لاحکام القرآن للقرطبی ۷/ ۱۹۵، ۱۹۷، المغنی لابن قدامہ ۲/ ۳۰۷ طبع الریاض الحدیثہ۔

(۴) حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۴۸۱، ۴۸۲۔

(۵) سابقہ مراجع۔

(۶) ابن عابدین ۵/ ۲۷۱۔

(۷) حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۲۶۱، ۲۶۹، ۲۷۱، روضۃ الطالبین ۲/ ۲۶۳ المکتب

ہے، اور کبھی حرام کے درجہ تک پہنچ جاتی ہے۔

اسراف: میانہ روی کی حد سے تجاوز کرنے کو کہتے ہیں، جو کبھی حلال سے حرام تک تجاوز کرنے سے ہوتا ہے، اور کبھی خرچ کرنے میں حد سے تجاوز کے ذریعہ ہوتا ہے۔

اس سے آدمی اللہ تعالی کی وعید کا مستحق ہوجاتا ہے، اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "إِنَّ الْمُبَذِّرِيْنَ كَانُوْا إِخْوَانَ الشَّيَاطِيْنِ" (۱) (بے شک فضولیات میں اڑا دینے والے شیطانوں کے بھائی ہیں)، چنانچہ اسراف (زیادتی وتجاوز) اور اقتار (کمی وبخل) دونوں مذموم ہیں، اور میانہ روی اوسط درجہ ہے (۲)، اللہ تعالی کا فرمان ہے: "وَالَّذِيْنَ إِذَا أَنْفَقُوْا لَمْ يُسْرِفُوْا وَلَمْ يَقْتُرُوْا وَكَانَ بَيْنَ ذٰلِكَ قَوَامًا" (۳) (اور وہ لوگ کہ جب خرچ کرنے لگتے ہیں تو نہ فضول خرچی کرتے ہیں اور نہ تنگی کرتے ہیں، اور اس کے درمیان ان کا خرچ اعتدال میں رہتا ہے)۔

سوگ والی عورت کی زیب وزینت:

۵- سوگ والی عورت اس کو کہتے ہیں جو اپنے شوہر کے انتقال کے بعد عدت وفات میں زینت وآراستگی اور خوشبو چھوڑ دے، اور اس عورت کا ان چیزوں کو چھوڑ دینا حداد (سوگ) کہلاتا ہے (۴)۔

اصطلاح فقہاء میں اس عورت کا سوگ یہ ہے کہ وہ مخصوص احوال میں مخصوص مدت تک اپنے شوہر کی جدائی کے غم میں زینت اور ان تمام چیزوں کو چھوڑ دے جو زینت کے معنی میں ہیں، خواہ یہ جدائی

= الإسلامی، نہایۃ المحتاج الی شرح المنہاج ۲/ ۳۶۲، کشاف القناع عن متن الاقناع ۱/ ۲۸۵، ۲۸۶ طبع النصر الحدیثہ۔

(۱) سورۂ اسراء/ ۲۷۔

(۲) احکام القرآن للجصاص ۳/ ۲۱۴ طبع المطبعۃ البہیہ۔

(۳) سورۂ فرقان/ ۶۷۔

(۴) لسان العرب، المصباح المنیر، مختار الصحاح مادۂ "حدد"۔

موت کے سبب ہو، اور اس مسئلہ میں اتفاق ہے، یا طلاق بائن کے سبب ہو، اور یہ حنفیہ کا مذہب ہے ائمہ احناف کے آپس میں اختلاف کے ساتھ [۱]۔

۶- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ سوگ والی عورت کے لئے کسی طرح بھی سونے کا استعمال حرام ہے، لہذا جب اسے اپنے شوہر کے انتقال کا پتہ چلے تو اس پر لازم ہے کہ سونا اتار دے، خواہ سونا کنگن ہوں یا بازو بند ہوں یا انگوٹھی، یہی حکم جواہر کے زیورات کا ہے، اور سونے چاندی کے علاوہ ہاتھی کے دانت وغیرہ کی وہ چیزیں جو آرائش کے لئے استعمال کی جاتی ہیں وہ بھی اسی حکم میں داخل ہیں [۲]۔

بعض فقہاء نے چاندی کے زیورات کو جائز کہا ہے، لیکن یہ قول مردود ہے، اس لئے کہ سوگ والی عورت کو زیور پہننے سے منع کرنے میں حضور ﷺ کا قول مبارک عام ہے، آپ ﷺ نے فرمایا: "ولاالحلي" [۳] (اور نہ زیور پہنے)، نیز اس لئے کہ چاندی سے بھی زینت حاصل ہوتی ہے، اس لئے اس عورت کے لئے چاندی اور اس کا زیور زیب تن کرنا سونے ہی کی طرح حرام ہے۔ امام غزالی نے صرف چاندی کی انگوٹھی کو مباح قرار دیا ہے، اس لئے کہ اس کی حلت

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۲/۶۱۶، ۶۱۷، مواہب الجلیل شرح مختصر خلیل للحطاب ۴/ ۱۵۴، نہایۃ المحتاج الی شرح المنہاج للرملی ۷/ ۱۴۰، ۱۴۲ طبع الحلبی ۱۳۵۷ھ، المغنی لابن قدامہ ۹/ ۱۶۶، ۱۶۸ طبع المنار ۱۳۴۸ھ، حاشیہ سعدی چلپی علی شرح فتح القدیر ۳/ ۲۱۹، فتح القدیر ۴/ ۱۶۲، الشرح الکبیر مع حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۴۷۹، المجموع شرح المہذب ۱۷/ ۲۲۱، قلیوبی وعمیرہ ۴/ ۵۳۔

(۲) المجموع شرح المہذب ۱۷/ ۲۹، ۳۰، قلیوبی وعمیرہ ۴/ ۵۳، فتح القدیر ۴/ ۱۶۲، الفتاوی الہندیہ ۱/ ۵۳۳، الشرح الکبیر مع حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۴۷۹، المغنی لابن قدامہ ۹/ ۱۶۷ طبع المنار، المحرر فی فقہ الحنابلہ ۲/ ۱۰۷، ۱۰۸۔

(۳) حدیث: "ولا الحلي" کی روایت ابوداؤد (۲/ ۷۲۷ طبع عزت عبید دعاس) نے ان الفاظ کے ساتھ کی ہے: "ولا تلبس المعصفر من الثياب ولا الممشقة ولا الحلي ......" اور ابن حبان (رص ۳۲۲ موارد الظمآن طبع السلفیہ) نے اسے صحیح قرار دیا ہے۔

عورتوں کے ساتھ مخصوص نہیں ہے، اور اس پر اس مقصد سے زیب و زینت اختیار کرنا بھی حرام ہے کہ صراحۃً یا اشارۃً کسی بھی ذریعہ سے لوگ اسے پیغام نکاح دے سکیں [۱]، اس لئے کہ حضور اکرم ﷺ کا ارشاد ہے جس کی روایت نسائی اور ابوداؤد نے کی ہے: "ولا تلبس المعصفر من الثياب ولا الحلي" (وہ عورت عصفر سے رنگے ہوئے کپڑے اور زیور نہ پہنے)۔

احرام میں زیب و زینت:

۷- یہ زیب و زینت اختیار کرنا اس شخص کی طرف سے ہوگا جو حج کا یا عمرہ کا ارادہ رکھتا ہو یا ان دونوں کا اور وہ عملی طور پر احرام باندھ چکا ہو۔

وہ عورت جو احرام میں ہو اس کے لئے سونے اور دیگر زیورات سے آراستہ ہونا مباح ہے، خواہ کنگن پہنے یا دیگر کوئی زیور، حضرت ابن عمرؓ کا قول ہے: "نهى رسول الله ﷺ النساء في إحرامهن عن القفازين والنقاب، وما مس الورس والزعفران من الثياب، ولیلبسن بعد ذلک ما أحببن من ألوان الثياب، من معصفر أو خز أو حلي" [۲] (رسول اللہ ﷺ نے احرام کی حالت میں عورتوں کو دستانوں، نقاب، اور ان کپڑوں سے منع فرمایا ہے جو ورس (خاص قسم کی گھاس) اور زعفران سے رنگے ہوئے ہوں، اس کے علاوہ جس رنگ کے کپڑے پسند ہوں پہن لے، خواہ عصفر سے رنگے ہوئے ہوں یا ریشمی ہوں یا زیورات میں سے ہوں)۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۶۱۷، الشرح الکبیر مع حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۴۷۸، ۴۷۹، نہایۃ المحتاج الی شرح المنہاج ۷/ ۱۴۱، ۱۴۲، المغنی لابن قدامہ ۹/ ۱۶۹ طبع المنار۔

(۲) مطالب أولی النہی ۲/ ۳۵۳۔

حدیث: "نهى رسول الله ﷺ النساء في إحرامهن......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۴/ ۵۲ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

ابن قدامہ کہتے ہیں کہ پازیب اور اس جیسے دیگر زیورات مثلاً کنگن وباز وبند کے سلسلہ میں خرقی کے کلام کا ظاہر یہ ہے کہ ان کا پہننا جائز نہیں۔ امام احمد کہتے ہیں کہ احرام والی عورت اور وہ عورت جس کے شوہر کا انتقال ہوگیا ہو، خوشبو اور زینت چھوڑ دیں، ان کے علاوہ کی انہیں اجازت ہے، عطاء سے مروی ہے کہ وہ احرام والی عورت کے لئے ریشم اور زیور کو مکروہ قرار دیتے تھے، اور اسے ثوری اور ابوثور نے بھی مکروہ کہا ہے۔ اور قتادہ سے روایت ہے کہ احرام کی حالت میں عورت کے لئے انگوٹھی اور بالی پہننے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے، البتہ کنگن، باز وبند اور پازیب کا پہننا مکروہ ہے۔ امام احمد بن حنبل کا ظاہر مذہب یہ ہے کہ اس کی رخصت ہے۔ اور یہی حضرت ابن عمر، حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہما اور اصحاب رائے کا قول ہے، امام احمد نے حنبل کی روایت میں کہا کہ احرام والی عورت زیور اور زرد کپڑے پہن سکتی ہے۔ اور نافع کی روایت سے کہا کہ حضرت ابن عمر کے گھر کی عورتیں اور ان کی بیٹیاں حالت احرام میں زیور اور عصفر سے رنگے ہوئے (زرد) کپڑے پہنتی تھیں اور حضرت عبداللہ اس پر کوئی نکیر نہیں کرتے تھے، نیز امام احمد نے مناسک میں حضرت عائشہؓ سے روایت بیان کی ہے، وہ فرماتی ہیں کہ عورت احرام کی حالت کے علاوہ میں جو خام یا پختہ ریشم کے کپڑے اور زیورات پہنتی ہے وہ حالت احرام میں بھی پہن سکتی ہے۔ اور ہم نے حضرت ابن عمر کی یہ حدیث ذکر کی ہے کہ انہوں نے نبی ﷺ کو ذکر فرماتے ہوئے سنا: "**ولتلبس بعد ذلک ما أحبت من ألوان الثياب من معصفر أو خز أو حلي**" (اس کے بعد عورت کو چاہئے کہ جس رنگ کے کپڑے پسند آئیں پہنے زرد رنگ کے ہوں یا ریشمی یا زیور ہو)، ابن المنذر کہتے ہیں کہ بغیر کسی دلیل کے عورت کو اس سے روکنا جائز نہیں، اور امام احمد اور خرقی نے جو منع فرمایا ہے اس ممانعت کو کراہت پر محمول کیا جائے گا، اس لئے کہ اس میں زینت ہے۔

حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک چاندی کی انگوٹھی پہننا مرد وعورت دونوں کے لئے جائز ہے، مالکیہ کے نزدیک مرد کے لئے جائز نہیں ہے اور پہننے پر فدیہ لازم ہوگا، البتہ عورت کے لئے جائز ہے[1]۔

۸ - حالت احرام میں بدن پر خوشبو لگانا بھی آرائشگی میں داخل ہے، اور خوشبو اگرچہ احرام کی حالت میں ممنوع ہے، لیکن احرام کے لئے تیار ہوتے وقت خوشبو لگانا جمہور کے نزدیک مسنون ہے، مالکیہ کے نزدیک خوشبو لگا کر احرام باندھنا مکروہ اور بغیر خوشبو کے مندوب ہے۔

احرام باندھنے سے قبل احرام کے کپڑوں میں خوشبو لگانا جمہور کے نزدیک ممنوع ہے اور شافعیہ نے اپنے قول معتمد میں اس کو جائز قرار دیا ہے۔

اور احرام باندھنے کے بعد خوشبو یا ایسی کسی دوسری چیز سے آرائشگی ممنوع ہے[2] اور حالت احرام میں عورت کے زیور پہننے میں کوئی مضائقہ نہیں بشرطیکہ اس میں کوئی فتنہ نہ ہو، دیکھئے: "احرام"۔

---

(۱) المسلک المتقسط ۸۳، الشرح الکبیر ۲/ ۵۵، المجموع ۷/ ۲۶۰، نہایۃ المحتاج ۲/ ۴۴۹، مطالب اولی النہی ۲/ ۳۵۳، المغنی ۳/ ۳۳۰ طبع الریاض۔

(۲) المہذب فی فقہ الامام الشافعی ۱/ ۲۱۱، ۲۱۶، المغنی لابن قدامہ ۳/ ۳۱۰ طبع الریاض الحدیثہ، تنویر الابصار ۲/ ۲۲۱، رد المحتار علی الدر المختار ۲/ ۱۶۲، ۱۶۴، الشرح الکبیر ۲/ ۵۹، ۶۱، ۶۲، منار السبیل فی شرح الدلیل ۱/ ۲۴۷ طبع المکتب الاسلامی، شرح اللباب ۸۰، ۸۱۔

تحمل

تعریف:

۱- لغت میں تحمل مصدر ہے تحمل الشیٔ کا جس کے معنی کوئی چیز اٹھانے کے ہیں، لیکن یہ لفظ محنت ومشقت کے ساتھ اٹھانے ہی کے معنی میں بولا جاتا ہے، رجل حمال اس مرد کو کہا جاتا ہے جو لوگوں کا بوجھ اٹھائے (۱)۔

روایت میں ہے:"لا تحل المسألة إلا لثلاث منها: رجل تحمل حمالة عن قوم" (سوال کرنا صرف تین طرح کے آدمیوں کے لئے جائز ہے، ان میں سے ایک وہ ہے جو لوگوں کا بوجھ اٹھائے)۔

اور جس سلسلہ میں آدمی سے شہادت طلب کی جاتی ہے اسے تحمل نام رکھنے میں اس طرف اشارہ ہے کہ شہادت امانت کا اعلی درجہ ہے جس کے اٹھانے میں تکلیف ومشقت کی ضرورت پیش آتی ہے (۲)۔

اصطلاح شریعت میں تحمل کسی ایسی چیز کو اپنے اختیار سے اپنے ذمہ لازم کرلینا ہے جو ابتداء کسی اور پر واجب ہوئی ہو، یا وہ شریعت کی طرف سے اس پر لازم کردیا گیا ہو (۳)۔

(۱) لسان العرب مادۂ "حمل"۔

(۲) تحفۃ المحتاج ۸/ ۲۸۰۔

(۳) الانصاف ۱۲/ ۴۴ تصرف کے ساتھ۔

شرعی حکم:

۲- اپنے مواقع کے لحاظ سے تحمل کا حکم بدلتا رہتا ہے، چنانچہ شہادت میں تحمل فرض کفایہ ہے، اور قتل خطا وقتل شبہ عمد کی دیت میں عاقلہ پر واجب عین ہے۔

اول-تحمل شہادت:

۳- مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا اس پر اتفاق ہے کہ حدود کے علاوہ مثلاً نکاح اور اقرار کی تمام قسموں میں تحمل شہادت فرض کفایہ ہے، اور اس فرضیت کی وجہ یہ ہے کہ شہادت کی ضرورت پیش آتی ہے، نیز اس لئے کہ نکاح کا انعقاد اسی شہادت پر موقوف ہے، اللہ تعالی کا فرمان ہے:"ولا یأب الشہداء إذا ما دعوا" (۱) (اور گواہ جب بلائے جائیں تو انکار نہ کریں)، آیت میں ان لوگوں کو شہادت دینے والے مجازاً مستقبل کے اعتبار سے کہا گیا ہے، اگر اتنی تعداد میں لوگ گواہ بن گئے جو شہادت میں شرط ہے تو باقی لوگوں سے ذمہ داری ساقط ہوجائے گی، ورنہ سب گنہگار رہوں گے۔ یہ اس صورت میں ہے جب کہ لوگ بہت سے ہوں، اور اگر صرف اتنے ہی لوگ ہوں جتنے شہادت کے لئے شرط ہیں تو تحمل شہادت انہیں پر ضروری ہے (۲)۔

گواہ بننے سے گریز کرنا:

۴- کسی مکلف آدمی کو نکاح یا قرض وغیرہ میں گواہ بننے کے لئے کہا جائے تو اس پر گواہ بننا لازم ہے۔ نیز اگر اس کے پاس شہادت ہو اور اسے شہادت دینے کے لئے کہا جائے تو اس پر شہادت دینا لازم ہے، پھر اگر دو آدمی بھی گواہ بننے یا گواہی دینے کا فریضہ انجام دے دیں تو

(۱) سورۂ بقرہ/ ۲۸۲۔

(۲) المغنی ۹/ ۱۴۹، تحفۃ المحتاج ۸/ ۲۸۰، الزرقانی ۷/ ۱۹۰۔

سب کا گناہ ختم ہوجائے گا اور اگر کوئی بھی اس ذمہ داری کو انجام نہ دے تو سب گنہ گار ہوں گے، لیکن اس فریضہ کو انجام نہ دینے کی صورت میں گناہ اسی کو ہوگا جسے اس فریضہ کی انجام دہی میں کوئی ضرر نہ ہو، اور اس کی شہادت سے کوئی فائدہ بھی ہو، اور اگر گواہ بننے یا گواہی دینے سے اسے کوئی ضرر پہنچتا ہو، یا وہ ان لوگوں میں سے ہو جن کی شہادت قبول نہیں کی جاتی ہو یا تزکیہ وغیرہ میں وقار سے گرا ہوا طرز عمل اختیار کرنے کی ضرورت پیش آتی ہو تو یہ لازم نہیں ہے، اس لئے کہ اللہ تعالی کا فرمان ہے: "وَلاَ يُضَارَّ كَاتِبٌ وَلاَ شَهِيدٌ"[(۱)] (اور نہ نقصان پہنچایا جائے لکھنے والے کو اور نہ گواہ کو)، اور نبی ﷺ نے فرمایا: "لا ضرر و لاضرار"[(۲)] (نہ ضرر اٹھانا ہے اور نہ ضرر پہنچانا ہے)، نیز اس لئے کہ دوسروں کو فائدہ پہنچا کر خود کو ضرر پہنچانا کسی پر لازم نہیں، اور اگر وہ شخص ان لوگوں میں سے ہو جن کی شہادت قبول نہیں کی جاتی تو اس پر گواہ بننا یا گواہی دینا واجب ہی نہیں، اس لئے کہ اس سے شہادت کا مقصد ہی حاصل نہ ہوگا، اور اگر کوئی شخص گواہ بننے یا گواہی دینے کا فریضہ انجام نہ دے اور اس کے قائم مقام کوئی دوسرا آدمی مل جائے تو وہ گنہ گار ہوگا یا نہیں؟ اس میں حنابلہ کی دو روایتیں ہیں:

ایک یہ کہ: وہ گنہ گار ہوگا، کیونکہ جب اسے اس امر کے لئے بلایا

---

(۱) سورۂ بقرہ/ ۲۸۲۔

(۲) حدیث: "لا ضرر ولا ضرار" کی روایت ابن ماجہ اور احمد بن حنبل نے حضرت ابن عباسؓ سے کی ہے اور ہیثمی نے کہا کہ اس کے رجال ثقہ ہیں۔ اور حاکم اور دارقطنی نے اس کی روایت حضرت ابو سعید خدریؓ سے کی ہے نووی نے اسے حسن قرار دیا ہے اور کہا کہ اس کی روایت امام مالک نے کی ہے اور اس کے متعدد طرق ہیں جن میں سے بعض کو بعض سے تقویت حاصل ہوتی ہے علائی کہتے ہیں: حدیث کے متعدد شواہد ہیں جن کا مجموعہ درجہ صحت یا حسن تک جو قابل استدلال ہے پہنچ جاتا ہے (سنن ابن ماجہ ۲/ ۷۸۴ طبع الحلبی، فیض القدیر ۶/ ۴۳۱، ۴۳۲، جامع العلوم والحکم ص ۲۸۶ طبع الحلبی)۔

گیا تو وہ اس کے لئے متعین ہوگیا، نیز اس لئے کہ گریز کرنے کی ممانعت ہے، اللہ تعالی کا فرمان ہے: "وَلاَ يَأْبَ الشُّهَدَاءُ إِذَا مَا دُعُوا" (اور گواہ جب بلائے جائیں تو انکار نہ کریں)۔

دوسری رائے یہ ہے کہ: اس پر کوئی گناہ نہ ہوگا، اس لئے کہ دوسرا آدمی اس کے قائم مقام ہے تو یہ امر اسی کے لئے متعین نہ رہا جیسا کہ اگر اسے بلایا نہ جاتا[(۱)]۔

گواہ بننے پر اجرت لینا:

۵- اگر گواہ بننا فرض کفایہ ہو اور اس میں مشقت ہو تو مالکیہ اور شافعیہ دونوں کے مذہب میں ایک قول کی رو سے جائز ہے، اور اگر اس میں مشقت نہ ہو تو اس پر اجرت لینا جائز نہیں، اور اگر گواہ بننا اس پر متعین ہو گیا کہ اس کے علاوہ کوئی دوسرا شخص موجود نہ ہو تو دونوں مذہب کے اصح قول میں اجرت لینا اس وقت جائز ہوگا جب گواہ بننے میں مشقت ہو۔

اور گواہ بننے پر اجرت لینے کے متعلق حنابلہ کے یہاں مختلف اقوال ہیں، اگر گواہ بننا کسی کے لئے متعین ہو تو اسے اس پر اجرت لینا جائز نہیں، یہی مطلق مذہب ہے، اور جس کے لئے گواہ بننا متعین نہ ہو اس کے لئے بھی حنابلہ کی دو روایتوں میں سے اصح کے مطابق اجرت لینا جائز نہیں، اور دوسری روایت یہ ہے کہ اجرت لینا جائز ہے۔

اور ایک قول یہ ہے کہ ضرورت ہو تو اجرت لینا جائز ہے، اور ایک قول یہ ہے کہ مطلقاً جائز ہے، حنفیہ کہتے ہیں کہ اگر کوئی دوسرا نہ ہو تو گواہ بننا اور اسی طرح گواہی دینا گواہ پر واجب ہوگا، اس لئے کہ یہ فرض عین ہے، اور گواہ کے لئے کوئی اجرت نہ ہوگی (۲)۔

---

(۱) المغنی ۹/ ۱۴۷۔

(۲) ابن عابدین ۴/ ۳۷۰، الاختیار ۲/ ۱۴۷، الفتاوی الہندیہ ۳/ ۴۵۲، الدسوقی ۴/ ۱۹۹، تحفۃ المحتاج ۸/ ۲۸۱، الروضہ ۱۱/ ۲۷۵، الانصاف ۱۲/ ۶، ۷۔

گواہی پر گواہی دینا:

۶- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ اموال، اور وہ امور جن سے مال مقصود ہو اور نکاح، عقود کا فسخ کرنا، طلاق، رضاعت، ولادت، عورتوں کے عیوب، حدود کے علاوہ اللہ تعالیٰ کے حقوق جیسے زکاۃ، مساجد کا وقف اور عمومی اوقاف میں گواہی پر گواہ بننا جائز ہے (۱)۔

قصاص اور حد قذف میں فقہاء کا اختلاف ہے، مالکیہ اور شافعیہ کہتے ہیں کہ قصاص اور حد قذف میں گواہ بننا جائز ہے، اس لئے کہ یہ آدمی کا حق ہے، اور منازعت پر مبنی ہے، اگر کوئی اس کا اقرار کرنے کے بعد رجوع کرلے تو بھی یہ حق ساقط نہیں ہوتا، اور اس کو چھپانا پسندیدہ اور اچھا نہیں ہے، لہذا یہ حق اموال کے مشابہ ہوا۔

حنفیہ اور حنابلہ کے یہاں قصاص اور حد قذف میں دوسرے کی گواہی پر گواہ بننا جائز نہیں ہے، اس لئے کہ وہ دونوں جسمانی سزائیں ہیں جو شبہات سے ختم ہوجاتی ہیں، اور وہ ساقط کرنے پر مبنی ہوتی ہیں، لہذا یہ حدود کے مشابہ ہوتے ہیں (۲)۔

گواہی پر گواہ بننے کے لئے کچھ شرائط ہیں جن کے لئے اصطلاح ''شہادت'' دیکھی جائے۔

دوم- جنایت کرنے والے کی طرف سے عاقلہ کا قتل خطا و شبہ عمد کی دیت دینا۔

۷- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ قتل خطا کی دیت عاقلہ پر واجب ہے، پھر اس میں اختلاف ہے کہ دیت اولاً کس پر واجب ہے۔ جمہور

(۱) المغنی ۹/۲۰۶، روضۃ الطالبین ۱۱/۲۸۹، تحفۃ المحتاج ۸/ ۲۸۷، حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۹۲۳۔

(۲) المغنی ۹/ ۲۰۱، ۲۰۹، روضۃ الطالبین ۱۱/۲۸۹، حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۳۹۲، ۳۹۳، الزرقانی ۷/ ۱۹۴۔

کا مذہب اور شافعیہ کا اصح ومعتمد قول یہ ہے کہ قتل خطا کی دیت ابتداءً جنایت کرنے والے پر لازم ہے، پھر اسی کی طرف سے عاقلہ اسے برداشت کرتے ہیں اور شافعیہ کا دوسرا قول یہ ہے کہ دیت ابتداءً ہی عاقلہ پر واجب ہوتی ہے (۱)۔

ائمہ ثلاثہ امام ابوحنیفہ، امام شافعی اور امام احمد کے نزدیک قتل شبہ عمد کی دیت کا بھی یہی حکم ہے، اور امام مالک قتل شبہ عمد کے بالکلیہ قائل ہی نہیں (۲)۔ ائمہ ثلاثہ شبہ عمد میں عاقلہ پر وجوب دیت کے سلسلہ میں اس واقعہ سے استدلال کرتے ہیں جس میں حضور علیہ السلام نے عاقلہ پر دیت کا فیصلہ فرمایا ہے، چنانچہ متفق علیہ حدیث ہے (۳): "أن امرأتین اقتتلتا، فحذفت إحداهما الأخری بحجر فقتلتها وما في بطنها، "فقضی النبي صلی اللہ علیہ وسلم أن دیة جنینها غرة عبد أو أمة، وقضی بدیة المرأة علی عاقلتها" (۴) (دو عورتوں میں جھگڑا ہوا، اور ایک نے دوسرے کو پتھر مار کر اسے اور اس کے پیٹ کے بچہ کو مار ڈالا، تو نبی علیہ السلام نے یہ فیصلہ فرمایا کہ اس جنین کی دیت ایک غلام یا ایک باندی ہے اور فیصلہ فرمایا کہ مقتولہ عورت کی دیت قتل کرنے والی عورت کے عاقلہ پر ہے)۔

اس واقعہ میں اس کا قتل شبہ عمد تھا، تو قتل خطا میں اس کا ثبوت بدرجۂ اولیٰ ہے۔

اور دیت کے برداشت کرنے میں عاقلہ کی جہت وترتیب کے لئے اصطلاح ''عاقلہ'' کی طرف رجوع کیا جائے۔

(۱) نہایۃ المحتاج ۸/ ۳۶۹ طبع المکتبۃ الاسلامیہ، القلیوبی ۴/ ۱۵۵، المغنی ۷/ ۷۷۰، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۲۸۲، حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۴۱۰، ۴۱۱۔

(۲) سابقہ مراجع۔

(۳) نہایۃ المحتاج ۷/ ۳۶۹۔

(۴) حدیث: "قضاء النبي صلی اللہ علیہ وسلم بالدیة علی العاقلة" کی روایت بخاری (الفتح ۱۲/ ۲۵۲ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/ ۱۳۱۰ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

سوم: مقتدی کی طرف سے امام کا تحمل:

۸- امام کے پیچھے مقتدی پر قرأت واجب نہیں، اس کی طرف سے امام کی قرأت کافی ہے، امام ابوحنیفہ، امام مالک اور امام احمد بن حنبل کے نزدیک مقتدی مسبوق ہو یا غیر مسبوق دونوں کا حکم یکساں ہے، البتہ اس میں اختلاف ہے کہ امام کے پیچھے قراءت کا حکم کیا ہے؟ چنانچہ حنفیہ کے نزدیک سراً وجہراً ہر طرح قرأت مکروہ ہے، مالکیہ کے نزدیک جہراً مکروہ ہے، اور حنابلہ کے نزدیک مستحب ہے (۱)۔

شافعیہ کے نزدیک اگر مقتدی مسبوق ہو، اور امام کو رکوع میں پائے، یا قیام میں اس وقت پائے کہ وہ فاتحہ نہ پڑھ سکے تو امام کا سورۂ فاتحہ پڑھ لینا مقتدی کے لئے کافی ہوگا، نیز اقتداء کی صورت میں امام مقتدی کے سہو کی طرف سے کافی ہوگا (۲)۔

اور اگر مقتدی مسبوق نہ ہو تو امام کا پڑھنا مقتدی کے لئے کافی نہ ہوگا اور اس پر قرأت واجب ہوگی جس کی تفصیل اصطلاح ''قرأت'' میں ہے۔

نیز درج ذیل امور میں امام مقتدی کی طرف سے تحمل کرتا ہے: سجدۂ سہو، سجدۂ تلاوت اور سترہ، اس لئے کہ امام کا سترہ پیچھے والوں کا بھی سترہ ہوتا ہے۔

بحث کے مقامات:

۹- فقہاء تحمل کا ذکر شہادت، دیت، امام کا مقتدیوں کی غلطی کو برداشت کرنے اور تحمل حدیث کے باب میں کرتے ہیں۔

(۱) مواہب الجلیل ۱؍ ۵۱۸، ابن عابدین ۱؍ ۳۶۶، المغنی ۱؍ ۵۶۶۔
(۲) الجمل علی شرح المنہج ۱؍ ۳۴۵، ۳۶۱۔

تحمید

تعریف:

۱- تحمید کا لغوی معنی: عمدہ صفات پر کثرت کے ساتھ تعریف کرنا ہے، یہ حمد کے مقابلہ میں زیادہ بلیغ ہے (۱)۔ اور شریعت میں تحمید سے مراد کثرت کے ساتھ اللہ تعالی کی تعریف کرنا ہے، اس لئے کہ حقیقۃً حمد کا مستحق وہی ہے۔

اللہ تعالی کی سب سے بہتر تعریف سورۂ فاتحہ، اور نماز میں پڑھی جانے والی ثنا یعنی **سبحانک اللھم و بحمدک** ہے (۲)۔

متعلقہ الفاظ:

الف- شکر:

۲- لغت میں شکر یہ ہے کہ محسن نے دوسرے پر جو احسان کیا ہو اس پر اس کی تعریف کی جائے (۳)۔

اس کے اصطلاحی معنی بھی یہی ہیں۔

اور شکر جس طرح زبان سے ہوتا ہے اسی طرح ہاتھ اور دل سے بھی ہوتا ہے۔

(۱) لسان العرب، الصحاح، مختار الصحاح، المصباح المنیر مادۂ ''حمد''، الجامع لأحکام القرآن للقرطبی ۱؍ ۱۳۳۔
(۲) الجامع لأحکام القرآن للقرطبی ۱؍ ۱۳۳، ۱۳۴، الرسالۃ الرابعۃ من قواعد الفقہ للبرکتی؍ ص ۲۲۲۔
(۳) لسان العرب، الصحاح، المصباح المنیر مادۂ ''شکر''۔

شکر محسن کے احسان کا بدلہ ہوتا ہے، اور شکر کی جگہ لفظ حمد بھی مستعمل ہے، تم کہتے ہو: **حمدته علی شجاعته**، یعنی میں نے اس کی شجاعت پر اس کی حمد و تعریف کی، جیسا کہ تم کہتے ہو: **شکرته علی شجاعته** یعنی میں نے اس کی شجاعت پر شکر یہ ادا کیا، یہ دونوں الفاظ قریب المعنی ہیں، البتہ حمد عام ہے، اس لئے کہ صفات پر حمد تو ہوتی ہے، شکر نہیں ہوتا، اسی سے معلوم ہوتا ہے کہ ان دونوں کے درمیان فرق ہے[1]۔

ب-مدح:

۳-مدح کے لغوی معنی: اچھی تعریف کے ہیں، تم کہتے ہو: **مدحته مدحا باب نفع** سے جس کے معنی ہیں: کسی کی جسمانی پیدائش یا اختیاری عمدہ صفات پر اس کی تعریف کرنا۔

اور اصطلاح میں: اختیاری خوبیوں پر زبان سے قصداً تعریف کرنے کو مدح کہتے ہیں۔

اسی لئے مدح حمد سے عام ہے[2]۔

اجمالی حکم:

۴-انسان کی زندگی میں تعریف کرنے کے مواقع متعدد ہیں، اور انسان سے اس بات کا مطالبہ ہے کہ وہ اپنے اوپر اللہ کی نعمتوں کے اعتراف اور اس کے شایان شان تعریف و ثنا بجالانے کے لئے حمد کرے، کیونکہ اللہ نے اس کو بے شمار نعمتیں عطا کر رکھی ہیں، اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "**وَ إِنْ تَعُدُّوْا نِعْمَةَ اللّٰهِ لاَ تُحْصُوْهَا**"[1] (اور اگر تم اللہ کی نعمتوں کو گننا چاہو تو انہیں شمار نہ کر پاؤ گے)، اللہ تعالی کی نعمتیں اتنی بے شمار ہیں کہ انسانی طاقت وقدرت ان کا شمار کرنے سے عاجز ہے، جیسے کان، آنکھ اور عافیت و رزق وغیرہ اللہ تعالی کی پاک ذات ہی کی نعمتیں ہیں، اسی لئے اس نے انسان کو وہ اسباب فراہم کئے جن کے ذریعہ وہ اللہ تعالی کی حمد اور اس کی ثنا خوانی کا فریضہ اس طریقہ پر انجام دے سکے جس کا وہ اہل ہے۔

حمد بیان کرنا کبھی واجب ہوتا ہے جیسے خطبہ جمعہ میں، کبھی سنت مؤکدہ ہوتا ہے جیسے چھینکنے کے بعد، اور کبھی مندوب ہوتا ہے جیسے خطبۂ نکاح اور دعاؤں کے شروع میں، اور ہر اہم کام کی ابتداء میں، نیز ہر مرتبہ کھانے پینے کے بعد وغیرہ۔ بسا اوقات حمد بیان کرنا مکروہ ہوجاتا ہے جیسے گندگی کی جگہوں میں اور کبھی حرام ہوجاتا ہے جیسے معصیت سے خوش ہوکر[2]۔

اس کی پوری تفصیل درج ذیل ہے:

جمعہ کے دونوں خطبوں میں حمد بیان کرنا:

۵- جمعہ کے دونوں خطبوں میں حمد بیان کرنا شرعاً مطلوب ہے، اگر چہ اس کے فرض یا مندوب ہونے میں فقہاء کا اختلاف ہے[3] اور حمد سے دونوں خطبوں کی ابتداء کرنا مستحب ہے، کیونکہ حضرت ابو ہریرہؓ سے مرفوعاً روایت ہے: "**کل کلام لا یبدأ فیه بالحمد فهو أجذم**"[4] (ہر وہ کلام جو حمد سے شروع نہ کیا جائے

(۱) التعریفات للجرجانی رص ۱۲۸، النظم المستعذب ۱ر ۹۔

(۲) المصباح المنیر، مختار الصحاح، لسان العرب، النظم المستعذب فی شرح غریب المہذب بہامش المہذب فی فقہ الإمام الشافعی ۱ر ۸۲، التعریفات للجرجانی رص ۲۰۷۔

(۱) سورۂ ابراہیم ر ۳۴۔

(۲) حاشیۃ الطحطاوی علی مراقی الفلاح رص ۴، کشاف القناع ۱ر ۱۲۔

(۳) ابن عابدین ۱ر ۵۴۳، ۵۴۴، ۵۶۱، مراقی الفلاح رص ۲۷۷، ۲۸۱، المہذب فی فقہ الإمام الشافعی ۱ر ۱۱۸، کشاف القناع عن متن الاقناع ۲ر ۳۱، ۳۳ طبع النصر الحدیثہ، الشرح الکبیر ۱ر ۳۷۸، ۳۷۹، الاذکار للنووی ۱۰۴۔

(۴) حدیث: "کل کلام لا یبدأ فیه بالحمد فهو أجذم" کی روایت ابوداؤد

وہ دم بریدہ رہتا ہے)، اور حضرت جابرؓ سے روایت ہے: "أن النبي ﷺ كان يخطب الناس يحمد الله ويثني عليه بما هو أهله"(1) (نبی ﷺ لوگوں کے سامنے خطبہ دیتے تو اللہ تعالی کی حمد اور اس کی وہ ثنا کرتے جس کا وہ مستحق ہے)۔

اس کی تفصیل "صلاۃ الجمعۃ" میں ہے۔

خطبۂ نکاح میں حمد بیان کرنا:

۶ - عقد سے قبل خطبۂ نکاح میں حمد بیان کرنا مستحب ہے، چنانچہ رسول اللہ ﷺ سے خطبہ کے سلسلے میں یہ الفاظ وارد ہیں: "**الحمد لله نحمده، ونستعينه ونستغفره، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا وسيئات أعمالنا، من يهده الله فلا مضل له، ومن يضلل فلا هادي له وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمدا عبده ورسوله**"(2) "يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالاً كَثِيراً وَنِسَاءً وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيباً"(3) "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تُقَاتِهِ وَلاَ تَمُوتُنَّ إِلاَّ وَأَنتُم مُّسْلِمُونَ"(4) "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَقُولُوا قَوْلاً

(۵/ ۲۷۱ طبع عزت عبید دعاس) نے کی ہے اور اس حدیث کو ارسال کی وجہ سے معلول کہا ہے نیز اس کی سند میں ایک ضعیف راوی ہے (فیض القدیر للمناوی ۵/ ۱۳ طبع المکتبۃ التجاریہ)۔

(۱) حدیث: "كان يخطب الناس يحمد الله....." کی روایت مسلم (۲/ ۵۹۳ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) حدیث: "إن الحمد لله نحمده و نستعينه" کی روایت ابوداؤد (۲/ ۵۹۲ طبع عزت عبید دعاس) نے کی ہے اور اس کے طرق صحیح ہیں (تلخیص الحبیر لابن حجر ۳/ ۱۵۲ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ)۔

(۳) سورۂ نساء/ ۱۔

(۴) سورۂ آل عمران/ ۱۰۲۔

سَدِيدًا، يُصْلِحْ لَكُمْ أَعْمَالَكُمْ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَمَنْ يُطِعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ فَازَ فَوْزًا عَظِيمًا"(1) (تمام تعریفیں اللہ تعالی کے لئے خاص ہیں ہم اسی کی حمد بیان کرتے ہیں، اسی سے مدد طلب کرتے ہیں، اسی سے مغفرت کی درخواست کرتے ہیں، ہم اللہ تعالی کی پناہ چاہتے ہیں اپنے نفسوں کے شر اور اپنے برے اعمال سے، جسے اللہ تعالی ہدایت دے دیں اسے کوئی گمراہ کرنے والا نہیں، اور جسے گمراہ کردیں اسے کوئی ہدایت دینے والا نہیں، میں گواہی دیتا ہوں کہ اللہ تعالی کے سوا کوئی معبود نہیں، وہ تنہا ہے اس کا کوئی شریک نہیں، اور میں گواہی دیتا ہوں کہ محمد ﷺ اس کے بندے اور اس کے رسول ہیں)، (اے لوگو! ڈرتے رہو اپنے رب سے جس نے پیدا کیا تم کو ایک جان سے اور اسی سے پیدا کیا اس کا جوڑا اور پھیلائے ان دونوں سے بہت مرد اور عورتیں اور ڈرتے رہو اللہ سے جس کے واسطہ سے سوال کرتے ہو آپس میں اور خبردار رہو قرابتوں کے باب میں، بیشک اللہ تم پر نگہبان ہے)، (اے ایمان والو! اللہ سے ڈرو جیسا کہ ڈرنے کا حق ہے، اور جان نہ دینا بجز اس حال کے کہ تم مسلم ہو)، (اے ایمان والو! اللہ سے ڈرو اور راستی کی بات کہو، اللہ تمہارے لئے تمہارے اعمال سنوار دے گا اور تمہارے گناہ معاف کردے گا، اور جس کسی نے اللہ اور اس کے رسول کی اطاعت کی سو وہ بڑی کامیابی کو پہنچ گیا)۔

نماز کے شروع میں حمد بیان کرنا:

۷ - نماز کے آغاز میں حمد بیان کرنا جس کو ثنا کہا جاتا ہے مسنون ہے، چنانچہ رسول اللہ ﷺ جب نماز شروع فرماتے تو تکبیر کہتے، پھر اپنے دونوں ہاتھ اٹھاتے یہاں تک کہ اپنے دونوں انگوٹھوں کو اپنے دونوں

(۱) سورۂ احزاب/ ۷۰، ۷۱۔

نیز دیکھئے: ابن عابدین ۱/ ۵۱، ۲/ ۲۶۲، کشاف القناع عن متن الاقناع ۵/ ۲۱، الاذکار للنووی ص ۲۵۰، الشرح الکبیر ۲/ ۲۱۶۔

کانوں کے برابر کر لیتے، پھر یہ دعاء پڑھتے: سبحانک اللهم و بحمدک، و تبارک اسمک، وتعالى جدک، ولا إله غیرک"[۱] (اے اللہ ہم تیری پاکی کا اقرار کرتے ہیں، اور تیری تعریف بیان کرتے ہیں، اور تیرا نام بہت برکت والا ہے، اور تیری بزرگی برتر ہے، اور تیرے سوا کوئی مستحق عبادت نہیں)۔ اس پر حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا اتفاق ہے[۲]۔

حنابلہ کے نزدیک نماز میں رکوع سے کھڑے ہونے کے وقت حمد بیان کرنا واجب ہے، دارقطنی میں روایت ہے کہ نبی علیہ السلام نے حضرت بریدہؓ سے فرمایا: "یا بریدۃ إذا رفعت رأسک من الرکوع فقل: سمع الله لمن حمده، ربنا ولک الحمد"[۳] (اے بریدہ! جب تم رکوع سے سر اٹھاؤ تو: سمع الله لمن حمده، ربنا ولک الحمد کہا کرو)، اور حنفیہ اور شافعیہ کے نزدیک مقتدی ومنفرد کے لئے اس مقام پر حمد بیان کرنا سنت ہے، مقتدی اور منفرد سمع الله لمن حمده اور ربنا لک الحمد دونوں کہیں گے، اور مقتدی بالاتفاق صرف حمد بیان کرنے پر اکتفا کرے گا، اس لئے کہ اسے اسی کا حکم ہے، حضرت انسؓ اور حضرت ابوہریرہؓ سے روایت ہے کہ نبی علیہ السلام نے فرمایا: "إذا قال الإمام: سمع الله لمن حمده، فقولوا: ربنا ولک الحمد"[۴]

(۱) حدیث: "قولہ: سبحانک اللهم و بحمدک وتبارک اسمک......" کی روایت ابوداؤد (۱/۴۹۱ طبع عزت عبید دعاس) نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے اس کی سند میں انقطاع ہے لیکن اس کے دیگر طرق بھی ہیں جن سے اسے تقویت ملتی ہے (التلخیص لابن حجر ۱/۲۲۹ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ)۔

(۲) مراقی الفلاح ر ۱۳۹، ۱۴۱، ۱۵۳، الاذکار ر ۴۳، کشاف القناع ۱/ ۳۳۴۔

(۳) حدیث: "یا بریدۃ إذا رفعت رأسک......" کی روایت دارقطنی (۱/ ۳۳۹ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ) نے کی ہے اور اس کی سند انتہائی ضعیف ہے (میزان الاعتدال للذہبی ۳/ ۲۶۸ طبع الحلبی)۔

(۱) حدیث: "إذا قال الإمام سمع الله لمن حمده......" کی روایت بخاری

(جب امام سمع الله لمن حمده کہے، تو تم "ربنا ولک الحمد" کہو)، اور صحیح بخاری میں حضرت رفاعہ بن رافع الزرقیؓ سے روایت ہے، وہ فرماتے ہیں: "کنا یوما نصلي وراء النبي صلی اللہ علیہ وسلم، فلما رفع رأسه من الرکعة قال: "سمع الله لمن حمده"، فقال رجل وراءه: ربنا ولک الحمد حمدا کثیرا طیبا مبارکا فیه. فلما انصرف قال: "من المتکلم؟" قال: أنا. قال: "رأیت بضعة وثلاثین ملکا یبتدرونها أیهم یکتبها أول"[۱] (ایک روز ہم نبی علیہ السلام کے پیچھے نماز پڑھ رہے تھے، آپ علیہ السلام نے جب رکوع سے سر اٹھایا تو "سمع الله لمن حمده" کہا، آپ علیہ السلام کے پیچھے ایک شخص نے یہ کہا: "ربنا ولک الحمد حمدا کثیرا طیبا مبارکا فیه" (اے ہمارے پروردگار تمام تعریفیں تیرے لئے خاص ہیں، ہم تیری بہت زیادہ پاکیزہ اور بابرکت تعریف کرتے ہیں)۔ آپ علیہ السلام نے لوگوں کی طرف رخ کیا تو فرمایا کہ "یہ دعا کس نے پڑھی؟" اس شخص نے کہا کہ میں نے، تو آپ علیہ السلام نے فرمایا کہ میں نے تیس سے زائد فرشتوں کو اس دعا کی طرف تیزی سے دوڑتے دیکھا کہ اسے سب سے پہلے کون لکھے)۔

امام یا منفرد کے "سمع الله لمن حمده" کہنے کے بعد یہ حمد بیان کرنا مالکیہ کے نزدیک مندوب ہے[۲]۔

= (الفتح ۲/ ۲۸۳ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/ ۳۰۶ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۱) حضرت رفاعہ بن رافع کی حدیث کی روایت بخاری (الفتح ۲/ ۲۸۴ طبع السلفیہ) نے کی ہے نیز دیکھئے کشاف القناع عن متن الاقناع ۱/ ۳۳۲، ۳۴۸، ۳۴۹، ابن عابدین ۱/ ۳۳۴، مراقی الفلاح ر ۱۴۲، ۱۵۴، المہذب فی فقہ الامام الشافعی ۱/ ۸۲، ۸۹، الاذکار للنووی ر ۳۵۔

(۲) الشرح الکبیر ۱/ ۲۴۸، جواہر الاکلیل ۱/ ۵۱۔

تحمید ۸

سلام پھیرنے کے بعد نماز سے فارغ ہونے والے کے لئے حمد بیان کرنا:

۸ - سلام پھیرنے کے بعد حمد بیان کرنا شافعیہ کے نزدیک مستحب ہے[۱]، اس لئے کہ حضرت ابن الزبیرؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ ہر نماز کے بعد تسبیح پڑھتے اور یہ کہتے: "لاَ إِلٰهَ إِلاَّ اللّٰهُ وَحْدَهُ لاَ شَرِيْکَ لَهُ، لَهُ الْمُلْکُ وَلَهُ الْحَمْدُ، وَهُوَ عَلٰی کُلِّ شَيْءٍ قَدِيْرٌ، وَلاَ حَوْلَ وَلاَ قُوَّةَ إِلاَّ بِاللّٰهِ، وَلاَ نَعْبُدُ إِلاَّ إِيَّاهُ، وَلَهُ النِّعْمَةُ، وَلَهُ الْفَضْلُ، وَلَهُ الثَّنَاءُ الْحَسَنُ، لاَ إِلٰهَ إِلاَّ اللّٰهُ، مُخْلِصِيْنَ لَهُ الدِّيْنَ وَلَوْکَرِهَ الْکَافِرُوْنَ"[۲] (خدائے واحد کے سوا کوئی عبادت کے لائق نہیں، وہ یکتا ہے، کوئی اس کا شریک نہیں، اسی کی بادشاہی ہے، اسی کے لئے تمام تعریفیں ہیں، وہ ہر چیز پر قادر ہے، اور اللہ ہی کی اصل طاقت وقوت ہے اور ہم اسی کی عبادت کرتے ہیں، اسی کی نعمتیں ہیں اور اسی کے لئے فضیلت وبزرگی خاص ہے، اور اسی کی اچھی تعریف ہے، اللہ تعالی کے سوا کوئی مستحق عبادت نہیں، ہم صرف اسی کی عبادت کرتے ہیں اخلاص کے ساتھ اطاعت کرتے ہوئے اگر چہ کافر اسے پسند نہ کریں)۔

حنفیہ اور حنابلہ کے نزدیک نماز کے بعد حمد بیان کرنا سنت ہے، رسول اللہ ﷺ کا فرمان ہے: "من سبّح الله في دبر کل صلاة ثلاثاً وثلاثين وحمد الله ثلاثاً وثلاثين، وكبّر الله ثلاثاً وثلاثين، فتلک تسعة وتسعون وقال في تمام المائة لا إله إلا الله وحده لا شريک له، له الملک وله الحمد، وهو علی کل شيء قدير"[۱] (جو شخص ہر نماز کے بعد تینتیس مرتبہ سبحان اللہ، تینتیس مرتبہ الحمد للہ، اور تینتیس مرتبہ اللہ اکبر کہے۔ یہ ننانوے ہوئے، اور سو پورا کرتے ہوئے کہے: لا إله إلا الله وحده لا شريک له، له الملک وله الحمد، وهو علی کل شيء قدير تو اس شخص کے گناہ معاف ہوجاتے ہیں، خواہ وہ سمندر کے جھاگ کے برابر ہوں)۔

اور ان کے نزدیک اس کے بعد یہ پڑھنا مسنون ہے: "اللّٰهم أعني علی ذکرک و شکرک و حسن عبادتک" (اے اللہ اپنے ذکر، اپنے شکر اور حسن عبادت پر میری مدد فرما) اور آخر میں یہ پڑھے: "سبحان ربک رب العزة عما يصفون وسلام علی المرسلين، والحمد لله رب العلمين"[۲] (پاک ہے آپ کا پروردگار بڑی عزت والا پروردگار ان چیزوں سے جو یہ لوگ بیان کرتے ہیں، اور سلام ہو پیمبروں پر اور ساری خوبیاں اللہ پروردگار عالم کے لئے ہیں)، اور حنابلہ نے شافعیہ کی استدلال کردہ روایت سے اپنی استدلال کردہ روایت پر اضافہ کیا ہے[۳]۔

اولی وبہتر یہ ہے کہ پہلے سبحان اللہ کہے، اس لئے کہ یہ از قبیل تخلیہ ہے، اس کے بعد الحمد للہ کہے، اس لئے کہ یہ تحلیہ وتزیین کے باب سے ہے، اس کے بعد اللہ اکبر کہے، اس لئے کہ یہ تعظیم ہے[۴]۔

---

(۱) المہذب فی فقہ الإمام الشافعی ۱/ ۸۷، الاذکار للنووی/ ۶۸، نزہۃ المتقین شرح ریاض الصالحین للنووی ۲/ ۳۷۹، ۴۷۹۔

(۲) حدیث: "کان يهلل في أثر کل صلاة....." کی روایت مسلم (۱/ ۴۱۵، ۴۱۶ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۱) حدیث: "من سبّح الله في دبر کل صلاة....." کی روایت مسلم (۱/ ۴۱۸ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) حدیث اذکار صلاۃ کے اختتام پر رسول اللہ ﷺ کا فرمان: "سبحان ربک رب العزة....." کی روایت ابو یعلی نے حضرت ابو سعید سے کی ہے اور اس کی سند ضعیف ہے تفسیر ابن کثیر (۶/ ۴۳ طبع دار الاندلس)۔

(۳) مراقی الفلاح/ ۱۷۱، ۱۷۳، ابن عابدین ۱/ ۳۵۶، کشاف القناع عن متن الاقناع ۱/ ۳۶۵، ۳۶۷۔

(۴) مراقی الفلاح/ ص ۱۷۲۔

عیدین کی نماز میں تحریمہ کے بعد حمد بیان کرنا:

۹- حنفیہ کے نزدیک یہ امام ومقتدی سب کے لئے سنت ہے، چنانچہ وہ ثنا وحمد بیان کرتے ہوئے یہ پڑھے گا: ''سبحانک اللھم وبحمدک، وتبارک اسمک، وتعالی جدک، ولا إله غیرک'' (اے اللہ ہم تیری پاکی کا اقرار کرتے ہیں اور تیری تعریف بیان کرتے ہیں، اور تیرا نام بہت برکت والا ہے، اور تیری بزرگی برتر ہے، اور تیرے سوا کوئی مستحق عبادت نہیں)، اسے زائد تکبیروں سے پہلے پڑھا جائے گا[۱]۔

حنابلہ کے نزدیک تکبیرات کے درمیان حمد بیان کرنا مسنون ہے، چنانچہ تکبیرات کے درمیان کہے گا: الله أكبر كبيرا، والحمد لله كثيرا، و سبحان الله بكرة و أصيلا، وصلى الله على محمد النبي و آله وسلم تسليما كثيرا'' (اللہ بہت بڑا ہے، ہم اس کی بار بار تعریف بیان کرتے ہیں اور صبح وشام اس کی تقدیس بیان کرتے ہیں اور بار بار درود وسلام نازل ہو اللہ کے نبی محمدؐ پر اور ان کی آل پر)۔ اس لئے کہ حضرت عقبہ بن عامرؓ سے روایت ہے، وہ فرماتے ہیں کہ میں نے حضرت ابن مسعودؓ سے معلوم کیا کہ وہ عید کی تکبیرات کے درمیان کیا پڑھتے ہیں؟ انہوں نے فرمایا کہ اللہ تعالی کی حمد وثنا بیان کرتے ہیں، نبی ﷺ پر درود بھیجتے ہیں، پھر دعا کرتے ہیں اور تکبیر کہتے ہیں[۲]۔

---

(۱) مراقی الفلاح ر ۲۹۱، کشاف القناع عن متن الاقناع ۲ / ۵۴، ۵۶ طبع النصر الحدیثہ۔

(۲) تکبیرات عید کے درمیان اذکار والی حدیث کی روایت بیہقی نے حضرت ابن مسعود سے قولاً وفعلاً عمدہ سند کے ساتھ کی ہے، ابن علان نے ''الفتوحات الربانیہ'' میں یہی کہا ہے (۴ / ۲۴۲)، نیز دیکھئے: السنن الکبری للبیہقی (۳ / ۲۹۱، ۲۹۲)۔

استسقاء اور جنازہ کی نماز میں حمد بیان کرنا:

۱۰- نماز استسقاء کے خطبہ میں شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک حمد بیان کرنا سنت ہے، اور حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک مستحب ہے۔ اور حنفیہ کے نزدیک نماز جنازہ میں پہلی تکبیر کے بعد حمد بیان کرنا مسنون ہے، نماز پڑھنے والا یہ دعاء پڑھے: "سبحانک اللھم و بحمدک، و تبارک اسمک و تعالی جدک، ولا اله غیرک"[۱]۔

تکبیرات تشریق میں حمد بیان کرنا:

۱۱- حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک تکبیرات تشریق میں حمد بیان کرنا سنت ہے، ان تکبیرات میں وہ دعاء پڑھی جائے گی جو نبی ﷺ نے پڑھی: ''الله أكبر الله أكبر، لا إله إلا الله والله أكبر، ولله الحمد''[۲] (اللہ سب سے بڑا ہے، اللہ سب سے بڑا ہے، اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں اور اللہ سب سے بڑا ہے اور تمام تعریفیں اسی کے لئے خاص ہیں)، نیز روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے صفا پر یہ دعا پڑھی: '' اللّٰه أكبر، اللّٰه أكبر، اللّٰه أكبر، اللّٰه أكبر كبيرا و الحمد للّٰه كثيرا، و سبحان الله بكرة و أصيلا، لا إله إلا الله و لا نعبد إلا إياه مخلصين له الدين ولو كره الكافرون، لا إله الا الله وحده، صدق وعده، ونصر عبده، وهزم الأحزاب وحده، لا إله إلا الله والله

---

(۱) المہذب فی فقہ الإمام الشافعی ۱ / ۱۳۲، کشاف القناع عن متن الاقناع ۲ / ۶۹، مراقی الفلاح ر ۲۹۹، ۳۲۰، ابن عابدین ۱ / ۵۶۱۔

(۲) حدیث: "قوله ﷺ الله أكبر، الله أكبر ....." کی روایت دارقطنی (۲ / ۵۰ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ) نے کی ہے ابن حجر نے کہا کہ: اس کی سند میں عمرو بن شمر ہے اور وہ متروک ہے (تلخیص الحبیر ۲ / ۸۷ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ)۔

اکبر''[۱] (اللہ سب سے بڑا ہے، اللہ سب سے بڑا ہے، اللہ سب سے بڑا ہے، اللہ سب سے بڑا ہے، ہم تمام تر تعریف بہت زیادہ اللہ تعالی ہی کی بیان کرتے ہیں، ہم صبح وشام اللہ کی پاکی کا اقرار کرتے ہیں، اللہ تعالی کے سوا کوئی مستحق عبادت نہیں، ہم صرف اسی کی عبادت کرتے ہیں اخلاص کے ساتھ اطاعت کرتے ہوئے، اگرچہ کافر اسے پسند نہ کریں، اللہ تعالی کے سوا کوئی معبود نہیں، وہ یکتا ہے، اس نے اپنا وعدہ سچ کردکھایا، اس نے اپنے بندہ (محمد ﷺ) کی مدد فرمائی، صرف اسی نے تن تنہا (کافروں کے) گروہوں کو شکست دی، اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں اور اللہ سب سے بڑا ہے)۔

مالکیہ کے نزدیک افضل اور بہتر یہ ہے کہ ایام تشریق میں تکبیر، تہلیل اور تحمید تمام کو جمع کرے، چنانچہ اگر سب کو جمع کرنا چاہے تو یہ دعا پڑھے: '' الله أكبر الله أكبر، لا إله الا الله والله أكبر الله أكبر، ولله الحمد'' امام مالک سے یہی روایت منقول ہے[۲]۔

خارج نماز چھینکنے والے کا حمد بیان کرنا:

۱۲ – علماء کا اس پر اتفاق ہے کہ جب کسی کو چھینک آئے تو اللہ تعالی کی حمد بیان کرنا اس کے لئے سنت ہے، چنانچہ چھینک کے بعد کہے: ''الحمد لله''۔ اور ''الحمد لله رب العالمین'' یا ''الحمد لله علی كل حال'' کہنا افضل ہے، حضرت ابو ہریرہؓ سے منقول ہے کہ نبی ﷺ نے فرمایا: ''إذا عطس أحدكم فليقل: الحمد لله وليقل له أخوه أو صاحبه: يرحمك الله''[۱] (جب تم میں سے کسی کو چھینک آئے تو چاہئے کہ وہ: ''الحمد لله'' کہے اور چاہئے کہ اس کا بھائی یا ساتھی اسے کہے: ''یرحمک الله'')۔

حضرت ابو ہریرہؓ ہی سے روایت ہے، وہ نبی ﷺ سے نقل کرتے ہیں کہ آپ ﷺ نے فرمایا: ''إذا عطس أحدكم فليقل الحمد لله على كل حال''[۲] (جب تم میں سے کسی کو چھینک آئے تو چاہئے کہ وہ کہے: ''الحمد لله علی كل حال''، حضرت انسؓ سے منقول ہے، وہ فرماتے ہیں: ''عطس رجلان عند النبي ﷺ، فشمّت أحدهما، ولم يشمت الآخر. فقال الذي لم يشمته: عطس فلان فشمّتّه، وعطستُ فلم تُشمّتْني؟ فقال: "هذا حمد الله تعالى، وإنك لم تحمد الله تعالى''[۳] (نبی ﷺ کے پاس دو آدمیوں کو چھینک آئی تو آپ ﷺ نے ان میں سے ایک کا جواب دیا، اور دوسرے کا جواب نہیں دیا۔ جس شخص کا آپ نے جواب نہیں دیا اس نے کہا کہ فلاں کو چھینک آئی تو آپ نے اس کا جواب دیا، اور مجھے چھینک آئی تو آپ نے جواب نہیں دیا؟ تو آپ ﷺ نے فرمایا: اس نے اللہ

(۱) حدیث: "قوله على الصفا: الله أكبر، الله أكبر ......" صحیح مسلم میں حضرت جابرؓ سے باب حجۃ النبی ﷺ میں آیا ہے کہ جب آپ ﷺ صفا پر چڑھے تو آپ ﷺ نے اللہ تعالی کی وحدانیت اور اس کی بڑائی بیان فرمائی اور یہ دعا پڑھی: "لا إله إلا الله وحده لا شريك له، له الملك وله الحمد وهو على كل شيء قدير"، ابن ماجہ میں "وحمده" کا اضافہ ہے۔ صحیح مسلم (۲/ ۸۸۸ طبع الحلبی)، ابن ماجہ (۲/ ۱۰۲۳ طبع الحلبی)، نیز دیکھئے: مراقی الفلاح/ ۲۹۶، المہذب فی فقہ الامام الشافعی ۱/ ۱۲۸، کشاف القناع عن متن الاقناع ۲/ ۵۸۔

(۲) الفواکہ الدوانی ۱/ ۳۲۱ شائع کردہ دار المعرفہ۔

(۱) حدیث: "إذا عطس أحدكم فليقل: الحمد لله" کی روایت بخاری (الفتح ۱/ ۶۰۸ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۲) حدیث: "إذا عطس أحدكم فليقل: الحمد لله على كل حال" کی روایت ابوداؤد (۵/ ۲۹۰ طبع عزت عبید دعاس) نے کی ہے اور اس کی سند صحیح ہے۔

(۳) حدیث: "هذا حمد الله وإنك لم تحمد الله" کی روایت بخاری (الفتح ۱۰/ ۶۱۰ طبع السلفیہ) اور مسلم (۴/ ۲۲۹۲ طبع الحلبی) نے کی ہے الفاظ مسلم کے ہیں۔

تعالیٰ کی حمد بیان کی، اور تو نے اللہ کی حمد نہیں کی)، حضرت ابو موسیٰ اشعریؓ سے منقول ہے، وہ فرماتے ہیں کہ میں نے رسول اللہ ﷺ کو فرماتے ہوئے سنا: "إذا عطس أحدكم فحمد الله فشمّتوه فإن لم يحمد الله فلا تشمّتوه"(۱) (جب تم میں سے کسی کو چھینک آئے اور وہ اللہ تعالیٰ کی حمد بیان کرے تو اس کا جواب دو، اور اگر وہ اللہ تعالیٰ کی حمد بیان نہ کرے تو اس کا جواب نہ دو)۔

قضاء حاجت کے بعد بیت الخلاء سے نکلنے والے کا حمد بیان کرنا:

۱۳ - مالکیہ اور شافعیہ کے نزدیک یہ مندوب ہے، اور حنفیہ اور حنابلہ کے نزدیک سنت ہے، لہذا (نکلنے والا) یہ کہے: "غفرانک"(۲) (اے اللہ میں تجھ ہی سے بخشش طلب کرتا ہوں)۔ "الحمد لله الذي أذهب عني الأذى و عافاني"(۳) (تمام تعریفیں اللہ تعالیٰ ہی کے لئے خاص ہیں جس نے مجھ سے اذیت کو دور کرکے مجھے عافیت بخشی)۔

حضرت ابن عمرؓ سے منقول ہے، وہ فرماتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ جب بیت الخلاء سے باہر تشریف لاتے تو فرماتے: "الحمد

(۱) حدیث: "إذا عطس أحدكم فحمد الله فشمتوه" کی روایت مسلم (۴/ ۲۲۹۲ طبع الحلبی) نے کی ہے نیز دیکھئے: الأذکار للنووی رص ۲۴۰۔

(۲) حدیث: "قوله: غفرانک" کی روایت ابوداؤد (۱/ ۳۰ طبع عزت عبید دعاس) اور حاکم (۱/ ۱۵۸ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے اور ذہبی نے اسے صحیح قرار دیا ہے۔

(۳) حدیث: "الحمد لله الذي أذهب عني الأذى و عافاني" کی روایت ابن ماجہ (۱/ ۱۱۰ طبع الحلبی) نے کی ہے اور ابن ماجہ کے حاشیہ میں ہے کہ اس حدیث کی سند میں اسماعیل بن مسلم ہیں جن کے ضعیف ہونے پر اتفاق ہے اور ان الفاظ کے ساتھ حدیث ثابت نہیں ہے۔

لله الذي أذاقني لذته، و أبقى فيّ قوته و أذهب عني أذاه"(۱) (تمام تعریفیں اللہ تعالیٰ کے لئے خاص ہیں جس نے مجھے کھانے کی لذت سے لطف اندوز کیا، اور میرے اندر اس کی قوت کو باقی رکھا، اور اس کی اذیت کو مجھ سے دور کیا)۔

کھانے پینے والے کا حمد بیان کرنا:

۱۴ - کھانے اور پینے والے کے لئے حمد بیان کرنا مستحب ہے، رسول اللہ ﷺ کا فرمان ہے: "إن الله ليرضى من العبد أن يأكل الأكلة أو يشرب الشربة فيحمده عليها"(۲) (بیشک اللہ تعالیٰ اس بندہ سے راضی ہو جاتے ہیں جو کوئی لقمہ کھائے یا کوئی گھونٹ پئے اور اس پر اللہ تعالیٰ کی حمد بیان کرے)۔

اور حضرت ابو سعید خدریؓ سے روایت ہے، وہ فرماتے ہیں: رسول اللہ ﷺ جب کچھ کھاتے یا پیتے تو یہ دعا پڑھتے: "الحمد لله الذي أطعمنا وسقانا وجعلنا مسلمين"(۳) (تمام تعریفیں اللہ تعالیٰ کے لئے خاص ہیں جس نے ہمیں کھانا کھلایا اور سیراب کیا اور ہمیں مسلمان بنایا)۔ اور حضرت معاذ بن انس الجہنیؓ نے رسول اللہ ﷺ سے روایت کی ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا: "من أكل طعاما فقال: الحمد لله الذي أطعمني هذا ورزقنيه من غير حول مني ولا قوة غفرله ما تقدم من

(۱) حدیث: "الحمد لله الذي أذاقني لذته....." کی روایت ابن السنی (رص ۸ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے اور اس کی سند میں دو راوی ضعیف ہیں، اور دیکھئے: الفتوحات الربانیہ (۱/ ۴۰۵ طبع المنیریہ)۔

(۲) حدیث: "إن الله ليرضى من العبد أن يأكل الأكلة......" کی روایت مسلم (۴/ ۲۰۹۵ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۳) حدیث: "كان إذا أكل أو شرب قال: الحمد لله......" کی روایت ترمذی (۵/ ۵۰۸ طبع الحلبی) نے اور بغوی نے شرح السنہ (۱۱/ ۲۷۹ طبع المکتب الاسلامی) میں کی ہے اور بغوی نے انقطاع کی وجہ سے اس کو معلول کہا ہے۔

ذنبہ"[۱] (جس نے کھانا کھا کر یہ دعا پڑھی: "الحمد للہ الذي أطعمني هذا ورزقنيه من غير حول مني ولا قوة" تمام تعریفیں اللہ کے لئے ہیں جس نے مجھ کو یہ کھانا کھلایا اور میری قوت و طاقت کے بغیر مجھے رزق دیا اس کے پچھلے گناہ معاف کر دیئے جاتے ہیں)۔

نیز حضرت ابو ایوب خالد بن زید الانصاریؓ سے روایت ہے، وہ فرماتے ہیں: "کان رسول اللہ ﷺ إذا أکل أو شرب قال: الحمد لله الذي أطعم وسقى و سوغه وجعل له مخرجا"[۲] (جب رسول اللہ ﷺ کھانا کھاتے یا کوئی چیز پیتے تو یہ دعا پڑھتے: "الحمد لله الذي أطعم وسقى و سوغه وجعل له مخرجا" (تمام تعریفیں اس اللہ رب العزت کے لئے خاص ہیں جس نے کھانا کھلایا اور سیراب فرمایا اور ہضم کر دیا اور اس کے نکلنے کی جگہ بنائی)۔

نیز حضرت عبدالرحمن بن جبیر تابعی کی روایت ہے کہ ان سے ایک ایسے شخص نے بیان کیا جس نے آٹھ سال رسول اللہ ﷺ کی خدمت کا شرف حاصل کیا تھا کہ جب وہ آپ ﷺ کو کھانا پیش کرتے تو آپ ﷺ یہ دعا پڑھتے: "بسم اللہ" اور جب کھانے سے فارغ ہو جاتے تو یہ پڑھتے تھے: "اللهم أطعمت وسقيت وأغنيت وأقنيت وهديت وأحسنت، فلك الحمد على ما أعطيت"[۳] (اے اللہ تو نے کھلایا، سیراب کیا، تو نے مال عطا کیا اور اسے باقی رکھا، ہدایت دی اور احسان فرمایا، بس جو کچھ تو نے دیا اس پر تیری ہی تعریف ہے)۔

خوش خبری سننے، کسی نعمت کے حاصل ہونے یا کسی مصیبت و پریشانی کے دور ہونے پر حمد بیان کرنا:

۱۵ - ہر شخص کے لئے مستحب ہے کہ اللہ تعالی کی پاک ذات کی حمد بیان کرے، اور اس کی شایان شان ثناء کرے، اللہ تبارک وتعالی کا یہ فرمان اسی سلسلہ میں ہے: "اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ الَّذِيْ اَذْهَبَ عَنَّا الْحَزَنَ"[۱] (اللہ کا شکر ہے جس نے ہم سے غم دور کیا)، یہ کلمات جنت میں داخل ہونے والے کہیں گے۔

اور حضرت داؤد وسلیمان علیہما الصلاۃ والسلام کے قصہ میں اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "وَقَالَا الْحَمْدُ لِلّٰهِ الَّذِيْ فَضَّلَنَا عَلٰى كَثِيْرٍ مِّنْ عِبَادِهِ الْمُؤْمِنِيْنَ"[۲] (اور وہ دونوں بولے: تمام تعریفیں اس اللہ کے لئے ہیں جس نے ہمیں فضیلت دی اپنے بہت سے مومن بندوں پر)۔

اور حضرت ابراہیم علیہ الصلاۃ والسلام کا ارشاد قرآن کریم میں ہے: "اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ الَّذِيْ وَهَبَ لِيْ عَلَى الْكِبَرِ اِسْمَاعِيْلَ وَاِسْحَاقَ"[۳] (شکر ہے اللہ کا جس نے بخشا مجھ کو اتنی بڑی عمر میں اسماعیل اور اسحاق)۔

صحیح بخاری میں ہے کہ حضرت عمرؓ نے اپنے بیٹے حضرت عبداللہ

---

(۱) حدیث: "من أكل طعاما فقال: الحمد لله الذي أطعمني هذا" کی روایت ترمذی (۵/ ۵۰۸ طبع الحلبی) نے کی ہے اس کی سند حسن ہے۔

(۲) حدیث: "کان إذا أكل أو شرب قال: الحمد لله الذي أطعم....." کی روایت ابوداؤد (۴/ ۱۸۷-۱۸۸ طبع عزت عبید دعاس) نے کی ہے، نووی نے "الاذکار" میں اسے صحیح کہا ہے (ص ۲۱۴ طبع الحلبی)

(۳) حدیث: "کان إذا قرب إليه طعاما يقول: بسم الله....." کی روایت ابن السنی نے عمل الیوم واللیلہ (ص ۱۴۵ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) میں کی ہے اور الفتوحات الربانیہ لابن علان میں ہے کہ ابن حجر نے اسے صحیح قرار دیا ہے (۵/ ۲۳۶ طبع المنیریہ)، نیز دیکھئے: کشاف القناع ۵/ ۱۷۴، الاذکار للنووی ۲۱۴، المدخل لابن الحاج ۱/ ۲۲۴، الجامع لاحکام القرآن للقرطبی ۱/ ۱۳۱، الآداب الشرعیہ لابن مفلح ۳/ ۱۷۹، ۱۸۱، ۲۲۳۔

(۱) سورۂ فاطر/ ۳۴۔

(۲) سورۂ نمل/ ۱۵۔

(۳) سورۂ ابراہیم/ ۳۹۔

کوحضرت عائشہؓ کے پاس بھیجا کہ وہ ان سے اجازت لیں کہ عمر اپنے صاحبین (رسول اللہ ﷺ اور حضرت ابوبکرؓ) کے پاس دفن ہونا چاہتے ہیں، جب حضرت عبد اللہؓ واپس آئے تو حضرت عمرؓ نے کہا: کیا جواب لائے ہو؟ حضرت عبد اللہ نے کہا: امیر المؤمنین جو آپ چاہتے ہیں، انہوں نے اجازت مرحمت فرمادی تو حضرت عمرؓ نے کہا: "ألحمد لله" کوئی چیز میرے نزدیک اس سے اہم نہیں تھی (۱)۔

حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت ہے: "أن النبي ﷺ أتي ليلة أسري به بقدحين من خمر ولبن، فنظر إليهما، فأخذ اللبن، فقال له جبريل عليه السلام: "الحمد لله الذي هداک للفطرة، لو أخذت الخمر غوت أمتک" (۲) (شب معراج میں نبی ﷺ کے پاس ایک پیالہ شراب کا اور ایک پیالہ دودھ کا لایا گیا، آپ ﷺ نے ان دونوں کی طرف دیکھا، اور دودھ کو اختیار فرمالیا، تو حضرت جبرئیل علیہ السلام نے آپ ﷺ سے فرمایا: "الحمد لله الذي هداک للفطرة" (تمام تعریفیں اس اللہ تعالیٰ کے لئے ہیں جس نے آپ کی فطرت کی طرف رہنمائی فرمائی) اگر آپ شراب لے لیتے تو آپ کی امت گمراہ ہوجاتی)۔

مجلس سے کھڑے ہونے والے کا حمد بیان کرنا:

۱۶- مجلس سے کھڑے ہونے والے کے لئے حمد بیان کرنا مستحب ہے، چنانچہ حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "من جلس في مجلس فكثر فيه لغطه فقال قبل أن يقوم من مجلسه: سبحانک اللهم وبحمدک، أشهد أن لا إله إلا أنت أستغفرک وأتوب إليک إلا غفر له ما کان في مجلسه ذلک" (۱) (جو شخص کسی مجلس میں بیٹھا اور وہاں اس کی فضول باتیں بہت ہوگئیں پھر مجلس سے کھڑے ہونے سے پہلے اس نے یہ دعا پڑھ لی: "سبحانک اللهم و بحمدک، أشهد أن لا إله إلا أنت، أستغفرک وأتوب إليک" تو اس کی اس مجلس کی تمام غلطیاں معاف کردی جاتی ہیں)۔

اعمال حج میں حمد بیان کرنا:

۱۷- اعمال حج میں حمد بیان کرنا مستحب ہے، اور ملتزم کے پاس رسول اللہ ﷺ نے جو دعائیں مانگیں ان میں سے ایک یہ ہے: "اللهم لک الحمد حمدا يوا في نعمک، و يكافيء مزيدک، أحمدک بجميع محامدک، ما علمت منها ومالم أعلم، وعلى كل حال. اللهم صل وسلم على محمد وعلى آل محمد. اللهم أعذني من الشيطان الرجيم وأعذني من كل سوء، وقنعني بما رزقتني، وبارک لي فيه. اللهم اجعلني من أكرم وفدک عليک، وألزمني سبيل الاستقامة حتى ألقاک يا رب العالمين" (۲) (اے اللہ میں تیری ایسی تعریف کرتا ہوں جو تیری نعمتوں کے برابر ہو، اور مزید نعمتوں کا ذریعہ ہو، میں تمام خوبیوں پر تیری تعریف وحمد کرتا ہوں، خواہ مجھے وہ محامد معلوم ہوں یا معلوم نہ ہوں، اور ہر حال میں تیری حمد بیان کرتا ہوں، اے اللہ درود وسلام نازل فرما حضرت محمدؐ پر اور حضرت محمدؐ کی آل پر۔

(۱) حضرت عمرؓ کے قول کی روایت بخاری (الفتح ۳/ ۲۵۶ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۲) حدیث اسراء کی روایت بخاری (الفتح ۶/ ۴۷۷ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/ ۱۵۴ طبع الحلبی) نے کی ہے نیز دیکھئے: الأذکار للنووی/ ۱۰۳، ۲۶۴۔

(۱) حدیث: "من جلس في مجلس فكثر فيه لغطه....." کی روایت ترمذی (۵/ ۴۹۴ طبع الحلبی) نے کی ہے اور فرمایا یہ حدیث حسن صحیح ہے۔
اور دیکھئے: الأذکار للنووی/ ۱۷۷، ۲۶۴، ۲۶۵، الآداب الشرعیہ لابن مفلح ۳/ ۶۲۱، ۶۲۳۔

(۲) حدیث ملتزم کے بارے میں ابن حجر نے کہا ہے کہ مجھے اس کی اصل معلوم نہیں ہوئی (الفتوحات الربانیہ ۴/ ۳۹۱ طبع المنیریہ)۔

اے اللہ مجھے شیطان مردود سے اپنی پناہ میں رکھ، اور مجھے پناہ دے ہر برائی سے، اور مجھے جو رزق تو نے عطا فرمایا ہے اس پر قناعت میسر فرما، اور اس میں میرے لئے برکت عطا فرما۔ اے اللہ اپنے پاس آنے والوں میں مجھے سب سے مکرم بنا، اور اے تمام جہانوں کے پالنہار اپنی ملاقات تک میرے لئے استقامت کی راہ کو لازم کردے)۔

نیا کپڑا پہننے والے کا حمد بیان کرنا:

۱۸- نیا کپڑا پہننے والے کے لئے حمد بیان کرنا مستحب ہے۔ چنانچہ حضرت معاذ بن انسؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "من لبس ثوبا جديدا فقال: الحمد لله الذي كساني هذا، ورزقنيه من غير حول مني ولا قوة غفر الله له ما تقدم من ذنبه"[(۱)] (جو شخص نیا کپڑا پہن کر یہ دعا پڑھے: "الحمد لله الذي كساني هذا، ورزقنيه من غير حول مني ولا قوة"، (تمام تعریفیں اللہ تعالی کے لئے خاص ہیں جس نے مجھے یہ کپڑا پہنایا، اور میری کسی قوت وطاقت کے بغیر مجھے یہ عطا فرمایا) تو اللہ تعالی اس کے پچھلے گناہ معاف فرما دیتے ہیں)۔

سو کر اٹھنے والے کا حمد بیان کرنا:

۱۹- سو کر اٹھنے والے کے لئے حمد بیان کرنا مستحب ہے۔ رسول اللہ ﷺ جب سو کر اٹھتے تو یہ دعاء پڑھتے: "الحمد لله الذي أحيانا بعد ما أماتنا، وإليه النشور"[(۲)] (تمام تعریفیں اللہ تعالی کے لئے خاص ہیں جس نے ہمیں مار دینے کے بعد زندگی بخشی اور اسی کے پاس لوٹ کر جانا ہے)۔

حضرت ابو ہریرہؓ سے منقول ہے کہ نبی ﷺ نے فرمایا: "إذا استيقظ أحدكم فليقل: الحمد لله الذي رد علي روحي، وعافاني في جسدي، وأذن لي بذكره"[(۱)] (جب تم میں سے کوئی سو کر اٹھے تو چاہئے کہ یہ دعاء پڑھے: تمام تعریفیں اللہ تعالی کے لئے خاص ہیں جس نے میری روح لوٹائی، میرے جسم کو عافیت بخشی، اور مجھے اپنے ذکر کی توفیق دی)۔

حضرت عائشہؓ نبی ﷺ سے نقل فرماتی ہیں کہ آپ ﷺ نے فرمایا: "ما من عبد يقول عند رد الله تعالى روحه: لا إله إلا الله وحده لا شريك له، له الملك وله الحمد، وهو على كل شيء قدير إلا غفر الله تعالى له ذنوبه، ولو كانت مثل زبد البحر"[(۲)] (جو بندہ بھی اللہ تعالی کی طرف سے اپنی روح کے لوٹائے جانے (سو کر اٹھنے) پر یہ دعاء پڑھے: "لا إله إلا الله وحده لا شريك له، له الملك وله الحمد، وهو على كل شيء قدير" (نہیں ہے کوئی معبود سوائے اللہ تعالی کے وہ تنہا ہے، اس کا کوئی شریک نہیں، بادشاہت اسی کے لئے خاص ہے اور اسی کے لئے حمد ہے، اور وہ ہر چیز پر قادر ہے) تو اللہ تعالی اس کے گناہ معاف فرما دیتے ہیں، خواہ وہ سمندر کے جھاگ کے برابر ہوں)۔

---

(۱) حدیث: "من لبس ثوباً جديدا فقال ......" کی روایت ابوداؤد (۴/۳۱۰ طبع عزت عبید دعاس) نے کی ہے اور ابن حجر نے اس کو حسن قرار دیا ہے جیسا کہ الفتوحات الربانیہ (۱/۳۰۰ طبع المیریہ) میں ہے۔ نیز دیکھئے: الاذکار للنووی رص ۶۲۔

(۲) حدیث: "كان إذا استيقظ قال: الحمد لله....." کی روایت بخاری (الفتح ۱۱/۱۳۰ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۱) حدیث: "إذا استيقظ أحدكم فليقل: الحمد لله الذي....." ابن السنی نے عمل الیوم واللیلہ (رص ۴ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) میں کی ہے، اور الفتوحات میں ہے کہ ابن حجر نے اس کو حسن قرار دیا ہے (۱/۲۹۱ طبع المیریہ)۔

(۲) حدیث: "ما من عبد يقول عند رد الله روحه......" کی روایت ابن السنی نے عمل الیوم واللیلہ (رص ۴ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) میں کی ہے ابن حجر نے اسے ضعیف کہا ہے جیسا کہ الفتوحات الربانیہ (۱/۲۹۲ طبع المیریہ) میں ہے، نیز دیکھئے: الاذکار للنووی رص ۲۱۔

بستر پر لیٹتے وقت حمد بیان کرنا:

۲۰- سونے کے لئے بستر پر آتے وقت حمد بیان کرنا مستحب ہے، چنانچہ حضرت علیؓ سے منقول ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے حضرت علی اور حضرت فاطمہؓ سے ارشاد فرمایا: "**إذا أويتما إلى فراشكما، أو إذا أخذتما مضاجعكما فكبرا ثلاثا وثلاثين، وسبّحا ثلاثا وثلاثين، واحمدا ثلاثا وثلاثين**"(۱) (جب تم اپنے بستر پر جاؤ اور اپنے لیٹنے کی جگہ پر پہنچ جاؤ تو تینتیس مرتبہ اللہ اکبر، تینتیس مرتبہ سبحان اللہ، اور تینتیس مرتبہ الحمد للہ کہو) ایک روایت میں ہے: "**التسبيح أربعا وثلاثين**" (سبحان اللہ "چونتیس مرتبہ") اور ایک روایت میں "**التكبير أربعا وثلاثين**" (اللہ اکبر "چونتیس" مرتبہ) وارد ہوا ہے۔ حضرت علیؓ کہتے ہیں کہ میں نے جب یہ رسول اللہ ﷺ سے سنا اس وقت سے اس کو کبھی نہیں چھوڑا(۲)۔

وضو کے شروع میں اور وضو سے فراغت پر حمد بیان کرنا:

۲۱- وضو میں حمد بیان کرنا مستحب ہے، چنانچہ بسم اللہ کے بعد وضو کرنے والا یہ دعا پڑھے: "**الحمد لله الذي جعل الماء طهورا**" (تمام تعریفیں اس اللہ کے لئے خاص ہیں جس نے پانی کو پاکی کا ذریعہ بنایا)۔ اور سلف سے منقول ہے کہ آپ ﷺ سے اس دعا کے یہ الفاظ بھی نقل کئے گئے ہیں: "**باسم الله العظيم، والحمد لله على دين الإسلام**"(۳) (اللہ تعالی کی عظیم ذات کے نام سے شروع کرتا ہوں اور تمام تعریفیں اللہ تعالی کے لئے خاص ہیں جس نے دین اسلام میسر فرمایا)۔

وضو سے فارغ ہوکر حمد بیان کرنا مستحب ہے۔ وضو سے فارغ ہوکر یہ دعا پڑھی جائے: "**أشهد أن لا إله إلا الله وحده لاشريك له، وأشهد أن محمداً عبده ورسوله، اللهم اجعلني من التوابين، واجعلني من المتطهرين. سبحانك اللهم وبحمدك، أشهد أن لا إله إلا أنت، أستغفرك وأتوب إليك**" (میں گواہی دیتا ہوں کہ اللہ تعالی کے سوا کوئی معبود نہیں، وہ تنہا ہے، اس کا کوئی شریک نہیں، اور میں گواہی دیتا ہوں کہ محمدؐ اللہ کے بندے اور اس کے رسول ہیں۔ اے اللہ مجھے توبہ کرنے والوں میں سے، اور خوب خوب پاکی حاصل کرنے والوں میں سے بنا۔ اے اللہ میں تیری تسبیح اور تیری حمد بیان کرتا ہوں، میں گواہی دیتا ہوں کہ تیرے علاوہ کوئی بھی لائق عبادت نہیں، میں تجھ سے مغفرت طلب کرتا ہوں، اور تیری طرف لوٹتا ہوں)۔ نیز آپ ﷺ نے فرمایا: "**من توضأ فأسبغ الوضوء ثم قال عند فراغه من وضوئه: سبحانك اللهم وبحمدك، أشهد أن لا إله إلا أنت، أستغفرك وأتوب إليك ختم عليها بخاتم فوضعت تحت العرش فلم يكسر إلى يوم القيامة**"(۱) (جس نے وضو کیا اور اچھی طرح کیا، پھر وضو سے فارغ ہوکر یہ دعا پڑھی: **سبحانك اللهم وبحمدك، أشهد أن**

---

(۱) حدیث: "**إذا أويتما إلى فراشكما أو إذا أخذتما......**" کی روایت بخاری (الفتح ۱۱/۱۱۹ طبع السلفیہ) اور مسلم (۴/۲۰۹۱ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) الاذکار للنووی رص ۸۳۔

(۳) حدیث: "**باسم الله العظيم ......**" کی روایت دیلمی نے مسند الفردوس میں کی ہے جیسا کہ اتحاف السادۃ المتقین (۲/۳۵۳ طبع المیمنیہ) میں ہے اور

= اس کی سند ضعیف ہے۔

(۱) حدیث: "**سبحانك اللهم وبحمدك أشهد......**" کی روایت ابن السنی (رص ۹ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے ہیثمی نے بھی المجمع (۱/۲۳۹ طبع القدسی) میں اس کا ذکر کیا ہے اور کہا کہ طبرانی نے الاوسط میں اسے روایت کیا ہے اور اس کے رجال صحیح کے رجال ہیں۔

لا إله إلا أنت، أستغفرک و أتوب إلیک تو اس پر ایک مہر لگا کر اسے عرش کے نیچے رکھ دیا جاتا ہے، جسے روز قیامت تک نہیں توڑا جاتا ہے)۔

حال دریافت کئے جانے پر حمد بیان کرنا:

۲۲- جس شخص سے اس کی خیریت اور حال دریافت کیا جائے اس کے لئے حمد بیان کرنا مستحب ہے، چنانچہ صحیح بخاری میں حضرت ابن عباسؓ سے روایت ہے کہ حضرت علیؓ رسول اللہ ﷺ کے پاس سے نکلے تو جب رسول اللہ ﷺ اپنی اس تکلیف میں تھے جس میں آپ ﷺ کا انتقال ہوا تو لوگوں نے ان سے پوچھا: اے ابو الحسن: رسول اللہ ﷺ کی طبیعت کیسی ہے؟ تو حضرت علیؓ نے فرمایا ''الحمد للہ آپ ٹھیک ہیں''[۱]۔

۲۳- جو شخص کسی کو مرض یا کسی اور پریشانی میں مبتلا دیکھے اس کے لئے بھی حمد بیان کرنا مستحب ہے، چنانچہ حضرت ابوہریرہؓ سے روایت ہے، وہ نبی ﷺ سے نقل کرتے ہیں کہ آپ ﷺ نے فرمایا: ''من رأى مبتلى فقال: الحمد لله الذي عافاني مما ابتلاک به، وفضلني على كثير ممن خلق تفضيلا، لم يصبه ذلک البلاء''[۲] (جس نے کسی کو کسی پریشانی میں مبتلا دیکھ کر یہ دعا پڑھی: ''الحمد لله الذي عافاني مما ابتلاک به، و فضلني على كثير ممن خلق تفضيلا'' (تمام تعریفیں اللہ کے

(۱) حضرت علیؓ کے قول: ''أصبح بحمد الله بارئا......'' کی روایت بخاری (الفتح ۱۱/۵۷ طبع السلفیہ) نے کی ہے نیز دیکھئے: الأذکار للنووی/۲۶۹۔

(۲) حدیث: ''من رأى مبتلى فقال......'' کی روایت ترمذی (۵/۴۹۳ طبع الحلبی) نے کی ہے اور یہ طرق کے اعتبار سے حسن ہے نیز دیکھئے: الأذکار للنووی/۲۶۹۔

لئے خاص ہیں جس نے مجھے اس مرض یا پریشانی سے عافیت بخشی جس میں تو مبتلا ہے، اور بہت سی مخلوق پر مجھے فضیلت عطا فرمائی) تو اس شخص کو وہ مصیبت لاحق نہیں ہوتی)۔ نووی نے کہا: علماء کہتے ہیں کہ یہ دعا اس طرح آہستہ پڑھنی چاہئے کہ خود ہی کو سنائی دے، اور اس کو مصیبت زدہ شخص نہ سن سکے تا کہ اس کے دل کو اس سے تکلیف نہ ہو، الا یہ کہ اس کی وہ مصیبت معصیت ہو تو اگر کسی مفسدہ کا اندیشہ نہ ہو تو اسے یہ دعا سنانے میں مضائقہ نہیں[۱]۔

۲۴- بازار میں داخل ہونے والے کے لئے بھی حمد بیان کرنا مستحب ہے، چنانچہ حضرت عمر بن الخطابؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: ''من دخل السوق فقال: لا إله إلا الله وحده لا شريک له، له الملک وله الحمد، يحيي ويميت و هو حي لا يموت، بيده الخيروهو على كل شيء قدير، كتب الله له ألف ألف حسنة، ومحاعنه ألف ألف سيئة، ورفع له ألف ألف درجة''[۲] (جو شخص بازار میں داخل ہو کر یہ دعاء پڑھے: ''لا إله إلا الله وحده لا شريک له، له الملک وله الحمد، يحي و يميت وهو حي لا يموت، بيده الخير وهو على كل شيء قدير'' (اللہ تعالیٰ کے سوا کوئی عبادت کے لائق نہیں وہ تنہا ہے، اس کا کوئی ساجھی نہیں، تمام تر بادشاہت اسی کے لئے ہے اور تمام تعریفیں اسی کے لئے مخصوص ہیں، وہی زندہ کرتا ہے اور وہی مارتا ہے اور وہ زندہ ہے، اس پر موت طاری نہیں ہوتی، خیر اور بھلائی اسی کے قبضہ وقدرت میں ہے اور وہ ہر چیز

(۱) الأذکار للنووی/۲۶۹۔

(۲) حدیث: ''من دخل السوق فقال: لا إله إلا الله ......'' کی روایت ترمذی (۵/۴۹۱ طبع الحلبی) نے کی ہے اور حاکم نے اسے صحیح قرار دیا ہے (الفتوحات لابن علان ۶/۱۹۳ طبع المنیریہ)، نیز دیکھئے: الأذکار للنووی/۲۶۹۔

پر قادر ہے)۔ اللہ تعالی اس شخص کے لئے دس لاکھ نیکیاں لکھ دیتے ہیں، اور اس کی دس لاکھ برائیاں معاف فرما دیتے ہیں، اور اس کے دس لاکھ درجات بلند فرما دیتے ہیں)۔

نماز میں چھینکنے والے کا حمد بیان کرنا:

۲۵ - اگر نماز پڑھتے ہوئے چھینک آجائے تو حنفیہ اور حنابلہ کے نزدیک جہراً الحمدللہ کہنا مکروہ ہے، اور اگر بغیر تلفظ کے صرف دل ہی دل میں الحمدللہ کہہ لے تو اس میں کوئی مضائقہ نہیں [1] اور شافعیہ کے نزدیک الحمدللہ کہنا حرام ہے، اس لئے کہ حضرت معاویہ بن الحکمؓ کی روایت ہے، وہ فرماتے ہیں کہ میں رسول اللہ ﷺ کے ساتھ نماز میں تھا کہ لوگوں میں سے ایک شخص کو چھینک آئی تو میں نے کہا: **یرحمک الله**، تو لوگ مجھے کنکھیوں سے دیکھنے لگے، میں نے کہا: اللہ تمہارا بھلا کرے، میری طرف کیوں دیکھ رہے ہو؟ لوگوں نے رانوں پر ہاتھ مارے، پھر جب رسول اللہ ﷺ متوجہ ہوئے تو مجھے بلایا، میرے ماں باپ آپ ﷺ پر قربان ہوں، آپ ﷺ سے بہتر تعلیم دینے والا معلم میں نے نہیں دیکھا، اللہ کی قسم رسول اللہ ﷺ نے نہ مجھے مارا اور نہ ڈانٹ ڈپٹ کیا، پھر فرمایا: "**إن صلاتنا هذه لا يصلح فيها شيء من كلام الآدميين، إنما هي التسبيح والتكبير وقراءة القرآن**" [2] (ہماری اس نماز میں آدمیوں کی گفتگو میں سے کچھ بھی درست نہیں، یہ نماز تو تسبیح وتکبیر اور قرأت قرآن کا نام ہے)۔

اور اگر قضاء حاجت کے وقت چھینک آجائے تو بھی الحمدللہ کہنا مکروہ ہے، البتہ اگر بغیر تلفظ کے صرف دل میں دل کہہ لے تو کوئی حرج نہیں، رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے: "**كرهت أن أذكر الله إلا على طهر**" [1] (پاکی کے بغیر اللہ تعالی کا ذکر مجھے مکروہ وناپسند ہے)۔

---

(۱) مراقی الفلاح ر ۲۸۳، کشاف القناع عن متن الاقناع ۱/ ۳۸۱،۳۴۹۔

(۲) حدیث: "إن صلاتنا هذه لا يصلح فيها شيء من......" کی روایت مسلم (۱/ ۳۸۱ طبع الحلبی) نے کی ہے۔
نیز دیکھئے: المہذب فی فقہ الإمام الشافعی ۱/ ۹۴، ۱۲۲۔

---

(۱) حدیث: "كرهت أن أذكر الله إلا على طهر" کی روایت ابوداؤد (۱/ ۲۳ طبع عزت عبید دعاس) اور حاکم (۱/ ۱۶۷ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے اور حاکم نے اسے صحیح قرار دیا ہے اور ذہبی نے ان کی موافقت کی ہے۔
نیز دیکھئے: مراقی الفلاح ر ۳۱، المہذب فی فقہ الإمام الشافعی ۱/ ۳۳، ۲۸۳، جواہر الإکلیل ۱/ ۱۸، الشرح الکبیر ۱/ ۱۰۶، الأذکار للنووی ۲۸، ۲۴۲۔

تحنیک

تعریف:

۱- لغت میں تحنیک کا ایک معنی یہ ہے کہ کھجور کو باریک کرکے بچہ کے منہ کے اندر تالو پر رگڑا جائے (۱)۔

تحنیک کو اصطلاحاً مذکورہ معنی میں بھی بولا جاتا ہے اور اس کے علاوہ دوسرے معنی میں بھی، جیسے میت وغیرہ کی تحنیک۔

۲- میت کی تحنیک یہ ہے کہ کپڑے کا ٹکڑا لے کر تالو اور ٹھوڑی کے نیچے گھمایا جائے۔ اس کی تفصیل "جنائز" میں ہے۔

۳- وضو میں تحنیک یہ ہے کہ وضو کرتے ہوئے تالو اور ٹھوڑی کے نیچے کے حصہ کا مسح کیا جائے جس کی تفصیل "وضو" میں ہے۔

۴- تحنیک عمامہ جسے تلحی بھی کہتے ہیں یہ ہے کہ پگڑی کے ایک دو لپیٹ ٹھوڑی کے نیچے سے دیئے جائیں (۲)۔

نومولود بچہ کی تحنیک:

شرعی حکم:

۵- نومولود بچہ کی تحنیک مستحب ہے، صحیحین میں حضرت ابوبردہؓ کی حدیث ہے، وہ حضرت ابوموسیٰؓ سے نقل کرتے ہیں: انہوں نے فرمایا: "ولد لي غلام فأتيت النبي ﷺ، فسماه إبراهيم

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر: مادہ "حنک"۔
(۲) کشاف القناع ۱/۱۱۹، ۲۸۶۔

وحنكه بتمرة" (۱) (میرے یہاں بچہ پیدا ہوا، میں اسے نبی ﷺ کے پاس لے گیا، تو آپ ﷺ نے اس کا نام ابراہیم رکھا اور کھجور سے اس کی تحنیک فرمائی)۔

۶- بچہ کی تحنیک مرد و عورت دونوں کے لئے درست ہے، نبی ﷺ سے روایت ہے: "أنه كان يؤتى بالصبيان فيبرك عليهم ويحنكهم" (۲) (آپ کے پاس بچے لائے جاتے تو آپ ﷺ ان کے لئے برکت کی دعا فرماتے اور ان کی تحنیک فرماتے)۔

ابن القیم نے بیان کیا ہے کہ امام احمد بن حنبل کے یہاں بچہ پیدا ہوا تو انہوں نے عورت کو اس کی تحنیک کے لئے کہا (۳)۔

۷- نومولود کی تحنیک کھجور سے کی جائے گی، اس لئے کہ حضرت اسماءؓ سے روایت ہے کہ حضرت عبد اللہ بن الزبیرؓ ان کے حمل میں تھے وہ فرماتی ہیں: "خرجت وأنا مُتِمّ، فأتيت المدينة، فنزلت بقباء، فولدته بقباء، ثم أتيت به النبي ﷺ فوضعته في حجره، ثم دعا بتمرة فمضغها ثم تفل في فيه، فكان أول شيء دخل جوفه ريق رسول الله ﷺ، ثم حنكه بتمرة، ثم دعا له وبرّک عليه" (۴) (میں (گھر سے) نکلی جب کہ بچہ پیدا ہونے کے قریب تھا، اور مدینہ میں آکر قباء میں

(۱) حضرت ابوموسیٰؓ کی حدیث: "ولد لي غلام فأتيت النبي ﷺ....." کی روایت بخاری (الفتح ۹/ ۵۸۷ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/ ۱۶۹۰ طبع الحلبی) نے کی ہے۔
(۲) حدیث: "كان يؤتى بالصبيان فيبرک عليهم و يحنكهم" کی روایت مسلم (۱/ ۲۳۷ طبع الحلبی) نے کی ہے۔
(۳) تحفۃ الودود فی احکام المولود ص ۱۹، فتح الباری ۹/ ۵۸۸، ۷/ ۲۴۹، قلیوبی وعمیرہ ۴/ ۲۵۶، روضۃ الطالبین ۳/ ۲۳۳ طبع المکتب الاسلامی، المغنی ۸/ ۶۵۰، الحطاب ۳/ ۲۵۶، حاشیۃ الجمل علی شرح المنہج ۴/ ۸۹۔
(۴) حدیث أسماءؓ: "أنها حملت بعبد الله بن الزبير ....." کی روایت بخاری (الفتح ۷/ ۲۴۸ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

قیام کیا، اور بچہ قباء میں پیدا ہوا، پھر میں اسے لے کر نبی علیہ السلام کے پاس گئی اور آپ علیہ السلام کی آغوش میں دے دیا، آپ علیہ السلام نے ایک کھجور منگائی، اسے چبایا اور اپنے منہ سے اس کے منہ میں ڈال دیا تو اس کے پیٹ میں سب سے پہلے رسول اللہ علیہ السلام کا لعاب پڑا، پھر آپ علیہ السلام نے ایک کھجور سے اس کی تحنیک فرمائی، پھر اس کے لئے برکت کی دعائیں کیں)۔

اگر کھجور میسر نہ ہوتو تر کھجور سے، ورنہ کسی بھی میٹھی چیز سے تحنیک کی جائے گی، نیز میٹھی چیزوں میں شہد سب سے زیادہ بہتر ہے، اس کے بعد وہ چیزیں جن کو آگ کی آنچ نہ لگی ہو، اس کی نظیر روزہ افطار کرنے والی اشیاء ہیں۔

۸ - بچہ جس روز پیدا ہوا اسی دن تحنیک کی جائے گی، ابن حجر کہتے ہیں کہ ''غداۃ'' کی قید الفاظ حدیث کی اتباع کرتے ہوئے لگائی گئی ہے، اور لفظ ''غداۃ'' بول کر وقت مراد لیا جاتا ہے۔ تحنیک کے وقت مستحب ہے کہ تحنیک کرنے والا بچہ کا منہ کھولے، تاکہ کھجور وغیرہ کی مٹھاس بچہ کے پیٹ میں پہنچ جائے (۱)۔

پگڑی میں تحنیک:

۹ - پگڑی میں تحنیک کی صورت یہ ہے کہ ٹھوڑی کے نیچے پگڑی کے ایک دو پیچ گھمائے جائیں، اور پگڑی میں تحنیک مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک سنت ہے، ان کے نزدیک اس سلسلہ میں حاصل کلام یہ ہے کہ تحنیک وشملہ کے بغیر پگڑی مکروہ ہے، اگر تحنیک وشملہ دونوں ہوں تو یہ نہایت مکمل درجہ اور سنت ہے، اور اگر ان دونوں میں ایک بھی پایا جائے تو کراہت ختم ہوجاتی ہے، البتہ کراہت کی علت میں اختلاف ہے، ایک قول یہ ہے کہ اس کی وجہ سنت کے خلاف ہونا ہے۔ حنفیہ اور شافعیہ کے نزدیک پگڑی میں تحنیک مسنون نہیں ہے بلکہ صرف شملہ مسنون ہے (۱)۔

(۱) فتح الباری ۹/ ۵۸۸، ۷/ ۲۴۹۔

(۱) ابن عابدین ۵/ ۴۸۱، مواہب الجلیل ۱/ ۵۴۱، حاشیہ الجمل ۲/ ۸۹، کشاف القناع ۱/ ۱۱۹، ۲۸۶۔

تحول

تعریف:

۱- تحوّل لغت میں ''تحوّل'' کا مصدر ہے، اس کے معنی ہیں: ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل ہوجانا، اور اس کا ایک معنی زوال بھی ہے، بولا جاتا ہے: ''تحول عن الشيء'' یعنی اس کے پاس سے فلاں چیز کسی دوسرے کے پاس جاتی رہی۔

اس کے معنی تغیر اور بدلنے کے بھی ہیں، اور تحویل ''حوّل'' کا مصدر ہے، جس کے معنی نقل کے ہیں، اس لئے تحول، تحویل کا اثر اور نتیجہ ہے (۱)۔

فقہاء تحول کو اس کے لغوی معنی ہی میں استعمال کرتے ہیں۔

متعلقہ الفاظ:

استحالہ:

۲- لغت میں استحالہ کا ایک معنی کسی چیز کا اپنی طبیعت و وصف سے نکل جانا ہے، اور ایک معنی ممکن نہ ہونا ہے (۲)۔

چنانچہ استحالہ کبھی تحول کے معنی میں بولا جاتا ہے، جیسے عین نجس یعنی گندگی، شراب اور خنزیر کا استحالہ یعنی ان کا اپنی ذات سے نکل جانا اور ان کے اوصاف کا بدل جانا۔ یہ استحالہ جلنے، سرکہ بنانے یا کسی چیز میں گر جانے سے ہوتا ہے، جس کی تفصیل عنقریب آرہی ہے۔

تحول کے احکام:

تحول کے کچھ احکام ہیں جو مقام کے لحاظ سے مختلف ہوتے رہتے ہیں، چند اہم احکام درج ذیل ہیں:

الف- عین کا تحول اور طہارت وحلت میں اس کا اثر:

۳- حنفیہ اور مالکیہ کا مذہب، اور امام احمد کی ایک روایت یہ ہے کہ کوئی نجس العین استحالہ (حقیقت کے بدلنے) سے پاک ہوجاتا ہے، چنانچہ ناپاکی کی راکھ ناپاک نہیں ہوتی، اور وہ نمک ناپاک نہیں ہوگا جو پہلے گدھا یا خنزیر یا کچھ اور رہا ہو اور نہ ہی وہ نجاست جو کنویں میں گر کر مٹی ہوجائے ناپاک رہے گی، اور اسی طرح شراب جب سرکہ بن جائے تو ناپاک نہیں رہے گی، خواہ خود ہی سرکہ بن جائے یا کسی انسان وغیرہ کے فعل سے بنے، اس لئے کہ اس طرح اس کی حقیقت بدل جاتی ہے، اور اس لئے کہ شریعت نے وصف نجاست کو اس حقیقت سے وابستہ کیا ہے، تو اس حقیقت کے ختم ہونے سے نجاست کا وصف بھی ختم ہوجائے گا، لہذا جب ہڈی اور گوشت نمک ہوگئی تو ان دونوں کا حکم نمک ہی کا ہوگا، اس لئے کہ نمک ہڈی اور گوشت نہیں ہے۔

شریعت میں اس کی بہت سی نظیریں ہیں، جیسے علقہ (بستہ خون) ناپاک ہے، لیکن جب وہ مضغہ (گوشت کا لوتھڑا) میں بدل جائے تو پاک ہوجاتا ہے، اور کشید کیا ہوا رس پاک ہے، لیکن اگر وہ شراب ہوجائے تو ناپاک ہوجاتا ہے۔

اس سے یہ بات واضح ہوئی کہ جب کسی شی کی حقیقت بدل

---

(۱) مختار الصحاح، الصحاح فی اللغۃ والعلوم، لسان العرب مادۂ ''حول''۔

(۲) المصباح المنیر مادۂ ''حول''۔

جائے تو اس پر مرتب ہونے والا وصف بھی ختم ہوجاتا ہے (۱)۔

شافعیہ کے نزدیک اصل اور حنابلہ کے ظاہر مذہب میں یہ ہے کہ کوئی ناپاک چیز حقیقت کے بدلنے سے پاک نہیں ہوتی، لہذا کتا وغیرہ اگر نمک کی کان میں گر کر نمک بن جائیں، اور نجاست کی ایندھن سے اٹھنے والا دھواں، اسی طرح اس سے اٹھنے والی بھاپ جب کسی ٹھوس جسم پر تراوٹ کی شکل میں جمع ہوجائیں، پھر ٹپکنے لگیں تو یہ سب نجس ہوں گے (۲)۔

۴- شافعیہ اور مالکیہ کے یہاں اس میں کچھ مستثنیات ہیں، مثلاً شراب اگر خود ہی سرکہ بن جائے تو سرکہ بن جانے سے وہ پاک ہوجاتی ہے، اس لئے کہ نجاست کی علت نشہ پیدا کرنا ہے اور وہ علت ختم ہوگئی، نیز اس لئے رس عموماً شراب بننے کے بعد ہی سرکہ بنتا ہے، تو اگر اس کی پاکی کا حکم نہ لگایا جائے تو سرکہ حاصل نہیں ہوسکے گا، جبکہ سرکہ بالاتفاق حلال ہے۔

اور اگر آدمی اس میں کچھ ڈال کر اس کا سرکہ بنالے تو ان کے نزدیک وہ پاک نہ ہوگی۔

اور شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ اگر ہوا کے گرادینے کی وجہ سے شراب سرکہ بن گئی تو بھی ان کے یہاں وہ پاک نہیں ہوگا، خواہ سرکہ بنانے میں اس کا دخل ہو، جیسے پیاز اور گرم روٹی یا دخل نہ ہو جیسے کنکری۔

اسی طرح اس میں بھی کوئی فرق نہیں کہ جو چیز اس میں ڈالی جائے وہ پاک ہو یا ناپاک ہو (۳) اور اس موضوع میں مزید تفصیل ہے جسے اصطلاح ''تخلیل'' اور ''استحالہ'' میں دیکھا جائے۔

---

(۱) ابن عابدین ۱/ ۲۰۹، ۲۱۷، الدسوقی ۱/ ۵۲، ۵۳، الانصاف ۱/ ۳۱۸، المغنی ۱/ ۷۲۔

(۲) نہایۃ المحتاج ۱/ ۲۴۷ طبع مصطفی البابی الحلبی، المغنی ۱/ ۷۲ طبع مکتبۃ الریاض الحدیثہ، روضۃ الطالبین ۱/ ۲۸ طبع المکتب الإسلامی للطباعۃ والنشر۔

(۳) سابقہ مراجع۔

ب- کھال کو دباغت کے ذریعہ پاک کرنا:

۵- دباغت سے پہلے مردار کی کھال کے ناپاک ہونے پر فقہاء کا اتفاق ہے (۱)، البتہ دباغت کے بعد اس کی پاکی میں فقہاء کا اختلاف ہے جس میں فقہاء کے رجحانات مختلف ہیں، اور اس موضوع کی مختلف جزئیات ہیں اور مذاہب میں متعدد اختلافات ہیں جس کی تفصیل فقہاء نے نجاست اور اس سے پاکی کی کیفیت پر کلام کرتے ہوئے کی ہے (۲)، نیز اس کے لئے اصطلاح ''دباغت'' کی طرف رجوع کیا جائے۔

ج- وصف یا حالت کا تحول:

ٹھہرے ہوئے پانی کا جاری ہوجانا:

۶- حنفیہ کے نزدیک مختار یہ ہے کہ ٹھہرا ہوا ناپاک پانی اگر جاری پانی میں تبدیل ہوجائے تو صرف جاری ہوجانے کی وجہ سے پاک ہوجاتا ہے، اور جاری وہ پانی کہلاتا ہے جسے لوگ جاری سمجھتے ہوں (۳) کہ پانی ایک طرف سے داخل ہورہا ہو اور اسی وقت دوسری طرف سے نکل رہا ہو، اگرچہ نکلنے والا پانی کم ہی ہو، اس لئے کہ وہ حقیقتاً جاری ہے، اور کچھ پانی کے نکل جانے سے پانی میں نجاست کے باقی رہنے میں شک پیدا ہوگیا، اور شک کے ہوتے ہوئے وہ نجاست نہ رہی۔

اس مسئلہ میں حنفیہ کے نزدیک دو ضعیف اقوال ہیں۔

پہلا قول یہ ہے کہ صرف جاری ہوجانے سے وہ پاک نہ ہوگا،

---

(۱) دباغت سے قبل کھال کو عربی میں ''اِہاب'' اور ''مسک'' کہتے ہیں۔

(۲) ابن عابدین ۱/ ۱۳۵، ۱۳۶ طبع دار احیاء التراث الإسلامی بیروت، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۵۴، ۵۵ طبع دار الفکر، المغنی ۱/ ۶۶ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۳) الاختیار ۱/ ۱۵۔

بلکہ اتنے پانی کا نکلنا ضروری ہے جتنے میں نجاست ہو۔

اور دوسرا قول یہ ہے کہ اس سے تین گنے پانی کا نکلنا ضروری ہے۔

مختار قول اور دیگر اقوال کے درمیان فرق اس وقت ظاہر ہوگا کہ قول مختار کے اعتبار سے حوض سے نکلنے والا پانی صرف نکلنے ہی سے پاک ہوجائے گا اور دیگر دو اقوال کے لحاظ سے ٹھہرے ہوئے پانی کی پاکی کا حکم لگائے جانے سے قبل وہ پاک نہیں ہوگا۔

یہی اختلاف کنویں، غسل خانہ کے حوض اور برتنوں کے متعلق ہے[1]۔

مالکیہ کے نزدیک کثیر ناپاک پانی تغیر کے زائل ہونے سے پاک ہوجاتا ہے، خواہ یہ تبدیلی قلیل یا کثیر یا مطلق پانی ڈالنے سے ہوئی ہو، یا اس میں دوسری چیز ملا ہوا یا کوئی قید لگا ہوا ایسا پانی ملانے سے ہوا ہو جس کی نجاست ختم ہوگئی ہو، یا یہ تبدیلی اس میں کوئی دوسری چیز ڈال دینے سے جیسے مٹی یا گارے سے ہوئی ہو لیکن جو چیز اس میں ڈالی گئی ہو اس کا کوئی وصف اس میں ظاہر نہ ہو، اس لئے کہ اس کی ناپاکی صرف تغیر کی وجہ ہی سے تھی اور وہ تغیر ختم ہوگیا، اور حکم اپنی علت کے ساتھ ہی باقی رہتا ہے یا ختم ہوتا ہے، جیسے کہ شراب جب وہ سرکہ ہوجائے، اور اگر وہ خود بدل جائے یا بعض کے نکالنے سے بدلے تو اس میں دو اقوال ہیں[2]۔

شافعیہ کا مذہب یہ ہے کہ پانی جب دو مٹکے ہوجائے تو وہ ناپاکی کے ملنے سے ناپاک نہیں ہوتا، کیونکہ حدیث ہے: "إذا کان الماء قلتین لم یحمل الخبث"[1] (جب پانی دو مٹکے کے برابر ہوجائے تو اس پر ناپاکی اثر انداز نہیں ہوگی)۔

یہ اس صورت میں ہے جب کہ اس کا رنگ یا مزہ یا بو نہ بدلے ہوں، لہذا بدلنے سے ناپاک ہوجائے گا، کیونکہ حدیث میں ہے: "إن الماء طھور لا ینجسہ شيء إلا ما غیر لونہ أو طعمہ أو ریحہ"[2] (بلاشبہ پانی پاک ہے، اسے کوئی چیز ناپاک نہیں کرتی مگر وہ چیز جو اس کا رنگ یا مزہ یا بو بدل دے)۔

(۱) ابن عابدین ۱/۱۳۰، ۱۳۱۔

(۲) حاشیۃ الدسوقی ۱/۴۶، ۴۷۔

(۱) حدیث: "إذا کان الماء قلتین لم یحمل الخبث" کی روایت ابوداؤد، ترمذی اور حاکم نے کی ہے اور یہ الفاظ ابوداؤد کے ہیں، نیز ابن حجر نے اسے شافعی، احمد، ابن خزیمہ، ابن حبان، دار قطنی اور بیہقی کی طرف منسوب کیا ہے۔ مبارک پوری نے اس حدیث کے مختلف طرق بیان کرنے کے بعد کہا ہے: حاصل یہ ہے کہ یہ حدیث صحیح اور دلیل بنائے جانے کے لائق ہے اس حدیث کے مطابق رائے اپنانے اور اس پر عمل کرنے سے معذوری کے لئے فقہاء نے جو اعذار پیش کئے ہیں ان سب کا جواب دیا جا چکا ہے (سنن ابی داؤد ۱/۵۱ طبع عزت عبید دعاس، تحفۃ الاحوذی ۱/۲۱۵، ۲۲۱ شائع کردہ المکتبۃ السلفیۃ، المستدرک ۱/۱۳۲، التلخیص الحبیر ۱/۱۶ شائع کردہ المکتبۃ الاثریہ، نیل الاوطار ۱/۳۷ طبع دار الجیل، السنن الکبری للبیہقی ۱/۲۶۰)۔

(۲) حدیث: "إن الماء طھور لا ینجسہ شيء إلا ما......" کی روایت بیہقی نے کی ہے جس کے الفاظ یہ ہیں: "إن الماء طاھر إلا إن تغیر ریحہ أو طعمہ أو لونہ بنجاسۃ تحدث فیھا" اور بیہقی نے کہا کہ یہ حدیث قوی نہیں مگر نجاست سے متغیر ہوجانے کے بعد پانی کے ناپاک ہوجانے میں ہمیں کوئی اختلاف معلوم نہیں۔ نووی نے کہا ہے کہ اس حدیث کو ضعیف قرار دینے پر محدثین کا اتفاق ہے۔ "البدر المنیر" میں ہے کہ مذکورہ استثناء ضعیف ہے اس لئے نجاست کی وجہ سے بدل جانے والے پانی کے ناپاک ہونے پر استدلال کرنا اجماع سے متعین ہوگیا۔
جہاں تک حدیث کے پہلے جز "إن الماء طھور لا ینجسہ شيء" کا تعلق ہے اس کی روایت احمد، ابوداؤد اور ترمذی نے کی ہے اور کہا ہے کہ یہ حدیث حسن ہے اور یحیی بن معین، احمد بن حنبل اور حاکم وغیرہ نے اسے صحیح قرار دیا ہے (السنن الکبری للبیہقی ۱/۲۶۰ طبع الہند، تحفۃ الاحوذی ۱/۲۰۳، ۲۰۵ شائع کردہ المکتبۃ السلفیۃ، نیل الاوطار للشوکانی ۱/۳۴، ۳۵ طبع دار الجیل)۔

پس اگر ان اوصاف میں سے کوئی وصف متغیر ہوجائے تو پانی ناپاک ہوجاتا ہے، اور اگر اس کا یہ تغیر ختم ہوجائے، خواہ خود بخود ختم ہو یا پانی ملانے سے ختم ہو تو پھر وہ پاک ہوجاتا ہے، اور جو پانی دو مٹکوں سے کم ہو وہ نجاست کے ملنے سے ناپاک ہوجاتا ہے، اور پانی مل جائے اور اس میں کوئی تغیر نہ ہو تو وہ پاک ہے اور اگر پاک پانی ملا کر اس میں اضافہ کیا گیا لیکن وہ دو مٹکے نہ ہو تو وہ پاک نہ ہوگا، اور کہا گیا ہے کہ وہ خود تو پاک ہے، لیکن دوسری چیز کو پاک کرنے والا نہیں (۱)۔

حنابلہ کے نزدیک ناپاک پانی کو پانی کی زیادتی کے ذریعہ پاک کرنے کے مختلف طریقے ہیں جو پانی کے تین مختلف احوال کے لحاظ سے ہیں۔

وہ تین مختلف احوال یہ ہیں: پانی دو مٹکوں سے کم یا دو مٹکوں کے برابر یا دو مٹکوں سے زیادہ ہو۔

(۱) اگر پانی دو مٹکوں سے کم ہو تو دوسرا پانی ملا کر زیادہ کرنے سے پاک ہوجاتا ہے۔

اگر ناپاک پانی میں ناپاک پانی ملا دیا جائے تو وہ تمام ناپاک ہی ہوگا، خواہ وہ کتنا ہی زیادہ ہو، اس لئے کہ ناپاک سے ناپاک کے ملنے سے کوئی پاکی حاصل نہیں ہوتی، جیسے کتے وخنزیر سے پیدا ہونے والی نسل، اس سے معلوم ہوا کہ اگر تغیر زائل ہوجائے اور پانی دو مٹکے ہوجائے تو وہ پاک ہوجائے گا (۲)، حدیث شریف میں ہے: "إذا بلغ الماء قلتين لم يحمل الخبث" (۳) (جب پانی دو مٹکے کے برابر ہوجائے تو اس پر ناپاکی اثر انداز نہیں ہوتی)، دوسری حدیث ہے: "إن الماء طهور لا ينجسه شيء إلا ماء غير لونه أو طعمه أو ريحه" (۱) (بلاشبہ پانی پاک ہے، اسے کوئی چیز ناپاک نہیں کرتی مگر وہ چیز جو اس کا رنگ یا ذائقہ یا بو بدل دے)۔

اس میں تمام نجاستوں کا حکم یکساں ہے، لیکن انسان کے پیشاب اور ان کے پتلے پاخانہ کے بارے میں امام احمد کی اکثر روایتیں یہ ہیں کہ ان سے ماء کثیر بھی ناپاک ہوجاتا ہے، الا یہ کہ پانی کی مقدار اتنی ہو کہ اس کا نکالنا ممکن ہی نہ رہے، جیسے بڑے تالاب، چنانچہ ایسا پانی کسی چیز سے ناپاک نہیں ہوتا۔

(۲) دوسری صورت یہ کہ پانی دو مٹکوں کے برابر ہو۔

اگر وہ پانی متغیر نہ ہو تو مذکورہ زیادتی سے وہ پاک ہوجاتا ہے، اور اگر وہ متغیر ہو تو زیادتی سے اس صورت میں پاک ہوتا ہے جب اس زیادتی سے تغیر ختم ہوجائے، یا اسے اپنی حالت پر چھوڑ دیا جائے، یہاں تک کہ دیر تک ٹھہرے رہنے سے اس کا تغیر ختم ہوجائے۔

(۳) تیسری حالت یہ کہ پانی دو مٹکوں سے زیادہ ہو۔

اگر وہ تغیر کے بغیر ہی ناپاک ہو تو بغیر زیادتی کے اس کے پاک کرنے کا کوئی دوسرا طریقہ نہیں ہے۔

اور اگر نجاست سے متغیر ہو کر ناپاک ہوا ہو تو اس کی پاکی کا طریقہ یہ ہے کہ اس میں پانی کا اضافہ کر دیا جائے، یا اس کے ٹھہرے رہنے سے اس کا تغیر ختم ہوجائے، یا اس میں سے اتنا پانی نکال دیا جائے جس سے اس کا تغیر ختم ہوجائے، اور اس کے بعد بھی پانی دو مٹکے یا اس سے زیادہ بچا رہے (۲)۔

(۱) المنہاج للنووی وشرحہ للمحلی ۱/ ۲۱، ۲۲۔
(۲) الکافی ۱/ ۱۰، ۱۱ طبع المکتب الإسلامی۔
(۳) حدیث کی تخریج گذر چکی۔

(۱) حدیث کی تخریج گذر چکی۔
(۲) المغنی ۱/ ۳۵، ۳۶، الانصاف ۱/ ۶۶، الکافی ۱/ ۱۱، ۵۰۸، روضۃ الطالبین ۱/ ۲۱۶، المغنی ۱/ ۳۹، کشاف القناع ۱/ ۳۰۵۔

اس موضوع میں تفصیل ہے جس کے لئے اصطلاح "طہارت" کی طرف رجوع کیا جائے۔

قبلہ کی طرف یا قبلہ سے تحول:

۷- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ نماز پڑھنے والا اگر کعبہ کو دیکھ رہا ہو تو نماز میں پورے بدن کا رخ عین کعبہ کی طرف کرنا اس پر فرض ہے کہ بدن کا ایک عضو بھی کعبہ کے عین سے نہ پھرے، اگر بغیر عذر کے کسی دوسری جہت کی طرف پھر گیا تو اس کی نماز باطل ہو جائے گی (۱)۔

چہرہ گھمانے کے متعلق حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ اگر اس کا چہرہ عین کعبہ سے اس طرح پھر گیا کہ بالکلیہ مواجہت ختم نہ ہوئی تو کراہت کے ساتھ نماز درست ہے (۲)۔

اور بغیر عذر اگر سینہ کعبہ سے پھر جائے تو نماز فاسد ہے (۳)۔

مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک اگر کسی کا پورا جسم بھی قبلہ سے ہٹ جائے لیکن اس کے دونوں پیر قبلہ کی طرف ہوں تو اس کی نماز فاسد نہ ہوگی (۴)۔

شافعیہ کی رائے یہ ہے کہ کعبہ سے کسی دوسری طرف گھومنا اگر جان بوجھ کر ہو تو نماز باطل ہو جائے گی، اور اگر بھولے سے ہو تو نماز باطل نہیں ہوگی (۵)۔ اس موضوع میں اختلاف اور تفصیل ہے جس کے لئے اصطلاح "استقبال" کی طرف رجوع کیا جائے۔

(۱) ابن عابدین ۱/ ۲۸۷، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۲۲۳، الحطاب ۱/ ۵۰۸، روضۃ الطالبین ۱/ ۲۱۶، المغنی ۱/ ۴۳۹، کشاف القناع ۱/ ۳۰۵۔

(۲) ابن عابدین ۱/ ۲۸۷، ۲۸۸۔

(۳) ابن عابدین ۱/ ۴۲۱، ۴۳۲۔

(۴) الحطاب ۱/ ۵۰۸، ۵۰۹، شرح الزرقانی ۱/ ۱۸۴ طبع دار الفکر، کشاف القناع ۱/ ۳۶۹، ۳۷۰۔

(۵) روضۃ الطالبین ۱/ ۲۱۴۔

نماز میں قیام سے قعود کی طرف آنا:

۸- قیام سے قعود کی طرف، اور قعود سے چت لیٹنے یا پہلو کے بل لیٹنے کی طرف آنا قاعدہ: "المشقة تجلب التيسير" (مشقت آسانی کو کھینچ لاتی ہے) کی فروعات میں سے ہے اور اس سلسلہ میں اصل اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "يُرِيْدُ اللّٰهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلاَ يُرِيْدُ بِكُمُ الْعُسْرَ" [1] (اللہ تمہارے حق میں سہولت چاہتا ہے اور تمہارے حق میں دشواری نہیں چاہتا)، دوسری جگہ فرمان خداوندی ہے: "وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّيْنِ مِنْ حَرَجٍ" [2] (اس نے تم پر دین کے بارے میں کوئی تنگی نہیں کی)، اسی لئے اہل علم کا اجماع ہے کہ اگر کوئی شخص قیام کی طاقت نہ رکھے، اور نماز سے پہلے یا نماز کے دوران اس پر حقیقتاً یا حکماً قیام دشوار ہو جائے، بایں طور کہ اسے مرض میں زیادتی کا اندیشہ ہو، یا مرض کے دیر سے ٹھیک ہونے، یا سر چکرانے کا خوف ہو، یا کھڑے ہونے میں شدید تکلیف محسوس ہوتی ہو وغیرہ، تو اس کے لئے بیٹھ کر نماز پڑھنے کی اجازت ہے، اور اگر اس کی بھی استطاعت نہ ہو تو چت لیٹ کر اشارہ سے نماز پڑھے، چنانچہ نبی ﷺ نے حضرت عمران بن حصینؓ سے فرمایا: "صلّ قائمًا، فإن لم تستطع فقاعدًا، فإن لم تستطع فعلى جنب" [3] (نماز کھڑے ہو کر پڑھو، اگر اتنی ہمت نہ ہو تو بیٹھ کر پڑھو، اگر اتنی بھی استطاعت نہ ہو تو پہلو کے بل پڑھو)، اور نسائی میں اتنا اضافہ ہے: "فإن لم تستطع فمستلقيا" (اگر اس کی بھی استطاعت نہ ہو تو چت لیٹ کر پڑھو)۔

نوافل میں مزید یہ ہے کہ نوافل میں بغیر عذر بھی قیام کو چھوڑ کر

(۱) سورۂ بقرہ/ ۱۸۵۔

(۲) سورۂ حج/ ۷۸۔

(۳) حدیث: "صل قائما......" کی روایت بخاری (الفتح ۲/ ۵۸۷ طبع السلفیہ) نے کی ہے جامع الاصول ۵/ ۳۱۲ شائع کردہ مکتبۃ الحلوانی۔

قعود اختیار کرنا درست ہے۔

اس موضوع میں تفصیل ہے جس کے لئے ''کتاب الصلاۃ'' میں مریض کی نماز کی بحث دیکھی جائے۔

مقیم کا مسافر اور مسافر کا مقیم ہونا:

الف- مقیم کا مسافر ہونا:

۹- دو امور میں سے کسی ایک کے پائے جانے سے مقیم مسافر ہوجاتا ہے:

اول یہ کہ سفر کی نیت سے اپنے مقام کے گھروں، اور ان سے متصل شہر کے توابعات کو تجاوز کر جائے، اور اتنی مسافت کا ارادہ ہو جس سے اس سفر کا تحقق ہوجائے جس سے احکام بدل جاتے ہیں۔ اور نیت میں اعتبار متبوع وپیشوا کی نیت کا ہے، نہ کہ تابع کی نیت کا، چنانچہ شوہر کی نیت سے بیوی مسافر ہوجاتی ہے، اور لشکر کے سفر کا تحقق قائد کی نیت سے ہوجاتا ہے، اور ہر اس شخص کا یہی حکم ہے جس پر دوسرے کی اطاعت لازم ہو، جیسے سلطان اور لشکر کا امیر (۱)۔

دوم یہ کہ اقامت کے بعد سفر شروع کردے۔

اس موضوع کی تفصیل کے لئے دیکھئے ''صلاۃ المسافر''(۲)۔

ب- مسافر کا مقیم ہوجانا:

۱۰- درج ذیل امور میں سے کسی ایک کے پائے جانے سے مسافر مقیم ہوجاتا ہے:

اول: مسافر اپنے وطن اصلی میں لوٹ آئے، اگرچہ وہاں اقامت کی نیت بھی نہ کرے۔

اس میں اصل یہ ہے کہ اس جگہ میں واپس داخل ہوجائے جہاں سے تجاوز کرنے کو آغاز سفر کے سلسلہ میں فقہاء نے شرط قرار دیا ہے (۱)۔

دوم: جس جگہ کے لئے سفر کیا ہے اس جگہ پہنچ جائے، اور اس جگہ پر اتنی مدت قیام کا پختہ ارادہ ہو جتنی مدت رخصت سفر سے مانع ہے، اور وہ جگہ قیام کی صلاحیت بھی رکھتی ہو، اور رخصت سفر سے مانع مدت میں اختلاف ہے، اس کے لئے ''صلاۃ المسافر'' کی طرف رجوع کیا جائے۔

سوم: مسافر کسی بستی میں نکاح کرے، اگرچہ اسے وطن نہ بنائے، اور وہاں اقامت کی نیت بھی نہ کرے۔

چہارم: راستہ میں اقامت کی نیت کرلے، لیکن اس کے لئے چار چیزیں ضروری ہیں: اقامت کی نیت، مدت اقامت کی نیت، جگہ کا ایک ہونا، اور اس جگہ میں اقامت کی صلاحیت ہونا۔

اور جنگل وغیرہ میں اقامت کی نیت سے سفر کے منقطع ہونے میں اختلاف اور تفصیل ہے (۲) جس کے لئے ''صلاۃ المسافر'' کی بحث دیکھی جائے۔

پنجم: تابع ہونے کی حیثیت سے اقامت: جس کی صورت یہ ہے کہ اصل شخص مقیم ہوجائے، تو اصل کی اقامت سے تابع بھی مقیم ہوجاتا ہے (۳)۔

---

(۱) بدائع الصنائع ۱/ ۹۴ طبع دار الکتاب العربی۔

(۲) ابن عابدین ۱/ ۵۲۵، ۵۲۶، بدائع الصنائع ۱/ ۹۴، الاختیار لتعلیل المختار ۱/ ۷۹، ۸۰ طبع دار المعرفہ، القوانین الفقہیہ ۸۹، ۹۰، روضۃ الطالبین ۱/ ۳۸۰ اور اس کے بعد کے صفحات، ۳۸۶، المغنی ۲/ ۲۵۸ اور اس کے بعد کے صفحات، کشاف القناع ۱/ ۵۰۳، ۵۰۶ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۱) ابن عابدین ۱/ ۵۲۸، القوانین الفقہیہ ۹۰، روضۃ الطالبین ۱/ ۳۸۳، المغنی ۲/ ۲۶۰، الشرح الصغیر ۱/ ۴۸۱۔

(۲) ابن عابدین ۱/ ۵۲۸، الشرح الصغیر ۱/ ۴۸۱، روضۃ الطالبین ۱/ ۳۸۳، ۳۸۴، المغنی ۲/ ۲۸۸۔

(۳) بدائع الصنائع ۱/ ۱۰۱، روضۃ الطالبین ۱/ ۳۸۴۔

واجب کو چھوڑ کر بدل کو اختیار کرنا:

واجب کو چھوڑ کر اس کے بدل کو اختیار کرنے کی بحث مختلف مقامات میں ہے جن میں سے چند درج ذیل ہیں:

الف- زکاۃ:

۱۱ - حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ زکاۃ میں واجب کو چھوڑ کر بدل کو اختیار کرنا جائز ہے، اوزاعی اور ثوری کا بھی یہی مذہب ہے، اور حضرت عمر بن عبد العزیز اور حسن بصری سے بھی یہی روایت ہے، چنانچہ مالک کے لئے یہ جائز ہے کہ وہ وہی عین مال دے دے (جو واجب ہوا ہو) یا نقدین (سونا چاندی) اور سامان وغیرہ کی قیمت دے دے، اگر چہ وہ مخصوص سامان موجود ہو جس کے بارے میں حکم وارد ہوا ہے، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: ''خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً''(۱) (آپ ان کے مالوں میں سے صدقہ لے لیجئے)۔

اس میں صراحت ہے کہ جو لیا جاتا ہے اس سے مراد ''صدقہ'' ہے اور جو جنس بھی لے گا وہ صدقہ ہی ہوگا۔

نیز اس لئے کہ حضرت معاذ کو نبی ﷺ نے جب اہل یمن کے پاس بھیجا تو حضرت معاذ نے اہل یمن سے یہ کہا: ''ائتوني بعرض ثياب خميص أو لبيس في الصدقة مكان الشعير والذرة، أهون عليكم وخير لأصحاب النبي ﷺ بالمدينة''(۲) (مجھے مکئی اور جو کی جگہ پر اوڑھنے یا پہننے کے کپڑے لا کر دو، یہ تمہارے لئے آسان ہے اور مدینہ میں نبی ﷺ کے صحابہ کے لئے بہتر ہے) اور حضرت معاذ نبی ﷺ کے پاس سامان لائے اور آپ ﷺ نے کوئی نکیر نہیں فرمائی۔

فقہی وجہ اس کی یہ ہے کہ مقصد فقیر کو متعینہ رزق پہنچانا ہے، اور مسکین کی حاجت کو پورا کرنا ہے، اور وہ قیمت سے بھی حاصل ہو جاتا ہے۔ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: ''إن الله تعالى فرض على الأغنياء قوت الفقراء وسماه زكاة''(۱) (بیشک اللہ تعالیٰ نے مالداروں پر فقراء کے گزارہ کے بقدر فرض کیا ہے اور اس کا نام زکاۃ رکھا ہے)۔

قیمت کا اعتبار کرنے کی صورت میں ادائیگی کے دن کی قیمت دی جائے گی یا وجوب کے دن کی؟ اس میں اختلاف ہے جس کے لئے اس کے اصل مقام کی طرف رجوع کیا جائے(۲)۔

مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک جو چیز واجب ہوا سے چھوڑ کر بدل

---

(۱) سورۂ توبہ / ۱۰۳۔

(۲) قول معاذ: ''ائتوني بعرض ثياب خميص أو لبيس في الصدقة.....'' کی روایت بخاری (الفتح ۳/ ۳۱۱ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

عیاض اور ابن قرقول کے قول کے مطابق بخاری نے لفظ ''خمیص'' صاد کے ساتھ ذکر کیا ہے، داؤدی اور جوہری وغیرہ نے کہا ہے: ثوب خمیس (سین کے ساتھ) ہے اور اسے خموس بھی کہا جاتا ہے اور اس سے مراد وہ کپڑا ہے جس کی لمبائی چند ذراع ہو، یعنی چھوٹا کپڑا (عمدۃ القاری ۹/ ۴ طبع المنیریہ، فتح الباری ۳/ ۳۱۱، ۳۱۲ طبع السلفیہ، النہایہ لابن الاثیر مادہ ''خمس'')۔

(۱) حدیث: ''إن الله تعالى فرض على الأغنياء.....'' کو صاحب الاختیار نے انہیں الفاظ کے ساتھ ذکر کیا ہے، اور سنن وآثار کے جو مراجع ہمارے پاس ہیں ان میں ہمیں یہ حدیث نہیں ملی، البتہ اس مفہوم پر وہ حدیث دلالت کرتی ہے جسے طبرانی نے الاوسط اور الصغیر میں ان الفاظ کے ساتھ نقل کیا ہے: ''إن الله فرض على أغنياء المسلمين في أموالهم بقدر الذي يسع فقرائهم، ولن يجهد الفقراء إذا جاعوا وعروا إلا بما يصنع أغنيائهم، ألا وإن الله يحاسبهم حسابا شديدا ويعذبهم عذابا أليما'' (بے شک اللہ نے مسلمانوں کے اغنیاء پر ان کے اموال میں اتنی مقدار فرض کی ہے جو ان کے فقراء کے لئے کافی ہو اور فقراء جب بھوکے اور ننگے ہوں تو اسی وجہ سے پریشان ہوں گے جو ان کے اغنیاء کا عمل ہوگا، اور بلاشبہ اللہ تعالیٰ روز قیامت ان کا سخت حساب لے گا اور انہیں دردناک عذاب دے گا)۔ طبرانی نے کہا ہے کہ ثابت بن محمد الزاہد اس میں منفرد ہیں، حافظ منذری نے کہا کہ ثابت ثقہ اور صدوق ہیں، بخاری وغیرہ نے ان سے روایت کی ہے اور اس کے بقیہ روای بھی ٹھیک ہیں، یہ روایت حضرت علیؓ سے موقوفا منقول ہے اور یہی اشبہ ہے (الترغیب والترہیب للمنذری ۲/ ۷ ۱۰ طبع مطبعۃ السعادۃ مصر)۔

(۲) ابن عابدین ۲/ ۲۲، الاختیار لتعلیل المختار ۱/ ۱۰۲، ۱۰۳۔

کو اختیار کرنا صرف دنانیر و دراہم میں جائز ہے، چنانچہ زکاۃ دینے والے کے لئے جائز ہے کہ دنانیر کی زکاۃ میں حساب لگا کر دراہم دے دے، اور چاندی کی زکاۃ میں حساب لگا کر سونا دے دے، خواہ قیمت اس کی کم ہو یا زائد، اس لئے کہ وہ تو اس کے حق میں معاوضہ ہے، تو دیگر تمام معاوضات کی طرح اس میں بھی قیمت کا اعتبار ہوگا (۱) اور وہ دونوں ایک ہی جنس کے مانند ہیں۔

شافعیہ اسے جائز نہیں کہتے (۲)۔

اور مویشی میں حنفیہ کے نزدیک قیمت دینی جائز ہے، اس لئے کہ ان کے یہاں قاعدہ یہ ہے کہ ہر چیز میں قیمت دینی درست ہے، اور شافعیہ کے نزدیک بھی یہی صحیح ہے۔ مالکیہ کے نزدیک اصل واجب کو چھوڑ کر اس کا بدل دینا مکروہ ہے، اس لئے کہ اس میں صدقہ کے اندر رجوع کے معنی پائے جاتے ہیں، اور یہ بھی ممکن ہے کہ ادا کردہ قیمت اصل واجب سے کم ہو جائے، اور فقراء کے حق میں کمی ہو جائے، البتہ اگر زکاۃ وصول کرنے والا خود ہی زکاۃ دینے والے پر اصرار و جبر کرے کہ وہ اصل واجب زکاۃ کے بدلہ دراہم ہی ادا کرے تو اس کی طرف سے ادائیگی درست ہو جائے گی، شرط یہ ہے کہ اصل واجب کی پوری قیمت ہو، اور ادائیگی کے وقت کی قیمت ہو (۳)۔

شافعیہ کا دوسرا قول یہ ہے کہ اگر اس کی قیمت بکری کی قیمت سے کم ہو تو وہ کافی نہیں۔ اور ان کے یہاں تیسری رائے یہ ہے کہ اگر تمام اونٹ بیماریوں، یا کسی عیب کی وجہ سے کم قیمت ہوں تو وہ اونٹ کافی ہوگا جس کی قیمت بکری کی قیمت سے کم ہو اور اگر اونٹ صحیح و

(۱) الحطاب ۲/ ۳۵۵، المدونہ ۱/ ۲۴۳، کشاف القناع ۲/ ۲۱۷، نیل المآرب ۱/ ۲۵۰۔

(۲) السراج الوہاج علی متن المنہاج ر ۱۲۴ طبع الحلبی، القلیوبی ۲/ ۲۲۔

(۳) الحطاب ۲/ ۳۶۰، المدونہ ۱/ ۳۰۸۔

سالم ہوں تو ناقص اونٹ کافی نہیں۔

اس موضوع میں تفصیل ہے جس کے لئے ''زکاۃ'' کی بحث کی طرف رجوع کیا جائے۔

حنابلہ کے نزدیک مویشی میں ایک جنس سے دوسری جنس یا قیمت کی طرف رجوع جائز نہیں ہے (۱)۔

ب-صدقۂ فطر:

۱۲ - مالکیہ اور شافعیہ کے نزدیک اور حنابلہ کے ظاہر مذہب میں صدقۂ فطر میں عین کو چھوڑ کر قیمت ادا کرنا جائز نہیں، حنفیہ کے نزدیک جائز ہے (۲)۔

رہی یہ صورت کہ خوراک کی ایک جنس سے دوسری اجناس کی طرف رجوع کیا جائے یا ادنیٰ کو چھوڑ کر اعلیٰ جنس دی جائے یا اس کے برعکس ہو تو اس میں اختلاف اور تفصیل ہے، جس کے لئے ''زکاۃ الفطر'' کی طرف رجوع کیا جائے۔

ج-عشر:

۱۳ - مالکیہ اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ عشر (دسویں حصہ) میں اصل واجب کو چھوڑ کر بدل کو اختیار کرنا جائز نہیں (۳)۔

اور حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ عشر میں بھی اصل واجب کو چھوڑ کر بدل کو اختیار کرنا جائز ہے، اس کے دلائل وہی ہیں جن کا بیان اس

(۱) روضۃ الطالبین ۲/ ۱۵۳، المغنی ۳/ ۶۶، نیل المآرب ۱/ ۲۵۸۔

(۲) ابن عابدین ۲/ ۲۲، الاختیار ۱/ ۱۰۲، ۱۰۳، روضۃ الطالبین ۲/ ۳۰۳، المغنی ۳/ ۶۲، ۶۵، کشاف القناع ۲/ ۲۵۲، ۲۵۳، المدونہ ۱/ ۳۵۸، الحطاب ۲/ ۳۶۸، نیل المآرب ۱/ ۲۵۸، شرح المحلی علی المنہاج ۲/ ۳۷۔

(۳) الحطاب ۲/ ۳۶۰، المدونہ ۱/ ۳۰۸، کشاف القناع ۲/ ۷، المغنی ۲/ ۵۷۸۔

سے پہلے گزر گیا، اور شافعیہ کے نزدیک اگر غلہ جات اور پھل ایک ہی نوع کے ہوں تو اصل واجب کو چھوڑ کر صرف اعلی قسم کو اختیار کرنا جائز ہے۔

اور اگر انواع مختلف ہوں تو ہر نوع سے اس کے حصہ کے بقدر لیا جائے، البتہ یہ اس صورت میں ہے جب کہ اس میں دشواری نہ ہو، اور اگر اس میں دشواری ہو کہ ہر نوع سے اصل واجب کو لیا جائے بایں طور کہ انواع کثیر ہوں اور ان کے پھل کم ہوں تو اس میں چند رائیں ہیں:

پہلی رائے یہ ہے کہ جانبین کی رعایت کرتے ہوئے درمیانی نوع سے لیا جائے اور یہی صحیح ہے (۱)۔

دوسری رائے یہ ہے کہ ہر نوع سے اس کی مقدار کے برابر لیا جائے۔

تیسری رائے یہ ہے کہ جو غالب ہو اس سے لیا جائے، اور ایک قول ہے کہ بہر صورت درمیانی نوع سے لیا جائے (۲)۔

اس موضوع میں تفصیل ہے جسے اصطلاح "عشر" میں دیکھا جائے۔

د- کفارات:

۱۴ - جمہور کا مذہب یہ ہے کہ کفارات میں اصل منصوص واجب کو چھوڑ کر کسی دوسری چیز کو اختیار کرنا جائز نہیں، اگر واجب کو متعین کر دیا گیا ہو تو وہی متعین ہوگا، اور اگر اختیار دیا گیا ہو تو ان اشیاء میں اختیار رہوگا جن کی شارع نے صراحت کی ہو۔

حنفیہ کی رائے یہ ہے کہ اگر کفارہ مالی ہو تو کفارات میں اصل واجب کو چھوڑ کر بدل کو اختیار کرنا جائز ہے۔ نیز اس میں اختلاف اور تفصیل ہے جس کے لئے اصطلاح "کفارات" کی طرف رجوع کیا جائے (۱)۔

ھ- نذر:

۱۵ - مالکیہ اور حنابلہ کا مذہب، اور شافعیہ کا صحیح مسلک یہ ہے کہ جس نے متعین اور غیر مطلق نذر مانی ہو تو اس پر متعین شی کا نکالنا واجب ہے، معین کو چھوڑ کر کسی دوسری چیز بدل یا قیمت کی طرف رجوع جائز نہیں۔ اس میں اختلاف اور تفصیل ہے جس کے لئے اصطلاح "نذر" کی طرف رجوع کیا جائے۔

حنفیہ کے نزدیک یہ مطلقاً جائز ہے، جیسا کہ ان کے نزدیک نذروں میں واجب کو چھوڑ کر قیمت اختیار کرنی جائز ہے، البتہ انہوں نے عتق، ہدی اور اضحیہ کی نذر کا استثناء کیا ہے (۲)۔

فرض روزہ کے بدلہ فدیہ دینا:

۱۶ - عام فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ شیخ فانی جو روزہ کی طاقت نہ رکھتا ہو، یا روزہ سے اسے سخت تکلیف ہوتی ہو تو اس پر روزہ رکھنا ضروری نہیں، اور اس پر فدیہ کے وجوب میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

حنفیہ اور حنابلہ کا مذہب اور شافعیہ کا اظہر قول اور مالکیہ کا ایک غیر مشہور قول یہ ہے کہ اس پر فدیہ واجب ہے۔

مالکیہ کا مشہور مذہب، اور شافعیہ کے نزدیک غیر اظہر یہ ہے کہ اس پر فدیہ واجب نہیں، اور حاملہ اور دودھ پلانے والی عورت جسے

(۱) متن المنہاج المطبوع مع السراج الوہاج ص ۱۲۲، روضۃ الطالبین ۲/ ۲۴۷۔
(۲) روضۃ الطالبین ۲/ ۲۴۷۔

(۱) المدونہ ۱/ ۳۳۵، ۲/ ۱۱۱، ابن عابدین ۲/ ۲۲، الاختیار لتعلیل المختار ۱/ ۱۰۲، ۱۰۳، المغنی ۸/ ۷۳۸، روضۃ الطالبین ۸/ ۲۹۸، ۳۰۷، کشاف القناع ۱/ ۲۱۴، ۲۱۷، نیل المآرب ۱/ ۲۵۸۔
(۲) ابن عابدین ۲/ ۲۲۲، الاختیار لتعلیل المختار ۱/ ۱۰۲، ۱۰۳، المدونہ ۱/ ۳۵۸، ۲/ ۱۱۱، القوانین الفقہیہ ص ۱۷۵، روضۃ الطالبین ۲/ ۲۴۷، ۳/ ۳۲۸، المغنی ۹/ ۱۸۔

(روزہ رکھنے میں) اپنی ذات یا اپنے بچہ پر اندیشہ ہو، اور ایسا بیمار جس کے تندرست ہونے کی امید نہ ہو ان پر وجوب فدیہ کے سلسلہ میں اختلاف اور تفصیل ہے جس کے لئے اصطلاح ''صوم'' اور ''فدیہ'' کی طرف رجوع کیا جائے (۱)۔

جس عقد کی شرائط پوری نہ ہوئی ہوں اس کا دوسرے عقد کی طرف منتقل ہونا:

۱۷ - حنفیہ اور حنابلہ کا مذہب اور شافعیہ کے مذہب کا اظہر قول یہ ہے کہ ہبہ میں اگر عوض کی شرط ہو تو عقد صحیح ہوگا اور وہ بیع کے حکم میں ہوجائے گا، لہذا اس میں خیار اور شفعہ ثابت ہوں گے، اور قبضہ سے پہلے لازم ہوجائے گا، اور عیب اور خیار رؤیت کی بنا پر اسے واپس کیا جاسکتا ہے، شافعیہ کا ایک قول یہ ہے کہ یہ عقد باطل ہوجائے گا، اس لئے کہ ہبہ میں یہ ایسی شرط ہے جو اس کے تقاضے کے خلاف ہے۔

مالکیہ کا مذہب یہ ہے کہ ہبہ بالعوض ابتداءً بیع ہے، اسی لئے ہبہ پر قبضہ سے پہلے واہب کی موت سے وہ باطل نہیں ہوتا، اور یہ بھی جائز نہیں کہ سونے کے بدلہ چاندی یا چاندی کے بدلہ سونا دیا جائے، اس لئے کہ اگر مجلس میں دونوں عوضوں پر قبضہ نہ پایا جائے تو بیع صرف میں ایک عوض کا مؤخر ہونا لازم آئے گا۔ اور عوض کے معلوم یا مجہول ہونے، اسی طرح اس کے ابتداءً یا انتہاءً بیع ہونے میں تفصیل ہے جس کے لئے اصطلاح ''ہبہ'' کی طرف رجوع کیا جائے (۲)۔

اور جس عقد کی شرائط پوری نہ ہوئی ہوں اس کے دوسرے

---

(۱) ابن عابدین ۲/ ۱۱۹، القوانین الفقہیہ /۱۲۷، ۱۲۹، نیل المآرب ۱/ ۲۷۳، المغنی ۳/ ۱۳۹، ۱۴۰، ۱۴۱، روضۃ الطالبین ۲/ ۳۸۲۔

(۲) ابن عابدین ۴/ ۵۱۹، بدایۃ المجتہد ونہایۃ المقتصد ۲/ ۳۵۷، ۳۵۸ طبع مکتبۃ الکلیات الأزہریہ روضۃ الطالبین ۵/ ۳۸۶، المغنی ۵/ ۶۸۵، الفواکہ الدوانی ۲/ ۲۲۲۔

عقد کی طرف منتقل ہونے کی بھی دوسری مثالیں ہیں جیسے ایک مثال: مضارب کے تصرفات کے اعتبار سے مضاربت صحیحہ کا وکالت میں بدل جانا ہے، اسی لئے جمہور فقہاء کی بالجملہ رائے یہ ہے کہ مضارب کے تصرفات وکیل کی طرح مصلحت کے ساتھ وابستہ ہیں (۱)۔

اور اگر مضارب کو نفع ہوجائے تو مضاربت شرکت ہوجاتی ہے، اور اگر مضاربت فاسد ہوجائے تو وہ اجارہ فاسدہ میں منتقل ہوجاتی ہے (۲)۔

دوسری مثال یہ ہے کہ اگر مسلم فیہ عین ہو تو شافعیہ کے ایک قول کے مطابق سلم بیع مطلق ہوجاتی ہے۔ اور اگر بائع یہ کہے کہ میں نے بغیر قیمت کے فروخت کیا تو وہ ہبہ ہوجاتا ہے اور قول اظہر یہ ہے کہ سلم باطل ہوجاتا ہے (۳)۔

تیسری مثال یہ ہے کہ استصناع میں اگر مدت متعین کردی جائے تو بعض حنفیہ کے نزدیک وہ سلم ہوجاتی ہے، حتی کہ اس میں شرائط سلم کا اعتبار کیا جائے گا (۴)۔

بیان کردہ مثالوں میں سے ہر ایک مثال میں اختلاف وتفصیل ہے جسے اصطلاحات ''عقد''، ''سلم''، ''مضاربت''، ''شرکت'' اور ''استصناع'' میں دیکھا جائے۔

عقد موقوف کا نافذ ہوجانا:

۱۸ - حنفیہ اور مالکیہ کا مذہب، شافعیہ کا ایک قول اور حنابلہ کی ایک روایت یہ ہے کہ فضولی کی بیع مالک کی اجازت پر موقوف ہوکر منعقد

---

(۱) بدائع الصنائع ۶/ ۸۷، ۹۲، الاختیار لتعلیل المختار ۳/ ۱۹۔

(۲) ابن عابدین ۴/ ۴۸۳، الاختیار لتعلیل المختار ۳/ ۲۰، الشرح الصغیر ۳/ ۶۸۱، روضۃ الطالبین ۵/ ۱۴۱، المغنی ۵/ ۶۳، ۶۴۔

(۳) روضۃ الطالبین ۴/ ۶، الوجیز ۱/ ۱۵۴۔

(۴) ابن عابدین ۴/ ۲۱۲۔

ہوجاتی ہے، اور جب مالک اجازت دے دے تو وہ نافذ ہوجاتی ہے، ورنہ نہیں، اسحاق بن راہویہ کا بھی یہی مذہب ہے۔

شافعیہ کا قول جدید اور حنابلہ کی دوسری روایت یہ ہے کہ یہ بیع باطل ہے، اور اس کو رد کردینا واجب ہے، ابوثور اور ابن المنذر کا بھی یہی مذہب ہے (۱)۔

جو فقہاء بیع فضولی کے منعقد ہونے کے قائل ہیں انہوں نے اس کے متعلق مفصل کلام کیا ہے، جس کے لئے اصطلاحات "عقد"، "موقوف" اور "فضولی" کی طرف رجوع کیا جائے۔

دین مؤجل کا معجّل ہوجانا:

چند مقامات ایسے ہیں جن میں دین مؤجل معجّل ہوجاتا ہے، جن میں سے بعض یہ ہیں:

الف-موت:

۱۹- حنفیہ، مالکیہ اور شافعیہ کا مذہب اور حنابلہ کی ایک روایت یہ ہے کہ موت سے دین مؤجل معجّل ہوجاتا ہے، اس لئے کہ موت سے میت کا ذمہ ختم اور مطالبہ دشوار ہوجاتا ہے۔ شعبی نخعی اور ثوری کا بھی یہی قول ہے۔

حنابلہ کی دوسری روایت یہ ہے کہ اگر ورثاء اس دین کی توثیق کردیں تو دین مؤجل معجّل نہیں ہوتا، ابن سیرین، عبد اللہ بن الحسن، اسحاق اور ابوعبید کا بھی یہی قول ہے (۲)۔

اور مرتد اگر دار الحرب میں چلا جائے تو کیا اس کی موت متحقق ہوجائے گی اور اس کی موت کے متعلق احکام ثابت ہوں گے یا نہیں؟ اس میں فقہاء کا اختلاف ہے جس کے لئے کتب فقہ میں اس کے مقام کی طرف رجوع کیا جائے (۱)، نیز اصطلاح "ردت"، اور اصطلاح "اجل" (فقرہ ۹۵ ج ۲) کی طرف رجوع کیا جائے۔

ب-مفلس قرار دیا جانا:

۲۰- حنفیہ میں سے امام ابو یوسف اور امام محمد جو افلاس کی وجہ سے (تصرفات پر) پابندی لگانے کے قائل ہیں ان کے اقوال سے متبادر اور شافعیہ کا قول اظہر اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ دین مؤجل مفلس قرار دیئے جانے سے معجّل نہیں ہوتا، اس لئے کہ مدت قرض مفلس کا حق ہے تو وہ اس کے مفلس ہوجانے سے ساقط نہیں ہوگا جس طرح اس کے دیگر حقوق ساقط نہیں ہوتے، نیز اس لئے کہ اس کے جو حقوق دوسروں پر ہیں اس کے افلاس سے ان میں تعجیل نہیں ہوتی، تو جو حقوق اس کے ذمہ لازم ہیں ان میں بھی تعجیل نہیں ہوگی (۲)۔

امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ایسا نہیں ہے، اس لئے کہ ان کے نزدیک آزاد عاقل و بالغ شخص پر دین کی وجہ سے (تصرفات پر) پابندی لگانا جائز نہیں ہے (۳)۔

مالکیہ کا مذہب، شافعیہ کا ایک قول اور حنابلہ کی ایک روایت جسے ابو الخطاب نے ذکر کیا ہے، یہ ہے کہ جس شخص پر اس کے افلاس

---

(۱) ابن عابدین ۴/ ۱۳۵ اور اس کے بعد کے صفحات، الشرح الصغیر ۳/ ۲۶، القوانین الفقہیہ / ۲۵۰، روضۃ الطالبین ۳/ ۳۵۳، المغنی ۴/ ۲۲۷۔

(۲) ابن عابدین ۵/ ۹۳، الشرح الصغیر ۳/ ۳۵۳، ۳۵۴، القوانین الفقہیہ / ۳۲۳، القلیوبی ۲/ ۲۸۵، روضۃ الطالبین ۴/ ۱۲۸، المغنی ۴/ ۴۸۱، ۴۸۲۔

(۱) ابن عابدین ۳/ ۳۰۰، القلیوبی ۲/ ۲۸۵، جواہر الاکلیل ۲/ ۲۷۹، ۲۸۰، المغنی ۸/ ۱۲۹، ۱۳۰۔

(۲) ابن عابدین ۵/ ۹۲، الشرح الصغیر ۳/ ۳۵۳، ۳۵۴، القوانین الفقہیہ / ۳۲۳، القلیوبی ۲/ ۲۸۵، روضۃ الطالبین ۴/ ۱۲۸، المغنی ۴/ ۴۸۱۔

(۳) ابن عابدین ۵/ ۹۲۔

کی وجہ سے پابندی لگادی گئی ہو اس کا دین مؤجل معجل ہو جاتا ہے، اس لئے کہ مالی دین کا تعلق مفلس قرار دیئے جانے سے ہے تو موت کی طرح مدت دین ساقط ہو جائے گی (۱)، اس کی تفصیل اصطلاح ''حجر'' میں ہے۔

مستحق وقف کے ختم ہونے سے وقف کا ختم ہو جانا:

۲۱ - عام فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ وقف میں ہمیشگی شرط ہے، اور جس وقف کی صحت میں کوئی اختلاف نہیں وہ وہ وقف ہے جس کی ابتداء معلوم ہو اور انتہا غیر منقطع ہو، مثلاً اس کی انتہاء ایسی جہت ہو جو منقطع نہ ہو، جیسا کہ وقف کی آخری جہت مساکین، یا ان کی کوئی خاص جماعت ہو، اس لئے کہ ان کا ختم ہو جانا عادۃً ناممکن ہے (۲)۔

اگر مستحق وقف منقطع ہو جائے تو اس میں فقہاء کا اختلاف ہے:

امام ابو یوسف اور مالکیہ کا مذہب، شافعیہ کا ایک قول اور حنابلہ کی ایک رائے یہ ہے کہ اس صورت میں وقف واقف، یا اس کے ورثاء کی طرف لوٹ جائے گا، الا یہ کہ واقف نے یہ کہا ہو کہ یہ صدقہ وقف ہے، اس سے فلاں فلاں پر خرچ کیا جائے اور جب متعین لوگ نہ رہیں تو یہ فقراء و مساکین کے لئے ہے (۳)۔

شافعیہ کے نزدیک اظہر، اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ وہ وقف باقی رہے گا اور واقف سے قریب لوگوں پر صرف کیا جائے گا اور وقف کی اس قسم کے مصرف کے متعلق شافعیہ کے دیگر اقوال بھی ہیں (۱)۔

اس موضوع کی تفصیل کے لئے اصطلاح ''وقف'' کی طرف رجوع کیا جائے۔

اباحت کی ملکیت عامہ کا ملکیت خاصہ کی طرف اور اس کے برعکس منتقل ہونا:

۲۲ - ملکیت کے اسباب میں سے کسی سبب کی وجہ سے بسا اوقات ملکیت عامہ ملکیت خاصہ ہو جاتی ہے، جیسے بیت المال کی زمینوں سے جاگیر دینا۔

چنانچہ بادشاہ کے لئے جسے حسب مصلحت مال دینا درست ہے اسی طرح بیت المال کی زمین کو ملکیت کے طور پر دینا درست اور صحیح ہے، اس لئے کہ مستحق کو دینے میں مال اور زمین کے اندر کوئی فرق نہیں ہے (۲)، مزید دیکھئے اصطلاح: ''اقطاع''۔

اور خصوصی ملکیت عمومی ملکیت اس صورت میں ہو جاتی ہے جب اس کے مالک انتقال کر جائیں اور اس ملکیت کے ذوی الفروض یا عصبہ وارث بھی مستحق نہ ہوں، تو وہ تمام مسلمانوں کی میراث ہو کر بیت المال میں آجاتی ہے (۳)۔

اور ابو یعلی نے بیان کیا ہے کہ ایسی ملکیت مصالح مسلمین میں صرف کئے جانے کے لئے بیت المال کے پاس آجاتی ہے، میراث کے طریقہ پر نہیں آتی (۴)۔

---

(۱) الشرح الصغیر ۳/ ۳۵۳، ۳۵۴، القوانین الفقہیہ / ۳۲۳، القلیوبی ۲/ ۲۸۵، روضۃ الطالبین ۴/ ۳۲۸، المغنی ۴/ ۳۸۱۔

(۲) ابن عابدین ۳/ ۳۶۴، ۳۶۵، الاختیار لتعلیل المختار ۳/ ۴۲، الشرح الصغیر ۴/ ۱۲۱ اور اس کے بعد کے صفحات، المغنی ۵/ ۶۱۹، ۶۲۳، ۶۲۶، روضۃ الطالبین ۵/ ۳۲۵، ۳۲۶، ۳۲۸۔

(۳) ابن عابدین ۳/ ۳۶۴، ۳۶۵، الاختیار لتعلیل المختار ۳/ ۴۲۔

(۱) الشرح الصغیر ۴/ ۱۲۱ اور اس کے بعد کے صفحات، المغنی ۵/ ۶۲۳، روضۃ الطالبین ۵/ ۳۲۶۔

(۲) ابن عابدین ۵/ ۲۶۵، ۲۷۷، الشرح الصغیر ۴/ ۸۷، ۹۰، القوانین الفقہیہ / ۳۳۳، ۳۴۴، القلیوبی ۳/ ۸۷ طبع دار احیاء الکتب العربیہ، المغنی ۵/ ۵۶۳۔

(۳) الأحکام السلطانیہ للماوردی / ۱۷۱۔

(۴) الأحکام السلطانیہ لأبی یعلی / ۲۰۵۔

ملکیت خاص کے عام ہوجانے کی چند صورتیں اور بھی ہیں مثلاً مسجد کے لئے، یا راستہ کی توسیع کے لئے یا قبرستان وغیرہ مصالح مسلمین کے لئے کسی کے مملوکہ مکان کی ضرورت پیش آجائے، بشرطیکہ اس کا بدلہ دیا جائے۔

عقد نکاح میں ولایت کا منتقل ہوجانا:

۲۳ - چند مقامات ایسے ہیں جہاں پر ولی اقرب کی ولایت ولی ابعد کی طرف منتقل ہوجاتی ہے، ان میں سے بعض مقامات یہ ہیں:

مثلاً ولی اقرب مفقود ہو، اور ایسے ہی وہ گرفتار یا جیل میں ڈال دیا جائے تو حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ اس صورت میں ولی اقرب کی ولایت ولی ابعد کی طرف منتقل ہوجاتی ہے۔

شافعیہ کے نزدیک اس صورت میں ولایت حاکم کی طرف منتقل ہوجاتی ہے۔

اس کی دوسری مثال ولی کا غائب ہونا ہے، لہذا اگر ولی غیبت منقطعہ کے ساتھ غائب ہوتو ولی اقرب کی ولایت ولی ابعد کی طرف منتقل ہوجاتی ہے، حنفیہ اور حنابلہ کا مذہب یہی ہے۔ اور مالکیہ کے نزدیک اس صورت میں ولایت حاکم کی طرف منتقل ہوجاتی ہے، اس لئے کہ غائب کا ولی حاکم ہے اور شافعیہ کے نزدیک بھی یہی حکم ہے، البتہ اگر قاضی ولی اقرب کی موت کا حکم لگا کر اس کا مال اس کے ورثاء پر تقسیم کردے تو ان کے نزدیک بھی ولایت ولی ابعد کی طرف منتقل ہوجاتی ہے۔

اسی کی تیسری مثال عضل ہے، یعنی ولی کا اپنی زیر ولایت لڑکی کو کفوء میں شادی کرنے سے روکنا۔ حنفیہ، مالکیہ اور شافعیہ کا مذہب اور امام احمد کی ایک روایت یہ ہے کہ اگر ولی اقرب کفوء میں شادی سے منع کردے تو ولایت بادشاہ کی طرف منتقل ہوجاتی ہے، حضرت ابوبکرؓ نے اسی کو اختیار فرمایا ہے، حضرت عثمان بن عفانؓ اور شریح سے بھی یہی منقول ہے، اور حنابلہ کا منصوص مذہب یہ ہے کہ ولایت ولی ابعد کی طرف منتقل ہوجائے گی (۱) اس کی تفصیل اور اختلافات کے لئے دیکھئے: اصطلاح "ولایۃ النکاح"۔

حق پرورش کا منتقل ہوجانا:

۲۴ - پرورش میں اصل یہ ہے کہ اگر تمام شرائط مکمل ہوں تو پرورش میں سب سے مقدم بچہ کی ماں ہے، اس لئے کہ حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ کی روایت ہے: "أن امرأة قالت يا رسول الله، إن ابني هذا كان بطني له وعاء، وثديي له سقاء، وحجري له حواء، وإن أباه طلقني، وأراد أن ينزعه مني، فقال رسول الله ﷺ: أنت أحق به مالم تنكحي" (۲) (ایک عورت نے کہا کہ اللہ کے رسول، یہ میرا لڑکا ہے، میرا پیٹ اس کے رہنے کی جگہ تھا، میری چھاتیوں نے اسے سیراب کیا، میری گود اس کا مکان رہی، اس کے والد نے مجھے طلاق دے دی، اور وہ یہ چاہتے ہیں کہ اس لڑکے کو مجھ سے چھین لیں تو رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: جب تک تو نکاح نہ کرے تو تو ہی اس کی (پرورش کی) زیادہ حق دار ہے)۔

اگر ماں تمام یا بعض شرائط کے مفقود ہونے کی وجہ سے یا حق

(۱) ابن عابدین ۲/ ۳۱۵، ۳۱۶، الاختیار لتعلیل المختار ۳/ ۹۶ طبع دار المعرفہ، الشرح الصغیر ۱/ ۳۶۵ طبع دار المعارف مصر، القوانین الفقہیہ/ ۲۰۵، روضۃ الطالبین ۷/ ۵۸، ۶۸، ۶۹، کشاف القناع ۵/ ۵۳، ۵۴، ۵۵، المغنی ۶/ ۴۷۶۔

(۲) حدیث عبد اللہ بن عمرو بن العاصؓ: "أن امرأة قالت يا رسول الله إن ابني هذا كان بطني له وعاء ......" کی روایت ابوداؤد نے کی ہے ابن حجر اور منذری نے اس پر سکوت اختیار کیا ہے حاکم نے اسے صحیح قرار دیا، ذہبی نے اسے ثابت رکھا اور شعیب الارناؤوط نے کہا کہ اس کی اسناد حسن ہے (عون المعبود ۲/ ۲۵۱ طبع الہند، تلخیص الحبیر ۴/ ۱۰، ۱۱، المستدرک ۲/ ۲۰۷، نیل الاوطار ۷/ ۱۳۸، ۱۳۹ طبع دار الجیل، شرح السنہ للبغوی ۹/ ۳۳۳)۔

پرورش کو چھوڑ دینے کی وجہ سے پرورش کی اہل نہ رہے تو ماں کا لعدم ہوگی اور حق پرورش اس کے بعد والے مستحق کو حاصل ہوجائے گا، اور اسی طرح قرب سے منتقل ہوکر اس کے بعد والے مستحق کو حق پرورش حاصل ہوتا رہے گا(۱)۔ اس میں کچھ تفصیل ہے جس کے لئے اصطلاح ''حضانت'' کی طرف رجوع کیا جائے۔

معتدہ کی عدت طلاق کا عدت وفات کی طرف منتقل ہوجانا:

۲۵- اگر عورت طلاق کی عدت گزار رہی ہو اور اس کے شوہر کا انتقال ہوجائے تو اگر طلاق رجعی تھی تو اس کی عدت طلاق ساقط ہوکر عدت وفات کی طرف منتقل ہوجائے گی، یعنی بالاتفاق اس کی عدت وقت وفات سے چار ماہ دس دن ہوگی۔

ابن المنذر نے کہا ہے کہ جن اہل علم کی رائے ہمیں معلوم ہے ان سب کا اس مسئلہ پر اتفاق ہے، اس لئے کہ جسے طلاق رجعی دی گئی وہ بیوی ہی ہے، اس پر اس شوہر کی طلاق بھی واقع ہوجاتی ہے، اور اس مطلقہ کو اس شوہر کی میراث بھی حاصل ہوتی ہے، اس لئے اس پر عدت وفات لازم ہوگی۔

اور اگر کسی نے اپنی بیوی کو طلاق بائن دی اور وہ عدت میں تھی کہ شوہر کا انتقال ہوگیا، اور طلاق صحت وتندرستی کی حالت میں دی تھی، یا اس بیوی کے مطالبہ پر طلاق دی تھی تو وہ مطلقہ مدت طلاق ہی کو پوری کرے گی، اور یہ مسئلہ بھی متفق علیہ ہے، البتہ اگر شوہر نے مرض الموت میں اپنی بیوی کے مطالبہ کے بغیر طلاق دی ہو تو اس صورت میں اختلاف ہے۔

(۱) ابن عابدین ۲/ ۶۴۳، ۳۸، الاختیار لتعلیل المختار ۴/ ۱۵، القوانین الفقہیہ/ ۲۲۹، روضۃ الطالبین ۹/ ۹۸، المغنی ۷/ ۶۱۳، کشاف القناع ۵/ ۴۹۹۔

اس صورت میں امام ابوحنیفہ، امام احمد، ثوری اور محمد بن الحسن کا مذہب یہ ہے کہ وہ احتیاطا دونوں مدتوں (عدت طلاق اور عدت وفات کی مدتوں) میں سے جو زیادہ ہو اسی کے مطابق عدت گزارے گی، اس لئے کہ یہ شبہ ہے کہ زوجیت قائم ہو، کیونکہ وہ اس شوہر کی وارث ہے۔

امام مالک، امام شافعی، ابوعبیدہ، امام ابو یوسف اور ابن المنذر کا مذہب یہ ہے کہ وہ عدت طلاق ہی کو پوری کرے، اس لئے کہ بالکلیہ زوجیت ختم ہوچکی ہے(۱)۔

مہینوں کی عدت کا حیض کی عدت کی طرف اور اس کے برعکس منتقل ہوجانا:

الف- مہینوں کی عدت کا حیض کی عدت کی طرف منتقل ہوجانا:

۲۶- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ وہ صغیرہ جس کو حیض نہ آتا ہو، اور ایسے ہی وہ بالغہ جسے حیض نہ آتا ہو، اگر کچھ مہینے عدت گزار چکی ہوں، اور مدت پوری ہونے سے پہلے انہیں حیض آجائے تو ان کی عدت مہینوں سے حیض کی طرف منتقل ہوجاتی ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ مہینوں سے عدت حیض کا بدل ہے، اور یہاں مبدل (اصل) پر قدرت ثابت ہوگئی، اور بدل سے مقصود کے حاصل ہونے سے پہلے اگر مبدل پر قدرت حاصل ہوجائے تو بدل کا حکم باطل ہوجاتا ہے جیسے تیمم کرنے والے کے حق میں وضو پر قدرت حاصل ہوجانا، لہذا مہینوں کا حکم باطل ہوکر اس کی عدت حیض کی طرف منتقل ہوجائے گی(۲)۔

(۱) فتح القدیر ۴/ ۱۴۲، ۱۴۳ طبع داراحیاء التراث العربی، ابن عابدین ۲/ ۶۰۵، القوانین/ ۲۴۲، اللباب ۳/ ۱۵۰، ۱۵۲ طبع دارالفکر، روضۃ الطالبین ۸/ ۳۹۹، المغنی ۷/ ۴۷۲۔

(۲) ابن عابدین ۲/ ۶۰۶، بدائع الصنائع ۳/ ۲۰۰ طبع دارالکتاب العربی، القوانین الفقہیہ/ ۲۳۱، روضۃ الطالبین ۸/ ۳۷۰، المغنی لابن قدامہ ۷/ ۴۶۷، ۴۶۸۔

اسی طرح آئسہ (جو حیض سے نا امید ہوچکی ہو) اگر مہینوں سے کچھ عدت گزار چکی ہو، پھر وہ خون دیکھے، تو بعض حنفیہ کے نزدیک اس کی عدت حیض کی طرف منتقل ہوجاتی ہے، اور یہ حنفیہ کی وہ روایت ہے جس میں انہوں نے نا امیدی کے لئے کوئی عمر متعین نہیں کی۔

یہی حکم شافعیہ کے نزدیک ہے (۱)۔

مالکیہ کے نزدیک اگر پچاس سال کی عمر کے بعد اور ستر سال کی عمر سے پہلے خون دیکھے۔ اور ایسے ہی حنابلہ کے نزدیک اگر پچاس سال کی عمر کے بعد اور ساٹھ سال کی عمر سے پہلے خون دیکھے تو وہ خون مشکوک ہوگا جس کے لئے عورتوں کی طرف رجوع کیا جائے گا۔

البتہ حنابلہ میں سے ابن قدامہ نے کہا ہے کہ اگر عورت پچاس سال کی عمر کے بعد اسی عادت کے موافق خون دیکھے جو پہلے اس کی عادت تھی تو صحیح قول کے مطابق وہ حیض ہی ہے۔

اور جس روایت میں حنفیہ نے نا امیدی کے لئے عمر متعین کی ہے اس کے موافق حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ اس مدت کے بعد وہ جو خون دیکھے، ظاہر مذہب کے مطابق وہ حیض نہیں، الا یہ کہ وہ خالص خون ہو تو وہ حیض ہوگا، اور اس کی وجہ سے مہینوں سے عدت گزارنا باطل ہوجائے گا (۲)، اس موضوع کی تفصیل کے لئے اصطلاحات ''ایاس'' اور ''عدت'' کی طرف رجوع کیا جائے۔

ب-حیض کی عدت کا مہینوں کی عدت کی طرف منتقل ہوجانا:

۲۷- جس عورت نے خون دیکھا اور اس کے بعد اس کا حیض منقطع ہوگیا، اور وہ ابھی سن ایاس کو بھی نہ پہنچی ہو، اسے مرتابہ (شک والی عورت) کہا جاتا ہے۔ اس کے بارے میں تمام فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ اگر حیض کا منقطع ہونا کسی معروف سبب کی وجہ سے ہو، جیسے رضاعت ونفاس یا ایسا مرض جس سے شفاء کی امید ہو، تو وہ حیض آنے تک رکی رہے، اور حیض آنے پر حیض ہی سے عدت گزارے، یا پھر سن ایاس کو پہنچ جائے تو سن ایاس کو پہنچنے کے بعد مہینوں سے عدت گزارلے اور مدت انتظار کے لمبا ہونے کا کوئی اعتبار نہیں، اس لئے کہ مہینوں سے عدت گزارنا مدت ایاس کے بعد منصوص ہے، لہذا سن ایاس سے پہلے مہینوں سے عدت گزارنا جائز نہیں۔

اور جس کا حیض کسی ایسی علت کی وجہ سے منقطع ہوگیا ہو جو علت معروف نہ ہو، اس کے متعلق مالکیہ کا مذہب، امام شافعی کا قول قدیم اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ وہ نو ماہ انتظار کرے گی، اس کے بعد تین مہینے عدت گزارے گی، اس طرح ایک سال ہوجائے گا اور فقہاء نے اس کی علت یہ بیان کی ہے کہ عام طور پر مدت حمل نو ماہ ہے، اور جب نو ماہ گزر گئے تو رحم کا صاف ہونا واضح ہوگیا، اس لئے اب وہ مہینوں سے عدت گزارے گی، حسن بصری سے بھی یہی روایت ہے، اور حضرت عمرؓ نے صحابہ رضی اللہ عنہم اجمعین کی موجودگی میں یہی فیصلہ فرمایا۔

اور امام شافعی کے قول قدیم میں یہ بھی روایت ہے کہ وہ چھ ماہ انتظار کر کے تین ماہ عدت گزارے گی، اور ان کے قول قدیم میں یہ بھی ہے کہ وہ چار سال انتظار کر کے تین ماہ عدت گزارے گی (۱)۔

عشری زمین کا خراجی اور خراجی زمین کا عشری ہوجانا:

۲۸- جمہور فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ خراجی زمین کبھی بھی عشری نہیں ہوتی، اور اسی طرح عشری زمین بھی خراجی نہیں بنتی، اور امام ابوحنیفہ

---

(۱) بدائع الصنائع ۳/ ۲۰۰، فتح القدیر ۴/ ۱۴۵، روضۃ الطالبین ۸/ ۳۷۲، السراج الوہاج/ ۴۴۹۔

(۲) البدائع ۳/ ۲۰۰، ابن عابدین ۲/ ۶۰۱، الزرقانی ۴/ ۲۰۴، المغنی ۷/ ۴۶۱، ۴۶۵، ۴۶۶۔

(۱) ابن عابدین ۲/ ۶۰۱، بدائع الصنائع ۳/ ۲۰۰، القوانین الفقہیہ/ ۲۴۱، روضۃ الطالبین ۸/ ۳۷۱، المغنی لابن قدامہ ۷/ ۴۶۳-۴۶۷، متن المنہاج المطبوع مع السراج الوہاج/ ۴۴۹۔

اور امام زفر کا مذہب یہ ہے کہ عشری زمین کو اگر کوئی ذمی خرید لے تو وہ خراجی ہوجاتی ہے(۱)۔

امام ابو یوسف کی "کتاب الخراج" میں ہے کہ بادشاہ کو اس کی اجازت ہے کہ وہ عشری زمین کو خراجی، اور خراجی زمین کو عشری بنادے، البتہ حجاز، مدینہ، مکہ اور یمن کی زمینیں اس سے مستثنیٰ ہیں، اس لئے کہ ان زمینوں میں خراج نہیں ہوسکتا، لہذا بادشاہ کے لئے بھی ان میں کوئی تغیر حلال نہیں ہے، اور جس پر رسول اللہ ﷺ کا امر وحکم جاری ہوگیا، اس سے پھیر دینا اس کے لئے جائز نہیں (۲)۔ اس کی تفصیل کے لئے اصطلاحات "ارض"، "عشر"، اور "خراج" کی طرف رجوع کیا جائے۔

مستأمن کا ذمی ہوجانا:

۲۹ - جمہور فقہاء (حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ) کا مذہب یہ ہے کہ غیر مسلم کو مکمل ایک سال دار الاسلام میں رہنے کا موقع نہیں دیا جائے گا، اگر وہ ایک سال یا اس سے زائد دار الاسلام میں رہ جائے تو اس پر جزیہ مقرر کردیا جائے گا، اور اس کے بعد وہ ذمی ہوجائے گا۔

مذہب حنفی کے متون کے ظاہر سے یہ پتہ چلتا ہے کہ مستأمن کے ذمی ہونے کے لئے یہ شرط ہے کہ امام یہ کہے کہ اگر تم ایک سال یا اس سے زیادہ قیام کرو گے تو ہم تم پر جزیہ مقرر کردیں گے، اس بنیاد پر اگر امام نے اس سے یہ بات نہیں کہی اور اس نے ایک سال یا اس سے زیادہ قیام کیا تو وہ ذمی نہیں ہوگا۔

اسی طرح مستأمن تابع ہوکر بھی ذمی ہوجاتا ہے، جیسا کہ اگر کوئی شخص اپنی بیوی کے ساتھ آئے، اور ان کے ساتھ ان کی چھوٹی بڑی اولاد بھی ہو، اور وہ ذمی ہوجائے تو اس کی چھوٹی اولاد اس کے تابع ہوگی، بڑی اولاد کا یہ حکم نہیں ہوگا(۱)۔

اور مستأمن کے ذمی ہوجانے پر متعدد احکام مرتب ہوتے ہیں، ان کی تفصیل کے لئے اصطلاحات: "أہل الذمہ" اور "مستأمن" کی طرف رجوع کیا جائے۔

مستأمن کا حربی ہوجانا:

۳۰ - جمہور فقہاء کی رائے یہ ہے کہ چند امور کی وجہ سے مستأمن حربی ہوجاتا ہے:

مستأمن جب دار الحرب میں اقامت کی نیت سے چلا جائے، خواہ اپنے شہر کے علاوہ کسی جگہ پہنچے (تو وہ حربی ہوجائے گا)، لہذا اگر تجارت یا پیغام پہنچانے یا سیر وتفریح یا کسی ضرورت کو پورا کرنے کی غرض سے جائے، اور وہ پھر دار الاسلام میں واپس آجائے تو وہ اپنی جان ومال کے اعتبار سے حسب سابق مامون رہے گا(۲)۔

اگر وہ امان توڑ دے مثلاً عام مسلمانوں سے قتال کرے، یا ہم (مسلمانوں) سے جنگ کرنے کی وجہ سے کسی گاؤں یا قلعہ پر غلبہ حاصل کرلے، یا تقاضائے امان کے خلاف کسی عمل کا اقدام کرے(۳) تو اس کا عہد ٹوٹ جائے گا اور وہ حربی ہوجائے گا۔

جن چیزوں سے عہد وپیمان ٹوٹ جاتا ہے ان میں اختلاف اور

---

(۱) ابن عابدین ۳/ ۲۶۲، الاختیار لتعلیل المختار ۱/ ۱۱۴، ۱۱۵ طبع دار المعرفہ، الشرح الصغیر ۱/ ۶۰۸ اور اس کے بعد کے صفحات، الأحکام السلطانیہ للماوردی/ ۱۳۵ طبع مطبعۃ السعادہ، المغنی ۲/ ۲۹ے، الأحکام السلطانیہ لأبی یعلی/ ۱۵۴۔

(۲) ہامش الأحکام السلطانیہ لأبی یعلی/ ۱۵۴ طبع مصطفی البابی الحلبی، کتاب الخراج لأبی یوسف/ ۶۵ طبع مطبعہ بولاق۔

(۱) ابن عابدین ۳/ ۲۴۹، الأحکام السلطانیہ للماوردی/ ۱۴۶، المغنی ۸/ ۴۰۰، الأحکام السلطانیہ لأبی یعلی/ ۱۴۵۔

(۲) ابن عابدین ۳/ ۲۵۰، ۲۵۱، المغنی ۸/ ۴۰۰۔

(۳) ابن عابدین ۳/ ۲۵۱، ۲۵۲، الشرح الصغیر ۱/ ۳۱۷، جواہر الإکلیل ۱/ ۲۶۹، مغنی المحتاج ۴/ ۲۵۸، ۲۶۲، المغنی ۸/ ۴۰۰، ۴۵۸ اور اس کے بعد کے صفحات۔

تفصیل ہے جس کے لئے اصطلاحات: ''اہل الحرب'' اور ''مستأمن'' کی طرف رجوع کیا جائے۔

ذمی کا حربی ہوجانا:

۳۱- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ اگر ذمی مختار وفرمانبردار ہوکر دار الحرب میں چلا جائے اور وہاں اقامت اختیار کرلے، یا اپنے عہد ذمہ کو توڑ دے، تو وہ حربی ہوجائے گا، اور اس کا خون ومال حلال ہوجائے گا اور اس کے اپنی مامون جگہ پر چلے جانے کے بعد اس کے ساتھ جنگ کے جواز اور وجوب کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے، اسی طرح جن چیزوں سے عقد ذمہ ٹوٹ جاتا ہے ان میں تفصیل ہے(۱) جس کے لئے اصطلاحات ''اہل الحرب'' اور ''اہل الذمہ'' کی طرف رجوع کیا جائے۔

حربی کا مستأمن ہوجانا:

۳۲- جن مسلمانوں کو امان دینے کا حق حاصل ہو اگر ان سے کوئی حربی امان حاصل کرلے تو وہ مستأمن ہوجاتا ہے، اس میں فقہاء کا اختلاف بھی ہے جو کتب فقہ میں اس بحث کے مقام پر مذکور ہے، نیز اس کے لئے اصطلاحات ''امان'' اور ''مستأمن'' بھی دیکھ لی جائیں۔

دار الاسلام کا دار الحرب اور اس کے برعکس ہوجانا:

۳۳- شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ اگر کسی بستی کے باشندے مرتد ہوجائیں اور اس بستی میں ان کے احکام جاری ہوجائیں تو وہ بستی دار الحرب ہوجاتی ہے، اور بادشاہ پر ان کو ڈرانے ان پر اتمام حجت کے بعد ان سے قتال لازم ہوجاتا ہے، اس لئے کہ حضرت ابوبکر صدیقؓ نے صحابہ کی جماعت کے ساتھ مرتدین سے قتال کیا(۱)۔

۳۴- امام ابوحنیفہ کا مذہب یہ ہے کہ تین امور کے بغیر دار الاسلام دار الحرب نہیں ہوتا:

الف۔ یہ کہ اس ملک میں علی الاعلان اہل شرک کے احکام جاری ہوجائیں، اور مسلمانوں کے احکام کے مطابق فیصلے نہ ہوں اور اگر مسلمانوں اور اہل شرک دونوں کے احکام جاری ہوں تو وہ ملک دار الحرب نہ ہوگا۔

ب۔ یہ کہ وہ ملک اس طرح دار الحرب کے پڑوس میں ہو کہ ان دونوں کے درمیان کوئی دار الاسلام نہ ہو۔

ج۔ مسلمانوں کو اسلام اور ذمیوں کو عقد ذمہ کی وجہ سے کفار کے غلبہ سے قبل جو امان حاصل تھی وہ باقی نہ رہے۔

امام ابویوسف اور امام محمد کے نزدیک صرف ایک شرط ہے کہ وہاں کفر کے فیصلہ کا اظہار ہو، اور یہی قیاس ہے(۲)۔

اور کسی دار کے دار الردہ ہوجانے پر چند احکام مرتب ہوتے ہیں، جن میں فقہاء کا اختلاف ہے، اس کے لئے اسی کی بحث، اور اصطلاح ''ردت'' کی طرف رجوع کیا جائے۔

۳۵- اور اگر دار الحرب میں مسلمانوں کے احکام جاری ہوجائیں، جیسے جمعہ وعیدین، تو وہ دار الاسلام ہوجاتا ہے، اگرچہ اس میں کوئی کافر اصلی بھی رہ جائے، اور وہ کسی دار الاسلام سے مجاور ومتصل بھی نہ ہو(۳)۔

ایک مذہب سے دوسرے مذہب کی طرف منتقل ہوجانا:

۳۶- ایک دین سے دوسرے دین کی طرف منتقل ہوجانے کی تین

(۱) ابن عابدین ۳/ ۳۱۰، الشرح الصغیر ۲/ ۳۱۶، ۳۱۷، جواہر الاکلیل ۱/ ۲۶۹، المغنی ۸/ ۵۸، مغنی المحتاج ۴/ ۲۵۸، ۲۶۲۔

(۱) الأحکام السلطانیہ للماوردی/ ۵۴، ۵۶، المغنی ۸/ ۱۳۸۔

(۲) ابن عابدین ۳/ ۲۵۳۔

(۳) الأحکام السلطانیہ للماوردی/ ۶۴، ابن عابدین ۳/ ۲۵۳۔

قسمیں ہیں:

پہلی قسم: باطل مذہب سے باطل مذہب کی طرف منتقل ہونا، اس کی تین صورتیں ہیں: اس لئے کہ وہ یا تو ثابت شدہ دین سے ثابت شدہ دین کی طرف منتقل ہوگا، جیسے نصرانی کا یہودی ہوجانا یا یہودی کا نصرانی ہوجانا یا ثابت شدہ دین سے غیر ثابت شدہ دین کی طرف منتقل ہوگا، جیسے یہودی یا نصرانی کا بت پرستی کی طرف منتقل ہوجانا یا غیر ثابت شدہ دین سے ثابت شدہ دین کی طرف منتقل ہوگا، جیسے کسی بت پرست کا یہودی یا نصرانی ہوجانا۔ ان حالات میں جس دین کی طرف وہ منتقل ہوا ہے جزیہ لے کر اس دین پر اسے باقی رکھا جائے گا یا نہیں؟ اس میں اختلاف اور تفصیل ہے، جس کے لئے کتب فقہ میں اس کے مقامات، نیز اصطلاحات: ''تبدیل'' اور ''ردت'' کی طرف رجوع کیا جائے۔

دوسری قسم: دین اسلام سے کسی باطل دین کی طرف منتقل ہونا اور اس سے مراد العیاذ باللہ مسلم کا مرتد ہونا ہے، اس صورت میں اس کی طرف سے اسلام کے علاوہ کوئی دین قبول نہیں کیا جائے گا، اس کی تفصیل کے لئے اصطلاح ''ردت'' کی طرف رجوع کیا جائے۔

تیسری قسم ہے: کسی باطل مذہب سے اسلام کی طرف منتقل ہونا، اور اس پر مختلف احکام مرتب ہوتے ہیں جن کو کتب فقہ میں ان کے مقام پر [1] اور خاص اصطلاحات میں دیکھا جائے، نیز اصطلاحات ''تبدیل'' اور ''اسلام'' کی طرف رجوع کیا جائے۔

(۱) ابن عابدین ۳۶۶/۳، روضۃ الطالبین ۱۴۲/۷۔

تحویل

تعریف:

۱- تحویل لغت میں: حوّل الشئ (باب تفعیل) کا مصدر ہے، اس کے معنی نقل، تغییر اور تبدیل کے ہیں۔ ''حوّلته تحويلا'' کسی چیز کو ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل کرنے کے لئے بولا جاتا ہے، اور ''حوّلت الرداء'': کے معنی یہ ہیں: چادر کے ہر کنارہ کو دوسری طرف منتقل کردیا۔

اور ''حوالة'' فتحہ کے ساتھ نقل (منتقل کرنے) سے ماخوذ ہے، بولا جاتا ہے: ''أحلته بدينه'' یعنی قرض کو دوسرے کے ذمہ میں منتقل کردیا۔

اس لفظ کو فقہاء اس کے لغوی معنی ہی میں استعمال کرتے ہیں [1]۔

متعلقہ الفاظ:

الف- نقل:

۲- نقل: کسی چیز کو ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل کرنے کو کہتے ہیں، اور اس میں اصل ایک مقام سے دوسرے مقام کی طرف منتقل کرنا ہے۔

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر مادۂ ''حول''۔

بسا اوقات اس کا استعمال معنوی امور میں بھی کیا جاتا ہے، جیسے ایک صفت سے دوسری صفت کی طرف منتقل کرنا، اور جیسے کسی لفظ کو اس کے استعمال حقیقی سے استعمال مجازی کی طرف منتقل کرنا (۱)۔

ب-تبدیل، ابدال اور تغییر:

۳- اس سے مراد یہ ہے کہ کسی چیز کی جگہ کوئی دوسری چیز رکھ دی جائے، یا اسے ایک صفت سے دوسری صفت کی طرف منتقل کردیا جائے۔اس سے واضح ہوتا ہے کہ یہ الفاظ قریب المعنی ہیں، البتہ تحویل کو ایک ذات کو دوسری ذات سے بدلنے کے معنی میں استعمال نہیں کیا جاتا ہے (۲)۔

تحویل کے احکام:

الف-وضو میں تحویل نیت:

۴- مالکیہ اور شافعیہ کا مذہب یہ ہے کہ نیت وضو کے فرائض میں سے ہے۔

حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ نیت، وضو کی صحت کے لئے شرط ہے، حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ وضو میں نیت سنت مؤکدہ ہے، وضو کی صحت کے لئے شرط نہیں، بلکہ وضو کے عبادت بننے کے لئے شرط ہے۔

حاصل یہ کہ وضو میں رفع حدث کی نیت کے بجائے اگر ٹھنڈک یا صفائی ستھرائی حاصل کرنے کی نیت کرلی تو حنفیہ کے نزدیک وضو کے فاسد ہونے پر اس کا کوئی اثر مرتب نہ ہوگا، اس لئے کہ ان کے نزدیک نیت فرض ہی نہیں۔ اس انتقال نیت کا اثر ان کے نزدیک صرف یہ ہوگا کہ وہ وضو عبادت نہیں کہلائے گی، اسی سلسلہ میں ابن عابدین کا قول ہے کہ وضو میں اگر نیت نہ کی گئی ہو تو بھی اس سے ہمارے نزدیک نماز صحیح ہوجاتی ہے، البتہ وضو کے عبادت ہونے کے لئے نیت مسنون ہے، اس لئے کہ بغیر نیت کے وضو کو ایسی عبادت نہیں کہا جائے گا جس کا حکم دیا گیا ہے، اگرچہ اس سے نماز درست ہوجائے گی۔

لہذا وضو نیت کے ساتھ ہو یا بغیر نیت کے ہو یا تبدیل نیت کے ساتھ ہو، بہرکیف صحت نماز کی شرط ہونے کی حیثیت سے صحیح ہے، اگرچہ بغیر نیت کے یا تبدیل نیت کے ساتھ اسے عبادت نہیں کہا جائے گا۔ اور مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک تحویل نیت کا اثر وضو کے فاسد کرنے اور شرعاً اس کے غیر معتبر ہونے کی صورت میں ظاہر ہوگا (۱)۔ اس سلسلہ میں مزید تفصیل ہے۔

چنانچہ مالکیہ کے نزدیک وضو کے درمیان میں اگر نیت ختم کردی اور پھر فوراً لوٹ کر اسی نیت کے ساتھ وضو مکمل کرلیا تو کوئی مضائقہ نہیں، اس کی صورت یہ ہے کہ ان کے نزدیک راجح قول کے مطابق رفع حدث کی نیت کی، پھر اس نے یا تو وضو کی تکمیل ہی نہ کی یا دوسری نیت مثلاً ٹھنڈک یا صفائی کی نیت کے ساتھ اس کی تکمیل کی تو باتفاق وضو باطل ہوجائے گا۔ اور اسی طرح اس نے وضو کی تکمیل تو پہلی نیت ہی کے ساتھ کی لیکن لمبے فصل کے بعد ایسا کیا تو اس صورت میں بھی وضو باطل ہوجائے گا (۲)۔

شافعیہ کے نزدیک اگر کسی نے صحیح نیت کی، پھر پیر دھوتے ہوئے مثلاً ٹھنڈک یا صفائی کی نیت کرلی تو اس کی دو حالتیں ہیں:

پہلی حالت یہ ہے کہ پیر دھوتے وقت وضو کی نیت کا استحضار نہ

---

(۱) المصباح المنیر مادۂ ''نقل''، الفروق رص ۱۳۹۔

(۲) المصباح المنیر، مختار الصحاح، الفروق ر ۲۳۳، ۳۰۹، الکلیات ۲ر۱۷، التعریفات ر ۶۳۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۱ر۱۰۶، ۱۰۷، فتح القدیر ۱ر ۲۸، روضۃ الطالبین ۱ر۴۷، حاشیۃ الدسوقی ۱ر ۹۳، ۹۵، الحطاب ۱ر ۲۴۰، الانصاف ۱ر ۱۴۲۔

(۲) الدسوقی ۱ر۹۵، الحطاب ۱ر ۲۴۰۔

رہے، اس میں دو اقوال ہیں:

پہلا قول یہ ہے کہ پیروں کا دھونا صحیح نہ ہوگا، اور یہی صحیح ہے۔

دوسرا قول یہ ہے کہ پیروں کا دھونا صحیح ہے، اس لئے کہ پہلی نیت کا حکم باقی ہے۔

دوسری حالت یہ ہے کہ نیت وضو کا بھی استحضار ہو اور ٹھنڈک حاصل کرنے کی بھی نیت ہو، جیسے کہ طہارت کے شروع ہی میں ٹھنڈک حاصل کرنے کے ساتھ وضو کی نیت کرلی ہو تو اس میں دو اقوال ہیں:

پہلا قول یہ ہے کہ وضو صحیح ہے، اس لئے کہ رفع حدث کی نیت موجود ہے۔ اور یہی صحیح قول ہے۔

دوسرا قول یہ ہے کہ پیروں کا دھونا صحیح نہیں، اس لئے کہ اس نے نیکی کے عمل کو دوسرے عمل کے ساتھ شریک کردیا ہے (۱)۔

حنابلہ کے نزدیک اگر کسی شخص نے بعض اعضاء کو وضو کی نیت کے ساتھ اور بعض کو ٹھنڈک کی نیت سے دھویا تو صحیح نہیں، الا یہ کہ جو اعضاء ٹھنڈک کی نیت سے دھوئے ہوں انہیں وضو کی نیت سے دوبارہ دھو لے، بشرطیکہ درمیان میں طویل فصل نہ ہو، تو اس صورت میں اس کا وضو صحیح ہوگا، اس لئے کہ نیت بھی موجود ہے اور موالات (پے در پے عمل) بھی۔

اور اگر فصل اس قدر طویل ہوجائے کہ موالات نہ پائی جائے تو اس کی وجہ سے وضو باطل ہوجائے گا (۲)۔

ب- نماز میں تحویل نیت:

۵- تحویل نیت کے نتیجہ کے متعلق فقہاء کے یہاں تفصیل ہے:

حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ نماز پڑھتے ہوئے اگر دوسری نماز کی طرف منتقل ہونے کی نیت کرلی جائے تو اس سے نہ نماز باطل ہوتی ہے اور نہ بدلتی ہے، بلکہ تبدیل کی نیت سے پہلے جو نیت کی تھی اسی پر نماز باقی رہتی ہے، الا یہ کہ دوسری نیت کے ساتھ تکبیر کہہ لے، جس کی صورت یہ ہے کہ فرض شروع کرنے کے بعد نفل کی نیت سے تکبیر کہے یا اس کے برعکس کرے، یا تنہا نماز پڑھتے ہوئے فائتہ کی نیت سے تکبیر کہے یا اس کے برعکس۔

اور ان صورتوں میں بھی پہلی نماز اس وقت فاسد ہوگی جب قعدہ اخیرہ میں تشہد کی مقدار بیٹھنے سے پہلے نیت کی تبدیلی پائی جائے، اگر اس کے بعد اور سلام سے کچھ پہلے نیت کی تبدیلی پائی گئی تو پہلی نماز باطل نہ ہوگی (۱)۔

مالکیہ کے نزدیک بغیر طویل قرأت اور رکوع کے بھولے سے ایک فرض سے دوسرے فرض کی طرف یا فرض سے نفل کی طرف نیت کو بدلنا قابل معافی ہے۔

ابن فرحون مالکی کہتے ہیں کہ نماز پڑھنے والا اگر فرض سے نفل کی طرف منتقل ہونے کی نیت کرے، تو اگر نیت کی تبدیلی سے فرض کو چھوڑنے کا قصد کیا ہو تو نماز باطل ہوجائے گی، اور اگر فرضیت کو ختم کرنے کی نیت نہ کی ہو تو اس کی دوسری نیت پہلی نیت کے منافی نہ ہوگی، اس لئے کہ نفل شارع کا مطلوب ہے، اور مطلق طلب واجب میں موجود ہے، لہذا نفل کی نیت اس میں تاکید پیدا کرنے والی ہوگی، اس میں تخصیص کرنے والی نہ ہوگی (۲)۔

شافعیہ کے نزدیک نماز پڑھنے والا جو نماز پڑھ رہا ہے اگر اس نماز کو دوسری نماز سے جانتے ہوئے جان بوجھ کر بدل دے تو وہ نماز باطل ہوجائے گی، پھر اگر اسے کوئی عذر ہو تو نفس نماز درست

(۱) المجموع ۱/ ۳۲۷، ۳۲۸، نہایۃ المحتاج ۱/ ۱۴۷۔

(۲) کشاف القناع ۱/ ۸۷، مطالب أولی النہی ۱/ ۱۰۷۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۲۴۱، حاشیۃ الطحطاوی ۱/ ۱۸۳۔

(۲) حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۲۳۵، مواہب الجلیل مع التاج والإکلیل ۱/ ۵۱۶۔

ہوجائے گی، لیکن وہ نفل سے بدل جائے گی۔ اور اس کی صورت یہ ہے کہ مثلاً دخول وقت کا گمان ہوا اور فرض کے لئے تکبیر تحریمہ کہی، پھر معلوم ہوا کہ وقت تو ابھی ہوا ہی نہیں تو اس نے اپنی اس نماز کو نفل سے بدل دیا، یا اس نے اپنی انفرادی نماز کو نفل سے بدل دیا، تا کہ جماعت میں شریک ہوجائے، لیکن اگر اس نے متعین نفل، جیسے چاشت کی دو رکعت سے بدل دیا تو نماز صحیح نہ ہوگی، اور اگر کسی سبب یا صحیح غرض کے بغیر نیت بدل دی تو ان کے نزدیک اظہر یہ ہے کہ نماز باطل ہوجائے گی (۱)۔

حنابلہ کے نزدیک پہلی نماز کا بطلان اس کے ساتھ مقید ہے کہ اس نے اپنی نیت کو ایک فرض سے دوسرے فرض کی طرف منتقل کردیا ہو، اور اس حالت میں اس کی نماز نفل سے بدل جائے گی۔

اور اگر فرض سے نفل کی طرف منتقل ہوا ہو تو نماز باطل نہ ہوگی، لیکن ایسا کرنا مکروہ ہے، البتہ اگر کسی غرض صحیح کی وجہ سے یہ تبدیلی پائی گئی تو کوئی کراہت نہیں اور ایک روایت یہ ہے کہ نماز صحیح نہیں، جیسے کوئی منفرد دیکھے کہ جماعت شروع ہوگئی، اور جماعت میں شریک ہونے کے لئے دو رکعت پر سلام پھیر دے، تو اس کے حق میں سنت یہ ہے کہ اس نماز کو نفل سے بدل دے اور دو رکعت پر سلام پھیر دے، اس لئے کہ فرض کی نیت نفل کی نیت کو شامل ہے اور جب فرض کی نیت ختم ہوگئی تو نفل کی نیت باقی رہ گئی (۲)۔

اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ اس پر فقہاء متفق ہیں کہ نفل نماز سے فرض کی طرف منتقل ہونے کی نیت کا نماز کے منتقل ہونے پر کوئی اثر مرتب نہیں ہوتا، بلکہ وہ نفل ہی رہتی ہے، اس لئے کہ اس صورت

(۱) المجموع ۳/۲۸۶، نہایۃ المحتاج ۱/۴۳۸۔
(۲) کشاف القناع ۱/۳۱۸، الانصاف ۲/۲۶۔

میں ضعیف پر قوی کی بنیا درکھنا لازم آتا ہے، جو صحیح نہیں۔

ج- روزہ میں نیت کو بدلنا:

۶- حنفیہ اور شافعیہ کا مذہب یہ ہے کہ فرض روزہ میں اگر نفل کی طرف منتقل ہونے کی نیت کی جائے تو فرض روزہ باطل نہیں ہوتا، اور نہ ہی نفل سے بدلتا ہے۔

مذہب شافعیہ کے دو اقوال میں سے اصح یہی ہے۔

اور دوسرا قول یہ ہے کہ اگر غیر رمضان میں ایسا ہو تو روزہ نفل سے بدل جائے گا، اور رمضان میں ہو تو نفل نہیں ہوگا، اس لئے کہ رمضان کا مہینہ رمضان کے فرض روزہ کے لئے ہی متعین ہے، لہذا رمضان میں غیر رمضان کا روزہ صحیح ہی نہیں۔

شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ اگر کسی نے نذر کا روزہ رکھ رکھا ہو، پھر وہ اپنی نیت، کفارہ کی طرف پھیر دے یا اس کے برعکس کرے تو ان کے یہاں بالاتفاق وہ روزہ درست نہ ہوگا جس کی طرف منتقل ہوا ہے، اس لئے کہ کفارہ میں رات سے نیت شرط ہے۔

اور جس روزہ کی نیت پہلے کی تھی اس کی دو صورتیں ہیں: پہلی یہ کہ وہ حسب سابق باقی رہے گا، باطل نہ ہوگا۔

دوسری یہ کہ وہ باطل ہوجائے گا، اور قول اظہر کے مطابق نفل سے بھی نہ بدلے گا، اور اس کے مقابل یہ قول ہے کہ اگر غیر رمضان میں ہو تو وہ نفل سے بدل جائے گا (۱)۔

مالکیہ اور حنابلہ میں سے ہر ایک کے یہاں تفصیل ہے:

مالکیہ کا مذہب یہ ہے کہ اگر کسی نے فرض روزہ رکھا اور پھر اپنی نیت نفل کی طرف پھیر دی تو اگر اس نے جان کر بلاضرورت ایسا کیا

(۱) البحر الرائق ۲/۲۸۲، الأشباہ والنظائر لابن نجیم بحاشیۃ الحموی ۱/۴۸، روضۃ الطالبین ۲/۳۲۵، المجموع ۶/۲۹۸، ۲۹۹۔

ہے تو ان کے نزدیک بالاتفاق اس کا روزہ فاسد ہوجائے گا، اور اگر اس نے بھول کر ایسا کیا ہو تو ان کے مذہب میں اختلاف ہے (۱)۔

حنابلہ کے نزدیک خارج رمضان میں اگر اولاً قضاء کی نیت کی، پھر قضاء کی نیت کو نفل سے بدل دیا تو قضاء کا روزہ باطل ہوجائے گا، اس لئے کہ اس نے قضاء کی نیت ہی ختم کردی، اور اس صورت میں نفل بھی صحیح نہ ہوگا، اس لئے کہ جس کے ذمہ رمضان کی قضاء ہو، قضاء سے پہلے اس کا نفل روزہ درست ہی نہیں، "الاقناع" میں ایسا ہی ہے، اور "الفروع"، "التنقیح" اور "المنتہی" میں ہے کہ اس کا نفل روزہ درست ہوجائے گا، اور اگر کسی نے نذر یا کفارہ کا روزہ رکھا، پھر اس کی نیت ختم کردی اور نفل کی نیت کرلی تو درست ہے۔

حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ اگر کسی نے قضاء کی نیت کو نفل کی طرف پھیر دیا تو اس کی قضاء باطل ہوجائے گی، اس لئے کہ اس کی نیت میں تردد ہوگیا یا اس کی نیت بالکلیہ ختم ہی ہوگئی، اور اس کا وہ روزہ نفل بھی نہ ہوگا، اس لئے کہ جس کے ذمہ رمضان کی قضاء ہو تو اس قضاء کی ادائیگی سے قبل اس کا نفل روزہ درست ہی نہیں (۲)۔

د- قریب المرگ کو قبلہ کی طرف پھیرنا:

۷- قریب المرگ آدمی کو قبلہ رخ کردینا باتفاق فقہاء مندوب ہے، اور اس کی صورت یہ ہے کہ اسے دائیں پہلو پر قبلہ رخ پھیر دیا جائے، اور اگر جگہ کی تنگی یا کسی دیگر سبب سے ایسا کرنا دشوار ہوجائے تو گدی کے بل چت لٹا کر اس کے پیر قبلہ رخ کردیے جائیں (۳)۔

قبلہ رخ کردینے کی دلیل حضرت ابو قتادہؓ کی یہ حدیث ہے:

"أن النبي ﷺ حين قدم المدينة سأل عن البراء بن معرور رضي الله عنه فقالوا: توفي، وأوصى بثلثه لک يا رسول الله، وأوصى أن يوجه إلى القبلة لما احتضر. فقال رسول الله ﷺ "أصاب الفطرة، وقد رددت ثلثه على ولده، ثم ذهب فصلى عليه، وقال: اللهم اغفر له، وارحمه، وأدخله جنتک. وقد فعلت" (۱) (نبی ﷺ جب مدینہ تشریف لائے تو حضرت براء بن معرورؓ کے متعلق معلوم کیا، صحابہؓ نے کہا کہ ان کی وفات ہوگئی، اور انہوں نے اپنے ثلث مال کی وصیت اے اللہ کے رسول آپ کے لئے کی، اور یہ وصیت کی کہ موت آنے کے وقت ان کو قبلہ رخ کردیا جائے تو رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: انہوں نے فطرت کو پالیا، اور میں نے ان کا ثلث مال ان کے لڑکے کو دے دیا، پھر تشریف لے گئے اور ان کی نماز پڑھائی، اور فرمایا: اے اللہ تو اس کی مغفرت فرما، اس پر رحم فرما، اسے اپنی جنت میں داخل فرما، اور تحقیق کہ تو نے یہ سب کچھ کردیا)۔

ھ- استسقاء میں چادر پلٹنا:

۸- جمہور (مالکیہ، شافعیہ، حنابلہ اور حنفیہ میں سے امام محمد، اور حنفیہ کا مفتی بہ قول یہی ہے) کا مذہب یہ ہے کہ استسقاء میں چادر پلٹنا مستحب ہے، اور امام ابوحنیفہ کا اس میں اختلاف ہے، ان کے نزدیک استسقاء میں چادر پلٹنا نہیں ہے، اس لئے کہ ان کے نزدیک یہ دعاء ہے، جس میں نماز نہیں ہے۔

اور امام ابو یوسف کی دو روایتیں ہیں:

---

(۱) المواق علی خلیل بہامش الحطاب ۲/ ۴۳۳۔

(۲) کشاف القناع ۲/ ۳۱۶۔

(۳) البنایہ ۲/ ۹۴۳، الشرح الصغیر ۱/ ۵۶۲، روضۃ الطالبین ۲/ ۹۴، ۹۷، المجموع ۵/ ۱۰۳، مطالب أولی النہی ۱/ ۸۳۷۔

---

(۱) حدیث ابی قتادۃ "أن النبي ﷺ سأل عن البراء....." کی روایت حاکم (۱/ ۳۵۳، ۳۵۴ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے حاکم نے اس کو صحیح قرار دیا ہے اور ذہبی نے ان کی موافقت کی ہے۔

اور چادر پلٹنے کا مطلب یہ ہے کہ چادر کا جو حصہ دائیں کندھے پر ہو اسے بائیں کندھے پر اور جو بائیں کندھے پر ہو اسے دائیں کندھے پر کر دیا جائے (۱)۔

شافعیہ کا مذہب، یعنی ان کا قول جدید جو ان کے نزدیک صحیح ہے، یہ ہے کہ اسی طرح الٹنا مستحب ہے، اور اس کی صورت یہ ہے کہ چادر کے اوپر کے حصہ کو نیچے اور نیچے کے حصہ کو اوپر کر دیا جائے، اس میں مالکیہ اور حنابلہ کا اختلاف ہے، وہ اس طرح الٹنے کے قائل نہیں ہیں۔

اور چادر اس وقت پلٹی جائے جب دعاء کے لئے قبلہ کی طرف رخ کریں، اور حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک خطبہ کے درمیان پلٹی جائے۔

اور مالکیہ کے نزدیک دونوں خطبوں سے فارغ ہو کر پلٹی جائے۔

سنت نبوی میں چادر پلٹنے کی دلیل حضرت عبد اللہ بن زیدؓ کی حدیث ہے: "أن النبي ﷺ خرج يستسقي، فتوجه إلى القبلة يدعو وحول رداءه، ثم صلى ركعتين جهر فيهما بالقراءة"[۲] (نبی ﷺ "استسقاء" کے لئے نکلے، اور قبلہ رخ ہو کر دعا فرمائی اور اپنی چادر پلٹی، پھر دو رکعت نماز پڑھی اور ان میں قرأت بالجہر فرمائی)۔

ایک قول یہ ہے کہ چادر پلٹنے کی حکمت خوش حالی اور وسعت میں حالت کے تبدیل ہونے کے لئے نیک فال ہے۔

مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک چادر پلٹنا امام اور مقتدی سب کے لئے مستحب ہے، حنفیہ کا اس میں اختلاف ہے، ان کے

---

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۱۸۴، فتح القدیر ۲/ ۱۱، الشرح الصغیر ۱/ ۵۳۹، کشاف القناع ۲/ ۱۷۔

(۲) حدیث عبد اللہ بن زید: "خرج يستسقي....." کی روایت بخاری (الفتح ۲/ ۴۹۸ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

یہاں مفتی بہ قول کے مطابق صرف امام ہی اپنی چادر پلٹے گا (۱)۔

و- قرض کو محول کرنا:

۹- فقہاء نے قرض کو محول کرنے کی مختلف تعریفیں کی ہیں جو قریب قریب ہیں، مثلاً حق کا مطالبہ ایک کے ذمہ سے دوسرے کے ذمہ کی طرف پھیر دینا (۲)۔

دوسری تعریف: دین اور قرض کو محیل (قرض حوالہ کرنے والے) کے ذمہ سے محال علیہ (جس کے حوالہ قرض کیا گیا ہو) کے ذمہ کی طرف منتقل کر دینا (۳)۔

حوالۂ دین کی مشروعیت اجماع سے ثابت ہے، جس کی دلیل نبی ﷺ کا یہ ارشاد ہے: "مطل الغني ظلم، وإذا أحيل أحدكم على مليء فليتبع"[۴] (مال دار کا ٹال مٹول کرنا ظلم ہے، اور جب تم میں سے کسی کو مال دار کی طرف پھیرا جائے تو چاہئے کہ اسی کا پیچھا کیا جائے)۔

اور حوالۂ دین کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ وہ مال جس کا حوالہ کیا گیا ہو محیل (قرض حوالہ کرنے والے) کے ذمہ سے محال علیہ (جس کے حوالہ قرض کیا گیا ہو) کے ذمہ لازم ہو جاتا ہے۔

چنانچہ حوالہ کے ذریعہ محیل محال کے قرض سے بری ہو جاتا ہے، اور محال علیہ محیل کے دین سے بری ہو جاتا ہے، اور محال کا حق محال علیہ کے ذمہ کی طرف منتقل ہو جاتا ہے، یہ صورت حوالۂ مقیدہ میں ہوتی ہے، اور یہی غالب صورت ہے جس میں محیل محال علیہ کو قرض دینے

---

(۱) سابقہ مراجع۔

(۲) کشاف القناع ۳/ ۳۸۲۔

(۳) الاختیار ۳/ ۳۔

(۴) حدیث: "مطل الغني ظلم....." کی روایت بخاری (الفتح ۵/ ۶۱ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/ ۱۱۹۷ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

والا ہوتا ہے۔ اور حوالہ مطلقہ میں صرف محیل بری ہوتا ہے، اور حوالہ مطلقہ یہ ہے کہ محیل محال علیہ کا دائن نہ ہو[۱]۔

تفصیل کے لئے اصطلاح "حوالہ" کی طرف رجوع کیا جائے۔

(۱) الاختیار ۳/۳، الشرح الصغیر ۱/۳، نہایۃ المحتاج ۴/۱۳، ۴/۱۳، قلیوبی وعمیرہ ۲/۳۲۱، کشاف القناع ۳/۳۸۲۔

تحیز

تعریف:

۱- تحیز کے لغوی معانی میں سے ایک معنی مائل ہونا ہے۔ اسی سے اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "يَا أَيُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُوْا إِذَا لَقِيْتُمُ الَّذِيْنَ كَفَرُوْا زَحْفًا فَلاَ تُوَلُّوْهُمُ الأَدْبَارَ وَمَنْ يُوَلِّهِمْ يَوْمَئِذٍ دُبُرَهُ إِلاَّ مُتَحَرِّفًا لِقِتَالٍ أَوْ مُتَحَيِّزًا إِلَى فِئَةٍ"[۱] (اے ایمان والو! جب تمہارا سامنا ہو جائے گا کافروں کے لشکر کا تو ان سے پشت مت پھیرنا اور جو کوئی ان سے اپنی پشت اس روز پھیرے گا سوا اس کے کہ پینترا بدل رہا ہو لڑائی کے لئے یا اپنی جماعت کی طرف پناہ لے رہا ہو)۔ آیت بالا میں "متحیزا إلی فئة" کے معنی یہ ہیں کہ وہ مائل ہونے والا ہو جماعت مسلمین کی طرف، اہل عرب بولتے ہیں: "انحاز الرجل إلی القوم"، جس کا معنی ہے: وہ قوم کی طرف مائل ہوا۔

"لسان العرب" میں ہے: انحاز القوم: یعنی وہ اپنے مرکز اور معرکۂ قتال کو چھوڑ گئے[۲] اور دوسری جگہ کی طرف مائل ہو گئے۔

اور اصطلاح میں: "التحیز إلی فئة" کے معنی یہ ہیں کہ قتال کرنے والا جماعت مسلمین کے ساتھ مل جائے، اور ان کے ساتھ مل کر دشمنوں کے خلاف طاقت حاصل کر لے، نیز اس میں کوئی فرق

(۱) سورۂ انفال/ ۱۵، ۱۶۔

(۲) المصباح المنیر، لسان العرب۔

نہیں کہ مسافت بعید ہو یا قریب۔ چنانچہ حضرت ابن عمرؓ نبی ﷺ سے روایت کرتے ہیں کہ آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "أنا فئة المسلمین"[1] (میں مسلمانوں کی جماعت (حامی) ہوں)، حالانکہ وہ مسلمان آپ ﷺ سے دوری پر تھے۔ حضرت عمرؓ نے فرمایا ہے کہ "میں ہر مسلمان کی جماعت (حامی) ہوں" حالانکہ حضرت عمرؓ مدینہ منورہ میں تھے اور ان کے لشکر مصر، شام، عراق اور خراسان میں تھے۔ یہ دونوں روایتیں سعید بن منصور نے نقل کی ہیں اور حضرت عمرؓ نے فرمایا: "اللہ تعالی ابو عبیدہ پر رحم فرمائے" اگر وہ میری طرف مائل ہوتے تو میں ان کے لئے جماعت اور فوج ہوتا"[2]۔

متعلقہ الفاظ:

تحرف:

۲- تحرف کا ایک لغوی معنی: مائل ہونا اور اعراض کرنا ہے۔ اگر کوئی انسان کسی چیز سے اعراض کرکے (دوسری چیز کی طرف مائل ہو) تو اس کے لئے عربی میں: "تحرف، انحرف اور احرورف" بولا جاتا ہے[3]۔

اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "إِلاَّ مُتَحَرِّفًا لِقِتَالٍ"[4] (سوا اس کے کہ پینترا بدل رہا ہو لڑائی کے لئے)۔ اس سے مراد قتال ہی کے لئے مائل ہونا ہے، نہ کہ شکست کی وجہ سے، اس لئے کہ قتال کے لئے مائل ہونے کو ایک جنگی حربہ شمار کیا جاتا ہے، کیونکہ بعض مرتبہ میدان کی تنگی کے باعث آدمی دوڑنے اور حملہ کرنے پر قادر نہیں ہو پاتا، تو وہ وسیع جگہ کی طرف آتا ہے، تاکہ جنگ پر قدرت حاصل کرسکے[1]۔

اصطلاح میں تحرف یہ ہے کہ جنگ کرنے والا ایسی جگہ کی طرف منتقل ہو جہاں وہ قتال اور جنگ پر پوری طرح قدرت حاصل کرسکے، مثلاً سورج یا ہوا سامنے سے ستارہے ہوں تو ان سے رخ موڑ لے، یا پست جگہ سے بلند یا بلند جگہ سے پست جگہ کی طرف آئے، یا پیاس کی جگہ سے پانی کی جگہ کی طرف آئے، یا ان میں اسے موقع ہاتھ آجائے، یا کسی پہاڑ کا سہارا لے، یا جنگ کرنے والوں کی عادت کے موافق کوئی دیگر صورت اختیار کرے[2]۔

اس کی پوری تفصیل اصطلاح "تحرف" میں ہے۔

چنانچہ تحیز اور تحرف دونوں اس صورت میں پائے جاتے ہیں جب جنگ میں مسلمانوں اور کافروں کی مڈبھیڑ ہو جائے، اور دونوں کے لشکروں میں گھمسان کی جنگ ہونے لگے، لہذا متحیز وہ ہے کہ وہ بذات خود اپنے دشمن کا مقابلہ، اور اس میں کامیابی حاصل نہ کرسکے، اس لئے کہ دشمنوں کی تعداد اور ان کا سامان جنگ زیادہ ہو، اور مسلمانوں کی جماعتوں سے مدد اور کمک حاصل کئے بغیر چارہ ہی نہ رہے، تو اس کے لئے مسلمانوں کی جماعت کی طرف مائل ہونا مباح ہے، تاکہ ان کے ذریعہ طاقت حاصل کرکے اس کے ذریعہ دشمن پر غلبہ و کامیابی اور اس کے خلاف مدد حاصل کرسکے۔

اور متحرف وہ ہے کہ اسے خیال ہو کہ وہ مد مقابل کے لئے کوئی حیلہ اختیار کرے اور اس کے ذریعہ اس پر غلبہ حاصل کرے، اور اسے معلوم ہو جائے کہ دشمن کو زک پہنچانے اور اس پر کامیابی اور غلبہ حاصل کرنے کے لئے اپنے منصوبوں کو بدلنا ضروری ہے، خواہ اس

---

(۱) حدیث: "أنا فئة المسلمین" کی روایت ابوداؤد (۳/ ۱۰۷ طبع عزت عبید دعاس) نے کی ہے اور اس کی سند ضعیف ہے (عون المعبود ۲/ ۳۴۹ شائع کردہ دار الکتاب العربی)۔

(۲) المغنی لابن قدامہ ۸/ ۴۸۵ طبع الریاض الحدیثہ، روضۃ الطالبین ۱۰/ ۲۴۷۔

(۳) لسان العرب۔

(۴) سورۂ انفال/ ۱۶۔

---

(۱) المصباح المنیر۔

(۲) المغنی لابن قدامہ ۸/ ۴۸۴، ۴۸۵، روضۃ الطالبین ۱۰/ ۲۴۷۔

کے لئے جگہ تبدیل کرنی پڑے، یا پیچھے لوٹے، تا کہ دشمن بھی پیچھا کرنے کے لئے گھستا چلا آئے اور پھر ایک دم اس پر آرام سے حملہ آور ہوجائے یا ان کے علاوہ کوئی ایسی صورت اختیار کی جائے جو جنگی حیلوں میں سے ہو، تو اس کے لئے یہ صورتیں اختیار کرنا مباح ہے، اس لئے کہ جنگ تو تدبیر اور چال کا نام ہے، البتہ ان صورتوں کے علاوہ کوئی دیگر طریقہ اختیار کرنا متحیز اور متحرف میں سے کسی کے لئے بھی حلال نہیں ہے۔

اجمالی حکم:

۳- تحیز اس صورت میں مباح ہے جب متحیز کو یہ محسوس ہوجائے کہ اب وہ مقابلہ سے عاجز ہے اور اسے دیگر مسلمانوں سے کمک حاصل کرنی ضروری ہے، اور اس کا ارادہ یہ ہو کہ وہ مسلمانوں کی جماعت میں شامل اور شریک ہوکر اپنے دشمنوں کے مقابلہ میں طاقت حاصل کرے گا، اور انہیں شکست دے کر ان پر کامیابی حاصل کرے گا۔ اور اگر ایسا نہ ہو تو متحیز کو راہ فرار اختیار کرنے والا کہا جائے گا، اور ایسا کرنا حرام ہوگا، اس لئے کہ اللہ تبارک وتعالی کا ارشاد ہے: ''يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا لَقِيتُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا زَحْفًا فَلاَ تُوَلُّوهُمُ الأَدْبَارَ، وَمَنْ يُوَلِّهِمْ يَوْمَئِذٍ دُبُرَهُ إِلاَّ مُتَحَرِّفًا لِقِتَالٍ أَوْ مُتَحَيِّزًا إِلَى فِئَةٍ فَقَدْ بَاءَ بِغَضَبٍ مِنَ اللَّهِ وَمَأْوَاهُ جَهَنَّمُ وَبِئْسَ الْمَصِيرُ''[۱] (اے ایمان والو جب تمہارا سامنا ہوجائے گا کافروں کے لشکر کا تو ان سے پشت مت پھیرنا اور جو کوئی ان سے اپنی پشت پھیرے گا سوا اس کے کہ پینترا بدل رہا ہو لڑائی کے لئے یا اپنی جماعت کی طرف پناہ لے رہا ہو تو وہ اللہ کے غضب میں آجائے گا اور اس کا ٹھکانا جہنم ہے اور وہ بہت ہی بری جگہ ہے)۔

(۱) سورۂ انفال ر ۱۵، ۱۶۔

جب مسلمان اور کفار جنگ میں برسرپیکار ہوں اور گھمسان کی جنگ میں دونوں کے لشکروں کی مڈبھیڑ ہورہی ہو تو ایک عام ضابطہ کے طور پر مسلمانوں پر واجب ہے کہ دشمن کے مقابلہ کے لئے ثابت قدم رہیں، اور راہ فرار اختیار کرنا ان پر حرام ہے، اس لئے کہ خداوند قدوس کا فرمان ہے: ''فَلاَ تُوَلُّوهُمُ الأَدْبَارَ'' (تو مت پھیرو ان سے پیٹھ)، اور دوسری جگہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: ''يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا لَقِيتُمْ فِئَةً فَاثْبُتُوا وَاذْكُرُوا اللَّهَ كَثِيرًا لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ''[۱] (اے ایمان والو جب تم کسی جماعت کے مقابل ہوا کرو تو ثابت قدم رہا کرو اور اللہ کو کثرت سے یاد کرو، تا کہ تم فلاح پاؤ)۔

۴- نبی ﷺ نے بہت سی احادیث میں میدان جنگ سے بھاگنے کو کبیرہ گناہوں میں شمار فرمایا ہے، مثلاً شیخین نے حضرت ابوہریرہؓ سے روایت کی ہے، وہ نبی ﷺ سے نقل کرتے ہیں کہ آپ ﷺ نے فرمایا: "اجتنبوا السبع الموبقات قالوا يا رسول الله وماهن؟ قال الشرك بالله تعالى، والسحر، وقتل النفس التي حرم الله تعالى إلا بالحق، وأكل الربا وأكل مال اليتيم، والتولي يوم الزحف، وقذف المحصنات الغافلات المؤمنات''[۲] (سات ہلاک کرنے والی چیزوں سے بچو، صحابہ نے کہا: اللہ کے رسول وہ کیا چیزیں ہیں؟ آپ ﷺ نے فرمایا: اللہ تعالی کے ساتھ کسی کو شریک کرنا، جادو کرنا، اور اس نفس کو قتل کرنا جسے اللہ تعالی نے حرام کردیا ہے الا یہ کہ کسی حق کی وجہ سے ہو، سود کھانا، یتیم کا مال کھانا، میدان جنگ کے دن پیٹھ پھیرنا، اور پاکدامن بھولی بھالی مومن عورتوں پر تہمت لگانا)۔

چنانچہ مسلمانوں پر واجب ہے کہ اپنے کافر دشمنوں کے مقابلہ میں

(۱) سورۂ انفال ر ۴۵۔

(۲) حدیث: "اجتنبوا السبع الموبقات....." کی روایت بخاری (الفتح ۵/ ۳۹۳ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/ ۹۲ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

ثابت قدمی اختیار کریں، اور ان سے جنگ میں راہ فرار اختیار کرنا مسلمانوں پر حرام ہے، اور یہ اس صورت میں ہے جب مسلمان کفار کے برابر ہوں یا ان کی تعداد کفار کے مقابلہ میں آدھی ہو یا اس سے کچھ کم ہو، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "فَإِنْ يَكُنْ مِنكُمْ مِائَةٌ صَابِرَةٌ يَغْلِبُوا مِائَتَيْنِ وَإِنْ يَكُنْ مِّنكُمْ أَلْفٌ يَغْلِبُوا أَلْفَيْنِ بِإِذْنِ اللَّهِ وَاللَّهُ مَعَ الصَّابِرِينَ" [1] (سو اگر تم میں سے سو ثابت قدم ہوں تو دوسو پر غالب رہیں گے اور اگر تم میں سے ہزار ہوں تو دو ہزار پر غالب رہیں گے اللہ کے حکم سے، اور اللہ ثابت قدموں کے ساتھ ہے)، البتہ اس کی اجازت اس صورت میں ہے جب ان کا ارادہ یہ ہو کہ جماعت مسلمین کی طرف مائل ہوں اور ان سے مدد وقوت حاصل کرکے دشمن کے خلاف طاقت حاصل کریں، اور اس میں کوئی فرق نہیں کہ جس جماعت کی طرف مائل ہونا مقصود ہو وہ ان سے قریب ہو یا دور، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد: "أَوْ مُتَحَيِّزًا إِلَى فِئَةٍ" عام ہے۔ قاضی ابو یعلی کہتے ہیں کہ اگر کمک حاصل کرنے والی جماعت خراسان میں ہو اور کمک دینے والی جماعت حجاز میں ہو تو اس کی طرف مائل ہونا بھی جائز ہے، اس لئے کہ حضرت ابن عمرؓ کی حدیث ہے کہ نبی ﷺ نے ارشاد فرمایا: "إني فئة لكم" [2] (میں تمہارے لئے جماعت ہوں)، حالانکہ وہ لوگ آپ ﷺ سے دور تھے، اور حضرت عمرؓ کا ارشاد ہے: "أنا فئة لكل مسلم" (میں ہر مسلمان کے لئے جماعت ہوں)، حالانکہ حضرت عمرؓ مدینہ میں اور ان کے لشکر شام، عراق اور خراسان میں تھے اور حضرت عمرؓ نے فرمایا "رحم الله أبا عبيدة لو كان تحيز إليّ لكنت له فئة" (اللہ رحم فرمائے ابوعبیدہ پر اگر وہ میری طرف مائل ہوتے تو میں ان کے لئے جماعت ہوتا)۔

۵- اگر کفار کی تعداد مسلمانوں کے مقابلہ میں دو چند سے زیادہ ہو تو مسلمانوں کے لئے پیٹھ پھیرنا مباح ہے، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے

(۱) سورۂ انفال/ ۶۶۔

(۲) حدیث: "إني فئة لكم....." کی تخریج فقرہ نمبر/ ۱ میں گذر چکی۔

درج ذیل آیت میں سو مومنین پر دوسو کفار کا مقابلہ واجب قرار دیا ہے: "فَإِنْ يَكُنْ مِّنكُمْ مِّائَةٌ صَابِرَةٌ يَغْلِبُوا مِائَتَيْنِ" (سو اگر ہوں تم میں سو شخص ثابت قدم رہنے والے تو غالب ہوں دوسو پر)۔ اس سے پتہ چلتا ہے کہ ان پر دوسو سے زائد کا مقابلہ واجب نہیں۔

حضرت ابن عباسؓ سے منقول ہے وہ فرماتے ہیں: "من فرّ من اثنين فقد فرّ، ومن فرّ من ثلاثة فلم يفر" (جو دو کے مقابلہ سے بھاگا تو اس نے راہ فرار اختیار کی، اور جو تین کے مقابلہ سے بھاگا تو اس نے راہ فرار اختیار نہیں کی) دوسری روایت میں الفاظ: "فما فر" کے ہیں، البتہ اگر مسلمانوں کا غالب گمان یہ ہو کہ وہ ان پر کامیابی اور فتح حاصل کرلیں گے تو اللہ کے کلمہ کو بلند کرنے کے لئے ان پر ثبات قدمی لازم ہوگی، اور اگر ان کا غالب گمان یہ ہو کہ مقابلہ میں ہلاکت اور راہ فرار میں نجات ہے تو راہ فرار ان کے لئے اولی اور بہتر ہے، کیونکہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: "وَلاَ تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ" [1] (اور اپنی جان کو ہلاکت میں نہ ڈالو)، اور اگر اس صورت میں بھی وہ ثابت قدم رہیں تو یہ بھی ان کے لئے جائز ہے، اس لئے کہ اس صورت میں مقصد شہادت ہے، نیز اس لئے تاکہ مسلمان شکست خوردہ نہ ہوجائیں، اور اس لئے کہ یہ بھی ممکن ہے کہ انہیں کفار پر غلبہ حاصل ہوجائے، کیونکہ اللہ تعالیٰ کا فضل وسیع ہے، جمہور فقہاء کا یہی مذہب ہے، اور مالکیہ کہتے ہیں کہ اگر مسلمانوں کی تعداد بارہ ہزار ہوجائے تو ان پر راہ فرار اختیار کرنا حرام ہے، خواہ کفار کی تعداد کتنی ہی زیادہ ہو، الا یہ کہ مسلمانوں میں اختلاف ہوجائے یا قتال ہی کے لئے تحیز مقصود ہو [2]۔

(۱) سورۂ بقرہ/ ۱۹۵۔

(۲) بدائع الصنائع فی ترتیب الشرائع ۷/ ۹۸، ۹۹، المهذب فی فقہ الإمام الشافعی ۲/ ۲۳۳، ۲۳۴، روضۃ الطالبین ۱۰/ ۲۴۷۔۲۴۹، الشرح الکبیر ۲/ ۱۷۸، ۱۷۹، الشرح الصغیر ۲/ ۲۷۷، ۲۷۸، المغنی لابن قدامہ ۸/ ۴۸۴، ۴۸۵، کشاف القناع عن متن الاقناع ۳/ ۴۵، ۴۷، الجامع لأحکام القرآن للقرطبی ۷/ ۳۸۰، ۳۸۴، تفسیر روح المعانی ۹/ ۱۸۰، ۱۸۲۔

تحیہ

تعریف:

۱- تحیة: حیاه یحییه تحیة (باب تفعیل) کا مصدر ہے، لغت میں اس کے اصل معنی: زندگی کی دعاء دینے کے ہیں اور اسی سے ہے: "التحیات لله" اس سے مراد بقاء ہے، اور ایک قول یہ ہے کہ اس کے معنی ملک و بادشاہی کے ہیں۔ پھر کثرت استعمال کے باعث اس کا استعمال سلام اور اس کے علاوہ ان الفاظ کے لئے ہونے لگا جن کے ذریعہ زندگی کی دعاء دی جاتی ہے۔ اور تحیہ خداوندی جسے اللہ تعالی نے دنیا و آخرت میں اپنے مؤمن بندوں کے لئے مقرر فرمایا ہے وہ سلام ہے، چنانچہ جب مؤمن بندے آپس میں ملیں اور ایک دوسرے کو کوئی جامع ترین دعاء دے تو ان کے لئے السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ کہنا مشروع ہے (۱)، اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "وَإِذَا حُيِّيْتُمْ بِتَحِيَّةٍ فَحَيُّوْا بِأَحْسَنَ مِنْهَا أَوْرُدُّوْهَا" (۲) (اور جب تمہیں سلام کیا جائے تو تم اس سے بہتر طور پر سلام کرو یا اسی کو لوٹا دو)۔

فقہاء نے لفظ "تحیۃ" کو سلام کے علاوہ "تحیۃ المسجد" کے لئے بھی استعمال کیا ہے۔

---

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر مادۂ "حیا" تفسیر القرطبی ۵/ ۲۹۷، ۲۹۸ طبع دار الکتب المصریہ۔

(۲) سورۂ نساء/ ۸۶۔

اجمالی حکم اور بحث کے مقامات:

۲- جمہور فقہاء کا اتفاق ہے کہ تحیہ مندوب ہے، اور ادائیگی تحیہ کا حکم بدلتا رہتا ہے جس کی تفصیل حسب ذیل ہے:

الف- زندہ لوگوں کے مابین تحیہ:

۳- علماء کا اس بات پر اجماع ہے کہ سلام کی ابتداء سنت ہے، جس کی ترغیب دی گئی ہے، اور سلام کا جواب دینا فرض ہے (۱)۔ اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "وَإِذَا حُيِّيْتُمْ بِتَحِيَّةٍ فَحَيُّوْا بِأَحْسَنَ مِنْهَا أَوْرُدُّوْهَا" (اور جب تمہیں سلام کیا جائے تو تم اس سے بہتر طور پر سلام کرو یا اسی کو لوٹا دو)، تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح "سلام"۔

ب- مردوں کا تحیہ:

۴- قبر والوں پر تحیہ سلام ہے، جب مسلمان قبروں کے پاس سے گزرے یا قبروں کی زیارت کرے تو اس کے لئے مستحب ہے کہ یہ پڑھے (۲)۔ "السلام علیکم أهل الدیار من المؤمنین و المسلمین و أنّا إن شاء الله بکم للاحقون، نسأل الله لنا ولکم العافیة" (قبرستان کے رہنے والے مؤمنو اور مسلمانو! آپ پر سلامتی ہو، اور ہم انشاء اللہ آپ لوگوں کے پاس ضرور ضرور آنے والے ہیں، ہم اپنے اور آپ کے لئے اللہ تعالی سے عافیت طلب کرتے ہیں)۔ اور حضرت عائشہ کی حدیث میں درج ذیل الفاظ کا

---

(۱) تفسیر القرطبی ۵/ ۲۹۷، ۳۰۴، فتح الباری ۱۱/ ۲، ۱۴، ۱۴ طبع السعودیہ، أسہل المدارک ۳/ ۳۵۱، ۳۵۳ طبع عیسی الحلبی مصر، شرح المنہاج ۴/ ۲۱۵ طبع مصطفی الحلبی مصر۔

(۲) الفتاوی الہندیہ ۵/ ۳۵۰، المغنی ۲/ ۵۶۶، منہاج الطالبین ۱/ ۳۵۱۔

اضافہ ہے:"ویرحم الله المستقدمین منا و المستأخرین"،[۱] (اور اللہ تعالیٰ ہم میں سے پہلے چلے جانے والے اور بعد میں جانے والوں پر رحم فرمائیں)۔

ج-تحیۃ المسجد:

۵- جمہور فقہاء یہ کہتے ہیں کہ اگر کوئی شخص باوضو مسجد حرام کے علاوہ کسی مسجد میں بیٹھنے کی نیت سے داخل ہو صرف گزرنا مقصد نہ ہو تو وہ بیٹھنے سے پہلے دو یا دو سے زائد رکعتیں پڑھے۔ اور اس کی اصل وہ حدیث ہے جس کے راوی حضرت ابو قتادہؓ ہیں، رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا:"إذا دخل أحدکم المسجد فلا یجلس حتی یرکع رکعتین"[۲] (جب تم میں سے کوئی مسجد میں داخل ہو تو نہ بیٹھے تا آنکہ وہ دو رکعتیں پڑھ لے) اور جو شخص حدث وغیرہ کی وجہ سے دو رکعت نہ پڑھ سکے تو اس کے لئے یہ پڑھنا مندوب ہے:"سبحان الله، والحمد لله، ولا إله إلا الله، والله أکبر، ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظیم" اس لئے کہ یہ دعاء دو رکعتوں کے برابر ہے جیسے کہ اذکار میں ہے اور وہ "الباقیات الصالحات والقرض الحسن" ہیں[۳]۔

جو شخص نماز سے پہلے بیٹھ جائے اس کے لئے مسنون ہے کہ کھڑے ہو کر نماز ادا کرے، اس لئے کہ حضرت جابرؓ سے روایت ہے وہ فرماتے ہیں:"جاء سلیک الغطفاني، ورسول الله ﷺ یخطب، فقال: "یا سلیک" قم فارکع رکعتین وتجوّز فیهما"[۱] (رسول اللہ ﷺ خطبہ دے رہے تھے کہ سُلیک الغطفانی آئے، رسول اللہ ﷺ نے فرمایا:"اے سلیک" کھڑے ہو جاؤ اور دو رکعتیں پڑھو اور ہلکی پڑھو) لہذا یہ دو رکعتیں بیٹھنے سے ساقط نہیں ہوتیں۔

نیز اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ فرائض یا نوافل سے بھی تحیۃ المسجد ادا ہو جاتی ہے۔

۶- اگر کوئی شخص بار بار مسجد میں داخل ہو تو حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک (اگر اس کا بار بار مسجد کی طرف لوٹنا معروف ہو) اور شافعیہ کے یہاں اصح قول کے بالمقابل قول کے مطابق یہ ہے کہ ہر دن میں ایک مرتبہ تحیۃ المسجد اس کے لئے کافی ہے اور شافعیہ کا اصح قول یہ ہے کہ جس طرح دیر سے دوبارہ داخل ہونے پر تحیۃ المسجد ہے اسی طرح جلدی جلدی جتنی مرتبہ داخل ہو اتنی مرتبہ تحیۃ المسجد ہے[۲]۔ اور اگر مسجدیں قریب قریب ہوں تو ان میں سے ہر ایک کے لئے تحیۃ المسجد مسنون ہے[۳]۔

۷- اگر کوئی شخص مسجد میں اس وقت آئے جب کہ امام خطبہ دے رہا ہو تو اس صورت میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے، حنفیہ اور مالکیہ کا مذہب یہ ہے کہ وہ مسجد میں آکر بیٹھ جائے اور اس کے لئے دو رکعتیں پڑھنا مکروہ ہے، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:"فَاسْتَمِعُوْا لَهٗ وَأَنْصِتُوْا"[۴] (تو اس کی طرف کان لگایا کرو اور خاموش رہو) اور

(۱) حدیث:"السلام علیکم أهل الدیار......" کی روایت مسلم (۲/۶۷۱ طبع الحلبی) نے حضرت عائشہ سے کی ہے۔

(۲) حدیث:"إذا دخل أحدکم المسجد فلا یجلس حتی یرکع رکعتین" کی روایت بخاری (الفتح ۱/۵۳۷ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/۴۹۵ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۳) ابن عابدین ۱/۴۵۶، ۴۵۷، الشرح الصغیر ۱/۴۰۵، ۴۰۶ طبع دار المعارف مصر، جواہر الاکلیل ۱/۷۳، قلیوبی ۱/۲۱۵، روضۃ الطالبین ۱/۳۳۲، المغنی لابن قدامہ ۱/۴۵۵، ۲/۱۳۵ طبع مکتبۃ الریاض الحدیثہ، کشاف القناع ۱/۴۲۷ طبع عالم الکتب بیروت، مواہب الجلیل ۲/۶۸، ۶۹، الفتاوی الہندیہ ۵/۳۲۱، الدسوقی ۱/۳۱۳، ۳۱۴۔

(۱) حدیث:"یا سلیک قم فارکع رکعتین" کی روایت مسلم (۲/۵۹۷ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) سابقہ مراجع۔

(۳) قلیوبی ۱/۲۱۵۔

(۴) سورۂ اعراف/ ۲۰۴۔

نماز پڑھنے سے کان لگانا اور چپ رہنا فوت ہوجاتا ہے، اس لئے سنت کی وجہ سے فرض کو چھوڑنا جائز نہیں، شریح، ابن سیرین، نخعی، قتادہ، ثوری اور لیث کا بھی یہی مذہب ہے۔

شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ وہ دو رکعتیں پڑھے اور ان میں اختصار کرے، اس کی دلیل سلیک الغطفانی کی مذکورہ بالا حدیث ہے۔ حسن، ابن عیینہ، مکحول، اسحاق، ابوثور اور ابن المنذر کا بھی یہی قول ہے[۱]۔

د-تحیۃ الکعبہ:

۸- محرم جب مکہ پہنچ کر مسجد میں داخل ہو اور بیت اللہ پر اس کی نظر پڑے تو اپنے دونوں ہاتھ اٹھا کر یہ دعا پڑھے: ''**اللهم زد هذا البيت تشريفا و تعظيما و تكريما ومهابة، وزد من شرّفه و عظمه ممن حجّه أو اعتمره تشريفا و تكريما و تعظيما**''[۲] (اے اللہ اس گھر کی عزت وعظمت اور بڑائی اور رعب میں اضافہ فرما، اور حج وعمرہ کرنے والوں میں سے جو شخص اس کی عزت وعظمت کرے اس کی عزت وعظمت اور بزرگی میں اضافہ فرما) اور اس کی دلیل وہ حدیث ہے جس کی روایت امام شافعی اور بیہقی نے کی ہے اور یہ دعا پڑھے: ''**اللهم أنت السلام، ومنك السلام فحينا ربنا بالسلام**''[۳]۔

حنفیہ کے نزدیک یہ دعا بغیر ہاتھ اٹھائے پڑھی جائے۔

(۱) بدائع الصنائع ۱/ ۲۶۳ طبع دار الکتاب العربی، ابن عابدین ۱/ ۵۵۰، القوانین الفقہیہ/ ۸۶، بدایۃ المجتہد ۱/ ۱۶۶ طبع مکتبۃ الکلیات الازہریہ روضۃ الطالبین ۲/ ۳۰، المغنی لابن قدامہ ۲/ ۳۱۹۔

(۲) حدیث: "اللهم زد هذا البيت تشريفا......" کی روایت بیہقی (۵/ ۷۳ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے بیہقی نے کہا کہ یہ حدیث منقطع ہے۔

(۳) سنن بیہقی ۵/ ۷۳، شرح المنہاج ۲/ ۱۰۲، المغنی ۳/ ۳۶۹، ۳۷۰، نیز دیکھئے: اصطلاح ''حج''۔

ھ-تحیہ مسجد حرام:

۹- جمہور فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ اگر کوئی شخص باہر سے مکہ مکرمہ میں جائے، خواہ اس کا مقصد تجارت ہو یا حج یا اس کے علاوہ کوئی دوسرا مقصد ہو تو اس کے لئے مسجد حرام کا تحیہ طواف ہے، اس لئے کہ عائشہؓ کا ارشاد ہے: ''**إن النبي ﷺ حين قدم مكة توضأ، ثم طاف بالبيت**''[۱] (نبی ﷺ جب مکہ تشریف لائے تو وضو فرمایا، پھر بیت اللہ کا طواف فرمایا) اور مسجد حرام میں تحیۃ المسجد کی اگر دو رکعتیں پڑھ لی جائیں تو وہ طواف کے بعد کی دو رکعتوں کی طرف سے کافی ہوجاتی ہیں[۲]۔

البتہ مکہ میں داخل ہونے والے کو اگر طواف سے روکنے والا کوئی عذر ہو، یا وہ طواف کا ارادہ نہ کرے تو وہ دو رکعتیں پڑھ لے، شرط یہ ہے کہ مکروہ وقت نہ ہو، اور اگر یہ اندیشہ ہو کہ طواف کرنے سے فرض نماز یا جماعت یا وتر، یا سنت مؤکدہ فوت ہوجائے گی تو طواف ان کے بعد کرلے، البتہ ان نمازوں سے مسجد حرام کے تحیہ کی ادائیگی نہ ہوگی، برخلاف دیگر تمام مساجد کے۔ (ان میں مذکورہ نمازوں سے تحیۃ المسجد کی ادائیگی ہوجائے گی)۔

۱۰- مکہ میں رہنے والا آدمی جو طواف کے لئے مامور نہیں، اور وہ مسجد حرام میں طواف کی غرض سے بھی نہ آئے، بلکہ وہ نماز یا تلاوت قرآن یا حصول علم کے لئے آئے تو دیگر تمام مساجد کی طرح اس کے حق میں مسجد حرام کا تحیہ بھی نماز ہی ہے۔ امام احمد نے صراحت کی ہے کہ باہر سے مسجد حرام میں آنے والے کے لئے طواف نماز سے افضل ہے اور حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ طواف اہل عراق کے لئے ہے، اور اہل مکہ کے لئے نماز ہے، اور عطاء کا بھی یہی مذہب ہے[۳]۔

(۱) اس حدیث کی روایت بخاری (الفتح ۳/ ۴۷۷ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۲) ابن عابدین ۲/ ۱۶۵، قلیوبی ۱/ ۲۱۵، کشاف القناع ۲/ ۴۷۷۔

(۳) ابن عابدین ۱/ ۵۶، ۳۵۷، ۲/ ۱۶۵، الشرح الصغیر ۱/ ۴۰۶، ۴۰۷، جواہر الاکلیل ۱/ ۷۳، روضۃ الطالبین ۳/ ۷۶، ۷۸، المغنی لابن قدامہ

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح "طواف"۔

و-تحیہ مسجد نبوی:

۱۱ - اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ جو شخص مسجد نبوی میں داخل ہو اس کے لئے مستحب ہے کہ اگر آسانی ہو تو روضہ کے پاس آئے جو قبر اور منبر کا درمیانی حصہ ہے اور منبر کے پہلو میں تحیۃ المسجد کی دو رکعتیں پڑھے، اس لئے کہ حضرت جابر کی حدیث ہے، وہ فرماتے ہیں: سایک آئے...... پھر وہ نبی علیہ السلام کی قبر کے پاس آئے اور انہوں نے کہا: السلام علیک یا رسول اللہ، پھر انہوں نے حضرت ابوبکرؓ پر سلام بھیجا، پھر حضرت عمرؓ کو سلام کیا[1]۔

مسلمان کے حق میں غیر سلام کے ذریعہ تحیہ کا حکم:

۱۲ - عام علماء کا مذہب یہ ہے کہ مسلمان کے حق میں لفظ سلام کے علاوہ سے تحیہ نہیں ہے، جیسے کوئی یہ کہے کہ اللہ تیری صبح خیر کے ساتھ کرے، تجھے نیک بختی حاصل ہو، تو خوش عیش رہے، اللہ تجھے طاقت بخشے، اس کے علاوہ دوسرے ایسے الفاظ استعمال کرے جنہیں لوگ عادۃً استعمال کرتے ہیں، ان کی کوئی اصل نہیں ہے اور ان کا جواب دینا بھی واجب نہیں ہے، لیکن اگر ان جیسے الفاظ کے بدلہ جواب میں دعا دے دی جائے تو بہتر اور اچھی بات ہے۔

۱۳ - عام علماء کا خیال یہ ہے کہ لفظ سلام کے علاوہ سے تحیہ کا جواب واجب نہیں ہے، خواہ یہ تحیہ کسی دیگر لفظ سے ہو، یا انگلی یا ہاتھ یا سر کے اشارہ سے ہو، البتہ گونگے یا بہرہ کا اشارہ اس سے مستثنیٰ ہے، کہ اس کو لفظ کے ساتھ ساتھ اشارہ سے بھی جواب دینا واجب ہے، تا کہ اس طرح سے جواب سمجھ میں آسکے، اس لئے کہ اس کا اشارہ الفاظ کے قائم مقام ہے[1]۔

۱۴ - اگر کسی کو سلام کیا جائے اور وہ اس کا جواب لفظ سلام کے علاوہ سے دے تو عام علماء کا خیال یہ ہے کہ یہ کافی نہ ہوگا اور نہ ہی اس طرح سے جواب کا وجوب ساقط ہوگا، اس لئے کہ جواب بالمثل واجب ہے[2]، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "وَإِذَا حُيِّيتُم بِتَحِيَّةٍ فَحَيُّوا بِأَحْسَنَ مِنْهَا أَوْ رُدُّوهَا"[3] (اور جب تمہیں سلام کیا جائے تو تم اس سے بہتر طور پر سلام کرو یا اسی کو لوٹا دو)۔

غیر مسلم کو سلام کے ذریعہ تحیہ کا حکم:

۱۵ - غیر مسلم کو "السلام علیکم" کے ذریعہ تحیہ ممنوع یعنی حرام یا مکروہ ہے، اس کی دلیل نبی علیہ السلام کا ارشاد ہے: "لا تبدء وا اليهود ولا النصارى بالسلام، وإذا سلموا عليكم مسلم قال في الرد: وعليكم ولايزيد على هذا"[4] (یہود اور نصاریٰ کو ابتداءً سلام نہ کرو اور اگر وہ خود کسی مسلمان کو سلام کریں تو وہ مسلمان جواب میں وعلیکم کہے، اور اس سے زیادہ کچھ نہ کہے)۔

۱۶ - ابن القیم کہتے ہیں کہ یہ تفصیل اس صورت میں ہے جب یہ متعین اور متحقق ہو کہ اس نے "السام علیکم" (تمہارے اوپر موت ہو) کہا ہے، یا اس میں شک ہو کہ اس نے کیا کہا، اور اگر سننے والے کے لئے یہ متحقق اور ثابت ہو کہ ذمی نے اسے "سلام علیکم" کہا ہے اور اس میں

=
۳/ ۴۰۷، کشاف القناع ۲/ ۷۷۴۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۲۵۷، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۳۱۴، منہاج الطالبین ۲/ ۱۲۶، المغنی لابن قدامہ ۳/ ۵۵۷۔

(۱) روضۃ الطالبین ۱۰/ ۲۳۳، مغنی المحتاج ۴/ ۲۱۴، نہایۃ المحتاج ۸/ ۴۸، الانصاف ۴/ ۲۳۳، الأذکار للنووی/ ۲۳۴۔

(۲) الفواکہ الدوانی ۲/ ۴۲۳، الجمل علی شرح المنہج ۵/ ۱۸۸، تفسیر ابن کثیر ۲/ ۳۵۱۔

(۳) سورۂ نساء/ ۸۶۔

(۴) حدیث: "لا تبدءوا اليهود ولا النصارى بالسلام......" کی روایت مسلم (۴/ ۱۷۰۷ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

کوئی شک وشبہ نہ ہو، تو کیا اس صورت میں جواب کے اندر ''وعلیک السلام'' کہنا درست ہے، یا صرف ''و علیک'' پر اکتفاء کرنا؟ تو دلائل شرعیہ اور قواعد شریعت کا تقاضہ یہ ہے کہ اس کے جواب میں ''وعلیک السلام'' کہے، اس لئے کہ عدل یہی ہے، اور اللہ تعالی نے عدل اور بھلائی کا حکم دیا ہے، نیز اللہ تعالی کا ارشاد ہے: ''وَإِذَا حُيِّيْتُمْ بِتَحِيَّةٍ فَحَيُّوْا بِأَحْسَنَ مِنْهَا أَوْ رُدُّوْهَا''۔

اس فرمان خداوندی سے معلوم ہوا کہ اللہ تعالی نے اس کے تحیہ اور دعا پر زیادہ کرنے کو افضل وبہتر قرار دیا، اور عدل کو واجب کیا ہے، اور اس میں اس سے متعلق احادیث کی کوئی منافات ومخالفت نہیں ہے، اس لئے کہ نبی ﷺ نے جواب دینے والے کو ''وعلیکم'' پر اکتفاء کا جو حکم دیا ہے اس کا سبب وہ طریقہ ہے جو یہود ونصاری سلام کرنے میں اختیار کرتے تھے، اور حضرت عائشہؓ کی حدیث میں آپ ﷺ نے اس طرف اشارہ فرمایا ہے، آپ ﷺ نے ارشا فرمایا: ''ألاترینني قلت: وعلیکم، لمّا قالوا: السامّ علیکم. ثم قال: إذا سلّم علیکم أهل الکتاب فقولوا: وعلیکم''[1] (کیا تو نے خیال نہیں کیا کہ میں نے ''وعلیکم'' کہا جب انہوں نے ''السام علیکم'' کہا۔ پھر آپ ﷺ نے فرمایا: جب اہل کتاب تمہیں سلام کریں تو تم ''وعلیکم'' کہو)۔ اور اعتبار اگرچہ لفظ کے عموم کا ہے، لیکن اس کے عموم کا اعتبار مذکورہ مثال جیسی صورتوں ہی میں کیا جائے گا، ان کے علاوہ صورتوں میں نہیں، اللہ تعالی کا ارشاد ہے: ''وَإِذَا جَاءُوْكَ حَيَّوْكَ بِمَا لَمْ يُحَيِّكَ بِهِ اللّٰهُ، وَيَقُوْلُوْنَ فِيْ أَنْفُسِهِمْ لَوْلَا يُعَذِّبُنَا اللّٰهُ بِمَا نَقُوْلُ''[2] (اور جب وہ آپ کے پاس آتے ہیں آپ کو ایسے لفظ سے سلام کرتے ہیں جس سے اللہ نے آپ کو سلام نہیں کیا اور آپس میں کہتے ہیں کہ اللہ ہم کو ہمارے اس کہنے پر فوراً سزا کیوں نہیں دے دیتا)۔ لہذا جب یہ سبب زائل ہوجائے اور کتابی یہ کہے: ''سلام علیکم ورحمة الله''، تو تحیہ میں عدل کا تقاضہ یہ ہے کہ اس کے سلام کے جیسا جواب دیا جائے۔ وباللہ التوفیق[1]۔

۱۷ - حنفیہ، مالکیہ، بعض شافعیہ اور حنابلہ کی رائے یہ ہے کہ کافر کو لفظ سلام کے علاوہ سے بھی تحیہ مکروہ ہے، الا یہ کہ کوئی عذر ہو، یا کوئی غرض مثلاً کوئی ضرورت ہو یا وہ پڑوسی یا رشتہ دار ہو، چنانچہ اگر تحیہ کسی عذر کی وجہ سے ہو تو اس میں کوئی کراہت نہیں، اور شافعیہ اور حنابلہ کا راجح مذہب یہ ہے کہ کفار کو تحیہ حرام ہے، خواہ لفظ سلام کے علاوہ ہی کے ذریعہ ہو[2]۔

تحیات

دیکھئے: ''تشہد''۔

(۱) حدیث: ''إذا سلّم علیکم أهل الکتاب فقولوا: وعلیکم'' کی روایت بخاری (الفتح ۱۱/ ۴۲ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۲) سورۂ مجادلہ/ ۸۔

(۱) احکام اہل الذمہ ۱/ ۱۹۹، ۲۰۰ طبع دار العلم للملایین، الأذکار للنووی/ ۲۲۶۔

(۲) نہایۃ المحتاج ۸/ ۴۸، الانصاف ۴/ ۲۳۳، ابن عابدین ۵/ ۲۶۵، الاذکار للنووی/ ۲۲۷۔

تراجم فقہاء

جلد ۱۰ میں آنے والے فقہاء کا مختصر تعارف

الف

الآمدی:

ان کے حالات ج ا ص ۴۲۷ میں گذر چکے۔

ابراہیم اللقانی (؟-۱۰۴۱ھ)

یہ ابراہیم بن حسن بن محمد بن ہارون، اللقانی مصری ہیں، کنیت ابو الامداد ہے، مسلکاً مالکی ہیں، وہ فقیہ اور محدث نیز دیگر تمام ہی علوم میں مہارت رکھتے تھے۔ آپ نے بڑے بڑے علماء مثلاً صدر الدین المیناوی، عبدالکریم البرموتی اور سالم السنہوری وغیرہ سے علم حاصل کیا، اور ان سے علم حاصل کرنے والوں میں ان کے صاحبزادہ عبدالسلام، نیز الخرشی، عبدالباقی الزرقانی، یوسف الفیشی اور احمد الزریابی وغیرہ ہیں۔

بعض تصانیف: ''الجوهرة''، ''نصيحة الإخوان في شرب الدخان''، ''حاشية على مختصر خليل''، ''قضاء الوطر في نزهة النظر في توضيح تحفة الأثر''، ''منار أصول الفتوى و قواعد الإفتاء بالأقوى'' اور ''عقد الجمان في مسائل الضمان''۔

[شجرة النور الزکیہ/۲۹۱: شرح الصغیر (فہرس الأعلام) ۴/۱/۸۷: خلاصۃ الأثر/۱/۶]

ابن ابی لبابہ (؟-۱۲۷ھ)

آپ کا نام عبدہ بن ابی لبابہ ہے، کنیت ابو القاسم، اور نسبت الأسدی الغاضری ہے، آپ نے ابن عمر، ابن عمرو، زر بن حبیش اور مجاہد وغیرہ سے روایت کیا ہے۔ اور آپ سے آپ کے بھانجے حسن بن الحر، نیز اعمش، ابن جریج، اوزاعی، ثوری اور ابن عیینہ وغیرہ نے روایت کیا ہے، ابن سعد کہتے ہیں کہ آپ کوفہ کے فقہاء میں سے تھے، اور یعقوب بن سفیان کہتے ہیں کہ آپ کوفہ کے ثقہ حضرات میں سے تھے، نیز ابو حاتم، نسائی اور ابن خراش کہتے ہیں کہ آپ ثقہ تھے۔

[تہذیب التہذیب/۶/۴۶۱: سیر أعلام النبلاء ۵/۲۲۹: طبقات ابن سعد ۶/۳۲۸]

ابن ابی لیلی:

ان کے حالات ج ا ص ۴۲۸ میں گذر چکے۔

ابن ابی موسی: یہ محمد بن احمد ہیں:

ان کے حالات ج ا ص ۴۲۸ میں گذر چکے۔

ابن برہان (؟-۸۳۸ھ)

یہ احمد بن ابراہیم بن داؤد، ابو العباس، المقرئ الحلبی ہیں، ابن البرہان کے نام سے معروف ہیں، مسلک حنفی کے فقیہ ہیں، متعدد علوم میں مہارت رکھتے تھے، آپ سے لوگوں نے استفادہ کیا۔

بعض تصانیف: ''شرح الجامع الكبير لمحمد بن الحسن الشيباني'' فقہ حنفی کی جزئیات میں۔

[البدایہ والنہایہ ۱۴/۱۸۲: تاج التراجم ص/۱۱: معجم المؤلفین ۱/۱۳۷]

ابن جریر الطبری: یہ محمد بن جریر ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۶۰۱ میں گذر چکے۔

ابن الجزری: یہ محمد بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۴ ص ۹ ۴۳ میں گذر چکے۔

ابن الحاجب:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۲۹ میں گذر چکے۔

ابن حامد: یہ الحسن بن حامد ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۶۳ میں گذر چکے۔

ابن حبیب:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۳۰ میں گذر چکے۔

ابن حجر العسقلانی:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۶۴ میں گذر چکے۔

ابن حجر الہیتمی:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۳۰ میں گذر چکے۔

ابن حمدون (۵۸۰-۶۵۱ھ)

یہ احمد بن یوسف بن احمد بن ابی بکر بن حمدون ہیں، شرف الدین لقب ہے، نسبت القیسی التیفاشی ہے، افریقہ کے مقام "قفصہ" کا ایک گاؤں "تیفاش" کی طرف نسبت ہے، آپ فقیہ اور ادیب تھے، اور تمام ہی علوم میں مہارت رکھتے تھے۔ آپ نے موفق الدین عبد اللطیف بن یوسف البغدادی اور تاج الدین الکندی سے علم حاصل کیا، مصر میں پڑھا، اور اپنے شہر کے قاضی رہے۔

بعض تصانیف: "أزهار الأفكار في جواهر الأحجار" اور "خواص الأحجار ومنافعها"۔

[شجرۃ النور الزکیہ ر ۱۷۰؛ الدیباج ۴ / ۱؛ لأعلام ۱ / ۲۵۹]

ابن دقیق العید:
ان کے حالات ج ۴ ص ۴۴۰ میں گذر چکے۔

ابن الزبیر: یہ عبد اللہ بن الزبیر ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۷۶ میں گذر چکے۔

ابن سریج:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۳۲ میں گذر چکے۔

ابن سیرین:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۳۳ میں گذر چکے۔

ابن شبرمہ:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۶۶ میں گذر چکے۔

ابن عابدین:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۳۴ میں گذر چکے۔

ابن عباس:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۴ میں گذر چکے۔

ابن عبدوس: یہ محمد بن ابراہیم ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۵ میں گذر چکے۔

ابن العربی:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۵ میں گذر چکے۔

ابن علّان (۹۹۶-۱۰۵۷ھ)

یہ محمد علی بن محمد علّان بن ابراہیم بن محمد علّان، بکری، صدیقی، شافعی ہیں۔ مفسر، محدث اور فقیہ تھے۔ جب آپ سے کوئی مسئلہ پوچھا جاتا تو جلدی سے اس کے جواب میں ایک رسالہ تالیف فرما دیتے۔ آپ نے فقہ، حدیث اور نحو کی تعلیم محمد بن محمد بن جار اللہ، سید عمر بن عبدالرحیم بصری، عبدالرحیم بن حسان اور عبدالملک العصامی وغیرہم سے حاصل کی، اور پڑھانے اور فتوی دینے کے منصب پر فائز ہوئے۔ عبدالرحمٰن الخیار کہتے ہیں کہ آپ اپنے زمانہ کے سیوطی ہیں۔ آپ سے ایک بڑی جماعت نے علم حاصل کیا۔ محبی کہتے ہیں کہ آپ نے مختلف فنون میں ساٹھ سے زائد کتابیں تصنیف فرمائیں۔

بعض تصانیف: "إعلام الإخوان بتحريم الدخان"، "تحفة ذوي الإدراک في المنع من التنباک"، "ضياء السبيل إلى معالم التنزيل" اور "دليل الفالحين لطرق رياض الصالحين"۔

[خلاصۃ الأثر ۴/ ۱۸۴؛ الأعلام ۷/ ۱۸۷]

ابن عیینہ:
ان کے حالات ج ۷ ص ۴۲۹ میں گذر چکے۔

ابن عمر:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۶ میں گذر چکے۔

ابن غازی (۸۴۱-۹۱۹ھ)

یہ محمد بن احمد بن محمد بن محمد بن علی ہیں، کنیت ابوعبد اللہ اور نسبت العثمانی المکناسی، الفاسی ہے۔ آپ قاری، محدث، مؤرخ، فقیہ، علم فرائض کے ماہر اور مفسر تھے۔ فقہ کی تعلیم استاذ الصغیر اور القوری وغیرہ سے حاصل کی، اور آپ سے عبدالواحد الونشریسی، ابن العباس الصغیر، احمد زروق اور مفتی علی بن ہارون وغیرہ نے فقہ کی تعلیم حاصل کی۔ مکناسہ پھر فاس الجدید کے خطیب مقرر ہوئے، پھر اخیر میں جامع القرویین میں خطابت و امامت کے عہدہ پر فائز ہوئے۔ آپ کے زمانہ میں آپ سے بڑا خطیب کوئی نہ تھا۔

بعض تصانیف: "شفاء الغليل في حل مقفل مختصر خليل"، إنشاد الشريد في ضوال القصيد في القراءات" اور "بغية الطلاب في شرح منية الحساب"۔

[نیل الابتہاج ر ۳۳۳؛ ہدیۃ العارفین ۲/ ۲۲۶؛ معجم المؤلفین ۹/ ۱۶]

ابن فرحون: یہ ابراہیم بن علی ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۷ میں گذر چکے۔

ابن القاسم: یہ عبدالرحمٰن بن القاسم مالکی ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۷ میں گذر چکے۔

ابن قدامہ:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۳۸ میں گذر چکے۔

ابن القیم:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۳۸ میں گذر چکے۔

ابن کج (؟-۴۰۵ھ)
یہ یوسف بن احمد بن یوسف، ابو القاسم، الدینوری ہیں، ابن کج کے نام سے مشہور ہیں، ائمہ شافعیہ میں سے ایک فقیہ تھے، اور دینور کی قضاء پر فائز رہے۔ ابن خلکان کہتے ہیں: آپ نے بہت سی کتابیں تصنیف فرمائیں جن سے فقہاء نے استفادہ کیا۔ سبکی نے کہا ہے کہ مذہب شافعی کو حفظ کرنے میں آپ ضرب المثل تھے۔ لوگ ان کے پاس دوردراز سے سفر کرکے آتے تھے، وہ ان لوگوں میں تھے جن کے قول کا (شافعی) مذہب میں اعتبار کیا جاتا ہے۔

[وفیات الاعیان ۶/ ۶۳؛ طبقات الشافعیہ ۴/ ۲۹؛ مرآۃ الجنان ۳/ ۱۲؛ الأعلام ۹/ ۲۸۴]

ابن الماجشون:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۳۹ میں گذر چکے۔

ابن ماجہ:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۳۹ میں گذر چکے۔

ابن المبارک: یہ عبداللہ بن المبارک ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۶۸ میں گذر چکے۔

ابن مسعود:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۷ میں گذر چکے۔

ابن المنذر:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۰ میں گذر چکے۔

ابن نافع: یہ عبداللہ بن نافع ہیں:
ان کے حالات ج ۳ ص ۴۶۱ میں گذر چکے۔

ابن نجیم: یہ زین الدین بن ابراہیم ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۱ میں گذر چکے۔

ابن نجیم: یہ عمر بن ابراہیم ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۱ میں گذر چکے۔

ابن نصر اللہ (۷۶۵-۸۴۴ھ)
یہ احمد بن نصر اللہ بن احمد بن محمد ہیں، کنیت ابو الفضل ہے، بغداد کے رہنے والے اور مسلکاً حنبلی ہیں، آپ ابن نصر اللہ کے نام سے مشہور ہیں۔ فقیہ، محدث، مفسر اور شیخ المذہب ہیں، دیار مصریہ کے مفتی تھے، آپ نے سراج الدین البلقینی، زین الدین العراقی اور ابن الملقن وغیرہ مشائخ سے علوم حاصل کئے۔
بعض تصانیف: "حاشیة علی المحرر"، "حاشیة علی الوجیز"، "حاشیة علی فروع ابن مفلح" فقہ میں، اور "حاشية على تنقيح الزركشي" حدیث میں۔

[الضوء اللامع ۲/ ۲۳۳؛ شذرات الذہب ۷/ ۲۵۰؛ معجم المؤلفین ۲/ ۱۹۵]

ابن الہمام:
ان کے حالات ج ا ص ۴۴۱ میں گذر چکے۔

ابن وہب: یہ عبداللہ بن وہب مالکی ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۴۲ میں گذر چکے۔

ابن یونس (۸۱۳-۸۷۸ھ)
یہ احمد بن یونس بن سعید بن عیسی ہیں، القسطینی المغربی نسبت ہے، مسلکاً مالکی ہیں، ابن یونس کے نام سے معروف ہیں۔ آپ نے فقہ، حدیث، عربی زبان وادب اور دیگر علوم محمد بن محمد بن عیسی، ابو القاسم البرزلی اور قاسم بن عبداللہ الہزبری وغیرہ سے حاصل کئے۔ اور آپ سے اہل مکہ اور مکہ آنے والوں میں سے متعدد لوگوں نے علم حاصل کیا۔
بعض تصانیف: ''أجوبة عن أسئلة'' جو ''المغالطات الصنعانية'' کا جواب ہے۔
[نیل الابتہاج رص ۸۲؛ الضوء اللامع ۲/ ۵۳ ۲؛ معجم المؤلفین ۲/ ۱۵ ۲]

ابو الأحوص: یہ محمد بن الہیثم ہیں:
ان کے حالات ج ۶ ص ۴۸۷ میں گذر چکے۔

ابوامامہ:
ان کے حالات ج ۳ ص ۴۶۲ میں گذر چکے۔

ابوایوب الانصاری:
ان کے حالات ج ۶ ص ۴۸۷ میں گذر چکے۔

ابوبکر الصدیق:
ان کے حالات ج ا ص ۴۴۲ میں گذر چکے۔

ابوثور:
ان کے حالات ج ا ص ۴۴۳ میں گذر چکے۔

ابوجعفر: یہ محمد بن عبداللہ الہندوانی ہیں:
ان کے حالات ج ۴ ص ۴۳۸ میں گذر چکے۔

ابوحنیفہ:
ان کے حالات ج ا ص ۴۴۴ میں گذر چکے۔

ابوالخطاب:
ان کے حالات ج ا ص ۴۴۴ میں گذر چکے۔

ابوداؤد:
ان کے حالات ج ا ص ۴۴۴ میں گذر چکے۔

ابوالسعود: یہ محمد بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۳ ص ۴۶۴ میں گذر چکے۔

ابوسعید الخدری:
ان کے حالات ج ا ص ۴۴۵ میں گذر چکے۔

ابوعبید:

ان کے حالات ج اص ۴۴۵ میں گذر چکے۔

ابوالفرج السرخسی (۴۳۲-۴۹۴ھ)

یہ عبد الرحمٰن بن احمد بن محمد بن احمد، ابو الفرج، سرخسی، مروزی ہیں، شافعی مسلک کے فقیہ ہیں، آپ نے قاضی حسین، حسن بن علی المطوعی اور محمد بن احمد التمیمی سے فقہ حاصل کی۔ اور آپ سے ابو طاہر سنجی، عمر بن ابی مطیع اور احمد بن محمد بن اسماعیل نیساپوری وغیرہ روایت کرتے ہیں۔ آپ کے متعلق ابن السمعانی کا قول ہے کہ آپ ائمہ اسلام میں سے ایک تھے اور مذہب شافعی کے حفظ میں آپ دور دراز تک ضرب المثل تھے۔

بعض تصانیف: "كتاب الأمالي" فقہ میں۔

[طبقات الشافعیہ ۳/۲۲۱؛ شذرات الذہب ۳/۴۰۰؛ تہذیب الاسماء واللغات ۲/۲۶۳؛ معجم المؤلفین ۵/۱۲۱]

ابوقتادہ:

ان کے حالات ج ۲ص ۵۷۳ میں گذر چکے۔

ابواللیث السمرقندی: یہ نصر بن محمد ہیں:

ان کے حالات ج اص ۴۴۶ میں گذر چکے۔

ابو مالک الاشعری (؟-؟)

آپ کے نام میں اختلاف ہے، ایک قول کے مطابق آپ کا نام حارث بن الحارث، ایک قول کے مطابق عبید، اور ایک قول کے مطابق کعب بن عاصم ہے، اور آپ کے نام کے متعلق ان کے علاوہ دیگر اقوال بھی ہیں۔ آپ صحابی ہیں، آپ نے نبی علیہ السلام سے روایت بیان کی، اور آپ سے روایت کرنے والوں میں عبدالرحمٰن بن غنم الاشعری، ابو صالح الاشعری، شہر بن حوشب اور ابوسلام الأسود وغیرہ ہیں۔

ابن حجر کہتے ہیں کہ ابو مالک الاشعری جن سے ابوسلام اور شہر بن حوشب روایت کرتے ہیں وہ حارث بن الحارث الاشعری ہیں، اور یہ ابو مالک الاشعری دوسرے شخص ہیں اور قدیم ہیں، ان کی وفات حضرت عمرؓ کی خلافت میں ہوگئی تھی۔ پھر انہوں نے مزید کہا کہ ان دونوں کے درمیان فرق بہت ہی مشکل ہے، حتی کہ ابو احمد الحاکم نے ان کے حالات بیان کرتے ہوئے کہا کہ ابو مالک الاشعری کا معاملہ نہایت مشتبہ ہے۔

[الإصابہ ۴/۱۷۱؛ الاستیعاب ۴/۱۷۴۵؛ أسد الغابہ ۵/۲۷۴؛ تہذیب التہذیب ۲/۱۴۳؛ ۱۲/۲۱۸]

ابوموسی الاشعری:

ان کے حالات ج اص ۴۴۷ میں گذر چکے۔

ابو ہریرہ:

ان کے حالات ج اص ۴۴۷ میں گذر چکے۔

ابو یوسف:

ان کے حالات ج اص ۴۴۷ میں گذر چکے۔

احمد (امام):

ان کے حالات ج اص ۴۴۸ میں گذر چکے۔

احمد بن محمد بن الجزری (۷۸۰-؟)

یہ احمد بن محمد بن محمد بن محمد بن علی بن یوسف بن الجزری ہیں، کنیت ابو بکر اور نسبت شیرازی ہے، مسلکاً آپ شافعی ہیں اور ابن الجزری سے مشہور ہیں، آپ قاری، مجود، حافظ اور دیگر بعض علوم میں مہارت رکھتے تھے۔ آپ کو الصلاح بن ابی عمر، حافظ ابو بکر بن المحب اور ابن قاضی شہبہ وغیرہ نے اجازت دی۔ اور محمد بن عثمان الکامل اور سعید مصطفیٰ وغیرہ نے آپ سے علم حاصل کیا۔ آپ شہر بروسہ میں الجامع الاکبر البایزیدی کے متولی رہے، سلطان اشرف نے آپ کو مدرسہ عادلیہ کبری اور مدرسہ ام الصالح میں شیخ القراء کے منصب پر بحال کیا، اور دمشق میں الصلاحیہ اور شیخ تاسیون میں تابکیہ کی تدریس پر مأمور رہے۔

بعض تصانیف: "شرح طیبة النشر"، "شرح مقدمة التجوید" اور "شرح مقدمة علوم الحدیث"۔

[غایة النہایة فی طبقات القراء ۱/۱۲۹؛ الضوء اللامع ۲/۱۹۳]

احمد بن محمد المنقور التمیمی (؟-۱۱۲۵ھ)

یہ احمد بن محمد التمیمی النجدی ہیں، المنقور سے مشہور ہیں، آپ کا نسب سعد بن زید مناۃ بن تمیم تک پہنچتا ہے۔ اور "المنقور" آپ کا لقب ہے، اس لئے کہ آپ قیس بن عاصم المنقری الصحابی کے قبیلہ سے ہیں۔ آپ نے فقہ اپنے شیخ، شیخ عبد اللہ بن ذہلان سے حاصل کی۔ صاحب "الوابلہ" کہتے ہیں کہ آپ نے تقوی اور دیانت وقناعت کے ساتھ محنت فرمائی، اور فقہ میں مہارت تامہ حاصل کی، اور بہترین کتابیں تصنیف فرمائیں۔

بعض تصانیف: "الفواکه العدیدة في مسائل مفیدة" اور "مناسک الحج"۔

[مقدمة الفواکہ العدیدة فی مسائل مفیدہ، جس میں محمد بن عبدالعزیز بن مانع کے قلم سے لکھے ہوئے آپ کے حالات ہیں ۱/۵]

اسحاق بن راہویہ:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۹ میں گذر چکے۔

اسماء بنت ابی بکر الصدیق:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۹ میں گذر چکے۔

اشہب: یہ اشہب بن عبدالعزیز ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۵۰ میں گذر چکے۔

امام نصر الشیرازی: یہ نصر بن علی الشیرازی ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۶۰۵ میں گذر چکے۔

اُم سلمہ:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۵۰ میں گذر چکے۔

اُم عطیہ (؟-؟)

آپ کا نام نسیبہ بنت کعب ہے، اور بنت الحارث کہا گیا ہے، ام عطیہ کنیت ہے، اور آپ انصار میں سے ہیں، آپ نے براہ راست رسول اللہ ﷺ اور حضرت عمرؓ سے روایت کی ہے۔ اور آپ سے حضرت انس بن مالک، محمد بن سیرین، حفصہ بنت سیرین اور عبدالملک بن عمیر وغیرہ روایت کرتے ہیں۔ ابن حجر نے ابن عبدالبر

سے نقل کیا ہے کہ ام عطیہ رسول اللہ ﷺ کے ساتھ غزوات میں شرکت فرماتی تھیں، اور مریضوں کی دیکھ بھال اور زخمیوں کی مرہم پٹی کرتی تھیں، نبی ﷺ کی صاحبزادی کے غسل میں آپ شریک ہوئیں، صحابہ اور بصرہ کے تابعین علماء کی ایک جماعت آپ سے غسل میت سیکھتی تھی۔

[الاصابہ ۴/۴۷۶: أسد الغابہ ۴/۳۶۷: تہذیب التہذیب ۱۲/۴۵۵]

الأمیر (۱۱۵۴-۱۲۳۲ھ)

یہ محمد بن محمد بن احمد بن عبد القادر بن عبد العزیز ہیں، ابوعبد اللہ کنیت ہے، السنباوی الأزہری نسبت ہے، اور امیر کے نام سے مشہور ہیں۔ آپ فقہاء مالکیہ میں سے ہیں اور عربی زبان کے عالم ہیں۔ آپ نے فقہ وغیرہ شیخ الصعیدی اور السید البلیدی سے حاصل کی، اور سالہا سال حسن الجبرتی کی شاگردی میں رہ کر ان سے فقہ حنفی اور دیگر فنون حاصل کئے، اور یوسف الحفنی وغیرہ سے اکتساب فیض کیا۔ اور آپ سے آپ کے صاحبزادہ محمد، نیز دسوقی اور احمد الصاوی وغیرہ نے علم حاصل کیا۔

بعض تصانیف: ''الإكليل شرح مختصر خليل''، حاشية على شرح الزرقاني على العزية'' اور ''حاشية على شرح ابن تركي على العشماوية''، یہ سب فقہ میں ہیں۔

[حلیۃ البشر ۳/۱۲۶۶: الشرح الصغیر قسم الاعلام ۴/۸۵۴: لأعلام ۷/۲۹۸]

أنس بن مالک:

ان کے حالات ج ۲ ص ۵۷۶ میں گذر چکے۔

الأوزاعی:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۵۱ میں گذر چکے۔

ب

البابلی (۱۰۰۰-۱۰۷۷ھ)

آپ کا نام محمد بن علاؤ الدین، لقب شمس الدین، کنیت ابوعبد اللہ، اور نسبت البابلی، القاہری اور الأزہری ہے۔ شافعی المسلک ہیں، فقیہ، محدث اور حافظ تھے، آپ نے شیخ علی الحلبی، عبد الرؤف المناوی، سالم السنہوری، علی الأجہوری اور صالح بن شہاب الدین البلقینی وغیرہ سے علوم حاصل کئے۔ اور آپ سے اکتساب فیض کرنے والوں میں شمس محمد بن خلیفہ الشوبری، عبد القادر الصفوری اور احمد بن عبد الرؤف وغیرہ ہیں۔

بعض تصانیف: ''الجهاد وفضائله''، اور ''فهرست مجمع مروياته و شيوخه و مسلسلاته''۔

[خلاصۃ الأثر ۴/۳۹: لأعلام ۷/۱۵۲]

الباقلانی: یہ محمد بن الطیب ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۵۲ میں گذر چکے۔

البغوی:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۵۴ میں گذر چکے۔

البهوتی: یہ منصور بن یونس ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۵۴ میں گذر چکے۔

البیضاوی (؟-۶۸۵ھ)

یہ عبداللہ بن عمر بن محمد بن علی ہیں، لقب ناصر الدین، کنیت ابوسعید، اور نسبت البیضاوی، الشیرازی ہے، آپ شافعی المسلک ہیں، بیضاوی شیراز کے ایک گاؤں بیضاء کی طرف نسبت ہے۔ آپ فقیہ، مفسر، اصولی اور محدث تھے، اور شیراز میں قاضی القضاۃ کے عہدہ پر فائز رہے، آپ نے اپنے والد معین الدین ابوسعید اور زین الدین حجۃ الاسلام ابوحامد الغزالی وغیرہ سے علم فقہ حاصل کیا۔

بعض تصانیف: ''منهاج الأصول إلى علم الوصول''، الغاية القصوى في دراسة الفتوى'' فقہ شافعی کی جزئیات میں، ''أنوار التنزيل وأسرار التأويل'' یہ تفسیر بیضاوی کے نام سے معروف ہے، ''شرح مصابيح السنة للبغوی''۔

[طبقات الشافعیہ ۵/۵۹؛ البدایہ والنہایہ ۱۳/۳۰۹؛ مرآۃ الجنان ۴/۲۲۰؛ معجم المؤلفین ۶/۹۷]

ت

الترمذی:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۵۵ میں گذر چکے۔

ث

الثوری:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۵۵ میں گذر چکے۔

ج

جابر بن عبداللہ:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۵۶ میں گذر چکے۔

الجصاص: یہ احمد بن علی ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۵۶ میں گذر چکے۔

الجوینی:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۵۶ میں گذر چکے۔

ح

الحسن البصری:

ان کے حالات ج ۱ ص ۵۸۴ میں گذر چکے۔

الحسن بن زیاد:

ان کے حالات ج ۱ ص ۵۸۴ میں گذر چکے۔

حسن الشطی (۱۲۰۵ - ۱۲۷۴ھ)

یہ حسن بن عمر بن معروف بن عبداللہ بن مصطفی، الشطی، الدمشقی ہیں، بغدادی الاصل ہیں، آپ کا مسلک حنبلی ہے، آپ فقیہ، نحوی، متکلم اور علم فرائض اور علم العروض کے جاننے والے تھے، آپ نے محمد الکوبری، اپنے بیٹے شیخ عبدالرحمن، نیز ملا علی السویدی اور مصطفی السیوطی وغیرہ سے علم حاصل کیا۔

بعض تصانیف: "منحة مولى الفتح في تجريد زوائد الغاية"، "الشرح" فقہ حنبلی کی جزئیات میں، "شرح الكافي" علم عروض وقوافی میں، اور "النثار على الإظهار"۔

[حلیۃ البشر ۱/۴۸۷؛ معجم المؤلفین ۳/۲۶۷]

الحصکفی:

ان کے حالات ج ۱ ص ۵۹۴ میں گذر چکے۔

الحطاب:

ان کے حالات ج ۱ ص ۵۹۴ میں گذر چکے۔

حُمید بن عبدالرحمن (؟-؟)

یہ حمید بن عبدالرحمن الحمیری، البصری ہیں۔ آپ تابعی اور ثقہ ہیں، حمیر بن سبأ بن یشجب کی طرف منسوب ہیں، آپ ابو بکرہ، ابن عمر، ابوہریرہ اور ابن عباس رضی اللہ عنہم وغیرہ سے روایت کرتے ہیں۔ اور آپ سے روایت کرنے والے آپ کے صاحبزادے عبید اللہ، نیز محمد بن المنتشر، محمد بن سیرین اور عبد اللہ بن بریدہ وغیرہ ہیں۔ عجلی نے کہا ہے کہ آپ تابعی اور ثقہ ہیں۔ پھر مزید کہا: ابن سیرین کا قول ہے کہ آپ اہل بصرہ میں سب سے بڑے فقیہ ہیں۔ ابن حبان نے ثقات میں آپ کا ذکر کیا ہے۔

[تہذیب التہذیب ۳/۴۶؛ طبقات ابن سعد ۷/۱۴۷؛ طبقات الفقہاء/۸۸]۔

الحموی (؟-۱۰۵۶ھ)

آپ کا نام احمد بن محمد، شہاب الدین لقب، اور الحموی، المصری نسبت ہے، حنفی المسلک ہیں، فقیہ اور متعدد علوم کے ماہر تھے، آپ نے المدرسۃ السلیمانیہ میں تدریس کے فرائض انجام دیئے۔

بعض تصانیف: "حاشية على الدرر والغرر"، "كشف الرمز عن خبايا الكنز" جو "کنز الدقائق" کی شرح ہے، حاشیہ مسمی بہ "غمز عيون البصائر على محاسن الأشباه و النظائر لابن نجيم"، اور "القول البليغ في حكم التبليغ"۔

[الجبرتی ۱/۶۷؛ ہدیۃ العارفین ۱/۱۶۴؛ معجم المؤلفین ۲/۹۳]

حنش بن عقیل (؟-؟)

آپ کا نام حنش بن عقیل ہے، غفار بن ملیک کے بھائی نغیلہ بن ملیک کی اولاد میں سے ہیں۔ آپ صحابی رسول ہیں، ''دلائل النبوۃ'' میں آپ کی طویل حدیث ہے، رسول اللہ ﷺ سے آپ نے ملاقات کی تو رسول اللہ ﷺ نے آپ کو اسلام کی دعوت دی تو آپ حلقہ بگوش اسلام ہوگئے، اور آپ ﷺ نے ان کو بچا ہوا ستو پلایا۔

[الإصابہ ۱/۳۵۷؛ اُسد الغابہ ۱/۵۳۹]

خ

خالد بن احمد (؟-۱۰۴۳ھ)

یہ خالد بن احمد بن محمد بن عبد اللہ، کنیت ابو البقاء اور نسبت المغربی ہے، مسلکاً مالکی ہیں، اپنے زمانہ میں مسجد حرام کے صدر المدرسین رہے۔ آپ نے شمس الرملی اور سالم السنہوری وغیرہ سے علم حاصل کیا۔ اور آپ سے محمد بن علی بن علان اور تاج الدین المالکی وغیرہ نے اکتساب فیض کیا۔

[خلاصۃ الأثر ۲/۱۲۹؛ شجرۃ النور الزکیہ/۲۹۱]

خالد بن الولید:

ان کے حالات ج ۶ ص ۴۸۵ میں گذر چکے۔

الخرقی:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۰ میں گذر چکے۔

الخطیب الشربینی:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۷۰ میں گذر چکے۔

د

الدردیر:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۳ میں گذر چکے۔

الدسوقی: یہ محمد بن احمد الدسوقی ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۳ میں گذر چکے۔

ر

الرافعی:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۴ میں گذر چکے۔

ربیعۃ الرأی:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۴ میں گذر چکے۔

الرحیبانی: یہ مصطفیٰ بن سعد ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۸۴ میں گذر چکے۔

الرشیدی (؟-۱۰۹۶ھ)

یہ احمد بن عبدالرزاق بن محمد بن احمد، المغربی الرشیدی ہیں، آپ شافعی المسلک ہیں، آپ فقیہ، عالم اور ادیب تھے، آپ نے عبدالرحمٰن البرلسی، محمد الشاب اور علی الخیاط سے علم حاصل کیا، اور علاء الشبر املسی کی رفاقت اختیار کی، اور اپنے شہر رشید میں جو مصر میں ہے، تدریس کی خدمت انجام دیتے رہے۔ وہاں آپ نے بڑی شہرت حاصل کی، اور آپ وہاں شافعیہ کے شیخ قرار پائے۔
بعض تصانیف: "حاشية على شرح المنهاج للرملي" اور "تيجان العنوان"۔

[خلاصۃ الأثر ۱/ ۲۳۲؛ الأعلام ۱/ ۱۴۵]

رفاعہ بن رافع (؟-۴۱ھ)

یہ رفاعہ بن رافع بن مالک، ابو معاذ، الزرقی الانصاری الخزرجی، صحابی ہیں، آپ نبی ﷺ، حضرت ابو بکر صدیقؓ اور حضرت عبادہ بن الصامتؓ سے روایت کرتے ہیں، اور آپ سے روایت کرنے والوں میں آپ کے دو بیٹے عبید اور معاذ اور آپ کے بھتیجے یحییٰ بن خلاد بن رافع وغیرہ ہیں۔ ابن اسحاق کہتے ہیں کہ آپ جنگ بدر، احد، خندق، بیعت رضوان اور دیگر تمام غزوات میں رسول اللہ ﷺ کے ساتھ شریک ہوئے۔ ابن عبد البر کہتے ہیں کہ حضرت رفاعہ حضرت علیؓ کے ساتھ جنگ جمل اور صفین میں شریک ہوئے۔

[الاستیعاب ۲/ ۴۹۷؛ اسد الغابہ ۲/ ۷۳؛ تہذیب التہذیب ۳/ ۲۸۱]

الرویانی:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۵ پر گذر چکے۔

ز

الزرکشی: یہ محمد بن بہادر ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۸۵ میں گذر چکے۔

زفر:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۶ میں گذر چکے۔

زکریا الانصاری:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۶ میں گذر چکے۔

الزہری:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۷ میں گذر چکے۔

زید بن ثابت:

ان کے حالات ج ا ص ۴۶۷ میں گذر چکے۔

زید بن وہب (؟-۹۶ھ)

آپ کا نام زید بن وہب، کنیت ابو سلیمان، اور الجہنی نسبت ہے۔ آپ نبی ﷺ کے زمانہ میں اسلام لا چکے تھے لیکن آپ ﷺ کی زیارت نہ کر سکے، آپ نے اپنی قوم کی ایک جماعت کے ساتھ آپ ﷺ کی زیارت کے لئے سفر کیا، لیکن راستہ ہی میں آپ ﷺ کی وفات کی خبر مل گئی، آپ کا شمار کوفہ کے کبار تابعین میں سے تھا۔ آپ نے حضرت عمر، حضرت عثمان، حضرت علی، حضرت ابو ذر، حضرت ابن مسعود اور حضرت ابو الدرداء وغیرہ رضی اللہ عنہم سے روایت کی۔ اور آپ سے روایت کرنے والوں میں ابو اسحاق السبیعی، حکم بن عتیبہ، حماد بن ابی سلیمان اور عدی بن ثابت وغیرہ ہیں۔

ابن سعد، العجلی اور ابن معین نے کہا کہ وہ ثقہ ہیں، اور ابن حبان نے بھی آپ کا ذکر "الثقات" میں کیا ہے۔

[الإصابہ ۱/ ۵۸۳؛ أسد الغابہ ۲/ ۱۴۹؛ الاستیعاب ۲/ ۵۵۹؛ تہذیب التہذیب ۳/ ۴۲۷]

الزیلعی:

ان کے حالات ج ا ص ۴۶۷ میں گذر چکے۔

س

سالم بن محمد السنہوری (۹۴۵-۱۰۱۵ھ)

یہ سالم بن محمد عز الدین بن محمد ناصر الدین، ابو النجاۃ، السنہوری المصری ہیں، آپ کا مسلک مالکی ہے، آپ فقیہ، محدث اور مالکی مسلک کے مفتی تھے۔ آپ نے شمس محمد البنوفری مالکی جیسے ائمہ سے علم حاصل کیا، اور آپ سے ناصر اللقانی اور نجم الغیطی وغیرہ نے علم فقہ حاصل کیا، اور آپ سے روایت کرنے والوں میں برہان اللقانی، نور الاجہوری اور خیر الرملی وغیرہ ہیں۔

بعض تصانیف: "حاشية على مختصر الشيخ خليل" فقہ میں، اور "ليلة نصف شعبان" پر ایک رسالہ ہے۔

[نیل الابتہاج ۱۲۶؛ شجرۃ النور الزکیہ/ ۲۸۹؛ خلاصۃ الأثر ۲/ ۲۰۴؛ الأعلام ۳/ ۱۱۶]

سحنون: یہ عبد السلام بن سعید ہیں:

ان کے حالات ج ۲ ص ۵۸۶ میں گذر چکے۔

السرخسی:

ان کے حالات ج ا ص ۴۶۸ میں گذر چکے۔

سعید بن جبیر:

ان کے حالات ج ا ص ۴۶۹ میں گذر چکے۔

سعید بن المسیب:
ان کے حالات ج۱ص ۳۶۹ میں گذر چکے۔

سلمہ بن الأکوع:
ان کے حالات ج۶ص ۳۸۸ میں گذر چکے۔

السیوطی:
ان کے حالات ج۱ص ۳۶۹ میں گذر چکے۔

ش

الشاطبی: یہ ابراہیم بن موسیٰ ہیں:
ان کے حالات ج۲ص ۵۸۸ میں گذر چکے۔

الشافعی:
ان کے حالات ج۱ص ۳۷۰ میں گذر چکے۔

الشبراملسی:
ان کے حالات ج۱ص ۳۷۰ میں گذر چکے۔

الشرقاوی: یہ عبداللہ بن حجازی ہیں:
ان کے حالات ج۱ص ۳۷۱ میں گذر چکے۔

الشرنبلالی: یہ حسن بن عمار ہیں:
ان کے حالات ج۱ص ۳۷۱ میں گذر چکے۔

الشروانی: یہ عبدالحمید ہیں:
ان کے حالات ج۱ص ۳۷۱ میں گذر چکے۔

الشعبی: یہ عامر بن شراحیل ہیں:
ان کے حالات ج۱ص ۳۷۲ میں گذر چکے۔

الشوکانی: یہ محمد بن علی الشوکانی ہیں:
ان کے حالات ج۲ص ۵۹۰ میں گذر چکے۔

شیخ علی القاری: یہ علی بن سلطان الہروی ہیں:
ان کے حالات ج۱ص ۳۷۹ میں گذر چکے۔

شیخ علیش:
ان کے حالات ج۲ص ۵۹۰ میں گذر چکے۔

شیخین:
ان کے حالات ج۱ص ۳۷۲ میں گذر چکے۔

ص

صاحب تہذیب الفروق: یہ محمد علی بن حسین مالکی ہیں:
دیکھئے: محمد علی۔

صاحب الدر المختار: دیکھئے: الحصکفی:
ان کے حالات ج ا ص ۴۵۹ میں گذر چکے۔

صاحب الدر المنتقی: یہ محمد بن علی الحصکفی ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۵۹ میں گذر چکے۔

صاحب روضۃ الطالبین: یہ یحیی بن شرف النووی ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۹۵ میں گذر چکے۔

صاحب الشرح الکبیر: یہ محمد بن احمد الدسوقی ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۶۳ میں گذر چکے۔

صاحب العنایہ: یہ محمد بن محمد بن محمود البابرتی ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۵۵ میں گذر چکے۔

صاحب الفتاوی الہندیہ:
''الفتاوی الہندیہ'' (جو فقہ حنفی میں ہے) فتاوی عالمگیریہ کے نام سے معروف ہے۔ سلطان ابو المظفر محمد اورنگ زیب بہادر (۱۰۲۸-۱۱۱۸ھ) ملقب بہ ''عالمگیر'' یعنی فاتح عالم کے حکم سے شیخ نظام الدین برہان پوری کی زیر نگرانی ہندوستان کے کبار فقہاء کی ایک کمیٹی نے یہ فتاوی مرتب کئے تھے، اس کے ابواب ''الہدایہ'' کی ترتیب کے موافق ہیں، نیز اسے فتاوی کے نام سے موسوم کرنے کی وجہ یہ ہے کہ وہ مفتی بہ مسائل پر مشتمل ہیں۔ یہ کتاب متعدد مرتبہ چھ جلدوں میں طبع ہوچکی ہے اور اس کے حاشیہ پر ''فتاوی قاضی خاں'' اور ''الفتاوی البزازیہ'' ہیں۔

[نزہۃ الخواطر ۵/۴۲۰؛ مجلۃ الوعی الاسلامی الکویتیہ شمارہ ۷۰-۷۱؛ معجم المطبوعات/۴۹۸]

صاحب الفروع: یہ محمد بن مفلح ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۴۰ میں گذر چکے۔

صاحب الکافی: یہ الحاکم الشہید ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۵۷ میں گذر چکے۔

صاحب الکافی: یہ عبداللہ بن احمد بن قدامہ ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۳۸ میں گذر چکے ہیں۔

صاحب کشاف القناع: یہ البہوتی ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۵۴ میں گذر چکے۔

صاحب کفایۃ الطالب: یہ علی المنوفی ہیں:
ان کے حالات ج ۴ ص ۴۵۸ میں گذر چکے۔

صاحب المغنی: یہ عبداللہ بن قدامہ ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۳۸ میں گذر چکے۔

الصاوی: یہ احمد بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۷۳ میں گذر چکے۔

ط

طاؤس:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۷۴ میں گذر چکے۔

الطبرانی:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۹۱ میں گذر چکے۔

الطبری المکی: یہ المحب الطبری ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۹۰ میں گذر چکے۔

الطحطاوی: یہ احمد بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۷۵ میں گذر چکے۔

ع

عائشہ:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۷۵ میں گذر چکے۔

عامر بن ربیعہ:
ان کے حالات ج ۴ ص ۴۵۵ میں گذر چکے۔

عامر بن سعد (؟-۱۰۴ھ)
یہ عامر بن سعد بن ابی وقاص بن اُہیب بن عبد مناف، الزہری المدنی، تابعی ہیں، آپ نے اپنے والد، نیز حضرت عثمان، حضرت عباس بن عبد المطلب، حضرت ابو ایوب انصاری اور حضرت اسامہ بن زید رضی اللہ عنہم وغیرہ سے روایت کی، اور آپ سے روایت کرنے والوں میں آپ کے صاحبزادہ داؤد، آپ کے بھانجے اسماعیل بن محمد اور اشعث بن اسحاق، نیز سعد بن ابراہیم بن عبد الرحمٰن بن عوف وغیرہ ہیں۔ آپ ثقہ اور زیادہ حدیث بیان کرنے والے ہیں، ابن حبان نے آپ کا ذکر "ثقات" میں کیا ہے۔ اور عجلی کا کہنا ہے کہ آپ مدنی تابعی اور ثقہ ہیں۔

[طبقات ابن سعد ۵/ ۱۶۷؛ تہذیب التہذیب ۵/ ۶۳]

عبدالرحمٰن بن جبیر (؟-۱۱۸ھ)
یہ عبد الرحمٰن بن جبیر بن نفیر، ابو حمید، الحضرمی، الحمصی، تابعی

ہیں، آپ نے اپنے والد، حضرت انس بن مالک، حضرت خالد بن معدان اور حضرت کثیر بن مرہ رضی اللہ عنہم سے روایت کی ہے، اور آپ سے روایت کرنے والوں میں یحیی بن جابر الطائی، معاویہ بن صالح، یزید بن حمیر اور زہیر بن سالم وغیرہ ہیں۔ نسائی اور ابن سعد کہتے ہیں: آپ ثقہ تھے۔ ابوحاتم نے آپ کو صالح الحدیث کہا ہے۔ اور ابن حبان نے آپ کا ذکر ثقات میں کیا ہے۔

[تہذیب التہذیب ۶/۴۵۱؛ شذرات الذہب ۱/۱۵۱؛ طبقات ابن سعد ۷/۴۵۵]

عبدالرحمٰن بن عوف:

ان کے حالات ج ۲ ص ۵۹۲ میں گذر چکے۔

عبدالرحمٰن العمادی: دیکھئے: **العمادی**۔

عبدالغنی النابلسی:

ان کے حالات ج ۱ ص ۷۷۴ میں گذر چکے۔

عبدالقادر بن محمد بن یحیی (۹۷۶-۱۰۳۳ھ)

یہ عبدالقادر بن محمد بن یحیی بن مکرم، الحسینی، الطبری، مکی، شافعی ہیں، آپ عالم، ادیب، نظم ونثر اور دیگر اقسام علوم کے ماہر تھے، بارہ سال کی عمر میں آپ نے قرآن کریم حفظ کرلیا تھا، اور متعدد متون کے حافظ تھے، آپ نے شمس محمد الرملی المصری الشافعی، محمد الخراوی الجہنی اور عبدالرحمٰن الشربینی الخطیب وغیرہ سے علم فقہ حاصل کیا۔

بعض تصانیف: ''عیون المسائل من أعیان الرسائل''، ''الآیات المقصورة علی الأبیات المقصورة''، ''حسن السریرة علی حسن السیرة''، اور آپ کے بعض علمی رسائل ہیں جیسے: ''إفحام المجاري في أفهام البخاري'' اور ''سل السیف علی حل کیف'' وغیرہ۔

[خلاصة الأثر ۲/۴۵۷؛ البدر الطالع ۱/۳۷۱؛ الأعلام ۴/۱۶۸؛ معجم المؤلفین ۵/۳۰۳]

عبداللہ بن احمد بن حنبل:

ان کے حالات ج ۳ ص ۴۸۶ میں گذر چکے۔

عبدالکریم بن محمد الفکون:

دیکھئے: الفکون۔

عبداللہ بن الحسن (۷۰-۱۴۵ھ)

یہ عبد اللہ بن الحسن بن الحسن بن علی بن ابی طالب ہیں، ابو محمد کنیت، اور ہاشمی وقرشی نسب ہے، آپ تابعی اور مدینہ کے رہنے والے ہیں، آپ اپنے والدین، اپنے دادا کے چچازاد بھائی عبد اللہ بن جعفر، ابراہیم بن محمد بن طلحہ اور عکرمہ وغیرہ سے روایت کرتے ہیں۔ اور آپ سے روایت کرنے والوں میں آپ کے دو صاحبزادے موسی اور یحیی، نیز مالک، لیث بن ابی سلیم، ابو بکر بن حفص بن عمر، ثوری، اور عبدالعزیز بن المطلب بن عبد اللہ وغیرہ ہیں۔ طبری نے کہا ہے: آپ بڑے وجیہ، بڑے زبان آور، صاحب زبان وبیان اور صاحب عزت تھے۔ حضرت عمر بن عبدالعزیز کے یہاں آپ کو بلند مقام حاصل تھا۔ ابن معین کہتے ہیں کہ آپ ثقہ تھے، ابن حبان نے آپ کا ذکر ثقات کے تیسرے طبقہ میں کیا ہے۔

[تہذیب التہذیب ۵/۱۸۶؛ الأعلام ۴/۲۰۷]

عبداللہ بن الزبیر الحمیدی (؟-۲۱۹ھ)

یہ عبد اللہ بن الزبیر بن عیسی بن عبید اللہ بن اسامہ، ابوبکر، الأسدی، الحمیدی، مکی ہیں، آپ ائمہ حدیث میں سے ہیں۔ آپ نے ابن عیینہ، محمد بن ادریس الشافعی، ولید بن مسلم اور عبد العزیز بن ابی حازم وغیرہ سے روایت کی۔ اور آپ سے روایت کرنے والوں میں بخاری، مسلم، ابوداؤد، ترمذی، نسائی اور ابن ماجہ وغیرہ ہیں۔ آپ امام شافعی کے ساتھ مکہ سے مصر تشریف لائے اور وفات تک ان کے ساتھ رہے، پھر مکہ واپس آئے اور وہاں فتوی دینے میں مشغول رہے، آپ سے بخاری نے (۷۵) احادیث روایت کیں، اور ''مسند الحمیدی'' آپ ہی کی ہے۔

[تہذیب التہذیب ۵/۲۱۵: الطبقات الکبری ۵/۵۰۲: الأعلام ۴/۲۱۹]

عبداللہ بن الزبیر:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۷۶ میں گذر چکے۔

عبداللہ بن زید الأنصاری:

ان کے حالات ج ۳ ص ۴۸۶ میں گذر چکے۔

عبداللہ بن سلام (؟-۴۳ھ)

یہ عبد اللہ بن سلام بن الحارث ہیں، کنیت ابو یوسف اور نسبت الأنصاری ہے، آپ صحابی ہیں، آپ پہلے یہودی تھے، نبی ﷺ جب مدینہ تشریف لائے تو آپ مسلمان ہوگئے، آپ کا پہلا نام ''الحصین'' تھا، پھر رسول اللہ ﷺ نے آپ کا نام ''عبد اللہ'' رکھ دیا تھا۔ آپ کے متعلق آیت: "وشهد شاهد من بني اسرائیل" اور آیت "ومن عنده علم الكتاب" نازل ہوئی۔ آپ نبی ﷺ سے روایت کرتے ہیں، اور آپ سے روایت کرنے والوں میں آپ کے دو صاحبزادے یوسف اور محمد اور آپ کے پوتے حمزہ بن یوسف بن عبد اللہ اور حضرت ابو ہریرہؓ وغیرہ ہیں، آپ حضرت عمرؓ کے ساتھ فتح بیت المقدس اور جابیہ میں شریک ہوئے۔

[الاصابہ ۲/۳۲۰: أسد الغابہ ۳/۱۶۰: تہذیب التہذیب ۵/۲۴۹: الأعلام ۴/۲۲۳]

عبداللہ بن مغفل (؟-۵۷ھ)

یہ عبد اللہ بن مغفل بن عبد غنم، اور ایک قول کے مطابق عبد نہم بن عفیف ہیں، کنیت ابو سعید اور نسبت المزنی ہے، آپ اصحاب شجرہ رضی اللہ تعالی عنہم میں سے ایک صحابی ہیں، آپ مدینہ میں رہے، پھر آپ ان دس حضرات میں سے ہیں جنہیں حضرت عمرؓ نے لوگوں کو فقہ سکھانے کے لئے بصرہ بھیجا تھا۔ آپ نے نبی ﷺ اور حضرت ابوبکر و حضرت عثمان رضی اللہ عنہما وغیرہ سے روایت کی، اور آپ سے روایت کرنے والوں میں حمید بن ہلال، ثابت البنانی، مطرف بن عبد اللہ اور سعید بن جبیر وغیرہ ہیں۔

[الإصابہ ۲/۳۷۲: تہذیب التہذیب ۶/۴۲: الأعلام ۴/۲۸۲]

عبدالملک بن الماجشون:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۹ میں گذر چکے۔

عبدہ بن ابی لبابہ:

دیکھئے: ابن ابی لبابہ۔

عتبان بن مالک (؟۔تقریباً ۵۰ھ)

یہ عتبان بن مالک بن عمرو بن العجلان بن زید، الانصاری، الخزرجی، السالمی ہیں، آپ غزوہ بدر میں شریک ہونے والے صحابہ میں سے ایک صحابی ہیں، آپ علیہ السلام نے آپ کے اور حضرت عمرؓ کے مابین مواخات کرادی تھی۔آپ نے نبی علیہ السلام سے روایت کی، اور آپ سے روایت کرنے والوں میں انس، محمود بن الربیع اور الحصین بن محمد السالمی وغیرہ ہیں۔آپ کی (۱۰) حدیثیں ہیں۔

[الاصابہ ۲/۴۵۲؛ تہذیب التہذیب ۷/۹۳؛ الأعلام ۴/۳۵۹]

عثمان بن عفان:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۷۷ میں گذر چکے۔

العز بن عبدالسلام: یہ عبدالعزیز بن عبدالسلام ہیں:

ان کے حالات ج ۲ ص ۵۹۴ میں گذر چکے۔

عطاء:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۷۸ میں گذر چکے۔

علی بن ابی طالب:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۷۹ میں گذر چکے۔

علی الاجہوری: یہ علی بن محمد ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۸۴ میں گذر چکے۔

العمادی (۹۷۸-۱۰۵۱ھ)

یہ عبدالرحمٰن بن محمد بن محمد بن محمد بن عماد الدین، العمادی ہیں، دمشق کے رہنے والے تھے، آپ کا مسلک حنفی ہے۔آپ فقیہ، مفسر اور ادیب تھے، آپ دمشق میں افتاء وتدریس کے منصب پر فائز رہے، پھر اس کے بعد مدرسہ سلیمانیہ کے ذمہ دار رہے۔آپ نے حسن البورینی، محمد بن محب الدین الحمی، قاضی محب الدین اور شمس بن المنقاری وغیرہ سے علم حاصل کیا، اور آپ سے علم حاصل کرنے والوں میں احمد بن زین الدین المنطقی وغیرہ ہیں۔

بعض تصانیف: ''تحریر التأویل'' تفسیر میں، ''المستطاع من الزاد'' حنفی مسائل حج میں، ''کتاب الهدیة'' عبادات فقہ میں، اور ''الروضة الریا في من دفن بداریا''۔

[خلاصة الأثر ۲/۳۸۰؛ ہدیۃ العارفین ۱/۵۴۹؛ الأعلام ۴/۱۰۸؛ معجم المؤلفین ۵/۱۹۱]

عمر بن الخطاب:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۷۹ میں گذر چکے۔

عمر بن عبدالعزیز:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۸۰ میں گذر چکے۔

عمرو بن دینار:

ان کے حالات ج ۷ ص ۴۴۲ میں گذر چکے۔

عمرو بن شعیب:

ان کے حالات ج ۴ ص ۴۵۸ میں گذر چکے۔

عمیرہ بنت مسعود (؟-؟)

آپ کا نام عمیرہ بنت مسعود انصاریہ ہے۔ آپؓ صحابیہ ہیں۔
جعفر بن محمود بن محمد بن مسلمہ کہتے ہیں کہ ان کی دادی عمیرہ بنت مسعود نے ان سے بیان کیا کہ "وہ اور ان کی بہنیں رسول اللہ ﷺ کے پاس بیعت کی غرض سے گئیں اور وہ کل پانچ تھیں، انہوں نے آپ ﷺ کو سوکھا گوشت کھاتے ہوئے پایا، آپ ﷺ نے ان کے لئے ایک بوٹی چبائی، پھر وہ ان کو دے دی، چنانچہ ہم نے وہ تقسیم کرلی، ان میں سے ہر ایک نے ایک حصہ چبایا، تو وفات تک انہوں نے اپنے منہ میں کوئی بدبو نہیں پائی، اور نہ انہیں منہ کی کوئی بیماری ہوئی"۔

[الإصابہ ۴/۳۷۰: أسد الغابہ ۶/۲۰۸]

العینی:

ان کے حالات ج ۲ ص ۵۹۶ میں گذر چکے۔

غ

الغزالی:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۸۱ میں گذر چکے۔

ف

الفکون (؟-۱۰۷۳ھ)

یہ عبدالکریم بن محمد بن عبدالکریم، ابو محمد، الفکون، قسنطینی، مالکی ہیں، آپ ادیب اور نحوی ہیں۔ آپ نے اپنے والد اور عمر الوزان اور طاہر بن زیان قسنطینی وغیرہ سے علوم حاصل کئے، اور آپ سے علم حاصل کرنے والوں میں آپ کے صاحبزادے محمد، نیز عیسی الثعالبی اور سالم العیاشی وغیرہ ہیں۔

بعض تصانیف: "شرح نظم المكودي"، ایک رسالہ "تحریم الدخان" پر ہے، "حوادث فقراء الوقت"، اور اجرومیہ پر "شرح شواهد الشريف"۔

[شجرۃ النور الزکیہ/۳۰۹: الأعلام ۴/۱۷۹]

ق

قاضی ابویعلی:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۸۳ میں گذر چکے۔

قاضی حسین:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۹۸ میں گذر چکے۔

قاضی عیاض:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۸۳ میں گذر چکے۔

قتادہ:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۸۴ میں گذر چکے۔

القرافی:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۸۴ میں گذر چکے۔

القرطبی:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۹۸ میں گذر چکے۔

القلیوبی:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۸۵ میں گذر چکے۔

ک

الکرخی: یہ عبید اللہ بن الحسین ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۸۶ میں گذر چکے۔

الکرمی صاحب دلیل الطالب: یہ مرعی بن یوسف الکرمی ہیں:
ان کے حالات ج ۷ ص ۴۴۴ میں گذر چکے۔

ل

اللقانی: یہ محمد بن حسن ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۸۸ میں گذر چکے۔

اللکنوی (۱۲۶۴ - ۱۳۰۴ھ)

آپ کا نام محمد عبد الحی بن محمد عبد الحلیم، کنیت ابو الحسنات ہے، ہندوستان میں لکھنؤ کے رہنے والے، انصاری تھے، آپ حدیث اور تراجم رجال کے ماہرین اور فقہاء احناف میں سے تھے۔

بعض تصانیف: "مجموعة الفتاوی"، "نفع المفتي والسائل بجمع متفرقات المسائل"، "تحقيق العجيب" فقہ میں، "الآثار المرفوعة في الأخبار الموضوعة"، "الفوائد البهية في تراجم الحنفية" اور "الرفع والتكميل في الجرح والتعديل"۔

[ہدیۃ العارفین ۲/ ۳۸۰؛ الأعلام ۷/ ۵۹]

م

المازری:
ان کے حالات ج ا ص ۴۸۹ میں گذر چکے۔

مالک:
ان کے حالات ج ا ص ۴۸۹ میں گذر چکے۔

المتولی: یہ عبدالرحمٰن بن مامون ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۶۰۰ میں گذر چکے۔

مجاہد:
ان کے حالات ج ا ص ۴۹۰ میں گذر چکے۔

محمد بن الحسن:
ان کے حالات ج ا ص ۴۹۱ میں گذر چکے۔

محمد العباس المہدی (۱۲۴۳ - ۱۳۱۵ھ)
آپ کا نام محمد العباس المہدی بن محمد امین ہے، آپ فقیہ اور مسلکاً حنفی ہیں، دیار مصریہ کے مفتی رہے، آپ جامع ازہر کی مشیخت پر فائز ہوئے، پھر مشیخت کے منصب سے معزول کئے گئے، پھر اس پر فائز کئے گئے، پھر آپ نے افتاء اور مشیخت دونوں مناصب سے استعفا دے دیا۔
بعض تصانیف: "الفتاوى المهدية في الوقائع المصرية"۔
[ایضاح المکنون ۲/ ۱۵۸؛ الأعلام ۷/ ۵۳؛ معجم المؤلفین ۱۰/ ۱۲۱]

محمد علی المالکی (۱۲۸۷ - ۱۳۶۷ھ)
یہ محمد علی بن حسین بن ابراہیم، مالکی ہیں، فقیہ اور فضلاء حجاز میں سے تھے، آپ مغربی الاصل ہیں، آپ کی ولادت اور تعلیم مکہ میں ہوئی، اور ۱۳۴۰ھ میں مکہ ہی میں مالکی افتاء کے منصب پر فائز ہوئے۔
بعض تصانیف: "تهذيب الفروق" فقہ میں، جس میں آپ نے "فروق القرافی" کی تہذیب کی ہے، اور "تدريب الطلاب" نحو میں۔
[الأعلام ۷/ ۱۹۷؛ معجم المؤلفین ۱۰/ ۳۱۸]

المرداوی:
ان کے حالات ج ا ص ۴۹۲ میں گذر چکے۔

المرغینانی:
ان کے حالات ج ا ص ۴۹۲ میں گذر چکے۔

المزنی: یہ اسماعیل بن یحیی ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۹۲ میں گذر چکے۔

معاذ بن انس الجہنی:
ان کے حالات ج ۶ ص ۴۹۷ میں گذر چکے۔

معاویہ بن ابی سفیان:
ان کے حالات ج ۲ ص ۶۰۳ میں گذر چکے۔

معاویہ بن الحکم (؟-؟)

یہ معاویہ بن الحکم السلمی صحابی ہیں، آپ نبی ﷺ سے روایت کرتے ہیں، اور آپ سے روایت کرنے والوں میں آپ کے صاحبزادے کثیر، نیز عطاء بن یسار اور ابوسلمہ بن عبد الرحمٰن ہیں۔ ابوعمر کا قول ہے کہ آپ مدینہ آ کر بنوسلیم میں قیام فرمایا کرتے تھے۔ آپ نے رسول اللہ ﷺ سے ایک روایت کی ہے جو کہانت، طیرہ، خط، چھینکنے والے کا جواب دینے اور باندی کو آزاد کرنے کے مضامین پر مشتمل ہے۔ ابن حجر کا قول ہے کہ آپ کی ایک دوسری حدیث ہے جسے آپ سے آپ کے صاحبزادہ کثیر بن معاویہ روایت کرتے ہیں۔

[تہذیب التہذیب ۱۰/ ۲۰۵]

معمر بن راشد (۹۵-۱۵۳ھ)

یہ معمر بن راشد بن ابی عمرو، ابوعروہ، نسبت الازدی، اور ولاء کے لحاظ سے الحدانی ہیں، آپ فقیہ، حافظ حدیث، متقن اور ثقہ ہیں۔ اہل بصرہ میں سے ہیں۔ آپ ثابت البنانی، قتادہ، زہری، عاصم الاحول، صالح بن کیسان اور عبداللہ بن طاؤس وغیرہ سے روایت کرتے ہیں، اور آپ سے روایت کرنے والوں میں آپ کے شیخ یحیی بن ابی کثیر، عمرو بن دینار، ابو اسحاق السبیعی، ابن مبارک، ابن عیینہ اور عیسی بن یونس وغیرہ ہیں، ابن معین اور نسائی کا کہنا ہے کہ آپ ثقہ ہیں، اور عمرو بن علی کہتے ہیں کہ آپ لوگوں میں بڑے سچے تھے۔

[تہذیب التہذیب ۱۰/ ۲۴۳؛ میزان الاعتدال ۳/ ۱۸۸؛ الأعلام ۸/ ۱۹۰]

مکحول:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۹۳ میں گذر چکے۔

مہنا الأنباری (؟ - ؟)

آپ کا نام مہنا بن یحیی، کنیت ابوعبداللہ، اور نسبت الشامی، السلمی ہے۔ آپ محدث وفقیہ اور امام احمد کے تلامذہ میں سے ہیں، آپ بقیہ بن الولید، سمرہ بن ربیعہ، مکی بن ابراہیم، اور امام احمد بن حنبل وغیرہ سے روایت کرتے ہیں، اور آپ سے روایت کرنے والوں میں حمدان الوراق، ابراہیم نیساپوری اور عبداللہ بن احمد بن حنبل وغیرہ ہیں۔

ابوبکر بن الخلال نے کہا: مہنا امام احمد کے کبار تلامذہ میں سے تھے، اور امام احمد ان کا اکرام کرتے تھے، اور ان کے حق صحبت کا لحاظ فرماتے تھے، وہ وفات تک ان کے ساتھ رہے، ان کے مسائل کثرت کی وجہ سے بے شمار ہیں۔ عبداللہ بن احمد نے ان سے مروی بہت سے مسائل کو دس سے زائد اجزاء میں لکھا ہے۔ عبداللہ کہتے ہیں: مہنا کا قول ہے کہ میں ابوعبداللہ کے ساتھ تینتالیس سال رہا۔ اور دارقطنی کا قول ہے کہ مہنا شامی ثقہ اور شریف ہیں۔

[طبقات الحنابلہ لأبی یعلی ۱/ ۳۴۵، ۳۸۱؛ مناقب الإمام احمد لابن الجوزی ر ۱۴۲، ۵۱۱]

میمون بن مہران (۳۷-۱۱۷ھ)

آپ کا نام میمون بن مہران، کنیت ابو ایوب، نسبت الجزری ہے، اور (جزیرۂ فراتیہ کے علاقہ میں سے) رقہ کی طرف نسبت کرتے ہوئے آپ کی نسبت الرقی بھی ہے، آپ تابعی اور فقیہ وقاضی تھے۔ آپ حضرت عائشہ، حضرت ابو ہریرہ، حضرت ابن عباس

اورحضرت ابن عمر رضی اللہ عنہم وغیرہ سے روایت کرتے ہیں، اورآپ سے روایت کرنے والوں میں آپ کے صاحبزادہ عمرو، نیز حمید الطویل جعفر بن برقان، حبیب بن الشہید اورعلی بن الحکم البنانی وغیرہ ہیں۔ آپ کوحضرت عمر بن عبدالعزیز نے ''رقہ'' کے خراج کا عامل اور قاضی بنایا تھا۔عبد اللہ بن احمد کہتے ہیں: میں نے اپنے والد کو کہتے ہوئے سنا کہ میمون بن مہران عکرمہ سے زیادہ ثقہ ہیں۔عجلی اورنسائی کہتے ہیں کہ آپ جزری، تابعی اورثقہ ہیں۔ ابن حبان نے آپ کاذکر ثقات میں کیا ہے۔اورابوالملیح کاقول ہے کہ میں نے میمون بن مہران سے افضل کوئی آدمی نہیں دیکھا۔

[تہذیب التہذیب ۱۰/ ۳۹۰: تذکرۃ الحفاظ ۱/ ۹۳: لأعلام ۸/ ۳۰۱]

ن

نجم الدین الغزی (۹۷۷-۱۰۶۱ھ)

یہ محمد بن محمد بن احمد، ابو المکارم، نجم الدین، الغزی، العامری، القرشی، الدمشقی ہیں۔ آپ مؤرخ، محقق اور ادیب تھے، آپ نے شیخ عثمان الیمانی، شیخ یحییٰ العماری، زین الدین عمر بن سلطان اورشہاب الدین العیثاوی وغیرہ سے علوم حاصل کئے، پھر درس وتدریس میں مصروف ہوگئے، اورشامیہ اورعمریہ میں پڑھایا، عیثاوی نے آپ کو فتاوی نویسی کی اجازت دی۔

بعض تصانیف: ''تحفة الطلاب''، 'فرائض المنهاج''، ''تحفة النظام في تكبيرة الإحرام'' فقہ میں، ''التنبه في التشبه'' اور ''الكواكب السائرة''۔

[خلاصۃ الاثر ۴/ ۱۸۹: مقدمۃ الکواکب السائرہ ۱/ ۳: لأعلام ۷/ ۲۹۲]

النخعی: یہ ابراہیم النخعی ہیں:

ان کے حالات ج ا ص ۴۲۷ میں گذر چکے۔

النووی:

ان کے حالات ج ا ص ۴۹۵ میں گذر چکے۔

ی

یحییٰ بن معین:

ان کے حالات ج ا ص ۴۹۷ میں گذر چکے۔

یوسف الصفتی (؟-۱۱۹۳ھ)

یہ یوسف بن اسماعیل بن سعید، الصفتی، مصری، مالکی ہیں، آپ فقیہ، نحوی اورواعظ تھے۔

بعض تصانیف: ''حاشية على الجواهر الزكية في حل ألفاظ العشماوية لابن تركي'' فقہ میں، ''نزهة الأرواح في بعض أوصاف الجنة دار الأفراح'' اور ''شرح القناعة''۔

[ہدیۃ العارفین ۲/ ۵۶۹: إیضاح المکنون ۲/ ۴۶، ۶۳۵: معجم المؤلفین ۱۳/ ۲۷۴]